

홉스의 언어와 이성국가
Hobbes's View on the Role of
Language on Politics and
the State by Reason

< 대표저술 >

관심분야 : 비교언어철학, 인간학, 정치사상

E-mail : jongel@kookmin.ac.kr

• 이종은(Lee, Jong-eun)

- 학위취득대학 : 미국 Kent State University 정치학 박사
- 현직 : 국민대학교

논문접수일 : 2008년 3월 20일

논문심사일 : 2008년 4월 2일

게재확정일 : 2008년 4월 16일

홉스의 언어와 이성국가*

<국문요약>

토마스 홉스만큼 정치에서의 언어의 역할을 중요하게 인식한 이도 드물다고 하겠다. 그에 의하면, 인간이 동물과 다른 점은 이성을 가지고 언어를 사용한다는 점이다. 철학은 언어를 통하여 이루어진 단어의 결과에 대한 지식이다. 마찬가지로 시민철학에 대한 진리도 언어를 통하여 도달할 수 있다.

그런데 인간사회에는 폭력만이 아니라, 언어의 남용과 오용에 의한 사기가 횡행한다. 이것이 바로 홉스의 자연상태라고 할 수 있다. 자연상태는 의미의 무정부상태인 셈이다. 이를 벗어나기 위하여 공적인 이성으로서의 커먼웰스의 주권자는 단어의 의미를 규정하는 위대한 정의자(definer)가 되어 인식론적인 권력을 절대적으로 향유하고 언어의 개념을 규정하고, 공통의 정치적인 언어를 만드는 최고의 이성을 가진 자가 주권자라는 의미에서 주권자는 절대적이다. 언어의 오용과 남용으로 나타난 의미의 무정부상태와 비명횡사할지도 모른다는 공포가 사람으로 하여금 언어를 도구로 하여 계약을 한다. 그 결과 주권자가 대두하며, 주권자는 언어에 대한 절대적인 권리를 사람들이 인정하게 된다.

언어가 인공적인 것만큼, 언어에 의한 추론을 통하여 커먼웰스를 만들었기 때문에 커먼웰스도 인공적이다. 그러므로 인간이 만든 단어와 그 의미를 명확하고 일관성이 있게 함으로써 주권자는 정치적인 현상을 통제하게 된다. 바로 여기에서 주권자의 언어에 대한 역할을 찾을 수 있다. 위대한 정의자로서의 주권자는 인식론적인 권력을 행사한다. 그렇게 함으로써 주권자의 명령을 따르는 것이 도덕적인 명령이 될 수가 있기 때문이다.

[주 제 어]

홉스, 언어, 정의자, 이성국가, 인식론적인 권력, 도덕적인 명령

* 이 논문은 2005년도 학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음 (KRF-2005-BS0010)

I. 서 언

홉스의 『리바이어던』은 절대적인 주권자가 대두할 수밖에 없으며, 주권자의 명령에 따르는 것이 도덕적인 의무가 되며, 도덕적인 의무는 규범적이라는 것을 강조하였다(Kelly 1998, 635). 『리바이어던』의 핵심은 바로 여기에 있다고 하여도 과언이 아닐 것이다.

주권자는 어떠한 의미에서 절대적인가? 개념을 규정하고, 공통의 정치적인 언어를 만들어서 통용시킬 수 있는, 최고의 이성을 가진 자가 바로 주권자가 아닌가? 『리바이어던』을 공통의 언어의 창시자로서의 권위를 가진 주권자로 읽을 수 있을 것 같다.

그렇게 하려면, 정치적인 삶에 언어가 어떠한 의미에서 중요한가? 정치철학은 무엇이며, 정치철학을 구축하는 데에 언어가 기여하는 바가 무엇인가? 언어와 철학의 관계에서 홉스는 어떻게 절대적인 주권자를 설정할 수 있었는가? 그렇게 하기 위하여 사용한 방법은 무엇이었던가? 이러한 문제에 답함으로써 언어의 통제를 통한 이성국가의 확립이라는 입장에서 홉스의 절대적인 주권자를 재조명해 볼 수 있을 것이다.

II. 언어에 대한 사상

1. 언어의 발견

어떠한 질적인 차이가 인간을 다른 동물로부터 구별시키는가? 동물도 욕구와 혐오에 의하여 행동을 하며, 그들도 심사숙고한다. 따라서 그들도 의지를 가질 수 있다. 그런데 인간을 다른 동물로부터 구별시키는 정념이 한 가지 있다. 사물이 어떻게 그리고 왜 그렇게 된 것인지를 알고 싶어 하는 욕구, 즉 호기심(curiosity)이다. 이처럼

인간은 호기심이 있었기 때문에 '언어를 발견'(invention of speech) 하게 되었다(L. 3, 6, 8, 11, 20).¹⁾ 다른 동물들은 즉각적인 육체적인 욕구와 기호에 탐닉한다. 그러나 인간만이 그러한 욕구를 초월하는 어떤 것에 기뻐한다. 홉스에 의하면, 호기심은 “지성의 열망인데, 지식을 지속적으로 그리고 지칠 줄 모르고 창조하는 데에 기쁨에 불굴의 노력을 기울임으로써 어떠한 육체적인 쾌락이 가지는 짧은 격렬함을 능가한다”(L. 6).

인간을 다른 동물과 구별시키는 씨앗이 바로 여기에 있다. 이 씨앗이 어떻게 결실을 맺게 되는가? 인간은 타고난 인지적인 능력으로 인하여 다른 동물과 구별되지는 않는다. 감각에 의하여 외부 세계의 인상(impression)이 소통되며, 인간이 그 인상을 기억한다는 점에서는 동물과 다를 바가 없다. 동물과 마찬가지로 외부세계의 경험에 대한 기억을 바탕으로 하여 인간은 행동할 수 있다.

그런데 인간이 지적인 호기심을 통하여 자신의 경험을 기억하고, 조직할 수 있는 언어를 발견함으로써 인간은 다른 동물의 기억과는 질적으로 다른 수준으로 자신의 기억을 향상시킬 수 있게 되었다. 그래서 이 발견은 인간에게 가장 결정적인 것이 되었다(L. 4). 언어를 사용함으로써 기억이 추론, 즉 분석과 종합이라는 과정에 이용될 수 있었다. 인간의 지성은 수자에서만 더하고 빼는 것이 아니라, '합쳐지고 서로 분리될 수 있는 사물의 모든 방식에 관련하여' 더하고 빼는 것이 가능하여 지게 되었다(L. 5) 즉, 언어를 통하여 인간에게 이성이 작동함으로써 인간은 언어, 논쟁 그리고 과학을 만들었던 것이다(Minogue 1965, 50). 그래서 바로 이 점에서 인간은 동물과 다른 것이다.²⁾

1) 이 점은 Hobbes, *The Elements of Law*, ed. F. Tönnies(London, 1969), p. 46에서 보다 확실하게 드러난다. 본 논문에서 DC는 *De Cive*, DCo는 *De Corpore*, DH는 *De homine*, L은 *Leviathan*, 그리고 E.W.는 English Works를 표시하기로 한다.

동물에게는 없지만 인간에게만 있는 이 능력은 연구와 노력에 의하여 획득되며, 증대될 수 있다. 이러한 능력은 교육과 훈련을 통하여 습득이 되는데, 이 모든 것이 '단어와 언어'(words and speech)의 발명에서부터 시작된다. 그 이유는 다음과 같다. 인간의 마음에는 감각, 사고, 사고의 연속 외에는 어떠한 다른 운동도 없는데, 이것이 화법(speech)에 맞게, 올바른 순서(method)에 따라 이루어질 경우 엄청난 능력이 된다. 바로 이것이 인간으로 하여금 동물과는 다르게 높은 단계로 진보할 수 있게 한다(L. 3).

2. 언어와 이름

언어는 단어(word)로 이루어져 있는데, 단어들은 우리의 사상이나 관념을 서로 소통하는 데에 쓰여 진다. 그러나 단어는 의사소통 이전에 다른 쓰임새가 있었다. 기억을 하기 위한 방편이었다. 기억하기 위한 가장 단순한 방법은 표시(mark or token)를 하는 방법일 것이다. 바다에서 바위를 지나치게 된 원시인은 다음에 안전을 위한 기억을 하기 위하여 표시를 할 것이다(Element, 15.1). 홉스는 더 이상의 설명이 없이 표시를 '감지할 수 있는 것'(sensible thing)이라고 정의하였는데, 이것은 '우리 자신의 결정에 의하여 채택되며, 이것을 감지함으로써 사상이 마음에 상기될 수 있는데, 그 사상은 그를 위하여 그 사물이 상기해내는 사상과 비슷하다'(DCo 2.1). 그런데 그 표시한 사람이 참으로 기억력이 없다면, 그 다음에 표시물을 보아도 표시한 이유를 기억할 수가 없을 수도 있을 것이다. 물론 이러한 유

2) 그래서 홉스는 “야수(野獸)와 계약을 맺을 수는 없다. 야수들은 우리가 하는 말을 알아듣지 못할뿐더러, 권리의 이전을 이해하지도 수용(受容)하지도 못하며, 또한 어떤 권리를 타인에게 이전할 수도 없기 때문이다. 상호 수용이 없으면 계약도 없다(L. 14)고 주장한다. 커먼웰스는 인간의 이성으로 만들어지는 인위적인 것이라는 것을 표명한 셈이다.

의 표시만이 아니라, 인간의 목소리도 표시가 될 수 있을 것이다. 목소리로써 인간이 사물에 이름을 짓는 것이다(Element, 1.5.2).

그런데 만약 한 개인이 과학적으로 아주 재능이 있어서, 자신만의 임의적인 표시를 이용하여 모든 종류의 것을 스스로 발견하였다가 가정하여보자. 그러나 그가 죽게 되면 그의 모든 노력은 사라질 것이다. 그러므로 단어가 표시만은 인간에게 특별히 도움이 되지 않을 것이다. 그런데 모든 사람들이 똑같은 ‘독단적인 표시’(arbitrary marks; 독단적이라는 인간의 합의에 의한 것이라는 의미이다)를 사용한다면, 그러면 지식은 세대를 넘어서 전수될 것이다(L. 4). 환언하면, 즉 단어가 표시가 아니라, 기호(sign)가 되어 여러 사람에게 통용될 필요가 있다. 말하자면 단어가 이러한 기능을 가질 때, 기호가 된다. 요컨대, 표시는 각자 자신의 기억을 위하여 만들어진 반면에, 기호는 타인을 위하여 만들어졌다(DCo, 1.2.2).

그런데 현상들 사이에 상관관계가 있는 곳에는 어디에나 기호가 있다. 흠스는 다음과 같은 예를 든다. “우리가 기호라고 부르는 것은 결과에 선행하는 것이며, 그리고 선행하는 것의 결과인데, 우리는 기호가 같은 방식으로 앞서거나 뒤따르는 것을 가끔 지켜본다. 예를 들면, 두꺼운 구름은 뒤따라오는 비의 기호이며, 비는 전에 구름이 지나갔다는 기호이기 때문에 비가 뒤따르지 않는 구름이나 구름이 지나간 뒤에 오지 않는 비를 보기가 힘들다”(Elements 2. 2. 2; DCo, 1.2.2). 비와 구름과 같은 현상은 자연적인(natural) 기호인 데에 반하여, 인간이 마음대로 선택하는, 독단적인 것이 있다. 흠스에 의하면, “담쟁이가 걸려있으면, 포도주를 판다는 것을 의미하며, 땅위의 돌은 밭의 경계를 의미하며, 그렇게 연결된 단어는 우리 마음의 인식과 운동을 의미한다”(Elements 2.2.2; DCo, 1.2.2). 이상과 같이 보면, 흠스에게 단어는 표시이든, 기호이든, 인간이 자신의 목적을 위하여 독단적으로 만든 것이다. 이 단어가 사상의 기호로서 연결이 되면, 언어가 되는데, 그 언어의 각 부분이 이름(name)이다. 이름을

흠스는 다음과 같이 정의한다.

이름은 인간의 결정에 의하여 채택된 인간의 목소리인데, 그래서 이전의 사상과 비슷한 사상이 그로 인하여 마음에 일어날 수 있게 하는 표시가 있을 수 있으며, 그리고 언어에서 질서가 잡히고 다른 사람에게 발성이 되면 그들에게 그러한 사상이 이전에 일어났거나 화자에게 일어나지 않았다는 기호일 수가 있다(DCo 2.4).

요컨대, 연결이 되어서 우리 사상의 기호(signs)가 되는 단어(words)들을 언어(speech)라고 부르는데, 언어의 모든 부분이 이름(name)이다. 그러나 이름을 포함하는 단어에는 표시(marks)와 기호가 있는데, 이는 철학을 하는 데에 필요하다. 표시는 자신의 사상을 기억하는 데에 쓰며, 기호는 타인을 알리는 데에 쓴다. 그래서 이름은 이 두 가지 직무를 담당한다. 즉 이름은 기억을 위한 표시가 되기도 하고, 우리가 기억하고 있는 바를 타인에게 의미하고 알리는 데에 쓰인다(Elements, 1.2.3).

그런데 어떤 사람이 ‘돌’이라는 말을 사용하면, 우리가 그를 어떻게 이해하겠는가? 돌이라고 하면, 구체적으로 어떠한 돌을 지칭하지 않기 때문이다. 그래서 흠스는 이름은 어떠한 사물에 대한 기호가 아니라, 사물의 관념(conception)에 대한 기호일 뿐이라는 것을 밝힌다. 다음과 같이 지적한다. “‘돌’이라는 이 단어의 소리는 하나의 돌이라는 기호이어야 한다는 것은 이 말을 듣는 사람이 그것을 발음하는 자가 하나의 돌을 생각하고 있다는 것을 불러일으킨다(collect)는 것을 제외하고는 이해될 수가 없다”(Elements 1.2.5; DCo, 1.2.5)고 밝힌다.

이처럼 단어가 관념에 대한 이름이라는 것을 일단 인정하면, 사람들이 말하는 것을 이해하는 데에 어려움이 왜 있는지에 대하여 의아심을 가지게 된다. 이에 대한 흠스의 답은 보편적인 이름이 문제가 된다는 것이다. 즉, 돌 혹은 인간과 같은 ‘보편적인 이름’(universal name)은 ‘고유한 이름’(proper name)과 다르게 많은

것을 지칭하기 마련이다. 그래서 원래 지칭하기로 되어 있는 것과 다른 사상을 불러일으키게 되기 때문이다(Elements, 15.7). 그러한 단어를 흡스는 다의적(equivocal)이라고 불렀다. 언어의 애매 모호성과 다의성을 피하기 위하여 단어에 정확한 정의(definition)를 내릴 필요가 있다. 그렇기 때문에 흡스는 이름을 중요시한다. 그 이유는 다음과 같다. 예를 들어, 파란 색깔의 물체와 빨간 색깔의 물체를 구별하지 못 하는 색맹에게 두 물체를 보여 주고, 어느 것이 파란 색깔인가를 물으면, 그 두 색깔들에 대한 개념이 없기 때문에 답을 못 할 것이다. 갑자기 색맹이 완치가 된 후에 어느 것이 파란 색인지 물으면, 역시 답을 하지 못 할 것이다. 파란 색에 대한 개념이 없기 때문이다. 그렇기 때문에 가장 단순한 사물에 대하여 객관적인 의미를 가져서 모든 사람이 그 개념에 합의할 수 있는 이름을 짓는 것이 중요하다. 요컨대, 언어의 부분이 되는 단어(이름)를 정확하게 정의하는 것이 언어생활에 중요할 뿐만 아니라, 과학에서도 정의가 없이는 어떠한 것도 증명될 수 없기 때문에 '추론에서 첫 번째'(first in reasoning)이다. 물론 어떤 색깔을 파란 색깔로 부르느냐는 것은 인간이 정하기 나름이다. 그런 의미에서 정의는 임의적이며, 독단적이다. 그렇지만 모든 사람에게 통용될 수 있는 독단적 정의가 있어야만, 인간생활과 과학이 가능한 것이다.

3. 언어의 효용과 남용

그렇다면 언어는 어떠한 효용이 있는가? "언어의 일반적인 사용은 우리의 정신적인 담화(mental discourse)를 말로 바꾸는 것, 혹은 사고의 연속을 단어의 연속으로 바꾸는 것이다"(L. 4).³⁾ 즉 마음속

3) 여기서 '사고의 연속'(連續 혹은 連鎖; train of thoughts)라고 흡스가 말하는 이유는 다음과 같다. 모든 사상은 감각기관에 영향을 미치는 물질세계의 사물의 운동으로 설명되는데, 사물의 운동은 감각기관에서의 운동을 야기하며, 이 운동은 뇌에 운동을 야기하며, 그 운동은 다른 새로운 운동의 개입에 의하여

의 담화를 구두(口頭)로, 사고의 연속을 단어(words)의 연속으로 바꿀 수 있게 한다. 이 점에서 언어의 일반적 효용을 찾을 수 있다. 이렇게 이전할 수 있음으로써 인간에게는 두 가지의 편익이 있다. 하나는 사고의 연속을 기록할 수 있다는 것이다. 사고는 기억에서 사라지기 쉽기 때문에 이를 유지하기 위해서는 노력이 필요하다. 그러나 표시 같은 것으로 표해놓으면 언제든지 그 사고를 쉽게 되살릴 수 있다. 그러므로 이름의 첫 번째 효용은 회상을 위한 '표시(標示; marks)' 또는 '부호(符號; notes)'로서 사용된다는 점이다. 또 하나의 효용은 다수가 동일한 낱말들을 사용할 경우 그 낱말들의 관련과 순서에 의해 자신의 관념이나 사고를, 혹은 욕망이나 공포를, 혹은 다른 어떤 감정을 표현할 수 있다는 점이다. 이러한 목적을 위해 사용될 경우 이름은 일종의 '기호(記號 signs)'⁴⁾ 역할을 한다고 할 수 있다. 언어의 특수한 효용은 다음과 같다. 첫째, 현재 또는 과거의 어떤 일에 대해 심사숙고한 끝에 알게 된 원인을 기록하는 일과, 현재 또는 과거의 어떤 일이 초래하는 결과나 영향을 발견하여 기록하는 일이다. 이것이 모여 학문이 된다. 둘째, 자신이 얻은 지식을 다른 사람에게 알려주는 일, 즉 서로 의논하거나 가르쳐주는 일이다. 셋째, 자신의 의지와 목적을 다른 사람에게 알려 상호간의 협력을 가능하게 하는 일이다. 넷째, 즐거움과 장식을 위하여 문장과 순진하게 유희함으로써 자신이나 다른 사람을 기쁘고 즐겁게 하는 일이다(L. 4).⁵⁾

쉬워 때까지 뇌에 압력을 계속 가한다.

4) mark, note, sign은 모두 다 부호(符號), 기호(記號), 표시(標示), 표지(標識), 징표(徵標) 등으로 번역될 수 있는 용어들이기 때문에 각각을 구별하여 번역하기 어렵다. 어떤 번역(譯語)를 사용하든 여기에서 중요한 구별은 언어의 '개인적 사용을 위한 기호'와 '사회적 사용을 위한 기호'이다. 흡스는 전자를 mark, note로, 후자를 sign으로 지칭하고 있다.

5) 언어의 효용에 대하여서는 The Elements of Law Natural and Politic, Ch. 13에서도 논하고 있다.

이와 같이 언어에는 효용이 있는 반면에, 그에 상응하는 남용(濫用; abuse)의 사례도 네 가지가 있다. 첫째, 단어의 의미가 일정하지 않기 때문에 자신의 사고를 잘못 기록하는 경우이다. 이 경우 그는 자기가 한 번도 생각한 적이 없는 개념을 기록하게 되고, 따라서 자기 자신을 기만하는 결과를 초래한다. 둘째, 말을 비유적으로 하는 경우, 즉 정해진 의미 이외의 의미로 사용하게 되면 결국 타인을 기만하게 된다. 셋째, 자기의 진정한 의지가 아닌 것을 자신의 의지라고 공언(公言)하는 경우이다. 넷째, 사람들이 서로 상대방을 괴롭히기 위해 말하는 경우이다. 자연의 생명체는 적을 괴롭힐 수 있는 나름대로의 무기를 가지고 있다. 손이나 이빨이나 뿔과 같은 것들이다. 그러나 인간은 혀를 사용하는데 혀로 상대를 괴롭히는 것은 언어의 남용일 뿐이다. 인간이 다른 인간을 지배하도록 태어나지는 않았기 때문이다. 인간의 혀는 남을 괴롭히라고 있는 것이 아니라, 다른 사람의 잘못을 고치도록, 행실을 바르게 하도록 하기 위해 있다(L. 4).

이상과 같이 홉스는 언어가 인간을 다른 동물로부터 구별시키며, 지적인 호기심에서 언어를 발견하였으며, 인간의 언어에는 쓰임새가 있는 반면에 남용도 있다는 것을 밝히고 있다. 그런데 홉스는 “언어가 없었다면, 사람들 사이에는 커먼웰스(commonwealth)도 사회도 계약도 평화도 없었을 것이며, 사자나 곰이나 이리의 세계와 다를 바 없는 상태가 조성되었을 것이다”라고 한다(L. 4). 즉, 언어가 없는 동물은 커먼웰스를 만들지 못 하는 반면에 인간은 자신이 만든 언어로 커먼웰스를 만들 수 있다고 주장하는 셈이다. 왜 그렇게 생각하여야만 하는가?

여기서 리바이어던으로 상징되는 커먼웰스가 인공적이라는 것이 의미하는 바를 알아야 한다. 홉스에 따르면, 참으로 ‘자연적인’(natural) 사회는 벌이나 개미의 사회를 닮았다. 그들은 언어와 과학이 없이 그리고 어떠한 약속이나 정부가 없이도 경쟁을 하지 않고 평화롭게 사회생활을 할 수 있다. 자신들을 보전하기 위하여 그렇게 하여야

할 필요가 있다는 것을 알며, 사람들처럼 권력을 끊임없이 추구하지 않기 때문이다. 그리고 무엇보다도 중요한 것은 그들은 이성을 가지고 정부를 비판하지 않는다는 점이다.

그러나 언어를 가지고 학문을 할 수 있는 인간 사이에는 그러한 사회가 가능하지 않다. 인간의 이성은 인간을 경쟁적이며 만들고, 필요한 것 이상으로 추구하게 하고, 명예를 추구하는데 이는 이성 과 언어가 있는 곳에서 일어날 수 있다. 개미나 벌과는 다르게 인간은 경쟁적이며, 불신을 하고, 오만하기 때문에 폭력에 호소한다. 그 이유는 인간은 사고할 능력이 있기 때문이다. 다른 생명체처럼 인간은 어떤 욕구를 충족시키기 위하여 항상 행동한다. 그러나 그는 예외적인 사고능력 때문에 욕구를 충족시키는 데에 고통이 따른다. 육체적인 욕망이 충족되었다고 해서 만족하는 것이 아니다. 미래의 만족에 대하여 염려하여야 하기 때문이다. 이에 대한 수단으로 권력을 항상 추구한다(L. 11). 권력을 추구함으로써 인간은 행복을 얻을 수 있게 된다고 예측하기 때문이다(L. 10). 이렇게 인간이 미래를 염려할 수 있는 것은 언어가 있기 때문이다.

인간은 그 본성으로 보아 시기심이 강하기 때문에 신뢰할 만한 존재가 아니다. 각자 다른 사람을 능가하려고만 한다. 공동체가 무너지게 자신이 타인보다 현명하다는 것을 보이려고 한다. 그렇기 때문에 인간사회에서는 협조와 질서를 확립하기 어렵다. 6) 만약 곤충도 만약 언어의 능력이 있다면, 곤충의 사회가 자연적으로 만들어진다 고 장담할 수 없다. 사고능력과 언어능력이 있는 인간은 사회를 인공적으로, 말하자면, 계약으로 만들지 않으면 아니 된다. 공통의 목

6) 이러한 홉스에 견해에 대하여 아리스토텔레스는 아래와 같은 견해를 피력할 것이다. 개미와 벌은 인간보다도 공동체 정향적인데, 자신을 보전하기 위하여 공동체에서 살며, 그들의 삶을 검토하거나 다른 어떤 것을 사고할 성찰의 능력이 없으며, 학문과 예술을 개발할 능력도 없기 때문이다. 반면에 인간의 이성은 인간의 공동체가 다른 어떠한 공동체보다 복잡하여야 하며, 인간이 몸을 담고 있는 공동체의 본질에 대하여 항상 성찰할 것을 요구한다.

적을 달성할 수 있는 하나의 인격체를 확립한다는 인위적인 사회계약을 통하여 전쟁상태로부터 평화로운 사회에 대한 기대를 할 수 있게 되었기 때문에 정치사회는 자연적이 아니라, 인공적인 것, 즉 이성의 산물이다. 인공적으로라도 만들어야 된다는 것은 인간은 개미보다도 다르기가 힘든 존재라는 것을 의미한다.

국가가 인공적이라는 주장은 국가가 자연적으로 성장하였다는 주장에 타격을 가하는 것일 뿐만 아니라, 국가를 유기체로 보는 견해도 타격을 가하는 것이다(D'entreves 1967, 105). 개인이 사회에 앞서기 때문에 논리적으로 보아 사회는 개인의 의지에 의하여 만들어진 것이며, 그리고 시간적으로 보아, 개인은 사회가 있기 전 상태인 자연상태에 있었다는 것을 의미한다. 그리고 인간이 만들고 만들 수 있기 때문에 인간이 이해할 수 있다(Danford 1976, 40).

그렇다면, 지금부터 언어를 사용하는 이성적인 존재인 인간이 어떻게 리바이어던을 만들게 되는지를 살펴보아야 한다. 여기서 인간부터 먼저 파악하려는 이유는 개인이 사회 이전에 있었다고 간주되기 때문이다.

III. 정치철학과 이성국가

자연상태를 가정하고 이를 기초로 하여 리바이어던을 구축하는 과정을 통하여 홉스는 자신의 정치이론이 과학적인 진리를 담고 있다는 것을 독자에게 설득하고자 하였다.

1. 지식과 철학

홉스에 의하면, 철학은 진리를 추구하며, 철학은 감각에 의한 지식이나 경험과는 관계가 없이 추론으로부터 얻어진 지식이다. 그런데 경험으로 불리는 원래의 지식(original knowledge)은 신력(신중;

prudence)가 된다. 이러한 지식은 과거의 사건의 연속에 대한 기억에서 얻어지기 때문에 동물도 가질 수 있다. 그러나 기억을 하게 하는 조그마한 상황이 없다면, 가장 신중한 사람도 그 결과를 기대할 수 없다. 반면에 추론을 올바르게 하면, 일반적이며, 영원하고, 변하지 않는 진리를 얻게 된다. 그렇기 때문에 그가 이해한 언어로 바르게 추론한 사람은 오류를 내릴 수 없다. 초자연적인 현시는 추론이 아니기 때문에 올바른 결론에 이끌지 않는다(L. 46). 그리고 책의 권위에 의존하여 추론하는 것도 올바른 결론에 이르게 하지 않는다. 원인으로부터 결과로, 결과에서부터 원인으로 추론하게 하는 것이 아니며, 특히 성경에 의존하는 것은 지식이 아니라, 신념이기 때문이다. 추론할 수 있는 능력은 언어를 사용하게 되어서 나타난 것이다(L. 46). 이렇게 보면, 언어는 의사소통을 가능하게 하는 능력이 있을 뿐만 아니라, 진리와 거짓을 밝히는 능력도 있다. 언어는 진리와 거짓은 두 가지 이름 사이의 관계를 확인하거나 부정하는 것으로 이루어진다. 그렇기 때문에 “언어가 없는 곳에는 진리도 거짓도 없다”(L. 4).⁷⁾

홉스에 의하면, 지식(知識; knowledge)에는 두 종류가 있다. 하나는 ‘사실에 관한 지식’이고, 또 하나는 ‘하나의 단정을 다른 단정과 연결한 결과에 관한 지식’이다. 전자는 결국 감각과 기억으로서 ‘확실한 지식’(absolute knowledge)이다. 즉 어떤 일이 진행되는 것을 보거나, 혹은 진행된 일을 상기하는 것을 말한다. 이것은 증인에게

7) 홉스는 어디까지나 유명론자(唯名論者; nominalist)이다. 그에 따르면 보편적인 것은 없으며 이름밖에 없다. 단어가 없이는 우리는 일반적인 사상을 가질 수가 없다. 언어가 없이는 진위가 없다. 참이나 거짓이라는 것은 언어의 속성이기 때문이다(Russell 1972, 549). 스콜라철학자들은 언어가 실재(reality)를 구체화한다고 보았다. 스콜라철학자들은 단어는 추상적인 ‘본질’(essence) 혹은 ‘보편’(universal)을 지칭한다고 주장하였다. 이에 반하여 홉스는 인간의 지식(mind)의 경험의 바깥에 있는 어떠한 양상을 단어가 지칭한다고 보았기 때문에(Tuck 1991, xv), 유명론의 입장을 취하는 홉스는 언어가 실재를 구체화한다고 보지 않는다.

요구되는 지식이다. 후자는 이른바 ‘과학적 지식’(science)으로 ‘조건적’이다. 예를 들면, ‘도형이 원(圓)일 경우, 그 중심을 통과하는 직선은 모두 그 원을 이등분 한다’와 같은 지식을 말한다. 이것은 철학자(philosopher), 즉 추론을 하는 사람에게 요구되는 지식이다.

‘사실에 관한 지식’의 기록을 ‘역사’라고 한다. 역사에는 두 종류가 있다. 하나는 ‘자연사’(natural history)로서 인간의 ‘의지’와 관계없는 자연적 사실이나 결과의 역사이다. 예를 들면, ‘금속’ ‘식물’ ‘동물’ ‘지역’ 등의 역사를 말한다. 다른 하나는 ‘사회사’(civil history)로서 커먼웰스에서의 인간들의 자발적 행위에 대한 역사이다(L. 9).

철학에서는 ‘언어에서 이름을 적절하게 사용하는 데에서 인간이 가지는 경험은 제외가 된다’(Law, I, vi, 1). 홉스에 의한 철학, 즉 과학에 대한 이러한 정의는 아래에서 잘 요약된다.

담화가 언어(speech)에 놓여지고 단어의 정의와 더불어 시작하여 같은 것을 연결하여 일반적인 진술로 진행되고 이들로써 삼단논법으로 진행될 때, 끝, 즉 마지막 요점은 결론이라고 불려진다. 이것으로 표시되는 지성의 사고는 조건적인 지식, 즉 단어의 결과에 대한 지식이며, 이는 일반적으로 과학이라고 부른다(L. 7).

그에 의하면, 철학은 실체가 가진 진정한 본질을 우리에게 제공하는 것이 아니라, 명확한 사고가 요구하는 것 그리고 담론의 규칙에 관한 것이다. 철학에 대한 홉스의 이러한 관점은 철학을 언어적인 진실로 보는 근대의 철학에 대한 관점과 유사하다. 여기서 유념하여야 하는 것은 언어에 전념하는 것이 철학, 기하학 그리고 과학에 공통적이라고 본 점이다(Wolin 1960, 250).

이 점에서는 수학과 과학만이 아니라, 시민철학도 마찬가지이다(L. 4). 그래서 그에 의하면, 철학에 의하여 추구되는 진리는 언어에 대한 진리로 이루어진다. 따라서 “진과 위(眞僞)는 사물의 속성이 아니라, 언어의 속성이며(L. 4),” “진실과 진실된 명제는 같은 것이다”(Law, I, v. 10). 이에 따라, 철학적인 추론이 하는 일은 사물의

‘진정한 본질’을 밝히는 것이 아니라, ‘사물의 이름에 대한 결론’을 주는 것이라고 그는 주장한다. 바로 이 이유에서 그는 이름을 먼저 논하고, 나중에 정의를 논한 것이다. 말하자면, 유클리드의 기하학에서 점과 선분이 무엇이라고 확실하게 정의한 이후에야 다음의 것을 논의할 수 있는 것과 같은 이치이다.

그런데 정치철학자가 직면하는 ‘자연’(nature)은 물리학자가 직면하는 자연과 결정적인 점에서 다르다. 인간은 과학의 대상이 되는 우주를 창조하지 않았다. 인간이 창조한 것은 우주에 대한 언어일 뿐이다. 우주는 인간, 언어 그리고 사고 이전에 존재하였으며, 인간이 변경시킬 수 없다. 그러므로 물리학자가 사용하는 단어는 현상에 의하여 통제되어야 하며, 단어에 의하여 현상이 통제되지 않는다(E.W. vol. I, 388). 그러나 정치의 경우는 전혀 다르다. 인간이 만든 단어와 그 의미에 의하여 정치적인 현상이 통제된다. 언어가 내적인 경험을 용어으로써 이름을 지우는 것이며, 이 용어는 우리가 내적인 경험을 환기시키고 조직하는 데에 도움을 준다(L. 5). 그러므로 정치적인 지식을 인간이 가지게 되면, ‘정치적인 자연’(political nature)을 극복하여 자연에 알려지지 않은 상황을 창조할 수 있다.

그렇기 때문에 홉스는 정치철학이 지식의 진보를 가져올 것이라는 강한 희망을 가지고 있다. 그에 의하면, 진정한 정치철학으로서 얻을 수 있는 지식은 그 확실성에서 기하학의 진리에 비교될 수 있으며, 물리학의 불확실한 진리보다 우월한 것이다. 기하학에서는 사물에 대하여 정의를 내리고 이를 기초로 하여 추론을 시작한다(L. 4). “그러므로 우리가 추론을 하는 선과 형상은 우리가 그리고 묘사한 것이기 때문에 기하학은 증명할 수 있다. 그리고 시민철학은 커먼웰스를 우리 자신이 만들기 때문에 증명될 수 있다. 그러나 자연적인 물체에 대하여서는 우리는 구조를 모르기 때문에 우리는 그 결과로부터 추구한다. 우리가 찾는 원인이 무엇이라는 것을 증명할 수 없으며, 다만 원인이 무엇일 것이라는 것만을 증명할 수 있

다”(E.W. vol. VII, 184; vol. I, 387-389). 그렇기 때문에 진리를 보다 확실하게 보장하는 것은 물리학이 아니라, 기하학이다. 그리고 기하학자가 형상을 만들고 그 형상이 왜 그렇게 되지 않을 수밖에 없는지를 증명하듯이 정치철학자가 리바이어던을 만들고 리바이어던이 왜 그렇게 만들어질 수밖에 없는가를 증명하는 것이 가능하다.

이 과정에서 중요한 것은 진리는 외부의 실체를 충실하게 보고하는 데에 있는 것이 아니라, 인간의 지성을 ‘독단적’(arbitrary)으로 구축하는 데에 있다고 홉스가 본 점이다. 그에 의하면, 인간이 이름(names)에 합리적인 질서를 부여함으로써 우주는 인간이 이해할 수 있는 의미를 가지게 되며, 인간은 자신의 이성을 창조하는 사람이 된다(Wolin 1960, 246). 예를 들어, 2+3의 합과 같은 진리를 알기 위하여서는 ‘그것이 인간에 의하여 만들어졌다는 것을 인정하는 것 외에 다름이 아니다’(DC, xviii, 4). 이 과정에서 단어에 어떠한 질서를 부여함으로써 명제가 타당하여지게 되며, 증명이 논리적으로 이루어진다. 그런데 문제는 단어에 부과된 의미는 그 단어 자체에 내재적인 것이 아니라, 인간의 의지가 하는 행동으로부터 도출된다는 데에 있다. 그래서 “제1의 진리는 우선 사물에 이름을 부여하거나 타인이 부여한 것으로부터 이름을 받은 사람들에게 의하여 독단적으로 만들어졌다. (예를 들면) 인간은 살아 있는 피조물이라는 것이 진리이기 때문에 그러나 이러한 이유 때문에 같은 인간은 사물에 이름들을 부과하는 것을 즐긴다”(E.W. vol. I, 36). 이와 같이 보면, 의미는 ‘독단적’으로 이름을 부과하는 행위에서 생겨난 것이다. 그런데 겉보기에는 이성이 객관적인 성격을 갖고 있지만, 이성능 단어의 기원에 의존하지 않을 수가 없다. “우리의 사고를 표시하고 의미하는 것에 동등한 일반적인 이름의 결과를 ‘셈하는 것’(reckoning), 즉 더하고 빼는 것”으로 이성은 이루어진다(L. 5). 여기서 중요한 것은 홉스에게 ‘독단적’(arbitrary)이라는 것은 ‘창조적’(creative)이라는 것과 동의어라는 점이다. 홉스적인 인간은 ‘조물주’(the Great Artificer), 과

학, 수학 그리고 철학의 창조자, 시간과 공간, 가치와 진리 그 자체를 설계자로 대두한다. 종교 자체도 인간의 재간에 의존한다고 본다(Wolin 1960, 246). “인간의 동의에 의하여 기호가 되는 것이 진정한(의미에서의) 기호이다”(DC, xv, 16-7). 이와 같이 홉스는 인간의 지식을 이름의 명확한 사용과 논리적인 증명과 일치시켰다.

2. 언어와 진리

그렇다면 인간은 정치라는 자연에 이름과 의미를 자유롭게 부과할 수 있다. 당시 영국사회는 홉스의 자연상태에 해당한다고 말할 수 있는 만큼 혼란스러웠다. 오히려 이러한 정치적인 자연을 배경으로 하여 자연상태를 상정하여 거기서 인간의 삶의 의미를 찾게 된다. 환언하면, 인간이 의미를 찾게 되는 것은 정치적인 자연에 의미를 만들어내기 때문에 가능한 것이다(Wolin 1960, 248).

이처럼 철학적인 지식은 언어적인 진리와 일치되었으며, 단어의 정의와 의미를 명료하게 함으로써 추구되었다. 그런데 정치철학은 과학의 진보보다는 평화를 목적으로 한다. 평화가 있어야만, 인간은 정치사회에서의 규칙을 따르게 된다. 여기서 규칙이란 행위에 대하여 정의를 내리는 것인데 그 정의는 명료하고, 애매모호하지 않으며, 권위적이다. 시민으로서 인간이 활동을 하는 데에 시민생활을 통제하는 규칙에 복종하는 것은 당연한 일이다. 이렇게 보면, 정치적인 규칙과 이에 적합한 언어와 정의가 정치철학의 주제이다. 언어와 규칙이 중요하다는 것은 홉스의 정치철학에 담겨져 있다. 그의 자연법에 대한 개념, 계약에 의하여 택하는 정치질서의 형태, 주권자와 시민의 입장, 법과 도덕의 지위 그리고 정치에서의 이성의 역할 등의 내용을 결정하는 것은 언어와 이에 따른 규칙이라고 하겠다(Wolin 1960, 253).

그렇다면 정치철학자는 언어적인 진실에 대하여 가진 관심으로

어떠한 모습의 정치철학을 어떻게 만들어 내는가? 이를 알기 위하여 홉스의 기술을 살펴보자.

... 지식은 사물의 이름, 즉 명칭이며, 모든 것이 즉 일반적인 대화에서 불리는 방식이며, 서로 어떻게 이해되어야 하는 지에 대하여 인간들 사이에 만들어진 협약과 약속을 기억하는 것이다. ... 그러나 사람들이 일반적인 동의에 의하여 사물이 어떻게 명명되는지를 기억하지 않고 사물을 잘못 보거나 이름을 잘못 부르거나 우연에 의하여 사물을 부른다면, 사람들은 과학이 아니라 견해를 가진다고 말할 수 있다(Law, II, viii, 13).

내란의 원인은 전쟁과 평화의 원인을 모르기 때문이 아니라, 인간을 평화로 묶고 유지시키는 의무를 배우는, 즉 시민생활의 규칙을 충분히 알고 있는 이들이 세상에는 적기 때문이다. ... 그러므로 시민적인 의무를 알지 못하는 데에서, 말하자면, 도덕과학의 결여에서부터 내란과 인류의 가장 큰 재앙이 나타난다는 것을 안다면, 그러한 과학에 상반되는 상품이 생산된다고 생각할 수 있을 것이다(E.W. vol, vi, pp. 362-363; DC, Preface, passim).

그렇다고 해서 지식을 축적함으로써 항상 변하는 세상에서 나타나는 문제를 대처할 수 있는 것이 정치철학이라고 보지 않았다. 정치철학의 논리는 새로운 원칙과 포괄적인 일반화를 항상 추구하는 '발견의 논리'(logic of discovery)가 아니다. 정치적인 담론의 논리를 다룬다. 즉 정치적인 용어로 사회를 규정하는 일련의 합의에서 연유하는 언어를 다루는 것이다. 사회는 공통의 의미가 있다는 것을 전제로 한다. 그러나 의미가 일정하지 않고 자신의 이해에 따라서 의미를 해석하는 성향이 인간에게 있기 때문에 전체 사회를 위하여 어떠한 정의를 규정하여야 할 필요가 있다. 예를 들어, 직선(直線)에 대한 의미가 확립되어야만, 기하학이 성립하듯이 정치적인 권리가 가지는 의미에 대하여 합의를 하지 않으면, 구성원들 사이에 의사소통이 불가능하며 서로가 상대방의 행동에 대하여 기대를 할 수 없

게 된다. 그래서 결국 사회는 있을 수가 없다. 다시 말하면, 기하학에서 직선, 원 혹은 삼각형에 대한 정의를 인간이 내려서 기하학의 체계가 이루어지듯이 정치체제도 '인공적인 구조물'(artificial construction)이다(Wolin 1960, 254).

정치사회에서 쓰여 지는 용어에 대하여 정의를 내림으로써 그 사회를 위한 근본적인 규칙을 만들게 된다면, 이들 정의는 기하학의 진리처럼 확실하고 변하지 않는 지식의 형태에 기초를 두어야 한다. "잘못된 근거에서 구축을 하면, 구축을 할수록, 재앙은 더 커진다"(L. 20, 26). 그런데 이에 필요한 지식을 얻는 데에는 경험은 배제된다. 경험이 가져다주는 지식이 확실적이기 때문만이 아니라, 경험은 궁극적으로 개인적인 문제이어서 사회에 대한 근본적인 가정을 제공하기에는 너무나 주관적이기 때문이다. 이성만이 문제에 대하여 오류를 범하지 않게 된다. 그렇다면 여기서 중요한 문제는 누구의 이성인가 라는 점이다. 이 문제가 홉스에게는 중요하였다. 아리스토텔레스나 아퀴나스의 경우에는 누구의 이성인가가 문제가 아니라, 이성과 비이성의 대비가 문제였다. 이에 비하여 유명론자인 홉스는 실제화한 경험을 거부하듯이 실제화한 이성을 거부하였다. 개인적인 경험과 이성만이 있을 수 있기 때문이다. 양자를 모두 불신하였다(L. 5, 26).

바로 이 점에서 우리는 모순에 직면하게 된다. 이 모순은 홉스의 정치사상의 여러 가지 면에서 중요하다. 즉 기하학자의 추론은 오류가 없는 진리를 가져다주지만, 사적인 인간의 추론은 불일치를 가져올 뿐이다. 왜 전자에서는 이성이 보다 객관적인가? 단어에 부관된 의미가 인간 행동의 결과라면, 홉스가 여러 번 지적하듯이 단어는 의식적으로나 부주의로 불가피하게 변할 것이며 의미도 왜곡될 것이다. 이로 인하여 두 가지 문제가 발생하는데 양자는 연관이 되지만 구별된다. 첫째, 정치의 언어는 의미가 없거나 잘못 정의된 단어로 이해하기 힘이 들게 된다는 홉스의 주장을 우리가 받아들인다면,

정치적인 단어에 대한 바람직한 기준이 존재하여야 한다는 함축된 가정을 우리가 받아들여야 한다. 그렇지 않으면 왜곡이라는 개념은 그 자체가 의미가 없게 된다. 둘째 문제는 과학과 수학이 애매모호함과 불명확이라는 함정에 빠지지 않았을 수 있었던 성공과 관련이 있다. 이에 비하여 정치란 이러한 함정에 쉽게 빠졌던 것이다(Wolin 1960, 255-256).

첫째 문제는 정치적인 담론을 구성하는 이들이 기하학을 연구하는 이들보다 그 폭이 보다 넓다는 점에서 연유한다(DC, Preface, 7-8). 정치는 시장과 같은 성격을 가지며, 거기서 정치적인 언어를 세속적으로 사용하기 때문에 그 의미가 정확하지 않기 마련이다(L. 34). 이에 비하여 과학과 수학의 언어를 사용하는 이는 그 수가 한정되어 있으며, 그 언어를 잘못 사용하는 경우가 적으며, 있다고 하더라도 쉽게 발견된다. 그런데 잘못 사용함으로써 나타나는 결과는 그 구별이 확연하다. 수학의 경우에는 잘못 사용함으로써 나타나는 결과는 진보가 늦어진다는 것이다. 반면에 정치의 경우에는 반칙(offence), 투쟁(contention) 그리고 살상(slaughter)이 나타난다(DC, Preface, 8).

정치적인 담론이 가지는 다른 특성에서부터 정치적인 단어가 왜곡될 가능성은 연유하기도 한다. 인간의 이해관계와 정념이 단어에는 담겨져 있는 경향이 있다. 그러나 과학과 수학에는 이러한 문제가 생기지 않는다(L. 11). 어떤 제도가 추구하는 권력에 부합하기 때문에 잘못된 용례가 지속되기도 한다. 그 예로 가톨릭교회를 흠스는 자주 들고 있다. 교회는 이제까지 단어와 개념을 강제하여 사람들로 하여금 의아심을 불식시키고 신비로운 것을 믿게 하였다. 이처럼 단어의 의미를 권위체가 강제하면, 단어는 권력의 도구가 될 수 있다는 것을 흠스는 주장하는 셈이다(L. 46). 이 주장은 결국 흠스는 가톨릭이 의미를 강제하는 것을 배제하고, 리바이어던이라는 주권자가 강제하는 체제로 전화하겠다는 의지를 보인 셈이다. 그렇게 주장할

수 있기 위하여 인간이 이성적인 존재인 바에야 신념의 언어로써 정치적인 삶을 꾸려나갈 수 없다는 복선을 깔아 둔 것이라고 하겠다.

IV. 주권자

1. 의미의 부정부상태

인간의 의지와 동의에 의하여 이름을 가지게 되어 의미가 인정된다면, 게다가 단어가 권력의 도구가 된다면, 누구의 의지와 동의로써 정치적인 단어에 의미를 부여하여야 하는가? 객관적인 이성을 정치적으로 확립할 수 있는 방법은 없는가? 다르게 말하면, 공적인 진리를 구성하는 기관을 만들 수 있는가? 이 문제에 대하여 흠스가 어떻게 답을 하였는지를 알기 위하여 그의 자연상태라는 개념을 우선 살펴보자.

그에게 자연상태는 만인이 만인에 대하여 전쟁을 하고 있는 상황이다. 이 상황을 다음과 같이 묘사한다.

그 어떠한 것도 부당한 것이 될 수 없다. 정(正)과 사(邪)의 관념, 정의와 부정의의 구별이 존재하지 않기 때문이다. 공통의 권력이 없는 곳에는 법도 존재하지 않는다. 법이 없는 곳에는 부정의(injustice)[즉 불법]도 존재하지 않는다. 전쟁에서 요구되는 것은 오로지 폭력과 기만뿐이다. 정의와, 그리고 부정의는 육체의 능력도 아니요, 정신의 능력도 아니다. 정의와 부정의[의 관념]이, 감각이나 정념처럼 인간의 육체적 및 정신적 능력의 일부라면, 세상에서 혼자 살아가는 사람에게도 있어야 할 것이다. 정의와 부정의는 사회생활을 하는 인간들과 관계있는 성질일 뿐, 고립적으로 존재하는 인간들과는 아무런 관계가 없다. 또한 그러한 전쟁상태에서는 소유

(propriety)도, 지배(dominion)도, ‘내 것’과 ‘네 것’의 구별도 존재하지 않는다. 획득 가능한 모든 것이 자신의 것이며, 자신의 것으로 유지 가능한 기간 동안 자신의 것이다. 인간의 자연적 상태가 얼마나 가혹한가 하는 것은 지금까지의 설명으로도 충분할 것이다”(L. 13).

자연상태라는 개념은 홉스가 정치적인 지식이라는 문제에서 접근하는 것을 밝혀준다. 자연상태는 의미의 무정부상태로 어수선하여진 상태이다. 각자는 자신의 목적으로 추구하기 위하여 자신의 이성을 자유롭게 이용한다. 그래서 무엇이 합리성을 구성하는 지에 대한 최종적인 심판관은 각 개인이다. 각자가 자신의 주관성(subjectivity)에 따라 사물을 이해하고 행동한다면, ‘주관성의 상태’(state of subjectivity)라고 여겨질 수 있는 자연상태에서 올바른 행동은 무엇이며 정확한 신념은 무엇인가라는 문제가 제기된다. 이에 홉스는 정치적인 언어의 기능, 정치적인 맥락에서 객관성의 의미와 진리, 과학과 수학이라는 모형이 지배하는 지적인 세계에서 정치철학의 위치라는 새로운 문제에 천착하게 된다.

그렇다면, 자연상태를 주관성의 상태라고 볼 수도 있다는 것은 무엇을 의미하는가? 이는 주권의 해체됨으로써 사회가 붕괴되는 것이 아니라, 사회가 붕괴됨으로써 주권이 해체된다는 홉스의 믿음을 반영하는 것이다. 당시 영국에는 정치적인 파벌과 종교적인 파벌이 각기 다양한 견해를 가지고 있었다. 견해가 다양하였다는 것은 기존의 제도와 신념을 공격하는 파괴적인 도구로 각자가 자신의 이성을 이용하였기 때문이다. 예를 들면, 홉스는 당시의 대학에 무의미한 말이 너무 많다는 것을 개탄하였다(L. 1). 나아가서 『리바이어던』의 제 4부, 「암흑의 왕국」에서 인간이 미신적인 신념을 가지게 된 것은 잘못된 철학, 즉 스콜라철학과 성경의 잘못된 해석에서 연유한다고 주장한다. 그리고 종교의 폐해를 다음과 같이 거론한다. 거기에서는 ‘신념과 신성은 연구와 이성에 의하여 언어되지 않고, 초자연적

인 영감이나 고취(주입)에 의하여 언어 진다’(L. 29). 이렇게 교회와 스콜라 철학의 언어를 홉스가 비방하는 이유는 언어는 타인을 속이는 도구로 항상 쓰인 것으로 보기 때문이다. 언어로 인간은 나쁜 것을 좋은 것으로, 혹은 그 반대로 만들 수 있다.⁸⁾ 사적인 인간들이 초자연적인 영감을 받았다고 각자가 주장을 하게 되면, 결국 시민정부의 와해가 온다(L. 29). 물론 사적인 인간이 법을 해석하는 것은 또 다른 잘못이다(L. 46). 견해가 다양하면, 정치적인 평화의 유지에 절실한 신념의 외적인 통합을 이룰 수가 없었다. 사적인 이성(private reason)은 의미의 혼란을 가져다주며, 이로써 의사소통하는 전체로서의 정치체의 붕괴를 가져다 줄 뿐이다(Wolin 1960, 258). 그런데 인간이 그러한 가혹한 상태로부터 빠져나올 수 있는 가능성이 없는 것은 아니다. 그 가능성은 일부는 인간의 정념에서, 일부는 인간의 이성에서 생겨난다(L. 13).

그렇다면 홉스가 사적인 이성과 이로 인한 사적인 판단이 정치체의 붕괴를 가져온다고 본 것은 무엇을 의미하는가? 여기서 유념하여야 할 것은 자연상태가 무정부상태로 되는 것은 인간의 원하는 바가 상호간에 직접적으로 갈등을 일으키기 때문만은 아니다(L. 13). 오히려 각자가 세상에 대한 판단을 독립적으로 하는 데에 있다(Tuck 1991, xvii). 이것이 시사하는 바는 정치질서는 권력, 권위, 법 그리고 제도만을 포함하는 것이 아니라, 일반적으로 받아들이는 의미를 가지는 언어적인 기호, 행동 그리고 제스처에 의존하는 의사소통의 민감한 체제라는 점이다. 공통의 정치적인 언어가 없으면, 정치사회는 정체감을 상실한다. 살펴 본 것처럼 일상적인 말 그리고

8) 이에 대하여 아리스토텔레스는 다음과 같은 견해를 피력할 것이다. 언어의 목적은 보편적인 사상을 소통하는 것이다. 인간은 그 본성으로 보아 이성적이다. 즉 과거의 특별한 경험으로써 인간의 조건, 선과 악, 그리고 정의와 부정의에 대한 보편적인 진리를 생각할 수 있다. 즉 언어는 이러한 사상을 소통하게 하고 이 사상을 좋은 논지으로써 옹호하게 하기 위하여 존재한다. 그러나 유명한 입장을 취하는 홉스는 아리스토텔레스와 다른 입장을 취한다.

불확실한 말을 사용하여 사물의 본질을 판단하는 것이 얼마나 그릇된 것인가를 명백하게 알 수 있기 때문이다(L. 25).

그런데 정치적인 언어가 이렇게 중요함에도 불구하고 이를 만들어 내기는 불안정하기 짝이 없다. 다른 단어와 마찬가지로 정치에 대한 용어에는 본질적인 의미가 있는 것은 아니다. ‘권리’, ‘정의’, ‘자유’, ‘재산’과 같은 용어는 의미를 전달하는데 그 의미는 모두 인간이 부여한 것이다. 모든 단어가 이러한 특성을 가지고 있지만, 공통의 의미를 가지려면 이를 강제할 수 있는 권력이 있어야 한다는 점에서 정치에 대한 용어는 다르다. 지배적인 권력이 있음으로 해서 권리의 정확한 의미가 무엇이라는 것을 천명하고 이를 받아들이지 않는 이를 처벌할 수 있어야 한다(Wolin 1960, 259).

의미의 무정부상태에서 벗어나기 위하여 인간은 계약을 한다. 그런데 자연상태로부터 계약을 통하여 사회상태로 넘어오는 데에는 두 가지 조건이 갖추어져야 한다. 사회상태로 이전하고 싶은 동기가 인간에게 주어져야 하며, 그리고 계약을 하는 수단이 필요하다. 자연상태에서의 끊임없는 공포가 계약을 하게 하는 동기를 부여하며, 계약에 필요한 도구가 언어이다. 언어는 인간의 조건에 중요하다. 그러므로 홉스에게 언어는 인간사회가 있기 이전에 존재한다.

2. 위대한 정의자로서의 주권자

계약을 통하여 커먼웰스를 만드는 것은 인간들이 자신의 의지를 주권자의 의지로, 그리고 자신들의 판단들을 주권자의 판단에 복속시키는 것이다(L. 17).⁹⁾ 그런데 개미와 벌과 같은 동물의 화합은 자연적인 것이지만, 인간의 화합은 오직 인위적인 계약에 의해서만 이루어진다. 따라서 그 화합을 영속적으로 유지하기 위해 계약 이외의

9) 이것은 교회에서 성경을 해석할 권위가 한 사람에게 주어져야 하는 것과 같다(L. 34).

어떤 것이 요구된다. 그것이 바로 인간을 두렵게 하고 공동이익에 맞게 행동하도록 지도하는 ‘공통의 권력’(common power)¹⁰⁾이다(L. 17). 공통권력의 담지자가 주권자이다.

이제까지 논의한 맥락에서 보면, 계약하는 행위는 평화를 유지하는 방법으로만 볼 수 없다. 계약을 통하여 애매모호하지 않는 의미를 가진 정치적인 질서를 창조하는 행위이다. 이로써 각자에 의한 사적인 이성의 지배로부터 ‘최고의 이성’(supreme reason)의 지배로 전환이 된다(DC, II. 1). 이리하여 기호가 가지는 의미는 인간의 동의에 의하여 의미를 가지게 되고 이로써 진정한 기호(sign)가 된다. 여기서 문제는 의미를 부여하는 데에 인민이 동의한다는 것은 인민이 행위자에게 ‘권위를 부여하여’(authorize) 그들로 하여금 자신들을 위하여 단어에 의미를 부여하도록 하는 일로 국한된다. 즉, 계약에 동의함으로써 개인은 주권자가 공적으로 정의를 내리는 것을 받아들이는 것에 동의하는 것이다. 즉, 주권자에게 정의를 내리는 일을 하도록 권위를 부여한 셈이다. 정치적인 기관이 정의와 규칙을 발하는 권위를 부여받았기 때문에 의미는 ‘공적’(public)이 된다.¹¹⁾ 주권자는 ‘위대한 정의자’(Great Definer)는 ‘공적인 이성’(public reason)으로서 언어의 혼란을 정화하여 모든 사람에게 공통적인 규칙을 정한다.¹²⁾ 이 공적인 이성에 사적인 이성은 복종하여야 한다(L. 37).

10) ‘common’은 ‘공동(共同)의’, ‘공통(共通)의’, ‘공공(公共)의’ 등으로 번역될 수 있다. ‘공동’은 ‘둘 이상의 사람이나 단체가 함께 일을 하거나, 같은 자격으로 관계를 가진다’는 뜻이고, ‘공통’은 ‘둘 또는 그 이상의 여럿 사이에 두루 통하고 관계된다’는 뜻이고, ‘공공’은 ‘국가나 사회의 구성원에게 두루 관계된다’는 뜻이다. 그러므로 ‘common power’의 의미가, 모든 사람들이 같은 자격으로 그 권력과 관계가 있다는 뜻이라면 ‘공동의 권력’이라고 할 수 있겠고, 모든 사람에게 두루 적용되는 권력이라는 뜻이라면 ‘공통의 권력’이라고 할 수 있겠다. 또한 그 권력이 사회나 국가에 존재하는 권력이라는 의미에서는 ‘공공의 권력’이라고 할 수도 있다. 그러나 여기에서는 그 권력을 형성한 모든 사람에게 적용된다는 뜻이 강하다고 보아 ‘공통의 권력’으로 번역하였다.

11) 공적이라는 것은 커먼웰스 그 자체의 인격(person) 혹은 사적인 인간이 커먼웰스에서 어떠한 정당함을 주장할 수 없는 커먼웰스적인 어떤 것이다(L. 35).

인간은 자신이 좋아하는 것을 사적으로 믿을 수는 있다. 즉 다른 사람과 의사소통을 할 필요가 없는 곳에는 인간은 단어에 개인적인 의미를 부여할 수 있다(L. 42,46). 그러나 의사소통이 일어나자마자, 그 행위가 성공적일 수 있기 위하여 주권자가 부여하는 의미에 인간은 따라야 한다. 사적인 언어가 있을 수 있다는 것은 홉스가 부인하지는 않았다. 그러나 사적인 언어는 홉스에게 별 의미가 없다. 결과적으로 홉스는 주권자에게 일상의 정치뿐만 아니라, 도덕 그리고 종교에 대한 무제한적인 이데올로기적인 권위를 부여하였다(Tuck 1991, xviii). 여기서 위대한 정의자가 어떻게 이데올로기적인 권위까지를 가지는지를 고려하여야 한다. 전술한 것처럼 ‘담화가 언어(speech)에 놓여지고 단어의 정의와 더불어 시작’한다고 홉스는 주장하였다.

그렇다면 정의를 내리는 것은 어떠한 정치사회에서 올바르며, 합리적인 담론이 무엇이든 것을 규정하는 것과 다를 바가 없기 때문이다. 그러므로 주권자는 무엇보다도 공적인 언어에서 단어의 의미를 결정하는 권력을 가져서 신민으로 하여금 선과 악에 대하여 동의하게 하는 것이다. 이로써 사적인 이성(사적인 언어)에 의한 주관적인 판단은 사라지고 시민사회에서의 모든 행동은 커먼웰스에 관련하여 명분과 유용성에 의하여 좋거나 나쁨에 따라 평가된다(E.W, vol. 1, 220).

따라서 무엇이 커먼웰스에 위협이 되는 지에 대한 주권자의 판단은 결정적이 된다(L. 87). 그렇게 함으로써 평화와 질서는 유지될 수 있다. 이것이 바로 정치에서의 합리성의 기준이 되는 것이다. 합리적이며 객관적이라는 것은 공적으로 인정된 권위가 발하기 때문에 일반적이며, 공통적인 것이어서 강제할 수 있다는 것이다. 이렇게 보

12) 홉스는 정념과 연관이 되는 많은 단어에 대하여 정의를 내리고 있다(L. 6). 여기서 위대한 정의자의 역할을 엿볼 수 있다고 하겠다.

면, 정치적인 진리는 ‘본래적인 특성’(intrinsic quality)을 가지는 것이 아니라, 평화와 질서를 가져다주기 때문에 정치적인 진리가 생기는 것이다(Wolin 1960, 260). ddd

그렇다면, 커먼웰스의 임무는 대내적으로는 인민의 평화를 유지하고, 대외적으로는 외국의 침략으로부터 인민을 보호한다는 커먼웰스의 임무(L. 25)를 수행하기 위하여 주권자는 어떠한 일까지 할 수 있는가? 이에 대하여 “어떤 의견이나 확신이 평화에 반하는지 기여하는지에 대한 판단, 따라서 사람들이 어떤 경우에 어느 정도로 무엇을 다수의 사람들에게 말해도 좋은지에 대한 판단, 책이 출판되기 전에 그 내용에 대해 검열하는 일은 누구에게 맡길 것인가에 대한 판단 등도 모두 주권자에게 속한다. 왜냐하면 인간이 품고 있는 사상에서 행위가 나오기 때문이다. 따라서 평화와 화합을 위해 사람들의 행동을 잘 규제하기 위해서는 그 의견부터 잘 다스릴 필요가 있다. 물론 이론상의 문제에 관하여는 진리 이외에는 아무 것도 존중할 필요가 없다. 그러나 평화를 위해 사상을 규제하는 일과 진리를 존중하는 일이 서로 모순되는 것은 아니다. 평화와 화합이 자연법에 반(反)할 수 없는 것과 마찬가지로, 평화에 반하는 사상이 진리일 수는 없기 때문이다. 지배자나 교사가 태만하거나 미숙하여 그릇된 이론이 전반적으로 널리 퍼져있는 커먼웰스에서는 그와 상반되는 진리는 일반적으로 반발을 초래할 가능성이 있다는 것은 사실이다. 그러나 있을 수 있는 새로운 진리가 갑자기, 그리고 거칠게 등장한다고 해서 결코 평화가 파괴되는 것은 아니다. 다만 때때로 전쟁을 일으킬 뿐이다. 통치가 태만한 틈을 타서 어떤 의견을 옹호하거나 소개하기 위해 감히 무기를 드는 자들은 아직도 전쟁상태에 있기 때문이다. 이들은 평화의 상태에 있는 것이 아니라 상호간의 두려움 때문에 휴전상태에 있는 것이며, 말하자면 계속해서 전투지역에서 살고 있는 것이다. 따라서 평화를 위해, 의견이나 사상의 가부(可否)를 판단하고, 이를 위한 판관을 두어 불화와 내란을 방지하는 일은

주권을 지닌 자의 일이다”(L. 18). 요컨대, 위대한 정의자로서의 주권자는 사상통제를 할 권리가 있다는 것을 홉스는 천명한다.

즉 주권자는 무엇보다도 '인식론적인 권력'(epistemic power)이다. 즉 공적인 언어에서의 단어의 의미를 규정하고, 신민들로 하여금 그들이 '선'하다거나, '그르다'라고 부르는 것에 대하여 합의하게 하는 권력이다(Tuck 1991, xvii). 홉스로 보아서는 언어가 실제(reality)를 구성하며, 진리라는 것은 언어를 기초로 하여 인간이 만드는 것, 즉 인공적인 것이다. 주권자만이 언어를 사용하여 정치적인 실제와 평화를 유지하는 사회질서를 만들 권리가 있다. 이것은 실제적으로는 정의가 무엇이며, 법에 어긋나는 부정의가 무엇인지를 규정하는 자가 주권자라는 것을 의미한다. 주권자가 인식론적 권력을 행사하여, 그의 판단에 의거하여 개념을 규정하고, 반대자를 제거하는 것, 즉 사람이 어떻게 생각하고, 무엇을 알아야 하는 지에 대하여 통제하는 것에 대하여 논쟁을 제기할 수 없다. 인간은 개미나 벌과는 다르기 때문에 통제하는 데에는 그 만큼 어려우며, 그러한 통제를 받는 것이 전쟁상태로 회귀하는 것보다 더 낫기 때문이다.

그렇다면, 주권자의 법은 무엇인가? “모든 단어는 애매모호하게 되기가 쉽다. 그러므로 법 체제에서의 단어가 다양한 것은 애매 모호성이 다양하여지는 것이다. 게다가 단어를 피하는 자는 누구라도 법의 범위를 벗어난다는 것을 암시한다”(L. 30). 그러므로 “법을 제정하는 것은 우리가 인공적으로 만든 인간, 즉 커먼웰스의 이성이며, 그 커먼웰스의 명령이 법이 되는 것이다”(L. 26). 그렇다면 법을 지키는 것이 또한 정의이다. 그런데 공적 권력이 “단어(말)로써 지배하는 것은 그러한 단어가 명백하게 알려지는 것을 요구한다. 그렇지 않으면 법은 없다”(L. 31). 충분하고 명백하게 공포하는 것이 법의 본질에 속하기 때문이다. 그래야만 알지 못하였다는 핑계가 없어진다. 그것은 인간의 법에서는 오로지 하나의 법이 있는데, 선언과 공포는 인간의 목소리에 의하는 것이다“(L. 31).

3. 언어행위자로서의 주권자

주권자는 인식론적인 권력을 가져서 개념을 규정하고, 사상을 통제하는 권력을 가졌다면, 이것이 통용되도록 하여야 할 것이다. 통용되도록 하기 위하여서는 강제력이 물론 수반되어야 한다. 그렇지만 이 점을 언어 행위자로서의 주권자의 면모에서 찾을 수 있을 것이다.

20세기 이전의 다른 어느 철학자보다도 언어의 사용에 대하여 보다 많은 통찰력을 가지고 있었던 이가 홉스였다. 그렇게 볼 수 있는 이유는 다음과 같다. 그에 의하면, 인간은 질문, 요청, 약속, 위협, 결정, 권고, 충고, 명령 그리고 탄식, 욕구, 의도 그리고 의지의 표현하기 위하여 언어를 사용한다. 요청, 기도, 청원처럼 다른 사람에게 의하여 어떤 것이 행하여지기를 원하는 욕구도 있으며, 어떤 일이 되거나 되지 않게 하는 욕구를 나타내는 것이 명령이다. 그런데 명령에 행동을 하도록 하게 하는 충분한 이유가 있으면, 그것은 법이다.¹³⁾ 그 충분한 이유가 무엇인지는 다음의 언급에서 알 수 있다. 그는 법이 무엇인지를 설명하면서 어떤 사람이 어떤 다른 규칙을 제시하였는데, 그 규칙이 주권자가 지시한 바가 아니라면, 그것은 권고와 충고이다. 이것이 좋은 나쁜 충고 받은 자는 준수하기를 거절할 수 있다. 기존의 법과 상반이 되면, 그것이 아무리 좋다고 생각하더라도 준수할 수 없다(L. 42). 이는 실질적으로 주권자의 명령에 어긋나는 것, 즉 정의가 아닌 것은 준수하여서는 아니 된다는 것을 의미한다.

주권자가 교회로부터 간섭을 받지 않아야 되는 근거를 홉스는 언어의 사용방법에 둔다는 점에 유의하지 않을 수가 없다. 종교적인 언어는 신을 서술하는 데가 아니라, 존경하는 데에 쓰여 져야 한다는 그의 인식이다(DC 15.18; L. 3.12). 언어의 두 가지 사용에서의

13) *The Elements of Law: Natural and Politic*, ch. 13

이 차이는 신념(faith)과 이성(reason)을 그가 명확하게 구분한 것을 뒷받침한다. 이성의 언어는 서술적이다. 반면에 신념의 언어는 '경의를 표하는'(honorific) 것이다. 경의를 표하는 데에 쓰여진 언어는 진위도 아니며, 적절한 것도 부적절한 것도 아니다. 바로 그 이유 때문에 양자는 서로 모순이 될 수가 없다. 전통적으로 신에게 부여된 어떤 술어는 서술적으로 쓰여진다면, 서로가 글자 그대로 일치하지(inconsistent) 않을 것이다(L. 31. 16-27). 바로 이 점에서 이성을 가진 인간이 리바이어던을 만드는 과정에서 신념의 언어를 배제하고, 이성의 언어에 의한 이성국가를 수립할 것을 주장할 수 있다.

그리고 홉스는 타인에게 충고를 하는 데에 쓰이는 문장과 타인에게 명령을 하는 데에 쓰이는 문장의 차이를 잘 활용하고 있다. 법은 명령이다. 즉 화자가 법이 준수되기를 원하기 때문에 법은 준수되어진다. 충고(counsel)는 조언(advice)을 주는 것인데, 이는 조언을 받는 자가 준수하여야 할 필요가 없다. 명령은 화자에게 좋거나, 좋은 것으로 보이는 것을 표현하는 데에 반하여, 충고는 청자에게 좋은 것으로 여겨지는 것을 표현한다(L. 4, 6, 11, 25). 양자 사이의 본질적인 차이가 무엇인지에 대하여 홉스와 논쟁을 할 수 있다. 그러나 명령과 충고는 중요한 대비가 된다는 것을 인정하였으며, 이 대비를 그의 정치철학에서 실질적으로 이용하였다는 것은 인상적이다(Martinich 2005, 146). 즉 이렇게 대비하여 주권자가 발화한다면, 이것이 바로 언어행위인 셈이다. 홉스는 다음과 같이 언급한다. “신의 단어 혹은 인간의 언어에 대한 언급이 있을 때, 문법학자가 말하는 명사, 동사 혹은 어떤 단순한 태(voice)와 같은 품사를 - 그 단어를 의미 있게 하는 다른 단어와의 맥락이 없이 - 의미하는 것이 아니라, 완전한 언어 혹은 담화(담론)를 의미하는데, 이로써 화자는 긍정, 부정, 명령, 약속, 위협, 원망 혹은 질문을 한다. 그러한 의미에서 그것은 단어가 아니라, 언어(speech), 담화(discourse) 혹은 말하는 것(saying)을 의미한다”(L. 36). 그리고 홉스가 단어가 사물의 관념을

지칭하는 것이라는 주장을 하는 데에서 청자는 화자의 단어로부터 무엇을 불러일으킬 수 있다는 것은 화자가 청자로 하여금 어떤 것을 하게 한다는 의미에서 단어가 의미를 가진다고 홉스가 주장한다고도 볼 수 있다(Hacking 1972, 22). 이렇게 보면, 주권자의 언어행위를 강조하였다고도 볼 수 있을 것이다.¹⁴⁾

4. 주권자의 권력과 권위

홉스는 정치철학은 비 경험적이며 논리적으로 일관성이 있는 명제의 체제로 다룬다. 그렇기 때문에 자연상태로부터 도출되는 홉스의 주권자는 참으로 두려워할 만한 권력을 행사한다. 그는 정치적인 평화를 구축하는 데에 긴요한 규칙과 규정적인 정의의 체제를 주체하고 있으며, 이에 대하여 어느 누구도 도전할 수가 없다. 규칙의 중요성을 강조하고, 이에 따라 정치사회는 규칙을 통하여 명료하게 되는 결사체라는 이미지는 홉스적인 질서에서 ‘법치국가’(Rechtsstaat)의 모습을 읽을 수 있다.

인민의 안전을 보장하기 위하여 주권자는 정의(正義)를 평등하게 실천한다. 말하자면, 부유하고 힘이 있는 이와 마찬가지로 가난하고 변변하지 않는 사람도 그들에게 가하여진 상해에 대하여 권리가 주어지며, 아무리 대단한 사람이라도 보다 비천한 사람에게 폭력, 불명예 혹은 어떤 상해를 가하는 경우에 대단한 사람들끼리 가하는 경우보다 처벌되지 않을 가능성이 더 높다고 기대할 수 없다. 형평은 여기에 있기 때문이다. 자연법의 준칙으로서 이것에 주권자는 인민들 중에서 가장 비천한 이와 마찬가지로 복종하여야 한다(L. 30). 말하자면, 이성국가에서는 주권자가 정의(正義)가 무엇이라는 것을

14) 바로 이 점에서 언어의 기본적인 단위를 홉스가 문장으로 보았다는 해석도 가능한 셈이다. 그리고 홉스가 주권자의 언어행위를 염두에 두고 언어를 논하였는지는 논쟁의 여지가 있다고 하겠다.

규정을 하고, 사람들이 지금보다 훨씬 더 정치적 복종(civil obedience)¹⁵⁾을 잘하게 될 것이다(L. 2).

그렇다면 공적인 이성으로서의 주권자가 단어의 의미를 규정하고 이를 통용시키고자 하는 경우에 신민은 왜 이에 따르지 않을 수가 없으며, 따르게 되는가? 홉스의 대답은 다음과 같다. “안락과 감각적 쾌락에 대한 욕구는 인간으로 하여금 공통의 힘에 복종하게 한다. 왜냐하면 인간은 그와 같은 욕구가 있을 경우, 스스로의 근면과 노동으로 자신을 보호하려는 생각이 없어지기 때문이다”(L. 11).¹⁶⁾ 주권자에 복종하는 이유를 홉스는 다음과 같이 설명하기도 한다. “인간은 평화를 획득하고 생명을 보존하기 위해 커먼웰스라는 인공적 인간을 만들었으며, 또한 ‘시민법(civil law)’이라는 인공적 사슬도 만들었다. 그리고 그들 자신의 상호 신의계약에 의해 사슬의 한쪽 끝은 주권을 지니게 된 사람 혹은 합의체의 입에 연결하고, 또 다른 한쪽 끝은 그들 자신의 귀에 연결하였다. 이 사슬은 그 자체로는 약하다. 그럼에도 불구하고 유지되는 이유는 끊기가 어려워서가 아니라, [사슬을 끊었을 때 생기는] 위험 때문이다”(L. 21).

그렇다면, 사슬이 끊어지는 것에 대한 두려움 때문에 하는 수가 없이 복종을 하게 되는 것을 자유의지라고 볼 수 있느냐 라는 문제가 생긴다. 홉스에 의하면, 의지(will)는 심사숙고 후에 남아 있는 최후의 욕구이거나 혐오에 지나지 않는다. 이것은 의지는 욕구와 혐오와 다른 것이 아니라는 것을 의미한다. 갈등이 일어나는 경우에 가장 강력한 것에 지나지 않는다. 그래서 홉스는 자유의지라는 것을 부정한다. 그리고 실체 없는 실체(incorporeal substance)라는 것은 의미가 없고 부조리한 것처럼 자유의지라는 개념도 부조리(자기모

15) 시민사회 구성원으로서 시민사회에 수립된 권력에 복종하는 것을 의미한다.

16) 인간은 안락하기를 바라기 때문에 스스로의 근면과 노동으로 자기를 보호하려고 하기보다는 차라리 공통의 힘에 복종하여 보호를 얻는 쪽을 선택한다는 뜻이다.

순)이라고 주장한다. 자유의지에 대하여 이러한 설명을 홉스는 하고 있으며(L. 6, 21), 브람홀 주교와의 논쟁에서 상세하게 설명하고 있다. 그런데 의지에 대한 홉스의 개념을 우리가 왜 이해하여야 하는가? 인간은 극도의 공포에서 정치체를 설립하겠다는 약속을 하게 되는 것이다. 극단적인 공포에서 하는 수 없이 정치체를 설립하기로 뜻을 모았다고 하더라도 그렇게 하기로 한 것은 의지의 행동이라는 것을 홉스는 주장하는 것이다. 정치체가 설립되고 난 후에 주권자가 권력을 행사하여 공포를 신민에게 가함으로써 신민이 하는 수 없이 주권자의 명령에 따르게 되었을 경우에도 주권자가 신민의 의지를 형성하였다고 말할 수 있게 된다(Forsyth 1988, 132).

어쨌든, 주권자의 절대적인 권력은 평화와 안전을 보장하기 위하여 인정되는데, 이 절대적인 권력을 행사하는 것도 자연상태에서 사적인 이성을 가지고 사적인 판단을 내리던 개인들이 공적인 이성에 의한 공통의 권력에 ‘권위를 부여’(authorization)하기로 하는 계약을 하였기 때문이라고 볼 수 있다. 개인들은 전쟁상태를 벗어나기 위하여 자연권을 내려놓았을 뿐이기 때문에 주권자는 계약당사자가 아니라, 이 상황을 이용한 사람이라고 볼 수 있다. 그렇다면, 계약당사자는 아니라고 하더라도 주권자가 절대적인 권력을 행사하게 되는 것도 개인들이 사적인 판단을 포기하고 주권자의 인식론적인 권력에 의존하게 될 것이라는 기대에서 미래의 주권자에게 권위를 부여하는 절차에 의한 것이라고 볼 수 있겠다.

이상과 같이 보면, 정치사회를 규칙에 의하여 통제되는 어떤 종류의 결사체로 홉스는 이해하였다. 바로 이 점에서 우리는 새로운 요소를 찾을 수 있다. 정치사회에서 법과 합의는 수학자나 게임의 참가자의 활동을 통제하는 기준과 같은 방식으로 작동한다.

모든 신민에게 시민법은 커먼웰스가 말이나 글로 혹은 의지를 나타내는 기호로써 올바름과 그름을 구별하도록, 다른 말로 하면 무엇이 규칙에 어긋나며 어긋나지 않는지를 이용하도록 하게 하는 명령

을 내린 규칙이다(L. 26).

이러한 유추에 따르면, 홉스의 철학에서 겉보기에 다른 것으로 보이는 가닥들이 우리가 이해할 수 있는 모습으로 나타난다. 만약 규칙이 사회에서 중심적인 양상이라면, 언어를 명료화하게 하는 문제를 왜 홉스가 광범하게 다루었는지를 이해할 수 있다. 모든 규칙체계는 이를 해석하고, 새로운 규정을 제정하고 여기는 행위를 처벌할 기관이 필요하다. 홉스의 주권자는 규칙에 대한 거대한 주체자이며, 정의를 궁극적으로 내리는 이다. 그렇다면, 이름과 의미에 질서를 부여하는 데에 논리적으로 일관성을 가지는 것은 본질적이다. 하나의 규칙이 다른 규칙과 모순이 되어서는 아니 된다. 어떠한 규칙체계에서 합리성은 ‘올바른 이성’(right reason)이 가지는 어떠한 초월적인 특성을 가지지 않는다. 오히려 합리성은 일관성과 일치한다(Wolin 1960, 267).

홉스적인 자연의 법이 규칙준수자로서의 구성원에게 지침이 된다. 규칙은 합의로 이루어진 체계를 구성한 이에게 적절한 행위에 대하여 일종의 공리(axiom)가 된다. 이러한 규칙체계로서 사람들은 형평, 정의, 절제 그리고 신려(愼慮; prudence) 등의 덕성을 부수적으로 갖추게 되며, 이로써 다스려질 수 있는 사람이 된다. 그런데 정치사회에서의 규칙은 규칙의 체제 내에서 인간이 어떻게 행동을 하여야 하는가를 알려줄 뿐이며, 사물의 본질이나 도덕성의 본질을 밝히지 않는다. 다시 말하면, 테니스의 규칙을 지키면서 테니스라는 운동을 하듯이 정치사회의 규칙을 지킴으로써 그 구성원이 될 수 있는 것 뿐이다. 그 이상의 것, 예를 들면, 훌륭한 선수가 되도록 하거나 인간을 변모시켜서 선한 사람이 되게끔 보장하는 것이 아니다. 즉, 정치적인 것은 인간이 가진 욕구를 그대로 인정하여 밖으로 드러나는 외적인 행동을 규제하는 것, 즉 인간의 공적인 측면과 연관이 되는 것이지 인간의 내적인 측면, 즉 영혼의 문제와는 관계가 없다는 것을 의미한다. 어쨌든, 정치사회에서의 규칙이 이러한 것이라는 점은

진리를 언어적인 특성으로 보는 홉스의 견해와 부합하는 것이다(Wolin 1960, 268).

V. 결 어

홉스에 의하면, 철학적인 추론이 하는 일은 사물의 ‘진정한 본질’을 밝히는 것이 아니라, ‘사물의 이름에 대한 결론’을 내리는 것이다. 자연상태라는 것은 의미의 무정부상태로 어수선하여진 상태이다. 거기에서는 개개인은 자신의 목적으로 추구하기 위하여 자신의 이성을 자유롭게 이용한다. 그래서 각 개인이 무엇이 합리성을 구성하는지에 대한 최종적인 심판관이 된다. 이렇게 각자가 자신의 주관성에 따라 사물을 이해하고 행동한다면, ‘주관성의 상태’(state of subjectivity)라고 여겨질 수 있는 자연상태에서 올바른 행동은 무엇이며 정확한 신념은 무엇인가라는 문제가 제기되지 않을 수가 없다. 일반적으로 자연상태를 벗어나기 위하여 계약을 하는 것은 평화를 유지하기 위한 것으로 해석된다. 그런데 계약을 통하여 애매모호하지 않는 의미를 가진 정치적인 질서를 창조하는 함으로써 평화를 유지할 수 있다. 이렇게 보면, 같은 의미체계를 가진 언어를 공유하는 것이 계약의 핵심이라고 볼 수 있다.

이렇게 보면, 주권자의 역할은 각자에 의한 사적인 이성의 지배로부터 ‘최고의 이성’(supreme reason)의 지배로 전환하게 하는 것이다. ‘위대한 정의자’(Great Definer)로서 주권자는 ‘공적인 이성’(public reason)으로서 언어의 혼란을 정화(purification)하여 모든 사람에게 공통적인 규칙을 정한다. 주권자는 무엇보다도 공적인 언어에서 단어의 의미를 결정하는 권력을 가져서 신민으로 하여금 선과 악에 대하여 동의하게 하는 것이다. 이로써 사적인 이성(사적인 언어)에 의한 주관적인 판단은 사라지고 시민사회에서의 모든 행동은 커먼웰스에 관련하여 명분과 유용성에 의하여 좋거나 나쁨에 따라 평가

된다. 따라서 무엇이 커먼웰스에 위협이 되는 지에 대한 주권자의 판단은 결정적인 것이 된다. 그래서 평화와 질서는 유지될 수 있다.

정치적인 자연에 의미를 만들어내기 때문에 정치사회는 존재할 수 있으며, 공통의 정치적인 언어가 없으면, 정치사회는 정체감을 상실한다. 인간이 만든 단어와 그 의미에 의하여 정치적인 현상이 통제되기 때문이다. 그래서 홉스는 새로운 의미를 가진 언어체계를 제시한 것이다. 이제까지 가톨릭교회가 단어와 개념을 강제하여 사람들로 하여금 의아심을 불식시키고 신비로운 것을 믿게 하였다. 이에 벗어나서 새로운 체계를 확립하여서 주권자가 이를 강제하도록 한 것이다. 이렇게 보면, 리바이어던은 인공적인 정의자이며, 정의할 수 있는 공적인 권위체라고 할 수 있다. 이상과 같이 정치에 있어서 언어의 역할에 대한 홉스의 견해를 요약할 수 있을 것이다.

홉스로 보아서는 개인이 국가에 앞서 존재하였다. 이와 마찬가지로 개인의 정신적인 담화가 공적인 담화 이전에 존재하였다. 그에 견해에 의하면 정치에 대한 공적인 담화는 정신적인 담화에 전적으로 기생한다. 그렇다면 문제는 사적인 것을 어떻게 공적인 것에서 일치시키는가라는 문제가 남는다. 즉 자연상태에서 그 나름대로의 각각의 정신적인 담화를 가지고 사는 개인들로 하여금 커먼웰스에 공동생활을 가능하게 하느냐라는 것이 홉스에게 문제였다.

정치적인 동물인 인간은 말하는 동물이다. 그렇다면 정치를 이해하기 위하여 언어에 대한 이론이 필요하였다(Hacking 1975, 24-5). 홉스가 철학을 실천적인 학문으로 보는 이상, 언어는 시민철학을 구축하는 데에 긴요하지 않을 수가 없었다. 홉스는 커먼웰스의 주권자, 리바이어던이 인식론적인 권력의 담지자가 될 수밖에 없다는 것을 보여주기 위하여 분해결합법을 이용하여 인간사회를 자연상태로 분해하고, 언어이전의 상태로 돌이키는 사고 실험을 거쳐서 정치사회로 재결합시켰다. 그래서 홉스에게는 언어, 과학 그리고 논리가 서로 연결되는 개념이었다(Martinich 2005, 135). 이렇게 하여 인간은

인간이 만든 언어로 커먼웰스를 만들고, 주권자로 하여금 인간의 언어와 사상을 통제함으로써 행동을 규제하도록 한 것이다.

< 참고 문헌 >

- Danford, John W. 1976. *Wittgenstein and Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- D'entreves, Alexander Passerin, 1967, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Forsyth, Murray and Maurice Keens-Soper (eds.), 1988, *A Guide to the Political Classics, Plato to Rousseau*, Oxford: OUP.
- Hacking, Ian. 1975. *Why Does Language Matter To Philosophy?* Cambridge: CUP.
- Hobbes, Thomas, 1991. *Leviathan*, ed. by Richard Tuck. Cambridge: CUP.
- _____, 1949. *De Cive or The Citizen*. edited by Sterling P. Lamprecht. New York: Appleton-Century-Crofts.
- _____, *De Corpore*. vol. 1. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, edited by Sir William Molesworth. 11 vols. London: John Bohn, 1839-1845.
- _____, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. edited by Sir William Molesworth. 11 vols. London: John Bohn, 1839-1845.
- _____, 1991. *The homine, in Man and Citizen*. edited by B. Gert. Indianapolis, Ind. Hackett Publishing Co. pp 33-85.
- _____, 1969. *The Element of Law Natural and Politic*. ed. by Ferdinand Tönnis. London: Frank Cass & Co.
- Kelly, Paul. 1998. "Contractarian Ethics," in Ruth Chadwick

- ed., *The Encyclopedia of Applied Ethics*. vol. 1. San Diego: Academic Press; 631-643.
- Martinich, A. P. 2005. *Hobbes*. New York: Routledge.
- Minogue, K. R. 1966, "Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism", in David Thomson, *Political Ideas*, New York: Basic Books, Inc.: 48-63.
- Wolin, Sheldon S. 1960. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown and Company.
- Russell, Bertrand. 1972. *The History of Western Philosophy*. London: Touchstone Book.
- Tuck, Richard. 1991. "Introduction". in Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck. Cambridge: CUP.

Hobbes's View on the Role of Language on Politics and the State by Reason

Lee, Jong-eun

(Kookmin University)

Abstract

No other political philosophers other than Thomas Hobbes have fully appreciated the extent to which that language plays many a lot of roles in politics. According to Hobbes, what makes human beings different from other animals is their use of the fact that man uses language with the help of reason. Civil philosophy is nothing but the reasoning on the speeches that have resulted from the trains of words.

There prevail not only the violences but also the frauds due to abuse and misuse of language in society. This reflects exactly what Hobbes termed calls the state of nature. It is nothing but , I.e., the situation caused by the anarchy of meanings. Men make the social contract to avoid the fear caused by the anarchical state. The sovereign of the Commonwealth, as public reason, becomes a great definer of words, exercises the absolute epistemic power and controls the moral and political

language. It is the epistemic power which makes the sovereignty absolute.

The Commonwealth becomes artificial because it is established by reasoning through language, and so is language. Therefore, it is an urgent task for the sovereign to define what the political and moral discourses are possible and reasonable. Thus so that men can observe the moral commands by following the commands of the sovereign.

Keywords : Hobbes, language, definer, the state by reason, epistemic power, moral command.