



가

Justice: What's the Right Thing To Do?

Michael J. Sandel

Asan Memorial Lecture

02

**Michael J.
Sandel**

Contents

마이클 샌델 약력 • 6

강연 • 9

질의 응답 • 35

Michael J. Sandel Profile • 58

Lecture • 61

Q & A • 87

제 2 회 아산기념강좌

“정의란 무엇인가”

마이클 샌델

2010년 8월 19일

마이클 샌델

마이클 샌델은 1980년부터 하버드 대학에서 정치철학을 가르쳐 왔고, 현재는 정치학과 'Anne T. and Robert M. Bass' 교수이다. 샌델 교수의 최근 저서 《정의란 무엇인가? (*Justice: What's the Right Thing To Do?*)》에서는 정치철학의 근본적인 질문들을 우리 시대의 풀기 어려운 문제들과 연관시켜 설명하고 있다.



하버드 대학의 우수 강의상 수상자인 샌델 교수는 2008년 미국 정치학회로부터 최우수 강의상을 받기도 했다. 그는 프랑스 파리의 소르본느 대학에서 교환교수로 재직했고, 영국 옥스퍼드 대학에서 인간 가치에 대한 태너 강의(the Tanner Lectures on Human Values)를 하기도 했다. 샌델 교수는 2007년에 중국 전역의 우수 대학에서 여덟 차례나 연속으로 강연했으며, 2009년에는 그의 BBC 레이스 강연(the BBC Reith Lectures)이 BBC 라디오 4와 BBC 월드 서비스를 통해 방영되기도 했다.

또한 샌델 교수는 2002년부터 2005년까지 생명윤리 부문 대통령 지문위원으로 활동하며 생명의료 과학 분야의 윤리적 이슈를 심의했다. 1975년 우수한 성적(summa cum laude)으로 브랜디스 대학(Brandeis University)을 졸업한 샌델 교수는 로즈 장학생(Rhodes Scholar)으로 선발되어 영국 옥스퍼드 대학에서 박사학위를 취득했다. 현재는 미국 인문과학 학회와 외교관계평의회의 정회원으로도 활동하고 있다.

Chapter 1 강 연

정의란 무엇인가

오늘 밤 아산정책연구원의 초대로 이 자리에서 강연을 하게 되어 매우 영광입니다. 저는 제 책이 이렇게 큰 인기를 끌 것이라고 예상하지 못했습니다. 솔직히 어떻게 설명을 드려야 할지도 잘 모르겠고, 다만 저는 매우 감사하고 놀라울 따름입니다. 철학에 대한 책이 이 정도로 주목을 받게 되리라곤 생각하지 못했습니다. 아마도 전 세계 많은 민주국가 내에 정치 현실에 대한 좌절이 널리 퍼져 있기 때문인 것 같습니다. 최근 금융위기에도 불구하고, 지난 수십 년간 우리 사회는 경제

적으로 풍요로워졌습니다. 그러나 정치 현실에 대한 좌절은 많은 민주사회에 만연해 있고, 미국도 분명히 그 중 하나입니다. 저는 이러한 좌절이 현대 민주주의가 갖는 근본적인 현상, 즉 경제가 정치를 몰아낸 것과 관련있다고 생각합니다.

경제가 정치를 몰아냈다고 말씀드리긴 했으나, 정치적 입씨름이나 논쟁, 의견 불일치, 정파간 대립과 같은 정치는 물론 여전히 존재합니다. 여기서 경제가 정치를 몰아냈다는 말은 정치가 보다 큰 틀에서 공공선에 대한 시민들의 숙의로 이루어져야 할 영역이라는 것입니다. 물론 한국에 대해서는 여러분들이 더 잘 알고 있겠지만, 저는 미국이나 한국의 경우 대부분의 시민들이 도덕적, 정신적 문제를 포함하는 중요한 주제들에 대한 의견 차이를 풀어가는, 좀 더 광범위한 의미의 정치에 목말라 있다고 봅니다. 그래서 제가 오늘 다루고자 하는 주제는 공공선을 위한 새로운 정치는 무엇이고, 어떻게 이루어져야 하는가에 대한 것입니다.

저는 공공선을 위한 새로운 정치는 가치에 대한 두 가지 중요한 질문으로 구성되어 있다고 말씀 드리고 싶습니다. 첫 번째 질문은 공정 사회의 의미에 대한 것입니다. 며칠 전 광복절 축사에서 이명박 대통령은 공정 사회에 대해 이야기 했습니다. 저는 외국인이어서 그가 어떤 의미로 공정 사회를 언급했는지 이해하기 어려웠지만 여러분은 아마 저보다 더 잘 이해하셨을 것 같습니다. 어쩌면 공정 사회의 의미가 대중들 사이에서 공론화되는 계기가

될 수도 있을 것입니다. 여기서 다룰 수 있는 첫 번째 주제는 공정 사회란 무엇이고, 무엇이 공정사회를 만드는가에 대해 대립되는 의견들이 있는지입니다. 두 번째 주제는 근래 우리 정치에서 관심을 받고 있는 논쟁거리로서 좋은 사회는 어떻게 만들어지는가입니다. 이 질문은 공정 사회에 대한 질문과도 연관되지만 별개의 문제라고 할 수 있습니다.

민주사회에서는 첫 번째 주제에 대한 토론은 일부 이루어졌지만, 두 번째 질문에 대해서는 그 다지 많은 논의가 이루어지지 않았습니다. 공정 사회와 좋은 사회는 어떻게 다를까요? 제가 생각하는 공정 사회는 한 정치공동체가 재화를 분배하는 방식과 관련되어 있습니다. 여기에서 말하는 재화는 소득, 자산, 기회, 권력, 명예, 공직과 같은 것들을 의미합니다. 결국, 공정 사회는 재화를 어떻게, 어떤 원칙에 따라 분배할지 등과 같이 재화를 분배하는 방법 그 자체와 관련됩니다. 좋은 사회란 어떤 것인지에 대해 논의 할 때에는 단지 어떻게 재화를 나눌 것인가 뿐만 아니라 다음과 같은 질문을 합니다. 어떻게 재화에 가치를 매길 것인가? 실제로 좋은 사회에 대한 논의는 재화에 대한 적절한 평가, 즉 적절하게 재화의 가치를 평가하는 방법에 대해 논의하는 것을 의미합니다.

재화 분배방식과 재화에 대한 가치평가는 일정부분 연관되어 있어 보이지만 별개의 광범위한 질문입니다. 우리가 살고 있는 사회, 넓게 말해 자본주의 체제 아래의 민주주의 사회에서 가능한



한 가지 대답은 바로 시장의 역할이라고 할 수 있습니다. 따라서 공정 사회와 좋은 사회의 의미에 대한 논의를 시작하는 한 가지 방법은 공정 사회와 좋은 사회를 이룩하는데 있어 시장의 역할이 무엇인지에 대해 질문하는 것입니다.

어떻게 하면 공정 사회를 이룩할 수 있는지에 대한 첫 번째 질문은 현대 정치논쟁에서 매우 친숙한 주제이며, 민주주의 사회에서 공정 사회에 대한 대다수의 논의는 이 질문에 대한 두 가지 서로 다른 대답을 중심으로 이루어지고 있습니다. 그 중 하나는 공정 사회가 자유 시장에 의해 지배되기 때문에 재화, 소득, 자산 그리고 기회를 분배하는 적절한 방법이 시장을 통한 것이어야 한다는 것입니다. 이러한 논의는 자유시장과 자유시장 체제를 통한 재화 배분을 기조로 삼는 많은 국가들의 정당을 예로 들고 있습니다. 우리에게 익숙한 또 다른 입장은 사회내의 약자에게 사회적 안정을 제공하기 위해서 시장을 적절하게 규제해야 한다는 것입니다. 이는 곧 공정 사회를 복지국가로 보는 입장입니다.

자유시장과 복지국가 옹호론자간의 논쟁은 익히 잘 알려져 있습니다. 철학에서는 자유시장을 옹호하는 자유주의자와 복지국가를 추구하는 평등주의자 사이의 논쟁을 말합니다. 여러분은 아마도 이 두 가지 입장 중 하나를 선택해야 할 때, 국내총생산(GDP)을 더 향상시킬 수 있는지를 기준으로 해야 한다고 주장할 지도 모릅니다. 어떤 접근법이 우리사회를 더욱 풍요롭고 번영하게 할

것인가? 자유시장을 옹호하는 사람들은 시장의 유인책이 생산을 촉진해 더 나은 결과를 가져올 것이라고 주장합니다. 복지국가를 옹호하는 사람들은 사회적 약자 혹은 실직자들에게 사회적 안전망을 제공하지 않으면 사회 구성원간의 결속을 기대할 수 없고, 결과적으로는 사회 전체의 체계가 제대로 작동하지 못할 것이라고 주장합니다. 그러나 공정 사회에 대한 이 상이한 두 가지 접근법(자유시장과 사회복지)의 근저에는 도덕 철학, 즉 원칙에 관한 질문이 있습니다. 그 원칙에 관한 질문은 사회에서의 성공과 실패를 어떤 요인으로 구분하는가입니다. 시장에서의 성공을 예로 들자면 어디까지를 개인의 노력의 결과로 보고, 어디까지를 운과 같은 통제할 수 없는 요인에 의한 것으로 봐야 하는지입니다. 이것이 자유주의와 평등주의 논쟁에서 가장 중요한 도덕철학의 근본 질문입니다.

자유시장을 옹호하는 한 자유주의 철학자는 많은 사람들이 보고 싶어하는 위대한 농구선수인 마이클 조던을 예로 들었습니다. 우리는 보통 그를 짧게 줄여 MJ라고 부릅니다. 많은 사람들은 마이클 조던의 경기를 보고 싶어하고, 그의 경기를 보기 위해 비싼 티켓을 구입합니다. 은퇴 직전에 마이클 조던은 시카고 불스에서 3,100만 달러의 연봉을 받았습니다. 자유주의의 관점에서 마이클 조던에게 과세를 하는 것은 부당합니다. 왜냐하면 그것은 마이클 조던의 의지와 관계없이 다른 사회구성원들의 복지에 기여하도록 강요하는 것이기 때문입니다. 순수 자유주의자들은 사회적

약자를 돕기 위해 마이클 조던과 같이 성공한 사람들에게 과세를 하는 것에 반대합니다. 그것은 원칙의 문제입니다. 마이클 조던이 열심히 노력해서 그 만큼의 연봉을 받은 것이기 때문에, 그가 3,100만 달러를 받는 것은 도덕적으로 정당하다는 생각에 입각한 원칙입니다. 즉 마이클 조던은 훌륭한 농구 선수가 되기 위해 열심히 운동했고, 노력했다는 것입니다.

그렇다면 평등주의자는 자유주의자의 이러한 원칙에 대해 어떻게 반박할까요? 평등주의자는 마이클 조던이 많은 연습과 노력을 했을 수도 있지만, 그보다 더 열심히 노력하고, 더 많은 시간을 훈련에 할애하고도 대중들로부터 인기를 얻지 못한 농구 선수를 예로 들 것입니다. 그 농구선수는 마이클 조던 만큼 타고난 재능이 없을 뿐입니다. 심지어 자유주의자도 이러한 주장에 동의할 것입니다. 또한 성공은 노력의 산물이며 도덕적 자격을 전제로 한다는 관점에도 반론이 많습니다.

이는 사회에서 노력뿐만 아니라, 출생과 같은 운도 성공에 영향을 미친다는 시각입니다. 마이클 조던은 연습도 열심히 했겠지만 뛰어난 재능을 가지고 있었습니다. 우리는 운 좋게도 마이클 조던과는 다른 종류의 기술을 가지고 있으며, 우연히 그러한 기술들에 대해 보상을 해주는 사회에 살고 있는 것입니다. 그렇지만 평등주의자들이 주장하듯, 우리가 사회적으로 보상 받는 기술을 풍부하게 갖게 된 것은 우리가 의도한 것일까요? 마이클 조던은

운이 좋게도 농구를 잘하는 사람들에게 큰 보상을 주는 사회에 살게 됐다는 것입니다. 하지만 그러한 보상의 원칙을 마이클 조던이 만들었을까요?

출생과 관련한 또 다른 예를 들어 보겠습니다. 리오 그란데 강은 미국 텍사스주와 멕시코의 국경을 따라 흐릅니다. 저는 리오 그란데 강의 북쪽에 있는 미국에서 태어났고, 멕시코인들은 똑같은 강의 남쪽에서 태어났습니다. 저는 리오 그란데 강의 남쪽에서 태어난 멕시코인들 보다 제 노력에 따라 풍요롭고, 더 부유해 질 수 있는 기회를 많이 얻었습니다. 그런데 제가 리오 그란데 강의 북쪽에서 태어나고, 멕시코 사람들이 강의 남쪽에서 태어난 것은 단지 우연에 의한 것입니다. 이번에는 38선을 예로 들어 보겠습니다. 그 역시 우리가 의도한 것이 아닙니다. 이는 노력과 그에 따른 도덕적 가치를 주장하는 관점에 대한 대답이 될 것입니다. 우리가 리오 그란데 강 북쪽이나 38선 남쪽에서 태어난 것이 우리가 노력한 결과인가요? 아니면 도덕적으로 인정 받을 만한 것이요? 아니면 도덕적으로 임의적인, 즉 우리의 노력과도 상관없고 도덕적 자격과도 관련 없는 운에 불과한 것일까요?

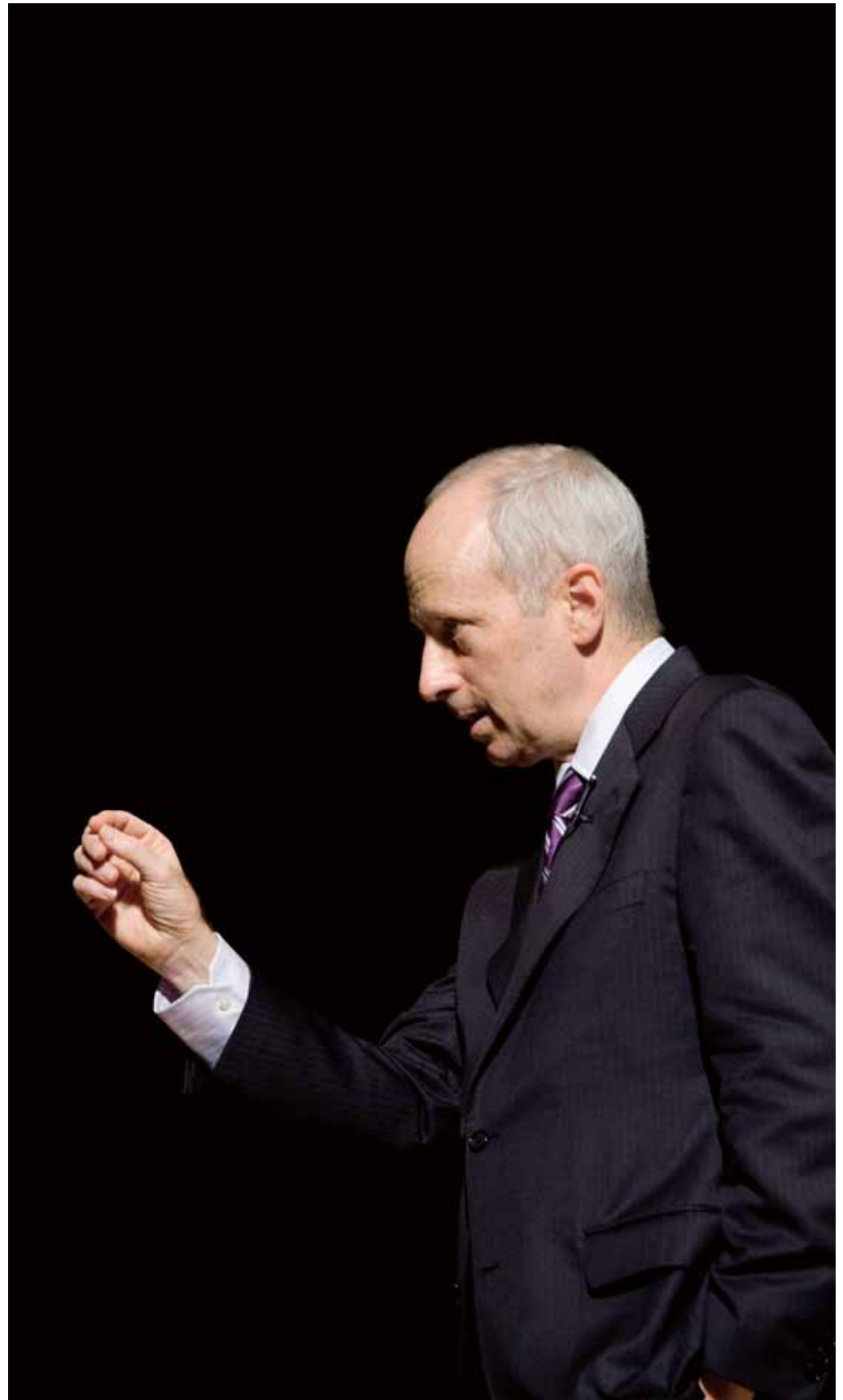
저는 수업에서 학생들과 누가 하버드 대학에 입학할 자격이 있는지에 대해 토론하기도 합니다. 많은 학생들이 자신은 매우 열심히 노력했고, 공부했기 때문에 자신이 도덕적으로 하버드 대학에 입학할 자격이 있다고 답했습니다. 물론 그들이 노력했다는 것에

대해서는 의심할 여지가 없습니다. 이 또한 마찬가지로 노력과 도덕적 가치에 대한 논의와 같은 것이지요. 그렇다면, 다시 도덕적 우연에 대해 생각해 봅시다. 우리의 뜻이나 의지와는 상관없이 일어나는 우연이나 운명과 같은 것 말입니다.

심리학자들은 출생순서가 아이의 노력, 의지, 욕구 등에 영향을 미친다고 설명합니다. 저는 이 주장이 사실인지는 잘 모르겠습니다. 그러나 이들 심리학자들은 첫째로 태어난 자녀가 부모들이 첫 아이에 대해 갖는 기대와 바람 때문에 둘째나 셋째보다 매사에 더욱 열성적이고 적극적이라고 주장합니다. 그래서 저는 하버드에서 제가 가르치고 있는 학생들을 대상으로 조사를 해봤습니다. 제 수업을 듣는 학생들에게 자신의 가정에서 첫째이면 손을 들고 하자 약 80%가 손을 들었습니다. 세상에 태어나는 순서가 우리의 노력에 의한 것인가? 아니면 운인가? 가정에서 첫째, 둘째, 넷째, 혹은 여섯째로 태어나는 것은 도덕적 우연입니다. 그 때까지 자신들이 열심히 노력했기 때문에 하버드 대학에 입학할 도덕적 자격이 충분히 있다고 자부하던 학생들은, 주위를 둘러보고 많은 사람들이 손을 들었다는 사실을 알아채고는 순간적으로 놀라며 웅성거리기 시작했습니다.

자유주의자가 주장하는 자유시장론과 평등주의자가 주장하는 복지국가론 사이의 논쟁은 노력과 운의 역할에 대한 도덕적 논쟁이고, 더 넓게는 누가 무엇을 누릴 자격이 있는지에 관한 논쟁입

공동체 의식, 이타심, 연대감, 시민적 우애를
회피하거나 희소한 경제적 자원으로 보고 아끼기 보다는
꾸준하게 더 단련시켜야 한다고 생각합니다.



니다. 그렇다면, 좋은 사회를 만들기 위한 시장의 역할에 대한 논쟁은 어떻게 시작해야 할까요? 만약 좋은 사회가 순수한 자유시장의 관점에서 중요한 재화와 사회적 행위에 대한 가치를 평가하는 것이라고 한다면, 우리가 어떻게 재화의 가치를 평가해야 하는지에 대한 답은 이미 나와 있습니다. 재화의 가치는 여러 사람의 견해를 바탕으로 결정되서는 안되고, 각자가 원하는 가치를 부여하도록 하여 결과적으로 시장이 해당 재화의 가치를 정하도록 해야 합니다.

그러나 이런 식으로 시장이 재화에 가치를 부여하도록 하는 방법에는 한 가지 문제가 있습니다. 그 문제는 시장이 재화의 가치를 평가할 때, 그리고 특정 재화를 매매하고자 할 때, 어떻게 적절하게 재화의 가치를 매길지 결정해야 한다는 것입니다. 병역을 예로 들어 보겠습니다. 병역 역시 특정 재화를 상징하는 사회적 행위라고 할 수 있습니다. 그렇다면 병역의 가치는 어떻게 평가되어야 할까요? 노동시장에서 매매되어야 할까요? 아니면 다른 방식으로 가치가 매겨져야 할까요? 미국의 에이브러햄 링컨 대통령은 남북전쟁 당시 처음으로 병역법을 제정했습니다. 이 법은 징병제의 근간인데, 남북전쟁에서 싸울 병사가 필요했기 때문에 도입되었습니다. 그런데 그 법에는 특이한 조항이 하나 있었습니다. 만약 징집된 군인이 전쟁에 나가 싸우기를 원하지 않을 때는 자신을 대신할 대리인을 고용할 수 있게 한 것입니다. 사람들은 신문에 구인 광고를 내고 500~1500달러 정도의 대가를 제시

했는데, 1861~1863년 당시로는 상당한 금액이었습니다. 이렇게 대리인을 고용해 전쟁에 대신 나가도록 했습니다. 산업 자본가인 앤드류 카네기도 징집됐지만 대리인을 고용했습니다.

순수 자유시장 신봉자는 이 제도가 ‘자발적인 거래’와 ‘전쟁에 나가고 싶지 않은 사람’이라는 두 가지 요소로 이루어졌기 때문에 매력적이라고 할 것입니다. 앤드류 카네기는 전쟁에 나가고 싶지 않아 대리인을 고용했고, 그의 대리인은 전쟁터에 나가 싸우는 일의 대가로 받는 급여가 그만큼 가치가 있다고 생각했습니다. 이러한 자발적 교환은 두 사람 모두에게 좋아 보입니다. 즉 시장 논리에 따르면 병역을 매매하는 것이 병역에 대한 가치를 평가하는 적절한 방법입니다. 그러나 여기에는 도덕적으로 의구심이 드는 부분이 있습니다.

저는 학생들에게 이것이 공정한 제도인지 물었습니다. 대다수의 학생들은 공정하지 않다고 답했습니다. 그 이유를 묻자 대다수의 학생들이 돈이 많다고 해서 가난한 사람들을 고용해 생명을 담보로 전쟁터에서 대신 싸우게 해서는 안되기 때문이라고 답했습니다. 이번에는 미국의 현 모병제를 지지하는 학생이 몇 명이나 되는지 물었습니다. 미국은 현재 징병제를 채택하고 있지 않기 때문에 자발적으로 지원한 사람들만이 군복무를 합니다. 그런데 여기서 ‘자발적 지원은 조금 잘못된 표현입니다. 노동 시장에서는 누군가가 맡그대로 ‘지원 할 때에만 사람들이 자발적으로 지원

한다고 말할 수 있기 때문입니다. 하지만 모병제 하의 군인은 돈을 받는 직업으로, 직업군인을 의미합니다. 현재 미국의 모병제를 지지하느냐는 질문에는 거의 대부분의 학생들이 손을 들었습니다. 뻔한 질문이었던 거죠. 그러나 남북전쟁 당시 대리징병을 할 수 있었던 징병제에 대해서는 거의 대다수의 학생들이 반대했습니다.

그렇다면 학생들은 왜 동일한 원리로 군인을 모집하는 현재의 병역법과 제도에는 관대한 것일까요? 학생들이 걱정하는 사회적 결과는 양쪽 모두 같습니다. 부자들은 사실상 병역의무를 회피하는 길을 돈으로 사는 셈입니다. 전쟁에 나가 싸우는 사람은 대부분 중산층 이하 계층에서 모집됩니다. 한국은 징병제를 실시하고 있지만, 독립전쟁 당시 미국의 제도가 공정하지 않다고 한다면 대부분의 나라에서 시행하고 있는 모병제는 공정하다고 볼 수 있을까요? 공정하지 않다면 그 이유는 무엇일까요? 가진 자들이 자신의 부를 이용해서 제도를 피해 가는 원리에 대한 반론은 무엇일까요?

반론중 하나로 공정성을 들 수 있습니다. 인생에서 대안이 많지 않은 사람들이 위험한 일 즉 이라크나 아프가니스탄에서 자신의 생명을 잃을 수도 있는 직업을 받아들여야 한다면 이는 공정하지 못한 것입니다. 우리의 논의를 위해 빈부격차가 크지 않은 사회에서 모병제가 시행된다고 가정해 봅시다. 공정성에 대한 논란은

아마 사라질 것입니다. 그럼에도 불구하고 반대가 있을까요? 만약 있다면, 어떤 반론일까요? 노동 시장을 통한 모병제에 대해서는 여러 가지 반대 이유가 있습니다. 예를 들어, 병역은 국민의 의무이자 책임이므로 모든 국민은 이런 의무와 책임을 공평하게 준수해야 한다는 주장이 제기될 수 있습니다.

예를 들어, 사람들은 돈을 주고 투표권을 사고 파는 것을 부정적으로 생각합니다. 왜 그럴까요? 경제 논리로 따지면, 투표권에도 자유 시장의 원칙이 적용될 수 있습니다. 어떤 이들은 남보다 선거 결과에 더 큰 의미를 부여합니다. 반대로 그렇지 않은 사람들도 있는데, 투표도 하지 않고 집에만 있는 사람들입니다. 그렇다면 이들이 그 한 표로 인한 결과를 더욱 중시하는 사람들에게 투표권을 자유롭게 팔지 못 할 이유는 무엇입니까? 투표권을 사고 파는 시장은 존재하지 않습니다. 그 이유는 우리가 투표권을 개인이 소유한 상품이 아닌 국민의 책임이자 의무로 생각하기 때문입니다.

하지만 만약 투표권이 국민의 의무라면 병역도 의무가 아닐까요? 단순히 하나의 직업일까요? 이 질문에 대해 답하려면, 병역이라는 용역에 대한 가치 평가를 어떻게 할지에 대해 논의해야 합니다. 시민권과 의무는 어떤 관계로 이해해야 할까요? 병역은 하나의 직업이거나 시민의 의무에 불과할까요? 미국의 몇몇 도시는 열악한 환경에서 살고 있는 저소득층 가정 아이들의 낮은 학

업 성취도에 대해 크게 우려하고 있습니다. 그 중 일부 도시에서는 학업 성취도가 떨어지는 학생들에게 학습 동기를 부여하기 위해 시험에서 좋은 성적을 거둔 학생들에게 금전적 보상을 제공하는 실험을 해 왔습니다. 텍사주의 델러스 시에서는 아이들이 도서 한 권을 읽을 때마다 2달러를 주는 프로그램을 시행했습니다. 이 프로그램은 시장 구조를 이용해 학생들의 성적을 향상시키고 자 한 시장의 유인책입니다.

여러분은 아이들이 책을 읽게 하기 위해 돈을 주는 것에 대해 어떻게 생각합니까? 시장원리의 관점에서 보면, 돈은 단지 유인책에 불과하고 이 프로그램의 목적은 아이들이 책을 더 많이 읽게 하는 것입니다. 실제로 어느 학생은 책이 좋아서 읽기도 하고, 또 어떤 학생들은 돈을 받기 위해 책을 읽을 것이기 때문에 이런 두 가지 유인책이 있는 것이 더 낫지 않는가라고 말할 수도 있습니다. 어쩌면 이 주장이 맞을 수도 있지만 그렇지 않을 수도 있습니다. 그렇다면 여기에서 문제는 무엇일까요? 문제는 만약 책을 읽는 대가로 돈을 준다면 아이들은 독서를 돈 버는 수단으로만 인식하게 될 것이고, 배움을 향한 독서의 본질적인 가치는 시장논리에 의해 잠식되어 버린다는 점입니다. 이러한 우려는 시장이 재화를 분배하고 유인책을 제공하는 것 뿐 아니라, 재화에 가치를 매기는 방법들을 포함하고 있다는 생각과도 연결됩니다.

시장은 재화를 분배하는 중립적인 도구가 아닙니다. 시장은 재화

의 가치를 평가하는 방법이나 기준을 설정하고, 널리 통용시키기도 하기 때문입니다. 그리고 우리가 독서를 하게 하려고 아이들에게 돈을 주는 것을 걱정하고 주저하는 이유는 시장규범이 독서를 통한 배움이라는 즐거움 즉, 독서 본연의 가치를 훼손할 수 있다는 것을 직관적으로 감지하기 때문입니다. 그래서 아이들에게 독서를 권장하기 위해 돈을 주는 방법이 바람직한지를 판단하려면, 먼저 독서를 통한 배움과 독서 그 자체가 얼마나 가치 있는 일인가에 대해 논의해야 합니다. 그리고 독서에 대한 금전적인 보상이 과연 독서 자체의 즐거움과 같은 비시장 규범과 가치를 몰아내고 있는 것은 아닌지에 대해서도 진지하게 생각해 봐야 합니다. 우리는 경제학자들의 실험을 통해 시장규범들이 비시장 가치들을 몰아낸 사례들을 보아왔기 때문에 이런 일이 있을 수 있다는 것을 알고 있습니다.

이스라엘의 보육원에서 경제학자들이 행한 실험이 있습니다. 아마 여러분 중에는 이미 이 실험에 대해 들어 본 적이 있는 분들도 있을 것입니다. 대다수의 보육원들은 부모님들이 저녁에 아이들을 제시간에 맞춰 데리러 오지 않는다는 문제를 겪고 있습니다. 그렇게 되면 보육원 교사들은 남은 아이들을 돌보느라 부모가 올 때까지 퇴근을 못하게 됩니다. 그래서 경제학자들의 도움으로 정시에 아이들을 데리러 오지 않는 부모들에게 벌금을 부과하는 실험을 하기로 했습니다. 어떤 결과가 나왔을까요? 아이들을 제때에 데리러 오지 않는 부모들은 오히려 늘었습니다.

시장 원리에 따르면 이 실험의 결과는 이해하기 어렵습니다. 이미 존재하던 규범에 금전적 유인책이 더해지면 아마도 여러분들은 두 가지 유인책이 작동하게 되니 더 많은 부모들이 제때 아이들을 데리러 올 것으로 생각했을 것입니다. 그렇다면 벌금을 부과하자 아이를 늦게 데리러 오는 부모들이 오히려 늘어난 결과를 어떻게 설명해야 할까요? 부모들은 벌금을 아이들을 늦게 데리러 가는 것에 대한 금전적 대가로 여겼고, 따라서 벌금이 그에 대한 죄책감을 상쇄시키는 결과를 가져오게 된 것입니다. 즉 부모들은 벌금을 내면서 아이를 늦게까지 돌봐 준 서비스에 대한 대가를 지불했다고 판단한 것입니다. 아이들을 늦게 데려 가는 행위를 상품화 시키자 부모들이 아이들을 늦게 데려 가는 경우가 줄어들기는 커녕 늘어난 것입니다. 이는 제 시간에 아이를 데리러 가는 것이 교사를 존중하는 것이라는 생각의 기준이 금전적 보상이라는 시장 기준으로 대체되면서 일어난 결과입니다. 부모들은 교사들의 초과 근무에 대한 대가를 지불했기 때문에 죄책감을 느낄 필요가 없어진 것이지요. 보육원에 아이를 데리러 오는 것에 대한 가치를 평가하기 위해 이제 부모들은 초과 근무에 상응하는 금전적 대가를 지불하고 있기 때문에 시장을 활용하지 않을 이유가 없습니다. 그렇다면 우리는 부모들이 제때에 맞춰 아이를 데리러 오는 것에 대한 가치를 어떻게 매길지에 대해 결정해야 합니다.

마지막으로 한 가지 예를 더 들어 보면, 몇 년 전에 리처드 티트머

스라는 영국의 사회학자가 미국인과 영국인을 대상으로 헌혈에 관한 실험을 한 적이 있습니다. 미국은 헌혈을 장려하기 위해 헌혈자에게 금전적인 보상을 제공하지만, 영국에서는 헌혈이 자발적으로 이루어 집니다. 실험결과에 따르면, 헌혈에 대해 금전적 보상이 이뤄지는 미국보다 영국에서 헌혈자의 수가 훨씬 많았고, 헌혈된 혈액의 상태도 더 좋았습니다. 독서와 관련된 사례와 마찬가지로 헌혈을 상품화 해버린 시장 원리가 이타심을 바탕으로 한 사람들의 헌혈을 밀어낸 것입니다.

이제 여러분들은 시장의 유인책이 우리가 중요시하는 재화나 행동을 증가시킨 경우에 대해 질문할 것입니다. 규범에 대한 효과와 관련해 경중을 가려야 한다는 이야기일 것입니다. 물론 그러한 질문이 나오는 것은 당연합니다. 그러나 여기에서 제가 제안하고 있는 것은 우리가 사회적 행위를 규정하는 도덕적 규범과 재화가 무엇인지에 대해 판단하기 위해서, 그것이 교육이건 병역, 건강보험, 혹은 헌혈이건 간에 각 주제와 사안별로 대중적인 논의를 해야 한다는 점입니다. 구체적으로 어떤 재화가 중요한 것인지, 재화의 가치를 어떻게 적절하게 평가할 것이며, 시장원리의 잠식을 어디까지 용인할지 등에 대한 논의가 이루어져야 합니다. 우리는 재화의 가치를 어떻게 매길지 결정해야 합니다.

따라서 저는 정치적 토론이 많아지기를 원한다면 즉, 정치적 토론을 정의, 도덕, 공공선의 의미와 같은 보다 큰 질문들과 연결시

키기 원한다면, 두 가지 관점에서 논의가 이뤄져야 한다고 말씀드리고 싶습니다. 첫 번째는 공정 사회의 의미에 대한 논의입니다. 이는 재화를 공정하게 분배하는 방법과 재화 분배에 있어서 시장의 역할에 대한 것입니다. 두 번째는 좋은 사회에 대하여 같은 질문을 하는 것입니다. 그렇다면 건강, 교육, 복지, 시민권, 병역, 환경 보호 등과 같이 공동체의 생활에서 중심이 되는 재화와 사회적 행위는 어떤 방법으로 가치를 평가해야 할까요? 또 시장은 재화를 분배하는 과정에서 어떤 역할을 해야 할까요? 중요한 사회적 규범

을 침식하지 않도록 하려면 어느 정도까지 용인되어야 할까요?

제가 방금 말씀 드린 정치와 가치에 관한 논쟁과 관련하여 두 가지 반론이 제기될 수 있습니다. 그 중 하나는 우리가 사는 현대 사회에서는 도덕과 정신적인 문제에 대한 사람들의 견해가 일치하지 않는다는 점입니다. 대중들의 사회담론을 증대시키는 것이 공정 사회와 좋은 사회가 무엇인지에 대해 논의하는 것이라면, 또 그러한 논의가 재화를 평가하는 방법에 대해서 도덕적으로 논란이 될 질문들을 수반한다면, 그것은 의견 불일치가 계속되는 길이라는 것입니다. 반대의견은 바로 이것입니다. 잘되어야 의견 대립이고 최악의 경우에는 주장에 대한 강압과 반목이라는 것입니다.

다원주의 사회에서 살고 있는 우리는 이러한 도덕적, 정신적 질문에 대한 의견 불일치에 어떻게 대응할 수 있을까요? 그런 질문들을 정치 영역에서 배제하는 게 낫지 않을까요? 저도 이러한 반대 의견은 있을 수 있다고 생각합니다. 그러나 이러한 이슈에 대한 의견차를 줄이려고 하지 않는다면, 이는 사람들의 차이를 무시하고 억압하는 정치를 만들게 될 뿐입니다. 논쟁에서 이기든 지든 간에 사람들은 자신의 도덕적 신념에 대해 다른 사람들이 듣고 있다는 것을 알 수 있습니다. 마찬가지로 사람들은 자신들이 논의에 포함되지 못한다는 것도 알 수 있습니다.



현대 정치에서 볼 수 있는 정치 내면의 공허함은 이렇게 도덕적 논란이 될 질문들에 대해 토론하는 것을 두려워하기 때문에 생긴 것이라고 생각합니다. 저는 사람들이 다원주의 사회에서 마주하게 되는 도덕적, 정신적 문제들을 정치적으로 무시한다고 해서 서로를 더 존중하게 된다고 보지는 않습니다. 저는 정치 영역에서의 서로에 대한 존중은 도덕적으로 반대되는 견해를 갖고 있는 사람들과 직면하면서 비로소 구현된다고 생각합니다. 그것이 우리가 서로 동의하게끔 만들기 때문이 아니라, 이런 과정 자체가 더욱 건강하고 탄탄한 민주사회를 만들 수 있다고 생각하기 때문입니다.

마지막으로 제가 주장하는 공공선의 정치, 도덕적으로 견고한 대중 담론에 대한 반대는 경제학자들이 주장하는 것입니다. 케네스 애로우라는 경제학자가 얼마 전에 제가 언급한 헌혈에 대한 실험을 보고 매우 회의적인 시각의 책을 썼습니다. 케네스 애로우는 “다른 많은 경제학자들과 마찬가지로 저는 이기심을 윤리로 대체하는 것에 너무 의존하고 싶지는 않습니다.”라고 말했습니다. 그는 계속해서 “윤리적 행위를 요구하는 것은 가격 체계가 제대로 작동하지 않을 경우에만 한정하는 것이 최선이라고 생각합니다. 사람들이 이타적 동기라는 희소한 경제 자원을 부주의하게 소모하지 않기를 바랍니다.”라고 주장했는데, 경제학자들 사이에서는 매우 익숙한 주장입니다. 우리는 다른 판단기준이 없을 때에만 가치, 도덕적 윤리, 이타심에 기대야 합니다. 그렇게 하지 않

으면 그것들은 모두 소모되어 버릴 것입니다. 그것들 역시 희소한 경제적 자원이기 때문입니다. 경제학자들의 세계관은 바로 그렇습니다. 가치를 희소 자원으로 보는 것입니다.

저는 개인적으로 이러한 경제학자들의 판단이 실수이며, 그것도 매우 영향력이 큰 실수가 될 것이라고 생각합니다. 경제학자들은 도덕적 윤리, 이타심, 연대감 같은 의식들이 한정되어 있고, 공급도 한정된 자원이기 때문에 일단 사용해 버리고 나면 고갈될 것이라고 주장하는데, 그러한 생각이 아무리 영향력 있다고 하더라도, 제게는 너무 터무니없어 보입니다. 저는 민주사회의 자질인 공동체, 연대의식, 신뢰, 시민적 우애는 사용할수록 가치가 줄어드는 상품과 다르게 보는 것이 더 타당하다고 생각합니다. 그러한 가치들은 훈련을 통해 개발되고 강해지는 근육과 같습니다. 공동체 의식, 이타심, 연대감, 시민적 우애는 회피하거나 희소한 경제적 자원으로 보고 아끼기 보다는 꾸준히 더 단련시켜야 한다고 생각합니다. 오늘 제가 여러분에게 제안하고 싶은 것은 이것입니다. 우리가 시민으로서 서로에게 이러한 것들을 더 요구하는 방식으로 행동하면, 공적 영역에서의 우리의 삶이 더 좋아질 수 있다는 것입니다.

대단히 감사합니다.

Chapter 2 질의 응답

질문1_ 저는 공정한 사회와 좋은 사회의 상관관계, 특히 미국의 현 상황과 관련된 질문을 드리고자 합니다. 미국은 기업의 CEO와 임원들에게 후한 재정적 보상을 지급하는 고위험 사회입니다. 미국에서는 최고의 인재들이 경영대학원으로 몰려들고, 이들은 졸업 후 엄청난 금액의 연봉을 받으며 자신들의 몸값을 자랑하기 바쁩니다. 이러한 사회에서는 두 가지 높은 위험이 공존하게 됩니다. 이들이 몸담은 기업이 승승장구할 경우, 그 공은 모두 그들의 몫이 되지만 반대로 위기에 처할 경우에는 그 책임이 국민들에게 돌아가게 됩니다. 세계 이런 사회는 공정 사회, 좋은 사회로 보이지 않습니다. 저는 이에 대한 교수님의 도덕적 철학과 미국 사회에서 어떤 담론들이 이루어지고 있는지 궁금합니다.

마이클 샌델_ 저는 공정 사회나 좋은 사회의 관점에서 월가의 은행가들이나 헤지펀드 매니저들이 누리고 있는 금전적인 보상을 정당화하기는 매우 어렵다고 생각합니다. 새로운 것을 생산해 내는 일이 아닌 금융 상품을 다루는 일을 하는 이들이 공공선에 기여한다고 말하기는 어렵습니다. 혹시 그들이 공공선에 기여했다고 하더라도 이런 직종에 종사하는 사람들에게 지급되는 과도한 고액연봉이 옳다고 할 수도 없습니다.

금융위기 발생 후 도산한 월가의 몇몇 금융회사 CEO들은 국회 청문회에 소환되어 회사의 도산을 막기 위해 취했어야 하는 조치에 대해 질문을 받았습니다. 이에 대해 그들은 자신들도 그 문제에

대해 아주 오랫동안 고심했고 자신들이 아는 바를 토대로 위기를 모면하기 위해 할 수 있는 방법을 총동원했지만, 자신들이 통제할 수 있는 것이 아니었기 때문에 자신들도 피해자라고 주장했습니다. 그들은 이 사태를 ‘금융 쓰나미’라 부르며, 자신들이 금융계 천재지변의 희생자일 뿐이라고 합리화했습니다.

만약 그들의 주장이 사실이라면 이것은 상당히 의미심장한 이야기가 될 수 있습니다. 그들의 말이 옳다면, 금융위기 이전의 주식 시장의 호황과 금융 회사의 비약적인 성장도 그들이 통제할 수 없는 경제적인 현상에 의한 것이라고 할 수 있기 때문입니다. 이 논리대로라면 기업의 도산과 같은 각종 악재에 대한 금융 기업의 CEO나 임원들의 책임은 줄어 들 수 있습니다. 동시에 1990년대 부터 2000년대 초반까지의 유례없는 호황기에 그들이 받아 챙긴 천문학적 보너스와 연봉에 대한 문제제기가 이루어 질 수 있습니다.

만약 금융 쓰나미 때문에 이런 금융 위기가 찾아온 것이라면 경제가 호황이던 시절은 과연 누구의 덕이라고 해야 할까요? 당시 그들은 호황기의 결과물을 모두 다 받아 챙겼고, 그 엄청난 금전적 보상은 자신들 노력의 정당한 대가라고 주장했습니다. 그러나 일을 그르치고 나서는 인력으로 어쩔 수 없었던 금융 쓰나미에 의해 피해를 당했다고 주장하고 있는 것입니다. 동전의 양면과 같은 사안에 상이한 잣대를 들이대서는 안됩니다. 그래서 저

는 이번 금융 위기에 대한 해명을 하면서 그들이 인정한 논리를 금융 산업에 종사하는 고급 인력이 받는 금전적 혜택의 문제로 연결해서 논의했으면 합니다. 특히, 경기가 호황일 때 그들이 받는 경제적 보상과 관련해서 말입니다. 그 문제에 대한 논의가 얼마나 이루어지고, 효과적일지는 장담하지 못하지만 이에 대한 광범위한 논의가 이루어지길 바랍니다.

질문 2_ 저는 3~4년 전 한국 강연에서 교수님이 제시한 논제에 깊

은 감명을 받았습니다. 당시 교수님은 자유주의적 개인주의보다 공동체주의를 선호하는 듯해 보였습니다. 한국 사회는 공동체 의식을 강조하는 유교 전통이 강한 나라입니다. 하지만 지금은 공동체주의의 단점으로 인해 정치, 사회적으로 많은 문제들을 겪고 있습니다. 한국 사회는 전통적 가치에서 벗어나 개인의 자유와 권리를 우선시하는 서구식 개인주의 중심의 사회로 변화하고 있습니다. 공동체주의를 강조하는 학자로서 한국 사회의 이런 변화에 대해 어떻게 생각하십니까? 그리고 교수님의 이러한 시각이



개인주의 가치들과 조화롭게 공존할 수 있다고 생각하십니까?

마이클 샌델_제가 공동체주의자로 불리는 것이 사실이지만, 공동체주의라는 용어는 사회 또는 맥락에 따라 그 의미가 다릅니다. 그런 이유로 저는 때때로 제가 공동체주의자로 분류되는 것이 불편하기도 합니다. 대체로 공동체주의자란 것은 강압적, 위계적, 권위적일 수 있는 전통의 부담과 무게를 그대로 수용하는 사람을 뜻하기 때문입니다. 저는 전통, 위계질서, 권위를 무분별하게 수용하는 것을 좋아하지 않습니다. 그래서 이런 맥락에서 저는 공동체주의자로 불리지 않았으면 합니다.

하지만 공동체주의자라는 용어는 정치철학과 관련하여 내놓은 제 주장과 들어맞는 또 다른 의미도 갖고 있습니다. 저는 지금껏 영미 사회에서 강조되고 있는 과도한 개인주의에 대해 비판해 왔습니다. 특히, 저는 순수 자유방임시장이 자본주의의 형태로 나타나는 극단적인 개인주의를 비판해 왔습니다. 뿐만 아니라, 저는 좋은 사회에 대해 경쟁하는 개념들에 대해 중립적이어서야 한다는 정치나 정치학 담론에도 반대해 왔습니다.

저는 정치가 중립적일 수 있고 또 그래야만 한다는 입장에 반대해 왔습니다. 그리고 이는 제가 오늘 이야기한 현대 정치에 대한 주제와 관련이 있습니다. 현대 정치가 진정으로 좋은 사회를 만들기 위한 도덕적 문제제기를 비롯한 여러 문제에 대해 명쾌한

해답을 제시하기에 턱없이 부족하다는 말입니다. 저는 좋은 사회에 대한 질문에 답하고자 할 때, 공동체와 공동선이 요구하는 것을 고려해야 한다고 주장해 왔습니다. 이 점에 있어서 저는 제 뿌리인 영미 사회의 개인주의 전통을 거부해 왔습니다.

그런 이유에서 저는 공동체주의자로 분류될 수도 있고, 아닐 수도 있습니다. 질문자는 한국 사회에서 자유주의적 개인주의가 득세하고 있다고 하셨는데, 미국인인 저는 반대로 공동체, 전통, 도덕적 의무를 강조하고 있습니다. 이런 면에서 우리 둘은 모두 우리 사회와 문화에서 주류로 여겨지는 풍조에 반대하고 있는 셈입니다.

자유주의적 개인주의가 권위, 전통, 공동체를 과도하게 중시하는 사회 내의 중요한 교정 장치 역할을 할 수는 있습니다. 반면 제가 정치영역에서 공공선, 도덕적 관여, 시민적 자질을 강조하는 것은 미국과 같이 시장중심 개인주의가 팽배한 사회를 교정하려는 시도라 할 수 있습니다. 결국, 우리 둘 모두 각자 사회에 팽배한 풍조를 비판하고 있다고 할 수 있습니다. 이 정도면 대답이 될까요?

질문 3_저는 정치가 도덕적, 정치적인 사회 담론에 적극적이어서야 한다는 주장에 전적으로 공감합니다. 이와 관련하여 아주 현실적인 질문을 하나 드리고 싶습니다. 개인이나 기관이 정치적, 도덕적인 문제제기를 현실 정치의 의사 결정 과정에 도입하는 최선의 방법론으로는 어떤 것이 있다고 생각하십니까?

마이클 샌델_ 아주 좋은 질문인 동시에 난해한 질문입니다. 그 질문에 답하려면 서너 가지 이슈를 동시에 고려해 봐야 할 것 같습니다. 공공담론 형성에 대한 책임은 부분적으로 정당 대표, 공직 후보자, 정당에 있습니다. 왜냐하면 민주사회에서 정치담론은 대부분 정당간의 토론에 의해 이루어지기 때문입니다. 그래서 공직자나 정당이 이에 대해 부분적으로 책임을 지는 것입니다. 그리고 보다 견고한 도덕적 담론을 정치에 포함하기 위한 수용성이 있어야 합니다. 물론 국민들도 열린 마음으로 그런 논의를 받아들일 준비가 되어 있어야 합니다. 다시 말씀 드리면 정치인과 정당은 이 문제에 대해 부분적인 책임이 있다는 것입니다.

언론 역시 부분적으로 책임이 있습니다. 왜냐하면 언론은 정치인들로 하여금 다른 정치인들과 싸움을 하도록 하고, 강경하고 선명한 정치적 입장을 취하게 하고, 또한 말을 매우 짧게 하도록 유도하기 때문입니다. 그러므로 언론은 풍부한 공공담론을 담아내는 것을 넘어, 이를 유도해 낼 필요가 있습니다. 그렇기 때문에 현재 신문과 방송 등의 매체를 통해 보도되는 정치의 모습은 변화해야 할 것 중 하나가 되어야 합니다.

세 번째로 중요한 것은 바로 교육체계입니다. 특히, 저는 고등 교육이 대중적인 토론과 논의에 효율적으로 참여할 수 있는 시민을 길러 내는데 더 많은 책임을 져야 한다고 생각합니다. 학생들이 정치에 참여할 때 스스로 대의나 정치, 윤리와 같은 주제를 가지

고 논쟁하고 토론할 수 있는 능력을 가질 수 있도록 교육해야 합니다. 대학에서 시민교육을 하지 않으면 이후 사회생활에서 이러한 능력이 배양되기는 매우 어렵습니다. 이것이 바로 교육체계가 세 번째로 중요한 책임 주체가 되는 이유입니다.

저는 정당, 정치인, 언론, 교육체계의 책임이 가장 중요하다고 생각합니다. 그 외에도 우리는 대중을 변화시키기 위해 노력해야 합니다. 또 저는 시민사회 제도가 국민들을 토론에 적극 참여시킬 뿐만 아니라 성숙하고 보다 수준 높은 토론을 하도록 장려하는 역할을 할 수 있을 것이라고 생각합니다. 물론 쉽지는 않겠지만 저는 그렇게 시작하는 것이 옳다고 생각합니다. 동의하시나요?

질문 4_ 제가 정확히 이해했다면 교수님은 사람들이 재화에 대해 정확하게 평가하고, 또 그것을 적절하게 분배하기 위해서 더 많은 대중들이 토론에 참가해야 한다고 주장하신 것 같습니다. 그리고 그런 대중들간의 토론이 많을수록, 또 더 다양한 계층의 사람들이 발언하면 할수록 좋다고 생각하시는 것 같습니다. 그런 시각이 왜 대중의 호응을 얻는지는 충분히 이해가 갑니다. 모든 사람들, 조직, 심지어 급진주의자도 자신의 의견을 정치 토론의 장에 내놓을 수 있도록 하는 철학적 근거가 되는 논리이기 때문 일 것입니다.

그러나 교수님도 인정하신 것처럼 여기에는 그 많은 토론과 논쟁

을 벌이고도 결국 아무런 합의를 도출해 내지 못할 수도 있다는 문제가 잠재하고 있습니다. 강연을 듣고 나니 그 질문에 대한 교수님의 논지는 두 가지로 정리될 수 있을 것 같습니다. 우선 사회구성원간에 서로 존중하는 자세가 필요하고, 그런 자세가 바로 민주사회를 구성하는 요소라는 관점이 그 하나입니다. 그리고 이런 태도로도 해결할 수 없는 상황에 대해서 언급하셨는데, 이 문제에 대해서는 시간이 부족해서 자세하게 설명하지 못하신 것 같습니다. 저는 이 문제야말로 간과해서는 안 되는 아주 심각한 것이라고 생각합니다. 만약 사람들이 합의에 도달하지 못했다는 사실 자체에 동의하지 못하면 어떤 일이 일어날까요? 어떤 묘책으로 국회에서의 주먹다짐과 거리의 시위, 급진적인 단체의 테러를 막아 낼 수 있을까요?

저는 토론을 통해 언제 결론이 나게 될지 모르는 상황에서 사회 전체가 재화를 평가하고 분배하는데 적극적으로 참여하도록 하면 그에 따른 비용도 발생할 것이라고 생각합니다. 만약 논쟁이 끝나 버리면 각각의 이해관계를 가진 정당이나 기관들이 쉽게 포기할까요? 과연 그렇게 도출된 결론을 수용하고 만족해 할까요? 대중은 감정적이고 때로는 아주 비이성적입니다. 또 어떤 이들은 단지 반대를 위해서 반론을 제기하는 경우도 많습니다. 특히, 정치는 더 그런데 교수님은 어떻게 생각하십니까?

마이클 샌델_ 제가 제안하는 정치 형태에 위험요인이 내재되어 있다

는 지적에는 동의합니다. 언제 결론을 도출할 수 있을지 모르는 토론을 하는 것의 위험에 대해 언급하셨을 때 저는 사실 뜨끔했습니다. 어떤 면에서는 토론이 언제 끝날지 모른다는 것이 두려움이 될 수 있습니다. 그러나 저는 그 과정 자체가 바로 민주주의라고 생각합니다. 우리가 결국 합의를 이끌어 내지 못하면 어떻게 해야 하느냐는 상당히 좋은 질문입니다. 우리가 도덕적인 질문에 대해 토론할 때 서로 동의할 가능성이 적다는 점은 저도 인정합니다. 그렇다면 토론자들이 이렇게 합의에 도달하지 못할 경우에는 어떻게 해야 할까요? 그럴 때는 결론을 어떻게 내려야 할까요?

민주사회에서는 결정을 내릴 때 민주적으로 합니다. 그러나 때로 민주주의는 잘못된 결정을 하기도 합니다. 그러므로 민주사회에서 중요한 점은 어떠한 결정도 확정된 것으로 여겨져서는 절대로 안 된다는 것입니다. 모든 결정은 잠정적인 것으로 간주되어야 하며, 이 결정이 잘못된 결정일 수도 있다는 가정 하에서 언제든 이를 다시 논의할 수 있어야 합니다. 그 결정체가 바로 선거라고 할 수 있습니다.

미국에서는 1787년에 노예제도에 관한 국가적 합의를 이끌어내지 못했던 것에 대해 심각한 도덕적 문제제기가 이루어 졌습니다. 미국인들은 합의에 이르지 못한 것을 인정하며 노예제도를 법으로 허용하였고 그 결정을 담아 헌법을 제정했습니다. 노예제

도를 지지하는 사람들은 그 이후로 그 문제가 더 이상 공론화되지 않고 영원히 잠잠해 지길 바랬습니다.

그러나 수십 년이 지난 후 헌법이 인정한 그 제도에 대해 또 다시 반기를 드는 세력이 생겨났습니다. 때론 아주 통제할 수 없을 정도로 과격한 시위가 일어나기도 했습니다. 노예제도가 도덕적으로 옳지 않다고 주장한 이들은 노예제 폐지론자라고 불렸습니다. 이들 중에는 종교의 영향을 받은 사람들도 있었습니다. 복음주의 기독교인들은 노예제도를 원죄로 봤고, 어떤 사람들은 그저 자신의 윤리관에 비추어 노예제도가 옳지 않다고 생각했습니다. 에이브러햄 링컨도 그 중 하나였습니다. 질문자가 언급한대로 시위도 발생했고, 시민 불복종 운동도 일어났으며, 정치적으로 통제되지 않는 상황도 발생했습니다. 결과적으로 이 문제는 남북전쟁을 통해서 비로소 해결되었습니다. 그리고 또 다시 헌법이 개정되었습니다. 새로운 합의는 이루어졌지만 이번에는 인종차별 문제가 대두되었습니다.

사회적으로 엄청난 과장이 있는 도덕적 질문들에 대한 논의나 토론에 참여하는 것은 분명 위험이 따릅니다. 그렇다면 여기에 대한 대안이 있을까요? 대안이 있다면 민주주의를 포기하는 것뿐입니다. 물론 이 주장에 반론을 제기하는 분이 있을 것이고, 당연히 그래야 합니다. 질문자는 테러리스트나 근본주의자들의 저항을 언급했는데, 저는 도덕이 결핍된 현대 정치가 근본주의자들의

편협한 견해들로 채워지고 있다고 생각합니다.

최근 수십 년간 미국에서는 정통 기독교인들의 영향력이 커지고 있습니다. 경영과 기술적 측면에 집중해 온 현대 정치의 중립적 자세가 이들의 득세를 허용했기 때문입니다. 그러나 사회의 도덕적 관심을 무시한 채 단순하고 기술적인 행정에만 집착하는 국가는 오래 지속될 수 없습니다. 그렇다고 저는 위험이 없는 정치 즉, 항상 언제 논쟁을 끝내고 합의를 도출할 수 있을지 예상할 수 있



는 정치가 더욱 안전한지는 잘 모르겠습니다. 단지 제가 확신할 수 있는 것은 그런 것은 민주적인 정치가 아니라는 것입니다. 이것이 질문에 대한 제 답변입니다.

질문 5_ 저는 국정운영과 정부로 주제를 확장하여 좋은 정부와 관련된 질문을 드리고자 합니다. 제 경험상 성장 중심적인 정책을 지향하는 정부는 외교부나 통일부, 국방부처럼 국가의 비전이나 공동체, 안보와 같은 문제를 다루어야 할 부서에까지 경제학 배경의 관료들을 배치하는 경향이 있습니다. 저는 교수님께서도 언급하셨던 현안을 정치적으로 해결하기보다 경제논리로 해결하려는 것에 대해서 상당히 회의적입니다. 그러나 외교 전문가나 국방 정책 전문가를 비롯해 소속 기관에 대해 해박한 지식과 비전을 갖고 있는 전문 인력들이 경제 관료들로 교체되는 것이 현실입니다. 국정 운영에서 철학과 정책이 빠지고, 경제논리만 난무하는 이런 현상을 어떻게 설명해야 할까요?

마이클 샌델_ 광범위한 정치 비전이 필요한 부서에 경제학자들이 배치되는 상황을 우려하시는 것 같습니다. 일단 저는 제 가장 친구들 중에도 경제학자들이 많다는 사실을 말씀 드립니다. 하지만 이와 상관없이 경제학자들이 자신들의 위치를 제대로 인식해야 한다고 생각합니다. 경제학자들의 논리와 시각만 정부에 반영되는 국정운영 방식이 우려가 되는 것은 사실입니다. 질문자가 언급하신 질문의 전제에 대해서는 동의합니다. 그런데 질문자가 세

계 여러 나라의 정부 형태를 바라보는 시각은 참 흥미로운 것 같습니다. 질문자는 각국 정부에 철학자보다 훨씬 많은 수의 경제학자들이 관직을 차지하고 있다고 했습니다. 왜 그럴까요? 그것은 아마 우리가 경제를 살리는 일이 급선무라고 느끼기 때문일 것입니다.

문득 금융위기 이후 미국인들이 납세자들의 혈세를 엄청난 보조금으로 쏟아 부어야 도산을 면할 수 있는 대형 은행들을 놓고, 국유화 여부에 대해 갑론을박을 벌였던 일이 떠오릅니다. 오바마 정부의 한 경제학자는 정부 관료들이 은행을 운영하는 능력이 부족하다고 주장하며 국유화 반대 의사를 표명했습니다. 그가 동료였던 관계로 실명은 밝히지 않겠습니다. 제게는 참 흥미로운 상황이었습니다. 왜냐하면 그때는 이미 미국 국민 모두가 금융관련 전문종사자들도 은행 운영에 재능이 없다는 사실을 확인한 직후였기 때문입니다.

고대 플라톤은 철인 통치에 대해 역설한 적이 있습니다. 우리는 철학자가 국가를 통치해야 한다는 플라톤의 주장에 다시 한 번 귀를 기울여 볼 필요가 있습니다. 국가를 통치하는 것은 단지 특정 국가나 교육, 재능의 문제가 아닙니다. 정부 부처에서 경제학자가 다수를 차지하게 된 것은 현실 정치가 경제성장을 필요로 하기 때문입니다. 경제성장 즉, 국내총생산(GDP)을 증대하는 일은 매우 중요합니다. 그러나 그것이 정치의 유일한 목적이 되어

서는 안 됩니다. 아리스토텔레스는 기원전 4세기에 정치의 중요한 역할은 단지 물물교환과 상업을 흥하게 하는 것이 아니라, 사회전반의 안보를 확보하는 것이라고 지적했습니다. 정치는 시민들에게 훌륭한 사회에 대해 숙고할 수 있는 기반을 마련해 주어야 합니다. 저는 우리가 보다 거대한 이상을 추구하는 정치를 되찾기 전에는 정부부처에서 경제학자들이 늘어나는 것을 막을 수 없다고 생각합니다.

질문 6_ 저는 교수님의 책이 이렇게 호평을 받는 이유는 바로 교수님의 식견 있는 강의에 기초하여 구성되었기 때문이라고 생각합니다. 교수로서 학생을 가르친다는 것이 교수님께는 어떤 의미이고, 가르치는 것이 왜 중요하다고 생각하십니까?

마이클 샌델_ 저는 학생들이 제 강의를 들으며 조는 것을 무척 싫어합니다. 저는 수천 명의 학생들이 수업을 들어도 누가 졸고 있는지 알 수 있습니다. 방금 전 질문에 대한 간접적인 답변인데, 오랜 경험을 통해서 저는 가르치고 강의를 하는 것보다 더 중요한 것이 들어 주는 것이라는 사실을 깨달았습니다. 저는 예전에 기침이 단순히 감기로 인한 신체의 반사 작용이라고 생각했습니다. 그런데 저는 제 강의가 재미있어서 학생들이 적극적으로 참여한 시간에는 어느 누구도 기침을 하지 않는다는 사실을 발견했습니다. 유독 많은 학생들이 기침을 한 날도 있습니다. 물론 그날 유독 많은 학생들이 감기에 걸렸기 때문에 벌어진 일은 아닙니다.

그날 제가 학생들의 관심을 끌어내지 못했던 것입니다. 사람들은 저마다 자기만의 방식으로 상황에 몰입해 있는지 아니면 주의가 산만해 지거나 지루해 하고 있는지를 표출합니다. 그래서 저는 훌륭한 강의를 하는 것에는 말을 잘 하는 것뿐만 아니라 학생들의 이야기를 잘 듣고 관찰하는 자세가 필요하다고 생각합니다. 좋은 강의를 하는 것이 중요한 이유는 무엇일까요? 좋은 강의를 하는 것이 반드시 중요한 것은 아닙니다.

제가 쓰는 편법이 있습니다. 수업 내내 혼자 떠드는 강의를 하는 대신 학생들이 토론에 참여하도록 하는 것입니다. 학생들에게 질문을 하고 대답을 기다리는 것으로 적극적인 참여를 유도합니다. 제가 일방적으로 말하는 수업 방식으로는 학생들의 참여를 이끌어 내기가 쉽지 않습니다. 그래서 잘 가르친다는 것은 잘 들어 준다는 뜻이라고 말씀 드린 것입니다. 말하자면 상호 교환하는 것입니다. 저는 어떤 의미에서 모든 교육은 본질적으로 학생과 선생님이 개인 교습을 하듯 일대 일의 관계를 맺는 것이라고 생각합니다. 많은 학생들을 앉혀 놓고 강의를 하더라도 그들이 열심히 강의를 듣는지, 아니면 이메일이나 축구경기 점수를 확인하는지를 학생 하나 하나와 눈을 맞추며 확인해야 합니다. 대화를 통해서 학생들의 수업참여를 이끌어 내야 합니다. 그래서 저는 가르친다는 것이 학생들과 교감하여 일정 시간 동안 그들의 관심을 붙잡아 놓고, 그 관심을 중요한 무언가로 돌리기 위해 최선을 다하는 것이라고 생각합니다.

질문7_ 우선 교수님의 강의가 대단히 훌륭했다는 점을 다시 한번 말씀 드리고 싶습니다. 교수님이 오늘 한 말씀에 저는 기대 이상으로 많은 공감을 했습니다. 특히, 케네스 애로우 박사의 책에 대해 언급하셨는데, 저도 저자와 동일한 생각을 갖고 있습니다. 교수님은 이런 자원들은 우리가 사용하면 할수록 더 증가할 수 있다고 했습니다. 하지만 그게 사실일지라도 금융과 같은 분야의 경우에는 현실적으로 도덕적 관점보다 경제적 원리를 우선적으로 적용해야 하는 건 아닐까요? 특히, 금융 분야에서는 공무원들보다 금융 종사자들이 훨씬 더 효율적으로 업무를 처리하는 것이 사실입니다. 금융 위기와 같은 실패를 겪은 것은 체계 자체에 문제가 있었기 때문입니다. 저는 이 점에서 우리가 합의를 도출하지 못했다는 사실을 인정해야 하는 것일지도 모른다고 생각합니다. 이런 논지에서 저는 케네스 애로우 박사의 시장 원리가 보다 보편적으로 받아들여 져야 한다고 생각합니다.

마이클 샌델_ 저는 여기서 어떤 시장 원리가 지배적이어야 옳은지에 대해 합의가 도출되지 않았다는 점을 굳이 확인해 봐야 할지 잘 모르겠습니다. 왜냐하면 금융 업계에 대한 토론에서는 시장 원리가 문제는 아니기 때문입니다. 문제는 대규모 공적자금 구조입니다. 이는 시장원리와 전혀 관련이 없습니다. 왜냐하면 국민들이 파산한 은행을 자신들이 낸 세금으로 살려 준 것이기 때문입니다. 이는 시장원리와 전혀 관계가 없고, 오히려 세금을 이용한 공적자금 구조라고 하는 시장원리에서 한참 벗어난 것입니다. 그렇다면

국민의 혈세를 낭비하고 파산한 은행은 시장에서 벌어들인 돈이 아닌 공적 자금으로 회생했다는 것에 대해 국민들에게 과연 어떠한 책임을 져야 할까요? 말하자면 파산 위기의 은행들이 개인 자금이나 시장 기체에 의해 구제된 것이 아니라, 국민들의 세금으로 구제된 후에 은행 이사회에 납세자 대표나 국민대표가 포함되었느냐는 것입니다. 이것은 정말 문제입니다.

질문8_ 제가 방금 전 질문을 정확히 이해한 것이라면 아마 질문의 요점은 정부의 급진적 해결책이 문제되는 상황이 더 나은 것이라는 근거가 없지 않느냐는 것이었습니다. 실제로 제안된 해결책이 문제를 보다 더 심각한 위협으로 몰아가는 경우가 종종 있습니다. 그러니까 그 질문은 시장의 실패 즉 재정위기 상황을 정부의 개입으로 타파할 수 있느냐는 것입니다. 정부의 정책 실패는 시장의 실패보다 훨씬 더 엄청난 재앙을 몰고 올 수 있다는 점에 대해서 우려하는 사람들이 많습니다.

마이클 샌델_ 그 질문에 대한 답은 철학적인 것이 아니라 굉장히 현실적이어야 할 듯 합니다. 그리고 상황에 따라 그 답도 달라질 수 있습니다. 예를 들면, 금융위기의 경우에 정부의 해결책을 원하지 않으면 국민의 혈세를 사용할 수 없다는 주장을 할 것입니다. 실제로 그런 주장을 하는 사람들도 있습니다. 금융 위기의 주범인 은행이나 금융기관들이 스스로의 실수에 대해 책임을 지고 파산하도록 내버려 두자는 사람들도 있었습니다. 이 은행이나 금융

기관 주주들의 주식이 휴지조각이 되게 내버려 두지는 것입니다. 일반적인 시장의 파산 절차에 따라 채권자들이 주주가 될 것이고, 이들은 정부의 개입 없이 상황을 타개해 나가야 할 것입니다. 이 편이 구제금융을 시행하는 것보다 더 나았으리라고 말하는 사람들도 있습니다. 그리고 실제로 어느 편이 더 나았는지 저는 알지 못합니다. 아마도 보다 현실적인 대책이 더 효과적이었을 것입니다.

구제금융은 정치에 영향을 미칩니다. 구제금융에 대해 광범위한 국민적 동의가 없었기 때문에 엄청난 국민적 분노를 사게 된다는 것입니다. 왜냐하면 국민들은 그런 식의 구제가 불공정하고 불공평하다고 느꼈기 때문입니다. 실제로 국민들의 분노는 지금까지 가라앉지 않았고, 이 때문에 미국 정치의 판도가 바뀌었습니다. 여러분도 책에서 봤겠지만 티 파티(Tea Party) 운동은 오바마 정부의 의료보험 제도개혁에 반발하는 움직임입니다. 하지만 이 티 파티 운동이 시작된 계기는 사실 구제금융에 대한 국민들의 분노였습니다. 9·11테러가 전혀 예기치 못하게 미국 내 정치지형을 급변하게 한 것과 마찬가지로 금융 구제안 같은 정부의 결정이 미칠 장기적인 영향이나 국민적 분노는 우리가 전혀 상상할 수 없는 유형의 또 다른 결과를 만들어 낼 수 있습니다.

현실적으로 금융위기나 시장이 직면한 또 다른 위기를 어떻게 하면 가장 잘 해결할 수 있을 것인가라는 질문은 바로 정부가 개입

해야 하느냐의 문제입니다. 그러나 이러한 현실적인 고려를 넘어서 금융체계를 안정화하기 위해서 어떤 조치를 취해야 할지에 대해 보다 고민해야 합니다. 보다 넓은 정치적 차원의 질문으로서 어떤 해결책이 공정하지 않다거나, 어떤 것은 자본주의 대원칙에 위배되는 것이라거나, 또는 성공할 경우에는 보상을 받지만 실패할 경우에는 단지 실패일 뿐이라고 하는 것에 대한 일반 국민의 감정이 고려되어야 합니다. 어떤 면에서는 이러한 자본주의 체제의 대원칙이 위배되었다는 사실이 국민들의 깊은 근심과 분노를 일으킬 것이고, 이 엄청난 공분이 앞으로 미국의 정치지형을 형성하거나 재편할 것으로 생각합니다.

※본 문건의 내용은 강연자의 견해로서 본 연구원의 공식 입장과는 다를 수도 있습니다.

The 2nd Asan Memorial Lecture

“Justice:
What’s the Right Thing To Do?”

Michael J. Sandel

August 19, 2010

Michael J. Sandel

Michael J. Sandel is the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University, where he has taught political philosophy since 1980. His latest book, *Justice: What's the Right Thing To Do?*, relates the big questions of political philosophy to the most vexing issues of our time.



A recipient of the Harvard-Radcliffe Phi Beta Kappa Teaching Prize, Sandel was recognized by the American Political Science Association in 2008 for a career of excellence in teaching. He has been a visiting professor at the Sorbonne (Paris) and he delivered the Tanner Lectures on Human Values at Oxford University. In 2007, he gave a series of eight lectures at universities in China. In 2009, he delivered the BBC Reith Lectures, broadcast in the U.K. on BBC Radio 4, and worldwide on the BBC World Service. From 2002 to 2005, Sandel served as the President's Council on Bioethics, a national body appointed by the U.S. President to examine the ethical implications of new biomedical technologies. He is a member of the American Academy of Arts and Sciences and the Council on Foreign Relations. As a summa cum laude, Phi Beta Kappa graduate of Brandeis University (1975), Sandel received his doctorate from Oxford University (D.Phil., 1981), where he was a Rhodes Scholar.

Chapter **1** Lecture

Justice: What's the Right Thing To Do?

It is a special honor and privilege for me to be invited by the Asan Institute to speak here this evening. I have almost no idea, no way of explaining the warm and generous reception of my book. My reaction is to be grateful, humble, and very surprised. I had no idea that a book about philosophy would find readers in the way that it has. I have a hunch—and it is only a speculation—that there is, in many of our countries, in many democracies around the world, a widespread frustration with politics as

it is. In a sense, for the past few decades, in many ways our societies have been successful economically, increasing in affluence even despite the recent financial crisis. Yet, there is a frustration with politics in many democratic societies, certainly in the one, in which I come from, the United States. I think the frustration has to do with the fundamental fact about the contemporary democratic life, which is that economics, for all its success, has crowded out politics.

When I say economics has crowded out politics, of course, we have politics and political bickering, wrangling, disagreement, often very bitter and partisan. What I mean is that economics has crowded out politics in a larger, more elevated sense of deliberation among citizens about the common good. I think there is a great hunger, a yearning among citizens generally, in my country and perhaps also in South Korea—you are better judges of that than I—, a great hunger for a politics of larger meaning, for a way of conducting our disagreements that reaches questions that people care about, including even moral and spiritual questions. So, the question I would like to address tonight is what a new politics of the common good might look like and what it would be about.

I would like to suggest that a new politics of the common

good would consist of a public discussion, public debate about two questions, two fundamental questions about values. The first is the meaning of a fair society. Just a few days ago, President Lee in his Independence Day address spoke about the idea of a fair society. As an outsider, I am not sure what he meant by it. All of you will know better than I what he meant by it. Perhaps it can be the beginning of a public discussion about the meaning of a fair society. So that is one topic: what is a fair society? Are there competing conceptions of what makes a society fair? Then there is a second subject of debate that needs attention these days in our politics that is related to the question of a fair society, but it is a separate question, and that is the question of what makes for a good society.

Now, we have not had much debate recently in democratic societies about the second question, but we do have some debate about the first. What is the difference between a fair society and a good society? The difference I have in mind is this: a fair society is how a political community distributes goods. By goods I mean income, wealth, opportunities, powers, honors, and offices. A fair society is about distributing goods. How should goods be distributed? According to what principles? When we argue about the meaning of a good society, we are arguing not only about distributing goods, we

are asking: how should we value goods? Debates about the good society are the debates about the proper evaluation, the proper way, to value goods.

Now, there may be some connection between our debates about how we should distribute goods and how we should value goods, but these are two broader questions. And in societies like ours—democratic, capitalist societies, broadly



speaking—there is one answer, one possible answer to both of these questions that appeals to markets and the role of the market. So, one way of framing the debate about the meaning of a fair society and a good society is to ask: what should be the role of markets in achieving a fair society? And what should be the role of markets in achieving a good society?

The first question about what makes for a fair society is more familiar in contemporary political debate and most of the arguments in democratic societies about a fair society revolve around two different answers to the question. Some say a fair society is a society governed by the free market and the right way to distribute goods, the right way to distribute income, wealth, and opportunity is through the use of the market. So, one answer points to the free market and political parties in countries around the world, many of them devoted to the idea of distributing goods according to the free market. And then there are others in a familiar argument in contemporary politics, who say that a fair society has a welfare state that limits and, to some degree, regulates the operation of welfare markets to provide a social safety net for those who fall behind.

We are familiar with the debate between advocates of

the free market and advocates of the welfare state. In philosophical terms, it is a debate between libertarians, defenders of the free market, and egalitarians, defenders of the welfare state. Now, you might say that the way we choose between these two approaches, the way the debate should go about the fair society is to ask which system—which philosophy—will maximize GDP. Which will create more affluence and prosperity? Defenders of the free market say that market incentives will produce greater output, and defenders of the welfare state say that unless you provide a social safety net for those who fall behind or for those who lose their jobs, there will be no social cohesion and the entire system will unravel. But I think that a line behind both answers, both positions, both views about a fair society—the free market view and the social welfare view—is a deeper question of moral philosophy, a question of principle. That question of principle has to do with what should govern success and failure. To what extent is success in a market society the result of our own efforts and to what extent is success determined by luck, by factors beyond our control? That is the underlying question of moral philosophy that is at stake in the debate between libertarian and egalitarian views.

One libertarian philosopher, a defender of the free market, gives an example of a great basketball player whom many

people want to see. We can use an example of Michael Jordan. We can call him MJ for short. A lot of people want to see Michael Jordan play basketball. They are willing to pay for the tickets to see him play. He commands a great income, 31 million dollars, in his last year with the Chicago Bulls. From the standpoint of the libertarian or free market idea, to tax Michael Jordan's earnings would be unjust because it would be forcing him, it would be coercing him to contribute to the welfare of other people against his will. That is the pure libertarian objection to taxing Michael Jordan, or anyone who succeeds in market societies—taxing them to help those at the bottom is the argument of principle. And it is an argument of principle that depends heavily on the idea that Michael Jordan's success in making 31 million dollars is something that he morally deserves because it is the product of his own effort. He worked hard; he practiced in order to become the great basketball player that he is.

What is the egalitarian reply to this argument of principle by the libertarian? One line of reply says that Michael Jordan may have practiced a lot and devoted a lot of effort, but take some other basketball players, not particularly good basketball players, who tried even harder, who practiced even longer hours, who devoted even more effort, who perspired even more than Michael Jordan in training but

whom people do not want to see. He is just not that good. Even the defender of the libertarian view would not say that the basketball player deserves to make more than Michael Jordan because of effort. There is a further objection to the idea that success is the product of effort and, therefore, gives rise to moral desert.

That is the idea that not only effort determines success in our society, but also luck, the accident of birth. Michael Jordan may have practiced hard, but he has great gifts, great skills. Many of us are fortunate to have other skills, not his—skills that happen to be prized and rewarded by the societies in which we live. But is it our doing, the egalitarian might argue, is it our doing that we happen to have an abundance of the skills that our society happens to reward? Michael Jordan is lucky to live in a society that heaps enormous rewards on people who play basketball well. But is that his doing?

Consider other accidents of birth. Consider the Rio Grande River. It runs along the border separating Texas from Mexico. I was born north of the Rio Grande River in the United States. Mexicans are born south of the Rio Grande River. My life prospects and opportunities, whatever I may have made of them, are vastly different from theirs simply by virtue of the accident, the moral accident of my being born north of

the Rio Grande and their being born south of it. Or consider the 38th parallel. It is not our doing, is it? This would be the reply to the argument of effort and moral desert. Is it our doing? Is it to our moral credit that we are born north of the Rio Grande River or south of the 38th parallel? Or is that an accident of birth that is morally arbitrary and, therefore, not our own doing, and, therefore, not the basis of moral desert?

When I discuss this question with my students at Harvard, we discuss the question of who deserves to be admitted to Harvard. Many of the students argue that they morally deserve to be admitted to Harvard because they worked very hard, they studied very hard. No doubt they did. An argument about effort and moral desert. But what about moral accident? Moral contingency beyond our own doing?

Psychologists tell us that birth order, where in the family you are born, makes a big difference in effort, striving, and determination. I do not know if it is true. But they claim that first-born children, maybe because their parents have very demanding expectations, are strivers. They work very hard. And so I ask the students in my class at Harvard. I take a survey. I ask them how many of you here are first in birth order, and about 80% of the hands go up. Birth order. Is it effort? Or is it luck? Moral accident, whether I was the first

born in my family or the second, or the fourth, or the sixth. When they look around and see all of those hands go up, some of those who confidently defended the idea that they morally deserve their admissions because they worked hard, there was a kind of gasp and then a questioning.

So underlying the free market principle, the libertarian idea and the welfare state principle, the egalitarian idea, is a big moral question about the role of effort and the role of luck, and a broader question of who deserves what. How should we go about debating the role of markets in achieving the good society? If by the good society we mean deciding how to value important goods and social practices, on a purely free market view, there is a simple and straightforward answer to the question on how we should value goods. The answer is this: we should not try to achieve any collective view about how to value goods. We should simply let each person place whatever value on goods he or she wants, and let the market determine the valuation of goods.

But there is also a challenge to the market solution about valuing goods. And it is a challenge that says when markets value goods, when we decide that certain things should be bought and sold, we are making a decision about how those things are properly valued. Let me give you an example. Take

military service. It is a social practice that embodies certain goods. How should military service be valued? Should it be bought and sold in the labor market or should it be valued in some other way? In the United States, the first draft law was enacted by Abraham Lincoln during the U.S. Civil War. It provided for conscription. They needed soldiers to fight the Civil War, but it had an unusual feature. If a man was drafted, but did not want to fight in the Civil War, he could hire a substitute to take his place. People put ads in newspapers, offering a certain amount of money, 500 dollars up to 1,500 dollars, which was a lot back then in 1861 and 1863. Hiring a substitute to take their place. Andrew Carnegie, the great industrialist, was drafted and he hired a substitute to take his place. Now if you are a believer in the pure free market, there is something attractive about that idea because there is a voluntary exchange, and the person, Andrew Carnegie, did not want to fight. It was worth it to him to hire someone else, and the person who took his place considered it a job for pay that was worth it to him. A voluntary exchange, both parties seemingly are better off.

So, according to market logic, the proper way of valuing military service is to allow it to be bought and sold for money, and yet there seems to be something morally questionable about this system. When I put this question to



my students, I ask whether they consider it a fair system or not. And the vast majority say no, it is not fair. Then I ask them why. And their answers, for the most part, are that it is not fair because the affluent should not be able to hire their less advantaged fellow citizens to risk their lives in fighting wars. Then, I ask the students how many favor the current U.S. system of an all-volunteer army. The United States does not have conscription now. It is an all-volunteer army. The word “volunteer” is a little bit misleading. People volunteer only in the sense that everyone in the labor market volunteers. It is a job for pay. It is a paid army. Almost everyone in the class raises his or her hand, saying yes they favor the all-volunteer army. But then I put to them the obvious question. Almost all of them object to the Civil War system of hiring someone to take one’s place.

Why does the same principle not lead them to object to the current system of a labor market to allocate military service? The effect they worried about is the same. The affluent essentially buy their way out of military service. And those who fight are disproportionately drawn from the lower middle class. So if the Civil War system is unjust, can it be argued that the all-volunteer army used by most countries, though not South Korea, is just? What exactly is the objection, if there is one? What is the principal objection to allowing the affluent

to buy their way out?

One objection would be an argument about fairness. It is not fair if those with few life alternatives have to take a job that involves the risks of life, the risk of losing their lives in Iraq or Afghanistan. But suppose for the sake of the argument, we were imagining an all-volunteer army in a society where there was not a big gap between the rich and the poor. The fairness argument would disappear. Would there still be an objection? Maybe so, but what would it be? You might object to allocating military service by the labor market on different grounds. On the grounds that military service is a civic duty or a civic obligation that all citizens should be equally liable to perform, an expression of citizenship.

For example, we do not like people buying and selling votes. Why not? According to economic reasoning, if you think about it, there ought to be a free market in votes. Some people care a lot about the outcome of elections. Other people do not. Some people stay at home; they do not even use their votes, so why shouldn’t they be free, if they want, to sell their votes to someone who cares more than they do about the outcome? But we do not have markets in votes because we think of voting as a civic duty or a civic obligation rather than a commodity, something we own.

But if the vote is a civic duty, is military service more like voting? Or is it more like just another job? To decide that question, we have to have a public debate about how to value the good, in this case, of military service. What is its connection to citizenship and civic duty? Is it more like a job or a civic responsibility? In some American cities, there is great frustration with poor academic performance by poor kids in bad neighborhoods. And so they have launched an experiment in some cities to pay children for scoring high grades on standardized tests, to motivate them. In Dallas, there is a program to pay young children two dollars for each book they read. It is the use of the market mechanism, a market incentive to try to improve education, to motivate the kids.

Now what do you think about paying kids to read books? From the standpoint of market reasoning, you might say that the goal is to increase reading among kids, money is an incentive, and while some children may read books because they love reading, others may only read books if they are paid. So aren't two incentives better than one? Well, maybe. But, maybe not. What's the worry? The worry is that if you pay kids to read books, they will get in the habit of reading for the sake of making money and that market value may crowd out for them the intrinsic value of reading for the love

of learning. So it is possible; this is our worry and so far as we worry about that plan, I think it has to do with the idea that markets not only allocate goods and provide incentives; they imply certain ways of valuing goods.

Markets are not neutral instruments for allocating goods. Markets convey, they express, and they promote certain norms, certain ways of valuing goods. And insofar as we worry or hesitate to pay kids to read books, it is because we sense intuitively that the market norm might crowd out the intrinsic norm, the love of learning. So, in order to decide whether it is a good idea to pay children to read books, we have to decide and debate a question about how to value,



how properly to value the good of learning and of reading. And we have to figure out whether this is the case where marketizing the good crowds out non-market norms, non-market values, reading for the love of it. Sometimes this happens. We know it happens because economists who have done some experiments have shown that market norms can crowd out non-market values.

There were some daycare centers in Israel where economists did an experiment of this kind. Some of you may have heard about this. Is this familiar? The daycare centers for young children had a familiar problem. Parents often came late to pick up their children at the end of the day. And so, teachers would have to stay past the ending time in order to look after the children. So with the help of some economists, they did an experiment. They said that any parent who comes late will have to pay a fine. What do you suppose happened when they instituted the fine for late pick-ups? What do you think happened? The late pick-ups increased.

Now according to market reasoning, this is a puzzling result. If you provide a monetary incentive on top of the already existing norm, you would think two incentives should work better than one and more parents would come on time. So how do you explain that late pick-ups increased once there

was a fine? Well, here is a case where a monetary payment put a price on a late pick-up and parents no longer felt guilty when they came late to pick up their child. They felt that they were paying for a service. So here is the case where marketizing a practice actually increased the incidents of the late pick-ups rather than decreased them because the norm of showing up on time out of respect for the teachers was replaced by a market norm. The parent is paying for a service. The parent is paying the teachers to stay late. Why feel guilty? In order to decide how to value showing up on time to collect their children at the end of the day at the daycare center, now a parent might say, well, they are paying for a service so why not use the market? We have to decide how to value the good of showing up on time, in this case, to pick up one's child.

A final example. A sociologist, some years ago, Richard Titmuss, a British sociologist, did a study about blood donation, comparing Britain and the United States. In the United States, blood for transfusion and blood donors can be paid to increase the incentive to give blood. In Britain, there is no payment for blood. It is only voluntary. And according to the famous study by the sociologist, the British system, which bans payment, actually produced a greater supply and a better quality of blood than the U.S. system, which

provided a financial incentive. Here is another case where the market norm commodifying the good crowded out a sense of altruism of donating blood like the reading of books.

Now, you might say that we still need to ask in any given case whether market incentives will increase the good that we care about. We have to weigh that against the effect on norms, fair enough. But what I am suggesting is that in order to decide what moral norms or what goods should govern social practices, whether education, military service, healthcare, the provision of blood, or daycare centers, we have to have a public discussion, case by case, about what are the goods at stake, how those goods are properly valued, and to what extent do the market norms corrode those values? We have to decide how to value goods.

So, what I am suggesting is that if we are going to elevate our political debate and if we are going to reconnect it with large questions about justice, ethics, and the meaning of the common good, the shape that debate might take could be along these two lines: a debate about the meaning of a fair society—what is the fair way of distributing goods and what is the role of markets in distributing goods? And the second parallel debate about what is a good society? And how should we value the central goods and social practices

of our common life: health, education, welfare, citizenship, military service, environmental protection, and the like? And what role should markets play in allocating goods and where should markets not extend their reach insofar as they erode important social norms?

There are two reasons, two possible objections to the way of arguing about politics and about values that I have suggested. One of them points to the fact that we disagree in modern societies about moral and spiritual questions. And if, as I am suggesting, the way to elevate our public discourse is to debate the meaning of the fair society and of the good society, and if that debate requires us to enter into morally controversial questions about the right way to value goods, that is a recipe for hopeless disagreement. This is the objection: it is a recipe for disagreement at best, and maybe coercion and intolerance at worst.

And how can we deal with the fact that in pluralist societies like ours, we have deep disagreements on moral and spiritual questions? Isn't it better to keep those questions out of politics? My answer to that objection is: I see the force of the argument. We do disagree about moral and spiritual questions. But the attempt to empty politics of moral and spiritual argument does not make for a politics that respects

people's differences. It makes for a politics that ignores and suppresses those differences. People know when their moral convictions are being listened to, whether or not they prevail, and they know when they are being shunted aside.

And I think a lot of what we see in contemporary politics is a kind of emptiness at the heart of the politics for fear of entering into controversial moral questions. I think that a better, richer mode of respect is not to ignore the moral and spiritual convictions that citizens of pluralist societies bring to public life. I think a better mode of respect is a politics that engages directly with those moral disagreements. Not because it will lead us all to agree, but because it makes for a healthier, more robust democratic life.

The last objection to the politics of the common good, the morally robust public discourse that I am arguing for, comes from an economist. A distinguished economist named Kenneth Arrow wrote a skeptical book review about blood donation that I referred to a moment ago. Arrow wrote the following. He said, "Like many economists, I do not want to rely too heavily on substituting ethics for self-interest. I think it is best," he wrote, "that the requirement of ethical behavior be confined to those circumstances where the price system can't work. We do not wish to use up recklessly the scarce

resources of altruistic motivation." This was the economist Kenneth Arrow and it is an idea that is familiar among economists. Only rely on values, on ethics, on altruism when you have no other choice, otherwise you will use it up. It is a scarce resource. Economists look at the world that way. They look at values as scarce resources.

I think that is a mistake but it is an influential mistake. The idea that ethics, altruism, and fellow feeling, the idea that these are scarce resources whose supply is fixed once and for all, and diminished with use, this seems to me, if you think about it, an absurd idea, even though it is an influential idea. I think it is more plausible to think that the virtues of democratic life—community, solidarity, trust, civic friendship—these values are not like commodities, which are diminished with use. They are more like muscles that develop and grow stronger with exercise. I suppose what I am suggesting is that rather than trying to avoid or to conserve the scarce resources of community, altruism, fellow feeling, and civic friendship, we should exercise them more strenuously. What I am suggesting today is that our public life would go better if we conducted it in a way that demanded more rather than less from one another as citizens.

Thank you very much.

Chapter 2 Q & A

Question 1_ I have a question related to the relationship between a fair society and a good society, especially regarding the example of what is going on in the United States, which tends to encourage a so-called high-risk society in terms of financial compensations to CEOs and executives. In the United States, the finest young minds tend to go to business school and they brag about earning such a tremendous amount of money early in their careers. And in that society, the high risk is really two-way. If they are successful, they are going to claim all the credit, but in case something is not going well, the fallout is going to be recovered by the citizens. So, it looks to me like it is neither a fair society nor a good society. And in that regard, how is your moral philosophy related to this discussion and what is happening in the United States in that discourse?

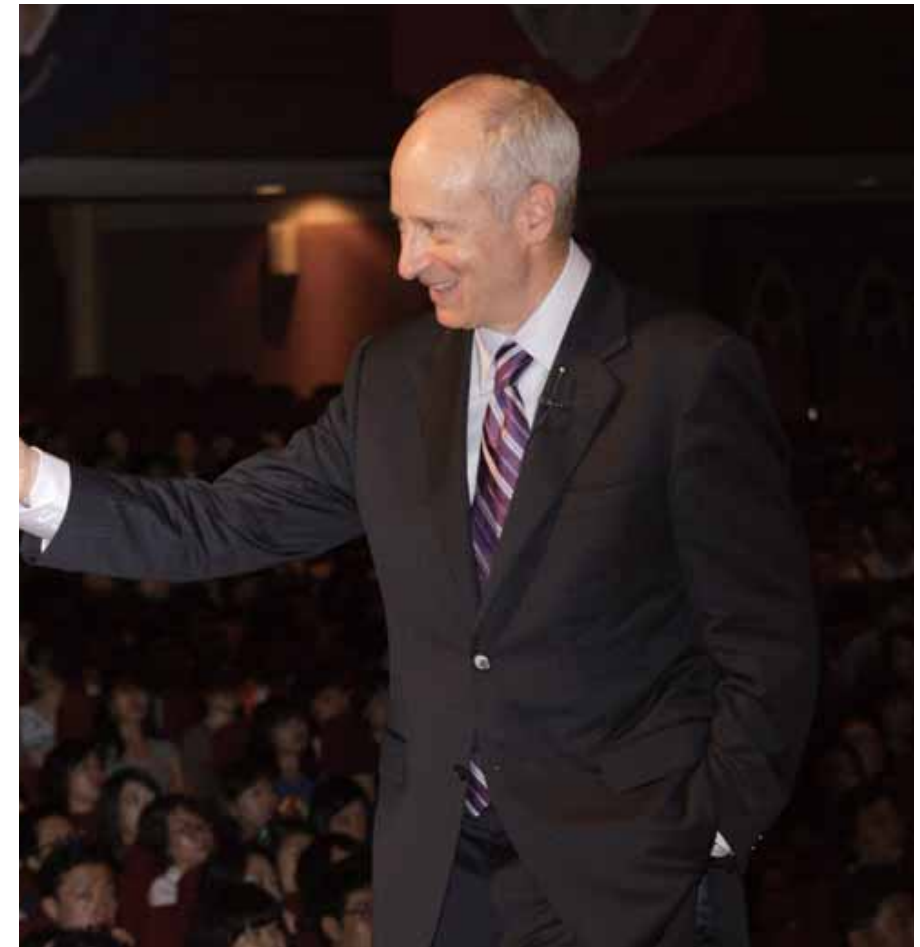
Michael Sandel_ I think the compensation of Wall Street bankers and hedge fund managers in the United States is very hard to defend either from the standpoint of a fair society, or a good society. It's very difficult to argue that the contribution to the common good made by those who spend their days not producing things but manipulating financial instruments, it's very hard to argue that contribution to the common good deserves the disproportionate pay that currently goes to people in those professions.

After the financial crash, some CEOs of Wall Street firms were called to testify before the Congress and they were asked what they should have done to prevent it—essentially the bankruptcy of their firms. And some of them said that they thought long and hard about the subject and they decided that given what they knew, they had done everything possible and that they were victims of forces beyond their control. They called it a “financial tsunami.”

They may have been right about that, that they were victims of a financial tsunami. But if that's right, it carries far-reaching implications. Because if it's true, the success of the stock market or their financial firms was largely the result of economic forces beyond their control. That might lessen their culpability when things go bad. But it would also call into question their claims to huge bonuses and payments when the economy was flourishing, and when the financial industry was flourishing in the 90s and early 2000s.

So, if the financial tsunami was responsible for their bad years, what about when the sun was shining, when the weather was good? And when the stock market was going up? Then, they reaped the rewards and claimed that the rewards were the results of their own efforts. When things were bad, it was the financial tsunami over which they had

What I am suggesting is that rather than trying to avoid or to conserve the scarce resources of community, altruism, fellow feeling, and civic friendship, we should exercise them more strenuously.



no control. They can't have it both ways. So my hope is that the admission they made in trying to explain why things were bad will lead to a broader debate about compensation practices in the financial industry even when times are good again. Whether it will have that effect, whether it will have that debate, I am not so sure, but I hope so.

Question 2_ I was very impressed with the arguments you presented at your last lecture to our philosophical group three or four years ago. You seem to prefer communitarian ideas to liberal individualism. South Korean society has traditionally been under Confucianism with an emphasis on communitarianism, which offers both advantages and disadvantages. Now, South Korean society is suffering from the downsides of communitarian ideas both socially and politically. South Korea is shifting away from traditional values to Western individualism to ensure protection of freedom and rights of individuals. So what messages can your communitarian view deliver to South Korean society and can your view coexist with individualistic values?

Michael Sandel_ It is true that I've been called a communitarian. And it's also true that the term has different meanings in different contexts and in different societies. In some ways, I am uncomfortable with the label, "communitarian", because

in many places to be a communitarian is to accept uncritically the weight and the burden of tradition that may be oppressive or hierarchical, or authoritarian. And I am not in favor of the uncritical acceptance of tradition or authority, or hierarchy. So to that extent, I renounce the label of communitarian.

But there is another meaning of that term, which I suppose does apply to the arguments that I have made in political philosophy. I have been critical of what I see as the excesses of individualism in the Anglo-American world and especially the excesses of individualism associated with a certain version of a purely laissez-faire market capitalism. I have been critical of that kind of individualism. And I have argued against those visions of politics and political discourse that argue that we should be neutral toward competing conceptions of the good life.

I have argued against the idea that politics can or should be neutral, which connects with some of what I was saying today when I was trying to suggest that contemporary politics is impoverished insofar as it fails to address moral questions and questions of the good life. And in addressing those questions about the good life, I have argued that we need to take account of the claims of the community and of the common good. In this respect, I have been leaning

against individualistic tendencies of my own tradition in the Anglo-American world.

So, that's the way in which I do and don't accept the communitarian label. Though you have emphasized, in the South Korean context, liberal individualism, and I, in the American context, have emphasized the importance of community, tradition, and moral obligations, in certain ways, we are both leaning against what we see as dominant tendencies of our own societies and cultures.

So, while liberal individualism may be an important corrective to an excessive emphasis on authority, tradition, and community, my emphasis on the politics of the common good, of a morally engaged politics, and claims of civic virtue are attempts to respond to what I see as the excesses of market-driven individualism in my own society. So, in that respect, we are both leaning against perhaps the dominant tendencies of our own societies and that I think we have in common. Fair enough? Okay.

Question 3_ I fully agree that politics should invite the moral, political, public discussion. I would like to ask you a very practical question: how do you think and what do you think is the best methodological suggestion as an institution

or as individuals to invite such political, moral questions in politics in actual decision-making procedures?

Michael Sandel_ It's a great question and a difficult question. I think we have to start in three or four places at once. Part of the responsibility for the shape of public discourse lies with leading political figures, candidates for office, and political parties. Because in democratic societies, the debate between political parties largely defines the terms of political discourse. So part of the responsibility lies with public officials and political parties. But there has to be receptivity for you to be able to engage in more robust moral discourse in politics. The public has to be open, ready, and receptive to it. And so a part of the responsibility lies with you and the political parties.

Another part of the responsibility lies with the media, which often provides incentives for you to fight with one another and take a very hard, clear stance and to speak very briefly. Am I right about that? So, part of the responsibility lies with a different kind of media coverage that not only permits, but demands a richer kind of public discourse. So, the way politics is covered on television, in newspapers, and the press would have to be part of the change.

The third necessary element would be the educational system, including especially higher education, which I think has to take more responsibility for equipping students to be effective participants in these kinds of public debate. That means it has to equip students to be able to think, reflect, argue, and debate about large principles, politics, and ethics as they enter into politics; because if colleges and universities aren't equipping students for this kind of civic education, it is very difficult to acquire those skills later in life if they had not been cultivated earlier. So, the educational system would be the third aspect.

I think that those three are the prime: the parties and the politicians, the media, and the educational system. And beyond that, we have to try to change the public. I think that the institutions of the civil society can contribute to that, to making the public more actively engaged and more demanding of these kinds of better, more elevated kinds of political discourse. So, it's not easy but that's where I would begin. Does that sound right to you? Thank you.

Question 4_ Your thesis, if I understand you correctly, is that we should have more public debate, to get people to value goods and also to discuss the question of how goods should be distributed. The more debate there is the better,

broadly speaking. I can understand why such a view would be popular because it would give all sorts of groups, even radicals, a philosophical basis for injecting themselves into political debates.

But the problem, Professor, I think you have acknowledged honestly, is that after all the debate, what happens if there is no agreement? And I find that your response to that seems to be boiled down to two points: that mutual respect is required and that it is part of a democratic society. Perhaps there wasn't enough time to expand on the objections you mentioned. I think it's a very serious objection because what happens if people cannot agree to disagree? What is going to stop people from engaging in fistfights in the parliament or protests in the streets, or even radical groups from carrying out terrorism?

So, I think there is also a cost of encouraging the whole society to engage in the valuation of goods and the distribution of the goods, not knowing when the debate will end. And if it does end, whether the parties will go away, still being happy or living in harmony, or not. People are emotional and at times irrational, and some people object just for the sake of objecting, especially in politics. So I will go away with these questions and would like to invite you to

respond to these.

Michael Sandel Well, I think that you are right that there is a risk to the kind of politics that I am suggesting. And it struck me when you described the risks of engaging in a debate that we don't know where it will end. In some ways, not knowing where the debate will end is something to fear, but I think it is the definition of the democracy. And it's fair enough to ask what if in the end we disagree. I acknowledge that when we argue about moral questions, it's not likely that we are going to agree. What if we disagree? Well, how do we decide?

In democratic societies we decide democratically. And sometimes democracies get it wrong, so what's important for democratic societies is that no decision at any given moment be regarded as fixed and final, once and for all. That any decision be regarded as provisional, and maybe wrong, and open to re-arguments. That's what elections are all about.

In my country, in 1787, there was a big moral question about which there was disagreement. That moral question was slavery. They managed to agree to disagree and created the Constitution, which allowed slavery to persist. Now the defenders of slavery hoped that it answered and settled the question once and for all.

But for decades after the Constitution was agreed to, disagreement persisted. And sometimes there were radical, unruly protestors against that settlement. They were called the abolitionists—those who thought slavery was morally wrong. Some of them were religiously inspired. There were evangelical Christians who considered slavery as sin. Others simply thought slavery was wrong, like Abraham Lincoln. So, there were protests, there were acts of civil disobedience, there were unruly politics. And in the end, the question was only resolved by the Civil War. And the Constitution was changed. We had a new settlement while continuing the debates about race.

So, I think it's certainly true that to engage in debate about big moral questions carries certain risks. The question is: what's the alternative? The alternative, I think, is basically to give up on democracy. And there could be an argument for that and people should offer that argument. You mentioned the risk of terrorists and fundamentalists. I think that one of the features of contemporary politics that invites fundamentalist and intolerant views is a tendency to empty politics of moral meaning because that creates a moral void that is filled often by the narrowest, the most intolerant, fundamentalist voices.

In the United States, when Christian fundamentalists gained

influence in recent decades, it was because the way had been left open by politics that was largely managerial, technocratic, and seemingly neutral. But no democratic society, I would say, can live for long with a purely managerial politics that does not address big moral questions. So, if there were politics that were without risks, if there were politics where we always did know where the debate would end, I am not so sure it would be a safer politics. But I am pretty confident it would not be democratic politics. That would be my answer.

Question 5_ I would like to raise questions about good government by extending the subject to governance and government. I observed that the development-oriented



governments tend to employ economics-background bureaucrats in the foreign, unification, and defense ministries where creating visions, community, and security-building are important. But as economists extend to those ministries, I am very worried about the phenomenon that you mentioned: economics crowding out politicians. Economists are crowding out people with vision and deep knowledge about their communities as well as foreign and defense policy experts. So how can we address these phenomena that will result in the void of philosophy and policy values in government areas?

Michael Sandel_ So, the problem of the economists put in the ministries where broader political visions are required is the question and the concern. I should say, first of all, that some of my best friends are economists. But I think economists should know their place and I think there is a problem for governance if the economists' view of the world becomes the only view to inform the government. So, I think I agree with the premise of your question. It is interesting, if you look at governments around the world today, there are far more economists in government than there are philosophers. Why is that? Maybe it's because we care a great deal about getting economies to work right.

Although it reminds me when there was a debate in the United States after the financial crisis about whether the banks should be nationalized, the big banks that were requiring huge subsidies from taxpayers. And one economist in the Obama administration, who shall remain nameless, a former colleague of mine, said, well, government officials are not very good at running banks, which I thought was more than a little ironic because I thought we've just learned that bank managers are not very good at running banks, either.

Plato argued for the philosopher king. He thought a philosopher should govern, and maybe we should reconsider the wisdom of Plato's views about governance, but I think that it isn't just a matter of location, of training, and of available talent. I think that what really accounts for the predominance of economists in the government has to do with the extent to which contemporary politics in the government is about economics. And that's what I think we need to question. Economics is hugely important, promoting GDP is very important, but it's not the only point of politics. Aristotle said back in the fourth century B.C. that the real point of politics is not to ease exchange and commerce, or even provide security. It is to enable citizens to deliberate about the good life. And until we recover that broader vision of politics, I think that we are not going to be able to

populate government ministries with fewer economists.

Question 6_ I think that your book has been very successful because it was based on your knowledgeable lectures. As a professor, what does it mean for you to teach and why is teaching so important?

Michael Sandel_ I don't want them to sleep. You know, I can tell when they fall asleep, even though there are thousands of them there. This is an indirect answer to your question. But, I've learned through experience that an important part of teaching and lecturing is listening. And I used to think coughing was an involuntary physical reflex when you had a cold. But what I noticed is that if I am lecturing well, if students are engaged, nobody coughs. And there will be days when I hear a lot of coughing. And it isn't just because on those days more people have caught colds. It's because I've lost their attention. So people have ways of expressing whether they are engaged, or whether they are distracted and bored. And I think that part of good teaching is listening as well as speaking. Why is it important to give good lectures? Well, part of the answer is, it isn't.

I cheat. And that I don't just lecture, I engage them in discussion. I put questions to them, I invite their response,

and that promotes a kind of active engagement and learning that will be difficult, I think, for me to achieve just by talking at them. So I suppose, that also involves a kind of listening, a kind of exchange. In a way, I think, all teaching at its essence is a one-on-one tutorial and engagement, a relationship between teachers and students. And when it happens to be a lot of students, still the idea of a dialogue of engaging, of seeing the eyes of students, or seeing if they are actually looking at their e-mail or football scores, that's a big part of teaching. And so I think teaching really is about establishing a kind of connection, commanding attention for a time, and then doing the best one can to turn that attention into something that matters. Thank you all.

Question 7_ So, well, first of all, I liked your wonderful talk. I realize that I agree with you more than I thought. With regards to what you mentioned on Kenneth Arrow's book review, I agree with him. You said that these resources could increase as we use them more. Even if that's true, wouldn't it be also true in some parts that moral talks could be set aside and the economic view can prevail, like in the banking sector? In that sector, I think still government bureaucrats could be less effective than these bankers. That failure happened due to the system. On this point, we might have to agree to disagree. I think in these respects, Ken Arrow's

market principles should prevail.

Michael Sandel_ I am not sure we need to even reach whatever disagreement we might have about whether market principles should prevail because in the case we were discussing about the banking industry, there was no question of market principles. There were massive, tax-funded bailouts. That's nothing to do with market principles. That's the taxpayers simply bailing out failed banks. So, the context of that discussion has nothing whatsoever to do with market principles and it has to do with radical departure from market principles, namely taxpayers' bailout. And the question there was: in exchange for billions of dollars in taxpayers' funds to bail out banks, what form of accountability should there be to the taxpayers by the banks that are reaping a huge non-market windfall? For example, should there have been taxpayers' representatives or public representatives on the boards of the banks since they were essentially being bailed out not by private funds, not by market mechanisms, but by taxpayers? So that was the question.

Question 8_ If I understand his question correctly, his question is that there was no proof that the government's remedial action is better than the problem itself. Sometimes we see many cases where proposals for solutions are worse

than the problem. So, the question is whether market failure, financial disaster, can be rectified by the government's intervention. Many people worry that the government's failure can be more disastrous than market failure.

Michael Sandel Yes, well, I think that the answer to that question is a practical question, not a philosophical one and it depends, and answers may vary case by case. I suppose in the case of the financial crisis, if you did not want the government solution, then that would be an argument against any taxpayer bailouts, and some argue for this. Some argued that the proper handling of the problems with the banks and the financial institutions would be to let them fail and to let the shareholders' value go down to zero. The bondholders would become the shareholders, as happens in a normal bankruptcy according to the market, and then to carry on from there without any government intervention. Some argue that would have been a better course than bailouts, and whether that would have worked better, I don't know. That's a practical judgment that would have worked better.

There was one political consequence of doing the bailout, but without very much public accountability and that was an enormous and continuing public resentment because of

a deep sense that this was unfair, unjust. That public anger persists to this day and it's changed the face of American politics. The whole Tea Party movement that you read about—protest movements—focused on the health-care policy of Obama, but what really fueled the anger in the first place was the anger at the bailout. And so, in many ways, just as September 11th created unpredictable transformations of domestic politics, so I think the long-term effects of the bailouts on popular opinion and anger that it created is something that we have not seen.

So, the practical question about how best to work out a financial crisis or some other challenge that the market faces is whether the government should enter. But beyond practical considerations, there is also the broader question of what will work to get the financial system stabilized. There are broader political questions that have to be taken account of: the sense that people have that this is unfair, that this is violating the rules of capitalism, that success is rewarded and failure is failure. So in a way, this was the violation of the capitalist system that created a deep sense of grievance and anger that I think continues to shape, and reshape the American political landscape.

*The views expressed herein do not necessarily reflect the views of the Asan Institute for Policy Studies.



아산정책연구원
THE ASAN INSTITUTE
for POLICY STUDIES



9 788997 046232

ISBN 978-89-97046-23-2

ISBN 978-89-965166-4-4(set)
