creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

헤겔 철학에서 ‘선’과 ‘양심’에 관한 연구

- 『법철학』을 중심으로 -

2023년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

곽 태 현

헤겔 철학에서 ‘선’과 ‘양심’에 관한 연구

- 『법철학』을 중심으로 -

지도교수 이 석 재

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2023년 8월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학 전공
곽 태 현

곽태현의 석사 학위논문을 인준함
2023년 8월

위 원 장 _____ 강 상 진 _____ (인)

부위원장 _____ 이 석 재 _____ (인)

위 원 _____ 이 행 남 _____ (인)

국문초록

본 논문은 헤겔의 『법철학』 제2부 「도덕성」에 나오는 '선(das Gute)' 개념과 '양심(das Gewissen)'이라고 명명된 도덕적 주체의 형식이 그의 고유한 실천철학에서 가지는 의미와 이론적 역할을 해명하는 것을 목표로 한다.

나는 크게 두 가지 이유에서 헤겔 철학에서 '선'과 '양심'의 개념을 연구의 대상으로 삼는다. 첫째로, 헤겔의 실천철학을 철학의 분과 중 윤리학과의 연관에서 탐구하는 것이 학문적 가치가 있으리라 생각된다. 오늘날 가장 영향력 있는 윤리학 이론으로 칸트적 의무론과 공리주의, 아리스토텔레스적 덕 윤리를 들 수 있다. 그런데 이러한 윤리이론들의 구도에서 이론적 개선의 시도가 시작된 것은 철학사적으로 18세기부터 확인된다. 18세기 독일 '초기 낭만주의'의 핵심은 아리스토텔레스적인 '이성과 감성이 조화된 인간의 자기실현'이라는 이상을 중심으로 하는 윤리적 문제의식에 있었다. 이 문제의식은 벤담의 공리주의와 칸트의 의무론이라는 근대의 대표적인 두 윤리학 이론이 모두 불만족스러웠다는 점에서 발생했다. 그리고 초기 낭만주의의 문제의식을 공유하면서 고유한 이론 체계를 직조한 대표적인 철학자가 바로 헤겔이다. 이런 견지에서 헤겔의 실천철학은 오늘날에도 가장 대표적인 윤리학 이론들과 긴밀한 연관이 있고, 이 점을 조명하여 그의 고유한 윤리학적 통찰을 알아보는 것이 학문적 가치가 있을 것이다.

둘째로, 이러한 의미에도 불구하고 기존의 헤겔 철학 연구사에서 '도덕성', '선' 등을 주제로 한 헤겔의 논의는 헤겔 철학의 다른 부분들에 비해 상대적으로 덜 주목받아왔다. 헤겔의 텍스트 중 가장 선명하게 윤리학적 주제의 논의가 진행된 부분으로는 『법철학』의 2부 「도덕성」이 주로 언급된다. 그러나 특히 「도덕성」의 후반부인 '선과 양심' 절은 칸트 및 당대의 다른 윤리학에 대한 비판이 서술 대부분을 차지하기에, 유력한 연구자들로부터 한계가 있는 부분으로 여겨졌다. 이와 같은 평가가 타당

한 점이 있음에도, 인륜성 이론을 탄생시킨 헤겔의 문제의식과 이론의 체계적 정합성을 고려한다면 헤겔의 '선'과 '양심'에 관한 논의는 비판일 뿐만 아니라 자체적인 논증 과정으로서 적극적으로 고려될 필요가 있다. 따라서 나는 『법철학』의 '선'과 '양심'이라는 개념을 중심으로 이루어지는 일련의 논의에서 기존 연구에서 비교적 간과된 부분에 주목하고, 상세한 해석과 논증적 재구성을 통해 그것의 독특하고도 긍정적인 의미를 제시하고자 시도한다.

우선 예비적으로 헤겔이 칸트의 실천철학과 관련하여 윤리학적 문제의식들을 갖고 있었다는 점을 확인하자면, 이는 크게 두 가지로 정리된다. 청년기 헤겔은 독일 초기 낭만주의의 영향력 아래에서 '이성과 감성의 분열'에 관한 문제의식을 지니고 있었으며, 이는 「기독교의 정신과 그 운명」에서 확인된다. 여기에서 더 나아가 헤겔은 칸트 윤리학이 구체적인 실천 지침을 주기에 부족하다는 주장을 요점으로 하는 독자적인 비판을 전개하기도 한다. 이는 「자연법의 학적 취급방식에 관하여」에서 처음으로 등장한다. 이에 따라 청년기 헤겔이 실천철학의 정립에 있어서 '이성과 감성의 조화'라는 과제와, '구체적 실천 지침을 제공할 수 있는 이론 체계의 구성'이라는 과제를 인수했을 것임을 추론할 수 있다.

둘 중 '이성과 감성의 조화'라는 과제에 헤겔이 어떻게 응답하였는가를 먼저 주목하자면, 이는 『법철학』의 '행복(die Glückseligkeit)' · '복리(das Wohl)', '선(das Gute)' 개념의 규정과 이에 관한 논의에서 살펴볼 수 있다. 헤겔은 인간 주체의 자유와 자연성의 관계에 관해 칸트와 다른 해석을 제공하며, 이를 토대로 감성과 행복, 복리 개념의 철학적 지위를 더욱 중요하게 확보한다. 이어서 헤겔은 '개인의 행복'이라는 목적은 본질적으로 '모두의 복리'라는 목적이 되며, 이는 '선' 개념을 구성하는 요소가 된다고 논변한다. 이에 대해 나는 인간의 상호주관적인 혹은 사회적인 본질에 관한 헤겔의 통찰을 조명하면서, 행복과 선의 관계에 관한 그의 논변을 감성적이고 이기적인 목적의식에서 출발하는 주체조차 이성적 본성에 의하여 보편적 목적에 대한 사유에 도달하게 된다는 논증으로 해석한다. 결론적으로 헤겔에게 '선'이란 '올바름과 좋음의 통일'으로 정

의되는데, 나는 이를 '모두의 권리 보장과 모두의 복리의 호혜적 증진이 조화롭게 실현되는 최적의 세계 상태'라는, 나름의 구체적 구성요소와 조건이 명시되는 규정으로 해석한다. 그러나 이는 여전히 추상적 보편성의 표상이며 질문의 기호로 남는다.

그다음으로 '구체적 실천 지침을 제공할 수 있는 이론 체계의 구성'이라는 과제와 관련해서, 헤겔은 도덕적 문제의식이 오히려 '도덕적' 차원의 문제틀로는 적절한 해답을 얻을 수 없다는 점을 역설하는 데에서 출발한다. 이 주장을 이해하기 위해 우리는 칸트, 피히테, 낭만주의의 윤리학 등이 적절한 답변에 실패한다는 헤겔의 논변을 검토할 필요가 있다. 이 논변은 왜 '선'을 문제 삼는 도덕적 주체가 '양심(das Gewissen)'의 형식으로 귀결될 수밖에 없으며, 이 주체는 왜 실패하는지에 관한 논의로 진행된다. 내가 보기에 이는 헤겔이 단순히 다른 이론을 비판하면서 자기 이론을 주장하는 전략만을 쓴다고 이해되어서는 안 된다. 본 논문에서 나는 헤겔의 이 논의를 도덕적 주체성이 내재적 논리에 의해 한계에 봉착하며 동시에 한계를 극복할 실마리도 갖고 있다는 의미로 해석한다. 이때 나는 양심에 관한 논의 중 삽입되는 헤겔의 난해한 '악(das Böse)'에 관한 서술을, '양심' 주체의 한계에 관한 논의일뿐만 아니라, 또한 '양심' 주체 자신의 반성적 인식의 형태와 자기 도야의 실마리가 되는 계기를 논한 부분으로 새롭게 조명한다. 이렇게 해석할 때, 한계를 극복한 주체는 헤겔이 제시하는 '인륜성의 주체'가 될 수밖에 없으며, 우리는 이 내용을 내재적 필연성이 더 강조되는 형태의 논변으로 이해할 수 있다.

도덕적 주체, 특히 그것의 최종 형태인 '양심'이 자기 자신의 논리 구도에 의해 자신을 '악'으로 규정하게 되며 새로운 주체성의 형식을 모색하는 일은, 논리적으로는 주체가 이미 내재적으로 가진 근대적 주체성의 사유와 반성의 역량으로 인해 가능하다. 그러나 이 과정의 현실적 진행은 양심 주체들의 상호작용과 자기 악의 시인, 용서, 화해의 과정의 형태로 이루어지는 것으로 보인다. 달리 말해 한 양심의 주체가 다른 양심 주체인 타자의 비판과 정당성 요구를 마주하며, 열린 태도를 가지는 일

이 필요하다. 이런 식으로 본 논문에서 해석하는 헤겔 철학은 도덕적 주체가 그가 사유하고 실천하는 형식에서나 내용에서나 상호주관적 혹은 사회적 지평으로 나아가야만 함을 주장한다. 윤리학적 질문은 이성적 사유를 통하더라도 주관성의 한계 내에서는 충분한 답을 얻을 수 없고, 상호주관적 관계나 사회 공동체의 지평에서만 답을 얻을 수 있다. 또 이에 따라 질문의 형태도 이분법적이고 추상적 개념으로서 '선'보다는 '이상적인 세계 혹은 사회로의 발전'이라는 연속적이며 보다 관용적인 개념을 중심으로 바뀌어야 한다. 요컨대 윤리학적 '선'의 문제에 관한 헤겔적인 답변은, 우선 문제의 개념과 표현, 겨냥하는 바가 사회철학적 지평을 포함하는 식으로 적절하게 바뀌어야 한다는 것이다.

이때 도덕적 주관성의 한계에 머무르는 '형식적 양심'이 아닌, 인간의 사회적 본성과 사회 공동체의 본질에 관해 알며 실천하는 바람직한 주체로 헤겔이 언급했던 '참된 양심(das wahrhafte Gewissen)'이란 어떤 주체일지 추론해볼 수 있다. '참된 양심'은 객관적으로 보편타당한 규범에 관한 참된 앎과 잘못된 기존 규범을 부정할 수 있는 용기, 자신이 알고 확신하는 바를 실천하는 주체성을 가진 주체로 규정된다. 나는 사회에 관한 철학적 앎과 통찰을 가진 실천적 주체여야 이 조건을 만족할 수 있다고 본다. 마지막으로 본 논문에서 나는 헤겔이 언급한 '참된 양심'에 관한 해석에 덧붙여, 주체가 인륜성과 인간의 인륜적 본질에 관해 통찰하더라도 그 세부 내용이 진리임을 완전히 확보할 수 없다면, '양심 주체의 변증법'의 내용이 여전히 유효하고 중요할 것임을 강조한다. 우리는 자기 비판적 역량과 타자의 평가와 의견에 열려있는 소통적 태도, '발전'의 개념을 중심으로 용서와 화해가 일어날 수 있는 관용적 태도를 통해 '참된 양심'의 주체가 되는 이상에 다가갈 수 있다.

주요어 : 헤겔, 법철학, 복리, 선, 악, 양심
학 번 : 2019-22505

목 차

Ⅰ. 서론 ····· 1
1. 연구의 목적 ····· 1
2. 선행연구 검토 및 연구의 필요성 ····· 6
3. 연구의 진행 계획 ····· 9

Ⅱ. 칸트의 실천철학에 대한 청년 헤겔의 문제의식 ····· 13
1. 칸트 윤리학에서 이성과 감성의 분열 문제 ····· 15
1). ‘이성과 감성의 분열’에 대한 헤겔의 비판 ····· 15
2). 칸트 철학에서 제기할 수 있는 반박들 ····· 26
3). 헤겔의 비판의 요점과 의의 ····· 29
2. 형식주의적 도덕의 비규정성과 주관성 문제 ····· 32
1). 형식주의적 도덕의 비규정성 비판 검토 ····· 32
2). 형식주의적 도덕의 주관성과 비인륜성 비판 검토 ····· 37

Ⅲ. 헤겔 철학에서 ‘행복 · 복리’와 ‘선’ ····· 43
1. ‘자기 행복’에서 ‘모두의 복리’로의 이행 ····· 47
1). ‘행복’ 또는 ‘복리’ 개념의 철학적 지위와 역할 ····· 48
2). 행위에서 ‘모두의 복리’ 개념의 필연성 ····· 52
2. ‘모두의 복리’에서 ‘선’으로의 이행 ····· 65
1). 모두의 복리와 법 · 권리의 충돌 가능성 ····· 65
2). 질문으로서의 ‘선’과 각자의 대답으로서 ‘양심’ ····· 70
3. 칸트의 선 및 최고선과 헤겔의 선 개념 비교 ····· 74

Ⅳ. 헤겔 철학에서 ‘양심’과 ‘악’ ····· 79
1. ‘양심’의 개념과 형식적 구조 및 특성 ····· 81
2. 양심 주체에게 악의 근본성 ····· 88
1). 칸트에게서 ‘악’ 개념과 ‘본성적 악’의 의미 ····· 91
2). 헤겔에게서 ‘악’ 개념과 양심의 ‘악의 근원’ ····· 96

Ⅴ. 도덕적 주체의 비판적 역량과 인륜적 주체로의 도약 ····· 107
1. 양심 주체의 비판적 역량 ····· 108
1). 『법철학』에서 추론되는 양심의 비판적 역량 ····· 108
2). 『정신현상학』에서 양심의 변증법 ····· 112
2. 양심 주체에서 인륜적 주체로의 도약 ····· 123
1). 악한 양심의 두 갈래 길: 위선적-아이러니적 주체 혹은 인륜적 주체 ····· 123
2). 『법철학』에서 이행의 논리와 주체성에서 보존되는 요소 ····· 137
3. 인륜적 주체의 ‘참된 양심’ ····· 143

Ⅵ. 결론 ····· 153

참고문헌 ····· 158
Abstract ····· 165

일러두기

1. 자주 인용되는 헤겔의 주요 원전은 다음의 판본을 기준으로 한다. 또한 헤겔의 이 주요 원전에 관한 인용문은 기본적으로 필자가 번역한 것임을 밝힌다.

「기독교의 정신과 그 운명」: Hegel, G. W. F. (1986), “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, *Frühe Schriften,* Werke in zwanzig Bänden Bd. 1, Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp. 274-418.

「자연법의 학적 취급방식에 관하여」: _____, (1986), “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, *Jenaer Schriften.* Werke in zwanzig Bänden Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp. 434-530.

『정신현상학』: _____, (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 3, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

(『정신현상학』의 국문 번역어에 관하여 _____, (2022), 『정신현상학』, 김준수 옮김, 아카넷을 일부 참고하였다.)

『법철학』: _____, (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizien und den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 7, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

(『법철학』의 국문 번역어에 관하여 _____, (2020), 『법철학 : 베를린, 1821년』, 서정혁 옮김, 지식을만드는지식을 일부 참고하였다.)

『철학적 학문의 백과전서 Ⅱ』: _____, (1986),

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Werke in zwanzig Bänden Bd. 9, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

『철학적 학문의 백과전서 Ⅲ』: _____, (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 10, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

(『철학적 학문의 백과전서 Ⅲ』의 국문 번역어에 관하여 ____, (2000), 『정신철학』, 박병기 · 박구용 옮김, UUP를 일부 참고하였다.)

『미학 강의 Ⅰ』: _____, (1986), *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 13, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

2. 자주 인용되는 헤겔의 주요 원전은 다음과 같이 제목을 약칭하고 인용정보를 표기한다.

「기독교의 정신과 그 운명」: GCS로 약칭, 쪽수를 표기.
「자연법의 학적 취급방식에 관하여」: NR로 약칭, 쪽수를 표기.
『정신현상학』 : *PdG*로 약칭, 쪽수를 표기.
『법철학』: *GPR*로 약칭, 절(§)과 주해(A), 추가(Z) 등의 사항을 표기.
『철학적 학문의 백과사전 Ⅱ』: *Enzy II*으로 약칭, 절(§)과 주해(A), 추가(Z) 등의 사항을 표기.
『철학적 학문의 백과사전 Ⅲ』: *Enzy III*으로 약칭, 절(§)과 주해(A), 추가(Z) 등의 사항을 표기.
『미학 강의 Ⅰ: *Ästhetik I* 로 약칭, 쪽수를 표기.

3. 자주 인용되는 칸트의 주요 원전은 다음의 판본을 기준으로 한다.

『윤리 형이상학 정초(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*』: Kant, I. (2005), 『윤리 형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷.

(필요한 경우 독어본으로 _____, (2016), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg : Felix Meiner를 참고하여 필요시 번역어를 수정했다.)

『실천이성비판(*Kritik der praktischen Vernunft)*』: _____, (2002), 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷.

(필요한 경우 독어본으로 _____, (1986), *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart : Reclam을 참고하여 필요시 번역어를 수정했다.)

『이성의 한계 안에서의 종교(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*』: _____, (2012), 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷.

2. 자주 인용되는 칸트의 주요 원전은 제목을 다음과 같이 약칭하고, 일괄적으로 베를린 학술원판 전집 표기를 기준으로 면수를 기재한다.

『윤리 형이상학 정초』: *GMS*로 약칭. 베를린 학술원판 전집 Ⅳ권의 면수를 기재.

『실천이성비판』: *KdpV*로 약칭. 베를린 학술원판 전집 Ⅴ권의 면수를 기재.

『이성의 한계 안에서의 종교』: *RGV*로 약칭. 베를린 학술원판 전집 Ⅵ권의 면수를 기재.

Ⅰ. 서론

1. 연구의 목적

본 논문은 헤겔의 『법철학』 제2부 「도덕성」에 나오는 '선(das Gute)' 개념과 '양심(das Gewissen)'이라고 명명된 도덕적 주체의 형식이 그의 고유한 실천철학에서 가지는 의미와 이론적 역할을 해명하는 것을 목표로 한다.

나는 크게 두 가지 이유에서 헤겔 철학에서 '선'과 '양심'의 개념을 연구의 대상으로 삼는다. 첫째로, 헤겔의 실천철학을 철학의 분과 중 윤리학과의 연관에서 탐구하는 것이 학문적 가치가 있으리라 생각되며, '선' 개념과 관련된 논의들에 주목하는 것은 이 작업의 적절한 출발점이 될 수 있다.

오늘날 가장 영향력 있는 대표적인 윤리학 이론으로는 칸트적 의무론과 공리주의, 아리스토텔레스적 덕 윤리가 통상적으로 꼽힌다. 한편으로 이 이론들은 각자 장단점이 있으며, 비판에 따른 재해석과 수정 보완의 작업이 있었고 지금도 진행되고 있다. 큰 틀에서 기초적인 차원의 문제 몇 가지만 언급하자면, 먼저 칸트 윤리학에서 '도덕적 선'은 개인의 감성적 만족과 행복을 배제하면서 정의되며, 원리적으로 개인의 행복 추구와 도덕의 추구는 충돌할 수 있다. 이때 자기 행복을 온전히 배제하게 되더라도 도덕법칙을 추구해야 한다는 칸트 윤리학의 요구는, '합리적이고 이기적인 개인'으로 요약되는 경제적 인간상이 시대적 상식이 된 오늘날의 사람들에게 일상적으로 의문시되기 쉬운 것으로 보인다. 또한 칸트적 의무론은 보통 복수의 도덕적 의무를 염두에 두는 이론으로 받아들여졌기에, '거짓말하지 않아야 한다'와 '타인을 도와야 한다'는 원칙이 충돌하는 사례처럼 도덕적 의무 간의 충돌을 어떻게 해결해야 하는지도 대표적인 문제로 꼽힌다. 통속적으로 '선은 최대 다수의 최대 행복'이라는 방식으로 요약되는 공리주의에는 다수의 행복을 위해 소수가 희생되는 원리라

는 요지의 비판이 자주 제기된다. 이는 칸트주의와 유사한 철학적 직관에 근거해서는 최소한 보장되어야 할 개인의 권리와 존엄성이 위협받는다는 의미로 비판되며, 좀 더 통속적인 '경제인'적 관점에서는 왜 자신만이 아닌 타인들을 포함하여 이익의 극대화를 고려해야 하는지에 관한 의문의 의미가 있기도 하다. 요컨대 근대의 두 대표적인 윤리학인 칸트 윤리학과 공리주의는 자기 행복과 도덕적 선의 충돌이라는 측면에서 '왜 나는 도덕적 선을 추구해야 하는가?'에 좀 더 간명하고 설득력 있는 대답의 요구에 처하며, '도덕적 선을 실현하는 방법'에 있어서도 각자의 이론적 난점을 갖고 있다.

칸트 윤리학과 공리주의에 비해 아리스토텔레스 윤리학은 '이성과 감성의 대립'이라는 근대적 구도에서 출발하지 않는다는 특수성이 있다. 아리스토텔레스에게서 '선'은 인간 삶의 궁극목적으로서 '행복(eudaimonia)'과 동일한 것이며, 그러한 행복은 인간의 고유한 이성적 기능의 완전한 실현, 즉 인간적 덕(탁월성, arete)을 갖추는 것으로 이루어진다고 설명된다.[1] 아리스토텔레스적 '선' 개념에서는 주체의 자기 행복과 도덕적 선 사이에 근본적인 대립이 없다.[2] 이런 관점은 '왜 나는 도덕적 선을 추구해야 하는가?'라는 질문의 답을 제공하는 데에 어느 정도 이점이 있어 보인다. 그러나 고전적인 아리스토텔레스의 윤리학은 구체적 행위 지침에 관해서 근대의 두 이론보다 더 모호한 대답을 제공한다. 아리스토텔레스가 설명하는 덕의 본성이란 지나치지도 모자라지도 않는 "중간이자 최선"으로서 '중용'인데, 이러한 설명을 따라갔을 때 구체적 상황에서 어떤 행위가 '중용'인지 판단하는 방법이 체계적인 이론으로 제시되지는 않는다.[3]

그런데 철학사에서 이런 구도의 윤리학적 문제의식이 제기되고 이론

---

1) Aristoteles. (2011), 『니코마코스 윤리학』, 강상진 · 김재홍 · 이창우 옮김, 길, pp. 27-30 참조.

2) 인간적 탁월성 · 덕에는 용기나 절제 등등의 성격적 탁월성이 포함된다는 점에서, 행복은 윤리적 덕성을 통해서 실현되는 것이며 윤리학의 궁극적인 주제이다. (Ibid, pp. 51-57 참고.) 다른 한편, 인간적 탁월성을 실현하는 삶은 그 자체로 즐거운 것이기 때문에 행복은 주관적 만족감을 포함한다는 통념에 부합한다. (Ibid, pp. 34-35 참고.)

3) Ibid, pp. 63-77 참고.

적 개선의 시도가 시작된 것을 우리는 18~19세기 칸트와 벤담이 활동했던 직후의 시대에서부터 찾아볼 수 있다. 바이저(F. Beiser)에 따르면 전 문화적 영역에 걸치는 사조로서의 '초기 낭만주의'의 핵심은 아리스토텔레스적 '최고선(summum bonum)'의 이상 또는 '이성과 감성이 조화된 인간의 자기실현'이라는 이상을 중심으로 하는 윤리적 문제의식에 있다.[4] 그리고 초기 낭만주의자들이 고전적인 아리스토텔레스적 이상에 주목한 이유는, 벤담의 공리주의와 칸트의 의무론이라는 근대의 대표적인 두 윤리학 이론이 모두 불만족스러웠기 때문이다.[5] 특히 독일의 철학사적 맥락에서 그들에게 더 중요했던 것은 칸트였는데, 초기 낭만주의자들이 진단한 칸트 윤리학의 난점은 이성과 감성을 대립하는 것으로 보고 "감성의 희생 하에 이성을 강조"했으며, 또한 "보편법칙에 따라 행동할 것을 강조함으로써 칸트는 개인성의 중요성을 파악하는 데 실패"[6]했다는 것이다. 따라서 초기 낭만주의의 프로젝트는 칸트 윤리학에서 '주체 개인의 감성적 만족과 특수성'의 부분을 보완하고자 하는 성격과 아리스토텔레스의 자기실현적 윤리학을 근대적으로 수정하려는 성격을 갖고 있었다. 그리고 초기 낭만주의자들과 교류하며 자신의 철학적 이력을 시작하였고, 이 프로젝트를 최종적으로 고유한 체계적 이론으로 만들어낸 대표적인 철학자가 바로 헤겔이다. 요컨대 헤겔의 실천철학은 칸트 윤리학의 비판적 계승의 산물인 동시에, 이성과 감성의 조화를 궁극목적으로 삼은 아리스토텔레스적 이상을 근대적으로 전유한 이론이다. 이런 견지에서 헤겔의 실천철학은 오늘날에도 가장 대표적인 윤리학 이론들과 긴밀한 연관이 있다. 그러므로 헤겔 철학과 다른 윤리학 이론들의 역사적, 논리적 관계를 탐구하고, 헤겔 철학이 윤리학적 근본질문들에 어떤 답을 제시할 수 있을지를 해석해보며 그의 고유한 윤리학적 통찰을 알아보는

---

4) Beiser, F. (2011), 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』, 김주휘 옮김, 그린비, pp. 27-28, 59-61 참조.

5) 바이저에 따르면, 낭만주의자들은 칸트와 피히테의 의무 윤리학이 너무 엄숙주의적이고 자연적 욕망을 억압한다고 비판했으며, 반대로 벤담과 엘베시우스의 쾌락주의적 윤리학은 너무 자연적 욕망만을 중시한 나머지 인간 고유의 이성적 능력의 개발을 도외시한다고 생각했다. (Beiser, F. (2011), pp. 64, 173-174 참조.)

6) Ibid, pp. 174.

것이 학문적 가치가 있을 것으로 생각된다.

그런데 이런 의도와 관점에서 헤겔 철학의 저작들에 접근했을 때, 나는 기존의 헤겔 철학 연구사에서 '도덕성', '선' 등을 주제로 한 헤겔의 논의가 헤겔 철학의 다른 부분들에 비해 상대적으로 덜 주목받아왔다는 점을 발견할 수 있었다. 헤겔의 텍스트 중 가장 선명하게 윤리학적 주제의 논의가 진행된 부분으로는 그가 만년에 저술한 대표작 중 하나인『법철학』의 2부 「도덕성」이 주로 언급된다. 이 부분은 헤겔이 직접 칸트의 윤리학을 언급하는 부분들이 여러 군데 있는 만큼, 칸트의 실천철학에 대한 헤겔의 관점이 잘 나타나 있는 부분이기도 하다.[7] 그리고 헤겔 철학 체계에 관한 해석적 관점에서는 이 부분이 『법철학』의 1부 「추상법」과 3부 「인륜성」 사이의 가교역할을 한다는 점, 특히 헤겔의 가장 고유한 철학적 업적 중 하나인 '인륜성' 논의의 전 단계에 있다는 점이 중요하게 여겨졌다.[8] 요컨대『법철학』「도덕성」 장은 헤겔이 칸트 윤리학과의 대결을 통해 자신만의 인륜성 이론을 정초하는 부분이다. 그러나『법철학』2부 「도덕성」, 그중에서도 이 장의 가장 마지막 절이며 윤리학적 논의가 전면에 드러나는 2장 3절 '선과 양심'은 칸트 및 당대의 다른 윤리학에 대한 비판이 서술 대부분을 차지하기에, 헤겔에게 호의적인 연구자들로부터도 한계가 있는 부분으로 여겨졌다. 예를 들어 회슬레(V. Hösle)와 핀들레이(J. N. Findlay)는 이 대목에서 헤겔의 서술이 도덕성의 긍정적 내용을 거의 다루지 않고 주로 부정적인 내용에 대한 비판에 치중되어 있기에, 변증법적으로 어떻게 도덕성에서 인륜성으로 이행하는 것이며 도덕성의 요소 중에 무엇이 인륜성의 영역에서도 지양되어 보존되고 있는지 불분명하다고 평가한다.[9] 헤겔이 행한 비판의 긍정적 의미를 강조하는 호네트(A. Honneth)의 경우, 이 대목을 단순한 이론적 비판이 아니라, 헤겔이 살았던 당대의 진단이자 현대에도 유효한 사

---

7) *GPR,* §133Z, §135A, §135Z 참고.

8) Rose, D. (2015),『헤겔의『법철학』입문』, 이종철 옮김, 서광사, pp. 133 참조.

9) 나종석 (2007), 『차이와 연대』, 길, pp. 179-180 참조. ; Findlay, J. N. (1976), *Hegel: A Re-Examination,* New York : Oxford University Press, pp. 317-318 참조. ; Hösle, V. (1998), *Hegels System,* Hamburg : Felix Meiner, p. 510 참조.

회병리적 진단으로 해석한다.[10] 하지만 이 대목의 서술을 어떤 부정적인 것에 대한 비판으로 풀이한다는 점에서 기본적 해석 기조는 전자와 같다.

『법철학』「도덕성」장, 특히 '선과 양심' 절의 주된 논조에 관한 유력한 연구자들의 이와 같은 평가는 자연스럽고 타당해 보인다. 그러나 '선과 양심' 절의 그러한 서술적 특성에도 불구하고, 헤겔이 이 부분을 칸트적 - 피히테적 윤리학을 토대로 삼아 자신의 고유한 인륜성 이론을 본격적으로 전개하기 위한 연결고리로 만들고자 의도했다는 점 또한 분명하다. 요컨대 헤겔의 '선'과 '양심'에 관한 논의는 단순한 외적 비판이 아니라 내재적인 논리에 따른 비판이어야 하며, 동시에 비판일 뿐만 아니라 자신의 이론을 전개하기 위한 자체적인 논증 과정으로서 그의 인륜성 이론에 적극적인 토대가 된다는 점이 좀 더 주목될 필요가 있다고 나는 생각한다. 따라서 나는 『법철학』의 2부 「도덕성」에서 '선' 개념에서 출발하여 선을 추구하는 도덕적 주체의 형식이 주제화되는 '양심'에 관한 논의를 거쳐 '인륜성'에 도달하는 일련의 서술 부분을 가능한 한 최대한 상세하고 통합적으로 해석하고 설득력 있는 논증으로 재구성하여 이 논의의 독특하고도 긍정적인 의미를 제시해보고자 한다. 특히 이를 위해 『법철학』의 「도덕성」장에서도 '행복 · 복리'와 '선'의 개념적 관계에 관한 논의나, 도덕적 주체의 최종 형상인 '양심'이 '악'으로 전화한다는 난해한 헤겔의 서술처럼 기존 연구에서 상세한 해석 시도와 고유한 가치의 조망이 비교적 부족했던 특정 부분들에 대한 조명에 주력할 것이다. 이것이 본 논문이 헤겔 철학에서 '선'과 '양심' 개념에 관한 논의에 천착하는 두 번째 이유이다.

정리하자면 본 논문은 『법철학』 제2부 「도덕성」에 등장하는 '선' 개념과 도덕적 주체의 대표적 형상인 '양심'을 중심으로 윤리학적 차원에서 헤겔의 사유를 해석하고 재구성하여 그 내용과 철학적 가치를 해명하

10) 호네트에 따르면, 헤겔의 이 논의는 칸트적인 도덕적 관점 및 낭만주의적 개인주의가 "내적 공허함과 행위의 빈곤", 즉 "비규정성의 고통"을 초래하며, 인륜성으로의 이행이야말로 개별 주체에게 이러한 고통으로부터의 "해방"으로 경험된다는 것을 설명하는 것이다. 이에 관해 더 상세하게는 Honneth, A. (2017), 『비규정성의 고통』, 이행남 옮김, 그린비, pp. 62-78을 참고.

고자 하는 연구 기획이다. **주제적으로는** 헤겔 철학이 특히 그의 당대에나 오늘날까지도 강한 영향력을 끼쳤던 칸트 윤리학과의 연관에서, '선'의 개념과 가치를 어떻게 설명하는지와 '선'을 구체적으로 실현하는 윤리적 지침을 헤겔이 어떻게 논하는지 등을 살펴보는 것이 목표이다. **문헌해석적 연구라는 측면에서** 본 논문은 『법철학』 제2부 「도덕성」에서 '선' 개념의 해명을 위한 직접적인 예비 단계의 서술인 '행복' 및 '복리' 개념에 관한 서술(『법철학』 §123)부터 선을 추구하는 주체인 '양심'에 관한 분석 및 「도덕성」장의 최종 결론이 드러나는 마지막 부분(『법철학』 §141)까지를 주요 텍스트로 다루면서, 이것을 인륜성 이론의 예비 혹은 토대로 정합적으로 이해될 수 있도록 가능한 한 일관적인 해석을 제공하고자 시도한다. 또한 이를 위해 상대적으로 덜 조명받았던 서술 부분들에 대한 적극적인 해석 작업을 진행할 것이다. 이러한 작업을 통해 우리의 윤리적 고민과 관련하여 헤겔 실천철학의 독특한 성격과 가치를 뚜렷이 드러내고자 하는 것이 본 연구의 기획이다.

2. 선행연구 검토 및 본 연구의 필요성

본 논문의 연구 기획과 관련하여, 먼저 국내 연구 중 『법철학』에 등장하는 윤리학적 개념들에 관한 해석적 연구로는 복리 개념을 중심으로 선 개념까지 다루는 연구[11]와 선 개념과 악 개념의 관계에 관해 해석하는 연구[12], 의무 개념에 초점을 맞추는 연구[13] 등등이 있으나, 본 논문의 시도처럼 '행복 · 복리', '선', '악', '양심' 등 『법철학』에 (주로 「도

11) 박종성 (2016), 「Hegel 『법철학』에서 복지와 선」, 명지대학교 대학원 철학과 석사학위논문.

12) 유덕수 (2002), 「자유의지의 계기로서 선과 악의 의미: 헤겔 법철학 도덕편에서」. 『동서철학연구』, 제24호, pp. 135-150. 이 논문은 상대적으로 덜 다루어져 온 '악'에 관한 헤겔의 독특한 서술을 본격적으로 다루는 국내 연구이지만, 도덕적 행위의 바탕인 자유의지라는 측면에서 조명하며, 본 논문의 해석적 견해처럼 헤겔이 '악' 개념을 도덕적 주체의 자기반성과 도야의 계기로서 논하고 있다는 데에 초점을 맞추지는 않는다.

13) 정찬혁 (2018), 「헤겔의 인륜성과 의무개념에 대한 고찰」, 전남대학교 대학원 철학과 석사학위논문.

덕성」 장에) 등장하는 윤리학적 개념들을 일관적 해석하에 통합적으로 정리하고 해명하는 연구는 부족한 것으로 보인다.[14] 또한 『법철학』 「도덕성」장 및 '선'과 '양심'의 주제를 중심으로 헤겔의 실천철학을 칸트 실천철학과의 관계에서 독해하며 비판적 계승의 측면을 잘 드러내는 국내 연구는 여러 가지가 있지만[15], 이에 관한 헤겔의 텍스트 중 양심의 '악'과 '위선'에 대한 『법철학』의 서술까지도 논의의 반경 안에 포함하여 칸트와 헤겔의 관계를 새롭게 재조명하는 시도는 거의 전무하다.

나아가 국외 연구로 범위를 확장하면, 『법철학』 제2부 「도덕성」을 상세하게 주해하면서 윤리학적 문제에 관한 헤겔의 견해를 통합적으로 해명하는 훌륭한 연구들 가운데에서도[16], '선과 양심' 절의 후반부 서술(양심의 악과 위선에 대한 부분)에 관해 필자와 같은 해석적 아이디어를 가진 연구는 많지 않은 것으로 확인했다. 피베크(K. Vieweg)의 연구만이 확실하게 필자가 제시하고자 하는 『법철학』 제2부 「도덕성」의 해석과 유사하거나 같은 해석을 제시한다.[17] 다만 피베크의 이 연구는 헤겔의 '논리학'[18]을 근거로 해석 작업을 진행하는 방법론을 채택하기 때문

---

14) 『법철학』에 등장하는 윤리학적 개념들을 일관적 해석하에 통합적으로 정리하고 해명하는 것으로 선례가 될만한 국내 연구로는 나종석 (2007), pp. 177-284을 들 수 있다. 본 연구도 이와 같은 선행연구들을 상당 부분 참고하였다. 그러나 예컨대 이 논문의 Ⅳ장에서와같이, 본 연구는 이런 선행연구들과도 다른 해석을 시도하는 부분이 있다는 점에서 또 다른 학적 가치가 있을 것이라 기대한다.

15) 대표적으로 몇 가지 예만 들면, 조극훈 (2002), 「도덕성과 인륜성: 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」, 『칸트연구』, 제9권, pp. 181-203 ; 나종석 (2007), pp. 177-284 ; 성창기 (2014), 「헤겔의 실천철학에서 양심의 문제」, 『인문논총』, 제71권, 제2호, pp. 77-101 ; 이행남 (2017),「칸트의 도덕적 자율성으로부터 헤겔의 인륜적 자율성으로」,『철학연구』, 제 116집, pp. 221-250 등등이 있다.

16) 『법철학』 제2부 「도덕성」이 포함되는 헤겔 실천철학에 관한 주해적 · 통합적 연구들로 다음과 같은 연구들을 참고할 수 있다. Wood, A. W. (1990), *Hegel's ethical thought*, Cambridge University Press. ; Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley : University of California Press. ; Peperzak, A. (2001). *Modern Freedom : Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers. ; Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life*, New York : Cambridge University Press.

17) Vieweg, K. (2019), 『자유란 무엇인가: 헤겔 법철학과 현대』, 정대성 옮김, 길, pp. 213-329 참고.

18) 여기에서 말하는 '헤겔의 논리학'이란, 『철학적 학문의 백과사전』을 기준으로

에, 헤겔 철학의 체계 내적으로 매우 정합적인 작업이지만 헤겔 철학의 비전공자에게는(심지어 논리학을 깊게 공부하지 못한 헤겔 철학의 전공자에게도) 그 논리 전개가 쉽게 이해될 수 없을 것으로 보인다. 따라서 본 논문은 헤겔의 고유한 논리학을 전면적으로 사용하지는 않고 좀 더 『법철학』 자체에 천착하면서 분석하며, 이를 비교적 헤겔 철학에 대한 배경지식이 부족한 독자도 이해 가능한 방식으로 설명하는 데에 주력할 것이다. 이는 보다 다양한 연구자들에게 헤겔의 근본 아이디어를 명료하고 설득력 있게 보여줄 수 있다는 점에서 피베크의 작업과는 다른 가치가 있을 것이다.[19]

도덕적 주체성에 관한 철학적 담론에 중요한 시사점을 던져줄 수 있는

하는 헤겔의 전체 철학 체계에서 1부로서 기초를 이루는 부분이자 헤겔의 고유한 형이상학 · 인식론 · 논리학을 포함하는 '논리의 학(Wissenschaft der Logik)'을 말한다. 헤겔의 '논리의 학(Wissenschaft der Logik)'에 관해서는 헤겔이 별도의 책으로 저술한 '논리의 학'(Hegel, G. W. F. (1986), *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 5, Frankfurt am Main : Suhrkamp. ; Hegel, G. W. F. (1986), *Wissenschaft der Logik II*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 6, Frankfurt am Main : Suhrkamp.)과 『철학적 학문의 백과사전』의 1부인 '논리학'(Hegel, G. W. F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 8, Frankfurt am Main : Suhrkamp.)을 참고. 이에 대한 해설서로는 Rademaker, H. (2019), 『헤겔 『논리의 학』 입문』, 이신철 옮김, 도서출판b. ; 이재성 (2017), 『헤겔의 체계철학』, 계명대학교 출판부, pp. 30-114. ; Hösle, V. (1998), pp. 60-275을 참고하라.

19) 그 외에 지젝(S. Zizek)의 저술에서 필자가 이 연구에서 시도할 해석적 테제 중의 하나인 '도덕적 주체에게서 자기 악의 인식의 긍정적 역할'과 부분적으로 유사하거나 영감을 주는 헤겔 철학에 관한 통찰들을 발견할 수 있었는데, 『법철학』 「도덕성」 장을 중심으로 체계화된 서술들은 아니고 파편적인 언급에 가깝기에 지젝의 저술이 나의 해석을 지지한다고 확실하게 말하기는 어렵다.

예컨대 다음과 같은 부분들이 그렇다. "악을 선택할 가능성이 주체성의 바로 그 개념에 속한다는 테제는 일종의 자기반성적 역전을 통해 근본화되어야 한다: **주체의 지위 그 자체는 악이다**, 즉 우리가 "인간적인" 한에서, 어떤 의미에서 우리는 **언제나-이미 악을 선택한 것이다**. 초기 라캉의 헤겔적인 자세는, 헤겔을 직접 참조할 때보다도 오히려, "부정의 부정"의 이 논리를 체현하는 수사법들에 의해 훨씬 더 확증된다."(Zizek, S. (2007), 『부정적인 것과 함께 머물기: 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』, 이성민 옮김, 도서출판b, p. 190.) "변증법적 입장은 좀 더 급진적이다. 즉 선에 대한 악의 우위라는 제3의 길이다. 악을 선택함으로써 시작하는 것이 필요하다. 혹은 더 정확하게는, 과거에 대한 급진적 파괴로서 모든 참된 시작은 규정상 악이며, 선은 오직 사후적으로만, 악에 의해 열어젖혀진 공간 속에서 발생할 수 있다."(Zizek, S. (2012), *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism,* Verso, p. 107.)

헤겔의 '양심(Gewissen)' 개념에 주목한 연구로는 대표적으로 달스트롬(D.O. Dahlstrom), 모야르(D. Moyar), 예닝스(S. Jennings) 등의 연구가 있다.[20] 본 연구 또한 이러한 선행연구들에 많은 도움을 받게 될 것이나, 이것들은 본 연구처럼 헤겔의 윤리학적 입장 전체에 대해 관심을 갖고 이를 일관적으로 해명하는 해석적 작업은 아니다. 또한 '양심' 개념을 둘러싼 해석에서 위의 연구들과 다른 견해나 주목되지 않았던 부분들을 조명하려는 시도가 있을 것이라는 점도 연구의 가치일 것이라 생각한다.

3. 연구의 진행 계획

본 논문의 논의는 다음의 순서로 진행된다. 우선 II장에서는 헤겔의 실천철학의 요체를 이루는 근본정신과 문제의식을 윤리학적 측면에서 개괄하고 소개하는 예비적 논의가 진행될 것이다. 이곳에서 나는 헤겔의 실천철학이 칸트의 윤리학과 비판적으로 대결하는 가운데 그것의 업적을 생산적으로 계승하려는 목적에서 형성된 것임을 보이는 데에 주력한다. 이를 위해서 특히 헤겔의 청년기 저작들을 분석의 대상으로 삼는다. 앞서 언급된 바와 같이, 청년기의 헤겔은 칸트의 윤리학에 대한 불만족스러움을 느꼈던 초기 낭만주의자들과 밀접한 학문적 교류의 관계를 맺고 있었기에 헤겔의 청년기 문헌에는 그들의 영향 아래서 갖게 된 칸트 비판적인 문제의식이 선명하게 드러나 있기 때문이다. 그러나 이때에도 헤겔은 단지 칸트를 외적 기준에서 비판하는 시각만 가졌던 것이 아님을 확인할 수 있을 것이다.

이어서 III장에서 헤겔이 '선' 개념을 어떻게 정의하는지 해명함으로써, 본격적으로 윤리학적 문제에 관한 헤겔 철학적 통찰들을 해석적으로 추출하는 작업을 시작할 것이다. 헤겔의 선 개념은 법/권리(Recht)와 복리

---

20) Dahlstrom, D.O. (2008), *Philosophical Legacies : essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, pp. 152-162. ; Moyar, D. (2011). *Hegel's Conscience,* New York : Oxford University Press. ; Jennings, S. (2014), "Reinstating Reflection: The Dialectic of Conscience within Hegel's *Philosophy of Right*.", *SATS*, Vol. 15 (Issue 2).

(Wohl)[21]의 통일을 내용으로 한다. 이처럼 헤겔의 선 개념은 개인의 특수한 복리, 즉 행복을 요소로 포함하기 때문에, 칸트의 도덕철학의 핵심을 이루는 『실천이성비판』의 「분석론」에서 제시되는 도덕적 선 개념과는 극명하게 구별된다.[22] 더 나아가 칸트의 『실천이성비판』의 「변증론」에 등장하는 최고선 개념을 고려하더라도, 헤겔의 선 개념은 칸트의 것과는 다르다. 칸트의 최고선 개념은 주지하듯 행복을 요소로 포함하기에 일견 헤겔의 선 개념과 모종의 유사성을 갖는 것으로 보일 수 있으나, 이것은 도덕적 선을 "행복할 품격"으로 삼아 "행복이 윤리성에 정비례"하는 식으로 주어져야 함을 강조하는 개념이기에 헤겔의 선 개념과는 차이가 있다.[23] 헤겔의 선 개념에서는 행복 혹은 복리와 다른 도덕적 자격 사이의 '비례 관계' 내지 '응보의 관계'에 대한 암시가 전혀 없기 때문이다. 그러나 헤겔은 무엇보다 주체의 이성성에 의해 '선' 개념이 정립된다고 보며, 선 개념의 핵심이 '보편성'임을 명확히 한다는 점에서, 선

---

21) 'Wohl'은 '좋음', '안녕', '복지', '복리' 등으로 번역될 수 있는데, 이 논문에서 헤겔의 용어 'Wohl'의 번역어는 '복리'로 통일한다. 이 번역어를 채택하는 이유는 'Wohl' 용어에 대한 선행연구와 이 용어와 연관되는 다른 개념 용어들의 번역어를 고려할 때 이것이 조금 더 적합하다고 판단했기 때문이다. 헤겔에게 '행복(Glückseligkeit)'과 '복리(Wohl)'라는 두 용어는 사실 내용상 같은 의미의 용어인데, 『법철학』의 체계적 서술에서는 '복리(Wohl)'가 주요 개념으로 채택한 이유에 대해 피베크(K. Vieweg)는 다음과 같이 설명한다. "헤겔은 이 용어[행복]도 사용하지만, 좀 더 좋은 근거에서 『법철학』에서는 **복리(Wohl)**라는 개념을 선호한다. 그 장점은 이 범주의 토대 위에서 **복리지향(Wohlwollen), 복지(Wohlfahrt), 공동복리(Gemeinwohl)** 등과 같은 새롭고 중요한 실천철학의 개념을 분명하게 구성할 수 있다는 데 있다."(Vieweg, K. (2019), p. 124.) 따라서 우리말로도 사회 제도적 개념인 '복지', 정치 철학적 차원의 개념인 '공동복리' 등의 용어와 좀 더 가까운 용어인 '복리'가 'Wohl'의 번역어가 되어야 한다고 판단하였다.

22) *GPR,* §128-§130 참고. 또한 이 점에 관해 지프(L. Siep)는 헤겔이 "'복리' 내지 '행복'의 개념"에 "긍정적인 가치를 부여했다는 사실은 칸트에 대한 첫 번째 비판이다"라고 평가한다. (Siep, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Was heisst: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?), 221쪽. ; Vieweg, K. (2019), p. 232에서 재인용.

23) Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, V111.(이하 『실천이성비판』은 *KdpV*로 약칭하고, 칸트의 저작은 일괄적으로 베를린 학술원판 표기를 기준으로 면수를 기재한다. 독어본으로는 Kant, I. (1986), *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart : Reclam을, 국역본으로는 Kant, I. (2002), 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷을 참고하였다.)

혹은 도덕적 가치의 근본적 핵심을 이성적 존재자로서의 객관적 보편타당성으로 제시한 칸트적 정신에서 떠나지 않은 것으로 보인다. 이런 특성을 염두에 두면서 헤겔의 '선' 개념이 어떻게 정의되며 헤겔에게 '행복, 복리'와 '선'의 개념적 관계는 어떤 양태를 띠는지를 상세하게 해명할 것이다. 이를 통해 칸트에 대한 헤겔의 비판적 계승의 의도를 분명히 드러내는 동시에, '나는 왜 선을 추구해야 하는가?'라는 물음에 대해 헤겔 철학의 고유한 통찰이 담긴 답변을 구성해본다.

IV장과 V장에서는 헤겔의 선 개념에 따라 윤리적 행위의 구체적 지침은 어떻게 논의되는지를『법철학』「도덕성」 장의 3절 '선과 양심'을 중심으로 해석하고 논변을 재구성한다. '선' 개념을 목적으로 추구하는 도덕적 주체성의 형식인 '양심'이『법철학』의 이 부분에서 상세하게 논의된다. 본 논문은 이러한 도덕적 주체성의 특성과 한계, 그리고 인륜성으로의 필연적 이행을 상론하여, 전체 연구 기획의 문제의식 하에서는 '어떻게 선한 행위를 할 수 있는가?'라는 윤리학적 근본 문제와 직간접적으로 연관된 헤겔적 관점의 답변을 재구성하고, 헤겔 철학의 독특한 통찰과 가치를 해명할 것이다.

우선 IV장에서 제시될 논점은 다음과 같다. 헤겔에 따르면 도덕적 주체성은 필연적으로 '양심'의 형식으로 귀결된다. 이 '양심'이라는 형식의 한계가 완연히 드러나는 일이 반대로 인륜성의 관점으로의 전환을 이끈다는 점과, '양심'의 한계는 헤겔이 어떤 외적 비판을 가하기 때문이 아니라, 양심 주체에 내재적인 논리에 의해 드러난다는 점을 나는 해석적으로 주장할 것이다. 이를 통해 헤겔이 칸트와 피히테를 단순히 일방적으로 비판하는 부분이라고 읽어왔던 기존의 해석들이 갖는 한계를 극복하고, 양심이 악으로 전도되어 버릴 가능성을 안고 있다는 사실은 헤겔에게서 특정한 긍정적 의미까지 가진다는 점을 보일 것이다. 이는 본 논문의 가장 고유한 해석적 작업의 시도이기도 하다.

V장에서는 헤겔이 참된 윤리적 삶을 영위하기 위해서는 '도덕성에서 인륜성으로의 이행'이 필요하다고 진단한 까닭이 무엇인지를 해명한다. 전체 연구의 문제의식과 관련해서, 나는 도덕적 주체성이 인륜적 주체성

으로 이행하게 된다는 논리가 ‘어떤 방식으로는 선한 행위를 판단할 수 없는지’라는 부정적 규정을 알려준다고 주장할 것이다. 그리고 인륜성의 개념과 인륜적 주체성의 의미와 특성은 ‘어떤 방식으로 선한 행위를 할 수 있는지’라는 긍정적 규정으로 볼 수 있다고 해석할 것이다. 이런 식으로 본 논문의 Ⅲ장부터 Ⅴ장까지 ‘선은 무엇인가’와 ‘어떻게 선을 행할 수 있는가’라는 윤리학적 근본 문제에 관한 헤겔 철학의 답변을 재구성하고 그 독특성 및 가치를 정연하게 드러내고자 한다.

Ⅱ. 칸트의 실천철학에 대한 청년 헤겔의 문제의식

헤겔은 튀빙겐 대학에서 신학을 전공하면서 그의 학문적 이력을 시작했다. 그리고 당시 튀빙겐 대학 신학과의 주요 학풍은 칸트의 이성 비판으로써 정통교리론을 변론하는 것이었는데, 이 교육은 오히려 학생들이 정통교리론보다 칸트 본연의 철학에 관심을 가지게 하는 결과를 낳았다.[24] 이런 점을 염두에 둘 때 우리는, 청년기의 헤겔이 칸트의 철학을, 그것도 칸트의 인식론이나 윤리학뿐만 아니라 종교철학까지를 포함하는 넓은 범위를 학문적 관심의 대상으로 삼았으리라고 쉽게 추측할 수 있다. 튀빙겐 대학에서 신학과 철학을 공부하던 시기의 헤겔은 칸트가 제시한 이성 종교를 민중에게 실제적인 영향력을 가진 것으로 제도화하는 '시민 종교'의 구상을 주요 과제로 삼았으며, 독자적인 철학자보다는 칸트의 이념을 적용하고 실현하는 민중 교육자이자 저널리스트가 되는 것을 목표로 했다.[25] 그러나 칸트 철학에 관한 공부를 이어가면서, 또한 친구인 횔덜린과 셸링 등에 의하여 쉴러를 위시한 초기 낭만주의 사조의 영향을 받으면서 헤겔은 칸트 철학에 대해 점차 비판적 시각을 갖게 된다.[26] 요컨대 이십 대 초반의 헤겔이 칸트의 추종자로서 계몽주의의 이념에 따른 독일 기독교의 개혁과 민중교육을 꿈꿨다면, 그 후 독자적인 철학자의 길을 걸어가기 시작한 헤겔은 당대 낭만주의의 문제의식과 이상을 공유하면서 칸트의 종교사상 및 실천철학과 거리를 두었다. 헤겔은 그 이후로도 "낭만주의 유산의 내용이나 대의"는 유지한 채, "다만 이 대의를 어떻게 논증할 것인가 하는 그 형식"에 있어서 초기 낭만주의의 다른 사상가들과도 차별화되는 길을 걷는다.[27][28]

---

24) Fulda, H. F. (2010), 『헤겔: 생애와 사상』, 남기호 옮김, 용의 숲, pp. 44-45 참조.
25) Ibid, pp. 50-55 참조.
26) Ibid, pp. 55-70 참조 ; 곤자 다케시 (2014), 『헤겔과 그의 시대』, 이신철 옮김, 도서출판b, pp. 37-42 참조.
27) Beiser, F. (2012), 『헤겔』, 이신철 옮김, 도서출판b, p. 35.

이후 칸트의 실천철학에 대한 헤겔의 비판은 크게 두 가지 논점을 중심으로 한다. 첫째, 헤겔은 당대 초기 낭만주의자들과 생각을 같이하여, 칸트 윤리학이 지나치게 엄숙주의적이라고 비판했다. 즉, 칸트 철학이 개인의 감성과 특수성을 과도하게 억압하며 보편적 이성만을 강조한다는 점을 비판한다. 둘째, 헤겔은 한발 더 나아가 칸트의 윤리학이 내용 없는 형식주의와 주관주의에 그치기 때문에 도덕적 의무의 내용을 구체적으로 제시할 수 없다는 점을 문제 삼는다. 후자는 낭만주의자들의 착안에서는 없었던 것이며, 헤겔의 고유한 칸트 비판에 해당한다.

그러나 헤겔이 칸트에 관해 개진한 이 두 논점을 단순히 일방적 비판으로만 간주해서는 안 된다. 그의 학문적 이력을 고려해보았을 때, 헤겔의 칸트 비판은 칸트의 윤리학적 기획을 더욱 성공적으로 인수하여 생산적으로 만들고자 하는 관심의 산물로 보인다. 이처럼 칸트 윤리학의 '비

---

28) 바이저에 따르면, 헤겔의 초기의 이상들이 명백하게 초기 낭만주의의 영향을 받은 것이고, 후기 헤겔 또한 낭만주의의 영향으로부터 완전히 벗어나지 못했다. 물론 후기 예나 시기 이후 헤겔은 초기 낭만주의 사조와도 분명히 구별되는 길을 걷게 되지만, "그의 구별되는 면모들은 여전히 공통의 유 내부에 존재한다. 질에서의 차이인 것으로 보이는 것은 아주 자주 다만 양이나 강조의 차이일 뿐이다. 전체 낭만주의 세대에 사실상 공통적인 관념들을 구별되게 헤겔적인 것으로 간주하는 것은 사실 헤겔 연구의 매우 일반적인 잘못이다. 헤겔의 절대적 관념론, 그의 유기체적 자연 파악, 그의 자유주의 비판, 그의 공동체주의적인 이상들, 생명이 부여된 그의 스피노자주의, 그의 변증법 개념, 공동체주의와 자유주의를 종합하는 그의 시도—이 모든 관념들은 때때로 헤겔에게 독특한 것들로서 여겨진다. 그러나 그것들은 공통된 낭만주의 유산의 부분이다."(Beiser, F. (2012), p. 61.) 게오르그 루카치 등의 전통에서 연구자들은 헤겔의 철학을 낭만주의와 명백히 분리된 것으로 보았지만, "많은 연구자들이 헤겔을 낭만주의 세대로부터 분리한 이유는 그들이 매우 시대착오적으로 **초기 낭만파**를 나중의 **후기 낭만파**의 좀 더 반동적인 경향들과 동일시하는 식으로 초기 낭만파를 파악하고 있었기 때문이다."(Beiser, F. (2012), pp. 61-62.) 그리고 바이저에 따르면, 헤겔과 초기 낭만주의의 공통적 관념 또는 문제의식의 핵심에 바로 '최고선' 개념이 자리한다.(Beiser, F. (2012), pp. 62-65 참조.)

여하간 중요한 점은, 본 논문은 헤겔을 홀로 갑자기 태어난 독창적인 사상가라기보다는, 칸트를 넘어서고자 하는 당대 철학적 시대의식의 산물로 간주하는 관점에 동의한다는 것이다. 또한 나는 그러한 해석적 관점을 바탕으로 하는 것이 근대적 이념의 전형들을 제시한 칸트 철학과 관계된 여러 철학적 문제를 헤겔 철학적 관점에서 다루는 데에도 더 유의미할 것이라 생각한다. 칸트 철학을 넘어서고자 하는 초기 낭만주의 사조의 전반적인 특성과 전개에 관해서는 Beiser, F. (2011)을 참고.

판적 계승'이라는 이중의 의도에서 시작된 헤겔의 철학적 작업의 단초를 확인하기 위하여, 그의 청년기 문헌들을 분석하는 데에 이 장의 논의가 할애될 것이다.

1. 칸트 윤리학에서 이성과 감성의 분열 문제

칸트 윤리학이 이성과 감성, 도덕적 보편성과 개인의 특수성을 대립시킨다는 헤겔의 비판은 초기 저작인 「기독교의 정신과 그 운명」부터, 완숙기의 이론이 나타나는 『법철학』과 미학, 예술철학 강의까지 그의 전 생애에 걸친 여러 저작에서 잘 드러난다. 헤겔의 실천철학의 고유성을 이해하기 위해서는 먼저 헤겔이 일관되게 개진한 이 칸트 비판의 논점을 정확히 분석할 필요가 있다.

1). '이성과 감성의 분열'에 대한 헤겔의 비판

헤겔은 「기독교의 정신과 그 운명」에서 칸트에 대해 처음으로 명확한 반대 입장을 드러낸다. 여기서 헤겔은 칸트를 향해 긍정적인 태도를 고수했던 그간의 입장을 철회하고, **칸트의 도덕법과 이성종교**는 예수의 본의에 일치하는 것으로 간주될 수 없으며, 오히려 예수가 극복하고자 한 **유대교**와 근본적으로 유사하다는 비판을 개진한다. 헤겔은 유대교와 같은 **율법주의적인 혹은 실정적인(positiv)[29] 종교**가 "주인에 대한 단적인 복종, 직접적인 노예 상태, 기쁨도 즐거움도 사랑도 없는 순종의 명령들"로 인간의 소외를 야기한다고 비판하면서, 예수가 바로 이것에 대항하여 "인간의 충동과 욕구"를 내세웠다고 본다.(GCS, 318) 더 나아가 헤겔은 이렇게 "순수하게 객체적인 명령"(GCS, 321)을 중심으로 하는 유대교의 정신에 대립하여 인간의 주체성을 강조한 예수의 정신이, 근대인이 **시민법이나 도덕법**이라고 부르는 것에 대해서도 반대 관점에 선다고

29) 'Positivität', 'positiv'의 번역어로 이 글에서는 '실정성(實定性)', '실정적(實定的)'을 채택한다. 그 이유는 Hegel, G. W. F. (2018), 『청년 헤겔의 신학론집』, 정대성 옮김, 그린비, 2018, p. 248의 역자 주 1번을 참조.

해석한다. 법이란 명령의 형태로 표현된 것으로서 필연적으로 인간 주체와 분리되는 객체의 형식을 가질 수밖에 없고, 따라서 법은 현실과는 대립되는 당위의 성격을 가질 수밖에 없는데, 이러한 법의 형식이라는 공통점을 유대교적 율법뿐만 아니라 근대적 시민법이나 칸트적 도덕법도 공유한다고 보기 때문이다. 칸트적 도덕법은 종교적 계율이나 시민법보다는 "그것의 당위성이 낯선 힘의 명령이 아니라, 자신의 고유한 개념의 수행, 즉 의무에 대한 존경인 경우"(GCS, 322)이기 때문에 덜 실정적이고 더 주체적인 형태라고 할 수 있지만, 헤겔이 보기에는 이 차이는 "'전자는 스스로 노예화되지만, 후자는 자유롭다'는 것이 아니라, '**전자는 자기 밖에 있는 주인을 섬기는 반면, 후자는 자기 안에 있는 주인을 섬기지만, 마찬가지로 자기 자신의 노예가 된다**'는 것이다."(GCS, 323) 칸트의 도덕법은 주체의 자연스러운 심정과 경향성 · 개인의 특수성에 대립하여 '명령'의 형식으로 나타나는 낯선 힘으로 나타나며, 칸트의 도덕적 이상은 여전히 이러한 이성과 감성 사이의 분열된 인간상을 원리적으로 전제한다. 이에 반하여 헤겔이 해석하는 예수의 이상은 법의 형식의 모든 실정성에 대항하여 실천적 삶의 측면에서 법과 자연성, 이성과 감성 간의 대립 없는 통일, 즉 인간의 온전성(Ganzheit)을 회복시키려는 이상이다. (GCS, 323) 예수가 제시하는 사랑의 윤리는 "법과 경향성의 통일(Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze)"로, 그 안에서 주체인 인간의 자연스러운 심정 및 경향성과 객체로서의 법 사이의 대립을 폐함으로써 법이 "법으로서의 형식을 상실"하게 하는 완전한 일치이다. (GCS, 326)

예수가 (칸트적 도덕법을 포함하는) 법과 의무를 대신하여 제시한 사랑의 윤리로 제시한 덕은 "실정적 인간의 비도덕성을 극복"(GCS, 336)하고 화해로써 인간의 삶을 온전하게 통일시키는데, 헤겔은 사랑이 이끌어내는 화해를 두 종류로 설명한다. 첫 번째로 사랑은 죄지은 자를 형벌로부터 용서하고 또한 그의 운명과 화해시킨다. 사랑하는 자는 법을 초월함으로써 법을 위반한 범죄자를 법의 단지 공정한 반작용인 형벌로부터 용서한다. 또한 죄지은 자는 사랑의 윤리를 통하여 피해자의 고통을 형

식적 법의 인지가 아니라 자신의 감정의 차원에서 공감함으로써 용서를 구하며, 자신의 범죄로 인해 사실은 타인보다도 자신의 삶이 파괴된 점, 달리 말해 죄의식으로부터 궁극적으로 해방에 이르고 자기 자신과도 화해한다. (GCS, 336-359.) 이러한 사랑 속에서의 화해는 “의로운 행동과 사랑을 삶에서 나온 것으로 여기지 않고, 법에 대한 종속으로, 명령에 대한 복종으로 간주”(GCS, 352)하는 것을 뛰어넘어, “복종으로의 회귀가 아니라 해방이며, 지배를 다시 인정하는 것이 아니라 생동적인 유대관계, 즉 사랑의 정신과 상호적 믿음을 재산출하는 가운데 그런 지배를 철폐하는 것”이고, “이 정신은 지배 관계의 입장에서 보면 최고의 자유이다.”(GCS, 356) 요컨대 사랑은 죄지은 자를 운명과 화해시키면서 죄로부터 인간을 삼중으로 자유롭게 한다.

둘째로 사랑은 “인간을 덕과 화해”(GCS, 359)시킨다. 헤겔은 이 논점에서 “사랑이 덕의 유일한 원리가 아니라면, 모든 덕은 동시에 부덕이 될 것”(GCS, 359)이라는, 특히 칸트적 도덕을 겨냥한 강력한 비판을 편다.

> 예수는 낯선 주인의 법칙에 완전히 예속되는 것 대신 자기 자신의 법칙에 부분적으로 예속되는 것, 즉 칸트적인 덕의 자기 강요를 내세운 것이 아니라, 지배도 예속도 없는 덕들, 즉 사랑의 여러 가지 변형을 내세웠다. 그런데 만일 이런 덕들이 살아 있는 하나의 정신의 여러 가지 변형이 아니라 각각 하나의 절대적인 덕으로 간주되어야 한다면, 수많은 절대적인 덕들 사이에 해소할 수 없는 충돌이 생겨날 것이다. 결국 단 하나의 정신 속에서 이루어지는 통일이 없이는 모든 덕이 불완전하게 된다. (GCS, 359-360.)

요컨대 칸트적 윤리학에 대해 현재까지도 주요 논쟁점 중 하나인 것과 같이, 정언명령으로서 절대적인 의무가 여러 가지이고, 그것이 서로 충돌하는 경우가 발생할 경우, 이는 해결하기 어려운 문제 상황이 된다. 덧붙여 다수의 도덕법칙들이 충돌할 가능성은 단지 우연히, 경험적으로 특수하게 발생하는 문제가 아니라, 칸트적 윤리학 자체가 원리적으로 허용하는 문제라는 점에서 중요하다. 나아가 헤겔은 이 문제 상황을 해결하려고 하는 어떤 식의 시도든지 자기모순을 불러일으키게 된다고 분석한다.

인간관계의 다양성이 증대되는 것만큼 덕의 숫자 및 덕 사이의 필연적인 충돌도 점점 많아지게 되고, 결국 이를 충족시키는 것은 불가능하게 된다. 아무리 유덕한 사람이라고 하더라도 그 수많은 덕들 사이에 일정한 서열을 정하게 되는데, 이 경우에 그가 별로 중시하지 않는 덕목에 대해서는 그렇지 않은 덕목에 대해서만큼 책임을 느끼지 않게 되는 것이다. 따라서 덕이라고 하는 것은 절대적 의무일 수 없으며, 심지어는 죄악이 될 수도 있는 것이다. 이처럼 다면적인 인간관계와 수많은 덕목들 속에서 남은 것은 결국 덕에 대한 회의와 덕 자체의 침해밖에는 없다. (GCS, 359-361.)

따라서 다수의 도덕법칙은 도덕법칙 자체에 대한 회의와 비도덕성, 위선 등등의 가능성으로 연결된다. 헤겔은 이러한 문제를 예수가 제시한 사랑이 해소한다고 생각한다. 왜냐하면 사랑은 살아 있는 정신의 통일체로서, "살아 움직이는 단 하나의 정신이 주어진 전체 관계를 고려하면서도 완전히 자유롭게 그리고 잡다하게 분열되지 않은 채 행동하고 스스로를 제약한다면"(GCS, 361) 다수의 도덕법칙이라는 형식들은 사라지며, 그것들 간의 충돌과 그에 뒤따라오는 모순의 의식, 죄책감, 위선 등등도 사라지기 때문이다. 이런 식으로 헤겔은 칸트적 덕은 '덕스러운 사람은 모든 면에서 덕스러운 삶을 영위한다'는 아리스토텔레스적인 '덕의 완전성'을 충족시키지 못하지만, 예수의 사랑의 덕은 이를 충족시킨다고 본다.[30]

---

30) 우드(A. W. Wood)는 「기독교의 정신과 그 운명」에서 헤겔의 칸트 비판을 5가지로 구분하여 정리한다. ① 칸트적 도덕성은 감성에 대한 이성의 소외된 관계를 포함하며, 그 결과 내면화된 실정성, 즉 부자유를 포함한다. ② 칸트적 도덕성은 그것이 지향하는 선의 실현에 무능력하다. 왜냐하면 인간 전체는 추상적 이성뿐만 아니라 특정한 감각적 충동도 포함하므로, 실행에는 감각적 동기도 필요한데, 칸트적 도덕성은 이를 배제하기 때문이다. 그 결과 칸트적 도덕성은 오직 판단하고 비난할 수 있을 뿐이다. ③ 감성적 자발성으로부터가 아니라 순수하게 의무로부터 이루어지는 칸트적 도덕성에는 '위선(hypocrisy)'으로의 경향성이 내재하고 있다. ④ 칸트적 도덕성은 주관적 반성으로써 건전한 관계들이나 사회적 형식들을 무시하거나 억압한다. ⑤ 헤겔이 이후에 발전시킨 비판으로, 칸트적 도덕성은 의무의 내용을 제공하지 못하는 '공허한 형식주의(empty formalism)'에 머무른다. (Wood, A. W. (1990), pp. 129-131 참조.)

요컨대 우드는 헤겔의 칸트 비판의 핵심적인 논점들 대부분을 초기 저작인 「기독교의 정신과 그 운명」에서도 찾아내고 있는 셈인데, 본 논문의 「기독교의 정

그러나 헤겔은 칸트에 대립하여 낭만주의적으로 해석된 예수의 정신을 긍정하는 데에서 그치지 않고, 예수의 가르침과 운명의 한계, 그리고 기독교의 운명과 그 한계를 분석하는 데로 더 나아간다. 주체의 온전한 통일을 역설한 예수의 정신은 객관적 형태를 갖지 못했고 개개인의 정신의 영역에 머무를 뿐 공동체에 의해 현실화되고 제도화되지 못했다는 것이다. 헤겔에 따르면 사랑의 정신이 객관화되는 데까지 나아가야 하며, 이를 통해 '종교(Religion)'가 된다.[31]

> 도덕성은 의식의 영역에서 지배를 지양하며, 사랑은 도덕성의 영역의 제약을 지양한다. 그러나 사랑 자체는 아직 불완전한 자연이다. 행복한 사랑의 순간에는 객관성을 위한 공간이 없다. 그러나 모든 반성은 사랑을 지양하며, 객관성을 다시 재건하며, 그와 함께 제약의 영역이 다시 시작된다. 따라서 사랑의 완성은 종교적인 것에 있다. (GCS, 370)

물론 예수의 가르침이 어떠한 종교 공동체의 형성으로도 이어지지 못했던 것은 아니다. 예수의 정신은 "삶을 통하여, 사랑을 통하여 통일된" 하나의 공동체를 이루고, "인간들의 이러한 살아 있는 조화, 신 안에서 인간의 공동체를 예수는 신의 왕국이라고 불렀다."(GCS, 393-394) 그러나 예수의 정신 즉 사랑의 정신을 공유하는 개인들의 공동체는 현실의 작은 부분만을 포함하거나 이념적인 이상으로 머무르는 한계를 보였으며, 객관적 현실, 즉 민족과 국가와 결정적으로 대립했다는 문제가 있었다.

신과 그 운명」을 다루는 지면에서는 1) 이 글이 전체적으로 ①의 비판을 중심으로 하여 이를 상세하게 그려내고 있으며, 2) ①과 ②의 비판이 헤겔이 칸트의 도덕철학 중에서도 선 개념 자체를 대체해야 했던 이유와 밀접한 연관이 있고, 3) 나머지 비판의 논점들은 헤겔의 이후 다른 저작들에서 더 세련되고 상세한 버전들을 확인할 수 있다는 이유에서 ①을 중심으로 분석하였다.

31) 우드는 「기독교의 정신과 그 운명」의 이러한 핵심적인 내용을 "정신적 단계들의 위계(a hierarchy of spiritual levels)"로 간명하게 요약한다. 위계의 첫 단계는 '실정성'이고, 두 번째는 '도덕성', 세 번째는 '사랑'이며, 네 번째는 '종교'이다. 이 위계는 전자의 한계를 뛰어넘는 지양의 관계로 이루어진다. 칸트적 도덕성은 유대교와 같은 실정적 종교의 무반성성, 비주체성을 극복하고, 사랑은 칸트적 도덕성을 감정과의 통일을 통해 완성시킨다. 종교는 주관성에 머무르는 사랑에 객관성을 부여한다.(Wood, A. W. (1990), p. 129.)

> 신의 왕국은 이 세계에 속하는 것이 아니다.…(중략)…신의 왕국의 시민들은 적대적인 국가에 대립하는, 즉 국가로부터 배제된 사적 개인들이 된다.…(중략)…국가가 현존하고 예수나 그의 공동체가 국가를 지양할 수 없다면 예수와 국가 안에 머물러 있을 수밖에 없는 그의 공동체의 운명은 자유의 상실, 삶의 제약, 낯선 힘의 지배를 받는 수동성으로 남아있을 뿐이다. (GCS, 399-400)

헤겔은 이런 식으로 예수와 사랑을 중심으로 한 낭만적 공동체인 초기 기독교가 국가, 현존하는 객관성과 여전히 대립했으며, 그로 인해 수난과 분열의 운명을 겪었다고 분석한다. 그리고 이러한 비판은, 삶의 통일과 낭만적 공동체의 이상을 중심으로 했던 초기 낭만주의, 특히 그 중에서도 친우인 횔덜린의 '합일철학(Vereinigungsphilosophie)'에 대해 헤겔이 비판적으로 거리를 두고, 자신의 독자적인 길을 모색하기 시작한 움직임을 나타내는 부분이기도 하다.[32]

이성과 감성의 통일, 이성적 보편성과 개인적 특수성의 통일, 도덕법칙과 자연성의 통일뿐만 아니라 이념과 현실의 통일, 이상적 공동체와 현존하는 국가의 통일까지도 주요 과제로서 탐구하게 된 헤겔은 청년기의 사상으로부터 여러 변화를 겪으며 자신의 철학을 완성하는 데에 이른다. 완숙기의 헤겔은 특히 '사랑'을 여전히 이성과 감성, 나와 타자의 통일로 간주하면서도, 감정으로서의 사랑의 한계점을 분명하게 역설하고 궁극적 이상에는 포함하지 않는 것이 청년기의 사상과 주목할 만한 차이점일 것이다.[33] 그러나 완숙기의 헤겔 또한 '칸트의 윤리학이 이성과 감성을 대립시키고 분열된 인간상에서 벗어나지 못한다'는 낭만주의적 비판에 대해서는 여전히 동의를 표한다는 것을 확인할 수 있다. 헤겔은 『법철학』 124절에서 칸트의 윤리학이 이성이라는 보편성과 개인의 감성이라는 특수성을 대립상태로 고착시키는 "추상적 반성(Die abstrakte Reflexion)"에 머무를 뿐이라고 말한다. 그는 이러한 도덕관이 결과적으로 도덕적으로 분열된 주체를 만든다는 것을 "의무가 명령하는 것을 혐오하면서 행하기"(*GPR,* §124A.)라는 쉴러의 시구를 인용하면서 비판한다. 더 나아

32) 곤자 다케시 (2014), pp. 37-43 참조.
33) *GPR,* §158Z 참조.

가, 헤겔은 이러한 도덕관이 자신뿐만 아니라 타인 또한 그런 관점에서 판단하게 만듦으로써, “모든 위대한 소행들과 개인을 왜소화하고 가치 절하하는”, 요컨대 타인의 도덕적 행위도 주관적인 감성적 동기가 실제적인 의도였을 것으로 해석하여 가치 절하하는 “역사에 대한 심리주의적 관점(psychologische Ansicht der Geschichte)”(*GPR,* §124A.)을 낳는다고도 비판한다.

칸트 실천철학에 대한 일관된 이 비판의 논점은 헤겔 철학의 체계상 법철학 이후에 등장하는 미학 · 예술철학의 강의에서도 확인된다.[34] 헤겔은 1820년부터 진행된 예술철학 강의의 서론에서 “예술이 도덕적 목적에 어떤 역할을 하는가”라는 문제에 관하여 ‘도덕적 목적’의 의미를 명확히 하기 위해 다시금 칸트의 도덕철학을 논한다. 여기에서 헤겔은 칸트가 ‘선’이라 부를 수 있는 최상의 가치를 ‘순수 실천 이성 · 선의지’라고 주장할 때, 이러한 이성적 의지의 본질인 ‘자유’를 ‘자연필연성’과 대립하는 것으로 파악했다고 설명한다. 그는 이로 인해 인간이 이성과 감성, 정신계와 감성계의 양쪽 세계 사이에서 분열된 양면적인 생명체가 되었다고 역설한다.[35] 헤겔에 의하면 철학은 이러한 대립을 그냥 두고 볼 수 없기에 대립의 통일, 대립을 뛰어넘는 진리를 지향한다. 그는 칸트 철학에서는 대립의 통일을 “요청(Postulat)의 형식으로, 다시 말해 존재해야 하는 어떤 것이기는 하지만 마치 이 이념이 그 자체로는 현실이 아닌 것 같은 방식으로” 제시했으며, 이것의 철학적 지위는 “단지 존재해야만 하는 당위적인 것(das Seinsollende)일 뿐”이라고 비판한다..[36] “따라서 우리는 [요청이라는] 이 이념에 어떤 실체성(Substanzialität)도 부여할 수 없다.”[37] 이 부분은 그가 칸트 윤리학의 엄숙주의, 이성과 감성의 대립

34) 헤겔 철학 체계의 전모를 보여주는 『철학적 학문의 백과사전(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)』의 3부 ‘정신철학’을 참고하면 법철학은 ‘객관정신(Der objektive Geist)’에 속하며 예술은 그 다음 장인 ‘절대정신(Der absolute Geist.)’에 속한다 (*Enzy III*, pp. 4-5 참고.)

35) Hegel, G. W. F. (2013), 『미학 강의(베를린 1820/21년)』, 서정혁 옮김, 지식을만드는지식, pp. 10-11. (이하 책 제목과 쪽수를 기재.) 또한 *Ästhetik I*, 79-81을 참고.

36) 『미학 강의(베를린 1820/21년)』, pp. 11-12.

37) Ibid, pp. 12.

및 분열된 인간상뿐만 아니라, 칸트의 '최고선(das höchste Gut)' 개념과 이를 중심으로 '요청(Postulat)'의 논리로 이루어지는 종교철학까지도 비판의 대상으로 삼고 있음을 보여준다.

상술 된 헤겔의 칸트 비판의 함의를 적절히 이해하기 위해, 칸트의 최고선 및 요청 개념에 대해 고찰할 필요가 있다. 칸트에게서 '최고선'은 그의 철학 체계가 정련되어 나감에 따라 다양하게 의미가 변하지만, 대략 『순수이성비판』에서는 '최고선'이라는 용어의 의미에 포함되었던 신 존재와 이상 세계의 개념이 『실천이성비판』에서부터는 '요청' 개념으로 전환되고, '최고선'이라는 개념이 더욱 명확한 정의를 가진다고 요약할 수 있다.[38] 칸트는 "순수 이성"이 "조건들의 절대적 총체", 또는 "무조건자"를 요구한다고 말하면서, 실천 영역의 "순수 실천이성의 대상의 무조건적인 총체"를 "최고선"이라고 부른다.[39] 이러한 최고선은 아리스토텔레스의 설명에 따라 두 가지 조건의 충족으로 정의되었다. 첫째로 최고의 선/좋음(good)은 최상 목적으로 다른 모든 하위의 좋음이 그것의 수단이 될 뿐 그 자체는 결코 수단이 아니라는 점에서 '궁극적(final)'이며, 다른 어떤 선/좋음을 더함으로써 더 개선되지 않을 만큼 완성된 것이라는 점에서 '완전(comlete)'하다.[40] 칸트는 이 두 조건을 두 가지 구성 요소로 나누어 '최고선'을 궁극적 선, 즉 '최상선(das oberste Gut)'과 완결적 선, 즉 '완전선(das vollendete Gut)'의 종합으로 보았다. 여기에서 최상 목적이자 최상 조건인 최상선의 내용에 '도덕적 덕'이 해당되고, 유한한 이성적 존재자의 욕구능력의 전체 대상을 일컫는 완전선의 내용으로는 주관적인 감성적 만족의 총체로서 '행복'이 해당된다.[41] 칸트에 의하면, 선의 최상 조건으로서 도덕적 덕이 우위를 점함에도 불구하고, "행복을 필요로 하고, 또한 행복할 만한 품격이 있으나, 그럼에도 행복을 누리지 못하는 것은 이성적 존재자[…]의 완전한 의욕과는 전혀 양립할 수 없다."[42] 따라서 칸트에 의하면 최고선의 이념은 최상선인 도덕적 덕과

38) 칸트의 최고선 개념의 다의성 및 대략의 변화 과정, 통일성에 관해서는 김진 (2005), 『최고선과 요청주의』, UUP, pp. 93-97을 참조.
39) *KdpV*, V 108-109.
40) Beiser, F. (2011), pp. 61-62 ; Beiser, F. (2012), p. 62 참조.
41) 김진 (2005), pp. 114-115 참조.

완전선인 행복의 똑같은 양만큼의 종합을, 즉 “행복이 윤리성에 정비례”[43]하는 관계를 내용으로 한다.[44]

칸트에 따르면 최상선과 완전선, 도덕적 덕과 행복의 결합이 궁극적으로 순수 실천이성의 전체 대상을 이루는 만큼, 양자의 결합이라는 개념은 우연적인 것이 아니라 필연적이다. 그런데 이 구별되는 양항의 관계가 필연적 종합이라면, 실천적 영역의 개념이기에 이 종합을 행위의 ‘인과 관계’로 생각할 수밖에 없다. 그렇다면 “행복에 대한 욕구가 덕의 준칙들을 위한 동인이거나, 덕의 준칙이 행복을 낳는 원인일 수밖에 없다.”[45] 그러나 첫째 경우는 칸트가 윤리학의 차원에서 단호하게 반대 논증을 편 명제였다. 둘째 경우는 “세계 내에서의 원인과 결과들의 모든 실천적 연결은 […]오히려 자연법칙들에 대한 지식 및 이것을 그의 의도대로 사용하는 자연적 능력에 정향되어”[46] 있으므로, 현실적으로 불가능하다. 칸트는 이 ‘실천이성의 이율배반’에서 둘째 명제인 ‘덕의 준칙이 행복을 낳는 원인이다’를 가능한 명제로 만드는 해결책을 택한다. 이것이 가능하다고 생각되기 위해서는 “도덕적 세계질서의 도래”[47]를 가능케 하는 신의 존재가 전제 조건이 되어야 한다. 따라서 신의 현존 등이 ‘요청’이라는 형식으로 정당한 관념 · 믿음으로 간주된다. 실천이성의 요청은 객관적 인식으로 관찰 혹은 증명되는 것은 아니지만, “주관에 관련해서만 실천적 법칙을 수행하기 위해 필연적으로 받아들여져야 하는” “하나의 필연적 가정(notwendige Hypothesis)”으로, “이 가정은 참되고 무제약적인 이성 필연성이며 더 나아가 경험적 사유 일반을 요청하는 데 없어서는 안 될 가정”의 지위를 가진다.[48]

헤겔의 지적 연대기를 고려한다면, 우리는 헤겔이 아마도 튀빙겐 신학대학에 다닌 청년기 때부터 신의 현존이나 영혼불멸, 내세 등등의 진부

---

42) *KdpV*, V 111-112.
43) *KdpV*, V 111.
44) 김진 (2005), pp. 114-116 참조.
45) *KdpV*, V 114.
46) Ibid.
47) 김진 (2005), p. 130.
48) 박필배 (2015), 『최고선과 칸트 철학』, 성균관대학교 출판부, p. 70.

한 정통 교리적 관념들을 정당화하는 측면이 있다는 점에서 칸트의 요청 이론에 근본적인 불만이 있었을 것으로 추측할 수 있다. 또한 그것이 진부한 교리에 봉사하는 것으로 변용될 수 있다는 것보다 더 중요한 헤겔의 비판점은, 칸트에게 최고선 실현이라는 궁극목적이 현실에 대한 객관적 '앎'이 아니라, 중요한 가정이긴 하지만 결국에는 '믿음'의 영역에 속한다는 점일 것이다. 이는 앞서 「기독교의 정신과 그 운명」에서 헤겔이 예수의 이상 혹은 당대의 낭만주의적 통일의 이상마저도 현존하는 현실이 아니라 피안의 차원에 남는다는 점에서 비판했던 것을 상기하면 쉽게 이해된다. 문헌적으로도 우리는 헤겔이 '신' 혹은 '신적인 것'으로 종종 표현하는 정확히는 최고의 이념을 '인식 가능한 것의 영역' 안에 있는 것으로 정립하고자 하는 지향을 전 생애의 여러 저작에 걸쳐 확인할 수 있다.[49]

이상에서 고찰된 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판적 논점들을 요약하면 다음과 같다.

① **이성과 감성의 분열:** 칸트의 도덕철학은 이성과 감성을 명확히 대립시킴으로써, 외적인 지배와 강요에 굴복하는 행태를 내면의 영역으로 옮겨온, 분열되고 부자유한 주체를 만들어낸다.

② **화해의 부재:** 칸트의 도덕관은 사랑의 윤리와 달리 죄에 있어서 주체들끼리의 화해, 그리고 자기 자신과의 화해를 만들어내지 못한다.

③ **의무 간의 충돌과 절대적 의무에 대한 회의:** 칸트의 도덕철학에서는 복수의

---

49) "이성은 단지 지성이 되어 버렸기 때문에, 자신보다 나은 것을 자기 외부의, 그리고 자기를 초월한 믿음 속의 피안으로 설정함으로써 이성은 자기가 아무것도 아니라는 것을 인정한다. 바로 이런 일이 칸트, 야코비, 피히테 철학에서 일어났던 것이다. 그래서 이성은 다시 한번 신앙의 하녀가 되고 만다. — 칸트에 따르면, 초감성적인 것은 이성에 의해서 인식될 수 없다. 동시에 최고의 이념은 실재성을 지니지 않는다."(Hegel, G. W. F. (2003), 『믿음과 지식』, 황설중 옮김, 아카넷, p. 17.) "신에 대해서는 아무것도 알 수 없다고 하는 가르침이나 우리가 신을 인식할 수 없다고 하는 이론은[…]오늘 우리 시대에서 전적으로 인정된 진리 내지 확정된 사실로 되어버렸[다.][…]나는 이러한 관점과 그 결과야말로 그리스도교의 전반적인 속성과는 정반대로 배치된 것이라고 단언한다. 그리스도교에 따르면 우리는 신, 즉 그의 속성과 본질을 인식해야 하고 이 인식을 최고의 것으로 존중해야 한다."(Hegel, G. W. F. (1999), 『종교철학』, 최신한 옮김, 지식산업사, p. 16.)

절대적인 도덕법칙이 존재할 수 있는데, 도덕법칙들이 상충하는 문제 상황을 허용하며 그에 있어서 무능력하다. 덧붙여 어느 한 도덕법칙 내지 의무를 우선하는 식으로 해결할 수밖에 없는 해결법은, 그 자체로 특정 도덕법칙의 절대성을 부정하는 행위로서, 다른 도덕법칙 내지 의무에 대한, 더 나아가 도덕법칙 전체에 대한 가치 절하와 회의를 일으킨다.

④ **동기부여에서의 무능력과 편협한 타인 해석의 문제:** 감성을 배제하는 칸트적 도덕철학은 인간의 실제적 동기부여에 있어서 무능력하고, 나아가 타인의 행위 동기조차도 가치 절하하는 편협한 관점을 발생시킬 수 있다.

⑤ **최고선 문제에서 '요청'의 불충분성:** 칸트 자신도 결국에는 이성과 감성 사이에서 분열된 인간상 및 분열된 세계 질서를 부족한 것으로 여겼던 바, '도덕성에 비례하는 행복'이라는 최고선의 이념과 이의 실현 조건들인 '요청'들로서 대립의 통일을 지향했으나, 이 또한 최고의 이념을 객관적 인식이 아니라 실재성이 없는 믿음의 영역에 밀어 넣는 식의 해법에 그쳤다.

그렇다면 헤겔은 위의 문제들을 극복할 수 있는 이론을 구성하고자 시도했을 것이다. ① **'이성과 감성의 분열'**이라는 문제에 대해, 그는 도덕적 영역에서 이성과 감성을 통일시키는 이론을 제시해야 하며, 이성에 의해 감성적으로 소외되지 않는 주체의 상을 보여주어야 한다. ② **'화해의 부재'**라는 문제에 관해, 헤겔은 도덕성을 실정법처럼 주체에게 그저 주어진 것으로 보게 하는 구도를 지양해야 하며, 주체들 간의 이해와 화해의 논리를 도덕성의 영역 안에 넣을 수 있어야 한다. ③ **'의무 간의 충돌과 절대적 의무에 대한 회의'**라는 문제에 관해, 헤겔은 다수의 도덕법칙을 절대화하는 것이 아니라 단일한 원리에 의하여 도덕이 설명되는 이론을 제시해야 한다. ④ **'동기부여에서 무능력'**의 문제와 관련하여, 감성적 존재로서의 인간에게 현실적인 동기를 부여할 수 있는 도덕적 이론이 제시되어야 한다. ⑤ **'최고선 문제에서 '요청'의 불충분성'**이라는 문제에 관하여, 헤겔은 '궁극적이고 완전한 좋음'이라는 의미에서 '최고선'이라고 표현되거나 혹은 당대의 언어 사용에서 '신적인 것'으로 표현되는 최고의 이념을 객관적이며 실재적으로 인식가능하고 실현 가능한 것으로 보여주어야 한다.

2). 칸트 철학에서 제기할 수 있는 반박들

헤겔이 실제로 이러한 요건들을 자신의 실천철학이 충족해야 할 과제로 인수했으며 이를 어떻게 해결하는지 논하기에 앞서, 먼저 헤겔의 칸트 비판이 얼마나 정당하고 유효한 것인지를 점검해 볼 필요가 있다. 이러한 대질의 작업은 헤겔이 완전히 칸트를 오해하고 잘못된 문제를 인수한 것은 아닌지 확인해보기 위해 기본적으로 필요하다. 또한 이 과정을 통해 헤겔이 인수할 과제가 무엇인지 더 엄밀하게 드러낼 수 있는 장점도 있을 것이다.

먼저 헤겔의 이 모든 비판의 중심이 되는 ① **이성과 감성의 분열**이라는 문제에 대해 칸트 철학적 입장에서 제기할 수 있는 반론을 검토해보아야 한다. 이성과 감성 사이의 원리적인 이원론은 정말 헤겔이 비판하는 분열된 주체의 결과로 귀결되는가? ①의 비판은 근본적으로 초기 낭만주의 사조의 공통된 칸트 비판과 거의 동일한 것으로, 이러한 비판의 선두 주자는 헤겔이 직접 인용했던 쉴러이다. 그런데 페이튼(H. J. Paton)은 그의 고전적인 칸트 연구 『정언명령(The Categorical Imperative)에서 쉴러의 칸트 비판이 전적인 오해에 기인한 것이라고 주장한다. '행위가 어떠한 경향성을 동반한다면, 그 행위는 도덕적 가치가 없다'는 명제와 '행위가 어떠한 경향성에서라도 기인할 경우, 그 행위는 도덕적 가치가 없다'는 명제는 명백하게 다르다. 페이튼에 따르면, 칸트 윤리학은 감성적 만족을 향한 경향성이 행위의 동기 혹은 의지의 규정 근거가 될 경우 도덕적 가치가 없다고 하는 것이지, 경향성이 행위에 동반되거나 결과로서 감성적 즐거움을 얻은 경우에 도덕적 가치가 없다고 하는 것이 아니다.[50] 더욱이 최고선 논의에서 볼 수 있듯이, 칸트는 도덕적 행위가 행복을 결과로서 산출하는 관계의 가치를 인정할 뿐만 아니라, 적극적으로 요청되어야 하는 이념으로 본다. 따라서 칸트 윤리학은 쉴러나 헤겔의 비판처럼 '이성과 감성 사이의 적대적인 투쟁 관계'를 정립하는 윤리학이 아니라는 반론이 가능하다.

---

50) Paton, H. J. (1947), *The Categorical Imperative*, London: Hutchinson's University Library, p. 48 참조.

사실 이러한 반론은 칸트 본인이 쉴러에 대한 응답으로 내놓은 바의 것이기도 하다. 칸트는 『이성의 한계 안에서의 종교』의 한 각주에서, 쉴러가 「우미와 존엄에 관하여(Über Anmut und Würde)」라는 글에서 쓴 비판에 응답하는데, 우리는 이 짧은 반론을 분석함으로써 헤겔의 비판에 대해서도 칸트가 어떤 반론을 펼칠 수 있는지 짐작해볼 수 있다.

> 쉴러 교수는 거장의 솜씨로 쓴 그의 논문, 도덕에서의 「우미와 존엄에 관하여」에서 이러한 책무의 표상방식을 사상누각과 같은 기분을 일으킨다고 비난하고 있다.…(중략)…기꺼이 고백하거니와, 나는 **의무 개념**에 바로 그 존엄성 때문에 **우미**를 덧붙일 수가 없었다. 왜냐하면 의무 개념은 무조건적인 강요를 함유하는데, 우미는 이것과는 정면으로 모순되는 것이기 때문이다. …(중략)…— 그러나 **덕**, 다시 말해 자기의 의무를 정확히 이행하는 확고하게 기초 다져진 마음씨는 그 결과에서도 **자애롭고,**…(중략)…이 덕의 모습에서 보여주는 인간성의 훌륭한 상은 능히 **그라치애**의 동반을 허락할만 하다. 그러나 오로지 의무만이 문제가 될 때에는 **그라치애**는 정중하게 떨어져 거리를 취한다.…(중략)…이 **비너스 우라니아**의 동행자들[*그라치애]이 의무를 규정하는 일에 끼어들어 그에 대한 동기를 부여하고자 하면, 즉시 **비너스 디오네**를 수행하는 탕녀들이 된다. — 이제 사람들이 **덕의 미감적 성질**, 말하자면 **기질**이 어떠한 종류의 것인가, 그것은 용감하고, 그러니까 **유쾌한** 것인가, 아니면 불안에 사로잡혀 의기소침한 것인가를 묻는다면, 이는 거의 대답이 필요 없다. 후자의 노예적 심정은 법칙에 대한 숨겨진 증오 없이는 결코 생길 수 없는 것이다. 그리고 자기의 의무를 **준수**할 때의 유쾌한 마음은 유덕한 마음씨의 순정함의 표시이다. 그것은 **독실함**에서조차도 그러하다. 독실함은 후회하는 죄인의 자책에 있는 것이 아니라, 앞으로는 보다 선해지려는 확고한 결의에 있는 것인바, 이 결의는 선한 진보에 의해 점화되어 유쾌한 심정을 일으키지 않을 수 없는 것이다.…(후략)…[51]

이 응답에서 칸트의 요점은 다음과 같다. a. 의무는 무조건적인 것이고 우미는 그와는 모순되는 것이므로, 의무의 규정에 있어서는 우미가 끼어들 수 없지만 b. 의무를 준수하는 마음씨에 동반하는 성질이나 그 결과에서는 우미가 충분히 동반될 수 있고, 또 그러해야 한다. c. 의무와 감성적 만족 사이에서 분열된 주체는 “노예적 심정”으로, “법칙에 대한 숨

51) *RGV*, VI123-124 각주.(강조는 원문에 따른 것이고 밑줄은 나의 것.)

겨진 증오"에 의해 생기는 것이며 칸트 자신은 그러한 주체 상을 역설하는 것이 아니다. d. 자책하는 주체 또한 칸트가 제시하고자 하는 덕스러운 주체가 아니며, 선한 진보를 결의하며 유쾌한 심정을 일으키는 것이 그가 이상적으로 생각하는 주체이다. 이는 헤겔의 비판 중 ① **이성과 감성의 분열** 문제에 대한 반론이 될 뿐만 아니라 ② 칸트의 도덕관은 **자기 자신과의 화해를 불러오지 못한다**는 비판점에 있어서도 어느 정도 반론을 제공한다. 또한 ④ 칸트적 윤리학은 **동기부여에 취약하며, 타인의 행위 동기 해석에 있어서도 편협한 관점**을 만든다는 비판에 대해서도 칸트는 동의하지 않을 것이다. 위와 같은 방식으로 칸트는 행위의 동기 혹은 의지의 규정 근거에서 감성적 충동의 힘이 반드시 필요하지는 않다고 보며, 이성적 의지 규정과 감성적 만족이 반드시 충돌한다고 보지도 않기 때문이다. 인간은 자유로운 이성적 존재자로서 그의 실천이성으로부터 실천 준칙을 결정하고 행위 동기를 마련할 수 있으며, 뿐만 아니라 감성적 만족도 그에 수반되어 충족될 수도 있다. 다만 문제가 되는 것은 "의사의 주관적 규정 근거들", 즉 주관적인 생각 · 감성적 충동 · 경향성 등등에 근거하여 준칙 자체를 채택하는 것, "의지 일반의 객관적 규정 근거로" 만드는 것일 뿐이다.[52][53]

⑤ **최고선 문제에서 요청의 불충분성,** 즉 최고선의 이념 및 그것의 전제 조건이 되는 요소들을 요청의 형식으로 제시하여 객관적 인식이 아니라 믿음의 영역으로 전락시켰다는 비판에 대해서도 칸트는 완전히 인정하지는 않을 것인데, 그 이유는 무엇보다 칸트가 최고선의 이념 및 그에 따르는 '요청'에 부여하는 지위가, 단지 실재성이 없는 가상적 희망에 그치는 정도가 아니기 때문이다. 칸트에 따르면 인간의 '자유의지' 자체

---

52) *KdpV,* V 75.

53) 앨리슨(H. E. Allison)은 칸트가 행위 이론에 있어서 감성적 동기가 인과적으로 행위 실행을 결정한다고 보지 않으며, 동기나 행위에 대한 감성적 인센티브는 오직 준칙과 결합될 경우에만 행위 결정의 영향력을 갖는다고 보는 결합 테제(Incorporation Thesis)를 바탕으로 두고 있기 때문에, 도덕적 동기부여가 약하다거나 감성적인 도덕적 동기가 가치절하 된다는 식의 도덕적 행위의 동기와 관련된 헤겔적인 비판이 적절하지 않다고 반론한다. 이에 관해서는 Allison, H. E. (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, pp. 84-191 참고.

는 객관적으로 인식되는 현상 세계에서는 관찰되지도 증명되지도 않지만, 도덕법칙은 '이성의 사실'로서 현존하며, 그로부터 도덕법칙의 가능 조건인 '자유'의 객관적 실재성이 증명된다. 이와 마찬가지로 최고선의 이념도 순수 실천이성의 전체 대상으로서 현존해야 한다면, 최고선의 가능 조건이 되는 신의 현존 및 영혼불사 등등도 실천적 영역에서는 객관적 실재성을 얻는다.[54] 요컨대 '자유'가 실천적 영역에서 확실한 만큼이나, 최고선의 가능 조건이 되는 관념들(신의 현존, 영혼불멸 등등)도 실재적인 것으로 여겨져야 한다. 칸트의 체계에서 사변이성보다 실천이성이 우위에 있으므로, 사변적 영역에서는 그렇지 못해도 실천적 영역에서는 필연성을 획득한다는 의미인 '요청'의 지위는 가볍지 않고, 결코 한낱 가상이나 희망과 같지 않다.

3). 헤겔의 비판의 요점과 의의

그러나 칸트의 입장에서 헤겔의 비판에 대한 일련의 반론을 개진하는 것은 물론 가능하겠지만, 이를 통해 칸트가 헤겔의 비판들을 완전히 극복하는 것으로 보이지는 않는다. 시작점이자 가장 중요한 ① 이성과 감성의 분열이라는 논점에 있어서, 헤겔의 비판은 주체가 도덕적 행위에서 감성적 만족을 동반하거나 결과로서 얻는 등의 실제적이고 개별적인 심리적 차원이 아니라, '자기 자신의 행복'이라는 개념이 갖는 권리와 자격의 차원에서 성립하기 때문이다. 칸트에 따르면 도덕법칙에 대한 존중만을 동기로 하는 행위가 도덕적으로 선한 것이고, 자기 행복을 추가적인 행위 동기로 삼거나 도덕법칙에 대한 존중보다 자기 행복을 우선시하는 행위는 악한 것이다.[55] 도덕적 행위로 간주되는 유형의 행위일지라도 자기 행복을 목적으로 하여 실행되어서는 안 된다. 그러므로 자기 행복이 도덕적 행위와 조화되는 상황은 어디까지나 우연히 일어나는 것이며, 이런 상황을 행위가 일어난 다음에 부가적으로 기대하는 것 정도만이 도덕적 주체에게 허용된다. 실천이성의 차원에서 '자기 자신의 행복'은 행위

54) 박필배 (2015), pp. 54-55 참조.
55) *KdpV,* V 73-75 참고 ; *RGV,* VI129-132 참고.

의 동기나 목적으로서는 결코 허용될 수 없다. 헤겔의 비판은 바로 이 지점을 겨냥한 것이다.

> 인간은, 주체가 하나의 생명체라는 오직 그 이유 하나에만 근거하여, 스스로 [행복이라는] 그러한 부자유한 목적을 정립하게 할 권리를 갖고 있는가? 그러나 인간이 하나의 생명체라는 것은 우연한 것이 아니라 오히려 이성에 합치되는 것이며, 이런 한에서 인간에게는 자신의 욕구를 스스로의 목적으로 삼을 권리가 있다.(*GPR,* §123Z.)

여기에서 확인되는 헤겔의 의견은 요컨대 다음의 방식으로도 표현될 수 있을 것이다. '왜 자기 행복의 추구가 그 자체로 비도덕적인 것으로 간주되어야 하는가? 왜 자기 행복의 추구 자체가 이성 혹은 도덕의 영역에서 배제되어야 하는가?'[56] 칸트 철학에서 자기 행복의 원리와 도덕법칙의 엄격한 구분은 자기 행복을 자연필연성의 영역에 놓고 도덕법칙을 자유의 영역에 놓는 이해에 근거한다. 칸트에게 자연필연성은 외부 원인들에 의해 특정한 결과가 산출되는 사태를 지시하며, 자유의지는 외부의 원인에 독립하여 작용할 수 있는 원인성이다.[57] 이런 식으로 칸트에게 자유란 현상계의 법칙인 자연필연성과 대립하는 예지계의 법칙에 속한다. 그리고 칸트는 도덕법칙을 자유의 인식근거로 보며, 반면에 행복은 자연필연성의 영역에 속하는 것으로 본다. 칸트 철학에서 '자기 행복'이 이런 식으로 왜소한 지위를 가진다는 점을 헤겔이 문제 삼는다는 것은, 헤겔은 자유를 자연필연성과 대립시키고 이성을 감성과 대립시키며 결국 세계를 현상계와 예지계의 두 세계로 나누는 칸트의 근본적 이해에 의문을 던지는 것이다.[58] 그러므로 자유와 이성, 자연성과 감성을 어떻게 칸트와는 다르게 이해하고 개념을 체계화할 것인지가 헤겔의 구체적인 과

---

56) 헤겔의 문제 제기가 단지 칸트 윤리학에서 원인으로서 감성적 동기나 결과로서 감성적 만족의 가치와 위상을 문제 삼는 것이 아니라, 최고 준칙을 채용하는 차원에서 감성의 권리와 위상을 문제 삼는 것이라는 점에서, 앞에서 본 페이튼의 반론이나 앨리슨의 반론도 헤겔의 포인트를 정면으로 반박하는 반론이라고는 할 수 없을 것이다.

57) *GMS*, Ⅳ447 참조.

58) Beiser, F. (2012), pp. 262-263 참조.

제가 된다.

칸트에게서 '자기 행복'이 의지의 동기로서 권리를 지니지 않는다는 점은 칸트 자신도 '자기 행복'이라는 관념이 가진 의지의 대상으로서의 영향력을 인정한다는 점에서 이어지는 문제들을 낳는다. 칸트는 이성적이면서도 동시에 자연적 존재자인 인간들에게 '자기 행복'이 도덕법칙과 경쟁하는 선택지일 수밖에 없다고 분석한다. 칸트가 보는 인간 주체는 실제 경험적으로 행동할 때마다 항상 도덕법칙과 자기 행복 사이에서 갈등을 겪지는 않더라도, 논리적으로 실천적 최고 준칙의 차원에서 도덕법칙과 자기 행복 사이의 갈등을 겪는 '근본악'을 가진 존재이며, 이 갈등은 인간이 자연적 존재인 한 영속적이다. 칸트의 이러한 인간학적 견해는 "인간은 자연 본성적으로 악하다"라는 전통 기독교적 명제를 자신의 이론 체계 내에서 재해석하는 논의인 『이성의 한계 안에서의 종교』의 '근본악'에 관한 논의에서 체계적으로 나타난다.[59] 칸트가 철학적으로 재해석된 원죄설과 그것이 함의하는 분열된 인간상을 인간학적 견지에서 긍정한다는 점은, **① 이성과 감성의 분열**과 **② 화해의 부재**라는 헤겔의 비판이 칸트 철학에 대한 전적인 오해에서 비롯한 것은 아니라는 점을 보여준다. 칸트의 주체는 가장 근원적인 차원에서 감성과 화해하지 못하며, '근본악'을 의식한다면 근본적 죄의식과도 화해하지 못한다. 덧붙여 칸트가 인간을 '근본악'이라는 도덕적 한계를 가진 존재로 본다는 점은 **⑤ 최고선 문제와 요청의 불충분성** 논점도 다른 식으로 불러들인다. 인간이 근본적으로 도덕적 불완전성에 머무른다면, 도덕과 행복의 응보적 관계가 실현되기를 기대하기도 이전에 완전한 도덕적 세계 질서가 현세에서 이루어지길 바라는 것부터가 불가능한 희망일 것이다. 그런 만큼 칸트의 실천철학에서는 (현세에서든 내세에서든) 완전한 도덕적 세계질서의 성립을 위한 데우스 엑스 마키나(deus ex machina)로서의 '신'이 절대적으로 필요할 수밖에 없다. 이렇게 '신' 혹은 인간과 다른 전능한 존재에게 의존해서만 실현될 수 있는 최고선의 이념은 인간의 윤리적 삶에 어떤 의미가 있는가? 칸트의 인간 이해는 이런 점에서 최고선 실현이

59) *RGV*, VI129-139 참고.

라는 이념에 대한 믿음을 지지한다고 볼 수 있는가? 헤겔의 비판은 이런 식으로 표현될 수 있고, 이는 여전히 유효한 문제의식인 것으로 보인다.

이러한 문제의식에서, 헤겔은 인간 삶의 온전한 통일을 위해 자유와 자연필연성 또는 이성과 감성의 개념적 관계를 근본적으로 칸트와 다른 방식으로 파악하고 서술하는 전략을 취한다.[60] 헤겔의 이 작업이 어떻게 이루어지며, 어떻게 주체 자신의 감성적 만족이나 행복에 칸트와는 다른 지위를 주는가는 이 논문의 Ⅲ장에서 다룰 것이다.

2. 형식주의적 도덕의 비규정성과 주관성

칸트와 피히테의 철학에서 감성적 만족의 지위나 칸트적인 최고선의 불완전성을 문제로 삼는 것은 기본적으로 헤겔이 당대의 사상가들과 공유하던 문제의식이다. 그런데 헤겔은 이와 더불어 이른바 "**공허한 형식주의**(empty formalism)" 비판이라는 이름으로 잘 알려진 고유한 비판의 논변을 개진한다. 칸트의 윤리학이 형식주의적이기에 구체적인 행위 내용에 관한 지침을 제공해줄 수 없으며, 근본적으로는 주관의 자의성을 벗어나지 못하는 주관주의에 머무르게 된다는 비판이다. 이러한 비판은 헤겔의 초기 저작인 「자연법의 학적 취급방식에 관하여」와 완숙기 저작인 『법철학』의 §135에서 찾아볼 수 있다.

1). 형식주의적 도덕의 비규정성 비판 검토

헤겔은 「자연법」 논문의 Ⅱ부에서 칸트와 피히테의 이성주의적 윤리학과 자연법 이론을 비판적으로 분석한다. 여기에서 그는 더 이전에 쓴 「기독교의 정신과 그 운명」에서 전개했던 **③ 의무 간의 충돌과 절대적 의무에 대한 회의**라는 칸트 윤리학에 대한 비판 논지를 발전시켜, 더욱 강력한 논증으로 제시한다.[61] 칸트 윤리학에서 '거짓말하지 말라', '곤경

60) Beiser, F. (2012), p. 263 참조.
61) 「기독교의 정신과 그 운명」에 나왔던 덕들 간의 충돌 문제와 「자연법」 이후의 '공허한 형식주의' 비판의 연속성에 관해서는 성낙원 (2001), 「헤겔의 칸트 도덕

에 빠진 사람을 도와라' 등등과 같은 도덕법칙들은 주관의 실천 원칙인 어떠한 '준칙(Maxime)'이 "그 조건이 객관적인 것으로, 다시 말해 모든 이성적 존재자의 의지에 타당한 것으로 인식되면" '법칙(Gesetz)'의 위상을 갖게 됨으로써 도출된다.[62] 그리고 개인의 특수한 준칙이 객관적 도덕 법칙의 위상을 갖게 되는 것은 '**순수 실천 이성의 원칙**', 혹은 **보편 법칙 정식**이라고 불리는 "너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록, 그렇게 행위하라"[63]라는 정식에 부합할 때 일어난다.[64] 헤겔은 이제 칸트 윤리학에서 다수의 의무를 생산하며 따라서 다수의 의무가 일으키는 충돌의 근원이라고도 할 수 있는 이 보편법칙 정식을 공격한다.

> 칸트는…(중략)…실천이성에는 법칙의 모든 재료가 누락된다는 점과 실천이성은 최고 법칙에 대해서 자의의 준칙이 지닐 수 있는 **적합성(Tauglichkeit)이라는 형식** 이상을 만들어내지 못한다는 점을 잘 인식하고 있다. 자의의 준칙은 내용을 가지고 있고 규정을 내포하고 있다. 반면에 순수의지는 규정들로부터 자유롭다. 실천이성의 절대적 법칙이란 이 규정을 순수한 통일의 형식으로 격상시키는 것이며, 이렇게 형식 속으로 수용된 규정의 표현이 곧 법칙이다. 규정이 순수한 개념의 형식 속으로 수용되는 것이 가능하고 또 이러한 형식을 통해 이 규정이 지양되지 않는다면, 그 규정은 정당화되고 부정적 절대성을 통해 그 자체가 절대적인 것으로, 즉 법칙 · 권리 또는 의무로 된다. 그러나 준칙의 질료는 그것인 바대로, 즉 하나의 규정성 내지 개별성으로 남는다. 따라서 이 질료가 형식 속으로 수용되도록 만드는 보편성은 순전히 분석적인 통일이다. 또 질료에 부여된 통일이 순수하게 그대로 문장으로 진술되면 이 문장은 분석적인 문장이자 동어반복이 된다. 그리고 순수한 실천이성의 입법의 자율성이 지닌 고귀한 능력이란 실은 동어반복의 생산에 있는 것이다. 이론적인 면에서는 모순율로 표현되는 오성의 순수한 동일성이 실천적 형식으로 전환되어 똑같은 것으로 남는다. (NR,

---

(Moralität)비판」, 『철학논총』, 제 25집, 새한철학회, p. 156 참조.

62) *KdpV*, Ⅴ20.

63) *KdpV*, Ⅴ31.

64) 이 정식은 이전 저작인 『윤리형이상학 정초』에서 '유일한 정언 명령'이라는 표현 아래 "그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라" 혹은 "마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라"로도 표현된다.(*GMS*, Ⅳ422.)

459-460)

칸트가 순수 실천 이성의 원칙으로 모든 질료적 · 경험적 요소들을 사상하고 '개인의 행위 준칙이 모순 없이 보편 법칙화가 가능해야 한다'라는 형식적 조건을 내세운 것에 대하여, 헤겔은 이것이 이론적인 모순율이 실천적 영역에 적용되거나 전환된 것일 뿐이며 단지 분석적인 통일에 그친다고 주장한다. 이 논지에서 따라 나오는 첫 번째 비판점은 보편법칙 정식의 '무모순성'이라는 조건은 너무 쉽게 통과될 수 있는 기준이기 때문에 아무런 준칙이나 의무로 격상시킬 수 있으며, 따라서 구체적인 도덕적 의무나 도덕적 지침의 내용을 알려주는 데에 무능하다는 것이다. 칸트의 형식주의적 도덕의 내용적인 '**비규정성**'을 공격하는 이 비판점을 헤겔은 다음과 같이 표현한다.

> 실은 어떠한 규정도 개념형식 속으로 수용되고 성질로 정립될 수 있어서, 이런 식으로 인륜적 법칙이 되지 못하는 것은 전혀 없다. 그러나 각각의 규정은 그 자체로는 특수한 것이지 보편적인 것이 아니다. 어느 한 규정에는 그에 대립한 규정이 대치해 있으며, 그렇게 대립된 규정이 대치해 있는 한에서만 그것은 규정이다. 이 각각의 두 규정은 같은 정도로 사유될 수 있다. (NR, 461)

> 그런데 도대체 무엇이 권리이고 무엇이 의무인지를 알려는 것이 바로 관심사이다. 즉 인륜법칙의 내용에 관하여 질문을 제기하는 것이며, 오직 이 내용만이 문제가 되는 것이다. 그러나 순수의지와 순수 실천이성의 본질은 모든 내용을 사상한다는 점에 있다. 따라서 내용을 가질 수밖에 없는 인륜법칙 수립을 그 본질상 아무 내용도 갖고 있지 않은 이 절대적 실천이성에서 구하는 것은 그 자체가 모순이다. (NR, 461)

헤겔은 반대되는 두 내용적 규정이 어떻게 똑같이 보편법칙 정식을 통과할 수 있는지를 보여주는 예시로 칸트가 논한 적 있었던 위탁물의 예시를 든다. 한 사람이 타인의 물품을 맡아뒀는데, 그 원소유자는 죽었고, 위탁 사실에 관한 아무 증거도 남아있지 않은 경우를 가정해보자. 그렇다면 이 사람은 '위탁을 부정하고 이 물건을 자신이 취할 것'을 보편적 실천 법칙으로 삼을 수 있는가? 칸트는 아니라고 말하는데, 왜냐하면

“법칙으로서 그러한 원리는 도대체가 위탁물이라는 것을 없게 만들 터이므로 자기 자신을 파기시키는 것”[65]임을 이성적 존재자라면 알 수 있기 때문이다. 위탁 부정이 보편화되어 모두가 위탁을 부정하고 무시하는 사회를 상상해본다면, 이 사회에서는 더는 ‘위탁물’의 개념이 존재하지 않을 것이다. 따라서 아무도 타인에게 물건을 맡기지 않기 때문에 위탁물을 취하는 행위도 불가능해진다. 칸트는 이런 식으로 위탁물 부정의 준칙이 모순적이며 자기 파괴적이라고 설명한다. 그런데 헤겔은 “위탁물이 전혀 존재하지 않는다고 하면, 여기에 무슨 모순이 있겠는가?”(NR, 462)라는 질문을 던진다. 헤겔의 논점은 위탁물 제도와 개념이란 바로 사유재산제도의 인정에 근거한다는 점을 겨냥한 것이며, 그의 논변은 애초에 사유재산을 부정하는 사회제도를 상정한다면 여기에서 ‘위탁물’을 부정하는 것에 모순이 없다는 점을 드러낸다. “만일 대립된 규정, 즉 소유의 부정이 정립되어 있다면[…]‘소유가 아닌 것은 소유가 아니다. 소유가 없다면 소유이고자 하는 것이 지양되어야 한다’라는 동어반복이 도출된다.”(NR, 463) 사유재산제도를 보장하는 상태와 사유재산제도가 철폐된 공산주의적 상태는 둘 다 똑같이 보편화할 수 있다. 따라서 사유재산제도를 전제하는 세부적인 준칙들과 사유재산제도 철폐를 전제하는 세부적인 준칙들도, 양자는 서로 완전히 반대될 수 있지만, 각각 어떤 전제를 상정할 것인가에 따라 보편화 정식을 통과할 수 있다. 칸트와 헤겔 각자의 논점이 더 간명하게 드러내도록 이 예시를 실천적 추론으로 요약하면 다음과 같다.

대전제: 사유재산제도가 존재한다. (혹은 ‘사유재산제도가 정당하다’)
소전제: 위탁물을 부정하는 것은 사유재산제도의 존재(혹은 정당성)와 상충된다.
결론: 위탁물을 부정하는 것은 불가능하다. (혹은 ‘위탁물을 부정하는 것은 부당하다.’)

칸트의 논점은 위의 대전제와 소전제가 있을 때 이성적 존재자라면 누구나 건전하고 타당하게 위의 결론을 도출할 수 있으며, 따라서 위의 대

65) *KdpV*, V 29.

전제와 소전제를 인정하며 인식하는 일과 '(자신의 이익에 따라) 위탁물을 부정하는 것이 가능하다'와 같은 타당한 결론에 반대되는 준칙을 **동시에** 의욕하는 것은 모순이며 불가능하다는 것이다.[66] 하지만 헤겔은 이러한 **대전제 자체**는 어디에서 마련할 수 있는 것인지가 궁극적인 문제라고 지적하며[67], 이러한 문제의식을 만년의 『법철학』에서도 명료하게 보여준다. "'너의 준칙이 보편적 법칙으로서 성립될 수 있는지 아닌지를 숙고하라'는, 만약 우리가 무엇이 해야 할 것인지에 대해 규정된 원리들을 이미 가지고 있다면, 매우 좋은 것일 것[이다.][…]그러나 여기에서 원칙 자체는 아직 현존하지 않고, 모순이 없어야만 한다는 기준은 아무것도 생산하지 않는데, 왜냐하면, 아무것도 존재하지 않는 곳에서는, 또한 아무 모순도 있을 수 없기 때문이다."(*GPR*, §135Z.)

칸트를 옹호하는 연구자들은 이러한 헤겔의 비판이 "일종의 논점이탈의 오류"[68]라고 반론한다. 칸트가 보편법칙 정식을 통해 말하고자 하는 요점은 대전제 자체가 어떻게 창출되는지가 아니라, 도덕적 주체가 자신의 실천적 전제들과 자신의 이기적 행위 전략, 즉 주관적 준칙 사이에서 자기모순을 발생시키면 안 된다는 점이라는 것이다. 요컨대 도덕적 주체라면 자신 이외의 타인들은 모두 A라는 원칙을 지켜야 한다고 생각하면서, 자기 혼자만 A라는 원칙을 어김으로써 이익을 얻고자 해서는 안 된다.

하지만 헤겔이 순전히 칸트의 논점을 이탈하여 보편법칙 정식의 기능과 효과를 깎아내리고 있다고만 보기는 어려운데, 왜냐하면 헤겔 또한

---

66) Korsgaard, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge University Press, p. 86 참조; 이충진 (2011), 「칸트 윤리학의 옹호: 나종석의 비판에 대한 반론」. 『헤겔연구』, 제 30권, 한국헤겔학회, p. 15 참조.

67) "그런데 관심사는 바로 소유가 존재해야 한다는 것을 입증하는 일이다."(NR, 463.)

68) 이충진 (2011), 16쪽; 코스가드(C. Korsgaard)의 '논리적 모순 해석'에 기초한 반론도 이와 동일하다고 할 수 있다. "[헤겔적인] 이 반론은 지지될 수 없다. 논리적 모순 해석에서, 모순은 위탁물이 없는 사회를 그리는 것에 있는 것이 아니라, 행위자 및 그의 목적과 함께 하는 다른 사람들이 위탁물 제도가 없음에도 불구하고 그것을 이용하는 사회를 그리는 것에 있다. 행위자가 자신의 준칙과 이 준칙의 보편화를 **동시에** 의욕할 때, 혹은 자신이 속해 있는 제도에 그것을 의욕할 때 모순이 발생한다."(Korsgaard, C. (1996), p. 86.)

칸트의 보편법칙 정식이 어떻게 작동하는지 알고 있으며 그것의 긍정적 기능 또한 파악하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 헤겔은 『법철학』에서 칸트를 단순히 비판하는 것이 아니라, 그의 성취를 먼저 인정한 뒤 비판의 논리를 전개한다.[69] 헤겔은 칸트의 보편법칙 정식을 중심으로 한 윤리학이 보편적 사회 질서를 인정하면서도 혼자서만 그 질서를 위반함으로써 이익을 얻으려는 준칙을 걸러내는 기능을 성공적으로 수행한다는 것을 인정하는 듯하다. 그러나 헤겔이 칸트가 강조하는 논점을 벗어나더라도 반드시 질문해야 한다고 생각했던 부분은, 칸트가 도덕철학의 토대로 세우고 있는 보편법칙 정식이 실제로 도덕을 해명하는데 '충분'하지 않다는 점으로 보인다.[70] 헤겔의 논리를 따라가면 칸트의 보편법칙 정식은 도덕적 의무의 내용들을 해명하고 제시하기 위한 '필요조건'일 수는 있어도, '충분조건'일 수는 없다는 결론이 나온다. 이는 칸트 윤리학의 가치를 논하는데 중요한 논점으로 보이고, 헤겔의 논증을 정면으로 논리적으로 반박하지 않는 이상 유효한 비판일 것이다.

2). 형식주의적 도덕의 주관성과 비인륜성 비판 검토

더 나아가 헤겔은 보편법칙 정식을 중심으로 한 칸트의 형식주의적 윤리학이 공허하거나 구체적 내용을 산출하는데 무능력할 뿐만 아니라, "그것이 획득하는 [객관적 도덕 법칙으로의 지위] 변동에 있어서 그릇된 것이며, **비인륜성(Unsittlichkeit)**의 원리로 인식되어야 한다"(NR, 463)라고 주장한다. 보편 법칙화의 무모순성을 검증하는 형식적 절차 속에서

69) "칸트의 도덕철학의 장점과 고매한 관점은 의무의 중요성을 강조했다는 점이다."(*GPR*, §133A); 이런 점에서 로즈(D. Rose)는 "헤겔의 칸트 비판은 종종 과장되어 있으며, 나는 때때로 헤겔**이냐** 칸트냐보다는 헤겔**과** 칸트라는 입장을 취해야 하지 않을까 의아해한다."라고 말한다.(Rose, D. (2015), p. 153.) 하지만 그렇게 간단히 칸트와 헤겔을 병렬하거나 결합하기도 힘든 것이, 헤겔은 칸트를 계승하면서 동시에 극복한다고 자부하고 있으며, 칸트와 자신 사이에 결정적인 차이점이 있다고 말하기 때문이다. 우리는 이를 칸트 윤리학의 '주관성'을 논점으로 하는 이후의 논의에서 살펴볼 수 있을 것이다.

70) 나종석 (2011), 「칸트 윤리학을 넘어 헤겔 인륜성의 철학에로: 이충진의 반론에 대한 응답」, 『헤겔연구』, 제 30권, 한국헤겔학회, p. 37 참조.

주관적 준칙이나 **주관적 목적**에 불과한 내용이 대전제의 차원에서 "무제약적이고 절대적인 것으로 변환"(NR, 463)되기 때문이다. 앞서 살펴보았던 헤겔의 관점에 따르면, 칸트의 보편법칙 정식만으로는 구체적으로 어떤 준칙이 도덕법칙 또는 의무로 채택되기에 합당한지를 적극적으로 제시할 수 없다. 그렇다면 다만 주관이 임의적으로, 우연하게 세계 및 사회 속에서 마주치게 되거나 생각하게 되는 준칙들을 검토 대상으로 할 수밖에 없다. 헤겔에 따르면, 보편법칙 정식은 이렇게 주관이 임의적으로 접하게 되거나 선택한 준칙을 실천적 대전제의 차원에서 '객관적이고 절대적인 도덕법칙'의 지위를 부여할 수 있다. 그렇다면 내용적으로 적실하게 도덕이라고 할 수 있는지 의심되는 준칙이 한 주체에게서 '절대적'인 위치를 갖게 되거나, 적어도 내용적으로 양립 불가능한 두 준칙이 각자 다른 두 사람에게서 절대화되어 이념 대립을 유발할 수 있을 것이다.

이 논점을 보다 구체적으로 설명하기 위해 이행남(2017)은 다음의 예시를 사용한다. 어떤 개인이 "사적 재산을 증식하려는 열망이 사회 부정의의 원인이라고 생각"하는 경우, 그는 사유재산제도를 무너뜨리고 비-소유 사회를 앞당기기 위해 "'우선 재산 증식의 열망에서 예치된 타인들의 기탁금을 훼손하겠다'는 준칙을 채택"하고 행동으로 옮길 수 있는데, 이 개인에게서 '기탁금 훼손' 내지 '절도' 준칙은 아무 문제 없이 칸트적인 보편법칙 검증을 통과할 뿐만 아니라, 그에 따라 절대적으로 정당한 도덕적 의무로까지 생각될 수 있다.[71][72] 이는 사람들의 상식적인 도덕관

71) 이행남 (2017), p. 229.

72) 코스가드(C. Korsgaard)는 칸트의 보편 법칙 검증에 대한 실천적 모순 해석이 헤겔적인 반론들에 대해 "어떤 점에서 보편화 검증의 **도덕적인** 핵심을 놓치고 있는지를 더욱 명확하게 보여준다"라고 주장하는데, 그의 서술을 따라가 보면 오히려 헤겔이 칸트적인 보편화 검증의 도덕적인 핵심을 얼마나 정확하게 파악했으며, 그것을 어떻게 단지 '주체의 일관성' 뿐인 것으로 정리할 수 있었는지 우리는 확인할 수 있다. 실천적 모순 해석은 칸트의 보편 법칙 정식에 관해 "비도덕적 준칙의 보편화에 포함된 모순은, 행위자가 준칙이 보편화된 세계에서 자신의 목적, 즉 준칙에서 구체화되는 목적을 달성하기 위해서 그 준칙에 따라 행할 수 없을 것이라는 점"이라고 해석하는 방식이다. 이 해석에 따르면 "그 준칙의 보편화를 의욕하는 자는 위탁물이나 약속 같은 실천이 존재하지 않는 상황만을 의욕하는 것이 아니다. 그는 또한 그것이 존재하기를 의욕하며, 정확히 말해서 자신의 목적 달성을 위해서 그것을 **사용**하기를 의욕하고 있는 것이다. …(중략)…따라서 이 헤겔적인 반론에 대한 실천적 모순 해석의 답은, 모든 사람이 위탁물이 있기

념을 벗어나는 결과이거나, 현재의 승인된 사회제도를 위반하는 결과로 보인다. 만약 '현재의 가치 기준이 틀릴 수 있다'는 점을 고려하더라도, 이는 적어도 "소유를 추구하려는 주체의 모순 없는 준칙과 비소유를 촉진하려는 주체의 모순 없는 준칙을" 동시에 보편 법칙으로 승인하여, 대립되는 두 주체를 "이상적인 사회 세계의 공동성원으로 간주"하기 어렵게 만든다.[73] 우리는 이런 식의 이념 대립과 그에 따른 갈등, 테러리즘 등등을 역사적으로 목격한 바 있다. 또한 이와 동일한 논리에서 '인간 생명이 존중될 필요가 없다'거나 '특정한 인종의 생명이 존중될 필요가 없다'는 식의 준칙도 모순 없이 보편화 가능할 수 있다. 인간이 존재하지 않는 세계, 혹은 특정한 인종 전체가 존재하지 않는 세계가 논리적 모순 없이 상상 가능하기 때문이다. 이것이 이상한 논리로 보이거나 지나치게 비현실적 가정으로 보일 수 있지만, 우리가 현재 가축이나 동물들의 생명을 어떻게 대하고 있는가, 한 생물종의 멸종이 원칙적으로 논리적 모순 없이 일어날 수 있는 일인가를 떠올리고 인간의 경우와 유추해본다면, 또한 역사적으로 노예제도의 존재나 인종 청소 같은 일들이 어떻게 일어날 수 있었는가를 생각해본다면, 이것이 매우 낯선 가정은 아니라는 점을 알 수 있을 것이다. 이런 점을 헤겔은 『법철학』에서 "만약 소유와 인간 생명은 존재하고 또 존중되어야 한다는 사실이 그 자체로 확정되고 전제되어 있다고 한다면, 절도나 살인을 하는 것은 하나의 모순이다"(*GPR*, §135A.)라고 짧게 설명하고 있는 것으로 보인다.

칸트가 인간의 자유를 한낱 주관적이고 임의적인 의욕이 아니라 객관적이고 보편적으로 타당한 자율인 것으로 정립하기 위해 제시했던 '순수

를 원한다고 칸트가 가정할 필요가 없다는 것이다. 이 예의 사람은 위탁물 제도가 있기를 원하는데, 왜냐하면 그가 이 제도를 자신의 목적을 위한 수단으로 사용할 것을 제안하기 때문이다. 그는 분명한 의미에서 불공정하다." 행위 주체의 모순은 바로 그 자신의 개인적 목적에 대한 의욕과, 수단으로서 세계 질서에 대한 의욕 사이에 있다. 그렇다면 바꿔 말해 양자가 모순 없이 일치한다면, 주체가 어쨌거나 공정한 일관성을 띠고 자신의 세계 질서에 대한 의욕을 관철한다면, 다른 사람들의 관점과 목적에 대해 가정하거나 고려할 필요가 없이 이 주체는 '도덕적'임을 주장할 수 있게 된다. (Korsgaard, C. (1996), pp. 92-95. 강조는 본문에 따른 것.)

73) 이행남 (2017), p. 230.

실천 이성의 원칙' 또는 '보편법칙 정식'이, 각자의 주관적 자율성을 형식적 오류가 없는 것으로 만들어 줌으로써 오히려 개인의 한갓된 주관적 확신을 강화한다는 역설은, 위에서 든 예시들과 같은 방식으로 II장 1.에서 논했던 **③ 의무 간의 충돌과 절대적 의무에 대한 회의**라는 논점을 확장하여 더 근본적인 차원까지 닿도록 한다.[74] **③ 의무 간의 충돌** 문제는 이미 칸트 당대에 콩스탕(Benjamin Constant)이 제기했던 문제와 같은 핵심을 가진 것이다. 콩스탕은 거짓말을 통해서만 곤경에 처한 자를 도울 수 있는 경우에 '진실성의 의무'와 '선행의 의무' 중 무엇을 더 우선해야 하는지 칸트에게 문제를 제기했다.

정통적인 칸트 해석에 따르면 이는 칸트가 『윤리형이상학 정초』나 『실천이성비판』에서 다루고 있는 '도덕 형이상학' 차원의 문제가 아니라, 경험적인 도덕적 판단력의 문제이다. '도덕 형이상학'은 무엇이 '선'인가, 무엇이 '도덕법칙'이며 '의무'인가를 규정하고 승인하며 정당화하는 영역이며, 일반적이고 추상적인 의무 행위에 관한 순수 선험적인 사유 영역이다. 반면 도덕적 판단력은 개별적이고 구체적인 행위들에서 어떤 실천을 선택할지 판단하는 능력이다. 따라서 칸트의 입장에 따르면 충돌하는 것은 의무 그 자체들이 아니라, 의무를 적용할 경우의 구체적인 행위이다.[75] 말하자면 도덕적 판단력은 구체적이고 경험적인 상황 속에서 두 의무의 실행이 충돌하지 않는 최선의 '영리한' 방책을 찾아낼 수도 있다.

그런데 「자연법」 논문에서부터 등장한 보편법칙 정식 자체를 겨냥한 '**공허한 형식주의**' 비판은, 도덕적 판단력의 영역으로 논제를 옮기는 것을 불가능하게 만들며, 대립하는 두 의무의 충돌을 '경험적인 특수한 개별 상황'의 차원에서 해결될 수 없는 것으로 제시한다. 또한 「기독교의 정신과 그 운명」에서 **③ 의무 간의 충돌**이 주체의 의식 내부에서의 갈등이었기 때문에 **절대적 의무에 대한 회의**를 불러왔다면, 「자연법」 이

74) 칸트의 보편 법칙 정식이 주관적 자의성을 형식적으로 배제하기 때문에 오히려 주관의 자의를 내용적으로 보존해준다는 역설적 사태에 관해서는 이행남 (2017), pp. 226-231; 김준수 (2001), 「헤겔 「자연법」논문에서 근대 자연법론에 대한 비판」, 『사회와 철학』, 제2집. 사회와철학연구회, p. 290 참고.

75) 칸트 윤리학에서 도덕적 판단력의 작용에 관해서는 이충진 (2011), 17-21쪽 ; 나종석 (2011), pp. 42-45 참고.

후 형식주의 비판에서 의무 간의 충돌 문제는 공동의 삶을 영위해야 할 사회 성원들 사이의 갈등으로 더 투쟁적이며 파괴적인 결과를 가져올 수 있는 문제가 된다. 이는 **'주관적 자율성의 절대화'**라는 칸트가 '도덕 형이상학'을 정초하는 차원에서 전혀 의도하지 않았을, 전도된 결과를 가져온 것이라고 할 수 있다. 따라서 헤겔 고유의 이 비판은 칸트 윤리학의 내재적인 딜레마들을 더욱 심화시키며, 응용적 차원이 아니라 '도덕 형이상학'의 원리적 차원을 곧바로 겨냥하는 중요한 비판이다.

헤겔은 자신이 지적한 칸트 윤리학의 이러한 한계를 넘어서기 위해 1) 실천적 대전제의 차원에서 내용적으로 구체적인 행위 지침을 찾을 방법을 모색해야 할 것이며, 2) 그 방법은 내용상의 행위 지침을 주관의 임의성에 내맡기는 방법이 아니어야 할 것이다. 「자연법」 논문에서 헤겔은 이러한 방향성을 칸트의 형식적인 통일에 대비하여 내용과 형식의 진정한 통일로 묘사하면서 "직관의 참된 통일(die wahrhafte Einheit der Anschauung)"(NR, 466)이라는 이름으로 부른다. 우리는 이 이름에서 헤겔이 모색하는 실천철학적 대안의 방향성이 '직관(Anschauung)', 즉 현실 세계 · 사회에 대한 구체적인 인식과 파악을 포함한 것이라는 점을 추측할 수 있다. 그러나 「자연법」 논문을 비롯한 초기 저작에서는 아직 헤겔의 대안의 구체적 전모는 완전하게 드러나지 않는다. 자신의 이론 체계를 완성한 헤겔이 『법철학』에서 이 과제를 어떻게 해결하는지를 우리는 이 논문의 Ⅳ장과 Ⅴ장에서 살펴볼 수 있을 것이다.

*

이렇게 칸트의 실천철학에 대한 헤겔의 비판을 고찰해보았다. 물론 헤겔의 비판이 칸트의 실천철학의 전 영역에 대한 완전무결하고 정당한 비판이기만 하다고 볼 수는 없으며, 헤겔적인 비판으로 인해 칸트의 실천철학이 모든 가치를 상실하는 것은 아니다. 우리는 헤겔이 비판하는 이성과 감성의 분열이라는 문제를 다루면서 칸트적인 입장에서 몇 가지의 기본적인 반론만을 다루었을 뿐, 가능한 모든 반론과 칸트의 인간학적

시각의 복잡성을 모두 다룬 것은 아니었으며, 이는 본 논문의 한계를 넘는 일이다. 또한 여러 연구자가 지적하듯이 헤겔의 가장 날카로운 비판은 칸트의 '순수 실천 이성의 원칙'만을 대상으로 삼는데, 이는 칸트 윤리학의 다른 정식들, 예컨대 '인간을 수단이 아닌 목적으로 대하라'는 정식이나 '최고선 촉진의 의무' 정식 등등과 칸트 실천철학의 다른 측면들을 모두 다루는 방식이 아니고, 어쩌면 '보편법칙 정식'을 과도하게 강조하여 독해하는 관점일 수도 있다.[76] 그러므로 우리는 칸트의 실천철학에 대한 헤겔의 비판이 일정한 한계를 갖고 있다는 점을 인지해야 할 것이다.

그럼에도 불구하고 헤겔의 비판은 큰 틀에서 유의미한 점이 있다. 헤겔의 비판은 칸트의 실천철학이 우리의 도덕적 삶을 설명하고 지침을 주는 데에 '충분'한지 질문한다. 칸트의 윤리학은 인간의 도덕적 삶을 설명하고 지침을 주는 데에 '충분'한가? 더 나아가, 우리 인간이 행복과 선의 조화라는 이상을 궁극적으로 바란다면, 칸트가 제시하는 인간 주체의 모습과 도덕적 행위 지침, 그리고 다른 실천철학적 이념들은 그 이상을 제대로 설명하고 실현의 방침과 동력을 주기에 정말로 '충분'한가? 이와 같은 문제의식 하에서 헤겔은 자신의 철학적 과제를 설정했던 것으로 보이고, 그 결과는 칸트 철학에 대해 대안적 혹은 보완적 이론을 제시하는 방향으로 나아갔다. 자연성과 자유의 관계, 감성과 이성의 관계에 관한 헤겔의 대안적 관점은 양자를 대립 관계로 보는 전형적으로 근대적인 인간 이해인 칸트의 관점과는 또 다른 선택지를 우리에게 제공해준다. 그리고 이러한 새로운 인간 이해를 바탕으로, 인간의 사회적이고 도덕적인 삶을 설명하고 목적과 이상을 제시하며 지침을 주는 데에 있어서, 헤겔은 칸트의 실천철학을 계승하면서 보완하고 발전시키는 것으로 보인다.

다음 장부터는 헤겔이 어떻게 칸트의 윤리학 및 실천철학 전체에 대해 '대안'을 제시하면서도 '보완'하고 있는지를 『법철학』의 도덕성 장, 특히 '선' 개념에 관한 내용을 중심으로 본격적으로 살펴볼 것이다.

---

76) Wood, A. W. (1990), p. 156 참조.; Wood, A. W. (1999), *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press, p. xiii 참조.

Ⅲ. 헤겔 철학에서 ‘행복 · 복리’와 ‘선’

칸트의 실천철학에 대한 청년기 헤겔의 비판적 문제의식을 분석함으로써, 우리는 헤겔이 스스로 설정한 문제를 크게 두 가지로 정리할 수 있었다. 첫째, 인간이 추구하는 실천적 궁극목적인 ‘좋음/선(bonum, the good, das Gute)’의 개념을 정립하기 위해서는 이성과 감성의 성공적인 조화의 가능성을 반드시 고려해야만 한다. 인간이 자연스럽게 추구하기 마련인 감성적 만족, 즉 ‘행복’과 인간이 이성적으로 추구해야만 하는 ‘도덕적 선’을 근본적인 대립의 구도로 놓는 것은, 앞서 살펴본 바와 같이 여러 문제에 부딪힐 수밖에 없다. 둘째, 그러한 ‘선’(혹은 이성과 감성이 조화된 궁극적 선이라는 의미에서 ‘최고선’)을 이루기 위한 실천 지침으로서 ‘도덕적 의무’의 내용을 구체적으로 제시할 수 있어야 하며, 그 체계가 헤겔이 칸트에 대해서 비판한 ‘공허한 형식주의’의 ‘도덕적 무능력’을 극복할 수 있어야 한다.

여기에서 우리는 **칸트적 자유 및 선 개념과는 다른 대안적 개념을 제시해야 한다**는 첫 번째 논점에 우선 주목해야 하는데, 이는 헤겔의 문제의식이 발달해온 역사적 순서에서 그러할 뿐만 아니라, 논리적인 순서상으로도 그렇기 때문이다. ‘자유’ 개념과 ‘선’ 개념은 각각 실천의 형이상학적 근거와 실천의 목적에 해당한다. 행위의 근거와 행위의 목적이 정립되지 않고서 행위 내용에 대한 구체적 지침을 제시할 수는 없다. 우리가 무엇을 어떻게 어디까지 할 수 있는지에 대한 파악 없이, 또한 궁극적으로 무엇을 향해 나아가고자 하는지의 방향성을 타진하지 않고서, 지금 당장 무엇을 할 것인지의 내용을 선택하거나 결정한다는 것은 불가능하다. (만약 그런 결정과 행동이 일어난다면 이는 순수하게 즉흥적인 동물적 충동에 따른 행위에 불과할 것이고, 이러한 현상은 철학의 연구 영역이라고 보기는 어렵다.) 따라서 이번 장에서는 칸트의 개념과는 다른 헤겔의 ‘선’ 개념에 대해 분석할 것이다.

이를 위해 헤겔이 ‘선’에 대해 논하는 저작 중 『법철학』을 논의의 중심으로 삼는 것이 가장 적절한데, 왜냐하면 헤겔이 이전의 어떤 선행 이

론들과 대결하면서 어떤 철학자들의 영향 아래서 자신의 서술을 전개해 나가고 있는지가 명확히 드러나지 않는 여타의 저작들과 달리, 『법철학』의 「도덕성」 장은 주로 칸트의 실천철학과 그에서 파생된 후대의 독일 철학을 겨냥하여 서술되고 있다는 것이 비교적 분명히 확인되기 때문이다.

헤겔의 '선' 개념을 이해하고 분석하기 위하여 주목해야 할 해석적 관건을 분명히 할 필요가 있을 것이다. 헤겔은 『법철학』에서 '선' 개념을 정의하고자 다음과 같이 서술한다.

> 선은 의지의 개념과 특수한 의지의 통일된 이념이다. 이 [선의 이념] 안에는 추상적인 법(das abstrakte Recht)도, 복리(das Wohl)도, 앎의 주관성도, 외적인 현존의 우연성도 **대자적으로 자족적인 것으로서는** 지양된다. 그러나 그럼으로써 그 [선의 이념] 안에는 [이것들이] **그것의 본질**에 따라 **포함되고 보존되는 것이다.** 요컨대 [선의 이념이란] **실현된 자유**이며, **세계의 절대적인 궁극목적**이다. (*GPR,* §129.)

> 복리는 이러한 [선의] 이념 속에서 개별적인 특수한 의지의 현존으로서는 독자적으로 타당성을 가지지 않고, 오직 **보편적인** 복리로서만 그리고 본질적으로 **그 자체로 보편적인 것**, 즉 자유에 따라서만 타당성을 가진다. - 복리/좋음(das Wohl)은 **법/올바름**(das Recht) 없이는 선이 아니다. 마찬가지로 법/올바름도 복리/좋음 없이는 선이 아니다. (*GPR,* §130.)

여기에서 '복리/좋음(das Wohl)'란 좀 더 일반적인 표현으로는 '행복(die Glückseligkeit 혹은 das Glück, Happiness)'이라는 말과 바꿔쓸 수 있는 용어로서, "자연적인 주관적 현존, 즉 욕구, 경향성, 정념, 사념, 착상 등[…]의 만족"(*GPR,* §123)으로 정의될 수 있다.[77] 이는 '행복'이라는

77) 헤겔이 '행복'과 '복리'의 용어를 다르게 쓰는 의미는 다음과 같다. "행복과 복리는, 행복이란 직접적 현존재 일반으로서 생각되지만, 복리는 도덕성과의 관계에서 정당화되는 것으로서 생각된다는 점에 의해서만, 오직 구별될 뿐이다.(Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letzteres aber als berechtigtin Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird)."(*Enzy III,* §505.) 간단히 말하자면 '행복'은 일상어이며, 이러한 '행복'이 도덕철학 또는 실천철학에서 긍정적인 요소로 고려될 때의 용어가 '복리'이다. 이는 '공리주의'에서 '공리(utility)' 개념의 의미가 '쾌락' 혹

개념에 관한 근대 세계의 상식을 그대로 반영한 것이며, “이성적 존재자의 자기의 전 현존에 부단히 수반하는 쾌적한 삶에 대한 의식”[78]이라고 정의되는 칸트의 ‘행복’ 개념과도 내용상 다르지 않다.[79]

이처럼 헤겔의 ‘선’ 개념에는 ‘행복’ 또는 ‘복리’가 핵심적인 요소로 포함되어 있다.[80] 즉 헤겔은 질료적인 ‘행복’을 ‘순수 실천 이성의 원칙’에서 배제하면서 도덕법칙을 연역했던 칸트와는 다른 방식으로 ‘선’ 개념을 정의한다. 그리고 헤겔이 칸트의 방식과 다르게 ‘선’ 개념을 정의함으로써 이루고자 하는 목표는, 가치판단의 최상 기준인 ‘좋음/선(bonum, the good, das Gute)’의 개념 정립에서 이성과 감성을 성공적으로 조화시킴으로써 칸트 실천철학에서 진단되었던 ‘이성과 감성의 분열’이라는 문제를 해결하는 데에 있다. 곧 본 논문의 II장 1.에서 논의되었던 문제의식에 대한 헤겔의 대답이 이 부분의 서술이다.

그런데 ‘복리’의 개념을 거쳐 ‘선’의 개념을 도출하는 헤겔의 서술은 지나치게 간단하여 그 논증을 이해하기가 힘들다. 『법철학』 이전의 저작으로 헤겔 철학의 전체 개요가 서술된 『철학적 학문의 백과전서(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 이하 ‘철학 백과’)』에서 선 개념을 다음과 같이 서술한다. 주체의 행위에서 특수성은 형식

은 ‘행복’과 같으나 철학적 용어로서 역할이 조금 다른 점과 비교하여 이해할 수 있다.

78) *KdpV*, V 23.

79) 또한 헤겔의 행복 개념은 한 개인에게서 ‘유용성 · 공리’ 또는 ‘쾌락’의 최대화로 정의되는 공리주의적 행복 개념과도 크게 다르지 않다. 피베크(K. Vieweg)는 헤겔이 세간에서 상식적으로 통용되는 개념으로서 ‘행복(Glückseligkeit)’에 대해 언급하는 부분이 제레미 벤담의 공리주의와 연관이 있을 가능성이 아주 크다고 말한다.(Vieweg, K. (2019), p. 124 참조) 요컨대 칸트, 벤담, 헤겔 모두 다 근대적 행복 개념을 대강 공유하고 있고, 그것이 시간에 지남에 따라 더 명료하게 개념화되고 도덕철학에서 부정적이든 긍정적이든 특정한 위치를 차지하는 개념이 되었다고 할 수 있겠다. 따라서 헤겔의 행복 또는 복리 개념 및 관련된 도덕 철학적 귀결을 공리주의와 비교 분석하는 것도 유의미한 연구가 될 수 있을 것이다. 이 논문에서는 헤겔이 칸트의 실천철학을 어떻게 계승하면서도 극복하는가에 초점을 맞추므로 이러한 점을 간단히 언급만 하고 넘어가고자 한다.

80) ‘복리(das Wohl)’에 대한 서술이 먼저 이루어지고, 그다음에 ‘행위에서 주체의 특수성’인의 ‘복리’의 ‘진리’로 ‘선’이 등장하는 이 논의 순서는, 『법철학』보다 더 축약적인 서술인 『철학적 학문의 백과전서(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)』에서도 동일하게 나타난다.(*Enzy III,* §505-507 참조.)

의 측면에서 그 주체가 자신의 행위를 의식하고 의욕했다는 규정인 '의도(Absicht)'이고, 내용의 측면에서 주체의 욕구와 관심을 총괄하여 하나의 목적으로 규정한다는 의미에서 '복리(Wohl)'이다.[81] 그리고 "이러한 [주체의 행위의] 특수성의 진리와 이것이[특수성의 진리가] 갖는 형식주의의 구체적인 측면은, 즉자대자적으로 존재하는 보편적 의지의 내용이며, 모든 규정성의 법칙이자 실체이고, 즉자대자적으로 선한 것"(*Enzy III,* §507.)이라고 헤겔은 말한다. 『법철학』에서는 조금 더 상세한 서술이 제공되지만, 이 또한 복리 개념으로부터 선 개념이 도출되는 연역의 논리적 관계를 명확히 이해하기에는 여전히 부족하다. 『법철학』의 설명은 다음과 같다.

> **복리**의 **특수한** 내용을 지닌 주체는 자기 내로 반성하는 자, 즉 무한자로서, 동시에 보편자, 즉 즉자적으로 존재하는 의지와의 관계 속에 존재한다. [반성하는 자로서 주체가 즉자적으로 존재하는 의지와의 관계 속에 존재한다는] 이 계기는 우선 이러한 특수성 자체에 정립되는 것인데, 이것은 **또한 타자의 복리**이기도 하다. 곧 완전하지만 전적으로 공허한 규정으로는, **모두의 복리**이다. 그래서 **수많은 다른** 특수자들의 복리도 주체성의 본질적인 목적이자 법/올바름(Recht)이다. 그러나 [복리라는] 그러한 특수한 내용으로부터 구별되는, **즉자대자적으로 존재하는 보편적인 것**은 여기에서는 아직 **법/올바름** 이상으로 규정되지 않았기 때문에, 특수자의 목적은 이것[즉자대자적으로 존재하는 보편적인 것]과 다를 수 있으며, 그러한 것[보편적인 것]에 적합할 수도 있지만, 또한 적합하지 않을 수도 있다. (*GPR,* §125.)

요컨대 헤겔은 자기 행복 또는 복리라는 특수한 내용을 가진 목적을 추구하는 주체가, **바로 자기 행복의 추구에 있어서 '보편적인 의지' 즉 '타자의 의지'와의 관계 속에 있으며**, 그러한 진리를 주체가 인식할 때 자기 행복의 추구는 더는 이기적인 성격을 띠지 않으며 다른 특수한 개인들의 복리도 자신의 본질적인 목적으로 삼게 된다고 말한다. 나아가 이러한 인식의 과정을 통해 주체는 보편적인 목적인 '선'의 개념에 도달하게 된다. 헤겔이 직접 제시한 서술에서 확실하게 파악할 수 있는 바는

81) *Enzy III,* §505 참조.

이러하다.

그러나 헤겔의 이 서술에서는 '타자의 의지'란 무엇인지, 자기 행복의 추구가 어떻게 '타자의 의지'와의 관계 속에 있는지, 이런 사정이 주체를 어떻게 이타적인 목적을 갖게 하는 것으로 논리적으로 혹은 실제적으로 이끄는지 등이 충분히 설명되지 않는다. 또한 좁은 견지의 자기만의 '행복'이라는 목적이 꽤 보편적인 면모를 갖춘 '모두의 복리'라는 목적 개념으로 변화했을 때, 이것이 헤겔에게서 왜 바로 '선' 개념과 동치 되지 않는지도 짚어 볼 필요가 있을 것이다. 『법철학』의 '복리(Wohl)'에 관한 이 서술은 위와 같은 이유에서 좀 더 상세한 해석적 작업이 필요하지만, 해당 부분이 대단히 짧으므로 이제까지의 연구사에서 크게 주목받지 못한 편이다. 따라서 나는 Ⅲ장에서 헤겔의 서술에서 '복리'에서 '선'에 이르는 이행의 논리를 분석하여 더 상세한 해석을 제시하고자 한다. 먼저, 이기적 목적이라 할 수 있는 '자기 행복' 또는 복리의 추구가 어떻게 이타적 목적인 '모두의 복리'의 추구로 이행할 수 있는지를 논한다. (1.) 다음으로 '모두의 복리'의 추구는 어떻게 '선'이라는 목적 개념으로 이행하는지를 보인다. (2.) 이 작업을 마친 후에 우리는 칸트의 도덕적 선 및 최고선 개념과 헤겔의 선 개념 사이의 유사성과 차이점을 분명하게 확인할 수 있을 것이다. (3.)

1. '자기 행복'에서 '모두의 복리'로의 이행

자기 행복 또는 복리의 추구가 '모두의 복리'를 추구하는 것으로 이어진다는 『법철학』 §125의 논리는 크게 두 가지의 질문을 제기한다. 첫째는 철학사적 관점에서의 질문이다. 헤겔이 칸트 철학의 비판적 계승을 의도했다고 우리는 이 논문의 앞선 장에서 살펴보았다. 그렇다면 칸트 철학과의 관계를 고려할 때, 자연적 충동의 만족을 내용으로 하는 '행복'이 어떻게 자유와 실천이성의 영역인 '도덕적 선'의 개념을 드러내는 실마리의 지위를 가질 수 있는가? 둘째는 논리의 이해에 관한 질문이다. 이기적 행복 추구가 어떻게 그 자체로 더 보편적 차원의 이타적 복리의

추구로 도야될 수 있는가? 왜 '자기 복리를 추구하는 특수한 주체는 이미 타자의 의지와의 관계 속에 있다'고 보아야 하는가? 그리고 왜 이로부터 '모두의 복리'가 도덕적 주체가 추구하는 본질적인 목적이라는 귀결이 따라 나오는가?

1). '행복' 또는 '복리' 개념의 철학적 지위와 역할

먼저 행복의 철학적 지위에 관해, 헤겔은 칸트와 어느 정도 유사하면서도 유의미하게 다른 시선을 보여준다. 일단 헤겔 또한 칸트처럼 '행복 · 복리'라는 목적 자체는 고차원적인 보편성의 차원에는 이르지 못한 부족한 사유 단계의 개념으로 본다. '행복'이라는 개념은 헤겔의 정의에 따르면 "충동들과 관계하는 반성"이 "[충동을] 표상하고 계산하고, 그것들을 서로 비교"하여, "만족의 전체"라는 표상을 목적으로 정립한 것이다. (*GPR,* §20.) 이때 행복이란 단순한 무의식적인 본능이나 충동이 아니라는 점에서 이성의 성격을 띠는 것이자 형식적인 보편성을 갖춘 개념이다. 그러나 여전히 임의적인 충동의 만족을 내용으로 하므로, 행복을 목적으로 하는 것 자체는 참된 자유의 상태에 이른 것이 아니다. "[충동이라는 행복의 내용은] 주관성과 각자의 감정에 놓이기 때문에[…]따라서 그 속에는 아직 내용과 형식의 참된 통일이 존재하지 않는다."(*GPR,* §20Z.) "행복의 [여러] 규정들이 주어져 있는 한에서, 이것들이 자유의 참다운 규정은 아닌데, 자유는 처음으로 선(善) 안에 있는 자기 목적 속에서야 스스로 참되다."(*GPR,* §123Z.)

그러나 헤겔은 칸트와 유사한 관점을 보여주는 서술에 바로 이어서, 칸트와 다른 견해, 그것도 칸트를 비판적으로 겨냥하고 있음이 분명해 보이는 견해를 제시한다. 헤겔은 행복이 이성적 목적으로서 갖는 권리와 지위를 어느 정도 인정해야 한다고 주장한다.

> 여기에서 우리는 다음과 같은 물음을 제기할 수 있다. 인간은, 주체가 하나의 생명체라는 오직 그 이유 하나에만 근거하여, 스스로 [행복이라는] 그러한 부자유한 목적을 정립하게 할 권리를 갖고 있는가? 그러나 인간이 하나의 생명체라는

점은 우연한 것이 아니라 오히려 이성에 합치되는 것이며, 이런 한에서 그에게는 자신의 욕구를 스스로의 목적으로 삼을 권리가 있다. 그 점에 있어서 누군가가 살아있다는 것이 품위가 떨어지는 것은 아니며, 그에 맞서서 인간 속에 실존할 수 있을 것인 더 고차원의 정신성이 대립해 있지는 않다. 오직 눈앞에 주어져 있는 것을 자신으로부터 창조된 것으로 고양시키는 것은 선(善)의 더 고차원적인 영역에 있는 것인데, [그렇지만] 그러한 것[선의 영역] 안에 있는 이러한 차이가 양 측면의 불일치를 포함하는 것은 아니다. (*GPR,* §123Z.)

헤겔은 결론적으로 '인간은 자신의 욕구, 즉 자신의 행복을 목적으로 삼을 권리가 있다'고 주장하면서, 그 근거로 "인간이 하나의 생명체라는 것은 우연한 것이 아니라 오히려 이성에 합치되는 것"이라는 점, 달리 말해 [생명체라는 점이 이성이라는] "더 고차원의 정신성"에 대립하는 것만은 아니라는 점을 그 이유로 든다. 칸트가 동물적인 자연 충동을 질료로 삼는 '자기 행복'의 추구를 도덕의 영역에서 엄격히 배제했던 이유는 근본적인 형이상학의 차원에서 욕구와 충동 등의 동물성 일반이 물리적 인과가 지배하는 자연필연성의 영역에 속하며, 이는 자유와 이성의 영역(예지계)과 엄연히 구분된다고 보았기 때문이다. 칸트는 '자유(Freiheit, freedom)' 개념을 자연계의 "외래의 원인들에 독립해서 작용할 수 있는"[82] 자기원인성(Autonomie, autonomy)으로 정의하면서, 생명체로서의 본능이나 충동은 자연계의 인과 안에 있는 기계적인 작동에 해당하기 때문에 자유의 영역에 속할 수 없는 것으로 간주했다. 반면에 **헤겔은 자연, 특히 여기에서 문제가 되는 '동물성' 혹은 '생명체'라는 개념을 자유와 완전히 분리된 것으로 보지 않는다.** 헤겔의 자유 개념 역시 칸트의 것과 마찬가지로 '자율성/자기법칙성/자기원인성(Autonomie)'을 핵심으로 하지만, 이때 자기원인성은 즉자적으로는 유기체적인 '생명(Leben, life)'에서부터 존재한다는 것이 헤겔의 생각이다.[83] 헤겔은 이러한 자기원인성, '자기-운동', '자기-관계'를 "무한성(Unendlich)"이라고도

82) *GMS*, Ⅳ446.

83) Khurana, T. (2013), "Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", in *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, edited by Thomas Khurana, Berlin: August Verlag. pp. 174-175 참조 ; *Enzy Ⅲ,* §423Z 참조.

부르며, 이러한 무한성을 "생명의 단적인 본질"이라고 서술한다.[84][85] 개나 고양이와 같은 동물만 해도 돌과는 다르게 내적인 힘의 체계를 가진 자기 원인적 존재자라는 것이다.[86] 그러므로 동물들도 '즉자적으로는' 자유로운 존재이며, 또 우리 인간이 동물로서 가진 충동도 일종의 자기운동성이라는 점에서는 '즉자적' 자유라고 할 수 있다. 그러나 여기에서 참된 자유, 고차원적인 자유로 나아가기 위해서는 '반성'이라는 자기운동을 통하여 자신의 자유를 자각해야 한다는 것이 동물의 상태를 벗어나 이성적 존재자로서의 인간으로 나아가는 일을 가능케한다는 것이 헤겔의 생각이다. 동물은 자신의 자유를 자각하지 못하지만, 인간은 자신이 생명체라는 점을 안다. 나아가 인간은 자신이 자유로운 존재라는 점을 반성적으로 자각하면서 '자아'가 있는 고차원적 존재가 된다. "간략하게 말하면, 생명은 **자기 목적**, 즉 자기 자신 안에 자신의 수단을 가지고 있는 목적으로 파악되어야 하며, 또한 총체성으로 파악되어야 한다.[…]이러한 **살아 있는** 통일에 대한 의식에서 자기의식은 점화된다."(*Enzy Ⅲ,* §423Z.) 단지 자연적 충동의 존재인 동물에서 나아간 존재인 인간은 '자기의식'으로 규정되며, "자기의식은, 이른바 반성적 생명, 즉 자신을 생명으로서 아는 생명이다."[87] 요컨대 헤겔이 말하는 "고차원적인 정신성"은 이렇게 '생명체'라는 점에 대립된 것이 아니라, 즉자적 생명체에서 자신의 생명과 자유를 자각하는 생명체로서의 고양 혹은 도야(Bildung)이다.

생명체라는 점에서 인간이 자기 행위의 목적으로 삼게 되는 '행복'은, 앞서 언급했듯 충동 만족에 관한 '계산'이라는 형식적 보편성을 가진 것이다. 헤겔에 의하면, 따라서 행복을 행위 목적으로 삼는 일은 사유되지

---

84) *PdG,* 132-136 참조.

85) 왜 이런 자기원인성, 자기법칙성을 헤겔은 '무한성(Unendlich)'이라는 용어로 부르는가? 핀카드에 의하면 헤겔의 유한성 개념은 "어떤 x가 유한하다는 것은 그것이 오직 y와의 대립 관계의 측면에서만 파악될 수 있다는 것을 뜻한다." 따라서 반대로 무한성이란, 어떤 다른 외부의 대립 관계에 의존하는 것으로 파악되지 않는 것, "그것이 자기 자신으로부터 자기 자신을 구별하는 것으로 이해되는 것"이다.(Pinkard, T. (2012), *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life,* Oxford University Press, p. 46.)

86) 이재성 (2015), 「헤겔 『정신현상학』에 나타난 욕망의 문제」, 『현대사상』, pp. 50-51 참조. ; *Enzy Ⅱ*, §337 참조.

87) Khurana, T. (2013), p. 182.

않은 한갓된 경향성, 충동, 정념을 무언가 다른 것으로 변형시키고 순화하는 **도야의 역량**을 가지는 것이다.

> 충동들과 관계하는 반성은 [충동을] 표상하고 계산하고, 그것들을 서로 비교하고, 수단, 결과 등에 따른 만족의 전체, 즉 **행복**과 비교하면서, 이 [충동이라는] 소재에 **형식적 보편성**을 가져오며, 이렇게 외적인 방식으로 조야하고 야만적인 상태로부터 이것[충동]을 순화한다. 사유의 보편성의 이러한 표출이 **도야**의 절대적 가치이다. (*GPR,* §20.)

> 행복 속에서 사유는 이미 충동의 자연적 힘을 제어할 위력을 갖고 있는데, 왜냐하면 사유는 순간적인 것에 만족하지 않고, 복의 전체(ein Ganzes von Glück)를 요구하기 때문이다. 또한 도야는 보편적인 것에 가치를 두는 것으로서, <u>복의 전체는 도야와 연관되어 있다.</u> (*GPR,* §20Z. 밑줄은 나의 것.)

동물은 '배고픔'이라는 충동을 사유를 통해 분명히 정립하고 의식하기 때문에 먹이를 먹는 활동을 하는 것이 아니다. 반면 인간은 같은 식욕 충동을 내용으로 하더라도, '나는 지금 배가 고파. 그렇다면 어떤 음식을 먹어볼까?'와 같이 의식적인 사유를 하면서 활동을 할 수 있다. 그리고 이는 어떤 음식을 선택하는 것이 '배부름'과 '맛있음' 같은 충동의 만족을 더 많이 가져올 수 있을지 비교한다거나, 더 나아가 '지금 당장 맛있는 음식을 마음껏 먹을 것인가, 혹은 장기적인 건강을 위해 맛보다는 영양이 균형 잡힌 식단을 적정량 먹을 것인가?'와 같이 욕구들 사이에서 더 중요한 것이나 더욱 큰 만족을 가져오는 것을 비교하며 계산해보고, 자신이 더 원하는 바가 무엇인지 반성적으로 사유하는 활동으로 나아갈 수 있다. 결국 자신의 주관적 충동의 만족을 위한 사유로부터 '어떻게 행동하는 것이 내 삶의 전체적인 만족(행복)에 가장 도움이 될 것인가?'와 같은 궁극적 목적에 관한 것이지만 추상적인 물음이 등장한다. 주체의 여러 욕구, 충동의 내용은 이런 식으로 최대한의 만족에 이르려는 계산적이고 이성적인 사유에 의하여 동물적 본능의
차원에 머무르지 않게 된다.

또한 바로 그렇기에 사람마다 갖는 욕구와 충동, 원하는 바가 각기 다

르지만 모든 사람이 자신의 '행복'을 원한다고 공통적으로 말하는 것이 가능하다. 즉 '행복'은 보편적으로 통용될 수 있는 개념이다. '행복'은 그것의 내용이 각 개인의 주관적 충동을 재료로 한다는 점에서 내용적인 보편성까지 갖지는 않지만, 합리적이고 계산적인 사유를 통해 '만족의 전체'라는 식으로 개념화된 목적이라는 점에서 '형식적 보편성'을 갖는다. 따라서 헤겔의 관점에서, '행복' 자체를 인간의 궁극목적으로 간주할 수 없더라도, 유한한 자연적 존재자인 인간에게 '행복'을 목적으로 삼는 단계의 사유는 더 고차원적인 정신성으로 이행하는 과정의 의미가 있다. "복리 혹은 행복"이라는 목적은 "자연적이며 주어진 것으로서의 자신의 내용에 관하여 반성적으로 사유하는 관점으로 고양된 것이다."(*GPR,* §123A.)

요컨대, 헤겔은 칸트처럼 '행복'을 더 고차원적인 보편성의 단계 또는 참된 자유의 단계에 비해 부족한 것으로 간주하지만, 칸트와는 다르게 '행복'이 생명체에게 정당한 권리를 가진 목적이라는 점을 강조했으며, 나아가 행복을 목적으로 삼는 일에 이성적 사유가 작동하기 때문에 더 고차원적인 정신성으로 이행하는 도야의 과정이라는 의미를 두었다. 그러므로 '행복'이라는 목적 개념은 고차원적인 보편성과 자유의 영역에 속하는 '도덕적 선'의 개념을 드러내는 실마리의 지위를 가질 수 있다. 이렇게 자연성과 자유의 관계를 칸트와는 다르게 통찰하고, 그에 따라 '행복' 또는 '복리' 개념에 다른 철학적 지위와 역할을 주면서, 헤겔은 이성과 감성이 분열되지 않는 '선' 개념을 정립하기 위한 밑바탕을 마련한다.

그렇다면 자기 행복을 목적으로 삼는 행위가 구체적으로 어떻게 주체를 더 고차원적인 정신성으로 이끌 수 있는가?

2). 행위에서 '모두의 복리' 개념의 필연성

'왜 자기 행복을 목적으로 하는 마음 그 자체가 협소한 이기심에만 머물지 않게 되는지'에 관해 헤겔이 제시하는 논변의 요점은 이 장의 서두에서 언급했던 『법철학』 §125에서 서술된다. 이를 더욱 자세히 분석하

여 좀 더 구체적인 논변으로 제시해보도록 하겠다.

> ① **복리**의 **특수한** 내용을 지닌 주체는 ② 자기 내로 반성하는 자, 즉 무한자로서, ③ 동시에 보편자, 즉 즉자적으로 존재하는 의지와의 관계 속에 존재한다. [반성하는 자로서 주체가 즉자적으로 존재하는 의지와의 관계 속에 존재한다는] 이 요소는 ④ 먼저 이러한 특수성 자체에 정립되는 것인데, ⑤ 이것은 **또한 타자의 복리**이기도 하다. ⑥ 곧 완전하지만 전적으로 공허한 규정으로는, **모두의 복리**이다. ⑦ 그래서 **수많은 다른** 특수자들의 복리도 주체성의 본질적인 목적이자 법/올바름(Recht)이다. (*GPR,* §125.)[88]

위의 인용문을 분절하여 분석해보자. ① "**복리**의 **특수한** 내용을 지닌 주체", 즉 자기 행복을 추구하는 이기적 주체가 타자의 복리를 생각하는 주체가 될 수밖에 없는 이유는 우선 이 주체가 ② "자기 내로 반성하는 자, 즉 무한자" 달리 말해 이성적 능력을 갖춘 주체이기 때문이다. 여기에서 주체는 적어도 본질적으로는 철저하게 이성적인 주체로 전제된다. 왜냐하면 본 논문의 앞선 절에서 설명했듯이 '자기 행복'이라는 목적 자체가 이성적 목적이기 때문이다. '자기 행복'이라는 개념은 추상적인 이성적 사고에 의한 개념화의 산물인데, 이런 식의 추상적이고 이성적인 사고를 하는 주체라면, '자기 행복' 개념을 생각해낸 지점에서 이성적 사고를 멈춰버리지는 않을 것이다. 주체는 '자기 행복'이라는 목적을 추구하면서 이와 연관된 다양한 사안을 이성적으로 사고하는 데까지 나아갈 것이다. 예컨대 우리는 (이 단계에서는 주체의 궁극목적이라고 말할 수도 있을) '삶의 행복'을 위해 '건강'이나 '사회적 성공', '화목한 가정', 좀 더 원초적인 수준에서는 '식욕, 성욕, 수면욕의 충족' 등등의 하위 목적을 구체적인 상황에 따라 설정하며, 그러한 하위 목적 중에서도 어떤 것들은 더 우선되고 어떤 것들은 뒤로 미룰 수 있는 것인지를 저울질하곤 한다. 즉 '나의 욕망은 무엇인지, 나는 무엇을 정말로 더 원하는지'를 성찰적으로 사유할 수 있다. 또한 우리는 구체적인 상황에서 나의 행복과 관련된 여러 욕구와 욕망을 가능한 선에서 최대한 조화롭게 만족시킬 수

88) 강조는 원문에 따랐으나, 번호는 이후 논문 본문에서 이루어지는 분석적 서술의 편의를 위해 붙인 것이다.

있는 지점은 어디이며, 실현 방법은 무엇인지를 생각한다. 이렇게 '행복'을 목적으로 삼는 한 당연히 이어지기 마련인 이성적 사유가 이기적 주체를 '이타적이기도 한 주체'로 이끈다는 것이다.

그러나 당연히 '밥을 먹고 싶다'는 욕구를 위해 식사를 요리해 먹는 방법을 생각하는 일이 우리를 이타성으로 이끄는 것은 아니다. '일관적으로 이어지는 이성적 사고 능력'과 결합하여 우리를 이타성의 개념으로 이끄는 두 번째 요소는 이 주체가 ③ "보편자, 즉 즉자적으로 존재하는 의지와의 관계 속에 존재한다"는 점, 즉 인간 주체는 타인들과의 관계 속에서만 존재할 수 있다는 사실이다. 즉 인간은 사회적 존재이기 때문에, 그의 행복 추구는 이타적 특질을 갖는 데로 나아갈 수 있다.

'인간은 사회적 존재'라는 이 고전적인 명제를 심층적으로 분석해보면, 우리는 이 명제가 두 가지 의미를 포함한다는 점을 알 수 있다. 첫째로, 인간의 욕망은 대다수 사회적 욕망이다. 헤겔은 "개인 자신의 주관적 만족"에 관해 말할 때, 이것이 "명예와 평판에서의 인정을 포함"한다고 언급한다.(*GPR,* §124) 사람이 원하는 것은 단순히 먹고 자는 일 같은 자연적 충동에 한정되지 않으며, '사랑', '우정', '성공' 등등 '사회적 가치'에 속하는 것들이 더 중요하고 고차원적인 것으로 여겨지기도 한다. 심지어 '부'와 같은 물질적 가치도 엄밀히 말해 인간들 사이의 사회적 관계로 인해 성립하는 것이다. 화폐는 사회적 약속과 규칙으로 인해 기능하며, 실물 자산을 포함한 '부'는 시장에 의해, 즉 사고 파는 교환 활동의 영역으로 인해 축적되고 측정될 수 있다.

둘째로, 인간의 모든 행동은 ('허용'과 '무반응'을 포함하는 의미에서) 반드시 타인의 어떤 반응을 낳는다. 나의 행동이 타인에게 어떤 식으로라도 넓은 의미에서 영향을 미칠 때, 타인은 그에 대해 싫어하고 부정적 반응을 보이거나, 무관심하지만 허용하거나, 좋아하며 긍정적으로 반응하거나 한다. 그 자체로는 사회적 욕망이나 가치가 아닌 자연적 충동에 속하는 것들도 타인의 반응과 넓은 의미에서 연관되어 있다. 대표적으로 성욕의 만족은 사회적으로 적합한 방식으로 추구되지 않으면 성범죄로 취급될 수 있다. 식욕이나 수면욕의 충족 활동도 마찬가지로 '타인의 반

응'과 연관되는 점들이 있다. 예컨대 학교에서 학생이 수업 시간에 자면 선생님이 불쾌하게 여기거나, 음식 섭취가 허용되지 않는 공공장소나 대중교통에서 음식을 먹으면 타인에게 불쾌감을 줄 수 있는 등, 구체적인 상황에서는 자연적 충동의 만족도 타인의 반응을 고려하고 존중하는 방식으로 이루어져야 한다. 그리고 이런 점들은 법률, 예절, 사회적 규범과 약속 같은 '규칙'으로만 단순히 고려되는 것이 아니다. 오히려 타인의 감정이나 의지와의 구체적인 상호작용이 그것의 근본적 차원이다. 예를 들어, 학생이 수업 시간에 자는 행동이 예의범절에 어긋나는 것인 이유는, 근본적으로 사람들이 대화할 때 대화 상대자의 발언을 듣지 않고 무시하는 행동이 무시당한 사람의 불쾌감을 유발하기 때문이다. 덧붙여 혼자서 밥을 먹거나 혼자서 방에서 자는 일처럼 사회적 관계나 타인의 평가와 관련이 없어 보이는 욕구, 욕망, 충동의 만족도, 그것이 '타인의 권리를 침해하지 않는 행위'이며 '타인에게 불편과 불쾌감, 저항을 유발하지 않는 행위'라는 성격을 가진 점에서, 엄밀히 말하자면 넓은 의미에서 타인과 관계가 있다.

이렇게 인간 주체는, 심지어 혼자 하는 행동조차도 '타인에게 피해를 주지 않음'이나 '타인과의 관계를 단절함'이라는 부정적 규정의 의미가 있다는 점에서, 반드시 본질적으로 타인들과의 관계 속에서 존재하고 행위한다. 그리고 이러한 타인들과의 관계에서 나의 행동에 대한 타인들의 반응은 그들 각각의 의지가 반영된 것이며, 타인 또한 나와 같은 유한하고 자연적이면서도 이성적인 주체라는 점에서, 타인의 의지, 사고방식, 욕구와 욕망 등등은 궁극적으로는 그들 자신의 '행복'과 관련된 것이다.[89] 요컨대 사회는 '자기 행복'을 목적으로 하는 주체 A와 자기 행복을 추구하는 또 다른 주체 B가 서로 만나 상호작용하는 장이다. 그러므

89) 여기에서 유한하고 자연적이지만 이성적이지는 않은 존재와의 관계, 즉 동물, 식물과의 관계는 어떻게 고려되는 것인지는 논하지 않도록 한다. 이는 동물 윤리, 환경 윤리, 생태주의와 관련된 주제이며, 헤겔 철학이 이런 주제들에 대해서는 어떤 재해석의 가능성이 있는지, 혹은 비판점이 있는지에 관해서는 별도의 연구가 필요할 것이다. 이런 의미에서 위의 본문에서 헤겔의 서술에서 직접 나오는 좀 더 철학적 용어로서 '타자'보다는 한정적이고 일상적인 용어로 '타인'이라는 단어를 주로 사용하였다.

로 주체의 특수하고 구체적인 행위에 반드시 전제되는 점은, '그것이 타자의 행복과 관련된다는 점'이다. 헤겔의 표현으로는 ④ "이러한 특수성 자체에 정립되는 것"은 ⑤"**타자의 복리**이기도 하다." 따라서 우리는 주체로서 어떤 행위에서든지 자신의 행위와 직간접적으로 연관되는 모든 타자를, 그들의 권리뿐만 아니라 행복이나 이해관계의 측면에서까지 명시적이지 않은 방식일지라도 이미 고려하고 있으며, 고려해야만 한다. 달리 말해 행위 주체는 ⑥ "**모두의 복리**"를 고려하고 있으며, 고려해야만 한다.

여기까지 자기 행복을 목적으로 하는 주체가 반드시 '모두의 복리'라는 개념을 생각하게 되고 행위에서 고려하게 된다는 헤겔의 서술을 해석적으로 논해보았다. 헤겔의 해당 서술에 관한 나의 해석의 핵심을 거칠게 요약하자면, 주체에게 이타성, 나아가 도덕성은 (참되다는 의미에서의 이성적 직관이 아니라) 형식적 논리성에 의해서 이성적으로 도출된다는 것이다. 설사 주체가 아주 자연적인 이기성에서 출발한다고 하더라도, 인간의 사회적 본성 혹은 인간 주체가 타자들과의 연관 속에서 존재한다는 점과 타자가 나와 동일한 존재자며 자신의 행복을 위해 행하고 반응하는 존재자라는 점의 두 전제를 받아들인다면, 주체는 자신의 행복을 이성적으로 추구하는 데 있어서 여하간의 형식적 이타성, 보편적 타당성을 고려해야만 한다는 것이 이 논의의 요점이라고 할 수 있다.

하지만 한 가지 중요한 문제와 이에서 파생되는 문제들이 남아있다. 헤겔은 주체가 '모두의 복리' 개념을 단지 본질적으로 고려할 수밖에 없다고 쓰지 않고 "모두의 복리"가 ⑦ "주체성의 본질적인 목적"이라고 쓰고 있는데, 이러한 좀 더 강하게 도덕적인 의미를 띠는 표현을 우리는 앞서 재구성한 논증과 관련하여 어떻게 이해할 수 있는가? '자기 행복을 목적으로 하는 주체는 모두의 복리를, 즉 모든 타자들과의 이해관계를 고려할 수밖에 없다'는 점에서 '자기 행복을 목적으로 하는 주체는 모두의 행복을 목적으로 하는 데로 나아갈 수밖에 없다'는 점이 따라 나오는가?

좀 더 세부적으로 표현하면 다음과 같은 질문들이 제기될 수 있다. 1)

자기 행위의 타자 연관성을 분명히 인지하고 있다면 '타자의 복리'의 개념은 고려한 것인데, 그런데도 자기 행복을 위해 타인의 행복에 해가 되는 행위를 하는 경우, 즉 '분명하게 의도된 이기적 행위'의 사례들이 현실에 존재한다는 것을 우리는 알고 있다. 이는 지금의 해석에서 어떻게 설명될 수 있는가? 또한 2) 자기 행복을 위한 '수단'의 일환으로 타인의 행복도 충족시키는 경우도 실제로 존재하는데, 이를 "주체성의 본질적인 목적"이라고 말할 수 있는가?

헤겔의 관점에서 질문 1)에 관한 답변부터 제시하자면 '타인에게 해가 되는 이기적 행위는 이성적이지 않은 행위'라는 것이다. 여기에서 주체는 사회적 관계 속에 존재한다는 점이 전제될 때, '사회적 관계'란 본질적으로 '동등한 주체들의 상호 관계'라는 점을 의미한다는 점이 강조되어야 한다. 헤겔 철학의 이론적이고 문헌적인 측면에서 설명하자면, 지금 논의 대상이 되는 주체는 『법철학』의 2장 「도덕성」에서 논하는 주체인데, 2장의 논의는 1장 「추상법」의 내용을 전제로 하고 진행되는 논의이다. 그리고 1장 「추상법」 논의의 기본적인 대전제는 자유의지적 존재자는 동등한 권리 능력을 가진 '인격(die Person)'이라는 것이다. 추상법 혹은 자연법의 명령을 한마디로 표현하자면 "인격이 되어라, 그리고 타인을 인격으로서 존중하라"(*GPR*, §36)로 요약된다. 헤겔의 이론에서 자기 행복을 목적으로 하는 주체는 이미 타인이 자신과 동등한 주체라는 점을 인식하고 있다고 전제된다. 이렇게 '나와 동등한 존재로서 타인을 인식하는 것'을 일컬어 헤겔은 "인정(Anerkennung)"이라고 칭한다.[90] 인정 개

90) 인간은 사회적 존재이며, 이 점은 타인과 나의 동등성의 인식을 함축한다는 점은 헤겔의 인정 이론을 끌어들이지 않아도 본 논문의 논증에서 보편적으로 받아들여질 수 있다고 생각했기 때문에, 인정 이론이 매우 중요함에도 불구하고 본문에서 구체적으로 다루지 않았다. '인정' 개념의 정의와 의미에 관해서는 더 자세히는 Inwood, M. (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell, 245-247쪽과 가토 히사타케 외 (2009), 『헤겔사전』, 이신철 옮김, 도서출판b, pp. 330-331을 참조. '자기의식'이 '상호인정'에 도달해서야 완성된다는 헤겔의 논증에 관해 원전으로는 *PdG*, 137-145과 *Enzy Ⅲ*, §424-§430을 참고. 헤겔의 자기의식과 상호인정 이론에 관한 해석적 연구로는 Quante, M. (2010), "The Pure Notion of Recognition': Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit." In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, edited by Schmidt am Busch Hans-Christoph,

념은 헤겔의 실천철학의 기초이자 핵심을 이룬다. 자신의 '인정' 개념을 정초하는 작업을 통해 헤겔은 자연적 존재자에서 이성적 존재자로의 도야에 필수적인 과정인 '주체가 자아에 대한 인식 또는 자기의식을 갖는 일'이, 자신과 동등한 존재자인 타자에 대한 인식 없이는 이루어질 수 없다고 논증한다. 즉, 헤겔은 주체의 자아 발생 자체가 타자의 인정과 동시에 이루어진다고 본다. 그러므로 헤겔 철학에서 나와 타자의 동등성을 인식하는 것은 이성성의 중심에 놓이는 요소이다. 자기 복리를 생각하는 주체라면 곧 '모두의 복리'를 생각하는 주체가 된다는 것은 헤겔의 인정 이론 및 『법철학』의 인격성 정식에서 나오는 하나의 귀결이자, 좀 더 적극적인 형태의 명제라고 할 수 있다. 덧붙여 이 점은 헤겔이 "너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 행위하라"라는 칸트 실천철학의 기초원칙을 계승하는 부분이라고 할 수 있다. 헤겔은 칸트의 이 '순수 실천이성의 원칙'이 실천 지침을 제공하기에 불충분하다고 비판할 뿐, 실천이성의 핵심이 나와 타인의 동등성, 즉 보편성의 인식이라는 점은 동의하고 있는 점을 주지해야 할 것이다.

이렇게 타인이 나와 동등한 주체임을 내가 안다면, 내가 나의 행위로 인해 그에게 주는 것으로 인지하고 있는 피해나 고통을 그의 행위로 인해 내가 돌려받을 수 있다는 가능성도 인식해야 한다. 이 '가능성'을 생각하는 일과 미래를 예측하는 일은 전체로서의 '행복' 개념을 생산했던 이성적 역량에 포함되는 것으로 앞서 논증되었다. 그러므로 행위 주체가 이성적이라면, '최소한 타인에게 해가 되는 행위를 하지 않는다'는 기본적인 삶의 전략과 준칙을 채택해야 한다. 헤겔적인 관점에서 볼 때 '행복'이란 개념은 이미 이성화된 목적인데, 단적으로 이기적이기만 한 행복 추구란 충분히 장기적이고 전체적인 견지에서 계산되고 숙고된 목적 추구 행위가 아닐 수밖에 없으므로, 그러한 이기적인 행복은 올바른 의미

Zurn Christopher. F, Lanham: Lexington Books, Rowman & Littlefield, pp. 89-106과 Pinkard, T. (2012), pp. 45-64을 참고. 또한 『법철학』의 논의가 이러한 '인정' 개념을 기본적으로 전제하고 이루어진다는 점에 관해서는 Knowles, D. (1983), "Hegel on property and personality," *The Philosophical Quarterly,* Vol. 33, No. 130, pp. 49-57과 윤삼석. (2018),「헤겔 『법철학』에서 소유권의 정초와 상호인정」,『헤겔연구』43권을 참고.

에서 '행복'이라고 말할 수도 없다.

이런 논리에 의하면, 단적으로 이기적인 행위자는 내 행위로 인한 타인의 반응을, 즉 행위 결과로 나타날 수 있는 다양한 가능성들을 예측하지 못하는 '이성적으로 미성숙한, 무지한 자'이거나, '타인과 내가 동등하지 않다고 생각하고 그러한 비대칭적이고 불평등한 세계의 상태를 바라는 자'로 규정되어야 한다. 소위 통속적으로 언급되는 '약육강식'의 논리를 행위 전략과 준칙으로 가진 사람이 이런 자일 것이다. 그러나 이런 자는 자기 모순적인데, 이는 헤겔 철학의 이론까지 동원하지 않고도 일반적 상식에 의해서 어느 정도 설득력 있게 말할 수 있을 것이다. 그런 행위자도 타인과 대화를 하고 최소한의 상호작용을 하는 이상 사회적 관계를 수행적으로는 암묵적으로 인정한다고 보아야 한다. 그렇다면 그는 암묵적 혹은 논리적으로는 타인과 내가 동등한 주체임을 인정하면서도, 동시에 의식적으로는 타인과 내가 동등한 주체가 아니거나 아니길 바라는 모순을 범하는 것이다. 물론 인간들 사이에 동등하지 못한 상태, 불평등함은 현실적으로 존재한다. 하지만 그러한 점은 '약육강식'이라는 표현이 함축하듯이 단지 동물적 수준에 머무르는 상태, '비이성적이고 도야되지 못한 상태' 혹은 '사회계약론적 관점에서 전쟁 상태'라는 의미에서 '자연적 상태'에 속하는 측면이다. 비대칭적인 힘의 관계와 그것의 결과인 약자의 고통은 '야만적인 것'으로 규정되어야 한다. 결론적으로 단적으로 이기적인 행위자는 '무지한 자' 혹은 '야만적인 자'로 규정되어야 하며, 충분히 이성적인 주체라고 할 수 없다. 상식적으로 도덕성의 반대항이면서 인간의 자연적 상태인 것으로 생각되는 이기성에서 출발하더라도, 단적으로 이기적인 전략은 합리적인 전략일 수 없다. 헤겔 철학적인 관점에서, 도덕적인 문제는 이렇게 지성적인 의미로 바꾸어 말할 수 있다.

질문 1)은 이렇게 해결된다고 하더라도, 질문 2)는 여전히 중요하게 제기될 수 있으며, 특히 이는 칸트적인 관점에서 중요한 문제가 된다. 자기 행복을 추구할 때도 타자의 복리, 모두의 복리와 긍정적으로 조화되고 증진하는 방식으로, 최소한 해를 끼치지 않는 방식으로 행동하는 것은 합리적이다. 하지만 이러한 사고방식은 도구적 합리성에 불과하지 않은

가? 이를 “주체성의 본질적인 목적”이라고 표현하는 것, 나아가 도덕적인 선 개념의 요소로까지 삼는 것은 과연 적절한가?

이 문제에 관해 본 논문에서 헤겔적 관점의 해석으로서 제시하는 답변은 다음과 같다. 우선 나는 헤겔의 ‘목적(der Zweck)’ 개념의 정의에 주목한다. 헤겔에게 ‘목적’이란 “자신이 주객 양면에서 동일하게 머무르면서 [주관과 객관이라는] 형식의 구별에 대하여 무차별한 **내용**”(*GPR,* §109)으로 정의되는데, 풀어 말하자면 ‘자신의 주관적 욕구나 생각이 객관세계에서 실현된 상태의 표상’이다. 즉, 헤겔에게 목적 개념의 의미에서 핵심은 ‘주체 내면의 감성적 욕구의 초점’ 같은 것이 아니라 ‘객관화’이다. 주체가 세계에 무엇을 ‘객관화’, 즉 ‘실현’하려 하였는가가 중요하다. 그렇다면 ‘어떤 목적이 실현된 상태’를 제대로 표상했을 때 다른 요소의 실현이 필연적으로 수반된다면, 그 요소를 단지 ‘수단’으로 격하거나 ‘부산물’로만 간주하는 것은 적절하지 않다고 볼 수 있다. ‘자기 행복 실현’과 같은 좁은 의미의 목적은 행위의 결과로 나타나는 어떤 세계의 상태 전체 속에서 실현된다. 따라서 자기 행위의 결과로 산출될 것으로 판단된 ‘어떤 세계의 상태 전체’를 행위 주체의 ‘본질적인 목적’으로 간주하는 것이 가능하며, 오히려 더 적절하다. ‘주체의 본질적인 목적’은 그가 자신의 행위로써 객관적으로 실현된다고 판단한 모든 세계의 상태를 포함한다.

이런 관점에서 볼 때, 주체의 자기 행복을 위해 필연적으로 타자의 의지 또는 그들의 복리, 이해관계와의 조화 여부가 고려되어야 한다면, 그리고 주체가 이를 이성적으로 인식한 채 행동에 나섰다면, ‘나의 행복 또는 이해관계와 타자의 행복 또는 이해관계가 조화되는 상태의 실현’ 전체를 주체가 목적으로 의도했다고 말할 수 있다. 예를 들어 내가 공부를 잘하고 싶은데, ‘친구와 서로 도우면서 공부하는 방식이 자신의 학습에도 효율적이다’라는 점을 합리적으로 인식하여 친구와 도와가면서 공부하여 같이 성취를 얻었다면, 나는 감성적으로 좁게는 ‘나의 성취’만 의욕했다고 말할 수도 있지만, 넓은 의미에서는 ‘친구와 서로 도우면서 공부하는 방식을 통해 나와 친구의 성취를 얻음’을 목적으로서 생각하고 행동했다

고도 말할 수 있다. 비슷한 논리로, 내가 식욕의 충족을 원해서 눈앞에 보이는 빵을 먹었는데, 그 빵이 다른 사람의 소유물이었고 내가 허락 없이 먹어서 내 행위가 '절도'로 규정되었다면, 나는 내가 '식욕의 충족'을 목적으로 했지만 '절도'까지 목적으로 했는지는 다시 생각해볼 것이고, 내가 일반적인 도덕적 행위자라면 내가 '절도'까지는 의욕하지 않았고, 나는 '합당하게 나의 소유물인 음식을 먹어서 식욕을 충족함'을 목적으로 생각해야 했다고 반성할 것이다. (내가 '절도'까지 의욕한 경우는, 이것이 이성적 사고가 아님을 앞에 논하였다.) 내가 나의 행복을 원할 때, 그것을 위한 나의 행위가 타인의 의지, 이해관계, 행복과 필연적으로 조화되어야만 나의 행복이 실현될 수 있다. 그렇다면 여기에서 '타자와의 조화의 필연적 필요성'에 관한 인식은 주체의 목적을 규정할 때 부수적인 요소가 아니라 본질적인 요소이다.

> 형식적 법에서 논했던 것은, 그것이 오직 금지를 포함했다는 것, 그러므로 엄격하게 법적인 행위는 타자의 의지에 대한 고려에 있어서 오직 소극적 규정을 가진다는 것이다. 도덕에서는 그와 반대로 나의 의지의 규정이 타자의 의지와의 관계 속에서 적극적인 [규정을 가지는] 것인데, 달리 말해 주관적인 의지는 그것[의지]이 실현하는 것에서 즉자적으로 존재하는 의지를 내적인 것으로서 여긴다. (*GPR,* §112Z.)

타인의 '권리'를 침해하지 않아야 한다는 법률을 잘 따른다는 것은, 내가 아무 행위도 하지 않아도 지켜질 수 있는 것이다. 하지만 내가 나의 행복을 위하여 어떤 행위에 "적극적"으로 나선다면, 이제까지 논했듯 나의 행위와 타인과의 관계에서 고려해야 할 점이 좀 더 많아진다. 그런 사항들을 고려할 수 있어야만 이성적인 주체라고 할 수 있다. 그래서 이성적 주체가 행동에 나설 때 타자와의 이해관계, 이 행동이 타자에게 어떻게 규정되고 해석될지 예상하는바 등등이 필연적으로 고려되어야 한다. 이는 '내가 정확히 무엇을 하려고 하는가'라는 행위의 지향점을 규정하는 데 있어서 외적이고 부수적인 것으로 여겨지는 요소가 아니라 "내적인 것", "본질적인"(*GPR,* §125) 요소라고 하는 것이 더 적절할 수도 있다.[91]

행위의 본질에 관한 이런 관점에 따라, 헤겔은 목적과 수단 사이의 필연적 관계보다 구별을 강조하고 도덕에서 동기의 순수성을 강조하는 견해에 대해 비판하는 것으로 보인다.

> (명예와 평판에서 개인의 인정을 포함하여) 개인 자신의 주관적 만족이 즉자대자적으로 타당한 목적의 수행 속에 포함되어 있기 때문에, 이 양자는, 즉 '오직 그러한 것만이[즉자대자적으로 타당한 목적만이] 의욕되고 달성되도록 나타나야 한다'는 요청과, 그만큼이나 '객관적인 목적과 주관적인 목적이 의욕 속에서 서로 배제하는 것 같다'는 직관은, 추상적 지성의 공허한 주장이다. 만약 이 주장이 주관적 만족이 (**항상** 완료된 작업 속에) 현존하기 때문에, 주관적 만족을 행위자의 **본질적인 의도**로 주장하고 객관적인 목적을 오직 저것[주관적 만족]을 향한 **수단**일 뿐인 것으로 주장하는 것으로 이어진다면, 이러한 주장은 다소간 나쁜 것이다.
>
> 주체라는 것은, **일련의 주체의 행위들이다.** 이러한 것이[주체의 행위가] 일련의 무가치한 산출이라면, 의욕의 주체성 또한 마찬가지로 무가치한 것이다. 반대로 일련의 주체의 소행들이 실체적인 본성이라면, 또한 개인의 내적인 의지 또한 그러한 것이다. (*GPR,* §124)

> [추상적 지성은] 위대한 행위와 그러한 행위들에서 발생한 효과가 **세계** 속에 위대함을 산출했으며 **행위하는 개인**에게 권력, 명예와 평판을 결과로 갖게 해주었기 때문에, 개인에게 [목적한 것으로] 귀속되는 것은 저러한 위대함이 아니라, 오직 [권력, 명예, 평판 등] 특수한 것과 외적인 것일 뿐이라고 확신한다. 달리 말해 [권력, 명예, 평판 등] 이러한 특수한 것이 결과이기 **때문에**, 이것이 목적으로서 존재하고, 심지어 유일한 목적으로서 그 [행위] 자체에 존재했다고 확신하는 것이다. 그러한 반성은 그 속에 자신이 자리하고 있는[: 자신이 살고 있는 지금의 세계를 만든] 위대한 개인들의 주관적인 면만 고수하고, 이렇게 스스로 만든 공허함 속에 그러한 것(위대한 개인들)의 실체적인 면을 **간과한다**. 즉 이것은 "시종에게는 영웅이 존재하지 않는데, 왜냐하면 영웅이 존재하지 않기 때문이 아니라, 오히려 저 시종이 오직 시종일 뿐이기 때문이라는, 심리학적인 시종"의 관점이다.

---

91) 이에 관해 피베크의 설명을 참고할만하다. "보편적 주체성은 나의 특수한 의지가 다른 특수한 의지와 맺는 관계의 형식으로, 도덕적 상호주관성으로, 상호간의 긍정적 관계라는 의미에서의 주체의 도덕적 인정으로 나타난다.…(중략)…헤겔에게는 상호주관성이 없다거나 혹은 이런 상호주관적인 것이 그에게서 부차적이라거나 '억제'되어 있다고 하는 해석들(예컨대 M. Theunissen)과 달리 헤겔의 행위 개념에는 타자를 통한 규정의 계기가 내재한다는 사실을 분명히 할 필요가 있다.…(중략)…이 행위 개념에는 상호주관성이 들어 있고, 그것도 불가피한 요소로 들어있다."(Vieweg, K. (2019), pp. 226-227. 밑줄은 나의 것.)

(*GPR,* §124A)

어떤 사람이 자신에게도 이익이 되고 타인들에게도 널리 이익이 되는 행위를 했다면, 그러한 상태의 실현 전체가 그의 목적이었다고 해석하는 것이 온당한 평가이고, 그가 이익을 얻었다고 해서 그의 행위의 업적, 도덕적 가치 등을 깎아내리는 것은 협소한 관점이라고 헤겔은 강조하고 있다. 헤겔의 이러한 관점은 칸트 윤리학과 유의미한 차이점을 만들어낸다. 헤겔은 칸트와는 다르게 도덕적 의무에 합당한 행위를 자기 이익 또는 궁극적으로 '자기 행복'을 추구하는 동기에서 했다고 해서 도덕적 가치가 절하된다고 보지 않는다. 첫째로는 이제까지 논했던 대로 '자기 행복'이라는 목적이 더 고차원적인 정신성과 완전히 충돌하는 것으로 간주하지 않았기 때문이다. 둘째로는 자신이 원하는 바를 위해서 도덕적 의무나 덕성이 필연적인 수단이라고 판단하여 행동했고 이러한 실천에 성공했다면 그의 행위는 실천이성적으로 타당하다는 점이 중요하다고 보기 때문이다. "헤겔은 아무런 이해관계가 없는 행위라는 사상을 환상적인, 공허한, 수도승적인 표상에 불과한 것으로 여긴다."[92] 헤겔에게서 "복리 내지 행복은 철저히 도덕적 행위의 행동근거일 수 있다."[93]

이렇게 『법철학』 §125의 중간 결론인 '주체에게 모두의 복리가 본질적인 목적이다'라는 주장에 대해 분석하고 검토해보았다. 해당 부분 자체는 매우 간략하게 서술되어 있고, 이 주장과 연관된 『법철학』의 다른 부분들의 서술과 비교하는 복잡한 작업을 통해야 해석할 수 있었다. 그러나 본 논문에서 재구성해본 해석적 논의에서 헤겔 철학적 관점의 가치 있는 통찰로 강조하고 싶은 바는, '자기 행복을 추구하는 주체'가 정말로 이성적이라면, 타인들과 상호적으로 이익을 얻는 협력과 조화의 전략을 취해야 한다는 점이다. 본 논문의 해석에 따르면 헤겔은 행복을 위한 사유는 협력에 관한 사유로 이어져야 한다고 주장하며, 이러한 협력과 조화의 타당성, 필연성이 '좋음(good)'이라는 가치의 개념 그리고 도덕적 선(善)의 영역을 정초한다고 논하고 있다,

92) Vieweg, K. (2019), p. 245.
93) Ibid, p. 250.

그런데 이제까지 논증한 것은 이성적 주체가 적어도 개념적 측면에서는 자신과 타자들을 포함한 '모두의 복리'를 목적으로 추구하게 될 것이고, 그래야만 자기 행복의 실현에 관해 정말로 이성적으로 생각하는 것이라는 점이다. 그렇다면 '우리는 서로 각자의 행복과 이익이 조화된 상태를 실현하고자 행해야 한다'는 사유에 여하간 도달했을 때, 이 원칙은 주체의 실제 삶에, 실제적인 행동의 지침에 얼마나 역할을 하는가? 헤겔은 §125에서 이제까지 분석한 서술 부분에 이어서 이렇게 쓰고 있다.

> 그러나 [수많은 다른 특수자들의 복리라는] 그러한 특수한 내용으로부터 구별되는, **즉자대자적으로 존재하는 보편적인 것**은 여기에서 아직 **법/올바름(das Recht)** 이상으로 더 나아가 규정되지는 않았기 때문에, 특수자의 저런 목적들은 이것[즉자대자적으로 존재하는 보편적인 것]와 다를 수 있으며, 그러한 것[보편적인 것]에 적합할 수도 있지만, 또한 적합하지 않을 수도 있다. (*GPR*, §125)

자기의 행복이든, 타자의 복리이든, 추상적인 '모두의 복리'이든, 특수한 충동의 만족을 내용으로 하는 '행복' 또는 '복리' 개념의 근본적인 한계가 예고되는 서술이다. 칸트가 행복을 도덕성의 영역에서 구별할 때 강조하듯이, "행복에 대한 인식은 순전히 경험 자료에 따르고, 이에 대한 각자의 판단은 전적으로 각자의 생각에 달려 있는바"이기에, "항상 그리고 필연적으로 타당해야만 하는 그런 규칙들은 줄 수가 없[다]"[94]라는 것에 헤겔도 어느 정도 동의하는 것으로 보인다. '우리는 협력해야 한다', '상호적으로 이익을 증진해야 한다', '모두의 복리에 최선이어야 한다'라는 원칙이 어느 정도는 구체적이지만, 각자가 행복이자 이익으로 생각하는 바는 서로 다르고 굉장히 임의적이기에, 내가 이익으로 생각하여 타인에게 베푼 것이 그에게는 좋지 않은 것일 수도 있다. 헤겔은 "**즉자대자적으로 존재하는 보편적인 것**(*an und für sich seiende Allgemeine*)", 달리 말해 '실제로 모든 주체에게 보편적으로 타당한 것'이, 지금 논의하는 단계에서도 "아직 **법/올바름(das Recht)** 이상으로 더 나아가 규정되지는 않았"다고 말한다. 즉 '올바르다'라는 개념 이상으

94) *KdpV*, V36.

로 규정되지 않았거나, 또는 '각자의 권리를 침해하지 않아야 한다'라는 금지명령을 근간으로 하는 추상법 이상으로 규정되지 않았다는 것이다. 게다가 헤겔은 '모두의 복리를 조화하라'라는 적극적 복리 실현의 원칙과 '각자의 권리를 침해하지 말라'라는 소극적 추상법의 원칙이 서로 충돌하는 때도 발생할 수 있다고 설명한다. 이제 우리는 주체가 '권리의 보장과 존중'을 핵심으로 하는 추상법과 '모두의 복리'라는 개념을 가지고도 여전히 행위에서 어떤 문제에 처하는지를, 그리고 헤겔에게 '선(das Gute)' 개념이 지금의 논의를 바탕으로 어떻게 정의되는지를 분석하고 고찰해보아야 한다.

2. '모두의 복리'에서 '선'으로의 이행

1). 모두의 복리와 법 · 권리의 충돌 가능성

헤겔의 철학 체계가 나타나는 저작 중 『철학 백과』에서는 §505에서 §507에 걸쳐 앞서 살펴본 논리와 같이 자기 복리를 추구하는 주체가 타자의 의지를 고려하면서 궁극목적의 개념이 '(자신의) 행복 · 복리'에서 '즉자대자적인 선'으로 바로 변화하는 것으로 간단히 서술된다. 그러나 『법철학』에서는 '복리'에서 '선'으로의 이행의 과정이 좀 더 상세하고 복잡하게 고찰된다. 『법철학』에서는 '선'의 개념이 '모두의 복리' 개념과 왜 곧바로 동치될 수 없으며 어떻게 더 복잡하게 고려되어야 하는지를, 앞서 주로 분석했던 §125 이후에 이어지는 부분에서 논한다. 이 서술은 전형적인 3단계 변증법의 구조를 띤다.

§126에서, 먼저 헤겔은 '주체 자신의 복리뿐만 아니라 모두의 보편적 복리까지도 불법적인 행위를 정당화할 수 없다'라는 논점을 다룬다. 본 논문이 앞서 제시한 해석에서 우리는 '행복' 자체가 분석해보면 이성적 개념이고, 따라서 우리가 통속적으로 말하는 모든 종류의 이기적인 행복 추구가 올바른 의미에서 '행복' 혹은 '복리'의 추구라고 할 수 없다는 것을 살펴보았다. 헤겔 철학에서 자연적인 행복 개념이 주체의 궁극목적의

개념이 발전해나가는 실마리라고 할 때, 그것이 모든 종류의 이기성이 허용된다는 이야기는 아니었다. 그런데 여기에서 헤겔은 더 나아가, '이기적이지 않은' 행복 혹은 복리의 개념도 목적으로서 제한 없이 정당화될 수 없다는 점을 다룬다. 이타적인 복리의 추구일지라도 그 자체로 '올바름' 즉 보편성을 만족하는 것은 아니다. 헤겔이 여기에서 예로 드는 구체적 사례는 '모두의 복리'를 위해 행했다는 명분을 가지는 '의로운 도적질' 같은 것이다. 이러한 행위는 통속적으로 '도덕적인 목적'으로 여겨지지만, 헤겔이 보기에 타당한 것은 아니다.

> 만약 성 크리스피누스가 가난한 자들의 신발을 위하여 가죽을 훔친다면, 그 행위는 도덕적이면서 불법적인 것으로 따라서 타당하지 못한 것이다. (*GPR*, §126Z)

왜 그런가? 헤겔은 다음과 같은 일반적인 논증을 제시한다.

> 그러나 나의 특수성뿐만 아니라 타자의 특수성은 오직 여하간 하나의 법/권리인데, 내가 **자유로운 자**인 한에서만 그러하다. 따라서 그것은[특수성은] 이러한 그것[특수성]의 실체적인 토대의 모순 속에서는 스스로[의 지위/권리]를 주장할 수 없다. 그리고 나의 복리뿐만 아니라 타자의 복리에 대한 의도도 - 이런 경우 그것[의도]은 특히 **도덕적인 의도**라고 일컬어지는 것인데 - **불법적인 행위**를 정당화할 수는 없다. (*GPR,* §126)

여기에서 헤겔이 펼치는 논증은 사실 간단한 것이다. a) 나와 타자가 **"자유로운 자"**의 지위와 권리를 가진 한, 나와 타자의 '복리'라는 특수성은 이성적으로 가치가 있는 목적이다. b) 그러므로 만약 나와 타자가 '자유로운 자'가 아니라면, 또는 그러한 자격이나 지위를 갖지 않는다면, 나와 타자의 복리의 이성적 가치는 정당화될 수 없다. c) 그런데 법(여기에서 전통적 자연법에 해당한다고 할 수 있는 '추상법')은 '자유로운 자'의 기초적인 자격과 권리를 구성한다. d) 따라서 불법적인 행위는 행위자가 자유의지를 지닌 자 또는 이성적 존재자로서 가진 자격과 권리를 훼손하는 일이다. e) 결론적으로 불법적인 행위의 경우, 그 행위의 목적인 나의

복리나 타자의 복리에 대한 의도가 이성적 권리로 정당화될 수 없다.

재구성해본 논증에서, 나머지는 위의 인용문을 논리적인 순서로 정리한 것이지만 c) - d)는 숨은 전제라고 할 수 있다. 이미 앞선 논의에서 타자들과의 기초적인 사회적 관계이자 소극적이고 부정적인 관계를 규정하는 '추상법'이 언급된 적 있지만, c) - d)를 이해하기 위해 헤겔의 추상법에서 법의 의미와 내용, 법적 주체의 의미와 자격 등등에 관해 좀 더 살펴볼 필요가 있다.

헤겔은 '법(das Recht)'을 "현존재 일반이 자유의지의 현존재인 것"(*GPR,* §29) 또는 "자기의식적인 자유인 절대적 개념이 현존하는 것"(*GPR,* §30)이라고 정의한다. 여기에서 말하는 '법'은 단지 『법철학』 제1장에 해당하는 「추상법」에만 해당하는 것이 아니라, 『법철학』 전체에서 다루는, 추상법(자연법)과 실정법을 아우르는 법이다. 헤겔에 따르면 이러한 법은 "자유 개념의 발전의 차이"에 따라 "형식적인, 즉 **추상적**이고 따라서 제한된 법"에서 "**구체적인,** 그 자신의 내용이 풍부하고 참되게 보편적인, 따라서 또한 고차원적인 법"으로 단계가 발전한다.(*GPR,* §30) 헤겔 철학의 체계에서 이런 단계적 발전 과정이 『법철학』의 목차 순서인 '추상법' - '도덕성' - '인륜성'인데, 그 중 첫 번째인 '형식적이고 추상적이며 제한적인 법'이지만 동시에 이런 단계 발전의 첫머리에 해당하며 기초를 이루는 것이 '추상법(das abstrakte Recht)'이다. 추상법의 핵심은 앞선 설명을 생각해보면 '자유의지를 가진 존재자'의 기초적 형식을 마련하는 것으로 이해할 수 있는데, 이렇게 '자유로운 자' 또는 "권리를 지닌 개인, 고유의 가치를 지닌 개인"[95]의 형식적 지위를 의미하는 개념이 (이전 논의에서 잠시 언급했던) '인격(Person)'이다. 앞서 살펴본 헤겔의 자유 개념으로 설명할 때, '인격'은 이 주체가 동물과 같이 즉자적으로만 자유로운, 그러니까 자신이 '자유로운 존재자'라는 것을 인식하지 못하는 무의식적 존재자와 구별된다는 점이 중요하다. '인격'은 "완전히 추상적인 자아로서의 자기에 관한 자기의식"(*GPR,* §35A)을 가진 존재자, 따라서 자신이 '자유로운 존재자'라는 것을 인식하고 권

95) Rose, D. (2015), p. 104.

리를 주장할 수 있는 자라는 점에서 갖는 자격 또는 지위를 말한다. 그러므로 추상법의 핵심적 의미는, 나와 타자가 서로를 동물보다 한층 고차원적인 '자유로운 자', 즉 '인격'으로서 인정하여 형식적 인정 관계를 정립하며 유지한다는 것이다.[96]

그러므로 법을 어기는 행위란 단지 '특수한 누군가에게 피해를 주는 행위' 혹은 '주체간의 약속을 어기는 행위'라는 의미만 가지는 것이 아니라, 인격으로서의 형식적 상호인정 관계를 파괴하거나 무시하는 행위라는 의미를 가진다. 달리 말해, 불법 행위란 타인들을 나와 동등한 정당한 권리 주체로 보지 않는다는 의미를 함축한다. 좀 더 구체적으로 볼 때, 고의적인 불법 행위는 인격의 형식적 상호인정 관계에 대한 이중의 파괴 또는 자격 박탈을 의미할 수 있다. 우선 불법 행위를 저지르는 범죄자에게 이 행위는 피해자를 인격으로 인정하지 않는 의미를 함축한다. 그리고 피해자에게는 상대방이 먼저 상호인정 관계를 파괴하였으므로 더는 저 범죄자를 일방적으로 인격으로 인정할 필요가 없다는 해석을 하게 만들며, 나아가 범죄란 원칙적으로 법 '전체'를 무시하는 의미가 있기에, 법적 관계 전체를 같이 구성하는 모든 타인도 피해당사자의 입장과 같이 '저 범죄자를 일방적으로 인격으로 인정할 필요가 없다'고 간주하게 된다. 그러므로 불법 행위는 어느 방향으로든 인격, 즉 '자유로운 자'로서의 자격을 무시하고 박탈하는 의미를 갖는다고 할 수 있다.

그리고 이러한 추상법의 영역에서 헤겔이 중심적인 개념으로 여기는 것은 소유권이다.[97] 왜냐하면 주관적 의지가 자신의 자유를 객관화할 수 있도록 하기 위해서는 "자신의 자유의 외적 영역"(*GPR*, §41)이 필요하기 때문이다. 풀어 말하자면, 가공과 사용을 통해 대상을 나의 자유의지대로 변형하고 그러한 나의 의지의 산물을 나와 다른 사람이 인식할 수

96) *GPR,* §35, §36 참조. 또한 Knowles, D (1983), pp. 49-57과 윤삼석 (2018)을 참고.

97) 헤겔이 말하는 소유권은 물권만을 포함하는 것이 아니라 신체의 자유, 생명권 등등을 포함하는 보다 넓은 개념이다. '누군가가 무엇을 가진다'고 할 때, '가진다'는 술어가 해당할 수 있는 여러 가지가 '소유권'의 대상으로 생각될 수 있겠다. 따라서 헤겔이 지금 소유권의 문제를 다룬다는 것은, 예컨대 생명권이 문제가 되는 경우도 개념적으로 포함되는 것으로 이해해야 한다. 소유권의 넓은 의미에 관해서는 *GPR*, §43, §47-48을 참고.

있게 만들기 위해서는 대상 사물이 나의 의지 하에 놓여있다는 점을 다른 인격들로부터도 인정받는 영역이 필요하기 때문이다. 그래서 헤겔은 §126의 '추가(Zusatz)'에서 구체적 문제 상황의 예시로 '의로운 도적질' 같은 경우를 들었던 것이다. 가난한 자들의 신발을 마련하기 위했다는 목적의식은 '모두의 복리'를 증진하고자 하는 도덕적인 의도로 평가받을 수 있지만, 그 방식으로 가죽을 사거나 양도받는 합법적인 방식이 아니라 '훔치는' 방법을 취함으로써 그는 가죽의 원소유주를 인격으로 인정하지 않는 의미를 드러내게 되었고, 원칙적으로 자신 또한 인격으로서 존중받지 못할 수 있게 된다. 따라서 헤겔은 이런 식의 행위를 '모두의 복리'를 의도로 한다는 점 이전에, 인격으로서의 상호인정을 해치기 때문에 타당하지 못한 행위로 간주하는 것이다. '추상법'의 혹은 자연법적인 차원의 법/권리는 '모두의 복리'의 계산에 들어올 수 있는 성원의 자격, 자신의 복리를 정당하고 유의미한 권리로 가지는 주체의 자격에 관한 토대라는 점에서 중요하다. 따라서 '자유로운 자'로서 인정받는다는 것을 형식적으로 규정하는 추상법을 어기면서까지 '모두의 복리'가 추구되어서는 안 된다.

앞의 논의로 '추상법적 합법성'-'모두의 복리를 향한 도덕적 의도'라는 중요도의 순서가 일반론으로 정립되는 것처럼 보였다. 그러나 헤겔은 이어지는 §127에서 위의 테제에 대한 강력한 안티테제로 중요한 예외 상황을 설명한다. 그 예외 상황은 '생명이 위급한 경우'이다.

> 목적의 총합으로서 생명은, 추상적인 권리와 대립되는 하나의 권리를 가진다. 예컨대 만약 한 조각의 빵을 훔쳐서 생계를 이어갈 수 있다고 한다면, 그 때문에 누군가의 소유가 침해되었다고 해도, 이런 행동을 통상적인 절도로 간주하는 것은 부당할 것이다. 생명을 위협받는 사람에게 그런 방식으로 스스로의 생명을 보존하는 일이 허용되지 않는다면, 그에게는 권리가 없다는 것으로 판정해버린 셈이 될 것이며, 이렇게 그의 생명이 부당한 처우를 받으면 그의 전체 자유가 부정된 것이다. …(중략)…무엇보다 급선무는 지금 살고 있다는 것이며, 미래라는 것은 절대적인 것이 아니라 어디까지나 우연에 내맡겨진 것이다. 이런 까닭에 불법적인 행동은 어디까지나 당장 눈앞의 현재에 닥쳐온 위급한 사태에 한해 정당화될 수 있을 뿐인데, 왜냐하면 바로 그런 불법적인 행동을 하지 않는다는 것이 다

시금 하나의, 그것도 최고의 부정(不正, das Unrecht)을, 즉 자유의 현존함을 전면적으로 부정하는 것이 되기 때문이다. (*GPR*, §127Z)

일반적으로는 아무리 모두의 복리를 위한 의도라도 타인의 소유권을 침해하는 등의 불법적 행위를 하는 것은 타당하지 않다. 그러나 자연적 특수성, 즉 복리의 영역과 관련된 문제 중에서도 '생명'이 위협받을 때는 타인의 소유권을 침해하는 등 추상법을 일부 어기는 것이 '긴급권(Notrecht)'으로서 정당화될 수 있다고 헤겔을 말하고 있다. 왜냐하면 생명이 위협받는 때는 생명이 위협받는 사람의 '자유로운 자'로서의 권리가 영구적으로 박탈될 위험에 놓여있는 경우이기 때문이다. 개인의 현존은 각각 특수한 것이나, 그런 특수한 충동의 만족을 필요조건으로 하기도 하는 '존재'가 담보되어야 인정과 권리도 존재할 수 있다. 이 경우, 복리는 불가피하게 '추상법'보다 우선된다. 물론 현재 논의되는 복리는 '자기 행복' 뿐만이 아니라 '모두의 복리' 차원에서 생각되는 것이기 때문에, 자기 생명이 아니라 타인의 생명이 위협받는 경우도 긴급권의 발동이 가능한 경우라고 할 수 있다.[98]

2). 질문으로서의 '선'과 각자의 대답으로서 '양심'

긴급권이 문제가 되는 사태에서 분명하게 보이듯이, 추상법과 복리, 좀 더 넓게 말하면 행위의 형식적 올바름과 내용적 좋음은 두 가지 분리된 영역으로써 따로 고려될 수 없다. 이렇게 사안을 고려해야 할 때, 우리는 구체적 현실에서 최적, 최선, 중용을 판단하고 이를 실행하고자 할 것이다. '법/권리/정의(das Recht)', 즉 '형식적인 올바름'과 '모두의 복리', 즉 '내용적 좋음'이 조화되는 이런 최적의 지점이 하나의 이상으로서 '선(das Gute)' 개념으로 등장한다.

---

98) 본 논문은 이 대목에서 '복리'에서 '선'으로 이행하는 논리를 다루는 데 집중하기 때문에 명료한 부분을 비교적 짧게 다루고 넘어가지만, 헤겔이 여기에서 '긴급권'이라는 권리 개념을 강조했다는 점은 시사점이 적지 않다. 이는 현대의 가장 기초적인 인권 개념과 연관이 있다. 이에 대해 좀 더 상세하게는 Vieweg, K. (2019), pp. 254-260을 참조.

‘선’ 개념 자체에 대해 헤겔이 직접 제공하는 정의나 설명은 다음과 같다. 선은 ⑴ “의지의 개념과 특수한 의지의 통일인 이념”(*GPR*, §129)이다. 이는 ‘주체의 의지가 이성적 사유에 의해 마땅히 그렇게 규정되어야 할 바(“개념”)에 따라 주체의 특수한 실제 의지가 작용하는 상태의 이념’이라는 뜻으로 보인다. ⑵ 선의 개념은 “추상적인 법/권리와 복리가 […] **그것의 본질**에 따라 그 안에 **포함되고 보존되는 것**”(*GPR*, §129)이다. 이 장에서 지금까지 전개한 분석이 이 서술에 관한 것이었다. ⑶ 선은 그것의 철학적 의미와 지위의 측면에서 “**실현된 자유**이며, **세계의 절대적인 궁극목적**”(*GPR*, §129)이라고 할 수 있다. 선은 이성적 존재자의 자유가 합당하게 실현된 상태의 표상이며, ‘세계가 궁극적으로 어떤 상태가 되어야 하는지’에 대해 자유의지적 존재자가 합당하게 지향하는 바를 나타내는 이념이다. 따라서 주체의 행위의 의미를 평가하거나 목적을 설명하는 데 있어서 선은 ‘궁극목적’의 개념, 즉 논리의 차원에서는 이성적 주체의 행위에 관한 최후의 설명항이다.

헤겔이 직접 제공하는 서술이 간략하므로, 본 논문은 이번 장은 ⑵ 선의 두 축이 되는 요소가 추상적인 권리와 복리라는 점에 주목하여 이 요소로부터 ‘선’ 개념이 연역되는 과정을 분석하여 ⑴ 그것이 “의지의 개념”과 이성적 사유를 토대로 나타나는 것이며 ⑶ 세계 상태에 관한 궁극목적이라는 점을 좀 더 풍부하게 이해해보고자 했다. 이러한 해석적 시도를 통해 헤겔의 선 개념을 나는 다음과 같이 보다 상세하게 규정하고자 한다. 1) 각자의 ‘권리’가 침해되지 않는 결과를 가져오는 행동이 무엇인지 구체적인 상황에서 분명히 존재할 것이고, 2) 각자의 ‘복리’가 가능한 한 호혜적으로 조화되는 상태, 즉 각자가 가능한 한 만족할 수 있는 결과를 가져오는 행동이 무엇인지도 존재할 것이다. 후자의 논점은 여러 주체들 각각의 실제적인 이익에 관한 것이지만, 예컨대 공리주의처럼 전체 이익의 총합을 최대화(maximization)한 것이라기보다는, ‘나의 의지와 타자의 의지가 조화되어 실현된 상태’라는 점에서 각자의 만족의 최적화(optimization)에 가까운 의미로 이해된다. 각자에게 복리가 기본적으로 공정하게 분배되면서, 하나의 행위 또는 하나의 상태를 통하여

각자의 복리가 모두 증진되는 '윈-윈 게임(win-win game)'의 상태를 찾아내고 만드는 것이 나는 2)가 함의하는 바라고 생각한다. 그리고 최종적으로 1) 각자의 권리 보장과 2) 각자의 복리의 최적화가 종합되는 최적 조화의 지점이 있을 것으로 생각된다. 이것이 본 논문이 해석한 헤겔의 '선' 개념이다. 이러한 선 개념으로 헤겔은 '이성에 의해 감성적으로 소외되지 않으며' '감성적 존재로서의 인간에게 현실적인 동기를 부여할 수 있는' 실천철학적 이론의 토대를 마련하고자 한 것으로 생각된다.

그러나 이렇게 조건을 나름 상세하게 규정하더라도, 실제 행위에서 '가장 조화로운 최선의 선택'이라는 것은 매우 세부적인 지점이다. 그렇다면 이런 의미의 '선'은 고려해야 할 요소를 거의 최대한으로 늘리며 문제를 제기하는 개념이기도 할 것이다. 즉 '선'은 '궁극목적'으로 논리적 차원에서 이성적 주체의 행위 목적을 설명하는 최후의 설명항이지만, 구체적인 상황에서 '어떤 행위가 이성적인 최선의 행위인가'라는 물음이 제기될 때 최후의 피설명항이다. '선'은 행위와 관련된 모든 사안을 잘 고려하더라도 가장 나중에도 결론짓기 힘든 물음표이기도 하다. '이것이 최선인가?'라는 질문은 항상 제기될 수 있다. 그래서 '선'은 구체적이고 정답이 있는 것으로 생각되지만 해결되기 힘든 질문이 되고, 이 문제에 대해 저마다가 생각하는 정답을 나름대로 제시하고 자신의 신념대로 행동하는 도덕적 주체들의 형식이 다른 한쪽의 논의 대상이 된다. 다음 장에서 본격적으로 살펴볼 것으로, 헤겔에 따르면 이러한 구체적인 도덕적 주체성의 형식은 결국 '온전히 스스로에게서 선에 관한 질문의 답을 끌어내는 주체'인 '양심'이라 불리는 형식으로 귀착된다.

> 긴급이라는 것은 법의 유한성과 우연성뿐만 아니라, 또한 복리의 유한성과 우연성도 드러낸다. 즉 특수한 인격의 실존이 없는 '자유의 추상적 현존'의 유한성과 우연성, 그리고 권리의 보편성이 없는 '특수한 의지 영역'의 유한성과 우연성을 드러낸다. 따라서 그것[긴급]의 일면성과 관념성은, 그것이 그 자체로 개념에서 이미 규정된 바처럼 **정립되어** 있다. 법/권리는 이미(§ 106) '특수 의지'로서 그것[법/권리 자신]의 **현존을** 규정했고, [복리라는] 포괄적인 특수성 속에 있는 주체성은 그 자체로 자유의 현존인데(§127), 그러면서도 의지의 무한한 자기 관계인 그것*(주체성)은, 그 자체로 자유의 보편자이다. [자유의 현존과 자유의 무한한

자기 관계, 보편자라는] 두 요소는 그들의 진리, 그들의 동일성으로 통합되지만, 그러나 우선은 아직 서로가 **상대적인** 관계 속에 있는데, 한쪽은 **내용 충만한**, 즉 자대자적으로 규정된 보편적인 것으로서의 **선(das Gute)**이며, 다른 한쪽은 스스로의 내면을 알며 자기 내에서 내용을 규정하는 무한한 주체성으로서의 **양심(das Gewissen)**이다. (*GPR*, §128)

주체의 눈앞에 실제로 존재하는 구체적인 사태의 차원에서, "법/권리"도, 자연적이고 질료적인 특수한 의욕의 내용을 일반적으로 지칭하는 개념이란 점에서 "포괄적인 특수성"인 '복리'도, 정확히 어느 지점에서 무언가 최적의 특수한 정답으로 "현존(das Dasein)"할 것이라는 점이 헤겔의 논의에서 중간 결론으로 제시되었다. 그러한 '최상의 정답'의 표상은 "내용 충만한, 즉자대자적으로 규정된 보편적인 것으로서" '선'이라는 이름을 가진다. '선'이라는 모든 것이 종합되어 최적으로 조화되는 지점의 표상이 생기면서, 법/권리와 복리는 각각 따로는 목적으로서 절대적 타당성을 지니지 못하고, 두 요소는 선의 개념 아래에서만 타당한 것으로 정립된다.[99] 가장 타당한 결과란 '각자의 권리 보장'과 '각자의 복리의 최적화'가 모두 이루어지는 것이다. 그렇다면 나의 행복 혹은 모두의 복리는 어떤 것이 어디까지 타당한 것으로 '올바르게' 허용될 수 있는가? 올바르다고 생각되는 행위의 형식 안에서 어떤 실천이 모두의 복리를 최적으로 실현할 수 있는가? (긴급권의 사례처럼) 어떤 구체적이고 현실적인 상황에서는 이에 대한 판단이 통상적인 판단과는 달라질 수 있고 달라져야만 하는가? '좋음'과 '올바름'의 최적의 조화에 대한 이러한 질문들에 대해서 대답하는 주체가 등장해야 하게 된다. 주어진 토대 없이 완전히 처음부터 이런 질문들에 대답하고자 하는 주체는 결국 순수하게 자기의 이성성에서 답을 구하고자 한다. 이렇게 하여 '나는 이것이 최고의 선택이라고 생각한다'라고 자유롭게 자신의 결론을 내놓는 주체인 '양심'의 주체가 등장한다. 이는 기본적으로 자신의 이성적 사고에서 이성성, 형식적 보편성을 만족한다는 점에서 '올바르고(recht)' 자신의 주관적인 감성적 선호를 바로 반영한다는 점에서 당연히 '좋은 것', 즉 '행복, 복리

99) *GPR*, §130 참조.

(Wohl)'을 반영하는 형식일 것이다. 적어도 '선'이라는 개념이 머릿속에 들어있고 이를 추구하는 양심의 주체는 기본적인 자신의 관점에서는 이런 조건을 지켜서 생각한다. 이렇게 주관적으로는 '올바름'과 '좋음'의 통일을 즉각적으로 이루고 있는 것으로 보이는 이 양심의 주체가 실제적인 보편성에 비추어 어떤 문제를 갖고 있고, 스스로는 자신의 문제를 어떻게 인식하게 되는지는 이후의 논의에서 더 살펴보게 될 것이다.

3. 칸트의 선 및 최고선과 헤겔의 선 개념 비교

결론적으로, 본 논문의 Ⅲ장에서 이루어진 해석에 따르면, 헤겔은 '선' 개념을 설명하는 데 아리스토텔레스가 말한 것과 같은 고전적인 '중용'의 개념을 어느 정도 되살리는 것으로 보인다.[100] 그러한 점에서 헤겔은 '도덕법칙을 순수한 동기에서 의지하고 실천함'이라는 칸트적인 도덕적 선 개념과 몇몇 차이를 둔다. 헤겔의 선 개념은 칸트의 도덕적 선 개념보다 1) 이론적 기초에 있어서 생존, 욕구 충족, 자기 이익, 자기 사랑 등의 조금 더 감성적이고 자연적인 측면을 긍정적으로 포함하려는 전략을 가진다. 또한 2) 순수하게 이론적이고 형식적인 연역의 방식보다는 '목적-수단' 관계에 관한 실천적인 사유의 방식으로 이 개념을 끌어내려고 했다. 그리고 헤겔의 선 개념은 칸트의 도덕적 선 개념보다 3) 조금 더 결과주의적이며, 4) '순수 실천이성의 형식'보다는 구체적인 상황과 맥락, 그에 대한 구체적인 판단에 조금 더 강조점이 있었다.

또한 헤겔이 자신의 선 개념을 도덕적 선 개념과 다른 과정으로 설명한 만큼, 칸트의 도덕적 선 개념을 핵심 요소로 하여 정의되는 칸트적인 최고선 개념과도 차이가 있다. 칸트는 "[도덕적] 덕은 아직 이성적 유한 존재자의 욕구 능력의 대상으로서의 전체적인 완성된 선은 아니다. 그런 것이기 위해서는 행복이 추가로 요구[된다]"[101]라고 말하면서 '행복'이

100) 헤겔의 '선' 개념이 아리스토텔레스적 '중용' 개념과 일치한다는 주장까지는 아니다. 두 개념과 이론이 어떤 유사성과 차이가 있는지에 관해서는 별도의 연구가 필요할 것이다.

101) *KdpV*, Ⅴ111.

유한 존재자의 불가피한 의욕의 대상임을 인정했고, 이 때문에 덕 · 도덕적 선과 행복의 비례적 종합으로서 최고선 개념을 제시했다.[102] 요컨대 칸트적인 최고선은 '법칙 준수와 그에 따른 비례적 보상'의 의미에 가깝다. 그러나 헤겔의 선 개념은 '비례적 보상'의 의미 요소는 포함하지 않는다. 심지어 헤겔은 도덕적 목적을 추구하여 실현한 사람에게는 도덕적 선과 분리되는 추가적인 보상이 필요하지 않다고도 생각했다.[103] 왜냐하면 위의 문장에서 '도덕적'이라는 말을 지우면, '자신의 목적을 추구하여 실현한 사람에게 추가적인 보상이 필요하지 않다'가 되기 때문이다. 주체의 행위를 설명하는 데에 있어서, 헤겔은 '그가 어떤 목적을 추구하였는가'와 '그것을 실현했는가'가 중심이 된다고 생각하였고, 주체가 매우 넓은 의미의 '자기가 의욕하는 바의 만족'을 자신의 목적에 포함하지 않는다는 것은 거의 논리적으로 모순된 사태이므로, 매우 넓은 의미의 '자기 행복'의 요소가 '선의 실현'이라는 고차원적인 목적에까지 포함된다고 보았다.[104] 대신 헤겔은 이성적 사유와 세계 상태의 일치를 강조한다. 이성적 사유에 의해 보편적인 것으로 판단되는 것은 또한 이성적 주체들에

---

102) "이러한 비례 관계의 당위성을 구제하는 것이 다시금 문제로 대두한다. 요컨대 왜 윤리적인 사람이 행복해야만 하는가? 칸트는 이를 하나의 직관으로 간주했던 듯 보인다."(조성엽 (2019), 「왜 윤리적인 사람이 행복해야만 하는가? 칸트 철학의 행복할 품격 개념 검토」, 『철학사상』 제72호, p. 37.)

103) "헤겔은 실천이성이 자기 자신을 위해 도덕성에 비례하는 행복을 요구하진 않는다는 통찰에 이른다. 공화주의적인 덕을 지닌 자가 죽음에 처해서도 조국을 위하는 자신을 입증해 보이듯이 그러한 덕을 소유한 자의 의지는 그 자체로 충분한 것이다. 이런 사람에겐 저승 삶에서 보상받게 되리라는 위로 따윈 필요치 않다. 그러므로 그에겐 보상을 보증해주는, 자신과 다른 전능한 본질의 실존을 요청할 필요도 없다."(Fulda, H. F. (2010), p. 60.)

104) 본 논문의 해석에서, 선 개념의 한 축을 이루는 '모두의 복리'에 주체 자신의 복리가 제외되는 것이 아니라는 점을 다시 강조할 필요가 있다.

그렇다면 헤겔이 직접 들었던 예시처럼 '조국을 위해 희생한 사람'도 자신의 복리 · 행복을 목적으로 삼았다고 말할 수 있는지가 문제가 될 텐데, 이는 헤겔이 '자기의 복리', '만족'을 좁은 의미로 쓰지 않았다는 점으로 해결이 된다. 조국을 위해 희생한 사람은 자기 나라가 어떤 더 나은 상태가 되길 '의욕했고' 그것의 실현을 위해 자신이 행할 수 있는 바가 '자기희생'이라고 판단하여 실현하였다면 (그래서 실제로 조국이 조금이나마 더 나은 상태가 되었다는 결과까지 필요하긴 할 것이다.) 그는 자신의 의지를 실현했고, 의욕한 바를 어느 정도 만족한 것이다. 아주 넓은 의미에서는 '조국의 발전' 같은 목적도 '주체의 이해관심'에 포함된다.

의하여 객관세계에 실현되기도 하는 것이며, 만약 이성적으로 보편적이라고 생각되는 것이 실제 세계에 실현되지 않은 점이 있다면, 이는 세계와 인간들이 충분히 이성화되지 않고 야만적인 상태에 있는 점이 있는 것이기에 수정되어야 한다. 주체가 이성적으로 의도하고 목적한 바와 객관적인 세계 상태가 일치하면 넓은 의미에서 '만족'한다고 말할 수 있고, 주체는 그러한 일치, 실현을 위해 계속 노력해야 한다.

더불어 간략하게 짚고 넘어갈 수 있지만 중요한 차이점을 하나 더 정리하자면, 칸트적 최고선의 실현을 위해서는 신이나 내세, 영혼 불멸 등등 초험적인 존재자나 개념들이 요청되지만, 헤겔적 선의 실현을 위해서는 초험적인 개념의 요청이 필요하지 않다. 칸트는 인간이 "유한하고 나약하기 때문"에 "최고선을 완전하게 실현시킬 수 없"고, 최고선의 실현이 가능하다고 생각하거나 희망이라도 할 수 있으려면 신의 현존, 내세의 존재, 영혼불멸을 '요청'으로 받아들일 수밖에 없다고 생각했다.[105] 그러나 헤겔에게 인간의 자연성은 이성적 사유에 의해 도야되는 대상이며 현재는 그러한 도야의 과정으로 해석되기 때문에, 만약 선을 지금 당장 완전하게 실현하는 것이 불가능하다고 하더라도 선의 실현이 원리적으로 불가능하지는 않다. 도덕적 주체는 선의 실현이 원리적으로 가능함을 믿고, 더 정확히는 이성적으로 이해하고, 노력을 지속해야 할 것이다.

이러한 차이점들이 있다고 해서 헤겔이 칸트와 완전히 거리를 둔 것은 아니다. 여전히 칸트가 정립하고 강조한 '자유', '이성', '보편성', '주체들의 동등함', '(욕구 충족의 전체로서) 행복, 복리' 등등의 근대적 개념들로 '선'이 설명되었다. 완전히 다른 개념틀이나 고대적인 개념이 아니라, 칸트적 개념들이 재해석되고 변용된 방식으로 헤겔은 선 개념에 관한 설명을 재차 직조하였다. 그중에서도 '동등한 인격으로 인정할 때 침해해서는 안 되는 기본적인 영역'이라는 의미의 '권리'와, '주체의 선호 만족, 그리고 이해관계자 주체들의 선호 만족이 호혜적으로 조화되는 상태'라는 의미의 '(모두의) 복리'가 선 개념의 두 축이었다. 그리고 두 축이 되는 개념 모두의 기초에 특히 이성의 보편성에 관한 사유, 칸트적인 보편화 정

105) 박필배 (2015), p. 75.

식이 기본적인 중요성을 유지했다. ‘권리’와 ‘복리’는 어떤 주체가 특수하게 생각한 목적으로서가 아니라, 의지에 관한 보편적 규정인 “의지의 개념”에 합당하게 사유될 때, “**그것의 본질에 따라**” ‘선’이라는 더 보편적 개념의 구성요소가 되었다.(*GPR*, §129) ‘선’의 토대에는 이렇게 보편성과 객관성, 그리고 이성적 주체의 일관성을 핵심으로 하는 “의지의 개념”이 있다. 칸트의 도덕법칙인 순수 실천 이성의 원칙은, 좀 더 세부적인 의미로는 실천적 주체가 ‘다른 이성적 존재자들은 보편적으로 A라는 원칙을 지키길 바라면서 자기 혼자만 A라는 원칙을 어기고자 의욕하는 것’을 방지하는 의미를 가진 것이다. 즉 이성적 행위 주체는 모든 이성적 존재자들이 받아들일 실천 원칙을 자신도 일관적으로 지켜야 한다는 것이 칸트의 도덕론의 핵심이다. 그리고 헤겔 철학에서도 위와 같은 핵심은 다르지 않다. 서로를 동등한 이성적 존재자로서 간주하는 상호인정 관계에 있는 주체들은 사유의 보편성과 일관성을 갖추어야 한다. 이성적 존재자들에게 형식적으로 보편타당한 것인 추상법의 영역뿐만 아니라, ‘행복, 복리, 이익’을 생각하는 데에도 그것의 실현을 진지하게 의도하는 것이라면 보편적이고 일관적인 사유가 중요하다. 헤겔이 칸트 철학의 방향성에 대한 비판으로 ‘복리(Wohl)’ 개념을 그의 도덕철학에서 더 적극적인 위치에 두었지만, 사실 위와 같은 핵심을 생각해볼 때 헤겔은 칸트에게서 그리 멀리 떨어지지는 않았다고 할 수 있다. 헤겔은 칸트의 방식처럼 인간의 감성적 만족을 배제하는 방식의 철학적 논변에서만이 아니라, 인간의 감성적 만족을 적극적으로 고려하고 거기에서 출발하는 좀 더 현실적인 사유에서도 인간이 이성적 주체라는 것을 전제한다면 기본적으로 동일한 실천적 결론이 나온다는 점을 보여준 것이라고 나는 생각한다.

이제 다음 문제는 어떤 상황에서 그 상황에 맞는 구체적인 최적의 선택, 정답의 의미인 ‘선’이 사유의 보편성과 일관성을 갖춘 주체들에 의하여 어떻게 실현될 수 있는가, 추상적인 개념 규정이나 원칙들만을 가진 상황에서 도덕적 주체는 어디까지 할 수 있는가, 도덕적 주체는 자신의 사정을 어떻게 이해하고 어떤 도야를 이룰 것인가 등등이 될 것이다. 이번 장에서 언급했듯이, 헤겔은 이런 문제들을 ‘양심’이라 명명되는 도덕

적 주체의 형식을 중심으로 탐구한다. 이번 장에서 분석한 선 개념의 의미와 특성을 토대로 그가 어떤 구체적인 실천철학을 제시하고자 하는지를 살펴보기 위하여, '양심' 주체에 관한 논의로 넘어가야 한다.

Ⅳ. 헤겔 철학에서 ‘양심’과 ‘악’

헤겔이 어떻게 칸트와는 다른 방식으로 의지의 대상에 대한 이성과 감성의 조화를 설명하여 ‘선’ 개념으로 제시했는지 살펴보았으므로, 이번 장에서는 다음 논점인 ‘선의 구체적 실현 방안’의 문제를 다룰 것이다. 본 논문의 II장에서 살펴보았듯이, 헤겔은 청년기 때부터 선을 이루기 위한 실천 지침으로서 ‘윤리적 의무’의 내용을 칸트적인 형식주의를 넘어서 더 구체적으로 제시하고자 했다. 이에 관한 그의 완성된 답변은 『법철학』의 제3장 「인륜성」에 가서야 이루어진다. 정확히 말하자면, 『법철학』 제3장 전체가 바로 이 문제에 대한 체계적 답변인 것이다. 그런데 ‘인륜성(Sittlichkeit)’이란 개념은 헤겔이 “한 민족이나 민중의 풍습과 도덕, 삶의 방식 전체를 함의”[106]하는 것으로 쓰는 용어이며, 인륜성 이론은 잘 알려져 있다시피 “헤겔의 기본적인 사회적, 정치적 이상, 즉 개인과 공동체의 종합을 정식화하는”[107] 사회철학적 또는 정치철학적 이론이다. 우리는 이로부터 아주 흥미로운 지점을 발견할 수 있는데, 그것은 헤겔이 『법철학』의 제2장 「도덕성」에서 제대로 정식화되는 ‘선이란 무엇인가?’, ‘어떻게 선을 실현할 수 있는가?’라는 질문, 즉 윤리학적 질문에 대한 답변으로 사회철학적 이론 체계를 제시한다는 것이다. 그렇다면 떠오르는 질문은 헤겔이 그렇게 생각하는 이유가 무엇인가 하는 점이다. 왜 도덕적 개념인 ‘선’의 실현이 ‘인륜성’이라는 사회 공동체적 해법으로만 가능한가?

이 점을 이해하기 위해 주목해야 할 부분이 『법철학』 2장과 3장 사이에 있는 2장 3절 ‘선과 양심’이다. 그런데 이 부분은 본 논문의 2장에서 살펴보았던 칸트 윤리학에 대한 ‘공허한 형식주의’ 비판과 칸트 후대의 관념론 및 초기 낭만주의 사조에 있던 사상가들의 주관주의적인 윤리학에 대한 비판이 서술의 많은 부분을 차지한다. 이에 따라 유력한 연구자들이 ‘선과 양심’ 절의 한계와 비판점을 주로 논했고, 이 부분의 적극

106) Beiser, F. (2012), p. 302.
107) Ibid.

적이고 긍정적인 가치가 비교적 덜 주목받아왔다는 점이 본 논문의 주요한 문제의식 중 하나였음을 서론에서 소개한 바 있다. 이러한 견해와 다르게, 나는 이번 IV장에서 헤겔의 도덕성, 도덕적 주체, 양심에 관한 논의가 내재적 논리에 따른 비판이라는 점을 논증할 것이며, 이어 V장에서 도덕성에서 인륜성으로, 도덕적 주체에서 인륜적 주체로의 변증법적 전개의 논리성과 그 귀결의 철학적 의미에 관해 논할 것이다. 이를 통해 '도덕적' 차원의 문제가 왜 '인륜적' 차원에서 논해져야 그 해법을 적절하게 탐색될 수 있는지 헤겔의 관점을 해명하기 위한 토대를 마련하고자 한다.

『법철학』 '선과 양심' 절의 내재적 논리에 따른 전개를 추적할 때, 나는 무엇보다 『철학 백과』의 다음의 구절에 주목하여 접근을 시도한다.

> 다양한 **당위**가 표현하는 전면적인 모순, 즉 절대적 존재이면서도 동시에 존재하고 있지 않은 존재가 표현하는 전면적인 모순은, 자기 자신 속에서 정신이 행하는 가장 추상적인 분석을 포함하고 있고, 정신이 행하는 가장 심오한 자기 내 진행을 포함하고 있다.[…]주체성이란 자기를 선택하고 결정하는 자로서 알고 있는 것이다. 그 정점에 세워진 자기 자신에 대한 이러한 순수한 확신은 직접적으로 상호 이행하는 **양심**과 **악**이라는 두 형식에서 나타난다. (*Enzy III*, §511.)

이 구절에서 나는 두 가지 해석의 실마리에서 찾는다. 첫째로, 선 개념을 사유함에 따라 나타나는 "당위(Sollen)"의 문법은 자기모순을 갖고 있는데, 이는 "정신이 행하는 가장 추상적인 분석"에 의해 포착되며, 이 모순은 단순한 문제점이 아니라 "가장 심오한 자기 내 진행을 포함"한 것이기도 하다. 여기에서 도덕적 주체성을 시대적 의미에서 '근대적 주체성'이라고 표현한다면, 헤겔이 지적하는 '당위의 모순'은 근대적 주체성이 이룩한 특정한 높이의 산물이다. 이렇게 '당위의 모순'이 외적 비판이 아니라 주체적 사유가 이르는 중간 단계의 성취라는 점을 적절히 표현하기 위해서, 나는 '선과 양심' 절의 논의를 **도덕적 주체 스스로가 자각하고 경험하는 자기 인식의 과정**으로 설명하는 방향을 취할 것이다. 둘째로, 이러한 주체성의 본질과 모순을 이해하는데 열쇠가 되는 것은 '양심'과

‘악’이라는 형식이며, 이 두 가지가 “직접적으로 상호 이행”한다는 점이다. 이에 주목하여 나는 **‘악’ 개념에 대한 분석과 악 개념이 양심이라는 형식과 갖는 관계**를 분석함으로써, 위의 도덕적 주체가 스스로 경험하는 자기 인식과 도야가 어떤 구도에서 이루어지는지 설명할 것이다.

먼저 도덕성의 본질과 한계를 의미하는 ‘악’ 개념의 분석과 양심과 악의 관계에 관한 해명에 초점을 두면서, 이번 IV장의 논의는 다음의 순서로 전개될 것이다. 먼저 『법철학』의 ‘선과 양심’ 절에서 도덕성 단계의 주체가 최종적으로 갖게 되는 ‘양심(das Gewissen)’이라는 형식에 관해 기본적인 분석을 진행한다. (1.) 그다음으로 헤겔이 말하는 ‘악(das Böse)’ 개념이 어떤 것인지 분석하고, ‘악’의 규정이 양심의 주체에게서 왜 필연적으로 성립하는지 해명한다. 나는 이를 ‘악’ 개념의 철학사적 전통을 고려하여 칸트의 근본악 이론과의 대비를 통해 좀 더 풍부하게 분석하고 설명하고자 시도할 것이다. (2.) 이러한 작업을 통해 나는 ‘악’의 개념이 도덕성의 주체가 가진 자기모순과 한계의 지점이라는 것이 드러낼 것이며, 이는 양심 주체가 다음 단계로 도야 되어야 할 필요성이 된다는 점을 보일 것이다.

1. 『법철학』에서 ‘양심’의 개념과 형식적 구조 및 특성

『법철학』에서 헤겔은 ‘양심(Gewissen)’ 개념을 ‘선’이라는 목적 개념이 주체에게 등장하면서 함께 정립되는, 특수성을 규정하는 주체의 심성이라고 정의한다.(*GPR,* §136-§137) 헤겔이 양심을 (도덕성의 단계, 도덕철학의 관점에서) ‘선의 개념과 함께’ 정립되는 주체성의 형식으로 논하는 이유는 칸트 윤리학적 주체성이 구체적 실천에 있어서 ‘양심’의 문법으로 변화하는 것이 거의 필연적이라고 보았기 때문으로 생각된다.[108]

108) ‘양심(das Gewissen)’을 논할 때 기본적으로 헤겔이 염두에 두는 것은 피히테 계열의 윤리학이다. 이에 관해 Wood, A. W. (1990), pp. 176-178 참고. 그러나 ‘선과 양심’ 절의 논의 흐름으로 볼 때 헤겔은 피히테의 윤리학을 칸트적 윤리학과 연속선상에 있거나, 칸트 윤리학이 실패했을 때 나타날 수밖에 없는 형태로

‘선’이라는 목적 개념을 알고서 행동하는 주체에게 가장 상위의 실천적 대전제는 ‘선을 행해야 한다’가 된다. 이때 헤겔이 말하는 ‘선’의 개념은 모두의 ‘복리/좋음(das Wohl)’과 ‘법/정의/올바름(das Recht)’이 조화롭게 실현되는 궁극적 가치의 이상이되, 적어도 도덕성의 단계에서는, 전적으로 추상적인 표상이며 무규정적이다.(*GPR,* §135)[109] 행위 주체는 자신이 처한 구체적 상황에서 어떤 행위가 ‘올바르고 좋은 것’을 실현하는 것이며, 도덕적 의무라고 할 수 있는지 질문하게 된다. 형식적으로 타당하면서 자신의 혹은 개인들의 행복을 추구하는 행위, 올바르게 허용되는 행위는 어떤 것인가? 어떤 행위가 올바름과 좋음을 최적으로 조화시킬 수 있는가? ‘타인을 도와야 한다’라거나 ‘거짓말을 하지 말아야 한다’라는 등의 구체적 실천에 관한 내용들이 도덕적 주체에게 고려되지만, 그것들은 상황 속에서 서로 충돌할 수 있고, 특정 상황에서 그것이 선을 실현하는 것인지 의문시될 수 있기에, ‘선을 행해야 한다’라는 실천적 대전제만이 절대적이지, 구체적인 실천 방안들은 절대화될 수 없다. 여기에서 ‘선을 행해야 한다’라는 실천적 대전제가 주체에게 어떻게 순수하게 절대적인지, 이러한 목적의 표상을 갖는 것이 어떻게 진정한 의미에서 자유로운 것인지 잘 보여주었다는 점은 헤겔이 “칸트 철학의 공로”라고 언급하는 부분이지만, 구체적 실천 방안의 무규정성과 충돌 가능성은 칸트 윤리학적 주체가 처하는 문제라고 진단하는 점이다.(*GPR,* §133-§135)

그러나 주체는 특정 상황 속에서 실천행위를 해야 하며, 행위를 하려면 특정한 선택을 결단해야 한다. 그리고 지금의 논의 맥락에서 주체가 기준으로 삼을 수 있는 객관적으로 타당한 규범이 주어진 것이 아니기에, 이 논의에서 고려될 수 있는 유일한 실천의 주체는 선의 “특수성”, 즉 특수한 실천 방안을 “자기 내로 반성된 자신의 보편성”, 즉 자기 내면의 재판관에게서 끌어내고, “자기 속에서 자기 자신에 대한 절대적 확신(die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich)”으로 결단하여 실천하는

간주하는 것으로 보인다. 이에 관해서는 성창기(2014), pp. 90-91 참고. 또한 우리는 이 논의를 특정 철학사에 국한하기보다 일상적인 ‘양심’이라는 용어의 용례에 적용해도 유의미한 통찰을 얻을 수 있을 것이다.

109) 또한 본 논문의 Ⅲ장 2절을 참고.

주체이다. 이 주체는 '이 상황에서 이것이 가장 선을 실현하는 행위이다, 이것이 가장 조화로운 선택이다, 최선이다'라는 자기 내면의 진실한 판단을 최종적인 심급으로 하여 특정 행동을 한다. 구체적 행위에 관한 주체의 도덕적 판단, 결단, 실천의 능력 혹은 마음의 이러한 형식이 양심이다.

이때 헤겔은 '참된 양심(das wahrhafte Gewissen)', 즉 우리가 전적으로 긍정적인 의미에서 말하는 참된 도덕적 판단과 실천의 능력인 양심과 "의지의 활동성의 형식적 측면(die formelle Seite der Tätigkeit des Willens)"인 형식적 양심의 개념을 구별한다.(*GPR,* §137.) 우리는 틀림없는 도덕적 참을 알려주는 내면의 소리를 양심이라고도 부르지만, 일상적으로 좀 더 넓은 의미에서 윤리적 딜레마의 상황에서 최종적인 선택이 자신의 내면에서 우러나온 것이라는 점을 말할 때도 '양심'이라는 단어를 쓰기도 한다.[110] 예를 들어 우리는 "우연히 다친 사람을 보았는데, 양심의 명령에 따라 그를 도와주었다"와 같이 모든 사람의 도덕적 판단이 일치할 상황에서 단지 이기심이나 비도덕적 심성과 대립되는 요소로 '양심'이라는 말을 쓰기도 하지만, "양심적 병역 거부"와 같은 용어처럼 논쟁의 여지가 있는 상황에서 개인의 진실한 도덕적 판단을 말할 때도 '양심'이라는 말을 쓴다. 이때 내용이 객관적으로 보편타당한 것으로 합의된 것인지 아닌지가 다른 점이지, 전자에서나 후자에서나 자기 내면에 귀를 기울여 내면의 소리가 도덕적이라고 말하는 쪽을 실천한다는 심리적 구조의 형식은 같다. 헤겔은 '양심'이라는 말이 양의적으로 쓰일 때, '참된 양심'이 형식적 측면에서 후자의 구조를 갖추고 있다는 점은 문제가 안

110) 백훈승(2016)은 동양에서 '양심(良心)'이라는 용어의 출전을 『맹자』에 나오는 것으로 밝히면서 이 용어는 '참된 선한 본성'을 의미하기 때문에 헤겔의 'Gewissen'을 '양심'이 아니라 '(주관적인) 도덕의식' 혹은 '도덕적 확신'으로 번역할 것을 주장한다. (백훈승(2016), 「헤겔 『법철학』에서의 Gewissen의 문제」, 『동서철학연구』, 제79권, pp. 255-265, 270 참조.) 이는 헤겔의 양심 개념의 핵심적 의미를 바로 드러내는 방법일 것이다. 그러나 나는 이런 번역 제안에 동의하지는 않는데, 왜냐하면 'Gewissen'이라는 용어에 양의성 혹은 애매모호함이 있으며 이런 점이 이 용어의 권위와 관련된 문제를 초래한다는 것이 헤겔에게서도 이 용어에 관한 논의의 중심이 되는 문제의식이기 때문이다. 따라서 '양심적 병역 거부' 같은 용례 등에서 우리말의 '양심'이라는 단어도 일상적으로 애매모호한 의미를 가진다는 점에서 '양심'이 적절한 번역이라고 생각한다.

되지만, 후자의 의미에서 형식적으로 내면의 진실성일 뿐 실제로 참인지는 아직 모르는 양심의 소리를 전자인 '참된 양심'처럼 간주하여 신성불가침한 것으로 여기는 것은 문제적이라고 지적한다.(*GPR,* §137A) 이 때문에 '양심'에 관한 헤겔의 논의에서 다른 언급이 없다면 '양심'이라는 용어는 후자의 형식적 측면을 지시하는 데 쓰인다.

헤겔에 따르면, '양심'이라는 심리적 구조의 형식은 "추상적인 자기규정과 그것 자체의 순수한 확신(reine Gewißheit)으로서 주체성"(*GPR,* §138)으로 요약된다. 양심을 다수의 구성요소로 이루어진 내면의 구조라고 생각해볼 때, 우리는 양심의 구성요소를 ① 목적이자 대상인 '선', ② 선만을 기준으로 삼고 의욕하는 (내면의 재판관으로서) 선의지, ③ 그러한 의지에 응답하여 특정 행위를 실천하거나 반성하는 (내면의 피고로서) 의식으로 분석해볼 수 있다. 우리가 '양심의 소리를 들었다'는 표현을 쓸 때 이를 ②와 ③이 관계하는 주체 내면의 구조를 말한다는 점에서 이것을 '추상적인 자기규정'이라고 할 수 있으며, 양심에 따른 최종 결론이란 ③의 판단과 행위가 ①에 부합하는 것으로 '주체가 믿는바'라는 점에서 이는 주체 내면의 "순수한 확신(reine Gewißheit)"이라고 할 수 있다.

이러한 양심의 능력은 다음의 세 가지 요점으로 분석된다. 1) 법률이나 외적으로 부과된 의무 등등 주체 외부의 현존하는 규범들을 **부정**할 수 있는 능력, 2) 실제로 어떤 규범이나 행위가 선한 것인지 주체의 내면으로부터 **판단**하는 능력, 3) 존재해야만 하는 당위성으로 표상되는 '선'을 실현하는 **실천**의 능력이 그것이다.(*GPR,* §138) 특히 헤겔이 양심의 가장 중요한 특성을 '주관의 도덕적 확신'이라고 논하는 이유를 양심이 3) 실천적 능력이라는 점과 결부하여 이해할 수 있다. 일상적 용례에서, 우리는 도덕적 정당성에 대해 회의하면서 자기 행동에 대한 확신이 끝까지 없는 경우를 말할 때는 '양심의 소리에 따라 행했다'는 표현을 쓰지 않는다. 도덕적 주체가 어떤 행위를 확실하게 자신의 것으로 받아들이고 표명하면서 실천할 때, 특히 그것을 내면의 법정인 양심에서 결론이 난 것으로 말할 때, 이는 도덕적 확신을 포함하는 것 같다.[111] 따라서

헤겔이 양심의 형식적 본성을 '주관적 확신'이라고 주장하는 것도 받아들일 만한 주장일 것이다.

양심의 실제적 동기부여의 측면과 내가 선택한 행위의 정당성에 관한 '주관적 확신'의 관계는 모야르(D. Moyar)에 따르면, "정당화 이유(justifying reason)"와 "동기부여적 이유(motivating reason)"의 현대적 구별을 도입하면 더 정확하게 표현될 수 있다. 정당화 이유란 "어떤 행위가 왜 옳은지"를 설명하는 이유이며, 동기부여적 이유란 "행위자가 실제로 그에 따라 행하는" 이유이다.[112] 예컨대 의도가 순수하지 않은 위선적인 '양심적 병역 거부'의 경우를 생각해보면, 어떤 사람이 병역 의무를 거부할 때 그가 공표하는 '정당화 이유'는 '모든 유형의 폭력을 반대하기 때문'이지만, 실제 동기인 '동기부여적 이유'는 단순히 '병역이라는 힘든 강제적 복무를 수행하기 싫어서'이다. 당연히 반대로 표리부동한 사례가 아니라 두 가지의 내용이 일치하는 사례도 생각할 수 있다. "내가 왜 특정 방식으로 행했는가를 일인칭적 관점에서 설명할 때, 나는 내 행동이 옳았음에 대한 나의 믿음에 포함된 세계의 특징을 지시한다."[113] 양심적 병역 거부자는 자신의 표명한 이유와 실제 동기가 일치한다고 할 때, 그의 '동기부여적 이유'는 '모든 유형의 폭력에 반대하는 것이 선이라고 그가 믿기 때문에, 병역은 폭력의 학습과 행사라고 그가 믿고 있기 때문에'로 표현될 수 있다.

이런 구분을 도입할 때, 우선 양심이라는 주체성 형식을 만들어내는 원인이었던 '선'이라는 목적의 표상은 정당화 이유와 동기부여적 이유가 통일되어야 한다는 요구를 함축한다. '이 일이 선한 행위이기 때문에 했

---

111) 나는 '양심'이라는 용어의 동양적 전통에서 '차마 어쩌지 못하는 마음'이라는 형식으로 표현될 때도, 요컨대 '도덕 감정'으로 간주될 때도 서양적 전통에서와 같이 '도덕적 확신'의 성격이 어느 정도 들어있다고 생각한다. 이 감정의 도덕적 가치, 권위가 강하게 주장되며, 적어도 '이 감정이 도덕적으로 정말 참된 것인지 주체가 의심하게 된다'는 의미는 없기 때문이다. 차이점은 맹자적 전통의 '양심'이라는 용어가 'Gewissen'에 비해 좀 더 반응적, 수동적, 감성적 성격을 가진다는 것, 그리고 헤겔의 'Gewissen'은 참되지 않은 도덕적 확신도 포함하지만, 맹자의 '양심'은 '참된 도덕적 감정, 본성'을 지칭한다는 점이다.

112) Moyar, D. (2011), p. 43.

113) Ibid, p. 44.

다'라는 말은, 나는 '그것이 정당하다'는 사실을 내면의 동기로 하여 행했다는 의미이다. 이것이 칸트에게서 도덕법칙에 대한 '존경' 등으로 표현되는 순수한 도덕적 동기일 것인데, 헤겔은 『법철학』의 선에 관한 논의에서 칸트에게서 의무의 의미가 이런 것이라는 점을 적절하게 지적한다.[114]

여기에서 오해를 방지하기 위해 정당화적 이유와 동기부여적 이유의 일치라는 선과 양심의 문법은 감성적 만족을 배제하는 엄숙주의적 요구는 아니라는 점을 짚어야 할 것이다. 이는 칸트의 '존경' 개념의 일부 귀결과 헤겔의 선과 양심의 문법의 세부적인 차이점일 것으로 생각된다. 칸트는 도덕 법칙에 대한 '존경'을 설명할 때 감성적으로 만족스럽지 않더라도 그것이 도덕법칙에 합치한다는 점에서 행위 동기로 삼는 것을 사례로 든다. 하지만 본 논문의 Ⅲ장의 해석을 적용하면 헤겔의 경우 선한 것, 도덕적으로 타당한 것은 항상 어느 정도 주체 자신의 감성적 만족도 포함한다. 그래서 헤겔적 관점에서 선의 문법은 이성적 보편타당성이 자신의 감성적 만족을 배제할 수도 있다는 점에 방점이 찍힌 것이 아니다. 자신의 감성적 만족이 동기에 포함되더라도, 최종적으로는 이성적 보편타당성의 요구를 충족해야 내적 동기로 채택된다는 것이 선과 양심의 문법의 방점이다. 헤겔이 칸트의 '존경' 개념이나 의무 개념에서 강조하고 싶었던 바도, 선을 추구하는 도덕적 주체라면 최종적으로는 이성적 보편타당성이 내적 동기에 포함된다는 점에 있는 것으로 보인다.

그런데 칸트 윤리학에 대한 헤겔의 '공허한 형식주의' 비판에 의하면, 실제로 절대적인 것은 '선' 자체일 뿐이므로, 구체적 행위에서 정당화 이유와 동기부여적 이유의 일치는 타인이 인정해주는 것뿐만 아니라 스스로 확신하기도 어렵다. 요컨대 이 윤리적 주체는 '모든 이성적 존재자에게 객관적으로 보편타당한 행위 준칙을 채택해야 한다'는 순수 실천이성의 원칙을 알지만, 구체적 상황의 행위에서는 무엇이 확실하게 보편타당한 정당화 이유가 되는지부터 모르기 때문이다. 모야르에 따르면, 그러므로 정당화 이유와 동기부여적 이유의 일치를 여전히 지향하는 도덕적 주

114) Ibid, p. 63.

체가 특정 행위를 실천해야 할 때, 동기부여적 이유 쪽에 정당화 이유를 일치시키는 문법이 생겨난다. 내가 어떤 행위를 결단한 동기는 '양심의 소리' 또는 '그 행위가 선한 것이라는 나의 믿음' 때문이고, 나와 타인의 양심 또는 내면의 선의지가 최소한 '선'이라는 공유되는 목적을 지향하는 것이라는 점에서 이는 정당화 이유가 된다.[115] 양심의 주체는 선과 관련된 자기의 내면적 '확신'이라는 동기부여적 이유로 인해 실제의 실천에 뛰어들 수 있으며, 동시에 그 동기 자체를 정당화 이유로 만든다.

문제는 앞서 참된 양심과 형식적 양심을 구별하는 이유에 관해 짚어볼 때 언급되었듯, 객관적으로는 틀린 내용을 주관적으로 확신하는 일도 가능하다는 점이다. 객관주의적 관점에서 동기부여적 이유 자체를 정당화 이유로 만드는 것은 선한 행위의 충분조건일 수 없다. 실제로 객관적 선에 합치하지 않는 행위를 한 사람이 '양심의 소리를 따른 것'이라는 논리로 정당화한다면, 헤겔은 이런 경우 개념적으로 선이 아닌 행위를 실천했다는 점에서 '악'한 행위이며(*GPR,* §139), '악'한 행위를 선이라고 정당화하고자 하는, 더 정확히는 그 행위를 결단한 내면의 의도를 정당화하고자 하는 시도라는 점에서 '위선'이라고 본다.(*GPR,* §140) 요컨대 헤겔의 '악'에 관한 논의를 본격적으로 분석하기 이전에도 우선 이해할 수 있는 것은, 헤겔이 선의 대립 개념인 악을 '양심'이라는 자의적 형식의 한계를 논하기 위해 이 지점에서 소환한다는 것이다. 헤겔의 참된 양심과 형식적 양심의 구별 및 형식적 양심의 자의성에 대한 비판은, 윤리적 문제를 결국 내면의 진실성에 관한 문제로만 귀착시킬 수는 없다는 점에서, 그리고 여러 사람이 스스로 진실하게 도덕적인 응답을 하고자 할 때도 각자의 결론이 달라지는 딜레마 상황이야말로 올바른 답이 탐구의 대상이 되기에 논의의 가치가 있는 사안이라는 점에서 일단은 의미 있는 것으로 평가할 수 있다.

그러나 한편으로 주관적인 도덕적 확신으로서 '양심'이라는 형식을 "악이 되는 자의"(*GPR,* §139)라고 표현하는 헤겔의 비판이 지나친 것으로 보이기도 하며, 다음의 질문들이 제기될 수 있다.

---

115) Ibid, p. 64.

ⅰ. 헤겔이 객관주의를 너무 강하게 전제하고 있는 것 아닌가? 어쨌든 객관적으로 타당한 행위가 무엇인지 알려지지 않은 상황에서나 혹은 객관적 정답이 없는 것으로 생각되는 실천적 상황에서는 주관적 판단과 확신이 긍정적인 역할을 하지 않는가?

ⅱ. 헤겔은 선이라고 평가되기도, 그렇다고 악이라도 평가되기도 힘든 중립지대의 행위, 즉 '선하지도 악하지도 않은 행위'를 인정하지 않는 과도하게 엄격한 기준을 갖고 있기에 양심을 '악'으로 전도되는 것으로 비판하는 것 아닌가?

ⅲ. 악한 결과를 초래한 행위라고 해도, 선을 목적으로 한다는 동기에서 행했다면 '의도는 선했다'는 정당화 자체가 틀린 것은 아니지 않은가? 우리가 모든 상황의 결과를 통제할 수 없을 때, 이러한 내면적 선함의 순수성에 한정해서 '양심'이라는 개념을 쓴다면, '양심' 혹은 순수한 도덕적 확신 자체가 '악이 되는 자의'라고 하거나 '위선'이라고 하는 표현은 적절하지 않은 것 아닌가?

이러한 질문들에 대한 헤겔 철학에서의 가능한 답변을 모색하기 위해 양심의 '악'에 관해 더 상세하게 분석해보도록 하자.

2. 양심 주체에게 악의 근본성

『법철학』에서 헤겔은 양심의 형식에 관한 분석에 이어서 §139에서 '악' 개념에 대한, 그리고 §140에서 '악한 양심'과 '위선'에 대한 길고 복잡한 논의를 진행한다. '악'과 관련된 이 논의는 '형식적 양심'의 한계를 지적하는데, 그리고 주체의 형식이 '형식적 양심'에서 '인륜적 주체'로 이행하게 되는 필연성을 설명하는데 중요한 역할을 한다. 특히 『법철학』 이전에 쓰인 헤겔 철학 전체 체계의 개요를 서술하는 『철학 백과』에서는 『법철학』의 '선과 양심' 절에 대응하는 부분의 제목이 '선과 악(Das Gute und das Bose)'이라는 점에서, '악' 개념이 여기에서 어떤 비중을 차지하고 있는지 짐작할 수 있다.

그런데 양심에 관한 논의에서 바로 악에 관한 논의로 이어지는 이러한 서술의 전개는 일견 위의 ⅰ, ⅱ, ⅲ과 같은 질문을 제기하게 만든다. 질문 ⅰ, ⅱ, ⅲ은 모두 헤겔이 양심의 주체에게 외부적인 잣대에 따라 비판하는 것으로 보인다는 혐의를 함축한다. 이 혐의를 벗어나면서 질문

ⅰ, ⅱ, ⅲ 모두에 대한 답변의 토대가 되는 해석적 요점은 헤겔의 비판 또는 이 지점에서 전개하는 '악'에 관한 논의가 '양심'의 구조 내부에 의해, 자신의 논리에 따라 자기에게 가하게 되는 비판이라는 것이다. 말하자면 헤겔의 양심 '비판'은 다른 견해를 평가적으로 대립시킨다는 의미에서의 비판이 아니라, '자신의 한계를 진단한다'는 의미인 칸트적 이성 '비판'에 가깝다고 나는 주장하고자 한다.

무엇보다 나의 주장에 대해 명확하고 강력한 문헌적 근거가 되는 부분은 『정신현상학』 '정신(der Geist)'장 C절 '자기를 확신하는 정신. 도덕성(Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität)'의 마지막 부분 'c. 양심, 아름다운 영혼, 악과 그것의 용서(Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung)' 부분이다. 본 논문의 V장에서 더 상세하게 논하겠지만, 이 부분에서 헤겔은 『법철학』에 언급되는 것과 동일한 '양심'이라는 형식을 가진 주체가 결국 자신의 "악에 대한 시인(das Eingeständnis des Bösen)"(*PdG*, 490)에 이르게 되는 과정을 그린다. 이 과정과 결과는 『정신현상학』이 서술 의도가 정신이 드러나는 양상의 필연적인 전개 과정을 보여주고자 하는 것인 만큼, 주체 혹은 정신의 내재적 논리에 따른 전개의 필연적 결과이다. 양심의 주체가 스스로 자기 악의 고백에 이르러야 한다는 역동적인 논의 전개는 『정신현상학』 이후의, 헤겔이 자신의 철학을 더 질서정연하지만 정적인 체계로 서술하는 『철학 백과』나 『법철학』에는 잘 드러나지 않는 편이다. 그러나 나는 사태와 개념의 논리적 체계를 서술하는 데 초점을 맞추는 그러한 저작들에서도 『정신현상학』에서의 헤겔의 핵심적인 아이디어는 바뀌지 않았다고 생각하며, 면밀한 분석을 통해 그 흔적을 읽어낼 수 있다고 본다. 예를 들어 『철학 백과』에서 악에 관해 헤겔이 다음과 같이 쓸 때,

> 악은, 단지 가상일 뿐인 '객관적이고 보편적인 것'에 대립하는, 가장 내적인 주체성의 자기 내 반성(die innerste Reflexion der Subjektivität in sich)으로서, 주체성에 대해 추상적 선의 규정을 유보하는(vorbehalten), 추상적 선의 선한 심정(die gute Gesinnung des abstrakten Guten)과 같은 것이다. (*Enzy III,* §512)

“악”이 “객관적이고 보편적인 것”에 대립하는 “주체성”의 ‘특수성’이라거나, ‘한갓된 개별성’이라거나 ‘자의적 자유’라는 표현을 쓰지 않고 “가장 내적인 주체성의 자기 내 반성(die innerste Reflexion der Subjektivität in sich)”이라고 쓰는데, 이는 양심이 자기 논리에 의해 악을 규정하면서, 또한 자기가 악임을 반성적으로 인식한다는 측면을 내비치는 부분으로 보인다. 그렇기에 ‘악’(에 대한 인식)은, 객관적 관점에서뿐만 아니라, 주체 자신이 자신에 대해 추상적 선의 규정을 “유보하는”, 추상적 선의 “선한 심정”인 것일 수도 있다.

이런 점에서 양심이 ‘악이 되는 자의’라는 『법철학』의 비판적 서술을 나는 양심은 그 자신의 논리에 의해서 ‘악’이 되는 것이라고 독해한다. 나아가 이렇게 해석했을 때, 양심은 그 사실을 알기에 자신의 악을 알고서도 선한 체하는 ‘위선’이 되거나 자신의 악을 고백하면서 새로운 관점으로 나아가는 다른 길을 택한다는 식으로, 『정신현상학』의 주체 자신의 서사와 연결하여 이해할 수 있는 길도 열린다.

또 하나의 해석의 단초는 헤겔의 ‘악’에 관한 논의가 ‘악의 시인’ 즉 ‘회개’의 계기를 포함하고 있다면, 이는 기독교적 모티브와 연관이 있다는 것이다. ‘선(bonum, das Gute, good)’의 대립 개념으로서 ‘악(malum, das Böse, evil/wickedness)’에 관한 철학적 논의는 역사적으로 기독교 사상의 전통에서 탄생했다.[116] 헤겔의 ‘악’에 대한 논의도 기독교적 ‘악의 문제(The Problem of evil)’[117]와도 관련된 것이라는 점을 우리는 『법철

---

116) 서양 철학의 역사에서 기독교 사상이 들어오기 이전에, 즉 고대 그리스 철학의 전통에서는 명확한 ‘악’의 개념이 없었다는 점을 우리는 고대 그리스의 대표적인 윤리학 저술인 『니코마코스 윤리학』에서 ‘덕/악덕(탁월함/탁월하지 못함)’, ‘정의/부정의’ 등등과 같은 개념은 있지만 ‘악’이라는 개념이나 주제는 나오지 않는다는 점에서 미루어 짐작할 수 있다.(Aristoteles (2011)을 참고.) 서양 철학의 역사에서 윤리적 논의가 ‘덕(arete)’이 아니라 ‘선’과 ‘악’이 중심 개념으로 등장하고, 특히 형이상학적인 차원까지 포함된 ‘악의 문제’라는 주제가 철학적 논의가 등장한 것은 기독교 교부 철학 시대부터이다.(“악”, 종교학사전 편찬위원회 (1998), 『종교학대사전』, 한국사전연구사, pp. 846-847 참조.)

117) ‘악의 문제(The Problem of evil)’의 개념과 간략한 역사에 대해서는 Tooley, M. (2021), "The Problem of Evil", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

학』 §139 추가(Zusatz)에서 확인할 수 있다.

> 악의 근원에 관한 물음은 이제 더 상세한 의미를 지닌다. 어떻게 긍정적인 것 안에 부정적인 것이 끼어들어 오는가? 세계의 창조에서 신(神)이 절대적으로 긍정적인 것으로서 전제된다면, 사람이 얼마나 왜곡할지라도, 부정적인 것이 이러한 긍정적인 것 속에서 인지될 수가 없다. (*GPR*, §139Z.)

이런 철학적 전통을 맥락으로 헤겔의 '악'에 관한 해석의 독창성을 이해하기 위하여, 우선 나는 기독교적 '악' 개념에 관한 헤겔 이전의 대표적인 철학적 해석으로 칸트의 견해를 요약한 뒤, 헤겔의 악에 관한 논의와 대조해보는 전략을 먼저 취하고자 한다. 비교해볼 만한 기독교 철학 전통의 논의 중에서 칸트의 논의가 근대적 해석이라는 점에서 가장 관련성과 친연성이 높으며, 본 논문이 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 문제의식과 그 해법을 다루는 기획이라는 점에서도 통일성이 있는 방식이기 때문이다.

1). 칸트에게서 '악' 개념과 '본성적 악'의 의미

칸트 철학에서 선악 개념은 도덕법칙과의 관계로 정의된다. 칸트에 따르면, '도덕'의 영역이 이성적 존재자인 인간에게 '법칙'으로서 존재한다는 사실이, 인간이 자연필연성에 종속된 동식물과 다르게 '자유'를 가진 존재자라는 점은 인식하게 해주는 근거이다.[118] 이에 따라 의지와 행위의 원인이 도덕법칙에 있을 때 자유가 온전히 발휘된, '선'한 경우이고, 의지와 행위의 원인이 자연법칙, 즉 자연적 본능이나 욕구에 있을 때 의지와 행위가 '악'한 것으로 정의된다. 이는 의지의 내면적 규정과 관련해 다음과 같이 달리 표현될 수 있다. 칸트는 의지의 실천 원리, 즉 의지의 '준칙(Maxim)' 중 주관적이며 조건적으로 타당하여 채택된 것을 포괄하여 "자기 사랑과 자기 행복이라는 보편적 원리"[119]에 속하는 것으로 통

(https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/. 2022.3.22. 검색.)을 참고.

118) *GMS*, IV446-449 참고. *KdpV*, V31-33 참고.

칭하고, 무조건적인 방식으로 객관적, 보편적으로 타당하여 채택된 것을 포괄하여 '순수 실천 이성의 원칙'에 의해 타당한 '도덕법칙'으로 정의한다. 따라서 후자의 '도덕법칙'을 전자의 '자기 사랑의 원리'에 우선하는 방식으로 의지를 규정하고 행하는 것이 선한 것이고, '자기 사랑의 원리'를 '도덕법칙'에 우선하는 방식으로 의지를 규정하고 행하는 것이 악한 것이다.

칸트는 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 "인간이 **자연본성적으로** 악하다"[120]라는 전통적인 기독교 원죄론적 명제를 철학적 의미로 재해석하여 정당화하는 작업을 시도한다.[121] 물론 '자연본성'이라는 용어가 '자연필연성'이라는 의미라면, 애초에 자유로운 선택으로서 도덕의 차원이 불가능하다. 따라서 칸트는 통상적으로 쓰이는 '자연본성'이라는 말을 자신의 용어법에서 '자연필연성'에 해당하는 말로 해석하지 않고, "눈에 띄는 모든 행실에 선행하는, 단지 (객관적 도덕법칙들 아래에서) 자유 일반을 사용하는 주관적 근거"[122]의 의미로 해석한다. 달리 말해 '자연본성'이란 어떤 특정한 준칙을 채택하는 근거, 즉 준칙의 준칙, 준칙의 원리의 차원이다.[123] 즉 "인간이 자연본성적으로 악하다"는 것은 '자기 사랑의 원리를 도덕법칙에 우선하여 추구하겠다'라는 준칙 일반에 대한 준칙이 발생하는 원리가 존재한다는 것이다. 그 후 칸트는 '자기 사랑의 원리를 도덕법칙에 우선하여 추구하는' 준칙이 채택되는 원리가 인간 일반의 개념에서 "논리적으로 필연적"으로 도출되는 것은 아니지만 "경험을 통해 아는 바에 따르면" "**주관적으로 필연적인 것**으로 **전제**할 수 있다"라고 말하면서, '선의 원리'와 '악의 원리'가 인간 본성에서 둘 다 있지만, 둘의 개념적 위상이 다르다고 주장한다.[124] 이 차이를 칸트는 '선으로의 소질(Anlage zum Guten)'와 '악으로의 성벽(Hang zum Bösen)'이라는 용어

119) *KdpV*, V22
120) *RGV*, VI33.
121) 칸트의 근본악 테제와 기독교적 원죄론과의 관계는 Miller, E. N. (2020), pp. 44-45과 김형수 (2006), 「칸트의 근본악 문제: 칸트의 종교철학에서 근본악과 그 극복가능성」, 『기독교와 인문학』, 제 5집, pp. 105-118을 참고.
122) *RGV*, VI22.
123) Miller, E. N. (2020), pp. 70-73 참고.
124) *RGV*, VI32-33.

로 구별한다.

먼저 '소질(Anlage)'이란 "그 존재자에게 필요한 구성요소들을 뜻할 뿐만 아니라, 또한 그러한 존재자이기 위한 그 구성요소들의 결합의 형식들"을 정의된다.[125] 선행연구들을 참고하면 칸트가 말하는 '소질'은 "주로 유기체의 발달을 목적론적으로 설명하기 위한 의도에서 등장"[126]하는 개념으로서 생물학적 용어에서 빌려온 것이며, 본능적으로 발현하고 기능하는 것이 아니라 학습과 경험, 연마를 통해 발휘되는 것의 잠재성을 지시하는 용어이다.[127] 예컨대 인간은 언어를 사용할 수 있는 잠재 능력으로서 '소질'을 갖고 있지만, 언어를 전혀 학습하지 않았을 때 발성기관을 통해 말을 하거나 손을 통해 문자를 사용하지 못할 것이므로, 그러한 소질을 발현하는 것은 아니다. 그리고 이런 사례에서 언어 능력의 소질은 뇌의 기능과 더불어 발성기관이나 손과 같은 신체기관 등등의 '구성요소'와 '그것들의 결합'을 총체적으로 고려해서 판단된다. 칸트는 선의 원리가 이런 식으로 학습과 연마를 통해 발현되는 잠재 능력으로서 인간에게 존재한다고 말한다.

칸트는 인간의 '선으로의 소질'을 3가지 구성요소, '동물성', '인간성', '인격성'으로 분석한다. 먼저 동물성은 "물리적이고 순전히 기계적인 자기사랑, 다시 말해 그를 위해서는 이성이 필요하지 않을 자기 사랑"[128]으로, 간단히 말해 인간이 가진 자연 본능의 층위를 말한다. 이것은 명백히 자연필연성의 영역에 속하므로 이것만으로는 도덕 자체가 성립하지 않는다. 그래서 다음으로 '인간성'의 소질이 설명되는데, 이 능력에서 자연적 욕구는 단순한 본능이 아니라 '가치'라는 형식으로 생각되고 계산되며, 특히 타인과의 비교를 통해 타인의 의견에서 가치를 얻는다. 요컨대 행위 목적이자 사유와 계산의 대상인 '행복'이 위치하는 차원으로 이해할

---

125) *RGV*, VI32.

126) 김수배 (2017), 「칸트 실천철학의 정점으로 본 '악'의 문제」, 『칸트연구』 제 40집, p. 11.

127) 김수배 (2017), pp. 11-12 참고. ; 권이선 (2018), 「칸트의 근본악과 양심: 칸트적 사고에 나타나는 다원적 용어를 중심으로」, 『건지인문학』 제 23집, pp. 15-17 참고.

128) *RGV*, VI26.

수 있다. 마지막으로 '인격성'은 "도덕법칙에 대한 존경의 감수성, 즉 의사의 그 자체만으로써 충분한 동기의 감수성"으로 간단한 용어로는 "도덕 감정"이라고 표현된다.[129] 풀어서 말해 '도덕법칙'을 인식하고 그 자체로 행위 동기로 삼을 수 있는 능력이다. 그러나 인격성 혹은 도덕 감정만을 '선으로의 소질'이라고 말하지 않고, 동물성과 인간성과 인격성이라는 세 가지 구성요소의 결합을 '선으로의 소질'이라고 말하는 이유는, 선하지 않은 선택지가 가능한 상태에서 자의/의사(Willkür)가 도덕 감정을 "자기의 준칙 안에 채용함으로써만"[130] 자유로운 선택으로서 도덕적 행위의 개념이 성립하기 때문이다. 예컨대 우리는 기부 같은 도덕적 행위를 도덕법칙에 대한 존경심이 아니라 단순히 자신이 기분이 좋기 위한 동정심에서 행할 수 있는데, 내면적 행위 동기의 차원에서 '동정심'과 '도덕법칙에 대한 존경심' 중 의지의 선택 과정을 거쳐, '도덕법칙에 대한 존경심'이 동기로 채택되는 경우만을 칸트는 선하다고 하는 것이다. 이렇게 세 가지 구성요소의 '결합'은 인간이 '자유의지'를 가진 존재자이기 위한 필수적인 조건을 이루므로, '선으로의 소질'은 근원적 소질이다.

칸트가 선한 원리와 대비되며 동시에 공존하는 것으로 정립하려고 하는 '악한 원리'는 소질이 아니라 '성벽(Hang, propensio)'의 개념으로 정의된다. '성벽'이란 "인간성 일반에 대해 우연적"이며 "경향성을 가능하게 하는 주관적 근거"로 정의되는데, 칸트 자신의 주석에서는 "성벽은 본래 단지 향락 욕구의 성향인 바, 주관이 향락을 경험하고 나면 그 향락이 그에 대한 경향성을 만들어낸다"고도 설명하고 있다.[131] 예를 들어 단 음식을 맛보기 전에는 단맛에 대한 욕구나 경향성이 존재하지 않지만, 단 음식을 맛본 경험 이후에는 단맛에 대한 욕구와 경향성이 생겨난다. 이런 점에서 성벽은 "경향성을 향한 일종의 잠재성"이 "아직 '활성화'하지 않는 단계"[132]라고 말할 수 있다. 요컨대 본성적 악이 '악으로의 성벽'이라는 형태로 존재한다는 칸트의 주장은, 악한 선택(또는 악한 준

129) *RGV*, VI27.
130) *RGV*, VI27.
131) *RGV*, VI29.
132) Miller, E. N. (2020), pp. 75-76.

칙의 채용)을 한 번 경험하면, 악 일반을 향하는 준칙으로의 경향성이 만들어진다는 의미이다.

칸트는 '악으로의 성벽'이 "가장 선한 인간에게조차도"[133] 있다고 주장한다. 이러한 다소 강한 일반화를 할 수 있는 것은, 이 잠재성의 차원이 '자기사랑 우선 준칙'이라는 악한 준칙을 선택하는 내면의 작용이 일어나기도 이전의 단계에 속하는 것이기 때문이다. 성벽은 "**모든 소행(Tat)에 선행하는,** 그러니까 그 자신 아직 소행이 아닌, 의사의 주관적 규정 근거"[134]인데, 칸트는 도덕적 문제에서 '소행(Tat)'이라는 말을 "최상의 준칙을 (법칙에 맞든 어긋나든) 의사 안에서 채용하는 자유의 사용에 대해서도 그리고 또한 행위들 자신을 저 준칙에 준거해서 행하는 때의 자유의 사용에 대해서도"[135] 적용되는 것으로 이해한다. 그러니까 1) '자기사랑 우선 준칙'이라는 최고의 악한 준칙을 선택하는 자의적 의지 작용의 단계도 '소행(Tat)'에 속하며, 2) 악으로의 '성벽'은 소행 이전에, 즉 악한 준칙을 선택하는 내면의 작용이 일어나기도 이전의 단계에 속하는 잠재성이라고 이해할 수 있다.

이를 쉽게 이해하기 위해 실천이성의 삼단논법을 생각해보자. 칸트가 생각하기에 악한 행위 동기를 가지는 경우는 다음과 같이 사례화할 수 있다. 기부할 기회가 생겼을 때, 1) 내가 가진 행위 준칙 선택의 대전제가 '도덕법칙보다 자기 사랑의 준칙을 우선하여 행위를 결정한다'라면, 가장 명백하게 악한 준칙이 선택되는 경우이다. 그리고 구체적인 상황을 인식하고 판단하는 소전제가 2) '나의 평판을 높이고 장기적인 이익을 취하기 위해 기부하는 것은 자기사랑의 준칙에 속한다'일 때, 3) 결론적으로 '나는 기부하기로 한다'라는 구체적인 의지의 선택이 일어난다. 그런데 여기에서 1)의 대전제도 내가 자유롭게 선택하는 하나의 '행위'의 결과로 생각될 수 있으며, 악으로의 성벽은 1)의 대전제를 채택하기 이전 단계에 존재하는 잠재성이다. 요컨대 우리는 어떤 구체적 상황을 마주하든, 그것이 도덕적 문제 상황이라면 유형적으로 1)의 대전제의 차원

133) *RGV*, VI31.
134) *RGV*, VI32.
135) *RGV*, VI32.

에서 도덕법칙을 우선할지, 자기 사랑을 우선할지에 관한 내적 갈등 상황에 놓인다는 것이 칸트가 말하는 근본악의 차원이다. 더 정확히는 이런 '근본적 내적 갈등'이 성립한다는 것은 곧 우리의 의지가 도덕성으로 완전히 통제되지 않는 잠재적인 자연적, 충동적 성향이 있다는 점을 함축한다는 것이 '본성적 악'의 의미이다.

이러한 독해는 추가적으로 '죄책'에 대한 칸트의 서술에서 근거를 보강할 수 있다. 칸트는 악에 따른 죄책도 두 가지 종류로 나누는데, "첫 번째 죄책은 그대로 예지적인 소행으로서, 순전히 이성을 통해 일체의 시간조건을 떠나서도 인식할 수 있고, 둘째의 죄책은 감각적이고 경험적인 것으로서, 시간상에 주어지는 것"이며, "전자를 특히 후자와 비교해서 순전한 성벽이라고, 그리고 선천적인 것이라고 일컫는다."라고 말한다.[136] 실제 행위 후에 행위자가 자신의 악한 행위에 대한, 아니면 적어도 특정 상황에서 도덕법칙을 따르지 않을 뻔한 자신의 내면적 의지 작용에 관한 죄책감이나 책임을 갖는 것은 둘째의 죄책이다. 반면에 칸트는 제 내면의 시간적인 의지 작용 이전의 차원에서 존재하는 죄책인 첫째의 죄책이 있다고 논하는데, 이는 말하자면 도덕적 선택과 관련하여 인간이 '내적 갈등의 가능성'을 항상 진다는 점에서 죄책이다. 이어지는 제1논고의 Ⅳ장 '인간 자연 본성 안의 악의 근원에 대하여'에서 이 관계를 '이성근원'과 '시간근원'이라는 용어로 초점을 두어 강조한다. 악의 '근원(Ursprung)'은 기독교의 원죄론에서 태초의 인간의 특정한 선택에 따른 '시간근원'에 있는 것으로 설명되어 왔지만, 칸트는 이러한 설화가 시간적 발생을 특정할 수 없는, 순전히 악한 선택 및 악한 준칙을 향한 경향성이라는 "결과의 현존만이 고찰"[137]된다는 의미의 '이성근원'이라는 차원에서 이해되어야 한다고 주장한다.

2). 헤겔에게서 '악' 개념과 양심의 '악의 근원'

칸트의 '본성적 악'에 관한 논의를 대비시키면서, 『법철학』 §139에 등

136) *RGV*, Ⅵ32.
137) *RGV*, Ⅵ40.

장하는 헤겔의 악 개념에 관하여 내가 해석적으로 주장하고자 하는 바는 다음과 같다. 첫째, 기독교 원죄론에 관한 근대 철학적 해석으로서 칸트와 헤겔은 공통적으로 "존재론적인 악"[138], 즉 인간의 존재론적 한계에 관해 말하고 있다. 둘째, 칸트는 이 존재론적인 악을 '자기사랑을 우선하는 경향성의 잠재성'으로서 자연성과 도덕적 의지 사이의 싸움, 즉 자기통제의 문제로 진단하는 것이지만, 헤겔은 존재론적인 악을 자기통제의 문제로 진단하지 않는다. 헤겔에게 인간의 존재론적 악은 더 개념적이고 근본적인 한계를 지칭한다. 셋째, 헤겔적 의미의 존재론적 악은 '도덕성' 자체의, 더 정확히는 '양심'이라는 형식의 내재적 논리에 따라 발생하는 문제이다. 넷째, 따라서 양심의 존재론적 악이란 결국 '자기반성적 구도에서의 악'이며, 양심의 주체는 이런 악을 인식할 가능성을 적어도 구조적으로는 갖고 있다. 다섯째, 이 '악' 개념은 '도덕성'의 내재적 논리 구조에 따라 발생하는 것이기 때문에, 논리 구조가 근본적으로 변화하면 이 문제점도 해소된다. 헤겔은 이를 '인륜성'의 관점이라고 부른다.

우선 헤겔에게서 '악'의 개념은 §139 본문에서 정의된다.

> 모든 이전에 타당한 규정들의 공허함 속에 있으며 의지의 순수한 내면성 속에 있는 자기의식은, **즉자대자적으로 보편적인 것**을 원칙으로 만들고 행위를 통해 실현하는 가능성일 뿐만 아니라, 그만큼 **고유한 특수성**을 보편적인 것 이상으로 원칙으로 만들고 그것을 행위를 통해 실현하는 **자의**, - 즉 **악**이 되는 **자의**이기도 하다. (*GPR,* §139)

여기에서 '악'은 "(자기의식이) 고유한 특수성을 보편적인 것 이상으로 원칙으로 만들고 행위를 통해 실현하는" 것으로 정의된다. 이는 기본적 개념의 차원에서는 칸트적인 맥락과 크게 다르지 않은 것이다. 주체가 칸트가 '자기 사랑'이라고 부른 자기 자연성의 특수성을 보편성, 즉 도덕법칙이나 '선'의 표상으로 생각되는 것보다 앞세울 때 주체는 악하다. 하지만 지금 맥락에서 헤겔은 이기적인 사유의 단계에 머무르는 주체가 아니라 양심의 주체에 대해 논하고 있으므로, 여기에서 특수성을 보편성보

138) 남기호(2022), 「아름다운 영혼의 변증법: 헤겔 『정신현상학』의 양심 부분을 중심으로」, 『헤겔연구』, 제 52호, p. 56.

다 앞세운다는 것은 단순하게 '이기적 준칙, 동기를 우선함'으로 해석할 수 없다. 따라서 이는 칸트보다 좀 더 객관주의적이고 결과주의적인 차원의 지적으로 보인다. 양심의 주체가 자기 선택의 정당성을 호소하더라도, 이것이 객관적이고 실제적 차원에서 선의 실현이 아니라면 이 행위는 악한 것이다. 이렇게 해석하게 되는 부분에서 다시 질문 ⅰ과 ⅲ이 소환된다. ⅰ. 객관적으로 타당한 것이 무엇인지 알려지지 않은 상황에서 이러한 객관주의적인 악에 대한 정의는 무슨 의미가 있는가? ⅲ. 결과주의적으로 악하더라도 동기주의적으로 양심의 주체는 선하지 않은가?

이에 대한 헤겔적인 답을 다음과 같이 구성할 수 있다. ⅰ. 객관적으로 타당한 것이 무엇인지 특수한 내용으로서는 알려지지 않아도, 이미 객관적으로 타당한 것으로서 양심이 전제하고 있는 대상이 있다. 바로 '선'의 표상이다. 이 '선'의 이념과 '형식적 양심'의 문법 사이에는 간극이 있다는 것이 이 부분의 핵심이다.

양심의 주장은 1) '순수한 보편성을 향한 의지'와 2) 'A가 선한 것이라고 믿는 인식과 의지'가 동일한 심성이기 때문에 2)의 보편성이 보장된다는 것이다. 그런데 이미 '양심'의 전제인 '추상적 선'이 내용을 끌어낼 수 없다는 것이 '양심'이라는 형식에 선행했던 칸트적 도덕성의 문제였다. 그 문제를 해결하는(해결한다고 처음에는 주체가 믿고 있는) 형식이 자신의 진솔한 직관에 기대는 '양심'이다. 그렇다면 이미 논리적으로는 1)에서 2)를 끌어낼 수 없다는 것, 즉 1)에 대한 분석을 통해 2)를 연역할 수 없다는 결론은 존재했고, 직관에 의하여 1)과 2)가 직접적으로 동일하거나 1)이 2)를 포함한다고 주장하는 것은 근거가 빈약하다.

예컨대 우리가 2) A라는 행위가, 가령 '기부'가 선한 것이라고 믿는 믿음에는 1) '선을 행해야 한다'라는 의지 말고도, 2-1) 기부 행위가 경제적으로 어려운 사람에게 도움이 된다거나, 이 자선 단체가 신뢰할만한 곳이라는 등등의 믿음과 상황에 대한 인식들을 포함한다. 이런 믿음과 인식은 실천적 추론의 삼단논법에서 소전제가 되는 것이므로, 엄밀하게 대전제인 1) '선을 행해야 한다'와 구별되는 명제이며, 2)에 비추어 볼 때 '순수하게' 보편적인 것이 아니다. 따라서 양심의 문법은 내가 특수한 소

전제들 2-1)에도 불구하고 올바르게 보편적인 대전제 1)을 갖고 있기에 2)의 추론 결과가 타당하다는 식의 주장이다. 당연히 이는 타당하지 않은 논리이다. 그러므로 만약 2-1)이 구체적이고 특수한 사안에 대해 매우 적확한 인식들이라서 2)의 A 행위가 실제로 보편타당한 것이라 할지라도, 양심의 문법에서 이는 우연적 결과에 불과하다. 양심이 자신의 보편성을 호소하는 근거는 1)의 '순수한' 대전제에만 기대는 것을 벗어나지 못하기 때문이다.

즉 주체 외부에 존재하는 구체적인 객관적 규범의 내용들에 의해서가 아니라, 주체 내면에서도 존재하며 객관적인, 순수하게 논리적인 차원에서, 양심의 오류에 관한 결론이 성립한다. 그런데 이러한 '양심이라는 형식의 오류'를 '악'이라고까지 부르는 것이 적합한가? 특정 맥락에서 그러한데, 이 맥락은 다름 아닌 질문 iii의 맥락, 즉 순수한 동기주의에서 그러하다. 칸트적이기도 한 동기주의적인 관점에서 인간이 특수한 것을 보편적인 것보다 우선하는 동기를 가질 경우, 이는 '악'으로 규정된다. 그런데 양심의 문법에서, 실천적 대전제 1)을 동기로 하고 있기 때문에 실천적 추론의 귀결 2)를 정당화하는 것 같지만, 위에서 분석한 것과 같이 실제로는 구체적인 귀결 2)가 나오는 이유는 추상적인 대전제 1)의 존재보다는 특수한 사안에 대한 소전제들 2-1) 때문이었다. 즉 양심의 문법은 특수한 소전제들 2-1)의 직접적 정당화를 은연중에 하고 있으며, 이 사실을 은폐하는 문법이다. 그렇기에 양심이 1)의 순수하게 보편적인, 선한 의지를 심성에 함유하고 있더라도, 그것의 구체적인 작동은 사실 특수한 믿음들 2-1)에 의하여 귀결 2)를 정당화하는 것에 지나지 않는다. 이는 특수한 것을 보편적인 것의 자리에 놓는 일로, 단순한 이기심과는 다른 형태의 '특수한 것을 보편적인 것보다 우선하는' 의지 작용이다. 그러므로 '양심의 오류'는 추상적이지만 특정한 의지 작용을 요구하는 '선'의 이념에 의해, 그리고 자신이 이 '선'을 의지하기 때문에 정당하다는 '양심' 자신의 배경적인 문법에 의해 '악'으로 규정된다. 헤겔은 이 점을 §139 추가에서 설명한다.

…여기에서는 의지의 내면성에 대한 자연성의 대립 관계로서 존재하는데, 이

> 의지의 내면성은 이러한 대립 관계 속에서 오직 **상대적**이고 형식적인 대자존재일 뿐이며, 즉 그것의 내용을 오로지 자연적인 의지의 규정들로부터만, 즉 욕망, 충동, 경향성 등등으로부터만 길어낼 수 있는 것이다. 이러한 욕망, 충동 등등에 관하여, 지금 이것들은 선하거나 **혹은** 악**할 수** 있는 것으로 이야기된다. 그러나 의지는, 이것들[욕망, 충동 등]을 자연적인 규정으로서 가진 **우연성**에 관한 이러한 규정안에 들어있는 욕망, 충동 등과 그렇게 함으로써 의지가 여기에서 지니고 있는 형식, 즉 특수성을 그 자체로 의지의 내용 규정으로 만들기 때문에, 그래서 의지는, 의지의 자기 내로의 반성이자 인식하는 의식과 동시에, 직접적인 객관성 즉 한갓 자연적인 것에 대한 다른 극단으로서 출현하는 내면적인 객관성으로서의, 즉 선으로서의 **보편성**에게 대립되며, 그리하여 의지의 이러한 내면성은 악한 것이다. 따라서 인간은 **즉자적**으로나 **본성적으로** 악할 뿐만 아니라 **자기 내로의 반성**을 통해서도 악하다. 그래서 자연 그 자체가, 즉 만약 의지의 특수한 내용에 머무르는 의지의 자연성이 아니었다면, [대자적으로 악이 아니며], 또한 **자기 안으로 들어가는** 반성과 인식 일반도, 만약 저[앞서 언급한] 대립상태에 있지 않다면, 대자적으로 악이 아니다. …(중략)…오히려 이 관점[의지에서 내면성과 자연성을 대립시키는 분열의 관점]에 계속 머물러서는 안 되고, 특수성은 본질적으로 보편적인 것에 대립하는 것으로 포착되어서는 안 되며, 이 관점은 '아무것도 아닌 것(nichtig)'으로 극복되어야 한다. 더 나아가 악의 이러한 필연성에서 **주체성**은, 이 대립 관계를 자신 앞에 두고 그[대립] 속에 존재하는 이러한 반성의 무한성으로서 존재한다. 만약 주체성이 대립에 그대로 머물러 있다면, 즉 악하다면, 그에 따라 주체성은 대자적이고 자신을 개별자로 간주하며 스스로 이러한 자의(Willkür)인 것이다. 그렇기에 개별적 **주체** 그 자체는 단적으로 **악의 책임/죄(die Schuld des Bösen**)를 진다.(*GPR*, §139A)

양심 주체의 배경적인 문법은 "의지의 내면성과 자연성의 대립"이다. (앞서 칸트가 자연성, 자기 사랑과 자율성, 도덕법칙을 대립시킨 것과 비교할 수 있다.) 하지만 실천의 문제에서 양심이(그리고 양심 이전에 칸트적 도덕적 주체에게부터 해당되는 것으로) 부딪힌 문제는 이 의지의 내면성이 '자연성이 아니라는' 의미의 대립적 규정만을 갖고 있고 "형식적인 개념"이라는 것이다. 그래서 이런 방식의 의무의 이념, '선'의 이념에서 구체적인 실천의 내용을 길어낼 수 없었다. 그렇기에 헤겔이 보기에 구체적인 실천의 내용은 (이 구도에서는 다른 원천이 없기에) 주체 자신의 욕망, 충동, 경향성 등등에 기인하는 것이다. 말하자면, '기부하는 행위가 선한 것이다'라는 판단은, 실제로 기부 행위가 타인을 도울 수 있는

가능한 모든 방법 중에 가장 조화로운 최적의 방법임을 내가 인식해서가 아니라, 사실은 타인을 도울 수 있는 여타의 방법보다 '기부'라는 방법을 선호하는 직관에서 나온 것일 수 있다. 헤겔에 따르면, 양심의 문법에서 '이것이 최선의 행위이다'라는 정당성 주장의 진짜 의미는 사실 '이것이 최선의 행위라고 생각하는 쪽으로 나는 이끌린다'라는 감정 표현이나 심리적 자기 기술 정도일 수도 있다는 것이다. 이런 욕망, 충동, 경향성 등의 의지의 자연성은 내용 자체의 측면에서 "선하거나 혹은 악할 수 있는 것"이다. 하지만 양심이 배경적으로 갖고 있는 도덕성의 관점에서 의지의 자연성을 결국 원천으로 하는 이 요소들은 결국 "우연성"에 속하는 것이며, '실제로 정당한 것을 내가 동기로 삼아야 한다'라는 아주 순수하고 강한 동기주의의 관점에서 이러한 "우연성"을 "그 자체로 의지의 내용 규정으로 만드는 것"은 '악'으로 규정되어야 한다. 따라서 도덕적 주체는 자기의 관점에 의하여 자기를 악으로 규정해야 하고, 논리적으로는 그렇게 할 수 있다. 위의 인용문에서 헤겔은 양심 주체가 내면적으로 '선하거나 악할 수 있는 것'이 아니라, "자기 내로의 반성이자 인식하는 의식과 동시에" "즉자적으로나 본성적으로 악할 뿐만 아니라 자기 내로의 반성을 통해서도" 악하다고 말한다. 그러므로 주체의 특수한 행위가 악하거나 아닌 것과 별개로, "개별적 주체 그 자체"가 "단적으로 악의 책임/죄"를 진다.[139]

이것이 기독교적 원죄론에 관한 헤겔의 철학적 해석이다. 악에 관한 논의가 기본적으로 이런 모티브를 갖고 있다는 것은 그의 종교철학 강의에서 잘 드러난다. 헤겔은 '계시종교'인 기독교에서 인간의 본성이 어떻게 상징적 이야기로 서술되는지 해석하면서, 구약성서 중 「창세기」의

---

139) 피베크(K. Vieweg)의 연구는 다음과 같은 서술에서 나의 해석을 지지해준다. "객관적 측면에 따르면 (자신의 개념에 따를 때 정신인) 인간은 단적으로 이성적인 존재로 드러나며, 자기를 아는 보편자라는 규정을 자기 안에 가지고 있다. 형식적 측면에 따르면 악은 개별자로서의 그에게 고유하다. 왜냐하면 악은 "자신을 단적으로 자신에게 고유하게 정립하는 그의 주체성이며, 따라서 단적으로 자기 책임이다"(§140). 자유로운 존재가 악한으로 태어났기 때문이 아니라, 이 자유로운 존재도 **하나의 개체이고 특수자**이기 때문에, 인간은 이 '원책임' 혹은 '원죄'를 짊어지고 간다. 따라서 도덕적 주체는 '문제아'로, '**문제적 판단**'으로 드러난다."(Vieweg, K. (2019), p. 306. 강조는 원문에 따름. 밑줄은 나의 것.)

에덴동산과 선악과에 관련된 이야기를 “자연적 의지가 더 상세하게는 악으로 규정”되는 이야기로, 달리 말해 인간에게 “의식의 등장, 즉 선악의 의식과 잘못에 대한 인식”이 생기는 가운데 “정신의 유한성”에 해당하는 규정을 인식하면서, “인식과 의지 혹은 의식 일반은 악의 의지이면서 동시에 선의 의지”인 것으로 인간이 스스로를 자각하게 되는 이야기로 해석한다.[140] 이는 ‘원죄’에 대한 칸트의 해석인 ‘예지적이며 시간 조건을 떠나서 인식되는’ 죄책과 시간적이고 경험적인 죄책이 아니라는 점에서 유사하지만, 그보다 더 급진적인 죄책의 개념이다. 칸트의 원죄에 관한 해석은 ‘인간이 도덕적 선택 앞에서 가능성의 차원에서 항상 자연성의 저항과 갈등을 겪는다는 것’인 반면, 헤겔은 (도덕성의 관점에서는) 도덕적인 실천을 무엇이든지 하려고 하면 ‘양심’의 형식을 가질 수밖에 없는 주체가, 바로 그 형식 때문에 필연적으로 특수한 것을 보편성의 자리에 부당하게 올려놓는 내면적 악을 저지를 수밖에 없다고 말하는 것이기 때문이다. 칸트와 헤겔 모두 근본적 악에 관하여, 원죄론의 철학적 해석으로 인간 주체의 유한성에 관한 통찰을 제시하되, 말하고자 하는 유한성의 지점은 다르다.

이제 양심은 양심의 형식 자체에서 ‘악한 양심(böses Gewissen)’이라는 규정을 가질 수밖에 없다. §140 주해에서 ‘악한 양심’을 이루는 요소는 다음의 세 가지로 표현된다. “α) 참된 보편적인 것에 대한 앎”은, “오직 **권리**와 **의무**의 감정 형식 속에 혹은 이에 관한 더 상세한 앎과 인식의 형식 속에” 포함되어 있는 것이다. 즉 앞서 양심 주체의 절대적 목적인 ‘선’의 표상이 첫 번째 요소이다. 둘째는 “β) 이 보편적인 것에게 거역하는 특수한 것의 의욕”, 즉 ‘참된 보편자’라는 선의 개념 규정에 반대되는 특수한 것을 의욕한다는 요소인데, 이런 것이 양심의 특수한 행위 내용에 대한 결단과 실천의 과정과 정당화의 논리에 숨어있게 됨을 앞서 논했다. 내면의 재판관이 내면의 피고인 ‘의식 주체’와 결단과 판단, 정당화의 관계를 맺는 양심의 형식은 자신의 2-1) 실천적 추론의 특수한 소전제들이 결정적으로 개입함에도 불구하고 이 소전제와 귀결을 ‘선’ 자체

140) Hegel, G. W. F. (1999), 『종교철학』, pp. 290-298 참고.

와 일치한 것으로 정당화한다. 이런 점에서 양심은 “그것 자체의 순수한 확신”(*GPR,* §138)에 지나지 않는다. 세 번째 요소는 “γ) 이 두 계기를 비교하는 앎으로서 의욕이며, 따라서 의욕하는 의식 자신에게 그의 특수한 의욕은 악으로 규정된다”라는 점이다. 이는 앞서 살펴본 ‘외적 기준이 아니라 내재적 논리에 의해, 심지어 동기주의의 문법을 구사할 때에도’ 주체가 양심의 작동 형식을 α)라는 계기의 개념과 β)라는 계기의 개념을 비교하여 ‘악’으로 규정할 수 있다는 논리적 구조를 말한다.(*GPR,* §140A)

*

이제까지의 논의를 종합하여 이번 장 1.에서 헤겔의 양심 비판에 관해 제기했던 질문 ⅰ, ⅱ, ⅲ에 헤겔적인 관점의 대답을 제시하면서 이 양심 비판의 요점과 의미를 새겨보자.

> ⅰ. 헤겔이 객관주의를 너무 강하게 전제하고 있는 것 아닌가? 어쨌든 객관적으로 타당한 행위가 무엇인지 알려지지 않은 상황에서나 혹은 객관적 정답이 없는 것으로 생각되는 실천적 상황에서는 주관적 판단과 확신이 긍정적인 역할을 하지 않는가?

질문 ⅰ에 관해, 헤겔이 외부적으로 객관적으로 타당한 규범을 전제하는 것이 아니다. 객관적으로 타당한 규범은 ‘선’이라는 추상적이지만 양심 주체의 핵심에 자리하는 목적 개념에서 전제되는 것이다. 이에 따라 도덕적 주체 혹은 양심 주체 자신의 논리와 관점에 의하여, 객관적 정답을 아직 모르는 도덕적 문제상황은 있을 수 있으나 정답이 없는 도덕적 문제 상황은 있을 수 없다. 다수의 행위 방식이 선으로 인정될 수 있더라도, 항상 선으로 인정되는 경계는 존재한다. 심지어 ‘특정 상황에서 개인들 각자의 다른 도덕적 신념이 각각 상대주의적으로 존중받아야 한다’는 주장에서조차, ‘차이 혹은 다양성의 존중’이라는 구체적 규범이 주장되고 있다. 그리고 정답을 아직 모르는 도덕적 문제에서 주관적 판단과

확신, 결단이라는 양심의 형식이 가치가 있다는 것을 헤겔은 인정한다. 행동하는 양심이 행동하지 않는 자보다 낫다. “만약 [의무에 관한] 이러한 말이 어떤 규정으로도 진행하지 않는다면, 이는 결국 지루해질 뿐이다.”(*GPR,* §136Z.) 하지만 행동하는 도덕적 주체성은 단지 자의적 결단과 행동, 완고한 자기 정당화에 머물러서는 안 된다. 우리는 이를 다음 장에서 논할 것이다.

> ii. 헤겔은 선이라고 평가되기도, 그렇다고 악이라도 평가되기도 힘든 중립지대의 행위, 즉 ‘선하지도 악하지도 않은 행위’를 인정하지 않는 과도하게 엄격한 기준을 갖고 있기에 양심을 ‘악’으로 전도되는 것으로 비판하는 것 아닌가?

질문 ii에 관해, 헤겔적인 관점에서 도덕적 중립지대는 위의 답변과 마찬가지로 양심 자신에게서 고려되지 않는다고 말해야 한다. 왜냐하면 첫째로, 도덕적 중립지대는 생존 활동을 단독으로 고려할 때처럼 도덕과 상관없는 행위를 의미할 수 있는데, 이는 애초에 ‘양심’이라는 말이 쓰이는 용례가 아니다. 그런 경우 자기 충동의 만족과 행복을 추구하는 주체의 낮은 차원의 자유는 발휘된다고 할 수 있겠지만, 이런 의미 영역은 도덕적 주체 혹은 양심 주체의 형식이 등장하고 활동하는 더 고차원적인 도덕성의 영역이 아니다, 둘째로 선하다고, 악하다고도 하기 힘든 중간적인 선택을 논하는 것이라면, 앞선 Ⅲ장의 선 개념에 관한 논의를 고려할 때, ‘선’은 ‘올바름과 좋음, 모두의 권리와 모두의 복리가 최적으로 조화되는 지점 혹은 상태’의 표상이고, 양심은 ‘선’을 의욕하는 마음이기에, 이런 중간적인 선택을 하는 것은 양심의 목적이 아니다. 이러한 논리에서, 양심 주체이라면 ‘양심’의 개념에 의해서 도덕적 중간이 아니라 최선을 항상 추구해야 한다. 그렇다면 양심 자체의 논리에 의해 ‘최선까지는 아니라도 중립지대의 행위도 추구하는 것을 허용함’은 ‘선을 추구하지 않는 것’이기에, ‘악’의 규정을 받을 수 있다. 덧붙여 상황에 따라 비교적 중립적인 선택이라는 것도 특정한 도덕적 의미 규정이나 가치를 갖게 된다. 타인을 도와주는 일은 선하고, 타인을 도와주기는커녕 괴롭히는 일은 악하다고 할 때, 타인을 돕지도 괴롭히지도 않는 것은 도덕적으로 중간

적인 행위인가? 그렇다고 할 수 있을지도 모르지만, 만약 타인을 도울 수 있는데도 돕지 않는 행위라고 해석되는 경우, '악한 행위'라고 규정되는 것이 가능할 것이다. 나는 이것이 현재 우리의 언어 사용 관습과 그에 따른 직관에 잘 부합하는지와 별개로 철학적으로 어느 정도 설득력 있는 개념 규정일 수 있다고 생각한다.

> iii. 악한 결과를 초래한 행위라고 해도, 선을 목적으로 한다는 동기에서 행했다면 '의도는 선했다'는 정당화 자체가 틀린 것은 아니지 않은가? 우리가 모든 상황의 결과를 통제할 수 없을 때, 이러한 내면적 선함의 순수성에 한정해서 '양심'이라는 개념을 쓴다면, '양심' 혹은 순수한 도덕적 확신 자체가 '악이 되는 자의'라고 하거나 '위선'이라고 하는 표현은 적절하지 않은 것 아닌가?

질문 iii에 관해, 오히려 도덕적 주체 혹은 양심 주체는 자신의 바로 그 '동기주의'에 의하여 자신을 '악'으로 규정하게 될 수 있다는 점을 우리는 이번 IV장 2.의 후반부에서 살펴보았다. 동기주의에 의해 양심 주체는 순수한 선만을 근거와 동기로 하여 행위를 실천해야 하지만, 특수한 행위의 내용은 순수하지만 추상적인 선에의 지향에서 끌어져 나올 수 없다. 따라서 현실에서 특정한 실천을 위해서 양심은 어떤 다른 특수한 근거와 동기를 (어떤 의미에서는 무의식적으로, 처음에는 양심의 주체 자신에게 명확히 자기 인식되지 않는 방식으로) 끌어들인다. 그리고 양심은 엄밀히 말해 순수한 선에의 지향과는 상관없이 끌어들인 것인 이 특수한 근거와 동기를 은폐하고 자신의 선한 의지의 순수성을 주장할 수 있다. 이런 식으로 의도 또는 동기의 내면적 순수성이 완전할 수는 없는데에도 이것의 정당화에만 골몰하며 안주하는 태도가 나타난다면, 이는 '위선'이라고 할 수 있을 것이다. 만약 양심 주체가 정말로 선의 실현을 목적으로 한다면, 자신의 불완전함을 이해하고 인정하며, 자기의 지난 행위에 대한 정당화보다는 재차 선의 실현을 도모하고 지난 행위보다 더 발전된 행위를 실천해야 한다. "자신의 존재론적인 악을 아는 양심만이 양심적이다. 이를 외면한 채 자신이 확신하는 보편적 즉자만 내세우는 양심은 위선적이다."[141]

그런데, 칸트처럼 '우리 인간은 항상 이기심의 유혹을 받기에 악할 수

있는 존재이다'라는 방식도 아니고, '양심의 주체로서 모든 인간은 여하간 특수한 행위를 실천하려고 하면, 무엇보다 양심의 주체 스스로가 자신의 특수성 자체를, 완전히 순수하게 보편적이기만 할 수는 없는 자신의 행위 결정의 메커니즘 자체를 악으로 규정할 수밖에 없다.'라는, 거의 파멸적으로 보이는 이 이상한 결론에는 어떤 의미가 있는 것일까? 헤겔의 악에 관한 서술의 본 논문의 해석에서는 '악의 보편성'을 너무나 강하게 독해한 나머지 "악은 필연적으로 **존재해서는 안 된다는** 것, 즉 지양되어야만 하는 것으로 규정된다"(*GPR*, §139A), "악의 본성은 인간은 악을 의욕할 수 있지만, 그렇다고 악을 필연적으로 의욕해야만 하는 것은 아니라는 것이다."(*GPR*, §139Z) 등등의 서술은 오히려 잘 이해되지 않는 것처럼 보이기도 할 것이다. 헤겔은 악을 어떤 점에서는 굉장히 필연적이라고 말하는 듯하지만, 또 다른 부분에서는 명시적으로 필연적이지 않다고 말한다.

또한 양심이라는 형식은 무엇보다도 자기에 대한 '확신(Gewißheit)'을 핵심적 본질로 하는 것으로 설명되었는데, 자신의 선택에 대해 확신하는 양심의 주체가 자기를 이렇게 고도로 반성적인 관점에서 바라볼 수 있는가? 설령 이런 반성적 판단과 귀결이 '논리적으로는' 열려있는 가능성일지라도 말이다.

이런 의문점들에 대해 완전히 답하기 위해서는, 개념들을 정연하게 분석하고 설명하는 『법철학』의 서술뿐만 아니라, 의식 주체의 내재적인 도야의 과정을 묘사하는 『정신현상학』을 교차하여 살펴보고 '양심'과 '악'에 관한 공통적인 논의를 추출해야 더 구체적이고도 설득력 있는 답의 그림을 제시할 수 있다. 이에 따라 다음 V장에서는 『법철학』의 양심론과 『정신현상학』의 양심론을 함께 다루고 고찰하는 작업을 진행할 것이다. 이로써 '도덕성'을 중심 개념으로 하는 사유와 구체적 실천 지침으로서의 윤리학에 대한 헤겔의 관점을 완전히 드러내고자 시도한다.

---

141) 남기호(2022), p. 57.

Ⅴ. 도덕적 주체의 비판적 역량과 인륜적 주체로의 도약

본 논문의 Ⅲ장부터 Ⅳ장까지, 우리는 헤겔에게서 '선' 개념의 의미 규정, 선 개념을 궁극목적으로 정립하면서 나타난 도덕적 주체의 형식, 특히 선을 추구하는 도덕적 주체가 추상적 보편성에만 매몰되지 않고 현실적 실천을 진행하기 위해 불가피하게 취하게 되는 '양심'이라는 형식, 그리고 '선'의 반대 개념이자 양심의 주체가 처하게 되는 자기 모순적 한계를 의미하는 '악'의 개념의 의미와 성립에 관해 순차적으로 살펴보았다. 이제 본 연구의 기획 의도였던 '윤리학적 측면의 문제의식'과 관련한 헤겔 철학의 답변으로서 마지막으로 해명되어야 할 논점은 다음의 두 가지이다. 첫째, '도덕성'의 주체에 관한 것이자, 아마도 헤겔 이전에서 당대까지의 근대적 윤리학 일반에 대한 헤겔의 비판으로도 간주할 수 있을 '양심의 악'에 관한 주장이 앞선 Ⅳ장의 논증과 같이 성립한다면, 헤겔이 그것의 대안으로 내놓는 실천철학 이론이나 실천적 주체의 형상은 어떤 것인가? 헤겔은 선의 실현을 위하여 구체적으로 어떤 윤리적 실천의 지침을 제공하는가? 둘째, 우리는, 더 정확히는 선의 개념을 추구하면서 도덕성의 관점 위에 있었던 주체는 어떻게 헤겔이 제안하는 그러한 실천적 주체가 될 수 있는가?

위의 두 논점을 다루는 논의에서 출발점이 될 나의 해석적 관점은, 양심 주체에게는 '악'의 필연성이라는 한계가 존재했지만, 그 한계를 포착한 것도 주체 자신의 비판적이고 반성적인 역량이기 때문에, 도덕적 주체가 자신의 형식을 변화시키고 다음 단계로 도야될 가능성도 내재적으로 가지고 있을 것이라는 점이다. 도덕적 주체 혹은 그 실천적 최종 형태인 '양심' 주체 내부에 있는 도야의 실마리로 인해, 주체는 다음 단계이자 헤겔이 대안적으로 제시하는 이상적인 윤리적 주체의 형상인 '인륜적 주체'가 될 수 있다. 양심 주체가 가진 자기 비판적 역량과 도야의 필연성을 나는 우선은 이전의 논의 맥락인 『법철학』에서 해석적 추론으로 제시해볼 것이다. 그러나 나의 해석적 주장은 『법철학』 내에서는

명백한 문헌적 근거를 완전히 찾기 어려운 것이기에, 다음으로 『정신현상학』에서 헤겔이 전개한 양심론을 살펴봄으로써 나의 해석적 주장이 헤겔 철학적 관점에서 나올 수 있는 설득력 있는 귀결임을 논증할 것이다. (1.)

그다음으로 나는 헤겔이 제시하는 '인륜적 주체'의 구체적 형상과 특성을 해석하고 추론하는 작업을 진행할 것이다. 이 작업의 첫 단계로 『법철학』에 등장하는 양심에서 인륜적 주체로의 도약의 과정과 논리를 분석하면서, 우리는 헤겔이 제시하는 '인륜적 주체'가 적어도 무엇이 아닌지에 대해 부정적 규정을 시도할 것이고, 다른 한편으로 근대적 주체성의 어떤 긍정적인 측면은 인륜적 주체에서도 보존되는지를 해명할 것이다. (2.) 특히 나는 도덕성의 한계로 인해 인륜성으로의 이행이 일어난다는 점을 분석하면서도, 동시에 도덕성의 요소로 인해 새로운 도약을 이루는 동력이 있으며 인륜성에서도 도덕성의 이러한 요소가 일부 보존된다는 측면을 포착하고 강조하고 데에 초점을 둘 것이다.

마지막으로 『법철학』의 인륜성 개념 및 인륜성과 주체의 관계에 관한 기초적 설명들을 확인하면서, 인륜적 주체가 구체적으로 어떤 주체인지 살펴보고, 인륜적 주체에게 '양심'이라는 근대적 자유의 형식은 어떻게 보존되면서도 변화되어 (헤겔이 「도덕성」 장 중에서 언급만 하고 지나갔던) '참된 양심'이 되는지 추론하고 고찰할 것이다. (3.) 이러한 작업을 통하여, 나는 헤겔적인 관점에서 선의 실현이라는 도덕적 또는 윤리학적 문제는 왜 '인륜성'에 관한 철학을 통해서만, 즉 사회 공동체적 해법 또는 사회철학적 접근에 의해서만 해결될 수 있는지와, 그래서 헤겔이 제시하는 해법이란 어떤 것인지 본 논문의 서론 및 IV장의 서두에 제기했던 문제들을 완전히 해명하고자 한다.

1. 양심 주체의 비판적 역량

1). 『법철학』에서 추론되는 양심의 비판적 역량

우선 지금까지의 논의에서 주요 텍스트로 다루고 있는 『법철학』의 분석만으로는 어떤 재해석이 이루어질 수 있는지 생각해보자. '양심'이라는 형식에서 일어나는 특수한 선택에 관한 결단과 확신, 정당화가 객관적 관점(이른바 '철학자의 관점')에서 그리고 논리적으로는 양심 주체 자신의 관점에서도 '악'으로 규정되어야 할 근거는 앞서 논했다. 그런데 헤겔은 한편으로 양심의 본질 규정을 "추상적인 자기규정과 그것 자체의 순수한 확신(reine Gewißheit)으로서 주체성"(*GPR,* §138)이라고 하면서도, 다른 한편으로 양심이 악으로 규정되는 것이 "**자기 내로의 반성**을 통해서도" 이루어지는 일이며, "악의 이러한 필연성에서 **주체성**은, 이 대립 관계를 자신 앞에 두고 그[대립] 속에 존재하는 반성의 무한성으로서 존재한다"(*GPR*, §139A)라고 쓴다. 즉, 양심 주체가 자신의 악을 스스로 안다는 의미도 내비친다. 그렇다면 헤겔이 논하는 '양심(Gewissen)'이 기본적으로 '도덕적 자기 확신'의 형식인데도, 자신의 악을 스스로 아는 것에 도달할 수 있는 이유는 무엇인가? 내가 보기에 이것이 가능한 이유는 양심의 구조에서 판단 및 실천 능력과 반성 및 인식 능력 사이의 자기 분열이 내재하기 때문이다.[142]

양심의 특성은 앞에서 1) 존재하는 규범의 내용을 질문에 부칠 수 있는 **부정**의 능력, 2) 규범 내용에 관한 답변을 스스로 마련하는 **판단** 능력, 3) 자신의 답변을 확신하고 행위로 옮기는 **실천** 능력으로 분석되었다. 그런데 이 세 가지 특성은 양심의 능력을 이루는 구성요소의 병렬이 아니라, 양심이라는 형식은 어떤 '과정'으로 구성되는지에 관한 능력이 발동되는 논리적이고 심리적인 순서처럼 보이기도 한다. 양심 주체가 기존의 규범을 부정하면, 스스로 내용적 규범을 판단할 필요가 생기며, 판단과 확신이 이루어지면 실천으로 이어질 것이다. 이런 식으로 해석한다

142) 헤겔이 『법철학』에서 양심의 악을 설명하는 부분에서 양심 주체가 자기를 완전히 전복적으로 재인식할 논리적 가능성이나 실제적 능력을 의미하는 것으로 직접 쓰는 부분은 "의지의 내면성"이나 "자기 내 반성"이라는 용어 정도인 것 같다. 요컨대 양심 주체 혹은 「도덕성」장의 주체를 특별하게 분석하는 표현이 아닌, 『법철학』 전체나 더 넓게는 헤겔 철학 전체에서 가장 포괄적이고 기초적으로 강조되는 의지의 '자유', '사유 능력', '반성 능력' 정도로, 포괄적이고 간략하게 이 부분을 언급하고 넘어간 것처럼 보인다.

면 능력이 발동되는 메커니즘을 고찰할 때 어색한 지점이 있다. 바로 1) 부정의 능력과 2) 판단 능력 사이의 진행이다. 1) 기존의 규범을 모두 부정한다면, 선의 개념 외에는 완전히 아무런 전제도 없고 자료도 없는 상태일 것이며, 선의 개념 자체는 특수한 규범을 결정해주는 데 충분히 유의미한 역할까지는 못 한다는 것이 '양심'이라는 형식이 주제화되기 이전부터 논의된 점이다. 그런데 어떻게 2) 무언가 아주 특정한 규범을 옳다고 판단하고 확신하는 것이 가능한가? 간단히 말해, 아무것도 없는 데서 어떻게 무언가가 나올 수 있는가? 이에 관해 헤겔이 명시적으로 제시하는 바는 이 사이에 아무것도 없는 것이 아니라, "자연적인 규정(*GPR*, §139A)"이 뒷문으로 들어오고 있다는 것이었다. 그리고 양심 주체가 가진 '선'의 표상과 보편성으로 도야되지 않은 단적인 자연성이 너무나 분명하게 반대된다는 것도 앞서 논의된 바였다. 헤겔이 명시적으로 서술한 지점은 여기까지이지만, 내가 더 나아가 문제 삼고 싶은 것은 다음과 같다. '자기 확신'을 본질로 한다는 양심의 규정을 잠시 제쳐두면, 어떤 주체에게 이런 식의 1)의 규범을 부정하는 능력과 2)의 규범을 생산하고 판단하는 능력이 같이 있고 게다가 이어지는 식으로 있다면, 둘의 간극이 두드러지게 크다는 것을 주체 스스로가 모를 수 있겠는가? 왜냐하면 1)의 능력에는 이제까지 논의되어온 많은 요소가 연관되어 있고 전제된 것으로 보이기 때문이다. 1)의 기존의 규범을 부정하는 능력이 가능해지려면 기존 규범과 자신의 거리를 두고 자신의 사유를 그러한 현존하는 규범들과 동등하게 자격 있는 것으로 간주하는 의식, 즉 '이성적 주체로서의 자기의식'이 있어야 할 것이다. 또한 기존의 규범을 부정하고자 하는 동력이자 이유로서 '그것이 정말로 올바르고 좋은 것인지, 가장 정당한 것인지' 질문하게 만드는 '선'의 표상이 있어야 한다. 즉 핵심적인 토대들 둘 이상이 1)의 능력과 연관된다. 그런데 2)의 판단 능력에서 '확신'이라는 성분은, 그것이 어디에서 왔는지 출처와 토대를 찾기 어려워 보인다. 1)을 할 수 있다는 것에서 이 주체가 선의 표상도 (특수한 정답을 찾기는 어렵지만) 어느 정도 구체적으로 규정하여 의식하고 있고, 그에 따라 정당화 요구와 질문을 할 수 있고, 그것도 '이성적 주체'로서 자신

을 의식하면서 이런 사유를 할 수 있다는 점이 모두 이미 연관되어 전제되는데, 왜 이 주체가 갑자기 질문과 사유의 능력이 중단된 것과 같이 그렇게 임의적인 판단을 정답이라고 확신하는가? '이성적 주체로서의 자기의식'이 '자기 확신'의 토대라고 한다면, 이는 앞선 논의를 생각했을 때 또 어긋나는 지점이 있어 보인다. 주체의 이성성에는 권리와 복리의 자격이 있는 존재자라는 의미 말고도, '행복' 개념을 사유할 수 있는 것과 같이 고도로 장기적이고 전체적이며 보편적인 사유를 할 수 있다는 의미가 있었기 때문이다.

따라서 나는 '도덕적 주체성'에 관한 헤겔의 논의를 따라가면, 양심의 작용 중 2) **판단**에서 이루어지는 **확신**은 실천을 위한 필요성에서 등장하는 것이지, 그 자체는 모래성과 같이 굉장히 약한 토대 위에 있는 것이라고 보아야 한다고 주장한다. 양심의 확신이 객관적으로 틀렸기 때문이 아니라, '양심의 주체'가 등장하기까지의 이전의 논의에 의하면 이 주체가 자신의 확신을 의심에 부칠 수 있는 능력이 이미 존재하는 것으로 추론할 수 있기 때문이다. '양심'이 자신의 행위의 정당성에 대해 갖는 자기 확신은, 나의 주장에 의하면 재고하지 않을 정도로 아주 견고한 확신은 아니어야 한다. 내가 보기에 이는 현실적으로 무언가 실천하려면 도덕에 관해 칸트적 주체가 행할 법한 끝나지 않는 고려와 사유를 어느 지점에서는 중단해야 하므로 일어나는 사태다. 그러니까 도덕적 주체가 여하간 실천하기 위해서, 즉 3)의 **실천** 능력이 존재하기 위해서, 2)의 판단과 확신이 1)의 규범을 부정하는 사유 능력의 활동을 중단한 것으로 해석하는 것이 정합적으로 보인다.

그런 만큼 도덕적 주체 혹은 '양심' 주체가 현실적 필요에 의해 사유를 중단했다고 해서, 이 사안에 관한 그의 사유가 영구히 중단될 수 밖에 없다고 보는 것은 적합하지 않을 것이다. 그러니까 양심의 주체에게 1)이 정말로 '모든' 행위 규범의 내용에 관해 부정할 수 있는 능력이라면, 양심적 의식은 2) 자신이 확신하며 3) 실천한 행위 내용에 대해서도 원칙적으로 부정할 수 있어야 한다. 예컨대 시간이 지나 자기 행위의 결과들이 다양하게 등장할 때, 자신의 판단이 외화되고 객관화된 산물을 접

할 때 자신의 판단을 반추해보는 경우처럼 말이다. 양심이 갖는 확신이 자신의 도덕적 무오류성에 관한 확신이라면, 이 확신은 '나는 그 상황에서 그 행동이 최선이었어, 그렇게 행동할 수밖에 없었어'의 형태로 표현될 것이다. 도덕적 주체 혹은 '양심'이라는 이름의 주체가 이런 한정적인 인식 혹은 자기변명에 직접적으로 안주하는 것이라고 하면, 이런 식의 확신은 근대적 주체성의 '앎의 권리'와 '자유로운 이성적 사유의 능력'이 끝까지 작동하는 것이 아니며, 오히려 부자유하다고 해야 한다.

바로 이 점에서 헤겔은 양심 주체를 '위선'으로 규정하는 것으로 보인다. 양심 주체에게는 자신의 선택을 다시 질문할 수 있지만, 그것이 자신이 행한 일인 이상 정당화하려는 경향을 가질 수 있다. 이렇게 양심 주체에게 이중적인 의식이 있기에 단지 '자신의 주장을 고집하는 것', '완고함'이 아니라 기만의 의미를 내포하는 '위선'이라는 용어가 양심의 부정적 귀결의 형식을 다룰 때 사용된다고 나는 생각한다. 이렇게 보면 양심의 '자기 확신'이라는 요소가 긍정적인 측면이 있다면, 그것은 자신의 행동을 반성하지 않기에 안정적인 (그래서 '완고함'이기도 한) 정신 상태가 아니라, 실천을 가능케 하는 결단이 이루어진다는 측면일 것이다.

2). 『정신현상학』에서 양심의 변증법

『철학 백과』나 『법철학』의 축약적인 서술에서도 이 정도의 '양심의 자기비판의 가능성'은 읽어낼 수 있다고 나는 해석적으로 주장했다. 하지만 '양심의 자기 비판적 역량'이 실제로 발동되는 과정이 어떤 것일지나 어떤 논리적 연쇄로 구체적으로 설명할 수 있는지는 조금 다른 문제이다. 어쨌든 '양심'은 도덕적 사유에만 머무르지 않고 무언가 결론을 내려서 실제로 실천을 하는 주체의 형식을 논하기 위해 등장한 개념이었다. '사유의 중단, 결론짓기'는 실천을 위해서 필요했다. 이 잠정적 '확신'의 상태에서 다시 같은 사안에 대한 사유와 반성이 시작되려면 실천을 위해서 잠시 잠든 반성적 역량이 다시 깨어나는 과정이 있어야 할 것으로 보인다. 이에 대한 논의를 위해서는 요소의 분석 뿐만 아니라 좀 더

시간적 진행 과정을 역동적으로 포착하는 것이 필요하다. 이 점에서 『법철학』의 서술은 한계를 지닌다. 『법철학』은 '양심'의 형식적 구성 요소에 대한 분석과 그 요소들의 내적 분열 및 이 형식의 한계에 관한 정적인 서술에 치중되어 있다. 따라서 나는 『법철학』의 서술을 따라갈 때도 양심의 완전성에 관해 주체가 반성적으로 사유해야 할 이유와 가능성, 정당화 요구에 응할 때 자기 비판적 인식에 이를 역량이 양심 주체에게 내재할 것이라고 주장하였지만, 이것들을 가능성 이상의 의미로 해석하지는 않았다. 이 주체가 자기 자신에게 질문을 던지고 정당화의 시도를 하는 과정이 어떻게 될지, 얼마나 이런 반성적 성찰을 실제로 할 개연성이 높은지 『법철학』에서는 명확하게 알 수 없다.

그런데 『철학 백과』나 『법철학』에서 잠시 언급되거나 추론되기만 했던 '양심 주체의 자기 비판적 인식'은 주체의 인식 과정을 서술하는 기획으로 분명하게 표명된 저작인 『정신현상학』에서 상세하고 역동적으로, 논리적 방식뿐만 아니라 현실적인 서사의 방식으로 설명된다. 여기에서는 양심의 주체가 다른 양심의 주체인 타인과의 상호작용이 방아쇠가 되어 자기 반성을 시작하는 장면이 그려진다. 양심의 주체는 적극적으로 질문과 비판을 받고, 정당화 요구에 처하며 그에 응한다. 나는 이 서술을 좀 더 설득력 있고 구체적인 헤겔 철학적 양심론의 제시를 위해 보충적으로 살펴보고자 한다.

본격적인 논의에 앞서 주지할 점이 있다. 같은 주제에 관한 논의가 유사하게 등장한다고 해서 곧장 『정신현상학』의 역동적 양심론을 『철학 백과』와 『법철학』의 양심론의 보충으로 여길 수는 없다. 『정신현상학』이 『법철학』 이전의 저작이라는 점에서 두 저작 사이의 양심론의 차이는 오히려 상호보충보다는 헤겔의 철학적 이력에 따른 변화로 여겨지는 것이 자연스러워 보이기도 한다. 따라서 두 저작의 양심 논의를 단순히 종합하여 '헤겔의 양심론'으로 재구성하는 일은 철학사적으로 적절치 않을 것이며, 양자의 본격적인 종합 혹은 비교 분석에는 두 저작의 관계에 관한 별도의 엄밀한 문헌 연구가 필요할 것이다. 그러므로 『법철학』의 양심론을 해석적으로 논하는 맥락에서 『정신현상학』의 양심

론을 보충적으로 포함하고자 하는 이 시도는 헤겔의 문헌에 대해 표준적으로 정립된 견해에 근거하는 것은 아니다.

위와 같은 문제적 사정이 있음에도 이러한 시도를 하는 이유는 내가 특정한 실용주의적 관점과 두 저작의 기본 성격에 관한 특정한 해석적 관점을 전제하기 때문이다. 우선 나는 본 논문의 Ⅳ장과 Ⅴ장의 앞선 부분에서 다루어 온 바와 같은 『법철학』의 양심론이 Ⅴ장 1절 1)에서 분석한 내용과 같은 '기이함'이 있다고 생각한다. 선을 추구하는 도덕적 주체를 논하는 지평에서 '양심'이라는 주체의 형식은 단순히 한계 때문에 비판되고 제거되는 것이 아니라, 그 한계를 자체적으로 극복할 동력을 품고 있어야 한다. 본 논문의 분석에 따르면 이런 점은 양심에 관한 이전의 서술에서 내재적으로도 추론되고, 『법철학』 서술의 순서상 다음 단계인 '인륜성'으로 매끄럽게 연결되기 위해서도 필요하다. 그러나 헤겔은 이 과정을 명시적이고 구체적으로 설명하지 않았다. 그렇기에 나는 '양심 주체의 자기 도야적 역량과 그것의 발휘 과정'을 아예 빼버리면 『법철학』에서의 양심론이 상당히 불만족스러운 것이 된다고 생각한다.[143] 이 논의를 보다 설득력 있는 것으로 만들기 위해서는 해당 성분이 필요해 보인다. 이런 점에서 헤겔의 이전 저작인 『정신현상학』에서 해당 성분이 발견되는 서술을 이 지점에서 보충적으로 고려하는 것은, 헤겔의 주장을 역사적으로 정확하게 알아내는 것과는 별개로, 불완전하게나마 '헤겔 철학적인' 실천철학적 논의를 설득력 있게 구성하는 데 있어서 도움이 될 것으로 생각한다.

또한 풀다(H. F. Fulda)에 따르면, 『정신현상학』 이후 헤겔의 대표작들은 기본적으로 사상의 결정적 변화 과정이라기보다는 각자 다른 필요와 목적, 기획에 따른 다른 성격의 저작들로 간주되는 것이 적절하다. 『철학 백과』와 『법철학』은 헤겔의 최종적인 구상을 반영하지만, 그가 구상한 '학문의 체계' 혹은 '실천철학의 체계' 전체를 완전히 제시하는 저작은 아니며 명백하게 요강(要綱)이자 강의를 위한 교과서로서 의도된

143) 본 논문의 서론에서부터 언급한 것과 같이 헤겔 철학 연구사에서 유력한 논자들이 '선과 양심' 절의 한계점을 주로 비판했던 것도, 좀 더 정확히 지적하자면 이 때문일 것이라고 나는 생각한다.

저작들이다.[144] 이전의 『정신현상학』은 사변적 이성 학문으로의 입문이자 '의식의 경험의 학'으로서, 사변적 철학의 완성태에 이르기까지 자연적 의식이 어떤 도정을 걷게 되는지를 서술한 저작이다.[145] 아주 거칠게나마 각 저작들의 기본적 성격을 요약하자면 『정신현상학』은 결론적 지평에 도달하는 과정을 차근차근 보여주는 저작이고, 『철학 백과』 및 『법철학』은 최종 결론만을 백과 전서적 분과 체계에 따라 요약하고 정리한 저작이라고 할 수 있다. 이런 점을 고려한다면『철학 백과』와 그 이후 저작들이 그 이전 저작들에서 나타난 견해를 대체한다고 볼 필요는 없기에, 우선 나는 본 논문에서 전체적으로 일관적인 견해에서 다른 측면들이 강조된 것으로 가정하고 헤겔적 실천철학의 논의를 이어가고자 한다.[146]

이런 점에서 『정신현상학』의 양심에 관한 논의를 참고하자면, Ⅴ장 1절의 1)에서 내가 전개한 논증과 비슷한 형태로, 헤겔은 우선 『정신현상학』에서 양심의 자기 비판적 역량을 논리적 측면에서 언급한다. 양심은 보편적 의지로서, 의지의 순수한 내면성으로서 자신의 특수한 측면을 여전히 분리시킬 수 있다. "[양심이라는] 이런 의식 속에서 대상적 요소는 위에서 보편적 의식이라고 규정되었다. 스스로 자신을 인지하는 앎은 바로 이러한 자기로서 다른 자기와 구별되어 있다."(*PdG,* 484) 주체는 자신의 행동이 기본에 통용되는 규범과 대립된다는 것을 관찰하면서 자신의 신념과 다른 의견이 존재한다는 것을 이미 알기에, 추상적인 '선'의 표상에 비추어 질문할 가능성을 갖고 있으며, 순수한 보편에 대해 자신의 행위가 특수한 것이고 긴장 상태에 놓여있다는 것을 알고 있다.[147] "이를 통해 다른 개별자들에 맞서고 또 보편자에 맞서는 개별성의 대립이 필연적으로 등장[한다]."(*PdG,* 484) 이렇게 "행위하는 자로서 양심이

---

144) Fulda, H. F. (2010), pp. 166, 253 참조.
145) Ibid, pp. 110-117 참고.
146) 다만 이런 점을 긍정적으로 고려하더라도 아주 적극적으로 『정신현상학』과 『법철학』의 순수한 일관성을 적극적으로 주장하기에는 부족할 것이다. 이 점은 인지하고 있으나, 본문에서 언급한 목적에 따라 본 논문에서는 '설득력 있는 헤겔 철학적 통찰들로 재구성한 논변의 구성'이라는 일종의 실용적 해석 제안으로만 논의를 이어가고자 한다.
147) 이행남 (2022), 「헤겔의 『정신현상학』에서 양심의 변증법과 상호인정의 공동체」, 『동서철학연구』, 제105호, pp. 387, 396-397 참고.

빠져드는 대립"은 두 가지 방식으로 서술될 수 있는데, 첫째는 "[양심의] 내면에서 표현"되는 방식이고, 둘째는 "다른 개별자에 맞선 자신의 특수한 개별성의 비동일성", 즉 타인과의 의견 대립으로 소묘하는 방식이다.(*PdG,* 485) 이때 타인을 빼고도 구성요소로서만 설명이 가능한 첫째 방식은 앞서 재구성해본 논변과 유사하게 표현될 수 있을 것이다.

하지만 둘째 방식이 더 현실적이며 역동적이고, 필연적으로 그렇게 되리라는 설득력이 있는 설명 방식으로, 헤겔은 논리적 요소를 잠깐 언급한 뒤, 이 방식을 중심으로 『정신현상학』의 양심론을 전개한다. 양심 주체의 도야 과정의 서술이기도 한 이 부분은 "행위하는 자로서(als *handelnd*)"(*PdG,* 485) 양심 주체와 그의 행위를 "판단(das Urteil)"(*PdG,* p487)하고 평가하는, 보다 "보편자의 의식(Das Bewußtsein des Allgemeinen)"(*PdG,* 487)인 다른 주체 사이의 "규범적 비판과 정당화의 요구에 적극적으로 응하는 소통적 관계"[148]를 중심으로 일어난다. 이 과정의 서술은 큰 틀에서 '긍정적 특성' - '부정적 한계' - '상위의 종합'으로 이루어지며, 결국 상위의 종합을 통한 주체의 도야가 두 양심 주체의 대화(dialogue, der Dialog)를 통해 이루어진다는 점에서, 이를 '양심의 변증법'이라고 부를 수 있다.[149]

『정신현상학』에서 양심의 긍정적 규정과 특성, 그리고 바로 같은 토대로 인해 나타나는 부정적 한계에 관한 서술은 앞서 분석한 바와 유사하므로, 간단하게만 짚고 넘어가자. 양심 주체의 긍정적 측면은 그가 칸트 윤리학적 주체의 끝없는 반성과 고민을 깨고 실천을 행한다는 것이다. "양심이야말로 비로소 행위로서의 도덕적 행위인데, 선행하는 도덕성이 지녔던 행동이 없는 의식은 바로 이러한 도덕적 행위로서 양심으로 이행했다."(*PdG,* 467) 동시에 이것의 한계는 그가 기존의 규범과 대립하면서, 가능한 선택지 중 하나일 자신의 '특수한' 행위를 하는 것이기에, 그 행위가 양심 주체가 처음에 직접적으로 확신했던 '선한' 즉 '보편타당한' 성격만을 바로 띤다고 할 수가 없다는 것이다. "행위가 하나의 규정

148) 이행남 (2022), p. 388.
149) 양심 주체들의 도야 과정의 변증법적 특성에 관해 더 정확하고 상세하게는 이행남 (2022), pp. 385-388을 참고.

된 행위이기에 만인의 자기의식이라는 요소와 동일하지 않고, 따라서 필연적으로 인정받은 것은 아니다."(*PdG,* 477) 사정이 이러할 때, 양심 주체가 갖는 또 하나의 한계는 그가 자신의 특수한 판단과 행위에 관해 선함을, 즉 보편성을 참칭한다는 것이다. "양심은 자신의 자연적 개체성에서 취한 내용을 보편적 즉자 존재로서 의무 속에 집어넣는다."(*PdG,* 476) 양심 주체의 행위는 "내면의 음성을 신적 음성이라고 인지"(*PdG,* 481)하며 직접적으로 확신하는 것을 출발점으로 삼았기 때문이다. 하지만 또다시 이 한계의 측면과 관련하여 양심 주체가 갖는 긍정적 특성이자 도야의 단초는 그가 직접적으로 확신하는 바가 바로 자기 행위의 '선', '보편성'이라는 것이다. 그래서 양심 주체는 자신의 행위가 특수한 행위, 달리 말해 그냥 "자신의 쾌락과 욕망의 성취"(*PdG,* 478)로 해석되어버리는 그런 행위로 남게 놔둘 수 없고, 자신을 정당화하는 표현을 하며, 타자의 인정을 요구하게 된다. "[나의 내면의 음성이 선과 일치한다는 확신, 순수한 앎은] 순수한 보편자(das reine Allgemeine), 만인의 자기성(die Selbstheit Aller)이다. 또는 행위는 인정받았고, 그러므로 현실적이다. 이런 존재는 양심을 직접적으로 모든 자기의식들과 동일성의 관련 속에 정립되도록 만드는 요소이다."(*PdG,* 476)

'선'의 개념, '보편타당성'의 의식이 이렇게 행위에 대해 다시 질문하고 사유하게 되는 작업으로 이끈다는 점은 앞서 『법철학』의 양심론에서 분석한 핵심과 유사하다. 하지만 『정신현상학』에서는 보다 적극적인 특성이 차별화되어 강조되어야 한다. 그것은 양심 주체 자신의 '선함'이 '보편타당성', "만인의 자기성"을 의미하기에, 그에 관한 실제 a) **타자의 인정**이 필요하다는 점이다. "이런 인지되었음이 바로 인정된 것이고 또 그러한 것으로서 현존재를 지녀야 하는 것이다."(*PdG,* 478) 그리고 이런 타인과 마주하여 자기 정당화의 시도, 타자의 인정을 요구하는 행위, 그리고 타자의 반응과 평가가 대화를 통해 b) **언어**(die Sprache)로 이루어진다는 점이 강조되는 것도 『정신현상학』의 양심론이 차별화되는 특성이다. "이로써 우리는 다시금 정신의 현존재로서 언어를 보게 된다."(*PdG,* 478) 이렇게 행위하는 양심 주체와 그를 인정할 것을 요구받

은 또 다른 양심의 주체로서 '평가하는 의식'이 정당성과 보편성에 관한 대화의 테이블에 앉게 된다. 마지막으로 강조해야 하는 이 양심론의 특성은, 정당성 문제의 핵심이 되는 사안이 행위하는 양심이 이미 실행한 하나의 '특수한 개별 행위'라기 보다, 그 사례로부터 질문되는 c) **행위하는 양심 주체 자체의 선함**, 즉 그의 도덕성 자체라는 점이다. "그의 직접적인 행위가 유효하고 현실적인 것은 아니다. […]오로지 자신을 인지하는 자기 그 자체만이 인정받는 것이다."(*PdG,* 478)

이제부터 헤겔이 그리고 있는 두 주체의 대화의 양상을 요약해보자면 다음과 같다. 먼저 행위하는 의식은 자신의 "행위의 유효성"과 자신의 선함을 정당화하기 위해 무엇보다도, 최종적으로, "자신의 신념(die Überzeugung)을 언표한다."(*PdG,* 479) 언어를 통한 정당화 시도에서 양심의 직접적 확신은 '신념'이라는 형태로 주장될 수밖에 없다. 이에 다른 존재인 만큼, '행위하는 양심'과 신념과 의견이 다른 '평가하는 의식' 주체는 그의 행위와 신념이 특수한 것이고 보편타당하지 않다고 판단할 수밖에 없기에, 그의 신념의 고수를 "악한 것"으로, 그를 "위선"으로 판단하고 평가한다.(*PdG,* 485) 이 대립에서, '평가하는 의식' 쪽이 비판의 근거를 자신의 선에 관한 주장으로 든다면, 이는 결국 상대방과 똑같이 자신의 양심에 근거하여 자신의 신념을 기준으로 하는 것에 지나지 않는다. "보편적 의식은 그런 판단 속에서 자신의 법칙에 호소하는데, 이는 악한 의식이 그 자신의 법칙에 호소하는 것과 마찬가지이다."(*PdG,* 487) 이 양상에서는 대화가 서로의 신념을 고집하는 평행선을 달릴 뿐이다. 그러므로 행위하는 양심의 악과 위선은 폭로되지 못한다.

하지만 '평가하는 의식'은 이 사안에 있어서 행위한 자가 아니고 철저히 관찰자이자 사유의 주체이기에, 자기가 행한 것 같은 특정한 신념만을 근거로 비판하지 않고, 다른 전략을 취할 수 있다. 그는 "행위하는 의식이 이런 자신의 규정된 행동을 의무라고 언표"할 때, "이를 부인하지" 않는 방식으로 답할 수 있는데, "왜냐하면 의무 자체는 저마다의 내용들이 가능한, 내용 없는 형식이기 때문이다."(*PdG,* 488) 본 논문에서 주로 쓰고 있는 『법철학』의 개념과 연결하자면, '평가하는 의식'은 바로 '선'

의 추상적 개념과 그것이 함의하는 동기주의적 측면을 기준으로 평가하는 것이다. 이에 따라 평가하는 의식은 '선의 개념에 따르면 B라는 행동이 옳기에, 너의 A라는 행동은 틀렸다'가 아니라, "행위를 그 행위 자체와는 다른 의도와 이기적 동인으로부터 설명"(*PdG,* 488)하는 전략을 취한다. 즉 '너는 선이라는 목적에 정말로 충실했느냐, 정말로 이기적인 목적의 좁은 한계에서 벗어나서 모두의 권리와 복리를 생각하는 마음으로 그 행동을 한 것이냐'라는 방식으로 문제를 제기한다. "행위의 **특수한 측면**을 선악의 보편적 기준 아래 포섭하는 것이 아니라 행위자의 **특수한 의도**와 연결시켜 그 불순성을 지적하는 것이다."[150]

『법철학』에서도 등장했던 "시종에 대해서는 영웅이 없다"[151]라는 격언으로 표현되는 상대방의 행위 의도를 사실은 아주 편협하게 이기적인 것에 지나지 않는다고 깎아내려 해석하는 이런 관점은 "비열한(niederträchtig)" 것이지만, 대립의 평행선을 깨뜨릴 수 있는 문제 제기이기도 하다. 왜냐하면 이는 추상적인 선의 표상과 의무의 순수성이라는 양심 주체들의 공통된 대전제에 근거하는 문제 제기이기에, '행위하는 양심'이 자기에게도 제기할 수 있는 문제이기 때문이다. 이제 행위하는 의식에게 상대방과 나의 "동등성을 '인식'하게"[152] 되고 "상대를 나와 동일한 양심의 주체로 인정"[153]하는 태도 변화와 함께 그의 관점을 수용하게 된다. 행위하는 양심이 먼저 특수한 행동이 옳으냐 그르냐를 떠나서, "나는 악하다"라고 '나라는 주체 자체가 선하지 못함'[154]을 시인하는데 이르게 된다.[155] 나의 해석으로는, 이는 양심 주체로서의 동등한 인정이 이루어지면서 그가 '선'의 표상으로 돌아가 질문하게 되었을 때, 양심의 규범을 창조하고 **판단**하는 작용이 사실은 충동과 경향성 등 자연성에서 자원을 얻고 있다는 점을 스스로 포착하고 인식하게 된 것으로 보인다. 어

150) 남기호(2022), p. 44.
151) *PdG,* 489 ; *GPR,* §124A.
152) 남기호(2022), p. 45.
153) 이행남(2022), p. 405.
154) 앞에서 여기에서 핵심적인 문제 사안은 '행위하는 양심 주체 자체의 선함'이라는 사실을 상기하자.
155) *PdG,* 490 참고.

쨌든 이 고백에 대해 평가하는 의식은 우월감을 느끼는 비열한 마음을 가질 수도 있지만, 결국 평가하는 의식도 오히려 아무 행동도 하지 않고 비판만 하고 있는 자신이 행위하는 양심보다 나은 자가 아니라는 점을, 그리고 자신도 행동에 나서면 '행위하는 양심'과 똑같은 자일 것임을 인식한다. "그는 실제로 전자[행위하는 양심] 속에서 자기 자신을 직관"(*PdG,* 492)한다. 그렇게 행위하는 양심과 평가하는 의식은 결국 각자의 "자신의 **비현실적** 본질에 관한(auf sein *unwirkliches* Wesen)" "자기 포기(die Verzichtleistung auf sich)"에 이르게 된다.(*PdG,* 492) 그러니까 엄밀한 정답으로 여겨지는 '추상적인 선'의 표상, 그리고 그런 선에 적확한 내용을 순수한 자기로부터 끌어낼 수 있다는 자기만의 '양심'에 대한 믿음에 관한 자기 포기에 이르게 된다. 이때 최종적으로 현실적 행위에 관해 그 가치를 인정하고, '행위하는 자와 판단하는 자', '너와 나' 사이의 완고한 구별을 내려놓고 서로 동등한 관계로 서로에게 열려있게 되면서, "바로 절대정신인, 상호간의 인정(ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist)"의 관계 혹은 공동체가 등장한다.

『정신현상학』의 양심론의 역동적인 서술에서, 『법철학』의 양심론에 나타나지 않았던 차이점, 요점들을 정리해보자.

1. 양심 주체는 스스로가 '보편적 자기'임을 유지하고 확증해야 하기에, 자신이 한 행위에 대해서 타자에 대한 정당화와 **타자의 인정**이 필요하다.
2. 양심 주체가 스스로의 한계를 인식하고 도야되는 과정에는 정당성을 인정받으려는, 또는 **정당화 요구**에 응답하는 **대화, 언어적 소통**이 필요하다.
3. 양심 주체의 한계는 행위의 특수성의 한계가 아니라, 그 자신의 본질적인 특수성의 한계, 개인으로서는 완전하게 보편성에 이를 수 없는 '**나 자체의 한계**'이다. 그러므로 악에 대한 고백은 특정 행위에 대한 반성이 아니라, '주체 자체의 한계'의 고백이다.
4. 양심의 한계를 고백하는 일은 주체들의 상호 간의 '**자기 포기**'로 귀결되는데, 여기에서 포기되는 것은 **추상적인 선**에 관한 좁은 관념과 집착, 그리고 그런 절대적 선에 응답한다고 스스로 믿는 양심으로서 **나 자신의 보편성**에 관한 확신이다. 형식적 양심의 껍데기를 탈피한 주체는, '나의 판단이 절대적으로 옳은 것은 아니다'라는 것을 항상 기억하는 주체, 타인의 비판과 소통에 열려있는 주체이다.

이렇게 행위하는 양심과 평가하는 양심, 두 주체가 “자신의 악을 고백하는 이유”[156] 및 상호 화해는 소크라테스의 ‘무지의 지’처럼 주체성의 고차원적인 자기반성의 산물로 이해되어야 하며, 이렇게 자신의 확신과 정당화에 안주하지 않는 것이야말로 ‘선을 실현하겠다’라는 동기에 가장 순수하고 철저한 형태이기에 양심의 본질적 역량으로 이해되어야 한다.

마지막으로 양심의 ‘악의 근원성’과 ‘자기 악의 고백’에 관하여, 최종 귀결로 ‘인간은 필연적으로 악하다’는 자기 한계에 관한 인식의 중요성만을 헤겔이 주장한다고 보아서는 안 된다. 헤겔이 그리는 주체는 본질적 ‘악’의 규정에 머무르지 않는다. 『법철학』의 다음의 문장에 다시 주목해보자.

> 오히려 이 관점[의지에서 내면성과 자연성을 대립시키는 분열의 관점]에 계속 머물러서는 안 되고, 특수성은 본질적으로 보편적인 것에 대립하는 것으로 포착되어서는 안 되며, 이 관점은 ‘아무것도 아닌 것(nichtig)’으로 극복되어야 한다.(*GPR*, §139A)

헤겔이 ‘도덕성’의 관점의 대표자로 간주하는 칸트에게 있어서, ‘본성적 악’은 자연계와 예지계의 두 세계 존재라는 인간 주체의 구조의 차원에서 존재하는 것이며, 도덕적 선택이 항상 이런 구도에서 의지가 악을 선택하려는 가능성 및 경향성을 투쟁적으로 극복하면서 일어났다. ‘본성적 악’ 자체를 인간이 근본적으로 극복하거나 절멸하는 것은 불가능했다. 그러나 헤겔이 서술하는 ‘악의 근원’ 혹은 ‘악의 필연성’은, 도덕의 문제에 대해 주체가 “개별적 주체 그 자체”로만 임하는 ‘도덕성의 관점’에서만 일어나는 사태이다. 그리고 도덕적 주체가 역설적으로 자신을 ‘악’으로 규정하게 된다는 문제 사태를 통하여, 주체는 ‘도덕성의 관점’에서 벗어나는 도야를 이루게 되며, 관점 전환을 통해 주체가 자신을 악으로 규정할 수밖에 없는 ‘분열된 관점의 구조’는 “아무것도 아닌 것(nichtig)”으로 해결된다. 이 관점 전환은 좀 더 상세하게 『정신현상학』에 등장하는

156) 남기호(2022), pp. 56-57.

양심의 변증법의 결론을 참고하자면, 다음의 내용을 포함하는 것이다.

- 주관성 자체의 한계를 받아들이는 것. (자기 행복을 추구하는 주체에서 모두의 조화를 생각하는 도덕적 주체까지 도야되고 성장했던 주체가) '만인의 자기'로서 나 자신의 이성적 보편성에 관한 한계를 받아들이는 것.
- 따라서 행위에 있어 주체 개인의 '확신'을 약화하여 고차원적인 자기반성의 능력에 이르는 것. 완고하지 않고 비판과 소통에 열려있는 관계적인 주체가 되는 것.
- 타자 또한 나와 동일한 주체임을 상호 인정하는 것.
- 따라서 타자의 주관성의 한계도 받아들이고, 타자에게 더 관용적인 시각을 가지는 것.
- '보편적으로 타당한 조화'라는 선의 개념은 유지하되, 그 선이 추상적 표상으로만 남지 않는 것. 그러한 추상적 표상으로는 그 어떤 것도 정답이 될 수 없는 것을 받아들이는 것. 선과 악의 이분법에서 벗어나는 것.
- 도덕적 문제를 주체 혼자서 푸는 것이 아니라, 타자들과의 상호 동등한 소통에 의해서만 조금씩 더 진보하는 대답을 제시할 수 있다는 인식에 이르는 것.

이렇게 양심적 주체는 자신이 악하다는 고백을 통하여, 주체의 한계를 이해하고, 완고한 자기를 포기하며, 타자와의 소통에 더 전면적으로 열리는 존재가 되고, 선과 악의 추상적인 표상과 이분법적 개념에 관한 관점 전환을 이루어낸다. 그러므로 '양심을 악이라고' 비판하는 헤겔의 독특한 명제, 도덕적 주체에게 있어 '악'의 문제는 주체가 '도덕성'의 관점을 지양하는 도야의 문턱이다. 주체는 인륜성으로의 도야를 통해 관점 전환을 이뤄 '악'의 문제를 불가역적으로 해결할 수 있다.[157]

---

157) 마치 기독교 교리에서 예수를 통하여 원죄에서 불가역적으로 구원된다고 하는 것과 유사하게 말이다. 나는 칸트 실천철학 비판에서 출발하는 헤겔의 도덕적 주체에 관한 이론이 전반적으로 II장 1.에서 살펴본 「기독교의 정신과 그 운명」의 관점을 큰 틀에서 유지하고 있다고 생각한다. 도덕적 주체는, 자신의 이성성에 의하여 개인으로서는 최고의 이성적 사유에 이르게 되어 선과 의무의 개념을 정립하고 그에 맞는 일을 행위를 하려는 도덕적 주체가 되지만, 주체 혼자서 어떤 규범을 지키고, 새롭게 선의 이상에 맞는 정답인 규범을 발견하려는 칸트적 주체에서 양심 주체까지의 사고 방식은, 헤겔이 유대 율법주의를 본 시각과 유사하게 보인다. 그리고 헤겔이 제시하는 도덕적 주체에서 새로운 주체로의 도야, 관점 전환은, '정답'에서 '진보'로 선의 표상이나 주체의 궁극목적을 옮겨가는, 그리고 주체의 단위를 개인 주체로만 갖지 않고 관계와 공동체에 중심을 옮겨가는 형태로 보이는데, 이 또한 율법에 맞게 따랐는가 아닌가가 초점이 되는 율법주의적인 한

2. 양심 주체에서 인륜적 주체로의 도약

1). 악한 양심의 두 갈래 길: 위선적-아이러니적 주체 혹은 인륜적 주체

'선'이라는 이념을 품고서 선을 목적으로 추구하는 도덕적 주체의 형식은 '양심(das Gewissen)'으로 명명되었다. 그러므로 선의 개념으로부터 자신의 주관성의 불가피한 내용적 특수성을 인식하고 자신의 주관적 특수성의 한계를 '악'으로 인식하게 된 주체의 형식은 앞서 논했던 '악한 양심(böses Gewissen)'이었다.

주체의 자기 인식이라는 측면에서, 혹은 『정신현상학』에서 묘사된 '타자의 정당화 요구에 대한 응답'이라는 측면에서 도덕적 양심 주체에게 이제 가능한 선택지는 크게 세 갈래이다. 첫째로는, 근대적 주체성을 아예 포기하고, 그 어떤 외적 규범도 받아들이는 순응적 주체가 되는 것이 가능하다. 다른 학자들의 시각에서 헤겔의 인륜적 주체성이 종종 이러한 것이라는 혐의를 받고는 하는데, 이는 『정신현상학』을 참고하자면 주어진 규범과 나 자신의 주체성을 구별하지 못하고 주어진 규범과 자신을 완전히 일치시키는 고대적 인륜성의 형태에 가까울 것이다.[158] 하지만 이런 식의 '고대적 인륜성으로의 회귀'는 지금 논하는 근대의 도덕적 주체가 도달한 긍정적인 차원까지 모두 폐기하는 것이기에 적절한 선택지가 아니다.

둘째로는, 도덕성의 단계에서의 근대적 주체성을 끝까지 관철하는 것이다. 이 방법은 앞서 살펴본 『정신현상학』의 더 상세한 '양심의 변증법' 서사에서는, '행위하는 양심'이 '평가하는 의식'에 맞서서, 자신의 '악'을 시인하기 전까지 취할 태도와 자기 정당화 방법에 해당할 것이다. 이

계를, 사랑이라는 좀 더 관용적인 가치와 교회 공동체라는 관계 및 공동체의 소통을 통하여 해결한다는 초기 헤겔의 기독교관과 느슨하게 유사성이 있어 보인다.

158) 고대적 인륜성의 형태에 관해서는 *PdG,* 327-354 참고.

단계의 주체는 자신이 여전히 '선'을 추구하는 '양심'의 형식을 가진다는 점을 강조할 것이다. 그렇다면 그는 스스로의 의지가 논리적 차원에서 근원적 악에 속한다는 점을 알면서도 스스로가 '악한 양심'임을 부정해야만 한다. 그렇지 않으면 이 주체는 더는 선을 추구하는 것이 아니라, 악 자체를 악인 줄 알고 추구하며, 그것을 솔직하게 드러내는 '악한 주체' 자체가 될 것이기 때문이다. 그리고 엄밀히 말해 악 자체를 악인 줄 알고 추구하는 '악한 주체'는 불가능한 주체의 형상이거나 가능하더라도 논의의 가치가 없는 주체의 형상이다. 왜냐하면 이러한 '악한 주체'는 '선'이라는 이름의 가치, 즉 타자들의 의지가 개입되어있는 사회적이고 객관적인 보편적 가치를 공식적으로 포기하는 주체라고 간주할 수 있기에, '모두의 복리' 개념에 도달한 주체의 단계보다도 퇴보한 주체이며, 자신의 특수한 목적을 원활하게 실현할 수 없는 주체이기 때문이다. 실제 사회에서 구체적인 사례를 상상해보면 쉽게 이해할 수 있는데, 누군가가 타인의 의지는 전혀 신경을 쓰지 않는 사람이고, 심지어 자신이 범죄자 혹은 악한이라고 말하고 드러내며 산다면, 그는 최소한 사회관계 속에서 불이익을 얻게 되거나 그가 행한 반사회적인 혹은 범죄적이고 악한 행위의 정도에 따라 제재와 처벌을 받게 될 것이다.

그러므로 스스로가 특수한 신념을 절대화해왔다는 점을 인식하여 자기 내면을 '악'으로 규정할 가능성을 알게 된 주체에게도, 타인들에게나 혹은 자기 자신에게 자신을 여전히 선한 주체라고 다시 규정하고 정당화해야만 할 필요성이 있다. 그런데 양심 주체의 행위는 필연적으로 부정적인 특수성의 측면을 갖는 만큼 "**필연적으로** 갖는 **긍정적인** 측면"(*GPR*, §140)도 있다. 무엇보다 우선 자기 모순적이지 않고 칸트적 보편화 정식을 통과할 수 있는 행위를 실천했다는 점에서, 자신을 선이라고 주장할 수 있는 최소한의 근거는 가진다고 이 주체는 생각할 수 있다. 그리고 자기의식은 자기 행위를 실천함으로써 자기 행위의 규정이나 목적 혹은 행위 동기의 이런 긍정적 부분을 표현할 수 있다. 곧 "자기의식은 **의무와 탁월한 의도** 같은 그러한 것으로 인해,[…]행위를[…]타자에 대해서나 자기 스스로에 대해 선하다고 주장할 능력이 있다."(*GPR*, §140) 그런데

자신을 한편으로 '악'으로 규정할 가능성을 인식하면서도, 동시에 이를 부정하고 타인에게 자신의 선을 주장하는 경우, 자신이 내면적으로는 악한 양심이라는 점을 타인의 인식에서는 감추고 자기 행위를 정당화하려는 것임으로 이는 "**위선(Heuchelei)**"의 규정을 이루게 된다. 그리고 자신의 특수성을 '악'으로 규정하고 인식하면서도 자신의 '선'을 주장하고 정당화하려는 이중의 사고를 자기 자신에게 행한다면, 이는 일종의 자기기만이거나 자신의 신념을 절대화하는 것에 문제를 느끼지 않으려는 완고하고 고압적인 협소한 주관성이 될 것이다. "그래서 그것은 **타자에 대해서는 위선(Heuchelei)**이며, **자기 스스로에 대해서는** 스스로를 **절대적인 것이라고 주장하는 주관성**의 더욱더 높은 정점이다."(*GPR*, §140)

세 번째로는 스스로의 근원적 악을 인식한 단계에서, 근대적 주체성을 전부 포기하지도, 전부 그대로 관철하지도 않는 길이 있을 수 있다. 이는 일종의 관점 전환으로 가능하다. 헤겔이 제시하는 '인륜적 주체'의 길이 바로 이것이다. 그런데 '인륜적 주체'의 길이 무엇인지 논하기 전에, 이 새로운 선택지가 선을 향한 목적성이나 양심이라는 형식 등 이전의 계기들로부터 어떻게 발견되는지, 그리고 도덕적 주체성의 어떤 요소들이 새로운 길에서도 토대를 형성하며 보존되는지를 우선 살펴볼 필요가 있다. 이런 분석의 순서를 통해 우리는 '인륜적 주체'라는 형상을 그것이 기원하는 논리에서부터 논할 수 있을 것이기 때문이다. 특히 『법철학』에서 양심 주체가 택하는 '위선'의 길은 인륜적 주체로 이행하기 위해 특별히 의미가 있는 과정처럼 그려진다. 그러므로 '인륜적 주체'의 구체적 형상에 대해서는 이후 상세하게 검토하도록 한다.

우선은 양심의 주체가 부딪히는 (아마도 『정신현상학』의 그림처럼 실제적인 타인이 제기할) 문제에 있어서, 첫째의 고대적이고 순응적인 존재자의 길과 둘째의 근대적인 자의적일 만큼 자유로운 단독 주체의 길이 모두 막다른 골목이며, 이러한 한계가 도덕성의 주체, 특히 그 말미의 형상인 양심의 주체를 '인륜적 주체'의 길로 도야되도록 이끈다는 점이 중요하다. 비판과 부정은 새로운 규정을 만들어내는 것이다.

이런 식으로 해석할 때, 「도덕성」 부분에서 「인륜성」 부분으로 넘

어가기 직전의 『법철학』에서 '위선(Heuchelei)'에 관해 상세하게 서술하는 부분은 두 가지 의미가 있는 것으로 간주될 수 있다. 우선 이는 많은 연구자가 지적한 대로 비판의 의미를 가진다. 근대적 주체성을 온전히 고집하는 것이 도덕의 문제에서 얼마나 자기 모순적인 모습을 띠는지에 관해 비판하는 것이다. 그러나 한편으로, 근대적 주체성을 끝까지 관철하고 고집하는 주체가 결국 명백하게 인식하게 되는 자기모순을 설명하고, 이러한 문제에 부딪혀 세 번째 길인 인륜적 주체의 길을 택할 수밖에 없음을 논증하는 것일 수도 있다. 도덕적 판단에 관한 알고리즘을 그렸을 때, '위선'에 이르러 도덕적 주체가 막다른 길에 이르고 이 문제를 해결하기 위해서는 인륜적 주체의 길로 넘어가야 함을 표시하는 부분일 수 있다는 것이다.

헤겔의 이 서술을 분석하면서 이런 관점의 해석 가능성을 타진해보겠다. 헤겔은 §140의 주해(Anmerkung)와 추가(Zusatz)에서 기만의 양상들을 점층적으로, 자신의 선함을 주장하는 근거가 점점 더 주관의 본질적인 내면성 안으로 후퇴하는 식으로 서술한다. 첫째로 자신의 행위가 선하다는 주장을 어느 정도 뒷받침하는 권위 있는 근거를 적당히 끌어대는 **"개연론(Probabilismus)"**이 있다. 둘째로 '선을 의욕한 것이니까 충분하다'는 **선의지(der gute Wille)** 개념에 근거한 주장이 나타난다. 셋째부터는 더 나아가 **주관적 의견(Die subjektive Meinung)**이 법과 의무의 규칙으로서 분명하게 표명되는 형태가 나타나는데, 그 중에서 주관이 생각하는 선은 그가 어떤 것을 옳다고 간주하는 신념이라는, 개인의 **'신념(Überzeugung)'**에 근거한 주장이 먼저 나타나며, 마지막으로 양심의 주체성이 스스로를 완전히 파악하고 표명하는 최고의 형식으로 **'아이러니(Ironie)'**가 나타난다.[159]

헤겔이 여기에서 언급하는 **'아이러니(Ironie)'**는 동시대의 낭만주의 문학가인 슐레겔(F. Schlegel)이 주창한 '낭만적 아이러니(die romantische Ironie)' 개념을 겨냥한 용어이다.[160] 이는 슐레겔이 플라톤에게서 차용한

159) *GPR*, §140A 참고.

160) *GPR*, §140A, §140Z 참고. 또한 *Ästhetik I*, pp. 93-99과 Hegel, G. W. F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in

용어인데, 원래 플라톤이 말하는 아이러니는 소피스트적인 의식의 망상/자만을 논파하기 위해 소크라테스가 사용한 대화술을 말하는 것이다. 이 의미에서 아이러니는 인격들에 대한 대화의 태도에만 관계하는 용어이다. 논리 도식적으로 말하면, A라는 주장에 대해 항상 -A를 제시할 수 있는 것, 그리하여 A도 -A도 가능함을 동시에 받아들이게 하여 아포리아에 빠지게 되는 것이 '아이러니'라고 할 수 있다. 물론 소크라테스는 이념 자체가 아니라 특수한 의식의 견해를 아이러니적 태도로 다룬 것이지만, 헤겔에 따르면 슐레겔에게서 아이러니는 "자기 자신을 최고의 것으로 아는 주관성에게까지 고양된 표현"(*GPR*, §140A)이 되었다. 헤겔은 슐레겔의 아이러니 개념을 위선의 궁극적 단계에서 주체의 형식에 대한 용어로 쓰고 있다.

헤겔의 '아이러니' 개념을 그 전 단계의 형식인 '신념의 원리'와 연관하여 정의하자면, 아이러니는 "신념의 원리와 함께 하는 의식도 대수롭지 않으며, 이러한 최고의 기준에서도 오직 자의만이 지배할 뿐이라는 의식"(*GPR*, §140Z)이다. 요컨대 '아이러니의 주체'는 자신이 'A'라는 주장이나 신념을 내세우더라도, 동시에 '-A'도 똑같이 가능하다는 것을 알고 있는 주체이다. 이는 자신의 특수성을 '악'의 개념으로 인식할 수 있으면서도 자신이 '선한 양심'임을 주장하려는 '위선'이라는 주체 형태에서, 자신의 선을 주장하는 근거가 점점 더 주관의 내면으로 들어가다가, 결국에는 '양심'이라는 주체 형식의 본질이 '자의성'임을 온전히 인식하여 선과 악의 근거가 오직 주관 자신의 자의에 달려 있을 뿐이라고 생각하게 된 주체이다. 이는 Ⅳ장에서 분석했던바, 양심 주체에게 내재하는 보편적인 선의 표상과 특수한 행위의 긴장과 균열이 주체의 본질적인 자유의 한 측면인 자의성 일반으로 떨어져 통일되어버리는 형태라고 볼 수 있다.

이로써 선과 도덕적 주체 사이의 구별이 사라져버린다. 달리 말하면 사실상 객관적이고 보편적인 실체로서 선과 악의 개념, '도덕' 개념의 층위를 없애버리게 되었다고도 할 수 있다. 따라서 아이러니의 주체는 자

---

zwanzig Bänden Bd. 20, Frankfurt am Main : Suhrkamp, p. 416을 참고.

신의 주관성을 '선' 개념보다 더 높은 자리에 두게 된 "스스로를 최종적인 것으로 파악하는 것"이자, 동시에 "주관적 공허(die subjektive Eitelkeit)"이기도 하다.(*GPR*, §140A.) 아이러니의 주체에게서 '절대적 주관성'에 의하여 진리와 가치가 오히려 무의미해지는 역설인 '**주관적 공허**'의 측면은 헤겔의 관점에서 볼 때, 순수하게 자기 내부로부터 선의 구체적 내용을 온전히 길어 올리고자 하는 도덕적 주체(특히 '양심' 주체)에게 이미 내재된 무규정성과 공허성이 전면적으로 분명하게 드러난 것이다. "칸트의 도덕철학과 아이러니를 말하는 낭만주의적 반대 입장은 동일한 동전의 두 측면일 뿐이다."[161] 이렇게 드러나는 '주관적 공허'에 따라서, '절대적 주관성'이란 오히려 지양된다. '절대적 주관성'은 동시에 '절대적이지 않다'는 역설을 품고 있다. 아이러니의 주체는 자신의 주관성이 선의 표상과(동시에 악의 표상과도) 일치하게 됨으로써, 주체 자신의 자유를 절대화하고 자신의 특수성 자체를 보편적 진리의 위치로 고양시키는 주체이지만, 바로 그 이유로 "진리를 진지하게 고려하지 않는 주체성"[162]이기 때문에 결국에는 모든 가치와 보편적 의미를 상실하는 주체이다. 아이러니의 주체성에서는 "결과적으로 자기 창조와 자기 파괴의, 구성과 파괴의 영원한 진동이 있을 뿐이다. 중요한 것은 건축과 해체의 영원한 변화의 유희이며, 결과적으로 지겨움과 권태가 있을 뿐이다."[163]

양심의 주체가 다양한 양상의 위선으로 빠져들다가 최종적으로는 아이러니적 의식에 다다르는 과정을 예시를 통해 구체적으로 고찰해보겠다. IV장 2.에서 정리했던 '행위하는 양심'과 '평가하는 의식'의 대립의 구도를 반영하여, '행위하는 양심'인 철수는 '타인을 돕는 것이 옳으며, 기부는 타인을 돕는 것이다'라는 확신 하에 어떤 단체에 자신의 소득 일부를 기부했다고 하자. 그리고 철수는 타인들, 예컨대 친구 민수에게 직접적으로나 은연중에 자신의 행위가 정당하고 선한 것이라는 가치평가와 인정을 받길 원한다. 하지만 민수는 기부라는 방식이 수혜자가 자립할 능력을 저해시킬 수 있고, 기부단체의 기부금 운영도 신뢰할만하기 어려운

161) Vieweg, K. (2019), p. 324.
162) Vieweg, K. (2019), p. 312.
163) Ibid, p. 313.

곳이 많다는 문제의식을 갖고 있으며, 또한 철수가 기부한 단체가 횡령을 일삼았다는 사실을 최근 알게 되었다. 따라서 '평가하는 의식'은 위치에 있는 민수는 철수의 행위가 이런저런 이유에서 선하지 못하다고 반응하며 비판한다. 철수는 자기 행위의 결과가 좋지 않았고, 민수의 의견도 타당한 점들이 있으므로 자신이 판단이 틀렸고 자기 행위가 선하지 않은 것일지도 모른다는 인식을 어렴풋이 가지지만, 그래도 자신이 선하며 양심적인 인간이라는 자기의식을 포기하지 못하므로, 정당화를 할 수 있다. 먼저 권위 있는 학자의 이론과 의견을 들어 이런저런 현실적 상황에도 불구하고 순수하게 윤리학적으로는 '기부 준칙'이 도덕적 의무임을 정당화하려 할 수 있고(**개연론**), 만약 이에 대해서도 이론의 여지가 많다면, 적어도 행위의 구체적인 방법과 그 결과는 불운하게 좋지 못했을지언정, 자신의 행위 동기는 선한 동기였다고 피력할 수 있다(**선의지**). 그런데 그것이 어떤 점에서 '선'한 동기라고 확신할 수 있는지 질문을 받는다면 '나에게는 사유재산제도는 현실적으로 필연적이며, 어려운 타인을 도와야 한다는 것도 도덕적 의무라고 생각된다. 따라서 사유재산제를 지키면서 어려운 사람을 물질적으로 도우려면, 방법적으로 기부가 최선이라는 것이 나의 믿음이다'라는 식으로, 또 그러한 생각이 자신의 진실한 내면의 음성이라는 식으로 자신의 도덕적 신념을 주장할 수 있다(**신념**). 그런데 '그것이 나의 신념이기 때문에, 나는 그것을 선이라고 주장하고 추구한다'라는 명제를 스스로 곱씹는다면, '행위하는 양심'으로서 자기변명을 하던 철수는 바로 '**아이러니**의 주체'가 된다. 왜냐하면 '신념'은 그냥 내가 그것을 믿는다는 의미라는 점, 앞선 IV장의 현대적 용어를 쓴다면 '동기부여적 이유' 이상일 수 없다는 점을 알게 되기 때문이다. 내가 단순히 나의 '신념'이기 때문에 내가 A라는 행위를 선한 것으로 정당화하고자 한다면, 내 신념이 즉자적으로 존재하는 것인 만큼, 다른 사람의 신념도 즉자적으로 '-A'일 수도 있고, 'A'와 '－A'는 정반대의 명제이면서도 단순히 각자의 신념이라는 이유로 각자에게 주관적으로 정당화될 수 있다. 예컨대 기부가 선한 행위라는 철수의 신념만큼, 민수의 '기부라는 방법에는 문제점이 많기 때문에 그것은 선한 행위가 아니다'라는 주장도 민수

의 신념일 것이고, '신념의 논리'에 의하면 그 자체로 정당화될 것이다. 그렇다면 철수는 도덕적 신념은 본질적으로 자의에 불과하고, 따라서 도덕적 가치도 본질적으로는 지극히 주관적이며 자의적으로 결정되고 평가된다고 생각하게 될 것이다. 이제 철수는 자신의 주장과 민수의 주장이 반대됨에도 동시에 옳다거나, 사실 올바르고 좋은 것에 대한 사유가 인간 행위에 있어서 별로 중요하지 않고 자신의 자유만이 핵심이라거나, 모든 사람은 자기 생각대로 행동하고 타인은 그에 대해 왈가왈부할 것이 아니라거나 하는 식의 아무 주장이나 할 수 있다. 이는 어떤 식으로는 비판을 원천적으로 막는 완고한 주관성이지만, 그만큼 철수의 타인에 대한 정당성을 인정받고자 하는 욕구와 타인의 정당화 요구 자체를 모두 포기하는 일이다. 어떤 도덕적 주장도 '절대적인' 가치를 지닌 것이 아니라는 귀결, 말하자면 '선'이라는 이념을 포기하는 일은, 이미 단순하게 충동적이고 자의적인 동물적 주체에서 고차원의 이성적인 사유와 의지를 가지는 도덕적 주체가 되었던 '양심' 주체(여기에서는 철수)에게 동물적 주체로 돌아가는 것이 행복과 도덕에 관한 사유의 본질인 듯한, 어색한 결론에 봉착하게 만든다. 다시 '사유하지 않는 존재'로 돌아갈 수는 없는 철수는 자기 행복, 사람들의 권리, 모두의 복리, 선 등의 가치를 사유해 온 존재로서, 가치에 관한 회의주의와 허무주의에 빠질 것이다.

철수가 이러한 모든 행위와 가치를 똑같이 상대화하고 오로지 주관의 자유만이 남은 것이라는 '아이러니'의 상태에 머무를 수 있는지 생각해보면, 근본적인 한계가 존재하는 것 같다. 첫째로, 헤겔적인 관점에서 강력하고도 근본적인 전제로 제시되는 '사회적 관계', 다른 말로는 '상호인정 관계'라는 현실적 삶의 토대가 간과되는 점이 있다.[164] 이미 '양심'에서 '위선'으로 이어지는 주체의 단계는 기본적으로 사회관계 속에서 살고 있다는 점이 전제되어 있으며, 그에 따라 자신의 목적 실현을 위해서는 타인의 의지와 소통 및 조화가 필요함을 인식했기 때문에 구체적인 보편자의 이념으로서 '선'이라는 개념에 이른 것이었다. 그런데 주관성의 절대적 정점으로서 '아이러니'의 주체가 '선'의 특수한 내용을 각 주관의 자의

164) 본 논문의 Ⅲ장 1절의 1).을 참고하라.

에 달린 것으로 솔직하게 인정하고서는 자신의 주관성을 관철하는 행위를 할 뿐이라면, 이는 그러한 상호적 조화 또는 구체적 보편성의 실현을 그저 각자의 자의적 주관성의 우연한 조화에 맡기는 결과를 낳는다. 쉽게 말해, 철수가 만난 타인이 우연히 자신과 생각이 같다면, 그 둘은 잘 지낼 수 있고 행위와 의지, 가치 인정에서도 조화를 이룰 수 있다. 반대로 철수가 만난 타인이 민수처럼 우연히 자신과 생각이 다르다면, 그 둘은 잘 지낼 수 없다. 심지어 철수와 민수가 이렇게 다른 신념과 준칙을 갖고 있는데 둘 다 '아이러니'의 주체라서, 이런 선과 의무에 대한 구체적인 신념과 준칙이 그저 자의적 선택의 문제라고 인식하는 사람들이라면, 사실은 이들은 이 갈등에 별다른 의미가 없고, 단지 누구의 고집이 더 강하냐의 문제일 뿐이라는 것을 스스로 인식하면서도 이런 갈등을 지속하게 될 수도 있다. 각자의 주관적 자유와 힘을 관철하기 위해, 동물적 싸움을 하는 것이거나, 이런 갈등마저 궁극적으로는 '유희'에 불과하다고 여기는 것이다. 결론적으로 '아이러니의 주체'의 자기 창조와 자기 관철, 절대적 주관성의 유희란 타자들과 상호주관적으로 함께 사는 삶의 조건을 같이 고려하면, 매우 우연한 합의와 굉장히 무의미한 분쟁을 되풀이하는 방식으로 살아가는 개인의 삶과 그런 방식으로 굴러가는 사회라는 결과를 낳을 수 있다.

이어서 둘째로, 우리의 인생에 대한 경험적인 직관에서, 이런 주체의 회의주의적, 상대주의적, 허무주의적 사고와 삶의 방식이 이것을 정말로 승화한다거나 극복할 수 있는지 회의적으로 보이기도 한다. 나의 충동의 만족이나 목적의 실현, 그리고 신념에 대한 인정과 긍정적 가치 평가가 모두 이렇게 완전한 우연성과 임의성에 내맡겨져 있는 것이라면, 또한 이러한 점을 충분히 알고 있다면, 우리는 이 자체를 되풀이하는 삶의 방식을 '자기 창조'이자 '유희'로서 온전히 받아들일 수 있을까? 타인들을 만날 때 나와 그가 생각이 같으면 잘 지내고, 다르면 못 지낼 수밖에 없으며, 그것이 개선될 여지도 순전히 우연성에만 달려 있기에 정당성이나 가치에 관한 상호소통이 전적으로 무의미하다고 생각하면서도, 따라서 타인들에 의해서 공감받고 인정받는 그러한 '가치'나 '의미', '목적'을 일

절 추구하지 않고서도, 정신적 존재자로서 우리 인간은 정말 자기 확신과 자기 유희로만 살 수 있는가? 헤겔이 '아이러니'를 주관적 '공허(Eitelkeit)'라고 표현한 것도 이런 의미라고 생각하며, 이에 대해 나는 회의적인 직관이 있다. 헤겔 철학 내에서도 고차적인 정신으로의 도야는 어려운 과정이지만, 이성적이고 정신적인 단계로 도야 된 주체가 동물적 주체로 순수하게 퇴보한다는 것은 오히려 불가능하다.[165]

---

165) 레벤티쉬(J. Rebentisch)는 『법철학』에서 「도덕성」 장의 자유로운 근대적 주체에 관한 서술이 「인륜성」장에서 마치 개인들의 주체성이 지워진 듯한 사회적 규범에 관한 서술로 이어질 때의 이 간극을 극복하기 위하여, 즉 철학적 문제로서는 개인의 자유로운 주체성과 기존 사회의 규범 사이의 상호작용을 적절하게 조화하기 위하여, 헤겔이 도덕적 주체의 최종적이지만 부정적 양태로 제시한 '아이러니'를 (헤겔 자신의 체계와는 다르게) 긍정적으로 재해석할 것을 주장한다. 그는 헤겔이 차용하여 비판하고 있는 슐레겔의 용어인 '아이러니(Ironie)'의 어원이 소크라테스의 대화법과 관련된 것이라는 점을 더욱 중요하게 설명하며, 외부 규범에 질문을 던지는 소크라테스적 정신에서 헤겔이 간과한 긍정적 측면을 부각하고, 낭만적 아이러니 개념에도 이러한 소크라테스적 계기가 살아있다는 점을 강조한다. 그래서 레벤티쉬가 주장하는 '낭만적 아이러니의 주체'는 외적인 기존의 규범과 사회적 규정에 거리를 둘 뿐만 아니라, 자기 자신에 대해서도 거리를 두는 주체이다. 이 주체는 양심의 형식처럼 기존 규범을 부정하고 자기 내에서 새로운 규범을 끌어내며 실천하지만, 자신의 판단과 실천 또한 절대적인 것임이 아님을 인지하여 양심처럼 자기를 확신하지는 않으며 질문과 반성을 지속하면서 또 다른 실천에 나선다.(Rebentisch, J. (2013), "The Morality of Irony: Hegel and Modernity", *Symposium: Canadian Society for Continental Philosophy,* Vol.17, pp. 102-112, 119-130 참조.) 이는 피베크(K. Vieweg)가 『법철학』의 주해에서 분석하는 스스로 전도될 수 밖에 없는 아이러니 주체의 자기 아이러니적 성격, 자기 분열적 성격을 실천 주체를 위한 지침으로 긍정적으로 적용하는 주장이라고도 생각된다.(Vieweg, K. (2019), p. 313.)

그러나 본 논문의 맥락에서는 이렇게 '낭만적 아이러니'를 긍정적으로 전유하려는 시도에 관해 다음의 두 가지를 지적할 수 있다. 우선, 레벤티쉬의 '아이러니적 주체'는 『법철학』에서는 등장하지 않지만 『정신현상학』에서 등장하는 역동적인 양심 주체의 도야 과정에서 '행위하는 양심'이 취하는 일련의 태도와 유사하다.(본 논문의 IV장 2.와 이행남(2022), pp. 402-403, 각주 26번을 참고.) 자신이 악함을 고백하는 '행위하는 양심'은 외적 규범뿐만 아니라 자기 자신과도 거리를 두는, 타자의 비판에 열려 있는 주체가 된다. 그러므로 자기와의 거리두기는 "자기 포기(die Verzichtleistung auf sich)"라는 이름으로 헤겔의 아이디어에도 있는 요소이다.

그런데 헤겔에게도 레벤티쉬의 아이디어가 어느 정도 존재한다는 것보다 더 중요한 점은, 헤겔이 이에 추가되는, 혹은 더 나아간 주체의 특성들을 제시한다는 점이다. 『정신현상학』의 '양심의 변증법'에서 서술되는 그런 지점들은 '행위하는 양심'뿐만 아니라 '평가하는 의식'도 자신의 한계를 인지하면서 상대편 '행위하는 양심'의 긍정적 가치를 인정한다는 것, 그리고 두 양심이 온전한 상호인정에 도달하여 '절대정신'을, 긴 상론을 필요로 하긴 하지만 여하간에 '어떤 긍정적인 공동체'인 것을 이룬다는 점이다. 즉 레벤티쉬가 강조하는 '외적 규범 및 자기에 대하여 거리두기'와 더불어, 헤겔은 '일어난 현실, 기존 규범, 타자의 판단과 행위에 대하여 거리를 좁히기', '좀 더 관용적 · 포용적이며 상호주체적인 공동체의 구성이나 이해에 같이 도달하기'도 필요하

이제 고대적이고 무사유적으로 순응적인 존재자의 길, 그리고 근대적인 자유로운 주체가 그 끝에 도달하는 '허무한 자의적 자유'의 길을 둘 다 거부하면서 새롭게 발견되는 세 번째 길, 인륜적 주체의 길에 관해 본격적으로 고찰해보자. 이 해법은 무엇인가? 『정신현상학』과 『법철학』의 '도덕성'의 주체가 거쳐왔던 과정은, 그에게 소거법적으로 어떤 세 번째 길이 필요함만을 알려줄 뿐만 아니라, 문제에 처했으나 여전히 긍정적으로 보존되어야 하는 것이 분명한 이성적 주체의 특성들에 의하여 관점 전환의 실마리를 제공한다. 본 논문의 Ⅲ장부터 지금까지 논한 내용을 연속선상에서 고찰해보자면, '자기 행복이나 복리'라는 대상을 고려하는 할 때 나 자신의 복리 추구가 모두의 복리 실현과 조화되어야 하고, 모두의 권리 보장도 모두의 복리 실현과 조화되어야 한다는 이성적 주체의 중간 결론에서부터 관점 전환의 방향성이 내재하여 있다.

먼저, '나 자신'의 복리 추구는 필연적으로 '모두'의 복리와 조화되어야 참되게 실현되는 것이라는 인식에서부터 도야의 단초가 되는 논리가 예고되어 있다. 도덕적 주체 혹은 양심 주체의 '자기만의' 주관적 확신과 주장은 홀로 옳다고 인정받을 수 없고, '타자들의' 의견 및 신념과 조화되어야 '참된 보편성'을 갖고 실현될 수 있다는 것이다. 「도덕성」 장의 이성적 주체에게는 고도의 보편성이 사유되었지만, '선이란 무엇인가'를 주체가 고립적으로 사유하는 것을 넘어, "선이란 무엇인가'를 내가 판단

다고 주장하는 것이다. 이런 추가적인 요소가 없다면, 이행남(2018)에 따라, 레벤티쉬의 아이러니적 주체는 '행위와 사유에서 항상 자기 내 분열을 유지'하는 측면에 있어서 "보다 고차원적인 수준에서 규범과 주체를 '재통합'"하지 못하며 "주체를 보다 강한 분열과 괴리의 상태"로 두는 문제점이 있다.(이행남 (2018), 「헤겔의 인륜성 이론에서 '순수한 자기 사유': 맹목적 관습의 타개를 위한 반성적 주체성의 구성을 위한 시도」, 『가톨릭철학』, 제31호, pp. 244-245.) 또한 나는 이 문제점이 헤겔이 서술했으며 본 논문이 재구성하여 정리하는 '아이러니의 상대주의와 허무주의'의 문제로도 이어질 수 있다고 생각한다. 주체의 자기 인식에서 외부 및 자기 자신과의 거리두기만 존재하고 규범과 가치의 정박점이 전혀 없다면, 주체에게 어떤 긍정적 규정은 계속 유보되기에, 이 '유보'가 '없음'과 거의 가깝게 인식되는 순간 이는 상대주의와 허무주의로 귀결되기 때문이다. 나는 헤겔이 『정신현상학』에서 그리는 (그리고 본 논문에서 『법철학』에서 생략되었지만 암묵적으로 전제되어 있는 것으로 추측하는) 주체들의 더 나아간 위와 같은 특성이 레벤티쉬의 이 문제점에 대해 어느 정도 해법이 될 수 있다고 생각한다. 인륜적 주체의 가진 이러한 의미는 이후 본문에서 더 논의될 것이다.

하고 실천하는 방법은 선한가, 내 실천적 사유 방식 자체가 타당할 수 있는가'를 재반성하는 (말하자면 메타적인) 사유가 시작되는 것이, 주체가 '보편성'에 관련하여 처하는 궁극적 문제를 해결하는 출발점이다. 이때 근대적인 이성적 주체의 권리와 능력에 의하여 암묵적으로 강한 권리를 가져왔던 "만인의 자기성(die Selbstheit Aller)"(*PdG,* 476)이 본격적으로 질문에 회부되고, 이성적 사유의 토대로 작동했던 일종의 추상적인 상호인정인 '만인의 자기성', 즉 '나의 이성이 모든 이성적 존재자와 동일한 이성이라는 전제'가, 수면 위로 올라와 구체적인 상호인정의 행위로 전환될 수 있다. 요컨대 도덕성의 주체의 사유 과정에는 '보편성', '모두'라는 핵심적인 항이 있었는데, 그것이 '구체적인 보편성', '구체적인 모두'라는 식으로 더 사유된다면, '모두에게 보편타당한 것'은 정답을 결과적으로 찾아낸다는 의미보다도 과정적으로 서로 열려있고 소통하는 관계를 구성하고 소통 속에서 결과를 만들어낸다는 의미로 변화할 수 있다. 보편적이고 이성적인 주체성의 의미는 "만인의 자기성" 혹은 대문자 자아(Ich)가 아니라, 소통적이고 관계적으로만 존재하며 완성되는 주체성이라는 의미로 변화한다.

인륜적 주체의 길이 구성되는 또 다른 단초는 헤겔에게서는 특히 선의 객관적이고 결과적인 실현이 중요했다는 점이다. 객관화와 결과적 실현이 주체의 '목적' 개념에서 정말 중요하다면, 행위의 결과에서 모두의 의지(권리와 복리)와 부합하며 조화되는지 판단하고 그것을 다시 행위 판단의 근거로 삼으며, 전체적인 노력의 지속과 발전되는 양상에 동기 및 평가의 무게를 두는 방식으로 실천적 사유의 메커니즘과 기준이 변화할 수 있다. 완전한 무전제의 상태에서 어떤 행동이 구체적으로 선할지는, '선'이 타인의 의지와 실제로 형식적이자 내용적으로 합치하는 것으로 규정되기 때문에, 미리 완벽하게 판단될 수 없다. 선은 기존의 사례들을 참고하여 판단되어야 하며, 늘 실제 결과의 가치는 다시 반성되어 더 나은 실천으로 이끌어져야 한다. 이는 도덕성의 관점에서 행위 이전에 모두의 의지, 즉 보편성과 완전히 부합하는 구체적 정답이 있다고 믿고 찾아내며 순수하게 그런 것을 행위 동기로 하고자 하는 일종의 '도덕적 결벽증'

을 포기하는 변화로 이루어진다. 양심이 기존의 규범을 **부정**하고 자신의 규범을 **판단**하는 데 있어서 "자신의 비현실적인 본질"(*PdG*, p. 492)이라는 '자기'의 측면을 포기한다는 것은 칸트 윤리학적 주체에게서부터 예고되었던 '순수한' 이성성, 도덕성, 보편성을 중심에 두고 집착하는 '도덕적 결벽증'에서 벗어나는 일을 의미한다. 그렇다고 해서 이것이 도덕성의 가치 개념들을 모두 내다 버리거나 비이성적 주체가 된다는 의미는 아니다. 바로 순수한 이성성과 보편성에 비추어보았을 때 나와 현실의 '불완전함'을 온전히 이해하는 것이고, 그것을 '악'하기만 한 것이 아니라, '선'으로 향하는 과정에 있는 것으로서, 운동하는 나와 사회와 현실을 모두 '발전'의 흐름과 지향점에서 인정하는 것이다. 이런 관점에서 자기 외부의 것들인 현실과 타자의 불완전성(이전의 도덕성의 관점에서는 '악함')은, 그대로 유지되어서는 안 되겠지만, 과거와 현재 자체는 '용서'할 수 있는 것이 된다. 주체 자기 자신에 대해서는, 어떤 상황에서 완전한 답을 내놓을 수 있고 그렇게 해야만 하는 자가 아닌, 과거보다 더 나아지도록 현실을 변화시켜야 하고 과거의 자신보다 더 발전된 행위를 지향하는 자로 자기 인식이 변화하게 된다. 이렇게 이상과 현실의 괴리를 '발전', '진보', '도야'라는 개념과 관점을 중심으로 이어 붙이고, 타인과 자신 모두에 대한 용서와 화해를 가능케 하는 관용적인 심성으로 변화하는 일이 새로운 주체로의 길을 연다. 도덕적 주체들의 행위와 사후평가, 동기와 결과의 정당성에 관한 토론과 사유에서 이 길이 드러날 것이고, 이는 주체가(혹은 주체들이) 이전의 사고방식을 전환한 것이다.

종합하여 중간 결론을 내자면, '당위(Sollen)'의 문법으로만 이루어지던 것이, 궁극목적의 개념이나 보편성이라는 가치의 지향은 잃지 않으면서도 나와 타자, 현실에 관한 '인지'와 '인정(Anerkennen)'의 문법으로 이루어지는 것으로 변화하는 것이 인륜적 주체의 첫 번째로 갖는 핵심적인 특성이다. 도덕성의 관점에서도 내재하여 있었던 보편성에 관련한 특정한 논리들이 다시 생각되고 변화하고 전면화되면서, 보편성의 구체적 실현이란 '당위적인 정답' 대신 '인정과 소통'으로, '선과 악의 이분법' 대신 '발전의 논리'로 이루어지는 것으로 관점 전환이 이루어지는 것으로 보인

다.

이렇게 도덕적 주체에게서 처음에는 자기 행복, 더 나아가서는 모두의 권리와 복리에 관한 온 '당위성'과 '확신'의 문법이었던 것이, 새로운 주체의 관점에서는 '발전'과 '구체적 상호인정'의 문법으로 변화한다는 것은 헤겔이 '인륜성(die Sittlichkeit)'이라 칭하는 기존의 사회적 규범의 영역에 관한 새로운 해석으로 이어진다. 고대적 주체가 법과 관습, 문화를 무사유의 상태에서 절대적으로 받아들였고, 근대적 도덕성의 주체가 이런 기존의 규범들을 자기에게 내재하는 순수한 이성과 그 이성적 사유의 산물인 '선'이라는 궁극목적의 개념에 의거하여 부정하고 무전제의 상태에서 실천했다면, 새로운 주체인 인륜적 주체는 법과 관습, 문화, 기존의 규범들이 현실이 '발전'되는 과정에서 존재하는 것이며, 이것이 이전의 자유로운 주체들의 '상호인정'의 산물이라는 점을 이해할 것이다. 따라서 그 이유에서 관습과 법률 등등이 존중받고, 인륜적 주체는 자기 존재의 조건이 된 모든 법, 관습, 문화 등의 사회적 환경들을 적극적으로 자신의 것으로 인수하지만, 그에 대해 사유하지 않고 기계적으로 따르지는 않을 것이다. 기존의 법, 관습, 문화, 사회적 구조 등은 역사 발전의 산물이고 과거 상호인정의 산물로 존중받지만, 현시대와 미래의 주체들에게 상호적으로 인정되는 내용은 달라질 수 있기 때문이다.

결론적으로 인륜적 주체의 길은 도덕적 주체의 길에 대한 소거법으로 등장하지만, 동시에 도덕적 주체의 이성적 사고 과정에서 존재했던 특정한 단초들의 전면화에 의해 관점 전환으로 구성된다. 이러한 '인륜적 주체의 길'은 **'구체적 상호인정'**, '(상호주관적) **소통**', **'관계 속에서 규범의 탄생', '이분법이 아닌 발전 개념을 중심으로 하는 시각'** 정도로 우선의 특징들이 요약될 수 있다. 이 특성들은 도덕적 주체의 마지막 양태에서 양심 주체의 본질적 특성이었던 '고립된 주관성'을 넘어서지만, 통용되는 규범과 타자들의 주장을 스스로 사유하고 이를 인수하며 발전시키고자 하는 요소가 항상 내재해 있다는 점에서 근대적 주체성의 '자유로운 자'의 자격과 반성적이고 자기 인식적인 사유 능력의 측면을 보존한다.

2.) 『법철학』에서 이행의 논리와 주체성의 보존되는 요소

이제 헤겔이 직접 쓴 서술을 확인하여 앞선 이번 장의 해석들이 헤겔의 본의에 가까운 설득력 있는 해석인지를 검토해보도록 하자. 헤겔은 2부 「도덕성」 3장 '선과 양심'의 마지막 §141에서 다음과 같이 인륜성으로의 이행의 논리를 설명한다.

> 1) 자유의 실체적 보편자이지만 아직 추상적인 것인 **선**에게는, 규정들 일반과 그러한 규정들의 원리가 선과 **동일한** 것으로서 **요구**되며, 그처럼 오직 규정의 추상적 원리일 뿐인 **양심**에게도 그[양심의] 규정들의 보편성과 객관성이 요구된다. [선과 양심] 양자는 저마다 대자적으로 총체성에까지 강화되어서, 규정**되어야 하는** 몰규정적인 것이 된다. 2) 그러나 양자의 상대적 총체성들을 절대적 동일성으로 통합하는 것이 이미 **즉자적으로** 완수되었는데, 왜냐하면 이렇게 대자적으로 자신의 공허 속에서 부유하는 자기 자신에 대한 **순수한 확신**의 주체성이 선의 **추상적 보편성**과 동일하기 때문이다. 3) 따라서 선과 주관적 의지의 **구체적** 동일성이 이들 양자의 진리이며, 바로 이것이 **인륜성**이다. (*GPR*, §141)

1) '선'과 '양심'은 '목적-실현 주체'의 구조로 나뉘어 있는 개념이며, 각각 아직 부족한 점이 있는 일면적인 개념이다. '선'은 '올바름/법/권리와 좋음/복리의 통일' 또는 "자유의 실체적 보편자"로, 이성적 존재가 생각할 수 있는 완전한 보편성인 '궁극목적'이자 '최상의 가치, 가치의 기준'으로 나타나지만, '모두의 권리를 최대한 보장하며 모두의 복리를 호혜적으로 증진하는 행위는 무엇인가?'라는 의지 주체가 지향할 방향과 성격만 규정하며 "추상적인 것"인 채 의문 속에 있는 개념이다. '선'은 참된 보편자로 정의되고, 이를 추구함으로써 주체는 '도덕적' 주체라는 이름을 갖게 되었지만, 이것은 플라톤적인 이데아처럼 상정된 내용 없는 지표 혹은 기호일 뿐이다. 그리고 이런 '선'의 질문에 답하여 어떻게든 행위를 실천하는 도덕적 주체는 사유의 어느 지점에서 자신이 생각해내는 규범의 내용과 실천 방법을 확신하며 실천에 뛰어들기에, 실천하는 도덕적 주체는 '양심'이라는 형식으로 규정될 수밖에 없었다. '양심'은 그가 보편

성을 추구한다는 점에서 '형식적 보편성'은 갖추었지만, 그의 확신은 '보편적이라고 믿는 바'일뿐 그 이상의 실제의 보편성을 확보해주는 요소가 없기에, 아직 특수한 자의적 주관성의 한계를 벗어나지 못했고, 따라서 "보편성과 객관성이 요구된다." 양자는 "대자적으로 총체성에까지 강화되어서" 저마다의 개념이 완전히 드러나는 형국으로 이르면, 각자의 "몰규정성(Bestimmungslose)"이 완전히 드러난다. 즉 '선'이라는 개념은 질문의 기호이지 구체적 답을 주지 못한다는 점, '양심'이라는 형식의 최종적인 양태는 '아이러니'로 결국 자의성을 벗어나지 못한다는 점을 아는 공허함이 드러난다.

2) 그런데 각자가 총체성으로까지 강화되어 각각의 일면성과 몰규정성이 완전히 드러날 때, 오히려 양자의 통합이 "이미 **즉자적으로** 완수되었다"라는 점이 드러난다. 양심의 "자기 자신에 대한 **순수한 확신**"과 선의 "**추상적** 보편성"은 '한 개인의 보편적 이성성'이라는, 즉 "만인의 자기성(die Selbstheit Aller)"(*PdG,* 476.)이라는 하나의 토대에서 정립된 것이다. 한 개인 주체의 사유 내에서, 외부 현실과의 상호작용과 행위 결정의 문제를 두고 최고의 보편성을 고려하는 고차원적 사유가 '선' 개념에 관한 사유이고, 또한 (역시 한 개인 주체의 사유 내에서) 자신이 최고의 보편성을 고려하는 고차원적인 사유가 가능한 이성적인 주체라는 점에 믿음을 가져, 자신의 특수한 결정을 보편적 자기에서 비롯된 것으로 확신하는 사유가 '양심'이다. 결국 선과 양심 양자가 '만인의 자기성', 즉 아직 추상적 사유에 머무르는 '보편적 자기'의 개념이라는 토대에서 다시 하나로 통일됨을, 부정적인 방식이지만 알게 된 주체성이 '아이러니'였다. 이제 관건은 목적인 선과 행위 주체인 양심의 괴리 같은 것이 아니라, 선과 양심이 한 동전의 양면이라는 점이고, 따라서 본질적으로 같은 문제를 공유한다는 점이다.

3) 선과 양심이 공통적으로 가지는 문제란 그것의 '추상성'이다. '추상적 보편성'은 어떤 형식으로든 몰규정성을 드러낼 수 밖에 없다. 그래서 **'구체적 보편성'**이라는 개념이 주제화된다.

피베크(K. Vieweg)에 따르면, "도덕적 행위의 정점에서" 선과 양심 양

자의 통합은 “은연중에 이미 현존”하는데, 이는 바로 “행위의 보편성, 성질 그리고 맥락성 등을 불가피하게 고려해야 한다는 사실과 더불어 도덕법 단계는 이미 넘어서게 된다”는 것으로, 달리 말해 “**주체성**을 생각한다는 것은 **사회성** 역시 생각한다는 것을 의미”한다는 것이다.[166] 본 논문 Ⅲ장에서 ‘자기 행복’이라는 목적이 ‘선’이라는 목적에 포섭될 수밖에 없는 이유로 설명되었던 ‘상호인정 관계’가 자기의식을 가진 이성적 존재자에게 이미 전제되어 있으며, 본 논문 Ⅴ장에 서술되었던 ‘양심의 변증법’에서 ‘상호인정’이 실제로 구체화되면서 악한 양심의 문제를 해결하는 관점 전환이 가능했다는 점을 상기해보자. 이런 식으로 ‘주체성’ 혹은 ‘주관성’을 생각한다는 것은 ‘사회성’과 ‘맥락성’을 포함한다는 점이 도덕성 단계의 관점에서도 “은연중에 이미 현존”해왔다. 이러한 통합이 ‘선’과 ‘양심’ 각자가 총체성으로까지 강화되어 자신의 면모를 완전히 드러낼 때 그것의 구체적인 형태가 의식의 수면 위로 나타난다. 도덕적 주체는 도덕성의 관점에서 사유의 수면 위로 나타나는 문제들에 관하여, 사유의 수면 아래에 이미 현존하지만 뚜렷이 인식되지 않은 논리들에서 해법을 찾아낼 수 있고, 이렇게 잠재된 논리들이 주체의 사유와 인식에서 명확히 포착되어가는 과정이 이성적 주체의 성장 과정, 즉 ‘도야(Bildung)’의 과정이다.

이렇게 선과 주체의 구체적 동일성 및 ‘구체적 보편성’이 본격적으로 주제화되면서, 주체들이 실제로 살아가는 바와 공유하는 삶의 형식들, 합의하고 있는 바들, 합의를 끌어내고자 소통하는 바들과 그런 소통 자체의 시스템적인 형식 등등이 ‘인륜성’의 개념 영역을 구성한다. 거칠게 말해, ‘선’과 ‘주체성’이라는 두 개념이 궁극적으로는 ‘인륜성’[167]이라는 개념을 형성하며 그 안으로 포섭되는 것으로 보인다. ‘선을 실현하는 방법’이라는 윤리학적 문제는, 개별 주체가 존재하기 위한 바탕으로 이미 존재하며 또한 주체들의 의지에 의해 변화하는 사회적 관계와 맥락에서 답을 찾을 수 있는 것으로 규정된다. 이런 견지에서 본 논문의 출발점으로

166) Vieweg, K. (2019), pp. 328-329.
167) 더 정확히는 ‘인륜성의 이념’이라고 말해야할 것인데, 이는 이후 절에서 자세히 논할 것이다.

논했던 ‘선(das Gute)’라는 개념은 인륜성의 지평에서 ‘인륜성의 이념’으로 변화하는 것으로 보인다. ‘즉자대자적인 선’, 즉 ‘실제로 주관적으로나 객관적으로나 타당하며 구체적인’ 선의 개념이란 ‘구체적으로 어떤 사회의 구조와 상태가 최선인지에 관한 이념’으로 개념 변화하고 구체화된다. 개인이 특정 상황과 맥락에서 어떤 행동을 해야 도덕적으로 선한지, 혹은 특정 상황과 맥락에서 최선 또는 최적의 결과를 갖고 오는 적합한 행위가 무엇인지에 관한 물음은 다음과 같이 형태 변형된다. ‘어떤 구체적인 사회 구조, 상태, 시스템이 모든 주체들을 형식적으로 인정받고 자유한 존재이면서도 실제적으로 행복하게 만드는 최선의 것인가? 그러한 최선의 사회를 만들 수 있는 수단들은 무엇인가? 그 수단들의 일부로 지금 나는 무엇을 할 수 있는가?’ 요컨대 ‘선’ 개념에 관한 물음 또는 도덕철학은 고립된 주체성의 한계와 타자와의 상호 관계에 관한 더욱 고차원적인 재발견의 과정을 통해, 사회에 관한 구체적 통찰과 이상적 사회 상태에 관한 물음, 그것들을 현실적으로 실현할 수 있는 수단과 과정, 사회적 존재로서 내가 그 과정에서 맡을 수 있는 역할에 관한 물음으로 변화한다. ‘주체성’이라는 개념의 측면에서 보자면, 도덕성의 관점과 차별화되는 지점이라면 구체적인 공동체 자체를 더 거대한 주체성으로 간주하는 관점이 나타난다. 나의 주체적 실천은 선의 실현을 위해 그 자체로 완결적일 수 없으며, ‘내가 속한 사회’라는 더 거대한 주체성이 어떻게 움직이는지에 관한 이해 속에서, 사회의 운동과 발전 과정의 작지만, 필수적인 부분이라는 견지에서 이해되고 통찰되며 실천된다.

그러나 인륜성의 영역에서 사회, 관계, 맥락, 공동체만이 중요하고 개인의 주체성이 완전히 지워지는 것은 아니라는 점을 다시 강조해야 할 것이다. ‘선’과 ‘양심’의 동일성에서, 즉 규범 자체와 규범을 실천하는 주체의 행위의 동일성에서 ‘인륜성’으로의 이행이 나타났다는 것은 사회, 공동체, 현존하는 규범들, 인륜성 등으로 부를 ‘구체적 보편성’이 구성원 주체들의 자유롭게 변화하는 의지와 의견과 관련해서만 존재한다는 점을 말한다. 공동체의 규범에 구성원 주체들이 일방적으로 복종하는 것은 헤겔이 그리는 그림이 아니다. 헤겔은 이 점을 분명히 하기 위해 제3부

「인륜성」으로 넘어가기 직전인 '선과 양심' 장의 마지막 §141 추가에서 '객관성을 향한 갈망'의 위험성을 잠시 언급한다.

> 그런 까닭에 공허함과 부정성의 고통을 피하고자, 그 속에서 인간이 차라리 자기를 노예이자 완전한 종속성으로 낮춰버리는, 그러한 객관성을 향한 갈망이 발생할 수 있다. 최근에 많은 프로테스탄트가 가톨릭교회로 개종한다면, 이는 그들이 그들 내면의 내용 없음을 알아차리고 어떤 확고한 것, 의지할 것, 어떤 권위를 붙들려고 하므로 일어나는 것이다. 비록 그들이 얻은 것이 사상의 확고함은 아니었을지라도 말이다. (*GPR*, §141Z)

외적인 권위와 규범이 존재하는 실제 세계에서는 아이러니의 주체성이 폭로하는 선의 무규정성과 불확실성, 주관성의 공허함 때문에, 앞서 언급했던 '문제에 맞닥뜨린 양심 주체의 첫 번째 길'인 '퇴보적 순응의 길'과 같이, 개인의 자유를 핵심으로 하는 근대적 주체성을 버리고 외적 권위와 규범에 기대려는 선택지가 생길 수 있다. 그러나 이는 주체의 도야 단계에서 퇴보하는 것으로, 인간이 "자기를 노예이자 완전한 종속성으로 낮춰버리는" 일임을 헤겔은 분명히 표현하고 있다. 헤겔의 인륜적 주체는 이러한 외적 권위와 규범으로서의 사회에 종속되고 이런 사회성을 내면화하는 주체가 아니다.[168]

---

168) 헤겔이 '인륜성' 개념을 공동체의 관습, 법률, 국가 기구와 제도라고 명시하면서 (*GPR*, §144 참조.), 인륜성 이론으로 '가족-시민사회-국가'로 이어지는 근대적 사회 제도에 관한 논의를 펼쳤기에, 많은 철학자로부터 헤겔은 적극적 주체성의 발휘보다 기존의 규범을 내면화할 것을 주장하는 보수적인 제도주의자로 이해되거나 심지어는 전체주의자로 비판받기도 했다. 이러한 이해의 대표적인 예시로, Tugendhat, E. (1986). *Self-Consciousness and Self-Determination* (Stern, P., trans.). Cambridge, MA/London: MIT Press, pp. 315-316. ; Popper, K. (1966). *The Open Society and Its Enemies: v.2. The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*, Princeton University Press. pp. 27-80을 참고하라. 하지만 본 논문의 현재 논의를 근거로, 이러한 이해는 잘못되었다고 평가할 수 있다. 헤겔이 현존하는 사회 공동체와 공동체적 규범들을 중시했다는 점에서 헤겔을 지나친 보수주의, 민족주의, 또는 전체주의와 연결하는 오래된 비판들에 대한 반박으로는 Stewart, J. 외 (2018), 『헤겔의 신화와 전설』, 신재성 옮김, 도서출판b, pp. 91-222을 참고. 헤겔의 인륜성 이론은 거시적 구조이자 전체인 '공동체'와 그것의 부분인 '개인'의 수직적 관계를 재정립하려는 기획이 아니라, '상호주관성' 자체를 체계화 · 제도화하고자 하는 기획으로 이해되어야 한다는 점에 관해 더 자세히는 이행남 (2018), 「"타자 안에서 자기 자신임": 헤겔의 인륜성 이론에

이 점과 관련하여 변증법적 논리에 따라 2부 「도덕성」에서 '근대적 주관성'의 어떠한 긍정적 요소들이 '인륜성'에서도 보존되고 어떤 것들이 고양되는지에 관해 피베크(K. Vieweg)는 다음과 같이 설명한다.[169]

> 도덕적 판단의 자유는 양심의 자유와 심정 강제, 심정테러, 혹은 심정형벌권 등의 금지라는 의미에서 보존된다. 사상은 자유롭게 유지된다. 즉 소크라테스 원리는 다양한 형태의 인륜적인 것이 전개되는 곳에서도 유효하다. 예컨대 공개적인 의견표현의 권리, 선의 이름으로 진행되는 부자유한 원리와 형태에 대한 저항권 등은 유지된다. 보다 높이 고양하는 것은 특히 양심과 인격적 심정으로 나타나는 앎의 보다 고차적인 규정을 포함한다. 앎에 대한 이런 고차적인 규정은 인륜적 도야를 통해, 공동의 에토스라는 의미에서 공동의 심정의 상이한 형태의 전개를 통해…(중략)…이뤄진다.[170]

인륜성의 관점에서도 주체의 통찰의 권리, 저항권으로서 기존 규범을 부정할 수 있는 권리, 사상의 자유와 의견표현의 권리는 유지되고 보장되어야 한다. 다만 보다 고차원적인 앎에 의하여, 기존 규범에 관한 주체의 태도와 어떤 규범을 인정하거나 부정할 때 이유가 되는 것들이 변화하는 것이다. 규범은 이제 인간 행위의 혹은 어떤 상황에서 단 하나의 절대적인 '정답'이라기보다 "다양한 현대적 삶의 형식의 결합"이자 "**현대적 생활세계**"라는 지평에서 논의된다.[171] 나와 타자들, 즉 여러 주체들의 '삶의 형식'의 결합이 논의된다는 것은, '인륜성'이 주체에게 외적인 당위성과 힘으로 존재한다는 의미에서 국가, 법률, 관습, 사회 제도 같은 것이 아니라, 국가, 법률, 관습, 사회 제도 등의 발생지인 주체들 사이의 공유되는 삶의 형식과 가치관 등등을 지칭한다는 것이다. 국가나 법률 등 외적으로 현존하는 제도도 바로 이러한 본질을 지니고 있음이 항상 인식되어야 한다. 그리하여 국가와 같은 외적으로 현존하는 사회 제도,

---

서 상호인정과 자기 형성의 이념」, pp. 53-55, 58-64 참고.

169) 또한 피베크나 본 논문에서 주장하는 '악'과 '위선'에 대한 해석 기조와는 다르긴 하지만, '도덕성'의 근대적 주관성이 어떻게 '인륜성'에서도 변증법적으로 보존되고 고양되는지는 최신한 (1997), 『헤겔철학과 종교적 이념』, 한들, pp. 78-81도 참고할만하다.

170) Vieweg, K. (2019), pp. 324-325.

171) Ibid, p. 328.

법률과 관습 같은 기존의 규범들은 주어졌을 뿐만 아니라 변화할 수 있는 것으로 인식되어야 하며, 그것의 내용을 발생시키는 본질적인 차원이 공유되는 삶의 형식과 가치관 등이다. 인륜성의 주체는 도덕성의 주체처럼 가치판단에 관한 절대적 자유를 가진 개인으로서는 아니지만, 우리가 공유하는 것들의 일부분인 구성원으로서 기존의 제도와 규범을 변화시킬 능력과 (현재 보편타당한 것으로의) 정당한 변화를 요구할 자격을 갖는다. 이 주제들은 『법철학』 3부 「인륜성」에서 "삶의 형식의 다양성, 문화적 매개의 다양성, 공동체에 수용되고 결합되는 방식의 다양성" 등등 및 "배타적 삶의 형식의 결-합의 문제"로 본격적으로 다뤄지게 된다.[172]

3. 인륜적 주체의 '참된 양심'

본 논문의 해석처럼 도덕적 주체에서 인륜적 주체로의 이행이 단절이 아니라, 큰 틀에서의 관점의 변화와 유지되는 요소들이 같이 존재하는 방식이라면, 우리는 한 가지 결론에 도달한다. 지금까지의 논의로 도달하는 결론은 인륜적 주체의 형상을 그리는 출발점은 바로 도덕성과 인륜성 사이의 이행에서 나타나는 특징들이어야 한다는 것이다. 본 논문의 전체 기획의 구도에서 헤겔에게 주어진 두 번째 과제는 '구체적인 윤리적 실천 지침의 제시'였다. 헤겔에 따르면 '선'을 추구하는 도덕성의 주체는 '사유의 주관성'이라는 한계를 벗어나지 못하는 이상, 실천까지 나아가기 위해 필연적으로 '양심'이라는 형식으로 귀착될 수밖에 없었다. 그리고 이 '양심'이라는 형식에는 자기모순이 있으므로, 이 한계를 벗어나야만 구체적이고 보편타당한 실천의 지침을 확보하는 방향으로 나아갈 수 있었다. '도덕성'의 관점의 한계 혹은 '양심'의 한계를 벗어나는 일은, 1) 사유의 주관성의 한계를 벗어나 상호주관적 관계 혹은 사회 공동체적 지평에서 실천의 문제를 재정식화하고, 2) '선'이라는 목적 앞에서 개인적 주체성이 가지는 한계에 관한 인식에 가져, 3) 엄격한 '정답으로서의 선'의

172) Vieweg, K. (2019), p. 320.

표상보다는 보다 관용적인 '사회 발전'의 개념을 실천과 평가의 근거로 삼아 4) 주체들 사이의, 그리고 사유와 실천 사이의 상호적 피드백의 방식으로 지속적인 노력을 하는 것이다. 거칠게 요약하면, '인륜적 주체'에 관한 설명은 '상호주관적 혹은 공동체적 영역에 관해 이해하는 주체', '공동체적으로 실천하고 소통하는 주체', '발전에 대한 사유를 중심으로 지속적인 노력을 하는 주체'라는 특징에서 시작해야 한다는 것이 본 논문의 주장이다.

그런데 또 다른 하나의 질문이란, 이렇게 무엇보다도 상호주관성 혹은 공동체성을 토대로 사유하는 시각으로 관점을 옮기면, 이러한 '인륜성'의 관점에서 '양심'이라는 형식은 어떻게 취급되는가 하는 것이다. 인륜적 관점에서 개인의 '양심'은 관점의 전환과 함께 폐기되는 개념인가, 아니면 형태가 달라진 채 보존되고 유지되는 개념인가? 인륜성의 관점에서 개인의 도덕적 자유나 양심의 권리는 어떻게 취급될 것인가? 『법철학』 §137의 다음의 서술을 다시 살필 때, 우리는 인륜성의 관점에서도 '양심'이 어떤 형태로든 여전히 존재한다고 생각하게 된다. 문제는 그 형태와 내용이 무엇이냐 하는 점이다.

> 참된 양심(das wahrhafte Gewissen)은 즉자대자적으로 선한 것이 되려고 하는 심성이다. …(중략)…그러나 원칙과 의무들의 객관적인 체계와 주관적 앎의 통일은 최초로 인륜의 관점에서야 현전하게 된다.(*GPR,* §137)

위의 인용문과 함께 본 논문의 Ⅲ장 1.에서 분석했던 '양심'의 형식적 조건과 능력의 특성들을 다시 종합하여, 헤겔이 말하는 참된 양심이 어떤 조건을 만족해야 하는지, 그 조건들을 나열해보자.

> 1. 양심이 ① '선'을 목적으로 하듯이, 참된 양심은 '즉자대자적으로 선한 것', 즉 실제로 객관적으로 보편타당한 선을 목적으로 한다.
> 2. 양심이 ② 선만을 순수하게 의욕하는(의욕한다고 주체 자신에게 여겨지는) 선의지에 의해 판단하듯이, 참된 양심도 진실한 선의지에 의해 판단하는 것이되, 이 선의지는 '형식적 양심'에서처럼 주관적이고 자의적이며 자연적 내용을 가질 수도 있는 것이 아니라, "원칙과 의무들의 객관적인 체계와 주관적 앎의 통일"(*GPR,*

§137)이다. 즉 참된 양심은 참된 선과 의무에 관한 앎을 내면화한 심성이다.

3. 양심이 ③ 선의지에 응답하는 의식이 있고 그에 따라 자신의 옳고 그름, 떳떳함과 부끄러움을 스스로의 인식에 따라 판단할 수 있듯이, 참된 양심은 자기 인식적 구조를 가진 심성이다.

4. 양심이 능력적으로 1) 기존 규범을 **부정**하는 능력이 있듯이, '참된 양심'도 (그것이 형식적으로 '양심'의 규정을 받는다면) 기존 규범을 **부정**하는 능력을 포함해야 한다.

5. 양심이 능력적으로 2) 자기 내에서 규범 내용을 **판단**하는 능력이 있듯이, 참된 양심도 규범 내용, 자신의 신념을 구성하고 판단하는 기능이 있어야 한다. 그리고 자신이 옳다고 생각하는 구체적인 규범 내용에 관해 '확신(Gewißheit)'해야 한다.

6. 양심이 능력적으로 3) 자신이 판단한 규범을 **실천**하는 능력이 있듯이, 참된 양심도 **실천**의 역량이 있어야 한다.

이런 조건들을 고려한다면 인륜성에서의 '참된 양심'이 '양심'이라는 이름이 적용되는 형식적 조건을 만족하기 위해서, 참된 양심은 단지 상호주관적 약속이나 공동체적 정신을 내면화하여 잘 실천하는 주체를 말하는 것이 아니어야 한다. 헤겔은 "인륜적인 것이 본성을 통해 규정된 개인의 특성에 반영되는" 것을 "덕(die Tugend)"이라고 부르며, 덕이 "관계의 의무에 개인이 단순하게 부합함으로만 나타나는 한에서, 그것은 성실함(Rechtschaffenheit)에 속한다"라고 말한다.(*GPR,* §150) 상호주관적 약속과 규칙, 상호주관적 관계를 위한 성격적 능력, 공동체적 정신 등등을 잘 내면화하여 개인의 '덕'으로 드러내는 것도 인륜적 주체가 보이는 한 행동양식일 것이고, 관계의 의무에서 '아버지', '어머니', '자식', '선생님', '학생' 등등 자기의 역할을 '성실하게' 수행하는 것도 인륜적 주체가 보이는 한 행동양식일 것이다. 이렇게 나만의 주관적인 신념보다는 타인과의 관계성, 혹은 공동체의 구조와 의미, 공동체 내의 나의 위치 등을 고려하면서 자신이 해야 할 일을 찾고 실천하며 끊임없이 노력하는 행동양식은 인륜적 주체의 행동양식일 것이나, '참된 양심'은 이런 심성이나 행동양식만을 말하는 것은 아니어야 한다. 같은 원리에서 이전의 헤겔에 비판적이던 여러 학자가 의심하던 바처럼 "참된 양심이 단순히 그가 속한 사회의 객관적 제도들을 신뢰하는 과정이라는 주장은 잘못된 것이다."[173] 왜냐하면 위에 나열하여 정리한 '양심'의 형식적 조건들처럼 '참

된 양심'도 '양심'의 개념에 속하는 이상, 기존 규범을 부정할 수 있고(4.), 새로운 규범 내용을 생성하고 판단하며 확신 속에서 실천할 수 있는(5, 6.) 특성들을 띠어야 하기 때문이다. "참된 양심은 자신의 신념을 생산할 수 있어야 한다."[174]

또한 이런 관점에서 '참된 양심'에 관한 영향력 있는 해석 중 달스트롬(Dahlstrom, D.O.)의 설명에도 부족한 부분이 있는데, 그는 '참된 양심'의 주체적 의미와 관련하여 "개인들이 이 세계에 책임을 지고 있다는 점"과 "선과 악의 실현은 개인들의 결정에 달려 있다는 통찰"[175]을 강조한다. 이 설명은 앞에서 정리해본 조건 중 참된 양심이 자기 인식적 심성(3.)이고 실천의 역량(6.)을 갖고 있다는 점을 잘 말해준다. 인륜적 주체는 인륜적 실체, 즉 공동체의 활동과 구조, 규칙 등등이 "주체에게 낯선 것이 아니"며 주체 "자신의 고유한 본질"(*GPR,* §147)이라는 인식을 가진다. 즉 인륜적 주체는 사회와 개인의 관계를 유기체적 전체와 부분의 관계로 깊이 있게 이해한다. 이에 따라 달스트롬의 설명대로 헤겔 철학에서 세계와 인륜적 실체인 사회는 그것을 구성하는 개인에 의하여 변화하며, 개인은 세계와 사회의 현재 상태와 변화 과정에 책임이 있다. 그러나 이 설명은 '참된 양심'인 개인이 자신과 사회의 본질적 관계를 그토록 알고 내면화하면서도 어떻게 전혀 다른 기준에서 사회의 변혁을 요구하는 책임감 있는 개인이 되는지를 명료하게 설명해주는 방식은 아니다. 이를 위해서는 첫째로 '인륜적'이라는 용어의 의미에서 '사회와 개인의 관계에 관한 통찰'이 강조되고 있는 인륜적 주체가 어떻게 자기가 속한 사회의 모습과 독자적으로 어떤 기준을 가질 수 있는지가 해명되어야 하고, 둘째로 '사회와 개인의 관계에 관한 통찰'보다 '사회 그 자체에 관한 통찰'일 것으로 생각되는 참된 양심이 갖는 별도의 기준이란 어떤 내용일지가 해명되어야 한다.

---

173) Jennings, S. (2014), "Reinstating Reflection: The Dialectic of Conscience within Hegel's *Philosophy of Right*.", *SATS*, Vol. 15 (Issue 2), p. 112.

174) Ibid.

175) Dahlstrom, D.O. (2008). *Philosophical Legacies : Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, Washington, D.C. : Catholic University of America Press, p. 162.

그러므로 이러한 두 측면으로 나누어 답을 시도해보자. 먼저 사회 규범을 깊게 내면화하기도 하고 통찰하는 '인륜적' 주체가 어떻게 자신이 속한 사회에 저항적인 '양심'의 형식을 가질 수가 있는가? 이 주체의 형식은 논리적으로 어떻게 가능하고 허용되는가? 이에 대한 답변으로 헤겔이 말하는 '인륜적인 것', '인륜적 실체'의 두 가지 의미를 좀 더 정확히 지적해야 한다. 주체가 그 안에 부분으로서 속하는 전체로서의 '인륜적 실체'는 물론 기존의 공동체를 의미하기도 한다. 현실에 존재하는 관계의 구조, 관습과 규칙, 법률, 가족과 시민사회와 국가 같은 공동체 등등은 이성적인 측면이 있다. 달리 말해, 그것의 존재와 개념 자체는 우연한 것이 아니라 인간 주체가 사회적 존재라는 본질에 따른 것이다. 그러나 한편으로 "세계는 유한한 의지의 세계이므로, 현실 세계는 항상 우연성과 자의성의 요소를 포함할 것"이며, "국가가 근본적으로는 이성적일지라도, 국가는 우연성과 자의성이 필연적으로 현존하는 영역에 존재한다."[176] 헤겔은 현실 사회의 합리성을 어느 정도 인정하고 현실은 이상적으로 올바른 것의 일부를 항상 실현한다는 점을 우리는 도외시해서는 안 된다고 주장하지만, 그렇다고 해서 이상과 동일시하지는 않는다.이상적인 것, 이념적인 것과 현실은 엄연히 다르다. 그리고 헤겔의 '인륜성' 이론은 그것의 개념에 합치하는, 이념적인 의미에서 공동체의 구조에 관한 이론이다. 헤겔이 『법철학』 3부 「인륜성」에서 논하는 실제 사회의 영역과 구조들은 엄밀히 말해 완전히 현실의 사회 구조를 기술하는 것이 아니며, 인륜성의 본질에 따른 이념적인 공동체에 관한 서술이다. 예를 들어 "범죄 행위가 인간의 행위라고 할지라도 이 행위는 인간의 행위 개념에 상응하지 않는다. 이와 마찬가지로 헤겔에게 전체주의적 국가는 비록 국가조직이긴 하지만 국가 개념에 상응하지 않는다."[177] 그러므로 '참된 양심'이 '인륜성'의 견지에서도 어느 지점에서 가능하고 필요해지는 주체의 형식인지에 관해, 나는 예닝스(S. Jennings)의 주장에 동의한다. 예닝스에 따르면, "참된 양심은 실재적인 것과 존재하는 것의 이 차이 사이에 그 자리를 차지한다.[…]참된 양심의 기능은 내재적인 합리적 원리들을 인식하

176) Jennings, S. (2014), p. 113.
177) Vieweg, K. (2019), p. 350.

고 존재하는 세계를 그것에 맞게 변화시키는 것이다."[178] '참된 양심'은 인간의 사회적 본질과 여러 가지 공동체들의 본질적 구조를 통찰하는 인륜적 주체가 현실의 사회 공동체의 한 부분이나 측면 중에서 이념에 부합하지 않는 것들, 즉 합리적이지 않은 것들에 대해 부정하고 저항하며, 그것들을 이념에 부합하는 합리적인 내용으로 변화시키는 실천을 할 때의 이름이다.

이는 일견 주체의 형식이라는 측면에서 도덕적 주체성의 차원, 특히 형식적 양심의 형태로 돌아가는 것처럼 보이기도 한다. '참되다'는 완성태의 조건이 붙을지라도 어쨌든 '양심'이라는 주체의 형식은 현실과 이상의 괴리, 주체가 속한 현실 사회와 이상적인 사회상의 구별을 전제하며, 주체가 별도로 이상적 사회의 이념을 갖고 있다는 것을 의미한다.[179] 주체성에 대한 깊은 반성적 통찰, 자기와 타자 및 주체와 개인에 대한 더 고차원적인 이해의 수준과 별개로, 결국 '참된 양심'과 '형식적 양심'을

178) Jennings, S. (2014), p. 114.

179) 이런 점에서, 만약 인륜성의 이념에 합당한 사회 상태에서도, 혹은 헤겔이 제안하는 '인륜성 이론'의 최종 결론에 아주 합당한 국가에서도 '참된 양심'이라는 주체 형식의 자리가 있는지에 대해서는 나는 일단은 부정적인 견해를 가진다. 이는 아주 단순한 개념적 차원에서의 결론일 뿐이다. 인륜적 공동체의 '이념'을 '실현된 이상 사회, 유토피아'와 정확히 바꾸어 말할 수 있는 것이라고 단순화한다면, 이런 세계에서 양심적 개인이 필요한가? 1) 유토피아에서는 개인이 더 이상의 사회 발전을 요구할 필요가 없으므로 개인은 변혁을 요구하고 저항하지 않을 것이다. 유토피아에서는 모든 개인이 평등하고 공평하게 인정받으며 형식적으로 타당하게 취급되고 실제적으로도 개인은 저마다의 행복이 실현되고 이런 것들이 잘 조화된 '즉자대자적인 선'의 상태에 있을 것이다. 변혁의 요구와 저항은 문제와 모순에서 생겨나며, 문제와 모순이 없다면 전자는 생겨나지 않는다. 2) 보다 좁은 차원에서 유토피아에서는 개인에게 중대한 도덕적 딜레마도 발생하지 않을 것이다. 도덕적 딜레마를 발생시키는 상황이란 연관 관계를 소급해보면 한 세계 상태나 사회 상태가 최적 혹은 최선의 상태가 아니라는 점을 함의하기 때문이다.

그런데 이는 헤겔이 자신의 사회철학으로 제시하는 이론이 최종적인 유토피아에 대한 구체적인 그림을 완전히 제시한다고 간주할 때 이렇게 볼 수 있다. 그의 인륜성 이론이 '인륜성의 이념'이나 '이상적 세계 혹은 사회 상태'에 관해 얼마만큼 구체적인 그림을 제시하고자 하는 시도인지, 그가 제시하는 '이념'이 구체적이고 정적으로 완결된 것인지 아니면 추상적인 범위적 조건으로 이루어지는 동적이며 미완성적인 것인지에 관해서는 본격적으로 인륜성 이론을 폭넓고도 심도 있게 연구해야 확인할 수 있을 것이다. 요컨대 나는 '이상 사회에서는 양심이라는 개념이 불필요해진다'라고 생각하지만, 그렇다고 해서 '이상 사회가 무엇일지', '이상 사회라는 이념은 정말 도달해야 하는 완성점을 의미하는지 아니면 발전의 방향성을 지시하는 기호인지', '헤겔의 인륜성 이론은 이 문제들에 정확히 어떤 답을 제시하며, 이상 사회에 관해 무엇을 얼마나 말하는 이론인지' 등에 관해 아직 결론적인 견해를 갖지 못하고 있으며, 이는 추후의 연구 문제로 남겨놓고자 한다.

구분하는데 결정적인 것은 자신의 기준이 실제로 객관적인 것인가, 사실은 주관적 판단의 호소에 불과한가 하는 점이다. 그렇다면 두 번째 측면의 질문에 관한 답이 더욱 중요해진다. 현실의 인륜적 구조와는 구별되는 '실제로 객관적이며 보편타당한' 인륜성의 이념이란 무엇이며, 주체는 이를 어떻게 알아 참된 양심이 될 수 있는가? 이에 대한 헤겔의 답은 오늘날의 우리에게는 불만족스럽게 제시되는 것 같다. 거친 표현이지만 어떤 면에서 오히려 정확할 수 있는 표현으로, 헤겔은 이것이 '철학'에 의해 가능하다고 말하는 것으로 보인다. 헤겔은 『철학 백과』의 정신철학 체계에서, '철학'을 절대정신의 가장 마지막 형태로 제시한다. 헤겔에게 '철학'은 공동체의 지적 산물, 즉 '정신'이자, '자기를 아는 정신', 즉 공동체의 문화와 지성 자체를 자기 인식적으로 아는 반성적 지식의 체계이다. 그리고 헤겔은 『법철학』의 3부 「인륜성」장 및 자신의 철학 체계에서 이에 이어지는 내용들을 현실을 반영하면서도 이념적인 인륜성의 영역과 구조에 관한 이론으로, 그러니까 참된 양심이 근거와 기준으로 기댈 수 있는 확고한 앎으로서 제시한 것으로 보인다. 다음과 같은 선행연구의 서술들이 이에 관한 좋은 근거가 된다.

> 상호인정하는 정신들의 객관적 실현 기준은 무엇인가? 훗날 헤겔은 이것을 역사적으로 발전해가는 정신의 객관적 형태 속에서 찾는다. 하이델베르그 시기부터 구체화된 그의 법철학은 바로 이 객관정신의 존재론적 구조를 다룬다고 할 수 있다.[180]

> 인륜적 객체성은 처음에 아직 무의식적으로 있으며, 이런 무의식은 주체성과의 통일 속에서 사유 되어야 하고, 그런 통일은 **스스로를 알며, 앎의 객체**이다.…(중략)…루트비히 지프에 따르면, 인륜성은 하나의 발전인데,[…]지프는 §147에서 구성한 공동체적 자기의식의 진행 과정을 제시한다. 이때 앎으로의 상승이 순차적인 이 단계의 근저에 놓여있다는 사실이 강조되어야 한다. 여기서 **사유를 향해 가는 앎의 상승적 형성**으로서의 도야가 일어나는데, 이 도야는 a) 실체에 침잠해 있는 것의 직접적 자기감정으로부터 b) 믿음과 신뢰, c) 반성과 근거에 대한 통찰을 지나 d) 적절한 앎으로서의 개념적 사유에 이르기까지 나아간다.…(중략)…그런 인륜적 자기의식을 드러내는 예들, 그리고 실체적인 것에 대한 그리고 자신의

180) 남기호(2022), p. 58.

이익과 전체의 이익의 동일성에 대한 앎으로서 주체의 인륜적 심정을 보여주는 예들(Enz §515)은[…]**친밀감 의식**(가족적 경건함)으로 나타나는 가족의 공동 책임에 대한 앎을 거쳐 보다 높은 형식의 인륜적 의식, 예컨대 시민사회에서 **배려 의식**이나 **연대적 심정**을 지나, 그리고 **직업의식**과 **공동조합의 의식**('제2의 가족'으로서의 조합)을 지나 **정치적 덕**으로까지, **애국심**으로까지 그리고 **세계시민적 사유양식**으로까지 이어진다.[…]이것은 모두 자유의식이 진보한 형식이다.[181]

그러니까 인륜적 주체가 가진 '참된 양심'의 역량은 도덕적 주체성에서부터 보존되는 근대적 주체성과 더불어 인륜성에 관한 철학적 사유와 앎에서 나온다. 좁게 보면, 헤겔은 자신이 제안하는『법철학』의 인륜성 이론을 인륜적 주체인 참된 양심이 현실의 규범을 부정하거나 인정하고 참된 선의 실현을 실천할 준거로 제시하였다. 그러나 그의 '가족 - 시민사회 - 국가 - 세계사'의 분석으로 이어지는 세부적인 인륜성 이론의 객관적 보편타당성을 엄밀하게 논하고 이것이 참된 양심의 준거점으로 합당한지에 관한 논의를 이 지면에서 하지 않더라도, 넓은 의미에서 다음의 주장까지는 설득력 있게 제시할 수 있을 것이다. 기존 사회의 규범을 변화시키고자 하는 참된 양심의 주체라면 고차원적으로 '철학적' 태도와 통찰을 갖추어야 한다. 이는 다음의 내용들을 포함할 것이다. 참된 양심이라면 자신의 신념, 확신, 실천의 내용이 감정이나 단순한 직관에만 근거해서는 안 되며, 자신의 신념이 이러한 것은 아닌지 항상 경계해야 한다. 양심의 직관과 신념이라 주장되는 것은 우연한 자연성, 자신의 한낱 근거 없는 의견을 보편성이라고 주장하는 아집이나 강요일 수 있다. 참된 양심의 주체는 자신의 이러한 본질을 통찰하는 최소 조건을 갖추어야 한다. 따라서 그는 처음에는 어떤 현실의 비합리성과 부조리, 폭력과 위반에 관한 직감적인 포착과 감정에서 시작하더라도, 이성적이고 사회적인 존재로서 인간의 본질과 그러한 공동체의 본질에 따라 사유하여, 논리와 근거를 가진 보편성 주장 혹은 인식의 형태로 자신의 신념, 확신, 실천의 내용을 마련해야 한다. 즉 참된 양심의 주체는 타인에게 '나는 그것을 정당하다고 믿는다'가 아니라 '당신도 이것을 정당하다고 믿으며 동

181) Vieweg, K. (2019), pp. 352-353.

의한다'는 보편성에 따라 주장하는 태도를 지닌다. 또한 참된 양심의 주체는 자신의 행동도 그러한 통찰과 태도에서 항상 재평가에 열려있고 책임 있는 태도를 가진 자여야 한다.

또한 만약 우리가 헤겔의 '인륜성' 개념에 대한 통찰까지는, 즉 그가 주장하는 '개인과 사회의 관계' 및 '현실 사회와 이상 사회의 관계'에 관한 본질, 그리고 도덕적 문제들에서 사회적 (또는 '사회철학적'인) 문제틀로 전환할 필요성까지는 설득력 있는 것으로 받아들인다면, 다음과 같이 조금 더 확장된 '참된 양심'의 조건까지는 규정할 수 있을 것이다. 참된 양심의 주체라면 자신의 '양심적 직관' 자체가 어떤 특수한 원인과 배경에서 형성된 것인지 반성적으로 통찰할 수 있어야 한다. 달리 말해 자신의 '양심적 직관'이 어떤 자연적 혹은 유전적 경향성이거나, 문화적 형성물일 수 있는지 반성적으로 사유할 수 있어야 한다. 그리고 인륜적 주체이자 참된 양심의 주체는 그것을 인정하고 받아들이는 동시에 더 보편적으로 사유하며 발전된 형태를 고민하고, 동시에 발전이라는 측면에서 현실적으로 가능한 바를 주장으로 제시하고자 하는 태도를 지녀야 한다. 결론적으로 참된 양심은 개인 및 자기 자신과 사회, 그리고 이상과 현실의 관계에 관해 철학적으로 알거나, 최소한 철학적인 통찰과 사유의 태도를 유지하면서 실천하는 주체일 것이라고 나는 해석한다.

물론 우리가 준거할 사회에 관한 철학적 이론 중 어떤 한 가지를 참된 이념이라고 완벽하게 확신하기는 어렵다. 그렇다면 역시 본 논문에서 양심의 주체가 가진 중요한 역량으로 살펴보았던 자기 비판적이고 성찰적인 태도, 본인의 주관적 사유가 유한함을 인식하는 태도와 타자의 비판과 평가에 열려있는 소통적 태도가 지금의 우리에게는 매우 중요할 것이라고 나는 주장한다. 헤겔은 아마도 자신의 철학적 이론 체계를 (적어도 어느 정도는) 절대적인 것, 즉 객관적으로 보편타당한 완전한 체계로 제시하고 싶었던 것으로 보인다. 그러한 학문적 시도는 훌륭한 일이지만, 헤겔의 이론이 인간과 사회의 본질에 관한 절대적인 철학적 앎의 완결인지는 이론(異論)의 여지가 있으며, 이는 더 연구되어야 할 철학적 문제일 것이다. 더불어 다른 사회철학적 이론도 그것이 '참된 양심'이 가지는 사

회와 세계의 이념에 관한 확고한 기준이 될 수 있다고 확신하기 어려우며, 지속적인 연구가 필요한 사정은 마찬가지일 것이다. 이런 상황에서 우리가 탐구의 과정에 있으면서도 '인륜적 주체'이자 '참된 양심의 주체'가 되고자 한다면, 이는 우리가 헤겔이 제시한 의미에서 완결적인 '인륜적 주체'이자 '참된 양심의 주체'의 경지에 도달할 수 있다기보다는, '양심 주체의 인륜적 주체로의 도야 과정'을 반복해야 하는 것일 수 있다. 이런 점에서 나는 우리가 윤리학적이고 사회철학적인 탐구와 고찰을 통하더라도 항상 '생성 중인', '태어나고 있는' 인륜적 주체이자 참된 양심의 주체일 것이며, 우리의 최선으로서 이를 지향해야 한다고 생각한다. 그렇다면 양심 주체의 도야 과정과 특히 '양심의 변증법'에서 찾아볼 수 있었던 요소들이 항상 되돌아올 만한 중요성이 있을 것이다. 그것은 자기 비판적 역량, '자기 악의 고백', 타자와의 열린 소통, '정답'보다 '발전'을 지향하는 관점에 의하여 과거와 현재를 보다 관용적인 시각으로 보면서 가능해지는 용서와 화해의 실천 등의 요소이다.

Ⅵ. 결론

본 논문은 윤리학적 문제의식의 측면에서 헤겔의 실천 철학적 답변들과 그 의의를 조망하려는 연구 기획에서 출발하였다. 우선 Ⅱ장은 예비적 논의로서, 헤겔이 칸트의 실천철학과 관련하여 윤리학적 의미를 지니는 문제의식들을 갖고 있었다는 것을 확인했으며, 그러한 문제 제기의 학문적 의미를 고찰했다. Ⅱ장 1.에서는 청년기 헤겔이 칸트 실천철학에 관하여 독일 초기 낭만주의의 관점과 공통된 '이성과 감성의 분열'에 관한 문제의식을 지니고 있었음을 그의 「기독교의 정신과 그 운명」을 중심으로 확인했다. Ⅱ장 2.에서는 칸트 윤리학이 구체적인 실천 지침을 주기에 부족하다는 주장을 요점으로 하는 헤겔의 독자적인 비판인 '공허한 형식주의' 비판 논변을 「자연법의 학적 취급방식에 관하여」를 중심으로 분석했다. 이에 따라 청년기 헤겔이 실천철학의 정립에 있어서 '이성과 감성의 조화'라는 과제와, '구체적 실천 지침을 제공할 수 있는 이론 체계의 구성'이라는 과제를 인수했을 것임을 추론할 수 있었다.

헤겔 철학에 관한 본격적 논의를 시작하는 Ⅲ장에서는 '선'이라는 윤리학적 근본 개념이 헤겔에게 어떻게 정의되는지를 확인하였다. 이는 Ⅱ장에서 추론한 헤겔 실천철학의 과제를 염두에 두며, 헤겔이 선 개념의 규정과 관련하여 이성과 감성의 조화를 성공적으로 이루어내고 있는지를 검토하는데 초점을 두면서 진행되었다. 이에 따라 『법철학』의 '행복(die Glückseligkeit)' · '복리(das Wohl)', '선(das Gute)' 개념의 규정과 각각의 개념들이 등장하게 되는 주체의 사유의 논리적 진행을 분석하였다. 이 과정에서 나는 헤겔이 자유와 자연성의 관계에 관한 재해석으로 감성과 행복, 복리 개념의 철학적 지위를 더욱 중요하게 확보했다는 것과, 또한 인간 주체의 상호주관적인 혹은 사회적인 본질을 '인정(Anerkennung)' 개념을 통해 중요하게 조명하면서, 감성적이고 이기적인 목적의식에서 출발하는 주체조차 이성적 본성에 의하여 보편적 목적에 대한 사유에 도달하게 된다고 논증했음을 밝혔다. 이에 따른 결론은, 헤겔에게 '선'이란 『법철학』의 앞선 개념들을 기초로 하여 '올바름과 좋

음의 통일', '모두의 권리 보장과 모두의 복리의 호혜적 증진이 조화롭게 실현되는 최적의 세계 상태'라는, 나름의 구체적 구성요소와 조건이 명시되는 식으로 규정되지만, 이는 여전히 추상적 보편성의 표상이며 질문의 기호로 남는다는 것이었다.

그다음으로 IV장부터는 서론에서 제기한 연구의 문제의식과 II장에서 정리한 헤겔 자신의 문제의식의 공통된 질문으로서, '선'의 실현을 위해서 헤겔이 제공하는 구체적인 실천 철학적 지침이 무엇인지를 다루었다. 이에 답하기 위해 우선은 그가 제시하는 구체적인 실천철학의 내용보다도, 학문적 의미로는 왜 다른 칸트, 피히테, 낭만주의의 윤리학 등이 구체적인 답변에 실패하는지에 관한 헤겔의 주장을 검토하는 데에서 출발했다. 이 작업은 헤겔이 직접 쓰고 있는 논리적 사태 기술로는 왜 '선'을 문제 삼는 도덕적 주체가 현실적으로 '양심(das Gewissen)'의 형태로 귀결되고 그 주체가 왜 실패하는지에 관한 논의를 분석함으로써 이루어졌다. 이를 통해 헤겔이 '도덕적 주체성'이라는 다른 방식의 실패를 통해 자기 방식의 타당성을 주장하는 전략을 쓰고 있을 뿐만 아니라, 도덕적 주체성이 내재적 논리에 의해 한계에 봉착하며 동시에 한계를 극복할 실마리도 갖고 있으며, 그렇게 한계를 극복한 주체는 헤겔이 제시하는 '인륜성의 주체'가 된다는 논리를 통해 자기주장이 필연적인 결론이라고 논증하고자 한다는 점을 알 수 있었다.

이어서 V장에서는 도덕성의 주체 혹은 양심의 주체가 내재적 논리에 따른 자기 모순적 한계뿐만 아니라, 그 한계를 스스로 극복할 역량을 갖고 있다는 점에 초점을 두고 분석을 진행했다. 특히 『정신현상학』에 등장하는 '양심의 변증법', 즉 양심 주체들의 상호작용과 자기 악의 시인, 용서, 화해의 과정을 고려한다면, 양심의 주체가 자신의 한계를 극복할 역량이 타자의 비판과 정당성 요구를 마주할 때 분명히 발휘될 수 있을 것으로 논했다. 그리고 이렇게 도덕적 주체에서 인륜적 주체로의 이행하는 논리를 분석하면서, 헤겔이 제시하고자 하는 구체적인 실천 철학적 답변의 방향성도 알 수 있었다. 헤겔의 관점에 관한 본 연구의 해석에 따르면, 선에 관한 윤리학적 질문은 이성적 사유를 통하더라도 주관성의

한계 내에서는 충분한 답을 얻을 수 없고, 상호주관적 관계나 사회 공동체의 지평에서만 답을 얻을 수 있다. 또 질문의 형태도 이분법적이고 추상적 개념으로서 '선'보다는 '(세계 혹은 사회의) 발전'이라는 연속적이며 보다 관용적인 개념을 중심으로 바뀌어야 했다. 따라서 윤리학적 '선' 문제에 관한 헤겔적인 답변은, 우선 문제의 개념과 표현, 겨냥하는 바가 적절하게 바뀌어야 한다는 것이다. '선은 어떻게 실현될 수 있는가', '선의 실현을 위해 개인은 무엇을 해야 하는가'라는 질문은 '사회 공동체의 발전은 어떻게 실현될 수 있는가', '사회 공동체의 발전을 위해 개인은 무엇을 해야 하는가'라는 질문으로 바뀌어야 더 정확하고 구체적이며 답변할 수 있는 질문이 된다. 마지막 V장의 3.에서는 이러한 의식과 통찰을 가지고, 인간의 사회적 본성과 사회 공동체의 본질에 관해 알며 실천하는 '인륜적 주체'는 어떻게 '참된 양심(das wahrhafte Gewissen)'이 될 수 있는지 논했다. 나의 결론은, '참된 양심'이 객관적으로 보편타당한 규범에 관한 참된 앎과 잘못된 기존 규범을 부정할 수 있는 용기, 자신이 알고 확신하는 바를 실천하는 주체성을 가진 주체로 규정될 때, 이는 사회에 관한 철학적 앎과 통찰을 가진 실천적 주체라는 것이었다. 인륜적 실체, 즉 가족, 시민사회, 국가 등의 사회 공동체는 현실에서 자신의 개념에 부합하지 않는 비합리성을 띨 수 있고, 참된 양심은 올바른 이념을 기준으로 이를 수정하는 주체이다. 나는 헤겔이 언급한 '참된 양심'에 관한 이러한 해석에 덧붙여, 내가 인륜성과 인간의 인륜적 본질에 관해 통찰하더라도 그 세부 내용이 진리임을 완전히 확보할 수 없다면, '양심 주체의 변증법'에서와 마찬가지로 자기 비판적 역량과 타자의 평가와 의견에 열려있는 소통의 태도, '발전'의 개념을 중심으로 용서와 화해가 일어날 수 있는 관용적 태도가 필요할 것임을 주장했다.

서론에서 서술하였듯이, 나는 주제적으로는 윤리학적 문제의식에서 출발하여 헤겔의 실천철학을 탐구하였다. 본 연구의 진행을 통해 내가 얻은 해석적 견해는, 헤겔적 관점은 윤리학적 질문에 관해 문제틀을 바꾼다는 것이다. 내가 이해하는 바로는, 헤겔적인 관점은 트롤리 딜레마(Trolley dilemma)와 같은 윤리학적 문제를 대했을 때, '내가 어떤 선택

을 하는 것이 어떤 근거에서 더 옳은 선택이냐'를 생각하기보다, '애초에 왜 그런 딜레마, 비극, 문제상황이 발생했는가'와 '근본적으로 그런 딜레마, 비극, 문제상황을 발생시킨 사회적 구조를 어떻게 개선할 것인가', '개선 과정에서 주체의 최선의 역할과 수단은 무엇인가', '주체가 자신의 행동에 관해 항상 어떻게 책임을 질 것인가' 등등을 생각해야 한다고 보는 것이다. 트롤리 딜레마와 같은 윤리학적 문제 상황은 현실 속에서는 애초에 발생한 시점부터 어떤 선택을 하든 객관적으로 보편타당하다거나 완전무결하다고 볼 수 있는 행위와 결과란 존재하지 않고, 현실적인 선택이란 모든 구체적 상황을 고려해야 그나마 나은 정도를 논할 수 있는 아주 특수한 선택일 수밖에 없다. 나의 해석에 따르면, 헤겔 철학적인 관점에서 이런 문제에서 아주 단기적인 관점의 정답이라는 것이 생각하기 어렵거나 거의 의미가 없다. 대신 선한 행위를 하고 세계에 선한 결과를 가져오고자 하는 우리의 의지와 사유가 궁극적으로는 '우리 이성적 존재자가 어떤 세계 혹은 사회의 상태를 바라는가', '어떤 세계 혹은 사회 상태가 올바른가'하는 차원까지 확장되어야 한다. 그리고 그것을 위해 나의 특수한 행위 하나하나가 내가 속한 사회와 세계의 바람직한 발전에 기여하는 방향이 되도록, 말 그대로 '끊임없이' 노력해야 한다. 이것이 내가 이 연구를 통해 얻은 하나의 관점에서의 결론이자 교훈이다.

윤리적이고 주체적인 삶의 태도에 관한 하나의 교훈은 이렇게 정박해 두고자 한다. 그다음의 문제는 '우리 이성적 존재자는 어떤 세계의 상태를 바라는가', '어떤 세계의 상태가 올바른가', '사회 공동체의 문화와 제도는 어떤 방향으로, 어떤 방법으로 발전해야 하는가', '개인은 특정 상황에서 이를 위해 무엇을 할 수 있는가' 등등일 것이고, 이것들이 헤겔이 '인륜성 이론'이라는 자신의 사회철학 이론으로 답하고자 시도했던 질문이다. 이에 관한 어떤 답변이 절대적 참이라고 할 수 있을지 우리는 아직 알 수 없지만, 이런 답변의 시도와 끊임없는 탐구는 분명 학문적 가치가 있는 것이다. 본 논문의 주요 주제로는 '참된 양심'이 내리는 확고한 판단의 기준이 될 수 있을, 세계와 사회, 인간에 관한 참된 이념에 대한 고찰과 탐구가 계속 진행되어야 한다. 이에 관한 구체적이고 단계적

인 연구들은 이후의 나의 연구 과제로 삼고자 한다.

참고문헌

1. 주요 원전

Aristoteles. (2011), 『니코마코스 윤리학』, 강상진 · 김재홍 · 이창우 옮김, 길.

Hegel, G. W. F. (1986), *Frühe Schriften,* Werke in zwanzig Bänden Bd. 1, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Jenaer Schriften.* Werke in zwanzig Bänden Bd. 2, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 3, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 5, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Wissenschaft der Logik II*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 6, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizien und den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 7, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 8, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 9, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

_____, (1986), *Enzyklopädie der philosophischen*

Wissenschaften III, Werke in zwanzig Bänden Bd. 10, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
_____, (1986), *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 13, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
_____, (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 20, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
_____, (1999),『종교철학』, 최신한 옮김, 지식산업사.
_____, (2000), 『정신철학』, 박병기 · 박구용 옮김, UUP.
_____, (2003),『믿음과 지식』, 황설중 옮김, 아카넷.
_____, (2013),『미학 강의(베를린 1820/21년)』, 서정혁 옮김, 지식을만드는지식.
_____, (2018),『청년 헤겔의 신학론집』, 정대성 옮김, 그린비.
_____, (2020), 『법철학 : 베를린, 1821년』, 서정혁 옮김, 지식을만드는지식.
_____, (2022), 『정신현상학』, 김준수 옮김, 아카넷.
Kant, I. (1986), *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart : Reclam.
_____, (2002),『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷.
_____, (2016), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg : Felix Meiner.
_____, (2005),『윤리 형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷.
_____, (2012),『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷.

2. 연구 문헌 및 기타 저작

가토 히사타케 외 (2009), 『헤겔사전』, 이신철 옮김, 도서출판b.
강은아 (2019),「칸트 후기 실천철학에서 '근본악 테제'의 두 측면」,『철학연구』제60집.

곤자 다케시 (2014), 『헤겔과 그의 시대』, 이신철 옮김, 도서출판b.
권이선 (2018),「칸트의 근본악과 양심: 칸트적 사고에 나타나는 다원적 용어를 중심으로」,『건지인문학』 제 23집.
김남준 (2011), 「헤겔 철학에서 양심의 의미와 위상」, 『윤리교육연구』, 제24권
김수배 (2017), 「칸트 실천철학의 정점으로 본 '악'의 문제」,『칸트연구』 제40집.
김준수 (2001),「헤겔「자연법」논문에서 근대 자연법론에 대한 비판」,『사회와 철학』, 제2집.
김진 (2005),『최고선과 요청주의』, UUP.
김형수 (2006),「칸트의 근본악 문제: 칸트의 종교철학에서 근본악과 그 극복가능성」,『기독교와 인문학』, 제5집.
나종석 (2007), 『차이와 연대』, 길.
_____, (2011),「칸트 윤리학을 넘어 헤겔 인륜성의 철학에로: 이충진의 반론에 대한 응답」,『헤겔연구』, 제 30권.
남기호(2022), 「아름다운 영혼의 변증법: 헤겔 『정신현상학』의 양심 부분을 중심으로」, 『헤겔연구』, 제 52호,
박종성 (2016), 「Hegel 『법철학』에서 복지와 선」, 명지대학교 대학원 철학과 석사학위논문.
박필배 (2015),『최고선과 칸트 철학』, 성균관대학교 출판부.
성낙원 (2001),「헤겔의 칸트 도덕(Moralität)비판」,『철학논총』, 제 25집.
성창기 (2014), 「헤겔의 실천철학에서 양심의 문제」, 『인문논총』, 제 71권, 제2호.
유덕수 (2002), 「자유의지의 계기로서 선과 악의 의미: 헤겔 법철학 도덕편에서」. 『동서철학연구』, 제24호.
윤삼석 (2018),「헤겔 『법철학』에서 소유권의 정초와 상호인정」,『헤겔연구』, 제 43권.
이석배 (2021), 「헤겔의 『법철학』에서의 행위 철학의 기원과 전개」, 『헤겔연구』, 제49권.

이재성 (2015),「헤겔『정신현상학』에 나타난 욕망의 문제」,『현대사상』.
_____, (2017), 『헤겔의 체계철학』, 계명대학교 출판부.
이충진 (2011),「칸트 윤리학의 옹호: 나종석의 비판에 대한 반론」.『헤겔연구』, 제 30권.
이행남 (2017),「칸트의 도덕적 자율성으로부터 헤겔의 인륜적 자율성으로」,『철학연구』, 제 116집.
_____, (2018), 「"타자 안에서 자기 자신임": 헤겔의 인륜성 이론에서 상호인정과 자기 형성의 이념」, 『철학연구회 학술발표논문집』.
_____, (2018), 「헤겔의 인륜성 이론에서 '순수한 자기 사유': 맹목적 관습의 타개를 위한 반성적 주체성의 구성을 위한 시도」, 『가톨릭철학』, 제31호, 244-245쪽.
_____, (2022), 「헤겔의 『정신현상학』에서 양심의 변증법과 상호인정의 공동체」, 『동서철학연구』, 제105호.
정찬혁 (2018), 「헤겔의 인륜성과 의무개념에 대한 고찰」, 전남대학교 대학원 철학과 석사학위논문.
조극훈 (2002), 「도덕성과 인륜성: 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」, 『칸트연구』, 제9권.
조성엽 (2019), 「왜 윤리적인 사람이 행복해야만 하는가? 칸트 철학의 행복할 품격 개념 검토」, 『철학사상』 제 72호.
종교학사전 편찬위원회 (1998), 『종교학대사전』, 한국사전연구사.
최신한 (1997), 『헤겔철학과 종교적 이념』, 한들.
홍영두 (2002), 「칸트의 최고선 개념에 대한 헤겔의 재해석: 수용과 비판」,『헤겔연구』, 제11집.

Allison, H. E. (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press.
Beiser, F. (2011),『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』, 김주휘 옮김, 그린비.

_____. (2012), 『헤겔』, 이신철 옮김, 도서출판b.

Dahlstrom, D.O. (2008), *Philosophical Legacies : essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, Washington, D.C. : Catholic University of America Press.

Fulda, H. F. (2010),『헤겔: 생애와 사상』, 남기호 옮김, 용의 숲.

Findlay, J. N. (1976), *Hegel: A Re-Examination,* New York : Oxford University Press.

Honneth, A. (2017), 『비규정성의 고통』, 이행남 옮김, 그린비.

Hösle, V. (1998), *Hegels System,* Hamburg : Felix Meiner.

Inwood, M. (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell.

Jennings, S. (2014), "Reinstating Reflection: The Dialectic of Conscience within Hegel's *Philosophy of Right*.", *SATS*, Vol. 15 (Issue 2).

Khurana, T. (2013), "Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", in *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, edited by Thomas Khurana, Berlin: August Verlag.

Knowles, D. (1983), "Hegel on property and personality," *The Philosophical Quarterly* Vol. 33, No. 130.

Korsgaard, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge University Press.

Miller, E. N. (2020),『칸트의 『이성의 한계 안의 종교』 입문』, 김성호 옮김, 서광사.

Moyar, D. (2011), *Hegel's Conscience,* New York : Oxford University Press.

Paton, H. J. (1947), *The Categorical Imperative*, London: Hutchinson's University Library.

Peperzak, A. (2001). *Modern Freedom : Hegel's Legal, Moral, and*

Political Philosophy, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

Pinkard, T. (2012), *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life,* Oxford University Press.

Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life*, New York : Cambridge University Press.

Popper, K. (1966). *The Open Society and Its Enemies: v.2. The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*, Princeton University Press.

Quante, M. (2010), "The Pure Notion of Recognition': Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit." In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, edited by Schmidt am Busch Hans-Christoph, Zurn Christopher. F, Lanham: Lexington Books, Rowman & Littlefield.

Rademaker, H. (2019), 『헤겔 『논리의 학』 입문』, 이신철 옮김, 도서출판b.

Rebentisch, J. (2013), "The Morality of Irony: Hegel and Modernity", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy,* Vol. 17.

Rose, D. (2015),『헤겔의『법철학』입문』, 이종철 옮김, 서광사.

Stewart, J. 외 (2018), 『헤겔의 신화와 전설』, 신재성 옮김, 도서출판 b.

Tooleyl, M. (2021), "The Problem of Evil", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
(https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/.)

Tugendhat, E. (1986). *Self-Consciousness and Self-Determination*

(Stern, P., trans.). Cambridge, MA/London: MIT Press

Vieweg, K. (2019), 『자유란 무엇인가: 헤겔 법철학과 현대』, 정대성 옮김, 길.

Wellmer, A. (1986), *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley : University of California Press.

Wood, A. W. (1990), *Hegel's ethical thought*, Cambridge University Press.

_____, (1999), *Kant's ethical thought*, Cambridge University Press.

Zizek, S. (2007), 『부정적인 것과 함께 머물기: 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』, 이성민 옮김, 도서출판 b.

_____. (2012), *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism,* Verso.

Abstract

Hegel on The Good and Conscience

- Focusing on *Philosophy of Right* -

Gwak, Taehyeon
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

This paper aims to elucidate the meaning and theoretical role of Hegel's concepts of 'the Good (das Gute)' and 'the Conscience (das Gewissen)' as they appear in his *Philosophy of Right*, particularly in the second part entitled "Morality."

I chose to study these concepts in Hegel's philosophy for two main reasons. Firstly, exploring Hegel's practical philosophy in relation to the field of ethics has significant academic value. Contemporary influential ethical theories include Kantian deontology, utilitarianism, and Aristotelian ethics. Attempts to make theoretical improvements within these ethical theories can be traced back to the 18th century. Early German Romanticism in the 18th century centered around the ethical concern of achieving self-realization through the harmonious integration of reason and sensibility, influenced by

Aristotelian ideals. This concern arose from the dissatisfaction with two prominent modern ethical theories, Bentham's utilitarianism, and Kant's deontology. Hegel shared these concerns of early Romanticism and developed his unique philosophical theory in response to them. Thus, examining Hegel's practical philosophy in relation to these ethical debates holds significant scholarly value.

Secondly, despite its significance, discussions on 'morality,' 'the Good,' and related topics in Hegel's philosophy have received relatively less attention in existing Hegelian studies. Among Hegel's texts, the most explicit and prominent discussions on ethical topics are found in Part 2, "Morality," of his *Philosophy of Right*. However, the later part of this chapter, especially the section on "the Good and the Conscience," is often regarded as limited by critiques of Kantian and contemporary ethical theories. Despite the validity of such a viewpoint, considering Hegel's underlying concerns about the theory of ethical life and the systematic coherence of his philosophy, the descriptions of 'the Good' and 'the Conscience' in Hegel's work should be considered not only as critiques but also as integral parts of his argument in their own right. In this context, I aim to highlight certain aspects of the descriptions of 'the Good' and 'the Conscience' in *Philosophy of Right* that have been relatively overlooked in existing research and attempt to provide detailed interpretations and reconstructed arguments for these aspects, presenting their unique and positive significance.

Upon preliminary examination, it can be confirmed that Hegel had ethical concerns related to Kant's moral philosophy, which can be broadly categorized into two aspects. During his early years, Hegel had concerns about the division between reason and sensibility, influenced by early German Romanticism, as evident in "The Spirit of

Christianity and Its Fate." Furthermore, Hegel developed his distinctive critique, emphasizing the insufficiency of Kantian ethics in providing concrete practical guidance, which is first presented in his "Philosophy of Nature." Consequently, it can be inferred that during his early years, Hegel undertook the tasks of reconciling reason and sensibility and constructing a theory capable of providing concrete practical guidance in the establishment of his practical philosophy.

Hegel's response to the challenge of 'Harmony between Reason and Sensibility' can be examined in his descriptions of the concepts of 'Happiness (die Glückseligkeit),' 'Welfare (das Wohl),' and 'the Good (das Gute)' in *Philosophy of Right*. He provides a distinct viewpoint on the relationship between human freedom and nature, which allows him to reinforce the philosophical significance of sensibility, happiness, and welfare. Moreover, Hegel argues that the concept of individual happiness essentially becomes the concept of the common welfare, contributing to the constitution of the concept of 'the Good.' In my interpretation, this argument implies that even from an egoistic standpoint, the subject can arrive at a rational consideration of universal purposes based on its inherent rational nature. Consequently, Hegel defines 'the Good' as "the unity of rightness and welfare," which I interpret as an idea specifying the optimal state where the promotion of everyone's rights and welfare coherently actualizes. However, the concept of the Good remains an abstract universality and as a symbol of questioning.

Regarding the task of providing 'Concrete Guidelines for Practice,' Hegel begins by paradoxically claiming that moral problems cannot find appropriate solutions within the framework of 'moral' dimensions. To comprehend this argument, we need to examine Hegel's critique of Kant, Fichte, and contemporary Romantic ethics.

Hegel describes this critique as a discourse on why the moral subject concerned with 'the Good' eventually leads to the form of 'Conscience' and is bound to fail. I argue that Hegel's discussion here should not be understood merely as a strategy to criticize other theories while asserting his own. In this paper, I interpret Hegel's discourse on moral subjectivity as a process in which the moral subject encounters inherent logical limitations while simultaneously discovering clues to overcome them. In this context, I shed new light on Hegel's intricate description of 'the Evil (das Böse),' which is inserted into the discussion on conscience. The concept of evil here not only addresses the limits of conscience but also serves as a catalyst for the subject of conscience to reflect on their awareness and the potential for self-cultivation. This interpretation leads to the conclusion that the subject of overcoming these limits of conscience becomes Hegel's 'subject of ethical life,' and we can understand this argument as emphasizing the inevitability of Hegel's theory of ethical life within the discourse.

For the moral subject, transcending the limited formal conscience is logically possible due to the inherent rationality and reflective capacity of subjectivity in the modern sense. However, its actual realization seems to depend on the interactions between conscientious subjects and the process of confessing their own evil, forgiving each other, and seeking reconciliation. In other words, an open attitude is necessary when confronting criticism and demands for justification from other subjects. Therefore, the Hegelian philosophy interpreted in this paper argues that the moral subject must advance their framework of thinking and acting beyond moral and subjective horizons to inter-subjective or social horizons. Moral or ethical questions, even through rational reasoning, cannot obtain

sufficient answers within the limits of subjectivity, and can only find answers from inter-subjective relationships or the horizon of social community. The form of questions should shift from dichotomous and abstract concepts like 'the Good' to more continuous and accommodating ideas centered on the concept of 'development towards ideal world or society.' In summary, Hegel argues that the concept and expression of ethical questions should be appropriately changed to include social philosophical perspectives.

In this context, I infer what Hegel's 'True Conscience' is. According to Hegel, 'True Conscience' is defined as a subject with objectively valid knowledge of universal norms, the courage to reject erroneous existing norms, and the agency to act according to one's beliefs. I believe that to fulfill these conditions of 'True Conscience,' one should possess philosophical knowledge and insights about social horizons. In addition to the interpretation of Hegel's notion of 'True Conscience,' I think that even if the subject gains insights into ethical life and the social essence of human beings, the specific content cannot be entirely secured as truth. Thus, the insights of the 'Dialectic of Conscience' remain valid and significant. We can approach the ideal of the 'True Conscience' by cultivating self-critical capabilities, being open to evaluations and opinions from others, fostering communicative attitudes, and embracing a tolerant mindset centered around the idea of development.

keywords : Hegel, Philosophy of Right, Welfare, The Good, The Evil, Conscience

Student Number **: 2019-22505**