

『철학사상』 별책 제7권 제13호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

홉스 『리바이어던』

진 병 운

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제13호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

홉스 『리바이어던』

진 병 운

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을『철학사상』별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토피맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로『철학사상』별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을『철학사상』별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 장 /
「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 연구책임자 백중현

『철학사상』 별책 제7권 제13호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

홉스 『리바이어던』

진 병 운

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

토마스 홉스는 근대 국가의 건축 설계도를 최초로 완성한 철인으로서 근대 정치학의 창시자다. 인류 문명의 시작과 더불어 국가는 언제나 존재하였지만 국가가 인간의 자연 이성 앞에 완벽히 그 자태를 드러내게 된 것은 홉스의 대저 『리바이어던』을 통해서 처음으로 실현되었다. 서양의 근대 학문이 자연 과학에서 출발하여 인류 보편 학문이 될 수 있었던 것처럼, 인간의 자연 상태에서 출발하는 홉스의 국가론은 인류 보편의 정치 학서가 될 수 있었던 것이다. 게다가 서양 근대사가 실제로 인류 전체를 포괄하는 세계사가 됐음을 확인하면서 그 자체를 총결산하게 되는 세계대전 이 다름 아닌 ‘유럽의 리바이어던들, 곧 유럽의 절대 국가들(absolute states) 간의 전쟁’이었다는 칼 슈미트의 평가를 상기해 볼 때, 우리는 홉스 국가론의 세계사적 의의를 실감할 수 있게 된다. 또 한국의 근대사 역시 홉스가 최초로 그 설계도를 제시한 근대의 절대주권국가들이 그들 간에 벌린 세계대전의 맥락에서 결정되었다고 보아도 과언은 아닐 것이다.

한국의 세계 근대사와의 합류는, 아시아에서 최초로 서구의 절대주권국가를 수립하고 소위 리바이어던들의 전쟁인 세계대전에 참여할 일본에 의해 그 국가 주권을 1910년 합병의 형식으로 강탈당함으로써 시작되었다. 일본이 단순한 무력에 의한 정복이 아니고 이렇게 국제법상의 절차를 가장한 합병 형식에 의해 유구한 역사와 전통에 빛나는 조선의 주권을 탈취할 수 있었던 것은, 그 절차 자체가 일본이 한반도를 가운데 두고 벌린 1894-5년 중국과의 전쟁에서, 1904-5년 러시아와의 전쟁에서 승리한 결과 그 국가적 실력이 국제적으로 인정됨에 따른 당연한 귀결이었기 때문이다. 이렇게 거인 국가들 간의 전쟁의 결과 그 주권을 상실한 한국은 또 다시 제2차 세계대전의 결과 국민과 영토와 주권의 총체인 국가를 수

립할 수 있게 된다. 그러나 그것이 어디까지나 세계대전의 결과였기에 한반도의 남쪽엔 대한민국이 북쪽엔 조선민주주의인민공화국이 수립되었던 것이다. 그뿐만 아니라 이렇게 기적적으로 탄생한 대한민국이 자신을 절대 단위 국민 국가로 자각하기 위해선 건국과 더불어 시작된 시련, 곧 내전 상태와 이의 연장으로서의 3년간의 6·25 전쟁을 극복하지 않으면 안되었던 것이다. 이렇게 한국과 세계 근대사의 모습을 결정적으로 조성한 전쟁과 전쟁을 통해서, 근대의 인류와 한국인은 무엇이 인간인 자기에게 가장 소중한 것인지 깨닫게 된다. 전쟁이란 국가의 사활이 걸린 상황에서 사람은 자신의 목숨이 자신의 모든 지식, 도덕, 명예, 부, 아니 온 천하와도 바꿀 수 없는 절대 가치라는 절대 진리를 체득하게 된다는 말이다. 따라서 수많은 사람이 자신의 절대 가치를 그것의 절대적인 적으로부터 지켜내지 않으면 안 되는 전쟁 상태에서 인간적인 힘으로선 최대의 힘이 다수의 인간이 동의하여 단 하나의 자연적 또는 사회적 인격에 그들의 모든 힘을 집결시킴으로써 탄생하는데, 이것이 바로 리바이어던이라고 부르는 지상의 신, 토마스 홉스의 국가이다. 그러므로 한국인들이 6·25 전쟁을 통해 지켜낸 그들의 국가는 새로운 사회계약에 의해 다시 수립된 절대 국가인 것이다. 왜냐하면 그 국가는 한국인들이 자신들의 절대 가치를 그것의 절대적인 적으로부터 지켜내기 위해 그들의 모든 힘과 의지를 단일 인격에 집결시킨 결과, 지상의 신으로서 태어난 국가이기 때문이다.

그러므로 오늘날, 비록 그것이 한국의 정치가와 헌법학자와 지식인 일반 사이에 일종의 기본 상식으로 통용되고 있다 할지라도, 대한민국이 로크나 루소가 주창한 형태의 사회계약에 기초하여 수립되었다는 견해는 어디까지나 경험뿐 아니라 이성에도 명백히 배치되는 사실에 지나지 않는다. 시민 또는 인민이 맺은 사회계약에 의해 국가가 설립되면 그 사회계약 당사자들은 다수결에 의해 그 국가의 정체 및 통치 형태를 변경시킬 수 있을 뿐 아니라 특히 전쟁의 위협에 직면하게 되면 평화를 사랑하는 정치지도자와 협력하여 국가 정체성의 변경 내지 포기를 결정할 수 있다. 이론상 그럴 수 있을 뿐만 아니라 국민은 스스로가 자신들의 정체성과 삶의 토대인 국가의 영토를 방어할 수 없다는 것은 역사와 이성이

입증한 사실이다. 이에 반해 다수의 인간이 그들의 모든 힘과 능력을 하나의 인격에 집결시키는 행위가 사회계약에 의한 국가 설립이고 이 때 그들 모두의 인격을 자신의 단일 인격에 구현하는 것이 절대 권력으로서의 국가 주권자인 홉스의 경우, 국가 주권자는 전쟁의 공포가 절박한 상황에서 국민 대다수의 민주적인 의향과는 관계없이 국가를, 따라서 국가를 설립한 최초의 사회계약의 약속을 지킬 수 있는 것이다.

현재, 우리는 대한민국의 ‘참여정부’가 ‘국민의정부’의 ‘햇볕정책’을 계승하여 한국 근·현대사의 최종 결론을 시도하고 있음을 알고 있다. 햇볕정책의 성패가 이 민족, 이 국민, 이 국가에 예측불허의 심대한 결과를 가져올 것은 어느 누구도 부인할 수 없는 사실인 만큼, 그것을 경험과 이성, 역사와 정치철학의 관점에서 점검하는 것은 우리 지식인의 의무가 아닐 수 없다. 특히 ‘햇볕정책’이 그 기본 요소로서 전제하고 있는 조선민주주의인민공화국과의 연방제 안은, 적어도 이론적으론 주권 형태의 변경, 따라서 그 시원적 사회계약의 폐지를 전제하고, 실천적으론 대한민국 역사 다시쓰기를 함축하고 있다. 주권, 사회계약, 국민, 국가 개념은 근대 정치철학의 핵심 주제였으며 우리는 토마스 홉스의 대작 『리바이어던』을 통해 이 개념들이 어떻게 정초되어 세계근대사를 결정할 ‘절대주권국가’가 탄생하는 것을 보게 될 것이다.

한편 본 저서는 단순히 책으로 읽히기 위해서뿐만 아니라 인터넷을 통하여 좀 더 광범위한 독자층에게 서비스되는 철학 지식지도를 구축하기 위한 기초 자료로 집필되었다. 따라서 필자는 리바이어던 또는 ‘지상의 신’이라 명명되는 ‘절대주권국가’를 탄생시킨 철인 홉스의 지혜가 인터넷을 타고 널리 우리 사회에 확산되어 ‘햇볕정책’의 성공에 기여하는 날이 올 것을 기대해 본다.

2006년 5월
진병운

목 차

| | |
|---|----|
| 제1부 철학자 및 철학 문헌 해제 | 1 |
| 1. 홉스의 생애 및 저작 | 1 |
| 1.1 생애 요약 | 1 |
| 1.2 생애 해설 | 4 |
| 1.3 생애 연보 | 28 |
| 1.4 저작 | 30 |
| 1.4.1 리바이어던 | 30 |
| 1.4.2 시민론 | 30 |
| 1.4.3 인간론 | 31 |
| 2. 『리바이어던』 해제 | 32 |
| 2.1 『리바이어던』 요약 | 32 |
| 2.2 『리바이어던』 해설 | 38 |
| 2.3 『리바이어던』 상세 목차 | 49 |
| 2.4 주요 용어 | 51 |
| 2.4.1 심리학적 이기주의(Psychological Egoism) | 51 |
| 2.4.2 평등(Equality) | 52 |
| 2.4.3 자연 상태(State of Nature) | 54 |
| 2.4.4 자연권(The Right of Nature) | 56 |
| 2.4.5 자연법(The Law of Nature) | 58 |
| 2.4.6 사회계약(Covenants) | 62 |
| 2.4.7 주권(Sovereignty) | 69 |

| | |
|----------------------------|-----|
| 제2부 철학 지식지도 | 73 |
| 1. 철학자 지식지도 | 73 |
| 2. 철학 문헌 지식지도 | 75 |
| 3. 철학 용어 지식지도 | 77 |
| 3.1 이기주의 | 77 |
| 3.2 평등 | 77 |
| 3.3 자연 상태 | 78 |
| 3.4 자연권 | 79 |
| 3.5 자연법 | 80 |
| 3.6 사회계약 | 81 |
| 3.7 주권 | 81 |
| 4. 철학 문헌 내용 지식지도 | 82 |
| 제3부 『리바이어던』 내용 분석 연구 | 85 |
| 1. 『리바이어던』 스케치 | 85 |
| 1.1 『리바이어던』의 목적 | 85 |
| 1.2 『리바이어던』의 방법 | 86 |
| 1.2.1 일원론적 기계론 | 86 |
| 1.2.2 수학적 연역법 | 88 |
| 1.2.3 경험론 인식 원칙 | 90 |
| 1.2.4 귀납법 | 92 |
| 1.3 『리바이어던』의 한계 | 95 |
| 2. 인간 | 98 |
| 2.1 정념(passions) | 105 |
| 2.2 정념의 구조 | 111 |
| 2.2.1 유물론적 심리학 | 112 |

| | |
|---|-----|
| 2.2.2 근본적 개인주의(radical individualism) | 121 |
| 2.3 정념의 기능 | 127 |
| 2.3.1 죽음에 대한 공포의 역사성 | 130 |
| 2.3.2 권력욕 | 133 |
| 2.3.2.1 역사적 배경 I | 133 |
| 2.3.2.2 역사적 배경 II | 144 |
| 2.3.2.3 역사적 배경 III | 152 |
| 2.3.3 부, 지식, 명예의 정념 | 161 |
| 3. 국가 | 173 |
| 3.1 국가(commonwealth)의 정의(definition) | 173 |
| 3.2 사회계약 | 186 |
| 3.2.1 자연법(laws of nature) | 197 |
| 3.2.1.1 사회계약의 원인으로서는 자연법 | 197 |
| 3.2.1.2 사회계약의 결과로서 자연법 | 199 |
| 3.2.2 근대국가에서 사회계약 | 201 |
| 3.2.2.1 국민과 사회계약 | 201 |
| 3.2.2.2 시민사회와 사회계약 | 202 |
| 3.2.2.3 세계대전과 사회계약 | 207 |
| 3.3 국가의 와해 | 210 |
| 3.3.1 절대 권력(absolute power)의 결여 | 211 |
| 3.3.2 사회계약론에 의한 주권의 제약 | 213 |
| 3.3.3 무제한의 양심과 학문의 자유 | 220 |
| 참고문헌 | 229 |

일 러 두 기

1. 본 저술의 기본 텍스트로는 토마스 홉스의 *Leviathan*(ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford World's Classics, 1996)을 사용하였다.

2. 본문의 인용은 모두 필자의 번역으로서 기본 텍스트의 장, 절, 페이지를 각 인용의 말미에 표시해 두었다. 원문 번역을 위해 필자는 다음의 불어, 독일어, 일본어 번역본을 참고하였음을 알려 드리니 독자 역시 필자의 번역에 문제점을 발견할 시 이 번역본들을 참조하면 유익하리라 생각한다. (1)불어번역본, 역자 François Tricaud, ed. Dalloz, 1971. (2)독어번역본, 역자 Walter Euchner, ed. Ullstein, 1966. (3)일어번역본, 역자 永井道雄과 宗片邦義, ed. 中央公論社, 1971.

3. 이 책의 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 ‘(q1.1)’ 또는 ‘(e1.2)’ 등은 철학 지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 무시하여도 좋다. 참고로 ‘q’는 인용을 의미하고, ‘e’는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(q1.1)’은 제1장의 첫 단락을, 그리고 ‘(e1.2)’는 제1장의 둘째 단락을 의미한다. 그리고 ‘q’와 ‘e’를 통해서 첫 단락은 인용이고, 둘째 단락은 해설임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 홉스의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

토마스 홉스는 1588년 4월 5일 영국 서남부 윌트셔(Wiltshire) 주 맘스베리(Malmesbury) 근처의 작은 마을 웨스트포트(Westport)에서 태어났다. 마을의 목사인 토마스 홉스의 부인은 스페인 무적함대가 침공한다는 소문에 놀라서 임신 7개월 만에 조산을 하였다. 이 칠삭둥이가 훗날 ‘맘스베리의 토마스 홉스’라는 필명으로써 서양 근대철학사와 세계 정치사상사에 커다란 영향을 남기게 되는 철학자가 되었다. 그의 부친 토마스 홉스는 목사였으나 성격상에 문제가 있는 인물이었는지 어느 날 다른 목사와 한 바탕 먹살잡이를 한 후 마을을 떠나 버린 것으로 전해져 오고 있다. 그 후 아들 토마스 홉스는 다시 그의 부친을 볼 수 없었으나, 다행히도 부유한 삼촌 프란시스 홉스의 도움으로 교육을 받을 수 있었다.

1603년 홉스는 옥스퍼드 맥달렌 홀(Magdalen Hall)에 입학하여 1608년 2월에 동 대학을 졸업한다. 젊은 홉스는 당시 아리스토텔레스와 스콜라 철학이 주를 이루는 대학 교과 과정에 별다른 흥미를 느끼지 못한 것으로 알려져 있다. 대학을 졸업하면서 홉스는 학교장 존 윌킨스(John Wilkin-son)의 추천으로 윌리엄 카벤디쉬(William Cavendish) 귀족 가문의 가정교사로서 일자리를 얻게 된다. 이때부터 시작된 홉스와 카벤디쉬 가문의 인연은 몇 년의 공백기를 제외하곤 그가 죽을 때까지 계속된다.

1614년 홉스는 자신의 제자인 윌리엄과 대륙으로 여행을 떠난다. 홉

스는 그의 이 첫 번째 대륙 여행에서 주로 프랑스와 이탈리아의 여러 도시를 방문했으며 독일에도 머물렀다. 1615년 유럽 여행에서 돌아온 홉스는 주로 소설과 희곡, 역사서를 읽으며 소일했으며 후에 영역 출판할 투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』도 이때의 독서 중 준비되었던 것이다. 1613년에서 1622년까지 홉스는 프란시스 베이컨(Francis Bacon)의 개인 비서로 일한 것으로 알려져 있다. 1629년 투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』의 영역 출판. 같은 해에 홉스는 게바스 클리프톤 경의 아들과 함께 그의 두 번째 유럽 여행을 떠난다. 이 여행 중 파리에 머무를 때 홉스는 우연히 유클리드 기하학을 알게 되고 이에 매료된다. 이 경험은 홉스의 철학적 전환에 매우 중요한 계기가 되었다. 그 이후 홉스는 기하학적 증명 방법을 철학적 탐구의 한 모델로 생각하게 되었다.

1631년 홉스는 다시 카벤디쉬 가문으로 돌아와 후에 3대 디본셔 백작이 될 윌리엄 3세의 가정교사가 된다. 1634년 가을 홉스는 제자와 함께 그의 세 번째 대륙 여행을 떠난다. 홉스는 이 여행 중 파리에서 메르센느(Mercenne)의 학문 서클에 참여하고 특히 유물론자로서 유명한 가산디(P. Gassendi)와 교분을 맺는 기회를 갖게 된다. 1636년 피렌체에 있는 말년의 갈릴레오를 방문한 홉스는 물리학에서 거둔 방법론의 성공을 사회철학에 적용하려는 계획을 세우게 된다.

1640년 5월 5일 의회가 해산되는 등 영국의 정치적 상황이 악화되고 시민전쟁이 일어나기 직전의 위기감이 고조되던 중 홉스의 최초의 정치론인 『법의 기초』가 초고 형태로 회람된다. 이해 가을 장기 의회(Long Parliament)가 결성되자 신변의 위협을 느낀 홉스는 그의 네 번째이자 마지막 대륙 여행을 떠난다. 1641년 11월 1일자로 『시민론』이 디본셔 공작에게 헌정된다. 1642년 영국 시민전쟁이 시작되고, 파리에서 원 제목이 <Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive>였던 『시민론』이 출판되었다.

1645년 존 브람홀(John Bramhall) 감독을 만나 ‘의지와 자유’, ‘자유와 필연’의 문제로 철학적 논쟁을 시작하게 되는데, 이 논쟁은 1668년까지 계속되게 된다. 1647년 후에 찰스 2세가 될 웨일즈의 황태자(Prince

of Wales)의 수학 교사로 지명된다. 8월에 중병을 앓기 시작하였고 병은 6주 동안 지속되었다. 중태에 빠진 홉스는 가톨릭으로 개종할 것을 권유하는 메르센느의 청을 거부하고 성공회 신자(Anglican)로 남아 있었다.

1650년 『법의 기초』(*Elements of Law*)가 두 부분, 『인간본성론』(*Human Nature*)과 『정치론』(*De Corpore Politico*)로 나뉘어 출판되었다. 『시민론』(*De Cive*)의 영역판(*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*)이 홉스 자신의 번역으로 출판되었다.

1651년 5월 홉스의 대표작 『리바이어던』이 런던에서 출판된다. 1654년 2월 홉스는 11년의 망명 생활을 청산하고 고향으로 돌아온다.

1654년 『자유와 필연에 관하여』(*Of Liberty and Necessity*)라는 책이 홉스의 허가 없이 출판된다. 1655년 『물체론』(*De Copore*)이 출판된다. 이 책은 홉스 자신의 영역으로 다음해에 『철학의 기초』(*Elements of Philosophy*)라는 제목으로 출판된다. 1656년엔 『자유와 필연에 관한 물음』(*The Question concerning Liberty and Necessity*)이, 1658년엔 『인간론』(*De Homine*)이 출판되고, 1664년엔 『철학자와 영국 관습법 학생과의 대화』(*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*)가 완성되었으나 출판은 홉스 사후 1681년에 이루어진다. 1666년 런던의 대화제와 전염병으로 인해 사회 분위기가 어수선해지면서 무신론과 신성 모독에 반대하는 법안이 하원에 제출되었다. 이 바람에 『리바이어던』이 금서로 지목되자, 신변의 위협을 느낀 홉스는 자신의 소품들을 태워버렸다고 한다. 1668년 『비히모스 또는 장기 국회』(*Behemoth or The Long Parliament*)가 완성되었으나 사후인 1682년에 출판된다. 1670년 『리바이어던』의 라틴어판 암스테르담에서 출판된다.

1675년 87세의 홉스는 은퇴하여 자신의 제자인 3대 디본서 백작과 함께 그의 저택인 채트위스와 하드워 홀에 기거하게 된다. 호메로스의 『일리아드』와 『오딧세이』를 영어로 번역하여 출판한다. 1678년 *Decameron Physiologicum*가 출판된다.

1679년 ‘배뇨 곤란’이란 병이 심해져 거의 거동을 할 수 없게 된 홉스는 평생의 주인이었던 카벤디쉬 가문의 저택 하드윅 홀에서 12월 4일, 91세의 일기로 세상을 떠난다. 그리고 하드윅 홀에서 1마일 정도 떨어진 올트 허크넬(Hault Hucknall)의 작은 교회 제단 앞에 묻히게 된다.

1.2 생애 해설

토마스 홉스가 옥스퍼드 맥달렌 홀에서 학업을 시작하던 해인 1603년은 1371년부터 그때까지 스코틀랜드를 통치하던 스튜어트가의 제임스 5세가 제임스 1세로서 영국 왕이 되었으며, 홉스가 사망한 1679년은 바로 가톨릭의 음모가 격렬해지기 시작했던 해였다. 따라서 우리는 지성인으로서의 홉스의 생애가 영국 스튜어트 왕조의 초기부터 중기에 걸친 기간 동안 전개되었음을 알아 볼 수가 있다. 실제로 수많은 그의 전기가 보여주고 있듯이 홉스는 이 기간 동안 일어난 제임스 1세와 찰스 1세의 통치권(주권)의 근거, 강제 차관, 선박세 등의 정치적 사건과 논쟁에 직간접적으로 개입하고 있었을 뿐 아니라 과학자 보일(Robert Boyle)과 하비(William Harvey), 수학자 윌리스(John Wallis) 등의 실험과 연구와도 깊은 연관을 맺고 있었던 것이다. 홉스 생애에 대한 연구는 그리하여 스튜어트 영국의 상당한 부분에 대한 조망을 포함하게 된다. 그러나 그의 독특한 천재성으로 인하여 홉스가 인습의 틀을 넘는 삶을 산 것도 또한 분명한 사실이 아닐 수 없다.

비록 홉스는 유럽 대륙에서 20년 간 살았고 철학자로서 이 외유를 충분히 활용할 수 있어 본국에서보다 더 큰 존경을 받게 되었지만 그는 항상 마음 속 깊이 영국인이었다. 우선 그가 대륙에서 사귀어 사람들과 대부분은 그와 같은 영국인 망명객들이었다. 1640년 스스로 망명길을 떠났던 홉스는 영국의 시민전쟁[내전]이 끝나고 안정이 어느 정도 회복되자 1651년 고국으로 돌아온다. 사실 그것도 홉스는 당시 그의 절대 통치권

‘군주로서의 주권’(absolute sovereignty) 교설을 혐오하고 있는 영국 정부 하에서 살게 되는 것보다는 이를 실행하고 있는 프랑스 정부 하에서 계속 사는 것이 여러모로 유리하다는 것을 알고 있음에도 불구하고 말이다. 그뿐 아니라 왕정복고시대(1660-85)가 도래함에 따라 홉스는 왕당파 성직자들에게 박해를 받는 처지에 빠졌음에도 불구하고 당시 종교적으로 관대한 것으로 유명한 네덜란드 같은 나라로 피신하기는커녕 고국인 영국에 남아 스스로를 변호했던 것이다.

유년 시절

토마스 홉스는 1588년 4월 5일, 영국 서남부 윌트셔(Wiltshire) 주 맘스베리(Malmesbury) 외곽에 위치한 작은 마을 웨스트포트(Westport)에서 태어났다. 당시 그 지방 전역에 스페인 무적함대(Armada)가 침공한다는 소문이 퍼져 주민들이 공포에 휩싸이게 되자, 마을의 목사인 토마스 홉스의 부인도 놀란 나머지 임신 7개월 만에 조산을 하게 되었다는 유명한 일화가 남아 있다. 조산아로서의 홉스의 탄생과 무적함대의 침공 소문 사이에 어떠한 인과관계가 있었는지 우리로서는 확인할 길이 없지만, 이로부터 수십 년 후에 사람은 적이 언제 공격해 올 것을 알지 못할 때 항상 적에 대비하여 경계할 수밖에 없다는 철학자 홉스의 통찰을 참작해 볼 때 그의 어머니가 그를 임신하고 있었을 때 극도의 긴장과 경계 속에 있었음은 확실하다고 하겠다. 따라서 자신은 공포와 쌍둥이로 어머니 배속에서 나왔다는 홉스 자신의 회고도 개연성이 높을 뿐 아니라 비유적으로도 타당한 이야기라는 것을 알 수 있다.

그 역시 이름이 토마스 홉스인 홉스의 부친은 영국 교회의 목사였으나 별로 모범적인 목사는 아니었다. 그가 어느 때인가 예배 중 잠이 들어 “클립이 으뎌 패요.”라고 중얼거리는 것을 들은 사람이 있다고도 한다. 그 후 얼마 안 되어 홉스 아버지는 교회당 앞에서 다른 목사와 난투를 벌인 나머지 그 지방에서 도망쳐 평생 돌아오지 않았다고 한다. 런던에서 다시 그를 보았다는 사람들은 있었지만 홉스 자신이 그의 아버지를

다시 만났다고 믿을 수 있는 증거는 없다.

그러나 홉스에게 불행 중 다행이었던 것은 장갑 장사로 돈을 많이 번 삼촌 프란시스 홉스의 덕분으로 4살 때부터 교육을 받을 수 있게 된 것이었다. 마을의 초등학교에서 그 자신이 나중에 다니게 될 옥스퍼드 출신의 로버트 라티머 선생으로부터 라틴어와 그리스어를 배운 홉스는 그의 총명함 때문에 선생의 특별한 충애를 받았다고 한다. 홉스가 라티머 선생 밑에서 유피피데스의 『메테아』를 영역하여 선생에게 제출하였다는 이야기가 남아 있다.

카벤디쉬 가문과 함께

옥스퍼드에서 홉스는 근면한 학생 축에 들지 못하였던 것 같다. 그 자신이 후에 설명한 대로 홉스는 당시의 교과 과정을 좋아하지 않았던 것이다. 실제로 홉스는 들뜬에 나가 갈까마귀 사냥하기를 좋아했고 상당한 시간을 할애하여 지도 가게에 들려 아메리카 신대륙 발견에 대해 상상하거나 지도상에 ‘미지의 땅’이라고 표기된 지역에 대해 몽상에 잠기기를 즐겨했던 것이다. 그래서 수십 년 후 그의 친구 되는 시인 카울리(Abraham Cowley)가 그를 ‘과학의 콜럼버스’라고 칭한 것도 그다지 우연한 발상은 아니었다고 할 수 있다. 홉스가 옥스퍼드를 졸업한 것은 1608년 2월이다.

그러나 졸업과 동시에 옥스퍼드 학교장 존 윌킨슨이 매우 부유한 윌리엄 카벤디쉬에게 홉스를 그의 아들 윌리엄의 가정교사로 추천한 것을 볼 때, 홉스는 그의 근면치 못한 학창 생활에도 불구하고 지적 사회적 재능은 일찍부터 인정받고 있었다고 사료된다. 이렇게 시작된 홉스와 카벤디쉬 가문과의 인연은 몇 년의 공백기를 제외하고는 홉스가 죽을 때까지 계속된다. 제자인 윌리엄과는 나이가 불과 3살밖에 차이가 나지 않았기에 홉스는 선생과 친구의 역할을 동시에 수행하지 않으면 안 되었다. 게다가 젊은 윌리엄은 지나칠 정도로 오락을 즐기는 체질이어서 홉스는 그와 함께 많은 시간을 디본셔 백작 가문의 영지에서 매사냥과 승마에 보내지 않으면 안 되었다. 또 제자 윌리엄은 런던에 가면 부유한 귀족의

아들이 통상 그렇게 하는 것처럼 홉스를 대동하고 온갖 여흥에 탐닉하기를 다반사로 하였던 것으로 생각된다. 이렇게 호화관의 취미 생활을 하는 윌리엄은 많은 돈이 필요할 수밖에 없었으나 귀족 자체인 자신이 그 재원을 찾아다닐 수는 없었던 만큼 결국 돈 빌리는 일은 홉스가 맡아서 하는 수밖에 없었다. 그러나 대체로 보아 홉스는 사람을 수궁시키는 매력적인 성품의 소유자였고 또 그래서 카벤디쉬 가문의 거의 시종일관한 사랑을 받았다. 그의 아버지 제1대 디본서 백작이 1626년 사망하자 홉스의 제자 윌리엄이 제2대 디본서 백작이 되게 된다.

홉스의 카벤디쉬 가문과의 인연은 그러나 그의 개인적인 생계 수단의 차원을 넘어서 그에게 17세기 정치와 과학과 철학이 서로 상면하는 장에 들어설 수 있는 행운의 기회를 제공하기도 한다. 카벤디쉬 가문은 2개의 지파로 구성되어 있었던 바, 그 중 하나가 홉스가 가정교사로 일하던 집안이고 또 하나는 후에 뉴캐슬 공작이 된 윌리엄 카벤디쉬가 가부장인 집안이었다. 뉴캐슬 공작은 영국의 정치 무대에서 중요한 인물이 되었을 뿐만 아니라 영국과 프랑스 과학자들의 서클을 지원하는 강력한 후원자이기도 하였다. 이에 다가 뉴캐슬 공작의 동생 찰스는 그 자신이 탁월한 수학자였고 열렬한 홉스 숭배자이기도 하였던 것이다.

당시 영국 신사 교육에 있어서 유럽 대륙 순방은 필수 과정이었던 만큼, 홉스는 1610년 그의 제자 윌리엄을 데리고 유럽 여행을 떠난다. 베니스에서 이들은 교황청의 베니스 지배 시도에 저항하고 있던 당시 베니스 정부를 적극적으로 지원하고 있던 사르피(Paolo Sarpi)와 그의 친구 미칸지오(Fulgenzio Micanzio)를 만난다. 사르피는 이미 일련의 저술로 이름나 있는 인사였으며 특히 교황의 [정치에 있어서의] 지상권 주장에 대항한 베니스 30인 평의회 역사를 집필했던 만큼 영국에서의 교황 문제에도 깊은 관심을 갖고 있었다. 윌리엄은 1615년 영국에 돌아 온 후에도 미칸지오와 계속해서 편지 왕래를 하였고 홉스가 이들 편지를 이탈리아어에서 영어로 번역하였다. 이 첫 번째 유럽 여행에서 홉스는 자신이 옥스퍼드에서 배운 스콜라 철학과 논리학이 유럽 대륙의 젊은 지성인들 사이에선 이미 권위가 쇠퇴하여 있음을 발견하였다. 물론 홉스는

이 사실을 기꺼이 받아들였고 윌리엄의 교육을 프랑스어와 이탈리아어에 집중하였다.

1615년 영국에 돌아 온 후 홉스는 상당한 시간을 할애하여 로맨스[운문 소설]과 희곡을 읽었다. 그리고 홉스가 고대 역사가들과 시인들을 연구한 것도 바로 이때이다. 그가 가장 선호했던 역사가는 투키디데스였으며, 후에 영역하여 출판하게 되는 『펠로폰네소스 전쟁사』는 이때 연구의 결과였다.

그 시기는 정확히 알려져 있지는 않지만 대충 1618년과 1622년 사이 어느 때인가 홉스는 프랜시스 베이컨(Francis Bacon)의 비서로서 일한 적이 있다. 베이컨에 의하면 홉스야말로 그의 철학을 이해하는 몇몇 사람 중에 하나였다고 한다. 과학 철학과 인식론에 있어서 베이컨은 과격한 경험주의자였고 홉스는 철저한 합리주의자였는데도 불구하고 말이다. 전자에 따르면, 우선 관찰 가능한 사실들을 대거 수집한 다음 이 사실들에 질서를 부여함으로써 과학이 성립한다. 이에 반해 과학은 전적으로 연역적인 학문이므로 정의(definition)하는 작업으로부터 출발할 수밖에 없다는 것이 후자의 생각이었다. 그런즉 이 두 철학자는 각각 과학 방법론에 관한 스펙트럼의 양 극단을 대변하고 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 다른 한편 아리스토텔레스 철학의 파산, 학문에 있어서 명료성과 정확성의 요구 그리고 지식은 권능(power) 내지 제어(control)에 그 목적이 있다는 사상 등, 베이컨과 홉스가 의견의 일치를 본 중대한 안건들도 있다는 것을 기억할 필요가 있다.

1622년부터 홉스는 그 회사가 해체되는 1624년까지 일개 주주로서 버지니아 컴퍼니(Virginia Company)에 참여한다. 그 연유는 윌리엄이 자신이 속한 주주 그룹의 의결권을 강화하기 위한 기획의 일환으로서 선생 홉스에게 주식 일부를 증여한 데에 있었다. 그러나 홉스는 이 회사에 참여한 그의 이력에도 불구하고 후에 그의 저술에서 아메리카에 대해 지극히 단순한 피상적인 견해를 피력하고 있는데, 아마도 이는 이 회사의 주주들에게 제공된 정보 자체가 단순하고 피상적이었던 데에 그 이유가 있었다고 생각된다.

1620년대의 중반은 정치적 불안이 기초를 이루게 된다. 1625년 찰스 1세가 왕위를 계승하게 되자 그 동안 그 나름대로 유지되어 왔던 국왕과 의회 간의 밀월은 종말을 향하여 치닫게 된다. 그것은 찰스 1세와 의회 간에 이론과 실천 양 면에서의 투쟁이 일어났던 것이다. 우선 이 의회와의 불화의 발단이 된 것은 의회의 간섭 없이 혼자서 국정을 운영하려는 찰스 1세의 의욕이었다. 공교롭게도 징세의 원천을 장악하고 있는 것은 의회였던 까닭에 돈에 궁한 찰스 1세는 1626-7년 강제 차관 형식으로 재원을 마련하려고 시도하였던 것이다. 홉스는 디본셔 백작의 비서로서 더비셔(Derbyshire) 지역에서의 이 강제 징수에 조력하였다.

이 국왕과 의회와의 갈등에서 이론적 측면은 찰스 1세 역시 그의 선왕과 마찬가지로 절대 주권자로서 인정받기를 원했던 것과 관련이 있다. 홉스는 이 투쟁에서 왕권의 편을 들고 왕의 주장을 우회적인 방식으로 옹호하였다. 그래서 홉스가 이 시기에 했던 일이 다름 아닌 자신의 영국 동포들에게 민중 수사학의 위험을 경고하기 위해 투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』를 영역 출판하는 일이었던 것이다. 그의 번역을 통하여 좀 더 많은 공중이 이 고전을 읽고 당시의 영국과 고대 그리스의 도시 국가들이 자기 파괴적 충동이라는 점에서 많은 유사점이 있다는 것을 깨닫기를 바라여 이 책을 번역 출판하였다고 추정된다. 그의 번역의 첫 번째 출판은 1629년에 있었고, 그의 제자 2대 디본셔 백작은 그 전해에 사망하였던 관계로 홉스는 이 작품을 고인의 후계자 3대 디본셔 백작 앞으로의 편지 형식으로 고인에게 헌정하였다.

홉스의 건강이 증진된 것도 바로 이 시기였던 것으로 알려져 있다. 홉스 전기로 후세에 이름을 남긴 존 오브리(John Aubrey, 1626-1697)에 의하면, 젊었을 때는 황달기가 있는 안색에 병약했던 홉스는 나이 40이 넘으면서 사뭇 활기가 도는 불그레한 안색을 갖게 되었다고 한다. 또 오브리가 전하는 바에 의하면 홉스는 당대의 생리학이 가장 큰 천재적 독창성을 배태하고 있는 것으로 간주하는 우울과 낙천, 흑담과 다혈의 체질이었다고 한다. 홉스가 웃을 때는 그의 담갈색 눈은 칼로 베어낸 듯 작아져서 눈동자가 보이지 않을 정도였으며, 심각해지면 눈이 크게 열렸

다고 한다. 키는 평균을 넘어 6피트 정도였다고 한다. 젊었을 때는 그의 까만 머리 때문에 ‘까마귀’라는 별명을 얻었던 홉스였지만 나이가 들면서 그의 머리도 붉은 빛을 띤 하양에서 백색으로 변해갔다. 홉스는 그의 모발을 어깨까지 내려오게 하고 있었으며 장년이 되어 머리 위가 벗겨지게 되었어도 이 모발 스타일을 유지하였다. 홉스의 수염에 관해서 말한다면 콧수염은 풍성하게 기르면서 턱수염은 입술 양쪽에 가벼운 술처럼 유지하고 있었다. 이에다가 홉스의 땀구멍이 큰 미끈한 피부와 황색을 띤 불그스레한 수염을 추가하면 우리는 대충 그런 홉스의 초상화를 앞에 두게 된다.

2대 디본셔 백작은 그의 가계의 재정을 거의 도탄에 빠트리고 죽었던 만큼 그의 부인 크리스천(Christian)은 적극적인 정책을 강구하여 유산으로 물려받은 이 경제적 난국을 타개해 나가지 않으면 안 되었다. 홉스가 디본셔 가족을 떠난 것은 바로 이 때인데, 그 이유가 단순히 그 가정의 재정적 문제 때문이었는지 그렇지 않으면 고인의 방탕한 생활에 대해 부인이 홉스의 책임을 묻은 결과인지는 확실하지가 않다. 그러나 어찌하였든 홉스에게 새 직장을 발견하는 것은 어려운 일이 아니어서 곧 카벤디쉬 가문의 뉴캐슬 가의 이웃인 케바스 클리프톤(Gervase Clifton) 경의 아들 가정교사로서 취직하였다. 이제 나이 40이 된 홉스는 이번에도 첫 번째 가정교사 때 한 것처럼 제자와 동행하여 유럽 여행을 떠난다. 홉스는 이번 여행 중 기하학에 심취하게 되는데 그 시기가 대충 1630년경부터라고 추정된다. 그것은 홉스가 어느 신사의 집을 방문했을 때 우연히 유클리드 『기하학』을 발견하고 그 안에 수록된 피타고라스 정리와 그것의 증명을 읽고 나선 경탄해 마지않았던 일이 결정적인 계기가 되었다고 한다. 피타고라스 정리와 그 증명은 그가 우연히 손에 잡아 든 책의 끝에 있었기 때문에 홉스는 책의 전반부를 향해 점차 거슬러 올라가지 않을 수 없었으며 이렇게 해서 결국 책의 첫머리에 있는 공리와 가정에까지 도달했던 것이다. 이렇게 유클리드 기하학의 연역 체계의 고유한 질서와 논증 권능에 탄복한 이후로 홉스는 기하학을 과학의 패러다임으로 생각하게 되었다.

1630년 홉스는 젊은 게바스와의 유럽 여행을 끝내자 곧 디본서 카벤디쉬가의 옛 직장으로 돌아가게 된다. 공식적으로 3대 디본서 백작의 가정교사였지만 홉스는 자신의 개인적인 연구나 광범위한 학문적 교류를 위한 충분한 시간이 있었다. 이 시기에 홉스의 학문적 교류는 2개의 축을 갖고 진행되었다. 우선 첫 번째 축은 뉴캐슬 카벤디쉬가 중심이 되어 웰베크 애비(Welbeck Abbey)에서 만나는 과학자 서클이었으며 또 하나의 축은 그레이트 튜(Great Tew)에 있는 루시어스 캐리(Lucius Cary)의 저택을 중심으로 하고 있는 지성인 그룹이었다. 전자의 서클에서의 주요 학자는 찰스 카벤디쉬, 로버트 페인(Robert Payne), 존 펠(John Pell), 월터 워너(Walter Warner) 같은 인물들이었고 이들의 주요 관심사는 과학과 수학이었다. 후자의 그룹에서 지도적인 인물들은 윌리엄 칠링워스(William Chillingworth), 존 할스(John Hales), 에드워드 하이드(Edward Hyde), 제레미 테일러(Jeremy Taylor) 등이었으며 이들의 주요 관심사는 종교와 정치였다. 홉스 자신은 광학 분야의 이론가로선 이미 1630년경에 엄청난 명성을 획득했지만, 정치와 종교 분야에서 이에 상당한 인정을 받게 되는 것은 그로부터 10여년 후의 일이다.

1634년 홉스는 다시 [이번에는 3대 디본서 백작의 가정교사로써] 유럽 여행을 떠난다. 그에게는 세 번째가 되는 이 여행에서 홉스는 당시 종교 재판소(Inquisition)에 의해 연금 상태에 놓여 있던 갈릴레오를 방문하여 만나게 된다. 홉스는 갈릴레오로부터 깊은 인상을 받았으며 평생 동안 그를 당시 대두하는 과학의 선구자 중 하나로서 존경하였다. 게다가 갈릴레오는 홉스 철학 전반에 깊은 영향을 끼치게 되는데, 이는 홉스가 그의 물리학의 기본 법칙 중 하나인 ‘관성의 법칙’을 채택하였기 때문이다. 홉스 철학에서도 중대한 이 법칙을 정의하면 다음과 같다: 움직이는 물체는 다른 어떤 것이 정지시키지 않는 한 영원히 운동을 계속하고, 정지되어 있는 물체는 어떤 다른 것이 자극하지 않는 한 그 자리에 영구히 정지해 있다.

홉스는 이 세 번째의 유럽 방문 중 메르센느(Marin Mersenne)의 과학 서클에 참여하여 당대의 유럽 대학자들과 교류를 갖게 된다. 이 서클

에서 가상디(Pierre Gassendi)는 홉스의 가장 친한 친구가 되었는데, 한편 데카르트(René Descartes)는 가장 치열한 적수 중 하나였다. 세 철학자 모두 운동의 세계에 대해 유물론적 설명을 시도하고 있었던 것이 그들의 공통점이었다. 그러나 가상디와 데카르트는 그들의 유물론적 설명 시도와는 상관없이 비물질적인 영혼의 존재를 주장했으며 이에 반해 홉스는 철두철미한 유물론자였던 것이 그들 간의 차이였다. 대륙에서 홉스는 광학에 관한 그의 연구를 계속하면서 동시에 국가통치권(sovcreignty)의 본질이나 종교와 관련된 여러 문제에 관하여 독서와 이론적 작업을 병행하였다. 그 외에도 홉스는 ‘영혼의 제 기능과 정념에 대한 설명’으로서의 철학적 심리학을 기획하고 있었다.

홉스가 그의 세 번째 유럽 여행에서 돌아온 것은 1637년 10월이었다. 귀국한 지 얼마 안 되어 홉스는 대륙에서 송부되어 온 데카르트의 『옴은 이성 사용 방법에 관한 서설』을 받았다. 이 ‘서설’의 여러 부록 중 하나는, 색채는 물질적 대상에 속하는 성질이 아니고 그 대상이 시각 신경계에 작용한 것이 원인이 되어 야기된 결과라고 주장하는 시각 이론을 다루고 있었다. 그런데 1940년대에 들어와 홉스는 이러한 시각 이론을 자신이 데카르트에 앞서 이미 1630년에 생각해 내었다고 누누이 역설하곤 하였다. 홉스가 1630년대 후반에서 1640년대 중반에 걸친 기간에 과학상의 문제들에 관한 자신의 견해를 밝힌 몇몇 논문들이 원고 상태로 남아있는 것은 사실이지만, 이 원고들이 출판되기에는 아직 정제되어 있지 않았거나 미완성 상태에 있었던 것도 분명하여서 그것들 중 하나가 겨우 1655년이나 되어서 『물체론』(*De Corpore*)이란 제명을 갖고 출판되게 된다. 홉스의 저서 중 처음 출판된 것은 정치학서이다.

1930년대는 찰스 1세와 영국의 정치적 다수와의 관계가 악화 일로의 길을 갔던 시기였다. 이 10년간의 기간 동안 의회는 소집되지 않았다. 1639년 찰스 1세는 스코틀랜드와의 전쟁을 일으키고는 쉽게 지고 말자, 시간을 벌고자 거짓 강화조약을 체결하였다. 1640년 4월 13일 11년 만에 처음으로 의회가 열리게 되었던바, 이는 의회로 하여금 스코틀랜드와 다시 전쟁을 하기위한 예산을 비준시키려는 찰스 1세의 속셈이 있었기

때문이었다. 그러나 의회는 다른 의사일정이 있었고 더더욱, 가톨릭인 아일랜드가 더 큰 위협이 되고 있는 시점에서 구태여 프로테스탄트인 스코틀랜드와 전쟁을 해야 한다는 것에 납득할 수가 없었던 것이다. 그러자 찰스 1세는 1640년 5월 5일 이 단기 의회(the Short Parliament)를 해산해버리고 말았다.

그 헌정사의 날짜가 1640년 5월 9일로 기재된 『법의 기초』(*The Elements of Law, Natural and Politic*)가 그 해에 출판되게 된다. 초고 상태로 이미 단명 의회의 개회 기간 동안 회람되었던 이 저술은 절대 통치권에 대한 이론적 변론을 개진하면서 동시에 군주 정치에 대한 홉스의 강한 개인적 선호를 담고 있다. 그러니만큼 이 책에 대한 의회주의자들의 반응이 어떠했으리라는 것은 짐작하고도 남음이 있다. 그러나 『법의 기초』에서 전개된 홉스의 정치적 입장이 전혀 새로운 것은 아니었으며 이미 1620년대에 맨와닝(Roger Manwaring)과 시브토프(Robert Sibthorp)에 의해서도 대변된 적이 있는 해묵은 입장의 연장선상에 있다고 보아야 할 것이다. 그 해 가을, 장기 의회(the Long Parliament)가 개최되자 왕당파의 대표적 인사인 로드(William Laud)대주교와 스트래포드(Strafford)백작이 구속되고 끝내는 처형까지 되는 일이 발생한다. 이제 국왕과 의회의 권력분담을 주장해 왔던 세력이 탄핵의 대상이 된 시대가 온 것이다.

망명 시기

장기 의회가 개최되자 신변의 위험을 느낀 홉스는 그해 11월 15일 프랑스로 망명을 떠난다. 그의 네 번째이자 마지막 해외여행이기도 한 이 번의 망명 생활은 1652년 2월까지 계속된다. 홉스가 망명길에 나설 무렵 경미한 수정을 가한 『법의 기초』가 홉스의 검토를 거치지 않은 채 ‘Humane Nature’(인간 본성)과 ‘De Corpore Politico’(정치체), 2부로 나누어 출판된다. 1640년 대륙에 도착한 이후로도 홉스의 정치에 대한 성찰은 계속되어 1641년 11월 1일자로 『*De Cive*』(시민론)을 디본

서 백작에게 헌정하게 된다. 이 저술은 [아마도 흄스가 가깝게 지내던 메르센느의 제안에 따라] 1642년 4월에 <Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive>라는 제명으로 출판되게 된다. 책의 제명이 시사하고 있듯이 이 저술은 포괄적인 철학 체계를 다룰 어떤 3부작(Triology)의 세 번째 작품이라는 것을 알 수 있다. 후에 전반 1부와 2부의 작품으로 드러날 『물체론』(*De Corpore*)과 『인간론』(*De Homine*)은 이 시점에선 단지 흄스의 머릿속에서만 대충 작업이 끝났을 뿐 최종적인 형태로 확정되기까지는 아직도 수년간의 세월이 흘러가야만 했다. 『시민론』의 두 번째 판은 증보판으로서 1647년 화란 출판 회사 엘저비르(Elzevir)에 의해서 간행된다.

다른 한편 흄스는 그의 망명지인 프랑스에서 메르센느와 가깝게 지내면서 그의 서클에 참여하여 활약한다. 그리고 이 서클에서 나온 데카르트의 『성찰』에 대한 여섯 개의 비판서 중 하나를 집필한다. 그러나 데카르트와 흄스의 관계로 말할 것 같으면 양자 중 어느 누구도 상대방에게 특별한 인상을 주지도 받지도 못했다. 우선, 흄스의 철학은 확고한 유물적 일원론이었던 반면 데카르트는 데카르트대로 확고부동한 이원론자였던 사실을 우리는 염두에 둘 필요가 있을 것이다. 흄스는 데카르트가 탁월한 ‘기학학자’이고 그러니만치 그의 연구를 수학에 국한시켰어야만 했다고 생각했다. 데카르트는 데카르트대로 흄스가 형이상학에 대해 이렇다 할 재능이 없다고 생각했던 것이다. 만일 데카르트가 좀 더 오래 살아 ‘원과 같은 면적의 정방형’을 생각해내려는 흄스의 수많은 시도를 알았다면 그가 수학자로서의 흄스의 재능에 관해서도 어떠한 평가를 내렸을가는 우리로서도 상상하기 어렵지 않다. 사실 흄스의 능력은 수학과 과학의 경계를 넓히는 데보다 그 기초 근거를 탐구하는 데에서 더욱 발휘되었다. 마지막으로 서양 근대 철학의 이 두 거인 사이의 차이점으로 우리가 생각할 수 있는 것은 흄스에게서 확실성은 과학의 제 공리를 형성하는 정의 작업에 그 뿌리를 두고 있었는가 하면 데카르트에게선 확실성은 ‘cogito’ 곧 ‘나는 사유한다, 그러므로 존재한다.’에 근거하고 있었다는 점이다.

그러나 사실 데카르트와 흄스가 서로 좋아하지 않았던 것은 그들 간의 철학 상의 차이가 아니고 유사성 때문이었다고 보아야 할 것이다. 즉 둘 다 같이 자신의 독창성에 대한 확신 속에서 이에 상당한 명성을 배타적으로 추구했지만 양자의 철학에는 아마도 데카르트의 정신주의를 제외하면 유사점이 차이점보다 훨씬 많았던 것이 사실이었으니까 말이다. 양자가 모두 물리적 세계에 대해서 완벽한 기계론적 설명을 시도했던 것은 주지의 사실이다. 또 빛의 본질과 광학에 대해서 깊이 연구한 것도 두 철학자의 공통점이다. 결국 양자가 제시한 과학 이론이 보편적 설득력을 구비하기에는 매우 부족했던 사실에도 불구하고, 물리적 세계를 철저히 기계론적으로 설명하려 했던 그들의 연구 정신이야말로 그 자체가 그들 연구의 구체적 성과보다 더욱 중요했었다고 보아야 할 것이다.

망명 시절 흄스는 프랑스인들과의 교류 외에도 많은 영국인 망명객들과도 어울렸다. 1642년과 1643년 사이에 흄스는 동국인 토마스 화이트(Thomas White)의 『세계론』(*De Mundo*)에 대한 비평을 집필하는데, 이 원고에서 표명되었던 사상들 중 상당수가 성숙의 발전적 과정을 거쳐 1655년 출판되는 『물체론』(*De Corpore*)에서 완성된 형태로 다시 발표되게 된다. 한편 영국 시민전쟁에서 국왕 편이 악화되기 시작하자 점점 더 많은 왕당파가 프랑스로 망명을 오게 되고, 특히 흄스와 절친한 사이였던 뉴캐슬 후작도 마르스톤 무어(Marston Moor)에서의 왕당파의 패배 후 영국을 떠나 이들 망명객들에 합류하게 된다. 바로 이 뉴캐슬 후작이 있는 앞에서 흄스는 1645년 존 브럼홀(John Bramhall)과 그 유명한 철학적 논쟁을 벌이게 된다. 당초에 양자 간에 각자가 자신의 견해는 기록해 두되 출판은 하지 않기로 하는 합의가 있었음에도 불구하고, 1656년 흄스의 허가 없이 흄스의 기록이 『자유와 필연』이란 제명으로 출판되게 된다. 물론 자신이 배신당한 것으로 생각한 브럼홀은 즉각 자신의 원고를 출판함으로써 흄스에 대응하는 조치를 취하였다. 그러자 흄스는 흄스대로 그때까지 발행된 자신과 브럼홀의 원고 전문에다가 자신의 반박을 첨가한 글을 『자유와 필연과 우연에 관한 문제들』이란 제명 하에 1656년 발표하게 된다. 결국, 망명지 파리에서 1645년 시작

된 이 논쟁은 1657년 브럼홀이 그의 『홉스의 비난에 대한 반박』을 발간함으로써 그 막을 내리게 된다.

1946년, 랑그도크 지방으로 이주하여 『철학의 기초』(*Elementorum Philosophiae*)를 완성하려는 계획을 갖고 있던 홉스는, 후에 찰스 2세가 될 웨일즈 왕세자의 수학 교사로 초빙을 받아 이주를 포기하고 파리에 남기로 결정한다. 흔히 홉스가 뉴캐슬 공작의 주선으로 이 직책을 얻은 것으로 알려졌지만 다른 한편 헨리 저민(Henry Jermyn)의 추천이 주효했었다는 강력한 증거도 남아 있다. 그러나 결국 홉스는 이 직책에 대단한 [공식적인] 칭호와 영광이 따르는 것을 사양하고 말았는데, 그 이유는 대충 다음 두 가지로 추정된다. 첫째는 홉스가 왕실에 속하지 않는 자신이 왕실의 교사가 될 때 왕세자의 위상이 자신의 이름과 결부되어 손상되지 않을까 두려워했을 수도 있다고 생각된다. 둘째는 홉스 자신이 망명 조정과 지나치게 긴밀한 유대 관계를 맺고 싶지 않았다고 볼 수 있다. 사실 홉스는 망명지 프랑스에서의 교제를 좋아했음에도 불구하고 그의 마음은 언제나 영국에 있었고 귀국하기를 고대하고 있었던 것이다. 게다가 망명지의 궁정을 에워싸고 있던 성직자 집단이 그에게 적대감을 갖고 대하고 있었다. 그뿐 아니라 홉스 자신이 많은 로마 가톨릭 친구들이 있었음에도 불구하고 그의 철학적 반가톨릭 견해 때문에 프랑스 성직자들과도 불편한 관계에 있었던 것이다.

선생으로서의 바쁜 의무 일정에도 불구하고 홉스는 그의 철학 작업을 계속할 시간은 마련하고 있었다. 그러나 작업은 무척이나 더디게 진행되고 있었고 1647년 8월 중순 홉스는 중병으로 앓아눕게 된다. 이때부터 6주간 병상에 있게 된 홉스는 메르센느로부터 로마 가톨릭으로 개종할 것을 간곡히 권유받았으나 영국 국교의 신자로서의 그의 신념은 끝내 변하지 않았다. 그러니만치 홉스는 기꺼운 마음으로 영국 국교의 목사인 존 커즌(John Cosin)으로부터 성찬예식을 받았고 또 다른 영국 국교의 목사인 존 피어슨(John Pierson)에게 고해성사를 하였던 것이다.

『시민론』(*De Cive*)은 본래 포괄적이고 과학적으로 다룬 홉스 철학 체계의 [3부작의] 제3부로서 집필되었던 만큼 그 자체가 독립적으로 이해

되기 어렵고 또 매우 엄밀한 연역적 추론에 의해 조직되어서 일반 독자가 접근하기에는 매우 무겁고 딱딱한 책이었다. 그래서 이 작품에 고유한 이런 문제들을 극복하기 위해서 생각해낸 것이 『리바이어던』의 저술이었던 것이다. 그러니만치 관련 주제들을 일반 독자들이 접근하기에 좀더 수월하고 넉넉한 방식으로 다루고, 정치철학에 인간 본성에 관한 논의를 보충하고, 기독교와 국가공동체의 온당한 관계 및 온당치 못한 관계를 규명하는 것이 『리바이어던』의 특색을 이루게 된다. 이렇게 해서 망명 중 프랑스에서 집필된 홉스의 대작 『리바이어던』은 영국에서 1651년 5월에 출판되게 된다. 홉스는 『De Cive』에선 그의 철학 체계 내에서의 정치학의 위치를 강조한 반면 『리바이어던』에선 신학과 형이상학의 논의를 정치학에 통합시켰다고 보는 것이 학자들 간의 중론이기도 하다. 이에다가 홉스의 이 대작이 정치학을 위한 새로운 정초만이 아니고 문화 자체에 대한 새로운 구상이기도 하다는 해석도 주의를 받아야 마땅할 것이다.

귀국과 노년

홉스가 망명지 프랑스에서 영국에 돌아온 것은 1651년과 1652년 사이의 겨울이었고 나이는 63세로 노년의 증세를 보이기 시작하고 있었다. 이미 프랑스에서 손을 떠는 일종의 중풍 증세가 시작되었으나 이것이 악화됨에 따라 홉스의 손에 의한 필기는 더 이상 알아볼 수 없게 되었다. 그래서 홉스는 집필을 계속하기 위해서 어쩔 수 없이 여러 필경생을 고용하게 되는데, 이들 중 가장 마음에 드는 필경생은 디본셔 백작 집에서 빵 굽는 일을 하고 있던 제임스 웰돈(James Weldon)이었다. 또 그래서인지 홉스의 말년에 그의 집사 일과 그의 유언 집행자 일을 보게 되는 것이 바로 이 웰돈이었다.

홉스의 귀향은 향수 같은 감정상의 문제 이외에도 여러 가지 이유가 있었던 것으로 알려져 있다. 그에 대해 적개심을 품고 있던 영국 국교의 성직자 집단뿐 아니라 로마 가톨릭을 신봉하는 영국인들의 개입으로 인

하여 홉스는 망명 중에 있던 영국 조정에서 소외당하는 변고를 치르고 있었다. 또 대륙에서의 망명 생활 자체가 그다지 평온할 수도 없었던 것은 영국 왕당파들이 그들의 적인 앤토니 아삼(Anthony Ascham)과 이삭 도리스로스(Isaac Dorislaus)를 유럽 내에서 암살하는 일이 벌어졌던 것이다. 이에다가 홉스 자신의 반가톨릭주의 때문에 프랑스의 성직자 집단과도 불편한 관계 속에서 지내고 있었던 것이다.

1650년에 들어와서부터 영국 정부는 모든 성인 남성들에게 신 정권에 대한 충성 서약을 할 것을 요구하기 시작했다. 사람은 누구나 그 정부가 어떠한 형태의 정부이든 자신을 보호해 줄 수 있는 충분한 힘만 있다면 그 정부를 승인할 수 있다는 것이 홉스 정치철학의 기본 신조였던 만큼, 홉스는 자신이 당시 정부가 요구하는 충성 서약을 하는 데에는 어떠한 도덕적 가책도 느낄 필요는 없었다. 그러나 한편 상당수의 영국인들이 홉스처럼 양심의 가책을 받지 않고 서약을 할 수 없었다는 데에 문제가 있었다. 그도 그럴 것이 1646년에 국왕과 왕권을 수호하겠다고 공식적으로 맹서했던 사람들이 이제 와서 찰스 1세를 처형하고 왕권을 폐지시킨 장본인들로 구성된 정부에 다시 충성 서약을 한다는 것은 신의를 배신하는 도덕적 파산에 해당하는 짓에 다름 아니었으니까 말이다. 더욱이 이 혁명 정부만이 그 당시 제대로 정부의 역할을 하는 유일한 정부라는 사실로 인하여 이 정부에게 굳이 정당성을 인정하지 않는다는 것도 그렇게 쉬운 일은 아니었다. 당시의 복잡한 정치 현실 속에서 소위 ‘충성 서약 논쟁’이란 주제 하에 많은 글들이 쏟아져 나온 것은 지극히 당연한 일이었다. 이와 같은 영국의 정치적 혼돈 시기에 세상에 나온 『리바이어던』은 국가 공동체는 언제나 정당하다는 홉스 입장의 철학적 표현이었다. 실제로 홉스는 [1660년 찰스 2세의] 왕정복고 이전에도, 자신의 『리바이어던』이 수많은 영국 신사들에게 정부에 복종하기를 설득시키는 책이었다는 사실을 역설하기를 마다하지 않았다.

그러나 현실 정치에 대한 홉스의 입장은 그렇게 간단히 설명될 수 있는 것이 아니었다. 하기가 『리바이어던』은 소위 ‘충성 서약에 관한 논쟁’의 와중에서 태어난 책들 중의 하나였던 만큼, 홉스의 정치학설은 어떠

한 사실상(de facto)의 정부라도 그것이 설사 기존의 법률에 따르면 합법성이 결여된 것으로 판정될 지라도 실제로 존재한다는 사실만으로도 ‘정당성’은 갖추고 있다는 이른바 정치적 현실주의 중 하나로서 간주되어 왔다. 물론 홉스의 이론이 패자 쪽에 있던 백성[신민]은 하등의 양심의 거리낌 없이 진정으로 승자 쪽에 충성을 맹서할 수 있다는 것을 증명하는 데 원용될 수 있다는 것은 부인할 수 없으나, 그렇다고 해서 그의 정치학이 현실주의 정치학이라고 단정하기에는 무리가 따른다. 왜냐하면 홉스에게서 정부는 [실제로 존재하려면] 자신의 의지를 관철할 수 있는 힘을 가져야 하는 것은 물론이지만 이와 동시에 백성의 동의도 갖추지 않으면 안 되기 때문이다.

사실 『리바이어던』은 다면 구조의 작품인 까닭에 온갖 종류의 입장을 지지하는 데 원용될 수 있는 것이다. 예컨대, 왕정복고가 되고 나서 홉스 자신이 『리바이어던』에 찰스 1세의 적들을 비난하지 않고 지나가는 페이지는 거의 찾아볼 수가 없다는 것을 지적할 수가 있었는데, 이는 사실 틀린 말이나 과장은 아니었다. 또 같은 저술에서 홉스는 누가 보더라도 교회와 국가 간의 온당한 관계를 이론적으로 방어하고 있는데, 이는 사실 제임스 1세의 독트린의 이론적 재조명이라고 보아도 결코 지나치지 않을 것이다. 게다가 교회와 국가의 관계에 대한 홉스의 이론 자체가 교회에 대한 국가 우위론을 주창한 토마스 에라스투스(Thomas Erastus)의 전통(Erastianism)에 확연히 입각하고 있었고 또 이것이 16세기 이후로 영국의 국가적 공식 견해였을 뿐만 아니라 ‘장기 의회’의 의원 대부분이 신봉하고 지지했던 견해이기도 하였다. 그러나 이런 분명한 사실에도 불구하고 『리바이어던』을 또한 무신론자의 저술로서 간주하는 여론도 동시에 풍미하였던 것이다. 따라서 1657년 『리바이어던』에 대한 무신론 혐의를 조사하기 위한 의회의 특별 위원회가 구성된 적이 있는 것은 결코 우연한 일은 아니었던 것이다. 같은 무신론 혐의가 왕정복고 시대에도 다시 의회에 제기된 적이 있었다. 하기가 다행히 첫 번째와 마찬가지로 이번에도 의회의 아무런 제재 없이 일은 끝나기는 했지만 말이다.

홉스는 『리바이어던』 때문에 수많은 사람들에게 증오의 대상이 되기도

했지만 이 저술은 동시에 철학자로서의 그의 명성을 공고히 하는 결정적인 계기가 되기도 했다. 홉스의 정치철학에 관해서 말할 때 『리바이어던』은 마지막의 완결된 작품이고, 1668년 네덜란드에서 발행된 라틴어판은 영어 원판으로부터의 얼마간의 변이를 싣고 있기는 하지만 1640년에서 1651년 사이에 완성된 그의 학설에 실질상에 아무런 변화도 가져오고 있지 않다. 1651년부터 홉스는 그의 학자 생활의 대부분을 수학, 과학, 종교 연구에 전념하면서 보내게 된다. 우선 과학 분야에 있어선 그가 1640년대에 발표하기를 원했던 3부작을 완성하는 일이 남아 있었다. 그런 결과, 1655년에 『물체론』(*De Corpore*)이, 1658년엔 『인간론』(*De Homine*)이 간행을 보게 된다. 전자에 관해 말할 것 같으면, 이는 언어, 논리, 철학 및 과학 방법론, 물리학, 기하학 등에 대한 홉스의 연구를 내용으로 하면서 저자의 학자로서의 원숙함과 강력한 지적 매력을 담고 있는 책이다. 이 라틴어판의 영역판은 원본의 몇몇 장을 수정하여 다음해에 출판되게 된다. 『물체론』의 영역판은 처음부터 역자 미상이었던 까닭에 역자의 신원에 대한 논의가 오늘날까지도 아직 끝나지 않고 있다. 홉스 자신이 역자였다는가 또는 홉스가 일부를 번역한 것은 틀림이 없다는가 하는 견해가 있지만, 현재 학자들 간의 중론은 홉스 아닌 미상의 역자가 거의 대부분을 번역하였다는 데에 모아지고 있다. 『인간론』은 체계성, 엄밀성, 지적 강도에 있어서 『물체론』에 미치지 못하며, 그 대부분이 단지 ‘3부작’을 완성하기 위해 발표된 것이라는 인상을 주는 것도 사실이다. 이 저술의 거의 반이 광학을 주제로 하고 있으며 그 내용도 이미 1646년에 저술된 『광학 초고』(*A Minute or First Draught of the Optiques*)와 매우 유사하다. 하지만 3부작 『철학의 기초』는 과학의 전체적 통일성에 대한 홉스의 초기 견해를 발표하고 있는 만큼, 그 자체로서 중대한 의의가 있다는 점도 우리는 유의해야 할 것이다.

홉스는 이렇게 수차례의 정변을 겪었으나 군주정체에 대한 그의 지지에는 변함이 없었으며 또 그래서 1660년의 왕정복고를 반가이 맞이하였다. 그러나 영국에 돌아온 찰스 2세의 궁정엔 여전히 그를 적대시하고 있는 성직자들이 남아 있었다. 이 궁정 내의 홉스의 적들이 그를 공격하

기 위한 빌미를 찾는 것은 어려운 일이 아니었다. 우선 홉스에게는 왕이 프랑스에 망명 중에 있을 때, 귀국하여 정권에 충성 서약을 하였던 경력이 있었다. 『리바이어던』이 왕정을 폐지하였던 ‘영국 공화국’(the Commonwealth, 1649-60)과 화해를 주장했던 자들에 의해 원용되었던 사실도 이들이 간과할 수 없는 홉스의 약점 중 하나였다. 한편 홉스가 자유 의지 교의에 반대하고 있었던 것은 잘 알려진 사실인데, 다른 한편이 교의야말로 왕정복고와 더불어 영국 국교를 장악하게 된 아르미니우스설의 신봉자들의 특징적 교의였던 것이다. 일찍이 망명 시절 홉스를 기회주의자로 낙인찍은 바 있는 클라렌돈(Clarendon)은 귀국한 다음에는 다시 『홉스의 저술, 리바이어던에서의 국가와 교회에 위험하고 해로운 오류에 대한 개관』(*A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Error to Church and State in Mr. Hobbes's Book, Entitled Leviathan*)을 1676년에 발표하여 홉스 자신이 왕년에 그에게 『리바이어던』은 영국에 재입국 허가를 받기 위해 쓴 책이라고 말한 적이 있다고 주장하였다. 또 존 윌리스(John Wallis)는 『리바이어던』은 홉스가 크롬웰에게 아부하려고 쓴 책이라고 주장하기도 하였다. 이렇게 홉스는 특정 정권에 대한 그의 충성 문제로 수많은 비난과 증상의 표적이 되었으나, 그렇다고 해서 그의 진실 자체가 오리무중에 있었던 것은 결코 아니었다. 홉스는 그 자신이 개인적으로 군주정을 선호하고 있다는 것을 감춘 적이 없었으나 그의 정치 학설은 분명히 모든 형태의 정부를 수용하고 있었다. 그러므로 『리바이어던』의 결어에 해당하는 ‘회고와 결론’에서 홉스는 1649년에서 1660년까지 영국을 통치한 ‘공화정’의 정당성을 설파하고 있는 것이다.

궁중 내의 홉스에 대한 일반적인 적대적 분위기에도 불구하고 찰스 2세 자신이 홉스에 대해서 냉담해진 것은 아니었던 같다. 실제로 왕이 귀국한 지 며칠 되지 않아 그의 거처 앞에 서 있던 홉스를 발견하고 자신이 먼저 인사를 건네고 안부를 물었다는 이야기가 전해오고 있다. 이 조우 이후로 홉스는 사무엘 쿠퍼(Samuel Cooper)가 그 초상화를 그리고 있던 국왕을 방문할 수 있었고 또 계속해서 왕궁에 자유롭게 출입하게

되었다. 찰스 2세는 재치와 기지에 넘치는 홉스와의 대담을 매우 좋아했으며 익살스럽게도 홉스에게 ‘곰’이라는 별명을 붙였다고 한다.

국왕 주위에는 홉스의 원수들만이 있었던 것이 아니고 친구들도 있었다. 이들 중 예를 들면 홉스가 후에 그의 『비히모스』(*Behemoth*)를 헌정하게 될 아르링톤(Arlington)경 같은 사람은 궁정 내에서 왕 다음가는 영향력이 있는 사람이었다. 이에 반해 망명 시절부터 홉스에 원한을 품고 있던 클라렌돈 같은 사람은 홉스가 런던 궁정을 수시로 출입하고 많은 추종자를 만드는 것을 보고 분개하기도 하였다.

1664년 경, 홉스의 전기로서 유명해진 오브리는 홉스에게 법에 관한 논문을 집필할 것을 제안한 적이 있으나, 홉스는 자신이 이런 웅대한 기획을 성취할 만큼 오래 살지 못할 것이라는 이유로 망설이게 된다. 그러자 오브리는 홉스에게 베이컨의 『법의 기초』(*Elements of Law*) 사본 하나를 가져다 주고 이것이 자극이 되어 홉스가 집필한 저술이 『철학과 영국 관습법 학생과의 대화』이다. 여기서 홉스가 논쟁의 상대방으로 안중에 두고 있는 것은 영국 헌정의 정초는 왕이 아니고 관습법에 있다고 주장한 에드워드 코크(Edward Coke)였다.

1666년 런던 전체를 아비규환으로 몰아넣는 대화제가 발생한다. 그 여파로 민중은 쉴 사이 없이 불과 전쟁과 역병에 시달리는 영국의 운명을 한탄하기 시작하였고 일부 성직자와 평신도들은 이 재난들의 원인을 하나님의 심판에서 찾으려고 하였다. 그러자 일부 의원들이 이 뒤숭숭한 민심에 편승하여 무신론과 신성모독과 저주 행위에 대항하는 법안을 의회에 제출하게 된다. 이 법안의 수정안 중 하나에선 삼위일체 교리의 본질, 인격, 속성의 부인이나 조롱, 창조주로서 하나님의 전지전능함의 부인, 그리스도에 의한 속죄의 부인, 영국 국교가 채택한 구약과 신약 성서의 권위의 불인정 등을 죄로서 규정하고 이에 대해 감금 및 벌금형을 가할 것을 명하고 있다. 이에다가 1667년 수정안은 영혼불멸, 육신의 부활, 천국에서의 영원한 보상과 지옥에서의 영원한 징벌 등을 부정하는 행위에 대한 처벌 조항도 첨가하고 있다. 『리바이어던』은 금지된 이 모든 사항들을 범하고 있다고 주장되고 있었음에도 불구하고 사실은 그 정

반대였다. 만일 홉스에게서 문제될 것이 있었다면 영혼불멸과 지옥에서의 영원한 징벌에 관한 문제뿐 이었다. 홉스는 이 두 문제에 관해 자기 철학 체계에 합당한 해석을 하고 있었고 여타 문제에 관해선 전통 신학과 하등의 차이를 보이지 않고 있었던 만큼 교회나 국가의 공식 신조와 충돌할 이유나 그것을 굳이 거절할 이유가 애당초부터 없었던 것이다. 그러나 홉스의 사정이 어떠하든지 이 법안은 끝내 통과되지 않았으며 1668년 8월 이후에는 더 이상 거론조차 되지 않았다. 이와 비슷한 경우로서 1970년대에 종교적 이단에 대한 처벌 법안이 상정된 적이 있으나 이 역시 통과되지 않고 끝나버리고 말았다.

때는 1660년대의 초기, 홉스는 존 윌리스(John Wallis)와 기하학의 문제로, 로버트 보일(Robert Boyle)과는 실험과학상의 문제로 증대한 토론을 벌이게 된다. 오늘날 후자와의 토론을 재검토해 보면 홉스의 견해에 상당히 긍정적인 면이 없는 것은 아니지만 당시에는 양쪽 어느 경우에서도 홉스의 성과는 패자의 그것에 다름 아니었다. 윌리스와의 충돌에서 가장 두드러졌던 점은 원과 같은 면적의 정방형을 만들려는 홉스의 다양한 시도였다. 이 시도 중 하나가 『물체론』에 실려 알려지게 되자 윌리스는 곧 이에 대한 반박을 발표하고, 홉스는 홉스대로 이듬해에 출간된 이 책의 영역판에 수정된 새로운 시도를 제시한다. 이 새로운 시도 역시도 윌리스에 의해 적절히 논박되자 토론은 적어도 1674년 홉스가 *Principia et Problemata Aliquot Geometriae Aute*를 출판할 때까지 계속된다. 홉스가 이렇게 자신이 누차 시도한 증명에 결함이 있다는 것을 계속해서 알아차리지 못한 사실은 하나의 기막힌 아이러니가 아닐 수 없었다. 그도 그럴 것이 『리바이어던』 5장 16절에서 홉스 자신이 이 세상에 기하학상의 잘못을 저질러 놓고 타인이 그것을 증명하여 지적할 때 그 잘못을 인정하지 못할 정도로 어리석은 인간은 없다고 역설하고 있으니 말이다. 실제로 윌리스가 그의 *Hobbius Heauton-Timorumenos*에서 지적하고 있듯이 다른 사람이 아니고 바로 홉스 자신이 이런 어리석은 인간이었던 것이다.

홉스가 보일과 벌인 토론에서 관건은 과학에서 실험이 차지하는 상대

적 중요성에 대한 평가였다. 보일은 경험론자로서 자신이 마련하고 기획한 실험에서 나타난 결과를 관찰하고 이로부터 결론을 끌어내었다. 보일의 실험에서 중대한 역할을 한 것은 자신이 실험 장치로서 고안한 공기 펌프였다. 보일의 의도가 공기 펌프에 의해 유리로 된 구체[공]에서 공기를 뽑아내어 그 결과 발생할 진공의 효과를 연구하는 것이었기 때문이다. 따라서 만일 공기 펌프에 의해 유리구 안에 진공 상태를 만들 수 있다면 그 안에 있는 개는 몇 분 안에 죽을 수밖에 없을 것이라는 결론에 이를 것이었다. 홉스 역시 실험에 의한 관찰의 중요성은 인정하고 있었지만, 보일의 경우 실험의 결과에 대한 해석에 문제와 결함이 있다고 생각하였던 것이다. 게다가 진공 또는 이에 준하는 상태가 만들어졌다는 사실 자체를 믿을 수 없었던 홉스였다. 따라서 홉스는 실험 장치에 결함이 있다는 것을 주장하고 정미한 공기가 코크 마개 부분의 미세한 틈으로 침투했었으리라고 추론하였던 것이다. 그러니만치 홉스가 대안 설명으로 제시할 수 있었던 것은 개의 사인은 질식사가 아니고 공기 운동[움직임]의 변화로 인한 호흡기 장애였던 것이다.

보일의 실험 결과에 대한 홉스의 이와 같은 이의 제기는 사실 홉스 자신의 과학 철학에 그 뿌리를 두고 있는 것이다. 홉스에 따르면 과학은 기본 개념들의 정의인 공리에서 출발해야 하는 것이다. 일단 과학의 공리가 제대로 정의되면 나머지 내용은 연역 추리에 의해서 채워지게 된다. 홉스는 이 기본 개념의 정의와 연역 추리 과정 전체를 ‘과학의 종합적 방법’이라고 부르고 있는데, 왜냐하면 과학은 결국 단순 개념들을 기초로 해서 수립된 건축물이기 때문이다. 이와 병행해서 과학에는 관찰로부터 출발하는 ‘분석적 방법’이 있다. 일정한 현상이 주어지면 과학자는 이에 대한 원인으로서는 하나의 ‘가설’을 상정한다. 물론 이때의 가설은 실제 원인일 수도 있고 그렇지 않을 수도 있지만, 중요한 것은 이 가설로부터 다른 명제들을 연역적으로 추론해 내고 이어서 이 명제들을 관찰을 통하여 검증할 수 있다는 사실이다. 상정된 가설이 옳지 않은 경우, 그 가설이 계속된 관찰 검증 과정을 통과할 수 없게 되는 것은 당연지사이다. 과학 분야에서 홉스의 마지막 역작은 *Decameron Physiologicum*로

1678년 출판되었다.

이상에서 본 바와 같이 홉스가 윌리스와 보일을 상대로 하여 벌인 토론은 우선 그 성격이 이론적인 것이었음을 알 수 있으나 여기에는 사회적이며 개인 주관적인 요소도 섞여 있었다고 한다. 우선 사회적인 측면에서 보면 두 학자는 영국 왕립 학사원(the Royal Society)의 회원이었으나 홉스는 아니었다. 그러나 국제 과학자 사회에서 홉스의 명성은 높았던 만큼 당연히 홉스는 자신이 영국에선 푸대접을 받고 있다고 생각한 것으로 보인다. 홉스가 왜 왕립 학사원에서 배제되었는가에 대해선 지금까지 여러 가지의 추측이 전해져 내려오고 있다. 우선 홉스의 시각이 왕립 학사원 회원 일반의 시각과 너무나 다르기 때문에 결국 회원들이 홉스를 자기들 사이에 수용한다는 것 자체가 불가능하다고 판단했으리라는 추측이 있다. 또 하나는 홉스의 견해가 사실 학사원 회원들의 견해와 매우 가까운 것이었고 또 회원들 자신도 그것을 알고 있었지만 그들은 단지 현대 과학을 무신론적 관점에서 생각하는 자들에게 힘을 보태 주기를 원하지 않았을 뿐이라는 것이다.

말년의 홉스

1673년에 홉스는 85세가 된다. 10여년 끌어온 윌리스 및 보일과의 토론에 지친 홉스는 이를 끝내지 못한 채 그의 젊었을 때의 활동이었던 번역 작업으로 돌아간다. 그래서 1673년 호머의 『일리아드』를, 이로부터 3년 후 『오딧세이』를 영어로 번역하여 출판하게 된다. 그런데 홉스 자신의 말이 녀석스러웠던 것은, 호머를 번역한 이유란 것이, 달리 할 일도 없었기에 그의 적수들이 그의 좀 더 진지한 저술에 열중하는 대신에 그의 운문을 읽고 자신들의 지혜를 나타내도록 하기 위한 것이었다는 것이다. 그러나 홉스의 번역 작품들은 그 자체가 왕왕 비평의 대상이 되곤 하였다. 예를 들면 홉스는 시와 운문에 대한 공부 역시 그가 수학 연구를 그렇게 한 것처럼 너무 늦은 나이에 시작하였다는 것이 드라이덴(Dryden)의 평이다.

1674년 홉스는 옥스퍼드 크리스트 처치(Christ Church)의 학부장인 존 헬(John Fell)과 심한 다툼을 벌이게 된다. 당시 안토니 우드(Anthony Wood)는 『옥스퍼드 대학의 역사와 유물』(*The History and Antiquities of the University of Oxford*)을 작성하고 있었고 이 사업을 후원하고 있던 학부장 헬이 우드가 홉스를 호의적으로 취급한 사실을 발견하고 이를 마땅하지 않게 여긴 것이 사건의 발단이었다. 그래서 헬은 스스로 홉스 전기의 일부를 고쳐 쓰고 이로 인해 자존심이 손상당한 우드는 홉스에게 이 사실을 통고하고 홉스는 홉스대로 헬에게 상처를 입힐 만큼의 호된 비난의 편지를 보냈던 것이다. 그러나 이런 편지를 받고도 헬은 요지부동이었으며 오히려 홉스에게 직접 답신을 내는 대신에 우드에게 홉스는 이미 다리 하나는 무덤에 들어간 늙은이로서 그의 임종을 걱정해야 할 것이지 더 이상 그의 잡문으로 이 세상을 귀찮게 해서는 안 될 것이라는 것을 전하라고 지시하였던 것이다. 그러자 홉스는 다시 홉스대로 국왕으로부터 허가를 받아 그 문제의 책이 출판됨과 동시에 헬에 대한 반박문을 출간하여 런던과 옥스퍼드의 커피숍과 문방구상에 배포하였던 것이다. 이에 격분한 헬은 다시 문제의 책의 끝에 홉스에 대한 자신의 반박을 첨가시키는 데에까지 치달고 말았던 것이다.

홉스는 1675년 런던을 떠났고 다시는 그곳에 돌아오지 않게 된다. 그리고 죽을 때까지 남은 몇 년의 세월은 카벤디쉬 집안의 영지인 채트워스(Chatsworth)와 하드윅 홀(Hardwick Hall)에서 기거하며 보내게 된다.

1679년 10월부터 홉스는 병들어 누워 그의 마지막 길을 가게 된다. 이른바 ‘배뇨 곤란’이란 병이 심해져 거의 거동도 할 수 없게 된 홉스는 더 이상 자신이 회복될 수 없다는 것을 알고, “이 세상 밖으로 빠져나갈 수 있는 구멍을 발견할 수 있다면 얼마나 좋을 것인가”라고 말했다고 한다. 그 해 11월 말 카벤디쉬 집안은 채트워스에서 기후가 좀 더 온화한 하드윅 홀로 옮겨갈 차비를 하고 있었다. 그들은 앓고 있던 홉스를 두고 가려고 했으나 홉스가 완강히 그들과 함께 떠나기를 원하였기에 결국 홉스는 두터운 모포에 싸여 10마일 떨어진 하드윅까지 대형의 4두 마차에

실려 가지 않으면 안 되었다. 하드윅에 이주하여 졸중의 발작이 일어나자 홉스는 말을 못하게 되고 반신이 마비되는 지경에 이르렀다. 홉스는 이러한 언어와 신체의 마비로 인해 성체배령도 받지 못하고 일주일 후, 곧 1679년 12월 4일, 91세의 나이로 이 세상을 하직하였다. 그리고 그 주의 일요일 하드윅에서 1마일 가량 떨어진 올트 허크넬(Hault Hucknell)의 교회의 성당소에 묻혔다.

사후 평판

홉스는 이미 생전에 무신론자요 선동적인 사상의 조달자라는 평판을 얻고 있었다. 그런데 홉스가 죽은 후에도 그에 대한 이런 세평이 수그러들기는커녕 더욱 심해져 결국 그의 『시민론』과 『리바이어던』이 옥스퍼드 대학 당국에 의해 1683년 금서로 지정되는 지경에까지 이르게 된다. 홉스에 대한 사후 평가에 결정적인 영향을 미치는 듯이 보이는 이 사건도 그러나 일단 역사적 관계에 놓고 보면 존 밀턴(John Milton), 리처드 박스터(Richard Baxter), 조지 부캐넌(George Buchanan), 존 오웬(John Owen) 등의 저서들도 거의 같은 시기에 ‘동일한 이유’로 유죄 판결을 받고 몰수되었던 것을 알 수 있다. 이들의 판단이나 주장 중 공통적으로 유죄 판결의 대상이 되었던 것을 대충 열거해 보면, ‘모든 통치 권위는 국민에서 발원한다는 명제’, ‘부당한 취급을 인내로써 참아야 한다는 성서의 가르침은 상위 권력이 종교적인 박해를 하는 경우 이에 대해 무력으로 저항할 수 있는 권리를 반드시 배제하는 것은 아니라는 명제’, ‘찰스 1세는 국왕으로서 자신의 의회를 상대로 전쟁을 벌였으며 이런 경우 군주에 대한 저항은 정당할 뿐 아니라 군주를 폐위시킬 수도 있다는 명제’ 등이 있다. 물론 이런 명제들에 대해 유죄 선고를 내리려면 어떤 법령에 의거해야 하는데, 이는 특정 정치 집단이 자신의 의지를 관철할 수 있는 권력에 접근했어야만 하고 당시 영국의 경우 이 특정 정치 집단은 영국 교회를 장악하고 있던 아르미니우스파의 반민주적인 왕정주의 성직자 집단이었다. 더욱이 당시는 찰스 2세가 그와 대립하고 있던 세력

들에 대해 막 정치적 승리를 거두었던 때였고 그와 요크 공작에 대한 암살 음모도 적발되어 실패로 돌아 간지 얼마 안 되었던 때였던 것이다. 그러니만치 반절대주의 입장을 취하고 있던 셰프티스베리(Shaftesbury)나 먼마우스(Monmouth) 같은 칼빈주의자들이 궁지에 몰리게 된 때였던 것이다. 따라서 이상의 역사적 상황을 고려할 때 홉스의 저술에 대한 유죄 판결은 순전히 정치적 의도에서 기인한 것이지 저술의 내용에 대한 신중하고 객관적인 평가의 결과로서 생각할 수가 없는 것이다.

그러나 문제의 진실은 기독교에 대한 홉스의 학설 중 상당수가 결국 정중한 대접을 받는 사상이 되었다는 사실에 있다. 이 중 기독교의 핵심은 예수가 그리스도라는 교리에 있다는 홉스의 견해는 한 세기도 채 지나기 전에 일반적인 인정을 받아 수용되었으며 이보다 더 긴 세월이 지난 후에야 각광을 받게 된 학설도 없지 않다. 또 도덕성을 이기주의 관점에서 접근한 홉스의 사상은 오늘날 자유주의 신학의 테마 중 하나가 되었다. 마지막으로 영원한 지옥의 형벌이란 하나님의 선하심과 상충된다는 명제, 창조주 신은 피조물에 대해 하등의 의무도 지고 있지 않다는 명제, 하나님은 시간에 대해 초연한 존재가 아니라는 명제 등은 일찍이 홉스가 주장했던 바지만, 오늘날 많은 종교 철학자들이, 특히 기독교 철학자들이 [홉스를 기억하거나 염두에 두지 않은 채] 지지하고 있는 실정이기도 하다.

1.3 생애 연보

1588년: 4월 5일 탄생.

1602년: 옥스퍼드 맥달렌 홀(Magdalen Hall) — 후에 허트포드 대학(Hertford College)으로 흡수되었음 — 에 입학.

1608년: 2월에 동 대학을 졸업하고, 같은 해 말에 윌리엄 카벤디쉬(William Cavendish) 가문의 가정교사로서 일하게 됨.

- 1610-15년: 제자 윌리엄과 유럽 대륙 여행.
- 1615년: 영국으로 귀향.
- 1626년: 제자의 부친인 1대 디본셔 백작(Earl of Devonshire) 타계.
- 1628년: 제자 2대 디본셔 백작이 6월에 사망.
- 1629년: 투키디데스의 『펠로폰네소스전쟁사』를 번역하여 출판.
- 1630년: 제자의 타계로 떠났던 디본셔 백작 가문에 다시 돌아옴.
- 1634-6년: 제3대 디본셔 백작과 동행하여 3번째 유럽 여행.
- 1635년: 메르센느(M. Mersenne) 와 가상디(P. Gassendi)를 중심으로
한 프랑스 학자들과의 교류.
- 1636년: 피렌체에 있는 말년의 갈릴레오를 방문하고, 같은 해 10월에
영국에 귀환.
- 1640년: 5월에 *Elements of Law, Naturalle and Politique*이 원
고 상태로 회람되고, 이해 가을에 의회가 결성되자 영국을
떠나는 것이 현명하다고 판단하여 11월 15일 프랑스로 망명
을 떠남.
- 1641년: 『데카르트 성찰에 대한 3차 반론』이 발간됨.
- 1642년: *De Cive* 출판.
- 1642-3년: 토마스 화이트의 *De Mundo*에 대한 비평 저술.
- 1645년: 존 브럼홀(John Bramhall)감독과의 자유 의지에 관한 논
쟁을 벌이고 뉴캐슬 후작의 요청에 따라 『자유와 필연에 관
해서』 집필.
- 1646년: 후에 찰스 2세가 될 웨일즈의 황태자의 수학 교사로 지명됨.
- 1647년: *De Cive* 2판 발행. 같은 해 8월부터 6주간 홉스는 중병에
시달림.
- 1651년: 5월 홉스의 대표작 『리바이어던』 런던에서 출판.
- 1652년: 2월에 11년 동안의 망명 생활을 청산하고 영국으로 돌아옴.
- 1655년: 『물체론』(*De Corpore*) 출판.
- 1658년: 『인간론』(*De Homine*) 출판.
- 1666년: 『철학자와 영국 관습법 학생과의 대화』(*A Dialogue between*

a Philosopher and a Student of the Common Laws of England)를 집필하였으나 이 작품의 출판은 홉스 사후 1681년에 이루어짐.

1668년: 암스테르담에서 라틴어판 『리바이어던』 출판.

1668-70년: 『비히모스 또는 장기 국회』(*Behemoth or The Long Parliament*)를 집필하여 완성을 보았으나 이의 출판은 저자 사후 1682년에 되었음.

1673년: 『오딧세이』 영어 번역 출판.

1676년: 『일리어드』 영어 번역 출판.

1679년: 12월 4일 하드윅 홀에서 사망하여 올트 허크넬의 작은 교회 제단 앞에 묻힘.

1.4 저작

1.4.1 리바이어던

한국어 표준본:

영어 표준본: *Leviathan*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford World's Classics, 1996.

원어 표준본: *Leviathan*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford World's Classics, 1996.

1.4.2 시민론

한국어 표준본:

영어 표준본: *De Cive, Man and Citizen*, ed. by Bernard Gert, Humanities Press, 1972.

원어 표준본: *De Cive, Man and Citizen*, ed. by Bernard Gert,
Humanities Press, 1972.

1.4.3 인간론

한국어 표준본:

영어 표준본: *De Homine, Man and Citizen*, ed. by Bernard
Gert, Humanities Press, 1972.

원어 표준본: *De Homine, Man and Citizen*, ed. by Bernard
Gert, Humanities Press, 1972.

2. 『리바이어던』 해제

2.1 『리바이어던』 요약

철학자 토마스 홉스의 대표적인 저술인 『리바이어던』은 그 담고 있는 내용의 깊이와 폭에 의해 그 자체가 압권일 뿐 아니라 철학이 인류에게 남긴 불후의 걸작 중 하나이기도 하다. 홉스는 자신의 이 대작에서 자연·인간·정치·종교에 대한 포괄적인 이론을 개진함으로써 이 철학서에 근대인을 위한 바이블로서의 운명을 불어넣었던 것이다. 이 저서는 그런데 그 체계가 갖는 웅대함이나 그 내용의 심오함에도 불구하고 1650년 말기에서 1651년 초기에 걸친 비교적 짧은 기간에 집필되어 완성되었다. 이 영어 원본 『리바이어던』과는 내용상 상당한 차이를 보이는 라틴어 판 『리바이어던』은 1668년 암스테르담에서 발간되었다.

‘리바이어던’이란 이름의 출처는 다름 아닌 기독교의 성서이다. 성서에서 리바이어던은 여호와와 적이며 혼돈의 원리로서 제시되고 있으며 또 때로는 악어나 고래의 형상이 부여되고 있기도 하지만 본질적으로 신화적 상상의 소산으로서 추정된다. 서양 문학사에서 많은 저자들이 악과의 연상 하에 리바이어던을 묘사하고 있는 전통이 있기는 하지만 이와는 별도로 리바이어던이 셰익스피어에서는 힘과 스피드의, 밀턴에선 광대함의, 마블에선 거대한 배의 상징적 표현이기도 하다. 홉스의 경우, 만일 그가 리바이어던을 악과 연상하여 생각했다면 이 이름을 그의 대작의 제명으로 사용하지 않았을 것은 확실하다. 왜냐하면 이 이름을 부여한 책의 본문 17장 13절에서 “우리 시민이 평화와 안전을 향유할 수 있는 것은 불멸의 영원한 신 하나님 아래서 우리를 통치하는 유한한 신, 곧 리바이어던의 덕분이다.”고 명기하고 있는 저자 홉스에게는 리바이어던이란 시민의 생명을 지상의 폭력적인 죽음으로부터 보호하는 국가통치권자로서의 정부를 지시하는 이름에 다름 아니기 때문이다. 게다가 홉스가 통치권자를 리바이어던이라고 명명한 또 하나의 이유는, 인간은 그들의 자연 본성에서 오는 자만과 교만으로 인하여 서로 협력하여 질서 있는 사회생활

을 영위하는 것이 불가능한 피조물이기에 그들의 순조로운 사회생활을 위해선, 스스로가 본문 28장 27절에서 천명하고 있듯이, “창조주 하나님이 인간들의 온갖 자만과 교만을 압도할 수 있는 거대한 힘을 가진 리바이어던을 불러내어 이를 다시 거만(pride)의 왕이라고 명명했던 것”이 필요했다고 생각했던 데에 있기도 하다.

『리바이어던』은 전체가 4부로 나누어져 있는 바, 제1부는 <인간에 관해서>, 제2부는 <국가 즉 정치공동체에 관해서>, 제3부는 <기독교 국가에 관해서>, 제4부는 <어둠의 왕국에 관해서>라는 주제를 달고 있다. 전반의 2부는 ‘인간의 본성과 국가통치권자(정부)의 본질’을, 후반의 2부는 ‘통치자(군주)와 국민이 기독교도인 국가의 정부’를 다루고 있다.

‘인간’이 그 주제가 되고 있는 제1부는 그 구성이 다시 2개 부분으로 나누어져 있는 모양새를 보이고 있다. 앞의 12개의 장은 인간의 인식과 감정의 제 능력과 상태에 대한 자연주의적이고 기계론적인 설명에 할당되고 있다. 인간은 운동 중에 있는(in motion)미세한 물체들로 구성된 존재이며, 따라서 운동이 인간에 관한 모든 것을 설명한다. 삶 그 자체가 일종의 운동이기에 운동의 중지는 곧 죽음(사망)을 의미한다. 감각 역시 운동의 필연적인 결과이며, 그 원인은 움직이고 있는 외부의 물체의 운동이 살아있는 인간의 감각기관에 가하는 압력이다. 이렇게 외부 물체로부터 시작하여 감각기관에 이르는 운동이 원인이 되어 필연적으로 발생하는 감각 작용은 계속하여 감각기관으로부터 신경조직을 거쳐 뇌 그리고 종국에는 사유와 감정의 본거지인 심장(heart)에 이르는 운동 작용을 발생시킨다. 심장은 감각 작용을 거쳐 전달된 외부 물체의 운동을 최종적으로 수용하면서 동시에 이 작용의 역작용으로서 신체의 외부로 나아가는 운동을 발생시키는 기관이기도 하다. 사람들이 일반적으로 그들의 감각 작용의 원인이 그들의 외부에 있다고 믿는 것은 바로 심장에 의한 이 신체의 외부로 향한 운동 때문이다. 사실 인간의 모든 행동(action)은 욕망(desires)의 실재 여부에 달렸으며, 욕망이란 것도 너무나 미세하여 측량할 수 없는 물체들의 운동에 다름 아닌 것이다. 의지(will)는 그러니까 한 동물이 행동하기 직전에 갖는 욕망의 최종 형태로서 정의된

다. 인간이나 금수 모두 의지를 갖고 있지만, 인간의 경우 그의 행동이 외부 대상에 의해 직접적으로 강요되지 않는 한에서 자유로운 존재라고 할 수 있다. 하지만 이는 인간에게서 의지가 자유롭다는 것을 의미하지는 않는 것이, 원인 없는 의지는 없거나 의지가 아니기 때문이다. 의지 역시 육체 내부의 물체(bodily) 운동으로서의 욕망이 원인이 되어 작동하며, 욕망 그 자체도 결국 그 사람 외부에 위치한 어떤 물체의 운동이 원인이 되어 발생한 어떤 신체적 운동에서 필연적으로 결과한 운동이다.

제1부의 전반부와 후반부 사이에 위치한 제12장은 ‘종교에 관한’ 주제를 다루고 있다. 홉스에게서 종교는 인간의 특성 중 하나이고 따라서 인간의 지성과 감성의 제 능력에 관한 홉스의 논의에 포함된다. 종교 발생의 자연적인 원인들에는 호기심 같은 긍정적인 것, 자연 현상의 원인에 대한 무지 등의 부정적인 것들이 혼합되어 있다. 그래서 홉스는 제12장의 대부분을 미신이나 종교의 기타 악용들을 논의하는 데에 할당하고 있다. 그러나 종교는 홉스에게서 문명국가의 본질적인 구성 요소 중 하나이며 또한 그런 까닭에 이 장은 법과 사회계약에 관한 홉스의 견해와 밀접한 연관이 있다.

제1부의 13-16장은 ‘국가’를 주제로 하는 제2부의 준비 작업이다. 이 장들에서 비참함과 빈궁으로 특징지워지는 인간의 자연 상태와, 이로부터 벗어나기 위해 서로 간에 평화를 수립할 것을 명하고 평화 수립의 수단을 지시하는 자연법과, 인격체의 정의가 다루어지고 있다. 따라서 이 장들에서 홉스는 자신의 정치학의 기초를 제시하고 있는 것이다. 정부의 없음은 곧 인간이 만인의 만인에 대한 전쟁 상태에 처해 있음과 다름이 없다는 것이 제13장의 논지이다. 제14장의 논의는 따라서 인간은 이렇게 죽음의 공포가 상존하는 자연 상태에서 벗어나기 위해선 서로 간에 평화를 수립하여야 하고 이를 위해선 인간은 모두 각자가 자신의 자연권의 일부를 포기하지 않으면 안 된다는 것을 입증하는 데에 집중되어 있다. 이 2 단계의 조치를 취할 수밖에 없도록 명령하는 것이 바로 자연법 제1조와 제2조이다. 이어서 제15장에서 저자는 공동체 내부에 평화를 보장할 사회계약(covenants)이 어떻게 자연법 1조와 2조에 근거하여

창출될 수 있는가를 설명하고 있다. 같은 장의 나머지는 이 으뜸 자연법으로부터 기타 자연법을 연역 추론해내는 데에 할당되고 있다.

『리바이어던』 제2부 <국가에 관해서>는 국가(commonwealth)의 기원을 다루는 장으로 시작된다. 다음에 오는 제18장-제20장에서 홉스는 죽음의 위험에 직면한 인민이 설립한 정부와 파멸의 위험이 비교적 멀리 떨어져 있는 상태에서의 인민이 설립한 정부의 차이에 대한 자신의 견해를 밝히고, 24장과 29장에선 각각 국가 변영의 조건과 국가 파멸의 원인을, 25장과 26장에선 시민법의 본질을, 30장에선 통치권과 통치자의 하나님에 대한 의무를 상론하고 있다. 제2부의 마지막 장은 ‘하나님의 자연 왕국’을 주제로 함으로써 모든 정부는 궁극적으로, 엄청난 저항불가능의 힘으로 우주를 다스리고 있는 하나님의 자연권에 근거하고 있다는 사상을 시사하고 있다. 따라서 제2부의 마지막 장인 31장은 동시에 제3부로의 이행의 장이기도 하다.

제3부 ‘기독교 국가에 관해서’는 신학은 과학이나 철학에 속하지 않는다는 홉스 자신의 주장에도 불구하고 실제로는 우리가 마땅히 그의 신학이라고 간주해야 할 것의 핵심을 담고 있다. 여러 장에 걸쳐 저자는 성서(바이블)의 구성에 대한 예리한 분석을 제기하면서 구약성서의 대부분은 그 안에서 기술되고 있는 사건들보다 훨씬 후에 우리에게 알려지지 않은 필자들에 의해 집필되었다는 것을 입증하고 있다. 사실 홉스는 모세가 모세5경(Pentateuch) 전체의 저자일 수는 없다는 것을 논증한 최초의 학자이기도 하다. 신약성서는 그러나 구약성서와는 달리 그 안에서 기술되고 있는 사건들의 직후 이 사건들의 목격자들이나 이 목격자들과 긴밀한 관계에 있던 사람들에 의해 기록되었다는 것이 홉스의 성서 분석의 결론이기도 하다.

성서 종교의 핵심적인 개념들에 관해서 『리바이어던』 제3부에서 집중적으로 논의된 사항들은 요약하면 대강 다음과 같다. 계시가 언제 있었는지 알 수 있는 사람은 없다는 것; 영(spirit)이란 말의 [비유적이 아닌] 본래의 뜻은 물질적 대상을 지시한다는 것; 예언자들은 백성을 속일 수도 있을 뿐 아니라 그들 스스로도 속을 수 있다는 것; 기독교 국가는

각각의 국가가 자신의 교회라는 것; 구원받기 위해서 요구되는 두 가지 사항은 신앙과 복종인 바, 이 신앙의 본질은 예수가 그리스도임을 믿는 것이고, 복종은 각자가 자신의 정부에 복종하는 것을 의미한다; 하나님의 왕국은 현재로선 존재하지 않으며, 첫 번째의 하나님의 왕국은 이스라엘의 조상 아브라함 또는 모세로부터 사울에 이르는 기간 동안 존속했으며, 장래에 예수의 재림 시 두 번째의 하나님의 왕국이 임하게 된다는 것, 따라서 그 동안 하나님은 자연법을 통해서 백성들은 그들의 통치자에 복종해야 할 것을 명하고 있다는 것 등이다. 결국 제3부는 전체적으로 보아 하나님의 왕국에 대한 이해를 바로 잡기 위해서 쓴 논문으로 보아야 할 것이며, 이 목적을 달성하기 위해 홉스는 ‘어둠의 왕국’에 관한 또 하나의 논의를 추가하고 있다.

그래서 『리바이어던』 제4부의 주제가 ‘어둠의 왕국’이고 이는 인간의 구원을 방해하는 모든 것을 총칭하고 있는 것이다. 이 구원의 방해물은 4 종류로 분류되어서 논의되고 있다: 성서의 잘못된 해석(44장); 이방 종교의 귀신론이 기독교에 미친 영향(45장); 그리스 철학이 기독교에 미친 영향(46장); 귀신론과 그리스 철학의 혼동으로 인한 기독교 전통과 역사의 오도(46장). 제4부의 마지막 장인 제47장은 이렇게 구원의 빛을 가로막는 목적이 무엇이고 이를 통해 이득을 보는 자가 누구인가를 기술하고 있다.

『리바이어던』은 그 본문이 4부 47장으로 조직되어 있으며, 이 본문과는 별도로 말미에 실린 저자 자신의 ‘회고와 결론’으로 종료 된다. 흔히 학자들 사이에 홉스가 『리바이어던』 말미의 이 글을 통해 사실상의 정부 옹호론, 즉 현실적으로 국민을 통치하고 있는 정부가 정당한 정부라는 입장을 피력하고 있다고 주장되고 있으나, 이는 사실이 아니다. 홉스에게서 통치권자란 반드시 두 가지 요건을 갖추어야 하는데, 첫째는 국민을 보호할 수 있는 압도적인 힘이고 둘째는 국민의 동의다. 단지 압도적인 힘으로 사람을 제압하는 것은 승리(victory)이지 정복(conquest)은 아니다. 사실 홉스가 이 글을 그의 대작의 말미에 실은 이유는 자신이 후에 『토마스 홉스의 명성에 대한 고찰』에서 밝히고 있듯이, 당시 패배한

왕당파들에게 그들이 국가[정치공동체] 안에 남아 있기를 원하는 한 어떻게 처신하는 것이 명예로운 처신인가를 설명하려는 데에 있었다. 그런즉 통치자가 일단 패배하면 그의 신민은 자유롭게 서로 간에 신약을 체결하여 새로운 통치자를 세울 수 있다는 것이 홉스의 기본 입장이었다. 게다가 그 당시 패배한 왕당파의 일원이 국가에 대한 충성 맹세를 한 경우가 충성 맹세를 하지 않은 경우 보다 찰스 2세에 끼친 피해가 적었다고 할 수 있는 것은 후자에 속하는 모든 귀족들은 의회주의자들에 의해 그 전 재산이 몰수되었으니까 말이다. 이와 같은 역사적 사건들을 고려할 때 홉스는 ‘회고와 결론’을 통하여 간접적이거나 그의 후원자인 3대 디본서 백작의 처신을 변호하려는 시도를 했다고도 볼 수 있다. 사실 디본서 백작은 영국 시민전쟁 중 일단의 왕당파들과 함께 본국을 떠났다가 1645년 그의 영지로 돌아왔는데 이는 다름 아닌 그의 재산이 몰수당하는 것을 피하기 위해서였다. 이런 연고 때문인지 또한 실제로 왕정복구 이후로 찰스 2세와 그의 궁정은 디본서 백작을 경원하였고 백작 자신도 자신의 영지를 떠나 런던에 가는 일이 거의 없었다.

‘라틴어판’ 『리바이어던』은 ‘영어판’의 일부는 번역이면서 동시에 일부는 확장과 교정이기도 하다. 라틴어 판의 본문의 많은 대목이 빈번히 영어 원문의 해당하는 대목보다 짧은 것을 볼 수가 있는바, 이는 홉스 자신이 그의 생각의 진수만을 번역하는 것으로 충분하다고 판단했다고 볼 수도 있지만 적어도 라틴어 원문의 일부는 시기적으로 영어 원문에 선행하여 집필되었다는 것도 시사하고 있다. 그러나 다른 한편 라틴어 판에 수록된 3개의 부록은 영어판이 발간된 이후에 집필된 것이 확실하다. 이 3 부록은 모두 종교의 어떤 특정 측면을 다루고 있는데, 이는 홉스가 이 시기에 이르러서는 그의 정치적 견해보다는 종교적 견해 때문에 좀 더 큰 신변의 위험에 처하게 되었다는 것을 시사한다. 실제로 1666년 의회에서 그의 정교 신봉(orthodoxy)여부를 조사하는 위원회가 결성된 사실로 보아, 라틴어 판에 수록된 이 3개의 종교에 관한 부록은 그 이후에 집필된 것으로 보아야 할 것이다. 이 3개의 부록은 모두 ‘A’와 ‘B’간에 진행되는 대화의 형식을 취하고 있으며 둘 중 좀 더 영민한 ‘B’가 대화를

리드하고 있다. 제1부록은 그 주제가 니케아 신조에 대한 해설로서 ‘B’는 이 신조의 각 항목이 의미하는 바를 설명하면서도 때로는 자신도 각 항목의 의미를 확신할 수 없을 때가 있음을 인정하기도 한다. 제2부록은 이단에 관한 토론이다. 홉스는 여타 곳에서 이 문제를 논의할 때 한 것처럼 여기에서도 말의 어원에 근거하여 이단을 주류 밖에 위치한 집단의 교의로서 정의하고 이 말의 악용의 역사를 훑어 본 다음 신민은 자신의 이단적인 견해 때문에 벌을 받아서는 아니 됨을 논증하고 있다. 제3부록은 영은 물질이며, 유일신은 모세와 사도들에 의해서 인격체로서 대변되며, 사악한 자들은 지상에서 징벌될 것이라는 이미 『리바이어던』 영어판에서 제시된 바 있는 홉스 자신의 견해들이 초래한 항의와 비평에 대한 반론을 개진하고 있다.

2.2 『리바이어던』 해설

잊을 수 없는 생동감 넘치는 언어 구사, 일사불란한 논증 조직, 철두철미 일관된 논리, 방대한 규모의 체제, 그리고 이 모든 요소를 떠받치는 학식과 정신력. 2000년 서양 철학사가 남긴 대저 중 하나인 『리바이어던』은 이와 같은 모든 요소를 빠짐없이 구현하고 있으며 그 결과 이 저서는 오늘날까지 가장 큰 영향력을 행사하는 철학 서적 중 하나일 뿐만 아니라 그러한 만큼 동시에 가장 치열한 철학적 논쟁과 도전의 대상이 되어왔던 저술이다. 그리고 실제로 정치철학의 분야에서 영어로 쓰인 책 중에서 플라톤, 아리스토텔레스, 헤겔, 마르크스와 어깨를 겨룰 수 있는 유일한 저술이라고 판단된다.

이와 같이 동 저서의 Oxford 1996년 판 편집자 J. Gaskin은 서양철학사 안에서 『리바이어던』의 위상을 평하고 있다. 그러나 철학사를 세계사에 업데이트하게 되면 토마스 홉스의 『리바이어던』은 학문의 거두 중의 거두로서 새로운 위상을 갖고 우리 앞에 나타나게 된다. 그 자체가

위대한 철학서 중의 하나였던 홉스의 이 저서가 이렇게 세계사적 리바이어던의 위상을 점하게 된 연유는 고대·중세·근대로 분절된 세계사의 결론 부인 근대를 그 방법과 내용에 의해 가장 완벽하게 대변하고 있는 데에 있다. 근대의 으뜸가는 특징인 자연 과학의 대두로 한편 전통 철학과 종교의 권위가 근저부터 뒤흔들리면서 다른 한편 인간은 우주와 사회 안에서 자신의 위치와 역할에 대한 전대미문의 미궁에 빠지게 되는데, 홉스는 그의 『리바이어던』에서 이와 같은 근대적 현실을 철학·종교·과학·정치의 관점에서 종합적으로 파악하여 하나의 웅대한 시스템으로 제시하고 있다. 즉 홉스는 동 저서에서 전통 세계의 와해 현상을 과학적 방법으로 분석하여 최초의 자연과 인간 질서를 드러내고 이 자연 질서에서 인류가 살아남기 위해선 필연적으로 리바이어던으로 대표되는 정치공동체를 창출할 수밖에 없음을 입증하고 있는 것이다. 그러므로 정치철학서로서 분류되는 『리바이어던』은 근대라고 하는 세계 속에서 인류가 생존하기를 원하는 한 필연적으로 택할 수밖에 없는 삶의 양식으로서의 정치체제, 곧 근대국가의 설계도를 제시하면서 동시에 모든 종교와 철학의 근본적인 문제였던 ‘죽음에 대한 공포’에 대해서도 과학 시대에 걸맞은 새로운 해답을 가져올 것을 자임하고 있다. 바로 이런 이유로 홉스는 『리바이어던』의 토대가 된 『시민론』에서 ‘영원한 구원’이란 종교적 언어로 국가 통치자의 제1의무를 규정하고 있는 것이다. 실제로 홉스는 『리바이어던』에서 우주의 통치자인 영원한 신과 정치공동체의 통치자인 유한한 [필사의] 신을 다루고 있으며 이런 점에서 홉스의 이 저서는 전자를 그의 이상 사회에서 배제한 마르크스의 무신론적 사회철학을 넉넉히 포용할 수 있는 깊이와 폭을 가진 정치철학서인 것이다. 마르크스 철학의 실패는 물론 그의 철학의 세계사적 실험의 최종 결과를 알게 된 오늘날의 우리들에게는 검증이 완료된 자명한 사실이겠으나 이론적으로도 이미 충분히 예견할 수 있었던 그 무엇이였다. 인류가 보편적인 계급투쟁에서 해방된 사회에 살게 되었을 때 과연 누가 또는 무엇이 인류를 [영원한] 죽음의 공포에서 보호 내지 해방시켜 줄 것인가의 문제가 홉스에서와는 달리 마르크스에서는 예견되지 않았던 것이다. 죽음이라는 인간의 영원한 문제가

이렇게 마르크스에서는 철학의 사각지대에 놓이게 됨으로써 일찍이 ‘현대인의 바이블’이라고 불려 왔던 『리바이어던』은 앞으로도 계속 그 이름에 걸맞은 요지부동의 확고한 위상을 유지할 것이다.

전통 종교·철학·사회의 붕괴에 따른 근대적 상황은 한편 베이컨이 설파한 대로 과학이라는 새로운 지식은 인간에게 엄청난 힘(power)을 의식하게 하였지만 다른 한편 삶과 죽음에 대한 공포가 인간의 마음을 가장 강력하게 지배하는 보편적인 정념(passion)으로서 자리 잡게 되었다. 근대 과학이 가져온 지식을 [물체와 힘의] 기계론적 결정론이라고 명명하고 있듯이 과학 지식은 본질적으로 인간의 정념과는 무관한 객관적인 지식임에 반하여 근대인의 제2의 천성이라고 불려도 좋을 삶과 죽음에 대한 공포는 전적으로 주관적이고 ‘개인적인’ 감정이요 그래서 또한 살아있는 개인의 느낌이다. 오늘날 우리가 홉스를 자유주의 정치철학의 시조로서 기억하게 된 연유도 바로 『리바이어던』을 통해 무엇보다도 먼저 이 [자연적으로] 무기력한 [근대적] 개인들에게 적어도 자신들의 지상의 삶에 있어서만은 절대적 안전을 보장해 줄 수 있는 국가 체제를 필연적인 방법으로 제시하고 있기 때문이다. 또 실제로 홉스가 이렇게 그 이론적 설계도를 제시하고 있는 근대 국가를 후세가 리바이어던이라고 명명하게 된 연유도, 만인의 만인에 대한 전쟁으로서 정의된 자연 상태에서 ‘태어난’ 근대인이 자신의 생명을 상존하는 비명횡사의 위협으로부터 보호하기 위해서 생각해내지 않으면 안 되었던 것이 다름 아닌 이 만인을 모두 제어할 수 있는 [물리적] 힘을 가져 그들의 전쟁 상태를 종식시킬 뿐 아니라 그들에게 평화를 강제할 수 있는 현세의 최강자로서의 존재는 오직 국가라는 절대군주(absolute sovereign)뿐 이라는 홉스의 결론과 그 이후의 역사적 사실에서 기인한다. 따라서 그 자체가 리바이어던이고 리바이어던으로 대표되는 근대 국가의 삶의 운동이 폭력적인 죽음에 의해서 우발적으로 단절될 수 있는 가능성 자체를 그 압도적인 힘으로 배제함으로써 [국민 모두의] 삶의 운동에 자기 필연성 즉 자유를 확보해 주는 본질적으로 역동적인 자유 국가로서 세계사에 등장하게 된 것이다. 그도 그럴 것이 우주는 물체(body)이며 우주 안의 모든 물체는 운동 중에 있으며 인간의 삶 역시

[욕망이라는 동력에 의해 추진되고 있는] 필연적인 욕체 운동이며 자유란 운동을 차단시키는 모든 방해물의 부재 [없음] 에 다름 아닌 것이 홉스 철학의 대전제였으니까 말이다. 또한 홉스에 있어서 죽음이란 욕망 충족의 생명 운동의 중지로서 정의되고 있는 만큼 절대군주로서의 국가가 우발적인 죽음에 대해서 국민을 보호하기 위하여 확립하는 평화 속에서 개인들은 죽음에 대한 미신적인 공포로부터 해방되면서 이와 동시에 각자가 외부로부터의 아무런 장애 없이 — 즉 자유롭게 — 자신의 욕망 충족 운동에 전념할 수 있어 산업과 상업 같은 경제 활동이 번창하게 되는 소위 시민 사회가 대두하게 되는 것이다. 또 실제로 근대 국가가 홉스의 생각대로 그 구성원 모두에게 삶의 필연성을 확보해 줄 수 있게 되면 그 국가의 통치자(주권자, 군주, The Sovereign)는 200년 후에 헤겔이 파악한 대로 ‘지상에 내려온 신’으로 생각될 수도 있을 것이다. 그러나 사실은 헤겔의 절대 관념론 에 있어서의 사변 이성(speculative reason)이 파악한 지상에 내려 온 신[하나님]과 홉스에서의 자연 이성(natural reason)이 [부정적으로밖에] 진술할 수 없는 신은 동일할 수 없는 만큼, 양자의 [근대] 국가론 사이에는 해소할 수 없는 실질적인 차이가 남아 있게 된다.

홉스의 『리바이어던』은 죽음에 대한 공포가 상존하는 자연 상태에서 벗어나야 할 수밖에 없는 사람들이 자연 이성의 명령인 자연법에 따라 맺게 되는 ‘사회계약’의 결과 통치권을 부여받은(authorization) 인공적 인격체(artificial person)로서 우리 시민이 ‘평화와 안전’을 향유할 수 있는 것은 불멸의 영원한 신아래서 우리를 통치하는 유한한(mortal) 신, 곧 『리바이어던』의 덕분이다. 홉스에서 리바이어던이라고 칭하는 국가 통치자는 압도적인, 인간으로선 어느 누구도 저항 불가능한 힘의 소유자임에도 불구하고 어디까지나 유한한(finite)존재로서 무한한(infinite)따라서 이해할 수 없는(incomprehensible)신과는 엄격히 구별될 수밖에 없을 뿐만 아니라, 또 그것이 사회계약이란 절차를 통해 만들어진 존재로서 이해되고 있는 만큼 그것의 존재 이유나 힘의 성질 따위가 피통치자 백성이 [자신의 자연 이성에 따라] 온전히 이해할 수 있는 범위 안에 놓여 있는 것이다. 이런 만큼 홉스는 그의 『리바이어던』을 통해 ‘절대주

의'의 대명사로 간주되면서도 동시에 '사회계약'을 리바이어던 곧 국가통치권자의 구성 원리로서 제시함으로써 '근대성'(modernity)의 성격을 규정하는 자유주의, 개인주의, 민주주의, 자본주의 네 가지 이념을 설파하는 자유주의 정치철학의 명실상부한 원조로서 기억되어야 마땅할 것이다. 그러나 다른 한편 헤겔의 경우, 그의 사변 철학 체계가 유일신을 지상에 내려와 걷게 한 것처럼 그의 '법철학'은 완성된 [근대] 국가 체제를 기술하고 있음에도 불구하고 그를 자유주의 정치철학의 전통에 결코 포함시키지 않는 결정적인 이유는 바로 사회계약 개념이 흄스에 있어선 그의 절대주의의 구성 원리, 곧 '정치적 계약'으로서 정의되고 있는 반면 헤겔에 이르러서는 이 사회계약 개념에서 정치적 계약의 의미가 완전히 탈락되고 말기 때문이다. 근대 정치철학에서 정치적 계약으로서의 사회계약은 국가 통치 권력과 이에 대한 복종을 이성적으로 설명하고 따라서 정당화하는 일종의 계몽주의 이론으로서 출발하였으나, 시민[부르주아]사회의 역사적 발전과 더불어 결국 사회계약의 당사자요 장본인(author)은 그때까지 피통치자에 불과했던 시민[인민, 국민, 백성]이며 따라서 이들이 국가 권력의 구성 주체라는 근대 시민 고유의 정치의식이 대세를 이루게 된다.

국가통치권의 구성 이론으로서의 사회계약 이론은 흄스 이후 [로크를 기점으로 하는] 영국의 경험론과 [데카르트를 시조로 하는] 대륙의 이성론에서 각각 다른 발전 방향을 보게 되는데, 전자에서 오늘날의 민주주의를 결정한 대의 민주주의가 이렇다 할 단절 없이 지속적으로 발전하여 왔고, 후자에선 사회계약의 주체를 직접적으로 국가 권력의 주체로 하는 루소의 직접 — 곧 인민 — 민주주의와 루소 사상의 과격한 정치적 실천이었던 1789년 프랑스 대혁명에서 절정에 달했다가 곧 이어 이 사회계약 이론은 나폴레옹 황제에 의한 국가 현실에선 완전히 무시되었을 뿐 아니라 이론적으로도 헤겔이 그의 법철학을 통해서 제시하는 [완성된] 국가 체제에서는 그 국가 주권의 구성 원리로서의 정치적 의미가 완전히 제거되게 된다. 그렇다고 해서 프랑스 대혁명 이후 유럽 대륙을 압도하게 되는 반동주의가 '시민사회'의 발전 자체를 봉쇄한 것은 아니었다. 왜

나하면 후에 “시민이란 다른 아닌 유산자 부르주아를 의미한다.”는 마르크스의 지적대로, 혁명의 나라 프랑스가 세계 최고의 성문법으로서 자랑하고 있는 나폴레옹 법전은 바로 시민사회의 형성 원리인 재산권의 보장을 그 요체로 함으로써 시민사회의 존재와 변영을 국가의 보호 하에 두게 될 뿐 아니라, 철학자 헤겔 자신도 비록 젊었을 때는 프랑스 대혁명을 열정적으로 환영하였음에도 불구하고 나폴레옹의 업적을 회고하고 프로이센이 국가체제를 완비하게 되는 것을 목도하게 된 말년에 이르러서는 “국가는 시민사회의 진실이고” “사회계약은 — 정치적 계약이 아니고 — 국가의 법에 의해 그 준수가 보장되는 시민사회의 재산권 운용 방식이다.”고 규정하고 있으니 말이다. 이렇게 대륙에선 프랑스와 독일을 중심으로 정치적[민주적] 투명성은 결여되었으나 완벽한 법률 체제, 완비된 관료 및 군사 조직을 기반으로 국가통치권이 확립되는 근대 국가의 전형, 곧 리바이어던의 위용을 갖춘 절대 국가의 탄생을 목격하게 된다. 그래서 또한 후에 히틀러에 의한 바이마르 공화국의 전복과 제3제국의 건설의 역사적 필연성과 국가적 정당성을 옹호한 바 있는 저명한 헌법학자 칼 슈미트(Carl Schmidt)는 대륙의 대표적인 프랑스나 독일의 근대 국가 성립은 [해양 국가로서의 영미 전통과는 다른 방향에서] 홉스의 『리바이어던』을 역사적으로 실현한 결과로서 파악되어야 할 것이라고 역설하고 있기도 하다. 사실 이들 근대 국가는 19세기에서 20세기에 걸친 세계 근대사가 증언하고 있듯이 홉스가 리바이어던 출현의 필연적인 원인으로서 갈파하고 있었던 야만·폭동·내란·혁명·국제 관계, 곧 자연 상태를 완전히 제압하고 이 내부와 외부의 적으로부터 ‘국민의 생명과 재산과 자유’를 지키기 위하여 필요하다고 판단되면 자신의 존망이 걸린 전쟁도 불사했던 만큼, 이들 국가는 자신이 대내적으로나 대외적으로, 자신의 국민이나 타국에 대해서 『리바이어던』의 화신, 곧 국민을 자신의 내용으로 하는 절대 국가(absolute Nation State)임을 만천하에 입증하였다. 유럽 대륙에서 이러한 『리바이어던』의 국가적 실현은 그 규모와 형식과 강도에서 인류 역사상 그 유례가 없는 거인 국가 간의 총력전(total war)인 1, 2차 세계대전에 이르러 그 발전의 정점에 이르면서 동시에 그 한

계와 모순도 이 국가 절대주의와 경쟁 관계에 있던 자유주의와 사회주의의 맹렬한 공세 하에 자명한 사실로서 드러나게 된다.

그러나 다른 한편 1, 2차의 세계대전은 홉스의 『리바이어던』이 서양 근대사의 틀을 넘어 세계사적 의의를 지닌 정치철학의 명저로서 재등장하는 데 결정적인 계기를 제공한 산파의 역할도 하였다. 세계대전은 서양 근대 문명을 총결산하는 성격을 가지면서 동시에 이 문명에 의한 세계 정복의 사실을 확인케 하는 이른바 범세계적 전쟁이었던 만큼, 이 전쟁을 통하여 국제 사회에 본격적으로 등장한 자유주의나 사회주의 사상 역시 그 내용이나 형식이 한결같이 한편 서양 근대 문명에 대한 비평적 반성을 하면서 다른 한편 새로운 세계 질서에 대한 비전[구상]을 제시하는 범인류적 이데올로기였다. 우선 이러한 성격의 세계대전의 원인 분석을 놓고 자유주의와 사회주의는 각각 정치적인 관점에서의 보수적인 접근과 계급의 경제적인 이익의 관점에서의 급진적인 접근을 대표하는 차이를 보이고 있었으나 양자 모두가 공히 ‘절대주의 국가 체제’ 비평을 공유하고 있었다는 점에서 홉스 『리바이어던』의 복귀는 이론적으로나 현실적으로 불가피한 것이었다. 마르크스 엥겔스에서 출발하여 레닌에 이르는 사회주의 전통에서는 역사상의 모든 국가가 그랬던 것처럼 유럽의 근대 국가는 유산자인 부르주아만의 경제적 이익을 배타적으로 대변하고 무산자인 프롤레타리아를 중심으로 하는 인민 대다수는 국가통치권에서 철저히 배제된 계급 국가였다. 그러니만큼 이들에게는 세계대전은, 『공산당 선언』을 계승한 레닌이 그의 『제국주의론』에서 설파하고 있듯이, 선진 부르주아 국가들이 그들 간에 세계시장에서의 패권을 다투는 [인류 최초의 세계적 규모의 어디까지나 국가가 대행한] 계급 전쟁에 지나지 않았던 것이다. 만국의 프롤레타리아의 관점에서 행한 이러한 레닌의 세계대전 원인 분석은 물론 궁극적인 국가의 소멸과 이를 선행하는 준비 단계로서의 프롤레타리아 독재를 역설했던 마르크스 역사철학의 충실한 이론적·실천적 적용의 산물이지만, 다른 한편 그 때까지의 모든 부르주아 국가는 민주적 대표성을 결여하고 있다고 비평하고 있는 점에선 그 연원이 일찍이 영국의 대의 제도를 배격했을 뿐 아니라 유럽의 당대 국가는 고대의

공화국처럼 시민 국가이기는커녕 본질적으로 부르주아 국가라고 통박하면서 인민주권의 직접 민주주의를 주창한 루소의 『사회계약론』까지 거슬러 올라가는 것 또한 사실이다. 이렇게 루소에서 마르크스를 거쳐 레닌에 이르는 전통에서 유럽의 근대 국가는 본질적으로 계급 국가, 곧 부르주아의 부르주아에 의한 부르주아를 위한 정치적 도구로서 규정되었으며, 따라서 이들 국가는 지배 계급 부르주아의 경제적·정치적 독점 체제의 확보를 위한 [리바이어던 식의] 국가 통치 체제를 갖추지 않으면 안 되었던 것이다. 마르크스 엥겔스, 레닌의 프롤레타리아 독재는 부르주아 국가 역사의 전복이며 동시에 이는 루소 인민 주권론의 역사적 복권이기도 하다.

근대 국가의 역사적 해체나 이론적 분석 과정에서 드러나는 『리바이어던』의 현실화로서의 국가 통치 체제의 절대화 경향은, 그러나 비단 루소나 마르크스주의 전통에 의해서만 비평의 대상이 된 것은 아니었으며, 근대의 대표적인 부르주아 국가 영국에서, 그것도 다름 아닌 자유주의 정치철학의 시조 로크에 의해서도, 이미 그 위험이 경고되고 있었던 것이다. “통치권의 절대주의를 주장하는 일이 어리석지 않을 수 없는 것은 그것은 결국 족제비나 여우로 인한 재난은 피하면서도 안전은 생각하지 않고 사자에게 먹히는 것을 만족하게 생각하는 것과 같으니까 말이다.” 이렇게 로크는 홉스의 『리바이어던』에 맞서 이보다 29년 후에 발간된 자신의 『시민통치론』에서 실제로 [절대주의 통치체제 대신에] 대의 정치체제(representative government) 및 시민 저항권을 제시하고 있다. 물론 자유주의 정치철학은 홉스에 비해 로크에 이르러 지대한 이론적 발전을 본 것은 사실이며, 이는 후자가 동일 저서에서 주장한 재산권 이론이 오늘날 자본주의 정당화 이론의 골자인 점을 헤아릴 때 더욱 분명하다고 하겠다. 그러나 로크의 시민이란 본질적으로 부르주아이며, 그러므로 ‘시민 통치론’은 ‘부르주아 통치론’에 지나지 않고 ‘대의 민주주의’란 ‘형식적 민주주의’에 다름 아님을 지적한 루소를 비롯한 마르크스, 레닌의 비평을 고려할 때, 그의 『시민통치론』이 홉스의 『리바이어던』을 지우고 그 자리에 들어선 것은 아니었다는 것도 또한 역사적 사실이 아닐 수 없다. 사실 『시민통치론』이 『리바이어던』을 벗어나거나 대체할 수 없는 이

유는 전자의 구성 원리 중 하나로서 정치 공동체[국가, commonwealth]의 성립 이전에 사람들은 자연적인 권리로서 생명·자유·재산이란 소위 불가양도의 천부인권을 가지고 있었다는 로크 자신의 자연권 이론 자체에 있다.

로크의 천부인권론은 물론 [납세액에 의한 제한 선거로 구성된] 대의정부 곧 부르주아 국가의 정당화를 위한 최선의 이론이지만, 문제는 이런 종류의 정부가 실제로는 국민의 천부인권은 말할 것도 없고 부르주아의 소유권조차도 실질적으로 보장할 수 없다는 데 있다. 국민의 대다수가 다년간에 걸친 근면과 노력의 결과 부르주아가 되기 전에는, 정부는 국민 전체의 삶을 한편 내란, 폭동, [공산주의] 혁명으로부터 보호하고 다른 한편 보편적인 평화를 강제함으로써 국민 개개인에게 지속적이고 자유로운 삶과 노동에 의한 자본축적의 객관적 조건을 확보하여야 하는데, 이를 가능케 하는 정부는 저항권을 인정한 로크의 대의 정부가 아니고 압도적인 힘으로 국민 전체를 대표하면서 국민 전체를 국가의 단일 의지에 종속시키는 정부, 곧 리바이어던이 아닐 수 없다. 만일 로크의 『시민통치론』 이후 영국의 역사가 내란, 폭도, 혁명 등 흠스가 만인의 만인에 대한 전쟁 상태로서 규정한 자연 상태를 알지 못하였다면, 이는 전자의 천부인권론, 시민 저항권, 대의 민주주의론 등이 무난히 실현된 성공의 결과라기보다는 영국이라는 국가의 틀 안에서 자본주의[시장] 경제가 급속히 발전하고 이와 더불어 국민의 대다수가 시민 내지 부르주아에 편입되고 대의 정부 구성에 실질적으로 참여할 수 있게 됨으로써 흠스가 그렇게나 두려워했던 시민전쟁(civil war) 일반의 소지를 점진적이거나 미연에 해소할 수 있었기 때문이었다. 실제로 18, 19세기에 영국은 대외적으로 지상 최대의 [리바이어던이 통치하는] 강국이면서 동시에 대내적으로 로크의 전통을 이어받은 공리주의자들에 의한 최소 정부[야경 국가]이론과 생명·자유·재산이란 천부인권을 대전제로하는 자본주의[시장] 경제학이 대세를 이루고 있었던 것이다. 그러나 국제 관계에서 영국을 대변하는 이 리바이어던이 입법권과 집행권의 분립에 기초한 내부의 대의정치의 ‘진실’로서 확인되는 결정적인 계기가 바로 영국이 국가 존망의 위

기에 봉착하게 된 세계대전이다. ‘국가’의 생사가 걸린 이런 전쟁에서 국가는 자기 자신을 단일한 힘과 의지의 주체로서 파악하는 것이 불가피한 만큼, 그때까지 영국 헌정의 금과옥조로서 간주되어 왔고 [후에 자유민주주의 이념의 구성 원리가 된] 주권 재민, 삼권 분립, 대의 민주주의, 사유 재산권, 등은 완전히 그 ‘활동’이 중지되고 이념으로서 뒤로 물러나 앉으면서 대신 그 자리에 국가의 단일한 힘과 의지의 주체로서 입법권, 사법권, 행정권을 한 손에 장악한 리바이어던이 국가의 영속성, 무제한성, 불가분할성의 책임을 지고 활동하게 된다. 이러한 세계대전의 체험은 홉스의 『리바이어던』이 로크의 『시민통치론』에 단지 시간적으로만 선행하는 것이 아니고 실제로 후자를 탄생시킨 어버이라는 사실을 증언하고 있다.

다른 한편, 만일 레닌이 주장한 대로 1914년 세계대전 발발까지 영국, 독일, 프랑스, 일본, 미국이 본질적으로 계급 국가였다면, 이들 국가는 모두 리바이어던에 의해 전쟁을 수행할 수밖에 없었던 까닭에 계급 국가에서 국민 국가(nation state)로 거듭날 수밖에 없었던 것도 또한 자명한 사실이 아닐 수 없다. 그것이 프롤레타리아가 됐던 부르주아가 됐던, 계급은 자신의 이익과 이념을 스스로 방어할 수 없다는 사실이 확인된 것이 제1차 세계대전의 경험이었다면 이는 또 다시 제2차 세계대전을 통하여 재확인됨으로써 세계 질서의 최종 진리로서 정립되게 된다. 이념적으로론 볼셰비즘, 나치즘, 자유주의의 격돌로서 이해되고 있는 제2차 세계대전은 실제로는 세계 질서를 국민국가 체제로 규정해 나가는 리바이어던들의 투쟁이었다고 보아야 할 것이다. 특히 마르크스 레닌 전통에서 세워진 소비에트 연방이 이 전쟁을 승자로서 끝낼 수 있었던 것은 스스로가 리바이어던이 된 스탈린이 만국의 프롤레타리아의 생명과 이익을 방어하기 위해 프롤레타리아 독재를 관철한 결과이기에는커녕 히틀러가 했던 것과 똑같은 방식으로 ‘소비에트 연방’의 물질, 인적 자원을 한 손에 틀어쥐고 전쟁을 독려하였기 때문이었다. 게다가 전후의 소련이 공산주의 진영의 명실상부한 맹주가 될 수 있었던 것은 마르크스 레닌의 보편적인 계급 해방과 궁극적인 국가 소멸의 이념을 지향해서가 아니고 스탈린의 독재에 의해 성공적으로 세계대전을 치른 소련의 ‘국가적 힘’이 국

제적으로 인정받은 필연적 귀결인 것이다. 이렇게 전후의 냉전 세계체제에서 자유주의 국가들에 맞선 공산주의 진영의 결속을 담보한 것이 마르크스 레닌의 이념이 아니고 소련의 국가적 힘이었기 때문에 1990년 소련의 국가적 와해가 곧 바로 공산주의 진영의 해체뿐 아니라 그 때까지 연방국이었던 소련 자체가 허다한 독립 국가들로 분리되는 결과를 초래했던 것이다. 그 리바이어던의 위용을 갖고 20세기 세계사를 좌지우지했던 소련의 이와 같은 [자체적] 붕괴는 우선 그 자체가 『공산당선언』 이후로 전 인류를 열광시킨 사회주의 이념과 역사에 대한 배신이면서 동시에 그 정체와 정권이 리바이어던의 힘을 갖고서도 국가의 영속성, 무제한성, 불가분성의 책임을 지는 홉스의 ‘리바이어던’에 필적하지 못했음을 확연히 증명하고 있다.

오늘날 우리가 살고 있는 세계 질서가 소련의 몰락과 공산주의 진영의 해체의 결과로서 범세계적으로 확산된 자유주의 이념으로 정의되게 된 것은 물론 역사적으로나 이론적으로 정당하고 필연적인 순서이다. 그러나 이 자유주의 세계 질서가 정치적으로 다수의 주권 국가(Sovereignty State)의 범세계적 체제에 다름 아닌 것을 인정할 때, 근대 정치철학에서 최초로 주권을 국가의 영속성·무제한성·불가분성을 담보하는 단일 인격의 권력으로 정의한 홉스의 『리바이어던』이 흔히 자유주의 이념의 시조로서 간주되는 로크의 『시민통치론』의 중심에 자리 잡고 있음을 알게 된다. 그도 그럴 것이 로크의 ‘시민 사회’에서 출발한 대의 정부가 생명·자유·재산이란 시민의 천부인권을 내란과 공산 혁명과 전쟁으로부터 보호하기 위해선 홉스가 정의한 대로 국가의 단일 인격으로서의 주권에 의지할 수밖에 없었던 것이 근·현대 세계사가 우리에게 주는 교훈이니까 말이다.

그러나 우리 한국인에게게는 홉스의 『리바이어던』을 통해 세계사로부터 교훈을 끌어 낼 마지막 단계가 남아 있다.

2.3 『리바이어던』 상세 목차

서설

제1부 인간에 관하여

제1장 감각에 관하여

제2장 상상력(imagination)에 관하여

제3장 상상의 연속 또는 계열에 관하여

제4장 언어(speech)에 관하여

제5장 추론(reason) 및 학문(science)에 관하여

제6장 보통 정념(passions)이라고 부르는 의지적 운동의 내적 발단과
그것을 표현하는 언어에 관하여

제7장 담론의 결말 또는 해결에 관하여

제8장 일반적으로 지적(Intellectual)이라고 부르는 덕들과 그 반대
의 결점에 관하여

제9장 지식의 여러 가지 주제들에 관하여

제10장 힘, 가치, 존엄, 자격(worthiness)에 관하여

제11장 행동 양식(manners)의 차이에 관하여

제12장 종교에 관하여

제13장 인간의 자연 상태, 그 지복과 비참에 관하여

제14장 제1, 제2 자연법과 계약에 관하여

제15장 여타 자연법에 관하여

제16장 인격(persons), 본인(authors) 그리고 인격화된 사물에 관하여

제2부 국가공동체(commonwealth)에 관하여

제17장 국가의 기원, 발생, 정의(definition)에 관하여

제18장 설립된 주권자(Sovereign)의 권리에 관하여

제19장 설립된 국가의 종류와 주권의 계승에 관하여

제20장 가부장적 지배와 전제적 지배에 관하여

제21장 국민의 자유에 관하여

- 제22장 국민의 정치적 및 사적 단체들(systems)에 관하여
- 제23장 주권의 공적 대행자에 관하여
- 제24장 국가의 영양섭취와 생식작용에 관하여
- 제25장 조언(counsel)에 관하여
- 제26장 시민법에 관하여
- 제27장 범죄, 면죄, 죄의 경감에 관하여
- 제28장 처벌과 보수에 관하여
- 제29장 국가를 약화시키거나 해체시키는 것들에 관하여
- 제30장 주권 대표자의 직무에 관하여
- 제31장 하나님의 자연 왕국
- 제3부 기독교적 국가에 관하여
- 제32장 기독교적 정치 원리에 관하여
- 제33장 『성서』 제 편의 수, 해당 시대, 의도, 권위 및 그 해석자들에
관하여
- 제34장 『성서』에 있어서 영(spirit), 천사(angel) 및 영감(inspira-
tion)의 의미
- 제35장 『성서』에 있어서 하나님의 왕국, 성스러움(holy), 신성함(sa-
cred), 성체(Sacrament)의 의미에 관하여
- 제36장 하나님의 말씀과 예언자들에 관하여
- 제37장 기적과 그 효용에 관하여
- 제38장 『성서』에 있어서 영생, 지옥, 구원, 내림할 세계, 속죄의 의미
- 제39장 『성서』에 있어서 교회(Church)라는 말의 의미
- 제40장 아브라함, 모세, 사사들, 유대의 왕들에 있어서 하나님 왕국의
제 권리
- 제41장 거룩한 우리 구세주의 직분에 관하여
- 제42장 교회의 권력에 관하여
- 제43장 사람이 천국에 들어갈 수 있는 필요조건에 관하여

제4부 암흑의 왕국에 관하여

제44장 『성서』의 틀린 해석에서 결과한 영적 암흑에 관하여

제45장 귀신학(demonology)과 이방 종교에서 비롯된 유물들에 관하여

제46장 공허한 철학과 허구의 전설에서 유래한 암흑에 관하여

제47장 이러한 암흑에서 발생하는 이익과 이 이익이 누구에게 돌아가는가에 관해

회고와 결론

2.4 주요 용어

2.4.1 심리학적 이기주의(Psychological Egoism)

홉스에 의하면 모든 인간 존재는 자기 자신의 이익[선]을 위해 행동한다. 때에 따라 홉스는 사람은 누구나 스스로가 자신의 이익이 된다고 생각하는 바의 추구만이 유일한 동기가 되어 행동하고 있다고 말하고 있기도 하다. 물론 이런 홉스의 입장이 충분한 설득력을 가질 수 없는 것이 분명한 것은 실제로 우리는 많은 사람들이 타인을 돕고 있는 예를 알고 있기 때문이다. 설사 우리가 많은 사람들이 자신의 이익을 위해 행동하고 있다는 것을 인정한다 할지라도, 이 사실이 그들도 또한 때에 따라선 타인의 이익을 위해 행동한다는 사실을 부인하는 것은 아니다. 게다가 홉스는 다른 장소에선 그의 이기주의를 매우 상식적인 방식으로 정의하고 있기도 하다. 홉스는 선(good)이란 사람이 욕구(desire)하는 대상이라고 정의함으로써 사람은 누구나 자신의 선[유익, 좋음]을 도모하기 위해 행동한다는 그의 애당초의 주장은 사람은 누구나 자신의 욕구를 만족시키기 위해 행동한다는 것을 의미하는 것에 지나지 않게 된다. 다시 말하면 타인을 도와주려는 것이 많은 사람들의 욕구인 만큼, 많은 사람에

게 선이요 이익이 되는 것은 타인을 도와주는 것이다. 따라서 흄스의 견해는 무해하거나 중립적인 것으로 이해될 수도 있는 것이다. 실제로 학자들 사이에는 흄스가 과격한 이기주의자와 온건한 이기주의자의 견해 중 어느 쪽을 대변하고 있는지, 또는 양자 모두를 대변하고 있는지에 관해 의견이 분분한 실정이다. 다만 흄스의 견해를 그 전체적인 정신에서 파악한다면, 인간 행동을 결정하는 데 이기적인 동기가 비이기적인 동기에 선행한다고 보아야 할 것이다.

그러나 각인은 자신의 이익을 위해서만 행동한다는 것이 전제되면, 인간은 천성적으로 사회생활에 적합하지 않고 따라서 제약을 받지 않으면 서로가 충돌할 수밖에 없게 된다는 추론이 가능하다. 이런 의미에서 흄스는 『시민론』 1장 2절에서 “그러므로 우리가 사회를 추구하는 것은 사회생활이 우리 자연본성에 맞아서가 아니고 사회로부터 우리가 얻을 수 있는 어떤 이익이나 명예 때문이다.”라고 말하고 있다. 그뿐만 아니라 개개인으로서 인간은 그들의 이기적인 행태에서 필연적으로 발생하는 갈등과 충돌로부터 그들 자신을 보호할 수가 없다. 결국 이와 같이 인간의 자연본성으로 인한 궁지에서 벗어나기 위해 인간이 창조해 낸 것이 바로 리바이어던이라 불리는 국가인 것이다.

2.4.2 평등(Equality)

흄스에게 자연 상태에서의 인간은 그들의 생명 보존 능력에서 ‘절대적’으로 평등하다. 어떠한 개인도 자연 상태에선 그의 육체적 힘과 두뇌의 힘을 종합하여 볼 때 타인보다 우월하다고 장담할 수 없다는 말이다. 사람에게 있어서 그의 생명은 이 세상의 그 무엇과도 바꿀 수 없는 절대적 가치이기에 그 생명을 보존하는 능력에 있어서의 평등은 절대적 평등이 아닐 수 없다. 한편 이와 같은 자연적인 ‘천부의 평등성’을 있을 수 없는 그 무엇으로 치부하는 사람이 많은 것도 또한 주지의 사실이다. 그러나 흄스 자신은 많은 사람들이 이와 같은 인간의 본래적인 평등성을 믿지

못하는 이유는 “그들이 그들 자신은 일반 대중보다 한 수 높은 지혜를 갖고 있다는 자만심 때문이다.”고 『리바이어던』 13장 2절에서 진단하고 있다. 게다가 홉스가 인간의 자연적인 평등성을 증명하는 방식은 그 자체가 그가 어떤 목적으로 이 개념을 도입하게 되었는가를 예시하고 있다. 홉스의 말대로 한 사람이 또 다른 한 사람이 잠들기를 기다렸다가 그가 잠들었을 때 돌이나 어떤 원시적인 무기로 그를 쳐 죽이는 계획을 세워 시행하는 데 이렇다 할 지력과 힘을 요하지 않는다는 것은 누구라도 쉽게 상상할 수 있는 일이다. 또는 어떤 한 사람이 선천적으로 다른 모든 사람보다도 훨씬 영리하고 강한 경우가 있을지라도, 그를 제거하기를 원하는 사람들이 일시적으로 힘을 합치기만 하면 그들이 그를 살해하는 것은 매우 용이한 일이 아닐 수 없다. 이상의 예증에서 우리는 누가 누구를 죽이는 표상이 중심에 자리 잡고 있음을 알게 되는데, 그 이유는 홉스 정치철학에서 자기 생명 보존이란 인간의 욕구 중 가장 주요한 근본적인 욕구이기 때문이다. 그도 그럴 것이 자기 생명 보존이야말로 모든 욕구의 만족과 쾌락의 필요조건이 아닐 수 없으니까 말이다. 그래서 또한 비평가들 중에서 홉스가 자신의 철학을 정당화할 목적으로 자기보존의 권리를 과대평가하고 있다고 비난하는 소리가 들리는 것은 어쩌면 당연한 일인지도 모른다. 다만 우리로선 모든 정치 이론가들이 인정하고 있는 자기방어의 권리는 그 자체가 자기보존의 권리에 의해서 정당화된다는 것을 강조해야 할 것이다.

홉스가 자연 상태에서 사람은 평등하다고 역설하는 데는 나름대로 몇 가지 이유가 있다. 우선 첫 번째로 꼽을 수 있는 이유는 만일 사람이 평등하지 않다고 하면 일부의 인간은 여타의 인간을 지배할 수 있는 자격 내지 능력을 선천적으로 가지고 있다는 것을 의미하게 된다. 그리고 그들에게는 그들의 선천적 우월성에 따른 지배자의 지위가 인정되는 것이 당연지사이다. 로버트 필머(Robert Filmer)가 그의 족장론을 피력하는데 원용하고 있는 것이 바로 이 소수의 인간의 선천적 우월성 개념이다. 사실 그것은 17세기에 상식으로 통하던 의견이고 홉스 자신은 그것이 아리스토텔레스의 견해에서 비롯되었다고 지적하고 있다. 그러나 사실 홉

스가 간과하고 있었던 핵심 사항은 사람들이 그들 중 누가 누구보다 선천적으로 우월한가의 문제에 관해 합의를 본다는 것은 성배를 발견하는 것만큼이나 가능성이 없다는 점이었다. 무릇 인간은 누구나 허영심이란 자연 본성 때문에 자기 자신이 지도자로서 태어났다고 생각하는 경향이 있는 것이다. 그리고 이런 일반적 자연적 경향이야말로 자연 상태를 전쟁 상태로 규정할 수 있는 근거라고 홉스는 생각하고 있는 것이다. 두 번째 이유는 현실 정치에 대한 홉스의 성찰과 관련이 있는 것으로 생각된다. 즉 홉스의 천부의 평등성 개념에는 영국 귀족은 그 평민보다 본래적으로 더 높거나 앞설 이유가 없으며 귀족은 그들의 높은 지위도 주권자 덕분으로 향유하고 있는 만큼 주권자에 대해 그들은 감사와 충성의 의무를 지고 있다는 홉스의 평소 생각이 내포되어 있다고 볼 수도 있다.

2.4.3 자연 상태(State of Nature)

홉스 정치철학의 특징 중 하나는 인간의 자연 상태를 전쟁 상태로 정의하는 데 있다. 전쟁 상태라 하면 우선 사생결단의 물리적 충돌을 의미하나 홉스는 여기에서 일종의 냉전이라 할 수 있는 적대 관계도 포함시키고 있다. 즉 홉스에게선 쌍방 중 어느 쪽이나 타방을 공격할 의도가 상존하고 따라서 어느 쪽이나 자기를 지키기 위해선 타방에 대한 경계를 늦출 수 없는 적대 관계 역시 전쟁 상태로 규정되고 있다.

직관적인 견지에선 평화는 전쟁보다 논리적으로 우선하는 것처럼 생각된다. 전쟁과 평화를 양자의 관계 속에서 파악하면 전자는 당연히 후자의 부재로서 보일 것이다. 사실 이런 방식은 인간 본성에 대해 성선설의 관점을 취하고 있는 철학자들에게는 매우 매력적인 접근 방법이었으나 그것은 물론 홉스의 방식은 아니었다. 만인의 만인에 대한 전쟁 상태야말로 자연 상태에서의 인간의 생존 조건이라고 천명하고 있는 홉스에게선 전쟁이 평화에 대해 논리적으로 우선한다. 따라서 홉스는 논리적으로 우선하는 전쟁을 기초로 하여 평화란 전쟁이 부재하는 상황으로서 정의

하게 된다. 인간의 자연 상태에 관한 이와 같은 그의 비판적 시각은 『리바이어던』 13장 9절에서 더할 나위 없이 극명한 필치로 기술되고 있으며, 또한 실제로 모든 홉스 연구자들은 이 문단을 그의 정치사상을 대표할 수 있는 구절로서 반드시 인용하고 있는 실정이다. “만인이 만인에게 적인 전쟁 상태에 수반되는 온갖 사태는 인간이 자신의 힘과 창의에 의해 얻을 수 있는 것 이외에는 다른 어떠한 보장도 없이 살아가야 하는 상태에 수반되는 사태와 동일하다. 이런 상태에선 근로가 자리 잡을 수 있는 여지가 없다. 근로의 과실이 불확실하니까 말이다. 따라서 토지의 경작도 항해도 있을 수 없으며, 해로로 수입되는 물자의 이용, 편리한 건물, 다대한 힘을 요하는 물건의 운반이나 이동을 위한 도구, 지표면에 관한 지식, 시간의 계산, 기술, 문자, 사회 등 그 어느 것도 존재할 수 없는 것이다. 그리고 무엇보다도 나쁜 일은 끊임없는 공포와 폭력에 의한 죽음의 위협이다. 이런 상태에서 인간의 삶은 고독하고 빈궁하고 더럽고 잔인하면서도 짧다.”

그러나 적지 않은 독자들이 자연 상태에 대한 홉스의 기술을 수긍하지 못하는 것 역시 주지의 사실이다. 특히 홉스의 기술을 인간의 원시적 생존 조건에 관한 역사적 견해의 표현으로 착각하게 되는 경우에는 홉스의 의도를 파악할 수 있는 가능성 자체가 배제되게 된다. 사실 홉스 자신이 『리바이어던』 13장 11절에서 분명히 말하고 있듯이, 자연 상태가 한때 세계 도처에 존재했었다고 생각한 적은 없다. 전통적으로 두 가지 방식이 자연 상태를 고찰하는 데 필요한 것으로 생각되어 왔다. 첫 번째 방식은 사유 실험의 본질적인 부분으로서 자연 상태를 일종의 가정적인 경우로서 고찰하는 것이다. 홉스 역시 이 방식에 따라 인간의 자연 본성이 무엇인가를 규명하는데, 이 규명 과정에 인간 본성의 비본질적인 부분을 사상하는 사유 절차가 수반된다. 결국 홉스에게서 이 방식은 인간들은 법에 의해 제약을 받지 않는 경우 어떻게 행동할 것인가의 문제를 규명하는 것을 의미한다. 그러니만치 홉스가 처음 자연 상태의 아이디어를 소개할 때 독자에게 그 상태에선 어떠한 종류의 법도 존재하지 않는다는 인상을 주는 것은 매우 당연한 일이 아닐 수 없다. 이 상태를 일차적 자

연 상태라 부르고 있다. 홉스가 이러한 가정적 상황이 만인은 만인에게 적인 상황을 내포하고 있다고 생각한 것은 분명하다. 그러므로 홉스는 그의 자연 상태 이론에 자연법 이론을 추가하고 제1 자연법의 명령으로서 평화의 전망을 여는 것이다. 이제 자연법이 포함된 이 단계가 이른바 2차적 자연 상태이다. 그러나 이 단계에서도 여전히 적대관계가 계속되고 있는 만큼, 자연법은 아직 효력이 없는 것으로 보아야 할 것이다.

자연 상태를 고찰하는 두 번째 방식은 사유 실험과 무관하다. 홉스는 인류의 일부가 실제로 자연 상태에 처해 있다고 생각해야 할 3종류의 구체적인 상황을 제시하고 있다. 첫 번째는 『리바이어던』 13장 11절에서 지적하고 있는 바대로 아메리카 원주민들과 같은 원시 부족이 처해 있는 상황이다. 두 번째 종류는 내전 상태(civil war)에 빠진 인민의 상황이다. 이와 같은 경우엔 인민을 보호해야 할 정부가 없거나 정부가 있다 하더라도 보호할 힘이 없거나이다. 이 두 번째 상황이 홉스에게는 개인적으로 가장 심각한 문제였던 것은 영국시민전쟁(English Civil War)과 그 비참함에 대한 그 자신의 기억이 아직도 생생히 남아 있었기 때문이었다. 세 번째 종류의 자연 상태는 국제 관계다. 국제 관계에선 법을 강요하고 시행하는 중앙 권력이 존재하지 않는 한, 각 국가는 여타 국가와 전쟁 상태에 있다고 보아야 할 것이다.

2.4.4 자연권(The Right of Nature)

인간의 자연 상태는 법이 아예 없거나 또는 적어도 유효한 법이 없는 상태이기 때문에 거기에선 인간의 행위가 어떠한 식으로도 제약을 받지 않는다. 다시 말하면 인간은 모든 것에 대한 권리가 있다. 홉스는 『리바이어던』 14장 1절에서 자연권을 다음과 같이 정의하고 있다. “자연권이란 각인이 자기 자신의 자연(his own nature), 곧 자신의 생명을 유지하기 위해 자신의 힘을 자신이 원하는 대로 사용할 수 있는 자유이다. 따라서 그것은 각인이 자신의 판단과 이성에 있어서 그 목적에 가장 적

당한 수단이라고 생각되는 모든 것을 행할 수 있는 자유인 것이다.” 이 정의는 3 요소로 구성되어 있는데, 이들을 분리해 내면 다음과 같다: 자연권은 행동하는 자유라는 점; 자연권의 목적은 자기 생명 보존이라는 점; 각인은 스스로가 어떻게 이 목적을 달성할 것인가를 판단해야 하는 주체라는 점. 그런데 사실 홉스는 두 번째 요소는 생략하고 대신에 『리바이어던』 14장 4절에선 “자연권에 의해 사람은 누구나 만물에 대한 권리를, 심지어 타자의 신체에 대한 권리까지도 가지고 있다.”고 주장하고 있는 것이다. 이렇게 단순화시킨 자연권 개념은 그 자체가 납득하기 어려운 것은 사실이며 실제로 최초의 정의에서 그것이 어떻게 도출될 수 있는지도 그 관계가 불분명하다. 최초의 정의에 따르면 정당화될 수 있는 것은 사람이 자신의 생명 보존에 도움이 되는 것만을 취하는 경우에 한하기 때문에 존재하는 것은 무엇이나 점유하거나 획득해도 정당한 것은 아니다. 예를 들면 굶주린 한 인간이 타인의 살 이외에 먹을 것을 찾아낼 수가 없을 때 그가 그 인육을 먹어도 부당하지 않다는 것이 최초의 정의에 따른 판단이다. 그러나 여기서 중요한 것은 오직 극단적인 상황에서만이 식인이 허용된다는 점이다. 그러므로 사람이 생존을 위해선 쌀 한줌이 필요한 경우, 그가 쌀 한줌을 얻을 수 있는데도 이웃 사람을 잡아먹는 행위는 최초의 정의에 의하면 결코 정당화될 수 없는 것이나, 두 번째의 정의와는 충돌하지 않는 것이다.

그러면 여기서 홉스는 왜 자기 생명 보존이란 자연권의 목적을 생략하면서까지 최초의 자연권 개념 정의를 수정하려고 하였는가의 의문이 제기되지 않을 수 없다. 우리가 생각할 수 있는 것은 다음의 두 가지 이유이다. 첫 번째 생각할 수 있는 것은 수사적인 이유인데, 왜냐하면 최초의 정의의 자기 생명 보존 목적 요소를 생략하게 되면 인간의 자연 상태는 그 만큼 더 무시무시하고 끔찍하게 보일 수밖에 없기 때문이다. 실제로 홉스는 『리바이어던』 14장 4절에서 이 자연 상태를 비명횡사의 공포가 상존하는 상태로 묘사하고 있다: “따라서 모든 인간이 만물과 타인의 신체에 대해 가지고 있는 이런 자연의 권리[자연권]가 존속하는 한, 자연이 보통 인간에게 허용하고 있는 수명을 다 살 수 있는 안전은 어떠한 인간

에게도 [그가 아무리 강하고 영리하다 할지라도] 결코 보장될 수 없는 법이다.” 두 번째로 생각할 수 있는 이유는 철학적 이유다. 자연 상태에선 분쟁을 해결할 수 있는 권위가 존재하지 않는 만큼, 어느 누구도 타인이 그가 획득하려고 하는 대상에 대해 권리를 가지고 있는지 아닌지를 결정할 수가 없다. 설사 어떤 행위가 그 사람의 생명 보존에 도움이 되는지 아닌지에 대한 객관적인 기준이 있다 할지라도, 자연 상태에선 심판관 제도가 없는 만큼, 어느 누구의 의견도 타인의 행위에 대해 구속력을 가질 수 없는 것이다. 따라서 각 사람의 권리는 결국 자연권에 대한 수정 정의가 단정하는 바와 마찬가지로 무제한의 권리인 것이다.

홉스에서 자연 상태는 문자 그대로 절망적인 상태이다. 그러므로 가능한 한 빨리 여기서 벗어나려고 원할 수밖에 없는 것이 또한 인지상정이다. 인간 내부에 있어서 과연 무엇이 이와 같은 탈출을 가능하게 하는 원동력인가? 홉스는 그 원동력의 일부는 정념(passions)에 있고 또 일부는 이성에 있다고 말하고 있다. 한편은 죽음에 대한 공포, 또 한편은 안락한 삶의 영위에 대한 욕구야말로 자연 상태에서 벗어나려는 동기가 되는 것이다. 노동을 통해 품위 있는 삶을 살 수 있다는 희망과 이성의 사용이 결국 자연 상태에서부터 탈출할 수 있는 수단인 것이다. 인간은 그래서 이성에 따라 자연법에 접근하게 된다.

2.4.5 자연법(The Law of Nature)

홉스의 자연법 정의는 『시민론』과 『리바이어던』에서 근소한 차이를 보이고 있다. 앞선 작품에선 홉스는 자연법을 인간이 자신의 생명과 건강의 보존을 위해 해야만 할 것 또는 하지 말아야 할 것에 관한 울코는 이성의 명령으로서 정의하고 있다. 홉스에서 법은, 진정한 법은 반드시 입법자가 있어야 하는데, 위의 정의에선 자연법에 대해선 이성 자체가 입법자 역할을 하고 있다는 강한 인상을 주고 있다. 그러나 이성은 인격(person)이 아니기 때문에 그 자체가 온전한 입법자일 수 없는 만큼, 자

연법은 온전한 의미의 법일 수는 없다. 그러므로 대다수의 학자는 흄스에게선 자연법은 진정한 법이 아니고 차라리 일종의 타산적 격언(prudential maxims)이라고 결론짓고 있다. 이와 같은 해석에 따르면 자연법은 자연 상태에서 벗어나는 최선의 방법을 가르치는 것이다. 결국, 흄스가 자연법에 관한 그의 견해를 바꾸지 않았다는 것이 학자 대부분의 생각이지만, 『리바이어던』에 와서 흄스의 논의가 다소 바뀌었다고 생각하는 학자가 소수지만 없는 것은 아니다. 『리바이어던』 14장 3절에서 제시되고 있는 자연법 정의는 다음과 같다: “자연법(*lex naturalis*)이란 이성¹에 의해 발견된(1) 계율 또는 일반 법칙(2)이며, 그것에 의해 사람은 그 생명을 파괴한다든가, 생명 보존의 수단을 제거한다든가와 같은 일을 행하는 것이 금지되게 된다(3). 구성 요소 (1)은 자연법이 속하는 유개념을 표시하고 있다. 우리가 계율이라고 번역한 *precept*엔 두 종류가 있다. 사람이 준수해야 할 의무가 있는 것, 즉 법률과 계명(*laws and commands*)같은 것이 있으며, 또 한 종류는 준수해야 할 의무까지는 없는 것, 즉 권고나 조언(*counsels*)같은 것이 있다. 흄스는 14장의 다음의 장들에서 주권자는 고문들로부터 조언이나 권고를 받지 명령[계명]을 받는 것은 아니라는 점을 강조하고 있다. 구성 요소 (2)는 법이 선포되는 방식을 지시하고 있다. 인민은 자연법이 무엇인가를 알기 위해선 그들의 이성을 사용하지 않으면 안 되나, 국법이 무엇인가를 알기 위해선 그들의 주권자의 명령에 귀를 기울이지 않으면 안 된다. 구성 요소 (3)은 자연법의 내용과 범위가 자기 생명 보존임을 규정하고 있다.

구성 요소 (3)은 동시에 어떤 행위는 자연법에 의해 금지되어 있음을 지시하고 있는데, 이는 누가 그것을 금지하는 것인가라는 의문을 불러일으키지 않을 수 없다. 사람은 누구나 그의 이성의 지배를 받는다는 흄스의 언명은 이런 의문에 대해 이성이 금지한다는 해답을 암시하게 된다. 이와 같은 해석에 입각하면 흄스의 견해는 『시민론』과 『리바이어던』에서 다르지 않다. 즉 ‘자연법’이란 용어는 일종의 메타포로서 사용되고 있는 것으로 보인다. 그런 한에서 자연법은 법이 아니고 타산적 권고, 내지 혹자가 주장하는 것처럼 주어진 목적에 대한 수단을 처방하는 명제, 곧 확

언적 가언 명령(assertoric hypothetical imperative)이다.

그러나 우리가 홉스 자신은 철학에서 메타포의 사용을 단호히 반대했던 사실을 염두에 두면 이런 해석을 쉽사리 받아들일 수만은 없는 것이다. 이런 해석이 가지는 두 번째 난점은 홉스 자신이 여러 곳에서 하나님을 자연법을 명하고 자연법의 저자는 하나님이라는 취지의 말을 하고 있는 사실이다. 이 해석이 갖는 세 번째 장애는 홉스가 자연법을 신의 실정법과 국법과 함께 동일 범주에 넣고 있다는 사실이다. 그도 그럴 것이 만일 자연법이 오직 비유적인 의미의 법에 지나지 않는다면 컴퓨터 버그[결함]을 해충으로 분류할 수 없는 것과 마찬가지로 자연법 역시 법의 카테고리에 포섭시킬 수는 없을 것이기 때문이다.

이상의 반증 이외에도 홉스에게서 자연법이 진정한 법으로서 생각되고 있는 점을 강하게 시사하고 있는 대목들이 또한 적지 않은 것도 사실이다. 예를 들어 홉스는 ‘자연법’이란 용어의 사용에 있어서 이전 학자들이 착오를 범해왔음을 때때로 지적하면서, 법은 두 부분으로 구성되어 있다는 점을 역설하고 있다. 해야 할 것 또는 하지 말아야 할 것, 즉 법의 내용을 표현하는 부분이 있으며, 또 다른 부분은 법 제정의 권한, 즉 법의 형식을 표현한다. 예를 들면, ‘각인은 국가에 한 달분의 봉급을 납부할 것을 나는 명령한다’와 같은 법률에 있어서, ‘나는 명령 한다’ 부분은 형식을, 문장의 나머지 부분은 내용을 언표하고 있다. 홉스는 자연법의 성질을 설명하려는 의도에서 자연법의 내용은 이성에 의해서 추론될 수 있음을 주장하고 있다. 즉 자연법의 이 부분은 이성의 명령이라고 지칭될 수 있다는 주장이다. 게다가 홉스는 자연법이란 다름 아닌 자기 보존과 방위에 도움이 되는 것에 관한 정리(theorems) 내지 결론(conclusions)인데도 불구하고 과거의 철학자들은 이 말을 부적절하게 사용해 왔다고 누차 지적하고 있는 만큼, 우리가 볼 때 그 자신 역시 이 용어를 부적절하게 사용할 것이라고 믿어야 할 근거는 없다고 보아야 할 것이다. 이러한 우리의 추론은 다음의 인용을 통하여 확인될 수가 있을 것이다: “그러나 만일 우리가 이 정리들이 모든 것을 명할 수 있는 하나님의 말씀에 의해 교부된 것이라고 생각한다면 그것은 법이라고 부르는 것이 적절하

다.”(『리바이어던』 15장 41절) 이보다 앞서 홉스가 자연법에 관한 하나님의 역할을 언급했던 것은 하나님의 이름이나 성서에 건 서약(oaths)이 하나님의 이름을 원용하지 않은 계약(covenants)보다 좀 더 큰 구속력을 갖고 있다는 주장을 반박했을 때였다: “계약이 합법적이라면 하나님 보기에 서약이 있으나 없으나 그 구속력은 마찬가지이다. 즉 비합법적이면 설사 서약 하에서 체결된 것이라 할지라도 아무런 구속력도 가지지 못 한다.”(『리바이어던』 14장 33절) 여기서 논의 중에 있는 주제는 자연법인 만큼, 하나님 보기에 구속력이 있는 법이란 자연법일 수밖에 없는 것이다. 그런고로 자연법에 관해 홉스가 『시민론』에선 ‘타산적인 격언’으로 보았던 그의 견해를 『리바이어던』에 와선 ‘하나님이 명령하신 진정한 법’으로 바꾸었다고 해석할 수도 있는 것이다. 다만 이와 같은 해석은 여전히 소수의 입장으로 남아 있다.

다른 한편 홉스에서 자연법은 타산적인 격언에 지나지 않는다는 해석엔 철학적인 문제가 따른다. 이런 경우 우리는 구속력이 없는 자연법에 직면하게 된다는 말이다. 그도 그럴 것이 무분별하거나 경솔한 짓을 행하여도 그것이 반드시 패덕이나 불의라고 말할 수 없을 것이니까 말이다. 게다가 이와 같은 경우를 상상해 보는 것은 그다지 어려운 일이 아니다. 대표적인 예로서 계약을 배반하면 얻을 수 있는 이익은 매우 크지만 적발될 가능성은 매우 적은 반면, 계약을 지키는 데서 오는 해(harm) 역시 매우 큰 상황을 상정해 보자. 이 경우 우리의 합리성(rationality, 계산 능력)이 명하는 것은 십중팔구 계약을 어기는 쪽일 것이며, 그런 한에서 우리로선 결국 자연법에 관한 홉스의 또 다른 견해, 즉 계약은 전지전능한 하나님에 의해 보증되고 있다는 견해를 수용할 수밖에 없게 된다.

제1자연법: ‘평화를 찾아낼 수 있는 곳에선 평화를 추구해야 할 것이요, 그렇지 못 한 곳에선 전쟁 수단에 의해서 우리 자신을 보호해야 할 것이다.’ 이렇게 홉스는 『시민론』에서 제1자연법을 정식화하고 있다. 『리바이어던』에 와선 홉스는 이 명제를 이성의 일반 법칙 또는 이성의 계율이라 부르면서 이 명제의 첫 번째 부분만을 제1자연법으로 규정하고 있

다. 즉 ‘인간은 누구나 평화의 희망이 있는 한 평화를 추구해야만 한다.’가 제1자연법이고 나머지 부분, 곧 ‘평화가 가능하지 않은 곳에선 각자는 전쟁을 통해서 자기 자신을 방어해도 좋다’를 자연권의 골자로서 규정하게 된다. 홉스가 최초의 명제를 이런 식으로 분할한 데는 『리바이어던』에선 [『시민론』에서와는 달리] 자연권에 좀 더 큰 역할을 부여하려는 목적이 있었던 것으로 추정된다.

제2자연법: 여타 모든 자연법은 제1자연법으로부터 귀결되는 것으로 상정된다. 홉스는 『리바이어던』 14장 5절에서 제1자연법에서 어떻게 제2자연법이 추론되는가를 다음과 같이 기술하고 있다: “평화를 위해 노력하도록 명령하는 이 기본적 자연법으로부터 제2자연법이 다음과 같이 추론된다. 평화를 위해, 또한 자신의 방위를 위해 필요하다고 생각되는 한에 있어서, 사람은 여타 모든 사람이 동의한다면 만물에 대한 권리(즉 자연권)를 기꺼이 포기해야만 한다. 그리고 자신이 다른 사람에게 허용한 만큼의 자유에 자신도 만족해야만 한다.” 그도 그럴 것이 만일 어떤 인간이 만물에 대한 이 권리를 자진해서 포기하기를 거절한다면, 그는 평화를 위해 노력을 하지 않고 전쟁의 원인인 이 권리를 고수하는 것이 되고, 결국 제1자연법을 부정하고 말 터이니까 말이다.

2.4.6 사회계약(Covenants)

홉스에서 사회계약 개념은 “사람들은 자신들이 맺은 계약(covenants)을 상대방이 그것을 준수하려는 의지가 있는 한, 이행해야 한다.”는 제3자연법과 더불어 등장한다. 제3자연법은 제2자연법이 제1자연법으로부터 추론되는 방식과 마찬가지로 추론된다. 만일 어떤 사람이 계약을 지키려는 의사가 없다면 그는 평화를 창출하려고 노력하는 대신에 자신이 할 수 있는 모든 수단, 즉 전쟁을 통해 자기 자신을 방어해도 좋다는 자연의 권리(자연권)를 고수하는 것이 된다. 그러므로 계약을 체결한다는 것은 이 권리를 특정한 방식으로 희생한다는 것을 의미한다.

권리의 포기 내지 양도: 홉스에 따르면 정부(government)는 계약(covenants)에 의해 설립된다. 또 이런 이유로 홉스는 전통적으로 사회계약(social contract) 이론가로서 분류되어 왔다. 계약에 참여한다는 것은 어떤 것에 대한 권리를 다른 어떤 것을 얻기 위해 희생한다는 것을 의미한다. 홉스는 이와 같은 권리 희생에 있어서 두 가지 방식을 구별하고 있다. 즉 권리는 포기하거나(renounce) 또는 양도하거나(transfer) 둘 중의 하나이다. 권리의 포기란 권리를 더 이상 구사하지 않을 뿐만 아니라 누가 그 행위의 수혜자가 될 것인지에 관해 전혀 개의치 않는 것을 의미한다. 예를 들면 열 사람이 한 그루의 나무에서 사과를 딸 수 있는 권리가 있는 상황에서 이 중 한 사람이 그 권리를 포기하게 되면, 나머지 아홉 사람이 사과를 얻을 수 있는 가능성은 10퍼센트 증가하게 된다. 그러나 홉스가 이런 권리의 포기 개념에 본질적인 관심을 갖고 있었던 것은 아니었다. 권리 포기 개념은 홉스에게는 다만 그것이 권리 양도 개념과 대조를 이룬다는 점에 한에서 유용한 개념이었다. 그래서 『리바이어던』 14장 7절에서 홉스는 “권리의 양도란 특정한 사람 또는 사람들을 그것의 수혜자로서 지정하는 것이다.”고 말하고 있다. 그러므로 권리의 양도 행위는 권리가 양도된 자에 대해 간섭이나 방해를 하지 않을 의무를 발생시킨다. 게다가 권리를 누군가에게 양도하는 행위는, 비록 홉스가 이 점에 관해선 분명히 하고 있지 않기는 하지만, 양도자는 수혜자가 그 대상을 소유하거나 유지할 수 있도록 자신의 힘까지도 수혜자에게 기여할 것을 요구한다. 이 사항은 특히 사람이 자기 자신을 통치하는 권리를 주권자에게 양도할 때 중대한 의미를 갖게 된다. 하지만 사람이 사과에 대한 자신의 권리를 ‘양도’할 때와 같은 사소한 경우에도 이 사항이 적용되는 것이 당연하다고 보아야 할 것이다. 이런 경우에도 양도자는 수혜자가 사과를 소유하도록 돕지 않으면 안 될 터이니가 말이다. 어떤 대상을 남에게 파는 행위 역시 그 대상에 대한 권리를 양도하는 행위이다. 그리고 대상을 타인에게 양도하면 그가 그 대상을 확고히 소유하도록 돕는 것은 당연하다.

주권자 설립 계약: 이제 우리는 권리 양도 개념이 주권자 설립 계약과 어떠한 관계에 있는지 살펴보기로 하자. 홉스는 후자를 『리바이어던』 17장 13절에서 다음과 같이 정식화하고 있다. “나는 나 스스로를 통치하는 권리를 이 인간(this man) 또는 이 인간의 합의체(this assembly of men)에 양도할 것을 다음의 조건하에 승인한다. 이 조건이란 너도 너의 권리를 그에게 양도하고 그의 모든 활동을 나와 마찬가지로 승인하는(authorize) 것이다.” 여기서 제시되고 있는 정식화는 그 자체가 홉스 정치철학에서 가장 난해한 양상 중 하나로서, 이를 제대로 독해하기 위해선 사회계약의 결과며 수혜자인 국가 주권자의 권한(authority)을 설명하는 것이 필요하다. 주권자의 권한을 설명하는 데는 두 가지 접근 방식이 있다. 우선 첫 번째 방식에 따르면, 인민은 공공의 안전에 관한 문제에 있어서 그들의 주권자에게 그들을 대신하여 행동할 수 있도록 권한 부여(authorization)를 한다는 것이다. 이를 좀 더 형식화하여 표현해보면, A가 B에게 권한을 부여하는 것은 정확히 A가 B를 선택하여 자신을 위해 행동하도록 할 때이다. 또 다른 방식에 따르면, 인민은 그들의 주권자에게 그들의 제 권리를 양도하고(alienation), 주권자는 따라서 그들이 통치될 방식에 관한 결정에서 완전히 자유롭게 행동할 수 있다는 것이다. 즉 A가 B에게 권리 R을 양도하는 것은 정확히 A가 R을 B에게 넘겨 버리면 그것을 일방적으로든 어떠한 경우에도 되찾을 수 없을 때이다. 권리 양도의 비정치적 예를 든다면 물건을 파는 경우다. 일단 팔린 물건에 대한 권리를 회복하는 길은 매도자가 [물론 매수자가 동의하는 경우] 그것을 다시 사든가 또는 새 소유주가 그것을 선물로 증여하든가 포기하든가에 의할 수밖에 없다. 물론 이 세 방법 중 어떠한 경우에도 자기의 권리를 이미 양도한 자의 일방적 행위는 허용되지 않는다.

권한 부여(authorization)와 권리 양도(alienation): 여기서 일단 권한 부여와 권리 양도는 주권자의 권한을 설명하는 데 양립할 수 없는 두 가지 방식인 것처럼 보인다. 권한 부여는 일방적으로 취소할 수 있을 뿐만 아니라 하등의 권리 포기도 내포하고 있지 않는 반면, 권리 양도는

일방적으로 취소할 수 없을 뿐만 아니라 그 자체가 이미 일종의 권리 포기이다. 그런데 양자 간의 이와 같은 대조적인 차이에도 불구하고 홉스는 양자 모두를 동시에 수용하고 있는 것이다. 우선 그의 권리양도 이론은 위에서 인용한 주권자 설립 계약 중 “나는 나 스스로를 통치하는 권리를 이 인간 또는 이 합의체에 양도 한다.”는 구절에서 쉬게 파악된다. 이 구절은 바로 그 앞에 오는 “인민이 자기 자신들을 방어할 수 있는 유일한 길은 그들의 모든 힘과 권력을 한 인간 또는 한 합의체에 부여하는 데 있다.”는 대목과 더불어 국민 된 자는 누구나 그의 모든 권리를 양도하였음을 단정하고 있는 것이다. 그런데 다른 한편 홉스에서 주권자 설립 계약의 권리 양도 조항과 상치되어 보이는 대목들이 발견되는 것도 또한 사실이다. 실제로 홉스 자신이 “사람이 그것을 말이나 그 이외의 표시로써 포기 내지 양도하였다고 납득할 수 없는 몇몇 권리가 있다.”고 말하고 있는데, 그 중 하나가 육체적 손상이나 투옥을 당하지 않을 권리이다. 이 권리는 포기 또는 양도할 수 없는 권리이기 때문에, 죄인, 특히 사형선고를 받은 죄인까지도 형리에 저항할 수 있는 권리를 가지고 있는 것이다. 그러므로 인민이 주권자 설립 계약에 참가한다고 해서, 계약의 권리 양도 조항이 주는 그런 인상에도 불구하고 사실은 그들의 모든 권리를 희생하는 것은 아니다. 그래서 홉스는 『리바이어던』 14장 8절에서 다음과 같이 말하고 있는 것이다: “이렇게 권리를 포기 또는 양도하는 동기 내지 목적은 자신의 안전보장과 자신의 생명 보존에 있다. 따라서 설령 한 인간이 말 또는 기타 표시에 의해서 이 목적을 포기하는 것을 의도하고 있는 것처럼 보이는 경우가 있더라도, 그것이 그의 의지나 의도였었다고 해석해서는 안 된다. 그 자신이 그런 말이나 행위가 어떻게 해석될 것인가에 관해 무지했던 것에 지나지 않으니까 말이다.” 홉스가 어느 누구도 자신의 모든 권리를 포기할 수는 없다고 주장하는 데엔 그 나름대로 충분한 이유가 있다고 보아야 하지만, 이 주장으로 인해 주권자 설립 계약에 대한 적절한 해석 문제가 발생하는 것도 또한 사실이다. 만일 계약에 참가하는 자가 그의 모든 권리를 포기하는 것이 아니라면 그가 자신의 권리 중 어떤 권리를 포기하고 어떤 권리를 포기하지 않아도 좋은지 알

기를 원하는 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 이런 문제에 대해 물론 실용주의적 관점에서 가져올 수 있는 현명한 해답도 없는 것은 아니다. 즉 권리 포기는 대내적 평안과 대외적 안보를 확보하는 데 충분한 힘을 가진 정부(통치자)를 만드는 데 필요한 정도까지 할 것이나 개인의 행복에 매우 중요한 사생활, 신앙, 언론 및 집회의 자유에 대한 권리들의 포기는 포함하지 않는 정도라는 지혜로운 해답이 있을 수 있다. 그러나 홉스에서 정부는 ‘절대적 주권자’일 수가 없는 만큼 이와 같은 실용주의적 해답이 반드시 필요한 것은 아니라고 보아야 할 것이다. 다만 홉스가 절대적 주권자로서의 정부를 말할 때, 그 뜻은 국가 안정 유지를 위해 국가내의 모든 정치적 권력에 대한 독점과 국민 생활의 모든 측면을 규제할 수 있는 권리를 정부가 갖고 있다는 의미에 한한다. 그러니만치 홉스는 다시 이 절대적 주권자의 의미를 한정할 목적으로 『리바이어던』 21장 6절에서 “사실상 어떠한 주권자도 국민 생활의 모든 측면을 통제하려고 해도 할 수 없는 것은 그들이 그렇게 할 수 있는 실제적 힘이 없기 때문이다.”라고 말하고 있는 것이다. 홉스에게 자유는 자연 상태에선 무한하지만 국가 안에선 법이 금지하지 않는 사항에 한정된다.

홉스에서 권한부여 이론이 등장하는 것은 주권자 설립 계약 서식 중 “나는 이 인간 또는 이 합의체에 권한을 부여하고 그리고 그의 모든 행위를 승인한다(authorize).”는 부분이다. 홉스에 따르면 인민이 자연 상태에서 주권자를 수립할 때 그들은 그들을 대표하면서 그들을 위해 행동할 인공 인격(artificial person)을 창조한다. 자연 인격(natural person)이란 그의 의지적 행위가 그 자신의 행위인 것을 말하는 반면, 인공 인격이란 그의 행위가 타자의 행위로서 간주되는 것을 말한다. 그리고 인공 인격은 대행자(actor)라 부르고 행위가 귀속되는 자를 장본인(author)이라 부른다. 그러므로 국민은 주권자의 모든 행위의 장본인이며, 주권자 자신은 대행자에 지나지 않는다. 이와 같은 견해는 주권자의 모든 정책에 대한 책임을 국민 자신에게 돌릴 수 있는 장점이 있다. 결국 홉스에게선 주권자만이 오로지 정책 결정 권한이 있으면서도 국민에 대해 그의 결정에 대한 책임질 필요는 없다. 왜냐하면 그의 모든 결정은 국민 자신

들의 행위이기 때문이다.

주권자 설립 계약의 권한 부여 조항은 따라서 국민은 주권자가 행하는 모든 것을 승인한다는 것을 의미하는 것으로 생각된다. 그러나 이런 무제한의 권한부여는 우리가 앞에서 논의한 바 있는 무제한의 권리 양도 만큼이나 해롭고 부조리한 것이 아닐 수 없다. 설사 권한 부여가 주권자의 통치 활동에 한정된다 할지라도 만만찮은 문제가 가로막고 있다. 만일 국민이 주권자에게 권한 부여를 한다면 왜 국민이 부여한 권한을 박탈할 수 없단 말인가? 예를 들어 A가 B에게 자신을 위해 주택 한 채를 구매하도록 권한 부여를 했으나 이 대행자의 일 처리에 만족치 못한 경우, A가 그의 권한 부여를 즉각 또는 약정된 기간이 지나서 취소할 수 있는 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 그러나 이와는 달리 홉스는 국민은 그들의 권한부여를 취소할 수 없다고 말하고 있으면서 그의 입장을 정당화하기 위해 그의 권리양도 이론을 원용하고 있는 것이다. 하지만 문제는 과연 이런 권리 양도와 권한 부여가 공존할 수 있는가이다.

홉스가 권한 부여를 설명하고 있는 바대로, 주권자의 행위는 그 자신의 행위가 아니고 그에게 권한을 부여한 국민의 행위로서 간주된다. 권리양도에 있어선 백성이 그들의 권리를 주권자에게 양도했으면 그들은 그 권리를 다시 찾을 수는 없는 것이다. 이것은 적어도 이론적 차원에선 정치적 안정을 보장한다고 할 수 있다. 그러나 주권자가 얼마만큼의 권력이나 권한을 가져야 할지에 대해선 홉스는 애매한 말을 하고 있는 것이다. 때때로 홉스는 국민은 만물에 대한 그들의 권리를 포기하였기 때문에 주권자는 국민 생활의 모든 측면을 통제하는 권리가 있다고 지적한다. 그러나 홉스는 또한 인간은 결코 자기 생명 보존에 대한 권리는 포기할 수 없다고 단호히 주장하기도 하는 것이다. 홉스의 말이 이렇게 애매할 수밖에 없는 이유는 결국 ‘모든 것에 대한 권리를 포기하다’는 표현의 애매성에서 온다고 보아야 할 것이다.

이제 마지막으로 사회계약 자체에 관한 홉스의 견해를 살펴보자. 첫째, 잠재적 국민 그들만이 계약 당사자이지 주권자는 계약 당사자가 아니다. 각 잠재적 국민은 자기 스스로를 통치하는 권리를 주권자를 위해 희생한

다. 이 때 행해지는 권리 양도가 정확히 어느 선까지의 양도인지에 관해 흙스가 시종일관 분명한 것은 아니다. 때에 따라 흙스는 권리 양도란 것이 실은 비켜서는 것 이상을 포함하는 것은 아닌 인상을 주고 있다: “어떠한 인간도 자신의 힘을 실제로 타인에게 양도하는 것은 불가능한 일이고 또 타인이 그것을 받는다는 것도 불가능하기 때문에 한 인간의 힘과 권력을 양도한다는 것은 다름 아니라 그가 그의 힘을 양도하는 자[주권자]에게 저항할 권리의 포기 내지 단념에 지나지 않는 것으로 이해되어야 한다.”(『법의 기초』 19장 10절) 물론 어떠한 주권자도 국민은 비켜서 있고 자신의 힘만을 의지하여 외국의 침략으로부터 국민을 보호할 수는 없는 것이다. 따라서 앞에서 인용한 대목을 해독하는 데 합당한 방식은 ‘주권자에게 저항할 권리의 포기 내지 단념’은 주권자의 명령에 대한 복종을 포함하는 것으로 이해하는 데 있다. 실제로 주권자가 정세나 정변의 명령을 내렸을 때 국민이 이에 복종하는 것이 그들의 권리 양도에 포함되는 것이라면 주권자는 국민을 보호할 수 있는 막강한 권력과 힘을 획득하게 된다.

둘째, 계약 당사자들은 계약에 의해서 상호 간에 의무를 발생시킨다. 두 사람이 어떤 물건의 매매 계약을 체결하면 둘 중 하나는 상대방에게 돈을 지불할 의무를 발생시키고 또 다른 한 쪽은 상대방에게 물건을 양도할 의무를 발생시킨다. 그러나 흙스의 사회계약에선 계약 당사자들은 그들 서로간의 의무가 아니고 주권자에 대한 의무를 발생시킨다. 정확히 말해서 주권자의 모든 명령에 복종한다는 의무를 발생시킨다. 그리고 주권자는 국민에 대한 어떠한 의무도 지니고 있지 않다. 다만 주권자는 자연법에 복종해야 할 의무만이 있는 것이다. 자연법을 하나님의 법으로 해석한다면 주권자의 의무는 하나님에 대해 지고 있는 의무인 것이다. 그러면 누가 주권자가 그가 하나님에 대해 지고 있는 의무를 제대로 지켰는지의 여부를 심판할 것인가? 물론, 흙스에 따르면, 그것은 오직 하나님 한분뿐이지 결코 국민들은 아닌 것이다.

2.4.7 주권(Sovereignty)

획득에 의한 주권(Sovereignty by Acquisition)

홉스는 통치자, 곧 주권자가 탄생하는 방식을 두 가지로 구별하고 있다. 우선 통치자가 모든 사람들이 평등한 자연 상태에서 나올 때, 주권자는 인민들의 [사회계약이란] 결정에 의해 설립된다. 즉 설립에 의한 주권(Sovereignty by Institution)의 경우다. 홉스가 『리바이어던』에서 통치자를 설립에 의해서 만드는 이 방식을 상세히 다루고 있는 것은 이 방식이 주권의 논리적 구조를 가장 분명히 드러내기 때문이다. 그러나 이 방식이 갖는 이론적 장점에도 불구하고 역사상 대부분의 통치자는 설립된 것이 아니고, 정복왕 윌리엄이 영국에 대한 그의 주권을 획득한 것처럼 힘에 의해 쟁취되었던 것이다. 즉 획득에 의한 주권(Sovereignty by Acquisition)이라고 알려져 있는 경우다. 정복의 경우 역시 피정복민은 계약을 체결하고 이 계약에 따라 정복자는 통치자, 곧 주권자가 된다. 이런 경우 두 가지의 길이 있다. 첫째는, 전쟁에서 진 쪽의 인민은 그들 간에 협약을 체결하여 전쟁에서의 승리자를 그들의 주권자로 만드는 길이다. 이런 경우 주권자는 승전국의 대표자인 만큼 패전국에 들어서게 되는 통치 형태는 사실상 승전국의 모든 국민이 주권을 구성하게 되는 귀족 정체가 된다. 물론 이것을 고전적인 형태의 귀족 정체로 분류할 수 없음은 분명하다. 둘째는, 패전국의 인민이 승전국의 국민과 계약을 맺어 그들의 주권자를 만드는 길이다. 이런 경우 정복당한 인민은 승전국에 통합되고, 그들의 통치 형태는 그것이 민주정체든 군주정체든 귀족 정체든 상관없이 그들을 정복한 국가의 통치 형태를 답습하게 된다.

이렇게 국가 주권의 생성을 설립과 획득에 의한 두 가지 방식으로 설명하려고 시도함으로써 홉스가 학자들 사이에 많은 논쟁과 비평을 초래해 온 것은 무엇보다도 두 번째 방식에 의한 그의 설명이 명쾌하지 못한 데에 그 원인이 있다. 때에 따라서 홉스는 주권자는 어떠한 경우에도 계약 당사자가 아님에도 불구하고 정복 세력과 정복당한 인민 사이에 계

약이 체결된다는 인상을 주고 있다. 그뿐만 아니라 정복당한 인민과 정복 세력 사이엔 어떠한 평등도 존재하지 않는다는 것도 말하고 있는 것이다. 그러나 이는 결국 자연 상태에서 통치자를 세워야 할 필요조건이었던 인간의 평등성을 근본적으로 부정하는 효과를 가져올 수도 있는 것처럼 보인다. 그도 그럴 것이 홉스가 획득에 의한 방식으로 주권을 설명하는 데에 있어서 명료하지 못했던 것은 부정할 수 없는 사실이니까 말이다. 그럼에도 불구하고 이 경우에 홉스의 진의가 무엇이었던가를 알아내는 것이 불가능한 것도 아니다.

우선 학자들은 설립에 의한 주권과 획득에 의한 주권, 이 양자의 차이를 강조해 온 반면, 홉스 자신은 이 차이를 대수롭게 여기지 않았던 것이다. 그에게서 굳이 양자 간의 차이를 밝히려 한다면, 그것은 오로지 전자의 경우 인민이 그들의 주권자를 세우는 것은 그들 서로간의 두려움이나 공포 때문이지 그들이 설립할 주권자가 무서워서가 아닌 반면, 후자의 경우 인민이 두려워하는 대상이 그들의 주권자가 된다는 것뿐이다. 그 어떤 경우에도 주권의 본질은 동일하다. 주권, 곧 주권자의 권리는 절대적이다.

절대 주권(Absolute Sovereignty)

홉스에서 주권은 그가 『리바이어던』 서설에서 이미 천명하고 있듯이, 국가라고 하는 신체 전체(whole body)에 생명과 운동을 부여하는 국가의 혼(soul)이다. 따라서 국가에게 있어서 주권의 역할은 그것의 삶과 죽음, 존재와 무를 좌우하고 주관하는 만큼 절대적이다. 홉스 정치철학의 골자는 국가 절대주의에 있다기보다는 국가의 혼인 주권의 절대성에 있는 것이다. 이와 같은 주권의 절대성이 확보되고 관철되기 위해선 주권을 담당하고 행사하는 주권자는 국가 안에 있어서의 모든 정치적 권력과 삶의 모든 측면을 통치할 수 있는 권리를 갖고 있기 마련이다. 그런데 국민이 대체로 그들이 원하는 대로 자유롭게 살 수 있다는 사실은 주권자가 실제로는 삶의 모든 측면을 통제할 수 있는 법을 제정할 수 없다는

사실에서 기인한다. 이 문제에 관해서는 홉스의 견해가 매우 소박하였다는 점은 인정해야 할 것이다.

홉스에서 주권자가 지니게 되는 속성은 전통적으로 하나님(신)의 것으로 간주되어 온 속성과 매우 유사하다는 것은 주지의 사실이다. 우선 홉스에서 주권자는 사실상 거의 전능한 자(omnipotence)나 다름없다고 할 수 있는 것은 실제로 그의 권능에 도전할 수 있는 자는 없기 때문이다. 그리고 주권자는 지성 상의 모든 논쟁에 있어서 최종 심판자인 만큼 실제로 전지한 자(omniscience)라고 말할 수 있다. 게다가 주권자를 전적으로 의로운(all just) 존재라고 할 수 있는 것은 그가 법을 제정하고 집행하면서도 자신은 법에 종속되지 않기 때문이다. 마지막으로 주권자는 구세주의 역할도 한다. 본래 구세주의 개념엔 두 가지 믿음이 내포되어 있었다. 이 중 하나는 인간 또는 세상에는 근본적으로 잘못된 그 무엇이 있다는 믿음이고, 또 다른 하나는 인간은 자기 자신을 구원할 수 없다는 믿음이다. 홉스 정치철학 역시 자연 상태에서의 인간의 삶에는 근본적으로 잘못된 그 무엇이 있다는 사상과 개개인들은 자력으로 자기 자신들을 구원할 수 없다는 사상에서 출발하고 있다. 개개인들이 그들 자신을 위해서 할 수 없는 것을 해주는 것이 바로 홉스의 주권자인 것이다. 실제로 홉스는 이와 같은 하나님과 주권자의 유사를 활용하여 『리바이어던』 17장 13절에서 주권자를 다음과 같이 정의하고 있다. “이렇게 해서 저 위대한 리바이어던이라 불리는 주권자가 탄생한다. 바로 이 주권자가 영원불멸의 하나님 아래서 우리에게 평화와 방위를 보장해주기 때문에 우리는 이 주권자의 탄생을 경외의 마음으로써 유한한 지상의 신의 탄생이라 불러야 할 것이다.”

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 토마스 홉스
- 토픽 ID: mod_hobbes
- 상위 토픽명: 서양근대철학자
- 상위 토픽 ID: mod_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Thomas Hobbes

영어 이름: Thomas Hobbes

생애 요약: 1부 1.1

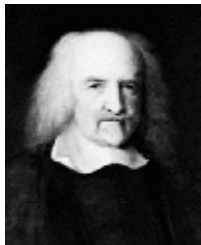
외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:



원어 웹사이트:

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/hobbes.html>

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>

<http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>

영어 사이트:

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/hobbes.html>

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>

<http://www.iep.utm.edu/h/hobmoral.htm>

한국어 웹사이트:

http://preview.britannica.co.kr/bol/topic.asp?article_id=b25h1880b

<http://www.poori.net/eth41-3.htm>

http://ko.wikipedia.org/wiki/%ED%86%A0%EB%A7%88%EC%8A%A4_%ED%99%89%EC%8A%A4

연관 관계

관계된 철학자: 존 로크(mod_locke),

존 스튜어트 밀(mod_mill),

장-자크 루소(mod_rousseau),

몽테스키에(mod_montesquieu),

게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel)

기여한 철학 분야: 인식론(mod_epistemology),

사회철학(mod_soc_phil),

자연철학(mod_nat_phil),

정치철학(mod_pol_phil),

기여한 철학 이론: 유물론(mod_materialism)

기여한 철학 학파:

주요 저작: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 리바이어던
- 토픽 ID: mod_hobbes_leviathan
- 상위 토픽명: 서양근대철학문헌
- 상위 토픽 ID: mod_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: leviathan

영어 제목: leviathan

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1651년

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

원어 디지털 텍스트:

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>

http://www.infidels.org/library/historical/thomas_hobbes/leviathan.html

영어 디지털 텍스트:

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>

http://www.infidels.org/library/historical/thomas_hobbes/leviathan.html

철학 문헌 내용 토픽맵: mod_hobbes_leviathan_km.xtm

연관 관계

저자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

관계된 철학자: 존 로크(mod_locke),

존 스튜어트 밀(mod_mill),

장-자크 루소(mod_rousseau),

몽테스키외(mod_montesquieu),

게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel)

기여한 철학 분야: 인식론(mod_epistemology),

사회철학(mod_soc_phil),

자연철학(mod_nat_phil),

정치철학(mod_pol_phil),

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 유물론(mod_materialism)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 이기주의

- 토픽명: 이기주의
- 토픽 ID: t1
- 철학 용어 토픽명: 이기주의
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_egoism

내부 어커런스

원어 용어: egoism
영어 용어: egoism
한자 표기: 利己主義
용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)
사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)
사용한 내용 토픽: c2.2.2 근본적 개인주의(radical individualism)

3.2 평등

- 토픽명: 평등
- 토픽 ID: t2
- 철학 용어 토픽명: 평등

- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_equality

내부 어커런스

원어 용어: equality

영어 용어: equality

한자 표기: 平等

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c2.3.1 죽음에 대한 공포의 역사성

c3.2.1.1 사회계약의 원인으로서 자연법

3.3 자연 상태

- 토픽명: 자연 상태
- 토픽 ID: t3
- 철학 용어 토픽명: 자연 상태
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_natural_state

내부 어커런스

원어 용어: state of nature

영어 용어: state of nature

한자 표기: 自然狀態

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c2.2.1 유물론적 심리학, c2.3 정념의 기능

3.4 자연권

- 토픽명: 자연권
- 토픽 ID: t4
- 철학 용어 토픽명: 권리
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_right

내부 어커런스

원어 용어: right of nature

영어 용어: right of nature

한자 표기: 自然權

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c3.2.1 자연법(laws of nature)

3.5 자연법

- 토픽명: 자연법
- 토픽 ID: t5
- 철학 용어 토픽명: 자연법
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_natural_law

내부 어커런스

원어 용어: laws of nature

영어 용어: laws of nature

한자 표기: 自然法

용어 설명: 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c3.2.1 자연법(laws of nature)

c3.2.1.1 사회계약의 원인으로서 자연법

c3.2.1.2 사회계약의 결과로서 자연법

3.6 사회계약

- 토픽명: 사회계약
- 토픽 ID: t6
- 철학 용어 토픽명: 사회계약
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_social_contract

내부 어커런스

원어 용어: covenants

영어 용어: covenants

한자 표기: 社會契約

용어 설명: 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c3.2 사회계약, c3.2.2 근대국가에서 사회계약

3.7 주권

- 토픽명: 주권
- 토픽 ID: t7
- 철학 용어 토픽명: 주권
- 철학 용어 토픽 ID: t_mod_sovereignty

내부 어커런스

원어 용어: sovereignty

영어 용어: sovereignty

한자 표기: 主權

용어 설명: 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자: 토마스 홉스(mod_hobbes)

사용한 철학 문헌: 리바이어던(mod_hobbes_leviathan)

사용한 내용 토픽: c3.3.1 절대 권력(absolut power)의 결여
c3.3.2 사회계약론에 의한 주권의 제약
c3.3.3 무제한의 양심과 학문의 자유

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 『리바이어던』 스케치

1.1 『리바이어던』의 목적 (e1.1.1 / q1.1.2)

1.2 『리바이어던』의 방법

1.2.1 일원론적 기계론 (e1.2.1.1 / q1.2.1.2)

1.2.2 수학적 연역법 (e1.2.2.1 / q1.2.2.2-4)

1.2.3 경험론 인식 원칙 (e1.2.3.1 / q1.2.3.2-4)

1.2.4 귀납법 (e1.2.4.1 / q1.2.4.2-3)

1.3 『리바이어던』의 한계 (e1.3.1 / q1.3.2-4)

2.인간 (e2.1-7 / q2.2-9)

2.1 정념(passions) (e2.1.1-4 / q2.1.2-7)

2.2 정념의 구조 (e2.2.1)

2.2.1 유물론적 심리학 (e2.2.1.1-11 / q2.2.1.2-13)

2.2.2 근본적 개인주의(radical individualism)

(e2.2.2.1-6 / q2.2.2.4-8)

2.3 정념의 기능 (e2.3.1 / q2.3.2-4)

2.3.1 죽음에 대한 공포의 역사성 (e2.3.1.1-3 / q2.3.1.2)

2.3.2 권력욕

2.3.2.1 역사적 배경 I (e2.3.2.1.1-8 / q2.3.2.1.2-10)

2.3.2.2 역사적 배경 II (e2.3.2.2.1-6 / q2.3.2.2.2-7)

2.3.2.3 역사적 배경 III (e2.3.2.3.1-11 / q2.3.2.3.2-12)

2.3.3 부, 지식, 명예의 정념 (e2.3.3.1-14 / q2.3.3.2-15)

3. 국가

3.1 국가(commonwealth)의 정의(definition)

(e3.1.1-12 / q3.1.4-13)

3.2 사회계약 (e3.2.1-9 / q3.2.3-8)

3.2.1 자연법(laws of nature)

3.2.1.1 사회계약의 원인으로서는 자연법(e3.2.1.1.1 / q3.2.1.1.2)

3.2.1.2 사회계약의 결과로서 자연법 (e3.2.1.2.1 / q3.2.1.2.2)

3.2.2 근대국가에서 사회계약

3.2.2.1 국민과 사회계약 (e3.2.2.1.1)

3.2.2.2 시민사회와 사회계약 (e3.2.2.2.1-2 / q3.2.2.2.3-4)

3.2.2.3 세계대전과 사회계약 (e3.2.2.3.1 / q3.2.2.3.2)

3.3 국가의 와해 (e3.3.1 / q3.3.2-3)

3.3.1 절대 권력(absolute power)의 결여 (e3.3.1.1)

3.3.2 사회계약론에 의한 주권의 제약 (e3.3.2.1-5 / q3.3.2.2-8)

3.3.3 무제한의 양심과 학문의 자유 (e3.3.3.1-6 / q3.3.3.2-8)

제 3 부 『리바이어던』 내용 분석 연구

1. 『리바이어던』 스케치

1.1 『리바이어던』의 목적

(e1.1.1) 1651년 5월 영국에서 출간된 토마스 홉스의 대표작 『리바이어던』은 중세 질서의 전반적 와해 속에서 새로운 인간 생존 방식을 탐구하는 서양 근대의 대표적인 ‘정치철학서’ 중 하나이다. 그러나 이 새로운 인간의 생존 방식을 찾아 내지 않으면 안 되는 절체절명의 과제가 오로지 홉스와 [후에 로크나 헤겔] 같은 철학자만이 감당할 수 있었던 것은 그것이 새로이 발견된 우주와 자연과 기술에 관해서 뿐만 아니라 종교 역사에 관해서도 방대하고 체계적인 지식을 전제하지 않으면 안 되었기 때문이다. 따라서 홉스가 근대인이 취할 수밖에 없게 될 생존 방식으로 제시하고 있는 ‘국가론’은 전통적인 정치학의 범위를 훨씬 넘어서 발견이나 발명의 의미를 포함하는 국가 건축학의 의미를 갖게 된다.

(q1.1.2) 자연 (곧 하나님이 이 세상을 창조하고 통치하는 기술인 자연)은 인간의 기술(arts)에 의해 흔히 모방된다. 인간의 그 기술에 의해 인공적 동물을 만들 수가 있는 것이다. [...] 그러나 기술은 여기에서 멈추지 않고 자연이 만든 이성적이고 가장 탁월한 작품이기도 한 인간조차 모방하기도 한다. 즉 커먼웰스(commomwealth)라던가 국가(State) 또는 라틴어로 키위타스(Civitas)라고 칭하는 위대한 ‘리바이어던’을 창조하는데, 이는 의심할 여지없이 하나의 인공 인간에 다름 아니다. 단지 이 인공의 인간은 자연인보다는 비교할 수 없게 크고 강하다는 특징이 있을 뿐 아니라 자연인을 보호하고 방위해주는 것이 그것의 목적이다. [...] 그리고

또 개개의 구성원이 소유하고 있는 부와 재력이 이 인공적 인간으로서의 국가의 체력이며, 국민의 안녕(Salus Populi)이 리바이어던이라고 일컫는 이런 국가의 임무인 것이다.(서론 1절, p.7)

1.2 『리바이어던』의 방법

1.2.1 일원론적 기계론

(e1.2.1.1) 홉스가 인간이 자연을 모방하여 시계와 같은 자동 기계를 제작하는 능력을 갖고 있다는 점이나 인간 역시 자연의 일부로서 자연의 운동 법칙에 따라 그 생명 운동을 하고 있다고 본 점에선 데카르트를 비롯한 17세기의 여느 철학자들과 대동소이하다고 하겠다. 단 데카르트의 경우 정신과 물질의 이원론의 입장에서 자연을 기계론적으로 설명하려고 시도한 반면, 홉스는 물체[물질] 일원론의 입장에서 자연을 기계론적으로 설명하려 했다는 차이가 있다. 이렇게 인간을 포함한 우주 전체를 물체의 운동이란 유물론적 기계론의 관점에서 설명할 수 있다는 점에서 홉스의 철학은 데카르트와는 달리 우선 서양 중세를 지배한 스콜라 철학과는 분명한 단절을 선언하면서 당시 케플러의 지동설이나 갈릴레오의 관성의 법칙에 의해 확립되고 있었던 자연 과학을 자신의 방법론이나 존재론의 바탕으로 삼고 있다. 따라서 홉스에게서 초자연적 절대자인 신과는 관계 없이 가톨릭 교권을 배제하고 오로지 자연 이성에 따라 리바이어던이라고 하는 인공 인간을 지상의 최고 권위로서 구상해 낼 수 있었던 것은 그의 일원론적 기계론 철학의 당연한 귀결이라고 보아야 할 것이다. 그러나 이에 반해 정신 기능의 확실성을 신의 존재 증명에서 찾고자 했던 데카르트에게서 근대의 특징인 세속 국가를 구상할 수 없었던 것 또한 그의 철학의 필연적 한계이며 당연한 귀결이라고 보아야 할 것이다. 사실 데카르트를 시원으로 하고 있는 대륙 철학 전통에서 처음으로 홉스의

『리바이어던』에 필적할 만한 국가론 내지 정치철학서는 19세기에 들어와 1821년 발간된 헤겔의 『법철학 요강』(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 정도라고 해도 과언은 아닐 것이다. 게다가 영국 경험론 전통에선 1690년 『리바이어던』에 이어 근대 정치철학의 두 번째 위업인 로크의 『통치론』(*Two Treatises of Government*)이 발간된 사실은 데카르트를 원조로 하는 대륙의 이성론뿐만 아니라 헤겔을 정점으로 하는 독일 관념론 전통의 정치적 후진성 내지는 역사적 보수성을 간접적으로 노정한다고 볼 수 있다.

(q1.2.1.2) 인간은 그 기술에 의해 인공적 동물도 만들 수 있는 것이다. 왜냐하면 생명이란 사지의 운동에 다름 아니고 그 운동의 시원이 내부의 중심적 부분에 있다는 사실을 생각해 보면, 모든 자동 기계[예를 들면 시계처럼 태엽과 톱니바퀴에 의해 움직이는 기계 장치]는 인공적 생명을 갖고 있다고 말할 수 있기 때문이다. 즉 심장이란 것은 태엽이, 신경은 선이, 관절은 톱니바퀴가 그 역할을 담당하게 되고, 이 모든 부품이 제작자에 의해 의도된 운동을 전신에 부여하고 있는 것과 다르지 않다는 말이다. 인간의 기술은 여기에 그치지 않고 국가라고 일컫는 위대한 리바이어던을 창조하는데, 이것 또한 의심할 여지없이 하나의 인공 인간임에 틀림없다. 이 인공 인간에 있어서 주권(Sovereignty)은 인공의 혼(Soul)이며, 바로 이것이 전신에 생명과 운동을 부여하는 것이다. 그리고 행정관(Magistrates) 및 기타 사법 행정상의 공무원들은 여기서 인공 관절에 해당한다. 또 상벌은 신경에 해당하는 것이 그것이 자연적 신체에 있어서의 신경과 동일한 기능을 하고 있기 때문이다. 또 구성원 개개인이 소유하고 있는 부와 재보는 이 인공 인간의 체력이며 국민의 안녕이 그의 임무인 것이다. 이예다가 이 인공의 리바이어던에게 있어서 알아야 할 필요가 있는 모든 사항을 제시해 주는 고문관들(Counsellors)은 기억이며 공정과 법률은 인공의 이성이며 의지이고, 화합은 건강, 폭동은 병통, 내란은 죽음의 병이다. 마지막으로 협약(Pact)과 계약(Covenant)은 정치체(Body Politic)의 각 부분을 처음으로 만들고 모아서 결합하는 것으로서 하나님께서 이 세상을 창조할 때에 ‘인간을 만들 지어다’라고 선언한 명령과 유사한 것이다.(서론 1절, p.7)

1.2.2 수학적 연역법

(e1.2.2.1) 홉스의 제2차 유럽 여행 시, 1629년 파리에 머물게 되었을 때 우연히 어느 신사의 저택 서재에서 유클리드 기하학 책을 읽게 되어 깊은 감동을 받았고 또 이 사건이 그의 사상의 커다란 전기가 되었다는 것은 모든 홉스 연구가들이 빠뜨리지 않고 지적하는 사실이다. 공리에서 출발하여 연역적 증명에 의하여 정리에 도달하는 기하학의 방법과 체계(System)에 홉스가 매료되었던 것은 이를 철학적 탐구의 모델로 하였을 때 의심할 여지가 없는 전제를 확보하면 이로부터 연역 추론에 의해 필연적인 결론을 도출하는 절차를 통하여 중국에는 하나의 ‘철학 체계’를 세울 수 있었기 때문이었다. 그러나 수학적 방법을 철학적 탐구의 한 모델로 삼았던 것이 사실 홉스의 철학 방법론상의 특징 전부를 설명할 수가 없는 것은 17세기 유럽 이성론 전통을 대표하는 데카르트, 스피노자, 라이프니츠 같은 대 철학자들 모두가 예외 없이 대 수학자였을 뿐 아니라 수학적 이성을 이성의 모델로 생각하고 그들의 철학 체계를 세웠기 때문이다. 데카르트로 말할 것 같으면 우선 홉스 자신이 당대 세계 최고의 기하학자로서 인정했으며, 스피노자의 경우 그의 대표작 『윤리학』 자체가 기하학적 증명 체계로 구축된 철학 체계였으며, 라이프니츠는 미적분의 발견을 놓고 뉴턴과 자웅을 겨루는 당대 최고의 수학자이기도 하였다. 따라서 홉스의 독창성은 당대의 대륙 철학자들과 같이 수학적 방법을 철학적 방법론의 모델로 삼았다고 하는 데에 있다기보다는 이 방법을 일원론적 기계론자로서 자연·인간·사회 전 영역에 일괄적으로 적용하였다는 데에 있다고 보아야 할 것이다. 즉 유클리드 기하학 체계가 성립되는 방식과 마찬가지로 홉스는 인간 본성(Nature of Man)에 대한 정리에서 출발하여 국민에게 평화와 안전의 사회생활을 보장할 수 있는 국가 체제를 수립하는 하나의 연역 체계로서의 정치 과학을 탄생시켰던 것이다. ‘과학이야말로 힘이다’란 베이컨의 사상에 기하학적 방법을 결합시킴으로써 사회 재구성의 근대 최초의 정치 과학을 탄생시킨 홉스의 덕분으로 사회와 국가는 더 이상 운명이 아니고 자연과 마찬가지로 조작하고

만들 수 있는 인위적 대상이라는 근대 사상이 등장하게 된다.

(q1.2.2.2) 진리란 우리가 판단 행위를 할 때 판단을 구성하는 명사들(Names)의 옳은 배치 질서에 있는 만큼, 정확한 진리를 탐구하는 자는 자신이 사용하는 모든 명사가 무엇을 의미하고 있는 가를 기억하고 그것에 따라 옳게 배치하지 않으면 안 된다. 그렇게 하지 않으면 끈끈이에 걸린 새처럼 말의 올가미에 말려들어 벗어나려 버둥거리면 버둥거릴수록 말의 올가미에 감겨들어 간다. 바로 이런 이유로 하나님은 인류에게 하사하신 유일한 과학인 기하학에 있어선 말의 의미를 정하는 일로부터 출발한다. 이렇게 말의 의미를 정하는 일을 사람들은 정의(Definition)라고 부르고 이를 계산의 처음에 놓는다. 그러므로 진정한 지식을 열망하는 자에게는 과거의 저작자들이 내린 정의를 검토하여 그것이 영성한 정의인 경우 이를 정정하고 자신이 새로운 정의를 부여할 필요가 있음이 명백할 수밖에 없다. 정의에 있어서 잘못이 있으면 계산이 진행됨에 따라 오류가 증가하여 결국에는 당치도 않은 부조리에 봉착하게 된다. 최후에 이를 발견한다 하더라도 처음부터 계산을 다시 하지 않으면 오류를 제거하는 것은 불가능한 일이 아닐 수 없다. 왜냐하면 단서에 오류의 뿌리가 있기 때문이다.(Ch 4, 12, p.23)

(q1.2.2.3) 추론(Reason)은 감각이나 기억처럼 인간이 태어나면서 갖추어지는 것이 아니다. 또 심려(Prudence)처럼 경험에 의해서만이 획득되어지는 것도 아니다. 그것은 근면에 의해서 달성된다. 이 근면함이란 우선 적절한 명사를 부여하는 일에 경주하는 하는 데에 있다. 그리고 다음에는 올바르게 질서정연한 방법을 확보함으로써 제 기본요소인 명사로부터 출발하여 이 명사들 중 하나를 다른 명사와 연결시켜 여러 가지의 판단에 도달하고 더 나아가서 이 판단과 저 판단을 결합한 삼단논법으로 진행해 가는 것이다. 그리하여 최후에는 당면한 문제와 관련된 모든 명사의 연속관계에 관한 지식에 도달한다. 이것이 바로 과학[학문]이라고 일컫는 것이다. 감각이며 기억은 이미 지나간 취소할 수 없는 사실에 대한 지식에 불과하나, 학문은 연속관계에 관한 지식으로서 하나의 사실과 다른 사실과의 상호의존관계의 지식인 것이다. 따라서 우리는 이런 과학적 지식에 의하여 현재 할 수 있는 일로부터 장래에나 혹은 다른 시점에서 유사한 일을 행할 때 어떻게 해야 할 것을 알 수 있는 것이다. 왜냐하면 어떠한 사항이 어떠한 원인에 의해서 어떻게 생성되었던가를 알게 되면

같은 원인이 우리의 힘이 미치는 범위 안에 들어와 있을 경우 이로부터 유사한 결과를 끌어내려면 어떻게 하면 좋을 것인가를 알 수 있기 때문이다.(5장 17절, p.31)

(q1.2.2.4) 절대 주권을 변호할 수 있는 어떠한 이성적 원리도 있을 수 없다고 주장하는 사람들이 있다. 만일 이런 주권이 존재하였다면 이미 벌써 어디에선가 그것을 발견하였을 터인데도 우리는 일찍이 그런 절대 주권이 승인 되었던가 부인 되었던가 하는 국가를 알지 못한다는 것이 이들의 논지인 것이다. 이들의 논의가 틀린 것은, 흡사 아메리카 야만인들이 자신들은 그만큼 잘 건축된 집을 본 적이 없다는 이유로 자재가 존속할 수 있는 한 견딜 수 있는 집의 건설을 위한 이성적 원리는 존재할 수 없다고 주장하는 것과 마찬가지로 때문이다. 시간과 근로라는 것은 매일 매일 새로운 지식을 생산하고 있다. 현재 인류의 탁월한 건축기술만 하더라도 인류가 처음 건축이라는 것을 알고 나서도 아주 오랜 후에나 일부의 근면한 인간들이 모든 재료의 성질이며 기하학에 의거 형태와 균형의 다양한 효과에 관해서 오래 동안 연구한 결과 얻은 제 이성적 원리로부터 도출된 것이다. 마찬가지로 국가(Commonwealth)의 경우에도 이때까지 사람들이 만든 국가가 불완전하여 끊임없이 혼란으로 다시 추락하는 경향이 있었다고 할지라도 드디어는 근면과 성숙한 연구에 의해 [외적 폭력이 개입하지 않는 한] 영속할 수 있는 구조를 만들어 내기 위한 이성적 원리를 발견해내기에 이르렀다고 보아야 할 것이다.(30절 5장, p.223)

1.2.3 경험론 인식 원칙

(e1.2.3.1) 『리바이어던』이 기하학의 체계가 세워지는 방법과 동일한 연역적 방식으로 정치 과학을 수립한 근대의 기념비적 업적이었던 것은 틀림없는 사실이다. 그러나 다른 한편 홉스가 인식론에 있어선 베이컨에서 로크, 흄 등에 이어지는 영국 경험론의 원칙에 서 있다는 사실은 이 과학적 정치학서의 이론적 필연성을 교란한다기보다는 이 이론적 필연성에 역사적 정치적 불가피성을 실어 주는 결과를 가져오게 된다. 사실 홉스의 정치학이 근대인에게 어떠한 고전 정치철학서도 다가갈 수 없는 설

득력을 갖게 된 것은 바로 그 엄밀한 연역추론 체계 자체가 ‘감각 중에 있지 않던 그 무엇도 이성[지성]의 개념 중에 있지 않다’는 경험론의 인식 원칙 위에 세워졌기 때문이었다고 보아야 할 것이다. 실제로 『리바이어던』은 제1장 감각론에서 출발하고 있으며, 따라서 이 방대한 지식 체계로서 제시되고 있는 『리바이어던』의 목적이 어떤 형이상학적 이상이나 가치를 실현하는 것이 아니고 감각 활동에 담겨 있는 ‘개인’의 물리적 생명을 국가 주권에 의해 보장하는 데에 있는 것이다. 분명히 홉스는 ‘예수가 그리스도[구세주]임’을 믿는 기독교 신앙을 그의 삶 끝까지 유지하였지만, 그의 『리바이어던』의 저술 및 설립의 목적이 영원불멸한 신의 뜻을 지상에 실현하는 것이 아니었고 오히려 자연 안에서 평화와 방위를 인간에게 보장해 주는 지상의 신을 탄생시키는 것이었다. 이에다가 그것은 홉스에게서도 의심할 여지없이 전제된 전지전능한 신의 존재 때문이 아니고 바로 영국 경험론의 인식론적 원칙이 그의 주권자 개념에 가하는 한계 때문에, 홉스는 이 저술에서 일 개인이 자신의 생명에 관한 지상의 신 곧 리바이어던이라고 불러야 마땅한 주권자의 합법적 명령에 대해서 저항할 수 있는 권리를 [필연적으로] 인정하고 있는 것이다.

(q1.2.3.2) 우리가 감각(Sense)이라고 부르는 것이 이 모든 사고의 근원이다. 왜냐하면 인간의 이성 안에 있는 개념은 그 어떤 것이나 최초에는, 전체적으로 또는 부분적으로나마 감각기관을 통해 나타나고 포착되지(begotten)않은 것은 없기 때문이다. [...] 감각의 원인은 외적 물체 즉 외적 대상이며, 이 대상이 각 감각의 고유한 기관을, 미각이든가 촉각의 경우에는 직접적으로, 시각이든가 청각, 후각의 경우에는 간접적으로 압박한다. 그리고 이 압박이 신경이나 기타 체내의 근육, 막을 통하여 내부로 전달되어 뇌수며 심장에 이르게 되고, 그 결과 심장이나 뇌수에선 이 압박으로부터 해방되려고 하는 저항 내지 반대 압력으로서의 마음(Heart)의 노력[애씀]이 발생한다. 그래서 이 노력은 그것이 외부로 향해져 있기 때문에 무엇인가 외적인 것으로 보이기(seem)마련이다.(1장 2-4절, p.9)

(q1.2.3.3) 다수의 사람이 하나의 인격으로 결합 통일 되었을 때, 이를 국가(Commonwealth) - 라틴어론 키위타스(Civitas) - 라고 부른

다. 이렇게 해서 저 위대하고 가공할 괴물 리바이어던이 탄생하는 것이다. 아니 이보다는 차라리 영원불멸의 하나님 하에서, 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의 신이 태어났다고 말해야 할 것이다. 그것이 지상의 신이라고 칭해져야 하는 이유는 이 국가에 거주하는 모든 개인으로부터 부여받은 그 권한에 의거하여, 그는 자신에게 주어진 강대한 권력과 힘을 활용함으로써 국내의 평화를 유지하고 또 단결하여 외적에 대항하기 위하여 수많은 상이한 의지를 위협에 의하여 하나로 집결시킬 수 있기 때문이다. 그리고 그가 이러한 힘을 소지하고 있는 데에 국가의 본질이 있는 것이다.(17장 13절, p.114)

(q1.2.3.4) 설립된 주권은 각인의 각인에 대한 계약에 의해서, 획득된 주권은 패배자의 정복자에 대한 계약에 의해서 [...] 성립되어 있는 만큼 다음의 사항은 자명하게 이해된다. 즉 국민은 계약에 의해서 타자에게 양도할 수 없는 모든 사항에 대해선 자유를 지니고 있다. 내가 이미 제14장에서 증명하여 보였듯이, 자기 자신의 신체를 지키는 데에 유익하지 못한 계약은 그 자체가 무효인 것이 그 대표적인 경우인 것이다. 따라서 만일 주권자가 어떤 사람에게 설사 그가 정당한 절차에 의해 유죄판결을 받은 자라 할지라도 자살을 명한다든가 스스로에게 상해를 입히게 하거나 불구로 만들게 하고 혹은 공격을 해오는 자에게 저항하지 말도록 명한다거나 또 음식물, 공기, 약품 등 생존하는 데 불가결한 것을 금지한다 하더라도 그는 이런 주권자의 명령에 복종하지 않을 자유를 지니고 있는 것이다. 이것뿐만이 아니라 또한 설사 어떤 사람이 어떤 범죄에 관해 주권자나 주권자의 권한을 대행하는 자에 의하여 심문을 받게 되어도 그가 - 사면의 보증이 없는 한 - 반드시 자백해야 할 의무는 없다. 그도 그럴 것이 어떠한 사람도 - 내가 이미 제14장에서 지적한 바 있듯이 - 계약에 의해서 자신을 고소하도록 의무진 일은 있을 수 없으니까 말이다.(21장 11-13절, p.144)

1.2.4 귀납법

(e1.2.4.1) 『리바이어던』은 형식의 관점에서 볼 때 홉스 자신이 주장하고 있듯이 수학적 연역법에 의해 정치 과학을 수립한 근대의 대업적

중의 하나였다. 기하학에서처럼 의심할 여지가 없는 전제로부터 엄밀한 연역 추론에 의해 중요한 결론에 도달하고 있음에도 불구하고 이 자명한 전제에 해당하는 인간 본성의 파악과 제시에 있어서 방법론상의 문제가 노정된다. 물론 일종의 인공 인간으로 생각되고 있는 『리바이어던』의 소재인 인간이 형식적으로든 흡사 자연과학의 대상인 ‘자연 상태에서 살고 있는 인간’으로서 제시되고 있는 것은 사실이지만, 그 실질 내용에 있어선 후에 『사회계약론』의 저자 루소가 지적한 바 있듯이, 이는 어디까지나 자연 상태가 아니고 사회 상태에 들어와서 타락하여 그 본래의 모습[본성]을 상실한 인간을 기술하고 있음도 또한 부정할 수 없는 사실이다. 흡스가 ‘자연 상태’라는 이름[개념] 하에서 기술하고 있는 더할 나위 없이 비참한 존재로서의 인간은 실은 중세의 질서를 받치고 있던 기독교의 권위와 스콜라 철학의 붕괴와 더불어 생존하기 위해선 자신의 이기적인 힘과 지략에 의존할 수밖에 없게 된 근대인이었고, 따라서 이는 흡스가 관찰하고 경험할 수 있었던 역사적 현실로서의 인간을 기술, 분석하고 일반화했던 결과인 것이다. 바로 이러한 귀납적 방법을 거친 결과이기에, 리바이어던이라는 명칭을 갖게 될 인공 인간의 ‘소재’이며 ‘제작자’인 ‘인간’을 독자들이 그들 스스로의 마음을 읽어보기만 하면 자명한 진리로서 승인하게 될 것이라고 흡스는 권두언에서 주장하고 있는 것이다.

(q1.2.4.2) ‘인간’에 관한 지혜는 서적을 통해서가 아니고 인간 자체를 읽음으로써 얻어지는 것이라는 격언이 요즈음에 와서 왕왕 남용되고 있는 실정이다. 그런 결과, 자신의 현명함을 다른 방법으로 입증할 수 없는 대부분의 사람들은 서로를 무자비할 정도로 음험하게 비난함으로써 자신이 인간에 관해서 읽어냈다고 생각하는 사항들을 과시하는 데 대단한 쾌감을 느끼고들 있다. 그러나 우리 시대에 와선 이해되고 있지는 않지만 노력을 마다하지 않으면 인간이 서로를 읽어내는 것을 배우는 데 참으로 유익한 격언이 있다. 즉 ‘너 자신으로부터 읽어라’(Nosce teipsum)라는 격언이 바로 그것이다. 이 격언이 우리들에게 가르치는 바는 오늘날 오해되고 있는 바와는 달리, 한 인간의 사고며 정념은 다른 인간의 그것과 유사하기 때문에 사람이 자신의 내부를 깊이 응찰하게 되면, 예를 들어 자신이 사유하고 고찰하고 추론하고 희망하고 두려워할 때 과연 무엇을 하고 또 무

엇에 근거하여 그렇게 하고 있는 가를 고찰한다면 동일한 경우의 다른 모든 사람의 사고며 정념도 그로부터 미루어 독해 내지 알아 낼 수 있다는 사실이다. 내가 여기서 말하는 정념의 유사라는 것은 욕구, 공포, 희망 따위가 온갖 인간에게 마찬가지로 되는 것이지 정념의 대상이 유사하다는 것은 아니다. 무엇을 정념의 대상으로 할 것인가는 개개의 인간의 소질이며 받은 교육에 따라 다르게 마련이고, 또 이 문제는 극히 용이하게 우리들의 지식 범위 밖에 놓여 있기 마련이다. 따라서 오늘날처럼 허위와 기만과 사기와 오류로 가득 찬 교설에 의해 오염되고 뒤죽박죽이 된 인간 마음의 제 특성은 마음을 탐구하는 자만이 읽어낼 수 있는 그 무엇인 것이다.(서론 3절, pp.7-8)

(q1.2.4.3) 물론 우리들은 종종 사람들의 행위로부터 그들의 의도를 발견하기도 한다. 그러나 자기 자신의 행위와 비교해 보지도 않고 또 사정을 변화시키는 다양한 조건을 구별하지도 않은 채 타인의 행위의 의도를 알려고 시도하는 것은 마치 열쇠 없이 암호문을 해독하려는 것과 마찬가지로 일이 아닐 수 없다. 해독하는 자가 선인이든가 악인이든가에 따라 지나치게 믿어 버리든가 망설이든가 한 결과, 판독이 헛갈리는 것이 대부분의 경우다. 그러나 사람이 타인을 그 행위에 의해서 아무리 완전히 알 수 있다 하더라도 그 얇이 쓸모가 있는 것은 지극히 적은 그의 지인에 한정되어 있기 마련이다. 한 국가의 국민 전체를 통치하려고 하는 수준의 인간은 자기 자신의 안에서 발견되는 이런 저런 개별적인 인간이 아니고 인류 전체를 읽어내지 않으면 안 된다. 이런 일이 얼마나 난해하고 어떠한 언어 혹은 과학을 배우는 것보다 어렵다 할지라도 나는 나 자신의 독해법을 이론정연하고 명료히 기술해보련다. 그렇게 하면 다른 사람에게 남는 노고는 단지 그 자신 역시 자신의 안에서 동일한 것을 발견하지 않을 가를 검토해보는 정도가 될 것이다. 그도 그럴 것이 이런 종류의 학설은 그 이외의 논증이 있을 수가 없으니까 말이다.(서론 3-4절, p8)

1.3 『리바이어던』의 한계

(e1.3.1) 홉스 스스로가 『리바이어던』의 소재요 제작자로 규정한 인간이 바로 이 인공 인간의 한계인 것이다. 우선 홉스 자신이 감각이야말로 모든 인식의 근원이라는 영국 경험론의 인식 원칙에 입각하고 있는 만큼, 그의 『리바이어던』의 저술 자체가 감각함으로써만 살아 있는 것을 알 수 있는 인간에게 자연 수명을 보장해주는 것을 목적으로 하고 있고 그것을 넘어 가려는 의도는 애당초부터 배제될 수밖에 없는 것이다. 그러니만치 홉스는 한편 리바이어던이라고 칭해야 마땅할 국가가 영원불멸한 신 아래에 있기는 하지만 이와는 별도로 평화와 방위를 인간에게 보장해 주는 ‘지상의 신’이라고 명확히 규정하고 있고, 동시에 다른 한편 자력으론 더 이상 생존이 불가능한 것을 깨닫게 된 개개인들이 이 지상의 신을 만들기 위해 ‘자연 이성’의 명령에 따라 계약을 체결하게 되더라도 각자의 자연권인 ‘생존권’만큼은 양도나 포기될 수 없다는 것을 확연히 명시하고 있다. 홉스의 정치과학에선 이렇게 개인의 자연[물리적] 생명과 이것의 보존 권리가 리바이어던이라 불리는 근대 국가의 존재 이유며 동시에 넘어갈 수 없는 한계인데, 이는 국가를 지상에 내려와 거동하는 신에 비유하고 국가의 사활이 걸린 전쟁을 통하여 개인이 그 물리적 생명의 한계를 극복할 수 있는 것으로 설파한 헤겔의 국가주의적 정치철학과는 엄청난 거리를 두고 있는 것을 알 수 있다. 물론 이 양자의 차이는 영국 경험론이 숙명적으로 내포하고 있는 회의주의(Scepticism)가 헤겔의 웅대한 사변 철학 체계에 의해 극복된 데에서 결과하는 것이라고 볼 수 있다. 그러나 몰락한 종교의 권위를 대신해서 사변 이성의 철학이 전지전능한 영원불멸의 신을 천상으로부터 지상에 내려오게 할 수 있다는 것을 더 이상 신봉하지 않게 된 오늘날의 과학 시대에 있어서는, 영원불멸의 신과 리바이어던이라 불리는 지상의 신을 구별한 홉스의 정치 과학이 헤겔의 형이상학적 국가 철학보다 훨씬 더 현실적이고 따라서 [헤겔의 말대로] 이성적인 해결책으로 다가 올 것이다. 그도 그럴 것이 사람의 생명을 자연 수명을 넘어 이상적으로 연장시킨다는 것이 더 이상 가능하지

않다는 것을 깨닫게 된 것이 바로 근대인이며 따라서 사람의 생존을 현실적으로 보장하기 위해 리바이어던이란 지상의 신을 창조한 홉스의 해결책이야말로 더할 나위 없이 이성적일 터이니까 말이다.

(q1.3.2) 국가(Commonwealth)의 정의(Definition): 국가란 하나의 인격(person)으로서, 다수의 인간이 상호 계약에 의해 스스로가 그 인격이 하는 행위의 본인(Author)이 되며, 그 목적은 그 인격이 공동의 평화와 방어에 필요하다고 생각할 때 다수의 모든 힘과 수단을 적절히 이용할 수 있도록 하는 데 있다. 그리고 이 인격을 담당한 자를 주권자(Sovereign)라 칭하며, 주권(Sovereign Power)을 가지고 있다고 말한다. 그리고 그 이외의 모든 인간은 그의 국민(Subject)이라 부른다.(17장 13-14절, p.114)

(q1.3.3) 사람이 무릇 계약을 맺을 때 그의 권리를 양도하거나 포기하게 되는 데, 이 때 양도자의 입장에서는 교환적으로 그에게 양도되어 질 어떤 권리 혹은 그것에 걸맞은 그 자신이 희망하는 그 어떤 이익이 고려되기 마련이다. 왜냐하면 그것은 의지적 행위이고, 대저 의지적 행위란 어떠한 사람의 경우에도 그 목적이 ‘자기의 이익’ 추구에 있기 때문이다. 그러므로 어떠한 말이나, 혹은 그 밖의 어떠한 기표로써도 포기 내지는 양도되었다고 해석할 수 없는 어떤 권리가 모든 인간에게 남아 있을 수밖에 없는 법이다. 첫째, 사람은, 그 생명을 탈취하려고 덤벼드는 적에 대해서 저항하는 권리를 어떠한 경우에도 방기할 수는 없는 법이다. 왜냐하면 만일 그가 그렇게 하면 그는 자기의 이익을 추구하는 인간으로서 이해될 수 없기 때문이다. 이것과 마찬가지로 논리가 상해, 결박, 투옥의 경우에도 적용된다고 보아야 할 것이다. 이런 경우의 인내가 타인이 투옥되고 상해를 입는 것을 방지하는 경우의 인내와는 전혀 다른 것은 우선 어떠한 이익도 수반하지 않을 뿐만 아니라, 게다가 또 타인이 폭력으로써 자신을 압박할 때 자신을 살해하려는 의도로 그러는지 아닌지를 알 수가 없기 때문이기도 하다. 그리고 마지막으로, 이러한 권리의 양도 혹은 방기가 행하여지는 동기 내지 목적은 살아 있는 나 자신의 안전 보장에 있다. 결국 나의 안전 보장이란 내가 삶을 유지해 갈 수 있는 수단을 확보해 가는 것에 다름 아닌 것이다. 따라서 설사 인간이 말이나 또는 그 밖의 기표에 의해 이 목적을 방지하는 것을 의도하고 있는 것처럼 보이는 경우라 할지

라도, 그것이 결코 그의 의도 내지 의지였었다고 해석되어서는 안 된다. 그런 말이나 행위가 어떻게 해석될 것인가에 관해서 그가 단지 무지했었음에 지나지 않을 뿐인 것이다.(14장 8절, pp.88-89)

(q1.3.4) 거듭하여 말하거니와 주권자에 대한 국민의 동의는 다음의 말에 포함되어 있다: 나는 주권자의 모든 행위를 승인하고, 나 자신의 것으로 한다. 이 말에는 국민이 본래 이전부터 가지고 있던 자연적 자유에 대한 그 어떠한 제한도 포함되어 있지 않다. 주권자가 나를 죽이려 하는 것을 [막을 수 없어] 허용하는 일은 있어도 그가 명령한다고 해서 내가 반드시 자살해야 할 의무가 있는 것은 아니다. 사실, 죽이고 싶다면 나와 나의 동료들을 죽여도 좋아 라는 것과 내가 스스로 나 자신과 내 동료들을 죽여 없애버리겠다 는 것은 전혀 별개의 일이 아닐 수 없다. 이상으로부터 다음과 같은 결론이 도출된다. 주권자로부터 위험한 또는 불명예스러운 직무를 수행하도록 명령받았을 경우, 명령받은 자를 구속하는 것은 복종의 말이 아니고 그 행위의 목적에 의거하여 판단되어야 할 의도이다. 그러기에 가령 복종을 거부하는 것이 주권설립의 목적을 방해한다면 물론 거부의 자유는 없고, 단지 그렇지 않을 때에 한해서만이 자유가 있는 것이다. 그리고 같은 근거에 의해서 한 사람이 일개 병사로서 적과 싸우도록 명령받았을 때 그가 거부하면 주권자가 사형으로써 그를 처벌할 수 있는 권리를 갖고 있다고 하더라도, 많은 경우 그는 여전히 거부하는 것이 허용되고 있을 뿐 아니라 그것이 결코 부당한 것도 아니다. 예를 들면 그가 자기 대신에 유능한 병사를 내보내게 할 수 있는 경우가 그러하며, 이런 경우 사실 그는 국가에 대한 의무를 방기하고 있는 것도 아니다. 또한 — 이러한 위험한 의무는 기대할 수 없는 — 여성뿐만이 아니고, 여성적이며 유약한 남성에 관해서도 태어나면서 겁쟁이라는 이유로 동일한 것이 인정되어야 할 것이다.(21장 14-16절, pp.144-145)

2. 인간

(e2.1) 홉스의 『리바이어던』에 필연성을 부여하는 것이 바로 그의 인간론이다. 이미 1651년 철학자 홉스가 구약성서에 나오는 ‘가공할 괴물’인 ‘리바이어던’을 그의 국가론의 제명으로 삼아 이 저술을 출판했을 때부터 계몽시대의 거의 모든 학자들이 이구동성으로 경악했던 것은 잘 알려진 사실이다. 그러나 다른 한편 국가 주권자에게 압도적인 가공할 힘을 부여함으로써 이 ‘위대한 괴물’을 탄생시킨 홉스 자신이 동시에 이를 “영원불멸의 하나님 밑에서 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의 신이 탄생한 것이라고” 성격 규정을 함으로써 그의 리바이어던의 또 다른 측면을 부각시키고 있는 것이다. 홉스의 인간 개념은 바로 이 절대적인 힘과 평화라는 리바이어던의 두 날개 안에 들어와 있고 그 안에서 전개되고 있는 것이다. 그렇지 않아도 그의 자연철학에서 유물론적 기계론 때문에 무신론자로서 비난받고 있던 홉스는 『리바이어던』의 저술을 통해 다시 ‘지상(地上)의 신’인 인공 인간을 탄생시킴으로써 무신론적 철학자의 대명사가 되어버린 것 역시 역사가 우리에게 알려 주고 있는 사실 중 하나이기도 하다. 그러나 이것은 어디까지나 역사가 흔히 지니고 있는 시대착오적 오류 중 하나지 홉스 자신이 종교나 신의 존재를 부인한 적이 없었던 것은 이미 『리바이어던』의 머리말에서부터 분명히 들어나는 사실이다. 우선 홉스에서 신과 인간과 리바이어던의 상관관계를 알아보자.

(q2.2) 자연 – 곧 하나님(기독교의 신)이 이 세상을 창조하여 통치하는 기술 – 은 인간의 기술에 의해 종종 모방된다. 실제로 인간은 그 기술에 의해 인공적 동물조차 만들어 낼 수 있는 것이다. [...] 더욱이 이 기술은 자연이 지어낸 가장 뛰어난 이성적 작품인 인간조차도 모방해 내고 있는 것이다. 즉 커먼웰스(Commonwealth), 또는 국가(State), 또는 라틴어로 키위타스(Civitas)라 부르는 위대한 ‘리바이어던’을 창조하는 데, 이는 의심할 여지없이 하나의 인공 인간에 지나지 않는다. 단지 이 인공 인간은 자연인보다는 비교할 수 없을 정도로 강대하며, 자연인을 보호하고 방위하는 것을 목적으로 하고 있다.(서론 1절, p.7)

(e2.3) 하나의 인공 인간인 리바이어던을 창조하기 위해선 서양 근대의 특징인 자연과학과 그 응용인 기술을 전제하고 있으며 이는 동시에 중세 철학과 종교, 곧 스콜라 철학과 보편 교회로서의 가톨릭과의 단절을 의미한다. 그러나 다른 한편 홉스 자신이 우주만물을 창조한 조물주 하나님을 인정하고 있는 한 근대 과학이 리바이어던을 창조할 수 있는 지식과 기술을 철학자에게 제공할 지라도 리바이어던이 그 보호와 방위를 목적으로 하는 ‘자연인’까지도 창조할 수 있다는 주장은 분명히 하고 있지 않은 것이다. 따라서 하나님의 피조물인 자연인과 인조물인 리바이어던과의 관계는 자연인이 창조주와 갖고 있는 관계에 대해서 외적이고 시한적이고 물리적인 관계인 것이다. 즉 홉스는 자연인에게 그 자연 수명을 보장해 주기 위해선 지상의 신으로서의 『리바이어던』 창립의 필요성을 주창하고 있는 것이다. 자연인, 곧 “만인의 만인에 대한 전쟁상태로 규정된 자연 상태에 살고 있는 인간은 그 삶이 고독하고 빈궁하고 추악하고 금수와 같고 짧기에”(13장 9절) “항상 죽음에 대한 공포에 시달리고 있어”(13장 14절) 결국 그들 모두를 제압할 수 있는 힘을 소유한 리바이어던의 창립에 의해 평화라는 그들 각자가 자연으로부터 부여받은 수명을 다 살 수 있는 객관적 조건을 보장받게 되는 것이다. 이와 같은 리바이어던의 설립 이유나 목적은 동시에 전통 종교가 지상의 삶에 있어서 평화를 확보하여 인간을 비명횡사(非命橫死)의 공포로부터 해방시키는 데에 있어서 무기력해진 [역사적] 현실을 극명하게 지적하고 있는 것이다. 전통 종교가 이렇게 지상의 삶, 현실적인 삶에 있어서 무능력한 것으로 확인되었기에 『리바이어던』이 필연적으로 ‘지상의 신’으로서 등극할 수밖에 없게 된 사실은 우선 서양 정치철학사에서 근대 국가의 특징인 정교분리의 원칙을 최초로 이론적으로 정립한 업적으로 기념되어야 할 것이다. 또한 그러하기에 홉스는 실제로 『리바이어던』의 창조 의도가 그 삶의 보호와 방위에 있다는 ‘자연인’ 자체를 전통 종교 — 중세 기독교 — 의 교화 내지 영향과는 전혀 관계없이 만인의 만인에 대한 전쟁 상태에서 죽음의 공포에 쫓기며 하루하루를 살아가는 존재로서 파악하고 기술하고 있는 것이다. 그러나 우리가 여기서 주의하지 않으면 안 되는 점

은, 리바이어던의 창조 목적인 자연인이 이렇게 도덕과 종교와 문명의 사각지대에서 살아야 하는 존재고 또 자연 상태라고 하는 그의 이러한 생존조건이 리바이어던 창조에 이론적 필연성을 부여한다고 하여 리바이어던의 창조자 홉스를 무신론자나 종교 허무주의자로 간주해서는 안 된다는 사실이다. 여기서 우리는 일단홉스의 『리바이어던』과 기독교의 관계에 대한 상론은 A. P. Martinich의 『리바이어던의 두 신』(*The Two Gods of Leviathan*, Cambridge Univ. Press, 1992)을 천거하는 것으로 대신하고, 단지 다음의 몇 가지 사실만을 상기하는 것으로 만족하기로 하자. 우선 홉스 자신이 『리바이어던』 서설에서 자연인은 유일신의 창조물이라는 것을 명기하고 있고, 둘째, 같은 책의 제6장에선 자연인에게 이미 종교와 미신이 있음을 인정하고 양자를 구별하는 기준은 공권력에서 온다는 사실, 셋째, 홉스 자신이 예수가 우리들의 구세주(our Savior)임을 믿고 그 사실을 같은 책의 3부 4부 도처에서 명기하고 있을 뿐 아니라, 특히 제39장에선 이 신앙을 고백하는 인간들의 집단을 교회로서 정의하고 이 집단이 리바이어던과 공존할 수 있을 뿐 아니라 제43장에선 이 신앙은 내면적 자유의 문제이기 때문에 어떠한 지상의 법규도 이를 구속할 수 없음을 논증하고 있는 것이다. 여기서 우리는 일단 홉스가 『리바이어던』에서 그의 인간론을 개진하고 하고 있는 제1부에서 자연인의 종교와 미신을 다루고 있는 제6장을 인용해 보기로 하자.

(q2.4) 종교, 미신, 참(true)종교: 머리로 가상되었든가 이야기로부터 상상된 어떤 보이지 않는 권능(power)에 대한 공포가 공권력에 의해 허용되게 되면 이는 종교이고, 허용되지 않으면 이는 미신이다. 그리고 상상된 권능이 참으로 우리가 상상한 그대로이면 이를 참 종교라고 한다.(6장 36절, p37)

(e2.5) 일찍이 자연인과 그의 생존조건인 자연 상태에 관한 이론을 기초로 하여 근대 정치철학에 또 하나의 금자탑을 쌓은 『사회계약론』의 저자 루소는 홉스의 자연인이 순수한 자연인이 아니고 타락한 문명인에 지

나지 않음을 통렬히 비판한 적이 있다. 루소의 비평이 틀린 말이 아닐 뿐 아니라 정곡을 찌르고 있다고 해야 할 것은 흄스의 자연인은 미신뿐만 아니라 공적으로 인정된 종교가 있고, 여기저기 흩어져 홀로 살아가는 루소의 거의 동물과 다름없는 자연인과는 전혀 다르게 오직 인간이 사회생활을 할 때만이 야기될 수 있는 경쟁심, 불신, 명예욕, 권력욕 따위의 정념(passions)에 쫓기고 있는 것은 말할 것도 없고 학문과 의사소통에 필요한 언어 그리고 이성과 더불어 학문의 원동력인 호기심까지도 구비되어 있으니까 말이다. 즉 루소의 자연인은 고도의 추상 작업(abstraction)의 결과로서 본인 스스로가 말한 대로 [이성에게만 존재하는] 이성 상의 존재(être de raison)인 반면, 흄스의 자연인은 누구나 자기 자신을 성찰(introspection)하는 경험적 심리학(empirical psychology)에 의해서 파악할 수 있는 대상인 것이다. 양자의 정치학 내지 국가론은 공히 자연인 곧 자연 상태에서의 인간 이론을 토대로 하고 있는 만큼, 자연인 파악에서의 이와 같은 방법론상의 차이는 결국 루소의 국가를 이상주의 국가로 흄스의 국가를 현실적으로 불가피한 국가로 규정하게 되는 결정적인 계기가 된다. 루소의 자연인은 이성, 정념, 기술(arts), 학문이 결여되어 있고 타인에 대한 전적인 무관심 속에서 살고 있는 만큼 루소의 국가는 자연인 존재의 외부에서, 곧 루소처럼 ‘추상 작업’에 의해 문명 비평을 할 수 있는 소수의 지식 계급(인텔리겐치아)의 행동에 의해서밖에 실현될 수 없는 것이다. 그러나 이러한 루소와는 정반대로 흄스는 인간은 이미 자연 상태에서 충만한 존재임을 설파하고 있기에 그의 국가는 자연인의 필요 자체로부터 — 자연 상태의 내부로부터 — 이해될 수밖에 없는 것이다.

(q2.6) 인간은 본래부터 평등하다: 자연은 인간을 심신의 모든 능력에 있어서 평등하게 만들었다. 그러하기에 때때로 다른 사람들보다도 분명히 육체적으로 강하고 정신적으로 기민한 사람이 발견되기도 하지만 실은 모든 능력을 종합하여 보면 개인차라는 것은 매우 근소하여 어떤 사람이 요구할 수 없는 이익을 다른 사람이 요구할 수 있는 정도의 차는 결코 아니다. 예를 들어 육체적 힘에 관해 말할 것 같으면 가장 약한 자라도 몰래 음모를 꾸민다든가 또는 자기와 마찬가지로의 위험에 처해 있는 자와 공모

를 함으로써 가장 강한 자라도 죽일 수 있는 정도의 힘은 갖고 있는 법이다. 또한 정신적인 제 능력에 관해서도 나는 육체적 힘의 경우보다도 더욱 큰 정도의 평등을 발견하고 있다. 물론 여기서 언어에 근거한 제 기술, 특히 학문(science)이라 칭하는 일반적이고 틀림이 없는 규칙에 근거하여 진행되는 기술은 제외하여 하는데, 왜냐하면 그것은 생득(生得)의 능력이 아니고 또 심려(prudence)처럼 다른 것을 구하는 동안 습득되는 것이 아니기 때문이다. 설령 심려라 할지라도 그것은 어디까지나 경험에 다름 아니기 때문에 어떤 일에 동일한 시간 동안 같은 정도로 전념하게 되면 모든 사람에게 같은 정도로 주어지게 마련인 것이다. 이런 평등성을 믿기 어렵게 하는 것은 심중팔구는 사람이 자신의 지혜에 대해서 품고 있는 허영심 때문이다. 대부분의 인간은 자기 이외에 명성이 있거나 자기와 의견의 일치를 보는 극히 소수의 사람을 제하고는 다른 일반 대중과 비교할 때 자신의 지혜가 항상 한수 위라고 생각하고 있는 것이다. 다시 말하면 많은 사람이 자신보다 좀 더 머리가 좋고 말을 잘하고 지식이 많은 것을 인정하면서도 그럼에도 불구하고 여전히 자신과 동등한 정도로 현명한 인간이 무수히 많다는 사실을 믿으려고 하지 않는 것이 바로 인간들의 본성(the nature of men)인 것이다.(13장 1-2절, p.82)

(e2.7) 루소와는 달리 흄스의 자연인은 충만한 존재이며, 또 그러니만치 서로 간에 양보할 여지없이 평등한 것이다. 게다가 자연인 존재의 충만함은 철학자가 채운 것이 아니기에 자연인은 자신의 존재[생명]이 걸린 리바이어던에 맞설 수 있는 것이 또한 흄스 정치학의 특징이기도 하다. 이와 같은 자연인에 대한 ‘지상의 신’이라고 하는 리바이어던의 한계는 동시에 철학적 이성의 한계를 의미하고, 실제로 흄스는 철학자를 보편적으로 평등한 인간 밖이나 위에 두지 않고 있다. 그러기에 리바이어던 제작자 흄스는 자신이 “서적을 통하지 않고 직접 읽어 낸 인간”은 “각자가 자기 자신의 내부를 깊이 응찰하기만 하면 이해하는 데 전혀 문제가 없다.”고 확언하고 있는 것이다(인용 q2.8). 하지만 동시에 흄스 자신이 『리바이어던』 제2부 ‘국가론’의 기초로서 제시하고 있는 제1부 ‘인간론’에서 “리바이어던이란 인공 인간의 소재(matter)와 제작자(artificer)를 일단 구별하면서도 양자가 모두 인간(Man)이란 단일 개념 하에 포섭

되고 있음”을 천명하고 있는 만큼, 제1부는 보편적으로 평등한(자기 자신을 성찰한 인간이라면 누구나 이해할 수 있는) 인간에 관한 논구인 정념론을 본체로 하고 여기서 파생된 지력(wit)을 두 가지로 분류하여 규명하는 지성론(인용 q2.9)을 병행하는 체제를 갖추게 되면서 동시에 인간 안에서 철학자, 인간 본성 안에서 철학적 이성[지성]의 위치를 규정하고 있다. 결국 철학적 이성이 인간 보편의 정념에 대해서 초월적인 권능을 가진 것이 아니고 그것으로부터 파생된 능력인 이상, 철학자가 고안하여 제작한 리바이어던은 그 가공할 위용에도 불구하고 그 존재 이유가 정념의 본질인 육체적인 생명을 그 권력 하에 있는 모든 사람, 곧 국민 전체에게 보장하는 데에 있는 것이다. 인간은 본래 평등하고 충만한 존재로 창조되었기에 철학자와 인간 일반은 평등하고 그러니만치 『리바이어던』 제1부 ‘인간론’과 제2부 ‘국가론’의 관계는 어디까지나 내재적이고 자연적인 발전이지 결코 외부로부터 초월적으로 강제 또는 하사된 것이 아니다. 끝으로 이 본래부터 충만하고 평등한 존재 인간의 실질내용에 관해서는 우리는 다음에 오는 장 2.2와 2.3에서 각각 표제어 ‘정념’과 ‘지성’으로 나누어 상론해보기로 하고 여기서 『리바이어던』 제1부의 서설을 마치기로 하자.

(q2.8) 이 인공 인간 리바이어던의 성질(nature)을 서술하는 데에 있어서 나는 다음의 점들을 고찰할 작정이다. 제1부에선 그것의 소재와 제작자, 그리고 이 양자 모두가 인간이라는 사실. 제2부는 ‘국가에 관해서’인 바, 여기서는 ‘어떻게 해서’ 또 어떠한 ‘계약’에 의해서 인공인간은 만들어지는가. 그리고 주권자의 권리 내지 그 정당한 권력 혹은 권한이란 무엇인가, 이어서 이 인공 인간을 유지하고 또 해체시키는 것은 무엇인가. 제3부는 ‘기독교적 국가라는 것은 과연 무엇인가’에 관해서, 마지막으로 제4부에선 ‘암흑의 왕국이란 무엇인가’를 고찰할 것이다. 그런데 제1부의 주제인 인간에 관해선 ‘지혜’란 서적을 통해서가 아니고 인간을 읽음으로써 얻을 수 있다는 격언이 있으나 오늘날에는 이 격언이 매우 빈번히 남용되는 실정이다. [...] 하지만 최근에 제대로 이해되고 있지는 않지만 사람들이 수고를 아끼지 않으면 그들이 서로를 읽는 것을 배우는 데 참으로 유익한 격언이 하나 있기는 있다. ‘너 자신을 읽어라’(nosce teipsum)라

가 바로 그것이다. [...] 이 격언이 우리에게 가르치는 바는 다음과 같다. 한 인간의 사고며 정념은 다른 인간의 그것과 유사하기 때문에 사람이 자기 자신의 내부를 깊이 성찰하면, 예를 들어 자신이 생각하고, 숙고하고, 추론하고, 희망하고, 두려워할 때 무엇을 하고 있는 가 또 무엇에 근거해서 그렇게 하고 있는 것인가를 고찰한다면, 같은 경우에 있는 다른 모든 사람의 사고며 정념을 자기 자신의 거기로부터 읽어 내고 알 수가 있다는 사실이다. 내가 말하고 있는 정념의 유사란 욕구, 공포, 희망 등은 온갖 인간에게 동일하다는 것이지 욕구하거나 두려워하거나 희망하는 것이 같다는 이야기는 아니다. 무엇을 정념의 대상으로 할 것인가에 관해서는 개 개인의 소질이며 받은 교육에 따라 다르기 마련이어서 우리들의 지식 밖에 놓이게 된 것은 지극히 당연한 일이 아닐 수 없다. 따라서 오늘날처럼 허위와 기만과 사기와 오류로 가득 찬 학설에 의해 혼탁하게 된 인간 마음의 제 특성은 마음을 탐구하는 자만이 읽어 낼 수 있는 것이다. [...] 한 국민 전체를 통치하고자 하는 정도의 인간은 자기 자신의 내부에서 이 사람 저 사람 개개의 인간이 아니고 인류 전체를 읽어낼 수 있지 않으면 안 된다. 그것이 아무리 어렵고 어떠한 언어 또는 과학을 배우는 것보다 지 난한다고 하더라도 나로서는 나 자신의 마음 읽는 법을 논리정연하고 명료하게 집필해 두기로 결정하였다. 그렇게 해 두면 다른 사람에게 남는 노고는 단지 그도 또한 자신의 내부에서 동일한 것을 발견하지 않을 가를 검토해보는 일뿐일 것이다. 그도 그럴 것이 이런 종류의 학설은 그것 이외의 논증 방식이 있을 수 없으니까 말이다.(서설 2-3절, pp.9-10)

(q2.9) 자연적으로 갖추어진 지력(natural wit)과 획득된 지력(acquired wit): 지력에는 두 종류가 있다. 자연적인 지력과 획득된 지력이다. 내가 여기서 ‘자연적인 지력’이라함은 인간이 태어나면서 지니고 있는 지력이라는 의미가 아니다. 사실 자연적인 것은 감각(sense)밖에 없다. 그리고 감각 기능에서 인간끼리 서로 간에 또 금수와 비교해서도 이렇다 할 차이는 없는 것이다. 따라서 내가 말하는 것은 방법, 교양, 지도의 매개 없이 그저 사용하는 것 그리고 경험하는 것에 의해 얻어지는 지력을 의미한다. ‘자연적인 지력’은 다음 두 가지로 이루어진다. 곧 상상의 신속함[하나의 사고와 또 다른 사고의 신속한 연결]과 어떤 승인된 목적에로의 확실한 지향이다. [...] 그리고 이 신속함의 차이는 정념의 차이, 곧 다양한 사물에 대한 좋아함과 싫어함의 차이에 의해서 야기된다. 따라서 어떤 사람들의 사고는 어떤 방향으로, 또 다른 사람들의 사고는 또 다른 방

향으로 차단고, 그 결과 그들의 사고는 그 상상을 가로질러 가는 사물에 여러 가지 방식으로 유인되기도 하는가 하면 또 그것들을 각양각색으로 관찰한다. [...] 획득된 지력[다름 아닌 지도 교육에 의해 획득되었다는 뜻]에 관해 말한다면 그것은 추론(reason)에 다름 아니다. 추론은 언어의 올바른 사용에 근거하고 학문을 산출한다. 하지만 추론과 학문(science)에 관해서는 나는 이미 제5장과 6장에서 논의한 바가 있었기에 여기서는 더 이상 부연할 것이 없다. 이상에서 말한 갖가지 지력의 이러한 상위는 그 원인이 정념에 있다. 그리고 정념의 상위는 일부는 신체적 소질, 또 일부는 교육의 차이로부터 발생한다. [...] 정념은 기질뿐만이 아니고 관습이며 교육의 차이에 따라 다르게 마련이다. 모든 것 중 지력의 차를 가장 크게 만드는 정념은 주로 권력(power), 부, 지식, 명예에 대한 크고 작은 욕구이다. 이 욕구들은 모두 제1의 권력에 대한 욕구로 환원될 수 있는 바, 부나 지식이나 명예는 사실 여러 가지 종류의 권력에 다름 아니니까 말이다. 따라서 이들 중 어떠한 것에 대해서도 대단한 정념을 가지고 있지 않아 세간에서 무관심대지 초연한(indifferent)사람으로 여겨지는 사람들은 물론 타인에게 해를 가하지 않는 한에서는 선한 사람인 것은 틀림이 없으나 그들이 광대한 상상력이나 탁월한 판단력을 지니는 것은 불가능한 일이다. 왜냐하면 사고가 욕구에 대해 갖는 관계는 척후(scouts)나 간첩(spies)이 앞에 나아가 정탐을 하여 욕구가 그 대상에 도달할 수 있는 길을 찾아내는 것과 같기 때문이다. 바로 이와 같은 사고와 욕구의 관계에서 정신적 운동의 모든 일관성(steadiness)과 신속성(quickness)이 연유한다. 전혀 욕구가 없는 것이 죽음인 것처럼 정념의 미미함은 바로 지둔(dullness)으로 귀착된다.(8장 2, 13-16절, pp.45-48)

2.1 정념(passions)

(e2.1.1) 홉스의 (『리바이어던』으로 완성되는) 정치철학을 이해하기 위해선 그 스스로가 이 책의 서설에서 명기하고 있듯이 리바이어던이라고 하는 절대 주권자를 그 본질로 하는 그의 국가론의 토대가 되는 인간론에 대한 이해가 선행되어야 하는데, 그의 정념 이론은 그의 인간론의 본체[몸

통]에 해당한다. 그러니만치 리바이어던으로 요약될 수 있는 그의 정치철학의 특징은 이미 그의 정념 이론에서 배태되고 있으며 또한 그러하기에 그의 정념 이론은 서양 철학사 안에서 매우 독특한 위치를 점할 수밖에 없는 것이다. 사실 2500년 서양 철학사 안에서 정념은 근절 내지 엄격히 제압되어야 하고 또 그렇게 할 수 있다는 사고가 대중을 이루고 있었다면 홉스는 이 사고를 거부한 최초의 철학자인 것은 틀림이 없을 뿐만 아니라 아마도 그 거부의 강도에 있어서도 그에 필적할 만한 철학자가 그 이후에도 없었다는 점에 있어서도 단연 독보적인 철학자로서 기억되어야 할 것이다. 이미 q2.9에서 인용한 바 있듯이 홉스에게서 “욕구(desire)가 없는 자는 죽은 자이고 정념이 미미한 자는 그 사고가 활기가 없는 지둔한 자”인 만큼 정념은 인간 삶 자체요 그 심리적 현상이라고 하겠다. 결국 죽음으로써만이 끝나게 되는 삶이란 운동은 생리적 운동을 바탕으로 하는 만큼 홉스의 정념 개념은 이 생리적 운동 메커니즘을 근거로 하여 이 생리적 운동을 지속적으로 가능하게 하는 도구적 지성 기능과 최적의 수단으로 간주되는 권력(에 대한 욕구)까지도 포괄하고 있는 것이다. 한 마디로 홉스의 정념 개념은 절대 주권(absolute sovereign) 창립 이전의 인간의 육체적 심리적 지성적 삶의 모든 생명 기능을 총괄하는 개념이다. 정념 중의 정념, 곧 절대 주권 설립에 필연성을 부여하는 정념이 다른 아닌 죽음에 대한 공포이고, 이 설립의 목적이 이 죽음에 대한 공포에 의해 압도되고 있던 자기 보존(self-preservation)의 욕구를 전면적으로 부활시켜 그것의 자연 수명을 국민 모두에게 보장하는 데에 있다는 사실에서 우리는 홉스의 정치학이 정념이 배태하고 있는 ‘죽음의 신’으로부터 정념의 본질인 생(life)을 구원하는 생명과 삶의 정치철학이라는 것을 알 수 있다. 안정적인 삶의 운영을 불가능케 하고 전면적인 죽음의 공포를 초래하는 ‘만인의 만인에 대한 전쟁상태’로서의 자연 상태가 바로 ‘자연인의 정념’에서 비롯되었기에, 이 전쟁 상태를 종식시키고 대신 평화를 군림시킬 수 있는 리바이어던의 설계자 홉스 자신 이 이 가공할 권력자를 영원불멸의 신 아래에 있는 ‘지상의 신’으로 비유하고 우리가 이 후자에 대해서 말할 때는 전자에 대해서 말 할 때와 마찬가지로 경외의 마음가짐으로 해야 할

것이라고 『리바이어던』 17장 13절에서 명기하고 있는 것이다. 여기서 우리가 이 흠스의 발언이 조금도 자신의 업적을 과장하고 있는 것이 아니라는 사실을 제대로 깨닫기 위해선 우선 전쟁에 대한 우리 자신의 실존적 체험과 흠스 자신의 실존적 체험을 상기 내지 표상해 보아야 할 것이며 동시에 전쟁에서 우리의 ‘생명’을 구하는 것이 ‘전지전능한 신’인지 ‘지상의 신’인지 판단해야 할 것이다. 한국에서 해방과 더불어 온 3년에 걸친 내전 상태, 6·25 전면전, 그리고 계속된 냉전 상태에 대한 국민의 실존적 체험은 소위 2대에 걸친 평화 정권 내지 냉전 해체 정권에 의해 객관적인 상기가 거의 불가능한 상태이지만, 흠스의 실존적 체험은 객관적으로 상기하는 데 (적어도 학자들 사이엔) 아무런 문제가 없다.

(q2.1.2) 사람이 그때그때 욕구하는 대상을 획득하는 데 있어서의 계속적인 성공, 즉 지속적인 변영이 사람들이 행복(felicity)이라고 부르는 바로 그것이다. 물론 그것은 이 세상에서의 행복이다. 왜냐하면 우리가 이 세상에 살고 있는 동안에는 정신의 영구적인 고요나 정적(tranquility)같은 것은 있을 수가 없기 때문이다. 그도 그럴 것이 생명은 그 자체가 운동[움직임]에 다름 아니고 또 생명은 감각 기능(sense) 없이 존재할 수 없는 것처럼 욕구며 공포 같은 정념 없이도 존재할 수가 없을 터이니까 말이다. 신이 자신을 경건히 우리러보는 자에게 내려 주시는 지복(至福)이 과연 어떠한 것인가는 그것을 향수해 보고 나서야 비로소 알 수 있는 것이 아닐 수 없다. 그것은 어찌했던, 스콜라 철학자들의 ‘천국의 환상’(beatifical vision)이라는 말이 이해하기가 어려운 것처럼, 지금 당장 이해할 수 있는 기쁨은 아닌 것이다.(6장 58절, p.41)

(q2.1.3) 이러한 모든 사람이 모든 사람에 대한 전쟁 상태로부터 ‘어떠한 것도 부당한 것은 없다’는 명제가 도출되는 것은 지극히 당연한 일이다. 정사(正邪)라던가 정의·부정의의 관념이 거기에선 존재하지 않으니까 말이다. 공통의 권력이 존재하지 않는 곳에 법이 있을 수 없고 법이 존재하지 않는 곳에 옳지 못한 것은 있을 수가 없으니까 말이다. 힘과 사기는 전쟁에 있어서 없어서는 안 되는 주요한 두 가지의 미덕이다. 정의와 부정의는 육체나 정신 어느 쪽의 기능도 아니다. 만일 정의, 부정의가 육체나 정신 어느 쪽의 기능이라고 한다면 그 사람은 천상천하 유아독존의 존

재일 것이며 그의 정념이나 감각 역시 이 고립 존재 안에 한정된 그 무엇일 수밖에 없을 것이다. 따라서 이 모든 관념은 고립된 존재로서가 아니고 사회적 존재로서의 인간에 관한 성질인 것이다. 이상에서 서술한 상태의 필연적 결과로서 거기에선 ‘재산권’, ‘지배권’이 있을 수 없으며 따라서 ‘나의 것’과 ‘너의 것’의 구별도 있을 수 없는 것이다. 각자가 자신이 획득할 수 있는 것만이 각자의 것이며 그러나 그것도 각자가 그것을 보지할 수 있는 기간 동안만이 그의 것인 것이다. 이상에서 우리는 인간이 실제로 자연 상태에 처하게 되었을 때 필연적으로 나타나는 비참한 생존 조건에 관해 충분히 논구하였다. 물론 인간은 이런 극악한 상태에서 벗어날 수 있는 가능성을 갖고 있으며 그 가능성의 일부는 정념에 또 일부는 그의 이성에 있다.(13장 13절, pp.85-86)

(e2.1.4) 홉스의 『리바이어던』 창조 내지 저술 목적은 만인의 만인에 대한 전쟁상태로서 규정되는 자연 상태에서 필연적으로 결과하는 죽음의 공포라고 하는 보편적인 정념을 해결하는 데에 있다. 물론 사변 철학에 서처럼 전면적인 전쟁 상태를 상정하여 이를 개념적으로 분석하여 이로 부터 보편적인 죽음의 공포를 도출할 수가 있을 것이다. 그러나 이런 순수한 이성 추론의 결과인 죽음의 공포가 과연 홉스가 말한 죽음의 공포와 내용적으로 동일한 공포인지 아닌지의 의문이 남지 않을 수 없다. 예를 들면 2000년 동안 삼단논법의 전범으로서 가르쳐 온 ‘사람은 죽을 수밖에 없는 필사의 존재다; 소크라테스는 사람이다; 따라서 소크라테스도 필히 죽는다’는 필연적인 진리를 통해 생각해 보자. 이 삼단논법이 보편적인 진리를 담고 있음에도 불구하고 자기 자신을 소크라테스 자리에 놓고 자신의 불가피한 죽음을 직시하는 사람이 대다수이기는커녕 그 수가 병자, 노인, 철학자에 한정되는 극소수인 것이 또한 인간적인 현실이며 진실인 것이다. 문제는 여기서 끝나지 않는다. 홉스의 인간론에 따르면 이 삼단논법의 진리에 무관심한 자가 대다수이고 이를 자신의 것으로 받아들이는 자가 극소수인 것은 지극히 당연한 사실일 뿐만 아니라, 더욱 인간에 일어날 수 있는 이 최악의 재앙을 두고 전자가 후자에 대해 가질 수 있는 감정은 심중팔구 연민이라기보다는 냉담내지 잔혹에 가깝

다는 사실은 또한 홉스 심리학의 골자이기도 하다. “타인의 재난에 대해 느끼는 슬픔을 연민이라고 부르는데, 이것은 동일한 재난이 자신에게도 닥칠지 모른다는 상상에서 생겨난다.”는 홉스의 분석은 대다수의 인간이 죽음을 자신의 당면 문제로 생각지 않는다는 사실은 그들이 자연 수명이 일반적으로 보장되는 정상적인 국가 안에서 살고 있는 것이지 홉스가 말하는 — 철학자고 노인이고 여성이고 병자고 건강한 젊은이고 구별할 것 없이 모든 사람이 죽음의 공포를 공유할 수밖에 없는 — 만인의 만인에 대한 전쟁상태에서 살고 있는 것이 아니라는 것을 시사한다. 사실 홉스의 전쟁상태는 단순한 지적 상정이 아니다. “리바이어던의 소재며 제작자인 인간에 관한 그의 이론은 자기 자신의 내부를 읽어 본 사람이라면 누구라도 자명하게 납득할 수 있다.”고 홉스 자신이 『리바이어던』 서설에서 확인하고 있는 사실을 염두에 둘 때, 우리는 홉스가 논구하고 있는 전쟁상태로서의 자연 상태나 이로부터 필연적으로 발생하는 보편적인 죽음의 공포가 독자 일반이 경험 심리학(empirical psychology)의 대상으로서 공유할 수 있는 현실성과 일반성을 지니고 있다는 사실을 시인하여야 할 것이다. 즉 전쟁 상태나 죽음의 공포가 철학자 홉스의 지적 전유물이 아니고 17세기 인간 일반이 실제로 공유할 수 있는 경험을 담고 있었기에 지상에 평화를 확립할 수 있는 홉스의 『리바이어던』은 근대 국가의 모델이 될 수 있었던 것이다. “감각 기능과 무관한 정념은 없으며” “인간 이성 안에 있는 모든 개념은 최초엔 전체적으로나 부분적으로 감각기관에 의해 포착되었던 것이다.”는 인식론 원칙에 입각했던 홉스는 실제로 그 생애의 처음부터 끝까지 대내외의 끊임없는 전쟁 속에서 살았고 따라서 전쟁과 죽음의 공포와 평화라는 것을 두뇌로써 뿐만 아니라 자신의 감각과 감성을 통해서도 알고 있었다. 위대한 평화의 정치철학자 홉스의 실존적 전쟁 경험은 대략다음과 같다.

(q2.1.5) 모든 정치철학자는 자기 시대의 경제적, 사회적, 정치적 사건들에 영향을 받기 마련이다. 홉스 역시 예외가 아니어서 그의 작품은 특

히 그의 시대의 정치적 혼란에 대한 예민한 반응의 결과로서 이해되어야 할 것이다. 홉스가 태어난 1588년, 네덜란드와 전쟁 중에 있던 필립 2세 치하의 스페인은 무적함대를 보내어 영국을 침공하려고 하고 있었다. 홉스의 유년시절 프랑스에선 프로테스탄트인 위그노와 가톨릭인 국왕 사이에 내전이 맹위를 떨치고 있었다. 그리고 그의 성인 시절의 초기에 해당하는 1618년에서 1648년 사이에는 30년 전쟁이 전 유럽 대륙을 휩쓸고 있었다. 한편 영국조차 1642년에서 1649년 사이에 내전에 돌입하여 전 반적인 혼란이 지속되었다. 게다가 크롬웰의 독재하의 영국은 아일랜드와 스코틀랜드, 네덜란드를 상대로 전쟁을 벌이었을 뿐만 아니라 다시 1665년과 1672년 두 차례에 걸쳐 네덜란드와의 전쟁이 발발하였다. 1670년 대에는 네덜란드가 다시 오스트리아, 스페인 그리고 독일의 소공국들과 연합하여 프랑스를 상대로 전쟁을 하고 있었다. 1679년 그러니까 홉스가 사망한 해에는 영국에선 스튜어트 가문의 왕에 반대하던 세력이 왕을 전복시키려 함에 따라 정치적 혼란이 가중되어가고 있었던 것이다.(Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986, p.5)

(q2.1.6) 타인의 재난에 대해 느끼게 되는 슬픔을 연민(pity)이라고 부르는데 이것은 동일한 재난이 자신에게도 닥칠지 모른다는 상상에서 생겨난다. 따라서 동정(compassion)이라고도 부를 수 있으며 오늘날의 표현법을 빌려 말한다면 공감(fellow-feeling)이라고도 할 수 있다. 따라서 거대한 사악에서 오는 재난에 대해서는 가장 선량한 인간도 최소의 연민 밖에 표시하지 않는다. 또 그러한 재난에서 자기 자신이 가장 멀리 떨어져 있다고 생각하는 사람의 경우 연민을 느끼는 것은 매우 드문 일이다. 타인의 재난을 경시하거나 느끼지 못하는 것을 일반적으로 잔혹(cruelty)이라고 부르고 있는데, 이것은 자신의 운명의 안전함으로부터 기인한다. 왜냐하면 나[홉스]는 만일 자기 자신은 별개의 운명을 지니고 있는 것이 아니라면 타인의 재난에서 [슬픔이 아니고] 쾌감을 느낀다는 것은 불가능한 일이라고 생각하기 때문이다.(6장 46-47절, p.39)

(q2.1.7) 정념 중에서 인간으로 하여금 평화를 지향케 하는 정념으로는 죽음에 대한 공포, 결박한 삶을 영위하는 데 필요한 것을 추구하는 의욕, 근로에 의해서 이러한 것들을 획득할 수 있다는 희망 등을 들 수 있다. 또 인간은 이성의 시사에 따라, 서로가 동의할 수 있는 평화의 적절한 조

향을 생각해 낸다. 이와 같은 제 조항을 자연법이라고도 칭한다. 나는 다음의 2 장에 걸쳐 이에 관해 상세히 논할 예정이다.(13장 14절, p.86)

2.2 정념의 구조

(e2.2.1) 홉스의 정념 개념은 그의 국가론과의 연관 하에서 규정된다. 『리바이어던』에서 홉스는 제1장에서 제16장까지 그의 인간론을 개진하고 나서, 국가론을 시작하는 제17장의 서두에서 “국가 설립의 궁극적 이유 내지 목적은 인간의 제 자연 정념(the natural passions)에서 필연적으로 결과하는 전쟁 상태에서 빠져 나옴으로써 — 평화의 군림 속에서 — 자기 보존과 만족한 삶의 확보를 예측(foresight)하는 데에 있다.”고 설파하고 있다. 제17장의 이 대목이 다른 아닌 서설에서 “인공 인간인 리바이어던 창조 목적이 자연인을 보호하고 방위하는 데에 있다.”는 저자 자신의 발언을 재확인하고 있는 만큼, ‘제 자연 정념’의 주체는 어디까지나 정념에 대한 전통적인 개념과는 동떨어진 ‘자연인’이라는 사실에 우리는 유념하지 않으면 안 된다. 실제로 홉스에게서는 인간이란 자연 물체(natural body)이면서 정치적 물체(Body Politic)의 부분이기에 자연 철학(natural philosophy)과 동시에 정치 철학의 대상인 것이다. 그런데 홉스의 정치철학은 신이 만든 자연을 모방하여 자연인의 보호와 방위를 목적으로 하는 리바이어던의 제작 기술에 다른 아니기에 그의 정치철학은 자연 철학이 제시하는 인간 개념에 새로운 성질이나 내용을 추가함이 없이 단지 그것을 전제한다. 이렇게 자연으로부터 모든 것을 부여받은 충만한 존재이기에 인간은 홉스의 절대 주권 국가 안에서도 엄연히 그것에 속하는 한 부분이면서도 그 자연 본성(human nature)을 그대로 간직한 개체로서 존재하는 것이다. 이를 학자들 사이에선 홉스의 근본적 개인주의(radical individualism)이라고 부른다. 사실 ‘제 자연 정념’의 주체인 자연인이 이미 ‘개인’으로서 존재하고 있는 것은 정념 중의

정념인 죽음의 공포나 욕구 중의 욕구인 자기 생명 보존의 욕구 바로 그 자체가 인간 존재를 살아있는 물리적 개체로서 규정하고 있으니 말이다. 따라서 절대 주권 국가 안에서도 물리적 개체로서의 인간은 그 본성(nature)이 어떠한 변질 없이 유지되는 만큼 인간 본성의 규명은 전적으로 자연 철학의 범위 안에 들어오는 대상이며 따라서 살아 있는 물리적 개체의 모든 활동 역시 흄스 철학의 통일 원리인 ‘기계론적 유물론’에 따라 설명되게 된다. 물론 감각·상상·의지·지성·욕구·정념 등 인간 삶의 운동(motion)을 규명하게 되는 흄스의 ‘심리학’ 역시 이 기계론적 유물론이 적용되는 한 분야인 것은 말할 것도 없는 만큼, 학자들 사이에 흄스의 심리학을 유물론적 심리학(materialist psychology)이라고 부르는 것이 통례가 되어 있다. 우선 흄스의 유물론적 심리학이 어떻게 정념 구조를 규정하는가를 살펴보고 이어서 이 정념 구조가 어떻게 근본적 개인주의에 의해 확립되게 되는가를 알아보기로 하자.

2.2.1 유물론적 심리학

(e2.2.1.1) 흄스는 『리바이어던』 제6장을 ‘일반적으로 정념이라 부르는 의지적 운동의 내적 발단에 관해서’라는 주제에 할당하고, 같은 장의 결어 부분에서 “우리가 하늘나라가 아니고 이 세상에 살고 있는 한, 우리의 삶은 그 자체가 운동(motion)이며 그리하기에 감각 없는 삶이 있을 수 없는 것과 마찬가지로 욕구(desire)나 공포 없는 삶은 존재할 수 없는 것이다.”고 단정하고 있다. 물론 삶이란 운동은 흄스가 6장에서 다루고 있는 대로 맥박·호흡·소화·배설 등의 생명적(vital) 운동 및 우리가 마음으로 먼저 생각한 대로 걷고 말하고 수족을 움직이는 경우의 동물적(animal) 운동에서 시작하여 식욕·의욕·욕구·욕망 그리고 혐오·사랑·미움·경시·선악·미추의 감정뿐만 아니라 쾌·불쾌·유익·불이익·정신의 기쁨·고통·슬픔·희망·절망·용기·분노·불신을 거쳐 인자·탐욕·야심·아랑·친절·욕정·질투·복수심·호기심 및 칭찬·득의·자아도취·실의·수치·건방짐·연민·잔

혹·경쟁심·속고까지 망라하면서 최후의 항목인 “욕구하는 것을 획득함에 있어서의 계속적인 성공으로서 정의되는 지고의 행복(felicity)에 이른다. 따라서 제6장은 그 자체가 운동인 삶의 전 폭을 ‘정념’의 관점에서 분석하고 또 종합하고 있는 것이다. 또한 그러니만치 흠스는 감각, 욕구, 공포, 생리적 욕구, 본능, 미적 감정, 도덕관념, 이익 계산 능력, 지적 호기심 등을 개별적으로 다루지 않고 삶이란 단일 운동을 지칭하는 정념 개념 하에 통일적으로 다루고 있는 것이다. 인간 삶을 하나의 운동으로서 정의한 이상 유물론자인 흠스에게서 이 운동을 설명하는 길은 물리학 밖에는 없다. 우선 인간 삶의 운동이 어떻게 시작되는가를 보고 이어서 이 운동에서 발생하는 정신 현상을 흠스는 어떻게 규정하는가를 살펴보자.

(q2.2.1.2) 제6장 일반적으로 정념이라 부르는 의지적 운동의 내적 발단에 관해서, 또한 그 표현으로서의 어법에 관해서: 동물에는 그들 특유의 2종류의 운동이 있다. 하나는 생명적(vital)이라 부르는 것으로서 출생과 더불어 시작되어 간단없이 생애를 통해 계속된다. 예를 들면 혈액순환, 맥박, 호흡, 소화, 영양섭취, 배설 등의 운동이다. 이와 같은 운동에는 상상력의 개입이 필요 없다. 또 다른 하나는 동물적 운동으로서 이것은 또한 의지적(voluntary)운동이라고도 부른다. 곧 우리가 두뇌 속에서(in our mind) 먼저 상상하고 나서 그 대로 걷거나 말하거나 수족을 움직이는 운동이다. 감각(sense)이란 우리가 보고 듣는 대상의 운동에 의해 야기되는 육체 안의 제 기관 내지 제 부분의 운동이며, 상상(fancy)이란 감각에 의해 야기되었던 운동의 잔해에 지나지 않는다. 이에 대해선 이미 제1장과 제2장에서 논한 바가 있다. 그리고 가는 것, 말하는 것 등 이와 유사한 의지적 운동은 그것에 선행하는 ‘어디로’ ‘어떻게 해서’ ‘무엇을’에 관한 사고(thought)에 항상 의존하고 있기 때문에, 모든 의지적 운동의 최초의 내적 발단이라는 것이 상상작용(imagination)에 있다는 것은 분명하다. 움직인 물체가 보이지 않게 되었다든가 움직인 공간이 — 너무나 짧기 때문에 — 감각할 수 없는 경우 무학자들은 운동이 애당초 거기에 있었다고 생각지 않는다. 그러나 그렇다고 해서 운동이 거기에 있었다는 사실 자체에 무슨 지장이 초래되는 것은 아니다. 왜냐하면 공간이 아무리 작을 찌라도 그것을 한 부분으로 하는 더욱 큰 공간 안을 움직인 것은 우선 그 작은 공간 안을 움직이지 않으면 안 되었을 터니까 말이다. 걷는

다, 말한다, 타격을 가하다, 등의 인간의 행위가 우리의 눈에 보이기 전에 인체 안에는 그 단서가 되는 운동이 행해지고 있으며, 그것을 보통 노력(endeavour)이라고 부른다.(6장 1절, pp.33-34)

(q2.2.1.3) 우리가 물리학 다음에 이르는 과학[학문]은 욕망, 혐오, 사랑, 자비, 희망, 공포, 분노, 경쟁심, 질투 등 정신의 운동을 고찰하게 되는 ‘도덕 철학’이다. 이 학문에서 이런 정신의 운동들이 무엇이 원인이 되어 발생하였고 또 그 자체가 원인이 되어 무엇을 발생시킬 것인가를 연구하는 것이다. 이러한 현상들이 왜 물리학 다음에 연구되어야 하는 이유는 그것들 모두의 원인이 감각과 상상기능에 있으며 감각과 상상기능이야말로 물리학 연구의 주제이기 때문이다.(*De Corpore*, *EW* I, pp.72-73)

(e2.2.1.4) 유물론자인 흄스에게는 운동은 물리적 운동밖에 없는 것이다. 그러기에 그 자체가 운동인 인간의 삶이나 이 삶의 운동에서 발생하는 모든 생리적, 심리적, 정신적, 도덕적 현상을 물리적 운동으로 환원하려고 하고 또 환원할 수 있다고 ‘믿고 있는’ 것이다. 이렇게 자연철학, 도덕철학, 정치철학 등 흄스의 전 철학 체계를 관통하는 물리적 환원 시도도 인하여 흄스는 이미 당대에 무신론자로서 낙인이 찍힐 뿐 아니라 더 나아가서 20세기 서양철학계의 전면을 풍미할 물리주의(physicalism)의 시조로서도 인정받게 된다. 그러나 위의 인용(q2.2.1.3)이 여실히 보여주고 있듯이 윤리학적 언어나 심리학적 언어 모두를 물질·운동·자연법칙의 언어로 환원할 수 있다는 유물론적 형이상학의 신조를 흄스는 적극적으로 적용하려 한 반면, 20세기 물리주의자들은 이를 수용하기를 끝내 주저했다는 사실은 흄스의 물리주의가 얼마나 과격한 ‘신념’이었다는 것을 시사하고 있다. 그렇다고 해서 흄스가 자신의 물리주의에 전혀 문제가 없는 것으로 의식하고 있었던 것은 아니었던 것처럼 보이는 것은, 위의 인용 (q2.2.1.2)에서 드러나듯이 “무학자(unstudied men)가 인지하지 못하는 운동의 존재”를 그 자신이 말하고 있으니까 말이다. 다음의 인용은 흄스가 이 물리주의의 문제를 의식하고 있을 뿐 아니라 동시에 이를 어떻게 극복하려 하는가를 보여줄 것이다.

(q2.2.1.5) 자연 철학과 정치 철학은 서로 맞물려 하나의 전체를 이루는 것이 매우 어렵기 때문에 그것들은 갈라놓을 수도 있다. 왜냐하면 정신의 여러 가지 운동의 원인은 과학 추론에 의해서 알 수 있을 뿐만 아니라 각자가 노력하여 자신의 내부에서 이 운동을 관찰한 경험에 의해서도 알 수 있기 때문이다.(*De Corpore, EW I, p73*)

(q2.2.1.6) 한 인간의 사고며 정념은 다른 인간의 그것과 유사하다. 그러므로 사람이 자기 자신의 내부를 깊이 관찰하게 되면, 즉 예를 들면 자신이 생각하고, 고려하고(*opine*), 추론하고(*reason*), 희망하고, 두려워할 때 무엇을 하고 있는 것인가 또 무엇에 근거하여 그렇게 하고 있는 것인가를 고찰하게 되면, 같은 경우에 있는 다른 모든 사람의 사고며 정념을 자기 자신의 경험으로부터 유추하여 읽어 내고 알 수 있는 법이다.(서설 3절, p.8)

(e2.2.1.7) 흄스는 식욕, 혐오, 사랑, 자비, 희망, 공포, 분노, 경쟁심, 질투 따위의 정신 운동이나 배설, 호흡, 맥박, 혈액 순환 따위의 생리적 운동을 물체·운동·자연법칙의 언어로 환원할 수 있다는 자신의 형이상학적 신념과 시도를 모든 사람이 문제없이 수용할 수는 없을 것이라는 것을 인정하면서도, 동시에 적어도 그 시도의 결과로서의 그의 정치 철학 즉 『리바이어던』의 내용에 관해서는 모든 사람(*every man*)이 각자가 자신의 내부의 운동을 주의 깊게 관찰해 본 ‘경험’을 통해 그 진실을 확인할 수 있다고 단언하고 있는 것이다. 이상의 발언을 혹자는 흄스의 철학 시스템 내부에 정합성의 문제가 제기된 것을 흄스가 이를 호도하려는 시도로 해석할 수도 있다. 그러나 서양 철학사의 관점에서 볼 때 우리는 흄스가 여기서 철학사의 난제 중의 난제인 물질과 정신, 육체와 영혼이란 이원론을 극복하려는 자신의 (웅대한) 기획(*project*)의 ‘철학적’ 어려움을 직시하고 이를 인정하고 있다고 보아야 할 것이다. 게다가 우리로서는 흄스 자신이 자연 철학과 정치 철학의 결합에 있어서의 어려움을 인정하고 있음에도 불구하고 그가 『리바이어던』에서 이 이원론의 문제를 극복했다고 보아야 할 몇 가지 이유가 있음을 시인하지 않을 수 없

다고 생각한다. 무엇보다도 먼저 유물론자에서 기대할 수 없는 것으로 간주되어 왔던 창조주 신(하나님)의 존재를 홉스는 『리바이어던』에서 영원불멸의 절대적 힘(irresistible power)로서 확인하고 있을 뿐만 아니라 이 절대자로부터의 보상으로 영생(life eternal)을 인정하고 있다. 두 번째로 『리바이어던』 저술 목적은 모든 사람에게 각자의 생명보존 욕구를 충족시키는 데에 있다는 것을 명기하고 있다. 세 번째로 모든 사람은 절대적으로 평등할 뿐만 아니라 『리바이어던』을 이해할 있고 따라서 ‘제2의 바이블’로서 받아들일 수 있으나, 자신의 대표적 정치철학서 『리바이어던』의 수용이나 실현에 가장 큰 거부 반응을 보이는 것은 오히려 성직자, 철학자, 대학 강단의 지식 계급이란 사실을 천명하고 있는 것이다. 따라서 그의 정치철학을 집대성하는 『리바이어던』을 통해 홉스는 자연 철학에서 시작한 그의 철학 시스템을 완성하고 있을 뿐 아니라 동시에 『리바이어던』을 실천할 절대 다수의 인간을 통하여 이원론에 집착하는 소수의 지식인을 고립시키는 새로운 역사를 창조하였다고 보아야 할 것이다. 이제 홉스가 삶이란 운동에 물리적 환원을 어떻게 최초로 적용하기 시작하는지, 그러니까 그의 자연 철학과 정치 철학의 최초의 접점이 어떻게 시작되는지 살펴보기로 하자.

(q2.2.1.8) 감각의 자연적 원인을 아는 일은 당장 꼭 필요한 일이라고는 할 수 없다. 게다가 이에 관해서는 이미 다른 저술에서 상론한 바가 있다. 그러나 나의 현재의 방법에 온전함을 주기 위해선 이번에는 단지 간략하게만 서술해 보겠다. 감각의 원인은 외적 사물 즉 대상이다. 대상은 각 감각에 고유한 기관을 미각이나 촉각처럼 직접적으로, 또는 시각 청각 후각처럼 간접적으로 압박한다. 이 압박은 신경 및 기타 체내의 근이며 막의 매개에 의해 내부에 전달되어 뇌수며 심장에 이른다. 그 결과 거기에는 이 압력으로부터 해방되려는 저항 내지 반대 압력 또는 마음의 노력(endeavour)이 발생한다. 이 노력은 ‘외부로 향해 있기 때문’에 마치 어떤 외부의 것처럼 보인다. 그리고 ‘~것처럼 보임’(seeming) 즉 이 상상(fancy)을 감각이라 부른다. 또 이 감각은 눈에 관해선 빛 또는 그려진 색채, 귀에 관해선 소리, 콧구멍에 관해선 냄새, 혀바닥과 입천장에 관해선 맛, 신체의 여타 부분에 관해선 뜨겁다, 차다, 딱딱하다, 연하다 등 우

리가 촉각에 의해 식별할 수 있는 성질에 있다. 감각할 수 있다(sensible)고 하는 이런 모든 성질은 그것들을 야기한 대상 그 자체 안에 있으나, 실은 우리들의 제 기관을 다양하게 압박하는 것과 같은 수의 물질 운동에 다름 아니다. 압박받는 우리들의 내부에 있어서도 그것들은 다양한 운동 이외에 아무것도 아니다. 왜냐하면 운동은 운동 이외에 다른 어떠한 것도 발생시키지 않기 때문이다. 그러나 그런 것들이 우리 앞에 현상(appearance)이 될 때에는 그것들은 상상(fancy)이며, 이것은 깨어 있을 때나 꿈에 볼 때나 마찬가지다. [...] 그리고 일정한 거리에서 대상이 우리들 내부에 발생시키는 상상은 실재의 대상 그 자체에 속하고 있는 것처럼 보이지만 그림에도 불구하고 대상과 심상(image) 또는 상상은 전혀 별개의 것이 아닐 수 없다. 따라서 감각은 모든 경우에 있어서 근원적 상상(original fancy) 이외에 아무 것도 아니다. 그것은 내가 앞에서 이미 말한 대로 우리들의 귀머눈, 기타 제 기관에 대한 외적 사물의 압박 곧 운동이 원인이 되어 초래된 것이다.(1장 3-4절, pp.9-10)

(e2.2.1.9) 운동은 운동 이외에 다른 어떠한 것도 발생시키지 않는 것이 자연 법칙이기에, 외적 사물의 운동이 우리의 눈이며 귀 같은 기관을 압박하여 발생시키는 근원적 상상 곧 감각 현상 역시 인간 체내에서 계속되고 있는 물리적 운동이 아닐 수 없다. 홉스는 이렇게 감각 작용을 우주 만물의 물리적 운동의 일환으로서 설명하면서 동시에 이 감각 작용을 ‘근원적 상상’으로 정의함으로써 그의 유물론적 심리학을 시작하고 있는 것이다. 따라서 홉스가 『리바이어던』 제1장을 ‘감각에 관해서’에 할당하고, 우선 이 ‘근원적 상상’을 물리적 운동의 결과로서 규정한 다음 자신의 심리학과 전통 철학의 관점을 대비시키고 있는 것은 우연한 일이라기 보다는 양자 간의 차이가 함축하고 있는 정치적 의미까지도 짚어 두고자 하는 의도였다고 보아야 할 것이다. 다음에 인용할 제1장 마지막 절을 음미해보고 이 대비가 『리바이어던』의 수용과 실천에 어떠한 의미를 가질 것인가를 상상해 보자.

(q2.2.1.10) 그러나 현재 철학의 제 학과는 아리스토텔레스의 몇 가지 저서에 의거하여 지금 내가 제시한 것과는 별개의 학설을 기독교권의 모든

대학을 통해 가르치고 있다. 그들에 따르면 영상(vision)의 원인은 보이는 사물이 모든 방향으로 가시적 종(visible species) - 영어로 말한다면 가시적인 모습(visible show), 현상(apparition), 상(aspect) 또는 보이는 것(being seen) - 을 보내기 때문이라고 한다. 그리고 그런 것을 눈에 받아들이는 것이 보는 것(seeing)이라고 말한다. 또 청각의 원인에 대해서도 들리는 사물이 들을 수 있는 종(audible species), 곧 들을 수 있는 상(audible aspect) 또는 들릴 수 있는 것을 사방으로 보내고 이것이 귀에 들어와서 청각이 된다고 한다. 그뿐만 아니라 이해(understanding)의 원인에 관해서도, 이해되는 대상이 가지의 종(intelligible species), 즉 이해할 수 있는 것을 보내어 그것이 우리의 이해력에 도달하여 이해되는 것이라고 말하고 있는 것이다. 내가 이런 실정을 언급하는 것은 대학의 효용을 부정하려는 목적에서 그런 것은 아니다. 나는 앞으로 국가에 있어서의 대학의 역할에 관해 논할 것이고 그 논의 중에 대학에 있어서 개혁되어야 할 것은 무엇인가를 여러분에게 개진하여 이해받도록 노력할 것이다. 그 중 무엇보다도 무의미한 발언은 당연히 개선되어야 할 것 중에 하나가 아닐 수 없다.(1장 5절, p.10)

(e2.2.1.11) “우리가 지금 살고 있는 삶은 그 자체가 운동이며 그러하기에 감각 없는 삶이 있을 수 없는 것과 마찬가지로 욕구나 공포 없는 삶도 불가능한 것이다.”(제6장 58절) 그러므로 근원적 상상이라고 규정된 감각은 말할 것도 없고 욕구, 공포로 대표되는 정념 등 모든 작용이 삶이란 운동 과정의 제 단계에서 필연적으로 발생하는 일련의 운동 양태인 것이다. 다시 말하면 감각, 욕구, 정념은 그것들의 바탕 운동인 생명이 계속되는 한 필연적으로 발생하는 운동의 다양한 형태인 것이다. 그도 그럴 것이 생명 운동의 최초의 작동인 감각, 곧 근원적 상상 없이 욕구가 발생할 수 없을 것이며 욕구가 선행되지 않는 정념이란 태어날 수도 없을 터이니까 말이다. 게다가 흄스는 자신이 말한 운동은 운동을 생산할 뿐이라는 자연 법칙에 따라 외적 물체의 물리적 운동의 결과로서 우리 내부에 발생한 감각, 욕구, 정념의 연쇄적 운동에 선악 같은 도덕관념, 상상력의 구사나 판단 같은 지성 작용의 발생도 포함시키고 있는 것이다. 결국 감각, 근원적 상상, 의지, 욕구, 상상력, 선악, 지력, 정념 등

의 일련의 연쇄적 운동을 그 대상으로 하는 것이 흠스의 유물론적 심리학이며, 이 심리학 내용의 기본 구조와 기능은 정념 중의 정념은 죽음에 대한 공포이고 욕구 중의 욕구는 각자의 자기 생명 보존에 대한 욕구라는 사상에 의해 요약된다. 흠스의 심리학은, 적어도 『리바이어던』 제1부 ‘인간론’의 토대를 형성하는 심리학은, 그가 1장 ‘감각에 관해서’와 6장 ‘정념이라 부르는 의지적 운동에 관해서’에서 어떠한 심리적 상태라도 물리적 상태로 환원할 수 있을 뿐만 아니라 이 물리적 환원만이 심리적 상태를 설명할 수 있는 유일한 방법이라는 신념을 누누이 피력하고 있음에도 불구하고 사실 (그 자신이 “자연철학과 정치철학은 결합이 어려운 만큼 분리하여 취급될 수도 있다.”고 시사한 바 있듯이) 갈릴레오의 물리학을 모델로 하고 있는 그의 자연철학과는 별도로 그 자체가 ‘일반 사람’이 이해하고 납득할 수 있는 심리학인 것이다. 그도 그럴 것이 목사, 신부, 철학자, 대학교수 등 지식 계급은 흠스 심리학의 이론적 근거 때문에 즉 생명 현상, 정신 현상을 물리적 운동으로 환원하는 것 때문에 흠스 심리학의 실질 내용을 거부할지라도, 삶을 실제로 살아 본 대다수의 사람은 자기 자신의 경험으로부터 죽음의 공포라는 것이 무엇인가를 머리로 알고 몸으로 느낄 수 있을 뿐 아니라 자신의 죽음과 더불어 자신의 감각, 근원적 상상, 생리적 운동, 동물적 운동, 보통 정념이라 부르는 의지적 운동 및 모든 욕구 일체가 순식간에 사멸하는 것을 상상할 수 있고, 이와 동시에 죽음을 피하고 자신의 생명을 보존하기 위해선 어떻게 머리를 써서 자신에 유리하고 불리한 것을 식별하고 왜 부, 지식, 명예, 권력을 추구(desire)해야만 하고 했던가를 생생하게 알고 있기 때문에 흠스의 심리학을 자기의 것으로 하는 데 아무런 문제가 없을 터이니가 말이다. 흠스의 유물론적 심리학은 이렇게 인간 일반의 삶의 경험에 의해서 그 진위를 검증할 수 있는 따라서 보편적 설득력을 갖춘 ‘삶과 죽음’의 철학적 심리학으로서 재정립될 수 있는 것이다. 그러니만치 또한 우리 역시 유물론이나 유심론의 형이상학적 신념과는 관계없이 우리들 자신의 삶의 경험으로부터 직접 흠스의 삶과 죽음의 심리학을 검토해 볼 수가 있을 것이다. 다음의 인용은 본 장의 결어로서 흠스가 어떻게 자기보존의 욕

구와 죽음을 중심으로 지력, 사고, 판단, 상상, 욕구, 정념 등을 연결시키는가를 보여주면서 이로부터 나타날 정념 심리 구조도 예시하게 될 것이다.

(q2.2.1.12) 정념 중에서 지력의 차를 무엇보다도 크게 만드는 정념은 주로 권력, 부, 지식, 명예에 대한 욕구의 대소다. 이것들 모두는 이것들 중 첫 번째, 즉 권력으로 환원될 수 있다. 사실 부, 지식, 명예란 권력의 여러 종류에 다름 아니기 때문이다. 따라서 만일 어떤 사람이 이것들 중 어떠한 것에 대해서도 큰 정념이 없어서 다른 사람들이 무관심한 사람이라고 부르게 되면, 물론 그는 타인에게 해를 가하지 않는 사람만큼 선한 사람이겠으나 그가 도저히 대단한 상상력도 걸출한 판단력도 가질 수 없는 사람인 것 또한 사실이다. 왜냐하면 사고의 욕구에 대한 관계는 척후나 간첩이 앞서 나아가 욕구의 대상에 도달하게 할 길을 정탐하여 찾아내는 것과 같은 것이기 때문이다. 정신적 운동의 모든 확실함과 신속함은 바로 이로부터 유래한다. 욕구가 전혀 없는 상태가 죽었다는 사실인 것처럼 정념의 미약함은 그 자체가 [지성의] 지둔(dullness)이다. 이와는 대조적으로, 즉 만사에 대한 무차별적 정념을 갖는 것은 경박함(giddiness)이며 산만(distraction)인 것이다. 그리고 어떠한 것에 대해서라도 보통 사람 이상으로 격렬한 정념을 품는 것은 광기(madness)라고 부른다.(8장 15-16절, pp.48-49)

(q2.2.1.13) 인간의 권력(power)이란 보편적으로 생각해서, 자신의 장래에 좋은 것이라고 생각되는 것을 획득하기 위해 그가 현재 소유하고 있는 수단을 말한다. 그리고 그것은 본래적(original)인 권력이거나 도구적(instrumental) 권력이다. 인간이 태어나면서 갖고 있는 본래적인 권력은 육체적 및 정신적 능력의 우수함에 있다. 예로서 비상한 힘, 탁월한 용자, 심려, 기예, 웅변, 고귀, 너그러운, 등을 들 수 있다. 도구적 권력이란 상술한 권력 또는 행운에 의해 획득되는 것으로 좀 더 많은 권력을 획득하기 위한 수단이며 도구이다. 예를 들면 부, 평판, 친구 그리고 사람들이 보통 눈에 보이지 않는 신의 가호라고 부르는 것들이 그것이다. 권력은 이런 점에 있어서 명성과 비슷하여 높아짐에 따라 증대하며, 또 무거운 물체의 운동과도 흡사하여 나아감에 따라 그 속도가 증가한다. 인간적 권력 중 최대의 권력은 다수의 인간이 동의하여 단 일인의 자연적 또는 사

회적 인격에 그 권력을 집결시키는 경우의 권력이다. 이것에는 그 단일 인격자가 다수가 소유하고 있는 권력을 사용하는 데, 국가의 경우처럼 그 단일 인격자의 의지에 의거하는 경우와 다른 한편 당파며 다양한 당파의 연맹처럼 각자의 의지에 의한 경우가 있다. 그러므로 하인을 소유하는 것도 친구를 갖는 것도 그 자체가 권력이다. 왜냐하면 그것은 모두 결합된 힘이니까 말이다. 또 부가 너그러움과 결부된 경우 그것 역시 권력이다. 왜냐하면 이런 경우 부는 친구와 하인을 획득할 수 있게 하기 때문이다. 그러나 너그러움이 결한 부는 권력이 아닌 것이, 이런 경우 부가 사람을 지켜주는 커녕 거꾸로 질투의 밥이 되게 하기 때문이다.(10장 1-3절, p.58)

2.2.2 근본적 개인주의(radical individualism)

(e2.2.2.1) 홉스의 『리바이어던』이 학자들에게 제시하는 난제 중의 난제는 인간이 자연 상태에서 이미 충만한 개체로서 존재한다는 사실이다. 루소도 지적한 바 있듯이 홉스는 그의 자연인에게 문명사회생활에서나 발생할 수 있고 감지될 수 있는 명예욕, 금욕, 지식욕, 권력욕, 배신, 우월감, 간지, 지력(지성) 등을 부여하고 있는 것이다. 홉스의 이 근본적 개인주의가 가장 과격하게 표출되는 것은 그때까지 모든 철학자들에 의해서 가장 자연적인 사회라고 간주되어 온 가족에 대한 그의 분석이다. 홉스는 『리바이어던』 제20장과 『시민론』(*De Cive*) 제9장에서 가족적 유대는 개인들에게 자연 본성(natural)이 아니고 열세한 자(예를 들면 자식, 처)와 우세한 자(예를 들면 가장 곧 남편) 간에 인위적으로 만들어져 강제된 계약에 의해 전자가 후자에 복종하는 대가로 후자는 전자를 보호하는 관계에 다름 아님을 주장하고 있으니 말이다. 가족조차 이렇게 독립적인 개인 존재들로 분해하여 이 개인 존재들을 국가의 구성 요소로 하고 있는 홉스는, 일찍이 정치철학에서 그와 마찬가지로 연구 대상을 그 구성 요소까지 분해하고 이 구성 요소를 일정한 법칙 또는 이론에 따라 재구성하는 소위 ‘해체-구성(resolutive-compositive)방법’을 사용한 아리스토텔레스와도 현격한 차이를 보이고 있다. 후자에게는 그의 『정치학』 1253b에서

명기하고 있듯이, 국가의 구성단위는 고립된 비사회적 개인들이 아니고 이미 주인과 노예, 남편과 처, 가장과 자식 따위의 기본적인 사회관계 안에 있는 개인들이었던 것이다. 게다가 아리스토텔레스는 사회는 개념적으로 개인적 인격[사람]에 선행한다고 주장하고 있는데 이는 홉스의 것과 정면으로 충돌하는 입장이 아닐 수 없다. 홉스 개인주의의 이런 급진성 내지 과격성이 홉스 당대 학자들의 신랄한 비평의 표적이 되었던 것은 자명한 일이 아닐 수 없다. 햄프톤을 인용하여 당대 학자들의 반응을 알아보자. “한 인간은 자기 자신을 타인들로부터 분리되고 단절되어 자력으로 존속하는 존재로서는 결코 이해할 수 없고 오직 자신을 지적 존재자들의 전체 시스템에 사랑으로써 결합된 한 구성원으로서만이 생각할 수밖에 없다.”는 Ralph Cudworth와 “홉스가 우리에게 말하고자 하는 바는 다름 아니라 한 어린아이가 그의 부친에 대해 가져야 할 모든 의무의 이유는 그가 태어나자마자 그의 부친이 그를 거꾸로 들어서 벽에다가 그의 머리를 후려치지 않았던 사실에 있다는 메시지임에 분명하다.”고 강변하는 주교 Bramhall 등이 있다.(Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, ed. Cambridge University Press, 1986. p.10)

(e2.2.2.2) 그러나 다른 한편 소유욕, 명예욕, 지식욕, 언어를 갖춘 홉스의 개인 존재가 이미 자연 상태에서 생명·자유·소유란 양도불가의 천부인권을 가진 로크의 개인과 본질적으로 다르지 않은 것도 또한 사실이다. 그도 그럴 것이 17-18세기에는 홉스 풍의 급진적 개인주의에 적지 않은 사상가들이 동조하고 있었을 뿐 아니라 심지어 홉스 비평가들 중에서도 홉스처럼 개인의 이기심으로부터 보편적 도덕법칙을 연역해 낼 뿐 아니라 도덕 및 정치 학설은 모든 사회적 맥락을 벗어난 순수한 개인으로부터 출발해야 한다는 원칙을 수용하려고 시도한 자들도 있었던 것이다. 물론 때는 현실에선 근대 국가가 태동하고 이론에선 국가통치권의 정당화를 위한 사회계약론이 유행하던 시대였던 것은 말할 것도 없다. 그러나 역사가 전진함에 따라 근대 국가가 완성되고 헤겔과 마르크스의 시대를 경과하게 되자, 사회계약론 일반을 그것의 전제가 되는 자연 상

태 이론과 더불어 완전히 그 역사적 연관성은 망각하고 다만 순수한 논리적 가설 또는 이론적 가정으로서 취급하게 되는 사조가 학계의 주류를 이루게 된다. 하지만 우리로서는 17-8세기 정치철학에서 사회계약론을 대표한다고 할 수 있는 홉스, 로크, 루소는 당대의 정치 질서 문제를 자신의 절박한 실존적 문제로 받아들여 각자 자기 나름대로 근대 국가 성립을 위한 설계도를 작성하였다는 역사적 사실을 기억하게 된다면, 이와 같은 오늘날의 사조는 그 자체가 비역사적 순수 이론으로서 본질적으로 탈근대(postmodernism) 운동의 일환이라는 것을 알 수 있다. 이렇게 오늘날처럼 사회계약론을 순수한 이론적 가설로서 보게 되면 이것이 전제하던 근대 특유의 자연적 개인주의 역시 그 실존적 호소력을 상실하면서 순수한 지적 허구가 되고 만다. 예를 들면 저명한 홉스 연구가 데이비드 고티에(David Gauthier)는 그의 논문 ‘이데올로기로서 사회계약론’에서 다음과 같이 주장하고 있다: “근본적 계약주의자인 홉스에게는 인간 개인 존재는 사회와는 별도로 이해될 수 있을 뿐 아니라 반드시 사회와는 분리되어 이해되어야만 했다. 인간의 근본적인 특성은 사회생활의 산물이 아니라는 것이다. 인간이 인간이기 때문에 사회적 존재이며 인간이 사회적 존재이기 때문에 인간인 것은 아니다 라는 뜻이다. 특히 자의식 및 언어조차도 사회의 산물로서 이해되어서는 안 되고 사회의 조건으로 이해되어야 한다는 것이다.”(“The Social Contract as Ideology’, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, no 2, p130, 1977) 맞는 말이다. 바로 그러하기 때문에 홉스의 자연인은 단순한 논리적 가정으로서보다는 구체적 개인으로서 이해되어야 하며, 그의 ‘사회계약론’ 역시 이 구체적 개인들이 자신들의 생명보존을 위해선 필연적으로 택할 수밖에 없다는 것을 자연 이성에 따라 납득할 수 있는 한에 있어선 분명히 이데올로기 이상의 개인 실존적 의미를 갖는 것이다. 사실 홉스 자연인의 심리는 『리바이어던』 제1부 전장에 걸쳐서 전개되는 그의 심리학이 보여주고 있듯이 탈근대 시대에 살고 있는 우리들의 심리와 별 다를 바가 없으며, 그런 한에서 루소 자연인과는 본질적으로 다른 존재인 것이다. 따라서 루소의 사회계약론이야말로 자연인의 외부에서 오는 자연 초월적인

철학자 단독의 아이디어[이상]이 아닐 수 없고 홉스의 ‘사회계약론’은 자연인의 내재적 이성이 승인할 수밖에 없는 철학자와 자연인의 합작품인 것이다.

(e2.2.2.3) 사실 홉스에게서 자연인은, 적어도 루소 식의 자연인은 존재하지 않으며, 대신 존재하는 것은 그 복잡한 심리 구조가 우리들과 별로 다를 것이 없는 개인뿐이다. 홉스는 비록 인간을 기계 장치에 ‘비유’하기는 했지만 자연인과 인공 인간(artificial man)을 엄밀히 구별함으로써 전자가 후자처럼 철학자의 머리에서 나오지 않았음을 명백히 하고 있다. 더욱이 홉스는 자신의 심리학은 모든 사람이 자신의 내면을 주의 깊게 관찰해 본 ‘경험’으로부터 그 진실이 증명될 수 있다고 확언함으로써 그의 자연인의 역사적 사실성을 노정하고 있다. 결국 홉스의 자연인은 ‘리바이어던’ 설립 이전의 인간 일반을 지칭하는 것 이외의 다른 것은 아니다. 이런 의미에서 “홉스가 인간들에게 부여하는 행태는 자연인의 행태가 아니고 사실 부르주아 시장경제 사회의 인간들의 행태이다.”는 맥퍼슨의 주장은 과히 틀린 말이 아니다.(Macpherson C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1977, p.23) 사실 홉스 자신도 부, 지식, 명예, 권력을 소유하려는 ‘개인들’의 정념을 말하고 있을 뿐 아니라 이 정념의 대소가 두뇌의 우열을 결정한다고 설파하고 있으니까 말이다. 그러나 우리가 맥퍼슨의 주장에서 짚고 넘어가지 않으면 안 되는 점은 그가 로크의 입장에서 홉스를 읽고 있지 홉스의 입장에서 로크를 읽지 않고 있다는 사실이다. 로크는 양도불가의 자연권으로서 생명(life)·자유(liberty)·재산(estate)을 병치하여 들고 있지만 홉스는 부나 지식이나 명예에 대한 욕구 모두를 권력욕으로 환원하고 있는 것이다.(8장 15-16절 또는 인용 q2.2.2.12 참조.) 그러기에 홉스는 부의 소유가 베푸는 행위로 이어질 경우 친구와 추종자를 얻어 부자의 권력을 증대시키지만 그 반대의 경우엔 오히려 부자에게 질투와 적개심을 초래하여 부자의 권력을 약화시킨다고 천명하고 있는 것이다.(10장 1-3절 또는 인용 q2.2.1.13 참조.) 이와 같은 홉스와 로

크의 차이는 전자가 자연 상태를 만인의 만인에 대한 전쟁상태로서 파악한 반면 후자는 자연 상태를 완벽하지는 않지만 어느 정도 지속적인 노동이 가능한 평화 상태로서 규정하고 있는 데서 기인한다고 보아야 할 것이다. 전쟁 상태에서 인간에게는 죽음의 공포 이외에는 확실한 것이 아무것도 없기에 인간이 소유할 수 있는 지식, 명예, 부 등 모든 것이 각자의 생명 보존을 위한 권력(power)으로 환원될 수밖에 없는 것이다. 그리하여 홉스의 자연 상태에서도 재산이란 것은 있으나 그것이 ‘나의 소유’로 유지되기 위해선 우선 ‘나의 생명’을 보존하는 수단[권력]의 하나로 사용되어야 하나, 내가 현재 소유하고 있는 모든 권력이 나의 소유는커녕 나의 생명조차 유지하는 데 턱없이 부족하다는 것이 홉스의 결론이다.

(q2.2.2.4) 인간의 권력이란 보편적으로 생각해서, 자신의 장래에 좋은 것이라고 생각되는 것을 획득하기 위해 그가 현재 소유하고 있는 수단을 말한다. [...] 인간적 권력 중 최대의 권력은 다수의 인간이 동의하여 단 하나의 자연적 또는 사회적 인격에 그 권력을 집결시키는 경우의 권력이다.(10장 1절과 3절, p.58)

(q2.2.2.5) 정의, 불의란 말(names)이 존재할 수 있으려면, 그에 앞서 어떠한 강제력이 존재하여 사람들이 계약의 파기에서 기대할 수 있는 이익보다도 더 큰 처벌의 공포에 의해 사람들로 하여금 똑같이 계약을 이행하도록 하지 않으면 안 된다. 그리고 그들이 포기하는 보편적 권리의 대가로서 상호계약에 의해 획득하는 소유권(propriety)을 확보해 주지 않으면 안 된다. 이것을 가능하게 할 수 있는 강제력은 국가 설립 이전에는 존재하지 않는다. 게다가 이 사실은 정의(justice)에 관한 스콜라 학파의 통상적인 정의(definition)로부터도 추론 가능하다. 그들에 의하면 ‘정의란 각자에게 각자의 것을 주려하는 끊임없는 의지이다.’ 따라서 자기 자신의 것, 즉 소유권이 없는 곳에는 불의는 없다. 그리고 어떠한 강제력도 수립되지 않은 곳, 즉 국가가 없는 곳에는 소유권은 없다. 만인이 만물에 대한 권리를 갖고 있기 때문이다. 그러므로 국가가 없는 곳에는 어떠한 일도 부당하지 않다.(15장 3절, pp.95-96)

(e2.2.2.6) 홉스의 개인주의가 로크의 개인주의를 깊이와 강도에서 압

도하는 이유는 그것이 죽음의 공포 속에서 각자가 자신의 생명 보존을 위해 자기의 모든 지적·육체적·물적·정신적 수단을 권력에 집결시켜야만 하는 ‘개인’을 주제로 하기 때문이다. 죽음의 공포와 보존해야 할 자신의 생명 사이에서 인간은 절대 개인일 수밖에 없는 것이다. 그러하기에 홉스에선 로크의 자유·생명·재산이란 양도불가의 자연권이 생명을 중심으로 하는 단일 자연권으로 통일되어 있는 것이다.

(q2.2.2.7) 저술가들이 일반적으로 유스 나투랄레(jus naturale)라고 부르는 자연권(Right of Nature)이란 각자가 자기 자신의 자연 즉 생명(life)을 유지하기 위해서 자신의 권력을 자신이 원하는 대로 사용할 수 있는 각자가 갖고 있는 자유(liberty)를 말한다. 따라서 그것은 각자가 자기 자신의 판단과 이성 안에서 그 목적에 가장 적당한 수단이라고 생각되는 모든 것을 행하는 자유인 것이다. 그리고 자유란 그 말의 본래의 의미에 따르면 외적 장애의 부재[없음]로서 이해된다. 이런 장애는 사람이 그 의도하는 바를 행하는 힘[권력]의 일부를 흔히 박탈할 수는 있으나, 그가 그의 판단과 이성에 따라 그에게 남아있는 힘을 사용하는 것은 저지할 수 없다.(14장 1-2절, p.86)

(q2.2.2.8) 그리고 인간의 자연 상태는, 앞장에서 이미 언명한 대로, 모든 사람이 모든 사람에 대한 전쟁 상태이다. 이런 경우 각자는 자신의 이성에 의해서만이 통치될 뿐이며, 따라서 각자가 자신의 생명을 사방의 적으로부터 방어하고 유지해 나가기 위해서는 그것에 도움이 되는 것이라면 이용하지 못할 것이 없는 것이다. 이런 상태에서는 인간은 누구라도 모든 것에 대한 권리뿐만 아니라 서로 간의 육체에 대한 권리까지도 갖고 있는 것이다. 따라서 누구나가 모든 것에 대해 이런 자연의 권리가 존속하는 한, 자연이 보통 인간에게 부여한 시간[수명]을 다 살 수 있는 안전은 어느 누구에게도 — 그가 아무리 지혜가 있고 강하다 할지라도 — 보증될 수 없는 것이다. 고로 다음에 오는 것은 이성의 계율 내지 일반법칙이다. <인간은 누구나 희망이 있는 한, 평화를 쟁취하도록 노력해야 한다. 그것이 불가능한 경우에는 전쟁에 의한 모든 이익과 원조를 추구하여 이를 사용할 수 있다.> 이 법칙의 첫 번째 부분은 근본적인 최초의 자연법을 포함하고 있다. 즉 ‘평화를 구하고 그것에 따라라.’ 두 번째 부분은 자연권의 요약으로, 곧 ‘가능한 모든 방법을 동원하여 자기 자신을 지켜라’

2.3 정념의 기능

(e2.3.1) 홉스의 『리바이어던』 제2부 ‘국가론’의 전제가 되는 제1부 ‘인간론’은 만인이 만인에 대한 전쟁 상태로서의 자연 상태(자연권·자연법) 그리고 [자연 상태를 종식시킬] 절대 권력으로서의 주권 설립을 위한 계약과 권한부여(authorization)로 종결된다. 이 ‘인간론’의 결론 부분(13장-16장)의 핵심은 죽음의 공포와 보존해야 할 자신의 생명 사이에 놓인 철계절명의 인간 개체들이다.(13장) 그리고 “희망이 있는 한 평화의 획득을 추구하고, 그것이 불가능하면 전쟁을 포함한 모든 수단을 동원하여 자기 자신을 보존해도 좋다.”는 것을 그 골자로 하는 자연권과 자연법(14장-15장), 및 보편적 평화를 강제할 수 있는 절대 권력의 수립을 위한 계약과 권한부여는(16장) 삶과 죽음의 기로에 선 인간 개체들(13장)의 필연적이면서 논리적 귀결이다. 여기서 우리가 일단 짚고 넘어가야 할 점은, 홉스에서 인간 개체들은 자신들의 생명을 보존해야 할 위기 상황에서 절대 권력으로서의 주권을 협약과 권한부여의 방식으로 설립하는 만큼, 그의 계약론 및 주권론은 다소간의 평화 상태를 전제한 로크나 루소의 ‘사회계약론’ 및 주권론과 구별되어야 마땅하다는 사실이다. 홉스에서 주권(Sovereignty)은 계약 당사자들에 대해서 객관적인 절대 권력으로서 주권자가 입법권, 집행권, 사법권을 그 한 손에 장악하고 있으나, 로크나 루소에서 주권은 여전히 계약 당사자인 시민[인민]에 있으며 따라서 주권 자체가 이들 주권자들의 목소리를 간접적으로나(로크) 직접적으로(루소) 대변하는 입법권과 이에 종속된 집행권으로 분리되어 있다. 그러나 어떠한 국가도 주권이 분리된 상태로는 전쟁에서 살아남을 수 없었던 것이 홉스 『리바이어던』 출판 이후 300년간에 걸친 근대사가 검증한 진실인 한에서, 우리는 홉스 주권론의 근거가 되는 그의 자연 상

태 이론이 우선 추론상의 정당한 전제였을 뿐만 아니라 이어서 경험적으로도 확인되었다고 인정해야 할 것이다. 사실 홉스는 그가 자연 상태를 만인의 만인에 대한 전쟁상태로 규정하고 있는 제13장에서 “정념으로부터 끌어낸 그의 이 추론을 신용할 수 없는 사람이 있다면 그는 자신의 경험으로부터 이를 확인할 수 있다.”고 단언하고 있으니 말이다. 그러기에 또한 우리는 홉스가 자연 상태를 전쟁 상태로 규정하게 된 원인으로서 파악하고 있는 정념의 기능을 살펴보기 전에, 그의 자연 상태 묘사 자체가 이미 그의 『리바이어던』 창조 이전의 광범위한 역사 경험을 반영하고 있음을 확인할 수 있다.

(q2.3.2) 이상으로부터 분명해지는 점은, 인간은 그들 모두에게 경외감(awe)을 불러일으키는 공통의 권력이 존재하지 않는 동안에는 전쟁이라 부르는 상태, 각인이 각인에 대한 전쟁상태에 있다. 왜냐하면 싸움이나 전투행위만이 전쟁이 아니고, 싸움에 의해서 쟁취하려는 의지가 충분히 알려져 있기만 하면 그 동안에는 전쟁이기 때문이다. 전쟁의 본질을 고찰하는 데에는 따라서 천기의 본질을 고찰하는 경우와 마찬가지로 ‘시간’의 개념을 고려하지 않으면 안 된다. 악천후란 한 두 번의 소나기를 말하는 것이 아닌 것처럼, 전쟁의 본질은 실제 전투행위에 있는 것이 아니다. 그 반대로 가려고 하는 보증이 전혀 없는 동안에는 그리로 지향하는 것으로 알려진 경향, 그 자체가 전쟁인 것이다. 그 이외의 기간은 모두 평화다. 따라서 모든 사람이 모든 사람의 적인 전쟁상태에 수반되는 모든 사태는, 자신의 힘과 발명에 의해 얻을 수 있는 이외의 어떠한 보장도 없이 살아가야 하는 인간들에게도 마찬가지로 수반된다. 이런 상태에선 근로를 위한 장소가 없다. 근로의 과실이 불확실하기 때문이다. 토지의 경작도 향해도 행하지 못하고, 해로 수입에 의한 물자의 이용, 편리한 건축물, 많은 힘을 요하는 물체의 운반과 이동 도구, 지표면에 관한 지식, 시간의 계산, 기술, 문자, 사회 등 그 어떠한 것도 없는 것이다. 그리고 무엇보다도 나쁜 것은 끊임없는 공포와 폭력에 의한 죽음의 위험이다. 결국 여기서 인간의 삶은 고독하고 빈궁하고 더럽고 금수처럼 잔인하면서 짧은 것이다.(13장 8-9절, p.84)

(q2.3.3) 이러한 사정을 충분히 헤아려(weigh)보지 않은 사람은 ‘자연’

이 이렇게 인간들을 분리시키고, 서로 침략하고 죽이도록 만들었다는 사실을 기이하게 생각할 것이다. 따라서 그런 사람은 심중팔구 내가 정념으로부터 끌어 낸 이 추론을 신용하지 않고 동일한 결과가 경험에 의해 확인될 것을 바랄 것이다. 이런 경우 나로서는 그 사람 자신이 다음과 같은 경우 자기가 어떻게 행동했고 할 것인가를 고찰해 보기를 권할 수밖에 없다. 여행을 떠날 때 사람은 무장을 할 뿐만 아니라 더 나아가서 충분한 동행자를 데려가고 싶어 한다. 또 취침할 때는 문에 빗장을 걸어 잠근다. 자신이 집에 있을 때에도 금고에 자물쇠를 채운다. 게다가 법률이 있고 무장한 공무원이 있어 권리 침해를 당하는 경우, 그것을 보복해 준다는 것을 알고 있음에도 불구하고 그렇게 하는 것이다. 또한 그가 말을 타고 무장을 하고 있으면 그와 같은 국민을 어떻게 생각하고 있는 것인지, 그가 금고에 자물쇠를 채울 때는 자신의 자식이나 하인을 어떻게 생각하고 그러는 것인지 다시 한 번 생각해 보는 것이 좋을 것이다. 여기서 나는 말로 하고 있지만 그는 행동으로 인간 일반을 책하고 있는 것이 아닐까. 그렇다고 해서 나나 그나 이런 일들을 통해 인간 자연 본성(nature)을 고발하고 있는 것은 아니다. 인간의 의욕이며 기타 정념은 그 자체로서는 결코 죄가 아니다. 그런 정념들로부터 유래하는 행위 역시 그것을 금하는 법의 존재를 인간이 알기 전까지는 죄가 아니다. 그리고 법이 금하고 있는 것은 법이 만들어지기 전까지는 알 수 없는 노릇이고 또 어떠한 법도 그것을 만드는 인격(person)에 대해 사람들이 동의할 때까지는 만들 수는 없다.(13장 10절, p84-85)

(q2.3.4) 아마도 이런 전쟁 ‘시대’나 상태가 한 번도 있어 본 적이 없었다고 생각될 지도 모른다. 그리고 나 역시도 그것이 전 세계에 걸쳐 일반적인 것으로 감지되었다고는 믿지 않는다. 하지만 오늘날까지도 지구상의 많은 지역에서 인간들이 그러한 삶을 살고 있는 것도 또한 사실이다. 예를 들면 아메리카 많은 지역의 야만민족들의 경우, 물론 소 부족 단위에 있어선 자연적인 정욕에 의거한 화합에 따른 통치(government)가 있기는 있지만, 그것 이외의 통치는 전혀 찾아 볼 수가 없는 것이다. 그리고 이들은 내가 앞에서 기술한 바대로의 금수같이 잔인한 양식의 삶을 살고 있는 것이다. 어쨌든 만인이 두려움을 품을 공통의 권력이 존재하지 않는 경우의 생활이란 과연 어떠한 것일까. 그것은 만일 우리가 이전에는 평화로운 통치하에 살고 있었던 인간들이 내전(civil war)에 의해 전락하여 취하게 되는 생활 방식을 고찰해 보면 상상하기 어렵지 않다. 설사 개

개인들이 서로 간에 전쟁 상태에 있었던 시기가 결코 없었다 할지라도, 모든 시대에 있어서 왕이며 주권 소유 인격들은 그들의 독립성 때문에 서로 간에 끊임없이 질투하고, 무기를 겨냥하며 상대의 모습을 응시하는 것이 마치 검투사가 자세를 취하는 것과 같았다. 즉 왕국 국경의 요새, 수비병, 총포, 그리고 인접국에 대한 부단한 첩보와 첩자, 이런 모든 존재는 사실 전시체제에 다름 아닌 것이다. 단지 그렇게 함으로써만이 국민의 근로는 유지될 수 있고 또 개개인의 자유에 수반되는 저 비참함은 그것으로 인하여 발생하지 않는 것이다.(13장 11-12절, p.85)

2.3.1 죽음에 대한 공포의 역사성

(e2.3.1.1) 『리바이어던』 제13장은 ‘인간의 자연 상태, 그 지복(felicity)과 비참함’을 주제로 하고 있다. 이 장은 홉스 정치철학 입문의 첫 걸음으로서 인식되고 그래서 또한 가장 많이 인용되고 있는 부분이기도 하다. 물론 자연 상태에서의 인간의 비참함이 그의 인간 인식에 있어서의 비판주의를 표현하고 있다는 이유로 그렇게나 많이 인용되고 있는 것은 어쩌면 당연한 일일 수도 있겠지만, 이와 같은 집중은 하나의 의문을 남기지 않을 수 없다. 그 자신이 언어의 천재였을 뿐만 아니라 언어 사용에 있어서 오해의 여지를 배제하기 위하여 언어의 과학화를 주장한 홉스가 왜 하필이면 제13장 주제 중에선 오로지 ‘자연 상태에서의 비참함’만을 논하고 ‘지복’에 관해선 아무런 말이 없는가라는 의문이 제기 되지 않을 수 없는 것이다. 말[이름]을 정의(definition)하지 않고 사용하면 철학은 결코 기학과 같은 과학의 수준에 도달할 수 없다고 설파하고 있을 뿐만 아니라 자기 자신의 『리바이어던』은 이 원칙을 적용하여 과학의 수준에 도달한 최초의 정치철학서임을 장담하고 있는 홉스이니까 말이다. 그러나 사실 이 의문에 대한 해답은 이미 제6장 58절의 지복에 대한 정의에서 주어지고 있다. “신[하나님]이 그를 숭양하는 인간들에게 예정하신 지복이 과연 어떠한 것인가는 그것을 향유해 보고 나서야 비로소 알 수 있을 것이다. 그것은 사실 스콜라 철학자들의 ‘천국의 환상’(beatifical

vision)이라는 말이 이해 불가능한 것처럼 지금 당장 이해할 수 있는 기쁨(joy)은 아니다. 이에 반해 우리가 지복이라고 부르는 것은 욕구의 대상물을 획득하는 데에 있어서의 계속적인 성공, 곧 이 세상에서의 삶의 지복이다. 우리가 이 세상에 살고 있는 동안에는 결코 정신의 고요[정적] 같은 것은 있을 수 없는 것이 삶은 그 자체가 운동이며 따라서 욕구 없는 삶, 공포 없는 삶은 감각 없는 삶과 마찬가지로 결코 존재할 수가 없으니까 말이다.” 이렇게 제6장에서 하나님이 예정하신 지복이나 스콜라 철학자들의 천국의 환상은 그의 논의의 대상이 될 수 없음을 천명한 이상, 제13장의 비명횡사의 위험과 끊임없는 공포가 만연한 상황에선 이 지상의 삶에 있어서의 지복, 곧 욕구의 대상물을 획득하는 데에 있어서의 계속적인 성공은 논할 여지도 필요도 없는 것이다. 다만 그럼에도 불구하고 홉스가 13장의 주제로 자연 상태에서의 인간의 비참함뿐 아니라 지복까지 걸은 이유는, 홉스 자신이 이렇게 절망의 나락에 떨어진 인간들에게야말로 그들에게 지복을 보장할 리바이어던의 도래를 그들의 절박함만큼의 필연성을 가지고 예고할 수 있었기 때문이다. 실제로 홉스는 13장의 종결 부분에서부터 인간이 만인의 만인에 대한 전쟁 상태에서 벗어날 길을 제시하고 있는 것이다.

(q2.3.1.2) 이러한 각인의 각인에 대한 전쟁으로부터 옳지 않다고 할 것은 아무것도 없다는 판단에로의 귀결은 너무나 당연한 일이 아닐 수 없다. 정사라던가 정의, 부정의의 관념이 거기에는 존재하지 않으니까 말이다. 공통의 권력이 존재하지 않는 곳에 법이란 없고, 법이 존재하지 않는 곳에 옳지 않은 것은 없다. 힘과 기만만이 전쟁에서 통하는 두 가지의 주된 미덕이다. 정의와 부정의는 정신의 기능도 육체의 기능도 아니다. 만일 그렇다면 정의며 부정의 역시 감각이며 정념처럼 세계 안에 홀로 있는 인간의 내부에 존재하는 것처럼 될 것이다. 그러나 사실 정의나 부정의는 고립된 인간 안에 있는 것이 아니고 사회생활을 하고 있는 인간에 관한 성질이다. 이상에서 기술한 상태의 필연적 결과로서, 거기에는 소유권도 지배권도 자리가 없으며 그러하기에 ‘나의 것’이며 ‘너의 것’의 구별도 있을 수 없는 것이다. 누구나 자신이 획득할 수 있는 것만이 그의 것이 될 수 있으나, 그것도 오직 그것을 보지할 수 있는 동안에만 한해서 그의 것

이다. 인간이 실제로 이런 순수한 자연 상태에 처하게 됐을 때의 불행한 상태에 관해선 이상으로 충분한 만큼 여기서 그치기로 하자. 이런 전쟁상태로부터 인간들로 하여금 평화를 지향케 하는 정념으로는 죽음의 공포, 절적인 생활에 필요한 사물들을 구하려는 의욕 및 근로에 의해서 그런 것들을 획득할 수 있으리라는 희망을 들을 수 있다. 그리고 인간들은 이성의 제안에 따라 그들이 서로 동의할 수 있는 평화를 위한 제 조항을 생각해 내게 된다. 이와 같은 제 조항을 자연법이라고 부른다. 나는 다음에 오는 14장과 15장에서 이에 대해서 좀 더 상세히 논할 생각이다.(13장 13-14절, pp.85-86)

(e2.3.1.3) 죽음에 대한 공포가 인류 보편의 정념이며 또 그것이 종교 발생의 원인 중 으뜸가는 것이었다는 사실을 홉스가 모르고 있었던 것은 물론 아니다. 다만 홉스는 『리바이어던』 제13장에서 이 인류 보편의 정념을 ‘역사적’으로 한정하고 있는 것이다. 우선, 한편 기독교 신자들에게 하나님이 예정하신 ‘지복’이나 스콜라 철학자들의 ‘천국의 환상’이 13장의 초점이 되고 있는 비명횡사에 대한 끊임없는 공포에 관해선 아무런 연관이나 효험이 없다는 점을 확인하고, 다른 한편 이 절체절명의 실존적 위기에서 인간을 구원할 수 있는 것은 리바이어던뿐이라는 점을 예시함으로써 죽음의 공포라는 이 인류 보편의 정념을 시대적으로 한정하고 있는 것이다. 물론 13장에서 언급하고 있는 아메리카의 야만민족들 역시 죽음의 공포를 모를 리가 없겠지만 그들에게 리바이어던은 꿈도 꿀 수 없는 이야기인 것은 이들 문명 이전의 원시적 자연인들에게는 유럽의 근대적 자연인들과는 달리 리바이어던과 같은 ‘인공 인간’을 제조하는 데 필요한 과학과 기술이 전무하기 때문이다. 그러므로 『리바이어던』은 유럽 문명의 산물이며 그것도 정확히 스콜라 철학이 사멸하고 세속 국가의 왕들 위에 군림하던 로마 교황의 권위가 그 보편성을 급속히 상실해 가던 시대의 산물인 것이다. 그러니만치 홉스가 『리바이어던』 제2부 ‘국가론’의 첫 장에서 “영원불멸하신 하나님 아래 있으면서 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의 신”으로서 그의 리바이어던을 정의하게 될 때, 그는 (새로운) 철학의 이름으로 교회와 국가의 분리라는 근대정치적 대원칙을

확인하면서 동시에 ‘지복’, ‘자연수명의 보장’, ‘비명횡사에 대한 공포로부터의 자유’ 등 인간 실존(existence)에 관한 문제에 있어선 종교에 대한 국가의 절대적 우위를 선포하고 있는 것이다. 여기서 우리가 마지막으로 유념하고 지나가야 할 점은 홉스가 그의 『리바이어던』 저술을 통하여 인류 보편의 정념인 죽음의 공포를 해결하려고 시도한 것은 결코 아니었다는 사실이다. 그는 철학 [과학]이 종교와 구별되고 국가와 교회가 분리되어야 함을 천명하였지 어떠한 경우에도 예수가 구세주임을 부정하거나 종교나 교회의 폐지를 주장한 것은 아니었다. 『리바이어던』에서 홉스가 안중에 두고 있는 죽음의 공포는 그가 사용하는 모든 말과 마찬가지로 오해의 여지없이 명석하게 정의되고 있다. 죽음의 공포란, 14장4절에서 정의하는 대로, “자연이 통상 인간에게 살도록 허용한 시간을 다 살 수 있는 안전보장이 불가능한 상태에서” 오는 물리적 공포로서, 이 절망적인 상태는 다시 구체적으로, 위에서 인용한 6장, 13장, 17장에서의 규정을 종합해보면, 중세의 철학과 종교와 정치 질서는 종말을 고했으나 아직 리바이어던으로 대표되는 근대의 절대 주권 국가가 수립되기 이전의 시대 상황으로서 한정되고 있는 것이다.

2.3.2 권력욕

2.3.2.1 역사적 배경 I

(e2.3.2.1.1) 홉스 철학 체계는 단적으로 말해서 힘[권력]의 철학이다. 그도 그럴 것이 유일신은 인류로선 거역할 수 없는 절대 권력(Irresistible Power)으로서, 주권자 리바이어던은 인간적인 권력으로서의 최대의 권력인 지상의 신으로서 정의되고 있을 뿐만 아니라, 돈, 명예, 지식 등 사회적 맥락에서의 모든 욕망이 권력욕으로 환원되고 있고 심지어 모든 정신 운동조차 물리적 운동 역학으로 환원될 수 있다는 믿음이 전제되어 있으니까 말이다. 그래서 또한 우리는 인문학 교양 과정에서 왕

왕 흠스를 19세기 후반, 곧 헤겔 이후 시대에 들어와서 힘의 철학을 대표하는 니체와 같은 카테고리에 넣어 취급하는 것을 보게 된다. 그러나 양자를 동일한 부류로 취급하는 이런 인문적 교양은 양자 간의 근본적인 차이를 간과하고 있는 것이 또한 사실이다. 흠스에게서 인간의 평등은 그의 인간론의 결론이면서 그의 국가론의 대전제인 반면, 니체는 처음부터 끝까지 문화적으론 (그리스적) 귀족주의자며 종교적으론 초인주의자고 정치적으론 초인적 영웅주의자였다. 흠스에서의 리바이어던은 지상의 신으로서의 그 가공할 권력에도 불구하고 더 이상 평등할 수 없는 인간들, 이들의, 이들을 위한, 이들에 의한 존재로서 제시되었다. 그도 그럴 것이 절대적으로 평등한 이 자연인들이 그들의 자연 이성의 명령을 따를 때 그들을 공포로써 압도할 리바이어던을 납득하는 데 아무런 문제가 없다는 것이 흠스의 확신이니까 말이다. 그러니만치 사실 흠스에게는 초인적인 힘의 팽창의 선례를 보인 대정복자나 폭군에 대한 니체의 열광적인 찬사 같은 것은 찾아 볼 수가 없는 것이다. 이뿐만 아니라 흠스는 『리바이어던』 설립 이전 시대에 행해졌던 모든 정복 전쟁을 자연 상태에서 일어난 전쟁으로 간주하고 따라서 그 모든 전쟁은 국민의 평화와 방위를 보장하기 위한 전쟁일 수가 없고 오히려 정복자들의 야심, 광적 허세(vain-glory), 과대망상으로서의 영예 등의 정념을 만족시키는 것이 그 원인이었다고 간파하고 있는 것이다. 예를 들면 <Dialogue, p60>에서 “왕들은 영광을 사랑하고 그래서 알렉산더 대왕의 행위를 흉내 내지만 그렇다고 해서 그들의 백성들이 언제나 안락한 삶을 사는 것도 아니며 왕들 자신도 보통 그들의 정복을 매우 오랫동안 향유하지도 못한다. 그들은 마치 중간만 받쳐진 판자 위를 걷는 것과 같아서 앞으로 가면 뒤가 올라가고 뒤로 가면 앞이 올라가는 것이다.” 또 <Elements, Ch. 9, p.60>에서 “전쟁에서 승리를 확실히 해줄 준비라는 것은 있을 수 없는데도 야심, 광적 허세 또는 이웃나라로부터 받은 약간의 모욕이나 피해에 상처를 입고 이를 보복하려는 허영심 따위 때문에 전쟁을 벌이는 것을 좋아하는 왕이나 국가들은 스스로를 파멸로 몰아가기 십상이다. 만일 그들이 이런 전쟁에서 망하지 않는다면 그들의 운이 좋아서이지 그들이 현명해서가 아

니다.”(R. E. Flathnam, *Thomas Hobbes*, Roman & Littlefield , 2002, p.110) 니체 힘의 철학에 가장 큰 결함은 힘을 홉스처럼 근대 과학적으로 파악하지 않고 귀족주의 문화 전통에서 파악하고 있었다는 점이다. 즉 홉스에게서 힘은 측정할 수 있고 힘의 증가 역시 계산할 수 있는 것이기에 인간적인 힘으로서 최대의 힘으로 정의되는 리바이어던의 힘 역시 측정하고 따라서 통제될 수 있는 것인 반면, 니체에게선 힘 자체 또는 권력어로의 의지 자체가 탁월한 개인들의 천성이었고 힘의 증가 내지 팽창은 이 탁월한 개인들의 자기초월적 의지의 발로로서 간주되었던 것이다. 결국 니체의 힘의 철학이 얼마나 시대착오적 상상력의 소산이었던가는 그가 일찍이 알렉산더 대왕을 찬양한 것처럼 세계사의 최후의 영웅으로서 나폴레옹을 찬양할 줄은 알았어도, 천박한 프리시아를 유럽의 최강국 중 하나로 승격시킬 비스마르크에 의해 ‘기획된’ 보불 전쟁은 (그의 눈앞에서 벌어지고 있었음에도 불구하고) 안중에 두지도 않았던 사실에 의해 증명되고도 남음이 있다. 리바이어던에 의해 대표되는 근대 국가는 그들이 벌인 전쟁을 통해 입증되고 있듯이, 인류가 이전에는 꿈도 꾸지 못했고 니체의 천재적인 상상력조차 따라올 수 없을 정도의 거대한 기계적인 힘을 그들의 정치제도에 의해 창출했을 뿐 아니라 이 가공할 힘을 그들의 정치적 목적에 따라 완전히 제어해서 구사할 수 있었다는 역사적 사실은 니체에 의해 주창된 힘의 철학이 시대착오적 과대망상에 다름 아님을 반증한다고 할 수 있다. 다만 히틀러에 의한 2차 세계대전의 도발과 수행 방식이 니체의 낭만주의적 힘의 철학을 반영하고 있다는 인상을 준다는 점은 부인하기 어렵다는 것을 인정해야 할 것이다. 이제 홉스의 힘의 정치철학이 어떠한 역사적 배경을 갖고 시작되는지 살펴보자.

(q2.3.2.1.2) 한 인간의 힘(power) 또는 권력이란 - 일반적으로 생각해서 - 그가 자신의 장래에 좋다[유익하다, 선하다, good]고 생각되는 것을 획득하기 위해 현재 소유하고 있는 수단이다. 그리고 권력은 본래적이거나 아니면 도구적이다. 인간의 선천적인 힘, 곧 본래적인 권력(natural power)이라 하면 그것은 육체적 내지 정신적 제 능력의 탁월함을 말한다.

예를 들면 비상한 근력, 탁월한 용모, 지혜, 기예, 웅변[말씀씨], 관대함, 고귀 등이 그것이다. 도구적 힘이란 상술한 권력에 의하거나 행운에 의해 얻어지는 것으로서 좀 더 많은 권력을 획득하기 위한 도구며 방법을 말한다. 예를 들면 부, 평판, 친구, 및 사람들이 행운이라고 부르는 눈에 보이지 않는 신의 작용 등이 있다. 권력의 성질은 이 점에서 명성과 유사하여 전진하면 할수록 증대하고, 또 무거운 물체의 운동과도 비슷하여 나아가는 거리가 증가하면 할수록 속도도 증가한다. 물론 인간적인 권력 중 최대의 권력은 다수의 인간들이 동의하여 오직 일인의 자연적 또는 사회적 인격(person)에 그 권력을 집결시키고 그 일인의 인격이 그의 단일 의지에 의거하고 따르는 그들 모두의 권력을 사용하는 경우이다. 곧 국가의 권력이 바로 그 경우이다. 또는 당파(faction) 내지 당파 연맹이 권력을 소유하고 있는 경우에는 그 권력 사용은 개개인의 복수 의지에 의거하고 따른다. 따라서 하인을 소유하거나 친구를 갖는 것은 권력이다. 왜냐하면 그것 자체가 결합된 힘이기 때문이다. [...] 힘이 있다고 하는 평판은 힘이다. 그것은 보호를 필요로 하는 사람들을 끌어 추종자가 되게 하기 때문이다. 자신의 나라를 사랑한다는 평판은 민중에게 인기(popularity)가 있다는 뜻인 경우, 또한 같은 이유로 그 자체가 권력이다. 마찬가지로 자신을 대중으로 하여금 사랑하게 하거나 두려워하게 하는 자질(nature)은 권력이며, 또 그런 자질이 있다는 평판도 또한 권력인 것이 그것은 많은 사람들의 원조며 봉사를 자신에게 가져오는 수단이 되기 때문이다. 훌륭한 성공도 권력이다. 그것은 지혜든가 행운이 있다는 평판을 얻게 하고 그 결과 사람들은 그를 두려워하기도 하고 신뢰하기도 하기 때문이다. 전쟁 내지 평화에 관한 행위에 있어서 신중하다는 평판도 권력이다. 왜냐하면 우리들은 신중한 인간에게 그렇지 않은 인간의 경우보다도 더욱 기꺼이 우리를 통치하는 일을 위임하기 때문이다. 고귀함(nobility) 역시 권력이다. 하지만 그것이 모든 곳에서 그런 것이 아니고 고귀함이 여러 특권(privileges)을 수반하는 국가에 있어서만이 권력인 것이다. 왜냐하면 고귀한 자의 힘은 바로 그런 특권에 있기 때문이다.(10장 1-11절, pp.58-59)

(e2.3.2.1.3) 앞의 인용에서 우리는 우선 흄스가 권력을 본래적인(original) 것과 도구적인(instrumental) 것으로 구분한 사실에 주의해 보자. 어떤 사람들은 보통 사람과는 비교할 수 없는 탁월한 정신적 육체적 능력(faculties)을 몸에 지니고 태어났다는 것은 플라톤부터 니체에

이르기까지 어떠한 철학자도 부인한 적이 없는 사실이다. 그런데 홉스에
게서 문제가 되는 것은 이 특출한 소수가 보통 사람들은 쉽게 접근할 수
있는 부, 평판, 친구, 행운 따위의 (좀 더 많은 권력을 획득하기 위한)
도구적 권력으로부터 소외된 경우 과연 이들이 만인의 권력 투쟁에서 살
아남을 수 있겠는가라는 점이다. 사실 이 문제는 홉스보다도 훨씬 이전
에 귀족정체 대 민주정체의 형태로 그리스 로마 정치철학의 기본 주제
중 하나였으며, 일반 문학에 있어서도 근대 초엽에 셰르반테스(1547-
1616)의 돈키호테를 통하여 의식 일반의 문제로 다시 부각되었으며, 더
나아가서 마지막으로 니체의 비극적 힘의 철학의 저변을 흐르는 라이트
모티프가 되고 있다. 물론 홉스가 여기서 — 제1부 인간론의 10장 —
민주 정체와 귀족 정체의 대결을 명시적으로 다루고 있다고는 할 수 없
겠지만, 적어도 그가 본래적인 권력을 선천적인(natural) 권력으로서 규
정하면서 예로서 들고 있는 비상한 힘, 탁월한 용모(form), 지혜, 기예,
웅변[언어 능력], 관대[물건을 아끼지 않음], 고귀 등은 고전 시대부터 니
체에 이르기까지 귀족 계급의 고유한 천품으로 간주되어 왔던 성질임에
는 틀림이 없다. 그도 그럴 것이 홉스는 물론 처음에는 고귀(nobility)라
는 추상 명사를 사용하여 본래적인 권력을 거론하고 있지만, 곧 이어 “고
귀가 언제 어디서나 힘이 아니고 오직 특권과 결부된 국가 안에서만이
힘이다.”고 구체적으로 규정함으로써 그것이 귀족 계급의 본래적인 성질
임을 더할 나위 없이 확실하게 하고 있으니까 말이다. 홉스가 힘을 말할
때는 그것은 언제나 구체적인 관계 속에서 작용하고 규정되는 힘이다.
물론 순수한 물리적 힘조차 기계학과 관성의 법칙으로 완벽히 측정될 수
있기 때문에 그것은 완전히 규정된 구체적인 힘인 것이다. 인간적인 힘
으로서 최대의 것인 국가의 권력 역시 홉스의 정의에 따르면 설사 그것
이 리바이어던의 외관을 갖고 있을지라도 완전히 규정된 구체적인 힘인
것이다. 그러나 이와는 반대로 (그리스 도시국가들처럼) 국가 자체가 멸
망하거나, (중세 봉건제도의 와해처럼) 국가의 주권이 표류하거나 분열
되면 귀족의 힘은 전통적으로 그들의 당연한 몫으로 여겨지던 ‘특권’이
유실됨에 따라 그 힘으로서의 구체성을 상실하면서 과거의 영광에 대한

개인적인 허망한 자부심(vain-glory) 내지 환상(vision)으로 전환된다. 귀족계급의 역사적 몰락에 수반하는 이런 개인적 과대망상이란 정신분열 현상은 세르반테스가 그의 돈키호테를 통하여 생생히 묘사하고 있거니와 홉스 또한 그의 심리분석을 통하여 이 정신분열 현상을 이해하는 데에 적지 않은 공헌을 하고 있다. 홉스의 입장에서나 니체의 입장에서 “사람이 자신의 장래를 확보하기 위해 필요한 [현재 그가 소유하고 있는] 수단인 권력”을 상실하게 되면 그것은 한 인간에게 일어날 수 있는 가장 절망적인 사태인 것은 분명하며, 더욱이 그가 이 사태를 타개하는 데 없어서는 안 되는 자신의 본래적인 힘, 곧 두뇌, 건강, 수사학, 천재성, 고귀 등까지도 상실하게 되었다는 것을 알게 되면 그는 문자 그대로 미치거나 죽을 수밖에 없는 것이다. 홉스의 힘의 정치철학은 이와 같은 유럽 귀족계급의 역사적 몰락을 파악하고 이해할 뿐만 아니라 이에 대한 정치적 해결을 근대국가의 틀 안에서 제시하고 있으나 니체의 힘의 철학에선 해결은 영겁회귀란 신화적 상상으로 대체되었다고 보는 것이 우리의 판단이다.

(q2.3.2.1.4) 사람이 자신의 힘(power)과 능력(abilities)을 상상할 때 일어나는 기쁨(joy)은 득의(glorying)라 불리는 정신의 고양이다. 그것이 만일 자기 자신의 ‘경험’에 근거하고 있으면 자신(confidence)과 같은 것이나, 단지 타인의 아첨에 근거할 뿐이거나 그것의 결과에 대해 혼자 상상하여 득의양양 하는 것이라면 그것은 자기도취로서의 허세(vain-glory)다. 이 명칭이 적절하다고 밖에 할 수 없는 것은 건실한 근거를 가진 자신은 실제적인 기도(attempt)로 나아 갈 수 있으나 단지 자신의 힘을 혼자 상상해 본 것만으로는 행동으로 나아 갈 수 없기 때문이다. 또 사람이 득의(得意)의 경우와 반대로 자신의 힘의 결여에 생각이 미칠 때 일어나는 슬픔을 실의(失意, dejection)라고 부른다. 우리가 우리에게 능력이 없다는 것을 알기는 알면서도 단지 그것을 가상하거나 상정함으로써 갖게 되는 자기도취로서의 허세는 청년에게서 흔히 보는 경향으로 대부분 기사들의 무용담에 관한 역사서나 소설을 통하여 배양된다. 하지만 이런 경향이 나이가 들고 직업을 갖게 됨에 따라 흔히 교정되는 것을 보는 것도 사실이다.(6장 39-41절, p.38)

(q2.3.2.1.5) 주권자는 칭호(title), 직무(office), 등용, 행위 등 그가 국민에게 명예(honour)를 부여하는 의지의 표시로서 생각하는 모든 것을 사용하여 국민에게 명예를 부여한다. 예를 들면 - 구약 성서 에스터에 기록되어 있듯이 - 페르시아 왕은 다음과 같은 방식으로 모르데카에게 명예를 부여하고 있는 것이다. 곧 그에게 왕의 의상을 입히고 머리에는 왕관을 씌우게 하고 왕의 말에 태워서 거리로 인도해 나가도록 했을 뿐 아니라 그 행차의 선두에 대신을 세워서 ‘이것은 왕이 명예를 내려주시는 사람에 대해서 행하여지는 행사’라고 선포하도록 왕은 지령하였던 것이다. 그런데 같은 왕은 동시에, 왕을 위해 자신이 이룬 업적의 포상으로서 왕의 의복 한 벌을 입게 하여 달라고 청원한 자에게도 그것을 허락하였다. 다만 왕은 그의 허락에 첨가해서 그가 왕의 광대로서 왕의 옷을 입도록 명하였던 것이다. 그리고 물론 이것은 왕이 내린 불명예다. 그러므로 사회적 명예에 관한 한 그 원천은 국가의 유일한 인격 안에 있으며 주권자의 의지에 전적으로 의존한다. 그러니만치 그것은 일시적인(temporary) 것이고, 그래서 또한 사회적 명예(civil honour)라 부른다. 예를 들어 관직, 직무, 칭호 등, 그리고 유럽의 어떤 지방에서는 문장(紋章, coat armor), 색깔을 칠한 방패(scutcheon) 따위가 그것이다. 그리고 이런 것들의 소유자는 그 만큼 국가 안에서 애호를 받고 있다는 증거이며 국가의 애호는 권력이기에 사람들에게 존경의 대상이 되는 것이다.(10장 35-36절, p.61)

(e2.3.2.1.6) 귀족 계급에게 특권, 칭호, 직무 등을 부여하던 국가 자체가 소멸하든가 그 주권자가 권위를 잃게 되면 귀족에게는 그가 자신의 본래적인 힘이라고 생각해 왔던 준수한 용모, 웅변, 기예, 고귀, 아량 따위밖에 남는 것이 없게 된다. 여기서 귀족을 기다리고 있는 운명은 그가 자신의 본래적인 힘조차 유지하기 어려운 객관적 상황에서 시작되게 된다. 귀족이 자신의 본래적인 힘을 증대하려면 평민들처럼 부, 평판, 친구, 신의 축복으로서 간주되는 행운 등의 “도구적 힘”, 즉 “좀 더 많은 권력을 획득하기 위한 수단이며 방법”을 추구하여야 하는데, 이는 바로 그의 귀족적 천품, 곧 그의 본래적인 힘 때문에 불가능한 일이 아닐 수 없다. 이렇게 자신의 귀족적 고귀함 때문에 평민의 대열에 들어가 돈과 평판과 친구와 행운을 추구하는 것이 불가능한 귀족은 자신의 힘의 결여를

자각하고 ‘실의’에 빠져 결국 영락한 귀족으로 전락하든가, 또는 실의를 거부하고 운명에 도전하는 영웅적 기상으로써 귀족의 본래적인 힘을 상상을 통하여 재현하여 실의를 ‘득의’로 반전시키고 자만심과 허세의 허구적 근거를 창출하는 것이다. 중세 봉건제도의 붕괴와 더불어 그들의 특권이 유실되게 된 유럽의 귀족계급이 사실 그들의 본래적인 힘을 유지하는 유일한 길은 당시 역사의 전면에 등장하기 시작한 시민[부르주아] 계급에 가담하여 이들의 가치관과 행동 양식을 쫓아가는 길밖에 없었다. 그도 그럴 것이 부, 평판, 친구, 행운 등의 도구적 권력을 획득하는 데 결정적인 성공을 한 부르주아는 귀족의 본래적 권력으로 간주되어 온 웅변, 기예, 고귀, 아량 따위를 획득하고 증대하는 데에 있어서도 귀족을 능가하는 탁월한 능력을 보이고 있었으니까 말이다. 게다가 평민에 지나지 않았던 부르주아에 의한 귀족의 본래적인 아성의 공략은 여기서 그치지 않는 것이 그들은 귀족들에게는 전통적으로 생소할 수밖에 없었던 새로운 도구적 힘, 곧 과학과 기술을 장악하기 시작하고 있었던 것이다. 근대에 들어오면서 시작된 이 과학과 기술의 도입에 대한 몰락한 귀족의 그로테스크한 반응은 세르반테스의 돈키호테를 통하여 이미 잘 알려진 이야기다. 그리고 또 이 근대 과학과 기술의 도입이 전통 학문과 철학 체계를 그 근저로부터 위협한 것도 사실이나, 다른 한편 이 학문과 철학의 위기가 역으로 베이컨의 ‘힘으로서의 철학’이나 흄스의 ‘힘의 정치철학’이 탄생하는 원동력이 된 것도 또한 사실이다. 그러나 이와는 반대로 니체의 경우, 시민사회가 3세기에 걸쳐 축적해온 도구적 권력으로서의 부의 권력을 가소롭게 보았을 뿐만 아니라 귀족계급의 본래적인 권력과(특히 그가 숭상하던 고전주의를) 과학과 기술을 중심으로 재편성된 시민[평민] 철학에 종속시키는 것을 단호히 거부함으로써, 그의 힘의 철학이 다름 아닌 “역사 경험을 도외시한” 귀족주의자가 단지 “자신의 가상과 상정에 의해 빚어낸 작품”이란 것을 반증하게 된다. 이제 우리는 흄스에서 근대 과학과 기술이 도입되는 양상과 이것이 권력의 역사적 이동에 작용하는 방식이 어떻게 기술되고 있는가를 살펴보자.

(q2.3.2.1.7) 과학은 작은 힘이다. 그것은 눈에 띄지 않은 것이고 그러기에 누구에게서나 그것의 힘이 인정될 수 있는 것이 아니다. 소수의 사람을 제외하고는 전혀 인정되지 않을 뿐 아니라 그 소수인의 경우에도 불과 몇 가지의 사항에 관해서만이 인정되고 있는 실정이다. 왜냐하면 과학이란 상당한 수준까지 진척을 보지 않는 한 아무도 그것의 정체를 알 수 없는 성질의 것이기 때문이다. 축성, 무기 및 기타 전쟁 기구 제조 등, 공공의 목적에 유용한 기술은 방위와 승리에 공헌하는 만큼 힘이다. 그리고 이런 기술의 진정한 어머니는 과학, 곧 수학이지만, 그것을 세상에 내어놓는 것은 제조자 곧 기술자의 손이기 때문에, 그것은 — 산파를 어머니로 착각하는 것처럼 — 기술자의 산물로 평가되고 있다. 한 인간의 값어치 또는 가치는 다른 모든 사물의 경우와 마찬가지로 그의 가격(price)이다. 다시 말하면 그것은 그의 힘(power)을 사용하려는 쪽이 그에게 지불할 가격인 것이다. 따라서 그것은 절대적인 것이 아니고 타인의 필요와 판단에 의존하고 있는 것이다. 군대의 유능한 지휘관은 전시중이나 전쟁이 임박했을 때는 엄청난 가격이 나가나 평화 시에는 그렇지 않은 것이다. 학식이 있고 청렴한 재판관은 평시에는 커다란 가치를 지니나 전시에는 그렇지 않은 것이다. 그리고 다른 사물과 마찬가지로 인간의 경우에도 파는 쪽이 아니고 사는 쪽이 가격을 결정한다. 가령 사람이 자신의 내적 필요에 따라 자신의 최고 가치를 산정해 내더라도 그의 진가는 타인이 평가하는 이상의 것은 될 수 없는 것이다.(10장 14-16절, p.59)

(e2.3.2.1.8) 귀족의 본래적 힘을 사용할 필요가 있는 사람이 적어지자 그 가치가 폭락할 수밖에 없는 시대가 온 것이다. 비록 니체가 주장한 대로 유럽의 귀족이 그리스의 호머로부터 시작된 가장 장구한 전통을 자랑할 수 있다 할지라도, 사실 흠스가 페르시아 왕과 모르데카의 이야기를 통해 시사하고 있듯이, 동서양의 어떠한 국가에도 귀족 계급 또는 이에 준하는 위계질서는 있었던 것이다. 조선 왕조의 양반이 귀족 계급이 아니었던 것이 아닌 것처럼 말이다. 다만 흠스가 꿰뚫어 보고 있는 것은 그게 언제 어디에서든 귀족 계급의 실제적인 힘은 국가 권력에서 오고 주권자의 의지에 전적으로 의존하고 있었다는 사실이다. 물론 귀족 계급이 자신의 힘이 자신의 본래적인 가치[힘]에서 온다고 믿고 그래서

‘독의양양’할 수 있던 시대가 없었던 것은 아니었으며 홉스 역시 이 사실을 잘 알고 있었다. 그것은 인간이 정식의 국가를 형성하기 이전, 예를 들면 호머에서 묘사되고 있는 그리스 고대 같은 상황이든가, 또는 유럽 봉건시대처럼 주권이 (군주 정체와 귀족 정체의 혼합 정체 형태 하에서) 왕과 귀족 계급으로 분열되어 있었던 시대였다. 귀족계급의 운명에 대한 홉스의 이와 같은 통찰력은 근대사에 들어오면서 최종적으로 그 검증의 절차를 완료하게 된다. 봉건제도의 와해와 더불어, 한편 귀족 계급은 그 힘의 기반이 유실되면서 전통적인 자기 정체성의 위기에 직면할 뿐 아니라 권력 투쟁이나 사회적 명예에 있어서도 부르주아지에 압도당하는 불명예를 쓰지 않으면 안 되는 운명에 처하게 되지만, 다른 한편 주권은 그 봉건적 분할로부터 국왕으로 돌아와 (근대국가의) 절대 주권이 된다. 마치 고대 동서양의 왕국에서 그 “주권자가 칭호(title), 직무(office), 동용, 행위 등, 그가 국민에게 명예를 부여하는 의지의 표현으로서 생각하는 모든 것을 사용하여 국민에게 명예를 부여했던 것”처럼, 근대국가의 절대 주권자 — 그것이 왕이든 의회든 — 역시 그 국민에게 작위를 수여함으로써 역사의 무대에서 퇴장할 수밖에 없게 된 유럽의 귀족계급에게 다시 시민사회에 불러내어 시민적(civil) 생명을 부여할 수 있는 것이다. 그러므로 우리가 볼 때, 자신이 폴란드 귀족 가문의 후예임을 자임했던 니체가 공작, 백작, 후작, 남작 등의 위계를 재정립한 비스마르크의 프리시아를 경멸했던 이유는, 그가 국가의 권력을 인간적인 권력 중 최대의 권력으로 파악한 홉스와는 달리 근대국가가 구현하고 있는 권력의 절대성을 직시하지 못했을 뿐만 아니라, 그의 권력론 자체가 본질적으로 국가 설립 이전이나 국가다운 국가가 부재하는 상황에서의 귀족계급에 대한 기억과 상상에 의존하는 시대착오적이며 무정부주의적(anarchist) 사상이었기 때문이라고 생각된다.

(q2.3.2.1.9) 그리고 또 행위의 옳고 그름은 — 그 행위가 스케일이 크고 지난한 것이고 따라서 지대한 힘의 표시라면 — 조금도 명예의 유무를 좌우하지 않는다. 왜냐하면 명예(honour)란 오로지 힘에 대한 평가에 따라서만이 있고 없고 하는 것이기 때문이다. 그렇기 때문에 고대의 이교

도들은 그들의 시에서 그들의 신들을 강탈, 절도 및 기타 지대하나 불의 하고 불결한 행위를 행하는 자로서 소개하고 있는데, 이는 물론 그들의 신들에게 불명예를 부여하려는 것이 아니고 오히려 반대로 명예를 부여한다고 생각했기 때문이다. 곧 주피터(Jupiter)를 찬양하는 데는 그의 간통만 한 것이 없으며 머큐리(Mercury)의 경우에도 그의 사기나 절도 행위를 노래하는 것이 최선의 찬양 방법인 것이다. 또 호머에 대한 찬가에 있어 서도, 최대의 칭찬은 그가 아침에 태어나서 정오에는 음악을 짓고 밤이 오기 전에 아폴로(Apollo)의 가축을 그 목부로부터 훔쳐낸다는 것이었다. 인간이 커다란 국가를 형성하기 전까지는 사정은 마찬가지여서, 해적이며 강도가 되는 것이 조금도 불명예라고 생각하지 않고 있었던 것이다. 오히려 그것은 그리스인들에게서만이 아니고 여타 모든 민족에게도 합법적인 일이었다.(10장 48-49절, pp.62-63)

(q2.3.2.1.10) 세습되는 채색 문양 방패(escutcheon)나 문장(coats of arms)은 그것들이 어떤 현저한 특권을 지니는 곳에선 명예로운 것이나 그 이외의 곳에선 그렇지 않다. 왜냐하면 문장(紋章)의 힘(power)은 그런 특권 또는 부, 또는 여타 사람들에게서도 마찬가지로 명예로운 것으로 사료되는 대상에 있기 때문이다. 이런 종류의 명예를 보통 젠트리(gentry)라고 부르며, 고대 게르만으로부터 전해져 내려오고 있는 것이다. 다시 말하면 게르만의 관습이 알려져 있지 않았던 지방에서는 이런 종류의 명예는 전혀 알려져 있지 않았을 뿐만 아니라 오늘날까지도 게르만족이 거주한 적이 없었던 곳에서는 전혀 통용되고 있지 않기 때문이다. 고대 그리스에서도 전쟁에 나갈 때 지휘관들은 각자가 자기의 방패에 자기 마음에 드는 문양(device)을 그려 넣었다. 하지만 그 의미는 단지 장식이 없는 방패는 빈곤과 일개 병사의 표시였었다는 데에 있었을 뿐이었고, 그래서 또한 그들의 방패를 세습재산으로 물려주는 일도 없었던 것이다. [...] 공작, 백작, 후작, 남작 등 같은 명예의 칭호(titles of honour)가 명예스러운 것은 그것이 국가 주권에 의해 부여된 가치를 의미하기 때문이다. 이런 칭호들은 예전엔 직무(office)며 지배(command)의 칭호였으며, 어떤 것은 로마인, 어떤 것은 게르만족, 또 어떤 것은 프랑스인들로부터 유래한다. [...] 그런데 시간이 흐름에 따라 이런 명예의 직무는, 혼돈이 일어나기도 하고 또는 탁월한 평화 통치가 행해졌던 것이 계기가 되어, 단순한 칭호로 서서히 전화되었다. 그리고 이들 칭호의 대부분은 국가 안에서 국민의 우월, 지위, 계급을 구별하는 데에 사용되게 되었다. 그런 결과 사람들은 국가에 의해서

그들이 소유도 지배도 하지 않는 지방의 공작, 백작, 후작, 남작이 되었던 것이다. 그리고 이것들 이외에도 여러 가지의 칭호들이 또한 같은 목적을 위해서 국가에 의해 만들어졌던 것이다.(10장 50절 및 52절, pp.63-65)

2.3.2.2 역사적 배경 II

(e2.3.2.2.1) 이제 우리는 중세 봉건제도가 와해되면서 일어난 권력 이동의 두 번째 단계, 곧 시민[부르주아] 계급이 귀족 계급을 제치고 사회 전면에 등장하는 역사 단계에 이르렀다. 우리가 이제 눈앞에 두게 된 사회는 부, 평판, 친구, 신의 가호로서의 행운 등의 도구적 권력[힘]을 추구하는 계층이 비상한 체력, 탁월한 용모, 심려(prudence), 기예, 웅변, 아량, 고귀 등의 본래적인 힘에 의거하던 세력을 바로 ‘힘에서’ ‘힘으로’ 압도하기 시작한 사회인 것이다. 홉스가 이미 제10장에서 정의한 대로, 도구적 힘이란 좀 더 많은 힘을 획득하기 위한 수단이며 방법인 만큼, 부르주아가 그의 역동적인 사회적 활동을 통해 실현한 부의 축적이 나 친구수의 증가는 그 자체가 그에게 그만큼 더욱 많은 권력을 획득하게 해 주는 수단과 방법이 됨으로써 도구적 힘과 분리되어 있던 귀족의 본래적인 권력을 힘의 절대적인 양에서 압도할 뿐 아니라 귀족의 선천적인(natural) 힘으로 간주되어 온 탁월한 용모, 기예, 심려, 아량, 고귀 까지도 획득하는 데 귀족과 경쟁을 할 수 있게 되는 것이다. 본래적인 힘이 도구적 힘으로부터 고립 내지 소외되어 있는 한 그것은 스스로 감소 내지 침체할 수밖에 없을 것이고 끝내는 자체의 속성조차 유지할 수 없는 것이 그 힘에 의거하고 있는 계급을 기다리고 있는 역사적 운명이고 홉스에서의 권력의 법칙인 것이다. 예를 들어 도구적 힘으로서의 부의 증대가 ‘힘’과 ‘본래적인 힘’의 관계에 미치는 영향을 살펴보면 권력을 도구적인 힘과 본래적인 힘으로 나눈 홉스의 분류가 전혀 일시적이었던 것을 알 수 있다. 홉스에 따르면, “하인을 소유하는 것이나 친구를 갖는 것은 힘이다. 왜냐하면 그 자체가 결합된 힘이며 따라서 그만큼 더 커진 힘이기 때문이다.”(10장 3절) 동서고금을 가리지 않고 맞는 말이다. 그

러나 특권에 의해 하인을 소유하고 친구를 갖는 시대는 이미 지나간 것이 문제인 것이다. 다시 말하면 하인을 소유하려면 상당한 부가 필요하고 친구를 사귀려면 활발한 사회적 교류와 함께 그에 상응하는 경제적 능력이 필요한 시대가 온 것이다. 힘에 대한 평가 기준이 닫힌 사회의 특권에서 열린사회의 경제적 부로 이동했던 것이다. 따라서 “힘이 있다는 평판(reputation)은 권력이다, 왜냐하면 그것은 보호를 필요로 하는 사람들을 자신에게로 끌어 모으기 때문이다.”란(10장 3절) 힘에 관한 홉스의 일반 법칙은 열린사회의 새로운 힘의 평가 기준의 적용을 받게 된다. 사람을 보호하는 힘이 더 이상 특권이 아니고 경제적 부인 사회에선, 힘이 있다는 평판이 돌아가는 것은 당연히 신흥 부르주아지이지 결코 몰락 귀족은 아닐 테니까 말이다. 여기서 우리는 일단 부, 평판, 친구, 행운 따위의 도구적 권력의 쟁취에서 승자로서 부상하는 시민 부르주아 계급의 심리 상태를 ‘정념에 관한’ 제6장의 몇몇 대목을 인용하여 음미해 보자.

(q2.3.2.2.2) 사람이 자기 자신의 힘이며 능력을 의식했을 때 일어나는 기쁨은 득의(得意)라고 부르는 정신의 고양이다. 그것이 만일 자신의 경험에 근거하고 있는 것이라면 자신(自信)과 같은 것이나, 만일 타인의 아첨이나 주관적 상상에 의해 득의양양한 것이라면 자아도취로서의 허세 내지 자만에 불과하다. 건실한 근거를 가진 자신은 시도를 가져오나 단지 자기의 힘을 상상해본 정도로는 행동이 나오지 않는다. 힘이 없다, 힘이 부족하다는 생각에서 오는 슬픔 또는 비애를 실의(失意)라고 부른다. 돌연의 득의는 웃음(laughter)이라 부르는 안면의 뒤틀림을 초래하는 정념이다. 자신이 생각해도 의외의 만족한 행위를 했을 경우던가, 타인에게서 무엇인가 못난 것을 인지하고 그것과의 비교에 의해서 돌연 자기를 칭찬하게 됨으로써 초래되는 것이다. 그리고 그것이 가장 많이 발견되는 것은 자기에게 능력이 지극히 부족하다는 것을 의식하고 있는 자의 경우인데, 그도 그럴 것이 이런 자들은 타인에게서 결점을 발견해 냄으로써 자기 자신을 훌륭하다고 생각하지 않을 수 없으니까 말이다. 그러므로 타인의 결점을 을 갖고 잘 웃는 일은 소심(pusillanimity)의 징표다. 왜냐하면 위대한 정신에 걸맞은 행위의 하나는 타인은 조소로부터 구원해 내고, 자기 자신은 오직 가장 유능한 자와만이 비교하는 것이기 때문이다. 이와는 반대의 것으로 돌연한 실의는 울음(weeping)을 가져오는 정념이다. 그것은

어떤 커다란 희망이든가 자신의 힘의 지주가 되는 것을 돌연 외부의 힘에 의해 탈취 당했을 때 야기된다. 여성이나 어린아이처럼 외적 도움에 의존하는 자가 이 정념에 빠지기가 가장 쉽다. 따라서 어떤 사람은 친구를 상실해서 울고, 또 어떤 자는 친구의 불친절에, 또 어떤 자는 화해에 의해 복수심에 돌연 종지부를 찍어야 해서 울게 되는 것이다. 하지만 어떠한 경우에라도 울음이나 웃음의 행위는 돌연한 운동인 것이다. 습관은 울음도 웃음도 제거한다. 익숙한 농담에 웃는 자 없고, 예전의 재난에 우는 자도 없으니까 말이다.(6장 39-43절, pp.38-39)

(e2.3.2.2.3) 인간이 근세로 들어오면서 봉건시대에는 볼 수 없었던 대대적인 정신의 고양(exultation of mind)을 체험하게 됐다하면, 이는 홉스의 힘의 심리학에 의하면, 본래적인 힘은 정체 내지 감소했음에도 불구하고 도구적인 힘은 폭발적으로 증가했기 때문이었다고 밖에 생각할 수 없다. 사실 홉스의 힘의 심리학을 떠나서라도 서구의 17-19세기 문학이 이를 여실히 증언하고 있다. 17-19세기 문학은 그 자체가 근대인이 체험하게 되는 이 인류 초유의 정신의 고양의 산물이며, 동시에 이것의 원인인 부, 평판, 친구, 행운 등 도구적 권력의 폭발적 증가와 이에 수반하는 인간의 득의, 실의, 웃음, 울음, 득의양양, 자신, 허세, 자살, 과대망상, 정신분열 등을 사실주의, 귀족주의, 고전주의, 휴머니즘, 사회주의, 초인주의 등의 관점에서 묘사하고 비평하는 것을 그 주 내용으로 하고 있다. 그러니만치 홉스의 정념론을 서구 근대문학의 철학적 축도(epitome)로 보더라도 지나침이 없을 것이다. 사실 홉스가 『리바이어던』을 집필하던 17세기 중반, 권력의 축이 적어도 시민사회의 차원에선 ‘본래적인 힘’에서 ‘도구적인 힘’으로 이동한 것은 돌이킬 수 없는 기정사실이었다고 보아야 할 것이다. 예를 들어 보면 우선, 아량(magnanimity, 도량이 큼, 배포가 큼, 관대한 행위)이란 말의 뜻의 변화가 이 힘의 이동을 증언하고 있다. 홉스는 『리바이어던』 제6장에서 이 말을 3단계에 걸쳐 다음과 같이 정의하고 있다: “사소한 도움이나 장애를 경멸하는 것이 아량이다. 죽음이나 상해의 위협에 처했을 때의 아량은 무용(武勇, valour), 강인(強忍, fortitude)이라 한다. 부를 사용하는 데에 있어서의 아량은 활수한

기질(liberality)이다.” 첫 번째와 두 번째 단계에서의 아량은 동서양을 막론하고 결코 평민이나 일반 백성에 적용된 적이 없고 오직 위대한(magnus) 영혼(animus)의 소유자인 대인, 귀인에게만 한정되어 사용되는 말하자면 귀족 고유의 속성 술어였다. 그러나 세 번째 단계에서의 아량은 더 이상 귀족의 전유물일 수가 없는 것이 그것은 경제적 부의 소유 여부를 전제하고 있으니까 말이다. 만일 귀족이 도구적인 힘의 하나인 부가 없으면 본래적인 힘의 속성 중 하나인 아량을 상실할 것이고 그 결과 그의 힘의 절대량은 감소할 수밖에 없다. 아량이 이제 돈을 매개로 하여 평민도 접근할 수 있는 가치가 된 것이다. “부가 활수(滑手)와 결부된 경우, 그것은 힘이다. 왜냐하면 친구며 하인, 추종자를 획득할 수 있으니까 말이다. 하지만 부에 활수가 결여되면 그것은 힘이 아니다. 왜냐하면 이런 경우 부는 사람을 지켜주는커녕 오히려 반대로 질투의 먹이가 되게 하니깐 말이다.”(10장 4절) 그러하기에 우리가 서양문화를 통해 익히 알고 있듯이, 부르주아가 인식하면 모든 사람의 질투와 비난의 대상이 되지만 그가 돈의 사용에 있어서의 아량, 곧 활수를 보이면 본래적인 힘으로서의 아량뿐만 아니라 친구, 하인, 추종자, 평판, 행운 따위의 도구적인 힘까지도 획득하게 되는 것이다. 하지만 이제 부르주아가 돈의 힘을 매개로 하여 획득할 수 있는 본래적인 힘은 ‘아량’에 그치지 않고 고귀, 웅변, 탁월한 용모 따위에까지도 이르게 된다. 이제 우리는 용모, 고귀, 웅변에 대한 고찰과 더불어 시민 부르주아의 경제적 힘이 정치적 힘으로 전화되는 과정을 조사해 보기로 하자.

(q2.3.2.2.4) 고귀(nobility)도 힘이다. 그러나 모든 장소에서 그런 것이 아니고 오직 고귀가 특권을 갖는 국가에서만 힘인 것이다. 웅변도 힘이다. 왜냐하면 그것은 심려(prudence)처럼 보이기 때문이다. 용모의 훌륭함도 역시 힘이다. 왜냐하면 그것은 선량함을 예상(a promise of good)하게 하며 그 결과 여성이나 처음 보는 사람들의 호의를 얻게 하기 때문이다. 훌륭한 성공도 힘이다. 그것은 지혜든가 행운을 지니고 있다는 평판을 얻게 하고 그 결과 사람들은 그를 두려워하거나 신뢰하거나 하기 때문이다. 또 자신의 나라를 사랑하고 있다는 평판은 — 민중의 인기

(popularity)로 이어지기 때문에 - 마찬가지로 힘이다. [...] 인간의 값어치 내지 가치는 다른 모든 사물의 경우와 마찬가지로 그의 가격(price)이다. 다시 말하면 그것은 그의 힘을 사용하는 데에 대해서 지불되어야 할 액수인 것이다. 따라서 그것은 타인의 필요와 판단에 전적으로 의존하고 있다. [...] 한 인간의 공적 가치, 곧 국가에 의해 부여되는 가치를 보통 위계(dignity)라 부른다. 그것은 사람이 명령을 내린다는가, 재판을 행하든가 또는 공무를 집행한다는가 하는 직무에 의해, 혹은 그런 가치를 구별하기 위해 정해진 명칭이나 칭호에 따라 이해된다. [...]복종하는 것도 상대에게 명예를 주는 일이다. 왜냐하면 자신을 돕거나 해칠 수 있는 힘을 소유하고 있다고 생각되지 않는 자에게는 어느 누구도 복종하지 않기 때문이다. 따라서 복종하지 않는 것은 불명예를 부여하는 것이다. 사람에게 커다란 선물을 하는 것은 그에게 명예를 부여하는 것이다. 그것은 보호를 사는 것이고 힘을 인정하는 것이기 때문이다. 그러나 작은 선물은 상대방에게 불명예를 안기는 것인데, 왜냐하면 그것은 일종의 자선 행위와 같은 것이어서, 기껏해야 반대급부로서 작은 도움밖에 필요하지 않다고 생각하고 있는 것을 의미하기 때문이다.(10장 6-13절, 16-18절, 20-21절, pp.58-60)

(e2.3.2.2.5) 이상의 인용에서 자명하게 드러나듯이, 흄에게서 힘의 여부 및 대소는 그 효과 내지 결과(effect)를 통해 판정된다. 그러하기에 고귀가 특권과 결부되지 않는 국가에선 고귀는 더 이상 효과가 없기에 힘이 아닌 것이다. 이제 열린사회에서 귀족이 그의 본래적인 힘인 고귀를 지키려면 왕에게 복종하여 그 대가로 작위를 수여받아 “그가 지배하지도 소유하지도 않는 지방의 공작, 백작, 후작 또는 남작으로 임명되는 길”뿐인 것이다. 또 동일한 논리에 의해, 본래적인 힘의 하나인 ‘탁월한 용모’가 귀족의 전유물이었던 시대의 단헌사회는 지나가버린 것이다. 용모의 탁월함이 힘이 될 수 있는 원인 내지 이유(because)는 (폐쇄된 사회에서와는 달리) “여성이나 낯선 사람들(strangers)이 그를 보고 선량함[이익, 좋음, good]을 예상할 수 있어 호의를 갖게 되는 효과”에 있는 것이다. 열린사회에 들어와 이미 그 특권을 상실한 귀족의 경우, 그의 자연적인(생래적인) 탁월한 용모가 이런 정도의 효과를 결코 가져 올 수

없는 것은 상식적으로도 당연한 일이 아닐 수 없다. ‘웅변’(eloquence)의 경우, 물론 흠스가 이 능력을 본래적인 힘으로 분류한 이유가 선뜻 이해되는 것은 아니지만, 웅변의 본질이 무엇이든 그것이 힘인 한에 있어선 결국 그 효과를 통해 규명될 수밖에 없는 것이다. 웅변의 효과 역시 “얼마나 많은 수의 청중에게 그것이 심려(prudence)처럼 보이게(seeming) 되는가에 달려 있는 것”이다. 봉건사회에서 행해지던 웅변과 시민 부르주아가 발흥하는 열린사회에서 행하는 웅변은 우선 그것을 듣고자 모이는 청중의 수와 질에 있어서 엄청난 차이가 있을 것이고, 동시에 ‘심려처럼 보이는’ 부정적 효과의 파괴력에 있어서도 양자 사이는 비교할 수 없는 차이가 있을 것이다. 다시 말하면 시민 부르주아 사회에서 웅변이 “나라를 사랑하고 있다는 평판”을 얻는 강력한 수단이 되고 또 그래서 “민중의 인기를 대거 획득하는 성공”에 이어지게 되면, 웅변은 흠스가 가장 우려하는 정치적 힘이 된다. 사실 웅변의 효과에 대한 흠스의 우려는 우선 웅변의 고전적 이론학인 수사학(rhetoric)에 대한 그의 예리한 언어철학적 비평(제4장 ‘언어에 관하여’ 참조)을 통해 잘 알려져 있을 뿐만 아니라, 그 자신이 번역한 투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』까지 거슬러 올라가는 역사 경험에 뿌리박고 있기도 하다. 고전 수사학을 대체하는 것이 그의 언어철학이요, 이 언어철학이 기초가 되어 세워진 것이 그의 정치철학인 만큼, 그의 『리바이어던』은 근대 시민 부르주아 사회에 재등장하는 이 선동 정치가들(demagogues)의 정치적 요구를 이론과 실천의 양 차원에서 극복 내지 제압하는 것을 전제하게 된다. 이렇게 웅변은 본래 그 이론과 실천에 있어서 고전 시대에까지 거슬러 올라가기 때문에 흠스는 아마도 웅변을 ‘본래적인(original) 힘’으로 분류했는지도 모른다는 추측이 가능하기도 하다. 그러나 언제 어디가 그 기원(origin)이든, 봉건사회에서의 웅변은 귀족 계급에 한정된 ‘천부의 본래적인 힘’이었으나, 다만 그것의 효과는 시민 부르주아 사회에서의 웅변의 효과와는 양과 질에 있어서 비교의 대상이 될 수 없었다고 보아야 할 것이다.

(e2.3.2.2.6) 중세가 끝나면서, 귀족 계급은 이제 왕권에 복종하여 그

들의 전통적인 특권을 보존하거나 부르주아 대열에 합류하여 부, 평판, 친구, 행운 따위를 추구할 수밖에 없게 되었으며, 시민 부르주아 계급은 그들 역시 왕권에 복종하여 “주권자에 의해 부여되는 가치, 곧 행정·사법상의 직무, 명칭, 칭호 등의 공적 가치”를 추구하거나 왕권을 제치고 그들 상호간의 계약에 의해 그들의, 그들을 위한, 그들에 의한 국가를 수립할 것을 꿈꿀 수 있게 되었다. 이를테면 때는 절대 왕정 시대로서 시민 부르주아계급 역시 현실 정치에선 귀족 계급과 대등하게 “공적 가치, 곧 국가에 의해 부여되는 위계(dignity)”에 접근하면서 동시에 정치 이론에선 절대 왕권을 폐기하고 대신에 시민 정부(civil government)를 수립하는 이른바 ‘사회계약론’을 꿈꾸는 역사적 과도기이기도 하였다. 그러나 사실은 절대 왕정 하에서도 시민 부르주아 계급의 힘은 이미 공적 가치 영역에서나 사회적 가치에 있어서 귀족 계급의 힘을 완전히 압도하고 있었던 것은 왕정이 그 절대성을 유지하기 위해 필요한 어마어마한 사치와 재정을 귀족 계급이 아니고 그들이 실질적으로 행정적으로 조달하였기 때문이었으며, 따라서 자신들의 경제·정치적 힘을 자각한 시민 부르주아가 이제 자신들의 힘에 의존하게 된 왕국을 자신들의 이익과 힘에 합당하게 개조하려는 ‘사회계약론’은 단순한 꿈이 아니었고 “경험에 근거한 자신감의 소산”이었으며 또 그러니만치 “기도(attempt)와 행동(action)”을 낳을 수 있었던 것이다. 그러므로 홉스 정치철학은 그가 강조하는 기하학적 방법에도 불구하고, 그러나 동시에 그의 경험론 인식 원칙에 따라 이와 같은 왕권과 시민혁명 사이의 과도기적 시대 상황을 배경으로 하고 있으며, 또 그러니만치 그의 대표작 『리바이어던』은 이론적 차원에서 절대 왕권(보댕)과 시민 통치(로크)의 변증법적 종합이라 볼 수 있다. 뿐만 아니라 힘의 철학자 홉스가 당대의 시민 부르주아가 쟁취한 정치 경제적 권력을 간과할 리가 없으며 그래서 또한 『리바이어던』에서도 제2부 ‘국가론’ 훨씬 이전인 제1부 ‘인간론’ 중 제10장 ‘권력[힘], 가치, 위계, 명예 및 자격에 관하여’에서 벌써 ‘사회계약’ 개념의 태동을 스케치하고 있는 것이다. “인간적 힘 중 최대의 힘은 다수의 인간이 동의하여 하나의 자연적 또는 사회적(civil) 인격에 그 힘을 집결하는 경우의 힘이다. 이

런 경우 그 하나의 인격이 다수의 힘을 사용하는 데에 있어서, 한편 국가(commonwealth)의 경우처럼 그 단일 인격자의 의지에 의거하는 경우와, 다른 한편 당파(faction)나 잡다한 당파의 연맹의 경우처럼 각인의 의지에 의거하는 경우가 있다.”(10장 3장) 이렇게 시민 부르주아 사회에서 태동하는 사회계약론은 그 사회 자체의 수준에선 — 아마도 혁명에 의하지 않는 한 — 결코 실현될 수 없다는 것이 홉스의 핵심 사상이다. 그도 그럴 것이 귀족, 평민의 차별이 폐지된 결과 절대적으로 평등한 사회에서 체결되는 계약에는 계약 당사자 모두가 그 힘과 징벌을 두려워하여 계약을 준수할 수밖에 없게 만드는 가공할 ‘리바이어던’ 조항이 포함되어 있지 않고 포함될 수 없기 때문이다. 사실 사회계약론의 정치적 실현은 리바이어던의 설립을 전제하고, 그러므로 로크는 홉스를 전제한다. 다음에 인용할 제2부 ‘국가론’의 첫 번째 장의 대목은 시민 부르주아 사회에 뿌리를 두고 있는 사회계약론에 무엇이 빠져 있는가를 들어낼 것이다.

(q2.3.2.2.7) 자연 상태에서의 전쟁은 인간 생래의 제 정념으로부터 필연적으로 발생하며, 그러니만치 전쟁은 실제로 어떤 가공할 힘이 눈앞에 존재하여 인간이 그 힘을 두려워하여 그 징벌에 대한 공포 때문에 제 계약(covenants)을 이행하고 자연법들을 준수하지 않는 한 피할 수가 없는 것이다. [...] 다시 말하면 겁을 동반하지 않는 계약은 그저 말에 불과하며 인간의 생명을 보장할 수 있는 힘을 전혀 지니고 있지 않은 것이다. [...] 설사 계약에 의해 수다한 사람이 집결한다 하더라도, 그들이 그들의 개별적인 판단과 욕구에 의해 움직이게 되면, 공통의 적에 대해서나, 또 그들 상호 간의 권리침해에 대해서 어떠한 방위나 보호도 기대하는 것이 불가능하다. 그들의 힘을 최고로 발휘하고 운용하려면 과연 어떻게 하면 좋을 것인가. 이에 대한 의견이 가지각색이게 되면 그들은 상부상조하기는커녕 서로를 방해하고 쓸데없이 내부 대답만 심화시켜 끝내는 자신들의 힘 자체를 무력화시키고 마는 것이다. 그런 결과 매우 소수이지만 협력이 잘되는 집단에게도 쉽사리 제압될 뿐만 아니라, 공통의 적이 없을 때에 그들 각자의 개별적인 이해 때문에 서로 간에 전쟁을 벌이게 되는 것이다. 만일 많은 수의 인간이 그들에게 매우 두려워하는 마음을 품게 하는

공통의 권력이 없더라도, 정의를 지키고 자연법을 준수하는 것에 동의하리라는 것을 가정할 수 있다 하면, 인류 전체에 대해서도 마찬가지로의 가정을 해도 좋을 것이고, 그렇다면 복종 없이도 평화가 있을 수 있다는 것이 되기 때문에 어떠한 시민 정부(civil government)도 어떠한 국가도 존재하지 않는 것이 될 뿐만 아니라 그 필요조차도 없게 될 것이다. [...] 그것은 동의(consent) 혹은 화합(concord) 이상의 것이어서, 각각의 인간이 서로 간에 계약을 체결함으로써 모든 인간이 하나의 동일 인격에 결합되는 것이다. 그 방법은 흡사 각인이 각인을 향해서 다음과 같이 선언하는 형태인 것이다: <나는 나 자신을 통치하는 권리를 이 인간 또는 이 인간들의 합의체(this assembly of men)에 완전히 양도하는 것을 다음의 조건 하에 인정한다. 너도 너의 권리를 양도하여 그의 모든 활동을 승인하는 것이다.>(17장 1-2절 4절 13절, pp.111-112, p.114)

2.3.2.3 역사적 배경 III

(e2.3.2.3.1) 중세 봉건시대에 왕과 귀족 계급으로 분열되어 있던 주권이 왕을 중심으로 통일되자 근대가 본격적으로 시작되었다. 근대의 정치적 특징인 절대 왕권(absolute monarchy) 하에서 이제 모든 사람이 평등한 ‘시민사회’가 발흥하기 시작했던 것이다. 근대의 사회적 특징인 시민사회가 평등한 사회인 것은 우선 그 사회의 주도세력인 시민 부르주아 계급이 그들의 기본 가치로서 표방한 자유와 평등 이념이 실제로는 귀족 계급의 전통적인 ‘특권’과 대립되는 기회의 평등과 경쟁의 자유를 의미했던 사실에서 분명해진다. 이와 같은 시민사회의 특징은 홉스의 힘의 철학의 관점에서 파악한다면, “자연은 인간을 육체와 정신의 제 능력에 있어서 평등하게 만들었다.”(13장 1절)는 이야기가 된다. 다시 말하면 제10장에서 행한 것과 같은, “한 인간의 힘을 탁월한 체력, 훌륭한 용모, 심려, 기예, 웅변, 야량, 고귀 등의 인간 생래의(natural) 본래적(original)힘과 부, 평판, 친구, 행운 따위의 도구적 힘으로 구별하는 것”이 더 이상 통용되지 않는 시대가 도래하였던 것이다. 이렇게 도구적 힘과 본래적인 힘의 구별이 유명무실하게 된 사회에선 힘 자체만이 의미가 있을 것이며, 따라서 인간은 누구나, (10장 서두에서 내린 힘의 정의에 따르면) “자신의 장

래에 좋다[유익하다]고 생각되는 것을 획득하기 위해 그가 현재 소유하고 있는 수단으로서의 힘”을 증가시키려는 데 있어서 기회의 평등과 경쟁의 자유가 사회생활의 일반법칙이 되게 되는 것이다. 인간의 힘이 ‘힘, 가치, 위계, 명예, 자격에 관한’ 제10장과 ‘인간의 자연 상태, 그 지복과 비참에 관한’ 제13장에서 각각 어떻게 다르게 정의되고 있는가를 살펴보자.

(q2.3.2.3.2) 한 인간의 힘(power)이란 — 보편적으로 생각해볼 때 — 자신의 장래에 좋다[유익하다]고 생각되는 것을 획득하기 위한 그가 현재 소유하고 있는 수단이다. 그리고 그것에는 본래적인 것과 도구적인 것이 있다. 인간생래의(natural) 본래적(original) 힘은 육체와 정신의 제 능력의 탁월함에 있다. 예를 들면 탁월한 체력, 훌륭한 용모, 심려, 기예, 웅변, 아량, 고귀 등이 그것이다. 도구적 힘이란 상술한 힘 또는 행운에 의해 획득되는 것으로서 더욱 많은 힘을 획득하기 위한 수단이며 방법이다. 예를 들면 부, 평판, 친구, 또는 세간에서 행운이라 부르는 보이지 않는 신의 작용 등이 그것이다.(10장 1절, p.58) // 자연은 인간을 육체와 정신의 제 능력에 있어서 평등하게 만들었다. 그러하기에 때에 따라선 물론 다른 인간보다도 분명히 육체적으로 강하고 정신적으로 기민한 인간이 발견되는 것은 사실이지만, 그러나 모든 능력을 종합해서 계산해보면 개 인차는 사실 대단한 것이 아니어서, 어떤 한 사람이 요구할 수 없는 이익을 다른 사람은 요구할 수 있는 정도의 차이는 결코 아니다. 예를 들어 육체적 강함의 경우에도 가장 약한 자라도 몰래 음모를 꾸며 자신과 마찬가지로의 위협에 처한 자와 공모를 하여 가장 강한 자를 죽여 버릴 수 있는 정도의 힘은 갖고 있는 것이다. 정신적인 제 능력에 대해서도 나는 육체적 강함의 경우 이상의 평등을 발견하고 있는 것이다.(13장 1절, p.82)

(e2.3.2.3.3) 이 대목에서 독자가 주의해야 할 점은, 홉스의 “자연은 인간(men)을 평등하게 만들었다.”는 언표는 도덕 판단이 아니라는 사실이다. 그것은 어떠한 의미에서도 도덕 내지 종교 이상주의의 당위를 말하고 있는 것이 아니라, 삶의 수단으로서의 힘에 있어서 구체적으로 평등한 인간을 대상으로 하고 있는 것이다. 원문 자체가 동사로는 현재완료(hath made)시제에 목적어로는 복수(men)의 형식을 취하고 있는 만

큼, 이 판단은 경험적 인식을 포함한 귀납적 결론으로 보아야 할 것이다. 게다가 시간 개념은 이렇게 판단의 형식에 뿐만 아니라 그 내용에도 도입되어 있다. 즉 흄스는 힘과 삶의 관계에서, “힘은 자신의 장래에 유익하다(좋다, good)고 생각되는 것을 획득하기 위해 사람이 현재 소유하고 있는 수단”이라고 정의함으로써 삶에 현재완료, 현재, 미래, 미래완료라는 규정 가능할 뿐만 아니라 기획할 수 있는 ‘물리적’ 시간 개념을 도입하고 있는 것이다. 흄스가 삶과 힘의 관계를 이렇게 정의하는 이상, 그의 정치철학이나 윤리학이 과거의 도덕철학자들과는 전혀 다른 바탕에서 출발할 수밖에 없는 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 그리하여 흄스 자신이 이와 같은 바탕에서의 차이를 다음과 같이 천명하고 있는 것이다.

(q2.3.2.3.4) 내가 의미하는 윤리(manners)는 인류가 함께 평화와 통일의 틀 안에서 살아가는 일과 관련된 인류의 제 성질에 관한 것이 그 대상이다. 이 목적을 위해서 우선 우리는 인간의 지복(至福, felicity)이란 만족한 정신의 휴식상태가 아니라는 것을 고려하지 않으면 안 된다. 다시 말하면 궁극의 목적(finis ultimus, utmost aim)이라든가, 최고선(summum bonum, greatest good)이라든가 하는 예전의 도덕철학자들이 책에 써놓은 것 따위는 결코 있을 수 없는 것이기 때문이다. 그리고 또 감각과 상상이 중시한 인간 역시 이 더 이상 살아 있는 존재가 아닌 것이다. 지복이란 한 대상에서 다른 대상으로 욕구가 끊임없이 진전해 나가는 것으로서 앞의 대상의 획득은 뒤의 대상으로의 도정에 지나지 않는다. 그렇다고 할 수밖에 없는 것은 인간의 욕구의 목적은 단지 한번만의, 혹은 단 한순간의 향락이 아니고 장래의 목적에로의 길을 영원히 확보하는 데에 있기 때문이다. 따라서 모든 인간의 의지적 행위 및 자연적 경향은 만족한 삶을 획득할 뿐만이 아니고 그것을 확보하는 데에 있다. 다른 것은 목적이 아니고 방법상의 차이에 지나지 않는다. 방법의 상이는 일부는 다양한 인간들의 다양한 정념에서, 또 일부는 추구하고 있는 결과를 생산하는 원인에 대한 각인의 지식이며 의견이 다른 데서 연유한다.(11장 1절, pp.65-66)

(e2.3.2.3.5) 흄스는 이렇게 인간의 삶과 지복을 정의하면서 과거 도덕철학들이 제시한 ‘궁극의 목적’, ‘최고선’, 이미 제6장에서 지적한 바 있

는 스콜라 철학자들의 ‘천국의 환상’ 따위와 결별을 선언함으로써 자신의 목적을 이론적으로뿐만 아니라 시대적으로 한정하고 있는 것이다. 시대는 홉스가 제13장 서두에서 인간의 자연 상태로서 규정하고 있는, 모든 인간이 살아가는 힘에서 평등한 시대이며, 목적은 이 평등한 인간 일반이 사멸하지 않고 평화와 통일의 틀 안에서 살 수 있는 길을 『리바이어던』을 통해 제시하는 것이다. 홉스 『리바이어던』의 전제가 되는 자연 상태의 특징은 그것이 원시적인 자연 상태가 아니라 역사가 어떤 단계에 이르렀을 때의 자연 상태라는 점이다. 그러하기에 홉스의 자연 상태에선 인간이 항해술, 건축술, 웅변, 기하학 등 문명이 제공하는 모든 도구적 힘을 소유하고 있는가 하면, 다른 한편 그들의 사회생활에선 전통적인 도덕철학이며 종교가 아무런 영향력을 행사할 수 없게 되었기에 홉스는 만인이 실제로 평등해진 이 자연 상태를 동시에 만인이 만인에 대한 전쟁상태로서 정의하고 있는 것이다. 만인이 실제로 평등해지고 자유롭게 경쟁할 수 있게 되었기에 전쟁 상태가 불가피해지고, 이 만인의 만인에 대한 전쟁상태는 필연적으로 『리바이어던』의 도래를 요청하게 된다. 이것이 홉스의 제1부 ‘인간론’의 논지이다. 그러니만치 홉스의 방법도 과거의 도덕철학이나 종교의 초월적 방법과는 달리 해결하고자 하는 대상에 내재하는 방법일 수밖에 없는 것이다. 즉 홉스는 근대인이 소유하게 된 과학을 자신의 방법으로 하여 근대인을 그들이 처한 전쟁 상태에서 구출하려는 것이다. 이제 이 시대적 자연 상태가 전쟁 상태로서밖에 규정될 수 없는 근본 이유인 평등이 어떻게 구성되어 있는가와 이 평등 속에서 홉스의 방법이 어떻게 태동되고 있는가를 살펴보자.

(q2.3.2.3.6) 그리고 정신적 능력에 관해서도 나는 앞에서 말한 바 있는 육체적 능력 이상의 평등을 발견하다. — 다만 언어에 근거한 제 기술, 특히 과학이라 불리는 일반적이고 틀림없는 규칙에 근거하여 앞으로 나아가는 기술은 이 평등한 정신적 능력에 포함시켜서는 안 될 것이다. 사실 이런 기술은 소수의 인간이 소수의 문제에 한해서 갖고 있는 것에 불과하다. 왜냐하면 그것은 생득적인 능력이 아니고 또 심려(prudence)처럼 다른 것을 추구하고 있는 동안 습득되어지는 것이 아니기 때문이다.

— 예를 들면 심려의 경우, 그것은 경험에 다름 아니기 때문에 사람들이 같은 시간 동안 동일한 일에 같은 정도로 전념하게 되면 결과하는 심려의 정도는 대동소이하다. 심려에 있어서의 이런 평등성을 믿기 어렵게 하는 것은 심중팔구는 인간이 자기의 지혜에 대해서 품고 있는 헛된 자부심이다. 대부분의 인간은 명성이 있다든가 자기와 의견이 일치한다든가 하여 시인하는 극히 소수의 사람을 제하고는, 다른 일반대중(the vulgar)에 비해서 훨씬 높은 정도의 지혜가 있다고 생각하고 있는 것이다. 그도 그럴 것이 설령 많은 사람들이 자기보다 머리가 좋고 웅변과 학식이 뛰어나다는 것은 인정하는 일이 있더라도 실제로는 자기와 같은 정도로 현명한 인간이 허다하다는 사실은 믿으려 하지 않은 것이 인간의 본성(nature of men)이니까 말이다. 자신의 지력(wit)은 지척에 있어 보이나 타인의 것은 멀리 보이기 마련이다. 그러나 이것은 인간이 불평등하다는 것보다는 오히려 평등하다는 사실을 증명하고 있다. 하기가 모든 인간이 자기의 자연적인 몫(share)에 자부심을 느낄 정도로 흡족해 하고 있다는 사실보다 더 큰 증거로서 자연의 평등한 배분을 보여주는 증거는 없을 터이니까 말이다.(10장 2절, p.82)

(e2.3.2.3.7) 이렇게 홉스는 제13장 ‘인간의 자연 상태’에서 언어철학과 과학의 분야를 제외하면 육체적 힘에서뿐만 아니라 경험의 영역에 속하는 심려 같은 정신적 능력에 있어서도 인간은 평등하다는 사실을 확인하고 있는 것이다. 이러한 심신의 평등이 사실인 한, 시민부르주아의 이상이었던 기회의 평등과 경쟁의 자유는 이제 현실이 된 것이다. 게다가 경험에 다름 아닌 심려에 있어서도 인간은 평등하다는 홉스의 판단은 경험 자체가 대동소이한 즉 동질화된 사회생활을 전제하고 있는 것이다. 왜냐하면 평등한 심려는 “같은 일에 같은 시간 동안 같은 정도로 전념한 결과”로서 정의되고 있는 만큼, 이런 종류의 경험이 특수 계층에 한정되지 않고 일반화되었다는 것을 의미하기 때문이다. 다시 말하면 경험의 패턴이 유사한 사회에서만이 인간 일반은 심려에서 평등한 것이다. 제10장에서 인간 생래의 본래적 힘으로 분류되었던 심려가 제13장에선 시민사회 전체에 확대된 것으로 볼 수밖에 없다. 여기서 우리가 유의해야 할 사항은 홉스가 인간이 자연 상태에서 정신적 능력에 있어서도 평등하다는

사실을 입증하기 위하여 거론한 것이 오직 심려뿐이라는 점이다. 주어진 문단에서 심려와 구별되는 것은 말에 근거한 기술과 과학뿐이고 지혜, 지력, 웅변, 학식(learned) 따위는 심려의 파생 개념 정도로 취급하고 있다. 일단 심려와 웅변의 관계를 살펴보자. 제10장에서 심려와 웅변은 모두 인간생래의 본래적 힘으로서 분류되었으며 동시에 “웅변은 심려처럼 보이기 때문에 힘이다.”란 판단을 통해 양자의 관계가 규정되고 있다. 그런데 봉건사회처럼 오직 소수의 특권 계급만이 웅변과 심려를 본래적인 힘으로서 갖고 있으면 웅변이 심려처럼 보이는 효과 자체가 그 소수의 범위를 넘어가지 않겠지만, 평민 대중(the vulgar)조차 심려에서 평등한 시민 부르주아 사회에선 웅변의 효과는 이 열린사회 전체에 미칠 것이다. 여기서 심려의 일반적 평등은 그 원인이 사회적 경험의 일반적 유사성에 있기 때문에 웅변은 일반대중의 경험과 심려에 직접 호소할 수 있어 그들을 분기시킬 수 있는 데마고그 내지 혁명가의 웅변이 될 수 있는 것이다. 따라서 자신의 시대에 대한 직접적인 경험이나 투키디데스의 『펠로폰네소스전쟁사』의 연구 및 번역을 통해 심려의 일반적 평등과 이에 상응하는 웅변의 파괴적 효과를 익히 알고 있던 흠스가 그의 『리바이어던』에서 상당 부분을 할애하여 ‘말의 과학적 사용’을 위한 그의 언어철학을 소개하고 심려와 과학적 학문의 관계를 규명하려 시도한 것은 매우 당연한 일이 아닐 수 없다. 게다가 근대사가 기록하고 있는 모든 혁명은 그것이 시민 혁명이든 종교 혁명이든, 프롤레타리아 혁명이든, 그 선두에 위대한 웅변가로서의 혁명가들이 있었던 사실은 역사를 관통하는 흠스의 통찰력을 증언하고 남음이 있다고 하겠다. 여기서는 일단 심려의 기본적인 뜻과 심려처럼 보이기 때문에 힘인 웅변과 야심의 관계를 살펴보자.

(q2.3.2.3.8) 풍부한 경험이 심려인 것처럼 풍부한 학문(science)이 학식(sapience)이다. 우리들은 통상 이 양자에 대해서 지혜(wisdom)라고 하는 하나의 이름을 붙이고 있지만 라틴인은 항상 심려(prudentia)와 학식(sapientia)을 구별하여 전자를 경험, 후자를 학문에 의해 획득되는 것으로 생각하였다. 이 양자의 차이를 좀 더 명확히 하기 위해서 다음과 같은 두 사람에 관해서 생각해보기로 하자. 하나는 본래부터 무기를 다루는

데 탁월한 능력과 기교를 갖추고 있고, 다른 하나는 거기에다 모든 자세에서 그가 공격하고 방어할 수 있는 방법을 학문적으로 습득하고 있다고 생각해보자. 전자의 능력이 후자의 능력에 대한 관계는 심려가 학문에 대한 관계와 마찬가지로이다. 쌍방 모두 유용하나 후자는 틀리는 일이 없다. 그러나 서적의 권위만을 신뢰하여 맹인에게 맹목적으로 따라가는 자는 검술 교사의 틀린 법칙을 신뢰하여 결국은 그를 죽이든가 치욕을 안길 것이 틀림 없는 적을 향해 무모한 도전을 감행하는 자와 같다.(5장 21절 p32) 통치 문제에 관하여 자기 자신의 지혜에 강한 자신을 품고 있는 자는 야심을 품는 경향이 있다. 왜냐하면 평의회나 관청 등의 공직에 취임할 수 없는 한 그의 지혜에 따라올 명에도 실종된 것이나 다름없기 때문이다. 그러므로 탁월한 웅변의 연설가는 야심을 품는 쪽으로 치닫기가 쉽다. 웅변은 자기 자신에게나 타인에게나 지혜처럼 보이니 말이다.(11장 13절, p.68)

(e2.3.2.3.9) ‘최고선’, ‘궁극의 목적’, ‘천국의 환상’ ‘정신의 절대적 고요’ 등의 전통 도덕철학과 종교가 더 이상 작용을 하지 않게 된 자연 상태에 들어오면서 인간은 심신의 제 능력에서 평등하다는 믿음이 일반화된다. 이런 능력에서의 평등에 대한 일반적인 믿음은 욕구의 대상을 가운데 놓고 전반적인 경쟁을 유발하고, 또 이런 경쟁은 개인들에게서 불신과 경쟁심과 질투와 굴욕과 통한과 슬픔과 득의와 실의를 낳는다. 사실 『리바이어던』 제1부 ‘인간론’의 1장에서 12장까지는 영원불변한 인간의 본성에 대한 연구가 아니고 바로 13장 ‘인간의 자연 상태, 그 지복과 비참함에 관해서’에서 전개되고 있는 능력의 평등에서 전반적인 자유 경쟁을 벌이고 있는 인간의 심성과 정념들에 관한 개인 심리학적 설명이라고 보아야 할 것이다. 특히 ‘정념에 관한’ 6장은 13장의 전반적인 경쟁에서 유발되는 정념들에 관하여 매우 적절한 설명을 이미 준비하고 있는 것이다. 경쟁과 직접적인 관계가 있는 몇몇 정념에 대한 6장에서의 설명을 살펴보자: “어떤 능력이 부족하거나 없다는 것을 알게 되었을 때의 슬픔이 수치(shame)이며 또 이 정념은 ‘얼굴 붉힘’이란 생리적 현상을 통해 들어난다. 그것은 무엇인가 불명예스러운 것을 자각한데서 기인한다. [...] 부, 명예, 기타 욕구하는 대상을 두고 경쟁자가 성공했을 때 마음에

느끼는 ‘슬픔’은, 만일 상대에 필적하거나 또는 상대를 이길 수 있는 능력을 자기 자신도 갖고자 하는 노력과 연결되면 경쟁심(emulation)이라 부른다. 그러나 이 슬픔이 경쟁심을 밀어내고 방해하려는 노력과 연결되면 그것은 질투라고 부른다.”(6장 44절, 48절 p38) 이렇게 능력의 일반적인 평등, 기회와 희망의 보편적 평등 및 전면적인 자유 경쟁으로 특징지어지는 흠스의 ‘자연 상태’는 오늘날 신사회주의를 표방하는 철학자들이 말하는 ‘탈전통적 개인주의 사회’와 흡사하다고 보아야 할 것이다. 즉 사회는 사회이되 공유하는 전통이 없어 자연 상태와 유사하면서 동시에 빠른 이합집산이 사회의 구조와 기능을 결정하는 사회법칙이 되었다는 의미에서 말이다. 전통 신분사회와 달리 모든 사람이 평등하고 비슷한 경험 패턴에 의거하여 살기 때문에 유사한 이해관계를 중심으로 친구가 되고 동지가 되는 것은 매우 쉽고 빈번한 일지만, 동시에 친구나 동지아말로 가장 구체적이고 강력한 경쟁자이며 또 경쟁관계에선 필연적으로 불신, 반목, 질투, 혐오 등이 발생하기 때문에 그들이 헤어지는 것 또한 만났던 것만큼 손쉬운 일이 아닐 수 없는 것이다.

(q2.3.2.3.10) 또, 모든 당사자들에게 두려움을 갖게 할 권력이 부재하는 곳에서는 그들이 우정이나 동료애를 지켜 나가는 데 아무런 기쁨도 느끼지 않는다. — 그러기는커녕 반대로 상당한 비애를 느낀다. — 왜냐하면 인간은 누구나 자기평가와 같은 높이의 평가를 동료나 친구로부터 기대하기 때문인 것이다. 그래서 경멸이든가 과소평가 같은 표시에 부닥치게 되면 그들에게 해를 가하고 또 다른 자들에게는 이것으로 본때를 보임으로써, 그들 모두에게서 좀 더 크고 높은 평가를 끌어내려고 노력하는 것이다. — 그리고 그것도 쌍방을 진정시킬 수 있는 공통의 권력이 없는 경우에는 서로가 상대를 멸망시키기에 충분한 것이기도 하다. (13장 5절, p.83) // 모든 사물과 마찬가지로 인간의 경우도 파는 쪽이 아니고 사는 쪽이 가격을 결정한다. 설사 어떤 자가, 사실 대부분의 인간이 그렇게 하는 것처럼 자신을 최고의 가격으로 견적하여 내놓으려고 해도 그의 진가는 타인이 평가하는 것 이상의 것은 결코 아니다.(10장 16절, p.59)

(e2.3.2.3.11) 평등한 인간들의 자유 경쟁 상태에선 어느 누구도 자신이 최종적인 승자라고 장담할 수 없는 것이다. 육체적 힘에 있어서 가

장 약한 자라도 다른 약한 자들과 공모하여 가장 강한 자를 죽여 없앨 수 있는 것처럼, 심려나 지력이 평범한 인간들이 그들 가운데 가장 비범한 인간 하나를 고립시키는 것은 손쉬운 일이 아닐 수 없는 것이다. 아무리 뛰어난 인물이라도 그의 진가는 타인이 평가하는 것 이상의 것은 될 수 없는 법이니까 말이다. 그러기에 홉스는 이런 보편적인 자유경쟁 상태가 다른 아닌 전쟁상태라고 규정했던 것이다. 자신 이외에 모두가 타인이고 잠재적인 적일 때, 인간은 자신의 개인적 고립을 의식하지 않을 수 없으며 동시에 이 고립된 자신의 존재가 사망의 적으로부터 방어해야 할 자신의 전부라는 것을 알게 된다. 고립된 개인 존재는 더 이상 전통 형이상학이나 종교로부터 도움을 받을 수 없기에 그 한계가 확실한 절대 고독과 죽음에 대한 공포를 수반하기 마련이다. 따라서 홉스가 자연 상태의 마지막 단계에서의 인간의 심성을 자기생명보존의 욕구와 죽음에 대한 공포라는 정념으로 귀결시키고 있는 것은 오늘날 우리가 볼 때도 매우 적절한 결론이 아닐 수 없다. 내가 존재하는 것은 어디까지나 내가 살아가고 있기 때문이며 따라서 나의 존재를 지킨다는 것은 현재진행중인 나의 삶을 그 모든 적에 대해서 방어하는 것이다. 인간의 존재에서 ‘천국의 환상’, ‘최고선’, ‘궁극의 목적’ 따위의 형이상학적, 종교적 의미가 탈락하게 되면 인간의 존재는 육체의 생명을 기반으로 하는 삶 이외의 다른 것이 아니다. 즉 홉스의 정의에 따르면 “삶은 그 자체가 운동에 다름 아니며 그리고 삶은 감각 없이는 있을 수 없는 것처럼 의욕이며 공포 없이도 있을 수 없는 것이다.” 삶은 자연에 속하는 운동이며 따라서 물체의 운동 법칙에 따라 파악되어야 하는 것이다. 물체를 움직이는 것이 힘(power)인 것처럼 현재진행중인 삶이란 운동을 지속시키는 것 역시 힘이다. 그래서 또한 홉스는 “사람의 힘이란 자신의 삶[의 장래]에 유익하다고 생각되는 것을 획득하기 위해 현재 그가 소유하고 있는 수단이다.”라고 정의하고 있는 것이다. “천국의 환상이란 말이 무엇을 의미하는가를 알 수 없게 되고, 신이 그를 믿었던 신자들에게 내려 주실 지복이 무엇인가를 죽기 전에는 결코 알 수 없게 된” 시대 상황에서, 인간이 죽음의 위협에 당면하여 자신의 모든 [정신적, 육체적, 지적] 힘을 총동원

하여 자기 자신의 자연, 곧 자신의 생명을 보존하려는 것은 자연으로부터 받은 천부의 권리요 양보할 수 없는 자유인 것이다. 이상으로 우리는 기회의 평등과 경쟁의 자유 이념 하에 발전해 온 시민 부르주아 사회의 진실에 도달한 셈이다.

(q2.3.2.3.12) 저작자들이 통상 유스 나투랄레(jus naturale)라고 부르는 자연권[자연으로부터의 권리, Right of Nature]이란 각인이 자기 자신의 자연(his own nature), 즉 자기 자신의 생명[삶]을 유지하기 위해 자신의 힘을 자신의 의도하는 바대로 사용할 수 있는 각인이 갖고 있는 자유다. 그러므로 그것은 자기 자신의 판단과 이성의 범위 안에서 그 목적에 가장 적당한 수단이라고 생각되는 모든 것을 행하는 자유인 것이다. 자유란 그 말의 본래의 의미를 따르면 외적 장애의 부재다. 이런 장애는 사람이 그 의도하는 바를 행하는 힘(power)의 일부를 종종 앗아 가지만 그가 그의 판단과 이성의 명령에 따라 그에게 남아 있는 힘을 행사하는 것을 저지할 수는 없다.(14장 1-2절, p.86)

2.3.3 부, 지식, 명예의 정념

(e2.3.3.1) 오늘날 우리에게 있어서도 어떠한 경우에도 결코 도외시될 수 없는 부, 지식, 명예에 대한 욕구가 홉스에게선 어떻게 모두 권력욕으로 환원되는가를 알아보자. 우선 이들 정념에 관한 대목들을 발췌하여 원문으로부터 직접 음미해 보기로 하자.

(q2.3.3.2) 여러 가지 지력(wits)의 이와 같은 차이의 원인은 정념(passions)에 있다. 그리고 정념에서의 차이는 일부는 신체상의 체질의 차이, 또 일부는 교육의 상이에서 유래한다. 왜냐하면 만일 이런 차이가 뇌수의 기질(temper)이며 외부 및 내부의 감각 기관에서 기인하는 것이라면 사람들의 상상이나 분별에서 나타나는 차이는 그들의 시각, 청각 및 기타 감각에서도 역시 마찬가지로 나타나기 마련이기 때문이다. 따라서 이런 현상은 정념으로부터 기인한다. 그리고 정념은 체질뿐만 아니고 관습이며 교육의 상이에 따라 다르게 나타난다. 모든 것 중에서 지력의 차이를 가장 크게 하는 정념은 주된 것으로 권력(power), 부(wealth), 지

식(knowledge), 명예(honour)에 대한 대소의 욕구이다. 이들 욕구는 모두 제1의 욕구, 곧 권력에의 욕구로 환원될 수 있다. 왜냐하면 부나 지식이나 명예는 권력의 여러 가지 종류에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 이것들 중 그 어떠한 것에 대해서도 이렇다 할 정념을 가지고 있지 않아 세상 사람들이 무관심하다고 칭하는 인간은 타인에게 해를 가하지 않는 한에서는 선한 인간임엔 틀림이 없지만, 동시에 그에게 대단한 상상력이나 뛰어난 판단력을 기대하는 것은 불가능한 일이 아닐 수 없다. 왜냐하면 사고의 욕구에 대한 관계는 척후나 간첩이 앞에 나아가 탐색하며 욕구의 대상에 이르는 길을 찾아내는 것과 같기 때문이다. 정신적 운동의 모든 합목적성과 모든 신속함은 바로 여기서 기인하는 것이다. 아무런 욕구가 없다는 것이 죽었다는 것인 것처럼 정념의 약함은 지둔에 다름 아니다.(8장 14-16절, p.48)

(q2.3.3.3) 한 인간의 권력이란 일반적으로 생각해보면, 그가 자신의 장래에 유익하다고 생각되는 것을 획득하기 위해 현재 소유하고 있는 수단이다. [...] 부의 소유가 활수한 기질과 결합되면 부는 권력이다. 그것은 친구며 하인, 추종자를 획득할 수 있게 하기 때문이다. 그러나 활수하게 굴지 않으면 힘이 아니다. 왜냐하면 이런 경우, 부는 그 소유자를 지키기 는커녕 오히려 그를 질투의 먹이가 되게 하기 때문이다. [...] 권력[힘]의 증거 내지 표시가 되는 온갖 소유물, 행위, 자질은 명예로운 것이다. 그러므로 많은 사람들로부터 명예를 부여받고 사랑받고 혹은 두려움의 대상이 되는 것은 권력의 증거이며 전부 명예스러운 것이다. 약간의 사람들로부터도 또는 아무한테도 명예를 받지 못하는 것은 불명예스러운 것이다. 지배며 승리는 명예로운 것이다. 이런 것들은 권력에 의해 쟁취될 수 있는 것이기 때문이다. 곤궁이며 공포로 인한 예속은 불명예스러운 것이다. 행운은 만일 그것이 영속적인 것이면 신의 은총의 표현인 만큼 명예로운 것이다. 불운이며 상실은 불명예스러운 것이다. 부는 권력이기에 명예로운 것이며, 빈곤은 이에 반해 불명예스러운 것이다. [...] 풍부한 경험, 학문, 사려 또는 지성에서 유래하는 혹은 유래한다고 생각되는 언동은 모두 명예로운 것이다. 왜냐하면 이것들 모두는 권력이기 때문이다. 저명한 부친을 가지고 있는 것은 명예로운 것이다. 그들은 그 만큼 용이하게 그 선조의 원조며 선조의 친구를 자기의 것으로 할 수 있기 때문이다. 따라서 반대로 무명의 부친을 가지고 있다는 것은 불명예스러운 것이다.(10장 1, 4, 37-40, 42, 45절, p.58, p.61, p.62)

(q2.3.3.4) 그러므로 나는 모든 인간의 일반적 성향으로서 죽음에 이르러야 비로소 소멸하는 권력(power)에서 권력에로의 그칠 줄 모르는 항구적인 욕구를 든다. 그 원인은 반드시 인간이 이미 성취했던 것보다도 더욱 강렬한 환희(delight)를 희망하는 데에 있는 것은 아니다. 또는 인간이 보통 정도의 권력에는 만족하지 못하는 데에 있는 것도 아니다. 그 이유는 살아가기 위해서 현재 소유하고 있는 힘이며 수단을 유지하려고 생각하면 인간은 한층 더 많고 큰 힘과 수단을 획득하지 않으면 안 된다는 점에 있는 것이다. 그리하여 최대의 권력자인 왕들은 국내에선 법으로, 국외에선 전쟁으로써 권력의 유지에 힘을 쏟는 것이다. 그런데 그 목적이 달성되자마자 새로운 의욕이 계속되기 마련이어서, 어떤 자는 새로운 정복에 의한 명성으로의 의욕, 어떤 자는 안락과 감각적 쾌락으로의 욕구, 또 어떤 자는 기예든가 정신적 능력의 탁월함에 대한 칭찬이나 아침의 대상이 되고자 하는 욕구를 갖게 되는 것이다.(11장 2절, p.66)

(e2.3.3.5) 부, 지식, 명예에 대한 욕구는 모두 권력욕으로 환원될 수 있으며 이 권력욕 자체는 인간이 죽음에 이르러서야 비로소 소멸된다는 것이 홉스 인간론의 요지이다. 인간의 심성에 대한 이런 홉스의 권력 환원주의가 이미 몽테스키외나 루소에서의 통렬한 비난을 위시하여 그 이후의 수많은 학자들 사이에서 ‘끔찍한(horrible) 철학자’라는 평을 그에게 받게 하였던 것처럼, 오늘날의 독자들에게서도 이해에 앞서는 강한 거부감부터 초래하지 않을 수 없다. 오늘날의 기업인이나 학자나 또는 종교지도자, 인권 운동가 내지 반전 운동가 등이 그들의 동기가 다른 아닌 일종의 권력욕이라는 홉스의 판단에 자발적으로 동의하기는커녕 강한 반감 내지 모욕감을 느낄 것이라는 이야기이다. 하지만 우리가 이 대목에서 간과해서는 안 되는 점은 홉스 자신이 언제 어디서나 반드시, 즉 마치 영원불변의 진리를 말하는 것처럼 부, 지식, 명예에 대한 욕구는 권력욕으로 환원된다는 것을 주장하는 것이 아니라, 전쟁 상태로서의 자연 상태에서 전자는 후자로 환원될 수 있다(may be reduced to)고 말하고 있다는 사실이다. 또한 동일한 논리에 의해, “죽음에 이를 때까지는 소멸할 줄 모르는 권력에서 권력에로의 끊임없는 항구적인 욕구를 나, [홉스]

는 모든 인간(all mankind)의 일반적 성향으로 간주한다(put).”는 발언 역시 전쟁 상태로서의 자연 상태를 전제하고 있다고 보아야 할 것이다. 홉스는 자연 상태에서의 인간(the natural condition of mankind)을 염두에 두고 있기 때문에 인간의 본성(nature)에 관한 논구로서 ‘권력욕이야말로 모든 인간의 일반적 성향이다’는 전칭판단의 형식을 취하고 있으면서 이와 동시에 그 자연 조건이 다른 아닌 전쟁 상태이기에 “권력이란 각인이 자신의 [삶의] 장래에 유익하다고 생각되는 것을 획득하기 위해 현재 소유하고 있는 수단이다.”고 정의하고 있는 것이다. 그리고 이로부터 “전쟁상태로서의 자연 상태에선 각인(each man)은 그가 현재 소유하고 있는 자신의 모든 권력[수단]을 동원하여 자신의 자연(his own nature), 곧 자신의 생명(his own life)을 보존하는 자연[으로부터]의 권리(the right of nature)인 자유를 가지고 있다.”는 명제가 도출되는 것이다. 인간의 본성에 관한 홉스의 모든 발언이 만인이 만인에 대한 전쟁상태로서의 자연 상태에서부터 추론된 일반 명제라는 것을 인식하면, 왜 부, 지식, 명예에 대한 욕구가 권력에 대한 욕구로 환원될 수 있을 뿐만 아니라 환원될 수밖에 없는가를 이해하는 것은 어렵지 않다. 다시 말하면 사람이 자신이 현재 소유하고 있는 부, 지식, 명예 등을 위시한 자신의 모든 수단과 권력을 총동원하여 보존해야 할 자신의 생명이 어떠한 가치가 있는가를 ‘체험해본 적’이 있는 자라면 홉스의 명제가 납득하기가 어렵기는커녕 자명한 진리로서 다가올 것이라는 이야기다.

(e2.3.3.6) 물론 만인의 만인에 대한 전쟁으로서의 자연 상태는 일반적인 자연 상태는 아니지만 이 특수 자연 상태에서부터 인간의 자연 본성에 관한 일반 명제를 끌어내었다는 사실에 홉스의 철학적 천재성이 있는 것이다. 즉 만인의 만인에 대한 전쟁 상태에서 필연적으로 발생하는 보편적인 죽음에 대한 공포와 각인의 자기 자신의 생명 보존에 대한 보편적 욕구가 인간의 자연 본성을 그것의 가장 본질적인 축으로 환원하고 있는 것이다. 살아있는 인간의 가장 중대한 문제는 죽음의 문제고 죽음의 위협에 처해 인간이 할 수 있는 모든 것이 생명의 가치를 드러내면서

동시에 인간의 자연 능력 전체를 노정하게 된다는 것이 홉스의 인간 본성 이론의 요지인 것이다. 사실 홉스의 『리바이어던』은 죽음을 인간의 가장 중대한 보편적인 문제로 보고 죽음의 공포에 대항하여 전쟁을 벌이는 인간을 통하여 인간 본성의 진수를 파악했다는 점에서 철학이 인류 문화사에 남긴 몇몇 압권 중의 하나일 뿐만 아니라 그 문제 발상의 웅대한 깊이와 폭에서도 기독교의 핵심 사상에 필적하면 하였지 부족함이 없다고 말할 수 있다. “예수께서 제자들에게 이르시되 사람이 만일 온 세상을 얻고도 제 목숨을 잃으면 무엇이 유익하리요 사람이 무엇을 주고 제 목숨과 바꾸겠느냐.”(성경, 마태복음 16장 26절) 홉스 역시 예수와 마찬가지로 사람이 자기 목숨을 구하기 위해선 부귀, 영화, 학문, 지식 등 이 세상 모든 것을 내줄 수 있는 것이 인간의 본성이라는 것을 직시하고 있는 것이다. 인간이 이 천하와도 바꿀 수 없는 자신의 생명의 가치를 절감하기 위해선 죽음의 위험에 직면하여야 하는데, 이 절체절명의 순간을 일반화한 것이 바로 홉스의 만인의 만인에 대한 전쟁으로서의 자연 상태인 것이다. 그러므로 사람이 자신의 생명의 보존이나 상실이나의 문제에 직면하게 되는 이런 자연 상태에선 옳고 그름이나 정의, 불의 같은 도덕관념의 잣대가 들어설 자리가 없고 대신 힘(force)과 기만(fraud)만이 유일한 미덕으로서 통용될 뿐이며 ‘나의 것’과 ‘너의 것’의 경계 자체가 혼미 상태에 빠진다는 것이 홉스의 결론인 것이다. 따라서 자신의 부, 자신의 지식, 자신의 명예, 자신의 인류애, 자신의 양심, 자신의 반전주의가 일종의 권력이란 홉스의 주장을 승인할 수 없는 사람은 인간의 자연 상태는 전쟁 상태가 아니고 평화 상태임을 주장함으로써 인간 자연 본성에 대한 자신의 낙관주의를 표방해야 하거나, 혹은 자신의 생명이 이 세상 모든 것과도 바꿀 수 없는 귀한 것이라는 실존적 체험을 한 적이 없음을 자인할 수밖에 없을 것이다.

(q2.3.3.7) 이와 같은 모두가 모두에 대한 전쟁 상태로부터 어떠한 것도 옳지 않은 일은 없다는 귀결이 나오는 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 옳다, 그르다, 정의, 불의의 관념이 거기에는 들어설 자리가 없는 것이다. 공통의 권력이 존재하지 않는 곳에 법은 없고, 법이 존재하지 않는 곳에

불의는 있을 수 없는 것이다. 전쟁에 있어선 힘과 기만만이 두 개의 주요한 미덕일 뿐이다. 정의, 불의는 육체의 기능도 정신의 기능도 아니며, 따라서 홀로 존재하는 인간 안에 있는 것이 아니고 사회 안에 존재하는 인간에 관한 성질이다. 또 전술한 상태의 필연적 결과로서, 거기에선 재산권도 지배권도 없으며, ‘나의 것’과 ‘너의 것’의 구별도 없다. 각인이 자신이 획득할 수 있는 것만이 그의 것이며, 그런데 ‘그의 것’이라 하는 것도 오직 그가 그것을 보지할 수 있는 동안에만 그의 것이다.(13장 13절, p.85)

(e2.3.3.8) 물론 홉스 자신도 부, 지식, 명예, 도덕 등에 대한 욕구가 권력욕과는 별도로 각각 독립적으로 존재할 수 있다는 것을 모르는 것은 아니었다. 다만 그것은 그것들이 존재하기 위한 기반인 각자의 생명이 위협을 받지 않은 평화 상태에서만이 가능하며, 이 평화 상태는 오직 인간적인 권력 중 최대의 권력인 국가권력에 의해서만이 확보될 수 있다는 전제가 따르고 있는 것이다. 홉스에게서 평화 상태는 국가 권력이 만들어낸 인위적인 상태지 자연적인 상태가 아니다. 이에 반해 평화 상태가 자연 상태이고 인간 자연 본성에 합당한 것이라고 믿는 사람은 자신의 부, 학문, 지식, 명예 또는 도덕이 국가 권력과는 무관하게 독립적으로 존재하는 가치라고 자임하게 되는 것이다. 이런 사고방식의 전범을 제시한 것이 바로 재산권을 양도불가의 자연권[천부인권]으로 선언한 존 로크이다. 과연 내가 나의 부, 나의 철학, 나의 명예, 나의 도덕 관념을 향유하고 그 가치를 주장할 수 있는 평화 상태가 자연적인 질서인지 혹은 국가권력에 의해 매개된 인위적 질서인지의 문제에 대해서 홉스의 입장은 더할 나위 없이 확연하다.

(q2.3.3.9) 만일 우리가 큰 무리(a great multitude)의 인간이 그들에게 정의의 마음을 품게 하는 공통의 권력이 부재할 지라도 정의를 지키고 자연법을 준수하는 것에 동의할 것이라고 가정할 수 있다면, 우리는 마찬가지로 인류 전체(all mankind)에 대해서도 그러하다고 가정해도 좋을 것이며, 그렇다면 그때는 복종 없이도 평화가 있을 수 있을 터이니가 어떠한 시민정부도 국가도 존재하지도 않을 것이고 존재할 필요도 없을 것이다.(17장 4절, p.112)

(e2.3.3.10) 사람이 자신의 생명을 구하기 위해서라면 자신의 부, 학식, 지위, 명예 등 그의 모든 것을 내줄 수 있다는 판단에서 홉스의 철학적 입장과 기독교의 종말론(eschatology) 사이에는 이렇다 할 근본적인 차이는 없다. 다만 홉스의 경우, 각자가 구해야 할 생명을 전통 기독교 철학에서는 없었던 ‘과학적인 방법’으로 규정하고 있다는 사실이 후자와 다른 점이라고 하겠다. 위에서 인용한 마태복음 16장 26절의 ‘목숨’은 히브리어 nephesh에 해당하는 그리스어 psyche의 번역으로서 ‘생명, 영혼, 인격’의 3중 의미를 결합하고 있으며, 홉스에서 사람이 그의 모든 수단, 곧 권력(power)을 다하여 죽음으로부터 지켜야 할 ‘자신의 생명’his own life은 ‘자기 자신의 자연’(his own nature) 또는 ‘자연이 보통 인간에게 살도록 허용한 시간’(the time, which nature ordinary alloweth men to live)과 완벽한 동의어이다. 그러므로 홉스에게선 사람이 사는 생명, 곧 그의 삶 역시 그 자체가 우주 안의 실재하는 모든 대상과 마찬가지로 물체[의 일종인 육체]의 운동이며 따라서 ‘물체, 운동, 자연법칙’이란 물리학적 결정론에 의해서만이 완벽히 설명될 수 있는 것이다. 모든 물체를 움직이는 것이 힘인 것처럼 삶이란 운동을 유지하는 것 역시 “삶의 장래를 확보하기 위해, 또는 자연이 보통 인간에게 살도록 허용한 시간을 다 살기 위해 각자가 현재 소유하고 있는 수단, 곧 힘으로서의 권력인 것이다.” 그런데 문제는 인간이 자연 상태에선 자신의 부, 명예, 지식 등 자신이 현재 소유하고 있는 모든 권력 수단을 동원하여도 자신의 생명, 자신의 존재는 물론 구원할 수 없고 따라서 자신의 부, 명예, 지식조차도 영영 상실하고 만다는 사실이다. 이렇게 인간이 자연 상태에선 자력으로 자신의 생명을 구원할 수 없다는 홉스의 판단은 사실 기독교의 종말론과 그렇게나 동떨어진 발상은 아니라고 보아야 할 것이다. 다만 여기서 우리는 한 인간이 자력으로 구원할 수 없는 자신의 생명이 전적으로 물리적 자연에 속할 뿐, 그 실재성을 검증할 수 없는 영의 세계와는 무관하다는 홉스의 근대 과학적 입장을 고려해야 할 것이다. 다음에 인용할 문장은 자연 상태에서 어떠한 값을 치르고서라도 자신의 생명을 보존해야 할 인간에게 제시하는 홉스의 해결책이 본질적으로 육체적(physical) 생명의

보호를 그 목적으로 하고 있으며 동시에 어떻게 기독교적 구원과 대조를 이루는가를 보여줄 것이다.

(q2.3.3.11) 찬사에 대한 욕구는 자신이 그 판단을 높게 평가하는 자들의 겨우, 그들을 기쁘게 할 수 있을 훌륭한 행위를 하고 싶다는 마음을 유발하는 경향이 있다. 그러나 자신이 경멸하고 있는 자들의 경우엔, 그 찬사조차 경멸한다. 사후의 명성에 대한 욕구 역시 마찬가지이다. 단지 현생에서 주어지는 칭찬에 대한 감각은 사후에는 존재하지 않고, 사후의 기쁨이란 것도 말로 표현할 수 없는 천국의 환희에 흡수되어 자취를 감추든가, 지옥의 극단적인 고통에 의해 완전히 말소되든가, 둘 중에 하나인데, 그 어떤 경우에도 그런 명성이 없는 것보다 못한 것은 결코 아니다. 왜냐하면 사람들은 이 사후의 명성과 그것에 의해 그들의 자손에 부여될 은혜를 예견함으로써 이미 현재의 기쁨을 얻고 있기 때문이다. 그들은 현재 그것을 보고 있는 것은 아닐 지라도 상상은 하고 있는 것이다. 감각에서의 즐거움은 모두 상상에서의 즐거움이기도 하다.(11장 6절 p67) 생은 그 자체가 운동에 다름 아니기에 생은 감각 없이도 있을 수 없는 것처럼 욕구나 공포 없이도 있을 수 없다. 신이 그를 경건히 예배하는 자들에게 내려주실 지복이 과연 어떠한 것인가는 그것을 향유해보고 나서야 비로소 알 수 있는 일이 아닐 수 없다. 그것은 스콜라 철학자들의 ‘천국의 환상’이라는 말이 이해할 수 없는 것처럼 지금 당장 이해할 수 있는 기쁨은 아닌 것이다.(6장 58절, p.41)

(e2.3.3.12) 홉스의 정치철학은 이렇게 죽음으로부터 보호해야 할 인간의 생명을 전통 기독교와는 다른 방식으로, 즉 근대 과학적 방법에 따라 ‘자연 수명’으로 한정하여 규정하고 있는 만큼, 그가 해결책으로 제시하고 있는 『리바이어던』 역시 구세주[그리스도] 신앙과는 그에 상응하는 차이를 보이기 마련이다. 『리바이어던』은 어디까지나 “영원불멸의 하나님 아래서 우리에게 평화와 방위를 보장해 주는 (따라서 우리가 경외의 마음을 갖고 말해야 할) 지상의 신”이기에 그리스도를 대체할 수는 없는 것이다. 그런데 여기서 놀라운 것은 ‘리바이어던’을 수용하여 평화와 우리들의 자연 수명을 보장받기 위해 우리가 치러야 할 대가가 기독교인이 그

의 생명을 구하기 위해 치러야 할 대가와 (내용에서는 아닐지라도 적어도 그 양상이) 매우 흡사하다는 사실이다. “예수께서 제자들에게 이르시되 아무든지 나를 따라 오려거든 자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 나를 좇을 것이니라. 누구든지 제 목숨을 구원코자 하면 잃을 것이요 누구든지 나를 위하여 제 목숨을 잃으며 찾으리라. 사람이 만일 온 천하를 얻고도 제 목숨을 제 목숨을 잃으면 무엇이 유익하리요 사람이 무엇을 주고 제 목숨을 바꾸겠느냐.”(마태복음, 16장 24-26절) 그런데 홉스에게선 누구나 자신의 생명 그 자체를 제하고는 그 생명을 보존하는 데 필요한 모든 수단에 대한 권리, 이 보편적 권리(universal right)를 (상호계약에 의해) 포기하는 것이 리바이어던의 도래를 위한, 또 나 자신의 자연 수명이 보장되기 위한 첫 걸음인 것이다. 즉 나의 목숨이 이 세상 그 무엇과도 바꿀 수 없을 만큼 귀한 것이기에 내 목숨을 죽음의 위협으로부터 보존하기 위해선 천국에 있는 것까지는 아닐지라도 나의 부, 나의 지식, 나의 명예를 비롯해서 타인의 육체에 이르기까지의 지상에 있는 모든 것을 사용할 수 있는 나의 자연(으로부터의)권리를 (나와 마찬가지로 만인이 만인에 대한 전쟁상태에 처한 타자들과의 상호 계약에 의해) 포기한다는 말이다.

(q2.3.3.13) 그리고 인간의 자연 상태는 만인이 만인에 대한 전쟁상태이며, 이런 상황에선 각인은 오로지 그 자신의 이성 에 의해서만이 통치되며, 자신의 생명을 그 적들로부터 지키고 유지하기 위해선 그가 유익하다고 생각하는 것으로서 이용할 수 없는 것, 이용해서 안 되는 것은 없다. 따라서 그 결과 이런 상태에선, 인간은 누구라도 만물에 대해서뿐만 아니라 심지어 서로 간에 상대의 신체에 대해서조차도 권리를 갖고 있다. 그러므로 모두가 만물에 대해 이와 같은 자연[으로부터의] [보편적] 권리를 갖고 있는 상태가 존속하는 한, 자연이 보통 인간에게 살도록 허용한 시간을 다 살 수 있는 안전은 어떠한 인간에게도 [그가 아무리 힘이 세고 현명하다 할지라도] 보증되지는 않는다.(14장 4절, pp.86-87) 그러나 상호신뢰에 의한 계약(covenants)은 어느 쪽이든 한 쪽에 불이행의 우려가 있는 곳에선 무효이며, 그러므로 정의의 원천은 계약에 있다고는 하지만 이런 우려의 원인이 제거되기 전까지는 실재상 불의는 있을 수 없다. 이런 두려

움의 원인은 인간들이 전쟁이라고 하는 상태에 있는 동안에는 제거될 수 없다. 그러므로 정의, 불의의 이름이 존재할 수 있기 위해선 그 전에 어떤 강제력이 존재하여 인간들이 계약의 파기로부터 기대할 수 있는 이익보다 좀 더 큰 처벌의 공포에 의해 그들로 하여금 똑같이 계약을 이행시키지 않으면 안 된다. 그리고 그들이 포기하는 보편적 권리의 보상으로서 상호계약(mutual contract)에 의해 획득한 재산권[소유권, propriety]을 확보시켜 주지 않으면 안 된다. 이런 일을 가능케 하는 강제력이란 국가가 설립될 때까지는 존재하지 않는다. [...] ‘자기 자신의 것’, 즉 소유권이 없는 곳에는 부정, 불의[란 이름]도 없다. 그리고 어떠한 강제력도 수립되지 않은 곳, 즉 국가가 없는 곳엔 소유권 역시 없다. 만인이 만물에 대한 권리를 갖고 있기 때문이다. 그러므로 국가가 부재하는 곳에서는 옳지 않음은 없다. 결국 정의라는 것은 유효한 계약(covenant)을 지키는 데에 있다. 그리고 계약의 유효성은 오직 그것을 지키게 하는 데 충분한 사회적 권력(civil power)의 설립에서 비롯되며, 또 그때야 비로소 소유권도 발생하는 것이다.(15장 3절, pp.95-96)

(e2.3.3.14) 홉스가 『리바이어던』을 통해 제시하게 되는 근대 국가는 어떤 의미에선 그리스도의 재림과 유사하다. “자기를 부인하고 자기 십자가를 지고 예수의 뒤를 좇는 자들에게” 예수는 이렇게 약속하고 있는 것이다. 즉 “인자가 아버지의 영광으로 그 천사들과 함께 오리니 그 때에 각 사람의 행한 대로 갚으리라 진실로 너희에게 이르노니 여기 서있는 사람 중에 죽기 전에 인자가 그 왕권을 가지고 오는 것을 볼 자들이 있느니라.(마태복음 16장 27-28절)” 홉스에게선 각 사람은 자신의 생명 자체는 제외하고 그 생명의 방어와 보존에 사용할 수 있는 모든 것에 대한 권리[자유]를 포기하는 것이 국가 설립의 선행 조건이며, 국가가 설립되면 국가는 각 사람에게 그것이 부든 명예든 지식이든 ‘그의 것’을 확정하고 보장해 주게 된다. 물론 예수가 그의 재림 때 가지고 올 왕권이 어떠한 것이지 대부분의 근대인에게는 영원히 풀 수 없는 수수께끼로서 남겠지만, 자연 이성애 근거하고 있는 홉스에서의 왕권[주권]은 그것이 군주정체에 거하든 민주정체에 거하든 그 본질에 아무런 변화가 없고 모든 사람이 이해할 수 있는 대상이라고 하겠다. 다만 양자 간의 이러한

차이에도 불구하고, 다음에 인용될 제2부 ‘국가론’의 대목이 설파하고 있듯이, 우리는『리바이어던』에서 구현되고 있는 근대 국가가 그 위용과 영광이 예수의 재림에 수반할 그 위용과 영광을 방불케 하고 있으며 그것이 확립할 평화 안에서 모든 사람이 포기했던 자연권이 어떻게 다시 살아나 각 사람이 자신의 삶의 번영에 매진할 수 있는가를 알아 볼 수 있다.

(q2.3.3.15) 주권이 국민에 의해 만들어진 합의체(assembly of the people)에 있든, 일인의 군주(a monarch)의 수중에 있든, 주권자의 권력은 동일하다. 또 권력의 경우와 마찬가지로 주권자의 영예(honour) 역시 국민 중 어느 누구의 영예보다도, 아니 국민 전체의 영예보다도 당연히 위대하지 않으면 안 된다. 왜냐하면 주권이야말로 모든 영예의 원천이기 때문이다. 경, 백작, 공작, 왕공(prince) 등의 위계는 그의 피조물이니까 말이다. 주인 앞에서 모든 하인은 평등하며 어떠한 영예도 내세울 것이 없다. 주권자 앞에선 국민 역시 마찬가지이다. 주권자의 모습이 보이지 않는 곳에선 그들 중 어떤 자는 다른 자보다 강하게 혹은 약하게 빛나는 하지만, 주권자의 앞에서는 모두가 태양 앞에서 별이 빛나는 것에 지나지 않는다. 그래서 우리는 주권자의 권력 앞에선 국민의 권력도 영예도 자취를 감춘다고 말할 수 있다.(18장 18절, pp.121-122) // 다른 인간이 정당하게는 탈취할 수 없는 개인의 불가침적 권리란 무엇이고, 이것을 국민 서로 간에 이해시키는 규칙을 만드는 권리에 대해 말하면 다음과 같다. 주권자의 권력에는 국민이 다른 동포에 의해 간섭받지 않고 향수할 수 있는 재산, 할 수 있는 활동이 무엇인가에 관한 규칙을 만드는 전권이 포함되어 있다. 이것이 바로 사람들이 소유권(propriety)이라 부르는 것이다. 주권이 설립되기 이전에는 - 앞에서 이미 상술한 대로 - 모든 사람이 만물에 대한 권리를 갖고 있었다. 그리고 바로 그것이 만인이 만인에 대한 전쟁의 원인이었다. 그러므로 소유권은 평화를 위해 필수불가결하면서 주권에 의존하기 때문에, 소유권의 확립은 공공평화의 유지를 목적으로 하는 권력 자체의 행위가 아닐 수 없다. 소유권 - 즉 ‘나의 것’과 ‘너의 것’ - 및 국민의 행위의 선, 악, 합법, 비합법에 관한 이들 규칙은 ‘시민법’(civil laws)이라고 부른다. 그것은 개개 국가의 법이다. 시민법의 명칭은 오늘날에는 로마 시의 고대시민법에 한하여 사용되고 있으나, 당시 로마 시는 세계의 대부분의 수도이었던 까닭에 그 법률이 그 전 지역의 시민법이기도 하였던 것이다.(18장 10절, p.119) // 마지막으로 인간

은 본래 자기 자신에게 어느 정도의 가치를 두려고 하는 것인가, 타인으로부터는 또 무엇과 같은 존경을 받으려고 하는 것인가, 또 이런 문제들로부터 얼마나 끊임없이 경쟁, 갈등, 당파싸움이 벌어지고 끝내는 전쟁이 일어나 서로 죽일 뿐 아니라 공통의 적에 대한 그들 자신의 힘마저 감손시키게 되는가에 관해 다시 상기해 보자. [...] 그래서 이미 보아온 대로 국가의 전군사력뿐만이 아니고 온갖 분쟁을 둘러싼 재판권도 일체 주권자에게 있는 것이다. 그러므로 영예의 칭호를 부여하고, 각인이 점해야 마땅한 지위·위계를 인정하고, 또 공사의 집회에서 그들이 서로 간에 어떠한 존경의 표시를 보여야 할 것인가, 등을 결정하는 권리는 모두 주권자에 속하는 것이다.(18장 15절, p.120)

3. 국가

3.1 국가(commonwealth)의 정의(definition)

(e3.1.1) 토마스 홉스는 그의 대저 『리바이어던』을 통해 세계 정치철학사에서 압도적인 위상을 점하게 되었다 하지만, 사실 그의 사상의 정치학적 분류에 대해선 그의 생전이나 오늘날에 있어서나 학자들 간에 의견이 분분한 실정이다. 홉스는 그가 태어난 1588년부터 그가 타계한 1679년까지 끊임없는 국가 간의 전쟁과 종교 전쟁과 내전(civil war)을 시민으로서 기독교 신자로서 국제적인 명성의 철학자로서 체험하지 않으며 안 되었다. 홉스가 직·간접적으로 연루될 수밖에 없었던 영국 사회로 말할 것 같으면 그 혼돈의 양상은 정치적 격동에 사회적 변화, 종교적·종교적 갈등이 뒤엉켜 복잡하기 짝이 없었다. 1603년 제임스 1세가 잉글랜드와 스코틀랜드의 통합 왕으로 등극하자 이미 있어 왔던 왕당파(Royalist)와 의회주의자(Parliamentarian)들 사이의 갈등이 격화되는 계기가 되었을 뿐만 아니라, 대부분의 의회주의자들은 청교도를 믿는 자유주의자였으며 왕당파는 국교주의자(Conformist)였다는 사실이 이 정치적 갈등을 더욱 악화시켰던 것이다. 이런 사회적·종교적·정치적 혼돈은 결국 ‘시민전쟁’(1642-46, 1648-52)으로 귀착되게 되고 또 이 와중에 홉스의 정치철학 작품들 — 『법의 기초』, 『시민론』, 『리바이어던』 — 이 세상에 나오게 된다. 한 마디로 말해 ‘전쟁 상태’라고 밖에 말할 수 없는 이런 현실에 대한 해결책으로서 철학자 홉스가 제시한 작품들, 특히 그의 대작 『리바이어던』이 당시의 왕당파나 의회주의자 그 어느 쪽으로부터도 배척을 받았던 것은 주지의 사실이다. 그러나 영국 정치 사회에서 홉스의 고립 내지 그에 대한 오해는 여기서 끝나지 않는다. 1640년 5월 단기 의회(Short Parliament)가 해산되고 시민전쟁이 일어나기 직전의 위기감이 고조되는 상황에서 다시 장기 의회(Long Parliament)가 그해 가을 결성되자 신변의 위협을 느낀 홉스는 그해 11월 15일 프랑스로 망명을 떠난다. 문제는 파리에서 후에 찰스 2세가 될 웨일즈의 황태자(Prince

of Wales)의 수학 선생으로 지명되기도 했던 홉스가 1651년 5월 런던에서 출간된 그의 대작 『리바이어던』을 ‘시민전쟁’에서 최후의 승자로 등장한 크롬웰(Oliver Cromwell)의 환심을 살 목적으로 출판되었다는 왕당파들의 비난이었다. 사실 『리바이어던』이 출판된 다음 해 2월 홉스는 11년의 망명 생활을 청산하고 영국으로 돌아 왔던 만큼, 클라렌돈(Clarendon)을 위시한 왕당파들이 『리바이어던』의 저자를 ‘기회주의자’, ‘변절자’로 낙인을 찍게 된 것은 그 나름대로 이유가 전혀 없던 것은 아니었던 것 같다. 그러나 다른 한편 이와 같은 홉스의 변절 시비에는 『리바이어던』의 기본 구조를 결정하는 국가(commonwealth)와 통치 형태(form of government)의 관계 문제가 그 바탕에 깔려 있다. 마르티니는 이렇게 기회주의자로서 비난받는 홉스를 다음과 같이 해명하고 있다: “홉스의 정치적 변절에 관한 진실은 그가 군주정(monarchy)을 선호하면서 도 그의 정치 이론은 (통치의 부재인 아나키를 제외하곤) 모든 통치 형태를 지지했다는 데 있다. 그리고 실제로 홉스는 『리바이어던』의 ‘총괄과 결론’(Review and Conclusion)에서 (크롬웰에 의해 수립된) 국가(Commonwealth)의 정당성(legitimacy)을 분명하고도 강력히 주장하고 있다.”(A. P. Martinich, *Thomas Hobbes*, St. Martin's Press, 1977, p.16) 그러면 홉스 자신은 어떻게 ‘국가’(또는 commonwealth)를 정의하고 있는가를 살펴보자.

(e3.1.2) 이것은 동의 혹은 화합 이상의 것으로서 개개의 인간이 서로 계약(covenant)을 맺음으로써 모든 인간이 하나의 동일 인격에 실제로 결합되는 것이다. 그 방법은 흡사 각인이 각인을 향하여 다음과 같이 선언하는 것과 같은 형태다. 《나는 나 자신을 스스로 통치하는 권리를 이 인간(this man) 또는 이 합의체(this assembly of men)에 완전히 양도하는 것을 다음의 조건 하에 인정한다. 그 조건이란 너도 너의 권리를 양도하고 그의 모든 활동을 승인하는 것이다.》 이것이 달성되어 다수의 인간이 하나의 인격에 통합·통일되었을 때, 그것을 국가(COMMONWEALTH), 라틴어로는 키위타스(CIVITAS)라고 부른다. 이리하여 저 가공의 거대한 괴물 — 성경에서 말한 바 있는 — 리바이어던이 탄생한다. [...] 이 존재가 유한하지만 지상의 신이라 불리는 것은 국가에 거주하는 모든 개인에 의해 주

어진 이 권한을 가지고 그는 자기에게 부여된 강대한 권력과 힘을 활용하여 국내의 평화를 유지하고, 또 단결하여 외부의 적에 대항하기 위해서 인간들을 위협하는 것에 의해 많고도 다양한 의지를 하나로 결집시킬 수 있기 때문이다. 그리고 이런 힘을 지닌 그의 존재 안에 바로 국가의 본질이 있는 것이다. 이제 국가 - 즉 commonwealth - 를 정의하면 다음과 같다. <그것은 하나의 인격이며, 그 행위는 많은 수의 사람들의 상호 계약에 의해 그들의 평화와 공동 방위를 위해 그들 모두의 힘과 수단을 그 하나의 인격이 적당히 사용할 수 있도록 그들 각인이 스스로를 그 인격의 행위의 본인으로 인정하는 것이다.>(17장 13절, p.114)

(e3.1.3) 우리가 여기서 국가(國家)라고 번역한 ‘commonwealth’는 홉스가 이미 『리바이어던』의 <서설>에서 밝히고 있듯이, 영어의 ‘state’, 라틴어의 ‘civitas’뿐만 아니라 더 나아가서는 그의 ‘Leviathan’과도 완벽한 동의어다. 그러나 홉스가 그의 『리바이어던』 안에서 사용하고 있는 것은 이들 동의어들 중 오로지 ‘commonwealth’란 말뿐이었다는 사실은 당대 영국의 역사적 현실과도 무관하여 보이지 않는다. 본 연구가 참조한 트리코(François Tricaud)의 불어 번역판에선 commonwealth가 ‘République’(공화국)으로 번역되어 있으며, 中央公論社의 일본어 번역판의 역자 永井道雄 역시 이 말의 본래의 뜻이 ‘공화국’을 의미하는 것으로 보아야 한다고 해설하고 있다. “commonwealth는 어의적인 관점에서 보면 공통의(common)이익(wealth), 그리고 또 그것에 의해 결합된 정치체를 의미한다. 1649년 크롬웰의 청교도혁명에 의해 찰스 1세가 처형되고, 그 후 1660년 찰스 2세의 즉위에 의해 왕정이 회복될 때까지의 영국은 일반적으로 the Commonwealth(共和國)이라고 불렸다. 그러나 홉스의 commonwealth는 17장 이하에서 보여주고 있듯이, 그것에 한정되지 않고 왕정, 귀족정, 민주정 등 모든 형태의 정치체, 곧 국가를 지시한다.”(같은 책, 1971, p.193) 따라서 시민전쟁의 결과, 이로부터 승리자로 나타난 독재자 크롬웰에 의해 1649년 수립되어 1660년까지 건재한 공화국(the Commonwealth) 때문에, 절대 왕정을 지지하는 것으로 알려졌던 홉스가 1951년 런던에서의 『리바이어던』 출판과 그 이듬해 망

명지 파리에서 영국에로의 귀향을 계기로 하여 왕당파들로부터 크롬웰의 환심을 사려는 변절자, 기회주의자란 오명을 쓰게 된 것은 어쩌면 그 자체가 왕당파뿐 아니라 그 당시의 모든 사람들에게 불가피하고도 당연한 오해의 소산이었다고 보아야 할 것이다. 그러나 이런 오해는 홉스에게서 국가 설립의 목적이라는 것이 그가 『리바이어던』 안의 곳곳에서 강조하고 있듯이, 다름 아닌 인간의 자연 상태인 전쟁상태를 종식시키고 국민에게 평화와 방위를 보장하는 것이라는 홉스의 기본 원리를 충분히 염두에 두지 않은 데에 그 원인이 있다고 보아야 할 것이다. 따라서 홉스가 예의 ‘시민전쟁’에 대해서 취할 수 있는 태도는, 우선 영국 국가의 관점에서 볼 때 주권자, 즉 찰스 1세는 어떠한 수단과 방법을 다해서라도 시민전쟁의 발발을 막아야 할 것이나, 그럼에도 불구하고 일단 시민전쟁이 일어난 이상 이 전쟁을 끝내고 국민에게 평화를 회복시켜 준 자, 곧 크롬웰이 주권자인 것이다. 1668년에 완성됐으나 그의 사후에 출판된 『비히모스 또는 장기 의회』(*Behemoth or The long Parliament*)에서 홉스는 찰스 1세가 반란을 선동하는 성직자들에 대해 통치자로서 단호한 징벌 조치를 취해 기선을 제압했으면 이 내전은 피할 수 있었던 것으로 회고하고 있는 것이다. 즉 마르티니의 말을 따르면, “『비히모스』 95와 58페이지에서 강력히 시사하고 있는 바대로, 찰스 1세는 반란을 획책하는 목사들 중 대충 잡아 1000명은 그들이 강단에 올라 설교하기도 전에 잡아 죽였어야 했었다는 것이며 그도 그럴 것이 ‘솔직히 말해서 이 대학살조차도 내전에서 살해당한 100,000명에 비하면 아무것도 아닐 것이니까 말이다’라는 것이 홉스의 생각이었다.”(마르티니, 같은 책, pp.118-119) 이상의 내용을 다음의 인용을 통해 음미해 보자.

(q3.1.4) 그러므로 이미 주권(sovvereign power)이 확립된 곳에서는 같은 인민(people)을 위해 다른 대표자(representative)가 등장한다는 것은 있을 수 없는 일이다. 만일 그런 일이 있다면 주권자(the sovereign)는 한정된 특정의 목적을 위해 세워진 것이다. 그렇지 않다면 두 명의 주권자가 존재하고, 각인의 인격은 두 명의 대리인(actor)에 의해 대표되게 되며, 그 결과 양자의 대립을 보게 되어 주권의 분할이 필요하게 된다.

그러나 인간들이 평화 안에서 살기를 원한다면 그것은 불가능한 일이 아닐 수 없다. 그럼에도 불구하고 그렇게 한다면 다수의 인간을 전쟁상태로 빠져들게 하고, 주권설립의 목적에 반하는 결과를 초래하게 되지 않을 수 없다. 만일 주권을 보유한 합의체(a sovereign assembly)가 영토내의 인민에게 인민 자신의 조언이며 요구를 공공의 이름으로 발표할 대표자(deputies)를 보내도록 요청했다고 가정해 보자. 그리고 또 이 대표자들이 합의체보다도 절대적인 인민의 대표로서 간주되게 되었다 하면, 그것은 참으로 부조리한 일이 아닐 수 없을 것이다. 마찬가지로 주권이 군주에 있는 경우에도 이런 일이 일어난다면 그것은 황당하기 짝이 없는 일이 아닐 수 없다. 그런데 이런 정도로 명백한 진리가 도대체 어떻게 해서 최근에는 거의 아무 누구에게도 인정을 받지 못하게 되었는지 나[홉스]로선 이해되지 않는다. 다시 말하면 어떤 왕국에서는 600여 년간 세습을 통해 주권을 계승해 왔고, 유일한 주권자로서 칭하여지고 신하 모두로부터 폐하의 칭호(the title of Majesty)를 듣고 의심할 여지없이 그들의 왕으로서 믿어졌던 자가, 이 모든 사실에도 불구하고 그들의 대표자(representative)로서 더 이상 간주되지도 않고, 오히려 그 대신에 왕의 명령에 의해 인민의 청원을 가져오고, 또 [왕이 허가하면] 인민으로부터의 조언을 그에게 제출하도록 인민으로부터 파견된 자들이 그들[인민]의 대표라는 칭호로 아무런 모순도 없이 불리고 있다는 사실이다.[영국 헌정 사상 유명한 권리청원(The Petition of Rights)이 격렬한 분규 끝에 의회를 통과하고, 국왕 찰스 1세는 회피할 수 없어 이를 승인한 것은 1628년이였다. 그리고 1641년에는 찰스 1세의 학정과 부정을 열거한 약정대진정서(Grand Remonstrance)가 크롬웰에 의해 하원에 제출되어 11표차로 통과되며, 그 결과 1649년 1월, 의회가 설치한 고등재판소는 찰스 1세의 사형을 선고하였다.] 이런 일련의 사실은 인민의 진정한 절대적 대표자에게 교훈을 주는 것이 된다. 이 교훈으로 말할 것 같으면, 인민에게 절대적 대표자의 직무가 무엇인가를 교육해야 한다는 것과, 또 그가 위임받은 책임을 다하려고 한다면 어떠한 경우에도 다른 일반적 대표의 인정 방식에 관해서 주의하지 않으면 안 된다는 것이다. (19장 3절, pp.123-124)

(q3.1.5) 미성년자가 그의 인격과 권한(his person and authority)을 유지하기 위해선 후견인 내지 보호자가 필요하듯이, — 규모가 큰 국가에 있어서 — 주권을 보유하고 있는 합의체는 중대한 위기나 동란에 처하게 되면 ‘자유 수호자’(custodes libertatis), 다시 말하면 독재자, 또는 권

한의 보호자를 필요로 한다. 이들은 임시의 군주와 마찬가지로 일체의 권력행사를 일정한 기간 위임받게 된다. 그러나 미성년의 군주는 보호자, 섭정, 그 이외의 후견인에 의해서 권력을 빼앗기는 것보다 좀 더 자주 이들 독재자들에 의해 그 권력을 탈취당하고 마는 것이다. 주권의 종류(the kinds of sovereignty)는 내가 지금까지 증시한 바대로, 3종류밖에 없다. 즉, 일인의 인간이 주권을 소유하는 ‘군주 정체’(monarchy), 국민 전체에 의해 구성되는 합의체가 주권을 보유하는 ‘민주 정체’(democracy), 그리고 지명 혹은 별도의 방법으로 여타 인간들과 구별되는 특정의 인간들에 의해 구성되는 합의체가 주권을 소유하는 ‘귀족 정체’(aristocracy)이다. 그런데 문제는 세계에 지금까지 있어 왔던, 혹은 현존하는 개개의 국가(commonwealth)들에 관해 고찰해 보려고 하는 자는 이 모든 다양한 형태를 세 종류로 환원해 볼 생각을 하지 않고 이 세 종류의 혼합으로부터 생긴 별도의 형태가 있다고 생각하는 경향이 있다는 점이다. [...] 군주의 권력이 한정되어 있는 경우, 그 군주는 그의 권력에 제한을 가하는 그(him)나 그들(them)보다 우월하지 않다. 그리고 우월하지 않은 자는 최고의 존재가 아니며 따라서 주권자도 아닌 것이다. 그러므로 이와 같은 경우, 주권은 언제나 한정하는 권력을 소지한 합의체에 있었다. 그러니만치 이 통치형태는 군주정체가 아니고 민주정체든가 귀족정체인 것이다. 예를 들면 고대 스파르타에선 군주는 군대를 지휘하는 특권은 가지고 있었으나, 주권은 5인정치위원(Ephori)에 있었던 것이다. 로마인들은 일찍이 총독에 의해 [예를 들면] 유태의 영토를 지배했다. 그렇다고 해서 유태가 민주정체였던 것은 아니었다. 왜냐하면 그들이 누구라도 참여할 수 있는 합의체에 의해 통치되었던 것은 아니었기 때문이다. 또 귀족정체도 아니었다. 그들은 선거에 의해 누구라도 참가할 수 있는 합의체에 의해 통치되었던 것도 아니었던 것이다. 실제로 그들은 단 하나의 인격에 의해 지배되고 있었던 것이다. 로마인들에게는 그것은 인민의 합의체였으며 따라서 민주정체였으나, 유태의 인민에게는 그들은 통치에 참가할 권리가 전혀 없는 완전한 군주 정체였다. 인민이 그들 전체 안에서 선출된 합의체에 의해 통치될 때엔 그 통치체제는 민주정체 또는 귀족정체라고 부른다. 그러나 스스로 선출한 것이 아닌 합의체에 의해 통치될 때엔 그것은 군주정체라고 칭한다. 이런 경우 한(one) 인간의 다른 인간에 대한 것이 아니고 한 국민의 다른 국민에 대한 군주정체인 것이다.(19장 10, 12-13 절, pp.127-128)

(e3.1.6) 홉스가 『리바이어던』을 통해 제시하고 있는 국가 설립 목적의 관점에서 볼 때, ‘시민전쟁’을 승리자로서 종결시킨 크롬웰이 수립한 ‘The Commonwealth’는 영국을 왕국에서 공화국으로 탈바꿈시켰으며 그 통치 형태를 군주 정체에서 민주 정체로 변환시켰음에도 불구하고 (자연 상태에 빠졌던 국민에게 평화와 방위를 확보해 줄 수 있게 된 만큼) 이전의 주권자에 못지않은 정당성과 합법성을 갖는다. 홉스가 『리바이어던』 전체에서 군주 정체에 대한 그의 선호를 감춘 적이 없는 것은 사실이나, 이미 위에서 인용한 바 있는 ‘권리청원’이 1628년 의회를 통과하게 되자 그는 이 사건의 부조리함을 통탄하면서도 찰스 1세는 “그의 권력에 제한을 가하는 그(him) 또는 그들(them)보다 우월하지 않고 그러므로 최고의 존재도 아니고 주권자도 아닐 뿐더러, 이런 경우 주권은 언제나 한정하는 권력을 소지한 합의체에 있다.”는 사실을 직시하고 있었던 것이다. 이렇게 ‘권리청원’을 계기로 불거진 의회와 국왕의 대립을 홉스는 군주 정체와 민주 정체의 혼합 정체로 보려는 당시의 경향을 비평하면서, 그 자신은 이를 주권자의 권리, 즉 주권을 분할하는 것으로 보고 이것이야말로 예의 시민전쟁의 직접적인 원인이었음을 설파하고 있는 것이다.

(q3.1.7) 주권의 분할에 관해서 “분할된 왕국(Kingdom)은 존립할 수 없으니”[마가복음 3장 23절] 하는 말씀은 바로 지금 내가 논하고 있는 주권의 분할에 적합한 말씀이다. 주권만 분할되지 않으면 군대의 분열도 대립도 있을 수 없으니까 말이다. 만일 잉글랜드의 대부분에서 이 주권자의 제 권력이 국왕, 상원 그리고 하원 간에 분할되었다는 견해가 수용되어져 있지 않았었다라면, 인민이 분할되어 오늘날의 내전[시민전쟁]에 빠지는 일은 결코 일어날 수 없었다. 처음에는 정책을 달리하는 사람들 사이에서, 그리고는 종교의 자유에 관하여 의견을 달리하는 사람들 간에 일어난 이 내란은 주권에 관하여 세상 사람들에게 주는 교훈이 참으로 큰 바가 있었다. 그 결과 오늘날 잉글랜드에서 다음과 같이 생각하지 않는 사람은 거의 없는 실정이다. 우선 주권자의 권리는 분리할 수 없다(inseparable)는 것, 이 사실은 금후에 평화가 회복되었을 때 일반적으로 인정될 것이라는 것, 사람들이 이 내란의 비참함을 기억하고 있는 한 그 일반적 인정

은 계속될 것이라는 것, 그러나 일반대중이 지금까지보다 좀 더 나은 교육을 받지 않는 한 시민전쟁의 비참함을 잃어버린 후에는 그것도 더 이상 계속되지 않으리라는 것 등이다.(18장 16절, p.121)

(e3.1.8) 그러므로 홉스의 『리바이어던』은 영국 시민전쟁의 철학적 회고록으로서 집필되었다고 해도 과언이 아닐 것이다. 왜냐하면 위의 인용(q3.1.7)에서 강조하고 있듯이, 이 전란이 세상 사람들에게 준 커다란 교훈, 즉 어떠한 경우에도 주권은 분할되어서는 안 된다는 일반적인 기억과 인정이 『리바이어던』의 핵심 사상인 절대주권론이 되었으니까 말이다. 그러하기에 홉스는 합법적인 주권자로서 국민의 유일한 대표자인 찰스 1세는 ‘권리청원’을 계기로 하여 국민의 또 하나의 대표자로서 등장하려는 의회의 주권 분할 기도를 어떠한 과격한 예방 수단을 쓰더라도 사전에 결정적으로 제압했어야만 했다고 회고하면서도, 동시에 시민전쟁의 결과 독재자로 등장한 크롬웰이 하원을 통하여 찰스 1세를 사형에 처하게 한 행위는 분열된 주권을 하나로 통일한 업적으로 생각할 수 있었던 것이다. 만일 독자가 전자의 경우에 강점을 두면 홉스에게서 절대 군주정체의 정당화 이론을 찾아 낼 수 있겠지만 그런 경우 왜 홉스가 의회주의자 크롬웰의 독재를 정당화하는지 그 이유를 설명할 길이 없거나, 또는 결국 홉스 당대의 많은 왕당파들처럼 크롬웰의 환심을 사려는 홉스의 기회주의 내지 변절에서 그 이유를 찾으려고 할 수밖에 없게 된다. 그러나 사실 시민전쟁 경험에서 끌어 낸 그의 절대주권 이론은 이 전쟁에 대한 그의 정치철학적 관점뿐만 아니라 그의 개인 실존적 관점 및 태도를 모두 아울러 설명하고 또 정당화하고 있다. 여기서 우리는 홉스가 『리바이어던』 제1장 2절에서 자기 자신을 인식론 상 경험주의자 내지 감각주의자로 정의하고 있는 대목을 상기해 볼 필요가 있다: 즉 “이런 모든 사고의 원천은 우리들이 감각이라고 부르는 것이다. 인간의 이성 안에 있는 개념은 모두 최초엔 전체적으로 혹은 부분적으로 감각기관에 의해 파악되었던 것이기 때문이다. 그 이외의 모든 것은 이 원본에서 파생한 것들이다.” 그런즉은 우리는 홉스가 『리바이어던』에서 영국 시민전쟁의 비

참함을 말할 때 그것이 단순히 추상적이고 관념적인 이야기가 아니라 그의 ‘감각 경험’이 개입되어 있는 이성 개념이라고 보아야 할 것이다. 그러면 이제 우리는 홉스가 철학자로서 뿐만 아니고 예의 시민전쟁을 체험[감각경험]한 일개인으로서는 전쟁 중이나 전쟁 후에 어떻게 행동하고 행동했어야 했던가에 관해 추론할 수 있는 충분한 단서를 갖게 되었다. 영국이 그 주권이 분열됨에 따라 빠져 들게 된 내전 상태에서 홉스 역시 다른 모든 국민들과 마찬가지로 그의 국가론의 대전제인 자연 상태에 처하게 됨을 경험하게 된다. ‘자연 상태’는 제1부 ‘인간론’의 결론 부분으로서, 동시에 제2부 ‘국가론’의 전제로서 취급되고 있고, 이뿐만 아니라 제31장 1절, 즉 제2부 ‘국가론’의 종결부의 서두에서 다시 상기되고 있다. 자연 상태란 — 제13, 14, 15장에서 분석되고 있듯이 — 비명횡사의 공포가 상존하고 따라서 인간은 누구나 자신의 생명보존을 위해서 무엇이라도 할 수 있는 절대적 자유를 갖고 있는 상태이며, 홉스는 이 상태를 또한 자신의 경험을 통하여 알고 있었다. 따라서 우리는 다음에 인용할 그의 이론적 생각을 통하여 그 배후에 있는 홉스 개인의 경험을 추적할 수 있을 것이다.

(q3.1.9) 순수한 자연 상태, 다시 말하면 절대적 자유의 상태, 예를 들면 주권자도 국민도 존재하지 않는 것과 같은 상태는 무정부상태며 또 전쟁 상태라는 것. 이 상태를 면하기 위해서 사람들을 인도하는 계율이 자연법이라는 사실. 주권자의 권력[주권]이 결여된 국가는 실체가 없는 말(word)에 지나지 않으며 존립할 수 없다는 사실. 국민은 그의 복종이 하나님의 법(laws of God)에 반하지 않는 한 모든 사항에 있어서 주권자에 단순히 [무조건] 복종해야 한다는 것. 이상의 사실을 나는 여기까지 이르는 앞의 장들에서 충분히 증명하여 왔다.(31장 1절, p.235) // 그리고 인간의 자연 상태는 각인이 각인에 대한 전쟁 상태이며, 이런 상황에선 사람을 통치하는 것은 오직 각자 자신의 이성뿐이며, 각자가 자신의 생명을 그 적으로부터 지키고 유지하기 위해선 그 목적에 유익한 수단으로서 이용해서 안 되는 것은 없다. 여기서 다음과 같은 명제가 도출된다. 즉 이런 상태에선 인간은 누구라도 모든 사물에 대해서, 뿐만 아니라 서로 간에 있어서 상대의 신체에 대해서까지도 권리를 갖는다. 그러므로 누구

나가 만물에 대해서 갖는 이런 자연[으로부터]의 권리가 존속하는 한, 자연이 통상 인간에게 살도록 허용한 시간을 다 살 수 있기 위한 안전은 어떠한 인간에게도 — 그가 아무리 강하고 현명하다 할지라도 — 보증될 수 없는 것이다. 고로 다음에 오는 명제는 이성으로 인한 계율 내지는 일반 법칙이다. 《사람은 누구나 희망이 있는 한 평화를 쟁취하려고 노력해야 한다. 그것이 불가능한 경우에는 전쟁에 의해 모든 도움과 이익을 추구하고 동시에 이를 이용해도 좋다.》이 법칙의 전반부는 제1의(first) 기본적인(fundamental) 자연법을 포함하고 있다. 곧, 평화를 구하고 그것에 따라서. 그리고 법칙의 후반부는 자연권의 요약으로서, 곧 가능한 모든 방법을 사용하여 우리는 우리 자신을 지켜도 좋다가 그것이다.(14장 4절, pp.86-87) // 다시 말하면 주권을 소유하고 있던 자가 사망하게 되면 다수의 인간이 주권 공백 상태에 놓이게 된다는 말이다. 결국 이 상태는 군중이 결합하여 어떠한 행동에 들어갈 때 필요한 대표자(representative)가 그들에게는 없는 상태를 의미한다. 따라서 그들은 새로운 군주를 선출할 수도 없게 된다. 또 모든 사람은 누구나 각자가 자기를 가장 잘 보호해 줄 것이라고 생각되는 힘의 소유자에게 복종할 평등한 권리를 가지게 된다. 또 만일 가능하다면 각인은 자신의 겹에 의해 자기 자신을 보호하는 것이고, 이는 혼란 상태, 곧 만인의 만인에 대한 전쟁 상태로의 복귀에 다른 아닌 것으로 군주 정체[왕국]의 설립 목적에 반하는 것이기도 하다.(19장 18절, p.130)

(e3.1.10) 사실 홉스는 (1640년부터 1652년까지) 위에 인용한 그의 이론대로 처신했다. 예의 시민전쟁 중 홉스는 “가능한 모든 방법을 사용하여 자기 자신을 지켜도 좋다.”는 그의 ‘자연권’에 따라 프랑스로 망명을 떠나 그곳에 피신하고 있었을 뿐만 아니라, 동시에 그의 피난처 파리에서 “사람은 희망이 있는 한 누구나 평화를 쟁취하려고 노력해야 한다.”는 그의 ‘자연법’에 따라 그의 모든 힘을 다하여 “인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의 신, 『리바이어던』의 탄생”을 가져왔던 것이다. 그리고 1649년 1월 의회가 설치한 고등재판소가 찰스 1세의 사형을 판결함으로써 시민전쟁이 일단락되고 의회주의자 크롬웰의 독재가 확립되자 홉스는 이 비참한 내전에서 살아남은 모든 영국인들처럼 “더 이상 각자가 자신의

검에 의해 자기 자신을 보호해야 하는 전쟁상태로의 복귀는 불가능함”을 직시하고 “군주 정체[왕권]의 설립 목적 자체”에 순종하기로 결정하였던 것이다. 그래서 홉스는 1651년 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 그의 대저 『리바이어던』을 런던에서 출판하고 그 이듬해 봄, 11년의 망명 생활을 청산하고 귀국하게 되는 것이다. 사실, 홉스는 영국으로 돌아오기 전에 이미, 그러니까 그의 저서 속에서 영국 내전을 종식시키고 분열된 주권을 하나로 통일한 독재자 크롬웰을 [군주 정체의 설립 목적 자체를 달성한] ‘리바이어던’의 한 예증으로서 인정하고 있을 뿐 아니라 그 권력에 자기 자신도 승복하는 것이 자연법에 합당한 행위라는 것을 천명하고 있는 것이다. 왜냐하면 홉스는 내전에서 살아남은 대다수의 영국인들과 마찬가지로 [그의 『리바이어던』 제17장에서] 다음과 같이 선언하지 않을 수 없었을 터이니까 말이다: “나는 [자연 상태에서 가지고 있던] 나 자신 스스로를 통치하는 권리를 ‘이 인간’(this man) 또는 ‘이 인간들의 합의체’(this assembly of men)에 양도할 것을, 너도 마찬가지로 너의 권리를 양도하고 그의 모든 활동을 승인한다는 조건 하에 서약하는 바이다.” 예의 시민전쟁을 체험한 홉스와 대다수의 영국인들에게는 ‘이 인간’ 또는 ‘이 합의체’는 필연적으로 크롬웰과 의회일 수밖에 없었던 것이다. 곧 이어서 홉스는 “이와 같은 다수의 인간 사이에 상호 간의 서약(mutual covenants one with another)이 행해지면서 다수의 인간은 하나의 인격(one person)에 결합·통일되고, 이를 가리켜 ‘국가’(commonwealth) — 라틴어론 키위타스(civitas) — 라 부르며, 이리하여 저 위대한 리바이어던이 탄생하는 것이다.”고 명기함으로써 국가를 그 탄생의 관점에서 정의하고 있는 것이다. 여기서 탄생한 국가, 곧 리바이어던이 순수 관념상의 이상 국가(ideal state)일 수가 없는 것은 그 탄생에 선행하는 ‘각인 상호 계약’에 구체적인 현존 대상을 지목하는 지시대명사 ‘this’가 사용되고 있기 때문이다. 이 각인 상호 계약에서 탄생한 것이 적어도 “최초엔 전체적으로나 부분적으로 [홉스의] 감각 기관에 의해 파악되었던 것”인 한, 영국 시민전쟁을 끝낸 크롬웰과 의회와 그때 탄생한 ‘The Commonwealth’가 홉스 『리바이어던』의 “사고의 원천”이었음은

틀림이 없다고 결론내릴 수 있다. 다음에 인용할 제29장의 마지막 절, ‘국가(commonwealth)의 해체’는 제17장에서 리바이어던의 탄생을 정의한 바 있는 홉스가 이제 영국은 왕국이 아니고 ‘공화국’이며 그 주권이 군주에서 의회(Parliament)로 넘어왔음을 승인하고 있는 사실을 보여 줄 것이다.

(q3.1.11) 국가의 해체: 마지막으로 — 국가의 내외를 불문하고 — 전쟁에 의해 적이 최종적 승리를 획득하고, 그 결과 — 그 군대가 더 이상 전선을 지킬 수 없게 된 상태 — 충성을 다하던 그 국민을 더 이상 보호할 수 없게 되었을 때, 국가(commonwealth)는 해체된다. 그리고 모든 사람은 누구나 자기 자신의 사려가 명하는 바에 따라 자유롭게 자신을 보호할 수 있게 된다. 왜냐하면 주권자는 국가에 생명과 운동을 부여하는 공공의 혼(soul)이기 때문에 그것이 소멸해버리면 그 구성원(members)은 더 이상 그것에 의해 통치되는 일이 없기 때문이다. 그것은 인간의 사체가 이미 그것을 떠나 버린 혼에 의해서 — 설사 혼이 불멸의 존재라 하더라도 — 지배되지 않는 것과 마찬가지이다. 즉 주권자로서의 군주의 권리는 타인의 행위에 의해 소멸될 수는 없으나 구성원의 의무는 소멸된다. [1670년 출판된 『리바이어던』 라틴어판은 여기서 본 절이 끝나고, 이후의 문장은 오직 1651년 발간된 영어판에만 기재되어 있다.] 왜냐하면 보호를 필요로 하는 자는 그것을 어디에서 구해도 좋은 것이며, 그리고 일단 그 보호를 받게 되면 — 공포 때문에 복종하게 되었다는 사기적인 구실을 대지 않고 서도 — 그를 보호해 주는 주권자를 그가 할 수 있는 만큼 지켜야 할 의무를 지게 된다. 그러나 합의체의 권력이 다시 한 번 제압되게 될 경우에는 그 권리도 또한 소멸한다. 합의체 자체가 소멸하기 때문에 따라서 그 자리에 재차 주권이 들어설 가능성은 전혀 없다.(29장 23절, p.221)

(e3.1.12) 이상으로부터 우리는 홉스에게서 국가(commonwealth)는 왕국일 수도 있고 공화국일 수도 있으며 그 주권(The Sovereignty)은 그것이 일인에게 있는 군주 정체(monarchy), 또는 일인 이상으로 구성된 합의체에 있는 귀족 정체(aristocracy), 또는 인민 모두가 참여하는 합의체에 있는 민주 정체(democracy), 이 3종류의 통치 형태(3 forms of government)를 취할 수 있음을 알 수 있다. 다시 말하면 홉스에게

서 그 자신이 『리바이어던』 제19장 1-2절에서 천명하고 있듯이, 국가형태와 주권형태와 통치 형태는 — 오직 3종류밖에 없다는 점에서 — 완벽한 동의어다. 다만 아리스토텔레스 이후 서양 정치철학이 변함없이 계승해 온 이 통치 형태의 분류법에 홉스가 가져 온 독창적인 공헌은 그가 말하고자 하는 국가를 “리바이어던의 탄생으로서 정의했다.”는 사실에 있다. 따라서 홉스의 ‘국가론’은 국가가 3가지 통치 형태 중 어떠한 정체를 택할 때 리바이어던의 탄생 목적, 곧 “영원불멸의 하나님 하에서 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의 신의 역할”을 가장 잘 수행할 수 있을 것인가를 규명하는 것을 그것의 중심 과제로 하고 있다고 보아야 할 것이다.

(q3.1.13) 그러나 이 점에 대해서 이의를 제기하고 나올 사람이 있을 수 있다. 국민의 상태는 비참한데 무제한의 권력(unlimited power)을 그 수중에 틀어쥔 인간, 또는 인간들의 정욕 그리고 무제한한 정념에 우리들은 자진해서 복종하지 않으면 안 되는 것이라 말인가라고. 게다가 일반적으로 군주정체 하에서 살고 있는 자는 그 비참함을 군주통치의 결함에, 또 민주정체나 또는 다른 합의체의 통치 하에 살고 있는 자는 그 모든 불편과 지장을 국가의 통치형태에 돌린다. 그러나 국민을 보호하기에 충분하기만 하다면 권력은 통치형태의 여하를 불문하고 어디에서나 마찬가지이다(the same)이다. 이런 일이 일어나는 것은 사람들이 통상 다음과 같은 사실들을 생각하고 있지 않기 때문이다. 즉 인간이 어떠한 지위에 있어도 얼마간의 불편과 장애는 수반되기 마련이며, 또 통치형태의 여하를 불문하고 일반적으로 인간이 받고 있는 최악의 불편이나 장애도 내전에 수반하는 비참이며 가공할 재난과 비교해볼 때 대단한 것이 아니라는 사실에 관해서, 그리고 법에 대한 복종도 강탈이며 복수로 치닫지 않도록 사람들의 손을 억제하는 강제력도 지배자도 존재하지 않는 인간들의 분열 상태와 비교해 보면 대단한 것이 아니라는 사실에 관하여 사람들은 보통 생각하고 있지 않는 말이다.(18장 20절, p.122) // 그런데 상술한 3종류의 국가의 상이는 권력에 있는 것이 아니고 인민에 평화와 안전을 가져오는 편의와 적절성의 차이에 있다. 그리고 인민의 평화와 안전을 위해서야말로 이들 국가는 설립되었던(instituted) 것이다. 여기서 군주정체와 다른 두 개의 정체를 비교해보면 다음과 같은 장단점을 발견하게 된다.(19장 4절, p.124)

3.2 사회계약

(e3.2.1) 홉스에서 국가의 설립은 리바이어던의 탄생으로 비유되고 있으며, 그 국가의 특징은 그 주권자가 갖추게 되는 무제한의 권력에도 불구하고 그것의 탄생에 다수의 인간들의 상호 계약(mutual covenants one with another)이 선행한다는 점이다. 이 국가 탄생에 선행하는 ‘다수의 상호계약’으로 인해 홉스는 근대 정치철학에서 로크, 루소와 같이 사회계약론자로 분류되고 동시에 그로티우스(Grotius), 스피노자(Spinoza), 푸펜도르프(Pufendorf), 로크, 루소 등과 더불어 자연법론자로 일컬어지고 있다. 자연법론은 그 전통이 중세 기독교 사상을 거쳐 그리스 로마의 고전 문명까지 거슬러 올라가지만 사회계약론은 한편 자연법 전통에 의거하면서도 다른 한편 근대 정치학의 기초 이론으로서 자리매김을 하고 있는 것이다. 사회계약론자로서의 홉스의 사상사적 위치와 그의 계약론의 기본 구조를 김용환은 다음과 같이 개괄하고 있다: “일반적으로 말해서 홉스의 계약론은 개별적이고 원자적인 개인들이 시민 사회나 정부를 어떻게 구성할 것인가 하는 문제에 대한 답변이다. 플라톤이나 아리스토텔레스 이후 사회나 정부 구성의 원리로서 제시된 ‘자연 발생설’, ‘유기체설’ 대신에 ‘동의’나 ‘계약’에 바탕을 둔 원리를 홉스를 포함한 근대 철학자들은 더 선호했다. 자연적인 결합보다는 자발적인 결합에 바탕을 둔 법률적 통합을 통해서 시민 사회나 정부가 구성된다고 설명하고 있는 것이다. 사회계약론은 근대 개인주의의 두드러진 특징을 잘 나타내주고 있으며, 절대 왕권주의에 대항하는 정치적 개인주의의 승리를 과시하는 이론이었다. 홉스의 계약론은 개인주의적 관점에서 해석되어야 한다. 그리고 그의 계약론은 계약으로부터 발생하는 의무의 종류에 따라 다음과 같은 두 단계의 계약으로 구분해서 설명될 수 있다. 하나는 예비적 계약(preliminary contract)이고 다른 하나는 정치적 계약(political contract)이라 이름 붙일 수 있다.” (김용환, 『홉스의 사회·정치철학: 리바이어던 읽기』, 철학과현실사, 1999, pp.178-179) 그러나 우리로선 김용환이 홉스의 계약론을 로크나 루소의 계약론의 관점에서 읽고

있다는 인상을 피할 수 없는 것은 전자에선 후자에서와 같은 ‘절대 왕권주의’ 대 ‘정치적 개인주의’의 구도를 찾아 볼 수 없다는 사실 때문이다. 게다가 홉스가 17-8세기 사회계약론자들 사이에서 특별한 대접 내지 주목을 받은 것이 그의 강한 절대군주론 성향 때문이었다는 것은 오늘날의 학자들 사이에서도 일반적으로 인정되고 있는 사실이며, 또 김용환 자신도 같은 책에서 데카르트와 그로티우스의 견해를 원용하고 로크의 입을 빌려 이를 확인하고 있다. “홉스 당시의 인물인 데카르트와 그로티우스는 홉스의 『시민론』이 군주 정치와 왕당파의 입장을 옹호하기 위해 쓰인 작품으로 해석하고 있다. 로크는 홉스를 직접 언급하지는 않았으나 절대군주론의 위험성과 어리석음에 대해 다음과 같이 말하고 있다: 절대주의를 옹호하는 일은 어리석어서, 족제비나 여우가 가하는 불행은 피하면서도 안전은 생각하지 않고 사자에게 먹히는 것을 만족하게 생각하는 것과 같다.”(김용환, 같은 책, pp.231-232)

(e3.2.2) 그러면 데카르트, 그로티우스, 로크가 홉스를 절대군주론자로 분류하였다면 그들 자신은 “절대왕권주의에 대항하는 정치적 개인주의의 승리를 과시하는 이론” 곧 “근대 사회계약론”을 신봉했던가의 의문이 따르지 않을 수 없다. 왜냐하면 이들 중 어느 누구도 홉스의 『리바이어던』이 의회주의자 크롬웰에 의해 수립된 ‘공화국’(the Commonwealth)의 정당성(legitimacy)을 입증하기 위해 저술되었다는 것을 간과하고 있지 않니까 말이다. 데카르트나 그로티우스 양자 모두 홉스와는 달리 민주정체(democracy)가 군주 정체(monarchy)의 현실적 대안이 될 수 있다고는 평생 꿈도 꾸지 못한 채 왕권 하에 살았으며, 로크만 하더라도 루소나 마르크스주의자들의 비평에 따르면 그의 통치론(*Two Treatises of Government*)에서 개진된 민주주의 대의 정치론은 실은 인민의 이익이 아니고 시민 부르주아의 이익을 대변하는 형식적 민주주의에 지나지 않는다고 하니까 말이다. 그뿐 아니라 “홉스는 정치의 기초 이론이란 관점에서 볼 때 민주주의자며 주권자의 권력(sovvereign power)에 관해선 절대주의자다.”라는 마르티니(김용환, 『홉스의 사회·정치철학: 리바이어던』

던 읽기』, 철학과현실사, 1999, p.128)의 해석을 따르면, 홉스는 그의 『리바이어던』을 통해 루소의 인민 주권(popular sovereignty)과 공화국 이론을 계승하여 프롤레타리아 독재를 실현한 마르크스 레닌의 전체주의 국가까지도 포괄할 수 있다고 보아야 할 것이다. 이렇게 홉스의 정치철학이 절대왕권주의와 동시에 인민 민주주의를 포괄할 수 있는 까닭은 절대 주권(absolute sovereignty)이 탄생하는 과정이 절대 평등의 상태에서 출발한다는 점에 있다. 실제로 『리바이어던』에서 절대 주권의 탄생과정은 다음과 같다. 제13장은 기본적인 즉 자연적인 생존 조건에서 인간의 보편적 평등이 주제가 되고, 제14와 15장에선 모두가 평등한 상태에서 인간은 자연권과 자연법을 의식하고, 제16장에선 자연권을 포기하고 자연법에 따르기 위해, 즉 각자가 자신의 목숨을 구할 목적으로 맺게 될 상호 계약에 필요한 개념들, 인격(person), 본인(author), 대리인(actor), 권한부여(authorization) 등의 개념들이 소개되고, 제17장에 와서 앞 장에서 소개된 개념들에 의거한 상호 계약이 서약됨으로써 절대 주권이 탄생하게 된다. 이상의 절대 주권이 탄생하는 과정을 보면 홉스는 로크의 대의 민주주의는 말할 것도 없고 루소나 마르크스 레닌의 인민 민주주의에 못지않은 근본적인 민주주의자라고 볼 수 있다. 그런데 문제는 이 과정의 최종 결과인 절대 주권자, 홉스 자신이 ‘리바이어던’이라 이름 붙인 절대 주권자가 전혀 민주적인 통치자가 아니고 오히려 절대 군주와 흡사한 통치자라는 사실이다. 홉스로 하여금 이렇게 양립하기 어려운 두 개의 정치 사조, 절대왕권주의와 민주주의를 동시에 구현하도록 하고 있는 학자들의 일반적인 평가는 사실 근대정치사가 “절대왕권주의에 대항하는 정치적 개인주의의 승리를 과시하는 이론인 사회계약론”에서 출발하여 이 사회계약론의 역사적인 실현 과정으로 보는 데에서 기인하고 있다. 즉 그것이 로크 식의 대의 민주주의든, 루소 식의 직접 민주주의든, 근대사를 사회계약론에 바탕을 둔 민주주의 이념의 실현사로 본다면 홉스를 절대군주론자이면서도 민주주의자로 보는 것은 어쩔 수 없는 일이 아닐 수 없다. 그러나 이 모든 분류는 정작 홉스 자신에게는 그의 주제에서 벗어난 문제로 보일 것이다.

(q3.2.3) 어떠한 종류의 국가에 있어서도 주권(the sovereign power)은 절대적이지 않으며 안 된다 - : 따라서 내가 이해할 수 있는 한, 이성 과 성서 그 어느 쪽의 관점에서 보더라도 분명하다고 생각되는 것은 주권자의 권력은 인간이 만들어 낼 수 있는 최대의 힘이라는 사실이다. 주권이 군주정체에서와 같이 일인의 수중에 있는 경우나, 민주정체 또는 귀족정체의 국가에서처럼 합의체에 있는 경우, 주권은 언제나 인간이 만들어 낼 수 있는 최대의 권력인 것이다. 틀림없이 이런 무제한의 권력으로부터 많은 불행한 결과가 발생할 것이라고 상상하는 사람들도 있겠지만, 그것은 이런 절대 권력이 없을 때, 즉 모든 사람이 그 이웃과 영구적이 전쟁상태에 있는 경우와 비교해 볼 때 그래도 훨씬 낫은 것이 아닐 수 없다. 현세에서의 인간의 생존 조건에는 반드시 불편과 장애가 붙어 다니기 마련이다. 하지만 어떠한 종류의 국가에 있어서도, 국민의 불복종과 국가 존립이 기초인 계약의 파기에 의해 야기되는 것보다 더 큰 불편과 장애는 있을 수 없는 것이다. 주권이 지나치게 크다고 생각한 나머지 그것을 작게 만들려고 하는 자는 결국 그것을 제한할 수 있는 권력, 즉 좀 더 강대한 권력에 자기 자신을 복종시키지 않으면 안 되는 것이다. 절대 주권에 대한 최대의 반대는 실천상의 반대이다. 즉 그것은 언제, 어디서, 그런 권력이 국민에 의해 인정되었던가를 사람들이 의문을 제기하는 경우이다. 그러나 이런 의문 제기하는 자들에겐 다음과 같이 반문함으로써 대답하는 것이 좋을 것이다. 그러면 언제 어디서 오랜 기간 폭동이며 내란이 없었던 왕국이 있었던가를. 국가가 오랜 기간 존속하고 대외전쟁으로 인한 경우 이외에는 멸망되는 일이 없었던 나라(nations)에서는 국민은 주권자의 권력에 대해 결코 논의하는 일이 없었다. 하여튼, 국가의 본질이며 목적을 정확한 이성을 가지고 철저히 연구하고 그 경중을 비교 분석해본 적이 없어 이런 문제들에 무지한 결과 생기는 갖가지의 비참함에 일상적으로 고통당하는 사람들의 실제상의 문제로부터 끌어 낸 논증은 근거가 박약한 것이다. 설령 세계의 모든 지역에서 사람들이 모래 위에 집을 짓는다고 할지라도, 이로부터 집을 지으려면 그렇게 해야만 한다는 추론은 성립되지 않는다. 국가를 만들고 그것을 유지해가는 기술은 산술이나 기하학과 마찬가지로 확실한 규칙에 의한 것이지 [테니스처럼] 현장 실습에만 의거하는 것은 아니다. 그리고 오늘날까지 가난한 사람들에게 이런 규칙을 발견하는 데 필요한 여가가 없었고, 여가가 있는 사람들에게겐 이것을 찾아내려는 호기심도 방법도 없었던 것이다.(20장 18-19절, pp.138-139)

(e3.2.4) 이상의 인용으로부터 우리가 확실히 알 수 있는 것은 홉스에서 ‘사회계약론’은 로크나 루소에서처럼 반드시 민주정체에 이르는 절차가 아니고 민주정체, 귀족정체, 군주정체 중 그 어느 정체에도 귀결될 수 있다는 점이다. 그 자신이 『리바이어던』 도처에서 강조하고 있듯이, 홉스의 ‘주제’는 “통치 형태의 여하를 불문하고 국민을 보호하는 데 충분하기만 하면 모든 권력은 마찬가지이다.”라는 점을 증명하고 “어떻게 사회계약을 통해 인간이 만들어낼 수 있는 최대의 권력으로서의 주권이 탄생하는가를 논증”하는 것이었다. 즉 홉스에서 사회계약론은 ‘국가의 종류’나 ‘정부 형태’에 관한 논의를 넘어서 그의 ‘절대주권론’에 직결되어 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 오늘날의 학자들이 『리바이어던』의 저자에서 굳이 민주주의자의 면모를 찾아내는 것은 어쩌면 근대사를 민주주의 이념의 실현사로 보는 역사관의 필연적인 소산일 수도 있겠지만, 그 자신이 몸소 군주정에 대한 의회주의자들의 도전과 후자의 전자에 대한 승리를 목격했었기에 근대와 더불어 대두한 민주주의 이념의 혁명적 기세를 실감하고 있던 홉스 자신은, 정작 정치와 국가를 민주주의 관점에서 접근하는 당대의 경향에 대해 다음과 같은 경고를 하고 있다. “그것이 군주정체든 민주정체든 이유는 동일하다는 사실을 보통 사람들이 이해하지 못하는 것은 자기들로선 참가의 희망이 없는 군주 정체보다도 그 희망을 가질 수 있는 민주적 합의체에 호의를 품고 있는 일부의 사람들의 야심이 그 까닭이다.”(18장 4절, p.117) 이렇게 근대 민주주의 사상의 원천인 사회계약론을 공유하면서도 그 결과가 도무지 민주적이라고 할 수 없는 것이 바로 홉스의 독창성이고 그의 대작 『리바이어던』의 특징이다. 이 책의 13장에서 17장, 그러니까 전쟁상태로서의 자연 상태에 있어서 인간의 절대적 평등에서 시작하여 절대적 자유로서의 자연권과 자연법을 거쳐 사회 계약에 의한 국가의 설립까지의 전 과정은 엄밀한 연역 추론으로 짜여 있다. 우리가 홉스의 자신이 사용하는 말[명사]에 대한 정의와 연역 추론의 엄밀성을 의심할 이유가 없는 한, 우리는 예의 연역 추론 과정의 최종 결과를 음미하는 데에서 이미 그의 사회계약, 자연법, 자연권, 인간 평등 이론의 특수성을 발견해 낼 수 있을 것이다. “사회 계약이

달성되면 다수의 인간이 하나의 인격에 결합·통일되고, 이를 국가라 부른다. 이것이 바로 저 위대한 ‘리바이어던’의 탄생이다. 아니 차라리 영원불멸의 하나님[신] 아래서 인간에게 평화와 방위를 보장해 주는 지상의(mortal) 신이 탄생했다고 — 경외의 마음을 갖고 — 말해야 할 것이다.” 따라서 우리의 출발 지점은 예의 연역 추론의 정점인 “사회계약에 의해 설립된 국가를 ‘리바이어던의 탄생’으로 지칭(This is)한 문장”이 되겠다. 여기서 국가 설립의 목적에 관하여 서술(predicate)하기 위해 도입된 ‘리바이어던의 탄생’은 흄스가 철학서에서 모든 메타포 사용을 배제하려 했던 노력을 차치하고서라도 주어진 문맥 안에서 이미 전반부의 결론이며 동시에 후반부의 주사(主辭, subject)임이 직설법적으로 명백하다. 그러면 이제 우리가 알아야 다음 순서는 흄스는 왜 그의 엄밀한 삼단논법(syllogism) 추론 안에 하필이면 구약 성서에 나오는 저 신화적 괴물의 이름을 차용해 오지 않으면 안 되었던가의 문제다. 이 문제에 대한 해답의 첫 번째 시사는 『리바이어던』 초판에 실린 표지의 판화 그림으로서, 표지의 맨 위에 이 괴물의 출처와 함께 다음과 같은 경구가 라틴어로 새겨져 있다. “지상에 더 힘센 자가 없으니 누가 그와 겨루랴”(욥기 41장 24절) 다음의 인용은 ‘리바이어던 탄생’의 성서적 맥락과 형상화된 삼단논법의 맥락을 보여줄 것이다.

(q3.2.5) 네가 낚시로 리바이어던[악어]를 끌어낼 수 있겠느냐 노끈으로 그 혀를 뺄 수 있겠느냐. 그것이 어찌 네게 계속하여 간청하겠느냐 부드럽게 내게 말하겠느냐. 어찌 그것이 너와 계약을 맺고 너는 그를 영원히 종으로 삼겠느냐 네가 어찌 그것을 새를 가지고 놀 듯 하겠으며 네 여종들을 위하여 그것을 매어두겠느냐. 어찌 장사꾼들이 그것을 놓고 거래하겠으며 상인들이 그것을 나누어 가지겠느냐. 네가 능히 많은 창으로 그 가죽을 찢거나 작살을 그 머리에 꽂을 수 있겠느냐. 네 손을 그것에게 얹어 보라 다시는 싸울 생각을 못하리라. 참으로 그를 잡으려는 희망은 헛된 것이니라. 그것의 모습을 보기만 해도 그는 기가 꺾이리라. 아무도 그것을 격동시킬 만큼 담대하지 못하거든 누가 내게 감히 대항할 수 있겠느냐. 누가 먼저 내게 주고 나로 하여금 갚게 하겠느냐 온 천하에 있는 것이 다 내 것이니라. 내가 그것의 지체와 그것의 큰 용맹과 늑대한 체구

에 대하여 잠잠하지 아니하리라. 누가 그것의 겉가죽을 벗기겠으며 그것에게 겹제갈을 물릴 수 있겠느냐. 그의 준비한 비늘은 그의 자량이로다. 튼튼하게 봉인하듯이 단혀 있구나. 그것들이 서로 달라붙어 있어 바람이 그 사이로 지나가지 못하는구나. [...] 그것의 힘은 그의 목덜미에 있으니 그 앞에서는 절망만 감돌뿐이구나. [...] 세상에는 그것과 비할 것이 없으니 그것은 두려움이 없는 것으로 지음 받았구나. 그것은 모든 높은 자를 내려다보며 모든 교만한 자들에게 군림하는 왕이니라.(윽기 41장) [표지 그림은 상하로 2분되어 있고 하단은 다시 좌우에 각각 5개의 틀에 그림이 그려져 있다. 좌측 최하단의 그림은 “만인의 만인에 대한 전쟁 상태인 자연 상태”를 상징하는 아수라장의 전쟁터를 묘사하고 있다. 그 위의 그림은 전투가 끝나고 무기를 내려놓은 정경이며 세 번째는 포성이 멈춘 호젓한 대포 한문이다. 자연 상태가 중지되고 사회계약을 체결하기 직전까지의 논리 전개를 형상화 한 그림들이다. 네 번째는 왕관이고 마지막 칸의 견고한 요새 그림은 주권의 확립과 안정된 국가를 상징하고 있다. 반대편 우측 맨 하단의 칸엔 장중한 주교 회의 내지 종교 재판을 연상시키는 그림이 있고, 두 번째 칸은 이지창 세 개와 삼지창 한 개가 모여 모두 아홉 갈래의 무기들이 세 갈래의 소뿔로 연결되어 있는 그림이다. 세 번째 칸에는 구름 사이로 번개가 치는 그림이다. 네 번째 칸의 주교 모자와 다섯 번째 칸의 성당 그림은 종교적 권위와 힘을 상징하고 있다. 이렇게 좌우에 각각 5개의 패널을 놓고 그 중간에 책의 제목과 저자의 이름이 기재된 [그림 없는] 책 표지가 자리 잡고 있다. 물론 중간에 위치한 책 제목, 『리바이어던 또는 성직자 국가와 시민 국가의 질료와 형식과 권력』은 좌우 각각 5개의 그림을 그 내용으로 하고 있다는 것을 의미한다. 이렇게 구성된 표지의 하단 위에는 첨탑을 지닌 교회들과 집, 들과 산, 한쪽 구석 멀리 보이는 바다 등으로 구성된 풍경이 그려져 있다. 이 풍경 뒤에 우뚝 서서 이 모든 것을 내려다보며 오른손에는 국가의 힘을 상징하는 검을, 왼손에는 성직자 권위를 상징하는 사교장(司敎杖)을 들고 왕관을 쓴 인물이 바로 리바이어던, 곧 “영원불멸의 신 밑에서 인간에게 평화와 방위를 보장해주는 지상의 신”인 것이다. 이 그림에서 재미있는 점은 양손에 인간이 만들 수 있는 최대의 권력, 국가 권력과 종교적 권위를 소지하고 왕관을 쓴 리바이어던, 곧 절대군주가 — 멀리서 보면 — 흡사 윽기에 서 말하고 있는 “바람도 지나갈 수 없을 정도의 촘촘한 비늘 갑옷”을 입고 있는 듯이 보이는데, — 가까이 다가가서 보면 — 그 비늘 하나하나가 군주의 얼굴을 향하고 있는 무수한 개개인들이라는 사실이다. 이 절대군주

머리 위에 읊기 41장 21절이 라틴어로 기재되어 있다.]

(e3.2.6) 구약 성서의 읊기에서 인간은 창조주 하나님을 통하지 않는 한 자신의 어떠한 능력으로도 ‘리바이어던’을 제어할 수 없는 것으로 되어 있다. 그러면 홉스에선 인간은 ‘그의 리바이어던’을 제어할 수 있는 어떠한 수단이 마련되어 있는 것인가? 과연 홉스가 정치학의 기초 이론으로서 사회계약론을 채택하였다고 해서, 김용환이 주장하는 것처럼 “그의 개인주의와 통치권 이론 사이에는 ‘약간의 긴장’이 있을 수밖에 없고”, “그의 사회계약론은 민주적인 근대 시민 사회의 출발을 의미하며, 또 통치권자는 단지 백성들의 대리인(actor)이라는 생각은 오늘날의 민주주의 사상과 다를 바가 없다.”고 할 수 있는 것인가?(김용환, 『홉스의 사회·정치철학 — 리바이어던 읽기』, 철학과현실사, 1999, p.241, p.253) 우리가 볼 때 김용환의 이러한 홉스 해석은 세계나 한국의 근대사를 민주주의 사상의 실현사로 이해하려는 역사관에서 비롯된 시대착오적(anachronistic) 해석이며, 사실 홉스에선 국민이 그들의 통치권자를 제어할 수 있는 어떠한 실정법적 수단도 존재하지 않는다. 게다가 사실 ‘사회계약’ 만하더라도 그것은 어디까지나, 17장 13절에서의 정의가 명백히 보여주듯, 다수의 개인의 상호계약이지 설립될 주권자와의 계약이 아닌 만큼 주권자를 제어 내지 통제할 수 있는 어떠한 법적 수단도 될 수 없는 것이다. 뿐만 아니라 시민법(civil laws), 즉 시민 국가(commonwealth civil)의 법에 주권자를 복종시킬 수 없다는 홉스의 주장은 결국 국민이 그 주권자를 제어 내지 통제할 수 있는 어떠한 실정법적 수단도 계약상의 근거도 없다는 것을 의미하게 된다. 따라서 그것이 루소 식 민주주의든 로크 식 민주주의든, 주권 재민(主權在民)이야말로 민주주의의 기본 원리인데, 홉스에 있어선 국민이 주권자를 제어(control) 내지 한정(determine)할 수 있는 어떠한 법적 수단이나 근거가 없는 것이다. 다음의 인용은 홉스가 주권자와 사회계약, 주권자와 시민법의 관계를 어떻게 규정하고 있는가를 여실히 보여 줄 것이다.

(q3.2.7) 주권자(sov^{er}ign)로 만들어진(be made) 자가 앞서서 그의 국민과 어떠한 계약도 체결한 바가 없다는 것은 명백하다. 왜냐하면 만일 계약을 맺었다하면 그는 인민 전체를 계약의 상대방으로 하든가, 모든 개인 하나하나를 상대로 하여 계약을 맺을 수밖에 없다. 그러나 전체를 계약의 상대방으로 한다는 것이 불가능한 일이 아닐 수 없는 것은 전체는 아직 하나의 인격(one person)이 되어 있지 않으니까 말이다. 또 다수의 개인과 그 숫자만큼의 개별적인 계약을 맺는다고 하면 그가 주권을 얻은 후에는 그 계약들은 무효가 된다. 왜냐하면 그들 중 하나가 주권자의 행위가 계약위반이라고 항의한다고 하더라도 주권자의 모든 행위는 그들 개인이 갖고 있는 인격과 권리에 근거한 만큼 주권자 자신과 동시에 나머지 모든 인간의 행위이기 때문이다. 게다가 만일 그들 중 일인 또는 여러 명이 주권자가 설립 당시의 계약을 파기했다고 주장하고, 다른 한편 국민 중 한 명 또는 여러 명, 혹은 주권자 자신이 위반은 없었다고 주장하게 되는 경우에는, 그 논쟁을 재결할 수 있는 심판자는 없기에 또 다시 검에 호소할 수밖에 없게 된다. 그리고 각자는 국가 설립 의도에 반해서 자기 자신의 힘에 의해 스스로를 보호하는 권리를 회복하게 된다. 따라서 주권자에게 미리 먼저 계약(covenant)을 체결하게 하고 그리고 나서 주권을 부여한다는 것은 완전히 헛도는(in vain) 이야기가 아닐 수 없다. 무릇 군주(monarch)가 권력을 계약에 의해서, 그러니까 조건부로 소유하게 됐다는 견해는 다음과 같은 단순한 진리에 대한 이해의 부족에서 오는 것이다. 계약이란 그저 말이고 소리바람에 지나지 않는 것으로, 공공의 검으로부터 나오는 힘 이외에는 어떠한 인간도 의무를 과하고, 억제하고, 강제하고, 보호하는 힘을 그 자체가 갖고 있지 않다. 그리고 공공의 검이란 주권을 소지한 일인 또는 합의체의 구속되지 않는 손이며, 주권자의 행위는 모든 사람들이 승인하고, 주권자에 있어서 통일된 그들 모두의 힘에 의해 수행된 행위인 것이다. 그러나 합의체가 주권자가 되었을 경우, 그 설립(institution) 시 그런 계약 체결이 있었다고 생각하는 사람은 아무도 없다. 그도 그럴 것이 예를 들어 지배자인 로마 인민이 로마 제국의 국민인 로마인들과 이런 저런 조건하에 주권을 보지한다는 계약을 맺고, 그 조건이 이행되지 않으면 지배하의 국민이 로마 인민을 그 주권자의 지위에서서 합법적으로(lawfully) 폐위할 수 있다고 생각할 정도로 지둔한 인간은 없을 터이니까 말이다.(18장 4절, pp.116-117)

(q3.2.8) 주권을 시민법에 종속시켜야 한다는 사상 — 국가의 본질과 양립할 수 없는 네 번째의 의견은 ‘주권을 지닌 자는 시민법(civil laws)에 복종하지 않으면 안 된다’고 하는 의견이다. 주권자들은 모두 자연법(laws of nature)에 복종하지 않으면 안 된다고 하는 것은 사실이다. 왜냐하면 자연법은 하나님의 법이며, 어떠한 인간도 어떠한 국가도 그것을 폐기할 수는 없기 때문이다. 그러나 주권자가 자기 자신, 즉 국가가 만드는 법에 복종한다는 것은 아니다. 왜냐하면 법에 복종한다는 것은 국가에, 곧 주권을 가지고 있는 대표(the sovereign representative)에, 즉 자기 자신에 복종하는 것이고, 이는 사실 복종이 아니고 법으로부터의 자유이다. 이런 오류는 법을 주권자의 위에 두는 것이기 때문에 재판관을 주권자 위에, 따라서 그를 처벌할 수 있는 권력을 그의 위에 놓고, 그러므로 결국 새로운 주권자를 만드는 것이다. 이와 같이 동일한 이유로 제2의 주권자를 처벌하기 위해 제3의 주권자를 만들게 되고, 이런 악순환이 끝없이 계속되어 끝내는 국가의 혼란과 해체에 이르게 되는 법이다.(29장 9절, p.215) // 주권자의 직무(office)는 — 군주의 경우든 합의체의 경우든 — 그가 주권을 신탁 받은 목적인 ‘인민의 안전’을 획득하는 데에 있다. 그가 그것에 대한 의무를 지게 되는 것은 자연법에 의함이며, 또 자연법의 창조자인 신에 대해서, 그것도 오로지 신에 대해서만이 그것에 대한 설명과 보고를 할 의무를 지는 것이다. 물론 여기서 말하는 ‘안전’은 각인이 단순히 그 생명만을 유지하는 것이 아니고 국가에 위험이나 해악을 가하지 않고 합법적인 근로에 의해 생활상의 온갖 만족을 획득할 수 있는 것을 의미한다.(30장 1절, p.222) // 주권자의 권력과 마찬가지로 주권자의 영예도 국민 중 어느 누구의 영예보다, 그리고 또 국민전체의 영예보다 당연히 위대하지 않으면 안 된다. 왜냐하면 주권이야말로 모든 영예의 원천이기 때문이다. 경, 백작, 공작, 왕공의 위계는 모두 그가 만든 것이다. 주인 앞에선 하인이 평등하고 하등의 영예도 없는 것처럼, 주권자의 앞에선 국민도 또한 그러하다. 주권자의 모습이 보이지 않는 곳에선 타인보다 강하게 또는 약하게 빛나는 자도 있지만, 주권자의 앞에선 모두가 태양 앞에서 빛나는 별들에 지나지 않는다.(18장 19절, pp.121-122)

(e3.2.9) 이상의 인용으로부터 우리는 홉스에서의 주권자와 국민의 관계나, 구약성서 욥기 41장에서 하나님ی 말하고 있는 리바이어던과 인간

의 관계는 칸트의 선험적 도식(schema)의 관점에서 볼 때 양자 사이에 근본적인 차이는 없음을 알 수 있다. 양자 모두 “계약을 맺어 종으로[대리인으로] 부릴 수 있는 대상이 아니며” 그러기는커녕 “그것은 모든 높은 자를 내려다보며 모든 교만한 자들에게 군림하는 왕인 것이다.” 그뿐 아니라 양자 모두 창조주 하나님과 그에 대한 (무조건적인) 믿음을 통해 그 존재가 정립될 수 있다는 점을 염두에 두어야 할 것이다. 다만 흄스가 이 선험적 도식에 가져온 새로운 요소가 있다면 그것은 리바이어던으로 지칭된 주권자는 ‘자연법’을 통해서 창조주 앞에 서게 된다는 점이다. 그러나 여기서 간과해서는 안 되는 점은 하나님 여호와와의 계약 대신에 도입된 자연법은 창조주와 리바이어던과 인간의 관계 도식을 천상으로부터 지상으로 끌어내리면서 자연 이성의 전망(perspective) 안으로 가져온다는 사실이다. 그러하기에 철학자 흄스는 그의 이성의 작품인 “『리바이어던』은 영원불멸한 하나님 아래서 인간에게 평화와 방위를 보장해주는 지상의 신”이라고 정의할 수 있는 것이다. 그러면 이렇게 흄스에서 리바이어던이라 지칭되는 주권자와 인민과 창조주 하나님과의 관계가 자연법에 의해 규정되게 될 때, ‘사회계약’의 위치와 역할은 어떻게 규정되어야 할 것인가? 이 중대한 문제에 대해 우리의 입장을 선명하게 부각시키기 위해 먼저 우리 입장과 대조를 이루는 김용환의 민주주의적 내지 인본주의적 해석을 참조해보자. “첫째, 통치권자체가 백성들의 동의로부터 나왔다는 사실에 그 한계점의 근거가 있다. 통치권은 계약의 산물이며, 통치권자는 계약의 한 당사자다. 그렇기 때문에 그 또는 그들은 계약의 상대방에 대해 정치적 의무를 지고 있다. 또 16장에서 살펴보았듯이 통치자는 정치적 행위에서 주체[본인]를 대신하는 대리인(actor)에 불과하다. 그는 백성들에게 불의와 해로운 일을 할 수 없다. 왜냐하면 그의 행위의 주체는 백성이며, [백성은 통치자가 하는 모든 행위의 본인이기 때문이다.] 이론적으로 말해서 흄스의 통치권자는 백성에 의해 제한된다.” (김용환, 『흄스의 사회·정치철학: 리바이어던 읽기』, 철학과현실사, 1999, p.240) 하지만 흄스의 진실은 김용환의 해설과는 정반대로, 그 자신이 18장 4절에서 더 이상 분명할 수 없게 확인하고 있듯이 “통치권자[주권

자]는 미리 앞서서 그의 국민과 어떠한 계약도 체결한 바가 없다는 사실이다.” 홉스 사회계약론의 첫 번째 특징은 정확히 말해서 통치권자가 계약의 당사자가 아니면서, 즉 계약 밖에 위치한 제3자이면서 계약을 ‘성립’시킨다는 사실에 있다. 사실 17장 13절에서 정의되고 있는 사회계약의 형식을 엄밀히 적용해보면, 만일 계약 밖에 통치권자가 없다면 계약 당사자들이 자신의 통치 권리를 양도받을 주체를 발견할 수 없기에 사회계약은 공염불로 끝날 수밖에 없다는 말이다. 다시 말하면 계약 당사자들은 계약 현장에 계약 당사자가 아닌 한 인간이나 인간의 합의체를 발견할 수 있어야 만이 그때야 비로소 그 대상을 그들 간에 서로 지시하면서 “나는 나 자신을 통치하는 권리를, 너도 나와 마찬가지로 행한다는 조건하에 이 인간(this man), 또는 이 합의체(this assembly)에 양도할 것을 서약하는 사회계약”을 현실화할 수 있게 된다는 말이다. 물론 사회계약 현장에서 그 계약 당사자들로부터 그들 자신의 통치 권리를 양도받을 수 있는 그나 그 합의체는 계약 이전에 벌써 현장의 실제적인 통치자인 것은 말할 것도 없는 것이, 그렇지 않았다면 어느 누구고 자기 자신의 방어[보존] 권리를 포기할 수가 없었을 것이기 때문이다.

3.2.1 자연법(laws of nature)

3.2.1.1 사회계약의 원인으로서는 자연법

(e3.2.1.1.1) 사람들이 사회계약을 맺는 이유는 “모든 사람은 평화를 얻을 수 있는 희망이 있는 한 그것을 추구해야만 한다.”는 자연법의 명령을 따르기로 결정했기 때문이고, 이 제1의 자연법의 명령을 따를 수밖에 없게 된 것은 “사람은 누구나 자신의 모든 수단을 통해 자기 자신을 방어해도 좋다.”는 자연권의 계속적인 행사가 불가능해졌기 때문이다. 사람이 죽음을 피하고 자신의 생명을 보존하는 것이 필연적인 운동인 한, 자연권에서 출발하여 자연법을 거쳐 사회계약에 이르는 과정 역시 필연적인

운동인 것이다. 다시 말하면 사회계약은 다수의 인간들이 죽음을 피하고 자신의 생명을 보존하려고 필연적으로 상호간에 맺게 되는 계약인 것이다. 그들이 그들 간의 상호계약을 통해 각자가 자신을 방어하는 데 필요한 모든 수단에 대한 권리를 제3자에게 양도하기로 약속하는 것은, 물론 계약 당사자 모두의 힘을 양도받은 그 인격(person)에 의해서 자신들의 평화와 방위를 보장받을 것을 계산해서이다. 그러나 여기서 피할 수 없는 의문은 사람이 자기 보존에 필요한 모든 수단에 대한 권리, 즉 그의 절대적 자유를 제3자에게 양도한다는 것이 과연 단순한 이성적 계산에 의해 가능하기라도 한 것인가의 점이다. 이 의문은 우리가 “사회계약론을 자연적인 결합보다는 자발적인 결합에 바탕을 둔 법률적 통합을 통해서 시민 사회나 정부가 구성된다고 설명하는 이론”으로서 생각하는 한 불가피한 의문이면서도 동시에 그와 같은 입장에서선 해결이 불가능한 의문이다. 우리가 볼 때 이 의문에 해답을 가져올 수 있는 유일한 길은 흄에서의 사회계약을 그 원인과 결과의 양 측면에서 재검토해보는 것이다. 다수의 인간이 자신의 목숨을 구하기 위해서라면 자기의 모든 것을 내줄 수 있는 상태, 곧 모두가 모두에 대한 전쟁상태가 흄에서선 사회계약의 원인인 것이다. 하지만 이와 같은 절체절명의 상태에서 인간이 과연 얼마나 이성적인 사고를 할 수 있는지 우리는 아무도 모른다. 그뿐만 아니라 개개인의 이성 자체가 절망적인 상태에 빠져 있는데 “평화를 얻을 수 있는 희망이 있는 한 그것을 추구하라.”는 자연법의 명령이 어떠한 이성적 설득력 내지 호소력이 있을 것인지 우리 중 어느 누구도 확실하게 말할 수 없을 것이다. 그러므로 이런 상태에서 자연법은 객관적인 명령이라기보다는 평화에 대한 주관적인 희망 내지 믿음에 지나지 않을 수밖에 없을 것이다. 결국 다수의 개인의 마비된 이성을 소생시키고 자연법에 객관적 권위와 이성적 설득력을 회복시키는 것이 바로 사회계약의 결과인 것이다. 왜냐하면 사회계약의 당사자들은 그들 앞에 전쟁상태를 종식시켰거나 종식시킬 수 있는 강자를 볼 수 있을 때만이 그들의 계약을 체결하고 이성적인 사고를 재개할 수 있을 터이니까 말이다.

(q3.2.1.1.2) 국가의 목적은 안전 보장에 있다 - 원래 자유를 사랑하고 타인을 지배하기를 좋아하는 존재인 인간이 그런 구속을 스스로에게 과하는 규칙을 도입한 - 즉 국가의 틀 안에서 살기로 한 - 궁극적 이유, 목적 내지 의도는 다름 아닌 자기보존과 그것에 따른 만족한 생활로의 전망 내지 예상이다. 다시 말하면 인간은 비참한 전쟁상태로부터 빠져 나오고 싶다고 생각했기 때문이다. 전쟁은 - 내가 제13장에서 증시한 바 있듯이 - 인간 생래의 제 정념으로부터 필연적으로 결과하는 것으로서, 실제로 어떤 가공할 힘이 눈에 보이는 곳에 존재하여 인간이 그 힘을 두려워하고, 그 징벌에 대한 공포 때문에 그들의 계약들(covenants)을 이행하고 제14장과 15장에서 논한 제 자연법을 준수하지 않는 한, 피할 수가 없는 것이다.(17장 1절, p.111)

3.2.1.2 사회계약의 결과로서 자연법

(e3.2.1.2.1) 자연법과 사회계약에 대한 홉스의 견해는 더할 나위 없이 분명하다. 즉, 인간이 국가 안에 들어와서 살 때만이 자연법과 사회계약은 준수될 수 있고 그의 이성적인 사고는 재개될 수 있다는 것이다. 다수의 개별적인 상호계약이 준수될 전망이 없는데 나 혼자만이 계약 당사자로 나설 수 없을 것이며, 타인도 나와 같이 자연법의 명령에 따른다는 객관적인 보장이 없는데 나 혼자만이 순교자가 될 수는 없을 터이니 까 말이다. 오로지 국가 안에서만이 모든 계약은 성립되고 이행 될 수 있을 뿐만 아니라 자연법 또한 국가 안에서만이 실제적이고 보편적인 구속력을 갖는다는 홉스의 생각은 우리가 볼 때 자명한 진리가 아닐 수 없다. 여기서 제시되는 국가와 사회계약 중 무엇이 선행하는가는 문제는 답이 먼저냐 달같이 먼저냐의 문제의 각도에서 볼 것이 아니라 존재 양식을 가능성(possibility)과 실재성(reality)으로 나누어 보는 관점에서 논의되어야 할 것이다. 국가 밖에서 또는 국가 이전에 자연법과 사회계약은 물론 말할 수 있고 상상할 수 있고 희망할 수 있는 대상이나 그것은 어디까지나 실체(substance)가 없는 말들(words)이며 사담(私談)이며 바람소리며 꿈에 지나지 않는 것이다. 게다가 이러한 관념과 실재, 가

능과 현실의 일반적 분류가 역사적 사실에 의해 더욱 구체적으로 규정되어야 할 것이다. 즉 인류 역사상 어떠한 국가도 실제로 자연법과 사회계약의 체결에 기초하여 구성된 적은 없으나 오직 홉스의 『리바이어던』에 의해서 대표되는 서양의 근대국가에서만 자연법과 사회계약이 보편적 규범의 성격을 갖게 된 것은 의심할 여지없는 역사적 사실이다. 다음에 인용할 문장은 자연법과 사회계약이 로크와 루소 이후의 민주주의자들이 생각하는 것처럼, 국가[정부]를 구성하는 원리가 아니고 오히려 이와 반대로 국가의 산물이라는 홉스의 생각을 더할 나위 없이 명백하게 보여 줄 것이다.

(q3.2.1.2.2) 안전보장은 자연법에 의해 얻어 질 수 없다 - 자연법 - 즉 정의, 공평, 겸허, 자비 등, 한 마디로 말해서 우리가 남에게서 원하는 바를 남에게 행하라 - 이 어떠한 힘에 대한 공포 없이 저절로 준수 된다는 것은 우리들의 자연 정념에 반하는 일이다. 정념은 오히려 우리 자신들을 불공평, 자부심, 복수심 따위로 유도한다. 또 겁을 동반하지 않는 계약(covenants)은 그저 말에 지나지 않고 인간의 생명을 보장하는 힘을 전혀 지니고 있지 않은 것이다. 따라서 자연법은 존재함에도 불구하고 - 다만 사람이 그것을 지키려고 하고 또 무사히 지킬 수 있을 때는 지켜왔다 - 어떠한 권력이 확립되어 있지 않거나 또는 확립되어 있다 하더라도 사람들에게 안전을 보장하기에 충분할 정도로 강력하지 않으면, 인간은 누구나 타인에 대한 경계심 때문에 자기 자신의 힘과 기능에 의거하지 않을 수밖에 없다. 그리고 그것은 합법적이다. 사실 인간이 작은 가족 단위로 생활을 영위해온 모든 지역에선 서로 약탈하고 강탈하는 일이 야말로 인간의 생업이었다. 그런 일이 자연법에 어긋난다고 생각하기는커녕 전리품이 많으면 많을수록 명예도 역시 그만큼 컸다. 그리고 그런 사회에선 인간이 지킨 것은 오로지 명예의 법(laws of honour)뿐이었으며 그 이외에 지켜야 할 법은 없었던 것이다. 즉 그들은 잔혹행위를 삼가고 인명이나 경작용구를 빼앗지 않는 정도였다. 그리고 오늘날에도 큰 가족에 지나지 않는 도시며 왕국은 일찍이 소가족이 했던 것과 마찬가지로 일을 행하고 있다. 위험이 닥쳐오고 있다든가, 침략의 공포가 있다든가, 침략자에게 원조가 제공되고 있다든가 등등, 온갖 구실을 찾아내서 - 그 안전을 지키기 위해서 - 영토 확대를 꾀한다. 또 공공연한 무력행사며

비밀책략에 의해 인접도시며 국가를 제압하고 약체화하려고 할 수 있는 모든 노력을 아끼지 않는다. 그러나 그것도 달리 경계의 방법이 없기 때문에 정당한 행위이고 후세에까지 찬양의 대상이 되고 있다.(17장 2절, pp.111-112)

3.2.2 근대국가에서 사회계약

3.2.2.1 국민과 사회계약

(e3.2.2.1.1) 홉스에서 ‘사회계약’의 결과는 리바이어던의 탄생이고 이 리바이어던이 사회계약을 국가의 궁극적 이유, 목적으로서 확립한다. 그러나 여기서 ‘사회계약’이라고 지칭되고 있는 것은 본래 개인들 상호간의 다수의 개별적 계약[신약]에 지나지 않는 만큼 오직 리바이어던을 매개로 해서만이 집단적이고 공적인 성격을 갖게 된다. 그도 그럴 것이 리바이어던, 즉 “인간이 만들어낼 수 있는 한 최대의 것이라고 상상되는 힘을 소지한 주권자”가 존재하지 않는 곳에는 사회는 존재할 수 없고 따라서 사회계약도 있을 수 없는 것이다. 다수의 인간은 주권자의 인격에 결합되고 통일될 때에 한해서만이 국민(Subject)이며 시민사회(civil society)의 구성원이며 동시에 그들 간에 맺었던 개별적인 상호계약들은 사회계약으로서 성립되는 것이다. 홉스에서 국민과 시민은 완전한 동의어다. 우선 라틴어의 Civitas와 영어의 State 또는 Commonwealth(국가)는 완전한 동의어로서 이미 『리바이어던』 서설에서 확인되었고, 다음으로 1670년 『리바이어던』 라틴어판에선 영어판에서 사용했던 국민(Subject)이란 용어를 전부 (고대 공화국의 시민을 의미하는) Citoyen[Citizen]으로 대체하고 있기 때문이다. 다시 말하면 홉스는 시민이란 말 대신에 국민이란 말을 썼을 뿐 국가 안에 시민이 별개의 사회나 계층을 형성하고 있는 것이 아니다. 따라서 시민법으로 번역하고 있는 civil laws는 흔히 착각하고 있는 것처럼 국민과는 별개의 존재인 시민을 대상으로 하는 것이 아니고, “국가가 단일 인격으로서 국민(subject) 모두에게 명(命)한 제 규칙

일 뿐이다.” 물론 홉스에서의 subject를 신민(臣民)으로 번역하는 경우가 없지 않으나, 이 용어의 뜻이 국가의 주권자(Sovereign Power)에 복종(allegiance)을 서약함으로써 그 안전을 보장받는다라는 것인 만큼 반드시 왕, 군주에 대한 신하, 신민의 뜻으로 한정되는 것은 아니다. 결국, 홉스에서의 사회계약은 자연권을 포기하고 자연법의 명령에 따라 살기로 작성한 다수의 인간이 국가 밖에서 국가 안으로 들어가 살고자 하는 소망의 표현이지 국가 안이나 국가 밖에 별도의 단체나 사회를 자발적으로 형성하는 계약 행위는 아닌 것이다. 이와 같은 홉스 사회계약의 기본적인 성격과 현격한 대조를 이루는 것이 바로 로크에서의 사회계약론이다. 인민이 스스로의 결사를 통해 하나의 단체를 형성할 수 있다고 믿었던 로크는 그의 『통치론』 95절에서 “일정한 수의 사람들이 하나의 공동체나 정부를 구성하기로 동의할 때, 그들은 즉시 하나의 단체로 결합되어 하나의 정치체(political body)를 결성하게 된다.”는 것을 명기하고 있는 것이다. 홉스에 따르면 다수의 인간이 주권자의 인격에 결합 및 통일되었을 때, 그것이 국가며 동시에 국민 전체가 되는 데에 반해, 로크의 논리를 따르면 동일 국가 안에 여타 국민과 구별되는 사회단체나 정치 집단이 형성될 수 있는 것이다. 이와 같은 단체나 집단은 ‘스스로의 결사’를 통해 형성되었기에 그 (자연적) 성질이 국가 주권자의 단일 인격에 결합 및 통일됨으로써 탄생하고 정립된 국민의 (인위적) 성질과 같을 수가 없는 것이다. 게다가 그 형성 과정의 논리에 따라 이런 단체나 집단은 한편 자연권, 즉 로크에서의 천부인권에 의거하면서 다른 한편 국가와 국민의 관계를 규정하는 보편적인 규칙인 국법에 대해 자체의 내부 규약을 선행시키는 경향이 있을 수밖에 없다.

3.2.2.2 시민사회와 사회계약

(e3.2.2.2.1) 사회계약론을 놓고 홉스와 로크, 양자 간의 차이는 물론 17세기 영국 헌정사의 발전 과정을 반영하고 있으며, 이어서 근대 정치사상사 발전에 심대한 영향을 미치게 된다. 대의 민주주의가 발전해 온

영미 전통에선 로크의 영향이 절대적인 것으로 사료되는 일반적인 경향이 있는 반면, 절대주권론을 중심으로 하여 국민 국가(Nation-State) 전통이 발전해 온 대륙, 특히 프랑스와 독일 전통에선 홉스의 영향이 절대적이었다고 봐야 할 것이다. 홉스의 정치철학은 그 경험적 원천을 왕당파와 의회주의자들의 격돌과 청교도 혁명과 크롬웰 독재 및 찰스 1세의 처형 등 영국 시민혁명의 전반부에 두고 있다. 이에 반해 로크의 정치철학에선 영국 시민혁명이 의회주의자들의 최종적인 승리로 종결되는 명예혁명(1688-1689)이 그 경험적 바탕이 되고 있다. 그것은 바로 로크의 주저 『통치론』(*Two Treatises of Government*, 1690)에서부터 ‘시민사회’라는 용어가 국민(Subject)과 별도의 독립적인 정치적 의미를 갖게 된다. 1681년경에 착수된 것으로 추정되는 로크의 『통치론』은 두 논고로 나뉘어져 있어, 『제1논고』(*The First Treatise of Government*)는 왕권신수설(the theory of the divine right of kings)을 피력한 로버트 필머(Robert Filmer)의 저술 『족장론』(*Patriarch*, 1680)에 대한 반론이고, 『제2논고』(*The Second Treatise of Civil Government*)는 시민통치제의 기원과 정당성 그리고 목적에 대한 고찰과 통치 기관의 정당성이 상실되는 경우 및 그 경우에 시민들이 취할 수 있는 조치에 대한 견해를 담고 있다. 그리고 로크의 『통치론』은 영국 시민혁명의 후반부, 그러니까 ‘왕정복고시대’(the Restoration)라고 하는 찰스 2세 시대(1660-1685)를 그 역사적 배경으로 하고 있는데, 사실 이 시대에 들어와서 실제로 절대왕정으로 복귀할 수 있다고 생각하는 사람은 없었다고 보아야 할 것이 우선 시민혁명의 전반부에서 치룬 희생의 기억이 왕당파나 의회주의자 모두에게 아직도 생생히 살아남아 있었던 만큼 어느 쪽도 또 다시 같은 희생을 치르면서까지 그나마 회복된 국왕과 의회의 균형관계를 전복시킬 엄두를 내지 못했기 때문이다. 바로 이러한 역사적 경험의 차이 때문에 홉스의 정치철학은 인간의 자연 상태를 전쟁 상태로 규정하면서 출발하고 로크에선 자연 상태가 전쟁 상태라기보다는 이미 개인들이 스스로의 결사를 통해 하나의 단체를 형성할 수 있는 ‘평화 상태’로서 규정되고 있는 것이다. 주권의 본질과 소재의 문제를 놓고 왕과 의

회가 청교도와 국교주의자가 전쟁을 벌이던 역사적 상황을 그 경험적 바탕으로 하고 있는 홉스의 철학적 사색이 국가의 본질[혼, soul]이 통치 형태의 여하를 불문하고 절대주권에 있음을 설파하는 것은 당연한 일이 아닐 수 없다. 홉스에서 절대 주권은 자신이 누누이 강조하고 있는 바대로 군주 정체, 민주 정체, 귀족 정체 중 그 어떤 통치 형태도 수용할 수 있는 국가의 혼이었던 만큼, 이런 의미에서 그의 절대주권론은 사실 영국 시민전쟁의 두 주역인 왕당파와 의회주의자 양쪽 모두를 변증법적으로 설복하여 화해시킬 수 있는 이론이며 처방이었다.

(e3.2.2.2.2) 따라서 홉스에겐 영국 시민전쟁이 끝나서 군주나 의회 중 한쪽에 의해서 절대 주권이 확립되었을 때 사회계약은 성립할 수 있었던 것이다. 그도 그럴 것이 내전이 계속되고 있는 한 인민의 향배도 혼미 상태에 있을 수밖에 없는 만큼 사회계약은 그가 누차 강조하고 있듯이 그저 말ियो 사담에 지나지 않았을 터이니까 말이다. 그러나 이와는 달리 로크의 역사적 배경이 되고 있는 왕정복고시대는 주권은 왕과 의회 사이에 분할되어 있었지만 국가가 전쟁 상태에 있었던 것은 아니었고 의회가 엄연히 존재하고 있었던 만큼, “인민이 스스로의 결사를 통해 하나의 단체를 형성할 수 있다.”는 로크의 믿음은 이미 이론적 가설이 아니고 현실이었다. 따라서 홉스에선 주권자가 확립되지 않는 한 사회계약은 실현될 수 없는 것이었으나 로크에선 (홉스의) 절대 주권의 문제가 유보된 상태에서 사회계약은 실현될 수 있다고 말하고 있는 것이다. 여기서 우리가 양자 중 누가 옳고 그른가를 판정하고 선별하는 입장에 설 수 없는 것은 양자의 이론 모두가 각각 당대의 역사적 사실에 의해 검증된 진실이기 때문이다. 다만 이런 경험적 검증 절차 이전에 이미 이론적으로 자명한 양자 간의 차이는 우리가 여기서 짚고 넘어갈 수 있는 점이라 하겠다. 즉 사회계약의 외연[범위]의 차이는 이미 이론상 양자 간의 분명한 차이라는 점이다. 홉스에서 사회계약은 국가 주권자를 매개로 하여 실현되기 때문에 그것은 국민 전체를 포함하나, 로크에선 사회계약은 주권자와는 무관하게 개인들이 자발적으로 맺는 계약인 만큼 그것은 (국

민 전체와는 구별되는) 특수 단체나 집단을 형성할 수밖에 없다. 바로 이런 이유 때문에 루소는 그의 『사회계약론』에서 로크의 의회 민주주의가 공화국의 시민(Citoyen) 전체가 아니고 부르주아지를 대변한다고 비평했던 것이다. 물론 로크나 의회주의자들의 입장에서 부르주아 역시 시민이고 따라서 시민 부르주아가 장악하게 되는 의회는 ‘시민사회’ 전체를 대표한다고 주장할 수 있을 것이다. 그러나 1689년 명예혁명에 의해 확립된 의회 정치가 실제로 시민사회의 정치적 승리를 의미한다 하더라도 이 시민사회가 국민 전체의 한 부분에 지나지 않는다는 것은 변함없는 사실이다. 왜냐하면 영국의 의회는 1차 세계대전 전까지 납세액에 의한 제한 선거에 의해 구성되었던 만큼, 그것은 어디까지나 마르크스주의자들이 지적한 바 있듯이 형식적 민주주의였고 따라서 국민 전체가 아니고 국민 일부의 사회계약에 기초하고 있었기 때문이다. 그러나 이렇게 그 범위가 제한된 로크의 사회계약은 1차 세계대전을 계기로 국민 전체를 포함하는 홉스의 사회계약으로 전환될 수밖에 없게 되고, 동시에 시민혁명 이후 영국 헌정사의 최대의 문제였으나 그때까지 유보되어왔던 주권의 본질과 소재에 관한 문제가 실제적인 해결을 보게 된다. 영국은 세계대전 발발 전까지 그 영토가 6대양 5대주에 미치는 소위 대영제국의 위용을 갖추고 그 시민 부르주아지가 세계시장을 주름잡고 있었지만 그 주권은 여전히 혼합정체의 형태를 취하고 그 국민 또한 신민, 시민, 부르주아, 프롤레타리아 등 다양한 요소들로 구성되어 있었던 만큼, 독일 같은 대륙의 ‘절대 주권 국가’를 상대로 전쟁을 벌이기에는 그 국가 체제가 매우 방만하였다. 우리는 다음의 인용에서 로크의 『통치론』에서 (홉스의) 주권 문제가 어떻게 유보되고 있는가를 볼 것이며, 또 홉스는 혼합정체를 어떻게 비평하고 있는가를 음미할 수가 있을 것이다.

(q3.2.2.2.3) 로크는 사회의 단체를 내재적인 것으로 즉 그 구성원들의 자발적인 응집에 의해 존재하는 것으로 보는 반면, 홉스는 사회를 외생적인 것으로 즉 구성원의 우두머리가 적용한 응집력에 의해 존재하는 것으로 본다. 홉스에게는 절대 군주인 우두머리를 제외하면 단체란 존재할 수 없기 때문이다. 반면 로크에게는 수탁자[통치자, 정부] 없이도 사회

적 단체는 존재할 수 있다. 로크에게 사회계약론은 자연법사상 및 이에 근거한 자연권과 밀접한 연관을 맺고 있다. 이를 보여주는 것이 주권에 대한 로크의 입장이다. 로크는 주권의 본질이나 소재에 관해서는 명백한 견해를 가지고 있지 않았다. 때로는 인민 혹은 공동체가 최고의 권력(『통치론』 149, 240, 243절 등)을 가진다고 하고, 때로는 입법부가 최고의 권력(134, 135, 138절 등)이라고 언급하기도 한다. 로크에게 입법부는 공동체 전체일 수도 있고, 공동체에 의해 임명된 기관일 수도 있다. 또 다른 곳에서는 “입법부가 상시적인 기관이 아닌 상황에서 행정부가 1인에게 맡겨져 있고 그 사람이 입법부에도 관여하는 경우가 있는데 그런 경우에는 그 사람을 넓은 의미에서 최고의 권력자라고 불러도 무방할 것이다.”(151절)라고 언급하기도 한다. 그러므로 로크는 주권이나 최고 권력자에 대해 관심을 가지기보다는 개인의 권리와 주권자가 누가 되었든 이 개인의 권리가 주권자에게 부과하는 한계에 관심을 가졌던 것이다. 그런데 이러한 개인의 권리는 다름 아닌 자연권이기에 이러한 권리의 토대는 바로 자연법이라 할 수 있다.(정윤석, 『로크 통치론』, 철학사상 별책 제2권 제4호, 2003, pp.65-66)

(q3.2.2.2.4) [혼합정체] 때로는 또한 신정 국가가 아닌 세속 국가의 통치에 있어서도 혼(soul)이 하나가 아니고 그 이상 존재하는 경우가 있다. 예를 들면 [영양을 섭취하는 기능인] 화폐 징수권은 전체적 합의체(a general assembly)에 있고, [운동의 기능인] 지휘권 내지 명령권은 일인(one man)에 있으며, [이성의 기능인] 입법권은 이상의 양자의 동의뿐만 아니라 때때론 제3자도 포함한 동의에 있는 경우가 바로 그것이다. 이런 경우는 때로는 탁월한 법의 제정을 위한 동의를 얻지 못하거나, 또 심히 자주 생명과 운동에 필요한 영양이 부족하게 되기 때문에 국가는 위험에 빠지기 십상이다. 극히 소수의 사람이 이런 통치는 실은 통치가 아니고 국가를 3개의 당파로 분할하는 것에 지나지 않음을 간파하고 이를 혼합 군주정체(mixed monarchy)라 칭하고 있다. 사실 이런 통치 형태는 하나의 독립된 국가가 아니고 3개의 독립된 당파인 것이다. 또 하나의 대표 인격이 아니고 3개의 인격인 것이다. 물론 하나님의 왕국에 있어선 왕국을 다스리는 하나님의 신 안에 3개의 독립된 인격이 통일을 파괴함이 없이 존재한다는 것도 있을 수 있을 터이다. 하지만 그것은 의견의 상이를 피할 수 없는 인간이 통치하는 곳에선 있을 수 없는 일이다. 그런 까닭에 왕이 인민의 인격을 지고, 전체적 합의체가 또 인민의 인격을 지고, 그리

고 다시 별도의 합의체가 인민 일부의 인격을 맡게 된다면, 이것들은 하나의 인격도 하나의 주권자도 아니며 3개의 인격이며 3개의 주권자 이외의 다른 것이 아니다.(29장 16절, pp.219)

3.2.2.3 세계대전과 사회계약

(e3.2.2.3.1) 세계대전을 계기로 하여 로크의 제한된 사회계약은 그 범위를 확대할 수밖에 없게 되어 홉스의 사회계약과 일치하게 된다. 영국은 그 대영제국이라는 위용에도 불구하고 홉스가 지적한 바 있는 그 혼합 군주정체와 신민, 시민, 부르주아, 프롤레타리아 등의 다양한 성분으로 구성된 국민, 즉 로크 식의 대의 민주주의 체제와 시민사회를 가지고 대륙의 절대주권 국가를 상대로 전쟁을 벌일 수는 없는 노릇이었다. 당시의 영국과 독일을 위시한 대륙 국가 간의 국가 체제상의 차이를 칼 슈미트(Carl Schmitt)는 1938년 발간된 그의 논고 『토마스 홉스의 국가론과 리바이어던』에서 다음과 같이 분석하고 있다. “그 자체가 섬나라이고 전 세계를 주름잡는 해양 세력인 영국은 대륙 국가들이 형성되는 과정에서 필요했던 절대 군주 정체, 상비육군, 중앙집권적 관료체제, 법치 국가의 실정법 체제를 갖출 필요가 없었다. 강력한 함대를 소유하여 세계를 제패한 범세계적 해양 세력이요 상업 국가로서의 정치적 본능에 따라 영국인들은 대륙의 ‘단한 국가’ 형태로부터 멀리 떨어져 ‘열린 국가’로서 남아 있었던 것이다. 절대주의 사고의 결단성(decisionism)은 영국 정신에는 언제나 생소하였다. 개념적으로 명료한 형태의 절대 주권 국가, 곧 다른 국가형태와의 혼합이나 조율을 거부하는 절대주권국가 개념은 영국의 공권력에 하등의 반향도 일으키지 못했던 것이다. 오히려 이와는 반대로 영국의 헌법(constitution)은 혼합 헌법, 혼합 정체의 이상적인 모델로서 추앙되어 왔다. 대륙의 절대 국가들(absolute states)들이 벌인 지상전의 주요 목적들이 내각[정치]와 군사령부[전투]에 의해 사전에 기획 결정되었던 것과는 달리, 해양 강국으로서의 영국이 발전시

켜온 적 개념은 그들의 해전과 상업 전쟁에서 유래하는 것이었기에, 전투요원과 비전투요원을 구별하지 않는 비국가적 적, 곧 총체적인(total) 적의 개념이었다는 특징이 있다. 영국의 역사는 통치, 법, 전쟁에 관해서 뿐만 아니라 국가와 제 종교와의 관계에 있어서도 홉스가 제시한 국가 개념과는 반대의 방향으로 발전해왔다. 영국의 종교적 시민전쟁에 대해 홉스가 제시한 해결방안은 종교의 자유에 대한 영국의 통념을 부정하는 것이었다. 홉스가 제시한 개념의 내용은 오히려 전제주의로 간주되었던 것이다. 게다가 그 방법은 마키아벨리즘으로 심판되어 가장 격렬한 혐오의 대상이 되었던 것이다.”(Carl Schmitt, *The Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes*, Greenwood Press, 1996, p.80)

물론 여기서 개진되고 있는 칼 슈미트의 로크에 대한 홉스, 열린 국가에 대한 닫힌 국가, 혼합 정체에 대한 절대주권 국가 옹호론은 세계대전의 결과라는 역사 심판 앞에서 패소하고 말았다. 전후 독일, 일본, 이태리 등 패전 국가들이 모두 영국식의 의회 민주주의를 채택하였을 뿐만 아니라, 현재 유럽에선 각 주권국가들이 그들의 주권의 일부를 양도함으로써 정치적 유럽통합을 시도하고 있으니까 말이다. 그러므로 독일이 낳은 세계적 명성의 헌법 학자 칼 슈미트(1888-1985)는 오늘날까지도 자유주의, 국가주의, 시민사회론, 유럽통합론 등의 국제적인 토론에 있어서도 핵심적인 주제가 되고 있는 실정이다. 다만 이 대목에서 우리가 짚고 넘어가지 않으면 안 되는 사항은 세계대전의 전승국조차도 적어도 전쟁 중엔 로크의 대의 민주주의 체제 대신에 홉스의 절대주권 국가 체제를 택할 수밖에 없었던 사실이었다. 그도 그럴 것이 그것이 시민전쟁이든 국제전이든, 모름지기 전쟁 상태에 처한 국가가 그 해체를 피하려면, 분리되어 있던 입법권, 행정권, 사법권이 일인의 인격에 통합되어야 하며, 동시에 국가의 모든 구성원은 이 일인의 인격에 결합되어야만 한다는 것은 경험과 이성이 입증한 사실이니까 말이다. 게다가 세계대전을 통해 로크의 자발적 따라서 부분적 사회계약은 필연적으로 국가의 인적 자원을 망라하는 홉스의 전체적 사회계약으로 전환될 수밖에 없으며, 그 결과 국민 전체의 사회계약을 토대로 하는 ‘국민 국가’가 탄생하는 것이다.

(q3.2.2.3.2) 이상의 제 권리는 주권의 본질을 구성하며 또 그것에 의해 주권이 어떠한 인간 혹은 어떠한 합의체에 놓여 있음을 식별할 수 있는 표시이기도 하다. 이들 권리는 양도될 수 없고 분할될 수 없다. 화폐 주조 권리, 미성년 상속자의 재산 및 신병처분의 권한, 시장에서의 매매권, 기타 대권 사항은 주권자에 의해 양도될 수 있으나, 국민보호의 권력은 끝까지 주권자에 유보되어 있다. 왜냐하면 만일 주권자가 군사권을 양도하면 법을 시행하는 실제의 힘을 잃게 될 것이고, 그리하여 사법권을 유보한다 하더라도 사법권은 아무 쓸모가 없을 터이니까 말이다. 또 그가 화폐징수권을 양도해 버리면 이번엔 군사권이 무효가 될 터이니까 말이다. 그뿐만 아니라 학설과 교리의 규제를 방지하면 대중은 영적인 대상들을 무서워한 나머지 반란을 일으킬 터이니까 말이다. 따라서 지금 열거한 권리들 중 어느 하나에 관해서라도 깊이 생각해 본다면, 그것 이외의 모든 권리를 보유하고 있다 하더라도 이는 국가 설립의 목적인 평화와 정의의 유지를 위해 하등의 효과도 없다는 것을 쉽게 납득할 수가 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 주권을 분할할 수 있다고 생각하는 사람은 [성서 마가복음 3장 24절의] “분할된 왕권은 존립할 수 없다.”는 말씀을 상기해보는 것이 좋을 것이다. 주권만 분할되지 않으면 군대의 분열도 대립도 결코 일어날 수 없을 터이니까 말이다. 그러므로 만일 잉글랜드의 대부분에서 주권자의 제 권력이 국왕, 하원 그리고 상원 사이에 분할되어 있다는 견해가 받아들여지지 않았었다면, 인민이 분할되어 오늘날의 내란에 빠저드는 일은 결코 일어나지 않았을 것이다. 처음엔 정책을 달리하는 사람들 간에, 이어서 종교의 자유에 관해 의견을 달리하는 무리들 사이에 일어 난 이 내란이 주권에 대해 많은 사람들에게 준 교훈은 참으로 지대한 바가 있었다. 그 결과, 오늘날 영국에서 다음과 같이 생각하지 않는 사람은 거의 없다고 해도 과언은 아니다. 우선 주권자의 권리는 분리할 수 없다는 것, 이 사실은 금후 평화가 회복되었을 때 일반적으로 인정될 것이라는 것, 일반대중이 내란의 비참함을 기억하고 있는 한 그 인정은 지속될 것이라는 것, 단 일반대중이 지금까지보다 좀 더 나은 교육을 받지 못하는 한 그 비참함도 망각되고 그 인정도 더 이상 계속되지 않으리라는 것, 등이다.(18장 16절, pp.120-121)

3.3 국가의 와해

(e3.3.1) 국가의 설립 목적 또는 존재 이유는 인간이 비명횡사를 피하고 그 자연 수명을 다 살 수 있는 안전을 확보하는 데에 있다. 국가의 탄생이 인간의 자기 생명 보존 욕구의 필연적 결과로서 이해되고 있는 만큼, 국가 또한 자신의 생명을 모든 수단을 다해서 지켜나가지 않으면 안 된다. 모든 인간에게 자신의 삶과 죽음, 존재와 무의 문제가 절대적인 문제인 것처럼, 모든 국가에 있어서도 자신의 존속과 소멸, 건강과 사망의 문제가말로 절대적인 문제가 아닐 수 없다. 홉스에서 국가는 지상의 신, 리바이어던이다. 그의 존속과 해체의 문제는 우리들의 안전과 비명횡사의 문제다. 앞으로 소개할 설립된 국가의 기본 구조와 이와 대칭을 이루는 국가의 와해는, 세계대전의 결과로서 독립하고 건국과 더불어 3년간의 내전과 3년간의 전쟁을 치루면서 그 존재를 지켜온 대한민국의 역사에 대한 우리들의 회미해져가는 기억을 우리들의 정신 앞에 부활시키는 바가 적지 않을 것이다.

(q3.3.2) 국가의 설립이란 무엇인가 - 국가가 설립되었다고 하는 것은 다음과 같은 때이다. 많은 수의 사람이 합의(agree) 내지 각인 상호 계약(covenant, every one with every one)에 의해, 모든 사람의 인격을 [그들의 대표자로서] 구현(present)하는 권리가 어떤 일개인 또는 합의체에 다수결에 의해 부여되고, 이 인간 또는 합의체에 찬성투표를 했던 자나 반대투표를 했던 자나 모두 동일하게 그의 행위와 판단을 자기 자신의 것으로서 승인하고, 그렇게 함으로써 그들 서로 간에는 평화의 삶을 영위하고 타인들부터는 보호를 받을 것을 목적으로 할 때이다. 이러한 국가의 설립에서, 결집한 사람들의 동의에 의해 주권(sovvereign power)을 부여받은 인간 또는 합의체의 모든 권리와 모든 권능이 유래한다.(18장 1-2절, p.115)

(q3.3.3) 국가의 해체는 그 원인이 불완전한 설립에 있다 - 죽을 수 밖에 없는 유한한 존재인 인간이 만드는 것 중에 불멸의 것이 있을 수 없으나, 만일 인간이 스스로 소유하고 있다고 주장하고 있는 그 이성을 활용한다면 그들의 국가는 적어도 내적인 병으로 인한 멸망으로부터는 보호

될 수 있을 것이다. 국가는 그 설립의 본질상, 그것에 생명을 부여한 인간, 자연법 혹은 정의 자체와 마찬가지로의 영속적인 수명을 살도록 의도되었기 때문이다. 따라서 만일 국가의 해체가 외적 폭력이 아니고 내적 혼란에 의해 초래되는 경우에는 그 결합은 소재(matter)로서의 인간이 아니고 그 제작자(maker) 또는 그것에 질서를 부여하는 자로서의 인간에 있는 것이다. 왜냐하면 다수의 인간이 서로 싸우고 죽이는 아수라장에 기진맥진한 나머지, 마침내 하나의 견고하고 영속적인 건축물을 건립하여 그것에 적응할 것을 진정으로 원할 때, 인간들의 행위를 규제하는 데 적당한 법을 만드는 기술이며, 또 현재의 조악하고 장애가 되는 점들을 제거하는 데 필요한 인내심과 겸허함이 결여되어 있으면, 그들은 유능한 건축가의 도움 없이는 불안정한 건물을 지을 수밖에 없는 것이다. 그리고 이렇게 세운 건물이 그들 자신의 시대를 넘어서까지 지탱한다는 것은 그 자체가 매우 어려운 노릇이고, 그들의 자손의 머리위에 무너져 내릴 것은 더더욱 틀림없는 일이다.(29장 1절, pp.212-213)

3.3.1 절대 권력(absolute power)의 결여

(e3.3.1.1) 홉스에서 국가는 절대 권력으로서만이 존재한다. 이 절대 권력은 국민에 있는 것이 아니고 국민 모두의 인격을 자신의 인격 속에 구현하는 권리를 부여받은 주권자(the Sovereign)에 있는 것이다. 주권자가 군주 정체에서처럼 일개인이든 또는 민주 정체에서처럼 합의체이든, 그가 소유하는 주권(Sovereign Power)은 문자 그대로 국가의 절대적이고 항구적인 권력일 수밖에 없는 것은 “국가 안에서 국민의 평화와 공동 방위를 위해 국민 모두의 힘과 수단을 사용할 수 있는 유일한 인격의 권력이 바로 주권이기” 때문이다. 그러기에 또한 홉스는 (13장 2절에서) “인간적 권력 중 최대의 권력은 다수의 인간이 동의하여 단 하나의 자연적 또는 사회적 인격에 그들의 힘을 집결하는 경우 나타나는 권력”이라고 천명하고 있는 것이다. 이렇게 한쪽은 절대 권력을 소유한 주권자와 다른 한쪽은 오로지 그에 의해서만이 자신들의 평화와 방위가 가능한 국민으로 구성된 것이 홉스의 국가이기에 절대 권력으로서의 주권의 탈락은

국가 자체의 붕괴를 의미한다. 그러나 주권 개념의 역사적 발전의 관점에서 보거나 과거 독재 정권에 대한 민중의 저항의 역사로서 이해되고 있는 한국 현대사의 관점에서 볼 때, 국민에 대해 이렇게 일방적이고 압도적인 권력으로서의 홉스의 주권 이론은 수궁 여부에 앞서 강한 거부감부터 불러일으킨다는 것도 또한 부인할 수 없는 사실이다. 우선 대한민국의 주권에 관하여 말한다면 헌법은 제1조 2항에서 “대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다.”고 규정하고 있다. 그리고 또 주권 개념의 세계사적 발전의 관점에서 보더라도 (헌법 학자 김철수의 『헌법학개론』, 박영사, 2003, p.104를 참조해 보면) “국가주권설은 제1차 세계대전 후 칼 슈미트를 거쳐 헬러(Heller)에 이르러 국민주권론으로 복귀하게 되었고 제2차 세계대전 후에는 국민주권론의 전성기를 맞이하였다.”는 세계사적 상황과 우리 헌법의 주권 규정은 일치하고 있는 것이다. 그뿐 아니라 세계대전을 계기로 하여 범세계적인 전성기를 맞이한 국민주권론이 김철수가 같은 책 103쪽에서 밝히고 있듯이, “그 기원이 Althusius, Locke, Rousseau와 그들의 사회계약론에 거슬러 올라간다.”고 이해될 될 때, 한국과 세계 정치사상사의 무대에서 홉스의 퇴장은 더더욱 불가피해 보인다. 그러나 여기서 우리가 반드시 짚고 넘어가자 않으면 안 되는 사항은, 이렇게 입헌주의(Constitutionalism)의 관점에서 볼 때 불가피해 보이는 홉스의 역사적 퇴장은 실은 홉스가 인류에게 남기고자 한 메시지를 부정한다기보다는 그것과는 무관하다는 사실이다. 그도 그럴 것이 그것이 군주 정체에서든 민주 정체에서든, 주권자가 입법자이며 그는 자신이 만든 법에 구속되지 않는다는 것이 홉스 주권 개념의 본질이니까 말이다. 그렇다고 해서 만일, 혹자가 주장하는 것처럼, 입헌주의나 그 기본 요소인 국민주권 및 권력분립의 원칙은 홉스의 절대 주권론과 상치됨으로 민주주의 국가에선 후자가 배제되어야 한다고 믿는다면, 그런 국가에선 통치[정부]형태를 비롯하여 국체 및 헌법 자체까지 국민이 원한다면 언제라도 변경할 수 있는 길이 열려있는 법이며, 또 실제로 대한민국은 1948년 7월 12일에 제정된 그 제헌헌법을 1987년 10월 29일까지 9차에 걸쳐 개정했을 뿐만 아니라 대법원과

헌법재판소의 판례가 반국가단체로 규정한 바 있는 북한과 연방제 국가를 형성하기 위한 국체 자체를 변경시킬 통일 헌법을 구상하고 있는 실정이다. 이렇게 설 사이 없이 헌법이 개정되고 또 과거와는 전혀 다른 국가 형태를 위한 헌법을 준비해야 할 때 과연 한국의 ‘국가 정체성’은 국민 중 누가, 대통령 중 누가, 사법부의 누가, 헌법 학자 중 누가, 무엇에 근거하여 담보할 수 있을 것이며, 게다가 국민주권의 이론적 근거인 사회계약은 헌법 개정이 있을 때마다 새로이 맺어야 하는지 또는 각 대선마다 혹은 각 총선마다 다시 맺어야 하는지, 또는 그렇지 않다면 1948년 8월 15일 국가 설립 시 맺은 최초의 사회계약이 아무런 변경 없이 그대로 유효한지가 문제이고 문제로서 남을 수밖에 없는 것이다.

3.3.2 사회계약론에 의한 주권의 제약

(e3.3.2.1) 홉스에서 사회계약은 국가 ‘설립의 원리’이다. 그러므로 물론 국가 설립의 원리로서 사회계약은 국가의 기본적인 구조와 목적을 투명하게 보여주지만 다른 한편 사회계약의 당사자들이었던 국민은 더 이상 그들이 맺은 사회계약을 취소 또는 파기할 수 없는 것이 홉스 사회계약론의 특징이다. 홉스의 사회계약에선 계약당사자들이 자신의 절대적 자유, 곧 자연권을 포기하는 차원이 있고 동시에 그들의 모든 힘과 수단을 계약당사자가 아닌 제3의 사회적 또는 자연적 인격에 집결시켜서 이 인격, 곧 주권자가 그들 모두의 인격을 대표자로서 구현하도록 하는 차원이 있는 것이다. 따라서 국민이 자신을 탄생시킨 사회계약을 자신의 존재의 상실을 각오하지 않는 한 파기나 취소하는 것은 불가능한 일이다. 그도 그럴 것이 사회계약을 통해 국민이 된 자가 만일 새로운 사회계약을 체결하기를 원한다면 그는 우선 상호 약속에 의해 포기했던 자신의 자연권을 되찾아야 할 뿐만 아니라 동시에 자신과 여타 국민의 모든 인격을 총대표로서 그 한 인격에 구현하고 있는 주권자로부터 자신의 인격을 회수해야만 하는데, 이는 그가 국가 밖으로 나가 즉 자연 상태로 돌

아가 국가를 상대로 전쟁을 한다는 것을 의미하는 만큼 그 자체가 자멸적이며 따라서 부조리한 것이 아닐 수 없기 때문이다. 그러므로 홉스의 사회계약은 바로 그것이 만든 인간적인 권력 중 최대의 권력인 절대 주권(Absolute Sovereignty) 으로 인해 그 자체가 단 한 번만의 결정적인 영원한(once for all) 계약으로 고정되게 된 것이다. 홉스 정치철학의 핵심인 이와 같은 절대 주권과 사회계약의 관계를 다음의 인용을 통해 음미해 보기로 하자.

(q3.3.2.2) 국민은 통치 형태를 변경할 수 없다 - 계약을 하면서 국민이 된 만큼 국민이 이전의 계약에 의해서 이번의 계약과 모순되는 사항을 강제당할 수 없는 것은 자명하다. 따라서 또한, 이미 국가를 설립한 인간들이 주권자의 행위, 판단을 자기의 것으로 인정하는 것(own)은 계약에 따른 의무이기 때문에, 주권자의 허가 없이는 어떠한 경우에도 그들 간에 새로이 다른 제3자에게 복종하기로 하는 계약을 합법적으로 맺을 수는 결코 없다. 고로 군주 하에 있는 국민은 그의 허가 없이 군주정체를 벗어던지고 해체된 군중의 혼란으로 돌아갈 수도 없을 뿐만 아니라 그들의 인격을 현재 그것을 담지하고 있는 자로부터 다른 자 또는 다른 합의체로 이전할 수 없다. 그도 그럴 것이 그들의 주권자인 자가 어떤 일을 하거나 하는 것이 적당하다고 판단하는 것을 그들은 모두 승인하고 자기의 행위로 간주할 것을 그들 서로 간에 각인이 각인에 대하여 의무지고 있기 때문이다. 그러므로 누구 하나가 반대한다면 나머지 모든 자는 그와 맺은 계약을 파기하게 되는 만큼 이것은 정의에 위배되는 일이 아닐 수 없다. 또한 그들은 한명도 남김없이 그 주권을 그들의 인격을 구현하는 자에게 부여했던 바이다. 따라서 만일 주권자를 폐한다면 그로부터 그의 인격을 탈취하는 것이 되는 만큼 이 또한 부당하지 않을 수 없는 일이다.(18장 3절, pp.116-117)

(q3.3.2.3) 주권은 박탈할 수 없다 - 그들 모두의 인격을 구현하는 권리가 주권자에게 부여되어 있는 것은 주권자와 그들 사이에 체결된 계약이 아니고 단지 그들 상호 간의 계약에 의해 된 것이기 때문에, 주권자 쪽에서 사회계약을 파기하는 일은 있을 수 없다. 그러기 때문에 또한 국민 쪽에서 주권이 상실되었다는 구실을 내세워 복종의 의무를 면하는 것도 할 수 없다. 주권자로서 세워진 자가 그 국민과 미리 앞서서 계약을

맺은 일이 없다는 것은 명백하다. 왜냐하면 만일 계약을 맺는다하면 그는 모든 사람을 계약의 상대방으로 하든가 모든 개인 하나 하나와 계약을 맺을 수밖에 없다. 하지만 전체를 상대방으로 하는 것은 불가능한 일이 아닐 수 없는 것이 전체는 아직 하나의 인격이 되어 있지 않으니까 말이다. 또 다수의 인간과 그들의 숫자만큼의 계약을 개별적으로 맺는다하면 그가 주권을 보지하게 된 후에는 이들 개별 계약들은 무효가 된다. 왜냐하면 그들 중 한 명이 주권자의 행위를 계약 위반이라고 항변하고 나오는 일이 있다 하더라도, 주권자의 행위는 주권자 자신과 나머지 모든 사람의 행위로서 그들 각인이 갖고 있는 인격과 권리에 근거하고 있기 때문이다. 게다가 국민 중 하나 또는 여럿이 주권자가 설립 시의 계약을 어겼다고 주장하나 다른 한편 국민 중 하나나 여럿이 또는 주권자 자신은 계약 위반은 없었다고 주장하는 경우, 이 논쟁을 해결할 수 있는 심판관은 없기 때문에 결국 다시 검[전쟁]에 호소하는 수밖에 없게 된다. 그리고 각인은 국가 설립의 의도에 반하여 자기 자신의 힘에 의해 자신을 보호하는 권리 즉 자연권을 회복하게 된다. 그러므로 주권자에게 먼저 계약을 맺게 하고 주권을 부여한다고 하는 것은 허무맹랑한 주장이 아닐 수 없다. 군주가 권력을 소유하는 것이 계약에 의해서, 다시 말하면 조건부로 소유하는 것이라는 견해는 다음과 같은 단순한 진리에 대한 이해 부족에서 오는 것이다. 무릇 계약이란 그 자체는 단순히 말 또는 숨소리에 지나지 않는 것으로서, 공공의 검으로부터 나오는 힘 이외에는 어느 누구도 의무를 지게하거나 억제하거나 강제하거나 보호하거나 하는 힘이 없는 것이다. 그리고 공공의 검이란 주권을 지닌 한 개인 또는 합의체의 구속되지 않는 권력이며, 주권자의 행위는 모든 사람이 승인하여 주권자에서 통일된 모든 사람의 힘에 의해 수행되어지는 것이다. 그러나 합의체가 주권을 지닌 경우 그 설립 시 이런 계약이 있었다고 생각하는 사람은 없다. 왜냐하면 예를 들어 지배자인 로마 인민(people of Rome)이 [로마 제국의] 국민(Romans)과 이러이러하고 저러저러한 조건 하에 주권을 보지한다는 계약을 맺고 그 조건이 이행되지 않으면 지배하의 국민이 로마 인민을 폐위한다하더라도 그것은 합법적이라고 말할 정도로 치둔한 자는 없을 것이니까 말이다.(18장 4절, pp.116-117)

(e3.3.2.4) 이제 우리는 이상에서 소개한 홉스의 절대 주권과 사회계약 개념을 한국 현대사에 적용해 보기로 하자. 1948년 8월 15일 수립된 대한민국은 로크나 루소의 사회계약론 관점에서 볼 때 그 정당성에 중대

한 하자가 있는 국가로서 설립된 것 같이 보인다. “1948년 5월 10일 남한에서의 총선거가 실시되었다. 좌익은 격렬한 선거반대 투쟁을 벌이고, 김구, 김규식 등이 이끄는 중도우파에서는 선거불참을 선언하였다. 북한은 선거에 대한 보복으로 송전을 중단하여 공장의 조업이 중단되는 사태가 발생하였다. 그러나 이 선거는 우리나라 역사상 최초의 서구식 보통선거로서 21세 이상의 모든 국민에게 동등한 투표권이 주어졌다. 5·10선거로 선출된 제헌국회 의원(193명)들은 일제 시대 임시정부시절부터 써오던 대한민국을 국호로 결정하고, 7월 17일 헌법을 제정하였다.[...] 그러나 한편 좌익과 좌우합작파의 반발 속에서 출범한 대한민국의 이승만 정부는 경제난까지 겹쳐 국민의 신임을 크게 얻지 못하였다. 게다가 1948년의 제주 4·3사건 이후 군대반란까지 일어나고, 지리산, 오대산, 태백산 일대에는 1950년 봄까지 좌익의 게릴라 활동으로 거의 내전상태에 빠졌다. [...] 전쟁 준비를 완료한 북한은 소련과 중국의 지원을 약속받아 1950년 6월 25일(일요일) 새벽을 기하여 갑자기 38선 전역에서 남침을 개시했다. 화력이 월등한 북한군은 사흘 만에 서울을 점령하고, 두 달 후에 낙동강일대까지 내려왔다.”(한영우 『다시 찾는 우리역사』, 경세원, 2003, pp.549-558) 그러므로 우리는 대한민국의 초대 정부인 이승만 정부가 ‘분열 정권’이었다는 현재 ‘참여 정부’의 수반인 노무현 대통령의 발언이 대한민국 수립 과정 자체가 사회계약론의 관점에서 볼 때 ‘대표성’이 결여되어 있었다는 ‘역사적 사실’을 지적한 것으로 볼 수밖에 없다. 그러나 한편 우리 정치철학도가 이 대목에서 간과해서는 안 되는 근본적인 사항은 이런 역사적 사실에도 불구하고 대한민국이 국가로서 수립되었고 이 국가를 건국과 더불어 시작된 내전과 이에 이어서 3년에 걸친 조선민주주의인민공화국과의 전면전에서 지켜낸 것이 바로 노 대통령이 비판한 이승만 분열 정권이었다는 사실이다. 그뿐만 아니라 노무현 대통령이 합법적으로 대표하는 국가는 이승만 정부가 방어해낸 국가이지 5·10선거를 격렬히 반대한 좌익과 김구, 김규식 등이 이끄는 중도우파, 1950년 봄까지 남한 전체를 내란의 상태로 몰고 가던 좌익 게릴라 및 남북한의 온 주민의 사회계약을 전제하는 어떤 ‘이상 국가’를 대표하는

것은 결코 아니라는 점은 우리가 간과해서는 안 되는 또 하나의 근본적인 사실이다. 대한민국 수립의 역사적 결함 및 그 초대 정부가 안고 있는 민주적 대표성의 문제를 동국대학 사회학과 교수 강정구는 다음과 같이 통렬히 비난하고 있다. “이미 다 알려져 있는 것처럼 해방공간의 지배적 이념은 친일 반역자 청산과 민족통일국가 건설이지 결코 반공이 아니었다. 1946년 8월, 미군정청이 전국의 8천여 명을 대상으로 실시한 실태조사에 의하면 사회주의와 공산주의를 선호하는 응답자가 무려 77%였던 반면 자본주의는 겨우 14%에 불과했다. [...] 식민지 경찰 중 약 5천 명이 미군정에 재기용되었고, 간부는 약 80%가 일본경찰 또는 일본군대 출신이었다. 이로써 일본 식민지의 침병으로서 민족반역 행위를 자행한 친일파들이 해방된 남한을 통치할 관료구조를 완전 장악했다. 이들이 또 다른 친일파 집단인 한민당이나 이승만의 독립촉성회 등과 동맹 관계를 맺어 냉전의 주도 세력을 형성함으로써 반민주적 구도는 더욱 강화되었다. [...] 해방 직후 조선사회는 외세, 특히 미국이라는 제국주의의 개입이 없었더라면 북한뿐 아니라 남한을 포함하는 조선사회 전체가 사회주의로 이행할 수밖에 없는 역사적 조건을 갖추고 있었다. 그러므로 해방 직후의 학문지향은 민중사학과 같이 노동자나 농민 중심의 민중지향성을 가질 수밖에 없었다.”(강만길, 강정구 외 3인, 『이제 문제는 냉전세력이다』, 중심, 2001, pp.102-111)

(e3.3.2.5) 홉스에 따르면 사회계약은 ‘주권 국가’를 설립하였을 때만이 사회계약으로서의 효력을 갖는다. 그도 그럴 것이 인간적인 권력 중 최대의 권력인 국가 주권이 그 이행을 보장하지 않는 계약은 그저 말이요 아우성이요 고탄소리에 지나지 않을 터이니까 말이다. 그뿐 아니라 주권 국가를 설립하는 사회계약에 참여하지 않은 자는 그 국가의 국민이 아닌 것이다. 그리고 또한 어떠한 주권 국가도 그 국민이 아닌 자를 보호할 의무나 권리가 없는 것은 홉스뿐만 아니라 동서고금이 인정해 온 진리다. 그러므로 이제 우리는, 강만길이나 강정구 같이, 또는 대한민국 제16대 대통령이나 그의 참여정부가 하는 것처럼, 대한민국이란 주권 국

가 설립을 위한 사회계약, 곧 1948년 5월 10일의 총선거를 사보타지 내지 보이콧을 선도했을 뿐만 아니라 대한민국 수립 이후에도 그 영토에 남아서 이 주권국가의 권위와 정체에 도전한 인물과 집단에 대해 역사적 정당성을 부여하거나 정치적 복권을 시도하는 모든 정책과 발언은 본질적으로 대한민국 설립 행위 그 자체였던 5·10 총선거의 절대성을 부정함으로써 대한민국을 새로운 사회계약 위에 새우려는 혁명적 발상이라고 결론지을 수밖에 없는 것이다. 5·10 총선거의 절대성이라 함은 그것이 강정구가 역설하고 있는 대로 “해방 직후 북한뿐 아니라 남한을 포함한 조선사회 전체가 사회주의로 이행할 수밖에 없는 역사적 조건 하에서는” ‘주권 국가’ 탄생을 위한 유일무이한 길이었기 때문이다. 다시 말하면 존재와 무, 삶과 죽음의 차이가 절대적이란 의미에서 대한민국이란 주권 국가를 탄생시킨 우리나라 역사상 최초의 서구식 보통선거였던 5·10총선거는 절대적이었다. 물론 5·10총선거와 대한민국 설립을 반대한 민족 지도자 김구 선생이 당시 조선사회 전체가 사회주의로 이행할 수밖에 없는 역사적 조건 하에 있었다고 믿는 강정구나 좌익 게릴라 또는 김일성과 같은 역사적 판단을 갖고 있었다고 주장할 사람은 없을 것이다. 그러나 김구식과 더불어 중도우파의 선봉에 서서 5·10선거에 불참을 선언하고, 1948년 7월 21일 ‘통일독립촉성회’를 결성하여 통일정부수립을 위한 노력을 계속하면서 38선을 베고 죽겠다는 굳은 결의를 보였던 김구가 해방 이후부터 그가 1949년 6월 26일 육군 소위 안두희의 총탄을 맞고 쓰러질 때까지 남한 전체가 좌익 게릴라의 준동에 의해 내전상태(civil war)에 빠져 있었다는 사실과 자신의 통일정부수립을 위한 노력이 이 내전상태와 결합하여 기적적으로 수립된 대한민국 정부를 그 기초로부터 뒤흔든다는 사실을 과연 의식하지 못했을까 하는 의문은 아직까지도 명쾌한 답이 없는 한국 현대사의 관건 중 하나가 아닐 수 없다. 게다가 남한이 이러한 혼돈 상태에 빠져 있는 동안 전쟁준비를 완료한 조선민주주의인민공화국이 1950년 6월 25일 조선사회 전체가 사회주의로 이행할 수밖에 없는 역사적 조건에 편승하여 민족통일전쟁을 감행했던 사실을 감안할 때, 우리는 대한민국이란 주권국가는 전쟁 상태에서 태어났으며 전쟁

을 통해 자신의 존재를 확립한 국가였다는 사실과 그러니만치 이 주권국가
를 탄생시킨 5·10총선거는 존재와 무를 가르는 역사적 결단의 사회계
약이었음을 알 수 있다. 다음의 인용에서 홉스는 주권국가가 그 권위에
도전하는 내외의 적에 대해 어떻게 대응해야 할 것인가를 보여줄 것이다.

(q3.3.2.6) 대다수에 의해 선언된 주권설립에 대해 항의하는 것은 불의
요 부정이다 - 다수가 동의하여 주권을 선언한 이상, 반대한 자도 이들에
따르지 않으면 안 된다. 다시 말하면 그는 주권자의 모든 행위를 기꺼이
승인하여야 하며 그렇지 않으면 나머지 모든 자들이 그를 없애버려도 부당
하다고 말할 수 없다. 왜냐하면 만일 그가 자신의 자유의지로 집회에 참가
했던 것이었다면, 그것은 다수자의 결정을 지킨다는 의지를 충분히 보여준
것이고, [따라서 암묵적으로 계약을 체결한 것이고] 그러니만치 만일 그가
그것을 지킬 것을 거부하거나 다수자가 결정한 법령에 항의하거나 한다면
그것은 자신이 한 계약에 반하는 것이며 따라서 불의고 부정이다. 그가 그
집회의 회중에 속하든 아니든 관계없이, 또는 그의 동의가 요청되든 아니
든 관계없이 그에게는 법령에 따르든가 그렇지 않으면 이전의 전쟁 상태에
그대로 남아있을 것인가 둘 중의 하나의 선택밖에 없다. 후자의 경우에는
그가 어떠한 인간에 의해서도 살해될 수 있지만, 그런 일이 일어난다하더
라도 그것이 부당하다고 말할 수는 없다.(18장 5절, p.117)

(q3.3.2.7) 반역에 가담한 국민에게 가해지는 해는 처벌이 아니고 전
쟁의 권리에 의함이다 - 자신을 적이라고 선언한 자들에게 가해지는 해
(harm)는 처벌(punishment)의 개념에 속하지 않는다. 그들은 이때까지
한 번도 법에 복종한 적이 없는 만큼 법을 범할 수 없는 자들이거나, 그
렇지 않으면 지금까지는 법에 복종하여 왔으나 앞으로는 복종하지 않겠단
고 공언하는 만큼 그 귀결로서 법을 범할 수 있다는 사실 자체를 부인하
는 자들이거나, 그 어느 쪽 중 하나이기 때문에 그들에게 가해지는 모든
해는 적에 대한 행위로서 간주되지 않으면 안 된다. 그러나 적대행위로서
선포된 경우, 가해지는 어떠한 해악도 합법적이다. 이상으로부터 다음과
같은 결론을 도출할 수가 있다. 만일 국민 중 하나가 말이나 행위에 의해
의도적으로 국가 대표자의 권위를 부정했을 때 [그때까지 반역죄에 대해
어떠한 형벌이 정해져 있었다 하더라도] 대표자가 자신의 뜻대로 그 반역
자를 처분한다 하더라도 그것은 합법적이다. 왜냐하면 법에 정해져 있는

처벌은 국민에 대한 것이지 적에 대한 것은 아니기 때문이다. 적이란 스스로의 행위에 의해 국민이 되었으면서도 고의로 반역하고 주권을 부인하는 자를 말한다.(28장 13절, pp.207-208)

(q3.3.2.8) 전쟁에 있어서 죄가 없는 자에게 손상이 가해지는 것은 자연법에 위배되지 않는다 - 죄는 없으나 국민이 아닌 자에게 어떠한 해악이 가해지더라도 그것이 국가의 이익이 되거나 또는 기존의 계약을 범하지 않는다면 그것은 또한 자연법의 침해도 아니다. 왜냐하면 국민이 아닌 자는 적이든가 그렇지 않으면 이미 계약에 의해 국민이었던 사실을 중지한 자이든가, 둘 중의 하나일 수밖에 없기 때문이다. 국가가 자기 자신에 대해 해를 가할 수 있다고 판단하는 적에 대해서 전쟁을 벌인다고 해도 그것은 자연 본래의 권리에 의한 합법적인 행위이다. 이런 경우의 전쟁은 겁에 의한 심판도 아니라면 승리자가 과거에 비추어보아 죄의 여부를 구별하는 것도 아니고 자국의 국민의 이익에 도움이 되는 점 이외는 달리 자비의 마음을 품을 필요가 없는 전쟁인 것이다. 국민 중에는 이미 확립된 국가의 권위를 고의로 부인하는 자가 있다. 이런 자에 대한 국가의 복수(revenge)는 그 부친에게만이 아니고 아직 이 세상에 존재하지 않는 따라서 그 행위에 관해선 아무런 죄도 없는 그 3대, 4대에 이르기까지 행하여져도 합법적(lawful)이다. 이런 위반의 본질은 복종을 단념하는 데에 있으며, 그것은 전쟁상태로의 복귀에 다름 아니며 통상 반란(rebellion)이라 부른다. 이런 범죄를 행하는 자는 국민으로서가 아니고 적으로서 취급되어야 한다. 반란은 전쟁의 재개에 다름 아니기 때문이다.(28장 23절, p210-211)

3.3.3 무제한의 양심과 학문의 자유

(e3.3.3.1) 한국과 같은 자유민주주의 국가에선 양심과 학문의 자유는 제한될 수 없는 국민의 기본권에 속한다는 생각은 상식에 속한다. 그러니만치 오늘날 우리가 “그러나 적어도 자유민주주의는 사상의 자유 위에서 있다, 문제는 한국의 자칭 자유민주주의자들에게 사상의 자유는 아예 개념조차 없다는 점이다, [...] 하지만 거듭 분명하게 밝혀 두거니와 자유

민주주의 국가 어느 곳에도 없는 국가보안법을 수호하려는 사람들은 결코 자유민주주의자가 아니다, 수구세력일 뿐이다.”고 『이제 문제는 냉전 세력이다』의 저자 강만길이 역설하는 것을 귀가 따갑게 들을 수 있는 것도 지극히 당연한 일이 아닐 수 없다.(강만길, 강정구 외 3인, 『이제 문제는 냉전세력이다』, 중심, 2001, p78-79) 강만길의 주장대로 한국이 (적어도 김대중 정권 하의 한국이) 자유민주주의 국가이기에 국가보안법을 폐지해야하고 폐지할 수 있다면, 한국은 바로 이 보안법 때문에 자유민주주의 국가의 반열에 들어설 수 없었던 것이다. 그러나 강만길의 추론은 한국은 바로 이 국가보안법 덕분에 자유민주주의 국가가 될 수 있었다는 또 다른 반대 방향의 추론을 배제하기는커녕 자초하고 있는 것도 논리적으로 분명하다. 그도 그럴 것이 그것이 이상 국가가 아닌 한, 어떠한 국가도 자유민주주의 국가로 태어난 역사는 없으며, 특히 사회주의 세력과 물리적이고 사상적인 전쟁 상태에서 수립되었던 대한민국이 그 주민의 양심과 사상의 자유를 제한하는 국가보안법의 제정은 그 존립을 위한 필수불가결한 조치이었을 터이니까 말이다. 게다가 강만길은 다음과 같이 자신이 그 폐기를 강력히 요구하는 국가보안법이 대한민국 건국과 같은 해에 제정되었음을 지적하고 있는 만큼, 우리는 대한민국이 자유민주주의 국가로서 태어나지는 않았지만 국가보안법의 제정과 시행 덕분에 자유민주주의 국가로 성장할 수 있었다고 추론할 수 있는 근거를 확보하게 되는 것이다. “여기서 1948년 제정된 국가보안법이 ‘국가안보’라는 이름 아래 얼마나 많은 인권유린을 자행해 왔는가를 새삼스레 살펴볼 필요는 없을 듯하다. 이미 국가보안법이 양산한 양심수 문제가 공론화된 것이 십 수 년이고 심지어 국제인권단체들도 공개적으로 국가보안법 폐지를 거론한 지 오래다. 따라서 어찌 보면 더 중요한 쟁점은 국가보안법이 냉전이 무너져 가는 시점에서 냉전세력에 의해 어떻게 수호되고 있는 가를 분석하는 일인지도 모른다.”(같은 책, p50) 결국 우리는 이와 같은 국가보안법에 대한 강만길의 역사기억 자체에 주권국가인 대한민국이 (1948년의 제주 4·3사건을 위시해 여수 순천의 군대반란사건을 거쳐 1950년 봄까지의 좌익 게릴라 준동으로 인한 내전 상태, 1950

년 6월 15일 발발되어 1953년 7월 27일 정전협정으로 끝난 한국전쟁, 그리고 이 내전과 동란의 바탕이었으며 1990년 사회주의 진영의 전반적인 붕괴로 끝나게 되는 세계냉전) 이 역사 기간 동안 ‘전쟁 상태’에 처해 있었다는 사실이 포함되어 있다면, 그의 역사기억에는 역사상 전쟁상태에 처한 모든 주권 국가가 그랬던 것처럼 대한민국 역시 당연히 자신의 정체성과 존재를 지키기 위한 법의 제정과 시행의 권리와 필요가 있지 않았을까 하는 학자적 의문도 포함되어 있다고 추론할 수밖에 없다. 이 문제를 우선 흙스의 원칙적 입장에서 접근해보자.

(q3.3.3.2) 주권자는 국민의 평화와 방위에 무엇이 필요한가를 판단한다 — 국가를 설립한 목적은 국민 전체의 평화와 방위에 있다. 또 이 목적에 관하여 권리를 가지고 있는 자는 그 수단에 관해서도 마찬가지로의 권리를 갖는다. 따라서 다음과 같은 사항은 주권을 지닌 인간 또는 합의체의 권리이다. 평화와 방위의 수단 및 그것의 장애나 방해가 되는 것에 관해 판단하는 일. 또 평화와 안전을 유지하기 위해 국내의 소요, 국외의 적대행위를 예방함으로써 미리 사전에 필요하다고 생각되는 모든 시책을 강구하는 일. 평화와 안전이 실종된 경우에는 그 회복을 도모하는 일. 따라서 다음과 같은 점을 유의해야 할 것이다.(18장 8절, p.118)

(q3.3.3.3) 주권자는 또한 국민에게 어떠한 교설(doctrines)을 가르쳐야 할 것인가에 관해서도 판단한다 — 어떠한 의견(opinions)이며 교설이 평화에 반하고 또는 공헌하는가. 또 사람들은 어떠한 경우에, 어느 정도로, 무엇을 다수의 국민에게 말하는 것을 허용해야 할 것인가. 누가 출판 전에 모든 인쇄물의 교설을 검열할 것인가. 이런 사항들에 대해 판단하는 것은 주권자의 일이다. 왜냐하면 인간의 행위는 그가 품고 있는 사상에서 유래하기 때문이다. 그러므로 평화와 화합을 위해 사람들의 행동을 제대로 통어하려면 그들의 의견도 또한 잘 다스릴 필요가 있다. 그리고 교의상의 문제에 관해서는 진리 이외에는 어떠한 것도 존중되어서는 안 되지만, 그렇다고 해서 이런 존중이 평화를 위해 교의를 규제하는 일과 모순되는 것은 전혀 아니다. 평화의 길에 어긋나는 교설이 진리일 수가 없는 것은 평화와 화합이 자연법에 어긋날 수 없는 것과 마찬가지이다. 위정자나 교사의 태만 또는 미숙 때문에 잘못된 교설이 때에 따라 일반적으로 받아들여지고 있는 국가에서는 이것과 양립할 수 없는 진리는 일반적인

반발을 초래할 것이다. 그러나 새로운 진리가 아무리 갑작스럽게 나타난다 할지라도 그것이 평화를 파괴하는 법은 없고 단지 때에 따라 전쟁을 불러 깨우는 일이 있을 뿐이다. 다시 말하면 지나치게 태만한 통치를 받고 있기 때문에, 어떤 의견의 옹호 내지 소개를 위해 무기를 들지 않으면 안 된다고 하는 인간들은 사실 아직 전쟁상태에 있는 것이어서, 그들의 상태는 평화가 아니고 상호 공포에 의한 휴전에 지나지 않는다. 그들은 줄곧, 말하자면 전쟁영역에서 생활을 영위하고 있는 셈이다. 그러므로 평화 유지를 위해 필요한 일로서, 의견이며 학설의 가부를 판단하고 그것을 위한 심판자를 설치하여 불화와 내전을 방지하는 것은 주권을 소지한 자의 고유 업무이다.(18장 9절, pp.118-119)

(e3.3.3.4) 이상에서 인용한 바대로 홉스는 인간의 행위는 그가 품고 있는 사상과 의견에서 유래하기 때문에, 국가 설립의 목적인 국민 전체의 안전과 평화를 유지하려면 주권자는 사람들의 행위 자체뿐만 아니라 그것의 원천인 의견과 사상 역시 통어해야만 할 것을 분명히 하고 있다. 따라서 홉스에게서 사람이 그 나름대로 독립적인 의견과 사상을 형성하게 되는 대학 교육을 국가의 통제 하에 둘 것을 설파하는 것은 당연한 귀결이 아닐 수 없다. 그러니만치 『이제 문제는 냉전세력이다』의 저자들이 학문과 사상의 자유의 이름으로 대한민국 수립과 때를 맞추어 제정된 ‘국가보안법’의 폐기를 주장하는 것은 그 나름대로 일리가 있는 운동이면서 동시에 홉스의 논지를 검증하는 현저한 사례가 아닐 수 없다. “우리 사회는 냉전세력에 의한 반공매카시즘이 극성을 부려 학문·사상의 자유가 제대로 보장될 수 없었다. 그래서 너무나도 많은 사회현상이 왜곡되고 또 진실이 장막에 가려져 왔다. 무조건 복한 것은 다 악과 부정으로 보아야 하는 극단의 반공이데올로기로 인해 우리의 학문은 언제나 족쇄가 채워졌고, 왜곡을 강요당해 왔으며, 진실이 은폐되어 왔다. [...] 우리 학문사는 냉전세력에 의한 학문·사상의 자유에 대한 침탈사이면서 동시에 이를 극복하려는 저항과 극복의 투쟁사였다. 본격적인 학문의 자유라는 기치를 내건 사건으로 1977년 해직교수들이 중심이 되어 발표한 ‘민주교육선언’, 1978년 전남대 교수 11인과 성래운 교수가 발표한 ‘우리의 교

육지표’ 사건을 들 수 있다. 이처럼 극심한 탄압을 받아 오던 학문계는 6월항쟁 이후 비로소 해방공간 이래 40년 만에 민족·민주·비관학문의 재등장을 보게 되었다. 하지만 학문과 사상의 자유를 질식시켜 온 냉전세력에 저항하고, 왜곡되고 비틀린 역사를 바로잡아 민족중심적 학문을 지향하며, 우리사회가 나아갈 길을 모색하는 지식인의 학술활동은 여전히 냉전세력의 반동적 탄압에 직면하지 않을 수 없었다. [...]우리 사회의 민주적 기본권을 정착시키고 나아가 역동적인 발전을 위해서도 냉전세력의 발호는 더 이상 용납되어서는 안 된다.”(강만길, 강정구 외 3인, 『이제 문제는 냉전세력이다』, 중심, 2001, pp.111-115) 이상에서 동국대학교 사회학과 교수 강정구가 역설하고 있는 바에는 우리 사회의 냉전세력도 수긍하지 않을 수 없는 진리가 포함되어 있다. 즉 냉전의 역사와 함께 시작된 대한민국이 이 ‘냉전’에서 살아남기 위해 국가보안법을 제정하여 시행해 온 것은 주권국가로서 당연한 자기방위조치였다는 점은 우리 사회의 냉전세력은 (적극적으로) 이들에 대해 저항해 온 세력은 (소극적으로) 모두 인정하고 있는 역사적 사실이다. 그러니만치 국가보안법에 대한 도전 내지 공공연한 저항의 시작은 대한민국의 ‘국가안보능력’이 성장함에 따라 그 위정자와 우리 사회의 주류세력이었던 냉전세력이 정신적인 태만에 빠져 건국 이후 국가의 존립을 위협해왔던 세력과 사상에 대한 경계심을 풀어 버리게 되는 경향과 일치할 수밖에 없었던 것이다. 실제로 한국 사회가 내전과 북한에 의한 민족통일전쟁과 절대적인 궁핍에 시달리고 있던 시절 과연 누가 오늘날처럼 공개적으로 국가보안법에 도전할 수가 있었던가? 다시 말하면 한국 사회에 ‘자유민주주의 사회의 기본적인 가치관이라 할 수 있는 생명·자유·재산이란 불가양도의 천부인권’이 일반적인 현실이 되었을 때, 대학교수와 종교인을 중심으로 양심·학문·사상의 자유가 국가안보이익에 우선한다는 운동이 전개되기 시작했던 것이다. 이제 우리는 이와 같이 대한민국의 역사를 관통하고 있는 국가안보에 대한 양심·학문·사상의 자유의 문제를 흡스의 입장에서 숙고해 보기로 하자.

(q3.3.3.5) 선악에 관한 사적 판단 - 내가 두 번째로 주의하는 바는 선동적 학설의 해독에서 발생하는 국가의 질환이며, 그 중 하나가 ‘각개인은 행위의 선악의 판정자이다’는 사상이다. 이 사상은 물론, 국법이 존재하지 않는 순수한 자연 상태에선 진실이다. 그뿐만 아니라 시민정부 하에 서조차도 만일 선악이 법에 의해 결정되어 있지 않으면 그것은 진실이다. 하지만 그 이외의 경우엔 국법에 선악의 척도가 있으므로 그 판정자는 입법자, 곧 국가의 대표자라는 것은 명백하다. 이와 같은 잘못된 학설로 인하여 사람들은 국가의 명령에 관해 논의를 벌이고 반박하고 자기들의 개인적인 판단에 의해 적당하다고 생각되는 바에 따라 그것에 복종하기도 하고 하지 않기도 한다. 그 결과, 국가는 혼란에 빠지고 약체화되는 것이다. 시민사회와 조화될 수 없는 또 하나의 잘못된 학설은 ‘인간이 그 양심에 반하여 행동하는 것은 모두 죄악(sin)이다’는 주장으로서, 그것은 인간은 자기 자신이 선악의 판정자라는 주제넘은 사고에 의거하고 있다. 왜냐하면 양심과 판단은 다른 것이 아니며, 그러니만치 판단과 마찬가지로 양심도 잘못을 범할 수 있기 때문이다. 그러므로 어떠한 국법도 따르지 않는 자는 자기 자신의 이성 이외에는 따라야 할 하등의 규칙도 갖고 있지 않기 때문에 자신의 양심에 반하는 모든 행위에 있어선 죄를 범하고 있는 만큼, 국가 안에서 생활하는 데는 합당하지 않다. 국가 안에선 법이 공적 양심이며, 인간은 그것에 따라 행동할 것을 이미 [국가 설립을 위한 사회계약 시] 약속하였기 때문이다. 만일 그렇지 않다면 사적 의견(private opinions)에 지나지 않는 사적 양심(private consciences)의 다양함으로 인해 국가는 혼란에 빠질 수밖에 없게 되는 것이 인간은 자기 자신의 눈에 선이라고 생각되는 일이 아니면 주권에 대해서도 복종하려 하지 않을 것이니까 말이다.(29장 6-7절. p.214)

(e3.3.3.6) 60여년 대한민국 역사의 특징은 조선민주주의인민공화국의 그것과는 현격한 대조를 보이면서 단 두 세대 만에 세계에서 가장 가난한 나라 중 하나의 처지에서 세계 11위의 경제 대국으로 성장했다는 사실에 있다. 이와 같은 기적적인 고도경제성장과 국부의 증가는 물론 대한민국이 냉전이라고 하는 자본주의진영과 공산주의진영의 대결 구도에서 전자에 속했었기 때문에 가능했던 것은 두말할 것도 없는 사실이거

니와 1948년 제정된 국가보안법은 바로 이 냉전에 대응하는 국가 생존 의지의 표현이었던 것이다. 대한민국 역사의 또 하나의 특징은 한국 경제가 세계자본주의경제에 편입되는 정도가 증가함에 따라 국부만이 급속도로 증가한 것이 아니고 국민의 ‘자유’ 역시 팽창 일로를 달리게 되었다는 사실이다. 이와 같은 자유의 팽창은 그것이 급속한 개인소득증가에 수반되는 현상인 만큼 우선 소비, 오락, 대중예술, 스포츠, 관광 등의 영역에서의 자유로 표출되기 마련이며, 또 이 자유가 정치적으로도 표출되어 한국은 1948년 7월 12일 제정된 제헌헌법을 8차에 걸쳐 개정하고 1987년 10월 29일 제9차 개정 헌법을 공포하기에 이른다. 물론 경제에서 출발한 이와 같은 자유의 증폭 운동은 그 본질상 연속적인 헌법 개정 뿐만 아니라 가장 추상적이고 관념적이라고 할 수 있는 양심·사상·학문·종교의 영역까지도 포괄하는 한국 사회 전체의 보편적 운동이었던 것이다. 이제 우리는 이렇게 대한민국 역사를 특징짓는 보편적인 자유 운동 과정에서 대학교수들과 성직자들이 양심, 학문, 종교 등의 이름으로 이 자유 운동 자체를 가능하게 했던 국가보안법에 저항하고 도전해온 사실을 흡스의 입장에서 분석해보기로 하자.

(q3.3.3.7) ‘각개인은 행위의 선악의 판정자이다’든가 ‘인간이 그 양심에 반하여 행하는 것은 모두 죄악이다’든가 따위의 잘못된 학설이 공공연히 설교되고 있을 뿐만 아니라 또한 ‘신앙이며 신성함은 연구나 추론이 아니고 초자연적인 영감 내지 영혼의 주입에 의해 얻어지는 것’이라는 사상도 일반에게 보통 교육을 통해 전파되고 있는 현실이다. 만일 이런 사상이 옳다면, 나로서는 도대체 왜 인간은 자신의 신앙의 이유를 남에게 설명하려고 하는 것이고, 또 모든 기독교도는 어찌하여 동시에 모두 예언자가 아닌 것인가, 그리고 또 왜 인간은 자기 자신의 영감보다 국가의 법을 행위의 규범으로 해야 하는 것인가 등의 의문을 해결할 길이 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 우리들은 이런 식으로 스스로가 선악의 판정자가 되거나 초자연적인 영감을 받았다고 사칭하는 사적 인간(private men)을 선악의 판정자로 하는 잘못에 다시 빠져들어, 결국에는 모든 시민정부를 해체시키는 데까지 이르게 되는 것이다. 신앙은 타인의 말을 듣는 행위(hearing)를 통해 생겨나는 것이고, 그리고 듣는 일은 우리들에게

말을 건네는 자 앞에 우리를 데리고 가는 일(accidents)을 통해 행하여진다. 그리고 듣는 일에 선행하는 이 사건들은 모두 전능하신 하나님이 예정하신 바의 것이다. 그렇다고 해서 그것들이 초자연적인 사건들이라는 것은 아니다. 단지 각 결과는 대단히 많은 것들이 원인으로서 동시에 작용하여 나타나기 때문에 우리는 그 원인 전부를 관찰할 수 없을 뿐인 것이다. 확실한 것은 신앙이며 신성함은 그렇게 자주 흔히 있는 것은 아니라는 사실이다. 그러나 그것들은 기적은 아니며 교육, 훈련, 교정 및 기타 자연의 방법에 의해 생겨나며, 또 하나님은 그런 경로를 통해 그가 적당하다고 생각하는 때에 자신이 선택한 인간들에게 작용하는 것이다. 이상의 평화와 통치에 지극히 유해한 세 가지 의견은 세계의 이 부분에 있어선 주로 학문이 없는 성직자들의 혀와 펜에서 생겨난 것들이었다. 그들은 성서의 다양한 말씀들을 이성으로 도저히 납득할 수 없는 방식으로 끌어모아 신성함과 자연이성은 양립할 수 없다고 사람들에게 믿도록 해왔던 것이다.(29장 8절, pp.214-215)

(q3.3.3.8) 대학의 효용 — 여기서 우리는 인류의 평화에 반하는 수많은 교설이 허술하고 잘못된 원리에 의거하고 있으면서도 사람들 사이에 그렇게나 깊이 뿌리를 내린 것이 어떠한 수단에 의해서 가능했단가를 탐구해보지 않으면 안 된다. 여기서 내가 말하고자 하는 것은 앞 장에서 이미 상술했던 바의 것이다. 예를 들면 무엇이 합법적이고 무엇이 비합법적인가의 판정은 법 그 자체에 의해서가 아니고 사람의 양심에 의해서, 즉 자기 자신의 사적 판단에 의해서 행하여진다고 하는 것이 이 교설 중 하나였다. 국민은 우선 자신이 합법적인 것으로 판단한 것이 아니면 국가의 명령에 복종하는 것은 죄를 짓는 것이 된다는 교설도 있었다. 혹은 국민이 재산에 대해 갖고 있는 소유권은 국가가 그것에 대해 갖고 있는 지배권을 배제하는 것이라는 설. 주권자의 권력은 분할할 수 있다는 설. 국민이 폭군(tyrants)이라 부르는 자를 살해하는 것은 합법적인 일이라는 설, 기타 등등. 이들 교설은 다음과 같은 수단에 의해 민민에게 주입되어 왔던 것이다. [인류의 대부분은 다음의 두 종류의 인간에 의해 구성되어 있다] 필요 또는 탐욕 때문에 자신의 상업이나 노동에 전념하고 있는 종류의 인간과 이와는 반대로 남아도는 재산 혹은 나태함에 의해 감각적 쾌락만을 추구하는 종류의 인간이 있다. 그리고 이 두 종류의 인간은 모두 깊은 성찰과는 인연이 없다. 깊은 성찰은 자연적 정의(natural justice)뿐만이 아니고 다른 모든 학문에 관해서도 진리 탐구를 위해서는 당연히 요

구되는 것인데, 이것과는 인연이 없는 이 두 종류의 인간은 그 때문에 그들의 의무에 관한 제 관념을 주로 설교대의 성직자로부터, 또 일부에서는 그들의 이웃이며 친숙한 지인들 중에서 즉석에서 그럴 듯하게 의론하는 능력이 있기 때문에 법이며 양심의 문제에 관해 그들보다 좀 더 현명하고 학식이 있어 보이는 자들로부터 얻고 있는 것이다. 그리고 성직자며 자신의 학식을 과시하는 자들은 그 지식을 대학이며 법률학교에서, 또는 이들 대학의 저명인사들이 집필한 출판물로부터 얻고 있는 것이다. 그러므로 국민의 교육은 대학에서 청년의 올바른 교육에 의존하고 있는 것이 분명하다.(30장 14절, pp.227-228)

참 고 문 헌

- 김용환, 『홉스의 사회·정치철학: 리바이어던 읽기』, 철학과현실사, 1999.
- C. B. 맥퍼슨, 『홉스와 로크의 사회철학』, 황경식·강유원 옮김, 박영사, 1990.
- Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, 1992.
- , *Thomas Hobbes*, St. Martin's Press, 1997.
- , *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, 1995.
- Schmitt, Carl, *The Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes*, Greenwood Press, 1996.
- Gautier, D., *The Logic of Leviathan*, Oxford, 1969.
- , *Perspective on Thomas Hobbes*, Oxford, 1988
- Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton, 1986.
- McNeilly, F. S., *The Anatomy of Leviathan*, London, 1968.
- Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, 1986.
- Warrender, H., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford, 1957.
- Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, 1986
- Kraus, J. S., *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge, 1993.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, University of Chicago, 1952.

Goldsmith, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, 1966.

Flathman, R., *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*, Newbury Park, CA, 1993.

Sprangens Jr, T., *The Politics of Motion*, Lexington, KT, 1973.

강만길, 강정국 외, 『이제 문제는 냉전세력이다』, 중심, 2001.

김철수, 『헌법학개론』, 박영사, 2003.

백종현, 『서양근대철학』, 철학과 현실사, 2001.

한영우, 『다시 찾는 우리역사』, 경세원, 2003.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백중현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
 제15호 흄 『인설론』 / 장동익
 제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
 제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
 제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
 제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
 제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
 제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜
 제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
 제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
 제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
 제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
 제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
 제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
 제4호 플라톤 『향연』 / 김인곤
 제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
 제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
 제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
 제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
 제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
 제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
 제11호 가다머 『진리와 방법』 1 / 정은혜
 제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
 제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
 제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 13 호

| | |
|-----|---|
| 발행인 | 서울대학교 철학사상연구소 우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1 http://philinst.snu.ac.kr |
| 전 화 | 02) 880-6223 |
| 팩 스 | 02) 874-0126 |
| 인쇄일 | 2006년 5월 31일 |
| 발행일 | 2006년 6월 5일 |
| 출 판 | 도서출판 관악 02) 871-2118 |

