

권위와 권위주의*

김준수 (부산대 철학과)

**주제분
류**

사회철학, 정치철학

**주
요
어**

권위, 권위주의, 계몽주의, 탈근대 주체성 상호성

**요
약
문**

본 논문은 권위와 권위주의의 문제를 서구적 전통을 중심으로 검토하면서 권위주의적 권력과는 구분되는 진정한 권위의 조건들을 탐색한다. 제1장에서는 권위 개념의 어원과 그 역사적 변천을 학문적·정치적·법률적 맥락에서 추적하고 이를 토대로 하여 권위를 그 일차적 수준에서 행위 장본인(원작자) 외 탁월한 본원성에 근거하고 수용자의 자발적 수용 가능성에 의해 조건지워진 도덕적 설복의 힘으로 정의한다. 제2장에서는 현대 사회에서 권위의 상실이 단지 보수주의자들이 유포시키는 허위 문제가 아니라 근대의 계몽주의적 권위 비판과는 질적으로 다른 양상으로 전개되는 실제적인 문제라고 진단한다.

필자는 그 원인을 첫째로 그동안 참된 권위의 유일한 원천이라고 인정받았던 이성이 몰락하고 그로 인해 권위 일반이 전면적인 불신을 받게 되었다는 점과 둘째로 탈근대적 유목 사회의 근본적인 유동성 때문에 서사적 삶이 단절되고 파편화되었으며 이는 주체의 죽음과 권위의 붕괴로 귀결된다는 점에서 찾는다. 제3장에서는 여전히 권위주의가 강력한 힘으로 작동하고 있는 현실에서 권위 전반의 부정과 폐기가 필요하다는 주장이 지닌 호소력에도 불구하고 '참된' 권위를 옹호해야 할 이유들과 함께 이때 고려해야 할 조건들을 제시한다. 권위의 본질은 통일적 주체성과 자유로운 상호성에 있으며, 바로 이 점에서 진정한 권위는 권력 내지 권위주의와 대척 관계에 있음을 밝힌다. 참된 권위의 확립과 권위주의에 대한 거부는 상보적이고 등근원적이며 그 근원에는 원작자의 본원성과 능동적 주체성의 회복이라는 문제가 놓여 있다고 필자는 결론짓는다.

* 이 논문은 부산대학교 자유과제 학술연구비(2년)에 의하여 연구되었음.

1. 권위의 말뜻

라틴어권에서 권위를 뜻하는 authority(auctoritas)의 어근은 author(auctor)이다. ‘auctor’는 현재 우리에게 익숙한 (1) 이야기, 역사, 문학적 또는 학문적 저작의 ‘저술가’라는 말뜻 이외에도, (2) 어떤 말이나 행위의 원인이 되고 몸소 수행한 사람이라는 의미에서 ‘원작자’(原作者) 내지 ‘장본인’, (3) 뒤따를만한 범례를 제시해준 ‘스승’이나 ‘선행자’(先行者), (4) 진술·선언·판단에 신빙성을 높여주는 증거나 전거를 제공해주는 ‘증인’, (5) 약속과 계약의 실효성을 보장해주는 ‘보증인’, (6) 어떤 결정에 조언을 주고 권고함으로써 의사 결정의 과정과 내용에 정당성을 높여주는 ‘고문’(顧問), (7) 법률적 또는 정치적 무/한정능력자를 대신해서 혹은 위임을 통해 앞에서 열거한 권한을 행사하는 ‘대리인’ 등의 의미를 지니고 있다. 이 다양한 의미들을 한 데 모으는 중심축은 (2) 원작자라는 의미이고 다른 용법들은 이로부터 파생되었다고 보아야 할 것이다. author는 어떤 말·글·행위·사건·사물의 원동자이자 창작자이므로 다른 어느 누구보다도 신뢰할만한 진정성과 본원성(authenticity)을 갖고 있으며, 이러한 특성(authorship)으로부터 그 말·글·행위·사건·사물에 관해 타인에게 전형이 되고 인증과 보증의 힘을 가지며 타당성을 제공하고 권고하고 대리할 수 있는 힘이 나오는 것이다.

그 일차적 의미에서 ‘권위’(authority)는 이런 author의 특성 내지 능력을 가리킨다. 원저작자를 인용하거나 모방하는 사람은 그가 원저작자의 본래성에 얼마나 근접하고 충실한가에 따라 원저작자가 지녔던 권위를 일정 정도 위임받게 된다. ‘author’의 다의성에 따라 권위라는 용어 역시 다양한 사회문화 영역에서 서로 연관되어 있기는 하지만 조금씩 다른 의미로 사용되었다. (2)의 의미를 토대로 하여 문학에서는 주로 (1), 학문에서는 (3)과 (4), 법률에서는 (4)와 (5)와 (6), 정치에서는 (6)과 (7)의 의미가 상대적으로 강조된다.

먼저 논리학이나 수사학에서 ‘권위로부터의 논변’(argumentatio ex auctoritate)은 지식을 전수하고 주장의 신뢰성을 확보하는 정당한 논변 방법 중의 하나로 인정받는다. 하지만 이 논변은 단지 개연적 타당성만을 지닐 뿐 필연성을 지니는 엄밀한 논증으로 간주되지 않는다.¹⁾ 그것은 반박될 가능성에 원칙적으로 노출되어 있으며, 학적 객관성을 확보하기 위해서는 가급적이면 합리적 논증(demonstratio)을 통해 보완되어야 한다. 이런 근본적인 한계를 망각할 때 권위는 독단과 우격다짐으로 전락한다. 이와 같은 학문적 맥락에서 ‘권위’는 자주 ‘이성’(ratio)과 대비된다. 중세 교부철학과 근대 계몽주의는 권위와 이성 사이의 주도권 다툼을 보여주는 대표적인 사례이다. 그렇다고 권위가 모두 비이성적이라거나 비이성적이어도 무방하다는 말은 아니다. 권위적 주장은 논증처럼 엄밀한 증명을 필요로 하지는 않지만 적어도 청자가 받아들일 수 있는 근거나 이유의 제시가 요구된다는 점에서 나름대로의 합리성을 전제한다.

정치적 맥락에서 ‘권위’는 ‘권력’(potestas)과 대조되는 개념이다.²⁾ 고대 로마 공화국에서 권위의 담지자(원로)는 실제적인 권력의 행사자인 입법자나 행정관과 구분되었다. 권위는 권력에 정당성을 부여해주기도 하지만 바로 이 규범적 인증력을 통해 권력을 견제하고 그 타당성을 문제 삼기도 한다. 권위는 물리적 강제력이 아니라 현명하고 적절한 권고가 지니는 도덕적 힘이다. 이런 의미에서 권위는 본래 權威라기보다는 勸威이다. 이 권고의 힘은 권위

1) Aristoteles, *Topica* I, 1, 100 a-b 참조.

2) H. Rabe, “Autorität”, O. Brunner u.a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, 1972 참조.

자가 갖춘 탁월한 능력과 지식과 품성에서 나오며 수신자의 자발적인 존중과 인정에 의존한다. 수신자의 자발적인 수용에 의거하지 않고 일방적으로 자신을 관철시키려는 권위는 곧 권력으로 변질된다. 로마에서 공화국의 붕괴와 제국의 등장은 권위가 권력을 지향하거나 역으로 권력이 권위를 참칭함으로써, 권력과는 구분되는 권위의 고유한 정치적 의미와 영역이 상실되는 과정과 일치한다.³⁾ 이를 통해 권위는 지배 권력(imperale auctoritas)과 동일시되었다. 정치적 권위에 대한 이런 식의 이해가 이제는 일반화되었지만 그것은 실은 권위가 왜곡되고 소멸되어온 역사의 산물이다.⁴⁾ 또한 권위가 개인의 특질이 아니라 어떤 사회적 지위(예: 장관직, 교수직)나 기구(예: 행정처, 법원)에 귀속되는 것은 그 사회가 덕보다는 법에 의해 지배되는 관료주의적 조직이 되었다는 징표이다.⁵⁾

권위 개념 안에는 법정에서 증언하거나 보증을 할 수 있는 능력이라는 한정된 법률적 의미가 아직 남아 있다. 그러나 보다 포괄적인 법률적 맥락에서 권위는 보통 법적 권한으로 이해된다. 이런 의미의 권위는 본래 원저작자가 자신의 저작물에 대해 지니는 소유권에 바탕을 두고 있다. 소유권이란 소유물에 대한 소유자의 법적으로 보장된 임의적이고 배타적인 처분 권한을 뜻한다. 홉스는 권위 개념을 철저히 이런 법률적 관점에서 정의한다. 그에 의하면 권위는 원천적으로는 원작자만이 지니는 “어떤 행위를 할 수 있는 법적 권리”이다.⁶⁾ 홉스가 권위를 이렇게 법적 권리로 정의하는 까닭은 이를 매개로 하여 절대 권력에 규범적 정당성을 부여하기 위해서이다. 즉 권위는 소유권을 의미하고 소유권(dominium)은 주인이 지닌 사물에 대한 처분권만이 아니라 사람에 대한 절대적 지배권을 함의하는데, 바로 이런 권한이 사회 계약을 통해 권력자에게 남김없이 이양되었다는 것이다. 이렇게 해서 권위는 권력 안으로 흡수되고 권력은 권위의 도덕적 후광을 갖추게 된다. 그런데 여기서 주목할 점은 다른 경우에는 전문 용어의 전통적 용법에 대해 심한 거부감을 드러내는 홉스가 근대적 권위/권리 개념을 정립하는 데에만은 유독 지극히 전근대적인 소유 개념 – 즉 ‘proprietas’가 아니라 ‘dominium’ – 을 교묘하게 끌어들이고 있다는 사실이다. 권위를 지배의 법적 권한으로 이해하는 것은 근대 초기의 시점에서 보더라도 시대착오적인 발상이다. 한 사람의 법적 권리에는 다른 사람의 법적 의무가 상응한다. 그런데 권위가 법적 권리가 아닌 한 권위는 강제될 수 없으며 권위에 복종해야만 할 법적 의무도 없는 것이다. 권위는 경우에 따라 강제법보다 더 강한 힘을 가질 수도 있지만 아무리 강력한 권위라 할지라도 오로지 설득과 호소를 통해서만 정당하게 성립되고 행사될 수 있다.

3) 바로 이 몰락을 목격하는 공화주의자 키케로는 다음과 같이 한탄한다. “모든 것이 독재자의 지배 아래 떨어져서 그 어디에도 현명한 권고와 권위를 위한 여지가 남지 않게 되었을 때...”(M. T. Cicero, *De officiis*, II, 1.2.) 여기서 키케로가 권위(auctoritas)를 권고(consilium)와 병치하면서 지배(dominatio)와 대립시키고 있음에 주목하라.

4) 마키아벨리(N. Machiavelli)는 ‘권위’를 거의 예외 없이 ‘지배하고 장악하는 힘’이라는 의미로 사용한다. 권위에 대한 탁월한 사회학적 분석을 제공하는 베버(M. Weber) 역시 때때로 ‘권위’와 ‘지배’(Herrschaft)를 동의어로 사용한다. 『국어대사전』(이희승 편, 민중서관, 1978)에서도 ‘권위’를 “남을 강제하며 복종시키는 권세와 위력”으로 풀이하고 있다. 이런 용례들은 각각의 시대적 상황과 연관시켜 살펴볼 필요가 있다.

5) “대법관은 근엄하고 갖가지 장식품을 걸치고 있다. 그의 지위가 가짜의 것이기 때문이다. 왕은 그렇지 않다. 그는 힘을 가지고 있고 상상 따위는 필요가 없다.”(B. Pascal, 『팡세』, 이환 역, 민음사, 2003, 99쪽) 이것은 권력이 이미 권위를 찬탈했지만 아직 관료화되지 않았던 시대의 자화상이다.

6) Th. Hobbes, *Leviathan*, I, Ch. 16. 베버도 이와 유사하게 권위를 “실제적인 피지배자들에 대해 ‘복종’을 요구하는, 모든 이익 관심과 독립적으로 존립하는 권리”라고 정의한다(M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972⁽⁵⁾, S. 542). 여기서 ‘모든 이익 관심과 독립적’이란 말은 ‘개인의 – 이 경우 피지배자의 – 합목적적 기대 지향(zweckrationale Erwartungsorientierung)과는 무관하게’로 이해되어야 한다.

이상의 논의를 바탕으로 나는 ‘권위’를 그 일차적 수준에서 ‘행위 장본인(원작자)의 탁월한 본원성에 근거하고 수용자의 자발적 수용 가능성에 의해 조건지워진 도덕적 설복의 힘’으로 정의하겠다. 이러한 본래적 권위에 대한 정의는 다양한 파생적 권위들의 타당성 여부와 그 정도를 판정하는 준거의 역할을 할 수 있을 것이다.

마지막으로 ‘권위’(authority)와 ‘권위주의’(authoritarianism)를 서로 혼동해서는 안 된다는 당연한 지적을 해두고 싶다. 여기서는 권위주의를 ‘권위를 내세워 남을 억지로 복종시키려고 하거나 타인의 권위에 맹목적으로 순종하려는 태도’ 혹은 ‘권위를 근간으로 삼아 일을 판단하고 처리하며 사회 조직을 구성·운영하려는 태도’로 정의하겠다. 권위를 옹호한다고 해서 당연히 권위주의도 옹호하는 것은 아니며, 역으로 권위주의를 배격한다고 해서 무조건 모든 권위를 부정해야만 하는 것도 아니다. 물론 강력한 권위가 존재하는 장은 또한 권위주의적으로 조직화될 위험이 많은 것이 사실이다. 그러나 일정한 권위를 인정하면서도 권위주의는 거부하는 것이 가능하다. 반대로 권위주의를 지지하면서도 그것이 토대로 삼는 권위의 타당성은 부인할 수도 있다. 나는 어떠한 유형의 권위주의도 – 설사 그것이 타당한 권위에 기반을 두고 있다 할지라도 – 일체 정당하지 않고 바람직하지도 않다고 생각한다. 그러나 동시에 일정한 종류의 권위는 ‘참된 권위’로서 정당성을 지니며 존중되어야 한다고 본다. 이상과 같은 구분은 ‘권위적’(authoritative)과 ‘권위주의적’(authoritarian) 사이의 구별에도 적용된다. 권위주의적 주장과는 달리 권위적 주장은 반박 가능성 앞에서 스스로 정당화를 요구한다.

2. 권위 상실의 시대

권위가 상실되어가는 세태를 개탄하는 목소리가 그 어느 때보다도 드높다. 우리가 무엇을 위해 어떻게 살아가야 할 것인가에 대한 ‘아버지의 말씀’은 더 이상 조건 없는 경청과 순종의 권위를 갖지 못할뿐더러 심지어 비웃음의 대상이 되기도 한다.⁷⁾ 권위 상실에 대한 우려는 우리 삶의 골격인 사회 질서가 붕괴될지도 모른다는 두려움을 동반한다. 가장의 권위, 스승의 권위, 법의 권위, 학문의 권위, 공권력의 권위, 국가의 권위가 모두 부정되고 허물어진다면 우리 가족, 이 사회, 이 나라는 대체 어찌될 것인가?

그런데 실상 이런 개탄과 경고의 목소리는 별로 새로운 것이 아니다. 어느 시대건 기성세대의 보수주의자들은 늘 권위의 훼손을 불평해왔으며, 그들이 이상화하는 과거의 이른바 황금시대에도 동시대를 불평하는 원조 보수주의자들이 틀림없이 있었다. 그렇다면 오늘날 우리가 듣는 권위의 심각한 위기라는 진단 역시 단지 보수주의자들이 자신의 기득권을 지키기 위한 상투적인 되뇌임과 (그들 자신도 진짜라고 믿는) 주술적 현혹에 불과한 것인가? 역으로 경고의 목소리가 끊이지 않고 이어져왔다는 것은 그것이 어떤 변형을 겪었건 간에 권위(주의)가 과거 못지않게 오늘도 끈질기게 존속하고 있다는 사실을 말해주는 것이 아닐까?

권위(주의)에 대한 도전과 비판은 근대 계몽주의의 본질적인 특징들 가운데 하나이다. 근대의 문턱에 서있던 베이컨의 이상론, 특히 ‘동물의 이상’과 ‘극장의 이상’은 바로 기성 권위의 허구성과 비합리성에 대한 신랄한 폭로가 아니었던가?⁸⁾ 또한 칸트의 다음 말은 계몽주의의

7) ‘아버지’가 가지고 있는 지식은 자식에게 더 이상 유용하지 않고 따라서 고루한 옛이야기에 지나지 않는다. 절기의 변화, 일의 관계적 순서, 선조와 얽힌 구구절절한 집안 내력, 이웃과의 복잡한 사연들 등 아버지가 가르쳐주는 이야기는 전통 사회에서는 자식에게 생존의 필수조건이었다. 그러나 급속히 변화하는 정보 사회에서 아버지는 기초적인 지식의 습득과 조작 방법의 능력조차 갖추지 못한 시대에 뒤떨어진 사람에 불과하다.

비판 정신을 전형적으로 드러내는 유명한 문구이다.

“우리 시대는 모든 것을 비판에 회부하는 진정한 비판의 시대이다. 종교는 그 신성함을 통해 그리고 입법은 그 위엄을 통해 통상 비판에서 벗어나려고 한다. 그러나 그렇게 함으로써 종교와 입법은 자신들에 대한 정당한 의혹을 불러일으켜서 꾸밈없는 존경을 요구하지 못하게 된다. 이성은 자신의 자유롭고 공격적인 시험을 견뎌내는 것에 대해서만 꾸밈없는 존경을 허락한다.”⁹⁾

심지어 계몽주의의 과도한 부정적 태도가 지닌 한계와 일면성을 염려하면서 ‘인륜적 권위’의 회복을 시도하는 헤겔조차 ‘권위의 노예’로 사로잡혀 있던 전근대적 세계와 그 제도에 대해 “자신의 견해를 타자의 권위에 굴복시키지 않을 인간의 권리”를 강조하며 대립시킨다.¹⁰⁾ 계몽주의자들이 권위(주의)를 거부했던 이유는 무엇보다도 그것이 인식과 실천에서 타율적 억압으로 작동함으로써 개인의 능동성·자율성·주체성에 가장 큰 걸림돌이 된다고 보았기 때문이다. 근대는 권위에 대한 회의와 도전과 파괴가 일상화된 지속적이고 의식적인 탈권위의 시대이며, 이런 점에서 현시대는 고스란히 근대의 연장선상에 있다. 권위(주의)로부터의 탈피는 오늘날까지 근대를 수백 년 동안 지탱해 온 권위 있는 전통이다.¹¹⁾

그렇다면 이른바 탈근대적 해체 시대라고 일컬어지는 오늘날 권위를 둘러싼 이 소란스러운 탄식과 환호는 모두 허구적인 것인가? 보수주의자들의 반복적인 과잉 경고는 역사의 바람으로 돌아가는(revolution) 풍차를 향해 돌진했던 옛 기사의 모습과 다르지 않다. 이런 퇴행 고착은 시대를 되돌림으로써가 아니라 자기 각성을 통해 치유할 일이다. 그러나 권위의 붕괴라는 현시대의 진단이 단지 진부한 허위 문제가 아닌 까닭은 그것이 이제까지의 근대적 양상과는 질적 차별성을 띠도록 만드는 두 가지 새로운 요소의 등장 때문이다.

그 첫 번째는 그동안 ‘참된’ 권위의 유일한 원천으로 인정받았던 이성의 몰락과 그로 인한 권위 일반에 대한 전면적인 불신이다.

근대 계몽주의가 비판의 표적으로 삼았던 것은 실은 권위 자체가 아니라 거짓된 권위와 권위주의였다. 이때 존중받을 자격이 있는 진정한 권위와 그렇지 못한 사이비 권위를 판정하는 기준은 바로 이성이었다. 계몽주의는 권위를 가장한 불합리하고 부당한 지배 권력을 이성에 의거하여 타파하고 그 자리에 이성적 권위를 새롭게 수립하고자 했다. 이성은 모든 정당한 권위의 원천이자 기준이고 그 자체가 최고의 권위였다. 앞서 언급한 칸트도 이성에 의해 정립된 법률과 도덕의 권위를 강조할 뿐만 아니라 “스스로에게 명령하는 그 자신의 이성의 권위”를 선언한다.¹²⁾ 이성은 거짓 권위에 저항하는 혁명의 무기였으며 동시에 참된 권위의 입법자였다.

그러나 니체(F. Nietzsche)가 이성을 비이성적인 욕망과 마찬가지로 이기적인 ‘권력 의지’의 한 양태에 불과한 것으로 평가절하한 후 참과 거짓, 옳고 그름, 정당함과 부당함을 가리는 기준이었던 이성의 권위가 근본적으로 흔들리게 되었다. 니체 식으로 각색된 프로이트주의에 따르면 이성(합리성)이 배제하고 단죄하는 광기(비합리성)는 이성 자신이 만들어낸 그것

8) F. Bacon, 『신기관』, 진석용 역, 한길사, 2001, 48쪽 이하.

9) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A.-A. Bd. 4, A XI.

10) G. W. F. Hegel, “Die Positivität der christlichen Religion”, *Werke 1: Frühe Schriften*, Frankfurt/M., 1986, S. 161f.

11) A. Gamble, *Politics and Fate*, Cambridge, 2000, p. 57f. 참조.

12) I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A.-A. Bd. 8, S. 402.

의 다른 면모일 따름이다.¹³⁾ 더 나아가 권위주의에 대한 비판의 근거였던 이성이 이제는 권위주의의 주범으로 비판받게 된다. 이성은 지배 권력의 보다 교묘한 도구이자 그것의 본질적인 구성 요소이며, 이 지배지향적 이성의 획일성·배타성·억압적 규율로부터 탈출하는 길은 오히려 비이성에서 마련된다는 것이다. 그리하여 푸코는 마침내 이성에 대한 “광기의 승리”를 선언하기에 이른다.¹⁴⁾

이성의 몰락과 더불어 참된 권위와 거짓된 권위의 경계는 허물어져버린다. 권위에 대한 계몽주의의 공격이 이를테면 파아가 구분된 국지전이였다면, 이제는 거점 없는 전면전 속에서 권위 일반이 공격의 대상이 된다. 여기서 권위의 정당성을 묻는 것은 부질없는 일이다. 우리에게 남은 것은 오로지 권위 전반에 대한 전면적인 거부냐 아니면 조건 없이 권위에 투항하느냐 하는 양자택일 사이에서의 결단이다. 그리고 어떤 결단이 내려지건 간에 우리는 더 이상 그 타당성을 ‘이성적으로 따지고 들’ 수도 없고 그럴 필요도 없다.

둘째로 권위의 위기를 초래하는 더 심각한 요인은 현대 사회의 근본적인 유동성 그리고 그로 인한 서사적 삶의 단절과 파편화에 있다.

월쩌에 의하면 현대 사회는 네 가지 유형의 유동성에 의해 극심한 불안정성에 노출되어 있다. 첫째는 잦은 이주 등으로 인한 지역적 유동성으로서 이는 공동체로의 귀속감을 상실하도록 만든다. 둘째로 직업·계층·교육 등에서의 사회적 유동성은 전통의 급속한 약화를 초래한다. 셋째로 혼인 관계의 유동성은 사회 구성의 기본 단위인 가족의 해체를 가져온다. 넷째로 정치적 유동성은 제도의 불안정성을 낳게 된다.¹⁵⁾

이러한 새로운 유목 문화에 따른 유동성 때문에 기존의 정주 문화에서 사회적 통합과 안정을 가능하게 했던 연대적 결속감은 사라지고 가치 판단에 실질적인 내용을 제공해줄 생활세계적 지평은 희박해지며 개인은 뿌리 뽑힌 무연고적(無緣故的) 원자로 고립된다. 리오타르는 이와 같은 탈근대적 상황을 “서사의 위기”로 요약한다.¹⁶⁾ ‘서사’(narrative)는 나의 그리고 내가 속한 공동체의 삶, 그 기원과 궤적에 관한 통일적인 맥락을 갖춘 이야기(history)이다. 이 이야기를 바탕으로 개인은 자신의 인격적 정체성을 형성하고 타인의 말과 행위를 이해하며 현재 일어나는 사태의 원인과 의미를 규정한다. 서사는 그 자체가 권위였으며, 자신의 삶을 이야기하는 자(author)로서 개인은 전체의 그물망 속에서 각기 고유한 권위자였다. 서사적 지식의 붕괴는 곧 개인의 통일적 자아 형성과 공동체적 유대의 기반을 이루는 사회적 화용 문법이 사라짐을 의미한다. 이러한 조건 아래에서 개인은 어떠한 합리적이고 고유한 역사도 갖지 못하는, 연속성도 없고 정체성도 없는, 따라서 본원성(authenticity)을 상실한 “유령적 자아”로 축소된다.¹⁷⁾

13) “끊임없이 (광기의) 터널을 파고 있는 것은 합리성이며, 그런 의미에서 합리성과 광기 모두가 이성에 봉사한다고 할 수 있다.”(J. Lacan, 「무의식에 있어 문자가 갖는 권위(주장) 또는 프로이트 이후의 이성」, 『욕망 이론』, 권용택 편, 문예출판사, 1994, 51쪽) 철저히 합리적 계몽주의자였던 프로이트 자신은 정신분석학을 “자아에게 이드에 대한 발전적 정복을 가능하도록 만드는 도구”로 규정하면서(S. Freud, “Das Ich und das Es”, Studienausgabe Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/M., 1974, S. 322), “이드가 있던 곳이 자아가 되어야 한다”(Wo es war, soll Ich werden)고 천명한다(S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW. Bd. XV, Frankfurt/M., 1999, S. 86). 그런데 바로 이 마지막 구절을 라강은 “나는 무의식이 있던 바로 그 자리로 가야만 할 것이다”로 오해(왜곡)하면서(J. Lacan, 같은 책, 88쪽), 정신분석의 목적을 ‘무의식 속에서 주체의 분열을 찾아내는 것’으로 설정한다(J. Lacan, “La science et la vérité”, *Écrits*, Paris, 1966).

14) M. Foucault, 『광기의 역사』, 김부용 역, 인간사랑, 1991, 370쪽.

15) M. Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 18:1, 1990, p. 11f.

16) J.-Fr. Lyotard, 『포스트모던의 조건』, 유정완 외 역, 민음사, 1999, 33쪽.

물론 근대 이후 과학적 지식이 자연과 인간 전체를 지배하는 담론으로 점차 자리 잡음에 따라 서사적 지식과 통일적 자아는 지속적으로 위협받고 침식당해 왔다. 이미 좁은 단일성과 자기 정체성을 지닌 자아라는 개념은 환상일 뿐이며 자아는 “다양한 지각들의 묶음과 모음”에 불과하다고 선언했다.¹⁸⁾ 칸트 역시 현실 세계의 ‘경험적 자아’에게서는 더 이상 능동적 통일성이 확보될 수 없음을 절감하고 이를 ‘선형적 자아’의 확립을 통해 구제하려고 했다. 그러나 과학주의가 선형적 자아마저 형이상학적 허구라고 추방한 후에 자아의 정체성·주체성·자율성·통일성을 찾을 수 있는 영역은 소멸해버렸다. 맥락 없이 파편화된 자아, 그것은 과거에는 치유를 필요로 하는 결함과 비정상의 상태로 간주되었다. 그러나 이제는 분열된 자아야말로 되찾아야 할 인간의 본래 모습이라고 칭송된다.¹⁹⁾ 내가 어떻게 태어나서 어떻게 성장해왔는지는 현재의 내 본질(Wesen)을 이루는 중요한 부분이다. 그러나 서사적 삶이 단절된 후에는 어느 누구도 자신이 누구인지를 주체적으로 규정하고 자기 자신과 타인에게 이해할 수 있도록 이야기할 수 있는 능력을 갖지 못하게 된다. 이런 익명의 ‘아무개들’만이 사는 세계 속에서는 ‘원본’이란 애초부터 없고 자아를 포함한 “모든 것이 허상(simulacrum)이 되었다.”²⁰⁾ 이것이 맥락 없이 파편화된 현대의 삶에서 우리가 지금 목격하는 “저자의 파멸”과 권위의 죽음이다.²¹⁾

3. 권위는 회복되어야 하는가?

자, 그럼 이제 어떻게 할 것인가? 그것을 환영하든 한탄하든 권위의 상실은 돌이킬 수 없고 회피할 수 없는 현대의 운명인가? 아니면 어떤 방식일지는 모르나 하더라도 ‘진정한 권위’의 회복 내지 수립이 꼭 필요한 일인가?

탈근대적 상황이 강요한 선택지 중 하나인 권위에 조건 없이 투항하는 것은 우리가 민주주의를 신봉하는 한 당연히 받아들일 수 없다. 우리가 정의한 바에 따르면 권위에 대한 무조건적 복종은 바로 권위주의를 뜻한다. 권위주의의 수용은 권위가 붕괴된 상황에서 그것이 우리의 삶을 튼튼하게 조직하는 데 꼭 필요한 권위를 회복하는 불가피한 방도라는 믿음에서 비롯될 수도 있다. 그러나 밑에서 다시 논하겠지만 권위와 권위주의는 실은 대립 관계에 있기 때문에 권위주의를 통해 권위를 회복하려는 시도는 필연적으로 실패할 수밖에 없다. 물론 현대 유목문화의 불안정성이 보다 강력한 사회 안보와 통합에 대한 갈망을 일깨우고 그

17) A. MacIntyre, 『덕의 상실』, 이진우 역, 1997, 61쪽 이하.

18) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, Sect. VI.

19) “자아들은 어떤 에벌레-주체들이다. 수동적 종합들의 세계는 규정되어야 할 어떤 조건들 안에서 자아의 체계를 구성한다. 하지만 그것은 분열된 자아의 체계이다.” 그리고 그런 “에벌레-주체 외에 또 다른 주체는 없다.”(G. Deleuze, 『차이와 반복』, 김상환 역, 민음사, 2004, 187쪽, 250쪽.) 바로 이러한 정신병리적 자아 이해로부터 다음과 같은 극단적인 반(反)인본주의와 인간혐오주의가 나온다. “아직도 인간 및 인간의 지배와 해방에 관해서 지껄이고 싶어하는 모든 사람들, 여전히 인간은 본질적으로 무엇인가라고 자문하는 모든 사람들, 인간을 진실에 도달하기 위한 시도의 출발점으로 간주하기를 바라는 모든 사람들 {...} 이들 모두에 대해, 이치롭 왜곡되고 뒤틀린 모든 반성들에 대해, 우리는 아직 일종의 철학적 비웃음 —어떤 의미에서는 침묵과 다름 바 없는—으로나 대답할 수 있을 뿐이다.” —“우리는 인간이 마치 해변의 모래사장에 그려진 얼굴이 파도에 씻기듯 이내 지워지게 되리라고 장담할 수 있다.”(M. Foucault, 『말과 사물』, 이광래 역, 민음사, 1987, 391쪽, 440쪽)

20) G. Deleuze, 『차이와 반복』, 167쪽.

21) R. Barthes, “The Death of the Author”, D. Hunter (ed.), *Falling into Theory*, Boston, 1994, 223쪽.

것이 권위주의로의 복고적 향수를 불러일으키는 유혹으로 작용하고 있다. 그러나 개인의 인격적 존엄과 자유를 위해 권위주의와 투쟁해온 근대 계몽주의의 역사적 성과는 결코 무효화되어서는 안 되고 무효화될 수도 없다. 우리 근현대사의 파릇한 아픔과 분노가 그 당위성을 웅변해준다. 또한 사실의 관점에서 보더라도 권위주의적으로 조직된 집단은 불가피하게 내부적 경직화에 빠져들고 이로 인해 신속한 변화와 적응을 요구하는 현대 사회에서 도태될 수밖에 없다.

반면에 또 다른 선택지인 모든 권위에 대한 전면적인 거부도 권위주의의 억압과 폭력에 오래 동안 짓눌렸던 우리에게 무척 매력적으로 보인다. 우리 사회 곳곳에서 권위주의가 여전히 강력한 힘으로 작동하고 있고 권위의 이름 아래 부조리한 강압이 벌어지고 있다. 이런 억압적인 현실 속에서 진정으로 권위주의에서 탈피하기 위해서는 거짓된 권위에 대한 공격만으로는 불충분하고 권위 전반의 거대한 부정과 폐기가 필요하지 않을까? 참된 권위와 거짓된 권위를 굳이 구분하고 – 실은 그렇게 구분할 합리적인 근거도 모호하지만 – 이른바 참된 권위를 지키자고 호소하는 것은 그 의도가 무엇이건 간에 마땅히 사라져야 할 권위주의를 오히려 방어하고 조장하는 효과를 가져오지 않을까?

그러나 올바르게 이해된 의미의 권위를 옹호해야 할 여러 가지 이유가 있다. 우선 이미 아리스토텔레스가 지적하고 가다머가 계몽주의의 일면적인 비판에 맞서 다시 강조했듯이 권위는 편견의 원천일 수도 있지만 “또한 진리의 원천”이기도 하다.²²⁾ 권위는 지식과 능력을 전달하고 습득하는 데에 최소한 잠정적인 사다리로서 중요한 역할을 담당하는데, 이는 특히 예술이나 기술처럼 고도의 숙련성이 요구되는 분야의 교육 과정에서 확인된다. 또한 프로이트에 따르면 권위의 성공적인 내면화는 심리적 고통의 근원이기도 하지만 동시에 개인의 인격적 성숙 과정에서 핵심적인 단계를 이루며 이를 통해 ‘죽음의 본능’(thanatos)을 억제하고 ‘삶의 본능’(eros)을 승화시킴으로써 사회적 결핍과 문화와 도덕을 비로소 가능하게 만든다.²³⁾ 따라서 권위의 부재는 곧 문화의 부재를 가져올 것이다. 이런 생각이 옳다면 어떠한 권위도 존재하지 않는 자유롭고 조화로운 공동의 삶은 사회적 차원에서 아름답긴 하지만 파괴적인 꿈이다.²⁴⁾ 더욱이 현실적으로 권위의 공백으로 생겨난 공간은 사이버 권위와 권력에 의해 점령당할 가능성이 매우 높다는 점도 염두에 두어야 한다. 권위의 붕괴가 바로 권위주

22) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986, S. 283.

23) 특히 S. Freud, “Das Unbehagen in der Kultur”, Studienausgabe Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt/M., 1974 참조. 콜버그 역시 그의 6단계 도덕발달이론에서 제4단계인 ‘사회체제 도덕성’을 다음과 같이 규정한다. “권위, 철칙, 사회질서 유지 등에 대한 오리엔테이션이 존재한다. 옳은 행위란 의무를 수행하고, 권위를 존경하며, 사회질서를 질서 그 자체를 위해 지키려는 것 등이다.”(L. Kohlberg, 『도덕발달의 철학』, 김민남 외 역, 교육과학사, 2000, 57쪽) 권위를 전적으로 거부하려는 사람들은 대부분 권위의 문제를 콜버그처럼 6단계 중 제4단계로 보기보다는 제1단계인 ‘타율적 도덕성’에 해당하는 것으로 간주한다. 콜버그에 의하면 제1단계는 타율적으로 주어진 권위에 대한 맹목적인 복종을 특징으로 하는 데 반해 제4단계는 ‘일반화된 사회성원의 조망’을 가지고 사회적 권위를 자율적으로 평가하고 존중하는 태도를 가리킨다.

24) 이 비극적인 인간의 조건을 벌린(I. Berlin)은 “손실 없는 사회 세계란 없다”는 말로 표현한다(이 명제에 대한 해석으로 J. Rawls, 『정치적 자유주의』, 장동진 역, 동명사, 1998, 243쪽 이하 참조). 프로이트 역시 본능의 억압을 동반할 수밖에 없는 문화를 보호할 것을 요구한다. 사회적 권위의 대변자인 “초자아를 강화시키는 일은 극히 가치 있는 심리학적 문화 자산이다. 초자아의 강화를 이룩한 이들은 문화의 적대자에서 문화의 담당자가 된다. 한 문화권에서 이들의 숫자가 많으면 많을수록 그 문화는 더욱 안정되고 보다 쉽게 외적인 강제수단을 없앨 수 있을 것이다.”(S. Freud, “Die Zukunft einer Illusion”, Studienausgabe Bd. IX, S. 145) 그러나 프로이트 자신의 다음과 같은 반론에도 귀 기울일 필요가 있다. “공격성에 대한 방어가 공격성 자체만큼이나 불행하게 만들 수 있다면, 공격성에 대한 문화의 저지는 얼마나 폭력적인가?”(S. Freud, “Das Unbehagen in der Kultur”, S. 268)

의가 들어서는 새로운 토양이 될 위험이 있는 것이다. 실제로 우리가 현재 목격하는 신(新) 권위주의는 권위가 상실된 탈근대적 상황 위에서 발흥하고 있다. 하지만 권위를 옹호해야 할 가장 큰 이유는 권위의 전면적인 해체가 그동안 계몽주의가 그토록 지키려고 애썼던 통일적인 원작자, 즉 주체의 파멸과 결합되어 있기 때문이다. 그것은 부당한 권위주의적 현실 앞에 개인을 아무런 판단 기준도 없고 극복할 힘도 없는 수동적인 ‘애벌레’로 무책임하게 방치하는 결과를 가져올 것이다.

그런데 우리가 앞에서 살펴보았듯이 권위와 권력 내지 권위주의를 명확하게 구별한다면 제 3의 대안을 모색할 수 있다고 생각한다. ‘권위’와 ‘권력’은 모두 관계 개념들이다. 즉 권위건 권력이건 타인과의 관계 속에서만 존립할 수 있다. 그러나 권력이 그 효력을 일방적으로 강제하여 관철할 수 있는 반면 권위는 수용자의 자발적이고 합리적인 인정을 지향하고 이를 통해서만 유효성을 획득할 수 있다. 즉 권력과는 달리 권위는 본질적으로 자유로운 상호성에 근거를 두면서 권리 주장이 아닌 타당성 주장을 제기한다.²⁵⁾ 권위의 타당성이 수용자의 자발적인 인정에 의존한다는 말은 제기된 타당성 주장에 대해 수용자가 스스로 판단하고 자율적으로 수용/거부의 입장 표명을 할 수 있는 능력을 가지고 있음을 권위를 주장하는 측이 먼저 전제하고 인정해야 한다는 것을 함의한다. 권위 주장이 타당함에도 불구하고 청자가 받아들이지 않을 경우 권위 주장자가 택할 수 있는 방법은 오로지 지속적인 설득과 호소뿐이다. 진정한 권위는 권력을 동원할 필요가 없다. 오히려 권위주의적 권력은 권위의 가장 치명적인 적이다. 그것은 권위의 도덕적 규범력을 물리적 강제력으로 대체함으로써 권위를 질식시키기 때문이다. 권위와 권위주의는 원리상 대척 관계에 있다. 반대로 진정한 권위의 확립과 권위주의의 폐지는 상보적이고 상호제약적인 관계에 있다. 권위주의의 타파는 참된 권위가 들어설 수 있는 공간을 마련해 줄 것이며, 역으로 참된 권위의 확립은 권위주의를 단호히 거부하고 비판하는 준거점을 제공해줄 것이다. 이 둘은 논리적으로 등근원적이다.²⁶⁾ 그리고 그 근원에는 바로 원작자의 본원성과 능동적 주체성의 회복이라는 문제가 놓여 있다. author가 없는 곳에 authority가 존재할 수 없다.

“그런데 사람이 지닌 권위는 이성을 굴복시키고 포기하는 행위가 아니라 인정하고 인식하는 행위에 그 최종 근거를 가진다. 즉 타인이 판단과 통찰에서 우월하며 따라서 그 사람의 판단이 앞선다는, 다시 말하면 자신의 판단보다 상위에 있다는 인식에 최종 근거를 가진다. {...} 이처럼 올바르게 이해된 의미의 권위는 명령에 대한 맹목적 복종과는 아무 상관이 없다. 권위는 직접적으로는 복종과 아무 관련이 없고 인식과 관련되어 있다.”²⁷⁾

자신의 권위를 위해 타인에게 고통을 주는 자는 투쟁의 대상이다. 자신의 권위에 가리어 타인의 고통에 무감각한 이는 조소를 받아야 한다. 자신의 고통 때문에 타인의 권위를 시기하고 인정하지 않으려는 사람은 연민을 산다. 서로가 타인의 탁월함을 권위로 기꺼이 존중하지만 권력화하지 않는 사회야말로 건강한 문화를 가진 사회이다.

25) 베버가 그의 지배 이론에서 권위를 주제화하는 것은 권력의 ‘정당성’(Legitimität)이 중요한 사회학적 문제가기 때문이다. 정당성은 현존하는 질서나 명령이 규범적 구속력을 지니고 있다는 피지배자의 믿음에 근거를 두고 자발적 복종의 기회를 증가시킨다. 즉 베버 역시 권위를 권력과 동일시하면서도 권위의 상호성을 제한적으로나마 감지하고 있다. 이에 대해 특히 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 16ff., 122ff. 참조.

26) 물론 현실 전략으로는 권위의 회복보다 권위주의의 타파가 선행되어야 할 것이다.

27) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 284.

나는 자라서 내 꿈대로 선생이 되었어요.
그러나 하루 종일 아이들에게 침묵과 순종을 강요하는
그런 선생이 되고 싶지는 않았어요.

{...}

옳지 않은 줄 알면서도 그럴 듯하게 아이들을 속여넘기는
그런 선생이 되고자 했던 것은 정말 아니었어요.
아이들이 저렇게 목숨을 끊으며 거부하는데
때문지 않은 아이들의 편이 되지 못하고
억압하고 짓누르는 자의 편에 선 선생이 되리라곤 생각지 못했어요.

이직도 내 꿈은 아이들의 좋은 선생님이 되는 거예요.

— 도종환, 「어릴 때 내 꿈은」 부분

K C I

참고문헌

- 도종환, 『지금 비록 너희 곁을 떠나지만』, 제3문화사, 1989.
- 이희승 편, 『국어대사전』, 민중서관, 1978.
- Aristoteles, *Topica*, ed. by W. D. Ross, Oxonii, 1970.
- Bacon F., 『신기관』, 진석용 역, 한길사, 2001.
- Barthes R., “The Death of the Author”, D. Hunter (ed.), *Falling into Theory*, Boston, 1994.
- Cicero M. T., *De officiis*, Hrsg. von H. Gunermann, Stuttgart, 1992.
- Deleuze G., 『차이와 반복』, 김상환 역, 민음사, 2004.
- Foucault M., 『광기의 역사』, 김부용 역, 인간사랑, 1991.
- Foucault M., 『말과 사물』, 이광래 역, 민음사, 1987.
- Freud S., “Das Ich und das Es”, Studienausgabe Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/M., 1974.
- Freud S., “Das Unbehagen in der Kultur”, Studienausgabe Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt/M., 1974.
- Freud S., “Die Zukunft einer Illusion”, Studienausgabe Bd. IX.
- Freud S., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW. Bd. XV, Frankfurt/M., 1999.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1986.
- Gamble A., *Politics and Fate*, Cambridge, 2000.
- Hegel G.W.F., “Die Positivität der christlichen Religion”, Werke 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt/M., 1986.
- Hobbes Th., *Leviathan*, London 1651.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Harmondsworth, 1969.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, A.-A. Bd. 4, Berlin, 1968.
- Kant I., *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A.-A. Bd. 8, Berlin, 1968.
- Kohlberg L., 『도덕발달의 철학』, 김민남 외 역, 교육과학사, 2000.
- Lacan J., 『욕망 이론』, 권용택 편, 문예출판사, 1994.
- Lacan J., “La science et la vérité”, *Écrits*, Paris, 1966.
- Lyotard J.-Fr., 『포스트모던의 조건』, 유정완 외 역, 민음사, 1999.
- Machiavelli N., *Il Principe*, Hrsg. von Ph. Rippel, Stuttgart, 1986.
- MacIntyre A., 『덕의 상실』, 이진우 역, 1997.
- Pascal B., 『광세』, 이환 역, 민음사, 2003.
- Rabe H., “Autorität”, O. Brunner u.a. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, 1972.
- Rawls J., 『정치적 자유주의』, 장동진 역, 동명사, 1998.

Walzer M., "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18:1, 1990.

Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972⁽⁵⁾.

KCS I

Autorität und Autoritarismus

Joon-Soo, Kim

Diese Arbeit untersucht das Problem von Autorität und Autoritarismus vornehmlich in bezug auf die westliche Tradition und erörtert die Bedingungen für die Herstellung der wahren Autorität, die begrifflich vom Autoritarismus mit Sorgfalt zu unterscheidenden ist. Im ersten Kapitel forscht der Verfasser dem Ursprung und dem historischen Wandel des Wortes von Autorität im wissenschaftlichen, politischen und rechtlichen Kontext nach und aufgrund dessen definitert sie in erster Instanz als eine moralische Macht der Überredung, die auf der vorzüglichen Authentizität des Autors basiert und durch die spontane Akzeptabilität des Adressaten bedingt ist. Im zweiten Kapitel wird die postmoderne Situation diagnostiziert, daß der Verlust der Autorität in der zeitgenössischen Gesellschaft nicht bloß ein von den Konservativen verbreitetes Scheinproblem ist, sondern ein reales Problem, das sich in einem qualitativ verschiedenen Modus entwickelt als in der aufklärerischen Kritik der Autorität in der Moderne. Obwohl die Behauptung, angesichts der Lage, worin der Autoritarismus immer noch als eine einflußreiche Macht funktioniert, sei die Negation und Abschaffung der gänzlichen Autorität nötig, mehr oder weniger überzeugend ist, wird im dritten Kapitel vorgebracht, warum wir dennoch die wahre Autorität verteidigen und welche Voraussetzungen dabei in Rücksicht nehmen sollen. Es erhellt sich, daß das Wesen der Autorität in der einheitlichen Subjektivität und der freien Reziprozität besteht, und daß daher die wahre Autorität vielmehr der Gewalt bzw. dem Autoritarismus entgegensteht. Die Untersuchung kommt zu dem Schluß, daß die Feststellung der wahren Autorität und die Verneinung des Autoritarismus gleichursprünglich und komplementär sind, und daß die Vorfrage der Wiederherstellung von Authentizität und aktiver Subjektivität des Autors als original Handelnden diesen beiden Aufgaben gemeinsam zugrunde liegt.

Key Words: Autorität, Autoritarismus, Aufklärung, Postmodernismus, Subjektivität, Reziprozität

김준수 e-mail : alethes@hananet.net

논문접수	2005년 3월 16일
논문심사	2005년 4월 6일
심사완료	2005년 4월 20일