헤겔 정치철학에서 사랑의 의미와 역할

김 용 찬 | 서울대학교

본 논문에서는 헤겔의 『초기 신학적 저작(*Early Theological Writings*)』 중 특히 "기독교 정신과 그 운명"에 나타난 사랑의 의미와 역할에 대한 헤겔의 주장을 고찰하고자 한다. 이 초기의 저작에서 헤겔은 사랑을 이성과 감정, 자아와 타자, 무한과 유한의 분리를 극복할 수 있는 자율성의 근거로 보았다. 아울러 헤겔은 사랑에 기반 한 공동체가 어째서 근대적 개인에 의해서 유지될 수 없는지를 논의하면서 근대적 주체의 본질에 대한 그의 통찰을 보여주고 있다. 또한 "기독교 정신과 그 운명"은 후기 헤겔 철학에 대한 새로운 이해의 가능성을 시사해 주고 있다. 헤겔이 사랑과 직관을 배제한 이성에 근거한 정치공동체를 옹호했다는 페미니스트의 입장이나 노동하는 추상적 의지에 입각한 정치공동체를 모색했다는 마르크스주의자들의 해석과는 달리 본 논문에서는 사랑이 헤겔의 후기 철학에서도 계속해서 중요한 의미와 역할을 지녔다는 점을 강조할 것이다. 궁극적으로 본 논문은 근대의 편협한 도구적 추론과 사고의 부정적 영향으로부터 사랑의 지식을 보호하고 보존하려는 것이 헤겔 철학의 발전과 전개에 있어 중요한 동기였다는 점을 지적하고자 한다.

주제어: 사랑, 근대적 자아, 반성적 합리성, 정치공동체, 기독교

I. 서 론

1798~1799년에 걸쳐 쓴 "기독교 정신과 그 운명"에서 헤겔은 사랑에 대한 그의 성찰과 분석을 제시하면서 아울러 사랑이라는 직접적인 유대에 근거한 공동체가 근대적 개인에게는 어째서 불가능한지 설명하고 있다(Hegel 1948b, 182-301). 비

록 헤겔 본인에 의해 출판되지는 않았지만 이 논문은 헤겔이 근대적 개인이 된다는 것이 의미하는 바가 무엇인지 그리고 개별 주관의 차원에서 근대성의 본질적 특징이 무엇인지를 밝히고자 했다는 점에서 철학 텍스트로서 중요한 의미를 지니고 있다고 할 수 있다.[1] 역사적으로 초기에 예수를 추종하던 이들에 의해 실현되었다고 본 사랑에 기반 한 공동체가 어째서 근대적 개인에 의해서는 유지 될 수 없는지를 검토하면서 헤겔은 그러한 조화와 통일을 불가능하게 만드는 것이 무엇인지 밝히고자 하였다.

무엇보다도 헤겔은 직접성(Immediacy)의 상실을 근대인의 특징으로 규정하였다. 따라서 헤겔의 이 초기 논문은 루소의 『인간불평등기원론』이 이후의 저술들과 가졌던 관계와 유사한 관계를 나중의 저술들과 갖고 있는데 두 논문에서 양자는 모두 반성적 사유의 원칙이 발전함에 따라 나타난 보다 본질적인 지식으로부터의 근대적 개인의 소외를 강조하였다. 이런 맥락에서 루소의 『인간불평등 기원론』과 헤겔의 "기독교 정신과 그 운명"은 각각 두 철학자의 사상적 발전의 출발점을 이룬다고 할 수 있다.[2]

그러나 지금까지 "기독교 정신과 그 운명"은 철학적 텍스트로서의 의미보다는 헤겔 철학의 발전에 있어 한 과정이라는 차원에서 다루어져 왔다.[3] 즉 "기독교 정신과 그 운명"은 헤겔이 인간에게 최고의 지식은 사랑이며, 종교적 상징에서 그 객관적 표현을 찾을 수 있는 지식이라고 믿었던 시기의 저술로서 여겨졌다. 기존

---

1) 크로너(Richard Kroner)는 헤겔의 『초기 신학적 저작』 영문판 서문에서 "기독교 정신과 그 운명"을 『정신 현상학』과 함께 가장 지속적으로 영향을 미친 저술로 꼽고 있다.

2) 많은 헤겔 연구자들이 헤겔의 "기독교 정신과 그 운명"을 주로 근대의 사회-경제적 실체를 이해하려는 헤겔의 시도라는 차원에서 논의하고 있다(Plant 1983; Lukács 1975; Dickey 1987). 물론 헤겔이 사적 소유 관계가 지배하는 근대 세계와 사랑사이의 갈등에 주목했던 것은 사실이지만, 이후에 살펴보겠지만 헤겔에게 사적 소유는 근대적 주체를 특징짓는 반성적 합리성의 등장과 깊은 연관을 갖고 있다. 따라서 헤겔의 "기독교 정신과 그 운명"이 지니는 철학적 의미는 근대적 주체의 본질과의 대결이라는 차원에서 보다 적절하게 이해될 수 있다고 할 수 있다.

3) "기독교 정신과 그 운명"을 출발점으로 해서 헤겔 철학에 대한 이해와 분석을 시도했던 학자로는 위에서 언급한 크로너, 루카치, 플랜트 외에 아담스(Adams 1984), 아비네리(Avineri 1980), 컬른(Cullen 1979), 해리스(Harris 1993; 1972), 마르쿠제(Marcuse 1960), 뮤어(Mure 1965), 테일러(Taylor 1975), 카우프만(Kaufmann 1965) 등이 있다.

의 주장에 따르면 이후 헤겔은 사랑이 추상적인 근대적 원칙들을 만족시키거나 자아와 세계의 진정한 화합을 성취함에 있어 근본적인 한계가 있음을 인식하고 먼저 직관의 철학(Hegel 1977), 그리고 다시 개념의 철학으로 관심을 바꾸게 된다.[4]

본 논문에서는 헤겔의 보다 성숙된 후기의 철학에서 사랑의 의미, 즉 헤겔에게 사랑의 경험과 후기의 성숙된 윤리적 사고 및 철학체계는 어떤 관계를 갖고 있는가를 검토하고자 한다. 헤겔 철학의 발전에 대한 기존의 연구들은 지금까지 이 문제에 대해 별다른 관심을 보이지 않았다. 일부 연구자들은 헤겔 철학이 후기로 가면서 사랑에 대한 관심을 상실하였다는 점을 강조하고 있으며(Kroner 1948; Cullen 1979; Marcuse 1960; Plant 1983; Solomon 1985) 다른 연구자들은 사랑의 경험과 철학의 관계는 매우 모호하다고 주장하고 있다(Harris 1984, 15-37; Henrich 1997; Williams 1992). 물론 헤겔 자신이 초기에 보여준 최고의 지식으로서 사랑에 대한 강조를 부정하고 사랑에 대한 개념적 이해를 추구한 것은 사실이지만 그러나 이러한 헤겔의 태도가 삶에서 사랑의 의미와 역할에 대해 의미하는 바가 무엇인지 아직 분명하게 규명되지 않고 있다. 요컨대 위에서 언급한 학자들은 헤겔의 성숙된 철학적 이해에 대해 언급하면서도 그의 철학에서 사랑이 수행하는 역할과 그것의 의미에 대해서는 관심을 보이지 않고 있다.[5]

개념 철학으로의 발전에 있어 헤겔이 직관적 지식을 버렸다든지 또는 직관과 개념의 관계를 분명하게 제시하지 않았다는 주장은 그의 철학을 이해하는데 매우 심각한 문제를 야기할 수 있다. 예를 들어, 고대에서 근대적 공동체로 또는 가족에서 시민사회로의 변화에 대한 헤겔의 분석에는 "혈통과 가정" 또는 "재생산"(Benhabib 1996, 25-44; O'Brien 1996, 177-208)이라는 여성적 가치와 원리의 변증법적 상실이 있었다는 일련의 페미니스트 학자들의 비판을 정당화하는 근거가 될

4) 헤겔의 지적 발전에 대해서는 특히 초월적 직관과 결별하고 『정신현상학』을 탄생시킨 1805년의 소위 "현상학적 위기"에 대한 해리스의 논의를 참조할 것(Harris 1993). 아울러 바이저(Beiser 1993, 1-24)와 헨리히(Henrich 1997) 그리고 아비네리(Avineri 1980)를 참조할 것.

5) 예외적으로 아담스(George Adams)는 이 문제에 주목하면서 "헤겔 철학에 대한 해석에 있어서 아마도 가장 흥미롭고 중요한 문제가운데 하나는 "직관과 사고, 경험과 지적행위, 신비주의와 합리주의의 관계에 대한 문제"라고 역설하였다(Adams 1984). 아울러 이런 아담스의 입장에 주목하고 자기 나름의 대안을 제시한 학자로는 딕키(Laurence Dickey)가 있다(Dickey 1987).

수 있다. 이들의 주장에 따르면 헤겔의 후기 저작에서 사랑은 인간의 사적인 삶을 구성하는 가족의 제한된 영역에 국한될 뿐 정치 공동체의 진정한 토대를 이루는 것은 이성이다. 그리하여 헤겔에게 사랑과 직관적 지식은 삶의 한 과정으로 인정될 수는 있지만 결국 사랑은 삶 위에서 삶을 사유하는 개념적 지식에 의해 대체되어 진다는 것이다.[6]

그러나 우리가 헤겔의 "기독교 정신과 그 운명"을 좀 더 면밀하게 검토해 보면, 이후 헤겔의 관심이 직관에 입각한 철학과 사랑이라는 직접적인 유대에 기반 한 공동체를 넘어섰다 하더라도, 이 초기 저작에서 사랑에 부여한 의미와 역할은 삶의 차원에서 결코 포기된 적이 없다는 점을 확인할 수 있다. 헤겔의 관심이 인간의 의지에 의해 만들어지고 이성에 기반 한 공동체, 그리고 직관이 아닌 개념에 기반 한 철학으로 발전했다고 해서 그가 반드시 사랑이라는 직관적 지식을 포기했다고 생각할 이유는 없다. 오히려 조화와 통일의 지식으로서 사랑은, 비록 무의식적인 원천이지만, 세계에서 자신의 조화와 통일을 실현하려는 근대적 의지의 원천으로 남아 있다고 할 수 있다. 또한 초기에 헤겔 자신이 생각했던 것 보다 더 높은 차원의 지식을 제공하는 그의 완성된 철학 체계는 이러한 사랑의 지식을 배제하지 않는다. 오히려 헤겔 자신이 "기독교 정신과 그 운명"에서 극복하고자 했던 사랑과 이성의 깊은 모순과 갈등은, 이후에 등장한 그의 성숙된 철학이 다름 아닌 편협하고 추상적인 근대적 합리성의 분열적이고 파괴적인 결과들로부터 사랑을 보호하고 보존하려는 지난한 노력이었다는 점을 시사해주고 있다. 요컨대, "기독교 정신과 그 운명"에 대한 보다 면밀한 검토와 해석을 통해 사랑과 이성의 본질적인 모순과 갈등의 문제와 더불어 헤겔이 어떻게 사랑을 이해했는가를 고찰해 봄으로써 우리는 그의 완성된 철학체계에서 사랑이 갖는 의미와 역할에 대해 좀 더 적절한 이해에 도달 할 수 있을 것이다.

---

6) 헤겔의 철학이 사랑의 관점에서 이성의 관점으로 변화했다는 점을 강조하는 해석은 또한 비판적 합리주의의 관점에서 자신의 세계를 창조해가는 주체라는 개념을 강조하는 마르크스주의자들의 헤겔 해석을 강력하게 뒷받침해 준다(Kojève 1969; Marcuse 1960; Riedel 1984). 이에 대해 딕키(Laurence Dickey)는 헤겔이 초기의 *homo religiosus*라는 개념을 포기하지 않았을 뿐 아니라 이를 어떻게 *homo economicus*라고 하는 근대적 실체와 조화시킬 수 있는지 고민하였다고 주장한다(Dickey 1987). 딕키와 유사한 관점에서 마르크스주의자들의 해석을 비판한 학자로는 비넨스틱(Bienenstock 1985)을 참조할 것.

II. 반성적 합리성에 대한 헤겔의 비판

궁극적으로 계몽적 합리주의를 수용하였지만 헤겔은 "기독교 정신과 그 운명"에서 오늘날 우리가 '도구적 합리성'이라고 부르는 것의 부정적 결과에 대한 비판적 성찰을 보여주고 있다. "기독교 정신과 그 운명"을 집필할 시기에 헤겔은 아직 계몽주의의 제한된 사고를 지양할 포괄적인 변증법적 인식에 이르지 못했기 때문에 당시 계몽주의의 지배적인 경향에 강한 반감을 갖고 있었다. 이 초기의 논문에서 헤겔은 계몽적 이성을 주로 정적이고 관조적인 근대 과학의 관점으로 이해하였다. 기본적으로 이것은 몸으로부터 멀어지고, 세계와의 직접적인 대결에서 벗어나 과학적 관찰자의 냉정하고 중립적인 태도를 지향하는 반성적 사유를 특징으로 하는 사고이다. 또한 이것은 "사실"에 대한 정적이고 "중립적인" 판단이라는 관점에서 세계를 기록하는 사고이다. 그리고 이것은 나중에 헤겔 자신이 경멸적으로 "오성(*Verstand*)"이라고 부른 사고이다.

"기독교 정신과 그 운명"에서 헤겔은 반성적 합리성이 권리만을 강조하는 사회의 원자론적 사고, 그리고 공동체의 근거를 정립하지도 못하고 공동체의 의미도 이해하지 못하는 경향과 밀접하게 연관되어 있다고 보았다. 헤겔에 따르면 전통사회는 고대 그리스에서 볼 수 있는 것처럼 사고와 존재를 근본적으로 분리시키지 않았다는 의미에서 전(前)반성적(Pre-reflective)이다. 전통사회의 윤리 질서는 자연적인 도덕과 개인의 감정에 기반하고 있다. 즉 윤리 질서는 그들 존재의 연장이었기 때문에 그에 대한 존중과 헌신은 암묵적인 것이고 반성적 사유의 대상이 아니었다. 그러나 근대적 개인에게 반성적 합리성이 등장하게 되면서 우리는 사고와 존재, 자아와 윤리적 실체, 사고하는 추상적 자아와 구체적인 개인을 구분하게 되었다. 근대의 새로운 정치 공동체의 토대는 헤겔이 역사적으로 고대 로마에서 나타났다고 본 "추상적 자아"이다. 권리가 이렇게 "감정 없는 비정신적인 통일"(Hegel 1956, 288)에 근거하여 발전함에 따라 자연은 도덕적 질서에서 자리를 잃고 말았다.

사고와 존재의 이러한 반성적 구분은 근대의 과학적 합리성에 경도된 홉스와 로크 같은 근대 정치철학자들의 저술에 잘 나타나 있다. 근대 과학의 대상으로 간주되는 고립된 근대적 자아는 오직 자신의 욕망과 기호에 따라 행동하는 존재로 이

해된다. 이 근대적 자아는 이러한 정념을 표현함으로써 그리고 물질세계에서 자신이 원하는 것을 성취함으로써 자신을 실현한다. 더욱이 이러한 정념은 본질적으로 각 개인의 고유한 특징으로 이해되는데 왜냐하면 더 이상 자연은 전통적인 사회에서처럼 개인의 사회적 정체성의 원천으로 간주될 수도, 경험될 수도 없기 때문이다. 따라서 소유를 통해 세계 속에 자아를 확립하는 것은 근본적으로 개인의 고립적 행위로서, 타인과 공유할 수 없는 자아의 개별성에 대한 절대적 주장인 것이다. 이것이 사적 소유의 본질인 동시에 사적소유가 어떻게 자기반성적 자아와 결합되어 있는지 보여주는 특징이다.

물론 추상적 자아에 기반 한 사회에도 통일이라는 개념이 존재하기는 하지만 그것은 기본적으로, 자연과 외적인 관계에 있는, 순수하게 사고 속에 존재하는 권리의 원칙에 따른 개인의 집합이며 개념적 통일일 뿐이다. 전통 사회 그리고 관습적 도덕과는 대조적으로 근대적 개인의 본성에는 개인들을 묶어 줄 수 있는 감정의 내적인 유대와 같은 것이 존재하지 않는다. 이제 본성은 개인의 고유한 특징이나 욕망으로서 이해되게 되었다. 헤겔은 고대 로마에 대해 언급하면서 "로마는 그 정신의 대상과 소유 그리고 향유를 가능케 하는 정신적 원천을 갖고 있지 않다"고 주장하였다(Hegel 1956, 311-12). 고대 로마인들에게는 개인이 서로의 권리를 존중해야 한다는 정의의 개념은 있었지만 타인에 대한 의무를 성실히 수행한다는 경험은 근본적으로 낯선 것이었다. 개인은 다른 개인의 권리를 존중하기 위해서 자기 자신의 권리를 제한하였다. 물론 이러한 정의를 통해 평등이라는 포괄적 원리에 입각한 윤리를 구성할 수도 있지만 헤겔은 이를 "적대적 평등"(Hegel 1948b, 218)이라고 보았다. 개인의 이해는 항상 다른 개인의 이해와 구분되고 영원한 긴장관계에 있다고 인식되었다. 따라서 우리가 성취할 수 있는 것은 진정으로 공유할 수 있는 무엇인가를 통한 통일이 아니라 기껏해야 근본적으로 구분되는 자기이해의 균형이나 중복에 지나지 않는다.

헤겔에 따르면 반성적 합리성과 원자화된 정치적 공동체간의 관계는 종교적 차원에서 유대인들이 신과 인간을 분리시킨 것과 유사하다. 신은 다른 세계에 존재하며 지상의 현 세계는 유한하고 불완전하다는 유대교의 관념은 자연을 반성적으로 분리시켜 추상적 합리성의 관점에서 이해한 결과이다.[7] 이러한 관점은 자연과

7) "기독교 정신과 그 운명"에 나타난 유대인에 대한 헤겔의 적대적이고 비판적인 태도는

인간의 존재를 유한하고 제한된 것으로 밖에 볼 수 없으며 보편성의 관념을 보존하기 위해 보편성을 현실 너머에 존재하는 신에게 투사해야 한다. 이렇게 반성적 합리성은 고대 로마에서와 같이 인간과 인간의 분리, 타인과 자아의 분리에 긴밀하게 연관되어 있으며 또한 무한한 것으로부터 유한한 것을 분리시키는 결정적 요소이다.

더욱이 유대인들이 자아의 보편적 또는 신성한 측면을 현실을 넘어 선 절대적 존재에게 투사하고 그로부터 온 법과 명령에 복종했기 때문에 헤겔은 유대교가 고대 그리스에서 개인의 존재 안에 통일되었던 법과 존재를 분리시킨 것과 밀접하게 연관되어 있다고 보았다. 이런 맥락에서 헤겔은, 이전에 기독교를 실증성을 이유로 비판한 것과 마찬가지로, 유대교를 자아로부터 온 것이 아닌 자아에게 낯선, 위로부터 주어진 법에 복종하도록 강요하는 실증성의 종교, 비자유의 종교라고 보았다(Hegel 1948a).

당시 헤겔은 자유라고 하는 근대적 가치에 몰두해 있었기 때문에 실증성, 즉 자아의 외부로부터 주어진 법에 대해 비판적인 태도를 취하였다. 고대 그리스에 대한 이상화에도 불구하고 또한 반성적 사고의 부정적 결과에 대한 그의 관심에도 불구하고 이 시기에 헤겔은 반성적 사고가 자유의 원리와 밀접하게 연관되어 있다는 점을 인정하였다. 부정적 의미에서 반성적 사고는 개인을 윤리적 실체를 통해 경험할 수 있는 통일로부터 분리시켰지만 이러한 분리는 동시에 자유와 해방의 효과를 가져왔다. 자연스럽게 윤리적 실체의 영향을 받아 반성적 사고 없이 습관처럼 그것이 요구하는 바를 따르기보다 개인은 이제 무엇이 정당한 것인가를 확인할 수 있는 합리적인 이유와 근거를 찾아야만 한다. 자연적 자아에 맞선 보편성, 즉 추상적 자아와 그들을 결합시키는 국가의 추상적 보편성에 대한 로마인들의 집착과 헌신은 헤겔이 보기에 권리와 공동체의 근거가 되기에는 부족한 것이었다.[8] 또

반성적 합리성의 원칙에 대한 그의 일반적인 적대감의 표현이라고 할 수 있다. "기독교 정신과 그 운명"은 전환기적인 성격을 지닌 저술로서 여기서 헤겔은 반성적 사고와 사적 소유를 부정할 수 없는 실체로 인정하면서 유대교가 이와 근본적으로 연관되어 있다고 보고 매우 부정적인 시각을 갖고 있었다. 이후에 헤겔은 반성적 사고와 사적 소유를 절대정신의 역사적 전개에 있어 불가피한 과정으로 이해하게 되면서 유대인들에 대한 적대적인 태도를 거두게 된다. 역사에서 유대인의 역할에 대한 헤겔의 시각을 위해서는 Hegel(1956, 321)을 참조할 것.

한 보편적인 것을 초월적인 절대적 존재에게 투사하는 유대인들의 태도는 자유를 포기하는 것과 다를 바 없었다.

초기에 헤겔은 칸트의 철학, 특히 그의 도덕적 이성 개념이 근대적 자아에게 자율성과 통일의 보다 의미 깊은 토대를 제공할 것이라고 기대했지만 결국 칸트의 입장 자체가 반성적 합리성의 분열적인 성격과 긴밀하게 연관되어 있다고 판단하게 되었다. 실제로 칸트는 자아 안에 이성과 감정이라는 새로운 구분을 도입하게 된다. 헤겔에 따르면 칸트의 입장은 인간 영혼의 주인을 외부에서 내부로 바꾼 것에 지나지 않는다.

> … 한편으로 퉁구스족의 샤먼, 교회가 국가를 지배했던 중세 유럽의 가톨릭 성직자, 그리고 청교도와 다른 한편으로 자기 자신의 의무감에 따라 행동하는 사람 간의 차이는 전자가 자신을 노예로 만든 반면에 후자는 자유롭다는데 있는 것이 아니라, 전자는 자신의 주인을 자신의 외부에 갖고 있었던 반면에 후자는 자신의 내부에 두었으며 동시에 그 자신의 노예이기도 하였다는 것이다(Hegel 1948b, 211).

"기독교 정신과 그 운명"에서 헤겔은, 이성과 감정, 법과 존재, 자아와 타자, 무한과 유한을 구분하는 반성적 합리성의 근본적 한계를 극복할 수 있는 개인의 자율성과 정치적 공동체의 진정한 근거를 찾고자 하였다. 그리고 헤겔은 그러한 극복의 가능성을 다름 아닌 사랑에서 발견하게 된다. 우리는 이 초기의 논문에서 헤겔이 어떤 의미에서 사랑이 반성적 합리성의 한계를 극복할 수 있다고 생각했는지 그 단서를 찾을 수 있을 것이다.

III. 반성적 합리성의 극복으로서 사랑

"기독교 정신과 그 운명"에서 헤겔은 사랑을 반성적 사고를 넘어서는 가장 높은 단계의 지식으로 보았다. 헤겔이 보기에 사랑은 보다 깊은 존재, 반성적 사고가 스

8) 『역사철학』에서 헤겔은 추상적 권리의 원칙이 로마를 제국으로 변모시켜 결국에는 타락과 해체에 이르게 했다고 비판하였다(Hegel 1956, 279).

스로 등을 돌린 본질적인 통일을 인식할 능력을 갖고 있었다.

1790년대 후반 헤겔은 그의 오랜 친구인 휄더린의 동일성이론에 직접적인 영향을 받게 된다. 쉘링 그리고 당시의 낭만주의자들과 더불어 휄더린은 근대의 계몽주의적 사고를 넘어 계몽주의의 반성적 합리성의 부정적이고 분열적인 결과를 극복하고 그 주장이 지닌 일방적 경향을 밝혀줄 수 있는 지식의 진정한 원천을 찾고자 하였다. 이러한 노력이 그의 동일성 이론에서 결실을 맺게 되었는데 특히 휄더린의 동일성 개념은 스피노자의 실체개념에 영향을 받았다.[9] 휄더린의 동일성 이론에 따르면 세계로부터 분리되어 그것을 중립적인 외적 대상으로 이해하는 근대적 관점은 자연에 존재하는 보다 원초적이고 근본적인 동일성에서 파생된 것으로 결국 그것을 타락시킨다. 휄더린에게 주체와 객체의 원초적인 통일은 신성한 것이다. 그리고 이러한 원초적 동일성에서 이탈함으로써 그 존재가 구성된다는 것이 근대적 주체의 조건이다.

이와 같이 반성적 사고는 그 자체가 주체와 객체의 분리, 개념과 존재의 분리에 의해 구성된 것이므로 존재의 심오한 통일을 이해할 수 없다. 다른 차원의 능력, 새로운 직관적 지식만이 이러한 통일을 이해할 수 있다. 인간 지식의 형태를 취할 경우 그것은 이성과 감정, 정신과 육체의 통일을 수반해야 한다. 쉘링과 같은 사람들에게 이러한 지식은 오직 시적 천재성을 지닌 사람들에게만 가능한 것이었던 반면 헤겔은 기독교적 사랑의 경험에서 그러한 직관적 지식을 발견하였다.

사랑은 그 자체가 단순한 "감정"이 아니다. 사랑을 단순히 "감정"으로 이해하는 것은 반성적 사고에서 비롯된 것이다. 그 보다 사랑은 기본적으로 정신과 육체, 사고와 존재, 의식과 존재, 이성과 감정의 조화의 경험이다. 물론 사랑은 개념의 언어보다는 감정의 언어로 말한다. 그러나 사랑은 본질적으로 그 안에 이성적이고 합리적인 것을 포함하고 있기 때문에 "비합리적"이라고 할 수 없다. 사랑은 반성적 합리성을 초월하는 것이며 반성적 합리성의 분열성으로 인해 잃어버린 조화와 통일에 대한 원초적인 경험을 재발견하고 재경험하는 것이다. 이것이 바로 주체와 객체의 분열의 극복이다.

여기서 우리가 주목해야 할 것은 고대 그리스와 같이 관습에 의해 지배되었던

9) 헨리히(Henrich 1970)와 해리스(Harris 1993)는 휄더린이 특히 "기독교 정신과 그 운명"을 쓸 당시의 헤겔에게 많은 영향을 주었다고 지적한다.

사회에서의 통일과는 달리 헤겔이 강조하는 사랑은 반성적 합리성에 의한 분열을 겪은 후에 오는 새로운 통일이라는 점이다. 그리고 그렇기 때문에 사랑은 날카로운 인식의 통일이다. 사랑은 통일에 대한 자기의식이며, 인식 되는 것이 아닌 느껴지는 자기의식이다. 그리고 무엇보다 중요한 것은 분열을 겪고 그것을 극복한 후에 등장하는 자기의식이기에 사랑은 분열 이후의 원리, 즉 반성적 사유에 내재된 자유라는 원리와 양립할 수 있다. 추상적 자아로서가 아니라 또는 감정으로부터 분리된 합리적인 도덕적 규범으로서가 아니라 보편적인 존재와 유한한 존재의 보다 높은 통일로서, 진정으로 인간에게 무엇이 옳은 것인가를 발견하는 것이 바로 사랑이다. 이러한 통일로서 그리고 반성적 합리성의 부정적 분열의 극복으로서 사랑은 자유라는 원리의 궁극적 실현이다.[10] 이제 우리는 헤겔이 "기독교 정신과 그 운명"에서 제시한 예수의 가르침에 대한 해석을 중심으로 그가 사랑이 반성적 합리성의 분열성을 어떻게 극복한다고 보았는지 살펴보도록 하자.

1. 기독교의 덕: 이성과 감정의 통일

헤겔에 따르면 기독교의 덕은 자율성의 원칙, 즉 개인의 자아 안에서 찾을 수 있는 올바름의 원칙을 존중하는 것과 양립한다. 그러나 기독교의 덕은, 개인의 감정적 욕망을 억누르면서 내적인 도덕률을 고수한다는 칸트의 사고를 넘어서 있다. 사랑을 통해 우리 존재의 합리적 측면은 물론이고 그 외의 모든 측면에서 칸트의 도덕률을 실천한다는 의미에서 기독교의 덕은 칸트의 도덕의 완전한 실현이다. 사랑은 현실적 존재에 대립하는 권위의 극복이며 지배에 의존하는 도덕의 초월이다.

헤겔은 이러한 덕의 개념을, 덕은 사랑에 대한 주관적 성향의 "변형"이라고 묘사한 예수의 산상수훈(The Sermon on the Mount)에서 발견한다. 개인의 감정적 측면을 부정하거나 억압하기보다는 덕 안에서 보다 높은 차원의 통일에 이르면서 도덕적 규범은 실제적이고 살아있는 것이 된다. 이렇게 덕은 자아의 외부 또는 내부로부터 오는 도덕적 명령에 대한 비굴한 추종이 아니며 개인은 자신의 총체성을 유지하는 가운데 자연스럽게 유덕한 행위로 이끌리게 된다. 실제로 기독교의 덕은

10) 이런 맥락에서 헤겔연구자들은 "기독교 정신과 그 운명"을 초기 헤겔의 변증법 또는 변증법적 지양의 대표적인 저술로 꼽고 있다(Adams 1984; Harris 1993).

산상수훈에서 예수가 제시한 명령에 잘 표현되어 있는 반면, 반성적 사유의 언어는 본질적으로 그런 기독교의 덕이 표상하고 있고 실제로 개인이 경험하게 되는 통일을 적절히 표현하지 못한다. 이러한 기독교의 덕을 고취시키는 것은 다름 아닌 예수 자신인데 그 자신이 그것의 구체적인 표현이기 때문이다. 따라서 인간이 덕을 실천하는 것은 예수의 명령에 대한 복종이 아니라 예수 자신이 개인의 마음 속에 "사랑을 불러일으키고 그를 따르겠다는 자발적인 욕구를 자아내기 때문이다." (Harris 1972, 402)

전통 사회의 윤리에서 법이 그랬듯이 예수에게는 사랑에의 욕구가 모든 행위를 뒷받침하는 통일이다. 그러나 특정 상황에 개입하게 되는 추상적이고 일반적이며 외적인 법과는 달리 사랑은 항상 구체적인 상황적 맥락에 반응하기 위해 자신을 변화시킨다. 모든 행동이 자신과 조화를 이루고 있는 통일된 자아로부터 나오기 때문에 사랑은 지배하는 것이 아니며 외적 명령에 대한 복종도 아니다. 또한 자아의 감정적 측면은 도덕적 실현이라는 명목 하에 억압받지 않으며 오히려 도덕적 실현의 동기로서 적극적으로 포괄된다.

예를 들어, 충실한 결혼 생활이란 것은 단순히 개인의 욕망과 대립되는 어떤 의무를 성실하게 따르는 것이 아니다. 또한 그것은 상대방에 대한 욕구에 좌우되는 것도 아니다. 만일 그렇다면 결혼 생활의 충실성이 개인의 지속적인 자의적 욕구에 의존하게 된다. 아울러 그것은 충실성이라는 도덕적 규범과 특정 개인에 대한 지속적 욕구사이의 우연적인 상응(보편적인 것과 특수한 것의 우연적 조화)도 아니다. 그 보다는 오히려 자아의 보다 높은 통일, 즉 사랑에의 욕구로부터 행동이 나온다. "이렇게 신성한 것만이 인간의 다양한 측면 중에서 인간 자신을 총체적인 존재로 만들고 싶게 만드는 측면을 간파할 수 있다. 오직 전체를 향한 감정, 즉 사랑 만이 인간 본질의 분열을 막을 수 있다." (Hegel 1948b, 217) 사랑은 상충하는 다양한 욕구들을 통합하여 도덕적 갈등을 해결하는 것이다.

더구나 사랑은 도덕적 규칙이 지배하는 윤리적 상황에서 자주 등장하는 다양한 도덕적 의무 사이의 불가피한 충돌을 극복할 수 있다. 만일 복잡 다양한 구체적 현실 앞에서 도덕적 규칙 또는 명령이 절대적이라고 주장한다면 결국 우리는 다양한 절대적 가치를 갖게 되는 역설적인 상황에 처하게 된다. 그리고 만일 이 문제를 중요한 정도에 따라 다양한 의무들 사이에 순위를 매김으로써 해결하려 한다면 결국 최하위의 의무는 실질적으로 악으로 간주될 수밖에 없을 것이다. 반면에 사랑은

"주어진 전체 상황에 따라 행동하고 자신을 제한하는 살아있는 정신"(Hegel 1948b, 245)이다. 특정한 도덕적 의무를 절대적인 것으로 내세우는 경향에 맞서 우리는 "모든 덕을 아우르는 살아있는 결속"으로서, "모든 덕의 영혼"으로서 사랑을 제시할 수 있다. "사랑은 특정한 상황에 맞춰 특정한 덕을 내세우지 않고 아무리 복잡 다양한 관계에서도 변함없는 총체성과 통일성을 유지한다. 사랑의 외양은 무한히 변화될 수 있다. 사랑은 반복해서 같은 모양을 보이지 않는다. 사랑은 결코 어떤 특수한 것에 대립되는 보편적 힘으로 등장하는 것이 아니기 때문에 규칙의 형태로 표현되지 않는다."(Hegel 1948, 246) 이렇게 덕의 근원은 형식의 보편성이 아니라, 사랑이 맥락에 따라 자신을 변화시키면서 덕이 발산되는 통일된 자아에 있다. 덕의 실천을 규정하고, 상황의 다양성을 허용하는 가운데 행동을 요구하는 것은 다름 아닌 이 사랑, 즉 자아의 통일이다. 하나의 절대적 가치에 호소하면서 그것을 특정한 상황에 강요함으로써 나름의 권리와 정당성을 지닌 또 다른 절대적 가치를 부정하기보다는 진정으로 유덕한 행위는 삶에서 보편적인 것과 특수한 것의 화합을 표상한다.

법과 욕구의 화합으로서 사랑은 법의 합리적인 내용을 침해하지 않는 가운데 도덕률의 추상적인 형식을 극복하고자 한다. 사랑의 변용으로서 덕이라는 개념은 감각적 존재와 윤리적 행위를 조화시킬 수 있는 방법을 찾는다. 사랑은 칸트의 철학이 지닌 도덕적 진지함을 훼손하지 않으면서 칸트의 도덕을 인간화 시킨다. 도덕적 규범은 도덕적 의무감에 의해서가 아니라 인간 존재의 자발적 의지에 의해 실현된다. 헤겔은 이것이 바로 도덕적 규범의 진정한 실현이라고 말한다. 법의 합리적 내용은 더 이상 인간 존재에 맞서 존재하는 것이 아니다. 오히려 그것은 사랑이 표상하는 이성과 존재의 실질적인 조화와 통일로서 존재하는 것이다.[11]

2. 화합: 자아와 타자의 통일

헤겔의 주장에 따르면 기독교의 사랑은 또한 추상적인 사고가 인간을 멀어지게

11) 사랑이 어떻게 법과 존재의 분리를 극복하게 되는지에 대한 설명은 "기독교 정신과 그 운명"에서 "운명"에 관한 헤겔의 논의에서 보다 자세하게 제시되어 있다. 이 문제와 관련된 헤겔의 입장에 대한 자세한 해석은 Adams(1984)를 참조할 것.

만든 자아와 타자의 통일을 보여줌으로써 추상적인 권리의 관점이 지닌 원자론적 성향을 극복할 수 있다. 헤겔은 예수의 "서로 사랑하라"는 명령으로부터 사랑에 기반한 공동체라는 개념을 발전시켰다. 예수의 이 명령은 다른 사람과의 관계를 규정하는 사랑의 변용으로서 "화합(Reconcilability)"이라는 개념을 담고 있다.

여기서 화합은 권리에 근거한 정의 개념이 지닌 본질적인 분열성으로부터의 탈피를 의미한다. 그것은 헤겔이 "적대적 평등"이라고 부른 것의 폐지를 의미한다. 화합 상태에서는 누군가가 자신의 권리를 주장하더라도 행위와 감정에 있어 적대적인 반응이 나오지 않는다. 화합 상태에서는 "화를 내는 것조차 범죄가 된다." (Hegel 1948b, 216) 타인에게 화를 낸다는 것은 그로부터 부당한 대우를 받았다고 느끼는 것이고 따라서 그에게 상응하는 부당한 짓을 하고 싶어 하거나 또는 그에게 자신의 권리를 주장하는 것이기 때문이다. 화합은 타인에 대하여 무엇인가를 주장한다는 권리개념을 포기하는 것이다. 그때 비로소 인간은 타인을 사랑의 마음으로 대할 수 있다. 그때 비로소 인간은 원자적 관계를 극복하고 타인과 진정한 유대를 느낄 수 있다.

> 권리를 넘어서 모든 객관적인 것으로부터 자유로와진 영혼은, 타인이 자신이 권리를 갖고 있는 대상을 공격하자마자 곧 그 권리를 포기해 버림으로써 결국 타인으로부터 어떤 침해도 받지 않은 것이 되기 때문에, 공격자를 용서할 아무런 이유를 갖고 있지 않다. 이러한 영혼은 삶에 어떠한 손상도 가하지 않았으므로 곧 소중한 인간관계를 회복할 수 있고 또 우정과 사랑의 유대를 가질 수 있기 때문에 타인과 언제든지 화합할 수 있다. 여기에는 어떠한 적대적인 감정도, 침해된 권리를 회복하기 위한 타인에 대한 어떠한 의식이나 요구도, 저열한 권리의 영역에서 타인에게 권리를 주장하는 오만도 존재하지 않는다(Hegel 1948, 236).

권리 체계에 의해 규정되는 경쟁적인 세계에서 누군가 한 지위를 계속해서 차지할 경우 그는 "삶",[12] 즉 타인과의 근본적인 조화와 통일을 손상시키는 일에 연루될 것이다. 그러나 그가 권리에 기반 한 정의 체계에서 벗어나 타인에 대한 자신의 권리 주장을 하지 않는다면 더 이상의 분노와 적대감 그리고 오만과 같은 감정들

12) "기독교 정신과 그 운명"에서 헤겔이 사용하는 "삶"의 의미는 존재의 근본적인 통일이며 사랑은 의식적인 차원에서 그러한 통일의 회복을 의미한다. 이에 대한 자세한 논의는 Harris(1972, 26-27)을 참조할 것.

은 존재하지 않을 것이다. 자아에게서 이러한 감정들을 제거하게 되면 비로소 사랑으로의 길이 열리게 되고 이러한 사랑은 각 개인을 삶의 진정한 모습, 그리고 타인과의 공동체적인 진정한 유대로 이끌게 될 것이다(Hegel 1948b, 247).

그러나 우리는 이러한 사랑의 개념이 근대 세계로부터의 도피적인 윤리와 연결되어 있음을 발견할 수 있다. 사적 소유를 통해 자신을 표현하는 원자화된 근대적 개인의 영역에서 이런 사랑이 자신의 존재를 찾는다는 것은 불가능하다. 원자론적 관점은 자아와 그리고 진정한 통일의 경험을 찾을 수 있는 공동체의 반성적 분리를 이미 전제하고 있다. 반성적 합리성은 인간을 그가 경험했던 진정한 조화와 통일로부터 분리시켜 절단하는 칼과 같다. 사적 소유는 이렇게 단절된 개인의 본질의 표현이다. 설사 공동 소유라는 것이 전제된다 하더라도 "재화에 의한 공동체는 단지 사물에 대한 이 사람 또는 저 사람의 권리일 뿐이다." (Hegel 1948c, 302-308)[13] 사랑하는 사람들이 통일로서 진정으로 공유할 수 있는 것은 개인에게 속한 외적 사물에 대한 관계일 수 없다. 살아있는 관계로서 사랑은 생명 없는 사물의 세계에 미칠 수 없다. 타인과의 관계를 추구하면서 사랑은 사적 소유라고 하는 넘을 수 없는 벽, 무엇도 공유할 수 없는 타인의 배타적인 경계에 부딪치게 되고 결국 그것으로부터 물러나게 된다.

상실된 통일을 회복하기 위해 사랑은 반성적 사고의 분열적인 원리와 그것의 외적 표현인 사적 재산을 벗어나 도피해야 했다. 고대 그리스 사회에서 그들의 존재를 구성하는 윤리적 실체를 통해 개인의 통일이 이루어진 것과는 달리 사랑에 의한 통일은 사적 소유관계의 세계에서 개인의 실제적 존재 밑에 은밀하고 잠재적으로 존재하게 된다. 사랑에 의한 통일을 이루기 위해서는 타인과의 진정한 관계를 은폐하고 저해하는 사적 소유를 제거해야 한다. 이제 예수의 추종자들이 그 일부를 이루었던 세계가 완전히 소유 관계의 지배하에 놓이게 되었을 뿐 아니라 사랑이 자신을 표현할 수 있는 공간도 사라졌기 때문에 그러한 세계에 대한 비판과 갈등은 공동체의 본질적인 특징이 되었다. 통일의 순수성은 이렇게 도피를 통해 서만 보전될 수 있었다. 그리하여 "예수는 그의 추종자들에게 이 비속한 세계와 결탁하는 것을 피하기 위해 아버지를, 어머니를 그리고 모든 것을 버릴 것을 요구하

13) 해리스(Harris 1993)는 헤겔이 본래 "사랑에 관하여"를 "기독교 정신과 그 운명"의 일부로서 저술했다고 주장한다.

였다." (Hegle 1948b, 236)

어쨌든 초기 기독교인들은 이렇게 도피를 통해 갈망하던 통일을 회복할 수 있었다. 이제 우리는 "신의 왕국"이라는 개념에서 헤겔이 제시한 공동체의 "절정"에 대한 설명을 통해 어떻게 이러한 사랑의 공동체가 가능한지, 그리고 그것이 어떻게 인간의 제한된 삶에서 이 신성한 경험을 표상할 수 있는지 검토해 보도록 하자.

3. "신의 왕국": 유한한 것과 무한한 것의 통일

기본적으로 헤겔은 예수를 초월적 존재인 신의 아들로 이해하기 보다는 유한과 무한의 통일, 즉 유한한 세속적 삶에 존재하는 무한한 통일의 원리가 있으며 그것을 통해 우리는 존재의 깊은 진실과 진정한 의미를 만날 수 있고 깨달을 수 있다는 사고의 표상으로서 이해했다. 그러나 인간은 고대 로마 세계에서 무한한 것에 대한 어떠한 경험으로부터도 멀어졌을 뿐 아니라 자신 안에서 그 어떤 신성한 것도 찾을 수 없었기 때문에 자아 안에서 신성한 것을 인식하게 되는 길잡이로서 아울러 진정한 사랑에 도달하게 해주는 매개자로서 예수를 원했다.

신성함의 구현으로서 예수에 대한 믿음은 한편으로 자기 자신의 삶이 부재하다는 느낌, 자신이 삶 전체로부터 분리되었다는 느낌으로부터, 다른 한편으로 유한한 형식 속에 존재하는 무한한 원리로서 예수가 삶의 통일을 표상한다는 인식으로부터 비롯되었다. 헤겔에게 이는 추상적인 합리적 이해가 아니었다. 그보다 개인은 "자신의 정신적 심연과의 대화를 이해해야만 한다." (Hegel 1948b, 265) 믿음은 "정신을 통한 정신에 대한 지식" (Hegel 1948b, 239)이며 타자 안의 무한한 것에 대한 인식이다. 그러나 그러한 인식은 또한 자신 안의 무한한 것에 대한 인식을 전제로 한다. 실제로 "믿음은 — 설사 자신이 발견한 것이 자신의 본질이라는 것을 인식하지 못하더라도 — 믿는 사람 자신 안에 자신과 자신의 본질을 재발견하는 신성한 요소가 있어야만 가능하다." (Hegel 1948b, 266) 예수는 우리 각자의 내부에 잠재하는 존재의 구체적인 실현인 것이다.

헤겔은 이와 같은 예수에 의한 사랑의 매개적 단계를 넘어 "절정" 또는 예수를 따르는 자들 사이의 완전한 합일을 상정하였다. 이 최종 단계는 예수의 객관적 존재로부터 벗어나 자립을 성취하는 것이다. 예수는 "인격" 또는 "개별성"으로서의 자신에 대한 개념을 인정하지 않았는데 왜냐하면 "그러한 개별성의 근거는 다른

개인과 대립되는 그의 존재의 절대적인 특수"성이기 때문이다(Hegel 1948b, 271). 강화되어야 하는 믿음의 살아있는 결합을 위해서는 어떠한 배타적인 개별성도 허용해서는 안 되는 것이다. 예수가 추구했던 궁극적인 관계는 사랑을 통해 주체와 객체, 자아와 타자의 분열을 완전히 극복하는 것이었고 이런 개인 상호간의 완전한 통일 속에서 예수의 진정한 의미가 실현되는 것이다. "나의 정신 속에서 둘 또는 셋이 통일되게 되면 나는 그들 가운데 있는 것이고 나의 정신 역시 그렇게 되는 것이다." (Hegel 1948b, 271)

이와 같은 통일 개념에 대한 더 구체적인 설명은 사랑하는 사람들 사이의 통일에 대한 헤겔의 언급에 잘 나타나 있다. 두 사람의 결합이라는 것은 개념적 통일, 즉 분열된 두 자아의 단순한 집합이 아니라 진정 하나가 되는 것이다. "이는 뭔가 신성하다고 말할 수 있는 살아있는 결합이다." (Hegel 1948b, 271) 사랑하는 사람은 다만 유한한 육체로서의 개별성이라는 의미에서 분리되어 있을 뿐이다. 그러나 이것조차도 그들은 사랑의 행위를 통해 극복하고자 한다(Hegel 1948b, 280). 우리는 이러한 개념 속에서 완전한 사랑은 분리와 차이의 순간을 요구한다는 사실을 확인할 수 있다. 헤겔은 "사랑에 관하여"에서 이점을 분명히 밝히고 있다. 사랑은 타자와의 차이의 극복, 개별 인격의 상호 포기를 가져온다. 사랑하는 사람들이 상호간에 더 많은 차이, 더 많은 특수성에 직면하게 되면 그들은 자신들의 더 많은 측면을 재통일하고 보다 더 깊은 사랑을 만들어 간다. 사랑은 "상호간의 차이를 찾아내어 끊임없이 통일을 추구한다 … 가장 개별적인 것들이 사랑하는 사람의 손길과 접촉을 통해 전체적인 것으로 결합된다. 이렇게 해서 분열된 자아라는 의식이 사라지고 사랑하는 사람들 간의 모든 구분이 없어진다." (Hegel 1948c, 302-308) 우리는 여기서 오직 아름다운 것에 대한 사랑 그리고 궁극적으로 유한하고 제한적인 것들을 폐기하게 되는 플라톤의 사랑과의 차이를 발견하게 된다. 헤겔의 사랑 개념에서 유한한 것은 무한한 것으로 향하는 발판일뿐 아니라 무한한 것이 존재하는 곳이다. 따라서 헤겔의 사랑 개념에서 물리적 사랑은 중요한 역할을 하는 반면에 플라톤에게 물리적 사랑은 사랑의 저열한 표현에 지나지 않는다.

헤겔에 따르면 다른 인간과의 진정한 조화와 통일의 경험이야말로 기독교의 본질적인 정신이며 예수가 설파했던 존재의 절정이다. 진정한 "신의 왕국"은 서로 사랑하는 개인들의 공동체이며 결코 다른 세계에 존재하는 초월적인 것이 아니다. 무한한 것에 대한 경험으로서 사랑은 유한한 것 안에 그리고 유한한 것을 통해서

만 존재할 수 있는 무한이다. 공동체의 각 구성원은 죽을 수밖에 없는 유한한 존재지만 그들을 결합시켜주는 유대는 계속될 것이며 바로 이 유대가 모든 유한한 존재에게 진리와 의미를 부여하는 것이다.

기독교의 사랑이 이룩한 통일 — 이성과 감정의 통일, 자아와 타자의 통일, 무한한 것과 유한한 것의 통일 — 에 대한 헤겔의 논의에서 우리는 기독교의 사랑이 감정을 부정하는 도덕을, 권리의 냉정한 원리에 의해 우리를 지배하는 원자화된 사회를, 세계에서 정신적 의미를 제거시킨 종교를 어떻게 극복하는지 확인 할 수 있었다. 그러나 우리는 이 분석에서 이미 실패의 가능성을 발견하게 된다. 사적 소유의 세계와 오직 자신의 특수성과 차이만을 아는 반성적 합리성을 지닌 개인 앞에서 스스로 도피함으로써 사랑은 반성적 사고를 진정으로 극복하는데 실패하게 된다. 사랑은 반성적 사고에 등을 돌렸을 뿐이다. 사랑이 극복하고자 했던 반성적 합리성의 원리는 사실 지속적으로 그것을 괴롭히는 "운명"과도 같은 것이었다. 이제 우리는 사랑과 이성의 갈등에 대한 헤겔의 분석에서부터 시작해서 후기의 체계화된 헤겔 철학에 이르게 된 과정을 고찰해 보도록 하자.

IV. 반성적 합리성의 극복으로서 사랑의 실패

지금까지 우리는 초기 기독교의 사랑에 기반 한 공동체가 현실의 사적 소유의 세계로부터 도피함으로써 유지될 수 있다는 점을 확인하였다. 타인이 함께 공유할 수 없는 자아의 절대적 특수성만이 존재하는 이와 같은 사물의 세계에는 사랑을 표현할 수 있는 공간이 없기 때문에 사랑을 보존하기 위해서는 도피하는 수밖에 없었다. 기독교적 사랑과 사적 소유관계가 지배하는 세계 사이의 갈등은 몇몇 학자에 의해 공동체가 사라지게 된 주요 원인으로 지적되었다.[14] 아울러 사랑에 기반 한 기독교적 공동체는 현실 세계와의 대립으로 인해 현실 세계의 제약을 받게

14) 예를 들어 루카치와 플랜트는 사랑이 실패하게 된 이런 측면을 강조한다. 이런 측면은 헤겔이 "기독교 정신과 그 운명"에서 제시한 유대인에 대한 비난과 연결될 수 있다. 여기서 헤겔은 삶을 탈정신화시켜 사랑이 현실세계로부터 도피하도록 만든 책임을 유대인들에게 돌리는 것처럼 보인다. 그러나 여기서 헤겔의 진정한 의도는 근대적 주체의 본질을 지적하는 데 있었다.

되었다. 현실 세계가 오염되고 타락했다고 외면함으로써 기독교인들은 역설적으로 그 세계에 엄청난 중요성을 부여하게 되었다. 그러나 도피나 외면이 공동체가 실패하게 된 궁극적인 원인은 아니었다. 그런 도피에도 불구하고 초기 기독교인들은 긍정적인 삶을 살았다. 부정적으로 보면 공동체는 재화의 공동소유, 따라서 사적 소유 관계의 현실 세계로부터의 도피라는 특징을 갖고 있지만, 긍정적으로 보면 기독교인들을 묶어주는 예수의 사랑은 기도와 믿음 그리고 갈망 속에서의 기쁨과 더불어 믿음의 전파와 기독교인 상호간의 사랑을 통해 표현되었다. 사실 공동체가 실패하게 된 진정한 원인은 근대적 자아 안에서 사랑과 반성적 합리성 사이의 갈등에 있었다.

도피를 통해 반성적 합리성의 분열성과 그것의 외적 표현인 사적 소유관계로부터 벗어난다는 것은 궁극적으로 불가능한 것이었다. 반성적 사고는 현실 세계를 지배하는 외적 요소일 뿐 아니라 현실 세계의 개인적 삶 속 깊숙이 침투해 있었다. 삶 속으로의 침투, 근대적 개인의 자아 속에 일어난 이 돌이킬 수 없는 변화가 바로 사랑에 기반 한 공동체가 실패하게 된 근본 원인이다.

이미 앞에서 우리는 어째서 사랑이 합리적 감정인지, 그리고 사랑이 반성적 사고가 할 수 없는 삶의 조화와 통일의 진정한 실현이기 때문에 반성적 사고를 넘어선 것이라는 점을 살펴보았다. 그럼에도 불구하고 반성적 합리성은 사랑의 관계에 참여한 주체에게는 여전히 현실로 존재한다. 반성적 합리성의 입장에서 볼 때 사랑은 이성적 사고와 대립되는 주관적 감정에 불과하다. 헤겔이 지적했듯이, 감정이 아무리 신성하다 하더라도 "감정에 대한 반성적 사고의 관계는 느낌에 대한 인식이며 그 안에서 합리적 사고는 감정에 대해 사유하지만 양자는 명백하게 구분된다." (Hegel 1948d, 314) 사랑 속의 이성은 이러한 부적절함, 즉 사랑이 반성적 사고에 의해 제한된다는 것을 느끼게 된다. 만일 사랑이 전체에 대한 진정한 지식이고자 한다면, 사랑은 반성적 사고로 하여금 조화와 통일의 경험을 느끼게 해줘야 한다. 반성적 사고는 그것이 야기하는 모순과 갈등에도 불구하고 삶의 진실의 한 부분으로 등장하였고 따라서 그것은 반드시 설명되어야만 한다.

그렇다면 사랑은 반성적 합리성이 조화와 통일의 경험에 이르도록 하기 위해서 반성적 합리성의 존재와 그 주장을 어떻게 다루어야 할까? 사랑은 진리와 사랑의 실체에 대한 반성적 이해를 만족시킬 수 있는 방법을 통해 사랑의 느낌을 객관화함으로써 이를 실현한다. 즉 사랑을 인식 가능한 대상으로 만드는 것이다. 그렇지

않을 경우 사랑의 지식은 항상 그것을 이해할 수 없는 지성의 지식과 경쟁하는 가운데 언제나 그것에 의해 제한을 받게 된다. 지성과 감정을 진정으로 조화시키기 위해서는 신성한 것이 등장해야만 한다. "볼 수 없는 정신이 볼 수 있는 것과 통일되어야 한다." (Hegel 1948b, 291) 헤겔에 따르면 이것이 바로 "인간 정신의 최고의 욕구인 종교에의 갈망" (Hegel 1948b, 289)이다. 이와 같이 종교적 대상은 무한한 존재에 대한 주관적 경험을 객관화시킨 결과이다. 종교는 사랑에 대한 지식의 완성이며 사랑의 실현이자 보존인 것이다.

종교는 삶 속에서 신성한 것에 대한 경험을 합리적으로 객관화한 것이다. 그러나 우리는 종교를 통해 다른 종류의 이성을 다룬다. 이것은 개념적 추상과는 다르다. 종교적 이성은 불모의 보편을 통해 오직 추상적 카테고리 하에서만 타자와의 통일이 가능한, 모든 대상이 사물화되는 반성적 이해의 이성이 아니다. 종교적 대상은 "상상에 의해" (Hegel 1948b, 289), 반성적 이해의 카테고리를 뛰어 넘는 보다 높은 형태의 이성, 즉 상상적으로 사용된 이성을 통해 만들어 진다. 반성적 사고와 감정의 분열을 극복하고 종교적 대상에 대한 진실이 이해될 수 있는 것은 바로 이 상상적으로 사용된 이성을 통해서이다.

최초의 기독교인들에게 종교적 대상은 사랑의 느낌을 직접적으로 객관화시킨 것, 즉 삶의 조화와 통일의 상징이었다. 그들은 자기 주변의 세계 그리고 탈정신화된 관계 속에서 그러한 객관화를 이룰 수는 없었지만 종교적인 숭배를 통해 그것을 이룰 수 있었다. 예수에게서 바로 그러한 종교의 대상을 발견한 것이다. 그는 통일의 상징, 기독교인들이 삶의 진리를 느끼게 되는 순수한 삶의 상징이었다. 그리고 그들이 예수를 그렇게 인식하고 비록 무의식적이었지만 자신들과 예수와의 통일을 이해할 수 있었던 것은 다름 아닌 상상을 통해서였다.

그러나 초기의 기독교인들은 예수의 본질과는 거리가 먼 그의 개별성에 주목했다. 반성적 이해를 통해 그들은 그를 자신들과 분리된 존재로 이해했지만, 사랑을 통해서 신성한 것과 인간적인 것, 법과 존재, 자아와 타자의 통일로서 그의 진정한 존재를 느끼게 되었다. 따라서 예수가 죽게 되자 그들은 "그가 모든 것을 무덤 속으로 가져갔다" (Hegel 1948b, 291)는 반성적 이해에 기반 한 믿음 때문에 망연자실하였다. 그러나 사랑의 직관을 통해 그들은 죽은 후에도 예수의 진실은 그들과 함께 있다는 것을 느끼게 되었고 부활한 예수에게서 그들의 진정한 종교의 대상을 발견하게 되었다. "사랑은 비로소 예수에게서 자신의 통일의 객관화된 모습을 발

견하였다." (Hegel 1948b, 292)

예수의 부활은 정신과 육체의 진정한 통합의 상징이며 본질적으로 특수로서 유한한 인간의 극복이다. 예수의 진실은 삶과의 통일, 유한한 것과 무한한 것의 통일, 현세의 삶과 신성한 것의 통일이다. 그리고 이러한 진실은 유한한 인간 공동체의 살아있는 유대 속에 실현되어졌다. 예수 자체가 신과 인간, 정신과 육체의 통일이라기보다는 그것을 표상하기 때문에 유한한 예수는 죽어야 한다. 인격체로서 예수 개인은 궁극적으로 불멸의 존재가 아니라 사랑의 통일로서, 반성적 사고에 의해 부여된 분열된 개별성을 넘어서는 전체의 정신으로서, 유한한 공동체에서 살아가는 존재이다. 공동체의 개별 구성원들은 예수의 죽음과 부활을 통해 이러한 진실을 깨닫게 되었다. 부활한 예수는 공동체 구성원들을 보다 높은 진리, 즉 완전한 사랑에의 지식으로 이끌어 주는 통일의 거룩한 상징이 되었다.

그러나 종교적 숭배, 사랑의 지식의 객관화는 실증적 경향 즉 기독교인들을 묶어주는 외적인 유대로서 이해되는 경향을 갖고 있다. 역설적으로 이런 실증적 경향은 부분적으로 기독교 공동체의 성공의 산물이다. 아울러 이런 경향은 사랑의 공동체를 유지함에 있어서의 또 다른 본질적인 어려움, 즉 규모의 문제를 제기하게 된다. 우리는 이미 진정으로 발전된 사랑이 어떻게 타자와의 차이를 극복하게 되는지 살펴보았다. 그렇게 발전된 사랑의 격렬함과 완전함은 곧 그것이 타인에게는 배타적이고 무관심하다는 것을 의미한다. 즉 그런 사랑은 소수의 사람에게 제한될 수밖에 없다. 그러나 기독교인의 의무는 그런 사랑을 확대시켜 보다 많은 사람을 기독교로 개종시키고 기독교 공동체로 이끄는데 있다. 규모가 큰 집단도 공유된 삶을 살 수 있고 "공통의 정신"을 경험할 수 있겠지만 그러나 대부분의 경우 사랑의 정신보다는 재화의 공동 소유와 공동의 목표추구라는 현실적 필요에 의존하게 된다. 초기의 기독교인들은, 사랑의 경계 밖의 활동에 참여함으로써 공동체의 원리로서 사랑의 정신을 손상시키는 일은 없었다. 그러나 공동체의 규모가 커지면서 구성원 개인의 차이를 보다 높은 차원으로 통합시킬 수 있는 가능성이 줄어들게 되었다. "사소한 이해, 성격상의 차이로 인해 사랑은 미움과 증오로 변하게 될 것이고 이어서 신과의 단절이 일어나게 될 것이다." (Hegel 1948b, 381) 이러한 위험을 피할 수 있는 유일한 길은 "소극적이고 발전되지 않은 사랑, 즉 비록 최고의 삶이지만 원래의 상태로 그대로 남아있는 사랑" (Hegel 1948b, 381)에 의존하는 것이다. 사랑에 의한 보다 높은 통일에 "굴복"하기보다 특수를 표현의 가능성

에서 배제해야만 했다.

기독교인들의 사랑이 더 이상 발전하지 않고 삶에 대한 단순한 느낌에 머물렀기 때문에 공동체의 규모가 커짐에 따라 그들의 사랑은 점점 더 무력해지고 활기를 잃게 되었다. 이렇게 발전되지 못한 사랑은 기독교인들로 하여금 통일의 근거와 원천을 외부에서 찾도록 만들었다. "사랑이 기독교인들 사이의 완전한 화합을 가져오지 못했으므로 그들은 공동체를 결합시킬 수 있고 그 안에서 모든 사람에 대한 사랑의 확신을 찾을 수 있는 또 다른 유대를 필요로 했다."(Hegel 1948b, 294) 이러한 유대는 그들이 순수한 상징으로 이해한 역사적 존재로서 예수의 "세속적 실체"(Hegel 1948b, 293)였다. 기독교인들은 예수의 개별성, 그의 행위, 그의 죽음에 대한 기억에 집착했다. 그들은 사랑에 대한 인식의 기준으로서 예수의 역사적, 사실적 모습에 얽매이지 않고는 사랑의 진실에 대한 확신을 유지할 수 없었다. 부활한 예수가 극복하고자 했던 정신과 육체의 대립은 "모호한 망설임", "어떤 장벽도 없는 하늘의 무한성과 한계와 제한이 만연한 현세 사이의 중간"(Hegel 1948b, 293)으로서 간주하려는 경향에 머물게 되었다. 단순히 자신들을 결합시켜주는 사랑대신에 그들은 종교적 대상에서 자신들을 결속시킬 수 있는 사실적인 실체, 그들 모두의 지도자이자 스승을 발견하게 된다. 그러나 이 신성한 존재는 그들에게 주어진 것, 낯선 정신, 외부의 지배자일 뿐 그들 자신의 본질도 자유의 진정한 실현도 아니었다.

헤겔에게 사랑에 기반 한 관계가 반성적 합리성의 힘에 맞설 수 있을 만큼 강력한 것인지는 분명하기보다는 모호한 상태로 남아 있다. "어떤 형태의 삶도 지성에 의해 객관화되어 그것의 대상으로, 무미건조한 사실로서 이해될 수 있기 때문에"(Hegel 1948b, 288) 사랑의 외화, 즉 합리적 사고에 대해 사랑의 의미를 표현하려는 어떤 시도도 왜곡될 수 있다. 반성적 사고는 본질적으로 사랑을 이해할 수 없다. 나중에 헤겔이 『법철학』에서 주장했듯이, "사랑은 … 오성이 해결할 수 없는 가장 큰 모순이다."(Hegel 1972, 158A) 이 후기의 저술에서 사랑은 결혼식, 가족의 재산, 궁극적으로 자녀들에게서 객관적 표현을 찾을 수 있는 것으로 보이지만 여기에서도 반성적 합리성은 사랑과 반목하게 된다. 가족의 "윤리적 와해"는 자녀들에게서 이런 반성적 합리성의 원칙의 발전과 그것의 법적인 인정으로 인해 야기되기 때문이다(Hegel 1972, 177). 더구나 감정적 차원에서의 절대적인 존재에 대한 지식으로서 가족의 사랑의 유대는 국가적 차원에서 성취된 합리적 지식에 의해서

만 궁극적으로 그 정당성을 증명할 수 있을 뿐이다.

지금까지 살펴 본 바와 같이 헤겔은 기독교 공동체의 와해에 있어 공동체의 크기를 중요시 하면서 사랑의 진정한 공동체는 소규모의 발전된 사랑의 공동체이어야 한다는 것을 분명한 반면, 『법철학』에 따르면 사랑이 해소할 수 없는 더 깊은 적대감은 다름 아닌 반성적 사고의 적대감이다. 이는 "기독교 정신과 그 운명"에서 제시된, 반성적 합리성의 발전이 공동체의 운명에 갖는 함의에 의해 분명하게 드러난다. 초기의 기독교인들은 부활한 예수에게서 사랑의 객관화 된 모습을 찾았다. 그들은 이러한 상징의 진실을 구체화 된 그들의 사랑으로서 이해할 수 있었다. 그러나 그들이 그렇게 한 것은 단지 그들이 우리보다 덜 지적이었기 때문이다. 그 상징이 보여주는 성스러운 것과 인간적인 것의 결합의 조야함, 즉 예수의 육체와 우월성의 직접적인 연결은 기독교인들에게는 반성적 합리성의 낮은 수준의 발전으로 설명될 수 있는 것이었다. "그들은 동양적 정신에 영향을 받고 있었다. 그들에게는 정신과 육체는 완전히 분리된 것이 아니었으며 아주 극소수의 것만을 지적인 대상으로 간주하였고 따라서 아주 극소수의 것만을 지적인 대상으로 남겨 놓았다." (Hegel 1948b, 297) 그들의 상상력은 부활한 예수에게서 정신과 육체, 감정과 객관성의 통일을 발견할 수 있었고 따라서 합리적인 자아를 만족시킬 수 있었다. 그러나 그들에게도 신과 인간의 상징상의 분열이 존재했으며 따라서 양자 사이의 통일에 대한 인식은 일시적인 것이었다. 종교에 대한 갈망, 삶의 조화와 통일을 느끼고자 하는 갈망은 여전히 남아 있었다. "최고의 꿈속에서도, 가장 정교하게 구성된 사랑을 불어넣는 영혼의 황홀경 속에서도 이러한 갈망은 항상 개인적인 것, 객관적이고 인격적인 것에 직면하게 된다. 자신의 아름다운 감정 깊은 곳에서 이러한 갈망을 느끼는 사람들은, 예수가 개별적 존재이기 때문에 그와의 결합은 영원히 불가능한 것이었지만, 그와의 결합을 갈망하였다." (Hegel 1948b, 300)

초기의 기독교인들이 경험하게 된 신과 인간의 끊임없는 갈등과 반목은 기독교의 역사에 점철되어 있으며 그들의 의식 속에 신은 다양한 모습으로 — 때로는 우호적으로 때로는 적대적으로 때로는 무관심하게 — 등장하였지만 언제나 그는 대립적인 존재였다. 인간의 지적인 능력이 발전함에 따라, 삶 속의 정신적 진리를 보지 못하는 무능함은 예수라는 종교의 대상에서 정신적 진리를 보지 못하는 무능함으로 발전하였다. 상징에 있어서 신과 인간의 반목은, 반성적 사고로 인하여 그 상징이 정신이 결여된 사물이 될 때 까지 더 깊어졌다.

종교적 객관화의 실패와 그것의 실증적 경향에 대한 헤겔의 이와 같은 설명은, 사랑이 근대에 와서 직면하게 된 더 심각한 문제는 반성적 이성과의 대결이라는 점을 보여주고 있다. 사랑은 반성적 합리성의 부정적인 분열성을 극복하려 하였지만 결코 완전하게 극복하지 못했다. 오히려 반성적 합리성이 사랑으로부터 벗어나 자립하게 되면서 존재의 깊은 진리를 이해한다는 것이 불가능하게 됨으로써 사랑은 반성적 합리성을 극복할 수 없게 되었다. 아울러 이 반성적 이성이 근대적 주체에 대해 갖는 중요성으로 인해 우리는 단순히 그것을 부정할 수도 없게 되었다.

V. 결론: 사랑, 의지, 그리고 헤겔 철학의 과제

우리가 지금까지 살펴 본 기독교 공동체의 운명은, 근대적 자아 안에서의 사랑과 반성적 합리성의 근본적인 갈등, 그리고 많은 상실을 수반한 사랑에 대한 반성적 합리성의 승리를 반영하고 있다는 의미에서 비극적으로 보일 수 있다. 그러나 헤겔에게 이런 갈등과 반성적 합리성의 승리는 궁극적인 것이 아니다. 사랑의 공동체라는 개념에 등을 돌리기는 했지만 헤겔은 사랑의 진리를 포기한 것이 아니라 그것의 직접적인 형식을 포기했을 뿐이다. 이제 사랑은 그 출발점이 되었고 삶을 회복하고 그것의 근본적인 통일을 실현하는 것은 "의지(Will)"의 몫이 되었다.

헤겔이 의지라고 하는 근대적 원리와 부딪히게 된 것이 바로 "기독교 정신과 그 운명"에서였다. 의지라는 개념은 자연으로부터 사고의 반성적 분리, 사회의 윤리적 실체로부터 개인의 분리, 그리고 자결(Self-Determination)에 대한 개인의 요구와 함께 등장했다. 『법철학』에서 헤겔은 의지를 마치 별개의 능력인 것처럼 사고와 분리해서 생각해서는 안 되며 양자는 동일한 것이라고 주장한다(Hegel 1972, 4). 왜냐하면 의지는 합리적으로 사고하는 존재라는 개념에 의해 정당화된 개인의 자기주장이기 때문이다. 사랑에 기반 한 결속과 유대에 유해하게 보이는, 사적 소유에 대한 자아의 주장은 그런 의지의 최초이자, 가장 본질적인 표현이다. 따라서 이후의 저술에서 헤겔은 그런 의지를 인정하였을 뿐 아니라 절대적인 것의 한 양식으로 수용하게 된다. 절대적인 것은 차이와 특수의 표현 — 그것의 한 양식으로서 사적 소유 — 을 포괄해야 하며 헤겔은 이를 "삶은 화합과 비화합 사이의 화합이다"(Hegel 1948b, 312)라는 언급을 통해 표현하고 있다.

그러나 헤겔이 자율성의 원천으로서 사랑의 원칙을 중요시 하였고 근대적 자아 안에서 이성과 자연의 분열을 극복하려 했다는 점을 고려할 때, 인간 삶의 불가피성의 논리에 의해 또는 개인의 자연적 능력을 실현하기 위한 필요에 의해 만들어진 의지라는 개념을 위해 그가 사랑의 개념을 포기했다고 보기는 어려울 것이다(Wood 1990). 그보다는 오히려 사랑은 이후의 저작에 등장하는 의지의 운동의 배후에 잠재적으로 존재한다. 『정신현상학』에 등장한 객관적 세계와의 통일로 향하는 봉건 의식의 추진력, 판단력과 양심의 화합의 성취, 『법철학』에 등장한 사적 소유와 그것의 현현에 나타난 근대적 의지의 표현, 세계 속에 자기 존재의 확신을 객관화할 의지의 필요, 시민 사회 속의 개인이 지닌 타자와의 통일에 대한 욕구 등 모든 운동들은 의지가 이미 그 자신의 본래의 의미에 대한 강한 신념, 자신을 둘러싼 세계 및 다른 개인과의 잠재적 통일에 대한 강한 신념을 갖고 있을 때 제대로 이해될 수 있다. 그리고 이러한 신념은 사랑에 대한 지식을 전제로 한다. 지금까지 우리가 살펴 본 바에 따르면 사랑은 자아와 타자, 자아와 세계, 그리고 자아와 무한한 원리와의 통일에 대한 지식이다.

이렇게 의지는 처음부터 사랑에의 지식과 자신을 분리시켰지만 사실은 무의식적으로 사랑에 의해 추동된다. 그리고 헤겔에 따르면 이러한 사랑의 전개가 바로 역사의 과정이다. "역사 속에서 전개되는 이 과정은 세속적 자유의 형식을 띤 인간 이성 — 인간의 정신 속에 존재하는 종교적 원리의 산물 — 으로서 종교의 현현이다. 이렇게 해서 정신의 내적 삶과 현실 세계 사이의 불일치가 해소되는 것이다." (Hegel 1956, 335)

이러한 주장을 구체화하기 위해서는 헤겔의 후기 저술에 대한 보다 자세하고 구체적인 검토가 필요하겠지만 무엇보다도 지금까지의 헤겔철학에 대한 연구가 사실상 이러한 주장을 뒷받침해 주고 있다. 많은 헤겔 연구자들은 헤겔 철학에서 신앙과 철학의 관계에 대해 관심을 가져왔는데 이러한 경향은 보다 세속적인 문제에 관심을 가진 연구자들에 의해서 간과되어 왔다(Fackenheim 1967; Adams 1984; Copleston 1971; Houlgate 1991; Jaeshcke 1981; Shanks 1991; Dickey 1987; Bienenstock 1985). 그러나 헤겔의 초기 저작에서 후기의 저작까지 사랑의 의미와 역할을 검토하는 것은 헤겔의 철학에서 절대적인 것의 경험적 기반을 이해하는데 이바지 할 수 있는 의미 있는 작업이 될 것이다.

비록 지면 관계상 더 이상의 논의를 진행하기는 곤란하지만 우선은 사랑이 『법

철학』과 『역사철학』에서 추상적인 반성적 합리성 그리고 그것에 기반 한 정치를 극복할 수 있는 기반을 이루고 있다는 점을 지적할 수 있을 것이다. 추상적 권리의 논리적 문제점을 이미 인식한 헤겔에게 그것의 극복은 순수하게 이성적이고 반성적인 것이 아니었다. 분명히 추상적 권리와 그에 기반 한 사고에는 『법철학』에 이어 『역사철학』에서 헤겔이 극적으로 서술한 논리적 모순이 존재한다(Hegel 1956, 279; Hegel 1972, 82-105, 229-230). 그러나 현실적으로 개인의 존재의 차원에서 이는 단순한 논리 이상의, 사랑의 경험을 전제로 한다. 후기의 헤겔 철학을 적절히 이해하기 위해서 우리는 그가 기독교의 사랑이 추상적 권리의 원칙과 그 기저에 존재하는 추상적인 반성적 사고에 의해 지배된 로마 제국시대에 등장했다고 보았다는 사실에 유념할 필요가 있다. 우리에게 이러한 사실이 중요한 것은 그것이 헤겔의 사고에 있어 중요한 요소인 기독교적인 전제를 강조하기 때문이 아니라 그가 초기 기독교 공동체의 근본 원리로서 파악한 사랑이 그의 후기 저작에서 반성적 합리성의 관점과 사적 소유관계에 기반 한 사회를 극복하는데 필수적인 요소임을 시사해주기 때문이다.[15] 필자가 보기에 헤겔 철학에서 사랑은 반성적 합리성의 분열성에 대한 궁극적인 극복은 아니지만 여전히 그러한 극복을 위한 토대로서, 근대적 의지의 원천으로서 의미와 역할을 갖고 있다.

사랑이 근대적 의지의 원천이며 세계와 진정한 통일을 실현하고자 하는 그러한 의지의 추진력이라는 주장은 또한 의지에 대한 헤겔 철학의 진정한 의도를 밝혀주는데 기여할 수 있을 것이다. 의지함(Willing)으로써 그리고 "권리"라는 형태로 자신을 객관화함으로써 사랑은 자신의 잠재적 합리성을 외적형태, 즉 근대적 정치공동체의 법과 제도로 만들어낸다. 따라서 종교적 대상에 대한 사랑의 객관화와는 달리 이 경우는 합리적으로 그 정당성을 입증할 수 있는 객관화, 반성적 합리성에 의해 지속적으로 위협받지 않는 객관화가 될 수 있다. 그리고 이제 이러한 객관화의 합리성을 이해하는 것은 종교가 아니라 철학이다. 헤겔이 이후에 발전시켜 예나에서 쉘링과의 협조를 통해 1805년 소위 "현상학적 위기"로 등장한 새로운 철학체계에서 철학은 추상적 합리성의 한계에 구속되지 않았으며 그 성격상 본질적으로 변증법적이었다. 이 새로운 체계는 반성적 사고의 한계를 보여주면서 보다 높

15) 『법철학』에서 사랑은 기독교가 아니라 개인의 가족에서 찾을 수 있다. 여기서 흥미로운 것은 반성적 사유에서 비롯된 개인주의를 극복하기 위해서 개인은 그들의 삶속에서 사랑의 경험을 가져야 한다는 헤겔의 주장이다.

은 차원의 합리적 지식을 향한 발전적 운동 속에서 반성적 관점을 지양하였다. 헤겔은 이 새로운 철학을 통해 반성적 사유가 사랑과 사랑의 객관화에 던지는 위협들을 극복할 수 있었으며 반성적 사유의 지양(*Aufhebung*)을 통해 그렇게 할 수 있었다. 이렇게 해서 우리는 "기독교 정신과 그 운명"의 관점에서, 즉 단순히 사고의 영역에서 화합을 찾겠다는 바램의 맥락이 아니라 삶에서 화합의 진정한 원천으로서 사랑의 경험을 근대인의 정신을 지배하고 있는 추상적인 반성적 사고의 부정적인 영향으로부터 보호하고 보존해야 한다는 절박함에서 헤겔이 철학에 부여한 중요성을 이해할 수 있을 것이다.

투고일 2008년 7월 29일
심사일 2008년 8월 7일
게재확정일 2008년 8월 27일

참고문헌

Adams, G. P. 1984. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. New York: Garland.

Avineri, S. 1980. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Benhabib, S. 1996. "On Hegel, Women, and Irony." in *Feminist Interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press. 25-44.

Bienenstock, M. 1985. "Hegel's Jena Writings: Recent Trends in Research." *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 11. 7-15.

Copleston, F. 1971. "Hegel and the Rationalization of Mysticism." in *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Cullen, B. 1979. *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*. New York: St. Martin's Press.

Dickey, L. 1987. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1780-1807*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fackenheim, E. 1967. *The Religious Dimension of Hegel's Thought*. Boston: Beacon Press.

_____. 1973. *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*. New York: Basic Books.

Harris, H. 1972. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1984. "And the Darkness Comprehended It Not: The Origin and Significance of Hegel's Concept of Absolute Spirit." in *Hegel: The Absolute Spirit*. Ottawa: University of Ottawa Press.

_____. 1993. "Hegel's Intellectual Development to 1807." in *The Cambridge Companion to Hegel*. ed. F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. 1948a. "The Positivity of the Christian Religion." in *Early Theological Writings*. trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1948b. "The Spirit of Christianity and Its Fate." in *Early Theological Writings*. trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press. 182-301.

_____. 1948c. "Fragment on Love" in *Early Theological Writings*. trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press. 302-308.

_____. 1948d. "Fragment on a System." in *Early Theological Writings*. trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1956. *Philosophy of History*. trans. J. Sibree. New York: Dover.

_____. 1972. *Philosophy of Right*. trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.

_____. 1977. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. trans. H. Harris and W. Cerf. Albany: State University of New York Press.

Henrich, D. 1970. "Some Historical Presuppositions of Hegel's System." in *Hegel and the Philosophy of Religion: The Wofford Symposium*. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1997. "Hegel and Hölderlin." in *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*. trans. T. Carmon. Stanford: Stanford University Press.

Houlgate, S. 1991. *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*. London: Routledge.

Jaeschke, W. 1981. "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State." *The Journal of Religion* 61. 127-45.

Kaufmann, W. 1965. *Hegel: A Reinterpretation, Texts and Commentary*. New York: Doubleday.

Kojève, A. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press.

Kroner, R. 1948. "Hegel's Philosophical Development." in *Early Theological Writings*. trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press. 1-66.

Lukács, G. 1975. *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*. trans. R. Livingstone. Cambridge: MIT Press.

Marcuse, H. 1960. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press.

Mure, G. R. G. 1965. *The Philosophy of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.

Mills. P. 1996. *Feminist Interpretation of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press.

O'Brien, M. 1996. "Hegel: Man, Physiology, and Fate." in *Feminist Interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press. 177-208.

Plant, R. 1983. *Hegel: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

Riedel, M. 1984. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. trans. W. Wright. Cambridge: Cambridge University Press.

Shanks, A. 1991. *Hegel's Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Solomon, R. 1985. *The Spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press.

Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, R. 1992. *Recognition Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.

Wood, A. 1990. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press.

ABSTRACT

A Review of the Meaning and Role of Love in Hegel's Political Philosophy

Yong-Chan Kim | Seoul National University

This article examines Hegel's view of love in *The Early Theological Writings*, particularly, "The Spirit of Christianity and Its Fate," where he saw love as a basis of autonomy in the modern self which could overcome the divisions between reason and emotion, self and other, finite and infinite. The article also examines Hegel's attempt in the essay to come to grips with why a community of love cannot be sustained by modern individuals. Consideration of this essay is seen to be valuable because of the insight it offers into the nature of the modern subjectivity. Even more importantly, it throws a different perspective on the mature Hegel. Contrary to the feminist view of Hegel as basing his political community on a reason that is exclusive of love and intuition, and the Marxist view of him as building the political community upon the abstract labouring will, this article argues for the ongoing importance of love in Hegel's mature political philosophy. Furthermore, it suggests that the need to protect and preserve the knowledge of love from the eclipsing effects of a narrow instrumental reasoning was an essential motive in the development of Hegel's mature philosophical system.

Keywords: love, modern self, reflective rationality, political community, christianity