

라인홀드 니이버(Reinhold Niebuhr)의 기독교적 현실주의의 국제정치사상:

자기애의 인간본성과 국제정치에서의 실천지(實踐智)*

전 재 성 | 서울대학교 외교학과 조교수

본고는 20세기 중반 활동했던 미국의 사상가 라인홀드 니이버(Reinhold Niebuhr, 1892~1971)의 정치사상과 국제정치사상을 살펴본다. 본고는 니이버의 국제정치사상이 21세기 국제정치에 관한 이론적 문제를 해결하는 데에는 물론, 향후의 국제정치의 미래에 관한 실제적 문제를 해결하는 데에도 많은 시사점이 있다는 점을 보여주고자 한다. 니이버의 사상은 자유주의, 구조주의적 설명에 대한 현실주의 이론의 유용성을 보여주는 한편, 고전적 현실주의와 신현실주의의 차이를 보다 명확히 함으로써, 현재 국제정치학이 당면하고 있는 이론적, 실천적 과제를 해결하는 데 많은 도움을 주고 있다. 니이버는 인간이성과 자연과학의 발전에 대한 믿음을 바탕으로 한, 근대주의 신학과, 인간 이성의 한계를 강조하고 성경의 무오류성과 축자적 해석을 강조한 근본주의 신학 사이에서 인간의 자기애라는 개념을 중심으로 독자적인 인간관을 제시한다. 소위 기독교적 현실주의(Christian Realism)라고 명명된 니이버의 사상이다. 니이버의 인간관은 정치사상과 국제정치사상에 투영되고 있다. 니이버는 인간들의 정치적 권력욕과 자기성을 인정하면서도 민주주의에 대한 희망을 제시하고 있다. 그러나 자유주의적 민주주의의 해석에는 비판을 가하면서, 원죄적 인간이 스스로의 무오성을 확신하여 자민과 자기애를 극대화시키는 것을 방지하는 기제를 민주주의 사회가 가지고 있다는 점을 지적함으로써 민주주의를 옹호하고 있다. 국제정치에 관해서는 비도덕적 사회들 간의 국제정치적 성격의 본질을 보이고, 평화와 질서를 향한 노력으로는 자국의 무오성과 도덕성에 과도한 확신을 경계하는 것이 가장 중요하다는 점을 역설하고 있다. 이와 관련하여 니이버는 냉전기 미국 외교정책의 내용과 전개과정을 비판함으로써, 현재 미국외교정책을 보는 현실주의의 시각을 새롭게 하는 측면을 보이고 있다.

주제어 : 라인홀드 니이버, 기독교적 현실주의, 국제정치이론, 자기애, 실천지

* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2002-042-B00005).

I. 서론: 21세기 국제정치학에 주는 니이버 사상의 의미

본고는 20세기 중반 활동했던 미국의 사상가 라인홀드 니이버(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)의 정치사상과 국제정치사상을 살펴본다. 목사이자, 신학자, 정치사상가이자 정치활동가였던 니이버는 학문적으로 신학과 정치사상의 분야에서 뿐만 아니라 국제정치사상과 미국외교정책론의 분야에서도 많은 업적을 남긴 사상가이다. 니이버는 전간기에 활발한 저술활동을 시작하면서, 소위 기독교적 현실주의라는 국제정치사상의 한 조류를 형성하였고, 이는 국제정치학 전반의 현실주의이론, 더 나아가서는 국제정치학 이론 전반에 많은 영향을 미쳤다. 미국의 대표적 현실주의자이자 외교정책가인 케난(George Kennan)이 “니이버는 우리 현실주의자들의 아버지”라고 언급한 것은 이미 유명한 이야기이다.¹ 또한 『20년간의 위기』를 저술하여 국제정치학과 정치적 현실주의의 초석을 놓은 E.H. 카아(Carr)는 이 저서에서 니이버의 『도덕적 인간과 비도덕적 사회(Moral Man and Immoral Society)』가 자신에게 가장 많은 영향을 준 두 권의 저서 중 한 권이라고 밝힌 바 있다.² 한스 모겐소(Hans Morgenthau) 역시 니이버가 정치사상에 끼친 큰 영향을 염두에 두고 그를 “현존하는 미국인들 가운데 가장 위대한 정치철학자”라고 평가한 바 있다.

니이버에 대한 이러한 평가는 그가 살았던 격변기의 정치사회적 배경과, 다양한 사상적 조류가 부딪혔던 지적 배경과 무관하지 않다. 니이버는 제1차 세계대전과, 볼셰비키혁명, 공산주의의 확산, 경제대공황, 나치즘과 제2차 세계대전, 그리고 냉전의 시작과 같은 세계정치의 격변을 체험하면서 정치실천가로서의 면모를 보여주었을 뿐만 아니라, 1920년대 초 미국 내 모더니즘과

1 현실주의 전통에서 니이버가 차지하는 위치에 관해서는 Forde(1992), Smith(1986), Good(1960) 등 참조.

2 다른 한 권으로 카아는 카알 만하임(Karl Mannheim)이 저술한 『이데올로기와 유토피아』를 들고 있다.

근본주의라는 신학 논쟁, 자유주의와 사회주의라는 정치이론 논쟁, 그리고 이상주의와 현실주의라는 국제정치사상 논쟁의 중심에 서서 치열한 지적 작업을 수행하였다. 그 결과 생산된 기독교적 현실주의라는 사상은 비단 신학과 정치사상에서 뿐만 아니라, 국제정치사상의 분야에서도 많은 영향을 남기고 있으며, 이는 인간본성론과 민주주의론, 외교정책론과 같은 기초적인 사상을 배경으로 하고 있기에 이후의 현실주의 국제정치사상가들에게 지속적인 영향을 줄 수 있었다.³

본고는 니이버의 국제정치사상이 21세기 국제정치에 관한 이론적 문제를 해결하는 데에는 물론, 향후의 국제정치의 미래에 관한 실제적 문제를 해결하는 데에도 많은 시사점이 있다는 점을 보여주고자 한다. 보다 구체적으로 다음과 같은 현재의 문제의식 하에서 니이버의 기독교적 현실주의 사상을 분석하고 그 유용성을 살펴본다.

첫째, 21세기 국제정치를 설명하는데 있어 현실주의의 유용성에 관한 것이다. 21세기의 국제정치는 예상치 못한 다양한 현상들로 이루어져, 간명하고 적실한 이론적 설명을 어렵게 하고 있다. 시장의 확산과 자유주의 경제규범의 확산으로 인한 복합적 상호의존의 증가와, 경제적 세계화의 전개 속에 국가와 비국가행위자가 모두 국경을 넘어선 교류와 협력을 증가시키고 있다고 보는 자유주의자들은 통합되어가는 세계경제와 사회, 문화를 아우를 수 있는 지구적 거버넌스의 출현을 목격하고 있다고 주장하거나, 장려해야 한다고 논하고 있다. 국가영역과 비국가영역에서의 관계의 제도화와 법제화로 인하여 전 세계는 보편적이고 포괄적인 거버넌스체제를 이룰 것이라는 낙관적 전망이다.⁴ 반면, 자본주의의 세계적 작동 양상에 초점을 맞추고 있는 구조주의자들은 자본주의적 모순이 세계화의 경향과 함께 더욱 심각해지고 있으며, 세계적 민주화와 정보화의 발전으로 인해 붕괴의 위험성을 더욱 높여가고 있

3 오늘날까지도 니이버의 사상에 대한 많은 연구가 수행되고 있다. Brown(2003), Fox(1997), Lovin(1995), Patterson(2003), Halliwell(2005) 등을 참조할 것. 그러나 한국에서는 주로 신학적 관점에서 니이버에 대한 연구가 주종을 이룬다고 보여진다. 김중순(1976), 노정선(1991), 이우찬(1999), 이형대(1997), 장중철(2003), 전현식(2004) 등을 참조할 것.

4 Slaughter(2004), Goldstein et al.(2001) 등을 참조할 것.

다고 예측하기도 한다. 환경문제의 악화로 인한 생산비용의 증가, 복지사회 및 민주화의 발전으로 인한 노동자계급의 요구로 인한 자본이윤의 감소 등에 초점을 맞추는 구조주의 이론가들은 자본주의가 이행의 단계에 접어들고 있으며, 향후 새로운 국제정치경제의 틀이 등장하는 대변혁이 21세기에 놓여있다고 주장하기도 한다.⁵

반면 현실주의자들은 냉전의 종식을 설명하는 데에는 실패하였으나, 탈냉전의 10년간의 평화(1991-2001)와 9·11테러 발생 이후의 국제정치를 설명하는데 새롭게 역량을 집중하고 있으며, 이러한 설명이 국제정치의 기본을 이루는 폭력현상을 기반으로 가장 많은 설명력을 가진다고 보고 있다. 현실주의자들은 냉전의 종식과 세계화, 테러와 같은 인간안보의 등장에도 불구하고 국제정치의 본질을 이루는 기본 논리는 여전히 국가에 의한 폭력의 분산적 소유와, 국가주권에 기반한 무정부상태적 조직원리, 그리고 안보경쟁과 갈등이라고 보고 있다. 니이버의 사상은 자유주의와 사회주의 혹은 구조주의의 견해와의 대립 속에서 형성되어 왔으며, 이러한 점에서 21세기 국제정치를 설명하는데 현실주의가 어떠한 지속적 유용성을 가지고 있는지 보여줄 수 있다고 본다.

둘째, 니이버의 현실주의와 신현실주의의 메타이론적 가정의 차이에 관한 것이다. 20세기 국제정치학의 가장 중요한 사상과 이론 중의 하나인 현실주의는 20세기 중반, 모겐소의 작업을 중심으로 고전적 현실주의와 신현실주의로 나뉘어 있다.⁶ 고전적 현실주의가 국제정치에 관한 규범이론과 설명이론을 모두 고려하여 이론화작업을 수행한데 반하여, 신현실주의는 실증주의 메

5 Hopkins et al.(1997), Hardt and Negri(2000) 등 참조할 것. 이밖에도 경제와 사회 영역의 발전과 통합의 현상에도 불구하고, 여전히 문명과 문화, 그리고 정체성의 충돌은 더욱 거세어져 가고 있으며, 오히려 세계화의 추세 속에 이러한 충돌이 더욱 파괴적으로 표출되리라고 보는 견해도 있다. 서구의 합리주의적 과학문명이 폭력적인 제국주의의 물결을 타고 세계를 지배할 수 있었으나, 서구문명의 한계가 드러나면서 서구문명 자체가 상대화되고, 각 지역의 고유문명의 자기주장이 강해지는 현상에 주목하는 것이다. 문명충돌론이나 구성주의 국제정치이론이 국가와 사회의 분석수준을 넘어선 새로운 문명 혹은 정체성 집단 단위의 국제정치를 논하고 있는 것이다. Hungtington(1997), Wendt(1999) 등을 참조할 것.

6 고전적 현실주의 이론의 주요 쟁점에 관해서는 전재성(1999a; 1999b)과 Nardin and Maple(1992) 등을 참조할 것.

타이론의 영향 하에 설명이론의 체계화에 주된 관심을 집중하였다. 그 결과 세계를 객관적으로 설명하는 데에 신현실주의가 많은 공헌을 한 것이 사실이지만, 정태적이고 문제해결적 이론에 그치는 한계를 보인다는 점에서 많은 비판에 직면하여 왔다.⁷ 반면 고전적 현실주의는 국제정치에 대한 이론적 작업에 관한 비판의식을 중심으로 이론과 실제에 관한 실천적 관심과 지혜를 생산하는데 많은 노력을 기울였다. 니이버의 사상은 국제정치의 실상을 과학적으로 설명하는 데에도 많은 시사점을 가지지만, 국제정치의 변화와 개혁을 위해 규범적 대안을 제시하는데 많은 시사점을 주고 있다.

셋째, 니이버의 현실주의와 신현실주의의 설명이론적 가정과 분석수준의 차이에 관한 것이다. 21세기 현실주의자들의 주장은 주로 2차 대전 이후에 정교화된 현실주의의 이론들에 기반하고 있는 것으로, 우리가 흔히 신현실주의, 혹은 구조주의적 현실주의라고 부르는 일군의 학자들에 의해 개진되고 있다. 이러한 논의는 인간의 본성과 정치집단, 특히 대표적으로 국가의 성격을 중요한 설명이론의 분석단위로 삼고 있는 고전적 현실주의자, 특히 니이버의 관점과 대조적이다. 일례로 케네츠 월츠(Kenneth Waltz)는 그의 저서 『인간, 국가, 전쟁(*Man, the State and War*)』에서 국제정치이론의 분석수준을 인간, 국가, 국제체제의 세 수준으로 나누고, 인간의 행위와 본성의 분석수준에 근거하여 국제정치이론을 수립하는 것에 근본적인 한계가 있음을 논하고 있다. 인간의 본성이란 그 정의상 모든 인간에게 적용되는 것이고 초역사적으로 불변의 것인 바, 특정한 시기에 일어난 특정한 사건을 설명하기에 너무도 정태적인 변수라는 이유에서이다. 즉, “사회적 사건들을 인과적으로 해석하는 데 있어 인간 본성이라는 요소가 중요한 요인처럼 보이지만, 인간 본성을 어떻게 정의하던 간에, 끝없이 다양한 사회적 사건들을 동일한 본성만으로 설명한다는 것은 무리”라는 것이다(Waltz, 1959: 27). 그러면서 “인간이 본성과 상반되는 행동”을 할 수 없고, “세계 역사의 사건들은 이를 만들어 온 인간으로부터 분리되어 생각할 수 없지만” “사회적 형태를 심리학적으로 설명하려고 시도하는 것은 심리학주의의 오류, 즉 집단 현상을 설

명하는 데 있어 개인적 행동의 분석을 무비판적으로 적용하는 오류를 저지르는 것”이라는 지적이다(Waltz, 1959: 27-28). 또한 인간의 본성이 선하다는 니, 악하다는니 하는 논의가 증명되기 어렵고, 그 내용이 무엇인지 알기 어렵다는 점도 지적하고 있다(Waltz, 1959: 39). 그러면서 월츠는 국가차원, 더 나아가 국제정치구조의 차원에서 국제정치를 설명하는 소위 “구조주의적 신현실주의”를 주장하고 있다. 반면, 니이버는 자신의 신학적 통찰을 바탕으로 인간의 본성에 대한 기독교적 현실주의의 견해를 수립하였으며, 이를 바탕으로 국가의 성격, 민주주의론을 발전시켜 국제정치에 대한 포괄적 견해를 보여주고 있다.

결국 니이버의 국제정치사상은 21세기 국제정치가 세계화, 정보화, 민주화, 탈냉전, 테러리즘의 대두, 탈근대와 같은 격변을 겪고 있는 시기에 현실주의가 어떠한 공헌을 할 수 있는지 현실주의 이론의 구성체계를 근본부터 재고찰할 수 있는 계기를 만들어 주고 있으며, 특히 신현실주의와의 관계 속에서 현실주의의 바람직한 사후의 방향에 시사점을 주고 있다. 즉, 실증주의적 메타이론의 전제 하에서 규범적 관심을 주변화하고, 국제구조의 분석단위를 중심으로 하여 인간과 집단본성에 대한 이론화를 도외시하며, 강대국 위주의 규범성을 내재함으로써 정태적이고 문제해결적인 편향성을 갖는 신현실주의에 대해 일정한 교정의 역할을 할 수 있다는 것이다.

본고는 이러한 관심 하에서, 니이버의 국제정치사상의 기초를 이루는 인간 본성론을 살펴본다. 니이버 사상의 핵심 중의 하나는 근대 합리성의 한계에 대한 지적이다. 즉, 인간이 이성을 바탕으로 인식론적, 존재론적 과대희망을 가지는 데에 경계를 보이고 있으며, 인간의 본성이 이성 이외의 정신범주에 의해 규정된다는 데에 예리한 통찰을 보이고 있다. 그 중에서도 니이버는 인간의 자기애가 이성을 넘어선 인간본성의 핵심적 요소라고 본다. 인간이 가지는 자신에 대한 사랑에서 이기주의와 권력지향성, 그리고 자만과 과대한 자기확신이 생겨나며, 이는 인간집단의 정치적 본성을 결정하는 기독교적 원죄라는 것이다. 이러한 본성에 대한 통찰은 월츠의 경우에서와는 대조적으로 정치집단의 성격과 국제정치의 모습, 그리고 향후 인간이 추진해야 할 바람직한 실천의 기초적 이론을 제공하고 있다.

7 신현실주의에 대한 비판에 관해서는 Keohane(1990)을 참조할 것.

다음으로 본고는 인간 집단의 정치적 본성에 관한 니이버의 사상과 국제 정치에 관한 니이버의 현실주의 이론을 고찰한다. 니이버는 자기애라는 인간 본성이 집단에 투사되어 비도덕적 사회를 산출한다고 보았으며, 이러한 비도덕적 사회간의 충돌이 근대적 주권국가간 국제정치의 모습으로 실현될 때의 문제를 근대 국제정치를 파악하는데 핵심적인 과제로 삼았다. 니이버는 전간기와 냉전기의 국제정치에 대한 사실적 분석을 바탕으로, 국제정치의 문제와 향후의 실천의 방향에 대해 논의를 전개하고 있다.

II. 자기애라는 원죄를 가진 인간: 니이버의 인간본성론

니이버의 사상적 편력은 인간으로부터 국제정치에 이르는 단계적 성격을 가지고 있고 이는 니이버의 직업과 활동영역과 밀접한 관련을 지닌다. 우선 니이버가 신학적 인간관을 둘러싼 고민을 하게 된 데에는 목사인 아버지에게서 태어난 가족적 배경과, 이후 신학대학을 거쳐 1915년부터 1928년까지 디트로이트에서 목사로 봉직한 경험이 크게 작용하였다.⁸ 목사로 봉직하는 동안 니이버는 디트로이트의 자동차 산업을 둘러싼 노사간의 대립과 경제공황을 여파를 경험하였고, 이를 통하여 자유주의와 사회주의의 대립, 민주주의 사회의 문제점 등에 관하여 고찰하였다. 1930년대를 통하여 니이버는 마르크스주의 사상의 가능성에 관하여 고민하고, 사회주의 사상에 경도되기도 하였으나, 곧 그 한계점을 비판하게 된다. 제2차 세계대전의 발발과 냉전의 시작

8 니이버는 독일에서 미국으로 이주하여 정착한 구스타프 니이버와 리디아 니이버의 아들로 태어났다. 그의 아버지는 '복음주의 북아메리카 노회' 소속의 목사였으며, 이러한 집안의 배경으로 인해 자연스럽게 목사의 길을 걷게 되었다. 일리노이 주에 있는 자기 교단 소속 엘름허스트대학(1910)과 미주리 주 세인트루이스에 있는 에덴 신학교(1913)를 졸업하였으며, 마지막으로 예일대학교에서 신학을 공부하여 신학사(1914)와 문학석사(1915)학위를 받았다. 이후 1915년에는 '복음주의 시노드'의 목사가 되어 1915년에서 1928년까지 디트로이트에 있는 벨엘 복음주의 목사로 일하면서 목회활동을 하였다. 그리고 1928년 목회사역을 그만두고 뉴욕 시에 있는 유니온 신학교 교수가 되어 1960년 은퇴할 때까지 학계에 몸담아 다양한 지식인 활동을 하였다. 니이버의 동생인 리처드 니이버(Richard Niebuhr) 역시 신정통주의 신학자로서 미국 신학사에 큰 영향을 끼친 인물이다.

을 통하여 니이버는 신학에서 다져진 인간관과 미국 정치사회 비판을 통해 갖게 된 정치사상을 국제정치학의 영역으로 확산하게 된다. 이러한 인간으로부터 국제정치에 이르는 단계적 사상의 발전은 니이버의 국제정치사상의 배경을 돈독히 해주는데 많은 영향을 미쳤으며, 이는 제2차 세계대전 이후 미국에서 발전한 구조주의적 신현실주의와 다른 맥락을 가지게 되는 중요한 이유로 작용한다.

국제정치학에서 인간의 본성에 관한 이론은 논란의 여지가 많다. 국제정치학 이론 전반에서 실증주의의 메타이론이 국제정치학에 도입되고 현실주의 이론 내에서 월츠의 구조주의적 신현실주의가 주류가 된 이후 인간본성론은 인간의 합리적 이기주의자 가정에 맞추어 매몰되어 버리거나, 국제체제 혹은 국제구조의 작동 원리에 비해 변수적 역할이 매우 제한된 분석수준으로 격하되었다. 1980년대 말부터 구성주의의 등장과 더불어 인간의식 차원에 대한 연구가 부활되었으나, 본성과 구성의 문제의식 속에 여전히 명확한 위치가 불분명한 것이 현실이다.⁹

그러나 니이버는 당시까지의 신학적, 과학적 지식을 동원하여 사회와 정치, 국제정치를 설명할 수 있는 인간에 관한 사상과 이론을 정비하고자 노력하였다. 니이버의 사상이 형성되어 가던 1920년대와 1930년대는 제1차 세계대전이 종식되고 자유주의 및 합리주의, 시민사회의 평화운동과 자유주의 신학, 그리고 이상주의적 국제정치철학 등 낙관론이 풍미하였다. 정치에 있어서의 민주주의의 이상과 국제정치에서의 세계정부의 목표는 합리주의, 이상주의 및 자유주의 신학에 의해 지지되고 있었다. 그러나 이 시기는 이러한

9 구조주의적 신현실주의는 인간본성을 상수로 취급하고, 국제적 세력배분구조를 국제 정치의 주요 변수로 여긴다. 탈냉전기에 들어 신현실주의자들은 국가를 합리적 이기주의자로 규정하는 가설을 유지시키는 가운데, 국가의 안보추구욕을 가장 중시한다. 다만 안보추구의 방법에서 공격적 전략과 방어적 전략을 구별하여 공격적 현실주의와 방어적 현실주의로 나눌 뿐이다. 그러나 고전적 현실주의에서는 국가 내부의 인간 본성의 작동, 정치집단의 성격 등의 변수를 고려하며, 이로부터 현상유지세력, 현상변경세력, 특히 정치제국주의적 팽창주의 세력이 등장할 수 있음을 이론화한다. 신현실주의는 결국 21세기 강대국, 특히 미국의 외교정책을 방어적 목적에서 비롯된 공격적 일방주의로 규정하는 규범적 입장을 견지하게 되나, 고전적 현실주의의 입장에서 볼 때, 이는 자국의 절대도덕성에 기반한 팽창주의, 제국주의의 가능성의 합리화논리일 수도 있다. 공격적/방어적 현실주의 논쟁에 관해서는 Mearsheimer(2001) 참조.

낙관론과 동시에, 현실에서는 점차 파시즘, 나치즘, 군국주의, 그리고 경제대공황과 제2차 세계대전의 조짐이 생겨나는 역설과 모순의 시기였다. 니이버는 정치와 종교에 관해 자유주의적·합리주의적 개념이 풍미하고, 사회복음주의(Social Gospel)와 존 듀이(John Dewey)가 대표했던 사회적 자유주의(social liberalism)가 발전하던 시기에 새로운 역설적 흐름을 파악할 수 있는 근본적으로 다른 논리를 수립하고자, 이들에 대한 비판을 가하면서 자신의 사상을 정립하였다.

니이버는 자신의 시대의 사상적 흐름을 서구의 지성사 속에 위치 지으면서, 헤브라이즘과 기독교 전통의 한 흐름과 헬레니즘 및 합리주의의 또 다른 전통을 구분한다. 전자의 전통에 따르면 인간은 육체, 정신, 영혼의 조합이며, 각 부분은 나름대로의 역할을 맡게 되어있다. 특히 영혼은 자아를 초월적 존재와 연결시켜준다는 점에서 독특한 역할을 맡고 있는 것이다. 반면 헬레니즘과 합리주의의 전통에 따르면 인간은 무엇보다 이성적 능력에 의해 규정되며 인간은 그의 비이성적 측면 즉, 감정과 의지와 같은 측면을 제어함으로써 다른 피조물과 구별된다는 것이다.

합리주의에 따르면 인간은 이성을 소유함으로써 모든 비이성적 측면들을 용해시킬 수 있으며 전체적인 일관성을 가질 수 있다. 또한 이성으로 인하여 인간은 타자를 돌보고 인간들 사이의 도덕성을 정초할 수 있다는 것이다. 이성을 소유함으로써 인간은 지성적이 되며 정의로울 수 있고, 특권에 대해 저항하여 공평한 사회를 이룰 수 있다. 합리주의자들은 인간의 지성이 증가됨에 따라 사회적 부정의를 극복할 수 있다고 본다. 인간은 타자의 필요를 이해할 지성적 능력을 결여하기 때문에 이기적이 되기도 하고, 이기적 인간에 대해 자신을 변호할 지적 능력을 결여하여 인간 이기심의 피해자가 되기도 한다는 것이다. 결국 모든 사회적 문제는 지성 혹은 이성의 결여나 오용에서 비롯되는 것으로 합리주의자들은 사회의 부정의가 이성의 발전에 의해 제거될 수 있다고 본다(Niebuhr, 1932: 23). 이성에 기초한 대단한 낙관주의이다.

합리주의가 가장 강력한 힘으로 자리잡게 되는 것은 재론의 여지없이 18세기 계몽주의를 거치면서이고, 계몽주의자들은 ‘이성의 시대’에 들어서면서 중세의 사회부정의 전통, 미신 모두를 극복할 수 있는 힘을 얻게 되었다고

주장하게 된다. 니이버가 보기에 자신의 시대의 자유주의는 계몽주의의 직접적인 상속자이다. 자유주의는 인간이 더욱 고차원의 사회형태로 진보하고 있다는 역사관을 가지고 있으며, 이러한 진보가 진행됨에 따라 개인은 사회에 대한 더욱 강력한 충성심을 가지게 된다고 본다. 자유주의가 인간 역사의 완성을 주장하는 것은 아니지만, 역사의 지속적 과정이 완전성에 접근할 수 있다는 낙관적이고 목적론적인 역사관을 가지고 있는 것이다(David and Good, 1960: 12-3).¹⁰ 역사의 진보를 가능케 하는 힘은 물론 인간의 이성이며, 근대 자유주의는 개인의 자유와 사회정의의 실현, 국제정치의 평화가 이러한 이성에 근거할 수 있다고 본다.¹¹

니이버는 인간의 이성에 의해 계획되고, 추동되는 목적론적 역사관의 허구를 비판하고자 노력하였다. 후에 현실주의의 이상주의 비판의 원조의 모습을 보여주면서, 니이버는 이상주의를 연성 이상주의(soft idealism)와 경성 이상주의(hard utopianism)로 구별하는데, 전자는 자유주의, 후자는 공산주의를 일컫기 위해 사용된 용어이다. 양자 모두 인간의 이성에 의해 역사를 파악하고, 변혁의 계획을 세우며, 실제 역사를 완성에 이끌 수 있다는 낙관론에서 닮아 있다는 니이버의 지적은 설득력이 있다.

자유주의의 내적 구성요소를 니이버는 다음과 같은 여섯 가지로 요약한다. 첫째, 인간사회에서 부정의가 나타나는 것은 무지 때문이며 교육과 보다 높은 수준의 지성이 나타나게 될 것이라는 점; 둘째, 문명은 점진적으로 더욱 도덕적이 되어 가고 있으며, 따라서 점진적 발전의 불가피성이나 효율성을 의심하는 것은 문제가 있다는 점; 셋째, 사회체제나 제도보다 개인이 사회정의를 실현하는데 있어서 더욱 중요하다는 점; 넷째, 사랑, 정의, 선의, 형제애

10 David and Good(1960)은 니이버의 주요 저서를 편집한 판본으로 이 글에서는 니이버의 원저와 편집본을 병행하여 사용한다.

11 인간의 인식론적, 존재론적 합리주의에 대한 비판은 니이버 뿐만 아니라, 카야, 모겐 소 등에게서도 공통으로 나타나는 고전적 현실주의의 일관된 요소이다. 인간의 이성으로 자기이해는 물론, 정치세계, 더 나아가 물리세계에 대한 완전한 이해에 도달하기 어렵다는 인식론적 회의주의와, 인간의 존재범주 중 이성은 다른 비이성적(a-rational) 요소들 중 하나에 불과하다는 존재론적 회의주의가 고전적 현실주의자에게 공통으로 나타나는 가정이다. 이는 인간을 합리적 이기주의자로 보는 신현실주의와 대비된다. Morgenthau(1944; 1946)과 Carr(1964)을 참조할 것.

등에 대한 호소는 결국 효과적이 될 것이라는 점; 다섯째, 선한 본성은 행복을 가져다 줄 것이며, 이러한 사실을 깨닫게 되면 인간의 이기심과 욕심은 극복될 것이라는 점; 여섯째, 전쟁은 어리석은 것이며 전쟁의 어리석음을 깨닫는 자보다도 더욱 어리석은 자들에 의해 전쟁이 발발된다는 점 등이다. 결국 자유주의란 기본적으로 인간에 대한 믿음에 근거한 것으로, 인간의 본성을 교화할 수 있는 이성적 능력에 대한 믿음, 인간의 기본적인 선한 본성에 대한 믿음 등이 자유주의의 핵심적 요소라고 파악한 것이다. “자유주의는 역사에 내재한 힘에 따른 단선적 발전을 믿으며, 인간 역사의 완성을 위해서 인간의 이성을 초월하는 비이성이나 초월적 힘의 도움이 필요하다는 사실을 인정하지 않는다”는 니이버의 언명이 이러한 자유주의의 역사관을 요약하여 표현하고 있다(David and Good, 1960: 15).

니이버는 이상에서 논한 합리주의, 계몽주의, 자유주의에 대해 총체적 비판을 가하면서 자신의 인간관, 사회관, 정치관, 국제정치관 및 역사관을 정립하여 가는데, 그 핵심적인 요소는 인간 이성에 대한 과신을 비판하는 일이다. 니이버는 인간의 이성이 자동적으로 “합당성(reasonableness)”을 산출하거나 정치 정의를 가져올 수 없다고 생각한다. 이성은 “언제나 개인적 혹은 집단적인 생명력의 한 중심과 유기적으로 연결되어 있으며, 따라서 이성이란 하나의 생명력과 다른 생명력의 관계에서 방어와 공격을 위한 무기로 사용되기도 하고, 상충하는 생명력을 조정하는 초월적 힘으로 작용하기도 한다.” 이성은 비이성적인 영혼, 상상력, 혹은 생명력으로부터 논리적으로 추론될 수 있는 논리적 과정이 아니며, 단지 비이성의 근본적인 목적에 봉사할 뿐이다. “합리주의자들은 지성 혹은 이성이 홀로 우리의 도덕적, 정치적 문제들을 해결할 수 있다고 믿는데 이는 잘못된 것이며, 지성은 이익에 의해 타락될 수밖에 없는 것이다(David and Good, 1960: 121-124).”

결국 이성이란 상반되는 명제들 간의 진리값을 결정하는데 있어 무력하며, 이성에만 의지해서는 참과 거짓을 구분하기 어렵다는 것이다. 결국 진리는 비이성의 작용에 의해 결정되기 마련이라는 것인데, 이상과 같은 이성비판으로 니이버는 고대 그리스의 회의주의, 기독교의 교부철학, 흄과 같은 근대적 회의론, 그리고 더 나아가 탈근대의 이성비판론과 연결되는 점점을 가지게

된다(Diggins, 1992). 흄의 논의에서 단적으로 표현되었듯이 “이성은 감정의 노예”의 역할을 할 뿐인 것인데, 니이버는 비이성의 근원적 요소로 생명력을 들고 있으며, 생명력은 영혼, 상상력, 자기이의와 같은 요소에 의해 추동된다고 보았다.¹²

이성이 인간 존재의 한 부분에 불과하고, 그것도 주도적인 요소가 아니며, 인간의 보다 근원적인 이성 이외의 요소들에 의해 좌우된다고 볼 때 인간은 과연 무엇으로 이루어져 있다는 것인가? 니이버는 인간이 에너지와 생명력, 이성, 상상력으로 조합된 ‘생명의 영혼’이라고 보았다(Niebuhr, 1930: 610). 그는 지성의 중요성만을 강조하는 합리주의 인간관을 비판하여, 지성이란 인간 본성의 하나의 요소에 불과하며, 인간 본성의 다른 부분을 압도할 만큼 강력한 것도 아니라고 주장했다. “인간에 대한 성경의 견해에 따르면 인간의 이성과 지성은 인간이 부여받은 독특한 능력의 일부분에 불과하며, 이는 ‘신의 이미지’를 담고 인간자유의 근본적 형태를 보여줄 뿐이다(David and Good, 1960: 71).” 니이버는 오히려 인간의 이성이 다른 능력 전반을 압도하여 비정상적으로 발전할 때, 인간 사회가 닥칠 위험을 경고하고 있다. 그는 “우리의 상상력과 사회적 공감능력이 감당하기에는 너무나 큰 세계를 지성이 창조하고 말았다”고 보고 있으며, 결국 “보편적 갈등과 도덕적 능력상실”을 초래하였다고 본다. 니이버는 이러한 상황을 해결하기 위해 우리에게 필요한 것은 과학적 지식이 아닌 지혜이며, “혼란에 빠지고 당황한 근대인”이 “삶에 있어 새로운 통일성”과 “정열과 확신 및 위대한 전통에 대한 믿음”을 회복하기 위해서는 내성적인 상상력을 증대시킬 수 있는 교육이 불가결함을 주장하고 있다.¹³

이성 비판에 이어 니이버의 인간관이 가지는 특성은 인간 본성이 근원적

12 합리주의, 계몽주의에 대한 철학적 회의주의에 입장은 고전적 현실주의의 회의주의와 연결되고 있다. 이에 관해서는 Hume(1975; 1978), Loriaux(1992)를 참조할 것.

13 인간에 대한 합리주의적 해석을 넘어서려는 니이버의 노력은 20세기 합리주의에 대한 다양한 도전과 비교될 수 있으며, 상호보완적이라고 생각된다. 예를 들어 카알 융(Carl Jung)의 분석심리학에서 말하는 개인의 분화(individuation), 진화생물학에서 논하는 통섭적 인간학, 켄 윌버(Ken Wilber)의 홀아키적(holarchy) 세계관 등이 그러한 논의들이다. 이부영(1998), Wilson(1998), Wilber(2001) 등을 참조할 것.

인 결합을 가지고 있다는 사실이다. 이는 니이버에 있어 기독교적 개념인 원죄(sin)로 표현되는데, 원죄란 인간이 자신의 피조성(creatureliness)을 망각하고, 자신을 역사와 자연의 주체로 그릇 이해하며, 이로 인하여 자기에 대한 사랑과 자신의 이익을 무엇보다도 앞세우는 속성에서 기인하는 것이다. 원죄를 가진 인간은 “근본적이고 무한한 자유를 타고 태어났으며, 이는 건설적일 뿐 아니라 파괴적인 힘으로도 작용할 수 있다.” 인간은 어떠한 힘에 의해서도 제약되지 않는 고로, 자신의 능력을 계발하여 어떠한 역사적, 자연적 상황도 초월할 수 있는 완벽한 이상을 향해 나아갈 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 노력은 하나님에 대한 반란을 꿈꾸게 하고, 이는 원죄의 근원을 구성한다고 본다.¹⁴ 이러한 인간관은 소위 기독교적 현실주의(Christian realism)로 체계화되어 니이버는 인간의 본성에 대한 다음과 같은 특징을 지적하게 된다. 즉, 첫째, 인간은 나약하며, 종속적이며, 유한하고, 자연적 세계의 필연성과 우연성에 제약된다는 점; 둘째, 인간은 자신에게 내재된 악으로 인하여 자신의 종속성, 유한성과 불안함, 그리고 인간의 불안감을 강화시키는 악순환을 인정하고 받아들이기를 거부한다는 점; 셋째, 이에 근거하지만 좀더 낙관적인 가능성을 제시한 항목으로 인간은 ‘신의 형상’이라는 원칙에 근거하여 인간이 자기초월을 이룰 능력을 가지고 있다는 점 등이다. 니이버가 이해한 원죄 개념을 니이버의 언명에 따라 상술해보자면:

원죄란 인간이 자신의 ‘피조성’을 받아들이기를 거부한다는 사실에 의해 이해될 수 있다. 또한 인간은 삶의 전체적 통일체 안의 한 부분에 불과하다는

14 니이버의 기독교적 현실주의는 4세기 로마의 철학자인 성 아우구스티누스의 많은 영향을 받는다. 아우구스티누스는 자신의 <신국>에서 신의 나라와 인간의 나라, 두 나라에 관해 이야기하면서, 비슷한 맥락에서 종교적인 것과 세속적인 것을 비교하는데 이는 니이버의 인간세상에 관한 견해 형성에 많은 영향을 미쳤다. 아우구스티누스에 의하면 “두 개의 사랑이 이 도시들을 생겨나게 했다. 신을 경멸하는 자기에(自己愛)는 지상의 나라를 생겨나게 했고, 자기를 경멸하는 신에 대한 사랑은 천상의 나라를 생겨나게 했다. 전자는 인간의 영광을 추구하고, 후자는 양심의 증거이자 최고의 영광으로서의 신만을 추구한다. 지상의 나라에서 지혜로운 사람들은 육체나 정신 혹은 양자의 쾌락을 육체에서 찾지만 ... 천상의 도시에는 인간의 지혜는 없고 참된 신을 섬기고 거룩한 천사들과 사람들의 공동체에서 보람을 찾는 경건함만이 있는데, 이는 신이 모든 것 안에서 모든 것이 되게 하기 위함이다”(Niebuhr, 1932: 69). 아우구스티누스 신학의 체계 전반에 관해서는 이석우(1995) 참조.

사실을 받아들이길 거부한다. 인간은 자신이 자신 이상인 것처럼 가장한다. 또는 합리주의적이고 신비주의적인 이원론자들처럼, 자신의 원죄가 자신의 진정한 자아가 아닌 한 부분에 내재하는 것처럼 생각하거나, 육체적 필연성의 한 부분에만 내재해 있다고 주장한다. 기독교에 의하면 유한한 인간을 심판하는 것은 무한한 인간이 아니다. 원죄를 가진 인간을 심판하는 것은 영원하고 신성한 하나님이다. 또한 유한한 인간을 구원하는 일도 영원한 인간의 손에 달린 것이 아니다. 인간은 분리될 수 있는 존재가 아니어서 본질적 부분과 비본질적 부분을 나눌 수도 없다. 인간은 자신의 진정한 본질 속에서 모순된 존재이다. 인간의 본질은 자유로운 자기결정능력이며, 인간의 원죄는 이러한 자신의 자유를 잘못 사용하여 파괴를 야기한다는 사실이다(David and Good, 1960: 76).

니이버의 이러한 인간본성론과 원죄관은 인간사회의 본질과 정치세계에 대한 관찰로 이어진다. 니이버는 원죄를 가진 인간들이 실제 세계에서 살아가면서 자기애의 가장 기초적 발현으로 생존욕구를 가진다고 본다. 모든 생물은 생존욕을 가지고 있고 인간도 예외가 아니라는 것이다. 그러나 인간이 흡수적 무정부상태에 빠지지 않고 사회를 이룰 수 있는 이유는 생존욕과 더불어 자기초월의 가능성을 가지고 있기 때문인데, 이 가능성이 어떻게 발현되는가가 인간사회와 정치를 규정한다는 것이다. 생존욕은 인간의 경우, 영적인 요소에 의해 변화된다. 두 가지 상반된 가능성이 존재하는데, 하나는 생존욕의 최고형태가 자신을 희생하는 것이고, 다른 하나는 권력에의 의지로 귀착되는 것이다. 전자의 경우, 인간은 생존하고자 하는 욕구를 넘어서서 삶의 의미를 최대한 실현하고자 하는 욕구를 가지게 된다. 그리고 이러한 의미 실현의 욕구는 자기희생(self-giving)으로 승화된다. 생존욕이 영적으로 승화된 경우이다. 다른 경우는 자신의 생존욕을 완전히 확보하기 위하여 타자에 대한 권력을 극대화시키려는 경우이다. 전자가 빛의 아이들의 최고형태라면, 후자는 어둠의 자식들의 일반적 형태이다. 문제는 후자의 경우, 권력욕을 도덕적으로 설득력 있는 형태로 합리화시킨다는 것이고, 이러한 경우가 인간역사를 통하여 훨씬 더 보편적으로 일어나는 경우라는 점이다. 생존욕구가 자기희생으로 귀결될 것이라는 이상주의자의 견해는 생존욕이 권력욕으로 귀착되는 경우가 훨씬 더 흔하다는 역사의 경험을 도외시한 위험한 결론이라는

것이 니이버의 견해이다(Niebuhr, 1944: 19-22).

III. 비도덕적 인간들의 민주주의 사회: 니이버의 정치사상

다음으로 다룰 주제는 니이버의 사회 및 정치관이다. 앞에서 논의된 인간의 원죄는 단지 하나님과의 관련에서만 나타나는 것이 아니고, 동료 인간들과의 관계에서도 나타난다는 것이 니이버의 생각이다. 이는 국내정치는 물론 국제정치의 기초를 이루는 논리가 된다. 정치적 세계에서 인간 원죄의 도덕적, 사회적 차원은 부정의로 나타난다. “자신을 존재의 중심에 잘못 두고 자만과 권력에의 의지에 빠지는 자이는 필연적으로 다른 존재를 자신의 의지하에 종속시키고 그러면서 다른 존재에게 부정의를 행하게 된다.” 인간의 교만과 자기에 및 자기중심성, 이기주의는 자연적으로 사회에서의 부정의를 심화시키는 방향으로 발전하는 것이다. 더욱 문제가 되는 것은 인간은 통상 자연의 우연성에 좌우되기 때문에, 자신의 안전을 고양시키기 위해 단지 자신의 이익만을 추구하는 것이 아니라, 권력에의 의지를 강화하거나 “권력과 영광”을 향한 열망을 불태우게 된다는 점이다. 그 과정에서 인간은 “단순히 자연적 피조물로서 육체적 생존에만 관심을 가지는 존재임을 넘어서서 위신과 사회적 승인을 추구하는 존재”로 변화하게 된다. 이러한 권력정치의 출현은 자유주의자들이 상정하는 바와는 달리 오히려 이성에 의한 현상으로, 인간은 자연과 역사에서 처할 수 있는 위험을 예견하는 지성을 가짐으로써, 개인적, 집단적 차원에서 권력을 증가시켜 자신의 안전을 추구하게 되는 것이다(David and Good, 1960: 77). “인간의 자기의식이 이성의 산물”이고 보면, “사람들은 스스로를 다른 사람들 및 환경과 관련시켜 바라봄으로써 자기를 의식”하게 되는 것이다. 그리고 “이 자기의식은 생명을 보존하고 연장하려는 충동을 강화시킨다. 동물의 경우에 자기보존본능은 자연이 제공해주는 필요성 이상을 넘어서지 않는다. 동물은 배고프면 죽이고, 위험을 느끼면 싸우거나 달아난다. 반면에 사람의 경우에는 자기보존의 충동들은 쉽게 세력강화에의 욕구로 전환된다”(Niebuhr, 1932: 41).

집단을 이루어 살아가는 인간은 그 속에서 자신의 권력을 강화시키는 동시에, 동맹을 형성하고, 서열을 설정하여 자신의 안전과 세력을 강화하기에 이른다. 니이버는 “모든 사회집단이 제국주의적 야심을 발전시키는 경향이 있다”고 본다. 그리고 “이 야심은 그 집단의 지도자들과 특권계급의 탐욕에 의해 가중되기는 하지만, 그렇다고 그것이 유일한 원인은 아니다. 모든 집단은 개인과 마찬가지로, 생존의 본능에 뿌리를 두면서 동시에 그것을 넘어서려고 하는 팽창적인 욕망을 갖고 있다. 삶에의 의지는 권력에의 의지로 전환된다”는 것이다(Niebuhr, 1932: 18).¹⁵

그렇다면 자기에에 기반하여 적대적인 자연과 타인들 속에서 자신의 생존과 안전을 도모하기 위해 권력정치의 와중에 놓여 있는 인간 집단이 과연 어떻게 정의로운, 혹은 최소한의 질서를 가진 사회를 형성할 수 있는가? 니이버는 인간이 모두 원죄를 가진 존재이기 때문에 일정 정도의 강제를 통해서, 그리고 동시에 강제와 독재에 대한 저항을 통해서만 사회정의를 가질 수 있다고 보았다. 인간은 모두 이기적이고 자기에에 의해 추동되며, 자만의 죄를 저지르고 있기 때문에 순수히 자발적인 기초에 근거하여 대규모의 협동을 이루는 것이 근본적으로 불가능하다는 것이다(David and Good, 1960: 182). 이러한 견해는 자유주의자들의 낙관론에 배치되는 것으로서, 자유주의자들은 인간이 합리적으로 자신의 이익과 타인의 이익을 조정하고, 결국 이익의 조화를 통해 사회정의를 실현할 수 있다고 본다. 그러나 니이버가 보기에 인간은 상상력의 부족으로 인하여 동료인들의 이해를 자신의 이해 속에 포괄하여 이해하고, 실행하지 못하며, 결국 정치는 이해관계의 충돌을 막기 위해 강제

15 신학자 니이버는 물론 개인적 차원에서 인간만이 “온전히 자기의식적인” 존재라고 주장하면서, “자기초월”의 능력을 갖추었다는 점을 인정한다. 그리고 이러한 능력을 고양시키고 실현하는데 있어서 종교의 영향이 중요함을 강조하고 있다. 즉, “만일 이 기심의 인정이 그것의 힘을 완화시키거나 사회에서 그것의 반사회적 영향을 감소시키기 위한 전제조건이라면, 종교는 인간의 사회화에 중요한 영향을 줄 것이다. 왜냐하면 종교는 회개하는 정신을 높이 평가하고 전파하기 때문이다. 종교인들은 스스로를 전지전능한 하나님의 눈길 아래 있다고 생각하기 때문에 그리고 또 자신의 작은 의지를 거룩하고 전능한 의지와 병합시키기 때문에 자기중심의 생활에 대해 수치심을 느낀다”(Niebuhr, 1932: 51). 그러나 니이버는 이러한 개인적인 노력이 국가의 정치상황이나, 국가간 국제정치에서도 적용될 수 있는지에 대해서는 회의적인 견해를 보이고 있다.

와 권력에 관한 것으로 귀결되고 만다. “인간의 정신과 상상력은 많은 한계와 제약을 받고 있다는 사실, 그리고 인간은 개인적인 이해관계를 초월하여 동료 인간들의 이익을 충분히 자신의 것처럼 생각하는 것이 불가능하다는 사실들로 인하여, 우리는 사회통합을 유지하기 위해서 불가피하게 강제력을 사용하게 된다”는 것이다(Niebuhr, 1932: 6).

니이버는 자신의 의지와 이익을 최우선으로 하고 이를 통제할 상위의 법, 도덕을 인정하지 않는 도덕적 회의주의자(moral cynics)인 “어둠의 자식들”과 개인의 이익을 상위의 법의 통제 하에 두려고 하는 “빛의 자식들”을 구별하여 논하고 있다. 어둠의 자식들은 인간의 본성과 이기심을 적절히 이해하고 있으므로 사악하지만 지혜롭고, 빛의 자식들은 이상주의적 사고에 사로잡혀 이익보다 보편적 도덕률을 상위에 두므로 덕스럽지만, 어리석다. 빛의 자식들은 손쉽게 사회적 무질서를 극복하고 민주주의적 문명을 가질 수 있다고 상정한다. 국가적으로나 국제적으로도 마찬가지이다. 빛의 자식들은 인간 본성에 대하여 너무나 순진하고 이상적인 견해를 가지고 있다. 세속적 자식들이나 종교적 자식들 모두 마찬가지이다. 세속적인 빛의 자식들은 사익을 초월할 수 있는 인간들의 능력을 믿는 나머지, 그렇게 믿는 자신들 사이에서도 이익관계가 생겨나고, 지배할 수 있다는 사실을 인식하지 못한다. 종교적 빛의 자식들은 원죄에 관한 기독교이론을 인정하지 않고, 보편적인 가톨릭적 이상세계가 건설될 수 있다고 주장한다. 결국 빛의 자식들은 착하고, 초월적인 본성을 가지고 있는 인간들의 관계에서 왜 그리도 사악한 정치체제와 독재로 귀결되는지 설명할 수 없다(Niebuhr, 1944: 19-22).

니이버는 앞에서 논한 빛의 자식들의 논의의 대표적인 한 예로 아담 스미스를 들어 자유주의와 마르크스주의를 비판하고 있다. 우리가 잘 아는 것처럼 스미스는 개인의 사욕추구를 인정하고, 복수의 개인이 사욕을 추구하더라도 결국 사회적 차원에서는 보이지 않는 손에 의해 공익이 증진된다고 보았다. 단지 한 사회에서의 공익이 아니라, 인류전체의, 국제사회의 공익이 증진된다고 보았다. 물론 보편적 도덕론에 입각하여 개인의 도덕률의 필요성을 무시한 것은 아니다. 사욕추구와 도덕률을 같이 논하면서도, 궁극적으로는 사욕추구의 행위가 집단의 공익증진에 배치되지 않는다는 사실을 강조한 것

이다. 어둠의 자식들은 빛의 자식들의 논리를 역으로 이용한다. 스미스가 논한 이익조화설은 어둠의 자식들에 의해 자본주의 착취이데올로기로 전환된다. 사욕추구의 권리를 인정하는 순간, 스미스가 말한 도덕적 함의는 박탈되고, 무한정한 자본의 확장욕구가 전면에 들어선다. 개인이 자신의 자본을 확대하는 것이 도덕적으로 정당하다는 이데올로기가 자리잡는 것이다(Niebuhr, 1944: 24-26).

경제중심의 논리를 이야기하는 빛의 자식들과 별도로, 정치적 자유주의 역시 빛의 자식들의 논리이다. 자유주의자는 개인의 이익을 인정하면서도, 보편적 이익이 증진될 가능성을 논한다. 개인이 이성을 소유하고 있으므로, 진정한 개인의 이익이 공동체의 이익과 상통한다는 점을 알고 있다고 보는 것이 자유주의이다. 또는 개인이 자기보존의 욕구를 추구하면서 공동체의 이익에 배치되는 행동을 할 수는 있으나, 점차 “자연상태의 불편함”을 깨닫게 되면서 정부를 구성하고, 정부를 통해 개인의 이익과 공동체의 이익을 조화시키는 법을 터득하게 된다고 본다. 이것이 정치적 자유주의이고, 니이버는 존 로크를 대표적인 예로 들고 있다.

벤담과 같은 공리주의 역시 빛의 자식들의 논조를 답습하고 있다. 더 나아가 정치적 자유방임주의의 모습으로까지 발전하여 개인의 사익추구를 용납할 뿐 아니라 인류가 합리성을 구현하는 진보적 역사발전의 노정을 따르고 있다는 낙관론을 펴고 있다. 이러한 낙관론은 니이버가 말하는 바, “민주주의적 이상주의(democratic idealism)”으로 이어지는데, 이는 정치적 차원에서 개인의 이기주의가 자연스럽게 공동체의 이익으로 이어질 것이며, 이러한 과정은 합리성에 기반하고 있다는 가정에 기반하고 있다.

니이버의 논의 중 혜안을 주는 것은 마르크스주의 역시 자유주의와 마찬가지로 빛의 자식들의 논리라는 주장이다. 마르크스와 레닌은 역사가 계급투쟁으로 점철되어 발전한다는 과학적 분석을 시도한 것은 좋았으나, 자본주의 계급혁명 이후에는 폭력을 사용할 필요성, 개인들 간의 이익갈등이 존재하지 않을 가능성 등을 순진하게 상정했다는 점에서 여전히 우매함을 가진다고 보았다. 자유주의가 자유방임에 의한 이상사회를 꿈꾸었듯이, 마르크스주의는 계급투쟁과 혁명에 의한 이상사회를 꿈꾸었다는 것이다(Niebuhr, 1944:

31-33).

물론 니이버는 자기애뿐만 아니라 타자와 신을 사랑할 수 있는 인간의 능력을 인정하고 있다. “사랑의 정신은 사회적 투쟁의 차원을 넘어서서 사람들을 한데 이어주는 공통된 약점과 정서에 대해 상당한 이해를 갖고 있다”는 것이다. 그러나 “사랑의 정신도 역시 억제와 강제력이라는 수단을 사용할 수밖에 없다. 왜냐하면 이런 수단들을 통해 저항자의 도덕적 능력에 대한 신뢰가 표현되고, 또 이런 능력을 줄이기보다는 확대하는 방향으로 고무되고 격려되기 때문이다. 하지만 이렇게 될 경우 강제력이라는 수단의 사용 자체에 의해 드러난 도덕적 불신감을 은폐할 수 없다. 따라서 순수하게 개인적인 도덕과 적당한 정치적 전략 사이에는 여전히 일정한 갈등과 대립이 남아 있게 된다”(Niebuhr, 1932: 272-273). 결국 가능태로 존재하는 이타성과 사랑의 능력은 인간들의 사회에서 명확한 한계를 가지고서만 발휘될 수 있다는 결론이다. 따라서 아우구스티누스를 따라 니이버도 “원죄의 세계에서 정의를 수립하는 것은 정치질서의 비극적인 임무가 된다”고 보고, “법 없이 정의가 바로 선 적이 없으며, 모든 사회적 평형의 안정을 위해 법이 반드시 필요하다”는 것이다(David and Good, 1960: 180).¹⁶

이러한 상황에서 니이버는 어떠한 정치질서가 가장 바람직한 질서라고 보았을까? 그는 민주주의가 인간이 가질 수 있는 가장 바람직한 정치체제라고 보았다. 즉, 민주주의는 “경쟁하는 집단간의 이해를 조정하고 균형을 잡는 문제에 가장 좋은 정치적 해답”을 제공할 수 있다는 것이다. 민주주의는 개방적인 정치체제로서 “모든 문화적 견해를 비판적으로 볼 수 있는 지속적이고 유용한 방법을 제시하며, 다양한 사회적 문화적 생명력 간에 자발적 조화를 이룰 수 있는 방법을 제공한다”(David and Good, 1960: 183). 그렇다면 이러한 민주주의를 가능케 하는 요소는 무엇인가? 우선 니이버는 민주주의를 정당화하는 그릇된 견해로서 자유주의를 들어 공박하고 있다. 자유주의는 “인간의 본성과 역사에 대해 과도하게 낙관적” 견해를 가지고 있으며, 합리

16 그러나 Loriaux(1992)는 아우구스티누스가 근본적인 해결책으로 인간 외부로부터의 힘, 특히 신의 은총(God's grace)에 궁극적으로 의존하는 반면, 니이버는 기독교적 현실주의의 입장에서 실천을 중시하였다는 점을 지적하고 있다.

적 행위자 사이의 이익조화에 대해 믿음을 가지고 있다는 것이다. 니이버는 자유주의와는 사뭇 다른 근거를 들어 민주주의가 왜 바람직한지를 기독교적 현실주의의 입장에서 서술하고 있다.

근대 민주주의는 보다 현실주의적인 철학적 종교적 기반을 필요로 하고 있는데, 이를 통해 위협을 예측하고 이해할 수 있을 뿐 아니라, 보다 설득력 있는 정당화 논리를 제공할 수 있다. 정의를 향한 인간의 능력으로 인해 민주주의가 가능하게 되지만, 부정의를 향한 인간의 습성으로 인하여 인간은 민주주의를 필요로 하기도 하는 것이다(David and Good, 1960: 186).

인간이 사익을 초월할 능력을 갖추고 있다고 지나치게 확신한다면 그것은 오류이다. 물론 인간에게 그러한 능력이 있다. 그렇지 않다면 인간들 사이의 어떠한 사회적 조화도 불가능할 것이다. 또한 민주주의적으로 그러한 조화를 이루어내는 것도 생각할 수 없는 일일 것이다. 그러나 이러한 능력을 갖춘 개인도 개인의 이익을 추구하며, 이익에 대한 생각에 구속될 수밖에 없다. 이러한 이기주의를 가지고 있는 상황에서 때때로 자신이 추구한다고 고백했던 고귀한 이상과 가치와 모순되는 상황에 부딪힐 수밖에 없다(Niebuhr, 1944: 39-40).

이렇게 볼 때, 민주주의, 혹은 정의로운 사회질서란 “관리되고 있는 무정부상태(managed anarchy)”를 의미하는 것이다. 민주주의는 자유주의자들이 상상했던 것처럼 합리적 인간들 사이의 협조와 타협의 길을 열어서 존재하고 발전하는 것이 아니라, 인간의 권력의지와 이기성에 대해 상호간에 견제와 균형을 허용하기 때문에 그나마 가장 성공적인 정치체제라는 것이다. 민주주의는 국내 세력들 간의 세력균형 혹은 평형점으로 인해 형성되며, “한 측에 의한 다른 측의 지배가 힘과 생명력의 평형에 의해 불가능하게 될 때, 그리하여 약자가 강자에 의해 노예화되지 않을 때” 성립될 수 있는 것이다(David and Good, 1960: 108).¹⁷

17 니이버는 이를 비유적으로 다음과 같이 표현하고 있다. “민주주의적 문명을 보존하기 위해서는 뱀의 지혜와 비둘기의 순진무구함이 필요하다. 빛의 자식들은 어둠의 자식들의 지혜로 무장되어야 하나, 이들의 사악함에서는 벗어나 있어야 한다. 빛의 자식들은 인간사회에서 이기심의 힘을 깨닫되, 이를 도덕적으로 정당화해서는 안 된다.

따라서 민주주의 사회 속에서의 각 세력간 세력균형과 질서, 정의는 잠정적이고, 불완전하며, 취약한 것이다. 그럼에도 불구하고 니이버는 인간의 본성과 인간의 역사에 비추어 볼 때, 민주주의가 역사적으로 증명된 가장 나은 제도이며, “자유로운 사회에서보다 다양한 인간의 정신을 해방시켜 줄 수 있는 더 나은 길은 없다”고 보는 것이다(David and Good, 1960: 184).

IV. 비도덕적 국가 간의 국제정치와 실천지를 향한 희망: 니이버의 국제정치사상

자기애와 이기심, 자기보존과 안전을 위한 권력욕, 그리고 이익의 아슬아슬한 균형점에서 존재하는 사회정의와 민주주의에서의 인간의 정치적 본질은 이들 인간집단들 간의 관계에 그대로 투영된다. 그리고 이것이 니이버의 기독교적 현실주의 국제정치사상의 기반이 된다. 인간은 자신이 속해 있는 정치집단, 혹은 국가가 다른 정치집단이나 타국과 대립하여 있을 때, 자신의 이익을 국가가 대변하고 확장시켜 줄 것이라는 희망 하에, 자신의 이기성을 과감하게 버리는 특징을 가진다. 즉, 개인적인 이기심과 자기애를 국가에 투사시키고, 책임을 떠넘김으로써, 개인의 생활세계에서, 그리고 국가에 대한 개인의 충성심에서, 자기애와 다른 이타적이고 희생적인 행위를 할 수 있다고 니이버는 보았다.¹⁸ 그의 저서명에서 나타난 바와 같이 소위 “도덕적 인간과 비도덕적 사회”의 관계이다.

우선 니이버는 “가족의 범위를 넘어서는 큰 사회집단들, 즉 공동체, 계급, 인종, 민족 등은 사람들에게 자기부정과 자기확대의 이중적인 기회를 제공한다”고 본다. 보통 개인은 집단에 속하면서 자신의 이익보다는 집단의 이익을 위해 행위하며 심지어는 생명을 버리는 경우까지 있다. 그렇다면 집단 속에

지혜를 가지고 개인적이거나 집단의 이기심을 적절히 이용하고, 통제하고 제한해서 공동체를 위한 결과를 가져오도록 해야 하는 것이다(Niebuhr, 1944: 41).”

18 반면, 이러한 책임을 가진 집단의 지도자는 베버의 구분에 따르면 심정윤리(Gesinnungsethik)보다 책임윤리(Verantwortungsethik)를 중시하게 되는 결과를 가져온다. Smith(1986)를 참조.

서 개인의 자기애와 이기심은 극복되는 것인가? 니이버는 “애국심이란 보다 저급한 충성심이나 지역적 충성과 비교해볼 때, 높은 형태의 이타주의”라는 것은 인정하지만 “그것은 절대적 전망에서 보면 한갓 이기주의의 또 다른 형태에 지나지 않는다”고 논한다(Niebuhr, 1932: 47-48). 인간은 자신의 개인적 이기심과 자기애를 국가에 투사함으로써 개인적 생활세계에서의 이타심과 희생정신을 실현하지만, 국가는 개인에게 위임받은 이기심을 집단적, 전체적으로 실현하기 위해 오히려 개인들보다도 더욱 강력한 이기성과 권력 추구성을 가질 수밖에 없다는 것이다. 니이버는 따라서 “가장 높은 수준의 종교적 선의지를 가진 개인들로 이루어진 국가도 다른 국가와의 관계에서는 사랑을 실천하지 못한다”고 판단한다. “실사 다른 이유가 없더라도 사정은 마찬가지이다. 왜냐하면 한 국가에 속한 개인들은 순수한 자애심을 자아낼 수 있을 정도로 다른 국가의 개인들의 입장에 자신을 놓고 생각할 수 없기 때문이다. 게다가 그들의 선의지는 자신들의 나라에 대한 충성이라는 여과를 거쳐 국가의 이기주의를 확대하는 경향까지 생겨난다(Niebuhr, 1932: 75).”¹⁹

그렇다면 ‘비도덕적 사회’ 간의 관계, 니이버가 경험한 20세기 국제정치에서 주권을 소유한 주권국가라는 ‘비도덕적 사회’ 간의 관계는 어떠한 특징을 가지고 전개되는가? 니이버는 이러한 상황에서 “국가의 자기보존 충동으로 인해 국내 평화는 신속히 이루어지지만, 불필요한 대외전쟁이 조장된다”고 본다. 예를 들어 “국가가 말하는 평화는, 이러한 평화를 저해함으로써만 제거될 수 있는 사회적 불의와 결부되어 있다. 그리고 이러한 사회적 불의는 국제적 분쟁을 촉발시키는 경향이 있다. 따라서 국가에의 복종은 계급투쟁보다 국제적 분쟁을 선호한다는 뜻이 된다”(Niebuhr, 1932: 229). 결국 국가간 관계는 이기적 집단들 간의 권력투쟁이며, 국가와 소속원들은 힘을 증대시켜 국가간 관계를 주도하기 위해 노력한다.

이러한 상황에서 “평화란 힘에 의해 획득되기 때문에 항상 불안정하고 정의롭지 못하다. 힘을 가진 계급들이 한 나라를 조직하는 것과 마찬가지로 국

19 니이버는 말년에 ‘도덕적 인간과 비도덕적 사회(Moral Man and Immoral Society)’라는 저서제목에 ‘비도덕적 인간과 더욱 비도덕적 사회(Immoral Man and More Immoral Society)’라고 했어야 했다는 말을 남긴 바 있다. 이는 인간의 도덕성에 대해 더욱 회의적인 견해를 밝힌 말로 이해된다.

제사회를 조직하는 것도 바로 힘을 가진 나라들이다. ... 평화는 상충하는 이해관계의 조정에 의해서 부분적으로 달성되는 경우가 전혀 없는 것은 아니지만, 그것도 서로의 권리들에 대한 도덕적이고 합리적인 조정에 의해서는 결코 이루어지지 않는다. 따라서 이러한 평화는 스스로 너무 약하다고 느끼기 때문에 도저히 강대국에 도전할 수 없다고 느끼는 나라들이 앞으로 강대국에 도전할 만큼 강해졌다고 느끼게 되면 더 이상 유지될 수 없다”(Niebuhr, 1932: 19).

국제정치의 본질에 관한 이러한 니이버의 사상은 21세기 초 다양한 현실주의 이론들의 이론적 과정과 상당한 부분에서 차이를 보인다. 우선 존재론적 차원에서, 니이버는 국제관계의 본질을 규정하는 존재범주로서 인간, 사회, 국가의 범주를 중시하고, 여기서 파생되어 나오는 국제관계의 본성을 논하고 있다. 반면, 구조주의적 신현실주의는 대부분 국제적 세력배분구조만을 유의미한 변수로 인정하며, 다른 차원의 변수적 가치를 인정하는데 주저한다. 둘째, 니이버는 각 수준에서 이성을 비롯한 다양한 정신범주의 가치를 중시하나, 실증주의적 메타이론에 기반한 신현실주의는 비이성 범주를 이론화과정에서 주변화한다. 셋째, 자기애와 권력욕의 집단적 투사와, 비도덕적 사회간의 관계에서 국가의 팽창과 확대의 동기를 인정하는 니이버는, 국가를 기본적으로 안보추구자(security maximizer)로 보는 공격적·방어적 현실주의의 기본가정에 중대한 도전을 가하고 있다. 넷째, 인식론적으로 니이버는 신현실주의의 실증주의와 합리주의적 낙관론을 비판하고, 역사와 이해의 방법에 의한 국제정치의 인식을 강조한다. 그리고 이러한 인식론은 역사를 봄에 있어서 완전지에 도달하려는 그릇된 희망을 버리고 실천에 있어서의 신중함으로 인간지식의 한계를 극복하려는 규범적 노력으로 이어진다. 바로 설명이론과 규범이론의 내재적 연결성을 주장하는 것이 다섯 번째 특징이라고 볼 수 있다.

그렇다면 인간의 본성에 대한 고찰에서 시작하여, 인간 집단의 본성에 관한 정치철학을 거쳐, 국제정치에 대한 현실주의적 견해에 도달한 니이버의 처방은 무엇인가? 신학자로서 니이버는 인간이 자기애에 대한 사랑을 초월하여, 타인과 신에 대한 사랑을 고양할 무한한 자유와 능력이 있음을, 그리고

이러한 과정이 신의 은총에 의해 완성될 수 있음을 논하고 있기는 하다. 그러나 보다 현실적인 가능성으로서 니이버는 인간과 국가가 자신의 원죄성과 피조성을 철저히 깨달아, 자유주의적 이상주의나 낙관론을 버리는 한편, 자신은 옳고 타인은 그르다는, 자기애의 발현인 자기확신(self-righteousness)을 경계하기를 충고하고 있다.

니이버에 따르면 기독교인은 적절한 기독교적 정치윤리를 만드는 일이 단순히 정치문제에 대해 가장 이상적이고 가능한 해결책을 개념적으로 제시하는 일이 의해서 가능하지 않다는 사실을 알고 있거나, 알아야만 한다고 본다. 인간은 겸손을 가지고 이상적 가능성뿐 아니라 인간 본성의 현실을 직시해야 하는 것이다. 니이버는 각자가 모든 역사적 상황에서 비타협적인 요소들이 타국의 원죄, 혹은 정치가들의 어리석음에 의해서만 비롯되었다고 생각하는 방식을 경계하며, 인간의 집단적 행위는 본래 개인적 행위보다 훨씬 더 이기적이므로 평화롭고 정의로운 인간사회를 실현하는 일은 매우 어렵다는 점을 강조한다(David and Good, 1960: 246).

니이버는 인간의 역사를 설명함에 있어 역설(irony)의 개념을 제시함으로써 국제정치에서의 자기중심성과 도덕적 무오성에 대한 확신이 가지는 위험을 경계한다. 인간은 자기애와 원죄성을 깨닫고 이를 극복하고자 하는 자기 초월성을 가진다는 점에서 다른 동물과 구별되며, 바로 이러한 점이 국제정치에서의 평화를 가져올 수 있다는 사실을 알고 있다. 그러나 이러한 초월성을 지나치게 확신하고, 자기중심적 무오성을 확장하여 과신하고 행동하다 보면, 그야말로 파괴적인 결과를 가져올 수밖에 없다는 것이다. 바로 덕이 악으로 전환되는 순간이며, 초월이 타락으로 이어지는 순간이다.

니이버는 역사상 과도한 자기확신으로 역설적 몰락의 길을 걸은 국제정치의 역사를 제시하는 한편, 냉전기 미국의 외교정책이 공산권에 대한 과도한 자기확신에 기반하고 있다는 점을 지속적으로 비판하고 있다. 니이버는 미국이 자국의 이익에 대한 생각 없이 세계 속에서 현재의 책임을 지리라고 희망하는 것은 어리석은 일이며, 또한 국가이익이 언제나 협소하게 정의되어 우리가 하는 일의 덕목이 타락된다는 사실을 부정하는 것도 똑같이 어리석은 일이라고 주장한다. 즉, 모든 정치적 수단에 덕목을 평가함에 있어서 순수한

흑백논리를 사용할 수는 없다는 것이다(David and Good, 1960: 282). 니이버는 “역사를 볼 때 모든 정치적 정의와 질서는 자기이익을 넘어서는 선과 미덕의 여분을 가진 사람 혹은 국가에 의해서 성취된다. 그러나 그들 역시 이러한 행동을 부분적으로 가능케 하는 동기가 이익이라는 사실을 부정해서는 안 된다. 그렇지 않으면 여분의 덕목도 악으로 변화하게 될 것이기 때문이다”라고 정리하고 있다(David and Good, 1960: 282).²⁰

결국 국제정치에서 우리가 추구할 수 있는 최대의 성과는 인간으로 이루어진 비도덕적 사회의 이기성을 상호적으로 인정하고, 타자가 타자의 이익을 추구할 권리를 인정한 상태에서 나의 이익을 조정하는 신중하고, 자기규제적인 실천지(實踐智)라는 것이 니이버의 기독교적 현실주의의 권리이다. 인간이 다른 동물과는 달리 초월의 계기를 가지며 평화를 희망할 있다는 점에서는 기독교적 구원의 가능성을 인정하지만, 역시 기독교적 원죄론에 입각하여 신의 은총에 매달리기보다 인간의 실천지적 능력에 의존하여 세속에서의 평화를 추구해야 한다는 점에서 니이버의 사상은 현실주의적이다. 이는 최선을 추구하기보다는 차악을 택하라는 모겐소의 결론이나, 이상향주의(utopianism)를 추구하다 최악으로 떨어질 것이라는 카아의 경계와 일맥상통하는 고전적 현실주의의 가정이다. 니이버는 “앞으로 다가올 수세기에 대한 집단적 인간의 근본 관심은 강제가 없이 완전한 평화와 정의로 충만된 이상적 사회의 건설에 있는 것이 아니라, 충분한 정의는 있되 그의 공동작업이 전적으로 재앙에 빠지지 않도록 강제력이 충분히 비폭력적으로 되는 그런 사회의 건설에 있다”는 말로 국제정치의 규범적 기초를 제공하고자 하고 있다(Niebuhr,

20 이는 달리 말하면, 인간의 이기주의를 불가피한 것으로 인정할 수밖에 없으나, 자기중심적 이기주의는 반드시 경계하여야 한다는 것이다. 이를 윤리학 이론의 이기주의 이론에 따라 정리해보면 다음과 같다. 무엇보다, 자기중심주의와 이기주의를 구별하는 것이 중요한데, 자기중심주의를 공리화하면, “한 행위가 도덕적으로 옳을 필요충분조건은, 나에게 고통에 대한 최고의 쾌락값을 산출하는 다른 어떤 대안이 없는 경우이다”라고 볼 수 있다. 이는 나는 물론 나 이외에 다른 사람이 행위할 때에도 그들은 나의 쾌락을 극대화하도록 노력해야 한다는 것을 의미하는 대단히 자기중심적 사고이다. 반면 이기주의를 공리화하면, “한 행위가 도덕적으로 옳을 필요충분조건은, ... 에게 고통에 대한 최고의 쾌락값을 산출하는 어떤 대안이 없는 경우이다”라는 것으로 모든 사람은 이기적이라는 전제하에 각자가 자신의 이익을 추구할 권리를 인정하는 것이다. 상호적 이기주의에 대한 인정이 협력과 안정으로 가는 가능성을 열어주는 것이다. Feldman(1978: 134-135) 참조.

1932: 22).

V. 결론: 21세기에 주는 니이버 사상의 의미

니이버는 인간이성과 자연과학의 발전에 대한 믿음을 바탕으로 사회와 국제정치에 대해 낙관적 견해를 견지한 근대주의 신학과, 이에 반대하여 인간이성의 한계를 강조하고 성경의 무오류성과 축자적 해석을 강조한 근본주의 신학 사이에서 균형잡힌 시각을 가지고자 노력하였다. 니이버는 인간이 이성적 존재라는 점을 부인하지 않지만, 이성을 추동하고 인간 행동의 동기를 제공하는 근본은 이성을 넘어서 인간 존재 전체의 차원이며, 이 차원은 자기애, 감정, 의지, 영혼, 생명력(vitality) 등의 요소들에 의해 결정된다고 보았다. 더욱 핵심적인 것은 이러한 인간본성이 기독교적 원죄의 요소를 가지고 있다는 점이다. 이는 인간의 자기초월을 심각하게 제한하는 요소로서, 말 그대로 본성적, 생래적 차원의 것이므로, 인간의 존재를 향구히 구속하는 요소인 것이다. 니이버에게 많은 영향을 미친 성 아우구스티누스나 근본주의 신학은 은총과 같은 외부로부터의 힘에 의존해서만 자기초월을 이룰 수 있다고 본다. 니이버 역시 이러한 외부의 신적인 힘을 긍정하지만, 니이버에게 다급한 것은 인간의 세계에서 어떻게 평화와 협력을 유지하며, 야만적 폭력의 행사를 막을 수 있는가 하는 점이었다. 니이버는 지나친 낙관주의가 가져올 수 있는 파괴적 효과를 경계하며, 이를 국내정치와 국제정치 차원에서 설명하고 분석하였다.

니이버는 민주주의와 기독교적 구원의 두 가지 길의 상보성을 인정하였다. 민주주의야말로 인간의 상호협력과 자기초월을 도울 수 있는 긍정적인 정치체제로 간주한 것이다. 그러나 민주주의가 바람직한 것은 사회를 이루고 있는 개인들의 합리적 판단이나, 보이지 않는 손에 의해 작동되는 사회적 차원의 합리적 기제 때문이 아니다. 이는 원죄적 인간이 스스로의 무오성을 확신하여 자만과 자기애를 극대화시키는 것을 방지하는 기제를 민주주의 사회가 가지고 있기 때문이다. 즉, 개인들, 혹은 집단들 간의 세력균형이 자유롭게

작동하도록 보장하는 체제가 민주주의이며, 민주주의란 이런 면에서 관리되는 무정부상태인 것이다. 인간이 자신의 합리성과 사회적 제도에 대해 지나친 확신을 하게 될 때, 자유주의와 공산주의가 빠질 수 있는 지나친 낙관주의의 위험에 봉착하게 되는 것이다.

하나의 사회가 견제와 균형 속에 민주주의적으로 작동할 때, 이러한 사회는 매우 강력해질 수 있다. 강력한 사회는 자신의 체제에 대해 과도한 확신을 가지게 하며, 이러한 과도한 확신은 인간집단들, 특히 폭력을 소유하고 있는 정치집단들 사이의 관계를 위험에 빠트리게 한다는 것이 니이버의 생각이다. 전간기의 공산주의, 파시즘의 발흥과 냉전기 미국과 소련의 대립을 목격하면서, 니이버는 민주주의와 공산주의 사회 모두 자신의 사회체제의 무오성과 도덕성에 과도한 확신을 가질 때, 이들 국가 간의 국제정치적 관계가 긴장되고, 대립적일 수밖에 없다는 사실을 지속적으로 경계하였다. 특히 미국의 외교정책에 관하여 비판하면서 미국이 자신의 민주주의체제에 대해 지나친 확신을 가지고, 신중하고 경계하는 실천지, 혹은 프루덴스를 상실할 경우, 이는 결국 미국의 약화는 물론, 세계의 불안을 가져올 요소라는 점을 지적하였다. 덕이 악으로 변화하고, 도덕이 비도덕성으로 변화할 수밖에 없도록 작동하는 인간의 지나친 자기확신이야말로 역사의 아이러니를 가져오는 가장 중요한 요소라는 것이다.

이러한 니이버의 사상은 이론적, 실천적으로 많은 함의를 가진다고 보는 것이 본 논문의 결론이다. 니이버는 자유주의, 구조주의와 같은 21세기 현재의 국제정치이론에 대해 근본적인 비판을 제기하며, 세계화되는 시대의 국제정치실명에 총체적인 현실주의적 관점을 제공하고 있다. 뿐만 아니라 인간의 본성과 사회집단의 성격이라는 변수를 주변화하고 국제체제의 구조에만 초점을 맞추는 구조주의적 현실주의와, 합리성 변수에만 주목하는 실증주의적 신현실주의를 같이 비판함으로써, 인간과 사회와 함께 작동하는 국제체제의 성격에 대한 관심을 환기하고 있다. 실천적으로 니이버는 인간의 변화, 반성, 민주주의의 작동원리에 대한 재고, 그리고 외교정책 수립과정과 국제정치의 운영에 대해 많은 시사점을 주고 있다. 인간이 개인적, 사회적, 국제정치적으로 지나친 자기확신을 가지고, 자신의 무오성과 절대도덕성을 주장할 경우,

그 결과는 매우 파괴적일 수밖에 없다는 것이다. 니이버의 이러한 비판은 냉전기 소련 뿐 아니라, 미국에 대해서도 매우 실랄하게 가해졌으며, 이는 21세기 초 반테러/비확산기를 맞이하여 근본주의와의 관련 하에 일방주의적으로 진행되어 가고 있는 미국 외교정책에 대해서도 많은 함의를 가진다고 보여진다.

참고문헌

김종순. 1976. 「라인홀드 니이버의 권리정치에 관한 연구」. 『신학과 세계』 제2집. pp. 157-174.

김주한. 2004. 「어거스틴의 사랑론: 그의 Caritas와 Cupiditas의 개념을 중심으로」. 『韓國教會史學會誌』 제15집.

노정선. 1991. 「맑스주의와 기독교사상: 맑스주의와 니이버의 기독교 윤리사상 - 분단 신학에 대한 분석의 입장에서」. 『맑스주의와 기독교사상 - 기독교와 한국사회 1』. 숭실대학교 기독교사회연구소. pp. 125-143

유지황. 2003. 「어거스틴의 정의(正義)개념 이해」. 『한국교회사학회지』 제12집. 한국교회사학회.

이경직. 2000. 「시간의 창조: 플라톤과 아우구스티누스」. 『신앙과학문』(2000년 겨울).

이부영. 1998. 『분석심리학』. 서울: 일조각.

이석우. 1995. 『아우구스티누스』. 서울: 민음사.

이우찬. 1999. 「라인홀드 니이버의 그리스도의 사랑과 사회정의의 실현」. 『한국전문대학기독교교육학회 논문집』 제3집. pp. 291-314.

이형대. 1997. 「미국 지성사에서 라인홀드 니이버의 위치」. 『미국사연구』 제6집. pp. 183-209.

장종철. 2003. 「라인홀드 니이버와 국제정치에서의 권력의 사용에 대한 소고」. 『신학과 세계』 제46집. pp. 114-136.

전재성. 1999(a). 「한스 모겐소(Hans Morgenthau)의 고전적 현실주의 국제정치이론: 메타이론적 검토와 실천지(prudence)의 의미」. 『국제지역연구』 제8권 제2호. 서울대학교 국제지역원.

전재성. 1999(b). 「E.H. 카의 비판적 현실주의 국제정치이론」. 『한국정치학회보』 제33집 3호. 한국정치학회.

전현식. 2004. 「인간실존, 초월 그리고 죄에 대한 생태학적 재구성 -라인홀드 니이버와 마조리 수하키를 중심으로-」. 『한국기독교신학논총』 제32집. pp. 151-176.

Brown, Charles C. 2003. *Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr's Prophetic Role for Today*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

- Brown, Robert McAfee (ed.). 1986. *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*. New Haven: Yale University Press.
- Carr, Edward Hallett. 1964. *What is History?* London: Macmillan.
- David, Harry R. and Good, Robert C. (eds). 1960. *Reinhold Niebuhr on Politics; His Political Philosophy and its Application to Our Age as Expressed in His Writings*. New York: Scribner.
- Diggins, John Patrick. 1992. "Power and suspicion: The perspectives of Reinhold Niebuhr." *Ethics & International Affairs* 6.
- Donnelly, J. 1992. "Twentieth-century realism" in T. Nardin (ed.), *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, Fred. 1978. *Introductory Ethics*. New York: Prentice Hall. 박은진 · 장동익 역, 『기초윤리학』. 서울: 철학과 현실사(1999).
- Forde, Steven. 1992. "Classical realism" in T. Nardin and D. Maple (eds), *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, Richard Wightman. 1997. *Reinhold Niebuhr: A Biography*. Ithaca: Cornell University Press.
- Goldstein, Judith L., Keohane, Robert O., Kahler, Miles, and Slaughter, Anne-Marie (eds). 2001. *Legalization and World Politics*. Cambridge: MIT Press.
- Good, Robert. 1960. "The National Interest and Political Realism: Niebuhr's "Debate" with Morgenthau and Kennan." *The Journal of Politics* 22(4). pp. 597-619.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Halliwell, Martin. 2005. *Constant Dialogue: Reinhold Niebuhr and American Intellectual Experience*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hopkins, Terence K., Wallerstein, Immanuel, and Casparis, John. 1997. *The Age of Transition: Trajectory of the World System, 1945-2025*. London: Pluto Press.
- Hume, David. 1975. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Huntington, Samuel P. 1997. *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Adult Publishing Group.
- Keohane, Robert, O. 1990. *Neorealism and Its Critics*. New York: Columbia University Press.
- Loriaux, Michael. 1992. "The realists and Saint Augustine: Skepticism, psychology and moral action in international thought." *International Studies Quarterly* 36. pp. 401-420.
- Lovin, Robin W. 1995. *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, Karl. 1990. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. 황성모 역, 『이데올로기와 유토피아』. 서울: 삼성출판사.

- Mearsheimer, John J. 2001. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W.W. Norton.
- Morgenthau, Hans J. 1944. "The limitations of science and the problem of social planning." *Ethics* 54(3). pp. 174-185.
- Morgenthau, Hans J. 1946. *Scientific Man vs. Power Politics*. Chicago: The University of Chicago press.
- Nardin, Terry, and Maple, David. 1992. *Traditions of International Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niebuhr, Reinhold. 1928. *Does Civilization Need Religion?: A Study in the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life*. New York: The Macmillan Company.
- Niebuhr, Reinhold. 1930. "The spirit of life." *The National Education Association of the United States*. New York: NEA.
- Niebuhr, Reinhold. 1932. *Moral Man and Immoral Society; A Study in Ethics and Politics*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1934. *Reflections on the End of an Era*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1935. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Harper & Brothers.
- Niebuhr, Reinhold. 1940. *Christian Realism and Political Problems*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1941. *The Nature and Destiny of Man; A Christian Interpretation*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1944. *The Children of Light and the Children of Darkness; A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1946. *Beyond Tragedy; Essays on the Christian Interpretation of History*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1953. *Christian Realism and Political Problems*. New York: C. Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold. 1954. *The Irony of American History*. New York: Scribner.
- Niebuhr, Reinhold. 1955. *The Self and the Dramas of History*. New York: Scribner.
- Niebuhr, Reinhold. 1959. *The Structure of Nations and Empires; A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age*. New York: Scribner.
- Niebuhr, Reinhold. 1965. *Man's Nature and His Communities; Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence*. New York: Scribner.
- Patterson, Eric. 2003. *The Christian Realists: Reassessing the Contributions of Niebuhr and His Contemporaries*. Washington, D.C.: University Press of

- America.
- Rice, Daniel F. 1993. *Reinhold Niebuhr and John Dewey: An American odyssey*. Albany: State University of New York Press.
- Robertson, D.B. 1983. *Reinhold Niebuhr's Works: A Bibliography*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Slaughter, Anne-Marie. 2004. *A New World Order*. Princeton: Princeton University Press
- Smith, Michael. 1986. *Realist thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge.
- St. Ausustine. 1958. *The City of God* (an abridged version from the translation by Gerald G. Walsh). Garden City, N.Y., Image Books.
- Waltz, Kenneth. 1959. *Man, the State, and War*. New York: Columbia University Press.
- Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilber, Ken. 2001. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*. Boston: Shambhala.
- Wilson, Edward O. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.

Christian Realism of Reinhold Niebuhr: Human Self-Love and Prudence in International Relations

Chaesung Chun

Assistant Professor of the Department of International Relations
Seoul National University

This article studies Reinhold Niebuhr's Christian Realism, which has shed new lights to political philosophy and international thinking. It argues that Niebuhr's realism is still relevant to theorizing international politics in the 21st century. What's more, it suggests that the Realist paradigm still remains useful. It also portrays the difference between classical realism and neorealism. Niebuhr formulated his views on human nature in the midst of the debate between modernist theology and the more orthodox fundamentalism. Niebuhr, on the one hand, accepts the result of modern rationality but on the other hand, stresses human original sin, the core of

which is self-love or self-centeredness. This neo-orthodox view of human nature leads to Niebuhr's political philosophy, through which he criticizes liberal and communist views of human society. Both view advance wrong prognosis about human society with unsubstantiated optimism about human nature and institutions. Although he defends democracy, Neibuhr alerts us to realist justification of democratic polity. International relations, according to Niebuhr, is the relationship between immoral societies, the worst form of human society. By depending on more realist cure such as overcoming self-righteousness and emphasizing the role of prudence, Niebuhr criticizes American foreign policy during the Cold War period, which still provides clues to policy studies in the 21st century.

Key Words: Reinhold Niebuhr, Realism, International Relations, Prudence, Rationalism, Love, Democracy