

# 비판이론에 의한 에겔사회철학의 현대적 수용과 거부

홍 윤 기  
(서울대 철학과 강사)

## 들어가는 말 : 수용대상으로서의 헤겔철학

2차대전 이후의 독일철학 조망에서 뤄디거 부브너는 “헤겔 르네상스”라는 명칭 아래 “19세기의 특정 고전이론들, 특히 헤겔의 변증법 철학을 그의 후발자들인 청년헤겔파 및 마르크스와 함께 리바이벌하려는 시도”를 포괄적으로 기술하려고 하였다.<sup>1)</sup> 이에 따라 루카치의 <<역사와 계급의식>> 및 <<청년헤겔>>이 준 사상적 충격의 파장이 에른스트 블로흐를 거쳐 호르크하이머, 아도르노, 초기 하버마스 등의 비판이론에 미치는 일련의 주제의식들이 “변증법 및 실천철학”이라는 핵심개념으로 요약되었다.<sup>2)</sup> 2차대전을 기산점으로 잡은 이 부브너의 서술은 헤겔철학의 현대적 수용이 마치 전적으로 사회비판적인 문제의식에서 일관되게 추진되어 온 듯한 인상을 준다.

그러나 20세기 철학사 전반을 시야에 놓고 보면 부브너가 헤겔 르네상스라는 기술개념에 관련시킨 전후 현상은 전전에 이미, 당시 유럽 철학계를 성격지웠던 제1차 헤겔 르네상스에 대한 저항에서 시동이 걸렸다. 2차대전 훨씬 이전인 1907년 이태리에서, 후일 파씨스트 철학자가 되기에 이른 죄반니 젠틸레와의 협동연구과정에서 본래 칸

1) R. Bubner, Modern German Philosophy (Cambridge University Press, 1981), 서문 x쪽.

2) 위의 책, 154-218쪽.

트주의자였던 베네데토 크로체는 <<헤겔철학에서 산 것은 무엇이고, 죽은 것은 무엇인가?>>라는 사상적 결산보고형식의 저작을 출판하였다. 여기에서 크로체는 헤겔 변증법의 인식론적 의의에 주의를 환기시키면서, 변증법을 인간정신의 특수한 측면들을 체계적으로 상호연관시켜 인식행위의 최고주체인 정신 안에 통합시킬 수 있는 '전체주의적 인식론'으로 재평가했다. 그 이후 독일 신칸트학파의 대다수 구성원들도 거의 같은 문제의식 아래 대거 신헤겔주의(Neo-Hegelianismus)로 넘어갔다. 당시 구미 강단철학계에서 실세의 위치에 있던 신헤겔주의의 핵심적 내용은, 약간의 변조가 있지만, 크게 다음의 4 명제로 요약될 수 있다.

(NH-1) 헤겔 정신개념의 정신주의적(mentalisch) 해석: 조반니 젠틸레에게서 전형적으로 나타나는 이 해석은, 헤겔이 정신개념으로 '정신만이 유일한 실재'이고 '유일한 실재로서의 정신은 순수행위로만 존재한다'는 것을 주장한다고 본다. 이러한 정신은 사고와 대상의식을 포함한 모든 '즉(即)현실적(aktuell) 의식'에 그 의식의 의미를 즉각 해석해 주는 '선험적 의미체계'로서 언어에 '체화(體化)'되어 '직접' 경험할 수 있는 것으로 '현전'한다.<sup>3)</sup> 따라서 각각의 개별적이고도 특수한 의식은 이 활동하는 정신의 직접적인 자기산출물이다.

(NH-2) 헤겔 변증법의 정합론적-총체주의적 인식론(kohärenztheoretische-holistische Erkenntnistheorie)으로의 해석: 신헤겔주의는 모든 인식 경험을 헤겔이 최종적으로 도달한 형태의 정신으로부터 도출적으로 재구성하려고 하였다. 이에 따라 변증법은 정신이 각각의 인식경험들을 총체적으로 포괄하여 자기와의 연관에 준해 그 진리정도를 측정하는 형태로 '자기구성'하는 과정으로 개조되었다. 따라서 변증법은 '부분'으로 포착된 감성과 오성 및 이성의 모든 개별인식이 남김없이, '전체'로서 선행정립된 정신에 '내부종속적으로 편입'되어 상호논리적으로 정합됨으로써 정신이 '자기완결적으로 체계화'되는 과정으로 파악된다.<sup>4)</sup>

3) H. S. Harris, "Giovanni Gentile", P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3(New York/London, 1967), 284쪽.

4) F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol.1, (Oxford, 1967; 초판은

(NH-3) 헤겔 동일철학의 전체주의적 존재론(totalitaristische Ontologie)으로의 해석: 신혜겔주의의 동일철학은 개념과 실재, 의식과 대상 사이에 원칙적으로 아무런 질적인 차별성을 설정하지 않거나 설사 차별성을 인정하더라도 정신운동의 부차적인 계기로 간주했다. 이것은 곧 정신이 그 자기형성과정에서, '다른 것'과 매개되거나 아니면 그것을 통해 아예 '다른 것으로 됨'으로써 자기가 자기 자신과 대립하게 되는, '부정'의 계기를 완전거제 내지 현저히 약화시켰다는 것을 의미했다. 따라서 현실세계와 정신의 관계는 전적으로, 가상적이거나 부차적인 '현상'과 단일한 동질적 실체로서의 '본질' 사이에 형성되는 '본질 우위의 비대칭적 포섭관계'에 따라 파악되고,<sup>5)</sup> 헤겔철학 전체는 존재세계 전체를 정신의 개념으로 재정식화한 형이상학으로 정립되었다.

(NH-4) 헤겔 실천철학의 국가지상주의(Etatismus)로의 귀결 정당화: 무엇보다도 헤겔철학은 독일 현지에서 독일의 국가적 통일성 유지에 민족구성원이 누릴 자유와 복리의 진정한 기초가 있다고 보는 '민족자유주의'라는 정치세력의 이념적 근거로 원용되는 전통을 갖고 있었다.<sup>6)</sup> 민족자유주의자들은 헤겔이 "국가하부적인 생활영역들의 국가 전체 안으로의 편입, 세심한 경계구획과 아울러 그것을 통해 사회생활을 국가생활의 하부 및 내부로, 또 가족적 인륜을 애국적 정서와 병행하는 위치로 배열해 확고하게 맞물리게 하는 작업"의 모범을 보여 국가가 개인을 위해 존립하는 것이 아니라 개인이 국가에 혼신하는 것을 정당화할 논리적 개념장치를 헤겔철학에서 구하였다.<sup>7)</sup> 이러

1883). 사실 신혜겔주의의 논리는 헤겔 변증법 그 자체를 그대로 수용한 것이 아니라 전부 그의 <<대논리학>>에 일정 변형을 가한 것으로서 바로 이 때문에 브래들리는 자신이 "헤겔주의자"로 분류되는 것을 거부했다(같은 책, 서문 x쪽). 젠틸레는 의도적으로 "헤겔변증법의 개혁"(Riforma della Dialettica) 을 추진하였다(Harris, 앞의 글, 283-4쪽).

- 5) F. H. Bradley, Appearance and Reality. A Metaphysical Essay(Oxford, 1951; 초판은 1893), 119-26쪽.
- 6) F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, 2.Bd., Muenchen/Berlin, 1920, 199쪽.
- 7) 위의 책, 198쪽.

한 해석의 핵심축은 개별적이고도 직접적인 존재자의 모든 차별성을 그 관념적인 내면에서 무차별화시켜, 그런 개별자들을, 내면성에 있어서는 각 개별자보다 우월한, 현존하는, 그리고 단일한, 전체자에 편입 배열시킴으로써 존재전체의 보편성 내지 통일성을 획득할 수 있다고 보는, '개별자에 대한 전체자의 인식범주상의 우월성'에 있었다. 이런 개념적 종합연관 안에서 움직였던 신혜겔주의는 헤겔철학을 인식론적-존재론적 전체주의의 입장에서 파악함으로써 헤겔철학이 전체주의적 국가철학으로 변질되는 이데올로기적 사태에 대해 하등의 철학적 제동력을 발휘할 수 없었다. 무엇보다도 큰 문제는 이런 식의 무매개적인 선형성이 의식에 직접 현현한다고 함으로써 모든 개념체에게 즉각적으로 공정되는 현실적 '사실성'을 부여했다는 점이다. 바로 이 점이 복전에 현존하는 파씨스트 국가를 먼 미래의 역사적 이상이나 유토피아로서가 아니라 현세에서 실현된 정신 그 자체의 현실적 실체로 정당화하는 근거이다. 마르쿠제가 젠틸레에 대해 "그의 모든 근본적 동기들은 헤겔철학과 정반대임을 보여준다"고 단언한 것은 일단 헤겔 텍스트에 대한 해석에 근거하고 있었다.<sup>8)</sup>

2차대전 와중에 비판이론의 핵심분자들은 바로 그 파시스트들이 자기정당화에 동원한 헤겔철학을 반파쇼철학의 대결전선으로 택했다. 그들은 럿셀이 "(헤겔)이 찬양했던 것은... 질서, 체제, 통제, 철저한 정부의 통제였다"라고 오해하게끔<sup>9)</sup> 유도한 파씨즘의 헤겔철학, 특히 그 국가철학의 전체주의적 수용틀이 헤겔철학의 이론 기반과 전혀 무관할 뿐만 아니라 그와 전적으로 대립된다는 것을 입증하려고 시도하였다. 파씨즘 세력이 전면붕괴한 후 이들은 파씨즘과의 이론투쟁에서 개발된 '비판'의 방식을 '후기고도산업사회'로 규정된 미국과 소련의 주도적 사회체제에 적용하였다. 그러나 생산과 소비에 있어서 대규모적인 발전을 지향하는 '현대식' 경제체제가 마지막으로 가능하게 했던

8) H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*(Boston, 재판, 1964; 초판, New York, 1941), 403쪽. (앞으로 본문에서 RR로 약식표기)

9) S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*(Cambridge, 1972), 239쪽.

거대세력간의 혜제모니투쟁이 그 현실적 유효성을 상실해 가면서, 그런 식의 현대를 가능케 했다고 생각되는 모든 것이 재검토의 표적이 되었다. 비판이론의 전개과정에서는 분명히, 특히 아도르노에 있어서, 헤겔이 짜놓은 ‘철학판’ 안에서 비록 헤겔이 설정한 내용 그대로는 아니더라도, 아니 그 내용조차도, 그 판을 움직이는 ‘기본추진력’으로서 헤겔이 근거정립한 변증법의 일부를 가동하여 ‘바람직한 현대’의 내용으로 재창출할 수 있다고 믿었다.

그러나 이제 ‘의사소통’ 개념으로 비판이론 내의 패러다임 교체를 시도하는 하버마스나 벨머에게 ‘후기비판이론’ 또는 ‘후기프랑크푸르트학파’라는 새로운 분류법이 가능하게 되었다.<sup>10)</sup> 이들은 언어활용론을 핵심으로 하는 ‘언어학적 전회’를 기축으로 ‘언어’의 다양한 활용연관 안에서 마르크스의 노동개념뿐만 아니라 헤겔의 의식철학에서 제기한 모든 문제의식을 해명할 뿐만 아니라, 그들이 제시한 ‘현대’의 ‘진정한 현대적’ 존립방식까지 현재의 사회발전연관에서 재구성하려고 시도한다. 나아가 이들은 헤겔철학 전반을 극복대상으로서의 ‘형이상학’으로 분류하고 자신들의 이론을 ‘형이상학이후의 사고’(nachmetaphysisches Denken)라고 범주화함으로써 철학사 전반을 겨냥한 새로운 기획의 개념적 포석을 깔기에 이른다.<sup>11)</sup>

필자가 현대성의 재정립이라는 이 후기프랑크푸르트 학파의 시대적 주제의식에 충분히 공감하면서도 이 글에서 이들의 헤겔비판, 또는 보다 정확히 말해서, 철학으로부터의 헤겔배제에 대항하여 제기하는 문제의식은 헤겔을 자신의 이론적 주적(主敵)으로 설정하면서도 그의 철학적 비중을 정확히 가늠하려는 푸코의 헤겔 규정 동기와 전적으로 동일하다. 즉, “헤겔이 우리에게 선사했었던 헤겔 그 자신의 현재로부터 그는 아주 세심한 역사적 묘사뿐만 아니라 일종의 현대성의 경험

10) 하버마스와 벨머의 이론을 ‘후기프랑크푸르트 학파’라는 명칭으로 분석한 것으로는 줄고, Dialektik-Kritik und Dialektik-Entwurf. Versuch einer wahrheitstheoretischen Auffassung der Dialektik durch die sozio-pragmatische Neubegründung(베를린 자유대학 철학박사학위논문, 1995) 제4장 참조.

11) J. Habermas, “Metaphysik nach Kant”, Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt/M, 1992), 18-34쪽.

도식도 만들고자 하였으며, … 역으로 그는 우리의 현대성으로부터 헤겔주의의 시금석 및 그와 아울러 철학의 시금석도 만들고자 하였다.. · 헤겔주의가 헤겔 안에서 목격한 것은 극단까지 치달은 철학적 대모험이다.”<sup>12)</sup> 다시 말해서 헤겔에 입각해 철학을 한다는 것은 ‘헤겔’의 철학을 한다는 것이 아니라 헤겔이 자신의 철학을 추구하면서 발견한 인간활동의 한 독자적인 장(場)으로서의 ‘철학 자체’에 뛰어든다는 것이다. 바로 이런 의미에서 헤겔‘철학’의 지평은 여러 철학 가운데 거의 유일하게, 역사적으로나 현실적으로 가능했던, 또 가능한, ‘철학 그 자체’의 지평과 정확히 일치한다. 따라서 “나(푸코)는 … 우리 시대 전체가 논리학에서든 인식론에서든, 아니면 마르크스를 끌고 나오든 나 이체를 거들먹거리든, 헤겔의 영향으로부터 벗어나려는 데 온갖 노력을 기울이고 있다는 사실을 잘 알고 있지만… 우리가 진정 헤겔로부터 몸을 빼려고 한다면 그와의 인연을 단절함으로써 우리가 무엇을 맷가로 지불할 것인지부터 정확히 가늠해야 할 것이다… 또한 우리가 헤겔과 대립하는 것이라고 해서 하는 생각이 실은 헤겔 자신이 이미 어디에선가 해놓고 있을지도 모른다는 것 등을 감안해야 한다.”<sup>13)</sup>

이 글은 특히 아도르노와 하버마스가 각기 다른 맥락의 사회적 실천에서 행한 헤겔철학수용이 각기 어떤 이론적 쟁점과 패러다임을 통해 이루어졌는가를 점검하려는 의도에서 써어졌다. 그러면서 필자는 헤겔전통에 응당 적대적일 수밖에 없는 쪽에서는 탈(脫)헤겔적 사고의 정립이 지극히 어려운 작업임을 인정하는 반면, 헤겔적 전통에서 배양된 비판이론 안에서 끊임없이 그것을 교체하려는 시도가 이루어지는 역설적인 쟁점입지를 재구성하려고 하였다. 결국 이 작업은 궁극적으로, “의식현상들로의 직접적인 접근을 거부”하여 정신현상에

12) M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses(Frankfurt/M, 1994; 독일어 초판, München 1974; 불어 초판, Paris 1972), 46쪽.

13) 위의 글, 45쪽. 여기에서 푸코는 헤겔과 철학 그 자체의 밀접한 연관을 전제로 다음과 같은 질문을 던지고 있다. “헤겔이 더 이상 가능하지 않는 곳에서 인간이 여전히 철학을 있다고 할 수 있을까? 더 이상 헤겔적이 아닌 그런 철학이라는 것이 있을 수 있을까? 우리의 사고 안에서 헤겔적인 것이 아닌 그런 것이 있다면 그것 역시 필연적으로 비철학적인 것인가? 그리고 반(反)철학적인 그 무엇이 있다면 그것은 무조건 비(非)헤겔적인 것인가?”

대한 해겔의 의식철학적 처리방식 대신 G. H. 미이드의 사회언어학 모델에 입각해, 의식현상들을 “언어적 내지 상징적으로 매개된 상호 행동의 구조 안에서 생성발전된”, 그 자체 “일종의 상징적 구조”로 간주하려는<sup>14)</sup> 하버마스가 ‘형이상학이후의 사고’라는 철학사적 기획의 출발점으로서 헤겔철학과의 청산을 택함으로써 무엇을 상실하고 들어 갖는가를 최종검토하기 위한 ‘예비작업’ 그 이상도 이하도 아니다.

### 1. 헤겔철학수용을 틀지우는 문제의식의 형성연관 :

#### 마르쿠제와 아도르노에 있어서의 ‘부정적 주체’의 절대화

##### 1.1. 긍정적 철학에 대립하는 부정적 철학으로서의 헤겔 철학 : 마르쿠제에 의한 절대적 관념론에 대한 비판적 해석의 정석

1941년 마르쿠제가 <<이성과 혁명>>을 집필한 동기는 “헤겔의 기본 개념들이 파씨스트적 이론이나 실천에 이르는 그런 경향들에 적대적임”(RR xv, 1941년판 서문)을 입증하는 데 있었다. 이 작업의 성공 여부는 그가 같은 헤겔 텍스트를 놓고, 전체주의 체제로 흐르게 마련인 국가지상주의에 대해 사상적으로 적대적이지는 않더라도 최소한 방임적인 태도를 가질 수밖에 없는, 신헤겔주의의 파악방식과 얼마나 다른 해석상의 단서를 찾아낼 수 있는가에 달려 있었다. 앞에서 제시된 신헤겔주의적 독법에 대한 대안이라고 한다면 그것은 적어도 다음의 조건들을 만족시킬 수 있어야 한다. 즉, 이 대안적인 독법이 ‘헤겔적’이라고 한다면, 그것은 (NH-1) 정신의 정신주의적 해석을 반대하고, (NH-2) 변증법의 정합론적-총체주의적 인식론에로의 해석에

14) J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2 (Frankfurt/M, 1988 ; 초판, 1981), 11-12쪽.

대안이 되는 규정을 제시해야 하며, (NH-3) 헤겔철학에서 세계를 전체주의적 존재론 내지 전적인 형이상학이 아닌 세계이해의 단서를 찾아내고, (NH-4) 헤겔국가철학이 국가지상주의가 아님을 반증해야 한다.

(M-1) 우선 마르쿠제는 헤겔의 <<예나 정신철학>>을 근거로 정신활동으로서의 의식 및 그 의식활동의 사회적 구체화로서의 언어, 노동, 소유가 단순히 정신활동의 ‘체화’(embodiment)가 아니라 주관과 객관 사이의 통합을 이루어지는 “매체(medium)”(RR 75)로 작용함을 밝힘으로써 정신의 총체적-선형적 자기완결성을 부인하고, 정신존립에서의 대상매개성을 의식활동의 일차적 특성으로 부각시켰다.

(M-2) 대상인식의 과정에 대한 헤겔의 인식이론에서 마르쿠제는 대상의 “실재와 잠재태 사이의 상이함(the difference between the reality and the potentiality)이 헤겔 <<논리학>>의 모든 개념에 적용되는 변증법적 과정의 출발점”(RR 65)임을 분명히 함으로써 각각의 개별대상의 인식에 임하는 의식에서 ‘부정’의 계기가 구체적 인식과정에 본질적으로 내재함을 논증하였다. 바로 이 점에서 그는 이런 상이함이 전형적으로 드러나는 헤겔 인식론의 초점을 “유한한 사물들”(finite things)로 압축한다. 즉, “유한한 사물들은 ‘부정적’이며, 바로 이것이 이 유한한 사물들을 정의하는 성격이다. 다시 말해서 유한한 사물들은, 그것들이 존재할 수 있고 또 존재해야 하는, 그런 것으로 존재하고 있는 것이 결코 아니다. 그것들은 언제나, 그 실현된 모습으로서의 자신의 잠재태를 충분히 표현하고 있지 않은, 그런 상태에서 실존한다. 그 유한한 사물은 ‘이런 절대적 동요’, 즉 ‘현재 존재하는 그대로의 것으로 존재하지 않으려는’ 이러한 분투를 그의 본질로 갖고 있다.”(RR 65-66) 이에 따라 마르쿠제는 대상이 ‘다른’ 사물들과 맺는 ‘관계들’ 속에서 이 대상의 사실태에서 노출되지 않은 잠재태가 현출한다고 보고, 이런 관계들을 현안 대상의 ‘자기부정’으로 파악한다. 이런 식으로 “부정성이야말로 모든 유한한 사물들의 구성자이고 그것들 모두의 ‘진정한 변증법적 계기’이다”라고 하면서 “모든 일체의 것들이 함유하는 부정성은 그것들의 실재를 위한 필연적 서곡이다”라고 단언한다면(RR 66), 마르쿠제가 파악한 헤겔 변증법은 어

면 순간에도 각 대상을 미리 상정된 전체적인 그 무엇에다 종속적으로 편입시켜 정연하게 체계화하는 논리적 정합화의 과정으로 볼 수 없다.

(M-3) 마르쿠제는 헤겔 <<미학>>의 한 단락을 인용하여 ‘보편’과 ‘특수-개별’의 관계에 대한 헤겔의 입장을 정리하려고 시도한다. 즉, “보편적인 것은 개별적인 것을 통하여 자기의 구체적 실존을 획득하며, 개별적이고도 특수한 것의 주체성은 보편적인 것 안에서 난 공불락의 토대와 자기 실재의 가장 순정(純正)한 형태를 발견한다.” (RR 89) 곧 보편적인 것은 개별적인 것의 ‘근거’이고, 개별적인 것은 보편적인 것의 ‘현실’로서, 현실화되는 것은 보편이 선형적으로 두루 갖춰진 전체가 아니라 그 보편을 근거로 실현되는 개체의 생동적인 자유이다. 이런 의미에서 각각의 개별자를 전체의 종속적인 부분으로 보는 ‘전체주의’(totalitarianism)와는 달리 헤겔의 보편주의는 “‘참된 보편자’는 개별자의 요구들을 보존하여 보다 완벽하게 충족시키는 공동체(community)이다”(RR 88) 라는 명제로 요약된다.

(M-4) 따라서 헤겔이 “변증법적 과정의 종점이자 최종적인 실재”로서 “참된 보편성”을 지명하고, 국가를 이 참된 보편성의 구현체로 부각시켰다고 하면, 그것은 국가가 각 개인의 생존과 삶의 독자적 가치를 넘어선 보다 우월한 최고의 존재근거를 지니면서 목전에 현존하는 특수한 현실적 권위라는 뜻이 아니라, “자유로운 개인들의 합리적 통일체”(RR 89)로서 그 개인들 각각의 자유가 다른 개인들과의 공생을 통해 그 현실적 기초를 획득할 가능성이 가장 높은 장(場)이라는 것이다. 이로써 마르쿠제가 보여주고자 하는 것은 헤겔이 그 어떤 경우에도 이런 절대적 진리가 현실 안에서 현실적으로 실존한다고 얘기 한 바가 없다는 것이며, ‘절대적 진리의 현실’이 있다면 그것은 오직 사고 속에서 부정의 능력을 가진 주체가 대상과 자기를 매개로 경험한 것들의 총체적 파악물을 ‘그 진리조건에 입각하여’ 압축시킨 ‘개념’일 수밖에 없다는 것이다. 따라서 현존하는 각 국가의 국가로서의 완성도는 구성원의 자유로운 생존과 활동 및 사회적인 이익관계가 그 국가의 존립과 관련하여, 또 그 국가로 인해, 얼마나 완전하게 충족되느냐에 있다. 나아가 헤겔철학은 그 내용측면에서 ‘부정적 철학’으로

규정되고 ‘헤겔’의 철학을 철학이라는 장에서 ‘긍정적 철학’으로 규정하는 사고유형들과 대비된다. 헤겔철학은 “그 비판적이고도 이성적인 기준들, 특히 그 변증법이 위력적인 사회적 실재와 갈등에 빠질 수밖에 없다”는 이유에서, “이성을 기정사실들의 권위에 종속시키는” 긍정적 철학들과 구별된다(RR 초판서문 xv). 그것은, 철학적 진리를 추구한다는 명목 아래 철학에다 “물질적 실제와 거리를 취하는 기능”만 발휘시켜 현실에 대한 “이성의 완전한 권리포기”(RR 164) 또는 “순수한 정신에로의 도피” 위에 관념체계를 구축하는 통상적인 관념론에 “이의를 제기”한다. 철학은 “사회 내지 정치의 실제에서보다 더욱 진리에 가까운”(같은 쪽) 곳에 위치하고 있음을 활용하여 불합리성과 억압의 굴레로 오염된 ‘현실적인 자유’보다 ‘더욱 현실적인 자유’의 혼존을 추구한다. 즉 헤겔적 형태의 관념론은 현실과 항상 비판적 긴장 관계에 놓인 것이다.

거의 20년 뒤 <<이성과 혁명>>은 반(反)월남전 학생운동이라는 사회적 분위기 안에서 이제는 ‘고도산업사회’로서의 미국사회체제를 표적으로 한 자의 본문개정도 없이 재출간되었다. 그러나 이제 이 재판의 취지는 헤겔철학이 그 ‘체계’의 형태에서 발현하는 이념적 보편주의보다는 변증법적 방법을 그 비판적 부정의 측면에서 극대화하게끔 재조정되었다. 즉, 마르쿠체는 “변증법적 논리는 비판적 논리”(RR xii, 재판 서문)라고 규정하는데, 그 비판성의 근거는 “부정적 사고의 힘”으로서, 그것은 “사실세계의 내적 부적합성에 의거하여 그 사실세계를 분석하는 도구로 활용되는 변증법적 사고의 추진력”으로 정의된다(RR vii). 그러나 이런 부정은 더 이상 개별적인, 또는 특수적인 사실 안에서 ‘보편적’ 근거를 읽어내는 지양적 매개과정의 한 분절이 아니라, 그 자체 총체적으로 모순에 빠져 있는 목전의 사실세계와 그 가능세계의 경계를 확연하게 긋는 정치적 행위로 급진화되었다. 이성은 “부정적인 것의 부정”이기는 했지만, 더 이상, 자신의 ‘부정을 부정’하는 ‘이중부정’을 통해 보다 완벽하고 폭넓은 경험을 역사적으로 축적한 보편적 실체를 자신이 당면하는 현상의 가능성으로 제시하지는 않는다. 이제 문제는 자기 안에서 어떤 발전된 가능성을 담은 그런 대상이 아니라 총체적 허위에 잠겨 파괴되는 것 이상의 선택이 남

아 있지 않는 그런 고착된 현상이다. 즉, “전체가 진리이다”라고 한다면 그 전체는 허위이다”(RR xiv). 그러나 마르쿠제는 위에서 <<이성과 혁명>>의 무수정 재판 취지를 ‘부정성의 절대화’에 대한 현실적 정당화에 두면서도 이런 새로운 시각에 상응하는 해석상의 변경작업은 전혀 시도하지 않았다. 이것은 곧 마르쿠제가 헤겔철학 전체를 최소한 그 관념론의 형태에서라도 전체주의적 권위주의에 대항하는 반팟쇼 철학원리로 충분할 뿐만 아니라, 그 형태 그대로 고도산업사회의 일차원적 사고의 전면적 대안으로 재활성화시켜도 무방할 것이라고 암암리에 상정하고 있었음을 의미한다. 이런 관점에서 마르쿠제는 <<이성과 혁명>>을 곧 상재할 <<일차원적 인간>>의 서곡으로 규정지었다(RR xiv). 하지만 문제의 초점은 ‘과연 헤겔 철학이, 무엇보다도 그 변증법이, 이렇게 아무런 유보 없이 부정의 절대화로 해석될 수 있는 것인가’에 있다. 행동주의적 사회운동에 직접적인 영향력을 행사했던 마르쿠제와 달리 현실운동과 거리를 취했던 아도르노는 헤겔해석에서 관념적으로는 보다 급진적인 시각으로 부정의 절대화에 도달했다.

## 1.2. 동일철학의 비동일철학으로의 개조 : 아도르노에 의한, 절대변증법의 부정적 변증법으로의 형태전환과 주체적 부정능력의 극대화

사회와의 현실적 제관계를 준거로 헤겔철학의 위상을 재검토하고자 한 아도르노의 헤겔연구 출발점은 마르쿠제의 그 종착점과 전적으로 일치한다. 아도르노에 따르면, “그 어느곳보다 헤겔의 철학이 그 본래의 기체(基體), 즉 사회의 진리에 근접했던 곳은 바로, 그의 철학이 사회와 마주했을 때 미친 놈의 헛소리가 되어버리는, 그곳이다. 사실상 헤겔의 철학은 본질적으로 부정적인 것, 즉 비판이다.”<sup>15)</sup> 그러나 아도르노는 헤겔철학이 설정하는 이 비판의 작동구도를 마르쿠제와

15) Th. Adorno, Drei Studien zu Hegel(Frankfurt/M, 1974; 초판은 1957), 34쪽(앞으로 DSH로 본문 중에 약식표기).

달리 정리한다. 헤겔은 사고 내에서 현실을 단순히 추구성(追構成, nachkonstruieren)한 것이 아니라 제작(erzeugen), 개념적 파악(begreifen), 비판(kritisieren) 등의 노동(Arbeit)을 가한다(DSH 34). “자연적 의식이 절대지까지 도달하는 길은 그 자체 노동이다”(DSH 26). 따라서 현실이 이런 정신적인 사고노동에 의해 생성된다고 하는 원칙은 현실이 단지 실정적인 사실세계 이상의 것을 함축하고 있다고 규정하는 헤겔 ‘관념론’의 중심명제이다. 그러나 바로 이 관념론의 원칙을 근거정립하는 사고의 활동성에 장착된 구조는 그로 인해 절대적 위치를 인정받은 주체에게 전혀 ‘반(反)관념론적인’(antiidealistisch) 사고를 강제한다. 다시 말해서 주체는 자신의 사고노동에 의해 만들어진 현실, 즉 “관념론이 절대적 주관과 동일시한 현실에 즉하여 주체 자신을 비판”(DSH 34)하는 일을 회피할 수 없다. 여기에서 관념론의 ‘현실생성원칙’에 ‘근거를 정립’시켜주면서 동시에 그 관념론의 ‘현실존립기반’의 ‘근거를 박탈’하는 주관적 사고의 규정적 핵심은 “현안(現案) 내의 모순에 대한 의식” 및 “이 현안이 스스로를 스스로에 대립하게끔 방향전환시킴에 있어서 그 수단이 되는 이론의 힘”이다 (DSH 35). 모든 현실의 생성을 주관적 사고의 활동성, 그 사고노동의 과정에 의거해 일관되게 근거정립하고 체계적으로 설명한다는 의미에서 헤겔철학은 철두철미하게 관념론이다. 그러나 이 주관적 사고의 노동이 사고대상의 모순을 의식하는 데서 그 활동성의 추진력을 획득하고 있다면 그 노동의 산물이 모순에서 전적으로 자유로운 것이 되리라는 확고한 보장은 없다. 즉 헤겔철학의 관념론적 근거는 관념론적 결과를 보장하지 못한다. 이렇게 되면 문제는 단순히 마르쿠제가 상정했던 것처럼 헤겔철학과 비헤겔철학 사이의 문제가 아니라 헤겔철학 내부에서, 바로 그 철학의 근거 때문에 발생한다. 분명히 헤겔은 자연적 의식에서 출발한 정신은 그 역정의 끝에서 그 역정의 유일한 담지자인 사고하는 주관에게 그 사고가 겪은 대상 및 자기자신에 대한 경험 전체를 통어할 근거능력을 가진 절대적 주관의 가능성성을 약속하고, 그 절대주관이 자연 및 사회와 역사를 포괄하는 정신의 모든 현실에 대해 ‘정신적인 차원에서’, 그 실재적 근거로 등장하여, ‘인식에서는 개념, 실천에 즉해서는 이념의 형태로’ 자기와 전적으로 동

일한 현실을 가질 수 있다는 ‘철학적’ 전망을 제시했다. 그러나 관념론적 변증법에 따르면 각각의 개별적인 것들이 그 개별성을 벗어나기 위해서는 다른 개별성과의 매개가 필수적이지만, 그 매개연관의 총체로 등장하는 절대주관은 그 자체의 존립을 위해 더 이상의 매개를 필요로 하지 않는다. 즉 헤겔이 자연적인 의식에 변증법을 적용하는 과정은, 처음부터 끝까지, 그리고 끊임없이, 이 과정에 들어온 주관적 사고의 출발점과는 ‘항상 다른 것’, 즉 ‘동일하지 않은 것’을 생산하는 과정으로서, 이 과정의 종결점에서는 이 과정에 참여한 어떤 개별자와도 전혀 다른, 즉 ‘전적으로 동일하지 않은 것’이, 그 전체과정과 모든 일체의 개별자 그 어느것과도 낯선 절대근거로서 전권을 행사하는, 절대적 주관으로 등장한다. 아도르노는 이런 헤겔체계를 “거대한 화폐신용체계”에 비유해 “모든 개인이 각자 다른 개인에게 채무를 지면서도 — 따라서 서로가 동일한 정체를 갖지 않는다(nichtidentisch) —, 그 전체는 채무로부터 자유로운 — 따라서 그 자체는 동일한 정체성을 유지한다(identisch) —,” 상태라고 야유했다(DSH 133). 하지만 헤겔이 자기의 관념론 체계를 구성하는 방식에 내재한 이런 불합리한 귀결을 억누를 수 있었던 것은, 그가 “부정성, 양극분열, 비동일성에 대한 확고한 역설에도 불구하고 오직 동일성 그것 하나를 위해 이런 것들의 차원을 그 동일성의 도구로만 인지하고 있었기” 때문이다(같은 쪽).

아도르노의 헤겔비판은(헤겔이 ‘부정-매개-지양’으로 설정한) 의식의 변증법적 활동연관에서 ‘매개’를 활동주체인 매순간의 의식의 ‘자기 외화과정’(Selbstent-aeusserungsprozess), 또는 ‘자기의 타자화’(Selbstveränderung)로<sup>16)</sup> 보지 않고 그것의 ‘자기소외과정’(Selbstentfremdungsprozess)으로 보는 마르크스 아래의 사회적-유물론적 독법을 정당화할 수 있는 역사현실적 경험근거를 확보하고 있었기 때문에 가능했다. 그는 헤겔의 변증법이 절대적 변증법으로 발전

16) ‘타자화’라는 개념은 미하엘 토이니센이 싸르트르의 사회적 존재론을 해명하면서 정립한 개념이다. 이에 대해서는 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*(Berlin, 재판, 1977; 초판, 1966), 218-221쪽을 참조.

하는 데 없어서는 안될, ‘이성능력을 가진 주관의 매개’에서, 헤겔이 기대하는 그런 동일성을 매개하는 이성적 주관이, 첫째, 바로 그의 이성이 발휘된 결과 작동된 계몽의 변증법 때문에 역사현실적으로, 둘째 그 주관의 사고준거점이 되는 ‘개념’의 구조상 이론적으로, 순수한 정신활동 안에 결코 주어질 수 없다고 보았다. 우선 헤겔이 역사철학을 통해 세계사의 진행에서 그 실현이 입증되었다고 믿었던 이성이 현실사에서 전혀 반이성적인 결과를 초래할 수밖에 없는 구조를 내재하고 있다는 점이 문제로 부각된다. 헤겔과 마찬가지로 세계사 전체를 고찰대상으로 잡고, 그곳에서 추진된 이성의 실현과정을 계몽의 과정으로 놓는다면, 계몽은 이성적 인식을 통해 ‘자연’으로서의 세계가 가지고 있는 법칙적 구조를 객관적-과학적으로 해명함으로써 그 세계를 “탈주술화(脫呪術化)”하는 데서 시작하여 이 법칙을 “기술적인 지식”으로 전화시켜 자연세계에 대한 인간의 “지배”를 확립하는 데서 종결되는 인류사 전체의 대기획이라고 할 수 있다.<sup>17)</sup> 그런데 계몽의 실현을 내세운 이 기술적인 자연지배는 그 지배의 전면화, 그것도 자연을 넘어 인간까지 포괄하는 모든 문제의 기술적 처리를 가능케 하는 ‘체계’의 수립을 지향한다. 즉 “계몽의 이상(理想)은 그로부터 모든 것 일체가 따라나오는 그런 체계이다”(DA 13). 인간이 계몽 이전에는 자연에서 그 모든 것을 얻었다고 한다면, 이제는 이 체계에서 모든 것을 얻게 되는 바, 바로 이런 체계의 지배가 거의 무방임적으로 관철되고 정당화되었다고 한다면 그 근거는 자연에 결박되어 있던 인간의 생존유지라는 지상과제를 이 계몽이 이룩한 기술지배체계가 더욱 효율적으로 충족시키는 수단으로 넘겨받았다는 데에 있다. 그러나 문제는 이 이성의 발달로 가능해진 생존체계가 인간의 ‘생존’을 보장하지만, 그러는 가운데 인간에게 그 생존‘만’, 그것도 그 체계 ‘안’에서만, 보장하고, 생존한다는 것 이외의 것을, 그 체계를 넘는 곳에서, 찾으려는 모든 시도를 주관적 의식에서 원천적으로 봉쇄하는 일종의 “사회적 맹목화 연관(盲目化聯關 ein sozialer Verblendungszusammenhang)”으로

17) M. Horkheimer/Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung(Frankfurt/M, 1992 ; 초판, New York, 1944), 9-11쪽.(본문에서 DA로 약식표시)

작용하기에 이르렀다는 것이다(DA 48). 이 맹목화연관은 계몽과정에서 정착된 생존체계에 복속된 인간들이 그것을 넘는 곳을 보려고 할 경우 일차적으로는 ‘두려움’을, 그다음 실제로 그것을 넘어간 인간들에겐 ‘저주’를 안겨줌으로써, 주술에 사로잡혔던 원시인이 감히 자연을 넘볼 용기를 내지 못하게 했던 신화의 기능을 그대로 자기의 기능으로 넘겨받는다. 계몽은 생존을 불모로, 개명된 인간의 의식에게 아무런 구속도 가지 않더라도 그 체계의 위력을 자발적으로 인지시키고, 그럼으로써 자발적인 공포를 자기의식의 떨쳐버릴 수 없는 인식요인으로 안겨주는, 새로운 야만으로 복귀한다. “이로써 계몽은 그 자신으로서는 결코 벗어날 수 없다고 자각한 신화로 되튕겨간다”(DA 33). 따라서 마르크스의 유물론까지 포함하여 인간의 이성과 자유 및 빙곤으로부터의 해방 가능성을 논증하고자 한 모든 형태의 진보적 신념은 그것이 자연지배의 과학적-기술적 가능성을 자기정당화의 근거로 하는 한 ‘계몽의 변증 법’이라는 보편사적 과정의 한 가지로 편입될 뿐이다. 이것은 곧 이성이, 그것에 대한 의식을 매개로 진정한 의미에서 발전된 자기의식을 획득할 가능성이 있는, 즉 헤겔 변증법의 구도에 따라 궁극적으로 정신의 자기 동일성을 보장할 계기가 되는, 그런 발전적 대상을 결코 가질 수 없음을 의미한다. 이렇게 되면 아도르노의 구도 내에서는, 이성이 단순한 생존을 넘어서는 그 무엇을 인식하고자 하는 자기의 요구를 충족시키려면, 그 이성의 담지자인 주관이 우선 전체적으로 퇴행의 과정일 뿐인 현실의 역사와 사회에서 주어지는 대상과는, 긍정적이든 부정적이든, 일체의 매개를 거부하는 가운데, 계몽의 변증법에 말려든 대상의식에 점거된 부분을 상대로 자신의 주관적 의식 안에서 대결을 벌려야 한다. 따라서 비판과 투쟁의 주무대는 현실역사나 계급현장이 아니라 주체의 의식 내부로 기축이동하였다.

진정으로 해방된 새로운 것을 창출한다는 이성의 혁명적 요구를 헤겔의 변증법 구도에 기댈 수 없게 하는 보다 중요한 이유는 헤겔철학에서 옛것과 새것의 매개에 규정적인 역할을 하는 ‘모순(Widerspruch)’에 대한 개념적 불신이다. 헤겔에서 모순은 이미 ‘반대(Gegensatz)’ 관계에 놓인 대립항들이 각기, 다른 대립항들을 자기로부터 전적으로 배제하면서 이런 배제에 대해 ‘반성규정’을 가해 자

신을 ‘공정적인 것’, 다른 대립항을 ‘부정적인 것’으로, 양극화시켜 정립함으로써, “자기 안에서 완결된 전체적 반대”(der ganze in sich geschlossene Gegensatz)의 상태가 조성되는 것을 의미한다.<sup>18)</sup> 분명히 이 모순 개념은 여기에 해당하는 대립항들이 매개의 여지없는 극단적 ‘대립’상태에 있다는 것을 필수조건으로 하면서도, 이 ‘극단적인’ 대립은 바로 그 대립항들이 그 근거를 같이하고 있음으로 해서 발생한다는 통찰을 기반으로 한다. 여기에서 헤겔이 ‘활동하는 정신’을 모순에 빠진 반성규정들의 공통근거로 상정하고 있음은 당연하다. 그런데 문제는 이런 모순 속에서 그 모순에 책임이 있는 정신 그 자체가 당연히 폐기되든지 아니면 다른 실체로 교체되어야 하는데도, 헤겔의 구도 안에서는 ‘부정의 부정’으로써 모순에 연루되었던 옛것을 자신의 새로운 것 안에 포괄하여 이제는 보다 강력해진 활동적 주체로 재등장하는 데서 야기된다. 다시 말해서 헤겔의 모순개념은 혁명적으로 새로운 것을 창출한다기보다는 그것을 통해 옛것을 매개된 형태로 재생산하는 데 기여한다는 협의를 받는다. “변증법에서 모순원칙의 최우선권”을 제기한 헤겔철학의 실천적 좌절을 아도르노의 <<부정적 변증법>>은 다음과 같이 묘사한다. 즉, “(변증법-필자)의 이름으로는 우선, 대상들은 변증법의 개념 안에서는 떠오르지 않는다는 것, 이 대상들은 인습적인 상동성규범과 모순에 빠진다는 것, 그 이상을 말할 수는 없다. 모순은 헤겔의 절대적 관념론이 불가피하게 미화할 수밖에 없었던 그런 것, 즉 헤라클레이토스적인 본질에 부합하는 것이 아니다. 모순은 개념 안에 개념파악대상이 떠오른다는 식의 동일성이 비진리임을 취합한 색인이다.”<sup>19)</sup>

이런 급진적인 헤겔비판에도 불구하고 아도르노가 헤겔의 재수용에 매달린 것이 ‘헤겔’철학으로의 복귀를 의미하는 것은 아니었다. 본질적으로 그것은 헤겔에 의해 가장 전형적으로 그 판이 벌어졌던 ‘철학’이라는 무대로의 복귀였다. 그 직접적인 계기는 마르크스의 <<포

18) G. W. F. Hegel, “Lehre von Wesen, 1. Bd., 2.Buch”, Wissenschaft der Logik I(1812/1813), Gesammelte Werke 11(Hamburg, 1978), 279쪽.

19) Th. Adorno, Negative Dialektik(Frankfurt/M, 1992 ; 1966), 16f.(본문에서 ND로 약식 표기)

이에르바하에 관한 제명제>> 11번에서 “철학자들은 세계를 오직 상이하게 해석하기만 했었는데, 중요한 것은 세계를 변화시기는 것이리라”라고 한 단언적 기대가, 잘못된 혁명으로 인해 그 실효성을 상실했다는 데 있었다. 여기에서 혁명의 오류란 그 어떤 특정 정치적 봉기가 실패로 끝났다는 것이 아니라 마르크스주의 그 자체도 계몽의 변증법이 관철되는 역사과정의 주류에 밀려들면서 사회의 억압구조를 근본적으로 폐기할 이론적-실천적 생동력을 발휘하기는커녕 ‘후기산업사회’의 한 분자로서 총체적 생존체계에 몰입되었음을 의미한다. 이렇게 “세계의 변혁이 실패한 이후, (마르크스의 윗 명제)는 이성패배주의로 귀착된다”(ND 15). 따라서 한때 사회의 실천적 변혁에 부응하는 인식의 확보라는 현실의 당면요구에 의해 ‘과학’에 추월 당했다고 여겨졌던 ‘철학’은 오히려 그 현실운동의 뒷전에 밀려나 있었던 위치 때문에 본래 그것이 고취했던 인간의 인식이나 자유의 규범성을 운동의 부침에 따른 손상을 입지 않은 채 그대로 보존할 수 있었다고 아도르노는 파악한다. 나아가 ‘철학이라는 장’은 ‘예술’이나 ‘종교’와 마찬가지로, 생존을 불모로 총체화되는 생존체계로부터 가해지는 직접적인 압박에서 가장 자유로울 수 있는 입장상의 이점을 누릴 수 있을 뿐만 아니라, 하나의 생존체계가 그 존립의 윤리적 정당성을 명목상으로나마 인정받으려고 한다면 결코 박멸할 수 없는 진리나 자유와 같은 인간의 문화적 기본가치를 배양한다는 기능상의 독립성을 보유한다. 헤겔이 절대정신을 등장시킨 바로 이곳에다 아도르노는 부정적 주체를 배치함으로써 새로운 야만으로 등장한 총체적 생존체계의 지배로부터 완전히 자유로운, 마지막이지만 최소한 확실하기는 한, 구역을 확보한다. 아도르노의 의도가 체제전복의 실천적 역량을 비축하기 위한 사상적 파르티잔투쟁을 전개하는 것이 아님은 분명하다. 그가 이 철학의 장에서 기획하는 것은 대안체제의 구상이 아니라 각 주체에 초점을 맞춘 ‘탈체제적인 인간성의 극대화’이다. 따라서 아도르노의 ‘사회’철학에서 사회현상의 과학적 탐구 또는 현실운동을 위한 철학적 기초를 찾아내려는 노력은 언제나 무위로 끝나게 마련이었다.<sup>20)</sup>

20) “아도르노의 사회이론은 그 철학적 연원 때문에 사회과학적 방법이나 이론으

아도르노가 헤겔 변증법에서 ‘모순의 지양’의 핵심인 ‘부정의 부정’이라는 과정을 ‘부정의 급진화’로 대체할 때 동원되는 ‘부정적 변증법’에서의 그 ‘부정’은, 단지 생존체계의 총체적 맹목화연관만 의식 안에다 내향적으로 매개할 뿐인 그때그때의 사고 ‘대상 그 자체’를 주체의 의식활동에서 전적으로 배제하고, 오직 자기의 ‘참된’ ‘실존방식’만 추구하려는 주체에게 그 실존방식이 현실의 생존연관과 가장 덜 매개된 형태로 떠오를 ‘의식의 자유로운 작동공간’을 확보해 준다.

이렇게 ‘사회’철학이 주체의 진정한 실존방식을 구상하는 ‘주관’철학으로 전이되면서 사상적 주무대는 예술 가운데서도 가장 관념적 영역인 음악을 핵심으로 하는 ‘미학’으로 다시 한번 기축이동한다. 아도르노의 미학은, 이념의 실현을 억제하는 현실적 생존체계가 주관의식에 틈입하는 것을 부정의 급진화로 통쾌함으로써 조성된 철학공간에서 그 부정의 주체가 자신이 감행한 부정활동의 결실을 가장 순정한 형태로 향유하기 위해 헤겔적인 절대정신에 상응하는 방식으로 자신에게 부여하는, 탈체제적 실존방식이다. 그러나 이런 탈체제적 실존방식은 한 시대나 사회체제 전반을 뒤엎는 폭풍이 아니라 단지 “이 세계 안에서 가장 가느다랗게 몰아쉬는 숨기척들”에 지나지 않는다(ND 400). 하지만 아도르노는 ‘헤겔’의 철학이 자신의 철학을 통해 적어도 ‘철학’의 장에서는 일체의 현실적인 것을 그 참된 모습에서 보존하는 ‘절대적인 것’의 실존이 이념적인 형태로 가능함을 보여주었다고 믿었다. 따라서 이 “절대적인 것과의 상관관계”에서 얻어진 “현미경적인 시선”이라면 “모든 것을 종속적으로 합병하는 상위개념의 척도에 따라 도울 길 없이 개별해체된 것의 껍질을 분쇄하여” 그 자신이 뭔가 매달려야 할 동일성을 가지고 있을지도 모른다는 개별자의 자기기만을 파열시키는 정도의 역할은 헤겔 그 자신의 철학에서 기대할 수 있었다(같은 쪽). 따라서 아도르노는, ‘헤겔’철학을 “전복의 순간에 있는 형이상학(Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes)”이라고 규정하

---

로 적용할 수 없다”는 주장에 대해서는 Chr. Beier, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos(Frankfurt/M, 1977) 참조.

고도, 바로 이런 사멸의 순간, 잠재된 자기가능성 모두를 발산하게 마련인 형이상학의 필사적인 연명의 노력과 고립된 허구성을 벗어나려는 부정적 주체 사이에 사고상의 “연대”가 맺어질 수 있다고 전망한다(같은 쪽).

## 2. 사회현실과의 매개연관의 회복과 이론능력 있는 사회철학의 구성 : 후기프랑크푸르트학파에서의 비판이론 패러다임교체 서곡 또는 종결로서의 헤겔비판

사회현실과의 매개를 전면 거부하는 것을 부정적 주체의 원칙적 실존규범으로 절대화하는 아도르노가 사회학 방법론을 둘러싼 실증주의 논쟁에 휘말린 것은 어느모로 보나 불운이었다. 아도르노의 근본의도는 진정한 사회연구라면 개개의 사회적 사실들을 사전규정(präformiert)하는 “사회적 전체”에 이론탐구의 최우선권을 부여함이 정당하다는 것을 논증하는 데 있었다. 즉, “사회는 ‘하나’로 존재하고, 아무리 오늘날 거대사회세력들이 충분하지 않는 곳에서도 ‘저발전’ 영역들과 합리성 및 통일적 사회화에 성공적으로 도달한 영역들이 상호 연관되어 있기”<sup>21)</sup> 때문에, “저 구조적 계기, 다시 말해서 개별관찰들로 좀처럼 적절하게 번역되지 않는 전체적인 것에 대한 선취(先取)가 없다면 어떤 개개의 관찰도 그 위치값을 찾을 수 없다.”<sup>22)</sup> 그러나 이것은 엄밀한 의미에서 사회인식의 ‘방법’이 아니라 그 방법의 ‘조건’이고, 아도르노에게 논증의 부담을 덜어주기는커녕 가중시킨다. 만약 아도르노가 헤겔의 입장을 원용하여<sup>23)</sup> 주관적인 여론의 통계적 총합에 의해 어떤 현상에 대한 객관적 규정을 행하는 데 반대하고, 대신 그

21) Adorno, “Soziologie und empirische Forschung”. Adorno 외 공저, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*(Neuwied/Berlin, 1969), 90쪽.

22) Adorno, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”. 위의 책, 127쪽.

23) 위의 글, 100쪽(헤겔 <<법철학>> 318절의 ‘여론’ 개념 비판).

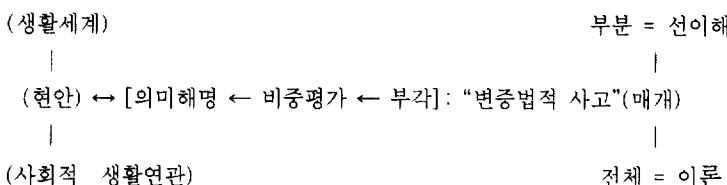
주관이 개입된 개별적 사회현상들을 사회전체의 구조에 비추어 그 진정한 존립형태에 가까운 정도에 따라 ‘참-거짓을 판별’할 정도가 되어야 하는 것이 사회인식이라고 주장한다면, 이제는 ‘사회적 전체’에 대한 합당한 인식방법뿐만 아니라 참-거짓의 기준에 대한 ‘가치인식’ 문제도 추가된다. 이 문제에 대한 내용상의 충족 없이 아도르노가 ‘변증법적 방법론’이라는 명칭 아래 계속 전체 및 진리의 개념에 의거한 방법론을 요구한다면, 그것은 방법론의 재정립이 아니라 방법론의 비판에 그칠 수밖에 없는 일이었다. 따라서 분명히 사회적 사실을 대상으로 했을 때, 그 ‘전체’를, 그것도 ‘변증법적으로’, 파악해야 할 보다 적극적인 근거정립이 필요했다.

초기 하버마스의 헤겔수용 특히 헤겔 변증법의 수용은 비판이론의 입장에서 구체적인 현실사회를 파악할 때 변증법이 방법론으로서 가장 적절하다는 것을 입증하려는 의도에서 이루어졌다. 그는 전체를 변증법적으로 파악해야 하는 근거를 주관이 개입하게 마련인 대상인식의 작동구조상의 특성에서 과학이론적으로 포착하였는데 이 작동구조는 누가 보아도 헤겔의 ‘유한자와 무한자의 변증법 모델’을 따르고 있었다. 즉 그는, “주체들이 시행하는 연구과정은 그 자체가 인식행위 전반에 걸쳐 인식되어야 할 객관적 연관의 일부를 이룬다”라는 통찰이 “전체성으로서의 사회”를 전제할 수밖에 없게 만들며,<sup>24)</sup> 동시에 이 전체성 안에서 이루어지는 부분과 전체의 관계는 오직 변증법적으로만 파악될 수 있다고 보았다. 여기에서 그는 “사회적인 생활연관”(der gesellschaftliche Lebenszusammenhang)이 “연구 그 자체를 여전히 규정하는 하나의 전체”라고 적시한다.<sup>25)</sup> 즉 연구의 성과가 특정명제를 담은 ‘이론’의 정립에 있다고 본다면, 이 사회적인 생활연관에는 ‘이론’을 통해 ‘자기연관적으로(selbstbezüglich)’ 그 모습을 드러낼 모든 객관적 인식관련요인들, 즉 체제, 대상, 경험, 역사, 실천 등이 빠짐없이 총괄된다. 이렇게 구도를 잡으면, 사회적 전체란 어떤 자연적 개인에게 경험적 내지 직관적으로 직접 주어지는 것이 아니라 ‘과

24) Habermas, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”. 위의 책, 156쪽

25) 위의 글, 158쪽.

학적 연구가 그 연구의 장인 생활연관에서 스스로를 활동시켜 획득한, 자기생활연관에 대한 인식의 '총체'로서, 과학연구 자체는 사회적 전체 쪽에서 보면 사회가 자기인식에 도달하기 위한 '자기반성적 매개'에 다름 아니다. 과학연구라는 특정작업을 통해서 비로소 그 전체가 인식되는 것이 사회적 생활연관이라면, 과학적 연구는 그에 상응하는 인식연관을 갖추어야 하는데, 다음의 두 요구조건을 충족하는 이 인식연관의 작동방식을 하버마스는 '변증법적'이라고 부른다. 즉, "이론은 그 개념의 구축과 구조에 있어서 스스로를 현안건(die Sache)에 부합시킨다"는 것과 "방법에 있어서 그 현안건의 타당성은 그것의 고유한 비중(Gewicht)에 따라 규정된다"는 것이다.<sup>26)</sup> 무엇이 현안이고, 그 현안이 얼마만큼의 비중을 갖느냐는 판정은 하버마스가 이 논쟁에서 "사회적 생활세계의 자연적 해석학"이라고 부른 '선이해(Vorverständnis)'에 의존하고, 이 선이해는 인식에 동원된 범주들이 인식대상과 무관한 것이 아니라 이 대상에 내재적임을 보장한다. 이런 인식을 충족시키는 결과로서의 이론은 문제현안에 대해, 가설적-연역적 설명이 아니라, 그 '의미에 대한 해석학적 해명'을 가하는 것이 그 목표이다.



그러나 아도르노의 '비판이론적' 입장은 보강하고자 했던 하버마스의 <분석적 과학이론과 변증법>은 그 글의 구성에서 대단히 복합적인 뉘앙스를 풍기고 있었다. 이 글은 명백히 아도르노가 개진한 주장을 충실히 인용하고 있었으나, 그에 대한 코멘트는 인용되는 아도르노 텍스트와 전혀 다른 핵심개념을 부각시켰다. 아도르노가 전체와 부분에 대한 변증법을 얘기할 때 그것은 언제나 '체계적' 전체와

26) 위의 글, 같은 쪽.

'주관적' 부분의 '상호부정' 내지 '모순'의 관계를 중심으로 전개되었다. 그러나 사회이론의 구성을 전제로 하여 하버마스가 전체와 부분을 얘기할 때, 그것은 두 항목 모두 사회구성원의 사회'생활'이라는 동일한 기반과 연관되어 있다는 것을 전제로 하여, 부분은 각 사회성원에게 직접적으로 주어지는 '생활세계'로, 전체는 이런 부분적인 생활세계들 사이의 '상호적인 의미연관'으로서, 서로가 각각에 대해 그 것의 자기연관으로 나타나는 '매개(Vermittelung)'의 관계가 핵심이다. 이렇게 되면 아도르노가 전체와 부분의 범주 아래 각기 포섭시킨 객관적인 '체계'와 주관적인 '행위'들은 '생활' 개념을 공분모로 '생활연관'이라는 하나의 일관된 맥락 아래 재배열시킬 수 있고, 이 두 범주 사이의 실질적인 모순은 예외적이 된다. 그럼에도 전체와 부분이 하버마스에서 여전히 긴장관계에 있는 것은 전체가 이론의 형태로 각 부분에게 그 의미연관으로 나타나고, 부분이 이 전체의 연관 속에서 비판되거나 정당화될 수 있게끔 이 전체와 부분을 구성하는 그런 작용이 이 두 범주들에게 상호환원불가능의 근거를 제공하기 때문인데, 이 작용의 실체를 하버마스는 바로 '대상의 비판적 자기의식'으로서의 "변증법적 사고"에서 찾는다. 즉 변증법은 "분석을, 그 각각의 모든 순간에 있어서, 분석되는 사회적 과정의 일부이자 그 과정의 가능한 비판적 자기의식으로서 파악하려는 시도"임과 동시에, "대상으로서의 과정 또는 대상화된 과정들에 대한 기술적 제어관계 속에서나 상정될 만한, 외면적이고도 단지 우연적이기만 한 그런 관계를 분석도구와 분석자료들 사이에 설정하는 것을 극력 거부하는 것"이다.<sup>27)</sup> 여기에서 하버마스가 변증법적이라고 상정한 상태는, 인식주체가 인식대상의 일부로 되어 있는 그런 '자기연관성'이 사태의 핵심으로 등장하여, 이 자기연관성으로 인해 인식대상이 가능해지거나 아니면 평가라도 가능한 '대상조건 산출력'을 행사하면서, 인식주체와 그 대상의 관계가 주-객관으로 이원화되는 것이 아니라 '인식에 있어서 상호조건적 규정력을 행사하는 결합관계'가 조성되는, 그런 문제상황이다. 필자가 추정하기에, 초기 하버마스가 헤겔변증법을 사회이론능력이 있는 인식

---

27) 위의 글, 191쪽.

방법으로 전용하려고 했던 것은 이런 변증법적 문제상황이 자기의식을 가진 인간을 포함하기 마련인 사회현상 특유의 상황이고, 나아가 바로 그런 의식을 가진 사회구성원의 하나인 사회과학자 자신의 인식상황이 헤겔정신철학에서 상정한 절대정신의 자기인식상황과 크게 다르지 않을 것으로 생각했기 때문이었을 것이다. 따라서 여기에서 두 가지 조건만 부가된다면 헤겔식의 '매개'를 통해 사회현실이라는 대상을 인식할 수 있으리라고 기대할 수 있었다.

(조건-1: 변증법작동에서의 '부정'의 인식론적 최우선권 폐기) 인식자에겐 아도르노처럼 인식대상에 대한 '부정'의 업무를 최우선적으로 요구하는 관념상의 부담이 면제된다. 따라서 인식대상인 '전체로서의 사회현실'은 '총체적 맹목화연관'으로 조급하게 성격규정되지 않고 '사회적 생활연관'으로 그 개념적인 조건만 부여받는다. 또한 인식주체에겐 대상과의 비동일성을 선형적으로 상정하는 '부정적 이성' 대신 '비판적 자기의식'이라는 보다 완화된 태도가 요구된다.

(조건-2: 해석학적 연관의 투입에 의한 '매개'작동의 대상적 정향) 헤겔식의 매개가 '언제나' 인식주체의 자기인식으로 귀착하는 것은 인식대상 내에 함입되어 있는 주체의 자기연관성이 '오직' 인식주체로부터 일원적으로 유래한 것으로 파악하기 때문이다. 따라서 사회이론의 대상인 사회현상 그 자체에서 확인되는 인식자의 자기연관성을 그 인식자 자신도 관련될 수밖에 없는 생활세계 내에서의 '의미형성연관'으로 범주변경하고 여기에 '해석학적 이해'를 부가작동시키면 자기연관성의 일방적인 주체회귀경로가 제약되면서 이 자기연관성 내에 투입되어 있던 대상의 내용이 '객관적 의미'의 형태로 인식자에게 전달될 것이다.

전통적 해석학과의 대결을 계기로 본격적인 '언어학적 전회'가 이루어지는 1970년까지 하버마스는 대체로 위와 같은 발상에 입각하여 헤겔철학, 특히 그 사회철학적 측면의 사회이론적 전용에 매달린다. 이 과정에서 헤겔철학을 대상으로 한 핵심적인 작업은 사회적 생활연관의 개념에 헤겔에서 유래한 구체적인 파악범주들을 부여하고, 또한 헤겔에서 유래한 변증법적 매개의 작동구조를 비회귀적으로 재편하는 일이었다. 여기에서 하버마스는 마르크스 아래 사회철학적 관점에서

이루어지는 통상적인 헤겔수용의 기본 텍스트인 <<정신현상학>>이 아니라 <<예나정신철학>>의 ‘인륜성의 체계’를 구성하는 세 개념, 즉 노동, 언어, 상호행동을 사회적 생활연관 전체를 파악하는 기본개념으로 도입한다.<sup>28)</sup> 이 <<예나정신철학>>을 저본으로 한 헤겔수용 핵심은, 정신이 자기에 대한 반성의 절대적 운동 속에서 부정을 통해 단계적으로 자기를 형성한다는 ‘정신의 실체론적 해석’을, “언어적 상징화, 노동 및 상호행동의 변증법적 연관이 정신의 개념을 규정한다” 라는,<sup>29)</sup> 정신의 ‘매개적 규정성’으로 대체하는 것이다. 분명히 하버마스는 이 텍스트에서 마르크스적인 사적 유물론에 기대지 않고도 그 자체 사회이론으로 활용가능한 헤겔철학의 사회이론적 단초들을 발견하려고 하였고, 이런 의도에서라면 사회에 대한 모든 규정들이 객관 정신으로 일괄처리되어 절대자의 철학적 근거정립가능성 논변 쪽으로 흡수된 <<정신현상학>>의 단계론적 발전구조보다는, 정신의 관념론적 근거정립이 아직 급진적으로 이루어지지 않은 상태에서 동시대 경제학에 대한 연구에 의거해 정신의 여러 현상들을 사회적 제요인과의 다양한 연관에서 고찰하려고 시도한 흔적이 아직 역력하게 남아 있는 <<예나정신철학>>이 훨씬 적합한 텍스트로 부각되었다. 이에 따라 ‘정신’을 규정하는 여러 사회요인들을 다양한 정신의 형상이 상호연관시키는 운동이 “매개의 변증법”(Dialektik der Vermittelung)으로 규정되고, 헤겔철학에서 적어도 9개 이상의 변증법 모델이 적출된다.<sup>30)</sup>

그러나 하버마스가 1970년대 초입에 본격적으로 ‘언어활용론적 전회’(pragmatische Wende)를 개시하면서 그의 새로운 이론활동에 의식된 헤겔철학은 긍정적인 수용대상에서 적극적인 극복대상으로 그 위상이 전혀 반전되고, 이전에 그 자신이 헤겔철학에서 수용한 사회이론적 성과 모두를 근본적으로 문제삼아 새로 정립하기 시작한 ‘의사소통이론’에 입각하여 전면적으로 자기비판하기에 이르렀다. 이 비판의 일차적 표적은 앞의 (조건-2), 즉 사회이론능력을 가지게끔 보

28) Habermas, “Arbeit und Interaktion(1967)”, Technik und Wissenschaft als >Ideologie< (Frankfurt/M, 1968), 9쪽.

29) 위의 글, 10쪽.

30) 졸고, 앞의 책, 168-170쪽.

세가공한 변증법모델 그 자체의 이론적 유효성 여부였다. 분명히 그는 <<예나정신철학>>을 저본으로 삼아 헤겔사회철학을 사회이론적으로 전용하려는 시도의 주도적 발상으로 부각시켰던 ‘변증법적 인류성개념’이 “사회화된 개인들의 의사소통과정에 이르는 관건”을 함축하고 있음을 여전히 인정했으나, 헤겔뿐만 아니라 그의 영향 아래 성립한 마르크스의 이론이나 또 이 마르크스를 철학적으로 반성한 그 학도들의 이론 내에서 “절대적 주체 안에서 다시 제작된, 선형적인 ‘나’의, 독백주의가 여전히 그 혼적들을 남겼다”고 보게 되었다.<sup>31)</sup> 다시 말해서, “반성의 과정이 처음부터, 그리고 오해의 여지 없이, 그들의 절대적 상이함 내에서 서로를 인식하고 동시에 인정하는, 최소한 들 이상의 말하는 주체들의 의사소통으로 파악되지 않는다면, 반성의 변증법적 운동은 그 운동 자체가 체계적으로 간파한 과잉실체화들 (Hypostasierungen)뿐만 아니라, 그 운동이 간파하지 못하는 과잉실체화들까지도 제조해 낸다.”<sup>32)</sup> 여기에서 과잉실체화는 특정의 이론적 속성을 추상적으로 신격화시켜 이론의 정당화근거로 부상시키는 과정을 가리키는 바, 하버마스가 염두에 두는 것은 프롤레타리아트를 인류사의 궁극적 해방자로 부상시킨 루카치의 ‘제급의식’이나 하버마스 자신이 마르크스의 영향 아래 <<이론과 실천>>, <<인식과 관심>>에서 세계사의 주체로 구성해낸 ‘인간종의 이념’과 같이 역사철학적으로 자립성을 누리게끔 허용된 관념물들이었다. 이와 같은 특정의 이론적 구성물들이 그 이론적 맥락 내에서 다른 이론요소보다 설명력상의 우위를 지닐 뿐만 아니라 그 이론과 연관된 실천맥락 전체에 대해 지시적 통제원칙으로 등장하여 신격화되는 원인은 사회전체를 자기생성하는 체계로 파악했을 때 ‘이론’이라는 장(場)에 그 자기생성의 중추부 역할을 인정해 주는 데서 찾아진다. 하버마스에 따르면 헤겔과 마르크스에서 아도르노에 이르는 어떤 변증법 구도에도 특정 이론구성물을 신격화시킬 소지를 근본적으로 해소할 단서가 발견되지 않는

31) Habermas, “Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?”. Habermas/ Luhman, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (Frankfurt/M, 10판, 1990 ; 초판, 1971), 179쪽.

32) 위의 글, 같은 쪽.

다. 변증법을 과잉실체화시키는 변증법 내의 이론요소에는 각기 약하고 강한 2개의 이론요소가 있다.

(1) 우선 들 수 있는 약한 요소는 특히 마르크스주의 전통에서 강조된 것인데, 현안이 되는 인식대상을 ‘전체적인 연관’의 시야에서 파악하길 요구하는 그 인식론상의 기본적인 개념구도이다. 분명히 경험적인 검증대상이 될 수 없는 ‘전체’라는 범주가 이론구성에서 설명근거로 작동될 경우 임의의 부분적인 것이 전체적인 것으로 등장할 소지는 언제나 존속한다. 그러나 이런 경로를 거친 전체화에 대해서는 변증법 이론 안에 ‘변증법적 운동’이라는 완충제가 있어 그 임의의 전체적인 것이 절대화되는 것을 상쇄시킬 여지가 어느 정도는 남아 있다.

(2) 그러나 그 다음의 강한 요소는 바로 (1)에서 제기한 ‘변증법적 운동’의 개념 자체의 일부로, 아니 그 본질로, 일체화되어 있기 때문에, 변증법의 구도를 유지하려고 하는 한 그 구도 내에서는 절대 청산될 수 없다고 보이는 것이다. 즉 변증법적 입장에서 대상을 파악하려고 할 때 인식주체가 어떤 형태로든 자기와 그 대상이 연관되어 있음을, 그것도 인식주체의 내적인 요인에 의해 내적으로 연관되어 있음을 확인하는, ‘대상에서의 자기연관성 확보’라는 과정이 필연적으로 선행되어야 한다. 그렇다면 이 ‘자기’연관성을 확보해야 하는 ‘자기’는 이 변증법적 운동이 유지되고 그 결과가 타당성을 획득해야 하는 한이 운동의 궤도에서 어떤 형태로든 결코 누락시킬 수 없다. 따라서 하버마스가 보기에 절대정신의 동일성을 변증법적 운동의 구심점으로 내세운 헤겔은 말할 것도 없고, 그런 동일성을 가장 급진적으로 부인한 아도르노의 부정적 변증법도, 부정을 변증법의 구도 내에서 가동시키는 한, 그 부정을 “변증법의 자기부정으로 사고”할 수밖에 없었다.<sup>33)</sup>

다시 말해서 변증법이 ‘모순-매개-부정-지양’의 인식행위연관을 언제나 ‘자기’라고 스스로를 표현하는 단침주어에다 결부시키는 한, 그 단침주어에 떠오르는 제한된 인식대상은 ‘전체’로, 이 단침주어 자체

33) 위의 글, 180쪽.

는 그에 상응한 ‘보통의 절대적 주관’으로, 과잉실체화 내지 신격화되는 결과를 회피할 수 없다. 위의 두 가지로 재구성되는 논변을 근거로 하버마스는 헤겔철학에 대해 “‘구체적 보편자’라고 하는 헤겔의 (또는, 헤겔주의적인) 개념에 들어 있는 관념론은 그가 의사소통의 범주들을 종내에는 독백적인 주관성에 굴복시킨 데서 관철된 것이다”라고 총평한다.<sup>34)</sup> 따라서 변증법적 인식의 타당성 근거인 단일한 인식주체 그 자신이 단독으로 확보하고 있는 절대적 동일성은 근본적으로 “아무런 제약도 없고 아무런 강제도 없는 의사소통 속에서 상호결합하는 개인들, 또는 자연발생적으로 이루어진다고는 결코 볼 수 없는 이 개인들의 의사형성과정”으로<sup>35)</sup> 교체되어야 한다. 그렇지 않으면 결과적으로 각기 상이한 관심과 목적에 따라 행위하는 수많은 개인들의 상호교착관계로 형성되는 사회적 제관계는, 결코 사회과학적 논의가 요구하는 현장감, 즉 그 관계들이 구체적으로 형성되어 구체적 개인들에게까지 구속력을 갖고 관철되는 그런 사회적 경험상태를 대상화 내지 이론화할 수 없고, 오직 단일주체의 사변적-철학적 자유내용 이상의 성격을 갖지 못한다.

사회이론의 구성이라는 측면에서는 기대할 것이 전혀 없는 ‘주관성’이라는 개념은 ‘현대’라는 시대의 규정적 의식을 파악하려 한 헤겔철학의 동기연관에서 역사적으로 해명된다. 분명히 헤겔은 칸트와 마찬가지로 사회적-실천적 제관계에서 상호분열이 자연시되어 통합보다는 ‘미분화(微分化, Differenzierung)’가 보편적인 현상이 되지만 그 미분화를 안정적으로 통합할 ‘모범적 규준의 부재’로 ‘불안정’이 상시적으로 고착되는 ‘현대’의 일반적 특징을 정확하게 이해하고 있었다.<sup>36)</sup> 그러나 이 ‘미분화’를 이성의 기능분화로 이해한 칸트와는 달리 헤겔은 그것을 이성 그 자체의 ‘극분열(Entzweiung)’로 감지했다는 점에서 ‘현대’를 단순히 ‘이해’한 차원을 넘어 이 극분열을, 현대가 극복해야 할 현대의 역사적 운명으로 ‘자각적으로 확신’하고 있었다.(PDM

34) 위의 글, 같은 쪽.

35) 위의 글, 같은 쪽.

36) Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt/M, 1988 : 초판, 1985), 26쪽. (본문에서 PDM으로 약식표기)

31) 따라서 “현대세계에서 적출됨과 동시에 이 세계 안에서 어떤 방향을 모색하는, 다시 말해서, 자기와해의 소지를 언제나 안고 있는 이 현대를 비판하는 데에 적합한 그런 척도들을 과연 이 주관성과 자기의식으로부터 획득할 수 있을 것인가”, 즉 바로 이 자기분열을 촉진하는 현대의 정신에서 어떻게 자기통합을 가능케 하는 그 현대의 내적이고도 이상적인 자태를 구성해낼 수 있겠는가 하는 문제가 제기된다.(같은 쪽) 결국 현대의 지도이념을 창출함에 있어서 주어진 것은 그 이념을 불가능하게 만들지도 모르는 이성 그 자체밖에 없다는 것을 확인했을 때 그가 한 일은 “절대화된 오성 이상의 것인 이성이, 불가항력적으로, 또한 다시금, 논변적으로는(diskursiv. 또는, 분별적으로는-필자) 이성을 해체시킬 수밖에 없는 저 대립들을 통일할 수 있음”을 입증하는 것이었다.(PDM 35) 하버마스에 따르면 헤겔은 그 유년기에 “주관중심적인 이성에 권위적인 실체를 부여하는 것에 대항하여 ‘사랑’이라든가 ‘삶’이라는 제목 아래 등장하는 일종의 상호주관성의 통일력을 부각시키고” 있었다.(PDM 42) 하지만 헤겔은 개별적인 주관들의 의사소통적인 매개에 의해 인간들 사이에 구속력을 가진 인伦적 총체를 세운다는 이 초기의 단초적 구상을 끝까지 관철시키지 못한다. 하버마스는 거기에 하나의 소극적 이유와 또 하나의 적극적 이유를 제시한다. 소극적 이유로는, 당시까지만 하더라도 이런 자유로운 주관으로서의 개인들의 자발적인 결사로서의 인伦적 공동체는 아테네 폴리스나 원시 기독교 공동체에서나 유지되었던 ‘이상’으로 비춰지고 그 현실적 실체는 오직 인민종교의 신앙 내에서만 보존되었다는 점을 들 수 있다.(PDM 42-43) 하지만 보다 적극적인 이유는, ‘현대’의 모든 해방적 성과, 즉 현대가 도래함으로써 야기된 위기경험이나 현대 그 자체의 분열상을 파악하고, 그 파악의 결과를 다시 현대를 사는 주체들의 내재적 힘으로 전형시키는 일련의 인식적인 가공과정들이 칸트나 피히테의 주관철학에서 개발된 ‘반성’의 개념으로 압축될 수 있었다는 철학적 가능성에서 찾아진다. 따라서 ‘주관성’의 원칙은 헤겔에서 그 일면성의 소지가 자기비판되면서 ‘절대적 주관성’으로 더 옥 강화되었다.

그러나 이러한 하버마스의 헤겔해석을 받아들인다면, 이 절대주관

은 현실의 제약으로부터 완전히 벗어난 위치에서 오히려 현실을 능동적으로 조형할 능력까지 입증받은 것이 아닌가 하는 의문이 발생한다. 그러나 하버마스 헤겔해석의 핵심적인 논점은, 헤겔이 인륜성의 영역들, 즉 국가, 사회, 가족 등을 상호주관성의 관점에서 보기를 포기하고 ‘오직 주관철학의 틀 안에 머물로써’ 그 현실에 대한 비판의 예봉이 둔화되었다는 것을 입증하는 데 있다. 문제는 헤겔 당시 그의 철학의 현재적 주제들로 떠오른 이 영역들의 현실이 어느모로 보나 현대의 정치적 민주주의의 이념과 원천적으로 배치됨에도 불구하고 헤겔이 주관철학 내에서 개발한 개념들을 동원해 일관성있게 정당화하고 있다는 것이다. 하버마스로서는 “이런 해결책은 오직, 인식하는 한 주체의 자기연관이라는 모형에 따라 그 개념이 파악되는 일종의 절대적인 것이 있다는 전제 아래에서 강압적으로 나오는 결과”로서, 이런 자기연관의 구도에 입각해 헤겔의 국가철학을 보면 국가는 “보다 고차적인 단계의 주체성”으로 정립됨으로써 “개인의 자유로운 주체성”에 대해 ‘본원적으로’ 더 우월한 지위를 누리게 된다.(PDM 53) 여기서 ‘본원적’이라는 규정은, 우선 국가가 최고의 ‘보편적 구체자’로서 ‘논리법주상’ 개별적인 것보다 더 ‘포괄적인’ 타당성을 누리게 되어 있다는 것을 바탕으로, 이 포괄성을 기준으로 하여 보편자와 개별자 사이에 전자를 우위에 두는 ‘위계성’이 주관의 반성구조 내에 ‘거의 선형적으로’ 장착되어 있는 헤겔식 절대적 주관성의 개념구조를 의미 한다. 그런데 하버마스는 이런 타당성의 위계구조가 국가는 보편적 실체에게 그 하위의 타당성 또는 주관성으로 존립하는 개별자의 요구를 억압할 수 있는 잠재적 특권을 부여할 근거로 작용할 수 있고, 또 실제로 헤겔 정치철학에서 그런 사태가 벌어졌다고 본다. 여기에서 하버마스는, 비록 전혀 상반된 방향에서이긴 하지만, 헤겔의 국가철학이 국가지상주의로 해석될 소지를 안고 있다고 보는 점에서 20세기 초의 신헤겔주의의 헤겔해석과 전적으로 일치하는 결론에 도달할 뿐만 아니라, 거기서 한걸음 더 나아가 헤겔 주관철학이 반성의 자기연관성설정을 무한히 작동시켜 ‘개인’의 ‘자유’보다 초개인적인 ‘기존제도’의 ‘현실적 존립’을 우선시하는 “제도우선주의(Institutionalismus)”의 구조를 주관의 자기구조로 내재화하고 있다고 봄으로써 헤겔국가

철학을 자유주의적 내지 민주주의적으로 재해석할 통로를 완전히 차단하고 있다.(PDM 55) 따라서 하버마스는 바로 이 점에서 헤겔이 비록 관념론의 형태이긴 하지만 실현되지 못한 보편적 진리와 자유의 실존방식을 이념의 형태 안에 보존함으로써 반동적인 현실에 대한 저항의 사상적 거점을 보장했다는 마르쿠체나 아도르노의 혁명적 헤겔 해석과 전혀 상치되는 견해를 제출하여 비판이론의 전통에서 확립된 헤겔해석의 패러다임을 전격적으로 되물린다. 이를 뒷받침하기 위해 하버마스는 영국의 선거법 개정안에 대한 헤겔의 논평을 예로 들어, 헤겔이 “이성과 역사적 현재의 괴리에 심각하게 동요한 나머지 노골적으로 복고주의의 편에 가담했다”고 단정한다.(PDM 54) 그러나 하버마스가 특히 헤겔 후기 철학의 비판에서 부각시키고자 하는 것은 헤겔이 현대의 본질적 욕구로 상정하는 것, 즉 현대의 본질은 상시적인 분열과 대립을 특징으로 하면서도 끊임없이 그 대립을 지양하는 통일체를 모색한다는 명제의 근거정립과정에서 동원한 주관철학적 패러다임 자체의 근본적 문제성이다. 즉 헤겔은, 다른 주관과의 상호주관적인 관계를 통해 민주적 합의를 추구하여 자기 주장의 현실성까지도 확보하고 들어가는 의사소통적인 종류의 이성보다도, 선협적 주관의 독백적인 반성을 무한하게 전개시켜 자기완결적인 타당성을 획득하는 데 안주한 이념지향적 이성에 의존함으로써 ‘현실 그 자체와의 교류통로를 스스로 단절’한 결과, “목하의 현실에 대한 가치박탈과 아울러 비판의 둔화”를(PDM 56) 초래했다는 것이다. 이렇게 하여 헤겔철학 전반은 ‘선협적 주관-독백적 반성-자기완결적 타당성-이념지향적 이성’을 완비하고 칸트 아래 인식론의 영역으로 그 활동무대를 옮긴 ‘형이상학적 사고’의 완성유형으로 편입되면서, ‘형이상학이후의 사고’라는 새로운 기획의 비판적 사정거리 안에 진입한다.

헤겔철학을 아무런 유보없이 단칼로 형이상학의 진영, 그것도 형이상학의 최고로 완벽한 전형으로 분류하는 하버마스의 헤겔해석은, 헤겔철학에 압도적으로 등장하는 인식론적 관심을 근거로 해서 헤겔과 형이상학이 약간은 거리가 있는 관계로 파악하는 전후 독일철학계의 탈(脫)형이상학적 헤겔해석에 정면으로 배치하는 것이다. 이미 앞에서 제시한 대로 아도르노는 “헤겔이 관념론을 보다 많이 인식론적으로

추구하면 할수록, 그리고 칸트와 반대로 대상들을 그 내면으로부터 개념파악하는 데에 보다 많이 집착하면 할수록, 헤겔은 사회적 유물론에 더욱더 가까워진다”고 하여 헤겔의 절대관념론에 반관념론적인 경향이 내재하고 있음을 논증하려고 하였다. 토이니센은 이보다 한걸음 더 나아가 마르크스의, 정치경제학에 대한, 비판적 관계를 헤겔과 형이상학의 관계에 거꾸로 적용하여, “헤겔 논리학은 그 근저에 놓인 방법상의 이념에 따르면 형이상학의 비판과 그 현시기술(縣示記述)의 통일” 또는 “형이상학의 비판적 현시기술(kritische Darstellung der Metaphysik)”이라고 규정하였다.<sup>37)</sup> 그러나 하버마스는 바로 이 헤겔이 존재론에 앞서 우선권을 부여한 그의 인식론적 정향이야말로 현대적 차원에서의 형이상학 재편작업이자 동시에 그 철학사적 가능성의 완성이라고 규정함으로써 앞의 두 철학자가 제출한 형이상학비판의 관점에서의 헤겔해석, 또는 하버마스의 비난에 따르면, 형이상학에 대해 양다리를 걸치는 식의 헤겔해석과 이론적 타협점을 설정할 여지를 전혀 남기지 않는다. 왜냐하면 “일반적인 것, 불변적인 것, 필연적인 것의 학문으로 등장했었던” 형이상학이, 칸트를 기점으로 하고 헤겔을 정점으로 하여, “보편적-종합적인 선형적 종합판단의 객관성을 위한 필연적-주관적인 조건들을 계출하는 일종의 의식이론(Theorie des Bewusstseins) 안에서 그 등가물을 발견할 수 있게” 되었다고 생각하기 때문이다.<sup>38)</sup> 분명히 여기에는 철학사 전반에 대한 고찰에서 그 나름대로 추출한 형이상학의 개념규정이 개재되어 있다.

우선 하버마스는 ‘형이상학적’이라는 규정을 ‘특정형태의 사고의 한 특징’으로 이해하여 철학사에서 그 외연을 구한다. 즉 “내(하버마스)가 형이상학적이라고 했을 때 그것은 플라톤까지 소급하고, 플로티누스와 신플라톤주의자들, 아우구스티누스와 토마스 아퀴나스, 쿠사누스 파와 피코 데 미란돌라, 데카르트, 스피노자 및 라이프니쓰를 거쳐, 칸트, 피히테, 셀링 및 헤겔까지 이르는, 일종의 철학적 관념론의 사고를 일컫는다.”<sup>39)</sup> 고대철학에서 현대의 초입에 이르는 이 ‘형이상학

37) M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*(Frankfurt/M, 1980), 13-16쪽.

38) Habermas, “Metaphysik nach Kant”, 앞의 글, 21쪽.

적 사고’들에 대한 일반적 규정은 각기 고대 신화에 연원을 두는 세 계기들과 그리고 이것들을 근세 주관주의로 이행시키는 하나의 전형 개념으로 요약된다.

(1) 근원철학의 통일성계기에서 유래한 “동일성의 사고(Idenitätsdenken)” : 고대철학은 신화로부터 ‘전체’에 대한 시선을 상속받아 개별적인 ‘모든 것’을 근원적인 ‘하나의 것’에 개념적으로 연관시켰다. 따라서 ‘수 많은 것’을, “기본명제이면서 본질근거, 원칙이자 근원으로 간주된”, ‘하나의 것’에서 질서정연하게 도출된 것으로 파악하는 ‘하나의 것-수 많은 것의 관계’, 나아가 이것을 보다 추상화시킨 ‘동일성과 차별성의 관계’는 형이상학적 사고에서 “논리적이자 동시에 존제론적인 기본관계”로 이해하게 되었다. (MND 37)

(2) 존재와 사고의 상호동일시로서의 “관념론(Idealismus)” : 형이상학적 사고의 또 다른 특징은 위의 (1)에서 모든 것의 생성근원으로 상정한 그 ‘하나의 것’ 및 ‘전체적인 것’이 “관념들의 영웅적 분투의 결과”로서, 그 자체 “개념적인 본성”을 지닌다고 보는 데 있다.(같은 쪽) 즉, “우리가 거기에 의거해 현상들을 분류배열하는 종(種)과 류(類)들은 사물들의 이상적 질서 그 자체에 따르는데”, “존재는 이 이상적인 것의 개념적 본성으로부터 일반적인 것, 필연적인 것 및 초기 간적인 것과 같은 그밖의 속성들을 대여받는다”.(MND 37-38)

(3) 관조적인 생활태도의 세속구원적인 의미에서 유래한 “강력한 이론개념(Der starke Theoriebegriff)” : 불교의 행각승이나 기독교의 은둔수도사와 같이 세계종교들은 언제나 개인의 영혼구제를 위한 구도의 길을 설파해 왔는데, 고대로부터 “철학은 관조적 명상에 받쳐진 삶, 즉 이론의 삶(bios theoretikos)을 자신의 구원방책으로 권고했다”.(MND 39-40) 이로써 철학은 이 이론을 습득한 소수의 특출한 인간에게 만인이 추종해야 할 생활형태의 모범성을 추인했는데, 그 이유는 “이론이 이 소수에게 진리에의 특권적인 접근을 여는 반면, 다수의 사람들에게는 이론적 인식에의 길이 계속 막혀 있기 때문이

---

39) Habermas, “Motive nachmetaphysischen Denkens”, Nachmetaphysisches Denken, 앞의 책, 36쪽. (본문에서 MND로 약식표기)

다"(MND 40). 그러나 바로 이 때문에 "이론은 세계로의 자연적 태도에 등돌리고 일상초월적인 것과의 접촉을 약속하는데", 바로 이런 탈세속적 태도의 우월시는 위의 (3)의 규정과 결합하여 "일상적인 경험연관 및 관심연관과 거리를 두는 관념론적인 해석"을 초래한다.(같은 쪽)

(4) **의식철학으로서의 제일철학(Prima philosophia als Bewußtseinsphilosophie)**: 관념론 철학은 형이상학적 사고의 위의 규정들을 "존재론으로부터 정신주의로의 패러다임교체를 통해 그 문이 열린 주관성(Subjektivität)이라는 새로운 기반 위에서" 개신하였다.(MND 39) 이 새로운 기반에서 핵심개념으로 등장하는 "자기의식(Selbstbewußtsein)"은 "인식하는 주체의 자기에 대한 연관"으로서 데카르트에서 독일 관념론에 이르기까지 "선험적 성과들의 자생적인 원천으로서 근본적인 지위를 점하든가, 아니면 그 자체 정신으로서 절대적인 것으로까지 승격되었다".(같은 쪽) 이에 따라 "(존재론에서의-필자) 이상적인 본질체들은 생산하는 한 이성의 범주규정들로 전화되어 이제 모든 것은 일종의 독특한 반성적 방향전환 속에서 제조하는 주관성이라는 그 하나의 것에 연관되는 바", 이 때 이성은, 그것이 근본주의적으로 이해되든 변증법적으로 개념파악되든, "자연과 역사 전반을 관통하는 과정을 경과적으로 밟아가면서 자기자신을 추스려들이는 정신"으로 간주되는데, 그 어떤 경우에든 이성은 "총체화하면서 동시에 자기연관하는 일종의 반성"(Vernunft als eine totalisierende und selbstbezügliche Reflexion)으로 존립한다.(같은 쪽) 하버마스는 바로 이런 이성이 차별성보다 동일성, 물질보다 이념에 우선권을 보장하는 한 형이상학의 유산을 그대로 상속하고 있으며, "하나의 것을 많은 것에, 무한한 것을 유한한 것에, 필연적인 것을 우연적인 것에 대칭적으로 매개시킨다고 하는 헤겔의 논리학도, 그 매개의 개념 안에서 총체화하면서 동시에 자기연관하는 작동들을 관찰시키고 있기 때문에, 관념론적인 입장에서 하나의 것, 일반적인 것, 그리고 필연적인 것의 우세함에 낙점하는 것을 회피할 수 없다".(같은 쪽) 따라서 헤겔에 이르러서도 그 힘을 유지하는 형이상학적 사고는 "동일성의 사고, 이념론 및 강력한 이론개념에 대한 의식철학

적 형태개조”에 다름 아니라는 총괄적인 규정이 나온다.((MND 41)

이에 하버마스는 “역사적인, 외부로부터 형이상학에 육박해 들어온, 궁극적으로는 사회적으로 조건지워진 발전들에 의해” ‘형이상학적인 사고유형’이 의문시되는 상황이 조성되었다는 대전제 아래, 자신의 ‘형이상학이후의 사고유형’을 규정짓는 근본개념들을 대결적으로 제출한다.(MND 41-42) 즉, 동일성의 사고에 대해서는 17세기 이래 자연 과학들의 경험과학적 방법, 18세계 이래 도덕이론 및 법이론, 그리고 현법국가의 제도들에서의 형식주의로 그 타당성을 관철시킨 “새로운 유형의 절차적 합리성(neuer Typus der Verfahrens rationalität)”을, “관념론적으로 떠받쳐져 전혀 상황을 타지 않는 이성”에 대해서는 19 세기에 발생한 역사적-해석학적 과학들 및 점차 복잡해지는 현대 경 제사회에서의 시간적 경험 및 우발성의 경험들을 반영하는 역사의식에 의거하여 “유한성의 차원”을 우위에 세운 “탈선현화(De-transzendentalisierung)”를, 이론의 우위에 대해서는 “행위와 의사소통의 일상적 맥락과의 상관성에 대한 의식”이 일깨워지면서 “생활세계적 배경(lebensweltlicher Hintergrund)”을, 대안개념으로 내세운다. 하버마스가 가장 중시한 “언어학적 전회”는 제일철학으로서의 의식철학이 주관의 자기연관을 분석의 출발점으로 삼을 때는 피히테 이래 제기된 다음의 문제상황과 대결한다. 즉, “자기의식이란 결코 근원적인 현상이 될 수 없다. 왜냐하면 인식하는 주관이 자신을 객체로서 그에 걸맞게 되기 위해서 스스로를 자기자신에다 되굽혀 들어가자마자 의식된 삶의 자연발생성은 바로 그가 포섭돼 들어가야 하는 그 객체의 형태에서 스스로 몸을 빼야 한다.”(MND 52) 더구나 대상을 오직 의식에 직접 다가오는 “표상(Vorstellung)”을 통해서만 수용할 경우, 그 표상에 관계된 주관이 “판단하고, 행동하고, 체험하는 주관”이라고 한다면, 해당 대상과 관련시켜 그 인식주관이 다면적으로 포진시키고 있는 “사태의 명제적 구조”가 전혀 포착되지 않는다.(MND 53)<sup>40)</sup> 이에 반해 문법에 의거한 언어적 표현들은 “공공적(公共的)으로

40) 이 부분에 대한 논증으로 하버마스는 E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*(Franfurt/M, 1976), 72-106에 의존하고 있다.

접근 가능한 그 무엇으로서, 거기에 즉할 경우 사람들은 단지 주관적인 그 무엇에 줄을 댈 필요 없이 구조들을 판독해낼 수 있게 된다”.(MND 54) 바로 이런 연관에서 하버마스는 현대판 형이상학의 주춧돌인 의식철학을 “언어철학”으로 패러다임교체시킨다. 이로써 하버마스로서는 마르크스와 나이체 아래 숙원이었던 헤겔과의 철학적 칭산이 ‘형이상학이후의 사고’라는 기획 아래 한 매듭을 지었다고 자평할 수 있게 되었다.

### 맺음말 : 문제로서의 헤겔철학

하지만 필자로서는 적어도 헤겔해석에 관한 한 하버마스가 헤겔의 논지를 지나치게 단순화시켜 헤겔비판에 동원할 이론적 권리가 없는 준거개념에 기대고 있다는 의심을 떨칠 수 없다. 하버마스는 철학사에 대한 자신의 ‘개괄적’ 조망에서 얻은 형이상학의 개념을 헤겔이 형이상학과 관련해 자신의 철학에서 ‘구체적인’ 논증을 펼 때 마주했던 바로 그 형이상학 개념과 동일한 개념적 수준에서 놓여있는지를 전혀 검색하지 않았다. 이 점은 헤겔과 하버마스가 독일 관념론만 제외하고는 똑같은 철학자들을 형이상학자들로 분류하고 있다는 외연의 공유 상태를 염두에 두면 그 문제성이 더욱 두드러진다. 문제는 하버마스가 상정하는 형이상학의 내포적 요인, 즉 철학적 관념론이 반드시 형이상학을 함축하는가로 요약된다. 만약 형이상학을 객관세계의 일반적이고도 필연적인 존재근거를 탐구하는 학문으로 정의하면, 바로 그 ‘형이상학’에 대해서는 헤겔 자신도 <<철학전서>>에서 “관념의, 객관성에 대한, 첫 번째 태도”라고 하여 그에 대해 명확히 다음과 같은 규정을 내리고 있다. 즉, 형이상학은 칸트 비판철학 등장 이전에 나온 모든 형이상학을 “예전의 형이상학”(die vormalige Metaphysik, <<철학전서>> 27절)이라고 하면서, 그것은 “아직, 자기 안에서 그리고 자기에 반대하는 사고(Denken)의 대립의식(Bewußtsein des Gegensatzes) 없이 추사고(Nachdenken)를 통해 진리가 인식되고,

객체들의 참된 존재로 있는 그런 것이 의식 앞에 가져다진다는, 믿음을 내포하는, 아무 거림낌없는 처리방식”(<<철학전서>> 26절. 강조 헤겔)<sup>41)</sup> 으로서, 그 타당성 영역은 “이성의 대상들에 대한 순전한 오성의 견해(die bloße Verstandes-Ansicht der Vernerunft-Gegenstände)”(<<철학전서>> 27절. 강조 헤겔)이다. 그리고 놀랍게도 헤겔은 이런 형이상학에서 생각하는 사고와 존재의 관계를 하버마스와 똑같이 규정한다. 즉, “이 과학(곧, 형이상학-필자)은 사고규정들을 사물들의 기본규정들로 고찰하고 있었는데, 존재하는 것은 그것이 사고되어짐으로써 그에 즉하여(곧, 즉자적으로-필자) 인식되리라는 가정을 통해 이 과학은 후세의 비판철학보다 더 고차적인 곳에 서 있었다.”(<<철학전서>> 28절. 강조 헤겔) 이렇게 되면 헤겔이 형이상학에서 본 사고와 존재의 상호동일시는 ‘자기 내에서의 자기대립에 대한 의식이 전혀 없는’ 그런 ‘오성적 사고’의, ‘이성적 존재자’에 대한, ‘일방적 동일시’로서, 바로 그런 의미에서 “대립을 해소시키지 않고 그대로 간직한 채”(27절) 특정 술어의 척도에 따라 대상에 대해 참이다 거짓이다 라는 판단을 내리는 “독단론”(32절)이다. 따라서 헤겔의 관념론 철학을 그 자체, 어떤 특정 근원적이고도 필연적인 보편자에서 모든 것의 생성을 전체적으로 도출해낸다는 통상적인 의미에서의 형이상학적 사고로 간주하는 데에는 심각한 무리가 따른다.

그렇다고 한다면 비록 헤겔이 포착한 의미에서의 형이상학을 넘어서는 사고라고 할지라도 어쨌든 사고의 주체로서 정신이라는 실체를 놓고 그 정신의 기본현상으로서 자기의식을 상정하여 이 포괄적인 의미에서의 ‘정신연관 전체’가 존재세계로서의 ‘대상연관 전체’를 ‘일의 적으로’ ‘자기’연관의 작동권 안에 편입-규정하려는 독백론적인 정신 일원주의의 운용방식 자체는 그 윤곽규정에 있어서 하버마스가 개괄적으로 추출한 형이상학적 사고의 규정에 무리없이 포섭될 수 있다는 반론이 가능하다. 그러나 이러한 반론은 헤겔 아래 그의 정신개념에 대해 끊임없이 지속된 편견, 즉 정신을 정신일원론 및 정신의인(擬人)

41) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grunde (1830) (Hamburg, 1991), 59–60쪽.(본문에서는 ‘<<철학전서>>’와 절번호로 약식표기)

론을 통해서만 해석하고 단 하나의 정신이 단 하나의 의식운동형태로 써 스스로를 전개한다고 전제할 때만 타당성을 가진다.<sup>42)</sup> 그러나 헤겔 텍스트 가운데 어느 귀절도 정신이라고 하는 테두리 규개념을 제외하고는 그 수없이 적용된 ‘정신’이라는 용어가 각기 다른 논의주제에서 동일한 의미로 반복된 예는 없다. 그리고 이 정신활동으로서의 의식과 자기의식이 각기 다른 대상에 대해 동일한 구조로 작동된 예도 없다. 다시 말해서 헤겔에서의 ‘정신’은 수없이 다양한 의식운동형태의 복합체로서, 만약 이 복합적인 운동연관이 <<정신현상학>>에서처럼 절대정신의 ‘자기’형성이라는 목적론적 표상 아래 결집되어 있다면, 그 목적론적 연관 자체는 이런 다양한 의식형태들의 운동과 ‘자기’라고 표현된 정신으로의 결합 가능성에 대한 헤겔 나름의 ‘철학적 전망’이지 그 자체 정신에 선형화되었다고 사전에 단정된 ‘이론적 규정’은 아닌 것이다. 따라서 헤겔철학에서 어떤 특정 개념의 표상이 각기 다른 의미로 통용되고 있다는 헤겔이해 특유의 난관은 각기 상대적 자립성, 즉 자기 나름의 판단과 작동방식과 타당성영역을 갖는 특정 의식형태들이 개념들을 자기의 내적 의미구조와 연관시켜 자기나름대로의 명제적 내용을 부여하고 있다는 데서 유래한다. 이것은 곧 헤겔이 사용하는 개념들의 의미는 헤겔이 ‘사변’이라고 부른 정신활동 내에서 그 개념이 특정의 각 의식형태와 연관되어 운용되는 개념활용론적 맥락(begriffspragmatischer Zusammenhang)에서만 파악될 수 있음을 뜻한다. 이렇게 되면 헤겔의 의식철학 내지 정신철학은 모종의 의식 이론 내지 정신이론을 바탕으로 깔고 있다는 점이 입증되어야 한다. 이미 하버마스는 그의 초기 헤겔수용작업에서 헤겔철학을 일종의 ‘정신이론’에 기초한 것으로 파악하려는 단서를 남겼다. 즉, “헤겔은 자기 안으로 다시 타고 올라가는 자기의식의 근거정립으로써 ‘나’의 동일성의 근원에 대한 물음에 답하려고 한 피히테와는 달리 오직 일종의 정신이론(Theorie des Geistes)으로써 거기에 답했다.”<sup>43)</sup> 그러나

42) 이런 편견에 입각해 헤겔을 비판한 가장 전형적인 예는 헤겔과 마르크스의 변증법 개념에 대한 차이를 극명하게 부각시키고자 한 알튀세의 유물변증법의 근거정립작업에서 볼 수 있다. (Althusser, Pour Marx, Paris, 1966에 실린 “유물변증법에 대해여. 근원들의 불균등성”을 참조)

하버마스는 헤겔의 정신개념을 그 형태론적인 측면에서 접근하지 않고 대상인식에 연관시킬 수 있는 특정 방법론적 측면에 국한시켜 오직 매개의 변증법만 복원시켰다. 하지만 의식현상들을 언어적 내지 상징적으로 매개된 상호행동의 구조 안에서 생성발전된, 그 자체 일종의 상징적 구조로 환원시키는 것이 가능하고 또 효율적이라고 하고, 사회화 없는 개인화나 개인화 없는 사회화가 둘다 불가능하다는 하버마스의 미이드 수용태제에 적극 공감하더라도, 그것이 개인적인 것을 전적으로 사회적인 것으로 환원시킴을 의미하지 않는다면, 사회화가 가능하면서도 개인적 자립성이 계속 유지되는 인간적 가능성의 근거는 사회적인 것과 계속 대상적인 거리를 두는 모종의 개인 특유의 영역이 그 사회적인 것과 개인적인 것 사이에 작동하면서 사회적인 것에 대해서 그 개인을 의사표현과 행동의 주체로 정립한다는 것을 상정하지 않을 수 없다. 바로 이 모종의 영역을 필자가 ‘의식의 영역’이라고 규정하고, 헤겔이야말로 건강한 사회화의 필연적 척도로서 개인의 자유의 형성에 최고의 관심을 두고 있다고 본다면, 필자의 다음 과제는 헤겔 의식철학에 내재한 의식이론을 과학적 논의가 가능한 수준으로 재구성할 수 있는지를 면밀히 검토하는 일이다. 다시 말해서 헤겔의 의식철학 안에는 ‘나’로서의 한 ‘개인’이 판단과 책임부담 능력을 가지고 상호주관적인 교류에 임할 수 있는 ‘사회적 주체’로 성장할 가능성에 대한 ‘의식이론적 논증’과 ‘철학적 전망’이 미분화된 상태로 상호교착되어 있다고 보는 것이다.

---

43) Habermas, "Arbeit und Interaktion", 앞의 글, 13쪽.