

홉스의 『리바이어던』에 나타난 힘의 문제

— 자연적 힘과 정치적 힘의 관계를 중심으로 — *

소 병 철

주제분류 윤리학, 사회철학, 정치철학

주요어 토머스 홉스, 힘, 자연적 힘, 정치적 힘, 도구적 이성

요약문

거대자본의 횡포와 문화제국주의, 계층적 양극화 등으로 점철된 오늘날의 세계사회는 일종의 ‘초국가적 자연상태’와도 같은 혼돈의 역동성을 보이며 전개되고 있다. 이러한 현실에서 자연상태를 피하기 위한 사회계약의 산물로 정의된 토머스 홉스의 국가 개념은 ‘정치적 힘에 의한 자연적 힘의 통제’라는 이성적 조정 원리를 통해 세계화의 배리들을 예방하고 제어할 세계질서의 전망을 세우는 데 있어서 현실주의적인, 그리고 실질적으로 유용한 하나의 규범적 관점을 제공할 수도 있다. 왜냐하면 그것은 자연적인 힘의 발호를 억제해야만 하는 동기를 신의 명령과 같은 외생적 원리가 아니라 그러한 힘이 행사되는 목적인 인간의 안락한 자기 보존과 이를 위한 도구적 기능으로서의 이성에서 구한다는 점에서 자기 이익의 극대화와 같은 이기적 목표의 추구를 당연시해 온 현대적 주체의 자아정체감을 조금도 손상하지 않기 때문이다. 그러나 이와 같은 홉스 국가론의 현재적인 의의는 제한된 범위 내에서만 인정될 수 있다. 왜냐하면 그의 국가 개념은 엄밀히 말하면 자연상태에 대한 ‘도덕적’ 반응이 아닌 ‘정치적’ 반응이며, 따라서 그것은 우리가 필요로 하는 평화로운 세계질서를 도덕적 인류애가 아닌 정치적 결사의 소치로서만 정당화할 수 있기 때문이다. 그러한 현실주의적 입장이 갖는 가장 큰 결함은 이기적인 개인들로 하여금 그들이 체결한 사회계약을 반드시 지키게 만들 모종의 ‘도덕적’

* 이 글은 2009년 6월 12일 중앙대학교 중앙철학연구소 하계학술발표회에서 발표되었던 초고를 수정·보완한 것임. 초고에 관하여 유익한 비판적 논평을 해 준 맹주만 교수님께 이 지면을 빌려 감사를 드린다.

철학탐구 제26집

권위를 동원할 수 없다는 점이다. 따라서 우리는 도구적인 의미에서 일관되게 합리적인 어떤 사람과 흄스식의 사회계약을 체결할 수는 있어도 그로 하여금 반드시 그것을 지키게 만들 수는 없는 것이다. 이 문제를 해결하는 것이야말로 평화로운 세계질서를 모색하는 범지구적 정치구상의 관건이지만, 문제의 근본적인 해결을 위해서는 ‘이익을 보장해 주는 도구적 도덕성’(흄스적 도덕성)의 불안정한 동기 부여 효과를 ‘이익에 구애되지 않는 자율적 도덕성’(칸트적 도덕성)의 근원적 정당성에 대한 지구적 공감대로 보완해 나가기 위한 다양한 계몽적 노력들이 경주되어야 할 것이다.

1. 『리바이어던』에 나타난 두 가지 힘 개념

17세기 잉글랜드의 철학자 토머스 홉스(Thomas Hobbes)에 관해서는 두 종류의 상반된 이미지가 존재한다. 하나는 남에게 해악을 끼쳐서라도 자기를 보존하고자 하는 호전적 정념들을 인간의 본성으로 보았던 이기주의적 인간학자의 이미지이고, 다른 하나는 그러한 정념들의 억제를 통해 담보되는 평화를 영구히 확립하는 데 관심을 기울였던 평화주의적 정치철학자의 이미지¹⁾이다. 물론 이 두 이미지는 홉스 사상의 전체적인 맥락과 구도로부터 분리될 경우 모두 일면적이라는 평가를 면할 수 없다. 왜냐하면 양자는 홉스가 『리바이어던』에서 자신의 국가론의 통합적인 두 부분으로 제시했던 자연권의 개념과 자연법의 개념을 분리하여 하나씩만을 각각 강조하고 있기 때문이다.

자연권과 자연법은 모두 홉스 국가론의 근본 개념인 힘 혹은 권력(power)과 관련이 있다. 전자가 힘의 행사와 관련이 있다면, 후자는 힘의 억제와 관련이 있다. 왜냐하면 “일반적으로 학자들이 ‘자연적 권리’(jus naturale)라고 부르는 ‘자연권’(right of nature)은 모든 사람이 그 자신의 본성, 즉 자신의 생명을 보존하기 위해 자기 뜻대로 힘을 사용할 수 있는 자유, 즉 그 자신의 판단과 이성에 따라 가장 적합한 조치라고 생각되는 어떤 일을 할 수 있는 자유²⁾를 뜻하는 반면, 자연법은 한마디로

1) 이러한 이미지를 주목하는 해석자들은 단적으로 “홉스의 사교를 지배하는 근본 동인으로서의 평화에 대한 애착 (유정갑, 『홉스의 국가론과 평화사상』, 철학과현실사, 서울 2005, 15쪽)을 강조한다. 홉스의 ‘평화사상’에 관한 좀더 체계적인 분석으로는 김용환, 『홉스의 사회·정치철학 — ‘리바이어던’ 읽기』, 철학과현실사, 서울 1999 참조.

2) T. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*: W. Molesworth(ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 3, Routledge/Thoemmes Press, London 1992, 116(1권 176)쪽. 이하에서는 이 저작을 *Leviathan*으로 약칭하며, 쪽수 옆에 괄호로 묶어 병기한 숫자는 두 권으로 출판된 최신 국역본(진석용 옮김, 『리바이어던: 교회 국가 및 시민국가의 재료와 형태 및 권력』, 나남, 파주 2008)의 쪽수임.

“남이 너에게 행하기를 원치 않는 일은 너도 남에게 행하지 말라 3)는 것을 요체로 하는 도덕적 자제의 명령이기 때문이다.

주지하다시피 홉스의 국가론에서 자연법은 자연상태의 제어되지 않은 폭력과 다른 새로운 힘, 즉 정치권력이 이론적으로 성립할 수 있는 단초를 형성한다. 그리하여 『리바이어던』에는 두 종류의 힘, 즉 자연적인 능력(natural capacity)으로서의 힘과 정치적인 권력(political power)으로서의 힘의 개념이 등장하게 된다. 전자가 타자에 대한 폭력적 지배의 권능이라면, 후자는 타자와의 평화공존을 요구하고 관철하는 힘이다. 또한 전자가 죽음에 대한 공포를 유발하는 단순한 사적 힘이라면, 후자는 그러한 공포를 극복하는 합법화된 공권력이다. 이때 후자는 전자의 비합리성을 제어하기 위한 ‘도덕적’ 증거인 자연법의 ‘정치적’ 권화로서 정당화된다. 요컨대 홉스에게 있어서 국가권력과 그것이 보호하는 시민법적 질서는 무제한적인 힘의 사용을 합법화된 힘으로 통제함으로써 자연상태의 무자비한 폭력을 근절하고 영구적인 평화를 확립하기 위한 사회계약의 산물로서 정당화된다. 그런 점에서 그의 정치철학은 그러한 두 가지 힘 개념, 즉 자연적인 폭력과 정치적인 권력의 위계질서에 의해 그 전모가 가장 잘 드러난다고 볼 수 있다.

이러한 이론적 구도는 오늘날 진행되고 있는 세계화의 현상과 관련해서도 시사하는 바가 적지 않다. 왜냐하면 자본과 금력의 초국경적 흐름으로 이해된 세계화의 과정에서는 ‘세계시민’들 간의 상호 존중이나 상호 이해보다는 자기 이익의 극대화를 추구할 수 있는 개인의 자유라는 협애한 시장자유주의적 이념만이 일방적으로 강조됨으로써 적자생존이나 승자독식과 같은 무한경쟁의 배리들이 노정되는 한편 지구적 차원의 사회통합을 지탱할 수 있는 호혜성과 관용, 책임의 정신은 점점 무력화되는 양상을 보이고 있기 때문이다. 이와 같은 세계화의 배리들에 대해서는 신중한 이론적 접근이 요구된다. 왜냐하면 ‘자유롭고 합리적인 경제인’

3) *Leviathan*, 144(1권 212)쪽. 이 명령은 『리바이어던』에 제시된 19개항의 자연법이 함의하는 바를 홉스 자신이 한마디로 요약한 것이다.

(Homo economicus)이라는 현대인의 보편화된 자아 규정을 무시한 도덕주의적 처방들은 그 이상주의적 한계 때문에 실패할 가능성이 높기 때문이다. 우리에게 필요한 세계화의 철학적 지침은 봉건사회의 억압적 인륜 질서로부터 해방된 욕망의 주체로서의 현대적 개인을 인정하되 그러한 개인들의 갈등을 공공의 결집된 의지로 해결하고자 하는 이성적 조정의 원리여야만 한다.

홉스의 국가론은 이 지점에서 우리에게 중요한 시사점을 던져 준다. 왜냐하면 거대자본의 횡포와 문화제국주의, 계층적 양극화 등으로 점철된 오늘날의 세계사회는 일종의 ‘초국가적 자연상태’로 정의될 수 있는 소지가 다분할 뿐만 아니라, 그러한 상태를 피하기 위한 사회계약의 산물로 정의된 그의 국가 개념은 ‘정치적 힘에 의한 자연적 힘의 통제’라는 이성적 조정 원리의 한 전범을 보여주기 때문이다. 더욱이 그러한 종류의 힘의 철학은 세계화의 배리들을 예방하고 제어할 세계질서의 전망을 세우는 데 있어서 현실주의적이며 실질적으로 유용한 하나의 규범적 관점을 제공할 수도 있다. 왜냐하면 그것은 자연적 힘의 발호를 억제해야만 하는 동기를 신의 명령과 같은 외생적 원리가 아니라 그러한 힘이 행사되는 목적인 인간의 안락한 자기 보존과 이를 위한 도구적 기능으로서의 이성에서 구한다는 점에서 자기 이익의 극대화와 같은 이기적 목표의 추구를 당연시해 온 현대적 주체의 자아정체감을 조금도 손상하지 않기 때문이다. 그러한 점에서 홉스의 국가론은 맹목적인 무한경쟁의 비합리성을 극복하고 상호 존중과 상호 이해의 합리성을 관철할 탈형이상학적 정치 권력의 유력한 모델을 제시했다는 평가를 받아도 좋을 것이다.

물론 이와 같은 홉스 국가론의 현재적 의의는 제한된 범위 내에서만 인정될 수 있다. 왜냐하면 그의 국가 개념은 엄밀히 말하면 자연상태에 대한 ‘도덕적’ 반응이 아닌 ‘정치적’ 반응이며, 따라서 그것은 우리가 필요로 하는 평화로운 세계질서를 도덕적 인류애가 아닌 정치적 결사의 소치로서만 정당화할 수 있기 때문이다. 그러한 현실주의적 입장이 갖는 가장 큰 결함은 이기적인 개인들로 하여금 그들이 체결한 사회계약을 반

드시 지키게 만들 모종의 ‘도덕적’ 권위를 동원할 수 없다는 점이다.⁴⁾ 논자는 이제 『리바이어던』의 논리에 대한 분석을 통해 홉스 국가론의 그러한 의의와 한계를 분명히 부각해 보려고 한다. 이를 위해서는 먼저 홉스 국가론의 핵심 구도를 이루는 ‘정치적 힘에 의한 자연적 힘의 통제’라는 이성적 조정 원리가 탄생하게 된 과정이 분석되어야만 한다.

2. 자연적 힘에서 정치적 힘으로

홉스의 국가론은 끊임없이 생멸하는 욕망을 인간의 궁극적인 본성으로 파악하는 그의 기계론적이고 유물론적인 인간학에서 그 단초를 얻고 있다. 그에게 있어서 인간의 욕망이란 불만으로 스스로를 강화하고 만족으로 새로운 불만을 얻는 자발적 생명력이며, 그런 한에서 욕망의 존재는 곧 살아 있음의 증거이다. 그가 ‘최고선’과 같은 인간 욕망의 최종적 지향점을 인정하지 않는 이유도 바로 여기에 있다.

...우리가 생각해야 할 것은 현세에서의 우리의 삶의 복됨이 결코 만족된 정신의 휴식상태에 있는 것은 아니라는 사실이다. 왜냐하면 옛날 도덕 철학자들의 책에 나오는 ‘궁극목적’(finis ultimus)이나 ‘최고선’(summum bonum) 따위는 없기 때문이다. 또한 욕망이 끝난 사람은 감각과 상상력이 정지된 사람과 마찬가지로 더 이상 살아갈 수 없기 때문이다. 복됨이란 욕망이 하나의 대상에서 또 다른 대상으로 계속적으로 이행하는 것이며, 전자의 획득은 후자로 가는 길에 불과하다. 왜냐하면 인간의 욕망은 그 목적이 단 일회의, 혹은 단 한순간의 향락에 있는 것이 아니라 장래의 욕망에의 길을 영구히 확보하는데 있기 때문이다. 따라서 만족된 생활을 획득하는 것, 그리고 만족된 생활을 확보하는 것은 모든 인간의 자발적 행위(의 목적)이며 자연적 성향이다.⁵⁾

4) 다음 절에서 설명하겠지만, 홉스에게 있어서 ‘신민들’로 하여금 사회계약을 지키게 만드는 권위는 그들의 도덕적 자발성에 호소하는 ‘도덕적’ 권위가 아니라, 계약의 불이행에 수반될 처벌과 이에 대한 그들의 공포를 일차적 통치수단으로 하는 ‘정치적’ 권위이다.

홉스는 욕망을 인간 행위의 가장 유력한 동기로 이해하는 이와 같은 인간학적 정향을 통해 자신의 이기적 동기를 긍정하며 자기 이익의 극대화를 추구하는 현대적 개인에게 처음으로 인간학적인 권위의 옷을 입혀 준 철학자라 할 수 있다. 그에게 있어서 욕망은 인간 행위의 자연적인 키잡이일 뿐 그 자체로서는 도덕적 선도 악도 아니다. 이때 욕망의 대상이 되는 것이 바로 힘인데, 이는 생명의 안전을 확보할 수 있는 유일한 수단이 바로 힘이기 때문이다. 단적으로 말해서 힘 혹은 권력이란 모든 인간 행위의 궁극 목적인 자기 보존을 달성하기 위한 수단인 것이다.

일반적으로 말해서 ‘인간의’ 힘(power)은 미래에 분명히 선(善)이 될 것으로 보이는 것을 획득하기 위하여 그가 현재 가지고 있는 수단이다. 여기에는 ‘본래 갖추어져 있는’(original) 것과 ‘수단적’(instrumental)인 것이 있다. ‘자연적 힘’(natural power)은 신체나 정신의 여러 능력들의 우수성을 말한다. 예를 들면, 남달리 뛰어난 힘, 용모, 사려, 기예, 웅변, 후함, 고귀함 같은 것이 바로 그것이다. ‘수단적 힘’은 자연적 힘이나 혹은 행운에 의해 획득되는 것으로서, 더 많은 힘을 획득하기 위한 수단이며 방법이다. 예를 들면, 부, 평판, 친구, 또는 사람들이 행운이라고 부르는 천우신조(天佑神助) 같은 것이 바로 그것이다.⁶⁾

이러한 힘을 갖고자 하는 욕망은 죽을 때까지 끊임없이 계속되는 인간의 일반적 성향이며, 따라서 힘의 추구에는 적절한 한도라는 것이 없다. 이는 인간이 이미 얻은 힘을 남에게 빼앗기지 않고 지키는 데에만도 그 보다는 더 큰 힘이 필요하다는 아주 간단한 이유 때문이다.⁷⁾ 이러한 힘의 상대적이고 누적적인 속성은 홉스가 ‘전쟁상태’라고 부르는 자연상태

5) *Leviathan*, 85(1권 137-8)쪽.

6) *Leviathan*, 74(1권 121)쪽. 여기에서 ‘본래 갖추어져 있는’ 혹은 ‘자연적인’ 힘과 ‘수단적인’ 힘을 구별하는 기준이 무엇인지는 그다지 명확하지 않지만, 열거된 힘의 세목으로 미루어 힘이란 물리적인 완력에 국한되지 않는, 포괄적인 의미에서의 자기 보존 수단 일반을 가리키는 것으로 보인다.

7) 이에 관해서는 *Leviathan*, 85-6(1권 138)쪽 참조.

에서 극명하게 드러난다. 합법과 불법, 정의와 불의의 구별도 없고 그러한 구별을 관철할 공동의 권력도 없는 전(前)사회적 자연상태에서는 자연적인 재화의 부족과 인간이 지닌 육체적·정신적 힘의 평등으로 인해 사람들 사이에 남보다 더 큰 힘과 권능을 얻기 위한 야만적 각축이 벌어지게 된다.

자연은 인간이 육체적·정신적 능력의 측면에서 평등하도록 창조했다. 간혹 육체적 능력이 남보다 더 강한 사람도 있고, 정신적 능력이 남보다 뛰어난 경우도 있지만, 양쪽을 모두 합하여 평가한다면, 인간들 사이에 능력 차이는 거의 없다. 있다고 하더라도 다른 사람보다 더 많은 이익을 주장할 수 있을 만큼 크지는 않다. 왜냐하면 체력이 아무리 약한 사람이라 하더라도 음모를 꾸미거나, 혹은 같은 처지에 있는 약자들끼리 공모하면 아무리 강한 사람이라도 충분히 죽일 수 있기 때문이다.⁸⁾

여기에 추가되어야 할 것은 정신적인 능력의 평등, 즉 욕망의 평등이다. 이는 자연상태에서 만인이 예외 없이 유사한 종류의 정념들을 갖고 있음을 의미한다. 이러한 육체적·정신적 평등은 법적이거나 정치적인 권리의 평등이 아닌, 적나라한 힘⁹⁾의 평등이며, 따라서 “사람들 사이에 그들을 진정시킬 공동의 권력이 없다면 그들이 서로를 죽이도록 하기에 충분한¹⁰⁾ 평등이다. 결국 홉스의 자연상태란 한마디로 “심리적 또는 신체적인 이유로 사람을 죽일 수 없는 사람은 들어갈 수 없는 상태¹¹⁾이며,

8) *Leviathan*, 110(1권 168)쪽.

9) 전술한 자연권은 만인을 위압하는 공동의 권력이 존재하지 않는 “만인에 대한 만인의 전쟁 [*Leviathan*, 113(1권 171)쪽] 상태에서 그들에게 이러한 힘의 자유로운 행사를 보장함으로써 그 무엇에 대한 권리도 그 누구의 권리도 아닌 ‘만물에 대한 만인의 권리’로 화하게 된다.

10) *Leviathan*, 112쪽. 전술한 국역본에는 이 구절이 누락되어 있다.

11) F. Tricaud, “Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities, in: G. A. J. Rogers and A. Ryan(eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 1988, 110쪽; 김용환, 「홉스의 힘의 정치철학: 폭력과 통제」, 『동서철학연구』 제29집, 한국동서철학회, 2003, 122쪽에

그런 한에서 폭력적인 죽음에 대한 공포가 늘 감돌 수밖에 없는 치명적 평등상태인 셈이다. 더욱이 그와 같은 상호적 공포는 경쟁심과 상호 불신 및 명예욕과 같은 자연상태의 방임된 정념들에 의해 더더욱 가중된다.

인간의 본성이 바로 이러하기 때문에, 우리는 인간들 사이에 분쟁이 발생하는 원인을 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째는 경쟁(competition)이며, 둘째는 불신(diffidence)이며, 셋째는 공명심(glory)이다. 인간은 경쟁 때문에 이익확보를 위한 약탈자가 되고, 불신 때문에 안전보장을 위한 침략자가 되고, 공명심 때문에 명예수호를 위한 공격자가 되는 것이다. 첫째는 타인과 그들의 처자권속 및 가족들을 지배하기 위해 폭력을 동원하는 것이고, 둘째는 자기 방어를 위해 폭력을 동원하는 것이며, 셋째는 한마디 말, 혹은 단 한 번의 웃음, 혹은 의견의 차이 등, 자신의 신상이나 자신의 친척, 친구, 민족, 직업, 가문에 대해 얽잡아보는 사소한 표현들 때문에 폭력을 동원하는 것이다.¹²⁾

이러한 상태의 실존적인 귀결은 “끊임없는 공포와 생사의 갈림길에서 인간의 삶은 고독하고, 가난하고, 험악하고, 잔인하고, 그리고 짧다¹³⁾는 것이다. 이러한 죽음에 대한 만성적 공포는 이제 만인으로 하여금 평화를 갈구하게 하는 유인으로 작용한다. 왜냐하면 자연은 만인을 대적하여 결정적인 승리를 얻어 낼 수 있는 월등한 힘을 그 누구에게도 허락하지 않았으며, 이러한 상태에서는 그 누구도 안락한 자기 보존을 누리기에 충분한 힘의 비교 우위를 영속적으로 확보할 수 없기 때문이다. 이것이 의미하는 바는 남보다 더 큰 힘을 얻으려는 욕망의 추동만으로는 안락한 자기 보존의 확보가 불가능하다는 것이다. 여기에서 욕망은 만인의 안정적인 자기 보존을 가능하게 해 줄 평화의 조건들, 즉 자연법을 인식하는 기능인 이성의 도움을 요청하게 된다. 요컨대 “인간을 평화로 향하게 하는 정념으로는, 죽음에 대한 공포, 생활의 편의를 돕는 각종 생활용품에

서 재인용.

12) *Leviathan*, 112(1권 171)쪽.

13) *Leviathan*, 113(1권 172)쪽.

대한 욕망, 그러한 생활용품을 자신의 노력으로 획득할 수 있다는 희망 등이 있다. 그리고 이성은 인간들이 서로 합의할 수 있는 적절한 평화의 규약(article)들을 시사한다. 14) 또한 여기에서 언급된 평화의 규약으로서의 “자연법(*lex naturalis*)이란 인간의 이성이 찾아낸 계율(*precept*) 또는 일반적 원칙(*general rule*)을 말한다. 이 자연법에 따라, 자신의 생명을 파괴하는 행위나 자신의 생명보존의 수단을 박탈하는 행위는 금지되며, 또한 자신의 생명보존에 가장 적합하다고 생각되는 행위를 포기하는 것이 금지된다. 15) 이와 같은 자기 보존의 이성적 방책으로서의 자연법은 『리바이어던』에서 모두 19개의 조목으로 서술되고 있는데, 이 중에서 가장 핵심적인 것은 다음과 같은 제1, 제2, 제3의 자연법이다.

모든 사람은, 달성될 가망이 있는 한, 평화를 얻기 위해 노력해야 한다. 평화를 달성하는 일이 불가능할 경우에는 전쟁에서 승리하기 위한 어떤 수단이라도 사용해도 좋다.16)

인간은 평화와, 그리고 자기 방어가 보장되는 한, 또한 다른 사람들도 다 같이 그렇게 할 경우, 만물에 대한 이러한 권리[자연권]를 기꺼이 포기하고, 자신이 타인에게 허락한 만큼의 자유를 타인에 대해 갖는 것으로 만족해야 한다.17)

신의계약[信義契約]을 맺었으면 지켜야 한다.18)

14) *Leviathan*, 116(1권 174-5)쪽.

15) *Leviathan*, 116-7(1권 176)쪽.

16) *Leviathan*, 117(1권 177)쪽.

17) *Leviathan*, 118(1권 177-8)쪽.

18) *Leviathan*, 130(1권 194)쪽. 이 세 가지 이외의 다른 자연법들은 보은, 공손, 용서, 공평, 공유물의 평등한 사용, 재판관에 대한 복종 등을 명하는 한편, 잔인한 복수, 모욕적인 언동, 자만, 오만 등을 금하고 있다. 이와 같은 총 19개항의 자연법은 모두 만인의 안정적인 자기 보존을 확보하기 위한 이성의 권고와 명령의 체계이다. 이에 관해서는 *Leviathan*, 138-44(1권 204-12)쪽 참조.

자연법은 결국 안정적인 자기 보존의 전제조건인 평화의 정착과 유지를 위해 자연권의 일부를 상호 합의 하에 기꺼이 포기하자는 이성의 제안인 셈이다. 그런 의미에서 인간의 자기 보존은 오직 이성의 도움으로만 달성할 수 있는 목표이다. 왜냐하면 욕망은 단순한 힘의 추구인 반면, 이성은 자기 보존의 필수적인 조건이 힘의 사용을 억제하는 것임을 아는 신중함이기 때문이다. 하지만 이성이 인식한 자연법은 인간 내면의 양심을 구속할 뿐 실제 행위를 통제할 수 있는 권능을 갖지는 않는다. 따라서 그것은 자연상태의 무정부적인 각축을 완전히 종식시킬 수 있는 강제력을 결여하고 있다. 여기에서 홉스는 만인이 상호 합의 하에 한 사람이나 하나의 합의체를 자신의 통치권자로 옹립하고 이러한 공통의 권력에 자신의 자연권을 양도하여 실질적인 절대권위를 부여하지 않는 한 안락한 자기 보존을 불가능하게 하는 전쟁상태는 지속될 수밖에 없다는 점을 역설한다.

공통의 권력은 외적의 침입과 상호간의 권리침해를 방지하고, 또한 스스로의 노동과 대지의 열매로 일용할 양식을 마련하여 쾌적한 생활을 보낼 수 있도록 하기 위한 것이다. 이 권력을 확립하는 유일한 길은 모든 사람의 의지를 다수결에 의해 하나의 의지로 결집하는 것, 즉 그들이 지닌 모든 권력과 힘을 ‘한 사람’(one man) 혹은 ‘하나의 합의체’(one assembly)에 양도하는 것이다.¹⁹⁾

이러한 정치적 사회계약은 이성의 도덕법인 자연법의 정신에 기초하여 시민법을 제정하고 이를 집행할 통치권자를 공동으로 옹립함으로써 하나의 국가를 성립시키는 계약이다. 이러한 계약이 필요한 이유는 오직 하나다. 그것은 바로 만인에 대한 만인의 전쟁으로부터 만인을 구출하기 위해서는 전쟁을 도발하는 모든 자연적 힘의 과시에 대한 강력한 시민법적 대처가 불가피하다는 것이다. 왜냐하면 “...칼 없는 신의계약은 빈 말에 불과하며, 인간을 보호할 힘이 전혀 없²⁰⁾기 때문이다.

19) *Leviathan*, 157(1권 231-2)쪽.

천성적으로 자유를 사랑하고 타인을 지배하기를 좋아하는 인간이 코먼웰스[국가] 속에서의 구속을 스스로 부과하는 궁극적 원인과 목적과 의도는 자기보존과 그로 인한 만족된 삶에 대한 통찰에 있다. 다시 말하면, 비참한 전쟁상태로부터 벗어나고 싶기 때문이다. 전쟁은...인간 본래의 정념들로부터 필연적으로 발생하는 것이다. 그러므로 가시적인²¹⁾ 어떤 힘이 있어서 인간이 그 힘을 두려워하고, 처벌에 대한 공포 때문에 각자가 체결한 신의계약들을 이행하고, ...여러 자연법들을 준수하지 않는 한, 전쟁은 피할 수 없는 것이다.²²⁾

따라서 통치권자의 일차적인 의무는 당연히 자신의 자연권을 양도한 신민들로 하여금 그러한 양도의 목적에 부합하는 혜택, 즉 평화와 안전을 향유하게 하는 것이다. 홉스는 이와 같은 방식으로 자연적인 힘을 정치적인 공권력에 예속시킴으로써 욕망에 대한 이성의 우위, 전쟁상태에 대한 평화상태의 우위, 무정부상태에 대한 국가주권의 우위를 역설한다. 그런 의미에서 “홉스의 ‘국가’는 ‘질서를 지우는 힘’으로서의 국가이지, ‘힘의 질서’로서의 국가가 아니며, “홉스의 국가설립계약론은 ‘힘의 규범’을 논하고 있는 것이 아니라, 일종의 ‘이성의 규범’을 지향하고 ²³⁾ 있는 것이다.

그런데 이러한 구도에는 욕망을 자연법과 매개하는 역할을 하는 이성의 성격에 기인하는 하나의 문제점이 존재한다. 지금까지 살펴본 바에 따르면 홉스에게 있어서 국가가 성립되기 이전의 자연상태는 이용 가능한 모든 힘을 동원하여 안락한 자기 보존을 확보하고자 하는 각 개인의 욕망이 집단적 불행을 초래할 수밖에 없는, 이기주의적 ‘악한’(惡漢)들의 자멸적 각축상태이며, 이성이 발견한 도덕법인 자연법은 그러한 비합리성을 지양하여 욕망의 본래 목적인 자기 보존을 더욱더 안정적으로 확보할

20) *Leviathan*, 154(1권 227)쪽.

21) 전술한 국역본에는 이 부분이 ‘보이지 않는’으로 번역되어 있으나, 원어가 ‘visible’이므로 이는 명백한 오역이다.

22) *Leviathan*, 153(1권 227)쪽.

23) 좌중훈, 『토마스 홉스의 사상에서 본 절대적 국가권력과 국민의 자유』, 『법철학연구』 제2권, 한국법철학회, 1999, 97쪽.

수 있는 하나의 합리적 방도를 지시하는 역할을 한다. 이것이 의미하는 바는 바로 자기 보존 본능으로서의 욕망을 만족시키기 위한 현명한 수단을 고안하는 것이 이성의 기능이며, 이러한 도구적 이성의 인도로 체결된 사회계약은 근본적으로는 ‘도덕적’ 계약이 아닌 ‘정치적’ 계약이라는 것이다. 다시 말해 그러한 성격의 사회계약은 객관적인 ‘옳음’(the right)에 대한 합의가 아니라 이기적인 ‘좋은’(the good)의 성취를 위한 일종의 휴전협정인 것이다. 그렇다면 이러한 홉스적 사회계약의 도구적인 합리성이 우리의 삶에 대해 갖는 실천적인 함의는 무엇일까?

3. 정치적 계약으로서의 사회계약

전술한 것처럼 홉스적 사회계약은 욕망의 충족을 불가능하게 만드는 자연상태라는 이론적 허구에 의해 그 필연성과 정당성을 획득하게 된다. 그리하여 홉스가 그린 자연상태의 개인들은 사회계약을 통한 평화공존을 피하게 되는데, 이때 본질적으로 자기를 보존하는 데에만 관심이 있는 이기적 개인들을 그러한 사회계약으로 이끄는 유인은 다름 아닌 자기 보존에 대한 ‘이성적’ 관심, 즉 장기적인 자기 보존의 확보를 위해 단기적인 자기 이익의 역제가 불가피하다는 전략적 타산이다. 환언하면 자연상태를 종식시키고 평화와 안전을 보장하기 위한 시민법적 구속들을 집행하는 임무를 맡은 정치적 공권력은 죽음에 대한 공포 없이 자기를 보존하기 위한 이기적 개인들의 협정의 산물인 것이다. 정치적 공권력에 대한 홉스의 이와 같은 설명방식은 그를 자기 이익의 극대화로 정의되는 도구적 합리성 개념의 근대적 비조이자 그러한 합리성을 모든 법규범과 도덕규범의 기원으로 보는 도덕철학적 입장의 강력한 지지대로 간주하게 하는 요인이 되고 있다.²⁴⁾

24) 이와 같은 홉스 국가론의 패러다임적 의미는 근대의 사회계약론을, 자기 이익으로서의 도덕성을 옹호하는 홉스적 사회계약론과 공정성으로서의 도덕성을 옹호하는 칸트적 사회계약론으로 대별한 윌 김리카(Will Kymlicka)의 분석에 의해

이 점은 그가 이성의 명령으로서의 제1자연법을 서술하는 방식 자체에서도 이미 암시되고 있다. 제1자연법에 따르면 “모든 사람은, 달성될 가망이 있는 한, 평화를 얻기 위해 노력해야 한다. 평화를 달성하는 일이 불가능할 경우에는 전쟁에서 승리하기 위한 어떤 수단이라도 사용해도 좋다. 25) 여기에서 특이한 것은 이 명령의 뒷부분이 그가 자연법으로 제한하고자 했던 자연권 자체를 서술하고 있다는 점이다. 이는 이 명령이 일종의 가언명령, 즉 도구적인 이성의 명령임을 강하게 시사한다. 왜냐하면 그것은 평화가 그 자체로서 가치 있는 도덕적 목표이므로 그것을 무조건적으로 추구하라는 것이 아니라 네가 자기를 보존하기를 원하는 한에서 평화를 추구하되 평화가 수립될 수 있으리라는 전망이 보이지 않는 경우에는 자연권을 유보 없이 행사해도 좋다고 말하는 것에 다름 아니기 때문이다. 이성의 명령으로서의 자연법은 “무엇이 인간의 자기 보존과 방어에 도움이 되는 것인가에 관한 결론 또는 공리일 뿐 26)이라는 홉스의 선언은 이 점을 간명히 설명해 준다. 그에게 있어서 현존하는 모든 사회의 기원은 서로의 자기 보존을 도와야겠다는 상호적 선의지가 아니라 서로의 자기 보존을 위협하는 상호적 공포에 있으며, 이 상황에서 이성은 그러한 공포를 극복하고 각자의 자기 보존을 보장하기 위한 방책으로서의 평화를 발견하고 인식하는 도구적 기능을 수행한다. 요컨대 “다른 사람과의 평화공존 없이는 자기 보존의 목적을 성취할 수 없다는 현실을 계산적 이성은 알아차린다. 그래서 인간의 이성 또는 합리성은 모든 사람에게 자기 보존을 위해 평화를 추구하도록 명령한다. 27) 이와 같은 의미에서의 이성이란 결국 ‘죽음에 대한’ 병적(pathological) 공포를 ‘처벌에 대한’ 합리적(rational) 공포로 치환하는 계몽된 이기심인 셈이다.

더욱 잘 부각된다. 이에 관해서는 W. Kymlicka, “The social contract tradition, in: P. Singer(ed.), *Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1993, 186-96 쪽 참조

25) *Leviathan*, 117(1권 177)쪽.

26) *Leviathan*, 147(1권 215)쪽.

27) 김용환, 「토마스 홉스: 보수적 이상주의자」, 『철학과 현실』 제26집, 철학문화연구소, 1995, 162쪽.

따라서 홉스에게 있어서는 정치적 공권력에 복종해야만 하는 신민의 의무 역시 타산적이고 정치적인 성격을 띠게 된다. 단적으로 말해서 홉스적인 사회계약과 그것의 산물인 시민법에 대한 복종의 의무는 평화상태가 전쟁상태보다, 복종이 불복종보다 각자의 자기 보존에 더 유리하다고 판단한 이성의 ‘정치적 회계’에 기인한 것이다.

그러나 도덕과 시민법의 기원이나 정당성의 근거에 관한 도덕철학적 논의를 잠시 뒤로 미뤄 둘 경우 우리는 평화의 필요성을 일관되게 강조하는 홉스의 국가론이 우리에게 요구되는 도덕성의 요체인 타인에 대한 존중과 이해의 정신을 강력히 옹호하고 있다는 점을 발견하게 된다. 더욱이 그것은 그러한 도덕성을 자기 이익에 대한 개인들의 일상적인 관심과 관련시킴으로써 ‘내가 해야만 하는 것’과 ‘내가 하고 싶은 것’이 궁극적으로는 일치한다는 믿음을 만들어 내고 이로써 개인들에게 도덕적인 준법의 강력한 심리적 유인을 제공할 수 있다는 장점을 갖는다. 또한 그와 같은 ‘계몽된 이기심에 의한 자연적 이기심의 통제’라는 홉스적 역설을 오늘날 진행되고 있는 세계화의 현실에 적용함으로써 우리는 어쩌면 공정한 경제행위의 규칙들을, 세계화된 시장의 무도덕주의(amoralism)를 견제할 세계질서의 원리로서 구상할 수 있게 될 것이다. 세계화된 경제의 역학이 적나라한 힘의 논리에 의해 재편되고 있는 오늘날 그러한 역설은 자기 이익과 상호 이익의 조화를 보장하기 위해 자기 이익의 추구를 부분적으로 제한하는 경제행위의 규칙들이 자유롭고 합리적인 경제인들에 의해 시급히 마련될 필요가 있음을 시사한다. 그러한 규칙들의 임무는 물론 무분별하고 근시안적인 이기주의자들의 국제적 ‘자연상태’가 도래하는 것을 막는 일이다. 이기적인 개인들의 경쟁을 조정할 공정한 게임의 규칙들에 대한 그러한 세계적 합의는 어쩌면 이 규칙들의 효력을 보장하기 위한 국제정치적 조치들의 도움으로 ‘자연상태’의 파국을 피할 유효한 방안을 제공할 수 있을 것이다. 만약 이것이 가능하다면, 그러한 방안은 이기적인 개인들의 경쟁을 규제하는 일종의 ‘최소도덕’으로서, 모든 이해당사자들의 공멸을 초래할 수도 있는 약육강식의 자연상태를 예

방하는 ‘경제의 정치’ 역할을 수행하게 될 것이다.²⁸⁾

홉스의 국가론은 이와 같은 방식으로 지구화된 시장을 비롯한 범세계적 상호작용의 공간에서 ‘자연적인 이기심의 이성적인 자제’를 행위자들에게 의무로서 부과하는 세계질서의 기초이론으로 발전할 수 있는 잠재력을 보여준다. 물론 이와 같은 의미에서의 세계질서는 선형적 보편성을 가진 인권이나 정의의 개념에 기초한 것이 아니라 자기 이익의 극대화를 행위의 동기로 하는 행위주체들의 도구적인 합리성에 기초한 것이다. 따라서 그것은 이기심을 자제하기로 합의해야만 하는 ‘정치적인’ 이유 이외의 다른 이유를 인정하지 않는다는 분명한 한계를 갖는다. 하지만 다른 한편으로 그것은 이기적인 욕망의 주체임을 자처하는 세계사회의 행위주체들에게 그들의 그러한 자아정체감을 손상하는 도덕주의적 결정을 내리도록 강요하는 대신 그러한 자아정체감에 부합하는 정치적 결정을 내리도록 그들을 고무한다는 분명한 장점 또한 갖는다.²⁹⁾

28) 물론 이는 홉스가 결코 동의하지 않을 ‘포스트-홉스적’ 전망일 수도 있다. 왜냐하면 오늘날의 세계시장에는 이기적인 경제행위의 주체들을 사회계약으로 이끌 ‘치명적인 평등’이 존재하지 않을 뿐만 아니라, 홉스적 사회계약의 개념은 기본적으로 세계적인 수준의 정치공동체가 아닌 국민국가의 틀을 염두에 두고서 구상된 것이기 때문이다. 세계시장을 중흥무진으로 휘젓고 다니는 거대한 다국적기업과 금융자본은 준수해야 할 도덕적 질서를 필요로 하지 않을 정도의 월등한 힘을 지니고 있으며, 이러한 불평등 상황에서 사회계약의 산파역을 하기로 되어 있는 죽음에 대한 공포란 오직 약자와 패자만이 느끼는 감정일 뿐이다. 더욱이 홉스는 국민국가의 틀을 벗어난 국가 간 갈등의 문제에 대해서는 이른바 ‘전쟁의 칼’을 일관된 해법으로 제시하고 있다. 그가 『리바이어던』의 결론부에 덧붙인 ‘또 하나의’ 자연법에 따르면 “모든 사람은, 평화시에 자신을 보호해 준 권력이 전쟁을 치를 경우, 그 권력을 힘껏 도울 자연적 의무가 있다. [Leviathan, 703(2권 425)쪽] 결국 한 국가에게 다른 국가는 잠재적인 정복과 지배의 대상일 뿐인 것이다. 이로써 우리는 역으로 힘없는 사람만이 아니라 월등한 힘을 가진 사람도 준수해야만 하는 비도구적 도덕규범을 ‘국가 대 국가’의 구도가 아닌 ‘시민 대 시민’의 구도 속에서, 즉 정치적 세계국가의 틀이 아닌 도덕적 세계시민주의의 틀 안에서 관철하기 위해서는 홉스의 비판적인 극복이 반드시 필요하다는 점을 감지하게 된다.

29) 이러한 홉스 국가론의 의의와 한계는 도덕적인 계몽의 두 차원을 구별함으로써 정합적으로 이해될 수 있다. 왜냐하면 인간은 잘 알려진 칸트의 술어를 빌리자면 감성계와 지성계라는 두 세계의 시민이며, 그런 점에서 인간에게는 그러한

이러한 현실주의적 경향은 전술한 홉스적 역설이 현대에 이르기까지 오랜 이론적 생명력을 누려 온 이유를 설명해 주는 요인이기도 하다. 예컨대 홉스적 사회계약론의 한 계승자인 데이비드 고티에(David Gauthier)는 그러한 역설을 단순히 재서술하는 데 그치지 않고 그것을 현대의 합리적 선택 이론이 제공하는 논증의 기교에 의해 엄밀히 증명하려고 한다. 따라서 그는 자기 이익의 극대화로서의 도구적 합리성을 제한하는 도덕성이 다름 아닌 도구적 합리성 그 자체에서 나온다는 것을 증명하는 것을 주된 목표로 삼지만, 그는 이와 같은 착상이 옳다는 것을 증명하는 데에는 합리적 선택 이론의 논증방법 이외의 그 무엇도 필요하지 않다고 주장한다.³⁰⁾ 이와 같은 방식으로 그는 모든 도덕주의적 선입견을 배제하고 난 후에 도덕성을, 자기 이익의 ‘직선적 극대화’와 ‘제한적 극대화’를 양면으로 하는 대차대조의 산물로 정의한다. 이는 환언하면 자기 이익의 증진이 모든 합리적 행위자들의 공통된 전략적 목표라고 가정할 경우 그러한 “전략적 맥락에서는 직선적으로 극대화를 피하는 선택보다는 오히려 제한된 선택을 하려는 성향이 효용을 극대화한다 31)는 고려에서 인간의 도덕성이 비롯되었다는 주장이다. 실제로 자기 이익의 직접적인 극대

두 종류의 시민권에 상응하는 두 종류의 도덕적 계몽이 필요하기 때문이다. 이에 따라 도구적인 합리성의 일부분으로서 정당화되는 홉스적 도덕성 개념은 감성계의 시민으로서의 인간을, 그리고 도구적인 합리성과 무관한 순수실천이성의 본질적인 사실로서 정당화되는 칸트적 도덕성 개념은 지성계의 시민으로서의 인간을 계몽하는 역할을 수행할 수 있다. 그렇기 때문에 ‘도덕성과 자기 이익의 예정조화’를 골자로 하는 전자와 ‘자기 이익에 구애되지 않는 자율적 도덕성’을 골자로 하는 후자는 동일한 평면 위에서 대답할 필요가 없다. 오히려 양자는 상이한 차원에서의 역할 수행을 통해 입체적인 협력관계를 유지할 수 있다. 다시 말해 전자는 인간에게 도덕성을 가지라고 호소하는 하나의 유력한 방법을 제공할 수 있으며, 후자는 인간이 도덕성을 가져야만 하는 객관적인 이유와 근거를 제공할 수 있다. 요컨대 전자는 도덕성에 대한 동기 부여(motivation)를, 후자는 정당화(justification)를 제공할 수 있는 것이다. 이렇게 볼 때 홉스의 국가론이 갖는 한계란 결국 도덕성의 정당화와 관련된 한계이며, 그것이 갖는 의의는 도덕성에 대한 동기 부여 면에서의 의의인 셈이다.

30) 이에 관해서는 D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, 4쪽 참조.

31) 같은 책, 183쪽.

화를 위한 단기적 타산들이 실효를 거두기 힘든 ‘죄수의 딜레마’ 상황³²⁾에 우리가 처해 있다면, 우리는 다름 아닌 자기 이익의 극대화를 보장하기 위해 집단적 비합리성으로 귀결될 수 있는 개별적 합리성의 무분별한 발호를 예방해야만 하며, 이를 위해서는 자기 이익의 추구에 대한 모종의 도덕적 제한들을 받아들여야 하는 데 사회의 모든 구성원들이 합의해야만 할 것이다.

고티에는 이와 같은 도덕철학적 고찰을 자본주의적 시장이라는 구체적 상호작용의 영역에 적용한다. 그는 “도덕은 시장의 실패에서 비롯되었다³³⁾고 말한다. 이는 ‘도덕적 제약이 필요 없는 지대’(morally free zone)로서의 완전경쟁시장과 같은 것은 현실에 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 따라서 우리는 시장의 실패의 징후들로 둘러싸여 있으며, 이로 인해 나의 이익과 남의 이익을 비(非)강제적으로 조정할 필요성이 제기되는데, 자기 이익의 추구에 대한 도덕적 제약은 바로 그와 같은 시장의 실패에 대한 합리적 교정책이라는 것이다. 이에 따르면 도덕은 결국 만인이 단기적인 자기 이익에만 집착할 경우에 발생하게 될 재앙을 피하고 서로가 서로의 성공을 필요로 하는 ‘윈윈 시추에이션’(win-win situation)으로 시장의 게임을 이끌어 가기 위한 합리적 방책인 셈이다. 우리는 이와 같은 고티에의 사회계약론적 도덕철학에서도 홉스적인 역설의 흔적을 발견하게 되며, 이와 함께 ‘자기를 위해 남을 존중하는’ 계몽된 이기심이 자본주의적 시장의 역동성에 따라 세계화될 수 있는 가능성을 감지하게 된다.

하지만 그럼에도 불구하고 자기를 위해 남을 존중한다는 것은 결국 ‘남을 위해야만 하는, 나를 위한 이유’ 혹은 같은 말이지만 ‘공적인 승인을 얻을 수 있는 방식으로 행동해야만 하는, 사적인 이유’를 갖는다는 것

32) 홉스적 자연상태는 개별적인 합리성이 집단적인 비합리성으로 귀결될 수밖에 없는 죄수의 딜레마 상황의 전형적인 예이다. 죄수의 딜레마라는 사고실험장치의 논리적인 구조와 도덕철학적인 의의에 관해서는 P. Singer, *How Are We To Live?: Ethics in an age of self-interest*, Oxford University Press, Oxford 1997, 152-81쪽 참조.

33) D. Gauthier, 앞의 책, 84쪽.

이다. 도덕성에 대한 이런 종류의 도구적 정당화 방식이 지닌 가장 큰 결함은 기계스의 반지³⁴⁾와 같은 신적 불가항력을 가진 자에게 도덕적으로 행동할 것을 설득할 수 없는 이론적 무능에 있다. ‘할 수 있는’ 모든 것을 감행해도 처벌을 받을 리 없는 사람이 도대체 무엇 때문에 ‘해야만 하는’ 것 따위에 신경을 써야 하는가? 그 어떤 외적 장해에도 구애됨이 없이 직접적으로 자기 이익을 극대화할 수 있는 힘을 가진 사람이 도대체 무엇 때문에 도덕이라는 귀찮고 불확실한 우회로를 거쳐 가야 하는가? 보복이나 처벌을 두려워하지 않아도 될 정도의 막강한 경제력과 로비력을 가진 거대한 다국적기업과 금융자본이 도대체 무엇 때문에 불공정거래행위와 사회적 약자의 착취를 금하는 국제협약을 준수해야 하는가? 이러한 질문에 대답하지 못하는 한, 정의로운 세계사회의 정치질서를 구상해야만 하는 오늘날의 시대적 과제와 관련된 홉스적 역설의 의의는 제한적인 수밖에 없을 것이다.

4. 맺는 말

앞의 질문들이 암시하는 것처럼 홉스의 국가론이 함의하는 세계질서수립의 전망은 그것의 순전한 정치적 성격에서 기인하는 하나의 결정적인 문제에 부딪히게 된다. 그것은 바로 자기 이익의 극대화라는 동기가 잠정적으로는 행위자에게 도덕적 제한을 따르고자 하는 유인을 제공할 수 있을지 몰라도 그러한 제한을 준수하는 것이 더 이상 자기에게 이롭지 않다고 판단될 경우에 행위자는 언제라도 탈도덕적인, 그러나 도구적으로

34) 이것은 플라톤의 『국가·政體』에 소개된 목동 기계스의 설화에 등장하는 반지로서 기계스가 이것을 낀 상태에서 거미발을 아래로 돌려놓으면 거미발이 원위치로 돌아올 때까지 그의 몸이 남의 눈에 보이지 않게 되었다고 한다. 따라서 그것은 남에게 들킬 염려 없이 원하는 모든 것을 할 수 있는 절대적 권력을 상징한다. 이에 관해서는 Plato, *Politeia*, in: J. Burnet(ed.), *Platonis Opera*, Vol. 4, Oxford University Press, Oxford 1902; 박종현 옮김, 『국가·政體』, 서광사, 서울 1997, 127-30쪽 참조.

는 합리적인 이반(離反)을 감행할 수 있다는 문제이다. 다시 말해 장기적 상호 이익의 보장을 위해 단기적 자기 이익의 억제를 명하는 세계사회의 법규는 자기 이익의 직선적 극대화를 꾀하는 무임승차자들의 준동에 의해 언제라도 유통기한이 지난 잠정협정으로 전락할 위험이 있는 것이다.

지구적인 차원의 위기에 대처하기 위한 세계적 거시윤리의 가능성을 타진해 온 독일의 철학자 칼-오토 아펠(Karl-Otto Apel)은 구체적이고 생생한 국제관계의 현실에 그러한 문제를 적용한다. 그에 따르면 세계의 각국은 인류의 생존조건을 보존한다는 공동의 명분 아래 전략적인 상호 작용의 일환으로 범지구 차원의 경제적·정치적 공동행동을 채택할 수도 있지만, 이와 같은 극대화 게임의 맥락에서 형성된 합의와 이에 기초한 협력은 영속될 가능성이 희박하다. 왜냐하면 장기적인 안목으로 면밀한 손익계산을 수행하는 전략적 합리성은 강대국들에게 그들의 연간 에너지 소비량을 자발적으로 줄이거나 세계의 평화를 교란하는 군사행동을 자발적으로 멈추게 하는 유인을 영속적으로 제공할 수 없기 때문이다.³⁵⁾ 그들이 조인한 환경협약이나 평화협정은 생태적인 균형이나 인간의 존엄과 같은 ‘규제적 이념’이 아니라 극대화 충동이나 죽음에 대한 공포와 같은 ‘이기적 동기’에 의해서만 유지되는 것이기 때문에 약소국의 인민들에게 일방적인 희생을 강요하거나 전 세계의 군사적인 균형상태를 깨뜨림으로써 오히려 더 많은 자기 이익을 보장받게 되리라는 전망이 있다면 그들은 언제라도 ‘합리적인’ 계약파기를 감행할 것이다. 이와 같은 방식으로 지구적인 정치의 현실에서는 처음에는 합리적인 것으로 여겨졌던 도덕성이 어느 순간에는 비합리적인 것으로 바뀔 수 있으며, 마찬가지로 처음에는 비합리적인 것으로 여겨졌던 탈도덕적 이반도 어느 순간에는 합리적인 것으로 바뀔 수 있는 것이다.

35) 이에 관해서는 K.-O. Apel, “Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion, in: W. v. Reijen u. K.-O. Apel, *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Gerneral Verlag, Bochum 1984, 28-30쪽 참조.

그렇다면 우리는 도구적인 의미에서 일관되게 합리적인 어떤 사람과 홉스식의 사회계약을 체결할 수는 있어도 그로 하여금 반드시 그것을 지키게 만들 수는 없는 일이다. 우리는 홉스가 이 문제를 정당한 방식으로 해결해 주기를 기대할 수 있을까? 유감스럽게도 통치권과 국가주권에 대한 그의 구상은 평화로운 세계질서의 유지를 담보할 초국가적 권력의 문제를 해결하기에는 역부족인 것처럼 보인다. 왜냐하면 평화로운 공존을 위한 법규의 준수를 전 세계의 시민들에게 강요하고 그들의 공과에 따라 보상과 처벌을 엄격하고도 공정하게 분배해야만 하는 그의 절대군주는 부패하기 쉬운 권력의 속성과 그러한 법규의 강제집행에 들어갈 상당한 수준의 정치적·도덕적 비용을 감안할 때 결코 올바른 해결책이라는 평가를 받을 수가 없기 때문이다. 세계시민으로서의 우리는 과연 누구에게 그러한 ‘자연상태 예방자’의 막중한 책무를 부과해야만 하는가? ‘강대국’이라는 대답은 불길할 뿐만 아니라 불의하기까지 하다. 그 어떤 자유와 정의의 희생도 없이 이 문제를 해결하는 것이야말로 평화로운 세계질서를 모색하는 범지구적 정치구상의 관건인 것처럼 보인다. 또한 문제의 근본적인 해결을 위해서는 ‘이익을 보장해 주는 도구적 도덕성’의 불안정한 동기 부여 효과를 ‘이익에 구애되지 않는 자율적 도덕성’의 근원적 정당성에 대한 지구적 공감대로 보완해 나가기 위한 다양한 계몽적 노력들이 경주되어야 할 것이다.

(경기대학교)

참고문헌

- 김용환, 「토마스 홉스: 보수적 이상주의자」, 『철학과 현실』 제26집, 철학문화연구소, 1995, 152-69쪽.
- 김용환, 『홉스의 사회·정치철학 — ‘리바이어던’ 읽기』, 철학과현실사, 서울 1999.
- 김용환, 「홉스의 힘의 정치철학: 폭력과 통제」, 『동서철학연구』 제29집, 한국동서철학회, 2003, 113-37쪽.
- 유정갑, 『홉스의 국가론과 평화사상』, 철학과현실사, 서울 2005.
- 최종훈, 「토마스 홉스의 사상에서 본 절대적 국가권력과 국민의 자유」, 『법철학연구』 제2집, 한국법철학회, 1999, 81-108쪽.
- Apel, K.-O., “Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion, in: W. v. Reijen u. K.-O. Apel, *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Gerninal Verlag, Bochum 1984, 22-79쪽.
- Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Hobbes, T., *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*: W. Molesworth(ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 3, Routledge/Thoemmes Press, London 1992: 진석용 옮김, 『리바이어던: 교회국가 및 시민국가의 재료와 형태 및 권력』, 나남, 파주 2008.
- Kymlicka, W., “The social contract tradition, in: P. Singer(ed.), *Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1993, 186-96쪽.
- Plato, *Politeia*, in: J. Burnet(ed.), *Platonis Opera*, Vol. 4, Oxford University Press, Oxford 1902: 박종현 옮김, 『국가·政體』, 서광사, 서울 1997.
- Singer, P., *How Are We To Live?: Ethics in an age of self-interest*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Tricaud, F., “Hobbes’s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651:

홉스의 『리바이어던』에 나타난 힘의 문제 / 소병철

Evolution and Ambiguities, in: G. A. J. Rogers and A. Ryan(eds.),
Perspectives on Thomas Hobbes, Clarendon Press, Oxford 1988,
107-24쪽.

The Problem of Power in Hobbes's *Leviathan*

— Focusing on the Relation between Natural Power and Political Power —

Byung-Chul So

In contemporary global world which may be likened to a sort of 'supernational state of nature', we see the tyranny of colossal capital, cultural imperialism, the gulf between rich and poor, etc. prevailing in a chaotic dynamics. In this situation Thomas Hobbes's conception of the State as the product of social contract to escape the state of nature has a considerable significance, for its rational regulation principle of the 'control of natural power by political one' could provide us a realistic and substantially useful normative vision of global political order which could prevent and control the irrationalities of globalization. It never injures the self-identity of modern human subject who has taken the pursuit of such an egoistic purpose as the maximization of self-interest for granted because it finds the motive for us to control natural power, not in such an exogenous principle as divine command, but in human comfortable self-preservation as original purpose of that power and human reason as instrumental function for achieving it. But this current significance of Hobbes's theory of the State can be recognized only within the restricted range, for in a strict sense it is not a 'moral' response but a 'political' one to the state of nature, and so it can justify the peaceful global order which we need, only as the result of not moral philanthropy but political association. The greatest defect in this realistic position is that it cannot appeal to a certain 'moral' authority to make egoistic individuals abide by the social contract which they have just concluded. Hence, we cannot make a

consistently rational person in the instrumental sense fulfill a Hobbesian social contract without fail, although we can make such a contract with him. To solve this problem is a key point of global political effort to grope for the possibilities of a peaceful global order. But in order to solve it radically, we must make various enlightening efforts to complement the unstable motivation effect of ‘instrumental morality in accordance with self-interest’(Hobbesian morality) with globally aroused sympathy with the fundamental validity of ‘autonomous morality without regard to self-interest’(Kantian morality).

Key Words: Thomas Hobbes, power, natural power, political power, instrumental reason

소병철 e-mail: oeros10@hanmail.net

투 고 일	2009년 6월 30일
심 사 일	2009년 11월 10일
게재확정	2009년 11월 13일