

『인권연구』 6(2): 71-109.

Journal of Human Rights Studies 6(2): 71-109.

DOI: <http://www.doi.or.kr/10.22976/JHRS.2023.6.2.71>

[일반논문]

레오 스트라우스와 한나 아렌트의 권리 사상에서 엿보이는 독일 보수주의의 진화

전진성*

한글초록

독일 보수주의의 사상적 세례를 받은 유대계 미국인 정치철학자 레오 스트라우스와 한나 아렌트는 ‘정치적인 것’의 실종을 문제 삼으며 이를 극복하는 일환으로 근대 자연권과 인권 이념에 대한 비판 작업에 나섰다. 이들에게 ‘권리’는 실정법적 조항이 아니라 기성 정치체제를 뒤집어보는 비판적 준거를 제공했다. 자연권/인권 이념의 맹위와 그것의 필연적 위기를 만회하려 한 역사주의 및 역사적 필연성의 이념에서 이들은 정치적 자유가 쇠퇴한 근본 원인을 찾았다. 이러한 발상의 전개를 위해 당대 서독의 신보수주의는 주요한 지성적 원천이 되어주었다.

이처럼 출발선은 같았어도 양자는 문제의 핵심을 각기 다르게 파악하고 서로 다른 결론에 도달했다. 스트라우스가 고대 정치철학으로 회귀하여 올바른 기준을 모색하면서 귀족적 자유주의에 머물렀던 반면, 아렌트는 대중민주주의가 정치적 자유를 훼손한다고 보면서도 주권의 경계를 넘어 모든 인간에게 동등한 정치적 권리를 부여하는 길을 모색했다. 미지의 타자에게 인류에 속할 권리, 즉 권리를 가질 권리를 부여하는, 공통적인 인간 조건으로서의 출생 개념이야말로 아렌트 인권론의 귀결점이었으며 이는 독일 보수주의의 진화를 이끌어냈다. 본고는 현대 인권 이념이 하나의 역사적 계통에서 비롯된 것이 아니라 다양한 철학과 이념들이 충돌해온 격렬한 논쟁의 장임을 드러내고자 했다.

* 부산교육대학교 사회교육과

주제어: 자연적 올바름, 자연권, 역사주의, 보수혁명, 권리를 가질 권리, 출생

— 목 차 —

- I. 서론 - 독일 보수주의의 유산
- II. 레오 스트라우스의 보수적 자유주의
- III. 한나 아렌트의 보수적 공화주의
- IV. 결론 - 인권사라는 관점

“제가 독일인이라면, 독일인인 적이 있었다면, 그런 희망을 가질 준비가 되어 있거나 그럴 의무가 있었을 것입니다.”
레오 스트라우스 《유대인에 대한 추축국의 재교육》 (1943)

“과거의 지혜가 갖는 문제점이란 그것을
우리 시대의 중심적인 정치 경험에
곧이곧대로 적용하려는 순간 우리 손아귀 안에서 그야말로
죽어버린다는 것이다”
한나 아렌트 《지성과 정치》 (1954)

I. 서론 - 독일 보수주의의 유산

레오 스트라우스(Leo Strauss)와 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 모두 유대계 독일 출신으로 나치 집권기에 미국으로 망명하여 크게 성공한 정치철학자라는 점에서 공통적이다(Kielmansegg, 1997). 이들은 젊은 시절 시오니즘 운동에 가담하면서도 독일 지성계의 거성인 철학자 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)와 헌법학자 칼 슈미트(Carl Schmitt)와 직간접적인 인연을 맺음으로써 독일의 지적 유산, 특히 보수주의의 세례를 받았다는 점에서도 공통적이다(Velkeley, 2011; Meier, 2013; Gottfried, 2012; Maier-Katkin, 2010; Scheuerman, 1998).

프랑스혁명기 이래 독일 보수주의의 근간을 이루어온 ‘모더니티 비판’의 전통에 의거하여 양자는 모두 고전고대 그리스 철학을 ‘정치적인 것(the political)’의 판단을 위한 준거점으로 삼아 현대사회에 만연된 정치적 퇴행성에 대한 통렬한 비판 작업을 감행했다(Zuckert, 2009).

이들의 지난한 철학적 고투에서 ‘권리’ 사상은 핵심적 지위를 차지한다. 고대로부터 유래된 자연권 및 근대적 인권 이념에 대한 이들의 사유는 형이상학적인 해석이나 역사적 맥락화를 모두 거부하고 권리를 정치권력의 본령으로 쟁점화함으로써 실정법적 권리 조항에 안주해온 근대 정치의 패착을 역전시키는 이념적 지렛대로 삼았는데, 영미권의 입헌주의적 접근과는(에텔스타인, 2021) 확연히 구별되는 이 같은 혁신적 접근은 당대의 독일 보수주의, 즉 서독 ‘신보수주의(Neokonservatismus)’의 흐름과 무관하지 않다. 특히 근대 헌정체제를 정치가 실종된 총체적 “위기”로 보는 칼 슈미트의 우익적 비판이론이 지녔던 호소력은(Schmitt, 1923; Schmitt, [1928] 1993: 234, 205) 대학도시 하이델베르크에 모여든 일군의 “슈미트 문하생들(Schmittianer)”의 범위를 넘어(Laak, 1993: 188 이하) 서독 전체의 정치문화와, 심지어 북미대륙으로 망명한 스트라우스와 아렌트에게까지 지대한 영향을 끼쳤다.

서독 신보수주의는 1920-30년대 독일 지성계를 풍미한 이른바 “보수혁명(Konservative Revolution)” 담론을 내용상으로는나 인맥상으로 일정하게 계승했는데, 정치적 생명력을 상실해버린 기성 체제를 아예 철저히 파괴하고 “보존할 가치가 있는 것을 창출”하고자 했던 이 “보수적 대항운동”은¹⁾ 모든 문제의 원인을 서구의 자연권/인권 사상에서 비롯된 추상적 진보 이념과 이로부터 파생된 근대 헌정체제를 위시한 “모더니티(Moderne)”의 폭주에서 찾았으나 나치의 패망 이후

1) 이것은 유월회(Juniklub)라는 우익 단체를 이끈 보수혁명가 뮐러판텐브루크의 표현이다(Moeller van den Bruck, 1931: 94, 225, 264). ‘보수혁명’에 관해서는 (Sieferle, 1995; 전진성, 2021) 참조.

전후 서독에 이르러 개인의 자유를 중시하는 서구의 전통으로 회귀하는 주장으로 선회하여 반공주의적 기초의 “전체주의(Totalitarismus)” 비판으로 나아갔다.²⁾ 냉전기의 체제 대결적인 현실 속에서 구축된 스트라우스와 아렌트의 권리 사상은 당대 서독의 신보수주의와 일정한 공명을 이루며 ‘정치적인 것’의 복구를 통한 모더니티/전체주의의 초극을 지향했다.³⁾

그러나 이처럼 유사한 지적 환경과 문제의식에도 불구하고 이들 간에는 공통점보다는 차이점이 두드러진다. 둘 다 하이데거의 제자로, 도미(渡美) 후 심지어 같은 대학에서 정치사상을 가르치기까지 했던 동료였지만 서로 간의 대화는 원활하지 못했다. 아렌트는 이방인의 정치적 권리에 무심하며 기성 체제에 순응했던 스트라우스를 유대인 나치로 적대시했다(Young-Buehl, 1982: 98; Villa, 1998: 147; Norton, 2004: 38; Amat, 2019). 양자는 마치 일부러 서로 반대의 길로 나아간 듯하다. 스트라우스가 전근대의 “고전적” 자연권 사상에서 새로운 길을 모색했던 반면, 과거와 결별하는 길을 택한 아렌트는 고전고대의 유산은 물론, 근대적 인권 이념도 넘어 미지의 타자에게 선사될 정치적 권리로서의 인권 개념을 정초하고자 했다(Beiner, 1990). 결국 스트라우스가 미국 ‘신우익(New Right)’의 사상적 대부로 자리를 굳힌 반면, 아렌트는 북미대륙 및 서유럽의 ‘신좌익(New Left)’에 영감을 준 혁신적 사상가로 꼽히게 된다(Gines, 2014).

본고는 이처럼 여러 공통점과 차이점을 동시에 지닌 두 거장의 권리 사상을 독일 보수주의의 이념적 자장(磁場) 속에 두고 비교·검토함으로써 현대 인권 이념이 하나의 역사적 계통 - 예컨대 영미권의 입헌 자유주의 혹은 프랑스 공화주의 - 에서 비롯된 것이 아니라 다양한 철학과 이념들이 충돌해온 격렬한 논쟁의 장임을 드러내고자

2) 보수혁명과 ‘신우익’ 집단의 관련성에 관해서는 (Pfahl-Traugber, 1998) 참조.

3) 서독 신보수주의에 대해서는 특히 (Saage, 1983: 228~274; Scheurman, 2002: 221~242) 참조.

한다. 여기서 제기될 역사적 전통과 새출발의 권리, 서구적 모더니티와 인류적 가치, 국민국가의 주권과 글로벌 인권, 공동체와 개인, 그리고 시민권의 자격 및 범위 등과 같은 사안들은 실정법적 조항으로 마감해서는 안 될 열린 쟁점들로, 본고는 인권사 연구를 기성의 인권 개념에 대한 이의제기이자 정치적 쟁점화의 일환으로 자리매김하고자 한다.

II. 레오 스트라우스의 보수적 자유주의

1. 자연권과 역사주의에 대한 탈역사적 접근

레오 스트라우스의 1950년도 저작 『자연권과 역사』는 통상적인 정치철학 혹은 정치사상사 연구서라기보다는 정치철학의 탄생과 몰락의 역사를 비역사 내지는 탈역사적으로 재구성한 논쟁적인 이론서라고 할 수 있다. 스트라우스가 1949년 시카고대학교 월그린 강좌(Walgreen Lectures) 시리즈의 일환으로 강연하고, 이를 토대로 1953년 단행본으로 출간한 이 책은 근대의 정치적 변혁을 촉발했던 자연권 철학의 흐름과 그 필연적 귀결로서의 역사주의(historicism)를 주제로 삼았는데, 학계에서 통상적으로 자연권을 다루던 방식처럼 그것을 헌정주의적 틀 안에서 역사화하거나 형이상학적 개념들로 마감하는 대신 정치적인 것의 본령에 대한 근본적인 물음을 위한 발견 도구로 삼았다(Strauss, [1953] 1965).⁴⁾

『자연권과 역사』는 나치 체제의 등장과 세계대전 및 홀로코스트라는 참상을 겪고 나서 새로이 자연법의 회복이 논의되고 인권 개념이 재조명받는 지적 여건 속에서 출간되었다. 언뜻 메시지가 분명치 않은 이 까다로운 저작은 시대적 민감성을 지니면서도 당대의 이념적 지형에 안주하지 않았다는 점에서 반시대적이다(손민석, 2021: 33).

4) 이와 더불어 스트라우스의 여타 관련 글들을 편집한 (Strauss, 2019) 참조

스트라우스의 자연권 해석이 독특한 것은 홉스 이후의 근대적 자연권이 전근대적 자연권과는 아예 다르다고 주장하기 때문이다. 그에 따르면, 고전고대적 의미의 자연권은 결코 근대적 의미처럼 개인의 ‘권리’를 지칭하지 않고 공동체에 공헌할 수 있는 최대한도의 탁월성을 뜻했다. 늘 구체적 상황에 부응하며 자유로운 정치적 선택에 열려 있다는 점에서 ‘자연법(natural law)’과도 뚜렷이 구분되었던 ‘자연권(natural right)’은 말 그대로 ‘자연적 올바름’을 의미했다.⁵⁾ 이러한 해석은 당대의 자유주의 정치질서에 대한 거리두기인 동시에 자연법적 규범질서로 회귀하려는 추세에 대해서도 그 정당성의 원천을 무효화하는 접근법이라 할 수 있다. 정치적 정당성은 오로지 현실 속의 탁월한 판단과 선택에 놓여있는 것이었다.

이 저작에서 스트라우스가 고전고대의 ‘자연적 올바름’에 대한 철학적 논의를 핵심적으로 부각했다고 해서 그를 전통주의자로 단정할 수는 없다. 그가 당대의 현실 속에서 정치(학)적 퇴로를 발견하지 못한 채 근대 이전의 정치철학으로 시선을 돌린 것은 분명하지만 그렇다고 해서 과거를 현재로 복귀시킬 수 있다고 믿은 것은 결코 아니었다(박성우, 2020). 그가 이 저작에서 역사주의를 비판의 주된 표적으로 삼은 것은 ‘역사’에 대한 집착과 지나친 기대야말로 모든 이념적 왜곡과 환멸의 온상이라고 생각했기 때문이다. 특히 자연권에 대한 역사주의의 개입이 서구 정치철학의 총체적 파탄을 초래했다고 보았다.

서구 자연권 철학의 오랜 궤적을 추적하기에 앞서 이 책의 1장은 「자연권과 역사적 접근」이라는 예비적 시론을 제공한다(Strauss, 1965: 9~34). 여기서 자연을 규범으로 인정하지 않고 역사적으로 접

5) ‘자연적 올바름’은 우주혁의 서울대학교 정치외교학과 석사학위논문(2020: 7, 주13)이 제안한 ‘자연적 옳음’이라는 번역어에서 착안했음을 밝힌다. 여기서 저자는 스트라우스가 고대적 의미의 ‘자연적 옳음’과 근대적 ‘자연권’을 뚜렷이 구분했음을 강조한다. 그밖에 (손민석, 2021: 37) 참조.

근하는 태도의 등장은 근대적 사건으로 평가된다. 그것은 실제로 역사적 증거에 기초하기보다는 자연권의 인식 가능성, 더 나아가 인간의 사유 그 자체에 대한 철학적 비판의 산물이라는 것이다. 19세기의 역사적 격동 속에서 등장한 역사주의는 모든 인간 사유와 믿음은 본성적으로 역사적이라는 공리 아래 영구불멸의 진리와 자연, 그리고 탁월함을 일체 부정한다(Strauss, 1989: 115). 스트라우스는 역사주의야말로 현대 문명을 위협하는 상대주의와 허무주의의 원흉이라고 단정하는데, 이는 20세기 초 전간기에 독일 지성계를 엄습했던 “역사주의의 위기” 담론을 재론한 것으로 볼 수 있다(Troeltsch, [1922] 2008; Heussi, 1932).⁶⁾ 물론 그의 역사주의 분석은 그 자체가 지극히 역사주의적이라는 점에서 독특하다.

역사주의는 프랑스혁명 및 그 이념적 토대를 제공했던 자연권에 대한 대항으로 등장했기에 과거와의 급격한 단절을 불식시키고 전통적 질서를 일정하게 온존시키려 했다. 이른바 “역사학과(historical school)”의 창시자들은 보편적 혹은 추상적 원리를 수용하면 필연적으로 혁명과 혼란이 야기될 것으로 보았다. 만약 그렇게 된다면 공동체의 구성원들이 모두 낮은 사회의 이방인들 처지가 되어버릴 참이었다. 따라서 역사학파는 지역적 가치와 시간적 가치를 새로이 부각하고자 했다. 극단적 개인주의/주관주의와 자연에 어긋나는 보편성 사이에 다리가 놓여졌으며 세상을 초극하는 초월성(transcendence)은 세속적 진보(progress)로 대체되었다. 이들의 학문적 노력은 처음에는 변화와 질서를 조화시키려 했으나 중국에 가서는 보편적 판단기준과 규범을 모두 상실하고 이른바 “역사의 경험”에만 집착하는 “실증주의의 특수한 형태”로 귀착되고 만다. 스트라우스는 이러한 역사가 “바보들이 지껄이는 이야기”에 불과하다고 비판다. 여기서 인간의 실제적 경험은 온데간데 없고 “불명예스러운 생각과 신념들이 다양하게 펼쳐지는 우울한 스펙터클”만이 남게 된다는 것이다. 결국 이러

6) 독일의 역사주의 전반에 관해서는 (Oexle, 2007) 참조. 독일 역사학계의 ‘역사주의 위기’ 논의에 대해서는 (Iggers, 1984: 124~228) 참조.

한 질주의 종착역은 허무주의다. 역사는 인간에게 안락한 보금자리를 제공하기는커녕 “결국 인간을 완전히 노숙자로 만들어버렸다.” (Strauss, [1953] 1965: 12~19, cit. 31-32, 16, 18) 역사주의의 궤적에 대한 이와 같은 스트라우스의 추적은 일견 그 자신이 비판하는 역사 학파를 닮아있으나⁷⁾ 그가 여기서 정작 드러내고 싶어 한 것은 이념의 궤적 그 자체가 아니라 그것의 최종적 결과이다. 이것이야말로 그가 상대하고 극복해내기를 바란 이념적 적수였다.

2. 자연적 올바름, 자연권, 역사

예비적 시론을 마치고 「사실과 가치의 구분」에 대한 까다로운 논리를 펼치고 나서(Strauss, [1953] 1965: 35~80)⁸⁾ 드디어 고전고대의 자연권 이념에 대한 탐색이 시작된다. 고대 그리스에서 성취된 “자연”의 발견은 곧바로 철학의 시작이기도 했다. 철학 이전의 삶은 예로부터 전해온 인습이 그저 좋은 것으로 간주되어 신앙이나 법으로 고착되었던 반면, 그 권위에 도전하는 철학자는 올바른 것과 그릇된 것, 일시적인 것과 영원한 것을 주체적으로 구분하면서 전래된 것들보다 훨씬 오래되고 근원적인 경지인 “자연”의 이념에 도달한다. 물론 그것은 공동체의 “기원”과는 무관한 진리이다. 이처럼 과거의 권위에 굴종하지 않고 찾아낸 만물의 “본성”이야말로 참된 권위를 보장하는 것이었다. 이러한 새로운 발견은 자연권 이념의 형성을 위한 필요조건을 제공했지만 아직 충분조건이 되지는 못했다. “인간성(human nature)”에 부응하는 삶은 자연적 올바름과 시민적 덕성 사이에서 갈등을 빚게 마련인데, 사회에 이롭다고 반드시 올바른 것은 아

7) 이 대목에서 스트라우스가 제공하는 설명은 19세기 초엽 유럽에서의 역사적 사고와 감각의 등장에 대한 역사학적 연구와 비교할만하다(Fritzsche, 2004: 92~130).

8) 2장에서는 주로 막스 베버(Max Weber)의 학문 이론이 역사주의 문제와 연관되어 다루어진다.

니다. “공동선(common good)”이란 실로 “집단 이기심”과 다를 바 없다. 따라서 자연을 추구하는 철학은 공동체에 해로울 수밖에 없다. 이러한 회의적 인식은 결국 고전고대적 자연권 사상, 즉 ‘자연적 올바름’을 모든 현세적 가치 위에 최상의 권위를 갖는 규범으로 정립시킨다. 고전고대의 철학은 좋은 삶이란 쾌락이나 이익을 추구함 없이 인간의 자연적 본성을 완전하게 계발하는 삶이라고 보았던 만큼 인간성의 수준차를 적극 인정했다. 그리고 인간성은 사회적이므로 그것을 완전함의 경지에 이르게 하는 것이야말로 최상의 사회적 미덕이라고 역설했다. 정의가 곧 권리이고 그것이 곧 자연/본성이었다. 이처럼 자연적 올바름이 실현되는 사회는 당연히 탁월한 지도자의 규범이 강요되는 폐쇄된 사회일 수밖에 없다. 어차피 모두가 자유로울 수는 없는 법이다. 최상의 정치체제(politeia)란 법의 규제보다는 권력의 효율적 배분과 행사에 달려있느냐 때마다 달리 조성되는 정치적 국면에 직면하여 대중의 합의보다는 탁월한 지도자의 지혜가 우선시되어야 마땅하다. 물론 이러한 발상에 현대식의 허무주의가 자리잡을 여지는 전혀 없다. “최고의 체제는 그 자체로 유토피아이다.” (Strauss, [1953] 1965: 81~164, cit. 139)

고전고대의 철학은 좋은 시민이 되기보다 좋은/탁월한 인간, 즉 일종의 군자(君子)가 되기를 요구했지만 정치현실과 동떨어진 이상을 추구한 것은 아니었다. “소크라테스-플라톤-스토아의 자연권 교의”가 신적 섭리에 기초한 중세의 자연법 사상으로 대체되는 과정은 탁월한 정치적 지혜가 무맥락적인 불변의 원칙으로 고착되는 과정이다 (Strauss, [1953] 1965: 146~164, cit. 146). 고전적 자연권에 대한 스트라우스의 해석은 어찌 보면 보편적 규범과 정치적 구체성 사이에서 자신의 해석을 계속 반복하는 듯 보이기도 하고, 이는 다른 한편으로 플라톤과 아리스토텔레스 철학, 혹은 고대 철학의 이성과 중세 신학의 계시 간의 본래적 차이와도 연관되는 듯하지만 이러한 양면성의 표출은 스트라우스의 ‘행간을 읽는’ 비의적(esoteric) 글쓰기에 기인한다기보다는(박성우, 2020: 156; Melzer, 2014) 토미즘에 대한 비판

적 논조에서 분명히 드러나듯이 정치의 위치에 대한 철학적 고뇌의 표현으로 보는 편이 나올 것이다. 고전고대의 자연적 올바름에 대한 교의가 결코 법적 규범이나 세계시민적 보편주의, 혹은 신학적 교의가 아니라 현실 속 정의를 실현하려는 정치적 원리였다는 것이 고전적 자연권에 대한 이 책의 서술을 관통하는 기본논지이다. 결국 이 책은 인습, 법, 신학, 그리고 역사라는 대세에 흡수되지 않고 이들을 초극하여 정치의 가능성을 열 수 있는 궁극적으로 보편적인 기준을 탐색한 것, 아니면 최소한 그러한 물음의 계보를 탐색한 것으로 볼 수 있다. 이러한 기본취지는 근대 자연권론에 대한 비판적 해석에서도 여실히 드러난다.

고전고대적 의미의 자연의 올바름을 근대적 자연권으로 전환시킨 장본인은 흄스였다. 저자에 따르면, 흄스는 플라톤의 수학과 에피쿠로스적 물리학을 결합시켜 기존의 목적론적 세계관을 전복시키고 오직 신체의 정처 없는 움직임만이 존재하는 “우주 속의 이방인”이라는 미증유의 인간관을 제시했다. 우주와 인간 정신 간에는 애초에 아무런 연결점도 없기에 인간은 주체적 존재가 되지 않을 수 없다. “자연 상태의 인간(man’s natural state)은 비참하다.” 이처럼 자연과 인간의 고리를 과감히 끊어버린 흄스는 올바름보다는 실제적인 인간의 욕망과 필요에서 출발했다는 점에서 엄밀한 의미의 “정치철학”의 창시자라 할 수 있다. 그가 보기에 인간을 움직이는 가장 강력한 힘은 이성이 아니라 “열정(passion)”으로, 특히 타자의 손에 의한 폭력적 죽음에 대한 공포야말로 다른 어떤 거창한 대의보다도 강력히 작용한다. 결국 인간을 움직이는 것은 자연/본성이 아니라 “자연의 끔찍한 적수인 죽음”이다. 따라서 “오직 자기보존의 권리만이 무조건적 이거나 절대적이다.” 이러한 맥락에서 저자는 탁월한 인간의 의무감 대신 “양도불가능한 자기보존의 권리”를 앞세운 흄스야말로 자유주의의 시조라고 평가한다. 흄스를 거치며 자연법에 대한 철학적 교의는 자연상태에서의 냉혹한 필연성에 대한 교의로 확실히 전환되었다. 자연공법(natural public law)의 탄생은 고전적 정치철학을 양도불

가능한 자연권에 기초한 근대적 정치철학으로 대체했음을 알리는 지표였다(Strauss, [1953] 1965: 166~202, cit. 175, 180~181).

스트라우스는 홉스의 합리주의를 높이 평가하면서도 이 희대의 사상가가 제공한 수학적 엄밀성이 속물적인 견해들까지 불식시킬 수는 없었다고 지적한다. 홉스는 서구의 유구한 ‘자연’ 개념을 완전히 저속화했다. “인간은 자연을 건초더미로 내쫓을 수 있다.”(Strauss, [1953] 1965: 199, cit. 201) 홉스에 비해 다음 세대의 이론가 로크는 훨씬 온건한 편이다. 저자는 로크가 신학적 관념을 정치철학에 재도입함으로써 홉스의 변혁 노선에서 이탈했지만 그럼에도 불구하고 지극히 근대적이라고 본다. 신약성서에 나타나는 온전한 자연법에 대한 로크의 믿음은 인간의 자유의지에 대한 자신의 신념과 상충했다. 그는 자연상태(state of nature)가 “순전한 무정부 상태”에 지나지 않는다는 점을 부인할 수 없었고 홉스적 의미의 자연권이 자연법보다 더 근원적이라는 점에도 동의했다. 비록 그는 홉스와는 달리 자의적이고 절대적인 권력으로부터의 자유가 자기 보존을 위한 울타리가 되어줄 것으로 기대했지만 그러한 자유는 정치적이기보다는 주로 소유권의 자유를 의미했다. 그것은 오로지 유능한 자들에게만 유리한 자유였다. 저자는 이러한 입장을 “공리주의 혹은 정치적 쾌락주의(political hedonism)”라고 규정한다(Strauss, [1953] 1965: 202~251, cit. 224, 251).

스트라우스는 이와 같은 근대적 자연권 이념이 루소에 이르러 위기에 봉착하게 된다고 말한다. 인위성과 인습에 찌든 도시문명에 대한 환멸감을 드러내면서 자연상태로의 귀환을 갈구한 루소는 선배들 보다는 훨씬 정치적 감각이 있었다. 그는 학문과 예술이 시민적 미덕과 양립할 수 없다고 보았다. 진정한 시민은 의무에 헌신하는 반면, 철학자나 과학자는 자신의 지적 쾌락을 추구하기 때문이다. 사회에 필요한 것은 믿음이지 지식이 아니다. 물론 루소의 사상은 특유의 이중성을 드러내는데, 한편으로는 모든 종류의 권위에 맞서 개인의 권리를 옹호하면서도, 다른 한편으로는 개인을 공동체의 도덕적, 사회

적 규율에 종속시키고자 했다. 저자는 루소가 개인과 사회의 갈등을 해결하기 위해 제시한 방안보다는 그가 이 문제를 어떻게 바라보았는지에 초점을 맞춘다. 개인의 학문적 성취와 사회 간의 불균형성을 발견한 루소의 사유를 저자는 “소크라테스의 지혜”, 즉 자기 자신을 의심할 줄 아는 고전고대 철학의 귀환으로 평가하며, 이를 물질적이고 자기만족적인 근대 정치철학, 즉 계몽사상과 대치시킨다. 루소는 계몽사상가들의 선배인 홉스와 로크와는 달리 자연상태의 인간에게서 오히려 선한 면모를 찾는데, 저자가 보기에 그것은 관념적으로 기대되듯이 이성이 충만해서가 아니라 정반대로 “인간 이하의 인간(subhuman)”으로서 자기애와 연민(compassion)에 휩싸여 있을 뿐 허영심이나 교만에서 자유롭기 때문이다. 이처럼 루소는 자연상태를 동경하면서도 인간적 규범을 찾기 위해 인간 이하의 시절로 되돌아가는 것은 터무니없다고 생각했다. 루소의 이러한 양면적인 자연상태 이론에서 근대적 자연권 이념은 결정적 전환점에 도달한다. 스트라우스는 루소에 의해 자연상태와의 뚜렷한 역사적 거리가 인식됨으로써 자연권의 가치가 폭락했다고 본다. 루소는 결국 자연권의 이념과 결별하고 인간의 이성적 선택을 바탕으로 한 일반의지(general will)를 통해 자연상태에 버금가는 자유를 쟁취하는 길로 나아가게 된다. 맹목적 운명의 산물에 불과한 인간이 이성의 힘으로 자기 운명의 주인으로 올라서는 순간 “역사적 과정”은 “절대적 순간”에 도달한다(Strauss, [1953] 1965: 252~294, cit. 271, 315).

『자연권과 역사』는 근대 자연권 이념의 위기가 결국 ‘역사’라는 출구를 찾았다고 해석하면서 버크에 대한 논의로 대단원의 막을 내린다. 노골적인 보수주의자 버크는 정부의 기초를 “상상적인 인간의 권리”가 아니라 “우리의 욕구를 충족시키고 의무를 준수하는 것”에서 찾아야 한다고 역설했다. 그가 볼 때 진정한 자연상태란 “무례한 자연의 상태”가 아니라 오히려 시민사회였다. 법의 정당성은 자연권에 있지 않고 오직 경험에, 즉 동의나 계약이 아니라 입증된 이익에 달려있다. 버크는 프랑스 혁명가들이 과학자의 태도로 인간 문제에 접

근한다고 비판하며 이론적 교리의 혁명은 종교개혁과 하등 다를 바 없다고 비꼬았다. 저자는 버크가 정치의 영역에 철학과 이론이 개입하는 것에 반대했다는 점에 주목한다. 프랑스 혁명기 계몽사상가들의 “사변지상주의(speculatism)”에 맞서 “가장 섬세하고 복잡한 기술을 요하는” 실용적 지혜를 내세운 버크에게서 저자는 철학과 정치의 긴장 관계에 대한 오래된 문제의식을 재발견한다. “형이상학적으로 옳은 것이 정치적으로는 그르다.” 결국 버크는 건전한 정치질서가 역사의 산물이어야 한다는 결론에 도달했다. 이제 필요한 것은 “형이상학적 법학”이 아니라 “역사적 법학”이었다. 역사학과의 탄생은 이처럼 자연권의 위기에서 비롯된 것이었다. 저자는 “역사의 발견”이 원래는 이론과 실천의 괴리에 대한 재발견이었으나 근대 교조주의에 의해 새로운 것과 낡은 것의 이분법으로 왜곡되었다고 지적한다. 버크의 경우만 해도 루소식의 “절대적 순간”을 부정하면서 역사적인 것이란 “국지적이고 우연한 것”을 뜻한다고 생각했지만 근대적인 역사의 이념은 자연권 이념을 무너뜨리는 차원에서 멈추지 않고 결국 서구 정치철학의 총체적 파탄을 초래하게 된다. 저자 스트라우스는 역사주의가 신학적 섭리의 ”세속화(secularization)“로서 “영적인 것 또는 영원한 것의 시간화(temporalization)“를 획책함으로써 결국 모든 사유를 무력화시키는 허무주의, 혹은 “광적인 무지몽매함(fanatical obscurantism)“으로 귀결되었다는 최종 결론에 도달한다(Strauss, [1953] 1965: 294~323, cit. 296~298, 301~304, 310, 317~319, 6).

3. 보수혁명과 자유민주주의 사이

『자연권과 역사』를 통해 스트라우스가 궁극적으로 무너뜨리고자 했던 적수는 과연 누구였을까? 흔히 젊은 시절의 스트라우스에게 넘을 수 없는 벽이었던 스승 하이데거의 역사 사유가 그 표적으로 꼽히지만(Janssens, 2008; Velkley, 2008) 그것은 철학사에 치우친 판단이다. 물론 이 책이 하이데거를 겨냥한 것임은 의심할 여지가 없다. 명

시적으로 언급하지는 않았지만 “극단적 역사주의(radical historicism)” 내지는 “실존주의적(existentialist) 역사주의”에 대한 논급은 확실히 하이데거의 철학을 연상시킨다. 스트라우스에 따르면, 그 이전의 역사주의와는 달리 극단적 역사주의는 더 이상 역사적 상대주의 그 자체를 보편타당한 진리로 내세우는 자기모순적 도그마에 빠지지 않는 대신 역사의 모든 수수께끼가 풀리는 “절대적 순간”으로서의 “운명(fate)”에 의존함으로써 모든 회의주의를 넘어 “역사를 초월”한다(박성우·양성욱, 2013: 229; cit. Strauss, [1953] 1965, 25~26, 32, 28~29).⁹⁾ 이러한 논리는 하이데거의 “운명(Schicksal)” 개념에 부합하는바 그것은 현존재(Dasein)가 생기(生起 Geschehen)하는 결단의 순간을 지칭하는 것으로, 기본적으로 “죽음을 향한 존재(Sein zum Tode)”인 현존재는 자신의 장래를 과거에 이미 예정되었던 고유한 가능성의 근원적인 반복으로 경험한다. 현존재는 미래에 대한 막연한 기대를 품는 대신 결단 - “선구적 결단성(vorlaufende Entschlossenheit)” - 을 통해 죽음을 향해 앞질러 달려간다. 결국 인간의 역사란 진보도 복고도 아닌 가능성의 반복으로, 하이데거는 현존재가 세계 안의 여타 존재자들과 공동으로 생기는 것이야말로 “역사적 운명(Geschick)”이라고 말한다(Heidegger, [1927] 2001: 41-62, 372~404). 스트라우스는 다른 글에서 바로 이와 같은 결정론적인 사유가 나치 체제의 파국으로 가는 지름길을 열었다고 지적한 바 있다(Strauss, [1940] 2006: 133). 그렇지만 하이데거와의 관련성에 지나치게 비중을 둘 필요는 없다. 스트라우스는 “절대적 순간”이 극단적 역사주의만이 아니라, 이미 루소에 의해 선보였듯이, 모든 종류의 역사주의에 본질적이라고 지적하는데, 역사주의는 기본적으로 자기 시대에 절대성을 부여하는 사유방식, 한마디로 “역사성(historicity)”에 기초하고 있기 때문이다(Strauss, 1965: 29~31).¹⁰⁾ 스트라우스는 시대의 족쇄에 구속된

9) 박성우·양성욱에 따르면 역사주의가 극단적인 상대주의의 형태로 전환되는 것은 니체와 하이데거에 의해 급진적 역사주의로의 전환이 이루어진 다음이다.

역사주의가 처음부터 허무주의의 맹아를 가지고 있었다고 본다(Drury, 1988: 183).

과연 레오 스트라우스는 기존의 정치철학을 뛰어넘는 나름의 궁극적 진리를 모색했는가?(Jaffa, 2012) 아니면 그가 묘사한 소크라테스처럼 절대적 진리에 대해 회의하며 상대주의와도 대결했던 ‘탐색적(zetetic)’ 철학자였는가?(손민석, 2021: 29; 박성우, 2020: 174) 그가 자신의 입장을 뚜렷이 드러내기보다 늘 관찰자적 자세를 취했던 것은 분명하다. 그렇지만 그가 미국 신보수주의의 대부로 떠받들어진 것을 “스트라우스주의자(Straussian)”를 자처한 그의 제자들이 스승의 중용적 자세를 왜곡한 결과로 축소할 수만은 없다(Norton, 2004: 76). 『자연권과 역사』에서 분명히 드러난 입장은 근대 자연권 사상과 역사주의가 고전고대의 자연적 올바름과는 달리 정치적 행위의 가능성을 열어주기보다는 오히려 가로막는 사상이라는 것이다. 그렇다고 고전고대로 되돌아갈 길은 없다. 그렇다면 과연 스트라우스 자신의 정치철학적 대안은 무엇이었나? 그는 혹여 ‘권리’ 이론에서 출구를 얻었는가?

스트라우스에게 ‘권리’는 ‘올바름’의 변질이었을 뿐이다. 그것은 근대 정치철학의 그릇됨을 보여주는 핵심 키워드이다. 홉스로부터 출발한 근대 정치철학은 개인을 공동체적 구속과 의무로부터 해방시킴으로써 탁월한 인간의 가치를 무화시켰다. 각자 고립된 개인은 서로 간의 계약이 허용한 범위 안에서 사소한 권리 행사에 집착할 뿐이다. 스트라우스가 근대적 평등주의에 반대한 것은 확실하다. 그가 자유주의자라면 그것은 개인의 존엄성을 인정해서가 아니라 오히려 정반대로 고전고대적 의미의 차별적 자유를 강조하는 한에서 그러했다.

10) 하이데거 철학에서도 운명은 현존재의 “본래적 역사성(ursprüngliche Geschichtlichkeit)”을 이룬다. 이에 반해 역사주의(Historismus)의 역사성은 “비본래적 역사성”을 이룬다(Heidegger, 2001: 392-397). 하이데거의 역사성 이론이 역사학 및 역사주의와 갖는 차별성에 대해서는 (Barash, 1999: 169-198) 참조.

그의 연구자 경력이 절정으로 치닫던 1960년대 초엽에 발표된 글들을 보면 스트라우스는 확실히 미국의 자유민주주의 체제를 옹호하는 입장이었지만 그가 추구하는 자유주의는 당대의 대중민주주의와는 너무나 거리가 멀었다. 그가 추구하는 바는, 그 자신의 표현을 빌면, “젠틀맨의 지배”였다(Strauss, [1962] (1968): 14). 「자유주의 교육이란 무엇인가?」라는 글에서 그는 “자유주의 교육(liberal education)”을 “완벽한 젠틸맨십, 인간의 탁월성을 위한 교육”으로 정의했다. 이와 더불어 그는 민주주의란 한마디로 귀족정을 의미한다고 단언하며 “정신의 계발”을 촉진하는 “문화”의 중요성을 강조했다. “자유주의 교육은 저속함으로부터의 해방이다.”(Strauss, [1961] 1968: 3-8, cit. 6~7) 이러한 입장은 그저 엘리트주의로 치부하기에는 석연치 않은 구석이 있다. 한때는 망명자 처지였던 그의 경력을 고려할 때 단순히 냉전기의 진영구도로 환원될 수 없는 그의 사상적 원천을 돌아보게 되는 것은 당연하다. 특히 독일 보수주의의 거두로서 전후에도 서독 신보수주의의 한 축을 담당하던 칼 슈미트의 영향력은 결코 가볍게 볼 수 없다.

스트라우스는 슈미트와 이미 젊은 시절부터 접촉했고 대가로부터 일찍부터 인정받았다(Strauss, [1932] 2013: 97~125).¹¹⁾ 스트라우스가 근대의 이념적 한계를 넘어 정치적 행위의 여지를 찾아내려 할 때 슈미트의 뚜렷한 흔적이 엿보인다. 슈미트는 인간들 간의 적대가 도덕적이거나 법적인 규범과는 본래부터 무관하다고 보았다. 슈미트 특유의 ‘정치신학’에 따르면 적대는 원죄에 따른 인간 실존의 근본 조건으로, 지상에서의 영구평화란 오로지 적그리스도(Antichrist)의 논리일 뿐이다. 바로 이러한 논리에서 ‘정치적인 것(das Politische)’이라는 특유의 범주가 도출된다. 20세기에 도래한 세계적 규모의 정치적 위기에 직면하여 자유주의가 내세우는 허위적인 평화주의와 법적 규범이 아니라 무엇보다도 ‘정치적인 것’의 가치와 전망을 새롭게 탐구해야 한다는 것이 슈미트의 기본적인 문제의식이었다(Schmitt,

11) 슈미트의 평가에 대해서는 (Strauss, [1932] 2013: 11~18) 참조.

[1932] 2015). 슈트라우스는 정치의 자율성이라는 슈미트의 입장을 받아들였지만 정치신학과는 대별되는 나름의 정치철학적 관점에 따라 원죄 논리를 거부하고 그가 홉스에게서 발견했듯이 자연상태 속 인간의 악함, 즉 죄 없는 악함에 착안했다(Meier, 2013: 47~80). 비록 정치신학과는 거리를 두었지만 탈정치적 중립화와 평화주의를 내세우는 자유주의에 대한 슈미트적 적대의식은 스트라우스의 저작들에서 지속적으로 발견된다.¹²⁾

1941년 2월, 아직 2차 세계대전이 한참이던 시절에 뉴욕의 뉴스쿨(The New School for Social Research)에서 스트라우스가 행한 강의 「독일 허무주의」는 아직 독일적 체취가 강하던 소장학자의 사상적 토대를 엿볼 수 있는 중요한 문서다. “독일 허무주의”라는 개념은 나치 체제를 주제로 한 헤르만 라우슈닝(Hermann Rauschning)의 1939년도 저서 『허무주의 혁명』에서 착안했음을 스트라우스 스스로 밝히고 있다(Strauss, [1941] 1999: 367). 이 강연은 나치(민족사회주의)보다 훨씬 깊은 뿌리를 갖는 독일 정신을 다룬다. “민족사회주의는 독일 허무주의의 가장 이름난 형태, 즉 그것의 가장 저열하고 가장 촌스러우며 가장 덜 계몽되고 가장 치욕스런 형태”일 뿐이다. 다시 말해 히틀러 정권이 패망한다고 해서 독일 허무주의까지 소멸되는 것은 아니다. 독일 허무주의의 대의는 애초부터 허무주의적이지는 않았다고 강연자는 강조한다(Strauss, [1941] 1999: 357). 여기서 말하는 독일 허무주의가 독일 특유의 ‘보수혁명’ 담론을 지칭하는 것임은 이론의 여지가 없다.

강연에 따르면, 허무주의란 문명의 원리 그 자체에 대한 도덕적 저항이다. 특히 독일 허무주의는 서구적 근대문명을 파괴하려 드는바, 가장 핵심적인 표적은 ‘인간의 권리’ 혹은 ‘최대다수의 최대행복’이라는 허위의식이다. 나중에 『자연권과 역사』에서도 표명되듯이, 도덕

12) 슈트라우스는 이미 초학자 시절부터 고대 그리스 정치철학을 현대의 물질적 정치 현실에 대한 “이교도-파시스트적 대응물”로 이해했었다(Johnson, 2013).

적 삶의 뿌리는 폐쇄된 사회에 있기에 열린 사회라는 신념은 무책임하고 위선적이다. “자신의 존재가 빛지고 있는 희생 (...) 에 대한 끊임없는 인식에 기초한 삶만이 진정으로 인간적이다.” “열린 사회는 숭고(the sublime)에 대해 알지 못한다.” 자신이 속한 사회를 헌신적인 의무감이 아닌 냉담한 태도로 바라볼 때 결국 타락으로 이어지게 마련이다. 강연자는 “피와 땀, 눈물이 없는 세상”을 질타한다(Strauss, [1941] 1999: 358, 360).

물론 이러한 허무주의에 건설적 대안이 부재함은 말할 나위도 없지만, 강연에 따르면, 그러한 부정적 사고는 공산주의의 등장이라는 돌발적 상황에 따른 청년세대의 거센 분노에서 비롯된 것이었다. 독일 청년들에게는 “말 그대로 무엇이든, 무(無), 혼돈, 정글, 와일드 웨스트, 흡스적인 자연 상태가 공산주의-무정부주의-평화주의의 미래보다는 훨씬 더 나은 것처럼 보였기 때문”에 앞뒤 가리지 않고 “파괴 행위”에 나서게 되었다는 것이다. 여기서 강연자는 히틀러로 이르는 길을 연 선구적 인물들로 “슈펜글러(Spengler), 뮐러판덴브루크, 칼 슈미트, 에른스트 윙어(Ernst Jünger), 하이데거”를 언급하는데, 이들은 모두 이름난 보수혁명론자들이다. 이어지는 발언도 매우 보수혁명론적이다. “새로운 현실이 만들어지고 있다. 그것이 전 세계를 변화시키고 있다. 그러는 동안 아무것도 없긴 하지만 그래도 그건 생산적 무(fertile nothing)다.”(Strauss, [1941] 1999: 360~363)

강연은 독일 허무주의가 호전적임을 인정하며 문필가 에른스트 윙어의 1932년도 저작 『노동자』를 언급하는데, 이 논쟁적 저작에서 윙어는 “노동자”를 개인주의적인 부르주아나 그들이 부패한 형태인 “대중”과는 구별되는 “새로운 인간형”으로 규정했다. 윙어는 전선에서 투쟁하는 익명의 군인들에서 노동자의 원형을 발견했다. 그들은 오직 임무 수행을 위해 존재하며 항상 교체 가능한 일종의 전쟁 기계이다. 스트라우스는 독일 허무주의가 전쟁 그 자체에서 미덕을 찾는 독일 군국주의 정신과 친연성을 가지며 그것의 극단화된 형태라고 말한다(Strauss, [1941] 1999: 369; Jünger, 1932: 42 이하, 162). 여

기서 그가 과연 독일 정신에 공감하고 있는지, 아니면 비판하는 것인지는 다소 모호하게 표현되어있다. 다만 그는 루소가 프랑스혁명과 갖는 관계와 철학자 니체가 나치 혁명과 맺은 관계가 유사하다고 말하며 루소가 대적했던 홉스와 로크 등 영국 사상과 독일 사상을 대별할 뿐이다(Strauss, [1941] 1999: 372~373). 독일 허무주의는 아무런 정치적 가능성도 선보이지 못했지만 그럼에도 불구하고 적어도 자유주의나 공산주의보다는 훨씬 정치적이었던 것으로 묘사된다.

스트라우스는 확실히 앵글로색슨적 자유민주주의의 옹호자는 아니었다. 냉전기에 이르러 그는 점차 보수혁명의 기조를 누그러뜨리고 자유민주주의 진영으로 귀화했지만(Strauss, 1975: 98) 새로운 조국 미국에 그가 권고한 체제는 귀족정의 성격이 짙은 자유민주주의였다. 그가 고전고대 그리스에서 ‘정치적인 것’을 발견하려 했다면, 그것은 대중적 자유민주주의보다는 현자들이 통치하는 “본래적 의미의 리버럴” 체제를 뜻했다(Strauss [1959] 1968: 29). 그것은 자연권 사상을 내세웠던 영국적 전통보다는 확실히 독일의 보수주의 정치철학의 전통과 맥이 닿아있다. 따라서 그의 권리 사상이 특별히 인권에 대한 전향적 사유를 전개할 여지는 전혀 없었다. 인권은 그저 자연권의 다른 이름이었을 뿐이다.

III. 한나 아렌트의 보수적 공화주의

1. 시민권과 인권의 경계

레오 스트라우스를 유대인 나치라고 배척한 한나 아렌트도 고대 그리스에서 ‘정치적인 것’의 본령을 찾을 수 있다는 점에 대해서는 전혀 이견이 없었다.¹³⁾ 정치가 자유의 영역에 속한다는 믿음과 더불어

¹³⁾ 독일 특유의 ‘친그리스주의(philhellenism)’는 독일 근대문화의 지배적 흐름으로, 고대 그리스로부터 수 천년의 간극을 뛰어넘어 곧바로 근대 독일로 이어지는 문화적 계보를 발명했다(Marchand, 2003; 전진성, 2015:

어 대중민주주의에 대한 원천적 거부감에 있어서도 아렌트는 스트라우스에 못지 않았다. 자연권/인권을 극복의 대상으로 삼았던 스트라우스만큼이나 아렌트도 기존의 인권 이념에 대해 전면적 비판을 가했다. 양자의 인권 비판론은 당대 인권의 국제정치적 역할에 비추어 볼 때 결코 퇴행적인 것이 아니었으며,¹⁴⁾ 또한 양자 모두 인권의 보편성만큼이나 역사주의의 편협성에 대해서도 비판적 문제의식을 지녔다(Keedus, 2015: 101-134) 하지만 양자가 추구하는 방향은 실로 정반대였다. 전근대적 정치철학에 대한 스트라우스 식의 경도는 아렌트가 보기에는 역사주의의 실패를 반복하는 것에 지나지 않았다. 아렌트는 좀 더 뚜렷한 대안을 추구했다. 그녀는 자신의 연구가 “철학”이 아니라 “정치이론(political theory)”으로 자리매김되길 원했는데, 그것은 정치적 판단에 대한 기초이론이자 정치적인 것에 대한 사유를 의미했다(Arendt, [1964] 2000: 312).

1951년도 저작 『전체주의의 기원』의 2부, 5장은 “국민국가의 몰락과 인권(the Rights of Man)의 종결”에 대해서 다루었는데, 오랫동안 철통같던 국민국가의 분열이 기이하게도 민족자결권이 전 유럽에서 인정받게 되는 바로 그 시점에 본격화되었다는 사실에 저자는 주목한다. 주민의 동질성과 정착이 근대 국민국가의 성립조건이라면 그것은 1789년 “인간과 시민의 권리 선언”으로 개시된 프랑스혁명의 소산이었다. 인권의 역사에 마치 원죄와도 같이 기입된 이 기원의 의미는 20세기에 이르러서야 비로소 분명해졌다. 1차 세계대전 직후 중동부 유럽 제국들의 붕괴로 수많은 난민, 이른바 “국가 없는 사람들(stateless people)”이 대거 양산되면서 이들이 정치적 권리를 주장할 때 그것을 보장할 아무런 근거도 없음이 만천하에 드러났다. 아렌

63~76).

14) 1948년 국제연합의 세계인권선언을 포함하여 냉전기의 인권 담론은 자유경제적 가치관과 보수적인 사회 기조를 고스란히 반영한 채로 강대국의 입장을 대변했음을 부인할 수 없다. 이에 대해서는 특히 (셀라스, 2003: 22, 61 이하) 참조.

트가 근대적 인권 개념의 치명적인 난제로 지적한 것은 단순히 사람이기 때문에 마땅히 지니고 있다고 믿어지던 양도불가능한 권리들이 공동체로부터 배제되는 순간 실종되는 양상이었다. 국민국가의 헌정체제가 보장하는 기본권들은 사회의 구성원으로서 자격을 인정받은 시민들에게 국한된 권리일 뿐 인간 누구나가 누릴 수 있는 권리가 결코 아니다. 따라서 시민권의 박탈만으로도 인권은 곧바로 실종되고 만다. 정치적 권리가 박탈된 이들에게 인간의 존엄성이란 실로 어불성설이다(Arendt, [1951] 2017; 349~396, cit. 352; 김민수, 2018: 292~293).

아렌트가 보기에 이러한 난제는 직접적으로는 20세기 초반 전간기의 특별한 정치적 위기 상황에서 비롯된 것이지만 좀 더 근원적으로는 첫 선언 때부터 인권을 짓눌러온 치명적인 이율배반에 기인하는 것이었다. 인권이 국민을 주권자로 삼는 새로운 형태의 국가를 축성해주는 선언으로 출발한 이상 그것의 특수한 현실정치적 기능은 그 개념이 표방하는 명칭상의 보편성과 괴리되지 않을 수 없다. 인권이 정당성을 부여해준 국민국가 체제야말로 인권 침해의 본산이었던 것이다. 아렌트가 인권을 “권리를 가질 권리(the right to have rights)”로 정식화한 것은 바로 이러한 이율배반을 지적한 것이다. 아렌트의 독특한 정식화는 기성 인권 담론에 대한 깊은 회의감을 표명하고 있는 바, “권리를 가질 권리, 혹은 모든 개인이 인류에 속할 수 있는 권리는 인류 그 자체에 의해 보장되어야 한다”는 언명은 공동체의 어엿한 구성원으로서 권리를 행사할 제대로 된 자격을 갖지 못하는 한, 이를 기껏 인류에 속하니까 권리를 지닌다는 식의 공허한 주장으로 상쇄하기에는 녹록치 않다는 뜻으로 읽힌다. 만약 그런 식으로 권리를 인정받으려면 인류 전체를 엮어주는 무언가를 찾아내야 하겠지만, 아렌트의 이어지는 문장에 따르면, “이것이 가능할지는 전혀 확실치 않다.”(Arendt, [1951] 2017; 390) 따라서 권리를 가지려면 먼저 그것을 가질 권리, 즉 성원권부터 얻어내야 한다는 뜻이다.

인권에 대한 아렌트의 해석은 이후 프랑스 철학자 랑시에르(Jacques Rancière)의 비판을 받게 된다. 아렌트적 의미의 인권은 비어있거나 동어반복일 수밖에 없다는 것이다. 인권이 만약 시민권으로 축소된다면 인권은 이미 권리를 가진 자들의 권리이기 때문에 불필요할 것이고, 반대로 인권이 정치적 공동체의 소속 여부와는 상관이 없다면 인권은 실질적인 권리가 없는 자들의 권리로, 그저 권리의 환영일 뿐이라는 것이다(Rancière, 2012: 64, 71). 랑시에르가 지적한 아렌트의 논리적 모순은 아렌트 인권론의 치명적 결함이라기보다는 오히려 문제의식의 출발점으로 보는 것이 옳을 것이다. 랑시에르는 아렌트의 주장이 지닌 양면성을 제대로 파악하지 못한 것으로 보인다. 아렌트의 “권리를 가질 권리” 문구는 전혀 다르게 읽힐 여지가 있다. 그것은 앞서 지적했듯이 인권에 대한 회의감의 표명인 동시에, 다른 한편으로는 애초에 공동체에서 배제된 이들이 공동체의 성원권을 새롭게 획득하기 위한 능동적인 정치적 행위의 출발점으로서의 권리를 지칭하기도 한다. 주어진 권리는 없더라도 권리를 쟁취하기 위해 행동할 권리는 있다. 그것은 비록 현실정치로부터 외면받더라도 인류에 속하는 모든 개인이 마땅히 주장할 수 있는 권리다. 이러한 권리를 뒷받침하기 위해 별다른 형이상학적 전제는 필요치 않다. 아렌트에게 있어 권리는 자연적으로 주어진 것이 아니라 늘 정치적 행위의 소산이기에 행동할 권리까지 완전히 부정되지 않는 한, 새로운 권리 획득의 가능성은 늘 열려있다. 아니 열려있어야 한다.¹⁵⁾ 그렇지 않다면 인권은 철학적으로 유효하지 않고 정치적으로도 무능한 관념이 된다.

15) 유사한 시각으로는 (임미원, 2019; 박혁, 2015) 참조. 그밖에 아렌트에게서 회의적인 입장과 희망적 입장이 공존하고 있다는 시각으로는 (Ingram, 2008). 사실은 랑시에르도 인간과 시민의 구분에 끊임없이 저항하는 역동성을 정치의 요체로 본다는 점에서 아렌트의 견해와 일맥상통하는 면이 있다(랑시에르, 2011: 108-109). 그밖에 (Schaap, 2011: 22-45) 참조.

2. 역사로부터의 자유

자연권 이념과 역사주의에서 정치적 자유의 쇠퇴를 읽어낸 스트라우스와는 다소 결이 다르긴 하지만 아렌트의 인권론도 인권이 자신의 본원적인 한계로 인해 정치적 자유를 가로막게 되는 이율배반에 주목했다. 아렌트는 또한 역사(주의)로부터의 자유가 정치적 자유를 위한 첩경임을 스트라우스와 출발선은 같지만 전혀 다른 방식으로 논증했다.¹⁶⁾ 1963년도 저서 『혁명론』에서 아렌트는 자유라는 개념이 새출발의 경험과 불가분하게 얽여있다고 주장한다. 모든 시작에는 사실상 폭력이 필수불가결하다. “모든 우애의 시작에는 형제살해가 있고 모든 정치 질서의 시작에는 범죄가 있다.” 규범을 위반하지 않은 채로는 아무것도 진행될 수 없다. 평화로운 출발점인 자연상태란 그저 “마지막 단계에서 이론적으로 순화된 의역(paraphrase)”일 뿐이다. 보수혁명론을 연상시키는 이러한 도발적인 생각에 따라 아렌트는 해방(liberation)이라는 의미의 “자유(liberty)”와 적극적인 “자유(freedom)”를 엄격히 구분한다. 후자는 전자 없이는 불가능하지만 그것의 필연적 결과는 아니다(Arendt, [1963] 1965: 35~44, cit. 21).

『혁명론』은 근대 혁명의 규범으로 간주되어온 프랑스혁명을 평가절하하고 혁명론의 계보에서 제외되어온 미국 독립혁명을 칭송한다는 점에서 특별하다. 프랑스혁명은 부자와 빈자의 투쟁이라는 인류사의 뿌리 깊은 질곡을 재연했다는 점에서 그다지 새롭지 않았던데 반해, 오랜 사회적 적대와 봉건적 유산으로부터 자유로운 미국에서의 혁명이야말로 진정으로 새로운 출발이었다는 것이다. 그것은 ‘혁명’ 개념의 새로운 어의에 걸맞는 유일한 혁명이었다. 저자의 설명에 따르면, 서구문명에서 “혁명” 개념은 본래는 새로운 것을 거부하는 함의를 지녔었다. 코페르니쿠스가 천체의 회전(revolution)을 가리킬 때 사용했던 이 천문학 용어는 점차 정치적 개념으로 전이되면서 좋은 옛 체제의 부활이라는 의미로 변환되었다가 근대의 정치적 격변

16) 아렌트의 역사 사상에 대해서는 (Vowinckel, 2001) 참조.

을 거치며 새로운 시작이라는 의미로 자리잡게 되었던 것이다. 모든 인간이 출생에서부터 동등하다는 발상은 근대 이전에는 전혀 찾아볼 수 없던 새로운 발상이었다. 그러나 프랑스혁명은 결국 혁명의 낡은 의미론을 벗어나지 못했다. 왜냐하면 빈곤층의 사회적 해방이라는 해묵은 이상에 휘둘렸기 때문이다. 빈곤의 문제는 비탄과 증오보다는 정치적 자유의 문제로 다루어져야 마땅했다. 근대적 “혁명”의 진정으로 새로운 점은 사회적 압력으로부터 자유로운 헌정질서의 구축이었다. 이렇게 볼 때 빈곤에 수반된 고유의 정치적 문제를 발견한 존 애덤스 등 미국의 건국 선조들이야말로 권력과 자유를 통일시킨 진정한 혁명가들이었다.(Arendt, [1963] 1965: 53~54, 93).

물론 아렌트의 미국 찬양은 단순히 새로운 조국에 대한 감사의 표시로만 볼 수는 없다. 그녀가 미국 독립혁명을 높이 산 것은 교조적 원칙 대신 자유로운 정치적 행위에 의해 전개되었다고 보기 때문인데, 이에 반해 유럽 혁명가들은 늘 정치적 행위자가 아니라 “역사의 집행자”로 자처하며 자신의 행위를 정당화했다는 것이다. 『혁명론』에 따르면, “역사적 필연성”이라는 발상은 프랑스혁명의 산물이었다. 혁명은 동참자 중 그 누구도 사건의 진행을 통제할 수 없이 원래의 목적과는 별개의 방향으로 흘러갔던 만큼, 행위자의 경험이 더 이상 자유로운 행위가 아니라 일종의 자연적 사태로 여겨지도록 만들었다. 이런 과정에서 자유의 이념은 불운하게도 혁명적 사유로부터 사라지고 필연성의 범주가 그것을 대체하는 결과가 초래되었다는 것이다. 예컨대 철학자 헤겔은 1789년의 프랑스혁명을 “천상과 지상의 화해”로 칭송한 바 있는데, 이 말은 마치 천체운동과도 같이 필연적이고 숭고한 이념이 지상으로 내려와 실현되었다는 투로 들린다. 혁명을 새로운 시작이 아니라 하나의 순환궤도의 끝, 즉 오랜 염원의 실현으로 보는 낡은 발상이다. 이러한 자연주의적 발상은 20세기로 이어졌다. 러시아 혁명가들이 프랑스혁명에서 배운 것은 “역사이지 정치가 아니다.” 이처럼 “역사적 필연성”이라는 “마력”에 빠져있는 한, 결코 새로운 미래로 나아갈 수 없다고 아렌트는 역설한다(Arendt,

[1963] 1965: 70~78, cit. 70, 72, 78, 76).

새로운 출발을 강조한 아렌트의 혁명론은 다분히 보수주의적이다. 그녀가 볼 때 역사적 필연성은 생물학적 논리와 긴밀히 연동된다. 흔히 “사회문제”로 지칭되는 빈곤의 문제는 인간의 생물학적 욕구와 관련된 사안으로, 이 자체를 정치적 중심 의제로 설정할 때 “필요의 명령 앞에 자유를 포기”하게 된다(Arendt, [1963] 1965: 79~90, cit. 80, 88). 1958년도 저작인 『인간의 조건』에서 아렌트는 고대 그리스의 용어인 “날것의 삶(zoe)”과 “정치적 삶(bios politikos)”을 소개하면서 생물학적 필요에 얽매임 없이 시민의 정치적 자유를 구가하는 삶이야말로 좋은 삶이라고 주장한다. 좋은 삶인 정치적 삶은 인간들 사이의 행위(action)로 이루어지는바 생존의 필연적 요구를 해결하는 노동(labor) 및 인간 세상에 필요한 인공적 환경을 조성하는 작업(work)과는 달리 인간의 주체적 상호작용을 통해 “새로운 것을 시작함”을 의미한다(Arendt, [1958] 1998: 12~17, 96~101, 175~247, cit. 177). 아렌트는 자기 시대에 이르러 이러한 정치적 삶이 생물학적 욕구에 따라 움직이는 “대중들(masses)”에 의해 무력화되었다고 생각하며 바로 여기서 “전체주의의 기원”을 찾았다(Arendt, [1951] 2017: 413~416).

아렌트의 시각으로는 프랑스혁명기의 테러는 이러한 “전체주의”의 폐해를 선도적으로 보여준 사례에 속한다. 개인의 이익과 공동체의 미덕을 대별시켰던 루소의 “혁명적 모럴”은 고통받는 다수가 연민의 감정으로 똘똘 뭉쳐 하나의 “일반의지”를 형성하는 이론적 모델을 제시했는데, 이는 자율적 개인들이 표방하던 공화주의적 자유를 프랑스 민족의 자유로 변질시켰다. 혁명가 로베스피에르는 루소의 그릇된 이분법을 정치로 끌어들였고 곧 공동체를 저버린 위선자들에 대한 대대적인 폭력 행사에 나섰다. 혁명기의 테러는 “채워지지 못한 약속에 대한 단순한 응답”이었다. 아렌트는 폭력의 해방적 기능을 부인하지 않았으나 그것은 어디까지나 자유를 촉진하는 한에서만 유효했다(Arendt, [1963] 1965: 144~153, cit. 147).¹⁷⁾

역사적 필연성이라는 근대적 믿음에 대한 아렌트의 비판적 시각은 당대 서독 신보수주의의 논리와 상당한 유사성을 보여준다. 하이델베르크의 슈미트 문하생이었던 역사가 라인하르트 코젤렉(Reinhard Koselleck)의 박사학위논문으로서 1959년에 단행본으로 출간된 『비판과 위기』는 계몽주의 역사철학을 근대세계의 “병인(Pathogenese)”으로 규정했는데, 도덕적 내면세계를 “가상의 주권자”로 승화시키고 역사를 “역사철학적으로 소외”시킨 결과 “정치적인 것의 난제”에 봉착했다고 본다. “정치적 행위 및 결정에 따르는 모험과 위험성”을 감수하지 않고 도덕과 정치의 가상적 동일화에 의존하는 한, 폭력적 이데올로기와 테러의 만연은 필연적이다. 물론 선부른 이념적 급진성은 구체제와의 단절을 성취하기는커녕 위기만을 불러일으켰는데, 소위 “진보” 이념이란 역사를 “하나의” 과정으로 파악하는 그리스도교적 종말론(Eschatologie)이 “세속화”된 형태에 불과하다는 것이다(Koselleck, [1959] 1992: 7~9).¹⁸⁾ 코젤렉의 이와 같은 병인론적 역사철학 비판을 관통하는 문제의식은 정치적인 것의 실종에 관한 슈미트 사상의 자취로, 이는 아렌트와 스트라우스에게까지 모두 이어지는 독일 보수주의의 유산이라 할 수 있다.

3. 출생을 통한 인권의 개별화와 보편화

『혁명론』은 프랑스혁명만큼이나 프랑스식 인권 개념도 부정적으

-
- 17) 아렌트의 비판적 어조는 다음과 같은 문학적 표현에서 절정에 달한다. “로베스피에르는 때때로 국가를 바다에 비유했는데 (...) 비참의 바다와 그로 인해 촉발된 감정의 폭풍은 자유의 토대를 무너뜨리는 데 일조했다.”(Arendt, [1963] 1965: 144~153, cit. 132)
- 18) 코젤렉과 아렌트의 지적 관련성에 대해서는 (Huhnholz, 2019: 83~91) 참조. 아렌트는 근대적 ‘역사’ 이념을 그리스도교의 신학적 범주들의 세속화로 보는 관점에는 동의하지 않는다. 전자는 정치적 행위의 가치에 기반한, 과거와 미래로 열린 개념이라는 것이다. (Arendt, [1954] 2006: 63~75)

로 묘사한다. 버크와 논쟁하며 영국의 전통적 세습권리에 반대하여 인권의 이념을 제시했던 토마스 패인이 의외로 인권을 낳은 발상으로 간주했다는 대목도 나온다(Arendt, [1963] 1965: 58~59). 아렌트는 인권이 정치를 자연으로 축소시키는 원리로 작동하면서 국가의 권위가 오로지 인간의 자연적 권리를 만족시키는데서 찾아지게 되었다고 질타한다. 그것은 매우 치명적인 결과를 초래하게 되는데, 예컨대 인간의 권리를 영국인의 자연적 권리로 축소한 버크에게서 인종주의의 싹이 자라났다는 것이다(Arendt, [1963] 1965: 152~153; Arendt, [1951] 2017: 90, 228-239).

인권은 좀 더 보편적인 원리를 필요로 한다. 앞서 밝혔듯이, 아렌트에게 인권은 국민국가의 주권을 넘어 “인류에 소속될 권리”를 의미할 때야 비로소 정치적 자유를 촉진하는 원리가 될 수 있다. 그러나 이를 위해서는 반드시 인류적 공동성을 찾아내야 하는데, 이는 자칫 형이상학적 오류에 빠져들 위험이 있다. 과연 별다른 형이상학적 전제나 역사적 필연성에 대한 억지 믿음 없이도 이러한 과제를 성취해낼 수 있을까? 아렌트가 제안한 방법은 인간성의 철학이나 역사 대신 공통적인 “인간의 조건”을 찾아내는 것이었다.¹⁹⁾

인간은 항상 조건지어진 존재다. 인간의 존재론적 토대는 하이데거가 개념화했듯이 세상의 특정한 조건 속에 무작위로 “내던져져 있음(Geworfenheit)”에 있다. 모든 인간은 단독자로 태어나며 결국 자신의 죽음을 맞이한다(Heidegger, [1927] 2001: 135). 아렌트는 오직 인간만이 필사(mortality)의 존재라고 말하는바 생물학적 생로병사의 순환을 겪는 여타 동물들과는 달리 인간만은 종의 일부로 존재하지 않고 개별적으로 태어나며 죽는다. 그것은 어떠한 법칙의 반복도 아니며 그렇다고 잠재력의 실현도 아니다. 아렌트는 돌발적 사건으로

19) 아렌트의 인권론은 인권의 보편성에 대한 믿음이 이상승배에 불과하며 인권은 그저 정치적으로 유용한 관념으로 받아들이면 된다는 이그나티에프의 견해와는 확연히 구별된다(Ignatieff, 2001). 아렌트적 시각으로는 이러한 견해는 인권을 다시금 자유주의의 정치적 원리로 축소하는 것이다.

서의 출생(natality)을 인간만의 고유한, 즉 인류 전체에게 공통적인 조건으로 규정함으로써 비로소 신학과 역사, 그리고 자연의 논리를 완전히 벗어난다(Arendt, [1958] 1998: 18~21, 8~9).

인간의 출생은 과거의 토대에서 벗어난, 그렇다고 미래의 근거도 되지 못할 일시적인 기원이다. 태어날 때부터 과거의 힘과 미래의 힘 사이에 “삽입”되어 그 “연속성을 파괴”하는 인간이라는 존재는 이 힘들을 “대각선으로” 가로질러 “굴절시키는(deflect) 힘”을 지닌다(Arendt, [1954] 2006: 11). 물론 출생은 생물학적 법칙이 아닌 만큼 육신의 출현인 동시에 언어적 사건이기도 하다. 말을 하면서 저마다 삶의 이야기를 만들어감으로써 비로소 “그전에는 아무도 없었던” 유일무이한 “누구”의 출현이 가능해진다. 이러한 점에서 인간은 각자 모두 새로운 출발점이다(Arendt, [1958] 1998: 25~28).²⁰⁾ 인간이 불멸성(immortality)을 추구하는 것도 생물학적인 영생과는 정반대로 그 누구로서 죽는 필사의 존재이기 때문이다. 인간에게 고유한 자유란 시작할 수 있는 능력을 말한다. 동물의 반복되는 삶은 정치적 업적을 남길 수 없다(Arendt, [1958] 1998: 8~9, 17~21).²¹⁾

그렇지만 이것이 고립된 삶을 의미하지는 않는다. 인간의 출생은 늘 타인의 존재를 전제로만 가능하다. 인간은 부모에 의해 육체적으로 태어나 이름을 얻는다. 인간의 출생은 각기 개별적이지만 늘 타인의 환대와 불가분하게 엮여있다. 바로 여기서 정치적 “행위”의 가능성이 도출된다. 인간은 늘 복수의(plural) 인간들 사이에 출현한다(Arendt, [1958] 1998: 7~8).²²⁾ 특정한 역사적, 공간적 조건 속에 마치

20) 인간의 출생이 언어적 출생이기도하다는 아렌트의 견해에 관해서는 (Birmingham, 2006: 17, 23~33) 참조.

21) 아렌트가 생물학적 환원론에 빠졌다는 아감벤의 비판은 옳지 않다 (Agamben, 1998: 126~135).

22) 여기서 또다시 하이데거의 자취가 드러난다. 그에 따르면, 현존재는 본질적으로 “세계 안에 존재(In-der-Welt-sein)”한다. 이때 세계란 눈앞의 사물들이 서로 다른 용도들로 상호지시하며 연관된 전체를 의미한다. 세계 안에 거주하는 현존재는 다른 현존재와 함께 서로 심려(Fürsorge)

”정치 무대에 뛰어든 이방인“처럼 홀연히 등장한 인간은 ”타인들에게 보이고 들리는“ 존재로 살아가야 마땅하다(Arendt, [1951] 2017; 394; Arendt, [1958] 1998: 57). 아렌트가 강조하는 인간의 동등함은 근대적 이데올로기로서의 평등과는 달리 공공적 공간에 출현할 수 있는 동등한 정치적 권리를 의미하며 이는 자유로운 삶을 위한 필수 조건으로 규정된다(Arendt, [1958] 1998: 175~181).²³⁾

아렌트는 이처럼 출생을 개별적인 시작이자 인류 보편적인 원리로 삼았다. 그것은 모든 인간에게 인류에 속할 권리를 부여함으로써 ”권리를 가질 권리“의 원천이 된다. “이 시작은 모든 사람이 새로 태어날 때마다 보장된다.”(Arendt, [1951] 2017; 479) 날것의 삶(zoe)도 생물학적 차원에만 머물지는 않으며 “신비롭게 우리에게 주어진”(Arendt, [1951] 2017; 394) 각자의 자질은 저마다 비교 불가능한 행위를 자극한다는 점에서 우리를 “불편하게 하는 기적”이다(Arendt, [1951] 2017; 394).²⁴⁾ 아렌트가 말하는 새로운 출발은 확실히 통상적인 진보적 관념과는 거리가 멀다. 그녀는 ‘양도할 수 없는 권리’라는 근대적 관념을 비판하는데, 자율적 주체라는 형이상학적 관념과 주권 권력이 지닌 배타성이 결국 19세기 제국주의 및 20세기 전체주의를 낳았다고 보았다. 이에 반해 출생은 매번 태초의 사건으로, 미지의 타자에게 조건 없이 부여되는 권리다. 만장일치적인 일반의지가 아니라 오히려 그로부터 배제된 소수자와 난민들까지 모두 권리를 가질 권리를 얻는 다원적인 공화주의야말로 자유의 터전이었다(Arendt, [1951] 2017; 180~190).²⁵⁾

하며 살아간다(Heidegger, [1927] 2001: 52~59).

23) 아렌트에 따르면, 근대적 이데올로기로서의 자유는 진정한 자유가 아니다. 그것은 고대 그리스적 의미로는 ‘행복(eudaimonia)’에 가깝다(Arendt, [1958] 1998: 31).

24) 『인간의 조건』에서도 “기적”이라는 표현이 나온다(Arendt, [1958] 1998: 247).

25) 아렌트는 난민의 정치적 권리를 주장한다. 그녀에 따르면, 난민을 적대

IV. 결론 - 인권사라는 관점

레오 스트라우스와 한나 아렌트는 동일한 지성적 환경과 유사한 문제의식에서 출발했다. 양자는 모두 근대적 권리 사상과 역사의 이념이 ‘정치적인 것’을 억압했다고 판단했는데, 이는 칼 슈미트의 보수혁명론적 문제의식에서 비롯된 지적 패러다임이며, 좀 더 근본적으로는 모더니티의 대세에 대해 저항했던 독일 보수주의의 유산이라고 할 수 있다. 스트라우스와 아렌트는 모두 인습, 법, 신학, 그리고 역사라는 대세에 흡수되지 않고 이들을 초극하여 정치의 새로운 가능성을 열어내고자 부실했다. 이를 위해 당대 서독의 신보수주의는 주요한 지성적 원천을 제공했던 것으로 보인다.

이처럼 출발선은 같았어도 양자는 문제의 핵심을 각기 다르게 파악하고 서로 다른 결론에 도달했다. 스트라우스가 근대 이래 세계의 핵심적 문제로 지적한 것은 탁월한 현자들의 부재였다. 정치가 올바른 기준을 잃고 자연적 권리로 축소되거나 그 어설픈 대안으로 역사의 논리에 흡수되고 만다면 파행은 불가피한 일이었다. 이러한 문제의식에 따라 그는 고대 정치철학으로 회귀하여 올바른 기준을 모색했다. 새로운 조국 미국에서 그는 냉전기 신보수주의의 바람에 부합하는 서구적 문화 정체성과 엘리트주의 성향의 자유주의 이념 - “본래적 리버럴” - 을 제공했다. 이와는 달리 아렌트가 주목한 핵심 사안은 대중민주주의가 초래한 공공성의 상실이었다. 이것이 치명적 문제인 것은 무엇보다 정치적 자유를 훼손하기 때문이었다. 여기서 아렌트 사상의 골간이 드러난다. 자유는 인간 삶의 조건인 동시에 궁극적 목표다. 이러한 맥락에서 인권은 기성 정치체제를 뒤집어보는 비판적 준거를 제공했다. 인권이 주권의 경계를 넘어 모든 인간에게 동등한 정치적 권리를 부여할 때 비로소 ‘인간의 권리’라는 말 그대

하는 태도야말로 “홀로코스트의 심리적 예비”였다(Arendt, 2007: 265, cit. 490~491).

로의 뜻에 합치된다. 엘리트주의는 결코 대안이 될 수 없다. 아렌트는 사회적 평등보다는 자유를 강조한다는 점에서 분명히 보수적이었지만 보기 드문 다원주의 지향의 공화주의자였다.

평범한 사람들이 연대와 행동을 통해 세상을 바꿀 수 있다는 아렌트의 생각은 확실히 스트라우스의 엘리트주의보다 진보적이었지만 양자의 차이를 단순히 좌우의 대립으로 보아서는 곤란하다. 아렌트가 흑백 분리의 문제에 대한 보수적 시각을 견지하며 사회적 요소를 정치 영역에서 배제하려 했던 반면, 오히려 스트라우스는 사회, 경제, 문화적 요소들을 정치적인 문제로 파악했다.(Norton, 2004; 35~55) 물론 양자는 유럽 문명의 배타적 옹호자라는 점에서는 별반 차이가 없었다. 그럼에도 불구하고 아렌트가 스트라우스보다 좀 더 시의성을 지니는 것은 독일 보수주의의 자장에 머무르지 않고 그것을 과감히 탈피했기 때문이다. 그녀의 출생 개념은 자신의 새로운 출발이기도 했다. 그것은 독일 보수주의의 진화를 재촉한 일종의 돌연변이였다.

이 세기적 거장들의 권리 사상에서 독일 보수주의의 유증을 읽어내는 것은 단지 사상사적 계통을 정리하는 차원이 아니라 현 세계의 화두로 부상한 인권에 본원적으로 내재한 아포리아를 다시금 환기하고 쟁점화하여 더욱 확대된 사유의 지평으로 이끌려는 노력의 일환이다. 인권은 결코 하나의 기원과 목표를 지니지 않는다. 바로 이러한 의미에서 ‘인권사(人權史)’는 인권 발전의 연대기가 아니라 오히려 그 찬란한 연대기에 가리어진 인간 실존의 취약한 조건들과 손쉬운 구원의 불가능성을 되돌아보는 비판적 관점으로, 매번 부담스러운 새출발로 자리매김해야 옳다.

(논문접수일: 2023. 11. 22, 논문심사일: 2023. 12. 10, 게재확정일: 2023. 12. 13)

참고문헌

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer : Sovereign Power and Bare Life*. Redwood City: Stanford University Press.
- Amat, Dolores. 2019. "The Crisis of Modernity in The Works of Hannah Arendt and Leo Strauss : Differences That Clarify Common Problems," *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy* 8(15): 81~106.
- Arendt, Hannah. [1951] 2017. *The Origins of Totalitarianism*. London: Penguin Books.
- _____. [1954] 2006. *Between Past and Present*. New York: Penguin Books.
- _____. [1958] 1998. *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. [1963] 1965. *Über die Revolution*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- _____. [1964] 2000. Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache." Hans-Dieter Schütt, Günter Gaus (Eds). *Was bleibt, sind Fragen. Die klassischen Interviews*. Berlin: Edition Ost.
- _____, *The Jewish Writings*. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (Eds). 2007. New York: Schocken Books.
- Barash, Jeffrey Andrew. trans. by Karin Spranzel. 1999. *Heidegger und der Historismus: Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Beiner, Ronald. 1990. "Hannah Arendt and Leo Strauss : The Uncommenced Dialogue," *Political Theory* 18(2): 238~254.
- Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights : The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Drury, Shadia. 1988. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St.

Martin's Press.

- Fritzsche, Peter. 2004. *Stranded in the Present : Modern Time and the Melancholy of History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gines, Kathryn T. 2014. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gottfried, Paul Edward. 2012. *Leo Strauss and the Conservative Movement in America : A Critical Appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. [1927] 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heussi, Karl. 1932. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen: Mohr.
- Huhnholz, Sebastian. 2019. *Von Carl Schmitt zu Hannah Arendt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Iggers, Georg G. 1984. *The German Conception of History : The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Ignatieff, Michael. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Ingram, James D. 2008. "What is a 'Right to Have Rights'? Three Images of the Politics of Human Rights," *The American Political Science Review* 102(4): 401~416.
- Jaffa, Harry. 2012. *Crisis of the Strauss Divided : Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Janssens, David. 2008. *Between Athens and Jerusalem : Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. Albany: SUNY Press.
- Johnson, Greg. 2013. "Leo Strauss, the Conservative Revolution, & National Socialism," Part 1, *Counter-Currents*. <https://counter-currents.com/2013/01/leo-strauss-the-conservative-revolution-and-national-socialism/> (2023. 11.1. 검색)
- Jünger, Ernst. 1932. *Der Arbeiter : Herrschaft und Gestalt*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Keedus, Liisi. 2015. *The Crisis of German Historicism : The Early Political*

- Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kielmansegg, Peter G. et al. (Eds). 1997. Hannah Arendt and Leo Strauss : German Émigré and American Political Thought After World War II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, Reinhart. [1959] 1992. Kritik und Krise : Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Laak, Dirk van. 1993. Gespräche in der Sicherheit des Schweigens : Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik. Berlin: Akademie Verlag.
- Maier-Katkin, Daniel. 2010. Stranger from Abroad : Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness. New York: W. W. Norton & Company.
- Marchand, Suzanne L. 2003. Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750~1970. Princeton: Princeton University Press.
- Meier, Heinrich. 2013. Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen” : Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart & Weimar: J.B.Metzler.
- Melzer, Arthur M. 2014. Philosophy Between the Lines : The Lost History of Esoteric Writing. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Moeller van den Bruck, Arthur. 1931. Das Dritte Reich. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Norton, Anne. 2004. Leo Strauss and the Politics of American Empire. New Haven: Yale University Press.
- Oexle, Otto Gerhard (Ed). 2007. Krise des Historismus - Krise der Wirklichkeit: Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pfahl-Traugher, Armin. 1998. Konservative Revolution und Neue Rechte : Rechtsextremistische Intellektuelle gegen den demokratischen Verfassungsstaat. Leske & Budrich: Opladen.

- Rancière, Jacques. 2012. *Dissensus : On Politics and Aesthetics*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- Saage, Richard. 1983. *Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schaap, Andrew. 2011. "Enacting the right to have rights : Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt," *European Journal of Political Theory* 10(1): 22~45.
- Scheuerman, William E. 1998. "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt." In: David Dyzenhaus (Ed). *Law as Politics : Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- _____, 2002. "Unsolved Paradoxes: Conservative Political Thought in Adenauer's Germany," In: John P. McComick (Ed). *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology*. Durham: Duke University Press.
- Schmitt, Carl. 1923. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* München & Leipzig: Duncker & Humblot.
- _____, [1928] 1993. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot
- _____, [1932] 2015. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sieferle, Rolf Peter. 1995: *Die Konservative Revolution : Fünf biographische Skizzen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Strauss, Leo. [1932]. "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen," In: Heinrich Meier. 2013. *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen."*
- _____. [1940] 2006. "The Living Issues of German Postwar Philosophy," In: Heinrich Meier (Ed). *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. [1941] 1999. "German Nihilism," *Interpretation* 26(3): 352~378.

- _____. [1953] 1965. *Natural Rights and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. [1959] 1968. "The Liberalism of Classical Political Philosophy," In: *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. [1961] 1968. "What is Liberal Education?," In: *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. [1962] 1968. "Liberal Education and responsibility," In: *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. 1975. "The Three Waves of Modernity," In: Hilail Gildin (Ed). *Political Philosophy : Six Essays by Leo Strauss*. Indianapolis & New York: Bobbs Meririll/Pegasus.
- _____. 1989. Hilail Gildin (Ed). *An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press.
- _____. 2019. "Toward 'Natural Right and History': Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937-1946," In: J. A. Colen and Minkov Svetozar (Ed). *Chicago & London: University of Chicago Press*.
- Troeltsch, Ernst [1922] 2008. *Der Historismus und seine Probleme*, In: *Kritische Gesamtausgabe*, vol.16. Berlin: de gruyter.
- Velkley, Richard. 2008. "On the Roots of Rationalism : Strauss's Natural Right and History as Response to Heidegger," *The Review of Politics* 70: 245~259.
- _____. 2011. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy : On Original Forgetting*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Villa, Dana. 1998. "The Philosopher versus the Citizen : Arendt, Strauss, and Socrates," *Political Theory* 26(2): 147~172
- Vowinckel, Annette. 2001. *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*. Köln: Böhlau.

- Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. Hannah Arendt : For Love of the World. New Haven: Yale University Press.
- Zuckert, Catherine H. 2009. "Twentieth Century Revivals of Ancient Political thought: Hannah Arendt and Leo Strauss," In: Ryan K. Balot (Ed). A Companion to Greek and Roman Political Thought. Hoboken: John Wiley & Sons.
- 김민수. 2018. "한나 아렌트의 전체주의의 기원에 나타나는 근대 민족국가와 인간의 권리문제 : 제도와 권리의 이율배반을 중심으로," 『史叢』 93: 285~317
- 랑시에르, 자크 지음. 허경 옮김. 2011. 『민주주의는 왜 증오의 대상인가?』. 서울: 인간사랑.
- 박성우, 2020. "레오 스트라우스의 플라톤주의 : 스트라우스 정치철학의 두 테마와 관련하여," 『정치사상연구』 26(1): 151~180
- 박성우, 양성욱, 2013. "레오 스트라우스의 역사주의 비판과 고전정치철학의 재발견," 『한국정치외교사 논총』 34(2): 225~253
- 박혁, 2015. "인권의 역설과 '권리를 가질 권리'의 의미: 한나 아렌트의 인권개념에 대한 고찰," 『시민사회와 NGO』 13(2): 149~192
- 손민석, 2021. "레오 스트라우스의 고전적 자연권 탐구 : 《자연권과 역사》 강연 맥락을 중심으로," 『국가와 정치』 27집(1): 27~56
- 에델스타인, 덴 지음. 정원순 옮김, 2021. 『인권의 정신에 대하여』. 서울: 생각이음.
- 우주혁, 2020. 『레오 스트라우스의 역사주의 반박: 역사성의 계보학적 탐구』. 서울대학교 정치외교학과 석사학위논문.
- 임미원, 2019. "아렌트의 '권리를 가질 권리' 개념의 기초적 고찰," 『법철학연구』 22(1): 203~234.
- 셀라스, 커스틴 지음. 오승훈 옮김. 2003. 『인권, 그 위선의 역사』. 서울: 은행나무.
- 전진성, 2015. 『상상의 아테네, 베를린-도쿄-서울 : 기억과 건축이 빚어낸 불협화음의 문화사』. 서울: 천년의상상.
- _____, 2021. 『보수혁명 : 독일 지식인들의 허무주의적 이상』. 서울: 책세상.

<Abstract>

The Evolution of German Conservatism in the Rights Thought of Leo Strauss and Hannah Arendt

Jin-Sung Chun*

The Jewish-American political philosophers Leo Strauss and Hannah Arendt, baptized into the ideological fold of German conservatism, set out to critique modern natural and human rights in order to address the loss of the “political.” For them, “rights” were not a set of legal provisions, but rather a critical lens for overthrowing established political systems. In the ideology of historicism and historical inevitability, which sought to compensate for the ferocity of natural/human rights and their consequent crisis, they found the root cause of the decline of political freedom. The neo-conservatism of West Germany at the time was an important intellectual source for the development of these ideas.

Despite this common starting point, the two masters grasped the core of the problem differently and came to different conclusions. Whereas Strauss remained in aristocratic liberalism, looking back to ancient political philosophy for a standard of righteousness, Arendt saw mass democracy as undermining political freedom and sought a way to transcend the limits of sovereignty and grant equal political rights to all human beings. The concept of natality as a common human condition that grants the unknown Other the right to belong to

* Professor, Busan National University of Education, Dep. of Social Education

humanity, and thus the right to have rights, was the culmination of Arendt's human rights theory, which led to the evolution of German conservatism. This article aims to demonstrate that modern human rights do not emerge from a single historical lineage, but rather are a fiercely contested field in which different philosophies and ideologies have clashed.

Keywords: natural righteousness, natural rights, historicism,
conservative revolution, the right to have rights, natality