

변증법과 노동의 실천적 의미 - Hegel의 Jena 시대를 중심으로 -

李 相 勳

1. 머릿말
2. 眞理의 認識可能性과 論理學
3. 實踐的 主體確立에 있어서의 勞動
4. 認定勞動과 意識形成論
5. 知의 勞動으로서의 哲學과 現實
6. 맺음말

1. 머릿말

Hegel의 예나시대는 칸트, 피히테, 셸링으로 이어지는 독일관념론 속에서 자신의 독자적인 철학을 마련해 가는 시기라고 볼 수 있다. 다시 말해서 청년 헤겔의 철학적 관심은 反省的 悟性에 의해 초래된 근대적 분열, 곧 주·객 대립을 생산적 이성개념과 근대성의 핵심인 노동개념을 통해 통일시켜 보는데 있었다.

프랑스 혁명과 산업혁명의 영향권에서 뒤떨어져 있던 당시 독일의 사회경제적 후진성이란 제약에도 불구하고, 近代社會의 새로운 경제적·법적·인문적 질서를 철학의 참된 내용으로 받아들이고자 했던 그에게 있어, 철학은 곧 歷史이기도 했다. 따라서 그의 예나시대의 철학적 모색은 바로 새로운 세계의 도래와 철학의 변혁은 불가분적이란 실천철학적 관심에서 비롯된 것이지 않을 수 없었다.

이런 관점에서 本稿는 먼저 그의 예나시대 체제구상中 ‘논리학’에 대한 一考를 통해 변증법이 갖는 실천적 의미를 간단히 살펴본 다음, 이어서 그의 예나시대 철학의 실천철학적 면모를 가장 강력히 시사해 주는 『실재철학』中 ‘정신철학’부분을 근대성의 본질로서의 노동개념을 가지고 새롭게 고찰하는 순으로 서술해 보겠다.

서술의 편의상 本稿에서는 다음과 같이 略字를 사용하겠다.

- G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*(Felix Meiner Hamburg) ⇨ GW
- G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. G. Lasson hrsg.中 「System der Sittlichkeit」 ⇨ 「S. d. S」

2. 진리의 인식가능성과 논리학

철학과 역사를 결합시키고자 하는 시도는 곧, 이론과 실천의 결합에 대한 모색이다. 이

점에서 예나 헤겔의 철학적 노력 일반은 실천철학의 정립을 위한 시도였다. 칸트의 이성 개념이나 순수실천의지 및 주관적 세계정립으로서의 피히테의 자아개념은, 헤겔이 보기에 는 이론과 실천의 필연적 통합을 보장해 주지 못하거나 또는 객관세계의 존립을 어렵게 만 들으로써 실천의 의미를 주관성의 영역 속에 매몰시켜 버리고 만다. 또한 귀족주의적 인식론으로 '호르고 마는 셸링의 예지적 직관에 있어서는 궁극적으로 예술적 창조활동과 우 아한 철학자의 인식만이 삶속에서 의미를 지니게 됨으로써, 이는 결코 복잡한 구조연관으로 서의 생의 의미를 그 본질적 전체에 있어서 밝혀주지 못하며 따라서 실천의 이성적 의미 를 제대로 드러내지 못한다. 이런 한계를 넘어서 이 문제를 해결하기 위해서 헤겔은 먼저, 인간의 사고에 그어진 부당한 한계나 불분명한 권리주장을 철폐할 필요를 느껴던 것 같다. 따라서 헤겔은 체계구상과정에서 '사변思辯'과 '변증법'이란 용어를 새롭게 해석한다. 主客의 통일, 다시 말해서, 이성적으로 파악될 수 있는 역사성으로의 절대자에 대한 인간의 인식능력의 회복과 확립과정이야말로 그 자체 "필요성"에 부응하는 철학적 작업으로서 최 상의 실천일때, 그럼 여기에 있어서 논리학의 기능은 무엇일까? 분열된 근대인간을 구 제하는데 있어서 '변증법'과 '사변'은 어떤 역할을 수행하는가? 이에 대한 해답은 예나시기 전반에 걸친 헤겔의 체계구상에 있어서 논리학의 기능과 그 의미변화를 살펴봄 으로써만 가능하다.

교양시대의 양분화를 해결하려는 노력은 헤겔 당시에 2가지 방향으로 전개되고 있었다.²⁾ 그 첫번째는, 주체를 무시함으로써 객체를 절대화시키는 방향이었고, 두번째는 객체를 무 시함으로써 주체를 절대화하는 방향이었다. 첫번째 경향은 초월적 신에 굴복하는 모든 종교 가 특징적으로 말해주고 있으며, 두번째 경향의 대표자는 칸트, 야코비(Jacobi), 피히 테였다. 그러나 프랑크푸르트시절을 거쳐 예나로 오면서 더 이상 현실문제 해결을 종교나 주관관념론에 의탁할 수 없음을 깨닫게 된 Hegel로서는 이제 새로운 철학의 확립밖에 다 른 길이 없었다. 철학이 자신의 과제를 수행하기 위해선 먼저, 인간에 가해진 부당한 제약 적 규정이 철폐될 필요가 있었으며, 바로 이를 헤겔은 '논리학'의 기능으로 본 것 같다. 즉 헤겔은 인간이 어떻게 유한성에서 벗어나 무한성으로 고양될 수 있는가를 '논리학'을 통해 해명하고자 했던 것이다. 논리학이 자기의 기능을 완수할 때에야 인간은 철학을 통 해 총체적 歷史와 결합할 수 있으며 따라서 철학의 과제도 성취될 수 있는 것이다.

예나 초기 체계구상에 있어서 '논리학'의 과제는, 유한한 인식이 사변적 인식으로 지 양되는 과정을 밝히는데 있었다.³⁾ 「Differenz」에서 보이는 헤겔의 초기 '논리학' 구상 은, 오성의 이성체로의 생성의 길이 이제 오성자신의 "자기과파"를 통해 수행됨을 보여준 다. "오성이 유한·무한이라는 대립을 고정시킬 경우, 이 양자는 동시에 서로 대립적으로

1) G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. (Luchterhand, 1960), S. 15, S. 144. 루카치는 이런 셸링의 '귀족주의적인 인식론'이 근대 이후 비합리주의의 선구적 역할을 한다고 말한다.
 2) R. P. Horstman; Jenaer System Konzeption, S. 456. O. Pöggler, hrsg. 『Hegel』 중에서.
 3) 헤겔의 예나초기 '논리학 구상'에 관한 글들을 알기 위해서는 Trede; Hegels frühe Logik (1801 ~ 3/4) Hegel-Studien, 7. S. 126 을 참조하십시오.

정립될 수 밖에 없고 따라서 오성은 스스로 파괴되지 않을 수 없다. 왜냐하면, 유한·무한의 대립은 그 중 하나가 정립되는한 다른 하나가 지양된다는 뜻을 가지기 때문이다. 이성은 오성자체를 지양하기 때문에 그에게 있어서는 오성의 정립이 비존재로서, 자신의 산물로서, 부정으로서 나타난다”(Differen S.17) 따라서 “反省 밖에 놓여 있는 것”으로서의 절대자에 대한 직관이란 예나이전의 입장이 바뀌어 1801년에 들어서는 “직관과 반성의 綜合이 구상된다고 한다. 이렇게 유한한 반성규정의 체계적 전개가 곧 자기파괴의 길을 걸을 때, 우리는 이미 뉴른베르크 『논리학』에서 찾을 수 있는 “知的 범주적 자기전개”란 변증법적 방법의 단초를 읽어 볼 수 있다.⁴⁾

예나 초기 헤겔은 자기파괴를 통해 이성으로 고양되는 知的 부정적 측면으로서의 反省을 고유한 의미의 철학에 선행하는 부정적 측면으로서의 “논리학”으로 보며, 이를 통해 긍정적 이성의 자기실현이 이루어지는 “형이상학”으로 넘어간다고 한다.⁵⁾ 로젠크란츠에 의해 전해지는 예나 초기 「형이상학·논리학」강의 序文에⁶⁾ 의하면 「논리학」은 자체내 다시 3절로 나뉜다고 한다.⁷⁾ 제 1절에서는 유한성의 보편적 형식 및 법칙, 범주가 그 유한성내에서 서술되고 있으며, 제 2절에서는 사유의 활동성이 다뤄지며, 따라서 오성이 그의 ‘개념, 판단, 추론’이란 발전단계를 쫓아 설명된다. 제 3절에서는 참된 철학인 「형이상학」으로의 이행이 다뤄지며, 여기서야 유한적 인식형태들이 이성에 대해 어떤 의미를 갖는가 하는 것이 밝혀진다고 한다. 즉 제 3절에서는 유한한 형식들이 자기부정을 드러내는 관계들이 서술되며, 추론이 갖는 사변적 의미와 학적 인식의 기초 일반이 밝혀진다.⁸⁾

초기 「논리학구상」에서만 해도 헤겔은 유한적 규정들이 대립물과 관계됨으로써 지양되는 운동방식은 제 3절에서만 드러나고 바로 이것을 ‘변증법’으로 본다고 한다.⁹⁾ 따라서

4) Ibid. S. 133. 여기서 Trede는 예나 ‘논리학’과 후기의 ‘대논리학’과의 차이점을 2가지로 든다. 첫째는, 예나논리학에서는 반성의 자기파괴 법칙이 반성에 내재적인 것이 아니라, 이성에 의해 주어진 것이며, 둘째는 이런 반성의 체계적 전개결과는, 다른 무엇(예를 들면 정신)이 아니라 반성의 지양이라는 점이 그것이다.

5) Ibid., S. 141 및 O. Pöggler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. S. 139.

6) Trede는 이 서문의 연도를 1802/3년으로 고정시키는 Zimmerli에 반대하면서 1801/2년 또는 1802/3년이라고 한다. Zimmerli는 Rosenkranz에 의해 인용된 이 서문에서는 반성과 사변이 구별되어 쓰이나 「Differenz」에서는 이것이 혼용됨을 비추어 이렇게 주장하지만 Trede는 Kimmerli의 이런 주장은 근거가 박약하다고 말한다. 자세한 논의는 Trede, Op. cit. S. 149 ~ 150 참조.

7) Ibid., S. 149.

8) 「Glauben und Wissen」 논문에서 이미 헤겔은 추론을 통해 비동일적인 것의 근본적 절대적 동일성을 보여준다. vgl. G.W. 4. S. 327 ~ 329.

9) Trede; Op. cit., S. 150 ~ 1. 또한 Trede는 이런 변증법이란 용어가 예나시대에 공개적으로 사용되기 시작한 것은 「자연권론」이후이며, (G.W. 4, S. 446) 그것도 몇 번 밖에 나타나한다고 말하면서 결론적으로 예나시대 헤겔에게는 변증법이 별다른 중요성을 안팎었던 것 같다고 말한다. vgl. Trede; Op. cit., S. 156.

이때의 '변증법'은 『대논리학』에서처럼 범주적 규정들 자체의 자기 규정으로서의 운동이 아니라 「SdS」와 마찬가지로 할 수 있는 부정적 인식으로서의 이성에 불과하다¹⁰⁾ 따라서 Zimmerli는 예나 초기 헤겔에 있어서 변증법은 의식이 “우연”(Kontingent)이라고 부르는 파악不可의 사실에 대한 의식의 “체계적 불능경험”(Systematischen Defizienzerfahrung)을 일컫는다고 말한다.¹¹⁾ 다시 말해서 ‘事實’은 변증법적구조가 아닌 단순한 모순적 구조만을 띠 뿐이며, 단지 이런 사실에 대한 인간의 경험방식만이 변증법적일 수 있다는 것이다. 따라서 초기 헤겔에 있어서는 “事實”(die Realität)이 변증법적 설명방식에 대한 “검증의 場” 역할을 하며 모름지기 “파악된 사실”만이 변증법적이지 “사실자체”가 변증법적이지는 않는다는 것이다.¹²⁾

물론 이렇게 「논리학」의 제 3절에서만 유효한 이성적 사고방식으로서의 변증법이라는 예나 초기 헤겔의 엄밀한 변증법에 대한 규정을 근거로, 예나 초기 체제구상이 보여 주는 사고의 실재성을 예나 후기나 더 나아가 후기 체제철학과 비교하려는 Zimmerli의 시도도 부당한 것은 아니다. 그러나 이런 예나 초기 헤겔의 「논리학」에 대한 규정을 예나 후기의 변모와 연관시켜 파악하고자 하는 필자의 입장에서는 과연 헤겔이 변증법을 이렇게 진리의 인식가능성을 정초해주는 논리학-그것도 제 3절에서만 유효한 인간의 특수한 대상세계에 대한 경험방식 내지는 사고방식으로만 국한시켜 언제까지 유지할 수 있었겠는가를 질문해보지 않을 수 없다. 다시 말해서, 진리의 인식가능성을 정초해 주는 방식 자체를, 후기 예나에 들어서는, 진리에 대한 인식방식으로 고양시키고 있다 할지라도 우리는 결코 여기서 헤겔이 사용하는 변증법적 방식이 사실성의 근거를 떠났다고 할 수 없다. 바로 이 점에 근거해 필자는 헤겔의 예나시대 정신철학 전반을 실천 철학적 관점에서 해석해 보고자 본고에서 시도하는 것이다.¹³⁾ 철학이 실천적 의미를 갖기 위해서는, 다시 말해서 모순의 해결로서의 실천문제가 철학의 주제이기 위해서는, 그 파악된 모순자체가 철학적인 것에서 비롯된 것이어야 하며, 또한 이의 인식과 해결조차 오직 철학에 맡겨질 수밖에 없을 때이다. 따라서 헤겔은 현실적 모순의 시원을 근대 인간의 반성적, 편향적 사고에서 찾고자 하며, 나아가 이런 유한한 반성규정의 자기전개가 곧 자기파괴의 길을 걸음을 자신의 체제로서의 철학 속에서 해명해 보고자 했던 것이다. 이렇게 볼 때 헤겔은 인간과 歷史와의 관계 속에서 사실성의 근거를 찾으며 이런 사실이 보여주는 對立의 지양운동 속에서 철학

10) Ibid., S. 150 ~ 1, S. 156. 또한 Düsing도 예나초기 헤겔에게 있어서 변증법은 「논리학」에만 적용되는 제한적 기능을 가졌다고 말한다.

11) Walther ch. Zimmerli: Die Beziehung von Dialektik und Realität, S. 149. Hegel - Jahrbuch, 1974. (Köln, Pahl - Rugenstein, 1975)

12) Ibid., S. 425 ~ 427. 또한 Pöggler도 예나헤겔에 있어서는 ‘사실’이 인식의 검증기준이라고 말한다. 그러나 Pöggler는 이를 예나 전반에 걸쳐 다 유용한 것으로 보는 점에서 Zimmerli와 구별되는 것 같다. (vgl. Pöggler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes., S. 133)

13) 이 점에서 본고는 Zimmerli나 Trede와 입장이 다르다. 즉 필자로서는 예나시대 헤겔에 있어서는 변증법이 비록 명시적으로 자주 사용되지는 않지만, 중요한 역할을 한다고 보여지며 또한 그런 체로 사실성에 근거하고 있다고 생각한다. 이에 대해서는 본고의 내용이 증명해 줄 것이다.

의 기능을 회복시키고자 했던 것으로 보여진다.

본고의 위와같은 논지를 뒷받침하기 위해 이제, 체제구상의 변화와 더불어 이루어지는 논리학의 기능변화를 살펴보기로 하자. 철학의 도입부를 「논리학」으로 보고, 다시 이 논리학의 끝에서야 ‘知’와 ‘직관’의 종합이 이뤄짐으로 해서 드디어 ‘知的 긍정적 측면’ 곧 고유한 철학의 체계적 전개가 시작된다는 예나 초기 헤겔의 「논리학」에 대한 견해는 1804/5년 「논리학·형이상학」에서 변하게 된다. 셸링의 “선행적 직관”¹⁴⁾이란 구상에서부터 결별함과 동시에 헤겔은 「논리학」끝에서 확보된 ‘규정된 것 자체에 있어서의 절대적 모순’을 이전 더이상 직관과 결합시키지 않고 곧 바로 「형이상학」- 곧 사변의 대상으로 삼는다.¹⁵⁾ 따라서 이제까지는 논리학 제 3절에만 해당되고 그를 넘어서는 적용되지 않는 것으로 여겼던 ‘변증법’¹⁶⁾도 의미가 변하여 사변영역에도 적용된다고 한다. 즉 대립자를 이성적으로 결합시킴으로써 유한성의 형식의 체계적 전개와 지양을 가능하게 해주었던 것으로서의 ‘변증법’이 이제 사변영역에서는 ‘인식행위 자체에 있어서 内在的인 자기부정으로서의 부정’이란 의미를 갖는 것이다.¹⁷⁾ 다시 말해서, 「형이상학」은 「논리학」과 동일한 운동방식을 띄는 것이다. 물론 1804/5년의 「형이상학」 처음에서도 헤겔은 ‘변증법’을 「논리학」에만 해당하는 것으로 규정한다.¹⁸⁾ 그러나 이런 규정과 그것의 사실상의 사용은 불일치하고 만다고 Trede는 말한다. 이런 형이상학적 논리학의 구상과 더불어, 앞에서 잠시 언급했던 것처럼, 헤겔은 1805년 강의 예고에서 「논리학」과 「형이상학」을 합쳐 “사변철학”이라고 부르게 된다. 이렇게 「논리학」과 「형이상학」이 모두 사변의 영역에 속할 때,¹⁹⁾ 이 영역을 이끌어 나가던 부정적 이성과 긍정적 이성의 합일점으로서의 변증법은 동일한 사변영역인 「정신철학」에도 적용되지 않을 수 없었던 것 같다.

이상에서 살펴 본 바와 같이 예나시대 헤겔에 있어서 「논리학」이 갖는 의미는 체계로서의 學의 성립 - 곧 철학의 가능성을 정초해 주는데 있었다. 그러나 「논리학」을 통해 유한자와 무한자의 통일가능성이 인간의 이성능력 속에서 보증되었다고 해서 곧 바로 현실적 진리 자체가 드러나는 것은 결코 아니다. 다시 말해서 진리의 가능성의 확증이 곧 진리자체를 알려주는 것은 아니다. 세계에 대한 체계적 해명 가능성을 획득한 인간은 이제 세계자체로 나아갈 필요가 있다. 따라서 이런 自我에게는, 현실적 진리를 발견할 수 있게 해주는 방법

14) 초기 셸링에 있어서 ‘직관’은 ‘사변’보다 높은 인식 영역이었다고 한다. 즉 ‘실재’의 본질규정을 그것의 통일하에서 파악하는 능력이었으며, 이에 비해 사변은 곧 오성에 불과했었다. 그러나 이런 ‘사변’에 대한 견해가 헤겔의 영향하에서 바뀌어 ‘이성’을 뜻하게 된다고 한다. vgl. K. Düsing; *Spekulation und Reflexion, Hegel - Studien*, 5. S. 96, 104, 108, 113 및 Lukács, *Der junge Hegel*, S. 314 ~ 5.

15) Trede, *Op. cit.*, S. 142 ~ 3.

16) *Ibid.*, S. 157.

17) *Ibid.*, 및 K. Düsing, *op. cit.*, S. 125. 여기서 Düsing은 따라서 헤겔이 변증법을 본격적으로 다루는 곳은 1804/5년의 「논리학·형이상학」이라 한다.

18) G.W. 7, 127. 여기서 헤겔은 논리학 = 변증법 = 관념론으로 보고 있다.

19) O. Pöggler, *op. cit.*, S. 146. Pöggler는 「논리학」이 곧 「형이상학」이 되며, 이런 구도는 1806년 여름강의와 『정신현상학』에까지도 이어진다고 말한다.

이상론

과, 또한 그것이 진리임을 보증해주는 검증기준이 필요하게 된다. 바로 여기서 예나 헤겔에게 노동과 인정개념 및 이를 통한 의식형성론이 중요한 의미를 지니게 된다.

3. 실천적 주체 확립에 있어서의 노동

현실은 사고와 행위의 출발점이다. 바로 이런 객관적 현실과 인간이 만나는 장소가 歷史이다. 그럼 이 역사세계의 진리를 인간은 과연 어떻게 드러낼 수 있는가? 여기서 헤겔은, 歷史의 사실은 이것의 생상원리로부터 설명되어야 한다고 생각한 것 같다. 이는 그가 이미 프랑크푸르트 시절에 古典경제학에 대한 상당한 조예를 쌓았으며 이를 통한 근대성의 본질을 노동개념 속에서 간취하고 있음을 통해 확인할 수 있다.

그는 이 시기에 영국 고전경제학과 A. Smith 式의 노동개념을 수용하고 있었던 것 같다.²⁰⁾ 이 시기에 그가 사용할 “합목적적 無化作用”(das Zweckmäßige Vernichten)²¹⁾이란 표현에서 우리는 헤겔이 노동개념을 통해 自의性과 主客同一의 가능성을 간취하고 있음을 볼 수 있다. 헤겔은 시민사회내에서 개별인간의 사회적 행위를 가장 잘 표현해 주는 범주를 노동으로 보며, 또한 이를 통하여 객관적 역사세계를 의지의 外貨, 곧 인간적 활동의 총체성으로 파악했던 것이다. 다시 말해서 근대적 인간은 合目的的 勞働을 통해 대상세계의 법칙성을 도구라는 형태로 받아들이고, 다시 이 도구를 통해 대상을 인간본질의 外化로 가공하며, 이렇게 획득한 새로운 대상개념에 입각해 개별자로서의 자신이 보편적 객관세계와 통일되어 있음을 목도할 수 있다는 것이다.

그럼 근대성의 본질로서 구체적인 사회·경제적 범주인 노동개념이 철학에, 그것도 체계로서의 철학에 받아들여질 때 그것이 갖는 의미는 무엇일까? 이를 헤겔은 1803/4년 ‘정신철학’에서 단적으로 잘 표현해 주고 있다. “정신은… 오성과 형식적 이성을 통해 실천적 대립을 산출하며 또한 실천적 대립을 노동 속에서 지양한다.”²²⁾ 노동의 철학적 의미는 오성적 대립의 지양으로서의 실천이며 또한 여기에 合目的的 無化作用이란 의미가 가세되면, 인간이성의 자기부정을 통한 전개가 이뤄지는 것이다. 따라서 그는 예나시대에 들어서서는 노동개념을 적극 체계구상속에 받아들여지게 되며, 이를 통해 진리의 인식가능성을 획득한 인간으로 하여금 역사세계의 진리를 향해 나아갈 수 있도록 한다.

예나 체계구상 초기에서도 노동은 근대적 진리를 해명해 주는데 있어서 중요한 역할을 차지하고 있었다.²³⁾ 그러나 체계내에서의 노동이 보다 구체적인 의미를 띠기 시작한 것은 1803/4년 체계구상에서부터이며, 이것이 가장 뚜렷이 드러나는 것은 『實在哲學』에서이

20) G. Lukács, Der junge Hegel, S. 233~235. 그러나 Lukács는 헤겔이 A. Smith에 대한 지식을 직접 표현해 주는 곳은 1803/4년의 체계구상에서라고 한다. (vgl. Ibid., S. 231)

21) Ibid.

22) G. W. 6, S. 282. 여기서 형식적 이성이란 悟性의 다른 표현에 불과한 것으로 여겨진다.

23) 이미 헤겔은 「S. d. S」에서 노동을 가지고 자연세계와 근대사회의 각종 제도의 형성을 설명하고 있다. vgl. 「S. d. S」제 1부, 「관제에 따른 절대적 인륜성」장을 참조하십시오.

다.²⁴⁾ 本稿의 3절 이후에서는 주로 이 『실재철학』中 「정신철학」의 전개방식에서의 노동의 역할을 살펴 봄으로서, 진리의 인식가능성을 보증받은 인간이 구체적, 현실적 진리를 발견해 가는 과정을 고찰해 보기로 하겠다. 필자가 보기에, 헤겔은 이 실천철학으로서의 「정신철학」을 4 가지 노동형태를 가지고 설명하는 것 같다. 이 4 가지 노동형식이란 첫째, 기억노동, 둘째 충동노동, 셋째 인정노동, 넷째 절대정신의 노동이 그것이다. 本節에서는 이 4 가지 노동형식 중에서 앞의 2 가지 것에 注目함으로써, 오성적 규정을 극복한 인간이 어떻게 객관적 현실세계의 진리로 나아가게 되는가 하는 것을 고찰해 보겠으며, 또한 바로 이러한 과정이야말로 自我를 단순한 인식주관에 그치지 않는 실천적 주제로 확립하는 길임을 밝혀 보기로 하겠다.

『실재철학』中 「정신철학」의 제 1 부는 “자신의 개념에 비추어 본 정신”(der Geist nach Seinem Begriff)이란²⁵⁾ 제목이 붙어있으며 이는 다시 ‘a. 예지, ‘b. 의지’로 나뉘고 있다. 이 a, b 두 節에서 우리는 위에서 언급한 제 1, 2 노동형식을 찾을 수 있다.

헤겔은 우선 ‘a. 예지’ 節에서 “자각한 정신”(der erwachte Geist)이 행하는 “제 1 충동”으로서의 기억노동을 다음과 같이 설명하고 있다. 즉 “자아는 자신을 힘으로써 파악하며”, 표상에 구애받지 않고 기억 속에서 “스스로를 필연성으로” 여기게 되며, 바로 이런 “기억의 사용(die Übung des Gedachtnisses)이 자각한 정신의 제 1 노동”이라는 것이다. 이 기억 속에서 기호와 언어가 갖는 恣意性(die Willkur)은 사라지고 보편성을 띤 존재가 나타나며 이런 기억노동 속에서 “自我는 스스로를 자신이 命名하고 있는 바의 것으로 만들며, 소위 사물(das D.Ding), 존재자(Seciendes), 곧 命名이 自我이며, 또한 곧 사물이다.”(GW. 8. S. 193-4) 또한 “이 노동은…… 정신의 자유로운 고양의 단초인 즉, 그 까닭은 여기서야 정신이 자신을 대상으로 삼기 때문이며, 이는 外的이며 감각적이고 파편화된 것으로서의 象들과의 유치한 관계를 벗어난 훨씬 더 고차원적인 노동이다”라고 헤겔은 말한다(GW. 8. S. 194) 그런데 이 기억노동 속에서 이루어지는 구별은, 헤겔에 의하면 사물에 있어서의 구별이라기 보다 自我内の 구별에 불과하다. 다시 말해서, “오성에 비추어진 사물에 있어서의 구별에 불가하므로 사물에 속한다기보다는 의식의 경험에 속하는 것

24) 『실재철학(實在哲學)』이란 1805/6년의 체계구상에 대해 헤겔이 붙인 이름이다. J. Hoffmeister는 예나 Hegel의 1803년 여름과 1803-4년 겨울의 자연철학 및 정신철학의 구상을 Realphilosophie I로 제목 붙히고 또한 1805-6년의 자연철학과 정신철학을 Realphilosophie II로 命名하고 있으나 이는 잘못된 것으로 확인되었다. 즉, Kimmerle에 의하면, 1809년 여름과 1803-4년 겨울의 자연철학과 정신철학은 오히려 철학의 全體系에 대한 강의초고인 것이다. 따라서 Realphilosophie I, II란 구분은 적합하지 않고, 단지 1805-6년의 체계구상만 Realphilosophie인 것이다. vgl. Hegel-Studien 5. 中 Heinz Kimmerle, Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit, 및 Hegel, Jenaer Realphilosophie. hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg, Felix Meiner, 1969)의 Vorbemerkung des Verlages를 참조하시오.

25) 이 제목 새로 편집된 헤겔전집인 「Gesammelte Werke」중 제 8권의 편집자인 Horstmann과 Trede에 의해 붙여진 제목이다. Hoffmeister는 이를 「주관정신」이라고, 다분히 후기 체제철학에서의 절대정신내의 주관정신과 유사하다는 시사를 담고서 이름 붙혔었다.

이상훈

이다”(GW. 8. S. 196) 따라서 이런 기억노동 속에서 확보된 예지적·이론적 자아는 아직自我에 불과하다. 즉 “이론적 의식 속에서나 표상(das Bild), 기억 속에서의 예지는 자신을 다만, 내용을 결여한 채로, 형식적으로만 깨달을 뿐이다. 다시 말해서自我 자체는 규정과 구별들을 담을 수 있는 근거(das Grund), 곧 보편자는 아닌 것이다”(GW. 8. S. 201) 구체적 노동을 담기 위해서, 그러므로 제1노동은 제2노동으로 이행해 가는 것이다.

이에 앞서서 잠시 이런 『실재철학』에서의 제1노동이 1803/4년의 체계구상에서는 어떻게 설명되는지 비교해 보기로 하자 1803/4년의 체계구상에서 헤겔은 「자연철학」에 이어 「정신철학」을 전개하고 있는데, 이 「정신철학」²⁶⁾의 내용은 크게 ‘이론이성’의 영역, ‘실천이성’의 영역, 그리고 이들의 통일로서의 민족의 절대적 정신’을 다루는 부분으로 구성되어 있는 것 같다²⁷⁾ 이때 이 이론이성을 다루는 ‘제1 Potenz’에서 헤겔은 어떻게 순수의식이 경험적 의식과 결합하는가를 보여줌으로써, 오성개념 속에서 드러나는 이론적 의식이 자기부정적 관계의 절대성을 통하여 실천적 의식으로 이행함을 보여준다. 여기서 그는 이 이론이성의 활동을 분명 언어, 기억등을 가지고 설명함으로써, 『실재철학』에서의 정신의 ‘제1노동’이 바로 이 이론이성의 활동임을 짐작케 해주지만, 아직 이 단계에서는 이를 명시하지는 않는다.

다시 「실재철학」으로 돌아와 볼 때, 제1노동인 기억노동의 결과가, 아직自我는 보편자가 아님을 알려준다는 말의 의미는 다음과 같다. 「논리학」을 통해 진리의 인식가능성을 획득한 이성적自我가 현실적 진리를 향해 나아갈 때, 아직 제1노동으로서의 기억노동에 의해 확인할 수 있는 것은 대상의 대상성이 갖는 형식자체가 자아의 산물이라는 것이외에 다른 무엇일 수 없다는 것이다. 따라서 정신의 제1노동인 예지에 의해 파악된 主·客同一性은 결국 주관자체의 활동에 의해 산출된 형식적 주객동일성에 불과하며 고로 이에 내용을 담기 위해서는 노동은 제2형식으로 전이한다.

이를 헤겔은 ‘b. 의지’절에서 다루게 된다.

제1절의 전개결과는, 보편적 내용으로서의 대상과 이에 형식을 부여하는 자아가 구별될 수 있음을 알려줄 뿐이었다. 따라서 헤겔은 이 문제를 해결하기 위해 위의 양극 사이에 중심으로서 “충동”을 위치시킨다. 물론 헤겔은 이를 “제2노동”이라고 명시하고 있지는 않다. 그러나 이 “충동”의 역할이 ‘보편적 내용을 획득하기 위한 대립의 치양일 때 이는 분명 앞에서 밝힌 바와 같은 의미에서 “노동”이며 또한 그 자체 “제1노동”과는 구별되는 내용을 담고 있음으로 해서 本稿에서는 이를 “제2노동”이라고 부르기로 하겠다.

이 제2노동으로서의 충동에 의해 헤겔은 드디어 내용과 형식이 불가분적으로 결합되어

26) 이 1803/4년의 「정신철학」은 극히 불완전한 형태로 전해져 왔기 때문에 정확한 내용과 구도를 분석하기 힘들다고 한다. 따라서 본고도 주로 1805/6년의 「정신철학」에 의존할 수 밖에 없었다.

27) ‘이론이성’을 다루는 부분은 ‘제1 Potenz’이며 ‘실천이성’을 다루는 부분은 ‘제2, 3 Potenz’와 Fragm. 22의 S. 314 까지로 보이며, 5. 315에서 끝까지인 약 20페이지 정도가 이런 ‘이론이성’과 ‘실천이성’의 통합인 ‘민족의 절대적 정신’을 다루고 있는 것 같다.

있음을 발견한다. 즉, “충동은 양면적인 것”(das Zweiseitige)으로서 보편자로서의 내용과 형식으로서의 動的인 自我自體”(das tätige Selbst desselben)를 그 내용으로 갖는다. 따라서 헤겔은 이 충동을 단순한 욕구와 구분한다. “욕구는 동물적인 것이다. 고로(이에 대해서) 대상은 독자적인 존재, 곧 양면성이라는 추상적 형식을 띠게 되고 따라서 자아에 대해 독립적인 것(für das Selbst)으로 남고 만다. 고로 이 경우(양자의) 통일이란 순수소멸일 뿐이다. 반면 충동의 경우에는, 존재는 단지 형식일 뿐이며, 다시 말해서 자아자체는 전체로서 충동일 뿐이다”(GW. 8. S. 203)²⁸⁾ 이런 충동으로서 自我의 활동, 곧 충동이 행하는 노동의 의미를 헤겔은 다음과 같이 말한다. “노동은 현세에서 자신을 사물로 만드는 것이며, 또한 충동을 가진 自我의 양분화란 곧 자신을 대상으로 만드는 작업이며, 동시에 충동은 사물화된 자아와의 통일인 것이다.”(GW. 8. S. 205)

충동이 자신을 만족시키기 위해 향하는 노동이 곧 自我가 자신을 현세에서 사물화시키는 작업일 때, 이 충동의 만족이 실현되는 과정에서 인간은 이 대상세계의 내용이 갖는 보편성을 깨닫지 않을 수 없다. 따라서 헤겔은 충동이 행하는 노동의 제 1 외화형식으로서 도구를 들면서 다음과 같이 말한다. “도구 속에서… 自我는 내용을 보편적인 것으로 만들 수 있는 가능성을 획득한다. 왜냐하면 도구는 모든 개별성을 포괄하기 때문이다.”²⁹⁾ 충동으로서의 제 2 노동에 의해 파악된 자아는 단순한 정태적 인식주관일 수 없다. 이 자아는 노동을 통해 자신을 외화시킴으로써 대상성 속에서 내용과 형식이 일치할 수 있음을 목도했고 또한 이를 통해 主·객 통일을 간취하는 실천적 주체이며, 따라서 자신의 실현의 계기를 단순한 인식행위에서가 아니라 상호적 실천의 범주인 ‘도구’, ‘사랑’ 및 ‘가족적 인정(認定)’이란 개념 속에서 드러내는 것이다. 그러므로 헤겔은 이들 계기를 ‘b의지’절에서 다루게 된다.³⁰⁾

그러나 이렇게 자아가 이론적 계기와 실천적 계기를 거쳐 오면서 개별적 형식과 보편적 내용을 결합시킬 수 있었다고 해서, 그런 자아에 드러난 진리가 진리전체인 것은 아니라고 헤겔은 보는 것 같다. 다시 말해서, 인식의 계기와 진리의 계기를 통일시키는데 있어서 主·객同—이란 기준외에 또 다른 기준이 적용될 수밖에 없는 영역을 헤겔은 염두에 두고 있는 것 같다.

이는 앞에서 언급한 바 있듯이, 近代性的의 본질에 대한 헤겔의 예리한 통찰에서 비롯된 것으로 보이며 또한 진리를 주관적 규정에서 해방하여 인간과 歷史의 상호작용 속에서 ‘生成’하는 것으로 파악하는 그의 새로운 歷史主義的인 진리관을 보여주기도 한다. 이를 그는 자신의 예나시대 斷想에서 다음과 같이 잘 표현해 주고 있다. “중중 사상(事象)은 의식보다도 많은 것을 말해 주고 있다.”³¹⁾

28) ()속은 필자 삽입.

29) G.W. 8. 9, 206.

30) 1803/4년의 「정신철학」에서는 도구와 가족의 계기만 매우 간략히 다루고 있다. (G.W. 6, S. 257 ~ 306) 이는 이 「정신철학」부분이 워낙 단편적으로 전해지고 있기 때문이기도 하다.

31) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben., S. 545.

4. 인정노동과 의식형성론

헤겔은 이미 'b.의지'節의 끝부분에서 '자연권 비판'을 다루면서 새로운 眞理基準으로서 '認定'概念을 도입하고 있다. 자연권론에 대한 헤겔의 비판은 우선 '자연상태'(Naturzustande)라는 용어비판에서 시작한다. 즉 자연상태에서도 과연 개인의 권리와 의무가 논의될 수 있겠는가를 질문해 볼 때 드러나는 것은 진정한 '자연상태'란 있을 수 없으며 오직 개념적인 '자연상태' 곧 '정신적'인 상태만이 있을 뿐이라는 것이다. 이렇게 볼 때 自然權論의 참된 의미는, "자아는 인정행위(認定行爲)속에서야 개별성을 벗어날 수 있다."는 것이며, 또한 따라서 "인간은 필연적으로 인정해야"하며 이때 "이 필연성은 인간 자신에 고유한 것이지... 결코 우리의 사고가 부여한 필연성이 아니라고"하는 것이다. (G.W.8. S.215)

근대적 주객분열을 극복하고자 했던 헤겔에게 인정(認定)이 진리의 기준이기 위해서는 경험적 실재성과 보편필연성이 그 자체내에서 갖춰져야한다. 이때 필연성이란 계기는, 위에서와 같이 인간의 사회성을 확기시켜줌으로써 확보될 수 있었다. 다시 말해서 사회속에서의 인간은 필연적으로 "인정행위"에 의해서만 자신의 존립을 보증하고 보증받을 수 있다는 것은 자명하다. 그러나 인정행위 자체는 필연적일지라도 그 "인정"의 내용은 개별적이고 우연적일 수도 있다. 따라서 "인정"이 참된 진리의 기준이기 위해서는 그것의 내용자체가 경험적 실재성과 보편성을 담고 있는 영역에서만 가능하다. 헤겔에 의하면, 이런 보편적 실재적 인정내용을 담고 있는 것이 다름아닌 '사회제도'이다. 고로 예나 헤겔의 실천철학은 이제 현실적 사회제도일탄을 자신의 대상으로 삼는다.

『실재철학』중 「정신철학」의 제2부는 "현실적 정신"이란 제목이 붙어 있으며 이는 다시 크게 'a. 인정된 존재(Anerkanntsein)' 'b. 집행력을 가진 법(Das Gewalt habende Gesetz)으로 나뉘지고 있다. 이 제2부를 통털어 헤겔은 구체적인 근대시민사회를 분석하고 있다. 제2부는 다음과 같은 말로 시작된다. "정신은 예지로서도, 의지로서도 아직 현실적이라 할 수 없으며, 단지 예지나 의지에 그칠 뿐이다. 다시 말해서 예지속에서는 2개의 보편성이 통일될 뿐이고, 보편적 의지속에서는 이런 완전한 자아들만이 존재한다."

헤겔이 보기에는, 진리-곧 철학-의 가능성을 보증받은 이성능력으로서의 자아가 자신을 형식과 내용면에서 귀상적 진리로까지 발전시켰다고 해서 근대적 인간이 송두리째 해명되는 것은 아니었다. 물론 예지나 의지를 거친 자아는 주·객 동일성(主·客 同一性)을 이룬 보편적 개별자로서의 자아이며 실천적 주체이기도 하다. 그러나 이 실천적 주체가 담게 되는 진리의 내용에 대해서는 아직까지 알려진 바 없다. 즉, 보편적인 개별성 그 자체가 곧바로 보편성인 것은 아니다. 보편적인 개별성이 보편성으로 확인되기 위해서는 이것이 보편적인 토대 위에 보존될 때만이 가능하다. 바로 이렇게 보편적인 개별성에 보편성이란 내용을 부여해 주는 보편적 토대를 예나 헤겔은 시민사회의 영역과 법적 질서에서 발견하는 것이다.

그럼 이때 보편적 의지로서의 자아가 어떻게 자신을 이런 보편적 토대로서의 시민사회에 위치시킬 수 있는가? 이를 헤겔은 인정개념(認定概念)을 가지고 수행해 간다. 근대

적 질서하에서 이뤄지는 모든 노동행위는 그것이 만인을 위한 만인에 의한 추상적 노동이며 또한 이를 통해서야 개인이 개별적 현존재를 가질 수 있다는 의미에서 모두 인정노동이고, 바로 이 인정노동에 의해 개별자는 자신을 보편적 시민사회 속에서 발견하게 된다. 따라서 헤겔은 이 인정노동의 과정을 추상적 노동과 교환 및 그를 통해 성립하는 소유개념을 가지고 설명해 간다. 이렇게 시민사회 내의 경제적 영역과 법질서를 인정노동을 가지고 설명함에 있어서 헤겔은, 종전까지 이들에 대한 해명으로 받아들여졌던 ‘자연권론(自然權論)’을 새롭게 비판한다.

헤겔의 근대 자연권 사상에 대한 비판은 크게 2가지 측면에서 가해지는 것 같다. 첫째는 이 사상의 핵심을 이루는 ‘계약론’에 대한 비판이며, 둘째는 이에 기초한 자유개념비판이 그것이다. ‘계약론’에 대한 비판의 요체(要體)는 그것이 개별자가 자기지양(自己止揚)을 통해 보편의지로 나아감을 보여주지 못하는 데 집중된다. 이런 계약론적 사회구성 설명에 대한 헤겔의 비판은 예나 초기와 후기를 막론하고 유지된다.³²⁾ 그러나 자유개념에 대한 헤겔의 비판은 예나 초기와 후기에서 차이를 보여준다. 1802년의 저술로 보이는 「자연권론」에서³³⁾ 헤겔은 도덕과 자연권의 분리를 비판하면서 경험적·선험적 철학에 기초하고 있는 모든 자연권 사상을 비판한다.³⁴⁾ 그들에 의하면, 자연상태에서의 인간은 만인에 대한 만인의 투쟁에 빠져들기 때문에 이를 막기 위해서는 계약국가에 의해 제정된 법을 통해 개인의 자유를 제한할 수 밖에 없다고 한다. 그러나 헤겔의 의하면 이런 법적 상태에 대한 자연권사상의 주장은 근대적인 추상적 개별성에 근거할 따름이다. 즉, 자연권적 자유개념은 자연적·시원적 자유(始源的自由)와 보편적 자유의 통일을 전자(前者)를 제안함으로써 성취하고자 하지만, 사실상 외적 제한을 통해 자유를 실현하고자 할 때, 이미 이 자유는 참된 자유일 수 없는 것이다. 모름지기 개별자의 참된 인륜성(人倫性)은 개별성의 고립이나 상대적 동일성, 곧 관제속에서는 파악될 수 없으며, 개별성의 부정을 통해 이것이 절대적 인륜성과 하나가 될 때야 가능하다는 것이다.³⁵⁾ 그러나 자연권사상의 자유의 제한에 대한 헤겔의 부정적 태도는 예나시대 중반이래 변모하게 된다.

『실재철학(實在哲學)』에서 이뤄지는 헤겔의 자연권 사상에 대한 비판에서 그는 루소의 ‘보편의지’와 피히테의 ‘법(法)’ 개념에 대한 긍정적 평가를 바탕으로 자유제한을 통한 법적 상태로의 이행의 필연성을 인정하고 있으며, 또한 개별의지와 보편의지의 인정과정

32) G.W. 8. S. 257 및 L. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, S. 200을 참조하시오.

33) G.W.F. Hegel, Schriften zur Politik and Rechtsphilosophie (G. Lasson, hrsg) 중, 「Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts」 이하 본 논문중에서 「자연권론」. 인용 시에는 「NR」로 약칭하겠음.

34) 이 「자연권론」에서 헤겔은 경험과학적 자연권론과 형식과학적(선험적) 자연권 모두를 비판하고 있다. vgl. 「NR」, S. 331.

35) 「NR」, S. 338 및 Manfred Riedel; Hegels Kritik des Naturrechts, S. 185. Hegel-Studien 제 4권 중.

이상훈

의 단초로서 법제도 및 국가 강제권의 역할을 받아들이고 있다.³⁶⁾ 그러나 이렇게 예나시대 후기에 들어 헤겔이 근대 자연권 사상적인 자유제한 제도를 새롭게 평가함에도 불구하고, 근본적으로는 자유의식을 근대 자연권적 태두리내에서라기 보다는 절대정신으로서의 국가속에서 찾고자 한점에서는 전·후기를 통털어 큰 변화가 없다.³⁷⁾ 다시 말해서 개별적 자유와 보편적 자유를 매개시켜 주는데 있어서는 여전히 제약사상이 부적합하다고 그는 본다. 따라서 『실재철학』에서 법은 투쟁과 국가의 중간단계로 이해되고 있으며, 이 범영역 속에서 개별자의 무제약적 자유의 지양이 다루어진다. 이런 맥락에서 범죄는 보편의지의 발동을 야기시켜 주는 것으로 파악되며, 처벌속에서 보편적 인정이 재진된다고 헤겔은 설명한다.³⁸⁾

자연권 논의에서 볼 수 있듯이 『실재철학』에 들어서 헤겔은, 법제도 및 시민사회를 개별성으로서의 자아가 보편적 민족으로 고양되는 인정노동이 이뤄지는 평장으로 보고 있다. 그런데 이 인정노동의 토대로서의 시민사회 및 법제도가 그럼 예나 헤겔의 실재철학 속에서 단순히 역사적 전제로서 그저 받아들여지고 있는 것일까? 그렇지 않은 것 같다. 참된 체계로서의 철학이 역사적 “필요성”에서 비롯된 자신의 과제를 완수하기 위해서는 그 시대의 성립과정조차도 근원적으로 설명할 수 있어야 한다. 헤겔이 인정원리에서 머물지 않고 나아가 의식형성론을 등장시키는 이유는 바로 여기에 있는 것 같다.

개별자는 각종·제도에 의해 규정되고 또 다시 이 제도들은 보편의지에 예속됨을 인정노동을 통해 설명함으로써, 인간성의 사적 발전을 객관적 현실세계의 각종 규범과 제도의 이중적 관제속에서 예나시대 헤겔은 규정한다.³⁹⁾ 따라서 그는 1805/6년 「정신철학」의 제2부를 ‘육구’에서 출발해 ‘추상적 노동’, ‘기계노동’, ‘교환’등으로 발전시켜 나가면서 궁극에 가서는 국가의 역할에 대한 논의로까지 전개시킨다. 물론 여기에는 인정노동을 통해 개별성에서 보편성으로 나아가는 의식의 운동과정이 평행선을 긋는다. 이렇게 시민사회의 발전단계와 의식의 체계가 결합함이 인정노동을 통해, 한갓 열거가 아니라, 자기지양에 의한 생성으로 설명될 때, 역사의 과정은 분명 개별적 인간이 현세에서 참된 자유를 찾아 나아가는 ‘도야’(陶冶, die Bildung)의 길이지 않을 수 없다. 이 ‘도야’의 길이 현시하는 역사성이 예나 헤겔의 철학에 있어서는 ‘체계’로서 표현된다고 루카치는 말한다.⁴⁰⁾ 인정개념에 기초한 의식형성론(意識形成論)이 역사성과 결합하기까지는 그러나,

36) L. Siep, op. cit., S. 193, 198 ~ 9. 여기서 Siep은 M. Riedel이 이런 예나 후기적 변모를 너무 강조해서 마치 헤겔이 자연권에 대한 초기적인 비판적 태도를 역전시킨 것처럼 설명하는 것은 잘못이라고 지적한다. 즉 Siep의 견해에 따르면, 이런 자연권에 대한 헤겔의 새로운 평가에도 불구하고 초기적인 비판적 태도의 핵심은 계속 견지된다고 한다. 본고에서는 이런 Siep의 견해를 재구성하여, 앞에서 헤겔의 자연권에 대한 비판을 2가지 측면으로 나누어 보았다.

37) Ibid., S. 190.

38) L. Siep; Der Kampf um Anerkennung, S. 188 ~ 9. Hegel-Studien 제9권.

39) vgl. L. Siep, Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie, S. 153.

40) G. Lukács, Der junge Hegel, S. 332.

예나 헤겔에 있어서는, 몇 번에 걸친 '의식' 개념의 변천이 필요했었다. 1803/4년 체제구성 상에서 헤겔은 「정신철학」의 기초를 명백히 의식구조에서 찾고자 하는 점에서,⁴¹⁾ 「자연권론」이나 「S.D.S」보다 훨씬 더 나아가, 체제로서 실천철학의 가능성을 보여주고 있는 것은 사실이다. 그러나 이때의 '의식' 개념은 서로 구별되는 주체와 객체사이의 중심에서 상호매개 역할을 하는 것의 집합에 불과하다.⁴²⁾ 따라서 이런 '의식' 개념에 의해서는 인정노동의 토대로서의 시민사회가 어떻게 형성되고 있는가를 아직 효과적으로 설명할 수 없었다. 그래서 1805/6년의 「정신철학」에 들어서는, 의식에 대한 이런 정태적(靜態的) 이해가 지양되어, 의식을 동적 활동으로 파악하게 된다. 즉, 의식은 더 이상 '중심'이나 '집합'으로 설명되지 않으며, 오히려 이미 타자속에서 자기를 개별성과 보편성의 통일로 간주하는 "행위(das Tun)"이며 "구성활동"으로 이해되는 것이다. 이런 의미의 의식이 보여주는 본질적 운동형식을 헤겔은 "추론활동"(推論活動, das schließen)에서 찾는다.⁴³⁾

인정원리에 기초한 의식형성론을 통해 헤겔이 보여주하고자 했던 것은, 근대적 자아의 개별성이 정치경제적 조직 속에서 자신의 보편적 개별성을 실현시켜 나감을 의식발전에 대한 철학적 조망을 통해 설명하는 것이었다. 이렇게 볼 때, 예나시대 헤겔의 과제였던 실천철학의 새로운 정립을 위해서는 인정원리의 역할이 필수적이었다고 보는 L.Siep의 견해는 타당하다고 말할 수 있다.⁴⁴⁾ 즉, 이 인정원리에 의해서 근대적 자아가 '사회공동체, (die Gemeninschaft) 내에서 자유로운 자기의식이 될 수 있었던 것이다. 그런데 본 절을 끝맺는 마당에서 잠시 주목할 점은 이 인정개념이 1805/6년의 「정신철학」의 어디까지를 설명해 줄 수 있는나 하는 문제이다. 예나 헤겔의 실천철학에 대한 독립적인 논의로는 최초의 것으로 간주되는 L.Siep의 『실천철학의 원리로서의 인정』에서, 그는 예나 시대 헤겔의 실천철학 구상 일반을 '인정' 개념과 그에 기초한 '의식형성론'을 가지고 설명한다. 그러나 이런 시도가 갖는 문제점을 G.Göhler는 다음 3가지로 지적한다.⁴⁵⁾ 첫째, 예나 헤겔에 있어서 인정원리는 매우 중요하나 그렇다고 해서 유일한 기본원리는 아니며, 둘째 또한 이 인정원리는 실천철학의 어떤 부분의 설명에만 타당한 근본적인 발생원리이며, 셋째, 이 인정원리가 취하는 "목적론"적 구조에 대한 Siep의 비판은 부당하다는 것이다. 물론 G.Göhler도 Siep의 위의 책이 갖는 유의미성은 충분히 인정한다. 그러나 헤겔의 실천철학 일반을 '인정원리'만으로 설명하는 것은 문제가 있다는 지적이며, 이점에 대해서 본고도 동의하는 바이다. 다시 말해서, G.Göhler와 본고의 입장에서는 이 '인정원리'가 1805/6년의 「정신철학」중 제 2

41) L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie*, S. 178.

42) 이런 의식을 L. Siep은 "Organisation von Mitten"이라고 표현한다. vgl. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie*, S. 186.

43) G.W. 8. 9, 199 및 L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie*, S. 187을 참조하시오. 여기서 '구성활동'이란 'Organisieren'을 의미한다.

44) L. Siep의 위의 책, S. 178 및 189를 참조하시오.

45) Gerhard Göhler, *Diskussion: Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie*, S. 223~5. Hegel Studien, 제 16권 중.

이상훈

부와 제 3부의 일부-통치권과 신분을 다루는 부분-에만 타당한 설명원리로 보는 것이다. 즉 새로운 진리기준이 필요한 역사적 세계를 다룰 때만이 인정원리는 효력이 있는 것이다. 따라서 본고에서는 이런 인정원리까지를 포함하는 '노동개념'을 가지고 예나시대 헤겔의 실천철학 구상을 재조명해 보고자 했으며, 바로 이점에서 본고의 시도가 갖는 색다른 점을 찾을 수 있을 것 같다.

5. 지(知)의 노동으로서의 철학과 현실

위에서 언급했듯이, 1805/6년의 『실재철학』중 「정신철학」은 앞에서 제시되었던 제 1, 제 2, 제 3 노동으로서의 기억, 충동 및 인정노동만으로는 다 설명되지 못하는 것 같다. 이 「정신철학」마지막 부(部)인 제 3부 “헌법”의 끝 절은 ‘예술, 종교 그리고 학(學)’이란 제목이 붙어 있으며, 여기에서는 이때까지의 국면과는 또다른 양상이 전개된다. 다시 말해서, “자신의 규정들을 자기속에서 되찾은 절대적으로 자유로운 정신”은 이전까지와는 전혀 다른 운동을 전개한다. 자기귀환을 이뤘다는 의미에서 스스로의 형상을 먼 세계속에 머무르고 있다고 볼 수 있는 정신은, 이제 그 속에서 “자신의 작품을 자체내 완성시키게” 되고, 그럼으로써 “자신을 자신으로써 직관”하게 된다는 것이다. (G.W.8.S. 277) 이런 정신의 운동을 헤겔은 이전까지의 도정(道程)과 비교하여 다음과 같이 일목요연하게 설명해 주고 있다.

“예지 단계에서의 존재자는 타자의 형태를 띄었으며, 의지에 와서는 자기자신이란 형태를 취했었다. 또한 인정된 존재(Anerkanntsein)는 정신의 토대이기는 하나 아직 자체내 무규정적이고, 따라서 다양한 내용으로 채워져 있다. 집행력을 가진 법이란 이런 내용의 운동이거나 아니면 보편자를 스스로 직관하는 대개(das allgemeine sich anschauende als Vermittlung)이다. 또한 헌법(die Konstitution)이란 정신이 자기자신으로부터 내용을 산출하는 것-곧 스스로를 제정하는 것이되, 그러나 이것이 대상의 형식을 띄고 이뤄진다. ...통치권(die Regierung)으로서의 정신은 스스로가 자신의 내용에 대해 지배력을 가지고 있음을 아는, 자기자신을 자각하는 정신이다. (따라서 여기에 이르러서야 모든 내용이)정신적 내용이다. 이제 정신은 이 내용자체를 스스로 자각하면서 산출하게 된다. (G.W.8.S.277~8 방점은 원저자, ()속은 역자삽입)

이 단계에 이른 정신의 특징으로서 헤겔은 자각(自覺)과 자기산출을 들고 있다. 따라서 본질에서 다루고자 하는 제 4 노동으로서의 정신의 노동은 자각과 자기산출을 특징으로 하는 ‘지의 노동’이지 않을 수 없다. 이 지의 노동이 이전 단계의 노동과 구별되는 점은 스스로 자신을 외화시키고 또 이를 지양함으로써 자기귀환을 이루는 과정자체를 자각하고 있는 점이다. 제 1, 제 2 노동을 통해 헤겔은 근대적 인간에게 구체적인 현실적 진리를 포착할 수 있는 가능성을 제시했었다. 또한 제 3 노동인 인정노동을 통해 그는 근대적 질서에 대한 비판적 해명과 더불어 그 속에 내재해 있는 자기극복 가능성을 드러내 주었다. 다시 말해서 근대적인 각종 제도와 규범을 철학적으로 새롭게 질서지워지고, 그 본질을 밝혀줌으로써 반성적 분열에 사로잡힌 인간으로 하여금 스스로 현세에서 자신의 자유를 향유할 수

있도록 밝혀주었다. 이제 제 4 노동에 이르러서 헤겔은 근대적 인간 스스로 이런 자유를 자각함으로써 참된 자유를 구가(謳歌)하기 위해서는 무엇이 더 필요한가를, 어떤 노동이 더 필요한가를 찾아 나선다.

헤겔은 이런 ‘지(知)의 노동’을 예술과 종교 및 철학을 통해 자기 논의한다. 그에 의하면, 예술은 정신적인 세계를 창조하긴 하지만 아직 “직관”의 단계에 머물고 있으므로 “직접성”을 못 벗어난다. (G.W. 8, S. 279) 따라서 예술적 세계는 절대적 정신의 통일속으로, 곧 종교로 나아가지 않을 수 없다. 다시 말해서 예술에서 이뤄지는 ‘지의 노동’은 절대적 통일이라는 자신의 진리를 오히려 종교 속에서 간취(看取)하게 되는 것이다. 그러나 종교 또한 차안과 피안을 분리시킴으로 인해 그 “내용”은 “참”일지 몰라도 그 “참됨”(das Wahrsein)은 한갓 “확신”(die Versicherung)에 지나지 않는다. (G.W. 8, S. 286) 따라서 이제 이 참된 내용으로서의 종교적 내용을 직관이나 확신이란 방법에 의탁하지 않고 지(知) 자체에 본래적인 방식인 개념에 의해 파악해 가는 “절대학”(die absolute Wissenschaft)이 요청된다. 이를 헤겔은 “철학”이라 부른다. 다시 말해서 인간이 역사와 결합된 자신의 삶을 가장 올바르게 이해하고, 또한 이를 바탕으로 새로운 세계의 창조까지를 포함하는—자유로운 활동을 개진(開進)해 나가기 위해서는 무엇보다도 세계에 대한 총체적 개념적 이해로서의 철학이 필요하다는 것이다.

헤겔에 의하면 이런 “철학의 지”는 “개념”을 매개로 하여 “직접성”, 곧 사실성을 재산출해야 한다. 왜냐하면 철학적 지(知), 곧 자각하는 정신이 이런 직접성을 갖출 때야 그 자신이 “존재하는 세계”(das seiende Universum)이며 또한 “세계사”(die Weltgeschichte) 일 수 있기 때문이다. 헤겔은 따라서 다음과 같이 말한다. “철학은 자기자신을 외화시킴으로써 자신의 출발점—곧 직접적 의식에 도달한다. …따라서 철학은 인간 일반이며 또한 …세계이고 …이 양자를 정신은 동시에(Ein schlag) 창조한다. (G.W. 8 S. 287)

프랑크푸르트 시절까지만 해도 헤겔은 개념이 ‘생(生)’의 다양성을 파악 못하는 것으로 보았다.⁴⁶⁾ 그러나 예나시대에 들어 헤겔은 철학의 과제를 새롭게 평가함으로써 개념이 생을 자기내 포함하며, 또한 생 속에서 개념이 발견되는 것으로 말한다. 다시 말해서, 개념으로 하여금 생을 매개하도록 함으로써 철학과 생을 결합시키고 있는 것이다.⁴⁷⁾ 철학이 이렇게 생과의 상호작용속에서 시대적 문제해결에 부응하는 생성으로서 이해되고, 또한 그 자체 역사적 진행을 포착해 나갈 수 밖에 없을 때 예나시대 헤겔의 철학은 실천철학이지 않을 수 없다.

본고를 마무리 짓는 입장에서 이제 예나시대 헤겔의 체제구상 일반과 『정신현상학』과의 관계에 대해 미흡한 형태로나마 잠시 여기서 언급해 두기로 하겠다. 지금까지의 고찰에서 알 수 있듯이 예나시대의 헤겔의 주관심사는 사적 경험(史的 經驗)과 철학의 통일에 있었

46) H. Nohl., Hegels theologische Jugendschriften, S. 140.

47) O. Pöggler, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, S. 162 ~ 3.

이상훈

다. 따라서 그는 예나시대 후반에 들어와서는 ‘의식의 경험의 학’을 준비하기 시작했다.⁴⁸⁾ 이렇게 볼 때 『정신현상학』과 『실재철학』은 그 성립시기와 체계적 구상에 있어서 거의 평행하고 있다 하겠다.⁴⁹⁾ 그러나 『정신현상학』은 기본적으로 예나시대 체계구상의 변화에 의해 초래된 논리학의 기능변화와 더불어 철학에 대한 새로운 도입부로서 구상되었던 만큼 오늘날에 있어서도 예나 헤겔의 체계구상중 「논리학」부분과 많은 비교가 이루어지고 있다.⁵⁰⁾ 그러나 이렇게 『정신현상학』과 예나 「논리학」을 직접 비교하는 것이 타당한 것인지의 여부에 대해서는 아직까지 논의가 지속되고 있다.⁵¹⁾ 따라서 본고에서는 이 『정신현상학』에 대한 논의는, 그것이 비단 후기체제에 대한 준비로서의 의미를 갖기 때문만이 아니라, 이상과 같이 논의가 종식되지 않았기에 별달리 접근할 수가 없었다.

6. 맺음말

이제까지의 논의 속에서 筆者는 예나시대 Hegel의 ‘논리학’, ‘정신철학’에 대한 분석을 통해, 그가 근대적 분열을 극복한 새로운 人間과 世界관계를 제시하고자 했던 점을 부각시키려고 했다. 철학이 이렇게 자신의 과제를 歷史와의 결합속에서 간취할 때, 그의 예나시대 철학적 모색은 당연히 사회비판적 提案提示의 성격을 갖지 않을 수 없다. 다시말해서 그의 철학이 인간과 歷史의 현실적 관계를 변증법에 대한 새로운 평가와 노동개념을 가지고 설명함으로써 近代의 삶을 새로운 生成으로써 해명하고자 할 때, 이는 곧 시대문제에 대한 철학의 대안제시적 역할이 아닐 수 없다.

그런데 여기서 우리는 그가 이렇게 인간과 歷史에 대한 새로운 실천철학적 이해를 제시하는데 머무르지 않고, 나아가 진리의 새로운 영역을 열어주고 있음에 주목할 필요가 있다. 즉, 철학이 자신의 역할을 歷史世界로까지 확장시킬 때, 이에 새로운 眞理發見方法과 그것의 檢證基準이 필요하지 않을 수 없으며, 바로 이것을 예나 헤겔은 勞動과 認定概念속에서 찾아내고 있는 것이다.

近代性的의 本質은 인간이 자신의 個別性を 普遍化시켜 주는 契機를 勞動에서 看取하는데서 발견된다. 즉, 근대적 진리는 形而上學的 領域이 아닌 인간과 歷史가 만나는 場所에서 탄생하기에, 이는 對立의 止揚과 合目的性を 結合시켜 주는 勞動에 의해서만 發見되고 檢

48) Ibid, S. 156. 여기서 Pöggler는 Rosenkranz에 의하면 헤겔은 1804년 이래 이것을 준비하기 시작했다고 밝혀둔다.

49) H. Kümmerle; Diskussion: Hegels Naturrecht 1802~1805/6, S. 225의 주(註)15. Hegel-Studien, 제 11권 중.

50) 여기에 대한 대표적 저술로는 J. Heinrichs, Die Logik der Phänomenologie des Geistes (Bonn, 1974)가 있다.

51) W. Bonsiepen, Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels, S. 117의 주. 33을 참조하시오. 또한 Trede; Diskussion: Die entgeltige Lösung einer Diskussion. (Hegel-Studien 제 11권)을 참조하시오.

證될 수 있다. 따라서 헤겔은 近代的 眞理의 發見수단으로서의 노동을 자신의 哲學에 적극적으로 받아들인다.

결론적으로 말해, 예나시대 헤겔의 철학은 결코 生으로부터 분리된 한갓 形而上學的 理論일 수 없었으며, 또한 政治的·法的 世界에 대한 단순한 개념적 해석에 그칠 수도 없었다. 다시 말해서 당시 그의 철학적 노력은 歷史現實에서 그것의 必要性이 요청되는 生과 가장 결부된 총체적 學으로서의 世界觀에 대한 모색이었으며, 따라서 同時에 生의 最上の 욕구에 부응하는 實踐인 것이다.

참 고 문 헌

1. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. 제 4 권
(Felix Meiner Hamburg, 1968)
2. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. 제 6 권
(Felix Meiner Hamburg, 1975)
3. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. 제 7 권
(Felix Meiner Hamburg, 1971)
4. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. 제 8 권
(Felix Meiner Hamburg, 1976)
5. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*
(Felix Meiner Hamburg, 1952)
6. G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.
G. Lasson hrsg. (Felix Meiner in Leipzig, 1923).
7. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*
(verlag Karl Alber Freiburg/München, 1979)
8. G. Lukács, *Der junge Hegel* (LuchterHand, 1967)
9. , *Die Zerstörung der Verunft*. (Luchterhaud, 1960)
10. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*.
(Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1973)
11. O. Pöggeler hrsg., *Hegel*
(Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1977)
12. W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*
(Bouvier Verlag, 1977)
13. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*
(Suhrkamp, 1968) "Arbeit und Interaktion"
14. K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (Darmstadt, 1977)
15. K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*.
(Leipzig, 1870)
16. H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*. (Tübingen, 1907)
17. Ch. Hefnerich, *G.W. Fr. Hegel* (Stuttgart, 1979)
18. R. Plant, *Hegel* (London, 1973)
19. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*
(Teubner Verlagsgesellschaft mb. H. Stuttgart, 1974)
20. A. Schurr, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*
(Fromman-Holzboog, 1974)

- 21. Hegel-Studien 제 4 권 (Bouvier Verlag, 1968)
- 21. " 제 5 권 (" , 1969)
- 23. " 제 7 권 (" , 1972)
- 24. " 제 9 권 (" , 1974)
- 25. " 제 10 권 (" , 1975)
- 26. " 제 11 권 (" , 1976)
- 27. " 제 16 권 (" , 1981)
- 28. Ernst Bloch, Über Methode und system bei Hegel
(Suhrkamp, 1970)