

## 인권의 역설과 ‘권리를 가질 권리’의 의미 - 한나 아렌트의 인권개념에 대한 고찰

박혁

한나 아렌트(Hannah Arendt)가 분석한, 1, 2차 세계대전 사이의 상황과 유사하게 오늘날의 세계에서도 지역과 국가간 분쟁, 자본의 세계화로 인한 빈곤과 불평등, 난민과 노동자들의 이민행렬, 소수민족문제, 외국인 혐오 등의 현상에서 인간의 존엄성과 인권의 문제들이 터져 나오고 있다. 전체주의를 통과하며 사람들은 인간의 천부인권을 말하는 것이 얼마나 공허한가를 경험했다. 그 경험을 통해 아렌트는 천부인권에 근거하는 인권의 보편성에 강한 문제의식을 갖게 된다. 본 논문은 아렌트 인권개념의 이해를 목적으로 하고 있다. 필자는 아렌트가 역사적 경험 속에서 드러난 인권의 역설과 형이상학적 철학 전통에 대한 비판을 통해 유일한 인권으로 제시하는 ‘권리를 가질 권리’를 세 가지 의미로 이해할 것을 제안한다.

주제어: 한나 아렌트, 버크, 보편적 인권, 인권의 역설, 권리를 가질 권리, 국민 국가

※ 본 논문은 적절하고도 자상한 지적과 의견을 제시해 준 심사자들의 도움 속에서 완성되었다. 심사자들에게 감사하며 타당한 여러 가지 지적에도 불구하고 지면과 시간의 제약으로 논문에 모두 반영하지 못했음을 밝혀 둔다.

(...) 반유대주의, (...)제국주의, (...)전체주의는 차례로 등장하면서 점점 더 야만적이 되어 가는데, 이 현상들은 인간 존엄에 대한 새로운 보증이 필요하다는 점을 분명하게 말해준다. 이런 보증은 새로운 정치원리, 곧 지상의 새로운 법 안에서만 확보될 수 있다. 이 법은 이번에는 전 인류를 포함할 때에만 타당성을 가지지만, 그 권력은 새롭게 규정된 영토상의 자주 독립체에 근거를 두고 그 통제를 받음으로써 엄격히 제한되어야 한다.

(한나 아렌트, 『전체주의의 기원』 서문).

## 1. 서론

세 살배기 시리아 난민, 아일란 쿠르디의 주검이 터키 해안가에서 발견된 직후, 전 세계인들은 충격에 빠졌고 유럽에서는 난민정책을 수정해야 한다는 목소리가 높아지고 있다. 근본적인 처방은 난민발생의 원인을 제거하는 것이겠지만, 유럽의 국가들은 난민을 받아들일 것인가 추방할 것인가의 문제로 고민이 깊어지고 있다. 반면에 난민과 이민자보다는 자국국민의 안위와 이익에 충실해야 한다는 목소리도 잦아들지 않고 있다. 그래서 난민 문제에 공동대응하려는 EU의 입장은 쉽게 관철되지 못하고, 개별 국가들마다 제 각각의 조치를 취하고 있다. 급기야 헝가리는 난민을 막기 위해 비상사태를 선포하고 국경에 군인들을 배치하기도 했다.<sup>1)</sup> 작금의 난민문제는 우리에게 인간의 보편적 권리와 존엄성이란 과연 무엇인가라는 아주 오래된 질문을 다시 던지고 있다.

난민의 문제뿐만 아니라 자본의 세계화로 인한 빈곤과 불평등, 노동자들의 이민행렬, 소수민족문제, 외국인 혐오, 소수자집단에 대한 차별

---

<sup>1)</sup> 『경향신문』. “난민 차단 헝가리, 비상사태 선포.” 2015. 9. 6.

등에서 나타나듯이, 21세기에도 인간의 존엄성과 인권은 심각한 위기에 처해 있다. 난민문제에서 두드러지듯이 가장 해결키 어려운 문제는 국가주권과 보편적 인권 사이의 갈등이다. 즉 추상적 인권의 논리가 현실적이고 구체적인 주권의 논리와 부딪히는 것이다. 지중해 난민과 로힝야족 난민들이 국경과 국경 사이를 떠돌고 있는 작금의 현실은 인권의 그런 어려움을 잘 보여주고 있다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 이미 1951년에 오늘날 현실을 예견이라도 하듯 ‘인권의 문제’가 이후 정치적 현실에서 가장 다루기 어려운 문제 중 하나가 될 것이라고 내다보았다. 문제를 포착하고 전망한 이에게서 그 문제 해결의 실마리를 구하려는 노력은 유익한 것이다. 본 논문의 목적은 아렌트의 인권 개념을 분석·평가함으로써 작금의 인권문제에 깃든 딜레마를 해결하는데 일정한 기여를 하고자 함이다.

서구의 근대가 시작되면서 인권의 원리는 국가의 자의성과 폭력에 맞서 시민을 보호할 수 있는 결정적인 근거였다. 오늘날 우리가 통상 인권이라 부르는 것은 인간이면 누구나 갖는 자연적 권리로 어떤 정치적 공동체에 속하든 어떤 삶의 양식을 지녔든 상관없이, 인간이라는 사실 자체로부터 주어지는 권리다. 가령 칸트는 “유일하고 근원적인 권리가 있다”고 말하면서 자유에 대한 권리를 모든 인간이 자신의 인간성의 힘으로 소유하게 되는 바로 그 유일하고 근원적인 권리라고 말한다. 그 권리는 인간이 포기하고 싶어도 포기할 수 없는 “본유적인” 권리다(칸트 2012, VI 237). 그와 같은 전통 속에서 인권은 다른 모든 타인이나 집단, 제도에 의해 손상될 수 없을 뿐만 아니라 자기 자신에 의해서도 포기될 수 없는 본유적 권리로 여겨져 왔다. 양도할 수 없는 천부인권은 사회나 국가로부터 독립적이고 앞선 것으로서 국가의 목적과 한계를 설정하는 규범적 성격을 지녔다. 그래서 많은 경우, 근대의 인권담론은 비판적, 해방적 성격을 지녔으며 사회질서와

정치제도에 정당성을 부여하는 결정적 토대였다.

그러나 20세기 전체주의 경험에서 사람들은 인간의 양도할 수 없는 권리라는 인권의 정당성 요구가 얼마나 공허한가를 확인했다. 그 공허함은 특히 난민과 무국적자의 운명에서 여실히 드러났다. 난민과 무국적자에게는 인권, 즉 ‘양도할 수 없는 그들의 권리’를 보호해줄 의무를 지닌 실질적인 주체가 없다. ‘특정한 법이나 정치적 관습’에 의해 최소한의 인간권리를 보호받을 수 있는 권리조차 상실한 이들이 바로 무국적자였다. 1933년, 독일을 떠나 미국 시민이 되기까지 18년 동안 아렌트도 그런 무국적자로 살아야 했다. 그 운명 안에서 권리의 절대적 부재를 경험한 아렌트는 자연적이고 본성적인 인권에 대해 당황스러울 만치 냉소적이고 신랄하다(번스타인 2009 참조). 아렌트가 경험했던 것은 1차 세계대전 이후, 무국적자들의 대거 출현과 함께 드러난, 소위 보편적 권리라는 인권의 무력함이었다. 아렌트의 인권비판을 이해하기 위해서는 그녀가 역사적 경험 속에서 보편적 권리주장과 무력함의 충돌로 드러난 인권의 역설을 잘 분석할 필요가 있다. 그렇지 않을 경우 아렌트에 대한 비판은 다시 그 역설로 환원한다. 그 역설이 2장에서 다루어질 것이다.

인권의 역설은 근대 민족국가의 원리 안에 내재된 것이다.<sup>2)</sup> 아렌트의 인권개념을 연구할 때 마주하는 어려운 질문 중 하나는 아렌트가 민족국가에 대해 어떤 입장인가하는 것이다. 실제로 많은 이론가들은 아렌트가 버크의 민족주의에 기대어 인권에 대한 사유를 전개하고 있

---

2) 본 논문에서 민족국가와 국민국가는 원칙적으로는 구분되어 사용된다. 영어로는 nation-state로 단일하게 표현되지만 우리말 번역에서 일반적으로 민족국가는 에트노스(Ethnos: 혈통공동체)의 의미를 지니고 있고, 국민국가는 데모스(Demos: 지역공동체)의 의미가 강하다. 그러나 두 형태는 혼재되어 있는 경우가 많으며, 근대국가에 대한 아렌트의 비판도 민족국가와 국민국가 두 형태 모두를 염두에 두고 있는 경우가 적지 않기 때문에 주의가 필요하다. 필자는 두 개념이 혼재되어 있거나 구분이 불가능할 경우, 민족(국민)국가 혹은 국민(민족)국가로 표현할 것이다.

다고 비판한다. 결국 아렌트도 인권의 역설에 갇히고 만다는 것이다. 이와 관련해서 3장에서는 민족주의와 인권의 연관성에 관한 버크의 주장과 아렌트의 입장을 비교하고 그 차이를 제시함으로써 비판의 타당성여부를 따져 볼 것이다.

아렌트의 인권개념은 그녀의 정치이론을 관통하는 탈형이상학적 입장을 견지하고 있다. 아렌트는 인권의 근거를 본유적, 본성적인 것으로 규정하려는 시도들을 거부한다.<sup>3)</sup> 그 거부는 서구의 형이상학적 철학 전통에서 지속되어 온 인간본성 논의에 대한 아렌트의 비판과 관련이 있다. 4장은 아렌트의 인간학적 사유와 형이상학적 전통에 대한 비판을 다룬다.

아렌트는 대규모로 발생한 난민과 무국적자들의 상황에서 드러난 인권의 역설과 난제를 “한 번도 인권의 항목 가운데 언급된 적이 없는 권리”, 즉 유일한 인간의 권리로서 ‘권리를 가질 권리’라는 개념을 통해 해결코자 한다. 그 권리를 필자는 세 가지의 의미를 지닌 ‘정치적 권리’로 이해하고 분석할 것이다. 인권의 역설은 아렌트가 제시하는 정치적 권리로서의 ‘권리를 가질 권리’를 통해 완전히 해결될 수는 없다. 그러나 인권문제에서 정치적 권리를 강조하는 것이 어떤 의미를 지니고 있으며 어떤 한계를 지니는지를 살펴보는 것은 당연한 인권의 문제들을 성찰하는데 유용할 것이다. 이에 관해서는 5장과 결론에서 다룰 것이다.

## 2. 인권의 역설

---

3) 아렌트가 인권의 문제에서 보편주의를 거부했는가하는 점은 논쟁적이다. 코헨은 아렌트가 보편주의를 거부한다고 본다(Jean Chon, 1996). 그러나 벤히비브, 벨머 등은 아렌트의 인권개념이 보편주의적 성격을 지닌다고 해석한다.

아렌트는 『전체주의 기원』의 제국주의를 다루는 장에서 국민(민족) 국가의 쇠퇴와 함께 드러났던 인권의 해결키 어려운 문제들을 분석한다. 그녀에 따르면 1차 대전 이후 유럽사회에서 드러난 일련의 도전들에 대해 인권의 원리도 국민(민족) 국가의 원리도 올바른 대응을 하지 못함으로써 전체주의의 파괴적 진전이 가능했다. 그러한 현상을 아렌트는 인권의 개념에 내재한 역설을 통해 해명하면서 통상적인 인권에 대한 생각과는 다른 인권개념을 제시하고 있다.

인권에 대한 관념은 우선 정치적이고 역사적 의미를 지닌다. 정치적 차원에서 살펴보면, 서구 근대의 정치적 변화는 바로 인권에 대한 신념으로부터 시작되었다. 18세기 말의 두 개의 위대한 혁명에서 선포된 인권선언은 서구 계몽시대 이래로 진전되어 온 인간주의의 비전을 제시하고 이를 토대로 국민주권원리를 공화국의 근본적인 정치원리로 자리 잡게 했다. “그 선언은 모든 공화국의 토대를 형성하였고 공화국을 지금까지 우리에게 알려진 다른 모든 것으로부터 구별하는 것이다. 즉 그 선언은 신의 계율이나 자연법의 계율 그리고 전통을 통해 신성해진 과거의 관습이나 습관 같은 것이 아닌 인간 자체가 옳고 그름의 척도의 역할을 말아야 한다는 것을 의미한다. 18세기의 언어로 말하자면 인권선언은, 국민이 사회적, 종교적, 역사적인 권위의 후견으로부터 해방되었었다는 것과 인간종이 교육을 끝마치고 성인이 되었다는 것을 의미했다.”(Arendt 2000, 601; 524).<sup>4)</sup>

18세기의 인권선언에서 인권의 주체는 모든 권위로부터 독립적이고 모든 결합에서 벗어난, 완전히 고립된 존재로 간주되는 추상적 개인이다. 인권은 천부적이며 침해불가하고 보편적인(inherent, inalienable,

4) 『전체주의의 기원』은 독일어 본(Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft, 2000)과 영어본에 차이가 있다. 필자는 독일어 본을 기본 텍스트로 하였으며, 영어본을 번역한 역서(2006)도 함께 참조했다. 뒤따르는 페이지가 번역본 페이지다.

universal) 것이며 그래서 국가 주권에 결코 종속됨 없이 보장되어야 하는 것으로 이해되었다. 그러나 인간이 정치적 존재인 한, 인권에 대한 그러한 인식 안에는 치명적인 위험이 잠복되어 있다. 인간 자체가 가져야 하는 권리로서 침해할 수 없는 자유는 실제적이고 세계적 존재인 인간의 정치적 자유와는 다르기 때문이다. 인권의 보편적 타당성은 개별적 인간원자에 추상적으로 부여된 존엄에 기인한다. 따라서 인권의 실현은 인간본성에 내재한 인간 존엄성의 실현이다. 그러는 한에서 인권의 요구는 절대적이며, 따라서 선정치적이고 선국가적이다. 인권의 절대성이란 그것이 무제한적이고 무제약적이라는 의미다. 아렌트는 이렇게 말한다. “인권의 개념 안에서 표현되는 절대성은, 그것이 정치적 영역 안에서 타당성을 요구할 때, 하나의 재앙이 된다.”(Arendt 2000a, 107; 아렌트 2004; 167).

다른 한편으로 인권의 선포는 역사적 측면에서 매우 중요한 의미를 갖는다. 18세기 혁명이 모든 문명화된 국가의 원리로서 장엄하게 선포했던 인권의 강령은, 일차세계대전 이후에야 실천적으로 정치의 문제가 되었다. 19세기에는 산업혁명의 시대에 상승하는 사회적 부정의와 성장하는 국가권력의 위협에 처한 사람들이 인권에 호소함으로써, 인권은 해방적 기제였으며 민주주의의 기관차 역할을 했다. “19세기 동안 늘 개인이 성장하는 국가권력이나 사회적 부정의에 의해 분명히 자신의 존재 안에서 위협받을 때 인권에 호소했다는 것은 분명하다. 그래서 거의 무의식중에 인권자체에 대한 생각은 하나의 새로운 의미 관련성을 갖게 되었다. 그것은 억압당하는 자를 위한 일종의 부수적인 예외적 권리가 되었다. 억압자들의 수호자들은 그 권리에 근거했던 것이다. 마치 권리박탈자들을 위한 최소한의 권리인 것처럼 인권의 문제를 다루었다.”(Arendt 2000, 602; 524).

인간의 해방 이래로 신이나 자연본성은 더 이상 권리의 정당한 근

원으로 간주되지 않았다. 그 대신 국민(민족)국가의 역할이 더 중요하게 부각되었고 따라서 인권은 정치적 의미를 갖게 되었다. 이제 인간의 권리는 그 권리보호의 의무주체인 국민국가의 틀 내에서만 실현되고 보호가 가능했는데, 그 국민국가는 국민주권의 원리를 토대로 한다. 국민주권원리는 인간의 보편적 권리와 시민의 정치적 권리를 보장하는 것이다. 인권이 문명화된 많은 국민국가들의 헌법의 토대가 되었고, 다양한 시민법들은 그 인권을 실현하고 구체화하는 것을 목적으로 제정되었다. 만약 독재자가 헌법과 법률에서 인권의 덕목들을 삭제해 버린다면, 시민들은 혁명적 행위를 통해 하나의 새로운 정부를 창설할 권리도 갖는다. 국민주권과 인권은 그렇게 상호적이었다. “인권은 그 타당성을 다른 법이나 권리에 근거할 수 없을 만큼 대체 불가능하고 양도할 수도 없을 뿐만 아니라 공리적으로 다른 모든 것들의 토대여야 한다고 선언되었기 때문에, 그것을 확립하기 위해 어떤 권위도 필요로 하지 않았다. 인간 자체가 인권의 근원이었으며 본래적 목적이었다. 다른 모든 법들이 그것으로부터 도출될 수 있었고 그것에 기인했기 때문에 그것의 유지를 위해 하나의 특별한 법을 제정한다는 것은 역설적이었을지도 모른다. 민족이 공적 행위의 모든 일들에서 유일하게 승인된 주권자가 되었던이 인간은 정당하고 정당하지 않음의 문제에서 유일한 권위가 되었다. 국민주권은 왕의 주권과 달리 신의 이름과 은총 안에서 선언된 것이 아니라, 인간 자체의 이름과 은총으로 선포되었다. 그래서 그러한 두 개의 사안, 즉 국민주권과 인권은 서로를 제한하고 상호적으로 보장했다는 것은 실제로 거의 자명한 것처럼 보였다.”(Arendt 2000, 603; 524).

그러나 근대의 사회계약이론에서 여실히 드러나듯이, 국민주권과 인권의 관계는 매우 불안한 것이었다. 근대의 사회계약론에 따르면 보편적 권리를 지닌 개별 인간이 자신의 권리에 실정법적 타당성을 부

여하기 위해 자연 상태를 떠남으로써, 이전의 개별적이고 추상적인 인간은 국가 혹은 민족의 성원이라는 구체적 인간으로 변형되고 실정법적 권리를 갖게 된다. 그와 동시에 인권은 계약의 당사자들과 공동체의 구성원들에게만 부여되는 일종의 특권이 된다. 다시 말해 국민주권 원리가 보편적 인권을 제한하는 것이다. 이제 개인의 추상적 인권은 집단적 욕망과 의지에 의해 위협받는다. 더 나아가서 민족(국민)국가 는 구성원을 획정(劃定)하고, 주권자인 자신의 성원들에게는 일정한 권리를 보장하고 통합하는 반면, 소수민족이나 이방인에게는 권리를 허용하지 않는다. 민족(국민)국가는 국가의 주권을 ‘우리’와 ‘그들’을 분리하는데 사용할 뿐만 아니라 배제되어야 할 자들을 지속적으로 생산하고 그들의 법인격을 파괴한다. 나치는 유대인들의 박멸을 시작하기 전에 그들이 지닌 국민으로서의 법적 위상을 박탈하여 게토나 수용소로 몰아넣었고 결국에는 인간의 세계에서 제거해 버렸다. 다시 말해 법적 위상의 박탈이 이루어지면 삶에 대한 권리는 국가의 처분에 맡겨진다(Arendt 1981, 157 참조). 인권의 첫 번째 역설이 바로 여기에 있다. “무권리자들의 불행은 그들이 삶에 대한 권리, 자유에 대한 권리, 행운을 추구할 권리, 법 앞에서의 평등 혹은 의견의 자유를 박탈당했다는 데 있지 않다. 그런 모든 형태들은 그들의 상황과 결코 어떤 관계도 없다. 왜냐하면 그런 형태들은 주어진 공동체내에서의 권리들을 지키기 위해 마련된 것이기 때문이다. 반대로 무권리는 오직 그 사실, 즉 무권리자들이 어떤 형태의 공동체에도 속하지 않는다는 사실에서 나온다. 그들을 위한 법이 없는데 법 앞에 평등을 요구하는 것은 무의미하다. (...) 그들의 삶에 대한 권리는 단지 전체주의 체제에 의해 위협받는다. 그 단계에서 무권리는 그들을 어떤 직접적인 폭력보다 더 분명하게 살아 있는 이들의 세계로부터 제거한다.”(Arendt 1981, 157; 2000, 611-612).

국가 안에서 실정화된 법은 더 이상 보편적인 권리가 아니고, 자연적 권리는 국가의 보호 없이는 존재하지 못한다. 실제로 이러한 역설은 근대 국가이론의 시작이라 할 수 있는 홉스의 이론 안에서도 여실히 드러난다. 하지만 홉스에게 그 역설은 단지 이론의 문제였지만 20세기 들어 그것은 생생한 정치적 문제가 된다. 소위 유럽의 문명국에서 살고 있지만 어디에서도 자신의 권리를 누릴 수 없었던, 절대적 무법과 무방비의 상황에 처한 수많은 사람들이 생겨났다. 모국으로부터 박해를 받거나 추방된 난민, 여태껏 보호막을 쳐주던 국가가 그것을 걷어버리고 자신의 의무를 철회함으로써 생겨난 무국적자, 난민이나 무국적 상태에서 어디에서도 새로운 보금자리를 마련하지 못한 추방자들, 그들은 모든 나라에서 권리 없는 이방인이 되었고 합법성의 틀로부터 내팽개쳐졌다.<sup>5)</sup> 국가가 특정 구성원들을 자신의 보호로부터 배제하고 국민권을 박탈하자마자, 그들은 주권적 국민(민족)국가 시스템의 모든 법적 관계 밖으로 내밀렸다. 그런 상황에서 “인권은 늘 정치적으로 의미 없는 개인들이나 집단들(그들의 감성적 인간주의적인 언어는 종종 동물보호단체의 팸플릿과 단지 사소한 차이 밖에는 없다)에 의해 대의되는 불행을 겪었다.”(Arendt 2000, 603; 526). 이러한 상황이 사람들을 가장 당혹스럽고 피할 수 없는 문제와 대면케 했다. 즉 과연 절대적인 인권, 말하자면 각각의 특별한 정치적 위상으로부터 독립적이고, 인간이라는 유일한 사실에서 발생하는 그런 권리가 있느냐

<sup>5)</sup> 난민이나 무국적자와 같은 개념들을 벤하비브는 다음과 같이 구분하고 있다. “난민이 되는 것은 모국으로부터 박해를 받거나 추방되거나 쫓겨남을 통해서이다. 소수민족이 되는 것은, 한 체제 내에서 정치적 다수를 차지하는 자들이 어떤 그룹을 이른바 ‘같은’ 민족에 속하지 않는다고 선언함을 통해서이다. 무국적자는 여태껏 보호막을 쳐주던 국가가 그 보호를 철회하고, 부여했던 각종의 증명을 무효화함으로써 발생한다. 추방된 자(displaced person)는 일단, 난민이나 소수민족 또는 무국적자 상태에서 그를 구성원으로 받아들여줄 다른 정치체제를 발견하지 못하고 있으며 어떤 나라도 그들을 받아들여줄 용의를 갖지 않음으로써, 국경 사이의 변방에 머무는 경계지대(limbo)들을 말한다.”(벤하비브 2008, 81).

하는 문제다. 더 이상 주권국가의 시민이 아닌 사람들이 출현하는 곳마다 소위 절대적이고 양도불가능한 인권은 실행되기 어렵고 강요될 수 없는 것으로 증명되었을 때, 인권은 자신의 또 다른 역설을 드러낸다. “인권은 양도할 수 없다고 추정되지만, 주권 국가의 시민이 아닌 사람들이 나타날 때면 항상 - 심지어 인권에 기초한 헌법을 보유한 국가에서조차 - 인권은 강요할 수 없는 것이라는 사실이 드러난다. 그 자체로 거북한 이러한 사실에다, 우리는 인권에 대한 새로운 법안을 입안하려는 최근의 많은 시도로 야기된 혼란을 더해야 한다. 이러한 시도들은, 시민권과 구별되는 그러한 보편적인 인권이 정말로 무엇인지 아무도 어떠한 확신을 가지고 정의할 수 없을 것 같다는 점을 입증했다. 이러한 사람들의 어려운 처지가 정확히 그들의 인권의 상실에서 비롯되었다는 것에 모든 사람이 동의한다고 하더라도, 어느 누구도 그들이 이러한 인권을 상실했을 때 어떤 권리들을 상실한 것인지 알고 있는 것 같지 않다”(Arendt 2000, 603; 528).

영구불변의 보편타당한, 타고난 권리에 대한 가정은 무국적에서 비롯되는 현실적 비극을 덮어버릴 수 있다는 것이 아렌트의 우려다. 국가 이익들 간의 분쟁 속에 수많은 난민과 무국적자들의 인권은 쉽게 내팽개쳐졌다. 한 국가의 성원권을 통해 보장되었던 권리들을 상실해 버린 사람은 늘 권리 없이 존재했다. 자신의 고향을 상실했거나 추방된 이들은 어디에서도 새로운 고향을 발견하지 못하고 국경 사이를 떠돌았다. 결국 무국적 상태란 인권자체의 상실을 의미했다. “수만 명의 무국적자들에 대한 인권단체들의 무용함과 무기력, 그리고 단지 개별국가들의 이익만을 추구하는 국가주권의 두드러진 강조는, 1차 대전과 2차 대전 사이에 결국, 인권이라는 단순한 말이 어디에서나 누구에게나, 전체주의 국가나 민주주의의 국가에서도, 피해자나 가해자, 관찰자에게 똑같이 위선적이거나 기만적인 관념주의의 총체로 전락하는

결과를 초래했다.”(Arendt 2000, 564; 493).

물론 오늘날 상황은 많이 변했다. 많은 나라들은 실질적이고 법적 타당성을 국가성원에게만 한정하지 않는다. 국제법 시스템의 밀접해진 관계망 안에서 외부인들은 더 이상 권리 없는 이방인처럼 취급받지 않는다. 물론 여전히 수많은 인권침해가 있다는 사실을 부인할 수는 없지만 그 침해는 실정법의 규칙에 따라 통제된다. 이차대전 이후 인권의 국내적, 국가상호적 실정법화는 분명히 시민과 법인격 사이의 분리를 초래했다. 일정한 국가의 성원권 없이도 차츰 모든 인간은 법적인격으로 대우받는다. 그러나 권리의 실정법화로도 보편적 타당성과 특수한 타당성 사이의 긴장은 결코 사라지지 않았다는 것도 분명한 사실이다. 여전히 모든 인간이 아니라 단지 국민국가의 성원만이 그들의 권리를 실제로 누리고 있다. 예를 들어 대한민국헌법 제11조 1항은 “모든 국민은 법 앞에 평등하다”고 규정하고 있어 법 앞의 평등은 국적소유자로 한정되어 있다. 최근에 연일 신문의 주요기사로 등장하고 있는 난민의 문제도 마찬가지다. 아프리카를 떠나 유럽을 향해 지중해에서 떠돌고 있는 지중해 난민들이나 동남아시아 해상에서 표류하고 있는 로힝야 난민들의 입국을 대부분의 나라들이 거부하고 있다. 거기에서 인권은 단지 고려될 수 있는 하나의 문제로 다루어질 뿐이며, 인권의 요구는 많은 경우 (북한과 같은) 폐쇄된 사회를 열려는 문따개 정도의 구실에 지나지 않는다. 이러한 상황에서 아렌트가 분석하고 있는 인권의 역설은 현실을 이해하는 데 여전히 많은 도움이 된다.

### 3. 종족적 민족주의와 시민적 민족주의

위에서 보았듯이 아렌트는 인권의 역설을 야기한 결정적인 토대로 민족국가의 형성을 든다. 따라서 아렌트가 민족국가를 어떻게 이해하

고 있느냐는 문제는 중요하다. 그녀는 확실히 오늘날 사람들이 받아들이기 힘든 버크의 민족주의 편을 드는 것처럼 보인다. 실제로 많은 이론가들은 아렌트가 버크의 민족주의에 기대고 있다고 보고 그런 토대 위에서 인권을 ‘권리를 가질 권리’, 즉 정치적 공동체의 성원권으로 규정하고 있다고 분석한다(Cohen, 1996, 168; Canovan 1999, 147, Brunkhorst 2002 참조). 필자는 그러한 분석과 비판이 아렌트가 생각하는 민족과 민족주의에 대한 이해를 게을리 한 탓이라고 본다. 버크와의 관계를 살펴보면 우리는 ‘권리를 가질 권리’에 대한 해석의 토대와 실마리를 찾고자 한다.

버크는 잘 알려져 있다시피 보편적 인권에 대해 가장 강력한 비판을 제기한 이들 중 한 사람이다. 이미 1790년에 그는 프랑스 혁명을 통해 선언된 인권을 추상적이고 비역사적인 구성물로서 좌절될 수밖에 없는 것이라고 맹비난한 바 있다. ‘권리자체를 보장할 능력이 있는 공동체의 상실은 인간을 인간성으로부터 내동댕이 쳐버릴 수 있다’는 입장을 표명한 그는 인간 자체의 권리가 아니라 영국인들의 권리 혹은 다른 민족의 권리를 제시하였다. “공공 사회의 협약 아래 있으면서도 그 존재를 전제하지 않는 권리를 어떻게 주장할 수 있는가? 그와 절대적으로 양립되지 않는 권리를 어떻게 주장할 수 있는가?”(버크 2008, 119).

특히 버크는 인권의 추상성에 대해 예리한 비판을 한다. “인권의 추상성은 유럽민족의 자식들이 상속받을 가장 사소한 권리보다 훨씬 적은 가치를 지니고 있다. 왜냐하면 인권은 별거벗은 야생동물의 권리”이기 때문이다(Arendt 1981, 160). 버크에 따르면 우리가 누리는 권리는 국가로부터 나온다. 다시 말해 권리의 타당성은 자연법이나 신의 계율, 인류와 같은 인간적인 구상에 기인하는 것이 아니라 국가에 기인한다. 국가 혹은 정부는 사회적으로 축적된 관습(convention)의 산물

이다. 버크는 프랑스 혁명에 관한 성찰에서 이렇게 언급한다. “정부는 자연권에 기반 하여 형성된 것이 아니다. 자연권은 정부와 완전히 독립하여 존재할 수 있고, 또 실제 그렇게 존재한다. 그리고 훨씬 더 분명한 형태로 존재하며, 추상적 완벽성이라는 점에서 훨씬 더 높은 등급이다. 그러나 자연권의 추상적 완벽성은 그 실제적 결점이다. 모든 것에 대해 권리를 가짐으로써, 모든 것에서 결핍 상태가 된다.”(버크 2008, 120).

간단히 말해 인권은 일정한 공동체로부터 파생된 것이며 자연권으로서의 인권은 추상적이며 공허하다는 것이 버크의 입장이다. 그렇다면 버크의 인권개념에 대한 아렌트의 입장을 좀 더 구체적으로 살펴보자. 아렌트가 보기에 인권에 관한 버크의 주장은 양차대전사이의 상황에 딱 들어맞는 것이다. “자연법이나 신의 계율이 더 이상 타당하지 않을 때, 남아 있는 유일한 권리의 원천은 실제로 국가인 듯하다. 국가가 아니라면 어디로부터도 권리는 유래하지 않는다. 로베스피에르가 지구의 주권자로 표현한 인류로부터 나오는 것도 아니다. 버크의 진술의 실용적 타당성에는 의심이 있을 수 없다.”(Arendt 2000, 619). 아렌트는 버크의 논리를 다음과 같이 더 적극적으로 옹호한다. “버크의 논리가 실질적으로 옳다는 것은 우리의 다양한 경험에 비추어 볼 때 의심의 여지가 없어 보인다. 국민적 권리 상실은 어떤 경우에도 18세기 이래로 인권으로 간주되어왔던 권리들의 상실을 가져왔다. 최근의 사례인 유대인과 이스라엘 국가의 사례가 보여주듯이, 그 권리들은 지금껏 국민적 권리의 확립을 통해서만이 회복될 수 있었다. 버크가 이미 예언했듯이, 인권의 개념은 인간들이 실제로 국가적으로 보장되는 권리를 더 이상 증거삼지 못하고 단지 자신만을 근거로 내세울 때 순식간에 붕괴되었다. (...) 세계는 인간이라는 추상적이고 적나라한 사실에서 어떤 외경할만한 것도 발견하지 못했다.”(Arendt 2000, 619; 537).

버크는 절대적 종교와 자연법이 그 권위를 상실하고 붕괴된 후 ‘민족’만이 권리의 유일한 원천이 될 수 있다고 보았다. 그러나 만약 아렌트가 인권비판의 관점에서 권리의 출처가 민족이라는 버크의 입장에 동의한다면, 지금까지 그녀가 지속적으로 제기했던 국민(민족)국가에 대한 비판은 쉽게 납득할 수 없게 된다. 따라서 버크의 인권비판에 대한 아렌트의 태도는 우리에게 상당한 혼란을 준다. 필자는 아렌트가 버크의 인권비판을 중요하게 여기고 국민국가의 역설을 설명하고 이해하는 데 그 **실용적 타당성**을 인정하지만 버크의 민족주의 자체를 옹호하지는 않는다고 본다. 아렌트는 『전체주의의 기원』중 인권을 다루는 9장에 앞서 인종주의를 다루는 6장에서 이미 버크를 언급한다. 그곳에서 아렌트는 버크가 영국 인종주의의 단초를 제공했다고 주장한다. “독일 인종사상의 씨앗이 나폴레옹 전쟁 동안 뿌려졌다면 훗날 인종 이데올로기의 영국적 발전은 프랑스 혁명 동안 시작되었으며, 아마 그 기원은 프랑스 혁명을 지금까지 세계에서 발생한 가장 놀라운 위기라고 격렬하게 비난한 에드먼드 버크에게로 거슬러 올라간다.”(Arendt 2000, 385; 345). 이에 관해 브룬크호르스트는 아렌트가 자신의 사유가 전개되는 과정에서 버크의 입장에 자신을 맞추고 있다고 주장한다. “6장에서 그녀는 인권에 대한 버크의 비판을 영국과 독일의 인종이데올로기의 공통의 근원으로서 비난한다. 이제 9장에서 그녀는 그의 프랑스혁명 비판을 이의나 의구심 없이 무조건적으로 찬동한다. 인권은 단지 무국적자들(그들에게 인권은 본래적으로 타당해야 한다)에게만 가치 없는 것이 아니다. 그것은 별거벗은 야만인의 권리로서 유럽의 탈문명화의 핵심을 이미 자신 안에 지니고 있다.”(Brunkhorst 2002, 298). 벤하비브의 비판도 결국은 아렌트가 버크에게로 투항했다는 점을 아쉬워하는 것이다. 그녀에 따르면 아렌트는 무국적자나 난민의 상황을 통해 국가, 국민, 영토로 연결된 국가 주권을 중시하는 베스

트팔렌적 모델의 쇠퇴를 예리하게 보여주었지만, 그 해결책을 다시 베스트팔렌 모델에서 구함으로써 보편적 인권을 위한 국제 체제의 형성이나 국제적 협력 등 새로운 세계시민주의적 모델을 제시하는 데로 나아가지 못했다(벤하비브 2008 참조).

필자가 보기에 버크와 아렌트의 관계에 대한 이러한 평가는 아렌트가 지적하는 인권의 역설을 충분하고 진지하게 고려하고 있지 않다는 점에서 적절치 않다. 인권을 자연법적으로 정초하려는 것을 비판하고 개인의 권리가 공동체에 의해 인정되고 보호되어야 한다는 점에서 아렌트는 버크에 동의한다. 그러나 아렌트는 그러한 공동체의 구성원을 민족(Nation)으로만 한정하는 버크의 견해에는 동의하지 않는다.<sup>6)</sup> 확실히 버크에게 국민은 민족의 의미를 지니고 있으며, 그로부터 발생하는 근대 국민(민족)국가의 역설을 아렌트는 잘 알고 있다. 민족적 동질성을 통합의 토대로 삼는 민족(국민)국가에서 국가는 법의 도구, 즉 법의 지배를 모든 시민과 거류민에게 관철하는 기관이 아니라 민족의 이익을 위한 도구로 전락해 버린다.<sup>7)</sup> 민족의 도구가 된 국가와 법은, 히틀러가 ‘독일 민족에게 좋은 것이 옳은 것이다’고 말하듯, 민족을 위해 좋은 것이 옳은 것이라는 결론을 피할 수 없게 된다. 슈미트가 주장하듯 “민족이 의지하는 것은 바로 민족이 의지하기 때문에 좋은 것이다.”(Schmitt 1983, 228). 아렌트는 이렇게 말한다. “국민(민족)국가의 확립이 입헌정부의 설립과 시기적으로 일치하는 한, 국민(민족)국가와 입헌정부는 자의적 행정과 전제정치에 반대하여 법의 통치를 대표했

6) 위에서도 이미 언급했지만 영어 Nation은 민족과 국민으로 번역될 수 있다. Nation이 민족으로 번역될 때는 공통된 혈통, 언어, 문화, 역사 등에 의해 만들어진 공동체를 의미한다. 반면 Nation이 국민으로 불릴 때는 법적으로 구성된 공적 시민들을 말한다(하버마스 2000, 135-157 참조).

7) “자기 시민들의 민족적 동질성에서 민주주의의 전제를 획득하는 민주국가는 일민족이 일국가를 이루고 일국가가 일민족을 이루는 이른바 민족성 원칙에 부합한다.”(Schmitt 1983, 231).

고 그 위에 기초를 두었다. 그래서 민족과 국가 사이의, 민족의지와 법 사이의, 민족의 이익과 합법적 제도 사이의 불안한 균형이 깨질 때면 이런 식의 정부와 국민조직은 너무나 급속하게 해체의 길을 걸었다.”(Arendt 2000, 575-576; 501).

민족이 국가를 장악해 버린 상황, 즉 근대국가가 법의 지배를 관철하기 위한 도구에서 민족을 위해 무법적인 재량권을 행사하는 도구로 전락하는 과정은, 국가가 원치 않는 소수민족들을 대량으로 국적 박탈하여 국경 너머에 수백만의 난민, 추방된 외국인, 무국적자를 만들어냄으로써 완성된다. “민족국가의 비극은, 국민들의 민족의식이 민족의 의지라는 명목 안에서 혈통과 출생을 통해 본질적으로 동종으로서 인정된 이들만을 국가의 온전한 시민으로서 받아들여야 한다고 요구했던 한에서, 그런 민족의식이 (국적에 대한 고려 없이 영토 내 모든 거주민들의 법적 보호라는) 국가의 최고 기능과 분쟁에 빠졌다는 것이다. 그것을 통해 국가는 일정한 정도까지 입법적이고 법률 수호적인 기관에서 민족의 도구로 되었다. 민족이 법을 대체했다.”(Arendt 2000, 488; 431).

국민이 아니라 민족이 국가를 장악해 버린 상태야 말로 국민국가의 몰락이며 그것은 동시에 인권의 종말을 알리는 조종(弔鐘)이었다. 아렌트는 이러한 상황을 우연적인 것이 아니라 민족을 사회적 통합의 토대로 삼는 민족국가에 내재한 위협으로 본다. 아렌트의 그러한 분석은 오늘날에도 우리가 여전히 목격하는 민족분쟁에서 쉽게 확인할 수 있는 탁월한 것이다. 아렌트가 인권의 역설 속에서 제기하고자 했던 것은 근대 국민국가 혹은 민족국가의 한계와 그 위협성이었다. “국민들의 민족적 조직이라고 하는, 한때는 위대하고 혁명적이었던 원리가 더 이상 국경 내 국민주권의 참 현실을 보증하지도 못하고 또한 국경 바깥의 여러 민족들 사이의 올바른 관계조차 형성해 주지 못하는 것

이 명백해질 때, 그 존립을 위해 가장 패악을 부리는 것이다.”(Arendt 1976, 159). 버크의 시각은 아렌트가 선호할 만한 해결책이 아니다. “아렌트는 결코 버크의 민족적 해결책을 채택하지 않았다.”(Canovan 1999, 146). 우리는 혁명론에서 인권에 관한 미국적 인식에 관해 진술할 때, 아렌트의 분명한 입장을 재확인할 수 있다. “모든 인간은 평등하게 태어났다는 선언은 사회적 정치적 조직이 여전히 봉건적인 국가에서는 진정으로 혁명적인 함의를 지니고 있지만 신대륙에서는 그렇지 않았다는 사실을 차치하더라도, 시민권 항목이 가진 전적으로 새로운 측면에 관한 강조점에는 훨씬 더 중요한 차이가 있다. 이러한 권리들은 이제 어디 사는 누구든 모든 인간들이 가진 권리라고 진지하게 선언되었다. 미국인들이 영국에 주장한 것이 영국인들의 권리였다는 것을 매우 확신했음에도 불구하고, 그들이 더 이상 ‘핏줄 속에 자유의 피가 흐르는 한 민족’(버크)이라는 관점에서 자신들을 생각할 수 없게 되었을 때, 이러한 강조점의 차이가 나타났다. 그들의 피 속에 잉글랜드와 영연방이 아닌 혈통의 자그마한 흔적만으로도 그들이 다음과 같은 사실을 상기하기에 충분했다. ‘여러분이 잉글랜드인이든 아일랜드인이든 독일인이든, 아니면 스웨덴인이든, 영국인들이 향유한 모든 시민적 자유와 이 헌법에서 보장하는 공적 자유를 누릴 자격을 갖고 있습니다.’ 그들이 말하고 천명하는 바, 사실 지금까지 영국인들만이 향유했던 것을 미래에는 모든 사람들이 향유해야 한다는 것이었다. 달리 표현하면, 모든 사람들은 입헌정부, 제한정부 아래서 삶을 영위해야 한다.”(아렌트 2004, 249).

아렌트가 『전체주의 기원』6장에서 버크를 영국 인종이데올로기의 단초를 제공한 장본인으로 지적하는 이유는, 민족주의 자체가 인종주의는 아니지만 버크의 논의 속에는 역사적 맥락에서 인종이데올로기의 단초가 내재되어 있다는 것이다. 여기에서 아렌트가 민족주의와 인

종주의를 구별하고 있다는 사실은 중요한 함의를 지닌다. 민족주의와 인종주의의 결정적 차이는 민족주의는 다른 민족들을 하등 인종으로 차별하려 하지 않았다는 점이라고 아렌트는 강조한다. “민족을 유기적 또는 자연주의적으로 정의하는 경향은 독일의 여러 이데올로기들, 그리고 독일 역사주의의 두드러진 특징이다. 그럼에도 불구하고 이것은 아직 인종주의가 아니다. 왜냐하면 인종적 관점에서 말하는 사람들이 진정한 국민신분의 주축인 만인의 평등 이념을 여전히 지지했기 때문이다. 그래서 여러 민족들의 법률과 동물적 삶의 법칙들을 비교하는 논문에서 얀은 진정으로 평등한 다수의 민족들이 있어야 한다고 주장하고, 민족들이 다수가 있어야만 비로소 인류가 실현될 수 있다고 말한다.”(Arendt 2000, 367-368; 332). 민족에 대한 자신의 입장을 잘 나타내는 글에서 아렌트는 이렇게 언급하고 있다. “왜냐하면 민족이라는 틀 안에서만 인간은 스스로를 소진시키지 않고 인간들 속에서 인간으로서 살 수 있기 때문이다. 그리고 한 민족이 다른 민족과 조화를 이루면서 살아가고 기능할 때만 그 민족은 공통적으로 조건 지워져 있고 공통적으로 통제된 인간성이라는 땅 위의 업적에 공헌할 수 있다.”(번스타인 2009, 141 재인용). 아렌트는 민족 혹은 민족주의가 지닌 이중성을 잘 지적하고 있으며 이러한 견해는 하버마스 같은 이들에게 그대로 반복된다. “Nation(민족, 국민)은 두 얼굴을 가지고 있다. 공적 시민들의 의욕된 Nation은 민주적 정통성의 원천인 반면, 동포들의 탄생적 Nation은 사회적 통합을 받쳐준다. 시민들은 자기의 독자적인 힘으로 자유롭고 평등한 정치적 결사체를 구성한다. 동포들은 공통된 언어와 역사에 의해 만들어진 공동체 속에 이미 존재한다. 평등한 권리 공동체의 보편주의와 역사적 운명 공동체의 특수주의 사이의 긴장이 Nationalstaat의 개념 속에 박혀 있다.”(하버마스 2000, 145).

다음 장에서 보겠지만 “권리를 가질 권리”가 일정한 정치공동체의

성원권으로 이해될 때에도, 그 성원권은 배타적이거나 폐쇄적인 것이 아니다. 정치적 공동체는 인종적, 혈통적 특징을 성원이 될 수 있는 척도로 삼지 않는다. 아렌트는 버크와는 다른 민족주의를 염두에 두고 있는데, 그것을 우리는 종족적 민족주의(Ethnic nationalism)와 구분해서 시민적 민족주의(Civic nationalism)로 부를 수 있을 것이다. 그 구분은 키케로가 『의무론』에서 파트리아(patria)와 나티오(natio)를 구분한 것과 내용적으로 유사하다. “보편적인 사회 결합이 제대로 이루어지지 않을 때 같은 씨족, 같은 민족, 같은 언어를 공통으로 한 보다 밀접한 결합 관계가 생기는데, 이러한 조건들이 인간을 가장 잘 결합시켜 주고 있기 때문이다. 이보다 더 가까운 결합은 같은 도시 국가의 시민들이 되는 것이다. 왜냐하면 시민들 사이에는 공동의 것들이 많기 때문인데, 광장, 신, 회랑, 도로, 법, 권리 법정, 투표권, 그밖에도 많은 사회단체와 친목서클, 그리고 많은 사람들과의 사업관계와 계약 체결 등이 그것이다.”(키케로 1989, I-53). 시민적 민족주의를 토대로 하는 공동체는 그 공동체로의 진입이 시간적으로 조절되거나 통제되기도 하고 객관적으로 정해짐에도 불구하고 타자를 제외하는 배제적이거나 닫힌 구조가 아니라 모두에게 열려 있어야 한다. 그러한 시민적 민족주의는 존 스튜어트 밀이 말하는 내셔널리티의 특징을 지닌다. “우리가 말하는 내셔널리티라는 것은 다음과 같은 통속적 의미로 사용하지 않고 있다는 점은 말할 필요도 없다. 외국인에 대한 이유 없는 적대감, 인류 전체의 행복에 대한 일관된 무관심이나 자기 나라의 이익에 대한 무분별한 앞세우기, 우리 민족의 것은 나쁜 것도 무조건 아끼기, 또는 다른 나라의 것은 좋은 것도 무조건 배척하기, 우리의 민족이 중요하다는 말은 동감의 원리이지 반감의 원리가 아니며, 통합의 원리이지 분열의 원리가 아니다. 또한 그것은 같은 자연적 또는 역사적 영역 안에서 같은 정부 아래에서 사는 사람들 사이에 나타나는 공동이익의 존

재감이다. 그것은 공동체의 일부가 타인들을 이방인으로 간주하지 않는 것을 의미하며 또한 그 구성원들이 이러한 결속 - 그들 모두가 하나의 운명공동체이며, 동료 중 어느 누구에 대한 위해도 자신이 받은 위해로 느끼는 - 에 가치를 두고 있으며, 이기적으로 이런 결속을 끊어버림으로써 이러한 결속에서 나타나는 불편을 피하려 하지 않음을 의미한다.”(비롤리 2006, 178-179 재인용). 시민적 민족주의는 밀이 통속적이라고 여긴 근대 민족국가의 배제적이며 배타적인 특징을 공유하지 않는다. 그러한 시민적 민족주의가 어떻게, 왜 가능한지를 아렌트는 『혁명론』에서 분명하게 밝히고 있다. “우리는 특별한 미국적 경험이 미국 혁명 참가자들에게 다음과 같은 사실을 가르쳤다고 말할 수 있을 것이다. 행위가 비록 개별적으로 시도되고 서로 매우 다른 동기에서 단일한 개개인에 의해 결정되었다 하더라도, 행위는 어느 정도 공동의 노력을 통해서만 성취될 수 있는데, 이 공동의 노력 속에서 개개인의 동기 - 예컨대, 그것들이 바람직하지 않는 것이든 아니든 - 는 더 이상 중요하지 않다. 따라서 과거와 (혈통)의 동질성, 즉 민족국가의 결정적 원리는 요구되지 않는다. 공동의 노력은 (개개인의) 질뿐만 아니라 기원(혈통)의 차이를 매우 효과적인 방식으로 동등화하고, 그 노력 안에서 실제로 모두는 평등하게 된다.”(아렌트 2004, 285).

#### 4. 인권에 대한 탈형이상학적 이해

인권에 대한 아렌트의 입장은 그녀의 사유 맥락 속에서 여러 갈래로 해석되거나 비판될 수 있다. 우선 그녀가 공적인 것의 우선성을 강조한다고 보고, 근대의 인권정치를 사적인 것과 공적인 것의 혼동 혹은 사적인 것에 의한 공적인 것의 잠식으로 간주한다는 해석이 있다 (Brunkhorst 1999; 진태원 2013, 58쪽 이하 참조). 다시 말해 아렌트는

공적 자율성을 인간성의 핵심으로 여긴다는 것이다. 따라서 아렌트의 입장은 인권이 지닌 보편주의적이고 평등주의적 성격에 반대하는 엘리트적 혹은 보수적 정치관의 소산으로 의심받을 수 있으며, 인권 대신에 시민권만을 알고 있었던 폴리스적 희랍에 대한 향수에 젖어 있다는 비난도 받을 수 있다. 또 다른 비판으로는 아렌트의 인권개념 안에 규범성이 부재하다는 점도 빈번히 지적되어 왔다. 벤하비브도 그러한 비판에 동조한다. “아렌트는 (...) 인권의 보편성에 대한 우리의 믿음과 인간의 평등에 대한 믿음, 다른 사람을 존중할 의무에 대한 믿음의 타당성과 합리성을 증명하기 위한 노력을 거부한다. 정치와 정치적인 것에 대한 아렌트의 이해는 보편적 인권과 평등에 뿌리를 두고 있는 규범적 입장 없이는 결코 이해될 수 없음에도 불구하고, 우리는 그녀가 자신의 저작들 안에서 규범적 정당화를 위해 노력했다는 것을 결코 확인할 수 없다.”(Benhabib 1998, 302) 그런 분석과 해석들이 모두 나름의 근거들을 지니고 있지만 필자는 우선 아렌트의 인권개념이 서구 정치철학의 형이상학적 전통과 철학적 인간학에 대한 비판의 맥락에서 이해될 필요가 있다고 본다.<sup>8)</sup> 아렌트가 ‘권리를 가질 권리’를 주장한데에는 ‘인권의 철학’에 내재한 서구 형이상학적 전통에 대한 비판도 중요한 역할을 했다고 보기 때문이다.

인권은 인간의 본성이라는 형이상학적 토대 속에서 나온 것이 아니라, 인간의 탄생과 함께 주어지는 차이 속에서 이루어지는 인간의 행위능력을 통해 구성되고 관철되는 것이다. 인권을 이렇게 이해함으로써 아렌트는 목적론적 정치관과 결별한다. 정치는 인간의 본성과 그 본성 안에 기입된 인권의 목록을 실현하는 수단이 아니다. 인권은 탄생으로 주어진 인간의 보편성을 토대로, 탄생으로 주어진 차이를 정치

<sup>8)</sup> 이에 관해서는 박혁, 2014 참조.

적 공간에서 극복하려는 정치적 노력이며 동시에 그 노력의 산물이다 (Arendt 1999, 217 참조). 다시 말해 인권은 외부에서 주어질 의무로서 부과되는 것이 아니라 탄생과 그 탄생을 통해 주어진 차이의 존재적 조건, 그 차이를 조화롭게 만드는 행위와 그 행위가 이루어지는 공적 영역을 통해 제기된다. 나중에 언급하겠지만 아렌트가 말하는 “권리를 가질 권리”는 인권을 본질적으로 정치적 범주로 간주하는 입장이 반영된 것이다.

인권을 인간이면 누구나 갖는 자연적 권리, 즉 인간의 본성에 의해서 보편성을 지니는 비제도적 권리로 보는 통상적 견해와 달리, 아렌트는 인간의 권리를 외적이고 상호적인 관계의 산물로 보았다. 그녀는 인권을 다원성이라는 정치적 삶의 근본적인 조건과 연관시킨다. 이 점은 매우 강조되어야 할 아렌트의 입장인데, 인권문제를 다루었던 한 논문에서 그녀는 이렇게 언급한다. “권리는 단지 인간의 수에 입각해서 존재한다. 우리는 단지 우리가 지구상에서 다른 인간과 함께 산다는 것 때문에 인권을 갖는다. 반면에 인간의 본성으로부터 도출된 자연법은 세계 위에 단지 하나의 인간만 있을 때도 존재할 것이 틀림없고 신적인 계율은 인간이 신의 형상에 따라 창조되었다는 것에 의존한다.”(Arendt 1981, 164<sup>9)</sup>).

서구 정치철학의 전통 아래서 전수되어 온 정치적 개념들은 늘 형이상학적 가정들에 간혀 있었다. “형이상학적 사유는 플라톤과 아리스토텔레스 이래로 정치의 형이상학과 연관된다. 그 정치의 형이상학은 자신의 핵심개념들과 전체적인 지평들을, 정치적 현상과 경험에서 비롯된 것이 아니라 존재에 대한 형이상학적 인식에서 비롯된 가정들

---

<sup>9)</sup> 아렌트의 이 글은 1949년 야스퍼스가 편집장으로 있던 독일 월간지 ‘반들룽(Wandlung)’에 “단지 하나의 유일한 인권이 있을 뿐이다(Es gibt nur ein einziges Menschenrecht)”는 제목으로 실렸다. 이 논문은 전체주의 기원 중 인권을 다룬 부분에서 다시 사용된다. 여기서 사용된 텍스트는 1981년에 재편집된 것이다.

로 채우고 있다. 적어도 정치적 형이상학의 창설자인 플라톤과 아리스토텔레스는 정치적인 것의 영역에서 이루어진 그리스적 경험들을 존재에 대한 형이상학적 해석과 동일한 것으로 만들어 버렸다.”(Vollrath 1979, 20). 아렌트의 정치이론은 실제로 “형이상학과 철학을 그것들의 모든 범주와 함께 해체하려는” 노력의 산물이다(Arendt 1976, 207). 아렌트의 해체작업은 다양한 정치 개념들, 특히 인권문제에서도 진행된다. 그 해체작업의 핵심은 인간의 공존과 정치의 근원을 인간의 본성 규정을 통해 해명하려는 모든 철학적 노력을 거부하는 것이다.<sup>10)</sup> 철학이 단수의 추상적 인간을 상정하는 한 철학은 비정치적이다. 1951년 4월 8일에 보이겔린에게 쓴 편지에서 아렌트는 정치철학의 전통에 관한 자신의 생각을 이렇게 언급하고 있다. “어쩌서 우리는 우리의 전통으로부터는 우리 시대에 제기되는 정치적인 문제들에 답할 수 없는 것일까요? 그것은 플라톤 이래로 정치란 무엇인가라는 또 다른 질문을 던집니다. 플라톤 이래로 주어진 대답들은 적절한 것인가요? 제가 그렇게 생각하지 않는다고 말한다면 그것은 당신에게 별스럽게 들릴 것임을 압니다. 순수하게 정치적 관점에서 보자면 저에게는 우리의 철학적 전통 안에는 무엇인가 비정상적인 것이 있다는 그런 의구심이 있습니다. 그것이 무엇인지를 저를 알지 못합니다. 그러나 저에게 그것은 인간의 다원성과 관련된 것처럼 보입니다. 즉 철학은 대체로 단수의 인간에게만 관심을 가져왔다는 그 사실 말입니다.”(Breier 2001, 63 재인용). 이러한 철학적 태도로 인해 서구 인권사상은 ‘사람들과의 관계망 속에서 공동체 성원으로서는 자신의 행위와 의견에 의해 평가될 권리’를 한 번도 인권의 범주에 포함시키지 않았던 것이다. 아렌트는 이렇게 주장한다. “(공동체의) 상실에 상응하며, 인권의 항목 가운데

10) 서구 정치철학의 형이상학적 전통에 대한 아렌트의 비판에 관해서는 홍원표 2012, 148 이하 참조.

전혀 언급된 적이 없는 권리는 18세기의 범주에서는 표현될 수 없었다. 그 까닭은 권리를 인간의 천성으로부터 직접 생겨나는 것으로 가정했기 때문이다. 이 경우 천성을 자연법의 용어로 상상했는지 또는 신의 형상으로 창조된 존재라는 표현으로 그렸는지, 그것이 자연권인지 또는 신의 명령과 관계되는 것인지는 별로 중요하지 않다. 결정적인 요소는 설령 단 한 사람이 지구상에 존재한다 해도, 그것들이 부여한 권리와 인간의 존엄성이 유효하고 실재적이라는 것이다. 이 권리와 인간의 존엄성은 인간의 수와는 무관한 것으로서, 설령 단 한 사람이 인간 공동체로부터 추방당한 다 해도 여전히 유효해야 한다.”(Arendt 2000, 616; 534).

인권의 문제를 인간본성으로부터 근거 지으려고 하는 태도는 인간 깊이 내재되어 있는, 절대불변의 본성이야말로 전반적인 도덕적 붕괴를 막거나 회복할 수 있다는 자연법적 믿음을 반영한다. 인간본성의 인식과 회복을 통해 도덕과 정치의 위기를 극복할 수 있다는 생각은 여전히 형이상학적 인간본성론에 기대고 있다. 그러나 ‘모든 것이 가능하다’는 신념 아래서 인간으로부터 인간성마저도 제거해버릴 수 있다는 것을 증명하려는 전체주의적 충동에 대해 인간본성의 존재가 어떤 위로나 저항이 될 수 없었다. 보이겔린과의 논쟁에서 아렌트는 이렇게 답변한다. “전체주의 지배의 성공은 정치적이고 인간적인 현실에서 우리가 이전에 함께 체험했던 그 어떤 것보다 훨씬 더 급진적으로 자유를 제거해버렸다는 것을 의미한다. 그러한 조건에서, 인간의 변하지 않는 본성을 밝히고 인간 자체가 파괴되고 있다가거나 혹은 자유는 인간의 본질적인 능력에 해당하지 않는다는 결론을 내리는 것은 우리에게 결코 어떤 위로도 되지 못한다. 역사적으로 우리는 인간본성이 단지 존재하는 한에서 그것에 관해 알고 있다. 인간이 자신의 본질적인 능력을 상실해 버린다면, 영원한 본질의 영역이라도 우리를 위로하

지 못할 것이다.”(Young-Bruehl 1982, 356 재인용).

인간의 근본적인 조건과 그 조건에 상응하는 인간의 활동이 아렌트 정치이론의 중요한 주제다. 탄생성, 세계, 다원성은 인간의 활동들에 상응하는 인간의 근본조건들이다. 인간의 조건은 인간의 본성과는 다르다. 인간의 본성이 아니라 인간의 조건과 그 조건에 상응하는 활동이 우리의 세계를 이룬다. 인권은 바로 그 세계와 그 세계에서의 행위의 문제다. 그런 의미에서 인권은 정치적이다. “정치에서 중요한 문제는 인간이 아니라 세계”라는 아렌트의 말은 의미심장하다(Arendt 1993, 24). 필자는 아렌트의 인간학적 고민을 담은 『인간의 조건』이, 몽테스키외가 법이 서구문명을 보장할 수 없다는 인식으로 『법의 정신』을 시작하듯이, 인간의 본성이 인간성과 인간의 세계를 보장할 수 없다는 생각에서 출발한 것이라고 본다. 인권문제와 관련해서 아렌트가 인간의 본성이 아니라 인간의 조건을 강조하는 것은 매우 중요한데 인간본성과 인간조건의 차이는 프랑스 인권선언과 미국 독립선언의 차이만큼이나 크다. “프랑스 혁명에서 발표된 인권선언은 말 그대로 모든 사람이 태어남과 동시에 여러 권리의 소유자가 되었다는 것을 의미했다. 이러한 강조점이 변화한 결과는 이론 못지않게 실제에서도 엄청났다. 미국식 견해는 실제로 기껏해야 모든 인류에게 문명화된 정부의 필요성을 선언하고 있다. 그러나 프랑스식 견해는 정치체와 무관하게 그 외부에 있는 권리의 존재를 선언하고, 이어서 이른바 이러한 권리, 즉 인간 자체의 권리의 시민의 권리를 등식화하고 있다.”(아렌트 2004, 250).

## 5. ‘권리를 가질 권리’의 세 가지 함의

역사적 경험 속에서 드러난 인권의 역설과 형이상학적 철학 전통에

대한 비판을 통해 아렌트는 추상적이고 보편적인 인권개념과 구별되는 “권리를 가질 권리”로서의 인권을 제기한다. 인권의 역설로부터 발생하는 난제를 해결하기 위해 아렌트는 자신의 정치적 경험과 철학적 성찰을 통해, 칸트식의 유일하고 본유적인 권리 대신, 다른 권리들이 주장되고 방어될 수 있는 유일한 권리로써 “권리를 가질 권리”를 제시한다. “그것은 하나의 권리, 그 권리 없이는 모든 다른 권리들이 현실화될 수 없는 권리다. 그 권리란 하나의 정치적 공동체에 구성원이 될 권리를 의미한다.”(Arendt 1981, 167). 사람들은 그러한 권리를 상실하고 새로운 국제적 정치상황에 따라 그 권리를 재획득할 수 없었던 수많은 사람들이 출현하고서야 그 권리에 관해서 알게 되었다. 정치적 공동체의 상실, 그것이야말로 인간적 질과 존엄성을 실제로 상실하지 않고도 인간의 모든 권리를 상실할 수 있다는 사실을 증명했다. 그 권리에 관해 『전체주의 기원』의 제국주의를 다룬 장의 마지막 부분에서 아렌트는 다음과 같이 구체적으로 언급한다. “자신이 출생한 공동체에 속하는 것이 더 이상 자명하지 않고, 또한 탈퇴도 더 이상 선택의 문제가 아닐 때, 혹은 인간들이 자신이 범죄자가 되려고 결심하지 않은 경우에 그들이 한 것이나 하지 않은 것과는 상관없는 일들이 그들에게 지속적으로 발생하는 상황에 빠질 때, 국적 안에서 보장되는 자유와 법 앞에서의 평등보다 더 근원적이라 할 수 있는 어떤 것이 위기에 처하게 된다. (...) 그들은 정치적으로 확신을 가질 수 있고 행위를 할 수 있는 능력을 박탈당했다. 그러한 능력들 자체는 그 능력들이 법을 통해 보장될 때에만 기능할 수 있다는 것이 밝혀졌다.(...) 무엇인가 권리를 가질 권리와 같은 것이 있다는 것, 그리고 그것은 관계망 안에서 (그 안에서 사람들은 그들의 행위와 의견에 의해 판단된다) 산다는 것과 같은 의미임을, 그러한 권리를 상실했고, 새로운 국제기구에 의해서 그러한 권리를 재획득할 수 없었던 수백만 명의 인간이 출현했을

때에야 우리는 비로소 알게 되었다”(Arendt 2000, 613-614; 533).

하지만 아렌트가 제시하는 “권리를 가질 권리”의 개념은 많은 비판과 오해를 낳고 있는 것도 사실이다. 필자는 “권리를 가질 권리”의 개념을 세 가지 의미로 해석할 것을 제안하고 그렇게 함으로써 ‘권리를 가질 권리 개념’이 인권의 어려운 문제들을 해결할 수 있는 유력한 전망이 될 수 있다고 생각한다. 그 권리에 담긴 세 가지 함의는 다음과 같다. 첫째는 정치적 공동체의 성원권이다. 둘째는 정치적 권리, 즉 정치적 행위에 대한 보편적 권리다. 셋째로 인류에 속할 권리를 의미한다.

### 1) 정치적 공동체에 속할 권리

‘권리를 가질 권리’를 일정한 정치적 공동체에 속할 권리, 즉 성원권으로 보는 것은 아렌트의 인권 개념에 대한 일반적인 해석이며, 이는 그녀의 일관된 정치적 사유의 맥락과 맞닿아 있다. 성원권이란 ‘구체적인 정치적 공동체 내에서 한 사람이 사법적 지위를 가질 권리’다. 아렌트의 정치이론에서 세계, 사이, 공적 영역, 관계망과 같은 개념들은 행위, 권력, 자유 등과 같은 다른 정치적 범주들을 구성하는 결정적 요소다. 가령 아렌트는 자유를 이렇게 이해하고 있다.<sup>11)</sup> “(자유는) 인간의 내면은 아니었다. 의지도, 사유도, 감정도 아니었다. 그것은 인간들 사이의 공간이었는데, 이는 서로 다른 개인들이 함께 할 때에만 생길 수 있고, 그들이 함께 머물러 있는 동안에만 지속될 수 있는 공간이다. 자유는 공간이며, 그곳으로 들어가도록 허용된 사람은 누구나 자유롭다. 배제된 사람은 누구든 자유롭지 않다. 승인의 권리, 따라서 자유 자체는 부나 건강과 마찬가지로 인간의 삶을 결정짓는 소유물이다. 따라서 그리스적 사고방식에서 자유는 장소에 뿌리를 내

<sup>11)</sup> 아렌트의 자유개념에 관해서는 박혁, 2009 참조.

린 것이며, 한 장소에 결부되어 그것의 차원에 한정된다. 그래서 자유 공간의 경계는 도시, 폴리스 혹은 더 정확히 말해 그 안에 있는 아고라의 벽과 일치한다.”(아렌트 2007, 213)

자유와 평등 같은 인간의 권리들은 공동체에 속할 권리가 인정될 때에만 의미가 있을 뿐만 아니라, 하나의 공동체가 정치 조직 안에서 그 권리의 타당성을 부여할 때만 의미를 갖게 된다는 것이 ‘권리를 가질 권리’의 개념을 통해 아렌트가 주장하고 싶은 바다. 성원권이 전제되지 않을 때, 만인이 본성적으로 평등하다는 선언은 공허한 것이 되고 만다. 더 나아가서 자유와 평등은 본성적인 것이 아니라 공동체 성원들의 결정에 따른 권리라는 점이다. “사적 영역이 차이와 끝없는 구분의 사실 안에 뿌리를 두고 있는 것처럼 공적 영역은 일관되게 평등의 원리에 기반을 두고 있다. 단순한 실존에 포함된 모든 것과는 반대로 평등은 우리에게 그저 주어진 것이 아니다. 평등한 자들로서 우리는 인간 행위의 산물이다. 우리는 상호 간에 동등한 권리를 보장하겠다는 우리의 결정의 힘으로 한 집단의 구성원으로서 평등하게 되는 것이다. 우리의 정치적 삶은 조직체를 통해서 우리 자신이 평등을 형성할 수 있다는 가정에 기초한다. 왜냐하면 인간은 그와 동등한 사람들과 함께, 오로지 그들과 더불어서만 공공의 세계 속에서 행위하고 공동의 세계를 변화시키고 건설할 수 있기 때문이다.”(Arendt 2000, 622; 540).

‘권리를 가질 권리’를 성원권과 동일시할 때, 그것은 쉽게 법실증주의적 맥락에서 이해될 소지가 있다. 법실증주의에 따르면 국가는 권리의 유일한 원천이고 국가의 구성원들만이 권리보호를 향유할 수 있다. 간단히 말해 자연적이고 선국가적인, 영구불변의 불가침적인 인권은 없다. 인간은 그가 정치적 공동체의 성원으로서 법적 보호를 받을 때만 효과적인 권리보호를 누릴 수 있다. 홉스의 논리에서 그 점은 명백

하다. 홉스는 사회계약이 이루어지기 전에는 정의와 불의가 따로 존재하지 않는다고 보았다. 그런 점에서 홉스의 자연권은 로크나 미국 건국의 아버지들이 주장했던 자연권과는 차이가 있다. 홉스가 아는 자연권, 즉 자연에서 사람이 갖고 있는 유일한 권리는 자기 보호뿐이다. 그 밖의 다른 권리는 오직 사회 안에서만 확보될 수 있다. 현실의 코먼웰스 외에 상위법 또는 자연법에 호소할 길은 없다. 아렌트에 따르면 권리를 상실한 이들의 근본적인 특징은 그들이 어떤 법체계로부터도 배제된 채 호의에 의해서만 살아가는 자들이라는 점이다. 하지만 아렌트의 인권개념은 홉스의 법실증주의로 귀결되지는 않는다. 이에 관해서는 다음 장에서 더 구체적으로 다루어질 것이다.

아렌트가 인권의 핵심을 성원권, 즉 국적의 문제로 본 것은 의미가 크다. 그녀는 공화주의의 배경아래서 인간이 무국적자로서 정치질서로부터 배제되었을 때, 인간성을 상실한다고 보고 있다. 이런 상황이야말로 패터슨이 말한 사회적 죽음의 상태, 즉 살아 있는 인간 존재에게 부여된다고 가정되는 모든 권리를 근본적으로 박탈당한 채 살아가는 삶의 상태다. 1948년에 제정된 세계인권선언도 그런 지향을 담고 있는데, 특히 15조는 “1. 모든 사람은 국적을 가질 권리를 가진다. 2. 어느 누구도 자의적으로 자신의 국적을 박탈당하거나 그의 국적을 바꿀 권리를 부인당하지 아니한다”고 규정함으로써 인권과 성원권의 관계에 대한 분명한 입장을 밝히고 있다. 특히 벤하비브는 아렌트의 ‘권리를 가질 권리’ 개념을 국적권을 포함한 성원권으로 해석한다. 그녀는 이렇게 언급한다. “권리를 가질 권리라는 개념은 근대적인 국가 상황에서 비롯하며, 국법에 따르는 일정한 사회체제 내에서 난민이나 무국적자들에게도 시민권이 주어지거나 최소한 법적 인격 정도가 인정되어야 한다는 도덕적인 요청을 표현한 것이라 볼 수 있다.”(벤하비브 2008, 82).

그러나 문제는 그리 간단치 않다. 만약 ‘권리를 가질 권리’를 성원권으로만 국한시킬 때, 아렌트는 그냥 지나칠 수 없는 몇 가지 비판에 직면한다. 우선 여성, 아동, 하위계층의 존재와 관련해서 정치공동체 안에서의 불평등의 문제를 간과하거나 전혀 고려하지 않는다는 비판이 있을 수 있다(Brunckhorst 1999, 101 참조). 또한 성원권 자체가 지닌 배제의 경향을 어떻게 극복할 것인가의 문제도 있다(벤하비브 2008 참조). 이러한 비판들은 ‘권리를 가질 권리’를 성원권으로만 좁게 이해할 때 벗어날 수 없는 어려움들이다.

## 2) 정치적 행위에 대한 보편적 권리

‘권리를 가질 권리’는 주어지거나 인정되는 어떤 실체가 아니라 인간의 상호적인 행위와 그 행위에 대한 권리를 의미한다고 볼 수 있다. 이 행위에 대한 권리는 탄생성과 다원성이라는 인간 조건으로부터 모든 인간에게 주어지는 보편적 권리다. 다시 말해 인간은 그 권리를 통해서만 탄생과 다원성이라는 인간의 근본조건을 실현할 수 있다. 따라서 필자는 ‘권리를 가질 권리’라는 개념을 단지 성원권이나 법적으로 보장되는 시민적 권리뿐만 아니라 정치적 행위의 권리, 혹은 발리바르가 해석하듯이 “정치에 대한 보편적 권리”로 확장해야 한다고 본다(발리바르 2006; 진태원 2013, 69 참조). 정치적 행위의 권리란 다원성이라는 인간조건을 토대로, 인간의 관계망을 형성하고, 그 안에서 자신을 드러내며 살아갈 권리를 의미한다. 관계망을 형성하는 것은 상호적 행위이며 그것을 위해 평등과 자유는 중요한 요소가 된다. 그러나 위에서 보았듯이, 평등과 자유도 주어져 있는 것이 아니라 인간 행위의 산물이다. 바로 그 점이 아렌트가 고대 폴리스의 정치현상에서 주목했던 것이라고 할 수 있다. 한센은 폴리스에서의 권리를 이렇게 설명하

고 있다. “아테네의 자유는 후세에 등장한 천부적인 권리, 즉 국가보다 먼저 존재하는 권리를 바탕으로 한 것이 아니라, 공적인 영역, 즉 토론과 설득이 이루어지는 발언과 이성의 영역에 활발히 참여해 얻어야 하는 것이었다. 아테네 법의 목적은 권리를 보장하는 것이 아니라 도시국가를 보존하는 것이었다. (...) 아테네에서 가장 중요한 것은 권리가 아니라 정치적 참여와 시민의 의무였다.”(Hansen 1999, 179).

권리를 가질 권리를 정치적 행위에 대한 보편적 권리로 해석하는 것은 아렌트가 ‘정치’를 ‘국가’로부터 해방시키고자 한다는 점과 정치를 행위와 동일시 한다는 점을 고려한다면 그 적실성이 더욱 분명해진다. 아렌트의 의미에서 정치적 권리는 인간이 무엇(what)으로서 승인되고 보호받는 권리가 아니라 누구(who)가 될 수 있는 행위와 의견의 표명을 통해 자신을 드러낼 권리다. 따라서 그 권리는 행위와 의견을 타인에게 드러낼 타인과의 관계망, 즉 공적 세계를 필요로 한다. 아렌트에게 인권의 상실은 행위의 권리를 박탈하고 의견의 권리를 박탈할 때 발생한다. 행위와 의견의 권리 박탈은 행위와 의견 형성이 가능한 공적 세계의 박탈을 의미한다. 결국 아렌트에게 성원권의 핵심은 단순한 국적 부여가 아니라 정치적 행위의 권리에 있다. “인권의 상실은 흔히 인권에 속하는 이런 저런 권리가 사라질 때 진행되는 것이 아니라 인간이 세계 안에서의 자리를 잃어버릴 때 진행된다. 그 자리를 통해서만이 인간은 권리를 가질 수 있고 자신의 의견들이 의미를 갖게 되고 자신의 행위들이 중요성을 지니게 되는 조건을 형성할 수 있다.”(Arendt 2000, 613).

‘권리를 가질 권리’를 정치적 권리, 즉 정치적 행위에 대한 보편적 권리로 이해하게 되면, 아렌트와 홉스 사이의 간극은 아주 커 보인다. 아렌트가 말하는 권리를 가질 권리는 자유주의적 권리 개념이나 법실증주의적 차원을 넘어선다. 아렌트는 권리를 가질 권리를 유일하고 실

제적인 인간권리로 규정하고 있기 때문에 권리를 가질 권리를 단순히 다른 권리를 위한 전제적(前提的) 권리로 이해할 필요는 없다. “다른 모든 권리들과 마찬가지로 그 하나의 권리도 상호적인 합의와 보장을 통해 실현될 수 있다. 국가시민성에 대한 인간의 권리로서 그것은 국가시민의 권리들을 초월한다. 그래서 그것은 국가의 공동체에 의해 그리고 단지 그것에 의해 보장되어질 수 있는 유일한 권리이다.”(Arendt 1981, 167).

근대 국민(민족)국가에서 나타났듯이, 성원권은 타자에 대한 배제의 경향을 지님으로서 누군가의 인권을 억압하는 기제가 된다. 이것이 공동체의 성원이 될 권리로서의 인권이 지닌 이율배반적 성격이다. 따라서 ‘권리를 가질 권리’를 성원권으로만 국한 시킬 때, 권리의 보편적 요구, 즉 ‘배제의 배제’는 불가능하게 된다. 그것은 근대 국민(민족)국가가 지녔던 역설적 상황과 큰 차이가 없는 것이다. 벤하비브는 ‘권리를 가질 권리’를 법실증주의적 개념으로 해석하고 그것의 한계를 이렇게 지적한다. “공화주의적 평등은 보편주의적인 도덕적 평등과 다르다. 권리를 가질 권리는 세계정부나 어떤 세계적인 기구에 의해 보장될 수 없으며, 오직 제한된 정치체제의 집합의지에 의해서만 보장될 수 있는데, 그런데 이 순간 어쩔 수 없이 일정한 배제 정책이 같이 나올 수밖에 없다.”(벤하비브 2008, 94). 벤하비브 역시 그 역설을 완전히 제거할 수 없다는 사실을 인정하지만, “민주적 반추(democratic iteration)”를 통해 시민과 외국인, 우리와 타자 사이의 구분을 유동적이고 협상가능하게 만들 때 탈형이상학적이고 탈민족국가적인 세계시민적 연대로 나아갈 수 있다고 주장한다. 반추란 단순한 반복과 달리 반복을 통해서 어떤 형식의 변형과 재구성을 추구하는 것이다. 그녀에 따르면, 국민의 자기 정체성의 민주적 반추, 즉 구성과 재구성의 과정, 헌정제도의 영속적인 재구성의 과정에서 민족국가가 지닌 배제와 포

함의 역설은 완전히 해결될 수는 없지만 유연화할 수 있다는 것이다. 그런 의미에서 민주적 반추란 지속적 논의와 소통, 즉 민주적 과정을 통한 구축과 재구축의 지속을 의미한다. 벤하비브는 아렌트의 권리를 가질 권리가 지닌 문제점을 이렇게 지적한다. “아렌트는 권리를 가질 권리의 역설에 관한 사색 속에서 민족국가라는 틀을 주어진 현실로 받아들인다. 즉 비록 인종적인 형태든 아니면 시민적인 형태든 간에 민족국가라는 현실을 수용하는 것이다. 따라서 민족국가 모델을 따르지 않는 민주적 주권 공동체가 어떻게 가능할 수 있을까에 대한 그녀의 실험적이고 유연하며 개방적이었던 사색은 여기서 멈추고 만다. 나는 근대 민족국가의 실험이 달리 분석될 수 있다고 말하고 싶다. 즉, 독자적 역사와 문화를 갖는 민주적 국민이 만들어내는 정치체제가 끝없는 변화과정에 있으며 또한 민주적 반추 절차를 거쳐 집합적 정체성에 대한 반성적 실험을 거듭하고 있는 것으로 생각할 수도 있다. 나는 이 지점에서부터 아렌트를 떠나, 나의 논의를 출발시키고자 한다.” (벤하비브 2008, 92).

벤하비브는 아렌트가 포함과 배제라는 국민(민족)국가의 역설을 해결하지 못했다는 점을 안타까워한다. 실제로 아렌트는 정치조직으로서 민족국가가 인간의 권리를 보호하고 유지하는데 근본적인 한계를 지니고 있다는 점을 지적하지만 그 한계를 해결할 분명한 정치적 방안을 제시하지 않고 있다. 그러나 아렌트의 진전된 사유 속에서 우리는 ‘차이의 포용과 정치체의 지속적인 재구성’의 모티브를 발견할 수 있다. 우리는 아렌트가 『인간의 조건』에서 구체적으로 다루고 있는 다원성과 탄생성의 개념을 통해 인권의 역설을 ‘유연화’할 수 있을 것이다(Birmingham 2006 참조).

인간의 존재적 조건으로서 탄생성(Nativity) 개념은 아렌트의 사유가 실제적 근원이 없는 탈형이상학적 사유임에도 불구하고 ‘권리를 가질

권리'에 보편적이고 규범적 토대를 제공하는 결정적인 요소다. 구체적으로 탄생성은 인권과 관련해서 중요한 두 가지 의미를 지닌다. 첫째, 인간으로서의 보편적 권리는 인간의 본성에서가 아니라 탄생의 사실을 통해 주어진다. 그 보편적 권리는 탄생을 통해 주어진 차이를 전제로 한다. 둘째, 정치적 행위에 대한 보편적 권리는 탄생을 통해 주어진 차이를 넘어서 두 번째 탄생(행위, 계약, 헌법구성)을 통해 주어진다 (Birmingham 2006, 57 참조). '권리를 가질 권리'는 일종의 시민권인데, 시민권은 태어남으로 주어진 차이에도 불구하고 정치적 공간에서 평등을 이루려는 정치적 노력과 행위이며 동시에 그 행위의 산물이다. 시민권 혹은 정치적 행위의 권리로서 '권리를 가질 권리'는, 아렌트의 말로 하자면, '탄생이라는 인간조건을 실현'하려는 정치적 행위의 산물이다. 정치적 행위는 '인간본성의 실현'이 아니라 "인간존재의 근본조건의 하나인 태어남에 대한 인간의 대답이다."(Arendt 2000b, 204).

기억해야 할 더 중요한 사실은 탄생이 과거의 사건으로만 보존되는 것이 아니라는 점이다. 아렌트는 어거스틴의 간단명료한 구절을 자주 인용하는데 그 구절은 그녀의 정치적 사유 안에서 주된 동기가 된다. "세계 안에 하나의 시작이 있기 위해서 인간은 창조되었고 그 이전에는 아무도 없었다."(Arendt 1999, 216; 2000, 979; 2000a, 271). 『신국론 (Civitas Dei)』 제12권에 나오는 그 구절을 아렌트는 이렇게 해석한다. "인간창조의 목적은 하나의 시작을 가능하게 만드는 것이었다."(Arendt 1976, 206). 아렌트의 관점에 따르면 인간은 단지 시작의 능력을 지녔을 뿐만 아니라 그 스스로가 하나의 시작이다. "인간의 탄생은 그래서 시작 자체의 시작이다"(Arendt 1999, 216). 인간 자체가 "시작의 원리"인 것이다. "인간이 세계에 태어났고, 그 안에서 탄생을 통해 하나의 새로운 이로 출현한 그는 시작의 능력을 지니고 있다. 그는 새로운 이이기 때문에 그는 새로운 것을 시작할 수 있다."(Arendt

2000a, 272). 그러는 한 탄생성의 개념은 개별적 인간 자체가 이미 철회될 수 없는 새로운 시작의 근원이며 새롭고 예측할 수 없는 것의 발생을 표현한다는 사실을 내포하고 있다. 그래서 아렌트에게 탄생성은 말과 행위를 통해 주어지는 두 번째 탄생을 통한 첫 번째 탄생의 지속적인 되풀이, 즉 시작의 반복을 의미한다. 그 반복은 단순한 되풀이, 즉 이미 발생한 것의 재현을 의미하는 것이 아니라, 오히려 과거의 존재들이 새로운 자기 관점의 열림 안에서 갖게 되는 가능성에 대한 응답이다. 이것이 ‘행위를 통한 탄생의 실현’의 진정한 의미다. 아렌트가 헌정의 지속적인 비판과 재구성을 위해 필수적인 것으로 여기는 시민 불복종도 행위를 통한 시작의 반복이라고 할 수 있다.

이러한 해석 속에서 아렌트의 탄생성 개념은 인권의 개념에 보편성을 부여하며 국가적 경계에 대한 개방성과 지속적인 재구성의 가능성을 제시한다. 사람들은 세계 안에서 많은 것들을 파괴시켜 버릴 수 있지만, 새로운 시작의 능력은 파괴 시킬 수 없다. 왜냐하면 그 능력은 각각의 인간의 탄생과 함께 새롭게 세계 안에 나타나기 때문이다. “세계의 구원은 인간세대가 새로운 세대의 탄생을 통해 지속적으로 새로워진다는 데 있다.”(Arendt 2000a, 271).

### 3) 인류에 속할 권리

마지막으로 필자는 아렌트의 ‘권리를 가질 권리’를 ‘인류에 속할 권리’로 이해한다. 이 권리는 지구상에 존재하는 모든 개인과 집단이 지닌 보편적 권리다. 태어났다는 사실만으로 인간은 인류의 구성원으로서 존재하며, 그 사실로부터 권리가 주어진다. 인류에 속할 권리를 가질 권리란 탄생으로부터 주어진 인간들 사이의 근본적 차이와 다양성을 인정하고 존중해야 한다는 규범이다(Birmingham 2006 참조). 인간

자체와 인간으로 구성된 인류는 바로 차이와 다양성의 소산이기 때문이다. 인류에 속할 권리는 인간적 보편성에 대한 강조라기 보다는 인류를 구성하는 개개인, 혹은 개별 집단의 다양한 삶의 양식과 차이에 대한 인정과 존중을 의미하는 것이다. 따라서 특정한 개인이나 집단에 대한 배제나 차별은 인류에 속할 권리로서의 ‘권리를 가질 권리’를 침해하는 것이며, 나아가서 인류에 대한 도전이다. 인간은 다원성이라는 인간의 조건 안에서 구성되는 존재다. “인간의 개념은, 그것이 정치적으로 사용가능하게 되었을 때, 인간의 다원성을 이미 그 안에 담고 있다.”(Arendt 2000, 604).

아렌트에 따르면 전체주의가 저지른 급진적 악은 ‘잉여인간화’였다. 그 잉여인간화의 최종적 결말은 한 인간 혹은 한 집단이 인류에 속할 권리를 박탈 혹은 제거하는 것이었다. 아렌트는 인간을 불필요하게 만드는 급진적 악을 세 국면으로 나눈다. 첫 번째 국면에서는 “법인격의 파괴”가 진행된다(Arendt 2000, 924). 일반적 의미에서 법인격은 법에 따른 권리와 의무를 지닌 인간으로 이해될 수 있다. 그러나 집단수용소 안의 유대인들은 법에 따른 어떤 최후의 심판도 없이 지옥으로 떨어졌다. 집단수용소 안에서 그들은 어떤 권리와 의무도 지니지 않았다. 법적 인격의 파괴는 정치적 공동체에 속할 권리의 박탈과 동일하다. 두 번째 단계는 도덕적 인격의 파괴다. 집단수용소에서 양심의 도덕적 결정은 무의미하다. 이 도덕적 인격의 파괴가 정치적 권리, 즉 행위를 통해 자신이 누구임을 드러낼 권리를 박탈하는 것이다(Arendt 2000, 930 참조).

마지막 세 번째 국면에서는 법적-도덕적 인격의 파괴 이후에도 여전히 남아 있는 ‘개체성’의 완전한 파괴가 진행된다. “개체성의 파괴는 인간이 스스로 새로운 것을 시작할 능력인 자발성의 파괴와 동일하다. 즉 환경과 사건에 대한 단순한 반응의 토대 위에서는 설명될 수 없는

어떤 것을 시작할 수 있는 힘을 파괴하기 때문이다.”(Arendt 2000, 935). 개체성의 파괴는 모든 것의 파괴 이후에도 여전히 남아 있는 인간으로서의 보편성, 새로운 시작의 능력을 파괴해 버리는 것이다. 다시 말해 인간성 자체의 파괴이며 이는 인류에 속할 권리의 파괴다. 아이히만의 재판에서 아렌트는 아이히만의 죄를 이런 측면에서 파악하고 있다. 그는 하나의 민족으로부터 권리를 가질 권리를 빼앗으려고 했다. 즉 하나의 민족에게서 인류의 구성원으로서 살아갈 권리를 박탈하고자 했던 것이다. 그 행위는 더 나아가서 다양한 인종과 민족으로 구성된 인류 공동체를 파괴하는 것이며, 따라서 유대민족을 넘어 전 인류를 향한 범죄였다. 다시 말해 유대민족에 대한 대량학살(genocide)은 인류의 다양성 자체에 대한 공격이었다. 그 다양성이 없다면 인류라는 말, 인간성이라는 말 자체가 의미를 잃어버리게 될 것이다.

## 6. 결론

‘인권의 역설’에 대한 지적과 ‘권리를 가질 권리’에 대한 주장은 전체주의지배와 홀로코스트의 재앙을 경험한 아렌트의 통렬(痛烈)한 사유의 결과다. 국민주권원리를 토대로 하는 국민국가들의 체계 속에서 보편적 인권의 요구가 얼마나 무기력한가를 경험한 아렌트는 그 무기력을 전통적 인권개념에 내재한 역설들로부터 해명코자한다. 인권은 인간의 행위능력의 토대 위에서 형성되는 것이지 본성으로부터 파생되는 것은 아니다. 인권은 탄생의 사실을 실현하는 문제이며, ‘권리를 가질 권리’는 바로 그 실현의 토대다. 전체주의를 거치면서 드러난 인권의 역설과 형이상학적 인간본성론의 거부를 통해 아렌트는 ‘권리를 가질 권리’라는, 인권에 관한 새로운 원리를 제시한다. 본 논문에서 필자는 아렌트의 ‘권리를 가질 권리’의 개념이 의미하는 바를 정치적

공동체에 속할 권리, 정치적 행위에 대한 보편적 권리, 인류구성원에 속할 권리 등 세 가지로 나누어 분석했다. 전체주의 체제는 바로 이 세 가지의 권리 모두를 파괴하고자 했던 급진적 악의 실행자였다.

또한 우리는 아렌트가 국민(민족)국가의 몰락과 인권의 종말을 관련 짓는 것에 주목했다. 근대의 민족국가 혹은 국민국가는 인간의 권리와 시민의 권리의 법적일치를 실현시키고자 했다. 그러나 아렌트는 국민국가의 몰락을 통해 근대 법치국가의 위기를 보았다. 그 위기로부터 인권의 역설은 분명해졌다. 그 역설에 대한 대응으로 아렌트가 제시하는 ‘권리를 가질 권리’는 한편으로는 권리를 탈실체화시키고 다른 한편으로는 시민들의 정치적 행위능력과 그 조건으로서의 다원성을 보존하고 유지하고 활성화시키는 법과 권리의 성격을 제시하는 것을 목적으로 하고 있다.

1948년에 선포된 세계 인권선언의 제6조는 “모든 사람은 어디에서나 권리를 인정받을 권리를 지닌다”고 규정하고, 제15조 1항에서는 “모든 사람이 국가성원권에 대한 권리를 갖는다”고 선언하고 있다. 여기에 담긴 주장은 아렌트의 생각과 큰 차이가 없다. 지난해에 활동을 마감한 헌법개정자문위원회가 제출한 최종보고서에 따르면 현행 헌법의 ‘국민’이라는 표현을 기본권 등과 관련해서 보편성을 강조하기 위해 ‘사람’이라는 표현으로 바꾸었다고 한다. 뿐만 아니라 망명권도 헌법적으로 보장받아야 할 권리로 명시하였다고 한다. 이는 1948년에 이미 요구되었던 것이라는 점에서 한참 늦었지만 올바른 변화로 보인다. 그러나 오늘날 난민현상에서는 여전히 성원권과 인류에 속할 권리가 충돌하고 있다. 쿠르디의 주검이 떠밀려온 해안가에는 지금 “사람이라는 사실을 부끄러워하라”는 글귀가 바람맞으며 걸려 있다.<sup>12)</sup>

---

12) 『경향신문』, “난민 엑소더스-유럽을 가다.” 2015. 9. 15.

아렌트는 레싱을 인용해 이렇게 말한 적이 있다. “나는 내가 만들어 낸 어려움을 꼭 풀어야만 한다는 의무감을 느끼지 않는다.” 레싱은 자신의 사유가 독자들이 스스로 생각할 재료를 제공하는데 만족한다고 했다. 아렌트도 자신이 제기한 인권의 난제들에 대한 해결책을 구체적으로 제시하지는 않지만, 성찰의 많은 동기와 계기들을 던져 주고 있다.

(2015년 9월 29일 접수, 11월 3일 심사완료, 11월 4일 게재확정)

참고문헌

- 「경향신문」. “난민 차단 헝가리, 비상사태 선포.” 2015. 9. 6.
- 「경향신문」. “난민 엑소더스-유럽을 가다.” 2015. 9. 15.
- 박혁. 2009. “정치적 현상으로서의 자유.” 사회와철학. 사회와철학연구회.
- 박혁. 2014. “철학적 인간학에 대한 비판.” 글로벌정치연구. 한국외국어대학교  
글로벌정치연구소.
- 발리바르, 엔티엔. 2006. “인간시민권의 철학은 가능한가?” 『사회운동』. 69호.  
사회진보연대
- 버크, 에드먼드. 2008. 『프랑스혁명에 관한 성찰』. 이태숙 역. 한길사.
- 번스타인, 리처드 J. 2009. 『한나 아렌트와 유대인문제』. 김선옥 역. 아모르문디.
- 벤하비브, 세일라. 2008. 『타자의 권리』. 철학과 현실사.
- 비롤리, 모리치오. 2006. 『공화주의』. 김경희, 김동규 역. 인간사랑.
- 아렌트, 한나. 2004. 『혁명론』. 홍원표 역. 한길사.
- 아렌트, 한나. 2006. 『전체주의의 기원』. 이진우/박미애 역. 한길사.
- 아렌트, 한나. 2007. 『정치의 약속』. 김선옥 역. 푸른숲.
- 진태원. 2013. “무정부주의적 시민성?-한나 아렌트, 자크 랑시에르, 에티엔 발리  
바르.” 『서강인문논총』.
- 칸트, 임마누엘. 2012. 『윤리형이상학』. 백종현 역. 아카넷.
- 키케로. 1989. 『의무론』. 허승일 역. 서광사.
- 하버마스, 위르겐. 2000. 『이질성의 포용』. 황태연 역. 나남.
- 홍원표. 2012. 『한나 아렌트 정치철학-행위, 전통, 인물』. 인간사랑.
- Arendt, Hannah. 1976. *Vom Leben des Geistes*. Bd. 1: Das Denken, München.
- Arendt, Hannah. 1981. “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht.” Otfried Höffe/Gerd  
Kadelbach/Gerhard Plumpe (Hrsg.). *Praktische Philosophie/Ethik*. Bd. 2. Frankfurt  
a. M..
- Arendt, Hannah. 1993. *Was ist Politik?* München.
- Arendt, Hannah. 1999. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München.

- Arendt, Hannah. 2000. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München.
- Arendt, Hannah. 2000a. *Über die Revolution*. München.
- Arendt, Hannah. 2000b. "Macht und Gewalt." In *der Gegenwart*. München.
- Aristoteles. 1965. *Politik*. übers. von Franz Susemihl. München.
- Benhabib, Seyla. 1998. *Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg.
- Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights*. Bloomington.
- Breier, Karl - Heinz. 2001. *Hannah Arendt. Zur Einführung*. Hamburg.
- Brunkhorst, Hauke, 2002. *Öffentliche Angelegenheiten. Moderner Republikanismus bei Hannah Arendt*. Würzburg.
- Brunkhorst, Hauke. 1999. *Hannah Arendt*. München.
- Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge.
- Canovan, Margaret. 1999. "Lasting Institutions: Arendtian Thoughts on Nations and Republics." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 21.
- Cohen, Jean L. 1996. "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social Dilemma of the Arendtian Republicanism", *Constellations*, Vol. 3.
- Hansen, Mogens Herman. 1999. *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology*. London.
- Heuer, Wolfgang. 1997. "Gegenwart im Nirgendwo. Hannah Arendts Weg in die Postmoderne." *Merkur*, Jg. 51.
- Schmitt, Carl. 1983. *Verfassungslehre*. Berlin.
- Vollrath, Ernst. 1979. "Politik und Metaphysik", in: Adelbert Reif (Hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien.
- Young-Bruhl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a. M.

The aporias of human rights and the meanings of 'the right to  
have rights'  
: A study on Hannah Arendt's human rights

*Park Hyok*

Today countless violations on human dignity and human rights are found in the phenomena of poverty and inequality, refugees and migrant laborers, ethnic minorities and xenophobia, caused by globalization of capital analyzed by Hannah Arendt as in the situation between World War I and World War II.

In the era of totalitarianism, people experienced the void of demanding inalienable rights. Arendt criticized the universality of human rights based on natural rights. This paper aims to understand Arendt's concept of human rights by analyzing aporias of human rights. Also, it will provide a perspective to understand 'the right to have rights' proposed by Arendt as the only and unique human right in three distinguishable meanings.

Keyword: Hannah Arendt, Burke, aporias of human rights, right to habe rights, nation-state

