

마르크스의 “Bürgerliche Gesellschaft”의 概念에 關하여

盧 在 鳳

(서울대 社會大 教授)

마르크스의 思想은 주로 經濟學과의 관련에서 論議되어 오던 것이, 近來에 와서 마르크시즘을 단순히 思想으로서가 아니라 現實로서 보려는 關心이 漸高하면서 그의 政治思想에 대한 研究가 활발해졌다. 이때 現實이라고 하는 것은 마르크스主義를 표방하고 있는 國家에 있어서 政治的인 實在가 마르크스가 주장한 理念과는 다르다는 것을 말하는 것이다.

이러한 差異를 두고 惹起된 問題의 性格은 現實이 과연 마르크스의 思想을 잘못 適用한 데에서 초래된 것이냐 아니면 그 現實이 바로 마르크스 思想의 內在의 論理의 必然的인 歸結이냐의 물음으로 규정지워졌다. 이러한 물음에 대한 答이 있기 전에 當然히 마르크스의 政治思想에 관한 體系的인 研究가 必要한 것은 두말할 것도 없다.⁽¹⁾

그러나 周知되다시피 마르크스는 體系的인 政治論著를 남긴 것은 없다. 다만 1859년에, 그러니까 마르크스가 본격적으로 經濟學에 대한 關心을 표명하던 때에 *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*에의 「序文」으로 쓴 것에서 보면 著作計劃의 一部로 「國家」라는 項目이 明示되어 있을 따름이다. (MESW, 1:361). 그러나 같은 「序文」에서 그는 著作計劃에 따른 出版되지 아니한 개별적인 모노그라프가 여럿이 있다는 것을 밝히고는, 經濟的 知識에 관한 그의 無知를 啓發하기 위하여 努力한 첫 試圖가 헤겔의 『法哲學』에 관한 것이었다고 하고 있다. 이에 이어 그는 이렇게 쓰고 있다:

내 研究(筆者註: 헤겔의 『法哲學』에 관한 연구를 말함)가 이론 결론은, 法的 관계나 국가의 형태란 것은 그 자체로서만이 아니라 소위 인간정신의 一般적인 발전으로 파악될 것이 아니라, 삶의 物質的 條件에 근원을 두

(1) 근래의 것으로 가장 상세한 것은 Avineri (1968)이다. 마르크스주의적인 “政治學”을 설정해 본 노력의 저작으로는 Poulantzas(1968)가 대표적이다.

고 있는 것으로 파악되어야 한다는 것이다. 그 物質的 條件의 총체는, 18 세기의 영국인과 프랑스인들이 든 예에 따라서 헤겔이 “bürgerliche Gesellschaft”란 이름으로 종합하고 있는 그것이다. 그런데 이에 관한 해부는 政治經濟學에서 수행되어야 한다는 것이다(MESW, 1:362).

이 句節은 세 가지 重要的 點을 示唆하고 있다. 그 하나는 마르크스의 思想의 연속성이다. 그가 헤겔의 『法哲學』에 대한 비판을 했던 때가 25歲 때의 일이고 위의 글을 썼던 때가 41歲 때의 일이다. 이 사이에 쓴 다른 主要 著書들도 연속성을 보이고 있거니와 그 후의 저서에 있어서도 마찬가지다.⁽²⁾ 말하자면 그의 헤겔의 『法哲學』의 연구는 그의 思想의 展開에 있어서 중요한 토대가 되었던 것이다.

두번째로는, 法과 政治領域을 經濟的 下部構造 또는 「眞正한 基礎」위에서는 上部構造로 보고 있다는 것이다. 이것은 勿論 政治行爲가 중요하지 않다는 것을 말하려고 한 것은 아니다. 그것은 經濟와 政治와 意識의 構造的인 關係를 지적한 것이다. 이 문제에 관한 것은 그의 哲學概念과 관련된 “praxis”의 概念을 따져야 하는 것이다. “praxis”의 각도에서 보면, 그 세 가지 요소는 有機的인 관계에 설 뿐 아니라, 哲學 혹은 意識이 매우 중요한 위치를 점한다. 의식은 혁명에 있어서 필요한 두 가지 요소, 즉 「가슴」과 「머리」에 있어서 머리의 지위에 해당한다.

이와 관련하여, 세번째의 중요점이 의미를 갖는다. 즉 헤겔이 말하는 “bürgerliche Gesellschaft”가 그의 헤겔 批判과 또 그의 思想의 展開에 중요한 의식의 대상으로서의 지위를 갖는다는 것이다. 그것은 그의 경제지식의 기반을 이루었을 뿐 아니라, 그의 思想의 政治的인 결과에까지 연결되는 것이다. 哲學的으로도 그 개념의 검토에 관련하여 마르크스는 포이엘바하의 變換의 方法을 구체적으로 적용하고 있을 뿐 아니라 그 검토를 통하여 미래에 대한 그의 철학·혁명 사상을 전개할 수 있는 계기를 얻었던 것이다.⁽³⁾

헤겔의 『法哲學』에 대한 마르크스의 비판은, 그 중요한 철학적 기반을 포

(2) 마르크스의 思想의 연속성에 관해서는 Avineri(1968), 그리고 Rubell(1957), Petrović(1968) 등을 참조.

(3) Cf. *Thesen über Feuerbach*, Nos. IX, X. 특히 X에서, “Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.” Landshut (1953:341)

이엘바하적인 변환논리에 두고 있었다. 포이엘바하는 神學을 人間學으로 변환시켜 神을 主語로 하고 人間을 述語的인 위치에 놓았다고 하는 재래의 논리를 뒤엎고 인간을 주어로 그리고 신을 술어로 바꾸어 놓았던 것이다. 포이엘바하의 이 논리는 觀念哲學에 대한 일대 개혁을 의미했던 것이다. 그것은, 인간을 인간으로부터 소외시키고는 그렇게 소외된 인간을 인간으로 간주하는 것이 바로 觀念哲學이라 하여, 그 비판의 대상에 헤겔까지 포함시켰던 것이다. 이러한 논리를 정치철학에 마르크스는 적용시키면서 헤겔의 『법철학』을 비판하기 시작했던 것이다. 실존을 본질의 술어로, 본질을 실존의 주어로 또는 결정적인 것을 결정된 것으로, 또는 능동적인 것을 수동적인 것으로 규정하는 바로 거기에 헤겔의 철학이 가진 神話性이 있는 것이라고 마르크스는 비판했다(Marx, 1970:9-11, 13-15, 23-24, 41, 61-62). 마르크스가 본 헤겔의 그러한 약점은 기본적으로 『論理學』의 추상적인 범주를 정치세계에 적용한 데 있다는 것이다. 헤겔은 정치현실 자체의 논리를 밝히기보다 그의 논리학을 억지로 정치에 덮어씌운 것이라고 논박했다(Marx, 1970:12-13, 20, 25, 27, 123).

그러니까 마르크스는 헤겔의 『法哲學』을 批判함에 있어서 그의 論理를 먼저 철저히 따지는 방식을 취했다. 그런데, 마르크스는 헤겔의 철학적 형태를 공격하기는 했지만 『법철학』에 포함된 경험적 내용에 대해서는 대체로 수긍하는 입장을 취했었다. 한데, 이 경우에 있어서도, 일단 논리의 문제가 제거되고 나면 잘못된 논리에 의해서 설명되어진 경험적 내용이 또한 그 자체로서 문제되지 않을 수 없었다. 따라서 그는 헤겔의 “주된 오류는 현상의 모순을 본질 즉 이데아에 있어서의 통일성으로 파악한 데 있다”고 공박했었다(Marx, 1970:91). 이를 정치학적으로 말하자면, “헤겔이 규탄되어야 할 것은 實在의 근대국가의 성격을 밝힌 점이 아니고, 實在를 그 국가의 본질로 제시한 점에 있는 것”이라고 하는 것이다(Marx, 1970:64). 설명하자면, 이성적인 것은 현실적이라는 헤겔의 주장은 바로 비이성적인 현실이 부정하고 있다는 것이다. 즉 헤겔의 「이성」은 현실과 반대되는 것을 요구하고 있다는 것이다. 구체적으로 이것은 헤겔에 있어서 근대정치사회의 두 개의 상반되는 영역이라고 규정된 국가와 사회(bürgerliche Gesellschaft)⁽⁴⁾가 하

(4) 이하 bürgerliche Gesellschaft를 시민사회로 번역한다. 이것은 정치적인 공민사회와의 구별로 쓰기로 한다.

나의 보편적이고 유기적인 통일체인 근대국가로 종합된다고 보면서 그 통일체는 그러나 시민사회의 특징인 개인주의와 특수주의를 용인하는 것이라고 한 것에 대해 겨누어진 화살이었던 것이다.

마르크스는 헤겔이 근대사회의 구성을, 부분이익을 추구하는 영역인 시민사회와 보편이익이 관련되는 정치사회로 이루어지는 것이라고 본 것을 경험적으로 정확한 파악이라 보고 근대사회생활의 양면성의 존재를 인정했었다. 이 인정을 기초로 하여 그는 헤겔에 대한 비판을 가했던 것이다.

헤겔이 그 두 개의 세계를 개념화하게 된 것은 그의 역사지식과 당시에 주목을 끌고 있던 자유주의 경제학의 주요한 이론가들이었던 A.스미드와 J.스튜아트의 이론에 의거했던 것이다. 여기에 더하여 J.J.루소가 남긴 *homme*와 *citoyen*의 구별과 문제의식이 결부되어 결정적인 모습을 갖추게 됐던 것이다.

이 두 세계의 문제는 경험적으로 프랑스혁명이 분수령을 이룬다고 헤겔은 보았었다. 고대의 도시국가에 있어서는 그 사회정치형태의 성격상 인간과 시민의 구별이 있을 수 없었고 인간이 곧 시민이었던 세계였다. 다시 말하여, 동일한 인간의 분리현상 또는 소외가 있을 수 없었다. 이러한 동일성은 근대사회에서는 생소한 것이러니와, 프랑스혁명은 인간의 사회생활을 정치적 또는 보편적인 국가에 재통합시키지 못한 데에 실패의 한 원인이 있다고 보았다.

그러나 이 실패가 실은 인간과 시민의 소외현상의 지양이 고대와 조건을 달리하는 근대에서는 불가능하다는 증거였다. 따라서 헤겔은 그 두 상반된 세계를 인정하고 그 상반성 위에 둘을 종합한 데에 근대국가의 궁극적인 합리성이 있는 것이라고 주장했다. 이러한 헤겔의 국가관은 마르크스의 말대로 술어를 주어화하여 신격화하는 것이라고 하더라도 고전적 자유주의를 그 속에 훌륭히 용해시키고 있는 것이다.

헤겔의 「시민사회」란, Bürger-Citoyen의 구별 위에 서는 것이다. Bürger 혹은 시민이란 공민(citoyen)의 영역인 국가와는 구별되는 私的인 또는 개인적인 이익의 추구를 따르는 사람이다. 이러한 인간에게 다른 인간들이란 이기적인 욕구충족을 위한 수단에 불과하다. 이러한 인간관계의 세계는 경제생활의 세계며, 이것이 시민사회인데 그것의 動的 論理는 바로 정치경제의 법칙이다(Hegel, 1962:189, 354). 멘테빌 이래의 고전적 자유시장경제의 모

델이 헤겔의 이러한 규정에 잘 반영되어 있는 셈이다.

그런데 이 시민사회란 헤겔에게 있어서 단순한 개념적인 범주가 아니고 역사적으로 경험적인 근대의 형성체이다. "시민사회의 창조는 근대세계의 성과"라고 했을 때 그것이 단순한 철학적인 개념이 아님을 그는 분명히 했다(Hegel, 1962:§182). 그것은 따라서 그 자체의 법적 체계를 갖춘 완전한 機制인 것이다(Hegel, 1962:§157).

이러한 시민사회는 헤겔에 있어서 확연히 국가와 구별된다. 그의 시민사회는 자연법론자들이 말하는 사회계약에 해당하는데, 그 사회계약론은 헤겔에 의하면 대개 시민사회를 논한 것이지 국가를 뜻한 것은 아니다. 시민사회란 어디까지나 外的인 필요에 의해서 구성된 것으로 그 보편성이란 도구적인 성격뿐이다. 따라서 그것은 진정한 보편성 즉 목적 그 자체가 구현된 현실인 국가는 아니라는 것이다. 시민사회는 그 私的·도구적 성격으로 말미암아 그 자체로서는 유지 또는 존재하기 어려운 것이다. 그것은 국가라는 보편을 통하여 증개됨으로써 비로소 존재를 보장받는 것이다(Hegel, 1962: §182, 184, 187). 이 점을 구체적으로 이해하기 위해서는 헤겔의 시민사회의 변증법을 살펴 볼 필요가 있다.

시민사회는 인간의 필요의 체계인데, 이 필요는 단순한 자연적 필요가 인간의 노동을 통하여 충족되는 필요인 것이다. 노동은 인간과 자연을 증개하는데 그러면서 인간의 필요 혹은 욕구를 충족시킨다는 역할 때문에 본연적으로 해방기능을 갖고 있는 것이다. 욕구와 자연과 노동의 상호연관기능은 인간의 의식을 기초로 하여 가능하게 되고 이것이 사람의 욕구와 욕구충족을 동물의 그것들과 다르게 하는 점이다. 인간은 욕구충족의 수단과 방법의 조작을 할 수 있고 그것으로 한계가 없는 욕구와 무한정한 소비대상을 만들어 낼 수 있는 것이다(Hegel, 1962:§190). 이러한 과정을 통하여, 개인적인 욕구의 추구는 결국에 가서 만인 대 만인의 상호의존이라는 결과를 낳는다. 따라서 한 개인의 생계나 행복이나 권리는 곧 모든 다른 사람들의 그것과 불가분의 관계를 갖게 된다(Hegel, 1962:§183, 192).

그러나 이러한 관계가 헤겔에게 있어서는 A. 스미스의 「보이지 않는 손」과 같이 반드시 낙관적이고 조화로운 체계를 이루는 것은 아니다. 끝없는 욕망의 추구와 부의 추구는 본연적으로 궁핍과 빈곤현상을 낳는다. 빈곤은 우연현상이 아니라 시민사회에 내재적인 것이다. 그리고 또 그것은 시장기능의 잘못에

서 오는 것이 아니고, 그것의 순조로운 기능에서 유래되는 것이다. 이러한 성격의 빈곤은 단순히 계량적인 빈곤이 아니고, 특정 소비규범에 대한 빈곤의식의 내면화라고 하는 질적인 문화적인 차원을 함께 내포하는 것이다. 시민사회는 이리하여 사회로부터 소외되거나 혹은 그 테두리 밖에 머물게 되는 일단의 인간군 즉 Pöbel을 만들어 내는 것이다. 부와 빈곤의 구조적 동시성은 바로 시민사회의 변증법이자 모순인 것이다.

이러한 모순에 대하여 헤겔은 국가介入의 문제를 제기하고 해결책을 모색하는 것이다. 이 모색에서 그는 심각한 딜레마에 처하게 된다. 그의 이론적 체계로 보아서 만약 국가가 시민사회에 상관치 않고 남아 있게 되면 시민과 공민의 일체화가 불가능하게 되고, 역으로 국가가 적극적으로 介入하여 시민사회문제를 해결하게 되면 分化를 통한 통합을 내용으로 하는 그의 변증법적 발전의 이론체계가 무너질 위험이 큰 것이다. 그런데, 헤겔은 시민과 공민이 분리되지 아니한 고대국가에서와 같은 통일성은 근대세계에서는 불가능한 것이라고 본 입장에서, 결국 국가가 경제사회의 기능을 전달하는 것에 반대하고, 外的인 통제만을 옹호하여 시민사회의 독립성은 그대로 유지하면서 그것에 보편적인 정치성을 부여하려 했던 것이다. 그러나 그는 이런 방법이 근대시민사회에서 일어나는 빈곤문제를 근본적으로 해결하는 것은 아니라는 감을 가지고 있었다. 그리하여 이 문제는 결국 그의 『법철학』에서 유일하게 문제로서 남는 항목이 됐다(Avineri, 1968:154).

루소의 문제제기와 관련되는 헤겔의 시민사회론과 그에서 분석된 문제해결의 방식은 두말할 것 없이 마르크스에 의해 신랄한 비판의 대상이 됐던 것이다. 마르크스도 루소와 마찬가지로 근대 인간의 二元性을 문제로 받아들이고 그 통합을 모색했던 것이다. 基實, 헤겔의 『법철학』을 비판적으로 분석하는 과정에서 마르크스는 루소의 『社會契約論』을 조심스레 읽어나갔던 것이다. 그런 관련에서, 마르크스에게 역시 문제가 되었던 것은 경험적으로 근대적 사실인 시민사회라는 새로운 영역의 출현과 그 내용이었던 것이다. 따라서 마르크스는 헤겔이 규정한 시민사회의 특성만은 그대로 받아들였다. 다만 헤겔에게 있어서 시민사회는 이데아의 변증법적 발전의 한 계기로서 그 존재가 인정된 데 반하여 마르크스에 있어서는 그것은 근대사회의 기본적인 모순을 표상하고 있는 것으로서 적극적인 지양 대상이 되었던 것이다.

그런데, 헤겔에 있어서 「시민사회」는 근대사회의 산물이라고 보여졌던 것

인데, 마르크스는 그것을 반드시 그렇게 시대적으로 한정시키지 않고 있다. 그가 헤겔의 『법철학』을 면밀히 검토·비판한 3년후에 쓴 *Die Deutsche Ideologie*에서 歷史觀을 전개하고 있는 장을 보면 :

모든 前代의 歷史的인 諸段階에 있어서 각기 그 생산력에 의해서 결정되고, 또 그것이 역으로 그 생산력을 결정하는, 交接의 형태가 시민사회(bürgerliche Gesellschaft)다. ……이 시민사회가 전 역사의 진정한 연원이며 무대인 것이다. 그러니까, 현실적인 관계들을 무시하고 군주나 국가의 그럴싸한 연극에만 스스로 관심을 한정시킨 재래의 역사개념은 어처구니없이 부조리한 것이다.

시민사회는 생산력발전의 특정단계에 있어서의 개인들간의 모든 물질적 교섭을 포용하는 것이다. 그것은 특정 단계에 있어서의 모든 商業的·산업적 생활을 포용하는 것으로서…안으로는 스스로 국가로 조직하게 되는 것이다.

“시민사회”란 말은, 재산관계가 고대나 중세적인 공동체적 사회에서 이미 떨어져 나온 18세기에 나타난 것이다.

그러한 의미의 시민사회는 오로지 부르조아지와 더불어 전개된다. 그러나 모든 시대에 있어서 국가와 여타의 관념적 상부구조의 기반을 이루는 생산과 상업으로부터 직접적으로 일어나는 사회조직은 늘 같은 이름으로 지칭되었다(Marx, 1964:47-48).

고 쓰고 있다.⁽⁵⁾ 이 인용문을 보면 마르크스는 시민사회 개념을 두 가지로 쓰고 있다. 하나는 그것을 보편개념으로 쓰면서 모든 역사의 경제적 기반을 지칭하는 것이고, 둘은 근대에 한정시켜 쓰고 있는 것이다. 그런데 이 첫째 의미의 시민사회 개념은 마르크스의 전 사상 전개에 매우 중요한 뜻을 지니는 것이다. 그것은 시민사회 개념을 매개로 하여 마르크스는 독일의 관념철학을 철저히 비판하면서 자연주의를 체계화할 뿐 아니라 나아가서 시민사회 자체를 독립변수로 취급하여 시민사회와 국가를 분리하는 헤겔의 철학을 무너뜨리는 것이다.

(5) 앞의 모스크바版의 편자는 그 註에서, 여기 인용된 글 속의 bürgerliche Gesellschaft는 ‘bourgeois society’나 ‘civil society’ 그 어느 것이나 의미할 수 있다고 쓰고 있다.

이러한 보편개념으로서의 시민사회 개념은 그러나 특수개념으로서의 시민사회 개념에 상반되는 것은 아니었다. 이것은 추상적 범주에 대한 그의 이해에 의해 밝혀진다. *Grundrisse*에 보면, 추상적 범주는 그 추상성으로 말미암아 모든 시대에 적용될 수 있기는 하지만 추상성의 결정 그 자체는 역사적 조건의 산물이며 따라서 추상적 범주의 완전한 적용은 그러한 역사적 조건과의 연관에서 비로소 가능해진다고 하고 있다. 따라서 이에 이은 그의 설명을 보면, 보편적인 추상개념으로의 완벽한 시민사회를 분석해 들어가면 특수개념으로서의 시민사회의 역사적 배경과 그 현재적 내용을 밝힐 수 있다는 것을 시사하고 있다(Marx, 1953:25-26). 이렇게 보편을 특수성 속에 포함하는 논리로서 마르크스는 비로소 시민사회에 대한 역사적이며 구체적인 연구과제를 설정했던 것이다.⁽⁶⁾

마르크스에 있어서도 물론 시민사회는 국가와의 대비에서 의미를 갖는다. 그러나 그 양자의 관계에 관해서 그는 헤겔의 이론과 크게 어긋난다. 헤겔은 국가를 논리적으로 시민사회에 선행하는 것으로 보고 그것이 모든 사회생활의 조건을 이루는 것이라고 보았는데, 이에 대해 마르크스는 국가를 사회 또는 시민사회의 산물로 보았던 것이다. 이 각도에서 보면 헤겔의 국가라는 것은 현실성이 결여된 추상체 또는 현실적인 존재와 떨어진 신화적인 종교세계와 다를 바 없는 것이다.

그런데 마르크스에 의하면, 내용이 결여된 형식으로서의 추상적인 국가라는 것은 단순히 철학세계의 관념적 범주의 문제가 아니라, 역사적으로 「근대의 산물」이었던 것이다(Marx, 1970:32). 시민사회를 근대적 산물로 본 헤겔의 말과 비슷한 이 지적은 헤겔의 지적을 경험적으로 옳은 것으로 받아들이면서 동시에 헤겔의 양분론을 반박하는 그의 역사적 이해를 천명하는 것이었다.

고대의 Polis의 세계에 있어서는 사회영역과 정치영역의 구분이 존재하지 않았다. 정치구조는 바로 사회적 물질생활과 동일한 것이었다. 그것은 곧 사회경제생활의 형태였다. 따라서 인간과 공민은 동일한 것이었고, 공민이 아닌 사람은 바로 노예였다.

중세는 이와 반대의 현상을 보여준다. 중세에 있어서는 “모든 私的 영역

(6) cf. “Draft Plan for a Work on the Modern State,” in *The German Ideology*, 655 (Appendix).

이 정치적 성격을 가지고 있었거나 혹은 바로 정치영역이었다……그 이유는 사유재산의 구성이 바로 정치적인 것이었던 데 있다”(Marx, 1970:32, 72-3, 80-4). 그런 한에서 중세인은 非自由人이었다. 다시 말하여, 중세의 私的 영역은 비자유인의 영역이며 그것이 바로 정치영역 또는 공공영역의 성격을 가지고 이를 또한 지배했던 것이다. 이런 뜻에서 중세의 민주주의는 「비자유인의 민주주의」였다. 사적 영역에 있어서 통제권을 가지지 못한 자는 정치영역에 있어서 완전히 배제되었다. 이러한 의미에서 중세사회는 소외를 성립시켰다.

헤겔이 서술한 시민사회와 국가의 완전한 독립적인 분리는 근대사회에 와서 비로소 이루어졌던 것이다. 이 분리는 근대에서 완벽하게 형태화되고 또 제도화되었던 것이다. 중세와는 달리 시민사회는 정치적 제약에서 완전히 해방되었고, 인간은 따라서 사적 영역과 공적 영역으로 양분되어 소외가 이루어지고, 그 존재의 보편성을 상실했다. 시민사회는 국가로부터 「분리」되어 사회속의 「특수」사회들로 모습을 지니게 되었다. 그것은 그 분리로부터 재산이나 노동을 진정한 사회적 요소로 승화시키지 못했다. 프랑크혁명은 그러한 분리의 완성을 의미했다. 이론상 재산을 소유하지 않은 사람은 그 이유로 해서 재산소유자들의 정치활동에 의해 아무런 고통을 받지 않게 되었다. 인간은 자본가이자 동시에 공민이고 노동자이자 또 공민이라는 자격을 부여받았다. 그러나 시민사회에 있어서의 그들의 지위는 그들의 공민성에 유기적 관계를 부여해 줄 수 있는 아무 것도 갖지 않았다. 시민사회의 기초는 사회적 인간이 아니라 원자적 인간 즉 이기적인 인간이다. 이것이 근대의 자연권의 기초며 개인적 자유의 근거다. 이것이 근대인의 「현실적 생활」을 좌우한다. 헤겔은 이러한 근대사회의 비사회적 상황을 인간의 사회적 성격의 표현이라고 생각한다. 마르크스에 의하면, 헤겔은 현실적인 비사회적 경제영역과 비현실적인 정치영역의 분리를 절대화했다. 이에 반하여 마르크스는 근대국가란 인간의 사회적 존재성을 구현하고 있는 것이 아니라, 인간의 현실적 삶을 개인적인 이익으로 완전히 지배되는 영역에 살게 함으로써 결국 인간의 사회적 존재성의 차원은 오로지 환상속에 추상화된 모습으로만 남게 되었다는 것이다. 이리하여, 인간은 시민사회와 국가의 분리와 함께 그 스스로의 사회적 존재성에서 소외되었다는 것이다. 따라서 정치영역이란 근대사회에 있어서는 인간 생활의 현실적 존재성에 상반되는 보편성의 종교

적 세계에 불과했다고 보았었다(Marx, 1970:31). 그러므로, 국가란 헤겔이 보았듯이 절대이성의 구현체가 아니라 보편성의 신화를 쓴 특수이익의 권력체라고 마르크스는 규정했었다(cf. *Communist Manifesto*).

이런 분석의 맥락에서 마르크스는 시민사회와 국가를 유기적으로 결합시키기 위해 헤겔이 제시한 모든 제도적 장치를 거부했다. 그에 의하면 그런 장치들은 시민과 공민을 소외없는 類的存在(Gattungswesen)로 재결합시키는 것이 아니라 단순한 현상유지를 전제로 한 조합에 불과한 것이다. 그러므로 시민과 공민영역을 인간 본래의 사회적 존재성에 맞게 지양하는 데에는 시민사회를 없애고 그럼으로써 근대의 추상적 이원세계에서 진정한 민주주의로 국가를 소멸시키게 된다는 것이다. “진정한 민주주의에 있어서는 정치적 국가는 소멸한다”(Marx, 1970:31, 90-91, 119).

이러한 마르크스의 철학적 견해는 현실적으로는 praxis를 통하여 실현되어야 하는 것이었다. 이 과제에 대한 구체적인 방안의 제시는 1844년에 쓴 『헤겔의 법철학 비판』의 “Einleitung”에 처음으로 나타난다. 여기서 처음으로 그는 ‘proletariat’를 거론하며, 그 계급이야말로 근대세계를 앞으로 인간적인 차원 즉 소외없는 類的存在의 세계로 이끌 수 있는 보편적인 계급이라는 것을 들고 나왔었다. 거기 보면 :

…시민사회에 속하지 않는 시민사회의 한 계급…보편적 고통으로 인해 보편적 성격을 가지며, 특정한 과오가 아니라 전반적인 과오에 시달리는 이유로 특정의 권리를 요구하지 않으며…모든 다른 사회영역들로부터 스스로를 해방하지 않고는 자신을 해방시킬 수 없는 영역 ; 간단히 말하자면, 인간의 완전한 상실, 그래서 인간의 전체적 구제를 통해서만 스스로를 구제할 수 있는 영역, 하나의 특정 계급으로서 이러한 사회를 해체하는 것이 프롤레타리아트다(Marx, 1970:142).

고 쓰고 있다. 이 프롤레타리아트에 의해서 시민사회가 해체되었을 때, 공공권력은 그 정치적 성격을 잃게 되고, 그 대신에 모든 인간의 소외없는 자유스런 발전이 가능한 공동체(assoziation)가 자리잡게 된다고 보았었다(*Frühschriften* [Kommunist Manifesto]:548).

헤겔과 마찬가지로 마르크스가 근대서양세계에 있어서 시민사회가 독립적인 지위를 가지게 되었다고 본 것은 경험적·역사적으로 정확한 인식이었다.

이 인식은 그러나 포이엘바하적인 자연주의에다 헤겔류의 변증법이 합쳐서 루소적인 문제의식과 결부된 데서 바로 마르크스 자신이 강조한 현실성에서 어긋나는 결과를 가져온 것이다.

먼저 시민사회를 논함에 있어서 마르크스는 루소적인 인간의 自同性에 대한 전제를 가지고 史實을 보았던 데 문제가 있다. 인간이 시민과 공민으로 분리 또는 소외되었다고 보고 그것을 넘어서는 하나의 통일된 인간상을 회복하는 것을 시민사회 비판의 근거로 삼고 있는 것은 마르크스에 있어서 강한 낭만주의적 면모를 찾아 볼 수 있게 하는 것이다. “오늘은 이 일 내일은 저 일, 아침에는 사냥하고 오후엔 낚시, 저녁엔 가축 돌보기, 밤에는 비평”하는 삶(Marx, 1964:45)이란 말할 수 없이 환상적이고 유토피아적인 것이다. 그러한 인간은 예술적인 상상세계에서는 가능할지 몰라도 현실적으로는 불가능한 것이다. 마르크스 이후 사회주의 사상에 있어서 그러한 인간자동성의 주장을 내세워 시민사회와 정치사회의 일원화를 설교하는 이론이 줄곧 내려오고 있는데, 이것은 현실적으로 거의 신화에 가까운 것이다(cf. Kola-kowski, 1974:18-35). 시민사회의 제거를 통하여 변증법적으로 국가가 그 정치성을 잃고 난 다음에 오는 세계는 사실상 보편적 권력에 의하여 보편적 인간을 창조해내는 세계인지 모른다. 마르크스의 공동체(assoziation)란 보편성의 구현이란 명목 아래 개성의 획일화를 가능케 하는 것이다.

이런 가능성과 관련하여, 역사적 사실로서의 시민사회에 관한 마르크스의 이해와 성격규정이 문제된다. 그는 시민사회를 엄격히 독립된 영역으로 파악하고 그것을 경제적 각도에서만 이해한 관계로, 경제영역에 들어가지 않는 다른 사회요소들을 배제함으로써 시민사회가 정치영역과 공동으로 가지는 요소의 면을 무시하는 결과를 가져왔다. 이 때문에 그는 시민사회가 조직체로서 갖는 독자적인 힘을 보지 못했다. 중세에서 독립적이고 자치적인 새로운 조직체가 발생했던 것은 그 자체가 독립변수로서 부르조아지를 낳기도 하고 역으로 그 영향도 받았던 것이다(cf. Gouldner, 1980:Ch. 12).

이것은 결국 마르크스의 추상적 경향에 관계되는 것인데, 그 덕택으로 경제에 관한 분석은 투철한 면을 보여주시는 했으나, 다른 비경제적 요소들을 경제요소에 종속시킴으로써 시민사회의 전체적인 현실역동을 보지 못했던 것이다. 예를 들어, 헤겔은 시민사회에 특징적인 평등요소를 들어 이것이 어떻게 소비의 평등에의 요구로 이어지는가를 보여주고 있다(Hegel, 1962:8

193). 나아가 마르크스와 동시대인이었던 또끄빌은, 시민사회의 물질주의적 습속이 바로 정치체계에 연결되어 시민사회적인 평등이 커가면 갈수록 국가의 권력은 새로운 「민주적 전계주의」로 치달는다는 것을 밝힌 바 있다(盧在鳳, 1975:242ff).

또끄빌의 이 분석은 바로 마르크스가 비판한 관료주의의 강화를 의미한다. 『공산당 선언』에서 마르크스는 프롤레타리아트 혁명의 과도적 조치로서, 먼저 그것이 지배계급으로서의 지위를 굳히고 그런 다음에 대부분의 경제영역의 국가에의 종속화를 방법으로 제시하고 있는데, 그 국가가 어떤 형태로든 지 관료적 조직으로 경제를 운영하지 않을 수 없고, 그런 경우 프롤레타리아트의 「독재적 폭력」이란 것이 현실적으로는 조직화된 새로운 관료에 의한 지배가 피할 수 없는 점에 대해서는 완전히 침묵을 지키고, 곧바로 국가의 해체라는 결론에 이르고 있다. 이 침묵은 나중에 레닌에 의해서 나름대로 이용되는데, 이 관계에서 막스 베버가 사회주의의 장래를 프롤레타리아트의 독재가 아니라 「관료의 독재」라고 본 것은 정곡을 찌른 것이었다.

그러니까, 마르크스가 주장한 대로 시민사회의 해체를 통한 변증법적인 국가의 해체는 결국 그 결과에 있어서 국가의 강화라는 것으로 나타나는 셈이다. 이 점에서 굴드너가 말한 다음의 점은 옳은 것이라 아니할 수 없다.

근대세계에 있어서, 공공영역을 강화하며 베헤모스적인 국가로부터의 피난처를 제공하며 동시에 저항의 거점을 마련해 주는 강력한 시민사회가 없이는 어떠한 해방도 불가능하다(盧在鳳, 1975:371).

〈參 考 文 獻〉

盧在鳳

1975 『市民民主主義』, 박영사, 서울.

Avineri, Shlomo

1968 *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gouldner, Alvin

1980 *The Two Marxisms*, New York.

Hegel, G.W.F.

1962 *The Philosophy of Right*, tr. by T.M. Knox, Oxford.

Kolakowski, L.

1974 "The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in

- Socialist Thought," in *The Socialist Idea: A Reappraisal*, ed. by L. Kolakowski and Stuart Hampshire, London: 18-35.
- Landshut, Siegfried
- 1953 *Karl Marx: Die Frühschriften*, Stuttgart.
- Marx, Karl
- 1953 *Grundrisse*, Berlin.
- 1964 *The German Ideology*, Moscow.
- 1970 *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, ed. by Joseph O'Malley, Cambridge.
- Petrović, Gajo
- 1968 *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Garden City.
- Poulantzas, Nicos
- 1968 *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, F. Maspero.
- Rubell, Maxmillien
- 1957 *Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle*, Paris.