

『법철학』에 나타난 결혼에 대한 헤겔의 이해*

김 용 찬 | 서울대학교

본 논문은 헤겔의 결혼에 관한 이론과 『법철학』에서 그것의 역할에 대해 살펴볼 것이다. 본 논문에서 필자는 헤겔의 결혼에 관한 이론은 『법철학』에서 제시된 인간 자아에 관한 헤겔의 독특한 개념에 근거하고 있다는 점을 강조하고자 한다. 또한 본 논문은 사랑, 성, 결혼계약, 결혼식 등에 대해 헤겔이 언급한 구체적인 주장들이 얼마나 많은 설득력과 정합성을 지녔는지 검토할 것이다. 끝으로, 이러한 검토의 결과로서 헤겔의 권리의 변증법 전체에서 결혼에 관한 이론이 차지하는 위치와 기능에 대해 언급하게 될 것이다.

주제어: 결혼, 법철학, 자아, 변증법, 윤리적 삶

I. 서 론

헤겔의 철학은 기본적으로 모순의 극복을 목적으로 한다. 헤겔의 관심은 외적인 모순이 진정한 모순이 아니거나 최소한 필연적인 모순이 아니라는 것을 보여주는 데 있었다. 논리학, 역사철학, 미학 등 헤겔 철학의 모든 영역은 이러한 관심을 보여주고 있다. 각 영역은 외적 모순이라는 관점에서 특정한 철학적 문제를 제기하고 이러한 모순이 어떻게 인간의 사고와 행위 속에서 해소될 수 있는지를 보여준다. 예를 들어, 헤겔의 형이상학은 존재와 비존재간의 외적인 모순을 밝혀 그것을 해소하고자 하였고, 그의 역사철학은 고대와 근대의 반목을 극복하려 하였으며, 그의 윤리학은 의무와 욕구사이의 대립을 극복하고자 하였다. 분명히 이러한 영역

*이 연구는 서울대학교 신입교수연구정착금으로 지원되는 연구비에 의하여 수행되었음.

들은 중복되기도 하고 이러한 중복이 부분적으로 헤겔 철학에 체계성을 부여하는 역할도 하였다. 한 영역에서의 모순의 해결이 다른 영역에서 철학적 작업이 이루어질 수 있는 내적 함의를 지니게 되는 것이다. 그럼에도 불구하고 각 영역이 고유한 독특한 모순에 의해 규정되는 한, 다양한 영역들이 각각의 특징을 지니면서 구분되어 지게 된다.

물론 헤겔 철학에서 모순의 해결 또는 극복이 무엇을 의미하는지 항상 분명한 것은 아니다. 주지하다시피 헤겔의 “지양(*Aufhebung*)”이라는 개념은 매우 난해한 개념으로서 그것의 정확한 논리적 의미와 지위는 격렬한 논쟁의 대상이었다. 본 논문에서는 연구의 목적과 의도를 고려해, 각 구성요소가 특징과 차이를 유지하면서도 상호 양립할 수 있고 공존할 수 있다는 것을 보여주게 되면 모순은 해소 또는 극복된 것으로 이해하고자 한다. 일반적으로 모순의 극복은 새로운 요소, 전형적으로 “개념”의 도입을 통해 이루어지는데, 새로 도입된 개념은 우리가 양립불가능하다고 본 대상들이 사실은 양립할 수 있을 뿐만 아니라 더 나아가 상호 의존적이라는 통찰을 우리에게 제공하게 된다. 이렇게 해서 각 요소들의 특징과 차이가 유지되면서도 대립과 반목은 폐지되는 것이다.

이와 같은 이해는 우리가 헤겔의 정치철학을 연구하는데 유용한 맥락을 제공해 줄 수 있을 것이다. 즉, 헤겔 『법철학』은 그의 철학체계 전체를 구성하는 한 영역으로서, 이 영역에서의 문제는 그의 변증법적 논리의 적용을 통해 극복되어야 할 모순으로 이해되어야 한다. 더구나 정치철학이 관심을 갖는 문제 또는 모순은, 그것을 정확하고 간명하게 공식화하는 것이 결코 용이한 일은 아니지만, 비교적 분명하고 명확하다. 우리는 그것을 보편과 특수, 또는 고대 도시국가와 근대 민족국가, 또는 주관적 욕구와 객관적 의무 사이의 모순으로 공식화 할 수 있다. 물론 이러한 대립이 모두 동일한 것은 아니지만 모두가 보다 일반적인 단일한 철학적 문제를 환기시킨다. 헤겔이 주장했듯이

[...] 내부의 목소리가 스스로에게 이해하라고 명령하는 그런 사람들에게 철학이 제공하는, 그리고 주관적 자유와 실질적인 것들이 모두 유지됨으로써 주관적 자유가 특수하고 우연적인 것에 있는 것이 아니라 즉자-대자적인 것에 존재하게 되는, 바로 그 현실적인 것들과 화합해야 한다(Hegel 1955, 12).

이를 좀 더 단순화시켜 말하자면 개인과 사회의 모순이라고 할 수 있을 것이다. 흔히 개인의 필요와 목표(자유, 자발성, 자기표현, 이타적으로 행동할 수 있는 기회 등)는 사회의 목표(질서, 순응, 복종, 통합 등)와 모순되고 양립하기 어려운 것처럼 보인다. 기본적으로 헤겔의 『법철학』은 이러한 외적 모순들이 어떻게 극복될 수 있는지를 보여주고자 하였다. 따라서 『법철학』에 제시된 각각의 주장들은 이러한 목표에 얼마나 기여하는가라는 관점에서 이해되고 평가되어야 할 것이다.

본 논문의 주요 관심은 결혼에 관한 헤겔의 이론에 있다.¹⁾ 결혼에 관한 헤겔의 주장은 가족에 관한 이론의 한 부분이며 가족에 관한 이론은 또한 권리를 실현하고 전개하는 과정의 한 단계에 해당한다. 따라서 본 논문은 개인과 사회의 모순을 극복함에 있어서 결혼이 수행하는 역할과 그 의미를 고찰하고자 한다. 이를 위해 우리는 먼저 사랑, 결혼식, 성에 관한 주장을 포함해 결혼에 관한 헤겔의 다양하고 구체적인 언급들을 검토할 것이다. 만일 그러한 주장들이 설득력이 없다면 『법철학』 전체에서 헤겔이 결혼에 부여한 역할과 의미를 인정하기는 어려울 것이다. 반면에 헤겔의 구체적인 주장들이 설득력이 있다면 최소한 『법철학』에서 헤겔의 프로젝트가 지닌 호소력을 강화시킬 수 있을 것이다. 결혼에 관한 헤겔의 주장은 일관되고 설득력이 있을 뿐 아니라 이러한 사실이 『법철학』에서 권리에 관한 헤겔의 일반적인 접근에 긍정적으로 작용하고 있다. 그러나 한편으로 결혼의 필수불가결성과 여성의 역할이라는 두 가지 점에서 헤겔의 주장은 한계와 아쉬움을 보여주고 있다는 점도 지적하게 될 것이다.

헤겔의 결혼에 관한 이론은 다음과 같이 정리될 수 있다. 헤겔에게 결혼은 남성과 여성, 양성간의 독특하고 고유한 관계이다. 결혼은 취향과 물리적 욕망의 결속보다는 정신적 또는 이성적 결속에 의존하는 사랑의 관계이다. 그것은 로맨스의 문제가 아닌 이성의 문제이다. 본질적으로 결혼은 남녀 상호간의 독립의 포기, “이기적 고립”의 포기, 결과적으로 상호 화합의 인정을 필요로 한다. 결혼을 통해 개인은 “독립적인 인격”이기를 멈추고 무엇보다도 자신을 좀 더 큰 실체의 “구성원”으로 인식하게 된다(Hegel 1967, 158, 158A).²⁾

1) 본 논문에서는 헤겔의 결혼개념, 그 개념에 대한 헤겔의 정당화, 그리고 권리의 변증법에서 결혼의 역할에 대한 헤겔의 분석 등을 포함해 엄격한 의미보다는 포괄적인 의미로서 ‘결혼에 관한 이론’이라는 표현을 사용한다.

2) 본 논문은 헤겔 연구에 있어 일반적인 인용방식을 준용해 『법철학』의 색션번호를 표기

기본적으로 헤겔은 결혼을 계약적 관계로 보지 않았다(Hegel 1967, 163R). 부모에 의해 이루어진 결혼이 다른 어떤 것보다도 근거가 확실하다는 사실에도 불구하고 헤겔은 그렇게 생각하였다(Hegel 1967, 162R). 또한 헤겔은 결혼식 자체를 매우 중요시 하였다. 결혼식을 단지 의례적인 “외적 형식”으로 다루는 것은 결혼 관계를 타락시키는 것이며 결혼에 그 결합의 본질을 위협할 수 있는 “이질적인 요소”를 투입하는 것이다(Hegel 1967, 164, 164R). 아울러 헤겔은 일부일처제를 바람직하다고 보았고(Hegel 1967, 167, 167R) 근친상간을 인정하지 않았다(Hegel 1967, 168). 결혼은 낭만과 감각적인 것이 없을 때 변영하고 지속될 수 있으며(Hegel 1967, 164, 164A) 이혼은 가능한 것이지만 결혼의 원칙들을 위반하는 것이라고 주장하였다(Hegel 1967, 163). 또한 헤겔은 궁극적으로 결혼이 자유로운 선택에 기반하지만 단순한 취사선택의 문제가 아닌 윤리적 의무라고 주장하였다. “우리의 객관적으로 지정된 목표, 우리의 윤리적 의무는 결혼상태에 들어가는 것이다”(Hegel 1967, 162R).

이와 같은 헤겔의 주장은 전형적인 부르주아적 결혼관에 해당한다. 현대의 문화는 최소한 그 분위기에서 있어서 만이라도 이 보다는 훨씬 더 로맨틱한 경향을 보여주고 있다. 많은 사람들에게 낭만과 감각적인 측면이 결여된 결혼이라는 것은 우울하고 삭막한 것일 수밖에 없다. 그러나 역설적으로 대부분의 사람들은 결혼이 본질적으로 계약적인 성격을 갖는다고 생각하는 것 같다. 요즘엔 실제로 경제적 문제 뿐 아니라 가사분담의 내용까지 아주 구체적으로 언급된 결혼 계약이 이루어지기도 한다. 아울러 이혼도 삶의 한 방식이 되어 버렸다. 결혼식은 주례 앞에서의 몇 분의 통과의례에 지나지 않는다. 누구나 결혼할 의무가 있다는 사고는 이제 많은 사람들에게 진부한 것으로 여겨지는 것 같다. 서양의 경우 결혼하지 않은 가정이나 이혼한 상태의 가정은 예외적이기보다는 어렵지 않게 찾아볼 수 있게 되었다. 이러한 상황을 고려한다면 헤겔의 결혼에 대한 언급은 현재보다 단순한 삶을 영위했던 그의 시대에나 어울리는 것으로 치부될 수도 있을 것이다.

그러나 헤겔의 결혼에 관한 이론은 그가 살았던 당시를 대변하는 단순한 역사적

하였다. 숫자 뒤에 오는 R은 헤겔의 단평(Remark)을, A는 편집자의 추가사항(Additions)을 표시한다. 본 논문에서는 녹스(T.M. Knox)의 영역본을 주텍스트로 삼았다.

유물로 치부될 수 있는 것이 아니다. 결혼에 대한 계약적 해석과 설명은 이미 칸트(Immanuel Kant)에 의해 제시되었고(Hegel 1967, 75R), 감각적이고 낭만적인 결혼관을 비판하면서 헤겔은 쉴러겔(Friedrich Schlegel)의 주장을 분명하게 거부하였다(Hegel 1967, 164A). 또한 헤겔의 절친한 친구인 셸링(Friedrich Schelling)의 결혼생활에 관한 자서전은 당시 독일지식인들 사이에서 이미 소위 “진보적인” 결혼관이 유행하고 있었음을 보여주고 있다. 따라서 헤겔의 결혼에 관한 이론은 18세기 독일의 상황을 대변하는 역사적 유물이라기보다는 그의 철학적 입장과 주장의 일부라고 보는 것이 타당할 것이다.

II. 헤겔의 자아에 관한 이론

『법철학』에 제시된 헤겔의 결혼과 관련된 언급들은 그의 독특한 자아이론에 근거하고 있다. 『법철학』이 인간 자아에 대한 설명, 즉 인간이 다른 비인간적 존재와 어떻게 다르고 또한 한 인간과 다른 인간이 어떻게 다른지에 대해 별도의 체계적인 설명을 제시하지 않았음에도 불구하고 그렇다고 할 수 있다. 물론 이와 관련된 설명을 『법철학』의 서문, 특히 의지의 개념을 다루는 부분에서 찾을 수 있으며, 헤겔의 자아에 관한 이론이 그러한 언급들에 상당한 정도로 의존하고 있다는 것은 의심할 여지가 없는 사실이다. 헤겔에 따르면 인간 자아의 가장 근본적인 특징은 자유의지이다. 인간이 된다는 것은 모든 외적 사물로부터 추상할 수 있음을 의미하며 “무제한적인 추상의 가능성”을 즐길 수 있음을 의미한다. 그러나 동시에 그것은 자신을 독특하고 특수한 무엇으로, “규정되어진” 무엇으로, 따라서 어떤 특정한 방식에 의해 제한된 무엇으로 전제할 수 있음을 의미한다. 따라서 결국 인간이 된다는 것은 이 두 가지 능력을 인식하고, 자유라는 것이 자기제한 또는 자기규정의 과정을 필요로 한다는 것을 이해할 수 있음을 의미한다(Hegel 1967, 4-7). 어떤 의미에서 이것이 바로 인간 자아를 갖는다는 것의 의미이다. 즉, 자신의 욕구에 대해 숙고하고 이를 통해 그 욕구를 승화시켜 “의지의 합리적 체계”로 만들 수 있는 능력을 의미한다.

그러나 이것은 인간 자아에 대한 설명으로 충분하지 못하다. 이러한 설명은 일반적인 차원에서 자아의 철학적 토대에 대한 대체적인 윤곽을 제시할 수는 있지만

사고와 태도에, 인식 과정에, 우리가 통상 개인적 특징이라고 부르는 것에, 그리고 그와 관련된 사회적 제도에 현현된 자아의 고유한 특징을 적절하게 제시하지 못한다. 헤겔은 『법철학』 서문에서 인간은 기본적으로 스스로 규범을 만들 능력을 갖고 있다고 말했다. 인간은 자유를 획득했다. 따라서 인간은 스스로 발견한 합리적인 원칙들에 의거해서 행위 할 때 비로소 자아의 조건을 충족시키게 된다. 그러나 우리가 인간 자아에 대해 적절한 설명을 하고자 한다면 이러한 사실 외에도 그러한 합리적인 원칙들에 대해 그리고 그러한 원칙들을 발견하는 과정에 대해서도 이해해야만 한다. 이를 위해서 우선 『법철학』 전체를 구성하는 세 가지 기본요소, 즉 “추상적 권리”, “도덕”, “윤리적 삶”에 주목할 필요가 있다.

이 세 영역에서 분석의 기본 단위는 개인이다. 그러나 헤겔의 “개인”은 『법철학』의 논의가 진전되면서 몇 가지 변화를 겪게 되는데, 이러한 변화는 인간 자아 개념의 전개라는 차원에서 이해될 수 있다. 따라서 우리는 첫 번째 부분인 추상적 권리에 대한 논의를 “추상적 인격”으로서의 개인에서부터 시작하게 된다(Hegel 1967, 35-38). 이 “추상적 인격”은 본질적으로 법적 실체이다. 그는 권리의 소유자이다. 그의 권리는 그로 하여금 그의 소유물을 법적으로 확보하고, 이용하고, 처분할 수 있게 해주며 이를 통해 그의 소유물은 법적인 재산이 된다. 이제 “추상적 인격”은 자신의 재산을 어떻게 사용할 것인가를 결정하게 되는 다양한 욕구와 필요, 그리고 충동을 갖게 된다. 물론 이러한 사실 자체는 매우 본질적인 것이지만 그가 지닌 특정한 욕구, 필요, 충동은 우연적이고 우발적인 것이기에 “추상적 인격”으로서 자아를 규정함에 있어서 필수적인 역할을 하지 못한다. 다시 말해서, 이 단계에서 개인의 정신은 심리학적 내용을 가져야하는데 이는 형식적 요건일 뿐 사실 그 내용의 본질은 중요한 것이 아니다. 자아가 예를 들어 다른 “추상적인 인격”과 함께 계약적 관계를 통해 재산을 사용할 수 있는 일반적인 능력으로 이루어졌다는 의미에서 “추상적 인격”은 추상적이다. 또한 경험적으로 다양한 자아들이 양적인 측면에서는 서로 구분되면서도 질적인 측면에서는 동일하다는 함의를 지닌다. 그들은 단지 특정한 욕구, 필요, 충동이라는 차원에서 다를 뿐 본질적인 측면에서는 전혀 다르지 않은 것이다.

여기서 우리는 헤겔이 “추상적 인격”에 대해 설명하면서 무엇을 하고자 하였는지 분명히 인식할 필요가 있다. “추상적 인격”에 대한 그의 설명은 자의적이거나 공상적인 것이 아니다. 그의 의도는 인간 행위의 특정한 영역, 즉 법 또는 “추상적

권리”의 견지에서 인간 자아의 필요충분조건에 대해 설명하는데 있었다. 따라서 헤겔의 설명은 주로 이러한 견지에서 설득력을 갖는다. 서구의 법적 전통에서 개인은 추상적으로, 즉 각 개인의 다양하고 독특한 성격은 법의 관심의 대상이 되지 않고 다만 형식적으로 동일한 존재로 다루어져 왔다. 법의 관심은 특정한 욕구와 필요, 충동을 지닌 특정한 인격에 있지 않으며 일반화된 개인에 있을 뿐이다. 따라서 서구의 법 전통에는 헤겔이 묘사한 것과 유사한 인간 자아 개념이 내재하고 있는 것이다.

그러나 이러한 자아 개념은 최소한 다음의 두 가지 점에서 결함을 지닌다. 우선 이러한 자아 개념은 인간 자아는 양적인 차원뿐 아니라 질적인 차원에서도 다르다는 우리의 일반적인 사고와 모순된다. 물론 우리는 모든 인간이 공통으로 지니는 특징이 있다는 점을 인정하지만 그렇다고 해서 너와 내가 질적으로 동일하다고 할 수는 없을 것이다. 좀 더 구체적으로, 자아라는 개념 자체가 개인을 관심의 대상으로 만듦으로써 개인간의 차이가 절대적으로 중요하다는 함의를 내포하고 있는 것 같다. 실제로, 만일 모든 개인이 본질적으로 동일하다면 왜 우리가 자아에 대한 개념을 갖고자 하는지 설명하기 곤란할 것이다. 예를 들어, 우리는 별집에 있는 수많은 별을 양적으로 구별할 수 있지만 별들 사이의 차이를 부차적이고 중요하지 않다고 보기 때문에 각각의 별에게 자아(개성)를 부여하지 않는다. 다시 말해, 자아의 개념은 별에 대한 우리의 이해를 명확히 해주지도 못하고 이에 부합하지도 않을 것이다. 반면에 인간 자아라는 개념을 갖고 그것을 사용한다는 사실 자체는 우리가 인간 개인 간의 차이를 본질적인 것으로 여기고 있음을 시사하는 것이다. 요컨대 추상적 권리에서 발견되는 자아개념은 바로 이러한 사실을 부정함으로써 심각한 결함을 노정하고 있다고 할 수 있다.

둘째로 그리고 첫 번째와 관련해서, 자아에 대한 이러한 법적인 이해는 인간 자아를 비인간적 존재와 구분하기 어렵게 만든다. “추상적 인격”은 욕구와 필요, 그리고 충동을 지닌다. 그러나 이것은 동물도 마찬가지이다. “추상적 인격”은 의사를 소통하고, 계획을 짜고, 소유물을 사용하고 서로를 인정한다. 그러나 우리가 아는 한 일부 동물들도 역시 그와 유사한 행위를 한다. 다시 말해, “추상적 인격”은 동물과 마찬가지로 비본질적인 차원에서 서로 다를 뿐이다. 물론 헤겔은 동물에게 권리를 부여하는 것을 거부하였다(Hegel 1967, 47, 47A). “추상적 인격”에 대한 그의 주장에 비춰볼 때 이러한 그의 입장이 적절한 것인지는 논의의 여지가 있지만³⁾

어쨌든 헤겔은 이러한 추상적인 자아개념에 만족하지 못했다.

“도덕”이라는 두 번째 영역에서 개인은 “추상적 인격”이기를 멈추고 헤겔이 “주체”라고 부른 존재가 된다(Hegel 1967, 105). 이러한 변화는 자아 개념의 차이를 반영한다. “주체”에게 자아는 더 이상 욕구와 필요, 충동의 집합체가 아니다. 이제 자아는 양심, 스스로 설정한 목표, 자기 자신에 대한 개념 등을 포함한다. 요컨대 이제 자아는 “자기의식적인” 존재가 된 것이다. 이러한 변화가 함의하는 바는 의미심장하다. 우선 이것은 자아가 근본적으로 반성적인 존재, 즉 자아의 심리적 내용이 단순히 욕구, 필요, 충동 또는 그것에 대한 의식뿐 아니라 그런 “의식에 대한 의식”도 포함하는 존재가 되었음을 의미한다. 우리는 이 “의식에 대한 의식”을 “이차적 사고”⁴⁾로 이루어져 있다고 말할 수 있다. 이차적 사고라는 것은 비사고적인 무언가에 대한 사고가 아니라 사고에 대한 사고이다. 예를 들어, 고통의 느낌이나 의식에 사고로서 입력되면 우리는 그 사고의 내용이 가령 뜨거운 냄비가 내손의 신경에 가한 상처에 의해 제공되었다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 내가 이러한 사고에 대해 사고할 때 나의 새로운 사고의 내용은 더 이상 내손에 닿은 뜨거운 냄비라는 물리적 사실이 아니라 그 사실에 대한 원래의 의식이 된다.

“도덕”의 자아, 즉 “주체”는 근본적으로 이러한 이차적 사고를 만들어 내는 능력을 특징으로 한다. 그렇다면 자아에 대한 이 새로운 개념은 자아에 대한 법적 이해가 갖는 결함을 갖고 있지 않은가? 보다 구체적으로 말하자면 인간을 비인간적 존재와 구별하고 인간 상호간의 구별을 용이하게 만드는가? 이러한 문제를 해결하기 위해 우선 우리가 이차적이라고 부른 사고에 대해 생각해보도록 하자. 분명히 대부분의 이러한 사고는 지극히 본원적이며 별로 인상적이지 않을 것이다. 내가 오늘 어제 했던 특정한 생각에 대해 생각한다고 할 때 이것은 이차적 생각이 될 것이다. 그러나 이러한 조야한 수준의 자아의식조차도 인간이 아닌 동물의 정신 작용을 설명하는 데에는 어울리지 않는다. 이점이 매우 중요하다. 왜냐하면 이차적 사고를 하는 능력은, 그 너머에 풍부하고 다양한 의식의 영역이 존재하는 경계선을 우리에게 제시해주기 때문이다. 만일 우리가 사고에 대한 본원적인 사고를

3) 싱어(Singer 1979)를 참조 할 것.

4) 필자가 사용하는 “이차적 사고”라는 개념은 프랑크푸르트(Harry G. Frankfurt)의 이차적 욕구 또는 이차적 의지라는 개념을 준용한 것임. 프랑크푸르트(Fankfurt 1971)를 참조할 것.

할 수 있다면 사고에 대한 사고에 대해 또 사고를 할 수 있을 것이고 그 가능성은 무한대로 확대될 것이며 그 결과는 모든 것이 독특하게 인간적인 다양한 종류의 복합적인 담론에 참여할 수 있는 가능성이 될 것이다.

그러한 종류의 담론으로서 특히 다음의 두 가지가 중요하다. 첫 번째는 “인간의 의사소통”이라고 할 수 있는 것으로 언어를 사용할 수 있는 인간의 독특한 능력을 의미한다.⁵⁾ 이미 일부 동물이 언어를 사용한다고 전해지고 있지만, 그러나 그들은 예를 들어 먹을 것을 준다든지, 애정을 표현하는 것과 같은 특정한 반응을 이끌어내기 위한 도구로서 언어를 사용할 뿐이다.⁶⁾ 다시 말해, 소리나 신호를 통해 특정 대상에게 명칭을 붙이는 것을 동물에게 가르칠 수는 있지만, 동물은 인간이 하는 것처럼 언어를 사용하지 못한다. 여기서 그라이스(H.P. Grice)의 의미에 대한 주장을 생각해 보자(Grice 1957, 383). 그라이스에게 “비자연적 의미”라는 것은 다음과 같은 상황을 수반한다. 화자가 특정 발언을 통해 청중에게 어떤 믿음을 심어주고자 할 때 그는 청중이 자신의 발언을 그렇게 의도된 것으로 인정하도록 의도해야 한다. 더구나 화자는 믿음을 심어주기 위해서 그러한 인정 자체가 필수적이라고 느껴야 한다. 즉 청중에게 믿음을 심어주기 위해서는 화자의 발언은 그러한 믿음을 심어주기 위해 의도된 것이라는 인정을 받아야만 한다.⁷⁾ 이런 의미에서 의미 있는 의사소통은 의도에 대한 의도를 필요로 하며 따라서 분명하게 이차적 사고를 수반한다. 우리의 직관에 따르면 이와 같이 복잡한 그라이스의 의도 개념을 일반 동물들에게 적용할 수는 없을 것이다. 아마도 이런 종류의 복합적인 의사소통이라는 것은 오직 인간에게만 적용될 수 있을 것 같다(Bennett 1976, 14).

이차적 사고에 기반 한 또 다른 종류의 담론은 도덕적 원칙을 필요로 한다. 욕구와 필요, 충동을 갖고 사고하는 존재인 동물은 하나의 대안이 다른 대안보다 낫다는 의사결정을 할 수 있는 능력이 있는 것 같다. 그러나 그것 외에도 이차적 사

5) 필자는 언어가 인간 의사소통의 유일한 형태라고 주장하지 않는다. 우리의 논의에서 제시되는 많은 주장이 의사소통의 비언어적 형태에도 적용될 수 있다.

6) 젠킨스(Jenkins 1976)와 테라스(Terrace 1979, 210-21)를 참조할 것.

7) 베리(Brian Barry)는 이러한 그라이스의 설명이 불완전하기 때문에 특정한 표현이 그 의미를 얻게 되는 전통에 주목하지 않을 수 없다는 지적을 하고 있다. 이러한 베리의 지적은 타당한 것이지만 우리의 논의에 실질적인 영향을 미치는 것은 아니다. 베리(Barry 1965)를 참조할 것. 아울러 설(Searle 1977, 46)을 참조할 것.

고를 필요로 하고, 따라서 동물이 참여할 수 없는 또 다른 도덕적 사고의 영역이 있다. 프랑크푸르트(Harry Frankfurt)의 말을 빌자면, 동물은 다만 X하기를 원하지만 인간은 “X하기 원하는 것을 원할 수 있다”(Frankfurt 1971). 즉 인간은 그 자신의 사고와 욕구에 대해 비판적으로 사고할 수 있으며 바로 이러한 능력으로 인해 도덕적 추론이 가능해 진다.⁸⁾ 이와 유사한 견해가, 이차적 사고의 능력이 개인의 도덕적 책임이라는 개념의 기본이라고 주장한 테일러(Charles Taylor)에 의해 제시되었다(Taylor 1976). 실제로 테일러의 주장은 이러한 능력이 한 인간을 다른 인간과 질적으로 구분해주는 것의 일부라는 점을 시사하고 있다. “자유의지”와 더불어 테일러가 “강한 평가”라고 부른 것, 즉 “고귀한 것 또는 저열한 것, 유덕한 것 또는 사악한 것 [...] 등과 같은 범주를 통해 인간의 욕구를 분류” 할 수 있는 능력을 지닌다는 것은, 개인 간의 차이는 도덕적으로 매우 중요한 의미를 지니며 따라서 조금도 부차적이거나 본질적이지 못한 것이 아니라는 점을 시사한다. 한 개인을 사악하다고 하고 다른 개인을 선하다고 하는 것은 벌에게 적용할 수 없는 방법으로써 그들을 구분하는 것이다.

이와 같은 이차적 사고가 바로 헤겔이 “주체”는 “대자적”으로 존재한다고 말했을 때 의미하는 바라고 할 수 있다. 헤겔은 “의지의 자기 자신에 대한 반성,” (Hegel 1967, 105) “개인의 자기 자신에 대한 인식”(Hegel 1967, 106)에 대해 서술하면서 이를 통해서 “주관적 의지는 자신을 또한 객관적이라고 규정하게 되고”(Hegel 1967, 106R) 그리하여 “자신의 자유를 인식하게 된다”(Hegel 1967, 107, 110)고 주장하였다. 칸트 역시 『도덕의 형이상학적 기초』에서 “그러나 도덕에서 의지가 오직 이성에 의해 자신을 규정하는 한 이것은 객관적인 실천적 규범의 문제이며 따라서 의지와 자기 자신의 관계의 문제이다”(Kant 1976, 45)라고 역설하였다. 우리가 헤겔이 “주체”를 칸트적 인간으로 이해했다는 점을 고려한다면 칸트의 주장에 새삼스럽게 놀랄 필요는 없을 것이다. 어쨌든 자신을 대상으로 하는 의식의 개념, 또는 자신에 대해 반성하는 합리적 의지의 개념은 이차적 사고를 할 수 있는 능력을 지닌 존재를 전제하는 것으로 보인다.

지금까지의 논의를 통해 우리는 “주체”로서의 자아개념이 인간 자아를 다른 인간과 또는 비인간적 존재와 구분하는데 적합하다는 것을 알게 되었다. 그러나 헤

8) 이와 관련해서 폰조(Punzo 1980, 593-614)를 참조할 것.

겔은 여기에 만족하지 않았다. 헤겔은 “주체”를 넘어 그가 “윤리적 삶의 구체적 인격”이라고 부른 것으로 향하는 것이 불가피하다고 보았다. 이 “구체적 인격”에서 우리는 헤겔의 자아개념의 완성된 모습을 발견하게 된다. 헤겔의 “구체적 인격”은, 그 자아가 자기 자신을 발견한 사회적, 제도적 그리고 궁극적으로 우주론적 맥락에서 형성되고 결정된다는 의미에서 “주체”와 다르다. “구체적 인격”은 항상 특정한 상황에 놓여 있다고 말할 수 있다. 급진적으로 구속에서 해방되어 자유로운 그리고 스스로 규정하는 존재로 인식되는 “도덕의 주체”와는 달리 “구체적 인격”은 자신이 처해 있는 세계의 불가피한 사실에 순응하고 융합함으로써 자신을 실현한다. 그리고 이러한 과정을 통해 인간은 진정한 자유를 발견하게 된다. 특정한 상황에 처해 있다는 것이 무엇을 의미하는지는 여전히 논쟁의 대상이 되고 있기는 하지만 본 논문의 범위를 넘어서는 문제라고 할 수 있다.⁹⁾ 따라서 본 논문에서 필자는 헤겔이 각각의 특정한 개인으로 이루어진 생활세계를 포함하는 구체적 인 자아개념을 상정했다는 점을 지적하는 것에 만족하고자 한다.

『법철학』에서 결혼에 관한 이론은 “윤리적 삶”의 발전에 있어 첫 번째 단계에 해당한다. 따라서 헤겔의 자아 개념을 고려할 때 다음의 두 가지 결론에 이르게 된다. 첫째, 결혼은 자아가 구체적인 상황에 놓이게 되는 과정의 초기 단계이다. 둘째, 따라서 결혼은 “주체”로서의 자아를 전제한다. 또한 우리는 『법철학』 전체의 프로젝트에서 결혼에 관한 이론이 뒷부분에 등장한다는 사실에 주목할 필요가 있다. 가족은 우리에게 가장 원초적이고 기본적인 사회 조직임에도 불구하고 재산, 계약, 범죄와 처벌, 정언명령 등의 문제를 다루고 나서 가족에 대해 언급한다는 것이 이상하게 보일 수 있다. 그러나 헤겔은 가족에 대한 완전한 개념은 자아의 완전한 발전을 전제로 한다고 보았고 따라서 역사적으로나 사회적으로 우선하지만 완전히 실현되었을 때 비로소 발전된 사회적 제도가 된다고 주장하였다.

그렇다면 결혼에 관한 이론은 무엇에 근거하는 것일까? 지금까지의 논의를 본다면 그것은 자아 개념으로부터 논리적으로 추론되었다고 할 수 있다. 즉, 결혼은 “구체적 인격”으로 발전하기 시작한, 아직은 “주체”로서의 자아를 갖은 개인이 보여주는 혼인관계의 합리적인 형태로 이해되어야 할 것이다.

9) 이에 관해서는 슈미츠(Schmitz 1976, 710-23)를 참조할 것.

III. 결혼한 자아

지금까지의 논의를 정리하면 자아는 본질적으로 다음의 세 가지 특징을 지닌다고 할 수 있다. 첫째, 자아는 합리적이다. 여기에서 합리적이라 함은, 인간이 아닌 동물이나 "추상적 인격"이 갖는 수단과 목적의 합리성이 아닌 오직 자기의식적인 인간만이 지닌 반성적 합리성을 의미한다. 둘째, 자아는 스스로 결정한다는 의미에서 자유롭다고 전제할 수 있는 의지를 지닌다. 셋째, 그리고 그 결과로서 자아는 스스로 만든 합리적인 원칙에 따라 행동 할 수 있는 능력을 지닌 도덕적 존재로서 간주 되어야 한다. 이제부터 우리는 이러한 자아의 특징을 전제로 해서 사랑, 성, 결혼계약, 결혼식 등 헤겔이 언급한 결혼의 주요 요소들이 어떻게 이해되고 정당화 될 수 있는지 검토해 보도록 하자.

먼저 헤겔에게 결혼은 무엇보다도 사랑의 관계이다. 사실 이런 표현을 통해 헤겔이 의미하는 바가 정확히 무엇인지 분명하지는 않다. 헤겔은 사랑을 "감정", "다른 인간과 하나 됨의 인식", "자연스런 형식의 윤리적 삶", "가장 거대한 모순" (Hegel 1967, 158, 158A) 등 다양하게 표현하였다. 랜디스(Joan Landes)는 헤겔의 이러한 표현들이 본질적으로 결혼의 "감상적" 측면을 잘 보여주고 있다고 지적하였지만 그러나 그녀의 해석은 헤겔의 진정한 의도를 적절히 제시하지 못하고 있다 (Landes 1981, 5-28).

필자가 보기에 헤겔의 의도를 파악할 수 있는 중요한 단서는 우리가 흔히 감정으로서의 사랑이라 부르는 것과 헤겔이 "윤리적-법적" 사랑이라 부른 것의 차이를 이해하는데 있다. 먼저 감정으로서의 사랑은 단순한 취향과 선호의 문제이며 순수하게 주관적인 기분의 문제이다. 이는 또한 분별없는 열정과 관련된 순간적이고 일시적인 태도를 수반한다. 이는 날카롭고 강렬하면서도 신비롭고 불가해하다. 이를 설명하려는 것은 음식 또는 옷에 대한 취향이나 선호를 설명하려는 것과 같다. 따라서 감정으로서의 사랑은 어떠한 사리분별도 결여하고 있으며 종종 낭만적인 사람들은 이를 중요시하기도 한다. 그러나 헤겔은 이를 중요시하지 않았다. 그러한 감정에 따른 결혼은 합리적인 원칙이 아닌, 지속될 수도 그렇지 않을 수도 있는 취향의 우연적 일치에 의존하는 일시적인 사건일 뿐이다.

헤겔에게 결혼의 의미는 단순한 주관적 선호의 만족을 넘어서는 것이기에 감정

으로서의 사랑에 따른 결혼은 일종의 왜곡이며 타락이다. 무엇보다도 결혼은 사회에서 노동의 분업(Hegel 1967, 165-171), 자녀의 출산과 양육(Hegel 1967, 173), 교육에 대한 궁극적인 책임(Hegel 1967, 174-175), 그리고 상속에 의한 개인 재산의 처분을 수반한다(Hegel 1967, 179-180). 아울러 이 모든 것들이 사회적, 윤리적 결과에 따라 결정되는 것이므로 결혼 당사자뿐 아니라 많은 다른 사람들에게도 영향을 미치게 된다. 따라서 이러한 사안들은 합리적인 결정에 의해 이루어져야 한다. 다시 말해, 이러한 사안들이 지닌 도덕적 함의를 고려할 때 우리는 결혼 당사자의 개인적이고 특수하고 일시적인 욕구의 만족이 아닌 다른 차원에서 평가되고 정당화 될 수 있는 방식으로 이러한 사안들이 이루어져야 한다고 주장해야 한다. 바로 이런 이유 때문에 사회는 결혼한 사람들에게 독특한 권리와 책임을 부여하는 것이다. 단순한 일시적 기분에서, 감정으로서의 사랑에 따라 결혼하는 것은 어떠한 합리적인 정당화 없이 그러한 권리와 책임을 주장하는 것과 같다. 만일 사회가 결혼한 두 사람에게 어찌서 두 사람의 결합이 그들에게 자녀를 기르고 가정을 유지할 권리를 부여하느냐고 묻는다면 그들의 대답은 “그야 당연히 우리가 하고 싶으니까”라는 것이 될 것이다.

결혼은 “윤리적-법적 사랑”에 기반 해야 한다. “윤리적-법적 사랑”에서는 “결혼을 하겠다는 결정이 먼저 이루어지고 그에 대한 선호는 나중에 등장 한다”(Hegel 1967, 162R). 결혼에 대한 감정과 감상이 존재하지만 “실제 결혼식에서 결정과 선호가 결합하게 되면서” 결혼식 후에야 나타나게 된다. 헤겔이 보기에 인간은 사랑에 빠지지 않는다. 다만 사랑하겠다고 합리적으로 결정할 뿐이다. 아마도 이것은 다른 사람을 존경하고 존중하며 그의 의견과 능력을 소중히 여기고 그에게 애정을 쏟으며 그가 어려울 때 위안을 주겠다고 결정한다는 의미일 것이다. 이러한 언급들이 함의하는 바는 오직 “윤리적-법적 사랑”만이 자유라는 것이다. 인간은 사랑에 빠지면 자유로울 수 없다. 또한 결혼한다는 결정은 일시적 기분이 아닌, 이러한 결합이 자녀를 기르고 가정을 유지하는 등 사회적, 윤리적 기능 수행에 적합하다는 판단에 기반 한다는 또 다른 함의를 지니고 있다.

“윤리적-법적 사랑”은 완전히 발전된 자아, 즉 “구체적 인격이 된 주체”가 가질 수 있는 관계를 설명해 준다. 그러한 자아는 자기 의식적이고 합리적이며, 자유로운 선택을 할 수 있는 자신의 능력을 인식할 뿐 아니라, 스스로 규정한 도덕적 원리에 따라 행동할 수 있다. 감정으로서의 사랑에 따라 결혼하는 것은 이러한 각각

의 특징을 사실상 부정하는 것이다. 그러한 결혼은 합리적이고, 원칙적이며 자유롭기보다는 변덕스럽고 우연적이고 궁극적으로 노예적인 것이 될 것이다.

둘째로 헤겔은 결혼의 감각적인 측면을 유사한 방식으로 서술하고 있다. 물론 헤겔은 결혼은 본질적으로 물리적 관계가 아니며 육체적 쾌락은 일시적이고 우연적인 것일 뿐 진정한 윤리적 내용을 결여하고 있다는 점을 강조하였다(Hegel 1967, 161, 163, 163A). 그러나 한편으로 헤겔은 결혼은 “육체적 삶의 순간을 포함하며” 이 순간은 종족의 번식에 있어 중심적인 역할을 해야 한다고 주장했다(Hegel 1967, 161).

“주체”들 간의 관계가 전적으로 또는 지배적으로 감각적이지 않다는 것은 분명한 것 같다. 만일 그들의 삶이 전적으로 감각적이라면 “주체”와 동물 또는 “추상적 인격” 사이에는 아무런 차이가 없게 된다. 헤겔은 “주체”들의 관계는 본질적으로 감각적이기보다는 정신적이라고 주장했는데 이는 그 관계가 “주체”와 “구체적 인격”이 지닌 독특한 반성적 이성의 능력에 기반하고 있다는 의미이다. 그러나 앞에서 언급했듯이 “주체”는 “추상적 인격”과 다양한 측면에서 차이를 보이면서도, 비록 변화된 형태이지만 “추상적 인격”의 본질적인 특징을 보유하고 있다. “추상적 인격”이라는 개념은 한편으로 “폐지되었으면서도 동시에 보존되어진다.” 우리는 더 이상 인간을 “추상적 인격”으로 생각하지 않지만 인간은 여전히 부분적으로 “추상적 인격”의 특징을 지니고 있다. “주체”가 합리적이고 자기 의식적이며 자유롭다는 사실이 그가 더 이상 욕구와 필요, 충동을 갖지 않는다는 것을 의미하지는 않는다. “주체”는 육체를 갖고 있으며 그의 본능에는 동물적인 측면이 존재한다. 따라서 그는 성적 쾌락에 무관심할 수 없다.

그러므로 결혼한 “주체”는 전적으로 금욕적일 수 없다. 그는 육체적 만족을 즐긴다. 그러나 그 만족은 전적으로 이성에 의해 지배된다.

결혼의 구체적인 윤리적 성격은 [...] 결혼의 물리적, 주관적 양식으로부터 결혼 당사자의 의식이 모여져 실재적인 것에 대한 사고에 이르게 된다는데 있다. 감각적인 욕망의 변덕스러움과 자의성을 결혼을 위해 계속해서 유보하는 대신, 결혼은 이러한 자의성으로부터 두 사람의 결합을 구제한다. 결혼은 감각적인 순간을 이 관계의 진정한 윤리적 특징에 의해, 그리고 이 결합을 윤리적인 것으로 인정함으로써 통제하게 된다(Hegel 1967, 164R).

이렇게 해서 감각적인 측면이 결혼에 존재하게 되지만 그것은 “주체”의 합리적 의지에 의해 승화되어진다. 위에서 인용된 헤겔의 주장은 이성에 의해 물리적 욕구가 길들여지고 통제될 수 있다는 것뿐 아니라 사실상 이성이 바람직한 것과 바람직하지 못한 것을 결정하게 된다는 것을 시사하고 있다. 이렇게 해서 “물리적 삶의 일부인 감각적인 순간이 결과적이고 우연적인 것으로서 그것의 윤리적 위치에 자리 잡게 된다. [...]” (Hegel 1967, 164). 여기서 결혼이 감각적이기 보다 정신적이라는 사실이 의미하는 바는, 감각적인 것이 전적으로 폐기되어야 한다는 것이 아니라 그것이 이성의 지배 하에 놓이게 된다는 것이다.

셋째, 결혼을 계약으로 보는 것은 헤겔에게는 일종의 “수치”이다(Hegel 1967, 75). 왜냐하면 계약은 합리적인 의지보다는 “자의적인 의지에서 나오며” 전적으로 충동과 일시적인 기호에 근거하고 있기 때문이다(Hegel 1967, 15-17). 더욱이 계약에 의해 이루어진 결합은 두 당사자에 의해서만 인정된 것으로 단지 외적이고 인위적이며 잠정적일 뿐이다. 헤겔에게 결혼은 이보다 훨씬 더 실질적인 결속이다. 또한 계약을 통해 목적하는 것은 단지 “외적인 것”, 즉 삶 전체의 양식이라기보다는 약간의 재산에 불과하다. 따라서 “주체” 사이의 결혼이라는 것은 계약적일 수 없다. 그것은 자의적이기보다는 원칙에 근거해야 하며 피상적이기보다는 실질적이며, 물질적이기보다는 윤리적이어야 한다.

여기서 우리는 결혼이 수행하는 변증법적 작업들을 검토할 필요가 있다. 계약에서 동의는 당사자들의 특수한 의지의 결합에 근거한 새로운 의지, “공동의 의지”를 만들어 낸다. 따라서 계약은 계약을 맺은 사안에 대한 다양한 의지들의 화합을 표현한다. 여기서의 화합은 그것을 구성하는 각각의 의지와 다르며 따라서 그 자체가 또 다른 인위적 의지라고 할 수 있다(Hegel 1967, 73-74).

그러나 헤겔이 보기에 새로운 의지의 창조는 본래의 개별 의지를 대부분 그대로 유지시킨다. 이것이 그가 계약적 관계를 “외적”인 관계라고 부를 때 의미하는 바이다. 계약에 의해 실현된 새로운 인위적 의지는 본질적으로 특수한 개별이익의 총합이며 각각의 본질적 성격은 변하지 않는 단순한 집합일 뿐이다. 이는 계약의 당사자가 그의 행동양식을 본질적으로 바꾸지 않고도 계약이 성공적으로 실현될 수 있다는 사실을 통해 확인할 수 있다.

계약이라는 것은 각자가 자신이 원하는 것을 얻기 위해 상대방의 특징을 이용하는 단순한 편의라고 할 수 있다. 따라서 계약 자체는 어떤 특정한 도덕적 내용을

합의하지 않는다. 계약의 당사자는 단지 특정한 욕구와 이해를 실현하기 위해 또는 계약을 통해 효과적으로 욕구와 이해를 실현하는 것을 목격하고 계약에 참여하게 된다. 여기에 그 이상의 의무와 책임이 따를 필요가 없다. 계약의 당사자들은 변함없이 “추상적 인격,” 즉 욕구와 필요, 충동을 지닌 존재로 머물면서도 계약을 성공적으로 수행할 수 있다. 종종 칸트와 헤겔에 의해 계약이 높은 도덕적 차원에서 논의되는 것은(Hegel 1967, 79R), 거기에 계약이외에 무엇인가 다른 것, 아마도 “추상적 인격”을 넘어선 인간 자아에 대한 또 다른 이해가 추가되었다는 것을 의미한다.

이렇게 우발적이고 우연적인 관계로서 계약은 개인에게 그 자신의 의지에 대한, 그리고 그것과 다른 인간의 의지와 관계에 대한 어떤 특별한 인식을 제공하지 못한다. 분명 계약은 권리의 발전과 확대에 기여하였다. 개인은 자신을 재산의 소유자로 인식하게 되었고 다른 개인을 이런 관점에서 인정하게 되었다(Hegel 1967, 71R). 그러나 그것이 직접적으로 그의 의지의 본질을 변화시킨 것은 아니다. 계약의 참여자들은 여전히 “추상적 인격”이며(Hegel 1967, 81) 따라서 계약은 거기에 참여한 개인을 도덕적으로 변화시키지 못한다.

결혼도 역시 새로운 의지를 창조한다. “그것에 의해 가족이 단일한 인격이 되는 [...] 인격의 일체화가 바로 윤리의 정신이다”(Hegel 1967, 163R). 그러나 결혼에 있어서 개인은 자신이 이룬 화합의 본질을 정확하게 인식해야 하기 때문에 그 과정이 매우 다르다. 다음과 같은 헤겔의 언급을 음미해 보자. “가족에서 개인은 자기 자신의 절대적인 본질로서 이 화합 속의 자기 개별성에 대한 자기의식을 가져야 한다”(Hegel 1967, 158). “사랑의 일반적인 의미는 나와 다른 사람과의 화합에 대한 의식이다”(Hegel 1967, 158A). “자기의식 속에서 자연적인 성적 결합은 [...] 정신적 차원의 결합으로 자기의식적인 사랑으로 변화 된다”(Hegel 1967, 161). “결혼의 윤리적인 측면은 당사자가 이 화합을 자신의 실질적인 목적으로 의식하는데 있다”(Hegel 1967, 163). “결혼에서 당사자의 의식은 물리적, 주관적 양식에서 구체화 되어 실재적인 것에 대한 사고로 고양 된다”(Hegel 1967 164R).

이와 같은 헤겔의 언급을 통해 우리는 결혼이 개인의 의식 속의 의미 있는 변화와 결합되어 있다는 것을 알 수 있다. 결혼은 개인에게 결혼에 내재된 상호의존성과 그러한 상호의존성을 실현하는데 필요한 의지를 인식하도록 요구한다. 더욱이 개인은 자연스럽게 이러한 관점에서 자신의 의지에 대해 사고하기 시작한다. 개인

에게 결혼은 다른 사람과 화합할 수 있는 능력의 상징이자 구체적 실현인 것이다. 이렇게 해서 개인은 자신이 더 이상 외롭게 고립된 독립적인 존재가 아니라 좀 더 큰 실체의 자기의식적인 “구성원”이 되었음을 인식하게 된다(Hegel 1967, 158). 그리고 개인은, 결혼이 서로간의 결합을 의지하고 합리적인 근거에 따라 실제로 그러한 결합을 이룬 개인에 의해 이루어지지 않는다면, 결혼의 결속력은 지속될 수 없다는 것을 깨닫게 된다. 아울러 개인은, 상대방은 물론 자신이 결혼에 참여한다는 것은, 명백하고 정당한 이성의 원칙들에 입각한 의지의 행동을 필요로 한다는 것을 발견하게 된다. 이렇게 해서 마침내 개인의 의지는 변화되고 고양되며 마침내 개인 상호간의 상호의존성을 인식하게 된다.

물론 이러한 과정이 결여된 결혼, 또는 위에서 서술한 자기의식에 도달하지 않은 개인들로 이루어진 결혼을 생각할 수 있을 것이다. 그러나 이것은 헤겔이 이해하는, “윤리적-법적 사랑”에 입각한 합리적이고 자유로운 결혼이 아니다. 헤겔이 이해하는 의미의 결혼에 근거한 혼인관계는 계약적인 성격의 혼인관계와 본질적으로 다르며, 특히 “구체적 인격이 되어가는 주체”들 사이의 관계를 설명하는데 보다 적합한 것이라고 할 수 있다.

넷째, 이제 우리는 헤겔이 결혼식을 강조하는 이유를 짐작할 수 있을 것이다. 일종의 합리적인 기획으로서 결혼은 분명한 원칙에 입각해야 한다. 다시 말해, 결혼의 결정은 합리적인 정당화가 필요하다. 또한 결혼은 상호성은 물론 사회에 대한 윤리적 함의를 지니고 있기 때문에 합리적이면서도 공개적인 정당화를 필요로 한다. 따라서 우리는 약간은 은유적이지만, 예를 들어, 다음과 같은 공개적인 선언을 할 필요가 있을지 모른다. “우리 두 사람은 우리의 결합이 합리적이며 우리가 자녀를 기르고 교육할 권리와 재산을 소유하고 처분할 권리가 있음을 사회로부터 인정받아야 한다고 믿는다. [...]” 그렇다면 당연히 이러한 선언이 공개적으로 이루어질 공간이 필요할 것이고 그러한 공간이 바로 결혼식이 되는 것이다.

헤겔은, 결혼식이 이성에 근거하는 한, 그것의 구체적인 절차나 특징에 대해서는 비교적 무관심했던 것 같다.

결혼은 상징, 즉 정신의 가장 구체적인 표현인 언어에 의해 실제화 되는 예식을 거쳐야만 비로소 윤리적인 것이 된다(Hegel 1967, 164).

결혼의 결정이 합리적인 기준에 의해 평가될 수 있는 공개적인 선언으로 정립될 수 있는 것은 말을 사용하기 때문이다. 이러한 말은 매우 다양할 수 있겠지만 어쨌든 그것이 없으면 결혼의 합리성은 “실제적”(Hegel 1967, 164)이기보다는 암시적인 것에 머물 것이다.

IV. 권리의 변증법

지금까지의 논의를 통해 필자는 헤겔의 결혼에 관한 이론이 그의 인간 자아에 관한 이론의 개념적으로 필연적인 결과라는 점을 보여주고자 하였다. 아울러 이러한 논의과정에서 우리는 다음의 두 가지 점을 확인 할 수 있었다. 첫째, 그의 결혼 이론에 반영된 바에 따르면 헤겔의 철학적 방법은 전통적이고 우리에게 익숙한 것이었다. 논의의 여지가 있고 논증할 수 있는 일련의 전제, 이 경우에는 인간 자아에 관한 전제에서 시작해서 헤겔은 일련의 논리적 또는 합리적 결론, 이 경우에는 결혼에 관한 결론들을 이끌어 내려 하였다. 물론 여기서 헤겔이 말하는 “개념적 필연성”의 의미가 분명하지 않기 때문에 이러한 방법이 단순하고 명확한 것은 아니다. 예를 들어, 헤겔에게 “개념적 필연성”이라는 것은 전형적으로 일종의 개념상의 변화 또는 혁신, 즉 이미 개념상으로 존재하는 것을 나열하기 보다는 우리의 개념 체계에 새로운 개념의 추가를 수반하기 때문에 단순한 연역성 이상의 의미를 지니고 있다. 물론 그러한 개념의 추가가 어디로부터 연유하는 것인지는 여전히 심각한 논쟁의 대상이다.¹⁰⁾ 그럼에도 불구하고 이와 같은 개념적 추론은 우리가 생각할 수 있을 정도로 일반적인 것이다. 헤겔은 이러한 개념적 추론을 소크라테스 이전 엘레아학파의 철학에까지 소급해 올라갔고 그것을 철학의 본질적인 요소로 규정하였다(Hegel 1975, 41).

둘째, 만일 우리가 헤겔의 인간 자아에 관한 이론을 전제한다면 그의 결혼이론은 『법철학』의 다른 부분들과는 별도로 독자적으로 이해될 수 있을 것이다. 실제로 그의 결혼이론은 다른 저술들과 마찬가지로 전체 체계와 관련된 기본적인 전제만을 언급하고도 충분히 독립적으로 이해될 수 있다. 우리가 자아에 관한 헤겔의

10) 이와 관련해서 로젠(Rosen 1982)을 참조할 것.

기본적인 전제를 염두에 두고 『법철학』에서 제시된 결혼에 관한 언급을 모아 보면 그 속에서 일관된 주장들을 발견하게 된다. 그러나 이러한 헤겔의 언급은 그의 보다 일반적인 정치철학에서 중요한 역할을 하고 있고 이는 그것에 대한 우리의 이해에 영향을 줄 수가 있다. 따라서 헤겔의 결혼이론에 관한 적절한 이해를 위해서는 그것을 포함하는 상위 체계에 대한 이해가 필요하며 그런 맥락에서, 앞에서 간략하게 언급했던 결혼이론에 의해 수행된 변증법적 작업에 대해 좀 더 논의해 보도록 하자.

결혼에 이르기 전 두 남녀는 각각 독립적이고 관계가 없는 존재로서 상대방을 접하게 된다. 각 자는 자신의 독특하고 특수한 욕구와 필요, 충동, 그리고 “주체”로서 도덕적 감수성을 지니며 상대방과 같등하기도 한다. 여기서 우리는 양자 간에 같등이 없다고 생각할 정당한 이유를 갖고 있지 않다. 만일 같등이 없다면 그것은 우연의 결과일 것이다. 양자가 같등에 처하게 되었을 때 과연 두 사람은 자신의 욕구와 필요, 충동 그리고 도덕을 희생하지 않고 어떻게 관계를 맺게 될까? 수많은 가능성이 있겠지만, 우선 양자가 같등은 피해가면서 서로의 필요와 욕구를 충족시켜나가는 피상적인 관계가 있을 수 있다. 앞에서 살펴보았듯이 이러한 관계는 인간보다 열등한 존재, 즉 동물이 보여주는 관계와 다를 바가 없다. 다음으로, 한 개인이 상대방을 위해 그의 욕구와 필요, 충동 그리고 도덕을 희생해야 하는 불균형적인 관계가 있을 수 있다. 이런 관계에서 같등은 억압될 수 있지만 그러나 두 사람 가운데 누구도 “구체적 인격”이 될 수는 없다. 마지막으로, 관습, 주위의 의견, 법과 같은 재삼의 요소에 의해 양자에게 그것이 없다면 자유로운 선택을 통해 혼인관계에 이르게 할 수 있는 것들을 포기하도록 강요할 수 있다. 물론 우리는 이러한 부자유와 강제 때문에 이 상황을 “윤리적인 삶”으로 인정할 수는 없을 것이다. 첫 번째 경우 두 사람은 모두 어떠한 제한도 인정하지 않는다. 그러나 그들의 결합은 실질적인 의미에서 진정한 결합이 아니다. 두 번째 경우와 세 번째 경우에는 한 사람 또는 두 사람 모두에게서 진정한 인간 자아의 능력을 박탈함으로써 결합이 지속될 수 있다.

헤겔이 이해하는 의미의 결혼에서 이와 같은 다양한 모순은 “지양”된다. 즉 이러한 모순은 폐지되고 부정되는 가운데 모순을 구성하는 요소들은 동시에 보존되고 고양된다. 두 사람이 차이와 동일성을 유지하면서 양자 간의 화합은 실질적이고 지속적인 것이 된다. 각자가 결혼의 본질을 인식하게 되고, 상대방의 요구에 적

극적으로 반응하는 깊은 화합의 가능성을 인식하게 되는 것이 중요한 과정이다. 구체적으로, 각자는 진정한 사랑의 의미를 이해하게 되고 감정으로서의 사랑이 보잘 것 없다는 것을 깨닫게 되며, 나아가 자신의 진정한 자아실현이 상대방에 대한 합리적이고 윤리적인 태도와 자발적인 자기절제에 있음을 인식하게 된다. 이러한 인식은 개인의 의식에 변화를 가져온다. 자기 자신의 본질과 결혼 생활의 가능성에 대한 반성을 통해 개인은 보다 높은 단계로 발전하게 된다. 그는 좀 더 “정신적”인 존재, 좀 더 합리적인 존재가 되는 것이다. 물론 이러한 표현이 어떤 신비적인 것을 의도하는 것은 아니다. 단지 개인이 자신에 대해 중요한 것을 새롭게 인식하게 되는, 우리에게 매우 친숙한 배움의 과정일 뿐이다. 그러나 이러한 인식의 과정, 윤리적 계몽의 과정이 없다면 헤겔적인 의미의 결혼이 어떻게 이루어지는지 이해하기 곤란할 것이다.

여기에는 두 가지 함의가 존재한다. 첫째, 이러한 계몽의 과정을 통해 결혼의 결속과 유대가 완성된다는 것이다. 이제 결혼은 사랑과 합리적 원칙에 기반 하게 되었고 따라서 더욱 공고해지고 정당화 된다. 둘째, 이 과정을 통해 개인은 고양되어지고 “구체적 인격”이라는 이상에 더욱 가까워진다. 그는 그의 주관성이 상대방과의 관계 속에서 자유로워졌다는 것을 인식하게 되었고 이러한 의식 속에서 그 자신의 실현, 헤겔의 표현을 빌면 “해방”을 발견하게 된다(Hegel 1967, 162). 따라서 개인과 관계라고 하는 두 가지 중요한 요소가 동시에 실현되는 것이다. “윤리적 삶”은 윤리적 삶의 실현의 결과로 나타나는 개인의 정신적 성장에 의존한다. 상대방의 실현을 통해 각 요소가 실현되어지는 모순의 상호 극복은 헤겔의 “지양”에 있어 핵심적인 내용이며 『법철학』에서 제시된 주장들을 이해하는데 중요한 단서를 제공한다.

V. 결혼과 여성의 역할

지금까지 우리는 결혼에 대한 헤겔의 이해와 개념을 그의 인간 자아 개념과 연결시켜 살펴보았다. 아울러 우리는 개인의 의식 속에 현현된 “정신”의 전개에 있어 결혼이 어떠한 역할을 하는지 검토해 보았다. 그러나 우리는 헤겔의 변증법에서 결혼이 필연적 과정이라고 주장할 수 있는 근거를 찾지 못했다. 결혼이 수행하

는 역할을 검토하면서 결혼이 아닌 다른 무엇이, 예를 들어 우정이 그와 같은 역할을 충분히 수행할 수 없다고 주장할 만한 단서를 찾지 못했다. 따라서 우리는, 어쩌서 결혼이 “주체”가 “구체적 인격”이 되는 전환의 시작인가? 라는 질문에 직면할 수밖에 없다.

물론 헤겔은 이러한 질문에 대해 명확한 답을 제시하지 않았다. 그러나 우리는 헤겔의 저작에 담겨있는 전제에 입각해서 간단하지만 설득력 있는 답을 모색해 볼 수는 있을 것이다. 첫째, 인간은 생식이라는 자연적 본능, 즉 자녀를 통해 자신을 영구화하려는 본능(그것을 통해 종족의 보전에 기여하게 되는)을 갖고 있다는 전제이다. 두 번째 전제는, 인간은 본질적으로 사회성을 갖고 있으며 삶의 경험을 타인과 공유할 필요가 있다는 것이다. 세 번째는, 아이들에 대한 도덕 교육이 가정에서 많이 이루어지며 따라서 부모는 윤리적 삶에서 중요한 역할을 해야 한다는 전제이다. 물론 현재 우리는 이러한 전제에 대한 예외적인 경우(독신자, 성직자, 동성애자 등)를 알고 있지만 그러한 예외가 이러한 전제들을 설득력이 없다고 부정하게 만들 정도는 아니며 대체로 이 전제들은 헤겔이 제시한 형태의 결혼관계의 필요성을 시사하고 있다고 볼 수 있다.

물론 이 세 가지 전제는 헤겔이 주장한 결혼이 아닌 다른 관계에도 적용할 수 있다. 예를 들어, 우리는 생식의 본능뿐만 아니라 다른 사회적 본능을 충족시켜 주면서 아이들에게 건전한 도덕교육을 제공해 주고, 다른 사람과 “윤리적-법적 사랑”에 기반 한 자기절제적인 결합에 참여하겠다는 자유롭고 합리적인 결정을 존중하는 공동체적 삶을 상상할 수 있을 것이다. 그러나 헤겔은 이러한 식의 공동체적 삶의 가능성을 인정하지 않았다(Hegel 1967, 167). 그는 결혼에 대한 설득력 있는 설명을 제시했고 “객관적 정신”의 전개를 위해서 결혼과 같은 것이 필수적인 요소라는 것을 보여주었지만 오직 결혼만이 그 역할을 할 수 있다고 주장하지는 않았다.

다른 한편으로, 헤겔은 결혼에서 여성의 역할에 대한 일관되고 설득력 있는 설명을 제시하지 않았다. 이 문제에 관한 헤겔의 언급은 악명 높은 것들이 대부분이다. 여성에 대해 경멸적이라는 인상을 줄 수 있는 많은 언급들 가운데 “정신”의 합리성에 여성의 참여를 거부한 다음의 글이 가장 널리 알려진 것이다.

여성은 지적인 교육을 받을 수 있지만 과학, 철학, 예술 활동과 같이 보편적이

고 광범위한 능력을 요하는 활동에 적합하지 않다. 여성은 [...] 이상에 도달할 수 없다. [...] 여성은 자신의 행위를 보편적 원리에 의해서가 아니라 자의적인 욕구와 의견에 의해 통제한다. 여성은 교육되어 진다 — 그 방법을 누가 알겠는가? [...] 남성의 지위는 오직 많은 사고와 노력을 통해서만 얻을 수 있는 것이다 (Hegel 1967, 166A).

헤겔의 주장에서 이러한 부분들을 간과함으로써 본 논문은 은연중에 헤겔의 결혼 이론에서 이러한 측면들이 별로 중요한 역할을 하지 않았고 따라서 그러한 측면을 무시해도 헤겔의 결혼 이론은 충분히 일관될 수 있다는 입장을 취하였다. 그러나 엄격히 말해서 헤겔의 성에 관한 이론과 결혼에 관한 이론은 사실상 정면으로 모순된다. 만일 앞에서 제시한 헤겔의 이론이 옳다면 결혼의 성공은 완전한 상호간의 정신화, 즉 남녀 두 사람의 합리화에 좌우된다. 다시 말해서, 두 사람은 “구체적 인격”에 의해 요구되는 반성적 계몽에 이르러야만 한다. 그러나 성에 관한 헤겔의 이론은 여성은 결코 그러한 합리성에 도달할 수 없다고 주장함으로써 이를 불가능하게 만든다. 따라서 우리는 그의 주장 가운데 필요한 것만을 모아 선택적으로 이용하든지 아니면 비록 아직까지 발견하지 못했지만 두 이론을 조화시킬 수 있는 새로운 방법을 찾아야 할 것이다. 어쨌든 우리는 헤겔이 남녀가 자유롭고 합리적인 선택에 근거한 결혼을 해야 한다고 주장하면서도, 역설적으로, 랜디즈의 해석과는 달리 (Landes 1981, 22), 결혼을 남녀 모두에게 똑같은 윤리적 의무로 간주하였다는 사실을 주목해야 할 것이다 (Hegel 1967, 162R).

투고일 2009년 8월 11일

심사일 2009년 8월 24일

게재확정일 2009년 9월 14일

참고문헌

- Barry, Brian. 1965. *Political Argument*. New York: Humanities Press.
- Bennett, J. 1976. *Linguistic Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G. 1971. “Freedom of the Will and the Concept of a Person.” *Journal of Philosophy*

68, 5-20.

Grice, H.P. "Meaning," *Philosophical Review* 66, 375-393.

Hegel, G.W.F. 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Johannes Hofmeister, ed. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. 1967. *Hegel's Philosophy of Right*. T.M. Knox, tran. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. 1975. *Hegel's Logic*. W. Wallace, tran. Oxford: Oxford University Press.

Jenkins, Peter. 1976. "Teaching Chimpanzees to Communicate." Tom Regan and Peter Singer, eds. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Landes, J.B. 1981. "Hegel's Conception of the Family." *Polity* 14, 5-28.

Puzzo, V.C. 1980. "The Normative Function of Reason as Reflective: An alternative to Hare's Prescriptivism." *Review of Metaphysics* 33, 593-614.

Rosen, Michael. 1989. *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitz, K.L. 1976. "Embodiment and Situation: Charles Taylor's Hegel." *Journal of Philosophy* 73, 710-23.

Searle, J.R. "What is a Speech Act." J.R. Searle, ed. *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.

Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1976. "Responsibility for Self." Amelie Oksenberg Rorty, ed. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press.

Terrace, H.S. 1979. *Nim*. New York: Alfred Knof.

ABSTRACT ■ ■

Hegel's Understanding of Marriage in *The Philosophy of Right*

Yong-Chan Kim | Seoul National University

This essay examines Hegel's theory of marriage and the role that it plays in the argument of the *Philosophy of Right*. It aims to show that the theory of marriage is based on a particular conception of the human self as developed in the structure of the *Philosophy of Right*. It also seeks to demonstrate the cogency and relevance of Hegel's specific arguments pertaining to love, sensuality, the marriage contract, and the marriage ceremony. Finally, it characterizes the precise place and function of the theory of marriage in the overall dialectic of Right.

Keywords: marriage, *Philosophy of Right*, self, dialectic, ethical life