

『철학사상』 별책 제2권 제7호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

헤겔 『법철학』

강 성 화

서울대학교 철학사상연구소

2003

『철학사상』 별책 제2권 제7호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

헤겔 『법철학』

강 성 화

서울대학교 철학사상연구소

2003

편집위원 : 백종현(위원장)

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 우리 연구소의 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구결과 총서를 『철학사상』 별책 제2권으로 엮어낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소의 특별연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 중심으로 분석하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준판본이 확보되는 대로 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 이를 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식정보 사회에서 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 철학 고전의 텍스트에 접근 이해할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고,

더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시키고 한국 사회 철학 문화 향상에 작으나마 이바지하는 바 있기를 바란다.

2003년 5월 15일

서울대학교 철학사상연구소 소장 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털
지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제2권 제7호

헤겔 『법철학』

강 성 화

서울대학교 철학사상연구소

2003

머리말

헤겔 『법철학』의 개요를 작성하고 그것의 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들며 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술한다는 이 글의 본연의 목적에 비취어볼 때, 필자는 그러한 작업을 무리 없이 해나기에 썩 적절한 사람이 못된다. 필자는 독일철학, 특히 헤겔철학에 정통하지 못하다. 그리고 헤겔과 같은 거인의 말을 제대로 음미할 수 있는 충분한 능력도 아직 갖추고 있지 않다. 헤겔철학은 필자로서는 버거운 것이었고, 따라서 이 작업에 뛰어들다는 것이 개인적으로는 달가울 수 만은 없었다.

그럼에도 불구하고 우리 연구소의 이번 사업에서 필자가 헤겔 『법철학』을 맡게 된 것은 한동안 독일철학과 짧지만은 않은 인연을 맺어 왔고, 또 필자 이상으로 독일철학과 인연을 맺고 있는 동료 연구원들은 각자에게 보다 적합한 대상이 이미 있었으며, 그렇지만 헤겔과 그의 『법철학』은 당연히 이번 사업의 초기 기획에서부터 설정되어온 까닭에 누군가는 맡아야 한다는 변하기 어려운 상황 때문이었다. 그리고 필자의 마음 한 구석에서는 헤겔과 그의 저작은 ‘버겁지만 만나 보고싶은 대상’이라는 생각도 없지 않았다. 다만 그 ‘만남’이 사적인 것이 아니라, 연구소를 대표해서 이루어진다는 점이 부담이 되었지만서도.

필자는 이 글에서 주관적인 해석을 가능한 한 최대한 배제하고, 헤겔 및 그의 『법철학』에 대한 일반적인 이해를 담아내고자 하였다. 주지하는 대로 『법철학』과 관련해서는 다양한, 혹은 극단적으로 상이한 해석이 존재하는데, 우리의 작업의 성격 및 목적에서 볼 때 이러한 해석들은 크게 주목될 필요가 없었다. 당연히 이차문헌들도 해석서라기보다는 설명서 혹은 개론서 차원에서 요구되었다. 그러나 논쟁적인 주제를 부각시키는 논문이나 책은 많았지만, 설명 또는 해설에 중점을 둔 문헌들은 뜻밖에도 많지 않았다. 설명이나 해설에 중점을 두었다 하더라도 헤겔 『법철학』의 전모를 보여줄 수 있는 국내 문헌이 특히 아쉬웠다.

그런 가운데도 필자는 몇 개 문헌의 도움을 많이 받았는데, 우선 『헤겔 법철학입문』(고즈마 타다시 외, 도서출판 중원문화, 1984)을 들 수 있겠

다. 이 책은 헤겔 『법철학』 관련 국내문헌으로는 여전히 대표적인 개설서가 아닌가 싶다. 또한 필자는 『법철학』에 대한 포괄적 해설을 담아내고 있는 임재진 선생님의 「헤겔의 인륜 정초에 관한 연구」(서울대 박사, 1998)와 같은 논문의 지도를 많이 받았다. 이러한 문헌의 도움을 받아 필자는 이 글에서 『법철학』의 주요 주제어들을 그 원문을 중심으로 하여 일반적 차원에서 서술하는 데 주안점을 두었다.

참고로 뒤에 실린 <문헌 자료>는 두 개의 부록을 포함하고 있는데, ‘부록 1 : 헤겔 관련 한국어 출판물 목록’과 ‘부록 2 : 『법철학』 관련 국내 학위 논문 목록’이 그것이다. ‘부록 1’은 <시공사>에서 나온 『헤겔』(피터 싱어 지음, 연효숙 옮김, 2000년 출간)의 부록인 ‘한국어 출판물 목록’을 토대로 하여, 그리고 ‘부록 2’는 「헤겔연구목록」(김윤구 외, 『철학논총』 17, 1996년 6월)에서 관련 부분을 발췌하여 작성된 것임을 밝혀둔다. 이 두 부록의 목록에서 누락된 것들이 있다면, 이는 전적으로 필자의 조사 부족 탓이다.

끝으로 이 글에서 텍스트로 삼고 있는 헤겔 『법철학』의 독일어 판은 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*(in: *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, 7, Suhrkamp Verlag)이며, 그것의 우리말 인용은 같은 판의 번역서인 『법철학 I』, 『법철학 II』(임석진 역, 지식산업사, 1989/ 1990)에 따랐음을 일러둔다.

2003년 5월 20일

강 성 화

차례

제1부: 헤겔의 생애와 『법철학』	1
I. 헤겔의 생애와 저작	1
* 헤겔 연보(年譜)	7
II. 『법철학』 해제	10
1. 『법철학』의 의도	10
2. 본문의 체제와 내용	11
3. 『법철학』의 방법	15
4. 『법철학』의 부제 및 목차	16
* <헤겔 『법철학』의 목차>	18
제2부: 『법철학』의 개념 체계도	20
제3부: 『법철학』의 주요 개념 서술	24
I. 자유의지	24
1. 법의 기반으로서의 자유의지	24
2. 의지의 개념	26
1) 의지의 세 계기	26
2) 의지의 세 형태	30
3) 의지의 주관성과 객관성	33
3. 자유 이념의 전개	35
1) 자유로서의 법	35
2) 자유 이념의 전개	37

II. 소유	42
1. 인격·물건·소유	42
2. 소유의 제규정	44
1) 점유취득	45
2) 물건의 사용	47
3) 양도	49
3. 소유의 계약으로의 이행	50
III. 도덕	53
1. 주체적 의지에서의 자유의 현존재	53
2. 도덕적 의지의 규정	55
1) 의지 혹은 행위의 도덕적 규정	55
2) 도덕적 의지의 세 측면	58
3. 기도(企圖)와 책임	59
4. 의도(意圖)와 복지	60
5. 선(善)과 양심	62
IV. 인륜	67
1. 인륜의 규정과 그 전개	67
1) 인륜의 구조	67
2) 인륜의 구조	68
3) 의무·덕·습관	70
4) 인륜의 전개	73
2. 자연적 인륜, 가족	74
3. 인륜의 분열, 시민사회	79
4. 인륜의 완성, 국가	82
V. 시민사회	85
1. 체계 내 위치	85

2. 시민사회의 원리와 인륜	87
3. 시민사회와 욕망의 체계	90
4. 사법(司法)-제정법과 재판	94
5. 시민사회의 한계	97
6. 경찰행정과 직업단체	99
 VI. 국가	104
1. 국가의 이념과 그 전개	104
1) 시민사회에서 국가로의 이행	104
2) 루소 및 할러의 국가론 비판	106
3) 국가의 이념과 그 전개	110
2. 국가의 제권력	111
1) 세 가지 권력	111
2) 군주권과 입헌군주제	113
3) 통치권	117
4) 입법권 : 국회와 여론	120
3. 대외주권	124
4. 국제법	127
5. 국가와 세계사	130
 <문헌 자료>	133
부록 1 : 헤겔 관련 한국어 출판물 목록	
부록 2 : 『법철학』 관련 국내 학위 논문 목록	

제1부: 헤겔의 생애와 『법철학』

I. 헤겔의 생애와 저작

독일의 고전적 관념론 철학을 대표하는 철학자인 게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770~1831)이 산 생애는 18세기 후반에서 19세기 초반에 걸쳐 있는데, 그 시기의 서양 역사 무대에는 산업혁명, 프랑스혁명, 미국의 독립, 나폴레옹의 집권과 몰락 등 역사적 사건들이 이어지고 있었다.

그는 1770년 8월 27일, 독일 뷔르템베르크 공국의 수도 슈투트가르트에서 출생하였다. 양친은 다 신교를 믿었고 그는 2남 1녀 중의 장남이었다. 5세에 라틴어 학교에 입학했고, 7세에서 18세까지 김나지움에 다녔다. 그리고 그 사이 13세 때에 어머니를 잃었다. 김나지움 시절의 헤겔은 도서관에서 읽은 책들에서 내용을 발췌하는 습관을 가지고 있었고, 이런 습관은 일생동안 지속되었다고 한다. 그는 김나지움 시대에 언제나 모범생이었고 특히 그리스의 비극에 흥미를 가지고 소포클레스의 『안티고네(Antigone)』를 번역하기도 하였다. 그리스정신에 대한 그의 관심은 역시 일생을 두고 지속되었고, 그의 사상 형성에 큰 영향을 주었다. 김나지움 졸업 이후의 그의 생 전체를 압축적으로 정리해 주고 있는 글을 인용해 본다.

헤겔은 1788년에 튀빙겐 신학 대학에 신학과 학생으로 입학했다. 학업을 마친 다음 그는 1793년 베른의 슈타이거가(家)에 가정 교사로 들어간다. 베른 시절 헤겔은 주로 칸트 철학에 몰두했고 또 당시 지배 종교였던 기독교와 교회를 비판하는 데 힘을 기울였다. 베른에 이어 프랑크푸르트에서 계속 가정 교사 노릇을 하다가 1801년 헤겔은 예나 대학교에서 강의를 맡게 되었다. 예나 시절 초기에 헤겔은 셸링과 친밀한 관계를 맺게 되었고 1802년에 그와 공동으로 『철학 비평(Kritische Journal der Philosophie)』을 간행했다. 1807년에는 철학자로서의 헤겔의 최초의大作인 『정신 현상학(Phänomenologie des Geistes)』이 출판되었다. 헤겔은 한동안 밤베르크에서 신문 편집국장직을 맡아 활동하다가 1808년에 뉘른베르크 김나지움의 교장이 되었다. 1816년 헤겔은 하이델베르크 대학

교에서 교수 자리를 얻었다. 1818년부터 죽을 때까지 헤겔은 베를린 대학교에서 가르쳤다. 베를린에서 그는 폭발적인 인기를 누렸으며 마침내 헤겔 학파가 만들어지기에 이른다. 베를린에서 헤겔은 철학의 거의 모든 영역에 걸쳐 강의를 했다. 1827년에는 헤겔의 주도 하에 『과학적 비판을 위한 연보(Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)』가 발간되었다. 1831년 11월 14일 헤겔은 콜레라로 사망했다(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 1417쪽).

이 인용문에는 몇 개의 도시 이름들이 언급되고 있는데, 이 도시들은 그의 생애를 몇 시기로 나누어 살펴보는 데 편리하다. 이름하여, 튀빙겐 시대·베른 시대·예나 시대·하이델베르크 시대·베를린 시대가 그것이다. 이 명칭을 사용하여 그의 생애를 시대별로 간략히 살펴보자.

<튀빙겐 시대>

헤겔은 1788년부터 1793년에 이르는 약 5년 동안을 튀빙겐대학에서 보낸다. 여기서 그는 기독교의 역사연구에 전념한다. 이 기간 동안 동갑의 헬더린(Hölderlin, 177-1843)과 다섯 살 아래의 셸링(Schelling, 1775-1854)과의 교제는 그의 일생을 통하여 큰 영향을 준다. 학우들은 그를 ‘할아버지’라는 별명을 붙일 정도로 그는 중후하고 침착하며 말없이 자기 할 일을 하는 그런 성격의 소유자였다. 대학 2학년이었을 때(1789년) 프랑스혁명이 일어났다.

헬더린이나 셸링 만큼 남의 눈에 띄일만한 재기(才氣)도, 민감도 대학시절에는 없었던 헤겔이었다 하더라도, 바로 이웃 나라에 생긴 세계사적 대혁명의 행진과, 그것의 사상적 원천이었던 루소에게 쇼크를 받지 않을 수 없었다. 이것은 혈기 왕성했던 청년학도로서 오히려 당연한 일이라고 말할 수 있을 것이다(최재희, 『헤겔의 생애와 사상』, 이문사, 1980, 26쪽).

당시 헤겔은 신학과에 적을 두고 있었던 만큼 그의 연구 주제는 종교였고, 「민족종교와 기독교」라는 논문을 쓰기도 하였다. 이 논문에서 헤겔은 참다운 민족종교는 소수의 지배욕에 이용되어서는 안되고 널리 민중의 정신 속으로 파고들어 가야 한다는 것, 그리고 이럼 점에서 그리스의 종교가

이상적인 종교며, 기독교는 결코 민중의 종교가 못된다고 말하였다(윤용석, 「헤겔의 생애와 사상」, 『세계의 대사상(7): 법의 철학』, 미문출판사, 1989, 14 쪽). 이처럼 헤겔의 종교연구는 매우 비판적이었다. 그는 또한 종교를 정치와 분리하지 않고 연관시켜서 보고 있는데, 이 점은 그가 신학도로서 것처럼 프랑스 혁명을 환호한 사실을 통해서 다시 확인할 수 있다.

<베른 시대>를 포함한 가정교사 시절

튀빙겐 대학을 마친 헤겔은 1793년 스위스의 귀족인 슈타이저가(家)의 가정교사가 되어 베른으로 떠나 약 3년을 머문다. 이 시기에도 그의 주된 관심은 종교였으며, 이 시기에 「예수의 생애」(Das Leben Jesus)와 「기독교의 실정성」(Positivität der Christendium)이라는 두 편의 논문을 쓴다.

27세가 되던 1797년 1월에 헤겔은 헬더린의 주선으로 스위스 베른을 떠나 프랑크푸르트로 가서 고겔가(家)의 가정교사가 되어, 이 집에서 1800년 말까지 4년간의 세월을 보낸다. 이곳에 온지 2년만에 아버지를 여윈다. 아버지를 잃은 해를 전후해서 「뷔르템베르크의 최근 내정」(1798년)을 쓰고 또 『독일헌법론』(서문)을 쓰기 시작한다(1799년). 이처럼 이 시기에는 정치적 주제의 글도 있었지만, 그러나 여전히 그의 주된 글쓰기는 종교와 관련된 것이었다. 이 시기에 「기독교의 정신과 그 운명」(1798년)을 쓴다. 이 논문에서 헤겔은 도덕적 이성이 궁극의 실재가 아니라 사랑이 세계의 원리라고 한다. 여기서 사랑은 훗날 ‘정신’이라 부를 수 있는 개념이라 할 수 있다.

<예나 시대>와 『정신현상학』

예나 대학의 교수였던 셸링의 추천으로 1801년 겨울학기에 <논리학과 형이상학>을 담당하는 동대학의 사강사로 가게 된다. 이때부터 1807년까지 그의 예나 시대가 시작된다. 사강사 시절의 강의 수고(手稿)는 뒤에 호프마이스터에 의해 「예나 시대의 논리학과 형이상학」과 「예나 시대의 실재철학」으로 편집되어 나오게 된다. 1802년(32세)부터 셸링과 공동으로

『철학 비평』(Kritische Journal der Philosophie)을 간행했는데, 여기에 그는 「철학 비평 일반의 본질」, 「상식은 철학을 어떻게 생각하는가」, 「회의론과 철학과의 관계」, 「신앙과 지식」, 「자연법의 학문적인 취급방식에 대하여」 등을 기고하였다.

헤겔은 1805년 피테의 추천을 받아 동대학의 원외교수로 임명되었다. 1806년 가을에 나폴레옹 군대가 예나 대학을 점령하여 대학이 폐쇄되기도 하였는데, 프랑스군대가 예나에 도착한 날의 광경을 숙소 2층에서 바라본 헤겔은 그의 대학 동창 한 사람에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말했다고 한다.

황제가 — 이 세계정신이 — 진지 정찰을 위해 말을 타고 거리로 진군하는 용자를 보았습니다. 한 지점에 집결해서 말 위에 타고 있으면서 세계를 압도하고 정복하고 있는 이런 개인을 목격하는 것은, 무어라고 형언할 수 없는 기분입니다.

이 시기에 헤겔은 최초의 주저 『정신현상학』(Phenomenologie des Geistes)을 집필하였으며, 나폴레옹 군대가 예나에 입성한 날인 1806년 10월 13일 심야에 탈고하였다. 그리고 이 책은 1807년 4월에 밤베르크에서 처음 출판되었다. ‘정신현상학’이란 헤겔 자신이 말하고 있듯이 ‘의식의 경험의 학(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein)’인 바, 이는 우리의 의식이 여러 가지 경험을 통하여 진리를 파악하여 가는 과정을 서술한 것이다. 그리고 여기서 ‘경험’이란 의식이 자기자신의 내용과 대립을 극복하고 자기에게로 돌아와서 자신과 완전히 일치하게 되기까지의 의식의 변증법적 운동을 가리킨다고 할 수 있다.

<뉘른베르크 시대>와 『논리학』

1808년 38세의 헤겔은 뉘른베르크 김나지움의 교장으로 근무를 시작하여 이 곳에서 약 8년간, 즉 46세까지 생활하게 된다. 그리고 그의 오랜 사색을 바탕으로 자신의 두 번째 주요 저서인 『논리학』(Wissenschaft der Logik)을 내놓는다. 이 시절에 나온 『논리학』을 보통 ‘대(大)논리학’

이라고 통칭하는데, 이 책의 제1권(제1부와 제2부)은 1812년에서 1813년에 걸쳐서 간행되었고, 제2권(제3부)은 1816년에 간행되었다. 2권 3부의 『논리학』은 아리스토텔레스의 「형이상학」에 대비되는 것이다. 보통의 논리학과는 다른 헤겔의 독자적인 논리학이 생산되고 철학자로서의 자신의 명성을 널리 알리게 된 계기가 되었다는 점에서 뉘른베르크 김나지움 교장 시절은 그의 생애에서 각별한 의미를 갖는다. 이 뉘른베르크 시절에 헤겔은 1811년 41세의 나이로 20세의 처녀 마리 폰 투허(Marie von Tucher)와 결혼한다. 1816년 8월 하이델베르크로 떠나기까지 그는 뉘른베르크에서 편안하고 행복한 삶을 살았다.

<하이델베르크 시대>와 『엔치클로페디』

1816년 가을에 헤겔은 네카 호반의 고성에서 자리잡은 하이델베르크 대학 철학과와 정교수가 되었다. 헤겔이 이 대학에 재임한 것은 겨우 2년간 이었고, 첫째의 어떤 강의에는 수강생이 4명밖에 안된 일도 있었으나 점차 수강생이 늘어났고, 그에 따라 그의 명성도 점점 높아졌다. 베를린 대학에서 헤겔은 논리학과 형이상학, 철학사, 자연법과 국가학, 미학, 인간학과 심리학 등을 강의하였다.

이 시기에 무엇보다도 주목할 것은 그의 세 번째 저작이라 할 수 있는 『철학적 학문의 집성』 즉 이른바 『엔치클로페디』(Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundriss)가 1817년에 출판된 사실이다. 이 책은 제1부 논리학, 제2부 자연철학, 제3부 정신철학으로 구분되어 있다. 훗날의 베를린대학 교수 시절에 제2판(1827)과 제3판(1830)이 나왔고, 현재는 이 제3판이 주로 읽혀지고 있다. 제2판은 초판의 거의 배가 될 만큼 증보된 것이다. 『엔치클로페디』는 헤겔철학의 전모를 보여주는 웅장한 스케일의 대저작이다.

『엔치클로페디』는 3부로 구성되어 있고, 이것들은 각각 역시 3개의 부분으로 구성되어 있다. 제1부의 논리학은 그 본연의 형태에 있어서 절대자의 학이며, 제2부의 자연철학은 본연의 형태가 아니라, ‘타재(他在: Anderssein)’의 형태에 있어서의 절대자의 학이며, 제3부의 정신철학은 이 타재의 형태에서 다시 제 본연의 형태로 돌아온 절대자의 학이다(윤용

석, 21쪽).

<베를린 시대>와 『법철학』

1818년 48세의 헤겔은 작고한 피히테의 후임으로 베를린대학의 교수로 취임했다. 그의 베를린대학 시대의 강의 제목을 보면, 그의 강의는 <인간학>, <미학>, <법철학>, <세계사의 철학>, <자연철학>, <종교철학> 등 다방면에 걸쳐 있었다.

그리고 이 시기에 또 하나의 역작 『법철학』(Grundlinien der Philosophie des Rechts)(1821년)이 간행(이 책의 유명한 서문은 1820년에 이미 작성되었음)되었다. 『법철학』은 플라톤의 『국가』에 비할만한 무게를 지닌 것으로 평가되어 왔다.

베를린 시대는 헤겔의 학문적 활동의 마지막 시대이며 또 가장 화려한 시대였다. 그러나 그의 생애는 그렇게 길지가 않았다. 헤겔은 1831년 11월 14일 오후 콜레라로 급서함으로써 61년간의 생애를 끝맺었다. 그의 유해는 고인의 희망대로 베를린의 피히테의 묘 옆에 묻혔다.

* 헤겔 연보(年譜)

- 1770 8월 27일 쉬투트가르트에서 태어남
- 1773 독일어학교 입학. 여동생 크리스티아네 탄생
- 1775 라틴어학교 입학
- 1777 김나지움에 입학
- 1783 열병에 걸림. 9월 모친 사망
- 1788 가을에 김나지움 졸업, 튀빙겐대학 입학
- 1789 이 무렵 칸트의 『순수이성비판』, 야코비의 『스피노자 서간』, 루소의 『에밀』, 『사회계약설』 등을 읽음
- 1790 신학교 입학. 철학의 마키스터(석사)가 됨
- 1793 튀빙겐대학 졸업. 잠시 귀향 후, 스위스의 베른으로 가서 슈타이거 집안의 가정교사가 됨. 「민족종교와 기독교」 쓰다
- 1794 칸트의 『종교철학』 읽음
- 1795 피히테, 셸링, 실러 등을 읽음. 「예수의 생애」, 「기독교의 실정성」 쓰다.
- 1796 여름에 알프스 여행. 가을에 베른을 떠나 쉬투트가르트에 돌아옴
- 1797 1월 프랑크푸르트 암마인에 가서 고겔가(家)의 가정교사가 됨. 헬더린과 재회
- 1798 봄에 마인츠 여행. 칸트의 『인륜의 형이상학』을 연구. 스위스의 귀족제도를 비판한 칼의 서간 번역, 「뷔템베르크의 최근의 내정에 관해서」, 「기독교의 정신과 그 운명」도 대체로 이 무렵 쓰다.
- 1799 1월 부친 사망. 스튜어트의 경제학 연구. 『독일헌법론』을 쓰기 시작함.
- 1800 가을에 마인츠 여행. 셸링에게 장래의 희망을 표명. 『자유와 운명』, 『기독교의 실정성』 개정판.
- 1801 1월 예나로 옮김. 7월 『피히테와 셸링의 철학체계의 차이』. 8월 예나대학 겨울학기부터 강의 시작. 「혹성의 궤도에 관한 철학적 논문」을 쓰다.
- 1802 자연법학 강의 시작. 셸링과 공동으로 「철학비평잡지」를 편집.

발행. 「철학적 비평 일반의 본질」, 「상식은 철학을 어떻게 생각 하는가」, 「회의론과 철학과의 관계」, 「신앙과 지식」, 「자연법의 학문적인 취급방식에 관하여」, 「독일헌법론」 완성. 「인류의 체계」 다음해에까지 쓴다.

- 1803 실존철학의 강의 시작.
- 1805 2월에 괴테의 추천으로 원외교수로 되다. 철학사 강의 시작.
- 1806 10월 처음으로 나폴레옹의 모습을 목격. 『정신현상학』의 집필과 인쇄를 병행하여 10월에 최종원고를 인쇄함.
- 1807 1월에 서자 루트비히 출생. 3월에 밤베르크로 옮김. 신문편집에 종사. 셸링과의 서신 단절. 4월 『정신현상학』
- 1808 가을에 밤베르크를 떠나 뉘른베르크로 옮아가, 김나지움 교장에 취임. 또 교사로서 철학·예비학을 가르치다
- 1811 9월 마리 폰 투엘과 결혼
- 1812 장녀 스잔너 출생. 곧 사망. 동생 게오르그 루트비히 전사. 『논리학』 제1권 제1책 공간(公刊)
- 1813 장남 카알 출생. 학무 고문을 겸임. 『논리학』 제1권 제2책 공간
- 1814 차남 임마누엘 출생. 누나의 발병
- 1816 가을에 하이델베르크 대학 정교수로 됨. 철학사, 미학, 인간학, 엔치클로페디, 자연법과 국가학 등의 강의를 함. 『논리학』 제2권 공간
- 1817 가을에 문부대신 알텐쉬타인으로부터 베를린대학 정교수 취임 요청, 수락. 서자 루트비히 인수함. 『엔치클로페디』 공간. 「1815, 16년에 있어서 뷔템베르크 왕국의회 토의의 비판」(「하이델베르크 연보」에 발표)
- 1818 가을에 베를린대학 정교수로 취임.
- 1819 문예비평잡지 발간에 대한 건의서를 문부대신에 제출.
- 1821 종교철학 처음으로 강의. 『법철학』 공간
- 1822 네델란드 여행. 역사철학 처음으로 강의.
- 1825 서자 루트비히, 화란의 식민지군 입다.
- 1826 56세의 생일, 친우와 제자 성대히 축하함. 과학비판협회를 설립.

- 1827 프랑스 여행, 귀로에 괴테를 방문. 『엔치클로페디』 제2판 공간
- 1828 포이에르바하로부터 취직 논문 증정 받음.
- 1829 카알스바트 여행. 쉼랑과 해후. 괴테 방문. 10월 베를린대학 총장 취임, 라틴어로 취임 연설함.
- 1830 아우그스부르크 신앙고백 300년 제에 연설. 60세 생일에 제자들로부터 기념메달 받음. 총장 사임. 『엔치클로페디』 제3판 공간
- 1831 4월 「영국선거법 개정안에 대하여」 「프로이센 일반국가신문」에 기고. 『논리학』 제2판 서문. 『정신현상학』 개정 착수. 8월에 서자 루드비히, 바다비아에서 사망. 11월 14일 급성콜레라로 헤겔 급사. 괴히테 묘 곁에 매장.
- 1832 『헤겔전집』 공간 개시

II. 『법철학』 해제

헤겔 『법철학』이 ‘법’에 관하여 논의한다고 할 때, 그 법은 우리가 일상적으로 이해하는 법뿐만이 아니라 도덕, 인륜, 나아가 세계사를 포괄하는 광범위한 의미를 지닌다. 특히 그에게 있어서 ‘법’은 자유 이념의 자기실현 과정을 표현하는 개념이기도 하다. 그러기에 그의 『법철학』은 ‘전인류적인 자유에 입각한 범(凡)세계사적 철학사상’이라고도 볼 수 있을 것이다. 생명윤리학에 관한 다수의 저작으로 우리에게 널리 알려진 피터 싱어(P. Singer)는 다음과 같이 말하고 있는데, 이는 헤겔 『법철학』의 의미와 의의를 적절하게 시사해 주는 발언이라 생각된다.

윤리학은 헤겔의 『법철학』에서 두드러지게 나타난다. 그러나 이 책의 주제는 정치철학에 더 가깝다. ‘법(Right)’으로 번역된 헤겔의 책제목의 독일어는 법(Recht)이다. 이것은 ‘옳음(right)’을 의미할 수도 있다. 그러나 그것은 ‘법(law)’을 포함하여 한 특정한 법보다는 전체로서의 ‘법(the Law)’으로 지칭한 의미를 지닌, 좀더 광범위한 관련을 갖는다. 그래서 『법철학』은 윤리학, 법률학, 사회 그리고 국가에 관한 헤겔의 철학적 사상을 표현한다. 자유가 언제나 헤겔의 주된 관심이기 때문에 『법철학』은 사회, 정치적 영역에서의 자유에 대한 헤겔의 가장 세부적인 논쟁을 포함한다.(피터 싱어 지음, 연효숙 옮김, 『헤겔』, 시공사, 2000, 54쪽)

헤겔 『법철학』의 구체적 내용을 상술하기에 앞서, 이 해제에서는 『법철학』의 「서문」과 「서론」의 서술을 중심으로 『법철학』이 어떤 의도에서 집필되었으며, 그것의 체제와 내용이 어떻게 구성되었는지를 살펴보고, 아울러 『법철학』의 논의 전개방식 등을 간략히 살펴보고자 한다.

1. 『법철학』의 의도

『법철학』의 「서문」은 전체가 모두 집필된 후 제일 나중에 추가되었는데, 여기서 헤겔은 집필의 의도 내지 자세를 밝히고 있다. 「서문」의 앞머리에서 헤겔이 “이 책을 출판하는 직접적인 이유는 내가 직책상 법철학 강의에 필요한 교과서를 청강생들에게 제공할 필요에 따른 것이다”(iii)라고 밝히고 있듯이 『법철학』의 직접적 동기는 강의 교과서로 사용하기 위

해서이다. 그렇지만 동시에 헤겔이 계속해서 하고 있는 다음과 같은 말도 주목하지 않으면 안 된다.

그러나 이 요강이 출판되어 보다 광범한 독자층에 공개된다는 사실로 인하여 – 물론 강의에서는 충분할 만큼의 설명이 가해진다고 하지만 – 우선 간단히나마 저자의 생각과 유사하거나 아니면 상치되는 경우와 또한 여기서 비롯되는 여러 가지 결론들에 대해 언급한 그때마다의 주해를 이미 이 책의 여러 곳에서 상세히 설명함으로써 펴이나 추상적인 이 책의 내용을 분명히 밝혀주며 동시에 오늘날 널리 유포되어 있는 생각들에 대해서도 좀더 충분히 고려할 수 있는 계기가 마련된 셈이다. 그리하여 여기서는 흔히 요강의 목적이나 양식에 수반되는 경우보다도 훨씬 더 장황한 많은 주해들이 생겨나게 되었다(iii-iv).

헤겔이 분명히 독자 대중을 의식하고 이 책을 집필하였음을 알 수 있는 대목이다. 그리고 이러한 대목에서 말할 것도 없이 국민교육자로서의 헤겔의 자세를 엿볼 수 있다. 또한 헤겔은 「서문」에서 “철학은 이를테면 그리스 사람들에게서 볼 수 있던 것과 같은 사적(私的)인 기술로 여겨지고 다듬어지는 것이 아니라 다만 공적(公的)으로 대중을 움직이고 계도하기 위하여 그 역할을 주로, 혹은 또 오로지 국가기관의 테두리 안에서 수행하고 있다”(xiv)고 말하면서 국가의 요청에 부응하여 대중을 지도하는 데 철학하는 사람의 사명이 있다는 점을 강조한다. 그러므로 헤겔은 이 책을 통하여 독일 정치혁명의 진로를 학생 및 지식인을 포함한 대중에게 제시하고자 했던 것이다.

2. 본문의 체제와 내용

헤겔의 주요 저서들이 그러하듯이 『법철학』도 앞부분에 「서문」과 「서론」을 갖추고 있다. 그리고 본문은 3부로 구성되어 있는데, 1부는 「추상법」, 2부는 「도덕」, 그리고 3부는 「인륜」이 그것이다. 본문의 구성은 헤겔이 「서론」에서 상론한 의지의 세 계기 및 세 형태와 상관하여 이루어지고 있다고 말할 수 있는데, 우선 그 논의의 순서는 “즉자·대자적으로 자유로운 의지의 이념이 발전하는 단계적인 순서”이기도 한 것이다. 이 구분에 대

한 헤겔의 설명을 「서론」의 한 절에서 그대로 인용해보자.

즉자·대자적으로 자유로운 의지의 이념이 발전하는 단계적인 순서를 보면 의지란,

A. 첫째로 직접적이다. 따라서 의지의 개념은 추상적 — 즉 인격 — 이며 그의 현존재는 직접적, 외면적인 물건이다. 이것이 추상적 내지 형식적 법의 영역을 이룬다.

B. 둘째로 의지는 외적인 현존재로부터 자체 내로 반성, 복귀한 의지이므로 이것은 곧 보편자에 대하여 주관적인 개별성으로 규정된 그러한 의지이다. — 또한 이 보편자는 한편으로는 내면적인 것이면서 동시에 선(善)을 의미하며 다른 한편으로는 외면적인 것으로 현존하는 세계를 이루는 까닭에 결국 이러한 이념의 두 측면은 오직 서로가 빈틈없이 매개됨으로써만 가능할 뿐이다. 여기서 이념은 스스로 양분되거나 또는 특수적인 실존으로서 있는 가운데 이제 주관적 의지의 법은 세계의 법과 즉자적으로 존재하는 이념의 법과의 상관관계 속에 놓여지는 셈이다. 이것이 즉 도덕의 영역이다.

C. 셋째로 의지는 이들 추상적인 두 계기의 통일 및 진리이며 — 또한 사유된 선(善)의 이념이 자체 내로 반성된 의지와 외면적인 세계 속에서 실현된 상태를 의미한다. — 따라서 실체로서의 자유는 주관적 의지로서 존재하는 것 못지 않게 또한 현실성과 필연성으로서도 실존한다. 결국 이것은 이념이 스스로 즉자·대자적으로 보편적인 실존으로 나타나는 것, 즉 인류이다(33절).

직접성으로서 존재하는 의지는 외부로부터의 모든 제약을 배제하고 한 없이 자기 자신과 관계하는 의지이다. “내가 그것을 욕구하기 때문에 나는 그것을 욕구한다”는 형태로 정식화되는 의지라 말할 수 있다. 추상법은 이 개별적인 내용을 가진 의지의 자유를 만인이 가지고 있다는 형식적인 보편성에 입각하여 권리를 자기의 내용으로 하는 것이다. 추상법에 있어서는 인간은 권리의 담당자로서의 인격이며 그 의지의 현존재는 이 의지에 의해 소유된 물건이다. 이리하여 추상법은 자유의 실현이지만 아직 여기에서는 개별성과 보편성의 종합은 직접적인 것이며 물건과 그 소유를 둘러싸고 이루어진 것에 지나지 않는다. 이에 반하여 ‘반성’이라는 매개성을 통하여 존재하는 의지가 도덕이다. 왜냐하면 여기에서 의지는 개별적인 자의(恣意)이면서도 현존하는 바깥 세계에 대하여 자신의 내면에서 자

각된 보편적인 선의 실현을 목적으로 하는 주체적인 의지로서 자기 안에 개별성과 보편성의 구별을 부여하고 그 총화를 자각적으로 행하는 것이기 때문이다. 그러나 세계 속에 즉자적으로 존재하는 보편적인 것과의 연관을 떠나서는 이 도덕적인 의지의 보편적인 목적인 선(善)도 외적인 현존재를 얻을 수 없다. 때문에 추상법과 마찬가지로 도덕도 추상적인 보편성에 그치게 된다. 여기서 전자의 객관성의 계기와 후자의 주관성의 계기를 한층 종합적으로 통일한 구체적인 보편으로서의 ‘인륜’이 성립한다.

3부로 이루어진 『법철학』의 제1부 「추상법」에서는 소유 및 경제 활동의 자유가 보장된 근대에서 시민의 순수한 사법(私法)에 도달한 자연법을 다루며, 제2부 「도덕」에서는 18세기 말 독일의 관념론적 철학 혁명이 가져다 준 주체의 형식적 자유를 토대로 한 윤리학을 다루고 있다. 그러나 헤겔에 따르면 이 두 개의 ‘법의 형식’들은 인간의 삶과 의식의 통일 속에서 우러나온 것이 아닐뿐더러 실천적으로 인간의 자유의 궁극적 완성도 아니다. 사실 2부까지의 탐구는 내용으로 보면 헤겔 이전까지의 실천철학을 장식한 주체들이고 또 헤겔의 비판의 대상이 되고 있다. 그런데 헤겔은 그 비판을 위해서 이미 이 두 형식들을 넘어서는 새로운 기준을 내놓고 있다. 이 새로운 기준 개념을 헤겔은 제3부에서 ‘인륜’이라는 주제로 다루고 있는 것이다. 헤겔에 따르면 인륜은 세 발전 단계로 나뉜다(33절, 157절).

A. 직접적 내지 자연적인 인륜적 정신 – 가족

이 실체성은 그의 통일을 상실하여 분열을 초래하면서 상대적인 입장으로 이행한다. 그리하여 이것은

B. 시민사회, 즉 독립적 개별자로서의 성원(成員)이 결합된, 따라서 하나의 형식적 보편성으로 결합된 상태를 이룬다. 더 나아가서 이 결합체는 개별적 구성원의 욕구와 인격 및 소유의 수단으로서의 법률체제에 의해서, 그리고 또 이들의 특수이익과 공동이익을 위한 외면적 질서에 따라서 생겨난다. 여기서 이 외면적 국가는

C. 실체적 보편자의 목적과 현실태로 – 다시 말해서 국가체제, 국헌(Staatsverfassung)으로 환원되거나 통합되기에 이른다(157절).

이에 따라 3부 「인륜」편은 ‘가족’, ‘시민사회’, ‘국가’ 순서로 논의가 이

어진다. 인류의 처음 단계인 가족은 분열되어 시민사회로 나아갔다가 다시금 국가에서 보다 높은 면모로 통일된다. 개별성과 보편성의 직접적인 통일이 가족이고, 이것이 부정된 이 양자의 분열로서의 특수성이 시민사회이며, 이것이 거듭 부정되어 특수성과 보편성의 절대적 통일이 국가다. 인류의 마지막 단계인 국가는 가족에 있어서의 보편과 개별의 즉자적 통일과, 시민사회에 있어서의 대자적 분열을 경과한 즉자·대자적 통일이다. 그리고 국가는 가족에 있어서의 실체적인 통일이 시민사회에 있어서의 독립된 개인이 가진 주체적 자유를 통하여 자각적 통일로 고양되는 것으로서 인류의 최고의 실현태가 된다.

이제 헤겔의 『법철학』은 의지 혹은 정신의 발전 단계에 따라 논의의 내용을 다음과 같이 구분하고 있다고 간략히 정리할 수 있다.

I. 추상법

II. 도덕

III. 인류

1. 가족

2. 시민사회

3. 국가

추상법에서 출발하는 『법철학』의 ‘구분’은 인간은 당장은 권리의 담당자로서 승인하는 것에서 출발하여 그것으로부터 모든 법규범을 합리적으로 이끌어 가는 흄스 이래의 근대 자연법의 전통을 살리고 있다고 할 수 있다. 또한 추상법에 이어 도덕을 자리매김 것도 국가는 단지 개인의 생명 및 재산의 보호를 목적으로 할뿐만 아니라 주체적인 의지의 권리를 승인하지 않으면 안 된다는 근대 사상의 전통을 이어받고 있다고도 말할 수 있다. 그러므로 헤겔 『법철학』의 독특성은 바로 ‘인류’에 대한 천착에 있다. 헤겔은 우선 인류를 도덕과 구분하고 또한 인류의 발전 단계와 관련하여 시민사회와 국가를 구분한다. 국가와 시민사회의 헤겔적 구분은 근대가 전통적인 동일성 정식으로써는 더 이상 정확히 인식될 수 없음을 반영한다. 전통적인 사회는 ‘국가’ 혹은 ‘시민사회’의 어느 개념으로 지칭되든 동일한 대상

을 지시하였고, 그런 한에서 두 개념은 구분될 아무런 필요가 없었다. 그러나 헤겔은 근대를 분열의 시대로 인식하였고, 그리하여 분열된 현실에 대해 개념의 분화를 통해 대응하지 하지 않으면 안되었다. 많은 근대인들이 이 두 개념을 구분하려 했지만 이론적으로 보다 명확하고 체계적인 구분을 한 이는 헤겔이었고, 그의 『법철학』이었다. 그에게 분열적 시민사회를 극복한 국가의 진정한 의미는 “구체적 자유의 실현”(260절)이자 “즉자 대자적으로 이성적인 것”(258절)으로서, 한마디로 인륜적 완성을 보여준다.

3. 『법철학』의 방법

헤겔은 운동발전이야말로 만물의 참된 모습이라 하고, 이 운동에 내재하는 논리로서의 변증법을 추출한다. 이리하여 헤겔에 있어서의 변증법은 역사적으로 발전하는 사회현실을 총체적으로 인식하는 무기가 된다. 『법철학』에서 헤겔이 이성과 현실의 일치를 설명하고 주관성과 객관성, 특수성과 보편성의 통일로서의 자유의지의 구체적 개념에서 출발하여 추상법, 도덕, 인륜을 전개하는 과정에서 우리는 변증법적인 사회인식의 산 표본을 발견한다. 이를테면 헤겔이 노동과 욕구 충족의 상호의존으로 구성되는 시민사회에서는 주관적 이기심은 특수성과 보편성을 매개하는 작용으로 전화되지 않을 수 없다고 분명히 밝힌 데에서 우리는 변증법적인 사회인식의 날카로운 안목을 발견할 수 있다.(고즈마 타다시, 『헤겔법철학입문』, 도서출판 중원문화, 1984, 253쪽)

『법철학』은 헤겔의 다른 모든 저작이 그러하듯 넓게든, 작게든 변증법적 원환(圓環)의 구조를 지니면서 그것을 형성하는 요소들은 변증법적 논리를 따라 발전한다. 이를테면 『법철학』 3부, 즉 「추상법」, 「도덕」, 「인륜」의 세 부분으로 구성되어 있는데, 이 각 부분의 단계적 이행은 변증법적 논리를 따르고 있으며 또한 그 각각이 구체적인 사회·경제적 배경을 가지고 역사적으로 진행하고 있다는 것이다. 또 이는 예컨대 「인륜」을 구성하는 가족·시민사회·국가에서도 그대로 적용된다.

인륜의 처음 단계인 가족은 분열되어 시민사회가 되었다가 국가라는 보다 높은 차원에서 통일되는 것이 「인륜」라고 할 수 있는데, 이는 개별성, 특수성, 보편성 사이의 분열과 통일의 과정으로 설명된다. 다시 말해 개별성과 보편성의 직접적인 통일이 가족이고, 이것이 부정된, 따라서 양자의

통일이 아니라 분열로서의 특수성이 시민사회이다. 그러나 이 “시민사회는 자신의 고유한 변증법에 의해 자신의 한계를 넘어서게 된다.”(246절) 다시 말해 시민사회 또한 부정되어 특수성과 보편성의 절대적 통일을 이룬 것이 국가로 이행한다는 것이다. 요컨대 국가는 가족에 있어서의 보편과 개별의 즉자적 통일, 시민사회에서의 대자적 분열을 경과한 즉자·대자적 통일로서 서술된다는 것이다. 이는 다음과 같이 자유와 연관지어서도 그대로 적용해볼 수 있다.

개별성과 특수성의 감성에 의한 직접적 통일이 가족이고, 오성 내지는 반성에 의한 이 통일의 분열이 시민사회다. 시민사회에서는 못 개인이 ‘특수 대 특수’로서 대립하지만, 대립하면서도 관계되지 않을 수가 없기 때문에, 거기에서는 ‘형식적 보편성’이 자각된다. 마지막에 이성에 의한 즉자·대자적 자유의 실현으로서의 국가가 되는데, 국가에서는 특수성과 보편성이 그것의 통일을 개별성으로서 회복한다. 말하자면 감성에 의한 ‘즉자적 자유’가 오성에 의한 ‘대자적 자유’를 거쳐서 이성에 의한 ‘즉자·대자적 자유’로까지 고양되는 ‘또하나의’ 삼중성(三重星) 내지는 원환(圓環)이 인륜이라 하겠다.(김두희, 『헤겔철학의 이해 및 비판』, 중앙경제사, 1989, 288쪽)

참고로 한 가지를 첨언하면, 헤겔의 변증법적 인식 방법에 의하면 국가는 가족과 시민사회의 다음에 나타나지만, 이런 순서는 물론 시간의 순서와 동일시될 수는 없다는 것이다. 그는 ‘개념의 질서’에 입각하여 국가를 최후의 단계로 보는 것이다.

4. 『법철학』의 부제 및 목차

끝으로 이 책의 표제에 대해 간단히 살펴볼 필요가 있다. 일반적으로 간략히 ‘법철학’으로 말해지지만 이 책의 정식 표제는 ‘법철학요강’이다. 더욱이 여기에는 ‘자연법과 국가학 강요’라는 부제가 붙어 있다. 법철학이라는 학문의 명칭은 오늘날엔 일반화되어 있지만 헤겔에 의하여, 더 정확히는 이 책에 의하여 비로소 시작되었다고 할 수 있다. 이에 대하여 ‘자연법과 국가학’은 이미 하이델베르크 대학에 있던 1817년 여름학기 헤겔이

담당한 강의의 제목이었다. 통상적으로 말하면 ‘국가학’은 개인을 국가에 결부시키는 것을 목적으로 함에 반하여 ‘자연법’은 국가의 간섭으로부터 개인을 지킬 것을 목적으로 하고 있다고 말할 수 있는데, 여기에서 ‘법철학’이 새삼 ‘자연법과 국가학’을 대신하여 선택된 것은 공동체를 중시하는 고대의 실체적인 윤리와 자유를 중시하는 근대의 주체성의 윤리를 통일하려는 헤겔의 의도를 반영한다고 하겠다.

『법철학』은 상세한 목차에 따라 내용이 전개되고 있다. 크게 보자면, 「서문」과 「서론」에 이어 본문은 3부로 구성되어 있으며 각기 ‘추상법’, ‘도덕’, ‘인륜’이라는 이름을 달고 있다. 참고로 이 목차 그대로를 덧붙인다.

* <헤겔 『법철학』의 목차>

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*(in: *G. W. F Hegel Werke in zwanzig Bänden*, 7, Suhrkamp Verlag) 및 그것의 우리말 판인 『법철학 I』, 『법철학 II』(임석진 역, 지식산업사, 1989/ 1990)에 따랐음.

서문

서론

법철학의 개념

구분(區分)

제1부 추상법

제1장 소유(所有)

A. 점유취득

B. 물건의 사용

C. 소유의 포기

* 소유로부터 계약에로의 이행(移行)

제2장 계약(契約)

제3장 불법(不法)

A. 범의(犯意) 없는 불법

B. 사기

C. 강제와 범죄

* 법으로부터 도덕에로의 이행

제2부 도덕

제1장 기도(企圖)와 책임(責任)

제2장 의도(意圖)와 복지(福祉)

제3장 선(善) 양심(良心)

* 도덕에서 인륜에로의 이행

제3부 인륜

제1장 가족

- A. 혼인
- B. 가족의 재산
- C. 자녀의 교육과 가족의 해체
- * 가족의 시민사회로의 이행

제2장 시민사회

- A. 욕망의 체계
 - a. 욕망과 충족의 종류, 양식
 - b. 노동의 종류
 - c. 재산
- B. 사법(司法)
 - a. 제정법으로서의 법
 - b. 제정법의 현존재
 - c. 법정
- C. 경찰행정 및 직업단체
 - a. 경찰행정
 - b. 직업단체

제3장 국가

- A. 국내법
 - (1) 내부체제 그 자체
 - a. 왕권
 - b. 통치
 - c. 입법권
 - (2) 대외주권
- B. 국제법
- C. 세계사

제2부: 『법철학』의 개념 체계도

<법철학의 개념체계도>

I. 「서론」

의지

의지의 체계기

의지의 제형태

자연적 의지

자의

즉자·대자적 의지

의지의 주관성과 객관성

의지 주관성의 의미

의지 객관성의 의미

자유

자유 의지

법의 지반으로서의 자유 의지

자유로서의 법

II. 1부 『추상법』

소유(所有)

소유의 제규정

점유취득

점유취득의 방법

육체적 획득

형식의 부여

표지(標識; Zeichen)

사용

소유의 포기

물건의 양도

소유의 계약으로의 이행

계약(契約)

증여계약

- 물건의 증여
- 물건의 대여
- 용역의 증여
- 교환계약
 - 물건의 교환 및 매대
 - 임대
 - 고용계약
- 불법(不法)
 - 불법의 구별
 - 범의(犯意) 없는 불법
 - 사기
 - 강제와 범죄
 - 형벌론
 - 공리주의적 형벌론 비판
 - 응보주의적 형벌론 비판
 - 형벌의 질과 양
 - 사형(死刑)의 문제
- 추상법의 도덕으로의 이행

III. 2부 『도덕』

- 도덕의 구분
 - 기도(企圖; der Vorsatz)와 책임
 - 기도와 책임의 필연적 관계
 - 기도와 귀책(歸責)근거
 - 의도(意圖; die Absicht)와 복지(福祉)
 - 의도의 의미
 - 기도에서 의도로의 이행
 - 의도와 귀책근거
 - 의도의 목적으로서의 복지
 - 사적복지와 사법의 충돌 문제
 - 법(권리)에 의한 복지의 종속
 - 복지에 의한 법(권리)의 종속
- 선(善)과 양심(良心)
 - 선
 - 선의 이념

선과 주관적 의지

선과 의무

양심

진정한 양심과 형식적 양심

형식적 양심과 악(惡)

형식적 양심의 역사적 현상 형태들

양심 결여에 따른 행위

위선

개연론(Probalismus)

추상적 선의지

주관적 확신에 의한 정당화

낭만적 아이러니

도덕의 인류으로의 이행

IV. 제3부 「인륜」

인륜의 이념

인륜의 의무

인륜의 전개

가족

가족의 세 측면

혼인

가족의 재산

자녀의 교육과 가족의 해체

가족의 시민사회로의 이행

시민사회

시민사회의 성격

시민사회의 체계기

욕망의 체계

욕망과 충족

노동

재산

사법(司法)

제정법으로서의 법

제정법의 현존재

재판

- 경찰행정 및 직업단체
 - 경찰행정
 - 직업단체
- 시민사회의 국가로의 이행
- 국가
 - 국가론
 - 루소와 할러의 국가론 비판
 - 국가와 종교
 - 주권의 주체로서의 국가
 - 국민주권론 비판
 - 국가의 이념과 그 전개
 - 국내법
 - 국가의 제권력과 그 관계
 - 군주권
 - 주권·국가·군주의 관계
 - 군주의 존엄성
 - 통치권
 - 국회와 여론
 - 입법권
 - 대외주권
- 국제법
 - 국제법의 법적 지위
 - 국제법의 초국가적 성격
- 세계사
 - 세계사적 국민, 세계사적 개인
 - 세계사적 발전의 도정

제3부: 『법철학』의 주요 개념 서술

I. 자유의지

1. 법의 기반으로서의 자유의지

헤겔이 『법철학』에서 일관되게 견지하고 있는 관념은 법의 이념은 자유라는 것으로 이것은 헤겔이 근대 자연법으로부터 계승한 것이다. 이에 대해서 헤겔은 다음과 같이 부연하여 설명하고 있다. “법의 기반은 도대체가 정신적인 것이며 또한 그것의 더욱 엄밀한 장소와 출발점은 의지이며 서도 더욱이 자유로운 의지이다. 결국 이 자유야말로 법의 실체 및 규정을 이루는가 하면 또한 법의 체계는 실현된 자유의 왕국이며 더 나아가 정신 자체로부터 산출된 제2의 자연으로서의 정신의 세계이다.”(4절)

이상의 인용문에서 우리는 다음의 세 가지 의미 내용을 분석할 수 있다. 첫째로 법의 토대와 출발점이 정신으로서의 자유 의지라는 것이다. 둘째로 이러한 자유 의지가 법의 본성으로서 그것은 자신을 객관적 세계에 실현하려는 목적을 가진다는 것이다. 그리고 객관적 세계에 실현해 가는 목적이 취하는 과정은 변증법적 합목적적인 과정이다. 따라서 자유 의지의 실현은 법의 이념의 측면에서 보면 법이념이 자신의 변증법적 발전의 필연적 과정을 걸어가는 것이다. 그리하여 셋째로 법의 체계는 물체적 자연에 대조해서 마치 제2의 자연과 같다고 한 것이다. 덧붙여 헤겔은 다음과 같이 말한다.

자유란 마치 무게가 물체의 근본 규정인듯이 의지의 근본 규정이다. 만약 우리가 물질은 무겁다고 할 때 동시에 우리는 이 술어가 단지 우연적일 뿐이라고 생각할 수 있다. 그러나 실은 그렇지 않다. 왜냐하면 물질에는 무겁지 않은 것이 없으며 오히려 물질은 무게 그 자체이기 때문이다. 말하자면 무게는 물체를 구성하며 동시에 그 스스로가 물체이기도 한 것이다. 그런데 다름 아닌 자유와 의지도 이와 마찬가지로, 왜냐하면 자유로운 것은 곧 의지이기 때문이다. 자유 없는 의지란 공허한 말에 지나지 않듯이 이와 마찬가지로 자유는 오직 의지로서, 그리고 주관으로서만 현실적인 것이다.(4절 보)

헤겔은 본성을 결국 자유 의지의 단계적 활동으로 보았고, 이때 자유가 사유와 의지, 이론적 태도와 실천적 태도의 통일로서 객관적 정신의 기초를 이루고 있다. 헤겔에 있어서 의지와 자유의 관계는 무계가 물체의 기본적인 규정인 것과 같다. 무계는 물체의 우연적인 성질이 아니고, 물체는 무계 자체이다. 이처럼 자유로운 것이 의지이다. 자유가 없는 의지란 공허한 말에 지나지 않는다. 따라서 헤겔에 있어서 의지라고 하든, 자유 의지라고 하든, 자유라고 하든 모두 동일한 것이다. 이 의지 혹은 자유 의지가 헤겔의 『법철학』의 토대이자 방법론적 기초이다.

다시 말하지만 헤겔은 자유와 자유의지를 구분하지 않는데, 그 이유를 보다 분명히 살펴볼 필요가 있다. 그 이유는 단적으로 헤겔이 (자유)의지와 사유도 두 가지의 서로 다른 능력으로 규정하지 않는다는 것으로 요약될 수 있다. 의지는 사유의 하나의 특수 방식이다. 즉 의지는 자신을 현존재로 옮기는 것으로서의 사유이고, 자신에다 현존재를 주려는 충동으로서의 사유이다. “우리는 결코 인간이 한편으로는 사유하고 다른 한편으로는 의욕함으로써 마치 그가 한쪽 주머니에는 사유를, 다른 한쪽에는 의욕을 가지고 있는 듯이 생각해서는 안 된다. … 사유와 의지의 구별은 어디까지나 이론적 태도와 실천적 태도 사이의 구별을 의미할 뿐, 결코 이것이 두 개의 능력인 것은 아니기”(4절 보) 때문이다.

인간은 사유에 의해서 동물과 구별된다. 그런데 사유는 직접적 개별성을 넘어 보편성을 부여하는 힘이다. 즉 자아가 대상을 사유한다는 것은 자아가 대상이 갖는 감성적, 개별적 측면을 넘어서 보편성을 부여하는 것이고 사유는 인간의 주관에 고유한 것이므로 자아는 사유를 통해 대상의 소원함을 제거하고 ‘나의 것’(das Meinige)을 만들게 된다. “나는 어떤 대상을 사유함으로써 그것을 사상(Gedanke)으로 만들고 그 대상에서 감성적인 것을 제거한다. 나는 그 대상을 본질적이고도 직접적인 나의 것으로 만든다.”(4절) 자유가 타자와 관계하면서 자기 자신을 유지하는 것, 즉 “타자 속에서 자기 자신에 머무름”(In Andern bei sich selbst sein) (Enzyklopädie, 199절)이고 그것이 주체의 능동적 활동이라는 헤겔의 근본 관념을 따를 때, 사유의 보편화 과정은 바로 주체적으로 대상과 관계하면서 그 대상의 소원성을 배제하여 ‘나의 것’으로 만들으로써, 즉 나의

주체성과 동일성을 유지함으로써 자아 = 사유가 단적으로 자유임을 보여주는 것이다.

앞서 인용하고 있듯이 사유와 의지의 구별은 ‘실천적인 태도와 이론적 태도 사이의 구별’일 뿐이다. 양자는 자아 혹은 정신의 두 태도에 불과한 것이며, 또한 두 태도는 상호의존적인 것이다. 사실 사유는 그 밑바탕에 사유하려는 의지가 움직이지 않으면 성립되지 않는다. 또한 의지도 사유 없이는 성립되지 않는다. 의지가 동물의 본성과 다른 점은 자신의 내용을 표상한다는 점에 있는데 이것은 사유의 작용인 것이다. 여기서 사유와 의지의 동일성이 확보될 수 있다.

헤겔은 「서론」에서 ‘의지’로부터 출발하여 그것이 자유임을 장황하게 설명하고 있는데, 계속해서 그 과정을 추적해볼 필요가 있다. 다시 말하거니와 자유로운 의지는 『법철학』의 토대이자 방법론적 기초가 되는 개념이기 때문이다.

2. 의지의 개념

1) 의지의 세 계기

헤겔의 개념은 사변적 개념으로서, 구체적으로 존재하는 사물의 본질적 존재 방식 그것이며, 이 존재 방식을 명확하게 하는 것으로서의 사유의 존재 방식이다. 따라서 의지는 그의 변증법적 개념의 논리에 의해서 파악되어야 한다. 그런데 사유는 의지와 동일한 것이었다. 그렇다면 사유가 의지를 개념적으로 파악한다는 것은 사유가 의지 안에서 자신을 발견하고, 의지와 대립을 넘어서 자기에게 복귀함을 뜻한다. 그러므로 의지의 세 계기의 발전은 개념의 세 계기의 발전인 것이다. 개념은 자신을 규정성으로 한정하는 사유하는 보편성으로서 보편성과 특수성, 그리고 양자의 통일로서의 개별성을 계기로 한다. 의지도 이 세 계기로부터 살펴볼 수 있다. 우선 a) 보편성의 계기를 보자.

의지는 a) 순수한 무규정성 혹은 또 자기내적 순수반성이라는 요소를 포함하는 까닭에 그 속에서는 일체의 제한, 즉 욕구, 욕망 및 충동과 같이 자연적 성질에 의해서 직접적으로 현존하거나 혹은 또 그 무엇에 의해서든

간에 이미 주어져 있는 그런 한정된 내용은 모두가 해소, 소멸되어 버린다. 따라서 이것은 절대적 추상이나 보편성의 무제한적 무한성, 즉 자기 자신의 순수사유인 것이다(5절).

이 추상적 보편성의 계기에 있어서 의지는 내가 그 안에서 나 자신을 발견하는 규정성을 자신의 자유를 제한하는 것으로서 사상(捨象)할 수 있는 ‘절대적 가능성’이요, 따라서 제한으로서의 모든 내용에서 도피할 수 있는 ‘추상적 자유’, ‘반성적 오성의 자유’ 등에 살려고 한다. 헤겔에 따르면 이러한 의지가 이론적인 상태에만 머무른 채 종교적인 모습을 띠는 경우에는 인도인처럼 순수 명상의 광신에 빠지는 공허한 자유가 되고, 현실로 향하여 정치적 내지 종교적 양상을 띠는 경우에는 모든 현존하는 사회 질서를 파괴하는 열광주의로 바뀌어 버리며, “따라서 여기서는 그 누구든 어떤 체제나 질서에 유착하려는 혐의가 있는 개인은 무참히 도태되면서 다시 고개를 들려고 하는 그 어떤 조직도 말할 당하고 말 것이다”(6절) 이 첫 번째 계기로부터 두 번째 계기, 즉 β) 특수성의 계기가 출현한다.

β) 그런데 이제 자아의 경우를 보면 이것은 구별 없는 무규정성으로부터 구별이나 규정으로, 즉 하나의 내용과 대상으로서의 규정성이 정립으로 이행함을 의미한다. — 이때의 내용이란 더 자세히 따져 보면 자연적 본성에 따라서 주어진 것이거나 아니면 또 정신의 개념으로부터 산출된 것일 수도 있다. 이렇듯 자아는 자기 자신을 하나의 규정된 것으로 정립함으로써 모름지기 현존재성을 떠는 것으로 등장하는 바 — 이것이 곧 자아의 유한성 내지는 특수화를 이루는 절대적 계기이다(6절).

특수성의 계기에 있어서 자아는 앞의 구별 없는 무규정성으로부터 구별을 짓는 상태로, 또는 규정성을 정립하는 작용으로 이행한다. 의지의 이러한 계기는 의지의 유한성의 계기, 즉 특수성의 계기이다. ‘규정’이라는 이 두 번째 계기는 첫 번째 계기를 지양한 것이다. 이 두 번째 계기는 앞의 추상적 보편성에 머무르는 계기와 마찬가지로 부정적인 것이다. 그것은 이 계기가 앞의 계기를 부정하고 지양함으로써 정립된다는 것으로부터 확인이 된다. 이 두 번째 계기가 정립되면서 앞의 첫째 계기는 그 추상적 보편성의 본질이 사실은 규정된 것으로 드러난다. 나는 그저 의욕한다고 할

수 없고, 반드시 어떤 것을 의욕하는 것이다. 그저 추상적 보편만을 의욕하는 의지는 사실은 아무 것도 의욕하지 않는 무차별적 의지이다. 의지가 참으로 의지 노릇하자면 자기를 규정해야 한다. 의지가 의욕하게 되는 특수자는 하나의 제한이다. 의지가 의지이기 위해서는 일반적으로 자신을 제한하지 않을 수 없다. “의지가 그 무엇을 의욕한다는 것은 곧 제한이나 부정을 의미한다.”(6절 보) 다시 말해 의지는 자신을 제한해야만, 즉 구체적인 어떤 것을 의욕해야만 비로소 의지인 것이다. “의지가 의지이기 위해서는 도대체가 자신을 제한하지 않을 수 없다.”(6절 보) 의지의 다음 계기는 α)추상적 보편성의 계기와 β)특수성의 계기의 통일로서의 γ)개별성의 계기이다.

γ) 여기서 의지는 이상 두 계기의 통일이다. —또한 자체 내로 반성하는 가운데 스스로 보편성으로 복귀된 특수성이라는 점에서— 그것은 곧 개별성이기도 하다. 말하자면 이것은 자아가 스스로를 자기 자신의 부정으로, 그럼으로써 또 규정되고 제한된 것으로 정립하면서도 동시에 자기를 견지하는, 즉 스스로 자기와의 동일성과 보편성 속에 머물러 있는 가운데 오직 자기가 자기 자신과 결합하고자 하는 규정을 안고 있는 자아의 자기규정, 자결성인 것이다. —결국 자아는 오직 그것이 부정성의 자기 자신에의 관계(die Beziehung der Negativität auf sich selbst)인 한에서만 스스로 규정될 수가 있다. 이때 자아가 다만 자기와의 관계를 의미하는 한 그것은 또한 규정성에 대해서까지도 무관심할 뿐 아니라 오히려 이 규정성을 자기 자신의 것이며 동시에 관념적인 것으로 받아들이는 것이 된다. 그리하여 자아는 다만 그 규정성에 의하여 실체적으로 구속되지 않는 단순한 가능성을 나타낼 뿐이어서 자아는 다만 그 규정성 속에 존재할 뿐이다. 왜냐하면 자아는 바로 이 규정성 속에 스스로 정립되어 있기 때문이다. —이것이 바로 의지의 자유이며 이 자유가 곧 의지의 개념, 실체성, 그리고 또 그의 무계를 이루기 하는 바, 이것은 마치 무계가 물체의 실체성을 이루는 것과도 같다.(7절)

개별성에 있어서 의지는 구체적인 것이 된다. 자아는 자신을 자기 자신의 부정적인 것으로서, 결국 규정되어 제한된 것으로서 정립하면서, 동시에 여전히 자기 자신으로, 결국 자신과의 동일성과 보편성 속에서 계속 존재한다. 즉 특수성이 그 자체 안에 되돌아오고, 그럼으로써 보편성으로 되

돌아가게 된 존재 방식이 개별성인 것이다. 진정한 의지는 이제 양 계기, 즉 추상적 보편성으로서의 의지와 구체적 특수성으로서의 의지의 통일이 된다. 자아가 자신을 부정하는 것, 규정된 것으로 정립하면서 동시에 ‘자기 결(bei sich)’에 머무르는 것, 즉 자기 동일성과 보편성을 유지하는 것, 이것은 의지가 그 어떤 것을 의욕하는 가운데서 그 의지 자체를 자기 자신의 가능성과 보편성을 실현하는 것으로 자각한다는 것이다. 이것이 바로 의지의 자유이고 의지의 개념이다.

모든 자기의식은 보편자인, 즉 모든 규정된 것을 사상하는 가능성인 자기를 알고, 또 일정한 대상, 내용, 목적을 가진 특수자인 자기를 안다. 그러나 이러한 두 계기를 따로 분리해서 볼 때, 그 어느 것이나 추상적인 것이 된다. 구체적이며 진정한 것은 대립자로서의 특수자를 갖는 보편성이지만, 이 특수자는 자기반성에 의해서 다시 보편자와 동일하게 되고, 다시 보편자어로 되돌아가는 것이다. 그것이 곧 의지의 개별성이다. 이 의지의 세 번째 계기가 자유의 구체적 개념이라고 한다면 앞의 두 계기는 모두 추상적이며 일면적인 것으로 밝혀지게 된다. 헤겔은 “우리는 이미 이러한 의미의 자유를 예컨대 우정이나 사랑과 같은 감각 형식에서도 찾아 볼 수 있다”(7절 보)고 말하는데, 우정이나 사랑의 경우에 우리는 아집에 사로잡혀 자기만을 고집하듯이 일면적일 수 없고 오히려 기꺼이 어떤 타자와의 관계 속으로 자신을 제한시키면서도 바로 이 제한 속에서 자기를 자기 자신으로 깨우친다는 것이다. “즉 이때 인간은 피규정성 속에서도 결코 스스로가 규정되어 있다고 느끼는 것이 아니라 오히려 우리는 타자를 다른 아닌 타자로서(das Andere als Anderes) 고찰하는 가운데 스스로 자기 감정을 획득하는 것이다. 그러므로 결국 자유는 무규정성이나 규정성 어느 쪽에만도 담겨 있지 않고 오히려 그것은 이 양면이 합쳐진 것이다.”(7절 보)

이상의 논의에서 우리가 유의해야 할 것은 헤겔이 의지의 자유를 이끌어 가는 과정에서 앞의 두 계기가 세 번째의 의지와 서로 별개의 것이 아니며, 또한 그 진행 자체도 어느 것이 선행하는 것이 아니라는 점이다. 의지의 세 계기에서 각기 동시적이며, 세 계기의 의지는 또 동일한 의지이다. 헤겔은 그 동일한 하나의 의지 작용을 자신의 논리적 범주인 보편성 -

특수성 - 개별성에 따라 변증법적으로 전개하고 있는 것이다.

2) 의지의 세 형태

헤겔에 의하면 의지의 자유는 “자아가 규정 속에서도 자신의 동일성을 잃지 않는 무한적인 운동”, 즉 “자아가 자신을 한정된 것으로 정립하면서, 규정성 안에서 자신을 자기 자신에만 연결시키는 자아의 자기규정”(7절)이다. 이것은 의지가 어떤 한정된 것을 의욕하면서도 이 한정된 것을 보편적인 것, 이성적인 것으로 취하여, 우연적인 내면적인 충동이나 외면적인 자연에 의존하지 않음을 뜻한다. 헤겔은 이를 명확하게 설명하기 위해 의지의 형태를 구별한다. 이 형태의 구별은 기본적으로 의지의 내용이 주관적인가, 객관적 이성적인가의 문제와 연관이 되어 있다. 다시 말해 의지는 자기의 규정성이 주관적인 것과 객관적인 것 사이의 형식적 대립인 한에서 외적 현실과는 동떨어진 단지 자기의식으로서의 형식적 의지일 뿐이게 되므로 그 주관적 의지를 활동이나 기타 수단을 매개로 하여 객관적인 것으로 이행시켜야 한다.

의지는 활동과 수단을 매개로 하여 주관적인 목적을 객관성으로 실현시켜 가는 과정인 한, 형식적으로는 주관성과 객관성, 내용적으로는 즉자와 대자라는 규정을 가지고 있다. 이에 따라 헤겔은 이 대립하는 규정이 통일에 이르는 운동으로서 의지의 발전을 다음과 같은 세 가지 형태, 즉 첫째, 자연적 의지(11-13절), 둘째, 자의(恣意)(15-20절), 셋째, 즉자 대자적으로 자유로운 의지(21-28절)로 전개한다. 이들을 차례로 살펴보자.

a) 자연적 의지

“즉자적으로 자유로운 의지란 직접적이며 자연적인 의지일 따름이다.” (11절) 이 의지는 마치 어린이에게 있는 의지와 같아서 단지 ‘이성과 자유의 가능성’에 불과하다. 즉자적으로 존재한다는 것은 아직 현실적으로 존재하는 것은 아니다. 이 의지가 자연적인 것은 그 내용이 동물에 있어서와 마찬가지로 자연적인 것을 충동·욕망·경향의 형식으로 가지는 것이기 때문이다. 이들 내용은 즉자적으로는 그들이 전개된 내용과 마찬가지로

로 이성적 본성에서 나온 것이지만 이것이 직접성의 형식을 띠고 있는 한 아직 이성적인 것으로 존재하는 것은 아니다. 따라서 이 의지는 자연의 직접성에 의해 구속된 채 자기 자신 속에서만 한정된 의지이다. “직접성의 형식과 내용은 또한 서로 일치하지 않는다.” 이때 이 의지는 “그 자신 속에 한정된 유한한 의지”(11절)이다.

이 의지의 체계는 단지 잡다·다양의 체계일 뿐이긴 하지만 이것은 자신의 다양한 만족의 대상과 방법을 가지게 된다. 이 다양한 방법과 대상을 앞에 두고 그 중 어떤 것을 결정(Beschließen)하게 될 때 다음의 형태로 이행하게 된다. 자연적 의지로서의 충동 그 자체는 아직 무규정적인 가능성일 뿐 아무 것도 결정치 않은 의지인 바, 이것은 현실적인 의지가 아니다.

b) 자의

자연적 의지가 즉자적인 의지라면, 자의는 대자적으로만 자유로운 의지이다. 충동에는 여러 가지가 있고, 그 충동의 방법도 여러 가지 있다. 여기에서 인간은 이들 충동 중에서 하나를 그 충동 방법과 함께 선택하지 않으면 안 된다. 자의는 이 선택하는 가능성이다. 그러나 이 의지는 모든 충동으로부터 자유로운 입장에 있지만, 그 자신은 공허한 것으로서, 내용은 선택된 충동 가운데서 받아들이지 않으면 안 된다. 이러한 의지는 형식적으로 보면 “모든 것을 도외시하고, 자신 속에 되돌아오는 자유로운 반성”이지만, “내용적으로 보면, 내적 및 외적으로 주어진 내용 및 소재에의 의존”이다. 따라서 이런 의지는 진실로는 “모순으로서의 의지”(15절)일 뿐이다. 인간은 어떤 일도 의욕할 수 있지만, 하나밖에 실행할 수 없기 때문에, 헤겔은 선택의 필연성을 인정한다. “일반적으로 의지는 결정하는 의지로서 비로소 현실적인 의지가 된다.”(12절) 그러므로 헤겔은 마음속에 품고 있는 무한성을 더럽힐까 두려워서 현실 속으로 들어가는 것을 기피하는 낭만주의의 입장을 비판하며, “큰일을 하려는 인간은 자신을 제한하지 않으면 안 된다”는 괴테의 말을 인용하는 것이다(13절).

그러나 자의가 가진 선택의 자유는 역시 형식적인 것에 그치는 것이요, 참된 자유가 아니다. 선택된 내용은 이성적 의지로서의 나의 의지의 본성에 의해 결정된 것이 아니기 때문이다. 비록 이 의지가 무한성의 측면을

형식적·즉자적으로 가진다 하더라도 그것이 가지는 어떠한 내용도 이와 상응하지 않음으로써 이 자아는 내용에 의해 종속되고 말게 되며 이것이 바로 자의에서의 모순이다. 이 내용에 의한 종속으로부터 벗어나기 위해서는 의지의 내용을 보편성으로 향하게 해야 하는데 그 과정의 의지가 즉자 대자적으로 자유로운 의지이다.

c) 즉자 대자적 의지

“의지는 보편성을, 즉 무한한 형식으로서의 자기 자신을 자신의 내용, 대상, 목적으로 하는 한, 즉자적으로 자유로운 의지일 뿐만 아니라, 동시에 대자적으로도 자유로운 의지, 즉 참된 이념이다.”(21절) 자유의 본질은 인간의 개별적, 우연적, 자의적인 것의 실현에 있는 것이 아니라, 만인에 게 연관되어 있는 보편적인 것의 실현에 있다.

인간은 무엇보다도 자유로운 것을 욕구한다. 자유에 대한 욕구는 인간성에 보편적으로 존재하는 것이다. 부분적으로 바라는 자유, 또는 남에 의존하는 자유는 참된 자유가 아니다. 참된 자유는 인간이 보편성으로서 존재하는 자유를 자신의 본질로 알고, 이를 실현했을 때 비로소 구체적으로 현존하게 된다. 이것은 자유가 공동생활의 대자적인 기반이 됨을 뜻하는 것이다. 따라서 이 즉자 대자적으로 존재하는 의지는 공동생활을 유지하는 보편적, 이성적인 법칙에 따라서 자신을 규정하는 의지이며, 이미 현존하는 법, 도덕 등, 모든 사회 제도가 인간의 자기의식에 의해 실현되는 자유의 척도를 반영하는 한에서, 이 객관적 현실에서 살아가려는 의지인 것이다.

여기에서 자의에 있어서 지적되었던 형식과 내용의 모순은 지양된다. 의지는 이미 자기 바깥에 있는 어떠한 것에 의해서도 제한 받지 않고, 자기가 의지하는 내용에 의해서 자신을 결정할 뿐이고, 또한 보편적인 것이란 개별적인 것으로부터 추상된 일반적인 것이 아니라, 개별적인 것이 거기서 비로소 개별적인 것으로서 존재할 수 있는 그런 개별적인 것의 실체를 의미하기 때문이다.

그런데 충동이 지닌 직접성의 형식이나, 자의에 얽힌 형태의 특수성을 극복하여 자의를 보편성으로 고양하는 것은 사유의 활동이다. 자기의 대상, 내용, 목적 등을 이러한 보편성에 도달하도록 순화하고 높이는 자기의

식은 바로 의지의 형태로 자신을 관찰하는 사유인바, 여기서 의지는 단지 “사유하는 지성”으로서만 진실하고 자유로운 의지임이 밝혀진다(21절). 즉 참된 자유는 자아가 보편성으로 존재하는 자유를 자신의 본질로 자각하고, 자신이 본질적으로 자유임을 알고 또 이를 의지로서 실현할 때 구체적으로 현존하게 되는 것이다. “진정한 의지란 오직 그가 원하는 것이 바로 그의 내용이면서 또한 그는 이 내용과 자유를 욕구하는 것”이다(21절).

이것은 또한 자유로운 의지가 현실이 의지의 개념을 구현하고 있을 때 획득된다는 것, 다시 말해 자아의 본성과 현실의 구조가 일치해야 할 것을, 그리하여 “자각적 정신으로서의 이성과 현존하는 현실성으로서의 이성”(26절) 혹은 “개념적 파악의 인식 능력으로서의 이성인 형식과 인륜적·자연적 현실의 실체적 본질”(27절)로서의 내용이 일치해야 할 것을 요구하는 것이다.

이상에서 살펴본 의지의 제 형태는 각기 『법철학』의 제3부 ‘인륜’에 있어서의 각 단계들과 대응한다. 즉 자연적 의지-가족, 자의-시민사회, 즉자 대자적으로 자유로운 의지-국가로 대응하는바, 각각의 의지는 각 인륜 단계의 원리가 된다.

3) 의지의 주관성과 객관성

즉자 대자적 의지, 즉 즉자 대자적으로 활동하는 보편성을 인식하지 못하고, 의지의 주관성 또는 의지의 객관성에만 착안하는 것은 그 어느 것이나 의지에 대한 추상적 일면적인 인식에 불과한 것이다.

의지의 주관성은 세 가지 의미를 지니는데(25절), 첫째로 의지의 순수한 형식을, 즉 자기 의식의 절대적 자기 통일을 의미한다. 여기서는 자기 의식은 ‘자아=자아’로서 순전히 내면적이요, 추상적으로 자신 안에서 만족하는 경우이다. 둘째로 그것은 의지의 특수성을 의미하고, 이런 특수성은 자의로서 또는 임의적인 목적들의 우연한 내용을 말한다. 셋째로 의욕의 내용이 어떠한 것이건 간에 의욕된 것이 단지 자기의식이 갖는 내용일 뿐이요, 따라서 수행되지 않은 목적의 경우를 말한다.

의지의 객관성(26절)은 첫째로 의지가 자기 자신을 자기의 규정으로 삼아서 의지의 개념에 적합해 있는 것이다. 즉 의지가 진실한 의지로 되어

있는 것을 의미한다. 이러한 의지가 객관적 의지이다. 예컨대 하나님의 의지, 인륜적 의지와 같은 것이다. 둘째로 자기의식의 형식을 결여하고 있는 의지요, 따라서 의지가 자신의 객체에 몰입해 있는 의지를 의미한다. 예컨대 어린이의 의지, 노예의 의지, 미신적 의지 등을 지적할 수 있다. 이런 의지들은 주관적 자유가 없는 의지요, 자율성이 없는 의지이다. 셋째로 주관적인 의욕에 대립한 일면적인 형식, 따라서 외면적 현존으로서의 ‘현존재의 직접성’을 의미한다. 이런 의미의 의지는 의지의 목적을 수행함으로써 객관적으로 되는 것이다. 우리가 대상으로 나타내는 일체가 객관적 의지인 것이다.

헤겔에 의하면 구체적인 의지의 활동은 주관성과 객관성의 모순을 지양하고, 의지의 목적들을 주관적인 규정에서 객관적인 규정으로 이행케 하며, 객관 중에 있으면서 동시에 자존하는 작용이다. 그것은 진실한 이념으로서의 즉자 대자적인 의지의 실체적인 내용을 본질적으로 전개하는 것이다. 이러한 설명에 의하면 의지의 주관성과 의지의 객관성의 대립은 인식론적 대립이 아니라, 양자간에 서로 교류가 있는 것으로 된다. 그렇기 때문에 주관적 의지 또는 객관적 의지의 의미 내용은 “오직 그때마다 이 둘 두 요소가 전체와의 관계 속에서 자기위치를 차지하는 연관성을 바탕으로 하여 밝혀져야만 한다.”(26절)

이리하여 의지의 이념에 대해서 총괄적으로 정의 내려보면 “자유로운 의지를 의욕하는 자유 의지”(27절)라는 일견 기이한 명제가 생긴다. 이 명제에서 먼저 나온 자유 의지는 목적들의 이성적 체계(전체)를 지시하고, 나중의 자유의지는 이성적인 자기의식(부분)을 지시한다. 혹은 그 반대로 해석해도 무방하다. 그러나 의지의 이념에 입각해서 보면, 이 양자는 대립하면서 사실은 동일한 것이다. 그러므로 절대적 전체를 의욕하는 의지가 자아(부분)의 진정한 자유 의지요, 혹은 자아의 진정한 자유 의지는 절대적인 전체에 일치하는 의지이며, 따라서 자아의 목적을 의욕하는 의지가 동시에 절대적 의지 자신을 의욕하고 실현하는 의지로 되지 않을 수 없다.

이러한 의미에서 의지의 이념은 자유정신(자유 의지)의 절대적 충동이라고 말할 수 있다. 자기에서 출발하여 자기를 현현한 뒤에 자신에게로 돌아오는 원환(圓環)과도 같은 것이다. 자유라는 것은 바로 자신의 타재 중

에서 제 자신을 발견하는 것이요, 제 자신에 의존하는 것이며, 자기 결정자인 것이다.

3. 자유 이념의 전개

1) 자유로서의 법

헤겔에 있어서 자유 의지에로의 발전은 여러 가지 충동을 극복함과 동시에 보존함으로써 실현되는 것이다. 여기서는 이성적인 의지도 충동 없이는 공허한 것에 지나지 않는다. 헤겔에 의하면 충동은 자신에게 객관성을 부여하려는 주관적인 의지 규정인 것이다. 충동의 약한 형식이 경향이고, 강한 형식이 정열이다. 충동, 욕구, 경향 등은 아직 주관적, 개별적인 의지에 속하는 것으로서 직접적이며, 우연성에 매달려 있는 특수한 것이지만, 또한 정신의 이성적인 본성을 자신의 토대로 가지고 있다.

헤겔에 있어서 자유는 충동을 배제한 것이 아니라 순화한 것이다. 즉 자유는 충동이 그 직접적인 자연 규정성이라는 형식으로부터도, 내용의 주관적, 우연적인 것으로부터도 자유로워져 여러 가지 의지 규정의 이성적인 체계로서 존재할 것을 요구했을 때 성립하는 것이다. 헤겔이 충동을 그 직접성과 우연성으로부터 해방을 주장하면서도 인간의 윤리적 생활 속에 충동의 역할을 평가했다는 것은 주목되어야 한다. “어떠한 위대한 일도 정열이 없이는 성취될 수 없다.”(Enzyklopädie, 474절)

충동의 순화를 요구하는 그 근저에는 언제나 이 충동이 그의 직접적인 자기규정성의 형식과 또한 저마다의 내용에 부착된 주관적이며 우연적인 것으로부터 해방되어 오직 그의 실체적 본질로 환원되어야만 한다는 일반적인 관념이 깔려 있다. 이렇듯 무규정적인 요구가 지니는 참다운 의미는 충동이 의지규정의 이성적 체계로서(die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung) 받아들여져야 한다는 데 있다. 결국 이러한 충동을 개념에 근거하여 파악하는 것이 다른 아닌 법학의 내용이다.(19절)

자유는 일체의 충동을 그 동기로부터 배제하는 것도, 이들 가운데 어느 것을 선택하는 것도 아니다. 그것은 사유하는 이성에 열려있는, 객관적으

로 존재하는 보편적인 것을 의지의 자각적인 내용으로 하는 것이다. 이 보편적인 것은 칸트적 도덕 법칙의 형식성도, 공리주의적 행복도 아니다. 그것은 만인의 자유와 공동생활을 지탱하는 ‘인륜적 실체’이다. 인륜적 실체란 이 현실에 있어서의 이성적인 것을 가리킨다.

현실에 있어서 이성적인 것은 인간의 행위에 의해 형성되고 유지되는 것이다. 그것이 자신의 본질이 자유임을 자각한 인간의 행위에 의한 것일 때, 이것은 현존하게 된 자유라고 할 수 있다. 그러나 그것이 곧 현존하는 법률 및 도덕을 가리키는 것은 아니다. 그것은 이들 윤리적 제도에 현실적인 힘을 부여하는 것이다.

이 이성적인 것을 내용으로 하는 한에서만 법률 및 도덕도 올바른 것으로서 만인에 의해 승인되고 공동생활을 지탱하게 된다. 헤겔에 있어서 자유는 이미 현실 속에서 즉자적으로 움직이고 있는 이성적인 것을 자기의 의지내용으로서 대자화함에 의해 성립하는 것이다. 즉자적으로 이성적인 것이 대자화되었을 때, 이것은 개인에게는 필연적인 것이 된다. 이런 의미에서 자유는 필연성을 보증한 자유인 것이다.

물론 필연성 자체는 자유가 아니다. 그러나 자유는 필연을 전제하고 이것을 지양된 것으로서 자기 안에 포함하고 있다. 덕 있는 사람은 그의 행위가 필연적임과 동시에 즉자 대자적으로 타당한 것임을 의식하는데, 이것은 그의 자유를 조금도 손상시키는 것이 아니라, 오히려 현실적으로 내용 있는 자유로 되게 하는 것이다. 그리하여 내가 이성적인 것을 의욕하는 경우에 나는 하나의 특수한 개인으로서가 아니라, 인륜성 일반의 개념에 따라서 행위하는 것이다. 즉 인륜적 행위에 있어서 나는 나 자신을 주장하는 것이 아니라 사리(事理)를 타당하게 하는 것이다. 이렇게 대자화된 필연성이 자유라고 하는 사상이 헤겔 자유론의 특징을 이루고 있다.

그리하여 헤겔에 의하면 “현존재가 도대체 자유 의지의 현존재로 있게 되는 것이 다름 아닌 법”(29절)이다. 나아가 “법 내지 권리란 도대체가 어떤 신성한 것이다. 왜냐하면 오직 그것은 절대적 개념의 현존재이며 또한 자기 의식적 자유의 현존재인 까닭이다.”(30절) 그런데 ‘법의 형식주의’는 자유라는 개념이 발전하는 단계의 차이에서 달리 발생한다. 그리하여 자유라는 이념의 각 발전 단계는 제각기 독자적인 법을 가지고 있다. 그것은

어느 단계도 자유가 자신의 제 규정의 어느 하나에 있어서 구현되기 때문이다. 법에 대해서 도덕, 인륜이 대립한다고 하는 경우, 이 법 아래서 이해되고 있는 것은 오직 추상적인 인격에 대한 최초의 형식적인 법에 불과하다. 도덕, 인륜도 제각기 독자적인 법이다. 이들 제 형태도 제각기 자유의 규정이며, 자유의 현존재이기 때문이다. 여기에 더해서 헤겔은 다음과 같이 덧붙인다.

그런데 이들이 다같이 법이라고 하는 동등한 선상(線上)에 놓여 있는 한 그것은 서로가 알력을 빚을 수 있다. 그러나 만약 정신의 도덕적 입장이 결코 법이 아니라고 한다면, 즉 여러 가지의 자유 가운데서 어떤 한 가지의 자유의 형식을 떼 것이 아니라고 한다면 그러한 도덕적 자유는 결코 인격의 법이나 그밖에 어떤 다른 법과도 알력을 빚지는 않을 것이다. 왜냐하면 그러한 법은 정신의 최고규정인 자유개념을 자체 내에 포함할 뿐 아니라 이 자유개념에 대립하는 다른 것은 비실체적일 수밖에 없기 때문이다. 그러나 이때의 알력, 충돌이란 동시에 이것이 스스로 제한을 받으며 그림으로써 또 한쪽은 다른 한쪽에 종속된다고 하는 또 다른 계기를 내포하는바, 이런 점에서 결국 세계정신의 법만이 무제한적으로 절대적인 법이다.(30절)

법의 제형태는 “서로가 알력을 빚을 수 있다.” 그러나 그것은 다 같이 법이라고 하는 입장에 서기 때문이다. 만일 도덕적 입장이 법이 아니라고 하면, 즉 자유의 형식으로 나타난 자유가 아니라고 하면, 이러한 도덕적 자유는 인격의 법과 충돌하는 일이 있을 수 없을 것이다. 왜냐하면 어떠한 법도 자유 개념을 자신 안에 포함하고 있는 것인데, 따라서 이 자유 개념에 대립하는 타자는 실체 없는 것이 되기 때문이다. 그러나 충돌은 동시에 충돌하는 제형태가 제각기 제한을 받고, 그와 동시에 하나가 다른 하나에 종속된다는 또 다른 계기를 포함하는 것이다. 그리하여 “오직 세계정신의 법만이 무제한적으로 절대적인 법”인 것이다. 이렇게 헤겔의 법철학은 역사철학 속에 포섭된다. 이것은 헤겔이 국가를 절대시했다는 해석에 대해 시사하는 바 크다 할 것이다.

2) 자유 이념의 전개

즉자적인 보편적 의지와 대자적인 특수적 의지의 상호 부정이 거듭 부

정되어서 즉자·대자적인 현존재에 있어서의 의지, 곧 보편 속의 특수로서의 개별적 의지가 되는 것이 헤겔이 파악하고 있는 자유의 이념에서부터의 자유의지의 현실화라 할 수 있다(104절 참조). 자유의지의 현실화 과정을 보다 자세히 정리하면 다음과 같다. 첫째, 보편성으로서의 의지란 무규정의 의지이고, 이것의 전개는 「서론」에 취급되어 있고, 둘째, 특수성으로서의 의지란 규정된 의지고, 이것에는 자연적 의지와 반성적 의지라는 두 가지가 있는데, 이 자연적 의지의 현존재는 제1부 「추상법」에 전개되어 있으며 반성적 의지의 현존재는 제2부 「도덕」에 전개되어 있다. 끝으로 셋째, 이 양자 즉 무규정의 의지와 규정된 의지의 통일이 개별성으로서의 자유의지고, 이 개별성으로서의 자유의지의 현존재는 제3부 「인륜」에서 확보되고 있다. 말하자면, 자유의지의 ‘이념’이 ‘즉자적 의지’와 ‘대자적 의지’ 및 ‘즉자·대자적 의지’라는 스스로를 드러내는 것이 『법철학』의 내용이라 할 수 있다(김두하, 『헤겔철학의 이해 및 비판』, 중앙경제사, 1989, 274쪽 참조). 우선 헤겔의 말을 들어보자.

즉자·대자적으로 자유로운 의지의 이념이 발전하는 단계적인 순서를 보면 의지란,

A. 첫째로 <직접적>(독일어 원문 및 한국어 판본에서의 강조를 편의상 < >으로 표시했음. 이하 같음 - 인용자)이다. 따라서 의지의 개념은 추상적 - 즉 <인격> -이며 그의 <현존재>는 직접적, 외면적인 물건이다. 이것이 <추상적> 내지 <형식적인 법>의 영역을 이룬다.

B. 둘째로 의지는 외적인 현존재로부터 <자체 내로> 반성, 복귀한 의지이므로 이것은 곧 보편자에 대하여 <주관적인 개별성>으로 규정된 그러한 의지이다. - 또한 이 보편자는 한편으로는 내면적인 것이면서 동시에 선(善)을 의미하며 다른 한편으로는 외면적인 것으로 <현존하는 세계>를 이루는 까닭에 결국 이러한 이념의 두 측면은 오직 <서로가 빈틈없이 매개됨>으로써만 가능할 뿐이다. 여기서 이념은 스스로 양분되거나 또는 <특수적인 실존>으로서 있는 가운데 이제 <주관적 의지의 법>은 세계의 법과 <즉자적으로 존재>하는 이념의 <법>과의 상관관계 속에 놓여지는 셈이다. 이것이 즉 <도덕의 영역>이다.

C. 셋째로 의지는 이들 추상적인 두 계기의 <통일> 및 <진리>이며 - 또한 사유된 선(善)의 이념이 자체 내로 <반성된 의지>와 <외면적인 세계> 속에서 실현된 상태를 의미한다. - 따라서 <실체>로서의 자유는 <주

관적> 의지로서 존재하는 것 못지 않게 또한 <현실성>과 <필연성>으로서도 실존한다. 결국 이것은 <이념>이 스스로 즉자·대자적으로 보편적인 실존으로 나타나는 것, 즉 <인륜>이다.(33절)

자유의지의 이념의 자기현실화인, 즉자적인 것·대자적인 것·즉자대자적인 것, 즉 긍정·부정·부정의 부정은 또한 단순한 자기·자기의 소외, 이 소외의 지양이라는 원환(圓環) 내지는 ‘삼중성(Triplizität)’을 형성한다. 구체적으로는 즉자적인 것·긍정·단순한 자기에 해당하는 것이 형식적 혹은 추상적 법의 영역이고, 대자적인 것·부정·자기의 소외에 해당하는 것이 도덕의 영역이며, 즉자대자적인 것·부정의 부정·소외의 지양에 해당하는 것이 바로 인륜의 영역이다(김두하, 276쪽). 앞에 인용한 헤겔의 말은 다음과 같이 계속된다.

그런데 인륜적 또 실체는 동시에

a) <자연적> 성질 — 즉 <가족>

b) 그의 분열과 <현상> 속에서의 — <시민사회>, 그리고

c) <국가>인 바, 이것은 특수적 의지의 자유로운 독립성을 간직하면서 또한 못지 않게 보편적이며 객관적인 자유를 나타내는 것이다. 이렇듯 현실적이고도 유기적인 a) 한 민족의 정신은 β) 특수적인 여러 민족 정신의 상관관계를 거쳐나감으로써 γ) 마침내 세계사 속에서 보편적인 세계정신으로 현실화하며 또 현현(顯現)되기에 이르는 바, 이 보편적 세계정신의 법이야말로 <최고의 법>이다.(33절)

요컨대 인륜 역시 자연적인 인륜형태인 가족, 인륜적 실체의 분열인 시민사회, 그리고 앞서 말한 양 계기를 통일한 국가라는 원환을 형성한다는 것이다. 앞의 두 인용문을 요약하기로 하듯, 헤겔은 다음과 같은 상세한 ‘보유(Zusatz)’를 그것에 덧붙이고 있다.

우선 자유로운 의지가 단지 추상적인 데 머물러 있지 않기 위해서는 자신에게 어떤 현존재성을 마련해야 하거니와 이러한 현존재성을 띤 최초의 감성적인 재료가 곧 물건(物件; die Sachen), 다시 말하면 외면적 성질을 지닌 사물(事物)이다. 자유의 이 최초의 양식은 우리가 <소유>를 통해서 알아차려야만 할 자유의 양식, 즉 형식적 및 추상적 법의 영역이려니와 여

기에는 또한 못지 않게 <계약>으로서의 매개된 형태를 지닌 소유와 <범죄> 및 <형벌>로서의 손상된 형태를 지닌 법이 소속된다. 이 영역에서 우리가 지니는 자유는 흔히 인격(Person)이라고 불리는 것, 다시 말하면 자유로운 가운데서도 더욱이 대자적으로 자유로우면서도 물건 속에서 스스로의 현존재성을 띠고 있는 주체(Subjekt)이다. 그러나 현존재의 이렇듯 단순한 직접성은 자유에 어울리는 것이 바로 이러한 규정을 부정하는 것이 <도덕>의 영역이다. 이제 더 이상 나는 단지 그와 같이 직접적인 물건을 통하여 자유로운 것만이 아니라 또한 나는 그러한 직접성이 지양된 상태에서도 자유로운 바, 즉 주관적인 상태 속에서도 자유로운 것이다. 바로 이 영역이야말로 나의 통찰과 의도, 그리고 나의 목적에 중점이 두어짐으로써 그밖에 모든 외면성은 관심 밖으로 밀려나는 그 곳이다. 그러나 이 영역에서 보편적 목적을 이루는 선(善)은 결코 나의 내면에만 머물러 있어서는 안되고 오히려 스스로 실현되어야만 하는 것이다. 즉 이때 주관적 의지는 그의 내면을, 다시 말해서 그의 목적이 외적인 현존재성을 지니는 가운데 선이 외적인 실존계에서 실현될 것(das Gute in der äußerlichen Existenz solle vollbracht werden)을 요구한다. 그런데 이 도덕성은 형식적인 법이라고 하는 계기와 마찬가지로 두 가지 추상태를 지니는 바 이 두 가지 진리가 함께 하여 비로소 인륜성을 이루는 것이다. 결국 인륜성이란 개념에 어울리는 의지와 개별자, 즉 주관적 의지와 통일된 상태이다. 이때 다시금 인륜성을 지닌 최초의 현존재는 하나의 자연적인 것, 즉 사랑과 감정의 형식을 지닌 것이니, 이것이 곧 <가족>이다. 여기서 개인은 깨끗하고 거추장스러운 인격성을 지양하고 그 스스로가 전체 속에 몸담고 있다는 의식을 지니게 된다. 그러나 이 단계를 넘어서면 다시금 본래적인 인륜과의 실제적인 통일이 상실됨을 보게 되는 바, 여기서 가족은 붕괴되고 그의 성원(成員)은 저마다 자립적인 입장을 취하게 된다. 왜냐하면 그들은 다만 상호간의 욕구로 맺어진 연줄에 의해서 서로 얽혀 있을 뿐이기 때문이다. 이러한 <시민사회>의 단계가 흔히 국가로 간주되어 왔다. 그러나 이 <국가>야말로 비로소 제3의 단계를 이루는 것, 즉 인륜성이며 또한 개인의 독립성과 보편적 실체성의 거대한 통합을 이루는 정신을 의미한다. 따라서 국가의 법은 앞에서 본 단계보다도 더 고차적인 것으로서, 즉 그러한 권리는 오직 세계정신이라는 최고의 절대적 진리에 비해서만 그보다 하위에 놓여질 수 있는 가장 구체적으로 형태화된 자유이다.(33절 보)

요점은 이러하다. 물건의 소유에서 볼 수 있는 것과 같은 외적인 자유, 그리고 선(善)에서 볼 수 있는 것과 같은 내적인 자유, 이 양자의 통일이 ‘외적 현존재에 있어서의 선의 성취’로서의 인륜이다. 이 인륜 역시 실체

적 통일인 가족, 그리고 개인의 ‘자립적 입장’ 탓에 분열된 시민사회를 거쳐서 개인의 자립성과 보편적 실체성의 합일인 국가에서 완결된다. 크게 보자면 이러한 두 개의 원환을 거쳐서 자유의 이념의 가장 구체적인 현실인 ‘세계정신’으로까지 고양되어 가는 이 거대하고 복잡한 과정이 곧 자유의 이념이 전개되어 가는 과정인 것이다.

II. 소유

헤겔에 있어서 의지는 누구나 그것을 가지고 있다는 형식적 보편성으로 취급될 때, ‘인격(Person)’ 또는 ‘인격성(Persönlichkeit)’이라 말해진다. 그에 따르면 인격성은 ‘자유의 이념’이지만 구체적인 전개에 이르지 않은 직접성으로 존재하는, 따라서 추상적인 상태에 머물고 있는 자유의 이념이다. 그리고 자유의 현존재는 헤겔이 의미하는 바, 법이다. 그리고 추상적인 자유의 현존재가 곧 ‘추상법’이다. 자유 실현의 최초의 형태가 추상법인 셈이다. 보다 구체적으로 말하면, 추상법은 자유가 직접적인 방법으로 자신에 부여한 바의 외적인 현존재로서 헤겔에 따르면 세 가지 형식으로 분류된다. ‘소유’, ‘계약’, ‘불법’이 그것인데, 우리가 여기서 살펴보고자 하는 것은 그 첫 번째인 ‘소유’이다.

1. 인격·물건·소유

인격성은 추상적인, 즉 형식적인 법의 개념의 기초를 이루는 것이다. 그러므로 “하나의 인격이면서 또한 타인을 인격으로서 존중하라”(36절)가 추상법의 근본원칙이 된다. 추상법이 문제로 삼는 자유로운 인간으로서의 나의 인격성이란 다른 사람들과 함께 가지고 있는 나의 추상적 권리이며, 나를 타인으로 구별하는 것으로서의 내 의지의 특수성은 이 인격성 속에 포함되지 않는다.

그런데 이 인격은 어떻게 하여 자유의 이념이 될 수 있는가? 이에 대해 헤겔은 “인격이 이념으로 존재하기 위해서는 그의 자유를 가능케 하는 외면적 영역을 마련해야만 한다”(41절)는 말로 대답한다. 보다 구체적으로 말하면, 인격은 물건(物件) 속에 자신의 의지를 주입함으로써 비로소 자기의 자유를 외부로 향해 주장할 수 있다는 것이다. 여기서 소유가 성립하며, 이 소유는 자유의 현실화 과정에 있어서 자유가 최초로 획득한 실재성이라 하겠다.

모든 사물은 인간의 소유가 될 수 있는 바, 왜냐하면 인간은 자유로운 의지이며 또한 이러한 의지로써 즉자·대자적으로 존재하는 데 반하여 인

간에 대립되는 것은 바로 이러한 특성을 갖고 있지 않기 때문이다. 따라서 인간은 누구나 자기의 의지를 사물, 사상(事象)으로 삼거나 혹은 또 사물을 자기의 의지로 삼을 수 있는 권리, 다시 말하면 사물을 지양하여 이를 자기의 것으로 개조할 권리를 지니고 있다. 왜냐하면 외면성으로서의 사물은 아무런 자기목적도 갖지 않을뿐더러 또한 그것은 자기자신에 대한 스스로의 무한적인 관계도 아니고 다만 그 스스로가 하나의 외면적인 것에 지나지 않기 때문이다. 물론 그와 같은 외면적인 것 역시 생물(동물)일 수 있는 까닭에 이런 한은 생물 자체가 하나의 사물이다. 결국 의지만이 오로지 무한적인 것이며 다른 모든 것에 대한 절대적인 것인데 반하여 이와 다른 모든 것은 한낱 상대적일 뿐이다. 그리하여 스스로 자기 것으로 만든다는 것은 결국 사물에 대한 나의 의지의 우월성을 현시(顯示)하는 가운데 사물이란 결코 즉자·대자적으로 있는 것도 아니며 또한 자기목적도 아니라는 것을 의미한다.(44절 보)

헤겔에 있어서 소유는 인격과 물건의 관계를 나타낸다. 그리고 헤겔은 그것을 개별적인 인격의 자유로운 의지의 외화로 파악한다. 여기에는 물건 혹은 사물에 대한 나의 정신 내지 의지의 우월성이 전제되어 있다. 자유로운 의지만이 “무한적인 것이며 모든 것에 대한 절대적인 것”이며 외면성으로서의 물건 혹은 사물은 어떠한 자기 목적도 갖지 않는 “한낱 상대적일 뿐”인 것이다. 그러한 한에서 “인격은 어떤 물건 속에도 스스로의 의지를 담아 넣음으로써 바로 이 물건이 나의 것이 되는 권리를 스스로의 실체적인 목적으로 삼는다.”(44절) ‘나의 것’으로 한다는 것은 “결국 사물에 대한 나의 의지의 우월성을 현시(顯示)하는” 것이다.

소유를 통하여 나에게는 나의 의지가 인격적인 의지로서, 그럼으로써 또 개별자의 의지로서 객관화됨으로써 이제 소유는 사유재산의 성격을 띠게 되는가 하면 공동소유(共同所有)의 경우에는 그 본래의 성질상 개별적으로 분점(分店)될 수 있는 것이 즉자적으로 본래 해체 가능한 공동성의 규정을 지님으로써 이 공동체 속에서 나의 할당(割當分)을 차지한다는 것은 그 자체가 자의에 속하는 것이 된다.(46절)

소유와 함께, 소유를 통해서 나의 의지는 인격적으로 되지만 그러나 인격이란 어떤 하나의 이것을 나타내는 것이므로 여기서는 소유가 곧 의지의 인격성을 이룬다. 이렇듯 나는 소유를 통해서 나의 의지에게 현존재성을

안겨 주는 까닭에 소유는 바로 이것, 또는 나의 것이라고 하는 규정을 받지 않을 수 없다. 이것이야말로 사적 소유의 필연성을 뒷받침하는 중요한 학설이다.(46절 보)

여기서 헤겔은 “개별적으로 분점될 수 있는 것”의 공동소유에 대해 부정적으로 말하고 있다. “개별적으로 분점될” 수 없는 것은, 아마도 물, 공기 등이 될 터이지만, 이것들을 제외하고는 소유는 사적인 것이어야 한다는 것이다. 사물은 나의 의지를 받아들임으로써 나의 물건, 나의 소유가 된다. 인격적이고 개별적인 의지인 나의 의지는 물건에 대한 사적인 소유를 통해서 객관적으로 된다는 것이다. 여기서 사적 소유의 기초를 확인할 수 있다. 로크가 노동을 기초로 하여 사적 소유의 필연성을 이끌어냈다면, 헤겔은 개별적인 의지의 배타성으로부터 사적 소유의 필연성을 주장하고 있다고 할 수 있겠다.

2. 소유의 제규정

소유는 물건에 대한 의지의 관계가 어떠한가에 따라서, 더 정확히는 ‘물건에 대한 의지의 판단’이 어떠한가에 따라서 좀더 상세한 규정을 지닌다.

소유는 물건에 대한 의지의 관계 속에서 좀더 상세한 여러 규정을 지닌다. 이러한 규정은 α) 직접적 <점유취득>(독일어 원전 및 한국어 판본의 강조를 편의상 <>으로 표시함-인용자)으로서, 이때 의지는 어떤 <긍정적인 것>, 실증적인 것으로서의 물건 속에서 자기의 현존재를 지녀야만 한다. β) 여기서는 물건이 의지에 대한 하나의 부정적인 것을 뜻하는 가운데 어쩔 수 없이 의지로서는 그의 현존재성을 부정되어야만 하는 것으로서의 물건 속에서 지나는 바-이것이 곧 <사용(使用)>의 경우이다. γ) 이것은 의지가 물건으로부터 자체 내로 복귀하는 자기반성이 행해지는 <양도(讓渡)>의 경우이다. -이상의 세 경우는 각기 물건에 대한 의지의 <긍정적>, <부정적> 내지 <무한적> 판단을 의미한다.(53절)

점유취득, 물건의 사용, 양도라는 말로 표현될 수 있는 소유의 구체적 규정들이 서술되고 있다. 그런데 특이한 점은 헤겔이 논리학의 용어들을 사용하여 이 규정들 각각을 물건에 대한 의지의 판단, 즉 “물건에 대한 의

지의 긍정적, 부정적, 무한적 판단”이라고 말하고 있다는 사실이다.

1) 점유취득

소유는 인격성의 현존재이다. 이를 위해서는 어떤 것을 나의 것으로 하겠다는 나의 내면적인 표상과 의지만으로는 불충분하고 누구의 눈으로도 확실하게 인정될 수 있는 형태로 나의 의지를 물건 위에 각인하지 않으면 안된다. 이것이 점유취득(Besitznahme)이다. “물건이란 우연히 시간적으로 그것을 최초로 점유취득한 사람에게 속한다는 것은 더 이상 따질 필요도 없이 자명한 규정이다. 왜냐하면 이미 어떤 사람의 소유인 것을 또 다른 두 번째 사람이 점유 취득할 수는 없는 노릇이기 때문이다.”(50절) 따라서 점유취득이 가능한 물건은 주인 없는 물건에 국한된다. 왜냐하면 주인 없는 물건이 아니라면 나의 의지를 그 물건 위에 투입하는 것이 가능하지 않기 때문이다.

그런데 직접적인 점유취득에서는, 의지는 소유 속에서 그 자신을 구현한다. 점유취득을 통하여 의지는 이제 “이 물건은 나의 것이다”라는 술어적 의미를 지니면서 “의지는 바로 이 물건에 대한 하나의 긍정적 관계를 지니는 것이 된다.”(59절) 따라서 직접적인 점유취득은 긍정판단이다. 그러나, 뒤에서 다시 보겠지만, 물건이 특수한 것에 지나지 않는 한 의지는 물건 속에서 완전하게 자기를 실현시키는 것이 불가능하다. 의지는 활동적인 것으로서 보편적인 것이기 때문이다. 여기에서 의지는 다시 물건의 부정으로 향하게 된다.

점유취득의 방법 혹은 그것의 형태와 관련해서 헤겔은 직접적인 육체적 접촉, 형식의 부여 즉 형성작용 (die Formierung), 그리고 단순한 표지 (標識; Bezeichnung)를 지적한다(54절). 이를 순서대로 간략히 살펴보자.

육체적 취득을 감각적 측면에서 보면 이 점유 속에서 나는 직접적으로 현재적(現在的)이며 따라서 나의 의지도 역시 인지(認知)될 수 있는 가장 완벽한 점유의 양식이긴 하지만 그러나 도대체 이것은 한낱 주관적이고 일시적일 뿐이다. 따라서 이것은 그 대상의 범위에 비추어 보거나 또 마찬가지로 그의 질적 성질을 통해서 보거나 간에 극히 제한된 것이다. — 그런데 나는 어떤 것을 다른 경우에 이미 나의 소유로 되어 있는 물건과 연관시키

거나 혹은 그밖에 어떤 것이 우연히 개입되는 데 따라서 — 즉 그와 같은 여러 가지 매개를 통해서 이러한 육체적 점유취득의 범위는 어느 정도까지 확정되기에 이른다.(55절)

육체적 획득은 누구에게도 명백한 점유의 양식, 즉 “가장 완벽한 점유의 양식”이다. 그러나 이것은 “극히 제한된 것”일 수밖에 없다. 왜냐하면 그것은 단지 주관적, 일방적인 것에 지나지 않으며 그 범위는 육체적으로 처리할 수 있는 성질 및 분량에 한정되기 때문이다.

형성 작용에 의해서 어떤 것이 나의 것이 된다고 하는 규정은 하나의 독자적으로 존립하는 외면성을 획득함으로써 그것이 바로 이 공간과 이 시간 속에 있는 나의 현재성이나 또는 나의 지식과 의욕의 현재성에 제한된다는 경우는 있을 수 없게 된다.(56절)

나는 물건에 일정한 영식을 부여함으로써 “이 공간과 이 시간 속에 있는 나의 현재성”이라는 제한을 넘어서서 계속해서 그것을 ‘나의 것’이라 할 수 있다. 헤겔에 따르면 이 형성작용이야 말로 “이념에 가장 합당한 점유취득”인데, 왜냐하면 이러한 점유취득이 “대상의 질적 성질이나 주관적 목적의 상이함에 따라서 무한히 달라지는 것이기는 하지만 역시 이것은 주관적인 것과 객관적인 것을 자체 내에 통합하고 있는 것이기 때문이다.”(56절) 이러한 형성작용에는 유기체의 형성작용도 포함되는데, 예컨대 “토지의 경작, 식물의 재배, 동물의 순치와 사육 및 보호”(56절) 등도 포함된다.

그 자체는 현실적이지 않고 다만 나의 의지를 표상하는 데서 가능해지는 점유취득이 곧 물건에 새겨지는 표지(標識)인데 이 표지라고 하는 것은 내가 나의 의지를 물건 속에 담아 놓는다는 것을 뜻한다. 그런데 이러한 점유취득은 대상의 범위나 그 의미에 비추어 볼 때 극히 모호한 데가 있다.(58절)

물건에 표지를 새겨둠으로써 그 물건을 소유한다는 것은 여러 점유취득의 형태 중에서 “대상의 범위나 그 의미에 비추어 볼 때 극히 모호한” 것

이다. 그러나 헤겔은 덧붙이길, “표지를 통한 점유취득은 모든 점유취득 가운데 가장 완전한 것”이며 그 이유는 “그밖에 다른 점유취득 방식도 모두가 어느 정도까지는 표지 그 자체가 갖는 것과 같은 효과를 노리는 것이기 때문”이라고 한다. “말하자면 내가 어떤 물건을 손에 넣는다거나 형성한다는 경우에도”, 즉 육체적 획득이나 형식의 부여의 방식에도 “거기서 얻어지는 궁극적 의미는 다름 아닌 표지에 있으니 더욱이 이것은 타인에 대하여 바로 이들을 배제하면서 오직 내가 나의 의지를 물건 속에 담아 놓고 있음을 보여주는 것이다.”(58절 보)

2) 물건의 사용

의지는 활동적인 것으로서 보편적인 것이다. 그러나 물건이 특수한 것에 지나지 않는 한 의지는 물건 속에서 완전하게 자기를 실현시키는 것이 불가능하게 된다. 여기에서 의지는 다시 물건의 부정으로 나아가게 된다. 사용은 물건의 고유한 존재방식을 부정하고 물건을 나의 욕구에 종속시킨다. 이제 물건은 욕구에 봉사하는 수단으로서만 존재하게 된다.

점유취득을 통하여 이제 물건은 나의 것이라고 하는 술어적 의미를 지니면서 의지는 바로 이 물건에 대한 하나의 긍정적 관계를 지니는 것이 된다. 그러나 의지와 이 이러한 동일성 속에서 물건은 역시 부정적인 것으로 정립되면서 동시에 바로 이 규정 속에서 나의 의지는 하나의 특수적 의지, 즉 욕구나 자의(恣意) 등등의 성질을 지니게 된다. 그러나 역시 하나의 의지가 갖는 특수성으로서의 나의 욕구(mein Bedürfnis als Besonderheit eines Willens)는 스스로 만족을 취하는 긍정적인 것인데 반하여 즉자적으로 부정적인 것으로서의 물건은 다만 욕구라고 하는 긍정적인 것을 위해서 존재하며 또 이를 위해서 봉사할 뿐이다.— 결국 사용(使用)이란 물건의 변화, 소멸 및 소비를 통하여 나의 욕구를 실현시키는 것으로서 이러한 과정에서 물건의 몰아적(沒我的)인 공평성(公平性)이 드러나는 가운데 마침내 그의 규정, 사명도 완수된다.(59절)

다시 하는 말이지만, 물건의 사용이란 의지가 물건의 고유한 존재 방식을 부정하고 그것을 자신의 욕구에 봉사하도록 종속시키는 것을 의미한다. 따라서 사용은 의지의 부정판단이다(53절 참조).

물건의 사용은 구체적인 행위를 통하여, 즉 “물건의 변화, 소멸 및 소비를 통하여” 드러난다. 이러한 행위를 통해 물건을 나의 욕구에 종속시킨다는 것은 물건에 나의 의지의 우위성을 보여주는 것이다. 그렇기 때문에 헤겔은 “물건을 자기의 것이 되도록 하는 소유자의 의지(der Wille des Eigentümers)야말로 첫 번째로 쏘아야 할 소유의 실제적인 기초이며 따라서 이로부터 파생된 규정으로서의 사용은 그러한 보편적 기초를 지니지 못한 단순한 현상이거나 특수적인 양식에 불과하다”(59절)는 말을 앞의 인용에 덧붙이고 있는 것이다.

헤겔은 “사용권이 미치는 전(全)범위에 대한 권리와 추상적 소유를 구별하는 것은 공허한 오성의 일거리”(62절)라고 말하고 있는데, 이는 소유의 권리가 사용의 권리 전부를 포함하지 않을 때 그것은 공허한 것일 수밖에 없음을 의미하는 말이다. “어떤 부분적인 내지 일시적인 사용이나 또한 부분적이거나 일시적인 점유만이 나에게 일임(一任)되어 있다면”(62절) 그것은 결코 물건 자체의 소유라 할 수 없다는 것이다. 그리하여 헤겔은 다음과 같이 말한다. “그리하여 전체적인 사용의 범위, 정도가 나에게 일임될 경우 여기서 나는 곧 물건의 소유자가 되면서 이 물건은 그것을 사용하는 전체적 범위를 벗어난 어떤 타자의 소유가 될 수 있는 여지란 없어지게 된다.”(61절)

물건의 사용과 관련해서 헤겔은 끝으로 ‘물건의 가치(der Wert der Sache)’에 대해 이야기하는데, 이 가치는 물건의 보편적 수요를 의미한다.

사용되는 물건은 질적으로나 양적으로 하나의 개별적인 특정한 물건이며 또한 어떤 특별한 수요(需要)와 관련된 그러한 물건이다. 그러나 이와 같은 그의 특수한 유용성(有用性)은 동시에 양적으로 규정된 상태에서 꼭 같은 유용성을 지닌 다른 물건과 비교될 수도 있으며 또한 마찬가지로 물건에 의하여 충족되는 특수한 수요는 동시에 수요일반(Bedürfnis überhaupt)이기도 하다. 결국 이 수요일반의 의미를 갖는 그 사용되는 물건은 그의 특수성에 비추어서 역시 다른 수요가 비교되는가 하면 또한 이 결과에 따라서 물건은 또 다른 수요를 위해서 사용되는 어떤 물건과 비교되기도 한다. 결국 이와 같이 물건의 보편성이라고 하는 단순한 규정은 물건의 특수성으로부터 생겨난 것이지만 그러면서도 이 특수한 질(質)은 어

느닷 사상(捨象)되면서 물건의 이러한 보편성이 곧 물건의 가치를 나타내게 된다. 그야말로 이러한 가치를 통하여 물건의 참다운 실체성이 규정될 뿐더러 또한 이 가치는 의식의 대상이 되기도 한다. 이제 물건에 대한 완벽한 소유자로서의 나는 이 물건을 사용할 수 있는 소유자임과 동시에 또한 못지 않게 그 물건의 가치의 소유자이기도 한 것이다.(63절)

물건의 사용은 양적으로나 질적으로 어떤 특정한 욕구를 충족시키기 위해서 행해진다. 그런데 이 관계가 보편적인 유용성으로 표상 된다면, 여러 가지 물건의 질적인 규정은 사상되고 물건의 상호 비교는 양적인 구별로 변하게 된다. 마찬가지로 특수한 수요는 수요일반이 된다. 요컨대 모든 수요가 수요일반의 의미를 갖는 한에서 물건은 상호 비교될 수 있는 것이다. 이와 같은 물건의 보편적 수요가 곧 물건의 가치를 나타낸다. 물건의 가치는 얼마나 인간의 욕구를 충족시킬 수 있는가에 의해서 결정된다. 그리고 “그야말로 이러한 가치를 통하여 물건의 참다운 실체성이 규정”된다. 그러므로 물건에 대한 완벽한 소유자란 “물건을 사용할 수 있는 소유자임과 동시에 또한 못지 않게 그 물건의 가치의 소유자이기도 한 것이다.”

3) 양도

물건이 나의 소유가 되는 것은 내가 물건에 나의 의지를 투입하기 때문이다. 헤겔에 따르면 “이 의지의 주관적 현재성은 시간에 귀속되거나와 이 시간과의 관련 하에서 볼 때 외면으로의 의지표출의 지속성이 그의 객관성을 이루는 것이다.”(64절) 그리고 “어떤 것이 여전히 나의 것이기 위해서는 나의 의지의 지속이 필요”(64절 보)하다. “이러한 지속성이 없다면 물건은 의지와 점유의 현실성으로부터 이탈한 채 주인 없는 것이 되고 말 것이다.”(64절) 여기서 시효(時效; Verjährung)의 원리가 나온다. 사람은 이 시효에 따라서 소유를 상실하기도 하고 획득하기도 하는 것이다.

그런데 시효가 “직접적으로는 표명되지 않는 의지”에 따른 소유의 ‘포기’라고 말할 수는 있겠지만, “(소유의) 참다운 포기는 내가 그 물건을 더 이상 나의 것으로 간주하지 않겠다고 하는 의지의 표명을 의미한다.”(65절 보) 소유의 성립에서와 마찬가지로 그것의 포기와 관련해서도 의지의 개입이 필수적인 것이다.

나는 나의 소유를 스스로 포기할 수 있는 바, 왜냐하면 나의 소유란 오직 내가 나의 의지를 그 속에 담아 놓은 한에서만 있을 수 있는 것이기 때문이다. - 그리하여 나는 도대체 나의 물건이라는 것을 주인이 없는 것으로 삼아서 나에게로부터 떠나버리도록 하거나 혹은 이것을 타인의 의지로 하여금 점유하도록 내맡길 수 있다.(65절)

내가 “나의 의지를 담아 놓는 한”에서 물건은 ‘나의 것’이 된다. 이를 바꾸어 말하면, ‘나의 의지를 거두어들이면’ 그것은 내 의지에 의해서 나의 것이 아니게 된다고 할 것이다. 나는 나의 의지에 따라 나의 소유물을 “주인이 없는 것”으로 폐기해버리든지 또는 타인에게 양도하여 “타인의 의지로 하여금 점유하도록” 할 수 있다. 헤겔은 이처럼 물건의 양도에 의한 소유의 포기 가능성을 말하고 있다. 그러나 헤겔은 위 인용문 바로 다음에 다음과 같이 덧붙인다. “그러나 이것은 어디까지나 물건이 그 본성에서 하나의 외면적인 것인 한에서만 그러하다”라고. 그리고 다음절은 이렇게 말하고 있다.

따라서 나의 가장 고유한 인격과 나의 자기의식의 보편적인 본질을 구성하는 모든 귀중한 것, 혹은 또 오히려 실체적인 여러 규정들은 포기, 양도될 수가 없으며 또한 마찬가지로 나의 인격성 일반, 나의 보편적인 의지의 자유, 인륜 및 종교에 대한 권리도 시효에 해당되지 않는다.(66절)

소유를 포기할 수 있는 것은 그 본성상 나에게 있어 외면적인 물건에만 한정된다. 나의 가장 고유한 인격과 나의 자기의식의 보편적인 본질을 구성하는 것, 다시 말해 나의 의지 및 지적 능력, 그리고 생명 및 육체 또는 나의 종교 및 인륜 등은 결코 포기될 수 없다는 것이다. 마찬가지로 그것들에 대한 권리도 시효와는 무관하다는 것이다.

3. 소유의 계약으로의 이행

소유는 기본적으로 인격과 물건 사이의 관계, 더 정확히는 인격의 의지와 물건 사이의 관계에서 성립한다. 그런데 다른 한편으로 소유는 소유하는 주체 외에 타인에 대해서도, 즉 타인의 의지에 대해서도 존재하는 측면

을 가질 수밖에 없다. 헤겔은 다음과 같이 말한다.

현존재는 규정된 존재라는 점에서 본질적으로 타자를 위한 존재이다. 그리하여 이제 소유를 외면적인 물건으로서의 현존재라는 측면에서 보면 이것 역시 자기와 다른 외면성에 대하여, 그리고 또 바로 이와 같은 외면성에 안겨진 필연성 및 우연성과의 관련 하에 있는 것이 된다. 그런데 이 소유를 의지의 현존재로서 보면 그것은 다른 것에 대해서, 즉 오직 타자의 인격이 지닌 의지에 대해서 존재하는 것이 된다. 이와 같은 의지와 의지 사이의 관계(Beziehung von Willen auf Willens)야말로 그 속에서 자유가 현존재성을 지니게 되는 바로 그 독특하고도 참다운 지반(地盤)이다. 이렇듯 소유를 더 이상 단지 어떤 물건과 나의 주관적인 의지를 매개로 해서만 지니는 것이 아니라 이에 못지 않게 어떤 다른 의지와 그럼으로써 또 하나의 공동된 의지 속에서 지니는 매개가 다른 아닌 계약의 영역을 구성한다.(71절)

소유는 “외면적인 물건으로서” 하나의 현존재인 한, 타자에 대해서도 존재한다. “현존재는 규정된 존재라는 점에서 본질적으로 타자를 위한 존재”이기 때문이다. 이때 소유는 우연적인 자의에 근거하는 것이 되며, 그런 한에서 폭력으로 자기의 것을 탈취하려는 타인에 대해서 자신도 폭력으로 대항하는 외에 다른 방도는 존재하지 않게 된다. 그러나 인간은 자신의 것을 지속적으로 자기의 것으로 존재하게 하고자 한다. 여기서 “의지의 현존재로서의” 소유라는 측면을 다시 보게 되는 바, 이러한 의미의 소유는 “오직 타자의 인격이 지닌 의지에 대해서 존재하는 것이 된다”는 것이다. 결국 사람들은 서로 각자가 소유하는 현존재로서의 물건을 각 개인의 의지를 대상화시킨 현존재로서 승인함을 필요로 하게 된다. 소유의 제 관계는 이제 “의지와 의지 사이의” 상호 승인의 관계에 규정된다. 예컨대, 앞에서 본 양도는 이것을 분명하게 보여준다. 이때 내가 소유하는 물건은 나의 동의를 통해서만 타인의 소유로 넘겨지며 마찬가지로 타인의 동의를 통해서만 그 사람의 소유로 되기 때문이다. 여기서 바로 “공동된 의지”에 바탕을 둔 “계약의 영역”이 성립되는 것이다.

결국 여기서 주관적 의지가 보편적 의지로 된다는 것은 바로 소유의 단계로부터 계약의 단계로 이행한다는 것을 뜻한다. 계약의 단계에서 이제

소유는 나의 배타적 의지가 아니라 공동의 의지에 기초하게 된다. 다시 말해 “계약을 통하여 나는 공동 의지에 입각한 소유를 지닌다”(71절 보)는 것이다.

III. 도덕

1. 주체적 의지에서의 자유의 현존재

추상법으로서부터 도덕에로의 이행은 헤겔의 논리학과와의 관계에서 말하면 존재로부터 본질로의 이행이라 할 수 있다. 추상법은 ‘나는 요구하기 나는 욕구한다’라는 직접성의 형태로서의 의지의 자유를 만인이 가지고 있다는 전제 아래 인격의 권리를 그 내용으로 하지만, 이 의지가 가진 직접성을 지양해 가는 과정에서 도덕의 원리를 구성하게 되는 것이다.

의지의 자기자신에 의한 실현은 결국 그의 개념에 비추어 볼 때 일단 의지가 그 속에 자리잡고 있으면서 이것을 추상법에 알맞은 형태로 지니고 있는 즉자태와 직접성의 형식을 지양하는 것이며 — 이럼으로써 우선 의지가 즉자적으로 존재하는 보편적 의지와 대자적으로 존재하는 개별적 의지와의 대립 가운데 스스로를 정립하고 난 뒤에 다시 이 대립의 지양, 즉 부정의 부정을 통하여 그 자신이 다만 즉자적으로 자유로운 의지일 뿐만 아니라 자립적이며 대자적으로 존재하는 스스로의 현존재 속에 깃들여 있는 의지로서, 즉 스스로 자기 관계적인 부정성으로서 규정함을 뜻한다. 여기서부터 의지는 다만 추상법의 테두리 속에 있을 뿐인 그의 인격성을 자기의 대상으로 삼거나와 이렇게 함으로써 다다른 자유의 대자적으로 무한한 주관성, 주체성이 곧 도덕적 입장의 원리를 구성하게 되는 것이다.(104절)

미리 말하자면 헤겔은 도덕에 대하여 양면적인 태도를 취한다. 즉 인류이라는 최고의 주체의 입장에서 볼 때 도덕이 한편으로는 불가결의 계기이지만, 다른 한편으로 그것은 추상법과 함께 단지 하나의 계기에 지나지 않는다는 것이다. 그렇기 때문에 『법철학』의 제2부 「도덕」에서는 인류의 성립에 있어서 없어서는 안되는 필요불가결의 조건으로서의 도덕의 의의와 함께 도덕과의 대결을 통하여 그것을 뛰어넘지 않고서는 인류에 도달할 수 없다는 의미에서 그것의 한계를 아울러 고찰하고 있다. 앞의 인용(「추상법」의 마지막 절)에서도 확인할 수 있듯이 헤겔은 도덕을 주관성 혹은 주체성의 입장이라고 말하고 있는데 계속해서 「도덕」편의 첫 절을 보자.

도덕적 입장은 의지가 단지 즉자적으로가 아니라 대자적으로 무한적인

한에서 곧 의지의 입장이다. 결국 의지의 이와 같은 자기 내적 반성과 또한 즉자태나 직접성 및 그 속에서 전개되는 여러 규정성에 대립되는 의지의 대자존재적인 동일성은 인격을 주관, 주체로(die Person zum Subjekt) 규정한다.(105절)

추상법이 즉자적으로 무한한 의지의 입장이라고 한다면 도덕은 한층 자각적으로, 즉 대자적으로 무한한 의지의 입장이다. 바꾸어 말하면 추상법이 자유의 즉자적 담당자로서 법적 인격의 입장임에 대하여 도덕은 자유의 자각적 담당자로서의 주관 혹은 주체의 입장인 것이다. 따라서 보편적인 의지로서의 의지의 개념은 이제 주체로서의 개인의 특수한 의지 속에 현존하게 된다. 그러므로 추상법이 자유의지에 외적인 현존재라면 도덕은 자유의지의 내적인 현존재, 즉 의지의 주관성 혹은 주체성 안에서의 자유의 현존재라 할 수 있다. (미리 말하자면, 물론 이 양자의 통일이 자유의지의 현실성인 바, 이것이 인류의 입장이다). 추상법에서 자유의지는 아직 직접성과 자의(恣意)의 수준에 머물게 되지만 이제 도덕에서의 자유의지는 자기 속에서 보편적인 것을 자각하고 이에 입각하여 자기의 실현을 지향한다.

그리하여 여기서 자유를 위한 더욱 고차적인 지반(地盤)이 확정되기에 이르는 바, 즉 이제 실존의 측면 혹은 그 실존의 실재적인 계기로서의 의지의 주관성은 이념에 다다른 것이다. 그러므로 이제는 오직 주체적 의지로서의 의지 속에서만 자유나 혹은 즉자적으로 존재하는 의지도 현실적일 수가 있다.(106절)

자유라는 이념 아래에는 이제 “실존의 측면 그 실존의 실재적인 계기”, 즉 의지의 주관성 혹은 주체성이 있는 것이다. 주체적인 의지 속에서만 자유는 현실적일 수 있다. 이처럼 주관성 혹은 주체성의 개념은 도덕의 본질적 규정이 되고 있는 것이다.

의지의 자기규정은 동시에 의지개념을 성립시키는 계기이려니와 여기서 주관성은 다만 의지의 현존재의 측면을 이루는 것이 아니라 바로 이 의지 자체의 규정이기도 하다. 주관적으로 규정되면서 또한 대자적으로 자유롭기도 한 의지는 일단 개념의 상태에 있긴 하지만 이것이 이념으로 존재하기 위해서는 스스로 현존재성을 띠어야만 한다. 이런 점에서 도덕적 입장

이란 그 형태로 볼 때 주관적 의지의 법이다. 오직 이 법에 따라서 인정되고 또 존재할 때라야만 의지는 어떤 것일 수 있으며 더 나아가서는 이 어떤 것이 곧 의지 자체의 것이면서 또한 이 의지는 바로 그 자체 내에서 스스로 주관적인 것으로 있는 한에서만 어떤 것일 수가 있는 것이다.(107절)

주관성 혹은 주체성은 한편으로는 “다만 의지의 현존재의 측면을 이루는 것이 아니라 바로 이 의지 자체의 규정”임과 동시에 다른 한편으로는 자유로운 개인에 있어서의 자각적인 현존재를 제시하는 것을 의미한다. 이런 점에서 도덕이란 “주관적 의지의 법”이라 할 것이다. 도덕에 있어 의지가 “오직 이 법에 따라서 인정되고 또 존재할 때라야만” 인간은 주체로서 자신의 행위를 스스로 규정하고 그것에 책임을 진다.

2. 도덕적 의지의 규정

1) 의지 혹은 행위의 도덕적 규정

이어서 헤겔은 도덕적 의지, 혹은 그것의 표출인 도덕적 행위의 내용을 규정하고 설명하는데, 이에 앞서 우선 그는 의지 혹은 그 작용의 형식적 측면을 보편적 차원에서 규정한다. 먼저 의지 혹은 행위에 대한 ‘보편규정’이라 할 수 있는 내용을 인용하면 다음과 같다.

이제 의지의 이와 같은 형식적 측면을 그의 보편적 규정에 따라서 보면 우선 그것은 주관성과 객관성의 대립 및 이와 관계되는 활동을 내포하거나와 —이 활동의 계기를 더 자세히 살펴보면 현존재와 피규정성이 그 개념 속에서 동일화되는 가운데 주관적 상태에 있는 의지 그 자체가 곧 개념인 것이다. — 결국 여기서 이 양자는 무엇보다도 대자적으로 구별되면서 동시에 동일한 것으로 정립되기에 이르는 것이다. 이렇듯 존재의 피규정성이 자기자신에 의해서 규정되는 의지 속에서 α) 이것은 우선 자기자신을 통하여 자체 내에서 규정된 것으로서 존재하는 바 — 이것은 곧 의지의 자기 자체 내에서의 특수화, 즉 의지가 자신에게 부여하는 내용이다. 이것이 첫 번째 부정이며 또한 이 부정의 형식적 한계 즉 다만 주관적인 것으로 존재하는 하나의 피정립적인 것일 뿐이다. 그러나 무한한 자기내적 반성이라는 점에서 보면 이 한계는 곧 의지 자신에 대한 한계를 이루는 것이니 여기서 의지는 β) 이러한 제한을 지양하려는 의욕이며— 또한 이 내용을 주관성으

로부터 객관성 일반으로, 즉 직접적 현존재로 전이(轉移)시키려는 활동을 의미하게 된다. γ) 결국 주관성과 객관성의 이상과 같은 대립 속에서 의지가 단순한 자기동일성에 이르는 것은 바로 이 대립적인 양자 속에서 동등하게 있으면서 또한 이러한 형식의 구별과 무관한 내용, 즉 의지의 목적인 것이다.(109절)

의지, 혹은 “의지의 표출”인 행위(113절)와 관련시켜 볼 때 세 가지의 주요 계기를 볼 수 있는데, 그것들은 α) “의지의 자기자체 내에서의 특수화, 즉 의지가 자신에게 부여하는 내용”, β) “내용을 주관성으로부터 객관성 일반으로, 즉 직접적 현존재로 전이시키려는 활동”, 그리고 γ) “주관성과 객관성의 이상과 같은 대립 속에서” “동등하게 있으면서 또한 이러한 형식의 구별과 무관한 내용, 즉 의지의 목적”이라는 말로 집약될 수 있겠다. 더 압축하면, α) 자신에게 부여하는 내용으로서의 의지의 특수화, β) 이 내용을 직접적 현존재로 전이시키는 활동, 그리고 γ) 의지 내용의 자기동일성으로서의 목적이라 표현될 수 있겠다. 요컨대 세 계기는 ‘내용’, ‘활동’, ‘목적’이라는 단어를 중심으로 구분할 수 있을 것이다. 의지 혹은 행위의 보편 규정이라는 차원에서 제시된 이상의 계기들은 이제 도덕적인 입장에서 보다 세밀하게 독자적인 내용 규정을 받게 된다.

a) 내용은 여기서 나에 대하여 다음과 같은 양식에 따라서 나의 것으로 규정되는 바, 즉 그것은 주관과 객관의 동일성을 이루면서 단지 나의 내적인 목적으로서 뿐만 아니라 또한 외면적 객관성을 획득하는 한에서만 동시에 나에게 대자적으로 인지(認知)될 수 있는 나의 주관성(meine Subjektivität für mich)을 내포한다는 것이다.(110절)

b) 비록 내용이 여기서 특수적인 것을 내포하고 있다 할지라도 이것이 스스로의 피규정성 속에서 자체 내로 반성된, 따라서 자기동일적이며 보편적인 의지의 내용이라는 점에서는 즉자적으로 존재하는 의지에 부합되거나 아니면 개념의 객관성을 지니고자 하는 규정을 자기자신 속에 담고 있다. 그러나 주관적 의지는 대자적으로 존재하는 의지이면서 동시에 형식적이기도 한 까닭에 이러한 양자의 부합은 다만 요청에 불과하므로 여기에는 또한 못지 않게 이 주관적 의지가 개념에 합치되지 않을 수 있는 가능성도 포함되어 있다.(111절)

c) 이제 나는 나의 주관성을 바로 나의 목적수행 속에서도 그대로 보존하고 있는 까닭에 바로 이 목적의 객관화로서의 이러한 수행과정 속에서 나는 이 주관성을 동시에 직접적 주관성으로서, 따라서 지금의 이 나라고 하는 개인의 주관성으로서 지양하기에 이른다. 그러나 이렇듯 나와 동일화된 외면적 주관성이란 실은 타인의 의지이다. —여기서는 의지의 실존을 뒷받침하는 지반(地盤)이 주관성인 까닭에 타인의 의지가 동시에 나에게는 어디까지나 내가 나의 목적에 부여하는 또 다른 실존이다— 따라서 나의 목적의 수행은 그 자체 내에 나의 의지와 타인의 의지의 이상과 같은 동일성을 간직함으로써—결국 이 나의 목적의 수행, 실현은 타인의 의지에 대한 긍정적, 적극적 관계(eine positive Beziehung auf den Willen anderer)를 갖는 것이 된다.(112절)

도덕적 행위를 특징짓는 첫 번째의 내용규정은 행위의 내용이 나에게 대하여 “나의 것”으로 규정되어 있다는 것이다. 행위는 나의 주관성 혹은 주체성에 의한 것으로서 “나에게 대자적으로” 자각되지 않으면 안된다. 그러므로 이 규정은 도덕적 행위는 나의 주체적 의지에 근거한 것이라라는 말로 이해 될 수 있다.

두 번째의 규정은 행위의 내용이 어떤 형태로 특수한 것을 포함하고 있다고 하더라도 그것은 “보편적 의지의 내용”이며, 따라서 그것은 “즉자적으로 존재하는 의지에 부합되거나 아니면 개념의 객관성을 지니고자 하는 규정”을 포함한다는 것이다. 그러나 헤겔에 의하면 이것은 “요청에 불과”하며 따라서 “개념에 합치되지 않을 수 있는 가능성도” 포함하고 있다. 종합하면, 제2의 규정은 도덕적 행위는 보편적 의지에 입각한 것이며, 행위가 이 규정에 합치되는가 그렇지 않는가에 따라서 선악(善惡)의 구별이 생긴다는 말로 이해할 수 있겠다.

마지막 도덕적 행위는 타인의 의지에 적극적, 긍정적으로 관계한다는 것이다. 왜 그러한가? 나에게 외면적인 주관성 혹은 주체성은 타인의 의지이다. 그런데 나의 목적의 수행은 나의 의지와 타인의 의지와 동일화를 내포한다. 그러므로 행위의 세 번째 계기인 ‘목적’의 차원에서 볼 때, 나의 도덕적 행위, 즉 나의 목적의 수행은 “타인의 의지에 대한 긍정적, 적극적 관계를 갖는 것”이 된다.

주체적 의지 내지 도덕적 의지의 모습을 띠고 나타나는 의지의 표출이

도덕적 행위이다. 이 도덕적 행위는 앞서 말한 행위의 ‘보편규정’ 외에 이상의 내용규정, 곧 “행위는 외면화되는 데서 바로 나에 의하여 나의 것으로 인지되며, 또한 그것은 당위로서의 개념에 본질적으로 관계하는가 하면 다시 타인의 의지에도 본질적으로 관계한다”(113절)는 것이다.

2) 도덕적 의지의 세 측면

헤겔에 따르면 도덕 또는 도덕적 의지는 세 가지 측면으로 구분될 수 있는데, 『법철학』 제2부 「도덕」은 바로 이 구분에 따라서 구성·전개된다.

도덕적 의지의 법은 다음 세 가지 측면을 포함한다.

행위의 추상적 내지 형식적 법으로서, 이것은 행위가 수행되어 직접적인 현존재로 있을 경우, 그의 내용은 도대체가 나의 내용이므로 여기서 행위는 주관적 의지의 기도(企圖; Vorsatz)가 된다.

여기서는 행위의 특수적 요소가 바로 이 행위의 내면적인 내용이 된다. 그리하여 행위의 가치를 구성하는 것과 또한 나를 위하여 행위가 타당화되는 다른 아닌 의도(意圖; Absicht)를 구성하는 것의 보편적인 성격이 나에게 분명히 의식되어 있다는 것과 어디까지나 나라고 하는 특수적이며 주관적인 현존재가 지니는 나의 특수적 목적으로서의 행위의 내용은 복지(das Wohl)이다.

내적인 것이면서 동시에 그 보편성, 즉 즉자·대자적으로 존재하는 객관성으로 높여진 것으로서의 이러한 내용은 의지의 절대적 목적이라고 할 선(善)으로서 이것은 한편으로는 악(惡)이고 다른 한편으로는 양심(良心)이라고 하는 주관적 보편성이 지니는 대립이 함께 하는 반성의 영역에 자리잡고 있다.(114절)

첫 번째 측면은 “주관적 혹은 주체적 의지의 기도”라는 행위의 추상적, 형식적 계기이다. 두 번째 측면은 행위의 특수적 계기라 볼 수 있겠는데, 여기에는 한편으로는 의도, 다른 한편으로는 복지가 포함된다. 끝으로 세 번째 측면은 행위의 보편적이고 객관적 혹은 객체적인 계기인데, 이것은 의지의 절대적 목적으로서의 선(善)을 의미하지만, ‘도덕’이라는 “반성의 영역”에서는 “한편으로는 악(惡)”과 “다른 한편으로는 양심”이 선(善)과 함께 자리잡는다. 이러한 순서를 따라 도덕적 의지 혹은 도덕적 행위의 세 측면을 계속되는 절에서 개관해 보자.

3. 기도(企圖)와 책임

행위의 직접성 속에 깃들인 주관적 의지의 유한성은 바로 이 의지가 그의 행위를 하기 위하여 갖가지 사정에 휘말려 있는 하나의 전체된 외면적 대상을 갖는다는 데에 단적으로 근거한다. 즉 소행(所行)이란 이렇듯 목전에 놓여 있는 현존재에 어떤 변화를 가져오는 것으로서 이렇듯 변화된 현존재 속에 나의 것이라고 하는 추상적 술어가 담겨 있는 한, 의지는 도대체 그러한 소행을 하게 된 책임이 있다.(115절)

행위에 대해 우리는 목적과 수단이라는 관점에서 접근할 수 있다. 그런데 행위는 항상 주어진 그때 그때의 상황 아래서 행해질 수밖에 없다. 따라서 이 상황을 구성하고 있는 여러 가지 사정을 각각의 요인으로서 분석하고 판단하여 그것들의 상관적인 관계 속에서 가장 적절하다고 생각되는 구체적인 수단을 택해 목적의 실현을 꾀하게 된다. 그러나 이 경우 상황을 구성하는 여러 사정은 무한히 많다 하더라도 인간이 현실에서 인식할 수 있는 요인은 극히 유한한 것밖에는 없으므로 상황판단은 불완전한 것일 수밖에 없다. 따라서 상황에 대처할 수 있는 유효한 수단의 선택도 완전할 수는 없다. 여기서 행위에 있어서의 인간 의지 및 지(知)의 유한성이 필연적으로 생겨나는 것이다. 또한 이 유한성 때문에 행위의 결과는 의지가 예상했던 것과 항상 동일한 것이라고는 할 수 없다. 즉 예상되었던 결과로서의 목적이 완전히 실현된다고는 할 수 없다. 그렇지만 오히려 그 결과는 내가 스스로 일단을 담당했기 때문에, 즉 내가 그것을 기도(企圖; Vorsatz)한 것이기 때문에 나는 그것에 책임을 지지 않을 수 없는 것이다.

그러나 물론 그 결과 전체가 나의 책임으로 귀속되는 것은 아니다. “내가 기도했던 것에 속하는 것은 나에게 책임이 돌아갈 수 있는” 것이지만 “내가 무엇인가에 대해 책임이 있다는 것만으로는 아직도 문제의 핵심이 나에게 귀착될 수 있는 것은 아니다.”(115절 보) 광의의 무한정한 책임으로부터 “나에게 귀착될 수 있는” 책임을 구별하기 위해 헤겔은 “의지의 권리”를 한정한다. 즉 의지가 자기의 목적을 위한 소행의 여러 전체에 대해 알고 있고, 따라서 “자기가 기도한 것 속에 담겨 있던 것에 대해서만” 자신의 행위로서 인정하고, 단지 그것에 대해서만 책임을 진다는 것이다. 관련 주장은 다음과 같다.

스스로 행위하는 의지는 바로 목전에 있는 현존재를 겨냥하는 그의 목적 속에 그 현존재를 뒷받침하는 여러 가지 사정에 대한 표상을 지니고 있다. 그러나 의지는 이와 같은 표상을 지닌다는 바로 그 전체로 인하여 스스로 유한적일 수밖에 없는 까닭에 또한 모름지기 대상적인 현상도 우연적인 것이 되므로 결국 이 현상은 의지가 지녔던 표상 속에 담겨 있는 것과 다른 어떤 것을 자체내에 포함할 수가 있다. 그러나 의지가 지니는 권리는 그의 소행 가운데서 오직 그 자신의 표상 속에 담겨 있었던 것만을 자기의 행위로 인정함으로써 결국 그는 자기목적 속에 담겨 있는 그의 소행의 여러 전체 중에서도 스스로 파악하고 있는 것, 즉 자기가 기도(企圖)한 것 속에 담겨 있던 것에 대해서만 책임을 지게 마련이다. — 이런 점에서 소행은 오직 의지의 책임으로 귀속될 뿐이니 — 이것이 곧 지(知)의 법이며, 권리이다.(117절)

4. 의도(意圖)와 복지

행위의 외면적인 현존상(現存相)은 무한할 정도의 개별태로 분할하여 고찰될 수 있는 다양한 연관성을 나타내거니와 이때 행위는 다만 그 가운데 어떤 하나의 개별태를 우선적으로 접촉한 것이 된다. 그러나 개별자의 진리는 곧 보편자로서 결국 행위의 피규정성은 자기만을 위한 하나의 외면적인 개별태로 고립, 유리되어 있는 내용이 아니라 다양한 연관성을 자체 내에 포함하고 있는 보편적 내용이다. 결국 어떤 사유자로서 발단된 것으로서의 기도는 한낱 개별성을 내포하는 것이 아니라 본질적으로 앞에서와 같은 보편적 측면— 즉 의도(意圖; Absicht)를 내포한다.(119절)

행위는 외적으로는 무수한 개별태로 분할할 수 있는 다양한 연관이다. 앞서 살펴본 기도는 직접적으로 이러한 행위의 개별태에 관계한다고 말할 수 있다. 그러나 “개별자의 진리는 곧 보편자”이기에 어떤 부분도 전체와의 연관에 의해서 비로소 완전하게 이해될 수 있다. 이것은 개인의 행위에 대해서도 마찬가지로 적용할 수 있다. 즉 “행위의 피규정성은 자기만을 위한 하나의 외면적인 개별태로 고립, 유리되어 있는 내용이 아니라 다양한 연관성을 자체 내에 포함하고 있는 보편적 내용”이라는 것이다. 그러므로 결국 기도가 사고하는 자로부터 나온 것이라면 그것은 단지 개별성만을 내포하는 것이 아니라 보편적인 측면도 내포한다는 것, 간단히 말해 기도는 이미 의도라고 봐야 한다는 것이다.

행위는 직접적으로 관계하는 현실의 한 단면에서가 아니라 그것이 현실의 부분으로서 이미 잠재적으로 함축하고 있는 현실의 전체적 연관 속에서 의미 있는 행위로서 성립한다. 바로 이런 이유에서 헤겔은 단순한 기도로부터 의도를 구별한다. 의도는 기도보다도 한층 포괄적이고 광범위한 행위연관을 전제로 하는 것이다. 그리하여 책임 귀속의 근거로서의 의도와 관련하여 헤겔은 “의도의 법이 뜻하는 것은 즉 행위의 보편적 성질은 다만 즉자적으로 존재하는 것이 아니라 그것이 행위자에 의하여 인지되어 있다는 것, 따라서 이미 그 행위자의 의지 속에 담겨져 있다는 것”이며, (이 말을 바꾸어 표현하면) “행위의 객관성의 법은 사유자로서의 주체에 의하여 인지되고 또 의욕된 것으로서 자기주장을 하는 것”(120절)이라고 규정한다.

그런데 의도에 있어서의 목적의 특수한 구체적인 내용에 의해 행위는 주관적 내지 주체적 가치를 획득한다. 이 목적은 유한한 것이기에 그것 이상의 목적 혹은 의도에 있어서의 수단이 되고 이 목적-수단의 계열은 무한하게 전개된다. 이러한 맥락에서 헤겔은 복지(Wohl)를 이야기한다. 주관적 내용의 만족이 곧 복지 내지 행복이며, 이것이 바로 유한성 일반의 목적이라는 것이다.

이러한 목적의 내용을 위하여 여기서는 다만 형식적인 활동 자체만이 있게 되는 바 — 즉 여기서 주관은 스스로 자기의 목적으로 여기며 추진해야만 하는 것에 오직 자기의 활동을 기울이는 것뿐이다. 다시 말해서 인간은 오직 자기의 것으로 알고 그것을 위하여 관심을 쏟거나 또는 쏘아야 하는 것을 위하여 활동하고자 하는 것뿐이다. 그러나 주관성이 누리는 아직도 추상적이며 형식적인 자유는 그 이상의 특정한 내용을 다만 그의 자연적이며 주관적인 현존재, 즉 욕구, 경향, 열정, 숙견, 순간적 착상 등에서만 취할 뿐이다. 결국 이러한 내용을 만족시키는 것이 복지나 혹은 행복과 같이 갖가지 특수적 규정과 보편적인 존재양식을 띠고 나타나는 바 이것은 유한성 일반의 목적이다.(123절)

계속해서 헤겔은 자기의 복지이든 타인의 복지이든 또한 그것이 도덕의 입장으로부터 의도된 것이든 어떤 경우에도 법 혹은 권리를 무시해서는 안 된다는 것, 즉 사적인 복지와 공적인 법 혹은 권리가 충돌할 때는 전자가 후자에 종속됨을 강조한다. 법에 의한 복지의 종속은 다음과 같은 말에

서 잘 드러난다.

나의 특수성이나 또한 마찬가지로 타인의 특수성은 다같이 내가 하나의 자유로운 존재인 한에서만 도대체 법, 권리를 이룬다. 따라서 이 특수성은 자유라고 하는 스스로의 실체적 기초와 모순되는 상태에서 자기관철을 시킬 수는 없을뿐더러 더 나아가서 나의 복지와 또한 마찬가지로 타인의 복지를 의도한다는 것이 — 여기서 특히 후자의 경우는 도덕적 의도로 불리지만 — 불법행위를 정당화할 수는 없는 것이다.(126절)

그러나 예외, 즉 복지에 의한 법의 종속이 있을 수 있다는 점을 헤겔은 지적한다. 이른바 ‘긴급권’이 그것이다. 이는 “생명이 극도의 위험에 처하여 어떤 타인의 정당한 소유와 충돌할 경우에” 발생하는데, 이는 다른 제 권리에 대하여 우선적으로 주장되어야 한다.

자연적 의지에 깃들인 여러 가지 관심의 특수성이 그의 단순한 총체성 속으로 총괄된 것이 곧 생명으로서의 인격적 현존재이다. 그런데 이 생명이 극도의 위험에 처하여 어떤 타인의 정당한 소유와 충돌할 경우에는 긴급권(緊急權)을 요구하게 되는 바 왜냐하면 여기서 한편으로는 현존재의 무한한 침해와 이로 인한 전면적인 권리상실의 우려가 있는가 하면 또 다른 면으로는 오직 자유를 누리는 어떤 개별적으로 제한된 현존재의 침해가 능성이 있음으로써 결국은 여기서는 권리 그 자체와 함께 다만 이 소유와 관련된 범위 내에서만 침해된 자의 권리능력도 인정되기 때문이다.(127절)

이는 앞에서 언급한 ‘법에 의한 복지의 종속’의 예외일 수는 있지만, “불법행위를 정당화”하는 일과는 아무런 관련이 없다. 이러한 생명의 긴급의 문제를 통해 분명해지는 것은 오히려 개인의 사적인 권리나 복지라고 하는 것은 유한적인 것이며 우연적인 것이라는 점이다.

5. 선(善)과 양심

“선은 의지의 개념과 특수 의지와와의 통일로서의 이념”이다. 헤겔에 따르면 추상법도, 복지도, 지(知)의 주체성도, 외적인 현존재의 우연성도, “대자적이며 자립적으로 지양되었으면서도 그럼으로써” 이 이념 속에 내

포되고 또 보존되어 있다. 이런 점에서 헤겔은 선이란 주체적으로는 “실현된 자유”이며 실체적으로는 “세계의 절대적 궁극목적”이라고 말한다(129절). 덧붙여 그는 “법이 성립되는 각 단계는 본래 그 모두가 이념이긴 하지만” “이념을 좀더 추상적인 형식으로 간직하고 있을 뿐”이라고 말한다. 예컨대 인격으로서의 자아도 역시 이념이긴 하지만 가장 추상적 형태에서의 이념이라는 것이다. 이런 점에서 선은 “그 이상으로 규정된 이념”으로서 의지의 개념과 특수의지의 통일인 것이다(129절 보).

헤겔은 다음으로 선과 주체적 의지의 관계를 고찰하고 선이 주체적 의지에 있어서도 본질적인 것이며 또한 주체적 의지도 자기의 통찰과 기도에 있어서 선에 어긋나지 않는 한에서 가치와 존경을 가질 수 있다고 주장한다(131절, 132절). 선의 이념에 따르면 주체적 의지와 선은 그 연관 속에서 볼 때, 대립관계가 아니라 친화관계에 있다. 그러나 도덕의 입장에 있어서는 양자는 대립관계에 있으며, 그렇기 때문에 의무는 단순한 형식적 규정이 되어버린다. 이에 헤겔은 다음과 같이 서술하고 있다.

선은 특수적 주관에 대하여 바로 이 주관의 의지가 지닌 본질적인 것이라는 관계를 지니거니와 이 점에서 특수적 주관의 의지는 바로 이러한 선과의 관계 속에 단적으로 그의 의무를 두고 있다. 이렇듯 특수성이 선으로부터 구별되어 주관적인 의지에 속함으로써 일단 이 선은 보편적이며 추상적인 본질성 – 즉 의무라는 규정을 지닐 뿐이다. 결국 이러한 의무의 규정으로 인하여 여기서는 의무가 다만 의무를 위하여 행해져야만 하는 것이다.(133절)

헤겔에 따르면 칸트의 윤리학 속에서 그 전형을 찾을 수 있는 도덕의 입장에 있어서 행위와 의무는 서로 화해되지 않는 대립관계에 있다. 행위는 그 자신을 위해서 특수한 내용과 한정된 목적을 요구하지만 의무라는 추상 개념은 이러한 것을 조금도 포함하지 않는 까닭에 여기서는 “과연 의무란 무엇인가 하는 의문이 생긴다.”(134절) 요컨대 여기서는 의무의 추상적·형식적 규정밖에는 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 여기에서는 어떠한 행위가 현실적으로 올바른 행위이고 복지에 기여하는지가 제시될 수가 없다. 이처럼 헤겔은 단순히 도덕적인 의무론의 한계와 공허함을

지적하면서 이러한 의무론을 정착시켰던 칸트의 윤리학을 비판한다.

그야말로 칸트철학을 통하여 비로소 의지에 대한 인식이 그의 무한한 자율성이라는 사상에 대한 그 확고한 근거와 출발점을 마련하였듯이 의지의 순수한 무제약적 자기규정을 의무의 근원으로서 강조한다는 것이 본질적인 것임에는 틀림이 없으나 그럼에도 불구하고 이것이 인륜의 개념으로까지 이행하지 않은 한낱 도덕적 입장을 고수하는 데 그친다면 그것은 곧 이러한 성과를 공허한 형식주의로, 그리고 또 도덕학은 한낱 의무를 위한 의무만을 내세우는 설교조의 것으로 떨어뜨리고 말 것이다. 이러한 입장에서는 아무런 내재적 의무론도 불가능해진다.(135절)

그런데 헤겔은 선의 본래적 이념과 그것의 근대적 형태, 즉 도덕에 있어서의 추상적 보편성으로서의 선의 개념을 구별한다. 그는 이 근대의 추상적 보편성으로서의 개념으로부터 탈락되어버린 특수성의 계기를 또한 근대의 형식적 양심으로 파악한다. 즉 도덕의 입장에서서는 주체성의 절대적 자기확신으로서의 양심이 객관적·보편적이지만 추상적인 선의 개념과 대립하고 있다. 그러나 이러한 양심은 참된 양심이 아니라 헤겔이 비판해마지 않는 형식적 양심에 지나지 않는다.

참다운 양심이란 바로 즉자·대자적으로 선택한 것을 의욕하는 심성이다. 따라서 참다운 양심은 확고한 제원칙을 갖고 있을 뿐 아니라 더욱이 이들 원칙은 양심에게는 대자적으로 객관적인 규정이며 의무이다. 이러한 그의 내용을 이루는 진리와 구별되었을 때 양심은 다만 의지 활동의 형식적 측면에 지나지 않을 뿐더러 한낱 이러한 의지로서의 의지는 아무런 자기특유의 내용도 지닌 것이 아니다. 그러나 이러한 제원칙 및 의무의 객관적 체계와 그리고 주관적 지의 이 체계와의 합일은 인륜성의 입장에 이르러서 비로소 나타난다. 지금의 이 도덕이라는 형식적 입장에서 보면 양심은 그와 같은 객관적 내용을 지니지 못한 한낱 대자적으로 무한한 형식적 자기확신일 뿐이므로 바로 이런 까닭에 자기확신은 오직 이것이라고 하는 어떤 일개(一個) 주관의 확신으로서 존재할 뿐이다.(137절)

“참다운 양심이란 바로 즉자·대자적으로 선택한 것을 의욕하는 심성이다.” 이에 대하여 도덕의 입장에서 양심은 구체적 내용에는 관계없는 순수의지의 활동의 형식적 측면에 불과하다. 이렇듯 단순한 형식적 양심

은 객관적인 내용이 빠져 있으며 개인의 무한한 자기확신에 불과하며 결국 주관적인 자기의 절대적 정당화 이외의 어느 것도 아니다. 확실히 “무엇이 옳으며 의무인가를 자체적으로 또는 자기자신으로부터 알고 그렇게 선으로서 알고 있는 것 외에는 어떠한 것도 승인하지 않는다”라는 것은 참된 양심에 있어 불가결한 계기이다. 그러나 그것은 앞의 정의에 있어서의 자각적으로 선한 것을 의지하는 심정일 수는 있어도 아직 동시에 자체적으로도 선한 것을 의지하는 심정은 아니다. 거기에는 주관적인 지를 그대로 객관적인 사실로 해버리는 착오가 잠재해 있다. 그러나 참된 양심은 주관적인 지에 있어서만 선한 게 아니라 객관적인 사실에 있어서도 선한 것을 의지하는 심성이다. 헤겔은 이러한 양심이 신성불가침이라는 것을 주장한다. “양심은 주체적 지와 즉자·대자적으로 존재하는 것과의 통일을 이루는 어떤 신성함에 비길 수 있는 것이니, 이를 침해하는 것은 크나 큰 모독이 되는 셈”(137절)인 것이다.

도덕은 주체성으로서는 무엇이 선인가를 스스로 내용적으로 규정하는 판단력이며 어떠한 해야 하는 선을 실현하는 힘이다. 그런 한에서 그것은 자유의 내적인 혼이다. 그러나 도덕은 단순한 추상적 자기규정·순수한 자기확신으로서는 권리·의무에 관한 모든 현실적 규정을 모두 무시해 버리고 더 나아가서는 자기의 욕망을 절대적으로 정당화시킬 수도 있기 때문에, 그런 한에서는 악에로의 원동력이기도 하다. 이러한 연관에 대해서 헤겔은 다음과 같이 서술하고 있다.

어디서나 통용되는 모든 규정을 허황된 것으로 보면서 의지의 순수한 내면성 속에 머물러 있는 자기의식은 즉자·대자적으로 보편적인 것을 원리로 삼을 수 있는 가능성이면서 또한 못지 않게 자의(恣意), 즉 자기만의 특수성을 원리로 삼고 바로 이 특수성을 행위를 통하여 실현시킬 수 있는 가능성이기도 하다. —이것이 곧 악(惡)일 수 있는 가능성이다.(139절)

악의 근원이라는 것은 도대체가 신비 속에, 다시 말하면 자유라고 하는 사변적 요소 속에 깃들여 있으나, 즉 이것은 무엇보다도 의지의 자연성을 떨쳐버리면서 바로 이 자연성에 대립하여 스스로 내면화되고자 하는 자유의 필연성 속에 깃들여 있는 것이다.(같은 절)

헤겔은 이러한 소위 선악의 기로에 선 자유의 자기의식을 양심으로서 파악하고 있는 것이다. 바꾸어 말하면 양심의 자유는 선의 근거임과 동시에 악의 근거도 된다. 헤겔에 의하면 악의 근원은 “무엇보다도 의지의 자연성을 떨쳐버리면서 바로 이 자연성에 대립하여 스스로 내면화되고자 하는 자유의 필연성 속에 깃들여 있는 것”이다. 즉 자유 속에는 선과 악의 가능성이 함께 하며, 선과 악의 가능성은 의지의 자연성과 내면성의 대립에서 생기는 것이다.

『법철학』 제2부 「도덕」은 도덕에서의 인륜으로의 이행을 서술하는 것으로 끝맺는다. 이 마지막 절은 다음과 같다.

결국 자유의 실체를 이루는 보편자이면서도 여전히 추상적 상태에 있는 선(善)에게는 갖가지 규정 일반과 이들 규정의 원리가 요청되거나 동시에 이들 규정은 선과 동일한 것으로서 요청되고 있으니, 이것은 또한 양심의 경우에도 규정작용의 한낱 추상적 원리인 바로 이 양심이 지니는 여러 규정의 보편성과 객관성이 요청되고 있는 것과 마찬가지이다. 그러나 이들 양자, 즉 선과 양심이 이렇듯 저마다가 독자적으로 총체성을 지니는 데까지 고양된다면 이들은 규정되어야만 할 무규정적인 것이 되기에 이른다. — 다만 실제로 이들 양자의 상대적인 전체성을 절대적 동일성으로까지 통합하는 일은 이미 즉자적으로는 성취되어 있으니, 왜냐하면 자기자신에 대한 순수확신이라는 저마다의 위치에서 스스로의 자만을 안고 떠돌아다니는 주관성이란 다름 아닌 선의 추상적 보편성과 동일한 것이기 때문이다. — 그리하여 결국 선과 주관적 의지의 구체적 동일성, 즉 이들 양자의 진리가 곧 인륜성이다.(141절)

앞에서 언급했듯이 “참다운 양심이란 바로 즉자·대자적으로 선한 것을 의욕하는 심성이다.” 이 심성을 헤겔 스스로 인륜적 심성이라고도 바꾸어 표현하는 것처럼 헤겔에 있어서 참된 양심은 인륜의 입장에서 비로소 실현될 수 있는 것이다. 그러나 도덕에 있어서는 즉자적으로 선한 것과 대자적으로 선한 것이 구별되어 각각 독립된 것으로 고정됨으로써, 전자는 단지 보편적·객체적인 추상적 선으로서, 후자는 단지 개별적·주체적인 추상적·형식적인 양심으로서 파악되는 것이다. 선과 양심(주관적 의지)의 구체적인 동일성, 다시 말해 “이들 양자의 진리가 곧 인륜성이다.”

IV. 인륜

1. 인륜의 규정과 그 전개

1) 인륜의 구조

‘인륜’이라는 이름을 달고 있는 『법철학』의 제3부는 가족, 시민사회, 국가라는 제목을 붙인 세 개의 장으로 구성되어 있는데, 헤겔은 이들 ‘인륜적 공동체’를 전개시키기에 앞서서 먼저 인륜이라는 규정에 관하여 일반적인 설명을 하고 있다. 헤겔에 있어서 인륜이란 ‘살아있는 선으로서의 자유의 이념’이라고 말해진다. 「인륜」 편의 첫 절은 다음과 같이 서술되어 있다.

인륜이란 자유의 이념(Idee der Freiheit)으로서, 즉 이것은 스스로의 지(知)와 의욕을 자기의식 속에 간직하면서 바로 이 자기의식적 행위를 통하여 자기를 실현시키는 살아 움직이는 선(善)이다. 그런가 하면 또 이 자기의식은 그의 즉자·대자적인 기초와 동적(動的)인 목적을 인륜적 존재에 두고 있으니, 이런 점에서 결국 인륜이란 자유의 개념이 현존계(界)로 되면서 동시에 그것이 자기의식의 본성에 다다른 것.(der zur vorhandenen Welt und zur Natur des selbstbewußseins geworrdene Begriff der Freiheit)이다(142절)

헤겔은 인륜을 도덕의 입장에서의 ‘추상적인 선’이 바야흐로 개개인의 자기의식 속에서 현실성을 획득하고 있는 상태로서, 혹은 자기의식에 입각하여 보면 자기의식이 가족·시민사회·국가라는 인륜적 공동체를 스스로의 기초와 목적으로 만드는 상태로 묘사한다. 이러한 의미에서 인륜이란 ‘살아있는 선으로서의 자유의 이념’인 것이다. 이 말은 주관의 내적인 보편성으로서의 선이 특수적 의지의 본성이 됨과 동시에 외적인 보편성으로서의 세계에 있어서 살아있는 선으로서의 인륜적 공동체로서 실현된다는 뜻이라고 풀이될 수 있다. 여기서 우리는 헤겔에 있어서 도덕과 인륜의 차이의 한 단면, 그리고 도덕으로부터 인륜으로의 이행의 한 단서를 읽을 수 있다. 이와 관련하여 우리는 『법철학』 제2부 「도덕」 편의 한 절(131절)을 앞서 인용한 「인륜」 편의 한 절(142절)과 비교하면서 읽어보자.

주관적 의지에 대해서도 선은 또한 단적으로 본질적인 것이어서 오직 이 주관적 의지는 그의 통찰이나 의도에서 선에 부합하는 한에서만 가치와 존엄성을 지닌다. 그런데 지금의 도덕적 입장에서는 선이 아직도 추상적 이념으로 그치는 한 주관적 의지는 아직도 선 안으로 받아들여져 있지 않으며 또 그에 부합하는 것으로 정립되어 있지 않다. 그리하여 주관적 의지는 여기서 선과의 상관관계 속에 놓일뿐더러 더욱이 이 상관관계 속에서 선은 주관적 의지에 대한 실체적인 것이 됨으로써 주관적 의지가 바로 이 선을 목적으로 하고 또 이를 완수해야만 하는 것이 된다.(131절)

여기서 우리는 제2부 「도덕」 편에서는 ‘선(善)’의 이념이 기본적 규범으로 또는 아직 ‘추상적인 이념’으로 파악되고 있는 반면에 이제는 ‘살아 있는 선’으로서, 다시 말해 인간의 참된 공동체를 실현시키는 원리로 도입되고 있음을 알 수 있다. 이는 또한 헤겔의 『법철학』이 왜 추상법, 도덕의 단계를 지나 인륜으로 나아가고 있는지를 보여주는 것이기도 하다. 도덕에서 인륜으로의 이행이라는 이러한 주제와 관련하여 『법철학』 제2부 「도덕」 편의 제일 마지막 절의 보유(補遺; Zusatz)는 다음과 같이 말하고 있다.

결국 주관적 선과 객관적이며 즉자·대자적인 존재하는 선의 통일이 다름 아닌 인륜성이려니와 바로 이 가운데서 개념에 따른 유화(有和)가 이루어지는 것이다. 왜냐하면 만약 도덕이 주관성의 면에서 본 의지의 형식 일 반이라고 한다면 인륜은 단순히 주관적 형식이나 의지의 자기규정이 아니라 바로 인륜의 개념이 되는 것, 다시 말하면 자유를 내용으로 삼는 것이기 때문이다. 결국 법적인 것과 도덕적인 것은 홀로 독립해서 실존할 수는 없고 어디까지나 이들은 인륜적인 것을 스스로의 담지자이며 또한 그 기초로 삼지 않으면 안된다. 왜냐하면 추상법에는 주관성의 계기가 결여되어 있는가 하면 또한 도덕의 경우는 또 그 나름대로 이 주관성의 계기를 오직 그것으로서만 지니고 있어서 결국 이들 두 계기는 각기 고립된 상태에서는 아무런 현실성도 지닐 수가 없기 때문이다.(141절 보)

2) 인륜의 구조

다음으로 인륜의 일반적인 구조와 관련하여 인륜의 객관적 계기와 주관적 계기 사이의 관계를 설명해보자. “인륜의 전체 속에는 객관적 계기와 주관적 계기가 현존”한다(144절 보). 이 두 계기 사이의 관계를 객관적인

측면에서, 다음으로 주관적인 측면에서 설명할 수 있다. 먼저 인륜의 객관적 계기와 주관적 계기 사이의 관계가 객관적인 측면에서는 실체와 우연성의 관계로 설명된다. 즉 헤겔은 추상적인 선에 대신하여 나타나는 객관적 인륜적인 것이 주관성을 개재시킨 구체적인 실체이고 주관적인 의견이나 자의(恣意)를 뛰어넘어 존재하는 것으로, ‘확고한 내용’을 갖추고 있다고 말한다. 덧붙여 그는 여기서 ‘확고한 내용’이란 법률과 제도라고 말한다.

추상적 선을 대신하여 등장하는 객관적 인륜은 무한한 형식으로서의 주관성(die Subjektivität als unendliche Form)에 의하여 이룩된 구체적 실체이다. 따라서 이 실체는 여러 가지 구별을 자체 내에 정립하고 있지만 여기서 이들 구별은 개념에 의하여 규정되어 있는 것이므로 인륜적인 것은 이 구별로 인하여 하나의 확고한 내용을 지니게 된다. 이러한 내용은 대자적으로 필연적이며 또한 주관적 사념(私念)이나 자의(恣意)에 초연한 존립 물로서 곧 즉자·대자적으로 존재하는 여러 법률 내지는 제도이다.(144절)

요컨대 객관적 인륜은 법률, 제도 그리고 가족·시민사회·국가라는 ‘구체적 실체’를 포함하는 ‘인륜적 힘’인데, 이것들은 개개인의 생활을 지배하고 개개인을 자신의 우연성으로 나타낸다(145절). 다음으로 인륜의 주관적 계기와 객관적 계기 사이의 관계가 그 주관적 측면에서는 주관과 대상 사이의 관계로 설명된다.

실체는 이렇듯 개인의 현실적 자기의식 속에서 스스로를 알게됨으로써 그것은 어느덧 지의 객체로 된다. 이제 인륜적 실체와 그의 제법칙 및 강제력은 주관에 대한 대상이 되면서 한편으로는 가장 고도의 의미에서 독립성을 지니며 오직 스스로 존재한다는 상태·관계를 이루는바 — 여기서 그들은 자연의 존재와는 비할 수 없을 정도로 절대적이고 확고한 권위와 힘을 지니는 것이다.(146절)

그런가 하면 또 다른 한편으로 이들 인륜적 제규정은 주관에 있어서 어떤 생소한 것이 아니라 오히려 주관은 그 본질로서의 인륜적 제규정에 관한 정신의 증거를 부여하는바, 바로 이러한 그의 본질 속에서 주관은 스스로의 자기감정을 지니며 동시에 자기와 구별되지 않는 스스로의 기반이기도 한 그 본질 속에서 살아 움직이는 것이다. — 결국 이러한 관계야말로 직접적일뿐더러 심지어 신앙과 신뢰의 관계보다도 한층 더 동일한 것이

다.(147절)

요약하자면 인륜적 실체와 그것이 지닌 갖가지 법칙 및 강제력은 한편으로는 주관에 대하여 대상(Gegenstand)이 되어 주관에 맞서게 되지만, 다른 한편으로 그것들은 주관에 있어서 볼 때 결코 주관 자신이 아닌 것, 즉 ‘어떤 생소한 것’만은 아니다. 오히려 그것들은 주관 자신의 본질, 주관이 거기에서 스스로의 자기감정을 지닐 만큼의 본질이다. 이러한 측면으로부터 뒤에서 보는 바와 같이 가족, 시민사회, 국가에 있어서의 각 각의 심정(Gesinnung), 다시 말해 사랑, 성실성, 애국심이 이야기된다. 결국 인륜이란 위의 두 가지 측면, 즉 법률이나 제도라는 객관적 측면과, 심정이라는 주관적 측면의 통일체인 것이다.

3) 의무·덕·습관

그런데 ‘인륜적 실체가 지니는 법칙 및 강제력’이란 실체적인 규정들이기 때문에 개인에게는 자신의 의지를 구속하는 의무가 되는데, “왜냐하면 개인이란 곧 그 자신이 주관적이고 자체적으로 무규정적인 것, 아니면 또 특수하게 규정된 것이란 점에서 실체적인 제규정으로부터 구별되면서 바로 이 실체적인 제규정을 자기의 실체적인 것으로 하여 바로 이들 규정과의 관계 하에 있는 것이기 때문이다.”(148절) 그러나 이 의지를 구속하는 의무(die bindende Pflicht)가 제한(Beschränkung)으로서 나타나는 경우는 의지의 첫 번째 단계인 순수 무규정적인 의지나, 아니면 두 번째 단계인 자연적 의지 및 반성적 의지에 대해서만 이다. 즉 “의지를 구속하는 의무는 다만 무규정적 주관성이나 추상적 자유, 그리고 자연적 의지의 충동이나 그의 무규정적인 선을 스스로의 자의에 따라서 규정하는 도덕적 의지의 충동에 대해서만 제한으로서 나타난다.”(149절) 의지의 세 번째 단계인 즉자·대자적인 의지에 이르면 개인은 오히려 의무에 의하여 자기 자신의 해방을 성취한다.

의무는 오직 주관성의 자의만을 제한하며 또한 그것은 오직 주관성이 고수하는 바와 같은 추상적 선에 대해서만 충돌을 빚는다. 흔히 사람들이

우리는 자유롭기를 원한다고 할 때, 이는 다만 추상적으로 자유로워지려는 것을 의미하거나 혹은 국가 내에서의 일체의 규정이나 제도는 그러한 자유의 제한으로 간주된다. 그러나 이런 의미의 제한인 한, 의무는 결코 자유의 제한이 아니라 다만 자유의 추상성에 대한, 즉 부자유에 대한 제한일 뿐이다. 이런 점에서 결국 의무란 본질에 다다르기 위한 것, 즉 긍정적 자유의 획득인 것이다.(149절 보)

의무는 자유의 제한이 아니라 자유의 추상적 관념, 다시 말해 추상적 관념의 제한일 따름이다. 이리하여 “의무란 본질에 다다르기 위한 것, 즉 긍정적 자유의 획득”인 것이다. 이는 헤겔다운 공동체적 개인관에서 당연히 도출되는 의무관이라 하겠다. 아울러 헤겔은 덕(Tugend)에 대하여 이야기한다.

인륜적인 것은 그것이 천성(天性; Natur)에 의하여 규정된 개인의 성격 그 자체에 반영되어 있는 한 덕이라고 하겠지만 개인이 스스로 속해 있는 관계와 결부된 의무에 대한 그의 단순한 적응을 가리키는 데 지나지 않을 경우에 이 덕은 성실성(Rechtschaffenheit)이 된다.(150절)

헤겔은 인륜적인 것이 자연에 의하여 규정되고 있는 개인적 성격에 반영될 때, 그것을 덕이라 부른다. 그리고 그는 덕이 개인이 소속하는 관계들의 갖가지 의무에 대해 단순히 적응하는 것만을 가리키는 한에서는 그것을 성실성이라 부른다. 덕을 갖추고 있다, 유덕하다 함은 도덕적 입장에서 나타나는 “어떤 특수한 것이 되고자 하는 병적인 집착”과는 관계가 없으며 개인이 “그가 처해 있는 상태 속에서 그에게 지시되고 언명되고 또 알려져 있는 그것 이외의 어떤 것”을 다해내는 것 이외의 다른 것이 아니다(150절). “그러나 인륜적인 것은 여러 개인의 현실생활과 단순한 동일성을 이루고 있을 경우에는 이들 개인의 보편적 행동양식을 뜻하는 습관(Sitte)으로 나타난다.”(151절)

헤겔에 따르면, 이 습관이란 “단초적인 한낱 자연적 의지를 대신하여 정립되는 가운데 이들 개인의 현존재를 관통하는 정수(精髓)이며 또한 그 의의와 현실성이기도 한 제2의 천성(eine zweite Natur)으로서의 인륜적 관습이며 더 나아가서는 하나의 세계를 이루며 생동하게 현존하는 정신으

로서 이 정신적 실체는 이와 같이 함으로써 비로소 정신으로 존재하는 것”이다(151절). 다시 정리하자면, 습관이란 제1의 자연적 의지에 대신하여 세워진 이른바 제2의 자연(천성)으로서 정신적인 것이다. 또한 그러한 이유에서 그것은 하나의 세계로 살고 현존하는 정신이다. 인륜적인 것은 이리하여 하나의 정신으로 존재하게 된다.

마치 자연에는 자연의 법칙이 존재하듯이 습관은 정신에 속하는 법칙이다. 여기서 헤겔은 교육학에 대해 언급하는데, 그가 파악하기에 교육학이란 인간이 인륜적이 되도록 하는 기술이다. 다시 말해 교육학이란 “인간으로 자연적인 것으로 간주하는 가운데 그로 하여금 새로이 태어나게 하며 또한 그의 제1의 자연은 제2의 정신적 자연이 되도록 변화시킴으로써 이 정신적인 것이 인간의 습관이 되도록 하는 길을 가르치는 것”이다(151절 보).

인륜적인 것이 습관으로 나타남에 따라서 인륜적 실체성은 자기자신의 권리를 획득하며, 나아가 이 권리도 널리 타당성을 갖기에 이른다. 요컨대 이 윤리적 실체성에서는 개인의 아집, 혹은 이 실체성에 반대할 듯한 개인 고유의 양심은 소실되고 만다. 왜냐하면 인륜적 성격을 지닌 자는 자신이 보편적인 것에 의하여 살게 되고 움직여진다는 사실을 알고 있기 때문이다. 그리고 개인은 인륜적인 현실 세계에 소속함으로써 비로소 자기자신의 본질, 자기자신의 내적 보편성을 현실로 소유하게 된다. 바로 이러한 관점에서 헤겔은 루소의 교육소설 『에밀』에서 보여주고 있는 교육적 시도를 비웃는다.

인간을 일상적인 현재의 생활로부터 격리시킨 채 교육을 시키려던(루소의 『에밀』에서와 같이) 여러 가지 교육적 시도가 허사로 끝날 수밖에 없었던 이유는 도대체 인간을 세상의 온갖 법칙에서 벗어나게 한다는 것은 성공할 수 없는 노릇이기 때문이다. 아무리 젊은이의 교육이 고독한 상태에서 행해지지 않으면 안된다 하더라도 끝내 정신세계로부터 들어오는 훈풍이 그 고독함 속에 스며들지 않는다거나 온 곳을 누빌 수 있는 세계정신의 위력이 그 후미진 곳까지 다다르지 않으리라고 보는 것은 잘못된 생각이다. 오히려 개인은 좋은 국가의 시민이 되는 데서 비로소 자기의 권리를 얻을 수 있는 것이다.(153절 보)

헤겔의 비판이 루소의 참뜻을 올바르게 파악하고 있는가 하는 문제와는

별도로, 헤겔이 인륜적인 것, 다시 말해 가족, 시민사회, 국가와 같은 인륜적 실체가 갖는 개인에 대한 구속력을 루소보다 훨씬 더 강력한 것으로 생각하고 있는 점만은 확실하다고 하겠다. 무엇보다도 헤겔에 있어서 개인의 자유는 그러한 인륜적 현실 속에 살아가는 데서 비로소 존재할 수 있으며, 그런 점에서 “개인은 좋은 국가의 시민이 되는 데서 비로소 자기의 권리를 얻을 수 있는 것이다.”

4) 인륜의 전개

주지하는 대로 『법철학』 제1부는 「추상법」, 제2부는 「도덕」에 대한 논의로 구성되어 있는데 사실 2부까지의 탐구는 내용으로 보면 헤겔 이전까지의 실천철학을 장식한 주제들이고 또 헤겔의 비판의 대상이 되고 있다. 그런데 헤겔은 그 비판을 위해서 이미 이 두 가지 법의 형식들을 넘어서는 새로운 기준을 내놓고 있으니, 그것이 바로 ‘인륜’이다. 이 인륜은 세 발전 단계로 나뉜다(33절, 157절).

A. 직접적 내지 자연적인 인륜적 정신 — 가족

이 실체성은 그의 통일을 상실하여 분열을 초래하면서 상대적인 입장으로 이행한다. 그리하여 이것은

B. 시민사회, 즉 독립적 개별자로서의 성원(成員)이 결합된, 따라서 하나의 형식적 보편성으로 결합된 상태를 이룬다. 더 나아가서 이 결합체는 개별적 구성원의 욕구와 인격 및 소유의 수단으로서의 법률체제에 의해서, 그리고 또 이들의 특수이익과 공동이익을 위한 외면적 질서에 따라서 생겨난다. 여기서 이 외면적 국가는

C. 실체적 보편자의 목적과 현실태로 — 다시 말해서 국가체제, 국헌(Staatsverfassung)으로 환원되거나 통합되기에 이른다.(157절)

이에 따라 제3부 「인륜」편은 ‘가족’, ‘시민사회’, ‘국가’ 순서로 논의가 이어진다. 인륜의 처음 단계인 가족은 분열되어 시민사회로 나아갔다가 다시금 국가에서 보다 높은 면모로 통일된다. 개별성과 보편성의 직접적인 통일이 가족이고, 이것이 부정된 이 양자의 분열로서의 특수성이 시민사회이며, 이것이 거듭 부정되어 특수성과 보편성의 절대적 통일이 국가다. 인륜의 마지막 단계인 국가는 가족에 있어서의 보편과 개별의 즉자적

통일과, 시민사회에 있어서의 대자적 분열을 경과한 즉자·대자적 통일이 다. 그리고 국가는 가족에 있어서의 실체적인 통일이 시민사회에 있어서의 독립된 개인이 가진 주체적 자유를 통하여 자각적 통일로 고양되는 것으로서 인륜의 최고의 실현태가 된다. 이제 이 인륜적 실체들을 그 단계별로 하나씩 살펴보아야 할 것인데, 여기서는 인륜의 첫 단계인 가족을 중점적으로 설명할 것이며, 시민사회와 국가에 대해서는 그것의 서론 격인 논의만을 살펴보고 본격적인 논의는 별도의 장(V, VI장)으로 미룰 것이다.

2. 자연적 인륜, 가족

헤겔은 가족을 무엇보다도 인륜의 관계로 파악한다. 바꿔 말하면, 공동=자유라는 인륜적 원리의 첫 단계, 즉 직접적 혹은 자연적 단계를 이루는 것으로 파악한다. 가족은 사랑을 기초로 하고, 두 인격의 통일을 내용으로 하며, 자산 및 자식에 있어서 이 통일의 실체적 현존재를 갖는다. 이리하여 헤겔이 그려내는 가족상은 루터주의를 바탕으로 한 가부장적인 가족관이 잔존해 있긴 하지만, “두 인격의 자유로운 동의”(162절)를 객관적인 출발점으로 하고, 부부와 자식을 가족 “본래의 핵심”(172절 보)으로 설정하는 점에서 근대적인 핵가족이다.

가족은 ‘정신의 직접적 실체성’으로서 “정신의 자기감정적 통일, 즉 사랑을 자신의 규정으로 하고 있다.”(158절) 요컨대 가족의 본질은 사랑인 것이다. 개인은 개체성의 자기의식을 이와 같은 통일 속에서 가지게 됨으로써 한낱 독립된 인격으로서가 아니라 가족의 구성원으로서 존재한다. 헤겔에 따르면, 사랑이란 “도대체가 나와 타자 사이에 통일이 이루어져 있다는 데 대한 의식을 뜻하는 것”(158절 보)이다.

헤겔은 가족을 세 가지 측면으로부터 고찰해 나간다. 즉 그에 따르면, “가족은 다음 세 가지 면에서 완결 상태에 이른다. a) 혼인이라는 가족의 직접적 개념형태에 의하여, b) 소유와 재산이라는 가족의 외면적 현존재와 그의 관리에 의하여, c) 자녀의 교육 및 가족의 해체에 의하여”(160절) 등이다. 이는 ‘혼인’, ‘가족의 재산’, 그리고 ‘자녀의 교육과 가족의 해체’라는 핵심어로 구분될 수 있겠는데, 이 순서대로 가족의 제측면을 살펴볼 것인데, 먼저 헤겔의 혼인관을 보자.

직접적인 인류의 관계로서 볼 때 혼인은 첫째로 자연적 생명성의 계기를 내포하거나 다시 실체적 관계로서 보면 이것은 총체적인 의미에서의 생명성, 즉 유(類)의 실상이며 그의 과정으로서의 생명성을 포함한다. 그러나 자기의식에 있어서는 둘째로 자연적 양성(兩性)의 단지 내면적이거나 즉자적인 통일, 그럼으로써 또 스스로 있는 그대로의 상태에서의 한낱 외면적인 통일이 정신적 통일로, 즉 자기의식적인 사랑으로 전화(轉化)하기에 이른다.(161절)

가족 관계는 혼인에 의하여 성립된다. 혼인은 먼저 인류를 존속시키기 위한 자연적 생명활동이라는 계기를 포함하고 있다. 아울러 혼인은 이러한 생명활동 속에서만 존재하는 자연적 양성의 통일을 정신적인 사랑으로, 자기의식적인 사랑으로 전파시킨다. 헤겔은 특히 혼인의 이러한 측면에 주목한다. 그에게 “혼인은 본질적으로 하나의 인류적인 관계”이다. 이러한 관점에서 그는 다음과 같은 말을 덧붙인다.

특히 대부분의 자연법에서도 그랬듯이 예전에는 혼인이 다만 육체적인 면에서만, 즉 자연적인 측면에서만 고찰되었다. 이와 같이 사람들은 혼인을 다만 성적인 관계로 간주할 뿐이어서 혼인에 관한 그 밖의 규정에 다룰 수 있는 길이라곤 모두가 봉쇄돼 버린 셈이었다. 그러나 또한 혼인을 시민적 계약으로만 이해한다는 것도 이것 못지 않게 어설픈 생각인데 심지어 칸트에서조차도 이러한 견해가 엿보인다. 즉 칸트의 경우에는 두 사람의 자의(恣意)가 서로 합치하여 계약이 맺어지는 까닭에 결국 혼인이란 계약에 따라서 서로를 사용하는 형식이라는 데까지 비하돼 버렸던 것이다.(161절 보)

이처럼 헤겔은 첫째로 혼인을 순전히 성적 관계로 고찰하는 자연법적 사고 방식, 둘째로 단지 양성의 시민적 계약으로만 보는 사고 방식을 비판한다. 나아가 그는 “세 번째로 꼽아야 할 역시 바람직하지 못한 견해는 혼인을 한낱 사랑과 동일시하는 입장”이라면서 여기서의 “사랑이란 곧 감정이므로 그것은 어떤 면에서나 우연성을 용인할 수밖에 없는데, 이 우연성이란 인류적인 것이 지녀서는 안될 하나의 형태”라고 비판한다. 요컨대 혼인에 대한 어떤 이해도 일면적인 혼인관만을 담고 있다는 것이다. 헤겔에 있어서 혼인이란 “법적 효력이 있는 인류적 사랑”이라고 해야 할 것이

며, 바로 그렇기 때문에 그는 혼인이 지니는 일시적이고 변덕스러운 것, 또는 한낱 주관적인 것이 소멸될 수 있다고 본다(161절 보). 다음으로 가족의 재산에 관한 견해를 살펴보자.

가족은 단지 소유만을 지니는 것이 아니며 오히려 보편적이며 영속적인 사람으로서의 가족에게는 항구적이고도 확실한 점유, 즉 일정한 재산의 필요와 한정(限)의 문제(das Bedürfnis und die Bestimmung)가 제기된다. 단순한 개인의 특수적 욕구라고 하는 추상법상의 소유에서 나타나는 자의적 계기와 욕망의 이기성(利己性)이 여기서는 공동적인 것을 위한 관리와 영리(營利)로, 즉 어떤 인륜적인 것으로 변화한다.(170절)

혼인을 통하여 하나의 새로운 가족이 구성되는데 이 새 가족은 그것이 생겨나게 된 양가(兩家)의 혈통이나 가정에 대하여 분명한 독립성을 지닌다. 즉 이러한 혈통이나 가정 사이의 결합은 자연적 혈연관계를 근간으로 한 것이지만 새로이 생겨난 가족은 인륜적 사랑에 바탕을 둔 것이다. 따라서 개인의 소유도 역시 자기의 혼인관계와 본질적 연관이 있지만 그의 혈통이나 가계와는 좀더 소원한 관계를 지닐 뿐이다.(172절)

헤겔은 『법철학』 제1부 「추상법」에서 인격은 소유에서 그 외면적 실재를 갖는다고 지적하였는데, 보편적으로 영속적인 인격으로서의 가족에 있어서는 ‘항구적이고도 확실한 점유’, 곧 재산이 필요해진다. 이 가족의 재산은 공동소유이므로 “가족성원 중 누구도 어떤 특수한 소유를 가질 수는 없지만, 그러나 각자마다가 공유물(共有物)에 대한 자기의 권리를 갖는다.”(171절) 다만 가정 밖에서 영리를 추구하고 가족 재산을 운영, 관리하는 책무는 가장인 남자에게 귀속된다.

혼인에 의하여 새 가족이 구성되는데, 헤겔은 이 새로운 가족이 자신을 배출한 양가에 대하여 독립해 있다고 본다. 새로운 가족과 그 양가는 자연적 혈연관계에 바탕을 두고 있지만, “새로이 생겨난 가족은 인륜적 사랑에 바탕을 둔 것”이다. 그러므로 개인의 소유는 그의 혼인관계와 본질적으로 연관되어 있으며, 그의 혈통이나 가계와는 이 혼인관계보다 더 소원한 관계를 지니는 데 불과하다. 이런 관점에서 헤겔은 “새롭게 생겨나는 가족이야말로 혈족 중심의 폭넓은 연줄에 비해서 한층 더 본질적인 것”이

라면서 “혈족보다도 오히려 부부와 자식이 가족의 본래 핵심을 형성”한다고 덧붙인다(172절 보). 여기서 이러한 헤겔의 견해가 근대적 핵가족을 전제로 하고 있음을 확인할 수 있다. 이제 자식에 대한 헤겔의 이야기를 시작으로 가족의 마지막 측면인 자녀의 교육과 가족의 해체에 대한 헤겔의 논의를 살펴보자.

부부사이에서의 사랑의 관계는 아직 객관적이 아니다. 왜냐하면 비록 사랑의 감정이 실체적 통일을 이룬다고는 하지만 이 통일은 아직 아무런 대상성을 지니지 않기 때문이다. 결국 부모는 자녀에게서 비로소 이러한 대상성을 지니며 또한 바로 이들 자녀에게서 결합의 전체를 목도(目到)하는 것이다. 어머니는 자녀에게서 남편을 사랑하고 남편은 자녀에게서 아내를 사랑하는 가운데 마침내 양인은 자녀에게서 다름 아닌 그 자신의 사랑을 직감하는 것이다. 재산의 경우에는 통일이란 한낱 외면적인 사실에 지나지 않지만 이와는 달리 자식에게서는 그 통일이 정신적인 모습을 띠게 됨으로써 부모는 이 정신적인 것을 통하여 사랑도 하고 또 바로 이 정신적인 것을 사랑하기도 하는 것이다.(173절 보)

“혼인의 통일성은 자식에게 있어서 바로 통일 그 자체로서 대자적으로 존재하는 실존을 이루거니와” 자식은 이들 두 주체가 자신들의 사랑으로서, 더욱이 “자신들의 실체적 현존재로서 사랑하는 그러한 대상이 된다.”(173절) 이렇듯 헤겔은 자식이 없는 사람들에게는 민망할 정도로 자식이 감정적 일체성으로서 부부사이의 사랑의 현전임을 강조하고, 부부사이의 사랑과 부모의 자식 사랑이 모두 본질을 인륜적 정신의 사랑임을 역설하고 있다. 한편으로 헤겔은 “자식이란 본래 즉자적으로 자유로운 존재이며 그의 생명도 또한 오로지 이와 같은 즉자적 자유를 만끽하려는 직접적 현존재일 뿐이므로 결코 타인에게나 양친에게도 물건으로 소속되는 것이 아니다”(175절)는 점을 강조한다. 이런 관점에서 헤겔은 로마의 자식이 아버지에 대하여 노예관계에 놓여 있었던 점은 로마의 입법이 가장 욕된 제도로 꼽히게 하는 이유가 되었다고 덧붙인다. 계속해서 그는 다음과 같이 말한다.

그들의 교육은 일단 가족관계를 고려할 때 다음과 같은 적극적 사명을

떠는 바, 즉 그들 속에 잠재해 있는 인륜성이 직접적인, 따라서 아직도 대립을 모르는 감정에 와 닿음으로써 인륜 생활의 근거를 이루는 그러한 감정 속에 깃들인 심정이 사랑과 신뢰와 복종으로 그의 초기생활을 영위하도록 하는 데 있으나 이번에는 다시 가족관계를 고려하여 본다면 다음과 같은 소극적 사명을 떠는 셈이다. 즉 그것은 자녀들로 하여금 그들이 원래 처해 있는 본래대로의 직접적 상태를 벗어나서 자립성과 자유로운 인격, 그럼으로써 또 가족이라고 하는 자연적 통일로부터 벗어날 수 있는 능력을 키우도록 하는 데 있다.(175절)

교육의 첫 번째 사명, 즉 ‘적극적 사명’은 인륜적 성격의 형성이라는 말로 요약될 수 있는데, 이는 다른 측면에서 “여전히 자연 상태에 길들여져 있는 자유에 제동을 가하면서 보편적인 것을 자녀의 의식이나 의지 속으로까지 고양하도록 하려는 것”(174절)이라고도 표현된다. 또한 헤겔은 교육이 자녀의 내부에 “스스로 어른이 되고 싶어하는 소원”(175절 보)을 불러일으켜야 한다고 말하는데, 이는 교육이 자녀들로 하여금 자연적인 것을 극복하고 인륜적인 것, 정신적인 것으로 참여하도록 한다는 것을 강조하는 말이라 할 수 있다.

끝으로 가족의 해체에는 이혼에 의한 경우(176절) 이외에 인륜적 해체(177절)와 자연적 해체(178절)가 있다. 인륜적 해체란 성년에 이른 자식이 법적 인격으로 승인됨에 따라서 자기자신의 자유로운 소유를 가지는 자격이 있다고 인정받음과 동시에, 다른 한편으로 자기자신의 가족을 꾸밀 능력이 있다고 간주되는 경우이다. 그리고 자연적 해체란 부모, 특히 아버지의 죽음에 의한 것인데, 이 결과로서 ‘재산상의 상속 문제’(178절)와 더불어 유언의 문제가 제기된다. 이 유언의 문제와 관련하여 헤겔은 다음과 같이 말한다.

고인(故人)의 한낱 직접적인 자의가 유언 작성의 권리를 위한 원리가 될 수는 없거니와 특히 그의 자의가 가족의 실체적 권리에 위배될 경우에는 더욱 그러하다. 그러나 물론 나머지 가족들이 일찍이 그의 일원이었던 고인에 대하여 품고 있는 사랑과 존경이 사후에까지도 특별히 고인의 자의를 존중토록 하는 이유가 될 수는 있겠다. 그러나 역시 그러한 자의가 가족권(權)보다도 더 존중되어야 할 이유라고는 전혀 없을 뿐 아니라 오히려 그 반대의 경우를 생각할 수 있다.(180절 보)

요컨대 고인의 직접적 자의를 유연할 권리의 원리로 삼을 수 없다는 것이다. 그 자의가 가족의 실체적 권리와 대립하는 경우에는 더욱 그러하며, 그 자의는 가족의 권리보다도 더 존중되어야 할 하등의 이유도 없으며 오히려 반대로 가족의 권리가 그 자의보다 더 존중되어야 한다는 것이다. 결국 헤겔은 유연의 권리를 승인하되, 그것이 가족의 기본관계를 훼손시키지 않게 극도로 제한해서 행사되는 경우에만 그 권리를 허용하고자 한다. 가족 관계가 실제로 존재하는 이상, 유연에 의하여 그 존재를 무효화하는 일은 비인륜적이기 때문이다. 로마의 법률에서는 고인의 자의가 상속에 있어서 주요 원리로 규정되었는데, 헤겔은 바로 이점에서 “로마법의 잔혹성과 비윤리성”(180절 보)을 다시 확인할 수 있다고 본다.

3. 인륜의 분열, 시민사회

역사적으로 보면 가족이 다른 원리로 이행, 확장하는 것은 가족이 하나의 민족으로, 따라서 하나의 공동적인 자연발생적 기원을 지니는 국민으로 ‘평온하게 확대되는 것’이거나, 아니면 하나의 분산된 가족 공동체가 지배적 권력에 의해서든 ‘여러 갈래로 얹혀 있는 욕망 및 욕망충족을 위한 상호작용에서 발단된 자유의지적 융합에 의해서이건’ 하나의 결집을 형성하는 것이다(181절). 요컨대 가족은 역사적 사실로서는 민족 혹은 국민으로 확대되거나 아니면 여러 이질적 가족의 집합이 되는데, 이 후자는 지배적 권력에 의한 것이거나 욕구의 충족에 연유된 자유의지적 계약에 의한 것이다. 여기서 시민사회가 성립하게 된다. 헤겔은 『인륜』 편 제2장 시민사회의 첫 절을 다음과 같이 적고 있는데, 여기서 그는 시민사회의 두 가지 원리를 지적하고 있다.

스스로가 특수적 목적으로서 존재하는 구체적인 인격(die konkrete Person)은 온갖 욕망의 전체를 간직할뿐더러 또한 자연 필연성과 자의가 혼합되어 있는 상태에서 시민사회를 이루는 하나의 원리이다. —그러나 또한 이 특수자로서의 인격은 본질적으로 또 다른 특수자에 의하여, 그리고 동시에 오직 단적으로 보편성의 형식이라고 하는 또 다른 원리(die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip)에 의하여 매개된 상태에서만 자기를 관찰시키며 또 만족을 누릴 수도 있는 것이다.(182절)

인륜의 체계에서 시민사회는 가족의 직접적이고 무매개적인 보편성이 국가 속의 참다운 보편성으로 고양되는 데 있어서 그 매개 역할을 하고 있다. 이 보편성의 발전에 부정적 필연성의 요소로 끼여드는 것이 특수성인데, “개개인마다 자기의 특수성을 간직할 수 있는 권리란 것도 역시 인륜적 실체성 속에 포함되어 있다.”(154절) 헤겔은 시민사회를 구성하는 요인은 자립적인 개인이고, 이 개인의 구체적인 내용을 이루는 것은 여러 가지의 욕망이라고 본다. 이러한 연유로 시민사회는 특수성을 첫 번째 원리로 한다. 그러나 헤겔은 시민사회가 오직 특수성만을 그 요소로 하고 있다고 말하지는 않았다. 그러므로 헤겔은 그때까지만 해도 인륜의 발전에서 등장하지 않았던 특수성의 계기가 시민사회에서 비로소 나타났음을 지적하고 있다고 해야 할 것이다. 요컨대 시민사회에 보편성의 원리가 없는 것은 아니다. 왜냐하면 각 개인은 타자와의 관계망에 끼여들지 않으면 자신의 욕망조차도 충족시킬 수가 없기 때문이다. 아니 도리어 각 개인은 사회적 연관을 통하여, 또한 그와 더불어 경제적 법칙이나 법률적 권리들이라고 하는 “보편성의 형식이라고 하는 또 다른 원리”에 의하여 매개되고 제약됨으로써만이 비로소 자기의 욕망을 실현시킬 수 있다.

요약하자면 이렇다. 시민사회를 지배하는 변증법적 대립의 원리적 요소는 특수성과 보편성이다. 시민사회의 제1의 원리는 “온갖 욕망의 전체를 간직할뿐더러 또한 자연 필연성과 자의가 혼합되어 있는 상태”에 있는 ‘구체적인 인격’이다. 그러나 이 특수한 인격은 다른 특수자와 관계맺음으로써 ‘보편성의 형식’을 띤 매개관계 속에 놓이게 되는데, 이런 보편성의 형식이 시민사회의 제2의 원리가 되는 것이다. 이 두 원리가 공존하는 시민사회는 크게 보아 세 가지의 특징을 지닌 것으로 이해될 수 있다.

이기적 목적은 스스로를 실현시키는 과정에서 이와 같이 보편성에 의하여 제약되는 가운데 개인의 생계와 복지 및 그의 법률적 현존재는 곧 만인의 생계·복지 및 권리와 한데 어울려지면서 이를 기초로 오직 이 연관성 속에서만 실현되고 확보되는 전방위적(全方位的)인 상호의존의 체계(ein System allseitiger Abhängigkeit)를 근거지우는 것이다. — 우리는 일단 이러한 체계를 외적인 국가— 즉 비상(非常)국가 내지 오성국가(Not-und Verstandesstaat)로 간주할 수 있다.(183절)

이와 같은 분열 상태 속에 있는 이념은 두 계기에 대하여 xmrdbgks 존재양식을 부여하는 바 — 즉 특수성에 대해서는 모든 방면으로 자기를 전개시키며 마음껏 펼쳐나갈 수 있는 권리를, 그리고 보편성에 대해서는 스스로를 특수성의 근거와 필연적 형식이며 또한 이 특수성과 그의 궁극 목적을 지배하는 힘으로 입증하는 권리를 부여하는 것이다. — 결국 이 특유한 존재 양식은 인류성의 양극으로의 분열로 인하여 스스로가 상실된 체계로서 이것은 이념의 실재화를 위한 추상적 계기를 구성하는 바, 여기서 이 이념은 이상과 같은 외적 현상에 안겨진 상대적 총체성과 내적 필연성의 구실을 할 따름이다.(184절)

그러나 특수성의 원리는 그 자신이 스스로 총체성을 향해서 전개돼 나가는 가운데 어느덧 보편성으로 이행하며 또한 오직 이 보편성 속에서만 그의 진리와 함께 그 자신이 지향하는 적극적 현실성에의 권리를 지닌다. 물론 이러한 통일은 분열된 입장에서는 각기 이 두 권리의 자립성으로 인하여 인류적 통일성에 다다르지 못한 까닭에 그것은 자유가 아닌 필연으로 존재함으로써 결국 특수적인 것은 보편성의 형식으로 고양되어 바로 이 형식 속에서 자기존립을 추구하고 또 지녀야만 하는 것이다.(186절)

인용문의 순서대로 볼 때 세 가지 특성은 ‘전면적 상호 의존 체계로서의 시민사회, ‘양극으로 분열·상실된 인류의 체계로서의 시민사회’, 그리고 ‘보편성의 형성과정으로서의 시민사회’라는 말로 요약될 수 있을 것이다. 보다 구체적으로 살펴보면 시민사회는 첫째로 “전면적인 상호 의존의 체계”로서, 각자가 상호의존 속에 이기적 목적을 추구하는 외적인 국가, 혹은 필요와 궁핍이 규정적 역할을 하고 오성적 사고를 넘어서지 못한 국가로 규정된다. 둘째로 그것은 전면적인 상호 의존 하에서 저마다 이기적 목적을 추구하는 분열상태에 있는 가운데, “특수성에 대해서는 모든 방면으로 자기를 전개시키며 마음껏 펼쳐나갈 수 있는 권리를, 그리고 보편성에 대해서는 스스로를 특수성의 근거와 필연적 형식이며 또한 이 특수성과 그의 궁극 목적을 지배하는 권리를 부여하는 것”을 통해 “인류의 양극적 분열의 체계”로 나타난다(184절). 그리고 셋째로 그럼에도 불구하고 시민사회는 아직 자유가 아닌 필연의 형식에서이긴 하지만 특수성이 “어느덧 보편성으로 이행”해 가는 단계이기도 하다.

주지하다시피 시민사회를 구성하는 근대적 개인은 자신의 이익을 스스

로의 목적으로 삼는 사인(Privatperson)이다. 그러나 특수성을 바탕으로 하는 이 사인은 그 목적의 추구과정에서 보편성의 매개를 필요로 하며 그것을 수단으로 하지 않으면 안된다. 헤겔은 근대적 인간을 자연법론에서처럼 본래 자연상태 속의 순박한 존재로 보거나, 또 공리주의에서처럼 욕망과 향락만을 추구하는 존재로 보거나 하지 않는다. 그에 있어서 정신이 그의 현실성을 마련해 가는 근대의 개인과 사회는 자기분열과 욕망의 외적 필연성을 수용 극복해 가면서 자신의 객관적 현존재를 획득해 간다. 이것이 교양이고 “더 높은 해방을 향한 노동”이다. 근대사회에서 형성된 노동의 형태야말로 인류의 직접성 자연성을 지양하고 “정신의 보편적 형태로 고양된 무한히 주체적인 인류의 실체성을 향한 절대적 관문”인 것이다(187절).

시민사회가 이처럼 자신의 특수성을 연마해 가는 과정을 헤겔은 세 가지 계기를 통해 설명해 나간다. 이는 ‘욕망의 체계’, ‘사법(司法)’, 그리고 ‘경찰행정 및 직업단체’라는 핵심어로 구분될 수 있을 터인데, 이것들은 『법철학』 제3부 「인류」 편의 제2장 ‘시민사회’의 각 절을 구성하는 것들이기도 하다. ‘욕망의 체계’는 189절에서 208절까지, ‘사법’은 209절에서 229절까지, 그리고 ‘경찰행정 및 직업단체’는 230절에서 256절까지로 이루어져 있다. 이들 세 계기들에 대한 논의를 포함해서 시민사회에 대한 더 이상의 상세한 설명은 V장에서 다룰 것이다.

4. 인류의 완성, 국가

인류의 마지막 단계가 곧 국가이다. 인류의 이념은 보편성과 개별성이 직접적이고 자연적인 통일을 이루던 단계를 가족에서 출발하여, 이 통일이 부정된 양극분열을 통해 성립하는 특수성의 단계인 시민사회를 넘고 마침내 특수성과 보편성의 즉자·대자적인 통일로서의 국가에 이른다. 『법철학』 257절에서 마지막 절인 360절(제2부 「인류」 편의 ‘국가’ 장)에 걸쳐 이루어지고 있는 국가에 대한 논의는 『법철학』에서 가장 핵심적인 부분이라고 할 수 있다. 헤겔에 있어 국가란 무엇인가? 국가에 대한 상세한 내용 규정을 포함하여 헤겔 국가론의 전모를 알 수 있는 논의는 뒤에서(6장) 별도로 다룰 것이다. 여기서는 본격적인 국가 논의에 앞서 서론적

인 차원에서 인륜 및 자유(의지)와 관련해서 헤겔이 국가를 어떻게 이해하고 있는가 하는 점만을 직접 인용을 통해 간략히 살펴보고자 한다.

국가는 인륜적 이념의 현실태로서 — 즉 그것은 자기를 사유하고 인식하며 또한 그가 알고 있는 것을 오직 알고 있는 한에서만 수행하는 계시적이고도 자명한 실체적 의지로서의 인륜적 정신이다.(257절)

국가는 실체적 의지가 그의 보편성으로 고양된 특수적 자기의식 안에 간직하고 있는 이 의지 자체의 현실태로서 이것은 즉자·대자적으로 이성적인 것이다. 이러한 실체적 통일은 절대적인 부동(不動)의 자기목적이며 그 안에서 자유는 최고의 자기권리에 다다른가 하면 또한 마찬가지로 이 궁극 목적은 개별자에 대하여 국가의 성원임을 최고의 의무로 하는 최고의 권리를 지니는 것이다.(258절)

즉자·대자적인 국가는 인륜적 전체이며 자유의 실현으로서 이렇듯 자유가 현실화된다는 것은 곧 이성의 절대적 목적이기도 하다. 국가란 세계 속에 자리를 잡고 그 속에서 의식의 힘으로 스스로가 실현되는 정신이기도 하지만 이와는 달리 자연 속에서는 이 정신이 오직 자기의 타자로서, 즉 잠들어 있는 정신으로서 실현되어 있는 데 지나지 않는다. 그리하여 정신은 오직 의식 안에 현존하는 것, 그리고 자기자신을 실존적인 대상으로 깨우치는 것으로서의 다름 아닌 국가이다. 자유를 생각하면서 결코 우리는 개별성 또는 개별적 자기의식에서가 아니라 오직 자기의식의 본질로부터 출발해야 하는 바, 왜냐하면 인간이 그것을 알거나 모르거나 간에 그러한 본질은 자립적인 힘으로써 스스로를 실현하는 것이며 또한 이러한 힘 속에서 개별자로서의 개인은 한낱 계기에 지나지 않기 때문이다. 결국 국가의 존재란 곧 세계 내에서의 신의 발자취를 나타내는 것으로서 또한 이 국가의 근원은 자신을 의지로서 실현시키는 이성의 힘인 것이다.(258절 보)

국가는 구체적인 자유의 현실태이다. 그러나 이 구체적 자유란 인격적 개별성이나 그 특수적 이익이 완전히 발양, 전개되고 그 권리가 전체로서(가족과 시민사회의 체계 내에서)인정받을 뿐만 아니라 또한 이 모든 것이 한편으로는 자기자신을 통하여 보편자의 이익으로 이행하고 또 다른 한편으로는 지와 의지에 힘입어서 바로 그 보편자의 이익을 더욱이 이들 자신의 실체적 정신으로 인정함으로써 그 궁극목적으로서의 보편자의 이익을 위하여 작용하는 데 있다.(260절)

사법(私法) 및 사적인 복지의 영역, 즉 가족이나 시민사회의 영역에 대하여 국가는 한편으로는 외적인 필연성, 강제성을 띤 채 이들에 대한 좀더 고차적인 지배력을 행사하는 것으로서, 이러한 지배력의 본성은 그들의 법률과 이익을 다같이 종속시키며 또 의존토록 한다. 그러나 다른 한편으로 국가는 바로 그 가족이나 시민사회의 내재적 목적이며 또한 국가의 보편적 궁극목적과 개인의 특수적 이익이 통일되는 곳에서, 즉 개인도 어디까지나 권리를 지니는 한에서만 국가에 대한 의무를 지닌다고 하는 바로 이 점에서 스스로 힘을 지니는 것이다.(261절)

헤겔에 있어 국가는 우선 “이론적 이념의 현실태”로 이해된다. “국가는 실체적 의지가 그의 보편성으로 고양된 특수적 자기의식 안에 간직하고 있는 이 의지 자체의 현실태로서 이것은 즉자·대자적으로 이성적인 것이다.” 요컨대 국가는 보편과 특수이 참된 통일, 곧 즉자·대자적인 통일의 실현인 것이다. 나아가 이러한 통일은 “절대적인 부동의 자기목적이며 그 안에서 자유는 최고의 자기권리에” 이르게 된다. 절대적인 부동의 궁극목적으로서의 국가 안에서 진정한 자유가 실현될 수 있다는 것이다. “자유가 현실화된다는 것은 곧 이성의 절대적 목적”이다. 자유는 개별적 자기의식에서가 아니라 자기의식의 본질로부터 나오는 것이며, 이 본질은 “자립적인 힘으로써 스스로를 실현하는 것”이기에 “개별자로서의 개인은 한낱 계기”에 불과하다. 다시 말하면 국가는 객관적 정신이므로 개인은 국가의 일원으로서 보편적인 생활을 영위할 수 있어야 그 자신 객관성과 진리, 인륜성을 지닐 수 있는 것이다.

개인의 자유는 “구체적인 자유의 현실태”인 국가 안에서 실현된다. 여기서 말하는 이 구체적 자유란 인격적 개별성과 그의 특수한 여러 이익이 한갓 발전하여 그 권리가 그 자체로서 가족 및 시민사회의 체계에서 인정되는 동시에, 그것들이 한편으로는 자기자신을 통하여 보편적인 이익으로 변하고, 다른 한편으로는 스스로 이 보편적인 것을 자신의 “실체적 정신으로 인정함으로써” 궁극목적으로서의 보편자의 이익을 위해 봉사하는 것이다. 국가는 한편으로 외적인 힘으로서 강제성을 띠지만, 다른 한편으로 국가는 가족이나 시민사회의 내재적 목적으로 “보편적 궁극목적과 개인의 특수적 이익이 통일되는 곳에서, 즉 개인도 어디까지나 권리를 지니는 한에서만 국가에 대한 의무를 지닌다고 하는 바로 이 점에서 힘을 지니는 것이다.”

V. 시민사회

헤겔은 시민사회(die Bürgerliche Gesellschaft)라는 이념을 하나의 이론으로서 만들었는데, 그 이론은 본질적으로 관념적이지만, 그럼에도 불구하고 많은 현실적 통찰을 포함하고 있다. 헤겔의 사변적이고 논리적인 역사 구성에 따르면 시민사회는 인륜적인 정신 속에서 나타나는 가족의 반정립(反定立)이며 국가는 가족과 시민사회의 원리를 통합시키는 종합이다. 시민사회에서 개인은 이기적인 목적을 추구하는 사적(私的) 인격으로 등장한다. 부르주아 사회의 특징은 욕구체계의 발전, 노동, 분업, 기계 사용, 인구 증가, 산업의 진보, 부의 축적, 그와 동시적인 빈곤의 심화 등이다. 시민사회는 또 “방종과 빈곤, 그리고 이 두 경우에 다같이 나타나는 육체적, 인륜적 타락의 광경을 보여준다.”(185절) 헤겔에 따르면 대립물의 운동을 통해 외적으로 매개된 연관을 이루고 있는 전체가 시민사회로서의 국가 혹은 외적 국가이다.(한국철학사상연구회, 『철학대사전』, 553쪽)

헤겔의 정치철학을 바르게 평가하기 위한 끝없는 논쟁, 즉 이 철학의 진보적 함의(含意)나 반동적 함의뿐만 아니라 자유주의적 전제나 보수적 전제라는 문제들과 관련된 논쟁에서, 그 논쟁의 축은 헤겔의 시민사회이론에 있다. 왜냐하면 한편으로 시민사회 개념을 전개시키는 것이 객관정신의 사변적 체계화를 폭넓게 제시함으로써, 프로이센의 국가철학자, 정부당국의 하수인, 또는 국가형이상학자라는 소문이 경향적인 떠벌림에 불과하며, 오히려 헤겔은 근대적인 사회 - 개별자의 자유의 원리가 그 사회의 체제와 작동 방식을 정당화하는 토대로 여겨지고 이 원리가 적용되는 사회 - 형식에 대한 전형적인 이론가로 존경받고 전승되어야 한다는 것을 증명하는 주된 책무를 질 수 있다고 보기 때문이다.(R. P. Horstmann, 「헤겔 정치철학에 있어서 시민사회의 역할에 대하여」, 『헤겔』, 고려대출판부, 1990, 205쪽)

1. 체계 내 위치

『법철학』의 본문은 3부로 구성되어 있는데, 1부 ‘추상법’(소유의 권리를 중심으로 한 인격의 자유), 2부 ‘도덕’(당위적, 주관적 의지의 법), 그리고 3부 ‘인륜’(구체적 자유의 법)이 그것이다.

이 세 분류는 헤겔 논리학의 보편성 - 특수성 - 개별성의 범주를 그대로 적용한 것인데, 이에 따라 위의 분류를 다시 간략히 정리해 보자. 첫째가 추상법의 단계인데, 여기서는 법의 형식으로서 개별자의 구체적 내용은

사상된 채 ‘단지 인격으로서’만 인간을 하나의 틀 속에서 기계적으로 적용하는 추상적 보편으로서의 법이 논의된다. 이 단계에서는 개별자가 하나의 사물을 소유할 수 있는, 즉 사물에 대해 의욕하여(wollen) 그것을 자신과 동일시할 수 있는 하나의 가능성으로서만 취급될 뿐 어떤 의지의 내용도 고려되지 않는다. 도덕의 단계에서는 이상의 추상법에서 나타난 형식적·외면적 현존재로서의 개별자로부터 떨어져 나가 자기 자신으로 귀환하게 되는데 그 의지의 정당한 권리근거가 보편성의 형태를 띠지 못한 채 자기 자신만의 주관성의 영역에 머문다. 이 양자의 통일이 바로 인류인바, “인류는 자기의식 속에 자기의 지(知)의 작용과 의지작용을 그것의 활동을 통해 자기의 현실성을 가지게 되는 살아 있는 선(善)으로서 자유의 이념”이다(142절). 다시 말하면 주관이 알고 있고 의욕하는 가운데 그 주관적인 욕구가 현실적으로 실현되는 것이며, 현실성이란 전체와 연관을 가지는 진리로서의 현실성이라는 점이 헤겔 사유의 특징이라고 할 때, 주관이 보편적인 것을 의욕하여 실현하는 것으로서의 인류와 자유가 정의될 수 있다.

인류는 구체적인 자유의 영역으로서 인간 상호 관계 속에서 구체적으로 드러나는 ‘객관화된 자유’(145절)의 영역인 바, 이는 다시 세 개의 계기로 분류된다. 사랑을 원리로 하는 자연적·직접적 통일로서의 ‘가족(die Familie)’, 특수한 목적에 의해 개별자들이 서로 관계 맺는 자의(恣意)의 영역으로서의 ‘시민사회(die Bürgerliche Gesellschaft)’, 그리고 즉자대자적으로 완전히 자유가 실현된 보편으로서의 ‘국가(der Staat)’가 그것이다. 우리가 여기서 살펴보고자 하는 시민사회는 인류의 두 번째 단계가 되는 것이다.

“가족은 자식이 성장함에 따라서 자연적으로 분할되고, 또한 본질적으로는 인격성의 원리에 의하여 수많은 가족으로 갈라져 간다. 이리하여 각 가족은 대체로 독립한 구체적 인격으로서 거동하며, 서로 외면적으로 상호관계를 맺는다. 그리고 여기에서 모든 가족이 서로 관계를 맺는 마당으로서의 시민사회가 성립한다. 논리의 전개에 입각하여 보자면, 가족의 통일에서는 아직도 하나로 동여매어져 있었던 인류적 이념의 두 계기, 곧 개별성과 보편성이 제각기 독립된 실재성을 획득하게 된다는 것이다.”(고즈

마 타다시, 『헤겔법철학입문』, 중원문화사, 1984, 179쪽) 이런 의미에서 헤겔은 시민사회를 ‘구별(Differenz)의 단계’라고도 부르는 것이다(181절). 더욱이 헤겔은 가족의 시민사회로서 이행을 “실존양식에서 보면,” 바꿔 말하면 역사적 사실로서는 한편으로 “가족이 국민으로 평온하게 확대되는 것”으로, 다른 한편으로는 “주권에 의해서간 아니면 여러 갈래로 얹혀 있는 욕망이나 이 욕망충족을 위한 상호작용에서 발단된 자유의지적 융합에 따라서이건 하여간에 분산된 가족 공동체의 결집”(181절)을 의미하는 것으로 보고 있다.

2. 시민사회의 원리와 인륜

헤겔은 시민사회에 관한 논의의 첫머리를 다음과 같이 쓰고 있다. 여기서 그는 우선 시민사회의 두 가지 원리를 지적하고 있다.

스스로가 특수적 목적으로서 존재하는 구체적인 인격(die konkrete Person)은 온갖 욕망의 전체를 간직할뿐더러 또한 자연 필연성과 자의가 혼합되어 있는 상태에서 시민사회를 이루는 하나의 원리이다. — 그러나 또한 이 특수자로서의 인격은 본질적으로 또 다른 특수자에 의하여, 그리고 동시에 오직 단적으로 보편성의 형식이라고 하는 또 다른 원리(die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip)에 의하여 매개된 상태에서만 자기를 관철시키며 또 만족을 누릴 수도 있는 것이다.(182절)

헤겔은 시민사회를 구성하는 요인은 자립적인 개인이고, 이 개인의 구체적인 내용을 이루는 것은 여러 가지의 욕망이라고 본다. 개인의 목적은 오로지 자기 욕망의 충족에 있다. 이러한 연유로 시민사회는 특수성을 첫 번째 원리로 한다. 그러나 그렇다고 시민사회에 보편성의 원리가 없는 것은 아니다. 왜냐하면 각 개인은 타자와의 관계 망에 끼어 들지 않으면 자신의 욕망조차도 충족시킬 수가 없기 때문이다. 아니 도리어 각 개인은 사회적 연관을 통하여, 또한 그와 더불어 경제적 법칙이나 법률적 권리들이라고 하는 “보편성의 형식이라고 하는 또 다른 원리”에 의하여 매개되고 제약됨으로써만이 비로소 자기의 욕망을 실현시킬 수 있다. 그렇기 때문에 시민사회는 욕망의 충족을 목표로 하는 개개인의 “전면적인 상호의존

성의 체계”(183절)로 나타나는 것이다. 이러한 체계, 곧 시민사회를 헤겔은 외적인 국가 혹은 오성국가 등의 이름으로 부른다.

이기적 목적은 스스로를 실현시키는 과정에서 이와 같이 보편성에 의하여 제약되는 가운데 개인의 생계와 복지 및 그의 법률적 현존재는 곧 만인의 생계·복지 및 권리와 한데 어울려지면서 이를 기초로 오직 이 연관성 속에서만 실현되고 확보되는 전 방위적(全方位的)인 상호의존의 체계(ein Sysem allseitiger Abhängigkeit)를 근거 지우는 것이다. — 우리는 일단 이러한 체계를 외적인 국가— 즉 비상(非常)국가 내지 오성국가(Not-und Verstandesstaat)로 간주할 수 있다.(183절)

헤겔에 의하면, 문제는 이 앞에서 말한 두 가지 원리, 보편성의 원리와 특수성의 원리 즉 시민사회에서는 제각기 자립하여 있고 “인륜적 동일성”(186절)을 이룰 수 없다는 점에 있다. 전면적 상호의존 하에 저마다 자신의 이기적 목적을 추구하는 이와 같은 분열 상태에서는 이념이 특수성과 보편성의 두 계기에 각각 독립적인 존재양식을 부여한다는 것이다.

이와 같은 분열상태 속에 있는 이념은 두 계기에 대하여 특유의 존재양식을 부여하는바 — 즉 특수성에 대해서는 모든 방면으로 자기를 전개시키며 마음껏 펼쳐나갈 수 있는 권리를, 그리고 보편성에 대해서는 스스로를 특수성의 근거와 필연적 형식이며 또한 이 특수성과 그의 궁극 목적을 지배하는 힘이므로 입증하는 권리를 부여하는 것이다. — 결국 이 특유한 존재 양식은 인륜성의 양극으로의 분열로 인하여 스스로가 상실된 체계로서 이것은 이념의 실재화를 위한 추상적 계기를 구성하는 바, 여기서 이 이념은 이상과 같은 외적 현상에 안겨진 상대적 총체성과 내적 필연성의 구실을 할 따름이다.(184절)

특히 특수성은 모든 면에서 해방되어 자기 자신 여러 가지 욕망, 우연적 자의, 주관적 기호를 자유분방하게 만족시키려 한다. 그 결과 시민사회는 방탕한 향락과 비참한 빈곤의 광경을 드러내고 아울러 필연적 욕구나 우연적 욕구 어느 쪽에도 공통되는 자연적인 인륜적 퇴폐의 광경을 드러내고 만다는 것이다. 이와 관련 시민사회를 괴롭히는 가장 큰 문제인 빈곤의 문제는 뒤에서 상세히 다룰 것이다.

다시 하는 말이지만 시민사회에서는 특수성의 원리는 인륜적 동일성을 이룰 수 없다. 바로 그 때문에 이 두 원리의 통일은 자유가 아니라 필연성으로 존재하다. 다시 말하면 특수한 것이 스스로를 보편성의 형식으로 고양시키지 않을 수 없고, 이 보편성의 형식에서 자기 자신 존립을 찾아야만 한다는 필연성으로 존재한다는 것인데, 이리하여 시민사회의 제3의 원리는 필연성이 된다. 헤겔의 말을 직접 인용해보자.

그러나 특수성의 원리는 그 자신이 스스로 총체성을 향해서 전개돼 나가는 가운데 어느덧 보편성으로 이행하며 또한 오직 이 보편성 속에서만 그의 진리와 함께 그 자신이 지향하는 적극적 현실성에의 권리를 지닌다. 물론 이러한 동일성은 분열된 입장에서는 각기 두 권리의 자립성을 인하여 인륜적 동일성에 다다르지 못한 까닭에 그것은 자유가 아닌 필연성으로 존재함으로써 결국 특수적인 것은 보편성의 형식으로 고양되어 바로 이 형식 속에서 자기존립을 추구하고 또 지녀야만 하는 것이다.(186절)

그런데 두 원리의 통일이 자유가 아니라 필연성이라는 사실은 교양(Bildung)을 가능케 하는 조건이기도 한다. 시민사회의 개개인은 과연 자기 자신 이익을 목적으로 하는 사적(私的)인격이다. 따라서 그들에게는 보편적인 것은 수단에 지나지 않는다. 그렇지만 그들의 목적은 보편적인 것에 의하여 매개되어 있기 때문에 그들의 목적이 달성될 수 있음은 그들 자신이 스스로의 지(知)와 의지 및 행동을 보편적인 방식으로 규정하고, 자기 자신을 이 보편적인 연관의 일환이 되도록 하는 한에 있어서이다.

시민사회는 한편으로는 향락과 빈곤의 광경, 그리고 그 모두에 공동된 자연적 인륜적 퇴폐의 광경을 드러내기도 하지만, 다른 한편으로는 이처럼 그 구성원의 교양을 가능하게끔 한다. 근대국가는 이러한 의미에서도, 도저히 시민사회 없이는 성립할 수 없다는 사실을 충분히 이해할 수 있겠다. 더욱이 이러한 특수한 교양관=문화관을 전개하는 과정에서, 헤겔은 자연 상태를 무구하다고 보고, 그에 따라 문화를 순전히 외면적인 것, 자연에 비해 도리어 타락이라고 하는 루소의 문화관에 대하여도, 또한 오로지 생활의 향락만을 추구하는 공리주의적 문화관에 대하여도 엄격한 비판을 가하고 있다.

3. 시민사회와 욕망의 체계

시민사회는 다음과 같은 세 계기를 포함한다.

A. 개인의 노동을 통하여, 그리고 동시에 다른 모든 사람들의 노동과 욕망의 충족을 통하여 욕망을 조정(調整)하고 개별자를 만족시키는 것이니 — 이것은 곧 욕망의 체계이다.

B. 이 체계 속에 포함된 자유라고 하는 보편적인 것을 현실화시키는 것, 이것은 사법(司法)에 의하여 소유를 보호하는 것이 된다.

C. 이들 체계 속에 상존(尙存)하는 우연성에 대하여 미리 배려하는 가운데 경찰행정 및 직업단체를 통하여 특수적 이익을 곧 공동이익으로 하여 관리하는 것이다.(188절)

시민사회는 세 가지의 계기를 포함하고 있다. 즉 a) 각자의 노동을 통해 각 개인의 욕구를 매개하고, 각 개인을 만족시키는 것으로서의 욕망의 체계, b) 욕망의 체계에 포함되어 있는 인격권이나 소유권과 같은 보편적인 것을 사법작용에 의하여 보호하는 것, 그리고 c) 위 두 체계 안에 잔존하는 우연성에 대하여 미리 배려하고 경찰행정(die Polizei) 및 직업단체(die Korporation)를 통하여 특수한 이익을 하나의 공동적 이익으로 배려하고 관리하는 것 등이다. 여기서 ‘세 계기’는 시민사회의 세 가지 기능 내지는 역할을 표현한다고도 말할 수 있는데, 요컨대 시민사회는 개인의 욕망을 충족시키고, 사법에 의하여 자유의 현실성인 소유를 보호하며, 경찰행정과 직업단체에 의하여 공동이익을 추구하는 주요 기능 내지 역할을 하고 있다는 것이다. 이 세 계기는 각각 ‘욕망의 체계’, ‘사법’, 그리고 ‘경찰행정 및 직업단체’라는 핵심어로 구분될 수 있을 터인데, 나머지 둘은 뒤에서 살펴보기로 하고, 여기서는 먼저 ‘욕망의 체계’와 관련된 헤겔의 설명 및 주장을 음미해 보도록 하자.

먼저 욕망의 체계와 관련하여, 왜 욕망이 아니고, ‘욕망의 체계’인가라는 의문을 가질 수 있을 것이다. 헤겔의 철학에서 하나의 체계가 가능하기 위해서는 일정한 출발점과 이것의 변증법적 전개를 위한 내적 모순이 있어야 한다. 그런데 헤겔에 있어서 욕망은 단순히 욕망에 그치지 않고 하나의 체계, 즉 욕망의 체계를 성립시킨다고 말해진다. 이 욕망의 체계는 어떤 변증법적 전개를 보여주는지를 주목해보자. 욕망의 특수성과 욕망의

보편성이라는 계기를 언급하고 있는 부분을 인용해보자.

특수성은 우선 의지 일반의 보편적 요소에 반하여 규정된 것이므로 곧 주관적 욕망이다. 그런데 이 주관적 욕망은 자기의 객관성, 즉 충족을 다음과 같은 수단, 즉 α) 그 자체도 역시 마찬가지로 타인의 욕망과 의지의 소산이며 소산일 수밖에 없는 외적 사물이라는 수단을 통하여, β) 두 측면을 매개, 조정하는 것으로서의 활동 및 노동에 의하여 달성한다. 물론 주관적 욕망이 목적으로 하는 것은 바로 그 주관적 특수성을 만족시키는 데 있긴 하지만, 그러나 그러한 주관적 목적도 타인의 욕망이나 그의 자유롭게 활개치는 자의와 관계될 때에는 모름지기 보편성이 타당화 되는 바, 바로 이와 같은 유한성의 영역으로 합리성의 빛이 밝혀지도록 하는 것이 다름 아닌 오성으로서 이것이야말로 지금 고찰되는 가운데 가장 중요한 측면이며 또한 오직 이 측면이야말로 유한성의 영역 그 자체 내에 깃들인 유향적(有和的) 요소를 형성하는 것이기도 하다.(189절)

동물은 그의 욕망이 제한되어 있듯이 또한 마찬가지로 충족의 수단과 방법의 면에서도 그 범위가 제한되어 있다. 그런데 인간도 또한 이러한 제한에 종속되어 있긴 하면서도 동시에 이 종속성을 초월하여 자기의 보편성을 증시(證示)하는 바, 즉 그는 우선 욕망과 수단에 대한 다층적인 중복에 의하여, 그리고 다시 다양하게 특수화된, 따라서 좀더 추상화된 욕망이 구체적인 욕망이 되도록 이를 개개의 부문이나 측면으로 세분하거나 구분하는 방법을 통하여 이를 증시한다.(190절)

결국 욕망이나 수단은 현실적으로 구현된 상태에서 보면 타자(他者)에 대한 것이 되거니와 바로 이 타자의 욕망이나 노동에 의하여 만족은 상호제약을 받게 되는 것이다. 그런가하면 또 욕망이나 수단의 성질로 화하는 추상의 경우도 역시 여러 개인 사이의 교호적인 관계를 띠게 되는 것이다. 바로 이와 같이 서로가 인정된다고 하는 이 보편성이야말로 바로 그 개별화되고 추상화된 욕망과 그 만족의 수단방법으로 하여금 어느덧 구체적이며 따라서 또 사회적인 욕망이나 그 만족의 수단방법이 되게 하는 계기이다.(192절)

특수성으로서의 욕망은 우선 ‘주관적 욕망’이다. 그러나 이 특수성은, 첫째로 한 사람의 욕망이 다른 사람의 욕망과 관계 맺지 않을 수 없다는 점에서, 둘째로는 동물의 욕망과 그 충족 수단처럼 어느 정도 제한성을 지니면서도 또한 그의 욕망 및 수단의 다양화와 세분화를 통해 그 제한성을

넘어서게 된다는 점에서, 어느덧 보편성의 체계 속에 놓이게 된다. 헤겔에 의하면 이것은 나와 타인이 상품생산자로서 서로를 인정하게 됨을 의미한다. 이 상호 인정의 보편성이야말로 “그 개별화되고 추상화된 욕망과 그 만족의 수단방법으로 하여금 어느덧 구체적이며 따라서 또 사회적인 욕망이나 그 만족의 그 만족의 수단방법이 되게 하는 계기이다.”(192절) 바로 이러한 욕망의 사회성 속에서 헤겔은 해방의 요소를 발견하다.

그러나 특수성이 욕망의 근저에 놓여 있는 이상 이러한 해방은 형식적이다. 또 “욕망·수단 및 향유를 무한정하게 특수화하려는” 경향은 끝내 사치와 상호의존과 경제적 궁핍을 초래하게 된다(195절). 욕망은 한편으로는 그것의 다양화·추상화를 통해서 자유실현의 계기가 되지만, 또 다른 한편으로는 이와 같은 의존과 궁핍을 낳음으로써 시민사회의 내적 모순의 요소로 등장하는 것이다.

헤겔은 위의 첫 번째 인용문(189절)에 덧붙여 아담 스미스나 데이비드 리카도로 대표되는 근대의 “국민경제학(Staatsökonomie)은 이상과 같은 관점에서 출발한다”고 말하면서 그것의 기초를 설명하고 있는데, 이에 대해 간략히나마 살펴볼 필요가 있다. 반복하는 말이지만, 헤겔은 욕망을 시민사회의 출발점으로 삼고 있다. 그에 따르면 욕망의 충족은 전혀 우연적인 사정에 의해 좌우된다. 그러나 헤겔에 따르면 “역시 그 안에서는 보편적인 규정이 생기는데, 결국 언뜻 보기에는 한낱 산만하고 역시 사상(思想)이 결여된 듯한 이 모든 것들이 실은 그 자체로 오히려 나오는 어떤 필연성에 의해 지탱되고 있는”바, 이 필연성을 발견하는 것이 국민경제학의 대상(189절 보)인 것이다. 국민경제학의 영향의 일면을 볼 수 있는 대목인데, 사실 욕망의 체계에 대한 헤겔의 서술은 그 내용이 아담 스미스의 『국부론』의 서술과 거의 일치한다. 주관적 욕망의 충족은 노동에 의해 달성되는데, 이 노동을 통한 욕구의 충족으로서의 소유는 인격이 “자신의 자유를 가능케 하는 외면적 영역을 마련하는 것”(41절), 다시 말해서 자유의 지가 소유를 통해 자신의 의지를 사물에 주입함으로써 사물 속에서 자신과 통일을 이루는 것으로서의 의미를 갖는다. 요컨대 소유는 의지의 자유를 구체적으로 실현하는 것이다.

욕망의 측면에서 본다면 소유는 수단이지만 자유라는 측면에서 본다면

그것은 “자유 의 최초의 현존재라는 점에서 그 자체가 곧 본질적 목적”이다(45절). 개별자로서의 나는 소유를 통해 의지에 현존재를 부여하는 것이므로 소유는 자신의 것으로서의 사적인 소유라는 규정을 가지게 된다. 그러나 한편으로 내가 이것을 소유한다는 단순한 주관의 결정만이 아니라 타인으로부터 소유의 승인이 요청되고 그것이 충족될 때 비로소 소유가 되는 까닭에 소유는 근저에 보편성을 확보하고 있는 것이다. 소유는 인격 자유의 보증이 된다.

다음으로 헤겔은 욕망의 체계와 관련하여 노동이라는 요소에 주목한다. 여기서 헤겔이 관심을 갖는 바는 노동이 욕망충족의 수단임에 그치지 않고 자유에의 교양을 향한 하나의 구실을 한다는 점이다. 근대사회에서 욕망이 다양화, 추상화되는 것에 상응해서 노동에서의 보편적이며 객관적인 요소는 노동분업을 낳게 하는 추상화작용으로 나타난다. 이 노동분업은 노동을 더욱 단순화시키며, 이럼으로써 생산량의 증대를 가져온다. 그런데 여기서 헤겔이 보다 강조하고 있는 것은 욕망의 경우에서처럼 노동분업을 통해서 “인간의 상호간의 의존성과 교호관계(die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung)”가 더욱 심화된다는 점이다(198절).

이러한 현상을 헤겔은 주관적 이기심이 모든 타인의 욕망충족에 기여하게 되는 변증법적 운동으로 이해하면서, 이러한 전면적 상호의존성 속에서 산출된 생산물을 “보편적이고 항구적인 재산”이라 말한다. 그런데 헤겔은 이 사회의 보편적이고 항구적인 재산이 각 개인에게 분유(分有)·점유될 때 불평등이 발생할 수밖에 없다고 주장한다(199절). 그 근거와 함께 보다 구체적으로 말하면, 각 개인은 그의 기본 재산이나 기능의 차이 때문에, 또 타고난 육체적, 정신적 성향이나 소질의 차이와 같은 우연적인 요소들 때문에 사회적 재산을 불평등하게 분유하게 된다는 것이다 (200절). 헤겔은 시민사회에서 발생하는 이러한 사회적 불평등을 필연적 결과로 이해한다.

욕망 및 그 수단의 다양성으로부터 구체적 욕망을 여러 특이화된, 따라서 한층 추상적인 욕망으로 되는 개개의 부분이나 측면으로 분할·구분함에 의해서 인간은 제한된 욕구와 충족수단에의 종속에서 탈각하여 자기의 보편성을 나타낸다(190절). 이 추상화되고 특이화된 욕망에 상응하는 노동방식이 노동의 추상화로서의 분업의 형태이다. 그리고 이 추상화된 욕

구 또는 욕망은 개인 상호간의 교호관계 즉 서로 승인되고 있다는 보편성이 요구(192절)되고 따라서 이 보편성으로부터 개별화되고 추상화된 욕망 및 그 충족수단이 구체적, 사회적인 것으로 되게 된다. 개인의 “주관적 이기심은 만인의 욕망충족에 기여하는 것으로, 보편적인 것을 통해 특수적인 것을 매개하는 변증법적 운동으로 전환한다.”(199절) 이런 보편성을 통해 특수적인 것을 매개하는 구체적인 방법이 개인간의 상호인정을 토대로 하는 교환과 계약이다. 교환과 계약은 “서로가 인격 및 소유자로서 인정한다는 것을 전제로 하고 있는 것”(71절)이다. 이처럼 시민사회는 다양한 욕망과 그의 충족을 위한 수단의 추상화인 분업, 그리고 계약을 통해 상호인정의 계기를 확보해 가는 것이다.

4. 사법(司法)-제정법과 재판

앞에서 지적했듯이 시민사회의 두 번째 계기는 사법이다. 간단히 말해 사법이란 시민사회 속의 상호 의존관계나 거기서 성립한 각자의 소유권 내지 인격에 대한 보편적인 상호 인정의 장치라 할 수 있다. 특히 시민사회는 노동을 통해 개인이 획득한 소유권이 보편적으로 인정되고 보호받도록 해야 하는데 여기서 관건이 되는 것이 제정법(Gesetz)과 재판의 문제이다.

법은 그것이 모든 사람에게 현실적인 힘을 행사하고 보편타당한 것으로 알려질 때 객관적 현실성을 지닌다. 이러한 법의 객관적 현존재가 제정법, 혹은 실정법(das positive Recht)이다. 헤겔에 의하면 법은 제정법이 됨으로써 비로소 보편성의 형식을 갖출 뿐만 아니라, 그의 참다운 규정까지도 획득한다. 즉 제정법에 있어서야 법의 내용이 명확한 보편성 속에서 인식된다. 이는 법이 단순한 강제일 수는 없고 모든 개인에 의해 인식되고 의지적으로 수용될 수 있어야 함을 말하는 것이다. 헤겔은 이 점을 관습법과의 대비를 통해 밝히고 있다.

결국 이것(관습법-인용자)이 제정법과 구별되는 점은 관습법이 주관적이며 우연적인 방법으로 깨우쳐지는 것이어서 대자적으로 불명확하고 사상의 보편성도 불분명할뿐더러 더 나아가서는 이 법에 대한 지식이 어떤 개

개의 측면에서이건 전반적인 면에서이건 간에 다만 소수인에 의한 우연적 소유에 지나지 않는다는 데 있다.(211절)

그렇기 때문에 헤겔은 법이 관습으로서 생활 속에 스며드는 장점을 지녀야 한다는 생각이야말로 하나의 기만에 불과하다고 비판한다. 이렇게 볼 때 법이 그 형식이나 내용 모두에 있어서 명확한 규정성과 보편성을 지니지 못하는 한, 근대 시민사회가 요구하는 소유권의 보호와 이를 통한 자유의 보편적 실현은 기대할 수 없게 된다.

이러한 제정법은 단순히 제정법으로서 존재하는 것으로 그쳐서는 안되고 일반에게 보다 광범위하게 주지되어 있어야 한다. 헤겔은 이것을 ‘사법’의 두 번째 항목인 ‘제정법의 현존재’에서 상술한다(215~218절). 여기서 그는 법의 주지성 및 공공성과 관련하여 세 가지를 지적한다. 관련 글을 인용하고, 그 요점을 간추려 보자.

공적(公的)인 법전을 위해서 한편으로는 단순한 보편적 제규정이 요구되지만 또 다른 면으로는 그 소재가 지닌 유한한 성질로 인하여 끊임없이 이어지는 수많은 규정들이 이에 따르게 마련이다. 즉 법률이 포괄하는 범위란 한편으로는 완성되거나 완결된 전체이어야 하지만 다른 한편으로 그것은 끊임없이 새로운 법률적 규정을 필요로 하게 마련이다. 그러나 이러한 이율배반성(二律背反性)은 오히려 확고부동한 보편적 원칙을 특수화하는 데서 생겨나는 것이므로 완전한 법전을 구하려는 권리가 그로 인하여 위축당할 리도 없거니와 또한 이 보편적인 간단한 원칙들이 특수화된 경우와 구별된 채 그것만으로서 이해되고 명시될 수 있어야 한다는 데 대한 권리도 역시 잠식당하지는 않을 것이다.(216절)

시민사회에서는 법 그 자체가 제정법이 되듯이 또한 마찬가지로 앞에서만 해도 나의 개인적 권리가 지녔던 직접적이며 추상적인 현존재는 이제 실존하는 보편적 의지와 지 안에서 현존재화되어 있는 인정된 상태를 뜻하는 것으로 이행한다. 그리하여 여기서는 소유의 획득이나 소유에 관한 행위도 앞에서 얘기된 바와 같은 현존재성을 부여하는 형식에 따라서 처리되고 또 그 형식이 구비되지 않으면 안 된다. 여기서 소유는 계약에 바탕을 두고 또한 이 소유로 하여금 증명될 수 있으며 동시에 법적 효력을 지닐 수 있게 하는 형식성에 바탕을 두게 된다.(217절)

시민사회에서 소유나 인격은 법률적 인정과 타당성을 지니고 있으므로 범죄는 이미 주관적으로 무한적인 것에 대한 침해에 그치는 것이 아니라 그 자체가 확고하고 강력한 실존성을 지닌 보편적인 것에 대한 침해이기도 하다. 이런 점에서 사회에 대한 행위의 위험성이라는 관점이 대두되면서 동시에 이로 인하여 한편으로는 범죄의 크기가 증대되기도 한다. 그러나 다른 한편으로 스스로 안정을 누리게 되는 사회의 위력은 침해가 갖는 외적 중요성을 저하시킴으로써 결국 범죄의 처벌에서도 좀더 관용을 베풀 수 있는 길이 마련되기도 한다.(218절)

법의 주지성 및 공공성과 관련하여 첫째로 ‘법의 법전화’(216절)을 들 수 있다. 법전은 그것이 공적인 것이 되기 위해서는 단순성을 요구하기도 하나 또 다른 한편으로 끊임없는 새로운 법률적 규정을 필요로 한다. 헤겔은 이러한 “이율배반성”을 “확고부동한 보편적 원칙을 특수화하는 데서 생겨나는” 불가피함으로 이해한다.

둘째는 ‘사법(私法)의 실재화’(217절)이다. 시민사회에서는 소유와 관련하여 어떤 것을 나의 것으로 인정하게 해줄, 가령 경계를 나타내는 경계석이나 저당등기부나 소유명세서와 같은 어떤 형식적 지표가 필요하다. 사법은 법이나 권리인 것을 “안전성과 확실성 및 객관성”(217절 보)을 갖춘 형식을 통해서 여실하게 정립한다.

셋째는 ‘공법의 일부로서의 형법’(218절)이다. 시민사회에서 소유나 인격에 대한 범죄적 침해는 단순히 한 개인에 대한 침해인 것에 그치지 않고 보편적으로 다른 구성원에 대한 침해이기도 하다. 시대적 상황에 따라서는 형벌을 통한 본보기로서 중형이 내려지는가 하면 안정된 사회에서 범죄의 처벌에 좀더 관용이 베풀어지기도 하는 것도 법의 공공성 때문이다.

‘사법’의 마지막 항목은 법정 또는 재판이다. 헤겔은 재판이 “왕이나 정부 쪽에서 베풀어진 한낱 마음 내키는 대로의 호의나 은혜”가 되어서는 안되며, “부당한 강제력의 행사나 자유의 억압 및 전제성(專制性)”이 되어서도 안되고(219절), 더구나 “복수의 형식을 취하여 범죄를 처벌하는 것”(220절)이어서도 결코 안 된다는 점을 강조한다. 법의 행사는 사적인 이해관계에 좌우되어서는 안되고 보편적인 것으로서 그 효력을 발휘해야만 하는 것이다. “특수적 이해에 따른 주관적 관점에서 벗어나” 법을 보편적인 차원에서 인식하고 실현하는 것이 공권력으로서의 재판이다(219

절).

지금까지 시민사회의 두 번째 계기인 사법에 대해 간략히 살펴보았는데, 이념의 자기상실과 분열로부터 시작된 시민사회는 이 사법을 통하여 각 개인의 주관적 특수성과 추상법의 의미에서의 즉자적 보편자와의 통일로 복귀한다. 그러나 시민사회의 법은 개인이 소유하는 것의 보호에만 관계하기 때문에 시민사회의 개인이 지니는 복지 문제에는 외면적일 뿐이다. 이제 복지의 보편적 실현이 과제로 등장하는 것이다. 뒤에서 다룰 경찰행정과 직업단체는 이러한 요구에 부응하기 위한 장치이다.

5. 시민사회의 한계

앞에서 본 바대로 시민 사회는 개인이 자신의 특수한 이익이나 목적을 추구하는 토대이지만 이 개인의 목적은 보편성에 의해 매개될 때에만 충족되는 것이었다, 시민사회의 기본적인 원리는 각 개별자들이 자신의 욕망을 충족시키기 위해 활동하는 것으로서 의지의 입장에서 보면 아직 자의의 단계에 머무르는 것이다. 그것은 특수한 욕망충족이 상호인정을 기반으로 하는 타인과의 관계 속에서 성립한다는 보편성의 원리에 대한 개별자의 자각이 아직 이루어지지 못했다는 점에서 비롯된다. 시민사회의 단계에서는 보편과 특수이 서로 분리되어 정립되어 있을 뿐 양자의 통일이 완성되어 있지 않기에 진정한 자유의 영역, 즉 즉자·대자적인 자유의 영역이 아니라는 것이다. 각자의 자신의 욕구충족을 위해 “자신을 이 연관성 속의 마디마디를 이루는 성원으로”(187절) 할 수밖에 없음이 이미 명확해진다. 그러나 개별자 각각은 그 보편성을 의식하여 의욕하는 것이 아니라 단지 특수한 욕구를 충족시키기 위한 수단으로 사용할 뿐이다. 따라서 이 단계에서는 보편과 특수의 통일이 “자유가 아니라 단지 필연성으로 있는 것”(186절)에 불과하며, 그리하여 시민사회는 기본적으로 보편적인 목적의 결여라는 결함을 안고 있는 것이 된다. 개별자는 보편자를 자신의 욕구충족의 수단으로서 이용하고 그 결과 타인과의 관계는 한낱 외면적, 대립적 관계일 뿐이다. 그래서 시민사회는 무절제와 참상을 드러내면서 자연적인 인륜적 퇴폐성을 드러내게 된다.

이런 결함의 구체적 귀결로 나타나는 것이 빈부의 문제이다. “시민사회

는 인간을 탈취하고 인간이 시민사회를 위해 일하고 모든 것을 자신에 부담시키며 자신을 매개로 하여 행동하도록 하는 거대한 힘”(238절 보)이고 따라서 “나는 시민사회의 연관 속에서 나의 특수적 복지도 촉진될 것, 나의 복지 특수성이 고려될 것을 요구하는 권리를 가진다.”(229절 보) 그러나 시민사회의 법은 단지 소유의 보호에만 관여할 뿐이다. 그것은 시민사회의 구성원 인격은 그 소유를 통해 현존재를 획득하기 때문이다. 기본적으로 시민사회는 경제적 관계로서의 특수성이고 그것을 보충하는 보편적 형식으로서의 법률이 필요한 것임으로 인해 법률의 대상은 소유의 보호이지 결코 소유의 창출이나 복지일 수가 없는 것이다.

그렇다면 시민사회의 내적 원리인 필연성은 출생이나 재능 등의 우연성에 의해 지배를 받는 것이고 그런 한에서 시장의 원리일 수밖에 없다. “시민사회가 순탄한 활동을 전개해 나갈 경우에 그 사회는 자신의 내부에서 점증하는 인구의 팽창과 산업의 진보를 이룩해 나간다.”(243절) 그것은 분업화를 통한 부의 축적이 증대된다는 것을 의미한다. 그러나 이 현상은 일면적인 것에 불과하다. 즉,

다른 한편으로는 특수적 노동의 개별화와 제약, 그럼으로써 또 이러한 노동에 매여 있는 계급의 의존성과 곤궁이 심화되기에 이르는 바, 여기에 바로 시민사회에서는 더 한층의 자유와 특히 정신적 함양을 감득(感得)내지 향유할 수 없다고 하는 문제가 따르는 것이다.(243절)

이것은 시민사회에서 부의 축적과 빈곤계층의 등장이 상호 불가분의 것임을 보여준다. 이 빈곤계층이 시민사회에서 자연적으로 결정되는 일정한 생계규모 이하로 전락하여 자신의 권리감정, 자신이 노동을 통해 생활을 유지한다는 자긍심을 잃어 버리면 이들은 천민(Pöbel)이 된다. 이 천민의 발생은 “역으로 소수의 수중에 엄청난 부가 집중되는 결과를 더욱 용이하게 하는 사태를 수반한다.”(244절)

헤겔에 따르면 그러나 천민의 구제는 불가능한 일이다. 왜냐하면 천민을 유산계급이나 공적 소유에 의해 구제한다면 이는 시민 사회의 원리에, 즉 시민사회의 구성원의 자립심이나 자존심의 원리에 위배되고 노동의 기회를 부여함으로써 구제하면 생산은 증대되나 다른 한편으로는 생산과잉

과 소비부족을 겪게 된다. 그래서 결론적으로 헤겔은 다음과 같이 말한다.

여기에서야말로 부의 과잉에도 불구하고 시민사회는 충분할 만큼 부유하지 못하다는 것, 다시 말하면 시민사회가 지닌 그 고유의 재산으로서도 과도한 빈곤이나 천민의 발생에 대처할 수 있을 만큼 충분히 부유하지 못하다는 사실이 표면화되기에 이르는 것이다.(245절)

6. 경찰행정과 직업단체

욕망의 체계에서는 각 개인의 생계나 복지는 하나의 가능성으로 주어져 있을 뿐, 그의 현실성은 개개인의 자의나 자연적 특수성, 그리고 다시 욕망의 객관적 체계에 제약되거나와 이때 있을 수 있는 소유나 인격의 침해는 사법(司法)에 의하여 보상된다. 그런데 이때 특수성 속에 깃들어 있는 현실적 권리는 각기 저마다의 목적을 가로막는 우연성이 지양되고 또 인격과 소유의 완벽한 보장이 구현될 뿐 아니라 더 나아가서는 개별자의 생계와 복지의 확보 — 즉 특수적인 복지가 권리로서 취급되고 또 실현될 것을 요구한다.(230절)

경찰행정(die Polizei)과 직업단체(die Korporation)는 이념이 특수성 속에서 상실되고 내면적인 것과 외면적인 것으로 분리되어 있는 상태인 시민사회에서 규제와 인륜화를 담당하는 장치이다. 헤겔은 사회 속에서 인격과 소유의 침해를 보상받는데 그치는 것이 아니라, 인격과 소유의 안전이 성취되고, 또한 개개인의 생계와 복지의 보장, 곧 특수한 복지가 권리로서 보호되고 실현되어야 할 필요가 있다고 본다. 그렇기 때문에 “특수한 이익을 하나의 공동이익으로 배려하고 관리하는 일”(188절)이 필요하다는 것이다. 이를 위해 취해진 위로부터의 대응책이 경찰행정이고 아래로부터의 대응책이 직업단체이다.

편의상 ‘경찰행정’이라는 말로 옮긴 ‘폴리차이’라는 말은 흔히 경찰을 의미하지만 18세기에는 좀더 넓은 의미로 씌어졌는데, 오늘날의 내정(內政)이라든지 국가행정이라고 할만하다. 헤겔이 이러한 넓은 의미로 이 말을 사용하고 있음은 본문의 서술상 명백하다. 결국 헤겔이 말하는 폴리차이는 경찰활동이라기 보다는 오히려 경제정책이나 사회정책을 수행하여 복지실현을 도모하는 내정활동의 의미를 내포하고 있다. 헤겔은 폴리차이

권을 사법권과 마찬가지로 국가의 통치권에 소속시킨다(287절). 그렇기 때문에 경찰행정(폴리차이)의 주체는 궁극적으로 국가라고 할 수 있다.

폴리차이, 즉 경찰행정은 ‘공권력’(245절)으로 각 이익의 충돌이 발생한 경우 그것을 조정하는 “의식적으로 기도된 통제”이다. 즉 경찰행정은 사회 제 개인들의 이익의 충돌을 조정하고 공공시설을 마련하는 것으로서의 “외적 질서”이다. 구체적으로 이 경찰행정과 관련되는 문제를 헤겔은 다수 열거하고 있는데, 예컨대 욕구충족을 위한 수단의 조달·교환·검사 등에 관한 일반적인 업무나, 공익사업을 감독하고 배려하는 일(235절), 일상적으로 사용되는 상품에 대하여 공중이 속지 않을 권리를 옹호하고 상품 검사를 관리하는 일(236절), 개인이 사회구성원이 될 능력에 관련된 교육을 감독하는 일(239절), 그리고 낭비로 인해 자기나 자기 가족의 생계를 파괴하는 사람들을 후견하는 문제(240절) 등이다.

여기서 알 수 있듯 경찰행정은 시장에서 일어나는 자유로운 개인들의 경제활동을 공동의 이익을 극대화하도록 감독·관리하는 일도 해야 한다. 예를 들어 수요충족의 수단을 마련하고 교환하고 관리하는 일반적 업무나 공익시설의 감독·관리와 같은 일, 생산자와 소비자를 매개·조정하고 상품을 검사하는 일 등이 여기에 속한다. 그리고 사회정책과 관련하여 경찰행정은, 과거에는 실체적 전체로서의 가족에 의해 생겨나 부양문제가 해결되었으나 이제는 가족으로부터 분리되어 “시민사회의 아들”(238절)이 되어버린 개인들을 보호하고 그 권리를 옹호해야 한다. 그리고 시민사회 안에서는 “낭비에 의하여 자기와 자기 가족의 생계의 안전을 파괴하는 사람들”(240절)이 생겨나는데, 경찰행정은 이들에 대하여 후견자 노릇을 해야 하고, 우연적이고 신체적인 사정들 때문에 생겨난 빈민들을 구제해야 한다. 물론 빈민의 구제는 주관적 심성과 사랑에 바탕을 둔 시혜나 기부와 같은 자선사업에 의해서도 행해질 수 있지만, 이것은 어디까지나 주관적이고 자의적인 것이어서 공적인 구제책이 우선해야 한다.

헤겔은 빈곤의 문제가 시민사회의 가장 커다란 내적 모순이라고 본다. 노동의 사회인 시민사회는 그 성원 각자에게 스스로의 노동을 통해서 자립성과 인정을 얻도록 요구하지만, 그 성원 모두가 그것을 얻지는 못한다. 인구의 팽창을 계기로 하여 산업의 진보와 부의 축적을 증대시켰던 시민

사회는 실업의 문제에서 이율배반에 처하게 된다. 즉 일자리를 만들지 않은 채 도움을 주는 복지정책은 그 성원의 자긍심은 물론이고 노동을 통한 인정획득이라는 시민사회의 고유한 원리까지도 손상시키고, 또 노동의 기회를 창출하는 조치 또한 과잉생산과 구매력의 부족에 시달리게 된다는 것이다. 시민사회는 무역과 식민지 개척에서 그 돌파구를 모색해 보기도 하지만 이 또한 잠정적인 것에 불과하다(247, 248절).

이리하여 헤겔은 시민사회의 경찰행정에 의한 경제적, 사회 정책적 배려는 결국에는 “우연성의 영역과 외적 질서”(231절)에 머물 수밖에 없고, 또 그 구성원이 지닌 특수성의 한계를 벗어날 수 없다고 본다.

한편으로 직업단체는 시민사회에서 인륜성을 확보하는 장치이다. 시민사회에서는 자기 이익의 추구가 분명히 보편적인 통일을 자연스럽게 가져 오기는 하지만 그 통일은 맹목적이고 무의식적인 필연성으로 있을 뿐이다. “이 무의식적인 필연성은 직업단체에 있어서 비로소 자각된, 또는 사유하는 인륜성이 되는 것이다.”(255절 보) 직업단체는 본질적으로 특수한 것을 지향하는 상공업신분에 고유한 것이다. 시민사회의 노동조직은 그 특수성에 따라 여러 갈래로 나뉘고 이 여러 부문의 조직들은 그 자신의 공통된 이익을 수호하기 위해 직업단체를 결성하게 된다. 시민사회의 구성원은 각자의 특수한 기능에 따라 그 조합의 성원이 되는 것이다.

직업단체 내에서는 그 소속원들 사이의 공동체적 동류의식이 형성되므로, 빈곤과 관련된 구제 행위나 수혜에 있어서 우연적 요소나 수혜자의 자존심의 손상 같은 문제는 생기지 않는다. 이처럼 내재적 인륜으로서의 직업단체는 시민사회 성원의 정체성 확인과 그들의 윤리적 심성 도야에 있어서도 경찰행정이 하지 못하는 기능을 수행해낸다. “직업단체에의 소속감에서 주어지는 금지”(255절)는 가족에서의 훈인의 신성함과 더불어 시민사회를 존립시키는 핵심적 요소가 된다.

그럼에도 불구하고 이 직업단체는 “더욱 고차적인 국가의 감독을 받지 않는다면, 화석화되고 황폐화됨으로써, 하등 보잘것없는 결사(結社)로 전락”(255절 보)해 버릴 것이라고 헤겔은 강조한다. 여기서 헤겔은 개인들이 스스로의 자유를 확대시키는 데 있어서 직업단체 또한 경찰행정과 마찬가지로 시민사회가 갖는 한계를 넘어서지 못함을 보고 있는 것이다.

직업단체는 이상과 같은 사명에 따라서 공권력의 감독을 받으면서 그 자체 내에 포괄된 독자적 이익을 추구하고 또 그 기능과 성실성에 바탕을 둔 객관적 성질에 따라서 일반적 연관성에 의하여 한정되는 일정한 수의 성원을 받아들이며, 또한 그 단체 소속원으로 하여금 특수적 우연성으로부터 보호되도록 하고 또 그들 각자에게 할당된 능력을 도야하도록 배려해야만 할 권리 — 즉 한마디로 해서 그 소속원을 위한 제2의 가족역할을 떠맡고 등장할 권리를 갖는다. 다만 이때 이 제2의 가족이라는 형태가 지니는 위치는 개인이나 이들 개인의 특수적 필요사항들과는 상당한 거리가 있는 일반적 시민사회에게는 불분명한 데가 있다.(252절)

국한된 유한적 목적으로서 직업단체의 목적이 되는 것은 — 행정상의 외면적 위계질서에서와 같은 상하의 구별이나 그 상대적 동일성과 마찬가지로 또한 — 즉자·대자적으로 보편적인 목적과 그의 절대적 현실성에 있는 바, 여기서 마침내 시민사회의 영역은 국가로 이행한다.(256절)

직업 단체는 공권력의 감독 하에 자체의 이익을 배려하고 구성원을 자격제로 하여 일정 수만을 가지며 그 구성원을 위해 ‘제2의 가족’의 역할을 넘겨받을 권리를 가진다(252절). 이런 직업단체의 효과는 우선 능력에 부응하여 생계가 보장되므로 개인 및 그 가족이 견고한 생활기반을 갖게 되고 그 능력과 생계보장 모두가 승인되어 있으며 따라서 그 성원은 직업단체를 떠나 자신을 표명할 필요가 없어진다. 또한 빈곤한 자가 받는 원조는 우연적인 것도 아니고 자존심을 손상하는 것도 아니며 부자도 또한 자신의 의무로서 원조를 행하기 때문에 존경이나 질시의 대상이 되는 경우도 없다. 이 직업단체는 후에 하원의 대의원을 선출하는 기반이 되기도 하는데 이 경우 직업단체는 정치의 토대이기도 하다. 이런 직업단체의 직접적인 의의는 원자로 떨어진 개인의 인륜적 재결합이다. 비록 제한된 범위에서나마 특수성과 보편성·개인과 전체의 통합이 가능케 되는 것이다. 시민사회는 이 직업단체를 통해 국가로 이행하게 되는 바, 직업단체가 이행의 계기이다. 직업단체의 목적은 즉자·대자적으로 보편적인 목적 및 그 것의 절대적 현실화에 있는 것이다. (256절)

이상에서 살펴본 바와 같이 경찰행정과 직업단체는 비록 그 형태가 축소된 것이긴 하지만 정치적인 것과 경제적인 것의 고대적 구조가 드러나는 것이다. 경찰행정은 17~8 세기의 근대국가의 법제적·관료적 체제의

확립과 더불어 등장한 개념으로서 국가와 시민사회의 분열에 대해 보완적인 기능을 수행하는, 국가의 행정관할 일반을 담당하는 것이다. 경찰행정이 고대정치적 몰락한 형태라면 직업단체는 고대의 ‘가문사회(die hausliche Gesellschaft)’를 상기시키는 것으로서 시민사회의 두 번째 체제적 요소이다. 시민사회와 더불어 가정의 가계적·실체적 인륜의 질서가 그 기반을 상실하게 되었고 그 결과 경제적 세포 단위로서의 기반이 가족에서 시민사회로 이행하게 되었으며 따라서 시민사회는 가족 전체의 존립 자체를 사회에 대한 종속성·우연성에 종속시켜 버린다. “여기서 마침내 개인은 시민사회의 아들(Sohn der bürgerlichen Gesellschaft)로 등장하면서 그가 시민사회에 대한 권리를 가지는 것과 마찬가지로 시민사회도 역시 개인에 대한 요구를 갖게 된다.”(238절)

헤겔은 아담 스미스의 사회상, 곧 자립적인 각 개인이 분업과 교환을 매개로 형성하는 사회관계라는 사회상을 기초 삼고 그 위에 폴리차이(경찰행정)와 직업단체라는 전통제도에 새로운 의미를 부여하여 독자적인 시민사회상을 구축하고 있다. 시민사회는 빈곤문제로 상징되는 바와 같은 모순을 잉태하고 있다. 그렇지만 우리가 보아왔듯이, 시민사회는 동시에 많은 긍정적인 측면들을 갖추고 있다. 다시 말하면 시민사회는 인간의 욕구와 그 충족수단을 증대시키고 생산력을 높이며, 교양을 가능케 함과 아울러 개인의 권리를 옹호한다.

무엇보다도 시민의 “자립심과 자존심의 원리”야말로 시민사회가 갖는 속성이다. 헤겔은 시민사회에서는 특수성과 보편성의 참된 결합을 실현하기 위하여 불가결한 기반이다. 더욱이 공동성=자유라는 인륜의 원리와와의 관계에서 보면, 시민사회란 시민의 주체적 자유가 선행되고, 이 자유의 연관 속에서 공동성이 부각되어 가는 과정이라고 할 수 있겠다.

VI. 국가

1. 국가의 이념과 그 전개

1) 시민사회에서 국가로의 이행

인륜의 세 가지 존재양식 중 마지막이 국가이다. 헤겔은 앞서 살펴본 대로 보편성과 개별성이 직접적이고 자연적인 통일을 이루던 단계를 가족으로, 그리고 이 통일이 부정된 양극분열을 통해 성립하는 특수성의 단계를 시민사회로 규정한다. 끝으로 이것이 거듭 부정된 특수성과 보편성의 즉자적 통일(가족)과 대자적 통일(시민사회)을 거친 참된 통일, 곧 즉자·대자적인 통일이 실현되기에 이르는데, 이것이 헤겔이 말하는바 “인륜적 이념의 현실태”(257절)로서의 국가이다.

즉자·대자적인 국가는 인륜적 전체이며 자유의 실현으로서 이렇듯 자유가 현실화된다는 것은 곧 이성의 절대적 목적이기도 하다.(258절 보)

국가는 구체적인 자유의 현실태이다. 그러나 이 구체적 자유란 인격적 개별성이나 그 특수적 이익이 완전히 발양, 전개되고 그 권리가 전체로서(가족과 시민사회의 체계 내에서) 인정받을 뿐만 아니라 또한 이 모든 것이 한편으로는 자기자신을 통하여 보편자의 이익으로 이행하고 또 다른 한편으로는 지와 의지에 힘입어서 바로 그 보편자의 이익을 더욱이 이들 자신의 실체적 정신으로 인정함으로써 그 궁극목적으로서의 보편자의 이익을 위하여 작용하는 데 있다.(260절)

헤겔 『법철학』의 핵심은 이 책의 제3부인 「인륜」 편에 있고, 이 「인륜」 편의 핵심이 제3장인 ‘국가’라고 할 수 있는데, 그렇다면 257절에서 마지막 절인 360절에 이르는 ‘국가’는 『법철학』에서 가장 중요한 부분이라고 할 수 있다.

헤겔의 국가 개념을 이해하기 위해서는 우선 국가와 시민사회의 개념을 구별하는 것이 필수적이다. 국가와 시민사회를 동일시하는 통념에 반하여 헤겔은 두 개념을 구분되지 않으면 안 된다는 인식에서 출발한다. 상당수 근대인들이 이 두 개념을 구분하려 했지만 헤겔은 이론적으로 보다 명확

하고 체계적인 구별을 시도한다. 헤겔은 근대를 분열의 시대로 인식한다. 따라서 그는 분열된 현실에 대해 개념의 분화로써 대응하지 않으면 안되었다. 시민사회와 국가는 구별되어야 할 근본이유는 무엇인가?

만약 국가가 시민사회와 혼동됨으로써 그의 사명이 소유 및 개인적 자유의 안전과 보호에 두어진다고 한다면 여기서는 개별자 자신의 이익이 곧 모든 개별자가 추구해야 할 궁극목적이 될 것이니 이럴 경우에 국가의 성원은 바로 그 자신이 이렇듯 국가의 성원이 된다고 하는 사실마저도 어떤 임의적인 것이 되게 할 뿐이다. 그러나 국가란 개인에 대하여 그와는 전혀 다른 관계를 지닌다. 즉 국가는 객관적 정신인 까닭에 바로 그 개인은 이 국가의 성원인 한에서만 스스로가 객관성과 진리, 그리고 인륜성을 지닐 수 있는 것이다. 이러한 통합 그 자체야말로 다른 아닌 개인의 진실한 내용과 목적을 이룸으로써 이제 개인의 사명은 오직 보편적 삶을 영위하는 데 있을 따름이다.(258절)

국가의 사명이 소유와 개인적 자유의 안전 및 보호에 있다고 하게 되면 개인의 이익만이 그 자신들을 통합하게 하는 궁극적인 목적이라는 이야기가 되고, 국가의 성원이 되는 여부는 개인 마음대로 결정하는 결과가 되고 만다. 하지만 헤겔에 의하면 소유 및 개인적 자유의 안전 및 보호는 시민사회의 사명이요, 국가와 개인의 관계는 그것과는 전혀 다르다. 국가는 객관적 정신이며, 그러기에 개인은 국가의 성원이 한에서만 그 자신 객관성, 진리성, 인륜성을 지닐 수 있다는 것이다. 요컨대 객관정신을 통한 국가와 개인의 통합 그 자체가 개개인의 ‘진실한 내용과 목적’이 된다는 것이다. 헤겔이 정의하는 바에 따르면, “국가는 실체적 의지가 그의 보편성으로 고양된 특수적 자기의식 안에 간직하고 있는 이 의지 자체의 현실태로서 이것은 즉자·대자적으로 이성적인 것”(258절)이다. 이런 국가의 정의로부터 알 수 있는 것은 국가가 개인의 자유를 완전하게 실현해주는 보편자이며 또한 개인은 그 사실을 깨닫고 국가를 일해 일하라는 것이라는 점이다. 이제 개개인의 사명은 오직 보편적인 삶을 영위하는 데” 있는 것이다.

이러한 실체적 통일은 절대적인 부동의 자기목적이며 그 안에서 자유는 최고의 자기권리에 다다른가 하면 또한 마찬가지로 이 궁극목적은 개별

자에 대하여 국가의 성원임을 최고의 의무로 하는 최고의 권리를 지니는 것이다.(258절)

개인은 국가를 떠나서는 완전한 자유를 누릴 수 없다. 그것을 실현해주는 것은 보편자로서의 국가이다. 국가는 개인의 자유를 완전하게 실현해주고 보장해주는 토대이다. 이런 국가 개념에 따를 때 개인의 ‘최고의 의무’는 국가의 성원이 되는 것이라는 헤겔의 주장은 아주 자연스러워 보인다. 다시 말하거니와 헤겔이 강조하는 바 국가는 단지 개인의 소유 및 인격의 보호를 목적으로 하는 체제가 아니다. 국가가 자신의 사명을 “소유 및 개인적 자유의 안전과 보호”에 둔다면, 그리하여 개별자의 이익이 모든 개별자가 추구해야 할 궁극목적이 된다면, 그것은 더 이상 국가가 아니라 극복되어야 할 국가, 더 정확히는 시민사회에 다름 아니다. ‘부동(不動)의 자기목적’으로서의 국가의 본질적 면모는 실체성과 보편성에 있는 것이다.

헤겔은 개인과 국가의 완전한 합일 내지 통합을 요구한다. 이 완전한 합일 내지 통합은 개인의 국가에로의 완전한 매몰을 의미하는 것은 또한 아니다. 각 개인이 자신의 주체성, 자립성을 한껏 고양시키면서 동시에 보편적인 것, 공공의 것을 향한 관심을 가지고 그것을 의식하며 실현하는 생활을 하는 것, 이것이 헤겔의 의도하는 바다. 개인들은 국가에 의해 사회적 제부문으로 배분되어지는데 그 배분의 직접적 동인은 자의로서의 개인의 의지이다. 이 개인들이 한편으로 자신들의 이익을 추구하는 특수성이면서 그 특수적 이익들 안에 독자적으로 존재하는 보편적인 제도 속에서 본질적인 자기 의식을 가질 때에야 보편과 특수이 통일이 수행되는 것이다. 이렇게 볼 때 보편성과 특수성의 매개를 담당하는 것은 체제로서의 제도이다.

2) 루소 및 할러의 국가론 비판

이런 관점에서 헤겔은 루소 및 루드비히 폰 할러의 국가관을 비판한다. 먼저 루소의 국가관에 대한 평가 및 비판과 이 비판을 통해 헤겔이 말하고자 하는 요점과 관련되는 부분을 인용해보자.

그러나 이제 과연 국가 일반의, 혹은 또 오히려 각기 특수한 국가나 그 의 법 및 제규정의 역사적 기원이 어떠한 것이며 또 어떤 것이었던가, 국가란 처음에는 가부장적 관계로부터, 아니면 또 공포나 신뢰, 더 나아가서는 직업단체 등으로부터 발생하였던가, 그리고 다시 국가의 법이 이렇듯 스스로 바탕을 두고 있는 것은 어떻게 하여 의식 속에서 신적 내지 실정적인 법으로, 또는 계약·관습 등등으로 파악되고 또 고착되었던가 하는 문제들은 국가의 이념 그 자체에 관계하는 것이 아니라 오로지 여기서 문제가 되고 있는 학적 인식의 면에서 본 현상으로서의 역사적 사상(事象)에 속하는 것뿐이다. 즉 어떤 현실적 국가의 권위라는 면으로 보아서 그것이 갖가지 근거·이유와 관련되어 있는 한, 이들 이유는 바로 이 국가 내에서의 타당한 법의 제형식으로 취해진다는 것이다. — 철학적 고찰이란 오직 이 모든 것의 내면적인 것, 즉 오직 이 사유된 개념을 취급하는 것을 말한다. 이러한 개념의 탐구와 관련하여 루소는 단지 형식면에서 뿐만 아니라 (이를테면 사회적 충동이나 신적 권위와 같은) 내용 면에서도 사상(思想)이며 더욱이 사유 그 자체에 다름 아닌 원리, 즉 의지를 국가의 원리로 설정하는 데 크게 기여했다. 다만 이때 루소는 의지를 오직 개별적 의지의 특정한 형식으로만(마치 그 뒤로 피히테가 그러했듯이), 그리고 보편적 의지는 의지의 즉자·대자적으로 이성적인 것이 아닌 의식화된 의지로서의 바로 그 개별적 의지로부터 대두되는 공통적인 것으로 파악했던 까닭에 국가 내에서의 개별자의 결합은 계약이 되며 이럼으로써 또 이 계약은 개별자의 자의나 사건 그리고 임의적으로 표시된 동의(同意)를 근거에 두는 데 그쳤다. 그리하여 여기서는 즉자·대자적으로 존재하는 신적인 것과 그 절대적 권위 및 존엄성을 파괴하는 그렇듯 한낱 오성적인 결론이 도출되기에 이르렀던 것이다. 결국 이렇듯 추상화된 결과가 맹위(猛威)를 떨치는 상태에까지 이르면서 마침내 한편으로는 인류역사상 우리가 처음 접해보는 가공할 만한 광경, 즉 모든 기존의 제도 및 전승된 것을 전복함으로써 위대한 현실적 국가의 헌법을 전적으로 새로이, 그리고 사상(思想)에 의하여 창시하는 가운데 이 헌법으로 하여금 한낱 짐작된 정도에서의 이성적 성격을 기초로 삼게 되는 그러한 광경을 자아내게 되었는가 하면 또 다른 면으로는 그것이 한낱 이념이 결핍된 추상에 지나지 않음으로써 마침내 그러한 시도는 상상을 절(絶)하는 가공(可恐)할 만한 사건으로 화하게 되었던 것이다. 결국 개별적 의지의 원리에 반하여 근본 개념과 관련하여 언급되어야 할 것은 비록 그것이 개별자에 의하여 인식되고 또 그의 임의에 따라서 의욕 되었건 아니건 간에 다름 아닌 객관적 의지(der objektive Wille)야 말로 본래 그 근본개념 안에 깃들여 있는 이성적인 것이라는 점, — 그리고 다시 이에 대립되는 것으로서의 자유의 주관성, 즉 개별적 의지의 원리 안에만 오로지 확정되어 있는 지와 의욕이란 이성적 의지의 이념에 속하는

단 하나의, 따라서 일면적인 계기만을 내포하는 것으로서 결국 이러한 의미의 이성적 의지는 다만 즉자적으로 존재하는 것 못지 않게 또한 대자적으로(ebenso an sich als daß er für sich) 존재할 때라야만 그 스스로 이념을 구현시킬 수 있다고 하는 것이다.(258절)

헤겔은 『법철학』의 대상이 “현상으로서의 역사적 사상에 속하는 것”일 뿐인, 이러저러한 특수한 국가나 특수한 제도(가 아니라 어디까지나 국가의 이념이라는 점을 강조하는데, 이 점은 그의 국가 개념을 이해하는 데 아주 중요하다. 요컨대 헤겔은 역사적 실체로서의 국가가 아니라 이념으로서의 국가에 주목한다. 주지하는 바와 같이 루소는 국가의 원리로서 사회충동이나 신적 권위를 내세웠던 것이 아니라 일반의지를 상정하였다. 헤겔에 따르면, 이 점은 루소의 공적이다. 그러나 루소는 이 일반의지, 헤겔 식으로 말하면 보편적 의지를 개별적인 의지로부터 형성되는 공통적인 것으로 파악하고 있을 따름이라고 헤겔은 비판한다. 헤겔에 따르면, 바로 그 때문에 국가에 있어서 개개인의 통합 내지 합일은 계약을 기초로 하고, 개개인의 자의나 의견 또는 동의를 바탕으로 하게 되고 만다. 그리고 이러한 추상적인 생각이 현실정치에 적용되었을 때 프랑스혁명의 공포정치라는 결과를 빚어내었다는 것이다. 다시 말하면 그 공포정치는 혁명가들이 현존하는 모든 것, 주어진 모든 것을 전복하여 오로지 제 마음대로 이성적이라고 착각한 것만을 새로운 체제의 토대로 삼고자 하였던 데서 비롯되었다는 것이다. 헤겔은 루소가 단순히 공통적인 것과는 다른 것으로서의 참된 보편적 의지를 파악할 수 없었다고 보고, 그 점에서 공포정치의 사상적 근원을 찾고 있는 것이다. 계속해서 헤겔은 폰 할러의 국가론에 비판의 화살을 돌려 그것을 철저하게 논박한다.

국가를 인식하는 데에 이를 대자적인 의미의 이성적인 것으로 해석하는 사상에 반대되는 또 다른 경우는 궁핍이나 보호의 필요성, 또는 강력한 힘이나 불평등과 같이 우연성에 매어 있는 현상의 외면성을 다만 국가의 역사적 발전 도상에서 나타나는 체계기로서(also Momente der historischen Entwicklung)가 아니라 바로 국가의 실체로 취급하려는 입장이다. 즉 이러한 인식태도의 원리를 이루는 것은 다름 아닌 개인의 ... 개별성이려니와 또한 이런 가운데서도 결코 그 개별성의 사상인 것이 아니

라 반대로 개인의 우연적 성질, 즉 힘의 강약(強弱)이나 빈부 등에 따른 경험적 개별성(die empirischen Einzelheiten)에 지나지 않는다. 그런데 국가에 안겨진 즉자·대자적으로 무한적이며 이성적인 것을 간과한 채 마땅히 파악돼야만 할 국가의 내적 본성에서 사상을 구축(驅逐)해버리는 이러한 착상이 폰 할러씨의 『국가학의 부흥』에서처럼 적나라하게 그 순순한 모습이 부각된 적은 없었다. … 폰 할러씨는 스스로 과오를 회피하려던 나머지 오히려 완전한 사상의 결여를 가져옴으로써 더 이상 실질적인 면에 대해서는 논의할 여지조차 없는 정반대의 입장에 빠져들게 되었으니 — 즉 여기서 그는 모든 법률이나 입법, 그리고 형식상으로나 법제 면으로 규정된 모든 법에 대한 극단적 증오를 품게 되었던 것이다. 이렇듯 법률 또는 법적으로 규정된 법에 대한 증오야말로 광신이나 아둔함 그리고 선의를 가장한 위선이 스스로 폭로됨으로써 아무리 그 옷을 걸치고 나선다 하더라도 이러한 요소들은 그 정체가 어떠한 것인지를 틀림없이 알아차리게 하는 부적에 다름 아니다. — 그야말로 할러씨에 의한 이러한 독창성이란 언제나 주목을 요하는 현상이려니와 그의 저서를 아직도 모르고 있는 나의 독자를 위해 이제 몇몇 대목을 예시(例示)하고자 한다, 결국 할러씨는(제1권, p.342 이하에서) “마치 무생물계에서 큰 것이 작은 것을, 그리고 강자는 약자를 밀어내는 것과도 같이 또한 동물 사이에서나 인간 사이에서도 그와 동일한 법칙이 좀더 고상한 형태를 띠고(물론 때에 따라서는 그리 고상하지도 않게?) 재현되며,” “따라서 강자는 지배하고 또 지배하지 않으면 안 될 뿐만 아니라 언제나 간에 그렇게 지배하리라는 것은 영구불변의 신의 질서이다”라는 그의 근본원칙을 제시하였던 것이다.(258절)

할러는 힘이 있는 쪽이 지배하고, 지배하여야만 하며, 영원히 지배하리라는 것이야말로 “영구불변의 신의 질서”라고 생각하였는데, 이러한 생각에 따르자면 정치적 지배의 근거는 우연적·자연적 폭력이 되고 만다. 그런 점에서 헤겔은 모든 “모든 법률이나 입법, 그리고 형식상으로나 법제 면으로 규정된 모든 법에 대한 극단적 증오”야말로 할러 이론의 본질로 보고 있다. 그 이유는 헤겔이 보기에 루소의 이론은 분명히 사상에 바탕을 두고 있지만, 할러의 이론에는 털끝만치의 사상도 없다는 점에 있다. 그러기에 헤겔은 할러의 이론이 사유와 이성적인 것으로부터 떨어져나가도 법률에 대한 존경도 잃어버려서 어리석고 터무니없는 말을 신의 말씀으로 착각하고 있을 뿐이라며 혹독하게 비판하고 있는 것이다.

3) 국가의 이념과 그 전개

헤겔 『법철학』에서 국가는 이러저러한 기존의 특수한 국가가 아니라 이념으로서의 국가이다. 이점은 매우 중요한데, 이는 헤겔의 국가론이 당시의 프로이센과 곧바로 동일시될 수 없는 이유이기도 하다. 헤겔은 “특수한 국가나 또는 특수한 제도를 안목에 둘 것이 아니라 오히려 이념”(258절 보) 즉 그러한 국가나 제도를 있게 한 이념을 고찰해야만 한다고 강조하는데, 그에 의하면 이 국가의 이념은 세 단계를 거쳐 스스로를 전개시켜 나간다.

- a) 국가의 이념은 직접적인 현실성을 지니면서 스스로 자기와 관계하는 유기체, 즉 헌법 혹은 국내법으로서의 개별적 국가를 이룬다.
- b) 다음으로 국가의 이념은 개별적 국가와 다른 여러 국가들과의 상관관계로 이행하는바 — 이것이 곧 국제법이다.
- c) 끝으로 국가의 이념은 유(類)로서의 보편적 이념이며 개별적인 국가들에 대항하는 절대적 권력으로서, 즉 세계사의 과정 속에서 스스로의 현실성을 마련하는 정신이다.(259절)

다시 정리하자면 국가의 이념은 세 단계, 곧 a) 개체적 국가, 다시 말해 체제나 헌법, 간단히 국내법으로, 이어서 b) 개개의 국가와 다른 국가들과의 관계, 곧 국제법으로, 마지막으로 c) 세계사 속에서 자신의 현실성을 나타내는 정신이 된다. 이에 따라 「인륜」 편의 3장인 ‘국가’는 세 개의 절로 나뉘어 서술되는데, 곧 a) 국내법은 260-329절에서, b) 국제법은 330-340절에서, 그리고 c) 세계사는 341-360절에서 상술된다. 이 중에서도 a) 국내법이 주요 부분을 이루는데, 이 a) 국내법은 다시 두 부분으로 구분되어 서술된다.

정치적 국가체제는 첫째로 국가의 조직이며 또한 이 국가의 유기적 생명이 바로 그 자신에 관계하는 과정인바, 이러한 관계를 통하여 국가는 그 가 지닌 제계기를 자기자신의 내부에서 구별하면서 이들 제계기가 존립하도록 전개 발양시키는 것이다.

둘째로 국가는 개체성을 지닌다는 점에서 배타적인 일자(一者)이며 따라서 이 일자는 타자에 대하여 관계하는 가운데 이 국가의 구별작용은 마침

내 외부로 향하게 되는바, 이제 이러한 규정에 따라서 국가는 자기자신의 내부에 존립하는 그의 구별을 관념성을 떠는 것으로 정립된다.(271절)

요컨대 국내법은 (1) ‘내부체제 그 자체’(272-320절) 및 (2) ‘대외주권’(321-329절)으로 구분되는데, 논의의 무게는 물론 전자에 있다. 그러므로 헤겔 제 3장 ‘국가’ 편의 주요부분은 a) 국내법 중 (1) ‘내부체제 그 자체’에 있다고 할 수 있다. 우리의 논의도 이 부분을 중심으로 이루어지고 있음은 물론이다.

2. 국가의 제권력

1) 세 가지 권력

헤겔은 “국가체제가 이성적일 수 있는 것은 국가가 그의 활동을 개념의 본성에 따라서 자체 내에서 구별하며 또 규정”(278절)하는 한에 있어서 라고 말하면서 정치적 국가는 세 개의 권력으로 구분된다고 한다.

정치적인 면에서 본 국가는 따라서 다음과 같은 세 가지의 실체적인 구별로 분할된다.

- a) 보편적인 원리를 규정하고 확립하는 권력, 즉 입법권
- b) 특수적 영역이나 개별적인 사건을 보편적 원리 속으로 포섭하는 권력, 즉 통치권.
- c) 궁극적 의지결정으로서의 주관성, 즉 군주권이 있는데 여기에는 구별된 제권력이 개별적 동일로 총괄되어 있음으로써 이것은 전체를 포괄하는 입헌군주제의 정점(頂點)이며 또한 기점(起點)이다.(273절)

헤겔은 이 세 가지 권력의 구분은 개념의 세 계기, 즉 보편성, 특수성, 개별성에 따라 이루어져야 한다는 점, 그리고 이렇게 구분된 세 권력은 다른 권력의 계기를 서로 자기의 내부에 포함함으로써 제각기 ‘총체성(die Totalität)’을 형성하여야 한다는 점, 나아가 이들 세 권력이 서로 적대시하고 대항하는 관계가 아니라 ‘하나의 개체적 전체(ein individuelles Ganzes)’를 이루어야 한다는 점을 강조한다(272절). 이와 같이 국가의 제권력의 분리와 함께 그 유기체적 성격의 강조는 이른바 ‘삼권분립론’에 대

한 비판으로 연결된다.

그런데 국가의 제권력이 그와 같이 구별돼야 하는 것은 사실이지만 그러나 동시에 여기서는 각기 저마다가 그 자체로서 하나의 전체를 이루면서 그 안에 다른 계기들을 포함해야만 하는 것이다. 따라서 이들 권력의 제각기 다른 역할, 작용에 관하여 논할 경우에 결코 우리는 이것을 마치 각 권력이 저마다 독립된 상태에서 추상적으로 존립해야만 한다는 듯이 여기는 심대한 오류를 범해서는 안되겠다. 왜냐하면 오히려 이들 권력은 오직 개념의 체계기로서만(nur als Momente des Begriffs) 구별되어야 하는 것이기 때문이다. 그런데 또 이와는 달리 그들 서로의 구별이 추상적으로 독립되어 있을 경우에는 각기 그 두 개의 자립성은 아무런 통일을 이루지 못한 채 필경 갈등을 야기함으로써 전체가 교란되거나 아니면 겨우 강권(強權)에 의하여 다시금 통일이 유지될 수밖에 없음은 명약관화한 일이다. 그리하여 프랑스혁명의 경우에도 때로는 입법권이 이른바 행정권을, 그리고 또 다른 경우에는 행정권이 입법권을 병합해버렸으니, 여기서는 가히 조화로운음이라고 하는 도덕적 요구를 내세운다는 것은 당치 않은 일이었다. 왜냐하면 그 어떤 사태에 대해서건 간에 우리가 이에 심정적 차원에서만 대처하려 한다면 여기에는 아무런 노고도 필요치 않을 것이다. 그런데 또한 아무리 윤리적 감정이 없을 수는 없다 하더라도 이 경우에 감정이 자기 나름대로 국가의 제권력을 규정해서는 안 된다. 결국 여기서 중요한 일이란 그들 권력의 규정·본분이 본래 전체를 이루는 데 있는 한, 그들 규정은 모두가 역시 실존하는 상태에서도 어디까지나 전체의 개념을 구성한다는 데 있다. 통상적으로 우리가 입법·행정·사법의 삼권을 이야기할 때 입법권은 보편성에, 그리고 행정권은 특수성에 합치되지만 그렇다고 해서 사법권이 개념의 제3계기인 개별성이라 할 수는 없으니 왜냐하면 권력분립면에서의 개별성은 이들 삼권의 영역 밖에 자리잡기 때문이다.(272절 보)

결국 몽테스키외가 명예야말로 군주제의 원리임을 인정하고 있다는 것, 여기서 그가 이미 이해하고 있는 것은 가부장적 군주제나 고대 일반에 걸친 군주제도 아니고 또한 객관적 국가체제로 형성된 군주제도 아닌 봉건적 군주제로서 더욱이 그것도 국내법이 지니는 개인이나 단체의 법률적 사유(私有) 및 특권에 대한 관계가 확립되어 있는 한에서의 봉건적 군주제임이 분명하다.(273절)

헤겔이 보기에 몽테스키외나 칸트에게서 나타나는 삼권분립의 형태는 과연 ‘공공의 자유’를 보장할 수 있는 중요한 원리이기는 하다. 그러나 이

원리를 추상적으로 포착하면 모든 권력은 절대적 자립성을 지니고 있는 것으로 잘못 규정하거나 권력관계가 상호 제한적인 것으로 잘못 이해되거나 한다. 하지만 적개심이나 대항을 통하여 얻어지는 균형은 결코 생동하는 동일은 아니다. 상호제한 기능이 통합 기능을 감쇄시키지 않는, 참으로 유기적인 상호의존이야말로 헤겔이 추구하는 바이다. 그에 의하면 행정권과 입법권이 자립하여 서로 대항하였던 대사가건이 프랑스혁명이었다. 더욱이 헤겔은 국가체제에 관한 몽테스키외의 ‘깊은 통찰력’은 여기서도 칭찬하고 있지만, 그가 이해하고 있는 군주제는 국내법 관계가 개인과 직업단체의 사적 소유물이나 특전으로 확립되어 있는 형태의 봉건군주제였다고 본다.

2) 군주권과 입헌군주제

앞서 밝힌 대로 헤겔은 입법, 행정, 사법이라는 통상적인 삼권분립과는 달리, 국가 권력을 입법권, 통치권, 군주권으로 구분한다. 그리고 이렇게 구별된 각 권력은 군주권에서 개체적 통일로 총괄된다. 따라서 군주권은 전체, 곧 “입헌군주제의 정점(頂點)이며 또 기점(起點)”인 것이다. 그가 논의를 다른 권력에 앞서 군주권에서 시작하는 이유도 여기에 있다.

이제 우리는 군주권, 즉 개별성의 계기로부터 시작하려 하는 바, 왜냐하면 개별성이야말로 국가의 세 계기를 하나의 총체성으로서 자체 내에 포함하는 것이기 때문이다.(275 보)

그에게 입헌군주제는 바로 저 세 권력이 군주권에서 개체적 통일로 총괄되는 체제다. 이를 그는 군주권의 세 계기로 설명하기도 한다. 즉 ‘헌법과 법률의 보편성’, ‘특수자와 보편자에 대한 관계로서의 자문’, 그리고 ‘자기규정으로서의 최종적 결정·결단’의 계기가 그것이다. 헤겔은 마지막 계기 즉 자기규정·자결성(自決性)이 군주권 자체를 다른 것으로부터 구별하게 하는 원리가 된다면서 그것을 가장 중요하게 취급하고 있는데, S. 아비네리에 따르면, 이 세 번째의 계기에서 헤겔의 ‘군주제를 바라보는 특이하고도 극히 독창적인’ 시각이 드러난다(S. Avineri, *Hegel's Theory of*

Modern State, Cambridge Univ. press, 1972, p.187). 헤겔은 이 세 번째 계기와 관련하여 우선 국가주권의 주체성 혹은 국가의 인격으로서의 주권(276-279절)을 이야기한다.

정치적 존재로서의 국가의 근본규정은 그 제계기의 관념성으로서의 실체적 통일에 있다. 이러한 통일 속에는 α) 국가의 특수적 권력과 직무가 해소되며 동시에 보존되기도 하지만 이것은 다만 그들이 아무런 독립적 권능도 지니지 못한 채 전체의 이념으로 규정된 바에 따라서, 오직 그 범위 내에서만 권능을 지닌다는 것을 의미할뿐더러 또한 그 권력과 직무는 어디까지나 이 전체의 힘으로부터 발단된 단일적 자아로서의 전체 속에 유동적인 성원인 한에서만 보존되는 것이다.(276절)

β) 국가의 특수적 직무나 활동은 바로 이 국가의 본질적 계기로서 오직 이 국가에 고유한 것이며 또한 이와 같은 직무나 활동은 이를 관장하고 운영하는 개인에게 그의 직접적이 인격에 의거해서가 아니라 이들의 보편적이고 객관적인 성질에 비추어서 맡겨지는 까닭에 결국 그것이 특수적 인격 자체에 맡겨진다는 것은 다만 외면적 내지 우연적인 방법으로 관련되는 것뿐이었다. 따라서 국가의 직무나 권력은 결코 사유(私有)일 수는 없는 것이다.(277절)

이상과 같은 두 가지 규정, 즉 국가의 특수적 임무나 권력은 그 자체로서나 개인의 특수적 의지라는 면에서도 자립적이거나 고정된 것이 아니라 오히려 그 특수적 직무는 권력의 단순한, 단일화된 자기로서의 국가가 지닌 통일성 속에서(in der Einheit des States als ihrem einfachen Selbst) 스스로의 궁극적인 뿌리를 마련하고 있으니 이것이 곧 국가의 주권이다.(278절)

주권이란 일단은 다만 이 관념성이라고 하는 일반적 사상일 뿐이지만 실은 자기 확신적 주체성으로서, 그리고 또 의지의 추상적인, 그런 한에서 다른 어떤 근거도 지니지 않는 자기규정으로서 존재하는바, 바로 이 속에 궁극적 결정인(決定因)인 담겨 있는 것이다. 이것이야말로 국가가 지니는 개체적 요소 그 자체로서 국가는 오직 이 경우에만 스스로 일자(一者)인 것이다. 그런데 이때 주체성이란 참다운 의미에서는 오직 주체로서만, 그리고 인격은 오직 사람으로서만 존재하는바, 이와 마찬가지로 실제적 합리성을 구현하는 단계에까지 신장된 국가체제에서도 개념의 세 계기는 모두가 저마다 스스로의 독자적인 실재적 형태를 지니게 마련이다. 따라서 전

체에 대한 절대적 결정인을 이루는 이 계기는 결코 개체성 일반인 것이 아니라 하나의 개인, 즉 군주인 것이다.(279절)

이상의 인용문의 핵심을 다시 정리해보자. 먼저 헤겔은 정치적 국가의 근본규정은 “국가의 체계기의 관념성으로서의 실체적 통일”이라고 말한다. 그 뜻은 국가의 모든 계기, 요컨대 여러 가지 권력이나 직무 혹은 활동이 그 자체로서는 자립적·고정적이지 않으며, 어디까지나 전체의 목적에 의하여 규정되고 전체의 목적에 의존하고 있다는 점, 그것들이 단일한 자기로서의 국가의 통일 가운데에 궁극의 뿌리를 두고 있다는 점을 가리킨다. 그리고 이 규정이 국가의 주권을 규정한다. 관념성이라고 하는 ‘일반적 사상일 뿐’인 주권이 현실로 나타나는 것은 ‘자기 확신적 주체성으로서’만, 그리고 “의지의 추상적인, 그런 한에서 다른 어떤 근거도 지니지 않는 자기규정으로서”만이다. 그리고 이 국가주권의 주체성, 혹은 국가의 지의 자기규정에 의하여 국가는 개체성을 획득한다. 그런데 헤겔에 따르면, “주체성이란 참다운 의미에서는 오직 주체로서만, 그리고 인격은 오직 사람으로서만 존재”한다고 하는데, 이것이 바로 군주가 도출되는 근거가 된다. 다시 말하면 의지를 갖는 것은 주체이고 인격인 바, 따라서 국가도 인격성을 지니게 되고 이 인격성을 대표하는 존재가 곧 군주라는 것이다. 주권을 지니는 것은 군주가 아니고 어디까지나 국가이지만, 국가주권은 군주의 존재를 필요로 한다는 것, 주권은 한 사람의 인격 즉 군주로서만 현실적인 것이 된다는 것이다.

국가도 그 자체로는 개별자이기 때문에 대외적으로 선전포고를 한다든가 혹은 어떤 결정을 내려야 하는 것과 같은 형태로 의지를 표명해야 한다. 그런데 이 의지를 갖게 되는 것은 오직 주체로서의 인격이고 인간이다. 따라서 국가도 인격성을 가지게 되고 그것을 대표하는 존재, 즉 국가의 주체성과 개별성을 대표하는 인간이 바로 군주이다. 주권은 국가에 속하는 것인데 그것의 현실화는 군주를 통해서만 가능하다. 이처럼 군주는 순수한 의지작용으로서의 자기규정인 탓에 군주는 추상적인 존재양식에 있어서는 단일하고 또한 직접적인 개별성이다. 군주는 그 어떤 것에 의해서도 매개되어서는 안 되는 것이며 따라서 직접적일 수밖에 없다. 헤겔에

있어서 군주의 이런 직접성을 보증하는 것이 군주의 자연성으로서의 세습 군주제이다.

결국 국가의지라고 하는 이 궁극적 자기(Dieses letzte Selbst)는 이러한 그의 추상태에서는 단순하고 단일적이며 따라서 직접적 개별성에 해당한다. 그런 점에서 바로 이 개념 자체에는 자연성이란 규정(die Bestimmung der Natürlichkeit)이 담겨 있는 셈이다. 그런데 군주는 본질적으로 이 개인으로서 일체의 다른 내용으로부터 추상된 가운데 결국 이 개인에게는 직접적인 자연적 방법으로, 즉 생래적인 혈통에 따라서 군주의 존엄성이 기약되는 것이다.(280절)

군주는 그 자연적 출생에 의하여 그 지위와 존엄이 보장되게 된다. 요컨대 군주는 사회적 존재가 아니라 자연적 존재인 것이다. 따라서 헤겔의 주장은 정치적 국가의 최종 정점이 군주, 따라서 자연의 직접성에 맡겨진다는 것을 의미한다. 군주권에 대한 헤겔의 이러한 견해는 사회적 현실에 구속되지 않음으로써 사회에서 일어나는 혹은 신분에서 발생하는 갈등을 어떤 특수한 이해에 구애받음이 없이 절대적으로 조정하는 조정관의 역할을 보증해주는 것처럼 여겨지기도 한다. 『법철학』에서 특히 이 부분은 많은 혹독한 비판을 받아 오기도 했다. 그렇지만 헤겔은 그러한 비판을 의식하기라도 하듯 다음과 같이 이야기한다.

그러나 물론 군주가 자의적으로 행동해도 무방하다고 말하려는 것은 아니다. 그보다도 오히려 군주는 회의에서 의결되는 구체적 내용에 구속될뿐더러 일단 헌법이 확정되고 나면 대개 군주는 자기의 이름을 서명하는 이외에 더 할 일이라곤 없게 된다.(279절)

국가라고 하는 완성된 유기적 조직에서는 오직 형식적 결정·결단을 행사하는 정점에만 관심을 두어야 한다. 그리하여 우리가 어떤 군주에게서 필요로 하는 것은 오직 그가 ‘그렇다’는 말로써 최후의 결정을 내리는 그러한 인간일 따름이다. … 결국 잘 정돈, 조직된 군주국가에서는 오로지 법률에만 객관적 측면, 요소가 부과되는 가운데 군주로서는 다만 여기에 주체적인 “나는 의지한다, 동의(同意)한다”라는 한마디만 덧붙이기만 하면 되는 것이다.(280절 보)

이상으로 확인할 수 있는 것은 군주가 단지 형식적 결정의 정점으로서 국가 통일의 상징적인 존재에 불과하다는 것이다. 한편으로 헤겔은 세습제를 통해 군주의 존엄이 확보됨으로써 왕위를 둘러싼 당파간의 투쟁이 예방된다고 생각한다. 또한 그는 선거에 의해 국민이 자신에 대한 복지의 배려를 위탁하는 것은 우선 다수자의 임의와 자의에 국가를 맡기는 것이고 그럼으로써 국가의 주권이 사유화한다는 이유로 비판하고 있다. 이와 함께 ‘국민주권’의 사상에 대해서도 그것이 국민이라는 막연한 표상에 바탕을 둔 혼란한 사상으로 이끌 뿐이며 군주가 없고 그와 연관된 조직이 없다면 국민은 한낱 군중에 불과하다며 비판하고 있다. 그에게 주권은 국민에 속하는 것이 아니라 전체로서의 국가에 속하는 것이다. 이런 헤겔의 견해는 군주세습제와 함께 역시 많은 비판을 받는 부분이기도 하다.

3) 통치권

통치권은 특수한 영역 혹은 개별적인 사건을 보편적인 것 아래 포섭하는 권력이다. 이 통치권에는 사법권과 폴리차이권도 포함된다. 사법권과 폴리차이권은 시민의 자유로운 활동과 직접적으로 관계하는 것이기 때문에 헤겔은 시민사회를 다루면서 사법작용 및 폴리차이 활동으로서 미리 설명해 두고 있다. 따라서 통치권에 대한 설명은 군주권, 입법권의 경우에 비해 매우 간략하다. 헤겔이 통치권을 설명하는 데 있어서 특징적인 것은 일반적으로 생각할 수 있는 관리조직 이외의 사회의 조직화에 대한 설명이다.

마치 시민사회가 개인의 사적 이익을 둘러싼 만인의 만인에 대한 싸움터이듯이 여기에는 사적이익과 공동적인 특수문제와의 갈등이 있으며 동시에 이 양자가 다시금 합쳐져서 국가라고 하는 더 고차적인 견지 및 그 지시와 갈등을 빚는다. 그런데 특수적 영역에 권한을 부여함으로써 생겨나는 직업단체의 정신은 결국 국가 내에서 특수적 목적을 보존하기 위한 수단을 마련한다는 점에서 어느덧 그 자체가 곧바로 국가의 정신으로 전환된다. 이것이야말로 시민이 갖는 애국심의 비밀의 열쇠이다. 즉 그것은 국가가 시민에게 속하는 특수적 영역이나 그 권능·권위 및 안녕을 유지해 준다는 점에서 그들 시민 정신이 국가를 곧 스스로의 실체로 알고 있다는 데 기인

한다. 직업단체정신에는 특수가 보편 속에 직접적으로 뿌리를 내리고 있는 까닭에 이러한 한은 바로 그 정신 속에 국가가 지조(志操)로 여기는 그 자신의 깊이와 강도(強度)가 담겨 있는 셈이다.(289절)

헤겔은 지방자치단체나 직업단체 혹은 신분단체와 같은 여러 단체의 우두머리를 선출하는 데에는 이해 당사자에 의한 공식적인 선출과, 위로부터의 추인 및 임명의 혼합방식이 적당하다고 이야기 한 다음(288절), 다시 위와 같이 이들 단체의 의의를 말하고 있다. 시민사회는 “개인의 사적 이익을 둘러싼 만인의 만인에 대한 싸움터”이다. 그러나 특수한 영역의 권한이 승인됨으로써 생기는 단체정신은 특수한 목적들을 보호하는 수단을 국가 안에서 가짐으로 인하여 그 자신 속에서 단체정신인 동시에 국가정신으로 전화한다. 그리고 여기에는 시민이 갖는 애국심의 비밀, 곧 시민이 국가를 자기자신이 실제로 인식하는 일면이 있다. “직업단체정신에는 특수가 보편 속에 직접적으로 뿌리를 내리고 있는 까닭에 이러한 한은 바로 그 정신 속에 국가가 지조(志操)로 여기는 그 자신의 깊이와 강도(強度)가 담겨 있는 셈”인 것이다. 자치단체 혹은 직업단체는 개인이 국가와 일체감을 느끼게 하는 아주 중요한 계기이다. 헤겔은 이러한 단체 이외의 다른 어떤 형태로 개인이 국가에 대해 자각적인 일체감을 느끼게 하기 위한 장치로서 제시하고 있지 않다. 헤겔이 제시하는 통치권의 구도는 상대적으로 자립적인 여러 자치적 단체가 중앙권력과 균형을 가지는 상태, 혹은 중앙권력에 의해 지도를 받으면서 상대적으로 분화된 사회구조를 지향하고 있다고 할 수 있다.

계속해서 헤겔은 통치와 직무에 있어서의 분업, 즉 관청의 조직화 문제(290절), 각 개인의 통치의 직무에 대한 임명은 능력주의에 따라야 한다는 점(291절), 이 임명권은 군주에게 귀속되어야 한다는 점(292절), 공무원이 지켜야 할 의무(294절) 등에 관하여 설명한다. 관리 및 관리제도에 관한 이들 논의에는 특기할 만한 내용은 없다. 다만, 다음과 같은 말은 주목할 만한데, 여기에서도 통치에 있어서 직업 단체 등과 같은 각 단체들의 의의를 다시 확인할 수 있다.

각급 기관과 그 종사자 쪽에서의 권력 남용(Mißbrauch der Gewalt

von seiten der Behörden und ihrer Beamten)으로부터 국가와 피치자를 안전하게 보호하는 일은 한편으로는 직접적으로 관료체제와 책임제에 달린 것이지만 다른 한편으로는 공동체 또는 직업단체의 권능에 달린 것이기도 하다. 바로 이 권능에 의하여 공직자에게 위임된 독자적 권력에 주관적인 자의가 개입되는 것이 저지됨과 동시에 개개의 행실에까지 미치지 못하는 위로부터의 감독이 아래로부터 보충되기도 한다.(295절)

관청 및 관리들에 의해 생기는 권력 남용으로부터 지키려는 국가와 피치자를 지키려는 목적은 한편으로는 관청 및 관료체제의 책임제에 의해서 직접적으로 보장되고, 다른 한편으로는 지방자치단체나 직업단체의 권한이 승인되고 있는 상태에서 보장된다는 것이다. 그 이유는 이들 각 단체의 권한이 승인됨으로써, 관리에게 위임된 권력 속에 주관적 자의가 섞여들어 가지 못하도록 저지되고 개개의 언동에까지 눈이 닿지 않는 위로부터의 감독을 아래로부터 보완할 수 있기 때문이라는 것이다. 여기에서도 통치에 있어서 각 단체의 의의가 강조되고 있음을 알 수 있다. 우리는 헤겔이 관리와 관료체제에 대하여 큰 기대를 걸고 있음은 확실하지만, 동시에 관리의 권력을 제한하고 조정하는 문제에도 큰 관심을 품고 있다는 점을 보여주는 대목이기도 하다.

헤겔은 관리의 언행과 교양에 대한 논의를 통치권에 대한 논의의 마무리로 삼고 있는데, 끝으로 이 부분을 간략히 살펴보자.

하여간 공직자의 행실과 교양이야말로(In Benehmen und in der Bildung) 법률이나 정부의 결정이 개별적인 사안(事案)과의 접촉과정에서 현실에 적용되게 하는 요충이다. 그리하여 이 점이야말로 정부에 대한 시민의 만족과 신뢰(die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung)를 좌우하며 동시에 정부의 의도가 과연 실현, 약화 내지는 무산되는가 하는 등의 여부가 결정되는 관건을 이루거니와 또한 이러한 면으로 인하여 수행의 방법이나 양식은 이미 그 나름의 어려움을 안고 있을 수 있는 바로 그 수행되어야 하는 내용(der Inhalt des Auszuführenden selbst)과 함께 또한 감정이나 심정태도에 의하여(von der Empfindung und Gesinnung) 중요시되기도 한다.(295절)

정부구성원 및 국가공무원이 중간계층(Mittelstand)의 핵심부분을 이루

거니와 역시 교양 있는 지성과 국민대중이 갖추어야 할 법적 의식도 바로 이 계층에 귀속된다. 그런데 이 계층이 귀족주의적 고고(孤高)한 태도를 취하지 않고 또 그의 교양과 기능이 자의와 지배의 수단이 되지 않도록 하기 위해서는 위로부터는 주권에 수반되는 각종 제도에 의하여, 그리고 아래로부터는 직업단체의 권리에 의하여 통제가 가해진다.(297절)

헤겔은 관리의 언행 등이 법률과 정부의 결정이 개개의 사항과 맞닿는 접속점이고 법률결정이 실제 사회에서 시행될 경우의 거점이라고 본다. 따라서 그것은 시민이 정부에 만족하고 신뢰하느냐 못하느냐의 여부가 갈라지는 최초의 지점이 된다는 것이다. 그 이유는 감정이나 심정은 수행 방식과 방법을, 실시되는 것의 내용 그 자체와 마찬가지로 동등하게 중요시하기 쉬운 측면이 있기 때문이다. 여기에서 헤겔의 관찰은 시민생활의 감정적 측면에까지 미치고 있다. 관리는 자신의 언행과 교양에 충분한 주의를 기울이지 않으면 안 된다. 헤겔은 이 관리 신분을 군주와 국민대중의 중간에 위치하는 ‘중간계층’으로 파악하고, 이 신분이 갖는 교양 있는 지성과 합법적인 의식이 국가의 안정을 위하여 지극히 중요하다고 본다.

4) 입법권 : 국회와 여론

헤겔에 의하면 입법권의 대상은 계속 개정을 통하여 규정될 필요가 있는 범위 내에서의 법률, 그리고 내용상 전적으로 일반적인 국내 문제, 두 가지이다. 이들 대상은 개인과의 관계에서 보면 다시 두 가지 측면으로 더욱 상세히 규정된다.

입법권이란 법률이 더욱 상세한 규정을 필요로 하는 오직 이 법률 자체를 다루는 것으로서 이것은 또한 그 내용상 전적으로 일반적인 국내 문제와 관련된다.(298절)

이상과 같은 입법권의 대상은 개인과 관련하여 다음 두 가지 측면에서 더욱 상세히 규정되는바, α) 국가에 의하여 개인에게 이로움이 주어지고 또 개인은 이를 향유해야 한다는 것, 그리고 β) 개인은 국가에 대하여 급부해야 한다는 것이다. 전자에게는 사법상(私法上)의 법률 일반이나 공동체 내지는 직업단체의 권리 및 전적으로 일반적인 제도와 그리고 간접적으

로는 헌법 전체가 포괄되어 있다. 이에 반하여 개인이 급부해야 하는 것은 오직 그것이 사물이나 급부 자체에 포함되어 있는 현존하는 보편적 가치로서의 화폐로 환원될 수 있는 경우에 한해서만 정당한 양식으로 간주되고 또 개인이 급부할 수 있는 특수한 노력이나 봉사가 바로 그 개인의 자의에 따라서 행해지는 그런 양식으로서 규정된다.(299절)

법률과 국내 문제라고 하는 입법권의 대상은 개인과의 관계 하에서 좀 더 구체적으로 보면 다시 두 가지 측면에서 상술될 수가 있다. 첫째로 국가에 의해 개인에게 부여되고 개인이 그것을 향유하게 되는 것으로서의 법률 일반, 지방자치단체 및 직업단체들의 권리, 그리고 일반적인 제도, 나아가 헌법 전체가 포함된다. 둘째로 개개인이 국가에 대한 의무로서 이행해야 하는 급부, 요컨대 조세인데, 이는 “보편적 가치로서의 화폐로 환원”되어 지불됨으로써 공평과 평등이 이루어지게 한다.

총체로서의 입법권에는 우선 또 다른 두 개의 계기가 작용하는바, 즉 그것은 최고결정이 그에게 귀속된다는 의미에서의 군주라고 하는 계기와 — 다음은 국가 전체를 그 다양한 면에서나 또는 각 측면마다에서 확정되어 있는 실제적 원칙들에 비추어 구체적으로 알고 전망하며 동시에 국가권력이 요구하는 바를 지득(知得)함으로써 무엇보다도 자문 역할을 하는 계기로서의 통치권이다. — 그밖에 마지막으로 국회라고 하는 요소가 작용한다.(470절)

이 입법권에는 최고 결정의 담지자로서의 군주의 계기와 국가 전체를 다양한 구체적인 면에서 알고 전망하며 국가권력의 요구를 심의하는 계기로서의 통치권의 계기, 마지막으로 국회라는 요소가 포함되어 있는데, 이 국회를 통해 입법권이 구체적으로 현실화한다고 할 수 있다. 이 국회라는 요소의 핵심 역할과 관련하여 헤겔의 다음과 같은 말을 주목해보자.

국회라고 하는 요소는 일반적인 사항으로 하여금 단지 즉자적으로만이 아니라 또한 대자적인 의미에서도 그 속에 실존하도록 하는 사명을 지니는 바, 다시 말하면 이것은 주체적인 형식적 자유의 계기라고 할 다수의 견해나 사상에 안겨진 경험적 일반성으로서의 공공(公共)의식이 그 속에 실존하도록 하는 사명을 지닌다는 것이다.(301절)

여기서 주목할 것은 국회가 법률의 제정이나 조세와 관련하여 입법권을 직접 행사하는 데 일차적 사명이 있는 것이 아니라, “주체적인 형식적 자유의 계기라고 할 다수의 견해나 사상에 안겨진 경험적 일반성으로서의 공공의식이 그 속에 실존하도록 하는 사명”을 가진 것으로 강조되고 있다는 점이다. 요컨대 의회의 사명은 입법이라는 본래의 기능에서가 아니라, 시민의 견해나 사상이 표명되는 현장으로 파악되고 있는 것이다. 이 점은 국회가 정부와 국민 혹은 군주와 국민 사이의 매개기관(vermittelndes Organ)으로서의 기능을 담당한다는 맥락에서 다시 살펴볼 수 있다.

결국 국회가 갖는 본래의 의의는 국가가 바로 이 국회를 통하여 국민의 주관적 의식에 접근하며, 또한 그 의식은 국가에 동참한다는 데 있다.(301절 보)

국회가 매개기관으로 간주될 경우, 한편으로 그것은 정부일반과 다른 한편으로는 특수적 영역이나 개인으로 분해된 국민과의 중간에 위치하는 셈이다. 이러한 규정에 따라서 국회는 마땅히 국가 및 정부에 대한 감각과 정의(情意; Sinn und Gesinnung)를 품는 것과 함께 특수권(圈)이나 개개인의 이익에 대해서도 감수성과 심적 이해를 하도록 요청된다. 이와 동시에 국회의 위치는 결국 조직화된 통치권과의 공동보조를 취한다는 점에서 매개의 의미를 지니는바, 그것은 즉 군주권으로 하여금 극단으로(als Extrem) 고립된 채 한갓 지배자의 권력이나 자의로 변질되지 않도록 하며 또한 공동체나 직업단체 및 각 개인의 특수적 이익도 역시 고립되지 않도록 하며 더 나아가서는 개개인 역시 잡다한 다중(多衆)이나 군중으로 화하지 않도록 함으로써 이들이 중구난방 식의 사건이나 의욕 및 유기적인 국가에 반항하는 한낱 집단적 폭력으로 치닫지 않도록 하는 역할을 의미한다.(302절)

헤겔에서 국회가 “주체적인 형식적 자유의 계기라고 할 다수의 견해나 사상에 안겨진 경험적 일반성으로서의 공공의식이 그 속에 실존하도록 하는 사명”을 지니고, 계층적 국회로서 개별자나 특수 이익을 바탕으로 이루어진 것이지만, 그렇기에 오히려 그것은 국가로 하여금 이 국회를 통하여 “국민의 주관적 의식에 접근”할 수 있게 하며, 그런 한에서 국민의 주관적 의식은 “국가에 동참”할 수 있다. 국회는 정부와 국민 혹은 군주와 국민 사이를 매개한다. 따라서 국회에는 특수한 영역들 및 개개인의 이익에 대한 감수성과 심정뿐만 아니라 국가, 그리고 정부의 감수성과 심정을

지닐 것이 요구되는 것이다.

국회가 시민사회 속의 직업단체적 요구를 반영하는 한, 사인(私人)계층(Privatstand)의 정치적 영향력으로부터 자유로울 수 없다. 여기서 헤겔은 협동조합, 지방자치단체 및 직업단체의 대표들로 구성되는 제1원 즉 하원이외에 장자상속에 기반한 귀족 대표들로 이루어지는 상원이 필요하다고 본다. 그에게 양원제는 “즉흥적인 투표의 우연성이나 다수결에 의한 결정에 수반되기 쉬운 우연성을 제거”(313절)할 수 있게 한다. 이와 함께 헤겔은 국회토의의 공개성을 요구하는데, 이 공개성은 “개인이나 대중이 자만에 빠지지 않도록 하는 구제의 수단이며 동시에 그들을 위한 하나의, 그것도 더욱이 최대의 교화수단”(315절)이 된다. 그리고 이것은 내적으로 는 여론과 연관되어 있다.

개인이 스스로 보편적 문제에 관한 그들 자신의 판단, 의견 및 충언을 내놓으며 이를 표명한다고 하는 형식적 내지 주관적인 자유(Die formelle, subjektive Freiheit)는 이른바 여론이라고 불리는 집합작용으로 나타난다. 그런데 즉자·대자적 보편자라고 할 실체적이며 진실한 것이 이 여론이라는 집합작용 속에서 그와 반대되는 것, 즉 의견이라고 하는 특유하고도 특수적인 것과 결합된다.(316절)

그런데 여론은 어느 시대에나 막강한 힘을 지녀왔지만 특히 주관적 자유의 원리가 이토록 중요성과 의의를 지니게 된 오늘에 와서는 더욱 그러하다. 오늘날 통용되어야 하는 것은 더 이상 힘에 의해서도, 그리고 더욱이 관습이나 습속에 의해서도 아니고 오직 통찰과 근거(Einsicht und Gründe)에 의거해야만 한다.(316절 보)

그러므로 여론은 자체 내에 정의(正義)의 영원한 실체적 원리(die ewigen substaniellen Prinzipien der Gerechtigkeit)를 포함하며 또한 전체적인 헌법·입법 및 보편적 상태 일반의 참된 내용과 결과를 상식의 모습으로, 즉 선입견이란 형태를 띠고(in Gestalt von Vorurteilen) 줄곧 이어져 나가는 모든 윤리적 기초의 형식으로 포함하는 가운데 현실이 안고 있는 참된 욕구와 올바른 경향을 담고 있는 것이다.(317절)

이런 점에서 결국 여론이란 존중되어야 함과 동시에 또한 못지 않게 경멸되어야만 한다. 즉 경멸되어야 하는 것은 여론을 형성하는 구체적인 의

식이나 표현의 면에서, 그리고 존중되는 것은 어느 정도나마 혼탁한 상태에서도 구체적인 것으로 비쳐지기는 하는(die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Konkrete nur scheint) 여론의 본질적 기초에 비추어서 그렇다는 것이다.(318절)

헤겔에게 여론은 “개인이 스스로 보편적 문제에 관한 그들 자신의 판단, 의견 및 충언을 내놓으며 이를 표명한다고 하는 형식적 내지 주관적인 자유”를 말하는데, 덧붙여 그는 그것의 자기모순적인 실상을 지적한다. 그에 따르면 여론 속에는 실체적으로서 참된 것이 그 반대의 것, 곧 다수자의 사건에 불과하여 그 자신으로서는 개인 각자의 특수한 것과 결합되어 있다. 그리하여 헤겔은 여론에 대하여 양면적인 결론에 도달하고 있는 것이다. 즉 한편으로 그것은 “자체 내에 정의(正義)의 영원한 실체적 원리를 포함”한다는 점에서는 중시되어야 하는 것이다. 여론은 주관적 자유의 원리가 중요성과 의의를 갖게 된 근대에서, 국회에서의 공개적인 토론이 가능하고 진리가 “관습이나 습속에 의해서도 아니고 오직 통찰과 근거에 의거해야만” 힘을 얻기 위한 필수조건이 된다. 그러나 다른 한편으로 여론은 “그것을 형성하는 구체적인 의식이나 표현의 면”에서 볼 때 자신에 대한 자각 능력이 없고 지식인이나 정치엘리트에 의한 조작가능성을 안고 있다는 점에서는 경멸되어야 하는 것이다. 그리하여 헤겔은 여론 자신은 유감스럽게도 자신의 본질적 기초를 자각하는 능력을 갖고 있지 못하기 때문에 그 기초를 간파하여 실현해 나가는 일이야말로, 그리하여 “온갖 허위와 진실이 담겨 있는 여론 속에서 진실을 발견하는 일이야말로 위대한 인간이 할 일”(318절 보)이라고 결론짓는다.

3. 대외주권

다음에 살펴볼 대상인 대외주권에 대한 논의에 앞서, 이 논의가 헤겔 『법철학』 국가편의 어디에 위치하는지를 점검해 보자. 다시 반복하는 말이지만, 헤겔에 있어서 국가의 이념은 세 단계를 거쳐, 곧 a) 개체적 국가, 다시 말해 체제나 헌법, 간단히 국내법으로, 이어서 b) 개개의 국가와 다른 국가들과의 관계, 곧 국제법으로, 마지막으로 c) 세계사 속에서 자신의

현실성을 나타내는 정신으로서 스스로 전개시켜 나간다. 이에 따라 『법철학』 「인륜」 편의 ‘국가’ 장은 세 개의 절로 분절되어 서술되는데, 각 절의 이름은 각각 국내법, 국제법, 그리고 세계사이다. 이중에서도 국내법이 ‘국가’ 장의 주요 부분을 이루는데, 이 국내법은 다시 두 부분으로 구분되어 서술된다.

정치적 국가체제는 첫째로 국가의 조직이며 또한 이 국가의 유기적 생명이 바로 그 자신에 관계하는 과정인바, 이러한 관계를 통하여 국가는 그 가 지닌 제계기를 자기자신의 내부에서 구별하면서 이들 제계기가 존립하도록 전개 발양시키는 것이다.

둘째로 국가는 개체성을 지닌다는 점에서 배타적인 일자(一者)이며 따라서 이 일자는 타자에 대하여 관계하는 가운데 이 국가의 구별작용은 마침내 외부로 향하게 되는바, 이제 이러한 규정에 따라서 국가는 자기자신의 내부에 존립하는 그의 구별을 관념성을 떠는 것으로 정립된다.(271절)

국내법의 첫 번째 측면이 우리가 지금까지 살펴보았던 ‘내부체제 그 자체’(272-320절)이고 지금부터 살펴보고자 하는 국내법의 두 번째 측면이 바로 ‘대외주권’(321-329절)이다. 『법철학』 제3부인 국가편의 세 장 중에서 국내법에 대한 논의가, 그리고 국내법 중에서는 첫 번째 측면인 ‘내부체제 그 자체’에 대한 논의가 헤겔이 비중 있게 다루고 있는 부분이기도 하지만 이제 나머지 부분들, 특히 국내법의 두 번째 측면인 ‘대외주권’, 그리고 국제법을 우선 간략하게나마 살펴볼 필요가 있다.

헤겔의 정치로서의 국가는 유기적 생명을 가진 전체이기도 하지만 자신과 동등한 타자와 관계하는 배타적 개별자이기도 하다. 이 한 국가와 다른 국가와의 관계를 한 국가 내부에서 설명하는 것이 대외주권에 관한 것이고 외부에서 설명하는 것이다 국제법이라고 불리는 것이다.

이 개체성은 배타적인 독립적 존재(ausschließendes Für-sich-sein)이므로 저마다가 자립적으로 타자에 대립해 있는 다른 국가들과의 상관관계를 이루는 것으로서 나타난다. 이 자립성에 의하여 현실적 정신의 독립적 존재가 구현된다는 점에서 바로 이 자립성이야말로 국민이 누려야 할 최우선적 자유이며 영예이다.(322)

국가는 배타적인 대자존재여야, 다른 말로 하면 독립국가여야 한다. 국가는 외국과의 관계에서 현실적 정신의 대자존재가 현존재를 지니게 되므로, 국가의 독립이야말로 한 국민의 으뜸가는 자유이자 최고의 영예인 것이다. 국가는 배타적인 독립체로서의 개별성이고 이런 개별성은 다른 개별성과의 관계에서 완전히 드러나게 되는데, 그 관계의 극명한 형태가 전쟁이다. 다시 말하면 국가가 그러한 대자적인 존재라는 점이 나타나는 것은 말할 것도 없이 대외관계, 특히 전쟁에 있어서이다.

그리하여 국가의 이러한 부정적 자기관계가 구현된 상태에서는 모를지 기 그것이 하나의 타자가 또 다른 타자에 대해서 지니는 관계로 나타나면서 마치 여기서는 부정적인 것이 곧 외면적인 것인 양 보이게 된다. 그리하여 결국 이 부정적 관계의 현존상은 마치 어떤 돌발적 사태가 발생하거나 또는 밖으로부터 다가오는 우연적 사건에 휘말려 있는 듯한 형태를 이룬다. 그러나 실은 국가의 이 부정적 자기관계야말로 국가가 지니는 최고의 계기—즉 국가 내에 깃들여 있는 모든 유한적인 것의 관념성을 뜻하는 국가의 현실적 무한성—이며 더 나아가서 그것은 절대적 권력으로서의 실체가 일체의 개별적이며 특수적인 것과 또한 생명·소유 및 그의 권리와 더불어 이보다 더 광역적인 범위까지도 배척하면서 이의 무가치함을 드러내고 의식화시키는 측면이다.(323절)

헤겔은 이 부정적 자기관계로서의 전쟁이 “국가가 지니는 최고의 계기”이고 “절대적 권력으로서의 실체가 일체의 개별적이며 특수적인 것과 또한 생명·소유 및 그의 권리” 등을 배척하고 무가치한 것으로 드러내고 의식시키는 것이라고 하여 평상시에는 자신의 특수적 이해관계에 살고 있는 개별자 및 유기체가 전쟁시에는 주권이라는 단일개념으로 수렴되어 일치한다. 개인은 전쟁을 통해 국가 즉 실체적 개체성의 존립과 주권을 유지할 의무를 갖게 된다. 전쟁을 통해 평소에는 잘 느끼지 못하던 국가의 실체로서의 주권을 의식하게 되는 것이다. 헤겔의 이러한 전쟁관은 다음과 같은 말에서도 잘 드러난다.

지금 논술된 내용 속에 전쟁의 인륜적 계기가 담겨 있으니, 즉 전쟁은 결코 악으로 간주되어서는 안될뿐더러 또한 그것이 비록 권력자나 국민의 격정(激情)에서 발단된 것이 아니면 또 불의(不義)와 같은 어떤 것이건 간

에 도대체 있어서는 안 되는 것, 따라서 다만 그 자체가 우연적인 근거를 가진 한낱 외면적인 우연성으로 받아들여질 수 있는 것이 아니다. …(중략)… 그리하여 평상시 같으면 사람의 마음을 들뜨게 하는 이야깃거리가 되곤 하는 덧없는 현세의 재화나 물건의 허무함에 대하여 곰곰이 되새겨보게 되는 상태라고도 할 전쟁이야말로 모름지기 그 속에서 특수적 요소의 관념성이 제 몫을 차지하면서 현실화되는 그러한 계기이다.(324절)

여기서 헤겔은 전쟁을 “덧없는 현세의 재화나 물건의 허무함에 대하여 곰곰이 되새겨보게 되는 상태”라면서 전쟁은 절대적인 악이라거나 단순히 외면적인 우연이라고 보아서는 안 된다는 점을 강조한다. 헤겔에 따르면 전쟁에는 오히려 각 개인으로 하여금 그들이 빠져들고 있는 험악한 시민 사회의 이해관계를 벗어 나오게 해주는 ‘인륜적 계기’가 담겨 있다. 계속 해서 헤겔은 이런 관점에서 칸트의 논문 「영구평화를 위하여」를 풍자하여, “국민이 지속적인 평화나 심지어 영구적인 평화를 누릴 때와도 같이 바다의 정지상태가 지속되면 어쩔 수 없이 그것이 부패”되고 만다면서, 전쟁을 바다의 부패를 막아주는 바람의 움직임에 비유한다. 아울러 전쟁이 “내부의 불안, 동요를 방지하고 대내적인 국가권력을 강화”시켜주는 기능을 지닌다는 점도 언급한다(324절). 헤겔이 전쟁을 무조건 지지하는 사람도 아니고, 국제법 논의에서 보게 되겠지만 현실의 전쟁에 대하여는 이와는 다른 견해를 보이고 있음에도 불구하고 이러한 헤겔의 전쟁관은 논쟁적인 것으로 주목할 만하다.

4. 국제법

이상에서와 같이 헤겔은 국내법에 대한 논의를 마치고, 이제 국제법으로 논의를 옮긴다. 국제법은 독립적 국가들 사이의 상호관계를 토대로 한다. 앞서 본 대외주권의 항목이 한 국가와 다른 국가와의 관계를 한 국가 내부에서 설명하는 것이라면, 여기서는 그것을 한 국가 외부에서 설명하고 있다고 할 수 있다. 헤겔은 먼저 국가 인정(Anerkennung)의 문제를 제기한다.

국가로서의 국민은 자기의 실체적 합리성과 직접적 현실성을 띠고 나타

난 정신이며, 따라서 이것은 지상(地上)에서의 절대적 힘이다. 이런 까닭에 한 국가는 오직 타국에 대한 주권의 독립성을 지니는 것이다. 오히려 이러한 국가로서 타국에 대하여 존재하는 것, 다시 말하면 타국에 의하여 인정된다는 것이야말로 국가가 지니는 제일의 절대적 권능이다.(331절)

마치 개인인 타인과의 관계가 결연된 상태에서 현실적으로 살아 있는 인격일 수 없듯이 국가도 또한 타국과의 관계가 결여된 상태에서는 현실적인 개체일 수가 없다. 국가의 합법성, 더 자세히 말해서 국가가 대외적으로 관계되어 있는 한 이 국가에서의 군주권의 합법성은 한편으로는 이것이 전적으로 대내적 측면에서의 관계이지만(어떤 나라도 타국의 내정에 개입해서는 안되는 것이므로), - 다른 한편으로 이 합법성 문제는 본질적으로 타국의 인정을 통하여 완전히 갖추어져야 한다. 그러나 이러한 인정을 위해서는 당사국으로서도 역시 자기를 인정해 주어야만 할 그 국가를 꼭 마찬가지로 인정해야 한다는 것, 다시 말하면 그 타국의 독립을 존중한다는 데 대한 보증을 필요로 하는바, 이런 점으로 볼 때 당사국 내부에서 벌어지는 일은 결코 타국에게도 무관심한 것일 수가 없다.(331절)

한 국가가 다른 국가와의 관계를 완전히 배제한다면 그 국가는 현실적인 국가일 수가 없다. 따라서 국가가 국가이기 위해서 대내적으로는 그 정치적 체제와 연관된 합법성을 확보해야 하는 것과 마찬가지로 대외적으로 다른 국가와의 관계를 통해서, 더 정확히는 다른 국가에 의해 인정되는 것을 통해서 국가는 현실적으로 된다. 국가는 “지상에서의 절대적 힘”이기는 하여도 다른 국가들에 의한 인정을 필요로 한다. 개인이 다른 인격들과의 관계가 없이는 현실적 인격일 수 없듯이, 국가도 다른 국가들과의 관계를 제거놓으면 현실적 개체일 수가 없다. 따라서 국가의 합법성은 한편에서는 국내와 관련된 관계, 즉 해당 국가의 체제나 헌법과 관련된 관계이지만, 다른 한편 그 합법성은 다른 국가들로부터 인정됨으로써 완전한 것이 되어야 한다. 그러나 인정받기 위해서는 다른 국가들에 대해서 자국에 대한 인정을 요구하는 해당 국가가 다른 국가들을 똑같은 방식으로 인정하리라는 보장, 다시 말해 다른 국가들의 독립성을 존중하리라는 보장이 필요하다.

그러나 헤겔에 따르면 국가와 국가간의 이 상호관계는 그 관계를 주관하는 보편성이나 필연성, 다시 말해 보다 높은 현실적 원리를 자각적으로 갖고 있지는 않다. 계속되는 헤겔의 주장을 살펴보자.

국가간에 즉자·대자적으로 적용되어야 할 보편적인 법으로서의 국제법의 원칙은 실정적 조약의 특수한 내용과는 달리 어디까지나 이 조약이 국가상호간의 의무에 바탕을 둔다는 점에서 준수되지 않으면 안된다는 것이다. 그러나 국가간의 관계는 저마다의 주권을 원리로 하는 까닭에 그런 한에서 이들 국가는 서로가 자연상태를 이루고 대립해 있음으로써 결국 이들이 지니는 권리는 초국가적인 위력마저 안겨진 보편적인 의지에 의해서가 아니라 저마다의 특수적 의지에 의하여(in ihrem besonderen Willen) 현실화된다. 따라서 그 보편적 규정은 당위에 그칠 뿐, 실제적 상태는 조약에 합치되는 관계와 바로 이 관계의 파기가 교체되는 현상을 빚게 마련이다.(333절)

국가들 사이의 관계는 제 각각의 국가주권을 원리로 삼고 있기 때문에, 국가들은 서로 이른바 ‘자연상태’에 놓여 있다. 따라서 그 관계는 국가들 사이의 독립적인 자의에서 출발한 계약의 형식을 가지게 될 뿐이며, 그 기초는 보편성이나 필연성이 아닌 당위의 차원에 머무르게 된다는 것이다. 다시 말해 국가의 권리는 초국가적 위력으로서 제도적으로 확립된 보편적 의지에 근거를 두는 것이 아니라, 저마다의 특수한 의지에 근거하여 현실적인 효력을 갖는 데 불과하게 된다는 것이다. 결과적으로 국가간의 관계의 현실성으로서의 국제법은 단지 당위에 그치고 조약에 따르는 관계와 그 파기의 반복 상태가 되어버린다.

“국가 대 국가의 관계란 쉽게 흔들릴 수 있는 것으로서 이를 조정하는 대법관이란 존재하지 않는다.”(339절 보) 이런 이유로 헤겔은 “이런 점에서 국가간의 분쟁은 특수의지가 서로의 일치점을 찾지 못하는 한 오직 전쟁에 의해서 해결될 수밖에 없다”(324절)고 말한다. 헤겔은 앞서의 대외주권에 대한 논의에 이어 여기서도 다시 전쟁문제를 언급하고 있는데, 여기서 이 문제를 다루는 방식은 앞에서의 경우와는 다르다.

여러 국가가 저마다의 위치에서 서로를 인정한다는 바로 이점이야말로 무법(無法), 폭력 또는 우연의 상태와 같은 전쟁시에서조차도 이들 국가가 즉자·대자적으로 존재하며 도 서로를 인정하는 그러한 유대를 끊이지 않게 하는 이유이다. 결국 이럼으로써 전쟁을 치르는 와중에서조차도 전쟁은 어디까지나 일시적이어야만 한다는 규정을 받게 마련이다.(338절)

헤겔은 국가를 국가로서 상호 인정한다는 내용에는 전쟁에 있어서조차 하나의 유대(Band)가 존속한다는 뜻이 담겨 있다고 본다. 그리고 모든 국가는 서로 즉자·대자적으로 존재한다고 보는 데에서 이 유대가 이루어지고 있기 때문에 “전쟁을 치르는 와중에서조차도 전쟁은 어디까지나 일시적”인 것으로 규정된다. 그렇기 때문에 헤겔은 “전쟁은 그 자체 내에 평화의 가능성을 담고 있다”는 말을 덧붙이는데, 이를테면 전쟁중이라도 적국의 사절을 존대한다거나 전쟁이 국내의 모든 제도, 평화로운 가정 생활이나 사생활 등에 대해서 행해지는 것은 아니라고 하는 국제법상의 규정이 존재한다는 것이다. 더욱이 헤겔은 “유럽 제민족은 그들이 지닌 입법·습속 및 교양의 보편적 원리에 맞추어서 하나의 가족을 형성하고 있다”(339절 보)고 말함으로써 전쟁 상황에서도 그러한 원리에 따라 국제법상의 행동방식이 수정된다고 말한다. 예컨대 민족의 습속이란 어떠한 상태에 처하더라도, 요컨대 전쟁 상태에서도 유지되는 ‘행동의 내적 보편성’이어서, 전쟁의 확대를 억제하는 힘을 지니고 있다는 것이다.

5. 국가와 세계사

국제법에 대한 논의를 마무리하는 부분에서 헤겔은 다음과 같은 의미심장한 말을 하고 있다.

하야간에 국가 대 국가의 관계란 쉽게 흔들릴 수 있는 것으로서 이를 조정하는 대법관이라곤 존재하지 않는다. 오직 더 높은 차원의 대법관은 즉자·대자적으로 존재하는 보편적 정신인 세계정신(der Weltgeist)일 뿐이다.(339절 보)

국가들 사이를 조정하는 대법관은 존재하지 않는다. 다시 말하면 국제법은 어디까지나 국가들의 주권적 의지에 바탕을 두고 있고, 그 자체는 국가들에 대하여 하등 강제력을 지닐 수 없다. 그렇다면 국가들이 서로 대립하고 분쟁하는 상태에 빠진 경우에 이 상태를 종결짓는 것은 어쩔 수 없이 전쟁, 폭력밖에 없다는 말인가. 만일 그러하다면 세계를 궁극적으로 지배하는 것은 폭력이라는 것인가. 헤겔은 그렇지 않다고 답한다. 아무리 특

정한 국가 혹은 국가들의 연합이라는 형태로서의 대법관은 존재하지 않는다 하더라도 ‘세계정신’이라는 대법관이 존재한다는 것이다. 이 대법관은 ‘세계법정으로서의 세계사’(340절)를 무대로 하여 자신의 지고한 법을 집행한다. 이리하여 헤겔은 국제법에서 세계사로 이야기를 옮겨간다. 헤겔의 세계정신 및 세계사에 대한 논의는 그의 『역사철학』에서 보다 상세하고 보다 심도 있게 전개되고 있거니와, 여기서는 두 가지 점만을 설명하는 것으로 그치도록 한다. 첫 번째 점은 다음과 같은 말에서 찾을 수 있다.

그런데 더 나아가서 세계사는 정신의 힘의 단순한 법정, 다시 말하면 한낱 맹목적인 운명이 활개치는 추상적이고 물이성적인 필연성이 아니라, 오히려 이 정신은 즉자·대자적으로 이성이며 또한 바로 이 정신에서의 이성의 자각된 대자적 양태(樣態)는 지(知; Wissen)인 까닭에 결국 세계사란 이성의 체계기가, 그럼으로써 또 정신의 자기의식과 이 정신의 자유가 오직 정신의 자유라는 개념으로부터 필연적으로 전개된 것, — 즉 다른 아닌 보편적 정신의 개진(開陳)이며 그 실현인 것이다.(342절)

앞서 헤겔은 “세계사는 자신의 내면성과 외면성의 전 범위를 망라하여 정신이 현실화한 것”(341절)이라고 규정한다. 이것을 우리는 흔히 이성 혹은 정신의 외화로서의 세계사라고 이해한다. 그리고 또한 그는 여기저기서 이성 혹은 정신의 본질은 자유라는 점을 강조한다. 세계사가 이성 혹은 정신의 외화이고, 이성 혹은 정신의 본질이 자유라면 당연히 세계사는 자유의 외화, 자유의 전개라고 말할 수 있다. 그에게 있어서 세계사는 이성이 자기를 실현하여가는 과정 그 자체이고, 결코 “한낱 맹목적인 운명이 활개치는 추상적이고 물이성적인 필연성” 따위는 아니다. 오히려 그것은 오로지 정신의 자유라는 개념에서 비롯된 각 계기의 필연적 발전, 따라서 정신의 자기의식과 정신의 자유와의 필연적 발전이다. 요컨대 세계사는 “보편적 정신의 개진이며 그 실현”인 것이다. 이러한 헤겔의 주장에는 인류의 완성 가능성에 대한 강한 확신이 전제되어 있다고 하겠다.

두 번째 점은 세계사에 있어서 자기를 실현하는 세계정신과 국가, 국민, 개인들과의 관계는 단적으로 어떻게 요약될 수 있는가와 관련하여 살펴보는 것이다. 마찬가지로 헤겔의 말을 들어보자.

세계정신의 이러한 과업 속에서 등장하는 국가·민족, 그리고 개인은 이들 모두의 국가체제와 또한 이들이 처해 있는 상태의 전 범위에 걸쳐서 다름 아닌 세계정신을 전개하고 실현하는 스스로의 특정한 원리에 바탕을 두고 있지만, 그러나 이때 이들 국가·민족·개인은 다만 세계정신의 전개 및 현실성을 의식하면서 바로 이때 현실의 이익에 몰두하는 가운데 모름지기 그 내밀적 작업을 위한 무의식적인 도구와 분지(分枝)의 역할을 하거니와 이 이러한 제형태는 그 내밀적 작업 속에서 자취를 감추고 만다. 그런데 반해서 즉자·대자적인 정신은 오직 그가 추구하는 더 높은 단계로의 이행을 준비하며 이루어 내고야 만다.(344절)

국가, 민족, 개인은 세계정신이 자기를 실현하는 과업 속에서 저마다 특수한 원리를 담당하며 출현한다. 물론 이들도 각각 자신의 목적을 추구하지만, 그러나 동시에 세계정신의 내적 작업을 위한 “무의식적인 도구와 분지의 역할”을 하는 것이다. 그리고 이들의 모습이 세계정신의 과업 속으로 사라져 가는 데 반하여, 세계정신은 이들을 수단으로 삼으면서, 자신의 보다 높은 단계로 이행하여 간다. 이것이 헤겔의 저 유명한 ‘이성의 간지(List der Vernunft)’라는 사상일 터이다.

<문헌 자료>

1) 헤겔의 저작

Hegel, G. W. F. *Hegel Werke im zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag.

Grundlinien der Philosophie des Rechts(Werke Bd. 7;
임석진 역, 『법철학』, 지식산업사, 1989)

Hegel's Philosophy of Right, trans. by T. Knox., Oxford Univ. Press, 1967.

Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft I(Werke Bd. 8).

Phänomenologie des Geistes(Werke Bd. 3)

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte(Werke Bd. 12)

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III
(Werke Bd. 18, 19, 20)

2) 부록 1 : 헤겔 관련 한국어 출판물 목록

헤겔 저작의 우리말 번역서, 그리고 헤겔 및 그의 철학에 관한 국내 출판물의 목록을 덧붙인다. 이 목록은 최근(1999-2003. 5월 현재)에 나온 저작물과 일부 빠진 것을 더 추가했을 뿐 시공사에서 출판한 『헤겔』(피터 싱어 지음/연효숙 옮김, 시공사, 2000)에 첨가된 「부록 : 한국어 출판물 목록」을 토대로 한 것임을 밝혀 둔다.

(1) 헤겔 저작 번역서

『논리학 서론·철학백과 서론』, 김소영 옮김, 책세상, 2002.

『대논리학 1, 존재론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

『대논리학 2, 본질론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

『대논리학 3, 관념론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

- 『민음과 지식』, 황설중 옮김, 아카넷, 2003.
- 『법의 철학』, 윤용석 옮김, 미문출판사, 1989.
- 『법철학 1 - 서문과 서론』, 강유원 옮김, 사람생각, 1999.
- 『법철학 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989.
- 『법철학 2』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1990.
- 『법철학강요』, 권응호 옮김, 홍신문화사, 1997.
- 『역사 속의 이성』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1993.
- 『역사철학』, 김종호 옮김, 신화사, 1983.
- 『역사철학강의 1』, 김종호 옮김, 삼성출판사, 1982.
- 『역사철학강의 2』, 김종호 옮김, 삼성출판사, 1982.
- 『음악미학』, 김미애 옮김, 시와 시학사, 1995.
- 『정신현상학 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1992.
- 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 분도출판사, 1992.
- 『종교철학』, 최신한 옮김, 지식산업사, 1999.
- 『철학강요』, 서동익 옮김, 을유문화사, 1983.
- 『철학사 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1996.
- 『철학입문』, 박전규 옮김, 삼일당, 1983.
- 『피히테와 셸링 철학체계의 차이』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989.
- 『헤겔 논리학』, 김계숙 옮김, 서문문화사, 1997.
- 『헤겔 미학 1』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.
- 『헤겔 미학 2』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.
- 『헤겔 미학 3』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.
- 『헤겔미학』, 최동호 옮김, 열음사, 1988.
- 『헤겔시학』, 최동호 옮김, 열음사, 1988.
- 『헤겔연구 4』, 한국헤겔학회 편저, 지식산업사, 1989.
- 『헤겔의 종교론집 : 베른 시기』, 정대성 옮김, 한들, 2001

(2) 헤겔 관련 국내 단행본

- 『서양의 지적 전통 : 다 빈치에서 헤겔까지』, 브로노프스키 지음, 학연사, 2003.

- 『이성과 종교, 헤겔 종교 철학 연구』, 이부현 지음, 서광사, 1995.
- 『이성의 복권 : 헤겔 철학과 이성사회 실현』, 조극훈 지음, 2003.
- 『정신현상학 : 쉽게 읽는 헤겔』, 랄프 루트비히, 이학사, 1999.
- 『청년 헤겔, 통일의 철학』, 안재오 지음, 한울, 2001.
- 『칸트와 헤겔』, 한단석 지음, 한단석 지음, 사회문화연구소, 2001.
- 『헤겔 법철학 비판』, 칼 맑스 지음, 홍영두 옮김, 아침, 1994.
- 『헤겔 법철학 입문』, 고즈마 타다시 외 지음, 윤길순 옮김, 중원문화, 1984.
- 『헤겔 변증법의 쟁점들』, J. E. 맥타가르트 지음, 이종철 옮김, 고려원, 1993.
- 『헤겔 사유 속의 이론과 실천』, 만프리드 리텔 지음, 이병창 옮김, 이론과 실천, 1987.
- 『헤겔 이후의 역사철학』, H. 슈넬바하 지음, 이한우 옮김, 문예출판사, 1986.
- 『헤겔 정신현상학 입문』, 리차드 노만 지음, 오영진 옮김, 한마당, 1984.
- 『헤겔 철학 개념과 정신현상학』, N. 하르트만 지음, 박만준 옮김, 천지, 1990.
- 『헤겔 철학과 종교적 이념』, 최신한 지음, 한들, 1997.
- 『헤겔 철학연구』, 최재희 지음, 삼지원, 1985.
- 『헤겔 철학의 분석적 입문』, 리텔 지음, 이우석 옮김, 민중서각, 1986.
- 『헤겔 철학의 역사적 지평』, 한국헤겔학회 지음, 철학과현실사, 2002.
- 『헤겔 철학의 이해 및 비판』, 김두하 지음, 중앙경제사, 1989.
- 『헤겔 철학의 현대성』, 하워드 P. 케인스 지음, 이명준 옮김, 문학과지성사, 1998.
- 『헤겔 프란츠』, 휘트먼 지음, 최혁순 옮김, 행림출판사, 1980.
- 『헤겔』, G. 비더만 지음, 강대석 옮김, 서광사, 1999.
- 『헤겔』, R. 크로너 지음, 유현식 옮김, 청아출판사, 1990.
- 『헤겔』, 월터 카우프만 지음, 김태경 옮김, 한길사, 1985.
- 『헤겔』, 피터 싱어 지음, 연효숙 옮김, 시공사, 2000.

- 『헤겔과 맑스의 변증법 연구』, 문국진 지음, 도서출판 변증법, 2002.
- 『헤겔과 철학사』, 클라우스 뒤징 지음, 서정혁 옮김, 동과서, 2003.
- 『헤겔과 프랑스혁명』, 조하임 리터 지음, 김재현 옮김, 한울, 1983.
- 『헤겔과 프랑크푸르트학파』, 곡교부 지음, 오세진 옮김, 진흥문화사, 1983.
- 『헤겔과 현대』, 에르하르트 랑게 지음, 신민우 옮김, 풀빛, 1985.
- 『헤겔미학 입문』, 토마스 메취·페터 스포디 지음, 여균동·윤미애 옮김, 종로서적, 1983.
- 『헤겔변증법연구』, R. P. 호르스트만 편역, 김창호·장춘익 옮김, 풀빛, 1983.
- 『헤겔사유에 있어서의 이론과 실천』, 만프레트 리텔 지음, 이병창 옮김, 한밭출판사, 1982.
- 『헤겔에 있어서의 노동의 개념』, 임석진·이을호·황태연 옮김, 지학사, 1981.
- 『헤겔에서 니체어로』, 카알 뢰비르 지음, 강희철 옮김, 삼일당, 1982.
- 『헤겔에서 니체어로』, 카알 뢰비트 지음, 강학철 옮김, 민음사, 1985.
- 『헤겔에서 리오타르까지』, 표재명 외 지음, 지성의 샘, 1994.
- 『헤겔에서 포퍼까지 사회철학의 문제들, 변증법과 유물론』, 강영계 지음, 철학과현실사, 1991.
- 『헤겔연구 1』, 임석진·황문수 편저, 범우사, 1984.
- 『헤겔연구 2』, 임석진 편저, 중원문화, 1986.
- 『헤겔연구 4』, 한국헤겔학회 편역, 지식산업사, 1988.
- 『헤겔연구 8』, 한국헤겔학회 편, 한길사, 1999.
- 『헤겔연구 9 : 헤겔과 근대정신』, 한국헤겔학회 지음, 한길사, 2000.
- 『헤겔의 가족철학』, 배장섭 지음, 일과알, 2000.
- 『헤겔의 노동의 개념』, 임석진 지음, 지식산업사, 1990.
- 『헤겔의 변증법』, N. 하르트만 지음, 박만준 옮김, 형설출판사, 1992.
- 『헤겔의 사회철학』, M. 리텔 지음, 황태연 옮김, 한울, 1983.
- 『헤겔의 사회철학』, 최재희 지음, 형설출판사, 1981.
- 『헤겔의 신 개념』, 박영지 지음, 서광사, 1996.

- 『헤겔의 역사 철학』, B. T. 윌킨스 지음, 최병환 옮김, 서광사, 1995.
- 『헤겔의 자연철학』, L. G. 리히터 지음, 양우석 옮김, 서광사, 1998.
- 『헤겔의 자연철학』, L. G. 리히터 지음, 양우석 옮김, 서광사, 1998.
- 『헤겔의 정신현상학 1』, 장 이뵐리뜨 지음, 이종철·김상환 옮김, 문예출판사, 1994.
- 『헤겔의 정신현상학 2』, 장 이뵐리뜨 지음, 이종철 옮김, 문예출판사, 1988.
- 『헤겔의 정신현상학』, C. 닝크 지음, 이충진 옮김, 청하, 1987.
- 『헤겔의 정신현상학』, 베르너 마르크스 지음, 장춘익 옮김, 서광사, 1991.
- 『헤겔의 정치사상』, 슬로모 아비네리 지음, 김장권 옮김, 한빛, 1981.
- 『헤겔의 철학과 사상』, 택전장 지음, 이종한 옮김, 문조사, 1986.
- 『헤겔철학 서설』, 오토 포겔러 지음, 황태연 옮김, 새발, 1980.
- 『헤겔철학과 현대신학』, 김균진 지음, 대한기독교출판사, 1980.
- 『헤겔철학과 현대의 위기』, 찰스 테일러 지음, 박찬국 옮김, 서광사, 1988.
- 『헤겔철학사상의 이해』, 한단석 지음, 한길사, 1981.
- 『헤겔철학입문』, 오토 포겔러 편저, 채석용 옮김, 선영사, 1990.

3) 부록 2 : 『법철학』 관련 국내 학위 논문 목록

참고로 헤겔 『법철학』을 주요 텍스트로 하여 발표된 국내 학위논문의 목록을 덧붙이고자 한다. 김윤구 외, 「헤겔연구문헌목록」(『철학논총』 17, 새한철학회, 1996년 6월)은 헤겔에 관한 국내 최초의 논문인 최화운의 「헤겔哲學과 엥겔스」(1926년 『開闢』 68호) 이래로 1996년 2월까지 발표된 모든 논문을 헤겔의 저작에 따라 분류한 바 있는데, 이 목록은 그 중에서 『법철학』과 관련해서 나온 국내의 학위논문 부분이다. 조사 시점 이후에 나와서 누락된 것 몇 개를 덧붙인 것을 제외하면 거의 그대로 상기 「목록」에서 발췌한 것임을 밝혀둔다. 아래의 목록은 『법철학』 관련해서 나온 학위논문들을 네 영역으로, 즉 ‘총론’, ‘서론’, ‘추상법’, ‘도덕’, ‘시민사회’, 그리고 ‘국가/인류’이라는 네 개의 주제 영역으로 분류한 것이다.

열거된 글들이 예외 없이 학위논문인 관계로 편의상 논문을 표시하는 홀
낫표(「 」)는 일괄 생략한다.

<총론>

- 최재희, 헤겔 『法 哲學 綱要』 批判, 1965, 서울대 박사
이삼열, Hegel에 있어서의 理性과 現實, 1967, 서울대 석사
金敬順, Hegel 정치 철학에 있어서 소의개념, 1979, 이화여대 석사
李壽允, Hegel의 政治哲學 - 認識과 實踐의 統一-, 1979. 11, 서울대 박
사
차용환, Hegel에 있어서 자유 의지의 구현에 관한 연구, 1984, 동아대 석
사
李康和, 헤겔의 共同體 理論과 辨證法, 1984.12. 계명대, 박사
裴智欽, 헤겔 『법철학』의 政治 經濟學的 側面에 대한 一研究, 1985, 서강
대 석사
조항구, Hegel 『법철학』에 있어서 특수와 보편의 관념적 통일, 1985, 경
북대 석사
張振浩, 헤겔에 있어서 개인과 사회의 변증법적 통합, 1987, 고려대 석사
배도원, 헤겔 법 철학의 근본 문제, 1989, 고려대 석사
金在寬, 헤겔 法 哲學의 現代的 논쟁의 문제, 1991, 서강대 석사
朴喜善, 헤겔의 변증법적 방법에 관한 연구 1992.12 숭실대 석사
姜錫遠, Hegel에 있어서의 자유에 관한 연구, 1993, 동국대 박사
이재기, 헤겔 사회철학의 비판적 재해석을 위하여, 1995, 한신대 석사
임재진, 헤겔의 인륜 정초에 관한 연구, 1998, 서울대 박사

<「서론」·「추상법」·「도덕」>

- 박정호, 헤겔의 자유 개념, 1983, 서울대 석사
林台珪, Hegel에 있어서의 道德性에 관한 研究 - 그 意味와 限界 -
1987. 11, 고려대 석사
崔容哲, 道德的 責任 歸屬의 問題; 意志의 自由와 決定論의 問題 1989.
6, 고려대학교 박사

- 김재희, Hegel 법 철학에서 ‘소유’ 개념에 관한 고찰, 1989, 계명대 석사
 원준호, 헤겔의 近代 自然法 批判에 관하여, 1990, 외대 석사
 이상민, 헤겔의 『법철학』에서 ‘주관성’과 ‘자유’, 1991, 연세대 석사
 손흥기, 헤겔의 所有 概念에 관한 一考察, 1992, 서울대 석사
 朴 漣, 헤겔의 ‘소유’에 관하여 1992. 7, 고려대 석사
 남봉균, 헤겔의 자유개념에 관한 연구 - 『법철학』을 중심으로, 1994. 6, 연세대 석사
 劉賢相, 헤겔 철학에서의 자유에 관한 연구 - 『역사 속의 이성』과 『법철학 강요』를 중심으로, 1996. 6, 숭실대 석사
 이민성, 헤겔의 ‘인격’에 관한 연구 - 『법철학』을 중심으로, 1996. 6, 연세대

<시민사회>

- 강태방, Hegel의 人倫的 精神에 대한 辨證法的 考察, 1974, 동아대 석사
 김기우, 헤겔의 市民 社會論에 관한 연구, 1977, 서울대 석사
 정근식, 헤겔에 있어서 사회와 국가의 성격에 관한 일연구, 1982, 서울대 석사
 김대식, Hegel에 있어서 자기 의식의 자유, 1983, 충남대 석사
 박찬숙, Hegel의 市民 社會觀에 대한 研究, 1984, 숙명여대 석사
 李行奉, 헤겔의 근대 시민 사회 의식에 관한 연구, 1985, 부산대 석사
 정한성, 헤겔의 市民社會와 그 止揚에 關한 研究, 1985, 경북대 교육학 석사
 조은이, 헤겔의 시민사회론에 관한 고찰 - 『법 철학』을 중심으로, 1988, 동국대 석사
 함상호, Hegel의 변증법적 노동개념과 시민사회에 관한 연구, 1988, 고려대 석사
 한홍식, 헤겔의 인륜 사상에 관한 연구, 1989, 부산대 박사
 김영식, 헤겔 <법철학>에 나타난 인륜사상에 관한 연구, 1990, 동아대 석사
 박만준, 욕망과 자유의 변증법: 헤겔의 사회철학 연구, 1990, 부산대 박사

- 김원식, 헤겔에 있어서의 인륜성의 논리, 1991, 연세대 석사
- 노홍석, 시민사회의 추상적 보편성: Hegel 『법철학』을 중심으로, 1991, 연세대 석사
- 김형철, 헤겔의 시민 사회론에 대한 비판적 고찰: 법 철학을 중심으로, 1993, 부산대 교육학 석사
- 최치원, 근대 시민 사회 연구: 헤겔의 자코뱅 공포 政治 批判을 중심으로, 1993, 고려대 석사
- 이 준, 근대 시민 사회의 자유 이념, 1994, 외대 석사
- 하일민, 시민 사회론에 관한 사회 철학적 연구, 1994, 경북대 박사
- 박구용, 헤겔의 시민 사회 지양에 관한 고찰: 보편과 개별의 변증법을 중심으로, 1995, 전남대 석사
- 서영근, 헤겔 政治 哲學에 있어서 人倫性에 관한 연구, 1995, 부산대 박사
- 이행남, 헤겔의 인정 개념에 관한 연구: 『실재철학』과 『법철학』을 중심으로, 2003, 서울대 석사

<국가 / 인륜>

- 이영재, 헤겔 국가 철학에 관한 연구, 1956, 중앙대 석사
- 이영재, 헤겔의 政治 思想에 관한 연구: 國家觀을 中心으로, 1973, 한양대 박사
- 이수윤, Hegel의 自由개념, 1974, 서울대 석사
- 최성중, 헤겔의 國家觀과 民族主義에 對한 考察, 1980, 조선대 석사
- 최병환, Hegel의 國家觀 [法哲學]을 中心으로 1982 충남대 석사
- 정도원, 헤겔의 國家에 있어서의 自由, 1983, 경북대 석사
- 尹貞倫, 헤겔의 國家 概念에 관한 研究 -Die Verfassung Deutschlands를 중심으로, 1983, 서울대 석사
- 윤정은, 헤겔 초기 국가개념에 대한 고찰, 1983, 서울대 석사
- 金秀珉, 헤겔의 국가관과 그에 나타난 自由에 대한 考察, 1984, 동국대 석사
- 이영선, 헤겔적 국가이성론에 있어서 그 정당성의 근거와 귀결, 1984, 서

올대 석사

- 鄭貞植, Hegel의 理性 國家論에 관한 研究, 1985, 동아대 교육학 석사
- 金廷炫, 마르크스의 헤겔 법 철학 비판 - 1843/44 저작을 중심으로, 1986, 서강대 석사
- 위병화, 헤겔의 인륜적 국가론에 관한 연구, 1986, 서울대 교육학 석사
- 任賢模, Hegel 政治 思想에 있어서 國家의 性格, 1986, 전남대 정치학과 석사
- 유병화, 헤겔에 있어서 국가의 이념에 관한 연구, 1986, 서울대 석사
- 조홍길, Hegel의 철학에 있어서 신분 이론, 1986, 부산대 석사
- 홍준기, 헤겔의 국가개념과 그 종교철학적 근거에 관한 개혁 신학적 고찰, 1988, 총신대 석사
- 윤득희, 헤겔 정치 사상에 나타난 국가관, 1988, 단국대
- 임종화, Hegel의 국가 개념에 관하여: 『법 철학』을 중심으로, 1989, 서울대 석사
- 최병환, Hegel 철학에 있어서 국가와 종교의 상보성에 관한 연구: 『법철학』을 중심으로, 1990, 동국대 박사
- 이영실, <헤겔의 국가관>에 대한 고찰: 『법 철학』을 중심으로, 1992, 외대 교육학 석사
- 최안준, 헤겔 <법 철학>에서 국가 이념, 1992, 경상대 교육학 석사
- 姜順根, 헤겔과 마르크스의 국가관: 마르크스의 헤겔 국가관 비판, 1993, 영남대 석사
- 임희재, 헤겔의 국가론 연구: 법 철학을 중심으로, 1993, 교원대 교육학 석사
- 최원석, 마르크스의 민주주의 인식에 관한 연구: 『헤겔 법철학 비판』의 분석을 중심으로, 1993, 부산대 석사

『철학사상』 별책 제2권 제7호

발행일 2003년 5월 25일

발행인 서울대학교 철학사상연구소 소장 백 종 현

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

인 쇄 관악사 02) 877-1448, 883-1381
