

2016년 한국철학회 춘계학술대회

통일한국을 위한 철학적 성찰

- 일 시 2016년 5월 27일 금요일 10:00~17:00
- 장 소 건국대학교 해봉 부동산학관 103호
- 주 최 건국대학교 인문학연구원 통일인문학연구단
서울대학교 인문학연구원 HK문명연구사업단
한국철학회

사 단 법 인 한국 철 학 회

06626 서울특별시 서초구 서초동 1330-18 현대기림빌딩 1010호
070-7762-7741 / 010-4763-7609 / kpa1004@gmail.com

안내 말씀

한국철학회 회원님,

안녕하십니까?

“통일한국을 위한 철학적 성찰”이라는 주제 아래 2016년 춘계 학술대회를 건국대학교 인문학연구원, 서울대학교 인문학연구원과 함께 개최합니다.

1897년 황제국가 “대한(大韓)”이 건립되었던 땅에 1948년 두 헌법국가가 세워져 병립한 이래 ‘통일한국’에 대한 전망 또는 기대가 점증하고 있습니다. 통일한국의 국면에서 국가의 대의를 밝히고, 통일사회의 철학적 원리를 제시하는 일은 철학인의 막중한 과제 중의 하나라 하겠습니다. 부디 왕림하셔서 활발한 토론의 자리를 만들어 주실 것을 앙청합니다.

학술대회에 이어 2016년 학회 정기총회를 아울러 개최합니다.

정관 개정, 차차기 학회장 선출 등 중요 안건을 심의 처리해 주실 것을 또한 앙망합니다.

2016. 5. 12

한국철학회 회장

백종현 배상

프로그램

9:45-10:00	등록	
10:00-10:10	개회사 및 환영사	<ul style="list-style-type: none">• 사회: 김학권(원광대)• 개회사 백종현(한국철학회회장)• 환영사 김성민(건국대 통일인문학연구단장)
10:10-10:30	발제사	통일국가, 무엇을 위한 것인가? <ul style="list-style-type: none">• 발표 백종현, 한국철학회장
10:30-11:50	제1부 발표/논평	‘통일한국’의 정체성과 민주주의 <ul style="list-style-type: none">• 발표 이진우(포스텍 석좌교수)• 논평 김병로(서울대 통일평화연구원 교수) 통일의 인문학적 패러다임: 소통·치유·통합의 통일인문학 <ul style="list-style-type: none">• 발표 김성민(건국대 통일인문학연구단장)• 논평 서유석(호원대 교양학과 교수)
11:50-13:30	휴식(점심)	
13:30-15:30	제2부 발표/논평	통일이념으로서의 민주공화주의 <ul style="list-style-type: none">• 발표 이상훈(대진대 철학과 교수)• 논평 김석수(경북대 철학과 교수) 국민주권 원리에 비추어 본 통일헌법의 헌정사적 의의 <ul style="list-style-type: none">• 발표 양선숙(경북대 법학전문대학원 교수)• 논평 이재승(건국대 법학전문대학원 교수) 사회통합(?)으로서의 통일 — 통일독일의 사례를 통해 본 한반도 통일의 전망과 과제 <ul style="list-style-type: none">• 발표 안성찬(서울대 인문학연구원 교수)• 논평 김누리(중앙대 독문학과 교수)
15:30-15:50	휴식(다과)	
15:50-17:00	종합토론	<ul style="list-style-type: none">• 사회: 안세권(계명대 교수)
17:00-18:00	한국철학회 정기총회	

목 차

[발제사]

통일국가, 무엇을 위한 것인가? 백종현 1

[발표 1]

‘통일한국’의 정체성과 민주주의 이진우 9
논평 김병로 29

[발표 2]

통일의 인문학적 패러다임: 소통·치유·통합의 통일인문학 김성민 31
논평 서유석 47

[발표 3]

통일이념으로서의 민주공화주의 이상훈 51
논평 김석수 71

[발표 4]

국민주권 원리에 비추어 본 통일헌법의 헌정사적 의의 양선숙 77
논평 이재승 95

[발표 5]

사회통합(?)으로서의 통일 안성찬 103
— 통일독일의 사례를 통해 본 한반도 통일의 전망과 과제 김누리 127
논평

【발제사】

통일국가, 무엇을 위한 것인가?

백 종 현 (한국철학회 회장)

1. ‘통일 한국’의 주제

‘한국의 통일’이란 1948년 이래 한반도의 남쪽과 북쪽에 두 나라로 병립해 있고, 1950~1953년간에 3년여에 걸쳐 상호 전쟁을 했으며, 현재는 휴전상태에 있는 <대한민국>(헌법 제정: 1948. 7. 17)[남한]과 <조선민주주의인민공화국>(헌법 제정: 1948. 9. 9)[북한]이 하나의 나라를 이룸을 말한다. 다시 말해 그것은 현재 서로 다른 주권자에 의해 제정된 헌법 질서 안에 있는 두 나라의 국민이 하나의 헌법을 제정하여, 한 나라의 국민으로서 그 통치 질서에 귀속함을 뜻한다.

그런데 현재 병존하고 있는 이 두 나라가 왜, 무엇을 위해서, 어떻게 하나의 나라로 통합되어야 하는가 또는 될 수 있는가? 이것이 오늘의 논의 주제이다.

※ 본 논의에 앞서 어떤 이는 현안이 되고 있는 통일은 ‘대한민국’과 ‘조선민주주의인민공화국’의 통합을 뜻하는데, 왜 이를 ‘한국의 통일’이라고 일컫는가 하고 문제를 제기 할지도 모르겠다. 그 사정을 우선 간략히 밝히자면 이렇다. 1945년 또는 1948년 남북 분리 이전, 1897년 10월 13일에 그 남북을 아우르는 하나의 독립국가의 주권자는 그 국호를 그때까지 사용하던 ‘조선’ 대신에 “대한(大韓)”[통칭 ‘대한제국’]으로 정하였고, 1910년 이래 그 주권을 침탈당한 식민지 기간 중에 일어났던 1919년 3·1독립운동과 그 힘에 의거해 지도자들이 수립한 1919년 4월11일 (상해)임시정부는 그 국가의 이름을 ‘대한제국’을 잇는다는 취지에서 “대한민국”이라 하였다.(「대한민국 임시헌장」 “제1조 ‘대한민국은 민주공화제로 함.’) 뒤이어 1919년 9월 11일 공포된 「대한민국 임시 헌법」은 제1조에서 “대한민국은 대한인민으로 조직함”을 규정하고 있다. 1948년 남북으로 분리되기 이전에 남북의 ‘대한인민’들이 함께 사용하던 국호가 ‘대한민국’이고, 이제 ‘한국’은 이 ‘대한민국’의 약호이니, 1948년 이후 병립하고 있는 남북 두 국가의 통일 논의는 분리 직전의 국호를 가지고서 시작하는 것이 불필요한 논쟁 또는 통일의 명분 싸움

내지 주도권 다툼을 피하는 길이다. 그런데 남쪽의 국가가 ‘대한민국’이라는 국호를 이어서 사용하고 있는 현실에서 이를 공통의 국호로 사용한다면, 사정과 배경이야 어쨌든 그것이 ‘편향적’으로 보일 우려가 있다면, 대안으로는 ‘고려’를 재사용하는 방법이 있을 것이다. 장차 통일 국가 헌법 제정 시 전혀 새로운 국호를 정할 수도 있을 것이나, ‘대한제국’과 ‘조선’이라는 국호가 사용되기 이전에 남북을 아우르는 국호가 ‘고려’이었고, 이미 국제적으로는 그에 상응해서 ‘Korea’라는 국호가 보편적으로 사용되고 있다는 현실을 고려할 때도 그러하다. (어떤 경우에도 통일 국면에서 ‘조선’이라는 국호를 재사용하는 것은 적절하지 못하다. ‘한국’이 남한을 연상시킨다는 이유에서 부적절하다면, ‘조선’은 북한을 연상시키는 것이기에 마찬가지로 부적절할 뿐만 아니라, 당초에 ‘조선’이라는 국호는 중국 황제가 선정해준 것으로, 그런 이유로 조선이 황제국가를 선언하면서 그 국호를 폐기한 것이기 때문이다.)

이런 사태 연관 속에서 이 논의에서 사용되는 ‘한국’은 남북의 두 국가를 아울러 지칭하는 것이며, 그에 따라 ‘한국인’ 역시 남북의 인민, 국민 모두를 지칭한다.

2. ‘통일’인가, ‘재통일’인가?

통상적으로 ‘한국사’에 포함되는 영역을 기준으로 할 때, 한국사에서 하나의 국가가 등장한 것은 발해의 멸망(926년) 후의 고려이다. 그러니까 ‘한국사’란 926년부터 대한제국이 일제에 의해 병탄 당한 1910년까지(또는 ‘한일합방’은 그 자체가 불법적 사건이므로 무시하기로 하면 1945년까지, 또는 유엔의 신탁통치 기간까지 포함시키면 1948년까지)는 ‘한 나라의 역사’를 지칭한다. 이른바 ‘통일신라’의 일정 기간에도 한국사 안에 ‘하나의 국가 역사’가 있었다고 본다면, 그 한 시기 한국은 이미 ‘통일의 역사’를 가졌다고 할 수 있겠으나, 그 기간은 30년 정도(668년[고구려 멸망]~698년[발해 건국])이다. 그렇지만 발해의 멸망으로 인한 단일 국가 고려를 통일 국가로 보기는 어렵다. 그 고려는 발해와 통일을 이룬 것이 아니라, 발해가 소멸해 버린 것이기 때문이다. 그래서 지금 우리가 역사 현안으로 보고 있는 남북이 하나가 되는 ‘한국의 통일’은 같은 시기에 둘 이상의 국가가 요소를 이루고 있는 ‘한국사’에서 다수 국가 병립 시기를 지나 다시금 ‘하나의 국가가 성립’한다는 관점에서 ‘재통일’이라 하겠다. 그렇다 해도 만약 이 통일이 성취된다면, 한국 국민은 실질적으로는 최초의 통일 체험을 하는 것이라 보아야 할 것이다. ‘통일 신라’는 온전한 의미에서 ‘한국의 통일’을 이룬 것이 아니며, 단일 국가

고려는 발해와 통일을 이룬 것이 아니기 때문이다. (만약 북한이 소멸해 버려서 한국사를 남한만이 이어간다거나, 그 반대의 경우가 발생한다면, 한국사에 하나의 국가가 등장하긴 하겠지만, 그 국가를 ‘통일 국가’라 할 수는 없을 것이다.)

3. ‘한국’은 통일국가이어야 하는가?

그렇다면 ‘한국’은 다시금 ‘하나의 국가’로 재통일 되어야 하는가? 왜 그리해야 하는가? ‘통일 한국’, 대체 그것은 무엇을 위한 것인가?

한국의 상당히 많은 사람들에게 ‘한국의 통일’은 당연한 것으로 받아들여지며, 따라서 이런 사람들에게는 “한국이 통일을 이루어야 하느냐?”는 아예 문젯거리가 아니다. 이런 사람들에게 현안은 오직 “어떻게 한국 통일을 이룰 것인가?”이다. 곧 통일의 현실적인 방법 내지 최선의 방법, 가장 적절한 절차와 시기 등만이 문제가 되는 것이다. 그리고 이렇게 생각하는 배경에는 ‘한민족(韓民族)’이라는 개념이 있다. 하나의 민족인 한민족이 하나의 국가를 이루어야 하는 것은 지극히 당연하며, 누가 이렇게 당연한 일에 대해 회의적이면, 그는 더 이상 한국인이라 할 수 없다는 통념마저도 있다.

그렇다면 ‘민족’이란 무엇이고, ‘한민족’은 누구를 말함인가?

인류 문화사적으로도 그렇거니와 한국 역사에도 ‘민족(民族)’ 개념이 등장하여 자리잡은 것은 그다지 오래지 않다. 그럼에도 불구하고 현금에 ‘민족’ 개념과 ‘민족 번영’은 한국인에게 사회윤리의 근간이자 절대 가치가 되어 있다. 그것은 국제외교적으로 중국에 예속된 긴 역사를 가진데다가 19세기 말 일제의 병탄 시도에 시달리다 1910년 ‘합병’의 질곡에 빠지게 된 한국인이 ‘국민’이나 ‘신민(臣民)’이라는 개념보다는 ‘민족’이라는 개념을 통해 강한 소속감과 유대감을 가지고 동일체 의식을 체험하게 된 까닭이라 할 것이다. 이러한 ‘민족’ 개념은 1919년 「기미독립선언서」에서부터 분명해졌다.

「기미독립선언서」는 일차적으로는 제국주의 일본의 식민 통치로부터 민족국가 한국의 독립을 선언한 것이지만, 그러나 그것은 오랜 동안 상국(上國)으로 받들었던 중국으로부터의 독립 선포도 포함하고 있다. 그로써 이 「선언서」는 한국 사람들의 ‘민족’ 개념을 명료하게 표현하면서, 이와 관련되어 있는 한국인의 한국인다운 행위 덕목을 제시하고 있다.

한국 근대 사회의 거의 모든 개념이 그러하듯이 ‘민족’(民族, gens, nation, Volk) 개념

역시 실상은 서양 문화의 유입과 함께 새롭게 형성된 것이다.

우리는 이미, 세종대왕(1397~1450. 재위: 1418~1450)이 한글을 창제하여 반포(1446)할 때 밝힌 “나라의 말이 중국과 달라 한자와는 서로 잘 통하지 아니한다. 이런 까닭으로 어리석은 백성들이 말하고자 하는 바 있어도 마침내 제 뜻을 펴지 못하는 사람이 많다. 내가 이것을 가엾게 생각하여 새로 스물여덟 글자를 만드니, 모든 사람들로 하여금 쉬이 익혀서 날마다 쓰는 데 편하게 하고자 할 따름 이니라”고 한 그 뜻에서 어렵듯이나마 ‘민족’ 의식을 찾아 볼 수 있다. 중국어와 한국어의 차이를 의식했다는 것은 중국과 한국의 차이도, 그리고 그 안에 살고 있는 국민들 곧 중국인과 한국인도 서로 다르다는 것을 의식한 것으로 보아야 하겠기 때문이다. 그러나 한글은 당초부터 “어리석은 [어린] 백성” 곧 서민들의 의사소통 수단으로 고안된 것뿐으로, 한문의 고급 문화어로서 지위에는 별반 영향을 미친 바가 없었고, 한글 창제 후에도 한국인들의 중국에 대한 문화적 정서적 의존성 내지는 중국과의 동일체 의식은 19세기 말 중국의 ‘힘없음’이 서양 열강에 의해 폭로될 때까지 변화가 없었다. 한국인들의 자주적 한(韓)민족 의식은 조선/대한제국의 멸망 전후에야 스스로 살아가지 않으면 안 된다는 자각과 함께 비로소 명료하게 나타난 것으로 보아야 한다. 그 징후를 ‘동학(東學)’ 운동에서도 어느 정도 감지할 수 있고, 대표적인 증표로 볼 수 있는 것은 서재필(徐載弼, 1866~1951) 등에 의한 《독립신문》의 창간(1896)과 <독립협회>의 결성(1896), 주시경(周時經, 1876~1914)에 의한 『국어문법(國語文法)』의 완성(1898), 을사늑약(乙巳勒約, 1905. 11)의 내용이 알려졌을 때의 장지연(張志淵, 1864~1921)의 ‘시일야방성대곡(是日也放聲大哭)’: “아! 원통하고도 분하도다. 우리 이천만이 남의 노예가 된 동포여! 살았는가, 죽었는가? 단군과 기자 이래의 사천 년의 국민정신이 하룻밤 사이에 별안간 멸망하고 끝났도다. 아! 원통하고 원통하도다. 동포여! 동포여!”와 같은 민족혼의 촉발 운동이다.

이즈음에 한국인들이 전반적으로 가진 ‘민족’의 개념은 ‘독일적’ 민족 개념과 유사하다고 할 수 있다.

예나 지금이나 선도적 정치 이념을 가지고서 그 이념 아래 사해만방의 인민들을 규합하여 하나의 정치 공동체를 결성하고자 하는 사람들에게 있어서 ‘민족’이란 ‘국가’(état, Staat)가 갖는 의미와 동일하게 ‘정치적 이념을 함께 하는 사람들의 공동체’를 뜻한다. 한국인들이 20세기 초에 직접 체험한 ‘대동아공영권(大東亞共榮圈)’을 내세운 일본 제국주의 ‘야마토[大和]’ 민족 사상도 그러한 유의 것이라 볼 수 있다.

프랑스 대혁명(1789) 이후 나폴레옹(Napoleon I, 1769~1821. 재위: 1804~1815)이 ‘자유’·‘평등’·‘박애[이웃 사랑]’의 이념을 내걸고 유럽의 봉건제 각국을 정복 통합하고자

했을 때 그가 지향한 바가 ‘대 민족(grande nation)’ 국가 건설이었다. 이와 같은 민족 개념은 “민족의 단체”(le corps de la nation)¹⁾를 “정치 단체”(corps politique)²⁾로 이해한 프랑스 계몽주의 사상가들에서 뚜렷하게 드러났다.³⁾ 또한 빅토리아(Queen Victoria, 1819~1901. 재위: 1837~1901) 제국주의 시대의 영국인 존 스튜어트 밀(J. S. Mill, 1806~1873)은 “민족 감정은 다양한 원인들에 의해 형성될 수 있다. 그것은 때로는 종족 및 혈통의 동일성의 결과이다. 언어의 공유, 종교의 공유가 그것의 형성에 크게 기여한다. 지리적 경계들도 그런 원인들 중 하나이다. 그러나 모든 것 중에서 가장 강력한 원인은 정치적인 선행 사건들의 동일성, 국가 역사의 소유 및 그에 따른 기념할 만한 일들의 공유, 과거에 일어났던 사건들과 결부된 집단적인 자부심과 굴욕감 및 기쁨과 슬픔이다.”⁴⁾라고 판단했다. 한국어 ‘민족’에 상응하는 영어 ‘nation’이 ‘국제연맹(League of Nations)’, ‘국제연합(United Nations)’에서 보듯 ‘국가’의 뜻으로, 심지어는 ‘종족/혈족’에 상응하는 라틴어 ‘gens’조차도 ‘ius gentium’(독일어 번역어: Völkerrecht)에서 보듯 ‘국가’를 지칭하고, 독일어 낱말 ‘Volkswagen’이 한국어로 ‘국민차’로 옮겨지는 사례들을 볼 때, 한국에서 통용되는 ‘민족’의 의미는 오히려 특수한 경우라 할 수 있겠다. 이런 의미의 연원은 나폴레옹 치하의 독일 국민/민족 정서로 소급한다.

나폴레옹에게 점령당한 독일 프로이센의 베를린에서 피히테(Fichte, 1762~1814)는 독일 민족[국민]을 향한 강연에서 민족을 정복자 프랑스인들과는 다르게 규정하였다. 민족이란 “사회에서 더불어 삶을 영위하면서 계속 자연적으로 그리고 정신적으로 스스로 자신을 낳아 길러 가는 사람들의 전체”⁵⁾이며, 반면에 “국가는 순전히 보통의 평화로운 과정에서 진보하는 인간 생활의 통치 기관으로서, 일차적인 것도 아니고 그 자체로 존재하는 것도 아니다. 오히려 국가는 민족 안에서 한결같이 진보하는 순수하게 인간적인 것의 형성 발전이라는 보다 고차적인 목적을 위한 한낱 수단일 뿐”⁶⁾이라는 것이다. 그렇기에 쉴레겔(F. Schlegel, 1772~1829)은 민족을 한 단위로 “가장 견고하게 그리고 가장 지속적으로 묶어주는 끈”은 공동의 정치적 이념이나 정치적 결사 상태가 아니라 “언어의 통일성”과 “공통의 혈통”⁷⁾이라고 보았다.

1) Ch.-L. de Montesquieu, *De l'esprit des loix*, Genève 1748, XI, 6.

2) E. de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle*, London 1758, 1f.

3) 백낙청(편), 『민족주의란 무엇인가』, 창작과비평사, 1981, 16면 이하 참조.

4) J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*(1861), 수록: Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government, ed. by G. Williams, J. M. Dent/London 1993, p. 391.

5) J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*(1808), 수록: J. G. Fichtes sämtliche Werke[SW], hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/6, Bd. 7, S. 381.

6) 같은 책, S. 391f..

7) F. Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*(1804/5), Krit. Ausg., hrsg. v. E. Behler,

이로부터 독일 사람들은 보통 공동의 언어와 혈통을 민족 개념의 고유한 내포로 받아들인다.⁸⁾ 그리고 3·1운동 전후 한국인들 역시 일반적으로 이런 독일적 민족 개념을 가지고 있다. 그래서 ‘민족’은 같은 핏줄을 요소로 갖는 ‘동포(同胞)’나 ‘겨레’와 서로 바꿔 쓸 수 있는 말로 정착되었다. 아마도 정치적 자치 능력을 상실한 상황에서는 이러한 ‘민족’ 개념만이 한국인의 외연을 정해 줄 수 있었기 때문이었을 것이다.

“3·1운동을 엄밀한 의미의 민족운동의 효시로 보는 것은, 이때에 이르러 비로소 진정한 의미의 근대적 민족의식이 자각되었기 때문이요, 그것은 바로 경술국치 후 침략통치 10년 동안에 맞본 피압박 민족으로서의 비분과 정치·경제·산업·교육·문화의 모든 면에서 노정된 가혹한 탄압과 수탈과 동화의 식민정책이, 비로소 같은 민족으로서의 감정공동·이해공동·문화공동·운명공동이라는 뜨거운 유대의식을 자각시킴으로써 폭발된 항쟁이었기 때문이다. 이에 이르면 그것은 이미 명실 공히 민족운동이란 이름에 모자람이 없는 것이다.”¹⁰⁾

민족이 무엇보다도 언어 공동체이자 혈연 공동체라는 생각은 정부가 외세에 의해 강제로 해체된 후에도 그래서 국제적으로 독자적인 국가가 더 이상 인정받지 못하는 상황에서도 민족 공동체의 이념을 유지할 수 있도록 해준다. 이로 인해 한민족은 일제 식민통치 기간에 오히려 그간에는 홀시했던 고유 문자 ‘한글’을 더욱 더 열심히 익혀, 한문만이 ‘진서(眞書)라는 굳은 신념에서 벗어났다.¹¹⁾ 한문 곧 중국에서 만들어진 글만이 진정한 글이라는 이 신념이 얼마나 오랜 동안 무반성적으로 굳어져 있었든가는 구한 말 다수의 사람들이 이른바 ‘위정척사(衛正斥邪)·‘동도서기(東道西器)론을 펴면서 ‘우리 것’을 지켜야 한다고 소리 높여 외쳤을 때, 그 알맹이인즉슨 ‘중국 것 = 우리 것’이었다는 사실이 잘 말해주고 있는 바이다.

민족 개념이 명료해 짐으로써 민족의 일원으로서 최우선적으로 갖추어야 할 덕목도 분명해졌다. 민족의 일원은 누구나 민족 국가를 성취하는 데에 헌신해야 할 일이다. ‘애국 애족’은 정신 있는 사람들의 최고 덕목으로 찬양된다. 반면에 반민족적 행위는 반윤리적 행위로 간주된다. 이러한 상황에서 “한 민족이라 해서 반드시 하나의 나라를 이룩

Bd. 13(1964), S. 145 · 149f..

8) 참조: *Allgemeine deutsche Realencyklopädie für die gebildeten Stände*(Brockhaus), Bd. 10, ⁹1846, S. 155f..

9) 신용하, 『한국근대민족주의의 형성과 전개』, 서울대학교출판부, 1987, 31면 참조.

10) 조지훈, 『한국민족운동사』, 趙之薰 전집 6, 나남출판, 1996, 27면.

11) 최현배는 그의 『朝鮮民族更生의 道』(1926년 作, 1930년 刊, 정음사 1962년 重刊)에서 “민족의 구별”은 “혈통”·“생활의 근거지”·“언어”·“특질”·“역사”의 다름에서 비롯한다고 보고(위의 책, 116~7면), “민족 고유문화의 발양”을 위해 특히 한글(正音)을 갈고 닦으면서 “서서히 한자 전폐(全廢)에 착수”할 것을 주창한다.(같은 책, 219면)

해야 하는가?”라는 질문은 그 자체로 망발로 취급당하기 일쑤이다.

‘민족’에 이러한 의미가 고착되고, 그 민족의 단위로 치욕을 겪고 고난을 함께 이겨내면서 하나의 독립적 정치공동체를 지향한 ‘한민족’이 하나의 국가를 성취하고자 하는 열망을 가짐이 공동의 역사 체험 직후에는 아주 자연스럽게 보편적으로 받아들여졌다. 그러나 그러한 ‘한민족’의 공동 역사 체험은 어느덧 70년 전의 일이 되어버렸다. 함께 굴욕 당했던 기간보다 2배가 넘는 세월이 지나갔다. 그래서 이제 사람들은 ‘반민족적’이라는 멍에에 대한 큼 부담 없이 묻는다. “하나의 ‘민족’이라는 오직 그 이유에서 ‘한민족’은 ‘하나의’ 나라를 이룩해야만 하는가?” — 이 물음은 한국사회에서 더 이상 ‘반민족적’인 것으로 취급되지 않는다.

이미 3·1운동의 정신을 집약하고 있는 「기미독립선언서」도 그 ‘공약3장(公約三章)’ 중 제1장에서 그 독립의 목표점과 방법을 명백히 밝히고 있다.

“今日(금일) 吾人(오인)의 此舉(차거)는 正義(정의), 人道(인도), 生存(생존), 尊榮(존영)을 爲(위)하는 民族的(민족적) 要求(요구)이니, 오즉 自由的(자유적) 精神(정신)을 發揮(발휘)할 것이요, 決(결)코 排他的(배타적) 感情(감정)으로 逸走(일주)하지 말라.”

1945년 일제의 질곡에서 벗어난 대다수 한국인들은 “우리가 세우는 나라는 자유의 나라라야 한다.”¹²⁾고 믿었다. 그것은 식민 통치 하에서 절실히 깨우친 바가 ‘자유 없음’이 인간에게, 민족에게 얼마나 크게 자존감을 해치고, 그럼으로써 인성을 파괴하는 것인가 하는 것이었기 때문일 것이다. 민족 단위의 독자적인 국가를 세운다 해도, 그 나라가 ‘자유’의 나라가 되지 못한다면, 그 국민의 인성이 피폐해지기는 마찬가지 일 것이다. 이러한 기본적인 개념은 어느 나라에나 타당하며, 통일 국가 한국에 대해서도 마찬가지 일 것이다.

4. 통일 한국, 그것은 무엇을 위한 것인가?

그것은 무엇보다도, 그 나라를 통해 한민족의 자유정신이 최대한 발휘되고, 그 나라의 국민 각자가 타인의 자유를 저해하지 않는 한에서 자기 의사대로 생을 영위할 수 있는 인간의 기본 권리를 누릴 수 있게 함이다.

무릇 정치 공동체로서 나라란 뜻 사람들이 의견을 나눠 인간다움을 발양할 수 있는

12) 김 구, 『백범일지』, 도진순 주해, 도서출판 돌베개, 1997, 427면.

최고의 가치와 최선의 방식에 합의하면, 그것을 실행할 수 있는 법률 규정(헌법)을 함으로써 세워진다.¹³⁾ 인류가 오랜 경험을 통해 체득한 그 ‘최고의 가치’가 ‘자유’이고, 그 ‘최선의 방식’이 ‘민주주의’이다. 그래서 오늘날 일반적으로 승인되는 가장 좋은 나라는 ‘자유 민주주의 국가’이다. ‘통일 한국’은 한민족의 역사적 체험에다 더 광범위한 인류의 역사 체험에서 얻은 바를 바탕으로 해서 ‘나라의 틀(헌법)’을 잡아야 한다. 이미 그 골격은 「기미독립선언서」에도 천명되어 있다. 민족 자주 자결주의, 만민 평등주의, 세계 평화주의의 원칙 아래에서 자유, 정의, 인도(人道)의 가치를 구현하는 나라,¹⁴⁾ 그것이 ‘통일 한국’의 지향이어야 한다.

통일된 한국은 분리되어 있던 한국들보다 그 통일을 통해 그 국민 각자가 보다 더 인간다운 삶을 영위할 수 있고, 동시에 세계 평화에 이바지할 수 있게 함으로써만 ‘통일 국가’의 대의를 가질 수 있다.

13) 백종현, 『현대 한국사회의 철학적 문제 — 사회운영원리』, 서울대학교출판문화원, 2004, 12면 참조.

14) 백종현, 『현대 한국사회의 철학적 문제 — 윤리 개념의 형성』, 철학과현실사, 2003, 136면 참조.

‘통일한국’의 정체성과 민주주의

이진우 (포스텍 석좌교수)

“해석하는 것과 이야기 하는 것은 사정과 형편에 맞지 않는 것과 관계를 맺는 방식들이다.”

— Odo Marquard

“그것은 정치가 민족성을 따라야 한다는 요구가 아니라 정치가 이미 종교로부터 분리된 것처럼 민족성으로부터 분리되어야 한다는 요구이다.”

— Michael Walzer

“서로에게 상호 영향을 줄 수 있는 모든 사람들은 시민적 법질서에 속해 있어야 한다.”

— Immanuel Kant

1. 어떤 ‘통일한국’을 원하는가?

통일은 문제의 해결이 아니라 문제의 시작이다. 지난 분단 70년 동안 통일을 그 어떤 의심과 회의도 허용하지 않는 필연적 당위로 생각했던 사람들에게 이 말은 충격적으로 들릴 수 있다. 통일을 바라보는 시각의 차이와 통일방법에 관해 치열하게 진행된 다양한 담론에도 불구하고 통일 전에는 ‘분단’이 문제였다. 수 천 년 동안 언어와 역사를 공유한 ‘하나의 민족’(One Nation)이 적대적인 두 국가로 나뉘어 있었다는 사실은 거의 모든 국민들에게 해결해야 할 문제로 여겨졌다.

분단이 문제라면, 통일은 해결책이었다. 1945년 해방과 동시에 시작한 남북 분단체제는 실제로 많은 문제를 야기하였다. 남북 분단체제는 비록 동서 냉전체제가 한반도에서

지속적으로 재생산되는 두 분단국가의 적대적·경쟁적 관계로 시작하였지만 70여 년 계속되는 과정에서 독립적인 체제유지의 논리와 메카니즘을 발전시켰다. 이 분단체제가 많은 문제점을 야기하였음은 두말할 나위가 없다. 여러 가지 폐해와 문제점들이 많지만 냉전체제 하에서 진행된 적대적 체제경쟁은 한편으로는 소모적인 군비증대를 통해 사회 발전을 위해 쓰일 수 있는 사회·경제적 역량을 낭비하였을 뿐만 아니라, 다른 한편으로는 남북한이 각각 체제 정당화를 위해 자기 사회를 왜곡 분열시킴으로써 정치·문화적 통합역량을 파괴하였다.¹⁾ 우리는 이러한 문제들이 통일이 되면 모두 해결될 것이라고 믿었다.

그러나 남북 분단체제가 야기한 차이는 우리가 생각한 것보다 훨씬 더 깊은 것처럼 보인다. 분단체제는 1948년 북한의 조선민주주의인민공화국(Democratic People's Republic of Korea, DPRK)과 남한의 대한민국(Republic of Korea, ROK)으로 굳어짐으로써 사회의 모든 영역에서 근본적 차이를 확대재생산하였다. 여기서 말하는 근본적 차이는 “단순한 통합 의지만으로는 쉽게 해결될 수 없는 종류”의 것을 의미한다. 이러한 차이의 해결은 장기적이고 “근본적인 사회변형”²⁾의 과정을 요구한다. ‘분단 70년’ 동안 장기적으로 형성된 정치·문화적 차이를 극복하지 않고서는, 다시 말해 사회가 정치적, 문화적으로 철저하게 변화하지 않고서는 통일은 우리가 예측하지 못한 새로운 문제를 야기할 수 있다.

통일이 되지 않은 시점에서 ‘통일한국’(Unified Korea)을 논한다는 것은 어불성설일 수 있다. 그러나 우리보다 앞서 통일을 실현한 독일의 통일 이후의 통합과정을 바라보면, 통일한국의 바람직한 방향과 과제를 설정하기 위해서는 통일 이후에 발생할 수 있는 문제를 미리 성찰할 필요가 있다. 모두가 통일을 이야기 하지만, 어느 누구도 통일이 어떻게 올지는 알지 못한다. 이제까지의 통일 담론은 주로 통일의 당위성과 필요성을 역설하고, 체제를 달리하는 두 개의 국가가 어떻게 통일한 것인가의 문제를 집중적으로 다루었다. 통일의 당위성은 주로 남북한이 공유하였던 문화적 동질성의 역사적 ‘과거’에 초점을 맞춘다면, 국가 또는 민족 중심적 통일방법론은 끊임없이 적대적 긴장과 전쟁의 위협을 생산하는 두 체제의 ‘현재’를 고려한다. 우리가 이처럼 한편으로는 통일의 당위성과 다른 한편으로는 통일의 방법론을 이야기하면 할수록, 통일 이후에 실현될 통일한국의 미래는 더욱 더 시야에서 사라지는 결과를 초래한다.

1) 이에 관해서는 건국대학교 통일인문학연구원, 《통일인문학. 인문학으로 분단의 장벽을 넘다》, (서울: 알렙, 2015)를 참조할 것.
 2) Bernhard Muszynski, “Zusammenwachen durch Abwickeln?,” B. Muszynski(Hrsg.), *Deutsche Vereinigung. Probleme der Integration und der Identifikation* (Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden, 1991), 9-23쪽 중에서 11쪽. 40여 년 간 분단되었던 독일이 통일 후 25년이 지난 시점에도 이와 같은 근본적 차이가 해소되지 않았다는 사실을 많은 것을 시사한다.

오랜 기간 따로 발전해온 두 국가 체제의 차이를 극복할 수 있는 진정한 통일을 원한다면, 우리가 필요한 것은 바람직한 통일한국에 대한 ‘미래의 관점’(Ex post)이다. 우리는 통일 이후에 전개된 사회 현상과 문제점을 ‘해석학적’으로 서술함으로써 동시에 통일사회를 준비할 수 있는 방법을 ‘발견’하고자 한다. 우리가 과거의 역사적 사건을 이해하기 위해서만 해석학적 상상력을 필요로 하는 것이 아니다. 아직 실현되지는 않았지만 미래에 도래할 역사적 상황을 예측하고, 이해하고, 대비하기 위해서도 해석학적 상상력을 필요로 한다.³⁾

우리는 여기서 통일의 당위성과 통일의 방법을 논하는 대신에 통일한국에 대한 이야기를 하고자 한다. 우리의 질문은 지극히 간단하고 명료하다. “우리는 어떤 통일한국을 원하는가?” 우리는 평화의 제안과 전쟁의 위협을 반복하는 상황에서 통일이 언제 그리고 어떻게 올지 감히 예측하지 못한다. 그러나 분단 이후 거의 1세기에 접어드는 시점에서 만약 통일이 된다면, 통일 이후의 사회가 어떤 문제에 봉착할지는 상상할 수 있다. 이 시점에서 우리가 할 수 있는 것은 통일한국에 대해 이야기하고 해석하는 것뿐이다. “해석하는 것과 이야기 하는 것은 사정과 형편에 맞지 않는 것과 관계를 맺는 방식들이다.”⁴⁾ 우리가 원하는 통일한국 사회는 과연 어떤 것인가?

통일은 이제까지 두 개의 체제로 나뉘었던 남한과 북한이 동일한 헌법을 가진 단일 국가체제로 통합되는 것만을 의미하지 않는다. 진정한 통일은 새로 구성된 입헌국가인 ‘통일한국’의 구성원들이 스스로 이 국가의 구성원으로서의 정체성과 시민의식을 만들어가는 과정이다. 하나의 정치질서가 시민들에게 안정적으로 정착되기 위해서는 시민들이 이 질서의 이념과 동일시하고 동시에 이 질서의 능력을 신뢰해야 한다. 통일 이후에 남한 시민과 북한 시민은 각각 스스로를 어떻게 이해하는가?

여기서 우리는 분단체제가 ‘38선’이라는 적대적 대립만 가져온 것이 아니라 한 세기에 가까운 역사적 과정을 통해 상이한 사고방식과 행동양식을 발전시켰다는 전제로부터 출발한다. 분단시대의 38선이 넘을 수 없는 경계선을 의미한다면, 남북한 사람들의 일상적 삶 속에 내면화된 분단체제가 “가치, 정서, 문화의 분열”⁵⁾까지 초래하였을 것이라는 사실은 쉽게 상상할 수 있다. 간단히 말해 분단체제는 두 개의 ‘국가적 정체성’을 산출

3) 우리는 이러한 방법을 ‘해석학적-발견적 방법’(hermeneutic-heuristic method)이라고 할 수 있다. 통일에 대한 인문학적 접근은 이러한 방법에 기초한다. 이에 관해서는 Alexander Thumfart, *Die politische Integration Ostdeutschlands* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002). 43-78쪽을 참조할 것. 톰파르트 교수는 통일 이후의 독일의 사회적 통합의 문제를 “정치문화”의 관점에서 접근하기 위해 두 체제의 차이를 이해할 수 있는 해석학적 방법이 필요하다고 역설한다.

4) Odo Mazrquard, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, (München, 1995), 59쪽.

5) 건국대학교 통일인문학연구원, 《통일인문학. 인문학으로 분단의 장벽을 넘다》, 같은 책, 77쪽.

한 것이다. 상이한 정체성을 가진 두 집단의 사람들이 통일한국의 새로운 사회에서 쉽게 사회문화적 통합을 실현할 수 없다는 것도 어렵지 않게 상정할 수 있다.

통일 자체를 지고지상의 과제로 여겼던 통일 이전에는 우리가 민족적 동질성을 너무나 쉽게 가정하였다. 분단 이전의 한국인이 고대부터 혈연, 지역, 언어 공동체로서 하나의 단일 민족을 형성했다는 것은 식민주의 조건 하에서 자주독립을 위해 만들어진 신화적 허구일 뿐이다. 그뿐만 아니라 해방과 동시에 시작된 분단체제는 지난 70년 동안 하나의 민족으로 불릴 수 없을 정도로 상이한 사회문화적 정체성을 발전시켰다. 우리가 공유한다고 추정된 과거의 역사에 대한 해석도 다를 뿐만 아니라 분단체제 하에서는 서로 다른 역사를 만들어 왔다. 통일한국이 상징적으로 의지할 문화적 원형과 동질성은 존재하지 않는다. 독일통일 이후의 사회문화적 통합과정의 어려움과 관련하여 “머릿속의 장벽”을 얘기하는 것처럼, 통일과 함께 38선은 사라졌지만 남북한 사람들의 의식 속에는 여전히 38선이 존재한다고 할 수 있다.

우리는 통일한국 사회에서 진정한 사회문화적 통합을 이루려면 남·북한의 근본적 차이를 있는 그대로 인정해야 한다. 우리는 남북한의 시민들이 어찌면 언어만을 공유하는 두 개의 상이한 민족(nations)일 정도로 이질적이라는 점을 받아들여야 한다. 다민족으로 구성된 미국사회의 정체성을 논하면서 마이클 월쩌가 말한 것처럼 정치를 민족성으로부터 분리시켜야 한다.⁶⁾ 역사적으로 보면 민족적, 종족적 다원주의는 오히려 일반적이지 결코 예외가 아니다. 물론 통일한국은 미국과 같은 다인종, 다민족 국가는 아니다. 그렇지만 “한 민족이 한 국가를 만든다”는 신화로부터 벗어나 다양한 민족으로 구성된 하나의 국가를 만들기 위해서는 정치적 정체성이 중요하다는 월쩌의 인식은 우리에게도 중요하다.

통일한국의 사회문화적 통합을 실현하려면 우리는 이제 — 미국의 정체성에 관한 마이클 월쩌의 질문을 수정하여 — 이렇게 물어야 한다. “통일한국의 시민이라는 것은 도대체 무엇을 의미하는가?” “미국인이라는 것은 무엇을 의미하는가?”라는 질문에 대한 월쩌의 답은 우리에게 통일한국의 사회문화적 통합의 방향을 제시한다. “만약 미국의 다양성이 문화적이라면, 미국의 통일성은 정치적이다.”⁷⁾ 다른 민족이라고 말해도 될 정도로 너무나 다른 남북한 시민들이 사회적, 문화적으로 통합하려면 우선 통일한국의 시민이 되어야 한다. 정치적 정체성을 확립하는 것이 우선이고, 문화적 정체성은 그 다음이다. 분단체제에서 형성된 차이를 인정하지 않고 순수한 민족동질성을 강요하는 것은

6) Michael Walzer, *What it means to be an American. Essays on the american experience* (New York: Marsilio, 1996), 61쪽.

7) M. Walzer, *What it means to be an American*, 같은 책, 29쪽: “If the manyness of America is cultural, its oneness is political.”

억압적이고 폭력적이기 때문이다. 우리는 이런 관점으로부터 출발하여 우선 통일독일의 사회적·문화적 통합과정을 비교 검토함으로써 남북한의 근본적 차이를 보여주고, 다음에는 분열을 극복하고 통일한국을 안정적으로 발전시키려면 ‘정치문화’의 육성이 얼마나 중요한가를 알아보고, 끝으로 미래의 통일한국 사회에 대한 이러한 해석을 통해 우리가 준비해야 할 통합의 방법을 제시하고자 한다.

2. 통일한국의 이중성: ‘하나의 국가, 두 개의 정체성’

통일한국은 그 험난한 과정에도 불구하고 남한과 북한에 모두 이익이 될 것임에는 틀림없다. 통일한국의 분명한 이점에도 불구하고 북한 지역의 삶의 현실은 여전히 ‘경제적 후진성과 전체주의적 경직성’으로 대변된다.⁸⁾ 물론 통일 후 구 북한 지역의 경제적 사정은 좋아졌지만, 여전히 소비재, 개인적 자유공간, 삶의 미래 전망에서 남한보다 훨씬 열악한 것으로 평가된다. 그것은 통일한국의 사회·경제적 통합이 민주주의적 정치문화의 형성에 기여할 수 있을 정도로 성공적으로 이루어지지 않았다는 것을 말해준다. 통일 후 구 동독 사람들 대부분이 정치적으로 무관심해지는 경향을 보인 것처럼, 통일한국의 북한 지역 시민들은 상당 기간 동안 정치보다는 경제적 이익에 우선성을 부여할 것이다.

물론 사회경제적 이익의 증대는 통일의 강력한 동인일 뿐만 아니라 바람직한 정치문화 및 정치질서의 토대이다. 경제적 발전 없이는 결코 민주주의가 성숙하지 않는다. 민족적 동질성에 기반을 둔 통일의 당위성에도 불구하고 통일 이전의 남한 시민들 일부가 때로는 통일에 회의적이거나 또 때로는 통일에 열광하였던 것도 모두 통일이익과 통일비용이라는 경제적 이유 때문이었다. 2014년 신년기자회견에서 박근혜 대통령이 “통일은 대박”이라고 말한 것이나, 이를 뒷받침하기 위해 2015년 10월 28일 발표한 대외경제정책연구원(KIEP)의 <남북한의 통일편익 추정>⁹⁾은 모두 통일한국의 경제적 이점만을 강조하고 있다.

이 보고서는 통일의 과정을 1단계인 북한의 개혁개방과 체제통합 기반 구축(2016~

8) 통일 후 25년이 지난 시점에서도 구동독 지역의 현실은 “경제적 후진성과 독재적 형태의 경직성”의 특성을 보인다. 이는 동독뿐만 아니라 현존사회주의 체제가 붕괴된 이후 대부분의 동유럽 국가들에서 보이는 현상이다. 이에 관해서는 Everhard Holtmann/Tobias Jaeck, “Was denkt und meint das Volk? Deutschland im dritten Jahrzehnt der Einheit,” *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 65. Jahrgang · 33-34/2015 · 10, August 2015, 35-45쪽 중에서 35쪽.

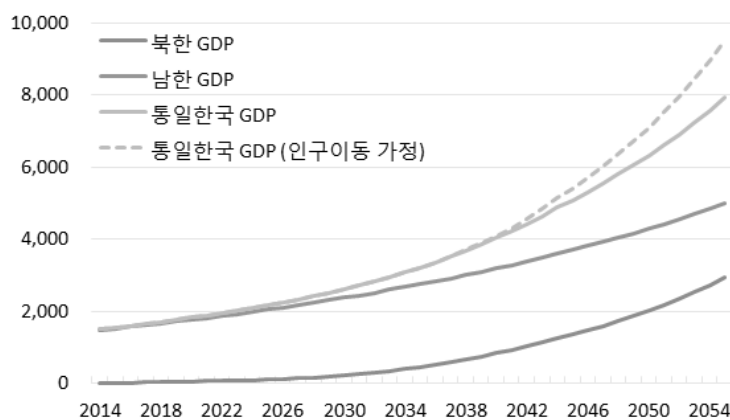
9) 대외경제정책연구원, <남북한의 통일편익 추정>, KIEP 오늘의 세계경제, 2015년 10월 28일, Vol.15, No.28, ISSN 1976-0515.

2035년)과 2단계인 남북 간 자유로운 인구이동을 통한 점진적 경제통합(2036~2055년)의 과정으로 전제한다. 각 단계를 약 20년으로 설정하였다는 점에서 2015년 통일 25주년을 기념한 통일독일의 사례는 우리에게 많은 시사점을 던진다. 이 보고서에 따르면 실제 통일이 이뤄지면 한반도의 내수시장은 8천 만 명 규모로 커지고 경제활동 범위는 한반도 전역(국토면적 22만258km²)으로 확대된다. 이 보고서는 남북한 경제통합 시 2016~30년 동안 북한의 GDP 성장률은 연평균 16%p 확대되고, 남한은 1%p 증가할 것으로 전망하면서 통일이 완료되는 2055년의 통일한국 GDP가 8조7천 억 원에 달할 것으로 추산했다. 이 보고서는 물론 “통일편익”을 “통일을 이룸으로써 남북한이 얻게 되는 경제적·비경제적인 모든 형태의 이익으로 정의”하면서, “지난 70년간 분단이 유지된 한반도에 평화를 정착시키고, 남북한 주민의 사회적 동질성을 회복하는 등 비경제적인 편익도 발생할 것”이라고 예측하고 있지만, 대외경제정책연구원의 통일편익 분석은 오직 통일의 경제적 이익만을 — 그것도 지나치게 낙관적으로 — 집중하고 있다.

이 보고서가 통일편익을 분석한 시점인 2014년의 북한 인구는 약 2,600만 명, 북한의 일인당 GDP는 880달러로 추정된다. 한국은행이 2015년 7월 17일 발표한 자료에 의하면 북한의 2014년도 국민총소득(GNI)은 남한의 2.3%(44분의 1)에 불과하다.¹⁰⁾ 이 부분에서 독일과의 비교는 통일비용을 가늠할 수 있는 이정표가 될 수 있다. 통독 전 서독 국내총생산(GDP)은 동독의 3배, 인구는 4배였다. 서독인 4명이 66% 가난한 동독인 하나를 먹여 살리면 됐다는 계산이다. 그렇다면 인구는 단지 2배에 불과한 남한 시민이 GDP가 약 40분의 1밖에 되지 않는 북한 시민 1명을 경제적으로 만족시키기 위한 비용은 과연 어느 정도일 것인지 쉽게 상상되지 않는다.

그림 3. 통일한국 GDP 전망치

(단위: 조 원)



자료: 저자 계산. (출처: <남북한의 통일편익 추정>, KIEP, 2015.10.28.)

10) The Bank of Korea, *Gross Domestic Product Estimates for North Korea in 2014*, 2015.7.17.

통일비용을 계산하거나 고려하지 않는 통일편익 분석과 예측은 통일한국의 사회경제적 통합을 증진시키기는커녕 오히려 왜곡시킬 가능성이 크다. 앞서 언급한 KIEP보고서는 러시아(FSU) 및 독립국가연합(CIS)의 경우 계획경제에서 시장경제로의 체제전환 과정에 약 15~20년이 소요되었다는 것을 근거로 북한의 체제전환에 약 20년의 시간이 소요될 것으로 추정하고 있다. 물론, 이 기간은 경제적 성공 여부에 따라 짧아지거나 늘어날 수도 있다. 분명한 것은 통일이 가져올 경제적 이익을 아무리 낙관적으로 추정한다고 할지라도, 이는 정치적 통합과 사회·문화적 통합의 장애를 완전히 제거하지 못한다는 사실이다.

통일한국의 가장 커다란 문제점은 ‘하나의 국가 안에 두 개의 이질적 정치문화’가 존재한다는 사실이다. 통일이 남북한 양측에 경제적으로 이익이 될 뿐만 아니라, 통일을 통해 특히 북한 시민의 삶이 개선될 것이라는 점은 의심의 여지가 없다. 삶이 개선될수록 체제전환의 비용과 어려움에도 불구하고 통일 자체에 대한 긍정적 평가가 증대될 것이라는 점은 분명하다. 통일 후 25년이 지난 시점에서 실시한 설문조사에 의하면 통일 독일의 시민들은 동·서독 관계없이 다섯 중 넷은 “전체적으로 통일의 이점이 크다”¹¹⁾고 평가한 것처럼, 통일한국의 시민들도 남북한 사이에 약간의 차이가 있을지라도 전체적으로 통일을 긍정적으로 받아들일 것이다.

이러한 긍정적 평가에도 70여 년 간 형성된 두 개의 문화 사이의 차이는 여전히 존속할 것임에 틀림없다. 우리는 이렇게 장기간의 분단을 통해 형성된 두 문화의 정체성을 “대립 정체성”¹²⁾으로 부를 수 있다. 통일독일이 비교적 성공적인 사회·문화적 통합과정을 실현하였지만, 독일 안에는 여전히 두 개의 문화가 있는 것으로 조사되고 있다. 통일 직후 1990년의 조사에 의하면 구서독 시민들은 약 25%가 통일을 비판적으로 받아들인 반면 구동독 시민들은 90%에 이를 정도로 압도적으로 통일을 환영하였다. 그렇지만 구동독 시민들의 87%는 스스로를 “이등시민”으로 인식하고 있다.¹³⁾ 현존사회주의 체제를 겪은 한 나라 전체가 체제를 전환하는 것보다는 두 국가와 체제로 분열되었던 나라에서 열등한 것으로 평가된 체제에 속했던 사회가 전환하는 것은 훨씬 더 많은 문제점을 야기한다.¹⁴⁾

11) Everhard Holtmann/Tobias Jaeck, “Was denkt und meint das Volk? Deutschland im dritten Jahrzehnt der Einheit,” 같은 책, 42쪽.

12) 이 개념은 통일 후 문화적 분열 현상을 정체성의 대립으로 서술한 클라우스 나우만에게서 빌려온 것이다. 그는 통일독일의 정체성을 “대립 정체성”(Gegenidentitäten)으로 명명한다. Klaus Naumann, “Einheit — eine höhere Form von Spaltung. Identitätspuzzle Deutschland, in: *Kommune H.*, 1991, 37-49쪽 중에서 38쪽.

13) *Der Spiegel*, 20/91, 73쪽.

14) 이에 관해서는 Irma Hanke, “Die ungleiche Nation,” in: Bernhard Muszynski(Hrsg.), *Deutsche Vereinigung*.

물론 통일 이후의 모델이 될 수 있는 형제 국가와 체제를 갖고 있다는 것은 분명한 이점이다. 그것이 설령 ‘흡수통일’로 불릴지라도 베를린 장벽 붕괴 후에 동독이 비교적 자연스럽게 서독에 병합되었다는 것은 체제전환 비용을 줄일 수 있는 핵심적인 요소이다. 그러나 글로벌 기준에 비추어 현대화에 성공한 다른 형제 국가와 체제에 병합된다는 것은 상당한 문제를 수반한다. 다른 현존사회주의 체제 국가들은 단지 계획경제에서 시장경제로의 체제전환만 하면 되지만, 동일민족의 분단체제를 경험한 독일과 한국은 대립적 정체성과 문화적 분열의 문제를 극복해야만 한다.

분단 이후 남·북한의 두 국가는 지속적인 전쟁위협을 동반한 적대적 대립을 통해 소속감과 정체성을 발전시켜왔다. 안정적 정체성은 사회적·문화적 통합에 기여하지만, 정체성의 혼란은 통합을 방해하고 왜곡시킨다. 우리가 지난 70년간 남한 사회에서 정권의 정당화를 위한 정체성 싸움은 사회를 분열시킨다는 사실을 경험하였다. 통일한국에서의 정체성 투쟁은 이보다 더 심할 것임에 틀림없다. 두 체제 하의 시민들은 한 세기에 가까운 역사적 시기를 다르게 체험하고, 상이하게 해석하였기 때문이다. 우리는 역사적 체험과 해석에서 어떤 것이 옳고, 어떤 것이 그르다고 판단할 수 없다.

우리는 두 체제의 시민들이 과거의 역사를 어떻게 해석하는가를 살펴봄으로써 이러한 차이가 얼마나 이질적이고 심각한가를 예견할 수 있다. 다른 나라와 근본적으로 구별되는 독일 역사의 특징이 무엇인가에 관한 물음에 대해 동·서독 시민들이 1990년 제시한 답이 다르다. 서독 시민들의 대부분은 “나치 시대”를 첫 번째로 꼽은 반면 대부분의 동독 시민들은 “독일 분단”을 선택했다.¹⁵⁾ 1945년 종전 이후 서독 시민들은 민주주의적 관점에서 파시즘과 나치즘의 문제를 해결하고 청산하려 노력한 반면, 동독 정권은 체제의 정당화를 위해 반(反)파시즘 신화를 강화하였을 뿐만 아니라 분단을 체제유지의 수단으로 사용하였기 때문이다.

통일 후 남북한 시민들은 우리의 역사를 과연 어떻게 해석할까? 해방 후 우리는 정체성 확립을 위해 이중적 과제를 해결해야 했다. 일본제국주의의 식민지 지배와 70여 년간의 분단체제는 어떤 형식으로든 역사적으로 해석되어야 한다. 항일투쟁을 정권의 정당화 수단으로 신화화한 북한은 어쩌면 반(反)제국주의적 관점에서 ‘분단 체제’를 역사의 제일 문제로 꼽을 수도 있다. 이에 반해 자생적 발전 동력을 박탈한 일본 제국주의의 ‘식민통치’가 남한에서는 첫 번째 문제일 수도 있다. 이 물음에 대한 대답이 어떤 것이든 오랜 기간 지속된 분단체제는 사회 심리적 분단 트라우마를 형성하였음을 부인할

Probleme der Integration und der Identifikation (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1991), 45-60쪽 중에서 54쪽.

15) 이에 관해서는 Richard Schröder, *Irrtümer über die deutsche Einheit*, (Freiburg: Herder, 2014), 25쪽을 볼 것.

수는 없다.

건국대학교 통일인문학 연구단은 “남북주민이 적대적인 믿음과 성향을 내면화하고 자발적으로 분단국가에 동의하게 만드는 사회심리적 중핵”을 분단 트라우마로 정의한다. 오랜 역사를 공유한 한민족에게 20세기의 외세에 의한 식민 지배와 분단은 전근대적 왕정체제를 스스로 극복하고 동시에 근대적 의미의 단일 민족국가를 발전시킬 수 있는 공간을 박탈하였다. 이런 상황에서 분단체제는 민족국가의 좌절원인을 민족 외부가 아니라 민족 내부에서 찾음으로써 민족적 원한감정인 분단 트라우마를 생산한 것이다. “민족국가를 향한 집단적 열망의 좌절 책임을 상대에 대한 원한과 복수의 감정으로 전치시킴으로써 생겨난”¹⁶⁾ 분단 트라우마가 남북한 시민의 정체성에 심각한 영향을 주었음은 자명하다. 물론 ‘민족=국가’의 열망이 식민 지배와 분단 체제 이전부터 자생적으로 생성되었던 것인지 아니면 분단 이후 허구적으로 투영된 것인지는 불분명하지만, 이러한 역사 해석을 통해 남한과 북한에서 각각 상이한 정체성이 형성되었음은 분명하다.

통일은 이렇게 형성된 적대적이고 대립적인 정체성의 통합이다. 통일이 문제의 해결이기보다는 오히려 문제의 시작인 것은 바로 이 때문이다. 통일한국의 정체성을 확립하는 과정은 순탄하지 않을 것이다. 왜냐하면 남·북한의 통일은 동시에 ‘불평등한’ 파트너의 통일이기 때문이다. 이 점에서 독일 통일은 또 한 번 미래예측의 시금석이 된다. “통일은 두 개의 매우 불평등한 파트너 사이에 이루어졌다. 그럴 수밖에 없었다. 5분의 1이 다른 5분의 4에 합쳐졌다. 해체되는 과정의 한 국가가, 개혁은 필요하지만 결코 혁명을 필요로 하지 않는, 다른 안정적 국가체제에 덧붙여졌다. 파산 직전의 국가가 재정적 사정이 좋은 국가에 합쳐졌다. 5분의 4의 사람들에게 우선 모든 것이 믿을 수 있는 옛 그대로이지만, 5분의 1의 사람들에게는 모든 것이 변화했다. 5분의 1의 사람들은 서독에는 해당되지 않는 과정을 거쳐야 했다. 이러한 불균형들은 잘못된 결정으로 생성된 것이 아니라 통일과정의 출발상황이었다.”¹⁷⁾ 통일한국의 출발상황도 크게 다르지 않다. 통일한국 사회에는 오랜 분단체제에서 형성된 두 개의 이질적 문화와 정체성이 존립한다. 그리고 이러한 대립 정체성을 형성한 오랜 편견과 사고방식은 통합과정의 상황에 따라 반복적으로 다시 가동될 것이다.

16) 건국대학교 통일인문학연구단, 《통일인문학. 인문학으로 분단의 장벽을 넘다》, 같은 책, 87쪽.

17) Richard Schröder, *Irrtümer über die deutsche Einheit*, 같은 책, 24쪽.

3. ‘공론영역의 통일’과 새로운 정치문화

통일한국 사회에서 남·북한 시민들이 동일시할 수 있는 공통적 정체성을 형성되지 않는다면, 진정한 통일이 실현되었다고 볼 수 없다. 경제적 통일편익만을 강조하는 통일 낙관주의자들은 통일의 기능주의적 효과를 신뢰한다. 이들은 남·북한이 인적 물적 교류를 통해 경제적으로 통합되면 서로를 의존하고 신뢰할 수밖에 없을 것이라고 예측한다. 그렇지만 통일에 의한 경제적 통합이 상호의존과 상호신뢰를 자연스럽게 가져올 것이라는 통합기능주의는 분단체제를 통해 내면화된 이질적 정체성의 문제점을 경시하거나 간과한다. 통일이 언제 어떻게 실현될지는 아무도 예측할 수 없지만 ‘서로에 대한 편견과 적대감이 해소되지 않은 채’ 어느 날 ‘갑자기’ 올 것임은 분명하다.

우리는 어떻게 이런 차이를 극복하고 ‘통일한국’에 대한 공통의 정체성을 발전시킬 수 있는가? 우리 모두는 남북한이 문화적으로 다르다는 것을 잘 알고 있다. 음식도 다르고, 음식 맛도 다르다. 옷 입는 것도 다르고, 패션도 다르다. 의식주의 방식이 다르면 당연히 사고방식도 다를 수밖에 없다. 통일 직후 독일에서 조사한 바에 따르면 서독 사람들은 동독인들이 “관청에 대해 순종적이고, 쉽게 영향을 받고, 대체적으로 검소한 것”으로 평가하고, 동독 사람들은 서독인이 “자기의식이 강하고, 민주적이고, 야심이 강하고, 근면한 것”으로 평가한다.¹⁸⁾ 남북한 사람들이 서로에 대해 갖고 있는 의견과 편견도 이와 크게 다르지 않을 것이다. 이러한 차이가 극복될 수 없는 것은 아니지만 쉽지 않은 통합과정을 예고하는 징조로 해석될 수 있다. 독일에서도 “지난 45년 동안 이루어진 정치, 경제, 사회구조 및 인성구조의 변화를 평가절하해서는 안 된다는” 의견이 지배적이다. 통일 후 통합과정의 가장 커다란 문제는 이런 문제를 다룰 수 있는 “공통의 공론영역의 부재”¹⁹⁾이다. 진정한 통일을 이루려면 우리가 어떤 통일한국을 원하는가를 자유롭게 토의할 수 있는 공론영역이 필수인 것이다.

공론영역은 다원성을 전제한다. 통일한국 사회에서 건강한 공론영역을 형성하려면 문화적 차이와 이질성을 오히려 당연한 것으로 받아들일 필요가 있다. 한민족의 문화적 동질성 자체가 허구적으로 구성된 것일 뿐만 아니라 이마저도 20세기에 들어 식민 통치와 분단의 역사적 소용돌이 속에서 다양한 형태로 변용되었다. 하버마스가 유럽 연합의 통합과 관련하여 “유럽 정체성이 존재하는가가 문제가 아니라고”²⁰⁾ 말한 것처럼, 통일

18) Irma Hanke, “Die ungleiche Nation,” 같은 책, 46쪽.

19) Irma Hanke, “Die ungleiche Nation,” 같은 책, 같은 곳.

20) Jürgen Habermas, “Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?,” in: *Der gespaltene Westen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), 68-82쪽 중에서 81쪽.

한국의 사회적 통합은 동일한 민족정체성이 존재하지 않는다는 사실로부터 출발하는 것이 합당하다.

통일한국의 민족 정체성은 복원되어야 할 하나의 원형으로서 ‘주어진 것’이 아니라 열린 공론영역에서 시민들의 능동적인 참여를 통해 비로소 ‘만들어져야 되는 것’이다. 이런 점에서 통일한국의 담론은 민족의 문화적 동질성을 당연한 것으로 전제해서는 안 된다. 물론, 다양한 민족들로 구성된 유럽 연합과는 달리 통일한국은 통일독일과 마찬가지로 고유한 민족 정체성을 발전시킬 공통의 토대를 갖고 있다. 이러한 측면에서 건국대학교 통일인문학 연구단의 “통일인문학”이 통일을 “이질성의 극복과 동질성 회복으로 이해하는 대신 ‘차이’를 통한 ‘공통성’의 창출과정으로 이해한 것”²¹⁾은 기존의 통일담론보다 진일보하였다고 할 수 있다.

그렇다면 차이를 통해 비로소 형성되어야 할 “민족적 공통성”(national commonality)은 과연 무엇인가? 만약 “민족적 공통성이 과거로부터 이미 주어져 있는 순수한 원형, 혹은 차이들의 생성적 힘을 억압하는 동질성이 아니라, 각각의 코리언 집단이 지니고 있는 차이들이 만나서 미래 기획적으로 생성되는 것이라면”,²²⁾ 그것은 통일한국의 문화적 통합의 당위와 목표를 이상적으로 선언할 뿐 구체적 방법을 제시하지 않는다. 물론 《통일인문학》은 “남북 간 상호 신뢰의 축적과 정서적, 문화적 소통 그리고 분단 상처의 치유 없이 이루어지는 통일은 서로 다른 가치·정서·문화가 빚어내는 혼란과 파국을 낳을 가능성이 높기” 때문에 정치경제적 체제 통합 이전에 “가치·정서·문화적인 차원에서 ‘사람의 통일’”이 필요하다고 강조하며, 그 방법으로서 소통, 치유, 그리고 통합을 제시한다. 그러나 가치·정서·문화적 차이를 인정하면서 동시에 그 통일을 추구하는 것은 모순일 뿐만 아니라 바람직하지도 않다. 전통적 통일담론이 제시한 문화적 동질성이 민족 정체성을 과거로 투영한 것이라면 민족적 공통성을 지향하는 “사람의 통일”은 민족 정체성을 미래로 투사한 것에 지나지 않는다.

한 세기에 걸쳐 서로 다른 대립 정체성을 발전시킨 통일한국 사회에서 “사람의 통일”은 가장 어려운 것이다. 우리는 이 문제를 조금 더 철저하게 사유할 필요가 있다. 통일한국 사회에서 과연 고유한 민족 정체성이 꼭 필요하며, 또 그 형성은 가능한가? 만약 남북한의 대립정체성이 근본적 차이를 드러낸다면, 우리는 두 개의 정체성을 하나로 만들기보다는 오히려 한 국가 안에 두 정체성이 공존하면서 자연스럽게 상호 간섭과 융합할 수 있는 공간을 만들 필요가 있다. 통일 후에도 미국, 중국, 일본, 러시아와 같은 강

21) 건국대학교 통일인문학연구단, 《통일인문학. 인문학으로 분단의 장벽을 넘다》, 같은 책, 82/3쪽.

22) 같은 책, 83쪽.

국에 에워싸인 지정학적 위치를 고려할 때 통일한국 사회는 어쩌면 내·외부적 평화를 위해 민족적 동질성보다는 ‘종족적 다원주의’(ethnic pluralism)를 지향할 필요가 있을지도 모른다.²³⁾ 다양한 종족으로 하나의 민족 국가를 형성하려면(From many, one), 우리는 우선 한 국가 안에 다양한 종족을 인정해야 한다(Within one, many).

우리는 다양한 의견, 가치, 이념들이 서로 영향을 주고 상호 간섭하면서 하나의 정치적 공동체로서의 문화적 정체성을 만들어가는 공간을 ‘공론영역’이라고 부르고자 한다. 한편으로 남북한이 단일 국가체제로 통일되면 사회·경제적 통합을 통해 다른 문제들은 자연스럽게 해결될 것이라고 주장하는 ‘국가 중심적 통합기능주의’는 문화적 이질성과 그에 따른 사회적 비용을 경시하거나 간과한다. 다른 한편으로 오랜 기간의 분단체제를 통해 내면화된 이질적 아비투스²⁴⁾와 트라우마를 극복하지 않고서는 진정한 통일을 이룰 수 없다는 ‘민족 중심적 문화통합주의’는 남북한 시민의 대립정체성 문제를 고려하지 않을 뿐만 아니라 문화적 동질성의 이데올로기로 변형될 가능성이 크다. 우리는 남북한 시민의 문화적 정체성이 ‘동일한 민족’(one nation, one people)이기는커녕 ‘두 종족적 민족’(two nationalities, two peoples)으로 불러도 지나치지 않을 정도로 이질적이라는 사실로부터 출발하여 두 문화 집단이 상호 소통할 수 있는 정치적 공간을 만드는 것이 급선무라고 생각한다.

그렇다면 우리는 어떻게 통일한국 사회의 공론영역을 만들 수 있는가? 다양한 민족들로 구성된 유럽연합의 정체성과 관련된 하버마스의 관점은 시사적이다. “그것이 없다면 유럽이 행위의 능력을 얻을 수 없는 시민들의 정체성은 오직 초-민족적(국가적)인 공적 공간에서 형성된다.”²⁴⁾ 여기서 기존의 민족국가 모델을 넘어서는 초-민족적 패러다임은 통일한국의 사회문화적 통합의 방향을 제시한다. 통일한국 사회가 정치체제의 통합으로 시작하여 사회경제적 통합을 거쳐 문화적 통합으로 성공적으로 발전하기 위해서 그 무엇보다 필요한 것은 바로 이런 논의가 자유롭고 활발하게 이루어질 수 있는 공론영역과 정치문화의 형성이다.

통일 이후 북한의 재건은 오직 남한의 지원을 통해서만 가능하다. 만약 문화적 동질성과 민족적 정체성을 전제할 수 없다면, 이는 상호인정과 실질적 협동을 토대로 하는 ‘정치적 연대감’을 통해서만 성취될 수 있다. 민족적 동질성과 소속감이 아무리 당연한 것으로 여겨진다고 하더라도, 이러한 민족적 연대의식을 지속가능하게 할 수 있는 정치

23) 이에 관해서는 M. Walzer, *What it means to be an American*, 같은 책, 62쪽을 참조할 것.

24) Jürgen Habermas, “Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?,” 같은 책, 82쪽. 국가 간의 경계가 약화되는 국제적 상황에서 민주주의의 미래가 어떻게 전개될 것인가에 관해서는 Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998)를 참조할 것.

적 가치와 이념의 자원은 오랫동안 지속된 분단체제로 인해 크지 않을 수 있다. 그러므로 분단 후 오랜 기간 동안 독자적으로 발전되고 경험한 정치 문화적 차이를 서로 인정하기 위해서도 민족적 소속감은 ‘정치적 연대감’(solidarity)으로 대체되거나 이를 통해 강화되어야 한다.

분단체제에서 형성된 문화적 차이는 다음과 같은 문제가 자유롭게 논의될 수 있을 때 성공적으로 극복될 수 있다. ‘우리는 어떤 통일한국을 원하는가?’ ‘통일한국 사회의 바람직한 질서와 가치는 무엇인가?’ 정치문화는 바로 이처럼 미래사회의 가치와 질서를 창조하기 위한 협동과 참여의 역동적 과정이다. 우리는 정치문화를 파이와 함께 아래와 같이 이해하고자 한다. “정치적 과정에 질서와 의미를 부여하는 태도, 신념 및 감정의 세트로서 정치체제에서의 행동을 통제하는 가정과 규칙을 제공한다. 정치문화는 정치적 공동체의 정치적 이상뿐만 아니라 실질적 규범을 포괄한다. 그러므로 정치문화는 정치활동의 심리적 차원과 주관적 차원의 표현이다. 정치문화는 한 정치 체제의 집단적 역사의 산물일 뿐만 아니라 이 체제의 구성원들의 삶의 역사의 산물이다. 이 점에 있어서 정치문화는 공공의 사건과 사적인 경험에 똑같이 뿌리를 내리고 있다.”²⁵⁾

파이에 의하면 정치문화는 태도, 신념 및 감정의 세트라는 객관적 측면과 동시에 공적 사건에 대한 개인의 평가와 해석이라는 주관적 측면을 갖고 있다. 통일한국 사회에서 공적으로 중요한 문제를 어떻게 받아들이고 어떻게 평가할 것인가는 예전에 경험한 공적 사건에 의해 영향을 받으며, 동시에 이와 연계된 개인적 경험의 지평에서 이루어진다. 따라서 정치문화는 정치가 어떻게 연출되는가와 밀접하게 결합되어 있다. 그러므로 공적 문제에 대한 토론의 가능성과 참여의 기회는 정치문화 형성에 결정적인 역할을 한다.

통일한국이 과연 새롭게 구성된 헌법의 토대 위에 건설될 것인지 아니면 기존 헌법을 통일된 전체 한반도에 적용할 것인지는 불투명하지만, 통일 이후 통일한국 사회의 정치문화는 마치 남북한 시민들이 새로운 헌법을 만드는 과정에 참여하는 것처럼 형성되어야 한다. 하버마스가 정확하게 지적한 것처럼 민족국가 의식은 하나의 국가를 중심으로 형성되지만, “국가를 구성하는 시민들의 연대는 민주적 헌법에 기초한 자유롭고 평등한 시민들의 정치적 공동체로부터 자라난다.”²⁶⁾ 통일 이후에 남북한 시민들이 ‘통일한국’이라는 국가와 동일시하기 위해서는 서로를 자유롭고 평등한 시민으로 대하면서 공동의

25) Lucian Pye, “Political Culture”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan, 1968, Vol. 12, p. 218.

26) Jürgen Habermas, “Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?,” 같은 책, 78쪽.

문제를 개방적으로 토의할 수 있는 민주적 정치문화가 필수이다. 민주주의는 이처럼 통일한국이 사회문화적으로 통합할 수 있는 가장 기본적인 전제조건이다.

4. ‘더 많은 민주주의’가 대안이다

오랜 기간의 분단체제 하에서 만들어진 사회·문화적 아비투스²⁷⁾와 정치문화는 쉽게 통합될 수 없는 근본적 차이를 형성한다. 이러한 차이는 정치적·경제적 통합과정의 속도와 정도에 따라 어느 정도 완화되거나 극복될 수 있지만 통일한국사회의 통합과정에서 가장 늦게 실현될 것임에 틀림없다. 물론 패권다툼을 하는 기존의 제국과 대국 사이에 위치한 통일한국의 지정학적 질서는 허구적 문화적 동질성을 강화하려는 압박으로 작용할 가능성이 크지만, 차이를 배제한 동질성의 통합정책은 오히려 폭력적인 부작용을 가져올 수 있다. 우리는 통일한국 사회의 통합과정이 — 이념적, 정치적, 문화적 차원에서 — 결코 특정한 목표와 방향을 갖는 직선 운동으로 진행될 수 없으며 또 그것이 바람직하지 않다는 점을 인정해야 한다. 독일의 사례에서 볼 수 있는 것처럼 통합과정은 항상 지속되는 ‘차이’와 모방적인 ‘동화’의 병존이다.

통일한국 사회의 진정한 통합을 위해 가장 필요한 것은 남·북한 시민들이 새로운 체제와 동일시할 수 있는 공론영역과 정치문화를 조성하는 것이다. 차이를 자유롭게 표현하고 공동의 이상과 목표를 토론할 수 있는 정치적 공간이 없이는 문화적 통합이 불가능하다. 우리는 이렇게 차이를 인정하면서 공동의 목표를 생산하기 위한 사회문화적 통합의 공간을 민주주의적 정치문화로 규정한다. 통일한국의 통합과정은 민주적 논의와 소통을 통해 비로소 만들어질 ‘정치적 정체성’을 지향한다. 왜냐하면 “정치, 사회적 공동체의 맥락에서 어떤 사회에 대한 소속감은 새로운 정치적 가치의 창조를 목표로 하는 생산과정을 통해 형성되기”²⁷⁾ 때문이다. 이 과정은 차이를 인정하면서도 호혜적 존중, 관용, 협동, 지원의 실질적 활동을 목표로 한다.

그렇다면 남·북한의 차이를 인정하면서도 공동의 목표를 찾기 위해 가장 필수적인 것은 무엇인가? 분단체제가 초래한 수많은 문제점들을 고려할 때 우리는 통일한국의 정치적 이념을 미리 설정하는 것은 매우 위험하다고 생각한다. 민주주의 체제와 문화를 비교적 성공적으로 정착시킨 통일 이전의 남한사회에서조차 ‘**사회**민주주의’는 중북·좌파의 이념으로 왜곡되어 매도당하고, ‘**자유**민주주의’는 미국과 서구가 주도하는 신자유

27) Alexander Thumfart, *Die politische Integration Ostdeutschlands*, 같은 책, 778쪽.

주의와 동일시되어 제국주의 이념으로 오해되고 배척되었다. 그러므로 통일한국사회는 ‘사회주의’와 ‘자유주의’의 그 어떤 이념적 방향도 미리 결정하지 않고, 필요하다면 두 이념을 생산적으로 조화시킬 수 있는 공간을 열어두어야 한다. 이러한 정치적 공간은 바로 두 체제가 공통적으로 제시한 ‘민주주의’를 통해서만 형성될 수 있다.

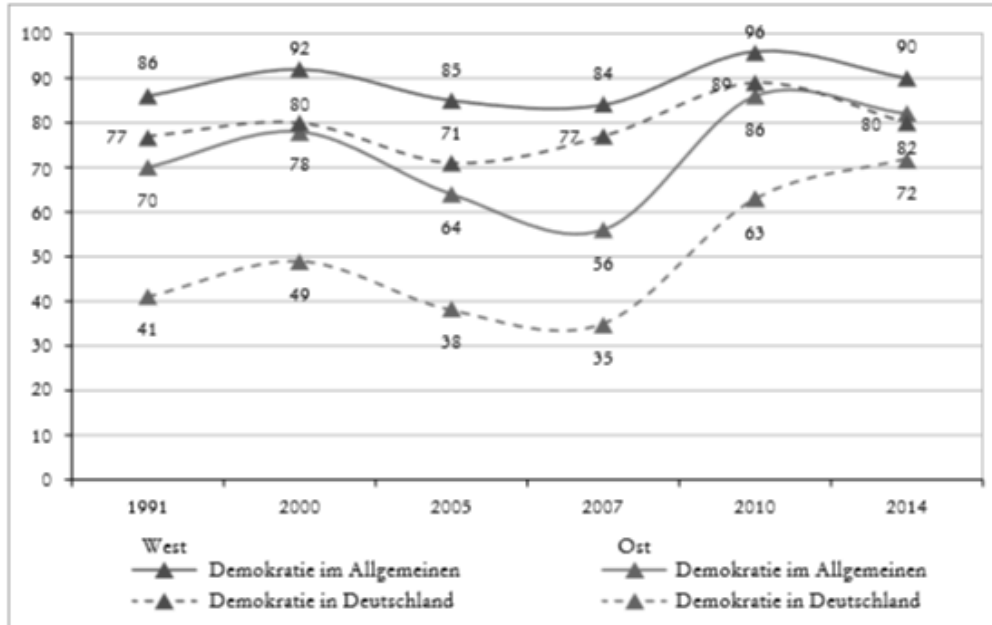
하나의 새로운 정치질서가 시민들에게 안정적으로 정착하기 위해서는 시민들이 이 질서의 이념과 동일시하고 동시에 이 질서의 능력을 신뢰해야 한다. 이러한 전제로부터 출발하여 민주교육을 통한 사회통합을 실현한 독일사례는 우리에게 시사점을 던져준다. 체제이론이 “체제 자체에 대한 일반적 지원”과 “체제의 구체적 성과에 대한 특수한 지원”을 구별하는 것처럼,²⁸⁾ 민주주의 체제가 효과적으로 작동해야 시민들은 일반적으로 민주주의 체제를 지지할 수 있다. 독일의 대부분 학자들은 통일 이후의 독일사회의 통합과정을 민주주의에 대한 세 가지 지원 지표로 분석하고 설명한다. “(1) 민주주의적 질서모델 자체에 대한 지원, (2) 서독에서 헌법적 질서에 따라 제도화된 민주주의 형식에 대한 지원, (3) 이 민주주의의 구체적 기능과 작용에 대한 만족도.”²⁹⁾

통일 후 25년이 지난 시점에서 1991년부터 2014년까지의 통일 독일의 동·서독 시민들의 민주주의에 대한 평가와 지원 정도를 분석한 것을 보면, 양 측의 차이가 상당한 정도임을 쉽게 알 수 있다. 1991년의 조사에 의하면 구 서독지역 시민들은 약 86%가 민주주의가 최선의 국가형식임을 인정하면서 현존하는 민주주의 제도에 대해서도 약 77%가 지지를 보내는데 반해, 구 동독 지역 시민들은 70%가 민주주의를 최선의 국가형식으로 인정하지만 현존하는 통일독일의 민주주의 제도를 지지하는 사람들은 41%에 불과하다. 물론 민주주의 체제 자체와 현존하는 민주주의 제도에 대한 평가에서 동·서독의 차이가 여전히 존재하지만, 사회적 통합과정이 진행되면서 그 차이는 점점 더 줄어들어 2014년에는 구 동독지역의 시민들은 82%가 민주주의를 최선의 국가형식으로 평가하고, 72%가 현존 민주주의 제도에 동의한다. 동독지역의 민주주의 지지도는 2007년 56%까지 하락했다가 2014년에는 82%까지 상승한 것이다. 통일 이후 17년이 지난 시점에서도 지지도가 최저점을 기록했다는 것은 정치적 통합과정이 쉽지 않다는 것을 말해준다.

28) Everhard Holtmann/Tobias Jaeck, “Was denkt und meint das Volk? Deutschland im dritten Jahrzehnt der Einheit,” 같은 책, 36쪽.

29) 같은 책, 같은 곳.

Abbildung 1: Unterstützung der Demokratie im Allgemeinen und der in Deutschland existierenden Form der Demokratie in West- und Ostdeutschland 1991–2014 (Nennungen in Prozent)



Quelle: Projekt Deutschland 2014, Endbericht, S. 191

<청색: 서독, 적색: 동독, 실선: 민주주의 일반 지지도, 점선: 현존 민주제도 지지도>³⁰⁾

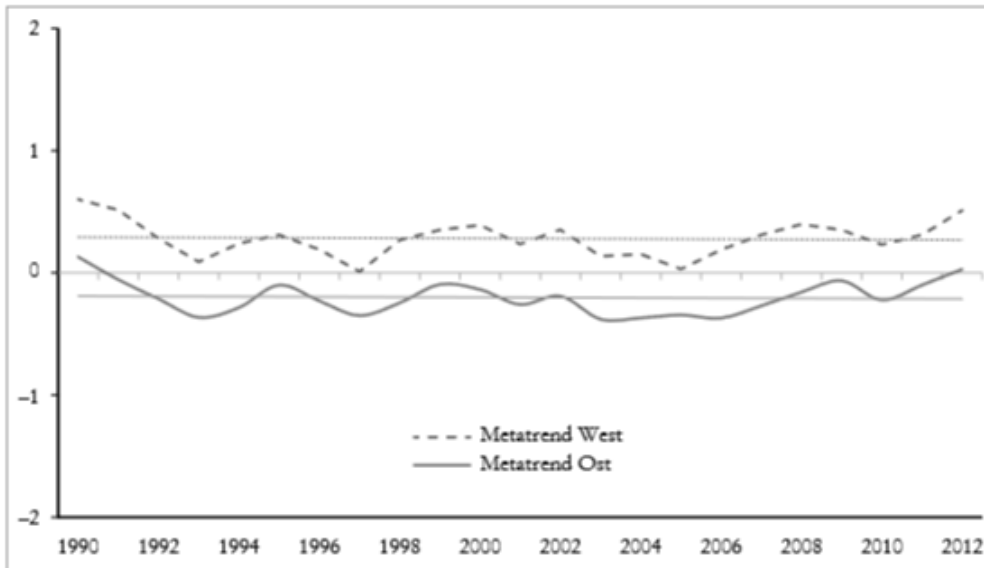
통일한국사회의 사회적·문화적 통합을 위해 반드시 필요한 민주주의에 대해서도 남한과 북한 사이에는 현격한 차이가 존재한다. 이제까지의 연구조사에서 우리는 독일의 경우에도 동독 시민과 서독 시민들의 민주주의에 대한 이해가 다르다는 것을 알 수 있다. 서독 시민들은 기본적으로 개인주의 권리로부터 출발하여 민주주의를 이해하고 있는데 비해, 동독 시민들은 민주주의 특성을 “직접민주주의, 집단적 복지, 사회적 평등, 정의”로 이해한다.³¹⁾ 물론 이러한 차이에도 불구하고 민주주의의 최소 원칙에 있어서는 공통점을 보이고 있다. 그것은 바로 “자유 의사표현과 반대원칙”이다.³²⁾ 여기서 우리는 동서독 시민들이 통일 이후에 비록 민주주의 체제 자체와 현존하는 민주주의 제도에 대한 차이에도 불구하고 근본적으로 민주주의 원칙에 수렴하고 있음을 알 수 있다.

30) 같은 책, 37쪽.

31) Oscar W. Gabriel, “Demokratie in der Vereinigungskrise? Struktur, Entwicklung und Bestimmungsfaktoren der Einstellung zur Demokratie im vereinigten Deutschland,” in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 9. Jg., 3/1999, 827-861쪽 중에서 842쪽.

32) Alexander Thumfart, *Die politische Integration Ostdeutschlands*, 같은 책, 816쪽.

Abbildung 2: Democraticzufriedenheit – Metatrendlinien Ost und West (Mittelwerte ausgewählter Datensätze auf einer rekodierten Skala von -2 sehr unzufrieden bis +2 sehr zufrieden)



Quelle: Projekt Deutschland 2014, eigene Berechnungen auf Basis der Allgemeinen Bevölkerungsbefragung der Sozialwissenschaften (ALLBUS), des Eurobarometers, des Politbarometers und des European Social Survey (ESS)

<민주주의 민족도, 청색 점선: 메타트렌드 서독, 적색실선: 메타트렌드 동독>³³⁾

이런 관점에서 보면 통일한국 사회에서 공통의 민주주의 문화를 조성하는 것은 상당히 험난한 일이 될 것이다. 대부분의 남북한 시민들은 남한과 북한의 차이를 인정한다. 정치문화의 관점에서 이 “다름의 핵심은 집단주의”³⁴⁾라고 말한다. “사실 평양을 방문했을 때 가장 낯설었던 것이 바로 북녘의 집단주의 생활방식이다. 개인주의 생활방식에 익숙한 남쪽 사람에게 북의 집단주의는 참 다가서기 어려운 ‘다름’이다. 특히 국가가 ‘인문’의 생활을 책임지는 집단주의의 사회 운영방식에 낯선 것 같다.”³⁵⁾ 우리는 이러한 집단주의가 북한 시민의 일상생활을 통해 자연스럽게 몸에 밴 특정한 아비투스³⁶⁾와 정치문화를 형성하였을 것으로 쉽게 추정할 수 있다.

지난 70여 년간 북한은 사회주의라는 허울 좋은 이름으로 전체주의 체제를 유지했다. 통일 이전의 북한 정권이 전근대적 왕정체제와 근대적 사회주의를 결합한 우스꽝스러운 체제였다는 사실을 부인할 사람은 아무도 없다. 우리는 여기서 정치문화의 관점에서 북한이 정권을 정당화하고 유지하기 위해 사용한 전체주의에 주목할 필요가 있다. 한나

33) Everhard Holtmann/Tobias Jaeck, “Was denkt und meint das Volk? Deutschland im dritten Jahrzehnt der Einheit,” 같은 책, 38쪽.
 34) 정창현, “남과 북의 ‘같음’과 ‘다름’, 그리고 ‘변화’”, 정창현·정용일 편, 《북한, ‘다름’을 만나다》, (도서출판 선인, 2013), 9-32쪽 중에서 12쪽.
 35) 정창현, “남과 북의 ‘같음’과 ‘다름’, 그리고 ‘변화’”, 같은 책, 12쪽 이하.

아렌트가 정확하게 지적한 것처럼 전체주의의 본성은 “총체적 테러”이다. “전체주의 정부에서 테러는 반대파의 진압을 위해 이용되기는 해도 단순히 반대파의 진압을 위한 수단만은 아니다. 테러가 모든 반대와 무관하게 될 때 전체주의적이 된다. 아무도 방해하지 않을 때, 테러는 가장 위에 군림하며 통치하게 된다. 합법성이 비독재 정부의 본질이고, 무법이 독재의 본질이라면, 테러는 전체주의 지배의 본질이다.”³⁶⁾ 실정법의 합법성을 무시하고 지상에 정의의 왕국을 건설한 것처럼 가장하고 선전한 북한정권이 3대에 걸쳐 70년 간 총체적 테러를 통해 모든 인민을 동원할 수 있었다면, 북한 사회에 어떤 정치 문화와 정치적 아비투스(abitus)가 형성되었을 것인지는 쉽게 상상할 수 있다.

남북한의 정치문화의 차이는 상호 간섭과 대체될 수 없다는 점에서 거의 근본적이다. 북한의 사회체제가 전체주의적이라면, 남한의 그것은 민주주의적이다. 남한에서는 지난 70여 년 간 수많은 문제점에도 불구하고 끊임없는 갈등과 저항, 타협과 통합을 통해 민주주의를 성공적으로 정착시켰다. 많은 사람들은 민주주의가 형식적으로만 실현되었지만 일상적 삶 속에는 아직도 문화적으로 성숙되어야 한다고 생각하지만, 이러한 불평과 비판 자체가 민주적 정치문화의 표현으로 해석될 수 있다. 간단히 말해 남한은 산업화를 통한 ‘현대화’와 저항을 통한 ‘민주화’를 동시에 실현하였다는 점에서 통일한국 사회에서 좋은 모델임에 틀림없다.

국가의 통치형식에 있어서 통일 전 북한은 칸트적 의미에서 ‘전제적’(despotic)이고, 남한은 ‘공화적’(republic)이다.³⁷⁾ 북한은 김일성-김정일-김정은의 3대로 이어지는 가부장적 전체주의를 통해 개인의 자율권을 철저히 박탈하였다. 이에 반해 남한은 삼권분립을 통해 법치국가의 제도를 정착시키는데 비교적 성공하였다. 이 두 가지 지배형식과 정치 문화는 서로 대립적이고 모순적이기 때문에 결코 융합되거나 통합될 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 우리는 어떻게 통일한국의 사회적·문화적 통합을 실현할 수 있는가? 이 물음에 대한 유일한 대안은 ‘더 많은 민주주의’이다.

칸트가 국가 상호간의 영구평화를 논의하면서 민주적 법질서를 강조한 것은 통일한국의 사회적·문화적 통합의 방향을 제시한다. “서로에게 상호 영향을 줄 수 있는 모든 사람들은 시민적 법질서에 속해 있어야 한다.”³⁸⁾ 이 법질서가 민주적이어야 함은 두말할 나위도 없다. 그렇다면 이제까지 한 세기에 가깝게 두 국가, 두 체제로 분리되어 서로 독자적으로 발전한 남·북한을 통합시킬 민주적 법질서와 정치문화를 어떻게 발전시

36) 한나 아렌트/이진우·박미애 옮김, 《전체주의의 기원 2》, (서울: 한길사, 2006), 262쪽.

37) 이에 관해서는 I. Kant, *Zum ewigen Frieden, Werke in zehn Bänden*, Bd. 9 (Darmstadt: Wissenschaftliche Guchgesellschaft, 198), 206쪽 이하.

38) I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 같은 책, 203쪽, 각주.

켜야 하는가? 우리는 통일한국의 사회적·문화적 통합을 위해 무엇을 준비해야 하는가?

사회·문화적 통합은 앞서 언급한 것처럼 분명 상호 인정과 간섭을 필요로 한다. 이런 관점에서 통일한국의 통합은 ‘상호의존 모델’(interdependence model)이어야 한다고 주장하는 사람도 있다. 그러나 다른 한편으로 민주주의와 관련해 남한의 우월성은 분명하기 때문에 민주주의의 ‘우월 모델’(dominance model)에 따라 두 사회는 통합되어야 한다고 생각하는 사람도 있다. 나는 통일한국의 새로운 정치문화는 민주주의의 우월성으로부터 출발해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 민주주의만이 차이를 인정하고 이질성을 극복할 수 있는 공론영역과 정치문화를 만들기 때문이다. 이런 점에서 남한의 “우월성은 문제해결이지, 결코 문제가 아니다.”³⁹⁾

우리는 전쟁의 위협을 불사하는 분단체제를 극복하고 통일한국을 이루었다는 가정으로부터 출발했다. 문화적 동질성을 지나치게 강조하는 폐쇄적 민족주의는 결코 사회·문화적 통합의 자원이 될 수 없다. 민족주의가 정치적 지배의 수단으로 기능화 되면 오히려 민주적 정치문화를 파괴할 수 있다는 것을 우리는 지난 1세기 동안 충분히 경험하였다. 우리가 체제 경쟁에서 이긴 것도 민주주의 덕택이었다면, 우리는 통일한국의 사회적 통합을 위해 민주주의를 내부적으로 육성해야 한다.⁴⁰⁾ 통일 이전의 남한 사회가 민주화되면 될수록 그 만큼 문화적 차이와 이질성을 극복할 수 있는 역량도 커지기 때문에 통일을 준비하는 최선의 길은 바로 민주사민의 양성이다. 우리에게 어떤 도전이 기다리고 있는지는 모르지만, 통일한국은 분명 새로운 국가이고 새로운 시작이다. 그러기에 전체주의에 대한 비판적 분석을 마무리하는 아렌트의 말은 통일한국의 미래를 희망적으로 바라볼 수 있게 한다. “역사적으로 모든 종말은 반드시 새로운 시작을 포함하고 있는 진리도 그대로 유효하다. 이 시작은 끝이 줄 수 있는 약속이며 유일한 메시지다. 시작은 인간이 가진 최상의 능력이다. 정치적으로 시작은 인간의 자유와 동일한 것이다.”⁴¹⁾

39) Bernhard Muszynski, “usammenwachen durch Absickeln?” 같은 책, 13쪽.

40) 이에 관해서는 이진우, “다원적 민족주의와 세계평화, 《탈이데올로기 시대의 정치철학》, (문예출판사, 1993), 226-256쪽 중에서 특히 252쪽을 참조할 것.

41) 한나 아렌트, 《전체주의의 기원 2》, 같은 책, 284쪽.

이진우 석좌교수님의 「통일한국의 정체성과 민주주의」에 대한 토론

김 병 로 (서울대 통일평화연구원 교수)

이진우 교수님의 ‘통일한국’의 정체성에 관한 논문은 통일을 준비하는 사람들에게 무엇이 가장 중요한지 말해준다. 무엇보다 독일의 경험자료를 바탕으로 정확하고도 생생하게 전해주고 있다는 점도 크게 공감된다. 통일을 계기로 하나의 국가를 이룬다고 해도 남북한은 70년간 다르게 형성된 국가정체성, 역사정체성, 민족정체성, 문화정체성을 지니고 있을 것이므로 통일은 문제의 해결이 아니라 새로운 정체성 문제의 시작이라는 분석에 전적으로 공감한다. 통일이후 정체성 문제를 해결할 수 있는 유일한 해법으로 민주적 공론의 장 형성을 강조한 부분도 중요하다고 생각한다. 필자도 평소에 남한 내에서 민주적 훈련이 지금보다 훨씬 더 학습되어야만 통일과정에서의 사회갈등을 해소할 수 있을 것이라는 주장을 펴왔던 터라 이러한 부분에 대해서는 가슴에 크게 와 닿는다. 통일된 국가에 이러한 민주적 공론장이 만들어질 수만 있다면, 아니 반드시 만들어야만 통일은 우리에게 행복을 가져다 줄 것이다.

이 교수님의 논문을 읽으면서 머리에 떠오르는 몇 가지 단상을 보충하는 것으로 토론을 대신하려 한다. 첫째는 남북 간 정체성의 갈등 부분을 조금 더 확장해 보았다. 남한과 북한은 아직 교류를 본격적으로 하지 않았기 때문에 실제적인 교류에서 직면하는 부딪힘과 갈등은 심각하지 않다고 할 수 있다. 실제로 인적 왕래와 교류가 빈번해지면 갈등은 더 커질 수 있다. 남과 북의 주민들이 피상적으로 생각하는 이질성만 해도 거의 90% 이상의 남북 주민들이 생활수준과 선거방식, 역사인식과 언어사용, 생활풍습, 가치관 등에서 이질적일 것으로 인식하고 있을만큼 달라져있다. 역사적, 민족적, 국가적 정체성의 차이는 ‘조선’과 ‘한국’이라는 국호에 고스란히 담겨져 있다. 이교수님도 ‘통일한국’의 정체성이라는 언어를 사용하였는데, 사실 통일한국이라는 말 자체가 얼마나 남과 북이 단절된 상태에서 통일을 논의하고 있는가를 보여준다. 적어도 북한은 그걸 고민하

고 있기 때문에 통일방안에 ‘고려’라는 국호를 제시하고 있는 것인데, 한국의 경우에는 전혀 그런 고민이 없이 우리만의 통일을 논의하고 있다.

둘째는 이러한 차이와 갈등을 줄이고 정체성을 통합해 나가려면 민주주의가 더 심화되어야 한다는 부분이다. 이 점에 대해 충분히 공감한다는 것은 앞서도 언급했지만, 문제는 이러한 당위성에도 불구하고 실제 우리사회가 민주적인가 하는 부분은 매우 회의적이다. 물론 과거에 비해 절차적 민주성은 마련되었고 민주주의가 발전했다는 점은 부인할 수 없다. 지난 총선에서도 보았듯이 국민들의 민주주의 의식도 과거보다 많이 성숙했다. 그럼에도 여전히 비민주적 관행이 강하게 존재한다. 특히 사상문제와 관련하여서는 매우 경직되어 있어서 북한문제에 관한 자유로운 의사소통이 거의 불가능하다. 북한은 더 심각하다. 이교수님은 북한의 집단주의를 지적하셨는데, 집단주의도 문제지만 유일영도체계 사고는 민주주의 관점에서 볼 때 그 해악은 이루 말할 수 없다. 윗단위가 지시하면 아랫단위는 무조건 복종하는 지도체계를 세우는 것을 목표로 하고 있는 유일영도체계는 철저히 반민주적이다. 이러한 사고가 남한사회의 여러 영역에도 고스란히 남아 있다. 더 많은 민주주의가 실행되어야 한다는 희망을 얘기했지만, 남과 북의 이러한 비민주적 관행과 제도를 생각할 때 현실과 너무 먼 이야기가 아닌가 하는 생각을 하게 된다.

셋째는, 그럼에도 통일이후 정체성을 통합하고 갈등을 줄일 수 있는 방법이 무엇일까요 고민하면서 그것이 결국은 경제이고 물질적 풍요가 아닐까 하는 생각을 해보았다. 통일 이후 여러 정체성의 차이가 있고 그것으로 갈등의 소지가 있을 것으로 예견됨에도 불구하고 통일의 동력이 만들어진다면, 그것은 민족감정이나 경제적 요인일 것이다. 그러나 최근의 경향성으로 볼 때 민족감정 요소보다는 경제적 필요가 더 강력한 요인으로 작용할 것이다. 이교수님도 지적한 분단트라우마 때문에 남북통일이 쉽지 않고 민족감정도 과거보다 많이 약화된 상황이라 민족주의로만 통일을 추동하기에는 많은 한계가 있는 것이 사실이다. 여전히 민족주의 감정이 40%로 작동하고 있긴 하나, 한국인들의 통일의식도 최근에 이룰수록 전쟁위협 해소(26.3%)나 선진국으로 도약(14.0%)과 같은 실용주의 쪽으로 많이 옮겨갔다. 북한의 경우에도 민족감정(24.1%)보다는 “북한주민이 잘 살 수 있도록”(47.6%), 북한의 선진국 도약(8.3%), 남북간 전쟁위협 해소(11.7%) 등 경제실용주의가 통일열망을 지배하고 있다. 갈등요인과 분단의 원심력은 통일을 저해하겠지만, 조선과 한국이 공통으로 고민하고 있는 경제발전이라는 현실문제는 협력할 수 있는 주제다. 남과 북이 경제문제에 한계에 이르면 아마도 협력을 통해 돌파구를 열어가지 않을까 생각한다.

통일의 인문학적 패러다임: 소통·치유·통합의 통일인문학*

김 성 민 (건국대 통일인문학연구단장)

1. 통일에 대한 인문학적 접근

(1) ‘통일인문학’의 문제의식과 의미

‘통일인문학’이란 용어는 ‘통일’과 ‘인문학’을 결합한 단순한 조어(造語)가 아니라, 인문학적 관점에서 통일담론을 성찰하려는 인문학자들의 주체적 의지를 담은 말이며, 객관적으로는 탈냉전 후 남북화해의 분위기 속에서 보다 성숙된 통일에 대한 새로운 문제의식을 반영하고 있는 말이기도 하다. 또한 ‘통일인문학’은 기존의 담론체계에 갇히지 않고 미래에 생성되어야 할 인간적 가치를 추구하는 인문정신에 입각하여, ‘지금’ ‘여기의’ 분단현실을 직시하는 비판적 성찰과 인문학적 상상력이 살아 있는 통일 연구가 절실히 필요하다는 자각으로부터 출발했다. 따라서 통일인문학은 체제나 사회구조보다 그 속에 살고 있는 인간을 중심에 두는 통일담론이다.

반면에 기존 통일담론은 주로 거시적 연구방법으로 체제이념과 사회구조적 맥락을 중심에 두면서 남북의 체제에 대한 비교·평가를 수행했기 때문에 인간의 현실적 가치나 욕망을 세밀하게 포착하지 못했으며, 일상적 문제와 분리될 수밖에 없었다. 이에 비해 통일인문학은 정치·경제 중심의 통일담론의 한계 지점에서 출발하여 사람들의 내면과 삶의 방식을 포착하고 이해하는 데 중점을 둔다. 통일인문학은 정치적·경제적 의미의 일방적 통일이 아닌 이질적인 사람들끼리 조화롭게 살아갈 수 있는 한반도의 통일에 초점을 두며, 또한 살아 있는 구체적인 사람들의 존재론적 서사가 포함된 통일담론을 지향한다.

* 이 발표문은 ‘김성민, 『통일과 인문학』, 통일부 통일교육원, 2014’의 내용을 발췌하여 재구성한 것입니다.

또한, 통일인문학은 사람들의 몸과 마음에 체화된 분단의 흔적과 상처들, 남북 생활세계에 대한 차이와 공통성에 대해 성찰함은 물론 이를 통해 분단을 극복할 수 있는 통일 한반도의 사상과 가치, 문화적 통합 등 ‘통일의 인문적 비전’을 모색한다. 가치·정서·문화의 통합은 정치·경제의 통합을 떠받치는 바탕이자 통일을 진정한 사회적 통합으로 만드는 근본적인 힘이기 때문이다. 이처럼 사회문화적 통합을 위한 노력이 결핍된 채 갑자기 통일이 이루어진다면 통일 이후의 독일처럼 우리는 두 지역 사이의 이질성과 배타성, 통합 과정에서의 여러 상처로 인한 극심한 갈등을 겪고 사회통합 비용을 지불해야 할 것이다.

따라서 통일인문학은 통일이 단순히 체제의 통합만이 아니라 남북 주민을 포함한 코리언이 하나의 공동체를 이루며 살아가는 사회문화적 통합, 곧 ‘사람의 통일’을 추구한다.¹⁾ ‘사람의 통일’이라는 관점에서 이루어지는 통일론은 남북 주민들 사이의 가치적·정서적·문화적 소통, 분단과 전쟁으로 인한 상처의 치유 그리고 생활상의 통합을 창출하려는 소통·치유·통합의 과정을 동반할 수밖에 없다. 이러한 새로운 통일 패러다임은 크게 아래와 같은 세 가지 차원에서 살펴볼 수 있다.

첫째, ‘소통의 패러다임’이다. 남북의 소통은 정치교류나 경제협력만이 아니라 집단적으로 내면화된 적대적 생활문화를 극복하고 서로를 내면적으로 이해하는 정서의 교감을 포함한다. 왜냐하면 경제적 이익과 실용성 혹은 이념적 가치체계를 앞세우는 태도만으로는 남북 사이에 소통과 교감의 지평을 넓히는 데 한계가 있기 때문이다. 진정한 의미의 소통은 ‘타자성’을 배제하는 자아중심적 독백을 벗어나 ‘가르치고 배우면서 규칙을 만들어가는’ 미래 생산적 성격을 지녀야 한다. 이러한 점에서 남북의 소통은 상대를 자신과 동일화하려는 유혹을 극복하고 스스로를 변화시키려는 의지를 동반할 때 활발해질 수 있다. 그러한 소통만이 세계사에서 유래 없는 장기간의 휴전체제를 종식시키고 교류협력을 활성화하며, 평화 공존의 틀을 만들어 가는 데 기여할 수 있기 때문이다.

둘째, ‘치유의 패러다임’이다. 분단 이후 70년이 넘었지만 남북 사이에는 준전시체제에 버금가는 엄청난 군비 지출과 군사적 대치 상태가 지속되고 있다. 이 과정에서 남북은 서로를 민족의 배신자이자 ‘악’으로 규정하면서 분노와 적개심을 표출하였으며, 이는 남북주민들의 정서와 가치관에 깊은 흔적을 남겼다. 남북이 긴장 관계에 놓일 때마다 증오와 불신의 집단심리적 결집을 불러오는 등 상호적대성이 일상적인 힘을 발휘하고 있는 것이다. 그런 점에서 정치구조적 차원에서 남북 평화와 소통의 틀을 만들어가는 노력과 더불어 일상적 삶 속에서 내면화된 원한과 적대 감정을 극복하는 것도 중요한

1) 김성민 외 지음, 『철학의 시대』, 해냄, 2013, 200쪽.

과제이다. 여기서 치유의 핵심은 적대적 대립의 감정 속에서 남북 주민에게 세대를 이어 내면화된 집단적 상흔을 극복하고, 새로운 남북 통합의 문화적 자양분을 만들어가는데 있다. 곧 치유라는 가치는 ‘분단체제의 사회심리’를 극복하고 ‘통일의 사회심리’를 만들어 가는 과정 속에서 그 의미를 찾을 수 있다.

셋째, ‘통합의 패러다임’이다. 여기서 통합은 통일한반도의 공통적인 가치·정서·생활문화를 창출하는 것이라고 할 수 있다. 오랜 분단체제 속에서 남북은 내면화된 적대적 정서와 가치, 그리고 생활문화의 이질성을 점차 심화시켜 왔다. 그래서 미래의 한반도 통합은 단순히 이질성을 극복하여 원래의 ‘민족동질성’을 회복하는 과정일 수 없다. 남북의 통합은 한민족이면 누구나 가지고 있다고 생각하는 혈연, 언어, 관습 등을 기준으로 한 단일화된 민족동질성의 회복이 아니라, 남북의 이질성이 서로 부딪혀 새로운 민족적 공통성을 서서히 창출하는 미래기회적인 과정이라고 볼 수 있기 때문이다.²⁾ 민족공통성은 한민족 공동체에 본질적으로 내재된 것이 아니라, 남북 주민들의 접촉과 교류를 통해서 미래적으로 함께 생성될 공통의 가치, 정서, 문화를 의미한다.

2. 소통과 통일

소통이란 글자 그대로 ‘트여서 통합(疏: 트일 소+通: 통할 통)’을 의미한다. ‘통한다’는 것은 언제나 어떤 것과 다른 어떤 것이 통하는 것이기 때문에 ‘둘’을 전제하지만, 이 ‘둘’은 동일한 것이 아니라 서로 다른 두 개체라는 것을 전제한다. 마찬가지로 ‘트인다’는 것은 그 둘 사이에 무언가 가로막힌 것이 있다는 것을 전제한다. 게다가 우리말 ‘대화’라는 표현에 대응하는 영어식 표현인 ‘dialogue’는 어원상 둘 사이를 통과하여(dia) 흐르는 말(logos)에서 나온 것이다. 이런 개념 정의들은 기본적으로 단순한 ‘둘’이 아니라 서로 다른 차이를 가지고 있는 ‘둘’이라는 존재론과 둘 사이에 존재하는 ‘막힘’이라는 장애물을 전제하고 있다. 따라서 소통이란 서로 다른 두 개체 사이에 존재하는 ‘다름’과 ‘막힘’을 뚫는 ‘말’을 나누는 ‘만남과 대화의 과정’이라고 할 수 있다.

남북관계에서의 소통적 관계맺음에서도 단순히 ‘차이와 다름’에 대한 인식만으로는 부족하며 남북의 적대적 대립관계가 만들어온 상호 불신과 적대라는 ‘막힘’을 풀어가는 ‘소통의 전략’이 요구된다. 남북 사이에는 단순한 정치·경제적 이해득실에 대한 계산적 판단으로 이루어질 수 없는, 비합리적인 감정 대립이 작동하기 때문이다. 따라서 남북대

2) 앞의 책, 204쪽.

화가 ‘막힌 것’을 뚫고 흐르는 말이 되려면 인간적 가치를 헤아리고 욕망과 정서를 이해하는 ‘인문학적 지혜’와 ‘들의 철학’에 근거한 ‘소통의 전략’이 필요하다.

사람들이 처음 만나 대화를 나누면서 그 둘이 신뢰에 근거한 관계맺음으로 발전하는 것은 무엇보다도 둘 사이에 무언가를 공유하거나 나누는 특정한 욕망의 합류가 있기 때문이며, 그 관계 안에서 서로의 가치와 취향에 대한 존중이 있기 때문이다. 그러나 이것은 둘이 전적으로 같거나 모든 측면에서 욕망이 합치한다는 것을 의미하지 않는다. 그것은 다양한 사회적 관계 속에서 각각의 특수한 양상으로 존재한다. 따라서 내가 맺는 많은 관계 속에서 각각의 특성에 따라 나 자신은 다른 대화법과 고유한 형식을 만들어갈 수밖에 없는 것이다.

마찬가지로 남북관계에서도 소통의 전략을 짜는 데 가장 중요한 요소는 다른 나라들과 달리 남북관계만이 가지고 있는 고유한 특성을 인식하는 것이다. 대한민국 정부에 ‘외교부’ 이외에 ‘통일부’가 있는 것처럼 남북관계는 여타 국가들의 관계로 환원될 수 없는 독특성을 가지고 있다. 그것은 바로 남북관계가 ‘통일을 지향하는 관계’라는 점이다. 그래서 남북관계의 소통적 관계맺음은 ‘통일 지향의 관계’라는 독특한 지점에 근거할 때만 가능하다. 이런 점에서 통일의 당위성은 기본적으로 남과 북에 살고 있는 사람들이 역사와 전통, 문화를 공유하고 있는 ‘하나의 민족’이며 서로에 대한 ‘동일화의 욕망’을 가지고 있다는 점에서 출발한다.

베네딕트 앤더슨이 말했듯이 “민족은 공동체로 상상된다. 왜냐하면, 각 민족에 보편화되어 있을지 모르는 실질적인 불평등과 수탈에도 불구하고 민족은 언제나 심오한 수평적 동료 의식으로 상상되기 때문이다. 궁극적으로 지난 2세기 동안 수백만 명의 사람들로 하여금 그렇게 제한된 상상체들을 위해 남을 죽이기보다 스스로 기꺼이 죽게 만들 수 있었던 것은 이 형제애 때문이다.”³⁾ 게다가 한민족은 적어도 고려시대 이후 압록강-두만강 이남 지역에서 하나의 정치체로서의 국가(states), 즉 홉스봄이 말하는 “역사적 국가(historical states)”⁴⁾를 형성하고 살아왔기 때문에 그 어떤 다른 민족들이나 국민들에 비해서 강한 ‘동일화의 욕망’과 ‘민족주의적 열정’을 가지고 있다. 따라서 이런 민족주의적 열정을 부정하면서 남북관계를 풀어갈 수는 없다.

역사적으로 보자면, 남북의 민족적 동일화의 욕망을 승인하고 남북관계의 독특성을 반영한 최초의 합의문은 1972년 <7.4남북공동성명>이었다. 당시 남북 정상은 분단 이후

3) 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson), 윤형숙 옮김, 『상상의 공동체: 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 나남출판, 2003, 27쪽.

4) 에릭 홉스봄(Eric John Hobsbawn), 강명세 옮김, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』, 창작과비평, 2008, 94쪽.

적대적이었던 남북관계를 청산하고 ‘하나의 민족’이라는 점에 근거하여 ‘조국통일 3대원칙’ 하에서 통일을 추진하기로 합의한 공동성명을 발표했다. 이 때 조국통일 3대원칙에 대한 합의를 이끌어낸 근본적인 공유 지점은 남북에 작동하는 유대의 끈을 활용한 ‘민족적 동일화’의 욕망과 ‘통일의 당위성’이었다.

그러나 바로 그 점 때문에 한반도에서 작동하는 민족주의는 매우 강력한 ‘동일화의 환상체계’를 가지고 있으며 ‘좌절당한 민족주의’를 배경으로 하고 있다. 그래서 ‘민족≠국가’라는 어긋남이 낳은 역사적 트라우마를 통해 민족주의적 열망이 남북 적대성으로 전화될 수 있는 위험 또한 강하게 가지고 있다.⁵⁾ 일반적으로 사람들은 남북은 ‘같은 민족’이라고 믿어 의심치 않지만, 둘은 결코 같을 수 없다. 따라서 실제로 둘이 만나서 대화를 하게 되면 ‘같은 민족’이라는 생각은 곧바로 벽에 부딪히며 ‘좌절’될 수밖에 없다. 남북관계가 다른 국가들의 관계와 달리 쉽게 난관에 봉착하는 것은 이 때문이다. 일상적 상황에서 사람들은 자신의 욕망에 거리를 두기 때문에 서로의 다름에 대해 크게 당황하지 않는다. 그러나 가깝고도 아주 먼 특별한 감정을 가지고 있는 상대와의 사이에서 부각되는 ‘다름’은 더 큰 오해와 편견을 불러일으킨다.

‘둘의 철학’을 주장하면서 ‘사랑’을 설파하는 알랭 바디우는 “사랑의 적은 경쟁자가 아니라 바로 이기주의”이며 “내 사랑이 주된 적, 내가 쓰러뜨려야만 하는 것은 타인이 아니라 바로 나, 차이에 반대되는 동일성을 원하는 차이의 프리즘 속에서 걸러지고 구축된 세계에 반대하여 자신의 세계를 강요하려 하는 ‘자아’”⁶⁾라고 말한다. 이것은 곧 우리가 ‘연인’이고 ‘가족’이고 ‘친구’라는 특별한 욕망을 가지고 있는 관계일수록 오히려 그와 같은 욕망이나 믿음이 서로의 소통을 방해하는 ‘장애물’이 될 수 있다는 것을 암시한다. 따라서 ‘민족적 동일화’의 욕망에 근거하여 남북관계를 푸는 <7.4남북공동성명>은 분명한 한계를 가지고 있었다.⁷⁾ 이 매듭을 풀고 한 발 더 나아간 것은 1991년에 이루어진 <남북기본합의서>였다.

<남북기본합의서>는 남북한의 유엔 동시가입을 통해서 형성된 국제관계를 활용해 ‘하나의 민족’이 아니라 남과 북이라는 ‘둘’을 도입하고 그 둘이 함께 ‘하나를 만들어가는’

5) 민족적 리비도의 개념 정의 및 좌절된 욕망의 상처로서 분단의 트라우마와 관한 논의는 김성민·박영균, 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『시대와 철학』 제21권 2호, 2010을, 이와 관련된 쟁점에 대한 논의는 박영균, 「분단의 사회적 신체와 심리 분석에서 제기되는 이론적 쟁점」, 『시대와 철학』 제23권 2호, 2012를 참조하십시오.

6) 알랭 바디우(Alain Badiou), 조재룡 옮김, 『사랑예찬』, 도서출판 길, 2011, 71쪽.

7) “외세에 의존하거나 외세의 간섭을 받음이 없이 자주적으로” 통일을 한다는 ‘자주의 원칙’과 “사상과 이념·제도의 차이를 초월하여 우선 하나의 민족으로서 민족적 대단결을 도모”한다는 ‘민족대단결의 원칙’은 모두 다 ‘우리가 같은 민족’이라는 당위성에 근거하고 있다. 또한, 평화의 원칙은 “상대방을 반대하는 무력행사에 의거하지 않고 평화적 방법으로” 통일을 실현한다는 점에서 방법론적이고 수단적인 가치만 가지고 있었다.

‘과정으로서 통일’이라는 소통 체계를 만들어낸 것이었다. 그 합의에서는 “평화가 생활의 문제이자 동시에 세계 시민으로서 추구해야 할 보편적 가치로 인식되면서 특수한 가치로서 즉, 한반도적 맥락에서 우리에게 제기되는 통일의 과제와 평화의 과제가 분리”⁸⁾ 해서 인식할 것이 아니라, 오히려 “‘평화를 위한 통일’과 ‘통일을 위한 평화’라는 변증법적 관계”⁹⁾로 인식해야 한다고 강조되었다.

이러한 성과를 계승하기 위해서는 자신의 통일 원칙만을 일방적으로 강요할 것이 아니라, 남과 북이라는 ‘둘’을 대화의 상대자로 승인하는 ‘평화’의 원칙 속에서 지속적인 소통을 만들어가는 전략을 세워야 한다. 가라타니 고진은 자신이 기존에 가지고 있는 언어로 이해하고 대화하는 것은 결국 자신의 언어규칙 안에서 말을 하는 것이기 때문에 그것은 ‘자기 대화’이자 ‘독백’일 뿐이라고 단언하면서,¹⁰⁾ “대화란 언어게임을 공유하지 않는 자와의 사이에만 있다. 그리고 타자란 자신과 언어게임을 공유하지 않는 자가 아니지 않으면 안 된다”고 주장한다. 그는 “가르치고-배우는 비대칭적 관계가 커뮤니케이션의 기본적인 상태”라고 말한다.¹¹⁾ 이런 점에서 남북의 ‘소통전략’은 다음과 같은 네 가지 관점에서 세워지고 실행되어야 한다.

첫째, 남북의 소통 전략은 우선적으로 ‘타자의 타자성(otherness of other)’을 배우고 가르치는 의사소통이 되어야 한다. 남과 북은 분단체제 안에서 매우 다른 길을 걸어왔다. 그런데 통일을 주장하는 사람들 중에는 ‘우리는 한 민족이야!’라는 민족동일성의 회복을 강력히 내세우는 경우가 종종 있다. 그러나 그것은 ‘민족 간의 유대와 연대’를 만들어내는 것은 고사하고 오히려 그 반대의 결과를 유발할 가능성이 높다. 왜냐하면 한 민족이라는 믿음에도 불구하고 나와 전혀 다른 언어문법과 규칙, 가치 체계를 가지고 있는 타자를 이해하지 못한 채 대화를 이어간다면 만남을 가지면 가질수록 선입견, 오해, 편견만 쌓여갈 가능성이 높기 때문이다.

둘째, 그럼에도 불구하고 남북대화에는 반드시 ‘민족애’와 같은 ‘특별한 욕망에 부합하는 상호 배려의 원칙’이 작동해야 한다. 일반적인 국가 간의 관계에서 행해지는 대화는 이해타산적인 등가성의 원리에 의해 이루어진다. 그러나 남북관계는 ‘통일’이라는 특별한 목적을 공유하는 관계이며, ‘민족공동체’라는 특별한 환상을 동반하는 관계이다. 따라서 거기에는 ‘형제애’와 같은 특별한 감정에 기초한 ‘호혜성의 원리’가 작동해야 하며, ‘남이냐 북이냐’가 아니라 ‘남과 북’이라는 ‘한반도 전체의 차원’에서 대화를 진행시

8) 정영철, 「한반도의 ‘평화’와 ‘통일’: 이론의 긴장과 현실의 통합」, 『북한연구학회보』 14-2, 2010, 201쪽.

9) 위의 글, 191쪽.

10) 가라타니 고진(柄谷行人), 송태욱 옮김, 『탐구1』, 새물결, 1998, 82쪽.

11) 위의 책, 13~16쪽.

켜 가야 한다.

셋째, 남북대화는 한민족 전체를 함께(communi) 돌보거나 나누면서(care) 통일한반도의 미래 규칙과 가치를 만들어가는 소통이 되어야 한다. ‘의사소통’, 즉 ‘communication’은 어원상 ‘함께 돌보는 것’, 또는 ‘공통의 나눔’을 의미한다. 그것은 ‘공공, 공통, 함께’라는 의미를 가지고 있는 라틴어 ‘커먼(common)’과 그 동사형 ‘코뮤니카레(communicare)’, 즉 ‘함께, 공통’이라는 뜻을 가지고 있는 ‘communi’와 ‘나눔, 돌봄’을 뜻하는 ‘care’가 합쳐진 말에서 나왔다. 따라서 남북의 대화도 한민족 전체를 함께 돌보는 것 또는 공통의 나눔일 수밖에 없지만, 이러한 남북의 소통은 단순히 거기서 멈출 수 없다. 남과 북의 대화가 목표로 하는 것은 평화로운 공존, 분단의 극복과 통일이기 때문이다. 따라서 남북 대화는 함께 돌보고 나누는 과정을 통해서 통일국가의 가치와 이념을 만들어가는 소통이라고 할 수 있다.

넷째, 그렇기 때문에 남북 대화는 남과 북의 대화만으로 이루어질 수 있는 것이 아니라, 일제강점기 이후 ‘이산’되었던 해외 거주 코리언 디아스포라를 포함하는 ‘한민족 전체의 협력’을 창출하는 소통이 되어야 한다. 역사적으로 볼 때, 남과 북의 통일지향적 관계는 일제 식민지배의 산물인 ‘민족≠국가’라는 어긋남을 극복하고 ‘민족=국가’라는 하나의 민족국가를 건설하는 것이기 때문에 ‘통일의 과정’은 근대사에서 겪어 왔던 한민족의 수난과 고통이 낳은 아픔을 치유하고 이를 극복하면서 새로운 민족적 협력을 창출하는 것이라고 할 수 있다.¹²⁾ 따라서 ‘통일 지향의 소통’은 한반도 중심주의를 벗어나 해외 거주민을 포함하여 코리언의 수난사를 극복하는 소통이자, 포괄적 형제애에 기초한 나눔과 연대, 공통의 가치와 문화를 창출할 수 있는 소통으로 기획되어야 한다.

3. 치유와 통일

일제 식민지 지배에서부터 이산 그리고 남북 분단, 한국전쟁으로 이어지는 한반도의 근현대사는 ‘폭력과 상처의 역사’이다. 하지만 현존하는 대부분의 세대들은 일제강점기와 분단, 그리고 한국전쟁을 직접적으로 경험하지 않은 세대들이다. 그들은 역사적 사건을 경험한 사람들과 시간적 간극을 가지고 있는 ‘후세대들’이다. 그럼에도 불구하고 그

12) 이런 점에서 라카프라는 “한국사에 대해서는 잘 모르지만 트라우마의 정치적 이용 문제는 물론 극단적인 사건과 트라우마의 관계는 한국, 일본, 중국, 북한 간의 역사적 관계 연구에도 적용될 수 있을 것”이라고 말하고 있다(도미니크 라카프라(Dominick LaCapra), 육영수 엮음, 『치유의 역사학으로: 라카프라의 정신분석학적 역사학』, 푸른역사, 2008, 424쪽).

들은 마치 자신이 그것을 경험한 것처럼 트라우마적 증상을 보유하고 있다. 물론 그들에게 있어 사후적으로 원인이 되는 것은 경험하지 못한 ‘역사적 사건’이라 할 수 있다.

이러한 ‘역사적 트라우마(Historical Trauma)’는 개인이 아니라 집단적으로 또 세대를 넘어 지속되고 있는 증상이라는 특징을 가지고 있다. 이것은 곧 역사적 트라우마는 자아심리학이 아닌 사회심리학적 차원에서 접근해야 할 문제라는 것을 의미한다. 그런데 역사적 트라우마 역시 특정한 집단의 욕망 즉, 집단적 리비도가 좌절되면서 발생한 것이라는 점에서 개인적 차원의 트라우마의 조건과 본질적으로 동일하다. 따라서 역사적 트라우마는 사회적 존재로서 태어난 인간이 가지게 되는, 특정한 시기의 집단적 문화와 욕망 속에서 구조적으로 형성된 것이라고 할 수 있다.

도미니크 라카프라에 따르면 역사적 트라우마는 첫째, 직접적인 경험자 집단에만 국한되는 것이 아니라 비경험자, 그것도 동시대를 살아가는 사람들이 아니라 후세대 집단에까지 ‘전승’되는 것이며¹³⁾ 둘째, ‘전염병’과 같은 ‘전이의 체계’를 가지고 있다.¹⁴⁾ 하지만 라카프라는 이 ‘전이의 체계’를 집단 무의식의 좌절이라는 문제로까지 진전시키지 않았다. 물론 역사적 트라우마의 전승 메커니즘은 특정 지배집단의 지배적 상징화에 의해서만 발생하는 것이 아니다. 거기에는 집단적 무의식을 상징화할 수 있는 원천적인 ‘소스’가 존재하기 때문이다. 따라서 역사적 트라우마의 전승 메커니즘을 밝히기 위해서는 특정한 집단의 트라우마적 경험을 생산하는 욕망의 좌절, 즉 집단 무의식을 밝혀내야 한다. 따라서 코리언의 역사적 트라우마에 대한 분석은 코리언이 근대 이후 겪어온 욕망의 좌절과 그것이 낳은 역사적 상처에 대한 분석으로부터 시작되어야 한다.

코리언은 일제식민화 이후 ‘민족=국가’의 열망을 실현하는데 지속적인 좌절을 겪어왔다. 일본 제국주의는 한반도의 국가를 일본의 국가에 병합시킴으로써 코리언들을 일제의 신민으로 만들어버렸다. 그것은 곧 근대적인 민족국가 건설의 좌절이라는 ‘식민 트라우마’를 낳았으며 이것은 일제의 학정을 피해 대규모로 코리언들이 이주하는 ‘이산 트라우마’를 배태했다. 게다가 그 트라우마는 해방 이후에도 하나의 민족이 두 개의 국가로 분열되는 ‘분단 트라우마’로 이어졌다. 바로 이런 점에서 코리언의 역사적 트라우마를 낳은 근본적인 좌절의 경험은 ‘민족≠국가’라는 어긋남이라고 할 수 있다.

또한, 오늘날 이와 같은 역사적 트라우마를 현재화시키면서 ‘외상 후 스트레스 장애’를 유발하는 것도 바로 이와 같은 ‘민족≠국가’의 어긋난 구조이다. 트라우마를 지닌 사

13) 도미니크 라카프라, 육영수 외, 『치유의 역사학으로』, 푸른역사, 2008, 238쪽.

14) 라카프라는 전이를 “타자 안에서 활동적인 어떤 경향 혹은 타자에 투사된 경향을 자신의 담론이나 행위 안에서 반복하는 것”이라고 정의하고 이를 전염과 같은 의미로 사용하고 있다. 특히 그에게 있어 전염은 투사적 합일시 혹은 합일적인 동일시의 결과로 이루어지는 것이다.(앞의 책, 217쪽, 226쪽.)

람은 환상 속에서 그 사건이 발생한 시점으로 돌아가 그것을 재경험한다는 특징을 지니고 있다. 이들에게 있어 과거의 상처는 과거로 끝난 것이 아니라 시간을 역행하여 다시 현재화된다. 그것은 현재와 과거의 혼동을 의미한다. 자아심리학에서 이와 같은 혼동을 바로잡는 것을 ‘치료(therapy)’라고 한다. 하지만 역사적 트라우마는 그러한 정상/비정상 의 이분법적 경계에 따라 진단되는 병리학적 치료의 대상이 아니다.

역사적 트라우마는 집단 전체가 욕망하던 대상을 상실하면서 발생한 것으로서 개인이 아니라 ‘집단’의 문제이며 또 그것이 세대를 거듭하더라도 사라지지 않고 집단적인 전승체제를 갖추고 있는 ‘사회적 구조’의 문제이다. 따라서 역사적 트라우마를 넘어선다는 것은 개개인을 대상으로 재교육하여 비정상을 정상으로 돌려놓는 치료의 의미와는 다르다. 오히려 그것은 적대성에 기초하여 파괴적 힘에 사로잡혀 있는 집단 전체의 삶을 우애로운 삶으로 변화시킬 수 있는 사회적 구조를 창출하여, 좌절된 집단의 리비도를 다시 흐르게 하는 것이다. 그렇기에 역사적 트라우마의 극복은 생명력의 회복이라는 관점에서 ‘치유(healing)’의 의미를 지닌다.

그렇다면 코리언의 역사적 트라우마의 치유는 어떠한 방식이어야 하는가? 무엇보다 먼저 코리언의 역사적 트라우마에 있어 근원적인 트라우마는 식민 트라우마였기에 그 치유는 일제 식민지 지배를 청산하는 것에서부터 시작해야 한다고 볼 수 있다. 그러나 식민 트라우마를 치유한다고 해도 현재 코리언들이 겪고 있는 국가와 민족의 어긋남이라는 좌절은 그대로 남기 때문에 그것의 치유에 접근한다고 해서 모든 문제가 해결되는 것은 아니다. 게다가 이산되어 살고 있는 코리언들은 ‘이산’의 역사적 짐을 여전히 가지고 있기 때문에 ‘식민’과 ‘분단’의 상처를 치유한다고 해결될 수 있는 것이 아니다. 따라서 코리언의 역사적 트라우마에 대한 치유는 ‘식민’, ‘분단’, ‘이산’의 3차원에서 동시적으로 진행되어야 한다.

둘째, 역사적 트라우마에 대한 치유는 상상적 공동체로서의 ‘민족’을 부활시키고 미래 ‘통일한반도’에 대한 환상적 구조를 창출하는 것이다. 하지만 여기서 부활되는 민족은 ‘동일성’으로서의 민족, 또는 ‘실체’로서의 민족이 될 수 없다. 오히려 그것은 ‘식민’과 ‘이산’, ‘분단’의 아픔을 상호 연대하면서 각기 다른 처지와 상황 속에서 살아가는 남과 북, 코리언 디아스포라가 함께 만들어가는 ‘민족공통성’이 되어야 한다. 따라서 그것은 ‘우리가 남이가’라는 식의 맹목적 민족주의나 ‘통일만 되면 된다’는 식의 통일지상주의를 의미하지 않는다. 오히려 그것은 분단 아비투스를 통일의 아비투스로 변화시키는 작업, 즉, 코리언들 상호 간의 ‘형제애’적 ‘우애’를 회복하는 작업이다.

마지막으로, 역사적 트라우마는 개인이 아니라 집단 트라우마이면서 사회구조적인 트

라우마라는 점에서 그것의 치유는 사회적 집단을 대상으로 할 수밖에 없다. 그러한 점에서 역사적 트라우마의 치유는 문화혁명적 성격을 지닌다. 다시 말해 치유는 원인과 적대의 심리로 점철되어 있는 문화 전반을 변화시켜 나가야 한다는 것이다. 하지만 이때의 문화는 보다 넓은 의미에서 우리가 살고 있는 물질적 공간에서부터 시스템에 이르기까지 삶의 전 영역을 포괄할 필요가 있다. 왜냐하면 역사적 트라우마는 사회적 구조와 사회적 신체 간의 변증법적 관계를 통해 유지·전승되는 것이기 때문이다.

예를 들어 우리 주위를 둘러보면 ‘평화’라는 가치를 내건 박물관도 사실상 전쟁의 참혹함을 강조하면서 그에 대한 피해의식만을 강화하는 스토리텔링으로 구성되어 있다. 그러한 점은 매스미디어 중 가장 강력한 영향력을 가진 텔레비전과 영화 그리고 학교의 교과서에서도 심심치 않게 나타난다. 뿐만 아니라 남북 간 혹은 한반도와 일본 간 정치·외교적 심지어 군사적 마찰과 충돌은 역사적 트라우마를 가장 강력하게 현재화한다는 점에서 국가 시스템의 차원도 ‘문화’라는 영역에 포함하여 이야기 할 수 있다.

하지만 문제는 역사적 트라우마가 문화 전반을 대상으로 하는 것이라고 한다면, 그 치유는 개인 병리학적 치료와 같이 상담자와 내담자 간에 개별적인 접촉을 통해서 이루어질 수 없다는 점이다. 이러한 점에서 ‘매체’는 집단 전체를 대상으로 하는 역사적 트라우마의 치유에 있어 주요한 기제가 된다. 물론 그 매체는 음악, 미술, 연극, 영화 등에 이르기까지 그것이 가진 특성을 고려하여 매우 다양하게 사용될 수 있다. 매체는 단지 치유를 위한 수단일 뿐이며, 중요한 것은 ‘분열의 내러티브’를 ‘통합의 내러티브’로 바꾸고 ‘국가=민족’의 리비도가 원활하게 흐를 수 있도록 매체를 활용하는 것이다.

4. 통합과 통일

앞서 살펴본 코리언들의 ‘소통’과 ‘치유’의 이야기가 서로 다른 둘이 만날 때 필요한 규칙을 생산하기 위해 필요한 준비 과정이었다면, 코리언들의 ‘통합’은 상호협력과 이해를 통해 ‘새로운 통일국가는 어떤 공동체인가’에 관한 가치를 창출하는 과정으로 이해될 필요가 있다. ‘분단’은 단순히 두 체제와 국가의 분단으로만 환원될 수 없다. 남북의 분단은 두 체제와 국가 속에 살고 있는 사람의 분단이자, 끊임없이 과거의 기억을 환기시키고 ‘외상 후 스트레스 장애’를 유발하면서 서로에게 생채기를 내고 있는 ‘분단’이다. 이런 점에서 북한이라는 타자의 이질적인 타자성과 있는 그대로 만나고 이해하는 것을 막는 심리적 기제나 무의식적 습관에 대해 고민해 보는 것이 중요하다.

프랑스의 사회학자 부르디외는 자신이 창안한 아비투스(habitus)¹⁵⁾라는 개념에 대해 ‘자신의 잠재력과 행위 사이에 놓여 있는 지속적인 성향들의 체계’로 정의한다.¹⁶⁾ 이 개념을 한반도의 특수한 관계에 적용해보면 분단의 적대성이 사람들의 어떤 믿음 속에서 끊임없이 작동되는 것을 발견하게 된다. 그것은 어떤 이데올로기나 강요된 명령이 아니라 어린 시절부터 내면화되어 새겨지는 심리적 중핵을 통해 무의식적으로 작동한다. 따라서 분단의 아비투스는 “분단이라는 역사가 만들어내는 신체와 사물, 아비투스와 장의 관계를 통해서 이루어지는 ‘분단질서’, ‘분단구조’의 지배체제가 상징폭력에 의해 ‘신체’에 आरो새겨지는 성향과 믿음들의 체계”¹⁷⁾라고 할 수 있다.

분단을 극복하는 것은 바로 이와 같은 분단의 아비투스를 해체하는 것이다. 하지만 사회적 삶을 사는 인간은 아비투스 없이 살 수 없다. 아비투스는 인간 개개인의 리비도를 집단으로 묶는 상징적 체계이다. “아비투스는 공리주의적 전통과 경제학자들의 고립되고 이기주의적이며 계산적인 주체가 전혀 아니다. 그것은 억누를 수 없는 지속적인 연대와 충실의 장소이다. 억누를 수 없는 이유는 연대와 충실이 합체된 법칙들과 인연들에 토대를 두기 때문이다.”¹⁸⁾ 따라서 ‘적대의 아비투스’를 극복하는 일반전략은 이 연대와 충실에 호소하는 것 속에서 산출될 수 있지만, 남북의 분단구조를 극복하기 위해서는 좌절된 민족적 리비도(libido)를 고려해야 한다. 그 전략은 바로 아버지의 자리를 차지하기 위해 싸우는 형제들의 적대성을 연대성으로 전환시키는 것, 즉 ‘적대의 아비투스’를 ‘우애의 아비투스’로 승화시켜 나가는 것이다.¹⁹⁾

하지만 바로 그렇기 때문에 ‘우애의 아비투스’를 통해서 재생산되는 ‘민족’은 ‘동일성으로서의 민족’이 될 수 없다. 오히려 그것은 ‘차이들이 만들어내는 공통성으로서의 민족’이 될 수밖에 없다. 현재 남과 북이 서로 얼마나 동질적이냐 이질적이냐를 판단하는 기존의 방식에 대해 고찰해 보면, 일반적으로 우리는 하나의 민족을 설명하기 위해 그들이 기반하고 있는 원형 또는 기원을 중시하여 민족을 이루는 토대로서 ‘동질성’을 규정하고 제시하고 있음을 알 수 있다. 민족공동체(national community)가 내포하고 있는 특정한 정체성이 먼저 존재하고 있으며, 그 민족공동체에 편입될 수 있는 구성원이라면

15) 이 말은 ‘가지다, 간직하다’라는 뜻을 가진 라틴어 동사 하베레(habere)의 과거분사형으로서 희랍어 헥시스(hexis: 몸가짐과 마음가짐의 영속적 성향, 지속적 방식)를 토마스 아퀴나스가 『신학대전』에서 아비투스로 번역한 것에서 유래한다.

16) 그는 이 개념을 시간성을 가지고 전달되는 계기로, 외재성과 내면성의 경계가 무너지는 ‘구조화된 구조’이자 ‘구조화하는 구조’로, 또한 사회화된 신체의 생산이자 무의식적인 본능으로 이해했다. 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu), 김웅권 옮김, 『실천이성』, 동문선, 2005, 192쪽.

17) 박영균, 「분단의 아비투스에 관한 철학적 성찰」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 선인, 2011, 131쪽.

18) 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu), 김웅권 옮김, 『파스칼적 명상』, 동문선, 2001, 344쪽.

19) 박영균, 위의 글, 156쪽.

누구나 그러한 속성이나 특질을 공유하고 있다는 것이다.

그러나 이 관점은 현재의 분단구조가 낳은 남북의 다종다양한 차이를 조화롭게 수용하는 것을 어렵게 만든다는 문제를 낳을 가능성이 있다. 현재 남북에게 있어 중요한 점은 서로 ‘다르기 때문에’라도 대화를 계속 해야 한다는 것이며, 같은 이유로 남북은 보다 건설적인 관계로 발전할 가능성이 있다는 것이기 때문이다. 그래서 민족동질성이라는 개념을 보완하고 발전시켜 나가야 한다는 요구도 적극적으로 수용할 필요가 있다. 이러한 ‘동질성’ 중심의 생각이 가진 문제점을 극복하기 위해 통일한반도의 새로운 원리로 주목하게 되는 것은 ‘공통성(commonality)’이다. 그것은 현재의 남과 북 또는 어느 코리언 디아스포라의 삶에 숨어 있는 것으로 보지 않는다. 오히려 그 공통적인 것은 그 다양한 차이들 모두를 포괄하며 그것들이 서로 어울려져 발생하는 변용에 의해 생성되는 것이다.

스피노자는 ‘공통적인 것’을 의미하는 ‘common’을 두 신체가 마주쳐 작용하는 과정에서 서로를 변용하며 생성되는 것으로 이해했다. 이처럼 공통성은 선형적으로 존재해서 새로운 발견의 대상이 되는 동질적인 것이 아니라 만남과 부딪힘을 통해 생산되고 발명되는 공통의 것이다. 또한, 언어철학을 새롭게 정립한 비트겐슈타인은 ‘가족유사성(family resemblance)’ 개념으로 공통성을 설명한다. 가족의 구성원인 아버지, 어머니, 아들, 딸의 생김새는 각각 다르며 쌍둥이가 아닌 이상 그들이 공통분모로 동일하게 가지고 있는 특성은 없다. 다만, 아버지와 아들은 눈이 닮았지만 귀가 다르고, 어머니와 딸은 코가 닮았지만 입이 다르고, 아들과 딸은 얼굴형과 이마가 닮았지만 눈과 귀가 다르게 생길 수 있는 것처럼 그들은 닮아 있다. 민족공통성 또한 이와 마찬가지로이다.

코리언 디아스포라는 남 또는 북의 코리언과 다르다. 게다가 그들끼리도 서로 다르다. 그들은 중국의 공민이거나 러시아의 공민이며, 재일조선인처럼 ‘반(半)난민’으로 존재한다. 하지만 이들은 일제 식민지와 분단체제라는 공통의 역사적 경험을 남북 주민과 더불어 공유하고 있다. 따라서 이런 공통의 아픔을 통해 그들은 연대할 수 있으며 남북의 분단을 극복하는데 일조할 수 있다. “코리언 디아스포라의 문화적 자산은 해외지역에서 전혀 다른 이질적 문화나 관습들과 접촉하면서 부딪히는 내면적 갈등을 보여줄 뿐만 아니라, 새로운 문화와 융합하면서 창조적 역동성도 보여주기 때문에 통일한반도의 새로운 공동체를 모색하는 데 귀중한 자원이 될 수 있는 것이다.”²⁰⁾

또한 그들은 남북의 적대성이 직접적으로 작동하는 곳을 벗어난 제3국에 거주하면서 외부자의 입장에서 남북을 볼 수 있기 때문에 비교적 중립적인 위치에서 남북 사람들을

20) 이병수·정진아, 「코리언의 분단·통일의식 연구의 관점과 의의」, 건국대학교 통일인문학연구원, 『코리언의 분단·통일의식』, 선인, 2012, 29쪽.

중재하고 매개할 수 있다. 디아스포라 특유의 ‘문화적 다양성’을 통해 교류 및 소통을 매개하며 ‘민족공통성’ 형성을 위한 풍부한 자원을 제공할 수 있기 때문이다. 나아가 코리언 디아스포라는 동북아시아의 평화공존을 위해서도 중요한 역할을 수행할 수 있다. 그들은 한민족이면서도 미국, 중국, 일본, 러시아의 문화적 접촉을 통해 나름의 사상적·문화적 변용을 만들어냈기 때문에 ‘분단극복’과 ‘동북아시아의 평화와 공존’이라는 두 가치를 연결하면서, 통일을 한반도에만 한정된 문제가 아닌 동아시아 각국의 소통과 연대를 향한 과제로 만드는 데 기여할 수 있는 것이다.

이런 점에서 남과 북이 서로의 다름을 가르치고 배움으로써 형성되는 민족공통성은 새로운 한반도의 규칙을 만들어 가기 위해 필수불가결한 것이며, 단일한 이념적·법적 체계가 아니라 그들이 맺는 관계 속에서 미래 지향적으로 형성되는 공통의 규칙과 가치들의 생산을 의미한다. 즉, ‘민족공통성(national commonality)’은 통일 이후 돌아가야 할 민족적 원형이나 본질을 상징하는 태도를 멀리 하고 오히려 ‘차이’를 근거하며 그 차이를 통해서 생산되는 공통성이다. 결국 민족공통성은 선형적으로 주어지거나 의식적으로 규정되는 동질성과는 달리, 차이에서 출발하기 때문에 무의식적인 공통감에 근거하며 열려 있는 정체성으로서 계속 생성되어가는 것이며 공통의 가치와 신뢰를 담은 통일국가의 헌법과 삶의 양식으로 창출되어지는 것이다.

5. 결론: 통일인문학의 의의

분단체제는 남과 북이라는 상이한 두 국가체제의 분열뿐만 아니라 그 안에 살고 있는 남북주민의 분열도 생산했다. 이렇게 볼 때 남북의 통일은 70년에 걸친 분단의 세월이 우리들에게 남긴 상처와 아픔을 지속적으로 치유하는 과정과, 그러한 과정을 통해 남북의 민족적 통합을 포함하는 ‘사람의 통일’을 필요로 한다. 그런 점에서 통일인문학은 ‘사람의 통일’을 사유하기 때문에 북을 지역학적 연구대상으로 삼는 ‘북한학’이 아니라, 남북의 평화로운 협력과 소통의 모색을 통한 사람의 통일이라는 ‘통일학’을 지향한다.²¹⁾

통일인문학은 현재까지 북한학이 다루지 못했던 지점을 발견하고 이를 극복하기 위한 방법론을 마련해왔다. 여기에는 남과 북의 진정한 통일은 더 심층적인 차원에서의 통일, 다시 말해 두 지역에 거주하는 주민들의 분단을 극복하자는 문제의식이 전제되어 있다.

21) 북한학을 넘어선 통일학의 의미 및 그것의 구체적인 대상과 방법론에 대해서는 김성민·박영균, 「통일학의 정초를 위한 인문적 비판과 성찰」, 『통일인문학』 제56집, 2013 참조.

바로 이런 점에서 통일인문학이 지향하는 ‘통일학’은 지역학적 북한학의 협소함을 극복하고 북한만이 아니라 남쪽과 북쪽에 존재하는 가치·정서·문화들을 비교·연구하는 한국학의 새로운 차원을 열어놓고 있다. 하지만 이렇게 되기 위해서는 다음과 같은 지점에서 새로운 통일연구 패러다임을 정립할 필요가 있다.

첫째, 제대로 된 통일학이 형성되기 위해서는 사회과학을 포함한 통섭적 학문으로 발전해야 한다. 인간은 특정한 사회의 제도와 체제 속에서 살아가지만, 아울러 그것들은 인간에 내면화된 가치와 정서, 문화들을 통해서 작동한다. 이런 점에서 통일인문학은 ‘분단’과 ‘통일’이라는 실천적 과제를 중심으로 문학·역사학·철학의 유기적 연관뿐만 아니라 제도와 체제의 문제들을 다루는 사회과학과의 협동연구를 활성화한다는 점에서 매우 중요한 학문적 의미를 가지고 있다. 게다가 남북분단과 통일의 문제는 동아시아를 중심으로 형성되는 국제관계 및 종족적이면서 국가적인 문제들과 뒤엉켜 있다. 따라서 분단과 통일의 문제는 정서와 생활문화뿐만 아니라 정치-경제 체제도 포함하는 한편, 일국적 차원이 아니라 세계사적, 혹은 동아시아적 맥락에서 연구되어야 한다.

둘째, 통일인문학은 통일의 민족적 주체를 남북으로만 국한하지 않고 전 세계에 흩어진 코리언 모두를 포괄함으로써, 남과 북의 주민 그리고 코리언 디아스포라의 민족적 협력에 의해 이루어지는 통일을 모색한다. 이런 점에서 통일인문학은 남과 북 그리고 코리안 디아스포라의 학문적 자산을 바탕으로 ‘온전한 한국학’, 곧 통합한국학의 성격을 지닌다. 그 동안 한국학은 주로 한국의 정치, 경제, 문학, 역사학에 한정되어 있는 반쪽 한국학에 머물러 있었으며, 또한 해외의 여러 지역에 거주하는 코리언들의 다양한 역사적 경험과 학문적 자산을 포괄하지 못하였다. 크게 볼 때, 분단 이후 남과 북 그리고 해외 코리언들은 각자의 학문체계를 구축하여 왔다고 할 수 있다.

예컨대 남은 ‘한국학’이라는 이름으로, 북은 ‘조선학’이라는 이름으로, 이산된 코리언들은 ‘코리언 디아스포라학’이라는 이름으로 자신들의 학문들을 개별적으로 발전시켜왔던 것이다. 통일인문학은 남북한과 코리안 디아스포라의 역사적 경험과 인문학적 자산을 바탕으로 차이의 인정과 상호소통, 그리고 통합을 지향한다. 그런 점에서 통일인문학은 남한의 한국학, 북한의 조선학, 그리고 해외 코리언들의 인문학을 포함하는 새로운 ‘통합한국학’의 길을 열어 가야 한다.

셋째, 통일인문학은 분단으로 인한 상처와 불구화되고 왜곡된 인식을 극복하는 데 기여하는 실천적 프로그램들을 생산하는 ‘실천적 학문’으로 나아가야 한다. 통일은 단지 갈라진 국가를 합치는 데만 있지 않고, 두 국가에 사는 사람들의 몸과 마음에 새겨진 배타성과 적대성(분단 트라우마)을 치유할 때에야 비로소 가능해질 수 있다. 분단 트라

우마는 ‘남북의 적대성’이 작동하는 사회심리적 토양을 제공할 뿐만 아니라 ‘남남갈등’의 또 다른 원인이 되고 있다. 따라서 통일인문학은 다양한 교육활동과 치유 프로그램을 생산함으로써 실천적으로, 실효적으로 분단의 상처와 이념적 적대를 극복하는 데 기여하는 학문으로 발전되어야 한다.

한반도의 통일은 단순히 분단체제의 극복을 의미하는 것이 아니라, 남과 북뿐만 아니라 동북아지역에 집중적으로 거주하는 동포들을 포함하여 민족적 합력을 창출하는 과정으로 만들어가야 하는 원대한 기획을 의미한다. 근본적으로 통일이 목표로 삼고 있는 통일국가의 건설은 ‘민족≠국가’라는 어긋남을 극복하고 ‘민족=국가’를 만들어가는 것이다. 그런데 이 역사는 ‘분단’ 이전에 일제 식민지배로부터 이미 시작된 것이었다. 이 때 민족의 이산이 시작되었으며 ‘분단의 싹’이 자라났다. 그런 점에서 보자면 인문학적 관점에서 바라 본 통일은 다시 말하건대 분단을 민족 공통의 수난으로 받아들이고 그 ‘고통의 공감’을 통해 민족적 유대와 연대를 만드는 과정이다. 또한, 통일은 그 과정 속에서 코리언들 전체가 민족공통의 미래적 가치와 문화를 만들어가는 주체가 되는 ‘민족적 합력’을 창출해가는 길이기도 하다.

통일인문학이 지향하는 새로운 통합의 패러다임은 기존의 편협하고 좁은 시야를 넘어설 것을 우리에게 요구한다. 향후 우리 모두의 의지와 지혜를 아울러 만들어 갈 코리언 네트워크는 세계의 연대와 평화라는 역사적이며 상징적인 의미를 띠는 이정표가 될 것이다. 지금까지의 한반도는 고난의 역사를 감당한 갈등과 긴장의 땅이었지만, 평화로운 통일시대로 나아가게 된다면 소통, 치유, 통합의 가치가 세계사적으로 실현되는 자부심 넘치는 터전이 될 것이다. 그 통일의 대장정 앞에서 우리에게 화합하되 동일한 것으로 획일화되지 않는 화이부동(和而不同)의 지혜가 필요하다. 그 길은 서로 다른 것들이 각각의 차이를 유지하면서도 어울려 살아가는 것이 아닐까.

참고문헌

- 가라타니 고진(柄谷行人), 송태욱 옮김, 『탐구1』, 새물결, 1998.
- 권혁범, 「통일에서 탈분단으로: 민족동질성 회복론 및 민족번영론에 대한 비판적 성찰」, 『통일문제연구』 22, 2000.
- 김명섭, 「평화학의 현황과 전망」, 하영선 편, 『21세기 평화학』, 풀빛, 2002.
- 김성민, 『통일과 인문학』, 통일부 통일교육원, 2014
- 김성민 외 지음, 『철학의 시대』, 해냄, 2013.

- 김성민·박영균, 「분단의 트라우마에 관한 시론적 성찰」, 『시대와 철학』 제21권 2호, 2010.
- 김성민·박영균, 「통일학의 정초를 위한 인문적 비판과 성찰」, 『통일인문학』 제56집, 2013.
- 김진무, 「중장기적인 남북기본합의서에 기초한 한반도평화체제구축방안 정립」, 『북한』 439호, 2008.
- 도미니크 라카프라(Dominick LaCapra), 육영수 역, 『치유의 역사학으로: 라카프라의 정신분석학적 역사학』, 푸른역사, 2008.
- 박영균, 「분단의 사회적 신체와 심리 분석에서 제기되는 이론적 쟁점」, 『시대와 철학』 제23권 2호, 2012.
- 박영균, 「분단의 아비투스에 관한 철학적 성찰」, 『통일에 대한 인문학적 패러다임』, 선인, 2011.
- 박정진, 「남북기본합의서와 동서독기본조약 비교: 분단국갈등관리론 모델의 적용」, 『국제정치논총』 제53권 2호, 2013.
- 박찬부, 「트라우마와 정신분석」, 『비평과 이론』 제15권 1호, 2010.
- 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson), 윤형숙 옮김, 『상상의 공동체: 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 나남출판, 2003.
- 서영채, 「민족, 주체, 전통: 1950~60년대 전통논의의 의미」, 『민족문화사연구』 제34권, 2007.
- 송영대, 「남북기본합의서 20년과 김정은 체제」, 『통일한국』 339호, 2012.
- 알랭 바디우(Alain Badiou), 조재룡 옮김, 『사랑예찬』, 도서출판 길, 2011.
- 에리히 프롬(Erich Fromm), 문국주 옮김, 『불복종에 관하여』, 범우사, 1996.
- 염돈재, 『독일통일의 과정과 교훈』, 평화문제연구소, 2010.
- 이명호, 「역사적 외상의 재현(불가능성): 홀로코스트 담론에 대한 비판적 읽기」, 『비평과 이론』 제10권 1호, 2005.
- 이병수, 「분단트라우마의 유형과 치유방향」, 『통일인문학』 제52집, 2011.
- 이병수·정진아, 「코리언의 분단·통일의식 연구의 관점과 의의」, 통일인문학연구단, 『코리언의 분단·통일의식』, 선인, 2012.
- 임현진·정영철, 『21세기 통일한국을 위한 모색』, 서울대학교출판부, 2005.
- 정영철, 「한반도의 ‘평화’와 ‘통일’: 이론의 긴장과 현실의 통합」, 북한연구학회보 제14권 2호, 2010.
- 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu), 김웅권 옮김, 『파스칼적 명상』, 동문선, 2001.
- _____, 김웅권 옮김, 『실천이성』, 동문선, 2005.
- 홉스봄(Eric John Hobsbawn), 강명세 옮김, 『1780년 이후의 민족과 민족주의』, 창작과비평, 2008.

【논평】

「통일의 인문학적 패러다임: 소통·치유·통합의 통일인문학」에 대한 논평

서 유 석 (호원대 교양학과 교수)

이 글은 “통일인문학”을 소개한 글이다. 김성민 교수는 글을 통해 분단과 통일에 대한 ‘인문학적’ 접근의 필요성과 의의, 과제 등을 설득력 있게 밝히고 있다. 평가가 알기로, 김 교수의 주장은 단순한 시론이 아니라 건국대 HK사업단(“통일인문학단”)의 여러 해에 걸친 연구 성과요, 고심의 산물이다.

김 교수는 글의 서두에서 통일인문학이 무엇인지, 그 프로그램의 핵심은 무엇인지 다음과 같이 밝힌다.

“통일인문학은 사람들의 몸과 마음에 체화된 분단의 흔적과 상처, 남북 생활세계의 차이와 공통성에 대해 성찰함은 물론, 이를 통해 분단을 극복할 수 있는 통일 한반도의 사상과 가치, 문화적 통합 등 ‘통일의 인문적 비전’을 모색한다. 가치, 정서, 문화의 통합은 정치, 경제의 통합을 떠받치는 바탕이자 통일을 진정한 사회적 통합으로 만드는 근본적 힘(이다)... (통일인문학은... 소통, 치유, 통합을 추구한다...)”

매우 시의적절하고 유의미한 연구 프로젝트다. 이 프로젝트가 시의성을 갖는 이유는 기존의 통일 논의가 체제 중심의 논의, 즉 정치, 경제, 군사, 국제관계, 체제, 이념 등 사회과학적 키워드 중심의 논의였고, 그 결과 사회의 또 다른 측면인 생활세계에 대한 탐구가 소홀했기 때문이다.

독일의 경우를 타산지석 삼아 보자면 동서독의 경우 우리와는 달리 내전도 없었고 분단기간도 짧았으며, 비교적 많은 인적, 물적 교류가 있었음에도 통일 이후 소위 ‘오시’와 ‘베씨’ 간의 사회문화적, 정서적 갈등으로 큰 사회적 비용을 치르고 있다. 그렇다면 독일에 비해 훨씬 분단의 골이 깊은 우리로서는 이제부터라도 체제 통합의 논의에 더해 생활세계의 통합을 위한 연구, 상호 이질화를 극복할 수 있는 대안 모색에 서둘러

야 한다.

김 교수의 주장처럼, 진정한 통일은 체제의 수렴과정만으로는 반쪽이며, 결국은 ‘사람’의 통일 과정이어야 한다. 정치, 경제, 군사의 영역과는 달리 생활세계는 무엇보다도 ‘연대’의 구현이 가능한 영역이다. 그런 점에서 상호 계산에 기초한 체제의 통합이 불투명하고 지체되는 상황에서는 생활세계의 소통과 교류가 통일의 원동력을 만들어 내는 영역이 될 수도 있다. 이런 점에서 통일인문학은 매우 중요한 연구 프로젝트로 평가받아야 할 것이다.

평자는 통일인문학의 의의를 백분 인정하면서, 보다 깊은 이해를 위해, 또 토론을 위해 다소 도발적이고 근본적인 다음 몇 가지 질문을 하고자 한다. 평자의 판단에 이 문제들이 통일인문학의 향방에 큰 영향을 줄 것이기 때문이다. 글에 다 표현하지 못한 내용을 답변을 통해 밝혀주면 감사하겠다.

1. 통일의 이유

왜 통일해야 하는가. 통일인문학자들이 생각하는 통일의 이유, 당위성은 무엇인지 묻고 싶다. 지금처럼 그냥 살아도 되는데, 아니 남과 북이 각기 겪고 있는 사회문제를 내부적으로 해결하며 두 국가로 그냥 살아도 되는데, 왜 굳이 통일해야 하는가.

외세에 의한 분단, 외세를 등에 업은 자들에 의한 분단이므로 원래상태로 돌려야 한다는 일종의 역사적 당위성 때문인가. 아니면 ‘한 민족’이기 때문에 남과 북, 디아스포라가 함께하는 “민족=국가”로서의 통일을 이루어야 한다는 건가.

최근에는 경제 난제 해결에 도움이 될 것이라는 이유로 남북교류와 통일의 필요성을 언급하는 사람이 많아지고 있다. 남의 자본/기술, 북의 노동력이 결합하면 남과 북의 경제난제 해결에 도움이 되고 또 그런 통일을 이루면 동북아에서 큰 국가를 형성할 수 있다 등등. 하지만 이런 주장에는 통일공동체의 바람직한 사회상에 대한 논의가 빠져있다. 또 그 주장 자체의 설득력도 상황 의존적이다. 따라서 이런 논의도 통일의 당위성에 대한 이유로는 충분치 않아 보인다.

통일이 아니라 막대한 사회적 비용을 요구하는 적대의 해소, 즉 ‘두 국가’의 평화공존

과 교류를 대안으로 제시하는 이들도 있다.

이런 논란 앞에서 통일인문학은 통일의 당위성과 이유에 대해 어떤 답을 가지고 있는지 궁금하다.

2. “(분단)트라우마/치유” 프로그램의 적절성

통일인문학의 중요한 프로그램 중 하나가 분단 트라우마와 그 치유 방안에 대한 연구이다. 여기서 트라우마란 식민의 상처, 전쟁과 분단이 남긴 상처, 남과 북의 정치권력이 자행한 국가폭력의 상처, 이산과 디아스포라의 아픔 등이다.

김 교수는 이 트라우마를 큰 틀에서 식민 트라우마, 분단 트라우마, 이산 트라우마로 범주화하고, 그 트라우마의 공통적이며 근본적인 원인으로 “민족=국가” 열망의 좌절(“민족≠국가”)을 거론한다. 아울러 사회적으로 전승되는 이 아픔의 극복 방안(심리적 치료가 아닌 생명력의 회복으로서의 ‘치유’ 방안)도 제시한다. 식민유산의 올바른 청산, 민족 공통성/형제애/우애의 회복, 생활양식/문화 전반의 개혁 등이 그것이다. 그리고 이 맥락에서도 인문학적 접근이 필요함을 역설한다.

의미 있는 주장이지만, 평자로서는 몇 가지 의문이 든다. 우선 상기의 방식으로 “민족=국가”의 열망이 해결되면, 다시 말해서 “한 민족, 한 국가”의 통일이 이루어지면 트라우마는 치유된다는 것인지, 통일만이 트라우마의 궁극적 치유책인지 묻고 싶다.

아울러 트라우마(식민과 분단이 남긴 심각한 사회적 상처)와 그 치유라는 과제는 지난 세대, 아니 그보다도 앞선 노년 세대에 적용되는 문제는 아닌지 의문이다. 김 교수는 트라우마가 표출되는 한 양식으로 남과 북의 사람들이 갖는 배타성과 적대성을 언급하는데, 과연 남과 북의 대다수 국민이 그런지, 자본과 권력의 소유자들, 남북의 통치자들에게나 적용되는 지적은 아닌지 묻고 싶다.

지난 역사가 현재에 영향을 미치므로 왜곡된 역사를 바로 세우는 일, 과거의 진상을 밝혀 정확한 기억을 남기고 후대에 교훈이 되도록 하는 일 등은 사회적으로 매우 중요한 일이다. 하지만 지금 사회의 주축을 이루고 있는 대다수 코리언, 즉 분단 3세대, 4세대들이 그런 트라우마에 시달리고 있다고 보는 것은 지나친 일반화 아닌가. 오히려 코리언 대다수를 이루는 현 세대의 절박한 문제는 분단, 통일과는 다른 영역의 문제들 아닌가.

3. 통일 인문학의 범위 설정

김 교수는 글 속에서 통일 ‘인문학’의 주된 탐구과제로 “가치, 정서, 문화”를 여러 차례 언급하고 있다. 반면 체제, 이념, 경제구조는 사회과학의 과제로 자리매김한다. 물론 글의 말미에서 “통일인문학은 사회과학을 포함한 통섭적 학문으로 발전해 나가야 한다.”고 언급은 하고 있으나, 전체적으로 볼 때 김 교수의 ‘인문학’은 범위 설정을 너무 좁게 하고 있는 것은 아닌지 의문이 든다. 체제와 이념, 경제구조도 현상을 그대로 기술할 때는 사회과학이지만 그 속에 내재한 가치와 지향을 다룰 땐, 분명 인문학의 영역이요, 철학의 영역이기 때문이다.

통일이념으로서의 민주공화주의

이 상 훈 (대진대 철학과 교수)

<요약문>

이 글의 목적은 한반도 통일 원칙으로서의 민주공화주의 이념의 가치와 의미를 밝히는데 있다. 남한과 북한은 각각 단독정부 수립 초기에서만 해도, 비록 이념적 정향은 달랐지만, 모두 민주공화주의를 표방하였다. 이는 1919년 4월 11일 대한민국임시정부 헌법(「임시헌정」) 제1조에 명시된 민주공화주의 이념을 어느 정도 수용한 것으로 보인다. 그러나 정작 민주공화주의 개념 자체는 서양 정치철학사에서 찾아보기 힘든 합성어이다. 서양 정치철학의 전통에서 민주주의와 공화주의 이념은 지배형식과 통치형식을 지칭하는 용어로 수준을 달리하며 또한 오히려 일상적인 의미에서는 평등과 자유 사이에 일정한 긴장을 수반하기도 한다. 이런 이유로 1776년의 「미국독립선언문」이나 1779년의 「미국헌법」, 또한 1789년 프랑스혁명의 「인권선언」이나 프랑공화국 헌법 어디에도 이 개념은 찾아볼 수 없으며, 심지어 독일 바이마르 공화국 헌법은 「임시헌정」보다 몇 달 뒤인 1919년 8월에 제정되었지만 여기서도 이 개념은 없다. 중화민국을 만든 동아시아에서 첫 번째 공화혁명인 신해혁명에서도 민주공화주의는 나타나지 않았다.

민주공화주의는 우리 애국지사들이 19세기 말부터 노골화하던 제국주의 침탈의 세계사적 조류를 거슬러 일본의 국권 강탈에 저항하기 위해 만들어낸 독창적인 정치철학적 이념이며, 국권회복을 위한 치열한 고뇌를 담아내는 자생적 개념으로서 이런 차원에서 남한과 북한의 단독정부 수립의 이념적 기초 역할을 한다. 이후 정치적 갈등과 권력투쟁을 거치면서 상당한 파행과 변질을 겪기도 하지만, 어쨌든 이 민주공화주의 이념은 남북한 모두에서 초기 정부의 이념적 기초로 활용된 만큼, 앞으로도 한반도 통일을 이끌 수 있는 유일한 공분모 역할을 부각시켜 나갈 필요가 있다고 생각한다.

주 제 : 사회철학, 정치철학

검색어 : 민주공화주의, 임시헌정, 미국독립, 프랑스혁명, 통일이념

1. 들어가는 말

이 글의 목적은 한반도 통일 원칙으로서의 민주공화주의 이념의 가치와 의미를 밝히는데 있다. 남한과 북한은 각각 단독정부 수립 초기에서만 해도, 비록 이념적 정향은 달랐지만, 모두 민주공화주의 이념을 표방하였다. 남한은 제헌헌법 제1장 제1조에 이를 천명하였으며, 북한 역시 제헌헌법 제1장 제1조에서 ‘조선민주주의인민공화국’이라고 국호를 명시하였다.¹⁾ 이는 1919년 4월 11일 대한민국임시정부 헌법(「임시헌정」) 제1조에²⁾ 명시된 민주공화주의 이념을 어느 정도 수용한 것으로 보인다. 그러나 정작 민주공화주의 개념 자체는 서양 정치철학사에서 찾아보기 힘든 합성어이다. 서양 정치철학의 전통에서 민주주의와 공화주의 이념은 지배형식(*forma imperii*)과 통치형식(*forma regiminis*)을 지칭하는 용어로 수준을 달리하며³⁾ 또한 일상적인 의미에서는 오히려 평등과 자유 사이에 일정한 긴장을 대변하는 용어이기도 한다. 따라서 이념의 차원에서 두 용어를 하나로 묶어 사회체제나 정치제도의 기본 원칙으로 사용하는 경우는 찾아볼 수 없다.

따라서 해방이후 남한과 북한에서 상이한 이념을 지향하는 두 국가가 수립되었음에도 불구하고 공통적으로 민주공화주의를 체제의 기본 성격으로 표방한 것은 상당한 의미를 지닌다. 이는 단순한 정치적 수식어 수준을 넘어, 제2차 세계대전 종전과 더불어 일제탄압에서 벗어난 당시의 매우 혼란했던 상황을 국민의 단합된 총의를 통해 수습하고 국가발전의 계기를 마련하고자 하는 남북한 모두의 절실한 필요성을 반영하고 있다. 비록 건국초기의 이 민주공화주의 이념이 이후 충실히 지켜지지 못하고 남북한 모두에서 정치적 갈등과 권력투쟁을 거치면서 상당한 파행과 변질을 겪기도 하지만, 어쨌든 이 민주공화주의 이념은 한반도의 안정과 평화 및 발전과 번영을 위해 통일이 겨레의 숙원인 만큼 앞으로도 남북한 모두에서 공감대를 형성할 수 있는 유일한 토대 역할을 할 수 있을 것이다.

물론 6·25 전쟁 이후 북한체제는 민주주의의 이상으로부터 점차 멀어져 갔지만 이

-
- 1) 김동한 (2015) 357-8쪽 참조. 장명봉은 김일성의 언급을 빌어서 북한의 제헌헌법인 인민민주주의 헌법이 구 소련의 1936년 스탈린 헌법을 본뜬 점을 강조하고 있지만, 해방직후 정국에서 조력자로서의 역할에 자신의 임무를 국한하던 소련의 입장을 놓고 볼 때 인민민주주의 헌법에서 스탈린 헌법보다 먼저 만들어진 대한민국 임시정부 헌법 정신의 영향을 배제하는 것은 오히려 어폐가 있다고 생각한다. 장명봉 (1990) 5쪽 참조.
 - 2) <http://search.i815.or.kr/Search/대한민국임시헌장> 참조. 「임시헌정」은 전문에 이어 “제1조 대한민국은 민주공화제로 한다.”고 명시한다.
 - 3) 칸트 (2008), 29-32쪽 참조. 칸트는 여기서 민주주의와 공화주의에 대한 혼돈을 막기 위해 이 두 개념을 서로 다른 정치철학적 차원의 개념, 즉 통치권이 누구에게 귀속되는가를 보여주는 지배형식과 국가가 통치권을 행사하는 방식을 뜻하는 통치형식으로 구분해 정리한다. 이에 따르면, 민주제는 지배형식의 범주이고, 공화제는 입법권과 행정권을 분리시키는 통치형식의 일종이다.

또한 당시 조성되었던 국제적인 냉전체제와 중소갈등 및 남북한의 대립 상황 등과 무관했던 것이 아니기에, 냉전체제 종식을 배경으로 남북한이 평화와 공존을 추구하는 마당에서는 상황이 많이 다를 수 있다. 해방 이후 일제지배의 혼란을 수습하고 겨레의 발전을 이끌기 위해 남북한이 공유했던 이념이 민주공화주의였다면, 이는 다시금 남북한 사이의 대립과 반목을 자주적으로 수습하고 겨레의 통일을 통해 민족의 발전을 이끌기 위한 초석으로 기능할 수 있는 것이다. 민주공화주의는 우리 애국지사들이 19세기 말부터 노골화하던 제국주의 침탈의 세계사적 조류를 거슬러 일본의 국권 강탈에 저항하기 위해 만들어낸 독창적인 정치철학적 이념이며, 국권회복을 위한 치열한 고뇌를 담아내는 자생적 개념이고, 이런 차원에서 남한과 북한의 단독정부 수립의 이념적 기초 역할을 했다. 따라서 우리 민족의 자주적 평화와 통일 시대를 열어나가는 데서도 그 이념적 가치를 충분히 발휘할 수 있을 것이다.

일반적으로 생각하는 것과는 사뭇 달리 민주공화주의 개념은 1776년의 「미국독립선언문(Declaration of Independence of United States of America)」이나 자유민주주의를 최초로 제도적으로 명문화한 1779년의 「미국헌법」에도 나타나지 않으며, 또한 1789년 프랑스혁명의 「인권선언(Declaration of the Rights of Man and Citizen)」이나 그 이후 수립된 1793년의 프랑스 제1공화국 헌법에서도 찾아볼 수 없다. 서구 현대국가 일반과 현재의 대한민국 헌법에도 많은 영향을 미친 독일 바이마르 공화국 헌법은 「임시헌정」보다 몇 달 뒤인 1919년 8월에 제정되었지만, 여기서도 이 개념은 없다.

‘민주공화주의’는 당시 노골화하던 제국주의적 침탈의 세계사적 조류를 거슬러 우리 애국지사들이 일본의 국권 강탈과 국토 침략에 저항하기 위해 서구사상을 수용해 독창적으로 만들어낸 정치철학적 이념이며, 국권회복을 위한 치열한 고뇌를 담아내는 자생적 개념으로서의 혁명 서사이다. 민주주의와 공화주의를 한 번도 경험하지 못한 채 애국계몽기를 거쳐 식민치하의 국치를 겪은 애국지사들은 민족자결주의 정신에 따른 주권 독립을 만천하에 공포하고 이를 세계인들로부터 인정받기 위해 민주주의와 공화주의를 결합하지 않을 수 없었던 것으로 사료된다. 이런 진보적 ‘민주공화주의’ 이념은 「3·1운동」의 국제적 전파력과 함께 중국의 「5·4운동」 등 아시아지역의 민족해방운동에 기폭제 역할을 수행함으로써, 대중문화를 주축으로 한 지금의 한류와 차원을 달리하는 20세기 초 아방가르드적 정치 한류의 원형을 형성한다.

민주공화주의의 이런 자주적 기원과 통일이념으로서의 가치를 뒷받침하기 위해 다음 절에서는 먼저 한국정치사상사에서 민주공화주의가 극적으로 등장하게 된 배경을 동서양의 근대 정치사상적 흐름을 소개하면서 살펴볼 것이다. 이를 통해, 민주공화주의가 대

한민국임시정부의 애국지사들이 제국주의 침탈의 가속화란 국제정세 속에서 독립운동을 위해 서양정치 이념을 종합해 창안한 것임을 밝힐 것이다. 제3절에서는 서양의 대표적 근대 혁명인 미국독립과 프랑스혁명의 서사를 살펴봄으로써 민주공화주의가 20세기 초까지 서양의 어떤 정치사상사적 흐름에서도 나타나지 않았던 우리 고유의 자생적인 이념임을 고찰하면서, 또한 이것이 칸트가 구상했던 세계적인 규모의 법적 체제로서의 영구평화에 부응하는 진보적 선취임을 적시할 것이다. 맺음말에서는 애국지사들이 이렇게 공화주의와 민주주의 사상을 종합해 낼 수 있었던 이유가 당대의 제국주의적인 국제정치 지형의 한계에 대한 뚜렷한 인식과 더불어 동학혁명으로 거슬러 올라가는 우리의 자생적 근대성의 경험에서 비롯함을 밝히면서, 통일 이념으로서의 ‘민주공화주의’의 정치철학적 의미를 세 가지로 정리할 것이다.⁴⁾

2. 민주공화주의 이념의 기원

대한민국 제헌헌법에 관한 연구는 법학, 정치학, 사회학, 역사학 등 관련 분야에서 꾸준히 연구되어 왔는데, 특히 2008년 제헌 60주년을 전후하여 많은 연구 성과들이 나왔다. 최근의 연구 경향은 대체로 제헌헌법이 ‘진보성’을 띤 헌법안이었음에 초점을 맞춘다. 다시 말해, 정치체제에서는 바이마르헌법의 영향을 받아 자유주의와 민주주의의 정신을 구현하고자 했고, 경제체제에서는 자유방임주의의 폐해를 보완하기 위해 시장경제를 기본으로 하되 국가통제를 가미한 ‘수정자본주의’, 혹은 ‘혼합경제체제’를 지향했음을 강조한다. 그러나 정작 이 제헌헌법⁵⁾의 기본 정신을 밝힌 제1장 제1조에 천명된 “대한민국은 민주공화국이다”는 정치철학적 주장의 연원이나 특색에 대한 분석이나 연구는 드물다.

상황이 이러하기에 같은 시기에 제정된 북한의 초기 헌법과 그 정신에 대한 분석은 더 빈약할 수 밖에 없다. 서대숙의 연구에 따르면, 일본의 항복에 따라 북한에 진주한 소련군의 초기 관심은 일본군의 무장해제와 한반도에 조선인민의 독립 국가를 세우는 정도 이상을 넘지 않았다고 한다. 다시 말해, “소련군이 북한에 처음 들어와서는 조선의 해방과 독립에 중점을 두고 민족독립운동에 참여했던 조선혁명가들의 다양한 주의주장과 그들이 활동했던 혁명지에 차별을 두지 않았다”⁶⁾는 것이다. 그렇다면 북한 역시 초

4) 이 글의 제2장과 제3장의 내용은 상당부분이 줄고 (2015)에서 재인용한 것임을 밝힌다.

5) 국가법령정보센터 (1948) 참조.

6) 서대숙 (1992) 117-8쪽 참조.

기 헌법 제1장 제1조에서 국호를 “조선민주주의 인민공화국”으로 표방한 것은 상당 정도 자생적 연원에 맞닿아 있을 것임을 짐작할 수 있다. 물론 획일적이거나 통합된 것은 아니었지만 대체로 일제하 독립운동이 임시정부의 방침이나 활동과 무관하지 않았던 만큼 북한에서의 상황도 당시로서는 별반 다르지 않았을 것이다. 그러므로 임시정부가 천명한 ‘민주공화주의’ 이념은 해방 직후 남한과 북한 사회를 이해하는 데서 매우 중요한 단서가 되며, 이에 대한 철학적 천착이 필요한 것이다.

일반적으로 서양 정치철학에서 공화주의는 ‘지배로부터의 해방된 자유’를 뜻하며⁷⁾, 이와 같은 의미의 공화주의 전통은 멀리 고대 로마시대까지 거슬러 올라간다. 필립 페티트에 따르면, 고대 로마법은 로마 시민들에게 ‘독립성(independence)’과 ‘지배로부터의 해방(non- domination)’을 명문화했으며, 이런 정신이 르네상스 시대에 ‘개인의 발견’으로 나타났고, 이것이 17세기를 거치면서 영어문화권에서 ‘법의 지배’라는 개념으로 자리 잡았다고 한다.⁸⁾ 18세기 들어 루소는 『사회계약론』에서 이런 공화주의 정신을 더욱 발전시켜, 개인이 사회계약을 통해 자신의 자연권을 양도하고 시민사회로 진입함으로써 타인의 예속과 지배에서 벗어나 오히려 자신의 생명과 자유를 지킬 수 있음을 역설한다.⁹⁾ 다시 말해, 일반의지를 좇는 것은 자기입법의 원리에 따르는 것이기에 예속과 지배로부터의 자유를 실현시켜 준다는 것이다.

공화적 자유를 통치형식으로서의 자기입법 원리와 연결지우는 것은 공화주의를 국가구성 원리로 삼는 것을 뜻한다. 예속과 지배로부터의 자유를 법질서의 원리로 삼을 때 근대 국민주권 국가가 탄생하는 것이다. 따라서 공화주의는 곧 근대적 시민사회이론이자 국민주권 국가의 기본 이념으로 기능한다.¹⁰⁾ 하지만 루소는 이런 공화적 국가의 적절한 규모를 직접민주주의가 가능한 좁은 범위로 국한한다. 주권은 양도불가능하며 분할할 수 없는 것이기에 주권의 대의적 행사는 적법하지 못하고 따라서 합당한 법의 지배는 작은 도시국가의 범위를 넘어설 수 없다는 것이다.¹¹⁾ 비록 미국독립과 프랑스혁명이후 수립된 공화정에서 대의민주주의제도가 자리 잡지만, 어디까지나 공화주의적 관심은 대의원이나 국가가 개인의 자유를 구속하거나 침해하지 못하게 견제하는 데 초점이 맞추어지게 된다. 근대 공화주의 이념은 자기입법에 기초한 국민주권 이론의 기틀을 세우지만 또한 동시에 다소간 좁을 수밖에 없는 주권의 직접적 행사라는 실질적 한계와

7) Pettit (1999), p.52.

8) Pettit (2003) 참조.

9) 루소 (2005), 49-53 및 232-237쪽 참조.

10) Pettit (2003) 참조.

11) 루소 (2005), 70-77 및 114-119쪽 참조.

더불어, 19세기 후반에 들어서는 서구적 세계관에 기초한 엘리트주의적이고 공격적인 특성마저 지니게 된다.¹²⁾ 당시 팽창일로를 걷던 서구 국가들의 제국주의적 침략은 이런 현상을 단적으로 대변하고 있었다.

이런 한계에도 불구하고 물론, 공화적 자유가 ‘독립성’과 타인이나 임의성의 ‘지배로부터의 해방’을 뜻하는 한에서는 독립을 희구했던 대한민국임시정부 애국지사들에게는 실낱같은 희망이었을 것이다. 하지만 공화적 자유가 국제사회에서 엘리트지향적인 서구문화 우월주의와 제국주의적 침탈로 변질되는 것을 바라보며, 우리 애국지사들로서는 독립운동의 불길을 살려 국가주권의 회복과 그 정당성을 국제적으로 획득하고 인정받기 위해서는 공화주의를 넘어 나아가는 것이 필요했을 것이다. 여기서 엘리트지향적인 좁은 도시국가 형태에 묶인 서양 근대의 공화주의 이념의 한계를 넘어서는데 기여한 민주주의 사상을 애국지사들은 주목한 것 같다. 예속과 지배로부터의 자유를 추구하는 가운데 그와 같은 독립성의 기초를 이루는 근대 민주주의의 ‘주권재민’ 의식과 ‘평등’ 가치가 견지될 때 공화주의의 제국주의적 변질을 막아낼 수 있다고 파악했던 것으로 사료된다.

로크는 『시민정부론(Two Treatises of Government, 1689)』에서 사회계약을 통한 사유재산과 문명의 발생을 가설적으로 설명하면서 생명과 자유, 그리고 재산에 관한 모든 사람들의 평등한 자연권 개념을 역설하며, 또한 이런 평등한 권리로 인해 정부의 유일한 합법적 기초를 국민의 동의에서 구한다.¹³⁾ 로크에 따르면, 만약 한 정부가 국민의 관심과 이해에 배치되고 국민의 동의에 기초하지 않는다면 국민은 그런 정부를 갈아치울 권리를 갖는다. 민주주의에 관한 로크의 이와 같은 견해는, 일본제국주의의 기만적인 무력침탈에 저항해 한민족의 자결권과 국가 주권을 되찾고자 했던 애국지사들에게는 뚜렷한 명분이 되었을 것이다. 더구나 로크는 국제사회에서 “정복”이 “통치의 기원”이 될 수 없음을 역설한다. 설령, “정복을 한다 할지라도 만일 국민의 동의가 없다면, 결코 새로운 국가체제를 수립할 수는 없는 것이다.”¹⁴⁾ 로크의 이런 민주주의 사상은 공화적 자유 이념을 보완하여 민족자결과 국권을 되찾고자 했던 우리 애국지사들에게 독립운동의 이념과 원리를 마련해 주는 것이었으리라 사료되며, 이에 따라 ‘민주공화주의’가 찬란히 탄생할 수 있었던 것이다.

사실 「임시헌정」을 만들 때, 애국지사들이 공화주의에 대한 충분한 비판적 인식이나 민주주의에 대한 명확한 이해를 갖추고 그 둘을 결합한 새로운 합성어를 주조했다고 주

12) Lovett (2013) 참조. Lovett은 근대 공화주의가 “엘리트주의적(elitist)이고, 교구적(patriarchal)이며, 그리고 군사적(militaristic)”임을 지적한다.

13) 로크 (1988), 제19장 참조.

14) 로크 (1988), 제16장 참조.

장하는 데는 어려움이 있다. 왜냐하면 이 이념의 국내적 숙성 과정을 뒷받침할 직접적 자료나 문헌이 부족하기 때문이다. 예를 들어, 이상설이나 박은식, 그리고 「임시헌정」 작성에 직접 참여한 조소앙의 행적 등에서 공화주의와 민주주의 이념이 어떻게 수용되어 반영되는지를 보여주는 자료들은, 필자의 과문 탓인지는 몰라도, 역사학 쪽에서도 그다지 찾아지지 않기 때문이다.¹⁵⁾

그러나 이미 최한기가 중국에서 1840년대에 발간된 위원(魏源)의 『해국도지(海國圖志)』와 서계분(徐繼畬)의 『영환지략(瀛環志略)』를 참조하여 미국을 비롯한 서구의 정치제도를 담은 『지구전요(地球典要)』를 1857년에 썼으며, 1884년 1월 30일자 「한성순보」 제6면의 기사에서는 서양의 공화제와 대통령이라는 단어를 최초로 쓰면서, ‘군민동치(君民同治)’의 입헌군주제와 입법, 사법, 행정의 구분이 된 ‘합중공화’ 정체를 소개한다.¹⁶⁾ 또한 유길준은 1889년의 『서유견문』에서 각국의 정치제도를 1) 군주가 천단하는 정체, 2) 군주가 명령하는 정체(압제정체), 3) 귀족이 주장하는 정체, 4) 군민이 공치하는 정체(입헌군주), 5) 국민이 공화하는 정체(합중공화)를 소개한다.¹⁷⁾ 신용하에 따르면, 1880년대 이후 개화파는 서구적 입헌군주제를 지향하였고 독립협회 소장파들은 심지어 입헌공화국을 주장하기도 했으며, 이를 토대로 애국계몽기에 신민회는 국권회복과 입헌공화제 수립을 목표로 삼았다고 한다. 그리고 「임시헌정」은 이런 기반 위에서 공화제를 채택하였다고 한다.¹⁸⁾ 하지만 정치체제에 대한 소개와 정치사상에 대한 입론은 다르며, 나아가 공화제에 대한 소개와 민주공화주의에 대한 주장은 사뭇 다를 수 있다.

어떤 의미에서 민주주의에 대한 소개는 당대의 국제상황에서도 미국 대통령 윌슨이 제1차 세계대전 말기에 제안한 민족자결주의 선언을 제외하고는 그 이념의 근거를 찾기가 쉽지 않다. 1910년에 일어난 중국의 신해혁명에도 불구하고 대륙은 여전히 청조말의 군벌정치 폐단을 벗어나지 못하고 있었기에 중국이 교과서 역할을 할 수도 없었을 것이다. 또한 1917년 러시아혁명의 여파로 일찍이 1918년에 하바로프스크에서 한인사회당이 결성되고 이후 우후죽순처럼 유사한 혁명단체들이 늘었지만 이런 독립운동 속에서는 민주주의보다 사회주의나 공산주의 개념이 주축이었다.¹⁹⁾

15) 1919년 4월 상해임시정부의 임시의정원에서 「임시헌정」을 정할 때도 ‘민주공화국’이란 대목에 대한 토론은 거의 없었다고 한다. 국회도서관편 (1976), 33-5쪽 참조.

16) 윤대원 (2001), 56-7쪽 참조.

17) 박찬승 (2008), 308-9쪽 참조. 박찬승은 동아시아에서 ‘공화’라는 말을 최초로 사용한 것은 『사기(史記)』의 주나라 본기(本紀)에서였으며, 이 말이 왕 없이 신하가 다스림을 뜻하여 조선시대에 불온하게 여겨졌다고 한다.

18) 신용하 (1986) 참조.

19) 임경석 (2009), 4-9쪽 참조. 일반적으로 말해 ‘초기 사회주의’로 들어지는 1925년 이전까지 이 운동을 주도한 사람들은 자신들을 ‘콤포그룹’ 또는 ‘공산그룹’으로 불렀으며, 이들에 대한 남북한의 역사적 편견

그러나 이와 같은 한계에도 불구하고, 1917년에 쓰여진 「대동단결선언」과 동경유학생들을 중심으로 3·1운동 직전에 쓰여진 「2·8독립선언서」에서는 공화주의의 틀을 넘어서는 민주주의적 인식의 단초를 분명히 찾을 수 있다. 「대동단결선언」에서는 “용희 황제가 삼보(토지, 인민, 정치)를 포기한 8월 29일은 ... 저 황제권 소멸의 때가 곧 민권 발생의 때”임을 밝히면서, “통일 기관”을 만들어 “통일 국가의 연원”을 열 것을 촉구함으로써 주권재민의 사상과 국권회복을 위한 민주적 절차를 도모한다.²⁰⁾ 이런 이유로, 추론컨대, 독립운동을 이끌고 있던 우리 애국지사들은 당시로서는 전혀 새로운 단어였던 ‘민주공화주의’ 이념을 일본 제국주의의 식민통치체제를 전복하고 국가권력을 장악하기 위해 세계정치사상사에서 처음으로 주조하였다고 사료된다.²¹⁾

「임시헌정」은 당대 애국지사들이 국제적인 정치지형을 충분히 숙지하고 더 진취적인 방식으로 이를 활용하고자 했었음을 명백히 방증하는 또 다른 문구를 담고 있다. 「임시헌정」의 제7조는 이렇게 말한다. “대한민국은 인민의 의사에 의해 건국한 정신을 세계에 발휘하고 나아가 인류문화 및 평화에 공헌하기 위해 국제연맹에 가입한다.” 제1차 세계대전 종전에 즈음한 혁명적인 국제 정세 속에서 대한 국민의 자유뿐 아니라 국제연맹에의 가입의지를 천명함으로써 국제사회에서 민족자결을 획득하고 평등한 국권을 인정받으려 했던 것이다. 사실 잘 알려져 있다시피, 베르사이유 조약은 당시 제국주의 팽창정책의 일부만을 무효화하는 전승국들의 어중간한 잔치였다. 왜냐하면, 윌슨의 민족자결주의가 제안한 식민지국가들의 해방은 전승국의 식민지에는 해당되지 않았기 때문이다.²²⁾

이런 상황에서 애국지사들은 윌슨이 제창한 민족자결주의와 제1차 세계대전 종전 즈음의 혁명적 세계 분위기를 적극 활용하여 조국의 독립을 쟁취하기 위한 독립운동의 철학으로 ‘공화주의’와 ‘민주주의’를 결합한 한 단계 더 새로운 정치철학적 이념인 ‘민주공화주의’를 창안해 낸 것이다. 민주공화주의는 일제에 대항한 독립운동의 정당성과 함께 조선왕조와 대한제국의 연장선 속에서는 감행할 수 없었던 전혀 새로운 국민주권과 근대적 국가체제를 가능하게 하는 혁명적 이념이었으며, 따라서 애국지사들은 이 새로

과는 달리 단순한 종파주의자나 일개 지식인 집단에 그치지 않고 혁명운동의 전략과 전술을 국제역학관계 속에서 고민했던 ‘혁명가’로 임정석은 평가한다.

20) 조동걸 (1987) 및 이상훈 (2012) 참조.

21) 민주주의와 공화주의에 대한 애국지사들의 관심은 독립협회의 활동과 「독립신문」 및 1917년에 작성된 「대동단결선언」에도 나타나지만 이 두 개념을 종합해 하나의 합성어로 제시하는 것은 「임시헌정」이 처음이다. 신용하 (2006) 제3장과 조동걸 (1987) 및 이상훈 (2012) 참조.

22) A. Brinkley (2004), chap. 23 참조. 제1차 세계대전 종전을 맞아 미국 대통령 윌슨(Woodrow Wilson)은 이른바 ‘14개 조항(Fourteen Points)’을 1919년 1월 8일 의회에 제출한다. 브린클리(A. Brinkley)에 따르면, 이 ‘14개 조항’은 일반원칙(the general principles)과 특약(specific commitments), 그리고 국제연맹에 대한 제안(the proposal of the League of Nations) 등 3가지 사항을 담고 있었다. 잘 알려져 있듯이, 「3·1운동」은 이 윌슨의 민족자결주의로부터 많은 영향을 받았다고 한다.

은 정치철학 원리를 「임시헌정」의 제1조에 담았던 것이다. 대한민국임시정부가 채택한 이 새로운 이념은 서구와 일본의 제국주의적 침탈에 시달리던 아시아 지역에 민족해방의 물결을 일으키는 진정한 혁명 서사였다.

대한민국임시정부의 수립은 「3·1운동」이 발단이 되었다. 「3·1운동」이 한반도 전역과 해외동포사회에 퍼져가면서 이와 같은 독립운동을 이끌어갈 구심점이 마련될 필요성이 급격히 대두되었다. 이에 따라 3월 21일 블라디보스토크에 노령정부(露嶺政府)가 수립되었고, 4월 11일에는 대한민국임시정부가 상해에 설립되었으며, 이어서 4월 21일에 한성임시정부가 만들어졌다.²³⁾ 이렇게 거의 동시다발적으로 다수의 임시정부가 수립된 것이 알려지자 블라디보스토크의 국민의회는 상해임시정부와 통합하고, 상해임시정부는 또한 한성정부와 합치게 된다. 통합과정에서 이들은 국호와 헌법은 상해의 결정을 따르고, 내각은 한성정부의 인선을 받아들여 1919년 9월 6일 이승만 대통령을 수반으로 한 명실공히 통합된 대한민국임시정부를 상해에 수립한다. 이 상해임시정부의 찬란한 많은 업적들 가운데 가장 대표적인 것 하나가 민주공화주의를 건국이념으로 한 「임시헌정」의 채택이었던 것이다.

3. 미국독립과 프랑스혁명, 그리고 영구평화론

공화적 자유주의와 러시아 혁명으로부터 비롯한 사회주의 사상이 제국주의와 혁명의 물결로 경합하고 있던 20세기 초반 국제정치사상의 지형 속에서, 「임시헌정」이 민주공화주의를 표방한 것은 서구적 관점에서 보면 중도의 길을 선택한 상당히 선진적이며 독자적인 결단으로서 세계헌정사에서 처음이었다. 「3·1운동」과 임시정부 수립에 영향을 미쳤던 중국의 1910년 신해혁명은 청조를 몰락시킨 아시아 최초의 공화혁명이었지만, 이를 통해 수립된 중화민국의 헌법(「임시약법, 臨時約法」)에서도 ‘민주공화주의’란 표현은 사용되지 않았다.²⁴⁾ 비록 역사적으로는 실패한 공화정이었지만, 바이마르공화국 헌법은 공화주의와 의회민주주의를 명문화하고 비례대표제를 채택했던 선진적 헌법으로서²⁵⁾

23) 『한국민족문화대백과사전』, ‘대한민국 임시정부’ 참조. 당초 임시정부 수립을 발표한 지역은 무려 7군데나 되었으며, 이들 중 조선민국임시정부(朝鮮民國臨時政府), 고려공화국(高麗共和國), 간도임시정부(間島臨時政府), 신한민국정부(新韓民國政府)는 이름뿐 추진 주체나 실체가 없었지만, 서울의 대조선공화국(大朝鮮共和國), 즉 통칭 한성임시정부(漢城臨時政府)와 블라디보스토크의 국민의회(國民議會)에서 수립한 통칭 노령정부(露嶺政府), 그리고 상해의 대한민국임시정부 등은 각기 그곳의 독립운동가들이 추진한 것으로 수립과정과 실체를 가지고 있었다고 한다.

24) 李传敢 (2004), p. 156 참조.

25) 투멘 편집부 (2009) 참조. Kolb (1988), pp. 148-9, 및 Hiden (1996), pp. 5-8 참조.

후대에 서구현대국가에 많은 영향을 미치지만 여기서도 ‘민주공화주의’ 이념은 표방되지 않았을 뿐 아니라 「임시헌정」보다 늦은 1919년 8월 11일 제정되었다. 또한 1919년 6월 28일 파리 평화회의의 결과로 31개 연합국과 독일이 맺은 베르사이유 조약은 독일의 패전이후 배상과 보상 등에 초점을 맞춘 국제관계를 확정하는데 그치고 있다. 이런 의미에서 상해임시정부의 「임시헌정」은 신해혁명의 단순한 변용이나 서구적 질서의 추종을 훌쩍 넘어서 독립운동을 위한 독창적 이념을 자생적으로 주조한 매우 중요한 전환점을 이루며, 새로운 정치질서의 창조라는 측면에서 아메리카 대륙의 미국독립혁명이나 유럽 대륙의 프랑스혁명과도 견주어 볼 수 있는 아시아적 혁명이었다고 생각한다.

공화주의 정신에 따라 토마스 제퍼슨이 기초한 「미국독립선언문」은 1776년 7월 4일 공포되었다. 자유와 평등 및 양도불가능한 천부인권을 기초로 한 이 선언문은 피치자의 동의에 바탕해 새로운 정부를 구성할 수 있는 권리를 천명한 세계최초의 혁명적 공화헌법의 정신을 담고 있었다. 사실 「미국독립선언문」의 사상적 기원을 둘러싸고는 학술적인 논쟁이 있어왔다. 즉, 독립선언문의 기본 정신을 로크에서 찾는 전통적인 입장을 대표하는 칼 베커(Carl Becker)와 이를 반박하는 입장들 중 허치슨과 스코틀랜드 계몽주의 전통에서 그 기원을 찾는 게리 윌스(Garry Wills) 간의 논쟁이 그것이다.²⁶⁾

어쨌든, 토마스 제퍼슨이 기초한 독립선언문은 일반적으로 두 가지 목표를 달성하기 위해서 쓰였다고 한다. 첫째, 영국의 절대 왕정의 폭정과 탄압에 대항하여 국민의 천부적인 자연권에 기초해 식민지 미국의 혁명을 정당화 시키고자 함이고, 둘째, 미국이라는 새로운 공화국의 통치 질서에 대한 비전과 이상을 담아내는 것이었다. 전자를 위하여 제퍼슨은 로크의 『시민정부론』에 담긴 민주주의 이론에 크게 의지했으며, 후자를 위하여 독립선언문에서 로크적인 재산권 대신에 행복추구권을 양도할 수 없는 권리로 삼음으로써 허치슨적인 공동체 윤리관을 연방제 미국의 새로운 도덕규범으로 삼는다.

루카스는 이런 「미국독립선언문」의 철학적 이념을 다음과 같이 논리적으로 분석한다.

명제1: 모든 인간은 평등하게 창조되었다.

명제2: (명제1로부터)모든 인간은 조물주로부터 양도불가능한 권리를 부여받았다.

명제3: 인간의 양도불가능한 권리들이란(명제2로부터) 생명과 자유 그리고 행복추구권을 말한다.

명제4: 이 권리들을(명제2, 3으로부터) 지키기 위하여 사람들이 모여 정부를 구성한다.

명제5: 어떠한 정부라도 이러한 목적(양도불가능한 권리를 지키는데)에 배치될 때는 국민은 정부를 바꾸거나 철폐시킬 권리를 갖는다.²⁷⁾

26) 김희강 (2006) 참조.

27) Lucas (1990) 참조.

루카스의 분석은 「미국독립선언문」의 철학이 공화주의적 자유정신과 로크의 『시민정부론』에 기초하고 있음을 명확히 하지만, 이 선언문의 어떤 구절에도 ‘민주공화주의’라는 표현은 없다. 이런 특징은 1787년 9월 17일에 제정된 「미국헌법(Constitution of the United States)」과 1791년 12월 15일에 인준된 「권리장전(Bill of Rights - The First Ten Amendments to the Constitution)」에서도 마찬가지이다. 「미국헌법」의 전문은 이렇게 시작한다.

우리들 연합주(The United States)의 인민은 더욱 완벽한 연방(Union)을 형성하고, 정의를 확립하고, 국내의 안녕을 보장하고, 공동의 방위를 도모하고, 국민의 복지를 증진하고, 우리들과 우리들의 후손에게 자유와 축복을 확보할 목적으로 미국(The United States of America)을 위하여 이 헌법을 제정한다.²⁸⁾

헌법 제1조 1절은 “이 헌법에 의하여 부여되는 모든 입법 권한은 미국 연방 의회(Congress of The United States)에 속하며, 연방 의회는 상원(Senate)과 하원(House of Representatives)으로 구성한다.”고 되어있다. 「권리장전」도 “제1조. 미국 의회는 종교를 국교로 정하거나, 자유로운 예배를 금지하거나, 언론 또는 출판의 자유를 제한하거나, 인민이 평화롭게 집회할 수 있는 권리와 불만사항의 시정을 위해 정부에게 진정하는 권리를 제한하는 것에 대한 법률을 제정해서는 안 된다.”고 시작한다.²⁹⁾ 당시 미국민들의 주요 관심사는 식민지 독립국의 안녕을 지키고 개인의 기본권을 지키면서 연방제를 안정시키는 것이었기에 독립선언문과 헌법, 그리고 「권리장전」에 이르기까지 모든 독립관련 공식문서들은 우선적으로 이 ‘연방제’ 정신에 녹여 공화주의적 체제와 민주주의적 질서를 표현하고 있다. 다시 말해, 당시 「미국헌법」의 주요 관심사는, 중앙정부의 전횡을 막기 위해서는 어느 정도의 권한을 부여하여야 하는가와 또한 각주는 의회에 어떤 방식으로 대표를 보내야하는 지가 관건이었기에, 타협과 협동의 의정 모델을 만드는 것이 중요했던 것이다. 따라서 연방주의 정신이 핵심이자 표면에 녹아있었기에 어느 구절에서도 ‘민주공화주의’와 같은 표현은 나타나지 않는다.

이런 사정은 프랑스혁명 관련 문건들에서도 마찬가지다. 잘 알려져 있다시피, 1789년의 혁명과 함께 제헌국민의회에서 선포된 「인권선언((Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen)」은 자유와 평등을 시간과 장소를 초월한 인간의 천부적 권리로 선언하면서 국민주권의 원칙과 법의 지배 및 권력 분립 등의 내용을 천명했다.³⁰⁾ 이 「인권선언」

28) 외교부 (2009) 참조.

29) [네이버 지식백과], 「권리장전(1791)」 참조.

30) [위키백과], 「프랑스 인권 선언」 참조.

의 정신에 기초한 1793년 「공화원년헌법(Constitution of the Year I)」은 국가주권에 앞선 국민주권의 우선성과 각종의 경제 사회적 권리와 공공복지권 및 노예제 폐지 등을 담고 있던 매우 진보적인 헌법이었다. 「공화원년헌법」의 제1조는, 다분히 「미국헌법」의 연방제 규정을 의식해 대조적으로, “프랑스 공화국은 하나이며 분리될 수 없다.”고 시작하며, 이어지는 제4조에서 평등한 민주적 권리의식을 다음과 같이 말한다.

프랑스에서 태어나서 살고 있는 21세 이상의 모든 남자들과, 21세 이상의 외국인으로서 프랑스에 귀화한지 1년 이상 되어 자신의 노동으로 살아가는 자이거나,
또는 재산을 가진 자이거나
또는 프랑스 여인과 혼인한 자이거나
또는 양자를 들인 자이거나
또는 노인을 공양하는 자이거나
그리고 궁극적으로 입법기구가 인간으로서의 품격을 인정한 모든 외국인 남자들은 프랑스 시민의 권리를 행사하는 것이 허용된다.³¹⁾

외국인에 대해서까지 확장하여 거의 모든 인간(남자)의 보편적 권리를 인정하는 면에서 매우 진보적이었던 「공화원년헌법」은 당대의 공화주의와 민주주의 정신을 가장 진보적으로 대변하고 있지만 이 헌법을 수정한 1795년의 헌법이나 1870년의 제3공화국 헌법 어디에서도 ‘민주공화주의’란 단어는 나타나지 않으며, 이 점은 프랑스 혁명의 「인권선언」에서도 마찬가지였다. 삼색기가 상징하듯 프랑스 혁명은 나폴레옹의 등장과 함께 자유와 평등, 그리고 박애의 계몽정신을 유럽대륙에 퍼트리는 계기를 이루지만, 이후 공화적 자유정신은 정복전쟁과 서구의 제국주의적 팽창정책으로 한층 퇴색하여 간다.

이즈음해서 임마누엘 칸트는 『영구평화론. 하나의 철학적 기획(Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf)』을 1795년 집필한다. 칸트는 프랑스혁명의 여파로 프리시아와 프랑스 사이에 평화협정이 체결되는 것을 보면서, 국제사회에서 영구평화를 달성하기 위한 조건들에 대한 도덕철학적 논의가 필요함을 이 책에서 역설했다. 칸트에게 있어서 영구평화란 갈등이나 분쟁, 충돌 등을 법적 지배의 형태로 조정하는 것을 뜻하였다. 다시 말해, 세계적 규모의 법적 상태의 구현이 영구평화의 실현인 것이다. 이런 세계적 규모의 법적 상태 구현의 이상적 형태는 세계사회를 단일한 국가로 만드는 것이겠지만 현실적으로는 불가능하므로 먼저 모든 국가가 공화적인 법치체제를 갖추고, 이어서 이 국가들 간에 ‘국제연맹’을 만드는 것이 영구 평화를 실현하기 위한 유일한 방법이라고 제안한다.³²⁾ 다시 말해, 칸트는 지구촌을 하나로 묶는 이상적인 단일 정부의 수

31) Wikipedia, the free encyclopedia, “French Constitution of 1793” 참조. 번역은 필자가 함.

립보다는, 현실적으로 공화주의 이념을 기초로 각국이 주권적 자유를 행사하면서도 서로를 존중하며 외국인이나 이방인을 이성적 존재로 인정하고 환대하는 평화로운 국제사회의 구성을 제안했던 것이다. 칸트는 자신의 제안의 실효성을 높이기 위해 당시 체결된 평화조약의 체제를 따라 책의 구성도 예비조항·확정조항·추가조항·부록으로 구성한다.

그러나 이런 칸트의 국제적인 영구평화에 대한 구상에서도 ‘민주공화주의’란 탁월한 발상은 나타나지 않는다. 왜냐하면, 앞에서 언급했듯이, 칸트는 국가형태 곧 지배형식과 통치형식을 다른 차원으로 보았기 때문이다. 칸트는 통치권이 누구의 수중에 있는가에 따라 군주제, 귀족제, 민주제로 지배형식을 구분하며, 또한 지배권이 통치를 행사하는 방식에 따라 공화 정체와 전제 정체를 나누었다. 여기서 칸트는 민주제를 “그 말의 본래적 의미에서 볼 때 필연적으로 전제 정체”로 본다. “왜냐하면 반대하는 사람이 있다고 해도(따라서 그는 그 결정에 동의하지 않는다), 민주제는 형식상 모두가 결정하는 집행권을 마련해 주기 때문이다. 이때 결정을 내리는 모두는 전적으로 전부는 아닌 까닭에 이 제도는 일반적 의지와 모순되며 그리고 자유와도 모순된다.”³²⁾

칸트는 사실 서구의 식민지 개척과 공화적 자유가 제국주의적 침탈로 변질되는 것을 모르지 않았다. 이미 로크도 지리상의 발견 이후 자행되고 있던 이런 문제들을 간취하고 『시민정부론』에서 정복이 통치의 정당성을 마련해 주지 못함을 지적하고 있던 터였던 것이다. 그래서 칸트는 예비조항에서 “어떠한 독립 국가도 (크고 작고에 관계없이) 상속, 교환, 매매 혹은 증여에 의해 다른 국가의 소유로 전락될 수 없다”고 하면서, “어떠한 국가도 다른 국가의 체제와 통치에 폭력으로 간섭해서는 안된다”고 명문화한다.³⁴⁾

따라서 칸트는 제국주의적 침략의 문제를 ‘자유로운 제 국가들의 연합’이란 발상으로 해결코자 했으며, 이런 측면에서 이론적으로 세계평화를 지키기 위한 국제질서에 관한 기본 구상은 현대에 이르기까지 모두 칸트의 이 저술로 거슬러 근거를 찾게 된다. 이런 차원에서 보면, 자유로운 제 국가들의 ‘진정한’ 민주적 연합을 구성하기 위해 공화주의의 변질 가능성을 견제하는 「임시헌정」의 ‘민주공화주의’ 이념은 칸트의 영구평화에 대한 적극적인 ‘국제형식’의 제안 이념으로 손색없는 내용이다. 다시 말해, 칸트의 ‘영구평화’의 실현 필요성을 누구보다 더 절감했던 민족이 나라를 잃은 대한 국민이었던 것이다.

32) 칸트 (2008), 제2장 참조.

33) 칸트 (2008), 30쪽 참조.

34) 칸트 (2008), 16, 19쪽 참조.

4. 맺음말

1990년대 비밀 해제된 소련의 외교 문서 중엔 제2차 세계대전 종전직후 스탈린이 북한 점령 소련군 지휘부에 보낸 전문이 있었다. 여기서 스탈린은 ‘북조선의 공산혁명을 원치 않거니와, 북조선의 공산화를 위한 어떠한 지원도 하지말라고 지시했다.’³⁵⁾ 초기 공산주의자들의 도식적인 사고에서는 공산혁명이 성공하기 위해선 반드시 부르주아 역량과 자본주의 발전이 선행되어야하며 이후에야 비로써 그 모순의 극복을 위해 공산혁명이 가능하게 된다는 것이었다. 이는 헤겔 ‘변증법’을 변용한 맑스의 ‘유물론적 변증법’을 단선적으로 이해한 소치였다. 소련 혁명을 이끈 레닌이 1921년 ‘모스크바 약소민족회의’ 참석차 방문해 조선 해방을 위한 혁명 지원을 요청한 여운형, 김두봉, 김규식, 박헌영 등에게, 조선은 산업 발달이 충분치 못하여 공산혁명의 조건이 성숙치 못하므로 민족주의 운동이 선행되어야한다고 정중히 충고해 돌려보낸 이유도 여기에 있었다.

소련군이 북한을 점령한 후 민족진영인 조만식에게 북조선의 운영권을 넘겼던 이유도 통일전선이 필요한 단계임에 대한 인식과 무관치 않았다. 이런 가운데서도 소련은 북한 내 좌파를 은밀히 지원하기 위해 치밀한 계획을 세우고 김일성을 민족지도자로 부각시키기 위한 작업을 진행한다. 1945년 10월 14일 평양역전에선 조만식을 준비위원장으로 한 이른바 ‘소련군 환영 군중대회’가 열리며, 여기서 김일성이 소개된다. 얼마 뒤인 11월 16일의 “민주주의 깃발 밑에 애국적 청년은 결집 전진하라”는 제하의 민청맹원대회 연설에서 김일성은 “우리의 갈 길은 오직 민주주의 인민공화국의 건설이요 모든 힘을 총동원하여 이 깃발 아래 단결할 것이다”³⁶⁾라고 힘주어 말한다.

북한에 진입한 소련점령군 사령부의 입장도 표면적으로는 이와 큰 차이가 없었던 것으로 보인다. 당시 점령군 사령부의 포고문 1호는 이렇게 말한다.

조선사람들이여 기억하라. 행복은 당신들의 수중에 있다. 당신들은 자유와 독립을 찾았다. 이제는 모든 것이 죄다 당신들에게 달렸다.

붉은 군대는 조선 인민이 자유롭게 창작적 로력에 착수할 만한 모든 조건을 지어 주었다. 조선 인민 자체가 반드시 자기의 행복을 창조하는 자로 되어야 할 것이다.³⁷⁾

35) 시모토마이 노부오 (2006) 제3장 참조.

36) 김하영 (2004), 138-139쪽 참조.

37) 「조선민주주의인민공화국」 내무성 보안간부학교, 『해방후 조선』, 제2분책, 1949년 1월, pp. 1-3. 김학준 (1985) 86쪽에서 재인용.

소련의 이런 입장은 해방후 우후죽순처럼 난립하던 북한내의 여러 세력들과 다양한 분파들을 통일전선이라는 기본 취지 아래 하나로 묶어내는데 유리한 상황이었던 것으로 보인다. 북한지역에서 소련군의 진주와 비슷한 시기에 우익세력과 좌익세력간의 연합을 통한 인민위원회가 조직되고 김일성은 조만식이 결성한 「조선민주당」과 공산당간의 협조를 강조함으로써, 단순히 소련의 음모나 강압에 의해 우익세력이 통일전선에 참여했던 것은 아닌 것으로 보인다. 이런 의미에서 북한 정권 성립 초기의 통일전선 개념과 인민위원회는 강력한 정당이나 사회단체 또는 사회 계급들 사이의 결합체로서의 정치 단위였다기 보다는 오히려 민주공화주의 이념에 따른 아래로부터의 통합적 의사결정체로 기능하였다. 이런 이유로 유길재는 당시 북한의 인민위원회를 “아래로부터의 혁명과 위로부터의 혁명이 교차하는 지점”으로 파악한다.³⁸⁾

한국사에서 이런 아래로부터의 통합적 의사결정체가 나타난 것은 동학혁명에서 비롯한다. 1894에 일어난 동학혁명은 그 해와 익년에 걸친 청일전쟁을 불러 일으켰고 또한 1904-5년의 러일전쟁을 발발시켰다. 그런데 일제의 잔혹한 탄압에 의해 무산되었던 ‘동학농민혁명’은 그 과정에서 ‘집강소’라는 동학도들의 자생적인 민주적 행정제도를 실행했던 바 있다.³⁹⁾ ‘인내천’사상에 따라 노비제도와 적서제도를 폐지하는 등 매우 개혁적이었던 농민들의 자생적 자치형태로서의 ‘집강소’는 훗날 「임시헌정」에 담길 ‘민주공화주의’ 이념의 싹을 틔우고 있었으며, 해방후 남한의 헌법과 북한정권 성립 초기의 인민위원회 정신으로 이어졌던 것이다.

세계정세의 급격하고 배리적인 움직임에 대한 정확한 통찰을 토대로 임시정부의 애국지사들은 ‘동학농민혁명’의 못 다한 꿈을 이루기 위해, 제국주의에 저항하고자 했던 당대의 혁명정신을 독립운동의 철학으로 승화시키는 가운데 단순히 서구 사상을 이식하는데 그치지 않고 정말 찬란하게도 ‘민주공화주의’ 이념을 주조한 것이다. 「3·1운동」의 연장선 위에서 임시정부의 애국지사들은 서양정치사상사에서 근대를 이끌던 양대 지주였던 공화주의와 민주주의 이념을 절묘하게 조합하여 새 시대의 정치이념으로서 ‘민주공화주의’를 탄생시켰으며, 이것이 해방 후 남북한 모두에서 건국사업의 이념적 기틀이 되었던 것이다. 격변의 시대를 단적으로 증언하면서 대한민국임시정부가 시대정신으로 제창한 ‘민주공화주의’는 따라서 현재의 남북한 정세에 돌파구를 찾는 데서도 일익을 담당할 수 있다.

임시정부가 제창한 ‘민주공화주의’ 이념은 당시에서도 동아시아의 정치지형을 바꾸는

38) 유길재 (1991), 92쪽 참조.

39) 『한국민족문화대백과사전』, ‘동학농민혁명’ 참조.

데 일조했다. 제1차 세계대전 전승국이었기에 더욱 우심하던 일본의 탄압과 강탈에 대항하여 베르사이유 조약의 위선적 기만을 만천하에 폭로하면서 세계만방에 일본의 국권 강탈과 제국주의적 침략의 부당성을 강력히 호소하였으며, 이를 통해 반제국주의적이고 반봉건주의적인 민주공화주의 운동이 동아시아에 들불처럼 번지게 하였다. 사실 당시 중국은 1911년의 신해혁명에도 불구하고 군벌체제를 채 벗어나지 못해 일본의 침략에 속수무책으로 지리멸렬했다. 여기서 「3·1운동」과 대한민국임시정부의 민주공화주의 정신은 중국의 정치지형을 극적으로 반전시켜 민족주의와 민주주의 운동에 불을 붙이게 되고 이것이 「5·4운동」으로 나타나게 된다.⁴⁰⁾ 이런 의미에서 임시정부의 ‘민주공화주의’ 이념은 동아시아에 자유와 평등 및 평화를 제창하면서 20세기 초를 수놓았던 최초의 정치 한류였던 것이다.

이와 같은 역사적 의미와 역량을 바탕으로 ‘민주공화주의’ 이념은 남북한 통일운동에서 다음과 같은 3가지 핵심적인 역할을 수행할 수 있다고 생각한다. 첫째, 남한의 제헌헌법처럼 1948년에 제정된 총 10장 104조로 구성된 북한의 제헌헌법은 인민민주주의를 특색으로 삼으며 그 기본적인 틀이 1972년의 사회주의 헌법에 의해 대체될 때까지 유지되는데, 이는 기본적으로 민주공화주의 이념의 사회주의식 변용에 해당한다. 비록 북한의 경우는 상대적으로 미약했지만 어쨌든 남북한 모두 해방 공간에서 민주공화주의의 기본 원칙에 대한 역사적 경험을 짧게나마 공유했으며, 이것은 남한과 북한 모두에서 통일을 본격적으로 논의하게 되는 국면에서는 매우 중요한 일치점이다.

둘째, 마치 해방정국에서 남북한 모두 정권 창출의 기틀이 되었듯이, 현재도 ‘민주공화주의’는 분단된 한반도의 남한과 북한에서 좌익과 우익 및 그 분파들의 차이를 넘어 국민의 동의와 합의에 기초한 새로운 정치질서를 입안하는 이념적 원리가 될 수 있다. 지금의 상황은 일제와 같은 강력한 외압이 있는 것도 아니며, 남북한 모두에서 국민적 동의를 이끌어내는데서 소통적 어려움이 매우 큰 것도 아니다. 물론 폐쇄사회로 이상화된 북한 정권의 경직성이 상당한 문제점을 안고 있지만, 그렇다고 해서 이런 한계가 민주공화주의적 가치를 거역할 수 있는 수준은 아니라고 본다. 북한이 주로 남한사회를 향해 비판하는 내용도 자주적인 민주공화주의 이념에 대해서가 아니라 오히려 그들식의 관점에서 못마땅한 제국주의적 세력과의 결탁 측면임을 간과해서는 안될 것이다.

셋째, 애초부터 임시정부의 민주공화주의 이념은 일제에 대항한 독립운동의 정당근거이자 대한민국임시정부 수립의 합당성을 국제사회에 호소하는 이념적 기초 역할을 했다. ‘민주공화주의’는 「3·1운동」을 제국주의적 국제정세와 봉건체제를 걷어내는 근대적

40) 스펜스는 「5·4운동」 직전, 중국에서 민족주의와 민주주의 운동이 강화되었음을 지적한다. Spence (1981), pp. 117-123 ff.

시민혁명으로 자리매김하면서, 이런 계몽적 시대정신을 동아시아 평화에 기여하는 정치사상적 이념으로 제안하는 계기였다. 마찬가지로 통일한국을 구상하는 데서도 민주공화주의는 한국민의 주체적 시민의식의 성숙함과 또한 자주적인 평화 조성 역량을 보여줌으로써 동아시아 평화체제 구축에 선구적 역할을 자임할 수 있는 계기를 이룰 것이다.

동학혁명에서 이어진 인내천 사상과 로크적인 자연법적 사회계약 사상을 창의적으로 종합함으로써 자생적으로 주조된 ‘민주공화주의’ 이념은 그 역사적 탄생 계기에서 뿐 아니라, 통일한국을 맞이하는 데서도 남북한이 거의 유일하게 공유할 수 있는 원칙으로서 무엇보다도 가치를 가진다. 만약 이 민주공화주의 이념을 기초로 통일의 초석이 놓아질 수 있다면, 이 이념은 또한 마치 20세기 초처럼 열강의 무력시위의 각축장이 된 현재의 동아시아를 평화와 연대에 기초한 공존공영의 처소로 바꾸는 이념적 기초로서 자리매김하는 계기가 될 것이다.

참고문헌

- 국가법령정보센터. 1948. 「대한민국헌법」.
- 국회도서관. 1976. 『한국민족운동사료』(중국편). 서울: 국회도서관.
- 김동한. 2015, 「북한헌법의 현재와 미래」, 북한연구학회, <북한연구학회 하계학술발표논문집>, pp.353-375.
- 김하영. 2004, 「김일성의 ‘민주주의’에 대한 인식: 북한 초기 자료를 통한 분석」, 서울대학교 한국정치연구소, 『한국정치연구』 제13집 제1호, pp.127-154.
- 김학준. 1985, 「북한 정권형성기와 정권초창기의 북한과 소련의 관계-북한과 소련의 상대방에 대한 상호인식을 중심으로(1)」, 서강대학교 동아연구소, 『동아연구』 제5집, pp.73-139.
- 김희강. 2006. 「미국 독립선언문의 사상적 기원과 제퍼슨 공화주의」. 한국국제정치학회, 『국제정치논총』 제46집 2호, pp.121-144.
- 네이버 지식백과. 2004. 「권리장전 (1791)」, 미국 국무부/주한 미국대사관 공보과(2004), 「미국의 역사와 민주주의」.
- 로크, 존. 1988. 『시민정부론』. 이극찬 옮김. 서울: 연세대학교 출판부.
- 루소, J. J. 2005. 『사회계약론』. 정영하 옮김. 서울: 도서출판 산수야.
- 박은식. (1920) 2008. 『한국독립운동지혈사』. 서울: 소명출판사.
- 박찬승. 2008. 「한국의 근대국가 건설운동과 공화제」. 역사학회, 『역사학보』 제200집, pp.305-344.

- 서대숙. 1992. 「소련 군정: 개설」. 『아시아문화』, 제8호, pp.115-130.
- 시모토마이 노부오. 2006, 『북한 정권 탄생의 진실』. 이혁재 옮김. 서울: 기파랑.
- 신용하. 1986. 「19세기 한국의 近代國家形成 문제와 立憲共和國 수립운동」. 한국사회사연구회 논문집 제1집(1986) 『한국의 근대국가 형성과 민족문제』.
2006. 『독립협회 연구(상)』. 서울: 일조각.
- 외교부. 2009. 「미국 개황」 내 「미국 헌법 전문」(2009년 6월판).
- 유길재. 1991. 「북한정권의형성과정 : 인민위원회의 조직과 활동에 관한 연구」. 경남대학교 극동문제연구소, 『북한체제의 수립과정』 pp.41-92
- 윤대원. 2001. 「한말 일제 초기 정체론의 논의 과정과 민주공화제의 수용」. 중국현대사학회. 『중국현대사연구』 제1집.
- 위키백과. 2014. 「프랑스 인권 선언」(2014년 6월 12일판).
- 이상훈. 2012. 「독립운동과 민주공화주의 이념」. 한국철학사상연구회. 『시대와 철학』 제23권 4호, pp.193-219.
- 2015, 「민주공화주의 이념의 기원-20세기 초 아방가르드적 정치한류」, 한국철학회, 『철학』 제124집, pp.121-139.
- 임경석. 2009. 『초기 사회주의운동』. 한국독립운동사편찬위원회. 『한국독립운동의 역사』 제42권. 경인문화사.
- 장명봉. 1990. 「북한헌법 40년과 그 동향 - 북한에서의 이론전개를 중심으로 -」. 고려대학교 법학연구원, 『북한법률행정논집』 제8권. pp.1-33.
- 조동걸. 1987. 「1917년의 대동단결선언(大同團結宣言)」. 『한국학논총(韓國學論叢)』 제10권. 국민대학교.
- 칸트, 임마누엘. 2008. 『영구평화론. 하나의 철학적 기획』. 이한구 옮김. 서울: 서광사.
- 투멘 편집부. 2009. 『독일바이마르 헌법』(e-B00k). 서울: 투멘.
- 한국학중앙연구원. 1996. 『한국민족문화대백과사전』.
- 李传敢. 2004. 『近代中國宪政历程, 史料荟萃』. 中國政法大學出版社.
- Brinkley, A. 2004. *The Unfinished Nation*. New York: McGraw-Hill Companies, Inc.
- Hidden, John. 1996. *The Weimar Republic*. New York: Addison Wesley Longman.
- Kolb, Eberhard. *The Weimar Republic*. translated by P. S. Falla. London: Unwin Hyman, 1988.
- Lovett, Frank. 2013. "Republicanism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2013 Edition. Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/republicanism/>>.
- Lucas, Stephen E. 1990. "The Stylistic Artistry of the Declaration of Independence."

http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_style.html. Retrieved 2013- 02-20.

Pettit, Philip. 1999. *Republicanism*. Oxford University Press.

2003. “Republicanism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition).
Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/republicanism/>>.

Spence. Jonathan D. 1981. *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895-1980*. New York: Viking Press.

Wikipedia, the free encyclopedia. “French Constitution of 1793.” Retrieved 2013-02-20.

독립기념관 자료실. <http://search.i815.or.kr/Search/대한민국임시헌장>. Retrieved 2014-01-10.

The Significance of Democratic Republicanism in the Korean Unification

Lee, SangHoon

The main purpose of this paper is to investigate the significance of “democratic republicanism” in the Korean Unification through a comparative analysis between the Provisional Government of Korea during Japanese colony and modern Western revolutions. Although republicanism and democracy were the twin peaks of modern Western political philosophy, these two concepts were not conventionally used in one phrase in the Western society. For example, in the Declaration of Independence of United States of America in 1776 and in its Constitution, the term “democratic republicanism” cannot be found. Also in the Documents of French Revolution, the term does not exist. The Korean patriots of the day creatively wove a new term “democratic republicanism” from the Western philosophical traditions for the purpose of Korean Independence Movement despite the Age of Imperialism. It was such a revolutionary narrative at the moment that contributed to enhance democracy and republicanism throughout the East Asia. So the idea of democratic republicanism played key role in the stage to build constitutions in the two Koreas. Therefore democratic republicanism can be reenacted for the building of Korean Unification.

Subject Sphere: Social Philosophy, Political Philosophy

Key Words: **Democratic Republicanism**, Provisional Constitution, Independence of United States of America, French Revolution, Korean Unification

『이상훈: 통일이념으로서의 민주공화주의』를 읽고

김 석 수 (경북대 철학과 교수)

<1>. 아직도 남북한이 분단된 사회에 살고 있는 우리로서는 ‘통일이념’의 마련은 너무나 중요하다. 이것은 단순히 대한민국의 안녕과 발전을 위해서만 아니라 동아시아와 세계의 평화를 위해서도 그러하다. 그러나 유감스럽게도 남한과 북한은 점차 더 이질적인 집단으로 변해가고 있으며 서로의 대립과 갈등은 더욱 더 심해지고 있다. 아울러 세계는 신자유주의 물결과 더불어 과거 그 어느 시대보다 국가들 사이의 경쟁이 치열한 상황으로 치닫고 있으며, 이 과정에서 남북한의 통일 마련도 더욱 더 요원해지고 있다. 바로 이런 상황에서 남북한의 통일 이념을 ‘민주공화주의’라는 관점에서 정립하려고 하는 이 글의 시도는 매우 중요한 의의를 지닌다고 생각된다. 특히, 대한민국의 헌정사에 대한 고찰과 서양의 민주주의와 공화주의의 발전 과정에 대한 구체적인 분석을 통해 이런 모색을 하고 있는 이 글의 시도는 매우 값어치 있는 작업이라고 여겨진다.

<2>. 이 글은 기본적으로 우리의 헌정사에 나타나는 ‘민주공화주의’라는 이념의 출현 과정을 분석하고, 이것이 지닌 의의를 당시의 시대적 상황과 연관을 지어 분석하고 있다. 나아가 이 글은 이런 ‘민주공화주의’라는 이념이 서구에서는 제대로 탄생한 바가 없음을, 더군다나 일본과 중국에서조차 제대로 자리하지 못했음을 지적하고, 이것이 지닌 독자적 가치와 현실적 중요성을 제시하려고 한다. 이런 논지의 전개 과정을 단계별로 정리해보면 다음과 같다.

1. ‘민주공화주의’라는 이념은 대한민국임시정부의 헌법 제1조에 명시되어 있으며, 남한과 북한의 단독정부 수립 초기에도 자리하고 있었다(발표문 1쪽).
2. ‘민주공화주의’는 우리의 애국지사들이 19세기말부터 제국주의의 침탈, 특히 일본의 국권 강탈에 저항하고 국권회복을 위해 치열하게 고뇌하여 형성해낸 자생개념이다(발표문 1-2쪽).

3. ‘민주공화주의’는 「3·1운동」을 국제적으로 전파하고, 아울러 중국의 「5·4운동」 등 “아시아지역의 민족해방 운동에 기폭제”로서 역할을 하였다. 따라서 이 ‘민주공화주의’는 “20세기 초 아방가르드적 정치 한류의 원형을 형성”하였다(발표문 3쪽).
4. 그런데 서양에서는 민주주의와 공화주의가 지배형식과 통치형식에 기초하여 마련되었지만, 우리처럼 이들 사이의 합성이 성공적으로 이루어진 적이 없다(발표문 1쪽).
5. 서구의 ‘공화주의’는 ‘독립성’과 ‘지배로부터의 해방’을 마련하려는 뜻을 담고 있는 것으로, 자기입법에 기초하여 국민주권 이론의 기틀을 세우려고 하였다(발표문 4쪽).
6. 그러나 공화주의는 엘리트주의적이고 제국주의적인 면을 지니게 되었다(발표문 4쪽).
7. 그래서 로크는 예속과 지배로부터의 자유, 즉 독립성을 추구하는 공화주의도 제대로 자리하기 위해서는 ‘주권재민’과 ‘평등’의식에 기초한 민주주의를 바탕으로 해야 한다고 보았다(발표문, 5쪽).
8. 우리의 애국지사들은 공화주의를 통해 다른 나라의 지배로부터 독립성을 확보하면서, 동시에 이런 공화주의가 서구문화우월주의나 제국주의로 변질되지 않도록 하기 위해서는 로크적인 민주주의와 제대로 합성되어야 한다고 보았다(발표문, 5쪽). 바로 여기에서 ‘민주공화주의’ 이념이 탄생하며, 이는 우리 민족의 독립성과 강대국의 제국주의에 반대하는 입장을 담고 있다.
9. 따라서 “민주공화주의는 일제에 대한 독립운동의 정당성과 함께 조선왕조와 대한제국의 연장선 속에서는 감행할 수 없었던 전혀 새로운 국민주권과 근대적 국가체제를 가능하게 하는 혁명적 이념이었으며, 따라서 애국지사들은 이 새로운 정치철학 원리를 「임시헌정」의 제1조에 담았던 것이다.”(발표문, 7쪽)
10. 서구의 정치사에서 ‘민주공화주의’라는 이념이 명확하게 제시된 경우는 없지만, 칸트가 ‘영구평화론’을 통해 모색한 정치철학에는 이런 정신이 담겨 있다. 그는 비록 민주제를 비판적으로 바라보았지만, 공화주의가 제국주의로 흐르는 것을 막기 위해 “자유로운 제 국가들의 연합”을 주장하였다. 우리의 ‘민주공화주의’ 이념은 칸트의 이런 정신을 성취하고 있으며, 이는 세계평화와 남북의 통일 이념으로 자리할 수 있다.(발표문, 10, 12-13쪽)

이상이 이 글이 주장하는 주요 내용으로 여겨진다. 위의 1~10까지의 내용의 핵심은 ‘민주공화주의’ 이념은 서구의 공화주의와 민주주의를 새롭게 합성하여 우리의 근대화를 이루어내고, 또 독립을 이루어내는 데 기여했으며, 또한 이 이념은 향후 남북의 통일 이념으로 기여할 수 있다는 점이다. 특히, 이 글은 “민주공화주의 이념은 남북한 모두에

서 초기 정부의 이념적 기초로 활용된 만큼, 앞으로도 한반도 통일을 이끌 수 있는 유일한 공분모 역할로 부각시켜 나갈 필요가 있다.”(발표, 1쪽)는 점을 부각시키고 있다. 이 글의 이와 같은 논지에 기본적으로 평자 역시 동의한다. 그러나 이 글이 분석하고 있는 내용들과 관련하여 좀 더 분명한 이해를 얻기 위해서 몇 가지 물음을 제기하고자 하며, 아울러 이런 논지가 좀 더 현실성을 지니기 위해서 더 살펴보아야 할 문제에 대해서 함께 고민해보고자 한다.

<3>. 이 글은 공화주의가 서구 근대화에 중요한 역할을 하고, 법치에 입각한 인권을 확립하는 데 중요한 기여를 한 것으로 분석하고 있다. 하지만 이 글은 또한 Lovett의 이론에 근거하여 이 공화주의가 엘리트주의와 제국주의로 흘렀음에 대해서 비판하고 있다. 그래서 이 공화주의는 민주주의를 통해서 재구성될 필요가 있음을 지적하고 있다.

① 그러나 이런 분석에는 더 해명되어야 할 부분이 존재하는 것 같다. 사실상 공화주의는 자유주의가 안고 있는 문제, 즉 사민(私民)에 입각한 사적 권리나 이익을 추구하는 소극적 자유의 문제를 극복하고, 공민(公民)의 입장에서 공적 권리와 이익을 추구하는 적극적 자유를 마련하려고 하며, 칸트 역시 이 점에서 사적 권리에 따라 국가가 작동하는 것을 넘어서서 공적 정의를 “통일된 의지”에 입각하여 마련하려고 하였다.¹⁾ 이런 전통은 오늘날에도 지속적으로 이어지고 있다. 물론 과거의 공화주의에는 참정권이 제한되어 있었다. 실제로 칸트의 경우에도 경제적으로 비자립적인 사람들은 수동시민으로 분류하고 이들에게 투표권을 허락하지 않았다(MS, 314). 그러나 민주주의는 참정권이 국가 구성원 모두에게 주어져야 한다는 관점에서 이런 공화주의를 비판하였다. 이런 비판은 근대 자유민주주의가 부르주아지에게 중심을 두고 있는 것을 비판하는 민중민주주의나 사회민주주의에서도 마찬가지로 제기되었다. 그래서 민중민주주의나 사회민주주의는 공화주의가 자유주의를 비판하듯이 자유민주주의를 비판하였다. 그러나 오늘날 공화주의도 이런 시각에서 자유민주주의를 비판하고 있다. 본래 공화주의도 자유주의가 소극적 자유를 강조하는 입장에서 사회 구성원들의 평등이나 공동선을 중시하지 못한 점

1) “국가(civitas)는 정의의 법칙들(Rechtsgesetzen) 아래서 다수 사람들이 결합한 것이다. 이러한 법칙들이 법칙으로서 선형적으로 필연적인 한에서, 즉 외적 정의 일반이라는 개념에서 (규약으로 정해진 것이 아니라) 저절로 뒤따르게 되는 한에서, 그 법칙의 형식은 국가 일반의 형식, 즉 국가가 순수한 정의의 원리에 따라 존재해야 하는 것처럼 이념으로서의 국가의 형식이 된다. 이러한 이념은 공화국으로 나아가는 모든 현실적 결합을 위한 규범(norma)으로서 이바지한다. (따라서 이와 같은 이념은 국가의 내적인 구성을 위한 규범으로서 이바지한다.)”(I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 학술원판 칸트전집 제6권, 313쪽. * 이하 MS로 표기함) “그러나 국가의 안녕이 국가 시민들의 부나 행복과 혼동되어서는 안 된다. …… 진정한 의미에서 국가의 안녕은 헌법이 정의의 원리와 가장 많이 일치하는 상태가 되어야 한다. 바로 이와 같은 상태는 이성이 정언명령을 통하여 우리에게 추구하도록 의무 지우는 상태이다.”(MS, 318쪽)

에 대해서 비판하고 이를 극복하려고 하였다. 칸트의 공화주의 역시 로크적 자유주의를 극복하려는 뜻을 담고 있었다. 오늘날 필립 페티(Philip Pettit)은 『신공화주의—비지배 자유와 공화주의 정부』(1997)에서 공화주의의 이런 역할과 관련하여 ‘견제적 민주주의’라는 용어를 강조하고 있다.

이 글에서 ‘민주공화주의’라고 할 때, 이 때 ‘민주’라는 것이 자유민주주의의 ‘민주’를 말하는지, 아니면 ‘민중민주주의’나 ‘사회민주주의’의 ‘민주’를 말하는지, 이것도 저것도 아니라면 어떤 ‘민주’를 말하는지 좀 더 분명하게 설명해주면 좋을 것 같다. 이미 필자도 언급했듯이, 공화주의의 길을 가는 칸트도 ‘민주주의’를 긍정적으로 보지 않았다. 아마도 그의 이런 태도에는 이 민주주의가 당시의 로크적 자유주의와 결합하여 출현하는 부르주아 지배체제의 부당함에 대한 문제의식이 깔려있다고 볼 수 있다.²⁾ 칸트는 기본적으로 입법과 행정, 입법자와 집행자 사이를 구분하지 않은 직접민주주의보다는 대의제를 택하였다(MS, 341). 그는 “대의적이지 않은 모든 통치형식은 불구(不具)이다.”라고 주장하였다.³⁾ 이런 그의 태도에는 민주정체가 전제적일 수 있음⁴⁾에 대한 강한 비판 의식을 깔고 있다. 따라서 ‘민주’가 어떤 민주이냐에 따라 ‘공화주의’를 담보하지 않을 수도 있다. 칸트는 국가 지배형식과 관련하여 국가권력을 행사하는 인원수가 적을수록, 국가권력의 대의성이 크면 클수록 공화주의에 더 가까워질 것으로 보고 있다.⁵⁾ 나아가 칸트는 지배형식보다 통치형식이 더 중요함을 강조하고 있다. 따라서 이런 입장에 서면 ‘민주공화주의’보다는 ‘공화민주주의’⁶⁾가 더 나은 것 아닌가라는 의의도 제기될 수 있다. 이 부분에 대한 좀 더 세부적인 해명이 이루어지면 좋을 것 같다.

② 앞의 10에서 언급되었듯이, 이 글은 남한과 북한이 이미 과거 역사 속에서 ‘민주공화주의’를 추구해왔기 때문에, 오늘날 남한과 북한의 통일에도 이 이념이 중요한 역

2) 가령 고진의 경우, 코헨(Hermann Cohen)의 주장처럼 모두가 목적으로 대우받아야 하는 칸트의 ‘자유’의 나라’나 ‘목적의 나라’는 사회주의적 요소를 담고 있다고 보고 있다(가라타니 고진, 『트랜스크리틱』, 송태욱 옮김, 한길사, 2011, 16, 366-367쪽. 실제로 칸트는 당시의 상업국가의 침략적 현상에 대해서 비판하였다. 실제로 다수 인민의 뜻을 중시하는 민주주의의 원리에만 입각해서 볼 때, 민주주의는 다수의 이익을 위해서 국가의 구성원들이 독재를 불러들일 수도 있다. 이런 부당한 다수의 횡포를 막기 위해서는 공동선에 입각해서 자유를 중시하는 공화주의적 정신이 요구되기도 한다.

3) 임마누엘 칸트, 『영원한 평화』, 백종현 옮김, 아카넷, 2013, 120쪽. I. Kant, Zum ewigen Frieden, 학술원판 칸트전집 제8권, 352쪽. (* 이하 ZeF로 표기함) 칸트는 루소의 이론을 공식화한 자코뱅헌법의 인민주권론보다는 지롱드헌법의 대의제 민주주의가 지향하는 국민주권론을 수용하고 있다.

4) 같은 책, 119쪽 참조. ZeF, 352쪽.

5) 같은 책, 121쪽 참조. ZeF, 353쪽.

6) 정원규는 자유민주주의 모델과 대조하여 공화민주주의 모델을 주장하며, 이를 공동체주의적 공화주의 모델에 연관을 짓고 있다. 그에 의하면 이 후자의 모델은 “다수 독재의 문제를 해결하기 위해 제반 권리들보다는 공동체의 정치적 의지 형성 과정에 중점을 둔다.”(정원규, 『공화 민주주의』, 씨아이알, 2016, 94쪽)

할 수 있다고 언급하고 있다. 그런데 이 글이 표방하는 이런 목표가 향후 제 역할을 할 수 있을지에 대해서는 좀 더 논의가 필요한 것 같다. 사실 오늘날 남한과 북한은 ‘민주공화주의’로 가고 있기 보다는, 남한은 신자유주의의 길, 더 넓게는 자유민주주의의 길을 걷고 있고, 북한은 전제주의의 길을 걷고 있다. 이런 극단의 대립 속에 놓여 있는 남한과 북한이 ‘민주공화주의’로 수렴되는 것이 가능할까? 남한의 자유주의 지향 속에 담겨 있는 ‘시민’이라는 주체와 북한의 사회주의 지향 속에 담겨 있는 ‘인민’이 ‘민주공화주의’라는 이념 아래 하나가 되기에는 너무나 많은 어려움이 존재하는 것 아닌가? 서구의 역사에서 자유주의, 민주주의, 공화주의가 쉽게 결합이 되지 않듯, 우리의 과거도 그러하지 않았는가? 이승만 자유당 정권과 박정희 공화당 정권 이후의 군사정권은 국가주의와 민족주의 아래서 자유주의와 민주주의마저 희생한 면이 없지 않은가? 87년 6월 민주항쟁 이후 민주주의의 승리를 이루어내기는 했지만, 그 이후 오늘의 우리 사회는 세계화와 신자유주의 물결 아래 공동선을 추구하는 공화주의로부터 후퇴한 것 아닌가? 우리 사회는 경제적 이익에 몰입하여 욕구투쟁을 하는 시장사회와 이 속에서 자라나는 시민, 즉 사민(私民)이 지배하는 사회가 아닌가? 북한 역시 자체 생존을 위해, 또한 기존 권력의 지속적 지배를 위해 봉건적인 전제적 통치 형태를 벗어나지 못하고 있는 것 아닌가? 아니 훨씬 더 반민주적이고 반공화주의적인 모습을 보여주고 있는 것 아닌가? ‘인민’은 현실 정치에서 능동적 주체가 아니라 수동적 주체로 전락하고 있는 것 아닌가? 남한의 삶을 휘몰아치는 과잉 시민주의와 북한의 삶을 왜곡하는 과잉 인민주의가 ‘민주공화주의’라는 이념 아래 어떻게 다시 만날 수 있을지 더 자세한 설명이 요구되는 것 같다.⁷⁾

7) 우리 사회에는 지금 종족적 민족주의에 입각한 성급한 통일론보다는 민주적 집단 정체성을 강조하는, 즉 민족적 통일보다 민주주의 원칙과 인권 원칙을 더 중시하는 평화공존론(최장집, 조한혜정, 권혁범, 임지현 등)과 진보적 애국주의(장은주), 자유주의를 통해 선진화를 이루는 것을 민족의 통일보다 우선적으로 고려하는 잠정적 평화론(안병직), 진정한 민주주의와 선진화를 위해서는 민족의 통일이 우선해야 한다는 민족통일론(백낙청) 등 다양한 흐름들이 존재하고 있다. 여기에서도 자유주의, 민주주의, 공화주의가 갈등을 일으키고 있다.

국민주권 원리에 비추어 본 통일헌법의 헌정사적 의의

양 선 숙 (경북대 법학전문대학원 교수)

1. 서언 : ‘열망의 헌법’

2016년의 남북관계 전망은 그리 밝지 않다. 북한은 올해 들어 수차례 장거리 로켓발사실험과 핵실험을 강행했고 박근혜정부는 핵무기등 대량살상무기개발에 따른 국제사회의 우려해소를 재개조건으로 하여 개성공단의 전면중단을 선언했다. 2004년 문을 연 이래 술한 우여곡절에도 남북긴장관계의 완충지대 역할을 해왔던 개성공단 폐쇄결정은 그 실효성과 타당성에 대한 격심한 사회적 논란을 낳았지만 언제쯤 남북한 경색국면이 해소되어 개성공단이 재개될 것인지는 가늠하기 힘들다.

하지만 우리는 1953년 영구적 평화협정이 아닌 일시적 휴전협정이 체결된 이래 남북관계는 늘 요동쳐왔고 대북정책의 상당부분은 비록 적극적 평화책이었다고 할지라도 잠재적 긴장관계의 해소에 초점이 맞춰질 수밖에 없음을 잘 알고 있다. 통일문제는 당사자인 우리에게서 상황논리가 아닌 당위의 문제로서 남북한 헌법이 공히 요구하는 헌법적 과제이기도 하다.¹⁾ 현재 시점에서의 통일헌법에 관한 우리의 논의는 이상적인 통일국가에 대한 장기적 관점에서의 전망과 희망의 투영이라는 점에서 다분히 ‘열망의 헌법’에 관한 것이라고 하겠다.

‘열망의 헌법’으로서의 통일헌법의 양상에 대해 국내 헌법학자들은 다소의 입장 차이는 있으나 통일헌법이 국민주권원리에 기초한 민주주의와 법치주의, 인간존엄성원리 등의 보편적 헌법원리와 가치에 기초해야 하며, 통일실현의 방법과 정체(政體) 구성에 있어서 평화공존의 원리가 채택되어야 한다는 점에 대체로 의견일치를 보이고 있다.²⁾ 필

1) 대한민국 헌법 제4조 ; “대한민국은 통일을 지향하며, 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일정책을 수립하고 이를 추진한다.” 조선민주주의인민공화국사회주의 헌법 제9조 ; “조선민주주의인민공화국은 북반부에서 인민정권을 강화하고 사상, 기술, 문화의 3대혁명을 힘 있게 벌려 사회주의의 완전한 승리를 이룩하며, 자주, 평화통일, 민족대단결의 원칙에서 조국통일을 실현하기 위하여 투쟁한다.”

자는 기본적으로 이에 동의하면서 통일헌법이 지니게 될 헌정사적 의의를 국민주권원리의 관점에서 살펴보고자 한다. 필자는 우리 헌법 전문에서 헌법제개정의 주체로 등장하는 ‘우리 대한국민’의 국민주권성을 헌법개정권력개념과 연결지어 고찰할 것이고, 북한 헌법 서문에서의 ‘조선인민’에게 부여된 비주권적 위상을 이와 대비시켜 조명할 것이다.

통일헌법에 전문을 둘 것인지, 어떤 내용일 것인지는 궁극적으로는 남북한 주민의 의사에 따라 결정될 것이다.³⁾ 분명한 것은 통일헌법의 제정은 남북한 두 국민을 하나의 통일된 ‘국민’으로 묶는 역할을 하게 될 것이고, 통일헌법은 바로 이 하나의 국민이 주체가 되어 제정할 것으로 예정된다는 점이다. 이 통일적이고 주권적인 하나의 국민의 성립이야말로 통일헌법의 핵심적인 헌정사적 의의라고 하겠다. 통일헌법의 제정은 하나된 통일국가에서의 국민 주권성의 재확인이요, 북한 국민에게는 그 본래적 주권성을 회복하여 인류보편적 헌정사에 편입하는 기념비적인 ‘역사’가 될 것이다.

2. 헌법제정 주체로서의 ‘우리 대한국민’

(1) 헌법제정의 주체로서의 ‘국민’

1) 헌법 전문상의 ‘우리 국민’

‘우리 대한국민’은⁴⁾ 1948년 제헌헌법에서부터⁵⁾ 현행 헌법에 이르기까지 헌법제개정의

-
- 2) 구체적으로 보면, 첫째, 통일헌법은 국민의 자유와 평등 보장이라는 민주주의원리 및 국가기관의 조직과 운영에 있어서의 법적기속성을 뜻하는 법치주의에 기초해야 하며, 인간존엄성 등 인류보편적 헌법원리와 가치를 담보해야 한다. 사회주의국가적 요소의 도입은 이러한 헌법원리에 위배되지 않는 선에서 고려될 수 있을 것이다. 둘째, 남북한 헌법은 각기 평화적 통일을 요청하고 있고, 무력행사를 통한 일방적 흡수통일이 아닌 평화공존적 통일방안이 모색되어야 한다. 예컨대, 남북한 각기 주 정부를 수립하여 조직구성과 운영상의 독립성은 일부 보장하면서 연방제를 통해 하나의 국가로 연합하는 남북연방제논의나 양원제논의, 소한국주의와 대비되는 대한국주의적 접근법을 들 수 있다. 박정원, “구동독의 헌법개혁과 남북한 통일헌법 구상,” 공법연구 제25집 제4호, 1997, 43쪽. 장명봉, “정부의 통일정책의 과제와 남·북한 헌법통합의 방향,” 사회과학논총 제14집(특별호Ⅱ), 명지대사회과학연구소, 1998. 이승우 “南北統一에 대비한 憲法改正의 必要성과 方向,” 공법연구 제39집 제2호, 2010. 김욱, “남북통일을 위한 헌법제정권력의 민주적 실현에 관한 연구,” 憲法學研究 第15卷 第4號, 2009. 성낙인, “통일헌법상 권력구조에 관한 연구,” 公法研究 第36輯 第1號, 2007.
- 3) 이에 대해 성낙인교수는 통일헌법에 전문을 두어 통일헌법의 성립유래와 통일헌법이 추구하는 기본가치를 분명히 할 것을 통일헌법의 시대사적, 민족사적 중요성을 들어 제안하고 있다. 성낙인, 전거서, 460쪽.
- 4) ‘우리 대한국민’에서의 ‘대한’은 ‘대한제국’ 또는 3.1운동으로 건립된 상해 ‘대한민국임시정부’에서 연원한다.
- 5) 1948년 제헌헌법에는 ‘우리들 대한국민’으로 되어 있다.

주체로서 헌법 전문에 지속적으로 등장한다; “유구한 역사와 전통에 빛나는 우리 대한 국민은 3·1운동으로 건립된 대한민국임시정부의 법통과 불의에 항거한 4·19민주이념을 계승하고, 조국의 민주개혁과 평화적 통일의 사명에 입각하여 정의·인도와 동포애로써 민족의 단결을 공고히 하고, 모든 사회적 폐습과 불의를 타파하며, 자율과 조화를 바탕으로 자유민주적 기본질서를 더욱 확고히 하여 정치·경제·사회·문화의 모든 영역에 있어서 각인의 기회를 균등히 하고, 능력을 최고도로 발휘하게 하며, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 완수하게 하여, 안으로는 국민생활의 균등한 향상을 기하고 밖으로는 항구적인 세계평화와 인류공영에 이바지함으로써 우리들과 우리들의 자손의 안전과 자유와 행복을 영원히 확보할 것을 다짐하면서 1948년 7월 12일에 제정되고 8차에 걸쳐 개정된 헌법을 이제 국회의 의결을 거쳐 국민투표에 의하여 개정한다.”

‘국민’이 헌법 전문에 등장하는 다른 나라의 사례를 보면, 독일연방공화국 기본법은 서문과⁶⁾ 전문을 따로 두고 있는데 전문은 다음과 같다; “신과 인간에 대한 책임을 의식하고, 통일유럽에서 동등한 권리를 가진 구성원으로서 세계평화에 이바지할 것을 다짐하며, 독일국민은 헌법제정권력에 의하여 이 기본법을 제정한다. 바덴-뷔르템베르크, 바이에른, 베를린, 브란덴부르크, 브레멘, 함부르크, 헤센, 메클렌부르크-취포먼, 니더작센, 노르트라인-베스트팔렌, 라인란트-팔츠, 자르란트, 작센, 작센-안할트, 슐레스비히홀슈타인과 튀링겐 주의 주민은 자유로운 결정으로 독일의 통일과 자유를 성취하였다. 이로써 이 기본법은 전 독일국민에게 적용된다.” 프랑스헌법의 전문을 보면, “프랑스국민은 1789년 인간과 시민의 권리선언에서 규정되고 1946년 헌법 전문에서 확인·보완된 인권과 국민주권 원리, 2004년 환경헌장에 규정된 권리와 의무를 준수할 것을 엄숙히 선언한다.”라고 되어 있고, 미합중국헌법 전문은 “우리 합중국국민은 더욱 완벽한 연합을 형성하고, 정의를 수립하고, 국내 안정을 확실히 하고, 공동의 보호를 제공하고, 일반 복지를 증진하고, 우리와 우리의 후손에게 자유의 축복을 확보하려는 목적을 가지고 미합중국을 위해 이 헌법을 제정한다”라고 하여 ‘우리 대한국민’과 가장 유사한 표현을 보이고 있다.

2) 국민의 자기-규정성

헌법 전문상에서 ‘우리 대한국민’은 자신의 헌법제개정 행위를 ‘제정한다’ 또는 ‘개정

6) 독일연방공화국 기본법 서문 : “법제정회의는 1949년 5월 23일 라인의 본에서 개최된 회의에서 1949년 5월 8일 헌법제정회의에 의하여 의결된 독일연방공화국기본법이 1949년 5월 16일부터 6월 22일까지 참가한 독일주의 3분의 2 이상 다수의 대표에 의하여 채택되었음을 확인하였다. 이 확인에 기초하여 헌법제정회의는 의장이 대표하여 이 기본법을 서명·공포하였다. 이로써 이 기본법은 제145조제3항에 의하여 연방법령집에 공고된다.”

한다'라는 문구를 통해 완성한다. 단순서술이 아닌 완성인 까닭은 그 수행적 성격으로 인해서 이다. '제정한다'거나 '개정한다'라는 공식적인 선언으로 헌법의 제정과 개정은 완료된다. 그런데 이와 관련하여 '우리 대한국민'과 헌법 본문상의 '국민'은 그 동일성과 차이성이 문제될 수 있다. 논리적으로 보았을 때, 전문과 본문이라는 점에서, '우리 대한국민'에서의 '국민'은 헌법 본문의 제1조 2항 "대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다," 제2조 1항 "대한민국의 국민이 되는 요건은 법률로 정한다"에서의 '국민,' 또는 제11조 1항 "모든 국민은 법에 평등하다," 제12조 "모든 국민은 신체의 자유를 가진다"등의 기본권 조항에서의 '국민'과 일응 구분된다. 전자는 헌법을 제개정하는 국민이고, 후자는 제개정된 헌법에서 언급되고 있는 국민이다. 전자가 헌법제개정의 권한을 발휘하여 국민주권원리를 선언하고 기본권을 설정하고 국회와 법원 등에 관한 수권규정을 통해 대한민국의 국가조직을 구성하는 주체적 국민이라면, 후자는 기본권 담지자로 설정되고 그 자격 요건이 법률로 정해지는 객체적 국민이다.⁷⁾

그러나 헌법제개정권한이야말로 국민의 주권적 권한의 핵심 중의 핵심이요, 양자가 서로 다른 것이라면 헌법제개정권한의 행사자로서의 국민의 위상은 어디에서 기원하는가의 문제가 발생한다. 순환론에 빠지지 않는 한 가지 방법은 두 국민의 실질적 동일성에 주목하는 것이다. 우선, 우리는 헌법제개정의 주체인 '우리 대한국민'이 원칙적으로 본문상의 국민주권원리의 선언에서의 '국민'이나 기본권 담지자로서의 '국민'과 실질적으로 외연에 있어서 같다는 점에서 양자의 동일성을 말할 수 있다(외연적 동일성). 또한 우리는 헌법 본문상의 국민주권규정과 기본권보장규정 등을 헌법제개정의 주체로서의 국민이 행하는 자기 지시적인 확인 혹은 자기 규정적인 것으로 이해할 수 있다(자기 규정적 동일성).⁸⁾ 헌법 제1조는 헌법제정 주체인 국민이 자신의 주권적 권능을 스스로 명시적으로 확인하는 것이요, 제2조 1항은 이러한 주체가 대한민국의 국민이 될 요건을 명확히 법률로써 정하여 스스로에 대해 '대한민국 국민'으로서 존재양상을 규정하는 것이다.⁹⁾

결국 국민주권의 행사자로서의 '우리 대한국민'은 본문상의 국민주권 규정에 앞서 선재(先在)하고 헌법은 이 국민이 자기 지시적인 방법으로 스스로의 주권성을 확인하고 장차 자신이 '대한민국 국민'으로서 살아갈 것을 예정하는 것이게 된다. 이 점에서 헌법 전문상의 '제정한다' 또는 '개정한다'라는 수행적 언명의 또 다른 측면이 드러난다. 헌법제개정은 주권 행사자로서의 국민이 행하는 자기 구성적 활동이고, '대한민국'이라는

7) 양선숙, "헌법과 국민의 권능," 철학연구 99집, 2012년, 246쪽.

8) 양선숙, 전계서, 247-249쪽.

9) 양선숙, 전계서, 250쪽.

정체(Body Politic)의 구성과 국민주권성의 확인은 이러한 자기 구성적 활동의 일부이다.

(2) pouvoir constituant vs. pouvoir constitué

헌법제개정권자로서의 국민이 지닌 자기 구성적 성격은 헌법학에서의 헌법제정권론을 통해 조명될 수 있다. 헌법제정권론은 헌법의 기원과 타당성 근거에 관한 이론으로 프랑스대혁명 시절 아베 시에예스(Abbé Sieyès)에 의해 주창되었다.¹⁰⁾ 시에예스는 스피노자의 ‘능산적 자연’과 ‘소산적 자연’ 개념을 차용하여 헌법에 선재하여 헌법을 창설하는 능동적인 힘 내지 권한을 ‘pouvoir constituant’라고 하고 이로부터 창설되는 권한을 ‘pouvoir constitué’라고 했다. 시에예스는 인민과 구분되는 제3계급인 국민의 시원적 헌법제정권력과 이 권력에 의해 창설된 입법권과 행정권 등을 구분했다. 시에예스에서 주권의 주체로서의 국민은 개인으로 구성되지만 국민 자체는 개인과 구별되는 단체로 자연 상태에서 스스로 조직된 단체이다.¹¹⁾ 시에예스의 헌법제정권력론은 루소에서 일반의지로 표상되는 국민주권개념과 몽테스키외의 권력분립론을 결합한 것으로 평가된다. 즉 단일하고 통일적인 주권이 어떻게 여러 개의 국가권력으로 분할되어 작동할 수 있는가에 대한 답이다.¹²⁾ 시에예스에 따르면, 능산적 권력은 단일하고 통일적인 양상을 띠지만 그로부터 만들어지는 소산적 권력은 여러 개로 분할되어 작동한다.

헌법제정권론은 20세기 들어 독일에서 칼 슈미트(Carl Schmitt)에 의해 새롭게 부활되었다. 슈미트는 국민은 대표되어야 한다는 시에예스의 주장을¹³⁾ 받아들여 이를 국민의 본래적 주권성과 갈등 없이 해결하고자 하였다. 그가 제안한 것은 국민의 동질성과 동류성이다. 국민의 주권은 대표를 통해 행사되지만 그 대표는 국민 중에서 선출되고 국민은 동질적이고 동류적이므로 결국 대표의 권한행사는 실질적으로 나머지 국민 전체의 권한행사와 다를 바 없게 된다.¹⁴⁾ 슈미트에서 국민은 이러한 대표인 지도자의 결단에 갈채를 보내고 승인하는 모습으로 나타난다.¹⁵⁾

헌법제정권력론은 다양하게 지적되는 문제점에도 불구하고 헌법 내지 헌법률과 여타 법규정의 근원적 차별성과 헌법의 특수성을 잘 설명한다는 점에서 여전히 그 이론적 적실성이 있다 하겠다.¹⁶⁾ 최고규범인 헌법은 다른 법규정과 달리 그 기원적 측면에서 사

10) 심경수, “헌법제정권력의 재조명”, 公法學研究 第9卷 第4號, 84쪽.

11) 심경수, 전계서, 85쪽.

12) 심경수, 전계서, 86쪽.

13) 심경수, 전계서, 87쪽.

14) 홍철기, “칼 슈미트의 스피노자 - 헌법제정권력과 정치신학,” 진보평론, 2005,9, 188-189쪽.

15) 홍철기, 전계서, 186쪽.

실적 영역과 불가피하게 맞닿아 있고, 이로부터 법질서와 힘의 질서 간의 관계를 어떻게 이해해야 하는가의 문제가 발생한다. 헌법은 한 국가의 정체와 법질서 전체를 조형하고 기초한다는 점에서 문자 그대로 ‘구성적’이다. 그런데 이 구성의 시점(始點)에는 그러한 구성을 가능하게 하는 실효적인 힘이 있을 수밖에 없다. 구체제로부터의 해방과 자유를 쟁취하여 새로운 정치이념을 표방하고 헌정질서를 창설했던 근대헌법은 그 시초에 왕왕 혁명이라는 사회적 사실이 있었다. 헌법은 정치적 변혁운동의 결과물이었고, 혁명의 주체는 자연스레 헌법제정의 주체로 선언되었다. 프랑스혁명에서 국민은 혁명의 사실적인 추동자이자 인간 불가침의 자유와 평등에 관한 1789년 권리선언의 주체였다.

3. 국민주권의 사실적 규범성

(1) 헌법제정권력론과 관습헌법

1) 수도-서울의 관습헌법

일단의 학자들은 국민주권성을 헌법제정권력과의 상관성 하에서 논의하는 것에 반대한다. 헌법제정권력론의 가장 큰 취약점은 결단주의적 비합리성과 결합하기 쉽다는 점이다. 전체 헌정질서의 창안력으로서의 시원적 힘의 인정은 자칫 그 존재사실만으로 그러한 힘이 정당한 것으로 간주되어야 한다거나 내용적 타당성과 절차적 합법성과는 거리가 먼 어떤 것이 단지 국민 다수의 의사라는 이유만으로 승인되어야 한다는 식으로 주장될 수 있다.

박경철은 대한민국 수도에 관한 관습헌법을 인정한 헌법재판소의 결정을 비판하면서 저러한 위험성을 경고한다.¹⁶⁾ 헌법재판소는 헌법제정권력개념을 근거로 관습헌법의 존재를 옹호했다: “헌법 제1조 제2항은 ‘대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다.’고 규정한다. 이와 같이 국민이 대한민국의 주권자이며, 국민은 최고의 헌법제정권력이기 때문에 성문헌법의 제·개정에 참여할 뿐만 아니라 헌법전에 포함되지 아니한 헌법사항을 필요에 따라 관습의 형태로 직접 형성할 수 있는 것이다. 그렇다면 관습헌법도 성문헌법과 마찬가지로 주권자인 국민의 헌법적 결단의 의사의 표현이며 성문헌법과 동등한 효력을 가진다고 보아야 한다. 이와 같이 관습에 의한 헌법

16) 심경수, 전계서, 82쪽.

17) 박경철, “국민주권, 국민의 헌법제정권력 그리고 관습헌법,” 헌법학연구 제13권 제2호(2007. 6), 226쪽.

적 규범의 생성은 국민주권이 행사되는 한 측면인 것이다. 국민주권주의 또는 민주주의는 성문이든 관습이든 실정법 전체의 정립에의 국민의 참여를 요구한다고 할 것이며, 국민에 의하여 정립된 관습헌법은 입법권자를 구속하며 헌법으로서의 효력을 가진다.”¹⁸⁾

박경철은 대한민국의 수도를 서울로 한다는 관습헌법의 인정은 실상 새로운 헌법규정을 부가하는 것인데, 헌법규정의 부가는 마땅히 소정의 헌법개정절차를 밟아 이뤄져야 할 것이지 헌법제정권력개념에 기대어 어떤 것이 국민 다수의 의사라면 그 자체로 헌법적 정당성을 얻는다는 식의 논리로 해결될 것이 아님을 주장한다.¹⁹⁾ 국민주권원리를 헌법제정권력론적으로 해석하여 국민의 다수 의사임이 확인되면 그것이 무슨 내용이든 간에 인정되어야만 하는 것은 있을 수 없다는 것이다. 이러한 박경철의 지적에 대해 과연 현재의 다수의견이 주장하는 저러한 국민 다수의 의사가 있었는지, 소위 ‘관습헌법’의 요소를 충족하는지를 따져보는 것이 선행되어야 한다는 생각이지만,²⁰⁾ 박경철의 비판은 설령 그러한 국민의사가 있다고 해도 그 자체만으로 당연히 헌법내용이 될 수는 없다는 점을 지적한다는 점에서 타당하다. 사회변혁의 수행자로서의 국민이 담지한 정치적 힘이 헌법의 기원이라는 아이디어는 근대 입헌주의 확립에서 명실상부한 시대적 역할이 있었지만, 일단 헌정질서가 정착된 후에는 더 이상 헌법제정권력이라는 적나라한 힘은 법적 고려대상에서 제외되어도 무방한 듯하다.

2) 헌법제정권력의 가치 지향성

두 가지를 지적하자. 먼저, 국민주권의 발현으로서의 헌법제정권의 행사가 역사적으로 실존했던 사건이라면, 이는 앞으로도 그럴 것이라는 점이다. 박경철이 ‘예외적으로 혁명과 같은 상황이 아닌 한에서’라는 내용의 유보적 단서를 붙이는 것도 이를 염두에 두고 있다고 하겠다.²¹⁾ 혁명은 특정 시기의 특정한 유형의 사건만을 가리키지는 않는다. 근대 혁명의 전형성에 해당하지 않더라도 급격한 체제변혁적 상황이 있을 수 있고 그 소산으로 헌법이 제정될 수 있다.

더욱 중요한 것은 헌법제정권력은 그 전개에 있어서 확인한 사실성뿐만 아니라 규범적 측면도 함께 지닌다는 점이다. 학자들이 헌법제정권력의 내재적 한계로 말하는 것도 이와 연관된다고 생각된다.²²⁾ 헌법제정은 사실적인 힘이 실행행사만으로 끝나지 않고

18) 헌법재판소, “신행정수도의 건설을 위한 특별조치법’ 위헌확인,” 2004. 10. 21. 2004헌마554·566(병합) 전원재판부, 판례집 16-2하.

19) 박경철, 전게서, 227쪽.

20) 양선숙, “수도-서울 명제의 “관습헌법” 성립에 대한 비판적 검토,” 법철학연구9권2호, 2006. 231-256쪽

21) 박경철, 전게서, 224쪽.

22) 정극원, “헌법의 정당성-헌법제정과 헌법개정을 중심으로,” 공법학연구7(4), 2006, 37쪽.

일정한 형태의 정부수립과 제도화를 노릴 때, 헌정질서의 창설을 의도할 때 비로소 있게 되는 것이고, 그런 한에서 이미 순수사실적인 차원에서만의 것은 아니라고 할 수 있다. 단적으로 그저 ‘헌법’을 제정하려는 순수한 의지로서의 헌법제정권력은 없다. 헌법 제정은 일련의 최고 규범가치를 공식적인 절차를 거쳐 정치적으로 문서화하는 것이고, 헌법제정권력은 순수한 사실력을 넘어서서 가치지향적인 방식으로 행사된다.

(2) 아렌트의 혁명 분석

1) 해방에서 자유로

헌법제정권력의 가치 지향적 성격을 한나 아렌트의 혁명 분석에 조회하여 살펴보도록 하자.²³⁾ 아렌트는 혁명이 순수한 사실력으로서의 폭력에서 출발한다는 점을 인정했다. 혁명의 시작은 폭력이다.²⁴⁾ 하지만 아렌트는 본래 자연현상의 주기적 순환을 뜻했던 ‘revolution’이 어떻게 ‘혁명’의 뜻으로 쓰이게 되었는지 설명하면서 혁명의 정상성 회복의 성격을 강조한다.²⁵⁾ 근대 혁명참가자들에게 혁명이란 그들 자신이 경험한 적이 없음에도 열렬히 희구하는 어떤 상태 - 로마공화정에서나 가능했던 상태로의 복귀를 뜻했다. 그들은 전제와 억압에서 벗어나 자신들의 본래적 자유를 ‘되찾아오기를’ 희망했다.²⁶⁾

하지만 빵을 달라고 절규하면서 거리로 쏟아져 나온 사람들이 어떻게 해서 저러한 자유의 복귀를 희망하게 된 것일까? 강자에 의한 인적(人的) 지배복종이 없는 자유로운 상태가 인간의 본래적 상태라는 사회계약론 사상가들의 계몽 덕분이었을까? 그럴 수도 있다. 홉스나 로크, 루소가 말했던 자연상태에서의 자유와 평등은 법적 자유와 평등에 앞서 그것의 근거로 작용할 수 있는 자유와 평등, 즉 ‘사실적인’ 자유와 평등이었고 이것은 바로 그렇기에 허구적이라는 비판이 가능한 것이지만 또한 그렇기에 더욱 강력한 혁명추동의 동기로 작동할 수 있는 것이었다.

그러나 아렌트는 혁명참가자들이 단지 억압 이전의 자유와 평등 상태로의 복귀를 희망했던 것이 아님을 강조한다. 사람들은 혁명이 진행됨에 따라 점차 정치적, 공적 자유의 영역에 진입했고, 그 계기는 궁핍으로부터의 해방이라는 애초의 목표를 성취하기 위해 필요했던 행위들과 실천에 참가하면서 주어졌다. 그들은 공공업무에 참여하면서 스

23) 아렌트 자신은 헌법제정권력개념에 호의적이지 않았다. 아렌트는 시에에스의 헌법제정권력은 군주의 절대권력을 국민 혹은 인민을 주체로 하여 바꾸어놓은 것에 불과하다고 보았다. 한나 아렌트, <혁명론>, 홍원표 옮김, 한길사, 2004, 269쪽.

24) 한나 아렌트, 전계서, 84쪽.

25) 한나 아렌트, 전계서, 113-114쪽. 혁명의 또 다른 함의는 불가항력성이다. 아렌트, 전계서, 120쪽.

26) 한나 아렌트, 전계서, 95쪽.

스로의 정치적 능력을 발휘했고, 공적 자유를 누렸다. 미국혁명에서도 “대표 없이 과세 없다”라는 명분 자체는 그리 매력적이지 않았다. 하지만 사람들이 이 명분을 실현하기 위해 토론과 정책결정, 연설과 업무, 사고와 설득, 독립정부와 정치체 확립에 종사하면서 사정은 달라졌다. 그들은 즐거움을 주는 것이 노동으로부터의 해방인 단순한 휴식이 아닌 적극적인 ‘행위’임을 깨달았다.²⁷⁾ 해방의 욕구는 자비롭고 선량한 군주정 아래에서도 충족가능한 것이지만 공적 자유의 욕구는 새로운 정부형태, 공화정의 수립을 필요로 했다.²⁸⁾

아렌트는 공적 자유의 유지와 제도화에 얼마나 성공했는가에 따라 혁명의 성패를 판정했다. 프랑스혁명은 실패한 혁명이었다. 빈자인 인민(*le peuple*)이 지배세력이 되는 순간 혁명은 정치체 수립과 자유의 제도화로부터 인민행복으로 방향을 틀었다.²⁹⁾ 인민에게 빈곤해결은 자유보다 중요했다. 아렌트는 여론의 만장일치에 대한 상반된 태도를 언급한다. 루소의 일반의지론에서 의지는 동의를 대체한다. 본성상 의지는 하나이고 분리 불가능할 때에만 작동할 수 있다. 복수의 의견들 간에는 매개가 가능하지만, 의지에서는 아니다. 인민의지를 대변하는 여론은 다수가 공적으로 합의한 의견이 아닌 일반의지의 만장일치였고,³⁰⁾ 로베스피에르가 옹호한 개인의지와 인민의지의 동일시는 공적 영역의 소멸을 뜻했다. 이에 반해 아렌트가 성공적이라고 평가했던 미국혁명에서 사람들의 관심은 자유를 확립하고 제도화하고 국가조직을 구성하는 것에 집중되었다.³¹⁾ 미국 건국자들은 의견의 만장일치를 반대하는 데 의견일치를 보았다. 이들은 공적 영역이란 다수의 대등한 자들 간의 의견교환을 통해 형성되는 것이고, 우연히 의견일치가 있게 되어 더 이상의 의견교환이 잉여적인 것이 되는 순간 공적 영역은 사라지고 만다는 것을 알고 있었다. 여론의 지배는 전제적인 것으로서 경계해야 할 것이었다.³²⁾

2) 공적 자유의 제도화

빈곤으로부터의 자유와 공적 자유를 구분하여 프랑스혁명은 전자에 매몰되었기에 실패했다고 하는 아렌트의 주장은 반론의 여지가 있다. 프랑스혁명의 결과물이 1789년 권리선언과 1791년 헌법이었음을 생각하면 결코 프랑스혁명을 실패라고 할 수는 없을 것

27) 한나 아렌트, 전계서, 101-102쪽.

28) 한나 아렌트, 전계서, 101쪽.

29) 한나 아렌트, 전계서, 137쪽.

30) 한나 아렌트, 전계서, 156-157쪽.

31) 한나 아렌트, 전계서, 176쪽.

32) 아렌트는 프랑스혁명에서와 달리 압도적 공핍이 없었던 점을 미국혁명의 성공 이유 중 하나로 꼽는다. 한나 아렌트, 전계서, 180쪽.

이다. 또한 재화의 생산과 분배, 소비는 늘 경제적이자 정치적인 문제였다.

그러나 우리는 아렌트의 자유 구분이 동등한 수준에서의 자유들 간의 구분이 아니었음에 주목할 필요가 있다. 정치적, 공적 자유는 공적 공간에서 발언하고 토론하고 설득하고 실천하는 이른 바 행위의 자유로서 그 충족은 행위능력을 지닌 인격주체가 실제 행위를 함으로써, 실천에 참여함으로써 이뤄지는 것인데 반해 결핍으로부터의 자유는 빵만 주어진다면 충족된다. 공적 자유는 주제 독립적이다. 공적 자유는, 빵의 배분이건 국민덕성의 함양이건 간에, 검찰기소권독점권이건 형사법적 정의의 실현이건 간에, 제기된 문제에 대해 토론하고 심의하고 입법화하는 공적 공간의 보장에 관한 것이다. 이에 반해 공핍으로부터의 해방은 공적 공간에 상정되어 토론되고 심의될 수 있는 주제 중 하나이다. 정치적 자유의 보장은 빈곤문제의 정당한 해결을 보장할 수 있지만 빈곤문제가 해결된다고 해서 정치적 자유가 보장되는 것은 아니다.³³⁾

헌법제정권력의 행사에서 보여지는 가치지향적 성격은 바로 이러한 정치적, 공적 자유의 확보 문제와 연관된다. 헌법제정은 그 자체가 공적 공간에서 이뤄지는 가장 고도의 정치적 행위이다. 심경수는 시에예스가 헌법제정권력의 자연법적 한계를 말했을 때 고려된 자연법적 요소들은 단순한 이념이 아니라 실제로 프랑스 사회를 움직였던 힘으로 작용했다는 점을 지적한다. 국민주권론도 그 자체로는 하나의 이념이었지만 프랑스 국민은 그에 공감하여 전제적인 국가조직을 변혁했고 인권선언과 새로운 헌법을 수립했다. 인간의 본래적 자유와 평등이라는 자연법적 이념은 프랑스 역사를 움직인 ‘힘’이었다. 헌법제정권력은 힘인 동시에 이념적인 것이고, 정치적인 것이다: “정치는 이념에 의해 활동하는 힘이고, 힘으로 되어 움직이는 이념이다.”³⁴⁾

앞서 우리는 ‘우리 대한국민’의 자기-규정성을 언급했다. 아렌트와 심경수의 통찰을 이에 적용한다면, 이제 다음과 같이 말할 수 있다. 헌법제정은 국민의 힘이 단순한 물리적 수준에서 벗어나 일련의 규범가치를 지향하여 헌법문서로 수립하고자 할 때 이뤄지는 것이고, 이를 통해 국민은 스스로의 주권성을 확인한다. 헌법제정행위는 국민이 스스로의 주권성을 정치적 공적 공간에서 확인하고 공표하는 정치적 자유의 행사이고, 그런 한에서 이념적이고 가치 지향적이다.

33) 아렌트의 자유 구분에 대한 필자의 이러한 해석은 과거의 입장을 변경한 것임을 밝힌다. 필자는 한때 아렌트의 자유 구분에 대해 매우 비판적이었다. 양선숙, “헌법과 국민의 권능,” 철학연구 99집, 2012년, 264-265쪽.

34) 심경수, 전제서, 95-96쪽.

4. 조선민주주의인민공화국의 경우

(1) 사라진 국민주권성

1) 북한헌법 서문상의 인민

북한헌법 서문은 “조선민주주의인민공화국은 위대한 수령 김일성동지와 위대한 영도자 김정일 동지의 사상과 영도를 구현한 주체의 사회주의조국이다”라고 시작하여 마지막 열다섯 번째 문장에 이르기까지 한 가문의 2대에 걸친 영웅적 업적에 대한 칭송으로 채워지고 있다. 서문의 마지막 문장은 북한헌법의 핵심적 성격을 드러낸다: “조선민주주의인민공화국 사회주의헌법은 위대한 수령 김일성동지와 위대한 영도자 김정일동지의 주체적인 국가건설사상과 국가건설업적을 ‘법화’한 김일성-김정일 헌법이다.”³⁵⁾

북한헌법 서문의 특징은 ‘우리 국민’이 주인공으로 등장하는 역사적 맥락의 증발이다. 북한헌법이 서문에서 과거를 환기하는 방법은 조선민주주의인민공화국의 수립과정이나 민족사적 과거를 기술하는 것으로써가 아니라 특정한 자연인격을 창건자이자 시조로 지목함에 의해서이다: “위대한 수령 김일성동지는 조선민주주의인민공화국의 창건자이시며 사회주의조선의 시조이다.” 이런 식으로 환기되는 과거는 온전한 의미에서의 진짜 과거는 아니다. 개별적 자연인격이 국가시조로 거론되는 것은 전근대적 건국신화 내지 설화인 옛날이야기 방식이고,³⁶⁾ 옛날이야기에서 주권적인 국민 혹은 인민이 설 자리는 없다.

북한헌법 서문의 열 네번째 문장에서 ‘조선인민’은 김일성 부자(父子)를 모시고 그 지도를 받아 혁명사업 완성을 다짐하는 모습으로 그려진다: “조선민주주의인민공화국과 조선인민은 조선노동당의 영도 밑에 위대한 수령 김일성동지를 공화국의 영원한 주석으로, 위대한 영도자 김정일동지를 공화국의 영원한 국방위원회 위원장으로 높이 모시어 김일성동지와 김정일동지의 사상과 업적을 옹호고수하고 계승발전시켜 주체혁명사업을 끝까지 완성시켜 나갈 것이다.” 조선민주주의인민공화국의 시작점에는, ‘우리 국민’이 기억하는 역사적 과거 대신 불세출의 한 영웅이 자리잡고 있고, 중간지점에는 그 아들

35) 북한헌법에서 서문은 1998년의 소위 김일성헌법에서부터 등장했다.

36) 이러한 북한헌법 서문은 2010년 제3차 당대표자회에서 개정된 조선노동당 규약 서문의 자매품이라고 해도 과언이 아니다. 규약은 본문에 앞서 “조선로동당은 위대한 수령 김일성 동지의 당이다,” “위대한 김일성 동지는 조선노동당의 창건자이시고 당과 혁명을 백승의 한길로 이끌어 오신 탁월한 영도자이시며 조선노동당과 조선인민의 영원한 수령이시다,” “위대한 수령 김일성 동지는 영생불멸의 주체사상을 창시하시고 항일혁명의 불길 속에서 당 창건의 조직사상적 기초와 빛나는 혁명 전통을 마련하시였으며 그에 토대하여 영광스러운 조선노동당을 창건하시였다.”라고 하여 당 창건자로서의 김일성의 업적을 기리고 있다.

이 있으며, 조선인민은 언제가 될지 모르지만 ‘끝까지’ 아버지와 아들의 사상과 업적을 고수하고 발전시킬 것을 다짐한다. 한 가문의 아버지와 아들이라는 혈연관계의 자연인격들이 헌법 서문의 주인공이 되고 헌법은 이들의 사상과 업적을 법이라는 형식으로 담아낸 것에 불과하다는 것은 그 자체로 보자면 반(反)-헌법적이라고 할 수 있다.³⁷⁾

2) ‘인민주권원리’

헌법 서문상의 전근대적 신성가속 찬가에도 불구하고 북한헌법은 역설적이게도 1948년 제헌헌법에서부터 현재까지 일관되게 인민주권원리를 채택하고 있다. 제헌헌법 제2조는 “조선민주주의인민공화국의 주권은 인민에게 있다”고 규정하였고, 현행 헌법 제4조 역시 “조선민주주의 인민공화국의 주권은 노동자, 농민, 군인, 근로인테리를 비롯한 근로인민에게 있다. 근로인민은 자기의 대표기관인 최고인민회의와 지방 각급 인민회의를 통하여 주권을 행사한다.”고 하여 인민주권원리를 선언한다. 이들 규정에 따르면 북한에서도 헌법제개정, 바꿔 말하면, 헌법의 채택과 수정권한은 국민에게 있다. 최고인민회의는 헌법 수정과 보충의 권한이 있으므로(제91조), 인민은 대표기관에 의해 주권을 행사하므로, 결국 인민은 대표기관인 최고인민회의를 통해 헌법을 채택하고 수정한다.

그러나 그 누구도 북한에서 인민주권원리가 실질적인 헌법원리로 작동한다고는 말하지 않을 것이다. 북한헌법은 제3조에서 선군(先君)사상과 주체사상을 국가의 지도적 지침으로 선언하고 있고, 제11조에서는 노동당의 영도 밑에 모든 국가활동이 진행된다고 하여 당과 수령을 인민보다 우위에 두고 있으며, 다음에서 볼 것처럼, 그 밖의 다수의 규정을 통해 인민을 국가의 통제 내지 관리의 객체적 대상으로 설정하고 있다. 인민주권원리는 명목상의 것에 불과하다.³⁸⁾

(2) 인민의 비주권화

1) 영구혁명론

북한헌법에서 사회주의혁명은 현재 진행 중인 미완료의 것으로 언급된다. 이른 바 트로츠키(L. Trotsky)의 영구혁명 개념이다. 통상적인 혁명개념에서 혁명은 소정의 헌법을 제정하고 일정 형태의 정부를 수립하는 것으로 그 역사적 의미가 완료된다. 하지만 사

37) 북한헌법에서 과거 역사가 언급되는 유일한 곳은 제2조이다; “조선민주주의인민공화국은 제국주의침략자들을 반대하며 조국의 광복과 인민의 자유와 행복을 실현하기 위한 영광스러운 혁명투쟁에서 이룩한 빛나는 전통을 이어받은 혁명적인 국가이다.” 하지만 여기서도 구체적인 역사적 사실의 적시는 없다.

38) 신광휴, “북한헌법의 특색과 구성원리,” 북한학보, 1987. 신광휴는 북한에서 헌법의 도구적 역할을 강조한다.

회주의혁명에서는 전(全) 세계 국가의 사회주의화가 그 목표이므로 이러한 목표가 달성되기 전까지 혁명은 완료되지 않으며 계속 진행 중이다.

사회주의혁명과 근대 부르주아 혁명은 ‘혁명’이라는 단어로 환기되는 한 가지 이미지를 공유한다. 바로 억압세력에 대항하기 위한 힘의 집중과 분출이다. 혁명이 완료되지 않았다는 것은 혁명완수를 위한 이러한 힘의 지속적 확보와 증강, 혁명완수를 위한 역량강화가 불가피하다는 것을 뜻한다. 아렌트는 사회주의혁명은 영구적이어서 종결되지 않는 까닭에 본래 혁명의 목적인 공적 자유의 확립을 실현하지 못한다고 보았다³⁹⁾ 물론 혁명이 진행 중인 국가나 정부라고 해서 반드시 전제적이어야 한다거나 자유권 보장에 미흡해야 하는 것은 아닐 것이다. 혁명투쟁을 위한 힘의 비축이 국가의 직무로 설정되지만 그것과는 별도로 국민의 공적, 사적 자유의 보장 또한 충분히 이뤄지는 국가 형태도 가능하다.

그러나 북한에서 사회주의혁명의 미완료성은 혁명완성을 위해 국가가 전제적인 방식으로 국민을 동원하고 관리하는 것에 대한 정당화 근거로 쓰인다. 앞서 보았듯이 서문에서 조선인민은 혁명위업의 완성을 과제로 떠맡으며, 제12조는 “국가는 인민민주주의 독재를 강화하여 내외적대분자들의 파괴책동으로부터 사회주의제도를 굳건히 보위한다”라고 규정하고 있고, 제14조는 “국가는 3대혁명붉은기쟁취운동을 비롯한 대중운동을 힘있게 벌려 사회주의건설을 최대한 다그친다”라고 하고 있다. 또한 제43조는 국가는 “사회주의교육학의 원리를 구현하여 후대들을 사회와 인민을 위하여 투쟁하는 견결한 혁명가”로 키워야 하며, 제59조에서는 국가 무장력의 목표를 “선국혁명노선을 관철하여 혁명의 수뇌부를 보호하고 외래침략으로부터 사회주의제도와 혁명의 전취물”을 지키는 데 두고 있다.

2) ‘근로’ 인민

사회주의혁명과업의 완성이라는 국가목표하에서 북한 국민의 비주권성은 또 다른 양상으로 노정된다. 국가의 노동관리 대상으로서의 국민이다. 북한헌법에서 국민의 기본적인 정체성은 노동력 보유자 내지 제공자에 성립한다고 해도 과언이 아니다. 북한헌법 제4조는 단적인 ‘인민’이 아닌, 몇 가지 하위유형으로 분류되는 ‘근로인민’을 주권자로 선언하고 있다; “조선민주주의인민공화국의 주권은 노동자, 농민, 군인, 근로인테리를 비롯한 근로인민에게 있다.” 인민의 하위유형화가 인민주권원리를 규정하는 중에 등장한다는 점은 의미심장하다. 무릇 유형화는 그 분류의 주체를 전제한다. 주권의 소재지를 인

39) 한나 아렌트, 전계서, 243쪽.

민이 아닌 근로인민에 두고 근로인민을 몇 가지 유형으로 분류하는 이 주체는 과연 누구일까? 헌법을 채택하고 수정하는 최고인민회의일까? 최고인민회의에 의해 대표되는 인민 자신일까? 아니면, 북한헌법 제11조에 따르면 조선민주주의인민공화국은 조선노동당의 영도 밑에 모든 활동을 진행하는 것으로 되어 있으므로, 조선노동당일까? 40)

아렌트는 빈곤문제의 해결이 우선시되었던 프랑스명의 종착점이 마르크스와 레닌에게로 승계되었다고 보았다. 마르크스는 프랑스혁명이 자유의 확보에 실패한 까닭을 빈곤 해결의 실패에서 찾았고, 배고픔의 해결이라는 필연성의 명령에 의해 자유의 폐기를 정당화했다.⁴¹⁾ 레닌은 볼셰비키혁명의 목적을 ‘전기사업과 소비에트’라는 말로 요약했는데, 그는 빈곤문제의 해결이 사회주의의 핵심이 아닌 정치적으로 중립적인 기술에 의해 이뤄질 것으로 생각했다.⁴²⁾ 사회주의혁명을 표방하는 북한헌법이 제25조에서 “조선민주주의인민공화국 활동의 최고원칙은 인민들의 물질문화생활을 끊임없이 높이는 것이다”라고 하여 경제생활 향상을 국가운영의 최고원리로 설정하고 있는 것이나 기술발전과 혁신, 생산성증진과 관련된 어휘군이 매우 빈번하게 등장하는 것도 저러한 레닌적 사고방식의 연장선상에 있다고 할 것이다; ‘기술혁명’(제27조), ‘기술발전문제’(제27조), ‘과학기술발전’(제27조), ‘인민경제의 기술개조’(제27조), 대중적 기술혁신운동(제27조), ‘농촌기술혁명’(제28조), ‘경제기술적 지도’ (제32조), ‘정치도덕적 자극과 물질적 자극’ (제32조), 생산장성의 높은 속도(제34조), ‘증산’(제35조), ‘문화기술수준’(제40조), ‘기술교육’ (제46조), ‘과학기술발전계획’ (제51조), ‘몸 바쳐 일하는 기풍’(제81조) 등등.

기술혁신과 노동생산성 제고에 대한 반복적 강조는 그것이 한 국가에 의해 주도된다면 점만 제외한다면 자본주의 국가에서의 컨베이어벨트제 공장생산의 이미지와 매우 흡사하다. 저러한 표현들에 의해 소모되는 조선민주주의인민공화국의 모습은 국민 개개인을 그 종사하는 노동유형에 따라 분류하고 통제하고 기획하고 더 높은 노동효율성을 추구하는 하나의 거대한 사기업, 그 이상도 이하도 아닌 듯하다.

40) 북한에서 조선노동당은 법에 우선한다. 이효원, 조선노동당규약 제52조는 “인민정권은 위대한 수령 김일성 동지께서 창건하신 인민대중 중심의 사회주의 정권이다. 인민정권은 사회주의위업, 주체혁명위업 수행의 강력한 정치적 무기이며 당과 인민대중을 연결시키는 가장 포괄적인 안전대이며 당의 노선과 정책의 집행자이다. 인민정권기관은 당의 영도 밑에 활동한다.”라고 하여 조선노동당을 실질적인 최고 권력기관으로 규정하고 있다.

41) 한나 아렌트, 전계서, 137-8쪽

42) 한나 아렌트, 전계서, 142쪽.

5. 결론 : 통일헌법의 헌정사적 의의

(1) 통일적 국민의 ‘형성’

이상의 논의를 토대로 ‘열망의 헌법’으로서의 통일헌법이 지닐 헌정사적 의의를 점검해보자. 우선, 통일헌법의 제정은 분단된 두 국가의 두 국민이 하나의 국민으로 통합한다는 것이고, 이는 하나였던 원상태로의 복귀를 뜻한다. 우리가 통일을 ‘민족적’ 과업이라고 할 때 염두에 두는 것도 바로 이 점일 것이다. 하지만 이때의 복귀는 하나의 민족 공동체로서의 복귀라기보다는 하나의 정치공동체로서의 복귀라고 하는 것이 더욱 적절하다. 다문화사회로 접어들고 있는 우리의 현실을 감안해서도 그렇거니와 국가수립과 헌법제정은 민족적 사건이라기보다는 정치적, 역사적 사건이기 때문이다.

그러나 바로 그렇기 때문에 통일헌법의 제정은 매우 복잡한 양상의 과정적 성격일 것으로 예상된다. 70년 가까이 단절된 시간을 보낸 두 국가의 통일은 전혀 새로이 하나의 국가를 수립하는 것보다 훨씬 더 어려운 일이 될 것이다. 조심스레 예상하자면, 통일국가의 수립과 통일헌법의 제정에 이르기까지 어느 정도의 준(準) 혁명적 상황의 발생이 불가피할 것으로 생각된다. 특히 정치적, 국가적 사안을 공론화하고 심의하는 데 필요한 공식적인 절차와 제도가 미비한 북한에서는 더욱 그러할 것이다. 변혁의 한 가운데에서 북한 주민들의 의사가 자유롭게 표출되고 대변되기 위해서는 충분한 정치적, 공적 자유의 영역이 확보되고 보장되어야 한다. 하지만 이 대목에서 우리는 다시금 순환론에 빠지는 것 같다. 정치적 자유가 부재해왔던 곳에서 어떻게 그것을 회복하여 공론참여의 기회를 보장할 것인가? 국민주권의 행사를 제대로 경험하지 않았던 사람들이 어떻게 적극적으로 자신들의 의사를 표출하고 담론의 장을 형성할 수 있을 것인가? 이는 법적, 제도적 변화가 먼저 있고 나서야 가능하지 않겠는가?

이 문제는 점진적인 ‘느린 통일’을 통해 해결될 것으로 본다. 즉 북한 주민들이 조금씩 자유롭게 공적 담론에 참여하여 자신들의 정치적 능력을 발휘함으로써 공적 자유의 영역이 그 만큼 넓혀지고 다시 이를 기반으로 더 많은 참여의 기회가 보장될 수 있을 것이다. 독일의 통일사례에 견주어 남북통일 역시 어느 날 갑자기 급작스럽게 이뤄질 것이라는 예측도 있지만 갑자기 시작한다고 해서 갑자기 완성되는 것은 아니다. 남한이나 북한이나 각자의 구(舊) 체제에서 어떤 요소를 빼고 남길지는 공론의 장에서 합의에 의해 결정될 수밖에 없다. 그리고 그러한 합의의 과정을 거치면서 통일헌법의 제정권자로서의 하나된 주권적 국민은 서서히 형성될 것이다.

(2) 주권성 확인과 역사성 회복

또한 통일헌법의 제정은 저러한 주권적 국민의 형성과정에서의 참여를 통해 북한주민들이 스스로의 주권성을 회복하고 자신들의 삶의 터전인 북한사회의 실상을 전근대적인 영웅설화적 맥락이 아닌 실제의 역사적 맥락에서 파악하고 평가하게 되는 계기로 작용할 것이다. 실제로 북한정부가 수립되고 북한헌법이 제정되는 역사적 과정을 보면, 조선민주주의인민공화국의 유일한 창건자이자 사회주의조선의 시조로 김일성을 지목하여 칭송하는 것이 얼마나 허구적인지가 드러난다.

조재현의 연구에 따르면, 북한에서 본격적인 헌법제정 논의가 시작된 것은 1947년 11월에 소집된 북조선인민회의 제3차회의에서 31인의 임시헌법초안제정위원회를 구성하면서부터였다.⁴³⁾ 위원회는 여성, 청년, 직업동맹 등의 사회단체와 지역인민회의, 용접공, 농민, 문화예술인, 법조인 등의 다양한 대표들로 구성되었다. 임시헌법의 초안작성은 당시 법전부장 김택영과 역사가 이청원, 판사 김운동으로 구성된 실무위원회가 맡았고, 이들은 해방 후 북한에서 진행된 토지개혁을 비롯한 민주개혁을 헌법화하는 것에 역점을 두었다.⁴⁴⁾

작성된 헌법초안은 1948년 2월에 열린 북조선인민회의 제4차회의에 상정되었으나 즉시 채택되지는 못했다. 당시 소련공산당은 인민회의에서 초안을 채택하기 전에 조선인민의 의사가 충분히 반영될 수 있도록 토의에 부치라는 지령을 내렸다.⁴⁵⁾ 인민의 지지와 동의를 얻는다는 명분을 위해 헌법초안을 인민토의에 부치는 것은 소련과 동구권 사회주의국가들의 일반적 관례였다. 토의는 2월부터 4월까지 진행되었고, 헌법초안은 100만권 이상 소책자로 발간되어 기관, 학교, 인민반, 각종 정치, 종교, 문화단체에서 토의자료로 사용되었다. 그 결과 헌법초안에 대한 지지서한이 5만 8천여건, 수정안과 보충안의 의견제시가 2236여건 접수되었다.⁴⁶⁾ 인민토의 내용을 반영하여 일부 수정된 헌법초안이 1948년 4월 북조선인민회의 특별회의에 상정되어 통과되었고, 7월에 개최된 북조선인민회의에서는 북한 내에서의 헌법시행과 정부수립, 입법기관인 조선최고인민회의 구성을 위한 대의원선거 실시를 결의하였다. 그리하여 선거를 통해 구성된 조선최고인민회의는 9월 8일 최초의 북한헌법을 제정, 공포했고, 하루 뒤인 9월 9일에는 조선민주주의인민공화국 정부가 수립되었다.⁴⁷⁾

43) 조재현, “1948년 북한제정헌법의 초안에 관한 연구,” 서울법학 22, 2014, 750쪽.

44) 조재현, 전계서, 752-753쪽.

45) 조재현, 전계서, 754쪽.

46) 조재현, 전계서, 758-760쪽.

그 제정과정 중에 비록 소련공산당의 지령에 따른 명분확보 차원상의 것이었다고는 하지만 전체 인민의 의사를 묻고 반영하는 공식적 절차가 있었다는 것은 1948년의 북한 헌법과 김일성일가의 세습통치를 위해 선군사상이나 유혼통치를 도입한 그 이후의 헌법들과의 차별성을 말해준다. 북한의 제헌헌법은 사회주의헌법의 역사적 전개에 따라 그 일반적 제정방식에 의거하여 제정된 것이었고 그런 한에서는 전근대적이지도 허구적이지도 않다. 그럼에도 현행 북한헌법이 헌법제정과 관련된 그 어떤 구체적인 역사적 사실이나 사건에 대한 언급 없이 오직 김일성일가의 신성화로만 채워진 서문을 두었다는 것은 북한정권이 인민주권원리의 현실적 구현을 실제로는 얼마나 두려워하는지를 역설적으로 반증한다고 볼 수 있다.

(3) 인류보편적 헌정사의 참여와 국민의 헌법보장

마지막으로, 통일헌법은 어떤 유형의 정부형태나 입법부를 가질 것인가의 논의와는 무관하게 민주주의, 법치주의, 국가권력의 제한과 남용금지, 적법절차의 원리, 법앞의 평등, 기본권보장, 복지국가이념 등 가장 기본적이고 보편적인 헌법적 가치들과 법원리들을 채택할 것이고 이를 통해 북한주민들은 인류보편적 헌정사에 참여하게 될 것이다. 이때의 ‘참여’는 저러한 헌법적 가치나 법원리들의 적용 대상이 된다는 것이 아니라 그것들의 의의와 중요성을 이해하고 승인하는 것을 말한다. 예컨대, 복지국가이념에 따른 복지정책의 수혜자가 되어 국가로부터 원조를 받는 것과 국가는 국민의 복지향상을 위해 노력해야만 하고 국민은 국가에 대해 일정한 급부를 요구할 수 있다는 점을 이해하는 것은 서로 다르다.

저러한 보편적 헌법가치와 법원리에 대한 이해와 승인은 개개인의 내밀한 자기정체성과 연관된다. “당신은 누구인가?”라는 질문에 대한 답에서 국적(國籍)이 차지하는 비중은 상당하다. 국적은 한 개인의 삶의 많은 것을 결정한다. 출생과 성장, 직업생활, 그리고 사고방식과 행동양식, 가치관, 심지어 어떤 것을 희망하고 희망할 수 있는가, 희망해서는 안 되는가의 문제에도 관여한다. 스웨덴식 복지국가에서 태어나고 성장한 사람의 정체성과 자기이해, 삶에 대한 전망, 사회경제적 국내외 사건들에 대한 평가, 국가와의 관계설정 등은 대한민국에서 태어난 사람의 경우와 사뭇 다를 수밖에 없다. 그런데 이러한 것들은 모두 헌법적 사안들이다. 헌법이 선언하고 규정하는 헌법적 가치와 법원리들은 국민의 삶을 조형할 뿐만 아니라 각자에게 내재화되어 세계관의 형성과 자기이해

47) 조재현, 전계서, 773쪽.

에 영향을 미친다.

존 애덤스는 헌법이 어떤 경우에 본연의 의의를 가질 수 있는지 말한다; “국민이 헌법을 이해하고 용인하며 애정을 가질 때 헌법은 기준이고 기둥이며 보증서이다. 하지만 그러한 이해와 애착이 없을 때 헌법은 공중에 떠 있는 연이나 풍선정도에 불과하다.”⁴⁸⁾ 우리는 앞서 헌법은 헌법제개정의 주체로서의 국민이 행하는 일종의 자기 규정적 선언임을 보았다. 그런데 이 자기 규정은 일반적이고 미래적인 것이기도 하다. 개별 사안이나 특정 유형의 사안에 대한 규정이 아니라 국가 전체의 권력구조와 헌정질서 전반을 규율하는 가장 광범위하게 일반적인 규정이기 때문이다. 한편으로는 각 개인의 내밀한 자아 정체성에 관여하고 다른 한편으로는 가장 광범위하게 일반적인 법규범이 바로 헌법규정이다. 사정이 이렇 때 헌법이 공중에 떠돌아다니는 풍선이나 연의 신세가 되지 않기 위한 확실한 방법은 국민 개개인이 그것들의 진정한 의의를 이해하고 승인하여 자발적인 보호자를 자처하는 것이다. 우리는 이를 ‘국민의 헌법보장’이라고 칭할 수 있을 것이고, 통일헌법 역시 그것이 하나 된 통일국가에서 실효성을 갖고 성공적으로 작동하기 위해서는 이러한 국민의 자발적 헌법보장이 필수적으로 요구된다고 하겠다.

48) 아렌트, 전제서, 247쪽. 재인용(자구 일부 수정)

토론문-국민주권 원리에 비추어본 통일헌법의 헌정사적 의의

이 재 승 (건국대 법학전문대학원 교수)

1. 국가세우기

북한의 미사일발사와 핵실험에 대한 대응으로 개성공단 폐쇄조치와 국제적인 대북재제가 유지되는 상황에서 통일의 길과 통일헌법의 의의를 모색하는 것이 분단국가의 학자에게는 각별한 사명이다. 단지 자본주의적 경제통합이나 관료적 행정통합에 머물지 않고 화학적인 통합은 결국 인간의 통합이다. 그것은 아렌트식으로 말한다면 의사소통적 정치를 통해서 달성될 수 있다. 양교수가 한국의 사상계에서 넓은 지지층을 확보한 아렌트의 철학을 활용하며 남북한의 헌법을 비교하고 통일헌법으로의 가교를 만들려는 것은 신선한 시도이다. 그래서 논평자는 아렌트의 실마리를 가지고 양교수에게 몇 마디 궁금한 점을 묻고 싶다.

constitutio가 국가, 제도도 의미하므로 그저 헌법으로 한정하기 보다는 국가세우기rem publicam constituere로 이해하는 것이 합당하지 않을까 생각해보았다. 나아가 통일헌법의 논의를 새로운 국가의 헌법작품에 한정시키기보다는 한국사회의 정치, 남북관계의 정치, 동아시아의 정치를 변형시키는 과정이라는 관점에서 확장성 있게 탐구하는 것이 필요하지 않을까 생각해보았다. 어느 경우에도 분단은 해방정국에서 한국사람들의 자가발전이라고 부를 수는 없기 때문이다. 1905년 러일전쟁이 1945년에 미국과 소련의 대치로 바뀐 것이다.

남북을 통합한 국가세우기는 세 단계로 상정할 수 있다. 그것은 어느 정도 지속적인 정치적 변혁의 과정이다. 견고한 경계를 이완시키면서 교류하고 대화하고 약속을 주고받는 통일이전단계, 정치제도적으로 통일을 이룬 단계, 그리고 국가의 통일 이후에 사람들이 서로를 수용하고 합류하는 단계이다. 아렌트의 논의들을 이러한 단계구분에 따라 심화시켜 전개할 수 있지 않을까 생각한다. 개성공단은 경제적인 의미만을 가진 북한의

돈줄이 아니라 남북이 공동의 경제적인 이해관계를 가진 평화지대이고 실질적인 대화의 창구라고 해석한다면 아렌트 철학에서도 새롭게 볼 수 있지 않을까 생각한다. 공단폐조치에서 보듯이 통일이전단계에서 국내적인 통일정치는 파행을 겪고 있는 상황이다. 따라서 정치철학자 아렌트를 새로운 영역에서 한번 거론하는 것에 그치지 말고 다양한 쟁점과 수준에서 전망을 부여해주기를 희망한다.

2. 두 혁명

아렌트는 <혁명론>에서 프랑스혁명과 미국혁명을 대비하였다. 실제로 그 유형화를 역사학자들이 어떻게 평가하는지 궁금하다. 그러나 이 구별과 대비는 이 세상의 모든 혁명뿐만 아니라 정치사회 유형에 대해 적용할 수도 있을 것이다. 프랑스 혁명이 구질서의 파괴를 통해 정치적 자유를 수립하였다면, 미국혁명(미국 사람들이 프랑스혁명과 같은 정도로 이해하지 않고 그런 방식으로 선전하지도 않았지만)은 식민지사회에 자생적으로 성장한 다양한 풀뿌리 정치조직 위에 주와 연방의 권력을 추가적으로 구성하였다. 미국은 멀리 떨어져 있는 영국(왕)과 맺줄을 잘랐고, 프랑스는 국왕의 목을 잘랐다. 미국과 프랑스의 정치혁명의 목표는 심각하게 달랐다. 프랑스 혁명은 정치적 목표와 사회적 목표를 동시에 추구하였고 정치적 자유(political freedom)를 확립하는 정치적 목표를 지속적으로 추구하는 대신에 빈곤구제라는 사회적 목표(경제적 목표)로 방향을 전환하였다. 혁명세력은 사회적 목표를 달성하는 것에 집중하면서 정치는 실종되었으며, 정치는 모든 사람들에게 열려 있는 공적인 공간이 아니라 연민과 절대적 도덕에 기초한 공포 정치로 전락하였다. 이를 대변하는 인물이 로베스피에르, 생쥬스트이다.

반면 아렌트는 미국혁명이 정치적 목표에서 경제적 목표로 전환하지는 않았지만 정치적 목표의 지속적인 쇄신에는 실패하였다고 본다. 프랑스에서와는 달리 미국인의 다수는 가난하지 않았다. 빈곤이 독립혁명의 배경이 아니었다는 것이다. 미국에서 이주민들은 19세기 후반까지는 원하면 자작농이 되는 것이 어렵지 않았다.(그러나 독립전쟁 직후 다니엘 셰이즈의 반란은 빼놓을 수 없다.) 미국 혁명은 정치적 자유의 제도화가 그 주요한 목표였다. 그럼에도 불구하고 미국 혁명은 민주적인 풀뿌리조직을 혁명을 통해 출현시킨 국가제도 안에 온전하게 포섭하지 못했다. 아렌트는 루이스 면포드의 이러한 비평을 수용한다. 아렌트에 따르면, 세상의 대부분의 혁명은 프랑스혁명을 모델로 삼아 왔으며 유사하게 실패를 반복한다는 것이다. 아렌트의 취지를 살려 사회유형론으로 나

누면 프랑스혁명은 배급형사회로, 미국혁명은 참여형사회로 부를 수도 있다(물론 프랑스 혁명헌법(1793)의 직접민주주의와 보통선거가 시행되었더라면 프랑스를 배급형사회라고만 부르는 어려울 것이다. 로베스피에르의 실패는 배급형사회의 고유한 운명을 드러낸 것이라고 말할지도 모르겠다). 어쨌든 참여형사회, 미국혁명, 공적 자유의 확립은 아렌트의 정치철학의 우호적인 배경이라고 할 수 있다.

러시아 동구 중국의 사회주의 혁명은 바로 프랑스식의 혁명모델을 따랐다. 아렌트는 1956년 헝가리혁명만을 이러한 모델에 따르지 않았다고 밝힌다. 헝가리 혁명은 서구적인 민주주의에 대한 갈망이라고 주장하는 사람도 있지만, 진정한 사회주의를 실현하는 방식이라고 평가하는 사람도 있다.¹⁾ 아렌트는 헝가리 혁명이 유일하게 빈곤으로부터 해방을 목표로 시작된 혁명이 아님을 밝힌다. 헝가리 지식인들은 6개의 요구사항을 내세워 공산독재를 거부하고 정치적 자유를 확립하려고 하였다.²⁾ 헝가리 혁명은 곧 소련군의 탱크에 무참하게 파괴되었다. 우리는 1989년 헝가리공산체제의 붕괴를 이 연장에서 생각할 수 있다. 그것이 단순히 경제적 사회적 권리, 즉 빵 때문에 시작된 것이 아니라는 것이다.³⁾

1) 피터 프라이어는 영국의 <데일리 워커>에서 일하는 젊은 공산당원 기자였다. 그가 헝가리에 입국해 목격한 일들은 그의 관점을 영원히 바꿔놓았다. 그는 이렇게 썼다. “[이것은] 파시스트와 반동분자들이 조직한 반혁명이 아니었다. 그것은 [옛] 소련 군대의 지원을 받는 경찰 독재에 맞선 전 민중의 봉기였고, 여기에는 공산당 기층당원들도 참가했다.” 헝가리 전역에서 혁명적 평의회들이 재빨리 등장했다. “그들은 봉기의 기관 — 공장과 대학에서 선출된 대표자들의 집결체 — 인 동시에 무장한 인민의 지지를 받는 대중 자치 기관이었다”라고 프라이어는 썼다. 1956년 10월과 11월의 헝가리는 1905년과 1917년의 혁명 러시아를 닮아 가고 있었다. 프라이어에 따르면, 부다페스트는 “무장한 도시, 무장한 민중의 도시였다. 부다페스트 시민들은 전투적 도시들 — 파리, 페트로그라드, 광저우, 마드리드, 바르샤바 — 의 명단에 또 다른 영원불멸의 이름, 바로 부다페스트를 추가했다!” 당시에 그리고 그 이후로 많은 사람들이 1956년 헝가리 혁명을 단순한 민주주의 혁명으로 설명하려 애썼다. 그러나 1956년에 헝가리 사람들이 국가자본주의 체제를 서방식 자유시장 자본주의로 대체하길 원했다는 것은 전혀 사실이 아니다. “어느 누구도 옛 세계로의 회귀를 꿈꿔서는 안 된다. 귀족, 은행가, 자본가들의 세계는 영원히 끝났다”고 한 정치인은 말했다. 이것은 다양한 노동자 위원회들의 결의안에서, 그리고 황급히 출판된 신문과 리플릿들에서 거듭거듭 드러난 정서였다. '지외로 철도노동자들'이 발행한 리플릿이 전형적이다. 그 리플릿은 이렇게 말했다. “우리는 토지를 귀족에게 돌려주고 산업과 금융을 자본가들에게 돌려주는 것에 맞서 일어섰다. 동시에 우리는 스탈린주의적 라코시 일당의 복귀에도 반대한다.” 헝가리 노동자들은 다른 모습의 사회주의에 이르는 길을 찾으려 애쓰고 있었다. 이것은 결코 우중 지배의 분출이 아니었다. 혐오스런 보안 경찰 기관원들은 살해됐고 때로 교수형당한 그들의 시신이 전시되기도 했다. 얼마나 많은 사람들이 린치를 당했는지는 아직도 확실치 않다. 하지만 그 숫자는 “질서”[수호] 세력들에게 희생당한 사람들[의 규모]에 비하면 아무것도 아니다. <http://wspaper.org/article/3509>

2) ①헝가리는 외세에서 독립된 중립국이 되어야 한다. 그 전제는 소련군의 철수다. ②헝가리는 민주적 방식에 입각한 사회주의여야 한다. 1945년 토지개혁과 광산, 대산업, 은행의 공공소유는 유지되어야 한다. ③헝가리는 유엔회원국의 지위와 양립하는 권리와 의무의 이행을 약속한다. ④헝가리의 모든 시민은 자유인의 완전한 권리가 보장된다. ⑤당의 이해관계에 고취된 사상은 현재 최고의 성취물인 국민적 통일에 기여할 수 없다. 작가동맹과 서명자들은 헝가리 노동자, 농민, 청년의 운명에 동참한다. ⑥우리는 개인이나 당국이 행사하는 테러와 전제에 대해 단호하게 반대한다. SIR,—The whole body of Hungarian intellectuals has issued the following manifesto, The Spectator Archive, 1956.11.30. 15page.

3) 룩스는 1989년 혁명의 요인을 다음과 같이 정리한다. 첫째로, 1989년의 혁명적 운동은 시민권에 호소

3. 아렌트의 구별인가 분리인가?

양교수는 북한의 사회주의혁명과 북한체제를 프랑스 혁명 모델에 따라 해석한다. 사실 한국헌법에서는 경제조항 한두 개로 한국의 자본주의를 사회적 시장경제라고 부르느라 호들갑을 떨지만 북한 헌법은 경제와 관련된 조항이 매우 많다. 북한체제가 빈곤타파, 역사적 언어로 ‘이밥에 고기국’을 지향하므로, 북한헌법도 빈곤으로부터 해방을 추구하는 헌법(배급형헌법)이라고 부를 수 있겠다. 양교수는 아렌트의 ‘정치적 자유’의 관점에서 보자면 1948년 북한의 건국헌법이 어느 정도 형식을 갖추었지만 그 이후 나머지 헌법들은 ‘정치적 목적(정치적 자유)’보다는 ‘사회적 목적’을 추구하고, 정치적 자유를 허구화한 헌법이라고 이해하는 것 같다. 제2차세계대전후 미국과 소련의 분할의도가 한반도사회를 양극단으로 분화 또는 분열시키는 비정상적인 국제정치과정에서 한반도사회는 정치적 목적이든 사회적 목적이든 그 달성을 위해 치열하게 투쟁하였고, 나아가 6.25전쟁을 통해서 그 투쟁이 극단적인 폭력으로 분출되었다. 그래서 사회적 목적과 정치적 목적의 아렌트식의 대비가 분단과 전쟁을 어느 정도 설명해줄지는 의문이다. 한반도에는 현재에도 공론과 밀지(密旨)(위안부 합의에서 보듯이 이 땅의 과두파들은 제국의 외교정책을 정확히 수행한다)는 분명히 상반되게 작동하기도 한다. 분단이후 정치적 자유의 확립을 향한 아래로부터의 혁명과 운동은 남한에서는 4.19, 5.18, 6월항쟁 등으로 나타났지만 북한에서는 이러한 운동은 출현하지 않았고 72년 이래로 주체사상에 입각한 북한헌법 아래서는 공화적인 정치는 점점 더 상상하기 어렵다.

한국헌법이 국민주권을 선언하고, 북한헌법은 인민주권을 선언하고 있지만, 남한의 국민과 달리 인민은 주권자로서 헌법을 개정할 수 있는 권한을 갖지 않는다. 남한헌법과 달리 북한헌법에서는 인민은 헌법적 수준에서 행위주체성을 갖지 못하며, 고작해야 당 정치나 국가기관의 행동의 지향점이나 귀속점에 지나지 않는다. 정치적 자유가 확립되지 않는 곳에서는 헌법을 갖고 있다고 보기 어렵다. 인민이 비상상황에서 혁명적으로(헌법파괴적으로) 헌법을 결정할 수 있다는 사정은 언제나 가능한 이야기이지만, 현재로서 북한헌법은 인민에게 자주적인 결정권을 부여한 규범은 아니다. 헌법은 최고인민회의를 최고주권기관으로 선언하고 헌법개정도 최고인민회의의 권한으로 정한다.(만일 통

한 시민운동이었다. 둘째로, 그 운동은 분배적 정의와 공정성의 감정에 호소하였다. 셋째로, 그 봉기는 방어적 운동이었으며, 1948년의 인권선언상의 사회적 경제적 적극적 권리와는 다른, 1789년 원칙—절차적 정의, 법의 지배, 개인의 헌법상의 기본적 자유와 권리의 보호—의 이름하에 진행되었다. 넷째로, 그 운동은 공산주의자들의 권력독점, 당의 지도적 역할을 반대하는 다원주의 운동이었다. 다섯째로, 그 운동은 사회주의의 약속을 회의적으로 보았다. Lukes, Steven, “Marxism and Morality”, *Ethics & International Affairs* Vol. 4, 1990, 22쪽 이하.

일이 된다면 국민이 아니라 인민이 주권자로 불릴 것이다! 용어적 선점권 문제가 해소 되니까)

정치와 사회(경제)의 아렌트의 구분이 어느 정도 유용할까? 경제적 자립성을 갖지 못하면 인성적 자립성도 없고 정치적 자립성도 갖지 못하고 정치에 참여할 수도 없다. 공동식사에 식사비용을 납부할 수 없는 스파르타의 시민은 관습적으로 시민의 지위를 상실해가는 이치와 같다. 결국 가난한 시민들에게는 어느 사회에서나 빈곤에서 벗어나는 것이 중요한 목표이다. 물론 빈곤에서의 해방이 유일한 목표일 수는 없다. 인간에게는 더욱 고차적인 목적들도 존재한다. 그러나 정치와 경제를 구분하고 사회적(경제적) 목적의 추구를 정치로부터 거리를 두는 것이 가능한지, 필요한지 의문이다. 아렌트나 롤스나 자본주의의 장기적 호황국면에서 자본주사회의 정치 또는 미국의 정치를 지나치게 낙관한 것이 아닌가 하는 생각도 든다. 롤스는 시민불복종의 문제를 논의하면서 종교적 박해나 인종차별과 같이 소수집단의 시민권을 심각하게 침해하는 경우에 불복종은 정당화될 수 있지만 경제적인 이유나 목표에서는 시민불복종은 불가능하다고 보았다. 경제적 불평은 의회가 다룰 일이라는 것이다. 그러나 의회는 과두파들이 장악하고 있다. 최근의 보도에 따르면 빈곤한 청년은 한국에만 해당되지 않는 것 같다. 하버드 대학이나 미국의 명문대학에는 돈이 없어서 점심을 거르는 학생들이 있을 정도로 빈곤이 만연하고 있다. 본질적으로 정치적 목적과 사회적(경제적) 목적의 관계를 고민해야 할 때이다. 이점은 한 사회, 남한사회 안에서도 마찬가지로, 남북한을 통합한 새로운 사회에서도 동일한 문제라고 생각한다. 정치는 빈곤타파와 경제활동을 포함하는 것이어야 한다. 물론 빈곤에서의 해방이라는 목표 이외에 공적인 참여와 그로 인한 기쁨을 향유하고자 하는 시민도 창출되어야 한다. 정치는 그런 의미에서 사람들을 일정한 질서에 묶기만 하는 것이 아니라 새로운 자유의 정신과 생명을 불어넣는 과정이다.

4. 소비에트, 타운미팅, 레테

아렌트는 <혁명론>의 막바지에 폴뿌리조직을 주목한다. 로자 룩셈부르크도 평의회를 주목하였다. 오늘날 정치체의 기층민주주의를 끌어들이지 않고서는(대의제 민주주의만으로는) 진정한 민주주의를 말하기 어렵다. 오늘날 민주주의는 광범위한 참여를 전제로 한다. 공화주의자들도 지역적 차원에서, 기층조직에서 이러한 민주주의를 주목하고, 미

국혁명 이래로 세계도처에서 공화국을 수립하고 선포하였다. 향후에 국민주권(인민주권)의 관점에서 통일국가의 민주주의를 강화하는 방식은 과두제적/대의제적 정치질서(전국적 수준)에 국민발안이나 국민표결과 같은 직접적인 방식을 강화하고 동시에 지역적 수준에서 참여기회도 확장해야 한다. 매디슨(안정성/대의제)과 제퍼슨(변화/민주주의)이 결합한 방식이 필요하다. 한반도에는 일본의 식민지배를 통해 미국의 타운미팅에 견줄만한 정치적 자산을 갖지 못했다. 현재로서 남한은 나름대로 참여의 정치적 자산을 미미하게나마 쌓았지만 이를 질적으로 심화시키지 않는다면 통일시에 그 효과를 기대하기는 어려울 것이다. 민주주의 또는 민주정치를 지속적으로 민주화하는 것이 필요하다(랑시에르).

오늘날 남한사회(?)에서는 (남한의 학계에서가 아니라) 사유재산의 절대성에 기초한 신자유주의적 경제헌법관이 지배적이다. 그것은 성장과 개발을 위해서 다른 가치나 권리들이 일반적으로 희생될 수 있다는 것이다. 그것은 공존과 공영의 경제헌법관의 반대물이다. 실제로 남한 사회의 주류정치는 만인에게 자유 평등을 보장하는 정치적 자유의 헌법을 확립하기 위해 끝없이 쇄신의 길을 가기보다는 과두파들의 경제적 이익을 위해서 사회적 약자들의 삶을 허물고 있다. 통일된 나라는 공화정치의 틀 위에서 뭉이 없는 자들을 위해 민주주의를 심화하는 것이 필요하다. 그 경우 북한에서 다양한 방식으로 존재하는 재산권체계(대안적 권리 및 소유관념)를 수용하고 변형해야 한다. 공화정치는 그 경우에는 신자유주의적 경제헌법이나 사회주의적 경제헌법을 조정하고 변형하는 용광로가 된다. 공화정치는 시민참여의 공적인 정치의 장에서 사회의 모든 문제를 논의하고 결정하고 약속하는 과정이다. 이러한 정치가 몰락한다면 과두파들의 전제와 테러 그리고 절망적인 사람들의 폭력적 저항과 분노만이 횡행할 것이다. 공화주의적인 정치에 입각한 통일은 남북간의 체제 차이에 대한 정열을 약화시키거나 순치시킬뿐만 아니라 양체제의 정치방식뿐만 아니라 경제방식도 융용시켜야 한다.

메이플라워호에서 새로운 세상에 발을 내딛으려던 사람들이 다음과 맹약을 하였다. 중세풍의 약속, 새로운 사회계약, 헌법창설적 언약이라고 불려도 좋겠다. 메이플라워호 선실에서 작성된 이 협약은 헌법문서는 아니지만 미국에서 민주적인 정부의 맹아가 되었다. 총독 Bradford는 이 협약에 관하여 다음과 같이 말한다. “항구에 도착하기 전에 우리는 일치에 이르지 못하고 파벌의 양상을 보여주는 몇몇 사람을 목격하였기 때문에 어떤 결사나 합의를 통해 우리 모두가 일체로 결합하여 정부와 총독에게 만장일치로 다음과 같은 선언을 제출하는 것이 좋다고 생각하였다.”아렌트의 공화정치에 입각해서 말하자면 남북한 사람은 통일을 이러한 약속을 받아들일 수 있게 될 것이다.

신의 이름으로, 아멘

이 문서 아래에 서명한 우리 ...국왕 제임스의 충실한 신하들은 신의 영광, 기독교 신앙의 발전, 국왕과 국가의 명예를 위하여 버지니아 북부에 첫 식민지를 개척하는 여행을 하면서 신앞에서 그리고 서로의 앞에서 엄숙하게 상호 이 문서를 통하여 협약을 체결하고, 우리 모두가 하나의 시민적 정치체(a civil body politic)로 결합한다. 그러한 정치체는 앞서 언급한 목적을 보다 잘 규율하고, 지키고, 발전시키며, 그럼으로써 시의적절하게 식민지의 전체이익에 가장 부합한다고 생각되는바 정의롭고 평등한 법(law), 포고령(ordinance), 법률(act), 헌법(constitution), 공직을 제정한다. 그에 대하여 우리 모두는 당연히 복종할 것을 약속한다.

1620, 11, 11

5. 에피소드: 탈북자가 변호인의 접견을 거부한다?

하나의 국민 되기. 최근에 중국의 유경식당 종업원들이 집단으로 탈출하여 한국에 입국하였다. 그런데 북한의 가족들이 접견을 요구하였고, 유엔기구를 통해서 진실규명을 촉구하였다. 북한당국은 북한으로의 송환을 요구하고, 북한의 가족들은 비자발적인 입국이라고 주장한다. 이 경우 한국정부는 무엇을 해야 하는가? 북한이탈주민들은 국정원의 인권옹호관(변호사)을 통해 자발적으로 입국했다고 발언했으며, 민변의 변호사들의 접견을 접견요청을 거부했다. 이것이 완전하고도 자발적인 접견거부인지에 대해서 확신하지 못하지만, 북한주민을 어떻게 남한사회의 시민성을 갖추게 할 것인지가 중요하다는 생각을 하게 되었다. 실제로 입국자들이 민변의 변호사들의 접견을 거부하는 것이 국정원의 보호센터를 살아나가는 최초의 관문이라고 생각할 정도로 적응했는지도 모른다.

사회통합(?)으로서의 통일

— 통일독일의 사례를 통해 본 한반도 통일의 전망과 과제

안 성 찬 (서울대 인문학연구원 교수)

I. 들어가며 - 독일통일 4반세기와 한반도분단 70년

독일이 통일 4반세기를 맞은 지난 해 2015년에 한반도는 분단 70년을 맞이하였다. 이를 계기로 지나온 역사에 대한 회고와 성찰을 바탕으로 현실을 진단하고 미래를 전망하는 다양한 행사들이 양국에서 개최되었다. 프랑크푸르트에서 열린 통일 25주년 기념식에서 독일 대통령 요아힘 가우크는 “함께 속했던 것이 다시 함께 성장했다(Es ist wieder zusammengewachsen, was zusammengehörte)”는 말로 통일독일 25년의 성과를 결산하고, “하지만 당시와 달리 이제는 지금까지 함께 속하지 않았던 것도 함께 성장해야 한다(Doch anders als damals soll nun zusammenwachsen, was bisher nicht zusammengehörte)”는 말로 독일의 새로운 지향을 선언하였다.¹⁾ 이를 통해 가우크 대통령은 베를린 장벽이 개방되었을 때 “함께 속했던 것은 이제 함께 성장해야 한다”는 말로 동서독이 통일을 통해 함께 성숙해 가기를 소망하였던 빌리 브란트의 꿈이 통일 4반세기만에 성취되었고, 이제 독일은 이에서 더 나아가 수십만의 전쟁난민을 받아들임으로써 인류의 보편적 가치 실현을 선도하는 국가로 나아가고 있다는 것을 대내외에 공표하였다.

이에 반해 분단 70년을 넘긴 한반도는 민족분열과 체제대립이 더욱 심화되어가는 상황에 처해 있다. 어렵게 이루어진 상호 접근과 교류의 몇몇 성과조차 폐기됨으로써 남북관계가 7·4 공동성명 이전의 극한적 대결 국면으로 퇴보하고, 상호 경쟁적인 무력시위의 흉흉한 소식이 매일 신문지면과 방송화면을 장식하고 있다. 분단시대에 독일에서는 동서독을 막론하고 정치권뿐만 아니라 진보적 지식인 사이에서도 통일에 대한 논의는 물론, 통일이라는 단어를 언급하는 것조차 금기시되었던 반면에²⁾, 한반도에서는 남

1) Joachim Gauck, Festakt zum 25. Jahrestag der Deutschen Einheit, <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Reden/2015/10/151003-Festakt-Deutsche-Einheit.html> 참조.

북한 공히 분단 이후 지금까지 줄곧 “우리의 소원은 통일”이라고 대내외에 소리 높여 외쳐왔다는 것을 생각하면, 한반도와 독일의 이처럼 상반된 현실은 역사의 아이러니라고 할 수밖에 없다.

작금의 극한적 체제대결이 어떤 결과를 가져올지 알 수 없는 전망 불가측의 상황에도 불구하고, 한반도의 평화통일은 우리 민족에게 당위적 필연성으로 주어진 과제이다. 하지만 장벽붕괴에서 통일에 이르기까지 독일의 역사적 체험이 극명하게 보여주었듯이 실제의 통일은 현실역사가 빚어내는 수많은 우연성 안에서 이루어질 것이다. 한반도에 통일의 미래가 열릴 것인지, 그것이 과연 어떤 모습으로 나타날 것인지에 대해 우리는 아무것도 알지 못한다. 지금의 시점에서 한반도 통일의 미래에 대해 분명히 말할 수 있는 것은 그것이 평화통일이라는 이념의 당위적 필연성과 실제로 주어질 통일의 현실적 우연성을 매개하여 그 간극을 좁히려는 우리의 노력의 결과로 나타나리라는 것뿐이다.

독일통일 25주년 기념식사에서 가욱 대통령은 통일국면에서 독일인들에게는 “지향할 수 있는 아무런 선례가 없었으며”, 이러한 상황에 직면하여 “우리는 이 도전에 응할 만큼 성숙했는가?”³⁾라는 질문을 스스로에게 제기할 수밖에 없었다고 회고하고 있다. 이어서 그는 독일이 4반세기에 걸쳐 이 도전에 응해 온 과정을 돌아보고, 모든 독일인들이 정치적 자유와 경제적 번영을 함께 누리고 있는 오늘날의 독일의 모습과 그들에게 아직 남아있는 과제, 그리고 새로이 부과된 도전을 제시하는 것으로 독일통일 25년을 결산하고 있다. 이 결산은 한반도 통일의 미래를 전망하고 기획하기 위한 많은 시사점을 제공해 준다. 아무런 역사적 선례가 없었음에도 불구하고 “단 한 발의 충성도 울리지 않은” 평화통일을 성취하고, 동서독 지역이 함께 성장하여 이제 내적 통합까지 이루어낸 독일의 역사적 경험은 한반도 통일이라는 미래의 도전에 대응하기 위한 의미 있는 사례와 교훈을 우리에게 제시해 준다.

이러한 인식하에 이하에서는 장벽 개방에서 통일을 거쳐 오늘날에 이르기까지 독일이 걸어온 길을 간략히 되돌아보고, 이를 거울삼아 한반도 통일의 미래라는 역사의 도전이 우리 민족에게 부과하고 있는 당면한 과제를 가늠해보고자 한다. 이를 통해 보다 심화되고 확장된 통일 개념, 즉 정치경제적인 ‘외적 통일’과 사회문화적인 ‘내적 통일’을 포괄하는 ‘과정으로서의 통일’ 개념을 보다 구체적으로 제시하려는 데 이 글의 목적이 있다.

2) 분단시대에 독일의 분단과 통일에 관련된 논의가 ‘독일 문제(deutsche Frage)’라는 애매모호한 용어로 지칭되고, 독일 정부가 우리의 통일부에 해당하는 정부 부서의 공식명칭을 고심 끝에 내독성(Ministerium für innerdeutsche Beziehungen)이라고 정하였던 것은 통일이라는 단어가 공적으로 금기시되었던 분단시대 독일의 상황을 잘 보여주는 대표적인 예이다.

3) Joachim Gauck, Festakt zum 25. Jahrestag der Deutschen Einheit, 위의 곳.

II. 독일통일의 과정과 통일독일 4반세기 결산

가욱 대통령의 독일통일 25주년 기념식사는 독일통일 4반세기에 대한 독일 정부의 공식적 결산이라 할 수 있다. 그러나 또 한편으로 가욱은 동독 출신의 목사이자 인권운동가로서 평화혁명을 이끈 인물 중 하나였고, 통일공간에서 동독의 과거청산을 주도하며 쌓아올린 공적과 신망을 바탕으로 대통령에 오르기까지 독일 현대사의 과정을 그 한복판에서 체험한 산 증인이라는 점에서, 그의 기념식사는 독일통일 4반세기에 대한 그의 개인적 결산이기도 하다. 이하에서는 이러한 두 측면을 함께 고려하여 가욱의 회고록 큰 줄거리로 삼아 이를 보완 설명하고, 때로는 그의 개인적 입장을 비판적으로 고찰하는 방식으로 독일통일 4반세기를 돌아보고자 한다.

1. 동독 평화혁명과 독일통일

“통일은 평화혁명으로부터 생겨났습니다. 이를 통해 동독인들은 서독인들과 민족 전체에 커다란 선물을 안겨주었습니다. 동독인들은 두려움을 극복하고 강력한 민중운동을 통해 억압자들에게 승리를 거두었습니다. 이들은 자유를 쟁취했습니다. 독일 역사에서 처음으로 피억압자들의 열망이 실제로 성공하는 영예가 주어졌습니다. 평화혁명은 우리 독일인들에게 자유의 능력이 있다는 것을 보여주었습니다.” (Joachim Gauck, Festakt)⁴⁾

독일의 통일은 고르바초프의 글라스노스트와 페레스트로이카 정책이라는 외적 동력과 동독의 평화혁명이라는 내적 동력의 결합을 통해 이루어졌다.⁵⁾ 그러나 독일통일의 과정을 바라보는 국내의 시각은 주로 정치적 민주주의와 경제적 번영을 함께 이루어낸 서독이 정치·경제적으로 낙후한 동독을 흡수통일했다는 시각에 초점이 맞춰져, 동독 주민들이 평화혁명을 통해 주체적으로 통일에 기여한 역할은 상대적으로 소홀히 다루어져왔다. 1985년 동구권의 종주국 소련에서 개혁주의자 고르바초프가 집권하여 동구권 전체에 변혁의 바람을 불러일으킨 것은 동구권 사회주의의 인텔리겐치아 전통 안에서 개

4) Joachim Gauck, Festakt zum 25. Jahrestag der Deutschen Einheit, 위의 곳. 이하에서 이 글에서의 인용은 인용문 옆에 (Joachim Gauck, Festakt)로 표시하고 원문만 각주에 제시한다. Die Einheit ist aus der Friedlichen Revolution erwachsen. Damit haben die Ostdeutschen den Westdeutschen und der ganzen Nation ein großes Geschenk gemacht. Sie hatten ihre Ängste überwunden und in einer kraftvollen Volksbewegung ihre Unterdrücker besiegt. Sie hatten Freiheit errungen. Das erste Mal in der deutschen Nationalgeschichte war das Aufbegehren der Unterdrückten wirklich von Erfolg gekrönt. Die Friedliche Revolution zeigt: Wir Deutsche können Freiheit.

5) 독일통일의 과정은 Robert Grünbaum, Deutsche Einheit, Leske + Budrich, Opladen 2000, 그리고 독일정부에서 발간한 Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015를 주로 참조하였다.

혁적 사회주의가 보수적 사회주의에 승리를 거둔 것을 의미한다.⁶⁾ 개혁주의의 승리는 현실사회주의 체제가 정치적 억압과 경제적 비효율성으로 인해 한계에 도달한 결과였다. 그러나 동독의 사통당(SED) 정권은 안팎의 개혁 요구에 동구권에서 가장 보수적으로 대응함으로써 위기를 자초했다. 동독의 집권자 호네커는 동구권의 개혁운동이 스쳐 지나갈 바람에 불과한 것으로 여기고, 1953년의 민중봉기나 1968년 프라하의 봄이 불러온 소요사태, 그리고 1976년의 볼프 비어만 시민권박탈 사건 때처럼 이번에도 체제개혁에 대한 민중들의 요구를 쉽게 진압할 수 있으리라고 오만했던 것이다.

하지만 1989년 9월 헝가리가 오스트리아와의 국경을 개방하면서 수만 명의 동독주민들이 서독으로 탈출하고, 10월에 드레스덴, 라이프치히 등 동독의 주요 도시에서 시작된 민중시위가 전국으로 확산되면서 호네커 정권은 혼란에 빠져들었다. 게다가 과거와 달리 종주국 소련의 집권자 고르바초프가 동독정권을 지원하기는커녕, 오히려 호네커와 집권세력을 질책하자, 분단 이후 동독에 안정된 체제를 구축한 것처럼 보였던 사통당 정권은 순식간에 무너져 내렸다. 10월 7일 동독 건국 40주년 기념일에 전국에서 벌어진 시위에서 민중들이 외친 구호가 “고르비는 우리 편이다”였던 것은 당시의 상황을 상징적으로 보여준다. 10월 18일 호네커가 실각하고 에곤 크란츠가 권력을 물려받아 사태를 수습하려 했지만, 대변인 쿤터 샤보스키의 실수로 11월 9일 장벽이 개방되고, 수백만의 동독 주민들이 서독으로 건너가면서, 여행의 자유라는 소박한 요구에서 시작하여 대량 탈출과 민중시위로 이어진 동독의 변혁은 새로운 국면에 접어들었다. 이를 계기로 혼란 상만 노출한 동독의 집권세력은 국민에 대한 통제력을 완전히 상실하고 순식간에 몰락하였다.

이렇게 하여 생겨난 권력공백의 자리를 차지한 것은 동독사회에서 감시와 탄압을 받으며 섬처럼 고립되어 있던 소수 저항세력이었다. 동독의 저항세력은 스탈린주의 독재의 억압에 맞서 인격과 양심의 자유를 지키려한 대학과 연구소의 학자, 문화계의 작가와 예술가, 교회의 목사와 신자 세 부류로 이루어져 있었다.⁷⁾ 이들은 국가안전부(Stasi)의 철저한 감시와 통제 하에 놓여있던 동독사회에서 유일한 공식적 은거지였던 교회를 공동의 거점으로 삼아, 정치토론 모임을 열고 때로는 전단과 소책자를 만들어 민중들에게 배포하는 방식으로 사통당정권에 대한 저항운동을 전개하였다. 하지만 이들의 주된 목표는 사회주의 자체에 대한 반대가 아니라, 여행의 자유와 표현의 자유 등 인간의 기

6) 동구권 사회주의의 역사를 인텔리겐치아 전통의 흐름으로 해석한 대표적인 연구는 다음의 저서 참조. Jens Reich, *Abschied von den Lebenslügen: die Intelligenz und die Macht*, 1. Aufl., Berlin 1992. 그리고 György Konrad/Ivan Szelenyi, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht* Frankfurt/M. 1994.

7) 동독 저항운동의 역사에 대해서는 Ehrhart Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*, Berlin 1997 참조.

본권을 요구하는 인권운동과 침략전쟁에 반대하는 평화운동을 통해, 사회주의 이념의 참된 실현을 요구하는 데 있었다. 따라서 동독사회에서 이들의 정확한 위치는 반체제세력이라기보다는 체제개혁세력이라고 규정할 수 있을 것이다.

소련에서 시작된 개혁의 바람이 동구권을 거쳐 뒤늦게 동독에도 밀려들어오자, 동독사회에서 극히 소수에 불과했지만⁸⁾ 체제 내의 유일한 재야세력이었던 이들 개혁주의자들은 1989년 가을부터 시민운동단체⁹⁾를 조직하여 한순간에 동독 평화혁명의 주역으로 부상했다. 동독 민중들에게 이들은 자신들이 열망하는 동독의 변화와 개혁을 가져다 줄 가장 신뢰할 수 있는 세력이었다. 이들은 동독 주민들의 시위를 이끌며 원성의 대상이었던 국가안전부 지역본부와 베를린의 중앙본부 청사를 점거하고, 원탁회의를 구성하여 운영함으로써 동독의 개혁을 가속화하였다. 원탁회의(Die Runden Tische)는 지금까지 국가와 정부에 의해 통제와 감시를 당해온 국민이 이제부터는 국가와 정부를 통제하고 감시함으로써 참된 민주주의를 실현한다는 목표로 창설되었다. 1989년 12월 7일 주요 시민운동단체들이 연대하여 결성한 <중앙원탁회의>에는 동독의 집권당과 블록정당 그리고 새로 결성된 야당들이 모두 참여하여 평화혁명 시기에 동독의 실질적인 대의기관이자 최고의결기관의 역할을 수행하였다.¹⁰⁾ 원탁회의에 참여한 시민운동단체의 가장 중요한 목표는, 국가안전부를 해체하고, 1990년 3월로 예정된 인민의회선거를 자유선거로 시행하는 데 있었다. 이 목표는 모두 성취되었다. 원탁회의는 그밖에도 경제, 환경, 보건, 군사, 스포츠 등 국가의 모든 주요 사안에 개혁안을 마련하고, 기존 헌법을 대체하는 새로운 헌법을 마련하는 등, 동독을 민주적으로 개혁하는 데 중추적인 역할을 하였다. 중앙원탁회의를 계기로 동독의 거의 모든 행정단위와 심지어 기업에도 지역원탁회의가 구성되었다. 이 원탁회의는 모두 독자적으로 구성되고 독립적으로 운영되었으며, 중앙원탁회의나 다른 원탁회의와 수직적 종속관계가 아니라 수평적 연대관계를 맺고 있었다는 점에서 특징적이다. 원탁회의는 ‘동독 민주화운동의 정점’(Jens Reich)이자 ‘민주주의의

8) 동독 국가안전부가 조사한 바에 따르면 1989년 초 동독의 저항운동 세력에 가담한 사람의 수는 약 2,500명으로서 이는 동독 인구의 0.015%에 불과하였다. Hubertus Knabe, Sprachrohr oder Außenseiter? Zur gesellschaftlichen Relevanz der Unabhängigen Gruppen in der DDR - Aus Analysen des Staatssicherheitsdienstes, in: Aus Politik und Zeitgeschichte Bd.20/1996 27쪽.

9) 동독의 평화혁명을 이끈 대표적인 시민운동단체로는 <노이에스 포럼(Neues Forum)>, <민주주의 지금 당장(Demokratie Jetzt)>, <평화인권운동연합(Initiative Frieden und Menschenrechte)>, <동독사민당(SDP)>, <민주주의 개혁(Demokratischer Aufbruch)>, 동독 녹색당(Grüne Partei)>, <독립여성연맹(Unabhängiger Frauenverband)>, <연합좌파(Vereinigte Linke)> 등이 있다. 동독에서 시민 주도의 개혁운동에 ‘시민운동(Bürgerbewegung)’이라는 용어를 처음 사용한 것은 <민주주의 지금 당장>의 창설자들이었다고 한다. 동독 시민운동에 대해서는 김대권, 『동독 혁명과 시민운동』, 김누리 편저, 『통일독일을 말한다 1 - 머릿속의 장벽』, 한울아카데미 2006, 286-303쪽 참조.

10) 중앙원탁회의와 지역원탁회의의 구성과 운영에 대해서는 Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 8-9쪽 참조.

학교'(Erhart Neubert)였다. 중앙원탁회의는 1989년 10월부터 인민의회 선거 전까지 거의 매주 개최되었으며, 1990년 3월 12일 16회 회의를 끝으로 막을 내렸다. 지역원탁회의는 5월 지방선거 전까지 지속되었다.

원탁회의에 참여한 동독 시민운동단체들의 원래의 정치적 목표는 독일의 통일이 아니라 동독을 개혁하여 민주적 사회주의, ‘인간의 얼굴을 한 사회주의’를 실현하는 데 있었다. 냉전시대의 두 대립적 체제인 서구의 자본주의와 동구의 현실사회주의 사이의 대안으로서 이른바 ‘제3의 길’로 나아가는 것이 이들의 정치적 지향이었던 것이다. 그러나 헬무트 콜이 1989년 11월 28일 이른바 <독일과 유럽의 분열 극복을 위한 10개 항 프로그램(Zehn-Punkte-Programm zur Überwindung der Teilung Deutschlands und Europas)>을 내놓으면서 독일통일이 갑자기 국가적, 국제적 현안으로 떠올랐다. 이를 계기로 동독의 개혁을 외치던 시위대의 구호가 독일의 통일을 요구하는 구호로 점차 옮겨가기 시작했다. 인민을 위한 정부를 사칭하던 사통당 정권에 대해 “우리가 바로 그 인민이다(Wir sind das Volk)”를 외치던 시위대가 “우리는 한 민족이다(Wir sind ein Volk)”라고 외치기 시작한 것은 이러한 변화의 추이를 보여주는 상징적 사건이었다. 원탁회의에 대표로 참여한 시민운동가들과 시가행진을 벌이는 민중들 사이에 점차 거리가 생겨나고, 시민운동단체들도 개혁방안과 통일에 대한 의견차이로 분화되기 시작했다.¹¹⁾

통일의 가능성이 가시화되자 동독의 점진적 개혁보다는 통일을 통해 서독의 경제적 풍요를 한순간에 함께 누릴 수 있다는 장밋빛 환상이 동독 민중들에게 드리워졌다. “마르크화가 우리에게 건너오지 않으면, 우리가 마르크화를 향해 간다”는 외침이 시위대의 새로운 구호로 등장했다. 개혁을 통한 동독의 존속이나, 독일의 통일이냐가 인민의회 선거의 가장 중요한 쟁점이 되었다. 통일에 찬성하는 입장도 신속한 통일과 점진적 통일이라는 통일방식을 두고 의견이 대립되었다. 1990년 3월 18일 동독에서 최초이자 마지막 자유선거로 거행된 인민의회 선거 결과 신속한 통일을 공약으로 내세운 진영이 승리를 거두었다. 이 선거에서 서독 기본법 23조에 의거한 신속한 통일을 주장한 기민련 중심의 선거연합 ‘독일 연맹(Allianz für Deutschland)’이 48%의 지지를 얻어 압도적으로 승리했고, 기본법 146조에 의거한 점진적 통일을 주장한 사민당은 21.9%의 표를 얻는 데 그쳤다. 개혁을 통한 동독의 존속을 주장한 대표적 시민운동단체 <노이에스 포름(Neues

11) 대표적 시민운동단체 <노이에스 포름>의 대표 옌스 라이히는 당시의 상황을 다음과 같이 회고하고 있다. “원탁회의는 한편으로는 동독 민주화운동의 정점이지만, 또 한편으로는 전체 민중의 운동이 지식인들의 운동으로 퇴보했음을 의미하기도 합니다. 원탁회의가 시작될 무렵부터 모두가 함께하는 운동의 성격이 사라지고, 시간이 흐를수록 점점 더 운동이 분열되어 갔습니다.” 안성찬(외), 『통일독일을 말한다 2: 변화를 통한 접근 - 통일 주역이 돌아본 독일 통일 15년』, 한울아카데미 2006, 333쪽. 옌스 라이히와의 인터뷰 「동독의 사하로프, 옌스 라이히」.

Forum)>, <민주주의 지금 당장(Demokratie Jetzt)>, <평화인권운동연합(Initiative Frieden und Menschenrechte)>의 선거연합 <동맹 90(Bündnis 90)>은 득표율 2.9%라는 충격적인 참패를 경험했다. 이를 계기로 변혁의 주도권이 정치가들의 협상테이블로 넘어갔다.

서독의 헌정체제를 규정한 법은 통일이 이루어지기 전까지의 분단시기에만 한시적으로 효력을 지니는 법으로 제정되었다.¹²⁾ 이에 따라 이 법은 ‘헌법(Verfassung)’이 아니라 ‘기본법(Grundgesetz)’이라는 명칭으로 불리게 되었다. 서독의 기본법 146조는 동서독의 자유의사에 따라 새로운 헌법이 제정되면 그와 동시에 서독의 기본법은 즉시 그 효력을 상실한다고 규정하고 있었다. 이는 전체 독일을 위한 새로운 헌법을 마련하여 결의해야만 독일이 법적으로 통일된다는 것을 의미한다. 다당제인 독일의 정치구조를 고려할 때 기본법 146조에 의거한 통일은 오랜 논의를 거쳐 국민적 합의를 이끌어내는 길고 지난한 과정을 거칠 수밖에 없다는 것을 의미한다. 하지만 독일의 기본법에는 신속한 통일을 가능하게 하는 또 다른 규정이 마련되어 있었다. 기본법 23조가 그것으로서 여기에는 기본법이 서독의 연방주들에 한해 유효하며, 다른 지역의 독일에 대해서는 그들이 연방에 가입한 이후 효력이 발생한다고 규정되어 있다. 제2차 세계대전 후 10여 년 간 프랑스에서 관할하다가 주민투표를 거쳐 1956년 독일에 병합된 자를란트가 이 조항에 의거하여 독일 연방에 가입하였다. 신속한 통일은 동독의 주들이 자를란트 방식으로 독일 연방에 가입하는 것을 의미했다. 1990년 4월 개원한 동독 인민의회는 동독이 서독 기본법 23조에 의거하여 서독에 연방주로 가입하는 것을 공식적으로 의결하였다. 이때부터 헬무트 콜의 기민련 정부는 통일의 과정을 신속하게 밟아나갔다. 5월에 제1 국가조약인 화폐-경제-사회통합이 체결되고, 7월에는 제2 국가조약인 통일조약이 체결되었으며, 9월에는 동서독과 4대 전승국 사이에 2+4 조약이 체결되어 독일에서 연합군의 권리가 종식되었다. 통일로의 노정에 놓인 국내외의 걸림돌을 걷어낸 독일은 1990년 10월 3일 공식적으로 통일되었다. 동독의 드레스덴에서 첫 시위가 일어난 지 꼭 1년만의 일이었다.

분단시대에 체제에 의한 탄압의 대상이었다가, 변혁기에 체제개혁의 주체로 올라섰던 동독의 재야세력은 독일에 통일공간이 열리면서 여러 갈래로 분화되어 자신의 길을 갔다. 시민운동단체는 서독 기존정당에 편입되었고, 변혁기에 동독 평화혁명의 주역들이 행한 역할은 시민운동(Bürgerbewegung) 혹은 민권운동(Bürgerrechtsbewegung)이라는 모호한 이름으로 역사에 남게 되었다.¹³⁾ 이들 중 일부는 동독지역으로 확장된 서독 정당,

12) 이하에서 서술한 독일통일 방식의 법적 의미에 대한 보다 상세한 언급은 안성찬(외), 위의 책 28-30쪽 참조.

13) 통일 이후 동독 시민운동이 나아간 길에 대해서는 이노은, 「통일 이후 동독 시민운동의 지형변화」, 김

혹은 통사당의 후신 민사당(PDS)에서 정치의 길로 들어서 주로 구동독지역의 이른바 신연방주에서 선출직이나 임명직 직책을 맡아 이곳에 새로운 체제를 구축하는 일에 참여하였다. 이들 중 몇몇은 탁월한 역량을 발휘하여 중앙정치의 정상에 올랐다. 현재의 독일연방 대통령 가욱과 기민련(CDU) 소속 수상 메르켈, 사민당 소속으로서 국회의장과 부의장을 역임한 볼프강 티어제와 브란덴부르크 주지사를 거쳐 건설교통부 장관을 역임한 만프레드 슈톨페 등은 그 대표적 인물이다. 개혁을 통한 ‘제3의 길’을 지향하였던 대부분의 인물들은 자신의 본래 직업으로 되돌아가거나, 동독의 역사에 대한 연구와 저술 활동에 종사하면서, 통일독일에서 새로운 방식의 사회참여를 모색하였다. 신속한 통일의 후유증이 가시화되고 동서독 주민 갈등이 사회적 문제로 대두되면서, 이들은 여론의 광장에서 동독인들의 목소리를 대변하는 역할을 했다. <노이에스 포럼>을 이끈 옌스 라이히와 베르벨 블라이, <연합좌파>의 창립발기인 토마스 클라인, 동독 평화혁명의 성지로 불리는 라이프치히교회의 크리스티안 뤼러 목사, 동독 평화운동의 중심지 비텐베르크교회의 프리드리히 쇼를렘머 목사 등은 그 대표적 인물이라 할 수 있다.¹⁴⁾ 이들은 통일 후 동독지역에 민주주의가 안착하여 독일이 내적 통합을 이루는 데 기여하였다.

2. 환희에서 환멸로 - 통일 후유증

1) 통일의 경제적 후유증

“하지만 통일은 대부분의 서독인들의 일상적 삶에는 적은 것만 요구했던 반면에, 동독인들에게는 엄청난 변화의 압력을 통해 매우 많은 것을 요구했습니다. 동독지역에서의 새로운 삶은 상품으로 가득 찬 상점의 선반과 빠른 자동차와 화려한 여행카탈로그만 가져다준 것이 아니었습니다. 그것은 또한 소위 인민소유 기업들에 대한 대량의 ‘청산작업’을 초래했으며, 이를 통해 대량실업과 대량이주, 텅 빈 공장부지, 텅 빈 건축부지, 텅 빈 학교교실을 가져왔습니다. 이 모든 것이 영혼에 흔적을 남겼습니다.” (Joachim Gauck, Festakt)¹⁵⁾

통일의 후유증은 신속했던 통일과정만큼이나 빠르게 나타났다. 무리한 화폐통합과 경

누리 편저, 위의 책, 304-325쪽 참조.

14) 이들의 삶의 역정과 독일통일 및 통일독일에 대한 견해는 안성찬(외), 위의 책 참조.

15) Allerdings hat die Einheit den meisten Westdeutschen im täglichen Leben wenig abverlangt, den Ostdeutschen dagegen mit einem enormen Transformationsdruck sehr viel. Das neue Leben im Osten brachte ja nicht nur volle Einkaufsregale, schnelle Autos und bunte Reisekataloge. Es brachte auch die massenhafte “Abwicklung” sogenannter volkseigener Betriebe, brachte damit Massenarbeitslosigkeit und Massenabwanderung. Leere Werksgelände, leere Plattenbauten, leere Schulklassen - all das hinterließ seelische Spuren.

제통합의 결과로 통일 직전부터 이미 동독지역 기업이 도산하고 실업률이 급증하기 시작했다. 한순간에 동독 경제체제를 서독 경제체제에 병합한 화폐-경제-사회통합은 정치논리가 경제논리에 승리를 거둔 결과였다.¹⁶⁾ 사민당 총재 라퐁텐이 ‘마르크화 민족주의’의 위험성을 경고하고, 서독 중앙은행 총재 쾰과 동독 재무장관 발터 롬베르크 등 동서독의 경제 분야 핵심인사들과 전문가들이 반대의사를 분명히 밝혔지만, 서독의 헬무트 콜 정권과 동독의 모드로프 정권은 이를 관철시켰다. 1990년 5월 18일 서명된 화폐-경제-사회통합 조약이 7월 1일 발효되면서 동독에 시장경제체제가 단숨에 이식되고, 그 다음날부터 공식 환율이 3:1인 동서독 마르크화를 1:1로 교환해주기 시작했다. 전 국민이 복권당첨의 행운을 누리게 된 동독지역에 환호의 물결이 일었다. 하지만 환호성은 곧 긴 탄식으로 이어졌다.

‘유례없는 충격요법’으로 사회주의 계획경제체제를 자본주의 시장경제체제로 단숨에 전환시킨 결과는 참담했다.¹⁷⁾ 복잡한 시장경제체제가 요구하는 경영 능력과 경험이 부족한 상태에서 세 배 절상된 화폐가치로 세계시장의 치열한 경쟁에 내던져진 동독지역 기업들은 괴멸하고 말았다. 한두 달 사이에 동독의 제조업 생산이 48.1% 축소되었고, 1990년 하반기에만 130만 명의 실직자가 생겨났다. 게다가 서독의 상품이 동독지역으로 쏟아져 들어와 동독 상품들을 밀어내고, 동구권의 교역을 떠받치던 동유럽경제상호원조회의(COMECON)가 기능을 상실하면서 동독기업들은 줄줄이 도산했다. 통일 이후 동독지역의 산업생산지수는 추락을 거듭하여 1992년 말에는 출발점의 4분의 1까지 떨어졌다.¹⁸⁾ 비슷한 시기에 유사한 여건 하에서 시장경제체제로 전환한 동구권 접경국가들이 안정된 성장과 완전고용에 가까운 실업률을 유지했던 것을 볼 때, 기울기가 큰 두 경제체제의 무리한 병합이 동독 경제파탄의 원인이라는 것은 분명하다. 서독 마르크화라는 ‘트로이목마’를 불러들여 화를 자초했다는 자조의 소리가 동독 주민들 사이에 퍼져나갔다.

이러한 사태에 이른 원인은 과거 동독정권의 과대선전으로 인해 동독의 경제력과 산업능력이 과대평가된 데에도 있었다. 1989년 제출된 쉬러보고서(Schürer-Papier)는 동독이 세계 10위의 산업국가라는 동독정부의 선전이 ‘신화’에 불과하다는 사실을 여실히 보여 주었다.¹⁹⁾ 국가재정은 파탄상태였고, 경제와 산업은 비효율적이었으며, 노후화된 고정설

16) 동서독의 경제-화폐-사회 통합에 대해서는 Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 12-15쪽 참조.

17) 화폐통합의 문제점과 결과에 대해한 보다 자세한 서술은 안성찬(외), 위의 책 30-32쪽 참조.

18) Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 26쪽.

19) Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 12쪽.

비와 방치된 유희설비는 경제활동에 장애만 될 뿐만 아니라, 심각한 환경오염의 원인이 되었다. 동독지역의 산업생산력이 기대에 못 미치고 임금수준만 높다는 것을 확인한 서독과 국외 기업들은 개방된 동구권시장 진출을 위한 산업기지로 국경 바로 너머의 체코와 폴란드를 선택했다. 산업이 마비되고 실업률이 고공행진을 계속하자 능력 있는 청장년들은 일자리를 찾아 도시와 서독지역으로 떠나고, 경제활동 능력이 없거나 새로운 체제에 적응하지 못한 연금수급자와 실업수당수급자들만 본래의 생활터전에 남았다. 동독 대부분의 지방에서 공동화(空洞化)가 심각한 사회문제로 대두되었다.

경제파탄과 대량실업으로 인해 커져가는 사회적 불만과 문제들을 해소하기 위한 유일한 해결책은 사회보장제도였다. 처음에 서독 정부는 동독지역에 투입될 통일비용을 소련군 철수비용과 인프라 구축비용 정도로 예상했었다. 그러나 동독의 산업능력이 기대에 못 미쳤던 데다가, 높은 실업률로 인해 세수는 줄어들고, 사회안전망을 위한 지출은 증가되는 상황에 직면하여, 통일비용은 기하급수적으로 늘어났다. 고갈되어 가는 재정을 메우기 위한 수단으로서 신탁청(Treuhand)이 관리하고 있던 소위 ‘인민소유’의 동독 국유재산을 ‘민영화’하기로 하여, 엄청난 규모의 기업과 부동산, 토지와 삼림이 매각되었다. 여기에서 생겨난 투기이익이 주로 서독과 서방의 기업과 개인, 그리고 과거 사회주의체제 하에서도 특권을 누렸던 구동독 관료 출신의 소수 기업인들에게 돌아가자, 동독 주민들의 불만은 최고조에 이르렀다.²⁰⁾ 통일의 환희는 순식간에 환멸로 옮겨가고, 동서독 주민들 사이에 통일독일의 현실과 미래에 대한 회의와 상호불신이 생겨났다. 동구권의 모범국가로 알려져 온 동독의 실상을 본 서독인들은 “모든 것이 부패했군(Alles marode)”이라고 조소하고, 화려하고 풍요로운 상품진열대 이면에 치열한 경쟁과 실업의 위험이 도사리고 있는 자본주의의 실상을 체험한 동독인들은 “모든 것이 쇼였군(Alles Show)”이라고 자조하게 되었다.(Joachim Gauck, Festakt)

2) 통일의 정신적 후유증

“동독지역에서 우리는 1989/90년에 하룻밤 사이에 민주주의를 쟁취했지만, 하룻밤 사이에 그것을 배울 수는 없다는 것을 고통스럽게 경험해야만 했습니다. 어제까지 신민이었다가 오늘 시민이 된다는 것은 커다란 착오였습니다. 많은 사람들의 뇌리에 무력감이 스며들었습니다. 그것은 인간의 기본권이 제한되고, 자기책임에 의거한 행위가 마비되고, 자유선거가 머나먼 꿈일 수밖에 없었던 전체주의적 독재체제를 수십 년 동안 겪은 후의 무력감이었습니다. 통일된 국가에서 동독인들에게 부과된 가장 커다란 도전은 이것으로 설명

20) 신탁청의 국유재산 민영화에 대해서는 안성찬(외), 위의 책 32-34쪽 참조.

될 수 있습니다. 수십 년 동안의 자기소외를 가능한 한 빠른 속도로 극복해야 했던 것입니다.” (Joachim Gauck, Festakt)²¹⁾

서독의 시장경제체제를 단숨에 동독지역에 도입한 것이 심각한 부작용을 초래했듯이, 서독의 민주주의 정치체제와 사회체제, 개인의 자율성에 입각한 법제도와 생활방식을 단번에 동독지역에 이식하는 것도 결코 쉽지 않다는 사실이 곧 드러났다. 위의 인용문에서 가옥은 동독지역의 주민들이 “전체주의적 독재체제”에 오랫동안 길들여져 자유의 가치를 망각한 데 그 원인이 있다고 설명하고 있다. 냉전과 분단의 시대에 동구권을 지배한 스탈린주의 정치체제 하에서 동독의 사회적 제반영역은 물론 개인의 심리구조까지 ‘기형화(Deformation)’되었으며, 동독주민들이 민주주의에 제대로 적응하지 못하고 있는 것은 바로 여기에 기인한다는 것이다.²²⁾ 하지만 동독주민들이 새로운 체제에 적응하는데 많은 어려움을 겪고, 심지어 이에 대한 저항으로서 ‘동독적 정체성(ostdeutsche Identität)’과 이른바 ‘오스탈지어(Ostalgie)’ 현상이 나타난 원인에 대해서는 많은 논쟁이 있어왔고, 지금까지도 여전히 논란이 되고 있다.²³⁾ 이러한 현상의 원인에 대한 반대쪽 극단의 입장은 새로운 체제에 대한 동독인들의 저항은 독일 통일이 서독에 의한 동독의 ‘식민화(Kolonisation)’로 진행된 데 대한 항거라는 것이다.²⁴⁾ 이 양자 사이의 중도적 입장도 있는데, 이에 따르면 새로운 체제에 대한 동독주민들의 저항의 원인은 체제의 급속한 ‘변형화(Transformation)’ 과정에 대한 이해할 수 있는 심리적 반응이며, 이는 경제적 불평등과 사회문화적 불평등이 점차 해소됨으로써 극복될 것이라고 전망한다.²⁵⁾

일종의 진영논리의 성격을 띠고 있는 이러한 논쟁은 특히 동독 출신 지식인들 사이에서 날카로운 대립양상을 보이며 전개되었다. 흥미로운 것은 통일 후 독일에서 성공적인 이력을 만들어가며 독일사회의 중심에 올라선 동독 출신 인사들은 대체로 기형화테제와

21) Schmerzlich mussten wir im Osten erfahren, dass wir Demokratie 1989/90 zwar über Nacht erkämpfen, nicht aber über Nacht auch erlernen konnten. Gestern Untertan, heute Citoyen: was für ein Irrtum! Ohnmacht hatte sich in vielen Köpfen eingenistet. Ohnmacht nach Jahrzehnten totalitärer Diktatur, in denen die Grundrechte der Menschen beschnitten und das eigenverantwortliche Tun gelähmt war, in denen freie Wahlen ein ferner Traum bleiben mussten. So erklärt sich die wohl größte Herausforderung der Ostdeutschen im vereinten Land. Es galt, jahrzehntelange Selbstentfremdung zu überwinden, möglichst im Zeitraffer.

22) 이러한 입장을 대표하는 연구로는 동독출신의 심리학자 마츠의 다음 저서를 들 수 있다. Hans-Joachim Maaz, Der Gefühlsstau - Ein Psychogramm der DDR, Berlin 1991.

23) 이에 대한 국내의 연구는 김누리, 「동·서독 사회문화 갈등의 원인」, 김누리 편저, 위의 책 28-61쪽 참조.

24) 이러한 입장을 대변하는 대표적 인물로서 동독 출신 작가이자 언론인 다니엘라 댄을 들 수 있다. Daniela Dahn, Westwärts und nicht vergessen - Vom Unbehagen in der Einheit, Hamburg, 1999.

25) 이러한 입장의 대표적인 연구로는 Detlef Pollack, Die ostdeutsche Identität - Erbe des DDR-Sozialismus oder Produkt der Wiedervereinigung? Die Entstellung der Ostdeutschen zu Ungleichheit und Demokratie, in; Aus Politik und Zeitgeschichte BD. 41-42/1998.

변형화테제 사이의 입장을 취하는 반면에, 통일 이후 일상으로 돌아가 동독주민들과 체제변화의 경험을 공유한 동독 출신 지식인들은 변형화테제와 식민화테제 사이의 입장을 취하고 있다는 것이다. 위에 인용한 가욱 대통령의 글은 전자의 경우를 대표한다고 할 수 있다. 이하에서는 통일이 불러온 정신적 후유증의 원인을 둘러싼 의견대립의 양상을 다소 긴 인용을 통해 구체적으로 제시하고자 한다.

독일통일 15년을 맞은 2005년에 사민당 소속 국회의장으로 재임하고 있던 동독 출신의 정치가 볼프강 티어제는 인터뷰에서 당시 독일의 상황을 다음과 같이 진단하고 있다.

“사회체제와 노동시장에 근본적인 변화가 일어남에 따라, 독일도 세계화된 경제체제의 변화된 경쟁조건에 적응하기 위한 노력을 기울이고 있습니다. 이런 상황에서 두려움과 거부감이 생겨나고 민주주의와 시장경제에 대해 부정적인 생각을 하게 되는 것은 이해할 수 있는 일입니다. 물론 서독지역보다 동독지역에서 이런 경향이 더 강하게 나타납니다. 동독인들의 민주주의 경험이 아직 일천하기 때문입니다. 동독인들은 민주주의와 시장경제를 충격적인 방식으로 경험했습니다. 통일 당시 대다수의 사람들은 서독식 시장경제와 서독식 민주주의를 빠른 속도로 도입하기를 간절히 원했습니다. 이에 반해 나는 통일이 좀 더 서서히 진행되기를 바랐던 사람입니다. 하지만 동독의 민중들은 서독 정치가들이 남발하는 무책임한 약속을 믿고 통일이 자신들을 낙원으로 데려다 주리라는 장밋빛 환상에 빠져 들었지요. 기대와 약속이 컸기 때문에 실망과 환상도 클 수밖에 없었습니다. 특히 현재 직업이 없거나 직업을 잃을지도 모르는 사람들, 또는 이미 실직을 경험했던 사람들이 느끼는 실망과 불안은 깊을 수밖에 없습니다. 그런 입장에 처해있을 때 경제체제를 부정적으로 평가하게 되는 것은 너무나 당연한 일입니다.”²⁶⁾

정치인으로서 비록 조심스럽게 발언하고 있기는 하지만, 티어제는 가욱과 마찬가지로 통일 이후 구동독지역에 나타난 사회적 문제가 이곳 주민들이 민주주의 체제를 체화할 만큼 정신적으로 성숙하지 못한 데 있다고 진단하고 있다. 정치인보다 발언이 자유로운 음유시인 볼프 비어만은 통일 이후 동독지역 주민들의 생활태도와 사고방식에 대해 다음과 같이 신랄하게 비판하고 있다.

“독일과 국경을 접하고 있는 폴란드와 체코의 경우를 예로 들어봅시다. 그들은 자신들을 도와줄 사람이 아무도 없으며, 따라서 스스로 노력하는 것 외에 달리 방도가 없다는 것을 잘 알고 있습니다. 그래서 그들은 역동적으로 살아갈 수밖에 없는 것입니다. 하지만 바로 그 덕분에 그들은 과거의 권위주의적 체제가 그들에게 입힌 두뇌손상에서 훨씬 빨리 회복되고 있습니다. 이 국가들은 물질적으로 동독보다 훨씬 열악한 상황에 놓여있지만, 이곳에 가면 동독 지역과는 비교할 수 없을 정도로 커다란 삶의 활력을 느낄 수 있습니다.

26) 안성찬(외), 위의 책 86쪽.

(...) 동독지역의 공장들은 전부 10Km 저편의 체코지역으로 옮겨갔습니다. 체코의 노동자들은 독일 노동자의 1/5밖에 안 되는 임금을 받고 있지만, 이들의 삶에는 활력이 넘칩니다. 이들은 일을 하고, 사랑을 하고, 아이를 낳고, 아이들을 수준 높은 학교에 보내고, 함께 어울려 노래를 부르며 살고 있습니다. (...) 반면에 10Km 이쪽인 동독지역으로 건너오면 체코의 노동자들보다 훨씬 많은 실업수당을 받으며 무기력하게 살아가는 동독인들을 보게 됩니다. 이들은 일주일 내내 캔맥주를 마시며 텔레비전이라는 바보상자 앞에 앉아 있다가, 주말이면 일본이나 한국에서 만든 자동차를 몰고 체코로 건너가서, 레스토랑에서 3유로 남짓한 싼값에 식사를 합니다. 그리고 도로변에 늘어선 젊은 체코 여성들과 돈 몇 푼에 성관계를 맺고 더욱 기분이 나빠져 독일로 돌아옵니다. 그리고 선거 때가 되면 구동독의 유물인 민사당이나 극우정당에 표를 던지지요. 이것이 그들의 삶의 실상이고 고통의 실상입니다. 형편이 너무 좋기 때문에 불만에 가득 차있는 것입니다.”²⁷⁾

이에 반해 폴커 브라운은 통일 후유증의 원인에 대해 볼프 비어만과 전혀 다른 진단을 내리고 있다. 동독을 대표하는 시인으로서 통일 후 독일 최고의 문학상 뷔히너 상을 수상한 시인인 브라운은 동독주민들 사이에 저항적 정체성이 형성된 원인이 잘못된 통일방식과 체제통합 과정에 있다고 단언한다. 인터뷰에서 그는 독일의 통일은 동독인들이 원해서 된 것이 아니었냐는 지적에 대해 다음과 같이 답변하고 있다.

“우리가 통일을 원했다는 것을 인정합니다. 하지만 이런 방식의 통일을 원했던 것은 아니었습니다. 우리가 원했던 것은 상호 존중에 기반한 통일이었지 굴욕적인 병합이 아니었습니다. 우리는 통일독일 사회를 함께 만들어 가는 대등한 국민이 되고자 했습니다. 하지만 우리는 지금 소위 ‘신생 5개 주의 주민’으로 불리고 있습니다. 동독주민들은 자신들이 통일독일 사회에 얹혀사는 ‘이등 국민’이라고 자조하고 있습니다. 거의 모든 동독인들이 독일의 통일방식과 그 결과에서 굴욕감을 느끼고 있습니다. 동독지역의 행정, 교육, 언론을 장악하는 과정에서 서독인들은 동독체제는 물론 동독에서의 삶 자체를 좌악시켰습니다. 이러한 사고방식에 입각하여 동독 노동자들의 근무연한을 인정하지 않고, 우수한 교사들과 학자들을 대학과 연구소에서 내모는 등 일방적이고 편파적인 조치를 취했던 것이 동독인들에게 굴욕감을 심어주었습니다.”²⁸⁾

동독 시절 저명한 분자생물학자로서 저항운동에 가담하여 ‘동독의 사하로프’로 불렸으며, 변혁기에 <노이에스 포름>을 창립해 평화혁명을 이끌었던 옌스 라이히도 통일 후 동독인들이 느끼게 된 무력감은 통일의 과정과 결과가 잘못된 데 있다고 지적한다. 그는 급속한 체제통합으로 인해 동독지역 주민들이 처했던 구체적인 상황을 자신의 체험

27) 위의 책, 149-150쪽.

28) 위의 책, 180-181쪽.

을 통해 다음과 같이 생생하게 전해주고 있다.

“독일의 통일은 훨씬 더 조심스럽게 진행되어야 했습니다. 사람들은 정치체도로서의 사회주의만 제거하면 곧바로 민주주의가 탄생할 것이라고 믿었습니다. 하지만 그것은 엄청난 착오였습니다. 그것이 왜 착오였는지 내가 자주 드는 예가 있습니다. 통일 무렵 내 여동생은 이혼을 생각하고 있었는데, 이혼 후의 재산분배, 자녀양육권 문제 등을 어떻게 처리해야 할지 알지 못했습니다. 그 내용이 좋고 나쁘고를 떠나서 지난 몇십 년 동안 유지되어 온 동독의 결혼법 자체가 완전히 무효가 되었기 때문입니다. 내 여동생은 서독 마르크화를 빌려 기차를 타고 하노버의 변호사를 찾아가서 이혼 절차와 결과에 대해 상담을 받아야 했습니다. 이처럼 정치와는 아무 상관도 없는 수백만의 사람들이 하루아침에 사회적 무능력자가 되어버렸습니다. 그들은 자신의 부동산을 어떻게 처리해야 하는지, 집세 계약은 어떻게 해야 하는지, 유산 상속은 어떻게 해야 하는지, 보험과 연금 문제는 어떻게 되는지 등등 일상에서 중요한 세세한 일들에 대해 아무것도 알 수 없었습니다. 이런 상황에서 사람들은 엄청난 절망을 경험했습니다. (...) 이러한 상황을 돌아보면 동독인들의 삶 자체를 하루아침에 무효화시킨 일이 얼마나 잘못된 처사였는지가 분명히 드러납니다. 그 결과 통일 후 15년이 지난 지금까지 동서독인들 간에 ‘머릿속의 장벽’이 남게 된 것입니다.”²⁹⁾

통일 이후 동서독인들은 베를린 장벽만큼이나 높이 쌓아올려진 ‘머릿속의 장벽(Mauer im Kopf)’을 서로에게서 발견하였다. 남북한과는 달리 분단시대에 서독인들은 동독의 친지를 방문할 수 있었고, 동독인들은 서독의 TV와 라디오를 시청할 수 있었기 때문에 서로를 잘 안다고 생각했으나, “40년 동안 집단적 사회화를 경험한 동독 사람들과 개인주의적 사회에서 살아온 서독 사람들 사이에는 생각보다 훨씬 큰 차이가”(Egon Bahr)³⁰⁾ 있었다는 것이다. 이는 통일 이후 동서독 주민 간의 갈등의 원인에 대해 가장 널리 통용되는 견해이기도 하다. 하지만 여기에서 간과해서는 안 될 것은 통일 이후 동서독인들이 서로에게서 발견한 ‘머릿속의 장벽’은 엄밀히 말해 오랜 분단의 결과라기보다는 오히려 통일로 인한 만남에서 생겨난 것이라는 사실이다. 분단시대에 동서독인들은 체제 차이와 이에 따른 사고방식 및 생활양식의 차이를 상호 인정하는 바탕 위에서 서로 만나고, 상대 쪽의 생활을 들여다보았다. 그러나 통일과 더불어 한 쪽의 체제, 생활양식, 사고방식이 만남의 기준이 되면서 이들은 서로에게서 ‘머릿속의 장벽’을 느끼게 되었던 것이다. 여기에서 문제는 베를린 장벽과 마찬가지로 ‘머릿속의 장벽’도 거의 전적으로 동독인들에게 그 책임이 있는 것으로 여겨졌다는 것이다.

29) 위의 책, 337쪽.

30) 안성찬(외), 위의 책, 60-61쪽. 에곤 바와의 인터뷰.

통일 이후 서독인들에게는 동독지역 재건을 위해 ‘연대를 위한 추가세금(Solidaritätszuschlag)’을 더 내야 하는 것 외에는 일상의 변화가 거의 없었던 반면에, 동독인들은 육아, 장보기 등 가정생활에서 직장생활에 이르기까지 삶의 거의 모든 영역에서 갑자기 근본적인 변화를 요구받았다. 이러한 대조적 양상은 통일 후 동독지역에 진출한 서독인들과 동독인들의 조우에서 극명하게 드러난다. 서독인들은 관청, 기업, 언론, 대학, 금융, 법조계 등 사회의 제반분야에서 자신들의 지식, 가치, 사고방식을 동독지역에 구축되어야 할 새로운 체제의 기준으로 요구할 수 있었던 반면에, 동독인들은 이 새로운 기준에 일방적으로 적응하는 것 외에 다른 선택의 가능성이 없었다. 자신들에게는 매우 익숙한 서독식 체제에 제대로 적응하지 못하는 동독인들을 이해할 수 없었던 서독인들은, 이것이 독재체제가 동독인들의 머릿속에 쌓아올린 장벽 때문이라고 규정했고, 억압적 체제 하에서 살았다는 이유로 자신들의 삶조차도 부정당한 동독인들은 이에 ‘동독적 정체성’과 ‘오스탈지어’로 저항했다. 이것이 통일 이후 동서독 사회문화 갈등의 근본양상이었다. 게다가 통일조약에 의거하여 과거 동독정권에 의해 몰수된 서독인들의 재산권에 대한 반환 청구권이 “반환이 배상에 우선한다(Rückgabe vor Entschädigung)”는 원칙에 따라 시행되면서, 동독지역 전역에 부동산 재산권을 놓고 총 230만 건의 소송이 제기되자, ‘돈’을 얻은 대가로 ‘삶’은 물론 ‘삶의 터전’조차 잃게 되었다는 탄식과 불만이 동독지역 주민들에게서 터져 나왔다.³¹⁾ 통일은 동독인들이 자유선거에서 투표로 선택한 결과라는 것이 이에 대한 응답이었다.

동독의 민중들이 통일에 대해 품었던 장밋빛 환상과 통일 이후 느낀 쓰라린 환멸을 연스 라이히는 “광란의 축제 뒤에 찾아온 두통과 복통 같은 것”³²⁾이었다고 회고했다. 두통과 복통에서 깨어난 후 독일인들이 자각하게 된 것은 통일은 국경개방과 체제통합을 통해 한순간에 이루어지는 것이 아니라, 막대한 비용과 여러 세대에 걸친 노력을 요구하는 길고 긴 과정이라는 사실이었다.

3. 독일통일 25년 결산

통일 후유증을 겪으면서도 동독지역은 독일의 막강한 경제력을 바탕으로 한 막대한 재정적 지원과 주민들의 노력에 힘입어 신속하게 새로운 체제를 구축하고, 이를 바탕으로 4반세기만에 동독지역은 상당한 수준의 경제적 성취를 이루어냈다. 기념식사에서 가

31) 재산권 반환 청구에 대해서는 안성찬(외), 위의 책, 34-35쪽, 그리고 Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 17-18쪽 참조.

32) 안성찬(외), 위의 책, 341쪽.

육은 극적으로 변모된 오늘날 동독지역의 모습을 묘사하고, 이러한 변화를 일구어낸 동독인들의 공동의 노력과 서독의 지원을 치하하고 있다.

“아직까지 동독지역은 서독지역의 경제적 수준에 이르지 못했습니다. 하지만 황폐한 동독지역의 모습은 그 사이에 과거가 되었습니다. 수십만의 주택, 깨끗한 거리와 마을과 도시들, 복구된 기념물과 문화재, 맑은 강과 호수 등 과거와 현재의 모습을 대조하면 외적 변화가 극명하게 드러납니다. 두루 새로워진 모든 지역이 기쁨의 이유가 되고 있습니다. 이 모든 것들이 공동의 위대한 노력을 증언해주고 있으며, 서독인들이 통일을 독일 전체의 과제로 받아들여 수십 년 동안 헤어져 살았던 사람들에게 처음부터 줄곧 연대를 보여 주었다는 것에 대한 증거입니다.” (Joachim Gauck, Festakt)³³⁾

2012년 통계에 따르면 동독지역 주민의 1인당 국민총생산은 서독지역의 67.3%에 이른다.³⁴⁾ 아직 상당한 차이가 나지만, 세계 최고수준의 독일 경제력을 감안하면 매우 높은 수준이라 할 수 있다.³⁵⁾ 한때 18%를 넘었던 실업률은 10% 이하로 떨어졌으며, 특히 청년실업률은 전체실업률보다 더 낮은 8.9%를 기록하고 있다.³⁶⁾ 동독지역의 경제적 성장에는 물론 신연방주들에 대한 서독 주민들의 연대의식과 이에 의거한 독일정부의 재정적 지원이 크게 기여했지만, 그 대가로 독일은 예상을 훨씬 뛰어넘는 막대한 통일비용을 감수해야 했다. 통일 직전에 서독 정부는 통일비용을 4년 간 1,150억 마르크 정도 투입하면 될 것으로 예상했었다. 그러나 기간은 계속 연장되고 비용은 계속 상승하여, 정확한 통계는 발표되지 않았지만, 지금까지 대략 2조 유로가 넘는 통일비용이 투입된 것으로 추산된다. 동독의 변화를 확연하게 보여주는 것은 무엇보다도 동독 대부분의 지역이 이제 구동독 시기의 황폐화되었던 모습을 일신하였다는 것이다. 이러한 성과에 힘입어 독일은 이제 통일후유증에서 벗어나 안정된 통일국가를 이루었다는 국내외의 평가를 받고 있다. 이에 의거하여 가옥은 통일 25주년을 맞은 시점에서 독일은 외적 통합뿐만 아니라 내적 통합까지 이루어 이제 진정한 통일에 도달하였다고 선언하였다.

33) Noch hat der Osten das wirtschaftliche Niveau des Westens nicht erreicht. Gleichwohl, das Bild vom maroden Osten ist inzwischen Vergangenheit. Der äußere Wandel ist überdeutlich in Vorher-Nachher-Bildern darstellbar: hunderttausende von Eigenheimen, sanierte Straßen, Dörfer, Städte, gerettete Baudenkmäler und Kulturstätten, saubere Flüsse und Seen. All die runderneuerten Landstriche, sie geben Anlass zur Freude. Sie sind Zeugnisse einer großen gemeinsamen Anstrengung und Belege dafür, dass auch die Westdeutschen die Einheit als gesamtdeutsche Aufgabe angenommen haben, zeigten sie sich doch von Anfang an solidarisch mit jenen, von denen sie über Jahrzehnte getrennt worden waren.

34) Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 26쪽.

35) 2012년 통계에 따르면 동독지역에서 경제력이 가장 높은 포츠담의 1인당 주민총생산이 약 34,000 유로이고, 가장 낮은 메르키쉬-오더란트도 약 16,000유로에 달한다. Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 30쪽 참조.

36) 위의 곳, 45쪽.

“독일인 대다수는 그들의 출신지역에 상관없이 이 통일된 나라에 안착하여 이곳을 집으로 느끼고 있습니다. 차이는 적어졌으며, 특히 젊은 세대들에게서는 완전히 사라졌습니다. 독일은 정치적, 사회적으로 자유 안에서 통일을 이루었고, 이보다 더디기는 했지만 경제적으로도 통일을 이루었으며, 이해할 수 있는 이유로 지체되기는 했지만 정신적으로도 통일을 이루어냈습니다.” (Joachim Gauck, Festakt)³⁷⁾

평화혁명 25주년을 맞아 독일정부가 실시한 ‘독일 2014 - 평화혁명과 독일통일 25년 (Deutschland 2014 - 25 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit)’이라는 제목으로 행한 광범위한 여론조사와 연구는 동서독 지역의 국민 대다수가 통일독일의 현재 모습을 긍정적으로 평가하고 있다는 것을 보여준다.³⁸⁾ 77%의 동독주민과 62%의 서독주민이 통일로 인해 개인적으로 더 나은 삶의 기회를 얻었다고 답했다. 또한 76%의 동독주민과 83%의 서독주민이 현재의 생활에 만족한다고 답변해 거의 비슷한 수준의 생활 만족도를 보여주었다. 다만 독일연방공화국을 ‘정치적 고향’으로 느끼는가라는 설문에는 서독주민의 3/4이 긍정적인 답변을 한 반면에, 동독주민은 절반 정도만 긍정적으로 답변해 아직 커다란 차이를 보이고 있다. 이는 청년계층의 65%가 긍정적으로 답변한 데 반해, 장년 이상의 계층에서는 부정적 답변이 긍정적 답변보다 더 많았던 데에서 생긴 결과이다. 이를 통해 급속한 통일과정에서 환상이 환멸로 귀결되었던 이 세대의 체험이 아직도 이들에게 상처로 남아있다는 것을 알 수 있다. 역사가 남긴 이 상처는 이 세대가 역사의 무대에서 사라진 후에야 아물 것이다.

Ⅲ. 독일통일의 사례를 통해 본 한반도 통일의 전망

1. 독일통일과 국내의 통일담론 및 통일연구

제2차 세계대전의 종전과 더불어 외세에 의해 분단되어, 냉전시대에 자본주의와 공산주의라는 두 대립적 체제가 정면으로 충돌하는 최전선 역할을 맡게 되었다는 유사한 역사적 경험을 공유하였고, 냉전체제가 와해되면서 정치적 민주주의와 경제적 번영을 함

37) Die große Mehrheit der Deutschen, gleichgültig woher sie stammen, fühlt sich in diesem vereinten Land angekommen und zuhause. Die Unterschiede sind kleiner geworden und besonders in der jungen Generation, da sind sie doch eigentlich gänzlich verschwunden. Deutschland hat in Freiheit zur Einheit gefunden - politisch, gesellschaftlich, langsamer auch wirtschaftlich und mit verständlicher Verzögerung auch mental.

38) Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 22쪽 참조.

게 이루어낸 서독이 상대적으로 낙후한 동독을 신속하게 흡수하여 분단 상황을 극복하였다는 점에서, 독일은 지금까지 남한에서의 통일담론에 중요한 준거점이 되어왔다. 이에 따라 장벽 붕괴 이후 독일이 처한 국면에 따라 한반도통일에 대한 남한의 관점과 전망도 함께 변화를 겪어 왔다. 독일에서 전해지는 소식이 남한의 통일담론에 변화를 초래한 양상은 다음의 세 국면과 시기로 구분할 수 있다.

- 1) 선망과 기대의 시각: 베를린장벽의 붕괴에서 독일이 통일되기까지의 과정을 부러운 시선으로 바라보면서, 동독처럼 북한체제가 외적, 내적 요인으로 인해 붕괴하고 남한이 북한을 흡수 통일하는 시나리오를 기대하던 시기. (독일통일 전후)
- 2) 우려와 의문의 시각: 통일 이후 독일이 과도한 통일비용으로 인한 경제적 문제와 동서독 주민 간의 갈등으로 인한 사회·문화적 문제 등 심각한 통일후유증을 앓고 있다는 소식이 전해지면서, 통일에 대한 기대가 우려로 전환되고, 과연 통일이 바람직한 것인가에 대한 의문이 확산된 시기. (독일 통일 후 5년부터 20년까지)
- 3) 새로운 전망의 시각: 독일이 통일 후유증을 극복하고 유럽연합의 주도국으로 부상하여 통일 이전보다 드높아진 국가적 위상과 새로운 경제적 번영을 구가함에 따라, 한국에서도 대통령이 ‘통일대박론’을 언급하고 독일을 방문하여 ‘드레스덴선언’을 발표하면서 독일을 모델로 한 통일논의가 새로운 차원에서 다시 활기를 띠었던 최근 몇 년 간의 시기.

분단시대에서 통일시대에 이르는 독일의 역사적 경험은 남한의 통일담론과 통일연구에 커다란 자극과 영향을 주어왔으며, 이에 병행하여 분단시대의 동서독 관계, 독일의 통일과정, 통일 이후 독일의 상황 등에 대해 광범위한 연구가 국내에서 이루어져 왔다. 이를 통해 의미 있는 연구 성과도 적지 않게 이루어졌지만, 기존의 연구는 대체로 분과학문의 틀 안에서 학자의 개인적인 관심과 시각에 의거하여 이루어졌다는 점에서 한계를 지닌다. 체제통합으로서의 통일은, 국가사회는 물론 그 안에서 살아가는 인간의 삶의 모든 측면과 연관되어 있다는 점에서, 체계적인 기획 하에 여러 학자들이 공동으로 학제적이고 종합적인 연구를 통해 접근할 필요가 있다. 독일통일에 대한 연구도 이런 방식의 접근이 필요한데, 이점에서 최근에 독일통일과 관련된 자료와 연구 성과를 체계화하려는 노력이 가시적인 성과를 거두어, 보다 체계적이고 종합적인 향후 연구를 위한

데이터베이스가 마련된 것은 매우 다행스러운 일이다.³⁹⁾

독일통일의 사례를 연구하는 이유는 물론 여기에서 한반도통일을 위한 의미 있는 모델을 찾으려는 데 있을 것이다. 하지만 독일통일 연구가 한반도통일의 미래에 대비하는데 의미를 지니기 위해서는 근본적인 문제를 짚고 넘어갈 필요가 있다. “과연 독일통일이 한반도통일의 모델이 될 수 있는가?”, 더 나아가 “만일 그렇다면 그것은 어떤 전제하에서 그러한가?”라는 문제가 그것이다. 독일통일의 사례에서 한반도 통일을 위한 모델을 찾는 것이 독일처럼 한반도에서도 평화적 흡수통일이 이루어지리라는 것을 전제한다면, 이는 우리의 역사현실을 고려하지 않은 착시일 것이다. 독일과 한반도를 직선적으로 연결하는 통일모델 구상은 잘못된 전제에 입각한 것이다. 남북한의 평화통일을 위해서는 중국이나 북한에 고르바초프 같은 인물이 등장하는 것이 필수적으로 요청된다는 주장이 흔히 제기되어 온 것은 그 일례라 할 수 있다. 이러한 주장은 통일독일에 히틀러 같은 인물이 다시 등장할지 모른다는 주장보다도 더 비개연적이다. 영국의 저명한 독일사학자 메리 폴브룩의 통찰력 있는 지적은 이러한 비현실적이고 비역사적인 주장에 대한 적절한 응답일 것이다. 히틀러라는 인물이 등장하여 바이마르 민주공화국을 나치 독재체제로 한 순간에 변모시켰던 것과 같은 길을 통일독일이 걸어갈 수도 있다는 우려가 통일을 전후하여 독일 안팎에서 거듭 제기된 바 있다. 통일독일이 제4제국이 될 수도 있다는 것이다. 이에 대해 폴브룩은 다음과 같이 답한 바 있다.

“그 어떤 단일한 요인도 나치즘의 대두를 충분히 설명할 수 없다. 히틀러의 연설능력이 비정치적인 독일인들을 유혹했다고 간단하게 말하는 것도 역시 그릇된 일이다. 바이마르 민주주의의 발전과 몰락은 여러 가지 요인들이 매우 특수한 역사적 환경 속에서 상호 영향을 미치는 가운데 발생한 매우 복잡한 과정이다. 그 복잡성 때문에 공화국의 역사를 파악하기가 대단히 난감하지만, 그 복잡성 자체가 축복이기도 하다. 왜냐하면 그 복잡성이야말로 ‘그러한 일이 또 다시 발생할 수 있는가’라는 혼란 질문에 대해 대답을 주기 때문이다. 그렇게 특수한 환경 속에서, 그렇게 독특한 다양한 요인들이 또 한 번 똑 같은 방식으로 혼합되고 결합되는 것은 거의 불가능하다. 이것이 바로 정답이다.”⁴⁰⁾

역사의 특수성과 복잡성에 대한 폴브룩의 이러한 통찰이야말로 한국의 통일담론이 독일통일을 사례로 고려할 때 근간으로 삼아야 할 적절한 원칙을 시사해준다. 한반도 통일

39) 통일부와 통일연구원이 광복 70주년과 독일통일 25주년을 맞아 독일통일 관련 자료를 집대성하여 일반에 공개한 <독일통일 아카이브>는 그 대표적 예라 할 수 있다. 이 아카이브에는 2016년 4월 현재 독일 통일백서와 정책보고서 96건, 민간연구자료 1136건, 독일정부 이관문서 926건이 저장되어 있고, 그밖에 독일통일 관련뉴스와 남북관계뉴스가 매일 업데이트되어 제공되고 있다. <독일통일 아카이브>의 URL은 다음과 같다. <http://germanunification.unikorea.go.kr/index.jsp>

40) 메리 폴브룩, 『분열과 통일의 독일사』, 김학이 역, 개마고원 2000년, 229쪽 이하

의 과제와 전망에 대한 연구는 무엇보다도 한반도를 중심으로 한 동북아의 역사현실이 지니는 특수성과 복합성에 대한 폭 넓고 깊이 있는 통찰에 기반을 두어야 한다. 물론 독일통일의 경험이 남한의 입장에서 주목할 만한 가치를 지닌 유일한 역사적 사례라는 것에는 이론의 여지가 없다. (이에 반해 북한의 입장에서는 독일통일의 사례야말로 가장 두렵고 회피하고 싶은 경우의 수일 것이다.) 다만 여기에서 강조하고자 하는 것은 언제 어떤 방식으로 다가올지 모르는 통일에 대비하는 데 독일통일의 사례가 의미를 지니기 위해서는, 독일과 다르게 전개되어온 한반도 역사현실의 특수성과 복합성이 항상 함께 그리고 먼저 고려되어야 한다는 것이다.

2. 독일통일의 교훈 - 통일 개념의 확장 and 통일 방식의 재고

독일통일의 역사적 경험이 우리에게 준 중요한 교훈은 무엇보다도 통일은 정치경제적 체제통합을 통한 분단의 종식으로 일단락되는 것이 아니라, 분단체제 하에서 사고방식과 생활양식이 이질화된 양측의 주민들이 통합된 체제 안에서 함께 살아가면서, 상호 접근과 이해를 통해 국가와 사회에 공속감을 느끼게 되기까지의 긴 과정을 거쳐 비로소 완성된다는 것이다. 이러한 과정으로서의 통일을 우리 학계와 언론에서는 ‘사회통합’, ‘사회적 통합’ 혹은 ‘사회문화적 통합’ 등의 용어로 지칭하고 있는데, 이는 학문적으로 정립된 개념은 아니며, 문제의 소지가 다분한 개념이기도 하다.

독일통일과 관련하여 ‘사회통합’으로 번역되는 ‘Sozialunion’은 제1 통일조약에 의거한 동서독 경제체제통합(화폐-경제-사회통합)의 한 부분인 사회보장제도의 통합을 의미하는 용어로서, 우리말 어의에 내포된 정신적 통합과는 거리가 멀뿐만 아니라, 혼동을 유발할 소지를 지니고 있다. 사회학 용어인 ‘사회적 통합(soziale Integration, social Integration)’은 원래 과거의 혈연중심사회에서 현대의 기능사회로 옮겨오면서 사회적 결속 방식이 변화되는 양상을 가리키는 용어로 등장하였으며, 근래에는 주로 장애인, 이주자 등 사회적 소수자들에게 교육, 직장, 주거의 기회를 제공하여 사회에서 함께 살아갈 수 있도록 하는 제도적 장치와 그 수행을 가리키는 용어로 사용되고 있다. ‘사회문화적 통합(soziokulturelle Integration, socio-cultural Integration)’은 여기에 정신적, 정서적 통합을 덧붙인 개념이다. 따라서 이 두 용어는 우리 사회의 결혼이주자, 노동이주자, 탈북자 등을 위한 제도적, 문화적 노력을 가리키는 용어로 사용할 수는 있겠지만, 통일 이후 남북한 주민의 사회적 공속감 형성을 가리키는 용어로 사용하는 것은 전혀 적합하지 않으며, 심지어 갈등과 오해를 불러일으킬 위험조차 안고 있다. 일반적인 어의로도 ‘사회통합’

혹은 ‘사회문화적 통합’이라는 용어는 전체주의적 독재체제의 사고방식을 은연중에 내포하고 있으며, 사상의 자유, 표현의 자유, 종교의 자유를 보장하는 현대 민주주의 사회의 근본원칙에 어긋나는 용어이다. 독일통일과 관련하여 위에서 말한 맥락에 가장 가까운 용어는 ‘내적 통합(innere Einheit)’이다. 하지만 이 용어는 통일 이후 경제적 재건을 통한 동독지역의 경제적 균등화와 민주적 법치주의에 의거한 정치적, 사회적 균질화를 함께 의미한다는 점에서 우리의 개념과 다소 차이가 있다. 어떤 의미에서는 경제적 균등화가 사회적 균질화를 위한 기본조건이라는 점에서 ‘내적 통합’은 통일 이후의 통합 과정을 가리키는 보다 적절한 개념일 수 있다.⁴¹⁾

여기에서 유의할 것은 엄밀하게 고찰할 때 경제적 균등화와 사회적 균질화로서의 ‘내적 통일’은 정치경제적 체제통합으로서의 ‘외적 통일’ 이후에야 비로소 진행될 수 있는 인과적 과정이 아니라는 것이다. 다시 말해 내적 통일은 외적 통일에서 이어지는 필연적인 시간적 선후관계 속에 있는 것이 아니라, 외적 통일 이전에도 사고방식의 전환을 통해 항상 ‘도전’할 수 있는 과업이라는 것이다. 독일은 냉전시대에서 탈냉전시대로 넘어가는 유럽의 변혁기에 통일이라는 역사적 도전의 기회를 포착하여 이를 성취했다. 하지만 독일 정부가 발간한 공식 문서가 인정하고 있듯이, 통일과 통합 과정에서 독일은 “많은 실수와 착오”⁴²⁾를 저질렀으며, 그 결과로 심각한 통일후유증을 겪어야 했다. 어떤 의미에서 이는 역사가 독일에 부과한 숙명이었다고도 할 수 있다. 독일의 통일과정을 주도한 헬무트 콜 정권은 이러한 실수와 착오에 대해 쏟아지는 비난에 대해, 신속한 통일 방식은 유럽 변혁기의 극히 가변적인 상황에서 불가피한 선택이었으며, 통일 방식을 둘러싼 갑론을박이 결론에 이를 때까지 머뭇거렸다면, 고르바초프의 실각과 더불어 소련은 입장을 바꾸었을 것이고, 결국 통일은 이루어지지 못했을 것이라고 응답했었다. 나름으로 수궁할만한 측면을 지닌 논리이다.

여기에서 중요한 것은 독일통일의 사례에 대한 비판적 성찰은 독일통일 모델에 대해 재고할 수 있는 기회를 우리에게 제공한다는 것이다. 즉 역사는 우리에게 독일과 같은 기회를 주지 않았지만, 역으로 이는 독일이 통일과정에서 저지른 실수와 과오를 반복하지 않을 수 있는 기회를 역사가 우리에게 준 것일 수도 있다. 이러한 발상의 전환을 통해 독일통일의 모델을 따르는 것이 아니라, 한반도 통일의 새로운 모델을 만드는 것이야말로 독일통일의 역사적 경험이 우리에게 주는 가장 중요한 교훈이 아닐까 한다. 여기에서 말하는 새로운 모델이란 ‘외적 통일’을 거쳐 ‘내적 통일’로 나아간 독일과 달리,

41) 이러한 문제의식에 의거하여 필자는 정치경제적 체제통합을 ‘외적 통일’로, 그리고 경제적 균등화와 사회적 균질화 과정을 ‘내적 통일’로 지칭할 것을 제안한다.

42) Jahresbericht der Bundesregierung zum Stand der Deutschen Einheit 2015, 20쪽.

‘내적 통일’을 거쳐 ‘외적 통일’로 나아가는 모델을 의미한다. 실제로 독일통일의 과정과 문제점을 그 중심에서 경험한 통일 주역들은 하나같이 한반도가 그러한 새로운 길로 나아갈 것을 권고하고 있다. 대표적인 예로서 동방정책을 실질적으로 입안하고 실행하여 통일의 길을 연 에곤 바는 “독일과 한국을 직접적으로 비교하는 것이 적절하지 않다”는 전제 하에 남북한 관계에 대해 다음과 같이 조언하고 있다.⁴³⁾

“남한이 북한으로부터 무언가를 얻어내려면 북한에 무언가를 제공하면서 대화 창구를 넓혀나가야 합니다. 도움을 주고 대화를 넓혀가는 것이야말로 가장 확실한 압력수단입니다. 북한이 자주 거칠고 거부적인 태도를 취하는 것을 잘 알고 있지만, 이것이 얼마나 더 가게 될지는 두고 볼 일입니다. 한반도의 경우 북한 외에도 미국, 소련, 중국, 일본 등이 관련되어 있어, 상황이 매우 복잡하다는 것을 잘 알고 있습니다. 따라서 한반도의 통일은 앞으로도 오랜 세월과 더 많은 노력을 필요로 할 것입니다. 하지만 통일이 반드시 현실적 목표여야 할 이유는 없습니다. 오히려 그것은 매우 위험한 일일 수도 있습니다. 북한 사람들은 60년 동안 동독보다 더 극단적인 집단주의적 사회화를 겪었습니다. 또한 남한도 서독처럼 북한을 돈으로 살 수 있는 처지가 못 됩니다. 남북한 모두 서서히 접근하고 변화하는 과정을 필요로 한다는 말입니다. 서로를 잘 알려는 노력부터 시작해야 합니다. 여기에만 오랜 시간이 걸릴 것입니다. 남북한 간의 차이가 그만큼 크기 때문입니다. 정치적 단절이나 무력을 통해 서로의 차이를 인위적으로 부각시키지 않으면서 평화롭게 서로를 향해 다가가는 과정이 필요합니다. 이러한 공존의 바탕 위에서 비로소 참된 의미에서의 통일은 가능해질 것입니다.”⁴⁴⁾

이 조언에는 빌리 브란트 내각에서 외교안보 특사와 특무장관을 맡아, 분단시대의 대결구도 하에서 국내의 반대여론에 맞서 싸우고, 냉전시대의 국제무대에서 당시 미국 국무장관 키신저와 소련 외무상 그로미코를 상대로 동방정책을 관철하며 얻은 그의 깊은 역사적 경험과 통찰이 담겨있다.

분단시대에는 동독 전체주의체제의 억압을, 그리고 통일 이후에는 동독지역의 혼란과 통일후유증을 그 한복판에서 경험한 옌스 라이히는 한반도 정세를 다음과 같이 진단하고 미래에 대해 이렇게 조언하고 있다.

“북한에 대해 잘 알지는 못하지만, 현재의 체제가 영원히 지속될 수는 없다고 봅니다. 어쩌면 내가 살아있는 동안 북한의 변화를 체험하는 날이 올지도 모르겠습니다. 그것은 매우 흥미로운 사건이 될 것입니다. 솔직히 내가 한국인이 아니라는 게 얼마나 다행인지

43) 이하에 인용하는 글들은 모두 11년 전의 발언이지만, 지금의 한반도 정세 및 통일방식과 관련하여 많은 혜안을 담고 있는 통찰력 있는 조언들이기에 다소 긴 내용이라도 그대로 옮기고자 한다.

44) 안성찬(외), 위의 책, 62-63쪽.

모른다는 생각이 듭니다. 과거 동독에 비교해 북한의 고립 상태가 훨씬 더 심각하고, 그 안에 동독에서의 교회와 같은 저항세력이 존재하지 않기 때문에, 한반도의 경우 독일보다 훨씬 더 많은 어려움을 겪게 될 것입니다. 남한은 독일과 같은 텃에 걸리지 않도록 좀 더 적절하게 대응하고, 신중하게 결정을 내려야 할 것입니다. 그 결정은 세계사적으로 중요한 결정이 될 것입니다. 한국이 민족 문제를 어떻게 해결하는지가 21세기 인류의 발전을 위한 중요한 지표가 될 것입니다.”⁴⁵⁾

언제 어떻게 다가올지 모르는 미래의 외적 통일을 막연히 기대하며 갈등과 대결구도를 지속하는 것이 아니라, 발상의 전환을 통해 상대방에게 ‘신중하게’ 다가감으로써 ‘내적 통일’의 길을 한 걸음씩 걸어가는 것이 독일통일의 경험이 우리에게 주는 교훈이다.

IV. 나가며 - 통일담론의 전환을 위하여

분단 70년을 넘긴 시점에서 대립과 갈등이 완화되기는커녕 오히려 증폭되어가는 우리의 상황을 돌아보면, 통일 4반세기를 맞아 이제 내적 통일이 이루어졌음을 선언한 가옥의 독일통일 25주년 기념사에서 씩씩한 전망을 느끼지 않을 수 없다. 독일이 겪었다는 심각한 통일 후유증조차도 우리의 귀에는 ‘부잣집에도 삶의 애환은 있다’는 식의 배부른 푸념으로 들린다. 독일통일의 사례와 한반도의 현재 정세를 고려하여 남한의 통일담론이 생각할 수 있는 통일의 가능성은 두 가지로 요약될 수 있다. 통일의 갈림길에서 독일이 갔던 길과 독일이 가지 못한 길이 그것이다. 이 두 길을 우리의 상황에 대입하여 정리하면,

1. 국제적으로 고립된 상황에서 내부 통제를 통해 정권을 유지하고 있는 북한 체제가 임계점에 도달하여 결국 붕괴하고, 남한이 우세한 경제력을 바탕으로 북한을 흡수 통일하는 길,
2. 남북한이 이성적 판단에 의거하여 현재의 심각한 갈등과 대립구도를 완화하고, 상호 접근과 교류를 통해 서서히 내적 통일로 나아감으로써, 궁극적인 외적 통일을 지향하는 길,

45) 위의 곳, 350쪽.

이 두 갈래 길에서 현재 남한의 통일담론과 통일정책은 대체로 전자에 기울어져 있는 것으로 보인다. 하지만 독일통일의 사례에 대한 진지한 비판적 성찰은 우리에게 후자의 길을 가라고 권고하고 있다. 이러한 성찰은 독일을 부러워하며, 동북아에도 고르바초프가 재림하여, 우리에게 평화통일을 가져다줄 것을 바라기보다는, 작금의 긴장과 대결구도를 주도적으로 극복하는 것이 통일을 향한 첫걸음이라는 자각을 일깨운다. 지금은 이러한 자각에 입각한 통일담론의 전환이 절실히 필요한 시점이다.

「사회통합(?)으로서의 통일」에 대한 토론

김 누 리 (중앙대 독문학과 교수)

제가 논평을 맡은 안성찬 교수의 발표문 “사회통합으로서의 통일. 통일독일의 사례를 통해본 한반도 통일의 전망과 과제”는 두 가지 점에서 독일통일을 다룬 국내의 많은 연구들과 구별되는 장점을 가지고 있다고 생각합니다.

첫째, 독일통일의 과정을 ‘서독적 시각’에서 바라보는 대다수 기존 연구들과는 달리 ‘전독일적 시각’에서 바라보는 균형 잡힌 관점을 견지하고 있다는 점입니다. 많은 동독 지식인들의 입장을 두루 살핌으로써 역사의 ‘패자’가 바라보는 통일과정도 충분히 논의되고 있습니다. 특히 독일통일을 단순히 서독에 의한 동독의 일방적인 흡수 과정으로 바라보는 주류 해석의 관점과는 달리 동독의 시민들이 쟁취한 ‘동독혁명’의 결과로 평가하는 입장은 독일통일을 보다 확장된 시각에서 바라보고, 그럼으로써 독일통일의 실상에 보다 입체적으로 접근하는 것을 가능하게 한다고 생각합니다.

둘째, 정치경제적 체제통합을 ‘외적 통일’로, 경제적 균등화와 사회적 균질화 과정을 ‘내적 통일’로 규정하면서, 독일의 경우를 외적 통일과 내적 통일의 순차적 진행과정으로 보고, 한반도 통일을 위해서는 이와는 다른 방식의 통일 경로를 취해야 한다는 제안도 매우 흥미롭습니다.

“여기에서 제기되어야 할 중요한 물음은, 통일의 도전이 4반세기 전 독일의 경우처럼 역사상황에 의해 제약된 현실적 가능성으로 부과된 것이 아니라, 미래의 개방된 가능성으로 남아있는 우리 한반도의 주민이 굳이 독일을 통일모델로 삼을 이유가 있는가 하는 것이다. 역사는 우리에게 독일과 같은 기회를 주지 않았다. 하지만 이는 역으로 독일이 통일과정에서 저지른 실수와 과오를 반복하지 않을 수 있는 기회를 역사가 우리에게 준 것일 수도 있다. 이러한 발상의 전환을 통해, 독일 통일의 모델을 따르기보다, 한반도 통일의 새로운 모델을 만드는 것이야말로 독일 통일의 역사적 경험이 우리에게 주는 가

장 중요한 교훈이 아닐까 한다. 여기에서 말하는 새로운 모델은 물론 ‘내적 통일’을 거쳐 ‘외적 통일’로 나아가는 길을 의미한다.”

독일처럼 ‘외적 통일’을 거쳐 ‘내적 통일’로 나아가는 것이 아니라, 한반도에서는 ‘내적 통일’의 결과로서 ‘외적 통일’을 이루는 것이 안 교수가 제안하는 통일 논의의 새로운 전환의 내용입니다. 저는 이 주장에 전적으로 동의합니다. 즉 경제적 균등화와 사회적 균질화 과정이 선행되고 그 결과로서 정치경제적 체제 통합에 이르는 과정이 통일의 갈등과 부작용을 최소화할 수 있는 보다 합리적인 경로가 될 것입니다. 이 과정은 우리에게 분명 거대한 도전일 것입니다. 그러나 이 어려운 경로가 결국은 예상되는 통일의 후유증을 점차 완화하면서 점진적인 사회통합으로 나아가는 보다 바람직한 길이라고 생각합니다.

저는 통일의 ‘경로’에 대한 이러한 새로운 관점에 공감하면서, 통일의 ‘내용’에 대한 보다 심도 깊은 논의가 필요하다는 점을 강조하고 싶습니다. 이제 통일 한반도의 ‘사회적 실체’에 대한 논의가 시작되어야 한다는 것입니다. 통일 한반도는 어떤 사회가 되어야 할까요? 남한의 기형적 자본주의와 북한의 봉건적 사회주의가 통일이 된다고 이상적인 사회가 되지는 않을 것입니다. 통일을 통한 ‘분단체제’의 극복이 한반도의 이러한 이중의 모순을 동시에 지양하는 계기가 될 가능성보다는 통일이 남한 자본주의의 모순이 북한 지역에까지 확장되어 확대 재생산되는 결과를 낳을 가능성이 더 크다고 보는 것이 현실적입니다. 남한의 양극화된 자본주의와 북한의 권위주의적 사회주의의 문제를 동시에 극복하는 새로운 사회를 어떻게 만들어갈 것인가에 대한 깊은 고민이 필요한 시점입니다.

통일을 위한 또 하나의 전제로서 우리 사회에 결여되어 있는 ‘사회적 가치’에 대한 성찰이 깊어져야 한다는 점도 강조하고 싶습니다. 지난 사반세기 동안 독일이 성공적인 통일을 이룰 수 있었던 근본적인 요인은 무엇일까요? 저는 무엇보다도 서독과 동독이 공유하고 있던 ‘사회적 가치’(the social)가 포스트통일 사회를 안정화하는 데 결정적인 기여를 했다고 생각합니다. 이와 관련해서는 ‘독일통일의 설계사’라고 불린 에곤 바의 주장을 음미할 필요가 있습니다. 그는 1990년을 전후 한 동구 사회주의의 몰락을 ‘사회주의 체제에 대한 자본주의 체제의 승리’를 의미하는 것이 아니라, ‘권위주의적 사회주의에 대한 민주적 사회주의의 승리’를 의미한다고 하였습니다. 그의 말처럼 독일통일의 본질은 자본주의의 승리가 아니라, 민주적 사회주의의 승리입니다. 더 근본적으로 보면 ‘사회적 가치’가 동서독의 공유가치로서 토대를 이루는 가운데, ‘민주적 가치’가 보편화

된 과정이라고 할 수 있습니다. 바로 이 공통의 가치 기반, 즉 사회적 가치가 토대를 이루고 있었기에 동서독의 통일과 통합과정의 커다란 무리 없이, 비교적 순탄하게 진행될 수 있었던 것입니다.

서독의 경우, ‘사회적 가치’는 진보와 보수를 나눌 것 없이 모든 정파가 공유하는 가장 중요한 공통의 가치입니다. 우리가 잘 아는 ‘사회적 시장경제’라는 것도 보수당인 기독교민주당이 추진한 정책입니다. 심지어 나치 정권과 같은 파시즘 권력도 ‘사회적 가치’를 내세웠습니다. 나치당의 이름이 ‘국가사회주의노동자당’인 것은 우연이 아닙니다. 독일의 정치세계에서는 좌우를 막론하고 ‘사회적 가치’의 전유가 정치적 성공의 열쇠였던 것입니다.

이에 반해 우리 사회에서는 사회적 가치가 부재합니다. 우리 사회는 ‘사회적 가치가 존재하지 않는 사회’라고 해도 과언이 아닙니다. 보수 정당은 말할 것도 없고, 진보 정당마저도 ‘사회’ 혹은 ‘사회적’이란 말을 쓰기를 꺼려합니다. ‘정의당’을 보십시오. 통일이 되었을 때, 이런 사회가 어떤 모습을 할 것인지 상상만 해도 두렵습니다. ‘사회적 가치’를 부정하는, 신자유주의적인 약탈적 자본주의가 이루는 통일 한반도는 엄청난 사회적 긴장을 내장한 불안한 사회가 될 것입니다.

2016년 한국철학회 춘계학술대회

2016년 5월 25일 인쇄

2016년 5월 27일 발행

발행 및 편집인 백종현
(편집책임) 전세라

발행처 사단법인 한국철학회
서울특별시 서초구 서초동 1330-18
현대기림빌딩 1010호
Office: 070-7762-7741
Mobile: 010-4763-7609
e-mail: kpa1004@gmail.com

편집·인쇄 한국학술정보(주)
경기도 파주시 회동길 230 (문발동)
전화: 031-940-1118
팩스: 031-940-1166
e-mail: booktory1118@kstudy.com
