

2019 통일기반구축사업 결과보고서

평화의 정치사상

1. 사업 배경

□ 개요

- 사업명: 평화의 정치사상
- 기관명: 국제문제연구소 국제정치사상센터
- 사업기간: 2019.4.1.~ 2020.2.28.

□ 추진 배경 및 목적

○ 추진배경

평화와 인권의 관계에 대한 학계와 국제기구의 논의가 대체로 원칙적이고 선언적인 차원에 머무르고 있지만, 평화와 인권이 어떤 방식으로 조화롭게 추구될 수 있는가에 대한 연구는 한반도를 포함한 동북아 지역, 나아가 국제사회에서 평화를 지향하는 국제정치관에 실천적 대안을 모색하는 데 이론적 기여할 수 있다. 특히 현재 한반도의 정치적 상황, 즉 평화 위협 요소의 제거와 심각한 인권 침해에 대한 대응을 동시에 추구해야 하는 현 상황에서 유용한 이론적 지침이 필요하다. 본 연구는 강대국들 사이에 놓인 한국의 입장에서 다층적이고 복합적인 평화의 의미를 재고함으로써, 중강국들이 힘의 견제와 균형 속에서 이룩하는 평화가 패권국에 의한 평화보다 지속적일 수도 있음을 보임으로써 힘에 우위와 힘의 균형 그리고 또 다른 가능성 속에서 평화의 지속가능성을 사고할 수 있는 기회를 제공하고자했다.

○ 목적

앞서 제시된 문제의식과 필요를 바탕으로 본 연구는 서양정치사상의 오랜 전통과 현대정치이론에 존재하는 여러 평화사상을 확인하고, 이를 통해 평화연구의 정치사상적, 정치이론적 외연을 확장하는 계기의 마련하고자 한다. 이를 위해 서양의 고대, 중세, 근대 정치사상, 그리고 현대정치이론에 이르는 여러 맥락에서 “평화의 문제”가 대두되는 정치사상적 의미를 검토하고, 이러한 평화 사상이 정

치적 삶을 둘러싼 근본 질문들과 어떤 관계를 맺고 있는가를 다양한 방식으로 해명하였다. 본 연구는 구체적인 정책 대안을 제시하기보다 평화 사상의 이론적 탐구를 통해 개인, 개별국가, 국제사회 등의 각 주체들이 “평화의 문제”를 새롭게 인식하도록 하고, 평화를 지향하는 새로운 정치적 정향성을 갖는데 기여하고자 하였다. 때문에 참여 연구진들은 각각 선택한 개별 정치사상가 혹은 정치이론가의 평화사상이 그들이 속한 시대적 맥락에서 어떤 의미를 가졌으며, 이 평화사상은 그들의 시대에 어떤 영향을 미쳤는가에 집중하였다. 본 연구는 이러한 연구 성과가 개인, 개별국가, 지역, 국제사회로 하여금 보다 평화를 지향할 수 있도록 하는 실천적 대안 모색에 기여할 수 있기를 바란다.

2. 사업 내용

□ 연구진 세미나

- 한국 정치사상학회 2019년 6월 정기학술 회의 주제 발표
- 통일평화연구원 주체 통일기반구축사업 연합 학술대회 세션 발표
- 사업 참여 연구진의 연구 성과 발표

□ 개별 연구

○ 김범수, “칸트의 자유 개념과 평화론: 국가의 자유와 국제 공법의 양립 가능성을 중심으로”

I. 서론

칸트(Immanuel Kant)는 1795년 출판한 「영원한 평화를 위하여: 철학적 구상」¹⁾이라는 짧은 글에서 국제 관계에서 전쟁상태를 종식시키고 평화상태를 구현하기 위해서는 “자유로운 국가들의 연방체제(Föderalism freier Staaten; Federation of free states)”를 통해 국제적 차원에서 “공법(öffentlichen Rechts; public laws)”이 작동하는 “법적인/법이 지배하는 상태(rechtlicher Zustand)”를 “정초(gestiftet werden; formally institute)”해야 한다고 주장한다.²⁾ 칸트에 의하면 국가들이 평화상태를 구현하는 방안으로 우선 생각할 수 있는 방안은 개인들이 “원초적 계약(ursprüngliche Kontrakt; original contract)”을 통해 자연상태에서 향유하던 “야만적이고 무법적 자유(wilde gesetzlose Freiheit)”를 포기하고 대신 “공법적 강제력(öffentlich gesetzlichen Zwange)”을 갖춘 국가를 수립하여 국가의 법적 통제에 복종함으로써 평화상태를 구현하는 것과 마찬가지로 국제적 차원에서 개별 국가가 자신들의 자유를 포기하고 대신 공법적 강제력을 갖춘 “국제국가(Völkerstaat; international state)”를 수립하여 평화상태를 구현하는 방안이다.³⁾ 칸트는 그러나 이러한 방안이 첫째, 통치 범위가 확대됨에 따라 법의 지배가 약화되고 결국 “보편왕국(Universalmonarchie)”과 같이 “영혼 없는 전제주의(seelenloser Despotism)”로 귀결될 수 있으며,⁴⁾ 둘째, 개별 국가가 국제국가의 공법적 강제력 행사를 자유에 대한 침해로 간주하여 원치 않지

* 본 논문은 2019년도 서울대학교 통일평화연구원의 재원으로 통일기반구축사업의 지원을 받아 수행한 연구 결과물입니다. 본 논문의 초고는 2019년 6월 15일 한국정치사상학회 정기학술대회에서 발표되었습니다. 당시 토론을 맡아 유익한 논평을 해주신 최지민 선생님께 감사드립니다. 또한 본 논문을 읽고 유익한 논평을 해주신 익명의 세분 심사위원에게도 감사드립니다.

1) 본 논문에서 인용하는 칸트의 저작 「세계시민의 의도에서 바라 본 보편사의 이념 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht (1784)」(이하에서는 「보편사의 이념」 또는 「Idee」로 약칭), 「속설에 관하여: 이론에서는 옳을지 모르지만 실천에서는 유용하지 않은」Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' (1792) (이하에서는 「이론과 실천」 또는 「Theorie und Praxis」로 약칭), 「영원한 평화를 위하여: 철학적 구상 Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf (1795)」(이하에서는 「영원한 평화」 또는 「Frieden」으로 약칭), 「윤리형이상학 Die Metaphysik der Sitten (1797)」(이하에서는 「윤리형이상학」 또는 「Metaphysik」으로 약칭)의 독일어 텍스트는 바이셰델(W. Weischedel)이 편집하여 1977년 주르캄프(Suhrkamp) 출판사에서 출판한 칸트 전집 *Werkausgabe* 제8권 *Die Metaphysik der Sitten*과 제11권 *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1을 기준으로 인용하였다. 「Idee」, 「Theorie und Praxis」, 「Frieden」의 페이지는 *Werkausgabe* 제11권에서 인용한 페이지이며 「Metaphysik」의 페이지는 제8권의 인용 페이지이다. 또한 위 저작의 영역본은 라이스(H. Reiss)가 편집하여 1970년 캠브리지대학출판사에서 출판한 *Kant: Political Writings*을 기준으로 인용하였으며 「Idee」, 「Theory and Practice」, 「Peace」, 「Metaphysics」 뒤에 숫자로 인용 페이지를 표시하였다. 한글 번역은 위 독일어 텍스트와 영어 텍스트에 기반 하여 백종현이 번역한 「영원한 평화」(서울: 아카넷, 2013)와 「윤리형이상학」(서울: 아카넷, 2012)을 참고로 필자가 직접 번역하였음을 밝혀둔다.

2) Kant, 「Frieden」, pp. 203, 209; 「Peace」, pp. 98, 102.

3) Kant, 「Frieden」, p. 212; 「Peace」, p. 105.

4) Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

문에 국제국가 수립을 통한 평화는 바람직하지 않을 뿐만 아니라 비현실적이라고 주장한다.⁵⁾ 칸트는 대신 이러한 방안의 “소극적 대안(negative Surrogat)”으로 개별 국가의 자유와 양립 가능한, 가입과 탈퇴가 자유로운, 느슨하게 조직된 “국제연방(Völkerbund; league of nations),” 즉 자유로운 국가들의 “평화연방(*foedus pacificum*; Friedensbund; pacific federation)”을 통해 국제 관계에 “국제법(Völkerrecht)”을 규범화함으로써 “영원한 평화”를 추구해야 한다고 주장한다.⁶⁾

이러한 칸트의 주장에 대해 헤겔(Hegel)을 비롯한 수많은 현실주의 국제정치 이론가들은 국가 주권의 인정과 국제 공법의 규범화라는 양립 불가능한 목표를 동시에 추구한다는 점에서 논리적으로 모순일 뿐 아니라 실현 불가능하다고 비판한다. 실례로 헤겔은 『법철학』에서 “국제법(äußere Staatsrecht)”에 관해 논의하는 가운데 칸트의 평화론에 대해 언급하며 “국가들의 연방을 통한 영구 평화”는 “절대적 권력(absolute Berechtigung; absolute power)”을 보유한 “주권적 독립체(souveräner Selbständigkeit; sovereign and independent entity)”인 국가와 양립 불가능한 모순

5) Kant, 「Theorie und Praxis」, pp. 171-172; 「Theory and Practice」, pp. 91-92.

6) Kant, 「Frieden」, pp. 211-213; 「Peace」, pp. 104-105. 칸트가 국제 관계에 평화상태를 구현하기 위한 방안으로 어떠한 모델을 추구했는지에 대해서는 학자들 사이에 해석이 분분하다. 실례로 볼(Hedley Bull)은 그의 저서 *Anarchical Society*에서 칸트의 평화론은 단순히 국가들이 공존하는 가운데 협력하는 것을 넘어 “국가 시스템을 전복하고 이를 세계시민사회로 대체(the overthrow of the system of states and its replacement by a cosmopolitan society)”하는 것을 추구했다고 주장한다. Healy Bull, *Anarchical Society* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 25. 반면 일부 칸트 연구자들은 “세계공화국” 또는 “국가들의 국가”를 통한 평화가 칸트가 구상한 진정한 평화 구상이었다고 주장하며 칸트 평화론을 재해석하거나 수정한다. 실례로 비어드(Byrd)와 흐루슈카(Hruschka)는 칸트가 「영원한 평화」, 「이론과 실천」, 「윤리형이상학」 등의 저작에서 “법이 지배하는 국제관계(juridical state)”를 구현하기 위한 방안으로 제시하는 세 가지 방안, 즉 1) “보편왕국(the universal monarchy)”을 통한 방안, 2) “국제국가(the state of nations)”를 통한 방안, 3) “국제연방(the league of nations)”을 통한 방안 가운데 칸트가 “이성에 부합하는 유일한 방안(the only way in accordance with reason)”으로 생각한 방안은 두 번째 방안, 즉 “국가들의 국가(the state of states)”로 “국제국가(Völkerstaat)”를 수립하여 국제적 차원에서 강제력을 가진 법의 지배를 실현하는 방안이었다고 주장한다. 그러나 이들은 당시의 시대적 상황에서 이러한 방안의 실현 가능성이 낮았기 때문에 법의 지배 구현이라는 궁극적 목표를 향해 나아가는 “첫 번째 단계(the first step)”로 국가들의 연맹 또는 연방을 통한 평화 방안을 제시하였을 뿐이라고 칸트 평화론을 재해석한다. B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, “From the State of Nature to the Juridical State of States,” *Law and Philosophy* 27-6 (November 2008), pp. 631-635. 비슷한 맥락에서 회페(Höffe)는 칸트 평화론을 “칸트의 입장”에서 재해석하여 입법과 행정 이 분리된 “세계공화국”을 통한 평화가 칸트의 진정한 의도였다고 주장한다. 회페에 의하면 국내적 차원에서 입법과 행정 이 분리된 공화정을 통해 전제주의의 문제를 해결하며 평화상태를 구현할 수 있는 것과 마찬가지로 국제 관계에서도 입법과 행정 이 분리된 “세계공화국”을 통해 칸트가 국제국가의 문제점으로 지적한 “영혼 없는 전제주의” 문제를 해결하면서 동시에 칸트 본래의 평화론에 충실한 국제적 평화상태를 도출할 수 있다고 주장한다. Otfried Höffe, *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts und Friedenslehre* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001). 회페와 마찬가지로 세계공화국을 통한 평화가 칸트의 진정한 의도였다고 해석하는 연구로는 Louis-Philippe Hodgson, “Realizing External Freedom: The Kantian Argument for a World State,” in Elizabeth Ellis, ed., *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications* (University Park: Penn State University, 2012), pp. 101-134; Pierre Labege, “Kant on Justice and the Law of Nations,” in D. Maple and T. Nardin, eds., *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), pp. 82-102 등의 연구가 있다. 이러한 해석과 달리 캐발라(Cavallar)는 칸트의 평화론을 단계론적으로 해석한다. 즉 칸트가 실천적, 경험적 이유로 “세계공화국” 대신 “국가들의 자유로운 연방”을 평화 방안으로 선호하긴 하였으나 그럼에도 불구하고 장기적으로는 “세계공화국”과 유사한 형태로 발전해 나가는 모습을 염두에 두었다고 주장한다. Georg Cavallar, “Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?” *Journal of the History of Philosophy* 32-3 (1994), pp. 461-482. 한편 브라운(Brown)은 이러한 해석 상 논쟁에 대해 소개하며, 칸트가 1793년 이전 저술한 「보편사의 이념」, 「이론과 현실」 등의 저작에서는 “세계공화국”을 평화 방안으로 제시하였으나 1793년 이후 저술한 「영원한 평화」, 「윤리형이상학」 등의 저작에서는 이 방안을 폐기하고 대신 “자유로운 국가들의 연방”을 일관된 평화 방안으로 제시하고 있다고 주장한다. Garret W. Brown, “State Sovereignty, Federation and Kantian Cosmopolitanism,” *European Journal of International Relations* 11-4 (2005), pp. 513-514, 520. 본 논문은 이러한 기존 해석들과 달리 칸트의 정치철학 텍스트 분석을 통해 칸트가 “국제국가” 또는 “세계공화국”을 통한 평화에 대해 비판적 입장을 견지하며 “자유로운 국가들의 연방”을 통한 평화를 일관된 대안으로 제시하고 있음을 보여주고자 한다.

이며 국제 관계에는 “일시적 평화와 일시적 전쟁의 교체로 점철되는 항구적 전쟁상태”만 있을 뿐이라고 주장한다.⁷⁾ 비슷한 맥락에서 왈츠(Waltz)는 칸트가 평화 방안으로 제시하는 공화국으로 구성된 “자발적 연방(voluntary federation)”이 강대국 하나의 선택에 따라 언제든 붕괴되어 “권력정치(power politics)”로 되돌아갈 수 있다고 지적하며 다음과 같이 칸트 평화론을 비판한다. 왈츠에 의하면 “자발적 국제연방이 평화를 실질적으로 보장하는 것은 불가능하다. ... 라푸티안(Laputian)이 디자인한 집이 한 마리 참새의 무게 때문에 붕괴될 수 있는 것과 마찬가지로 칸트의 [연방] 구조 또한 강대국 하나가 국제연방을 이탈하거나 또는 연방의 보편법을 무시할 경우 붕괴될 수밖에 없다.”⁸⁾ 요컨대 현실주의자의 관점에서 볼 때 국가들 사이 국제 관계는 “주권성(Souveränität; sovereignty)”을 원칙으로 하기 때문에 필연적으로 전쟁상태로 귀결될 수밖에 없으며 주권 국가들의 자발적 연방을 통한 영구 평화는 논리적 모순일 뿐 아니라 실현 불가능하다.

반면 범세계주의자들(cosmopolitans)은 칸트의 평화론이 개별 국가의 주권 인정이라는 현실에 집착한 나머지 “세계공화국(Weltrepublik)” 수립을 통한 국제 공법의 규범화라는 일관된 목표를 향해 나아가지 못하고 자유로운 국가들의 연방체제라는 차선책에 머물고 있다고 비판한다.⁹⁾ 실제로 뢰츠바흐만(Lutz-Bachmann)은 국제연방을 주장하는 칸트의 평화론이 칸트 자신의 전제와도 모순된다고 지적하며 다음과 같이 비판한다. 뢰츠바흐만에 의하면 칸트는 개인들의 “원초적 계약(original contract)”에 의해 수립된 공화국이 모든 시민들의 자유를 보장하면서 동시에 개인들 사이의 전쟁상태를 종식시키고 평화상태를 가져올 수 있다고 주장하였고 “유추 논변(arguing by analogy)”을 통해 동일한 논리를 국제 관계에 적용하였기 때문에 논리적으로는 국가들의 “원초적 계약”에 의해 수립된 “국가들의 공화국(republic of states),” 즉 세계공화국이 개별 국가의 자유를 보장하면서 동시에 국가들 사이의 전쟁상태를 종식시키고 평화상태를 가져올 수 있다고 주장했어야 한다. 칸트는 그러나 어떠한 논리적 근거도 제시하지 않은 채 단지 주권을 가진 국가들이 세계공화국을 “결코 원치 않는다(in no way want)”라는 현실론을 주장하며 “소극적 대안”으로 “자유로운 국가들의 연방”을

평화 방안으로 제시하고 있는데 이러한 주장은 설득력이 없을 뿐만 아니라 칸트 자신의 자연법 이론의 전제와도 모순이라고 뢰츠바흐만은 비판한다.¹⁰⁾ 즉 범세계주의자의 관점에서 볼 때 칸트의 평화론은 이론적으로는 세계공화국을 통한 평화를 추구하면서도 개별 국가의 주권 인정이라는 현실적 이유로 이를 부정하고 국제연방을 대안으로 제시하는 “비일관성”을 보여주고 있다.

한편 현실주의자 또는 범세계주의자의 입장은 아니지만 칸트 국제관계론에 대한 몇몇 기존 연구들은 칸트 정치철학 또는 실천철학 전체의 맥락에서 보았을 때 칸트 평화론이 일관성을 결여하고 있다고 비판한다. 실레로 립스틴(Ripstein)은 국제관계론에 관한 칸트의 초기 저작과 후기 저작 사이에는 양립 불가능한 근본적 변화가 있다고 주장하며 칸트 평화론의 비일관성을 지적한다. 즉 국제 관계에서 자연상태를 종식시키고 평화를 구현하는 방안으로 「보편사의 이념 (1784)」, 「이론과 실천 (1792)」 등 초기 저작에서는 강제력을 갖춘 국제국가를 해결책으로 제시하였으나 「영원한 평화 (1795)」, 「윤리형이상학 (1797)」 등 후기 저작에서는 개별 국가의 주권 인정 문제로 강제력이 없는 자발적 국제연방을 해결책으로 제시하고 있다는 것이다.¹¹⁾ 이처럼 칸트 정치철학 또는 실천철학의 맥락 속에서 칸트 평화론의 비일관성을 지적하는 연구들의 상당수는 이러한 비일관성의 주원인을 칸트의 국내-국제 “유추 논변,” 즉 개인들 사이 관계에서 전쟁상태를 벗어나 평화상태를 구현하기 위해 국가가 필요하다는 논리를 주권 국가들 사이 국제 관계에 적용하려는 칸트의 시도에서 찾고 있다.¹²⁾

이러한 비판들은 초점은 다소 다르지만 칸트의 평화론이 국가 주권의 인정 문제로 일관성을 결여하게 되었다고 보는 점에서는 동일하다. 현실주의자들이 볼 때 칸트의 평화론은 국가 주권이라는 현실을 인정함에도 불구하고 이와 양립 불가능한, 국가 상위에 존재하는 국제 공법의 규범화를 통한 평화를 주장한다는 점에서 일관성을 결여하고 있고, 반면 범세계주의자들이 볼 때 칸트의 평화론은 이론 체계 상 세계공화국 수립을 통한 평화를 주장했어야 하는데 개별 국가의 주권 인정이라는 현실에 발목 잡혀 소극적 대안으로 자유로운 국가들의 연방을 주장한다는 점에서 일관성을 결여하고 있다. 칸트 평화론에 대해 현실주의자들은 국가 주권을 너무 경시하고 있다고, 반면 범세계주의자들은 너무 중시하고 있다고 비판한다. 한편 국제관계론에 관한 칸트의 초기 저작과 후기 저작 사이의 단절과 비일관성을 주장하는 기존 연구들은 이러한 단절의 원인을 주로 국가 주권을 어느 선까지 인정할 것인가에 대한 칸트의 입장 변화에서 찾고 있다. 이러한 비판들에 의하면 칸트 평화론은 “주권의 딜레마(sovereignty

7) Gerog W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main, 1970), pp. 497-500; *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press 1991), pp. 366-368. 칸트와 헤겔의 국제관계론을 비교하는 국문 연구로는 김종국, “영구평화” 대 “힘들의 유희”: 칸트와 헤겔의 국제 관계론,” 『칸트연구』 제28집 (2011), pp. 103-124 참조.

8) 칸트는 「이론과 실천」에서 세력균형에 의한 일시적 평화의 불안정성을 지적하기 위해 이러한 평화를 “건축가가 모든 균형 법칙을 고려하여 완벽한 균형을 유지하도록 지은 집이지만 그 위에 참새 한 마리만 앉으면 그대로 무너져 내리는 집”에 비유하고 있다. Kant, 「Theorie und Praxis」, p. 172; 「Theory and Practice」, pp. 91- 92. 왈츠는 칸트의 이 비유를 인용하며 칸트가 영구평화 방안으로 제시하는 “공화국들의 자발적 국제연방” 또한 강대국 하나의 선택에 의해 붕괴될 수 있음을 지적하고 있다. Kenneth Waltz, “Kant, Liberalism, and War,” *The American Political Science Review* 56-2 (June 1962), p. 338.

9) 범세계주의의 입장에서 칸트 평화론의 “비일관성,” “불철저성,” “머뭇거림,” “주저함”을 비판하는 연구로는 Mathias Lutz-Bachmann, “Kant’s Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic,” in James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), pp. 59-77; Jürgen Habermas, “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight,” in Bohman and Lutz-Bachmann (1997), pp. 113-153; Otfried Höffe, “Some Kantian Reflections on a World Republic,” *Kantian Review* 2 (1998), pp. 51-71 등의 연구를 참고.

10) Lutz-Bachmann (1997), pp. 68-74.

11) Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant’s Legal and Political Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). 송지우는 이러한 립스틴의 주장을 “단절론”으로 설명하며 칸트 국제관계론의 일관성을 주장하는 “연속론”과 대비시키고 있다. 송지우, “영원한 평화와 국제법의 집행: 최근 국제법철학 논의와 함께 보는 칸트의 국제관계론,” 『세계정치』 25 (2016), pp. 196-197 참고.

12) Chiara Bottici, “Domestic Analogy and the Kantian Project of Perpetual Peace,” *Journal of Political Philosophy* 11-4 (2003), pp. 392-394; 김준석, “칸트 평화 사상의 재조명: 국제연방주의에 관한 견해를 중심으로,” 『21세기정치학회보』 24-3 (2014), pp. 5-10.

dilemma)”¹³⁾에 직면하여, 즉 한편으로 국내적 차원에서는 시민들의 자유와 권리를 보장하기 위해 개별 국가의 주권을 인정해야 하지만 다른 한편으로 국제적 차원에서는 자유와 권리 보장에 방해가 되는 전쟁을 종식시키고 평화를 구현하기 위해 이를 제한해야 하는 딜레마에 직면하여, 갈리에(Gallie)의 표현을 빌리자면 “뒤죽박죽(farrago)”이 되어버렸다.¹⁴⁾

본 연구는 이러한 비판들에 대한 반비판으로 칸트의 실천철학, 특히 정치철학의 맥락 속에서 “국가의 자유(Freiheit eines Staats; the freedom of states)” 개념을 재해석함으로써, 즉 “국가의 자유”가 현실주의자들이 해석하는 바와 같이 국가가 어떠한 외부의 법적 제한 없이 자신의 의지에 따라 무엇이든 할 수 있는 “절대적(absolute),” “배타적(exclusive)” 권리를 보유하고 있다는 의미에서의 자유가 아니라 “국제법(Völkerrecht; international law)”의 테두리 안에서 행동하는 “제한적(limited)” 권리를 보유하고 있다는 의미에서의 자유임을 보여줌으로써, 칸트 평화론이 논리적 일관성을 유지하고 있을 뿐 아니라 국제 관계에서 국가와 개인의 자유를 보장하는 동시에 평화상태를 구현하는 “실현 가능한 최선”의 방안임을 보여주고자 한다.¹⁵⁾ 우선 칸트 실천철학의 맥락에서 자유 개념부터 살펴보자.

II. 칸트의 자유 개념과 공화정

칸트는 자유를 “선행 원인을 필요로 하지 않고 스스로 행위를 시작할 수 있는,” 즉 “자발적으로 어떤 상태를 시작할 수 있는 힘(a power of beginning a state spontaneously)”으로 정의한다. 칸트에 의하면 자연에서 발생하는 모든 일은 시간적으로 그 일에 앞선 원인을 갖고 있다는 점에서 자연은 “기계론적 필연성(mechanical necessity)”이 작동하는 영역이다. 반면 자유는 이러한 자연적 필연성(natural necessity)의 외부에 존재하는, 선행하는 원인 없이 자발적으로 무엇인가를 시작할 수 있는 힘이다.¹⁶⁾ 그렇다면 인간은 어떻게 자유로워질 수 있는가? 『순수이성비판』, 『실천이성비판』, 『윤리형이상학정초』 등 실천철학과 도덕철학 관련 저작에서 칸트는 인간이 자유로워지기 위해서는 기계론적 필연성의 영역인 자연의 외부에 존재하는

이성의 명령에 근거하여 행동해야 한다고 주장한다. 칸트에 의하면 인간이 그가 “현상 세계(world of appearance)”로 부르는 자연의 세계에 살아가는 한 인간의 모든 행동은 “선행 원인(antecedent causes)”의 “필연적 결과(necessary result)”이며 인간은 단지 “현상 세계의 원인(causa phenomenon)”에 따라 행동하는 “자동기계(automaton)”에 불과하다. 칸트는 배가 고프면 밥을 먹고 졸리면 잠을 자는 등 단순한 욕구와 자연적 본능에 따른 인간 행동을 “[태엽을] 한 번 감아주면 자동으로 돌아가며 고기를 굽는 꼬챙이(turnspit)”의 움직임과 별반 다르지 않은, 행동의 원인이 현상 세계에 존재하고 필연적 자연 법칙의 지배를 받는다는 의미에서 “타율(heteronomy)”적 행동으로 설명한다. 인간이 이러한 자연적 필연성의 영역을 벗어나 자유로워지기 위해서는 자연의 외부에 존재하는 이성의 명령, 즉 “정언명령(categorical imperative)”과 “도덕률(moral law)”에 근거하여 행동해야 한다고 칸트는 주장한다. 칸트에 의하면 인간은 자연 세계의 필연적 인과관계를 벗어나 스스로 “무원인의 원인(uncaused cause)”으로 작동할 수 있는, 즉 선행 원인 없이 그 자체가 다른 것들의 원인으로 작동할 수 있는 이성을 갖고 있으며, 이러한 이성의 명령, 즉 정언명령과 도덕률에 근거하여 행동할 때 자유로운 존재가 될 수 있다. 그리고 이렇게 행동할 때 인간은 자신의 행동을 “자유 원인(causa noumenon)”에 따라 “스스로 결정(self-determination)”한다는 의미에서 “자율(autonomy)적” 존재가 되며, 칸트가 “물자체 세계(world of things-in-themselves)”로 부르는 “초월적 세계(transcendental world)”에 속할 수 있게 된다.¹⁷⁾

칸트는 위와 같이 인간의 내적 자유에 대해 설명한 후 정치철학 관련 저작에서 인간의 외적 자유(äußere Freiheit), 즉 타인과의 상호작용 속에서 개인이 향유하는 자유에 대해 논의한다. 칸트에 의하면 인간은 고립된 존재로 살아갈 수 없으며 본성 상 사회 속에서 타인과 함께 살아야만 한다.¹⁸⁾ 그러나 사회 속에서 개인의 자유는 무제한적으로 보장될 수 없다. 사회 속에서 개인은 타인의 강제 없이 자신이 원하는 방식대로 자신의 행복을 추구할 자유를 갖고 있으나, 이러한 자유의 행사가 타인의 자유를 침해해서는 안 되며 “보편 법칙”에 따라 타인의 자유와 조화를 이루어야 한다.¹⁹⁾ 칸트에 의하면 “보편적 정의 원칙(allgemeine Rechtsgesetz; universal law of right)”은 “너의 의지의 자유로운 사용이 보편 법칙에 따라(nach einem allgemeinen Gesetze) 다른 모든 사람의 자유와 공존할 수 있도록 행동”할 것을 요구한다.²⁰⁾ 이러한 점에서 칸트의 자유 개념은 기본적으로 이성의 명령에 근거하여 보편 법칙의 테두리 안에서 행동하는 자유를 의미하며 특히 타인과의 관계 속에서 타인의 자유를 침해하지 않는 범

13) Katrin Flikschuh, “Kant’s Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis,” *Journal of Political Philosophy* 18-4 (2010), p. 471.

14) Walter B. Gallie, *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 11.

15) 보티치(Bottici), 클라인겔트(Kleingeld), 플릭슈(Flikschuh) 등은 칸트의 실천철학과 정치철학 전체의 맥락 속에서 볼 때 칸트 평화론이 일관성을 유지하고 있다고 주장하며 칸트 비판론자들에 대한 반비판을 제기한다. Bottici (2003), pp. 392-410; Pauline Kleingeld, “Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation,” *European Journal of Philosophy* 12-3 (2004), pp. 304- 325; Flikschuh (2010), pp. 469-493. 실제로 보티치는 칸트 비판론자들이 칸트 평화론의 비일관성의 주원인으로 제시하는 “국내-국제 유추(domestic analogy)”가 단지 통치자들을 설득하기 위한 “레토릭” 또는 이해를 돕기 위한 “발견적(heuristic)” 도구일 뿐이라고 주장하며 칸트 정치철학 전체의 맥락 속에서 칸트 평화론을 재해석한다. Bottici (2003), p. 406. 본 연구는 이러한 “연속론”의 입장에서 칸트의 자유 개념에 조점을 맞춰 “국가의 자유” 개념을 재해석함으로써 칸트 평화론 비판에 대한 반비판을 제기하고자 한다.

16) Immanuel Kant, *Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason*, tr. by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), pp. 464-465.

17) Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 465-469, 472-478; Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, tr. by Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), pp. 98-101; Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. by H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), pp. 118-121.

18) Kant, 「Idee」, p. 39; 「Idea」, p. 44.

19) Kant, 「Theorie und Praxis」, p. 144; 「Theory and Practice」, p. 73.

20) Kant, 「Metaphysik」, pp. 337-338; 「Metaphysics」, p. 133.

위에서 행사하는 제한적 자유를 의미한다.

이처럼 자유를 제한적 의미로 정의한 후 칸트는 모든 인간은 인간으로 태어났다는 이유만으로 자유로울 수 있는 권리(Recht),²¹⁾ 즉 이성의 명령에 근거하여 타인의 자유를 침범하지 않는 범위 안에서 보편 법칙에 따라 행동할 수 있는 자유의 권리를 “유일한(nur einzig)” “생득적 권리(angeborene Recht)”로 갖는다고 주장한다. 칸트에 의하면 “자유(즉 타인의 강요하는 의사로부터의 독립성)는, 모든 타인의 자유와 보편적 법칙에 따라 공존할 수 있는 한에서, 모든 인간에게 그의 인간성(Menschheit)의 힘으로 (그가 인간이라는 바로 그 힘으로) 귀속하는 유일하고 근원적인 권리”이다. 여기서 “생득적”이라는 것은 모든 인간이 인간이라는 이유만으로 태어나자마자 갖게 되는 권리를 의미하며, “근원적(ursprüngliche; original)”이라는 것은 모든 법적 행위에 앞서 주어 진다는 의미에서 “근원적”이며, “생득적 평등”과 “자신의 주인(sui juris)이 되는 인간의 자격” 등 모든 기본 권한들이 이미 자유 개념에 포함되어 있다는 점에서 자유는 “유일한 근원적(einzige, ursprüngliche)” 권리이다.²²⁾ 요컨대 칸트에게 있어 자유는 인간이 인간으로 태어났다는 이유만으로 갖는 “하나뿐인” “생득적,” “근원적” 권리로 이성의 명령에 근거하여, 즉 정언명령과 도덕률에 근거하여 보편 법칙의 테두리 안에

서 타인의 자유를 침범하지 않는 한도 안에서 행사하는 제한적 권리를 의미한다.

그러나 인간이 생득적으로 갖는 이러한 자유의 권리는 법적 강제력이 부재한 자연상태에서는 충분히 보장될 수 없다. 칸트에 의하면 인간은 법적 강제력을 통한 제한이 없을 경우 타인과의 관계에서 자신의 자유를 남용(mißbraucht)하는 “이기적인 동물적 성향(selbstsüchtige tierische Neigung)”을 갖고 있기 때문에 자연상태에서 개인 각자의 자유를 적절히 보장하는 것은 매우 어려운 일이다.²³⁾ 인간은 “폭력적이며 악의적으로 행동”하는 경우뿐 아니라 “선량하게 법을 준수하고자 행동”하는 경우에도 법적 강제력이 부재한, 즉 “공법 상태(öffentlich gesetzlicher Zustand; public legal state)” 설립 이전의 “비법적 상태(nicht-rechtlicher Zustand; non-lawful state)”에서는 “자신들이 옳고 선하다고 생각하는 바를 행할 수 있는 권리(Recht)를 갖고 있기 때문에 상호간의 폭력적 행동으로부터 결코 안전할 수가 없다.”²⁴⁾ 칸트는 특히 자연상태가 반드시 “부정의의 상태(iniustus; Zustand der Ungerechtigkeit; a state of injustice)”일 필요는 없으나 개인들 사이 “권리의 다툼(ius controversum)이 발생할 경우 법적으로 유효한 판결을 통해 이를 중재할 수 있는 권한을 가진 재판관(Richter)이 부재”하다는 점에서 “무법적 상태 또는 정의가 부재한 상태(status iustitia vacuus; Zustand der Rechtlosigkeit; a state devoid of justice)”에 있으며, 비록 적대 행위가 직접적으로 발생하지 않는다 하더라도 적대 행위의 위협이 상존한다는 점에서 “전쟁상태(Zustand des Kriegs)”에 있다고 주장한다.²⁵⁾

따라서 자연상태에서 개인이 “의무적으로 해야 할 첫 번째 결정은 ... 다른 모든 사람들과 공법적·외적 강제력(öffentlich gesetzlichen äußeren Zwänge)에 따라 행동하기로 뜻을 모으고 연합함으로써(vereinigen), 각자가 자신의 머리(Kopfe)에 따라 [즉 자신의 생각에 따라] 행동하는 자연상태를 벗어나 각자 자신의 것으로 인정받아야 마땅한 것(was für das Seine anerkannt werden soll)이 각자에게 법률적으로 규정되고(gesetzlich bestimmt) (그 자신의 것이 아니라 자신 외부에 존재하는) 적절한 권력에 의해 배분되는(zu Teil wird) 상태,” 즉 “시민적 상태(bürgerlichen Zustand; a state of civil society)”에 들어가기로 결정하는 것이라고 칸트는 주장한다.²⁶⁾ 특히 이 부분에서 한 가지 주목할 점은 칸트가 개인 각자가 자발적으로 이러한 시민적 상태에 들어갈 수도 있지만 필요한 경우 타인에게 이러한 상태에 들어가도록 강제력을 행사할 수 있다고 주장한다는 점이다. 실제로 칸트는 “개인 각자는 타인들에게 이[자연상태]를 벗어나 법적인 상태에 들어가도록 강제력을 통해 독려할 수 있다(mit Gewalt antreiben darf)”고 언급한다.²⁷⁾

그렇다면 개인이 자연상태를 벗어나 법이 지배하는 시민적 상태에 들어가기 위해서

21) 칸트가 정치철학 관련 저작에서 여러 차례 언급하는 가장 중요한 개념 중 하나인 “Recht”는 한글 또는 영어로 번역하기 매우 어려운 개념으로 문맥에 따라 한글로는 권리, 적절한 몫, 정당한 권리, 정의, 올바름, 법 등으로, 영어로는 right, deserve, justice, law 등으로 번역될 수 있으나 실제 칸트의 용례에 있어서는 이들 번역어를 모두 포괄하거나 또는 중첩적 의미로 사용되고 있다. 실제로 「이론과 실천」에서 칸트는 “Recht” 개념을 “강제적 공법 체계 하에서” “다른 모든 사람의 침범으로부터 확실하게 보장될 수 있는 자신의 적절한 몫(das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriff gesichert werden kann; what is due to him and secured against attack from any others)”의 의미로 사용하기도 하고 또는 “개인 각자의 자유가 일반 법칙의 범위 안에서 다른 모든 사람의 자유와 조화를 이룰 수 있도록 개인의 자유를 제한하는 것이 법/정의/올바름이다(Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; Right is the restriction of each individual's freedom so that it harmonises with the freedom of everyone else in so far as this is possible within the terms of a general law)”의 용례에서와 같이 법/정의/올바름 등의 의미로 사용하기도 한다 (「Theorie und Praxis」, p. 144; 「Theory and Practice」, p. 73). 칸트는 또한 「윤리형이상학」 서론에서 “Recht”를 “자유와 보편 법칙에 따라 어떤 사람의 의지가 다른 사람의 의지와 합치될 수 있는 조건들의 총체(der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann; the sum total of those conditions within which the will of one person can be reconciled with the will of another in accordance with a universal law of freedom)”로 정의하고 바로 뒤이어 “행동 그 자체 또는 행동의 준칙을 통해 개인 각자의 의지의 자유가 보편 법칙에 따라 다른 모든 사람의 자유와 공존할 수 있도록 하는 행동은” “recht”하다(Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.; Every action which by itself or by its maxim enables the freedom of each individual's will to co-exist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law is right)라고 규정하고 있는데, 전자의 경우 “Recht”는 법의 의미로, 후자의 경우 “recht”는 “법에 부합한다,” “권리이다,” “정의롭다,” “올바르다” 등의 의미로 해석 가능하다(「Metaphysik」, p. 337; 「Metaphysics」, p. 133). 칸트는 또한 「윤리형이상학」 서론에서 “법/정의 이론(Rechtslehre; theory of right)”은 “개인 각자가 자신의 몫(das Seine einem jeden; what is his due)을 받을 수 있도록” 보장하는 것을 목적으로 한다고 언급하고 있는데 이 경우 “Recht”는 “정당한 몫/정당한 권리”의 의미로 해석 가능하다(「Metaphysik」, p. 340; 「Metaphysics」, p. 135). 더 나아가 칸트는 「이론과 실천」, 「영원한 평화」, 「윤리형이상학」 등의 정치철학 관련 저작에서 “Recht” 개념을 “Staat” 또는 “Völker” 등의 용어와 결합하여 “Staatsrecht,” “Völkerrecht” 등으로 사용하고 있는데 여기서 “Staatsrecht”는 국내적 차원에서 권리, 정당한 권리, 정의, 올바름, 국내법 등의 의미로, “Völkerrecht”는 국제적 차원에서 개별 국가의 권리, 정당한 권리, 정의, 올바름, 국제법 등의 의미로 해석 가능하다. 이러한 이유로 본 논문에서는 “Recht” 개념을 문맥에 따라 권리, 정의, 올바름, 법 등으로, 이의 파생어인 “rechtlich”는 법적인, 법이 지배하는, 정의로운, 올바른 등으로 번역하고 ()안에 독일어를 병기하는 방식으로 사용하고자 한다.

22) Kant, 「Metaphysik」, p. 345; 백종현 역, 「윤리형이상학」, p. 162. 이러한 해석에 대해서는 정성관, “칸트와 이상 국가,” 「칸트연구」 37 (2016), p. 152 참고.

23) Kant, 「Idee」, p. 40; 「Idea」, p. 46.

24) Kant, 「Metaphysik」, p. 430; 「Metaphysics」, p. 137.

25) Kant, 「Metaphysik」, p. 430; 「Metaphysics」, p. 137; Kant, 「Frieden」, p. 203; 「Peace」, p. 98.

26) Kant, 「Metaphysik」, p. 430; 「Metaphysics」, p. 137.

27) Kant, 「Metaphysik」, p. 430; 「Metaphysics」, pp. 137-138.

는 무엇을 해야 하는가? 이와 관련하여 칸트는 개인들이 자연상태에서 향유하던 “야만적이고 무법적인 자유”를 포기하고 대신 국가의 법적 강제력에 복종하기로 합의하는 “원초적 계약”을 맺어야 한다고 주장한다.²⁸⁾ 칸트에 의하면 이러한 “원초적 계약”을 통해 개인들은 “인간으로서의 자유(Freiheit als Mensch),” “신민으로서의 평등(Gleichheit als Untertan),” “시민으로서의 자립성(Selbständigkeit als Bürger)”이라는 세 가지 “선형적(*a priori*)” 원칙에 따라 작동하는 “법적인/법이 지배하는/올바른/정의의 상태(rechtliche Zustand)”를 구현해야 한다.²⁹⁾ 이 상태 하에서 국가를 구성하는 “국가시민(*cives*; Staatsbürger)”으로 개인들은, 첫째, “자신이 동의했던 법률 이외에 어떤 법률에도 복종하지 않을 법률적 자유(gesetzliche Freiheit),” 둘째, “자신이 다른 사람을 구속하는 만큼 자신을 법적으로 구속할 도덕적 능력을 가진 자를 제외하고 국민 중에 어떠한 상위자도 인정하지 않을 시민적 평등(bürgerliche Gleichheit),” 셋째, “자신의 실존과 생존을 국민 중 다른 사람의 의사에 의존하지 않고, 공동체 구성원으로 자신의 권리와 힘에 의해 [유지할 수 있는] 시민적 자립성(bürgerlichen Selbständigkeit)”을 “자신의 본질과 분리될 수 없는 법적/권리적 속성(rechtlichen Attribute)으로 갖는다.”³⁰⁾

특히 첫 번째 법률적 자유와 관련하여 칸트는 개인들이 다른 사람의 자유를 침범하지 않는 한 자신만의 방식으로 자신의 행복을 추구할 수 있어야 한다고 강조한다. 칸트에 의하면 “어떠한 사람도 그 사람이 생각하는 복지 개념에 따라 나에게 행복해질 것을 강제할 수 없다. 왜냐하면 개인 각자는 행복을 추구하고자 하는 타인의 자유를 침범하지 않는 한, [그리고 자신의 자유가] 작동 가능한 보편 법칙에 따라(nach einem möglichen allgemeinen Gesetze) 타인의 자유와 양립 가능한 [범위에서] 자신이 적절하다고 생각하는 어떠한 방식으로든 자신의 행복을 추구할 수 있기 때문이다.”³¹⁾ 그리고 이처럼 모든 사람이 동일한 자유(의 권리)를 향유할 수 있어야 한다는 원칙으로부터 칸트는 평등의 원칙을 도출한다. 칸트에 의하면 “공동체의 모든 구성원 각자는 국가의 수반(Oberhaupt)을 제외한 다른 모든 구성원들에 대해 법 강제권(법을 강제할 수 있는 권리; Zwangsrechte; rights of coercion)을 갖고” 있으며, 이러한 의미에서 “법/권리에(dem Rechte nach) 있어 평등하다. ... 어떠한 사람도 공평 이외의 다른 수단을 통해 타인을 강제할 수 없으며 ... 어떠한 사람도 세습에 의한 특권을 가질 수 없다”고 칸트는 강조한다.³²⁾ 요컨대 법이 지배하는 시민적 상태에서 개인들은 국가

의 구성원으로 국가의 법적 강제력 하에 보편 법칙에 따라 타인의 자유를 침범하지 않는 범위 안에서, 타인의 자유와 양립 가능한 자유를 향유할 수 있으며 또한 모두가 어떠한 특권도 없이 법을 준수해야 한다는 점에서 법 앞에 (또는 권리에 있어) 평등하다.

이러한 시민적 상태에서 칸트는 법적 강제력과 개인의 자유가 양립 가능하다고 역설한다. 칸트에 의하면 “어떠한 작용을 방해하는 것에 대한 저항은 이 작용을 촉진하는 것과 [마찬가지이며] 그 작용과 합치한다(stimmt mit ihr zusammen). 이러한 상황에서 불법적인/부당한 모든 것(alles, was Unrecht)은 보편 법칙에 따른 자유의 행사를 방해하는 것이다. 한편 강제(Zwang)는 자유를 방해(Hindernis)하거나 자유에 저항(Widerstand)하는 것이다. 따라서 자유의 행사 그 자체가 보편 법칙에 따른 자유를 방해하는 것이 된다면, 즉 불법적인/부당한 것이 된다면(unrecht), 이에 저항하는(entgegengesetzt) 강제는 자유를 방해하는 것에 대한 저항(Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit)으로서 보편 법칙에 따른 자유와 합치된다. 즉 법적인/올바른/정당한(recht) 것이 된다. [이러한 점에서] 법/권리(Recht)에는 ... 그 법/권리를 손상시키는(Abruch) 자를 강제할 수 있는 권한(Befugnis zu zwingen)이 동시에 결합되어 있다”고 칸트는 주장한다.³³⁾ 더 나아가 칸트는 “법/권리(Recht)와 강제할 수 있는 권한은 동일한 하나의 것”이라고 주장한다. 칸트에 의하면 “채권자가 채무자에게 부채 상환을 요구할 수 있는 권리(Recht)를 갖고 있다고 말하는 것은 채권자가 채무자로 하여금 자신의 이성 그 자체만을 따라 채무를 상환하게 할 수 있다는 것을 의미하는 것이 아니라 [채무가 있는] 모든 사람들로 하여금 채무를 상환하도록 강제하는 것은 누구의 자유와도, 그러므로 자기 자신의 자유와도 아주 잘 공존할 수 있다는 것을 의미한다.”³⁴⁾ 다시 말해 법/권리(Recht)는 강제할 수 있는 권한이 있다는 것을 의미하며, 이러한 강제는 자유를 방해하는 것을 방해한다는 의미에서 개인의 자유와 양립 가능하다.³⁵⁾

칸트는 이처럼 개인의 자유 보장을 위한 법적 강제력의 수립 필요성을 역설한 후 대의제적 공화정을 개인의 자유 보장을 위한 최선의 정치체제로 제시한다. 칸트에 의하면 국가 형태는 국가 최고 권력을 행사하는 사람이 누구냐에 따라, 즉 “한 명이 행사하는가, 여러 명이 서로 결합하여 행사하는가, 또는 시민사회를 구성하는 모든 사람이 함께 행사하는가에 따라 독재정(Autokratie), 귀족정(Aristokratie), 민주정(Demokratie)으로 분류할 수 있다.” 또한 통치 방식에 따라 행정권력(ausführenden Gewalt)과 입법권력(gesetzgebenden Gewalt)이 분리되어 있는 공화정(republikanisch Regierung)과 그렇지 못한, 즉 하나의 동일한 권력체가 법을 제정하

28) Kant, 「Metaphysik」, p. 434; 「Metaphysics」, p. 140.

29) Kant, 「Theorie und Praxis」, p. 145; 「Theory and Practice」, p. 74.

30) Kant, 「Metaphysik」, p. 432; 「Metaphysics」, p. 139. 칸트는 「이론과 실천」, 「윤리형이상학」에서는 시민적 상태의 세 가지 원칙으로 인간으로서의 자유, 신민으로서의 평등, 시민으로서의 자립을 제시하고 있으나 「영원한 평화」에서 공화정에 대해 언급하며 이 세 원칙 가운데 시민으로서의 자립 대신 “신민으로서 하나의 공동 입법체계에 대한 의존(the dependence of everyone upon a single common legislation)”을 공화정의 원칙으로 제시하고 있다. Kant, 「Frieden」, p. 203; 「Peace」, p. 99.

31) Kant, 「Theorie und Praxis」, p. 145; 「Theory and Practice」, p. 74.

32) Kant, 「Theorie und Praxis」, pp. 146-148; 「Theory and Practice」, pp. 74-76.

33) Kant, 「Metaphysik」, pp. 338-339; 「Metaphysics」, p. 134.

34) Kant, 「Metaphysik」, pp. 339-340; 「Metaphysics」, p. 135.

35) 칸트에 의하면 “법(Recht)”은 “자유(의 보편 법칙)에 따라 어떤 사람의 의지가 다른 사람의 의지와 합치될 수 있는 조건들의 총체(der Inbegriff der Bedingungen; the sum total of conditions)”를 의미한다. 따라서 위의 채무 상환의 예에서와 같이 법을 통해 개인의 행동을 제한하는 것은, 자연적 장애물이 개인의 행동을 제한하는 것이 개인의 자유에 대한 침해가 아닌 것과 마찬가지로, 개인의 자유에 대한 침해가 아니며, 단지 나의 자유가 타인의 자유와 공존할 수 있는 외적 조건을 구성할 뿐이라고 칸트는 강조한다. Kant, 「Metaphysik」, p. 337; 「Metaphysics」, p. 133.

고 동시에 집행하는 전제정(despotisch Regierung)으로 분류할 수 있다. 특히 위 세 가지 국가 형태 중 민주정은 입법권을 행사하는 “모든 시민이 (동의하지 않는) 한 사람에게 대해, 경우에 따라서는 한 사람에게 반해서 결정할 수 있는 집행권을 수립한다는 점에서 말의 본래적 의미에서 필연적으로 전제주의”일 수밖에 없는 반면 “독재정과 귀족정은 전제정의 여지가 있다는 점에서 결합이 있으나 ... 대의적 체계의 정신에 부합하는 형태의 정부와 결부될 수도 있다”고 칸트는 주장한다. 따라서 국가 권력을 행사하는 통치자의 수가 적으면 적을수록 그리고 국가 권력의 대의성이 크면 클수록 정치는 “유일하게 완전한, 법적인/법이 지배하는/정당한/올바른/정의로운 정체(einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung)”인 공화정에 더 가까워 질 수 있다고 칸트는 주장한다.³⁶⁾

칸트는 특히 대의제적 공화정의 중요성을 다음과 같이 강조한다. 칸트에 의하면 “입법자가 동일한 인격에서 동시에 자기 의지의 집행자가 될 수 없기 때문에 대의제가 아닌 통치 형태는 본질적으로 기형(Unform; anomaly)이 될 수밖에 없으며³⁷⁾ “모든 참된 공화국은 [국민 의사를 대표하는] 대의원들이 국민의 이름으로, 모든 국가시민(Staatsbürger)을 하나로 통합하여(vereinigt) 국민의 권리를 지키는 국민의 대의체계(repräsentatives System des Volks) 이외의 다른 것일 수 없다.”³⁸⁾ 칸트는 또한 진정한 공화주의는 대의제 하에서만 가능하고 대의제를 갖추지 못한 다른 모든 통치 방식은 결국 “전제적이고 폭압적(despotisch und gewalttätig)”이 될 수밖에 없다고 주장한다.³⁹⁾ 즉 개인의 자유와 양립 가능한 정치 질서는 대의제적 공화정뿐이라고 칸트는 강조한다. “어떤 특수한 인격으로부터도 독립적이며, “법이 유일한 통치자인(das Gesetz selbstherrschend ist; the law is the sole ruler)” 대의제적 공화정 하에서 개인들은 “하나로 통합한 국가시민”의 일원으로서, “단지 주권자(Souverän)를 대표하는 것이 아니라 ... 주권자 자체(dieser selbst)”가 되어 국가의 최고 권력을 행사할 수 있으며, “자신이 받아야 할 정당한 몫(das Seine)”을, 즉 자신의 정당한 권리를 “확정적으로(peremptorisch)” 분배받을 수 있다.⁴⁰⁾

이상에서 살펴본 바를 간단히 정리하자면, 칸트는 인간의 자유를 이성의 명령인 정언 명령과 도덕률에 근거하여, 즉 보편 법칙에 따라 타인의 자유를 침범하지 않는 한도 내에서 행사하는 제한적 권리로 정의한 후, 이러한 자유를 사회 속에서 보장하고 실현

하기 위한 방법으로 “원초적 계약”의 필요성을 역설한다. 칸트에 의하면 국가가 부재한 자연상태에서 개인들 사이에 권리 다툼이 발생할 경우 이를 중재할 수 있는 공정한 재판관이 부재하다는 점에서 자연상태는 “무법적 상태”에 있으며, 또한 적대 행위의 위협이 상존한다는 점에서 “전쟁상태”에 있다. 따라서 인간 이성은 인간으로 하여금 이러한 자연상태를 벗어나 “원초적 계약”을 통해 법이 지배하는 “시민적 상태”에 들어갈 것을 명령한다. 이러한 시민적 상태 하에서 인간은 자연상태에서 자신들이 향유하던 야만적이고 무법적인 자유를 포기하는 대신 자신이 동의한 국가의 법적 강제력 하에서 타인의 자유를 침범하지 않는 한도 내에서 법적 자유, 즉 시민적 자유를 누릴 수 있다고 칸트는 주장한다. 더 나아가 칸트는 행정권력과 입법권력이 분리되어 있는, 그리고 대의체계가 잘 갖추어진 대의제적 공화정 하에서 이러한 시민적 자유가 가장 잘 보장될 수 있다고 주장한다. 칸트에 의하면 대의제적 공화정 하에서 개인들은 “국가시민”의 일원으로서, 즉 주권자로 국가의 최고 권력을 행사할 수 있으며, 또한 다른 어떤 누구의 지배가 아닌 자신들이 동의한 (즉 자신들이 제정 과정에 직간접적으로 참여하고 자신들의 의사를 반영한) 법의 지배를 받는다는 점에서 자율적인 존재가 된다. 이러한 이유로 칸트는 “어떤 특수한 인격으로부터도 독립적”인, 이성에 근거한 법이 지배하는 공화정을 “유일하게 완전한, 법적인/법이 지배하는/올바른/정당한/정의로운 정체”로 강조한다.

III. 국제연방을 통한 평화

위에서 살펴본 바와 같이 칸트는 개인의 자유 보장을 위해 국내적 차원에서 원초적 계약을 통해 법이 지배하는 공화정을 수립해야 한다고 주장한다. 그러나 칸트의 관점에서 볼 때 이러한 국내적 차원에서의 자유 보장만으로는 충분하지 못하다. 왜냐하면 국제 관계에서 전쟁은 인간을 목적이 아니라 수단으로 사용한다는 점에서 자유의 실현을 방해하기 때문이다. 이러한 이유로 칸트는 「영원한 평화」에서 “이성은 ... 전쟁을 절대적으로 탄핵하고(schlechterdings verdammt) 그에 반해 평화상태(Friedenszustand)를 직접적인 의무(Pflicht)로 만든다”고 주장한다.⁴¹⁾ 그렇다면 개별 국가 차원을 넘어선 국제 관계에서 어떻게 전쟁을 방지하고 자유의 실현을 보장할 것인가? 특히 전쟁을 방지하면서 동시에 개별 국가와 그 구성원들의 자유를 침범하지 않는 국제 질서를 어떻게 구현할 것인가?

이 문제에 대한 해결책으로 칸트는 「영원한 평화」에서 여섯 가지 예비조항과 세 가지 확정조항을 제시한다. 우선 “영원한 평화”를 구현하기 위해 국가가 준수해야 할 여섯 가지 예비조항을 살펴보면 첫째, 장래의 전쟁 소재를 비밀리에 유보한 채 체결된 어떠한 조약도 평화조약으로 간주되어서는 안 되며, 둘째, 어떠한 독립국가도 (작든 크든 상관없이) 상속(Erbung), 교환, 구매, 또는 증여를 통해 다른 국가에 취득될 수 없으며, 셋째, 상비군은 점차 완전 폐지되어야 하며, 넷째, 국가의 외적 분규(äußere

36) Kant, 「Frieden」, pp. 206-208; 「Peace」, pp. 100-101. 이 부분에서 칸트는 민주정과 공화정 개념을 오늘날 일반적으로 사용되는 민주주의, 공화주의와 다른 의미로 사용하고 있다. 칸트가 이야기하는 민주정은 권력 분립이 부재한 정체로 “모든 국민”이 입법권과 집행권(행정부)을 동시에 행사하는 정체를 의미하며, 공화정은 입법권과 집행권이 분리되어 있는 정체로 “모든 국민”이 시민으로서 선거 등을 통해 입법 과정에 (직간접적으로) 참여하지만 집행은 “국민의 의사”를 대변하는 소수에 의해 이루어지는 현대적 의미의 대의제에 기반 한 간접 민주주의를 의미한다. 칸트의 민주정과 공화정 개념에 대해서는 Kant, 「Frieden」, pp. 206-207; 「Peace」, p. 100; 「Metaphysik」, pp. 432-435; 「Metaphysics」, pp. 139-142 등을 참조.

37) Kant, 「Frieden」, pp. 206-207; 「Peace」, p. 101.

38) Kant, 「Metaphysik」, p. 464; 「Metaphysics」, p. 163.

39) Kant, 「Frieden」, p. 208; 「Peace」, p. 102.

40) Kant, 「Metaphysik」, p. 464; 「Metaphysics」, p. 163.

41) Kant, 「Frieden」, p. 211; 「Peace」, p. 104.

Staatshandel)와 관련하여 어떠한 국가 채무도 있어서는 안 되며, 다섯째, 어떠한 국가도 타국의 헌정체제(Verfassung)와 통치(Regierung)에 강제적으로(gewalttätig) 간섭해서는 안 되며, 여섯째, 어떠한 국가도 타국과의 전쟁 중에 장래 평화 시에 상호 신뢰를 불가능하게 만들 수 있는 적대행위, 예를 들어 적국에서 암살자나 독살자의 고용, 협정 파괴, 반역 선동 등을 자행해서는 안 된다고 칸트는 강조한다. 특히 칸트는 이 여섯 가지 조항 가운데 둘째, 셋째, 넷째 조항은 상황에 따라 유예가 가능할 수도 있으나 첫째, 다섯째, 여섯째 조항은 상황에 상관없이 즉시 시행되어야 한다고 주장한다.⁴²⁾

칸트는 이어 다음 세 가지 확정 조항을 제시한다. 칸트에 의하면 첫째, 모든 국가의 시민적 헌정체제(bürgerlich Verfassung)는 공화정이어야 하며, 둘째, 국제법(Völkerrecht)은 자유로운 국가들의 연방주의(Föderalismus freier Staaten)에 기초해야 하며, 셋째, 세계시민법(Weltbürgerrecht)은 보편적 우호(Hospitalität)의 조건들에 국한되어야 한다. 우선 첫 번째 확정조항과 관련하여 칸트는 공화정은 전쟁을 시작할지 말지 결정하는데 국가시민의 동의를 필요로 하고 국가시민은 전쟁을 시작할 경우 자신들에게 닥칠 고난과 전쟁 비용 부담 때문에 전쟁에 대해 신중할 수밖에 없기 때문에, 반면 공화정이 아닌 체제에서는 국가 지도자가 대수롭지 않은 이유로, 전쟁을 일종의 유희로 생각하고 결정할 수 있기 때문에, 국제 관계에서 평화상태를 구현하기 위해서는 무엇보다도 모든 국가의 시민적 헌정체제가 공화정이어야 한다고 강조한다.⁴³⁾ 다음으로 두 번째 확정조항과 관련하여 칸트는 “국가들의 국가”인 국제국가를 통해 국제 관계에 평화상태를 구현하고자 하는 방안은 통치 범위의 확대로 법의 지배가 약화될 가능성이 있고 또한 개별 국가의 자유를 침해할 위험으로 국가들이 받아들여야 하지 않기 때문에 개별 국가의 자유와 양립 가능한 국제연방을 통해 평화상태를 추구해야 한다고 강조한다.⁴⁴⁾ 마지막으로 세 번째 확정조항과 관련하여 칸트는 타국을 방문한 외국인인 그가 평화적으로 행동하는 한 타국에서 적대적으로 취급되지 않을 권리, 즉 칸트가 “방문의 권리(Besuchsrecht)”로 부르는 권리를 갖는다고 강조한다.⁴⁵⁾ 이 세 가지 확정조항 가운데 핵심은 두 번째 조항으로 칸트는 국제 관계에서 전쟁상태를 중식시키고 평화상태를 구현하기 위해서는 무엇보다도 국제연방을 통한 국제 공법의 규범화가 필요함을 역설한다. 이하에서는 두 번째 확정조항에 초점을 맞춰 칸트의 평화론을 그의 정치철학 전체의 맥락 속에서 살펴보자.

칸트에 의하면 자연상태 하에서 국가들 사이의 관계는 “실제 전쟁 또는 지속적인 전투가 없다 하더라도,” 즉 실제로 폭력이 사용되지 않는다 하더라도 서로가 서로의 옆에 존재하는 것만으로 서로에게 위협이 되는 전쟁상태에 있다.⁴⁶⁾ 칸트는 이러한 자연상태를 “법/정의가 부재한(nicht-rechtlichen),” “최고도로 불법적(höchsten Grade

unrecht)”인 상태로 규정하고 이 상태 하에서 개별 국가는 자신의 뜻에 따라 “전쟁을 수행할 권리(Recht zum Kriege)”를 보유하고 있다고 강조한다. 칸트에 의하면 자연상태 하에서 “어떤 나라가 타국으로부터 침해를 받았다고 믿을 경우 ... 법적인/법이 지배하는 상태(rechtlichen Zustände)에서 분쟁을 해결하는 유일한 수단인 법적 절차를 통해 [문제를 해결할 수 없기 때문에] 개별 국가는 자신의 힘(eigene Gewalt)에 의존하여 [문제를 해결하고자 할 수 있으며] ... [이러한 점에서] 전쟁을 수행할 권리, 즉 타국을 적대시할 수 있는 권리(Recht zu Hostilitäten)는 개별 국가가 타국에 대해 자신의 권리를 추구하는 정당한 수단(erlaubte Art)이다.” 뿐만 아니라 “실제적인 침해가 없는 경우에도, 즉 타국으로부터의 선제공격이 없는 경우에도 ... 타국이 먼저 전쟁을 준비하거나 또는 영토 확장을 통해 급속도로 힘을 증대시킬 경우(potentia tremenda) 국가는 위협에 처할 수 있으며 [이 경우] 타국을 예방적으로 공격할 수 있는 권리(ius praeventionis; Recht des Zuvorkommens)를 갖는다. 또한 타국이 어떠한 공격 행위를 하지 않더라도 단지 군사적으로 더 우세하다는 사실만으로 주변 국가들은 위협을 [느낄 수 있으며] 이 경우 [우세한 군사력을 가진] 국가를 공격할 수 있는 정당한(rechtmäßig) 권리, 즉 힘의 균형을 유지하기 위한 목적으로 전쟁을 수행할 권리(Recht des Gleichgewichts)를 갖는다.”⁴⁷⁾ 칸트는 이처럼 개별 국가가 실제적 위협 여부에 상관없이 타국에 대해 선제공격, 예방공격에 나설 수 있는 권리를 갖고 있다는 점에서 자연상태는 전쟁상태에 있다고 주장한다.

이러한 자연상태 하에서 개별 국가는 자신이 원하는 바를 자신이 원하는 방식으로 추구할 수 있는 “속박 없는 자유(ungebundener Freiheit)”를 누릴 수 있다. 그러나 “전쟁, 그리고 평화의 와중에서도 높은 수준으로 유지되어야 하는 군사적 준비태세로 인한 고통”으로 인해 개별 국가는 결국 “야만적 무법 상태(gesetzlosen Zustände der Wilden)”인 전쟁상태를 벗어나 이성이 권고하는 바에 따라 “국제연방(Völkerbund)”에 가입하게 된다고 칸트는 주장한다.⁴⁸⁾ 「보편사의 이념」에서 칸트는 이러한 과정, 즉 전쟁상태에서 평화상태로의 이행의 과정을 일종의 “자연의 섭리” 또는 “자연의 의도(Absicht der Natur)”로 설명한다. 칸트에 의하면 자연은 “전쟁과 끊임없는 군사적 준비 태세로 인한 고통”으로 표출되는 “적대”를 수단으로 활용하여 개별 국가로 하여금 타국과 의지를 하나로 합쳐 자연상태를 벗어나 “대연방(großen Völkerbunde; *Fædus Amphictyonum*)”을 수립하고 이 안에서 자국의 안보와 권리를 보장받도록 “의도(Absicht)”한다.⁴⁹⁾ 칸트는 「영원한 평화」의 <제1 추가 조항: 영원한 평화의 보증에

47) Kant, 「Metaphysik」, pp. 466-470; 「Metaphysics」, pp. 165-167. 이러한 점에서 자연상태 하의 국제 관계에 대한 칸트의 견해는 홉스(Thomas Hobbes)가 「리바이어던」에서 제시하는 국제 관계의 모습과 상당히 유사한 측면이 있다. 지지하는 바와 같이 홉스는 자연상태 하에서 개인은 물론 국가들 또한 “만인의 만인에 대한 전쟁상태”에 있다고 주장하였다. 그러나 국제 관계에서 시민적 상태, 즉 법이 지배하는 상태의 수립이 불가능하다고 본 홉스와 달리 칸트는 국제 관계에서 시민적 상태의 수립이 도덕적 의무일 뿐 아니라 현실적으로 가능하다고 주장하며 자신의 평화론을 전개한다. Hans Reiss, “Introduction,” in Hans Reiss ed., *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 27. 홉스의 국제관계관에 대해서는 Hobbes, *Leviathan* (Indianapolis: Hackett, 1994), pp. 74-78, 110-118 참조.

48) Kant, 「Idee」, p. 42; 「Idea」, p. 47.

49) Kant, 「Idee」, p. 42; 「Idea」, p. 47.

42) Kant, 「Frieden」, pp. 196-201; 「Peace」, pp. 93-97.

43) Kant, 「Frieden」, p. 205; 「Peace」, p. 100.

44) Kant, 「Frieden」, pp. 208-213; 「Peace」, pp. 102-105.

45) Kant, 「Frieden」, pp. 213-214; 「Peace」, pp. 105-106.

46) Kant, 「Frieden」, pp. 208-209; 「Peace」, p. 102; Kant, 「Metaphysik」, p. 466; 「Metaphysics」, p. 165.

대해서>에서도 비슷한 주장을 전개한다. 칸트에 의하면 “영원한 평화를 보증해 주는 것은 다름 아닌 위대한 예술가 자연이다.”⁵⁰⁾ 자연은 “인간의 이기적 성향이 인간의 외적 관계에서 서로 당연히 부딪히게 만들지만 [동시에] 인간 이성은 이러한 [자연을] 자신의 목적을 달성하기 위한, 즉 법적인/정당한 규정(rechtlichen Vorschrift)이 [작동할 수 있는] 공간을 만들기 위한 수단으로 사용한다. ... 이것이 뜻하는 바는 자연이 결국에는 법/정의(Recht)가 최고 권력을 보유하기를 불가항력적으로(unwiderstehlich) 의도(wollen)한다는 것이다.”⁵¹⁾ 요컨대 칸트는 헤겔이 “이성의 간지(List der Vernunft)”를 통해 역사 발전을 설명하는 것과 마찬가지로 자연이 궁극적으로 인간 사이에 그리고 국가 사이에 평화를 가져올 것이라고 주장한다.⁵²⁾

칸트가 이처럼 역사철학적 맥락에서 “영원한 평화”가 인간 의지와 상관없이 “자연의 의도”에 의해 실현될 수 있다고 주장하고 있으나 동시에 정치철학적 맥락에서는 “영원한 평화”가 인간이 자유 의지에 따라 의무로서 이행해야 할 과제를 강조한다. 칸트에 의하면 “영원한 평화로의 이러한 연속적 접근(Annäherung)은 ... [인간과 국가의] 의무(Pflicht)에 기초한, 그리고 인간과 국가의 권리(Recht)에 기초한 과제(Aufgabe)로 ... 당연히(allerdings) 실현될 수 있다(ausführbar).”⁵³⁾ 그러나 “이성이 ... 평화상태를 직접적 의무로 만든다 해도 그러한 평화상태는 민족 상호 간의 계약(Vertrag der Völker unter sich) 없이는 수립될 수도 없고(nicht gestiftet werden kann) 보장될 수도 없다.”⁵⁴⁾ 특히 칸트는 「영원한 평화」에서 “평화상태”가 그냥 주어지는 것이 아니라 인간 의지에 의해 “정조되어야 하는 것(muß also gestiftet werden; must be formally instituted)”임을 강조한다.⁵⁵⁾ 즉 평화상태는 개인 또는 국가의 의식적 노력에 의해 조직화되고 제도화되어야 한다는 것이다.

그렇다면 평화상태는 구체적으로 어떻게 구현되어야 하는가? 칸트에 의하면 크게 두 가지 방안이 있는데 첫째, 공법적 강제력을 갖춘 “국제국가(Völkerstaat)”를 통해 평화상태를 구현하는 방안과 둘째, 가입과 탈퇴가 자유로운 “국가들의 연방(Völkerbund)”을 통해 국제 관계에 “국제법(Völkerrechts)”을 규범화함으로써 평화상태를 구현하는 방안이 있다. 앞에서 언급한 바와 같이 칸트는 이 두 가지 방안 가운데 후자가 자유의 실현이라는 원칙적 측면에서뿐 아니라 실현 가능성이라는 실천적 측면에 있어서도 더 바람직한 방안임을 주장한다. 구체적으로 칸트는 「이론과 실천」에서 다음과 같이 주장한다. 칸트에 의하면 “[자연상태에 존재하는] 항구적 전쟁의 고통은 국가들로 하여금 서로를 깎아내리고 정복하도록 함으로써, 때로는 개별 국가의 의지에 반해서라도 중국에는 세계시민적 헌정체제(weltbürgerliche Verfassung)에 들어가도록 이끌어간

50) Kant, 「Frieden」, p. 217; 「Peace」, p. 108.

51) Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

52) 임미원, “칸트의 영구평화론,” 「법철학연구」 14-1 (2011), p. 59.

53) Kant, 「Metaphysik」, p. 474; 「Metaphysics」, p. 171.

54) Kant, 「Frieden」, p. 211; 「Peace」, p. 104.

55) Kant, 「Frieden」, p. 203; 「Peace」, p. 98.

다. 그러나 이러한 보편적 평화 상태는 (초강대국이 그러했던 것과 마찬가지로) 다른 측면에서는 가장 두려운 전제주의를 초래할 수 있다는 점에서 여전히(noch) 자유에 위협이 되는(gefährlicher) 상태이다. 따라서 [전쟁의] 고통은 사람들에게 단일한 통치자(Overhaupt)가 [지배하는] 세계시민적 국가(weltbürgerliche gemeines Wesen)가 아니라 함께 약정한(gemeinschaftlich verabredeten) 국제법(Völkerrecht)을 따르는 연방을 통한 법적인/법이 지배하는 상태(rechtlicher Zustand der Föderation)를 강제한다(zwingen).”⁵⁶⁾

비슷한 맥락에서 칸트는 「영원한 평화」의 <제1 추가 조항: 영원한 평화의 보증에 대하여> 논의하는 가운데 “이성의 이념(nach der Vernunftidee)”이란 관점에서 볼 때 국제연방이 일종의 국제국가인 “보편왕국”에 비해 더 좋은 체제임을 다음과 같이 강조한다. 칸트에 의하면 “국제법의 이념(Idee des Völkerrechts)은 상호 독립적인 ... 수많은 국가들의 분리를 전제로 한다. 설령 국가들의 연방제적 연합(föderative Vereinigung)이 적대(Feindseligkeiten)의 발발을 예방하지 못해 전쟁상태가 [지속된다] 하더라도 이성의 이념에서 볼 때 [다수의 국가가 분리되어 있는] 이러한 상태가 어느 한 나라가 타국을 제압하고 여러 나라를 하나로 용해하여(Zusammenschmelzung) 보편왕국으로 나아가는 것보다는 더 좋다. 왜냐하면 통치 범위(Umfange der Regierung)가 확대됨에 따라 법(Gesetze)의 강력함은 점점 약해지고 영혼 없는 전제주의(seelenloser Despotism)가 선의 싹(Keime des Guten)을 절멸시킨 후 중국에는 무정부상태(Anarchie)로 전락할 것이기 때문이다.”⁵⁷⁾ 즉 “국가들의 국가”인 국제국가 또는 보편왕국과 같은 세계시민적 헌정체제는 “영혼 없는 전제주의”로 전락하여 법의 지배를 약화시키고 개별 국가의 자유를 침해할 위험성이 있기 때문에 개별 국가의 자유와 양립 가능한 국제연방이 더 바람직한 평화 방안임을 칸트는 강조한다.

칸트는 또한 「영원한 평화」에서 제2 확정조항에 대해 논의하며 비슷한 주장을 전개한다. 칸트는 구체적으로 “국제국가”를 통해 국제 관계에 평화를 구현하고자 하는 방안은 국내적으로 자신만의 법/정의(Recht) 체제를 갖춘 국가들에게 국제국가의 법/정의 체제를 강제한다는 점에서 “모순(Widerspruch)”이라고 주장한다. 칸트에 의하면 “각각의 국가는 상급자(Oberen)인 입법자(Gesetzgebenden)와 하급자(Unteren)인 복종자(Gehorchenden), 즉 국민(Volk) 사이의 관계를 포함(enthält)하는데 다수의 민족들(viele Völker)이 한 국가 안에서 하나의 국민(Volk)을 이루게 된다는 것은 [상급자 위에 또 다른 상급자를 둔다는 점에서 위의] 전제와 모순된다. 우리는 여기서 [다수의 민족들이] 한 국가 안에서 함께 [하나로] 용해되어야만(zusammenschmelzen) 하는 것이 아니라 멀리 떨어져(fern) 각기 다른 국가를 형성하는 만큼 [민족들이] 서로에 대해 갖는 민족들의 권리(Recht des Völker)를 고려해야 한다”고 칸트는 주장한다.⁵⁸⁾

56) Kant, 「Theorie und Praxis」, pp. 169-170; 「Theory and Practice」, p. 90.

57) Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

즉 “내적으로 이미 법적인 헌정체제(rechtliche Verfassung)를 갖춘 국가들에게 타국의 법/정의 개념(Rechtbegriffen)에 따라 확장된 [국제국가의] 법률적 헌정체제(gesetzliche Verfassung) 아래에 들어가도록” 강제하는 것은 개별 국가의 자유와 더 나아가 그 국가를 구성하는 시민들의 자유를 침해하는 것이라고 칸트는 주장한다.⁵⁹⁾

칸트는 이어 「이론과 실천」을 마무리하며 실현 가능성의 측면에 있어서도 연방을 통한 평화가 더 바람직한 방안임을 다음과 같이 강조한다. 칸트에 의하면 국제 관계에서 자연상태를 벗어나는 방안은 “공권력을 수반한 법(auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze)에 기초한 국제정의(Völkerrecht) 이외에 다른 방안은 없다. 그러나 사람들이 이야기하듯이 국가들은 이러한 강제법(Zwangsgesetzen)에 복종하려 하지 않기 때문에 보편적 국제국가(allgemeinen Völkerstaat)를 제안하는 것은, 즉 모든 개별 국가가 자발적으로(freiwillig) [국제국가의] 권력에 순응하고(bequemen) [국제국가의] 법에 복종(gehörchen)해야 한다고 제안하는 것은 생피에르 신부(Abt von St. Pierre)나 루소(Rousseu)의 이론에서는 잘 어울릴(klingen) 수 있으나 실천을 위해서는 별 영향력이 없다(so glit er doch nicht für die Praxis). 이러한 제안은 위대한 정치인들로부터 그리고 더 심하게는 국가지도자들로부터 학계에서 나온 현학적이고 유치한(pedantisch-kindische aus der Schule hervorgetretene) 생각으로 항상 비웃거리가 되어왔다.” 즉 국제국가를 통해 평화상태를 구현하는 방안은 국가들이 그러한 국제국가의 강제법에 복종하려 하지 않기 때문에 실현 가능성이 낮다고 칸트는 강조한다.⁶⁰⁾

칸트는 또한 「영원한 평화」에서 제2 확정조항에 대해 논의하며 다음과 같이 주장한다. 칸트에 의하면 “상호 관계에 있는 국가들이 이성에 따라(nach der Vernunft) 전쟁을 함유하는 무법적 상태(gesetzlosen Zustände)를 벗어나는 방식은, 개인들의 경우와 마찬가지로, 그들의 야만적이고 무법적 자유를 포기하고, 스스로 공적인 강제법칙(öffentlichen Zwangsgesetzen)에 순응하여, (물론 점점 더 증가해서) 종국에는 지상의 모든 민족(alles Völker)을 포괄할, [국가들의 국가로서] 국제국가(Völkerstaat; *civitas gentium*)를 형성하는 것 이외의 다른 방법은 없다. 그러나 국가들은 그들의 국제법(Völkerrecht) 관념에 따라 절대 이것을 의도(wollen)하지 않기 때문에, 명제상(命題上; in thesi)으로 옳은 것을 실제(實際; in hypothesi)에서 거부할 것이기 때문에, 하나의 세계공화국(Weltrepublik)이라는 적극적 이념 대신에 (만약 모든 것을 잃지 않아야 한다면) 오직 전쟁을 방지하면서 지속적으로 계속 확장되어가는 연방이라는 소극적 대용물(negative Surrogat)만이 법/정의를 혐오하는(rechtscheuend) 적대적 경향성의 흐름을, 물론 이런 경향성을 분출할 위험이 항상 있기는 하지만, 중지시킬 수 있다.”⁶¹⁾ 즉 “이성적으로 판단했을 때(nach der Vernunft)” 국가가 국제적 자연상태를 벗어나

58) Kant, 「Frieden」, p. 209; 「Peace」, p. 102.

59) Kant, 「Frieden」, p. 211; 「Peace」, p. 104.

60) Kant, 「Theorie und Praxis」, pp. 171-172; 「Theory and Practice」, pp. 91-92.

61) Kant, 「Frieden」, pp. 212-213; 「Peace」, p. 105.

평화상태를 수립하는 길은 강제력을 보유한 국제국가를 수립하는 것이지만 현실적으로 국가들이 그러한 국제국가의 수립을 의도하지 않기 때문에 “만약 모든 것을 잃지 않아야 한다면” 느슨하게 조직된 “연방(Bund)”을 통해 평화상태를 수립해야 한다고 칸트는 주장한다.⁶²⁾

이처럼 국제연방이 개별 국가의 자유를 보장하는 원칙적 측면에서뿐 아니라 실현 가능성 측면에 있어서도 국제국가보다 더 좋은 방안이라는 칸트의 논리는 「윤리형이상학」에서도 계속 이어지고 있다. 칸트에 의하면 “참된 평화상태(wahrer Friedenszustand)는 오직 보편적 국가연합(allgemeinen Staatenverein)에서만 가능하다. ... 왜냐하면 국제국가의 영토가 매우 넓게 확장되면 각각의 구성원들을 보호해야 하는 [국제국가의] 통치는 결국 불가능해질 수밖에 없으며, 이러한 단체(Korporationen)의 다수는 다시 전쟁상태를 초래할 것이기 때문이다.”⁶³⁾ 따라서 “국가가 타국의 국내적 불화(Mißhelligkeiten)에 개입하지 않으면서 동시에 외부의 공격으로부터 서로를 방어하기 위해서는 원초적 사회 계약의 이념에 따라 국제연방을 수립하는 것이 필요하다.” 칸트는 “이 결합체(Verbindung)는 주권적 권력(souveräne Gewalt)이 아니라 단지 협동조합(Genossenschaft)[과 유사한] 연방적 성격(Föderalität)을 함유해야만 하며, 언제든 해체될 수 있고 또한 때때로 갱신(euneuert)되어야만 한다”고 강조한다.⁶⁴⁾ 즉 느슨하게 연결된, 그리고 언제든 해체될 수 있는 “협동조합”과 같은 국제연방을 통해 평화상태가 구현되어야 한다고 칸트는 강조한다.⁶⁵⁾ 더 나아가 칸트는 이러한 국제연방을 통해서만 “국제 공법(öffentlichen Rechts der Völker) 이념의 설립(errichtenden)과 [국가들로 하여금] 분쟁을 야만적(barbarische) 방식, 즉 전쟁을 통해서가 아니라 시민적(zivile) 방식, 말하자면 법적 소송(Prozeß)을 통해 해결(entscheiden)하는 것이 실현될 수 있다”고 강조한다.⁶⁶⁾

이러한 칸트의 논리에서 한 가지 주목해야 할 점은 칸트가 위 8쪽에서 언급한 바와 같이 국내적 차원에서 개인들 사이 관계에서는 평화상태를 수립하기 위해 타인에게 법

62) Kant, 「Frieden」, p. 211; 「Peace」, p. 104. 물론 이러한 “평화상태”가 국가 간 전쟁과 갈등이 전무한 상태를 의미하는 것은 아니다. 칸트가 주장하는 평화상태는, 전쟁상태가 항상 전쟁이 발발하는 상태가 아니라 개별 국가가 자유의사에 의해 언제든 전쟁을 수행할 수 있는 권리를 보유한 상태를 의미하듯, 항상 평화가 지속되는 상태가 아니라 개별 국가가 법적 절차에 따라 분쟁을 평화적으로 해결할 수 있는 법적 권리를 보유한 상태를 의미한다. 또한 법치가 이루어지고 있는 국내 정치에서도 때때로 법을 위반하는 개인들이 존재하는 것과 마찬가지로 국제적 평화상태에서도 국제법을 위반하는 국가가 존재할 수 있다. 이러한 점에서 볼 때 전쟁상태와 평화상태를 구분하는 기준은 단순히 전쟁 또는 갈등의 유무에 따른 구분이라기 보다는 공법 질서의 존재 여부이다. 즉 전쟁상태는 공법 질서가 부재한 무법(또는 비법)의 상태인 반면 평화상태는 공법 질서가 수립된 법적인/법이 지배하는 상태(Zustand eines öffentlichen Rechts)를 의미한다. Kant, 「Frieden」, pp. 248-251; 「Peace」, pp. 128-130.

63) Kant, 「Metaphysik」, p. 474; 「Metaphysics」, p. 171.

64) Kant, 「Metaphysik」, p. 467; 「Metaphysics」, p. 165.

65) 칸트는 「윤리형이상학」에서 이러한 국제연방의 성격을 당시 실제 사례를 예시로 설명한다. 구체적으로 칸트는 “평화 유지를 위한 국가들의 연합(Verein)을 상설제국회의(常設諸國會議: permanenten Staatenkongreß)로 부를 수 있다”고 지적하며 구성원 각자가 재량에 따라 참여하는 이러한 회의의 사례로 네덜란드 헤이그에 위치했던 “일반의회(Generalstaaten)”를 들고 있다. 칸트는 또한 이러한 국제연방이 “하나의 국가헌정체제(Staatsverfassung)에 기초한, 그리고 그러한 이유로 해체할 수 없는(unauflöslich) (미합중국과 같은) 결합체(Verbindung)가 아니라 자의(willkürliche)에 의해 언제든 해체 가능한(ablösliche) 결합”임을 강조한다. Kant, 「Metaphysik」, p. 475; 「Metaphysics」, p. 171.

66) Kant, 「Metaphysik」, p. 475; 「Metaphysics」, p. 171.

적인 상태에 들어가도록 강제력을 사용할 수 있다고 허용하는⁶⁷⁾ 반면 국제적 차원에서 국가들 사이 관계에서는 강제력의 사용을 개별 국가의 자유에 대한 침해로 간주하고 있다는 점이다. 또한 위 9쪽에서 언급한 바와 같이 칸트는 “자유를 방해하는 것에 대한 저항(Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit),” 즉 자유를 방해하는 것을 방해하는 것은 “보편 법칙에 따른 자유와 합치된다”는 논리로 국내적 차원에서 법적 강제력을 통해 개인의 행동을 제한하는 것은 개인의 자유에 대한 침해가 아닐 뿐만 아니라 오히려 개인의 자유를 보장하기 위해 필요하다고 강조하는⁶⁸⁾ 반면 국제적 차원에서 법적 강제력을 통해 국가의 행동을 제한하는 것은 개별 국가의 자유를 침해할 가능성이 있다는 논리로 반대한다.

이처럼 법적 강제력 행사와 관련하여 칸트가 국내적 차원과 국제적 차원에서 상반된 논리를 전개하는 이유는 법/정의의 원칙이 “진공(*vacuus*; vacuum)”인 개인들 사이 자연상태, 즉 칸트가 “정의가 부재한 상태(*status iustitia vacuus*; Zustand der Rechtlosigkeit)”로 부르는 개인들 사이 자연상태와,⁶⁹⁾ 비록 국제적으로는 법/정의의 원칙이 부재하긴 하나 국가 내부적으로 이미 법/정의의 원칙이 수립되어 있다는 점에서 법/정의의 원칙이 진공이 아닌 국가들 사이 자연상태를 구분하기 때문이다. 즉 법/정의의 원칙이 “진공(*vacuus*)”인 개인들 사이 자연상태 하에서 개인들에게 법적 강제력을 행사하여 법/정의의 원칙을 수립하는 것은 아직 법/정의의 원칙이 수립되어 있지 않은 상태이기 때문에 법/정의의 원칙 위반이 아니지만 (즉 개인의 자유에 대한 침해가 아니지만) 법/정의의 원칙이 진공이 아닌, 즉 국가 내부적으로 법/정의의 원칙이 수립되어 있는 국가들 사이 자연상태 하에서 개별 국가에 국제국가 또는 보편왕국의 법/정의의 원칙을 강제력을 통해 행사하는 것은 각자 자신만의 법/정의의 원칙을 갖고 있는 개별 국가의 자유를 침해할 여지가 있다는 것이 칸트의 주장이다.⁷⁰⁾ 이러한 이유로

67) 이와 관련해서는 Kant, 『Metaphysik』, p. 430; 『Metaphysics』, pp. 137-138 참조.

68) Kant, 『Metaphysik』, pp. 338-340; 『Metaphysics』, pp. 134-135.

69) Kant, 『Metaphysik』, p. 430; 『Metaphysics』, p. 137.

70) 이처럼 법/정의의 원칙을 수립하는데 있어 국내적 차원과 국제적 차원을 구분하는 칸트의 논리는 롤스(Rawls)에 의해 계승되고 있다. 주지하는 바와 같이 롤스는 칸트 논리의 연장선 상에서 자신이 『정의론』에서 도출한 국내적 차원에서의 정의의 원칙, 즉 평등의 원칙과 차등의 원칙을 전세계적 차원에 적용하는 것을 반대한다. 롤스에 의하면 전세계적 차원에서 단일한 국가와 국민이 부재한 현재의 국제 질서 하에서, 즉 주권 국가들로 분리된 현재의 국제 질서 하에서 전세계적 차원에서 보편적으로 타당한 정의의 원칙을 도출하는 것은 불가능하다. 반면 베이츠(Charles Beitz), 포기(Thomas Pogge), 뮐렌도르프(Darrel Moellendorf) 등의 평등주의적 범세계주의자들(egalitarian cosmopolitans)은 롤스가 국내적 차원에서 도출한 정의의 원칙을 전세계적 차원에 적용하여 전세계적 차원에서 빈곤 문제를 해결할 수 있는 본래 정의 시스템을 구축해야 한다고 주장한다. 롤스는 이러한 평등주의적 범세계주의자들의 주장을 비판하며 현재의 국제 질서 하에서 가능한 최선의 세계정의 실현 방안은 개별 국가의 자유와 주권을 인정하고 불간섭을 원칙으로 하는 가운데 인권 존중과 상호 부조의 의무를 부과하는 “만민법(the law of peoples)”뿐이라고 주장한다. 롤스의 정의론과 만민법에 대해서는 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971) and *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999) 참조. 평등주의적 범세계주의자들의 주장에 대해서는 Charles Beitz, “Justice and International Relations,” *Philosophy and Public Affairs* 4-4 (1975), pp. 360-389; Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989) and *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity Press, 2002); Darrel Moellendorf, *Cosmopolitan Justice* (New York: Westview Press, 2002) 등을 참조. 특히 롤스는 『만민법』에서 자신의 아이디어가 칸트가 『영원한 평화』에서 제시한 “평화연방(foedus pacificum)”에 근거하고 있음을 명시적으로 밝히고 있다. Rawls (1999), p. 10. 실제로 롤스가 사용하는 “the law of peoples” 개념은 “peoples”를 의미하는 독일어 “Völker”와 “law”를 의미하는 독일어 “Recht”의 합성어로, 본 논문에서 국제법으로 번역하여 사용하는 칸트의 “Völkerrecht” 개념을 영역한 개념이다. 롤스와 칸트의 국제정치론을 비교하는 국내 연구로는 장동진·장휘, “칸트와 롤스의

칸트는 위에서 언급한 바와 같이 “내적으로 이미 법적인 헌정체제(rechtliche Verfassung)를 갖춘 국가들에게 타국의 법/정의 개념에 따라 확장된 [국제국가] 법률적 헌정체제 아래에 들어가도록” 강제하는 것은 “모순(Widerspruch)”이라고 주장한다.⁷¹⁾ 또한 비슷한 이유로 칸트는 『영원한 평화』 다섯 번째 예비조항에서 “어떠한 국가도 타국의 헌정체제(Verfassung)와 통치(Regierung)에 강제적으로(gewalttätig) 간섭해서는 안 된다”라고 주장한다.⁷²⁾ 요컨대 칸트는 법/정의의 원칙이 진공인 개인들 사이 자연상태에서와 달리 내부적으로 법/정의의 원칙이 확립되어 있는 국가들 사이 자연상태에서 법적 강제력을 행사하는 것은 개별 국가의 자유를 침해할 여지가 있으며 따라서 가입과 탈퇴가 자유로운 국제연방을 통해 국제 관계에 법적인/법이 지배하는 평화상태를 수립하는 것이 필요하다고 주장한다.

IV. 국가의 자유와 국제 공법

지금까지 살펴본 바와 같이 칸트는 인간의 유일한 생득적 권리인 자유를 사회 속에서 보장하기 위해서는 우선 국내적 차원에서 개인들 사이 원초적 계약을 통해 법적 강제력을 갖춘 국가를 수립하고 국가의 법적 강제력 하에 나의 자유가 타인의 자유와 공존 가능한 평화상태를 구현해야 한다고 주장한다. 특히 칸트는 개인들이 국가시민의 일원으로 주권자가 되어 국가의 최고 권력을 행사하는, 그리고 자신들의 의사를 반영하여 제정되고 자신들이 동의한 법에 의해 통치되는 공화정 하에서 개인의 자유가 가장 잘 보장될 수 있다고 주장한다. 그러나 칸트의 관점에서 볼 때 이러한 국내적 차원에서의 자유 보장만으로는 불충분하며 개별 국가의 범위를 넘어 국제 관계에서 개인의 자유를 보장할 수 있는 정치질서의 모색이 필요하다. 이를 위해 칸트는 구체적으로 법적 강제력을 갖춘 국제국가 대신 가입과 탈퇴가 자유로운, 느슨하게 조직된 국제연방을 통해 국제 관계에 공법을 규범화함으로써 개별 국가의 자유를 침해하지 않으면서도, 그리고 국가의 구성원인 시민들의 자유를 침해하지 않으면서도, 법이 지배하는 평화상태를 구현할 수 있다고 주장한다. 칸트에 의하면 이처럼 국내적 차원에서뿐 아니라 국제적 차원에서 법이 지배하는 평화상태를 구현하는 것은 인간이 추구해야 할 “최고의 정치적 선(höchste politische Gut)”이다.⁷³⁾

이러한 칸트의 평화론에 대해 현실주의 국제정치 이론가들은 국가 주권의 인정과 국제 공법의 규범화라는 양립 불가능한 목표를 동시에 추구한다는 점에서 논리적으로 모순일 뿐 아니라 실현 불가능하다고 비판한다. 이들에 의하면 특정 영토 안에서 절대적 배타적 권력을 행사하는 개별 국가의 주권과 국가 상위에 존재하는 국제 공법은 양립 불가능하며 주권 국가들 사이의 관계는 필연적으로 무정부상태(anarchy)로 귀결될 수밖에 없다.⁷⁴⁾ 이러한 현실주의자들의 비판은 상당부분 홉스의 국제관계론에 근거한 것

세계시민주의: 도덕적 기획과 정치적 기획, 『정치사상연구』 제9집 (2003), pp. 195-222 참조.

71) Kant, 『Frieden』, p. 211; 『Peace』, p. 104.

72) Kant, 『Frieden』, p. 199; 『Peace』, p. 96.

73) Kant, 『Metaphysik』, p. 479; 『Metaphysics』, p. 175.

으로 홉스는 주권 국가들 사이의 관계를 힘의 원리가 작동하는 무정부상태로 규정한다. 홉스에 의하면 국가가 없는 자연상태에서 개인들은 타인의 생명을 포함하여 자신이 원하는 모든 것을 자신의 의도대로 행할 수 있는 무제한적인 권리를 갖는다. 그러나 동시에 공권력(common power)이 부재한 상황에서 “만인에 대한 만인의 투쟁”상태에 놓여 있으며 언제 죽을지 모르는 불안에 휩싸여 있다. 이처럼 한편으로는 무제한적인 권리를 누리지만 다른 한편으로는 언제든지 타인의 공격으로 죽음에 이를 수 있는 자연상태를 벗어나기 위해 개인들은 자연상태에서 자신들이 누리던 무제한적인 권리를 제3자인 통치자에게 양도하고, 통치자의 명령에 복종하기로 다른 개인들과 사회계약을 맺어야 한다고 홉스는 주장한다. 그리고 이러한 사회계약의 결과 탄생한 국가 권력은, 즉 주권은, 내부적으로는 입법권, 집행권, 사법권을 비롯한 국가 내의 모든 권력을 독점하며, 외부적으로는 어떠한 상위 권력체도 부정한다고 홉스는 주장한다.⁷⁵⁾ 홉스에 의하면 “모든 국가는 ... [대내적으로뿐만 아니라 대외적으로도] 자신에게 가장 이익이 된다고 판단한 것을 [자신의 의도대로] 행할 수 있는 절대적 자유(absolute liberty)를 갖는다.” 그러나 바로 그 이유 때문에 국가들 사이의 관계는 필연적으로 무정부상태로 귀결될 수밖에 없다.⁷⁶⁾

이처럼 국가 주권과 국제법의 양립 불가능성을 이유로 칸트 평화론을 비판하는 현실주의자들의 주장은 개별 국가의 절대적, 배타적 주권을 전제한 것으로 국가 주권, 즉 “국가의 자유”를 “법에 따라 행동할 자유”로 규정하는 칸트 평화론의 논리적 모순을 지적하는 비판으로는 부적절하다. 위에서 언급한 바와 같이 칸트는 개인의 자유를 “법에 따라 행동할 자유”로 정의한 후, 이러한 자유가 공화정 하에서 개인들이 국가시민의 일원으로, 즉 주권자로, 자신들의 의사를 반영하여 제정된, 그리고 제정 과정에 자신들이 직간접적으로 참여하여 동의한 법에 복종함으로써 실현될 수 있다고 강조한다.⁷⁷⁾ 칸트에 의하면 “자유란 내가 동의할 수 있는 법칙(Gesetzen)을 제외하고 어떠한 외적 법칙에도 복종하지 않을 권한(Befugnis)”을 의미한다.⁷⁸⁾ 이러한 논리의 연장선상에서 칸트는 국가 또한 진정으로 자유로워지기 위해서는 자신들이 동의한 법에 따라 행동해야 한다고 강조한다. 실제로 칸트는 「영원한 평화」에서 “무법적 자유(gesetzlose Freiheit)에 매여, 자신들이 만들 수 있는(konstituierenden) 강제(Zwange)에 복종하기 보다 끊임 없이 싸움에 몰두하는, 즉 이성적 자유(vernünftigen Freiheit) 보다 어리석은 자들의 자유(tolle Freiheit)를 앞세우는 야만인들(Wilden)을

정벌”하며 “문명화된 민족들(gesittete Völker)은 [자발적으로 법에 따라 행동함으로써] ... 추락한 상태에서 벗어나야 한다”고 주장한다.⁷⁹⁾ 요컨대 국가들이 진정으로 자유로워지기 위해서는 자연상태에서 향유하던 “야만적 무법적 자유”를 포기하고 대신 국제연방을 통해 규범화된, 자신들이 자발적으로 동의한 국제 공법에 따라 행동해야 한다고 칸트는 강조한다. 칸트에게 있어 국가의 자유와 국제 관계에서 국제연방을 통해 규범화된 법의 지배는 현실주의자들이 주장하는 바와 같이 양립 불가능한 논리적 모순이 아니라 사실상 동전의 양면이다. 국가가 진정으로 자유로워지기 위해서는 국제연방을 통해 규범화된 국제 공법에 따라 행동해야 하며, 국제 공법에 따라 행동하는 것이 바로 국가의 자유이기 때문이다. 이러한 칸트의 논리에 따르면 국가의 자유와 국제 공법은 전적으로 양립 가능하다.

한편 범세계주의자들은 법적 강제력을 갖춘 국제국가 대신 가입과 탈퇴가 자유로운 국제연방을 통해 국제 관계에 공법을 규범화해야 한다고 주장하는 칸트의 평화론이 일관성을 결여하고 있다고 비판한다. 이들에 의하면 칸트 평화론은 국내적으로 법적 강제력을 갖춘 국가를 통해 개인의 자유를 보장하면서 동시에 개인들 사이 평화상태를 실현하는 것까마찬가지로 법적 강제력을 갖춘 국제국가를 통해 개별 국가의 자유를 보장하면서 동시에 영구평화를 추구하는 방향으로 나아갔어야 하는데 개별 국가의 주권 인정이라는 현실에 집착한 나머지 일관성을 결여한 채 법적 강제력을 결여한, 국가들의 자발적 참여를 전제로 하는 국제연방을 통한 평화를 대안으로 제시한다. 이러한 비판은 칸트가 때때로 국내-국제 “유추 논변”을 사용하며 국제국가가 국제 관계에서 전쟁상태를 종식시키고 법이 지배하는 평화상태를 구현하는 “유일한” 방법인 것처럼 언급하고 있다는 점에서 일정 정도 설득력이 있는 비판이다. 실제로 칸트는 「영원한 평화」에서 제2 확정조항에 대해 논의하며 “국가들이 이성에 따라(nach der Vernunft) ... 무법적 상태를 벗어나는 방식은, 개인들의 경우와 마찬가지로, 그들의 야만적이고 무법적 자유를 포기하고 스스로 공적인 강제법칙에 순응하여 ... 국제국가(Völkerstaat)를 형성하는 것 이외의 다른 방법은 없다”고 주장한다.⁸⁰⁾

이러한 비판은 그러나 칸트가 국제 관계에 공법을 규범화하는 방안으로 법적 강제력을 갖춘 국제국가를 통한 방안과 자발적인 국제연방을 통한 방안 두 가지를 제시하고 「이론과 실천」, 「영원한 평화」, 「윤리형이상학」 등 정치철학 관련 저작에서 일관되게 전자의 위험성, 즉 개별 국가의 자유를 침해할 위험성을 지적하며 후자가 개별 국가의 자유와 양립 가능한 “유일한” 방안이라고 주장하고 있음을 간과한다. 실제로 칸트는 위에서 살펴본 바와 같이 「이론과 실천」과 「영원한 평화」에서 유사한 논리로 법적 강제력을 갖춘 국제국가가 “영혼 없는 전제주의”로 전락하여 법의 지배를 약화시키고 개별 국가의 자유를 침해할 위험성이 있다고 지적한다. 칸트는 또한 「영원

74) 이러한 현실주의 국제정치이론의 가장 대표적인 예로는 Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (Boston: McGraw-Hill, 1979) 참조.

75) Hobbes (1994), pp. 74-88, 110-118.

76) Hobbes (1994), p. 140. 이러한 점에서 홉스의 정치이론은 칸트의 정치이론과 명징하게 구별된다. 위에서 언급한 바와 홉스의 정치이론은 국가 내부에서는 법의 원리가 작동하지만 국가 외부에서는 힘의 원리가 작동하는 이분법적 정치철학을 추구한다. 반면 칸트의 정치이론은 국가 내부에서만 아니라 국가 외부 국제 관계에서도 법의 원리가 작동하는 일원론적 정치철학을 추구한다. Reiss (1970), pp. 10, 23-24.

77) Kant, 「Metaphysik」, p. 464; 「Metaphysics」, p. 163.

78) Kant, 「Frieden」, p. 205; 「Peace」, p. 99.

79) Kant, 「Frieden」, p. 209; 「Peace」, pp. 102-103.

80) Kant, 「Frieden」, pp. 212-213; 「Peace」, p. 105. 반면 위와 달리 「영원한 평화」에서 <영원한 평화의 보증에 대하여> 논의하는 가운데 칸트는 일종의 국제국가인 “보편왕국”은 통치 범위가 확대됨에 따라 법의 통치력이 약화될 수 있고 이에 따라 영혼 없는 전제주의로 전락할 수 있다고 지적하며 국제연방이 “이성의 이념(nach der Vernunftidee)”이란 관점에서 볼 때 더 좋은 체제임을 강조한다. Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

한 평화」에 부록으로 첨부된 <공법의 초월적 개념에 따른 정치의 도덕과의 일치에 관하여>에서 “단지 전쟁의 제거(Entfernung)를 의도하는 국가들의 연방적 상태가 국가들의 자유와 일치할 수 있는(vereinbare) 유일한(einzige) 법적인/법이 지배하는 상태(rechtlichen Zustand)”임을 강조하고 있으며,⁸¹⁾ 「윤리형이상학」에서는 분쟁이 아니라 법적 절차를 통해 해결하는 “국제 공법(öffentlichen Rechts der Völker) 이념”은 국제연방을 통해서만 “설립(errichtenden)”될 수 있다고 강조한다.⁸²⁾ 이러한 점에서 볼 때 법적 강제력을 갖춘 국제국가 대신 국가들의 자발적 참여를 전제로 하는 국제연방을 통한 평화를 주장하는 칸트의 평화론은 법세계주의자들이 비판하는 바와 같이 (국내적 차원에서는 법적 강제력을 갖춘 국가의 필요성을 주장하면서 동시에 국제적 차원에서는 법적 강제력을 갖춘 국제국가를 부정한다는 점에서) 일관성을 결여한 것이 아니라 오히려 반대로 국내적 차원에서뿐 아니라 국제적 차원에서 자유와 양립 가능한 평화 방안을 추구한다는 점에서 일관성을 견지하고 있는 것으로 해석되어야 한다. 칸트는 법/정의의 원칙이 진공인 개인들 사이 자연상태에서는 국가의 법적 강제력을 통해 법/정의의 원칙을 수립하는 것이 필요하지만 내부적으로 법/정의의 원칙이 확립되어 있는 국가들 사이 자연상태에서 국제국가가 법적 강제력을 행사하는 것은 개별 국가의 자유를 침해할 여지가 있기 때문에 가입과 탈퇴가 자유로운 국제연방을 통해 국제 관계에 법적/법이 지배하는 평화상태를 수립해야 한다고 일관되게 강조한다.

마지막으로 칸트는 실현 가능성의 측면에 있어서도 법적 강제력을 갖춘 국제국가 보다 국가들의 자발적 참여를 전제로 하는 국제연방이 더 실현 가능한 평화 방안이라는 점을 일관되게 주장한다. 칸트는 실제로 「이론과 실천」, 「영원한 평화」, 「윤리형이상학」 등 정치철학 관련 저작에서 일관되게 법적 강제력을 갖춘 국제국가를 통해 평화상태를 구현하는 방안이 논리적으로는 (또는 이론적으로는) 가능할 수도 있지만 현실적으로 국가들이 국제국가를 통한 평화상태를 원치 않기 때문에, 즉 국제국가의 법적 강제력 행사를 개별 국가의 자유에 대한 침해로 간주하기 때문에, “만약 모든 것을 잃지 않아야 한다면” 느슨하게 조직된 국제연방을 통해 평화상태를 구현해야 한다고 강조한다.⁸³⁾ 특히 칸트는 「영원한 평화」에서 “갈대가 너무 구부러지면 부러지듯이 너무 많은 것을 원하는 사람들은 아무 것도 얻을 수 없다”고 강조하는데,⁸⁴⁾ 이러한 칸트의 관점에서 볼 때 국제연방을 통해 국제 관계에 국제법을 규범화하고 평화상태를 구현하는 방안은 “갈대를 부러뜨리지 않으면서” 국제적 차원에서 국가와 개인의 자유를 보장하는 동시에 법이 지배하는 평화상태를 구현할 수 있는 “실현 가능한 최선”의 방안이다.

V. 결론

81) Kant, 「Frieden」, p. 249; 「Peace」, p. 129.

82) Kant, 「Metaphysik」, p. 475; 「Metaphysics」, p. 171.

83) Kant, 「Frieden」, p. 211; 「Peace」, p. 104.

84) Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

유럽의 “30년 전쟁”을 종식시키기 위해 1648년 체결된 웨스트팔리아(Westphalia) 조약은 개별 국가의 군주에게 자국의 종교를 선택할 수 있는 권리를 부여함으로써 “절대적,” “배타적” 주권에 근거한 근대 국제질서의 서막을 열었다. 소위 웨스트팔리아 체제로 불리는 이러한 국제질서 하에서 개별 국가는 실질적으로는 외부의 간섭 특히 강대국의 간섭에서 자유로울 수 없으나, 원칙적으로는 자신의 영토 안에서 외부의 간섭 없이 국내 정치 문제를 자신의 의지대로 결정할 수 있는 절대적, 배타적 주권을 가진 존재로 인정받았다.⁸⁵⁾ 반면 중세 시기 국가 상위에 존재하던 교회 또는 제국의 영향력은 부정되었고 국제 관계는 무정부상태로 정의되었다. 홉스가 『리바이어던』에서 정당화하고 있는 정치 질서, 즉 국내적으로는 국가의 절대적, 배타적 주권을 인정하고 국제적으로는 국가 상위의 어떠한 권력체도 부정하는, 안과 밖을 구분하는 이원론적 정치 질서는 이러한 웨스트팔리아 체제를 기반으로 한 정치 질서였다. 이처럼 대내외적으로 국가의 권력 독점에 근거한 근대 국제질서는 한편으로는 외부 간섭으로부터 개별 국가의 자율성을 보장하고 국내적 평화를 수립하는데 기여하였으나 다른 한편으로는 국가 행위를 규제할 상위 권력체의 존재를 부정함으로써 국가의 부당한 폭력과 인권 침해를 예방하는 데 한계를 드러낼 수밖에 없었다.⁸⁶⁾

이러한 문제에 직면하여 그로티우스(Hugo Grotius), 푸펜도르프(Samuel von Pufendorf), 바텔(Emer de Vattel) 등 17세기, 18세기 유럽의 국제법 학자들은 보편적으로 통용 가능한 국제법(*jus gentium*)을 통해 국가 주권을 인정하면서 동시에 국가의 부당한 폭력을 제어할 수 있는 방안을 찾고자 하였다. 실제로 그로티우스는 1625년 출간한 그의 저서 『전쟁과 평화의 법 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*』에서 국가 주권과 전쟁의 정당성 자체는 부정하지 않은 채 어떤 전쟁이 법적 도덕적으로 정당한 전쟁인지 구분할 수 있는 “정당한 전쟁”의 기준을 확립함으로써 전쟁의 야만성을 제어하고자 하였다.⁸⁷⁾ 칸트는 그러나 「영원한 평화」에서 이들 세 명의 국제법 학자들을 “괴로움을 주는 달갑지 않은 위로자들(leidige Tröster; sorry comforters)”로 호칭하며 이들의 논리에는 국가를 규제하는 어떠한 외적 법적 장치도 없다고 비판한다. 칸트에 의하면 “철학적으로 또는 외교적으로 표현된 그들의 법전은 아무런 법적 효력(Kraft)도 갖지 못할 뿐 아니라, 가질 수조차 없다. 왜냐하면 ... 국가들은 하나의 공동의 외적 강제(gemeinschaftlichen äußeren Zwänge) 아래에 있지 않기 때문이다. [그들의 법전은] 언제나 전쟁 도발의 정당화를 위해 충실히 인용되고 있기 때문이다.”⁸⁸⁾ 요컨대 칸트는 이들의 주장이 단지 국가들 사이 전쟁을 규제하는데 초점을 맞출 뿐 국제 관계에서 전쟁상태를 종식시키고 평화상태를 구현하는 방안으로는 불충분하다고 비판한다.⁸⁹⁾

85) Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 20-24.

86) David Held, “Sovereignty, National Politics, and the Global System,” in his *Political Theory and the Modern State* (Stanford: Stanford University Press, 1989), pp. 221-236.

87) 김준석, “위기의 국제정치사상: 휴고 그로티우스의 정전론,” 『세계정치』 25 (2016), pp. 96-105 참조.

88) Kant, 「Frieden」, p. 210; 「Peace」, p. 103.

한편 이들과 달리 생피에르 신부(Abbé de Saint-Pierre)와 루소(Jean Jacques Rousseau)는 법적 강제력을 갖춘 국가들의 연합을 통해 법이 지배하는 국제 관계를 구현함으로써 평화를 달성하고자 하였다. 실례로 생피에르 신부는 1712년 처음 출간한 『유럽에 영원한 평화를 가져오기 위한 계획 *Projet pour Rendre la Paix Perpétuelle en Europe*』에서 당시 유럽에 만연한 전쟁을 방지하고 지속가능한 평화를 구현하기 위해서는 강제력이 수반되지 않은 조약이나 세력균형으로는 불충분하며 개별 국가의 행동을 규제할 수 있는 강제력을 영구적으로 갖춘 “유럽연방연합(European federal union)”을 통해 약소국을 보호함으로써 평화를 구현해야 한다고 주장하였다.⁹⁰⁾ 비슷한 맥락에서 루소 또한 생피에르 신부의 주장을 요약·비판하는 『영구 평화 발췌 *Extrait du Paix Perpétuelle*』와 『영구 평화 비판 *Jugement du Paix Perpétuelle*』이라는 글을 통해 국제 관계에 평화를 보장하기 위해서는 개별 국가의 행동을 규제할 수 있는 강제력을 갖춘 연방으로서 국가연합의 설립이 필수적이라고 주장하였다. 루소는 구체적으로 이러한 국가연합이 “유럽의 모든 주요 강대국을 회원으로 포함해야 하며, 모든 회원국을 구속할 수 있는 법률과 명령을 제정할 수 있는 입법기관을 가져야 하며, 개별 국가들에게 공동 결의안에 복종하도록 강제할 수 있는 강제력을 가져야 하며 ... 개별 국가가 자신의 의지에 따라 탈퇴하는 것을 불가능하게 만들 수 있을 정도로 충분한 힘을 가져야 한다”고 주장하였다. 루소는 이처럼 강제력을 갖춘 국가연합을 통해 개별 국가의 행동을 규제함으로써 국제 관계에 평화를 구현할 수 있다고 강조한다.⁹¹⁾ 칸트는 그러나 강제력을 갖춘 국가연합을 통해 개별 국가의 행동을 규제하고 이를 통해 평화를 구현하고자 하는 생피에르 신부와 루소의 평화 방안이 이론적으로는 타당할 수 있으나 국가들이 그러한 강제력에 복종하려 하지 않기 때문에 실현 가능성이 낮다고 주장한다. 실제로 칸트는 「이론과 현실」에서 “모든 개별 국가가 자발적으로 [국제국가의] 권력에 순응하고 [국제국가의] 법에 복종해야 한다고 제안하는 것은 생피에르 신부나 루소의 이론에서는 잘 어울릴 수 있으나 실천을 위해서는 별 영향력이 없다”고 지적하며 이들의 주장에 비판적 입장을 견지한다.⁹²⁾

이러한 점에서 볼 때 칸트의 평화론은 국가 주권을 강조하며 국가 상위의 어떠한 법적 질서도 부정하는 홉스 식의 국제 질서를 뛰어넘고자 하지만 동시에 전쟁의 정당성을 인정한 채 국제법을 통해 전쟁의 야만성을 줄이고자 하는 그로티우스 식의 시도와 법적 강제력을 갖춘 국제기구를 통해 개별 국가의 행동을 규제함으로써 평화를 구현하

89) Brown (2005), pp. 498-499.

90) Patrick Riley, “The Abbé de St. Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe,” *World Affairs* 137-3 (Winter 1974), pp. 186-187. 특히 라일리는 생피에르 신부가 당시 독일 지역에 현존하고 있던 신성로마제국(the Holy Roman Empire)을 모델로 “유럽연합”을 구상하였다고 주장한다.

91) Elizabeth York, *Leagues of Nations* (London: Swarthmore Press, 1919), p. 211; Patrick Riley, “Rousseau as a Theorist of National and International Federalism,” *Publius* 3-1 (1973), p. 13에서 재인용. 루소는 그러나 국가연합의 실현 가능성에 대해서는 “지극히 비판적”이었다. 이에 대해서는 김용민, “루소의 국제정치관과 평화사상,” 『국가전략』 제 12권 1호 (2006), pp. 8-9 참조.

92) Kant, 「Theorie und Praxis」, pp. 171-172; 「Theory and Practice」, pp. 91-92.

고자 하는 생피에르 신부와 루소 식의 시도에 대해 부정적이다. 칸트의 관점에서 봤을 때 국제적 평화상태는 개별 국가의 절대적 주권과 전쟁의 권리를 인정하는 그로티우스 모델에 의해서도 또는 강제력을 갖춘 “국가들의 국가” 또는 국제국가를 주장하는 생피에르와 루소의 모델에 의해서도 수립될 수 없다. 브라운(Brown)이 언급한 바와 같이 “전자의 모델은 국가의 행동을 규제하기에 너무 약하고 반면 후자의 모델은 개별 국가의 행동을 지나치게 규제하는 가운데 전제주의적인 부당한 모델이 될 잠재력을 갖고 있다.”⁹³⁾ 이러한 이유로 칸트는 국제 관계에서 법이 지배하는 평화상태를 구현하는 방안으로 가입과 탈퇴가 자유롭고, 느슨하게 조직된 국가들의 자발적 연방을 통해, 즉 국가들이 자발적으로 연방에 가입하고 자발적으로 법을 따르는 방안을 대안으로 제시한다. 칸트의 관점에서 볼 때 이러한 방안은 전쟁의 정당성을 부정하지만 그렇다고 동시에 법적 강제력을 통해 개별 국가의 행동을 지나치게 규제하지 않는다는 점에서 개별 국가의 자유와 양립할 수 있는 “실현 가능한 최선”의 평화 방안이다.

주지하는 바와 같이 칸트가 제시하는 이러한 평화 방안은 제1차 세계대전 이후 1920년 설립된 국제연맹(League of Nations)과 제2차 세계대전 이후 1945년 설립된 국제연합(United Nations)을 통해 일정 부분 현실화되었다. 물론 두 기구가, 특히 제2차 세계대전의 발발을 막지 못한 국제연맹이 실질적으로 국제관계에 평화상태를 구현했는가에 대해서는 논란의 여지가 있을 수 있으나, 최근 국제연합의 사례에서 보듯이 일정 정도 성과가 있었다는 사실 또한 부인하기 어렵다. 실제로 “핵확산 금지 조약(Nuclear Non-Proliferation Treaty),” “포괄적 핵실험 금지 조약(Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty),” “화학무기의 개발·생산·비축·사용 금지 및 폐기에 관한 협약(Convention on the Prohibition of the Development Production Stockpiling and Use of Chemical Weapons and on Their Destruction),” “세균무기, 생물무기 및 독소무기의 개발·생산·비축 금지 및 폐기에 관한 협약(Convention on the Prohibition of the Development Production and Stockpiling of Bacteriological Biological and Toxin Weapons and on Their Destruction)” 등 국제연합이 주도하여 만든 다양한 형태의 국제협약·조약들이 지난 수십년 간 많은 한계에도 불구하고 주권 국가의 자발적 참여를 바탕으로 국제관계를 무정부 상태에서 일정 정도 공법 질서가 작동하는 “평화상태”로 변화시키는데 기여해왔다. 이외에 “대인지뢰 금지 조약(Mine Ban Treaty; Ottawa Treaty),” “집속탄 금지 협약(Convention on Cluster Munitions),” “국제 전기통신 연합 규약(Convention of the International Telecommunication Union)” 등 다양한 형태의 다자간 국제협약·조약과 “세계무역기구(World Trade Organization),” “국제통화기금(International Monetary Fund)” 등 다양한 국제기구 또한 주권 국가의 자발적 참여를 바탕으로 국제관계를 공법 질서가 작동하는 “평화상태”로 변화시키는데 기여해 왔다.⁹⁴⁾ 칸트가 언급한 바와 같이 이론적으

93) Brown (2005), p. 500.

94) 이러한 이유로 웬트(Wendt)는 현재의 국제관계가 무정부상태이긴 하지만 그렇다고 홉스가 주장하는 “만인에 대한 만인의 투쟁 상태”는 아니며 일정 정도 공법 질서가 작동하는, 즉 개별 주권 국가가 국제 규범을 내면화하여 자발적으로 자신의 행

로는 법적 강제력을 갖춘 국제국가 또는 세계공화국을 수립하여 평화상태를 구현하는 방안을 생각해 볼 수 있겠지만 주권 국가가 자신의 권리를 포기하지 않는 이상, “만약 모든 것을 잃지 않아야 한다면,” 현재로서는 칸트가 주장하는 연방적 성격의 국제기구 또는 국제협약·조약을 통해, 즉 주권 국가의 자발적 참여를 바탕으로, 가입과 탈퇴가 자유로운, 느슨하게 조직된, 위에서 언급한 다양한 형태의 국제기구와 국제협약·조약을 통해 국가의 행동을 자발적으로 규제하는 방안이 실현 가능한 최선의 평화 방안이다. “갈대가 너무 구부러지면 부러지듯이 너무 많은 것을 원하는 사람들은 아무 것도 얻을 수 없다.”⁹⁵⁾

○ 김경희, “마키아벨리 평화의 정치사상: 전쟁과 평화 사이에서”

I. 서론

본 연구는 정치현실주의자로 알려진 마키아벨리의 평화사상의 다층적인 모습을 살펴보는 것을 목적으로 한다. 마키아벨리는 전쟁이 일상적이었던 시대를 살았다. 따라서 무력을 강조했고, 정치에서 전쟁의 일상성을 이야기 했다. 또한 그는 정복욕을 인간의 자연스런 욕구로 인정하였다. 전쟁은 정치의 일부이자 그 핵심 역할을 수행하는 것으로 파악한 것이다. 그러나 마키아벨리가 평화를 이야기하지 않았던 것은 아니다.⁹⁶⁾ 그는 현실주의자로서 정치에서 전쟁이 자연스러운 현상이라고 보았던 것이지, 호전론자다 다시 말해 전쟁 옹호론자는 아니었다. 마키아벨리는 언제든 일어날 수 있는 전쟁에서 패하지 않기 위해 군대의 중요성을 강조했고, 그 군대는 자국민으로 이루어져야 한다고 보았다. 원군이나 용병보다 자국민이 더 중요하다고 파악했던 이유는 그들이 자신의 삶의 터전 즉 조국을 지키려는 용맹을 가졌다고 보았기 때문이다. 또한 평시에 그들을 잘 훈련시킨다면 어느 군대보다도 뛰어난 군대를 가질 수 있다고 보았다. 결국 마키아벨리는 평시에 제대로 된 정치질서와 훈련을 통해 조국에 충성할 단련된 군대를 가지는 것이 전쟁에 대비하는 핵심 관건으로 보았다. 평화는 언제 닥칠지 모르는 전쟁 상태에 대비하는 준비기간으로서 의미를 지니고 있는 것이다.

한편 마키아벨리는 평화의 이중성에 주목한다. 전쟁의 목적이자 귀결은 평화이다. 주

변 국가들과의 경쟁과 전쟁에서 승리한 강대국은 평화를 가져온다. 하지만 이 평화는 더 이상 경쟁국을 가지지 않은 강대국에 나태와 부패를 가져온다. 이는 힘의 쇠락을 가져와 부상하는 경쟁국과 대립 및 전쟁을 다시 가져온다. 결국 전쟁은 평화를 가져오고, 평화는 전쟁을 가져오는 것이다.

이하에서는 우선 전쟁의 준비기로서 평화의 의미를 살펴볼 것이다. 이것은 일반적으로 말해지는 평화 즉, 전쟁을 잊고 지내는 전쟁의 부재기간이 아닌 전쟁을 항상 염두에 두고 전쟁을 준비하는 기간으로서 평화이다. 그 다음에는 경쟁국의 부재 속에 나태와 태만이 도래하고, 국가의 혼란과 무력화(無力化)를 초래하여 전쟁을 도래시키는 평화의 의미를 살펴볼 것이다.

II. 마키아벨리의 평화

1. 전쟁의 대비(對備)로서 평화

마키아벨리는 『군주론』 3장에서 인간의 영토 확장 욕구는 “매우 자연스럽고 정상적인 욕구”로 인정했다.⁹⁷⁾ 나아가 이해관계의 대립 속에서 국가 간의 전쟁은 피할 수 없는 것으로 파악했다: “사실상 전쟁은 피할 수 있는 것이 아니라 단지 당신에게 불리하게 지연되는 것에 불과하기 때문에 전쟁을 피하기 위해서 화근이 자라는 것을 허용해서는 결코 안 된다는 것입니다.”⁹⁸⁾

그렇다면 피할 수 없는 전쟁에 대처하는 방법을 마키아벨리는 어떻게 제시하고 있을까? 그것은 강한 군대를 가지는 것이다. 그 강한 군대는 자국 시민들로 구성된 군대이다. 그런데 당시 이탈리아는 자기 군대를 가지고 있지 못하였다. 대신 외국의 원군이나 돈을 주고 고용하는 용병에 의지하고 있었다. 『군주론』의 군대를 설명하는 12-13장에서 잘 드러나듯이 원군은 가장 안 좋은 형태의 군대이다. 왜냐하면 백해무익(百害無益)하기 때문이다. 강한 원군이면 도움을 요청한 나라가 위협하고, 약한 원군이면 도와주려 와도 소용이 없다. 용병은 돈벌이가 목적이기 때문에 목숨 바쳐 싸우지를 않는다. 그들은 자신들의 이익만을 추구하고 신의가 없다. 더군다나 용병대장은 자신들의 권력만을 추구하는 야심가들이 대부분이다. 결국 용병들은 전쟁을 직업으로 삼는 전문가들이지만 조국애가 없는 사사로운 군대일 뿐이다. 자신의 일터를 잃기 싫어했던 용병들은 속전속결보다는 전쟁을 지속시켰고, 이는 그들을 고용한 나라들에 재정적인 압박을 가했다. 결국 용병을 고용한 나라들은 전투에서 패하기 일쑤였고, 끝나지 않은 전쟁은 재정파탄을 가져오게 되었다.

피렌체에서 이렇게 전쟁을 직업으로 삼는 군인들을 고용했던 것은 권력을 쥔 귀족들의 의사를 반영한 것이었다. 그들은 기사출신의 전통 귀족이 아닌, 대부분 상공업을 통해 부를 획득한 신흥귀족들이었다. 전쟁과 일상의 분리 속에 상업 활동이 아닌 전쟁은 그 전문가에게 맡기고자 하였다. 여기에 인민들을 믿지 못했기에 그들에게 무기를 줄 수는 없는 노릇이었다. 이러한 분

97) Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*. 강정인·김경희 역. 『군주론』 (까치글방, 2008), p.29.

98) Machiavelli(2008), pp. 30-31.

동을 규제하고 폭력 사용을 자제하는 “칸트적 부정부상태(Kantian Anarchy)”의 특징을 부분적으로 갖고 있다고 주장한다. 이에 대해서는 Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press 1999), pp. 297-306 참조.

95) Kant, 「Frieden」, p. 225; 「Peace」, p. 113.

96) 마키아벨리에 대한 2차 자료를 찾아보면 그의 전쟁관에 대한 연구는 많지만, 평화사상에 대한 연구는 거의 전무한 것이 사실이다. 마키아벨리의 전쟁관에 대한 연구로는 다음을 들 수 있다. Gilbert, Felix. “Machiavelli: The Renaissance of the Art of War”, in Peter Paret ed. *Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age* (Princeton: Princeton University Press, 1986) pp.11-31; Winter, Yves. “The Prince and His Art of War: Machiavelli’s Military Populism”, *Social Research*. 81(1), (2014), pp. 165-191; 서영식. “서양군대의 전쟁담론에 관한 비판적 고찰”, 『철학논총』 86(4), (2016), pp.167-191. 마키아벨리의 평화사상에 대한 국문연구로는 다음이 있다. 최상용. 『평화의 정치사상』 (나남, 2006).

위기 속에 결국 피렌체에서는 전쟁과 평화, 군대 혹은 군인과 일반 시민은 전혀 다른 영역으로 간주되었다. 전쟁은 군인이, 평화는 일반 시민이 담당하는 것으로 되었던 것이다.

마키아벨리는 용병에 대한 비판 속에 이러한 구분이 피렌체의 무력함을 가져왔다고 보았다. 마키아벨리는 그의 생존 시인 1521년 출판된 『전술론』(Dell'Arte della Guerra)에서 이에 대한 비판을 수행한다. 피렌체의 젊은 귀족 로렌초 디 필리포 스트로치(Lorenzo di Filippo Strozzi)에게 헌정된 『전술론』은 총 7권으로 구성되어 있다. 루첼라이 정원에서 이루어지는 대화체형식의 글이다. 대화의 주 상대자들은 코지모 루첼라이(Cosimo Rucellai)와 그의 친구들 -차노비 부온델몬티(Zanobi Buondelmonti), 루이지 알라만니(Luigi Alamanni), 바티스타 텔라 팔라(Battista della Palla)-과 용병대장 파브리치오 콜론나(Fabrizio Colonna)이다. 전체적으로 로마군대의 장점을 칭송하고, 당시 이탈리아와 피렌체의 용병사용을 비판하고 있다. 아울러 당시 여러 군대의 장단점을 분석하고, 올바른 군대 및 군대편성 그리고 장군의 자질 등을 언급하고 있다.

헌정사에서 마키아벨리는 당시의 일반적 사고를 비판한다. 많은 이들이 시민의 삶과 군인의 삶을 분리시키고 심지어는 대립되는 것으로 파악하고 있다는 것이다. 군인은 시민과 다르고, 군복을 입으면 말과 행동이 평소와 다르게 변한다는 것이다. 그런데 마키아벨리는 고대 로마의 예를 살펴보면 시민의 삶과 군인의 삶이 분리되어 있지 않고 밀접히 내적으로 연결되어 있다고 말한다.⁹⁹⁾ 또한 이러한 사고는 삶의 조건 즉 정치제도와 관련되어 있다. 당시 피렌체와 고대 로마의 인식 차이는 결국 그들의 제도의 차이였던 것이다.

마키아벨리는 외적의 침입을 막아낼 수 있는 좋은 군대는 전쟁 시에만 필요한 직업군인이 아니라고 파악한다. 좋은 군대는 훌륭한 제도 속에서 살고, 정기적인 훈련을 통해 단련된 애국심을 가진 시민들로 구성된 군대로 파악한다. 마키아벨리는 『군주론』 12장에서 모든 국가의 핵심 토대는 좋은 법률과 좋은 군대임을 언급한다. “좋은 군대가 없이 좋은 법률을 가지기란 불가능하고 좋은 군대가 있는 곳에는 항상 좋은 법률이 있기 때문”이다.¹⁰⁰⁾

좋은 군대와 좋은 법률에 대한 언급은 그가 당시 피렌체와 이탈리아의 대비 속에서 로마공화국의 모방을 설파한 『로마사 논고』(Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, 이하 『논고』) 3권 31장에서도 나타난다.

나는 다른 곳에서 모든 국가들의 기초가 훌륭한 군사조직이며 이것이 없는 곳에서는 훌륭한 법이나 다른 어떤 훌륭한 것도 있을 수 없다고 말한 적이 있다. (...) 훈련받지 않은 군대는 분명히 훌륭할 수 없으며, 당신의 군인들로 구성되어 있지 않은 군대는 잘 훈련시킬 수 없다. 나라는 항상 전쟁상태에 있는 것이 아니고 또 그럴 수도 없으므로, 평화 시에 군대를 훈련시켜야 하고, 백성이 아닌 다른 사람들을 훈련시키는 데는 비용이 너무 많이 들기 때문이다.¹⁰¹⁾

그렇다면 마키아벨리에게 좋은 법은 어떤 것일까? 이것은 『논고』에 잘 나타나 있다. 우선

99) Machiavelli, Niccolò. *The Art of War*, Introduction by Neal Wood (New York: Da Capo Press, 1965), pp. 3-4.

100) Machiavelli(2008), pp. 83-84.

101) Machiavelli, Niccolò. 2019. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. 강정인·김경희 역. 『로마사 논고』(한길사, 2019) pp. 601-602.

마키아벨리는 도시의 기원을 설명하는 1권 1장에서 법제도의 정비를 강조한다. 그것은 인간의 나태를 극복하는 강제를 부과하는 것이기 때문이다. 그런데 이렇게 인간의 행동을 통제하고 강제하려는 법이 추구하는 것은 바로 자유와 공공선이다. 이것을 마키아벨리는 로마의 예를 통해 설명하고 있다. 로마의 경우 왕정 시기 훌륭한 왕들에 의해 좋은 법률들이 제정되었지만 폭군의 등장을 막지는 못하였다. 이후 귀족들의 주도로 폭군정이 타도되고 집정관과 원로원의 혼합을 통해 로마는 유지되었다. 하지만 귀족들의 지배에 불만을 품은 인민들의 저항으로 로마는 호민관 제도를 만들게 되었다. 이제 로마는 귀족과 인민의 이해관계를 대변하는 각각의 정치제도인 원로원과 호민관 그리고 집정관 제도를 결합하여 혼합정체를 만들게 되었다.

그런데 마키아벨리는 귀족과 인민의 갈등과 대립을 로마 공화정 탄생과 발달의 핵심적인 요인으로 바라본다. 지배하려는 욕구와 야망을 가진 귀족과 자유롭게 살고자 하는 인민들의 대립은 필연적이다. 그런데 이들의 대립 속에서 바로 자유를 목적으로 하는 법률을 만들게 되는 것이다.¹⁰²⁾

귀족과 평민 간의 내분을 비난하는 자들은 로마를 자유롭게 만든 일차적 원인을 비난하고 그러한 내분이 초래한 좋은 결과보다는 그 것들에서 유래하는 분란과 소동만을 고려하는 것처럼 내게 보인다. 그들은 모든 공화국에는 두 개의 대립된 파벌, 곧 인민의 파벌과 귀족의 파벌이 있다는 점 그리고 로마가 자유를 향유할 수 있도록 제정된 모든 법률은 그들의 불화에서 비롯된 것이라는 점을 깨닫지 못하고 있다. (...) 게다가 그토록 많은 덕(virtù)의 모범들로 가득 찬 공화국을 놓고 무질서하다고 말하는 것은 결코 합당하지 않다. 이토록 좋은 모범적 처신은 좋은 교육에, 좋은 교육은 좋은 법률에, 좋은 법률은 많은 이들이 무분별하게 규탄하던 그러한 대립과 불화에 기원을 두고 있기 때문이다. 즉 그 결과를 엄밀히 검토한 자라면 누구나 그러한 대립이 공동선에 유해한 추방이나 폭력보다는 공공의 자유에 도움이 되는 법률과 제도를 생산해냈다는 점을 발견하게 될 것이기 때문이다.¹⁰³⁾

법률은 더 열악한 처지에 있는 인민이 그들의 자유와 권익을 보호하기 위해 귀족과 합의하여 만들고 의지하는 객관적이고 공적인 제도인 것이다.¹⁰⁴⁾ 법률은 귀족과 인민의 이해관계의 갈등과 대립을 국가의 제도 속으로 인정하는 것이다. 법률은 따라서 일방성을 극복하는 것이다. 물론 만들어진 법률이 어느 한 세력의 이해관계를 일방적으로 대변한 것일 수도 있다. 하지만 법률로 만들어졌다는 것은 일방의 공표가 아니다. 공적인 법률로 만들어졌다는 것은 이해관계 당사자들의 참여와 합의를 전제로 하는 것이기 때문이다. 따라서 법률은 공공성을 지니고 공공선을 목적으로 한다.

공공성을 담보하는 법률에 대한 언급은 고소·고발제도를 설명하는 『논고』 1권 7장에 잘 나타나 있다. 고소고발제도의 역할은 다음 두 가지이다. 첫째, 시민들이 고발당할까 무서워 국가에 반란을 일으킬 엄두도 내지 못한다는 것이다. 둘째, 당파적 증오를 해소할 수 있는 합법적

102) 마키아벨리는 『논고』 1권 33장에서 법률을 “자유로운 제도의 신경이자 생명”으로 표현하고 있다(Machiavelli (2019), p.200). 마키아벨리의 법치에 대한 논의는 다음을 참고할 수 있다. 스티브 홀츠, “법의 지배의 계보”, 아담 셰보르스티/호세 마리아 마라발 외 지음, 안규남/송호창 외 옮김. 『민주주의와 법의 지배』(후마니타스, 2008), pp. 71-134.

103) Machiavelli(2019), pp. 96-97.

104) 마키아벨리는 『논고』 1권 5장에서 귀족보다 자유롭게 살기를 바라는 욕망을 인민이 강하게 가지고 있기 때문에 그들에게 ‘자유’의 수호자 역할을 맡겨야 함을 역설하고 있다.

배출구를 제공하는 것이다. 결국 법률이라는 공적인 제도를 통해 불만과 갈등을 해소할 수 없다면 사적인 폭력이나 외국 세력의 힘을 빌려 대립을 풀려할 것이라는 것이다. 그 귀결은 내전 상태의 도래와 국가의 몰락이다.¹⁰⁵⁾ 결국 공동의 자유 및 그것을 유지하고 보존해야 하는 임무를 지닌 국가의 존속이 공동체 구성원들의 공공선이라고 할 때, 법률은 공공선의 유지를 목적으로 하는 것이다.

이렇게 자유와 공공성을 담보한 법률은 로마인민들에게 그들의 능력을 자유롭게 계발하고 활용할 수 있는 토양을 마련한다. 자유로운 법제도가 확립되어 있지 않았다면 로마에서는 귀족들이 권력을 독점하고, 인민을 배제하였을 것이며, 자신들의 권력구조를 재생산하기 위해 사사로이 권력을 행사했을 것이기 때문이다. 이렇게 배타적이고 사사로이 권력관계가 형성되면 능력계발의 분위기는 형성될 수 없다. 인민들은 자신의 능력계발보다는 권력자들과 사적인 관계를 맺기 위해 노력했을 것이다. 하지만 로마는 공적인 법제도에 기반 한 자유로운 정치체제를 확립했다. 능력에 기반 한 성공의 분위기가 형성되었다. 이것이 바로 마키아벨리가 로마가 온이 좋아서가 아니라 능력에 기반 해 제국으로 성장했다고 판단한 이유이다.

세계의 어느 곳에서나 자유를 누리는 모든 도시와 지방들은 매우 커다란 번영을 누린다. 이는 무엇보다도 인구가 증가하기 때문이다. 결혼이 사람들에게 더욱 자유롭고 매력적인 것이 되고, 각자 자신의 가산을 빼앗길 것이 라는 두려움이 없게 되어 아이들을 기꺼이 낳아 키우기 때문이다. 또 사람들은 아이들이 노예가 아닌 자유인으로 태어난다는 사실뿐만 아니라 자신의 능력(virtù)을 통해 뛰어난 인물이 될 수 있다는 사실도 알게 되기 때문이다. 한편 자유로운 국가 내에서는 농업과 산업에서 재부가 커다란 규모로 배가되는데, 이는 사람들이 그러한 재부를 기꺼이 증대시키고 또 획득한 재산을 자신들이 향유할 수 있다고 믿음에 따라 그러한 재화를 얻으려고 애쓰기 때문이다. 이로써 사람들은 사적 이익과 공적 이익을 얻기 위해 경쟁적으로 몰두하게 되며, 그 결과 두 종류의 이익이 경이적으로 증가하게 된다.¹⁰⁶⁾

사적 이익과 공적 이익이 조화를 이루는 자유로운 정치체제는 인민들이 자신의 지위고하를 떠나 능력에 따라 성공할 수 있는 가능성을 보장해 준다.¹⁰⁷⁾ 이러한 정체는 모두가 부러워하는 국가를 만들어 출산의 장려를 굳이 하지 않더라도 자연히 인구가 늘어나게 된다. 여기에 외국으로부터 이민 오고자 하는 이들이 늘어 인구가 배가되게 되는 것이다. 이것은 자연히 나라에 대한 사랑으로 연결된다. 자유로운 정체는 능력계발과 활용의 기회를 차별 없이 제공함으로써 그 구성원들이 자부심을 가지고 위기 상황에 기꺼이 지키고자 할 것이다. 자신과 가족 나아가 후손이 자유롭게 풍요롭게 살아갈 수 있는 터전은 바로 이렇게 공적인 법률과 자유로운 정체가 구현된 나라인 것이다.

이렇게 좋은 법률을 통해 구현되는 정치체제는 자유가 보장되는 체제이다. 자유는 인민과 귀족이라는 국가 구성의 핵심 세력들이 정치에 참여하여 견제와 균형을 이룰 때 확립된다. 그리

고 이러한 자유의 확립을 위해 법률이 필요하다. 법률은 또한 공공성과 공공선을 목적으로 한다. 인민들의 정치참여와 법제도가 완비되었을 때 그 정치체제는 귀족들의 사적 전횡을 막을 수 있다. 개개인의 능력계발과 그에 대한 합당한 보상이 가능한 것이다. 이런 정치체제는 그 구성원들의 전폭적 지지를 이끌어 내고 애국심을 불러일으킬 수 있다. 이런 체제에서는 인민들이 자신의 조국을 지키기 위해 스스로 무기를 든다. 잘 짜인 법제도 속에서 정규적인 훈련을 받고 동료 시민들과의 연대 속에 질서정연한 군대를 형성하는 것이다.

이러한 것의 모범적인 예를 마키아벨리는 고대 로마 공화정에서 발견했고, 그것의 부활을 꿈꾸었다. 그는 『전술론』 1권에서 파브리치오의 입을 빌려 고대, 즉 로마의 모방을 통해 당시 피렌체와 이탈리아에 부활시키고자 하는 것을 다음과 같이 나열한다.

덕과 역량을 영예로 여기며, 그것들에 합당한 대가를 주는 것, 가난을 업신여기지 않는 것, 군대의 좋은 제도와 규율을 중시하는 것, 시민들이 서로 존중하고 분과를 만들지 않으며, 사익보다도 공익을 선호하도록 하는 것¹⁰⁸⁾

이는 결국 좋은 군대를 만들기 위해 모방해야 할 고대의 핵심적인 것이 단순히 그 군대의 편제나 무기 등이 아니라는 것이다. 오히려 훌륭한 법제도를 완비하고, 좋은 군대를 만들어 내는 정치체제가 중요하다는 것이다. 전시의 군대는 평시에 만들어지는 것이기 때문이다. 훌륭한 시민들로 구성된 군대가 먼저 구축되어 있어야 구체적인 군사적 기술이 필요해 진다고 본 것이다.

여기에 마키아벨리는 전쟁에서 승리의 핵심적인 요인으로 군대만이 아니라 인민의 지지와 호의라는 것도 있다는 것을 강조한다. 이를 위해 그는 성채 및 요새에 대해 언급한다. 당시 성곽은 군사전문가들 사이에서 중요한 논쟁의 대상이었다. 프랑스의 샤를(Charles) 8세가 1494년 알프스를 넘어 올 때 가지고 온 대포는 기존의 이탈리아 도시국가들의 성곽을 무용지물로 만들었기 때문이다.¹⁰⁹⁾ 따라서 성곽을 더 두껍게 쌓아야 하는 가 그리고 대포에 어떻게 대처해야 하는 가 당시 군사 분야 전문가들의 주요 관심대상이었다. 하지만 마키아벨리는 성곽의 두께나 대포의 운용도 중요하지만 그것보다 더 앞서는 것이 바로 인민의 지지와 호의를 얻는 것이라고 말한다.¹¹⁰⁾ 이는 『군주론』과 『논고』 등에서 공히 강조되는 것으로 전쟁의 핵심적인 승리 요인을 지적한 것이다.

로마인들은 다른 능력(virtù)과 다른 상황 판단, 다른 권능을 갖추고 있었기 때문에 성채를 짓지 않았다. 로마는 공화정을 유지하고, 현명하고 활력이 넘치는 법과 제도들을 유지하는 동안, 도시나 속주를 지키기 위해 그 어떤 성채도 짓지 않았다. 그러나 이미 세워진 성채의 일부를 유지하기는 했다.¹¹¹⁾

105) 마키아벨리는 『군주론』 19장에서 프랑스의 좋은 제도로서 고등법원을 언급한다. 이것은 귀족의 전횡을 제어하고 인민을 보호하는 기관으로서 군주가 갈등 상황에 직접 개입했을 때 받을 수 있는 미움을 피하기 위한 것이다. 갈등을 증폭시키지 않고 효과적으로 제어하기 위한 제 3의 공적 기관인 것이다.

106) Machiavelli(2019) p. 314.

107) 나이와 가문보다는 능력 중심으로 공적자를 선출했던 로마의 예에 대해서는 『논고』 1권 60장 참조.

108) Machiavelli(1965) p. 12.

109) 마키아벨리는 『논고』 2권 17장에서 “대포의 파괴력이 워낙 대단해서 아무리 커다란 성벽일지라도 며칠 내에 파괴되지 않는 성벽이 없을 정도”라고 말하고 있다(Machiavelli(2019) p. 374).

110) 마키아벨리는 『논고』 2권 17장에서 대포의 약점 및 보병의 우수성을 설교한다. 특히 무엇보다도 군대의 용맹이 최우선임을 언급한다.“나는 대포란 고대의 군대가 지니고 있던 용맹(virtù)과 결합되었을 때에는 유용하지만, 그러한 용맹이 없이 대포만으로 용맹스러운 군대에 대항하는 것은 정말 무익한 것이라고 결론을 내리겠다.”(Machiavelli(2019) p. 382).

마키아벨리는 당시 피렌체가 왜 약한 국력을 지닐 수밖에 없었는지의 문제에 천착했다. 그는 피렌체 정치인들이 전쟁상태와 평화 상태를 나누고, 전시는 직업군인인 용병에게 맡기고, 평시는 귀족출신 정치인이 담당하는 문제를 지적하였다. 마키아벨리는 평화와 전쟁은 분리되어 있는 것이 아니라 같이 있는 것으로 보아야 함을 역설하였다. 따라서 그는 전쟁상태만을 전문적으로 맡는 직업군인인 용병을 비판하였다. 그들은 지킬 조국이 없기에 자신들의 금전적 그리고 정치적 이익만을 추구하는 사사로운 군대였다.

용병의 반대는 시민이자 군인인 자국군대였다. 그들은 평화 시에는 시민이자, 훈련을 통해 전시를 항상 대비하는 군인이었다. 전쟁 시에는 자신과 가족 그리고 이웃의 삶의 터전이자 자유로운 정치체제를 지니고 있는 조국의 방어를 위해 목숨을 바치는 공공의 군대였다. 여기서 공공의 군대는 중요한 의미를 지니고 있다. 공공의 군대는 조국에 대한 복무를 최우선으로 여기는 군대이기 때문에 사적인 이익을 추구하지 않기 때문이다. 조국에 대한 복무는 자유로운 정치체제의 수호와 그 법제도의 준수를 최우선으로 여기기 때문에 전쟁 시에 타국을 사적으로 약탈하지 않는다. 결국 공적인 인민과 공공의 군대는 같이 가는 것이다. 이것은 또한 마키아벨리가 왜 성채나 요새의 건설보다 인민의 지지를 더 중요하게 여겼는지를 보여준다. 지배자나 정치체제를 미워하는 인민은 적과 내통하여 나라를 내어주기 때문이다. 전쟁은 군대만 하는 것이 아니라 인민도 같이 하는 것이다. 물론 야전에서 인민들이 싸우지는 않는다. 하지만 방어 전이나 공성전(攻城戰) 등에서 인민의 역할은 군인들만큼 중요하다. 그러한 인민의 지지를 획득하기 위해서는 그들이 자유롭게 살고 능력에 따른 대우를 받을 수 있는 정치체제의 구성이 중요하고, 그것이 바로 평화기의 역할이다.

마키아벨리는 사적인 군대가 공적인 전쟁을 담당하는 것에 큰 문제가 있다고 파악하였다. 공적인 인민이 공적인 전쟁을 담당할 때 국가의 안녕을 보존할 수 있다고 보았다. 공적인 인민으로 구성된 공공의 군대는 바로 평화 시에 정치체제의 구성과 법제도 그리고 그에 기반 한 훈련에 달려있었던 것이다.

2. 부패의 도래기로서 평화

이 절에서는 마키아벨리에게서 힘의 일방적 우위 속에서 도래된 평화를 살펴볼 것이다. 그것은 앞 절에서 언급한 로마 같은 강력한 군대를 지닌 나라의 예와 통하기 때문이다. 자유로운 정치체제를 구축하고, 훈련을 잘 받은 인민들로 구성된 군대는 타국과의 전쟁에서 이길 수밖에 없다. 그 귀결은 팽창이고, 로마가 이룬 것 같이 제국으로 가는 것이다.

마키아벨리는 『논고』 1권 18장에서 평화가 가져온 타락이 행정관의 선임과 법률 제정 과정에 미친 영향을 언급한다. 원래 로마인들은 자격 있는 시민이 관직에 지원했고, 인민들은 적격자를 임명했다. 하지만 평화가 도래한 이후 나태해 지자, 역량 있는 자가 아니라 가장 힘 있는 자가 지원했고, 로마 인민들은 자신들을 기쁘게 해주는 자들을 임명했다. 그 결과 선량한

사람은 관직에서 배제되었고, 권세 있는 자만이 공직을 맡게 되었다.¹¹²⁾

법률 제정에서도 타락은 엄습했다. 원래 공익에 관심을 가진 일반 시민들이 자유롭게 법률을 제안하고 논의할 수 있었던 제도가 이제는 권세 있는 자들이 자신들의 권력을 강화하기 위해 법률안을 제안했고, 인민들은 그것에 반대를 할 수도 없었다. 이 모든 것은 로마가 지중해 지역에 패권을 장악하고 더 이상 그들의 적수가 없게 되었을 때 일어난 것이었다.

이러한 나쁜 상황은 모든 다른 악습이 그렇듯이 일거에 불어 닥친 것이 아니라 점진적으로 일어난 사태였다. 왜냐하면 로마인들은 아프리카와 아시아를 정복하고 그리스의 거의 대부분을 그들의 지배에 복속시킨 후, 자신들의 자유에 관해 확신했고, 그들에게 두려움을 불러일으킬 수 있는 적은 더 이상 없다고 믿었기 때문이다.¹¹³⁾

평화 상태에서 도래하는 타락은 법제도의 공공성과 공공선 지향을 무너트리고 사사화를 가져왔던 것이다. 이런 상황 속에서 합당한 능력을 가진 적격자에 대한 무시가 일반화되는 것이다. 마키아벨리는 다음과 같은 『논고』 3권 16장의 제목에서 이를 분명히 밝힌다. “어려운 때에는 진정으로 능력을 갖춘 자를 찾고, 평상시에는 유능한 사람이 아니라 부나 가족관계의 배경을 가진 자가 커다란 인기를 얻는다.”¹¹⁴⁾ 능력 있는 자가 평화 시에 무시된다면, 그들은 평화를 깨기 위해 노력할 것이다. 왜냐하면 “그들이 자신들에게 합당한 지위를 얻지 못하기 때문이고,” 다른 하나는 “자신들보다 가치가 없거나 능력이 부족한 사람을 동료나 상관으로 만들어야 하기 때문이다.”¹¹⁵⁾ 이는 내부의 혼란이나 외부의 적을 끌어들이어 전쟁을 일으키는 지경에 도달하게 될 것이다. 결국 평화 속에 전쟁으로의 유인이 내재되어 있다. 질서에서 무질서로 그리고 다시 질서로의 변화 다시 말해 힘 있는 나라가 전쟁을 통해 평화를 가져오면, 그 평화에서 다시 전쟁으로 이끄는 계기가 내재해 있음을 마키아벨리는 『피렌체사』 5권 1장에서 다음과 같이 언급한다.

국가들은 그들이 겪는 변화 속에서 질서에서 무질서로 그리고 나서는 무질서에서 질서로 회귀하곤 한다. 왜냐하면 자연은 세상사에 정지된 것을 부여하지 않았기 때문이다. 세상사들은 더 이상 오를 곳이 없는 정상에 도달한 다음에는 하강하게 되어있다. 똑같이 그것들이 하강하여 가장 낮은 곳에 도달하면 그래서 더 내려갈 곳이 없게 되면 필연적으로 다시 상승하게끔 되어있다. 그렇게 항상 선에서 악으로 하강하고, 악에서 선으로 상승하는 것이다. 왜냐하면 역량(virtù)은 평온을 가져오고, 평온은 나태를 가져오며, 나태는 무질서를 가져오고, 무질서는 몰락을 가져오기 때문이다.¹¹⁶⁾

로마의 평화는 더 이상 대적할 상대가 없어진 상태에서 나태와 태만을 가져왔다. 그 결과는 관습의 변화와 법제도의 붕괴였다. 이것은 자유로운 정치체제에서 공공선을 추구하며 동료 시

112) Machiavelli(2019) p. 161.

113) Machiavelli(2019) p. 161.

114) Machiavelli(2019) p. 550.

115) Machiavelli(2019) p. 551.

116) Machiavelli, Niccolò. *Florentine Histories*, trans. L. F. Banfield and H. C. Mansfield, Jr.(Princeton: Princeton University Press.1988) p. 185.

111) Machiavelli(2019), p. 415.

민과 연대하는 공적인 시민의 타락이다. 이에 더해 로마에서는 제국의 확대와 더불어 시민군이 아닌 직업군인이 나타났고, 군대의 사사화가 발생했다.

마키아벨리는 카이사르에 의한 로마 공화정의 몰락에 군대가 사사화된 것을 중요한 요인으로 파악한다. 카이사르와 동고동락했던 군대는 더 이상 로마의 군대가 아닌 카이사르의 사병이 되었기에 루비콘 강을 건널 수 있었던 것이다: “이런 식으로 술라와 마리우스는 공공의 선에 반해 군인들을 자신들의 추종자로 삼았다. 카이사르 역시 이런 식으로 자기 나라를 정복할 수 있었다.”¹¹⁷⁾ 공공의 군대는 평시에는 평범한 시민이지만, 위기가 도래했을 때 국가를 위해 외적과 싸우는 군대이다. 하지만 파벌화되고, 사사화된 로마의 군대는 이제 정치에 참여하여 자신들의 사익을 추구하게 되었다. 마키아벨리는 이를 로마 황제들을 언급하는 『군주론』 19장에서 서술하고 있다.

첫째로 지적할 사실은 다른 군주국에서는 귀족의 야심과 인민의 무례함만을 염두에 두면 되었지만, 로마 황제들은 또 하나의 문제에 직면했다는 점입니다. 곧 그들은 군인들의 잔인함과 탐욕에 대처해야 했습니다. 이는 매우 힘든 문제로서 많은 황제들을 몰락시켰습니다. 군인과 인민을 동시에 만족시키기란 매우 어려웠기 때문입니다. 그 이유는 인민은 평화로운 삶을 좋아하고, 그 결과 온건한 군주를 원하는 데 반해, 군인은 호전적인, 곧 오만하고 잔인하며 탐욕스러운 군주를 좋아하기 때문이었습니다. 군인들은 군주가 인민을 거칠게 다루어서, 그 결과 그들의 보수가 올라가고 그들의 탐욕 성과 잔인성을 만족시킬 배출구를 원했습니다.¹¹⁸⁾

황제정 시기 로마를 구성하는 주요 정치세력은 귀족과 인민 나아가 군인들이었다. 그런데 이 군인들은 파벌화가 되어 자신들의 이해관계를 관철하기 위한 정치군인이 되어 있었다. 로마의 이익이라는 공공선 보다는 자신들의 이익이 먼저 추구되었기에 그들은 오만하고 탐욕스럽다는 평가를 받을 수밖에 없었다. 이들은 자신들의 사익이 법과 공공선보다 우선이었다.

귀족과 인민들이 공공선을 추구하도록 만드는 법제도와 관습이 무너지고, 권세가 권력을 독점하게 되면서 공동체 구성원 모두가 사익을 추구하는 상황이 도래하게 되었다. 여기에 공공의 군대는 직업군인화 되고, 파벌화 되어 사익추구에 합류하였다. 이런 상황 속에서 마키아벨리는 로마라는 국가의 평화를 위한 정책과 행동양식에 변화가 일어났다고 분석한다. 시민들에게 무기를 주고, 그들을 공정한 법제도 속에서 훈련시켰을 때 로마는 무기로, 다시 말해 훌륭한 군대로 평화를 지켰다. 또한 로마가 이렇게 무장을 잘 하고 있었을 때에는 시민 개개인들이 자신의 능력을 계발하고 시험해 볼 기회를 항상 가지고 있었기에 “어떠한 상황에서도 항상 일관된 기백과 존엄을 유지할 수 있었다.”¹¹⁹⁾ 하지만 인민이라는 국가의 심장을 더 이상 무장시키지 않은 이후로 로마는 나약해지고, 역경 앞에서 오합지졸이 되기 일쑤였다. 이제 로마는 무기가 아닌 돈으로 평화를 사기 시작했다고 마키아벨리는 묘사한다.

로마인들은 자유로운 상태로 [공화정부 하에] 남아있는 한, 이러한 고귀한 행동과 정책을 고수

117) Machiavelli(2019) p. 578.

118) Machiavelli(2008) p. 129.

119) Machiavelli(2019) p. 603.

하였다. 그러나 로마인들이 제정(帝政) 치하에 있게 되고 또 황제들이 사악하고, 태양보다는 그들을 숭배하게 되었을 때에는 로마인들 역시 돈으로 목숨을 연명했다. 그리하여 어떤 때는 파르티아인들, 또 어떤 때는 게르만인들, 그리고 또 어떤 때는 다른 주변 민족들로부터 돈으로 평화를 샀던 것이다. 이로써 위대한 제국의 쇠락이 시작되었다. 그러한 재난들은 백성들로 하여금 무기를 잡지 못하게 하는 데서 비롯되는 것이다. (…)

게다가 이들 국가들은 그러한 방식이 모든 좋은 방법과는 정반대라는 사실을 깨닫지도 못한다. 심장이나 다른 필수적 기관이 무장되어야 하는 것이지, 주변 기관이 무장되어야 하는 것은 아니다. 후자는 없어도 살 수 있지만, 전자가 해를 입게 되면 죽게 되기 때문이다. 즉 이런 국가들은 자신의 심장을 무장하지 않은 채, 팔과 다리만을 무장한 것이나 다름없다.¹²⁰⁾

평화가 가져온 나태와 타락은 법제도의 몰락을 가져왔다. 권력자들은 공적 질서를 사사화했다. 공공의 군대는 직업군 및 파벌화 되었고, 시민들은 파벌화 속에서 사적 관계를 통한 성공과 생존을 추구했다. 공적 질서에서 객관적 능력을 통한 인정과 성공은 예전의 자유로운 정치체제에서나 가능한 것이었다. 자유와 법질서의 파괴, 권력자의 배타적이고 사적인 이익 추구, 시민들의 공공선에 대한 복무 대신 사적 이해관계의 추구 등으로 대표되는 상황을 마키아벨리는 로마공화정이 제국으로 발전하고 나서 도래된 부패의 상황 속에서 발견한다. 이의 극복을 위해 마키아벨리는 로마 공화정의 모방을 주장한다. 이미 앞 절에서 인용했던 『전술론』 속에서 마키아벨리는 ‘덕과 역량의 존중 및 그에 합당한 보상’, ‘가난의 존중’, ‘좋은 제도와 규율의 중시’, ‘시민들의 연대’ 그리고 ‘사익보다도 공익의 선호’ 등을 로마 공화정의 모범으로 내세운다.

그런데 마키아벨리는 『논고』에서도 가난의 유지와 존중을 강조한다. 물론 여기서 가난이 험벗은 상태를 의미하는 것은 아니다. 이것은 국가의 재정이나 부는 풍요롭고, 개개 시민들의 경우 중산층 정도의 부를 유지해야 한다는 것을 의미한다.¹²¹⁾ 다음은 마키아벨리가 『논고』 3권 25장에서 공화국의 자유를 유지하기 위해 가난함 혹은 청빈함의 의미를 강조하는 부분이다.¹²²⁾

나는 가난함이 어떠한 지위나 어떠한 명예든 당신이 거기에 이르는 길을 막지 않는다는 사실 그리고 능력(virtu) 있는 인재가 어떤 집에 살고 있든지 그 인재를 등용한다는 사실에 대한 사람들의 확고한 믿음보다 이러한 효과를 만들어내는 데 더 강력한 어떠한 조건이 있다고 믿지 않는다. 그러한 삶의 양식은 명백하게 부에 대한 소망을 덜 품도록 만든다. (…)

마르쿠스 레굴루스(Marcus Regulus)의 시대에도 이러한 청빈함이 아직 남아 있었다. 이는 그가 군대를 이끌고 아프리카에 있을 때, 그의 소작인들이 소홀히 관리하고 있는 농장을 돌보러 돌아가기

120) Machiavelli(2019) p. 446-447.

121) 마키아벨리는 킨카나투스의 청빈함을 소개하고 있는 『논고』 3권 25장에서 그가 4 유게라(jugera)의 농장 규모를 초과하지 않았다고 적고 있다. 4유게라는 1헥타르(ha)로, 10,000제곱미터(m²)이며, 약 3,000평 규모의 면적이다. 이외에도 마키아벨리 정치 이론에서 가난의 의미는 다음을 참조할 수 있다. McCormick, John. "Keep the Public Rich, But The Citizens Poor": Economic and Political Inequality in Constitutions, Ancient and Modern", Cardozo Law Review. 34(3), (2013), pp. 879-892; Rose, Julie L. "Keep the Citizens Poor": Machiavelli's Prescription for Republican Poverty", Political Studies, 64(3), (2016), pp. 734-747.

122) 마키아벨리는 이미 『논고』 1권 37장에서 그라쿠스 형제의 농지법 개혁이 가져온 문제들을 설명하면서 시민의 청빈함이 중요함을 언급하고 있다: “그러므로 잘 정비된 공화국은 그들의 국고를 넉넉하게 하고, 시민은 가난하게 해야 한다.”(Machiavelli(2019) p. 213).

위해 원로원에 휴가를 신청한 일에서 알 수 있다. 이러한 이야기에서 두 가지 점이 주목할 만한 가치가 있다. 첫째는 가난인데, 로마 시민들은 가난에 만족했고, 전쟁에서 얻는 명예로 충분했으며, 모든 획득물을 공공의 처분에 맡겼다는 점이다. 만약 레굴루스가 전쟁으로 부유해질 것을 기대했다라면, 그의 토지에 대한 어떠한 피해도 그에게 별다른 걱정이 되지 않았을 것이다. 두 번째로 주목할 만한 가치가 있는 것은 여기서 로마 시민들의 고귀한 정신을 발견할 수 있다는 사실이다. (...)

나는 가난함이 부유함보다 더 많은 결실을 성취하고, 가난이 도시 및 지역들과 종교들을 명예롭게 해온 반면, 부유함은 그것들을 전복 시켜왔다는 점을 긴 연설을 통해 입증할 수 있다.¹²³⁾

이 긴 인용문에서 보이는 마키아벨리의 문제의식은 바로 정치적 명예의 획득이라는 성공의 기준에 관한 것이다. 역량이나 사적인 부이냐가 문제이다. 개인의 객관적 역량의 존중과 보상이 자유로운 정치체제 속에서 공적으로 보장되어야 한다는 것이다. 그렇지 않고 성공이 사적인 부의 소유 여부와 연결될 때, 공동체 구성원 모두는 사적 이익의 추구에 몰두하게 되어 공적인 법질서는 무너지게 되는 것이다. 이렇게 되면 시민들은 역량의 개발보다는 사적인 관계를 통한 성공에 전념하게 된다. 시민들은 공동체 구성원으로서 연대보다는 권세가의 파당의 일원으로서 자신의 후견인에게 더 충성하게 된다. 자유롭고 평등한 시민들 간의 수평적 관계가 상명하복의 수직적 관계로 변하는 것이다. 결국 재부가 성공의 기준이 되는 것이 평화 시 부패의 핵심 요소인 것이다. 시민을 가난하게 유지해야 하는 핵심적 이유는 부패를 막기 위한 것이고, 그것은 역량을 보호한다.

그런데 마키아벨리는 가난의 유지 외에 평화 시 부패를 막을 수 있는 다른 요소를 제시한다. 그것은 바로 지속적인 전쟁의 도입이다. 이것은 경쟁국의 부재로 인해 생겨난 나태와 태만을 제어하기 위한 것이다. 지속적인 위기를 통해 능력 있는 자들이 끊임없이 필요하도록 만드는 것이며, 그것을 통해 재부 같은 사적인 방법이나 기준이 허용될 여지를 차단하는 것이다. 이를 마키아벨리는 『논고』 3권 16장에서 평화의 시기에 공화정이 역량 있는 자들을 무시하고, 그 결과 일어날 수 있는 많은 혼란들을 극복하기 위한 정책을 제시하고 있는 부분에서 언급하고 있다.

이에 대한 치유책들을 고려할 때, 나는 가능한 두 가지 정책을 발견한다. 첫째는 시민들을 가난하게 유지하는 것이다. 그렇게 되면 시민들이 능력(virtù)도 없는 주제에 재부(財富)를 통해 그 자신이나 타인을 부패시킬 수 없게 된다. 둘째는 그러한 공화국들이 지속적으로 전쟁을 하도록 조치를 취해, 로마인들이 초창기에 그랬던 것과 같이 항상 명성이 높은 시민들을 필요로 하도록 만드는 것이다.

로마는 군대가 항상 전쟁상태에 있었기 때문에, 항상 유능한(virtù) 사람들을 필요로 했다. 그러므로 로마는 어떤 지위에 합당한 사람에게서 그 지위를 빼앗아 그런 가치가 없는 사람에게 내줄 수 없었다. 간혹 로마 역시 그런 실수를 저지른 적이 있었지만 그로써 즉시 대단한 혼란과 위협에 빠졌기 때문에 신속하게 올바른 길로 되돌아왔던 것이다.¹²⁴⁾

평화가 나태와 타락을 가져오고, 전쟁이 긴장과 공적 질서의 유지를 가져오는 것이다.¹²⁵⁾ 물론 이것도 한계는 명확하다. 전쟁에서 중간 정도만 이길 수도 없는 노릇이고, 계속해서 경쟁국을 만드는 것도 의지로 되는 문제가 아니기 때문이다. 결국 로마도 주변의 나라들을 물리치고 패권국이 되면서 제국의 평화를 가져왔다.

마키아벨리는 부패를 막을 수 있는 요소로 외부와의 단절과 내부의 평등을 들고 있다. 이러한 예로 당시 독일을 들고 있다. 독일은 인민들 사이에 선량함과 종교심이 강하게 남아 있다는 것이다. 아울러 많은 자유 도시국가들이 있어 자유가 잘 유지되고, 법률이 잘 지켜지고 있다는 것이다. 마키아벨리는 이렇게 독일이 부패와 거리가 먼 이유를 “인접국들과 많은 교류를 갖지 않는다는 점”과 시민 사이에 “완전한 평등이 보존되어 있다는 점”을 들고 있다.¹²⁶⁾ 독일은 자신들이 생산한 물품의 소비로 만족했기에 다른 나라와 교류를 할 필요가 없었고, 이것은 외국의 부패한 문물과 접할 기회를 차단했다는 것이다. 또한 부패의 핵심적 요인인 불평등이 정부에 의해 억제되었기 때문에 독일은 타락을 면할 수 있었다는 것이다.

하지만 독일은 마키아벨리가 보기에 예외적인 나라였다. 힘은 있지만 팽창하지 않는 나라였기 때문이다. 스위스, 자유도시들, 군주국들, 황제의 연합으로서 스위스와 자유도시들의 강력한 군사력과 자유에 대한 애착, 그리고 황제의 권위 등이 어우러져 견제와 균형을 이루는 나라이다.¹²⁷⁾ 따라서 이 나라는 힘은 있되 팽창을 수행하지는 않는다.¹²⁸⁾

결국 마키아벨리에게 평화는 자유와 평등이 유지되는 가운데 시민들이 자신의 능력을 개발하고 그에 대한 합당한 보상을 받을 수 있는 가운데 지켜질 수 있는 것이었다. 그렇지 못하면 나태와 태만이 나타난다. 이것들은 부패를 초래해 공동체 구성원들이 공공선 보다는 자신의 사적 이익을 배타적으로 추구하게 한다. 자유롭고 평등한 시민들의 연대는 무너지고, 시민들은 권세가와 사적 관계를 맺어 파당화가 진행된다. 파당화는 재능이나 역량보다는 사적 관계에 의한 성공을 추구하고 이는 불신과 불만 그리고 미움을 초래하여 결국에는 내전상태로 인도한다. 내전상태는 외적과의 내통을 통해 전쟁을 불러일으킨다. 결국 평화를 공동체 구성원들이 소중히 지키고자 노력하지 않을 때 부패의 습습과 함께 전쟁이 도래하는 것이다.

125) 마키아벨리는 『논고』 2권 25장에서도 “공화국의 분열은 보통 나태와 평화로부터 비롯되며 단결의 원인은 두려움과 전쟁이다.”라고 말하고 있다(Machiavelli(2019) p. 427).

126) Machiavelli(2019) p. 270-271.

127) “당시 그들 공동체는 작은 영지에 만족해야 했는데, 왜냐하면 제국의 권위 때문에 확장을 원하지 않았기 때문이다. 또한 그들은 성 안에서도 단합되어 있었는데, 그들 사이에 만일 불화가 생기면 언제든지 그들을 낚아챌 기회를 노리는 적이 가까워서 대기하고 있었기 때문이다. 그러나 만일 그 지역에서의 상황들이 달랐더라면, 그들은 필연적으로 확장을 추구하면서 그들 사이의 평화를 깨뜨리고 말았을 것이다.”(Machiavelli (2019) p. 394). 또한 마키아벨리의 독일에 대한 분석은 그가 사절로 다녀와서 쓴 다음의 저작들을 참고할 수 있다. Machiavelli, Niccolò, “Bericht über Deutschland.”, in H. Münkler, hrsg. Aus dem ital. von Johannes Ziegler und Franz Nikolaus Baur. *Politische Schriften*(Frankfurt am Main; Fischer Taschenbuch Verlag. 1990); Machiavelli, Niccolò. “A Portrait of German Affairs. Ritratto delle cose della Magna”, *The Prince and Other Political Writings*, trans.&ed., Stephen J. Milner, (Everyman Paperback. 1995).

128) 마키아벨리의 독일관에 대한 연구는 다음을 참조할 수 있다. Münkler, Herfried. “Machiavellis Deutschlandbild. Humanistische Antike-Rezeption und politische Perspektiven”, In: Leidhold, Wolfgang (Hrsg.): *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung*. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag(Würzburg: Königshausen und Neumann. 2000); 김경희, 「마키아벨리의 중견국 전략: 독일관을 중심으로」, 『다문화사회연구』 8(1), (2015), pp. 201-229.

123) Machiavelli(2019) pp. 579-582.

124) Machiavelli(2019) p. 551-552.

III. 전쟁과 평화 사이에서

마키아벨리는 평화의 이중성에 주목한다. 우선 평화는 전쟁의 종결을 통해 이루어진다. 이 경우 전쟁에서 월등히 우세한 힘으로 승리한 나라가 있는 경우와 비슷한 힘을 가진 나라들 간의 소모적인 전쟁으로 평화가 도래하는 경우가 있다. 전자가 힘의 우위 하에 이루어진 평화라면, 후자는 힘의 균형상태 속에서 평화가 이루어진다. 후자의 평화기는 앞에서 설명했듯이 전쟁을 항상 대비해야 하는 시기이다. 그런데 전자의 경우 힘의 우위 하에 제국의 지위에 오른 국가는 평화가 오히려 독으로 작용할 수 있다. 왜냐하면 두려워할 경쟁국이 없는 상태는 내부의 안일과 태만을 가져오기 때문이다. 이는 시민들과 국가의 부패를 가져오고 결국 힘의 쇠락을 가져온다. 반면 힘의 균형 상태 속에서 경쟁국이 존재하는 평화는 각 국에 나태를 가져오지 않는다. 힘의 우위 하의 평화나 아니면 힘의 균형 속에서 견제와 균형 상태의 평화냐에 따라 전혀 다른 결과를 가져오는 것이다.

그러나 이런 두 가지 종류의 평화 모두 전쟁에 대한 대비 즉 타락하지 않은 시민과 그들로 이루어진 군대의 건설과 유지라는 측면이 중요하다. 경쟁국들의 존재로 긴장이 유지되는 평화기는 물론 나태와 타락이 진행된 평화기에 그 부패를 극복하기 위해서는 훌륭한 시민들과 그들로 구성된 군대의 건설이 필요하기 때문이다. 결국 마키아벨리에게 전쟁과 평화는 동전의 양면과도 같은 것이었으며, 정치에 따라 결정되는 것이었다.¹²⁹⁾ 이는 『군주론』과 『논고』 외에도 그가 전쟁과 전술에 대해 자세히 논한 『전술론』에 잘 나타나 있다.¹³⁰⁾

『전술론』의 핵심 주장은 평화의 담당자인 시민이 전쟁에서 군인의 역할을 맡아야 한다는 것이다. 이는 전쟁을 직업으로 삼는 군대, 즉 당시 이탈리아에서는 용병 그리고 고대 로마에서는 급료를 받는 직업군인에 대한 비판을 통해 드러난다. 이들은 전쟁을 업으로 삼기 때문에 평화와 전쟁을 구분하지 않고, 평시(平時)도 전시(戰時)로 만들기 때문이다. 마키아벨리는 이탈리아의 나라들이 용병을 사용하는 폐해를 전쟁의 지속으로 표현한다. 그런데 이 끝이 나지 않는 전쟁은 두 가지 의미를 지니고 있다. 하나는 말 그대로 전쟁을 끝내지 않고 질질 끄는 것이다. 다른 하나는 평시에도 전시처럼 무력과 폭력을 사용하여 약탈하는 것이다. 결국 그들은 좋은 군인도 좋은 시민도 될 수 없었던 것이다.¹³¹⁾

마키아벨리는 또한 로마 군대의 변화에 대해서도 언급한다. 카이사르와 폼페이우스 그리고 2차 포에니 전쟁 이후의 장군들은 그들의 명성을 능력을 통해 얻은 것이지, 좋은 시민으로서는 아니었다. 반면 그 이전에는 좋은 시민이면서 능력을 통해 명성을 얻었다.¹³²⁾ 이 차이는 바로

129) 박상섭도 마키아벨리 군사이론에서 정치적 합의의 중요성을 강조하고 있다. 박상섭, 『국가와 폭력: 마키아벨리의 정치사상연구』 (서울대출판부, 2002), p. 294.

130) 마키아벨리의 『전술론』에 대한 연구로는 다음을 참조할 수 있다. Gilbert(1986):Colish, Marcia L. "Machiavelli's Art of War: A Reconsideration", *Renaissance Quarterly*, 51(4), (1998), pp. 1151-1168; Hörnqvist, Mikael. "Machiavelli's military project and the Art of War", in John M. Najemy ed. *The Cambridge Companion to Machiavelli*(Cambridge: Cambridge University Press, 2010) p. 112-127; Black, Robert. "Machiavelli and the Militia: New Thoughts", *Italian Studies*, 69(1), (2014), pp. 41-50; Winter, Yves. "The Prince and His Art of War: Machiavelli's Military Populism", *Social Research*, 81(1), (2014), pp. 165-191.

131) Machiavelli(1965), p. 15-16.

132) Machiavelli(1965), p. 17.

로마군이 직업군이 되기 이후와 이전으로 나뉜다. 직업군인 되자 로마군은 전쟁이 끝나도 시민으로 돌아가는 것이 아니라, 군인으로 남아 법을 어기고 무력으로 조국을 약탈하는 폭군이자 폭력배가 되었던 것이다.¹³³⁾ 평화와 전쟁의 구분 속에 시민과 군인이 엄격히 나누어져 있었을 때는 선하고 훌륭한 시민이 좋은 군인이 되었다. 하지만 전쟁만을 담당하는 직업군인이 나타나자 평화와 전쟁의 구분은 없어지고, 전쟁이 일상화되었다는 것이다.

로마가 잘 다스려질 때는 어떤 군인도 전쟁을 그의 유일한 직업으로 가지려 하지 않았다. (...) 따라서 잘 정비된 국가는 전쟁술이 평화기에는 훈련으로 그리고 전쟁기에는 오로지 필요에 의해 명예를 얻기 위해 행해지도록 해야 하며, 로마에서처럼 그것은 오로지 국가에 의해 공적으로 수행되어야 한다.¹³⁴⁾

결국 마키아벨리는 평시에는 좋은 시민이 정치를 담당하고, 전시에는 이 시민들로 구성된 군대가 나라를 위해 싸울 때, 훌륭한 군인이 될 수 있다고 보았다. 평화는 시민이, 전쟁은 군인이 담당해야 하는 것이다. 반면 시민들로 구성된 한시적 군대가 아니라, 직업군인이 나타나면 평화와 전쟁의 구분이 흐려지게 된다. 직업군인들은 전시건 평시건 자신들의 사익을 추구한다. 그들은 전시는 물론 평화기에 폭력과 무질서를 불러와 전쟁의 항상화를 가져오고, 그것을 이용해 정치를 사사화시키는 것이다.

여기에 마키아벨리는 전쟁에서 시민들로 구성된 군대만이 아니라 공동체 구성원들인 시민들도 중요한 역할을 수행한다고 말한다. 이는 전쟁을 군인뿐만 아니라 비전투원인 일반시민들도 수행하는 것으로 본 것이다. 『군주론』 20장에서 마키아벨리는 다음과 같이 말하고 있다.

군주가 가질 수 있는 최선의 요새는 인민에게 미움을 받지 않는 것입니다. 만약 당신이 요새를 가지고 있더라도 인민이 당신을 미워한다면, 요새가 당신을 구하지 못할 것입니다. 왜냐하면 인민이 봉기하면 그들을 지원할 태세가 되어 있는 외세가 반드시 출현하기 때문입니다.¹³⁵⁾

시민의 지지를 얻지 못한 군주나 공화국은 밖으로는 외세라는 침입자와 안으로는 적과 내통하는 반란자를 상대해야 한다. 때문에 마키아벨리는 시민에게 무기를 부여해야 함을 역설한다.¹³⁶⁾ 무기를 부여한다는 의미는 시민들과 권력을 나눈다는 이야기이며, 그들을 국가공동체의 명운을 함께 나누는 동료로 인정한다는 것이다. 때문에 마키아벨리는 『전술론』에서 시민들로 구성된 군대에 대한 회의론을 반박한다. 시민군에 대한 무용론은 두 가지 논거에 기반하고 있다. 하나는 시민들이 전쟁의 경험이 없기 때문에 오합지졸이며, 강제로 징집되었기에 의욕이 없을 것이라는 것이다. 다른 하나는 시민군이 지휘관의 권력찬탈의 도구가 될 수 있다는 점이다. 하지만 마키아벨리는 전자는 훈련에, 후자는 법과 합당한 훈령에 의해 쉽게 극복될 수

133) 앞의 주 28의 인용문에 등장한 레굴루스의 예는 로마가 부패하기 이전의 모습을 보여준다. 그는 전쟁의 임무가 끝나자 기꺼이 시민으로 돌아왔다.

134) Machiavelli(1965), p. 18-19.

135) Machiavelli(2008), p. 145.

136) 마키아벨리는 『논고』 2권 30장에서 군대가 허약한 나라가 겪은 재난의 원인을 그들이 시민들에게 무기를 제공하지 않은데서 찾고 있다.

있다고 말한다. 특히, 시민군이 사병이 되어 폭정의 원인이 될 수 있다는 후자의 염려는 좋은 법을 통해 무장시키고 훈련을 잘 시키면 기우일 뿐이며, 오히려 시민이 무장하지 않았을 때의 위험보다 훨씬 경미하다고 말한다.¹³⁷⁾

결국 마키아벨리는 시민의 무장을 통해 군대와 비무장한 시민들 모두 국가에 복무시킬 수 있음을 설파한 것이다. 자유와 법의 지배하에 시민군과 일반 시민들은 조국을 수호하고자 한다. 그렇지 않고, 전쟁을 용병에 맡길 경우, 폭력과 전쟁이 일상화되어버린다. 마키아벨리는 평화와 전쟁 사이에서 시민과 시민군이 공공선을 위해 국가에 복무하는 것이 최선의 길임을 밝히고자 하였다.

IV. 결론

마키아벨리는 전쟁이 일상화된 시기를 살았다. 특히 이탈리아와 그의 조국 피렌체는 알프스 이북의 강대국들의 각축장이 되어 버렸다. 힘의 적나라한 비대칭성 속에서 평화는 언제나 전쟁에 자리를 내어주고 있었다. 이런 상황은 마키아벨리로 하여금 정치현실주의자가 되도록 만들었다. 평화의 기간이 드물었던 당시의 상황에서는 당연한 결과였다. 평화는 전쟁이 없는 기간이었지만, 전쟁을 준비해야 하는 시간이기도 하였다.

마키아벨리는 당시 무기력했던 이탈리아와 피렌체의 핵심 문제를 전쟁과 평화의 구분에서 보았다. 전쟁은 직업 군인이었던 용병이 담당하고, 평화는 일반 시민들의 영역으로 파악하였다. 자신의 사적 이익만 추구했던 용병은 전쟁에서 쓸모없었고, 전쟁을 지속시켰다. 반면 시민들은 전쟁에 대해 무지하였다. 외적의 침입에 속수무책으로 당하게 된 것은 바로 이 때문이었다. 이에 마키아벨리는 평화기에 전쟁을 대비하고자 하였다. 그것은 자국 인민으로 군대를 구성하는 것이다. 자기군대를 만들기 위해서는 그 조건이 필요했다. 무기를 인민에게 주어 정기적인 훈련을 시켜야 했고, 자신의 삶의 터전인 조국을 위해 싸우려는 용기를 심어주어야 했다. 인민에게 무기를 주는 것은 지배층인 귀족들을 설득하는 문제였다. 정기적인 훈련은 법률의 문제였고, 조국을 위해 싸우게 하는 것은 훈련뿐만 아니라 애착을 가질 수 있는 살기 좋은 나라를 만드는 것이었다. 결국 마키아벨리가 강조했던 좋은 법률과 좋은 군대의 상관관계는 평화시에 전쟁 준비를 위한 군대구성의 핵심을 언급한 것이다. 귀족이 인민을 지배하지 않고, 서로 공존하는 정치체제를 만들고, 그것을 공공성과 공공선에 기반 한 법제도에 기초치우는 것이다. 자유와 평등이 유지되는 정치체제는 또한 능력에 합당한 보상시스템을 갖출 수 있다. 이러한 정치체제는 그 구성원들의 지지와 사랑을 받을 것이다. 결국 좋은 법에 기반 한 정치체제는 그 인민들로 구성된 공공의 군대를 만든다. 엄격한 훈련을 받은 군대가 동료시민들과의 연대 속에 조국애까지 갖추게 되면 엄청난 힘을 가지게 된다. 그것이 바로 로마공화정의 군대였다.

그런데, 로마의 역사는 평화의 또 다른 면을 보게 해준다. 그것은 평화 속에 나태와 태만이 자라나 부패를 가져오고, 이는 앞서 언급했던 좋은 관습과 법을 무너뜨려 파벌의 당파투쟁과 사익의 배타적 추구가 나타나게 한다. 주종적 지배관계가 횡행하고, 부자유와 불평등이 만연해 능력보다는 연줄과 재부가 더 인정받아 불공정과 부정의가 만연하게 된다. 그 결과 다시 전쟁

상태가 도래하게 된다.

‘공동의 자유’를 보장하는 좋은 법률이 사라지고, 소수 권력자들의 ‘권력강화’를 위해 법률이 제정될 때 부패는 발생한다. 시민 모두의 조국이 권력자들 일부만의 조국이 될 때, 평화는 위협받는다. 전쟁을 업으로 하는 용병이나 직업군인 또한 무력을 독점하고 전쟁을 지속시켰으며, 평시를 전쟁과 같은 상태로 만들었다. 마키아벨리는 평화를 전쟁과 구분하는 것이 아니라 평화와 전쟁을 함께 보았다. 전쟁 기에만 필요한 용병 같은 직업군인이 아닌, 평화 시에도 좋은 법률과 훈련 그리고 애국심을 통해 동료 시민들 사이에 연대감을 육성한 건전한 시민이자 공공의 군대를 만들고자 하였다. 성곽이나 요새보다 인민의 지지를 더 중요하게 보았던 것은 바로 자유와 평등이 지배하는 정치체제 구성이 무기보다 훨씬 중요했기 때문이다. 결국 전쟁과 평화는 서로 떨어져 생각할 수 없다. 전쟁에 잘 대처하려면 평화기에 좋은 법률을 만들어 덕성 있는 시민과 그들로 이루어진 공공의 군대를 만들어야 한다. 평화기에 나태해지면 부패로 인해 분란과 전쟁이 다시 도래할 수 있다. 전쟁에 잘 대처하려면 좋은 법과 관습을 유지해 부자유와 불평등 그리고 파당화와 연대의 파괴를 막아야 한다.

전쟁과 평화에 대한 마키아벨리의 사고는 오늘날에도 많은 시사점을 주고 있다. 현재 우리나라는 장기간의 휴전상태를 마주하고 있다. 긴장이 반복되면 긴장이 일상이 되고 감각이 무뎠다. 휴전이 길어지면 전쟁의 휴지기가 아닌 장기간의 평화로 느껴질 수 있다. 그런데 마키아벨리에 따르면 평화는 전쟁에 대한 생각 속에서 지켜질 수 있다. 평화기는 전쟁이 없는 시기가 아니라 전쟁이 언제든 도래할 수 있는 시기이다. 마키아벨리는 직업군을 비판하고, 시민군을 옹호했다. 이것을 현대의 모병제와 징병제로 대입시키기에는 여러 가지 무리가 있다. 하지만 공정한 법이 지배하는 자유로운 나라의 시민들로 구성된 군대와 시민들의 그 정치체제에 대한 지지는 오늘날에도 시사하는 바가 크다. 마키아벨리가 보기에 전쟁은 군대와 더불어 비전문인인 시민들도 같이 하는 것이기 때문이다.

우선 공정한 법질서 속에 자유와 평등이 살아있는 국가를 만들어야 한다. 그럴 때 시민들은 조국애를 가지고, 동료 시민들과 연대의식을 가지고 군대로 충원되어 용감한 군대로 훈련될 수 있다. 부자유와 불평등 속에서 부유층과 권력층의 자녀는 군대를 회피하고, 하층계층의 자식들만이 군대를 간다면 애국심을 가진 군대를 만들 수 없을 것이다. 이것은 일반 시민들에게도 똑같이 적용된다. 요새보다 인민의 지지가 중요하듯이 파편화되고 서로 질시하는 시민들의 존재는 최첨단 무기가 예비되어 있다하더라도 무용지물로 만들 것이다. 결국 마키아벨리는 전쟁과 평화 사이에 정치가 있다고 말한다. 법치의 구현 속에 자유와 평등을 실현시켜 나라다운 나라를 만들었을 때, 시민들은 자신들의 사익이 아닌, 국가를 위한 군대로 재탄생될 수 있기 때문이다. 예나 지금이나 전쟁은 군대만 하는 것이 아니라 군대와 시민, 즉 공동체 구성원 모두가 수행해야 하는 것이다. 평화는 전쟁을 사고해야 지켜질 수 있다. 전쟁을 대비하는 평화는 올바른 정치를 통해 가능하다는 것이 마키아벨리가 오늘날 우리에게 주는 교훈일 것이다.

○ 김주형: 모두스 비벤디(modus vivendi)의 평화

137) Machiavelli(1965), p. 28-32.

I. 문제제기

갈등 상황에서 평화와 공존을 모색하는 한 방안으로서 '모두스 비벤디(modus vivendi)'에 대한 관심은 서구 지성사에서 꾸준히 존재해 왔다. 그러나 모두스 비벤디가 국제정치를 포함한 정치질서 일반에 대한 하나의 독특하고 매력적인 비전을 제시할 수 있을지에 대해서는 의견이 엇갈린다. 또 최근 정치이론에서 관련 주제에 대한 명시적인 이론화나 논의가 부족하고, 특히 국내에는 거의 소개되지 않고 있는 형편이다.

이 연구는 모두스 비벤디를 주창하는 최근의 대표적인 논자들의 주장을 개관하고, 논의의 진전을 위해 더 검토가 필요한 몇가지 논점을 제시한다. 특히 모두스 비벤디의 정치이론이 중시하는 평화와 공존의 가치가 구체적으로 어떤 모습을 띠며, 이것이 과연 이들이 주장하는 것과 같이 다원적이고 갈등적인 상황에서 설득력 있는 정치질서의 원리로 작동할 수 있을 것인지를 따져보고자 한다.

II. 주요 논자들 및 문헌

최근 모두스 비벤디의 이론화를 시도한 가장 대표적인 이론가는 John Gray와 John Holton이다. 이 논문 역시 이들의 저술을 주된 분석대상으로 한다. Gray의 다양한 저술 중에서는 *Two Faces of Liberalism*(2000)과 "*Modus Vivendi: Liberalism for the Coming Ages*" (2001)가 대표적이다. Holton의 경우 다수의 연구논문을 통해 꾸준히 모두스 비벤디에 대한 이론화를 시도해왔는데, "John Gray and the Political Theory of *Modus Vivendi*"(2006)와 "Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of *Modus Vivendi*" (2010), "Why the Traditional Conception of Toleration Still Matters"(2011) 등이 대표적이다.

Gray와 Holton 이외에 이론적 진전에 기여를 한 다른 대표적인 저술은 David McCabe의 *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice*(2010)이다. 그리고 최근에는 Horton, Westphal, Willems가 편집한 *The Political Theory of Modus Vivendi*(2019)가 출간되었다. 이 책은 Horton, McCabe를 비롯 Wendt, Wall, Rossi 등 주요 논자들의 논문을 다수 포함하고 있는데, 모두스 비벤디의 명시적인 이론화를 다층적으로 시도하고, 정당성의 문제, 자유주의 및 현실주의와의 관계, 실천적 함의 등을 적극적으로 모색하고 있어서 앞으로 중요한 참고자료가 되리라 생각된다.

III. 모두스 비벤디의 정치이론

'모두스 비벤디'의 원래 뜻은 '삶의 양식(mode of living)' 정도이다. 특별히 고양되거나 만족스럽지 못하지만 견딜수 있는, 즉 살아갈 만한 정도의 상태를 가리키는 말이

다. 그러나 보다 일반적으로는 사회적 관계의 양상을 가리키는 용어로 확장되어 사용되는데, 대체로 분쟁의 당사자들이 각자가 선호하는 방식을 고수할 수 없는 형편에서 다소 불만족스럽기는 하지만 받아들일만한 공존의 조건에 합의한 경우이다.

한 가지 특이한 것은 모두스 비벤디의 개념에 '그저'(mere)라는 수식어가 자주 따라 붙는다는 점이다. 즉 앞서 언급한 것과 같은 합의의 상황을 '그저' 모두스 비벤디에 지나지 않는다고 표현함으로써 이것이 실망스럽거나 문제적인 결과라는 점을 드러내는 표현을 자주 보게 된다. 이러한 표현은 대표적으로 롤즈(John Rawls)와 하버마스(Jürgen Habermas)의 정치이론에서 자주 등장한다. 잘 알려진 것처럼 롤즈와 하버마스는 다원성과 갈등의 상황을 모면하기 위해 '그저 모두스 비벤디'의 결론을 지향하는 것이 해답이 될 수 없다고 주장한다. 두 이론가의 큰 차이에도 불구하고, 이들이 각자의 방식으로 모두스 비벤디를 넘어서는 질서의 원리를 구상하고 있다는 점은 분명하다. 일국 차원의 다양성과 다원주의의 경우에도 그러하지만, 국제질서에 대한 논의에서는 이 지점이 보다 분명하게 드러난다.

예컨대 롤즈의 경우 본인의 '중첩적 합의'(overlapping consensus) 개념을 모두스 비벤디와 혼동해서는 안 된다고 강조하면서, 다음과 같이 말한다. "[S]ome will think that even if an overlapping consensus were sufficiently stable, the idea of political unity founded on an overlapping consensus must still be rejected, since it abandons the hope of political community and settles instead for a public understanding that is at bottom a mere *modus vivendi*" (Rawls 2005, 146; 강조 추가). 이어지는 롤즈의 주장은 중첩적 합의의 대상이 되는 정의(justice)에 대한 정치적 개념이 "그 자체로 도덕적인 개념"이기 때문에 "도덕적 토대에 기반한다"는 것이다(Rawls 2005, 147). 이와는 달리 모두스 비벤디는 서로 충돌하는 세력들 사이의 일시적이고 불안정한 균형에 불과하다는 주장이다.

그러나 모두스 비벤디의 이론가들은 이러한 평가절하에 강하게 반발한다. 오히려 이들은 롤즈로 대표되는 자유주의 정치이론을 "자유주의적 도덕주의"(liberal moralism)이라 부르며 비판한다(Horton 2010). 이들이 관용과 공존을 표면적으로 주장하는 것과 달리, 역사적 경험 속에서 자라나온 인간과 사회에 대한 특수한 관념을 보편적인 원리로 내세우며 '도덕화'한다고 꼬집는다. 이러한 이유로 '자유주의적 도덕주의'는 깊은 다원성과 다양성, 좁히기 힘든 차이와 갈등으로 점철된 오늘의 정치현실을 무시한다는 비판을 받는다. 도덕화된 보편주의는 경우에 따라 오히려 배제와 갈등 악화시킬 수 있다는 주장이다. 대신 Gray와 Holton 등은 정치에 대한 건전한 회의주의와 현실주의를 내세운다. 감정적인 협상과 타협에 의한 평화와 안정의 달성은, 비록 그것이 '항구적'이지 못하더라도 고도로 갈등적인 상황에서 추구할 수 있는 사실상 유일한 정치적 목표라는 점을 강조한다.

모두스 비벤디에 대한 이들의 지향은 현대사회의 구조적 특성에 대한 나름의 독해에

기반한다. 이익, 신념, 가치, 이념, 문화, 종교, 정체성 등에서 노정되는 깊은 '차이'(difference)의 문제는 국제적으로 더욱 부각되지만, 대부분의 국가들이 내부적으로도 겪고 있는 문제라는 것이다. 기술의 발전과 변화의 가속화로 인해 분화와 복잡화가 더욱 심화되는 상황도 문제의 어려움을 더한다. 이들은 이런 '차이'가 해소(resolve)될 수 있는 성격의 문제가 아니라는 점을 강조한다. 그러한 노력은 필연적으로 정치의 도덕화를 초래하고, 이는 의도와 관계없이 배제와 충돌을 낳게 된다는 것이다.

이러한 관찰은 정치에 대한 한 이해방식으로 귀결된다. 예컨대 Gray에 따르면 복수의 가치와 이해가 충돌하는 상황에서 정치의 목표는 '정의'(justice)를 포함해서 이념이나 이상을 실현하는 것일 수 없다고 주장한다. 대신 관점의 다양성을 수용하면서 이러한 충돌 지점들 사이의 협상과 타협이 가능한 조건을 모색하는 것이 중요하다(Gray 2000, 133). 즉 이들은 사회평화와 정치질서의 달성이 매우 중요한 정치적 목표라는 점을 강조하며, 평화적인 공존의 가치를 보다 적극적으로 평가해야 한다고 역설한다. 갈등의 상황에서 공존은 그저 '차선책'(second best)이 아니라, '실현가능한 최선'(practically the best)이라는 것이다. 이렇게 접근할 때, 복잡한 사회적 동학과 정치현실에 내재한 우발성과 예측불가능성에도 보다 유연하게 대처가 가능하다는 견해이다.

Horton은 모두스 비벤디의 핵심적인 지향을 다음과 같이 집약한다: “[모두스 비벤디는] 평화와 안전의 조건에 지속적인 관심[을 가진다]. 이것은 심각한 사회적 혼란을 방지해, 당사자들이 적어도 최소한의 가치있는 삶을 살수 있도록 하는 수준의 사회질서를 유지하는 것을 의미한다”(Horton 2010, 438). 이처럼 불일치와 갈등의 상황 자체를 해소하려 하기 보다는 그 조건 속에서 공존을 모색하는 것이 모두스 비벤디 정치이론의 기본적인 지향이다. 이 지점에서 모두스 비벤디는 정치를 도덕적 가치의 실현 도구로 보는 것을 거부하는 최근의 정치현실주의에 대한 관심과 퀘를 같이 하는 측면이 크다.

한편 이들은 모두스 비벤디가 지향하는 정치현실주의가 정치적 다수나 힘 있는 자의 일방적인 지배, 억압, 소수의 배제 등을 용인하는 것이 아니라는 점을 또한 강조한다. 이른바 '자유주의적 도덕주의'에 의존하지 않고서도 평화와 공존을 가능케 하는 '도덕적 최소'(moral minimum)를 구성하는 것이 가능하다고 본다. 마찬가지로 모두스 비벤디가 반드시 버거벗은 이해관계의 불안정한 타협에서 도출된다고 볼 필요는 없다는 점도 언급한다. 도덕적, 지적, 문화적, 실용적 고려 등 다양한 층위의 자원을 동원하여 상호수용의 접점에 다다를 수 있다는 것이다(Holton 2010, 439; Rossi 2010, 26). 이러한 유연한 전략은 환경과 맥락이 변화할 때 새로운 합의점을 찾는 데에도 도움을 준다는 주장도 덧붙인다(Gray 1995, 114).

IV. 논점

앞서 모두스 비벤디에 대한 롤즈의 견해를 간략히 소개하였다. 롤즈를 비롯한 모두스 비벤디의 비판자들은 이들이 제시하는 평화와 공존의 아이디어가 정치현실에서 근본적으로 불안정할 뿐만 아니라 애초에 정치적 정당성을 결여하고 있다고 비판한다. 즉 두 가지 대표적인 논점이 제기된다. 첫 번째는 안정성의 문제이다. 모두스 비벤디는 기껏해야 전쟁의 부재를 의미하는 소극적 평화를 달성할 수 있을 뿐 장기적인 해결책일 수 없다는 비판이다. 두 번째는 정당성의 문제이다. 모두스 비벤디가 정치세력 간의 불평등한 권력관계가 그대로 투영되는 무원칙한 합의나 지배의 다른 이름에 지나지 않는다는 비판이다. 모두스 비벤디를 비판적으로 분석하는 이후의 문헌에서도 대체로 이 두 논점이 되풀이된다.

우선 안정성의 문제와 관련하여, 모두스 비벤디의 질서를 과연 억압적인 배제나 지배로 이어지기 쉬운 '거짓 현실주의'(false realism)나 혹은 '무원칙의 정치'(politics of anything goes)와 어떻게 구분할 수 있을지의 문제가 제기된다. 모두스 비벤디의 논자들이 피하고자 하는 보편적인 개념과 가치에 의거하지 않고 이 구분이 가능하지에 대한 보다 자세한 논의가 필요하다. 그렇지 않을 경우 결국 이 질서는 모두스 비벤디를 받아들이는 당사자들의 '선의'에 의존할 수밖에 없는 약점을 노출하게 된다. 이 문제와 관련해서, 순수한 이론 차원의 논의를 벗어나 모두스 비벤디의 제도적 발현과 역사적 사례에 대한 연구가 도움이 될 것이다. 이는 모두스 비벤디의 안정성과 지속 가능성에 대한 새로운 시각으로 연결될 수 있고, 거꾸로 중요한 개념적, 이론적 자원을 제공해줄 수도 있다.

정당성의 문제와 관련해서도 유사한 검토가 필요하다. Gray나 Horton과 같은 논자들은 관용, 다양성, 공존, 평화 등을 옹호하면서 그 중요성을 보편적인 개념이나 가치에 의존하지 않고 확립하려 노력한다. 그러나 이러한 이론적 작업은 이들이 피하고자 하는 규범적 논쟁을 벗어날 수 없다는 문제가 있다. 경우에 따라서는 정당성과 관련해 Gray가 말하는 '도덕적 최소'(moral minimum)이나 Horton이 제시하는 '수용'(acceptance) 개념이 결국 이들이 비판하는 '자유주의적 도덕주의'의 언어로 미끌어져 들어간다는 해석도 가능하다. 일관되게 규범적 언어를 거부할 경우에는 특정 질서의 정당성이 결국은 당사자들이 수용하느냐 혹은 현실적으로 지탱이 되느냐의 경험적인 문제로 수렴되는 난점이 발생한다. 이상의 문제와 관련해서 모두스 비벤디의 이론화 전략에 대한 보다 면밀한 재구성 필요하다. 모두스 비벤디의 개념이 자유주의 정치철학의 '정당화 요건'(justificatory requirement)의 분석틀 안에서 확립될 수 있다고 주장하는 McCabe의 이론적 시도가 그 출발점이 될 수 있다(McCabe 2010).

마지막으로 모두스 비벤디가 전체 내지는 지향하는 정치관에 대한 보다 폭넓은 검토가 필요하다. 모두스 비벤디의 이론가들은 정치의 존재이유 내지는 목표를 '평화와 공존'의 추구에 한정하는 경향을 보인다. 그러나 정치세계에서 이념, 이상, 정의의 언

어를 최소화 혹은 제거하는 것이 과연 얼마나 '현실적'인 이해인지를 물을 수 있다. 이들이 비판하는바 보편주의적, 최대주의적 정치관의 난점이나 잠재적인 위험성에 대한 문제의식을 어느정도 수용한다고 하더라도, 반대쪽 극단의 정치에 대한 최소주의나 회피전략으로 귀결될 필요가 있을지는 불분명하다. 다원적인 사회에서 공존을 도모하기 위해 궁극적으로 요청되는 '정치적 자제'(political restraint)를 모두스 비벤디가 내세우는 정치에 대한 최소주의와는 다른 방식으로 구성하는 전략도 가능할 것이다.

요컨대 모두스 비벤디의 주창자들이 폭력과 억압에 의한 질서의 유지를 용인하는 의미에서의 정치현실주의자가 아니라는 점은 비교적 분명하다. 반대로 이들은 보편적으로 적용되어야 할 '도덕적 최소(moral minimum)'을 내세우기도 하고, '정당성 legitimacy' 개념을 자유주의적 정치철학자들과는 다른 방식으로 재구성하려 시도하기도 한다. 그러나 이러한 이론적인 전략이 얼마나 성공적인지에 대해서는 보다 면밀한 분석이 필요해 보인다. 즉 모두스 비벤디가 말하는 평화와 안정이 한편으로는 자유주의자들이 내세우는 보편적인 가치의 목록으로, 또 다른 한편으로는 무엇이든 허용된다는 식의 조악한 형태의 현실주의로 미끄러지지 않고 나름의 독특한 규범적 원리를 구축할 수 있을지에 대해 보다 심도있는 분석이 필요한 것이다.

○ 박성우, “Pacifist Interpretation of Plato’s Republic(플라톤 <국가>의 평화주의적 해석)”

- 국문 요약:

전통적인 관점에서, 플라톤 <국가>는 평화주의의 전통에 놓이기 어렵다. 이 때 평화주의란 공적, 개인적 영역에서 폭력이나 전쟁을 완전히 거부한다는 의미이다. 사실 고대 그리스에서 전쟁을 벌이는 것은 시민과 군인(hoplites)의 구분이 흐려지는 일반적인 관행이었다. 고대 그리스 문화는 맹렬하고 호전적인 전사들을 용감하고 선덕적인 시민으로 극찬했다. 또 그리스의 비극을 보면, 합리적인 분노를 방출하는 방법이 폭력의 사용이라고 여겨질 때에 개인 간의 대담한 폭력 사용을 선망하거나 심지어 영웅주의처럼 동경하였다. 플라톤에 대한 전통적인 해석은 또한 그를 고대 그리스 전사 문화의 맥락에 두는 경향이 있다. 그에 따르면, 플라톤 <국가>는 영광스러운 것은 아니지만 합법적인 목적을 위해 군사력을 사용하는 것을 받아들이는 평화주의를 국내는 물론 국제 정치의 인간 문제에 있어 폭력을 완전히 거부하는 것으로 상정하였을 때, 기존의 <국가> 해석은 평화주의가 아니라 전쟁의 전통을 지지하는 것으로 간주한다. 본 연구에서는 이러한 정의로운 전쟁 해석의 한계를 지적하고 <국가>의 평화주의 해석의 가능성을 제시하고자 한다.

최선의 도시가 내부적으로 조화를 유지하기 위해서는 온건하고 정당한 외교 정책이 필요하다. 그렇지 않으면 도시는 외부적 부도덕이 내부로 침투하여 부조화나 내

전으로 고통받을 것이기 때문이다. 철학자인 소크라테스는 정의롭고 온건한 외교정책을 지지하는데 이는 온건함과 정의로움은 철학자의 필수 활동인 선(Good)에 대한 지식을 추구하는 것과 일치하기 때문이다. 이러한 관점에서 소크라테스의 온건하고 정당한 외교 정책을 지지하는 궁극적인 동기에는, 좁은 의미의 정의를 실천하는 대신 철학을 실천하는 길이라는 이해가 있다. <국가> 대한 평화주의적 해석은 또한 국제법의 근원과 세계 정의(Global justice)의 근거에 대한 현재의 논쟁에 대한 새로운 통찰을 줄 수 있다. 관련된 논의와 논쟁에는 세계 빈곤 문제, 극심한 경제 불평등, 현재 교착상태인 기후 변화 문제, 논쟁적 인권 문제, 난민을 둘러싼 문제의 악화 같이 한편으로는 시민이고 다른 한편으로는 인간의 종이라는 양립할 수 없는 인간 정체성을 포함한 다양한 문제들이 있다. 최선의 도시 국가를 만들고자 했던 플라톤의 평화주의적 접근은 철학자와 수호자의 협력을 통해 앞서 제시된 두 정체성을 조화시키는 새로운 방법을 제시한다. 평화주의를 실천적으로 적용하기 위해서는 그러한 역할을 의식하고 직무를 수행하는 철학자들의 존재가 필요하다. 물론 현재에는 그러한 철학자들이 존재한다는 강력한 확신을 가지기 어렵지만, 동시에 그 가능성을 완전히 배제할 수도 없다.

- 영문 전문:

1. Pacifism in the Republic?

In the conventional view, Plato's Republic can hardly be placed in the tradition of pacifism. By pacifism, I mean a complete rejection of violence or war in public and private spheres. As a matter of fact, in the ancient Greek context waging war was a common practice to the effect that the distinction between citizens and warriors (hoplites) was blurred. The ancient Greek culture extolled fierce belligerent warriors as courageous and thus virtuous citizens. In the Greek tragedy, daring use of violence among individuals were envied and even admired as heroism, if only the use of violence occurs as a way of discharging reasonable anger. The conventional interpretation of Plato tends to place him in the context of Ancient Greek warrior culture. According to it, Plato's Republic accepts, if not glorified, the use of force for the legitimate purpose. The conventional reading takes the Republic as endorsing the tradition of just war at best but not pacifism, pacifism as a complete rejection of violence in the human affairs of domestic and international politics. In this lecture, I will try to point out the limit of the just-war-interpretation and present the possibility of the pacifist interpretation of the Republic.

Let me start with the general observation that the elements of violence, conflicts, fights, and war both civil and international are almost ubiquitous in

the Republic. The title of one of the famous books on Plato's Republic, the book written by Leon Harold Craig, is the War Lover. It is fair to say that the Republic is based on the warrior culture in order to promote civic virtues as well as philosophical virtues. A large proportion of the Republic is devoted to the educational program for the guardians, the warriors of the best city. Philosophers are selected among those who have participated in the warrior education program. Military training is the starting point for cultivating the virtues. The battleground is the sphere of education, if not a movement of history a la Hegel. From a practical perspective, the best city in the Republic is well aware that it should prepare for the potential aggression from the neighboring cities. So, the general overview of the Republic cannot allow us to view it as supporting pacifism.

Moreover, if focused on the foreign policies of the best city, the Republic appears more remote from pacifism. As we will see, the best city appears to opt for so-called Machiavellian foreign policies, although it is modified by the convention of just war. At some point, Socrates shows a tinge of just war idea but never reveals a pacifist idea explicitly. The only hint of pacifism in the Republic appears in the earlier conversation of Socrates and Polemarchus in Book 1. There Socrates advocates that a just person can never harm others. Socrates' moral commitment to the rejection of harming others may well be counted as pacifism that rejects the use of violence at any rate. However, this interpretation looks vague and unconvincing at least for now, because it requires a somewhat speculative assumption that Socrates' moral commitment to non-violence principle for individuals should be equally applied to international relations. Therefore, in order to demonstrate pacifist interpretation of the Republic, first I will critically examine Socrates' commitment to so-called non-pacifist foreign policies and then probes into the possibility of interpreting Socrates' seemingly limited commitment of pacifism as more universal concept of pacifism including international pacifism.

The following sections will note two non-pacific stances of international relations for the best city, namely, international realism and just war idea. I will argue that these non-pacific positions are not Socrates' final say. Instead, they are prepatory positions in order for Socrates to convince the interlocutors his ultimate commitment to pacifism.

2. International Realism in the Republic

The first occasion that Socrates explains about viable foreign policies for the best city takes place in the early part of book 4 where Socrates and Adeimantus discuss the proper amount of wealth for the best city. The context is as follows. Socrates emphasizes that the best city should avoid both the extreme poverty (*penia*) and the wealth (*ploutos*) in order that the class of artisans and, more importantly, the class of guardians should be mindful of their businesses (421d-422a). Adeimantus accepts Socrates' insight that the wealth causes "luxury, idleness, and innovation (*neoterismos*, revolution)" and the poverty causes illiberality (*aleleutheria*) and wrongdoing (*kakoergia*, unskillfulness). However, Adeimantus brings up a security issue of the best city on the ground that the military resource of the best city must be limited according to Socrates' program. His concern is that the best city becomes vulnerable to the potential attack from the wealthier neighboring cities. Adeimantus's concern is legitimate because the best city must be equipped with a merely moderate amount of material goods. What is somewhat shocking is Socrates' response to Adeimantus.

In response to Adeimantus, Socrates first reminds that it is relatively easier to confront multiple wealthier adversaries than a single adversary because when confronting multiple adversaries the best city can contrive the estrangement policies that make the enemies turn against each other. It is similar to ancient Chinese military strategy of "using enemies to subdue other enemies." Socrates even gives a concrete example of what the embassy of the best city should speak in the court of one of opposing cities. The embassy should tell: "We make use of neither gold nor silver nor is it lawful for us, while it is for you. So join us making war and keep the others' property."

Would this estrangement policy work well for the best city in the harsh realities of international relations? Socrates tries to convince at least the young Adeimantus that the opposing city must be persuaded not to "choose to make war against solid lean dogs than the dogs against fat and tender sheep" (422d). Leaving aside the question of the effectiveness of this estrangement policy, Adeimantus asks further what if the best city confronts a single wealthy opponent instead of multiple adversaries? Socrates does not give a direct answer to that question. Instead, he alludes that such a wealthy and big city never remains 'one city' with soundness. Socrates relieves Adeimantus's

anxiety by saying: "You are a happy one if you suppose it is fit to call 'city' another than such as we have been equipping.....The others ought to get bigger names, for each of them is very many cities but not a city.....There are two warring with each other, one of the poor, the other of the rich. And within each of these, there are very many" (422d-423a).

Socrates denies that the wealthy city can indeed be counted as a unified city. Along with this line of argument, he suggests another realist foreign policy by telling: "If you approach them as though they were one, you'll be a complete failure; but if you approach them as though they were many, offering to the ones the money and the powers of the very persons of the others, you'll always have the use of many allies and few enemies"(423a). Socrates implies that the best city may opt for the strategy of inciting civil war against the wealthy opponent city.

Socrates' response to Adeimantus is not supposed to be spoken by a moral philosopher like Socrates. It certainly echoes Machiavellianism that the ends justify whatever immoral means. The best city may employ whatever objectionable means for the sake of the survival from the international threat while estranging opponent cities and even inciting civil war in a potential opponent city. It is noteworthy that the civil war incitement is particularly immoral because the action is taken for the potential threat before the powerful, wealthy city shows explicit hostility.

The foreign policies here recommended by Socrates do not coincide with justice, let alone pacifism. How could Socrates be such insensitive to the unjust and disgraceful acts of the best city? A quick justification is that Socrates (or Plato) is occupied by the concern for the domestic justice so much that he takes less care for the external or international justice. According to this interpretation, Socrates belongs to the modern school of international realism. However, we can hardly believe that Socrates endorses a modern conception of *raison d'état*, placing the state's survival in prior to whatever moral principles and thus freeing international relations from any moral constraint. Socrates is fully aware of the continuum of human affairs from domestic politics to international politics. Socrates extends the continuum in both directions, one into the psychic microcosm and the other into cosmic universe. With respect to justice, city's unjust acts toward outside are likely to affect the morale of citizens through corrupting the foundation of domestic

justice.

Then, why does Socrates appear to endorse the so-called the Machiavellian foreign policies for the best city? Let me hold this issue momentarily. I will come back to this issue later. In the next section, I will point out that Socrates supports another foreign policy that has a tinge of just war idea. I want to close this section by concluding unlike some commentators that Socrates does not ignore the international context in making the best city nor does he make a naïve assumption of international isolationism. Socrates in the Republic fully recognizes that their political philosophy should be concerned with the international affairs.

3. The Tinge of Just War Idea in the Republic

In Book 5 Socrates demonstrates his commitment to the idea of just war. First, he distinguishes wars against barbarians from wars among the Greek. The distinction must be familiar to the Greek intellectuals. Socrates furthers this Greek-Barbarian distinction and likens a war among the Greek to a civil war as if the Greek cities belong to a single state. Thus Socrates tells that: "If there is a faction which "wastes the fields and burns the houses of others," then the faction is a wicked one and its members are not lovers of their city. The victors are only allowed to "take away the harvest of the vanquished" (470d). Along the same line, Socrates alludes that "as Greeks, they will not ravage Greek land or tear down houses" and they will "keep up the quarrel until those to blame are compelled to pay the penalty by the blameless ones who are suffering" (471b).

Socrates seems to set up a list of *jus in bello* among the Greeks (470c-471c). In addition to abovementioned elements, enslavement after defeating a war should not be allowed. In particular, Socrates criticizes the current custom of striping the dead in the battleground. He tells that it is not a "fine practice to strip the dead of anything more than their arms" and it is "illiberal and greedy to plunder a corpse and the mark of a small, womanish mind to hold the enemy to be the body of the dead enemy" (469d). Besides, Socrates shows some tinge of *jus ad bellum* by making clear that the ultimate purpose of the war should be confined to punish the opponents for the correction, not for slavery nor destruction.

This position is clearly distinguished from that of international realism examined in the previous section. In contrast, Socrates here implies that the disputes among the Greek must be conducted in a way that allows for a just and mutually acceptable peace so that a state of war does not continue interminably. For our interest, why do the opposite approaches to international relations exist in the same text? Does Plato make light of foreign policies to the extent that he does not even notice the contradiction of his positions? Of course, not. I noted in the previous section Socrates' commitment to the international issues. Then, why do the irreconcilable positions appear in the same text? To deal with this question, let me go a little further into the context where Socrates' allusion to just war takes place.

Socrates' just war allusion comes out rather abruptly in book 5 in the course of his response to Glaucon's challenge concerning guardians' common ownership of wives and children, one of the notorious principles of the Platonic best city. The just war allusion occurs when he exemplifies how such a seemingly implausible communist city can operate in practice. Here Socrates substantiates the education of the young guardians in order to demonstrate the practicality of the city. The primary subject for the education of young guardians is about conducting a war. For Socrates, however, the education about conducting a war is not merely about equipping the young guardians with military skills. He aims at educating them to have all the necessary virtues that transcend military virtue let alone military skills. In this context, Socrates uses a battleground as topos for educating the young guardians so that they witness virtuous military performances and accustom themselves to necessary virtues.

Earlier Socrates has used a humorous metaphor that the nature of guardians should resemble "the nature of a noble puppy," (375a), i.e., becoming "gentle to fellow citizens and hostile to foreign enemies" (375e). In the same line, the goal of guardians' education should be to make them ferocious toward enemies and, at the same time, to make them gentle to friends. In other words, guardians should demonstrate the virtue of courage to foreigners and the virtues of moderation and justice to fellow citizens. The problem here is that moderation and justice do not seem to go well with courage (or manliness). In essence, the virtue of courage (*andreia*) is akin to spiritedness (*thumos*), which is fueled by anger (*orge*) and fierceness. In contrast, moderation and justice have much to do with reason (*logistikon*), which is related to wisdom and

knowledge.

To complete the education of guardians, Socrates needs to square courage with justice. It is in this context that Socrates invokes the Greek convention of just war. Socrates intends to instill both courage and justice simultaneously into the souls of the guardians through the battleground experience of following just war idea. However, why is it necessary to use the battleground in order to promote seemingly irrelevant virtues? At first glance, the battleground experience seems useful only for the promotion of courage. It seems that justice and moderation can be taught in the other place. At any rate, courage and justice should be applied to different objects: one to foreign enemies and the other to fellow citizens.

However, Socrates' attempt to induce the issue of justice into the battleground signals his deeper intention that the courage should be somehow aided by justice. The fundamental reason why justice is necessary here is that the clear distinction between friends and enemies that guardians' courage is based on is not trustworthy. The problem with the identification of friends and enemies is not new here. It has already been discussed in Socrates' earlier refutation of Polemarchus in Book 1. There Socrates rejected Polemarchus's definition of justice as "doing good to friends and doing harm to enemies" on the ground that one cannot guarantee the knowledge of friends and enemies as well as the knowledge of good and bad (334c).

Lack of knowledge of friends and enemies makes serious problems to the guardians. Their courage should be squared with justice and moderation, which introduces them into the knowledge of friends and enemies, and good and bad. The problem of squaring courage with justice for the guardians has remained unresolved since Book 1. Socrates' allusion to just war in Book 5 aims at readdressing the problem, the problem of guardians' lacking knowledge of friends and enemies. This problem is not revealed explicitly. Instead, it is implied by the emphasis that guardians should be equipped with justice even in the battleground.

Socrates here makes the young guardians prepare justice and moderation by having them watch their city conduct relatively moderate actions in a battleground, such as prohibiting enslavement of the defeated or avoiding cruel treatment of dead opponents (470a-471b). Watching the ordinary practice in the battleground may help the guardians cultivate courage. Similarly, watching

the moderate and just acts in the battleground instills the virtue of moderation and justice in the guardians.

One may retort that guardians do not have to worry about the difficulties in identifying friends and enemies because they should only follow the declaration of a state's authority. However, states may well make mistakes, and thus blind observation of the state's command may result in opposite consequences: harming friends and helping enemies. Moreover, guardians in the best city cannot ascribe the responsibility to the state authority, because they are themselves state's authority. The guardians in the best city cannot be free from the responsibilities for the accurate distinction between enemies and friends. Ultimately, the guardians are equipped with knowledge of identifying true friends and enemies.

4. Revisiting International Realism

Now let me return to the problem that I left out in the previous section, that is, Socrates' seemingly endorsement of Machiavellian foreign policies. It is noteworthy that the seed of the international problem begins from the fact that the best city happens to accommodate luxury, refusing to remain primitive, yet truer and healthy city (372d). Now the best city needs to increase wealth with the result of inducing jealousy of neighboring states. It is in this context that the best city has to be concerned about international security. As we observed, Socrates' foreign policies appear to endorse international realism including estrangement and incitement policies. However, it is noteworthy that here Socrates takes pains at emphasizing that the fundamental source of power does not come from wealth but prevention of excessive wealth. Thus, he points out the weakness of a seemingly powerful wealthy city by daring to declare that his city, the best city, is "the biggest and greatest" among other cities. Socrates speaks to Adeimantus, "You'll not easily find one city as big as this, either among the Greeks or the barbarians, although many seem to be many times its size" (423a). His clear message is that the best city should be careful not to have excessive wealth. So my interpretation is that the incitement foreign policy is not an action plan for the best city but an indirect warning that any inclination toward increasing wealth may result in being a target of incitement and facing the fate of degenerating into the civil war.

This interpretation coincides with Socrates' silence on the decision whether the aggressive war is a violation of justice. Scholars tend to ignore the fact that the best city's luxury originally comes from the conquest of the neighboring land. In the transformation from a healthy city to a luxurious one, Socrates acknowledges that the pursuit of wealth necessitates expansion of territory, which in turns causes international conflicts. Socrates states the following: "the land, which was then sufficient for feeding the men who were then, will now be small although it was sufficient.....Then must we cut off a piece of our neighbors' land, if we are going to have sufficient for pasture and tillage, and they in turn from ours, if they let themselves go to the unlimited acquisition of money, overstepping the boundary of the necessary?"(373d). To this question, Glaucon, the young interlocutor of Socrates, answers in positive and Socrates notes an inevitable occurrence of war between his ideal city and its neighbors. He closes the relevant conversation by saying that "let's not yet say whether war works evil or good, but only this much, that we have in its turn found the origin of war—in those things whose presence in cities most of all produces evils both private and the public" (373d-e). Socrates here elaborates on the origin of war unexpectedly in the course of establishing the best city. However, he reserves his judgment on the aggressive war of the best city.

Similarly, when Socrates appears to support Machiavellian foreign policies, his explicit saying contradicts his implicit intention to emphasize keeping moderation of the best city.¹³⁸⁾ As we have seen in the previous section, Socrates' exact position in international relations becomes more concrete when he supports moderation and justice in the course of conducting the war. Does this mean that Socrates sides with the just war tradition that justifies the use of force if only it aims at recovering justice? Socrates' allusion to just war shares some features with just war tradition. However, his approach to just war is not confined to the common idea of just war. Let me explain why in the next section.

5. Revisiting Just War Idea

138) Someone may still ask whether or not the best city ultimately takes the incitement foreign policy. Socrates would answer that it would not have to because it never feels the threat from the wealthier cities as far as it remains unified. What if a wealthy state mistakenly attacks the best city? Socrates would answer that it is still an easy task to defeat the opponent while applying the rule of separate and rule.

Let us recall that the just war allusion was brought up in the course of educating guardians. It is noteworthy that the fierceness that is once required as a virtue of guardians is qualified by Socrates' insistence on the love of learning (376a). Socrates has likened good guardians to good-natured puppies, which are hostile to the unknown and friendly to the known. The good guardians and the good-natured puppies share the quality of love of the known. However, they are differentiated because the guardians have a love of learning (philomathes) itself, not merely the known. Socrates even assimilates the guardians' love of learning (philomathes) to love of wisdom (philosophos) (376b). The guardians resemble the quality of a philosopher.

However, there is a problem again: if the guardians are inclined toward a love of learning and wisdom, they cannot perform their jobs properly. They may well doubt the enemies' identity and blurs the distinction between friends and enemies assigned by the political authority. The love of learning is required in order for the guardians to behave gently to their fellow citizens. However, the love of learning may undermine the guardians' quality toward enemies, that is, showing unswerving hostility toward the unknown and the strangers. It would be a serious problem that the guardians do not stand in resolute determination when taking up their tasks. They should be adamant once orders are given and retain spiritedness. Then, how is it possible for the guardians to be spirited and, at the same time, love of learning and wisdom?

Socrates uses just war discourse for the education of guardians. The exposure to the just war discourse helps guardians promote the harmonious combination of courage and justice or moderation. However, the just war discourse does not cope with the guardians' essential quality of love of learning or wisdom. The only possible way to retain the love of learning properly is to assign it to a distinct group of people selected from the guardians, namely, philosophers. Although Socrates here assimilates love of learning to love of wisdom, the guardians' sporadic love of learning about indistinct objects should be distinguished from philosophers' steadfast love of wisdom that is exactly directed toward the wisdom of the whole. The guardians, now becoming the auxiliaries, need to be ruled by philosopher-rulers. The positive side of the guardians' love of learning, while not reaching the love of genuine wisdom, is to enable them to appreciate the wisdom of the philosophers and thus to readily accept the philosopher's rule.

In sum, Socrates resorts to the just war discourse in order to educate guardians the necessity of harmonizing courage and justice as well as moderation. However, the pedagogical use of just war discourse does not complete the qualification of guardians. Considering the fundamental qualities of the guardians, that is, being gentle to fellow citizens and hostile to foreign enemies, Socrates has confirmed that the guardians have a love of learning and wisdom. The problem is that the love of learning or wisdom does not match well with the quality of fierceness. Gentleness and fierceness can hardly be retained by an identical actor or could be retained only with much difficulty. Socrates' solution to the problem is to play down the quality of love of wisdom given to guardians and to establish a city ruled by philosophers. Philosopher-ruling arrangement raises a lot of questions and problems. However, for our interest, the serious problem is that philosophers may constantly change the dividing line between friends and enemies according to their love of learning and wisdom.

In the next section, I will reconsider Socrates' earlier hint of pacifism and intensify the pacifist reading of the Republic by considering the necessity of philosopher-rulers for the correct knowledge of friends and enemies in the foreign policies.

6. Intensifying Pacifism in Book 1

Let me return to the passage for a hint of pacifism in book 1 of the Republic. Earlier I pointed out that Socrates in his conversation with Polemarchus rejects the use of violence altogether at least in the individual level. At the time, I reserved the judgment about whether or not the hinted pacifism is Socrates' final position and, even if so, whether this individual level pacifism can apply to international pacifism. However, we are now in a better position to examine these issues. Let us go into more details of the conversation between Socrates and Polemarchus where the hint of pacifism is first broached out.

The conversation is initiated by Polemarchus's answer to Socrates' question of what is justice. Polemarchus's answer seems to follow a well-known warrior convention of the Greek: doing good to friends and doing harm to enemies. Socrates refutes Polemarchus's definition of justice by substantiating that

justice cannot harm even to enemies (335e). While denying even just use of force, Socrates here hints pacifism.

Now, it is noteworthy that before presenting this hint of pacifism, Socrates points out that Polemarchus's warrior definition of justice involves in a problem of identifying advantages and harms as well as friends and enemies. Without the knowledge about friends and enemies and knowledge of good and bad, Polemarchus's definition of justice does not work. In the international realms, friends and enemies can be determined by a state's declaration. However, a state's distinction of friends and enemies is not always correct in ever-changing international situations. In the international realm, we often say that an enemy yesterday becomes a friend today and vice versa. The guardians should be aided by a prudent and far-sighted knowledge of when to fight as well as when not to fight, and whom to fight and whom not to fight (375b-c). This knowledge should go beyond blind acceptance of a state's declaration of friends and enemies.

The knowledge of good and harm or good and bad raises a more serious problem. For instance, a good intention may bring in harmful consequence and a currently painful act may result in a beneficial effect in the long run. This knowledge or wisdom matters most in particular in the foreign policies. The correct judgment based on comprehensive knowledge is all critical in foreign policies.

By the way, what is the knowledge of the good and bad? How comprehensive should it be? As Plato readers know, the most comprehensive knowledge is sought after by philosophers because they love the wisdom unflaggingly, ultimately knowledge of the whole, although they can never reach the knowledge of the whole while they remain human beings. From this perspective, philosophers would be the best candidate for the knowledge of the whole had they engaged in Polemarchus's warrior definition of justice. Philosophers are supposed to rule the warriors or guardians.

The point here is that the philosophers' wisdom ultimately cannot but point toward pacifism. Philosophers' love of wisdom, distinguished from the guardians' immature love of learning, is essentially aimed at the knowledge of the Good, metaphysically the most comprehensive and universal knowledge according to the discussion of book 6 in the Republic. [And I believe this orientation toward the Good rejects all kinds of violence. Need to elaborate]

This philosophical wisdom is differentiated from the calculated knowledge of national interest that Adeimantus was anxious about. Similarly, if Socrates' best city shows the tinge of international justice, it must be because the concept of international justice aligns with the most comprehensive and universal form of justice, not merely because it follows the Greek convention of just war or because it serves a pedagogical purpose. In short, if there is a Socratic international justice that coincides with the universal concept of the Good, it should go beyond the limit of national interest and even just war ideas. Socrates' treatment of foreign policies should be addressed from the perspective of his thought on justice in the broadest scale that ranges from the harmony of individual souls to that of the universe. In doing so, we are more inclined to view Plato's international thought as closer to international pacifism.

7. Summaries and Implications

So far, I tried to substantiate the pacifist reading of the Republic, in particular, by focusing on the foreign policies of the best city. Through noting the tinge of just war idea, we observed that Socrates endorses just and moderate foreign policies. I emphasize that the moderate and just foreign policies are necessary for the best city to maintain its internal harmony; otherwise, the city would suffer from disharmony or civil war due to the penetration of external immorality into inside.¹³⁹⁾ I also note that Socrates as a philosopher endorses just and moderate foreign policies for different reasons, that is to say, moderation and justice are consistent with pursuing the knowledge of the Good, the essential activities of philosophers. From the latter perspective, Socrates' ultimate motivation of supporting moderate and just foreign policies is a way of doing philosophy instead of merely doing justice in a narrow sense.

Pacifist interpretation of the Republic may give a new insight into the current debates over the source of international law and the ground of global justice. Those debates and controversies hinge upon the fact that all kinds of different

139) Here I do not elaborate on this argument for the impact of the outside-in effect of justice. To make it short, however, my point is that a state's unjust behavior toward outside unnoticed affects a state's internal condition of justice. My favorite example is that injustice of Athenian imperialism culminating in the Sicilian expedition brought about domestic injustice. As Thucydides analyzes, the collapse of the Athenian empire was ultimately due to the internal conflicts rather than strategic failures. I mean that the internal conflict follows the moral corruption of citizens and the moral corruption, in turns, is initiated by unjust behaviors toward foreign states.

human affairs, such as problems of world poverty, extreme level of economic inequality, currently stalemate state of climate change, controversial issues of human rights, aggravating problems surrounding refugees, involve in seeming irreconcilable human identities of being citizens on the one hand and being human species on the other hand. Plato's pacifist approach to the establishment of the best city gives a new way of harmonizing the two identities by giving thought to the cooperation of philosophers and guardians. Implementing pacifism in practice requires the existence of the philosophers who are conscious of such roles and active in their duties. Of course, there is no strong conviction that there exist such philosophers in the current world. However, we cannot entirely deny its possibility, either.

○ 송지우: 인권과 평화

The uncontroversial view

- *Independent importance*:

- Human rights and peace each have independent importance in the contemporary international order.
- E.g., the United Nations Charter
- E.g., peace and human rights as the “two pillars” of the “thin justice” of international law (Ratner 2015), i.e., as the *minimal* content of global political morality

Further questions

- Suppose that we accept the *independent importance view* (even stronger versions, e.g., the two pillars view). We could still ask:
 1. What is the *relation* between peace and human rights?
 2. Are there situations in which the objectives of peace and of human rights conflict with each other?
 3. If so, are there appropriate principles for resolving the conflict?

A *human right to peace*?

- One prominent—but more controversial— proposal: recognize in international law and politics a *human right to peace*.
 - Idea at least explored by, e.g., Alston, Schabas, various U.N. level deliberations and bodies.

- Background:

- Emergence as part of recent generation of “solidarity rights” (Vasak 1979), along with rights to a healthy environment and to development.
- Contemporary currency
 - Chronic conflict zones (e.g., Israel-Palestine, certain civil war contexts)
 - High security risk situations (e.g., the Korean peninsula)

Two different kinds of case

- Chronic conflict zones: the threats to or violations of peace *generate human rights violations* (e.g., from civil war violence).
- The North Korean case: a perception that peace negotiations may require turning a blind eye to *underlying human rights violations*.

Against the human right to peace

- **Argument #1:** the purported right can be reduced to other rights, e.g., rights to life, subsistence, physical integrity, etc.
- Peace is a *condition* of the stable enjoyment of a wide range of well-established human rights.
- In the contemporary international order, loss of peace—social and political violence, conflict, etc.—constitutes a serious, predictable, standard threat to a range of well established human rights.
- On at least one prominent view (Shue, Betiz, Nickel, etc.), human rights *are* institutional protections of important human interests against such threats.
- For reasons of both conceptual parsimony and political effectiveness, a better strategy would be to bolster the obligations associated with existing human rights better reflect the threats presented by loss of peace, rather than create a new institutional human right.

Cf. human rights and climate change

- Strategy I: create a new human right, e.g., to a safe, healthy, and sustainable environment.
- Strategy II: clarify how climate change threatens existing HR, e.g., to life, subsistence, health, etc.

The Paris Agreement (2016) strategy: S II

- Conceptually clearer—e.g., we already have a good grasp the precise *object* of the HR and its importance when we are talking about the rights to life, subsistence, health, etc.

Politically less daunting: rights to life, subsistence, and health are—at least comparatively—widely accepted. The empirical evidence on how climate change threatens them is—at least comparatively—robust and widely acceptable.

- **Argument #II:** from a human rights perspective, the normative quality of peace can matter decisively.

- Suppose we understand peace descriptively, e.g., as a condition in which certain kinds of violence are reliably absent or low.

Peace is then compatible with widespread political oppression and, importantly, serious human rights violations.

- It would be theoretically odd to recognize a human right to a condition whose normative quality can vacillate so dramatically.

Cf. it would be odd to recognize a human right to stability or economic growth.

- Objection: the *peace* in *human right to peace* has more content, e.g., a peaceful condition compatible with human rights. (Cf. right to development.)

Objection (cont'd): U.N.'s 2016 declaration language (article 1):

– “Everyone has the right to enjoy peace such that all human rights are promoted and protected and development is fully realized.”

Response: does article I *add* anything to existing human rights? By building in the content of all existing human rights, the right to peace avoids being normatively repugnant, but instead becomes normatively vacuous.

- Put differently: do states obligations change in any substantive way as a result of article 1? At most, articles 2-4 of the 2016 declaration stress the importance of measures to secure peace as a condition of existing human rights.

The proposal

- A better approach would be to:

- Recognize that peace is a condition of many human rights; while

- Respect for human rights is also a condition of normatively acceptable peace; such that

- The core research questions are about—

1) The content of HR obligations as relate to peace: how do we appropriately articulate HR obligations so as to protect against the threats created by the loss of peace?

2) The international action permissible or required for securing normatively acceptable peace: e.g., when is R2P action permissible or required? When are human rights conditions permissible or required in peace or trade negotiations?

○ 안두환: 세력균형과 18세기 계몽주의 시대 유럽의 평화 질서

계몽주의 시대는 전쟁으로 시작해서 전쟁으로 끝이 났다. 18세기는 태양왕Sun King 루이 14세Louis XIV의 유럽 전역에 걸친 전쟁으로 시작했으며, 프랑스 혁명 전쟁과 나폴레옹 전쟁으로 끝이 났다. 폭력과 무질서 그리고 전쟁에 영원한 마침표를 찍고자 열망한 시대가 전례 없는 혼란과 유혈로 끝이 난 것이다. 도대체 어떻게 개혁과 진보 그리고 개선과 긴밀한 관계를 맺고 있는 시대가 계속된 전쟁으로 이토록 상처를 입을 수 있었을까? 이 질문에 대한 답은 캉브레 대주교Archbishop of Cambrai로 루이 14세의 손자 부르고뉴 공Duc de Bourgogne의 교사였던 프랑수와 페늘롱François Fénelon이 자신의 제자를 위해 집필한 격언론에 스페인 왕위 계승 전쟁 발발 직후, 1702년 7월, 첨부한 짧은 부록에서 찾을 수 있다.

프랑스에 맞선 영국, 오스트리아, 네덜란드 공화국을 주축으로 한 대동맹Grand Alliance 사이의 전쟁이 발발하자 페늘롱은 자신의 젊은 제자에게 시급히 국가간 평화 유지와 안전 보장이야말로 백성을 사랑하는 왕이라면 마땅히 추구해야 할 목표라는 점을 다시 한 번 강조할 필요가 있다고 생각했다. 마찬가지로 유럽의 주요 국가가 모두 뛰어난 긴 9년 간의 전쟁을 리즈윅 조약Treaty of Ryswick을 통해서 겨우 끝냈는데 채 5년도 지나지 않아 전쟁이 발발한 것이다. 페늘롱의 경고는 하지만 이전의 기독교 인문주의 사상가의 것과는 차이가 있었다. 페늘롱은 전쟁의 참사를 들춰내는 것으로 만족하지 않았다. 페늘롱은 데시데리우스 에라스무스Desiderius Erasmus 등보다 한 발 더 나아가 국가간 체제를 네 가지로 분류하고 각각을 분석했다. 안타깝게도 페늘롱의 논의는 정치적인 이유로 페늘롱이 세상을 떠나고 20년이 지난 1734년에야 빛을 보았지만 전쟁과 평화에 대한 계몽주의 주류 담론을 명쾌하게 요약하고 있다.

페늘롱의 첫 번째 국제 체제는 하나의 지배적인 국가가 존재하는 단극 체제이다. 페늘롱에 따르면, 이 체제는 “가장 위대해 보이기도” 있지만, “가공할 부정과 폭력을 마구잡이로 저지르지 않는 한 세워질 수 없는” 체제라 절대 마음에 두어서는 안되었다. 설상가상, 로마 제국의 멸망이 확실하게 알려주고 있듯이, 당시 “보편 군주정”이라 불리웠던 이 체제는 그것의 붕괴로 더 엄청난 고통을 안겨줄 것이었다. 페늘롱이 다룬 두 번째 국제 체제는 “한 국가가 다른 모든 국가 개개에 대해 우세하지만, 이들

을 합친 것보다 월등히 우세하지는 않은” 체제였다. 페를롱은 이 체제가 자신이 나눈 네 가지 체제 중 최악의 체제로 꼽았다. 이유인즉, “이 체제는 가장 좋은 상태라 하더라도 결국 앞서 논한 첫 번째 체제로 넘어가기” 때문이다. 페를롱이 살펴본 다음 세 번째 체제는 “강한 국가가 있기는 하지만, 약한 국가가 다른 국가와 함께 한다면, 충분히 대등한, 따라서 모든 약한 국가가 안전할 수 있는” 상태였다. 페를롱은 이 체제가 두 번째 체제보다 훨씬 나은 체제라 보았는데, 왜냐하면 패권을 차지하려는 국가를 적은 비용으로 저지할 가능성이 매우 높기 때문이다. 페를롱이 구분한 마지막 체제는 “모든 국가가 서로 거의 동등한, 따라서 모든 국가가 안전한” 상태로 “어느 국가도 이 상태에서 벗어나길 원하지 않는” 체제였다. 페를롱은 이 체제를 “가장 행복하고 지혜로운 상태로” 가장 이상적인 체제라 말하며 자신의 사랑하는 제자 부르코뉴 공에게 적극적으로 추천했다.

당시 프랑스 정부가 이와 같은 주장을 담고 있는 페를롱의 짧은 부록이 첨부된 격언론의 출판을 금한 것은 너무나 당연한 조치였다. 페를롱은 단순히 자신의 국왕을 비판하고 있는 것이 아니었다. 페를롱은 루이 14세의 주적으로 막 서거한 영국의 윌리엄 3세 William III의 정책을 노골적으로 지지하고 있었다. 18세기로 접어들어 유럽은, 페를롱의 관찰에 따르면, 두 번째와 세 번째 체제에서 매우 위험하게 진동하고 있었다. 윌리엄 3세는 1686년 네덜란드 공화국 총독의 지위로 오스트리아 황제 레오폴드 1세 Leopold I와 연합해 아우크스부르크 연맹 League of Augsburg이라 불리는 방어 동맹을 결성하였으며, 크나큰 어려움에도 불구하고 제2의 샤를마뉴 Charlemagne가 되고자 한 루이 14세의 첫 번째 시도를 막아내며 유럽을 페를롱의 두 번째 체제로부터 구원해냈다. 하지만 루이 14세는 얼마 지나지 않아 결국 스페인의 펠리페 5세 Felipe V가 될 자신의 둘째 손자 필립 앙주 공 Philippe Duc d'Anjou을 1700년 11월 카를로스 2세 Carlos II의 죽음으로 공석이 된 스페인 왕좌에 앉힐 목적으로 유럽을 다시 한 번 페를롱의 두 번째 체제로 이끌고자 했다. 사실, 페를롱은 첨부된 짧은 부록의 대부분을 소위 패권이 장악하고자 하는 국가에 맞서 약한 국가가 함께 방어 동맹을 결성할 권리는 정당한 것이라는 점을 밝히는데 할애했다. 페를롱은 다음과 같이 강조했다. “이웃 국가가 너무 강하게 되는 것을 방지하는 것은 나쁜 행동을 하는 것이 결코 아니다. 그것은 우리 자신만 아니라 우리 이웃이 노예로 전락하는 것을 저지하기 위한 행동이다. 그것은 자유와 평온 그리고 모두의 안녕을 위해 불연히 일어나 싸우는 행동이다.”

정리하자면, 페를롱과 동시대 대다수에게, 문제의 핵심은 단순히 전쟁을 끝내는 것이 아니라 완벽한 세력균형을 구축하는 것이었다. 다행히도, 1713년, 11년 동안 지속된 처절한 전투와 막대한 희생을 치른 후, 페를롱의 세 번째 다극 체제가 프랑스와 영국 사이의 휘트레이트 조약 Treaty of Utrecht을 통해서 등장했고, 실제로 유럽은 얼마 지나지 않아 평화롭게 서로 경쟁하며 부를 쌓는, 번영의 새로운 시대를 열었다. 이 시기의 중요성은 이미 많은 학자에 의해 강조된 바 있다. 예를 들어, J. G. A. 포콕 Pocock은 유럽이 야만주의와 종교의 굴레에서 탈피하는데 있어서 세력균형이 중심된

역할을 했다는 사실에 주목해야 한다고 말하며 “휘트레이트 계몽주의 Utrecht Enlightenment”라는 용어를 고안했다. 18세기 세력균형에 대한 집착은, 또 다른 학자의 말처럼, “인간이 자신의 운명을 통제할 능력을 소유하고 있다는 것에 대한 확신과 낙관주의”와 매우 긴밀하게 연결되어 있었다. 달리 말해, 세력균형은 1648년 베스트팔렌 조약 Treaty of Westphalia이나 1659년 피레네 조약 Treaty of the Pyrennes에 의해 촉발된 개념이 아니라 계몽주의 시대의 개념으로 파악하는 것이 옳다. 여러 논자가 지적하듯, 계몽주의 시대는 이론의 측면에서나 실천의 측면에서나 세력균형의 “황금기 Golden Age”였다.

하지만, 엄밀히 따져볼 때, 세력균형에 기초한 국제 체제 하에는 침략 행위를 사전에 억지할 억제 수단은 존재하지 않는다. 페를롱이 경고를 한 바 있듯이, “모든 국가는 이웃 국가 위에 서고자 갈망한다. 모든 국가는 그렇기에 자신의 안전을 위해서 어떤 이웃 국가도 과도한 힘을 가지지 못하도록 언제나 주의를 살피야 행동해야 할 것이다.” 즉, 세력균형의 근본적인 목표는 전쟁이 없는 평화가 아니라 세속적인 혹은 종교적인 보편 군주정에 대한 열망을 막는데 있다고 하겠다. 세력균형은 모두 국가가 동등하기 위해서 군사적인 수단을 써서든 외교적인 수단을 써서든 끊임없이 서로 견제하는 체제인 것이다.

본 논문의 목적은 18세기 개념으로서 또 실천으로서 세력균형을 새롭게 조명하는 것이다. 물론 이 주제에 대해서는 상당히 많은 연구가 이미 진행되어 있지만, 시간이 흐르면서 세력균형에 따른 국가간 관계의 안정에 대한 중대하는 근심과 프랑스 혁명 초기 유럽 질서의 완전한 붕괴에 대해서는 별다른 연구가 되어 있지 않다. 그러나 점차 유럽 전역에 걸쳐 몰락이 임박한 것이 아닐까 하는 종말론적 예언이 점점 더 쏟아져 나왔다. 내전과 파산, 심지어는 동에서 넘어오는 야만주의까지 유럽은 이제 희망이 없다는 우리가 유럽 전역에 만연했다. 당연히 이와 동시에 세력균형을 통해 안보와 안정을 유지하는 것이 거의 불가능한 것이라는 점도 명확해져 갔다. 이러한 점에서, 임마누엘 칸트 Immanuel Kant가 프랑스 혁명 전쟁과 제2차 폴란드 분할 직전 생-피에르 신부 Abbé de Saint-Pierre의 유럽 연합에 대한 계획을 세력균형의 대안으로 되살리고자 시도했다는 것은 결코 우연치 아니다. 하지만 10년도 채 지나지 않아 나폴레옹 전쟁은 휘트레이트 조약이 체결될 즈음에 작성된 생-피에르 신부의 다음과 같은 암울한 예언을 난폭하게 확인해 주었다. 유럽 국가들 서로 간의 관계에 있어서 “야만족의 우두머리”와 같은 상태에 머무르고 있다. 유럽 국가들은 서로를 대할 때 “아프리카의 작은 국가의 왕, 서인도 제도의 비참한 추장, 아니 아메리카 대륙의 작은 국가”와 다를 바가 전혀 없다. 1815년 빈 회의 Congress of Vienna를 통해서 구축된 유럽 협조 체제 Concert of Europe가 세력균형의 복원인지 아니면 완전히 새로운 체제인지에 대해서는 여전히 의견이 분분하지만, 어느 누구도 세력균형이 나폴레옹 보나파르트 Napoleon Bonaparte와 그의 대군 Grand Armée이 유럽 대륙을 마음대로 휘젓고 다니는 것을 막는데 처참히 실패했다는 사실을 부인할 수는 없을 것이다. 본 논문은 세력균형의 실패

와 이에 따라 안보와 억제에 대한 희망이 사라지며 평화의 세계가 아니라 전쟁의 세계로 유럽이 변모하는 과정을 되짚어 보고자 한다. 개혁과 진보 그리고 개선의 시대로 알려진 18세기는 국가간 관계에 있어서는 전쟁과 공포 그리고 실패의 시대였다.

○ 안테현: 아우구스티누스 평화 개념과 함의

오늘날 우리에게 흔히 의로운 전쟁 이론의 원조로 알려진 아우구스티누스의 대표작 중 하나인 『신국론』은 사실 전쟁의 비참함 속에서 탄생한 저서로서 평화는 보편적 갈망의 대상이라는 그의 주장을 담고 있다. 즉, 서로마 제국 아래의 로마시가 800년 만에 이민족에게 함락되는 410년의 충격적인 사건을 목도한 아우구스티누스는 로마 쇠퇴의 원흉으로 지목되던 기독교를 옹호하기 위해 『신국론』(*The City of God* [이후 CG])을 서술하여 당시의 위기가 초래된 참된 원인과 이를 딛고 평화를 향해 나아갈 방안을 논하였다. 다만 그에게 있어 평화의 실현 여부와 평화를 목적으로 한 전쟁의 승패는 궁극적으로 하나님, 다시 말해 하나님의 자비와 판단에 달린 것이었다.¹⁴⁰⁾

“As the judgments of God and the movements of man’s will contain the hidden reason why the same prosperous circumstances which some make a right use of are the ruin of others, and the same afflictions under which some give way are profitable to others, and since the whole mortal life of man upon earth is a trial, who can tell whether it may be good or bad in any particular case—in time of peace, to reign or to serve, or to be at ease or to die—or in time of war, to command or to fight, or to conquer or to be killed? At the same time, it remains true, that whatever is good is so by the divine blessing, and whatever is bad is so by the divine judgment.”
(*Reply to Faustus The Manichean* XXII, 78)

“These things[the victory and the resulting peace] are good and undoubtedly the are gifts of God.” (CG XV, 4)

이렇듯 아우구스티누스의 사상이 신학적 틀 속에 자리하고 있음을 고려할 때, 전쟁과 평화에 관한 그의 논의가 의로운 전쟁보다는 평화를 초점으로 하여 이루어졌음을 발견하고 분석하는 시도에 의문을 제기할 이도 있을 것이다. 과연 아우구스티누스의 평화 논의로부터 평화를 실현하기 위한 실천적 노력에 유의미한 사상을 오늘날의 우리가 발견할 수 있을까? 본 논문은 아우구스티누스가 말하는 평화의 의미와 개념적 특징을 살

펴봄으로써 이 질문에 답하고자 한다. 그의 『신국론』, 그 중에서도 흔히 『신국론』의 정점이라고 여겨지는 19권을 중심으로 하여 평화의 다양한 종류와 각각의 의미를 살펴보고 이를 토대로 다층성을 비롯한 평화의 특징과 본질을 파악할 것이다. 이러한 시도는 기존의 평화 논의가 국가 간의 관계에 국한된 국제정치적 측면만을 지닌 한계를 드러내고 국가 내의 평화 혹은 사회 속 다양한 조직들의 평화가 국가 간 평화에 미치는 영향을 주목하게 하리라고 기대한다.

『신국론』 19권 13장에서 아우구스티누스는 여러 종류의 평화가 있음을 전제로 하여 이들의 정의를 제시한다. 그는 먼저 육신의 평화는 “올바르게 질서 잡힌 비율에 따라 이루어진 구성 요소들의 조화”라고 말하며, 다음으로 이성적 영혼의 평화는 “육망들의 올바르게 질서 잡힌 평정” 그리고 이성적 영혼의 평화는 “인지와 행동 사이의 올바르게 질서 잡힌 합치”라고 정의한다. 또한 육신과 영혼 사이의 평화는 “살아있는 피조물의 올바르게 질서 잡힌 삶과 건강,” 인간과 하나님 사이의 평화는 “신앙에서 비롯되는 영원한 법에 대한 질서 정연한 복종,” 인간들 사이의 평화는 “정신과 정신 간의 질서 잡힌 합치”라는 것이 그의 설명이며, 이어서 그는 가정의 평화를 “명령과 주고 받는 일에 관한 함께 사는 사람들 사이의 질서 잡힌 합치”로, 천상 도시의 평화를 “하나님을 누림에 있어서 완벽히 질서 잡히고 완벽히 조화로운 유대자 하나님 안에서의 상호 유대”로, 그리고 전 우주의 평화를 “질서의 평온”으로 정의한다.

여러 가지 평화에 대해 위와 같이 내려진 정의를 살펴보면 몇 가지 특징이 눈에 띈다. 우선 평화를 논의함에 있어서 흔히 국가와 국가 사이의 평화만을 고려하는 우리의 시각과 달리 아우구스티누스는 육체, 영혼, 가정, 우주 등 다양한 대상 속 혹은 육신과 영혼, 인간과 하나님, 인간과 인간 등 여러 다른 대상들 사이의 평화를 고찰하고 있음에 주목할 수 있다. 즉, 그의 평화 개념은 다층적인 면모를 가지고 있다. 또한 여러 가지 평화의 의미들을 그 성격에 따라 분류해 보면, 아우구스티누스의 평화에는 국제정치적 측면만이 있는 것이 아니라 윤리적, 사회적, 국내정치적, 종교적 측면도 있음을 발견하게 된다. 그리고 아우구스티누스가 논의하는 다양한 주체나 공동체의 평화는 각각 존재하기보다는 서로 영향을 주고받는 것으로 보인다. 가령 도시의 평화는 가정의 평화에서 비롯된다고, 일반적으로 말하자면 정치 공동체의 평화는 공동체를 구성하는 작은 구성 요소의 평화에서 비롯된다고 아우구스티누스는 설명한다. 따라서 가장 큰 도시의 법률로부터 그의 규칙을 취하고 도시의 평화와 부합하는 방식으로 자신의 가정을 다스려야 한다는 것이 그의 주장이다.¹⁴¹⁾

“Now a man’s house ought to be the beginning, or rather a small component part of the city, and every component part contributes to the completeness of the whole of which it forms a part. The implication is quite apparent, that domestic peace contributes to the peace of the city—

140) 전쟁의 목적이 궁극적으로 평화에 있음을 아우구스티누스는 CG XV, 4, XIX, 12에서 언급한다.

141) Cf. 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 10.9.1180a29-b28.

that is, the ordered harmony of those who live together in a house in the matter of giving and obeying orders, contributes to the ordered harmony concerning authority and obedience obtaining among the citizens. Consequently it is fitting that the father of a household should take his rules from the law of the city, and govern his household in such a way that it fits in with the peace of the city.” (CG XIX, 16)

그렇다면 가정의 평화는 어떻게 이를 수 있을까? 이 또한 도시의 평화와 마찬가지로 가정을 이루는 구성 요소의 평화에 달려 있다고 아우구스티누스는 말한다. 즉, 개인의 평화가 가정의 평화에 기여할 수 있도록 해야 하며, 이를 위해 불순종함으로써 가정의 평화를 어지럽히는 개인을 훈육이나 처벌을 통해 다스려야 한다는 것이다.

“If anyone in the household is, through his disobedience, an enemy to the domestic peace, he is reprov'd by a word, or by a blow, or any other kind of punishment that is just and legitimate, to the extent allowed by human society; but this is for the benefit of the offender, intended to readjust his to the domestic peace from which he had broken away. Hence the duty of anyone who would be blameless includes not only doing no harm to anyone but also restraining a man from sin or punishing his sin, so that either the man who is chastised may be corrected by his experience, or others may be deterred by his example.” (CG XIX, 16)

개인이 자신의 평화를 얻는 데에도 다른 종류의 평화가 필요하다. 개인의 평화란 육신과 정신 사이의 합치로 요약되며, 이는 영혼과 이성이 육체와 육체의 악한 성질을 미덕을 통해 다스릴 때 성취할 수 있다. 그리고 정신이 참된 미덕을 아는 것은 스스로의 힘이나 다른 인간에 의해서 이루어지지 않는다. 행복한 인생은 인간보다 높은 무언가, 즉 하나님으로부터 오는 것으로서 정신은 하나님에게 순종할 때에만 비로소 육체와 악한 부분을 올바른 미덕에 따라 제대로 다스릴 수 있다.

“If the soul and reason do not serve God as God himself has commanded that he should be served, then they do not in any way exercise the right kind of rule over the body and the vicious propensities. Thus the virtues which the mind imagines it possesses, by means of which it rules the body and the vicious elements, are themselves vices rather than virtues, if the mind does not bring them into relation with God in order to achieve anything whatsoever and to maintain that achievement. [It] is not something that comes from man, but something above man, that makes his

life blessed. (CG XIX, 25)

이상 살펴본 여러 가지 평화 사이의 관계를 다시 정리해보면, 정치적 평화는 사회적 평화와 가정의 평화로부터 사회와 가정의 평화는 윤리적 평화로부터 그리고 윤리적 평화는 종교적 평화로부터 비롯된다고도 할 수 있겠다.

아우구스티누스의 평화 개념에서 주목할 만한 또 다른 특징은 평화의 전쟁의 관계이다. 그는 전쟁이 존재하기 위한 조건이 평화라고 설명하는데, 이는 마치 생명이 있기 때문에 고통이 존재할 수 있는 것과 같은 이치라고 한다. 즉, 고통 없는 생명이 있듯 전쟁 없는 평화는 있지만, 고통이 생명을 전제하듯 그 어떤 전쟁도 다소의 평화 없이는 없다는 것이다.

“Just as there is life, then, without pain, whereas there can be no pain when there is no life, so there is peace without any war, but no war without some degree of peace. There exists, then, a nature in which there is no evil, in which indeed, no evil can exist; but there cannot exist a nature in which there is no good.” (CG XIX, 13)

평화의 전쟁의 이 같은 관계를 달리 표현하자면, 평화는 자연 혹은 본연의 상태인 반면 전쟁은 자연에서 벗어난 인위적 상태라고 할 수 있다. 즉, 아우구스티누스는 악이 존재하지 않는 본연의 상태가 존재하며 선이 없는 본연의 상태란 있을 수 없다고 생각한다. 이는 기독교적 세계관과 창조 교리를 반영한 것으로 보이며, 근대 정치 사상을 연 사람들 중 하나로 여겨지는 홉스의 자연 개념과는 뚜렷한 대조를 이룬다.

“Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called War; and such a war, as is of every man, against every man. For War, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of Time, is to be considered in the nature of War; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many dayes together; So the nature of war, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the

contrary. All other time is Peace.” (*Leviathan*, chap. 13)

홉스에게 있어서 인위적 권력이 등장하기 전 자연 상태란 전쟁의 상태이기도 하다. 사람들을 두렵게 함으로써 다스리고 질서를 유지할 권력이 없는 자연 상태에서 사는 인간들은 모두 언제나 다른 인간에 의해 자신의 생명을 잃을 수 있는 위협에 노출되어 있으며, 이를 홉스는 잘 알려져 있듯 ‘만인의 만인에 대한 전쟁’이라고 지칭하였다. 따라서 평화는 자연의 상태를 인위적 권력을 통해 극복한 인간들이 누릴 수 있는 가치라고 할 수 있다. 요컨대 아우구스티누스는 평화가 회복해야 하는 본연의 상태라고 본 반면, 홉스는 주어진 전쟁의 상태를 인간의 노력으로 대처할 때에야 평화를 얻을 수 있다고 생각한 것이다.

아우구스티누스와 홉스 간의 대비를 발견할 수 있는 또 다른 대목은 아우구스티누스가 정치 공동체의 맥락에서 평화를 논의하는 부분이다. 앞서 언급하였듯이 그는 평화가 보편적인 갈망의 대상이라고 이해한다. 다시 말해, 『신국론』을 통해서 그가 논의하고 대조하는 두 도시, 하나님의 도시와 인간의 도시 모두 평화를 지향한다. 그가 정치 공동체를 “사랑의 대상에 관한 공통의 합의를 토대로 연합한 다수의 이성적 존재들의 연합”이라고 정의하는 점에 비추어 볼 때, 천상 도시의 시민들과 지상 도시의 시민들은 모두 평화를 사랑하나 각기 다른 종류의 평화를 사랑할 것이라고 짐작해볼 수 있다 (CG XIX, 24). 아우구스티누스에 따르면, 사랑하는 대상이 무엇인가 하는 것은 그저 다름의 문제가 아니라 도시의 차등을 가져오는 문제이다. 사랑하기로 합의한 대상이 더 낫다면 그 시민들 역시 더 나은 이들이라고 할 수 있으며, 사랑의 대상이 나쁠수록 시민들 또한 더 나쁘다고 볼 수 있다 (CG XIX, 24). 따라서 하나님을 자신보다 사랑하는 이들이 모인 천상 도시와 자신을 하나님보다 사랑하는 이들이 모인 지상 도시는 그저 다른 것이 아니라 보다 나은 도시와 그에 미치지 못하는 도시가 되는 셈이다.¹⁴²⁾ 그리고 평화에 관해서는 전자 즉 아우구스티누스는 궁극적으로 영원한 평화를 구할 것을 권하지만 천상 도시의 시민들이라 해도 현세적 평화를 간파하거나 경시하지 않는다고 설명한다. 그들 또한 현세의 평화를 가치 있게 여기며 다만 절대적 선으로 바라보지 않을 뿐이다. 이러한 맥락에서 아우구스티누스는 지상 도시의 법과 관습이 천상 도시의 법, 바로 신을 사랑하고 이웃을 자신처럼 사랑하라는 법과 합치하는 한, 천상 도시에 속한 이들이 지상 도시에도 참여할 수 있다고 말한다. 즉, 천상 도시의 법과 관계없는 세속의 법들은 천상 시민들에게 무관한 것이며, 그렇기 때문에 천상 도시의 시민들은 지상 도시에 순례자로서 머물 수 있다.

142) 하나님의 계명에서 발견할 수 있는 사랑의 대상은 세 가지이며, 이 중 사랑을 가능하는 기준은 하나님에 대한 사랑과 자신을 향한 사랑으로 보인다: “God, our master, teaches two chief precepts, love of God and love of neighbor; and in them man finds three objects for his love: God, himself, and his neighbor; and a man who loves God is not wrong in loving himself.” (CG XIX 14)

“It is completely irrelevant to the Heavenly City what dress is worn or what manner of life adopted by each person who follows the faith that is the way to God, provided that these do not conflict with the divine instructions.” (CG XIX, 13)

정치 공동체와 관련하여 평화를 논의하는 아우구스티누스의 서술 속에서 두드러지는 점 중 하나는 사랑의 관점에서 그가 평화를 고찰한다는 것이다. 즉, 사랑의 대상이 무엇인지에 따라 정치 공동체를 분류하고, 도시마다 사랑하고 갈구하는 평화의 종류와 평화의 수단이 다르다고 그는 설명한다. 이는 평화의 동력과 정치 공동체의 기반을 두려움에서 찾는 홉스와 대조적인 모습으로 결국 두 사상가가 인간의 본성과 공동체의 형성에 대해 상반된 이해를 가졌음을 보여준다.

“The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them.” (*Leviathan*, chap. 13)

다음으로 주목할 만한 아우구스티누스 평화 개념의 특징은 평화가 이성 토대를 두고 있다는 점이다. 앞서 살펴본 평화의 정의에 따르면, 평화는 사고와 행동의 질서정연한 합치이며 이를 달리 표현하면 행동을 규정하는 지식이라고도 할 수 있다. 다시 말해, 평화를 이루고자 한다면, 평화를 가져올 선이 무엇인지에 대해 올바른 이해를 가지고 있을 뿐만 아니라 그 선을 이루기 위해 취해야 할 행동이 무엇인지도 바르게 이해해야 한다. 그리고 평화를 가져올 선이 무엇인지에 대한 판단은 곧 인간 본성과 선의 가치 서열에 대한 판단이라고 할 수 있을 것이다. 요컨대 참된 평화는 최고선에 대한 올바른 판단과 이 선을 성취하게끔 행동할 수 있는 능력에 있다. 따라서 하나님의 도시와 인간의 도시 양쪽이 모두 평화를 지향함에도 각기 다른 평화를 추구하는 것은 이들의 평화에 대한 서로 다른 이해를 갖고 있기 때문이라고 볼 수 있다. 즉, 두 도시는 평화에 대해 각각 다르게 판단하고 각자의 판단에 따른 행동을 하는 것이다.

이성이 평화의 중요한 발판이라면 올바른 지식을 가지게 됨으로써 우리는 평화를 실현할 수 있는 것일까? 일단 우리의 지식은 감각을 통해 쌓는 경험을 토대로 얻어진다. 이러한 경험을 가지고 평화에 대해 올바른 판단을 내린다는 것, 즉 아우구스티누스의 관점으로 표현하자면 하나님이 함께 하는 참된 질서가 무엇인지를 판단한다는 것은 상당한 시간과 철학 활동을 요구한다. 다시 말해, 찬찬히 숙고하고 이 숙고의 결과에 따라 행동하고자 하는 이는 지혜를 얻고 또한 지혜를 따를 수 있는 의지를 훈련하기에 충분한 만큼 긴 삶을 살면서 동시에 고통과 슬픔 그리고 욕망의 번덕을 피하거나 견딜 수 있어야 한다. 이성과 스스로의 노력만으로 이러한 수준의 지식을 얻는 것은

분명 대부분의 사람들에게 어려운 것이며, 그렇기 때문에 아우구스티누스는 계시를 강조한다. 그의 설명에 따르면 하나님은 자신이 선택한 사람들에게 그들의 목적, 즉 평화와 행복이 하나님 자신이 머무는 천상에 있음을 계시한다. 그 결과 이들 선택 받은 자들은 보다 진리에 가까운 시각을 갖게 되고, 이 시각의 영향을 받아 행동을 함으로써 선택 받은 이들은 천상 도시로 나아가게 된다.

마지막으로 살펴볼 평화 개념의 특징은 질서이다. 위에서 살펴본 여러 가지 평화의 정의에서 반복적으로 등장하는 단어는 바로 질서이다. 즉, 평화의 중요한 본질이 질서라고 할 수 있다. 아우구스티누스는 질서를 “동등하고 동등하지 않은 것들이 각각에게 적절한 위치를 부여하는 틀에 따라 이루어진 배열”이라고 정의한다 (CG XIX, 13). 질서가 평화의 본질임과 함께 개인이나 공동체가 사랑하는 대상으로부터 그 주체가 지향하는 평화를 알 수 있다는 점과 평화가 지식 혹은 앎을 바탕으로 한다는 점을 고려한다면, 평화는 사랑하는 대상들 사이의 질서정연한 관계라고 할 수 있다. 여러 선의 가치 서열을 올바르게 판단할 수 있는 능력은 참된 목적을 아는 데에서 비롯되었다고 볼 수 있으며, 이 능력의 중요성은 우리의 사랑에 질서를 부여하는 데에 있다. 즉, 우리가 가장 사랑하는 선이 참된 선이라면, 우리는 대상의 가치에 상응하는 사랑을 그 대상에게 줄 것이다. 천상 도시의 시민들은 모든 평화, 다시 말해 몸의 평화, 영혼의 평화, 몸과 영혼의 평화 등을 필멸하는 인간과 불멸하는 신 사이에 존재하는 평화와 연관하여 이해하며, 그 결과 그들은 영속하는 법에 대해 질서정연한 복종을 바치고 이 복종은 믿음에 의해 행해진다. 그러므로 이들은 현세의 선을 그저 영혼을 억누르는 데다가 타락하기 쉬운 욕신이 진 짐을 다소나마 쉽게 짊어질 수 있게끔 도와주는 것으로 보는 관점을 갖는다. 즉, 현세의 선을 하나님과 함께 하는 영생이라는 보다 값진 선에 미치지 못하는 것으로 판단하는, 바꾸어 말하자면 이 땅의 삶에 국한되지 않는 큰 질서를 직시하는 관점을 갖는다고 할 수 있다.

결국 참된 평화를 위해서는 의지가 이성의 판단에 기초한 선택을 하는 것만으로는 부족하다. 이에 더해 최고선에 관한 이성의 판단이 진리와 일치해야만 한다. 특히, 후자가 실현되는 데에는 하나님을 가장 사랑하고 하나님에게 복종하는 것이 필요하다고 아우구스티누스는 설명한다. 하나님은 우리의 여러 사랑에 질서를 부여하고 우리에게 평화를 안겨주는 존재이다. 이러한 방식으로 천상 도시는 지식과 행동의 질서정연한 화합을 누리게 되며, 최종적으로 신이 인간을 지배하고 영혼이 육체를 지배하는 영원한 평화와 화합에 이르게 될 것이다. 반면, 공통의 사랑이 하나님에게 향하지 않는 도시에서는 잘못된 목적에 따라 질서가 만들어지며, 잘못된 목적은 그 자체로 무질서를 가져온다. 결국 하나님의 도시에 속하지 않은 이들은 의지가 감정을 거스르고 감정이 의지를 거스르며 둘 사이의 적대가 어느 쪽의 승리로도 끝나지 않는 영원한 고통에 이를 운명을 안고 있다.

결론적으로 아우구스티누스의 평화 개념과 오늘날 우리에게 익숙한 평화 개념을 비교해 보면, 전자의 포괄성이 두드러진다. 그는 다양한 주체 속 혹은 주체들 간의 평화를 고려하며, 그가 이야기하는 평화란 지식과 의지, 행동을 아우르고, 평화 그 자체와 평화의 수단 모두 사랑의 대상으로 간주되기에 가치 판단과 연관된다. 이를 평화 실현을 위한 노력에 적용해 보면, 국가와 국가 사이의 평화를 추구함에 있어서 이들의 관계만이 아니라 각 국가 내의 평화, 즉 국가 내 여러 조직들의 평화와 이들 사이의 평화 또한 중요한 문제일 수 있음을 의미한다. 그리고 서로 갈등하는 이들 간의 합의와 평화를 끌어내기 위해서는 가치 혹은 목적에 관한 판단을 점검할 필요가 있을 지도 모른다. 의로운 전쟁을 주장한 것으로 한정 짓지 않고 아우구스티누스의 전쟁-평화 논의를 살펴본다면 우리는 그의 광범위한 평화 개념을 통해 유의미한 실천적 함의를 발견할 수 있을 것이다.

3. 사업 성과

□ 연구물 출판

- 사사표기 된 논문: 2건
 - 김범수, “칸트의 자유 개념과 평화론: 국가의 자유와 국제 공법의 양립 가능성을 중심으로” 『국제정치논총』 59집 3호 (2019년 9월)
 - 김경희, “마키아벨리의 평화사상: 전쟁과 평화 사이에서”, 『국방연구』 제 62권 제 4호(2019년 12월)

□ 학술 대회 및 세미나 진행

- Rotary Peace Program Special Lecture
 - 참가자: 연구책임자 박성우
 - 강연일시: 2019년 2월 15일
 - 강연 장소: 국제기독교대학 (International Christian University, 일본)
 - 강연 제목: Pacifist Interpretation of Plato's Republic
- 한국정치사상학회 정기학술대회
 - 참가자: 공동연구원 김경희(이화여대), 공동연구원 김범수(서울대)
 - 학술대회 일시: 2019년 6월 15일
 - 학술대회 장소: 성균관대학교
 - 발표 논문
 - 1) 김경희, “마키아벨리의 평화사상”

2) 김범수, “칸트의 자유 개념과 평화론: 국가의 자유와 국제 공법의 양립가능성을 중심으로”

○ 통일평화연구원 주최 통일기반구축 연합 학술대회

- 참가자: 연구책임자 박성우, 공동연구원 안태현
- 학술대회 일시: 2019년 11월 26일
- 학술대회 장소: 서울대학교 호암교수회관
- 발표 논문
 - 1) 박성우, “플라톤의 평화주의: <국가>를 중심으로
 - 2) 안태현, “아퀴나스의 평화주의: 신학대전을 중심으로”

○ The 3rd Colloquium of the East Asian Intellectual History Network

- 참가자: 공동연구원 안두환
- 학술대회 일시: 2020년 2월 12일
- 학술대회장소: Toyo University (Tokyo, Hakusan campus)
- 발표 논문: “The Collapse of the Balance of Power and the Growth of Cosmopolitanism”

□ 관련분야 기여도

- 서양정치사상사의 맥락에서 평화주의의 흐름이 엄연히 존재함에도 불구하고, 현재 정치학계 및 국제정치학계의 지배적인 경향은 현실주의적 관점이 주도하고 있는 바, 본 연구는 평화주의가 갖는 학문적 중요성을 재조명하고, 정치학 일반과 국제정치학은 물론 정치사상, 정치철학, 외교사 등의 영역에서 평화주의에 대한 주의를 환기시켰다는 설정했다는 의의를 갖는다.
- 특히 국내 학계에서 평화주의는 이상주의의 지류로만 이해되는 경향이 강한 상황에서, 평화주의가 정치사상사의 다양한 원천을 갖고 있음을 밝힌 본 연구는 국내 학계에서 평화주의에 대한 논의를 다변화하고, 이에 따라 학문적 관심을 제고할 것으로 기대된다.

4. 사업 평가

□ 사업평가

- 사업의 적절성

본 연구를 통해 평화연구의 정치사상적, 정치이론적 외연을 확장하는 계기의 마련하고자 계획한 바, 이에 따라 본 연구는 국내외적으로 정치사상사에서 평화주의 연구의 의의를 확산하고, 소기의 성과를 얻었다고 평가한다. 특히 본 연구는 평화주의를 둘러싸고, 개별 정치사상가 혹은 정치이론가의 평화사상이 그들이 속한 시대적 맥락에서 어떤 의미를 가졌는가를 평가했으며, 아울러 그것의 현재적 의의를 논구함으로써, 정치사상의 현재적 적실성을 확대하고자 노력하였다. 이러한 노력으로 본 연구는 또한 개인, 개별국가, 지역, 국제사회로 하여금 보다 평화를 지향할 수 있도록 하는 실천적 대안을 제시할 수 있는 기초를 다졌다고 평가한다. 또한 본 연구는 애초부터 구체적인 정책 대안을 제시하는 것에 목표를 두지 않았기에 가시적인 실천적 성과를 논할 수 없지만, 우리 사회의 각 주체들이 어떻게 “평화의 문제”를 새롭게 인식하도록 하고, 사회적 정향성을 가질 것인가에 대한 이론적 기여를 했다고 평가한다.

○ 사업의 효율성

공동연구자들의 개별적인 연구 성과를 공유하고 소통함으로써, 사업의 전체적인 효율성을 제고하였다. 또한 본 연구의 공동연구자들은 각 자의 해당 영역에서 학술대회 및 강연 등의 형식으로 연구 결과물들을 발표하여 기존 학계에 연구 성과를 알림으로써 사업의 효율성을 제고하였다.

○ 사업의 영향력

본 사업의 종료 이후, 개별 연구자의 연구 성과를 묶어 서양정치사상사에서의 평화주의의 원천을 제시하는 편집본 출판을 시도할 수 있다. 아울러, 서양정치사상사에서 아직 다루지 못했던 그 밖의 사상가들에 대해서도 연구를 지속할 수 있음. 이를 통해, <평화의 정치사상> 시리즈를 출판할 수 있다. 특히 동양정치사상사에서 <평화의 정치사상>, 한국정치사상사에서 <평화의 정치사상>은 향후의 연구과제로 개발할 필요성이 있다. 또한 평화의 정치사상의 시리즈 물은 결국 우리 사회의 평화에 대한 인식을 확대하고, 정책적/실무적 차원에서의 논의의 환경을 개선하는 방향으로 발전할 것으로 기대할 수 있다.

□ 한계 및 개선 방향

공동 연구자의 개별적인 연구 성과는 매우 높았으나, 연구자 간의 상호 이해와 소통의 장을 보다 확대할 필요성이 있다. 타 분야에서의 관점을 보다 포용적으로 수용할 필요가 있는데 특히 동양정치사상에서 평화주의의 관점을 수용하지 못한 것이 아쉬운 점으로 남는다. 본 사업의 성과를 대외적으로 홍보하고, 학문적 기여도를 높기 위해서는 개별 연구를 모아 편집본 출판하는 것이 가장 효과적이

라고 사료되는 바, 현 예산으로는 연구 결과물을 단행본으로 출판하기에는 다소 부족한 부분이 없지 않다. 따라서 출판 작업을 위해, 연구기간 연장과 예산 지원을 탄력적으로 허용하여 연구 성과를 극대화할 필요가 있다.

□ 향후 계획

공동연구자 개개인의 연구 성과를 보다 효율적으로 종합하고, 평화주의의 정치사상의 학술적, 실천적 의의를 확대하기 위해서, 본 사업의 성과를 묶어 편집할 필요성이 있다. 이러한 필요성에 부응하여, 개별 연구 성과 간에 보다 긴밀한 상호 소통을 강화하고, 전문가 집단으로부터 피드백을 받은 후 그 결과를 편집본을 구성할 계획을 갖고 있다. 이 편집본의 구성은 2020년 8월까지 전문가 집단으로부터 조언 등의 피드백을 받고, 2020년 12월까지 최종원고를 취합하며, 2022년 2월까지 출판한다는 잠정적인 계획을 갖고 있다.