



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

외교학 석사 학위논문

홉스의 자연상태론의
서사적 재구성

2018년 8월

서울대학교 대학원

외교학과

김 규 리

홉스의 자연상태론의 서사적 재구성

지도교수 박 성 우

이 논문을 외교학 석사 학위논문으로 제출함
2018년 7월

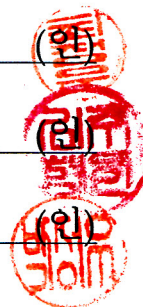
서울대학교 대학원
정치외교학부 외교학전공
김 규 리

김규리의 석사 학위논문을 인준함
2018년 7월

위 원 장 최 정 운

부위원장 김 주 형

위 원 박 성 우



국문초록

홉스의 자연상태론은 꾸준히 연구자들의 관심을 받아왔으며 특히 인간 본성에 대한 함의를 담고 있는 것으로 간주되었으나, 그 내용이 충분히 이해되지 않았다. 자연상태 안에서 어떻게 만인에 대한 만인의 전쟁이 일어나고, 또 같은 본성을 가진 인간들에 의하여 극복되는지에 대한 논리적으로 일관된 해석이 없으며, 자연법의 역할, 이성과 정념의 관계가 제대로 규명되지 않았다. 이러한 이해가 부족한 상황에서, 홉스에 따르면 단적으로 인간본성이 어떠하다는 일반화된 결론은 너무나도 쉽게 통용되었다.

많은 연구자들은 홉스의 자연상태가 그 안의 개인들에 의해서는 결코 벗어날 수 없는 상태라고 결론 내리거나, 자연상태의 전쟁 및 극복 메커니즘을 논리적으로 이해하려는 시도 자체에 갈수록 회의적인 반응을 보이고 있다. 심지어 일부 연구자들은 홉스가 자연상태를 극복될 수 없도록 서술함으로써 사회상태의 독자들에게 무정부 상태에 대한 두려움을 유발하고자 의도했다는 해석을 제시하고 있다.

하지만 본고는 자연상태론이 수사학보다는 과학적 방법으로써 독자를 설득한다고 보며, 자연상태의 극복원리를 규명하지 못한 것은 홉스의 인간관을 단순화하여 자연상태를 모형화(formalize)하는 접근 자체의 한계라고 본다. 홉스에게 자연상태론은, 마치 부품으로부터 시계를 조립해보이듯이, 자유로운 개인으로부터 커먼웰스가 설립되는 과정을 보여줌으로써 커먼웰스의 속성을 이해시키고자한 부분이었다. 시계 조립에 시작과 끝이 있고 그 사이의 순차적 단계가 있듯이, 자연상태는 개개인으로부터 출발하여 반드시 커먼웰스의 설립으로 끝나며, 자연상태론에서 차례로 언급되는 전쟁, 자연법의 자각, 신의계약(covenant)의 시도라는 사건은 순차적으로 진행되며 결말로 다가가는 단계이다. 또한 홉스는 부품에 해당되는 인간의 속성으로부터 인간 간의 상호작용 양상을 유추하는 연역적 논리를 사용한다. 연결논리가 인과적으로 필연적이지는 않지만 충분히 개연적이라는 점에서, 홉스의 자연상태론은 하나의 서사(narrative)로 이해되는 것이 적절하다는 것이 본고의 판단이다.

홉스가 본래 자연상태론을 통해 설명하고자 했던 커먼웰스의 속성을 파악하고, 이러한 설명을 가능하게 하는 인간의 속성을 종합하여 인간본

성에 대한 홉스의 견해를 알아보고자, 본고는 홉스의 세 정치저작인 『법의 원리』, 『시민론』, 『리바이어던』을 기초로 자연상태론을 시작부터 끝까지 최대한 자세히, 논리적으로 일관성 있는 서사로 재구성한다.

본고의 출발점은 자연상태론 직전 부분에 제시된 홉스의 인간관을 제대로 이해하는 것이며, 이에 따르면 자연상태 안의 인간은 야만적이거나 획일적인 존재가 아니다. 지적 수준이나 규범적 행위 능력이 사회상태의 독자와 대등하며, 기억을 가지고 있기에 동시에 변화할 수 있고 동시에 서로 구별된다. 자연상태는 이러한 인간들이 아직 전쟁을 겪기 전 집합적으로 살아가는 ‘자연상태의 초기’에서 출발하며, 세 가지 다툼의 이유로 인하여 점차 불신이 고조되면서 ‘만인에 대한 만인의 전쟁’으로 빠져든다. 전쟁을 경험한 개인들은 모두 전쟁을 좋지 않은 것으로 인식하고 이로부터 벗어나고자 하는데, 각자에게 내재된 이성으로써 그 극복 방법을 추론한 것이 곧 ‘자연법의 자각’이다. 자연상태는 서로 신의계약을 맺고 지키기에는 너무도 위험하므로, 자연법을 자각한 개인들은 전쟁에 도움이 되는 수단인 동맹을 추구하여 우회적으로 평화에 이른다. 동맹은 신의계약이 아닌 동의(consent)를 통해 성사되며, 개인들은 동맹을 유지하기 위하여 공통의 권력을 세운다. 공통의 권력은 위임(authorization)과 복종(subjection)이라는 순차적인 두 단계로 세워지는데, 위임 단계에서 계약 당사자가 아닌 인위적 인격을 만들어 놓으면, 이 대리인이 복종 단계에서 처벌로써 이행을 강제하는 주체가 되어 신의계약이 성사된다.

이상의 해석으로부터, 본고는 커먼웰스의 본질이 동맹이라는 점과 홉스가 인간본성에 대해 악하다거나 단일 속성으로써 단정하는 말을 하지 않았음에 주목한다. 홉스의 저작에서 인간은 이성을 타고나며 자신이 동의하는 원칙을 행동의 이유로 삼을 수 있다. 그 실현 여부는 순간적인 정념의 충동을 이길 수 있는 강력한 이성의 힘에 달렸다. 고로 이성의 본래적 기능은 정념의 통제자 역할을 하는 것이다. 다만 홉스는 이러한 이성의 힘이 모두에게 동등하지 않다고 보았으며, 많은 사람들은 순간의 정념에 휩쓸린다고 보았다는 점에서 지극히 비관주의적 관점을 가졌을 따름이다.

주요어 : 토마스 홉스, 자연상태, 만인에 대한 만인의 전쟁, 자연법, 커먼웰스, 인간본성

학 번 : 2016-20122

목 차

| | |
|-----------------------------------|----|
| 1. 서론: 논리적으로 일관된 자연상태론 해석의 필요성 | 1 |
| 1.1. 홉스의 자연상태론과 인간본성 | 1 |
| 1.2. 자연상태론에 관한 기존문헌 연구 | 8 |
| 1.2.1. 자연상태를 평면적으로 모형화한 연구 | 8 |
| 1.2.2. 자연상태를 입체적으로 모형화한 연구 | 13 |
| 1.2.3. 자연상태론의 수사학적 기능에 주목한 연구 | 15 |
| 1.3. 본고의 접근법: 서사로서의 자연상태론 | 19 |
| 1.3.1. 홉스의 방법에 대한 고려 | 19 |
| 1.3.2. 연역적 논리의 불완전성에 대한 고려 | 22 |
| 1.3.3. 시간에 대한 고려 | 24 |
| 1.3.4. 재구성의 기준: 전거(典據)와 논리적 일관성 | 27 |
| 1.4. 본고의 구성 | 32 |
| 2. 홉스의 인간관 | 35 |
| 2.1. 논의의 출발점: 인간관에 대한 비환원적 접근 | 36 |
| 2.2. 인간관의 제(諸)구성요소 | 42 |
| 2.2.1. 행동결정 메커니즘 | 43 |
| 2.2.2. 행동결정 메커니즘과 이성의 역할 | 52 |
| 2.2.3. 인간 행동 기저의 목표: 행복(felicity) | 55 |
| 2.3. 정리 및 방법론적 함의 | 61 |
| 3. 자연상태의 초기와 만인에 대한 만인의 전쟁: 전쟁원인론 | 66 |
| 3.1. 자연상태의 초기 | 66 |
| 3.2. 다툼의 세 가지 원인과 자연권 | 70 |
| 3.2.1. 다툼의 세 가지 원인 | 70 |
| 3.2.2. 자연권의 등장 | 80 |
| 3.3. 만인에 대한 만인의 전쟁 | 82 |

| | |
|--|-----|
| 4. 자연법의 자각과 준수: 전쟁상태의 지속 | 85 |
| 4.1. 자연법의 자각 | 85 |
| 4.2. 자연법 내용 | 89 |
| 4.3. 자연법 준수의 의미 | 97 |
| 4.4. 자연법 준수의 실제 양상: 다양한 준수 동기와 준수 방해 요인 | 103 |
| 5. 주권 설립 신의계약: 전쟁상태의 극복 | 115 |
| 5.1. 동맹의 형성 | 116 |
| 5.2. 신의계약의 시도와 주권 설립의 구상 | 122 |
| 5.3. 주권 설립 신의계약의 체결 | 126 |
| 5.4. 주권의 절대성 | 132 |
| 5.5. 홉스적 사회계약론의 성격 | 135 |
| 5.5.1. 커먼웰스의 탄생을 가능하게 하는 핵심 요인 | 136 |
| 5.5.2. 주권자의 핵심역할 | 139 |
| 5.5.3. 사회계약적 방법론의 함의 | 141 |
| 6. 결론: 인간본성에 대한 합의 | 149 |
| 6.1. 이전 논의의 요약 | 149 |
| 6.2. 홉스의 이성적 인간과 비이성적 인간 | 153 |
| 6.3. 불신(diffidence)과 악한 인간본성의 관계 | 158 |
| 6.4. 회의주의에 대한 대응: 홉스의 비관주의 | 160 |
| 6.5. 비관주의의 역효과 | 164 |
| 6.6. 인간본성 개념과 유의할 점 | 167 |
| 참고문헌 | 169 |
| Abstract | 179 |

그 립 목 차

| | |
|--|-------------|
| [그림 1] 처벌 기제의 마련과 주권 설립 신의계약(covenant)의 유효성 | 131, 각주 247 |
|--|-------------|

1. 서론: 논리적으로 일관된 자연상태론 해석의 필요성

1.1. 홉스의 자연상태론과 인간본성

토마스 홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)의 이름과 함께 자연스럽게 떠오르는 것은 그가 만인에 대한 만인의 전쟁으로 그린 자연상태이다(EL XIV[11]; DC I[13]; L XIII[8]).¹⁾ 홉스에 따르면 모든 개인 위에 군림하는 공통의 권력이 존재하기 이전의 상황(i.e. 자연상태)에서 자유로운 인간들의 관계는 만인에 대한 만인의 전쟁이며, 이는 생존을 위협하고 어떤 안락함이나 문명적 발전도 존재할 수 없는 끔찍한 상황이기에, 인간은 이를 면하기 위해 자신의 무한한 자유를 내려놓고 주권자를 세운다. 이것이 홉스의 자연상태론이며, 이는 꾸준히 후속 연구자들의 관심의 대상이 되었다.

이러한 홉스의 자연상태론은 그 안에서 나타나는 인간의 모습을 매개로 인간본성에 대한 홉스의 입장을 드러내는 것으로 이해되었다. 동시

1) 홉스의 세 정치저작인 『법의 원리』, 『시민론』, 『리바이어던』은 각각 EL, DC, L로 줄여 칭하며, 인용은 ‘책 로마자 챕터번호 [문단번호]’로 표기한다. 복수의 출처를 나열할 때는 본고의 논의와 가장 밀접한 출처를 우선적으로 나열하되, 비슷할 경우에는 EL, DC, L 순으로 나열한다. 본고에서 사용한 『법의 원리』 판본은 J. C. A. Gaskin ed., *Human Nature and De Corpore Politico* (Oxford University Press, 1994) 『시민론』 판본은 Richard Tuck ed. Michael Silverthorne trans., *On the Citizen* (Cambridge University Press, 1999; 초판은 1642년 출간되었으나 본 번역본은 1647년 판을 기초로 함), 『리바이어던』 판본은 Edwin Curley ed., *Leviathan* (Hackett Publishing, 1994; 초판은 1651년 출간되었으나 본 편집본은 1668년 판을 기초로 함)이다.

『시민론』은 라틴어에서 번역되어 나머지 두 정치저작의 영어 표현과 일치하지 않는 경우가 종종 있다. 가령 본고에서 사용한 판본에서는 “injury[injuria]”를 “wrong”으로, “covenant[pactum]”를 “agreement”로, “consent[consensio]”를 “accord”로 표현한다. 이 경우 다른 개념을 지칭하는 것이라는 오해를 피하기 위하여, 필자가 직접 인용문 안에 대괄호와 등호 ‘[=영문 저작에서의 표현]’를 첨가하여 동의어임을 표시하였다.

본고는 기본적으로 미국식 영어의 철자법을 따랐으나, 홉스가 사용한 원어를 인용할 때에는 영국식 영어의 철자법을 사용하였고(e.g. authorisation, honour), 2차 문헌에서 해석자가 사용한 표현을 인용할 때에는 다시 미국식 영어의 철자법을 따랐다(e.g. Gauthier’s authorization model).

대 지식인들로부터 홉스는 인간이 본성적으로 악하다는 가정을 한다고 이해되었고, 그 가정의 부적절성과 무신론적 함의 때문에 비판을 받았다.²⁾ 1683년에 홉스의 저작은 모든 의무에 앞서 사익(self-interest)의 추구가 인간의 행동을 지휘한다고 주장한다는 죄명 하에 옥스퍼드 대학교에서 불태워지기까지 했다.³⁾ 이와 비슷하게 성직자들은 홉스가 영예, 정직, 신의 등 모든 미덕을 몰아내고 사익을 정점에 놓는다고 비판했다.⁴⁾ 홉스의 윤리적 관점에 따르면 인간이 심리적 이기주의자 혹은 무도덕주의자(amoralist)이므로 도덕적 원칙을 행위의 이유로 삼을 수 없다는 해석은 20세기에도 명맥을 이어나가며 논쟁을 일으켰다.⁵⁾

2) 대표적으로 클래런던(Edward Hyde, earl of Clarendon)이 이와 같이 비판하였다. Perez Zagorin, "Clarendon against *Leviathan*" in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge University Press, 2007), pp. 467-8.

하지만 홉스의 저작이 당대에 강한 반발을 일으켰다고 해서, 홉스가 진지하게 연구되지 않은 채 지적으로 고립되었거나 뛰어난 저작으로 인정받지 못한 것은 전혀 아니었다. 유럽 대륙에서의 홉스의 인기와 지적 추종에 대해서는 다음을 참고: Quentin Skinner, "III. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought," *The Historical Journal*, Vol. 9, No. 3 (1966), pp. 286-317; Noel Malcolm, "Hobbes and the European Republic of Letters" in *Aspects of Hobbes* (Clarendon Press, 2002), pp. 457-545; G. A. J. Rogers "Hobbes and His Contemporaries," in Springborg ed. 2007, pp. 413-440; Jon Parkin "The Reception of Hobbes's *Leviathan*," in Springborg ed. 2007, pp. 441-459.

3) Skinner 1966, p. 315.

4) Bishop Bramhall, *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, appendix to *Castigations of Mr. Hobbes...Concerning Liberty and Universal Necessity*. Printed by E.T. for John Crooke, at the sign of the ship in Paul's churchyard(1658, p. 519); Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, (Cambridge University Press, 1986), p. 23 각주 23에서 재인용.

5) Thomas Nagel, "Hobbes's Concept of Obligation." *The Philosophical Review*(1959), Vol. 68, No. 1, pp. 68-83; 심리적 이기주의에 동의하지 않으며, 홉스의 인간이 대체적으로 자신의 이익에 부합하는 행동을 하지만 그렇다고 해서 타인을 위하는 감정을 느끼지 못하는 것은 아니라고 보는 연구로는 다음이 있다: F. S. McNeilly *The Anatomy of Leviathan* (St. Martin's Press, 1968); Bernard Gert, "Hobbes's psychology," in Tom Sorell ed. *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge University Press, 1996), pp. 157-74; David. D. Raphael, *Hobbes* (Allen & Unwin, 1977); Tom Sorell, *Hobbes* (Routledge & Kegan Paul, 1986). 이상은 Alistair

17-19세기에 거쳐 사무엘 푸펜도르프, 존 로크, 장 자크 루소, 임마누엘 칸트가 각자의 자연상태론을 제시하며 자신들의 정치철학을 개진하기 위한 출발점으로 삼았을 때도, 인간본성에 대한 홉스의 가정은 비판의 대상이었다. 대표적으로 몽테스키외는 홉스의 자연상태 속 인간이 사실은 사회상태의 인간이라고 비판했는데⁶⁾, 이에 영향을 받은 루소는 자연적 인간은 본래 사악하지 않다고 주장하며 자신의 정치철학에서 자연상태의 인간을 동물에 가까운 천진한 존재로 설정하였다.⁷⁾ 한편 18-19세기 영국에서 자유주의자들은 개인의 무한한 자유에서 논의를 시작한 홉스에 주목했으나, 이들 역시 홉스의 견해를 받아들이지 않고 인간이 대체로 아주 선한 존재이며 개인의 행동이 이기심에서 비롯된다고 하더라도 파국적인 사회적 결과로 이어지지 않는다고 믿었다.⁸⁾

19세기 말, 20세기 초에 홉스가 재조명되었을 때, 자연상태는 또다시 인간본성과 연결되었다. 다수의 해석자들은 홉스의 자연상태론을 근대적 인간성과 근대 정치의 특징이 부각되는 지점으로 읽고, 홉스를 근대 자유주의 사상가라고 해석하였다. 대표적으로 Tönnies는 자연상태론에서 홉스의 인간들이 보이는 태도를 바탕으로 홉스가 합리주의적이고 계약적 관계로 구성된 이익사회(Gesellschaft)를 발명해냈으며, 공동사회(Gemeinschaft)에서 관찰되는 전통적 태도를 기각했다고 보았다.⁹⁾ Macpherson(1962)은 홉스의 자연상태 안의 개인들이 소유욕을 가진 이기주의자라는 해석을 통하여 당대 부상하고 있었던 부르주아 계층의 태도와 열망을 반영한다고 보았다.¹⁰⁾ Strauss(1952)는 홉스의 자연상태에서 개인의

Edwards and Jules Townshend eds., *Interpreting Modern Political Philosophy* (Palgrave Macmillan, 2002), p. 53에서 참고.

6) Charles D. S. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone eds.(Cambridge University Press, 1989), Book I, Ch. 2.

7) Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men" in *The basic political writings*, Second edition, Donald A. Cress ed. David Wootton ann. (Hackett Publishing, 2011), p. 61.

8) 케네스 월츠 저, 정성훈 역, 『인간, 국가, 전쟁』, 아카넷, 2007, p. 125; Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford University Press, 2002), pp. 110-111.

9) Tuck 2002, p. 112.

생존 추구의 권리가 절대적으로 인정되며 귀족적 혹은 시민적 덕성보다 경쟁에서 이길 수 있는 능력이 강조된다는 관찰을 바탕으로, 홉스가 고전적 정치철학과 달리 개인의 권리를 자연법적 의무보다 선행하는 것으로 위치시킴으로써 근대적 전환을 이루고 있으며, 정치와 정치철학의 목적을 질서유지와 안락함의 추구로 깎아내렸다고 보았다.¹¹⁾

20세기 중후반부터 정치철학에서는 자연상태론을 중심에 놓고 홉스를 사회계약론의 선구자로 읽었다. 대개의 사회계약론 연구자가 자유 민주주의적 입장을 가졌기 때문인지, 홉스의 주권설립 과정에서 민주주의적 요소를 부각시켜 해석하거나¹²⁾ 자연상태의 극복을 위해 절대주권 설립이 유일한 선택지가 아님을 보이고자 했다.¹³⁾ 절대주권자가 필요하다는 홉스의 결론이 필연적인지를 검토하기 위해서는 홉스의 개인주의적인 인간들에 의하여 주권자 설립이 가능한지 여부를, 자연상태론의 논리를 단계적으로 따라가며 검증할 필요가 있었다. 홉스의 자연상태 속 개인들을 합리적 선택 가설에 등장하는, 도구적 합리성을 가진 행위자로 가정한 Gauthier(1969)¹⁴⁾를 기점으로 자연상태론의 논리적 정합성에 초점을 둔 연구가 대거 진행되었다.

정치철학 외의 분야에서도 홉스의 자연상태론은 인간본성의 사회적 함의를 보여준다고 이해되었다. 대표적으로 정치경제학에서는 홉스의 자연상태가 물질적 욕망으로 인해 경쟁에 빠지는 인간들의 관계를 보여준다고 보고, 홉스의 인간을 경제적 인간(*homo economicus*)과 동일시한다.¹⁵⁾

10) C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke* (Oxford University Press, 1962).

11) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Genesis* (Oxford University Press, 1952).

12) 주권 설립을 위해서는 먼저 시민이 연합(union)을 이룬 다음, 그들의 의지를 한 사람이나 의회의 의지로 대신하도록 해야 한다는 홉스의 서술에서 민주주의 사상을 읽어내는 연구가 간혹 있으나 이 부분이 실질적으로 민주주의적 내용을 담고 있지 않다는 해석이 지배적이다(Edwards 2002, pp. 56-57).

13) 대표적으로 Hampton 1986, p. 3.

14) David Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford University Press, 1969), p. 25.

15) Laurence Moss, "Hobbes and the Early Uses of Economic Method," *American*

또한 홉스의 자연상태론에 인간 행위를 모형화하는 데 규범적 제한이나 판단은 고려할 필요가 없다는 실증주의(positivism)가 담겨있는데, 이로써 홉스가 고전과 및 신고전과 경제학(classical and neoclassical economics)에 기여했다고 본다.¹⁶⁾

2차 세계대전 이후 부상한 국제관계학에서는 홉스가 현실주의 전통의 사상가로 파악되는데,¹⁷⁾ 자연상태 안의 인간들의 관계를 국가 간의 관계로 유비하거나¹⁸⁾ 인간본성에 관한 언급으로부터 직접적 함의를 도출하는 방식으로¹⁹⁾ 홉스를 원용해왔다. 이 때, 자연상태론 해석을 통해 도출된 소위 ‘홉스적’ 속성이 국가의 성격이나 인간 사회의 상호작용을 이해하는 데 적용되고 있다.²⁰⁾ 가령 홉스의 개인들이 지배욕(*animus dominandi*)

Journal of Economics and Sociology, Vol. 69, No. 1 (January 2010), pp. 499-500; Brian O' Boyle, "From Newton to Hobbes: the metaphysical foundations of mainstream economics," *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 41, No. 6 (November 2017), p. 1588; William Dixon and David Wilson, *A History of Homo Economicus: The Nature of the Moral in Economic Theory* (Routledge, 2013), pp. 44-7, 51.

16) Daniel Cordes, "Hobbes, Thomas (1588-1679)," in R. J. Barry Jones ed., *Routledge Encyclopedia of International Political Economy: Entries G-O* (Routledge, 2001), p. 689.

17) David Armitage, "Hobbes and the foundations of modern international thought," in *Foundations of modern international thought* (Cambridge University Press, 2012), pp. 59-60.

18) David Boucher, "Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes," in *Political theories of international relations* (Oxford University Press, 1998), p. 147 각주 17.

19) 가령 E. H. Carr, Hans Morgenthau는 인간 사회에서 폭력이 끊이지 않는 원인으로 인간이 본성적으로 갖고 있는 권력에 대한 욕구 혹은 정복욕(*animus dominandi*)에 주목한다(Malcolm "Hobbes' s Theory of International Relations," in *Aspects of Hobbes* (Clarendon Press, 2002) p. 442), Morgenthau의 경우 제국주의 및 팽창주의 정책을 설명하는 부분에서 홉스의 인간을 공격적 명예 추구자로 간주하는 자연상태론 해석으로써 이를 뒷받침한다(Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations*, Seventh edition, Kenneth W. Thompson and W. David Clinton revs.(McGraw-Hill Higher Education, 2006), p. 67 각주 16).

20) 홉스의 이름은 현실주의(Realism) 이론과 국가 이성(Reason of State)과 동의어로 쓰인다(Boucher 1998, p. 145; Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, 1999), pp. 15-66). 단적으로 국제정치학의

을 가지고 있기 때문에 자연상태에서 전쟁이 발생한다는 해석은, 고전적 현실주의를 지지하는데 사용할 수 있다. 한편 홉스의 개인들은 생존을 방어적으로 추구할 뿐인데 안보 딜레마 구조를 만들게 된다고 해석하면 홉스는 구조적 현실주의 중에서도 방어적 현실주의와 연관된다고 볼 수 있다.²¹⁾ 이러한 관점에서 현실주의 이론이 ‘홉스적’이라고 총칭될 때 그 의미는 상이하다. 홉스적 행위자가 가진 속성의 내용이 공격적인지 방어적인지, 이익추구에 있어서 최소주의적인지 최대주의적인지 그 의미가 모호한 것은 물론, 그 속성이 지칭하는 바가 구조에 따른 행동 경향성인지, 어느 상황에서도 불변하는 본성인지조차도 분명치 않다. ‘홉스적’ 속성이라거나, 홉스에 따르면 어떤 요소가 ‘인간본성’이라는 말은 쉽게 통용되고 재생산되는데, 그것이 무엇을 의미하는지는 점점 모호해지는 상황이다.

이 상황을 타개할 가장 간단한 방법은 인간본성에 대한 홉스의 직접적 언급을 살펴보는 일일 것이다. 홉스는 자신의 견해가 인간이 본성적으로 악하다는 것은 아니라고 분명히 밝힌 바 있다(DC “Preface to the readers” [12]-[13]). 하지만 이는, 인간에게는 본래 사회성이 없으며 자연상태에서 인간은 서로 반목한다는 홉스의 더욱 유명한 주장과 병치되어 혼란을 가중시킨다. 이 외의 부분에서 소위 ‘홉스적’ 인간본성에 대한 후대의 이해가 적절한 것인지 즉각적으로 판별할 수 있을만한 언급은 없다. 이는 홉스가 인간본성에 대해 거의 말하지 않아서가 아니라, 인간본성이라는 제목 하에 많은 이야기를 했기 때문이다.²²⁾ 홉스는 정치저작의 곳

현실주의 전통은 “홉스적” 전통으로 불린다. e.g. Hedley Bull, “Hobbes and the international anarchy,” *Social Research* (1981), p. 729; Martin Wight, “An Anatomy of International Thought,” *Review of International Studies*, Vol. 13, No. 3 (1987), pp. 222-3.

21) 홉스의 자연상태에서 전쟁원인 해석을 분류, 평가하고 각각의 해석에 밀접하게 연관되는 국제정치적 이론을 밝힌 연구로는 Arash Abizadeh, “Hobbes on the causes of war: A disagreement theory,” *American Political Science Review*, Vol. 105, No. 2 (2011), pp. 298-315 참고.

22) 『법의 원리』는 1부 “인간본성(Human Nature)”와 2부 “정치체에 대하여(De Corpore Politico)”로 구성되어 있으며, 전체 29장 중에서 1부가 19장을 차지한다.

곳에서 인간본성이라는 단어로써, 운동(motion)의 작용으로서 설명할 수 있는 인간 심리(psychology)를 지칭하기도 하고, 신체와 정신 및 감정을 포함한 인간의 선천적 능력 일체(natural powers)를 일컫기도 한다.²³⁾ 이러한 인간 심리의 작동 및 선천적 능력에 대한 홉스의 분석은 그 자체로 의미가 있지만, 이로부터 인간본성이 어떠한 속성을 띠고 있기에 자연상태의 인간이 서로 죽고 죽이려 들지만 또한 동시에 본성적으로 악하다고는 할 수 없는지 단적으로 이해하기에는 어려움이 있다.

따라서 인간본성에 관한 홉스의 입장이라고 통용되는 내용이 사실인지 판별하기 위하여 본고는 홉스의 자연상태론에 주목한다. 자연상태론은 텍스트상으로 홉스가 인간본성을 다루는 부분에 위치하고 있으며,²⁴⁾ 인간 심리의 작동원리보다도 자연상태론에서 나타나는 인간의 행동 양태가 인간이 어떤 존재인지를 평가하는 데 도움이 되기 때문이다. 본고가 자연상태론에 주목한다고 함은, 홉스의 인간이 어떤 존재이기에 자연상태에서 그들 간의 관계가 전쟁으로 치달으며, 또 주권 설립이라는 과정을 통해 극복되는지를 홉스가 서술한 바대로 이해하고자 함을 의미한다. 홉스가 인간본성에 관한 가정을 바꾸어가면서 자연상태론을 저술하지 않은 이상, 자연상태론의 인간은 같은 본성으로써 전쟁을 겪기도 하고 또 주권 설립을 통해 이를 극복하기도 한다고 보아야 한다. 고로 인간본성에 관한 홉스의 입장이 무엇인지를 파악하는 문제는 자연상태론의 내용을 일관적으로 이해하는 문제와 결부되어 있다.

『리바이어던』에서 이에 대응되는 부분은 1부 “인간에 대하여(On Man)”이며, 전체 47장 중에서 16장을 차지한다.

23) 홉스가 사용하는 본성 혹은 자연(“nature”)의 다양한 의미에 관하여서는, 본고에서 사용한 『법의 원리』 편집본(J. C. A. Gaskin 편)의 “Explanatory Notes,” p. 272의 78번 항목을 참고.

24) 『법의 원리』의 1부인 “인간본성(Human Nature)” 부분과 『리바이어던』의 1부인 “인간에 대하여(On Man)”에는 자연상태에서 자유로운 인간 사이의 불화와 이로부터 벗어나기 위해 정치체의 도입이 필요하다는 논의까지 담겨있다.

1.2. 자연상태론에 관한 기존문헌 연구

자연상태론에 대한 비판적 연구에는 여러 방법이 있지만²⁵⁾ 본고는 자연상태 안에서, 그들의 **자연적 본성으로써 전쟁을 일으키는 개인들이 어떻게 같은 본성을 가지고 자연상태를 극복할 수 있는지를** 규명하고자 시도한 연구를 본고의 문제의식과 관련한 기존문헌으로 살펴보고자 한다. 자연상태론이 홉스의 정치철학에서 가장 유명한 부분인 만큼 지속적으로 연구되어 왔음에도 불구하고, 구체적으로 어떻게 자연상태에서 전쟁이 일어나게 되고 또 극복되는지에 대해서 아직까지 정론이라 할 만한 해석이 없는 상황이다. 이 절에서는 홉스의 자연상태론에 대하여 내용적 이해를 시도한 기존 연구를 크게 세 가지로 나누어 개괄하고, 각각의 문제점을 지적할 것이다.

1.2.1. 자연상태를 평면적으로 모형화한 연구

첫 번째는 자연상태 안의 개인들을 단일한 속성을 가진 행위자로 모형화(formalize)하여 이들의 관계가 전쟁상태로 비화했다가 극복되는 메커

25) 본고에서 다루지 않지만 홉스의 자연상태론에 대한 비판적 대응으로는 홉스가 자연상태론에서 사용하는 전제가 객관적인 현실과 부합하는지 여부를 비판하거나, 가설적 상황에서의 사회계약이 현실 정치적 함의가 있는지를 비판하는 연구가 있다. 전자의 예로는 17-19세기의 자연법 전통의 연구자들이 한 것과 같이 홉스가 제시한 인간본성이 지나치게 비사회적이라고 비판하거나, 국가가 없는 상태에서도 어느 정도 평화로운 관계를 유지하며 살아가는 사회가 존재한다는 인류학적 증거를 제시하는 연구(e.g. Karl Widerquist and Grant S. McCall, *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy* (Edinburgh University Press, 2017))가 있다. 후자의 예로는 자연상태가 역사적으로 존재하지 않았던 상태이고 실제로 개인들이 계약을 맺어서 사회를 성립한 적도 없기 때문에 현실 정치에 의미하는 바가 없다는 것이 있다(David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge ed. Ph. H. Nidditch rev.(Clarendon Press, 1978), Book III, Part II, VIII; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Harvard University Press, 1976), pp. 17-18; 두 출처는 Hampton 1986, p. 4에서 재인용).

니즘을 규명하고자 하는 시도이다. 이러한 연구에서는 먼저 홉스의 텍스트를 바탕으로 인간본성에 관한 언급을 수집하고, 그 중에서 핵심적인 하나의 속성(e.g. 생존 이익 극대화, 죽음에 대한 두려움, 명예에 대한 욕망 등)을 전제하여 그러한 속성을 가진 행위자가 전쟁의 발발과 극복을 모두 해낼 수 있는지 살펴본다. 이때 가정되는 하나의 속성은 연구자별로 다르다.

먼저, 홉스의 자연상태론을 사회계약 이론으로 보는 연구자들(대표적으로 Gauthier 1969, Kavka 1986, Hampton 1986)은 홉스의 개인들이 생존을 무엇보다 중시하며, 생존과 관련된 자신의 이익을 극대화하는 계산을 하는 합리적 행위자라고 보았다.²⁶⁾ 이들은 자신의 분석을 게임이론을 통해 나타냈는데, Gauthier가 개인들이 주권을 설립하여 무한한 자유를 제한하고자 시도하는 상황을 죄수의 딜레마(Prisoner's Dilemma; PD)로 표현한 것을 필두로 Hampton은 같은 상황을 조정게임(coordination game)으로, Kavka는 보장게임(assurance game)으로 모형화하였다.²⁷⁾ Hampton과 Kavka는 왜 자연법을 자각한 개인들의 상호협력 시도는 성공하지 못하지만 주권 옹립에는 성공하는지도 설명하고자 했으며, 게임이론적 접근을 사용하는 연구는 이후로도 갈수록 정교화되었다. 일례로 Eggers 2011의

26) 이들 각각이 제시하는 전쟁의 원인은 조금씩 다르다. Gauthier에 따르면 홉스의 자연상태 안에 생존에 필요한 자원이 희소해서 경쟁이 벌어지기 때문이다 (Gauthier 1969, pp. 17-8). Kavka에 따르면 자연상태 안에는 점령을 시도하는 개인들(dominators)과 죽음을 두려워하는 온건한 개인들(moderates)이 섞여 있는데, 전자를 걸모습만으로는 식별할 수 없기에 안전을 위해 선제공격을 하면서 전쟁이 일어난다(Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton University Press, 1986), p. 113). Hampton은 자연상태 안에서 전쟁이 발생하는 이유를 상호협력이 성사되기 어려운 이유와 동일시하여 설명한다. Hampton에 따르면 개인들이 상호협력 계약을 맺는 상황은 Kavka(1986, p. 135)가 말하는 것과 같이 반복적인 죄수의 딜레마(iterated-PD)인데, 행위자들의 근시안(shortsightedness)에 의해서 일회성(one-shot) 죄수의 딜레마로 인식되는 바람에 항상 파기 된다. 즉, 개인은 협력을 하지 않을 경우 얻을 수 있는 단기적 이익을 알아챌 수 있고, 자신과 마찬가지로 다른 사람도 근시안적 사고를 할 수 있다고 서로 추정을 하는 순환이 발생하기 때문에 갈등이 지속된다는 것이다 (Hampton 1986, pp. 81, 83).

27) 게임이론적 접근은 개인을 생존주의자로 해석하는 경우에 한하여서만 사용할 수 있는 것은 아니다. 생존 외의 목표를 추구한다고 하더라도, 행위자의 선호가 고정되어 있고 주어진 목표를 달성하기 위해 비용편익 극대화(maximalist) 사고를 한다고 가정하면 게임이론적 접근을 적용할 수 있다.

경우에는 자연상태 안에는 자신에게 필요한 생존 자원 이상을 원하는 점령자와, 생존에 필요한 이상의 자원을 추구하지 않는 온건한 자가 있다고 보며,²⁸⁾ 점령자끼리 만났을 때, 온건한 자끼리 만났을 때, 그리고 점령자와 온순한 자가 만났을 때 합리적 계산이 달라지므로 각각을 서로 다른 게임으로 모형화해야 한다²⁹⁾고 주장했다.

한편, 홉스의 개인들을 하나의 속성을 중심으로 읽어내지만 생존주의자로 상정하지 않는 연구자들도 다수 있다. 이들은 홉스의 개인들을 생존 이외의 다른 가치를 추구하다가 어느 시점에서 치명적인 갈등에 휘말리는 모습으로 그리며, 비용편익 계산을 하는 합리적 행위자라기보다는 도덕, 신념, 명예 등을 고려할 수 있는 존재라고 본다. 가령 Tuck(1999)은 『시민론』에 제시된 전쟁으로 이어지는 폭력의 원인 세 가지를 매개하는 것이 모두 개인의 믿음(belief) 혹은 의견(opinion)이라는 것을 강조한다.³⁰⁾ 이 해석에 따르면 홉스의 개인들은 도덕적 사고가 가능한 만큼 자연법(laws of nature)의 원칙을 공유하고 있지만, 자연법의 해석이 각자 다르기 때문에 공통의 해석자가 되어줄 주권자가 없이는 전쟁에서 벗어날 수 없

28) 이는 Kavka가 앞서 주목하였다. 본고의 각주 26를 보라.

29) Eggers는 이 두 집단을 구분하고 각각이 마주하는 경우를 다른 게임으로 분류하는 아이디어를 Dodds and Shoemaker 2002에서 핵심적으로 원용했음을 밝히고 있다. Daniel Eggers, "HOBBS AND GAME THEORY REVISITED: ZERO-SUM GAMES IN THE STATE OF NATURE," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 3 (2011), p. 194; Graham G Dodds and David W. Shoemaker, "Why we can't all just get along: Human variety and game theory in Hobbes's state of nature." *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3 (2002), pp. 345-374.

30) 첫째, 일부 사람들이 불필요한 힘(power)을 추구하는 허영심(vainglory)로 인하여 폭력을 사용한다는 원인에서는 자신의 체력에 대한 과대평가(over-valuation of his strength)라는 개인의 믿음이 동기가 된다. 둘째, 지적 의견불일치(intellectual dissension)는 한 종교의 다른 분파 사이에서 혹은 정책영역에서 의견 차이 때문에 발생하므로, 명백히 믿음 내지 의견 차이가 갈등의 원인이다. 셋째, 다수의 사람이 동시에 같은 것을 원하는 상황도 폭력을 초래할 수 있는데, 이 경우에도 절대적으로 자원이 희소하기 때문에 자동적으로 일어나는 것이 아니라, 판단과 믿음이 행동을 매개한다. 예를 들어, 한 개인이 생각하기에 자신은 생존에 필요한 만큼만 자원을 취한다고 생각했는데, 다른 사람이 보기에 점령(domination)을 추구하는 행위로 받아들여진다면 갈등이 발생하는 것이다(Richard Tuck 1999, "Introduction" in *On the Citizen*, p. xxiii).

다. Lloyd(2002)는 홉스의 저술배경이 된 영국 내전을 고려할 때, 홉스가 가장 예의주시한 인간본성은 자신이 가진 종교 및 정치적 신념을 위해 목숨을 내놓는 특성이었을 것이므로, 자연상태론의 개인들을 생존주의자로 간주하는 데는 문제가 있다고 지적한다.³¹⁾ Slomp and La Manna(1996)와 Piirimäe(2006)는 홉스의 인간이 타인과의 상대적 비교를 통하여 우월성을 확인하는 데서 기쁨을 얻는, 명예심을 추구하는 존재라고 보고 이들 사이에서 전쟁이 일어나는 원리를 게임이론으로 나타낸다.³²⁾

이상에서 살펴본 첫 번째 방식으로 홉스의 자연상태를 이해하고자 한 연구 중에서, 전쟁의 원인으로 지목된 요소는 연구자별로 다르며 주권이 설립되는 메커니즘을 성공적으로 규명한 연구는 아직까지 없다. 연구자가 중요하다고 본 한 가지 속성으로부터 전쟁이 일어날 수 있음을 보이는 것까지는 어렵지 않으나, 이와 일관적으로 자연상태의 극복을 설명해 주는 어렵기 때문이다. 예를 들면, 홉스의 개인들이 항상 합리적 행위자라

31) Sally A. Lloyd, *Ideals as interests in Hobbes's Leviathan: the power of mind over matter* (Cambridge University Press, 2002), pp. 1-2.

Lloyd(2009)는 홉스의 개인들을 물질적 이익에 혈안이 된 존재로 볼 수 없다는 문제의식의 연장선상에서, 자연상태에서 개인들이 자연법에 따라 행동하는 이유를 생존이익에 유리하다는 타산성에서 찾는 해석을 비판하고 있다. Lloyd에 따르면 홉스의 개인들이 자연법이 명하는 바대로 행동하는 이유는 상호성(reciprocity) 조건을 만족시켜야만 자기 행동의 타당성을 수궁할 수 있기 때문이다. 그 말인즉슨, 타인이 옳다고 할 수 없는 행동("an action (done) without right")을 하고 있다고 판단하고서 정작 자신이 똑같은 행동을 하면 이성에 배치(contrary to reason) 되므로 그 행동을 스스로 하지 않는다는 것이다(Sally A. Lloyd, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature* (Cambridge University Press 2009), pp. 219-220).

Lloyd와 유사하게, 홉스가 상정한 인간의 합리성이 이익 극대화에 그치지 않는다는 연구로는 다음을 참고: Robert E. Ewin, *Virtues and Rights: The Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Westview Press, 1991), pp. 192, 202; Philip Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics* (Princeton University Press, 2008), p. 62.

32) Gabriella Slomp and Manfredi La Manna, "Hobbes, Harsanyi and the edge of the abyss." *Canadian Journal of Political Science*, Vol. XXIX(1996), pp. 47-70; Pärtel Piirimäe, "The Explanation of Conflict in Hobbes's Leviathan," *Trames: A journal of the Humanities & Social Sciences*, Vol. 10, No. 1 (2006), pp. 3-21.

고 가정하면 협력이 쉽게 이루어져서 주권자를 필요로 하지 않게 되고, 홉스의 개인들을 명예 추구자로 전제하면 죽음을 두려워하지 않아 전쟁상태가 영영 극복될 수 없게 되는 식이다.

이러한 실패를 인식한, 자연상태를 평면적으로 모형화한 일부 연구자들은 이를 홉스의 실패로 돌린다.³³⁾ Gauthier는 무한한 자유를 가진 개인들의 관계는 무정부 상태를 벗어날 수 없으므로 홉스의 이론은 실패(failure)라고 말했고,³⁴⁾ Hampton은 주권자와 뜻을 같이 하는 소수의 간부(enforcement cadre)가 존재한다면 나머지 사람들에게 처벌을 강행하여 사회상태로 이행할 수 있으나, 절대주권자에 복종하는 질서가 아니라 대의민주주의적 질서를 세우게 되므로 홉스의 논증은 실패였다고 판단했다.³⁵⁾ 한편 Kavka는 홉스의 개인들이 확실한 죽음보다는 주권자가 존재하는 상황을 선호하므로 무정부 상태에서 벗어날 가능성은 있지만, 주권 설립의 성사 원리를 홉스의 언급만으로는 설명할 수 없다고 말했다. 그 이유는 주권 설립을 시도하는 상황을 게임으로 표상하는 경우, 해결 방식을 구체적으로 밝히려고 하면 홉스가 언급한 적이 없는 정황적, 경험적 고려사항을 가정해야 하기 때문이다.³⁶⁾ 첫 번째 방식으로 전쟁과 극복 모두를 논리적으로 일관성이 있게 설명해내기 어려운데, 설명을 해내는 경우에도

33) Tuck(1999)과 Lloyd(2009)는 주권 설립이 불가능하다고 말하지 않으며 각자가 보기에 타당한 자연법의 작동 메커니즘 및 주권 설립 원리를 밝히고 있다. 하지만 두 해석 모두 본고가 가장 적합하다고 생각하는 홉스의 자연상태론에 대한 설명 방식과는 다소 차이가 있으며, 이는 본고의 4장에서 언급할 것이다.

34) Gauthier 1969, p. vi. 하지만 Gauthier는 이 평가에 이어서 홉스의 정치이론이 의무(obligation), 위임(authorization)과 같이 중요한 도덕적, 정치적 개념을 도입하고 있으며, 무제한적 개인주의라는 가장 불리한 전제로부터 정치질서를 도출해보이고자 시도한다는 점에서 뛰어난 가치가 있다고 판단한다.

35) Hampton 1986, pp. 184-5, 239-247.

36) Kavka 1986, p. 188. Eggers(2011, p. 223)도 비슷한 문제를 지적한다. 게임이 해결될 수 있는 방법을 보이려면, 상대방이 특정 행동을 할 확률이 얼마나 되고 그로 인한 결과적인 편익은 얼마나 될지 추정치를 제시해야 하는데, 이는 홉스의 글에서는 발견할 수 없는 내용이다. Hampton(1986)이 제안한 조정게임에서는 한 쪽이 원하는 결과로 상대방을 설득하기 위하여 보상(compensation)이 필요하기 때문에, 보상의 내용과 효용을 가정해야 한다. 이 역시 홉스의 글에서는 근거가 전무하다.

홉스의 언술과 합치되지 않는 한계가 있는 것이다.

1.2.2. 자연상태를 입체적으로 모형화한 연구

자연상태론을 내용적으로 이해하는 첫 번째 방식이 홉스의 개인들을 하나의 속성 내지 고정된 선호를 가진 *평면적* 존재로 모형화했다면, 두 번째 방식은 홉스의 개인들을 보다 *입체적* 존재로 그려낸다. 홉스의 정치철학의 핵심에 명예심(glory)³⁷⁾과 두려움(fear)의 대당(antithesis)이 있다고 읽어내는 연구에서는, 자연상태에서 개인들이 명예심 때문에 전쟁에 빠지지만 두려움이라는 정념(passion)으로 말미암아 극복한다고 설명한다.

이 해석의 시초인 Strauss(1952)와 이를 상당부분 수용한 Oakeshott(1975)은 홉스의 개인들이 타인을 정복하여 우위를 점하고자 하는 욕구를 천성적으로 가지고 있다고 해석한다.³⁸⁾ 이 해석에 따르면 홉스의 개인들은 자연적으로 인간이 신체적 취약성 측면에서 평등함을 알지 못하고 자신의 힘(power)을 과도하게 추정하는 착각 상태에 빠져 있다가, 싸움이 붙고 나서야 부상을 통해서 죽음의 위협을 마주한다. Strauss는 이때 느끼게 되는 죽음에 대한 두려움이 허영심에 찬 인간을 이성적으로 돌려놓는 역할을 하므로 양심(conscience)과 다를 바 없다고 말한다.³⁹⁾

37) 본고에서 번역어를 다수 따른 진석용 역, 『리바이어던1』, 나남, 2008의 경우, “glory”를 “득의”(得意)나 “공명심”으로 번역하는데, 이는 홉스가 “glorying” 혹은 “desire for glory”라는 표현을 사용할 때는 유용하다. 하지만, 주요개념인 “vain-glory”와 “false-glory”와의 연속성을 담지 못하는 한계가 있는 고로 본고에서 채택하지 않았다. 이에 본고는 “glory”의 번역을 김은주(2013)를 따라 “명예심”으로, “vain-glory”를 “헛된 명예심”, “false-glory”를 ‘잘못된 명예심’으로 한다. 김은주는 “vain-glory”를 “허영”으로 번역해도 의미가 다르지 않다고 암시하며 본고도 이에 동의하지만, 본고에서는 되도록 번역어를 혼용하지 않고 일대일로 대응시키기 위하여 “vanity”를 번역할 때만 ‘허영’이라는 단어를 사용할 것이다. 이상의 내용과 “glory”의 번역어에 대한 보다 구체적인 논의로는 김은주, 「홉스의 『리바이어던』에서 명예심(glory)의 지위」, 『철학』 제117집 (2013), p. 112, 각주 2를 보라.

38) Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Liberty Fund, 1975), pp. 86-87.

39) Strauss 1952, p. 26. 그리고 Strauss는 이 메커니즘을, 자신이 타인보다 우월하다

한편 Abizadeh(2011)는 모든 개인이 공격을 통해 우월성을 확인하고자 한다는 Strauss와 Oakeshott의 가정이 틀렸다고 지적하고,⁴⁰⁾ 모든 개인이 비웃음이나 의견불일치 등의 사소한 이유로 명예심에 손상을 입은 경우에 방어적으로 자신도 모르게 폭발할 수 있기 때문에 자연상태가 전쟁상태로 귀결된다고 해석한다.⁴¹⁾ Abizadeh는 자연상태에서도 전쟁의 소강상태인 시기가 있기 때문에, 개인들이 평화가 합리적인 목표임을 깨닫고 두려움으로 인해 모두의 관심이 장기적 생존을 위해 필요한 조건(i.e. 주권의 성립)에 집중되면 사회상태에 진입할 수 있다고 말한다.⁴²⁾

이상의 방식은 홉스의 개인들이 처음에는 명예심을 추구하는 존재이지만 차차 죽음을 피하고자 하는 존재로 변화한다고 본다는 점에서, 주권 설립이 가능해지는 상황을 대략적으로 제시하기는 한다. 그러나 개인들이 자연상태를 극복하는 구체적인 메커니즘이 드러나지 않는다는 점에서, 자연상태론에 관한 만족스러운 해석이라고 하기는 어렵다. 예를 들면, 홉스의 저작에서 두려움은 선제공격을 유발하여 전쟁에 기여하는 정념이기도 한데(EL XIX[1]; DC II[3]; L XIII[6]), 두려움이 어떻게 작동할 때 모두가 평화에 이를 수 있는지, 그리고 모두의 정념이 평화에 도움이 되는 두려움으로 전환되는 시점이 과연 언제일지에 대해 설명이 부족하다. 또한 두려움이 이성을 돕는 정념이라고 할 때, 평화를 추구하는 과정에서 이성이 하는 역할이 무엇인지도 불분명하다. 정리하자면, 두 번째 방식에는 전쟁 극복 과정에서 자연법의 역할을 고려하지 않은 것과 정념과 이성의 관계를 설명하지 않은 데서 비롯된 해석상의 공백이 존재한다.

는 몽상(dream)과 상상(imagination)의 세계에서 살고 있는 인간에게 상해(bodily hurt)가 저항(resistance)을 일으키면서 인간이 현실을 직시하게 된다는 것으로 설명한다(1952, pp. 19-27).

40) Abizadeh 2011, pp. 305-6.

41) Abizadeh 2011, pp. 306, 308-11.

42) Abizadeh 2011, pp. 312.

1.2.3. 자연상태론의 수사학적 기능에 주목한 연구

앞의 두 방식이 홉스의 자연상태에서 개인이 전쟁을 겪고 마침내 이로부터 자발적으로 벗어나는 과정을 설명하고자 했다면, 세 번째 방식은 이러한 설명을 시도하는 것이 무용하다고 본다. 대표적으로 Kavka(1986)는 자연상태의 극복 원리를 제시하는 것이 홉스의 의도가 아니었다고 말하는데, 그 이유는 주권자의 부재상태가 반드시 끔찍한 전쟁으로 귀결된다는 것을 보여주는 것만으로도 주권자를 반란이나 내전으로 위협하지 말고 유지해야 한다는 점을 전달하는데 부족함이 없기 때문이다.⁴³⁾ 이와 유사하게 Neal(1988)은 홉스의 정치이론이 일관적이고 논리적으로 정합적이라고 판명받기 위해서는 가설적 인간들이 자연상태로부터 탈출하는 방법을 설명할 수 있어야 한다고 생각하는 접근 자체가 잘못되었을지 모른다고 비판한다. 오히려 홉스는 자연상태의 인간들이 전쟁에서 벗어날 수 없다는 “실패”(failure)로써, 이미 주권자의 지배하에 살고 있는 이들에게 수사학적, 상징적으로 주권자에 대한 복종 의무를 설득한다고 보아야 한다는 것이다.⁴⁴⁾ 이들의 입장을 이어받아 Slomp(2000)는 자연상태가 그 안의 개인들에 의해서는 영영 극복될 수 없으며, 자연법과 주권자 설립을 통한 극복 과정은 오직 사회상태의 독자들만이 이해할 수 있다고 말한다.⁴⁵⁾ 자연상태의 개인들이 주권자를 성립하기 위해서는 즉각적 위협으로부터 벗어날 수 있어야만 하고,⁴⁶⁾ 또 평온한 마음상태(a calm state of mind)에서 평화가 이롭다는 것을 깨달아야 하는데⁴⁷⁾ 이는 불가능하기 때문이다.

세 번째 방식은 자연상태론으로부터 완벽한 논리성을 기대하지 않고 독자에게 두려움의 정념으로써 호소하는 설득력에 주목한다는 특징이 있

43) Kavka 1986, pp. 123-4. 비슷한 입장으로는 다음의 연구가 있다: Ian Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought* (Blackwell, 1992) 이는 Slomp 2000, p. 139에서 재인용; Eggers(2011, pp. 197-8).

44) Patrick Neal, “Hobbes and Rational Choice Theory,” *Western Political Quarterly*, Vol. 41, No. 4 (1988), p. 643.

45) Slomp 2000, p. 151.

46) Slomp 2000, p. 132.

47) Slomp 2000, pp. 142, 151.

다. 이 때문에, 이 접근법은 홉스의 정치저작이 과학적이기보다 수사학적으로 서술되었다고 보는 관점⁴⁸⁾과 보다 근본적으로 홉스에게서 완전히 체계적이고 일관된 정치이론을 찾기란 어렵다는 해석적 입장과 친화력이 있다.⁴⁹⁾ 역사적 맥락을 강조하는 연구자가 아니더라도, 분석철학적으로 홉스의 자연상태론을 완벽하게 일관성 있는 것으로 보완하는 작업이 불필요하

48) 대표적으로 David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton University Press, 1986); Evrigenis, Ioannis D. *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature* (Cambridge University Press, 2014). Evrigenis는 홉스가 과학적 방법을 도입한 이유가 독자에 대한 설득적 효과를 위해서였으므로 과학과 수사학의 이분법적 구분이 의미 없다는 입장이나(2014, pp. 8-9), 자연상태론의 설득적 기능이 평화로운 사회상태와 대조되는 무정부 상태의 ‘이미지’(image)를 제시하는 데서 비롯되며 자연상태론의 수사학적 효과에 주목한다(2014, pp. 21-22). 또한 자연상태론이 과학적 방법에 입각하여 쓰여졌으므로 홉스에게 자연상태론은 과학적이라는 Santi의 주장에 대해, 자연상태론이 커먼웰스의 성립 ‘레시피’를 보여주는 것은 아니라고 답한다(Adrian Blau, “Discussion(1): Raffaella Santi and Ioannis Evrigenis debate Hobbes's State of Nature,” *European Hobbes Society*, September 18, 2017. “Discussion(2): Raffaella Santi and Ioannis Evrigenis debate Hobbes's State of Nature,” *European Hobbes Society*, September 22, 2017, retrieved from <http://www.europeanhobbessociety.org/discussion/page/5/> (최종접속일: 2018-07-23)).

49) 후자는 사상가의 역사적 맥락을 중시하는 접근법(contextualist approach)을 따르는 연구자들이 주로 취하는 입장인데, 전통적으로 홉스의 자연상태론의 내용보다는, 주권 설립 이후에 논의되는 주권의 불가분성 및 권한의 범주에 대한 언급(i.e. 『리바이어던』 2부에 해당)과 종교에 대한 언급(i.e. 『리바이어던』 3, 4부에 해당)에 보다 많은 관심을 할애한다. 또한 홉스의 저작 간, 혹은 저작 내에서 모순이 발견될 때에는 주로 두 가지 방법으로 설명한다. 하나는 전기(傳記)적으로 생애시기를 구분하여 해당 시기의 홉스의 관심사가 수사학, 역사, 과학 등으로 달라졌다고 설명하는 방법이다(e.g. Strauss 1952; Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge University Press, 1996)). 두 번째 방법은 해당 저작이나 부분(e.g. 『리바이어던』의 “정리, 및 결론(Review and Conclusion)”을, 저술할 시점의 정치적 사건이나 국가와 교회의 관계에 대한 논쟁에 있어서의 홉스의 입장 표명으로 읽는 것이다(Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes* (Oxford University Press, 2005); Tom Sorell and Luc Foisneau eds., *Leviathan after 350 years* (Clarendon, Oxford University Press, 2004), Chs. 1-3; Sarah Mortimer and David Scott, “Leviathan and the Wars of the Three Kingdoms,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2 (2015), pp. 259-270).

거나 홉스의 정치이론의 무(無)모순성을 전제하는 것 자체가 지나치게 순진한 기대라고 보는 이들이 많다.⁵⁰⁾ 이러한 연구자들은 홉스의 자연상태는 그 안의 개인들에 의해 극복될 수 없다고 보며, 이를 모순으로 인정하고 남겨 두는 것이 타당하다고 본다.⁵¹⁾ 자연상태론이 극복되지 않게끔 의도적으로 저술되었다고 보는 세 번째 방식은, 이상의 입장과 접점이 있다.

하지만 본고는 Kavka(1986), Neal(1988), Slomp(2000) 모두가 자연상태를 합리적 선택 가설에 등장하는 행위자들의 게임으로 나타낸 뒤에, 홉스의 자연상태는 극복 불가능하다는 결론에 이르렀다는 점에 주목한다. 자연상태론을 논리적으로 일관성 있는 방식으로 해석하고자 시도했다는 사실로 볼 때, 이들이 애초에 홉스의 정치이론으로부터 일관성을 기대하지 않는다는 해석학적 입장을 가진 것은 아니었다고 할 수 있다. 그렇다면 이들이 홉스의 자연상태가 극복될 수 없다고 결론 내린 이유는 자신들의 게임이론적 해석이 실패했기 때문이며, 자신들이 생각한 최선의 설명 시도가 실패했기에 극복 원리 규명을 체념한 것이라고 할 수 있다. 그러나 만약에 게임이론적 접근 자체가 홉스의 자연상태론을 이해하기에 적합한 방법이 아니라면, 홉스가 자연상태론을 극복할 수 없게끔 썼다고 평가하는 것은 너무도 조급한 처사이다.

50) Tom Sorell, "Hobbes Overcontextualised?," *The Seventeenth Century*, Vol. 16, No. 1(2001), p. 144; Patricia Springborg, "The Paradoxical Hobbes: A Critical Response to the Hobbes Symposium, *Political Theory*, Vol. 36, 2008," *Political Theory*, Vol. 37, No. 5(2009), pp. 676-7; Deborah Baumgold, "UnParadoxical Hobbes: In Reply to Springborg," *Political Theory*, Vol. 37, No. 5(2009), p. 689; Slomp(2000, pp. 121-122)에 따르면 자연상태에 대한 게임이론적 접근 자체에 대한 반발감도 있다. Eggers(2011, p. 222)는 여러 종류의 게임을 언급하며 이를 해결할 수 있는 논리를 집요하게 따지는 모습은, 논의의 방향이 잘못 흘러가고 있다가거나 별로 중요하지 않은 문제를 지나치게 강조한다는 비판에 왕왕 노출되었다고 말한다.

51) Springborg는 후견인의 관심사와 정치적 입장을 고려할 수밖에 없었던 홉스의 상황적 한계(2009, pp. 678-680)와 완성된 글에 틈틈이 수정을 더하여 새로운 판본을 출간하는 홉스의 집필 방식(Deborah Baumgold, "The difficulties of Hobbes interpretation," *Political Theory*, Vol. 36, No. 6 (2008), pp. 827-855)을 고려하더라도 해결되지 않는 모순이 있다고 말한다. 그리고 홉스의 자연상태가 그 안의 개인들로 의해서 극복되지 않는다는 것은 홉스가 피할 수 없었던 체계적 모순 중 하나였다고 말한다(Springborg 2009, p. 683).

이상으로부터 자연상태론을 내용적으로 이해하고자 시도한 기존의 연구상황을 요약하자면, 이제까지 자연상태론을 논리적으로 모형화하고자 한 시도는 성공적이지 않았다. 첫 번째 방식에서처럼 개인들의 선호가 생존이나 명예로 고정되어 있다고 하나의 속성을 평면적으로 가정한 경우, 자연상태에서 전쟁이 발발하는 원리를 보일 수는 있어도 극복 원리를 설명할 수 없었다. 개인들이 추구하는 바가 달라진다고 입체적으로 가정한 두 번째 방식의 연구에서는 자연상태가 극복된다고 해석하기는 했으나, 극복 원리를 충분히 구체적으로 규명한 것은 아니었다. 그리고 첫 번째 방식으로부터 실패를 맛 본 일부 학자는, 자연상태가 본래 극복할 수 없는 것으로 의도되었다고 주장하기까지 했다(i.e. 세 번째 방식).

세 방식에는 모두 한계가 있지만, 가장 심각한 문제가 있는 것은 세 번째이다. 홉스는 세 정치저작에서 단 한 번도 자연상태가 극복될 수 없다고 서술한 적이 없으며, 자유로운 개인들이 자발적으로 주권을 설립하는 과정을 규명하겠다는 명확한 의도를 갖고 자연상태론 서술에 착수하였기 때문이다. 본고는 다음 절에서 그 근거로 홉스가 사용한 방법(method)을 제시할 것이다. 또한 본고는 홉스의 방법을 고려할 때, 게임이론적 접근은 물론 하나의 속성으로써 모형화하는 접근으로 자연상태론을 이해하려는 시도가 잘못된 것이었다고 보고⁵²⁾ 대안적 접근법을 제시하고자 한다.

52) Slomp는 자연상태를 게임이론으로 나타내면 전쟁 발발의 메커니즘을 이해하기에는 유용하지만 자연상태의 극복을 설명하기 어려운데, 이는 게임이론 접근법 자체의 한계라고 말했다(Slomp, 2000, p. 138). 본고가 보기에 이는 게임이론적 접근에 한정되는 문제가 아니며, 하나의 속성을 개인들의 핵심적인 인간본성으로 가정하여 모형화하는 접근에도 해당한다.

1.3. 본고의 접근법: 서사로서의 자연상태론

1.3.1. 홉스의 방법에 대한 고려

홉스는 자신이 ‘과학적/기하학적 방법(scientific method 혹은 geometric method)’⁵³⁾을 이용하고 있음을 세 정치저작 모두에서 공언하며, 이를 자신의 정치철학의 차별성이 드러나는 지점으로 자부하고 있다.⁵⁴⁾ 홉스가 기하학에 주목하는 까닭은, 그것이 감각의 오류로부터 자유롭기 때문이다.⁵⁵⁾ 기하학은 경험적 사실에 기초할 필요 없이, 인간 사고안의 닫힌 집합 안에서 (i.e. 숫자를 통해서) 진리에 다가간다. 이를 통해, 비록 감각을 신뢰할 수 없어도 여전히 인간이 진리를 찾을 수 있다고 주장함으로써 회의주의(scepticism)의 도전에 응할 수 있기 때문에,⁵⁶⁾ 홉스는 언어라는 기호를 바탕으로 기하학과 같은 정치철학을 시도한 것이었다.

53) 홉스의 과학적/기하학적 방법에 대한 본고의 이해는 J. W. N. Watkins, “Philosophy and Politics in Hobbes,” *The Philosophical Quarterly* Vol. 5, No. 19 (April, 1955), pp. 125-146에 근거한다.

54) “자연철학은... 역사가 오래되지 않았으나; 시민철학의 역사는 더욱 오래지 않고, 나의 저작 『시민론』이 그 출발점이다” (Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*, Sir William Molesworth ed., 11 Vols. (John Bonn, 1839-1845) [이하 EW로 줄임], I, pp. viii-ix, 필자의 번역), “나는 두 과학(two sciences)의 기초를 놓았다는 평판을 누릴만하다; 하나는 이 광학(Optiques)이며, 다른 하나는 『시민론』에서 다룬 자연적 정의(Natural Justice)이다” (EW VII, p. 471, 필자의 번역).

55) 이는 감각의 확실성을 기정사실로 간주하고 철학을 전개한 아리스토텔리즘에 대한 주요 도전이었다(O’ Boyle 2017, p. 1589).

56) 홉스의 세대와 직전 세대의 철학자들은 16세기 후반부터 유럽에 퍼진 회의주의(scepticism)에 당면하여, 어떻게 진리를 추구할 수 있으며 무엇을 규범으로 삼아 살아갈 수 있는지에 답해야만 했다. 특히 아리스토텔리즘이라는 공허한 철학(vain philosophy)이 각종 교회 분파의 어불성설(absurdity)을 뒷받침하는 데 조력하는 상황까지 고려한다면, 홉스의 과학적 방법은 회의주의와 교조주의를 둘을 상대하기 위한 지적 무기였다. 회의주의를 어떻게 극복할 수 있을지 입장을 취하지 않고서는, 그 어떤 철학적 입장을 펴기 시작할 수조차 없었다(Tuck 2002, pp. 7-14). 홉스가 논리적 정합성을 갖추는 데 철학적 생사를 건 노력을 했을 것이라는 추측은 흥미롭게도 역사적 맥락으로 인하여 뒷받침되며, 이는 논리에 천착할 필요가 없다고 지적하는 연구의 다수가 역사적 연구라는 점을 간주할 때 아이러니하다.

홉스는 그의 정치철학적 개념 하나하나가 기하학적 개념과 같기를 기대했기에 추론(reasoning 혹은 reckoning)이 다름 아닌 더하기와 빼기(adding and subtracting)라고 말했던 것이다. 홉스에게 과학적 방법이란 인간의 언어라는 내적 완결성이 있는, 닫힌 체계를 이용하여 진리(이때 도달할 수 있는 진리는 조건적 지식에 한정 된다)를 찾아가는 것을 말한다.⁵⁷⁾ 이는 쉽게 풀어 말하면, 단어를 엄밀하게 정의하고 그 단어들을 연결하여 명제를 구성하고, 이 명제들로 삼단논법을 만들어 부인할 수 없는 결론에 이르는 것이다(L VI[1],[4]). 홉스의 글을 읽고서 논의의 앞 단계에 동의했다면 독자는 다음 단계에서 결론이 마음에 들지 않는다고 해도 무를 수 없고, 반대로 전 단계에 동의하지 못하면 그 다음 단계로 나아갈 수 없다.

또한 홉스는 자연상태론을 개진할 때, 커먼웰스를 가상으로 해체했다가 재조립해 보이는 분해합성법(resolutive-compositive method)을 사용하였다(DC “Preface to readers” [9]⁵⁸⁾, L “Introduction” [1]-[2]).⁵⁹⁾ 분해

57) Tuck 2002, pp. 51-52.

58) “나의 방법을 두고 볼 때, 내가 밝혀야 하는 것에 사용할 간명한 체계는 국가(civil government)라는 바로 이 문제를 출발점으로 삼아 정부의 형성과 형태를 다루며, 정의의 최초 기원 등을 다루는 것으로 충분하다. 무엇이든 그것의 구성 원인을 통해서 가장 잘 이해될 수 있기 때문이다. 시계나 것처럼 작은 기계의 경우, 분해하여 부품들을 낱알이 살피지 않는다면 바퀴의 재질과 형태 및 운동 등을 제대로 알 수 없는 것과 마찬가지로, 국가의 원리와 신민의 의무를 탐구함에 있어서, 이를테면 국가를 실제로 분해하는 것이 아니라, 마치 국가가 분해된 것처럼 생각할 필요가 있기 때문이다. 다시 말해서 국가를 구성함에 있어서 인간본성 가운데 어떤 성질이 적합하며, 어떤 성질이 부적합한지, 그리고 기초가 튼튼한 국가로 성장하기 위해 사람들이 자신들끼리 합의할 수밖에 없는 이유 등을 제대로 이해할 필요가 있다”(DC “Preface to readers” [9]; 본고에서 『시민론』의 번역문은 토마스 홉스 저, 이준호 역, 『시민론: 정부와 사회에 관한 철학적 기초』, 서광사, 2013을 참고하되, 부적절하다고 판단될 때는 필자의 번역을 제시한다).

59) 본고의 입장과 무관하게, 홉스가 자연상태론의 내용을 전개하기 위한 구조로써 분해조립법을 사용했는지 의문을 품는 것은 정당하다. 본고에서 인용한 『시민론』의 시계의 비유는 비유일 뿐, 커먼웰스를 이해하기 위한 논리적 방법이 아니라는 입장 Sorell(1986, pp. 20-22)이 대표적이다. 하지만 Sorell은 ‘커먼웰스를 분해한다’는 의미를 본고와 다르게 이해하고 있다. Sorell은 권리와 의무(rights and duties)의 구성요소를 분해하는 것으로 이해하고서 사법, 처벌, 과세, 전쟁개시 등 국가의 권리(the rights of states)를 나누는 것(divide up)이 홉스의 의도가 아니었다고 지적함으로써 홉스의 정치철학에 분해조립법이 적용되었다는 주장에

합성법이란, 인위적 실체를 구성요소로 분해한 뒤 다시 합쳐보임으로써 해당 실체에 대한 이해를 돕는 방법이다.⁶⁰⁾ 『시민론』에서 홉스가 사용한 비유에 따르면, 이는 시계가 무엇이고 그 작동원리가 무엇인지 이해하기 위하여 시계를 구성하는 부품으로 먼저 나누고, 이로부터 출발하여 시계를 재조립해 보이는 방법이다. 홉스가 정치저작에서 그 실체와 작동원리를 설명하고자 한 대상은 커먼웰스(commonwealth, *civitas*)였다. 그래서 홉스는 커먼웰스를 그 구성요소인 인간으로 나누고, 시계로 치면 부품에 해당하는 인간이 어떤 특성을 가지고 있는지를 설명하는 것을 시작으로 이들의 상호작용을 순차적으로 설명한 것이다.

홉스가 분해조립법을 사용하고 있었기에, 자연상태의 인간으로부터 반드시 커먼웰스가 조립됨을 보이는 것이 홉스의 목표이므로, 자연상태를 영구적인 전쟁상태로 제시하여 독자를 겁박하는 수사(rhetoric)로 이용했을 것이라는 가정은 기각된다. 홉스가 과학적/기하학적 방법을 도입한 이유로 볼 때 홉스는 자연상태론의 주된 설득적 효과를 강한 논리로부터 얻고자 했다고 볼 수 있는 고로, 자연상태의 기능이 수사에 한정된다는 해석은 홉스 저작의 논리 구조를 완전히 무시하고 왜곡하는 처사다. 게다가 홉스가 정말로 자연상태 안의 전쟁은 결코 끝날 수 없다고 생각했다면, 자연상태론 이후에 홉스가 반복적으로 사용한 “설립에 의한 주권(sov^{er}ign by institution)”이라는 표현은 홉스가 규탄해마지 않았던 어불성설

반박한다. 또한 Sorell은 이 과정이 실제 경험적으로 존재하는 커먼웰스를 분해하는 것이며, 이를 통해 얻을 수 있는 지식은 커먼웰스가 어떠해야하는지에 대한 당위가 아니라 실제로 어떠한지에 대한 사실일 뿐이므로 홉스의 입장과 거리가 있다고 본다(Sorell 1986, p. 22).

본고는 커먼웰스를 분해해본다는 의미를, 커먼웰스를 구성하는 기본 단위가 개인이며, 이 인간을 구성하는 요소를 다시 이성, 정념 등으로 나누어 볼 수 있다는 것으로 파악한다. 또한 본고에서 홉스에게 분해 대상이 되는 커먼웰스는 실제 존재하는 국가라기보다는 개념이라고 보기 때문에 Sorell의 분해조립법 기각 논리를 받아들이지 않는다. 이외에도 홉스의 방법론에 대해 버섯(mushroom)의 비유를 더 진지하게 받아들여야 한다는 주장이 있을 수 있는데, 이에 대한 본고의 입장에 대해서는 본고의 61쪽을 참고.

60) Watkins(1955, p. 132)에 따르면 분해조립법은 단어(words), 물리적 상황(physical situations), 기하학적 도형(geometrical figures), 인간의 상황(human situations)에 적용될 수 있다.

(absurdity)이 된다. 자연상태의 끔찍한 이미지로부터 오는 수사학적 효과가 있다는 것을 부인하는 바는 아니나, 이는 논리성에 비하면 부수적인 역할을 하므로 자연상태론은 수사학적(rhetorical)이기보다는 과학적(scientific)이라고 보아야 한다는 것이 본고의 입장이다.

또한 홉스는 『리바이어던』에서 커먼웰스가 만들어지는 원리를 탐구하는 이유로, 이를 바탕으로 인간본성의 어느 속성이 커먼웰스 성립에 적합하고, 어떤 부분이 부적합한지를 이해할 수 있다는 사실을 제시하고 있다(DC “Preface to readers” [9] 본고의 각주 58을 보라). 이와 유사하게 『리바이어던』에서 홉스는 커먼웰스의 속성을 설명하기 위해서 그 재료(matter)와 제조자(artificer)를 고려해야 하는데 그 둘은 모두 인간이므로 인간을 고찰하겠다고 말하며, 이들 간의 신의계약(信義契約, covenant)⁶¹⁾이 어떻게 이루어지는지 살펴보겠다고 말한다(L “Introduction” [2]). 고로 자연상태론의 내용을 제대로 이해하면 할수록 결과적으로 만들어지는 커먼웰스의 성격 및 주권자의 핵심역할을 파악할 수 있고, 인간본성에 대한 함의도 얻을 수 있다.

1.3.2. 연역적 논리의 불완전성에 대한 고려

홉스의 자연상태론이 논리적으로 일관되며 극복 원리를 규명할 수 있을 것이라고 기대하여 모형화를 시도한 연구자들도 본고와 마찬가지로 홉스가 자연상태론에 도입한 과학적 방법에 주목한다. 이들과의 입장 차이를 밝히자면 본고는 홉스가 과학적 방법을 도입하여 최대한 논리적으로 자연상태론을 서술하고자 한 것을 인정하는 것과 별개로, 실제로 자연상태론이 완전무결하게 논리적으로 일관성이 있고 필연적인 내용이라고 기대하기는 어렵다고 본다. 그 이유는 홉스가 실수를 범했을 현실적 가능성이 있기 때문이기도 하지만, 무엇보다도 홉스의 연역적 논리(deductive

61) “covenant”의 번역어는 토마스 홉스 저, 진석용 역, 『리바이어던 1』, 나남, 2008, p. 181을 따랐다. 이 외에도 본고에서, 본고의 필자가 번역했다는 별도의 언급이 없는 경우에는 『리바이어던』의 번역문은 이 책을 따른다.

logic)가 불완전하기 때문이다.

홉스는 물리학(physics), 인간학(anthropology), 정치학(politics)이라는 세 부분으로 구성된 체계적 철학을 표방하였음에도 불구하고 그 연결이 내용적으로 연역적이지 않다. 만약에 홉스의 철학이 완전히 연역적이었다면, 물리학의 원리가 인간학과 정치학의 내용을 관통해야 한다. 하지만 연구자들이 익히 포착한 바와 같이, 홉스의 정치학은 물리학은 차치하고서라도 인간학으로부터도 연역적으로 도출되는 결과물이 아니다. 홉스가 분해조립법을 통해 개인들의 상호작용으로부터 절대적 주권의 성립이 도출되는 것 역시, 홉스는 논리적으로 필연성이 있는 것처럼 말하지만 이는 사실이 아니다. 그 이유는 시계가 무엇인지 먼저 알고 있지 않고서는 시계를 조립할 수 없기 때문이다.⁶²⁾ 다시 말해, 홉스는 주권의 속성에 대한 결론을 시작부터 갖고서 이를 설득하기 위한 조립과정을 제시한 것이지, 부품에 해당하는 인간의 속성으로부터 출발하여 결론을 연역해내지 않았다.

자연상태론을 게임이론적으로 나타내거나 하나의 속성으로 모형화하는 시도의 패착은, 홉스의 자연상태론 안의 논의가 인과적으로 필연적이며 완벽하게 연역적인 논리로써 서술되었다고 전제하는데 있다. 이들은 마치 홉스의 자연상태론에 원자적인(atomistic) 개인들로부터 사회질서가 만들어지는 보편적인 원리가 담겨 있으며, 홉스의 사고실험을 되풀이하면 반복적으로 같은 결론에 이를 수 있을 것이라고 간주하는 듯하다. 이들은 홉스의 주장을 다룬다기보다는 무정부 상태에서부터 정치질서가 설립되는 일반적인 원리를 연구대상으로 삼고 있기에, 이들이 극복 원리를 논의하면 할수록 홉스가 언급한 적 없는 방식으로 논의가 전개되는 것이다.

62) “그가 정말로 국가의 원인을 설명하려고 했을까? ... 그는 분명히 합리적인 국가(rational state)가 어떻게 ‘세워져야’ 하는지를 보여주려 했다. ... 그러나 그는 재건을 위한 합리적 계획을 내놓기보다는 갈릴레오식 실험을 하는 것처럼 논리를 전개해 나갔다” (Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth, 1956), pp. 74-75; 번역문은 데이비드 고티에 저, 박완규 역, 『리바이어던의 논리』 아카넷, 2013, p. 18). 이에 동의하는 Gauthier(1969, p. 4)의 논의도 참고; Noel Malcolm, “Hobbes’s Science of Politics and his Theory of Science,” in *Aspects of Hobbes* (Clarendon Press, 2002), p. 155 역시 같은 관찰을 하고 있다.

홉스가 과학적 방법을 사용했음을 고려하지만 그 연역적 논리가 완전하지 않다는 사실을 염두에 둔다면, 홉스의 자연상태론을 이해하기 위해 어떻게 접근하는 것이 타당한가? 자연상태를 단순하게 모형화한 연구자들이 완전무결한 원리로서 자연상태론을 연구했다면, 본고의 입장은 자연상태론을 하나의 **서사(narrative)**로 보고 연구해야 한다는 것이다.

자연상태론을 원리가 아니라 서사로 보는 관점에서도 자연상태론은 과학적이며 논리적이다. 단, 자연상태론의 논리성은 필요충분조건을 만족하는 필연성이 아니라 개연성이다. 게임이론적 접근을 사용한 연구자들이 주장한 것처럼, 실제로 자유로운 개인들로부터 커먼웰스가 도출되기란 불가능한지 모른다. 하지만 논리적 필연성이 없으므로 홉스의 자연상태론의 결론이 틀렸다고 판정하는 것은 홉스의 정치이론을 이해하는 데 아무런 도움이 되지 않는다. 홉스가 커먼웰스가 설립된다고 설명한다면 그렇다고 받아들이고서, 이를 홉스의 텍스트를 통해 뒷받침할 수 있는 선에서 최대한 타당한 방식으로 이해하고자 하는 것이 본고가 생각하기에 자연상태론을 연구하기에 적합한 접근법이다.

1.3.3. 시간에 대한 고려

자연상태를 하나의 서사로 보는 본고의 접근법이 원리로서의 자연상태론 연구와 차별화되는 부분은, 자연상태 안에 **시간(time)**이 존재한다고 보는 것이다. 자연상태의 시간을 고려한다는 의미는, 시간의 방향이나 역사에 대한 홉스의 철학⁶³⁾을 살펴보겠다는 것이 아니며, 자연상태가 역사성(historicity)을 가진다거나⁶⁴⁾ 홉스가 장 자크 루소와 같이 원시적 인간

63) 이를 다룬 글로는 다음을 참고: J. G. A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes," in *Politics, language and time: essays on political thought and history* (Methuen & Co. Ltd.: 1972). Pocock에 따르면 홉스는 역사적 지식으로부터는 과학적 확실성을 기대할 수 없다고 보았기에 비역사적(unhistorical)인 정치철학을 개진하고자 하였다(1972, pp. 156, 158). 또한 인류의 역사의 끝에는 구세주의 재림에 의하여 인류 전체의 집합적 구원이 이루어질 것이라는 종말론적 신념을 갖고 있었다(1972, pp. 177, 186-7).

의 심리적 발달과정이 담겨 있는 ‘추측에 의한 역사(conjectural history)’를 제시했다는 의미 또한 아니다.⁶⁵⁾ 본고에서 말하는 시간의 존재는, 홉스가 자연상태론에서 언급한 사건에 **순서(sequence)**가 있다는 의미에 가깝다. 세 정치저작 모두에서 홉스는 자연상태의 인간들이 전쟁에 빠지게 되는 원인, 자연법의 자각, 주권자 설립을 통한 자연상태의 극복을 언급하며, 홉스가 자연상태 안의 전쟁, 자연법, 주권자 설립을 언급하는 순서가 어느 저작에서도 달라진 적이 없다. 본고는 홉스의 자연상태론이, 전쟁이 발발하고 그 안의 개인들이 자연법을 자각한 후에 주권자를 설립하는 방식으로 위험상황을 극복하는 하나의 이야기라고 본다.⁶⁶⁾

자연상태론에 등장하는 사건 간의 순서는 홉스가 자연상태론의 논리전개 구조로 채택한, 커먼웰스를 시계와 같이 조립해 보이는 분해합성법에서 비롯된다. 시계의 조립에는 이미 시작점과 완성점이 전제되어 있

64) 자연상태에 역사성이 있다고 본다는 것은, 자연상태가 인류역사의 한 시점에 실제로 나타났다고 본다는 의미이다. 이러한 입장의 예시로는 자연상태론이 인류의 초기역사를 서술한 것이라고 이해하고서 이는 창세기의 진술과 다르다며 비판한, Bramhall, Seth Ward, William Lucy, Clarendon 등 홉스의 동시대 비판자들이 있다(A. P. Martinich, “Law and Self-Preservation in *Leviathan*,” in Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs eds. *The Persistence of the Sacred in Modern Thought* (University of Notre Dame Press, 2012)[이하 Martinich (2012a)] p. 45). 자연상태에 역사성이 있다면 홉스가 자연상태론을 시작하기 이전의 역사가 있는 지에 대한 후속 질문도 제기될 수 있다. 하지만 홉스는 인류 전체가 자연상태에 놓인 적은 없었으며(L XIII[11]), 대부분의 커먼웰스는 양심적으로 정당화되기 어려운 방식으로 시작되었다고 말했기에(L “Review, and Conclusion” [8]), 자연상태를 역사적 사실로 간주하지 않았음이 분명하다. 홉스는 인류역사의 어느 시점과도 연결되지 않는, 완전히 가설적인 상황으로서의 자연상태를 상상한 것이다.

65) 앞으로 살펴보겠지만 홉스의 인간들은 루소의 원시적 인간과 달리, 사회상태의 독자와 같은 수준의 지력을 가지고 있으며(본고의 2장 참고), 자연상태의 시작과 끝에서 지적 능력이 동일하다. 자연상태의 시작과 끝에서 단 한 가지 다른 것이 있다면, 홉스의 개인들이 만인에 대한 만인의 전쟁을 통해 전쟁이 좋은 것이 아니라는, 경험을 통한 지식을 하나 얻게 된다는 것이다(본고의 3장 참고).

66) 한편, Pocock(1972)에 따르면 홉스는 역사적 지식을, 과거의 사건이 일어난 순서 그대로 사고하는 것으로 보고 이는 과학적이지 않다고 간주했는데(1972, pp. 156-7), 그렇다고 해서 홉스가 과학적 방법으로 서술한 자연상태론 안에 순차성이 없어야만 하는 것은 아니라는 것이 본고의 판단이다. 자연상태론의 순차는 인과적 순서이기 때문이다.

으며, 두 지점 사이에는 시간 순서를 역행할 수 없는 중간 단계가 존재한다.⁶⁷⁾ 이처럼 홉스의 자연상태 논의에는 자연상태의 초기에 해당하는 시기와 끝 무렵에 해당하는 시기가 있고, 자연상태가 끝나기 전까지의 기간이 순차적인 단계로 구성되어 있다는 것이 본고의 관점이다.⁶⁸⁾

기존 연구의 첫 번째, 두 번째 방식에서도 약하게나마 시간의 존재를 고려하고 있었으므로, 본고의 접근이 유달리 새로운 것은 아니라고 할 수 있다. 특히 홉스의 자연상태론을 게임으로 모형화하고자 한 연구에서는 암묵적으로 사건 간의 순차가 있음을 전제하고 있다. 앞에서 언급한 Kavka(1986), Hampton(1986)는 자연상태에서 전쟁이 일어나게 되는 상황과 주권자 설립 계약을 시도하는 상황을 각각 다른 게임으로 나타내는데, 이 중에서 두 번째 게임이 시간적으로 먼저 일어난다고 하지 않는다.⁶⁹⁾ 문제는, 어떻게 행위자들이 두 번째 게임에 임하게 되는지 그 전환을 어디에서도 설명하지 않는다는 것이다. 자연상태 내 개인들이 상황판단을 함에 있어서 경쟁을 해야 하는 상황에서 협력을 해야 하는 상황으로 다같이 생각이 바뀐다는 것은 상당한 의식전환을 필요로 하는 일인데, 이를 설명하지 않은 채로 넘어가는 것은 모든 게임이론적 해석의 공통적인 결함이다. 게임이론을 사용하지 않고서, 명예심이 두려움을 전환되어 자연상태가 극

67) 단적으로 생각해보면, 시계의 부품 하나 하나가 뿔뿔이 흩어진 때가 있고, 시계를 거의 다 조립해서 시계바늘만 붙이면 시간을 볼 수 있을 때가 있다. 말할 것도 없이, 전자가 시계를 조립하기 시작한 시점이며 후자가 시계를 거의 다 조립한 시점이다. 또한 계기판에 시계 바늘을 부착하기만 하면 되는 것이 아니라 그보다 한 단계 전에 몸체에 마지막 톱니를 조립하는 시점이 있다는 것도 쉽게 상상할 수 있다.

68) “지금까지 언급한 바를 통해, 많은 자연인들이 자신을 보존하려는 욕망과 서로에 대한 공포감 때문에 함께 하나의 단체적 인격으로 통합되는 방식과 단계(stages)를 충분히 증명했는데, 여기서 하나의 단체적 인격을 우리는 국가라고 한다”(DC V[12], 밑줄은 필자의 강조).

69) 동시에 두 게임이 진행된다고 보기에는 무리가 있다. 게임이론의 기본가정은 합리적 행위자들이 서로의 행동 옵션을 파악하고 있다는 것이고, 이를 위해서는 먼저 서로 같은 게임에 속해 있다고 행위자들이 가정해야 하기 때문이다 (Eggers 2011, p. 211). 게임이론의 기본 가정의 출처로 Eggers는 R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey* (Wiley, 1957), pp. 5, 49를 인용하고 있다.

복된다고 설명하는 두 번째 방식에서도 분명히 자연상태 안에 시간이 존재함을 전제하고 있지만, 설명이 부족하기는 마찬가지다. 완전한 설명을 위해서는 자연법의 역할과 정념과 이성 간의 관계를 규명해야 한다.

이에 본고는 자연상태론을 내용적으로 이해하기 위하여 자연상태론의 서사를 단계적으로 재구성하며, 각 단계의 전환을 상세히 설명할 것이다. 홉스의 자연상태론에는 자연상태의 초기, 만인에 대한 만인의 전쟁, 자연법의 자각, 주권 설립 신의계약의 시도라는 네 단계가 있으며, 이 서사의 결말은 커먼웰스의 성립으로 정해져 있으므로 자연상태는 시작도 끝도 없이 전쟁상태가 아니다. 자연상태 안에서는 상대적으로 평화로운 시기를 지나 만인에 대한 만인의 전쟁이 일어나고, 전쟁 이후에야 개인들은 자연법을 자각하게 되며, 개인들은 자발적으로 서로 협력하기 위한 신의 계약을 시도하지만 실패하고서 주권자를 세우는 신의계약을 통해 사회상태로 진입하게 된다. 자연상태가 사건의 순서에 따라 세부 단계로 구분될 수 있더라도 전체적인 상황이 자연상태인 것임에는 변화가 없다.⁷⁰⁾ 하지만 각 단계는 시간적 순서에 따라 발생하며 자연상태 안에 새로운 요소를 도입한다는 점에서, 여전히 자연상태에 머물러 있다고 하더라도 이전 단계에서와는 다른 세계가 된다는 것이 본고의 입장이다.

1.3.4. 재구성의 기준: 전거(典據)와 논리적 일관성

정리하자면, 본고가 채택할 접근법은 자연상태 안의 사건에는 순차가 있다고 보고 각 사건으로 인해 어떤 변화가 생기는지 이전 단계와의 차이에 주목하여 최대한 자세하게 자연상태론의 서사를 재구성하는 것이다. 서사를 “재구성”한다고 표현한 이유는, 홉스가 자연상태론에서 탈출하는 방법을 면밀히 서술하지는 않았기에 이를 규명하고자 하면 할수록 해석자의 상상을 가미하여 홉스의 논의에 살을 붙이게 된다는 사실을 인

70) 이는 아직 시계 바늘을 부착하지 않은, 혹은 그보다 한 단계 전에 마지막 톱니를 끼우지 않은 시점에서는 시간을 알려주는 기능을 할 수 없으므로 아직 시계가 완성되었다고 말할 수 없는 것과 마찬가지다.

식하고 있기 때문이다. 게임이론적 접근을 사용한 기존 연구의 사례로부터, 자칫 잘못하면 자연상태론 해석이 홉스에 대한 것이라고 볼 수 없는 연구가 될 위험성도 인지하고 있다.

하지만 이와 같은 위험성이 홉스의 자연상태론에 대한 내용적 해석을 시도하지 않을 이유가 되지는 않는다는 것이 본고의 판단이다. 자연상태론을 내용적으로 이해하는 것은 홉스의 정치이론을 파악하는 데 필수적이다. 홉스의 자연상태론 안에는 커먼웰스의 속성과 인간본성에 대한 함의는 물론, 홉스가 재정의한 자연권과 자연법의 내용과 둘의 관계, 주권자와 시민의 권리와 의무가 담겨 있기 때문이다. 한편 홉스에게서 체계적이고 완성된 정치이론을 찾을 수 있다는 기대에 회의적이며 홉스의 저작이 당대의 정치적, 지적 맥락에서 가졌던 발화 효과에 주목하는 입장에서, 자연상태론을 내용적으로 보다 충실히 이해하는 것이 도움이 된다. 홉스의 저작 간, 저작 내에 표현상의 불일치가 존재하는 것은 사실이지만, 『법의 원리』에서부터의 구성이 크게 달라지지 않은 선에서 표현법이나 빈도, 강조점에서 차이를 보인다는 점에서,⁷¹⁾ 홉스의 정치이론이 종잡을 수 없을 정도로 비일관적인 것은 아니다. 그리고 홉스의 정치저작에서 변화를 전기적 요소로 설명하기에는 생애시기가 명확히 구분되지 않으며,⁷²⁾ 특정 정치적 분파나 사상적 진영에 가담하고 있다고 설명하기에는 홉스의 입장이 어느 진영에도 속하지 않는다는 관찰이 제기되고 있는 상황에서⁷³⁾ 홉스의 주장이 가진 독특성을 온전히 포착하기 위해서는 홉스의 발화 내

71) Noel Malcolm, "On the Clarendon Edition of Hobbes's *Leviathan*: A Response," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2(2015), pp. 303-4; François Tricaud, "Hobbes' s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities," in G. A. J. Rogers and Alan Ryan eds. *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford University Press, 1998), p. 123.

72) Evrigenis 2014, pp. 7-12; Oakeshott 1975, pp. 149-152.

73) Kinch Hoekstra, "The *De Facto* Turn in Hobbes' s Political Philosophy," in Tom Sorell and Luc Foisneau eds. *Leviathan After 350 Years*(Clarendon, Oxford University Press, 2004), pp. 71-2; Mónica Brito Vieira, "Leviathan Contra Leviathan," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2(2015), pp. 273-4; Jon Parkin, "Hobbes and the Reception of *Leviathan*," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2(2015), pp. 292, 300; Malcolm 2015, p. 308.

용을 보다 면밀히 쫓아갈 필요가 있다. 특히 홉스에게서 왕정주의자(royalist), 동의론자(consensualist), 사실상의 권력에 대한 옹호론자(*de facto* theorist)로서의 면모가 복합적으로 발견된다면, 홉스가 절대주권을 옹호함에 있어서 사회계약적 방법론을 사용하며 획득에 의한 주권(sov^{er}ign by acquisition)보다 설립에 의한 주권(sov^{er}ign by institution)을 우선적으로 다루는 등 위의 세 이론적 입장이 구체적으로 혼합된 양상이 드러나는 자연상태론에 대한 이해를 빼놓을 수 없다.

자연상태가 어떻게 극복되는지를 포함하여 홉스의 자연상태론을 내용적으로 이해하는 연구가 필요하다는 인식 하에, 이 서사적 재구성이 최대의 홉스의 논의에서 멀어지지 않도록, 본고는 두 가지 기준을 세울 것이다. 첫째, 자연상태론이 개진된 부분의 텍스트에 충실한 해석을 시도할 것이다. 기존의 자연상태론 해석이 텍스트를 고려하지 않은 것은 아니지만 단편적으로 본인의 해석을 지지할만한 몇몇 표현이나 구절을 강조하거나,⁷⁴⁾ 홉스가 자연상태론을 전개한 부분에서 언급하지 않은 내용을 전거로 삼는 일이 왕왕 목격된다.⁷⁵⁾ 일부 연구자들은 자연상태에서 전쟁이 발생하는 원인이, 커먼웰스의 질서가 와해되는 원인과 동일하다고 읽기도 하는데⁷⁶⁾ 둘은 구분되어야 한다는 것이 본고의 판단이다. 이외에도 홉스의

74) 홉스의 개인들을 생존주의자로 보고 모형화한 해석의 경우, 생존(self-preservation)이라는 단어나 소위 ‘바보에 대한 답변(Reply to the Fool)’이라 불리는 부분(L XV[4]-[9])에서 힌트를 얻어 경제학의 합리적 선택 모델에서 등장할 법한 행위자를 그려내는 경향이 있다. 하지만 이는 자원제약 조건하에서 편익을 극대화(utility maximization under resource constraints)하는 경제학의 합리적 행위자와 불편하리만치 닮아있다.

75) 특히 자원의 희소성을 강조하는 독해는 자연상태론을 개진하는 부분에서는 전거가 전무하다. Abizadeh는, Hampton(1986, p. 60)이 자원의 희소성 전제를 소개하면서 데이비드 흄(Hume)의 원전을 인용하고 있다는 웃지 못할 상황을 지적한다. 자원의 희소성 전제를 처음 도입한 Gauthier(1969)도 홉스의 원전을 인용하지 않으며, Guathier(1969) 외에도 많은 학자들이 증거를 제시하지 않은 채 홉스가 자원의 희소성을 가정했다고 말한다(Abizadeh 2011, p. 301, 각주 8).

76) 이는 홉스의 정치철학의 핵심적 메시지가 명예심(glory)에 대한 견제에 있었다고 보는 많은 해석자들이 자주 택하는 독법이다. 하지만 『시민론』 13장(“통치자의 의무에 관하여”)에서 빈곤(poverty)이 사회질서를 위협한다(DC XIII[10])는 언급이 있지만, 이로부터 자연상태론 안에서 희소성이 전쟁원인이라고 읽는 것만큼이나 이러한 독법은 부적절하다는 것이 본고의 입장이다.

정치철학 3대 저작 외에 영국 내전의 역사를 다룬 『베헤모스』⁷⁷⁾를 인용하거나⁷⁸⁾, 홉스가 중요하게 생각했을 만한 당대 사회적 문제(e.g. Lloyd 2002의 경우 영국 내전, Abizadeh 2011의 경우 귀족들의 명예심 중시와 결투 문화)를 통해 자연상태론 속의 인간관 해석을 뒷받침하기도 하는데, 본고는 이러한 증거를 결정적인 것으로 간주하지 않을 것이다.

홉스의 정치저작이 위의 역사적 맥락을 염두에 두었을 가능성이 높고, 저작에서 핵심주제를 파악하여 세부해석을 뒷받침하는 것은 사상 연구에서 일반적으로 사용되는 연구 방법이기 때문에, 본고가 위와 같은 접근 자체가 잘못되었다고 부정하는 것은 아니다. 하지만 나중이나 등장하는 이야기를 앞에 덧붙여서 읽는 방식은, 단어의 정확한 정의를 바탕으로 반박할 수 없는 명제를 차례차례 연결해가는 홉스의 과학적/기하학적 방법의 관점에서는 순서상의 오류가 있다.⁷⁹⁾ 따라서 본고는 홉스가 자연상태론을 개진한 부분 내에서 찾을 수 있는 전거를 바탕으로 서사를 재구성할 것이다.

둘째, 텍스트 안에서 어떤 전거(典據)를 더 중요한 비중을 부여할지 판단함에 있어서 본고는 앞뒤 서사와의 논리적 일관성을 기준으로 삼을

77) Hobbes, Thomas. *Behemoth or the long parliament* (University of Chicago Press, 1889).

78) e.g. Lloyd 2002, pp. 39-44; Slomp 2000, p. 73; Gabriella Slomp, “Hobbes on Glory and Civil Strife,” in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge University Press, 2007), p. 190. 또한 Lloyd는 『리바이어던』의 3, 4부를 중요성을 고려할 때 홉스의 자연상태에서 인간들이 생존을 최우선시하는 존재라는 해석은 “구조적 설명력(structural explanatory)” 차원에서 부적절하다고 본다(2002, p. 15).

Lloyd는 홉스의 저작을 인용하여 본인의 입장을 뒷받침하고 있기 때문에 근거 없는 주장을 펴고 있는 것은 아니며, 텍스트 안에서 어떤 전거(典據)를 더 중요한 비중을 부여할지 판단함에 있어서 철학자가 염두에 두었을 역사적 상황을 고려하는 것은 자연스러운 일이다. 하지만 본고는 Lloyd가 기각하고 있는 “표준적”(standard) 해석(Lloyd 2002, pp. 6-15)이 지나치게 편협하게 설정되어 있다고 보며, 홉스의 자연상태 안의 개인들이 생존을 유념치 않는 존재라는 주장에 상충하는 전거가 부합하는 전거보다 많다고 본다.

79) 또한 아무리 같은 작가의 저작이라고 하더라도, 정치철학서에서 이론적 논의를 이해하는 데 있어서, 현실 정치에 대한 역사서(i.e. 『베헤모스』)를 인용하여 해석하는 것은 다소 무리가 있다.

것이다. 다시 말하지만, 본고는 홉스의 자연상태론이 필연성 있는 논리로써 일관적일 것이라고 전제하지 않는다. 하지만 홉스의 자연상태론이 주로 과학적(scientific)이며 논리로써 자연상태론을 독자에게 설득시키는 것이 홉스에게 매우 중요한 과제였다는 관점에서, 홉스가 자연상태에서 다수의 개인들로부터 커먼웰스를 조립해낼 수 있음을 밝히고자 공을 들였을 것이라고 본다.⁸⁰⁾ 한 마디로 말해서 본고는 홉스의 서술이 충분히 *개연성 있게* 이어질 것이라는 기대 하에, 앞뒤 서술이 모순되지 않는다는 의미에서 논리적으로 일관성 있게 홉스의 자연상태론을 재구성할 것이다.

구체적으로 홉스의 자연상태론에 대한 일관적 독해란, 홉스가 가정한 인간관을 바탕으로 홉스의 설립에 의한 주권(sov^{er}ign by institution) 논의에 빠지지 않았던 세 가지 사건을 설명해내는 것이다. 다시 말하면 1) 어떻게 해서 자연상태가 만인에 대한 만인의 전쟁상태가 되며, 2) 자연법에 근거한 상호협력으로는 전쟁상태를 극복하지 못하지만,⁸¹⁾ 3) 최종적으로 주권을 설립하는 신의계약(covenant)에는 합의할 수 있는지 설명할 수 있어야 한다.

80) Sagar는 서로 불신하는 개인들이 한 사람의 대표자에게 그들의 의지를 복속시키는 것으로 결정하는 과정이 워낙 규명하기 까다로워서, 최소 세 개의 정치철학 저작에서 논의된 것이라고 말한다(Paul Sagar, "Of mushrooms and method: History and the family in Hobbes' s science of politics," *European Journal of Political Theory*, Vol. 14, No. 1(2015), p. 106). Sagar의 입장 자체는 홉스가 실제 인류 역사상 정치사회의 설립은 부권적 지배를 비롯한 '획득' (acquisition)으로부터 시작되었다고 보았으므로 홉스를 사회계약론 전통에 위치시키는 것이 부당하며, 설립에 의한 주권(sov^{er}ign by institution)을 설명하는 부분에서는 동의(consent)에 의한 지배론을 주장했다고 이해하는 것이 더 적합하다는 것이다(Sagar 2015, pp. 98-103, 108-110).

81) 홉스의 자연상태 안에서는 개인들이 정념에 사로잡힌 나머지 자연법에 입각하여 협력에 나서기로 생각조차 할 수 없으며, 고로 자연상태에서 스스로 벗어날 수 없고, 어떻게 벗어날 수 있는지는 독자만이 이해할 수 있다는 해석도 있다. 본고에서는 이러한 해석에서 사용하는 정념과 이성에 대한 가정에 오류가 있다는 관점이지만, 이들의 가정대로 해석한다고 하더라도 개인들이 왜 자연법에 의한 협력에는 실패하는지 설명하면 다음과 같은 분석적/학습적(analytic or heuristic) 이점이 있다. 1) 홉스에게 영속적이고 불변인 자연법은 자연상태 안에서도 존재하는 하는데 어떻게 효력을 발휘하는지 혹은 전혀 발휘하지 못하는지, 2) 개인 간의 자체적 협력과는 다른 주권자 설립의 고유한 특성은 무엇인지 파악할 수 있다.

1.4. 본고의 구성

본고는 가능한 가장 논리적인(i.e. 개연성 있는) 방식으로 자연상태가 전쟁상태로 전락했다가 극복되는 과정을 추적할 것이며, 자연상태 안에서 벌어지는 주요 사건의 순서를 고려하여 자연상태 안의 인간이 전쟁, 자연법의 자각을 순서대로 경험하고서 주권 설립 신의계약을 체결하는 과정을 설명하고자 시도할 것이다. 이러한 일련의 과정을 통해 설립된 커먼웰스의 속성을 이해하고, 인간을 서로 다투게도 만들지만 협력할 수도 있게끔 하는 인간본성이란 도대체 어떻게 이해되어야 하는 것인지 규명함으로써, 인간본성에 대한 홉스의 견해를 밝히고자 한다.

이어지는 2장에서부터는 본격적으로 시간적 순서를 고려한 자연상태론 해석을 개진할 것이다. 커먼웰스의 구성요소(constituents)는 인간이므로, 먼저 2장은 홉스의 인간관⁸²⁾이라는 제목 하에 홉스가 본 인간의 자연적 힘(natural powers)과 인간이 살아가는 내내 추가적인 힘(power)의 추구를 통해 달성하고자 하는 행복(felicity)⁸³⁾에 대해 살펴볼 것이다. 자연적 힘에는 체력(strength), 경험(experience), 정념(passion), 이성(reason)⁸⁴⁾이 있는데, 이 네 가지가 어우러져 작동하여 인간의 행동을 결정한다. 홉스가 말한 인간의 행동결정 메커니즘을 살펴보면, 인간이 심리적 이기주의자라

82) 이는 “인간본성”이라는 단어의 사용을 피하기 위한 단어선택이다. 인간본성이 무엇을 말하는 것인지 파악하는 것은 5장까지의 분석을 모두 마친 후에야 가능하다.

83) 진석용은 『리바이어던』 번역본에서 “복됨”이라고 번역하며 “라틴어 ‘felicitas’에서 온 말로 원래의 뜻은 ‘행운’인데, ‘지복(至福)’, ‘교묘함’ 등의 뜻으로 쓰인다”고 부연설명하고 있다(『리바이어던 1』 p. 92, 각주5). 본고에서는 홉스가 아리스토텔레스 이래 토마스 아퀴나스에 이르기까지 교회에서 중심주제가 된 “궁극목적”(*finis ultimus*)이나 “최고”(*summum bonum*) 따위가 없다고 주장한 것(L 11[1])을 감안하여, 종교적 뉘앙스가 없으며 희랍어 *eudaimonia*의 번역어로서 *felicitas*의 본래 의미가 살아 있는 “행복”이라 번역하기로 한다. 가톨릭대학교 고전라틴어연구소 편찬, 『라틴-한글 사전』, 가톨릭대학교 출판부, 1995, p. 333 “felicitas” 참고.

84) 진석용은 『리바이어던』 번역본에서 “추론”이라고 번역하였으나 본고에서는 “이성”이라고 번역할 것이다. 이에 대한 보다 구체적 논의로는 각주 96을 보라.

거나 자연상태에서 모두가 개인차 없이 획일적인 존재라는 생존주의적 가정이 틀렸다는 것이 분명해진다. 또한 행복(felicity)에 대한 홉스의 논의를 살펴보면, 인간이 지속적으로 명예심(glory)을 추구하는 존재라는 가정 또한 오해임이 드러난다. 홉스의 인간관에 따르면 홉스의 개인들은 각자의 경험을 가진 존재이므로 자연상태에서도 개인차를 가지며, 통시적으로도 욕망하는 바가 시시각각 변화하며, 이성으로써 욕망을 통제할 수 있는 존재들이다.

3장부터는 커먼웰스의 구성요소인 인간이 서로 상호작용하는 방식을 살펴볼 것이다. 3장에서는 자연상태의 초기부터 전쟁의 발발까지를 살펴본다. 자연상태의 초기란 본고에서 만들어낸 용어이지만, 사실 홉스의 자연상태론에서 인간들이 ‘사회적’⁸⁵⁾ 인간들의 경우와 같은 이유(e.g. 다툼의 원인으로서는 “명예심”(glory))로 싸우는 행태를 이해하기 위하여 반드시 필요한 개념이다. 만인에 대한 만인의 전쟁은 다툼으로 인해 불신(diffidence)이 증강되어 누구라도 처음 보는 인간에게 선제공격을 할 의사를 가지는 상황을 말한다.

4장에서는 만인에 대한 만인의 전쟁이 시작된 이후 개인들에게 자연법이 자각된다는 것을 보이고, 그럼에도 전쟁이 끝나지 않는 이유를 밝힐 것이다. 자연법이 자각될 수 있는지 여부는 모두에게 이성이 있다는 사실로 보건대 필연적이다. 이때 자각된 자연법의 내용이 무엇이며 그 내용이 행동결정에 어떤 영향을 주는지를 살펴볼 것이다. 자연법은 평화를 얻을 희망이 있을 때 평화를 추구하고, 그렇게 할 수 없을 때는 전쟁에 필요한 수단을 추구하고라고 명령한다. 그러나 공통의 권력이 존재하지 않는 상황은 곧 평화를 얻을 희망이 없는 상황이라는 홉스의 규정으로 인하여, 그럴 리 없겠으나 자연상태 안의 모두가 자연법을 준수한다고 하더라도 전쟁에 필요한 수단을 추구하는 행동을 선택한다는 것을 보일 것이다.

5장은 홉스의 개인들이 동맹이라는 전쟁의 수단을 추구하며, 신의계약 없이 동맹을 구성한다는 사실을 보일 것이다. 그리고 충분히 큰 동맹

85) 이는 몽테스키외와 장 자크 루소가, 홉스는 자연상태의 인간을 이야기하겠다고 하면서 사실은 사회 안에서만 획득될 수 있는 정념들을 가진 존재를 그리고 있다고 비판한 것을 염두에 둔 표현이다. 본고의 각주 6, 7을 보라.

내부의 질서를 유지시키기 위해 주권 설립 신의계약을 체결하는 단계에 대하여 다룰 것이다. 이때 공통의 권력이 존재하지 않는 상황에서 왜 유독 주권 설립 신의계약은 유효할 수 있는지 설명할 것이다. 이어서 주권 설립을 가능하게 한 요인이 무엇이고, 주권의 핵심역할은 무엇이며 사회 계약적 방법론이 어떻게 독자를 납득시키는지 살펴볼 것이다.

6장에서는 직전까지 살펴본 시간적 흐름에 따른 자연상태론 해석을 먼저 간략히 요약할 것이다. 또한 홉스의 비판자들이 제기한, 홉스가 악한 인간본성을 가정하고 있다는 규탄과 이에 대한 홉스의 대응을 살펴봄으로써 홉스에게 인간본성이 의미하는 바를 구체화할 것이다. 마지막으로 자연상태에 대한 홉스의 서술 중 비일관적인 두 부분을 살펴볼 것인데, 이는 자연상태의 극복을 더 용이하게 하기 위한 가정이 아니며 오히려 자연상태 극복 전까지의 단계를 비정상적으로 고단하게 만든다는 점을 보일 것이다. 결론적으로 파악되는 인간본성의 실제 의미는, 인간본성을 획일화, 단순화하는 용법의 위험성을 시사한다.

2. 홉스의 인간관

홉스의 자연상태를 논리적으로 이해하고자 했으나 자연상태론은 극복할 수 없는 상태라고 결론 내린 기존 연구에서는, 자연상태의 개인들을 다소 야만적인 존재로 그리는 경향이 있다. 이들은 홉스의 개인들이 천성적으로 타인을 지배하고자 하는 정념에 사로잡힌 존재라고 보거나, 생존이라는 일차적 욕구에 혈안이 되어 동물과 다를 바 없는 존재로 보고, 심지어 홉스의 인간이 과연 동물과 달리 죽음에 대한 두려움을 가질 수 있는지를 의문시하기도 한다.⁸⁶⁾ 특히 홉스가 제시한 기계적인 심리적 메커니즘에 따르면 개인들이 규범에 따라 행동할 능력이 전적으로 결여되어 있다⁸⁷⁾고 보는 연구자들은 홉스의 물질주의 및 결정주의적 철학과 정치이론적 논의가 체계적인 모순에 빠져있다고 진단한다(Springborg 2009, p. 683).

이처럼 자연상태 안의 개인들을 짐승에 가까운 모습으로 그릴수록 자연상태의 극복은 요원해진다. 기존 연구에서 자연상태의 극복을 설명하기 어려웠던 것은, 이처럼 홉스의 인간을 단순무식한 존재로 잘못 이해한 데서 상당 부분 기인한다는 것이 본고의 판단이다. 이에 본 장에서는 본격적으로 홉스의 자연상태론의 서사적 재구성을 시작하기에 앞서 홉스의 인간관이 무엇인지를 규명할 것이다. 자연상태 안의 개인들은 사회상태의 독자에 비해서 이성적 능력이 부족하지 않으며, 홉스가 자유 의지(free

86) Gary Herbert, "Fear of Death and the Foundation of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes," *Hobbes Studies*, Vol. VII, pp. 64-67. Herbert는 장 자크 루소가 홉스의 가정에 제기한 의문인, 자연상태의 인간이 죽음에 대해 알고서 두려움을 가질 수 있는가하는 문제를 다룬다. Herbert는 감각(sense)에 대한 홉스의 설명으로부터 유추하여 '알 수 있다'고 답하고 있으나, 이 질문을 진지하게 다루는 것 자체가 홉스의 인간이 사회상태의 독자들과는 다른 지적 수준을 갖고 있다고 간주하는 것이다.

87) 이러한 관점의 연구는 다음의 출처에 나열되어 있다: Arash Abizadeh, "Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language," *Journal of History of Philosophy*, Vol. 55, No. 1(January 2017), p. 2 각주 6.

will)를 부인했다고 해서 인간이 전적으로 순간의 정념에 의해 행동이 결정될 수밖에 없는 존재라고 설명한 것은 아니다.

2.1. 논의의 출발점: 인간관에 대한 비환원적 접근

홉스의 인간관이란, 인간의 몸과 정신(mind)에 어떤 기능(faculty)이 있고 그로부터 어떤 행동이 나타나는지, 그리고 인간의 행동이 추구하는 바가 무엇인지에 관한 홉스의 견해를 말한다. 홉스의 인간관은 저작 곳곳에 퍼져있지만, 주로 홉스의 정치저작에서 자연상태에 관한 설명에 이르기 직전까지의 부분에 포진되어 있다. 홉스가 자연상태를 다루는 부분(EL XIV-XX; DC II[3]-VI; L XIII-XVII)도 인간관을 제시하는데, 자연상태 논의가 등장하기 이전의 부분과는 분석 수준의 차원에서 약간의 차이가 있다.

이때 분석 수준이라 함은, 개인에 대한 분석에서 인간관계에 대한 분석으로 시야가 확장된다는 것을 말한다. 정치철학 부분만 별도로 출판한 『시민론』을 제외하고 『법의 원리』와 『리바이어던』은 개별 인간의 감각기관과 사고에 관한 원리를 설명하는 것에서 출발하며(EL I-VIII[3]; L I-IX), 이어서 대인관계에서 어떻게 서로를 인식하고 말과 행동으로 영향을 주는 지가 이론적으로 설명된다(EL VIII[4]-XIII; L X-XI; DC II[1]-[2]에도 요약적으로 제시되어 있다). 대인관계에 대한 논의는 인간이 자신의 힘(power)을 다른 사람과 비교하는 이야기부터 시작되는데, 자신과 다른 사람의 힘(power)을 인식한 데서 오는 관계 속에서 촉발되는 다양한 정념⁸⁸⁾과 언어를 통해 서로 소통하고 가르치고 의견을 설득하는 등 다양한 상호작용에 대한 설명을 읽으면 자연히 가상의 양자적(bilateral) 관계를 떠올리며 읽게 된다. 그 다음으로, 자연상태라는 인간세계 전반의 모습이 제시되며 그 안에서의 대인적 상호작용이 다루어진다. 앞부분이 지각과

88) 다양한 정념에는 명예심(glory), 헛된 명예심(vainglory), 두려움(fear), 분노(anger), 용기(courage), 소심(pusillanimity), 아량(magnanimity) 등이 포함된다(L VI [14]-[48]).

정신의 작용에 대한 성찰이라면, 이 부분에서는 정념으로부터의 추론(inference made from passions)이 본격적으로 제시되며, 이론적으로 인간의 몸과 정신의 능력, 그에 따라 가능한 행동이 무엇이 있다고 이야기하는 앞부분과 달리, 실제로 그러한 인간들이 모이면 어떤 일이 일어나는지를 다소 경험적으로 제시하고 있다. 분석자의 시각이 개인의 내부에서부터 출발하여 바깥으로, 가까이에 있는 사람에서 같은 자연상태의 사회에 있는 사람에게까지, 점점 더 멀리 퍼져나가는 방식으로 논의가 전개된다고 할 수 있다.

본고에서는 홉스가 자연상태의 인간에 대하여 가정한 인간관이, 자연상태 논의가 시작되면서 언급된 것에 한정되지 않고 감각에 대한 논의부터 자연상태 논의가 시작되기 전까지 모든 요소를 포함한다는 점을 강조하고자 한다.⁸⁹⁾ 이 ‘모든’ 요소에는 감각, 기억, 경험적 지혜(prudence)⁹⁰⁾ (EL IV[10]), 언어를 바탕으로 한 추론적 사고(ratiociation 혹은 reasoning) (EL V[11]; L V), 나열된 모든 종류의 정념⁹¹⁾, 행복(felicity)의 추구, 보이지 않는 힘에 대한 숭배로 나타나는 종교(EL XI; DC XV[17]-[18]; L XII), 가족관계(EL VIII[8]; DC IX[3],[6]), 양심(conscience) (EL; DC I[10]; L VIII[4])까지도 포함되며, 무엇보다도 앞의 나열한 사항에 있어서 개인이 존재한다(EL X[1]-[3], XIV[3]; DC III[9]; L VI[6], VIII[3]-[16], XII[1])는 내용이 포함된다. 이는 기존의 자연상태론 해석에서 인간관이 지나치게 편협하게 가정되는 경향에 시사하는 바가 있다. 홉스의 개인들이 합리적 행위자라거나(Gauthier 1969, Eggers 2011), 두려움

89) 본고는 자연상태 시작 전의 모든 정신의 기능(faculty)과 행동 가능성, 자연상태론 이전 장이 아니더라도 이후 장에서 ‘자연상태 안에서 원래 존재하고 있었다’고 언급되는 모든 정신의 기능과 행동 가능성을 자연상태 내의 인간에 대한 홉스의 인간관이라고 볼 것이다. 그리고 자연상태 시작 전에 등장하더라도 명시적으로 커먼웰스에서의 예시로 언급된 부분은 배제할 것이다. 세습적 문장(紋章, coats of arms)과 공작·백작·후작·남작 등의 칭호에 대한 언급이 이에 해당된다(L X[50]-[52]).

90) 진석용 역, 『리바이어던1』에서는 “prudence”를 “사려”라고 번역했으나, 본고는 이를 따르지 않는다.

91) 인자(benevolence), 선의(good will), 자선(charity), 친절(kindness), 연민(pity)이 포함된다(L VI [22], [30], [46]).

(Kavka 1986)이나 명예심의 추구(Strauss 1952, Oakeshott 1975)에 ‘항상’ 사로잡혀 있는 모습으로 상상되고, 심지어는 자연상태의 개인들 ‘모두’가 그러하다고 그려졌던 것이 지나치게 환원적인 인간관 가정이 라는 의심을 할 수 있는 것이다.

물론, 이러한 기존 해석이 다양한 인간 정신과 행동 가능성의 측면을 *인지하고 있으면서도* 자연상태론에 대한 이해를 돕고자, 가장 중요하다고 판단되는 특징을 강조하여 모형화(formalize)한 것일 수 있다. 그러나 일부 해석에서는 감각과 정념의 작동에 대한 물질주의적 이해를 바탕으로, 홉스의 개인들이 심리적 이기주의자라고 단순화하는 우를 범했다.⁹²⁾

92) 홉스의 인간관이 심리적 이기주의가 아니라는 대표적인 반박에 대해서는 다음을 보라: Bernard Gert, “Hobbes and psychological egoism,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4(1967), pp. 503-520. Gert(1967)가 쓰일 당시에는 홉스가 그의 인간관으로 볼 때 심리적 이기주의자라는 이해가 만장일치적으로 채택되고 있었다고 한다(Gert 1967, p. 503). 하지만 Gert(1967)는 홉스의 개인들이 심리적 이기주의자라고 볼 경우 도덕적 이유로써 행동하는 것이 원천적으로 불가능해지는데, 홉스가 계약을 반드시 지켜야 한다는 제3자연법을 제시하였고, 현실에서 진정한 도덕 철학의 부재로 인하여 옳고 그름(right and wrong)에 대한 잘못된 교의(doctrines)로 인하여 분쟁이 발생하고 있다는 점을 개탄하고 있었다는 점에서 홉스가 가진 인간관이라고 보기 어렵다고 본다(Gert 1967, p. 517). Gert(2001)는 심리적 이기주의를 “모든 인간이 항상 자신의 이익을 위해서만 행동한다”라는 명제를 지지하는 입장으로 파악하고(Gert “Hobbes on reason.” *Pacific Philosophical Quarterly* Vol. 82, No.3-4(2001), p. 243), 홉스는 결단코 심리적 이기주의에 해당하는 주장을 하지 않았다고 말한다. 그 이유는, 홉스의 인간들의 경우 정념에 의하여 진정한 이익을 위한 행동이 방해받기 때문에 현실적으로 항상 이익을 추구한다고 볼 수 없고, 홉스는 분명히 다른 이를 배려하는 정념과 행동에 대해 이야기하는데 그 근원 원인이 자기이익 때문이라고 해보았자(이는 동어반복적 이기주의 tautological egoism라 불리는 개념이다) 실제 행동에 있어서 타인에게 이로운 행동을 했다는 점에 있어서 차이가 없기 때문이다. Gert는 그의 책 *Hobbes* (Polity, 2010)에서도 같은 논지를 이어가고 있다.

이에 Martinich는 홉스의 개인들이 심리적 이기주의자는 아니더라도 욕망 이기주의자(desire egoist)일 수는 있다고 반박했으나, 자신의 욕망을 충족하여 만족을 극대화하는 행위자는 아니라는 데 공감했으며(A. P. Martinich “Egoism, Reason, and the Social Contract.” *Hobbes Studies* Vol. 25 No. 2(2012)[이하 Martinich(2012b)], p. 217), 어리석은 이(The Fool)에 대한 홉스의 답변으로 볼 때 개인의 이성이 개인에게 즉각적으로 이익이 되는 행동을 금지하는 내용을 명령할 수 있다고 보았다(Martinich 2012b, p. 218).

그 외의 해석에서도 특정 측면을 강조하여 모형화함에 있어서, 자연상태 속 개인들의 정신을 장악하고 있는 것이 무엇이든지간에(이성적 판단력이든, 특정 정념이든), 시종일관 변하지 않고 작용하는 인간의 핵심 ‘본성’인 것인 양, 나아가 확일적으로 자연상태 안의 인간 모두에게 동시에 해당되는 특성으로 생각되게끔 오해를 불러일으켰다.

아마도 기존 해석은, 하나의 가정을 중점으로 한 모형화가 가능하다고 판단할 근거가 충분하다고 생각했을 것이다. 추측컨대, 자연상태론이 시작되는 부분에서 체력(strength)과 정신적 기능(faculties of mind)⁹³⁾이 대략적으로 동등함으로 인한 살해 능력에 있어서의 동등성이 언급되는 부분(EL XIV[2]; DC II[3]; L XIII[1]-[2])이 바로 그 근거에 해당한다. 생존주의적 해석에서는, 모든 인간이 죽음을 두려워한다는 명제도 그 근거로 간주할 것이다. 하지만 이전까지 언급된 인간 정신의 다양한 속성이 살해 능력의 동등성으로 인하여 모두 무효화된다고 볼 필요가 없다. 체력과 정신적 기능(faculties of mind)의 대략적 동등성과는 별개로 인간의 다양한 정념과 이성의 제(諸)기능이 작동할 수 있다는 것은 논리적으로 납득 가능하며, 살해능력의 동등성으로부터 곧바로 이들 모두가 희망하는 대상이 생존이라고 읽는 것은 오류다. 인간이 생존이라는 문제를 무시할 수 없다는 특성을 가진다고 해서 즉각적으로 인간을 동물과 다름없는 모습으로 인식할 필요는 없으며, 인간의 사고능력을 눈앞의 생존 수단을 계산하는 것에 제한하여 홉스의 자연상태론을 읽을 필요는 없다는 것이다. 가령 홉스의 개인들을 생존이익을 극대화하는 행동만을 합리적으로 선택하는, 생존엔진으로 보거나(Gauthier 1969, p. 30), 공격적으로 명예심을 추구하려는 욕망에 사로잡힌 행위자들이 죽음에 대한 두려움을 경험하고서야 이성을 찾는다는 설명(Strauss 1952, p. 19)은, 홉스의 개인 안에서 정념과 이성이 항상 작동하고 있다는 사실에 배치되며 그 결과 자연상태 안에서 개인의 행동이 결정되고 인간 간 상호작용이 이루어지는 메커니즘을 오해하게끔 한다. 무엇보다 홉스는 아래에서 볼 수 있듯이, 『리바이어던』을 제외한 모

93) 『리바이어던』에서는, 극소수만이 사용할 수 있고 그 능력이 발휘될 수 있는 영역이 극히 제한되어 있는 과학(science)을 배제하고서, 모든 인간의 경험치가 비슷하기 때문에 경험적 지혜(prudence)가 동등하다고 이야기한다(L XIII[2]).

든 정치저작의 자연상태 논의를, 앞서 논의한 다양한 신체적·정신적 기능(faculty)이 유지된다는 직접적 언급과 함께 시작하고 있다.

이전 장에서는 몸과 정신의 자연적 힘을 포괄한 인간본성의 전체(the whole of human nature)를 설명하였으며, 이는 몸의 체력, 경험, 이성, 정념이라는 네 종류로 요약될 수 있을 것이다. 이번 장에서는 이러한 우리의 본성(this our nature)이 안전 측면에서 우리를 어떤 상황에 놓이게 했는지, 그리고 서로에 대한 폭력을 계속하고 그로부터 스스로를 보호할 수 있을 가능성을 얼마나 남겨두었는지 다루는 것이 적절할 것이다(EL XIV [1]-[2] 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

아마 인간본성의 기능(The faculties of human nature)은 체력, 경험, 이성, 정념 등 네 가지로 환원될 수 있을 것이다. 이 네 가지 기능을 앞으로 다룰 사상(doctrine)의 실마리로 삼아, 먼저 우리는 다음과 같은 점을 밝힐 것이다. 즉 이런 기능을 타고난 인간이 서로에 대해 어떤 유형의 성향을 갖는가? 그리고 인간이 사회에 쉽게 적응하도록 태어났는지 여부와, 상호간의 폭력으로부터 자신을 보존하기 위해 타고난 기능은 무엇인가?(DC [1] 밑줄은 필자의 강조)

직전 부분에서 인간본성의 전체(the whole of human nature)를 설명하였으며, 여기에는 몸과 정신 모두의 기능이 포함되어 있다. 몸과 정신의 기능은 신체적 힘, 경험, 이성, 정념이라는 네 종류로 환원될 수 있을 것이다. 이번 부분은 이처럼 자연적으로 부여받은 자질(being gifted with these natural endowments)을 가진 인간이 서로에게 가진 태도를 갖고 있는지, 인간 상황에 대해 고려하는 것으로 시작하고자 한다(DC 1642년 판본. DC 편집자 각주1에서 재인용; 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

이상에서 “체력, 경험, 이성, 정념”이 인간의 본성이며 자연상태 논의의 기초라는 언급이 반복적으로 발견되고 있다는 사실을 확인하였다. 본격적인 세부요소에 대한 논의에 들어가기 전에 마지막 걸림돌을 제거하기 위하여, 위에 대응되는 언급이 『리바이어던』 13장에서는 등장하지 않고 곧바로 체력과 지력의 대략적인 동등성에 대한 언급부터 하기 때문에, 초기의 두 저작 때 가졌던 홉스의 생각이 바뀌었고 최종적 입장은

『리바이어던』에 제시된 것이 아닌가 하는 반론⁹⁴⁾에 대응하고자 한다.

『리바이어던』(L XIII [1]-[3])에서 체력과 정신적 기능(faculties of mind)의 동등성에 대하여 각 한 문단씩을 할애하며 초기작에서보다 상술하고 있고, 능력의 동등성(equality of ability)으로부터 목표를 달성할 희망의 동등성(equality of hope in the attaining of our ends)이 다툼의 첫 번째 원인인 경쟁(competition)으로 이어진다고 자연상태론이 시작되고 있는 것은 사실이다. 실제로 홉스의 개인들을 생존 외에 아무 관심이 없는 것처럼 단순화한 인간관에서 출발하여, 생존경쟁으로 모형화하는 많은 연구들은 『리바이어던』을 핵심 근거로 삼고 있다.⁹⁵⁾ 그러나 정신적 능력(faculties of mind)에는 경험을 토대로 한 경험적 지혜(prudence)가 포함되어 있고, 배제된 것은 과학(science)인데 홉스의 향후 논의를 보아서는 언어적 추론(reasoning)⁹⁶⁾ 능력을 극소수(very few)만 가진 것으로 해석할 수 없기 때문에 이 언급은 기각해야만 하므로(본고의 2.2.2. 참고), 결국에는 『리바이어던』의 자연상태 속 개인들에게도 “체력, 경험, 이성, 정념”이 모두 있다. 무엇보다 살해능력의 동등성만으로는 만인에 대한 만인의 전쟁이 일어나지 않으며, 개인들이 달성하고자 하는 목표가 무엇인지가 전쟁 발발에 중요한데, 생존경쟁으로 모형화하는 경우에는 그 목표를 해석자가 임의적으로 제시하는 문제가 많았다- 가령 홉스의 글에는 존재하지 않는 자원의 희소성 가정을 읽어 내거나, 처음부터 이유를 막론하고

94) 앞으로 3장에서 보겠지만, 『리바이어던』에는 초기저작인 『법의 원리』, 『시민론』에 비하여 모형화하기에 적합한 서술이 더 많다. 이를 초기에서 후기로의 입장변화로 간주하고 『리바이어던』을 최종견해로 파악하는 해석이 다수 있다.

95) 대표적으로 Gauthier(1969). 희소성 가정을 채택한 글들의 목록은 다음의 출처에 제시되어 있다: Eggers 2011, p. 202 각주 19.

96) 진석용 역 『리바이어던』에서는 “reason”을 항상 “추론”이라고 번역하지만, 본고는 “이성”으로 번역했다. 홉스가 “strength, experience, reason, passion”이 인간에게 자연적으로 내재되어 있다고 나열할 때와, “reason is no less of the nature of man than passion”(EL XV[1])이라고 언급할 때와 같이, “reason”과 “passion”이 서로 대조적이지만 대등한 수준의 개념임을 나타내기에도 보다 적절하다고 판단했기 때문이다. 두 가지 예외를 두었는데, “reasoning”이라고 쓰였을 때 “(언어적) 추론”이라고 번역했으며, “right reason”은 “올바른 추론”으로 번역했다.

개인들이 서로를 극도로 두려워한다는 것으로 말이다. 하지만 본 장의 2절에서 자세히 살펴보겠지만 개인들이 달성하고자 하는 목표는 (자원제약 하 이익극대화나 생존이 아니라) 개인에 따라 다양하고 개인의 경험, 이성, 정념이 모두 작동한 결과 설정된다는 사실이 『리바이어던』에서도 유지된다. 또한 반론의 주장처럼 유독 『리바이어던』에 와서는 홉스의 인간관이 자연상태론에서 단절되고 있다면, 왜 『리바이어던』에서 자연상태론이 시작되기 전의 열두 장(章)에 걸친 방대한 논의가 인간관에 할애되었는지를 설명할 방법이 없다. 만약에 자연상태에까지 인간관을 가지고 갈 계획이 아니라면 애초에 왜 한 책에 묶어서 출판했는지도 알 수 없을 노릇이다. 따라서 책의 구성을 좇아, 『리바이어던』에서도 홉스의 인간관이 자연상태에 연장된다고 읽는 것이 자연스럽다.

2.2. 인간관의 제(諸)구성요소

앞에서 보았듯이 홉스는 체력(strength), 경험(experience), 이성(reason), 정념(passion)이 인간의 본성이라고 말했다. 이 네 가지 요소를 각각 살펴보는 방법도 있겠으나, 본고에서는 홉스의 방법을 좇아 이들이 어우러져 작동하는 방식을 보이고자 한다. 단, 이성(reason)은 그 개념을 규정하는 것 자체가 하나의 해석적 문제이기 때문에 별도의 세부절(2.2))을 할애할 것이다. 홉스의 인간관은 크게 두 부분, 즉 지각부터 행동 결정이 이루어지는 생리학적 메커니즘을 설명하는 부분과 인간 행동 기저의 목표(i.e. 행복 felicity)라는 다른 차원으로 구성되어 있다.⁹⁷⁾ 전자가 몸과 정신이 작동하여 자발적 행동(voluntary action)이 이루어지는 원리를 규명한 것이라면, 후자는 그때그때 달라지는 개별 행동을 배후에서 지휘하는, 변

97) C. B. Macpherson은 “타인보다 우월한 무한한 권력의 추구라는 모든 인간의 천성은 지속적인 운동의 욕구와는 달리 자명한 생리학적 전제가 아니며” 홉스는 “그의 생리학적 전제에 사회적 가정을 도입해야 했다” (C. B. Macpherson, 1968, p. 46; 번역문은 C. B. 맥퍼슨 저, 이유동 역, 『소유적 개인주의의 정치이론』, 인간사랑, 1991, p. 78).

하지 않는 인간 삶의 방향성에 관한 언급이다.

2.2.1. 행동결정 메커니즘

먼저 행동결정 메커니즘에 대한 논의부터 살펴보면 다음과 같다. 우선 물체(body)가 공기 중으로 내보낸 외부적 운동(external motion)이 감각 기관에 감지되면, 감각 신경을 거쳐 뇌로 전달된다(EL III[9]). 뇌 안에 채워져 있는 내용물(EL VII[1])이 진동하면 뇌에서부터 저항 내지 반작용(resistance or reaction)이 일어나 다시 감각 신경을 누르는데 그 운동(motion)이 곧 감각(sense)이다(EL III[25]). 흄스의 행동결정 메커니즘 설명에서 유의할 것은 외부적 운동이 인간 신체내부로 전달되어 감각이라는 비운동적 현상을 초래하는 것처럼 보이지만 사실은 감각의 실체가 운동이라는 것이다. 인간 신체 외부와 신체 및 정신 내부에서 이루어지는 모든 것의 실체는 운동(motion)인데(L VII[9]), 신체 어느 부분에서 운동이 계속되는가에 따라 이름만 바뀐다고 생각하면 간편하다. 외부에서 시작된 운동이 뇌에 이르면 뇌에서의 운동은 “발상(conception)”이라고 불리고, 뇌에서 출발한 “발상(conception)”이 더 나아가 심장에 이르면 “정념(passion)”이라고 불린다(EL VIII[1]). 흄스가 말한 정신의 기능은 두 부분으로 나뉘는데 (“Of the powers of mind there are two sorts”), 하나는 앞 문장에서 말한 발상과 관계된 지각력(power cognitive or imaginative or conceptive)이고, 다른 하나는 정념과 관계된 원동력(power motive)이다(EL II[7]).

감각 기관에서 외부 운동을 순간적으로부터 감지하는 압력을 일으키는 운동인 감각(sense) 외에 정신의 모든 운동은 상상(imagination)이다. 감각의 대상이 사라진 뒤 정신 내에 강도가 약해진 형태로 남는 발상(conception)인 기억(memory 혹은 remembrance), 그리고 앞에서 말한 정념(passion)은 기본적으로 상상(imagination)에 해당된다. 같은 심적 상태이지만⁹⁸⁾, 정념이 대상을 마주했을 때 한 개인의 마음을 장악하고 있는 상

98) 상태라고 했지만 그 실체는 운동이라는 것을 잊지 않아야 한다. Martinich,

태 자체의 이름이라면, 욕구(appetite)는 대상에 대해 다가가고자 하는지 피하고자하는지의 방향성이 담겨 있는 이름이다.⁹⁹⁾ 욕구는, 대상에 다가가려는 것¹⁰⁰⁾과 대상으로부터 멀어지려는 마음인 기피(aversion)로 나뉘며, 미래에 대한 기대가 담겨 있는 경우 각각 희망(hope)과 두려움(fear)으로 나뉜다.¹⁰¹⁾ 욕구는 개인의 내부로부터의 능동적 운동의 시작(endavour or internal beginning of animal motion) 그 자체이기도해서(EL VII[2]), 인간의 근육이 움직이게끔 만든다. 내장의 소화운동, 심장의 박동과 같은 비자발적 운동이 아니라, 걷고 물건을 잡는 등 자발적이고 의지적인 운동을 하기 전에 인간 정신 안에는 그 대상 혹은 상황에 대한 욕구(appetite), 기피(aversion), 희망(hope), 두려움(fear)¹⁰²⁾ 등 다양한 종류의 정념이 번갈아가며(alternately) 자리 잡는 숙고(熟考, deliberation)가 일어난다(L VI[49]). 그러다가 마지막 욕구 혹은 기피에 이르면 인간은 그 욕구에 따라서 행동을 취하며, 그 마지막 욕구 혹은 기피는 곧 행동을 초래한 의지(will)라고 명명된다. 의지의 실체는 욕구이며, 의지는 행동이 일어난 다음 행동을 초래한 욕구에 사후적으로 붙여지는 이름인 것이다.

Hobbes (Routledge, 2013) p. 35는 이것이 홉스의 입장인 것이 자명하다고 본다. 이에 비해 Watkins(1955, p. 251)는 홉스의 주장과는 달리, 실제로는 정신에 대한 홉스의 설명(“account of the mind”)이 물질주의적이기보다 부수현상적(“an epiphenomenalist rather than a strictly materialist one”)이라고 말한다. Paul Hurley, “The Many Appetites of Thomas Hobbes,” *History of Philosophy Quarterly* (1990), Vol. 7, pp. 391-407는 홉스가 정신 상태에 대하여 일관적인 관점을 갖고 있지 않았다고 본다(Abizadeh 2017, 9 각주 44에서 재인용).

99) 예를 들어 대상에 대한 경이(admiration)가 정념(passion)이라면, 호기심(curiosity)은 욕구(appetite)다(EL IX[18]; cf. 『리바이어던』에서는 경이(admiration)가 기쁨(joy)이라고 명명된다). 다른 부분에서는 “욕구(appetite), 욕망(desire), 사랑(love), 기피(aversion), 혐오(hate), 기쁨(joy), 슬픔(grief)”이 “단순한 정념”(simple passions)이라고 명명되는 것으로 보아(L VI[13]), 욕구(appetite)보다 정념(passion)이 상위개념임을 알 수 있다.

100) 상위개념과 똑같이 “appetite”라 불린다.

101) “욕구와 두려움은 미래에 대한 기대다(appetite and fear are expectations of the future)” EL XII[2].

102) 진석용 역 『리바이어던1』에서는 “aversion”을 “혐오”로, “fear”를 “공포”로 해석했으나 본고는 이를 따르지 않는다.

위와 같이 정신 내 작용이 행동으로 연결되는 과정을, ‘외부 자극에 대하여 신체기관의 자동적 반응에 의하여 욕구가 형성되므로 이에 따른 모든 행동은 무비판적이고 이기적인 것일 수밖에 없다’¹⁰³⁾는 것으로 오인하기 쉽다. 이러한 실수를 피하기 위하여 흔히 가질 수 있는 오해를 타파하자면, (1) 감각(sense)과 정념(passion)은 인간의 정신을 스쳐가는 일시적인 현상으로 끝나지 않으며 (2) 욕구(appetite)는 전적으로 생체적인 현상이 아닌데다가 일생에 걸쳐 변화하며 (3) 숙고(deliberation)는 자동적인 생체반응으로써 행동이 결정되는 수동적인 과정이 아니라 적극적인 사고에 의한 판단 과정이며, 이성(reason)이 이 과정에 영향을 미친다.

먼저 (1) 감각과 정념이 일시적인 것으로 오해되는 이유는, 아마도 인간 외부의 운동이 사라지지 않는 한 (세상 모든 물체가 멈추지 않는 한) 끊임없이 새로운 감각과 정념이 정신 안에 자리 잡기 때문일 것이다. 하지만 대상에 대한 감각은 시간이 흐르면 기억으로 전환되며, 정념도 그러하다. 경험한 모든 감각과 정념이 일일이, 동등한 선명도로 기억되는 것은 아니지만, 강렬했던 일부는 개인에게서 사라지지 않고 정신 안에 남아서 개인을 형성(constitute)한다. 감각은 기억으로 전환되어 개인이 과거 경험으로부터 지식을 얻는 과정에 기여하며,¹⁰⁴⁾ 이는 곧 미래에 대한 예측에 활용된다.¹⁰⁵⁾ 정념의 경우에도 과거의 욕구가 대상에 대한 기억으로 남기

103) 이 주장은 흄스의 인간관이 심리적 이기주의라는 결론으로까지 확대될 수 있다.

104) “지식에는 두 종류가 있다. 하나는 감각 혹은 감각의 기억이고(i.e. knowledge original), 다른 하나는 언어와 삼단논법을 사용하여 얻은, 명제의 진실성에 대한 지식(i.e. science)이다. 전자는 사물의 효과가 외부에서부터 인간에게 작용한 것을 경험한 것이고, 후자는 언어적으로 명칭(names)을 제대로 사용한 경험이다. 고로 두 종류의 지식 모두 결국에는 경험이다. 모든 지식은 경험으로부터 오며, 모든 경험은 기억이다. 따라서 지식(knowledge) 또한 기억(remembrance)의 일종이다” (EL VII[1]).

105) “미래에 대한 발상은, 다름이 아니라 과거에 지난 일에 대한 기억으로부터 같은 것을 추정하는 것이다” (EL VIII[3]). 미래에 대한 예측을 (잘)하는 것을 경험적 지혜(prudence)라고 말하는데, 이는 본질적으로 확정적 지식이 아니라 추측(presumption)이다(L III[10]). 그래서 “미래에는 A가 B할 것이다”라는 명제도 진실성 있는 proposition이 아니라는 점에서, 미래에 대한 모든 추측은 경험적 지혜(prudence)가 있는 사람이 한다고 하더라도, 지식에는 못 미치는 의견(opinion)이라고 할 수 있다.

때문에¹⁰⁶⁾ 개인이 대상을 감지할 때마다 과거에 느꼈던 감정과 일관적으로 행동하게끔 한다.¹⁰⁷⁾ 직전 과거까지의 욕구가 문자 그대로 특정 대상에 대한 개인의 호불호 혹은 ‘취향’을 형성한다고 말할 수 있다. 흄스가 대상에 의해 감각과 정념이 최초로 형성되는 과정만을 주로 설명하기 때문에 명확히 드러나지는 않지만, 감각과 정념은 일시적으로 정신을 스쳐 지나가는 것이 아니라 기억되고, 경험으로 전환되어 지식(knowledge)과 의견(opinion)의 형성에 기여한다(L VII[4]).¹⁰⁸⁾

(2) 욕구(appetite)가 전적으로 생체적으로 형성되는 것처럼 보이는 이유는, 아마도 흄스가 대상에 대한 발상(conception)이 생체적 운동(vital motion)에 도움이 되면 쾌락(pleasure)¹⁰⁹⁾을 일으키고, 도움이 되지 않으면 고통(pain)을 일으킨다(EL VII [1]; L VII[10])¹¹⁰⁾고 말했기 때문일 것이다. 생명의 운동(vital motion)이란 혈액순환, 맥박, 호흡, 소화, 영양흡수, 배설 등 상상(imagination)의 도움 없이 이루어지는 활동이라고 정의된다(L

106) “이러한 단순한 정념들, 즉 ‘욕구·욕망·사랑·혐오·미움·기쁨·슬픔’ 등은 고찰하는 관점에 따라 다양한 이름을 지니게 된다. 첫째, 이들 정념이 계속되어 일어날 경우 자신의 바람이 달성될 가능성이 있느냐 없느냐에 따라 그것을 부르는 이름이 달라진다. 둘째, 사랑의 대상이나 미움의 대상이냐에 따라 이름이 달라진다. 셋째, ...” (L VII[13]). 이 부분에서는 순간의 고찰에 따라서 정념이 다양한 이름을 가지게 된다고 설명하고 있으나, 인간에게 기억이 있다는 점을 고려하면 대상에 대한 과거의 경험이 현재의 정념을 결정하는 데 첫째와 둘째 측면에서 영향을 줄 것이다.

107) 예를 들어 과거에 오이를 먹어보고 싫어했던 사람은 다시 오이를 마주했을 때 피하고 싶은 욕구(appetite)가 상기될 것이다.

108) 이처럼 개인의 형성이 자의식의 형성이라기보다 행동결정에 있어서 욕구(appetite)의 일관성, 대상에 대한 지식과 의견을 보유하는 정도로 논의되는 이유는, 흄스가 데카르트와 달리 정신현상을 주재하는 에고(ego)의 존재를 부인하기 때문이다(에고에 대한 부인으로는 Tuck 2002, p. 52 참조). 흄스는 발상(conception)과 정념(passion)을 저장해두고서 관찰하고 자각하는, 정신 안의 또 다른 기관이 존재하지 않는다고 본다.

109) 그 실체는 심장에서의 운동(nothing but motion at heart)이다.

110) 그리고 욕구(appetite)는 쾌락(pleasure)이나 고통(pain)을 심장에서 일으킨 해당 운동(motion)의 명칭이다. 뇌에서 발상(conception)이라고 불리던 운동(motion)이 몸의 다른 부분인 심장에서 작용을 일으키는 순간, 이름이 욕구(appetite)로 바뀌어 불리게 된다고 생각하면 쉽다.

VI[11]. 그러나 이러한, 체내 항상성을 유지하며 불수의(不隨意) 근육을 통해 이루어지는 작용을 명령하기 위해서 상상의 도움이 필요하지 않다는 것은 사실이지만, 상상으로 인해서 이러한 작용이 영향을 받지 않는다는 말은 아니다.¹¹¹⁾ 이 지점에서 다음과 같은 반론이 가능하다. 상상은 과거의 사건을 떠올리거나 과거의 경험을 바탕으로 미래도 그러할 것이라고 예측하는 것과 관계가 있으니 사고를 매개로 영향을 줄 지 모르지만, 현재의 쾌락이 생성되는 과정은 즉각적이니만큼 생체적이고 사고가 개입할 여지가 없는 것은 아닐까? 흄스는 같은 냄새라고 하더라도 자신에게서 나면 쾌락으로 느껴지지만 다른 이에게서 나면 불쾌(displeasure)로 느껴진다고 하거나, 악기를 연주할 때 스스로 만족하는 데서 오는 기쁨(joy)¹¹²⁾이 있다고 말하므로, 이로 볼 때 쾌락이 전적으로 생체적인 현상은 아니라는 것을 알 수 있다. 냄새의 예시로부터는 쾌락이 개인이 상황판단을 어떻게 내리는지에 따라서 영향을 받으며 쾌락을 느끼는데 사고가 개입된다는 것을 알 수 있고, 악기 연주의 예시로부터는 쾌락의 종류에는 단지 신체적 쾌락이 아니라 정신적 기쁨이 있다는 것을 쉽게 이해할 수 있다.¹¹³⁾ 쾌락을 느끼게 했던 대상에 대해서, 인간은 다가가고자 하는 내부적 운동의 시작인 욕구(appetite)를 갖게 된다.¹¹⁴⁾ 고로 욕구는 자동적인 생체반응에 의하여 수동적으로 형성된다기보다는 상황에 대한 인간의 이해와 사고력이 동원되어 형성된다.¹¹⁵⁾

111) 단적으로, 고소공포증이 있는 사람은 높은 곳에 서있는 상상하기만 해도 심장 박동수가 증가할 수 있고, 중요한 시험을 앞둔 사람은 시험 일정을 확인하면서 소화에 지장을 받을 수 있다. 이는 물체에 대한 상상만이 아니라, 전쟁과 같은 상황을 상상하는 경우에도 적용될 수 있다.

112) 기쁨은 ‘정신의 쾌락(pleasure of mind)’의 동의어이다(EL VIII[2]; L VI[12]).

113) 신체적 쾌락과 정신적 기쁨의 구분은 다음 부분에 소개되어 있다: EL VIII[9]; L VI[12].

114) Abizadeh(2017, p. 10)는 욕구(appetite; 혹은 그 동의어인 욕망(desire))나 기피(aversion)는 정신적 상태의 이름이 아니라 그 물질적 기반(material basis)이고, 정신적 상태는 쾌락(pleasure)과 불쾌(displeasure)라고 보아야 한다고 말한다. 『리바이어던』에서는 “따라서 ‘쾌락’ 또는 ‘환희’는 선의 나타남 혹은 선에 대한 감각(Pleasure therefore, is the appearance, or sense, of Good)” (L VI[11])이라고 하는 것으로 보아 운동(motion)인지 아닌지 여부가 비확정적이라 볼 수 있는 여지가 있다(cf. Watkins 1955나 Hurley 1990의 주장과 유사하다).

이처럼 인간 사고의 영향을 받는 욕구는, 고정적이지 않으며 인간이 계속 살아서 경험을 계속하는 한 변할 여지가 있다. 대상에 대한 경험은 일생을 거쳐 한 번으로 제한되지 않을 수 있고, 대상에 대한 새로운 경험에서 이전과는 다른 쾌락 혹은 불쾌를 느끼게 되며,¹¹⁶⁾ 대상을 향한 심정적 태도인 욕구가 달라질 수 있다. 흄스에 따르면 한 사람이 대상을 어느 한 시점에서는 좋아하다가도, 다른 시점에서는 싫어할 수 있는데, 신체구성의 변화 때문이기도 하고(L VI[6]) 관습(customs)과 교리(doctrines)로부터 영향을 받기도 한다(L XV[40]). 자연상태 안에서 관습과 교리의 존재가 현 시점에서 의심스럽다고 하더라도, 최소한 과거의 경험을 통해 취향이 바뀔 수 있다.¹¹⁷⁾ 흄스의 표현상 이 과정은 수동적이고 자동적이지만, 이러한 과정이 실현되면 개인이 경험을 통해서 배움을 얻는 모습과 결과적으로 동일하다.

(3) 숙고(deliberation)는 어떤 행동을 하기로 능동적으로 마음먹는 과정이라기보다는 행동에 대한 욕구, 기피, 희망, 두려움이 줄줄이 이어지다가 어느 한 순간에 행동이 임의로 결정되므로 수동적인 과정이라고 오인된다.¹¹⁸⁾ 즉 숙고(deliberation)는 일련의 정념에 지나지 않으므로 심적인

115) 희망(hope)과 두려움(fear)의 정의에서는 욕구(appetite)가 의견(opinion)을 기초로 한 사고과정을 거쳐 형성된다는 것이 명백히 드러난다. 『리바이어던』 6장에서 희망(hope)은 “획득할 수 있을 것 같은 생각이 드는 욕구(appetite with an opinion of attaining)” (L VI[14])로, 두려움(fear)은 “대상으로부터 해를 입을 수 있다는 생각이 드는 기피(aversion with opinion of hurt from the object)” (L VI[16])로 정의된다.

116) 비록 직전 과거의 경험으로부터 대상에 대한 태도를 갖고 시작한다고 하더라도, 새로운 경험을 통해 예전과는 다른 쾌락(pleasure)이나 불쾌(displeasure)를 느낄 수 있다. 가령 오이를 싫어하지만 피하지 못하고 먹게 된 사람이 오이를 차츰 좋아하게 될 수 있고, 악기 연주를 자신이 연주할 수 있다는 만족감에서 좋아하던 사람이 어느 날 문득 아름다운 선율 자체에 매료되어 연주를 더 사랑하게 될 수도 있다. 반대로 끔찍한 실력 때문에 청각적 괴로움이나 창피함을 느끼면 연주를 싫어하게 될 수도 있다.

117) “(깨닫는 사람이 많지 않겠지만) 사람들이 슬픈 경험이나 훌륭한 가르침을 통해 마침내 이런 것을 깨닫게 될 때까지... 우리는 본성에 의해, 다시 말해서 모든 피조물에 수반되는 정념 때문에 이런 즐거움에 탐닉한다” (DC II[2] 밑줄은 필자의 강조).

활동(motion at heart)이고 따라서 뇌에서의 사고 작용과는 단절되어 자동적으로 일어나는 과정이라고 간주되는 것이다.

하지만 (2)에서 확인하였듯이 숙고(deliberation)를 구성하는 각종 정념(passion)이 형성되는 데에는 상황판단과 예측이라는 사고력이 동원된다.¹¹⁹⁾ 따라서 어떤 행동에 앞서서 그 행동의 결과에 대하여 욕구, 기피, 희망, 두려움을 번갈아가며 떠올리는 숙고(deliberation)는 그 행동을 했을 때의 결과를 예측하면서 바람직한지 여부를 따지는 사고활동의 결과물이거나 사고활동을 구성하는 일부분이라고 할 수 있다.¹²⁰⁾ 다시 말하자면 비록 흄스에 의해 다소 심정적이고 결정주의적으로 표현되었지만,¹²¹⁾ 숙고(deliberation)는 행동결정에 앞서서 선택지를 저울질하는 인간의 지적인 사고활동 그 자체 혹은 그러한 지적 사고활동이 존재함을 의미한다. 『리바이어던』 6장에서 흄스가 “경험 또는 추론에 의해 결과에 대한 최고의, 그리고 가장 정확한 예상을 할 수 있는 사람은 숙고를 가장 잘하는 사람”이라고 말한 부분에서는 숙고(deliberation)가 사고활동 그 자체라는 의미로 쓰이고 있다(L VI[57]).

그리고 여전히 행동이 최종적 욕구(appetite)가 무엇인가에 따라서 임의적으로 결정되는 것처럼 보이는 하지만,¹²²⁾ 언어적 추론이 사용된 부분에서만은 전제에 대한 내용적 동의가 이루어져 있기 때문에, 어떤

118) e.g. Sorell 1986, p. 95. 더 많은 예시는 다음의 출처에 나열되어 있다: Abizadeh 2017, p. 2 각주 6.

119) “흄스의 설명에 의거하면 정념은 순수하게 기능적인 상태나 욕망(urges)이 아니다. 정념은 어떤 사건이나 상태를 좋거나 나쁜 것으로 인식(conception)하는데 더하여 그 사건이나 상태를 선호하거나 선호하지 않는 경향 혹은 충동을 합한, 혼합적인 정신적 상태(hybrid mental states)다” (Abizadeh 2017, p. 11, 필자의 번역).

120) 일련의 욕구, 기피, 희망, 두려움을 이해하는 방법에는 두 가지가 있다. 하나는 여러 상황을 상상해본 결과 부수적으로 발생한 심경의 변화라고 보는 것이다. 다른 하나는 정념이 형성되는 과정이 심적 활동과 대뇌적 활동 중 하나로 이분법적으로 분류될 수 없으므로, 일련의 욕구, 기피, 희망, 두려움이 떠오르는 상태가 사고활동 그 자체라고 보는 것이다. 이상은 Abizadeh(2017, pp. 11-12)를 참고하였다.

121) 다시 말하지만 이는 마음에는 상상(imagination)의 연속밖에 없고, 이를 주재하는 상위의 기관이 존재하지 않는다는 흄스의 입장에서부터 비롯된 것일 가능성이 크다.

122) 위의 각주 108, 121과 마찬가지로의 이유다. 드물게 “선정(Election)”이라는 표현이 사용된다 한다(Abizadeh 2017, p. 29).

이유에서 행동해야한다고 생각하는지에 대한 내용적 동의가 행동의 동기가 될 수 있는 가능성이 있다(Abizadeh 2017, pp. 28-30)¹²³⁾. 그 말은, 인간이 언어적 추론 능력을 갖는다면, 옳다고 믿기 때문에 어떤 행동을 하는 것(“normative practical reason” Abizadeh 2017, pp. 4, 30; 혹은 “judgments of the normative justifiability of belief” Abizadeh 2017, p. 15)이 숙고(deliberation) 과정에서 하나의 선택지가 될 수 있음을 의미한다. 흄스의 행동결정 메커니즘의 특성 상, 흄스가 자유의지나 이성에 의해 최종적으로 행동이 ‘선택’ 된다고 표현하지 않는다고 하더라도, 흄스의 인간이 규범적 행동 능력을 결여하고 있는 존재는 아닌 것이다.

마지막으로, 교차되며 나열된 정념(i.e. 욕구, 기피, 희망, 두려움)이

123) Abizadeh(2017)는 흄스의 개인들의 경험적 지혜(prudence)에도 비언어적인 추론 능력이 있지만(L 5[5] Abizadeh 2017, p. 18, 각주 83) 경험적 지혜(prudence)만 사용하는 경우 1) 숙고(deliberation) 과정에서 나열되는 정념들(그 실체는 욕구 appetite, 기피aversion)을 과거 사건과 다른 순서로 배열하지 못하며 2) 과거 사건의 기억으로부터 비언어적으로 명제를 생성하지만 (e.g. ‘먹구름이 낀 것을 보니 곧 비가 올 수 있겠다. 예전에 같은 일이 있었기 때문이다’) 그 명제의 내용에 대하여 동의할 수는 없고 보편적으로 사고할 수도 없다고 본다(명제 생성과 동의를 차이에 대해서는 Abizadeh 2017, p. 16, 각주 75를 참고. 물 안에 있는 태양이 비친다고 지각 혹은 상상하는 것과 물 안에 태양이 정말로 있다고 믿는 것에는 차이가 있다). 하지만 언어적 추론능력(reasoning)을 사용하면 비로소 1) 사고과정의 순서를 인간의 뜻대로 바꿀 수 있게 되며(Abizadeh 2017, pp. 27-8) 2) 명제에 동의하거나 하지 않음을 바탕으로 삼단논법적 사고를 할 수 있게 되고(Abizadeh 2017, pp. 22-26) 보편적, 추상적 사고를 할 수 있게 된다(Abizadeh 2017, pp. 19-21).

그러나 언어적 추론능력이 확보된 이후에도 흄스의 정신에 스스로 독립적인 사고를 하는 기관은 없는데, 이를 이해하기 위하여 간략히 예시를 들면, 흄스의 인간이 혼자서 ‘비(rain)’를 떠올릴 수 있는가하는 문제를 생각해볼 수 있다. 흄스는 인간이 언어능력을 확보한 이후에도 비(rain)를 연상시킬만한 사건(우산을 보았다든지, 활자나 음성으로 경험되었다든지)이 선행되지 않고서는 인간이 완전히 자율적으로 비(rain)를 떠올릴 수 없다고 본다. 이는 인간이 적극적 사고를 통해서 그 어떤 행동도 결정할 수 없다는 의미의 비(非)독립성과는 근본적인 차이가 있는 관점인 것이다. 이를 바탕으로 Abizadeh는 흄스의 도덕, 정치 철학은 행위자들이 실질적 숙고(practical deliberation)를 할 수 있다- 자신이 타당하다고 생각하는 이유에 따라서 행동할 수 있다-는 가정을 분명히 채택하고 있으며(Abizadeh 2017, p. 31), 흄스는 단지 이 과정을 영혼과 같은 상위 주체기관 없이 물질주의적으로 설명하고자 한 것일 뿐이었다고 말한다(Abizadeh 2017, p. 3).

임의적으로 멈추어서는 시점에 전적으로 우연적으로 결정되는 것처럼 보이지만, 이는 주체적 결정과 판단을 내리는 기관이 없는 것처럼 설명하려는 의도의 표현이었을 뿐, 흄스는 분명히 종합적 판단이 이루어지는 과정을 이야기했다는 점을 강조할 필요가 있다. 『리바이어던』에서 흄스는, “인간이 내다볼 수 있는 한도 내의 귀결에서 선이 악보다 크다면 그 사고의 연쇄 전체(the whole chain)¹²⁴⁾는 저작자들이 흔히 말하는 ‘외견상의 선 혹은 선으로 보이는 것(*apparent or seeming good*)’이다. 반대로 악이 선을 능가한다면 그 전체는 ‘외견상의 악 또는 악으로 보이는 것(*apparent or seeming evil*)이다”라고 말한다(L VII[57]). 여기에서 사고의 연쇄(chain) 자체를 명명하는 것으로써 자율적 결정이라는 표현을 피하고 있지만, 흄스가 정의한 숙고(*deliberation*)는 분명히 개인이 행동을 앞두고 과거의 기억에 의존하여 결과를 예상할 수 있는 데까지 예상해보고 종합적 판단에 따라서 행동을 고려하는 사고활동이라는 것을 알 수 있다.¹²⁵⁾

이상 (1)-(3)에서와 같이 인간 행동을 결정하는 숙고와 그 구성요소를 이해한다면 흄스의 개인들은 생체적 반응으로 인해 행동이 결정되는 자동기계와 같은 존재가 아니게 된다. 이들은 기억을 바탕으로 고유한 경험과 취향을 보유하며, 경험하기에 따라서 취향을 바꿀 수 있고(i.e. 경험으로부터 배울 수 있고), 또한 행동을 하기 전에 어떻게 하는 것이 결과적으로 최선일지를 (납득할 수 있는 이유에서 행동하는 선택지도 포함하여) 고려할 수 있는 존재들이다.¹²⁶⁾

124) 진석용 역 『리바이어던1』에서는 “the whole chain”이 “그 전체”라고 의역했으나, 본고는 직역하였다.

125) 이 지점에서 또 하나 예상되는 반론이 있다. 직전 경험에 따라서 욕구(*appetite*)가 전적으로 바뀌고 누적되지 않는다면 아예 선호가 없는 것이나 마찬가지가 아닐까? 흄스에 따르면 대상에 대한 선호는 직전 경험에 따라서가 아니라 총체적인 판단에 따라 결정된다. 『법의 원리』에서는 현재적인 관점에서 특정한 행동에 대하여, 인간이 기존에 보유하고 있는 다양한 욕구나 기피를 동원하여 하나의 물체, 행동이나 상황이 좋은지 나쁜지 판단하는 모습이 등장한다. 예를 들어 노동(*labour*)은 몸을 고되게 하므로 불쾌하지만 영예(*honour*)를 가져다준다는 점에서 쾌락을 준다(EL VII[8]). 이익과 해악을 고려한다는 말은 보상과 처벌을 고려한다는 것과 같고, 이러한 고려는 곧 의견(*opinion*)인데 이로부터 욕구(*appetite*)와 두려움(*fears*), 의지(*wills*)가 비롯된다(EL XIII[6]).

2.2.2. 행동결정 메커니즘과 이성의 역할

홉스의 이성(reason)은 정의하기가 생각보다 쉽지 않아서, 행동결정 메커니즘 속에서 이성의 역할을 규정하기가 간단치 않다. 홉스가 일부분에서 제시한 정의를 문자 그대로 해석할 경우 심각하게 그 의미와 역할이 왜곡되기 때문이다. 대표적으로 주의해야할 부분은 『리바이어던』 5장의 정의이다. 이 부분에 따르면 홉스의 이성은 후천적으로 학습될 수 있는, 언어와 삼단논법에 기초한 과학적 사고능력만을 의미한다(L V[2]). 또한 이성은 자연적으로 존재하지 않고 경험을 통해서도 얻을 수 있는 것이 아니며(L V[17], [21]) 대부분의 사람들은 거의 사용하는 일이 없다(L V[18]).

Deigh(1996)는 『리바이어던』에서의 이성(reason)의 정의를 문자 그대로 받아들여 이성의 작동을 굉장히 까다로운 활동으로 간주한다.¹²⁷⁾ 이 해석을 채택하는 경우 『리바이어던』의 자연상태 도입부에서 언어적 추론능력에 의한 지식(science)은 너무 드물기 때문에 그와 관련된 개인차를 고려하지 않기로 한 것(L XIII [2])과 자연법이 “참되며 유일한 도덕 철학(true and only moral philosophy)”이며, 도덕 철학은 곧 “좋은 것과 나쁜 것에 대한 과학(science of what is good and evil)”이라는 홉스의 선언(L XV [40])을 받아들이기 유리하다는 장점이 있다. 이에 따라, 자연상태는 정념으로 이루어진 숙고(deliberation)의 영역이자 동물에게도 있는 경험적 지혜(prudence)만 존재하는 영역이며, 오직 사회상태만이 이성적 사고의 영역이라는 해석이 지지되는 것처럼 보일 수 있다.

126) 인용은 Abizadeh 2017를 중점적으로 했으나 이 논문이 정념(passion)을 지각적이며 사고적인 상태(cognitive, evaluative state)로 보고 숙고(deliberation)가 수동적이지 않다고 보는 유일한 연구는 아니다. Laurence van Apeldoorn, “Reconsidering Hobbes’s Account of Practical Deliberation,” *Hobbes Studies* (2012) Vol. 25, No. 2, pp. 143-65; Richard Tuck, “Hobbes’s Moral Philosophy,” in Tom Sorell ed., *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge University Press, 1996), pp. 183-5; 국내적 논의로는 목광수, 「홉스의 이성 개념 고찰: 『리바이어던』의 “어리석은 사람” 논의를 중심으로」, 『철학논총』, 제68집 (2012, 특히 1-2절), 양선숙, 「숙고와 의무」, 『법철학연구』 제4권 제2호 (2001, 특히 p. 19) 참고.

127) John Deigh, “Reason and ethics in Hobbes’s *Leviathan*,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 34, No. 1(1996), pp. 39-42.

그러나 이성이 자연적이지 않으며, 보편적이지 않은 과학적 방법이라는 용례로 쓰이는 것은 『리바이어던』 5장에 한정되기 때문에 이 해석은 유지될 수 없다. 단적으로 홉스는 공공연히 자연적 이성(natural reason)이라는 표현을 쓰며(L XXX[22], L XXXI[36], [41]), 정념만큼이나 이성도 본성의 일부이며 모든 인간에게 동등하게 있다(EL XV[1]; DC III[1])고 말한다. 또한 『리바이어던』의 후속장과 다른 두 정치저작의 많은 부분에서 이성은 인간이라면 누구나 가지고 있으며 각자에게 좋은 것을 판별하고 이를 달성하기 위한 수단을 알려주는 역할을 한다고 묘사된다(L XV[4]; EL XV[1]).

이러한 많은 부분의 용례에서 이성은 전문적인 교육을 통해서 누가 가르쳐주지 않아도 자연스럽게 할 수 있는 사고과정임에 분명하다. 따라서 Deigh처럼 홉스가 생각하는 이성의 정의가 (자연적으로 습득되지 않고 경험과도 분리된) 언어적 추론능력만을 의미한다고 보면 이토록 많은 부분에서 홉스가 오류를 범한 것이 된다. 홉스를 오명에서 구하는 방법은, 홉스가 저작 전반에서는 이성을 언어적 추론능력에 한정하지 않고 사고능력 일체를 포괄하는 의미로 사용하는데 『리바이어던』 5장에서는 전자의 용례를 설명하는 데 집중했다고 보는 것이다. Gert(2001)는 5장의 정의(L V[2] “For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning*...”에서 “이러한 의미에서의(in this sense)”이라는 단서가 붙었다는 것에 주목하여, 언어에 근거한 과학적 사고능력이 이성의 유일한 의미가 아니라고 보았는데 본고는 이에 동의한다.

본고가 보기에 홉스의 저작에서 이성은, 동물과 달리 인간만이 보유하고 있는 언어 사용능력을 필요로 하기는 하지만 경험적 지혜(prudence)와 상황 판단 및 의견 형성과 같은 사고(thinking) 능력 일체와 철저히 단절되어 작동하지 않는다. 그 핵심 근거는 홉스의 자연권(right of nature)과 자연법(laws of nature)은 모두 이성의 추론을 통해 도출되는데, 그 출발점은 경험을 통해 얻은 상식적인 명제¹²⁸⁾라는 데서 찾을 수 있다.¹²⁹⁾ 홉스의

128) 이 상식적인 명제의 내용은 ‘인간은 죽음을 두려워하며 생존의 위협을 느끼면 무슨 수를 써서라도 벗어나고자 한다’이다.

129) 홉스의 자연권과 자연법이 경험적 전제로부터 전개되는 이성의 추론이라는 점

이성이 경험적 지식과 사고능력 일체로부터 분리된 언어적 추론능력이 아니라는 말을 Hoekstra(2003)의 표현으로 하면, 이성(=인간의 필요와 욕구(needs and desires)로부터 유리되어 있지 않다는 것이다.¹³⁰⁾ Hoekstra(2003)와 그의 논의의 기초가 되고 있는 Gert(2001)는 홉스의 이성 안에 생존(preservation)이라는 목표가 들어가 있으며 이를 자연적 이성(natural reason)으로 명명할 수 있다고 주장한다. 단적으로 Gert(2001)는 모든 최첨단 기술을 동원하여 고통스러운 방식으로 자살하려고 하는 사람이 있다면 홉스가 “비이성적”이라 평가할 것이라는 예시를 들어 이를 주장한다.

본고는 홉스의 이성이 경험으로부터 분리된 언어적 추론능력이 아니라는 지적을 한다는 지점까지는 Hoekstra(2003) 및 Gert(2001)와 같은 입장이지만, 홉스의 이성이 생존이라는 목표를 포함하고 있다고는 보지 않는다. 그보다는 이성이 기본적으로 수단적인 사고과정이며, 생존이 중요하다는 명제는 이성 안에 있다가보다는 외부로부터 주어진 것(given)으로 보인다는 Martinich(2012b)에 더 동의한다. 그리고 외부로부터 주어졌다(given)는 의미를, 개인들이 경험적 지혜(prudence)를 통해 현실로부터 사실(fact) 명제를 얻는 것으로 이해할 수 있다고 본다. 이는 과학은 인과적 지식(knowledge of consequences)이고 감각(sense)과 기억(memory)만이 사실에 대한 지식(knowledge of fact)이라는 홉스의 언급(L IX[1])에 의해 지지된다. 본고의 2.2.1에서 보았듯이, 외부에 대한 감각도 개인의 고유한 경험과 의견에 따라 달라지므로 생리적 반응이라기보다는 사고(thinking)를 수반하는 활동이고, 따라서 개인이 외부 현실을 관찰하고 판단(judgment; L VII[1])하여 도출한 명제는 사실에 대한 지식(knowledge of fact)이라고 볼 수 있는 것이다.¹³¹⁾

은 본고의 4.1에서 구체적으로 다룰 것이다.

130) Kinch Hoekstra, “Hobbes on law, nature, and reason,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 1(2003), pp. 118-119.

131) 홉스의 이성(=이성)에 대하여 본고의 입장과 가장 거리가 먼 것은, 홉스의 기하학적 방법은 단어의 정의에 의존하는 방법(definitional approach)이므로 이에 따르면 이성(=이성)에 입각한 추론은 그 어떤 경험적 전제(empirical precepts; 대표적으로, ‘인간은 죽음을 두려워하며 생존을 추구한다’)도 사용하지 않아야 한다는 입장으로서

고로 홉스의 이성(Reason)은 『리바이어던』 5장의 언급과는 달리 경험적 지혜 및 기타 사고능력과 이분법적으로 단절되어 있지 않으며, 이성은 이러한 나머지 사고활동을 기초로 하여 이루어진다. 주의할 점은, 홉스의 이성이 경험적 지혜 및 기타 사고능력과 결코 같은 기능을 하지는 않는다는 사실이다. 경험적 지혜는 과거 경험의 반추와 미래 상황에 대한 기계적 적용을 담당하며, 본고에서 지칭하는 기타 사고능력은 상황판단, 의견의 형성, 이를 바탕으로 한 정념에 입각한 숙고(deliberation)를 포함한다. 이에 비해 홉스의 이성은 원하는 결과를 도출하기 위한 방법을 알아낼 수 있고(L III[5]) 정념에 의한 판단을 뒤엎을 수도 있다.¹³²⁾ 항상 이성(Reason)에 입각하여 완벽하게 합리적으로 행동하는 사람은 드물지만, 인간이라면 모두 이렇게 행동할 역량이 있으므로 이성은 보편적인 인간 정신의 기능(faculty of human mind)이라할 수 있다. 그렇기에 홉스는 이성이 정념만큼이나 자연적이라고 말한 것이다(EL XV[1]).

2.2.3. 인간 행동 기저의 목표: 행복(felicity)

이제까지 인간관의 한 부분인 행동 결정 메커니즘의 내용과 특징점을 정리했다. 인간관의 다른 부분인 인간 행동 배후의 목표는, 행복(felicity) 추구에 대한 홉스의 언급에서 찾아볼 수 있다.

사람이 시시때때로 욕망하는 사물들을 획득하는 일에 ‘계속해서 성공하는 것’, 다시 말해서 계속해서 번영하는 것을 행복(felicity)이라고 한다. 이것은 물론 이 세상에서의 행복을 의미한다. 우리들이 이 세상에 있는

McNeilly(1968), Lloyd(2009)가 대표적이다.

132) 본고의 2.2절 오해(3)에서 다루었듯이, 홉스의 개인들은 자신이 정당하다고 생각하는 이유에 따라 행동할 수 있는 존재들이다. 정념이 강력하여 최후의 의지(will)가 되는 경우가 허다하지만, 강력한 이성을 가진 일부 사람들은 자신이 중요시하는 원칙(예를 들어 정의justice)에 입각하여 행동한다. e.g. “[정의로운 사람의 의지는] 정의로써 주물(鑄物)된다([will of a just man is] framed by the justice)” (L XV[10]; 필자의 번역).

한, 영원한 정신적 평정 같은 것은 없다. 왜냐하면 ‘삶’ 자체는 ‘운동’에 불과하며, 삶이 감각 없이 존재할 수 없는 것처럼 욕망이나 두려움 없이도 존재할 수 없기 때문이다(L VI[58]).

이러한 목적을 위해 우리가 생각해야 할 것은 현세에서의 우리의 삶의 행복이 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. 행복이란 욕망이 하나의 대상에서 또 다른 대상으로 계속적으로 이행하는 것이며, 전자의 획득은 후자로 가는 길에 불과하다. 왜냐하면 인간의 욕망은 그 목적이 단 일회의, 혹은 한순간의 향락에 있는 것이 아니라 장래의 욕망에의 길을 영구히 확보하는 데 있기 때문이다. 따라서 만족된 생활을 획득하는 것, 그리고 만족된 생활을 확보하는 것은 모든 인간의 자발적 행위의 목적이며 자연적 성향이다. 다만 그 목적을 달성하는 방법이 다를 뿐이다. 방법의 차이가 생기는 이유는 사람들마다 정념이 서로 다르기 때문이기도 하고, 어떻게 해야 기대하는 결과를 얻을 수 있는지에 대해 사람들마다 지식이나 의견이 다르기 때문이기도 하다 (L XI [1], 밑줄은 필자의 강조).

목표(ends) 중에서, 어떤 것은 가까운 목표(*propinquus*)라고 불리고 다른 것은 장래의 목표(*remotus*)라고 불린다. 하지만 어떤 목표가 더 장래의 목표에 비하여 가깝다면, 전자는 후자에 대한 수단(means)이자 후자로 가는 길(way)이라 불린다. 그러나 고대 철학자들이 행복이라고 부르고 도달할 방법에 대해 그토록 논의했던 궁극적 목표(utmost end)란, 이 세상에 존재하지 않으며, 유토피아(Utopia)에 도달하는 것만큼이나 다다를 길이 없다. 우리가 사는 동안에는 욕망을 품으며, 욕망은 더 장래의 목표(farther end)를 전제한다. 우리에게 장래의 목표로 가는 길이나 수단을 제공하여 기쁘게 하는 것을, 우리는 이롭다(PROFITABLE)고 칭하며, 그 결과물을 쓸모(USE)라고 부른다. 한편 이롭지 않은 것을 헛되다(VAIN)고 칭한다. ... 고로 행복은 계속적인 환희(continual delight)이며, 이는 과거에 변영했다는 사실이 아니라 앞으로 계속해서 변영하는 데 있다 (EL VII [6]-[7], 필자의 번역).

위에서 볼 수 있듯이 현세에서 인간의 행복이란 그때그때 바라는

바를 끊임없이 달성해가는 과정에 있다. 홉스가 보기에 인간은 바라는 바를 하나 달성했다고 해서 만족(obtaining what one desireth)에 이르는 법이 없으며 끊임없이 새로운 만족을 추구한다(EL VII[7]). 한 가지 목표에 한정해서 보더라도 만족에 이르기가 참으로 어렵다. 어떤 고정적 수준 이상을 절대적으로 한 번 충족시키면 이후로도 계속해서(once and for all) 만족할 수 있는 것이 아니기 때문이다(L XI[1]). 홉스에 따르면 다른 사람과 동등한 부분은 없는 것과 마찬가지로(cancel out)이므로, 다른 사람과 비교했을 때 앞서가야 (e.g. 돈이 더 많아야, 영예를 더 많이 받아야, 더 인기가 많아야) 만족된다. 나아가 앞을 내다보고서 즐거움 혹은 괴로움을 미리 느낄 수 있는 인간의 속성상, 미래의 만족을 지속적으로 보장되어야 한다는 조건(L XI[1], [2])이 추가되면 만족은 더욱 요원하다.

행복(felicity)은 명예심(glory)과 힘(power) 개념과 밀접한 관계에 있다. 『시몬론』에서는 만족의 근거가 타인과의 비교에 있기 때문에 모든 정신적 만족은 명예심(glory)이라고 이야기되며(DC II[2]), 미래의 만족을 보장할 수 있는 능력이 힘(power)으로 정의되기 때문에 힘(power)의 확보가 일상적 과제가 된다. 위의 직접 인용구(EL VII [7])에서 등장한 용어로 말하자면, 행복(felicity)에 비하면 힘(power)은 가까운 목표(*propinqui*)이라고 할 수 있다. 주목할 것은 행복(felicity)을 모든 인간이 추구하지만 사람마다 원하는 것이 다르고, 같은 사람의 일생에서도 달성하고자 하는 내용이 악기 연주, 재산 축적, 정계 진출 등으로 달라진다는 것이다. 이는 모든 사람에게 적용되는 하나의 최고선(summum bonum)이 존재하지 않는다는 의미이다.¹³³⁾ 홉스의 인간들이 의식적으로 추구하는 목표는 그 순간에 강렬하게 바라는 어떤 한 가지이고, 명예심(glory)과 힘(power)은 인생의 최종목표가 아니라¹³⁴⁾, 진짜 목표(그 순간에 바라는 한 가지)에 잘 다가가고

133) 한편, 모든 이가 죽음을 최고악(summum malum)으로 여긴다고 홉스가 가정하는 것은 사실이지만 그렇다고 해서 곧바로 모든 이의 목표가 생존이 되는 것은 아니다. 홉스의 개인들은 생존을 의식적으로 항상 추구하는 존재가 아니라(안전염려증 환자에게나 해당될 것이다), 각자의 행복을 추구하며 살기에 부단히 다양한 것을 욕망하는데 정신이 팔려 있다가, 죽음에 위협을 느끼는 순간에는 전력을 다해 피하려고 하며, 죽음을 피하기 위해서 한 행동이라면 용납할 수밖에 없다는 상식을 가진 존재이다.

있는지 평가할 수 있는 중간지표와 같은 것이기 때문이다. 명예심은 중간지표 중에서도 상대적으로 가늠되는 지표, 힘은 절대적으로 가늠되는 지표라 할 수 있다.

그런데 홉스 저작에서의 빈번한 언급으로 볼 때, 많은 사람들은 명예심(glory)이라는 중간지표를 최종목표로 혼동하고 있는 듯하다.¹³⁵⁾ 이 상황에 대한 홉스의 입장은 ‘어쩔 수 없다’는 것으로 보인다. 홉스는 인간이 동물과 달리 *자연적으로* 타인과의 비교를 통해 기쁨을 얻는 존재라고 말하는 데서 이러한 어조를 발견할 수 있다(L XVII[6]-[11]). 한편 홉스는 객관적인 중간지표를 무시한 채, 즉 힘(power)에 대한 잘못된 판단을 바탕으로 명예심을 추구하는 사람의 행동까지 ‘어쩔 수 없다’거나 ‘정당하다’고 인정해주지 않는다. 실제로 앞서나가거나 힘(power)을 보유한 것이 아닌데 착각하고 있는 상태를 홉스는 호되게 비판한다.¹³⁶⁾ 한편, 홉스가 헛된 명예심(vainglory)을 비판하는 이유를 자세히 살펴보면, 더 많은 힘(power)에 대한 희구(希求; aspiring)로 이어지지 않기에 헛되다(vain)고 평가하고 있음을 알 수 있다(EL IX[1]¹³⁷⁾). 비슷하게, 잘못된 명예심

134) 인간이 본디 명예심을 추구하는 존재이기 때문에 싸움으로 우열을 가려서 타인을 지배하려고 한다는 것(Strauss 1952)이나, 생존을 지상목표로 추구하기 때문에 한정된 생존자원을 두고 경쟁을 벌인다(Gauthier 1969)는 해석은 각각 명예심과 생존이 모든 인간에게 공통적인 인생의 최종목표라고 보는 우를 범한다.

135) 자신에게 힘이 있다고 생각하는 순간 큰 기쁨이 느껴지기 때문에, 중간지표로서 기능에 멈추지 않고 일부 사람들에게 최종목표로 착각되는 것으로 추측된다.

136) 그 상태란 홉스의 표현에 따르면 헛된 명예심(vainglory)이며, 이에 대한 홉스의 서술은 비판적 어조로 가득하다. 홉스는 남의 어리석음에 대해 웃는 것(laughter)은 다른 사람의 부족함이 자신의 승승장구에 충분한 요소라고 생각하는 헛된 명예심이라고 말하며(EL IX[13]), 경주(race)의 비유에서는 등 뒤를 돌아보다가 뒤처지는 것(to lose ground looking back)이라고 말한다(EL IX[21]). 헛된 명예심은 절망(dejection)과 함께 광기(dejection)의 원인이 되는 정념으로 꼽힌다(EL X[9]; L VIII[18]). 홉스는 헛된 명예심의 예시로, 마차의 바퀴 사이에 파리가 앉아 ‘내가 이토록 많이 먼지를 일으키는구나!’ 하고 말했다는 우화(EL IX[1])와 기사도 문학을 읽다가 미쳐버린 돈키호테의 예시(EL X[9])를 든다.

137) “우리의 힘이나 행동에 대한 상상이 우리 자신의 행동에 대한 분명하고 확실한 경험인 경우, 이때의 명예심은 정당하며(just) 근거가 충분하며, 다른 행동을 더하여 힘이나 행동을 더욱 늘리려고 하는 의견(opinion)을 갖게끔 한다. 이 의견은 희구(ASPIRING)라는 욕구, 즉 일정 정도의 힘으로부터 그 다음 단계의 힘으로 나아

(false-glory)은, 희구(aspiring)를 일으키기는 하지만 실제로 원하는 바를 달성하지는 못하게 하므로(aspiring consequent thereto procureth ill-success) 거짓되었다고 평가된다. 같은 부분에서 홉스는 더 많은 힘(power)을 추구하는 것은 유익하다(profitable)고 말하는데, 힘이 미래의 만족을 가져다주는 역량이라고 정의한 맥락에서 이해해야 하는 표현이다. 홉스가 힘을 강조한 것은 본성적으로 남을 지배하려는 공격적인 인간을 상정해서¹³⁸⁾가 아니라, 각자가 원하는 바를 성공적으로 달성하는 것이 현세의 행복이라고 믿었기 때문이다.

그리고 각자가 끊임없이 원하는 바를 지니게 되는 이유는, 인간이 내부적으로 무궁무진한 욕망을 타고난 존재여서가 아니라, 외부적 운동(external motion)이 끊이지 않는 한, 마음속에 정념(passion)이 끊임없이 충동되기 때문이다. 인간이 각자가 원하는 대로 행동하는 것은 자발적 행동이고 개인의 경험이 작용한 것이지만, 원하거나 원하지 않는 마음의 형성은 외부로부터 시작되고, 인간은 (세상의 모든 움직임이 멈추지 않는

가고자하는 욕구를 일으킨다. ... 우리가 한 적이 없는 행동에 대한 망상(fiction)은, 이 역시도 상상이고, 명예심을 일으키지만, 이때의 명예심은 추가적 시도를 하고자하는 욕구나 노력을 양산하지 못하므로, 헛되고 무익하다” (EL IX[1] 필자의 번역).

138) Strauss(1952, pp. 10-11)는 그렇다고 말하는데 해석 근거가 약하다. Strauss는 홉스가 ‘인간의 자연적 욕구는 무궁무진하다’는 언급을 다음과 같이 해석한다. 합리적 욕구는 무궁무진하지 않으므로, 자연적인 욕구(appetite)는 비합리적(irrational)인 욕구이다. 비합리적 욕구의 대표적인 예시는 아이들인데, 홉스는 “인간은 태어날 때부터, 원하는 모든 것을 갖고자 몸부림치며, 가능하기만 하다면 모든 세상이 그들을 두려워하고 복종하기를 원한다” (EW Vol. VII, p. 73; Strauss 1952, p. 10으로부터 재인용)라고 말한 바 있다. 이로부터 Strauss는 인간의 자연적 욕구는 타인을 정복하는 데 있다는 것이 홉스의 입장이라고 결론 내린다(Strauss 1952, p. 20).

본고가 보기에는, 합리적 욕구가 무궁무진하지 않다는 첫 단계(Strauss 1963, p. 11)에 오류가 있다. 홉스에 따르면 인간은 미래를 내다보고 불안(anxiety)을 느끼는 존재이기 때문에, 합리적 인간마저도 무궁무진한 욕구를 가질 수 있기 때문이다. 홉스가 말한 인간의 불안에 대해서는 다음의 연구를 참고: Jan H. Blits, “Hobbesian fear,” *Political Theory*, Vol. 17, No. 3(1989), pp. 417-431; Gary Herbert, “Fear of death and the foundations of natural right in the philosophy of Thomas Hobbes,” *Hobbes Studies*, Vol. 7, No. 1(1994), p. 56-68.

한) 그에 입각하여 행복을 부단히 추구할 수밖에 없는 존재로 보인다. 이렇게 보면 홉스의 인간은 자발적으로가 아니라, 세계 자체의 자연적 필연성에 의해, 쉬지도 못하고 욕망에 끌려 다니는 존재로 보인다. 전적으로 결백하게 보아주자면, 홉스의 인간은 본성상 탐욕적이라기보다는 불안(anxious)하기 때문에 힘(power)을 추구하고, 쉴 수도 없이(restless) 경주(race)와도 같은 인생을 살아가는 딱한 존재들이다.

그러나 홉스가 이러한 인간의 모습을 애석하게 여겼다고 말하기에는, 인간의 욕망(desire)에 대한 홉스의 입장이 간단치 않다. 홉스는 욕망이 없는, 마음의 휴식의 상태를 결코 긍정적으로 평가하지 않기 때문이다. 홉스는 사람들이 아무것도 원하지 않아서 무엇을 해야 할지 모르는 때(홉스가 분명한 이름을 붙이고 있지 않지만 ‘무기력’이라는 표현이 적합하다) 침울함을 호소하는데 이는 정당하다고 말하며(EL VIII[7]) 나태한 사람을 음탕하다고 표현한다(“to be remiss is sensuality” EL IX[21]). 게다가 다른 사람과 동등한 크기의 힘(power)은 없는 것이나 마찬가지로 단서를 더하고 있어서(EL VIII[4]), 인간은 각자가 원하는 바를 성공적으로 달성하는 것만으로는 힘을 충분히 보유했다고 만족할 수 없는 존재인 것처럼 말한다.

행복(felicity)을 추구하는 인간 속성에 대한 본고의 최종적 평가는, 인간이 악하지 않다는 쪽에 가깝다(cf. 타인을 정복하고자 하는 무궁무진한 욕망을 타고났다면 ‘악하다’고 평가할 만 했을 것이다). 그 이유는, 힘(power)을 타인과 비교하여 평가할 수밖에 없는 것 역시, 인간이 사회를 이루고 살아갈 수밖에 없는 외부적 여건에서 비롯되기 때문이다. 인간은 자연적 세계에 살고 있을 뿐만이 아니라 사회적 세계에서도 살아간다. 고로 외부적 운동이 끊이지 않는 것과 유사한 필연성(necessity)으로 인하여, 서로의 존재를 의식하고 비교하게 된다. 이는 그 자체만으로 인간을 죄 많은 존재로 만들지 않는다. 앞의 2.2.2에서 보았듯이, 인간은 정념을 통제하고 원칙에 따라 행동할 수 있는 이성 또한 지니고 태어나는 존재이기 때문이다.

2.3. 정리 및 방법론적 함의

세부내용 설명이 길어졌기에, 앞의 내용이 자연상태론을 해석하는데 어떤 함의가 있는지를 정리하고자 한다. 이상(2.1, 2.2절)에서 살펴 본 바, 홉스의 인간관에 관한 다음 세 가지 특징점을 염두에 두고 자연상태론을 해석해야 한다.

특기점1. 자연상태의 인간은 ‘사회적(social)’이다.¹³⁹⁾

홉스의 인간관에 포함된 요소를 모두 가지고 있다고 본다면, 자연상태 속 홉스의 개인들은 원시적이거나 원자적인(atomistic) 존재들이 아니며, 꽤나 사회적이다. 자연상태 속의 인간이 느낄 수 있는 정념의 범주 및 지적 능력은 사회상태의 독자와 차이가 없다. 『시민론』에서 홉스의 인간들이 버섯처럼 땅에서 솟아났다고 언급되는 부분은, 홉스의 개인들에게 그 어떤 자연적 의무도 없다는 것을 강조하는 맥락이었다.¹⁴⁰⁾ 자연상태에서 존재하지 않는 것은, 익히 알려진 바와 같이, 주권자와 그의 법에 따른 자연권(right of nature)의 제약뿐이다. 그 외의 ‘사회적’이라고 할 수 있는 부분인 군집생활, 타인에 대한 의식과 비교, 규범과 관습은 자연상태 안에 모두 존재한다. 자연상태 안에 규범과 관습까지 있다는 것은 결코 지나친 해석이 아니다. 앞에서 잠시 언급했듯이, 자연상태 안에는 개인이

139) 이는 인간에게 사회성이 있다(sociable)는 의미와는 다름을 밝혀둔다. 인간이 자연적으로 서로 잘 지내지 못한다(i.e. 사회성이 없다)고 하더라도, 군집하여 살면서 타인에 대하여 비교의식을 느낄 수 (i.e. 사회적일 수)는 있다. Oakeshott(1975, p. 88)은 홉스의 인간이 비교의식을 통해 기쁨을 느끼는 속성으로 인해서 서로를 필요로 할 수밖에 없고, 그 결과 필연적으로 서로 적이 되고 경쟁으로 인한 파국에 빠진다고 말한 바 있다. 본고는 홉스의 인간들이 일제히 우월감을 추구하다가 경쟁에 빠지기 때문에 자연상태가 만인에 대한 만인의 전쟁상태가 된다는 Oakeshott의 해석에는 동의하지 않지만, 홉스의 인간이 사회성은 없지만 사회적일 수 있다는 통찰에 동의한다.

140) “자연상태로 되돌아가서 인간을 마치 지구상에 막 출현하여 서로 아무런 약속도 하지 않고 버섯처럼 갑작스레 완전히 성숙하는 것처럼 생각해보자. 어떤 사람이 다른 사람의 인격을 지배할 수 있는 것은 오직 세 가지 방식이 있을 뿐이다” (DC VIII[1]). 해당 장의 제목은 “노예에 대한 주인의 권리”(On the right of Masters over slaves)이다.

생존을 위해서 어쩔 수 없이 한 행동은 용납된다는 것과 그로부터 유추되는, 개인이 자신의 생존을 위한 판단을 전적으로 일임한다(다른 사람의 의견에 맡길 필요가 없다)는 규범이 있다. 또한 흄스는 영예(honour)를 부여하는 행동(e.g. 조언을 구하는 것)이나 그 반대의 행동(e.g. 대표적으로 laughter)이 자연적으로 정해져있다고 보았으며¹⁴¹⁾ 세 정치저작 모두에서 자연상태에서 다툼이 벌어지는 이유 중 하나로, 경멸적 태도나 지적 의견 불일치로 인하여 명예심에 상처를 입은 경우가 등장한다(EL XIV[4]; DC II[5]; L XIII[5]). 이를 바탕으로 자연상태 안에 최소한의 규범과 예의범절이 존재하며, 상식으로 공유되고 있다는 것을 알 수 있다.

특기점2. 시간에 따른 변화를 고려해야 한다.

자연상태 속의 인간은 항상 합리적이거나 항상 단일 정념에 사로잡혀 있지 않다. 외부운동에 노출되어 반응하는 동시에 자발적으로도 행동을 결정하기에 자연상태의 인간들은 인간 정신의 모든 능력¹⁴²⁾을 가동하고 있으며, 늘 새로운 만족을 추구한다는 인생의 대원칙을 가지고 있기 때문에 어느 한 시점에 정신 내부의 지배적인 정념이나 행동을 결정하는 욕구(appetite)가 다른 시점에는 다른 욕구(appetite)로 바뀐다. 욕구(appetite)는 마침내 충족되어서라거나, 좋지 않은 경험을 함으로 인해서 시간에 따라 변할 수 있기 때문이다.

141) “행동이 의미를 갖는 것은 자연적인 것이지, 사람들의 약속 때문인 것이 아니다. 그러므로 몸의 깨끗하지 못한 부위를 드러내는 행동과, 그리고 자신이 존경하는 사람 앞에서는 행하기 부끄러운 행동 등 일부 행동은 그런 행동을 하는 사람의 눈앞에 있는 사람들에게는 언제나 경멸의 징표이다. 이와 달리 가깝게 다가가서 친절하고 공손하게 얘기를 나누거나, 양보하며 개인적 은전을 베푸는 등과 같은 행동은 언제나 존경의 징표이다. 이런 행동의 경우에, 국가는 아무것도 변화시킬 수 없다. 그러나 존경이나 비난의 징표인 행동만큼이나 수많은 행동이 존경이나 비난과 무관하다. 그런데 이런 행동은 국가의 제도에 따라 존경의 징표로 될 수 있고, 또 그렇게 됨으로써 실제 행동에서도 존경의 징표가 된다.” (DC XV[16]). 이는 국가가 신(God)에게 영예를 표할 때, 자연적으로 의미가 없었던 행동에 영예(honour)를 부여하여 공적 경배(public worship)에 사용할 수 있다는 맥락에서 언급되었다.

142) 감각(sense), 상상(imagination), 기억(memory 혹은 remembrance), 정념(passion), 이성(reason) 모두를 포함한다.

정념의 다양성, 지배적 정념의 변화가능성과 이성의 역량과 관련하여 가장 손쉬운 참조대상은 사회상태에 있는 우리 자신이다. 한 사람의 생애에는 슬픈 감정에 휩싸인 날이 있는가 하면, 기쁨이나 놀라움에 사로잡히는 순간도 있다. 감정이 강력하게 작용하여 이성이 평소보다 발휘되지 않을 수 있지만, 원천적으로 이성이 사라지지 않으며 마음을 추스르면 충분히 이성적인 판단에 따라 행동할 수 있다. 그리고 이전에 중요했던 욕구가 시들해져 다른 것에 더 열을 올리거나, 취향이 변하는 일도 비일비재하다. 설혹 ‘실제 인간이야 그렇지만, 흠스가 말하는 인간관이라고 할 수 있는가?’ 반문한다면, 다음과 같이 답하고자 한다. 흠스는 물질주의적 설명을 시도했지만 설명하려는 대상은 현실에서 살아 움직이는 실제 인간이었다. 흠스의 설명을 따라가면서 어딘지 부자연스러운, 감정적으로나 지적으로 능력이 부족한 존재를 떠올린다면 흠스가 의도한 바가 아닐 것이다. 게다가 자연상태론의 결론을 독자를 납득시키고자하는 목적을 달성하기 위해서는, 독자들이 자신이 만약에 자연상태 인간들의 처지라면 어떻게 사고하고 느낄지를 대입해보고 공감할 수 있어야 한다.

특기점3. 개인차를 고려해야 한다.

한 개인의 경우에도 늘 지배적인 정념이나 불변하는 욕구(appetite)가 없을진대, 어느 한 시점에서 서로 다른 사람들의 정신 안에서 주된 정념이나 욕구(appetite)는 각각 다른 것이 자연스럽다 (지금 독자 주변의 사람이 독자와 같은 감정상태를 경험하지 않고, 대상에 대해 같은 취향을 가진 것이 아닌 것을 떠올리면 쉽게 이해할 수 있다). 그 이유에는, 각자 놓인 상황이 다르다는 상황적 원인도 있겠으나, 누적된 기억과 경험의 차이, 몸의 생리적인 차이로 인하여 개인적 성향이 다르다는 원인도 있을 것이다.¹⁴³⁾ 『인간론』(*De Homine*)에서 흠스는, 행동에 있어서 개인차가

143) 본고와 정반대의 입장을 가진 연구로 Slomp(2000)를 살펴보자면 다음과 같다. Slomp(2000)는 개인차는 사회상태에서나 존재하며, 자연상태의 인간들에게는 그 어떤 성격이나 특징의 차이도 없다고 말한다. 먼저 Slomp는 사회상태에서는 다양한 영역과 수준에서의 경쟁을 겪으며 인간이 다양하게 계발된 성격을 갖게 되지만, 자연상태의 인간은 생존이라는 일차적 경쟁에 내몰리기 때문에 그럴 수 없다

생기는 여섯 가지 원인이 있다고 말한다.

성향, 즉 특정 대상을 향한 인간의 경향성은, 여섯 가지의 출처로부터 비롯된다. 그 여섯 가지란 신체의 구성, 경험, 습관, 행운의 산물, 스스로에 대하여 갖고 있는 의견(opinion), 그리고 권위자(authorities)¹⁴⁴를 말한다. 이상의 것들이 바뀔 때, 성향 또한 바뀐다 (*De Homine* XIII[1], 필자의 번역).

세 정치저작에서는 이 정도로 포괄적인 명단이 제시되지는 않지만, 개인차에 관한 언급이 곳곳에서 등장한다. 우선 정념에 있어서 인간이 모두 정념을 가지고 있으나 같은 대상을 갖고 있지 않으며, 몸의 쾌락(pleasure of body)을 추구하는 사람이 있는가 하면 마음의 쾌락(pleasure of mind)을 추구하는 사람이 있고, 전자는 물질을, 후자는 명예를 더 추구하는 경향이 있다고 한다(EL VII[9]). 이성적 능력에 관해서는, 선천적으로 상상력(fancy)이 발달한 사람(i.e. quickness of mind)이 있는가 하면 상대적으로 느린(dull) 사람도 있다고 한다. 또 경험 정도에 따라서 경험적 지혜(prudence)가 다르며, 과학의 달성은 공부하기에 달려있다는 말도 한다. 기본적으로 모든 인간이 도덕적 사고도 가능한 자유롭고 온전한 지적 능력을 가졌으나 도덕적 사고로 행동을 통제하는 역량에 있어서는 개인차가 있다. 세 정치저작 모두에서 자신의 생존에 필요한 이상을 추구하지 않는 온건한 이(moderate)가 있는가 하면, 타인의 몫에까지 손을 뻗치는 탐욕적 인간과 헛된 명예심에 찬 이(vainglorious)가 있다고 서술된다. 그래서 홉스

고 본다(2000, p. 68). 나아가 Slomp는 자연상태의 인간이 계속해서 즉각적인 생존의 위협에 놓이는 탓에 기억, 경험, 경험적 지혜, 언어, (과학적) 지식, 연역적 사고력 모두를 계발할 수 없기 때문에 동물과 마찬가지로 말한다. 그리고 시간을 내다보고 자신의 삶을 계획할 수 있는 능력을 잃게 되므로, 통시적 정체성을 잃게 된다고 말한다(2000, p. 19-20). 하지만 본고는 홉스의 자연상태론에서 인간은 사회를 이미 경험한, ‘사회적(social)’ 존재로 전제되고 있다고 본다(이는 본고의 3.1절에서 상술할 것이다). 또한 아무리 죽음의 위협이 즉각적이라고 하더라도 개별자의 기억은 동시적으로 차별화되며 통시적으로 일관되며, 언어와 연역적 사고력이라는 인간적 특성이 사라지지 않는다고 본다.

144) 권위자(authorities)에는 아버지(fathers), 선생님 및 교사(teachers, and tutors), 책(books)이 있다(*De Homine* XIII[7]). Thomas Hobbes, *Man and Citizen: De homine and De cive*, Bernard Gert ed.(Hackett Publishing, 1972).

는 『시민론』의 독자들을 위한 서문(DC “Preface to the readers” [12])에서, 이들의 존재가 곧 모든 인간의 본성이 악하다는 의미가 아니며, 단지 어떤 이들이 어른이 되어서도 통제력을 갖추지 못한다는 점에서 어린 아이와 같다고 말한 것이다.¹⁴⁵⁾

이상의 특기점을 고려하여, 본고의 자연상태 해석에서는 개인의 사고와 심리에 일어나는 *통시적 변화*와 자연상태 내 개인들 간의 *동시적 다양성*에 주목할 것이다. 게임이론적 접근은 모든 인간을 확일적 존재로 가정하며 이미 모두가 하나의 게임에 들어온 상태에서 행동 선택지를 고민하는 상황을 가정하기 때문에 이러한 통시적 차이, 동시적 다양성을 포착하기에 부적절한 재구성 방식이었다. 복합적인 고려를 거쳐 행동을 결정하며 가변적인 선호를 지닌 홉스의 개인들의 심중을 분석할 필요가 있다는 관점에서도, 더 적절한 방식은 본고가 서론에서 언급한 바와 같이 시간적 흐름에 따라 자연상태론을 전쟁, 자연법의 자각, 주권 설립 신의계약이라는 사건이 순차적으로 일어나는 하나의 이야기로 재구성하는 것이다. 본고는 다음 장부터 자연상태론의 각 단계를 재구성함에 있어서, 사회상태의 독자와 정신의 기능과 사고능력이 대등한 개인의 관점에서 자연상태 안의 상황이 어떻게 이해되는지를 설명할 것이다.

145) 참고로 Slomp(2000, p. 117)는 이 부분에 있어서도 본고와 달리, 위의 여섯 가지 중에서 신체적 구성을 제외한 나머지는 차이의 원인이 되지 못한다고 본 바 있다.

3. 자연상태의 초기와 만인에 대한 만인의 전쟁: 전쟁원인론

3.1. 자연상태의 초기

본 장에서는 어떻게 해서 홉스의 개인들이 자연상태에서 필연적으로 서로에 대한 전쟁상태로 빠져들게 되는지 그 원인과 과정을 추적하고자 한다. 홉스의 자연상태에서 ‘전쟁원인론’에 대한 연구는 산적해있으나, 아직도 정론이라 할 만한 해석이 없는 상황이다. 그 이유는 연구자들마다 해석상의 가중치(e.g. 생존의 추구, 허영심의 발로)가 다를 수밖에 없기 때문이기도 하지만, 홉스가 세 정치저작에서 자연상태론을 제시할 때 약간씩 다르게 서술하고 있으며 홉스가 말한 만인에 대한 만인의 전쟁을 행동의 관점에서(in behavioral terms) 이해할 수 있는지 여부에 대한 공통적 이해가 없다는 두 가지의 추가적 문제가 있기 때문이다.

두 번째 문제부터 설명하면, 홉스의 전쟁상태가 과연 인간 사이에서 이루어지는 행동을 서술한 것으로 볼 수 있는지에 대하여 학자 간 이견이 있다. 가령 Tuck(2002, pp. 121-2)은 전쟁을, 인간들이 행동 측면에서 충돌하는 상태가 아니라, 권리가 충돌하는 상황이라고 이해해야 한다고 말했다. Rawls(2008)는 자연상태가 기본적으로 정념으로부터의 추론이기 때문에 홉스가 말한 인간의 폭력적 행동이 실제로 일어난다고 생각할 필요가 없고, 자연상태 속 개인들이 각자 내면적 성찰을 통해 다른 사람에게 폭력을 사용할 용의가 있을 만큼 강력한 정념을 상상하는 것이 가능하기만 하면, 그것이 곧 만인에 대한 만인의 전쟁이라고 본다.¹⁴⁶⁾ Rawls와 비슷한 입장의 학자들은 전쟁이 실제 전투(battle)만을 의미하는 것이 아니라 적의가 충분히 알려진 상황(L XIII[8])이라는 언급을 해석 근거로 제시한다.¹⁴⁷⁾

146) John Rawls, *Lectures on the history of political philosophy* (Harvard University Press., 2008), pp. 50-51.

147) 또 다른 근거로는 “사람들이 서로 싸운다면, 승리의 결과로 커먼웰스가 성립되

큰 문제가 없는 이견으로 보이지만, 사실은 그렇지 않다. Tuck과 Rawls가 말하듯이 자연상태를 해석하면, 홉스가 제시한 자연상태론 속에서 만인에 대한 만인의 전쟁은 인간들이 서로 행동적으로 다투거나 죽이려드는 상황이 아니어도 된다. 단지 서로의 권리가 서로를 침범하고 있는 관념적 상태이며, 서로 상대방이 나를 해칠 생각을 할 수 있다는 가능성만이 존재하는 상황이다. 이러한 관념화는, 자연상태론이 비역사적이며 전적으로 가상의 상황이라고 보는 사회상태의 독자가 어떻게 자연상태론을 자신에게도 호소력이 있는 이야기라고 생각하며 읽을 수 있을지를 제시하는 방법은 될 수 있더라도, 홉스가 그린 자연상태 안의 개인들이 서로에 대해 생각하는 방식은 아니라는 것이 필자의 생각이다. 자연상태가 실제 역사적 상황에 대한 서술이 아니며 가설적 상황을 상정한 사고실험이라고 하더라도¹⁴⁸⁾, 그 가정 안에서 서로를 공격하고 죽이는 *행동이 일어난다*고 충분히 상상할 수 있고 그러한 상상을 하는 데 인식할 필요도 없다.¹⁴⁹⁾ 위의 인용 부분(L XIII[8])은, 서로 전투(battle)를 할 때만이 아니라 전투(battle) 사이사이의 순간도 평화라고 볼 수는 없으며 전쟁 기간에 포함된다는 말로 이해할 수 있다.¹⁵⁰⁾ 본고는 홉스는 자연상태라는 가상의 상황에서 개인들이 어

고, 합의한다면 합의를 통해 커먼웰스가 수립된다(DC II[2] 주석 “In men’s mutual fear“, 필자의 번역)”가 있다. 이는 설립에 의한 커먼웰스는 싸움이 일어나지 않고 정복에 의한 커먼웰스의 경우에만 싸움이 일어난다는 이야기로 보인다. 하지만 두 경우를 이분법적으로 나누어 생각할 필요가 없다. 사람들이 협력을 시도하다가도 누군가가 승리으로써 정복하는 방식으로 평화가 얻어진다면, 정복에 의한 커먼웰스가 탄생할 것이며, 사람들이 싸우다가도 합의하면 결과적으로 설립에 의한 커먼웰스가 될 것이다.

148) 자연상태의 역사성과 현실 정치권력에 대한 인정 여부와 관련한 합의에 대해서는 본고의 5.5.3 참고.

149) 오히려 Tuck은 개인들이 자연법에 적합한(즉 생존에 필요한 수단만큼만 추구하는) 자연권의 행사에 있어서 구체적으로 어떤 행동이 생존에 반드시 필요한지를 판별하는 문제로 부딪힐 수 있다고(2002, pp. 68-9; 1999, xxiv-xxvi) 해석한 데서 그 자신도 자연상태의 상황을 행동적으로 이해하고 있음이 드러나며, Rawls(2008, pp. 33-35)는 전쟁상태가 극복되지 않아도 된다고 서술하고 있어서 불충분하다.

150) 홉스는 『리바이어던』에서 전쟁이 전투행위 그 자체가 아니라 일정한 기간을 의미한다고 말하면서 “한두 번의 소나기에 의해서가 아니라 여러 날에 걸쳐 비가 오락가락 할 경우 일기가 불순하다(foul weather)고 말한다”고 전쟁상태를 날씨에 비유한 바 있다(L XIII[8]). 비가 한 번도 온 적이 없는데 일기가 불순하다고

떻게 행동할지 서술하고 있다는 연구자들에 동의하며, 자연상태 안에서 개인들이 취하는 행동이 관찰가능한 결과를 초래한다고 볼 것이다.

이러한 관점에서는, 홉스가 제시한 다툼의 원인들로 인하여 자연상태 안의 각지에서 다툼이 발생하고, 그 결과로 자연상태 전반이 만인에 대한 만인의 전쟁이 된다고 보는 것이 자연스럽다. 즉, 만인에 대한 만인의 전쟁은 다툼이라는 실제 행동으로 인한 결과인 것이다. 본고에서는 자연상태를, 서로에 대한 적대감이 있을 수 있다는 가능성만으로 처음부터 전쟁상태라고 보기보다는 행동으로 드러나는 다툼으로 인해 점점 적대감이 고조되는, 그리고 마침내 전쟁을 방불케 하게 되는 상황으로 볼 것이다. 개별적인 다툼 자체가 전쟁은 아니더라도, 다툼이 잦아지면서 전반적으로 자연상태 내에 험악한 분위기를 고조시키며 서로에 대한 불신이 극에 달해 먼저 공격할 의지가 생길 정도로 위협을 느끼는 상황이 곧 만인에 대한 만인의 전쟁이라는 것이 본고의 해석이다. 이 말을 달리 하면 다툼이 고조되기 전, 상대적으로 다툼이 드물었고 심지어 처음 다툼이 일어났을 때를 상상할 수 있다는 것을 말한다. 본고에서는 아직 자연상태가 만인에 대한 만인의 전쟁상태로 비화하기 전, *상대적으로* 평화로운 시기가 있다고 보고 이를 ‘자연상태의 초기’라고 부를 것이다.

주권자가 존재하지 않는 상태에서 조금이라도 평화로운 인간 간 관계가 가능하다는 것은 홉스의 주장에 전면 대치되는 것은 아닌가하는 즉각적 반론을 예상할 수 있다. 하지만 본고에서 가정하고자 하는 것은 ‘만인에 대한 만인의 전쟁’이 선포되기 전에 그보다는 약간 낮은 긴장도에서 인간관계가 이루어지고 있었다는 것이고, 그보다는 자연상태의 초기가 길지 않고 이러한 인간들의 다툼으로 인해서 전쟁상태로 비화하는 것이 시간문제라는 점이 중요하다. 사회성이 없는 이 인간들¹⁵¹⁾이 운 좋게

말할 수 없는 것처럼, 전투가 아예 없는 전쟁이란 있을 수 없다는 것이 본고의 판단이다.

151) 홉스는 『시민론』에서 인간이 처음 보는 상대 인간을 사랑하고 있지 않다는 것을 사회에 적합하게 태어났다(born fit for Society)는 의미로 파악하고 있다(DC II[1]).

얼마간의 기간을 함께 살아갔다고 하더라도, 주권자가 없는 상태에서 언젠가는 반드시 다툼이 일어나게 되어있고 이러한 다툼이 터지기 시작한 이상은 악화되는 경로밖에 없기 때문에 필연적으로 자연상태는 전쟁상태가 된다는 홉스의 서술에 어긋나지 않는다.

오히려, 이처럼 *상대적으로* 긴장도가 낮은 군집생활 시기가 없다고 보면 도저히 이해할 수 없는 부분이 다수 있다. 앞으로 자세히 보겠지만 홉스의 세 정치저작 모두에서, 다툼의 원인 중 한 가지로 명예심(glory)이 등장한다. 이는 타인을 무력으로써 제압하기를 원하는 정복심이 아니라, 다른 사람이 나의 견해에 동의하지 않는 행동, 제스처, 웃음 등으로부터 분노를 느끼는 상황이므로 자연스럽게 형성된 예의범절까지 상당부분 갖춘 인간들의 관계를 엿볼 수 있다. 서로 상호작용이 전혀 없는 원자적(atomistic) 개인들 사이에서 명예심(glory)에 대한 의식적 추구, 영예(honour)와 불명예(dishonour)를 신호하는 행동의 식별이 이루어질 수 있을까? 본고는 명예심(glory)이 동료 인간과의 접촉이 없이도 내재적으로 타고나는 본성일 수 있다는 가능성에 회의적이며, 다툼의 원인으로써 명예심을 이해하는 가장 자연스러운 방법은 인간들이 부대끼며 서로 살고 있었던 시기가 있다고 읽는 것이라고 본다.

그리고 상대적으로 긴장도가 높지 않은 초기에 인간관계에서 타인에게 호의적 행동을 하게끔 하는 정념들¹⁵²⁾이 존재하지만 다툼이 고조되어 적대적 분위기가 확산되면서 점차 공감의 감정을 발휘하기 어려워진다고 보면, 자연상태가 반드시 전쟁상태가 된다는 이후의 전개와 일관적인 해석이 가능하다. 홉스는 인간이 이타적 행위를 가능하게 하는 정념도 가진 존재로 보았지만, 이러한 정념에 의존해서는 평화를 확실히 할 수 없다고 보았을 뿐이라는 해석¹⁵³⁾에 동의한다.

152) 홉스는 인간이 느끼는 정념 중에 인자(benevolence), 선의(good will), 자선(charity), 사랑(love), 연민(pity) 등이 있다고 『리바이어던』 6장에서 언급했다.

153) Rawls 2008, p. 46. 이와 달리 Hampton은 자연상태에서 홉스의 개인들이 상호간 접촉 없이 서로 멀찍이 떨어져서 살아가며, 따라서 관계를 경험하면서 획득되는 공감의 감정(e.g. 인자, 연민 등)이 자연상태 안에서는 일절 존재하지 않는다고 본다 (Hampton 1986, p. 21).

마지막으로, 홉스 직전 세대의 철학자들이, 국가가 형성되기 이전에 인간들이 원시적 사회를 이루고 군집생활을 하는 상태를 자연상태로 보는 경향이 있었다¹⁵⁴⁾는 점은 결정적이지 않더라도, 홉스의 자연상태 역시 사회적 관계가 전제되어 있는 상태일 수 있다는 정황적 증거로 작용할 수 있을 것이다. 자연상태 초기의 존재여부에 대한 논의는 여기까지로 하고, 다툼의 원인에 대해 본격적인 논의를 시작하기로 한다.

3.2. 다툼의 세 가지 원인과 자연권

3.1절의 서두에서 제시한 문제로 돌아가면, 홉스의 전쟁원인론에 대한 단일 해석이 존재하지 않는데 기여하는 요인 중 하나는, 홉스의 세 정치저작에서의 서술이 조금씩 다르다는 것이다. 세 저작에서 제시하는 세 가지 다툼의 원인은 그 이름과 제시되는 순서가 다르며, 자연권(right of nature)에 대한 언급이 등장하는 순서도 다르다.

3.2.1. 다툼의 세 가지 원인

세 가지 다툼 원인의 차이부터 설명하면, 『법의 원리』에서는 다툼의 세 가지 원인이 “허영(vanity), 비교(comparison), 욕구(appetite)” (EL XIV[5])로 제시되며, 『시민론』에서는 “헛된 명예심(vainglory)” (DC II[4]), “지적 의견불일치(intellectual dissension)” (DC II[5])와 “두 사람 이상이 같은 것을 원하는 것(men’ s wanting the same thing)” (DC II[6])으로 나열되고, 『리바이어던』에서는 “경쟁(competition), 불신(diffidence), 명예심(glory)” (L XIII[6])이라고 소개된다. 언뜻 보기에 세 책이 모두 다른 이야

154) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2. The Age of Reformation*. (Cambridge University Press, 1978), p. 155 (Perez Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature* (Princeton University Press, 2009), p. 37에서 재인용)

기를 하는 것 같지만, 다행히도 『법의 원리』와 『시민론』의 언급은 원인의 이름만 다를 뿐, 원인의 내용과 순서가 일대일로 대응된다. 문제는 『리바이어던』이다. 세 저작 간 차이에 주목한 해석자들 중에서 『리바이어던』의 전쟁원인론이 홉스의 초기 저작으로부터 내용적으로 달라졌다고 보는 입장이 존재한다.¹⁵⁵⁾ Tricaud(1988)는 초기 저작에서는 허영(vanity)의 역할을 강조했지만 『리바이어던』에서는 경쟁(competition)이 가장 중요한 원인으로 등장한다고 보고, 그 근거로 경쟁이 가장 먼저 언급되는 것으로 바뀐 순서(1988, p. 120)와 경쟁이라는 구조가 도입되면서 심성이 폭력적이고 야심에 찬 개인의 존재가 더 이상 가정될 필요가 없게 되었다는 점(1988, p. 122)을 제시한다.¹⁵⁶⁾ 이에 비해 Slomp(2007)의 관점에서는 『리바이어던』에서도 명예심(glory)이 경쟁을 하게끔 하는 근본적 원인(original cause)이므로,¹⁵⁷⁾ 경쟁이 더 중요한 원인이라는 것으로 홉스의 입장이 바뀌었다고 볼 수 없다.

그러나 다툼 원인이 각각 무엇을 의미하는 것인지 내용을 본격적으로 살펴보면, 경쟁이 순서상 가장 앞에 제시되었다고 해서 홉스의 전쟁원인론이 근본적으로 다른 서술로 바뀌었다고 보기 어렵다. 저작 간 다툼 원인을 내용적으로 비교하기 위해 먼저 『법의 원리』에서 쓰인 표현을 살펴보면, “허영(vanity)”은 인간 간 차이를 고려할 때 정념의 다양성으로 인해서(from diversity of their passions) 일부 헛된 명예심에 사로잡힌 사람(vainglorious men)이 다른 사람을 앞서가거나 우월감을 느끼고자 정복하고자 하는 상황을 말한다. 자연적 평등함 이상을 바라지 않는 온건한 이들(men who are moderate)은 자신들을 정복하려는 이러한 위협에 불쾌감을 느끼며 그 결과 인간에 대한 전반적 불신(general diffidence in

155) 자연상태론의 전쟁원인을 분석한 대부분의 연구는 단일 저작(특히 『리바이어던』)을 기초로 한다. 홉스의 세 저작 간 차이에 주목한 연구 중에서 Beitz(1999), Hampton(1986), McNeilly(1968)는 이전 저작에서와 달리 『리바이어던』에서 허영심(vanity)이 전쟁을 설명하는 데 핵심적인 요인이 아니라고 주목한 바 있다.

156) 그렇다고 해서 Tricaud(1988)가 『리바이어던』의 자연상태론이 홉스의 최종적 입장이라고 생각하는 것은 아니다. Tricaud는 홉스가 핵심적 아이디어는 불변인 채로 저작마다 다르게 표현을 했을 뿐이라고 본다(1988, p.123).

157) Slomp 2007, pp. 188-189.

mankind)과 서로에 대한 두려움(mutual fear one of another)이 생긴다(EL XIV[3]).¹⁵⁸⁾ “비교(comparison)”는 한 사람이 다른 사람을 경멸이나 미움(contempt or hatred)이 드러나는 말이나 신호로써 자극하여, 서로 누가 더 우월한지 무력(force)으로 가리려고 하는 상황을 말한다.¹⁵⁹⁾ “욕구(appetite)”는 두 명 이상의 사람들이 함께 누리거나 나눌 수 없는 같은 대상을 원할 때, 더 강한 사람이 혼자 차지하기로 한다는 암묵적 규칙에 따라서 싸우는 상황을 말한다.¹⁶⁰⁾ 이제 『법의 원리』의 표현을 범례(legend)로 삼아, 『리바이어던』의 다툼 원인 세 가지(“경쟁, 불신, 명예심”)을 재명명하면, “허영과 욕구(vanity and appetite), 허영으로 인해 초

158) 『시민론』(DC [4])에서는 서로에게 상해를 입히려는 의도(willingness to hurt)를 갖게 되는 원인 세 가지 중 첫 번째로 헛된 명예심(vainglory)에 찬 사람이 겸손한 사람(modest man)을 공격하고, 후자의 사람은 그 위협으로부터 자신의 재산(property; 법적 소유관계가 존재하지 않으므로 잠정적 소유물을 의미한다)과 자유(liberty)를 보호하려고 하는 상황을 제시한다. 겸손한 사람(modest man)은 스스로에게 허용하는 모든 것을 다른 사람에게도 허용하고(allows others everything which he allows himself) 자신의 능력을 제대로 추정하고 있는 사람(one who has a true estimate of his own capacities)이다. 한편 다른 사람은 자신이 남보다 우월하다고 생각하고서 무엇이든 자신에게 허용되기를 바라며(wants to be allowed everything), 다른 사람보다 더 많은 영예(honour)를 요구하는 사람이며, 이들의 행동은 공격적 성품(aggressive character)을 드러낸다. 이들의 헛된 명예심(vainglory)과 자기 힘에 대한 과대평가로부터 상해를 입히려는 의도가 비롯된다.

159) 『시민론』(DC [5])에서는 논쟁은 둘째 치고 동의하지 않는 행동마저도 신경을 거스른다(offensive)고 말한다. 어떤 이슈에 대하여 동의하지 않는 것은 암묵적으로 상대방의 오류를 지적하는 것이며, 많은 부분에서 동의하지 않는 것은 상대방을 바보라고 부르는 것과 마찬가지이다. 홉스는 종교적 교리(doctrine)나 정책(public policy)에 대하여 같은 종교 내의 분파나 같은 국가 안의 당파 사이에서 가장 끔찍한 전쟁(the bitterest wars)이 벌어지곤 한다는 사실을 증거로 든다. 이어서 홉스는 마음의 모든 기쁨이 다른 사람과 비교하여 스스로를 높이 평가하는 데서 오기 때문에, 때로는 웃음이나 단어, 제스처 혹은 다른 신호를 통해서 혐오와 경멸(hatred and contempt)이 어쩔 수 없이 드러나게 되는데, 이것만큼 더 상해를 입힐 충동을 일으키는 것도 없다고 말한다.

160) 『시민론』(DC [6])에서는 여러 사람이 같은 것을 원할 때, 공통으로 누릴 수 없고 나눌 수도 없는 경우에 서로에게 상해를 입히고 싶은 마음이 생긴다고 말한다. 이때 공통의 바람이 된 대상은 더 강한 사람이 누려야 하며, 이는 싸움을 통해 판가름해야 한다고 말한다. 이는 『법의 원리』(EL XIV [5])의 서술과 내용상 정확히 일치한다.

래된 전반적 불신(general diffidence), 비교(comparison)” 라고 할 수 있다. 『리바이어던』에 다툼의 원인으로 첫 번째로 제시된 “경쟁”은 자세히 보면 『법의 원리』에서 말한 두 가지 다툼의 원인을 한 자리에 응축시킨 것에 지나지 않는다. 이처럼 두 가지 원인을 합쳤는데도 불구하고 『리바이어던』에서 세 가지 다툼의 원인이 제시되는 것은, 『법의 원리』에서 허영(vanity)으로 인해 발생한다고 말했던¹⁶¹⁾ “전반적 불신(general diffidence)”에 새로이 다툼의 원인으로써의 지위를 부여했기 때문이다.

이상에 대한 증거로 『리바이어던』에서 다툼의 원인으로 “경쟁”이 제시되는 문단 전체와 “불신”이 제시되는 첫 문장(L XIII[3], [4])을 직접 인용하여 살펴보자면, 다음과 같다.

(A) 이러한 능력의 평등에서, 목표를 달성할 수 있다는 희망의 평등이 생긴다. (B) 그러므로 두 사람이 함께 누릴 수 없는 대상을 놓고 그것을 서로 가지려 한다면, 그 둘은 적이 되고, 자신의 목표를 추구함에 있어서 상대방을 파괴하거나 굴복시키려 하게 된다. (C) 이들의 목표는 주로 자기 보존인데 (D) 때로는 파괴와 정복에서 오는 쾌감 그 자체가 목표인 경우도 있다. (E) 이러한 상황으로부터, 다른 힘은 두려워할 것 없이 오직 상대방 한 사람만 이길 수 있으면 침략이 성공할 수 있는 상황에서는, 누군가 농사를 짓거나 안락한 거처를 마련해 놓으면 다른 사람들이 몰려와서 그의 노동의 열매를 약탈하고 심지어는 생명이나 자유까지 박탈할 가능성이 언제든지 있다. (F) 그리고 그 침략자 또한 같은 종류의 침략을 당할 위험이 있다.

(G) 이와 같이 상호간에 불신이 존재하는 상황에서는, 자기 자신을 안전하게 보존하기 위해서 선제공격보다 합리적인 조치는 없다. 그것은 곧 폭력이나 계락을 써서 가능한 많은 사람들을 오랫동안 지배하여 더 이상 자신에 대한 위협이 되는 힘이 보이지 않을 때까지 무력화하는 일이다 (L XIII[3], [4] 괄호 친 알파벳은 문장의 구별을 위해 필자가 첨가하였음.)¹⁶²⁾

161) 『시민론』에서는 불신(diffidence)이라는 단어를 사용하지 않지만, 인간이 상해를 입힐 의도를 갖는 세 가지 이유 모두의 결과로 서로에 대한 두려움(men's fear of each other 혹은 mutual fear)이 생겨난다고 말하고 있다(DC I[3]).

162) 진석용 역 『리바이어던1』의 번역을 참고하되, 원문에 대응되는 직역이 되도록 수정하였음을 밝혀둔다.

이 중에서 (B)는 『법의 원리』의 욕구(appetite)에 정확히 대응되며, (C)와 (D)는 온건하거나 겸손한 사람들은 자연적 평등 이상을 바라지 않는데, 헛된 명예심에 찬 사람이 다른 사람을 공격하는 허영(vanity)에 대응된다. (E)는 홉스의 초기저작에서는 언급된 적이 없는 예시이지만, 『시민론』에서 온건한 사람들이 헛된 명예심에 찬 사람들로부터 자신의 재산(property; 잠정적 소유물)과 자유(liberty)를 보호하고자 한다는 언급과 연결되므로 『시민론』의 헛된 명예심(vainglory), 『법의 원리』의 표현으로는 허영(vanity)에 대응된다고 볼 수 있다. 이로부터 “경쟁”이란, 그 내용을 잘 따져보면 이전 저작에서 허영과 욕구라고 명명했던 원인을 합쳐놓은 것이라고 할 수 있다. 그리고 (G)를 통해, 『리바이어던』에서도 불신(diffidence)은 앞의 원인인 경쟁의 결과라고 소개된다는 것을 알 수 있다. 그리고 (G) 이후에 이어지는 내용을 자세히 보면, 불신(diffidence)은 정복 행위를 통해서 쾌락을 얻는 이들이 있기 때문에, 적절한 한도(modest bounds)내에서 만족하는 나머지 사람들은 스스로를 지키기 위해서 선제공격(anticipation)과 타인에 대한 지배력 증대(augmentation of dominion)에 나서게끔 한다. 이는 허영심에 찬 사람 때문에 온건한 이들 사이에 확대된 전반적 불신(general diffidence)이 새로운 폭력으로 이어지는 과정을 상세하게 설명한 것에 지나지 않으므로, 다시 한 번 『시민론』의 헛된 명예심(vainglory), 『법의 원리』의 허영(vanity)에 대응된다. 이를 근거로 볼 때, 『리바이어던』에서도 불신(diffidence)은 다툼을 일으키는 독립적 변수라기보다, 다른 두 저작에서와 마찬가지로 다툼을 일으키는 다른 요인(들)의 결과물로 제시되는 종속 변수이다.

이를 바탕으로 세 저작의 서사를 재구성하면, 먼저 허영(vanity)과 욕구(appetite)로 인하여 온건한 이들(the moderate)의 잠정적 소유물과 자유에 대한 침범이 발생하고, 이로부터 인간에 대한 불신(diffidence)이 생겨난다. 비교(comparison)는 허영심에 찬 이들에 한정되지 않고, 모든 사람들이 속으로 자신을 높게 평가하고 있기 때문에 자존심에 상처를 입히는 사소한 신호들(trifles; “a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue” L VIII[7])을 무심결에 드러내어 다툼에 추가적

으로 기여한다.

다툼의 여러 이유 중에서 만인에 대한 만인의 전쟁을 초래하는 가장 핵심적인 요인이 무엇인지에 대해서는 여러 학자들이 논의해왔다.¹⁶³⁾ Slomp(2000)를 비롯하여 명예심(glory)이 핵심적 요인이라고 강조하려 하는 많은 연구자들은, 허영(vanity)과 비교(comparison)는 당연히 명예심과 연관이 있고, 물질에 대한 욕구도 결국은 재산축적을 통해 사회적 지위를 드높이기 위해서이기 때문에 근본적으로는 명예심(glory) 추구가 모든 다툼의 원인이라고 볼 수 있다고 주장한다. 이들이 근거로 삼는 부분은 지적 의견불일치(intellectual dissension)가 최악의 갈등(the worst conflicts)과 가장 쓰라린 전쟁(the bitterest wars)과 관련된다는 언급(DC II[5])과 정신의 모든 쾌락은 명예심이거나 궁극적으로 명예심과 관계가 있다(“Every pleasure of the mind is either glory (or a good opinion of oneself), or ultimately relates to glory”)는 『시민론』의 한 부분(DC II[1])이다.¹⁶⁴⁾

그러나 『시민론』(DC II[5]-[6])에서 흄스는 욕구(appetite)가 상대 인간에게 상해를 입히고자 하는 가장 빈번한 이유(“most often cause”)이며, 지적 불일치는 허영심에 찬 사람의 공격 *만큼이나* 심각하다(“is too extremely serious”)고 말하고 있어서, 어느 하나의 이유를 강조하고 있다

163) Abizadeh(2011)는 무엇을 전쟁원인으로 파악했는지를 기준으로 기존의 자연상태론 연구를 분류하고 있다. 이를 통해 볼 때, 기존의 많은 연구는 자원의 희소성으로 인한 경쟁, 불신으로 인한 구조적 불확실성, 타인을 지배하고자 하는 공격적 명예심, 혹은 옳고 그름의 규범을 둘러싼 논쟁을 각각 전쟁원인으로 지목했다. Abizadeh 자신은 이상의 전쟁원인이 논리적으로 일관되게 해석될 수 없음을 증명하고, 자존심에 상처를 입은 경우 보복하고자 하는 방어적 명예심이 진짜 원인이라고 주장한다.

164) 이에 더하여 Slomp는 흄스가 세 가지 전쟁원인을 투키디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』에서 원용했다는 점과, 투키디데스가 전쟁의 *직접적* 원인은 스파르타의 두려움(Lacedaemonian fear)이었으나 *궁극적* 원인은 아테네의 야망(Athenian ambition)이었다고 서술한 점에 착안하여 명예심이 전쟁원인이라는 주장을 뒷받침한다(Slomp 2000, p. 72). 또한 Slomp가 보기에는 흄스가 『베헤모스』에서 영국 내전의 원인으로 생존의 추구나 자원의 희소성을 언급하지 않고 ‘서로 앞서가고자 하는 논쟁’을 지적했다는 사실도 자연상태에서 명예심이 전쟁원인이라는 근거다(Slomp 2000, p. 73). 이러한 해석에 대한 본고의 입장에 대해서는 본고의 각주 166을 참고.

고 보기 어렵다. 오히려 흠스는 세 가지 이유 모두가 대등하게 위험하다는 것을 역설하는 것으로 보인다. 또한 모든 기쁨이 명예심과 관련이 있다는 문장 전체를 살펴보면, 모든 정신의 쾌락이 명예심인 것은 사실이지만 몸의 쾌락이라는 별도의 영역이 존재한다는 것을 알 수 있다.¹⁶⁵⁾ 몸의 쾌락을 추구하는 사람들은 대체적으로 영예와 명예심에 대한 상상으로 별로 기쁨을 얻지 않는 경향이 있다(EL X[3])는 흠스의 언급으로 볼 때, 다툼의 원인 중 욕구(appetite)는 몸의 쾌락을 주로 추구하는 집단에 해당된다고 보는 것이 적합하다.

다툼의 여러 원인 중에서 하나의 가장 핵심적인 전쟁원인을 가려낼 필요는 없다.¹⁶⁶⁾ 흠스는 사람들마다 정념과 욕망의 개인차가 있다는 것을 분명히 지적하고 있었고(EL XIV[3]), 세 가지 종류의 다툼 원인을 제시한 것은 다양한 욕망을 가진 사람들에게 해당하는 ‘맞춤’ 원인을 제시하기 위함으로 보인다. 이처럼 흠스가 다툼의 원인으로 세 가지 상황을 제시하는 것은, 어떤 다양한 욕망을 가진 누구에 의해서든 다툼이 일어나게끔 하기 때문에 결과를 확정 짓는 효과가 있다. 가령 자연상태의 개인들 중 누군가는 웃음, 칭찬이나 비난과 같은 사소한 일들(trifles)에 상대적으로 무심해서 목숨을 거는 싸움을 하지 않고 넘어갈 수 있지만, 자신의 수확물과 거주지에 침입하는 일을 당해서는 참지 않고 상대를 공격할 만큼 강력히 대응할 수 있는 것이다. 흠스의 모델은 최소한 간결한 가정으로부터

165) “정신의 쾌락은 모두 명예심(또는 자신에 대한 좋은 의견)이거나, 궁극적으로는 명예심과 관련된다. 그리고 그 나머지는 감각적이거나 신체적 욕망에 도움이 되는데, 모든 신체적 욕망을 아마 이익(advantages)이라는 말에 포함시켜도 무방할 것이다. 그러므로 사람들이 모여 교제하는 목적은 모두 이익이나 명예심이다”(DC II[1], 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

166) Slomp는 흠스의 자연상태론을 해석할 때 명예심을 전쟁의 단일원인으로 보는 방법과 자원의 희소성, 생존, 명예심 모두를 전쟁원인으로 보는 방법이 논리적으로 상충하는 것처럼 보이는데(2000, p. 69) 명예심을 궁극적 원인으로, 그 외를 직접적 원인으로 해석함으로써 둘을 조화할 수 있다고 본다(2000, p. 72). 본고는 Slomp가 명예심을 궁극적 원인으로 지목하는 근거가 결정적이지 않다고 본다. 흠스의 자연상태론에 해당하는 부분에서 명확히 드러나는 전거가 아니라 텍스트 외적 증거(i.e. 투키디데스로부터의 영향, 『배혜모스』에서의 전쟁원인)이기 때문에 연관성이 부족하기 때문이다. 또한 본고는 특정 다툼의 이유를 전쟁의 유일한 원인으로 보는 접근 자체에 회의적이다.

전쟁이 날 수 있다는 것을 보여주는 것이 아니었을 수 있고(Hoekstra 2007)¹⁶⁷⁾, 다툼의 원인이 복수로 제시된 것은 자연상태 내에서 인간 정념과 지식의 다양성과 그로 인한 인간군상의 다양성을 재차 확인시켜준다고 할 수 있다.

『시민론』에서 홉스는 자연상태 안의 모든 사람에게 상해를 입힐 의지(a will to do harm)가 있지만, 모두가 같은 이유에서 그렇게 하지 않으며, 비난 받을 만한 정도도 다르다(not with equal culpability)고 말했다(DC I[4]). 이에 근거하여 따져보자면, 다른 두 이유에 비해서는 허영(vanity)에 의한 침범이 더 의도적이고 더 비난 받을 만한 다툼의 이유이며, 당연히 허영(vanity)에서 침범을 하는 허영심에 찬 사람들이 침범을 받는 사람보다 더 비난 받을 만한 인간군상이다. 욕구(appetite)는 소유권이 확정되어 있지 않은 상황에서, 여럿이 같은 것을 원하는 상황에서 한 사람이 굳이 다른 사람에게 양보를 할 필요가 없다고 생각하면 다툼으로 이어질 수 있기에 허영(vanity)에 찬 침범만큼 악한 다툼의 원인이 아니다. 또 처음에 시간이 흐르면서 불신이 만연하는 상황에서 두려움으로 인해 정당한 선제공격을 하는 사람들은(EL XIX[1] “anticipate”), 허영(vanity) 때문에 상대를 도발한 이들에 비하면 상대적으로 결백하다고 할 수 있다.

『리바이어던』에서 “경쟁”과 “불신”은 내용적으로는, 이전 저작의 원인들을 합쳐놓거나 일부분을 더 자세히 설명해놓은 것에 지나지 않는다. 그러나 내용적으로는 같다고 하더라도 전작에서와는 달리 첫 번째 다툼의 원인에 (A)와 (F) 부분을 추가하고 “불신”을 다툼의 원인 중 하나로 명명함으로 인해서 홉스의 자연상태 속 전쟁원인이 구조적(structural)이며 일부 사악한 개인의 탓이 아닌 것처럼 보이는 효과는 실재한다. 먼저 (F)부터 이야기하면, 『법의 원리』에서 “그 누구도 장기간 동안 스스로 안심하기에 충분한 힘을 갖고 있지 않다”(EL XIV [14])고 한 데서 암시되고, 『시민론』에서 “승리자 자신들도 계속해서 위협 받는다”(DC I[13])

167) Kinch Hoekstra, “Hobbes on the Natural Condition of Mankind,” in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (Cambridge University Press, 2007), p. 116.

라고 한 말과 연결되기 때문에 흄스가 『리바이어던』에 와서야 독자에게 처음 알려준 내용이라고 말할 수는 없다. 하지만 다툼의 세 가지 원인에서 언급된 적은 없기에 독특한 효과를 발휘한다. 『법의 원리』, 『시민론』에서는 다툼의 원인으로 허영(vanity)을 소개할 때 헛된 명예심에 찬 이들의 공격에 의해서 온건한 이들이 피해를 보는 상황만을 제시했으나, 『리바이어던』에서는 헛된 명예심에 찬 이들도 *피해자*가 될 수 있다는 가능성을 보임으로써 심리적으로 이들에 대한 비난을 약화시키고 있기 때문이다. 『리바이어던』에서 “불신”을 다툼의 원인 중 하나로써 전면내내 세우는 것에도 동일한 효과가 있다. 다른 사람에 대한 방어적 대응으로써 무력을 사용하는 상황은 덜 비난 받을 만한 다툼의 이유이기 때문에, 이전 저작에 비해서 사람들이 폭력을 사용하는 이유는 결백한 것이라고 보이게끔 하는 효과가 있다. 이러한 관점에서 다시 (C)와 (D) 즉 “사람들이 주로 생존을 추구하기 위해서 다른 이를 파괴 혹은 굴복시키려 하지만 가끔은 쾌락을 위해 그렇게 한다”는 언급을 살펴보면, 헛된 명예심에 찬 사람(vainglorious men)이라는 집단이 직접적으로 명명되지 않고 다소 간접적으로 암시되기만 하는 것을 볼 수 있다.

『리바이어던』에서 나타나는 차이에 대해 본고의 최종적인 입장은, 위와 같이 『리바이어던』에서 비난 받을 만한 인간군상을 숨기고 방어적 이유를 전면내에 개재하는 효과가 실재함을 인정하지만, 이는 표현상의 차이일 뿐이지 실질적으로 자연상태가 전쟁상태로 비화하는 원인이 달라지지 않았다는 것이다. 가령 Tricaud(1988, p. 122)는 『리바이어던』에 와서는 경쟁이라는 구조가 도입되면서 심성이 폭력적이고 야심에 찬 개인의 존재가 더 이상 가정될 필요가 없게 되었다고 말했지만, 지금까지 살펴본 바 이는 사실이 아니다. 암시적이거나 폭력적이고 야심에 찬 존재는 『리바이어던』에서도 필수적으로 가정되어야 할 존재이다. 이들의 존재를 가정하지 않고 자연상태에서 전쟁원인을 순수하게 구조적인 것으로 보기 위해서는, (1) 모든 인간에게 태생적으로 동료 인간으로부터 살해당할지 모른다는 강력한 두려움이 있거나, (2) 체력의 동등성으로부터 곧바로 경쟁이 시작되어야 하는데, 이는 둘 다 유효하지 않은 설명이다. 그 이유는 다

음과 같다.

먼저 『리바이어던』에서도 다른 저작에서와 마찬가지로, 불신(diffidence)은 다른 다툼의 원인에 의해 최초의 침범이 이루어지고 난 후에 그 결과로서 생겨난다고 분명히 서술되고 있고, 자연상태 내에서 어떤 침범도 일어나지 않았는데 태생적으로 갖고 있는 타인에 대한 경계심만으로 선제공격까지 할 것이라고 생각하기 어렵다. 이러한 설명은 자연상태를 일종의 안보딜레마로 인식하지만 애초에 왜 안보딜레마가 시작되었는지는 밝히지 않는다는 점에서 불충분하다(begs the question).¹⁶⁸⁾

다음으로 (A)는 언뜻 보기에 체력의 동등성으로부터 경쟁이 비롯된다는 구조적 설명을 지지하는 것처럼 보이지만, 욕망의 내용은 체력의 동등성으로 인해 결정되지 않기 때문에 모두가 같은 하나의 경쟁구도에 던져지게 되지 않는다. 홉스가 『리바이어던』에 와서 자연상태를 하나의 거국적 경쟁상태로 표현하고 싶었던 것인지 그 의도를 알 수 없지만, 실제 서술은 허영(vanity)과 욕구(appetite)로 인한 침범과 방어이다. 많은 생존주의적 해석이 (A)를 바탕으로 체력의 동등성으로부터 인간이 곧바로 생존을 욕망하게 된다고 간주했으나 체력의 동등성 자체가 전에 없었던 욕망을 일으킨다는 가정은, 그때 그때 욕망의 대상이 바뀌며 이를 끊임없이 충족시키는 것을 행복(felicity)으로 여기는 홉스의 인간관으로 볼 때 부적절하다.¹⁶⁹⁾ 체력의 동등성에 대한 자각은 욕망의 내용을 정해줄 수 없고¹⁷⁰⁾ 개인들은 이미 각자의 욕망을 갖고 있는 상태에서, 체력의 동등성을 자각하고서 자신이 어떤 제약도 없이 그 욕망을 추구할 수 있다고 생각할 뿐이다. 고로 (A)를 바탕으로 모든 사람이 같은 욕망을 가지고 있기 때문에 경쟁이라는 구조 속에서 살아남고자 결백하게 노력하고 있는 상황으로

168) Abizadeh, 2011, p. 304.

169) 『리바이어던』의 인간관 부분에서도 홉스는 정념과 지식, 의견의 다양성으로부터 사람들이마다 다양한 욕망과 이를 충족시키려는 행동이 나타난다고 말한다(L XI [1]).

170) 역으로 말하면, Gauthier를 비롯한 다수의 해석자들이 존재하지 않는 최소성 가정을 읽어낸(본고의 2.1절 참조) 이유는 체력의 동등성으로부터 곧바로 생존경쟁이 일어난다고 말할 수 없고, 욕망에 내용이 있으려면 추가적인 가정이 필요하다는 자각했기 때문이다.

『리바이어던』의 논의가 바뀌었다고 보는 해석에는 문제가 있다.

3.2.2. 자연권의 등장

앞서 살펴본 체력의 동등성의 경우와 비슷하게, 보편적인 자연권의 존재도 개별 인간이 지닌 욕망의 내용을 결정짓지는 않는다. 고로 홉스의 개인들이 자연적으로 모든 것을 누릴 자격이 있다고 확신하고서 모든 것을 가지려하는 탐욕적인 존재들이기 때문에 경쟁과 갈등이 발생하는 것이라고 독해하는 것 역시 자연상태를 지나치게 획일적으로 모형화하는 것이다. 세 저작 모두에서 자연권(right of nature) 개념은 다툼의 세 가지 요인이 제시된 이후에 등장한다. 자연권은 다툼에 노출된 상황에서 위협을 피하여 생존을 도모하기 위해서라면 무엇이든지 해도 괜찮다는 자유를 지닌다는 사실을 의미한다(EL XIV[6]; DC II[7]). 다른 말로 하면 자연권은, 위협을 겪고 난 시점에서야 비로소 자각되며(EL XIV[13]; DC II[14]), 처음부터 홉스의 개인들이 자연권을 천부적으로 타고났다고 의식하고서 자신이 무슨 행동을 해도 괜찮다고 정당화하기 위해 이용하는 것이 아니다.¹⁷¹⁾ 자연상태의 초기에서 홉스의 개인들은 다양한 정념과 취향에 따라서 각자 욕망하는 대상만을 의식적으로 추구한다. 그러나 자연상태 속의 개인들은 홉스가 제시해놓은, 각각의 성향에 적합한 다툼의 원인으로 인해 신체적 위협에 빠지게 되고, 이때 목숨을 부지하기 위해서 하는 모든 행동은 서로가 비난할 수 없다는 것(DC II[7])을 경험적으로 깨닫게 되는 것으로 보인다. 이러한 경험이 누적되어 모두가 동의할 만한 보편적 명제가 된 것이 자연권의 실체이다.¹⁷²⁾ 이 명제에 동의한다면, 각자의 목숨을 부지하기

171) “살인을 정당화할 수 있는 것은 두려움밖에 없다(For nothing but fear can justify the taking away of another’s life)” (EL XIX[2], 필자의 번역).

172) “올바른 추론(right reason)에 어긋나지 않으면, 모든 사람이 정당하고 올바르다/권리에 따라 행동한다(of Right)고 평가한다” (DC II[7], 필자의 번역); “인간이 자신의 몸통과 팔다리를 죽음과 고통으로부터 보존하기 위해 할 수 있는 모든 일을 하는 것은 이성에 배치되지 않는다. 이성에 배치되지 않는 것은, 인간이 옳다(RIGHT, or *jus*)고 부른다” (EL XIV[6], 필자의 번역).

위해서는 그 목표를 위한 수단과 적절한 판단 또한 허용되어야 하므로,¹⁷³⁾ 자연권은 이러한 추론과정을 거친 후에 모든 것에 대한 권리(right of all man to all things)로 확대 정의된다. 모든 것에 대한 권리(right to all things)는 전쟁의 권리(right of war)와 동일시되는데(DC V[1]), 자신의 방어를 위해서라면 선제공격을 포함한 모든 수단을 이용할 수 있기 때문에 이러한 명칭이 부여되는 것이라 해석할 수 있다.

개인들 간에 다양한 이유로 서로 다툼이 벌어지는 상황에 자연권에 대한 자각이 더해지면서(DC I[12]; EL XIV[11]) 자연상태 내의 분위기는 점차 악화된다. 얼마 지나지 않아 홉스는 자연상태가 곧 전쟁과 다를 바 없다고 선포한다.¹⁷⁴⁾

173) “나 자신의 위험에 대해 내가 판단하는 일이 올바른 추론에 위배된다면, 다른 사람이 판단을 하게 될 것이다. 다른 사람이 나와 관련된 일을 판단한다면, 인간이 대등하다는 같은 근거로, 나 또한 그 사람과 관련된 일을 판단하려 할 것이다. 고로 그 사람의 의견이 나의 보존에 기여하는지 여부를 내가 판단하는 것은 올바른 추론의 조건이며, 다시 말해 자연권이다” (DC I[9] 필자의 번역; 같은 추론이 EL XIV [7]-[9]에 제시된다). 홉스는 위 추론과정을 해당 문단의 첫 문장에서 “자연법에 따라(By natural law) 각 개인은 생명과 신체를 보존하기 위해 자신이 사용할 수단과 취할 행동이 그 목적에 필요한지 여부를 가르는 판단자(judge)이다”라고 요약하고 있다(DC I[9]). 즉 올바른 추론(right reason)에 따라 사고하는 내용은 곧 자연법에 의거하여 옳은 것이다.

174) 『리바이어던』에서는 자연권 개념의 정의가 ‘자연상태는 곧 전쟁상태’라는 선언 뒤에 등장한다(이를 포착한 연구로는 Tricaud 1988, p. 115-6, Hampton 1986, pp. 60-61 참조). 이에 따라 초기 저작에서는 자연권이 전쟁의 원인이지만, 『리바이어던』에서는 전쟁의 결과라는 해석이 있다(Curley ed. L VIII 각주 9). 하지만 『리바이어던』 18장에서는 자연상태 안에서 전쟁을 일으키는 원인으로 제시되고 있고 (L XVIII[10]), 다툼의 원인이 제시된 이후에 언급된다는 것에는 변함이 없기 때문에 크게 문제가 되지 않는다. 전쟁이 개별적 다툼과 본질적으로 다른 단절적 상황이라기보다는 다툼이 심화됨에 따라 불신이 높아지면 도달되는 연속선상의 상황이기 때문에, 전쟁을 겪으면서 생존을 위해서 무엇이든 해도 된다는 자유가 있다는 것(i.e. 자연권)을 자각하는 것이 다툼을 겪으면서 자각하는 것과 크게 다르지 않다는 것이 본고의 판단이다.

3.3. 만인에 대한 만인의 전쟁

지금까지의 홉스의 논의를 종합하여 서사(narrative)를 재구성해보면 다음과 같다. 자연상태 초기에는 다양한 종류의 정념(passions)과 행동 경향성(inclinations)을 가진 사람들이 함께 살고 있는데, 이들 각각에게 더 연관성 있는 이유로 다툼이 발생한다. 이 중에서 일부는 더 공격적이고 자연적 동등함 이상으로 자신의 우월성을 확인하고 싶어 하는 반면, 일부는 더 온건하며 겸손한 이들이다. 또 일부는 명예심에 민감하지만 다른 일부는 몸의 쾌락을 주는 물질적 재화에 더 관심이 있다. 그러나 일단 더 공격적인 이들에 의해서 최초의 침입이 이루어지면 온건한 이들도 무력을 써서라도 방어하게 된다. 공동으로 누릴 수 없는 재화를 두고, 혹은 상처 받은 자존심을 회복하기 위해서 싸우게 된 사람들도 다툼의 상황에서 자신의 생존을 지키기 위해서라면 무엇이든지 해도 된다는 자각을 갖게 된다. 아직 자연상태 내에서 다툼에 휘말리지 않은 사람들이 있다고 하더라도, 동료 인간들이 싸우는 모습을 보면 자신도 곧 소유와 자유를 침범 당할지 모른다는 위기감을 느끼게 된다. 최초의 침범과 충돌로 인하여 일반적인 불신(diffidence)이 확산되기 시작하는 것이다. 여기에 자신의 생존을 위해서 마땅히 그에 필요한 수단을 추구할 수 있고, 무엇이 중요한지는 각자가 알아서 판단하는 것이 타당하다는 추론이 더해진다. 이제 개인은 방어적인 목적에서라면 선제공격이나 일찌감치 지배를 시도하는 것이 허용된다고 생각하면서 서로에게 공격적 행동을 감행한다. 다툼으로 인해 시작된 위기의식은 자연권의 자각과 권한 발동으로 자연상태 내의 불신(diffidence)을 한층 고조시킨다. 이러한 분위기 속에서 홉스의 개인들은 경험적으로 자신에게 위협을 끼쳤던 사람만을 조심하는 것이 아니라, *인간 자체*를 경계하게 된다. 겉으로만 보아서는 누가 사악한 사람이고 누가 온건한 사람인지를 구별할 수 없기 때문이다. 따라서 모든 개인은 처음 보는 인간에게조차 적대감을 드러내며, 자신의 안전을 위해서라면 먼저 공격할 충분한 의도가 있다는 것을 서로 알고 있는 상태가 된다. 이 상태 자체가 만인에 대한 만인의 전쟁이다(EL XIV[11]; DC I[13]; L XIII[8]).

만인에 대한 만인의 전쟁이 시작된 원인은 일부 사악한 사람의 침범이나 자연적 정념(L XIII[10])을 통제하지 못한 사람들의 행동이지만, 이로부터 불신이 확산되면 자연상태 초기의 성향과는 관계없이 누구도 다른 선택을 할 수 없는 구조(structure)가 된다. 그런 상황에서 최초의 침범을 일으킨 사람이 전쟁의 원흉이라고 지목하는 것은 무의미한 일이다. 어찌 할 수 없는 인간의 자연적 정념과 인간의 체력의 동등성으로 인한 불신의 확산, 목숨을 지키기 위해서 한 행동은 서로 이해할 수밖에 없다는 상식적 판단이 아니라면 적대심이 구조화되지 않았을 것이다. 어느 하나라도 빠진다면 위의 메커니즘이 작동하지 않을 것이므로, 세 가지 다툼의 원인 중 한 가지나 두려움 혹은 명예심과 같은 정념 하나를 전쟁의 핵심원인(principal cause)으로 지목하는 것은 의미가 없다.

이미 불신이 고조된 상황에서, 평화로운 상황에서 할 만한 양보나 배려를 하는 것은 자신의 목숨을 배반하는 행위이며 비겁한 행위이므로 홉스는 이를 금지한다(DC II[27] 주석 “To keep all the laws”). 이 서술에 따라 사람들이 행동한다면, 처음에 비교적 평화로운 시기에는 발휘될 수 있었을 타자를 위하는 정념(e.g. 인자, 연민, 선의)은 모두 실현가능성을 잃게 된다. 이제 자연상태를 지배하는 정념은 두려움이다. 항상 다툼에 연루되어 있지 않더라도, 언젠가 공격 받을지 모르는 상황이라는 것을 알고 있기 때문에(L XIII[8]) 극도의 심리적 불안을 느끼는 그 모든 기간이 전쟁이다(EL XIV[11]; DC II[12]). 국가 간의 전쟁이라면 서로가 준수하는 적정 한도(restraint)가 있고(DC V[2]) 그 안에서 개인의 생활은 가능하지만(L XIII[12]), 모든 인간 대 인간의 전쟁은 그마저도 불가능하기 때문에 더욱 더 처절한 상황이다. 사회상태의 전쟁 속에서 개인의 삶이 그러하듯이, 개인은 자신의 다양한 욕망을 추구하며 효과적으로 도달하기 위하여 생애에 대한 장기적인 관점과 계획을 할 모든 여지를 잃고서, 모두가 획일적으로 생존이라는 일차적이고 동물적인 고민에 매달려야하게 된다. 그 결과, 자연상태 안에는 산업, 농업, 항해, 상품교역, 건축, 도구, 문자, 사회, 지식 등 어떤 생업이나 고차원적 활동도 불가능하게 되는 것이다(L XIII [9]).

만인에 대한 만인의 전쟁은 모두가 고통을 느낄 만큼 충분히 오래

하지만, 영원히 지속되지는 않는다. 홉스는 자연상태가 만인에 대한 만인의 전쟁임을 선언한지 얼마 되지 않아, 자연상태 안의 모두가 전쟁이 자신에게 이롭다고 믿지 않는다고 단언하며(“no one believes that the *war* of all against all which naturally belongs to such a state, is good for him” DC I[13]),¹⁷⁵⁾ 고로 자연상태 안의 인간들은 어떻게 하면 이 상태에서 벗어날 수 있을지 고민하기 시작한다고 말한다. 홉스의 세 정치저작 모두에서, 자연상태론이 소개된 장(EL XIV; DC I; L XIII)은 이성이 평화를 달성하기 위한 조항(articles of peace)을 제시 혹은 명령(dictates)한다는 언급으로 마무리 된다(EL XIV[14]; DC I[15]; L XIII[14]).

175) 본고의 2장에서 확인한 홉스의 인간관으로 볼 때, 전쟁을 모두가, 계속해서 싫어할 수 있는지 살펴보자. 평화를 저해하는 행동을 해서 자신의 이익을 도모하는 개인이 존재할 수 있다면, ‘모든 이는 전쟁을 싫어한다’는 홉스의 선언은 틀린 것처럼 보이기 때문이다. 2장으로부터, 인간의 욕구는 생체적 반응이나 가장 최근 경험을 통해 자동적이고 비(非)축적적으로 형성되지 않으며, 사물이나 상황에 대한 종합적 판단을 통하여 형성된다는 것을 확인하였다. 전쟁이라는 상황에 대하여 충분히 끔찍한 경험을 한 기억이 있는 사람이라면, 전쟁 속에서 즉각적 이익을 얻을 기회가 있다고 하더라도 전쟁에 다가가고자 하는 욕구(appetite)를 갖지 않을 것이다. 그리고 홉스에 따르면 전쟁상태는 극도로 위험하고 비참하며 기간(time) 전체를 의미한다는 점에서 충분히 길기 때문에, 모든 사람이 이러한 끔찍한 경험을 겪을 만하다. 누군가 운 좋게 나쁜 경험을 하지 않고 전쟁 안에서 이익을 얻었다고 하더라도 불사신이 아닌 이상, 다수의 약자에 의해 살해당할 위협에서 자유로울 수 없다(EL XIV [14]; DC I[13], [15]). 고로 자연상태 안의 모든 사람이 전쟁을 싫어한다는 말이 성립할 수 있다. 평화를 저해할 수 있는 눈앞의 이익 추구에 현혹된다면, 그 사람은 그 순간 전쟁을 좋아하게 되었다기보다는 순간의 이익에 대한 욕구(appetite)에 사로잡힌 것이라 말하는 것이 더 정확하다.

4. 자연법의 자각과 준수: 전쟁상태의 지속

자연법(Law of Nature or Natural Law)이란 목숨을 해치거나 생존을 유지할 수단을 없애는 행동을 금지하는, 이성에 의해 발견되는 계율 내지 일반적 규칙(precept or general rule)의 총칭이다(L XIV[3]). 홉스의 자연상태 안에서 과연 개인들이 자연법을 자각할 수 있는지, 그리고 준수할 수 있는지, 그 구속력은 어디에서부터 나오는지, 그럼에도 불구하고 왜 전쟁상태가 종결되지 않는 이유는 무엇이고, 왜 주권자 설립 신의계약은 체결되는지에 대해서는 자연상태론 해석 연구의 수만큼이나 다채로운 견해가 제시되었다. 이에 대한 본고의 입장을 미리 제시하자면 홉스의 자연상태 내의 개인들이 모두 자연법을 자각할 수 있고 준수할 수 있는 잠재적 역량이 있으며 그 구속력은 자연법적 명제 자체의 논리적 설득력에서 온다. 설령 자연법을 모두가 준수한다 하더라도 전쟁상태가 종결되지 않지만, 자연상태 안의 실제 모습은 모든 개인들이 자연법을 준수하지 않거나 못한다는 것이다. 이상을 자세히 설명하여, 자연법의 자각에도 불구하고 즉각적으로 평화를 달성할 수 없음을 보이는 것이 이번 장의 목표이다.

4.1. 자연법의 자각

자연법의 내용을 구체적으로 살펴보기에 앞서, 자연상태 안의 개인들이 자연법을 자각할 수 없다는 부정확한 입장을 타파하고 넘어가고자 한다. 이 입장을 채택하는 해석에서는 공통적으로 홉스의 자연상태 안에서는 개인들의 이성(reason)이 작동하지 않는다고 본다. 대표적으로 Slomp(2000)는 자연법에 대해 사색할 시간을 갖기에는 전쟁으로부터의 위협이 너무나 즉각적이고 끊임이 없기 때문에, 자연법에 대한 홉스의 논의를 이해하고 따를 수 있는 것은 홉스의 책을 읽고 있는 사회상태의 독자뿐이라고 말한다(2000, pp. 142, 151).

그러나 Slomp의 해석은 홉스의 텍스트를 인용하여 충분히 반박 가능하다. 홉스는 자연상태 안에서 정념이 횡행하는 것은 사실이지만 그 안에서 상대적으로 조용한 순간도 있고, 이때는 무식하고 교육을 받지 못한 사람도 자연법을 쉽게 파악할 수 있다고 말했다(DC III[26]).¹⁷⁶⁾ 앞에서 살펴본바와 같이, 세 정치저작 모두에서 만인에 대한 만인의 전쟁이 선언된 장은 이성이 평화를 달성하기 위한 조항을 제시 혹은 명령한다는 언급, 즉 자연법에 대한 언급으로 마무리 되고 있다(EL XIV[14]; DC II[15]; L XIII[14]). 자연법은 다름이 아니라 개인이 자연상태를 만인에 대한 만인의 전쟁으로 인식하고 그 상황(i.e. 전쟁)에 대한 기피(aversion)를 형성하며, 어떻게 하면 벗어날 수 있을지 그 방법을 순차적으로 유추한 이성적 추론의 결과물이다. 홉스에 따르면 모든 사람이 전쟁을 싫어하기 때문에(EL XV[12]; DC II[13] 자연상태에 남아있고자 하는 이는 자가당착에 빠진 사람이다), 그로부터 벗어날 궁리를 하는 것은 당연한 수순이고, 따라서 모든 사람이 언젠가는 자연법을 자각한다고 할 수 있다.

또한 자연법의 내용은 그 첫 구절부터 전쟁을 전제로 하고 평화를 추구할 수 있는 경우가 없는 경우라는 두 가지 상황으로 나누어 적절한 행동을 제시하고 있어서, 사회상태의 독자들보다도 자연상태 안의 개인들에게 직접적으로 해당하는 내용이다. 그리고 사회상태가 시작하기 이전에도 자연법에 대한 위반은 죄(sin)라는 홉스의 언급도(DC II[10] 주석 “In the pure natural state, etc.”), 자연상태 안에서 자연법의 보편적 자각을 전제로 하고 있다. 죄(sin)는 법이 충분히 고지되었는데도 준수하지 않는 경우에 성립하는데¹⁷⁷⁾, 자연법은 누구나 알 수 있기 때문에 자연법을 몰라서 지키지 못했다는 것은 전혀 핑계가 되지 않기 때문이다(L XXVIII[4]). 그렇기에 홉스는 자연법, 혹은 자연적 이성의 명령은 모든 인간의 마음 속에

176) 『리바이어던』에서도 대부분의 사람들은 먹고 사는 일에 바빠서 무관심하거나 이해력이 부족해서 자연법을 모를 수 있다는 우려에 답하고 있다. 홉스는 자연법의 내용은 가장 뒤떨어진 지력을 가진 사람에게도 자각되므로 이들도 자연법을 준수할 의무가 있다고 말한다(L XV[35]).

177) 시민법의 경우 내용이 충분히 공표되지 않았다면 위반 시 면책 사유가 된다(L XXVIII[5]).

새겨져 있다(“the Law of Nature, that is to say, the Precepts of Naturall Reason, is written in every mans own heart,” L XLIII[37])고 말했던 것이다.

사실 자연상태가 살벌한 위협으로 가득 차 있어서, 갑작스러운 위협의 상황에서 자연법 원칙을 떠올릴 수 없다는 우려는 홉스가 직접적으로 대응한 바 있다. 『법의 원리』에서 홉스는 자연법의 제(諸)명령을 한 마디로 요약한 황금률(Golden Rule)을 제시하면서, 자연법 원칙이 파악하기 어려워서 긴박한 순간에는 활용하기 어렵다는 반박에 답하였다(EL XVII[9]).¹⁷⁸⁾ 또한 아무리 긴박한 상황이라고 해도 이성의 작동이 가능하다는 가장 확실한 증거는, 자연상태 초기가 만인에 대한 만인의 전쟁으로 비화하는 시기에 홉스의 개인들이 위협 속에서 자연권을 자각한다는 사실에서 발견할 수 있다.

자연권(right of nature)은 이성에 입각한 추론 활동의 결과물이다. “right”이라는 명칭부터가 올바른 추론(right reason)에 어긋나지 않기에 붙여진 이름이다(DC II[7]).¹⁷⁹⁾ 자연권이 도출하는 홉스의 언급을 자세히 살펴보면 전제와 결론부로 나뉘어져 있는 것을 볼 수 있다.

(a) 인간이 이렇게 행동하는 것[=위협 속에서 자신을 보살피는 것]은, 돌멩이가 낙하 운동하는 것만큼이나 강력한 자연적 필연성에 의한 것이다. 모든 인간은 자신에게 좋은 것을 욕망하고 나쁜 것을 회피하게끔 끌리고, 자연적 악 가운데 가장 나쁜 것은 죽음이기 때문이다. (b) 그러므로 인간이 자신의 몸통과 팔다리를 죽음으로부터 방호하고 보존하기 위하여 갖은 노력을 다하는 것은 불합리하거나, 비난받을 만한 일이 아니며, 올바른 추론에 어긋나지도 않는다(DC II[7], 필자의 번역, 괄호 친 소문자 알파벳은 필자가 첨가).

178) 『시민론』과 『리바이어던』에서는 간단한 황금률을 제시함으로써, 긴박한 상황에서 모를 수 있다는 우려가 아니라 대부분의 사람들은 무지하거나 무관심해서 모를 수 있다는 우려에 답하고 있다.

179) 그리고 올바른 추론(right reason)이란, 자신에게 이익을 주거나 타인에게 손해를 줄 수 있는 행동에 대하여 인간 각자가 진실된 원칙으로부터 결론을 도출하는 추론활동을 말한다(DC II[1] 주석 “Of right reason”).

여기에서 (a)는 전제에 해당하는 내용이고, (b)는 결론인데, 자세히 보면 이 문단에는 숨은 전제가 하나 더 있기 때문에 위 문단의 내용을 다음과 같은 삼단논법으로 표현할 수 있다.

[전제1] (a) 목숨을 구하기 위해서 가능한 행동을 하는 것은 돌맹이가 아래로 떨어지는 것과 같이 자연적으로 필연적인 반응이다.

[전제2] 자연적으로 필연적인 반응은 비난할 수 없고 올바른 추론에 어긋나지 않는다.

[결론] (b) 목숨을 구하기 위해서 하는 행동은 부조리하지 않고, 닳할 수 없으며, 올바른 추론에 어긋나지 않는다.

즉, 홉스의 개인들은 자연상태 내의 다툼과 위협을 겪으면서 관찰을 통하여 ‘목숨을 구하기 위해서 가능한 행동을 하는 것은 자연적으로 필연적인 반응’이라는 **경험적 명제**를 습득한다. 그리고 개인들이 위협을 경험하면서 목숨을 구하기 위해서 하는 행동에 대해서는 서로 닳할 수 없었다는 경험으로부터, ‘자연적으로 필연적인 반응은 닳할 수 없다’는 **상식**을 형성했을 것으로 추측된다. 이 두 전제를 합쳐서 ‘목숨을 구하기 위해서 하는 행동을 닳할 수 없다’는 **일반명제**를 얻는 것이 올바른 추론(right reason)에 어긋나지 않는다는 의미에서의 자연권(right of nature)이다. 더욱이 자연권은 순차적 추론을 통해 그 내용이 확장된다. 목숨을 보존하려는 목표를 추구하는 것이 허용된다면 그에 필요한 수단도 허용되어야 한다는 전제와 개별적 판단력이 허용되어야 한다는 전제를 더하여, 자연권의 내용은 위의 결론에 그치지 않고 모든 사람이 자신의 판단에 입각하여 생존에 필요한 모든 수단을 사용할 수 있는 권리(right to all things)로 확장된다.

이상은 자연법과 마찬가지로 자연권 역시 이성적 추론의 결과물이라는 것을 여실히 보여준다. 자연법이 자각되기 전 위협의 순간에서 자연권을 규정한 것 역시 이성적 추론활동의 일환이었다는 사실은 급박한 순간에서도 이성이 작동할 수 있다는 것을 의미한다. 따라서 Slomp가 자연권을 자각한 개인들에 의해서 전쟁이 일어나는 것이 가능하다고 생각하면

서,¹⁸⁰⁾ 자연법의 자각은 불가능하다고 생각하는 것은 모순이다. 만인에 대한 만인의 전쟁 상태 안에서 개인들은 모두 자연법을 자각할 수 있다.

4.2. 자연법의 내용

홉스의 세 정치저작에서 자연법의 정의와 그 내용은 대동소이하다. 『시민론』에서 자연법은 생명과 일신의 보존을 가장 길게 만들기 위해 하거나 하지 말아야 할 행동에 대한 각자의 올바른 추론의 명령(DC II[1])으로 정의된다. 『리바이어던』에서 자연법(Law of Nature or Natural Law)은 목숨을 해치거나 생존을 유지할 수단을 없애는 행동을 금지하는, 이성 에 의해 발견되는 계율 내지 일반적 규칙(precept or general rule)의 총칭(L XIV[3])으로 정의된다. 『법의 원리』에서는 다른 두 권에서와 달리 자연법을 바로 정의하지 않고 자연법이 합의된 법이 아니라 이성 안의 계율이라는 점을 강조하며 바로 내용을 제시하지만, 그 내용은 다른 두 저작과 다르지 않다.

세 정치저작에서 자연법을 다루는 부분은 구조적으로 동일하다. 세 정치저작 모두에서 자연법의 내용은, 가장 근본적인 법칙으로부터 출발하여 추론을 통해 순차적으로 다음 법칙을 도출해내는 방식으로 소개된다. 가장 근본적인 법칙(The Fundamental Law of Nature 혹은 foundation)은 평화를 추구할 수 있는 희망이 존재할 때는 평화를 추구하고, 평화를 얻을 수 있는 여건이 아닐 때는 전쟁에 유리한 모든 도움(aid 혹은 help)을 추구하고 이용하라는 것이다(DC II[15], III[2]; L XIV[4]; EL XV[1]¹⁸¹⁾). 이로부터 순차적으로 도출되는 자연법은 자연권을 그대로 유지해서는 전쟁이 끝

180) Slomp(2000, pp. 123-4, 135-6)에서는 홉스의 자연상태론에 대한 게임이론적 접근에서 종종 사용하는 가정 중에서 도구적 합리성, 생존을 추구하고 그 수단을 각자 판별한다는 전제가 홉스로부터 근거를 찾을 수 있는 것이므로 수용한다고 한다.

181) 『법의 원리』에서는 평화를 추구할 여건이 되지 않을 때는 방어(defence)를 추구하고 있다고 말하고 있다. ‘전쟁에 유리한 도움’과는 약간 다른 표현이 쓰이고 있으나 전시(戰時)의 행동 선택지라는 점에서 의미가 크게 다르지는 않다.

나지 않을 것이기 때문에 일부 권리는 양도되거나 포기되어야 한다는 것이다(DC III[3]; EL XV[2]; L XIV[5]). 세 저작 모두에서 자연법에 대한 논의는 여러 장(章)에 걸쳐 제시되는데,¹⁸²⁾ 계약을 통한 권리의 양도, 맹세(Oath)의 효과에 대하여 설명하는 것까지가 첫 번째 장의 내용이다.¹⁸³⁾

후속 장에서는 “기타 자연법(Other laws of nature)”이라는 제목 하에¹⁸⁴⁾, 계약을 맺은 후라면 반드시 지켜야 한다는 것(justice), 다른 사람이 먼저 이행한 경우에는 응당 지켜야 한다는 것(gratitude), 겸손, 공평, 친절, 자비 등의 미덕과 재화를 나누어 사용하기, 중재자(arbitrator)의 판결에 따르기 등 대략 19가지의 자연법적 계율(precepts)이 나열된다(EL XVI; DC III; L XV). 이 계율들을 한 마디로 “다른 이가 너에게 하지 않기를 바라는 일을 너도 하지 말라”라는 소위 ‘황금률’로 요약하고 양심 안에서는 항상 지켜져야 한다고 선언한 뒤, 자연법의 지위를 밝히는 것(i.e. 이성적 결론이기에 엄밀하게 말하면 법이 아니지만, 신의 명령과 같기에 법이라고 할 수 있다)까지가 후속 장의 내용이다.

저작 간에는 홉스의 기본 입장에 영향을 주지 않을 정도의 미세한 내용 변화가 세 가지 있는데, 모두 『리바이어던』에서 발견된다. 먼저, 『리바이어던』에서는 가장 근본적인 법칙 다음으로 도출되는 자연법을 두 번째 자연법(second law of nature)이라고 명명하여 다른 저작에 비해서 숫자가 하나씩 밀리고 있다. 『리바이어던』에서 자연법을 다룬 첫 장에서 두 번째 자연법까지 언급하기 때문에 두 번째 장은 제3자연법인 정의(justice), 제4자연법인 감사(gratitude) 순으로 전개된다. 이에 비해 『시민론』과 『법의 원리』는 자연법을 다룬 첫 장에서는 첫 번째 자연법까

182) 『시민론』과 『리바이어던』에서 두 장, 『법의 원리』에서는 세 장에 걸쳐 제시된다.

183) 첫 번째 장의 제목은 『법의 원리』에서 “증여와 신의계약으로써 자연권을 처분하는 일에 관하여(Of the divesting natural right by gift and covenant),” 『시민론』에서 “계약에 관한 자연법(The natural law of contracts),” 『리바이어던』에서 “제1 및 제2의 자연법과 계약에 대하여(Of the First and Second Natural Laws and of Contracts)”이다.

184) 한편, 『법의 원리』의 경우에는 같은 내용이 “일부 자연법(Some of the laws of nature)”와 “기타 자연법(Other laws of nature)”이라는 두 번째, 세 번째 장에 나뉘어 제시된다.

지만 언급하므로, 후속 장에서 제2자연법이 정의(justice), 제3자연법이 감사(gratitude)로 나열된다. 다음으로, 『법의 원리』와 『시민론』의 목록에는 등장했던 일부 자연법이 『리바이어던』에는 포함되지 않는다. 중재자(arbitrator)와는 계약을 맺을 수 없다(EL XVIII[7]; DC III[24]), 조언(counsel)을 듣고 싶어 하지 않는 사람에게 강제할 수 없다(EL XVIII[8]), 술에 취하는 행동과 같이 의도적으로 이성의 능력을 감퇴시키는 행동은 금지된다(DC III[25])는 조항을 제하고, 『리바이어던』에서는 총 19개의 자연법이 열거된다.¹⁸⁵⁾ 마지막으로, 『리바이어던』에서는 제3자연법인 정의(justice)를 다루면서 신의계약을 이행하라는 명령이 자신에게 이익이 되는 것을 선택하는 이성에게 배치되므로 반드시 지킬 이유가 없다는 어리석은 이(the Fool)의 주장을 반박한다(L XV[4]-[9]; 소위 “Reply to the Fool”이라 불리는 부분이다). 반박의 골자는 부정의(injustice)를 통해서 개인이 얻을 수 있는 이익이 없다는 것이다. 부정의는 장기적으로는 확실하게 스스로를 파괴하는 행동일뿐더러, 전쟁상태에서 동맹(confederates 혹은 allies)으로부터 도움을 얻는 일을 불가능하게 만들기 때문이다.

이제 본격적으로 세 저작에서 공통적으로 제시된 자연법의 내용을 바탕으로, 자연법의 자각이 전쟁상태 속의 개인들의 행동에 미치는 영향이 무엇인지를 살펴보고자 한다. 전쟁상태 안의 개인들이 전쟁에서 벗어나기를 원할 때 그 방법을 검토한 결과 자연법을 터득하게 되면, 그 일차적 효과는 개인들이 상황에 따라 취해야 할 행동의 선택지가 존재한다는 것을 알고서 행동하게 된다는 것이다. 자연법의 가장 근본적인 원칙에 따르면, 선택지는 크게 두 방향으로 나뉜다. 평화를 얻을 수 있는 희망이 존재할 때는 평화를 추구해야 한다. 한편 평화를 얻을 수 있는 여건이 아닐 때는, 전쟁에 유리한 모든 도움(aid 혹은 help)을 추구하고 이용해야 한다. 이 근본적인 원칙은, 자연법에 관한 논의의 끝부분에 등장하는 자연법이 내부적으로는(*in foro interno*) 항상 의무로서 지켜져야 하지만, 외부적으로

185) 『법의 원리』에서는 자연법 원칙에 별도로 번호를 붙이지 않고 『시민론』에서는 제20자연법까지 언급된다. 향후 본고에서 자연법을 서수(序數)로 부를 일이 있을 때는 『리바이어던』을 기준으로 한다.

는(*in foro externo*) 그렇지 않다는 언급과 연결된다. 이 말은 달리 표현하면, 다른 사람 역시 자연법을 준수할 것이라는 충분한 안전(sufficient security)이 존재하는 상황에서만 자연법에 입각해서 행동해야 한다는 것이다. 고로 전쟁상태에서 벗어나기 위해서 어떻게 행동할지 고민하는 사람이 가장 먼저 해야 할 일은, 자신이 처한 상황이 평화를 추구할 희망이 있는 상황인지 아닌지를 판별하는 것이다.¹⁸⁶⁾

이 중 먼저 평화를 추구할 희망이 있다고 보는 경우를 가정하여 살펴보자. 가장 근본적인 자연법 이후에 나열된 모든 법칙은, 그 희망이 존재할 때 ‘평화를 추구하라’는 말이 구체적으로 무엇을 의미하는지 풀어 쓴 것이라고 할 수 있다. 이에 따르면 평화를 추구하기 위한 첫 단계는 각자가 가진 모든 것에 대한 권리를 내려놓는 것(lay down his right to all things)이다. 권리를 내려놓는 것에는 폐기(relinquish)와 양도(transfer)라는 두 가지 방법이 있는데, 권리를 내려놓음으로서 상대방에게 이익을 주고자 의도하는 경우에는 후자의 방법을 써야한다. 서로에게 권리를 양도하는 행위가 곧 계약이며(L XIV[9]), 홉스에 따르면 계약을 통해 평화에 다가가라는 것이 자연법의 명령이다(“The second Law of Nature. Contract in way of peace” L XIV[5]의 문단제목).

모든 것에 대한 권리를 가지고 있던 개인들이 서로에게 권리를 양도한다는 것은 무엇을 의미하는가? 개인들은 이미 모든 것을 가졌기에 권리 양도가 새로운 권리를 더해주지는 못하기 때문에, 『법의 원리』와 『시민론』에서는 권리를 양도한다는 것의 의미가 상대방에게 저항하지 않겠다는 의지를 적절한 신호로써 상대방에게 표명하는 것이라고 말한다(EL XV[3]; DC III[4]). 이전에는 상대가 공격하면 정당하게 저항(rightly resist)할 수 있었고 이로 인해 만인에 대한 만인의 전쟁이 벌어졌는데, 이 저항을 하지 않기로 한다는 것이다. 이렇게 정당한 저항의 방해를 받지 않게 되면(without justified interference) 각자가 안전하게 본래의 권리(original

186) 미리 밝혀두면, 어떤 사람은 선량해 보이니까 신의계약을 맺고 허영에 찬(vainglorious) 이와는 평화를 추구하기 어려우니까 대적한다는 의미가 아니다. 평화를 추구할 희망이 있는 상황인지 아닌지를 판별한다는 것은 개개인이 아니라 구조적 상황에 대한 판단이다.

right)를 누릴 수 있다는 것이 『시민론』의 설명이다(DC III[4]). 하지만 권리 양도가 상대방에게 저항하지 않는다는 것이라고 피동적으로 표현하게 되면 쌍방이 저항하지 않는다는 것이 무슨 의미인지가 불분명하다. 게다가 일방적으로 행동하는 누군가가 존재하는 상황이 가정되기 때문에, 이러한 일방적 행동은 애초에 허용되는 것인가 하는 추가적 의문을 일으킨다. 『리바이어던』에서는 능동적인 표현을 사용하여 이 문제를 극복하고 있다. 『리바이어던』에 따르면 권리 양도는 ‘모든 것에 대한 권리를 내려놓고, 다른 사람에게 허용할 용의가 있는 만큼의 자유를 누리는 데 만족하는 것’ (L XIV[5]), 즉 모든 것을 누릴 수 있었던 자유의 범위를 축소시키는 것을 의미한다.

권리에 대한 양도(i.e. 계약)는 두 명 이상에 의해서 즉각적으로 이행되거나, 여럿 중 한 사람이나 모두가 미래의 시점에 이행하기로 약속하는 것일 수 있으므로, 가능한 경우의 수는 총 세 가지이다(EL XV[8]). 이 중에서 첫 번째를 제외하면 미래 시점에 대한 약속으로서 서로에 대한 신용을 요하는 계약인데, 홉스는 이를 신의계약(covenant)이라 명명한다(EL XV[8]-[9]; DC III[9]). 추후 홉스는 평화를 위한 권리 양도를 이야기할 때 오직 신의계약(covenant)이라는 표현만을 사용한다. 그리고 자연상태 안에서는 누구도 첫 번째 이행자가 되지 않으려하기 때문에 모든 신의계약은 무효(void)라고 말한다(L XIV[18]). 이 말을, 신의계약이 아니라 당장 이행하는 계약은 자연상태 안에서 유효하다는 의미로 볼 수 있을까? 아니다. 두 가지 이유에서 그렇지 않다. 첫째, 권리를 양도하는 약속은 체결과 동시에 ‘즉각적으로’ 이행될 수 없기 때문에 신의계약일 수밖에 없다. 가령 서류상으로 토지 매매 계약을 하는 경우를 생각해보자. 서류에 도장을 찍는 것은 아직 약속만 한 단계이고, 이행은 토지를 인수한 사람이 토지에 출입하고 전용하는 것을 판매자가 막지 않을 때 비로소 실현된다. 마찬가지로 자연권을 양도하는 계약도 서로 약속을 하는 시점이 아니라, 누군가가 저항하지 않는 시점에서 비로소 이행된다.¹⁸⁷⁾ 둘째, 홉스의 정의를

187) 그래서 『법의 원리』와 『시민론』에서 권리 양도의 내용이 저항하지 않는 것이라고 규정한 것은(“transfer of right consists solely in non-resistance” DC III[4]) 피동적이고 모호하기는 하지만 정확한 표현이라고 할 수 있다. 『리바이어

잘 따져보면 자연상태 안에서 유효한 상태인 모든 계약은 ‘신의계약’ 이기 때문이다. 홉스에 따르면 계약 당사자 모두가 즉시 이행하는 경우는, ‘이행으로 인한 계약의 종료’ 라고 표현된다(DC III[9]). 이 외의 체결되기만 하고 이행되지 않은 계약, 즉 아직 종료되지 않았기에 관찰가능한 계약은 모두 ‘신의계약’ 이다. 계약은 그 속성상 아무리 *즉각적으로* 이행할 예정이라고 하더라도, 심지어 1초 뒤라고 하더라도 이행 이전에는 ‘신의계약’ 이라고 불릴 수밖에 없다. ‘계약’ 이라는 명칭은 모든 권리양도 행위를 포괄하는 상위개념으로 쓰일 때가 아니라면, 오직 쌍방에 의한 이행이 완수된 이후, 즉 *사후적으로야* 비로소 ‘계약이 종료되었다’ 는 과거 시점의 표현으로만 쓰일 수 있다.

계속해서 자연법의 내용을 살펴보면, 신의계약 체결 시 신의계약의 준수는 의무이지만(제3자연법) 신의계약의 체결은 의무가 아니라는 점이 중요하다. 자연법은 결코, 만나게 되는 모든 사람과 무조건 평화 신의계약을 맺으라는 명령이 아니다. 권리를 양도하기에 앞서 충분히 안전한 상황인지를 판단해야하며, 권리를 양도할지 여부를 숙고(deliberation)하는 동안에는 개인에게 권리를 양도하거나 하지 않을 행동의 자유가 있다. 하지만 일단 모든 상황을 고려하여 권리를 양도하기로 신의계약으로써 약속한 이후에는 반드시 준수해야 한다는 것이 제3자연법인 정의(justice)의 내용이다. 신의계약을 맺은 후에 지키지 않아도 된다고 하면 신의계약 체결에 아무런 의미가 없어지기 때문에, 이는 논리적으로 반드시 추가되어야 할 조항이다.

홉스에 따르면 충분히 안전한 상황(i.e. 주권자가 존재하는 상황을 말한다; L XIV[19])에서 신의계약을 맺었다고 할 때, 두려움이 원인인 경우에 한하여 신의계약이 파기될 수 있는데 여기에는 두려움의 출처가 계약 시점 이후에 생겼을 때에 한정된다는 단서가 붙는다(L XIV[20]; DC III[11])

단』의 경우에서처럼 능동적으로 자유의 범위를 스스로 축소시킨다고 이해하더라도, 실제로 이행되는 모습은 상대의 자유구가를 저지하지 않는 행동으로 나타날 것이기 때문에 결과적으로 저항하지 않는 행동(non-resistance)의 일종이라고 할 수 있다.

주석 “Arises, etc.”). 이는 달리 말하면, 신의계약 당시 각종 요소를 고려하여 신의계약을 맺었고 상황이 변하지 않는다면, 신의계약을 반드시 준수해야 한다는 의미이다. 또 홉스는 신의계약 상대자가 특정 종류의 사람이라는 것(e.g. 이교도)은 이미 맺은 신의계약을 준수하지 않을 이유가 되지 않는다고 말한다. 사람 자체가 문제였다면, 애초에 신의계약을 맺지 않았어야 하기 때문이다(L XVI[9]).

이 논리의 연장선상에서, 홉스는 어리석은 사람의 주장을 반박하는 부분에서 신의계약이 미처 성립하지 않은 상황에서 행동 여부를 고민하는 경우는 포함시키지 않는다. 권리 양도 자체가 의무가 아니라 충분히 숙고(deliberation)을 거쳐서 결정해야 하는 일인 만큼 이는 자연스러운 고민이기 때문이다. 홉스가 대적하는 어리석은 사람의 주장은 ‘신의계약을 맺고 보니, 상대가 이미 이행했거나 이행할 것이 분명한 상황인데도, 이행하지 않는 것이 나에게 더 이익이다’라는 것이다. 신의계약 이후에 여건 변화가 생겨서 신의계약을 이행하지 않는 것이 더 큰 이익을 가져다준다고 하더라도, 새로운 두려움의 원인이 생겨난 경우가 아닌 이상은 신의계약이 무효가 되지 않는다. 두려움은 여건이 변해서 나의 목숨과 신변을 위협할 정도로 손해가 커진 경우 느껴진다고 볼 수 있으므로, 그 정도가 아니라면 신의계약을 지키고 약간의 손해를 보라는 것이 자연법의 명령이다.

이제까지 파악한 내용으로 볼 때, 현재 상황을 판별하여 어떤 사람이 믿을 만한 종류의 사람(e.g. 온건한 사람)이라면 신의계약을 맺어 서로 협력하고, 함께 평화를 추구할 가능성이 없어 보이는 다른 사람(e.g. 허영심에 찬 사람)에는 대적하는 것이 전쟁상태 속 개인들의 행동 선택지인가? 적지 않은 연구자가 이와 같은 해석을 채택하며, 가장 대표적 연구로 Kavka(1983)이 있다.¹⁸⁸⁾ 그러나 본고가 보기에 이 독해는 자연상태 안에서 자연법에 따른 계약이 작동하는 방식에 대한 홉스의 서술과 어긋난다. 이

188) Gregory Kavka, “Hobbes’s war of all against all,” *Ethics*, Vol. 93, No. 2(1983), pp. 291-310.

독해에 따르면 서로 협력하는 행동은 신의계약의 결과물인데, 이는 자연 상태에서 신의계약이 쌍방 모두에 의해 이행되는 것이 가능하다는 말이다. 그리고 이처럼 자연상태 안에서 믿을 만해 보이는 사람들끼리 신의계약을 체결한 뒤 성공적으로 이행하는 사례가 반복되면 전쟁을 극복할 수 있는데¹⁸⁹⁾, 일부 개인들이 어리석은 자처럼 생각해서 고의적으로 계약을 파기하거나 자연상태 자체의 구조적 불안정성에서 비롯된 두려움으로 인하여 체결된 계약이 무효화되는 현상으로 방해를 받기 때문에 극복이 좌절된다는 것이 이 독해의 결론이 될 것이다.

하지만 흄스는 신의계약이 *이행되다가* 이기적 탐욕이나 두려움과 같은 정념 때문에 *방해받는 것이 아니라*, 개인들의 합리적 판단에 의해서 애초에 그 어떤 신의계약도 이행되지 않기 때문에 자연상태 안에서 모든 신의계약이 무효(void)라고 서술하고 있다(EL XV[10]; DC III[11]; L XIV[18]). 흄스의 개인들이 신의계약을 이행하지 않는 이유는, 상대방이 향후에 이행할지가 불분명한 상황에서 자신이 먼저 이행하는 것은 자기 자신을 다른 인간에게 먹잇감으로 내어놓는 행위이기 때문이다(L XIV[18]). 첫 번째 이행자가 없기에, 당연히 두 번째 이행자도 없다. 그리고 세 저작 모두에서 흄스는 이 서술 직후에, 모두를 압도하는 공통의 권력(common power set over them both)이 존재하는 상황에서는 이행을 강제할 수 있기 때문에 신의계약이 유효하다고 말한다(EL XV[10]; DC III[11]; L XIV[19]). 고로 구두로 약속만 해놓고서 누구도 실제로 이행하지 않기 때문에(i.e. 각자가 판단하기에 정당한 저항을 계속하기 때문에), 자연상태 안의 모든 신의계약은 무효가 된다.¹⁹⁰⁾

189) 자연상태가 반복적 죄수의 딜레마(iterated-PD)라고 보는 해석의 핵심 주장이다.

190) 이는 누군가가 신의계약을 이행하는 사람이 많은 확률로 배반당한다거나 신의 계약에 입각한 성공적인 협력이 드물다는 해석과는 분명한 차이가 있다. 본고의 해석에 따르면, 누군가 먼저 이행한다면 그것은 전적으로 판단의 오류로 인한 행동이다. 합리적인 사고를 하는 사람이라면 결코 그렇게 할 수 없는데, 자연법은 먼저 이행하는 행동을 금지하고 있기 때문이다. 또한 본고의 해석에 따르면, 자연상태 안에서는 신의계약을 바탕으로 해서는 방어를 위한 상호 협력이 성사되지 않는다.

Kavka(1983)는 완전한 합리성 가정이 굉장히 비현실적이라고 비판하며, 이를 완

결론적으로, 전쟁상태에서 벗어나기 위해 그 방법을 추론한 개인들이 당면한 선택지는 두 가지이지만(i.e. 평화를 얻을 희망이 있을 때는 평화를 추구하고, 그렇지 않은 여건에서는 전쟁에 유리한 모든 도움을 추구해야 한다) 그 중에서 전자는 무효한 선택지임이 드러났다. 홉스가 보기에 충분한 안전이 담보되는 시점은 오직 처벌을 제공할 수 있는 공통의 권력이 존재하게 된 이후이기 때문이다. 고로 자연법적 추론을 마친 전쟁상태의 개인들은 전쟁에 유리한 도움(aid 혹은 help)을 추구하는 경로를 택한다. 그렇기에 홉스는 개인들이 자연법을 자각한 뒤에도 곧바로 전쟁이 끝나지 않는다고 말한 것이다(“The natural laws are not enough to preserve Peace” DC V[1] 문단제목). 그러나 전쟁은 극복되며, 뜻밖에도 개인들이 전쟁에 필요한 도움(aid 혹은 help)을 추구하는 경로를 통해서 평화가 달성된다(본고의 5장 참고). 그 전에 이어지는 절에서는 자연법의 자각이 곧바로 평화를 가져다주지 못하지만, 개인의 행동과 사고에 미치는 영향이 분명히 있다는 점을 살펴보고자 한다.

4.3. 자연법 준수의 의미

자연상태 안에서의 자연법의 자각이 곧바로 평화를 가져다주지 못하는 이유는 무엇일까? 이 질문에 대하여 Gauthier, Hampton 등 홉스의 인간들을 생존에 혈안이 된 존재로 보는 해석에서는 개인들이 자연법을 준수하기만 하면 평화로울 텐데 이기적인 본성¹⁹¹⁾ 탓에 누구도 준수하지

화하여 개인들이 자연상태 안에서 전반적으로 신의계약의 준수가 어렵다는 사실을 인지하고 있더라도 서로에 대해 일말의 기대를 갖고 있기에 상호협력을 위한 계약이 체결될 수 있다고 본다. 본고는 이에 동의하지 않지만, 홉스가 신의계약이 체결된 후 효력이 만료된 경우도 때때로 무효(void)라고 표현하고 있기 때문에(L XIV[26] 문단제목), 신의계약이 일단 체결되지만 준수되지 않는다고 해석될 여지가 있기는 하다고 본다. 그런데 Kavka의 논리를 따라가면 방어 동맹(defense alliance)이 신의계약의 결과물이다. 후속 세부절에서 보겠지만 홉스는 동맹(alliance)이 동의(consent)의 결과물이라고 말했기에 이는 오독이다.

191) 한편, Kavka(1986, p. 383)는 자연법의 준수는 가능하다고 보는 규칙 이기주의(rule-egoism)를 지지했다.

않아서라고 답한다. Tuck(1999, 2002)은 자연법을 모두가 준수하더라도, 더 정확히는 준수하기 때문에, 전쟁이 끝나지 않는다고 답한다. 자연법의 ‘준수’를 어떤 의미로 설정하는가에 따라서 이 질문에 대한 대답이 달라질 수 있고, 실제로 연구자들마다 자연법 ‘준수’의 의미를 다르게 사용한 탓에 입장이 나뉘는 측면도 있다. 앞으로 본고에서 규정하는 방식에 따르면, 모든 개인들이 자연법을 준수한다고 해도 전쟁이 끝나지 않을 수 있다. 한편, 홉스의 서술로 보건대 자연법이 자연상태 안의 사람들 모두에 의해 백 퍼센트 확률로 준수되지 않는 것 또한 사실이다.¹⁹²⁾ 홉스의 개인들을 생존주의자로 보는 해석과 Tuck의 해석은 각각 절반의 진실을 담고 있기에 둘을 합쳐놓아야 자연법이 자각된 이후의 자연상태에 대한 올바른 그림을 그릴 수 있다는 것이 본고의 입장이다.

먼저 자연법의 ‘준수’가 무엇을 의미하는지부터 살펴볼 필요가 있다. 홉스는 자연법의 ‘준수’(observance) 혹은 그에 상응하는 표현¹⁹³⁾을 여러 번 사용하지만, 다른 의미로 사용하기 때문에 홉스가 ‘자연법을 준수했다’고 묘사하는 개인이 실제로 무슨 행동을 했는지 이해하려면 주의 깊은 독해가 필요하다. 대표적으로 『시민론』의 구절을 인용하면 다음과 같다.

다른 사람의 공격으로부터 안전을 보장할 수 없다면, 각 개인은 누구나 자신이 원하거나 취할 수 있는 방법으로 자신을 방어할 수 있는 원초적 권리(*primeval Right*), 즉 모든 것에 대한 권리, 또는 전쟁의 권리를 간직하고 있다. (1) 그리고 평화를 얻을 수 있을 때 받아들일 준비가 되어있다면 그는 곧 자연법의 요건을 충족시키는 것이다(satisfy the requirements of natural law if he is ready to welcome peace when it can be had) (DC V[1]; 이탤릭은 원문의 강조, 밑줄과 괄호 안 숫자는 필자가 첨가).

192) 그러나 홉스의 개인들을 무도덕적 생존주의자로 보는 해석과는 달리, 자연법 준수 확률이 영(0) 퍼센트라고 보지는 않을 것이다.

193) 자연법을 지키다(keep laws of nature), 자연법의 요건을 충족하다(satisfy the requirements of natural law), 자연법을 완수하다(fulfilment of natural law) 등이 있다(DCIII[27]의 주석 “To Keep all the laws,” DC V[1]).

(1)에서 자연법의 요건을 충족(satisfy the requirements)한다는 의미는, 평화를 얻을 수 없는 상황에서 전쟁에 필요한 방어를 추구하더라도 ‘평화를 얻을 수 있는 여건이 되면 평화를 맞이할 준비가 되어있다’는 것이다. 전쟁을 싫어하고 평화를 좋아하기만 하면 충족할 수 있기 때문에, 이처럼 정의될 경우 ‘준수’는 상대적으로 난이도가 낮은 활동으로 보인다.

계속해서 ‘준수’의 다각적 의미를 살펴보기 위해 『시민론』의 다른 부분을 직접 인용하면, 다음과 같다.

사실, 평화와 자기 보존을 위해서라면, 이 법률 중에서 일부는 무시하는 것이 자연법을 위반(violation)하는 것이 아니라, 오히려 (2) 완수(fulfillment)하는 것일 수 있다. ... 평화로운 상태에서 도덕적으로 해야 하는 바를, 온전한 사람이 할 것처럼, 전쟁 중에서 행하는 것은 비겁(cowardice)이며 스스로에 대한 배반(self-betrayal[*sui proditionis*])이다. 하지만 (3) 설령 전쟁 중이라도 준수(observance)하지 않을 수 없는 자연법도 있다. 과음이나 잔혹함 (미래의 종음을 고려하지 않은 복수)은 어떤 누구의 평화나 보존에도 기여할 수 없다고 보기 때문이다. 간단히 말해, 자연상태에서는 행위가 아니라 (4) 행위자의 의도와 양심(intention and conscience)에 따라 정의와 부정의(Just and Unjust)가 판단되어야 한다. (5) 필요성 때문에 했거나, 평화를 추구하거나, 자기보존을 위한 행동은 모두 올바른 행동이다/권리에 의해 이행된 행동이다(What is done of necessity, or in pursuit of peace, or for self-preservation is done rightly). 이 외에는, 다른 사람을 해치는 모든 행동은 자연법의 위반(violation)이며 신에 대한 잘못(wrong)이다 (DC III[27] 주석 “To Keep all the laws,” 밑줄은 필자의 강조).

자연법을 준수하는 사람이라고 하면 타인이 어떻게 행동하건 간에 정의, 평등, 공평, 자비 등의 미덕을 우직하게 실천하는 사람을 떠올리기 쉽지만, (2)로 볼 때 자연상태에서 일방적으로 미덕을 실천하는 사람은 홉스의 관점에서 자연법을 준수하는 사람이 아니라는 것을 알 수 있다. 오히려 자연법의 준수(fulfilment)는 ‘자신을 위협하게 할 수 있는 상황에서는 일방적으로 미덕을 실천하지 않는 것’이다. 이렇게 보면 홉스는 신의 계약의 일방적 이행과 일방적인 미덕을 모두 금지하고 있기 때문에 사실상 자연법을 다루는 첫 장(i.e. 제 1, 2자연법과 계약을 다룸)과 후속 장에

서 제시한 모든 행동상의 의무를 부정한 것이다. 그렇다면 남겨진 자연법적 의무란 무엇인가? 이 질문에 대해 (3)에서는 마치 자연법의 준수(observance)가 ‘술에 취하는 행동과 잔인의 금지’ 만을 의미하고 나머지의 행동은 모두 허용된다고 답하는 것처럼 보인다. 그러나 (4)에서 자연법이 ‘의도와 양심¹⁹⁴⁾ 안에서 항상 준수된다’ 는 의미에서의 준수는 항상 자신의 행동을 예의주시해야 하는, 상당한 부담이 있는 활동으로 그려진다.¹⁹⁵⁾ 마지막으로 (5)에 따르면 필연적으로 할 수밖에 없는 행동(“What is done of necessity”)을 허용하는 것은 이성애 어긋나는 일이 아니기 때문에 자연법에 저촉되지 않는다. 앞에서 자연법(right of nature)을 도출하는 과정에서 보았듯이, 어쩔 수 없는 일을 허용하는 것은 이성애 어긋나지 않으므로 곧 자연법(DC II[7])이라고 쓰인 용례¹⁹⁶⁾에 해당한다. 이를 그대로 받아들이한다면 (5)은 가장 광의의 자연법 ‘준수’ 를 담고 있으며, ‘필연적으로 할 수밖에 없는 행동, 평화를 추구하는 행동, 생존을 위한 행동’ 이 해당한다.

자연법을 준수하는 사람이 어떤 행동을 하는 사람인지 일관성 있게 이해하기 위해서는, 이상의 (1)-(5)의 용례를 비판적으로 종합할 필요가 있

194) 홉스는 양심(conscience)의 본 뜻을 두 사람 이상이 같은 사실을 알고 있다 혹은 의식하고 있다(to be conscious)는 것으로 정의한다(L VIII[4]). 홉스에 따르면, 양심이 개인이 비밀스럽게 품고 있는 사실과 생각을 스스로 알고 있다는 의미하게 된 것은 본 뜻에서 비유적으로 파생된 용례라고 한다(L VIII[4]). 홉스가 구체적으로 설명하지 않지만, 아마도 자신의 내면을 스스로 관찰하는 행동을 할 때면 동일인물이 행위자와 관찰자로 나뉘어 두 사람이 하나의 사실을 알고 있는 것과 같은 효과가 있기 때문에 비유가 성립하는 것으로 추측된다. 자연법이 ‘개인의 양심 안에서’ 준수된다고 할 때 양심은, 이러한 비유적 용례에 해당한다.

195) 앞의 다른 표현에 비해서 그렇게 보인다는 의미이다. 『리바이어던』에서 홉스는, 외부적 충족을 요구하지 않는다는 점에서 내부적(*in foro interno*) 준수는 부담이 없는, 쉬운(easy) 활동이라고 말했다(L XV[39]). 하지만 이외의 부분에서 홉스의 언급을 바탕으로 하면 자연상태에서는 이러한 지속적 노력이 결코 쉽지 않고 드물다(cf. 본고의 5.3).

196) 엄밀히 말하면 이는 이성과 자연법을 동일시하는 용례이다. e.g. “이성은 자연법 그 자체다(reason, which is the *law of nature* itself)” DC IV[1]; “이성 외의 다른 자연법이란 있을 수 없다(There can be no other law of nature than reason” EL XV[1]).

다. 먼저 (5)는 수정해야 한다. ‘필연적으로 할 수밖에 없는 행동, 평화를 추구하는 행동, 생존을 위한 행동’에서 필연적으로 할 수밖에 없는 행동 (“What is done of necessity”)이 자연법의 위반(violation)은 아니지만, 자연법을 준수하기 위해 의식적으로 한 행동이 아니라는 점에서 구별할 필요가 있기 때문이다. 필연적 행동이 자연법의 위반이 아니라는 표현은 어쩔 수 없이 벌어지는 일은 자연법적으로 허용된다는 의미에 가까우므로 이를 떼어내야 하므로, 적극적인 자연법의 ‘준수’ 행동에는 (5)평화를 추구하거나 생존을 추구하는 행동(“[What is done] in pursuit of peace, or for self-preservation”)만 해당한다고 할 수 있다.

이제 (1)-(4), (5')를 적절히 종합하는 일이 남았다. (1)에서 여건이 허락한다면 평화를 맞이할 준비가 되어있다는 의미가 (2), (3), (4)에 구체화된다고 보면 상호 모순적이지 않은 내용으로 이해할 수 있다. (2), (3)는 하지 말아야 할 바를 알려주고(i.e. 의무를 소극적으로 표현함), (4)는 해야 할 바를 알려준다(i.e. 의무의 내용을 적극적으로 표현함). 자연법이 금지하는 바를 한마디로 말하면, 비합리적인 행동이다. (2)의 자신을 위협하게 할 수 있는 상황에서 일방적으로 미덕을 실천하는 것과 (3)의 술에 취하는 행동은 모두 합리성에 반대되며, 잔인함은 전쟁을 일으키기에 노골적으로 평화를 추구하지 않는 태도를 드러내는, 장기적으로 비합리적인 행동이기 때문에 금지된다. 그러나 합리성은 기본 조건이고, 합리적인 판단이 자연법 준수의 전부를 의미하지 않는다. (4)에서 홉스는 자연법적 의무가 합리적 판단에 따른 행동상의 의무만이 아니라 태도의 의무라는 것을 알려준다. (4)에 따라 개인은 자신이 항상 평화를 추구하는 의도에서 행동하는지를 자신의 양심에 비추어 판단해야 한다.¹⁹⁷⁾ 항상 평화를 추구하는 의도에서 행동해야한다는 의무의 관건은, 평화를 얻을 희망이 없는 상황에서 전쟁을 위한 도움(aid 혹은 help)을 구하고 방어를 할 때도 평화를 추구하는 의도에서 행동해야 한다는 것이다. (5')을 통해, 자신의 양심에 비추어 생존에 필요한 이상을 추구하지 않는 것이 평화의 희망이 보이지 않는 전쟁 상태에서 자연법을 준수하는 행동이라는 것을 알 수 있다. 대표적으로, 시

197) 같은 내용이 EL XVIII[10]에도 언급되어 있다.

민론에서 자연상태 안에서 생존에 필요한 것이 아니라고 생각하면서도 생존 때문에 추구한다고 주장한다면 이는 자연법에 대한 위반이라는 언급(DC II[10] 주석 “In the pure natural state, etc.”)이 이를 뒷받침한다.

요약하자면, 자연법을 준수한다는 것은 **그 어떤 상황에서도 자신의 생존에 필요한 만큼 이상을 추구하지 않으며 평화를 바라는 신실한 태도를 가지고 있다는 것**을 의미한다.¹⁹⁸⁾ 다른 사람으로부터 평화의 희망이 보이지 않는 상황에서는 전쟁의 수단을 추구하는 행동 경로를 선택하는 것도 자연법을 준수하는 것이기에, 모두가 자연법을 자각하여 준수한다고 하여도 전쟁이 곧바로 종식되지 않을 수 있다. 만약에 모두가 자연법을 자각하여 백 퍼센트 준수한다면, 표면적으로 똑같이 전쟁상태가 이어지고 있다고 해도 잘 들여다보면 모두가 자신의 생존에 필요한 만큼 이상을 추구하지 않으려고 매순간 조심하고 있는 상황일 것이다.¹⁹⁹⁾ 하지만 이는 홉스의 서술과는 다르다는 점을 분명히 해둘 필요가 있다. 홉스는 자연법이 백 퍼센트 준수되지만 자연상태가 지속된다고 말한 적이 없고, 자연법을 준수하지 않는 사람이 대부분이라고 누누이 언급하기 때문이다.

198) 생존에 필요한 이상을 추구하지 않는다는 행동적 특징은 자연상태 초기의 겸손한 이들(modest man)을 닮았다. 겸손한 이들(modest man)은 남들보다 일찍 자연법을 파악하고서 의식적으로 행동한 것일까, 아니면 이들에 의해서도 자연법은 전쟁상태 이후에야 자각되는데, 체력의 동등성을 고려할 때 불필요한 위협을 피하기 위해서 한 합리적 행동이 결과적으로 동일한 것일까? 어느 쪽을 택해서 해석해도 큰 문제가 없다.

199) 이는 Tuck(1999, 2002)의 해석과 근접하다. Tuck은 자연법에 어긋나지 않을 만큼 자연권을 행사하는 개인들이 각자가 생존에 필요한 만큼만을 추구하지만, 개 개인이 위협을 판단하는 자연상태에서는 상대가 의도적으로 위협을 가하는 악인이라고 오해할 소지가 있기 때문에 자연법을 준수하더라도 전쟁을 극복할 수 없다고 본다. Tuck의 설명은, 자연법이 모두에 의해 완전히 준수된다고 해도 자연상태가 곧바로 끝나지 않을 수 있다는 또 다른 설명으로써 채택될 수 있다. 하지만 논리적 가능성을 넘어서, 자연법이 완전히 준수되는 것이 실제 양상이라고 본다면 홉스의 서술에 배치되므로 문제가 있다.

4.4. 자연법 준수의 실제 양상: 다양한 준수 동기와 준수 방해 요인

자연법이 자각되더라도 곧바로 전쟁이 종식되지 않기에 자연상태 안의 상황은 이전과 똑같이 전쟁상태가 이어지는 것처럼 보일 것이다. 하지만 자연법이 자각된 후의 전쟁은 그 이전의 상태와는 다르다. 그 중의 일부는 자연법을 준수하여 생존에 필요한 몫만을 추구하고, 누군가는 자연법을 고의로 무시하고, 또 대부분은 자연법을 지키려고 하지만 정념의 방해로 인해 그렇게 하지 못하는 상황이다. 홉스는 모든 사람이 지력의 높낮이에 관계없이 자연법을 자각할 수 있다고 강조했기 때문에, 자연법을 미처 알지 못했기 때문에 의무를 몰랐다는 핑계는 누구도 댈 수 없다(DC III[26]; L XXVIII[4]).²⁰⁰⁾ 자연법이 자각된 이후 누군가는 자연법을 준수하는 행동을 하고 누군가는 자연법에 위배되는 행동을 함으로써 전쟁에 임하고 있다.

왜 어떤 사람은 자연법을 준수하고, 다른 사람은 위배되는 행동을 하는가? 이 질문에 답을 줄 수 있는 언급은, 홉스가 자연상태에서 일방적인 신의계약과 미덕의 이행을 금지하는 이유를 설명하는 부분(EL XV[10]; DC III[26]-[27]; L XIV[18], XV[36])과 정의로운 사람(just man)과 정

200) 시간의 흐름과 개인차를 엄밀히 고려한다면 모든 사람이 동시에 자연법을 자각하는 것인 양 가정하는 것이 자연스럽지 않다고 문제를 제기할 수도 있다. 가령 개인의 지력이 현저하게 낮거나 자연상태에서 유독 운 좋게 승리를 거둔 사람이 있다면 꽤 오랜 시간 동안 전쟁상태에 대한 염증을 느끼지 못할 수 있다. 그리하면 평화를 추구할 필요성도 느끼지 못하고, 평화를 위해 어떤 행동을 해야 할 지 고민하는 추론으로 넘어가지 못한다. 그러한 사람이 일부 남아있다면, 모두에 의해 자연법이 자각되는 특정 시점이 존재하고 그 이후에는 모든 사람이 준수하거나 위배되는 행동으로써 전쟁을 계속한다는 본고의 서술은 과연 적절치 못하다. 하지만 사람들이 *동시에* 자연법을 자각하지는 않더라도 대부분 비슷한 시기에 자각한다고 생각할 수 있고, 대부분의 사람이 자각한 시점부터 ‘자연법의 자각’이라는 단계에 진입했다고 명명하기로 한다고 이해하면 본고의 서술은 크게 문제될 것이 없다. 마찬가지로 자연상태가 전쟁이라는 것을 깨닫는 시점, 주권자가 필요하다는 것을 깨닫는 시점에도 개인차가 있을 수 있지만 이는 심각하게 고려하지 않아도 된다. 대부분의 사람이 늦게 깨닫는다면 그 다음 단계의 시작이 늦어질 뿐이다.

의로운 행동(just actions)을 구분하는 부분(EL XVI[4]; DC III[5]; L XV[10]), 죄(sin)와 범죄(crime)의 원인을 설명하는 부분(L XXVII; DC XIV)에 포진해 있다. 대표적으로 일방적인 신의계약의 이행을 금지하는 부분을 인용하면 다음과 같다.

계약자 쌍방이 계약의 내용을 현재 이행하지 않은 상태에서 상호신뢰를 바탕으로 한 신의계약이 자연상태, 즉 만인에 대한 만인의 전쟁상태에서 체결되었다면, 어느 모로 보나 이 신의계약은 무효이다. 그러나 그들 쌍방에 대하여 이행을 강제(compel performance)할 수 있는 충분한 권리와 힘을 가진 공통의 권력이 존재한다면, 그 신의계약은 무효가 아니다. 강제적 힘에 대한 두려움이 없으면 말로 이루어진 약정(bonds of words)은 인간의 야심, 탐욕, 분노 및 다른 정념(ambition, avarice, anger, and other passions)을 구속하기에는 너무도 약하기(too weak to bridle) 때문에, 첫 번째로 이행하는 사람은 다른 사람이 이행할 것이라고 보증할 수 없게 된다. 그런데 그런 강제적 힘은 모든 사람이 평등하고 각자가 품게 된 두려움이 정당한 지에 관한 판단도 각자가 하게 되는 자연상태에서는 기대할 수 없다. 이러한 상황에서 이행을 먼저 하는 것은 자기 자신을 적에게 넘겨주는 것과 다르지 않고, 이는 생명과 생활수단의 방어라는, 결코 포기할 수 없는 권리에 반하는 것이다(L XIV[18] 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조)

위의 밑줄 친 부분에서 알 수 있는 것은, 모두의 외적 준수를 강제할 공통의 권력이 존재하지 않는 상황에서 구속력을 발휘(bridle)하는 것은 구두 약속(bonds of words) 자체의 힘이라는 것이다.²⁰¹⁾ 여기에서 홉스가 만류하고 있는 행동을 하마터면 할 뻔했던 사람, 즉 다른 사람의 행동 여부와 관계없이 신의계약을 첫 번째로 이행하려고 생각했던 사람은 아마도 최대한 평화를 추구하고자 하는 사람일 것이다. 자연법을 외부적으로도(*in foro externo*) 무조건 준수해야하는 것으로 잘못 이해하고 있다는 점에서 홉스가 오류를 지적하고 있기는 하지만, 이들은 자연법을 준수할 강력한

201) 이와 비슷하게, 『시민론』에는 자연적 의무가 곧 이성에서 온다는 언급이 있다 (“men are obliged by nature, i.e. by reason” (DC III[27]); “the *precepts of nature*... that is all we are obligated to by our rational nature” (DC III[30])).

의지가 있는 사람이라고 할 수 있다. 밑줄 친 부분과 연결하여 보면, 이들은 구두 약속의 구속력만으로도 자연법적 의무를 지킬 수 있는 사람들이다. 즉, 자신이 약속을 지키겠다는 의지를 표명했던 과거 언행에 스스로 모순되는 행동을 하지 않고자 함이 이들이 의무를 이행하고자 하는 이유가 된다.²⁰²⁾ 이는 부정의(injustice)가 행동에서의 논리적 부조리(a kind of *absurdity* in behaviour)라고 볼 수 있다는 언급으로 인해 지지된다(DC III[3]). 한 단계 더 심층적으로 이들이 스스로 모순되는 행동을 하지 않고자 하는 이유가 무엇인지 근원적 동기를 분석하면, 이들은 그들이 이성적 추론을 거쳐 얻은 결론을 내용적으로 납득하였기에²⁰³⁾ 그 결론과 다르게 행동하는 것은 비합리적이고 생존을 위협하게 된다는 데 진심으로 동의하기 때문에 자연법을 준수하려고 한다고 볼 수 있다.

홉스의 자연법에 관한 많은 기존 연구는 자연법의 구속력에 외부 출처가 있어야 한다고 보고, 국가 권력(civil power)이 존재하기 이전에 자연상태에서 그 역할을 하는 것이 신(God)이라고 보았다(Warrender 1957, Martinich 2012b, Hoekstra 2003).²⁰⁴⁾ 이들의 주장은 자연법이 곧 도덕법

202) 이러한 입장으로 Pettit(2008, pp. 61-3)이 있다. Pettit에 따르면 의무를 방기하는 행위는 자신이 약속한 바를 무효로 만들고 이는 내적인 비일관성을 초래하는데 홉스는 이러한 비일관성이 그 자체로 하나의 벌칙(its own penalty)과 같은 것이라고 본다. 그 어떤 행위자도 비일관적인 행위를 통해서 자신이 목적인 바를 달성할 수 없고, 사회적으로 진지하게 받아들여질 수도 없기 때문이다(2008, p. 62).

203) 본고의 2장(49-50쪽)에서, 홉스의 개인들이 언어적 사고를 바탕으로 추론을 할 때 명제에 동의하면서 다음 단계로 넘어가기 때문에 즉각적인 정념에 의해서만이 아니라 이성적으로 타당한 이유에 입각해서 행동하는 것이 가능함을 살펴보았다.

204) Howard Warrender, "The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation." *An Irish Quarterly Review*, Vol. 46, No. 183 (1957), pp. 363-366; Lloyd(2009, p. 192 각주 53)는 자연법에 대한 기존문헌 연구에서 자연법이 법으로서 권위를 가지는 궁극적 출처가 신(God)이라고 해도 개인들이 파악하는 행동 이유는 다양할 수 있다는 사실을 포착한다. 즉, 개인들은 신을 거스르면 노여움을 살까봐 혹은 영생을 얻기 위해서 자연법을 준수하는 것이 아니라, 자신의 생존이익을 위해서 혹은 언행의 일관성을 유지하기 위해서 준수할 수 있다는 것이다. 본고는 법으로서 권위의 출처와 동기가 다를 수 있다는 Lloyd(2009)의 분석에 동의하지만, 자연법 준수 동기에 대한 이 책의 핵심주장에는 동의하지 않는다. Lloyd의 입장은 홉스의 개인들이 스스로를 정당화하고 싶어 하는 존재이기 때문에 타인으로부터 도덕적 인정을 받기 위하여 자연법을 준수하고자 한다는 것이

(moral law)이고, 이는 기본적으로 이성의 명령(dictates of natural reason)이므로 엄밀히 말하면 법이 아니지만 신의 명령이기도 하므로 응당 법이라고 불릴 수 있다(EL XVIII[1]; DC III[33]; L XV[41])는 세 저작의 언급에 근간을 두고 있다. 그러나 신에 대한 맹세(Oath)가 이성이 명령하는 것 이상으로 의무를 더하지 않는다(EL XV[17]; DC III[22]; L XIV[33])는 단서와 홉스가 신의 뜻을 위하여 자연법을 어길 수 있다/신의 뜻을 자연법 준수보다 우선시하려는 주장을 모두 논박(L XV[8])하는 것으로 볼 때, 신이 자연법보다 우위에 존재하는 궁극적 권위의 출처라는 것이 홉스의 입장으로 보이지 않는다. 오히려 시민으로서 의무의 총체는 자연법을 준수하는 것이라는 주장의 설득력을 높이기 위해, 수사학적 효과를 염두에 두고 신을 언급하는 것으로 보인다. 자연법과 같은 내용이 성경에서 발견되는 부분을 강조하고(EL XVIII; DC IV)²⁰⁵⁾ 신의 뜻에 어긋나지 않음을 보임으로써

다. 이 관점에서 자연법 준수를 추동하는 것은 명예심이라는 정념이다.

- 205) 『법의 원리』와 『시민론』에서는 한 장(章) 전체를 자연법과 같은 명령이 성경에서 발견된다는 증거를 제시하는 데 할애한다. 그러나 어디에서도 남들이 평화를 함께 추구할 준비가 되어있을 때만 평화를 추구하라고 조건적으로 명하는 성경구절은 찾아볼 수 없다. 성경에서 무조건적인 미덕의 발휘를 주문한다고 볼 수 있는 ‘누군가가 한쪽 뺨을 치거든 다른 쪽 뺨도 내주어라’는 구절(마태복음 5:39)은 홉스에 의해 제9자연법(be considerate 혹은 against pride)의 증거로 활용된다(DC IV[7]). 또한 ‘모든 이를 내 몸과 같이 사랑하라’ (민수기 19:18, 마태복음 22:36)는 구절은 다른 사람에게 공평하라는 명령으로 간주된다(DC IV[12]). 이외에도 자연법적 명령을 한 마디로 요약할 때(EL; DC III[26]; L) 성경의 “다른 사람이 너에게 해주기를 바라는 대로 네가 다른 사람에게 해주어라(Do as you would be done by)”를 “다른 사람이 너에게 하지 않기를 바라는 바를 네가 다른 사람에게 행하지 말라(Do not do to others what you would not have them do to you)”로 바꾸었다는 것을 익히 알려진 바이다. 참고로 Kavka(1986, p. 347)는 전자가 진정한 황금률이라면 후자는 동물(銅律, Copper rule)이라고 말한 바 있다. 이 변화에 수긍한다면, 인간 상호 간의 의무는 적극적인 것에서 소극적인 것으로 축소된다.

이상은 어느 모로 보나 비전통적인 성경 해석이며 홉스 자신의 주장을 뒷받침하기 위하여 성경구절을 전용(轉用)했다고 할 만하기 때문에, 자연법을 지켜야 하는 본질적 이유는 신의 명령이기 때문이라고 홉스 본인이 생각했다고 보기 어렵다. 만약에 홉스가 신의 명령이라는 사실이 어떤 행동을 해야 하는 가장 중요한 이유라고 생각했다면, 성경에 기록된 신의 의무를 출발점으로 삼는 것이 타당하기 때문이다.

(L Part III, IV에 해당), 기독교 신자인 당대 독자들로부터 지지를 얻고, 자연법의 준수가 영생(eternal life)을 얻는 데 장애물이 될 것이라는 혹시 모를 우려를 불식시키고 있다(DC “Epistle dedicatory” [11]).

자연법의 구속력은 외부적 권위가 아니라 내적 타당성으로부터 오는 설득력이며 그 힘은 결코 작지 않다. 홉스는 개인적 경험을 통해 이를 알고 있었다. 익히 알려진 바와 같이 홉스가 기하학에 매료된 계기는, 유클리드의 『기하학 원론(*The Elements*)』을 읽으면서 언뜻 보기에 전혀 믿을 수 없는 결론이었는데, 가장 소박한 원리(humble principles)로부터 출발하여 한 단계씩 논리 전개를 따라가다 보니 반박할 수 없이 받아들여야만 했던 일이었다.²⁰⁶⁾ 내용적 설득력이 시민적 의무의 이해와 준수에 기여할 수 있다(or 명제의 내용적 설득력이 행동 변화에 기여할 수 있다)는 믿음은 홉스의 정치철학의 기본 전제이기도 하다.²⁰⁷⁾ 홉스는 앞서 말한 기하학의 반박불가한 설득력에 반하여 자신의 정치철학에 과학적(i.e. 기하학적) 방법을 도입하였는데, 그 이유는 사람들이 과학적 방법으로 집필된 정치철학서를 읽는다면 논리적 추론의 결과 도출된 시민적 의무의 내용이 다소 마음에 들지 않더라도(i.e. 주권에 대한 절대 복종) 받아들일 수밖에 없고, 그리하면 시민적 의무를 준수하게 될 것이라고 (혹은 그에 반하는 행동을 하면 처벌받는 것이 정당하다고 납득할 것이라고) 믿었기 때문이다.

그러나 자연법의 내적 타당성이 갖는 힘에 의존할 수 있는 경우는 충분한 안전이 확보된 사회상태, 그리고 자연법의 내용을 이해하는 사람이 강력한 이성을 가지고 있는 경우에 한정된다. 홉스는 자연법을 준수하는 사람들이 인류 안에 분명히 존재한다고 말한다. 홉스는 이들을 정의로운 사람(just man)이라고 부른다. 정의로운 사람은 자연법이 명한다는 사실만으로 정의로운 행동을 하고자 하는 사람이다(DC III[5]). 또한 자신의 모든

206) John Aubrey, ‘*Brief Lives*,’ *Chiefly of Contemporaries, Set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, Andrew Clark ed.(The Clarendon Press, 1898). Vol. I, p. 332.

207) 시민적 의무를 규명하는 것이 홉스의 목표임은 곳곳에서 언급된다. 대표적으로 “이 책에서는 인간의 의무를 제시한다. 첫째는, 인간으로서의 의무, 둘째는 시민으로서의 의무이고, 끝으로는 기독교인으로서의 의무이다 (DC “Preface to the Readers” [1], 필자의 번역).

행동이 정의롭게끔 주의를 기울이는 사람이며(L XV[10]; DC III[30]), 정의로운 행동을 한 번 하는 것만으로는 정의로운 사람이라고 불릴 수 없다(EL XVI[4]; DC III[5]; L XV[10]). 다르게 표현하면 정의로운 사람과 정의롭지 않은 사람을 나누는 기준은 정신의 습관(habits of the mind)이다(EL XVI[4])²⁰⁸⁾. 정의로운 사람을 결정하는 것은 내부적으로(*in foro externa*, in conscience) 자신의 행동을 예의주시하는 것이므로, 본고에서 살펴본 자연법을 준수하는 사람의 행동경향성과 일치한다.²⁰⁹⁾ 이들의 의지를 주물(鑄物)하는 것은 정의이다(“[his will is] framed by the justice” L XV[10]). 『리바이어던』에 따르면 이들은 추동하는 동기는 사기(fraud)나 약속 위반(breach of promise)을 통해서 삶의 안락함을 얻는다는 경멸을 받지 않고자 하는 고귀함(nobleness) 혹은 용기의 훌륭함(gallantness of courage)이다. 문제는, 이러한 고귀함이나 훌륭함이 매우 드물게 발견된다(rarely found)는 것이다(L XV[10]).²¹⁰⁾ 이들이 과연 자연상태 안에도 존재하는지를 생각해 보면, 자연상태 초기 때 겸손한 사람(modest men)이라 불린 사람들은 높은 확률로 자연법을 자각한 이후 양심적으로 준수하려 노력할 만한 사람

208) 그리고 흄스에 따르면 이러한 사람은 미덕이 있는 사람이라고 말할 수 있다(EL XVII[14]). 흄스는 전통적으로 훌륭한 사람이라고 하면 연상되는 일방적으로 미덕을 발휘하는 사람이 아니라, 생존에 유리한 자연법을 지속적으로 준수하는 사람을 미덕을 가진 사람으로 재정의하고 있는 것이다.

209) 이는 자신 안의 사실을 알고 있다(i.e. 의식하고 있다)는 양심(conscience)의 정의와 연관된다.

210) 흥미롭게도 흄스는 이 부분에서 자연법을 준수하는 행동의 출처가 고귀함(nobleness)과 용기의 훌륭함(gallantness of courage)이라고 말하고 있는데, 이는 내용상 명예심을 중시하는 성격적 특성을 지칭한다. 나머지 부분에서는 이성(reason)이 자연법 준수를 가능하게 하는 출처로 서술되기 때문에, 이 부분은 예외적이라고 할 수 있다. 하지만 본문의 이어지는 문단에서 살펴보겠지만 정념은 시시각각 변화하므로 자연법의 지속적 준수를 가능하게 하는 구심점이 될 수 없는 고로, 명예심만으로 자연법 준수를 담보할 수 없다. 고귀하고 훌륭한 이들도 이성을 기본적으로 보유하고 있어야만 자연법을 준수할 수 있으므로, 자연법을 준수하게끔 자연적 구속력은 궁극적으로 이성에서 나온다는 본고의 입장은 불변이다. 불의한 행동을 통해서 이익을 얻는다는 환멸이 싫어하는 것에 더하여, 지속적으로 이성을 통해 다른 정념을 통제할 수 있어야만 자연법을 준수할 수 있다(본고의 각주 213을 보라). 고귀하고 용기 있는 품성을 구현하고 있는 사람은, 이성 에 입각하여 행동할 수 있는 능력 또한 보유한 사람이라고 이해해야 한다.

들이라고 추측할 수 있다. 고로 소수라고 할지라도, 홉스의 자연상태 안에는 자연법을 준수하는 사람(i.e 정의로운 사람)이 존재한다.

이 시점에서 다음의 반박을 고려할 만하다. 만약에 이성의 명령이 생존에 유리한 방향으로 행동하라는 것이라면, 모두가 생존을 가장 우선적으로 추구하게 된 전쟁상태(cf. 본고의 3장)에서는 두려움(fear)에 입각하여 모두가 자연법을 준수하는 행동을 할 수 있지 않겠는가? 이 말이 사실이라면 극히 드물게 발견되는 고귀함이나 용기, 탁월한 이성적 능력을 가진 소수만이 자연법을 준수하는 것이 아니라 모두가 쉽게 자연법을 준수할 수 있게 되다. 이 반박은, 모두가 정의로운 사람(just man)은 아니라고 하더라도 두려움의 정념으로써 자연법적 명령을 지키는 행동(just actions)을 항상 할 수 있다는 주장으로 요약할 수 있다. 그러나 『법의 원리』의 다음 구절을 보건대, 홉스의 개인들은 전쟁상태에 있다고 해서 항상 생존을 최우선시할 수 있는 존재들이 아니다.

(A) 모든 인간은 자연적 정념에 따라 현재, 혹은 그 자신이 내다볼 수 있는 한에서 그에게 쾌락을 주는 것을 좋음이라고 부르고, 불쾌하게 하는 것을 나쁨이라고 부른다. (B) 그러므로 자신의 생존 ((C)이는 모든 이가 자연적으로 추구하는 목표이다)을 위한 방법을 내다보는(foreseeth) 개인은 이를 좋음이라고 부르고, 반대의 것을 나쁨이라고 불러야 하는데, (D) 모든 이가 정념으로써가 아니라 이성으로써 그렇게 부른다(which not every man in passion calleth so, but all men by reason) (EL XVIII[14] 괄호 친 알파벳과 밑줄은 필자의 강조. (C)는 두 번째 문장 안의 괄호 속 밑줄 부분만 지칭).

이 구절에 따르면, 홉스의 개인들은 생존이 자연스러운 목표임(C)에도 불구하고, 계속해서 생존을 저해할 수 있는 정념에 경도된다(A). 이로 부터 자연상태 초기의 다양한 정념이 두려움(fear)으로 획일화된 상태라고 하더라도 이는 자연상태 안의 분위기에 대한 전반적인 묘사이고, 전쟁이 시작된 이후 줄곧 두려움(fear)이 고정적으로 한 인간의 내면과 모든 행동 배후를 장악하지 않는 것을 알 수 있다. 생존이 좋은 것(good)이기는 하지만 충분히 장기적으로 내다보아야(B; “foreseeth the whole way”) 추구할

수 있는 반면, 인간은 즉각적으로 좋은 것들에 눈을 돌리기 쉽다.²¹¹⁾ 즉각적으로 좋은 것들은 감각(sense; DC III[31]) 혹은 정념(passion)으로써 파악되며, 생존 혹은 평화는 오직 이성(reason)에 입각해서만 파악될 수 있다(DC III[31]). 이성의 작동을 방해하는 즉각적으로 좋은 것들을 추구하는 정념으로는, 대표적으로 단기적 이익에 대한 욕심(covetousness)과 허영심(vainglory)이 있다(EL XVIII[9]).²¹²⁾ 생존을 지속적으로 추구하는 것은 두려움이 아니라, 생존을 방해하는 즉각적인 정념을 압도할 수 있는 강력한 이성을 통해서만 가능하다.²¹³⁾ 이성이 정념을 통제하는 역할을 한다는 사실은 흄스가 죄(sin)와 범죄(crime)의 원인을 분석하는 부분에서도 지지되고 있다.²¹⁴⁾ 흄스에 따르면 아무런 외부적 강제(i.e. 공통의 권력)가 없는데

211) 『시민론』에서는 생존이 아니라 평화를 장기적으로 좋은 것(good)으로 칭한다. 그 효과는 크게 다르지 않다(DC III[31]).

212) “희망, 두려움, 분노, 야망, 욕심, 헛된 명예심, 그 외의 정념들(hope, fear, anger, ambition, greed, vainglory, and the other passions)” (DC III[26]); “증오, 색욕, 야망, 탐욕(hate, lust, ambition, covetousness)” (L XXVIII[18], XIV[18]).

213) 흄스 연구자 중 상당수는 흄스의 이성이 정념을 통제하는 기능을 하지 못하며, 유익한 정념이 위험한 정념을 통제하는 동종요법(homeopathy)으로써 이성의 전통적 기능을 대체하고자 했다고 본다. 이 입장의 대표주자가 Strauss(1952)이며, 자연상태 안에서 헛된 명예심(vainglory)이 일으키는 전쟁이 두려움(fear)으로써 극복되므로 흄스의 도덕철학 안에서는 두려움(fear)이 곧 이성이고 양심이라고 본다. 이 해석은 Oakeshott(1975)과 Albert O. Hirschman(*The Passions and the Interests*(Princeton University Press, 1977), p. 23 각주 20)이 전폭적으로 수용했으며, 후대에도 흄스가 명예심(glory)을 인간본성 안의 핵심적 문제로 파악했다고 보는 연구가 Strauss를 시초로 삼아 중요한 해석진영을 이루어 왔다. 이들이 평가하는 흄스의 도덕철학사적 위치는, 이성의 힘에 대한 회의에서 출발하여(cf. 그 시조는 마키아벨리로 거슬러 올라간다) 이성이 정념을 통제하는 플라톤적 고전 도덕철학에서 이탈했다는 것, 그리고 정념 간의 상호견제를 통해서 이성의 빈자리를 대체하고자 했다는 것이다. 그러나 본고는 흄스 안에서도 이성은 전통적인 정념의 통제자의 역할을 하고 있으며(비슷한 해석으로 Gert 2001는 흄스가 플라톤적 고전 도덕철학에 가까운 입장을 견지하고 있다고 봄), 이러한 이성의 지배력이 전면에서 부각되지 않는 것처럼 보이는 이유는 정신 안에서 정신적 작용을 관장하는 상위의 기관을 상정하기를 꺼렸기 때문이라고 추측한다(본고의 각주 108, 121을 보라).

214) “증오·색욕·야심 및 탐욕에 대해서 말하자면... 이같은 정념들은, 인간이나 다른 모든 생물의 천성에 깊이 뿌리 박혀 있는 약점이기 때문에, 이성을 비법하게 사용(by extraordinary use of reason)하거나, 혹은 처벌을 지속적으로 엄중하

도 지속적으로 생존을 염두에 두고 추구할 수 있는 존재야말로 훌륭한 이성적 능력을 가진 존재이고, 이처럼 완벽하게 합리적인 존재는 흠스의 자연상태 안에서 매우 드물다.²¹⁵⁾

이제까지의 논의를 요약하자면, 자연법을 준수하려고 지속적으로 노력하는 사람들(i.e. 정의로운 사람)의 경우 자연법을 준수하는 동기는 자연법적 명령의 내용적 타당성에서 온다. 다른 사람들과 차별화되는 이들의 특징은 강력한 이성을 가지고 있어서 다른 정념을 통제할 수 있다는 것이다. 그렇다면 이처럼 드물게 발견되는 정의로운 사람을 제외한 나머지는 어떤 사람들일까? 흠스는 부정의한 사람(unjust man)을 정의로운 사람과 대비시켜 소개한다. 정의로운 사람이 구두 약속에 스스로를 구속할 정도로 이성적인 반면, 부정의한 사람은 즉각적인 정념을 뿌리치지 못하기 때문에 처벌(punishment)이 존재하는 상황에서만 자연법을 준수할 수 있는 사람이다. 정의로운 사람의 의지는 정의로써 주물(鑄物)되지만, 부정의한 사람의 의지는 자신이 하는 행동이 가져다줄 기대 이익(apparent benefit)으로써 주물(鑄物)된다(L XV[10]).

흠스가 묘사하는 부정의한 사람의 모습 중에서도 가장 사악한 모습은, 사회가 성립되기 전까지는 자신이 어떻게 행동하든지 상관없다고 선언하는 경우이다(EL XVI[4]). 이 모습을 한 사람들은 흠스가 대적한 어리석은 사람(the Fool)과 같은 주장을 하는 사람들로써, 자신의 현재 이익을 정의의 척도로 삼는다(DC III[5]). 이 외의 부분에서는 부정의한 사람은 즉각적 정념(i.e. 눈앞의 이익 추구, 분노 등)의 유혹을 이기지 못하는 존재로 그려진다(EL XX[6], XVIII[14]). 이 경우는 앞의 노골적으로 이익이 정의라고 선포하는 사람에 비해 상대적으로 결백하게 보이고, 흠스도 즉각적 좋음을 추구하는 것이 인간본성 안에 필연적으로 내재되어 있다고 말한다(DC VI[4]; L XXVIII[18]). 하지만, 흠스는 이 경우에도 인간이 ‘사악한

게 하지 않고서는 그로부터 생겨나는 범죄를 막을 수 없다”(L XXVIII[18], 밑줄은 필자의 강조).

215) 고로 자연상태의 개인들 전원이 합리적으로 생존을 추구하는 존재라는 가정(e.g. Gauthier 1969, Hampton 1986, etc.)은 틀렸다.

성품(wickedness of heart)’ 혹은 ‘악한 성격(evil character)’ 을 가지고 있다고 평가한다(DC III[11], III[5], VII[4]).²¹⁶⁾ 굳이 따져보자면, 시민법을 위반하는 여러 동기에 대한 홉스의 언급을 바탕으로, 홉스가 갑작스러운 정념에 의해서 자연법을 준수하지 못하는 경우가 어리석은 이(The Fool)와 같이 생각할 때보다는 더 결백하다고 본다고 유추 가능하다. 그러나 대부분의 경우 홉스는 처벌(punishment)이 있어야만 자연법적 의무를 준수할 수 있는 사람들을 묶어서, 자연법을 준수하지 않는 경향을 가진 “대부분의 사람들(most men)” 이라고 칭한다(EL XX[6]; DC III[11], III[27]).

자연상태 안에서 자연법 준수의 실제 양상에 대한 그림은, 정의로운 사람(just men)과 부정의한 사람(unjust men)이 함께 있을 때의 상호작용(interaction)을 살펴봄으로써 완성된다. 앞에서 말했듯이, 자연상태 안에는 소수이기는 하지만 정의로운 사람들이 있고 이들도 사람인 이상 순간의 정념을 가지고 있지만, 이성애 따라 행동하려는 지속적 습관(habit)과 노력(endavour)을 통해 장기적 이익인 생존과 평화를 추구한다. 그러나 이 정의로운 사람들은 대부분의 사람이 정념의 유혹을 이기지 못하는 부정의한 사람이라는 사실을 자연상태에서의 경험을 통하여 알게 되고(EL XX[6]; DC VI[4]), 그 결과 정의로운 사람들은 상대가 자신에게 충분히 위협을 가할 수 있다는 두려움(fear)을 느껴 일방적으로 신의계약을 선이행하거나 미덕을 발휘하는 행동을 삼가고 생존에 필요한 모든 수단을 추구하게 된다(EL XX[6]). 자신의 생존이 걸린 두려움일 때는 시민법이나 자연법을 외부 행동으로써 준수하지 않는 행위가 완전히 결백하기 때문에(L XXVIII[1], [22]) 이 때 정의로운 사람들의 행동은 비난할 수 없다. 그런데 정의로운

216) 『리바이어던』에서는 정념 자체가 죄가 되지 않는다(“The desires and other passions of man are in themselves no sin” L XIII[10])는 언급이 등장한다. 하지만 『리바이어던』의 다른 부분에서 홉스는 정당하지 않은 수단을 써서 부를 추구하는 경우에 욕심(covetousness)은 비난 받아 마땅하며(L VII[23]), 상상(imagination)하는 것까지는 죄가 아니지만 의도(intention)를 범의 취지에 어긋나게 품는 순간 죄(sin)가 성립한다고 말했다(L XXVII[1]). 고로 『리바이어던』의 언급을 고려하더라도, 자연상태에서 순간의 욕심, 분노 등을 이유로 자연법을 준수하지 않는 사람은 비난 받을만한 사람이다.

사람이 때때로 비난 받을 만한 행동을 할 수도 있다. 이때의 행동은 두려움(fear) 외의 정념에서 나온 것으로써 나약함(weakness)에서 비롯된 부정의한(unjust) 행동이라고 평가되며 그 행동을 한 사람은 결백하지 않다(guilty)고 평가된다. 그럼에도 한 번의 행동만으로는 사람의 정의로움을 논할 수 없다는 조항에 의해서 ‘정의로운 사람’이라는 이름이 유지된다(DC III[5]; L XV[10]). 정의로운 사람도 때때로 부정의한 행동을 할 수 있다는 가능성까지 추가적으로 고려하면 자연상태 안의 위험 정도를 가늠하는 사람의 눈에, 대부분의 사람(most men)보다 많은, **사실상 모든 사람들이 나에게 위해를 가할 수 있다고 판단되는 효과**가 있다. 그래서인지 홉스는 자연상태론 서술의 끝으로 갈수록, 전적으로 결백한 두려움까지 포함하거나(DC V[1]) 혹은 탐욕, 야망, 분노를 특정하지 않은 채 ‘정념’이 자연법의 준수를 방해한다고 서술한다(EL XIX[1]). 하지만 그 전에도 많은 경우, 홉스는 “탐욕, 야망, 분노, ... 그 외 정념”에 의해 자연법이 준수되지 않는다고 서술하고 있어서, “그 외 정념” 안에 두려움이 포함될 수 있는 여지가 있다(EL XV[10], XX[6]; L XIV[18]). 어떤 식으로든, 자연상태는 장기적 생존 추구를 위하여 신의계약을 이행하고 미덕을 발휘할 용의가 있는 정의로운 사람의 의지마저 좌절시킨다는 결론이 도출된다.

그 결과, 가장 근본적인 자연법(The Fundamental Law of Nature)이 제공하는 두 가지 선택지 중에서 평화를 추구할 희망이 없다는 판단 하에 모두가 전쟁에 필요한 도움(aid 혹은 help)을 추구하기에 나선다. 이는 4.3절에서 살펴본, 자연법을 모두가 준수한다고 가정할 때의 상황과 다르지 않다. 하지만 함의의 차이는 크다. 홉스의 개인들 모두가 자연법을 자각할 수는 있고 준수할 수 있는 잠재력을 가지고 있지만, 실제로 그렇게 하는 사람은 일부에 불과하다. 대부분은 정념에 따른 단기적 이익 추구에 몰두하며, 의식적으로 자연법을 준수하고자 노력하는 사람도 때로는 잘못을 저지른다. 게다가 이 두 부류의 사람들이 만났을 때, 후자는 외부적(*in foro externo*) 의무에서 해방된다. 이렇듯 자연법의 자각이 평화를 가져다 주지 못하는 이유는 복합적이며, 이로부터 홉스의 자연상태 안에 다양한

종류의 사람들이 존재한다는 사실을 다시금 확인할 수 있다.

자연법의 자각이 가져오는 더 중요한 효과는 홉스의 개인들이 장기적 목표를 향해 행동할 수 있는 단초를 제공한다는 것이다. 이전의 전쟁 상태는 최초의 위험(danger)이 발생되고 불신(diffidence)이 확산되면서 모두가 자신의 생존을 위해서 순간 순간에 필요한 행동을 닦치는 대로 하는 상황이었다. 그러나 전쟁에서 벗어나기 위하여 그 방법에 대해 일괄적이고 진지한 추론을 거친 개인에게, 개념적으로 “right”(ius = utile)은 즉각적 생존의 위협에서 벗어나기 위한 최적의 수단만이 아니라 생존에 장기적으로 유용한 행동방식도 포함하도록 확장된다. 사소해보이지만, 이 확장 덕분에 주권 설립 신의계약(covenant)이 가능하다는 사실이 다음 장에서 명확해질 것이다.

5. 주권 설립 신의계약(covenant):

전쟁상태의 극복

자연법의 자각을 자각하고 준수하는 개인들은 평화를 얻을 희망이 있을 때는 평화를 추구하고, 평화를 얻을 희망이 없을 때는 전쟁에 필요한 모든 도움(aid 혹은 help)을 추구해야 한다는 선택지에 직면한다. 이들은 처벌(punishment)을 관장할 공통의 권력이 존재하지 않는 상황에서는 자연법을 위반할 만한 이들이 섞여있다는 사실을 알고 있다. 이러한 상황은 평화를 얻을 만큼 안전하다고 판명되지 않으므로 자연법을 준수하는 이들은 전쟁에 필요한 도움을 획득하기에 나선다. 자연법을 위반하는 이들은 전쟁을 싫어하기는 하지만 전쟁에서 벗어나기 위해 응당 해야 할 일(i.e. 자연법이 명령하는 바)를 하지 않기 때문에, 그대로 전쟁상태에 남아 있다. 결과적으로 모든 사람은 자연법이 명령하는 평화추구의 경로가 아니라 전쟁 안에서 생존을 위한 자기 방어의 경로를 택한다. 신의계약 이행과 미덕의 발휘는 전자의 경로에 속하기 때문에 당장 실행하기 어렵다. 자연법을 준수하는 이들이 평화를 위해 할 수 있는 최선은 생존에 필요한 만큼 이상을 추구하지 않는 것뿐인데, 이는 충분한 두려움이 있을 때 선제공격(anticipation)을 할 권리까지 포함한다(EL XIX[1]). 자연법을 준수하는 이들의 정당한 생존 추구 행동만으로도 전쟁상태가 지속되기에 충분한데, 여기에 더하여 자연법을 준수하지 않는 개인들은 생존에 필요한 이상으로 자신의 탐욕과 허영을 좇고 있다. 이상이 자연법이 자각된 이후의 자연상태 내의 상황이다(L XVIII[2]).

자연법을 준수하는 이들이 택하는, 전쟁에 필요한 모든 도움(aid 혹은 help)의 대표적인 수단은 동맹(allies)이다. 생존을 위해서 무기, 식량, 계책 등의 수단이 필요하리라 상상할 수 있지만 홉스가 전쟁에 필요한 도움의 내용으로 이러한 수단을 명시한 적은 없다. 홉스가 구체적으로 명시한 유일한 도움은 동맹(allies)이다(EL XIX[3]; DC I[13]; L XV[5]). 흥미롭게도, 홉스의 개인들은 전쟁에 필요한 도움인 동맹을 추구함으로써 우회적

으로 평화에 이른다. 이 과정을 세세히 살펴보는 것이 5장의 목표이다.

5.1. 동맹의 형성

사람들이 동맹을 어떻게 맺는지 정확히 이해하는 것은 앞으로의 논의를 위해 매우 중요하다. 홉스에 따르면 동맹은 두 가지 방식으로 성립되는데, 하나는 무력으로써(by force) 상대를 압도한 승자가 패자에게 복종을 요구하는 것이고, 다른 하나는 동의로써(by consent²¹⁷⁾) 쌍방이 상호보조를 위한 공동체(“association[*societas*]” DC II[14]; “a number ... of men assembled together for their mutual defence” EL XIX[4]; “society” L XV[5])을 형성하는 것이다. 흔히 오해하는 것과는 달리, 동의로써(by consent) 성사된 동맹은 신의계약(covenant)을 통해서 이루어지지 않는다.²¹⁸⁾ 자연상태 안에서 동맹이 관찰된다는 것은 개인들 간에 서로 돕기로 약속하고 지키는 정의(justice)가 실현되었다는 의미인데, 이러한 미덕의 발휘는 안전하지 않은 전쟁상태 안에서 원천적으로 불가능하기 때문이다. 동맹의 결성이, 평화 가능성과 전쟁 가능성을 고려한 이분법적 행동선택지 중에서 후자에 속한다는 사실을 유념해야 한다.

홉스는 저작의 다른 부분에서 동의(consent)의 의미를 밝힌 바 있다. 동의는 여러 사람의 의지(wills)가 같은 행동, 혹은 결과를 지향하는 데에 일치(concur)되는 경우를 말한다.²¹⁹⁾ 이들이 공통으로 품을 수 있는 의지

217) 라틴어로 “*consensio*”. 본고에서 사용한 판본인 Tuck 편, Silverthorne 역 『시민론』에서는 이를 “accord” 라고도 번역하고 있다.

218) 앞에서 언급한 Kavka 1983은 대표적으로 동맹의 형성이 양자 간의 신의계약 준수를 통해 가능하다고 보는 해석이다.

219) 하나의 행동이나, 효과에 대해 많은 이들의 의지가 일치(concur)되면, 이러한 의지의 일치를 동의(CONSENT)라고 부른다. 이때 여러 사람의 의지가 하나가 된 것은 아니며, 각 사람은 개별적 의지를 갖고 있으면서 많은 의지로써 하나의 결과를 일으키고자 하는 것일 따름이다. ... 동의로부터 일어나는 행위는 상호공조(MUTUAL AID)라고 불린다” (EL XII[7], 필자의 번역); “우리가 이미 앞 절에서 정의했듯이, 동의(accord[=consent])는 사람들이 동일한 목적(same end)과 공동의 선(*common good*)을 지향해서 행동하는 경우에만 있다” (DC VI[4]), “동의, 즉 하

(wills)에는 현재 침입자에 대한 두려움(fear) 내지는 현재 정복이나 전리품에 대한 희망(hope) 따위가 있으며, 동의(consent)는 이들이 함께 그 침입자를 대적하거나 누군가를 정복하는 행동을 하는 동안 지속된다.²²⁰⁾ 동의로써 설립된 동맹은 공통의 적이 사라지거나 서로를 적대시하게 되면, 이해가 달라져서 해체되며(dissolve) 동맹을 구성했던 이들은 다시금 서로 간의 전쟁상태로 빠져들게 된다(L XVIII[5]).

눈앞에 적이 있다고 하더라도, 문자 그대로 만인이 적인 상황에서는 서로를 해치지 않기로 하는 신의계약을 먼저 맺어야 협력이 가능할 것 같지만 이는 홉스가 동맹의 형성을 설명하는 방식이 아니다. 홉스는 개인들이 안전(security)을 위해서 동맹을 추구하는데, 이들은 곧 두 세 명이 모여서는 충분히 안전을 추구할 수 없다는 것을 깨닫는다(EL XIX[3]; DC V[3]; L XVIII[3]). 홉스는 일반적으로 가족이나 소규모 연합이 여러 개 존재하는 상황에서 그들 간의 긴장이 고조된다고 말한 바 있다(L XVIII[2]). 이와 비슷한 원리로, 처음에 두세 명으로 시작했다고 하더라도 그들은 옆의 네댓 명이 모인 동맹이 자신들을 공격할 수 있다는 가능성에 직면한다. 이에 대처하는 방법은 열 명으로 동맹을 확장하는 것이다. 비슷한 시기에 자신들을 위협할 만한 다른 동맹을 의식하기 때문에,²²¹⁾ 자연상태 안의 모든 동맹은 누구도 함부로 공격할 엄두를 못 낼 정도의 규모가 될 때까지 크기를 불려간다(L XVIII[3]; cf. 『시민론』은 외부 적의 공격여부 계산이 아니라 내부적 붕괴를 염두에 두고 ‘구성원이 다른 동맹으로 옮겨가더라도 승패에 영향을 주지 않을 정도로’ 라고 말한다. DC V[3]). 아직 동맹을 찾지 못한 개인의 입장에서는 기존에 형성된 것 중에서 가장 큰

나의 대상을 향해 공조하는 많은 의지(an accord[= consent], or many wills with one object)” (DC V[5]).

220) “많은 사람들 사이의 동의는, 현재의 침입자(a present invader)에 대한 두려움이나, 현재의 정복이나 전리품(a present conquest, or booty)에 대한 희망으로써 이루어지며, 해당 행위가 행해지는 동안 지속된다” (EL XIX[4], 필자의 번역).

221) “인간은 여전히 전쟁상태에 놓여 있으며 자신의 안위(safety)와 편리(commodity)를 위함에 있어서 불법인(unlawful) 것은 없다. 그리고 이 안위와 편리는 상호공조(mutual aid)와 서로를 돕는 데 있는데, 이로부터 서로에 대한 두려움 또한 뒤따른다(wherby also followeth the mutual fear of one another)” (EL XIX[1], 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

곳에 가담하는 것이 생존에 유리할 것이다. 그 결과 무수히 많은 작은 동맹이 존속하기보다는, 어느 정도 큰 규모의 동맹 몇 개가 존재하게 될 것이다. 그렇지만 동맹의 크기가 확대되는 데는 한계가 있어서, 인류 전체가 하나의 동맹이 되는 일은 기대할 수 없다(L XVIII[4]). 동맹의 크기가 무한대로 커질 수 없는 이유에는 언어의 차이로 인한 소통의 한계와 지리적 한계도 있겠으나(Kavka 1983, p. 305), 주된 이유는 내부적으로 결집을 유지하기 어렵기 때문이다.²²²⁾

이상의 동맹 형성과정으로 볼 때, 자연법적 신의계약(covenant)의 준수를 통해 동맹이 이루어지지 않는다는 것이 명백하다. 그 근거로 첫째, 동의(consent)는 이성이 아니라 정념으로써 의지가 합치되는 상황이므로 자연법 준수 행동이라고 보기 어렵다. 본고의 4.3절에서 살펴보았듯이 자연법이 준수되기 위해서는 생존(혹은 평화)을 위하여 응당 요구되는 합리적인 행동을 하기 위해 현재의 즉각적 정념을 다스리는 노력을 해야 한다. 그런데 동의로써 동맹을 형성하는 사람들이 공통으로 품을 수 있는 의지(wills)에는 현재 침입자에 대한 두려움(fear) 내지는 현재 정복이나 전리품에 대한 희망(hope)이 있다고 하는 것을 보면, 이들은 이성이 아닌 즉각적 정념으로써²²³⁾ 공동 행동을 성사시킨다. 홉스는 일반적으로 사람들이 제각각의 감각과 정념에 반응하기 때문에 즉각적인 좋음에 대해서는 동의할 수 없으나, 장기적인 좋음인 평화에는 이성으로써 동의할 수 있다고 말한 바 있다(DC III[31]). 이에 비추어 볼 때, 동의에 의한 동맹은 *구체적인 상황에서 온 좋게*도 정념이 일치된 경우이며²²⁴⁾ 이성이 발휘된 결과물

222) 이는 동맹 내부에서 개인들의 명예심(glory)의 추구와 개별적 판단(particular judgments) 때문이며, 후속 절(5.2)에서 살펴볼 것이다.

223) 침입자(invader)에 대한 공동 저항, 정복(conquest)과 전리품(booty) 획득이 전쟁 상태에서 생존을 위해 필요한 만큼 추구된다면 자연법에 어긋나지 않는다는 것은 사실이다. 그 이유는 극도의 두려움(fear)이 그로부터 비롯되는 모든 행위를 정당화하기 때문이다. 허나 정당하다고 해서 이 두려움이 순간의 즉각적 정념이라는 사실이 변하지는 않는다. 두려움은, 탓할 수 없기는 하지만 분명히 이성의 장기적 목표인 평화를 저해하는 즉각적 정념이다.

224) 홉스는 자연상태의 인간들은 생존을 위해 끊임없이 상대보다 우월한 힘(power)을 가지려 노력하는 존재로 강조할 때가 있기에, 이들이 상대적 이익추구자인 이상 절대적 이익을 가져다주는 협력 성사가 어렵다고 생각할 수 있다. 하지만 즉

이 아니다. 고로 동맹은 자연법적 신의계약의 준수를 통해서 성사되지 않는다고 보는 것이 타당하다.

둘째, 동의(consent)는 이성이 존재하지 않는 동물에게서도 발견되는 공조 방식이다. 흄스에 따르면 개미와 벌 등, 아리스토텔레스가 ‘정치적’²²⁵⁾이라 칭한 동물들도 동의를 통해서 공동의 목표 추구를 할 수 있다.²²⁶⁾ 이 동물들은 이성을 갖고 있지 않으며(EL XIX[5]; DC V[5]; L XVII[9]), 감각(sense)과 욕구(appetite)만으로 살아가는 존재들인데(L XVII[6]), 이들에게는 공동선(common good)이 곧 개별선(private good)에 일치하기 때문에 자연적 욕구(natural appetite)만으로도 내부 결속을 유지한다(DC V[5]). 이들의 동의는 자연적이며, 인위적인 신의계약과는 대비된다.²²⁷⁾ 고로 본고는 흄스의 개인들이 동맹을 형성하는 원리는 개미와 벌이

각적 위협이나 규모가 큰 이익 앞에서는 상대적 이익추구자도 절대적 이익 획득을 위한 협력에 일단 찬성할 이론적 가능성이 있다. 또한 자연상태 안에서 경험적으로, 드물지만 영합(zero-sum)적이지 않은 상황이 있을 수 있다.

225) Aristotle, *Politics*, Book I.2, 1253a3.

흄스는 이러한 동물들이 ‘정치적’이라는 규정에 반박하며, 아리스토텔레스를 비판하고 있다: “그렇지만 그들이 함께 무리를 이룬 것이 커먼웰스(*commonwealths* & *civitates*)는 아니므로, 이 동물들에게 *정치적(political)*이라는 말을 쓰지는 않는다. 동물들의 공동체는 동의(accord [= consent]), 즉 하나의 목표를 가진 여러 의지이지(many wills with one object), 커먼웰스의 요건인 하나의 의지(one will)가 아니기 때문이다” (DC V[5], 이탤릭은 원문의 강조).

226) “아리스토텔레스가 정치적(political)이라고 말한 동물 중에는 인간만이 아니라 개미, 벌 등등 다른 동물도 있다. 이런 동물들은 비록 이성이 결여되어 계약할 수 없고, 또 통치권(government [*regimen*])에 복종할 수 없다고 하더라도, 동의 즉 동일한 것을 욕망하거나 회피함에 따라(by their consenting, i.e. by desiring and avoiding the same objects), 자신들의 무리가 자중지란을 겪지 않도록 공동의 목적을 지향해서 행동한다” (DC V[5] 이탤릭은 원문의 강조, 밑줄은 필자의 강조).

227) “이 동물들의 화합은 자연적인 것이지만, 인간의 화합은 오직 인위적인 신의계약에 의해서만 이루어진다. 따라서 그 화합을 항상적으로, 그리고 영속적으로 유지하기 위해 신의계약 이외의 어떤 것이 요구된다 하더라도 놀랄 일이 아니다. 그것이 바로 인간을 두렵게 하고 공동의 이익에 맞게 행동하도록 지도하는 공통의 권력(common power)이다” (L XVII[12], 밑줄은 필자의 강조). 첫 줄에 따르면 동맹도 신의계약의 결과인 것으로 보이고 본고의 해석을 정면 반박하는 증거로 보인다. 앞으로 보겠지만 이는 동맹이 형성된 이후 내부적으로 체결하기 시작한 신의계약을 말한다. 동맹의 최초 결집은 신의계약이 아니라 동의로써 성사된다.

자연적으로 협력할 수 있는 것과 마찬가지로, 같은 목표를 지향하는 감각(sense), 정념(passion) 내지 욕구(appetite)의 일치에 의한 결집이라고 주장한다. 이 동물들과 인간의 차이는, 인간의 경우 동의가 길게 지속되지 않는다는 것이다(EL XIX[5]).

마지막으로, 홉스는 세 저작 모두에서 자연법의 준수가 불가능한 상황 속에서 개인들이 동맹을 추구한다고 분명히 말하고 있다. 홉스는 자연법 논의가 끝난 다음 장에서 계속 되는 전쟁상태 속에서 개인들이 동맹을 추구한다는 이야기를 다음과 같이 시작한다.

그러므로 인간이 서로 자연법을 지킬 수 있는 안전이 있기 전까지는, 인간은 여전히 전쟁상태에 놓여 있으며 자신의 안위(safety)와 편리(commodity)를 위협에 있어서 불법인(unlawful) 것은 없다. 그리고 이 안위와 편리는 상호공조(mutual aid)와 서로를 돕는 데 있는데, 이로부터 서로에 대한 두려움 또한 뒤따른다 (EL XIX[1], 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

칼 없는 신의계약은 빈 말에 불과하며, 인간을 보호할 힘이 전혀 없다. 따라서 자연법이 존재한다고 하더라도(이는 지키려는 의지가 있고 안전하게 지킬 수 있을 때는 지켜져 왔다), 어떠한 권력도 확립되어 있지 않으면, 혹은 확립되어 있다하더라도 사람들의 안전(security)을 보장하기에 족할 정도로 강력하지 않으면, 모든 인간은 타인에 대한 경계심을 품게 되고, 따라서 자기 자신의 힘과 기량에 의지하려 들 것이다. 이것은 합법적인 일이다. ... 그 시절 소가족이 그러했던 것처럼, 오늘날 큰 가족이라 할 수 있는 도시나 왕국도 자신들의 안전(security)을 위해 위협의 조짐이나 침략의 두려움이 있을 때 영토를 확대한다... 소수자가 단결하더라도 이러한 안전(this security)이 보장되지는 않는다. 소수의 경우에는 어느 소수이건 약간의 힘만 더 보태도 강력한 힘이 되어 쉽게 승리를 얻을 수 있게 되기 때문에 오히려 침략을 조장한다(L XVII [2], [3], 밑줄은 필자의 강조).

따라서 자연법의 실행은 평화를 유지하는 데 필요하며, 자연법의 실행을 위해서는 안전이 필요하다. 그러므로 무엇이 그와 같은 안전을 제공하는지 살펴볼만하다. 생각할 수 있는 유일한 방법은, 각각의 사람이 충분한 공조(aid)를 확보해서, 그 어떤 공격도 서로에게 모두 위협해서 양측이 싸움을 시작하는 것보다 가만히 있는 것이 낫겠다고 생각하게끔 하는 것이

다(DC VI[3], 이탤릭은 원문의 강조, 밑줄은 필자의 강조).

위 부분으로 볼 때, 홉스의 개인들은 자연법을 준수할 안전(security)이 없는 상황에서 동맹을 형성한다. 여기서 자연법을 준수할 안전한 상황은 곧 주권자가 존재하는 상황을 의미한다. 『법의 원리』와 『리바이어던』의 서술로 볼 때 신의계약의 이행을 가능하게 해 줄 주권자가 존재하지 않는 상황에서, 신의계약을 바탕으로 동맹이 생겨난다고 보기 어렵다. 심지어 『시민론』에서 동맹이 자연법을 추구하기 위한 선행 조건인 안전(security)을 달성하는 수단이라고 말하고 있다. 이는 평화를 위해 필요한 요건을 단계적으로 추론하는 홉스의 사고과정을 보여준다고 볼 수 있으며, 자연상태 내 대부분 개인들의 추론과정은 아닐 수 있다.²²⁸⁾ 자연상태 속 개인들의 대부분이 이성에 의한 정념의 통제력이 약해서 자연법을 위반하는 이들이라는 점을 고려할 때, 실제 동맹 설립 의도가 평화의 선행 조건 달성일 가능성이 희박하기 때문이다. 그보다는 위에서 서술한 것처럼, 공동의 적을 상대하거나 생존 이익을 위해 서로를 도우면서 일시적으로 행동을 같이 한 결과 동맹이 성사된다고 보는 것이 자연스럽다.

이제까지 논의를 요약하자면, 동맹은 신의계약(covenant)의 이행을 통해서가 아니라, 즉각적 이익에 대한 정념의 방향성 일치인 동의로써(by consent) 만들어진다는 사실을 확인하였다. 동맹이 만들어진 후에는 동맹을 지속시키기 위한 신의계약(covenant)의 체결과 이행이 시도된다. 이러한 과정이 전개되는 모습을 그 다음 절에서 살펴볼 것이다.

228) 자연법을 준수할 의지가 있는 사람이 실제로 이러한 장기적 비전을 가지고 동맹에 가담하는 것이라면, 실로 고무적인 일이다. 하지만 자연법을 준수할 의지가 있는 사람도 자연법의 명령에 따라 평화를 얻을 희망이 없을 때는 전쟁에 필요한 도움을 추구하기 위해 동맹에 가담한다는 것이 본고의 해석이다.

5.2. 신의계약의 시도와 주권 설립의 구상

그 동기가 장기적 평화의 선행조건이 되는 안전(security)을 위해서든 아니면 일단 살기 위해서든, 같은 목표를 염두에 두었기에 동의로써(by consent) 동맹을 형성할 수 있던 인간은 곧 탄 마음을 품게 된다. 이는 앞에서 말한, 동맹의 크기가 무한정 커질 수 없는 이유이다. 큰 규모의 동맹을 지속적으로 유지하기란 다음과 같은 이유로 어렵다.

먼저, 일부 개인들은 안전(security)을 위해 가담한 동맹 안에서 자신의 영예(honour)와 존중(dignity)을 추구한다(L XVIII[7]). 이들은 다른 사람과 비교하는 데서 기쁨을 느끼고서 자신이 탁월하게 생각하기를 즐긴다(L XVIII[8]). 전쟁상태라고 해서 항상 두려움에 입각하여 자연법을 준수하는(i.e. 장기적으로 생존에 유익한) 행동을 하지 않았던 것과 마찬가지로, 홉스의 개인들은 동맹 안에서도 동맹의 목표를 추구하는 데 가장 효과적인 방식으로 시종일관 행동하지 않는다. 동맹의 전략을 결정해야할 때, 자신이 더 똑똑하다는 우월감을 느끼기 위해 이리저리 방향을 고치려들며(L XVIII[9]; DC V[5] “Thirdly”) 상대방이 제대로 하고 있는 행동에 대해서도 옳다 그르다 평가를 제시한다(L XVIII[11]; DC V[5] “Fifth”). 심지어 말의 기술을 이용하여 자신들이 좋을 대로 동맹 안의 평화를 위협한다(“troubling their peace at their pleasure” L XVIII[10]). 이러한 이들은 사악한 성향을 가지고 있거나, 적어도 즉각적 이익을 추구하려는 정념을 이기지 못한다²²⁹⁾고 말할 수 있으며, 5장에서 본 대부분의 부정의한 사람(unjust men)에 해당한다고 볼 수 있다. 외부적 위험이 완화되는 순간 그 정도가 더 심해진다(L XVIII[11]; DC V[5] “Fifth”)는 서술은 이를 뒷받침한다. 이들은 즉각적 이익에만 반응하는 존재들이기에, 죽음의 대한 두려움이 명백하지 않으면 어리석게도, 자신의 안전에 도움이 되는 동맹을 위협하는 사익 추구에 빠지는 것이다.

한편 모두가 생존의 목표를 저해할 정도로 자신의 헛된 명예심을 충족시키려는 어리석은 존재인 것은 아닐 것이다. 일부는 동맹을 통하여

229) 앞으로 보겠지만, 극히 사악한 이들의 비중은 적다고 보아야 한다.

안전을 달성하고자, 동맹의 위력을 행사할 최선의 길이 무엇일지 성심성의껏 고민할 수 있다. 하지만 거대한 규모의 동맹 안에서 여러 사람의 의견이 완전히 합치할 가능성이 낮고, 단일 판단력이 없는 상황에서 동맹의 다음 행보를 결정할 수 없다면 결과적으로 동맹을 위협하게 된다.²³⁰⁾ 의도치 않게 동맹을 위협하지만, 의도(intention)만이라도 동맹의 최선을 바라는 이들이 존재할 가능성에 주목할 필요가 있다. 인간인 이상, 이들도 남과 비교하여 느껴지는 우월감의 기쁨을 모를 리 없다. 하지만 이들은 외부의 두려움에 대응하기 위한 합리적 수단인 동맹을, 허영을 부리는 데서 오는 즉각적 사익보다 우선시하므로 동맹을 위하여 최선을 고민하는 사람들이다. 이들은 정의로운 사람(just men)이거나 외부적 위협을 심각하게 인식하여 극심한 두려움(fear)을 가지고 있는 사람일 것이다. 두 부류의 사람은 행동의 의도가 약간 다를지라도(i.e. 전자는 장기적 생존, 후자는 즉각적 생존을 염두에 두므로) 동맹을 통한 생존을 추구한다는 점에서 그 효과가 같다.

정의로운 사람이 소수라도 존재한다는 사실은, 동맹 안에서는 신의 계약(covenant) 체결이 시도된다는 홉스의 서술로부터 증명된다. 홉스는 개미와 벌과 달리 인간이 동맹의 내부적 결속력을 지속할 수 없는 이유 중 여섯 번째와 그 외 동맹과 관련된 서술 곳곳에서, 동맹 안의 사람들 사이에서 신의계약과 기타 자연법의 준수가 잘 이루어지지 않는다고 말한다(L XVIII[4], [12]; DC V[4]²³¹⁾, [5]). 아마도 신의계약의 체결과 이행이 시

230) “가진 힘을 최대한 발휘하는 방법에 관한 의견이 제각각인 경우에는 서로 돕는 것이 아니라, 오히려 방해가 되고, 무익한 내부대립으로 말미암아 힘을 소진하게 된다. 따라서 극소수가 단결한 집단과 대적해도 쉽게 제압당할 뿐만 아니라, 공동의 적이 없을 때에는 각자의 이해관계 때문에 내란이 벌어진다” (L XVIII[4], 밑줄은 필자의 강조). 후반부의 서술로 볼 때, 앞의 동맹을 위한 최선의 결정을 고민하는 주체가 개별적 이익 추구로부터 자유롭지 않은 사람(i.e. unjust men)으로 보인다. 하지만 최선의 방법을 두고 서로 의견이 엇갈린 사람들 중에 자연상태 안에 분명히 존재하는, 소수의 정의로운 사람(just men)과 외부적 위협에 대한 두려움이 유독 강력한 사람이 섞여있다고 생각하는 것이 무리는 아니다.

231) “다시 말해서 여러 사람의 동의(accord[*consensio*]) 혹은 단지 상호공조(mutual aid)를 위하여 발생한 공동체(association[*societas*])만으로는 그 동의 혹은 공동체의 당사자들에게 우리가 찾고 있는, 위의 자연법을 서로의 관계에서 실천할 수 있는

도되는 이유는, 동맹의 협력을 지속시키기 위함일 것이다. 동맹은 즉각적 정념의 일치인 동의(consent)에 의해 탄생하고 동의는 해당 공동 행동이 끝나는 순간 사라지는데, 이는 *장기적 생존의 관점*에서 불행한 일이므로 지속적 안전을 도모하기 위해서는 동맹을 유지해야 한다는 판단이 작용한 것이다. 그리고 동맹 안에서는 바깥의 만인에 대한 만인의 전쟁 상황에서 보다는 평화를 얻을 기회가 있다고 판단하기에 신의계약이 시도된다고 생각할 수 있다. 본고 4장에서 보았듯이 신의계약을 모두와 체결하라는 것이 자연법적 의무가 아닌데, 누가 강제하지 않아도 신의계약의 체결을 시도했다는 것은 이들이 “평화를 얻을 가능성이 있을 때 평화를 추구하라”는 자연법적 명령의 진의(眞意)를 따르는 이 들임을 드러낸다. 자연상태 전체적으로는 안전하지 않으므로 전쟁의 수단인 동맹(allies)을 추구하지만, 동맹 내부에 들어와서 보니 상대적으로 평화(i.e. 자신의 장기적 생존 보장)의 기회가 있다고 판단하고서 다시금 신의계약을 시도한 것이다. 이들이 자연상태에서 원천적으로 불가능한 신의계약을 시도하는 이유는 비합리적이어서가 아니라, 안전이 약간 더 확보된 새로운 상황에서 자연법의 명령에 따라 평화를 추구하려하기 때문이다. 동맹 안에서 신의계약이 시도된다는 홉스의 언급은, 자연법의 자각이 비록 즉각적으로 전쟁을 종료시켜주지는 못했지만, 자연상태 내에 아무런 효과를 발휘하지 않는 것이 아니라는 사실을 증명한다.

자연법의 자각으로 인한 자연상태 내의 변화는 그 다음 부분에서 보다 빛을 발한다. 홉스의 논리 전개에 따르면 동맹 안의 사람들은 이 동맹 파기위험 상황에 대응하기 위해 공통 권력(common power)의 설립을 구상한다.²³²⁾ 이를 위해서는 개별적 판단을 단일화(“reduce all their wills... unto one will” L XVIII[13]; DC VI[6])하고 신의계약 이행을 강제하기 위한 처벌(punishment)을 마련해야 하는데, 먼저 다수의 의사를 따르기로

안전(the security which we are looking for, to practise, in their relations with each other, the laws of nature given above)을 누리게 할 수 없다” (DC VI[4], 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

232) “공통의 권력은 외적의 침입과 상호간의 권리침해(injuries)를 방지하고 또한 스스로의 노동과 대지의 열매로 일용한 양식을 마련하여 쾌적한 생활을 보낼 수 있도록 하기 위한 것이다” (L XVIII[13], 밑줄은 필자의 강조).

동의하는 것이 공통의 권력을 설립하기 위한 출발점이다(EL XX[3]; DC VII[2]; L XVIII[13]).²³³⁾ 문제는, 과연 동맹 안의 사람들이 다수의 의사를 따르기로 동의할 수 있는가하는 것이다.

만약에 동맹 안의 모두가 지독히도 단기적 이익만을 추구하는 사람들이었다면(i.e. 생존을 최종 목표로 삼지 않았을 정도로 어리석다면), 공통의 권력을 세우는 구상(idea)에 동의하기보다는 동맹 안에서 어느 정도 자신을 내세울 수 있는 기회를 노릴 수 있는 상황을 지속하는 데 만족했을 것이다. 그렇게 하다가 동맹이 외부의 적에 함락 당하는 위험에 노출될 수도 있고, 일부 사악할 정도로 허영을 좇는 사람이라면 자신이 좋을 대로(at pleasure) 동맹 내부 질서를 농락하여 동맹 파기를 이끄는 수도 있다고 하더라도 말이다. 동맹을 구성하는 대부분의 사람들이 이런 존재들이라면, 다수의 의사가 확보되지 않아 공통 권력의 설립 구상은 수포로 돌아갈 것이다.

그러나 아무리 위급한 상황에서도 발휘되는 이성(reason)으로 인하여 모든 이가 자연법의 내용을 자각할 수밖에 없다는 단서는 중요하다. 이 단서로 인하여 동맹의 공공선보다 자신의 사익을 추구하는 인간들 중에서, 동맹이 파기되든지 말든지 간에 자신의 허영을 앞세울 정도로 어리석고 사악한 인간은 소수라고 생각할 수밖에 없다. 동맹이 파기되면 명백히 생존의 위협을 받게 되므로,²³⁴⁾ 즉각적 정념에 따라 행동하더라도 동맹이 해체되는 것만큼은 피하고자 바랄 수 있다. 고로 동맹을 구성하는 대부분의 사람들은, 자연법의 내용을 자각한 이들이고, 항상 준수할 수는 없지만 자연법의 내용을 스스로 도출²³⁵⁾해낼 수 있을 정도의 이성을 갖춘 이

233) 일부 연구자들은 『리바이어던』에서는 초기 저작에서와 달리 다수결로 의사를 결집하는 민주적 양태가 나타나지 않는다고 말하지만(e.g. Sagar 2015, p. 109), 이는 사실이 아니다: “이 권력을 확립하는 유일한 길은 모든 사람의 의지를 다수결에 의해(by plurality of voices) 하나의 의지로 결집하는 것, 즉 그들이 지닌 모든 권력과 힘을 한 사람 혹은 하나의 회의체에 양도하는 것이다” (L XVIII[13], 밑줄은 필자의 강조).

234) 자연상태가 개인에 대한 개인의 전쟁상태에서부터 진화하여 이미 규모가 큰 동맹이 형성된 시점에서는, 동맹이 파기되어 갈 곳이 없어진다면 (적어도 새로운 동맹에 가담하기까지는) 즉각적인 신체적 위협에 노출될 수 있기 때문이다.

235) 모든 이가 자연적 이성을 통해 자연법적 명령을 쉽게 파악할 수 있다는 흄스의

들이기에 동맹을 유지하기 위한 방법이 *단 한 가지밖에 없다면*, 여기에 동의할 수 있다.²³⁶⁾

5.3. 주권 설립 신의계약의 체결

동맹을 유지하기 위해서는 판단 주체를 단일화하고 신의계약 이행을 보장해야 한다는 생각에 이른 홉스의 개인들은, 공통의 권력(common power)을 세움으로써 이 결과를 달성하는 구상을 떠올린다. 다음으로 이 구상을 실현하기 위해서는 어떤 방법 필요한지를 순차적으로 추론하는데, 홉스의 설명에 따르면 이 방법은 두 가지 단계로 구성된다. 첫 번째 단계는 위임(authorisation), 두 번째 단계는 복종(subjection)이며 세 정치저작에서 내용적으로 동일하게 서술되고 있다.²³⁷⁾ 차이가 있다면 『시민론』

언급에 따르면, 홉스의 개인들은 누구에게 배워서가 아니라 스스로 자연법에 대한 추론을 해낼 수 있는 존재들이다. 이들이 자연법적 명령을 도출했다는 사실을 다르게 말하면 스스로 그 추론과정의 전제와 결론이 타당하다고 동의했다는 것이다. 언어적 추론은 한 단계의 명제에 *내용적으로 동의*하고서 다음 단계로 나가는 활동이기 때문이다(본고의 2.2.1 오해(3); Abizadeh 2017, pp. 28-30).

236) 홉스는 동맹을 유지할 방법이 공통의 권력(common power)을 설립하는 것밖에 없다고 전제하고서 이후의 추론을 전개하고 있다.

237) Gauthier(1969)는 『법의 원리』 및 『시민론』의 설명과 『리바이어던』의 설명이 근본적으로 다르다고 본다. 그에 따르면 초기 두 저작에서는 주권자와 시민의 관계가 주종(master and servant) 관계와 유사한 반면, 『리바이어던』에서는 주권자가 시민으로부터 위임 받은 권리를 대리로 행사하는 위임 모델(authorization model)이 나타난다는 것이다. 이에 따르면 홉스의 주권자는 존 로크(John Locke)가 『제2정부론』에서 제시한 주권자와 크게 다르지 않게 되는데, 이는 지나친 해석이라는 Hampton의 견해(1986, pp. 116-120)에 동의한다. 참고로 Gauthier(1988)에서는 위임이 권리의 포기를 수반한다는 것으로 해석을 수정하고 있다(“Hobbes’s Social Contract,” in G. A. J. Rogers and Alan Ryan eds. *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford University Press, 1998). 하지만 Hampton 1986이 주장한, 홉스의 절대적 주권은 개인들이 방어권(right to defence)을 유지한다는 사실로 인하여 무효화된다는 ‘수정 결론’ (fallback position; 1986 Ch. 8)에 본고는 동의하지 않는다. 개인들의 방어권은 주권자가 자신은 사형에 준하는 처벌을 내리거나 전쟁터에 보내는 등 위기 시에 발휘되는데, 사형수가 도망을 시도하는 경우 그 영향이 한정적이고, 전쟁터에 나가고 싶지 않은 사람은 대리

의 두 번째 판본에서는 『법의 원리』와 첫 번째 판본에 대한 비판을 의식하여 주석을 덧붙여 설명하고 있으며,²³⁸⁾ 『리바이어던』에서는 자연법에 관한 논의가 끝난 직후 권한 위임에 대한 별도의 장(Chapter XVI. “Of Persons, Authors, and Things Personated”)을 구성하여 설명을 확장하고 있다는 것이 본고의 입장이다.

첫 번째 단계는 동맹을 구성하고 있는 모든 이, 줄여서 다중(multitude[*multitudo*])이 의견을 수렴하는 것이다. 다중은 여러 사람이 개별적 의지(his own will)를 유지하고 있어서, 결코 단일 행동(a single action)의 주체가 될 수 없다. 또한 다중은 약속이나 신의계약을 맺거나, 권리를 갖거나 양도할 수 없으며 그 어떤 소유도 할 수 없다. 다중은 자연적 인격(natural person)이 아니기 때문이다(DC VII[1] 주석 “Crowd[*Multitudo*], etc.”). 그러나 다중을 구성하는 개인들이 다수의 의지(wills of a majority)를 다중 모두의 의지로 간주하기로 합의하면, 다중은 하나의 인격(one person)이 된다(EL XX[3]; DC VII[1]-[2]; L XVIII[13]). 홉스는 종종 처음부터 다중이 하나의 회의체(an assembly of men)나 특정 한 사람(one man)의 의지를 모두의 의주로 간주하기로 합의한다고 서술하는데(EL XX[3]; L XVIII[13]; DC VI[6]), 이러한 표현에서는 개인 하나하나가 다수결의 의지를 따르기로 합의하는 단계가 생략된 것처럼 보인다. 하지만 그 차이는 크지 않다. 전체 다중이 모여서 모든 개인의 판단으로부터 다수결을 도출하는 회의가 열리고 그 속에서 선호하는 지배형태(i.e. 민주주의, 귀족정, 군주정 중의 하나)를 투표로 결정하는 방법이나, 회의는 열지 않고 각자가 선호하

하여금 의무를 대신 이행하도록 수 있기 때문에(참고로 대리자를 찾지 않으면 처벌을 받게 되므로, 대리자를 마련하지 않고 의무를 방기하는 것은 선택지가 아닐 것이다) 주권을 위협하기에는 역부족이기 때문이다.

238) “커먼웰스의 본성은 다중의 시민들이 다른 의미에서 힘을 행사하기도 하고 힘에 복종할 수도 있다는 것이다(For the nature of a commonwealth is that a crowd of citizens both exercises power and is subject to power, but in different senses). 나는 이 첫 절에서 그 차이를 아주 명료하게 설명했다고 믿었는데, 이어지는 내용들에 대한 반박이 있어서 달리 생각해본다. 그래서 좀 더 충분한 설명을 위해 다음과 같은 몇 가지 내용을 덧붙이는 것이 좋겠다는 생각이 들었다”(DC VII[1] 주석 “Crowd[*Multitudo*], etc.”).

는 방안을 따르도록 하는 방법이나 결과적으로 다수가 의지를 집결시키는 쪽으로 결정이 되기 때문이다. 이때, 지배형태의 종류를 가지고 다중이 서로 자신이 생각하는 쪽으로 다른 이를 설복시키고자 심각한 다툼을 하지는 않는다고 홉스는 암묵적으로 전제하고 있다.²³⁹⁾ 다수의 의지가 하나의 의지로 대체되면 다중은 더 이상 다중이 아니며, 연합(union)으로 불린다.²⁴⁰⁾ 여기까지가 위임(authorisation)이라 불릴 수 있는 첫 단계이며, 이 단계에서 다중에 속한 이들은 힘을 행사하는 주체이다.²⁴¹⁾

두 번째 단계 역시 개인들 모두의 합의를 필요로 하지만,²⁴²⁾ 실제로 개인들이 회의에서 모이거나 발로 투표(voting with foot)하는 첫 번째 단계와 달리 가시적 행동으로 통하여 드러나지 않는 선행(先行) 단계를 추가적으로 포함하고 있다. 그 선행 단계란, 첫 번째 단계를 거치는 순간 추가적으로 깨닫게 되며 동의할 수밖에 없는(적어도 필연적인 것처럼 홉스가 말하는) 논리적 결론을 받아들이는 것이다. 첫 번째 단계에서 개별적 의지

239) 이는 논리적 비일관성이 아니라, 조정 문제(coordination problem)이므로 극복될 수 있다고 설명할 수 있다. 조정 문제 개념을 제시한 대표적인 연구로는 Hampton 1986을 참조. 본고는 지배형태에 대한 고집이 강해서 다수의 의견이 한 방향으로 수렴된 이후에도 설복하지 않는 사람은 1단계에서 동맹 밖으로 쫓겨날 것이라 추측한다. 이러한 행위는 자신의 의견을 동맹 내부의 평화보다 중시하는 사람이라는 것을 광고하는 것이나 마찬가지이기 때문이다.

240) “(그 방법에 대해서는 추후에 설명할 것인데) 여럿의 의지(many wills)가 한 사람의 의지나, 동의하는 이들의 의지에 연루되거나 포함될 때(involved or included), 그 여럿의 의지가 연루되는 것(that involving of many wills)을 연합(UNION)이라고 한다” (EL XII[8], 필자의 번역; DC V[7]).

241) “시민들에 대한 커먼웰스의 권위에 대한 사상(doctrine)은, 지배하는 다중과 지배 받는 다중의 차이를 인지하는 일에 전적으로 달려있다(depends almost wholly on a recognition of the difference between a crowd of men ruling and a crowd being ruled). 커먼웰스의 본성은 다중의 시민들이 다른 의미에서 힘을 행사하기도 하고 힘에 복종할 수도 있다는 것이다(For the nature of a commonwealth is that a crowd of citizens both exercises power and is subject to power, but in different senses)” (DC VI[1] 주석 “Crowd[Multitudo]”, 필자의 번역, 밑줄은 필자의 강조).

242) 이 부분에서 본고는 Hampton 1963과 입장을 달리한다. Hampton은 강행기제(enforcement mechanism)를 만들기 위해서는 공통의 권력의 성립 필요성을 강하게 인식하고 있는 소수의 간부(enforcement cadre)가 만들어지기만 하면, 이들의 처벌로써 다른 모든 사람의 복종을 이끌어낼 수 있다고 보았기 때문이다.

를 하나로 수렴한 개인들은, 이 결과(i.e. authorisation)를 유효하게 만들기 위해서는 하나로 수렴된 의지를 행사하는 주체(한 사람이든, 하나의 회의체assembly이든)의 판단 권한을 추상적으로 인정하는데 그치는 것이 아니라, *그에 따른 결정에 저항하지 않아야 한다는 것*을 실감한다. 위임(authorisation)은 대리자(actor)가 판단한 내용을 본인(author) 스스로가 내린 판단으로 받아들인다는 것이므로, 자신의 언행을 스스로 취소하는 비일관적 인간이 되지 않기 위해서는 대리자(actor)의 판단 내용에 따라야 한다.²⁴³⁾ 이러한 추론에 도달하고 납득한 사람들은 이 방식대로 주권을 설립하기로 서로에게 신의계약(covenant)으로써 약속한다. 이 단계가 복종(subjection)이며 그 결과 연합(union)은 커먼웰스(commonwealth)가 된다. 후대의 루소와 칸트의 사회계약론에서 개인들이 자치(self-rule)의 원칙으로써 국가를 설립한다면, 홉스의 개인들은 스스로 복종(self-subjection)함으로써 국가를 설립한다고 할 수 있으며, 이는 두 번째 단계를 거친 결과이다.

문제는 공통의 권력이 존재하지 않는 상황에서는 그 어떤 신의계약(covenant)도 유효하지 않다는 것이다. 그 이유는 자연법적 명령을 모두 자각하더라도 모든 이가 항상 준수할 수 있는 것이 아닌 것과 마찬가지로 상황이 반복되기 때문이다(L XVIII[4]; L XVIII[12]; DC VI[5]; DC VII[3]). 다시 말해, 앞에서 말한 선행 단계를 거쳐, 논리적 결론으로써 자신이 납득했기에 구두 약속을 준수하는 행동을 할 수 있는 사람은 소수이고, 대부분의 사람들은 논리적으로 수긍했다고 해도 시종일관 그 일반명제가 제시하는 원칙에 따라 행동을 하지는 않는다. 이때는 정의로운 사람이 혼자 준수한다고 하더라도 이로써 동맹 내부의 사람에 의한 즉각적인 생명의 위협에

243) 두 번째 단계에서 흥미로운 것은 본인(author)보다 대리자(actor)의 언행이 우선적으로 고려된다는 점이다. 바로 이 차이로부터 현대 민주주의의 국민 주권론과 홉스의 주권에 대하여 시민이 절대적으로 복종해야 한다는 결론이 나뉜다. 홉스가 대리자(actor)의 판단을 우선시하는 이유는 대리자를 세운 일이 시간적으로 먼저 이루어진 결정이기 때문이다. 그리고 판단의 권리를 양도하였을 때 그 판단을 유효하게 만드는 권리 일체가 양도되며, 한번 권리가 양도되고 나면 그 어떤 권리도 남지 않으므로 새로운 신의계약을 맺을 수 없다는 단서(L XIV[28])를 홉스가 달았기 때문이다.

노출되지 않는 것은 사실이다.²⁴⁴⁾ 하지만 대부분의 사람이 동의하지 않는다면, 다중의 판단을 하나로 만들기관 시작부터 불가능해진다. 대부분이 처벌(punishment)의 위협 없이는 신의계약을 준수할 의지가 없는 상황에서, 신의계약을 통해서 공통의 권력을 만든다는 말은 어불성설(홉스의 표현으로는 “absurdity”)이 아닌가 하는 의문이 있을 수 있다.

주권을 설립하는 신의계약(covenant)은 어불성설이 아니며, 주권을 설립하는 신의계약(covenant)은 유효하다. 그 이유는 처벌(punishment)의 위협 없이는 신의계약을 준수할 수 없는 사람들도 만약에 처벌(punishment)이 마련된다면 자신의 장기적 생존에는 이로운 일이라는 데 동의할 수 있기 때문이고, 이 동의만으로도 처벌 기제를 활성화하는 것이 가능하기 때문이다. 차근차근 살펴보면, 먼저 앞에서 살펴보았듯이 대부분의 개인들은 사악하지는 않고, 비록 즉각적 정념에 쉽게 휩쓸리기는 하지만 이성을 타고 났으며 자연법을 자각한 존재들임을 확인했다. 자연법의 명령에 따르면 장기적으로 생존에 도움이 되는 것이 진정한 유익이라는 것을 이들도 알고 있고, 다만 항상 그에 따라 행동할 수 없을 뿐이다. 고로 동맹을 유지하기 위한 방법이 모두의 판단을 하나로 수렴하는 것밖에 없고, 이를 달성하기 위한 수단이 처벌(punishment)을 마련하는 것이라면, 자신 외의 모두가 동의하여 여기는 모든 사람이 처벌을 받게 된다는 전제하에 동의할 용의가 있을 것이다.²⁴⁵⁾

그리고 다행히도 자연법의 이행과는 달리, 이러한 용의가 확인된다면 처벌(punishment)이 곧바로 작동할 수 있는 방법이 있다. 동맹 안의 개인들이 처벌을 마련했을 때 수용할 의지가 충분히 있는지를 서로 조사하는 동시에, 처벌에 사용될 수 있는 수단들을 마련해둔다고 상상해보자. 이제 사람들이 신의계약을 이행하지 않았을 때 적용할 수 있는 갖가지 수단

244) 이는 Tuck(2002, pp. 80-1)이 파악하기에 모두가 주권자 계약을 준수하는 이유이다.

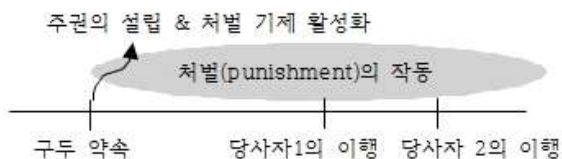
245) 다른 모든 사람도 신의계약을 이행하지 않으면 처벌을 받게 되므로 결과적으로 평화를 달성할 수 있다고 설득하는데도, 어찌됐든 자신은 처벌을 받기 원하지 않으므로 피하는 사람은 극도로 사악하거나 이성이 모자란 사람일 것이다. 이런 사람들 역시, 지배형태에 대한 전체의 결정을 따를 수 없는 인간과 마찬가지로, 동맹 밖으로 내쫓기리라 추측된다.

(벌칙, 수감, 감옥 등)은 준비되어 있다. 만약에 공통 권력이 없는 상황에서 누군가 이 수단을 사용해서 신의계약 위반자를 개인적으로 혼내주려 한다면, 신의계약 위반자는 마땅히 저항(rightly resist)할 것이다. 이러한 상황은 아직 처벌 기제가 확립되었다고 할 수 없다. 그런데 동맹 안의 개인들이 처벌에 대한 수용 의지를 조사를 마친 결과, 모두가 이성적으로는 동의한다는 것을 확인하고 기쁨에 고조되어 그 자리에서 정식으로 처벌 기제를 정립하기로 한다는 내용의 구두 약속을 맺는다. 이전의 자연법 이행의 경우라면, 상황이 바뀌면서 신의계약 당사자가 정념의 유혹을 받기에 준수가 어렵다. 하지만 이 경우에는 처벌 마련에 동의하는 순간 주권이 생겨나고,²⁴⁶⁾ 신의계약 당사자가 아니라 제3자인 주권자(i.e. 첫 번째 단계에서 이미 정해놓은 한 사람이나 한 회의체로서, 이들 안에는 주권이라는 인위적 인격(artificial person)이 깃들여 있다)가 나서서 처벌 기제를 관리한다. 이제 그 순간이 지난 직후, 서로 구두 약속을 끝나기가 무섭게 어떤 사람이 마음을 바꾸어 신의계약에 반대되는 행동을 한다고 상상해보자. 이미 판단 권한과 처벌 권한이 모두 주권자에게 있으므로, 신의계약 위반자는 주권자에 의해 포박되거나 구금된다. 이전에는 마땅히 저항할 수 있었으나, 더 이상 저항은 정당하지 않다. 이로써 안전(security)이 실현되었다. 주권자에 의해 처벌 기제가 관리되므로, 모든 불이행 행동을 차단할 수 있다. 고로 주권 설립 신의계약(covenant)은 유효하다.²⁴⁷⁾

주권이 설립과 동시에 보유하게 된 처벌 권리(the right of

246) 처벌 기제 정립에 동의하는 것이 주권 설립을 위하여 마지막으로 필요한 단계이기 때문이다. 처벌은 판단의 실제 이행을 돕기 위한 방편이므로, 처벌 기제를 작동시킬 지를 고민하는 시점은, 이미 모두가 판단 권한의 위임(i.e. 첫 단계)에는 동의한 상태다. 고로 처벌 기제 정립을 약속하는 신의계약(covenant) 자체가 주권자 설립 신의계약이다.

247) 이해를 돕기 위해 도식화하면 다음과 같다. 가로축은 시간의 흐름을 나타낸다.



[그림1] 처벌 기제의 마련과 주권 설립 신의계약(covenant)의 유효성

punishment)는 ‘정의의 검(the sword of justice)’이라 불린다(DC VI[5]). 이것이 커먼웰스 내부의 평화를 유지하게끔 하는 권리라면, 외부의 적으로부터 커먼웰스를 방어하기 위한 권리도 필요하며 이는 곧 ‘전쟁의 검(the sword of war)’이다(DC VI[7]). 한편 두 권리를 재량대로 사용하기 위해서는 주권자가 결정과 판단의 권리를 전유해야 하므로 커먼웰스에 관한 모든 판단 권한은 주권자에 귀속되어야 한다(DC VI[8]). 이 외에 다툼을 방지하기 위하여 좋고 나쁨에 대한 기준을 마련하는 시민법(civil law) 제정의 권한(DC VI[9]), 커먼웰스 내의 평화 유지를 위협하는 유해한 교리를 검열하는 권한(DC VI[11])까지가 주권자의 권한이다.

5.4. 주권의 절대성

주권 설립 신의계약(covenant)이 홉스의 개인들에 의해 체결될 수 있는지 여부와 관련하여 마지막으로 고려할 문제는, 이상의 강력한 절대 주권의 권한으로 볼 때 합리적으로 사고할 수 있는 사람이 이를 자발적으로(voluntarily) 선택하리라 보기 어렵다는 점이다.²⁴⁸⁾ 장기적 생존을 위해 서라지만 자유를 포기하고 판단의 권한 위임과 처벌에 동의한다는 어마어마한 비용을 지불하기로 마음먹는 것은 비합리적이지 않은가? 홉스에 따르면 그렇지 않다. 주권 설립이 장기적 생존을 도모할 유일한 방법이기 때문이다. 홉스의 개인들은 주권 설립을 하지 않으면 달리 생존을 확보할 수 없다는 두려움(fear) 때문에, 자연적 자유를 제한하는 계약을 맺기로 동의한다(EL XIX[11]). 홉스는 자발적 행동을 정념에서 비롯된 모든 행동으로 정의하게 때문에,²⁴⁹⁾ 홉스의 관점에서는 두려움으로 인한 행동 역시 자발적(voluntary)이다. 고로 두려움으로 인하여 체결된 신의계약은 유효하며, 홉스는 직접적으로 주권 설립 신의계약이 그 사례임을 언급하고 있다

248) 대표적으로 Hampton(1986, pp. 15, 199-201)은, 생존을 무엇보다 중시하는 개인들이 절대적 주권에 대한 절대적 복종이라는 홉스의 결론에 자발적으로 동의하기란 어렵다고 보았다.

249) 홉스가 자유를 외부 강제력의 부재로 정의하는 것도, 유사하게 최소주의적이다.

(DC III[16]).

현대의 사회계약론의 관점에서와 같이, 홉스가 제시한 자발성의 정의가 작위적이고 비상식적이라고 비판하며 자발성의 정의를 현대적으로 생각할 수도 있을 것이다. 홉스가 결론적으로 옹호하는 주권 터무니없이 강력하다면, 홉스의 논리적 추론 중 어느 단계에서부터 문제가 생긴 것인가? 본고에서는, 주권 설립 계약을 위한 첫 번째 단계를 거친 개인들이 머릿 속에서 거치게 되는, 두 번째 단계(i.e. subjection)에 대한 선행(先行)단계에 주목한다. 선행단계에서 개인들은 수렴된 판단이 내린 결정은 자신의 결정이나 마찬가지로 취소해서는 안 되고, 고로 절대 저항하지 않아야 한다는 논리적 결론을 얻는다. 여기에서 흥미로운 것은 본인(author)보다 대리자(actor)의 언행이 우선적으로 고려된다는 점이다. 바로 이 차이로부터 현대 민주주의의 국민 주권론과 홉스의 주권에 대하여 시민이 절대적으로 복종해야 한다는 결론이 나온다. 홉스가 대리자(actor)의 판단을 우선시하는 이유는 대리자를 세운 일이 시간적으로 먼저 이루어진 결정이기 때문이다. 그리고 판단의 권리를 양도하였을 때 그 판단을 유효하게 만드는 권리 일체가 양도되며, 한번 권리가 양도되고 나면 그 어떤 권리도 남지 않으므로 새로운 신의계약을 맺을 수 없다는 단서(L XIV[28])를 홉스가 달았기 때문이다. 이 중에서 가장 문제가 되는 것은 판단의 권리를 양도한 결과, 부지불식간에 그 판단을 유효하게 만들 일체의 권리를 양도한 것이 된다는 부분이다. 언뜻 보기에 이는, 단체 여행객이 관광버스 운전사에게 운전 권한을 위임했는데, 운전사가 여행객 중 누군가가 방해할지 모르니 모두의 손발을 밧줄로 묶어두겠다고 말하는 데 여행객들은 이미 논리적 추론을 통해 이를 예상했기 때문에 군말 없이 따르기로 하는 상황으로 비유할 수 있을 것 같다. 허나 홉스가 과연 이렇게 말도 안 되는 말을 한 것일지 의심해볼 필요가 있다.

홉스의 서술에서, 판단의 권한을 넘기는 순간 그 외 권리의 일체도, 영구적으로 양도해야 한다는 조항이 지나치게 경직된 측면이 있는 것은 부인할 수 없다. 그러나 복종(subjection) 단계를 통해 커먼웰스의 설립에서 개인들이 서로 신의계약을 통해 약속하는 바는 *공공의 평화와 전쟁과*

관련된 판단 일체를 주권을 보유한 주권자에게 넘긴다는 것이었다. 공공의 평화와 전쟁을 위협하지 않는 개인의 자유는 모두 남아있다(L XXI). 고로 홉스의 주권 설립 신의계약 내용에 대한 적절한 비유는, 위의 버스 운전사가 혹시라도 안전한 운행을 방해하는 승객이 있을 경우에 강력히 저지하겠다고 선언하고 승객들이 이에 수긍하는 정도의 상황일 것이다. 이는 자유 민주주의 국가에 살고 있는 독자도 동의할 만한 내용의 권한이며, 어떤 지배형태든 국가에 살고 있는 한 모든 행위자가 주권에 부여해야만 하는 권한이다. 홉스는 논리적 추론을 통해 도출되는 결론은 절대적 주권의 설립 필요성이며, 절대왕정이 안정적 주권행사와 존속을 위해서 유리하다는 것은 부차적인 견해라는 것을 스스로 인식하고 있었다.²⁵⁰⁾ 이러한 측면에서 홉스의 자연상태론은 결론을 설득시키는데 노골적으로 실패한다²⁵¹⁾고 볼 수 없으며, 도리어 성공적이라 할 만하다.

본고의 입장은 홉스가 명한 주권자(sov^{er}ign)에 대한 복종이 인신적 복종(personal subjection to a sov^{er}ign)이기 이전에, 추상적 의미의 국가 주권(sov^{er}eignty²⁵²⁾ 혹은 sov^{er}ign power)에 대한 복종이라는 것이다.²⁵³⁾ 홉스의 결론에서 주권자에 대한 절대 복종 명령이 특정 개인의 임의적 지배를 묵인하라고 요구하는 것처럼 보이지만, 홉스에게 주권자는 주권을 가지고 있는 인격(person)이므로 커먼웰스 그 자체를 의미하는 존재이다.²⁵⁴⁾ 일찍이 『리바이어던』 서문에서 홉스는 주권이 커먼웰스의 영혼

250) “내가 제10장에서 논변을 통해 사람들이 군주제가 가장 편리하다고 믿도록 노력했지만, 고백하건대 이것은 이 책 전체에 걸쳐 유일하게 논증되지 못하고(not demonstrated) 자연적으로 진술된(put with probability) 부분이다” (DC “Preface to the readers” [22]).

251) Hampton 1986, p. 3.

252) 주권자가 아니라 주권(sov^{er}ign power)과 같은 의미이다. e.g. “하느님의 가호 아래 주권(sov^{er}eignty)을 지니고 있는, 하느님의 대리인” (L XVIII[3]).

253) 이는 16-17세기에 왕권신수설자와 사회계약론자 모두가 지배자의 옹립을 정부의 설립과 동의어로 파악하고 있었으며(Hampton 1986, p. 25) Guicciardini의 국가 이성(*ragion di stato*, reason of state) 개념이 1590년대 이후 유럽의 책과 책자의 제목을 점령하고 있었다(Tuck 2002, p. 8)는 사실로부터 정황적으로 지지될 수 있다.

254) “그리고 이 인격을 가진 자가 주권자(SOV^{ER}EIGN)라고 불리며, ‘주권적 권력(Sov^{er}ign Power)을 가지고 있다고 말한다. 그 외의 모든 사람은 그의 백성

(soul)이라고 말한 바 있다.²⁵⁵⁾ 그런데 홉스에게 비물체적 실체(incorporeal body 혹은 incorporeal substance)로서의 영혼(spirits)이란 있을 수 없으므로, 주권 역시 실체(body)없이 존재할 수 없다. 그래서 홉스는 권리의 양도(transfer of rights)를 설명할 때, 보이지 않는 권리를 주고받는 것은 불가능하므로 다른 사람에게 저항하지 않음(non-resistance)이 곧 권리 양도의 실체라고 설명했던 것이다. 마찬가지로 원리로, 홉스가 주권과 같은 형이상학적인 개념이 실재하기 위해서는, 반드시 주권자라는 실체(body) 안에 머무를 필요가 있다. 따라서 홉스가 한 사람 혹은 하나의 회의체를 특정해서 주권을 행사하는 주체로 세우는 것은, 홉스가 지지한 물질주의적 존재론의 관점에서 불가피한 일이었다. 홉스가 인신적 복종을 요구하는 것은 사실이지만, 이는 홉스가 완벽한 인신적 복종을 통해서만 국가 주권에 복종할 수 있다고 보았기 때문이다.

5.5. 홉스적 사회계약론의 성격

이상에서, 자연상태 안의 개인들이 주권 설립 신의계약을 맺는 행동을 “자발적으로” 선택할 수 있다는 것을 살펴보았다. 이제 이들이 주권 설립 신의계약을 맺는 동기와 그 신의계약의 속성을 분석하면, 국가의 탄생 가능하게 하는 핵심 요인과 주권의 본래적 역할이 무엇인지 알 수 있다. 또한 이와 관련하여 홉스가 사회계약론적 방법론을 활용하여 거두고자 한 효과가 무엇인지 추측해볼 수 있다.

(SUBJECT)이다” (L XVIII[14]). 이는 진석용의 번역을 그대로 옮긴 것이고, 본고의 본문에서는 “주권적 권력”을 “주권”이라고 썼다.

255) “기예에 의해(by art) 커먼웰스(COMMONWEALTH) 혹은 국가(STATE), 라틴어로는 키위타스(CIVITAS)라고 불리는 저 위대한 리바이어던(LEVIATHAN)이 창조되는 데, ... 이 인공인간(artificial man)에게 있는 주권(sovereignty)은 인공 혼(artificial soul)으로서, 전신에 생명과 운동을 부여한다” (L “Introduction“[1], 밑줄은 필자의 강조). 본고의 본문에서는 진석용의 번역과 달리 “artificial”을 “인위적”이라 번역했음을 밝혀둔다.

5.5.1. 커먼웰스의 탄생을 가능하게 하는 핵심 요인

홉스는 자연상태 안의 개인들이 주권 설립 신의계약에 동의하는 이유는 두려움(fear) 때문이라고 누누히 말한다. 홉스의 규정과는 다르지만 이는 상식적인 기준에서는 비자발적인 선택이며, 홉스의 개인들은 달리 선택권이 없는 상황에서 *어쩔 수 없이* 신의계약을 맺는다고 할 수 있다. 대부분의 기존 해석은 이를 바탕으로 *이성이 마비된 상황에서* 두려움(fear) 혹은 생존과 관련된 본능적 공포가 자연상태를 벗어나게끔 하는 핵심 요인이라고 본다. 하지만 본고의 해석에 따르면, 두려움(fear)이라는 정념에 평화를 달성하게 하는 모든 공적을 돌릴 수 없으며 그 이유는 아래와 같다.

위의 말은 주권 설립 신의계약의 순간, 개인들의 마음을 장악하고 있는 정념이 두려움(fear)이라는 서술이다. 이는 숙고(deliberation)의 끝에 위치하여 행동을 결정하게끔 하는 마지막 정념이 곧 의지(will)라는 홉스의 행동결정 메커니즘과 연결된다. 주권 설립 신의계약의 득과 실을 여러모로 계산하는 개인들의 마음속에서, 신의계약을 채택하는 쪽으로 행동하게끔 하는 마지막 정념은 두려움이라는 의미이다. 하지만 이 말이, 해당 개인이 두려움(fear)에 입각해서 줄곧 행동해왔다는 의미는 아니다. 인간은时时刻刻 변화하는 상황으로부터 새로운 욕구(appetite)를 형성하기 때문에, 웬만큼 강력한 이성을 갖고 있지 않은 사람은 전쟁 중에도 평화(i.e. 장기적 생존)를 위해 유익이 될 것이 없는 즉각적 이익에 현혹된다. 인간이 지속적으로 생존을 추구하는 것이 합리적이므로 이를 일관적으로 추구하기가 어렵지 않을 것이라고 기대하기 쉽지만, 이는 전적으로 독자의 생각이며 홉스의 서술과는 다르다. 고로 홉스의 개인들이 전쟁 상황 속에서 *장기적 생존*을 위한 합리적 수단이 동맹이므로 신의계약을 맺기로 결심했다면, 이는 두려움(fear)으로써가 아니라 이성(reason)으로써 가능한 행동이다. 미래의 좋음(future good)에 대한 지속적이고 장기적인 지향을 가능하게 하는 것은 오직 이성이기 때문이다. 고로 주권 설립 신의계약의 순간 모두의 의지(will)의 실체가 두려움(fear)이었다고 하더라도, 이 중에서

지속적으로 장기적 생존을 위해 지속적이고 의식적으로 노력하며 이 목표를 위해 사익을 억누르는 이들에게는 그 행위의 진정한 배후가 이성(reason)이라고 구분하는 것이 타당하다.²⁵⁶⁾

한편, 대부분의 개인들이 강력한 이성을 갖고 있지 못하고 즉각적인 정념에 주로 반응하는 존재라는 점을 고려할 때 모두가 위와 같은 이유(i.e. 장기적 생존을 도모하기 위한 합리적 수단이기 때문에)로 신의계약을 맺는 것은 아니다. 이들의 경우에는 신의계약 체결 여부를 고민하는 순간에 느낀 즉각적인 생존의 위협 때문에 신의계약을 맺는다고 볼 수 있다. 이들은 지속적이고 일관적으로 장기적 생존을 추구하지 않았을지는 몰라도, 하필이면 주권 신의계약 체결 시점에 즉각적 생존을 추구하는 바람에 장기적 생존을 가능하게 하는 결과를 얼떨결에 초래한다. 이렇게 표현하면 주권 설립 계약은 우연의 산물로 보이지만, 사실 홉스는 동맹 간의 극심한 경쟁을 상정함으로써 강력한 필연성을 부여하고 있다. 홉스에 따르면 개인들은 외부의 적과 대치가 상대적으로 약화되는 여유로운 시기(leisure)에 즉각적인 개별적 이익 추구가 증가하는데, 이는 반대로 말하면 강도 높은 외부의 위협이 끊이지 않으면 동맹을 위한 단결에 나서게 된다는 의미이다. 고로 어떤 개인이 외부적 위협으로 인해서 매순간 두려움 외의 다른 정념을 가질 수 없어서 신의계약을 맺는 경우에는, 엄밀히 말해서 두려움보다는 외부적 위협이 신의계약 체결에 실질적인 기여를 했다고 볼 수 있다. 다르게 말하면, (동맹은 커먼웰스 설립 전 단계이므로 약간의 어폐가 있지만) 국제정치적 위협이 국내 정치질서를 형성하는 원천적 조건인 것이다.

홉스가 제시한 동맹 간의 대외적 상황은 장기적 생존을 위해서는 동맹이 유리함을 넘어서 그들에게 주어진 유일한 합리적 선택이게끔 만드는 추가적 효과가 있다. 이를 확인하기 위해서는 홉스가 개인들이 다른 방법으로는 생존을 얻을 수 없다고 생각해서(E XIX[11]) 주권 설립 신의계약을 체결한다고 말한 부분을 곱씹어볼 필요가 있다. 홉스의 개인들은 이

256) 그리고 동맹이 장기적 생존을 위하여 유일하게 합리적인 이유는, 앞에서 말했듯이 동맹이 이미 형성된 상황에서는 개인이 혼자서 생존을 추구하는 데 한계가 있기 때문이다.

제까지 자신의 전략과 체력(sleight and strength)에 의존하여 전쟁 상황을 헤쳐 나갔는데(E XIX[1]) 왜 동맹 외에는 생존을 얻을 방법이 사라진 것일까? 그 이유는 자연상태에 대규모의 동맹이 생겨난 이상, 어디에도 속하지 않고 혼자서 다른 모두를 상대한다는 선택지는 현실성이 없기 때문이다. 다시 말해, 힘(power)의 관점에서 개인이 혼자서 생존을 확보할 수 있으리라는 희망(hopes)이 좌절되기 때문에 동맹을 유지하는 것이 생존을 보장할 유일한 방법이 된다. 즉, 대외적 상황에 대한 이해는 이성(reason)에 입각한 장기적 생존 추구활동의 *내용*이 동맹의 유지가 되게끔 기여한다. 대외적 위협이 뜸한 순간에도, 자연상태 안에 대규모 동맹이 생겨난 이상 각자도생할 수 없는 구조(structure)로 여건이 바뀌었다는 상황 판단력만 있으면, 누구라도 *논리적으로* 생존을 위해서는 동맹을 지지해야 한다는 결론에 이를 수 있다.²⁵⁷⁾

이상으로 볼 때, 커먼웰스 설립 계약을 필연적으로 성사시키는 실질적 요인은 순간의 두려움(fear)이 아니라, **다수의 동맹이 처한 암울한 대외적 환경**, 그리고 이를 인식하고 지속적으로 **개별적 이익 욕구를 억누르는 이성(reason)**이라고 보아야 정확하다.

5.5.2. 주권자의 핵심역할

자연상태 안의 개인들이 주권을 설립하는 의도는 주권의 본래적 역할이 무엇인지 알게 해준다. 기존의 많은 해석자들은 자신이 판단하는 하나의 전쟁원인이나 전쟁 지속원인에 따라 주권자의 핵심역할을 규정하는 경향이 있다. 가령 Gauthier(1969)는 주권자의 역할이 확실한 처벌 체계를

257) 이 정도의 판단을 위해서 강력한 지력이 필요하지는 않으므로, 자연법을 자각할 수 있는 정도의 모든 사람이라면 논리적으로 동맹을 지지할 수 있다(본고의 124-6쪽을 보라). 하지만 논리적으로 동맹을 지지하더라도 매순간 즉각적 이익의 추구를 자제하는 것은 여전히 이성(reason)의 몫이다. 모두가 “생존을 위해서는 동맹을 지지해야 한다”는 결론을 이해하지만 “생존을 위하는” 행동을 꾸준히 하지는 못하는 것이 문제인 것이다.

마련하여 평화를 저해하는 행동에 대한 행위자의 비용편익 계산을 바꾸는 것이라고 본다. Slomp(2000)는 애초에 자연상태 안에서 다툼을 일으키는 이들이 헛된 명예심(vainglory)을 찬 이들이므로 주권자는 이들이 다른 이들을 침범하지 못하게끔 처벌하고, 장기적으로 교육(education)을 통하여 평등(equity)을 깨달아 겸손한 이가 될 수 있도록 교화하는 역할을 한다고 본다. Lloyd(2009)는 주권 설립 목적이 처벌이라는 관점에 동의하지 않으며, 홉스의 개인들은 신념 때문에 목숨을 바칠 수 있는 존재들이기에 교육이 주권의 가장 핵심적인 역할이라고 본다. 또한 이때 교육을 통해서 주권이 달성하는 결과는 개인들의 상충하는 포괄적 교설(comprehensive doctrines)을 하나로 통일하는 것이라는 롤즈적 해석을 제시한다. Tuck(1999)은 자연법을 자각하더라도 좋음과 나쁨(good and bad)에 대한 개별적 판단이 지속되는 한 다툼이 끊이지 않는다는 데 주목하여, 주권자의 핵심적 역할이 법(civil law)의 제정과 집행에 있다고 본다.

그러나 동맹을 유지하기 위한 유일한 방편으로써 주권 설립 신의계약을 체결한다는 본고의 해석에 따르면, 이상의 해석은 지나치게 단편적인 요인에 집중하는 것이다. 홉스는 동맹 안에서 판단을 단일화하고 신의계약의 이행을 가능하게 하기 위하여 공통 권력(common power)이 설립되어야 한다고 말했으며, 동맹 내의 판단이 수렴되어야 하는 일차적 필요성은 대외적 위협에 효과적으로 대응하기 위해서 온다. 고로 주권 설립 시 신의계약 이행을 불가능하게 만들어 주권 설립 신의계약을 유효하게 만드는 **내부 구성원에 대한 처벌**, 신의계약의 일차적 목적이 되는 커먼웰스와 관련된 모든 문제에 대한 **단일 판단의 출처로서의 기능**, 동맹을 유지할 필요성을 제공한다는 점에서 신의계약의 궁극적 목적인 **외부의 적으로부터의 방어** 모두가 어느 하나가 더 중요하다고 말할 수 없이 중요한 주권의 핵심역할이라 할 수 있다. 만약에 홉스의 모든 개인이 처벌 없이도 신의계약을 맺을 수 있는 존재였다면, 단일 판단의 출처로서의 기능이 처벌보다 중요하다고 말할 수 있을지 모른다. 동맹을 위해 최선을 생각하는 사람들도 판단이 엇갈릴 수 있기 때문이다.²⁵⁸⁾ 하지만 동맹 안의 모든 개

258) 그리고 이때도 처벌이 도입된다면 혹시라도 있을지 모를, 시간이 지남에 따라

인들이 이처럼 일관적으로 동맹의 공공선을 추구할 수 있는 사람들이 아니라는 사실은 익히 살펴보았기에, 처벌은 공통 권력의 설립에 모든 사람을 가담시키기 위해 필수적인 요소이다. 또한 본고의 해석에 따르면 동맹 없이는 생존이 불가능한 상황에서만 커먼웰스가 성립되기 때문에, 동맹의 단계를 거치지 않고서 개인 대 개인의 협력 계약이 명예심이나 생존 이익을 추구하는 본성으로 인해 좌절된다는 방식으로 주권 설립 의도를 분석하게 되면, 주권자가 맡아야하는 대외적 방어 역할의 중요성이 간과되는 문제가 있다.

이러한 주권자의 핵심역할은 곧 정치공동체의 본질적 성격으로 연결된다. 가령 Gauthier는 홉스의 자연상태론에 대한 본인의 해석을 기초로, 인간이 국가를 설립하고 도덕을 만들어 지키는 이유는 개인 자신의 이익을 위해서라는 주장을 요지로 한 자신만의 정치철학을 개진한 바 있다.²⁵⁹⁾ 이 주장이 사실이라면 정치공동체의 본질은 개개인의 이익 추구를 위한 수단이다. 생존이 개인에게 이익이 되는 것은 사실이다. 하지만 생존 이익을 최대로 추구하는 합리적 행위자는, 생존이라는 이익을 아예 추구하지 않을 수 없어서 주의하기만 해도 전쟁에 휘말리고 동맹이 아니면 생존할 길이 없는 홉스의 개인들과는 상당히 다른 존재이다. 전자는 자신에게 이익이 될 것이라 기대하며 자율적인 판단으로 합의하지만, 후자는 최악을 피해야 하므로 달리 행동의 선택지가 없다. 그리하여 전자는 자신의 이익에 한 톨이라도 불리하다면 동료 인간과 협력을 하지 않지만, 후자는 많은 것을 포기하고서라도 협력을 하지 않을 수 없다. 후자가 처한 상황의 전모를 고려할 때, 정치공동체의 본질은 외부 위협에 대한 동맹이며, 주권의 국내적 역할의 본질은 이를 위해 내부적 결속을 유지하는 것이다.²⁶⁰⁾

준수 의지가 약해지는 상황에 대한 예비용이므로 보충적인 성격을 띠는 것이다.

259) Gerald F. Gaus. "Liberalism," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published November 28, 1996; substantive revision January 22, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/> (최종접속일: 2018-07-23).

260) Lloyd(2009, p. 167)는 개인들이 자연법의 명령대로 평화를 지키기 위해서 협력하는 것은 이미 개인적 이익을 위해서가 아니라 공공선을 추구함으로써 개인적 이익을 높이는 행동이라고 본다. Lloyd는, 기업 안의 개인들이 기업을 성장시켜서

5.5.3. 사회계약적 방법론의 합의

이제까지 본고는 홉스의 자연상태에서 전쟁이 일어나고 극복되는 양상을 구체적으로 살펴봄으로써, 자연상태에서 벗어나기 위해 개인들이 주권자를 설립하는 데 성공한다는 것까지가 홉스가 실제로 제시한 서사(narrative)임을 보였다.²⁶¹⁾ 그러나 자연상태론이 독자들이 살고 있는 커먼웰스가 설립된 실제 역사적 과정이 아니라면, 자연상태 안의 인간들이 전쟁에서 벗어나기 위하여 한 행동에 대한 이야기가 어떻게 독자에게 시민적 의무를 설득할 수 있는가? 전지구적인 만인에 대한 만인의 전쟁 상태는 실제로 존재한 적이 없다고 본다는 홉스의 서술(L XIII[11], “Review, and Conclusion” [8])을 바탕으로, 많은 해석자들(Hume 1978, Dworkin 1976)은 자연상태는 역사성이 결여된 주장이므로 독자가 그로부터 도출된 의무를 따를 이유 또한 없다고 보았다.

한편 Rawls는 홉스가 개인들이 자연상태를 극복하는 방법을 보이지 않았지만 자연상태가 실제 역사가 아닌 이상 이를 보일 필요가 없었고, 홉스는 완전히 가설적인 상황(a hypothetical situation)을 가정함으로써 현재 국가의 기능과 설립목적을 시민에게 설득하는 교육적 효과를 의도했다고 본다.²⁶²⁾ 가설적 상황을 통한 교육 효과가 있을 것이라는 점은 논리적으로 납득 가능하지만, 이 해석이 Rawls가 현대 민주주의의 맥락에서 정

자신의 일자리를 보전하기를 추구한다면, 그 행동을 기업을 위한 행동이지 철저히 자신을 위한 행동이 아니라는 예시를 통해 이를 설득한다. Lloyd의 입장에 따르면, 국가의 본질이 개인들이 함께 공공선(common good)을 추구한 산물이라고 볼 여지가 있다. 본고는 Lloyd가 예시를 통하여 보인 자연법적 의무의 성격에 동의하지만, 커먼웰스는 동맹의 대외적 안전을 염두에 두었을 때 불가피하게 설립된 것이므로, 개인들이 공공선을 선택했다기보다 공공선을 선택하게끔 강제되었다고 본다. 고로 정치공동체의 윤리적 본질이 Lloyd가 말하는 것보다는 약하다고 본다.

261) 자연상태 안의 개인들에 의해서는 전쟁이 결코 극복될 수 없으나, 홉스는 그 극복 방법이 커먼웰스라는 것을 논리적으로 알려줄 수 있고, 독자는 전쟁이 끔찍한 상태라는 서술로부터 무정부(anarchy) 상태에 대한 두려움을 느끼기만 하면 충분하다(Kavka 1986, Slomp 2000)는 해석과는 다르다.

262) Rawls 2008, p. 30. 나중에 Rawls는 홉스가 자연상태의 극복을 제대로 설명하지 않았다는 입장을 유보한다(Rawls 2008, pp. 34-35).

치철학의 기능을 설명한 부분과 지나치게 유사하다는 점²⁶³⁾은 홉스가 과연 이와 같은 목적에서 자연상태론을 개진했을지 의심하게끔 한다. 이 가능성에 대해 본고는 회의적이다.

본고는 홉스의 자연상태론 안에서 개인들이 동의하여 주권자를 설립하는 것을 보이는 것이 시민적 의무를 설득하기 위하여 필수불가결한 요소라고 본다. 자연상태론을 통한 시민적 의무의 설득은 다음과 같은 논리적 단계로 이루어져있기 때문이다. 첫째, 인간에게 자연적 의무란 없으며 모든 의무는 이전의 행동으로부터 나온다(L XXII[10]).²⁶⁴⁾ 둘째, 모든 정치질서의 설립 원리는 동의(동의₁ 혹은 동의₂)²⁶⁵⁾이다. 셋째, 사회상태 안의 독자가 어떤 형태의 정부이든지 간에 커먼웰스 안에서 살고 있다면(사회상태는 곧 커먼웰스와 동의어이므로 이는 필연적이다), 독자는 자신 역시 현재의 커먼웰스의 통치에 동의(동의₁ 혹은 동의₂)했다고 간주해야 한다. 넷째, 자신이 이전에 한 행동이 커먼웰스에 대한 동의(동의₁ 혹은 동의₂)라면, 이전의 행동을 무효화하지 않기 위해서(cf. 첫째 단계) 커먼웰스를 존속시킬 시민적 의무를 행해야 한다.

여기에서 설명이 더 필요한 부분은 둘째 단계이다. 홉스는 커먼웰스를 설립 원리에 따라 크게 두 가지로 나눈다. 동의₂로써(by consent) 이루어지는 경우는 설립에 의한 커먼웰스(commonwealth by institution), 자연적인 무력으로써(by natural force) 이루어지는 경우는 획득에 의한 커먼웰스(commonwealth by acquisition)이다(DC; L XVIII[15]; XX[1]). 자연적 무력에 의해 탄생하는 커먼웰스에는 경우에는 다시 두 종류가 있는데, 아버지

263) Rawls는 이를 같은 책 서론에서 설명하고 있다(Rawls 2008, pp. 6-7).

264) 이러한 입장을 취하는 대표적 연구로 D. D. Raphael, "Obligations and rights in Hobbes." *Philosophy*, Vol. 37, No. 142(1962)이 있다. Raphael(1962, p. 348)에 따르면 사회계약의 준수의무는 다른 어떤 것으로부터가 아니라 계약 행위 자체로부터 주어지는 의무이다.

265) 동의₁은 본고에서 줄곧 사용해온, 『법의 원리』 12장의 정의(i.e. "여러 사람의 의지wills가 같은 행동, 혹은 결과를 지향하는 데에 일치concur되는 경우")를 말한다. 동의₂는 이제까지 사용하지 않은 확장적 의미를 구분하기 위한 표시이며, 그 의미를 곧 살펴볼 것이다.

가 자식을 복종시키는 부권적 지배(paternal dominion)와 정복자가 자신이 압도한 적을 살려주는 대신에 복종시키는 독재적 지배(despotical dominion)이다. 이러한 지배 형태는, 개인들이 서로 합의하여(“agree amongst themselves”) 한 사람이나 회의체에 자발적으로 복종함으로써 다른 모든 이들로부터 보호를 받으려 하는, 설립에 의한 커먼웰스(L XVIII[15])와는 출발점이 다르다.

그런데 자세히 들여다보면, 모든 정치질서가 동의₂를 바탕으로 하는 것처럼 서술되어 앞의 동의₁에서 나타났던 이분법적 경계가 금방 무너진다. 홉스는 부권적 지배와 독재적 지배의 두 경우 모두 복종하기로 하는 사람의 입장에서 동의₂하기 때문에 성립한다고 본다. 홉스는 부권적 지배의 권리가 아버지가 자식을 낳았다는 사실, 즉 발생(generation)에서 비롯되지 않고 자식의 명시적이거나 그에 준하는 충분한 동의₂에서 비롯된다고 말한다(L XX[4]). 또한 독재적 지배의 권리는 승리(victory)로부터 오지 않으며 패자의 신의계약(covenant)로부터 비롯된다(L XX[11] 문단제목은 “Not by the Victory, but by the Consent of the Vanquished”). 심지어 신의 왕국(Kingdom of God)²⁶⁶의 경우에도, 사람들이 계약(“contract” L XXXV[4]) 혹은 신의계약(“covenant” L XXXV[2]; “pact” L XXXV[5] 문단제목)을 통해 신을 자신들의 왕으로 선택한 것이라고 말한다.

일견 모순적인 서술로 보이지만 그렇지 않다. 앞의 서술은 커먼웰스의 출처가 무엇인지 따져보면, 그 출발점에 획득의 주체(아버지나 정복자)가 존재하는 경우에는 자연적 힘(natural power)이 있고, 인위적 신의계약이 존재하는 경우에는 동의₁가 있다는 의미이다. 한편 뒤에서는 권리의 출처가, 그 어떤 경우에도 획득의 주체(아버지나 정복자)가 한 행동으로부터 곧바로 생겨나는 것이 아니라 저항하지 않는 데서 비롯된다고 설명하고 있다. 권리의 출처에 대한 뒤의 언급은 두 가지 이야기를 합쳐놓은 것이다. 하나는 권리가 실체가 없는 물체(incorporeal body)가 아닌 이상 저항

266) 홉스는 특이하게도 신의 왕국(Kingdom of God)가 말 그대로 지상 위에서 신이 인간을 직접 다스리는 상태를 의미한다고 정의하며, 그 외에 사자가 이를 수 있는 지구 밖의 가상적 공간(i.e. 천국)으로 이해되는 용례는 비유적인 의미에서 사용된다고 말한다(L XXXVIII[5]).

하지 않는 것이 곧 권리의 양도(transfer of right)라는 권리의 양도 계약을 이행하는 방법에 대한 설명이고, 다른 하나는 자발적 행동은 두려움에 입각한 것이라 하더라도 행위자를 위한 행동이므로 두려움이 계약(i.e. contract)을 무효화하지 않는다는 설명이다. 즉, 홉스는 신의계약을 통해 지배가 이루어지지 않는 경우에도 권리가 이양되며, 이는 곧 자발적 선택이므로 계약으로써 유효성을 지닌다는 말을 하고 있는 것이다. 그러나 권리의 이양이 두려움의 정념에 입각했다고 하더라도 이는 자발적 선택이라는 사실을 동의²라고 칭하는 것은 이제까지 본고가 따른 용법(동의¹)에 어긋나는 것처럼 보인다. 정복자와 피정복자의 정념과 목표는 일치하지 않기 때문이다. 그러나 『법의 원리』 12장의 정의를 다시 살펴보면(“여러 사람의 의지(wills)가 같은 행동, 혹은 **결과**를 지향하는 데에 일치(concur)되는 경우”)라는 말에서 “**결과**”가 단지 공동의 적을 이기는 것이나 전리품(booty)을 얻는 것만이 아니라 두 사람 이상이 연루된 **상황**이라고도 확장적으로 해석 가능하다는 것을 알 수 있다. 본고에서 줄곧 살펴 본 설립에 의한 커먼웰스의 경우에는 모두가 지배자인 동시에 피지배자였기에 입장 차이를 고려할 필요가 없었기에, 이러한 확장으로 인하여 이제까지의 모든 해석이 틀린 것이 되지 않는다. 자연상태론에서 홉스는 줄곧 동의¹로만 썼다. 단지, 이러한 확장이 가능하다는 것을 납득한 지금은, 모든 지배권이 피지배자의 동의²에서 나온다는 설명도 받아들일 수 있을 따름이다.²⁶⁷⁾

이상을 통해, 모든 지상에 존재하는 모든 정치질서의 설립 원리는 어떤 식으로든 동의라는 것이 분명하다. 고로 독자가 사회상태에서 홉스의 저작을 읽고 있다면 그 역시 동의로써 커먼웰스 안에서 살고 있는 것이 된다. 홉스는 역사성을 통해서가 아니라, 커먼웰스의 이론적으로 보편적인 속성을 통하여 독자를 설득하는 것이다. 독자가 군주제 국가에 살고 있더라도 마찬가지로, 주권자는 피지배자의 동의로 세워지고 존속되는 존재라는 것이 당연히 설득된다.²⁶⁸⁾ 그리고 홉스는 이로써 군주를 세우고 하

267) 이제까지와는 다른 의미로 사용되고 있다는 것을 보이기 위해서 동의¹과 동의²를 구분해서 보였지만, 이 부분 전후로는 굳이 표시하지 않기로 한다. 표시 없는 동의는 ‘동의¹ 혹은 동의²’로 이해하면 된다.

야시킬 수 있는 권한이 시민에게 있다고 말하는 것이 아니라, 자신이 이전에 자발적으로 행한 행동을 취소하는 것은 비합리적이라는 설득을 하고 있는 것이다.

그렇다면 처음부터 현실에서 관찰되었거나 성경에 나타난 정치질서를 분류하고 그 설립 원리가 동이고 우리는 암묵적으로 현 질서에 동의하며 살아가고 있다고 이야기하면 될 것을, 홉스는 왜 존재하지도 않는 자연상태를 어렵게 구성해서 만인이 서로에 대한 두려움을 바탕으로 합의하는 경우(i.e. 설립에 의한 커먼웰스)를 이야기한 것일까? 홉스가 사회계약론적 방법을 사용한 이유 중에는 당대 영국에서 왕에 반대하는 세력이 사용했던 대표적인 논리로써 절대 주권의 필요성이라는 결론을 도출하여 이들의 논리적 무기를 무력화하려는 의도가 있었을 것이다.²⁶⁹⁾ 이러한 설득적 효과도 분명히 있었을 것이라 추측하지만, 설립에 의한 커먼웰스의 경우에 주권자 설립이 자발적 선택의 결과라는 점이 가장 설득력 있게 제시되며 커먼웰스에 이르는 과정과 원리를 가장 명백히 관찰할 수 있다는 점이 더 크게 작용했을 것으로 보인다.

시계에 비유할 때, 설립에 의한 커먼웰스가 가장 부품의 종류와 다채로운 작동원리(e.g. 인간본성의 어떤 특성들이 다툼과 협력 불가능성과 같은 말썽을 일으키고, 상대적으로 결백한 인간과 비난 받을 만한 인간이 서로 상호작용할 때 어떤 결과가 나타나는지 등)를 선명하게 보여줄 수 있는 경우라 할 수 있다.²⁷⁰⁾ 이에 비하면 획득에 의한 커먼웰스는, 부품이 빠져있거나 작동을 잘 관찰하기 어려운 경우이다. 가령 획득에 의한 커먼

268) “어떤 나라에서 600여년의 세습을 거쳐 주권을 보유하고, 유일하게 주권자로 불려왔으며, 모든 백성들로부터 폐하의 칭호를 들으면서 국왕으로 인정받던 자가, 그들의 대표자로 간주되지 아니하고(was notwithstanding never considered as their representative), 인민의 청원을 가지고 오라는, (왕이 허락할 경우) 인민의 건의를 제출하라는 왕명에 따라 인민이 선발하여 보낸 자들이 어떻게 인민의 대표자 행세를 할 수 있었는지 나는 도무지 알 수가 없다” (L XIX[3], 밑줄은 필자의 강조). 위 인용문에서 홉스의 어조는 왕이 백성의 대표라고 간주되지 못하였음을 통탄하는 것이다.

269) Slomp 2000, p. 123. Slomp는 이러한 정치적 의도에 더하여 과학적 방법이 접목되었음을 강조하고 있다.

270) 이와 같은 입장으로는 다음을 참고: Martinich 2012b, p. 218.

웰스의 경우에는 동등한 인간 사이에서 자연법의 자각과 그 준수 노력 단계를 필요로 하지 않는다. 무력으로 자신을 정복한 이의 지배를 수궁하는데에도 자연법적 의무(e.g. 권리의 양도, 즉 계약)에 대한 앎이 필요한 것은 사실이다. 홉스가 신의계약이 유효한 경우를 설명하는 부분에서 주권자가 없는 상황에서 목숨을 구하기 위해 노상강도에게 약속한 바는 지켜야한다고 말한 부분이 대표적이다. 하지만 이 예시에서 알 수 있듯이 정복에 의한 커먼웰스의 주권자는 노상강도에 비유될 수 있는 존재이므로, 이를 전면에 부각해서는 사회상태의 독자로부터 주권에 대한 정당성을 충분히 확보하기 어렵다. 홉스가 역사적으로 인류 사회 전체가 개인 대 개인의 전쟁상태였던 적이 없고, 현실의 커먼웰스는 정복에 의해 설립되었다는 것을 인정하면서도 가상의 자연상태에 책의 최소 사분의 일(『리바이어던』의 경우, 페이지 수 기준)에서 많게는 이분의 일(『법의 원리』; 『시민론』의 경우 삼분의 일, 페이지 수 기준)을 할애하며 논의의 출발점으로 삼는 이유는, 어느 형태의 주권 하에 살고 있든지 이는 독자의 자발적 동의에 의한 결과인고로 정당하다는 점을 가장 공평(fair)하게 여겨지는 이야기로써 납득시키기 위해서이다.²⁷¹⁾ 그리고 독자가 제공했을 자발적 동의는 자신의 안전과 안락함을 위한 것이므로 그에게 절대적인 힘을 부여하는 것(i.e. 시민적 의무를 다하는 것)이 합리적이라는 결론까지 수궁시키는 것이 홉스가 사회계약적 방법에 입각하여 자연상태론을 개진한 목적이다.

사회계약적 방법론의 마지막 함의는, 홉스가 이로써 현실의 독자에게 의무를 설득하려고 한 취지 자체가, 홉스가 인간본성의 가변성(malleability)을 전제하고 있음을 드러낸다는 것이다. 홉스는 최대한 효과적인 설득을 통하여 독자가 주권자에 대한 자신의 의무를 깨닫도록 하면 이전보다 성실히 의무가 이행될 것이라 기대했기에 정치철학서를 저술했음에 틀림없기 때문이다. 본고의 4장 4절에서 언급했듯이 이는 이성에 의하여 논리적으로 납득한 바를 행할 힘이 인간에게 있다고 전제하는 것이

271) 이와 같은 입장으로는 다음을 참고: Sagar 2015, p. 108.

다. 인간은 이성의 이해력과 정념을 누를 수 있는 통제력을 바탕으로 하여 행동을 개선할 수 있는 존재이다.

유심히 보면 이러한 인간관은 홉스가 정치철학서를 통하여 의무를 설득하고자 했다는 사실에서 간접적으로 유추되기만 하는 것이 아니라, 홉스의 직접적 언급에서도 발견된다. 홉스는 모든 인간이 자연적으로 정념과 자기애(self-love)라는 돋보기 안경(multiplying glasses)을 갖지만 망원경(prospective glasses)에 해당하는 도덕 및 정치학(moral and civil science)은 갖고 태어나지 못한다고 말한다. 여기에서 도덕 및 정치학이 망원경이라 함은, 앞날의 고통과 비용을 지불하지 않고서는 이를 피할 수 없음을 예견하게 해준다는 의미이다(L XVIII[20]). 이는 홉스의 인간이 이성을 타고나지 않았다는 의미가 아니라, 태어날 때부터 도덕 및 정치학의 결론을 알고 있지는 않다는 의미이다. 게다가 뒤집어 보면, 도덕 및 정치학이 인간에게 근시안적 정념의 부정적 영향력을 교정해줄 수 있다는 사실이 더 의미심장하다.

이와 비슷하게 홉스는, 의지력을 발휘하여 정념에 좌우되지 않는 것이 가능하다고 본다. 이는 범죄의 경중에 대한 홉스의 언급에서 드러난다. 홉스는 순간적 정념(sudden passion)에 의하여 일어나는 범죄가 계획적인 범죄보다 죄가 가볍지만 완전히 면책되지 않는다(L XXVIII[33])고 말한다. 그 이유는 개인이 공포된 법을 유념하여 정념의 불규칙성을 수정하려고 노력해야 하기 때문이다(L XXVIII[33]). 달리 말하면, 홉스의 인간들은 정념이 통제 밖의 요소여서 악행의 굴레에서 벗어날 수 없는 존재가 아니다. 정념은 의식적 노력으로 통제될 수 있으며, 이러한 관점에서 인간의 본성은 개선가능하다.

마지막으로 홉스는 제5자연법인 상호수용(mutual accommodation)을 명하는데, 지나치게 완고하고 타인을 배려하지 않는 이(inconsiderate)를 건축 용도로 쓰기 어려운 불규칙한 모양의 돌에 비유하면서 규탄하는 것(DC III[9])이 그 내용이다. 홉스에 따르면 제5자연법을 준수하는 이들은 사회성이 있다(sociable)고 불리며, 반대의 사람들은 완고하다, 사회성이 없다, 괴팍하다, 다루기 어렵다고 불린다(“stubborn, insociable, froward,

intractable” L XV[17]). 이는 행동적 차원에서의 명령(감사하라, 용서하라 등)과 달리, 인간에게 성향 변화를 직접적으로 요구하고 있다는 점에서 독특하다. 흄스가 인간에게 완전히 불가능한 일을 자연법적 의무로 명하지는 않았을 것이라고 생각하면, 흄스에게 인간은 의지로써 타인을 배려하고 사회성을 갖는 성품을 함양하는 것이 가능한 존재이다.

6. 결론: 인간본성에 대한 합의

본고는 홉스가 인간의 본성에 대하여 견해를 가지고 있었다면 그것은 무엇이고 그렇다면 인간본성은 악한가 하는 질문에서 출발하였다. 이에 답하기 위하여 자연상태론에 주목하였고 홉스의 과학적 방법론이 요하는, 충분히 개연적이라는 의미에서 논리적 일관성을 유지하며 자연상태 내 사건의 순차성을 고려하는 독해를 통하여 자연상태론을 통해서 홉스가 전달하려했던 내용을 충분히 이해하고자 시도하였다. 자연상태론은 개별 인간으로부터 커먼웰스를 조립해내는 과정이기에 그 결과물인 커먼웰스의 성격과 그 과정에서 인간의 어떤 부분이 서로를 위협에 빠뜨렸다가 다시 협력하게 만드는지 살펴보고자 했다. 이제 본고에서 시간적 흐름에 따른 자연상태론의 재구성을 통하여 확인한 인간의 다양한 속성을 바탕으로 인간본성에 관한 홉스의 입장을 재구성하고자 한다. 인간본성은 이러한 속성을 아울러 하나의 이미지로 떠올릴 수 있게 하는, 인간이 어떤 존재인지에 대한 서술이다.

6.1. 이전 논의의 요약

먼저 2장에서 살펴본 바, 홉스의 인간은 생체적이고 자동적인 반응을 통해 의견과 행동을 결정하는 존재가 아니다. 대상에 대한 쾌락(pleasure) 혹은 불쾌(displeasure)를 바탕으로 대상에 대한 좋음(good) 혹은 나쁨(evil)의 관념이 생길 때부터 상황에 대한 판단과 과거의 기억이 동원되므로 정념의 형성 과정에도 이들 안에서 사고(thinking) 활동이 이루어진다. 이들의 의견(opinion)은 경험²⁷²⁾만이 아니라, 이들이 언어를 사용할 수 있는 존재인 이상 이성(reason)을 통한 추론(inference), 그리고 그들이 추

272) 경험은 현재 상황에 대한 판단, 과거 경험을 바탕으로 한 미래에 대한 기대(i.e. 경험적 지식)를 가능하게 한다.

론 활동을 통하여 내용적으로 동의할 수 있게 된 결론에 의해 영향을 받는다. 대표적으로, 자연상태 안에서 자연권(right of nature)과 자연법(laws of nature)은 이 추론의 결과 그들이 납득하게 된 결론이다.²⁷³⁾

또한 자연상태에서도 이들은 서로 다른 사람으로부터 구별되는 개인차를 가진 존재들이다. 자연상태에 있다고 하더라도 신체적 구성(bodily constitution)의 차이가 있고 개별적인 기억을 갖고 있는 이상, 각자가 자신만의 경험(experience)을 축적하기 때문이다. 교육(discipline)의 정도도 중요한 차이를 가져오는데, 이는 이성이 정념을 통제하는 힘의 차이로 이어지며, 자연상태론 안에서 줄곧 등장하는, 이성의 힘에 차이가 있는 사람들의 존재에서 확인할 수 있다. 이성은 인간이라면 모두가 그 잠재력을 타고나지만, 이성애 입각한 언어와 행동 통제력을 교육을 통해서 비로소 획득되기 때문이다(DC “Preface to the readers”[13]).

홉스에 따르면 외부적 자극이 멈추지 않는 한 인간의 감각(sense)과 정념이 멈추지 않으며, 생애 전체 관점에서 보면 하고자 하거나 원하는 바, 즉 욕구(appetites; desires는 동의어)가 줄줄이 이어진다. 지상에서 인간의 행복(felicity)은 이처럼 이어지는 새로운 욕구를 끊임없이 충족시켜나가는 것이다. 이렇게 각기 다른 욕구를 추구하는 인간이 군집해서 살아가기 때문에, 자연상태를 시작하는 장의 제목은 “현세의 행복과 관련한 인류의 상태”(Of the condition of mankind, as concerning their felicity in the present life)라 명명되었던 것이다.²⁷⁴⁾

3장에서는 자연상태의 초기에서 이렇게 함께 사는 인간들이 곧 다양한 이유로 다툼을 하게 되는 모습을 살펴보았다. 이 중에서 다툼을 일으키는 요인들은 똑같이 비난할 만한 것은 아니며(“not equally reprehensible”), 같은 성향의 사람에게 귀속된다고 보기 어려우므로 자연상태 안에 여러 부류의 사람들이 존재한다는 사실을 방증한다. 적어도 자

273) 이성은 인간이 단독으로 의견을 형성하는 과정이고, 대인관계가 시작되면 다른 사람의 말(책의 주장도 해당한다)을 받아들이면서 믿음(belief)을 형성하기도 한다.

274) 『리바이어던』 라틴어판 13장의 제목이다. 라틴어판 이전에 출간된 영문판의 제목은 “인간의 자연상태, 그 행복과 비참함에 대하여”(On the Natural Condition of Mankind, As Concerning Their Felicity, and Misery)이다.

연상태 안에는 허영심에 차서 타인의 잠정적 소유와 자유를 침범하는 사람(the vainglorious), 마음의 기쁨(pleasure of mind, i.e. joy)에 민감해서 명예심(“glory”)이 중요한 사람과 몸의 기쁨(pleasure of body)에 반응해서 물질적 재화를 추구하는 욕구(“appetite”)를 가진 사람이 있다. 이들이 서로 싸우거나, 온건하고 겸손한 이들을 공격하여 방어적으로 저항하게 만들면서 자연상태는 점점 서로가 불신(diffidence)으로 말미암아 선제공격까지 하는 위험한 곳으로 바뀐다. 이처럼 목숨을 위협 받는 상황에서는 누구나 자신의 생존을 위하여 모든 것을 사용하고 이를 위한 판단을 스스로 내리는 것이 올바른 추론(right reason; 각자가 내리는 최선의 이성적 판단)에 어긋나지 않는다는 결론에 이를 수 있고, 이 결론이 자연권이다. 불신(diffidence)이 횡행하여 서로에게서 서로가 생존 위협을 느끼는 상태이자 서로를 저항하고 필요하다면 선제공격도 감행할 의지가 있는 상태가 만인에 대한 만인의 전쟁이다. 이로써 자연상태 안 인간의 목표는 당장의 생존이 된다. 본래 사람마다 다양했던 욕구의 내용은 지금 각자의 생존으로 획일화되고, 알고 보면 이기적인 이유에서였던 진정한 공감기 일어났던 간에 타인에게 이로움을 줄 수 있었던 정념(e.g. 연민, 인자, 선의 등)은 발휘될 기회가 사라진다.

4장에서는 전쟁이라는 상황판단이 이루어진 이후 자연법의 자각과 그 자각이 개인의 행동 선택에 미치는 영향을 다루었다. 서로 살해능력이 동등하기 때문에 누구도 승리자가 될 수 없는 상황이므로, 모두에게 전쟁은 괴로우며 벗어나고 싶은 상태이다. 만인에 대한 만인의 전쟁에서 어떻게 하면 벗어날 수 있을지 생각해보면, 평화를 추구할 희망이 있을 때는 최대한 추구해야 한다는 결론이 내려진다. 반대로 그렇게 할 희망이 없을 때는 살아남기 위해 모든 수단을 추구해야 한다. 그렇게 하려면 서로 모든 것에 대한 권리를 내려놓기를 약속하고 지켜야 한다는 것과, 다툼을 일으키지 않고 인간 간의 평화를 가능하게 하는 미덕이 무엇인지도 추론을 통해 알 수 있다. 전쟁이 싫은 모든 사람에게 위와 같은 논리적 추론에 따른 결론, 즉 자연법은 항구불변의 진리(“immutable and eternal“ DC III[29]; L XV[38])이다. 그렇기에 평화를 통해 생존을 확보하기 원한다면

항상 따르는 것이 합리적이고, 스스로의 행동을 일치시킬 필요가 있다. 평화를 추구할 희망이 없을 때에도 생존에 필요한 것 이상을 추구하지 않고, 잔인을 행하지 않아야 한다. 그렇게 하지 않으면 전쟁의 불씨에 기름을 붓게 되어 전쟁상태에서 벗어나고자 한다는 스스로의 입장에 모순되기 때문이다.

이성의 힘이 강력한 사람은 위의 논리적 추론의 결론을 이성의 명령(dictates of reason)으로 받아들여 매순간 이대로 행동하려 한다. 이렇게 자연법 준수가 마음의 습관이 되어 있는 이들은 정의로운 사람(just men)이다. 한편, 자연법을 자각하고 내용을 다 알고 있기는 하지만 그것을 강제할 힘(power)이 존재하지 않는 한 스스로 준수할 의지가 없거나 약한 사람도 있다. 이처럼 자연법 준수가 마음의 습관이 되어 있지 않은 이들은 정의가 아닌 이익이 의지(will)를 주물(鑄物, frame)하며(L XV[10]), 부정의한 사람(unjust men)이다. 이러한 사람들이 섞여 있다는 사실을 알기 때문에, 정의로운 사람들은 마음 놓고 권리 양도 신의계약(covenant)을 먼저 이행할 수 없다- 각자가 제한된 만큼만 자유를 누리자는 약속을 해놓고서 혼자서 먼저 이행한다는 것은, 다른 사람 역시 자유를 자제할 지 여부를 모르는데 위험 순간에 그들로부터 저항할 권리를 일방적으로 내려놓는다는 것이므로 너무나 위험하다. 그래서 자연상태 안의 모든 신의계약(covenant)은 원천적으로 무효가 되어,²⁷⁵⁾ 전쟁상태가 계속된다. 자연법을 준수하지 않는 이들은 물론, 준수하는 이들도 결과적으로는 전쟁에 필요한 모든 수단을 추구하게 된다. 후자는 전자와 달리 의식적으로 생존에 필요한 만큼만 추구하려고 노력하지만, 여전히 생존에 필요하다고 생각하면 선제공격을 포함한 모든 조치를 정당히 할 수 있기에 전쟁상태는 자연법의 자각 전과 비슷하게 심각하다.

5장에서 살펴본 바, 전쟁이 지속되지만 자연상태는 시종일관 개인 대 개인의 전쟁상태는 아니다. 안전을 확보하기 위해(이 목적이 자연법을 행동으로도 준수할 환경을 만들기 위해서이건, 당장의 목숨을 지키기 위

275) 운 좋게도 꽤 오랫동안 구두 약속을 한 이후 새로운 두려움의 원인이 추가되지 않고 시간이 흐른다고 하여도 위험한 순간에서는 아무도 이행하지 않을 것이므로 신의계약은 무효가 된다.

해서이건) 개인들은 동맹을 만든다. 그리고 일단 동맹을 만들기 시작하면 다른 동맹의 존재를 의식하게 되고, 서로 쉽게 압도되지 않기 위해 크기를 키워나간다. 이때 동맹은 상호 신의계약을 통해서가 아니라 공통의 적에 대한 대응, 정복이나 전리품의 추구하고 같이, 동일한 목적이나 결과를 추구하는 의지의 일치인 동의(consent)로 만들어진다. 어느 정도 크기가 커지면 동맹 안에서 사익을 위해 분열을 일으키는 사람이 나타나고, 최선을 다해 동맹을 위하는 사람들이 다소 있다고 해도 의견이 다양해서 동맹의 진로를 결정하지 못하는 일이 생긴다. 동맹 내의 상대적으로 안전해진 상황을 바탕으로 신의계약을 시도²⁷⁶⁾되기도 하지만 여전히 이행하지 않는 사람을 통제할 방법이 없다. 고로 공통의 권력을 설립하자는 구상이 제안되고,²⁷⁷⁾ 이는 모두가(극히 사악한 사람만 아니라면) 논리적으로 동의할 수 있는데다 외부적 위협 및 동맹 밖에서 혼자 살아갈 수 없는 구조를 고려할 때 달리 선택지가 없는 유일한 생존 보장책이기 때문에 개인들은 주권 설립 신의계약을 맺는다.

6.2. 홉스의 이성적이며 비이성적인 인간

이상으로 볼 때, 홉스의 인간은 획일화할 수 있는 존재들이 아니다. 자연상태의 초기부터 끝으로 향하는 매 단계에서 세 부류의 사람들의 존재가 반복적으로 나타난다. 첫 번째는 정의로운 사람들인데 장기적 생존 보장을 위하여 평화를 지속적으로 추구하는 사람들이다. 두 번째는 부정의한 사람들 중에서 어리석은 사람(the Fool)과 같은 잘못된 추론(false reasoning)을 한, 사악한 사람들이다. 이들은 공통의 권력이 없는 한 정의를 없다고 선언하거나, 안전을 위해 가담한 동맹을 제멋대로(at pleasure)

276) 이는 자연법을 자각한 이후에나 가능한 변화이다. 동맹 내에서 신의계약을 통한 협력은 자연법을 준수하는 이들에 의하여 시도된다.

277) 동맹 내 판단의 출처를 단일화하고 신의계약을 유효하게 만들기 위하여 방법을 구상하는 일은 장기적인 생존을 고민해야만 가능하다. 이는 이성을 발휘하여 장기적 생존을 도모하는 일이므로 자연법 준수 행위 그 자체이다.

분열시키는 이들이다. 세 번째는 부정의한 사람들 중에서 순간의 정념(욕심, 헛된 명예심, 분노 등)을 이기지 못하는 이들로, 상대적으로 결백해보이지만 흠스가 사악하다(wickedness; evil character)고 분명히 명명하는 사람들이다.²⁷⁸⁾

이들의 차이는 **이성을 발휘하여 정념을 통제하는 능력**의 차이이다. 이성을 발휘하여 올바른 결론에 이르는 능력에 있어서는 차이가 없다. 흠스에 따르면 전쟁에 벗어나기 위해 무엇을 해야 하는지를 추론하여 올바른 결론에 이르는 것(i.e. 자연법의 자각)은 모두가 할 수 있기 때문이다. 이성을 발휘하여 정념을 성공적으로 통제하는 이들이 흠스 안에서 분명히 등장하며,²⁷⁹⁾ 이들은 신이나 천사가 아닌 인간이다. 이들의 정신 안에 인간 모두에게 있는 정념이 존재하지 않는 것도 아니다. 흠스는 야망과 욕심이 항구적으로 존재하며 분출되려 하며 매우 강력한 이성이나 지속적으로 엄중한 처벌이 있어야 다스릴 수 있다고 말했는데(L XXVIII[18]), 이들은 이러

278) 흠스가 이들을 구분하고 있음은 죄(sin)와 범죄(crime)의 원인에 대하여 분류하고 경중을 따지는 부분에서 드러난다. 『리바이어던』 (L XXVII[4])에서 흠스는 법의 내용을 알지 못해서 법을 어기는 경우(“ignorance”), 잘못된 추론이나 가짜 교사들(false teachers)로부터 법을 어겨도 된다는 잘못된 의견을 가지고 있는 경우(“erroneous opinion”), 순간의 정념(“sudden force of passions”)의 방해를 받는 경우로 나눈다. 이와 관련하여 자연법에는 법의 내용을 알지 못하는 경우가 있을 수 없으므로 첫 번째 이유로는 면책될 수 없다고 말한다. 두 번째와 관련하여 잘못된 추론의 내용은 ‘정의란 텅 빈 단어에 불과하다’는 것으로서(L XXVIII[10]), XV장[4]의 어리석은 사람의 어조와 거의 일치한다. 정념의 방해를 받는 경우 신체적 두려움(bodily fear)에 의한 것은 면책되지만, 그 외의 정념의 경우에는 계획적인 범죄와 달리(cf. 자연상태 내에서 사악한 행동 원칙을 가지고 있는 경우와 유사) 인간본성의 유약함(infirmity of human nature)으로 인한 것이어서 상대적으로 죄가 가볍지만 완전히 면책되지는 않는다(L XXVII [33]).

279) 흠스는 자연상태 초기의 다툼의 원인을 설명하는 부분에서 온건한 이들 혹은 겸손한 이들(the modest 혹은 the moderate)이 존재 ‘한다’고 말했으며, 이들은 나중에 등장할 자연법적 명령과 내용적으로 일치하는 행동을 이미 하고 있는 사람들이다. 흠스는 자연법적 의무를 설명하면서 자연법이 내부에서만끔은(*in foro interno*) 항상, 즉 외부의 강제 없이도 준수되어야 한다고 말했는데, 흠스가 인간에게 애초에 그렇게 할 능력이 없다고 생각하면서 명령한다는 것은 사리에 맞지 않는다. 자신의 양심 안에서 자연법을 계속해서 준수하려고 하는 사람들이 없다면, 동맹을 파괴시키려 하지 않으려고 최선의 방법을 모색하는 단계로 나아갈 수 없다.

한 항구적이고 보편적인 정념을 매우 강력한 이성으로써 다스린 존재들이다. 또한 홉스가 나머지 부류를 “사악하다”고 평가하고 있었다는 사실은 매우 중요하다. 홉스는 정념 자체는 사악하다고 할 수 없지만 그에 따른 행동은 사악하다고 말했다.²⁸⁰⁾ 이러한 판단이 가능한 이유는 인간에게 정념대로 행동하지 않을 능력이 있기 때문이다. 또한 홉스는 이들이 “본성적으로 악하지는 않다”고 분명히 말했다(DC “Preface to the readers” [12]). 그 이유는 이성이 정념만큼이나 인간의 본성이기 때문이다. 그렇기에 홉스는 사악함은 다른 것이 아니라, “통상적으로 이성을 사용할 수 있어야 하는 나이에 이성이 부족한 상태”이며, 악한 사람은 고집 센 소년(sturdy boy) 내지는 유아적 정신상태를 가진 이(a man of childish mind)라고 말한 것이다.²⁸¹⁾

280) “동물적 본성으로부터 비롯되는 정념은 그 자체로 악하지 않다. 그 정념으로부터 발생하는 행위는, 해악을 끼치거나 의무에 위반될 때 사악하게 될 수 있다”(DC “Preface to the readers” [12], 필자의 번역).

이어서 홉스는 아이들이 울거나 화를 내면서 부모를 때려도 비난하거나 사악하다고 칭할 수 없는 이유는 아이들은 아직 이성을 사용할 수 없어서 의무로부터 면책되기 때문이라고 말한다. 그리고 이성은 나이가 차면서 교육과 경험을 통해 자연스레 축적된다고 말한다(DC “Preface to the readers” [13]).

『리바이어던』 XIII장에서는 법이 금지한다는 것을 알게 되기 전까지는 정념만이 아니라 모든 행동 또한 죄가 아니라고 말한다(L XIII[10]). 이는 『시민론』의 서술과 다른 것처럼 보이지만 그렇지 않다. 그 이유는 첫째, 이는 바꾸어 말하면 법이 금지한다는 것을 알고 나면 이를 준수하는 행동을 할 역량이 인간에게 있다는 뜻이기 때문이고 둘째, 인용구절에서 법이 전적으로 인위적인 시민법(civil law)을 말하는 것처럼 보이는 것은 사실이나 자연법이야말로 모두가 자각할 수 있고, 홉스에 따르면 이는 신의 법(God’s laws)이므로 법의 제정자에 대하여 합의할 필요도 없으므로, 시민법보다 앞서서 행동 금지를 명할 수 있기 때문이다. 특히 본고의 시간적 순서를 고려한 해석의 관점에서는 자연법의 자각이 전쟁 이후에 이루어지므로, 자연상태의 초기에는 아래와 같이 인간에게 자연법 개념이 없었다고 일관적으로 해석할 수 있다.

281) “고로 사악한 사람은 고집 센 아이(sturdy boy)와 같거나, 혹은 유치한 정신을 가진 사람(man of childish mind)이며, 악함이란 교육(discipline)과 해악에 대한 경험(experience of harm)을 통해 보통 이성이 축적되는 나이에 이성이 부족한 것이다. 순전히 인간이 태어날 때부터 교육과 이성을 사용할 능력(use of reason)을 갖고 있지 않다는 이유로 인간이 본성적으로 악하다고 말하려는 것이 아니라면, 인간이 본성적으로 욕심, 두려움, 분노와 기타 모든 동물적 정념을 가질 수 있지만 본성적으로 악한 것은 아니라고 인정해야 한다”(DC “Preface to the

홉스의 입장이 이상과 같다면, 홉스가 인간이 심리적 이기주의자(psychological egoist)이거나 욕망 이기주의자(desire egoist)이므로 당장의 이익추구를 하지 못하게끔 행동을 구속하는 그 어떤 이성적 원칙도 지킬 수 없다고 보았다는 만연한 오해는 어떻게 해서 발생했는가? 이는 인간의 자발적 행동이 항상 자신에게 유익이 된다는 말은 욕구(appetite; 혹은 욕망desire)가 형성되는 메커니즘에 관한 설명인데, 행동결정 메커니즘을 설명한 것이라고 착각되었기 때문이다. 인간은 자신의 생체적 운동(vital motion)에 도움이 되는 외부 자극에 대해 다가가려하는 내부적 움직임인 욕구(appetite)를 형성하며, 줄줄이 이어지는 새로운 욕구를 끊임없이 충족시키려 하며 살기 때문에 이로부터 비롯되는 자발적 행동(voluntary actions)이 이익이 되는 방향을 향하게 된다. 이러한 메커니즘으로 인하여 인간이 모든 자발적 행동에 있어서 자신에게 이익이 되는 것을 추구하게 되어있다고 할 때,²⁸²⁾ 그 추구는 무의식적으로 일어난다.²⁸³⁾ 가령 홉스가 인간이 타인과의 관계에서 인간이 추구하는 것은 영예(honour)나 이득(advantage)이라고 할 때,²⁸⁴⁾ 의도적으로 상대를 착취할 기회를 엿보고서 그렇게 하는 사람만을 상상해서는 안 된다. 홉스의 말은, 인간이 상대를 이용하고 있다고 생각하지 못하겠지만, 인간의 쾌락이 생체적·정신적으로 감지되는 메커니즘을 알고 보면 그들에게 이익이 되기 때문에 상대와의 관계를 유지하고 있었다는 이야기다. 인간 행동의 모든 원리가 알고 보면 사익(self-interest)이라는 홉스의 주장은, 인간 행동을 설명할 수 있는 무의식에 성욕이 자리하고 있다²⁸⁵⁾는 정신분석학자 프로이트(Sigmund Freud)의 주장에 비길만하다.

고로 홉스의 개인들은 이익 추구를 항상 행동의 이유로 삼는 존재

readers” [14], 필자의 번역).

282) “모든 자발적 행위는 자신의 이익(*good to himself*)을 목적으로 한다” (L XIV[8], 이텔릭은 원문의 강조).

283) Hampton, 1986, pp. 23-24.

284) “본성적으로, 우리는 친구를 구하는 것이 아니라, 그들로부터 영예(honour)나 이익(advantage[*commodum*])을 구하는 것이다” (DC I[2], 필자의 번역).

285) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, David McLintock trans.(Penguin Books, 2002), *passim*.

가 아니다.²⁸⁶⁾ 의식적으로는, 자신의 행동이 즉각적 이익에 일치하지 않는 방향으로 행동할 수 있으며 이를 가능하게 하는 것이 이성이다. 만약에 누군가가 “인간은 본성적으로 자신의 이익을 추구하는 존재이므로 내가 이익을 추구하는 행동은 모두 어찌할 수 없는 일이며 정당하다” 라고 주장한다면 홉스는 절대로 동의하지 않을 것이다.²⁸⁷⁾ 인간의 행동은 전적으로 본성에 의해 결정되지 않으며, 인간은 의식적으로 자신이 동의하는 이유를 원칙으로 삼아 행동할 수 있다.

따라서 홉스 안에서 본래 이성의 역할은 정념을 통제하는 것이며, 이를 성공적으로 해내는 것이 인간의 잠재력 안에 있다. 단, 많은 사람들이 성공적으로 정념의 충동을 극복하지 못한다는 것이 문제다. 홉스에게 인간이라는 종(種)은 이성을 발휘하여 정념을 통제할 능력이 원천적으로 있는 동물이다. 단지 홉스는 인류의 몇 퍼센트가 실제로 그 능력을 실현시키는지에 대하여 비관적이었을 뿐이다.

한편, 홉스는 이러한 사람들도 변화할 수 있다고 보았다. 5.5.3절에서 살펴보았듯이 인간에 대한 홉스의 견해라는 퍼즐의 마지막 조각은 가변성(malleability)이다. 그 방법이 엄중한 처벌을 도입하는 것이기는 하지만, 처벌이 도입되고 처벌이 존재한다는 사실로써 사악한 이들을 경고하면, 범죄가 완벽히 근절되기란 어렵더라도 대부분은 행동을 바꾸리라고 보았다. 이 경우, 사악한 이들이 자신의 이익을 좇아 행동하는 경향성이 바뀌지 않으므로 진정한 가변성을 나타낸다고 할 수 없다는 반론이 있을 수 있다. 하지만 홉스는 추가적으로 법의 의도에 따라 정념의 불규칙성

286) 홉스가 걸인에게 연민의 눈으로 적선을 하는 모습을 보고서 한 성직자가 ‘주 예수의 명령이 아니었다고 해도 적선을 하였겠습니까?’ 하고 묻자 ‘그렇습니다. 나는 노인의 비참한 처지를 생각하니 내 마음이 괴로웠기에 내 마음이 편해지려고 돈을 주었습니다’ 라고 말한 일화가 있다(Aubrey 1898, p. 352). 이 유명한 일화는 예외적으로 인간이 자신의 이익을 행동의 이유로 파악하는 경우이다. 홉스는 자신의 마음의 메커니즘을 파악하고서 그렇게 이야기한 것이지만, 보통 사람이었다면 걸인이 불쌍해서, 혹은 안타까워서라고 말했을 것이다.

287) 인간 유전자에는 종족 번식의 본능이 있으므로, 인간이 정조를 지키지 못하는 일은 불가피하다는 주장도 마찬가지이다.

(irregularity of passions)을 다듬어 나가도록 명했으며, 이로써 법을 위반할 기회가 틈틈이 생기더라도 법의 의도를 생각하여 자신의 행동을 개선할 수 있다고 기대했다. 또한 잘못된 의견(erroneous opinion)을 가진 경우에는 자신의 책으로써 설득하여 시민적 의무를 다하는 시민으로 거듭나게 할 수 있다고 보았기에, 홉스는 정치철학서를 썼다고 볼 수 있다. 자연법에서 상호수용(mutual accommodation)의 명령으로 볼 때, 노력을 통해 더 사회성이 있는(sociable) 존재로 거듭나는 것이 불가능하다고 보지 않았다.

정리하자면, 홉스는 분명히 인간 모두가 동일하게 사악한 존재라고 보지는 않았으며 이성으로써 정념을 통제할 수 있는 잠재력을 모두가 타고난다고 보았다. 이 잠재력은 나이가 들면서 적절한 교육과 경험을 통해 자연스럽게 획득되는데, 안타깝게도 모두가 실현하지는 못한다. 그러나 홉스는 모두가 자연법의 내용을 자각하고, 장기적 생존을 위해 유익한 수단(i.e. 공통의 권력)을 도입하는 데 동의할 수 있을 정도로는 이성적이라고 보았다. 또한 인간이 이성적으로 납득하면 그 내용에 합치하는 방향으로 행동을 바꿀 수 있는 존재라고 믿었기에 책을 서술함으로써 독자를 설득하고 조금이라도 질서 유지에 기여할 수 있다고 상정했다.

6.3. 불신(diffidence)과 악한 인간본성의 관계

이상으로 보았을 때, 인간이 어떤 존재인가에 대한 홉스의 입장은, 과연 “인간이 본성적으로 사악하다”는 말과는 거리가 있어 보인다. 그렇다면 홉스에게 가해졌던 비판은 전적으로 오해이며 홉스를 부당하게 취급한 것인가? 비판자들의 관점에서 생각해보면 홉스가 인간이 본성적으로 악하지는 않다고 논리적으로 설명했다고 하더라도, **결과적으로는 함께 평화롭게 살아내지 못하며 법이 없이는 모든 사람이 서로 전쟁을 전개한다는 사실이 너무나 충격적으로 각인되기 때문에** 홉스를 비판했다고 할 수 있다. 이 비판에는 직관적 호소력이 있다.

홉스는 정확히 이 문제, 즉 홉스는 “자연상태에서 인간이 서로 불신(universal distrust)하며 평화롭게 살아내지 못한다”는 사실이 인간이 본성적으로 악하다는 결론으로 이어지지 않는다고 논박하였다(DC “Preface to the Readers” [11]-[12]). 홉스에 따르면 그 이유는 선량한 사람이 악한 사람보다 많다고 해도, 악한 사람이 소수 섞여 있으면 인간이 서로를 경계, 의심, 선제공격, 이용할 수 있기 때문이다(DC “Preface to the Readers” [12]). 현대적 표현을 사용하면 불신의 이유는 구조적(structural)이다. 그러나 유의할 점은, 홉스는 모두가 결백하게 자신의 생존 이익만 추구하는데 자원의 희소성이라는 물리적 한계로 인해서 경쟁(competition)이 생긴다거나, 자신의 안전에 대한 위협으로 서로를 구성(construct)해서 불신의 구조가 생겨난다고 말하지 않았다는 점이다. 홉스는 인류 구성원 중에 누군가는 반드시 악하다고 가정한다. 그리고 위 반박에서는 소수가 악한 사람이라더라도 불신이 양산될 수 있다고 말하지만, 자연상태론의 많은 부분에서 홉스는 대다수가 악한 사람이라고 서술한다.

이로써 홉스가 인간본성에 대하여 가지고 있었던 또 하나의 핵심적 통찰이 분명해진다. 홉스는 **어느 시점에 살펴본다고 해도 인간 안에 반드시 악한 사람이 섞여있다고 보았고**, 그렇다면 “인간은 악한 행동을 한다”라는 일반적인 서술이 틀리지 않다고 여겼다. 가령, 자연상태의 끝 무렵 동맹 안에서 인간이 자기 의견을 내세우려고 분열을 조장한다고 말하는 부분에서, 홉스는 개미와 벌과는 다르게 “인간은 영예와 존중을 얻기 위해 계속해서 경쟁한다”고 말한다(L XVIII[7]). 이때 의미는 인간 종(種) 안에 이러한 이들이 반드시 포함되어 있다는 의미이며, 반드시 모든 사람이 인간으로 태어난 이상 일생토록 이 경쟁에 열성적으로 가담한다는 의미가 아니다. 익히 살펴보았듯이 이러한 욕구를 누르고 이성으로써 행동을 통제할 수 있는 사람들도 인간 안에 존재하며, 한때 욕구를 잘 누르지 못했던 사람도 변화할 수 있다는 것이 홉스의 전체 주장 중 다른 일부이기 때문이다.

한편, 국제관계학에서 통용되는 “홉스적”이라는 표현²⁸⁸⁾의 의미

288) 본고의 서론(5-6쪽, 각주 20)에서 국제정치학의 현실주의 전통이 “홉스적” 전

또한 밝혀졌다. 현재 이 표현이 현실주의적 패러다임과 동일시되고 있는 용례로 볼 때, 그 의미는 어떤 이유에서건²⁸⁹⁾ 국제정치의 주체가 서로 불신하고 있으며, 공통의 권력 없이도 평화롭게 지내는 관계가 아니라는 뜻이다. 그러나 홉스의 불신의 원인에 대한 진짜 입장은 실제로 어떤 주체가 공격적이기 때문이라는 것이므로 엄밀한 적용은 아니라는 것이 본고의 판단이다.

6.4. 회의주의에 대한 대응: 홉스의 비판주의

이제까지 본고는 홉스 저작에서의 언급을 기초로 인간에 대한 홉스의 입장을 일관적으로 재구성하고, 비판자들이 홉스의 견해를 오해한 경우가 많았음을 해명했다. 이 부분에서부터는, 홉스의 저작 안에서 다소 무리하게 가정되거나 비일관적이기까지 한 부분을 지적하고자 한다. 이 지적에 따르면 홉스의 인간관을 규탄한 비판자들의 반응은 어느 정도 일리 있고 이해할 만한 것이다.

홉스 안에서 비일관성을 살펴보기 위한 출발점은 자연법과 자연권의 위상 차이이다. 자연권과 자연법은 모두 이성에 입각한 합리적 추론의 결과이나, 후자가 ‘법’이라 불리는 이유는 내용적으로 금지를 담고 있다.²⁹⁰⁾ 『시민론』의 비유에 따르면 자유가 흐르는 강이라면 법은 방둑이다(DC XIII [15]). 자연권과 자연법은 그 도출 방법이 같지만 하나는 흐르는 강, 다른 하나는 방둑에 비유될 수 있을 정도로 상반되는 성격을 지니고 있다. 이는 자연법이, 사람들이 모두 전쟁을 싫어한다는 경험적 사실을

통으로 불리고 있음을 살펴보았다.

289) 불신하는 이유를 실제로 어떤 주체가 공격적이어서라고 파악하면 고전적 현실주의, 모두가 방어적으로 생존을 추구한다고 보면 방어적 현실주의, 모두가 서로를 적으로 인식해서라고 보면 구성주의적 현실주의라고 나눌 수 있다.

290) 자연법(Law of Nature or Natural Law)이란 목숨을 해치거나 생존을 유지할 수단을 없애는 행동을 금지하는, 이성에 의해 발견되는 계율 내지 일반적 규칙(precept or general rule)의 총칭이다(L XIV[3]).

근거로 하여, 평화를 저해하는 행동을 금지한다는 점에서 당연한 귀결로 보인다. 그러나 홉스는 자연법의 가장 근본적인 법칙(the fundamental law of nature)을 통하여 평화를 저해하는 행동과 더불어 스스로의 생존(self-preservation)을 위협하는 행동도 함께 금지하고 있다.

다시 말해, 홉스는 자연권을 도출할 때와 다르게 자연법을 도출할 때는 생존의 추구를 *의무*로 규정하고 있다. 자연권(right of nature)을 도출할 때까지만 해도 생존 추구 행동에 대한 홉스의 입장은, 어쩔 수 없이 벌어지는 일이지가 허용할 수밖에 없다는 것이었다. 위협의 상황에 놓인 인간은 무슨 수를 써서라도 벗어나려고 하고, 이를 서로 비난할 수 없더라는 인지상정을 경험한 결과물이 자연권이였다. 이렇게 볼 때 자연권은 경험적으로 관찰되는 정념을 필연적인 것으로 인정하고 이 정념이 추구하는 바를 얻기 위한 수단을 각자가 최대한 효과적으로 사용할 수 있게 보장해야 한다는 숨은 명제를 가지고 있었다.

한편 홉스의 자연법에서는 이 원리가 유지되지 않는다. 다시 말하지만, 평화를 지향하기 위해서 “정념이 평화에 도움이 되지 않는 경우, 이 정념이 필연적이라 하더라도, 이 정념이 추구하는 바를 얻기 위한 수단을 각자가 최대한 효과적으로 사용할 수 있게 보장해서는 안 된다”고 금지하는 것은 타당하다. 문제는, 홉스는 자연적인 정념이 평화에 도움이 되는 경우에도 그 정념에 입각한 행동을 금지하고 있다는 것이다. 충분히 안전을 확보할 수 없는 상황에서 일방적 미덕과 신의계약의 선(先)이행을 금지하는 부분이 그 대표적인 증거다.

다시 말해 자연권이 자연적인 정념에 따른 수단을 추론한 것이라면, 자연법 역시 그러했어야 일관적이다. 홉스의 자연법은 조건적으로 평화를 추구하게끔 하는데, 이는 이미 생존을 그 무엇보다 중요한 것으로 간주하고 추구하고 있는 개인이 택할 수 있는 가장 합리적인 수단에 관한 추론이다. 엄밀히 말하면, 조건적 평화 추구를 담은 자연법이 명령이 될 수 있는 것은 생존을 그 무엇보다 중요하게 생각하는 개인들에 *한해서*이다. 그런데 홉스는 이 개인들에 *한해서* 합리적인 결론을 모든 사람에게 보편적인 의무로써 부과하고 있다. 만약에 평화를 원한다는 점에서 동일하지만

자연스레 갖게 된 정념에 의해 생존보다 평화를 무엇보다도 중요하게 생각하는 개인이 있다면, 그 사람에게 수단적 합리성을 가지는 그 결론이 이성의 명령(dictates of reason)이 되어야 마땅하다. 그러나 홉스는 그 사람의 정념이 평화를 저해하지 않음에도 불구하고 그대로 행하지 못하도록 만류하고, 금지한다. 자연법이 허락하는 두 행동경로는 평화를 안전하게 추구하거나 생존을 보호하기 위해 전쟁의 수단을 추구하거나 두 가지밖에 없고, 전적으로 평화만을 추구하는 선택지는 삭제된 상태로 제시된다.

아마도 홉스는 평화를 무엇보다 중요하게 생각하는 자연적 정념을 가진 이는 없다고 말할 것이다. 평화를 추구하는 이라고 하더라도 다른 이의 먹잇감이 되기를 원하지 않을 것이기 때문이다. 이 명제 자체에는 동의한다. 하지만 바로 이 부분에서 홉스는 과도하게 비관적이다. 홉스는 평화를 추구하는 행동이 반드시 배신당할 것이라는 가정을 하고 있다. 홉스는 자연법의 여러 미덕을 나열하면서 이를 일방적으로 준수하는 것은 너무나 위험하다고 말한다. 하지만 자세히 살펴보면 제4자연법인 감사(gratitude)는 스스로를 위험에 빠뜨리지 않으면서 준수할 수 있는 미덕이다. 상대가 먼저 나에게 혜택을 제공했을 때,²⁹¹⁾ 이를 배은망덕으로 갚는 일만 하지 않으면 된다. 홉스의 행위자가 대부분의 사람들이 선을 악으로 갚을 것이라고 추측하는 것은 지나치게 비관적인 가정으로 보인다.

그리고 이러한 비관적 가정에 입각하여 스스로를 그 아무리 작은 생존의 위협에도 빠뜨리지 않으려한다는 행동 묘사 또한 지나치게 계산적이고 치밀하다. 홉스의 가정에 따르면 개인들은 자연법을 준수할 의지가 있더라도 완벽하게 합리적이어서, 두 번째 이행을 할 가능성이 충분치 않으면 자신도 첫 번째로 이행하지 않는다. 그러나 후대의 해석자들이 지적한 바와 같이 이러한 완벽한 합리성 가정은 부자연스러우며,²⁹²⁾ 인간의 정

291) 이는 상대방의 실수나 판단착오 때문이 아니다. 인간은 자신의 이익을 위해서 상대에게 도움이 될 만한 행동을 할 수 있다(L XV[16]). 자연상태 안에 늘 영합(zero-sum)적인 상황만 있는 것은 아닌 것이다.

292) Kavka는 홉스의 개인들이 합리적이려면 전반적으로 자연상태가 위험하다는 것을 알고 있지만, 개별적 사례에 있어서는 협력의 희망을 갖고 상호 호혜적 신의 계약을 시도할 것이라고 보았다(Kavka 1983, p. 303).

념이 전쟁상태라고 해서 두려움으로 고정되어 있지 않다는 홉스의 가정에도 어긋난다. 설명하자면, 홉스의 개인들은 전쟁상태에서 자연법 이행을 하면 다 같이 위험에서 벗어날 기회가 있는데도 불구하고, 자신의 생존을 위협할 수 있는 허영심이나 분노, 욕심에 입각하여 행동할 정도로 어리석었다. 이는 동맹 안에서도 반복적으로 관찰되었다. 만약에 전쟁상태 속에서도 정념이 두려움으로 집중되지 않고, 생존의 관점에서는 어리석게도 개인이 딴 마음을 품는 것이 가능하다면, 앞의 정념들과 방향은 다르지만 평화에 도움이 되는 정념도 있을 수 있다. 단적으로, 상대 인간에 대해 모종의 기대를 품는 경우가 있을 것이다. 즉각적 생존이나 이익에 도움이 되지 않는 정념을 개인이 품을 리 없다고 기각하기에는, 앞에서 말한 허영심이나 분노 또한 즉각적 생존에 도움이 된다고 할 수 없는 정념이다. 또한 상대에 기대를 품는 것은 협력의 성사라는, 허영심의 충족과 비교할 때 더 실질적인 이익을 가져다줄 수 있다.

이러한 기대를 품은 사람에게 평화라는 궁극적 목적을 달성하기 위한 합리적인 추론은 다른 방식으로 전개될 것이다. 먼저, 생존의 즉각적 위협이 존재하지 않고 협력이 성사되면 자신도 이익을 얻을 수 있으리라 기대되는 상황에서는, 선제공격 대신 혜택의 제공을 택할 것이다. 예를 들면, 자신의 생존이 위협 받지 않는 선에서 힘겹게 적과 대치하고 있는 사람을 위협으로부터 구해주는 방법이 있다. 그리고 그 사람이 응하면 협력을 하고, 응하지 않으면 맞서 싸운다. 이러한 경험이 누적되면 반복적 죄수의 딜레마(iterated-PD) 모델에서와 같이 점점 협력이 용이한 환경으로 바뀌어갈 수 있다. 물론 홉스가 이러한 가능성을 허락한 적은 없다. 『법의 원리』에서 홉스는 어린이나 약한 이의 경우에도 이들이 나중에 힘을 얻어 적이 될 수 있는 가능성이 있으므로 주의해야 한다고 경고한다(EL XIV[13]). 본고는 바로 이러한 언급이 지나치게 비관적이라고 지적하는 것이다.

홉스가 자연상태 안에서 인간이 부자연스럽고 결과적으로는 자기모순적일 정도로 비합리적인 방식으로 서술하는 이유는 무엇일까? 본고가 추측하기로는 홉스가 16-17세기 유럽에서 횡행했던 회의주의(scepticism)에

답할 필요가 있었기 때문이다. 홉스의 자연상태론은 이성을 갖춘 인간이지만 정념을 통제할 수 없고, 심지어 정의가 없다(‘there is no such thing as justice’)고 선언하며,²⁹³⁾ 다른 이의 호의를 짓밟는 이의 존재를 염두에 두고 쓰였다. 이러한 인간이 존재한다는 것을 인정하고 심지어 인류의 대부분을 차지한다고 하더라도, 이러한 사람마저도 스스로 커먼웰스의 설립에 동의할 수 있음을 명증하게 보이는 것이 홉스의 설득 방식인 것이다. 협력의 가능성이 희박한 인간들이 다수인 극단적인 상황에서도 인간이 커먼웰스를 자발적 의사로 설립함을 보여주면, 인간본성이 사회적이거나 서로에게 우호적이라는데 동의하지 않는 회의주의자마저도 결론을 반박할 수 없게 되므로, 자연상태론의 논리적 힘의 관점에서는 어느 정도 유익한 선택이었다. 그러나 회의주의자에 대응하는 데 골몰하느라 상식적인 다수와 일부이지만 분명히 존재하는 훌륭한 인간을 소외시켰다고 판단되며, 이를 다음절에서 살펴볼 것이다.

6.5. 비관주의의 역효과

홉스는 인간 다수에 대한 지나치게 비관적인 가정에도 불구하고 자연상태가 사회상태로 나아갈 수 있음을 보였다. 상식적인 수준의 합리성과 자연적 정념(i.e. 상대 인간에 대한 기대)을 가진 인간을 간주하기만 해도 훨씬 쉽게 협력이 이루어짐을 보일 수 있었을 터인데, 가장 어려운 방식으로 결론을 도출한 것이다. 홉스의 철학적 노고를 인정하고 감탄하는 바이지만, 결과적으로 이는 사회상태의 독자에게 두 가지 측면에서 부작용을 일으킨다.

첫째, 인간본성에 대한 홉스의 견해가 잘못 받아들여질 경우 사회상태의 인간들 간의 신뢰를 저해할 가능성이 있다. 홉스가 보기에 인간은

293) 홉스의 어리석은 사람은 그로티우스의 『전쟁과 평화의 법』 서문(Prolegomena § § 5, 16-18)에서 등장한 카르네아데스(Carneades)의 입장을 대변하고 있다고 해석된다(L XV[4]의 편집자 주해 n.2).

상대방을 불신(diffidence)할 수밖에 없는 환경이 개선되어 여건이 갖추어지면 자연법이 명하는 행동 상의 의무를 준수할 수 있는 존재들이다. 하지만 홉스의 개인들이 공고히 가지고 있는 이성의 능력과 가변성은 홉스의 어조를 통해 전면에서 드러나는 회의주의적 가정보다는 잘 포착되지 않는다. 이러한 상황에서 홉스가 인간본성이 악하다고 본 적은 없지만, 그렇게 말한 것이나 다름없는 효과가 있을 수 있다. 그리고 홉스가 신의계약의 선이행을 금지하는 대목에서 제시하는 것처럼 ‘상대가 두 번째로 이행하지 않을 일말의 가능성이 있다면 절대로 신뢰하지 않겠다’고 사고한다면, 실제로는 악한 사람이 존재하지 않는다고 해도 동등한 효과를 가진다. 인간본성이 악하다고 생각하고 불신하게 된 사회상태의 독자들은, 리바이어던의 존재로 인하여 행동적으로는 서로 공격하지 못한다고 하더라도 태도상으로는 자연상태와 같은 상황을 재생산해낼 수 있다.

혹자는 사회상태에서 이러한 인식적 부작용이 있을 수 있다는 것까지 홉스에게 따지는 것은 과도한 비판이라고 볼 것이다. 그러나 홉스는 의견(opinion)이 행동에 미치는 영향을 예리하게 간파한 사상가였다. 홉스는 같은 명예심이라고 하더라도 이를 기쁘게 생각하는 이에게는 해당인물에 대한 정당한 가치평가(a just valuation of himself)로, 이를 불쾌하게 여기는 이들에게는 오만(pride)으로 여겨진다고 구분했고, 자신의 힘에 대한 잘못된 의견(opinion) 때문에 발생하는 감정(vainglory, false-glory)의 위험성에 주목했으며, 자연법에 대한 내용을 자각하고 준수하려 하는 경우에도 실천에 대한 판단에 있어서 의견이 나뉘어 갈등이 생길 수 있다고 지적한 바 있다. 이처럼 의견의 역할에 민감한 홉스가 사회상태의 인간도 알고 보면 서로를 행동으로써 불신하고 있다²⁹⁴⁾고 말하는 것은, 다소 부주의한 처사다.

둘째, 홉스의 지나치게 끔찍한 자연상태는 인간관 가정과 결론을 수용하는 데 있어서 거부감을 일으킨다. Sorell(1986, pp. 125-6)은 홉스의 과학적 관점(scientific perspective)에서 그려진 인간의 모습에 따르면, 사회

294) 홉스는 개인이 잠을 자기 전에 열쇠로 서랍을 잠그는 행동, 여행을 갈 때 무기를 가지고 가는 것에서 상대 인간에 대한 보편적 불신을 행동으로써 증명한다고 말한다(DC “Preface to the readers” [11]; L XIII[10]).

상태에 진입한 인간도 표면 아래로는 늑대와 다를 바 없이 호전적인 존재들이라는 함의가 도출되며, 이에 따라 이토록 끔찍한 생물 종(種)이라면 위험에서 구할 가치가 없다는 생각이 들게끔 한다고 말한 바 있다. 평화를 추구하고 이를 위한 정치질서를 도모하기 위해서 필요한 첫째 조건은 그들을 존속시킬 만큼 가치 있는 존재로 생각하는 것이다. 인간은 인간을 가치 있는 존재, 고귀한 존재로 생각하지 않고서는 평화를 당연한 공공의 목표로 생각할 수 없다. 게다가 사익 추구가 모든 인간의 동기라는 홉스의 분석으로부터, 사익을 한 번도 자신의 행동의 동기라고 여겨본 적이 없는 개인들은 혼란과 모욕감을 느꼈을 것이다. 아마도 이런 이유에서 홉스 당대의 많은 비판자들은 인간관 가정에서부터 동의하지 못했을 것이고, 이로 인해 홉스의 결론을 수용하는 단계로 넘어가지 못했을 것이다. 지나치게 회의주의를 의식한 인간본성에 대한 비판적 가정은 평화를 추구해야만 한다는 홉스의 당위를 스스로 위태롭게 한다.

홉스가 본 인간의 가능성은 결코 저열하기만 하지 않다. 그러나 상대 인간에 대하여 지나치게 비판적인 가정을 채택하게끔 하고 무의식의 차원이라고 해도 매사에 이익을 추구하는 존재라고 장담하는 언급은 홉스 자신이 인간에게 기대한 바에 배치되는 효과를 초래한다. 만약에 홉스가 황금률을 “서로 자신이 가진 정도만큼은 상대가 이성애에 따라 행동할 능력을 갖추었다고 가정해주어라”고 설정했다면 어땠을까? 홉스는 의견의 여파를 누구보다 잘 알고 있었고, 자연적 평등(equality)을 인식하기를 강조한 홉스이기에 홉스의 입장에 배치되지 않았을 것이다. 홉스는 서로에 대한 일말의 신뢰를 명하는 대신, 불신의 문제를 커먼웰스의 설립을 통해 해결하고 이 질서를 존속시키는데 필요한 시민적 의무를 설득하는 경로를 택했다. 서로 신뢰할 수 없다는 가정은 회의주의에 대응하기 위하여 충분히 비판적인 가정을 채택했기 때문인데, 그 역효과를 고려할 때 비용이 너무나 큰 설득법이다.

6.6. 인간본성 개념과 유의할 점

본고에서 파악하는 인간본성에 대한 흄스의 견해는 다음과 같다.

(1) 인간에게 각종 정념(e.g. 욕심, 분노, 허영심 등)의 충동이 있다는 사실을 부인할 수 없으나, 인간은 이성으로써 행동을 지배할 수 있는 존재이다.

(2) 이성의 통제력 차이에 따라, 더 훌륭한 사람과 더 사악하다고 할 수 있는 부류의 사람으로 나눌 수 있다.

(3) 어느 시점에서든 인류 안에는 한 사람 이상의 악한 이가 반드시 존재한다. 이로 인하여 인간 간의 불신도 항상 존재한다.²⁹⁵⁾

(4) 인간은 욕구의 형성 메커니즘으로 볼 때 무의식적 수준에서는 항상 자신에게 이익이 되는 것을 지향한다.

(5) 의식적 수준에서는 자신이 동의하는 원칙을 행동의 이유로 삼을 수 있으며, 의식적 노력으로 행동 경향성을 바꾸어나갈 수 있다는 점에서 가변적인(malleable) 존재다.

이를 통해 볼 때, 전쟁을 일으키기도 하며 협력하기도 하는 인간본성의 미스터리는, 각각의 결과를 유발하는 특성이 다른 인간들에게 나눠어져 있고 그 사람들에게서도 항상 발견되는 것이 아님에도, 여전히 인간 종(種)에 내재된 잠재력이라는 점에서 인간본성이라는 명칭을 유지한다는 개념적 특성으로부터 비롯되는 것이었다.

후대의 해석자들이 하나의 속성을 인간 “본성”으로 가정하여 자연상태론을 해석하지 못한 이유는, 흄스의 인간본성이 하나의 속성(e.g. 두려움, 헛된 명예심, 도구적 합리성 등)을 지칭하지 않았기 때문이다. 이들의 오해는 인간본성이라는 개념을 획일화하고 단순화하는 데서 시작되었다. 그러나 어떤 것이 인간본성이라고 불리기 위해서는 모든 사람에게 보편적이고 일률적으로 발견되는 특징이어야 한다거나(cf. 이성이 모두에게

295) 흄스에 따르면 주권자가 생긴 이후에도 살인이나 상해를 근절할 수는 없지만, 불신이 과도하게 양산되어 삶에 지장을 주지 않을 만큼 적정수준 내로 통제할 수 있다(DC VII[3]).

있지만 같은 수준으로 실현되지 않는다는 사실), 인간본성이 행동을 지속적으로 결정하는 유일한 요인이어야 한다는 가정은 오류다.

인간본성에 대한 홉스의 견해에 곧장 다가갈 수 없었던 이유에는 부분적으로 홉스의 비판주의가 있지만, 독자와 연구자가 인간본성 개념에 대하여 가지고 있는 편견이 큰 몫을 차지한다. 인간본성을 획일적이고 단순한 것으로 간주하고 모든 인간에게서 똑같이 발견할 수 있는 특성이라고 생각하기 쉬우나 이것이 지양해야 하는 편견이라는 것은 본고에서 충분히 살펴보았다. 인간본성에 대한 일반적인 서술을 했다고 통상적으로 여겨지는 홉스에게도 인간본성은 다양한 속성과 범주를 가지는, 종(種) 전체의 관점에서만 공통적인 특징이기 때문이다.

참 고 문 헌

1. 국문자료

- 가톨릭대학교 고전라틴어연구소 편찬. 1995. 『라틴-한글 사전』. 가톨릭대학교 출판부. 1995.
- 김은주. 2013. 「홉스의 『리바이어던』에서 명예심(glory)의 지위」. 『철학』 제117집: pp. 111-136.
- 데이비드 고티에 저. 2013. 박완규 역. 『리바이어던의 논리』. 아카넷. 2013.
- 목광수. 2012. 「홉스의 이성 개념 고찰: 『리바이어던』의 “어리석은 사람” 논의를 중심으로」. 『철학논총』 제68집: pp. 245-267.
- 양선숙. 2001. 「숙고와 의무」. 『법철학연구』 제4권 제2호: pp. 7-34.
- 케네스 윌츠 저. 2007. 정성훈 역. 『인간, 국가, 전쟁』. 아카넷.
- 토마스 홉스 저. 2008. 진석용 역. 『리바이어던 1』. 나남.
- 토마스 홉스 저. 2013. 이준호 역. 『시민론: 정부와 사회에 관한 철학적 기초』. 서광사.
- C. B. 맥퍼슨 저. 1991. 이유동 역. 『소유적 개인주의의 정치이론』. 인간사랑.

2. 영문자료

- Abizadeh, Arash. 2017. “Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language.” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 55, No. 1: pp. 1-34.
- _____. 2011. “Hobbes on the causes of war: A disagreement theory.” *American Political Science Review*, Vol. 105, No. 2: pp. 298-315.

- Aristotle, 1996. *Politics*. Stephen Everson ed. Cambridge University Press.
- Armitage, David. 2012. "Hobbes and the foundations of modern international thought," in *Foundations of modern international thought*. Cambridge University Press.
- Aubrey, John. 1898. '*Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, Set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*. Andrew Clark ed. Vol. 1 (A-H). The Clarendon Press.
- Baumgold, Deborah. 2009. "UnParadoxical Hobbes: In Reply to Springborg." *Political Theory*, Vol. 37, No. 5: pp. 689-693.
- _____. 2008. "The difficulties of Hobbes interpretation." *Political Theory*, Vol. 36, No. 6: pp. 827-855.
- Beitz, Charles R. 1999. *Political Theory and International Relations*, Second edition. Princeton University Press.
- Blits, Jan H. 1989. "Hobbesian fear." *Political Theory*, Vol. 17 No. 3: pp. 417-431.
- Boucher, David. 1998. "Inter-Community and International Relations in the Political Philosophy of Hobbes," in *Political theories of international relations*. Oxford University Press.
- Bramhall, John (Bishop of Derry and later of Armagh). 1658. *The Catching of Leviathan or the Great Whale*, appendix to *Castigations of Mr. Hobbes...Concerning Liberty and Universal Necessity*. Printed by E.T. for John Crooke, at the sign of the ship in Paul's churchyard.
- Bull, Hedley. 1981. "Hobbes and the international anarchy." *Social Research*, Vol. 48, No. 4: pp. 717-738.
- Collins, Jeffrey R. 2005. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- Deigh, John. 1996. "Reason and ethics in Hobbes's Leviathan." *Journal of*

- the History of Philosophy*, Vol. 34, No. 1: pp. 33–60.
- Dixon, William and David Wilson. 2013. *A History of Homo Economicus: The Nature of the Moral in Economic Theory*. Routledge.
- Dodds, Graham G.. and David W. Shoemaker. 2002. “Why we can’t all just get along: Human variety and game theory in Hobbes’s state of nature.” *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 3: pp. 345–374.
- Dworkin, Ronald. 1976. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press.
- Edwards, Alistair, and Jules Townshend eds. 2002. *Interpreting Modern Political Philosophy*. Palgrave Macmillan.
- Eggers, Daniel. 2011. “HOBBS AND GAME THEORY REVISITED: ZERO-SUM GAMES IN THE STATE OF NATURE.” *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 3: pp. 193–226.
- Evrigenis, Ioannis D.. 2014. *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes’s State of Nature*. Cambridge University Press.
- Ewin, Robert E.. 1991. *Virtues and Rights: The Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Westview Press.
- Freud, Sigmund. 2002. *Civilization and Its Discontents*. David McLintock trans.. Penguin Books.
- Gauthier, David. 1998. “Hobbes’s Social Contract,” in G. A. J. Rogers and Alan Ryan eds. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- _____. 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- Gert, Bernard. 2010. *Hobbes. Polity*.
- _____. 2001. “Hobbes on Reason.” *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82: 243–257.
- _____. 1996. “Hobbes’ s psychology.” in Tom Sorell ed. *The*

- Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press: pp. 157-74.
- _____. 1967. "Hobbes and psychological egoism." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 4: pp. 503-520.
- Grotius, Hugo. 2012. *On the Law of War and Peace*. Stephen C. Neff ed. anno. Cambridge University Press.
- Hampsher-Monk, Iain. 1992. *A History of Modern Political Thought: major political thinkers from Hobbes to Marx*. Wiley.
- Hampton, Jean. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.
- Herbert, Gary. 1994. "Fear of Death and the Foundations of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes." *Hobbes Studies*, Vol. 7, No. 1: pp. 56-68.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests*. Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas. 1999. *On the Citizen*. Richard Tuck ed. Michael Silverthorne trans. Cambridge University Press.
- _____. 1994. *Human Nature and De Copore Politico*. J. C. A. Gaskin ed. Oxford University Press.
- _____. 1994. *Leviathan*. Edwin Curley ed. Hackett Publishing.
- _____. 1972. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. Bernard Gert ed. Hackett Publishing.
- _____. 1969. *Behemoth or the Long Parliament*. Ferdinand Tönnies ed. University of Chicago Press.
- _____. 1839. *The English Works of Thomas Hobbes of Malesbury*. Sir William Molesworth ed. 11 Vols. John Bonn. Vol. I.
- Hoekstra, Kinch. 2015. "The Clarendon Edition of Hobbes's *Leviathan*: *Leviathan* and its Intellectual Context." *Journal of the History of*

- Ideas, Vol. 76, No. 2: pp. 237-257.
- _____. 2007 "Hobbes on the Natural Condition of Mankind," in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge University Press.
- _____. 2004. "The De Facto Turn in Hobbes's Political Philosophy," in Sorell, Tom and Luc Foisneau eds. *Leviathan After 350 Years*. Clarendon, Oxford University Press.
- _____. 2003. "Hobbes on Law, Nature, and Reason." *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 41, No. 1: pp. 111-120.
- Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge ed. Ph. H. Nidditch rev.. Clarendon Press.
- Hurley, Paul. 1990. "The Many Appetites of Thomas Hobbes." *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 4: pp. 391-407.
- Johnston. David. 1986. *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton University Press.
- Kavka, Gregory S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press.
- _____. 1983. "Hobbes's War of All against All." *Ethics*, Vol. 93, No. 2: pp. 291-310.
- Lloyd, Sally. A. ed. 2013. *The Bloomsbury Companion to Hobbes* A&C Black.
- _____. 2009. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge University Press.
- _____. 2002. *Ideals as interests in Hobbes's Leviathan: the power of mind over matter*. Cambridge University Press.
- Luce, R. Duncan, and Howard Raiffa. 1957. *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*. Wiley.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*:

- Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Malcolm, Noel. 2015. "On the Clarendon Edition of Hobbes's *Leviathan*: A Response." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2: pp. 301-314.
- _____. 2002. *Aspects of Hobbes*. Clarendon Press.
- Martinich, Aloysius P. 2013. *Hobbes*. Routledge.
- _____. 2012a. "Law and Self-Preservation in *Leviathan*," in Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs eds. *The Persistence of the Sacred in Modern Thought*. University of Notre Dame Press.
- _____. 2012b. "Egoism, Reason, and the Social Contract." *Hobbes Studies*, Vol. 25 No. 2: pp. 209-222.
- McNeilly, Frederic. S. 1968. *The Anatomy of Leviathan*. St. Martin's Press.
- Montesquieu, Charles D. S.. 1989. *The Spirit of the Laws*, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone eds.. Cambridge University Press.
- Morgenthau, Hans J.. 2006. *Politics Among Nations*, Seventh edition. Kenneth W. Thompson and W. David Clinton revs. McGraw-Hill Higher Education.
- Mortimer, Sarah, and David Scott. 2015. "Leviathan and the Wars of the Three Kingdoms." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2: pp. 259-270.
- Moss, Laurence. 2010. "Hobbes and the Early Uses of Economic Method." *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 69, No. 1(January): pp. 499-523.
- Nagel, Thomas. 1959. "Hobbes's Concept of Obligation." *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 1: pp. 68-83.
- Neal, Patrick. 1988. "Hobbes and Rational Choice Theory." *Western*

- Political Quarterly*, Vol. 41, No. 4: pp. 635–652.
- Oakeshott, Michael. 1975. *Hobbes on Civil Association*. Liberty Fund.
- O’ Boyle, Brian. 2017. “From Newton to Hobbes: the metaphysical foundations of mainstream economics.” *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 41, No. 6(November): pp. 1587–1605.
- Parkin, Jon. 2015. “Hobbes and the Reception of Leviathan.” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2: pp. 289–300.
- _____. “The Reception of Hobbes’ s Leviathan,” in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes’ s Leviathan*. Cambridge University Press.
- Peters, Richard. 1956. *Hobbes*. Harmondsworth.
- Pettit, Philip. 2008. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton University Press.
- Piirimäe, Pärtel. 2006. “The Explanation of Conflict in Hobbes’s Leviathan.” *Trames: A journal of the Humanities & Social Sciences*, Vol. 10, No. 1: pp. 3–21.
- Pocock, J. G. A.. 1972. “Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes,” in *Politics, language and time: essays on political thought and history*. Methuen & Co. Ltd..
- Raphael, David Daiches. 1977. *Hobbes*. Allen & Unwin.
- _____. 1962. “Obligations and rights in Hobbes.” *Philosophy*, Vol. 37, No. 142: pp. 345–352.
- Rawls, John. 2008. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Harvard University Press.
- Rogers, G. A. J.. 2007. “Hobbes and His Contemporaries,” in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes’ s Leviathan*. Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2011. “Discourse on the Origin and Foundation

- of Inequality among Men,” in *The basic political writings*, Second edition. Donald A. Cress ed. David Wootton ann. Hackett Publishing.
- Sagar, Paul. 2015. “Of mushrooms and method: History and the family in Hobbes’ s science of politics.” *European Journal of Political Theory*, Vol. 14, No. 1: pp. 98-117.
- Skinner, Quentin. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press.
- _____. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 2. The Age of Reformation*. Cambridge University Press.
- _____. 1966. “III. The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought.” *The Historical Journal*, Vol. 9, No. 3: pp. 286-317.
- Slomp, Gabriella. 2007. “Hobbes on Glory and Civil Strife,” in Patricia Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes’ s Leviathan*. Cambridge University Press.
- _____. 2000. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. Springer.
- Slomp, Gabriella and Manfredi La Manna. 1996. “Hobbes, Harsanyi and the edge of the abyss.” *Canadian Journal of Political Science*, Vol. XXIX: pp. 47-70.
- Sorell, Tom. 2001. “Hobbes Overcontextualised?.” *The Seventeenth Century*, Vol. 16, No. 1: pp. 123-146.
- _____. 1986. *Hobbes*. Routledge & Kegan Paul.
- Sorell, Tom and Luc Foisneau eds.. 2004. *Leviathan after 350 years*. Clarendon, Oxford University Press.
- Springborg, Patricia. 2009. “The Paradoxical Hobbes: A Critical Response to the Hobbes Symposium, Political Theory, Vol. 36, 2008.” *Political Theory*, Vol. 37, No. 5: pp. 676-688.

- Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Genesis*. Oxford University Press.
- Tricaud, François. 1998. "Hobbes' s Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities," in G. A. J. Rogers and Alan Ryan eds. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- Tuck, Richard. 2006. "Hobbes's Moral Philosophy," in Tom Sorell ed. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press.
- _____. 2002. *Hobbes*. Oxford University Press.
- _____. 1999. "Introduction," in Thomas Hobbes, *On the Citizen*. Richard Tuck ed. Cambridge University Press: pp. viii-xxxiii.
- van Apeldoorn, Laurence. 2012. "Reconsidering Hobbes's Account of Practical Deliberation." *Hobbes Studies*, Vol. 25, No. 2: pp. 143-165.
- Vieira, Mónica Brito. 2015. "Leviathan Contra Leviathan." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 76, No. 2: pp. 271-288.
- Warrender, Howard. 1957. "The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation." *An Irish Quarterly Review*, Vol. 46, No. 183: pp. 363-366.
- Watkins, J. W. N.. 1955. "Philosophy and politics in Hobbes." *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 19: pp. 125-146.
- Widerquist, Karl and Grant S. McCall. 2017. *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy*. Edinburgh University Press.
- Wight, Martin. 1987. "An Anatomy of International Thought." *Review of International Studies*, Vol. 13, No. 3: pp. 221-227.
- Zagorin, Perez. 2009. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton University Press.
- _____. 2007. "Clarendon against Leviathan," in Patricia

Springborg ed. *The Cambridge Companion to Hobbes' s Leviathan*.
Cambridge University Press.

3. 인터넷 검색자료

Blau, Adrian. "Discussion(1): Raffaella Santi and Ioannis Evrigenis debate Hobbes's State of Nature." European Hobbes Society. September 18, 2017. <http://www.europeanhobbessociety.org/discussion/page/5/> (최종접속일: 2018-07-23).

_____, "Discussion(2): Raffaella Santi and Ioannis Evrigenis debate Hobbes's State of Nature." European Hobbes Society. September 22, 2017. <http://www.europeanhobbessociety.org/discussion/page/5/> (최종접속일: 2018-07-23).

Gaus, Gerald F. "Liberalism." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published November 28, 1996, substantive revision January 22, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/> (최종접속일: 2018-07-23).

Abstract

A Reconstruction of Hobbes' s State of Nature as a Narrative

Kyu Ree Kim

Department of International Relations

The Graduate School

Seoul National University

Hobbes's account on the state of nature has constantly attracted scholarly attention and has often been regarded as having some implications on human nature. While the understanding on Hobbes's account is far from complete – a clear explanation on how the state of nature becomes a war of all against all and then is overcome by the same individuals who caused it has yet to be suggested, and much remains to be known about the role of the laws of nature and the relationship between reason and passion– simple and generalized conclusions about “what is human nature according to Hobbes” has been too easily drawn and widely circulated.

Many commentators either diagnose that the state of nature is inescapable by the individuals in it or increasingly question the utility of the attempt to elucidate Hobbes's account in a logically consistent manner. While some even claim that it was Hobbes's intention to depict the state as a perennial state of war in order to arouse fear of anarchy

in the readers' mind, this paper argues that this exegesis is problematic concerning Hobbes's scientific method. Moreover, the failures to clarify the mechanism of exit from the state of nature can be attributed to the approach often taken by commentators which formalize Hobbes's state of nature, reducing Hobbes's individuals into psychological simpletons.

Hobbes's declared goal behind the theory on the state of nature was to reveal the essence of the commonwealth (and the citizen's duty towards it) by hypothetically recomposing it from individuals, as one would make a clock from its constituent parts. Taking this metaphor of clock seriously, this paper focuses on the existence of time implied in it. There is a beginning and an end to Hobbes's state of nature as it is bound to show the institution of a commonwealth and the events within it – the war, realization of the laws of nature, attempt to make covenants– take place in sequence to the denouement. Also, this paper judges from Hobbes's use of deductive logic that it is not inexorable to expect that the account on the state of nature is written to be logically consistent. Although the deductive logic is imperfect, so far as the inferences are not causally necessary, they are probable enough as Hobbes intended to persuade with logic.

The reconstruction based on *The Elements of Law*, *De Cive*, and *Leviathan*, begins by properly comprehending Hobbes's views on men, namely the part preceding his account on the state of nature called *Human Nature* or *On Man*. According to *On Man*, the individuals in the state of nature are not savages nor indistinguishable from each other like animals; they have the same level of intellect and the capacity to act according to normative principles as the readers in the civil state, and they possess memory which makes them synchronically distinct and diachronically retain their identity as they may change over time. This paper then supposes that there is a phase called “the beginning of state of nature” during which

these men live collectively, but which evolves into a war in a matter of time. Three causes of quarrel raise the level of diffidence and thus begins “the war of all against all.” According to Hobbes, all men discern war as evil and seek to avoid it, reckoning the way out of it, which is the laws of nature *per se*. Even after this “realization of laws of nature,” the war does not cease as the state of nature is too dangerous for mutual covenants, but men reach peace in a circumvent manner as they seek allies as aid in war. An alliance is formed by consent (not by covenant) and as a device to maintain it, men erect a common power. A common power is established in two stages: first is “authorization” wherein an artificial person is made to replace wills of many men with one will, and in the second stage of “subjection” this person becomes the enforcer of covenants by making use of punishments.

From this reconstruction, this paper highlights that the commonwealth is essentially a defense alliance, and that judging from the features of men which make this account logically plausible, Hobbes’s insights on human nature are not categorical remarks that it is uniform, much less evil. Hobbes’s men are born with reason and they can act according to principles they agree to. Whether such actions are actually carried out depends on the power of reason, strong enough to subdue urges from immediate passions. Therefore, reason is the controller of passion in Hobbes’s philosophy as well as in the classical moral philosophy. It is only that Hobbes noted that this power of reason vastly differed among men, and that he was deeply pessimistic as to suppose most men have reason which are not strong enough to withstand impulses of passion.

keywords : Thomas Hobbes, a state of nature, the war of all against all,
the laws of nature, commonwealth, human nature

Student Number : 2016–2012