

【논문】

## 『신학정치론』에서 홉스 사회계약론의 수용과 변용:\*

스피노자 정치학에서 사회계약론의 해체 I

진 태 원\*\*

【주제분류】 철학사, 사회·정치철학

【주요어】 자연권, 역량, 대중들, 복종, 정치적·종교적 계약

【요약문】 이 글에서 우리는 스피노자의 『신학정치론』에서 홉스 사회계약론이 수용 및 변용되는 방식과 그 이유를 살펴보고자 한다. 이를 위해 첫째, 우리는 사회계약론의 세 가지 요소인 자연상태, 계약, 주권 개념에서 홉스와 스피노자의 주요 차이점이 무엇인지 살펴볼 생각이다. 둘째, 우리는 『신학정치론』 17장에서 스피노자가 수행한 히브리 국가의 분석은 스피노자에게서 계약이 의미하는 바를 좀더 정확히 보여준다고 생각한다. 곧 스피노자에게 계약은 정치적 계약과 종교적 계약이 결합된 이중적 계약이며, 원초적 계약이 아니라 역사적 계약이다. 우리가 이 글에서 내린 결론은 스피노자가 이처럼 홉스의 계약론을 변형함으로써 보여주려는 것은 대중들의 규율이 법적 제도화의 조건을 이룬다는 점이다.

\* 이 글은 2004년 8월 28일 한국해결학회 월례발표회에서 발표된 바 있다. 논평을 맡아준 김은주 씨 및 여러 가지 좋은 지적을 해주신 참석자분들께 감사드린다.

\*\* 서울대학교 철학과 강사

우리가 이 글에서 다루고자 하는 주제는 스피노자의 『신학정치론』에서 홉스의 사회계약론이 수용되고 변용되는 양상이다. 이 글에서 우리는 (1) 홉스 사회계약론의 요소들, 특히 그의 자연상태 개념과 계약의 절차, 그리고 권위부여하기를 통해 이루어지는 주권적 권력의 구성에 관해 살펴볼 것이다. 이를 통해 그의 계약론은 **인공주의** 또는 ‘**법률주의(juridisme)**’(Terrel, 1994; 2001을 참조)에 기초하고 있고, 이러한 인공주의의 이론적 목표(중 하나)는 대중들(multitudo)을 정치의 영역에서 배제하는 데 있다는 점이 해명될 것이다. (2) 그 다음 우리는 『신학정치론』에서 제시되고 있는 계약론의 형식이 홉스의 계약론과 매우 상이하다는 점을 보여줄 것이다. 이 논의는 두 부분으로 나누어질 텐데, 우선 『신학정치론』 16장에 나타나는 스피노자의 사회계약론이 홉스와 어떻게 다른지 살펴볼 생각이다. 이 논의는 홉스의 사회계약론을 구성하는 각각의 요소들과의 비교를 통해 이루어질 것이다. (3) 하지만 이러한 논의만으로는 왜 스피노자가 홉스와의 차이에도 불구하고 『신학정치론』에서 사회계약론의 틀을 채택하고 있는지 제대로 해명이 되지 않으므로, 우리는 17~18장에 나타나는 히브리 신정국가에 대한 스피노자의 분석을 살펴볼 것이다. 이를 통해 스피노자에게 계약은 정치적 계약과 종교적 계약의 이중적 형식을 띠고 있고, 그의 계약론은 국가의 원초적 토대에 관한 허구적 계약에 관한 것이 아니라, 역사적 계약에 관한 것임이 밝혀질 것이다. 그리고 스피노자가 이처럼 홉스의 계약론을 변형함으로써 보여주려는 것은 법적·정치적 제도화의 조건으로서 대중들을 규율하는 문제임이 해명될 것이다.

## I. 홉스 사회계약론의 요소들

근대 사회계약론은 세 가지의 이론적 요소로 구성되어 있다고 볼 수 있다. 첫째, 사회계약론은 인간의 자연적 존재조건으로서 자연상

태라는 병리적 상황, 또는 반사회적 상황을 전제하고 있다. 둘째, 사회계약론은 이러한 병리적 상황으로부터 어떻게 탈출할 수 있는지, 이를 통해 어떻게 국가라는 인공적 질서를 구성할 수 있는가에 관한 이론을 포함한다. 이것이 바로 계약의 도출과 체결에 관한 이론이다. 셋째, 사회계약론은 또한 이렇게 해서 구성된 국가의 권력과 제도의 체계에 관한 이론, 곧 주권에 관한 이론을 포함하고 있다. 홉스는 이러한 의미에서의 사회계약론에 관한 최초의 이론가, 또는 한 홉스 연구자의 표현을 빌리자면 “사회계약이론의 발명가”(Terrel, 2001, p.135)로 간주될 수 있다. 방금 지적한 사회계약론의 세 가지 계기에 따를 경우 이는 다음과 같이 설명할 수 있다.

### 1. 자연상태에 대한 최초의 이론가 홉스

홉스는 자연상태에 관한 최초의 이론가로 간주될 수 있다. 홉스 이전에 그로티우스의 저작에서 계약에 관한 논의가 엿보이고, 장 보댕의 저작에서 근대적인 주권 개념의 단초가 마련되지만, 자연상태라는 개념은 홉스에 의해 비로소 철학적·정치적 개념으로 등장한다.<sup>1)</sup> 자연상태라는 개념을 통해 인간의 자연적 실존에 함축되어 있는 병리적 조건이 해명될 수 있고, 그리하여 (자기보존이라는 인간학적 공리와 결부되면) 자연상태에서 벗어나는 것, 곧 계약을 통해 사회상태 또는 국가를 구성하는 것이 인간의 근본적인 실존적 과제라는 점이 설득력을 얻을 수 있기 때문에, 자연상태 개념은 사회계약론의 핵심적인 요소 중 하나가 된다.

자연상태 개념이 지니는 중요한 의의는 이 개념이 아리스토텔레스·스콜라철학에서 나타나는 정치사상의 핵심 원리로서 인간의 **자연적 사회성**이라는 관념과 단절했다는 점에 있다. 사실 홉스는 1642년 처음으로 출간된 『시민론*De Cive*』, 『서문』에서부터 자신의 정치철학이 아리스토텔레스 이래로 거의 아무런 변화 없이 지속되어온

1) 이에 관해서는 특히 Strauss, 1952, p. 15 이하 참조.

정치철학의 원리들<sup>2)</sup>을 과학적으로 개조하려는 목적을 지니고 있다는 점을 명시하고 있으며, 이를 위해 그 자신이 기하학적 방법 *mos geometricus*이라고 부르는 근대 과학의 방법을 채택하여 “사회철학(또는 정치철학) *civil philosophy*”을 구축하고자 했다. 따라서 목적론에 따라 위계화된 우주론적 질서에 근거하고 있는 자연적 사회성이라는 관념(이는 아리스토텔레스가 말한 “정치적 동물 *zoon politikon*”로서의 인간이라는 규정에서 유래한다)은 일체의 목적론을 배제하는 기계론적 세계관에서 출발하는 홉스, 또는 좀더 일반적으로는 근대 정치철학과 충돌할 수밖에 없다.

홉스는 이러한 자연적 사회성이라는 관념 대신 자연적인 권리를 지니고 있는 고립된 개인들이 살아가는 자연상태라는 가설적 조건에서부터 자신의 정치철학적 논의를 시작한다. 홉스가 그리고 있는 이 자연상태는 몇 가지의 주목할 만한 특징을 지니고 있다.<sup>3)</sup> 첫째, 자연상태는 모든 개인이 모든 사물에 대해 동등한 권리를 지니고 있는 상태이다. 아리스토텔레스가 인간의 자연적 불평등을 전제했던 것과 달리 홉스에게 인간은 본성적으로 평등한 존재이며, 각 개인은 자신의 존재를 보존하기 위해 필요한 모든 수단이나 능력을 동원할 권리 또는 자유를 지니고 있다. 둘째, 이처럼 자연상태에서는 각각의 개인이 동등하게 절대적인 자유와 권리를 행사하기 때문에, 공동의 법률이나 규약 같은 것이 존재하지 않는다. 따라서 이 상태에서는 어떤 것이 옳고 그른지, 어떤 것이 정의롭고 부정의한지 판단해줄 수 있는 공동의 척도나 객관적 기준이 존재하지 않으며, 각자는 자신의 관점에서 옳고 그름과 정의, 불의를 판단하고 이에 따라 행위하게 된다.

홉스는 여기에서 더 나아가 자연상태를 “만인에 대한 만인의 전쟁

---

2) 그는 키케로에서부터 토마스 아퀴나스 및 프란시스코 수아레즈에 이르는 서양 정치철학의 전통이 모두 아리스토텔레스로 환원될 수 있다고 주장한다. 이 점에 관해서는 특히 DC 『서문』 참조.

3) 이에 관해서는 특히 L 13장을 볼 것.

bellum omnium contra omnes”이 벌어지고 있는 전쟁상태로 특징짓고 있다. 자연상태에서 만인에 대한 만인의 전쟁이 벌어지는 이유는 첫째, 자연상태가 희소성의 상태이기 때문이다. 곧 생존을 위한 자원이 부족한 상태에서 각자는 불가피하게 경쟁에 돌입할 수밖에 없는 것이다. 더 나아가 홉스가 “공포” 또는 “불신 내지는 확신의 결여diffidence”라고 부르는 정념도 이것의 중요한 요인이 된다. 홉스가 말하는 불신 내지는 확신의 결여는, 자원이 결핍되어 있고 객관적인 안전장치가 존재하지 않는 상황에서 각자가 언제 다른 사람이 자신을 공격할지 모른다는 두려움에 빠져 있는 사태를 가리킨다. 비록 지금 내가 아무런 공격도 받지 않고 피해도 입지 않고 있지만 나는 언제 어디서든 적으로부터 공격을 당할 수 있으며, 이 공격이 치명적인 피해, 곧 죽음을 야기시킬 경우 나는 그에게 반격할 수도 없다. 따라서 불신 내지는 확신의 결여에 빠져 있는 자연상태의 인간에게 최선의 행동방식은 적을 먼저 공격하는 것이 된다.<sup>4)</sup> 마지막으로 “헛된 공명심vain glory”이나 “자부심pride” 역시 사람들 사이의 경쟁을 부추겨 평화를 위협하고 전쟁상태를 불러일으키는 중요한 요인이 된다.

## 2. 법적 계약이론의 창안

홉스를 사회계약론의 발명가로 볼 수 있는 두 번째 이유는 바로 그가 계약이론을 고안해냈다는 데 있다. 계약이라는 관념 자체는 홉스 이전에도 존재했고 이를 통해 사회의 성립을 설명하려는 시도도 존재했지만,<sup>5)</sup> 홉스는 사회계약을, 자연상태와의 전면적인 단절을 통해 인위적으로 시민사회 또는 국가를 구성하는 핵심적인 수단으로

4) 홉스에게는 과거나 현재보다 미래 시제가 중요한 역할을 담당한다는 것은 홉스의 인간학 및 정념론의 중요한 특징 중 하나이다. 이에 관한 좋은 논의로는 Moreau, 1994, p.407 이하 및 Lazzeri, 1998, 1장을 참조할 수 있다.

5) 이에 관해서는 Terrel, 2001, 1-3장 및 Matheron, 1984를 참조.

삼았다는 점에서 이전의 사상가들과 구분되는 독창성을 지니고 있다.

일반적인 계약에 대한 관념에 따라 지레 짐작하는 것과는 달리 홉스의 계약 개념은 일의적이지 않으며, 계약의 절차 역시 단선적이지 않다. 먼저 홉스는 계약과 관련된 몇 가지 용어들을 구분하고 있다(EL 1부 15장, DC 2장, L 14장 참조). 홉스는 계약contractus/contract을 매우 간결하게 정의하고 있다. “권리의 상호 양도가 사람들이 계약이라고 부르는 것이다.”(DC 2장 9절; L 14장 9절, p.82) 이에 비해 홉스가 “협정pactum/pact” 또는 “신약(誓約)covenant”<sup>6)</sup>이라고 부르는 것은 권리의 일방적인 양도로 특징지어진다. “계약자들 중 한쪽이 계약된 것을 이행하고 다른 한쪽이 일정한 기간 이후에 자기편의 [약속을] 이행하도록 남겨둘 때(그리고 그 동안 그를 신뢰할 때), 이행자 편에서 보면 이 계약은 협정 또는 신약이라 불린다.”(L 같은 곳) 또는 홉스는 『법의 원리』 같은 곳에서는 이를 좀더 세분해서 말하고 있다. 곧 1) 계약의 두 당사자가 현재 계약의 내용을 이행하는 경우가 있고, 2) 한 당사자는 계약 내용을 즉각 이행하고 다른 한 쪽은 나중에 이행하기로 약속만 해두는 경우가 있으며, 3) 두 당사자 모두 현재 계약 내용을 이행하지 않고 나중에 이행하기로 약속하는 경우가 있다(EL 1부 15장 8-9절). 이 세 가지 경우 중 첫 번째 경우가 홉스가 말하는 엄밀한 의미의 계약에 해당하고, 나머지 두 경우는 협정 또는 신약에 해당한다.

계약의 절차 역시 단선적이지 않다.<sup>7)</sup> 홉스는 두 가지의 절차를 구분해서 말하고 있다. 첫 번째 절차는 개인과 개인 사이에 맺어지는 “예비 계약”으로서, 이는 자연상태로부터 벗어나기 위한 첫 번째 단계에 해당한다. 자연상태에 만연해있는 갈등과 위협, 곧 만인에 대한 만인의 전쟁 상태에 처한 개인들은 이 상태에서 벗어나려는 욕구, 곧 자기의 존재를 보존하려는 욕구를 느끼게 된다. 홉스는 바로 여

6) 이 용어들에 대해서는 김용환 교수의 번역을 따랐다. 김용환, 2001, 177쪽.

7) 홉스 계약론의 절차에 관한 좀더 상세한 논의는 Kavka, 1986, p.179 이하 및 Terrel, 1994, 8장, 특히 p.214 이하 참조.

기에서 다음과 같은 제1 자연법이 유래한다고 주장한다. “모든 사람은 평화를 얻을 수 있다는 희망을 갖고 있는 한 평화를 추구해야 한다. 그리고 그것을 얻을 수 없을 때에는 전쟁에서 얻을 수 있는 모든 도움과 유익을 추구하고 사용할 수 있다는 것은 이성의 계율 또는 일반 규칙이다. 이 규칙의 첫 번째 부분은 평화를 추구하고 그것을 따르라는 자연의 첫 번째 근본적인 율법을 포함한다. 두 번째 부분은 자연권의 요약으로서, [동원]할 수 있는 모든 수단을 사용하여 우리 자신을 보호하라는 것이다.”(L 14장 4절, p.80—강조는 홉스) 이러한 자연법의 명령에 따라 사람들은 각자 자신들이 보유하고 있는 무제한적인 자유, 곧 자연권을 포기하거나 유보하자는 데 동의를 하게 되며, 이러한 동의는 계약을 지켜야 할 의무를 낳게 된다.<sup>8)</sup> 하지만 이러한 계약이 어떠한 강제도 동반하지 않기 때문에, 이러한 의무 역시 강제되지는 않는다. 이 의무는 자연법의 명령으로부터 유래한 도덕적이고 자발적인 의무에 불과하다. 따라서 당연히 예비적 계약은 쉽게 파기되거나 위반될 수 있으며, 이에 따라 원래의 계약의 목표인 평화와 안전을 달성하기가 어렵게 된다.

이 때문에 계약을 위반했을 때 이를 처벌할 수 있는 힘과 권력을 지닌 제3자를 설정해서 개인들 사이의 상호 권리 양도가 평화를 이룩할 수 있는 방안을 강구할 필요성이 생겨나게 된다. 이처럼 제3자, 곧 주권적인 권력의 보유자를 세우는 것이 바로 두 번째 단계의 계약이며, 이것을 고유한 의미의 사회계약 또는 정치적 계약이라고 부를 수 있다. “외적의 침입이나 [성원들] 상호간의 침해로부터 성원들을 보호할 수 있는 … 공동의 권력을 세우는 유일한 길은 자신들의 모든 역량과 힘을 한 사람 또는 하나의 회의체에 부여하는 것이다.”(L 17장 13절, p.109) 이 두 번째 계약은 각각의 개인이 서로

8) 하지만 예비적 계약에서든 정치적 계약에서든 모든 자연권이 포기되는 것은 아니다. 결코 포기할 수 없는 권리는 바로 자기자신의 생명을 보호할 권리이며, 아무리 주권자의 명령이라 할지라도 자신의 생명에 위협이 된다고 생각된다면, 시민들은 그의 명령에 저항하고 불복종할 수 있다.

간에 어떤 사항이나 권리와 관련하여 맺는 계약 또는 신약이 아니라, 모든 사람이 함께 모든 사람과 더불어 공동의 권력을 세우기로 합의하고 자신의 권력 및 힘을 한 사람이나 하나의 회의체에 양도한다는 점에서 첫 번째 단계의 계약과 구분된다. 홉스는 바로 다음 구절에서 이를 좀더 명확하게 부연하고 있다. “이는 동의나 합의 이상이다. 이는 모든 사람이 모든 사람과 맺는 신약을 통해 만들어진 하나의 동일한 의인(擬人, person)으로 모든 사람을 실제적으로 통일하는 것이다. 마치 모든 사람이 모든 사람에게, **당신도 나와 마찬가지로 당신의 모든 권리를 이 사람 또는 이 회의체에 주어 그가 하는 모든 행동에 권위를 부여한다는 조건 하에 나는 나 자신을 통치하는 권리를 그에게 양도한다고 말하는 것처럼.**”(L 같은 곳 — 강조는 홉스) 이처럼 모든 사람이 한 사람이나 하나의 회의체, 곧 하나의 동일한 의인에게 자신의 권력과 힘을 양도하기로 약속하고 이를 부여했을 때, 자연상태에서는 불가능했던 공동의 권력이 창출될 수 있다. 이것이 바로 유한한 신으로서의 리바이어던, 국가이며, 이를 통해 주권자와 신민 또는 시민 사이에 복종과 통치의 관계가 성립하게 된다.

### 3. 홉스 주권 이론의 독창성

세 번째로 홉스는 주권에 관한 개념화에서도 독창성을 보여준다. 앞에서 말한 계약의 과정은 홉스에 따르면 동시에 주권자에게 “권위 부여하기(authorization)”의 과정이기도 하다. 이러한 권위부여하기의 과정을 설명하기 위해 홉스는 의인(person)에 관한, 따라서 대표(representation)에 관한 독창적인 이론을 제시하고 있다. 홉스에 따르면 의인은 “그의 말이나 행동이 그 자신의 것으로 간주되거나, 다른 사람의 말이나 행동 또는 — 진실로이든 허구적으로이든 간에 그에게 귀속되는 — 다른 어떤 사물의 말이나 행동을 대표하는 것으로 간주되는 사람을 가리킨다.”(L 16장 1절, p.101) 의인에는 자연적



의인과 인공적 의인이 존재하는데, 전자의 경우는 위에서 말한 것처럼 어떤 사람의 말이나 행동이 그 자신의 것으로 간주될 때, 또는 귀속되는 것으로 인정될 때를 가리키고, 후자의 경우는 다른 사람의 말이나 행동을 대표하는 것으로 간주될 때를 가리킨다. 흄스의 의인 이론은 흄스의 정치철학이 갖는 법적 인공주의를 잘 보여준다.

흄스의 의인 이론이 보여주고자 하는 것은 다음과 같은 점이다. 생물학적 관점에서 볼 때 인간의 신체는 시간의 흐름에 따라 늘 동일성을 유지하지 못한다. 그럼에도 불구하고 하나의 신체를 동일한 것으로 간주하고, 어떤 행동이 늘 같은 존재자에 의해 수행된다고 생각되는 것은 우리가 그에게 어떤 동일성을 부여하고, 이러한 동일성을 지니고 있는 그를 이 신체, 또는 그가 수행하는 이러저러한 행동의 주인으로 간주하기 때문이다. 그리고 바로 이를 통해 자연권과, 시민사회 또는 국가 속에서만 성립할 수 있는 인공적 권위의 차이가 설명될 수 있다. 곧 자연권은 **생물학적 원리에 따라** 어떤 개인이 자신의 존재를 보존하기 위해 무엇이든 할 수 있는 무제한적인 권리를 뜻하는 반면, “어떤 행위든 할 수 있는 권리”(L 16장 4절, p.102)로 정의되는 권위는 자연적 의인이든 인공적 의인이든 간에) **법적으로 규정된 의인이라는 개념을 전제**하며, 따라서 상호개인적 관계를 함축한다. 따라서 자연적 의인이든 인공적 의인이든 간에 이처럼 어떤 동일성을 상정하고 그에게 말이나 행위를 “귀속시키는 attribute” 법적 절차를 통해 우리는 비로소 국가 속에서 인간의 행위를 평가하기 위한 기준을 획득할 수 있으며, 따라서 대표나 권위 부여를 통한 공동의 권력의 설립도 가능하게 된다.

이러한 권위부여의 절차가 갖는 중요성은 두 가지 측면에서 살펴볼 수 있다. 첫째, 권위부여의 절차는 주권자의 권위가 각각의 개인들이 주권자에게 양도한 권리에서 나온다는 점을 분명히 해준다. 흄

9) 만약 어떤 사람이 자신의 말과 행동을 전유한다면, 그리고 다른 사람들에게 의해 그렇게 인정받는다면, 그는 자연적 의인이 되는 셈이며, 그가 다른 사람의 말과 행동을 대표한다면, 그는 인공적 의인이 된다.

스는 장 보댕Jean Bodin과 마찬가지로 주권의 절대성을 주장하고 있지만, 자연법에 근거하여 주권자의 권한을 확립하려고 했던 보댕과 달리 홉스는 주권자의 권위를 피통치자, 곧 신민 또는 인민의 동의에 근거지으려고 했다. 곧 홉스의 주권자는 각각의 개인들이 계약을 통해 양도하는 권리들 이외의 독자적인 역량이나 권력을 지니고 있지 못할 뿐만 아니라, 바로 이러한 자발적 양도를 통해 자신의 절대적인 권위를 획득하게 된다. 이러한 의미에서 홉스의 권위부여의 절차는 주권자에 대해 법적 규범성을 부여하려는 절차로 이해할 수 있다.<sup>10)</sup>

둘째, 권위부여의 절차는 홉스의 주권이론의 목표 중 하나가 대중들multitudo/croud을 해체하고 이를 인민으로 구성하는 또는 포섭하는 데 있음을 잘 보여준다. 사실 홉스는 『시민론』나 『리바이어던』 같은 저작에서 인민과 대중들에 대한 엄격한 구분의 필요성을 여러 번에 걸쳐 강조하고 있다. 예컨대 그는 『시민론』 12장에서 다음과 같이 말하고 있다. “사람들이 **인민과 대중들을** 충분히 명료하게 구분하지 않는 것은 사회체제, 특히 군주정에 대해 해롭다. **인민은 단일한** 의지를 가진 **단일한** 실체single entity다. 여러분은 이것에게 **하나의 행위**를 귀속시킬 수 있다. 하지만 대중들에 대해서는 이것들 중 어떤 것도 말할 수 없다.”(DC 12장 8절, p.137 — 강조는 홉스) 또한 『시민론』 6장에서는 대중들을 다음과 같이 규정하고 있다. “첫 번째 결정적인 질문은 다음과 같다. 사람들[로 이루어진] **대중들**이란 실제로 무엇인가? … 왜냐하면 그들은 **단일한 실체**가 아니라 다수의 사람들이며, 이들 각자는 모든 문제에 관해 자기 자신의 의지와 자기 자신의 판단을 갖고 있기 때문이다. 비록 각각의 사람이 특수한 계약들을 통해 자기 자신의 **권리와 소유**를 갖게 되어, 어떤 사람은 **어떤 것**에 대해, 그리고 다른 사람은 **다른 어떤 것**에 대해 그것이 자기

10) 보댕의 주권 개념과 홉스의 주권 개념의 차이점에 관해서는 Goyard-Fabre, 1992 및 김용환, 2001, 236-239쪽을 참조하고, 홉스 주권 개념의 규범적 성격에 관해서는 Foisneau, 2001을 참조.

자신의 것이라고 말할 수 있다 해도, 대중들 전체가 각각의 개인과 구분되는 하나의 **의인**으로서, 이것은 **다른 이의 것**이라기보다는 **나의 것**이라고 말할 수 있는 그런 대상은 존재하지 않는다. 또한 대중들에게 **그들의 행위**로서 귀속되어야 할 어떤 행위도 존재하지 않는다.”(DC 6장 1절, pp.75-76)

여기에서 볼 수 있듯이 홉스가 대중들을 문제삼고 있는 것은, 통일성이 존재해야 비로소 공동의 권력이 형성될 수 있고, 이에 따라 평화와 안전이 성립할 수 있는데, 대중들은 하나의 단일한 실재로 환원되지 않는 다수의, 또는 다양한 사람들의 집합이기 때문이다. 그래서 그가 계속해서 대중들에게 행위를 귀속시킬 수 없다고 주장하는 데서 잘 드러나듯이 홉스는 대중들에게 유효한 정치적 행위자로서의 지위를 부여하지 않는다. 대중들이 정치적 행위자로서, 또는 하나의 의인으로서 행위할 수 있기 위해서는 개별적인 인간들로 해체되어야 하며, 이들 각각이 자신의 권리와 힘을 양도함으로써 하나의 동일한 의인, 곧 국가를 구성해야 한다(같은 책, p.76).

하지만 우리는 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 대중들이 유효한 정치적 행위자일 수 없다면, 그리고 대중들은 다수의 개인들의 집합에 불과하다면, 무엇 때문에 인민과 대중들을 구분하는 일이 그렇게 중요한 의미를 갖는가? 이에 대한 답변의 실마리는 『시민론』 12장 8절에서 찾을 수 있는데, 여기서 홉스는 다음과 같이 말한다. “모든 국가에서는 **인민**이 지배한다. 왜냐하면 **군주정**들에서도 **인민**이 권력을 행사하기 때문이다. 이는 **인민**이 **한 사람**의 의지를 통해 의지하기 때문이다. 하지만 시민들, 또는 신민들은 **대중**들이다. **민주정**과 **귀족정**에서 시민들은 **대중**들이지만, **평의회**는 **인민**이다. **군주정**에서 신민들은 **대중**들이지만, (역설적이게도) **왕**은 **인민**이다. 일반 사람들 및 이를 주목하지 못하는 다른 사람들은 항상 **많은 숫자**의 사람들을 **인민**이라고, 곧 **국가**commonwealth라고 말한다. 그들은 **국가**가 **왕**에 대해 반역했다고(이는 불가능하다) [...] 말한다. 그들은 **인민**이라는 호칭 아래 **국가**에 반대하는 **시민**들, 곧 **인민**에 반대하는 **대중**들을

설정하고 있는 것이다.”(같은 책, p.137)

“역설적이게도”라는 삽입구에서 볼 수 있듯이, 홉스는 자신의 구분법이 사람들에게 기묘하게 들릴 수 있음을 충분히 의식하면서도 집요하게 인민과 대중들을 구분하고 있다. 이는 무엇보다도 그가 두려워하는 것이 인민이라는 이름으로 시민들 또는 대중들이 국가에 반역하고 통치권을 찬탈하는 일이기 때문이다. 그렇다면 실제로 홉스가 두려워하는 것은 대중들이 충분히 유효한 정치적 행위자라는 사실, 사실은 너무나 영향력 있는 행위자여서 국가를 위협하고 전복할 수도 있는 행위자라는 점이 분명해진다.<sup>11)</sup> 따라서 홉스가 권위부여의 절차를 통해 주권자의 절대적 권한, 절대적 권위를 확립하려 하고, 대중들이 법적 의인이 아니라는 이유로 대중들에게 유효한 정치적 행위자의 지위를 부여하지 않으려고 하는 데에는 대중들이라는 위협적인 정치적 행위자를 해체하고 법적 질서 안으로 포섭하려는 의도가 담겨 있다고 할 수 있을 것이다.

## II. 『신학정치론』과 사회계약론의 변형

지금까지 살펴본 홉스의 사회계약론은 스피노자의 『신학정치론』에도 등장한다. 하지만 『신학정치론』에 등장하는 계약론은 홉스의 이론에서 여러 가지 개념들 및 요소들을 빌려오고 있지만, 홉스의 계약론 같은 형식적 통일성을 보여주지 않을 뿐더러, 그 내용 자체도 증대하게 변형되어 있다.

### 1. 홉스의 사회계약론과의 차이점

홉스의 사회계약론과 비교해 볼 때 『신학정치론』 16장에 나타나는

11) 홉스가 『리바이어던』을 저술하게 된 정치적 맥락에 관한 좋은 논의는 Ashkraft, 1978 참조.

사회계약론의 문제설정은 주목할 만한 몇 가지 차이점을 보여준다.

(1) 무엇보다도 『신학정치론』에 나타난 계약론에서는 자연상태 *status naturalis*와 사회상태 *status civilis* 사이에 아무런 단절도 존재하지 않는다. 앞에서 본 것처럼 홉스의 계약론의 특징 중 하나는 자연상태와 사회상태, 또는 국가 사이에 엄격한 단절을 설정한다는 데 있다. 반면 16장, 더 나아가서 『신학정치론』 전체의 논의에서는 이러한 의미의 단절, 또는 이행의 과정이 전혀 존재하지 않는다.

이러한 단절의 부재가 의미하는 것은 스피노자에게는 자연상태에서만 아니라 사회상태에서도 계속해서 **자연권의 논리가 지배한다**는 점이다. 엘레스Jarig Jelles에게 보내는 유명한 50번째 편지에서 스피노자 자신이 지적하고 있는 것이 바로 이 점이다.

선생이 질문하신, 정치학과 관련한 홉스와 저의 차이점은 다음과 같은 점에 있습니다. 곧 저는 항상 자연권을 온전하게 보존하고, 어떤 국가이든 간에 주권자는 그가 신민을 능가하는 역량을 발휘하는 만큼 신민에 대한 권리를 가질 뿐이라고 주장합니다. 자연상태에서 늘 그렇듯이 말입니다.”(G IV, 238-239)

따라서 스피노자가 “가령 물고기는 본성상 헤엄치도록 규정되어 있고, 큰 물고기가 작은 물고기를 잡아먹도록 규정되어 있다. 따라서 물고기가 물에서 주인 노릇을 한다는 것 *potiuntur*, 그리고 큰 물고기가 작은 물고기를 잡아먹는다는 것은 최고의 자연권에 의한 것이다.”(TTP 16장 2절; pp.504-505)라고 말하는 것은 그대로 사회상태에도 적용될 수 있다.

이처럼 사회상태 안에서도 계속해서 자연권의 논리가 지배한다는 것은 또한 사회상태 안에서도 여전히, 자연상태를 지배하고 있는 갈등과 기만, 증오의 메커니즘이 작용한다는 것을 의미한다. 곧 홉스는 자연상태에서 벗어나 평화를 이룩하고 각각의 개인이 자신의 존재를 보존할 수 있도록 하기 위해 계약의 절차를 고안해냈지만, 스피노자에 따르면 사회상태에서도 여전히 자연권이 지배하고 있기 때문에,

이러한 계약의 절차를 통해서도(이것이 가능하다고 전제한다면) 자연 상태를 지배하는 갈등과 기만, 증오의 상태에서 벗어날 수 없다. 따라서 홉스와 비교해볼 때 『신학정치론』을 특징짓는 점은 스피노자의 **비관적 현실주의**라고 할 수 있으며, 이러한 비관적 현실주의는 (『신학정치론』에 특징적인) **충동과 이성의 대립**에 근거를 두고 있다.

할 수 있는 한 공포metum에서 벗어나 안전하게 살기를 욕망하지 않는 사람은 아무도 없다. 하지만 각자가 모든 것을 자기 기본대로 하도록 허용되는 한, 그리고 증오odio와 분노irae보다 이성에게 더 많은 권리가 허용되지 않는 한, 이런 일은 거의 일어날 수 없다. 왜냐하면 누구도 적의inimicitias와 증오odia, 분노iram, 간계dolos의 한 가운데에서는 근심 없이non anxie, 따라서 자신이 할 수 있는 한 이것들을 피하려고 노력하지 않고서는 살아갈 수 없기 때문이다. [...] 안전하게, 그리고 더 잘 살아가기 위해서는 사람들은 반드시 하나로 화합해야 하며, 이렇게 하기 위해서는 각자가 만물에 대해 자연적으로 지니고 있던 권리를 집단적으로 보유해야 하고, 이러한 권리가 각자의 힘vi과 충동appetitu보다는 그들 모두의 역량potentia과 의지voluntate에 의해 더 많이 규정되도록 해야 한다. 하지만 만약 그들이 충동이 권유하는 것만 따르고자 한다면 이는 헛된 일이 될 터인데, 왜냐하면 충동의 법칙들은 사람들 각자를 상반된 길로 이끌기 때문이다.”(TTP 16장 5절; p.510)<sup>12)</sup>

이 구절에서는 주목해야 할 것은 정서들이 모두 **부정적인** 정서들, 또는 수동적인 정서 내지는 정념들이라는 점이다. 주지하다시피 스피노자는 『윤리학』에서 정서를 수동 정서와 능동 정서 두 가지로 구분하는데, 이 두 가지 정서를 구분하는 기준 중 하나는 능동 정서가 이성과 대립하지 않고 이성으로부터 따라 나오는 정서라는 점에 있다. 또는 좀더 정확히 말하면 『윤리학』 5부 정리 4의 주석<sup>13)</sup>이 잘 보여

12) 그 외에도 16장 2절; 16장 4절; 19장 4절 등도 참조하라.

13) “사람은 하나의 동일한 충동에 의해 능동적이라고도 불리기도 하고 수동적이라고도 불리기도 한다. 예컨대 인간 본성은 다른 사람들이 자신의 기질에 따라 살아가기를 원하도록 되어 있다는 점을 보여주었을 때(4부 정리 37의 따름정리 및 정리 37의 두 번째 증명을 보라), 이성이 인도하지 않는

주고 있듯이, 동일한 정서는 수동적일 수도 능동적일 수도 있으며, 이 정서를 능동적인 것으로 변화시키는 것은 바로 이성의 힘, 또는 이성의 인도에 따르는 삶이다. 하지만 이 구절이 잘 보여주고 있듯이 『신학정치론』에서는 정서들이 순전히 부정적인 성격을 띠고 있으며, 이로 인해 이성과 대립하고 있다. 그리고 또 바로 이 때문에 **이성은 무기력할 수밖에 없다**. 왜냐하면 인간의 자연권은 정서들과 다르지 않는데, 이성이 정서들과 외재적으로 대립하고 있는 이상, 이성은 인간의 삶을 실제로 움직이는 힘 또는 역량과 **외재적인 관계**만을 맺고 있기 때문이다. 따라서 스피노자가 다음과 같이 말하는 것은 당연한 결과이다. “바로 이 때문에, 인간이 단 하나의 자연의 지배 하에 살아간다고 간주되는 한, 아직까지 이성을 모르거나 유덕한 습관을 갖지 않은 사람도 자기 삶을 이성의 법칙들에 따라 이끌어가는 사람과 동일한 최고의 권리로 오직 충동의 법칙에 따라 살아가는 것이다.” (같은 책; pp.506-507) 이성적이든 무지하든, 유덕하든 배덕하든 간에 모든 사람의 삶을 이끄는 가장 원초적인 규칙은 바로 충동의 법칙인 것이다.

(2) 이처럼 자연상태와 사회상태 사이에 단절이 존재하지 않기 때문에 『신학정치론』 16장에는 **원초적 계약**에 관한 논의가 나타나지 않는다. 이는 몇 가지 점들을 통해 입증될 수 있다. 먼저 스피노자의 논의에는 홉스의 논리에 대한 주목할 만한 전도가 존재한다. 앞서 본 것처럼 홉스에서 원초적 계약은 자연상태의 각 개인들이 제3자에게 자신의 자연권을 양도함으로써 이루어진다. “이러한 권력potestas, 이러한 명령의 권리jus imperandi는 시민들 각자가 이 사람 또는 이 회의체에게 자신의 모든 힘과 모든 역량potentia을 양도한다는 데서 성립한다. [...] 이는 저항의 권리를 포기하는 것과 다른 식으로는 일어날 수 없다. 왜냐하면 누구도 자연적으로는 자신의 힘을 다른 사람에

---

이 충동은 분명 정념으로서, 야심이라고 불리며, 거만함과 거의 다르지 않다. 반대로 이성의 명령에 따라 살아가는 사람에게 이는 능동 내지는 덕목이며, 동정심이라 불린다.”

게 전달하지 않기 때문이다.”(DC 5장 11절, pp.73-74) 따라서 홉스에서는 사회계약의 체결을 통해 개인들이 자신들의 권리를 양도함으로써 비로소 주권자의 절대적 권력이 성립하게 된다. 하지만 스피노자에서는 정반대의 논리가 나타난다. 곧 그는 권리의 양도 대신 **역량의 양도**에 대해 말하고 있으며, **권리의 정도는 역량의 정도에 따라 규정된다고** 주장하고 있다.

그런데 우리는 자연권은 오직 각자의 역량에 의해서만 규정된다는 점을 이미 확립했기 때문에, 각자가 지닌 역량을 강압적으로든 자발적으로든 vel vi vel sponte 타인에게 양도하는 정도만큼 필연적으로 각자는 이 타인에게 자신의 권리를 넘겨준다는 점이 따라 나온다. 따라서 만인 가운데 최고의 권리[주권]을 지닌 이 사람은 만인을 힘으로 강제할 권력, 모두가 보편적으로 두려워하는 최고 형벌에 대한 공포로 그들을 붙잡아둘 수 있는 최고의 권력을 지닌다. 그러나 자신이 원하는 대로 실행할 수 있는 이 역량을 보존하는 동안에만 그는 이 권리를 유지할 수 있다. 그렇지 못한 경우 그의 명령은 취약해질 것이며, 그보다 강한 힘을 지닌 어떤 사람도 그 자신이 자발적으로 원하는 것이 아닌 바에야 그에게 복종하지는 않을 것이다(TTP 16장 7절; p.514).

이러한 역량의 논리는 스피노자가 사회상태에서도 자연권이 지속된다고 보는 것의 논리적 결과이다.<sup>14)</sup> 그런데 여기에서 다음과 같은 질문을 제기해볼 수 있다. 홉스에게서 사람들이 자신의 자연권을 제3자에게 양도함으로써 공동의 권력을 설립하는 것은 자연상태의 불안과 공포로부터 탈출하려는 욕망 때문이었다. 그러나 스피노자는 자연상태에서든 사회상태에서든 자연권이 계속 지배하고 있고, 따라서 홉스에서 볼 수 있는 것과 같은 자연권의 양도 같은 것은 존재할 수 없다고 주장한다. 그러나 그렇다면 **역량은 왜 양도하는가?** 사람들은 강압에 의해서 다른 사람에게 자신의 역량을 양도하는 것인가? 하지만 스피노자는 분명히 “강압적으로든 자발적으로든”이라고 말하고

14) 이에 관한 좋은 논의로는 특히 Matheron, 1984; 1985를 참조.



있다. 그렇다면 어떤 경우에 사람들은 자신의 역량, 따라서 자신의 권리를 타인에게 양도하는가?

우선 스피노자에게 전면적인 권리 또는 역량의 양도란 존재할 수 없다는 점을 확인해두자. “하지만 누구도 더 이상 인간으로 존재하지 못할 정도까지, 자신을 방어할 수 있는 능력을 내어줄 수는 없다”(TTP 서문; p.72) 이는 곧, 국가 내에서도 시민들은 계속 저항권을 보유하고 있을 뿐 아니라, 홉스가 생각한 것과는 반대로, 주권자의 역량이 약화될 경우에는 언제든지 주권이 다른 사람, 또는 다른 집단에게 넘어갈 수 있음을 의미한다.

스피노자에게 권리 또는 역량의 양도가 이루어지는 것, 따라서 계약이 성립하는 것은 항상 **유용성 utilitas** 때문이다. 곧 사람들은 어떤 이익을 얻을 수 있다고 생각할 때, 그리고 역량이나 권리를 양도해서 얻을 수 있는 이익이 이를 양도해서 얻을 수 있는 손해보다 크다고 생각할 때, 계약을 체결하고 실행하게 된다. “이로부터 우리는 계약이란 그것이 가져올 유용성의 힘에 의해서만 힘을 지닐 수 있다고 결론내린다. 유용성이 사라지면 그와 동시에 계약도 철폐되며 무효가 된다.”(TTP 16장 7절; p.512)

이는 처음 보기에는 홉스의 경우와 매우 유사한 것 같다. 홉스에 서도 역시 사람들은 미래에 얻을 **이익에 대한 희망**(평화와 안전) 때문에 계약을 체결하는 것 아닌가? 그러나 이는 적어도 세 가지 점에서 차이가 있다. 먼저 홉스의 경우 계약의 주요 동기는 이익에 있지 않다. 이는 유명한 수인의 딜레마 논변과 관련이 있다. 주지하다시피 여러 홉스 연구자들, 특히 영미권의 상당수 연구자들은 홉스가 말하는 자연상태의 인간들은 결코 홉스식의 계약을 성취할 수 없다는 점을 보여주기 위해 수인의 딜레마 논변을 동원해왔다.<sup>15)</sup> 곧 자연상태의 인간들은 “효용 극대화를 추구하는 사람들 utility-maximizer”로서, 각자 다른 사람을 이용하여 자신의 이익을 극대화하려고 노력하

15) 홉스 해석에서 수인의 딜레마 논변을 사용하는 좋은 사례로는 Hampton, 1986, 3장 및 6장을 참조.

기 때문에, 상호 권리의 양도를 통한 계약은 성립할 수 없다는 것이다. 하지만 이러한 논변은 적어도 두 가지 점에서 문제를 지니고 있다. 첫째, 최근의 몇몇 연구자들이 주장하고 있듯이<sup>16)</sup> 자연상태에 존재하는 홉스적 인간은 효용 극대화를 추구하는 사람들이 아니라, 만인에 대한 만인의 전쟁상태인 자연상태의 파국상황에서 벗어나 평화를 이룩하려는 사람들이기 때문이다. 그러나 이에 대해 다시 이러한 파국을 피하고 평화를 추구하는 행위는 결과적으로 이익을 얻는 행위이기 때문에, 이들의 행동방식은 효용 극대화를 추구하는 것과 다르지 않다는 반론이 제기될 수 있다. 그러나 이는 홉스 계약론의 규범적 성격을 간과한 반론이다.<sup>17)</sup> 만약 홉스적 인간이 효용 극대화를 추구하는 사람이라면, 이들은 계약의 결과로 성립한 국가가 자신들의 이익을 충족시켜주지 못한다고 판단할 경우, 언제든지 국가를 해체하거나 적어도 다른 국가로 변경하려고 할 수 있을 것이다. 하지만 홉스는 신민들이나 시민들이 주권자에 대해 반역하는 행위는 (규범적으로) 성립할 수 없거나 정당하지 않다고 주장한다. 이는 계약의 체결의 결과로 주권자가 자신의 절대적 권한을 획득할 뿐만 아니라, 계약 체결 자체 내에 포함된 복종의 약속으로 인해 주권자의 통치 행위는 어떤 경우에도 이의나 반역의 대상이 될 수 없기 때문이다. 따라서 홉스적인 인간을 효용 극대화를 추구하는 사람들로 간주하는 논변은 홉스 계약론이 포함하고 있는 규범적 함축을 무시하고 있는 셈이다.

둘째, 이처럼 계약의 규범성을 중시하기 때문에 홉스는 계약과정이나 계약의 실행 이후 기만이 있어서는 안된다고 주장하는 반면, 스피노자는 기만을 자연권 속에 포함시킨다. 다음 구절은 이를 극명하게 보여준다.

16) 이에 관해서는 특히 Ryan, 1996 참조. 국내의 논의로는 김용환, 2001, 158쪽 이하 참조.

17) 홉스 계약론의 규범적 함의에 관해서는 특히 Foisneau, 2001 참조.

왜냐하면 각자는 저마다 쾌락에 이끌리며, 정신은 그토록 자주 탐욕, 명예심, 질투심, 분노 등에 점령되어 더 이상 이성의 자리는 남아 있지 않기 때문이다. 바로 이 때문에 사람들이 확실한 신실함의 징표로 약속을 하고 신의를 지키겠다고 서약한들, 이러한 약속에 무언가 다른 것이 덧붙여지지 않는 한 아무도 아주 확실하게 타인을 믿을 수는 없다. 왜냐하면 **자연권에 의해 각자는 기만적으로 행위할 수 있으며**, 오직 더 큰 선에 대한 희망이나 더 큰 악에 대한 공포에 의하지 않고서는 계약을 존중하지 않기 때문이다(TTP, 16장 7절; pp.512-514 — 강조는 필자).

사실 모든 계약의 동기에 유용성이 놓여 있고, 사람들이 이성보다는 충동에 이끌려 살아간다면, 좀더 많은 이익을 얻기 위해, 또는 피해를 막기 위해 계약에서 기만을 사용할 수 있다는 것은 당연한 논리적 귀결이라고 할 수 있다.

셋째, 스피노자는 이처럼 계약이 유용성에 의거해 있고, 자연권에 의해 기만이 가능하다고 보는 바로 그 이유 때문에, 곧 사회상태에서도 항상 자연권이 지배하고 있다고 보는 바로 그 이유 때문에, 언제든 주권적 권력은 교체될 수 있다고 생각한다. 하지만 흄스는 계약을 통해 확립한 주권적 권력은, 계약 당사자들이 계약 당시에 약속했던 복종의 약속을 영속적으로 포함하기 때문에, 결코 교체될 수 없으며 교체되어서는 안된다고 보고 있다. 이는 결국 스피노자에게는 엄밀한 의미의 계약이란 존재하지 않으며, **모든 계약은 협정이나 신약에 불과함**을 의미한다. 사실 『신학정치론』에서는 계약 *contractus*이라는 단어는 매우 드물게 사용되고 있으며,<sup>18)</sup> 그 용법 역시 국가와 국가 사이의 동맹 조약이나 협정, 또는 신과의 계약(16장 19절; p.528)이나 이스라엘 부족 사이의 맹약이라는 의미로 사용되고 있지, 국가를 창설한다든가 새로운 정부를 세운다는 의미로는 사용되고 있지 않다. 이 후자의 경우는 오히려 *pactum*이라는 용어(이는 총 12번 사용되고 있다), 곧 흄스가 협정이나 신약의 의미를 부여하는

18) 총 4번 사용되고 있다. 16장 16절(G III 196); 16장 19절(G III 198); 16장 22절(G III 200); 17장 14절(G III 210).

용어가 사용되고 있다.

이 세 가지 측면을 고려해볼 때 스피노자가 계약의 근본 동기로 유용성을 제시하는 것은 홉스의 계약론과의 핵심적인 차이점 중 하나라고 볼 수 있다. 더 나아가 이는 홉스 계약론에 내재하는 근본적인 난점, 곧 국가의 설립은 권리의 상호양도로서 계약의 체결과 이행을 전제하지만, 이러한 의미의 계약은 도출이 불가능하다는 것을 일관되게 보여준다는 점에서 주목할 만한 가치가 있다.

(3) 또한 16장에서 주목할만한 점은 주권자의 권리에 대한 스피노자의 규정에 있다. 앞에서 본 것처럼 홉스에서 주권자가 갖는 절대적 권위는 각각의 개인들이 주권자에게 양도하는 권리에서 성립한다. 하지만 스피노자는 홉스와 달리 원초적 계약의 절차들이 실현 가능하다고 생각하지 않기 때문에, 주권자의 권력 역시 이러한 절차들을 통해 인공적으로, 그리고 규범적으로 획득될 수 없다고 본다. 그 대신 스피노자는 주권자의 권리는 주권자의 역량에 비례하고, 주권자는 충분한 역량을 지니는 한에서만 자신의 권리를 영위할 수 있다고 주장하고 있다. “그러나 자신이 원하는 대로 실행할 수 있는 이 역량을 보존하는 동안에만 그는 이 권리를 유지할 수 있다. 그렇지 못한 경우 그의 명령은 취약해질 것이며, 그보다 강한 힘을 지닌 어떤 사람도 그 자신이 자발적으로 원하는 것이 아닌 바에야 그에게 복종하지는 않을 것이다.”(TTP 16장 7절; p.514) 이 주장은 마치 스피노자가 원칙적으로 강권정치나 참주정치를 옹호하는 것처럼 들리지만, 스피노자의 주장은 그보다는 좀더 미묘하다.<sup>19)</sup> 왜냐하면 스피노자가 여러 번에 걸쳐 강권정치의 위험성과 한계를 지적하고 있는 데서 알 수 있듯이(예컨대 TTP 16장 9절; p.516), 그리고 스피노자가 『신학정치론』에서 추구하고 있는 근본 목표는 “각자에게 판단의 자유를 허용하고 자신의 기질에 따라 신앙의 기초들을 해석할 수 있는 권한을 인정하는 것”(TTP 서문; p.72)이라는 데서 알 수 있듯이, 역량에 대한 스피노자의 강조는 강권의 옹호와는 성격이 매우 다

19) 이에 관해서는 Matheron, 1985 참조.

르기 때문이다.

스피노자의 주장을 이해하는 실마리는 오히려 스피노자가 판단의 자유를 허용하고 기질에 따라 신앙의 기초를 해석할 권리를 인정하는 것을 『신학정치론』의 목표로 설정하고 있다는 데서 찾아야 한다. 왜 이러한 자유와 권한을 허용하는 것이 그렇게 중요할까? 스피노자는 이에 대해 두 가지 측면에서 답변한다. 첫째, 인간학적 논거들이 있다.

사람들은 대부분 자신들이 옳다고 믿고 있는 견해가 범죄적인 것으로 취급받고, 신과 인간에 대한 그들의 경건한 행동을 유발시킨 것이 사악한 것으로 간주되는 것을 가장 견디지 못하도록 되어 있다. 이럴 경우 그들은 법을 혐오하게 되고, 정부에 반대하는 것을 배덕한 것이 아니라 명예로운 일로 판단하게 되어, 결국은 선동적인 운동과 폭력을 시도하게 된다. 인간의 본성이 이렇게 되어 있다고 가정한다면, 사람들의 견해에 거슬러 제정된 법률들은 범죄자들이 아니라 독립적인 성격을 지닌 사람들 *ingenui*을 위협하는 것이며, 그 목적은 사악한 자들을 억제하는 것이 아니라 존경받을 만한 사람들을 자극시키는 것이라는 결과가 나오게 된다. 그리고 이는 국가 *imperium*를 커다란 위협에 빠뜨리지 않고서는 집행될 수 없다(TTP 20장 11절, p.644).

여기에서 볼 수 있듯이 스피노자가 의견의 자유와 신앙의 자유를 허용할 것을 주장하는 것은 이를 금지하고 억압하는 것이 인간의 본성에 어긋나기 때문이다. 이는 결국 사람들이 본성적으로 갖고 있는 자연적 권리, 또는 정념적인 힘들은 인공적인 수단들을 통해 외재적으로 금지될 수 없으며, 따라서 사회상태, 국가 속에서도 여전히 자연권은 지속된다는 스피노자의 집요한 논리에서 따라 나오는 결론으로 볼 수 있다. 이런 의미에서 사람들의 의견 및 신앙의 자유를 억압하는 것은 (자유주의의 기본 원리에서 볼 수 있듯이) 규범적으로 부당하다는 이유 때문이라기보다는 **본성적으로, 물리적으로 불가능하다는 이유**에서 금지된다고 할 수 있다.<sup>20)</sup> 그러므로 중요한 것은

20) 이에 관한 좋은 평주로는 Balibar, 1997a 2장 참조.

불가능한 것을 금지하는 것이 아니라, 개인들에게 판단 및 신앙의 자유를 허용하되, 이를 **국가 보존에 유용한 방향으로 활용할 수 있는 길**을 찾아내는 것이다. 그리고 스피노자의 관점에 따르면 이것이야말로 바로 주권자의 역량을 측정할 수 있는 시금석이 된다.

둘째, 역사적 논거들이 있다. 스피노자는 17장 이하에서 20장에 이르기까지, 특히 17장과 18장을 통해 고대 히브리 국가들에서 왕과 사제들 사이에서 벌어졌던 갈등의 역사 및 중세 유럽에서 벌어진 로마교회와 제국 사이의 갈등, 또는 영국왕과 개신교 종파들 사이에 일어난 다툼에 관해 광범위하게 서술하고 있다. 이러한 서술을 통해 스피노자가 보여주고자 하는 것은 주권자가 성무(聖務)감독권(“*jus circa sacra*”)을 지니고 있어야 한다는 점이다. 이 역사적 사례들이 보여주듯이 종교적인 지도자들(그들이 사제이든 교황이나 주교, 목사이든 간에)이 국가의 법적 통제 없이 개인들의 신앙심과 미신적 성향(이는 개인들의 정념의 수동성에 근거하고 있다)에 의거하여 자신의 고유한 조직을 구성하게 되면, 불가피하게 국가의 정치적 문제들에 영향력을 행사하게 되며, 이는 곧 국가의 심각한 혼란과 소요를 불러일으킬 수밖에 없기 때문이다. 이에 따라 스피노자는 “종교는 [정치적] 명령권을 갖고 있는 이들의 결정에 의해서만 법적인 힘을 획득하며, 신은 국가를 통치하는 이들을 통해서만 특정한 인간들 위에 군림할 수 있다”(TTP 19장 3절; p.606)고 주장하고 있다. 그리고 바로 이런 의미에서, 곧 주권의 양분을 금지한다는 의미에서 스피노자의 정치적 절대주의의 진의가 이해될 수 있다.

따라서 스피노자의 역량의 논리, 주권자의 역량에 대한 강조는 강권정치에 대한 옹호로 이해될 수는 없다. 오히려 그것은 인간의 비이성적, 비도덕적 본성은 사회상태에서도 달라지지 않고 지속된다는 인간학적 관점에서 출발하여, 홉스처럼 인공적인 법적 절차를 통해 이를 제어하려고 하지 않고, 그 대신 인간들의 정념적인 본성을 민주주의적으로 규율하고 활용하려는 태도로 볼 수 있다. 그리고 『신학정치론』의 계약론의 참된 의미는 여기에서 찾을 수 있는데, 이는 곧바

로 우리를 다음의 논의로 인도한다.

## 2. 계약의 이중화: 복종의 장치로서의 계약

16장의 논의는 홉스의 사회계약론과 주목할 만한 차이점들을 보여 주고 있지만, 16장만으로는 홉스의 논의에 대한 비판에도 불구하고 **왜 스피노자가 계속 계약론의 문제설정을 견지하고 있는지에** 관한 의문이 제대로 해명되지 않는다. 그 이유를 파악하기 위해서는 특히 『신학정치론』 17장과 18장(및 3장과 5장)에 나타나는 히브리 국가의 역사에 관한 스피노자의 논의를 참조해야만 한다. 결론부터 말하면, 스피노자가 16장에서 제시하고 있는 계약론의 요소들은 매우 추상적인, 또는 스피노자의 표현을 빌리자면 “순전히 이론적인 것(*mere theoretica*)”에 불과하다. 왜냐하면 16장의 논의는 홉스의 계약론처럼 **형식주의적**이지는 않지만, **실제의 역사 속에서** 존재하는, 또는 존재했던 계약에 관한 논의가 아니기 때문이다. 반면 17장에서 제시되는 계약론은 구체적이데, 이는 17장(및 18장)의 주요한 분석 대상이 히브리 국가의 역사, 정확히 말하면 **이중적인 계약을 통해 창설된** 히브리 국가의 역사적 전개과정이기 때문이다. 이러한 분석의 목표는 무엇인가? 그것은 바로 주어진 국가가 자신의 형태를 안전하게 보존하고 번영을 누릴 수 있는 조건들은 어떤 것인가를 보여주려는 데 있다. 그리고 스피노자에게 이러한 조건들은 일차적으로 신민들의 복종을 확보하는 것, 신민들이 이유야 어떻든 간에 “주권자의 명령에 일치하게 행위”할 수 있게 만드는 데 있다. 히브리 국가의 분석을 시작하기에 앞서 제시되는 스피노자의 언급은 이를 분명하게 보여준다. “우리는 히브리인들의 역사의 전개과정을 검토해볼 생각인데, 이는 국가의 안전 및 번영을 증대시키기 위해 주권자가 신민들에게 일차적으로 허용해야 하는 것이 무엇인지 우리가 볼 수 있게 해줄 것이다. 국가의 보존은 본질적으로 신민들의 충성심과 유덕함, 그리고 명령들을 수행하는 굳건한 태도에 달려 있다는 것은 경험과 이성이 가

장 확실하게 가르쳐주는 것이다.”(같은 곳, p.540)

그렇다면 왜 하필 히브리 국가에 대한 분석이 필요한가? 이는 무엇보다도 히브리 국가가 실제로 계약을 통해, 더욱이 정치적 계약과 종교적 계약이 결부된 이중적 계약을 통해 창설된 매우 드문 역사적 사례이기 때문이다.<sup>21)</sup> 사실 스피노자가 히브리 국가의 역사를 분석하는 절차는 정확히 자연상태에 대한 묘사, 이러한 자연상태에서 벗어나기 위해 계약을 체결하는 과정, 그리고 이 계약을 성립하게 된 주권적 권력에 대한 서술로 이루어져 있으며, 이런 의미에서 히브리 국가에 대한 분석은 스피노자가 구체적으로 염두에 두고 있는 계약론의 모습을 잘 보여준다. 먼저 스피노자의 논의를 간단히 정리해보자.

우선 자연상태에 대한 서술이 나오는데, 이는 사실은 이집트에서 노예생활을 하던 히브리인들이 이집트를 빠져 나와 자유의 몸이 된 상태를 가리킨다. 스피노자는 이미 5장에서 이에 관해 서술한 적이 있으며, 17장에서 이를 다시 언급하고 있다. “이집트에서 탈출함으로써 그들은 더 이상 다른 민족의 법에 복종하지 않게 되었으며, 따라서 그들 마음대로 새로운 법을 제정할 수 있게 되었다. [...] 하지만 그들에게 부족했던 것은 입법의 지혜와 권력을 공동으로 보존할 수 있는 능력이었다. 그들 모두는 비참한 노예 생활로 인해 심성이 상하고 미개인 같은 *rudis* 기질을 하고 있었다.”(TTP 5장 10절; p.222) “미개인 같은”이라는 매우 보기 드문 표현에서 알 수 있듯이, 스피노자는 의도적으로 히브리인들의 상태를 자연상태에 존재하는 인간들의 모습처럼 서술하고 있다.

그 다음 계약의 절차에 관한 서술이 나온다. “왜냐하면 이집트인들의 참기 힘든 억압에서 일단 해방된 이상 어떤 계약 *pacto*도 더 이상 그들을 다른 유한한 존재자에 묶어두지 않게 되어, 그들은 자신들의 역량 아래 있는 모든 것에 대한 자연권을 회복하게 되었으며, 각자는 새롭게 이 자연권을 보존할 것인지 아니면 이를 포기하고 다

21) 이에 관해서는 Balibar, 1985 및 Zac, 1979를 참조.



른 누군가에게 양도할 것인지 결정할 수 있게 되었기 때문이다. 이에 따라 이러한 자연상태에 놓이게 된 이들은 그들이 매우 신뢰했던 모세의 조언을 받아들여 자신들의 권리를 더 이상 유한한 존재자에게 양도하지 않고 신에게 양도하기로 결정했다. 그들 모두는 주저하지 않고 한 목소리로 신의 모든 명령에 절대적으로 복종할 것이며, 신 자신이 예언자의 계시를 통해 설립한 것과 다른 어떤 법도 인정하지 않겠노라고 약속했다.”(TTP 17장 7절; p.544) 이렇게 해서 모세를 포함한 히브리인들 전체가 신과 맺은 첫 번째 계약이 성립하게 된다.

이 계약을 통해 히브리인들은 신을 새로운 국가를 건설하게 되었는데, 스피노자는 이에 관해 다섯 가지 사항을 지적하고 있다. 우선 그는 이 계약이 일반적인 계약과 동일한 절차에 따라 이루어졌다고 주장한다. 더 나아가 그는 신과의 계약은 사람들이 신의 절대적인 역량을 경험한 **이후에** 이루어졌음(출애굽기 19장 4-5절)을 강조한다. 그리고 이렇게 해서 성립한 히브리 국가, 곧 신의 법과 시민법이 일치하고, 신은 히브리 국가의 왕이고 히브리 백성은 신의 백성이며, 신의 명령은 곧 국법이 되는 이 국가를 스피노자는 “신정국가 imperium theocratia”라 명명하고 있다. 넷째, 그런데 스피노자는 곧바로 이것이 “사실보다는 의견opinione magis quam re”이라고 지적하고 있다. 어떤 의미에서 그런가? 이는 스피노자가 1장 이하에서 계속 강조하고 있듯이 『성경』에 나오는 대부분의 서사들은 실제의 이야기를 서술한 것이라기보다는 히브리 백성들의 기질과 상상부에 부합하는 의견들(곧 허구들)에 불과하기 때문이다. 따라서 이러한 지적은 스피노자가 신과의 계약에 관한 『성경』의 이야기 역시 허구적인 상상의 이야기로 받아들이고 있음을 잘 보여준다. 하지만 이는 이러한 계약에 관한 이야기가 전혀 무의미하다거나 현실적인 효과를 낳지 않는다는 의미는 아니다. 왜냐하면 히브리인들은 이러한 상상에 기초하여 **실제로** 히브리 국가를 구성했고, 또 히브리 국가는 이러한 상상에 기초하여 오랫동안 안정을 유지했기 때문이다. 따라서 스피노

자의 언급은 한편으로는 『성경』의 이야기를 진실로 받아들이는 신학자들의 편견을 비판하면서, 다른 한편으로는 히브리 국가가 오랫동안 안정과 번영을 누릴 수 있었던 데에는 이러한 상상적 이야기가 중요한 역할을 담당했음을 보여주려는 의도로 이해할 수 있다. 마지막으로 스피노자는 이러한 신정국가와 민주주의 국가의 유사성에 관해 지적하고 있다(TTP 17장 7절; p.548). 왜냐하면 두 국가 모두 “다른 사람”에게 권리와 역량을 양도함으로써 성립하지 않았으며, 따라서 구성원들 모두는 평등하게 존재하기 때문이다. 특히 히브리 국가의 경우 이 단계에서는 아직 신과 인간들 사이의 “명시적 중개자 없이 *nullo expreso mediatore*” 존재하고 있다는 점을 감안하면 그렇다.

이러한 첫 번째 계약에 관한 논의 다음 두 번째 계약에 관한 이야기가 나온다. 이는 스피노자가 그대로 인용하는 『성경』의 구절(신명기 5장 23-27절)에 따르면 신의 명령을 들으러 산에 올라간 사람들이 신의 목소리를 듣고 공포와 두려움에 짓게 되어, 다시는 신의 목소리를 직접 들어갈 엄두를 내지 못하고, 대신 신의 모든 말씀의 중개자, 해석자로서 모세를 설정함으로써 이루어진다. 이렇게 해서 모세는 “신의 법의 공표자이자 해석자, 따라서 또한 누구도 그를 판단할 수 없는 최고판관으로 남게 되고, 히브리인들 중에서는 유일하게 신의 자리를 지키게 된다. 곧 주권자”(TTP, 같은 곳)가 된 것이다. 그리고 마지막 세 번째 계약은 모세에게서 통일되었던 이러한 권력들을 분할하는 계약이다. 곧 신의 말씀을 계시받고 해석하는 일은 아론을 비롯한 레위족에게 맡겨졌고, 군대지휘권은 다른 사람에게 맡겨지는 것에서 볼 수 있듯이 히브리 국가의 권력, 특히 정치 권력과 종교 권력 사이의 제도적 분할이 이루어지게 된다.

이를 더 상세하게 서술하는 일은 우리의 논의 목표가 아니므로, 이제 이러한 히브리 국가에 대한 스피노자의 분석, 특히 계약의 과정들에 대한 분석의 의미를 정리해보기로 하자. 스피노자의 분석은 그가 홉스식의 사회계약론이 보여주는 인공주의 내지는 법률주의를 대신할 수 있는 계약의 모델을 찾고 있었음을 잘 보여준다. 홉스식

의 계약론은 사람들의 자연권이 사회 속에서도 집요하게 계속된다는 점을 간과한 채(또는 오히려 그것을 법적 모델을 통해 가상적으로 통합하기 위해) 인공적 절차를 통해 주권을 설립하려고 하지만, 정념들에 좌우되어 자신에게 이익이 되는 것만을 추구하려는 사람들의 본성상 이러한 절차는 효과적인 국가 설립의 수단이 될 수 없을 뿐만 아니라, 국가를 안정시킬 수 있는 방법이 되지 못하기 때문이다. 그 대신 스피노자가 히브리 국가의 역사에서 발견한 것은 사람들의 정념과 상상에 기초하여 안정된 국가를 설립하고 유지할 수 있는 방법이다. 히브리인들은 자신들의 상상과 정념에 기초하여 전능한 신 야훼에 대한 표상을 만들어내고 자신들의 국가를 야훼의 국가로, 또 자신들을 야훼의 백성으로 간주했지만, 오랫동안 안정된 국가를 유지할 수 있었다. 정념과 대립하는 이성, 또는 **개인적인 능력으로 이해된** 이성의 관점에서 본다면 매우 어리석은 이러한 표상과 믿음이 역설적으로 매우 유익한 결과, **제도적으로 매우 합리적인 효과**를 낼 수 있었던 것은, 스피노자의 관점에 따르면 “모세가 [...] 우중이 공포 때문이 아니라 신앙심 때문에 자신의 의무를 다할 수 있도록 국가 안에 종교를 도입했기”(TTP 5장 11절; p.222) 때문이다. 곧 사람들의 정념과 상상, 신앙심을 억압하지 않고, 그것들을 국가의 발전에 활용할 수 있었던 모세의 정치적 능력이 히브리 국가의 안정과 번영을 가져온 것이다.<sup>22)</sup>

이는 곧 사회계약, 또는 국가의 구성과 보존을 위해서는 홉스식의 인공적인 법적 절차, 또는 고유한 의미의 정치적 계약만으로는 부족하며, 각각의 개인들이 자발적으로 자신의 권리와 역량을 양도할 수 있게 만드는 메커니즘이 보충되어야 함을 의미한다.<sup>23)</sup> 그리고 스피노자는 히브리 백성들이 신과 맺는 계약에서 바로 이러한 메커니즘

22) 이에 관해서는 Zac, 1979를 참조.

23) 이런 점에서 볼 때, 알튀세르의 유명한 호명이론이 『신학정치론』 17장에 나타난 신과 (모세를 중개로 한) 히브리 인민의 계약에 기초하고 있다는 것은 우연이 아니다. 알튀세르, 1991; Althusser, 1996 참조.

을 발견한다. 히브리인들이 신과 맺는 계약은 **집합적인 계약**이기 이전에, 히브리인들 **각자가 신과 맺는 계약**, 곧 야훼를 **자기의 신**으로 받아들이는 계약이며, 그에게 헌신과 절대적 복종을 다짐하는 계약이다. 모세의 정치적 능력은 이러한 개별적인 종교적 계약을 국가를 안정시키고 보존하는 방법으로, 곧 정치적 계약으로 활용했다는 데 있으며, 이것의 핵심은 신을 각 개인의 신으로서**만이 아니라 또한** 히브리 민족 전체의 신으로, 따라서 히브리 국가의 유일한 주권자로 만듦으로써, **각자가 신에게 바치는 절대적 헌신과 복종이 동시에 국가에 대한 헌신과 복종으로 되게 만드는 기술**에 있다. 따라서 히브리 국가의 설립에서 볼 수 있는 계약은 종교적 계약이면서 정치적 계약이라고 할 수 있으며, 바로 이러한 계약의 이중성 때문에 히브리 국가는 백성들의 “미개인 같은” 심성에도 불구하고 안정과 번영을 누릴 수 있었던 것이다.

따라서 스피노자는 히브리 국가의 설립에서 나타난 계약은 매우 보편적인 의미를 지닌다고 보고 있다. 이는 홉스식의 인공주의적인 절차 없이도 계약이 가능하다는 것을 보여줄 뿐만 아니라, 또한 계약의 진정한 본질은 “미개인 같은” 심성을 지니고 있는 사람들, 곧 탐욕과 공포, 기만과 분노 등과 같은 정념들에 좌우되어 살아가는 대중들이나 우중들vulgus을 국가의 법이나 주권자의 명령에 (자발적으로) 복종하게 만드는 데 있다는 점을 보여주기 때문이다. 이러한 의미에서 스피노자는 홉스의 계약론을 있는 그대로 받아들일 수는 없었지만, 그것이 대중들의 자발적 복종의 메커니즘, 따라서 국가의 보존의 수단들을 제시해주는 한에서, 『신학정치론』에서 계약론의 틀을 견지했음을 알 수 있다.

## 참고문헌

### 1. 홉스와 스피노자 저작

Hobbes, Thomas (1994), *Leviathan*, Edwin Curley ed., Hackett (L로 약칭).

\_\_\_\_\_ (1998), *On the Citizen*, Richard Tuck ed. & trans., Cambridge University Press (DC로 약칭).

\_\_\_\_\_ (1999), *Human Nature and De Corpore Politico*, J.C.A. Gaskin ed., Oxford University Press (EL로 약칭).

Spinoza, Benedictus de (1925), *Spinoza opera*, 4vols, Carl Gebhardt, ed., Carl Winter (G로 약칭).

\_\_\_\_\_ (1999), *Tractatus-Theologico-Politicus/Traité théologique-politique*, Fokke Akkerman ed., PUF.

### 2. 2차 문헌

김용환(2001), 『홉스의 사회·정치철학』, 철학과 현실사.

알튀세르, 루이(1991), 『이데올로기와 이데올로기적 국가장치』, 『아미앵에서의 주장』 김동수 옮김, 솔.

Althusser, Louis (1996), *Sur la reproduction*, PUF.

Ashcraft, Richard (1978), “Ideology and Class in Hobbes’ Political Theory”, *Political Theory*, vol.6 no.1.

Balibar, Etienne (1985), “Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité théologico-politique”, *Studia Spinozana* 1.

\_\_\_\_\_ (1997a), *Spinoza et la politique*, PUF (1985<sup>1</sup>).

\_\_\_\_\_ (1997b), “La crainte des masses. Spinoza-l’anti-Orwell”, in

- Idem, *La crainte des masses*, Galilée.
- Borot, Luc (1992), “Le vocabulaire du contrat, du pacte et de l’alliance: Quelques enjeux lexicaux”, in Zarka (1992a).
- Foisneau, Luc (2001), “Contrat social, souveraineté et domination chez Hobbes”, in Zarka (2001).
- Goyard-Fabre, Simone (1992), “La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes”, in Zarka (1992).
- Hampton, Jean (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory S. (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press.
- Lazzeri, Christian (1998), *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF.
- Matheron, Alexandre (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1984), “Spinoza et la problématique juridique de Grotius”, in Matheron (1986).
- \_\_\_\_\_ (1985), “Le ‘droit du plus fort’: Hobbes contre Spinoza”, in Matheron (1986).
- \_\_\_\_\_ (1986), *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Vrin.
- Moreau, Pierre-François (1994), *Spinoza: L’expérience et l’éternité*, PUF.
- Rayn, Alan (1996), “Hobbes's Political Philosophy”, in Tom Sorell ed., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1952), *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press.
- Terrel, Jean (1994), *Hobbes. Matérialisme et politique*, Vrin.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Les théories du pacte social*, Seuil

Zac, Sylvain (1979), “Spinoza et l’Etat des Hébreux”, in *Philosophie, théologie et politique dans l’oeuvre de Spinoza*, Vrin.

Zarka, Yves Charles (1992), ed. *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin.

\_\_\_\_\_ (2002), ed. *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine* 2 vols., Vrin.

ABSTRACT

The Reception and Modification of the Hobbesian Social Contract Theory in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*: Deconstruction of the Social Contract Theory in Spinoza's Politics I

Jin, Tae-Won

The aim of this paper is to examine how the Hobbesian social contract theory was received and why it was modified in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. To this end, first I show, what are the main differences between two philosophers in respect to the three elements of social contract theory: state of nature, pact, and sovereignty. Secondly, I demonstrate that the historical analysis of the Hebrew State in the TTP reveals the real signification of the contract in Spinoza's politics; that is, the contract in the TTP is not originary, but historical one, and it is consisted of two elements: religious, and political pact. My conclusion is that Spinoza modified Hobbesian social contract theory in order to show that the discipline of the multitude is necessary to institute the legal-political systems.

**Key words:** natural right, potentia (power), multitudo (masses), obedience, political-religious contract