

헤겔 역사철학에 있어서의 歷史理性의 자유

徐 綜 錫

目 次

- I. 緒 論
- II. 《論理學》에 나타나는 世界理性의 구조
- III. 국가와 세계사
 1. 체계 내에서 차지하는 《역사철학》의 위치
 2. 역사의 전제로서의 국가
- IV. 歷史理性과 自由
 1. 自由理念과 情熱
 - A. 世界史의 窮極目的으로서의 自由理念
 - B. 自由理念의 實現者로서의 人間의 情熱 (Leidenschaft)
 2. ‘理性의 奸智’와 自由
 - A. 인간 노동에 있어서의 奸智의 의미
 - B. 歷史에 있어서의 ‘理性의 奸智’와 自由
- V. 맷음말
- 참고문헌

I. 緒 論

1. 연구과제

18 C 이전까지만 해도 歷史라는 것은 대체로 “우연적인 사건의 繼起로, 혹은 신앙 상의 것이어서 인간에게는 알 수 없는 神의 業으로”¹⁾ 간주되었었다. 그러면 것이 18 C 초 Vico에 이르러서야 비로소 “이러한 역사의 근저에 근원적인 法則과 理性이라는 사상을 부여하려는 기도가 시작되었으며”²⁾ 이러한 노력이 Voltaire, Herder, Kant 등을 위시한 프랑스·독일의 많은 철학자를 거쳐 결국 Hegel의 철학 체계에서 관념론의 형태로나마 그 정점에 달하게 된다. 물론 헤겔 사후에도 역사의 합법칙성 혹은 의미를 찾으려는 노력은 계속되는 바, 이제는 觀念的—思辨的인 겹질을 벗고 보다 실증적이고 구체적인 형태로

1), 2) G.W.F. Hegel : *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hrsg. v.

H. Glockner, Stuttgart: Frommann 1927 ff. 제 11권의 Gans 序文. 譯本: 歷史哲學.
金 淩鷗譯, 文明社 1972, p.12.

이루어지지만, 그 근저에는 여전히 헤겔 철학의 잔영이 존재해 왔다.

本考는 헤겔이 말하는 소위 ‘역사에 있어서의 이성 (*Vernunft in der Geschichte*)’이란 무엇인가에 대한 고찰이다. 이는 크게 두가지 방식으로 서술되겠다. 첫째는 《역사 철학강의》의 *Einleitung*에 집약적으로 표현되어 있는 역사 진행의 제 원리에 대한 고찰이고, 둘째는 이러한 고찰에서 제기되는 문제를 그의 철학 체계 전반과의 연관 속에서 해명하는 일이다. 헤겔의 전 저작이 하나의 완결된 체계(*System*)를 이루고 있으며 또 그 각부분이 상호 밀접한 연관을 맺고 있는 이상, 이러한 고찰 방식은 필수적이라 하겠다.

논술 순서는 우선 서론에 이어, 역사이성의 의미와 관련하여 실체의 본질적 규정으로서의 ‘眞無限 (*wahre Unendlichkeit*)’ 개념과 運動因으로서의 ‘모순’에 대하여 고찰하겠다. 이 고찰은 헤겔에 있어서 소위 ‘세계이성’ ‘역사이성’ ‘세계정신’ 등으로 표현되고 있는 것이 세계와 역사 안의 제 有限者를 초월해 있는 원리가 아니라는 단초를 보여준다. 둘째로는 체계에서 역사철학이 차지하는 위치에 대한 고찰을 매개삼아, 역사의 토대 (*Grundlage*)는 과연 무엇인가를 살펴보겠다. 여기서 우리는 ‘역사이성’이란 객관정신으로서의 유일한 제 민족정신, 제 국가에 고유한 내적 변증법이라는 사실을 알게되며 아울러 역사의 전제로서의 국가의 의미를 보게된다. 세번째는 역사성과 자유와의 연관을, 인간 노동에 있어서의 ‘理性의 奸智’와 역사에 있어서의 ‘理性의 奸智’라는 언뜻 보기에도 서로 배치되는 두 개념을 매개삼아 고찰하겠다.

2. 歷史에 대한 ‘思惟的 考察 (denkende Betrachtung)’로서의 역사철학

헤겔의 역사철학은 ‘理性의 세계지배’라는 단적인 원리로부터 시작한다.

“(역사철학의 유일한 전제는) 理性이라는 단적인 사상, 즉 이성이 세계를 지배하며 따라서 세계사 역시 理性的으로 진행해왔다는 사상이다.”³⁾

이 원리는 헤겔이 역사철학 즉 ‘철학적 세계사 (*philosophische Weltgeschichte*)’를 여타의 역사서술인 ‘원초적 역사 (*ursprüngliche Geschichte*)’, ‘반성적 역사 (*reflektierende Geschichte*)’로부터 구별지우는 핵심이다. (VG. 11-20) 물론 이러한 원리를 끌어들인다고 해서 경험적인 차원을 도외시한 채 선형적인 원리로부터 역사에 관한 모든 귀결을 도출해낸다는 것은 아니다. 오히려 헤겔은 관념론적 역사철학자로서는 색다르게 “역사에 있어서 자유는 주어진 것에 즉 사실로서 존재하는 것에 복종하지 않으면 안 된다. 이것은 자유의 지침이고 기초이다”라는 점을 특히 강조하고 있다. (VG. 20) 다만, 事實 그 자체는 아무것도 밝히지 않으며 역사의 자료들은 그것들을 그 현실적인 의미에

3) Hegel : *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969ff. 제 12권 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1982, S. 20, 以下 VG.로 약칭. 또한 앞으로 인용되는 헤겔의 다른 저작들도 모두 이 전집의 것임. 아울러 인용문 속의 ()는 문맥을 살리기 위한 역자의 의역임.

따라서 조직화하는 일정한 범주의 적용을 요청하기 때문에 헤겔은 理性이라는 범주를 통해서 역사에 대한 '사유적 고찰(denkende Betrachtung)'⁴⁾을 행하는 것이다. "주어진 자료에만 스스로를 내맡긴 채, 단지 수용적인 태도만을 취한다고 믿고 있고 또한 그렇다고 공연하는 평범한 歷史記述者마저도 그의 사유력을 활동시키는 데 있어서는 결코 수동적이지 않다. 그도 그 자신의 범주를 갖고 이를 통해서 현존하고 있는 것을 보고 있는 것이다." (VG. 23) 세계는 이성적으로 보는 자에게만 이성적으로 나타난다. (VG. 23)

그러나 이때 사유적 고찰을 행한다든가 범주 혹은 이론이 필요하다고 해서, 마치 그 자체로는 아무런 성격을 갖고 있지 않은 역사의 자료에 그와는 낯설은 外的 범주를 적용하여 이른바 先天의 구성을 행한다는 것으로 혼동해서는 안된다. 이 점에 대해서 헤겔은 다음과 같은 비유적 표현을 하고 있다.

"반성적 역사가 제반 일반적 관점을 추구하게 될 경우, 주의해야 할 점이 있다. 그 일반적 관점이 참된 본성을 가지고 있다면 그것은 단지 外的인 引導(Faden), 즉 외적인 질서지움(Ordnung)에 그치는 것이 아니고 각종 사건과 행위를 내적으로 인도하는 영혼(innere leitende Seele)이라는 점이다. 사실, 이념(Idee)은 영적 지도자 Merkur처럼 민족과 세계의 지도자이며, 이 지도자의 이성적이고 필연적인 의지 즉 정신(Geist)이야말로 이제까지 세계의 모든 사건을 이끌어 온 동시에 또 현재 이끌고 있기 때문이다. 이제 이 지도적 정신을 인식하는 것이 (철학적 역사 즉 역사철학의) 목표이다." (VG. 19)

앞서 세계사를 사유적으로 고찰하고 그것도 '이성의 세계지배'라는 원리를 통해 고찰한다고 할 때에도 이 원리는 세계사의 내적인 원리인 것이다. "이성은, 단순한 理想 혹은 단순한 當爲임에 그쳐서 현실 밖의 어느 곳에서 아마도 사람의 머리 속에서 단순한 특수자로서 현존하는 데 불과한 무력한 것이 아니다." "이성은 실체(Substanz)이고, 무한한 힘이다. 그리고 그것이 실체인 까닭은 요컨대 모든 현실이 그의 존재와 존립을 이성에 근거하여 갖기 때문이다..." (VG. 20)

그렇다면 이러한 원리의 근거는 어디에 있는가? 헤겔에 따르면 물론 그의 《論理學》 전체가 곧 이에 대한 증명이다. 이미 《논리학》에서 입증된 것을 역사철학의 출발에 있어서 전제하는 것이다. 그러나 이러한 역사철학의 전제는 구체적인 역사의 내용적 고찰의 결과로서 다시금 입증되어야 한다. 다시 말해서 우연적인 듯이 보이는 제 역사현상에 대한 '사유적 고찰'을 통해, 그에 내지하는 바로 이 이성적인 것을 파악·제시하는 것이 곧 역사철학인 것이다.

여기서 '사유적 고찰'은 헤겔이 종종 언급하는 '사변적인 인식'과 통한다. 헤겔에 있

4) *Ibid.*, S. 19. "... die Philosophie der Geschichte bedeutet nichts anders als die denkende Betrachtung derselben."

어 사변(Spekulation)이란, 개별적인 것에 머무르지 않고 개별적인 것을 전체와의 체계적 연관 속에서 포착하는 태도를 가리킨다. 그런데 이러한 인식이 요구되는 까닭은 이미 개별적인 것이 고립하여 존재하지 않고 전체와의 연결 속에서 존재하고 있기 때문이다. 따라서 대상은 자유에 의해 구성되는 것이 아니다. 오히려 자유에 의해 삼투되고 발현됨으로써 본래의 모습, 가장 구체적이고 본질적인 모습으로 드러나는 것이다. 이러한 점은 헤겔이 『정신현상학』에서 學의 方法으로 언급하고 있는 ‘개념적 파악(Begreifen)’의 의미를 살펴보면 더욱 명백해진다.⁵⁾ 통상 ‘자유’, ‘사변’이 그렇듯이 ‘개념적(begrifflich)’이라 할 때 연상되는 것은 ‘사실적인(sachlich)’ 고찰과 대립된다는 것이다. 그러나 경험에 의해 주어지는 것은 개별적·고립적인 현상 뿐이요, 오히려 실제로 사물이 존재하는 방식인 구체적 연관은 직접적인 경험에 나타나지 않는다. 따라서 ‘경험적이고 역사적으로(empirisch und historisch)’ 고찰하는 가운데 그 내재적 운동성과 연관을 파악하는 헤겔적 의미의 ‘자유’, ‘사변’, ‘개념적 파악’은 통상적 의미의 그것과는 다를 뿐만 아니라 가장 사실적(sachlich)이라 할 수 있겠다. ‘개념적 파악’이라 했을 때의 개념도 헤겔의 경우에는 이성적 고찰에서의 이성과 마찬가지로 존재하는 개념이다. 그도 그럴 것이 제 특수자를 내적으로 통일하는 보편자, 제 특수를 자기 속에서 산출해내는 보편자가 곧 개념이기 때문이다. 헤겔에 있어서의 ‘개념’은 결코 특수를 捨象하는 가운데 얻어지는 공통성으로서의 추상적 보편을 뜻하는 것이 아니고 사물 자체의 有機性과 발전성을 의미한다.

II. 『論理學』에 나타나는 世界理性의 구조

앞에서 ‘이성의 세계지배’라는 원리는 이미 『論理學』에서 제시되었다고 했는데 그렇다면 역사철학은 이미 『論理學』을 전제로 하고 있는 셈이요, 사실 『역사철학』의 원리적 고찰에 해당하는 *Einleitung*에서도 많은 철학적 법주들이 자세하게 다루어지지 않고 단적으로 언급되는데 이는 이미 『論理學』의 상세한 탐구를 전제로 하고 있기 때문이다.

여기서 『論理學』 전체를 예비적으로 고찰할 순 없다. 다만 헤겔 『論理學』의 성격을 간단히 고찰한 후, 역사이성 해명의 토대가 되는 ‘眞無限’과 ‘모순’ 두 개념을 중심으로 살펴보겠다.

“… 헤겔 역사철학의 제 법주를 그것이 역사라는 것에 의해 규정되어 갖고 있는 특수한 성질로부터 해방시키면, 우리는 헤겔 논리학의 법주체계를 얻게 된다.”⁶⁾ 그 까닭은

5) Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeistr, Hamburg : Felix Meiner, 1952.
Vorrede 참조. 以下 PdG. Hoff로 약칭.

6) A. Bankov : “Logische Grundlagen der Geschichte”, *Hegel-Jahrbuch* 1968/69 S. 303.

이미 《論理學》이 전통적인 형식논리학과는 달리 세계의 존재방식을 드러내 보여주기 때문이다. 사실 전통적인 형식논리학은 사유의 법주나 형식을, 그것이 올바른 형태를 갖추고 또 사유의 근본법칙과 삽단논법의 원칙에 맞게 사용되기만 한다면 그것들이 적용되는 내용이 어떠한 것인가에 상관없이 타당한 것으로 간주했다. 그러나 헤겔은 이러한 절차와는 반대로 그 내용이 법주의 형태 뿐만 아니라 그것의 타당성까지도 결정한다고 주장한다. “철학적 인식 속에서 생명력을 갖고 진행하는 것은 내용의 본질 뿐이며 그와 동시에 내용의 제 규정을 정립하고 산출하는 것도 내용의 內的反省(eigene Reflexion)이다.”⁷⁾ 사유의 제 법주와 양식은 그것이 속해 있는 현실의 과정에서 나오며, 그것들의 형식은 이러한 과정의 구조에 의해 규정되는 것이다. 따라서 헤겔의 《論理學》은 제 법주와 법주의 이행이 순수 형식적 규정이면서 동시에 현실의 動的構造를 표현하고 있는 ‘실질적 논리학’인 것이다.⁸⁾ 이는 헤겔이 方法을 곧 “내용의 내적인 자기운동 형식에 대한 의식”(WL. I : 49)이라고 규정하는 데서도 간취된다. 물론 전통적으로 분리되어온 내용과 형식, 내용 혹은 대상과 방법 간의 통일은, 기본적으로 사유와 존재의 동일성이라고 하는 객관적 판념론의 지반 위에 헤겔이 서있음을 뜻한다. 그렇다고 이것도 단적인 요청이나 전제로 그치는 것은 아니다. 이미 《論理學》이 다시금 전제하는 《정신현상학》속에서, ‘감각적 확신’으로부터 출발하여 지각·오성·자기의식·이성·정신으로 점점 보다 높은 의식 형태로 나아가 최후로 의식과 대상의 완전한 일치, 즉 대상의식과 자기의식의 일치라고 하는 絕對知에 도달하는 과정을 보여준 바, 《論理學》은 이로부터 출발하여 처음부터 주객 일치의 입장 위에 설 수 있는 것이다. 따라서 이러한 전체성의 지반 위에 서있는 《論理學》에서 인식의 운동법칙은 곧 객관적인 것의 운동법칙이다. 다만 역사란 “시간 속에서의(이념 즉) 정신의 자기전개”이며 《論理學》은 존재의 無時間的 地平에서 그 진리로서의 이념을 밝히고 있는 것이다.

1. ‘眞無限(Wahre Unendlichkeit)’으로서의 실체

1. 헤겔의 ‘진무한’ 개념은 그의 철학 전반을 일관하여 핵심을 이루는 개념이며 나아가 그가 실체를 과정으로서의 진무한으로 보고 있는 한, 이에 대한 이해는 역사이성 이해의 일차 관건이라고 하겠다. 우리는 《論理學》의 〈존재론〉 중에서 최초로 진무한 개념의 단초가 드러나는 ‘Etwas-Anderes’의 변증법을 확대하여 헤겔의 진무한 개념을 살펴보기로 하자.

‘存在—無—生成’의 변증법에 이어 나타나는 ‘存在와 無의 단적인 통일(das einfache Einssein des Seins und Nichts)’로서의 定在(Dasein)는 ‘규정된 존재’로서

7) Hegel: *Wissenschaft der Logik* I, S. 16 以下 WL. I, II로 약칭.

8) H. Marcuse: *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, New York: Humanities 1954, p.121.

일정한 질을 가진 ‘어떤것(Etwas)’이다. ‘어떤것’은 그 진을 잃어버릴 경우 그때 그 곳에 있는 것이 아니게 된다. 물론 본질과 현상이라든가 내면과 외면과의 관계와 같은 <본질론>적 규정에 비해 이러한 고찰 방식은 직접적이고 표면적이긴 하지만 이미 ‘어떤것’의 논의는 그 속에 여러가지 점을 사사하고 있다. 우선 ‘어떤것’을 그것이게끔 하고 있는 규정성(質)은 ‘어떤것이다’라는 긍정적인 측면과 ‘다른것이 아니다’라는 부정적인 측면을 동시에 갖는다. 즉 질은 실재성(Realität)과 부정성(Negation)의 통일로서 존재한다. 그런데 ‘어떤것’은 ‘어떤것’이고 ‘다른것’은 ‘다른것’이어서 결코 혼동해서는 안되겠지만, 이처럼 ‘어떤것’은 ‘다른것’과 구별되면서도 ‘어떤것은 다른것이 아니다’라는 부정의 형태로 ‘다른것’을 ‘어떤것’ 자신의 전제로 하고 있다는 점을 헤겔은 중시한다. 이는 단순한 싸의 형태이긴 하지만 ‘Etwas’와 ‘Anderes’의 연관을 보여주기 때문이다. 이제 ‘어떤것’은 다른 모든 것과 연관하는 점에서 對他存在(Für-Anderes-Sein)하면서 또한 스스로 ‘어떤것’으로서의 고유한 질을 갖는 즉 자존재(Ansichsein)이기도 하다. 한편 헤겔은 ‘어떤것’이 다른것들과 연관을 맺는다는 점을 보여주면서 동시에 ‘어떤것’이 ‘어떤것’에게끔 해주는 質이란 다른아닌 ‘한계(Grenze)’로서 이 한계 내에서만 어떤 것이고 이 한계를 넘어서 경우 어떠한 것이기를 그치고 ‘다른것’으로 바뀐다는 점을 주목한다. 따라서 ‘어떤것’의 질은 첫째로 일정한 질이라고 하는 점에서 제한되어 있어 그런 점에서 유한하고, 둘째로 이 질은 시간적으로 다른것으로 바뀌어간다는 점에서 가변적이다.

“어떤것은 그의 질로 인하여 다른것에 대립되며, 질 때문에 가변적(veränderlich)이고 유한(endlich)하다. 그런데 어떤것은 다른것에 대해서만이 아니라 그 자체에 대해서도 부정적이다.” (WL. I : 115)

“어떤것은 (그 한계를 넘을 경우) ‘다른것’으로 된다. 그러나 ‘다른것’은 그 자체가 하나의 ‘어떤것’이다. 따라서 이것도 마찬가지로 또 하나의 ‘다른것’으로 된다. 이렇게하여 끝없이 계속해 간다.”⁹⁾ 그러나 이러한 변화(Veränderung)의 관점은 일면적이다. 직접적인 사물에서도 나타나듯이 모든 존재자가 매순간마다 변화하는 데 그친다면 그들의 존립은 파괴될 것이다. ‘규정된 존재’란 변화하는 질 그 이상을 의미한다. ‘어떤것’은 이러한 끊임없는 변화 가운데서도 그 스스로를 유지하며, ‘다른것’에로 행할 뿐만 아니라 對自存在(Fürsichsein)로서 그것들에 대립하여 존재한다. 이는 하나의 과정으로서의 ‘부정의 부정’이다. 첫번째 부정은 그것이 변화해가는 他者이며 두번째 부정은 이러한 타자의 자기사신으로의 통합이다. 이러한 대자존재의 과정이 곧 ‘無限性’이다. 이는 사물이 스스로 매개하는 자기관계적 존재, 자기반성적 존재임을 뜻한다. 전통적으로 ‘無限者’라 할 때는 유한자와 분리된 것, 유한자가 아닌 것, 유한자를 넘

9) Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, S. 198 以下 Enzy. I, II, III 으로 약칭.

어선 피안적인 것으로 이해되어 왔다. 그리고 이러한 유한·무한의 대립은 Kant에서도 여전히 보존되고 있다.¹⁰⁾ 헤겔은 이러한 ‘유한에 대립하는 무한’을 ‘惡無限 (schlechte Unendlichkeit)’이라 하여 ‘진정한 무한’과 구별한다. 왜냐하면 그려한 무한은 무한을 지향하면서도 유한을 넘어서지 못하기 때문이다. 이미 ‘유한에 대립한다’는 자체가 무한을 유한으로 전락시키는 규정성이 된다는 것이다. ‘무한진행 (der unendliche Prozess)’도 마찬가지이다. 유한한 시간, 유한한 공간의 한계나 제한을 넘어설 경우, 다시금 하나의 새로운 한계나 제한이 설정되는 셈이고 이는 다시 넘을 수 있다는 점에서 그리고 이것은 무한히 반복된다는 점에서, 무한을 지향하면서도 유한을 넘지 못하는 ‘악무한’인 것이다. 이러한 무한은 ‘오성의 무한’이다.(WL. I ; 152)

이에 반하여 ‘진무한’은 유한과 무한을 분리시켜 유한은 이쪽에 무한은 저쪽에 두는 사고방식이 아니고 ‘유한과 무한의 통일’이다. 유한자는 자신 속에 무한자를 포함하고 있으며, 무한자는 오직 유한자 속에서만 스스로를 실현한다. 앞에서 고찰하였듯이 ‘Etwas → Anderes (Etwas) → Anderes ...’의 끊임없는 他者化 (Anderswerden) 속에서 자기 동일성을 유지하는 대자존재로서의 사물의 존재방식 그것이 진무한인 것이다. 헤겔이 《정신현상학》에서 “生의 단적인 본질이요, 세계의 영혼이고 보편적인 피(Blut)다.” (PdG. Hoff. ; 125)라고 언급하는 무한이 바로 이 진무한을 뜻한다.

이러한 헤겔의 무한성 개념은 전통적인 신학적 편념에서의 ‘세계를 초월한 원리’를 부정한다. 또한 세계를 자기매개적·자기반성적 운동과정으로 보고 있는 근저에는 이미 객관적 현실을, 주체가 그 속에서 스스로를 실현해 나가는 과정으로 보고 있음을 뜻하고 있는 것이다.

2. 우리는 헤겔의 진무한 개념을 셀링이나 스피노자의 실체관에 대한 그의 비판을 살펴봄으로써 더욱 분명히 할 수 있다. Schelling에 있어 실체 즉 절대자는 무차별적 동일자로서의 절대자이다. 그러나 이러한 절대자관을 갖고서는 현실의 差別相이 설명이 안된다. 절대자로부터 현실의 차별상이 이끌어내어지려면, 절대자는 셀링에 있어서처럼 차별상을 떠나서 自己同一性을 유지하고 있는 것이 아니라, 差別相을 내면적으로 통일하는 가운데 그 변화를 통해서 자기를 실현해가는 것이 아니면 안된다. 헤겔이 셀링의 절대자를 “모든 소가 겹게 보이는 밤”이라든가 “구별이 없는 不動의 實體性” (PdG. Hoff. ; 19)이라고 비난하는 까닭은 셀링이 차별과 분리된, 추상적 동일성만을 절대화했기 때문이다. 이러한 절대자는 유한자의 근저에 존재하는 동일자로서 처음부터 유한자를 떠나 있는 것, 유한자와 대립하여 있는 것이다. 이에 비하면 헤겔의 절대자는 유한자를 자기 속에 포함하고 있는 것이며, 유한자의 변화를 통해서 자기를 실현시켜 나가는 그런 것이다. 더나아가 절대자

10) 세계의 유한·무한에 대한 Kant의 Antinomie 論에 나타난다. 아울러 칸트에서는 ‘무한성’의 개념은 객관적인 것이 아니고 이성의 ‘규제적 원리’에 불과하다.

란 차라리 유한자의 내적인 변증법 즉 유한자의 제반 연관과 변화에 있어서 그것들을 상호연관시키고 자기동일적으로 유지시키는 내재적인 운동성으로서의 진무한이다.

한편 Spinoza에 있어서도, 그 나름의 진무한 개념을 확보하기 했으나 (WL. I ; 291 ff) “실체와 그 실체의 절대적 동일성이, 움직이지 않는 (unbewegt) 즉 자기매개적이지 못한 통일의 형식을 지니고 있을 뿐, 그 굳은 (starr) 실체에 있어서 自己 (Selbst)의 부정적 통일로서의 개념인 주체성이 결여되어 있다.” (WL. I ; 291) 고 헤겔은 비난한다. 진리는 단순한 실체로서가 아니라 主體로서 파악되어야 한다. (PdG. Hoff.; 19) 그리고 실체가 그 본질에 있어 주체라는 말의 뜻은 “매개 (Vermittlung)를 자기 밖에서 갖는 것이 아니고, 오히려 매개활동 자체” (PdG. Hoff.; 30) 이기 때문이다.

이상에서 우리는 헤겔이 실체를 진무한으로 파악하고 있으며, 이 진무한은 결코 유한자를 넘어선 초월적 진리가 아니라, 유한자의 내적 변증법임을 알았다. 이것은 헤겔이 세계를 설명하는 데 있어서 초월적 원리를 끌어들이는 것을 거부한다는 사실을 뜻한다. 따라서 ‘역사의 지배자’로서의 歷史理性도 초월적인 神的原理와 같은 것으로 오해해서는 안된다. “이 이성(역사이성)은 역사적 존재 안에 내재하고, 그 존재 속에서 또 그 존재를 통해서 완성되어지는” (VG. 40) 그러한 운동성인 것이다. 이 점에 대해서는 뒤에 가서 다시 상론하기로 하고 역기서는 《論理學》 ‘Teleologie’ 節의 다음 구절을 인용하는 것으로 그치겠다.

“목적론적인 원리가 脫世界的인 지성 개념과 연결되면 될수록… 그것은 참된 자연 탐구로부터 멀어져왔다. 참된 자연탐구란, 낯설은 것으로서가 아닌 내재적인 규정성으로서 자연의 제 속성을 인식하려고 하고 오직 그러한 인식만을 개념적 파악 (Begreifen)으로 타당시하는 탐구를 말한다.” (WL. II ; 438)

2. 運動因으로서의 ‘모순’

이상 〈존재론〉에서 그 단초의 형태로 드러난 무한자의 구조는 〈본질론〉, 〈개념론〉에서 전개되는 제 범주로서 충분히 밝혀져야, 비로서 헤겔이 주장하는 ‘主體로서의 실체’가 갖는 온전한 모습이 드러난다. 〈존재론〉의 귀결로서 등장하는 무한자는 곧 ‘他者化’ 하는 가운데 유지되는 자기동일성인 바, 이 자기동일성의 측면이 곧 사물의 ‘본질’이다. 앞서 무한자란 어떤 한계를 갖고 있는 定在가 아니고 또 그렇다고 해서 이러한 유한자를 떠나 있는 것도 아니며 일종의 과정이었듯이, ‘본질’로서의 사물의 자기동일성도 현상이나 제 구별태를 떠나서 존재하는 실체가 아니라 하나의 과정으로서의 反省 (Reflexion)의 운동이다.

‘반성의 운동’이란, 이미 사유와 존재의 일치라는 객관적 판념론의 토대 위에 서 있는 헤겔에 있어서는 단순한 사유의 과정이 아닌 존재 자체의 과정, 그것도 자기내재적인 도순과 싸워 자기자신을 그 성과로서 전개해 나가는 ‘자기내 복귀’ (In-sich-Reflekti-

eren)의 매개과정을 뜻한다. 이는 <존재론>에서처럼 직접적인 질·양의 감각적인 관점에 나타나는 존재의 모습이 아니라, 자유에 의해 반성된 지평에서 나타나는 존재의 과정이다. 그런데 여기서 역사철학과 관련하여 특히 주의를 요하는 것은 이러한 본질의 운동에 있어서 모순규정이 갖는 의미이다.

일찍이 Kant는 모순을 자유 규정의 본성에 속하는 필연적인 것으로 통찰하였다. 그러나 그에게 있어, 모순은 오성 개념의 잘못된 사용에 근거한 *Antinomie* 일 뿐, 객관적 사물의 존재 방식이 아니었다. 한편 헤겔에 있어 모순은 제 사물의 ‘본질 규정’으로서, 진무한으로서의 사물의 자기동일성 속에 이미 내포되어 있다. 그도 그럴 것이 자기동일성이란, Schelling식의 무차별적 동일성과는 달리, 구별을 내포하는 동일성, 동일성과 구별의 통일로서의 동일성이기 때문에 이미 즉자적으로 모순을 지니고 있는 것이다. 이러한 동일성이 전개하여 즉자적 상태에서 통일되어 있던 두 계기(동일성과 구별)가 각각 타자를 자신의 계기로 포함하는 ‘전체’로 되고, 전체로서 서로 배척적 관계에 들어서면 모순은 정립된다.¹¹⁾ 따라서 이러한 모순은 자유에 있어서의 모순이 아니라 사물의 진리와 본질에 속하는 것으로서, 현존하는 모순이다. “모든 사물은 그 자체에 있어서 모순적이다.” 물론 모순은 반드시 해소되어 근거에로 복귀하지만 “이 모순이야말로 모든 운동 및 활동의 뿌리이다.” (*WL*. II ; 75)

그런데 이처럼 헤겔이 다름아닌 모순을 운동과 생명의 원천으로 보았다는 것은 역사와 세계를 고찰함에 있어서 제 유한한 현상에 축해서 그 운동의 원인을 찾으려고 했다는 사실을 말해주고 있는데 H. Marcuse는 이러한 점을 들어 관념론자로서의 헤겔에서 나타나는 유물론적 요소라 하고 있다.¹²⁾

이미 헤겔은 定在의 유한성을 분석하는 가운데서도, 그 유한성이 定在에 내재하는 고유한 성질 때문임을 밝히고 있는데 이는 당시 일반적으로 유포되어 있던 관념론적인 생각, 즉 세계가 유한한 것은 神에 의해 창조되었기 때문이다라는 생각에 대한 철학적 거부¹³⁾이다. 아울러 유한자로서의 ‘제 사물의 현존재가 그 자신의 한계 속에 있는 불안정한 어떤 것이며, 어떤 것으로 하여금 자신을 뛰어넘게 하는 모순이 이 한계 속에 내재’ (*WL*. I ; 138-139) 한다는 것은 제 유한자, 제 특수자의 규정 속에 이미 모순 구조가 함축되어 있음을 뜻한다.

물론 모든 사물이 모순에 의해 운동한다고만 할 경우 아무한으로서의 무한진행이 완전히 극복되는 것은 아니다. 여기에 헤겔의 개념변증법에 대한 고찰의 필요성이 있다. 헤겔에 있어서 운동은 최초상태의 2중부정을 통해 다시금 자기에로 복귀하는 원환운동이다. 이는 운동의 지향점이 결국은 자기실현, 그것도 이미 즉자태 속에 내재하는 개념의 자기실현임을 뜻하고 있다. 이러한 실현은 단순한 사물의 자기동일성에서부터 정신의 자

11) 반성규정으로서의 동일성과 구별, 그리고 구별에서도 대립과 모순이 어떻게 전개되어 어떻게 다시 근거에로 복귀하는가에 대한 구체적 논의는 *WL*. II, S. 38-79 참조.

12) H. Marcuse : *op.cit.*, pp. 147-148.

13) *Ibid.*, pp. 136-37.

유에 이르는 제 단계의 구별을 놓는다. 〈존재론〉에서 분석된 객관적인 ‘어떤 것’은 아직은 주체의 출발점에 불과하다. 왜냐하면 단지 자기유지 할 뿐인 과정은 맹목적일 수 있으며 그의 존재를 형성하는 힘들을 지배하지 못할 수도 있기 때문이다. 헤겔이 자연(Natur)과 정신(Geist)을 구분한다든가 生(Leben)에 비해 정신의 우위를 주장하는 것도 모두 이 때문이다. 또 앞으로 밝히겠지만 헤겔이 자유와 필연을 통일하는 근거도, 추상적으로는, 바로 이 자기발전이 자기 본성에 고유한 자기법칙에 따라 어떠한 상황에서도 동일한 과정이면서 동시에 그 과정이 외부로부터 즉 외적인 힘에 의하여 결정되는 게 아니라 엄격한 의미의 자기전개라는 점에 있다.

사실 이러한 논리 속에는 이미 시대가 요청하는 학적 이념으로서의 친보와 자유의 사상이 내재되어 있다. 특히 프랑스 혁명에서 결정에 달한 근대 사회의 역동적 변화는 역사 자체에 내재하는 운동성을 학적으로 해명하여야 한다는 요청을 낳았으며 주체성의 회복과 관련된 자유이념의 학적 해명 또한 마찬가지였다. 따라서 논리학이면서 동시에 역사철학이라 할 수 있는 헤겔의 《論理學》에서 나타나는 생성·발전의 이성구조 역시, 그 속에 인간 주체의 활동이 매개자로서 포섭되어 있는 생성·발전으로서, 한편으로는 역사의 운동구조를, 다른 한편으로는 자유에로의 논리를 보여주고 있는 것이다. 이미, 《정신현상학》의 귀결인 絶對知의 규정 — *in seinem Anderen bei sich selbst sein* — 이 곧 헤겔의 자유규정이듯이, 《논리학》에서 ‘본질론’으로부터 ‘개념론’으로의 이행은 곧 필연성에서 자유에로의 이행이고 실체에서 주체에로의 이행이다.

《論理學》은 철학적 학문의 ‘체계’ 속에서는 일단 ‘형식적’인 學이다. 따라서 그것의 기본법주들은 체계의 나머지를 근거지우는 (begründend) 기초 개념이긴 하지만, 다시금 실질적인 내용 즉 구체적 사실의 세계에서 재차 기초지워질 (begründet wird) 때에만 그 의미가 온전하게 이해될 수 있다. 따라서 논리학에 나타나는 세계의 기본적인 이성구조를 살펴본 우리로서도 그것이 체계에 있어서 특히 역사철학에 있어서 어떻게 나타나는지 살펴보아야 할 것이다.

III. 국가와 세계사

이제까지 우리는 역사철학의 논리적·존재론적 근거로서 진무한과 모순을 고찰하였다. 이제 헤겔 《역사철학》이 다루고 있는 문제가 무엇인가를 살필 차례다. 본 장에서는 우선 체계의 의미를 간단히 해명한 후 그러한 체계에서 《역사철학》이 차지하는 위치를 살펴보아야 할 것이다.

1. 체계 내에서 차지하는 《역사철학》의 위치

1. 헤겔의 체계는 크게 ‘즉자대자적 이념’을 다루는 《論理學》, ‘他者態에 있어서의 이념(Idee in ihrem Anderssein)’을 다루는 自然哲學, 그리고 ‘자신의 他者態로

부터 자신 속으로 귀환한 이념 (*die aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrte Idee*)'을 다루는 精神哲學의 3부로 되어 있으며 전체로서 하나의 완결태, 더 정확히 말하면 '세 완결태의 통일적 완결태 (*ein Schluss von drei Schlüssen*)' 혹은 '자기귀환적인 원환운동 (*eine in sich zurücklaufende Kreisbewegung*)'¹⁴⁾ 을 이루고 있다. 이 체계 각 부분의 상호 연관에 대해서는 논의가 분분하고 또 납득하기 어려운 점이 많아 이에 대한 논의는 삼가겠다. 다만 체계의 전반적인 의미와, 체계 속에서 역사철학이 차지하는 위치에 대한 음미는 우리에게 중요한 실마리를 제공하기에, 이 두 가지로 논의를 국한한다.

체계 전체가 이념의 자연에로의 外化와 그 지향으로 이루어져있다는 사실은 무엇보다도 체계가 정신의 해방에로 초점이 맞추어져 있음을 뜻한다. 그도 그럴 것이 자연에서 정신에로의 이행은, 兩分 (*Entzweiung*)이나 자기에게 소원한 것 (*etwas ihm Fremdes*)에 대한 예속으로부터 정신의 회복이며, 이처럼 실현되어지는 정신과 세계의 일치가 다름아닌 정신의 궁극적 해방 (*Befreiung*)이기 때문이다. "자연을 지배하는 것은 자유가 아니고 필연성이다" (*Enzy. II*; 19) 따라서 "정신의 자연과의 화해 (*Versöhnung*)는 자연과 자연이 갖는 필연성으로부터의 해방이다" (*Enzy. II*; 539). "자연은 그것이 역사의 영역에 들어올 때 비로소 그의 진리를 획득한다. 즉 주체의 발전이 존재를 그의 맹목적 필연성으로부터 해방시키게 되며 자연은 인류역사의 일부분이, 따라서 정신의 일부분이 된다. 그리고 역사는 인류가 자연과 사회를 개념적으로 실천적으로 지배하기까지의 진道理이며, 그와같은 지배는 이성에 이르렀을 때, 즉 이성으로서의 세계를 소유하기에 이르렀을 때 비로소 실현되는 것이다."¹⁵⁾

물론 方法과는 달리 헤겔 체계의 경우 합리적인 관점에서 이해하기 어렵게 만드는 부분이 많지만, 이처럼 전체적 구조가 정신의 자기 실현에로 지향하고 있다는 점은 《정신 현상학》, 《논리학》의 경우와 마찬가지로, 헤겔 철학 전체를 곧 '자유의 철학'으로 규정지을 수 있는 근거를 마련해 준다.

2. 이러한 체계 속에서 역사철학은 '정신철학' 중 '客觀精神' 장의 종결부에 위치하고 있다. 더 정확히는 인륜성 (*Sittlichkeit*)에 관한 논의의 마지막 부분이다.¹⁶⁾ 그런데 이러한 체계상의 위치는 우선, 역사철학 역시 실천철학의 일부임을 뜻한다.¹⁷⁾ 그도 그럴

14) O. Pöggeler (hrsg.): *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, S.102-103.

15) H. Marcuse : *op. cit.*, pp.167-168.

16) 헤겔의 세계사에 대한 언급은 《法哲學》에 있어서 'Sittlichkeit' 장 3부 '국가'의 B. '대외공법' 다음에 위치한다. 《Enzyklopädie》의 체계상으로 볼 때 이 위치는 '객관정신'과 '절대정신'의 분기점이다. Hegel : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§341-360 (以下 R.로 약칭), *Enzy. III*, S.347-365.

17) Emil Angehrn : "Vernunft in der Geschichte?" S. 342.

것이 ‘세계사’가 포함되는 《법철학》이 다루는 문제 즉 자유, 도덕성, 인륜 등이 이미 전통적인 실천철학의 문제라는 데서 명백히 알 수 있다.

그런데 역사철학은, 설령 인간의 행위와 의지를 그 소재로 한다 할지라도, 그 말부터가 인간 실천의 기준(Kriterium)과는 거리가 먼 ‘이론적 학(theoretische Disziplin)’으로 보인다. 또 사실, 행위의 기준 자체를 문제삼고 있지도 않다. 역사철학을 포함한 객관정신의 학 전체가 문제삼는 것은 실천이성의 요구에 대한 물음 자체가 아니라 오히려 인간의 자유가 그 속에서 실현되어지는 구체적 형상 들이다. 그러나 그렇다고해서 法(Recht)의 사실적 형태만을 기술하고 있다고 생각해서는 안된다. 헤겔이 法을 “自由意志의 現存在” (R., § 29.)라고 정의할 때, 그 법은 단순한 법률학상의 법을 가리키는 것이 아니라 실현된 자유로서의 법률임과 동시에 도덕이며, 가족, 시민사회, 국가라는 일체의 인륜적 조직을 바로 인륜적 조직이게끔 하는 그러한 개념이다. 따라서 이러한 의미의 ‘法’을 문제삼는 한, 거기에는 자유의지의 실현이라는 당위성이 동시에 잠재되어 있는 것이다. 이는 최초의 所有의 法으로부터 역사의 법에 이르기까지 일관되는 이종성이다.

사실 Marx에 있어서와 마찬가지로 헤겔에 있어서 독특한 ‘내재적 비판(immanente Kritik)’에 주의한다면 이러한 점은 더욱 명백해진다.¹⁸⁾ ‘내재적 비판’이란 그 비판이 비판하는 것 속에서 기준을 끌어내는 것을 말한다. 실현된 자유의 한 형상을 비판하는 가운데 암암리에 실현되어야 할 당위로서의 형상을 제시한다는 뜻이다. 물론 그렇다고해서 비판하는 현실에서부터 곧바로 척도를 이끌어내는 것은 아니다. 다만 자유가 실현된 구체적이고 실제적인 새 형상에 대한 분석에서야 비로서 기준(kriterium) 제시의 합당한 자리가 마련된다는 의미이다. 헤겔 法哲學이 존재하는 것에 대한 파악을 과제로 삼는 것도 그런 까닭이다.

“존재하는 것을 개념적으로 파악하는 것 (Das was ist zu begreifen)이 철학의 과제이다. 왜냐하면 존재하는 것은 이성적이기 때문이다.” (R., S. 26)

이제 이러한 맥락을 염두에 두고 역사라는 ‘法’이 法哲學의 종결부에 위치하는 까닭을 살펴보자.

앞서 註16)에서 언급했듯이 세계사는 국가에 관한 논의에서 비롯된다. 《법철학》의 ‘人倫性’ 章의 3부 ‘국가’론이 [A. Das innere Staatrecht → B. Das äußere Staatrecht → C. Die Weltgeschichte]의 순으로 서술되고 있는 것이다. 그런데 이러한 이행 즉 ‘국가→세계사’의 이행은 두 가지 의미를 지니고 있는데, 그 첫째는 이행의 필연성이고, 두번째는 어떤 이유로 해서 바로 이곳에서야 비로소 세계사가 주제적 테마로 등장하느냐의 문제, 즉 역사의 전체로서의 국가에 관한 문제이다. 후자는 2.에서 고찰

18) E. Angehrn: op.cit., S. 343 참조.

하겠다.

객관정신의 제 개별적 영역이 지양 극복되는 까닭은 그것들의 내적인 결합에 근거한다. 이때 결합이라고 하는 까닭은 이들이 자유의 부분적인 실현에 근거하기 때문이다. 즉 자유의 이념이, 그때그때의 실현형태를 넘어설 것을 요구하는 것이다. 인륜체로서의 국가가 갖는 결합도 인륜성의 개념, 즉 주관적 자유와 객관적 보편성과의 통일, 다시 말해서 구체적 보편성 혹은 실체적 자유라는 개념에 비추어 결합으로서 드러나기 때문이다. 물론 헤겔에 있어서 국가는 ‘구체적 보편’의 단계로 드러난다. 그러나 국가간의 관계에서 볼 때 국가의 개별성은 특수성으로 제한되며, 따라서 이러한 특수성은 자신이 그 속에서 제기로서 지향되는 보다 높은 보편자를 요구할 수밖에 없는데¹⁹⁾ 헤겔에 있어 이러한 보편자가 다른아닌 ‘세계사’인 것이다. 세계사는 무엇보다도 국가간의 갈등이 구체적으로 조정되고 판결되는 실재적 연판이다. 그래서 헤겔은 셀러의 말을 빌어 세계사는 곧 ‘세계법정 (Weltgericht)’(R. § 340)이라고 말한다. 동시에 이러한 세계사는 국가보다 한 단계 높은 보편성으로서의 자유의 현존재요 객관적으로 실현되는 정신의 보편성이다. 헤겔은 이처럼 유한한 정신으로서의 제 국가의 내적 변증법을 다름 아닌 ‘세계정신(Weltgeist)’이라 명명하고 있다.

2. 역사의 전제로서의 국가

이제 두번째 문제인, 도대체 어떤 이유로 해서 바로 이곳(국가론)에서야 비로소 세계사가 주제적인 테마로 등장하느냐의 문제를 살펴볼 차례다. 우선 《역사철학》 Einleitung 초두의 다음과 같은 언급에 주의해보자.

“(反省的 歷史의 마지막 형태인 전문적 역사 Spezialgeschichte 는)…그것이 일 반적 관점—예를 들면 예술사, 법률사, 종교사 등—을 취하고 있기 때문에 철학적 세계사에로의 과도 (Übergang)를 이룬다.…그런데 이와 같은 각 부문(예를 들면 현 법의 역사, 학문의 역사, 소유권의 역사…따위—Lasson 版)은 한 민족사 전체에 관계 하고 있다. 따라서 중요한 것은 각 부문 안에 전체의 연판이 제시되고 있느냐 혹은 그 전체의 연판이 단지 외적인 관계 안에서 구해지고 있느냐 하는 것이다.…”(그런데 이제) 그 일반적 관점이 참된 것이라면 그것은 제반 사건과 행위를 내적으로 인도하는 魂이어야 한다.”(VG.19)

이 말은 철학적 세계사가 고유한 대상으로 삼아야 하는 것은 한 민족의 삶의 방식 전체를 드러내 보일 수 있는 것, 제반 사건이나 행위를 규정하는 토대 (Grundlage) 가 되는

19) R., §§ 340-342. 참조.

이와 관련해서 Kant는 국가연합에 의한 영구평화를 생각했는데, (헤겔에 따르면) 이 생각이 전제하는 모든 국가의 동의는 그것이 어떠한 종교적·도덕적 고려에 바탕을 둔다해도 결국 특수한 주관적 의지가 근저에 존재하므로 우연성에 이끌릴 수 밖에 없다고 비판한다. § 333.

것이어야 한다는 뜻이다. 史的唯物論에 있어서 역사의 고유한 토대가 생산관계라는 것은 잘 알려진 사실이다. 史的唯物論의 견지에서는 바로 이 생산관계가 생산력과 밀접한 연관을 맺는 가운데 한 사회의 여타 부문인 정치·종교·도덕 등을 규정하기 때문이다. 한편 헤겔에 있어서 제 개별자의 행위·제 특수한 현상이 그것과의 관련하에서 의미를 가질 수 있는 일반자는 민족정신이며 그 구현체로서의 국가이다. 물론 이것들은 마르크스적인 의미의 이데올로기적 상부구조만은 아니다. 오히려 헤겔이 정신(Geist)이라 할 때 그것이 뜻하는 바는 제 개인적 삶의 토대로서의 문화 전체이며, 국가도 단순한 정치적 조직으로서가 아니라 “…한 민족의 생활에 있어서 여러 다른 면인 법률, 종교, 풍습, 학문의 기초이고 중심”(VG. 68)인 그러한 포괄적인 ‘인륜적 전체’를 뜻한다. 아울러 국가의 본질적 규정이 하나의 (민족) 정신인 까닭은 그것이 민족 전체의 삶을 지배하는 원리를 담고 있으며 이 원리가 시간적 지평 속에서 고유한 내적 모순에 의해 자기전개하기 때문이다. 따라서 헤겔이 역사에서 찾으려고하는 역사이성 혹은 역사의 합법칙성도 이 객관정신으로서의 국가에 존재한다.

“무엇이 (역사)이성의 궁극 목적이 그 속에서 실현되는 材料(Material)인가? 직접적으로 主體, 즉 인간의 제 욕구로서의 主體性 일반이다. … 그러나 주관적 의지는 실체적 삶을 또한 산다. 다시 말해서 그 속에서 자신이 움직이는, 본질적인 것으로서의 현실을 갖고, 그 속에서 본질적인 것을 자기 현존재의 목적으로 한다. 이때 본질적인 것이란 주관적 의지와 이성적 의지의 통일로서의 인륜적 전체이며 그것은 다름 아닌 ‘국가’이다. 국가야말로 개인이 그 안에서 자기의 자유를 가지며 이 자유를 향유할 수 있는 현실이다…”(VG. 55)

국가야말로 자유의 현실태이다. 헤겔이 세계이성으로서의 역사의 법칙성과 그 실현자로서의 개인의 의지와의 매개중심(Mitte)으로서 국가를 언급하는 것도 그 까닭이다. “국가는 정신적 이념이되, 인간의 의지와 그의 자유가 갖는 외면적 요소에서 드러나는 정신적 이념이다. 따라서 일반적으로 말해서 역사의 변천은 본질적으로 국가에 결부하며, 이념의 제 계기는 각기 상이한 原理로 되어서 국가 안에 혼연한다.”(VG. 66)

한편 헤겔은 단순한 가족이나 민족이 아닌 국가의 등장과 더불어 역사라고 하는 무대가 시작한다는 점과 관련하여 독일어 ‘Geschichte’가 ‘사건, 일어난 일(res gestae)’이라는 의미와 ‘일어난 일에 대한 說話, 記錄(historia rerum gestatum)’이라는 의미 두 가지를 동시에 갖고 있는 것도 결코 우연은 아니라고 주장한다.(VG. 83) 그 까닭은 “그 둘사이에 내면적인 공통의 근거가 있기 때문인데…(이는), 국가에 이르러서야 비로서 역사의 散文(prosa)(歷史說話)에 알맞을 뿐만 아니라 역사 그 자체(사건 그 자체)까지도 동시에 만들어내는 것과 같은 내용이 등장한다는 사실이다.”(VG. 83) 그런데 이와 같은 비유적 표현 속에는 역사적 실존이란 실존자의 자기의식을 전제하고 있다는 점, 즉 자신의 역사성을 자각할 때 비로소 고유한 의미의 역사적 실존이 시작한다는 점이 힘축도

어 있다. 여기서 자기의식이란 자신의 생성에 대한 단순한 기억만이 아니라 자신의 인륜적 규정에 대한 의식이다. 그런데 이러한 맑은 국가의 정체(Verfassung)과 더불어 비로소 가능한 것이다.(R. §82ff.)

결국 국가(Staat)는 역사(Geschichte)의 전제이며, 국가형성과 더불어 “前史(Vorgeschichte)”(VG.82)에서 고유한 의미의 歷史에로의 이행이 이루어진다.

우리는 이상의 고찰을 통해서 역사의 무대는 국가와 더불어 비롯되어, 세계사관 특수자로서의 제 민족, 제 국가 간의 갈등에서 야기되는 고유의 내적 변증법임을 알았다. 따라서 《法哲學》의 서문에서 방침으로 공식화된 현실과 이성의 일치도 이러한 역사철학에 이르려야 비로소 그 정점에 달한다. 자유의 개체적 혼존재이면서 동시에 他國으로 하여금 스스로를 절대적 주권으로서 인정토록 하여야 하는 제 국가의 변증법이, 다름아닌 존재할 뿐만 아니라 역사를 통해 생성·발전하는 (역사)이성이기 때문이다.

그렇다면 역사 속에 실재하는 이성의 구체적 내용은 무엇인가. 《역사철학》Einleitung에 등장하는 자유이념과 정열의 연관을 살펴보도록 이를 해명해 보자.

IV. 歷史理性과 自由

1. 自由理念과 情勢

《歷史哲學》에서 다루어지는 원리적 고찰은 크게 둘로 나눠서 역사의 이념과, 그 실현 방식에 관한 것이다. 본 장에서도 우선 역사에 내재하는 궁극 목적으로서의 自由理念, 이를 실현시키는 담당자로의 인간의 정열, 그리고 이 양자의 연관으로서의 ‘이성의 간지’ 순으로 살펴보겠다.

A. 世界史의 窮極 目的으로서의 自由理念

1. J.Ritter가 지적하듯이,²⁰⁾ 스스로 철학을 시대의 이론으로 파악하는 헤겔에 있어, 1789년 세계사적 전환으로서 등장한 프랑스 혁명과의 대결은 그의 전 철학의 중심 문제였다. 《역사철학》에서 헤겔은 “이제 비로소 法(Recht)의 사상에 기초해서 헌법이 제정되었고, 이 토대 위에 모든 것이 서게 되었다.”(VG.529)라고 언급하면서, 프랑스 혁명이야말로 自由를 <국가의 사상적 원리>로 고양시켰으며, 自由를 <인간과 시민의 권리> 속에 자연법으로 정립했다고 서술하고 있다. 그러나 이러한 전환에 뒤이어 나타나는 공포정치와 자기파괴적 현실은 헤겔에게, 프랑스 혁명에서 고양되었으며 ‘모든 것이 거기에 기초하게 된’ 자유이념을 그 본질에까지 개념적으로 파악해야 한다는 사명을 주었을

20) J. Ritter : *Hegel und französische Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp 1965. (譯本: 헤겔과 프랑스혁명, 김 재현譯, 한울사, 1982), 특히 2.2 ‘프랑스혁명과 세계사’부분 참조.

뿐만 아니라, 이러한 근대적 자유원리의 전개를 전 역사의 펄연성 속에서 고찰도록 하였는데, 그것이 곧 역사철학에 반영된다.

2. 먼저 헤겔이 세계사의 원리로서 언급하는 자유이념은 어떠한 내용인가 알아보자. 우선 헤겔은 자유를 정신의 본성으로서 다음과 같이 규정한다.

“(정신의 반대인) 물질의 실체가 중력이라면, 정신의 실체, 본질은 自由라고 말하지 않으면 안된다:…물질이 중력을 갖는 것은 그것이 중심점을 향한 충동을 갖고 있기 때문이다. 물질은 본질적으로 복합체이며 개개의 부분으로 이루어져 있기 때문에 그의 통일을 구하는 가운데 자신을 지양하여 반대의 것이 되고자 한다. 그러나 물질이 이것을 성취하였을 때에는, 그 물질은 더이상 아무런 물질도 아니며 물질 그 자체로서는 소멸할 것이다:…그런데 이에 반해서 정신은 자기 내부에 중심점을 가지고 있다.” 정신은 물질처럼 자기의 외부에 통일을 갖는 것이 아니다. “정신은 자기자신 안에 있고 자기자신 곁에 있다.” 그리고 정신의 이러한 “자기곁에 머뭄 (das Bei-sich-selbst-Sein)”이 다름아닌 자유이다.²¹⁾ “왜냐하면 만약 내가 타자에 의존해 있다면 나는 내가 아닌 타자에 관계해 있는 것이기 때문이다:… 나는 나 자신인 한에 있어서 자유롭다.” (VG. 30)

이러한 自由觀은 어떻게 보면 일반적인 자유론과 유사하다. 그러나 ‘*bei sich sein*’의 개념 속에는 인간이 세계 가운데서 ‘편안히’ 거주할 수 있다는 것, 즉 세계가 소원한 다른 존재가 아니라 자기자신의 세계라는 의미 또한 포함되어 있는 것이다.(R. §4, Zusatz) 세계가 인간에게 인간으로서 존재할 수 있도록 할 때 비로서 인간이 자유로울 수 있기 때문이다. 따라서 헤겔에 있어서의 自由는 단순한 심리현상이나 태도(psyche Haltung)라기 보다는 동시에 그에게 낯설지 않은 전체적인 사회제도의 실현과도 관련된다.²²⁾

한편 이와 같이 정신이 자기 곁에 있다는 것은 또 自己意識을 뜻한다. “정신은 자기 자신의 본성에 대한 평가이며 동시에 자기자신으로 돌아오는 활동성이고, 그 의미에서 자기 자신을 산출하고 자기를 본래적인 자기로 만드는 활동성이다.” 따라서 이상의 추상적인 규정에 의하면 “정신과 정신의 자기전개를 실체로 하는” 세계사란, 정신이 자기의 즉자적인 본질에 대한 知를 획득하여 나아가는 그 정신의 표현이다.(VG. 31) “세계사는 자유의식의 진보이다.” (VG. 32)

21) Ritter는, 헤겔이 Aristoteles의 자유개념을 받아들이고 있다고 주장한다. Aristoteles에 따르면 自由란 “타자를 근거로 해서 존재하는 것이 아니라 자기자신을 근거로 하여 um seiner selbst willen” 존재하는 인간의 상태로서, “das Selbstseinkönnen des Menschen”을 뜻한다. Ritter: *op.cit.*, 역본 pp.29 ~ 30 참조.

22) 따라서 헤겔의 자유개념의 적절한 표현은 “Im Anderen bei sich selbst sein”으로서의 ‘구체적 자유’다. 한편 헤겔은, 실체적 측면을 결여한 단순한 주관적 현상으로서의 자유를 “Willkür” 혹은 ‘추상적 자유’라 하여, 이로부터 구별하고 있다.

3. 따라서 헤겔에 있어서 자유의식의 역사로서의 세계사는 그리이스의 도시국가에서 시작한다. 왜냐하면 이 폴리스에서 “비로소 자유의 의식이 생겨났기” 때문이다. 그러나 동시에 그리이스인들(로마인들도 마찬가지로)은 “인간 자체가 자유로운 것이 아니라 단지 소수만이 자유롭다.”는 것을 인식했을 뿐이다. 기독교가 등장하고 나서야 비로소 인간은 인간으로서 자유로우며 이런 의미에서 모든 사람은 자유인으로 여겨져야 하며 자유는 인간에게 “가장 고유한 본성”이라는 의식이 생겨났다. 따라서 현실적으로 세계사는 기독교의 등장과 더불어서이다. 물론 노예의 내면에로 억압된 의식에서 ‘불행한 의식’의 형태로 등장하는 기독교는,²³⁾ 주관성 혹은 자기의식 내부에서의 객관적 진리와 자유와의 화해 (Versöhnung)에 불과하므로, ‘세계사의 엄청난 노동’은 이러한 자유의 즉자태가 객관성·현실성을 획득해온 과정이며, 결국 프랑스 혁명에 이르러서 法의 원리로서 고양되고, 인륜적 국가의 건설을 통해서 주관적 자유와 인륜적 전체와의 완전한 통일로서 실현되는 과정인 것이다.

4. 물론 이러한 자유이념의 세계사의 ‘궁극목적 (Endzweck)’ (VG. 29)이고 따라서 세계사 역시 목적론적 구조를 지니게 되지만, 이때 역사의 목적은 제 1 형상으로서의 不動의 動者와 같은 고정된 목적은 아니다. 오히려 그것은 실현될 개념에 해당하며, 목적의 성취는 개념의 실현으로 생각해야 할 것이다. 목적의 실현은 잠재적인 것을 현재화하는 것이다. 헤겔은 정신의 이러한 과정을 나무의 자람에 비유한다. “胚는 그 속에 나무의 전 본성과 그 열매의 맛과 형태까지도 잉태하고 있다…” (VG. 31) 물론 유기체에 있어서의 胚 즉 목적과, 정신의 영역과는 구분되기 때문이 이 비유는 사실 적절한 비유는 아니지만, 다만 세계사의 궁극목적이 세계 외적인 존재나 神의 목적으로 생각해서는 안된다는 경고이다. 헤겔은 《논리학》, 《Enzyklopädie》의 ‘목적론’ 章에서 궁극 목적의 문제를 다루면서 스스로 염두에 두고 있는 것이 ‘내적인 목적’임을 강조하고 있다. (Enzy. I. §205 Zusatz)

목적이란 의식적 존재자인 인간의 정신에서만 가능하다. 그러나 인간의 유한한 정신이 갖는 자유라는 목적은 그의 전체적 삶의 토대인 민족정신과 국가와의 상호작용 속에서만 실현이 가능하다. 따라서 역사가 합목적적으로 진행한다는 뜻은 각 시기의 국가 원리와 인간정신의 발전이 빛는 필연적 이행이 전체적으로 자유를 지향해왔다는 것이다.

5. 한편 이처럼 역사에 자유이념의 실현이라는 일정한 목적이 내재한다는 것은 역사의 유의미성 문제와도 관련된다. K. Löwith는 그의 論文 “Vom Sinn der Geschichte”에서, 역사의 意味 (Sinn)에 대한 물음은, 특수한 사건의 의미 (Bedeutung)에 대한 한정된 물음과는 다른 것이며 나아가, 행위하는 인간의 의지로부터 단절된 자연적인

23) PdG. 'Das unglückliche Bewußtsein' S. 158-171 참조.

生起에 대한 탐구로부터는 더더욱 구별되어야 한다고 주장한다. “모든 자연의 生起 즉 지구와 Kosmos의 역사는 인간적인 의미에 있어 역사적인 것이 아니다. 그것은 선·악의 피안에, 의미·무의미의 피안에서 발생하는 것이다. 우리는 혁명(Revolution)의 경우 그 경과를 해명하는 가운데 그 의미를 물을 수 있지만 말 그대로의 *re-volutiones* 즉 전체의 규칙적 운동으로서의 그것에 대해서는 의미를 물을 수 없다.”²⁴⁾

역사의 의미라고 할 때 그것이 함축하는 바는 인간세계로서의 ‘세계사’ 전체이며 또 역사가 전체적인 운동에 있어서 지향하는 목적(Zweck) 혹은 목표(Ziel)라는 뜻에서의 의미이다.²⁵⁾ 물론 역사가 무의미하다는 주장(Sinnlosigkeit)도 무신론의 주장(Gottlosigkeit)과 흡사하게 이중적인 함축을 지닌다. 즉 ‘역사에는 의미가 없다’는 부정적인 함축과 아울러 ‘역사로부터 그것이 인간 삶에 의미를 주리라는 기대조차 하지 않기 때문에 우리는 역사의 의미에 대한 물음으로부터 免해 있으며 자유롭다’는 적극적인 의미도 갖고 있는 것이다. 그러나 궁극적으로 역사가 맹목적인(ziellos) 운동이라면 역사의 의미에 대한 물음은 무의미해진다는 것이 Löwith의 주장하다.

또 Löwith는, 역사적 제 사건의 궁극적인 의미를 결정해주는 telos의 시간적 차원이 역사적으로 볼 때 종종 종말론적인 미래라고 생각되어 왔으며 특히 기독교적 전통에 있어서는 이에 대해서 단지 믿음과 소망을 통해서 알고 있을 뿐이었지만 헤겔 역사철학의 원리는 무엇보다도 이러한 역사 전체의 궁극 목적을 기대·소망의 차원이 아닌 학제인 차원에서 인식할 수 있고 철학적으로 개념화할 수 있다는 점이며 이는 또 마르크스 사적 유물론의 These이기도 하다고 주장한다. 사실 마르크스에 있어서 歷史란 인간에 관한 모든 것을 포괄하며 계급사회의 철폐를 통한 ‘자유의 왕국’의 실현이라는 규정된 목표와 의미를 지니고 있다.

B. 自由理念의 實現者로서의 人間의 情熱(Leidenschaft)

“原理, 궁극목적, 규정, …정신의 개념이라고 하는 것은 단지 일반적인 것, 추상적인 것에 지나지 않는다. 原理…는 내적인 것이며, 따라서 그 자체로서는 아무리 진실한 것이라 할지라도…완전히 현실적인 것은 아니다…(이것들이 현실적으로 되기 위해서는) 두 번째의 계기가 가해지지 않으면 안된다. 이 두번째의 계기란 실행, 실현이며 그 원리는意志, 즉 일반적으로 말해서 인간의 활동이다.” (VG.36.)

사실 우리가 역사를 직접적으로 관찰할 때 나타나는 것은 제 우연적인 사건의 촉종이며 제 개별자의 특수한 목적 활동이 난무하는 場으로서이다. 경험적으로 볼 때, 역사의 제

24) K. Löwith, “Vom Sinn der Geschichte”, *Sinn der Geschichte*, S.31.

25) *Ibid.*, S.32, Löwith는 독일어에서 보통 ‘Sinn’이 ‘Zweek, Ziel, Worumwillen’과 같은 의미로 사용된다는 점을 강조한다. 예를 들어 타자의 의미는 식탁 혹은 책상이라는 ‘타자의 Wozu’를 가리키듯이, 역사가 의미를 갖는 것도 그 사건을 발생시킨 행위가 무언가를 목표(abzielen)하고 있기 때문이라는 것이다.

현상은 개별자의 활동의 산물이며 그것도 특수한 利害 (Interesse), 이기적 의도에서 비롯된 행동 즉 정열 (Leidenschaft)의 산물인 것이다. 그렇다면 이에 모순되는 역사의 합법칙성으로서의 역사이성은 어떻게 가능한가?

헤겔은 이 양자의 연관을, 세계정신이 개인을 그의 무의식적인 도구로 이용하여 자기를 전개한다는 소위 ‘이성의 간지’로서 제시한다. 물론 “세상의 어떠한 큰 일도 정열없이 이루어지지 〈않았듯이〉” (VG, 38), 계몽철학자들이 주장하는 보편적인 도덕적 동기나 이성의 규정이 실현되어 있는 관심 (Interesse)보다는, 특수한 이기심의 행위야말로 역사의 動因임에는 틀림없으나 ‘이들 제 정열의 각축 (Kampf)’은 무의식 중에 역사의 합리성을 진행시킨다는 것이다. 따라서 보편적 관심을 자신의 私的인 관심으로 갖고 있는 ‘세계사적 개인’까지도 포함한 모든 인간의 활동은 역사이성의 집행자이며 ‘세계정신의 도구’, 즉 역사적 진보를 위한 도구에 지나지 않는다.

결국 역사의 해명이라고 하는 것은, 우연적으로 보이는 역사 현상, 즉 인간의 정열, 인간의 재능 그리고 그것들의 활동적인 힘이 어찌하여 전체적으로 역사이성의 합리적인 진보를 수행하는가를, 그 내적 연관의 제시를 통해, 밝히는 데 있다.

2. 理性의 奸智와 自由

그런데 헤겔 역사 철학을 이해하는 데 있어서 가장 장애가 되며 또 많은 오해를 일으키는 개념 중의 하나가 바로 이 ‘**理性의 奸智** (List der Vernunft)’이다. 그 까닭은 무엇보다도 이 표현이 인간의 목적활동을 초월해 있는 有情者의 의지활동을 연상케 하며 그 결과 인간의 自由를 무력케하는 ‘**神의 奸智**’ 혹은 초월적 실체로서의 이성의 간지로 종종 이해되어 왔기 때문이다. 사실 이 비유의 참된 해명은 헤겔 역사 철학 전체의 이해의 관건이다. 따라서 이 문제를 보다 상세히 고찰해 보기로 하자.

‘**理性의 奸智**’란 목적을 실현하는 특정한 방식에 대하여 헤겔이 사용한 비유적 표현이다. 물론 우리에게 잘 알려져 있는 ‘이성의 간지’는 역사에 있어서의 ‘이성의 간지’ 즉 세계의 궁극 목적이 실현되는 방식으로서의 그것이지만, 헤겔의 전 저작을 두루 살펴볼 경우, 이 ‘**奸智** (List)’라는 비유적 표현은 여러 가지 방식으로 사용됨을 알 수 있다. 그것은 목적활동의 종류에 따라 크게 다음 세 가지로 구분할 수 있다. 첫째, **學** (Wissenschaften) 혹은 知가 형성되는 과정에 있어서의 奸智. 둘째, 인간의 합목적적 활동인 노동 (Arbeit)에 있어서의 奸智. 세째, 역사에 있어서의 奸智가 편의상 대별되는 세 가지이다.²⁶⁾

26) 단적으로 말해서, 첫 번째 간지는 爵의 확대를, 두 번째의 간지는 자연지배의 확대를 의미하는 한편, 세 번째의 간지인 역사 이성의 간지는 그동안의 역사에 있어서 인간이 자기 존재의 자기 의식적 지배자가 아니었음을 뜻한다.

우선 概念的 파악 (Begreifen) 을 목표로 하는 知의 활동으로서의 첫번째 奸智는 知의活動과 그 내용을 이루는 대상 사이에서 이루어진다. 헤겔은 《精神現象學》의 Vorrede에서 다음과 같이 말하고 있다. “知의 活動은 (일종의) 奸智이다. 그것은 스스로는 활동하지 않는 것처럼 하는 가운데, 규정성과 그 규정성의 구체적 생이 자기 보존과 자기의 특수한 관심을 수행하면서도 (결국엔) 그 반대로 자기를 해체하여 全體의 계기로 화하게 되는 것을 관망하는 奸智이다” (*PdG.Hoff.*; 46) 이것은 직접적으로 의식에 나타나는 제 특수자 혹은 특수한 규정을 그것들에 내재하는 개념의 계기로 지양하여 파악하는 소위 ‘개념적 파악 (Begreifen)’에 빗대어 한 말이다. 이 때 知가 단지 관망 (Zusehen) 하는 입장을 취한다는 것은 특수자에 치면해서 그 특수자가 내용상 필연적으로 보편자 속에 지양되어 계기화 할 수밖에 없음을 밝힌다는 의미이다. (*Ibid.*, Einleitung)

그러나 역사 이성에 대한 해명을 목표로 하는 본 논문에서는 이 첫번째 경우의 간지는 일단 논의로 하겠다. 오히려 역사에 있어서의 ‘理性의 奸智’의 존재론적 모델이며, 내용상 밀접한 연관을 갖고 있는 두번째 경우의 간지 즉 인간 노동에 있어서의 ‘이성의 간지’ (*WL*, II, S. 452)를 매개로 해서 역사 이성의 간지의 구체적 의미를 살펴보자.

물론, 역사이성의 간지에서는 인간이 간지부림을 당하는 입장이고 노동에서의 간지는 인간이 부리는 입장으로서, 후자가 전자의 모델일 뿐 직접적으로 볼 땐 전혀 다른 차원의 두 개념이다. 그러나 ‘노동에서의 간지’로써 헤겔이 보여 주는 것은 역사의 한 측면인 인간과 자연의 관계에 있어 목적론과 기계론의 관련이며, 결국 이 관련 속에서 자유가 필연성의 인식에 근거한다는 사상이고, 역사이성의 간지 역시 인간의 입장에서 본다면 인간과 사회의 관계에 있어 주관적 자유로서의 목적 행위와 역사의 필연성과의 관련으로서 역사의 궁극 목표가 결국은, ‘간지’라는 무의식적 분리를 극복하고 역사 필연성에 대한 자각속에서 자기 의식을 회복하는 구체적 자유임을 제시하는 데 있는 한, 이 두 경우가 모두 역사에 있어 인간과 대상(자연, 사회)간의 교섭 방식을 보여 줄 뿐만 아니라, 내용면에서 상호 밀접한 관련을 맺고 있는 것이다.

A. 인간 노동에 있어서의 간지의 의미

1. 인간의 목적 활동으로서의 구체적 노동은 스스로의 목적을 객관적 세계에서 실현하려 하는 의식적인 활동이다. 그것은 목적에 들어 맞지 않는 객관적 사물을 목적에 들어맞는 것으로 변혁하여 객관적 세계를 주관적 목적에 일치시키는 활동이다. 따라서 그것은 목적의 완수에 이르기까지의 전 과정을 인간 자신의 목적에 따라 조절하는 자유로운 주체적 활동이라 할 수 있다.

그러나 주관적 목적의 실현을 위해서 소재나 도구로서 전제되는 외적 세계는 기계적인 법칙의 지배하에 놓여 있다. 즉 그 속의 客體들은 자연 필연적인 규정 관계를 지니는 가운데 일종의 강제력으로서의 폭력 (Gewalt)을 행사한다. 따라서 주관적 목적이 외적 세계와 칙집 관계할 경우, 그 대상들 간의 他者依存性은 목적 실현 자체를 우연적으로 만들

며 그 결과 목적의 자기 동일성은 파괴된다.(*WL*, II; 453) 다시 말해서 시종일관 자기를 유지하여야 하는 목적 활동이 객관 세계를 지배하는 기계적 법칙에 종속되는 결과를 빚게 되어 목적의 자유로운 실현이 불가능하게 되는 것이다. 여기에 이 제한성을 극복하고 주관적 목적과 대상 사이를 매개하는 도구의 개입이 요구되고 그 결과 목적활동은 객관 세계와 칸막적인 관계에 들어선다.

“이제 목적은 객체를 이끌어내어 수단(혹은 도구)으로 삼는 가운데 이 객체로 하여금 자기를 내신하여 使役케 함으로써 그로 하여금 힘을 텅진하도록 하는 바, 이런 으로써 목적은 객체의 배후에서 기계적 폭력을 이겨낼 수 있는 위치에 놓일 수 있게 되는 것이다.” (*Ibid*)

헤겔은 여기서 수단을 통하여 간접적으로 실현되는 목적활동을 ‘이성의 간지’라 일컫는다. “간지(List)라는 것은 일반적으로 諸客體를 그 자신의 본성에 의하여 상호 작용시키며, 또 서로 허덕이게 하면서 제 자신은 그 潶中에 끼어들지 아니하고, 오직 제 자신의 목적만을 성취하는 매개적 활동” (*Enzy*, I; 365) 인 바, 도구를 통한 인간의 노동이 바로 목적 수행자 자신은 이 목적을 완수하는 과정의 외부에 있으면서 수단이나 대상이 되는 사물을 기계적·화학적 법칙에 따라 서로 작용시킴으로써 자연적 과정에 그대로 맡겨, 전체로서는 단지 인간의 목적만이 실현되도록 배려된 교묘한 활동이기 때문이다. 이 때 “理性은 奸狡하지만 (listig) 동시에 위력적이다.(mächtig)” (*Ibid*) 즉 “인간은 그가 목적하는 바에 따라서만 본다면 自然에 예속된다고 하겠지만 필경 그는 자기가 소유하는 갖가지 道具에 힘입어 自然 위에 군림하게 되는 것이다.” (*WL*, II; 453)

2. 목적 활동으로서의 인간 노동에 대한 이러한 분석은 헤겔 철학의 극히 핵심적인 부분으로서 당시의 기계론적 세계관에 대한 비판이며 동시에 자유를 자연과의 연관으로부터 떼어서 내면으로 추상화시킨 관념론에 대한 반박이다. 아울러 헤겔은 이러한 구체적 노동 개념을 인간 실천(*Praxis*)의 原像으로 삼는 가운데²⁷⁾ 당시까지 아직 미해결의 문제로 남아있던 인간과 자연의 연관, 목적론과 기계론의 연관, 또 넓은 의미로 자유와 필연성의 연관을 보여주게 된다. 사실 헤겔에 이르기 전까지 이 상반되는 개념들은 어느 한 쪽이 다른 것속에 매몰되어버리거나, 완전히 상반되어서 통일적 파악이 불가능했었다. 우리는 헤겔의 노동개념이 당시의 철학사적 흐름 속에서 어떤 위치를 차지하는가 살펴봄으로써 그 의의를 명확히 해 보자.²⁸⁾

근세 초반에 이르기까지 목적(Zweck)의 문제는 의해 自然의 목적 혹은 神의 목적과

27) Lukács 는 헤겔이 근대의 경제적 노동에서부터 실천의 原像을 구하고 있음을 그의 초기 저작에 근거하여 밝하고 있다. G. Lukács: *Der junge Hegel* S. 435.

28) 주로 Lukács 의 위의 책 중 S. 420-451, “Arbeit und das Problem der Teleologie” 참조.

관련되는 정도였다. 다시 말하면 목적개념이 갖는 인간적인 의미는 도와시된 채, 목적개념이 自然 속에 투사되고, 그 목적 정립의 담당자로서는 神이 들먹거려졌던 것이다. 이에 따르면 세계는 神에 의해 합목적적으로 창조되었으며, 神은 직접·간접으로, 스스로 섭리한 목적이 자연과 사회 속에서 실현되도록 돌보는 그러한 존재였다.

이러한 목적론적 세계관은 이내른 Hobbes, Spinoza, 프랑스 유물론자들로 대표되는 근세의 중요한 철학자들의 공격 대상이 된다. 무엇보다도 이들은 기계론적 세계관을 끝까지 밀고나간 철학자들이다. 따라서 “이들은, 목적정립을 일종의 주관적이고 인간적일 수밖에 없는 것으로 보았으며…이때 주관성이란 나쁜 의미, 폐기해야 할 의미를 지니는 것이다.”²⁹⁾ 다시 말해서 인과성 (Kausalität)과 목적론의 병립불가능성에 근거한 이들은, 이전까지 신비한 형태를 취하고 있었던 자연의 목적론과 같은 객관적 목적론을 배척한 것은 물론, 더 나아가 모든 목적론을 폐기하고 말았다. 예를 들면 Hobbes는 “目的因은 감정과 의지를 지닌 사물에서만 나타난다. 그러나 이 경우에 있어서도 따지고 보면 이 目的因이 라하는 것은 作用因이다”라고 말한다.³⁰⁾

Spinoza의 경우도 유사하다. 자연은 아무런 목적도 갖고 있지 않으며 모든 목적인은 다른 아닌 인간의 상상에 불과하다. 물론 인간의 활동에 있어선 목적정립 (Zwecksetzung)이 중요한 몫을 차지하겠지만 이것도 따지고 보면 Hobbes의 견해와 마찬가지로 추관적 가상 (subjektiver Schein)에 불과하다. 그래서 예를 들어 ‘주거 (Wohnung)가 이 집 혹은 저 집의 목적인이다’라고 할 때도 사실은 여기서 염두에 두어지고 있는 목적인이라, 주거성 활의 안락함을 표상하고 있는 사람이 갖는 충동, 즉 집을 짓겠다는 충동이고 이는 제1 원인으로서의 作用人이라는 것이다. Lukács에 따르면, 이러한 논의를 계속 밀고나갈 경우 노동을 통한 인간 충동의 실현에 있어서 목적정립이 지니는 특수한 변증법은 운폐되고 만다.

한편 독일 관념론에 이르러 목적론의 문제는 새롭게 등장한다. 우선 칸트를 살펴보자. 그도 일단 과거의 목적론적 세계관은 거부한다. 객관적 현실이란 곧 현상 (Erscheinung)의 세계에 불과하고 이 현상계는 철저히 인과율의 지배를 받고 있기 때문에 목적론의 여지 있는 있을 수 없는 것이다. 그러나 칸트는 목적론의 문제와 관련하여 몇 가지 새로운 과제를 설정한다.

무엇보다도 그는 인간 행위의 영역인 도덕과 관련하여 목적 개념을 끌어들인다. 그 중심 사상은 바로 ‘인간은 무제약적인 자기목적이며 어떠한 조건 하에서도 다른 목적을 위한 수단으로 간주될 수 없다’는 데 있다. 피히테에로 더욱 확대되어 이어지는 이러한 이론은 두말할 것 없이 봉건절대주의에서의 인간 취급방식에 대한 저항이며, 프랑스 혁명기의 분위기가 독일 관념론의 형태로 반영된 것이다.

29) *Ibid.*, S. 421.

30) *Ibid.*, S. 421에서 채인용.

그런데 이러한 이론에 있어 인간과 자연, 합목적성과 인과성 사이의 넘을 수 없는 심연은 그대로 잔존한다. 그 결과 칸트와 피히테가 그들의 순수 도덕의 세계를 객관적 현실과 관련시킬 필요를 느꼈을 때, 다시금 과거의 목적론적 세계관과 유사한 像을 놓을 수밖에 없었던 것이다. 피히테의 목적론적인 생각에 의하면 자연은 자기와 다른 존재인 인간을 위해 현존한다. 자연은 자유로운 존재자에게 활동의 영역으로 제공될 뿐 스스로는 보잘 것 없는 것이다. 자유로운 존재는 이 위에서 스스로를 고양시키고 자신의 규정을 실현한다는 식이다. 물론 마르크스도 지적하듯이, 인간의 '활동적 측면'을 드러낸 점에서 Feuerbach 류의 유물론보다 앞선 면도 있으나,³¹⁾ 자연과 인간의 구체적 연관은 드러나지 않고 있다.

한편 칸트는 《판단력 비판》에서 목적론의 문제를 다시금 제기한다. 그런데 여기서는 유기적 생 (Das organische Leben)을 철학적으로 규정하는 문제와 관련된다. 다시 말해서 자연 즉 현상의 세계는 인과율에 의해 철저히 지배를 받고 있으나 유기적 생에 있어서는 기계론의 개념도구만으로는 그 규정이 불가능하다는 문제이다. 그러나 칸트는 이 문제 역시 해결하지 못한다. 헤겔이 지적하듯이 이러한 문제상황 속에서 칸트가 내적 목적성 (innere Zweckmässigkeit)과 외적 목적성 (die äussere Zweckmässigkeit) 과를 구분함으로써 헤겔에 있어서의 生의 개념 즉 Idee를 위한 단초를 마련하긴 했으나 (WL, II 440) 칸트의 경우 목적론은 어디까지나 '규제적 원리'에 그칠 뿐, 인식의 한계를 넘어서는 것이었다.

그러나 헤겔에 이르러 목적론의 문제는 노동개념, 그것도 앞서 언급한 것처럼 도구라는 매개물을 인간이 자신과 자연 사이에 개입시킨다는 것을 통하여 목적론과 기계론의 안티노미적 대립은 지양된다. 즉 헤겔은 인간의 노동을 분석함으로 해서, 전체적인 기계적 연관 속에서 인간의 의식적인 목적 정립이 차지하는 구체적 의미를 드러내 보여준 것이다. 이 경우, 목적 정립은 기계적 연관을 파괴하는 것이 아니고 칸트, 피히테처럼 그것을 초월하는 것도 아니다. 또한 스피노자나 흉스의 경우처럼 목적 정립의 특수한 규정들이 기계적 연관 속으로 상실되는 것도 아니다. 노동수단과 노동대상을 가지고 만들 수 있는 것은 이러한 대상들의 객관적인 법칙성이 허락하는 것 뿐이어서 노동과정이 사물의 인과적 연관을 넘어설 수는 없지만, 그러면서도 목적정립의 특수한 규정은 보존되는 바, 목적의 표상이 노동과정에 앞서있으며, 결국 노동과정이란, 이러한 목적을 실현하되, 객관적 현실의 인과 연관에 대한 인식에 힘입어 실현하는 과정인 것이다.

이러한 견해는 칸트·피히테의 Dualismus에 있어서 자연을 단지 수동적인 場으로서 혹은 인간 활동의 단순한 제한으로 파악한 것과는 다르다. 즉 인간 활동을 자연과의 구체적 연관으로부터 분리시켜 순수한 도덕성으로 고양시키고 마는 이러한 二元論은 결국 무

31) K.Marx: "Thesen über Feuerbach" In: K.Marx/F.Engels, *Die deutsche Ideologie*, S.5.

한진행의 악무한을 넘어설 수 없는 것이다. 더나아가 전 우주를 하나의 통일적 과정으로 보고 자연은 단지 무의식적 활동이요, 인간의 활동은 의식적 활동일 뿐이라고 본 Schelling에 있어서도 마찬가지이다. 자연의 무의식적 생산에 대한 학적 인식의 가능성이 없기 때문이다. 그는 스스로 이렇게 말한다. “의식적 활동(인간)과 무의식적 활동(자연)의 대립은 필연적으로 무한한 대립이다. …만일 이 대립이 없다면, 오직 그에 의존해서 나타나는 자유 현상도 사라질 것이기 때문이다.”³²⁾

이상으로 우리는 철학사의 연관 속에서 헤겔이 행한 노동개념의 분석이 갖는 의미를 살펴보았다. 그것은 무엇보다도 기계론과 목적론, 필연성과 자유의 구체적 연관이었다.

이제 자유는 기계적 자연의 필연성에 대한 인식과 비례한다. 최초 직접적으로 자연과 관계할 때는 자연에 예속될 수밖에 없었지만, 자연필연성에 대한 知의 확대와 도구의 매개는 그러한 예속으로부터 벗어나 목적의 동일성을 유지시켜 줄 뿐만 아니라, 객관에 대한 知가 심화될수록 자연지배의 능력도 증가하는 것이다. 이는 이론과 실천의 밀접한 연관을 보여준다.

뿐만 아니라 여기서 드러난 인간과 자연의 연관 속에는 이미 사회적 진보의 사상이 포함되어 있다.³³⁾ 왜냐하면, 바로 그것을 통해서 인간이 자연과 연관을 맺는 도구는 이미 사회적인 것이고, 이 도구의 발전이 인간 사회의 발전에 직결되기 때문이다.

전통적인 목적론에서는 보통, 수단에 대한 목적의 우위가 주장 되었었다. 아울러 칸트·피히테의 관념론에서도 목적·수단의 연관은 일방적이었다. 물론 자기목적적 존재로서의 인간의 가치를 도덕의 궁극원천으로 간주한 적극성에 기인하겠지만, 다른 한편으로 도구가 인간의 자유실현에 미치는 결정적인 의미가 간과되었던 것이다. 그러나 헤겔의 경우 “수단은 외적 목적성의 유한한 목적보다 고귀한 것” (WL. II. 453) 이어서 인간이 자연 위에 군림하게 되는 것도 도구의 덕이며, 직접적인 향락은 일순간에 사라지더라도 도구는 오래도록 유지·보존된다. 예를들어 “생기는 이를 통해서 마련되며, 이것의 목적인 직접적인 향유보다 존귀한 것이다.” (WL. II. 453)

역사철학에서 밝히고 있듯이 인간 행동의 궁극적 동인 (動因)은 자연적 충동 내지 정열 (Leidenschaft)에 있더라도, 본질적으로 자유하는 존재로서의 인간은 한편으론 자유의 보편성을 통해서 특수한 규정성을 극복해나가며 다른 한편으론 도구의 사용을 통해서 자연적 제약을 극복해 나간다. 이러한 二重의 보편성 즉 주관적 보편성과 객관적 보편성이 역사세계의 특징이다. 물론 헤겔에 있어 도구의 역사적 발전과 생산력의 발전에 관한 문제는 다루어지지 않고 있지만, 이러한 탐구의 학적 기초로서의 도구의 보편성과 우위는 명백히 드러난 셈이다.

32) Lukács: *op.cit.*, S.430 재인용.

33) *Ibid.*, S.431.

B. 歷史에 있어서의 ‘**理性의 奸智**’와 **自由**

1. 헤겔은 《*Enzyklopädie*》 § 209 Zusatz에서 다음과 같이 말하고 있다. 그런데 이는 인간의 노동 구조를 모델로 한, 세계이성의 자기 전개방식에 대한 서술임을 즉각 알 수 있다.

“…(이러한 의미에서) 사람들은 神의 섭리가, 세계의 진행에 비했을 때, 절대적인 奸智로 작용한다고 말할 수 있겠다. 神은 인간으로 하여금 인간의 특수한 정열 (Leidenschaft)과 관심에 따라 활동하게 하지만, 그 결과로서 초래되는 것은 결국 **人間社會의** 의도의 실현이다. 이 때 이러한 神의 의도는, 神이 사용하는 인간의 제 정열이 직접적으로 의도했던 그것과는 다르다.” (*Enzy.*, I;365)

이것이 바로 인간의 奸智로부터 神의 奸智로 뒤바뀐 ‘**理性의 奸智**’이다. 마치 노동에 있어서 自然이 그 법칙들에 따라서 운동하면서도 결국은 인간에 의해 조종되어 인간의 목적 실현에 봉사하듯이 인간도 또한 자신의 욕구나 목적에 따라 마음대로 활용하면서도 결국은 단지 神에 의해 조종되어 神의 목적 실현에 봉사한다는 식이다. 그러나 Ⅱ장에서 밝혀졌듯이 초월자로서의 神의 지배나 탈세계적 원리로서의 이성의 세계지배를 헤겔이 거부하고 있음을 염두에 둘 때 이 비유는 헤겔 고유의 의미에로 환원되어야 한다.

다음의 비유를 매개삼아 검토해 보자. 헤겔은 자유이념과 정열의 관계를 집짓기의 예를 들어 설명하고 있다.

“집을 세우는데는, 집을 세운다고 하는 목적이 머리 속에 서서, 그 계획이 짜인다. 이에 대해 그 수단으로서는 여러가지 요소가 필요하고 그 재료로서는 철, 재목, 돌이 필요하다. 여러가지의 요소는 이를 재료를 가공하기 위하여 사용된다. 즉 철을 녹이는 데 불이, 불을 불려 일으키는 데는 바람이 …필요하다. 그런데 집이 완성되면, 앞에서는 집을 짓는데 필요했던 바람은 집에 의해서 방지되고, 또 집이 耐火性인 경우에는 불(화재)도 방지된다. …이와 같이(수단으로 사용된) 여러 요소는 제각기 성질에 상응해서 이용되고, 그것들은 서로 협력해서 하나의 물건을 만들어 내는데, 이리하여 이번에는 이 만들어진 물건 때문에 각종 요소가 구속을 받게 된다. 마찬가지로 인간의 정열도 제각기 자기의 만족을 구하여 움직이는데, 그의 自然의 성능에 응해서 자기자신의 역할과 자기의 목적을 완수하여 그 결과로서 人間社會라는 전물을 만들어 올린다. 그런데 그렇게 되면, 이번에는 또 이 사회안에서 법이라든가 제도로부터 자기가 구속받게 된다.” (*VG*, 42)

물론 헤겔은 이 집짓기의 비유를 통해서 “세계사에 있어 인간의 행위를 통해 생기는 것은 그 인간이 복표하고 달성한 것, 인간이 직접적으로 의식하여 의욕하고 있는 것과는 다른 것…”이라는 주장을 의도하고 있으리라. 그러나 이 예는 역사이성과 정열의 연관에 대

한 비유로는 사실은 부적합하다.³¹⁾

무엇보다도 짚짓기 비유에서 수단으로 사용되는 물, 불, 공기 등은 비생명적인 자연인 반면, 역사에 있어서 자유이념 실현의 수단으로 언급되어지는 인간의 정열은 의식적 존재자의 활동이라는 점이다. 아울러 기계적 질서의 지배를 받는 자연의 경우 목적은 그 자연밖의 의식적 존재자가 갖는 목적, 즉 수단에 대해 外的인 목적이지만, 역사에 있어서의 목적은 특수자의 정열에 내재하는 목적으로서 다만 의식되지 않고 있을 뿐이다. 앞에서도 언급했지만 역사가 목적론적인 구조를 갖는 것도 궁극적으로는 인간 정신의 활동이 목적론적인 노동 구조를 갖는다는 데 기인하며, 보편적인 세계질서로서의 세계정신도 결국은 “자기를 인식하고 자기 활동하는 정신으로서의 인간”에서야 비로서 자기애로 복귀할 수 있는 것이다.

2. 그렇다면 역사에 있어서의 ‘이성의 간지’의 구체적인 의미는 무엇인가?

앞서 인간의 노동이라고 하는 합목적적 활동은, 자연과 자기 사이에 도구를 개입시킴으로 해서 전통적으로 대립되어 온 기계론과 목적론을 통일시켰었다. 특히 도구가 인간의 손에 쥐어져 있는 한은, 기계적 자연의 폭력 (*Gewalt*) 으로부터 약자의 입장에 있는 자신을 보호할 수 있고 목적의 자기 동일성을 유지할 수 있었다. 그런데 弱者의 입장에서 우리는, 노동에 있어서의 奸智와는 달리, 역사이성의 간지는 직접적으로 볼 때 그 자체가 일종의 폭력이다. 왜냐하면 역사이성을 의식하고 있지 못한 제 특수자의 관심과 정열은 그 결과가 애당초의 의도와는 달리 역사이성의 실현에 도구로서 봉사할 뿐이기 때문이다. 물론, 앞에서 언급했듯이 역사이성 혹은 自由理念과 情熱의 관계가 단순한 外的 目的과 手段의 관계는 아니다. 따라서 ‘이성의 간지’란, 그 신비한 겹침을 벗기면, 요컨대 개체의 활동이 스스로가 촉발시키는 객관적인 사태를 의식하지 못하고 있음을 뜻한다.

사실 이러한 사상은 주관적인 이성을 넘어선 객관적 관념론을 취하는 철학에서는 자연히 발생하는 사상이다. 특히 객관적인 역사의 진보가 반영된 근대의 철학에 있어서는 더욱 그렇다. 여전히 신학의 영향을 벗어나지 못했던 Leibniz의 ‘예정조화’와 ‘변신론 (*Theodizee*)’, Kant 역사철학에 있어서의 ‘자연의 의도 (*Absicht der Natur*)’, 또 헤겔이 “사상의 영예를 이룩한 學” (*R. § 189*)이라 칭송한 A. Smith의 국민경제학에 나타나는 ‘보이지 않는 손’, 심지어는 Marx에 있어서의 ‘자산가의 허위의식’ 등이 대표적 예이다. 헤겔 역사철학의 주된 관심이 역사이성 즉 역사와 이성의 관련에 있었듯이, 이들 모두는, 설령 그것이 ‘섭리’라는 신비한 형태를 취하든,³²⁾ ‘수요·공급의

31) B.T. Wilkins: *Hegel's Philosophy of History*, p.60. 참조.

32) 그 내용의 차이는 있더라도, 역사를 주제하는 원리를 인정하고 있는 점에선 Schlegel, Herder를 위시한 18C 독일 역사철학 모두가 공통적이다. K. Rossmann(hr.): *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*

법칙’이라는 명확한 형식을 취하든, 역사의 제 우연적인 악덕, 욕망, 자기추구의 갈등이 결국엔 보편자로서의 성리나 법칙에 의해 규제되거나 그것에봉사한다고 본 점에서 공통적이었던 것이다. 이제 우리는, 헤겔의 ‘역사이성의 간지’와 이들과의 비교를 통해서 헤겔 사유의 고유성을 규명하기로 하자.

먼저 헤겔이 성리설과 변신론에 가하는 비판을 음미해 보자 (VG. 25-27) 성리설의 요지는 ‘세계는 우연이나 우연적·의적 원인에 내맡겨져 있는 것이 아니고 성리의 지배를 받는다.’는 일종의 신앙적 진리이다. 따라서 ‘이성의 세계지배’와 형식적 공통점은 갖고 있다. 그러나 무엇보다도 “神的本質을 우리 인식의 피안에 그리고 인간적 사물 일반의 피안에 둘으로써 스스로 만든 선입견적 표상에 빠져버리는 태만”이 엿보인다고 헤겔은 말한다. 즉 그것은 어디까지나 신앙의 차원에 머물며, 그 성리와 세계 내 사전의 전체적인 경과와의 연관은 제시하지 못한다. 따라서 자연뿐만 아니라 세계라고 하는 정신의 영역에 있어서까지 영원한 것의 지혜가 나타나고 있다는 통찰과 인식을 목표로 한 Leibniz의 변신론은 이에서 한걸음 더 진보한 형태다. 이 변신론은 세계 속의 惡을 개념적으로 이해함으로써 神을 정당화하는 노력이다. 또 헤겔 역시, 역사의 제 현상에 대한 ‘사유적 고찰’을 통해 역사이성을 정당화하고 있다는 점에선, 스스로의 역사철학을 일종의 辨神論이라 칭하고 있다. 그러나 그 방법에 있어서의 차이를 헤겔은 강조한다. 무엇보다도 라이프니츠가 형이상학적이라면 헤겔은 역사적인 관점에서, 그리고 라이프니츠의 방식이 무규정적이고 추상적인 범주에 의한 것인 반면, 헤겔은 이성이란 범주를 그 내용적 규정 속에서 밝히고 있는 것이다. 따라서 헤겔이 스스로를 변신론이라 하는 것도 다름아닌 ‘역사의 지평에 근거한 이성의 정당화’이다.

두번째로 헤겔의 ‘이성의 간지’를 先取한 Kant의 경우를 살펴보자. 그는 《Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht》속에서 다음과 같이 말하고 있다.

“개인들 그리고 전체 민족들조차도 다음과 같은 점을 거의 생각하지 않는다. 즉 각자가 자신의 성향에 따라 종종 다른 사람들과 대립하면서까지 자신의 의도를 추구해 나갈 때, 그 각 개인들과 민족들은 마치 어떤 안내하는 출을 따라가듯이 자기도 모르게 자연의 의도 속에서 나아가는 것이다.”³³⁾

여기서 ‘각자의 자기추구’라든가, 개인(혹은 민족)에게 의식되지 않는 ‘자연의 의도’ 등은 헤겔의 역사서술과 극히 유사하다. 칸트 역시 자연에서와 마찬가지도 역사에서도 합법칙적 현상이 生起하며, 때로는 정체와 후퇴 현상이 발생함에도 불구하고 역사는 보

33) I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*. In: *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, hrsg. v. K. Rossmann, S. 44-45.

다나은 상태로 끊임없이 진보한다고 보고 있는 것이다.³⁴⁾ 더 나아가 자연(성리)의 제 소질의 발전은 사회의 제 소질들의 적대관계, 즉 사회화의 요구를 갖고 있으면서도 동시에 개별화하려는 ‘非社交的 社交性 (ungesellige Geselligkeit)’을 통해서 촉진된다 는 생각은, 헤겔에 있어서의 ‘제 특수한 이해의 각축(Kampf)으로서의 역사’를 선취하고 있는 셈이다.

그러나 시민사회의 건설과 세계시민사회에로의 과정을 해명하는 가운데, Kant 사회철학의 약점이 드러난다. 그에게 있어서 “자연이 인류에서 해결을 강요하는 최대 문제는 보편적으로 법을 행사하는 시민사회의 건설”³⁵⁾로서 자유의 공존을 가능케 하는 법치국가요, 더 나아가 국가간의 영구평화를 위한 국가연합의 건설인데, 이 양자 모두, 각자의 충동과 경향을 꺽고 보편타당한 의지에의 복종을 요구하는 이념적 당위에 그치고 마는 것이다. 이러한 역사관은, 일체의 충동 및 성향에서 그 동기가 되는 것을 꺽고 이를 순수 실천이성의 자기입법에 근거한 도덕법칙에 종속시키려했던 그의 형식주의적 윤리학에 근거한다. 그러한 도덕법칙의 실현으로서의 자유의 실현은 ‘이상’에 불과하며, 해결 불가능한 惡無限의 접근에 그치고 만다. 헤겔이 국가간의 계약에 의한 국제공법의 주장을 비판하는 것도 이처럼 그것이 고유한 현실성을 넘어선 “공허한 꿈”에 불과하기 때문이다.

한편 헤겔에 있어서, 제 민족·제 국가 간의 갈등은 ‘세계법정’이라는 보편자 속에 계기로서 지양됨을 통해서 역사이성을 진전시킨다. 이는 당위나 이념으로서의 요청파는 거리가 먼 제 특수자의 고유한 변증법으로서의 세계사이다. 따라서 헤겔의 주된 관심은 시종일관, 역사의 필연적 자기운동으로서의 이성에 있는 것이다.

그런데 이러한 역사이성의 의미는 ‘인륜성(Sittlichkeit)’개념과 밀접한 연관을 가지고 있다. 칸트의 경우 사회철학의 출발점은 도덕성(Moralität)에 있고, 이는 각자의 행동원칙이 보편적 법칙이 될 수 있도록 행위하여야 한다는 형식주의로서 인간의 자연적 충동이나 정열, 역사의 실질적 내용 등과는 분리되어 있다. 그런 반면 헤겔에 있어서 인륜이란, 도덕성에서의 추상적 선이 바야흐로 개개인의 자기의식 속에서 현실성을 획득하고 있는 상태이며, 자기의식에 입각해 보면 자기의식이 인륜적 공동체를 스스로 기초와 목적으로 받아들이는 상태이다. 이 인륜은 논리적 개념 전개의 순서상 추상법, 도덕의 다음에 위치하지만, 역사 속에서 고찰할 경우 그것은 인간이 자연상을 벗어나자마자 갖게 되는 ‘제二의 천성(die zweite Natur)’ (VG. 57)이다. 원자본적인 사회관에 기초한 철학에서는 공동체란 계약에 의해 구축된 것이고 언제든지 파기될 수 있는 무력한 것이다. 그러나 헤겔에 있어서 인륜체는 ‘유기적 전체’로서, 개인의 삶과 자유의 토대가 되는 실체적인 것이다. 또한 이러한 인륜체는 추상적 요청이 아닌 역사적 定在으로 그 자체, 변천의 과정을 밟을 수밖에 없다.

34) M. Buhr/G. Irrlitz: *Der Anspruch der Vernunft* S.75

35) Kant: op. cit., S. 50.

3. 따라서 역사이성의 운동은 이러한 인륜성의 두 계기인 개별성과 보편성의 역사적 전개라고 할 수 있다. 《정신현상학》에서 ‘wahrer Geist’라고 표현되는 그리이스의 세계는 개별성으로서의 주관적 의지가 인륜적인 것과 직접적으로 통일되어 있는 단계다. 이 직접성은 한편으론 희랍 세계를 ‘아름다운 자유의 나라’ (VG. 137)로 허용하지만, 다른 한편으론 그 직접성 자체로 인해 내적 모순을 갖게 된다. 다시 말해서 이 ‘아름다운 인륜성’은 개별성의 주체적 자유의 투쟁을 통해서 생취된 것이 아니고, 인륜적 자각으로 순화되어 있지 못하기 때문에 개체성의 원리가 등장함과 동시에 그 무의식적 통일은 붕괴되고 만다. 두번째로 등장하는 로마 세계는 인격적인 私的 自己意識과 추상적 보편으로 무한히 분리·대립된 세계이다. 법적 상태는, 계속되는 역사의 전개를 통해서 한편으로는 내면적으로 구체적 보편을 획득하고 계속해서 자기소외된 정신으로서의 세계속에서 Bildung을 완성한다. 근대 시민사회는 교양과 개인의 권리자를 가능케 하는 사회이다. 무엇보다도 시민의 자존심과 자립을 원리로 하는 사회이다. 그러나 이러한 시민사회가 그 자체 “전면적인 상호 의존 체계” (R. 183)로서 ‘욕구의 체계’를 갖는다 하더라도 두 원리가 제각기 자립하여 있기 때문에 ‘인륜적 통일성’을 이루지 못한다. 따라서 이러한 모순은 ‘인륜적 이념의 현실’인 국가 속에서야 참된 통일을 이루게 된다. 그리고 여기서의 인륜적 통일은 자각적 주체성을 토대로 하기 때문에 희랍 세계에서의 직접적인 개별성과 보편성의 통일은 아니다.

4. 헤겔은 A. Smith가 근대 시민社会의 욕구의 체계를 ‘사상의 영예를 이룩한 학’으로서의 국민경제학 속에서 체계화 시킨 점에 대해서 《法哲學》 속에서 언급하고 있다. 그런데 Smith의 다음과 같은 언급은 헤겔의 ‘이성의 간지’와 극히 유사하다.

“(자본가는) 자기자신만의 안전을 의도하며, 생산물이 최대의 가치를 지니도록 산업을 지도함으로써 자본가는 자신의 이익만을 의도한다. 그리고 다른 모든 경우에서와 같이 바로 이러한 활동 속에서 그는 ‘보이지 않는 손’에 이끌려 그가 전혀 의도하지 않았던 결과를 촉진시킨다.”³⁶⁾

여기서 ‘보이지 않는 손’은 수요·공급의 법칙이다. 그리고 전혀 의도하지 않았던 결과란 이 법칙의 작용에 의한 전체적인 조화이다. 이는 마치 각각의 자립적인 Monad가 각자에 고유한 자기운동을 하더라도 전체적으로 神에 의해 예정된 조화(harmonie)를 유지한다고 본 Leibniz 식의 낙관론이다.

헤겔은 이러한 국민 경제학이, 얼핏 아무런 맥락도 없는 것처럼 보이는 무한히 많은 우연적 사건 속에서 법칙을 찾아낸 점에서 그야말로 ‘근대의 學’이라고 부르고 있다.(R

36) A. Smith : *Wealth of Nations*. K. Kosík 著, 박 정호譯 : <구체성의 辨證法>에서 재인용 p.191.

§ 189. Anmerkung) 그러나 A. Smith가 시민사회의 자율질서를 신뢰하고, 국가의 시민사회에 대한 간섭을 배제하였던 데 반해서, 헤겔은 시민사회가 인륜의 상실태로 전락할 가능성을 지적하고 국가에 의한 시민사회의 지양을 주장한다.

시민사회에서 욕구와 욕구충족의 수단은 상호의존관계에 놓이게 된다. 나는 나의 욕구를 만족시키는 수단을 다른 사람으로부터 획득하고, 그러기 위해서는 타인의 욕구를 만족시키기 위한 수단을 만들어내야 하기 때문이다. 그러나 이와같이 사회화된 욕구에는 자연적 욕구와 정신적 욕구가 결합되어 있다. 헤겔에 의하면 정신적 욕구가 보편적인 것의 중심을 이루기 때문에 이러한 사회적 계기 속에서 자연적 필연성으로부터의 해방이라는 측면이 존재한다. 요컨대 사회적 연관이 복잡해지거나 사회적 생산력이 상승됨에 따라서, 인간은 점차 자연적 필연성으로부터 해방되고³⁷⁾ 그 자연적 필연성 대신에 “자기 자신의 의견, 사회 일반의 보편적인 의견, 곧 인간이 스스로 만들어낸 데 지나지 않는 필연성” (R. § 194)에 풀어서 행동하게 된다는 것이다.

그러나 반면, 특수성이 욕구의 기초적인 내용을 이루고 있는 이상, 자연적 필연성으로부터의 해방은 형식적이다. 그리고 오성을 갖추고 있는 인간이기에 욕구와 욕구충족의 수단 그리고 향유를, 끝없이 다양화시키고 추상화해 간다. 그런데 그 결과는 빈부의 격차와 천민 (Pöbel)를 발생시킨다.

이러한 헤겔의 ‘시민사회론’³⁸⁾은 A. Smith의 안목을 넘어서고 있다. 물론 역사의 구체적 토대 (Grundlage)인 생산관계 생산력의 연관이라든가 시민社会의 노동이 초래하는 소외문제, 계급 혹은 계급의식의 문제들을 포착하는 데에로 이르지 못한 시대적·철학적 한계가 있다 하더라도 시민사회가 귀결시키는 인륜의 상실, 천민의 문제, 외적 필연성 등을 직시하고 그 내적 지양을 모색했던 것이다.

5. 시민社会의 대자적 분열을 거쳐, 시민사회의 주체적 자유에 토대를 두면서도 공동성이 부각되어짐을 통해 시민사회는 인륜적 이념의 실현인 국가에로 이행한다. 헤겔이 시민社会의 지양을 다름아닌 국가 속에서 이루려 한 데는 1820년대 독일이 처한 분열상을 염두에 두어야 할 것이다. 그러나 이념으로 제시된 국가론이 갖는 문제점들은 일단 捨象하고 그 인륜적 의미만을 살펴보기로 하자. 헤겔이 역사이성의 궁극적 실현을 다름아닌 국가 속에서 추구한 점을 감안할 때 이는 중요한 의미를 지닌다 하겠다.

국가³⁹⁾는 인륜적 이념의 두 계기인 개별성과 보편성의 통일로서 “인륜적 이념의 현실성”이다.(R. § 257) 무엇보다도 국가와 시민사회는 혼동되어서는 안된다. 만일 국가의

37) 이는 앞에서 고찰한, 노동에서의 도구의 사회성과 관련된다.

38) R. Zweiter Abschnitt: 'Die bürgerliche Gesellschaft' 참조.

39) 《法哲學》에서 시민 사회의 지양으로 등장하는 국가의 이념과 《역사철학》에서 고찰되는 역사의 고유한 대상으로서의 제 유한한 국가는 일단 구분되어야 한다.

사명이 Locke 가 이야기하듯이 소유와 인격의 안전 및 보호에 있다면, 개인의 이익만이 그 자신들이 합일하는 궁극적인 목적이 되고, 국가의 성원이 되는 여부는 개인 마음대로 결정하는 결과가 되고 만다. 헤겔에 있어서 국가와 개인의 관계는 이와는 다르다. “국가는 객관적 정신이므로 개인은 국가의 일원일 때에만이 그 자신 객관성, 진리성, 인륜성을 지닌다. 합일 그 자체가 그 자신 개개인의 참된 내용이고 목적이며, 개개인의 사명은 보편적인 생활을 영위하는 데 있다.” (R. § 258, Anmerkung)

사실 이러한 국가관은 그것을 시민사회와의 관련이나 당시 독일의 특수성으로부터 추상할 경우 전체주의적인 인상을 준다. 그러나 다음의 고찰은 이러한 점을 부정하게 한다.

헤겔은 독자적인 국가관에 입각하여 루소와 할러의 국가관을 비난한다. 루소의 일반의지는 헤겔의 보편의지와는 달리 따지고 보면 개별적인 의지로부터 형성되는 공통적인 요소이다. 그 때문에 국가에 있어서 개개인의 합일은 계약에 기초하게 되고, 개개인의 자의나 의견 또는 동의를 바탕으로 하게 된다. 그런데 이러한 추상적 생각이 현실 정치에 적용되면 프랑스혁명의 공포정치를 초래하고 만다. 다시 말해서 ‘공포정치’는 혁명가들이 혼존하는 모든 것, 주어진 모든 것을 전복하여 “오로지 제 마음대로 이성적이라고 착각한 것만을 새로운 체제의 토대로 삼고자 하였던” (R. § 258) 데에서 비롯된 것이다.

한편 헤겔은 할러의 <힘이 있는 자 쪽이 지배하고, 지배하여야 하며, 영원히 지배하리라는 것이야말로 신의 영구불변한 질서다>라고 본 가산국가론 또한 “이성적인 것으로부터 멀어져간 …” 것으로 비난한다.(R. § 258)

헤겔에 있어 국가는 ‘구체적 자유의 현실성’으로서, 인격적 개별성과 그의 특수한 여러 이익이 한껏 발전하여 그것들의 권리가 그 자체로서 승인되는 동시에, 그것들이 한편으로는 자기자신을 통하여 보편적인 이익으로 변하고 다른 한편으론 스스로 이 보편적인 것을 승인하여 자신의 실체적 정신으로서의 이 보편적인 것을 위하여 운동하는 상태인 것이다.(R. § 260) 첫번째 점은 특수성이 보편성 속에 잡겨있던 아시아 전제국가나 고대 국가와 구분되는 점이다. 두번째 점은 아담 스미스식의 조화적 보편성이고, 세번째는 개인의 실체적 지반(Element)의 승인이다. 결국 근내의 ‘분절되어 있으며 동시에 조직된 국가’는 이러한 구체적 자유의 세 계기의 충족이다. 그리고 이러한 상태가 바로 세계사의 운동이 합리적으로 진행해가는 귀결점인 것이다.

6. 헤겔에 있어서 역사란 추상적 개념으로 표현할 경우, 보편자가 현실성을 획득하는 과정이요, 개별성이 보편성으로 고양되는 과정이다. 즉 자유이념이라고 하는 보편자가 현실 속에서 실현되는 과정이면서 동시에 개별자의 특수한 관심이 보편적 의지에로 고양되는 2중에 과정인 것이다. 그리고 보편자는 이미 개별자 속에 내재하고 있는 개념이기 때문에, 즉자적 개념의 자기 실현이라는 면에서 본다면 양자는 동일한 과정의 다른 표현일 뿐이다. 그런데 정신의 이러한 자기전개—넓은 의미로는 이념의 자기전개—는 자연의 경우처럼 單線的인 진행일 수는 없다. 즉 자연은 그 내재적인 개념과 그 실현 사이에 아무

런 개입도 있을 수 없기 때문에 “직접적이고 無對立的이고 방해받지 않는 방식으로” 자기 전개하지만, 정신은 “의식과 의지에 의해서 매개되는” (VG. 75-76) 과정을 밟는 이상, 對立과 투쟁의 과정을 거칠 수밖에 없는 것이다. 따라서 역사에 있어서도 개별자가 자기에 내재하는 보편적 개념을 실현하고 그럼으로써 보편적 자기의식으로 고양되기까지는 정신이 일반적인 자기소외 과정을 밟지 않을 수 없다. 이미 《정신 현상학》은 이러한 정신의 구조 즉 자기 外化(Entäusserung) 와 이 外화의 극복으로서의 정신의 전개구조를 모범적으로 보여주고 있다. 그리고 앞에서 언급했듯이 이 과정은 “他者態 속에서 자기자신에 머무름”이라고 하는 自由으로 귀결한다.

《역사철학》도 크게 보아선 이와 동일한 과정이다. 물론 《정신 현상학》과는 달리 자유 이념의 이성적 전개, 즉 역사이성의 측면에 초점이 두어져 있을 뿐, 전체적인 구조에 있어서선 실체의 自己化과정이기 때문이다. 즉, “보편가로서의 주자내적 존재와 개별자로서의 주관적인 요소의 통일을 유일한 진리로서...” (VG. 38) 드러내는 과정인 것이다. 따라서 역사에 있어서의 ‘이성의 간지’란 진행 중인 세계사에 있어 궁극 목적이 곧 (개별자의) 욕구나 관심의 내용이 아닌 상태를 두고하는 말이며 더 나아가 역사의 과정은 이성의 간지의 상태인 主·客분리 상태를 극복해 나아가는 과정인 것이다.

헤겔의 초기 神學的 著作에 나타내는 운명 (Schicksal) 은 역사철학에서의 ‘이성의 간지’의 단초적 형태이다. 그리고 사랑 (Liebe) 을 통한 운명과의 화해는 기독교적인 방식으로나마, 실체적인 것이 자기화요 ‘이성의 간지’의 극복과 상통한다. 운명이란 “절대적일 뿐만 아니라 존재로서 직관된 순수 개념 자체...” (PdG. 273) 요, “공포스러운 무의식적인 봄...” (PdG. 595-96) 과 같은 것으로서, 존재라는 가상을 떠고 나타나는 실체 세계를 총체적인 인식이나 사랑의 차원으로 고양시키지 못한 의식에 대해서는 일종의 맹목적 필연으로 나타날 수밖에 없다.

주체에 대해서 객관 세계의 운동이 이러한 맹목적 필연으로 나타나고 주체 역시 추상적 자유인 자의 (Willkür) 의 형식 속에 있을 때 개별자의 態意는, 일종의 운명으로서의 객관적 필연에 굽복할 수밖에 없다. 그러나 대상 세계가 인식 주관에 의해 ‘개념적으로 파악’되기에 이르면 이 맹목적 필연은 더 이상 운명이나 폭력 (Gewalt) 의 형태가 아닌 自由실현의 조건이 된다. 즉 “인식된 필연성”으로서의 자기의식적 자유는 간지의 괴리 상태를 타파하게 되는 것이다. 따라서 인간 노동에 있어서 자연의 필연성에 대한 인식의 확대가 곧 자연에 대한 지배력으로서의 자유의 확대였듯이, 역사이성에 대한 자각의 확대는 곧 자유의식의 진보인 것이다.

이상의 고찰을 통해서 역사 이성의 간지가 뜻하는 바는, 첫째로 역사의 다양하고 상호 모순적인 제 현상에도 불구하고 그 속에는 객관적이고 법칙적인 진보가 이루어지고 있다는 점이며, 둘째로는 적어도 간지가 작용하는 상태는 인간 주체의 입장에서 볼 때 객관적 현실의 내적 운동성에 대한 자각이 결해 있는 소외의 상태요 따라서 역사 전체의 입장에서 본다면 자유의 실현은 곧 이러한 간지 상태의 극복과 통합을 알았다.

맺는 말

헤겔의 역사이성은 역사에 내재하는 진무한으로서의 운동성이다. 이러한 운동성은 모순을 운동인으로 갖고 있다는 점에서 펠연적인 진행이지만, 그 모순이 다름아닌 정신적 실체의 즉자태와 대자태 사이에서 발생하는 것인 이상, 동시에 자기내 복귀의 과정이며 자유의 실현 과정이다.

그런데 이러한 역사이성은, 역사의 실체적 토대인 유한한 제 민족정신·제 국가의 내적 원리로서 전개하며, 그것이 특수자의 의지활동파의 연관에서는 ‘이성의 간지’라는 형태로 나타난다. 그리고 헤겔에 있어서의 이러한 ‘奸智’개념은 한편으론, 제 특수한 관심과 정열의 각축이 역사의 펠연적인 진보를 촉진해왔다는 점과 아울러 다른 한편으론, 그 동안의 역사에서는 인간이 자기 존재의 차각적 치배자가 아니었다는 점을 동시에 나타내고 있다.

따라서 인간이 즉자적인 정신(Geist)의 운동을 그 펠연성에 즉해서 인식하지 못하는 한, 객관적 전체는 外的 펠연성으로서 인간의 자유 위에 군림하게 되고 인간의 자유도 실체적 연관을 결여한 추상적 자유에 그치고 만다. 역사의 궁극적 귀결은 그러므로 이러한 객관적 전체성이 의식으로 고양되는 데 있다.

헤겔은 이러한 역사의 이념이 근대 시민사회의 모순으로 인해 펠연적으로 등장하는 국가의 인륜성 속에서 실현된다고 본다. 국가의 人倫性 속에서 개인의 私的 관심과 국가의 보편적 목적은 일치하게 되고 펠연과 자유의 대립은 사라진다는 것이다. “이성적인 것은 실체적인 것으로서 펠연적이지만 이 이성적인 것을 法律로서 인정하고 그것을 우리 자신의 고유한 본질의 실체로서 따르는 가운데 우리는 자유롭다.”(VG. 57) 물론 헤겔 철학을 피상적으로 이해할 경우, 이 말은 곧 헤겔을 보수 반동으로 낙인찍고 만다. 그러나 본고에서 밝혀졌듯이 이러한 주장 속에는 제 개별자가 역사의 구체적 총체성을 자기 삶의 토대로서 자각할 때만이 주체적 자유와 세계 변혁의 실천(Praxis)이 가능하다는 중요한 함축이 내재한다.

자유는 펠연성의 자각이다. 그리고 역사에 있어서 특수와 보편의 변증법은 구체적 보편으로서의 인륜적 전체를 지향한다. 아울러 ‘眞無限’으로서의 세계이성도 이러한 ‘실체의 對自化’를 통해서만 완성되는 것이다.

참 고 문 헌

I.

- G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969ff.
- Bd. 5 *Wissenschaft der Logik I.*
- Bd. 6 *Wissenschaft der Logik II.*
- Bd. 7 *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*
- Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.*
- Bd. 9 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.*
- Bd. 10 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.*
- Bd. 11 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.*

II.

- E. Angehrn: "Vernunft in der Geschichte?", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981) 341-364.
- A. Bankov: "Logische Grundlagen der Geschichte", in: *Hegel-Jahrbuch* (1968/69) 304-317.
- K. Kosík: *Die Dialektik des Konkreten: eine Studie Zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967.
(譯本: 구체성의 변증법, 박정호譯, 도서출판 거름, 1984)
- K. Löwith: "Vom Sinn der Geschichte", in: *Sinn der Geschichte*, hrsg. v. K. Lowith u.a., S. 31-49.
- G. Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik u. Ökonomie*, Neuwied u. Berlin: Luchterhand, 1967.
- H. Marcuse: *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston: Beacon Press, 1964.
- K. Marx/F. Engels: *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, 1958.
- J. Ritter: "Hegel und die französische Revolution", in: ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. 1977, S. 183-255.
- B.T. Wilkins: *Hegel's Philosophy of History*, Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1974.
(譯本: 헤겔과 프랑스혁명, 김재현譯, 한울, 1982)

III.

- J. Barion: *Hegel und die Marxistische Staatslehre*, Bonn: Bouvier, 1970.
- P. Furth/ W. Lefèvre: "Hegel und das Mensch-Natur-Verhältnis im Problem der Einheit von Theorie und Praxis", in ders.: *Arbeit u. Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik-Perspektiven der Hegeschen Logik*, Köln: Pahl-Rugenstein, 1980, S. 81-92.
- M. Geuroult: "Hegels Urteil über die Antithek der reinen Vernunft", in: Seminar: *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, S. 261-291.
- P. Guyer: "Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen", in: *Ibid.*, S. 230-260.
- D. Henrich: "Hegels Theorie über den Zufall", in: ders: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, S. 157-186.
- H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1973.
- R. Mauer: "Die Aktualität der Hegelschen Geschichtsphilosophie", in: *Hegel-Bilanz*, hrsg. v. R. Heede/J. Ritter, FfM.: Suhrkamp 1973, S. 155-174.
- G.D.O. Brien: *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, Chicago & London: Chicago Univ. Press. 1975.
- J. Plamenatz: "History as the realization of freedom", in: *Hegel's Political Philosophy. Problems & Perspectives*, ed. by Z.A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976.
- O. Pöggeler (hrsg.): *Hegel, Einführung in seine Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, 1977, S. 106-126; "Recht-Politik-Geschichte", von M.Baum und K.R. Meist.
- M. Riedel: "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie", in: *Hegel in der Sicht der neuern Forschung*, hrsg. v. I. Fettscher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 387-407.
- K. Rossmann (hrsg.): *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*. Birsfelden-Basel: Schibi-Doppeler, 1957.
- H. Schmitt: *Verheissung und Schrecken der Freiheit; Von der Krise des antik-abendländischen Weltverhältnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte*.
- C. Taylor: *Hegel*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.
- Hegel-Jahrbuch* 1968/69 (Thema: Philosophie und Geschichte), Meisenhaim an Glan: Anton Hain Verlag, 1970.