

## 헤겔 역사철학에 나타난 자유와 필연의 변증법

조 극 훈

**주제분류** 역사철학, 형이상학

**주요어** 철학적 세계사, 자유와 필연, 이성의 교지, 국가, 헤겔

**요약문**

이 논문의 목적은 이성의 교지에 의해 역사의 자유와 필연의 대립을 통일하려는 헤겔 역사 철학의 논리를 추적하고 그에 따른 문제점을 검토하는 데 있다. 먼저, 헤겔 역사 철학의 특징을 서술하였다. 일어난 일에 대한 기록이 아니라 일어난 일의 목적과 법칙을 추구한다는 점에서 헤겔 역사철학은 형이상학적 특징이 강하며, 이 점은 그의 철학적 세계사라는 역사서술 방법에서 확인할 수 있었다. 그리고 역사철학이란 정신이 시간에 있어 자신을 실현하는 과정을 서술하는 것이기 때문에 헤겔 시간 개념의 특징인 개념시간을 검토하였다.

다음으로 자유의식의 진보로서의 헤겔의 역사 발전의 여러 단계를 검토했다. 헤겔은 한편으로 역사를 인간이 자기 자신이 자유임을 자각하는 과정으로 서술하고 있으며, 게르만 역사가 최고의 단계이며 동양의 역사는 한 사람만이 자유로운 낮은 단계의 역사로 설정한다. 마지막으로 역사철학에 서술된 “이성의 교지”의 논리를 헤겔 변증법에 의존해 해명함과 동시에 그 문제점도 함께 지적하였다. 마지막으로 ‘국가를 가진 나라만이 역사를 가질 수 있다’라고 하는 헤겔의 국가론의 특징을 살펴보고, 어떻게 국가 속에서 자유와 필연의 문제가 해결되는지 논의하였다.

이러한 논의를 통해서 헤겔 역사철학이 선형주의라는 비판에 대해서는 ‘외적 목적론’과 ‘내적 목적론’의 구별을 통한 답변의 필요성을 제시하였고, ‘이성의 교지’가 개인을 꼭두각시로 만든다는 비판에 대해서는 교지의 부정적인 측면과 긍정적인 측면을 분석하고 긍정적인 측면을 부각할 필요성을 강조하였다.

## 1. 들어가는 말

역사는 인간이 인식할 수 없는 필연적인 원인에 의해 진행되는가? 아니면 인간의 의지와 선택에 의해 만들어갈 수 있는가? 인간의 관점에서 보면 역사란 각 개인이 자기의 욕망, 열정, 이해관계를 추구함으로써 만들어지는 것처럼 보인다. 따라서 역사에는 필연성이 없는 것처럼 보인다. 반면에 세계사적인 관점에서 보면 역사란 개인이 의식하지 못한 필연성이 존재하며, 이 필연성에 따라 역사가 진행되는 것처럼 보인다. 따라서 역사에는 개인이 의식하지 못한 필연성이 존재하는 것처럼 보인다.

헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)은 역사의 우연과 필연의 문제를 “이성의 교지”(List der Vernunft)라는 독특한 논리로 해결하고자 하였다. 그는 개인이 자신의 열정을 바쳐 행한 역사적인 행위는, 그 개인이 인식하지 못할지라도, 세계사의 필연성을 실현하는 한 계기임을 주목함으로써 역사의 자유와 필연의 대립을 통일시키려고 한다. 세계사는 인간의 열정과 이성의 이념이라는 낱실과 씨줄의 엮임에 의해 진행된다는 것이다. 그러나 과연 그러한 역사의 조직과 패턴이 어떻게 인식될 수 있는가? 헤겔의 역사철학은 역사의 구체적인 개별적 사실을 무시하고 이성의 이념을 전제로 한 선형주의가 아닌가?

이 논문에서는 이성의 교지에 의한 역사의 자유와 필연의 대립을 통일하려는 헤겔 역사 철학의 논리를 추적하고 그에 따른 문제점을 검토하는데 그 목적이 있다. 이를 위해서 본 논문에서 논의하고자 한 내용은 다음과 같다.

첫째, 헤겔 역사 철학의 특징을 서술하려고 한다. 19세기 이후 역사철학은 인식론적 의미보다는 형이상학적 의미가 강했으며, 헤겔 역사철학은 역사의 형이상학적 특징을 갖고 있음을 보여줄 것이다. 아울러 일반사나 반성사와는 달리 헤겔의 역사 서술의 방법은 철학사이며 이성사관임을 논의할 것이다. 그리고 역사철학이란 정신이 시간에 있어 자신을 실현하

는 과정이기 때문에 헤겔 시간 개념의 특징을 보여줄 것이다.

둘째, 자유의식의 진보로서의 헤겔의 역사 발전의 여러 단계를 검토할 것이다. 헤겔은 한편으로 역사를 인간이 자기 자신이 자유임을 자각하는 과정으로 서술하고 있으며, 이 자각 단계에 따라 세계사를 3단계로 분류한다. 게르만 역사가 최고의 단계이며 동양의 역사는 한 사람만이 자유로운 낮은 단계의 역사로 설정한다.

셋째, 자유와 필연의 통일의 논리를 이해하기 위해, 논리학에 서술된 헤겔 변증법의 내용과 특징을 살펴볼 것이다. 그리고 역사철학에 서술된 “이성의 교지”의 논리를 헤겔 변증법에 의존해 해명함과 동시에 그 문제점도 함께 지적할 것이다. 마지막으로 ‘국가를 가진 나라만이 역사를 가질 수 있다’라고 하는 헤겔의 국가론의 특징을 살펴보고, 어떻게 국가 속에서 자유와 필연의 문제가 해결되는지 살펴볼 것이다.

## 2. 헤겔 역사철학의 특징

### 1) 형이상학으로서의 역사철학

보통 역사라는 말은 두 가지 의미로 사용된다. 하나는 과거의 인간 행위의 총체, 즉 일어난 일(res gestae)이라는 의미와 다른 하나는 역사에 대해 현재 우리가 구성하고 있는 이야기의 총체, 다시 말하면 일어난 일의 기록(historia rerum gestarum)이라는 의미이다. 전자의 의미에서의 역사를 다루는 철학을 사변적 역사철학이라 부르고, 후자의 의미의 역사를 다루는 철학을 비판적 역사철학이라 부른다(Walsh 1989: 19쪽).

사변적 역사철학은 헤르더, 칸트, 헤겔처럼 역사적 사건의 실제적 과정에 관심을 두고 역사를 움직이는 일정한 패턴이나 법칙과 합리성을 찾고자 한다. 반면에 비판적 역사철학은 과학적 방법에 의존하여 역사적 사유의 과정의 정합성을 검토하는 작업을 한다.<sup>1)</sup>

1) 사변적 역사철학과 비판적 역사철학의 특성에 관해서는 (Dray 1993: 7-12쪽)를 참고할 수 있다. 사변적 역사철학은 “역사의 법칙”, “살아서 움직이는 운동”으로 역

월쉬에 따르면, 19세기에 수행된 역사철학은 “일어난 일의 기록”이 아니라 “일어난 일”이라는 의미에서의 역사를 대상으로 하는 것이었다. 그리고 그들이 수행하는 과제는 역사적 사건의 진행에 따르는 “계획”을 발견함으로써 역사적 사건들의 과정의 밑바닥에 있는 “합리성”을 드러내는 것이었다. 이러한 의미에서 19세기의 역사 철학이란 역사적 사실의 법칙과 합리성을 사변적으로 다루는 것이며, 그 점에서 인식론에 속한다기보다는 오히려 형이상학에 속하는 것이었다(Walsh 1989: 162-163 참조).

헤겔의 역사철학은 사변적 역사철학으로서 변화무쌍한 역사의 이면에 숨은 법칙이나 합리성을 규명하는 데 성립한다. 그리고 그 합리성을 헤겔은 이성, 정신, 이념 등으로 표현한다. 역사란 이 이념이 자기를 실현하는 과정이라는 것이다. 이념이란 그 자신 이성이요 정신이며, 정신은 역사의 시간적인 과정에 있어서만 현실적으로 존재하는 것이기 때문이다. 헤겔의 철학체계는 <논리학> · <자연철학> · <정신철학>으로 구성되어 있다. 논리학은 순수이념의 자기운동 과정을 서술하고, 자연철학은 그 이념이 공간에서 전개되는 양상을 서술하고, 정신철학은 공간으로 외화된 이념의 자기내 복귀, 즉 이념과 자연의 통일을 다룬다. 따라서 헤겔의 역사철학은 이념이라는 형이상학적 실체가 시간 속에서 자기운동하는 과정을 서술하는 것으로 이해할 수 있다.<sup>2)</sup>

### 2) 자연시간과 개념시간

헤겔은 마치 “자연으로서의 이념이 자신을 공간에 있어서 전개하듯”이 세계사를 “시간에 있어서의 정신의 전개”(Hegel 12: 96-97쪽)<sup>3)</sup>라고 규정

사를 보는데 반해, 비판적 역사철학은 “역사적 인식의 가능성”, “역사에 대한 기록”으로 역사를 본다.

2) 헤겔철학의 특성은 역사성에 있다. “역사는 헤겔 철학의 중심 개념이다. 헤겔 사상의 가장 두드러지고 주목할만한 특징중의 하나는 그것이 철학의 목적, 원리, 문제들을 역사적 측면을 설명함으로써 철학을 역사화한다는 것이다”(Lukacs 1973: 135-136쪽, Hyppolite 1974: 27-34쪽 참조).

3) 헤겔로부터의 인용은 suhrkamp본을 사용했으며 본문에 권과 쪽수만을 표기한다. 그리고 헤겔 정신현상학으로부터의 인용은 Hoffmeister본을 사용하였으며 본문에

한다. “시간에 있어서의 정신의 전개”라는 의미를 이해하기 위해서는 우선 시간 개념에 대한 이해가 필요하다. 보통 시간은 생성과 소멸이라는 변화를 특징으로 한다. 그래서 자연법칙에 종속된 모든 존재들은 시간 속에서 생과 사를 거듭한다. 이러한 시간관에 따르면 정신도 시간의 변화에 따라 변화할 것이고 따라서 동일성을 상실하고 말 것이다. 그것은 시간의 속성뿐만 아니라 시간 속에 변화하는 존재들의 유한성 때문이다.

그러나 헤겔은 이러한 상식적인 시간관이 아닌 독특한 시간관을 제시한다. 위에서 언급한 생성과 소멸을 거듭하는 시간은 “자연시간”이다. 유한한 자연시간 속에서는 정신은 자기동일성을 유지하지 못할 것이다. 헤겔은 이러한 자연시간을 지양함으로써 영원성을 유지하는 시간을 “개념 시간”으로 규정한다. 정신은 개념시간에서는 시간의 변화에서도 정체성을 잃지 않고 자기를 실현할 수 있다는 것이다.

“절대적 무시간성은 지속과 구별된다. 그것은 자연적 시간이 아닌 영원이다. 그러나 시간 자체는 그 개념에 있어서 영원하다. 왜냐하면 그것은 임의의 시간이나 지금이 아니라, 시간으로서의 시간이고 그 개념이기 때문이다. 이 개념은 모든 개념 일반과 마찬가지로 영원한 것이고, 따라서 또한 절대적 현재이다.”(Hegel 9: 50-51쪽)<sup>4)</sup>

지금 연속으로서의 “자연시간”은 과거와 미래로 지속하는 시간이지만, 영원으로서의 “개념시간”은 절대적 현재라는 개념만을 갖는 시간이다. “시간에 있어서의 정신의 전개”라는 헤겔의 역사철학의 전제는 이러한 개념시간에서 이해될 필요가 있다. 자연시간에서는 정신은 생성과 변화를 거듭하여 자기를 상실하겠지만 개념시간에서는 변화가운데서도 자기를 잃지 않고 자기를 실현할 수 있다는 것이다.

그렇지만 이것은 시간의 개념적 속성뿐만 아니라 정신의 변증법적 구

PhG. 라는 약어를 사용하고 쪽수만을 표기한다.

4) 『정신현상학』에서도 “시간은 정제하는 개념 자체이다.” “시간은 완성되지 않은 정신의 운명이요 필연성으로 현상한다” 라는 표현이 보인다.(Hegel PhG: 552쪽)

조에 기인한다는 점도 간과해서는 안 될 것이다. 헤겔은 정신의 원환운동을 다음과 같이 서술하고 있다.

“정신적인 것”(das Geistige)은 (1) “실체 또는 즉자적(即自的)으로 존재하는 것”(das Wesen oder Ansichseiende)이며, (2) “타자와 관계하여 규정된 것” 즉 “타체이며 대존재(對自存在)”(das Anderssein und Fürsichsein)이며, 또한 (3) “그처럼 규정되어 있으면서, 즉 자기의 밖에 있으면서 자기자신속에 머물러 있는 것”(das in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende), 다시 말하면, “즉자대존재(即自對自 存在)”(das Anundfürsichsein)이다(Hegel PhG: 24쪽).

정신의 이러한 변증법적인 원환운동은 개념시간 못지않게 헤겔 역사철학의 특징을 이해하는 데 중요하다. 자기가 타자가 된다는 것은 자기를 상실한다는 것을 의미한다. 그러나 헤겔의 정신의 변증법에 따르면, 타자 속에서도 자기를 상실하지 않고 자기동일성(“자기 자신 속에 머물러 있음”)을 유지한다. 자기는 타자와 대립된 자기가 아니라 타자를 지양하여 자신의 정신적 계기로 삼을 때 가능하다.

따라서 헤겔의 역사철학은 개념시간과 정신의 변증법적 운동을 전제로 한다. 시간 속에 존재하는 모든 것은 그 유한성으로 말미암아 사라지겠지만, 그 가운데에서도 정신만은 소멸하지 않는다. 헤겔은 이러한 정신을 역사철학에서 보편적인 세계정신(Weltgeist)이라 본다. 그리고 이 보편적인 세계정신이 세계사의 궁극적인 주체이며, 세계의 법칙이며 이성이다.

### 3) 역사서술 방법론

세계사의 궁극적 주체인 세계정신을 파악할 수 있는 방법은 무엇인가? 단순히 역사적 사건을 나열한다거나 역사적 설명을 평가하는 방법은 아닐 것이다. 오히려 개념적 사유를 통한 역사서술 방법이 필요할 것이다. 헤겔은 이 점을 역사철학에서 역사서술의 방식으로 고찰한다.

그는 역사서술의 방식을 세 가지로 분류한다. 첫째는 ‘근원적 역사’로

서, 헤로도투스나 투키디데스와 같은 역사서술가처럼 특정 시대에 목격했던 사실들이나 사건들을 기술하는 것이다. 시간적인 순서에 따라서 사건이나 사실을 나열하는 연대기적 방법이다.

둘째는 ‘반성적 역사’로서, 이것은 다시, 서술가가 자신이 기술한 행위나 사건의 내용과 목적에 부여하는 원리들을 문제로 삼는 ‘보편적 역사’, 과거의 사건을 통해서 교훈을 얻기 위해 과거를 현재에로 높이려는 ‘실용사’, 역사 자체가 아니라 역사의 역사, 즉 역사적 설명에 대한 평가와 그 설명의 진리와 신빙성의 탐구를 문제로 삼는 ‘비판적 역사’, 그리고 예술, 법, 종교와 같은 전문적 역사를 다루는 ‘개념사’로서, 이것은 전체와의 연관이 지적될 수 있으나, 아니면 우연적인 관계에서 연구되느냐만 이 문제가 된다.

마지막으로 헤겔이 참된 역사서술방식으로서 제시한 것은 ‘철학적 역사’이다. 역사를 지배하는 것이 결국 이성임을 포착하고 이 이성의 법칙에 따라서 역사를 고찰하는 방식이다.(Hegel 12: 11-29쪽 참조)

따라서 역사를 철학적으로 파악한다는 것은 그것을 우연성을 배제하고 내적인 필연성에 따라 개념적으로 파악하는 것을 의미한다. 이 점에서 역사의 가능성은 과거를 그 과거에 들어맞는 이성에 따라서 포착하는 데 성립한다. 헤겔이 역사는 <철학적 역사>에 의해서만 가능하다고 한 것도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 하르트만은 역사의 과정을 지배하는 이러한 “세계의 궁극목적”을 “변화의 개념적 필연성”이라고 부르기도 한다. 이 궁극목적은 객관적 정신의 대존재이며, 정신의 자기내 복귀이며, 정신의 자기파악이며, 정신의 자기실현이다. 그 때문에 세계사는 “이성의 상이며 소행”(das Bild und die Tat der Vernunft)이다(Hartmann 1929: 548쪽).

지금까지 우리는 헤겔 역사철학의 특징을 형이상학적 특성, 개념시간, 철학적 세계사라는 측면에서 고찰하였다. 사변적 역사철학은 변화하는 역사적 과정의 이면에 존재할 역사의 패턴이나 법칙성, 또는 합리성을 포착하는 것이다. 헤겔은 그러한 법칙을 세계정신이라 일컬으며, 역사란 이

러한 세계정신에 따라 필연적으로 움직이라는 것으로 본다. 그러나 거꾸로 개인의 차원에서 보면, 역사란 개인의 의식이 이러한 세계정신을 향해 나아가는 진보의 과정으로 볼 수 있다.

### 3. 자유의식의 진보로서의 역사

#### 1) 정신과 자유

헤겔의 역사철학은 “이성이 세계를 지배한다”(Hegel 12: 20쪽)고 하는 사변적 전제에서 출발한다. 그에 의하면 역사를 지배하고 역사에 있어서 실현되는 이성이란 정신이요, 이러한 정신의 자기실현의 과정은 “그 본질에서 본, 즉 자유의 개념에서 본 정신”을 내용으로 한다. 정신의 본질은 자유이며, 역사란 정신이 스스로 자유임을 자각해 가는 과정이기도 하다.

헤겔은 이러한 정신의 본성을 물질의 본성과 비교하여 “물질의 실체가 중력이듯이, ... 정신의 실체와 본질은 자유이다”고 한다(Hegel 12: 30쪽).<sup>5)</sup> 그런데 물질은 자신의 실체를 자신의 밖에서 갖는데 반해서, 정신은 그것을 자기 속에서 가지며, “자기 곁에 머물러 있음”이요 바로 이것이 정신의 본성인 자유의 규정을 보여준다.

헤겔은 이성을 제대로 이해하기 위해서는 이성에 대한 두 가지 오해를 피해야 한다고 본다. 첫 번째는 과학자가 자연 속에서 발견한다고 할 때의 이성의 의미이다. 역사적으로 아낙사고라스(Anaxagoras)가 처음으로 누우스(nous), 즉 지성 일반 혹은 이성이 세계를 지배한다고 말했지만, 그러나 그는 이것을 자각적 이성으로서의 지성 혹은 정신 자체의 의미로서 사용하지는 않았다. 즉, 아낙사고라스의 이성은 보편적이고 불변적인 법칙이다. 이 법칙은 헤겔이 지적하고 있는 것처럼 외적인 인과법칙이다. 아낙사고라스는 이성을 자연의 원리로서 파악했지만, 그 원리의 전개와 발

5) 정신의 본성을 물질과 비교하여 논의하는 방식은 『법철학』에서도 보인다. “중력이 물체의 근본규정인 것과 마찬가지로 자유가 의지의 근본규정이다.”(Hegel 7: 46쪽)

전이라는 유기체적인 의미로 파악하지는 못했다. 자연은 이성의 원리의 전개로서 이성으로부터 산출된 유기체로서 파악되어야 한다.(Hegel 12; 24쪽)

또 하나의 방법은 이성을 신의 섭리로 파악하는 종교적 방법이다. 어쩌면 이 원리가 이성 개념에 더 근접한 방법인 것처럼 보인다. 섭리라는 말 속에는 역사의 현상의 배후에 어떤 원리가 있다는 의미를 주기 때문이다. 그러나 섭리로서의 이성의 의미는 역사의 배후의 알 수 없는 어떤 것을 상징하는 것으로 역사의 합리성을 보여주지 못한다.

헤겔은 현실적 존재의 근거와 바탕이 되는 것을 이성이라 보고, 이 이성을 다음과 같이 표현한다.

“이성은 ... 실체이고 무한한 힘이며, 일체의 자연적이며 정신적인 생의 무한한 소재이고 무한한 형식이며, 이러한 자신의 내용을 활동시키는 힘이다”(Hegel 12: 21쪽).

여기에서 이성을 실체로 표현한 것은, 실체는 현실적 존재의 존립 근거가 되듯이, 이성도 이러한 실체적 의미를 갖는다는 것을 뜻한다. 그리고 이성이란 현실의 존재를 이념적인 것, 당위로 만드는 무한한 힘이다. 그리고 이성 자체가 자신의 활동으로 하여금 가공하도록 하는 소재이기 때문에 무한한 내용이 된다.

## 2) 자유의식의 진보로서의 역사의 단계

정신의 본성이 자유에 있으므로 세계사는 “자유의 의식에 있어서의 진보”(Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit)이다(Hegel 12: 32쪽). 하르트만은 자유는 일반적으로 자유를 향한 정신의 투쟁에서만 현실적일 수 있을 뿐이며 정신은 생성될 때에만 존재할 뿐이고, 이미 존재할 때에만 또다시 생성될 수 있다는 것은 정신의 본질에 있어서는 하나의 영원한 역설(eine ewige Paradoxie)이라고 해석한다(Hartmann 1929: 543쪽). 그렇다면 자유의식을 갖고 있는 역사적 존재란 어떤 존재인가. 사회적 이

성의 측면에서 볼 때, 그러한 역사적 존재는 일정한 역사적 공간에서 자기인식과 자기실현을 할 수 있는 존재, 자신의 삶을 역사적 공간에서 정당화할 수 있는 존재를 말한다. 이 점에서 자유를 의식한다는 것은 자신의 개념과 이성과 본성을 의식한다는 것과 같다고 할 수 있다.

더 나아가 의식을 갖는다는 것은 어떤 문제의식을 갖는다는 것이며, 문제가 되는 대상의 모순과 화해에 대한 이성을 갖는다는 것을 뜻한다. 의식의 발생은 따라서 모순에 대한 자각에서 성립한다. 이러한 모순은 역사적 개인이 자신의 삶을 역사적 공간에서 정당화하거나 실현할 수 없을 때 발생한다. 역사적 모순을 자각하고 그것을 극복하려는 역사적 실천을 한다는 것은 개인의 의식이 벌써 사회적 의식으로 전환되었음을 의미한다. 이것은 동시에 사회적 이성의 중요한 요소 중의 하나인 사회적 상호인정에 의해서 개인의 생물적 욕구가 사회 규범적 욕구로 전환되었음을 의미한다. 따라서 세계사의 주체가 되기 위해서는 세계사의 진행을 개념적으로 파악하고 “절대적으로 시의(時宜)에 맞았던 것”(was an und für sich an der Zeit war)(Hegel 12: 45쪽)이 무엇인지를 통찰할 수 있는 사회적 이성 능력을 갖추어야 한다.

자유를 원리로 하는 세계의 궁극목적은 세계정신이요, 세계사란 자유의 실현 정도에 따라 발전한다. 그런데 세계정신은 특수한 민족정신을 통해서 실현된다. 헤겔은 이 자유 의식의 진보 과정을 그의 변증법에 따라 3단계로 구분한다.

첫째 단계는 한 사람만이 자유로웠던 동양의 전체 정치 단계이며, 둘째 단계는 소수의 사람만이 자유로웠던 그리스의 민주 정치와 로마의 귀족 정치 단계이며, 세 번째의 단계는 모든 사람이 자유로운 게르만적인 입헌 군주 정치 단계이다. 따라서 세계사는 중국, 인도, 페르시아의 동양 세계로부터 시작해서, 그리스와 로마의 세계로 이어지고, 서유럽의 게르만 민족의 기독교 세계에서 그 절정에 달한다.

“동양인들은 정신 또는 인간 자신이 그 자체에 있어서 자유롭다”

것을 알지 못하며, 그 때문에 그들은 자유롭지 못하다. 그들은 한 사람만이 자유롭다는 것을 알 뿐이다. ... 이 한 사람은 그 때문에 자유로운 인간이 아니라 전체군주(Despot)이다.”

“그리스인들에서야 비로소 자유의 의식이 시작되었으며, 그 때문에 그들은 자유로웠다. 그러나 그들은 로마인들과 마찬가지로 인간이 인간으로서 자유로운 것이 아니라 몇 사람만이 자유롭다는 것을 알뿐이다. 플라톤과 아리스토텔레스조차도 이것을 알지 못했다. 그 때문에 그리스인들은 노예를 가졌고, 그들의 삶과 그들의 아름다운 자유의 상태는 노예에 속박되었을 뿐만 아니라, 그들의 자유도 한편으로는 우연적이며 무상한 제한된 꽃이었으며, 다른 한편으로는 인간의 혹독한 노예였다. 게르만 민족이 처음으로 기독교에서 인간이 인간으로서 자유롭고, 정신의 자유가 본래적인 본성을 이루고 있음을 의식하게 되었다.”(Hegel 12: 31쪽)

자유와 자각 정도에 따른 역사의 진보는 바로 역사의 과정의 이면에 있는 이성을 각 민족이 어느 정도 자각하느냐에 좌우된다. 따라서 정신이 본질적으로 이성적인 한, 역사는 자기인식과 자기실현을 향한 이성의 진보라고 할 수 있다. 그런데 여기에서 주목해야 할 부분은 자유 의식의 양면성이다. 개념적 시간을 의식하는 존재는 철학자인 우리이지만 그것을 현존케 하는 것은 구체적인 역사적 개인이다. “전자의 측면에서 보자면 헤겔의 철학적 역사는 목적론적으로 완결되고 폐쇄된 것일 수 있지만, 후자의 측면에서 보면 실재적인 역사는 여전히 열려있다.”(남기호, 2009; 85) 만일 헤겔의 역사철학의 닫힌 체계만을 주목한다면 역사적 개인의 열정의 의미를 간과하게 될 것이다.

역사의 각 단계는 자유를 향한 의식의 진보이다. 자유는 이성을 구현하고 있는 사회 체도를 통해서 실현된다. 일반적으로 개인은 정신의 전개에 있어서 우연적인 역할만을 할 뿐이다. 이성은 자신을 실현하기 위해 개인의 정열을 이용하며 특히 나폴레옹과 같은 “세계사적인 개인”(die weltgeschichtlichen Individuen)을 통해 자신을 실현한다(Hegel 12: 45쪽).

#### 4. 자유와 필연의 변증법

##### 1) 세계사적 개인과 정신의 실현

세계정신은 개인들의 정열을 매개로 자신을 실현한다. “세계사적 개인들”은 자신들의 목적 속에서 이념 일반에 대한 의식을 가지는 것은 아니며, 개별적이며 정치적인 인간들이다. 이들은 자신들이 가질 수 있는 여타의 모든 관심과 목적을 무시하고 자신에게 내재해 있는 의욕과 성격의 모든 에너지를 하나의 대상에 바치고, 자신의 모든 욕구와 힘을 이 목적에 집중하는 정열을 가지고 있다. 헤겔은 인간의 정열을 강조하여 “세계에 있어서 어떤 위대한 일도 정열이 없이는 성취되지 않았다”고 한다(Hegel 12: 38쪽).

정열이 세계사의 위업을 달성하는 데 중요한 힘이 되지만, 이타적이 아니라 이기적인 속성을 지닌다. “정열은 특수한 관심, 특수한 목적 혹은 우리가 그렇게 부르고자 한다면, 이기적인 의도에서 나오는 인간의 활동”(Hegel; 12, 38쪽)이다. 그러나 정열은 이기적이며 특수한 개인의 활동일 뿐만 아니라 이성을 실현하는 보편적인 활동으로 본다는 점이 인간의 정열에 대한 헤겔의 독특한 시각이다.

세계사적 개인은 시의에 맞는 것이 무엇이고 그렇지 않은 것이 무엇인지에 대한 통찰을 가졌던 사상가이다. 시의에 맞는 것은 당대의 시대정신(Zeitgeist)이며, 그들의 일은 자신들의 세계의 필연적인 것이 무엇인지 그리고 역사의 다음 단계가 어떻게 진행될 것인지를 알고 이것을 목적으로 삼아 자신들의 전 에너지를 이것에 집중하는 것이다.

가령 케사르(Cäsar)의 로마의 독재정치는 개인적 획득이었을 뿐만 아니라 “절대적으로 시의에 맞았던 것을 수행했던 본능”이었다는 점에서 케사르는 자신의 개인적 목적이 “세계정신의 의지인 실제적인 내용을 내포하고” 있는 위인이요, “영웅”(Hero)이라고 불리어질 수 있다(Hegel 12: 45쪽).

물론 영웅들은 다양한 측면들을 고려하여 이러저러한 것을 의욕하는 분별있는 자가 아니라 자신의 목적이외에는 어떤 것도 고려하지 않고 하나의 목적에만 매달린다. 그래서 다른 위대하고 신성한 관심사들을 경박하게 다루어서 도덕적 비난을 받게 되는 경우도 있다. 그렇지만 헤겔에 의하면 이러한 태도는 영웅들의 모든 행위를 주관적인 심리적인 요인에서 설명하는 “심리학적 설명”에 지나지 않는다(Hegel 12: 47쪽).<sup>6)</sup>

영웅들의 보편적 측면을 보지 못하고 특수한 측면만을 주목하는 데 심리학적 관점의 문제점이 있다. 영웅들의 정열은 자신들의 사욕을 충족시키기 위한 것이지만, 그러나 동시에 보편적인 이념적인 것을 포착하고 실현시키려는 측면이 있기 때문이다. 윌킨스는 “사실적(또는 경험적) 태도는 역사적 과정을 정확하게 인식하기 위한 필요조건이지 충분조건은 아니”라고 지적한다.(Willkins 1974: 27쪽)

## 2) 이성의 교지

정신의 이념이 실현될 수 있는 충분조건이 되기 위해서는 두 계기가 필요하다. 하나는 “이념”(die Idee)이고 다른 하나는 “인간의 정열”(die menschlichen Leidenschaften)이다. 이념은 우리 앞에 펼쳐진 세계사의 위대한 양탄자의 “낱실”(der Zettel)이요 인간의 정열은 “씨줄”(der Einschlag)이며, “양 계기의 구체적인 매개와 통일이 국가에 있어서의 인류적 자유이다”(Hegel 12: 38쪽).

그런데 세계정신이라는 사업을 해나가는 직업을 가진 영웅들의 운명은 결코 행복한 것이 아니었다. 그들은 조용한 향락에 이르지 못했으며, 그들의 전 생애는 노동과 노고였으며, 그들의 전 본성은 정열뿐이었다. “그 목적이 달성되고 나면, 그들은 알맹이 없는 빈 껍질처럼 몰락한다. 그들

6) 헤겔은 이러한 심리학자의 태도를 “몸종에는 영웅이 없다”(Il n'y a pas de héros pour le valet de chambre) 라는 프랑스 속담에 비유하여 비판한다(Hegel 12: 48쪽). 즉 “몸종에는 영웅이 없”는 것은 “영웅이 영웅이 아니어서가 아니라 몸종이 몸종이기” 때문이라는 것이다. 영웅들을 그들의 심리학적 특이성에만 집착하여 관찰하는 태도는 영웅들의 보편성을 보지 못한다는 것이다.

은 알렉산더(Alexander)대왕처럼 요절하며, 케사르처럼 살해당하며, 나폴레옹(Napoleon)처럼 세인트 헬레나에로 유배된다”(Hegel 12: 47쪽).

그렇지만 영웅들의 정열이 특수성에만 머무는 것은 아니다. 정열의 특수한 관심은 보편자의 실행과 불가분적이다. 왜냐하면 보편이 나오기까지는 특수이 특수로 남아있지 않고 그것이 부정되어야 하기 때문이다. 서로 투쟁하고 그 중의 한 부분이 소멸되는 것은 특수이다. 그럼에도 이성 은 자신의 동일성을 상실하지 않고 자신을 유지한다. 헤겔은 이러한 “이성의 교지”(List der Vernunft)를 다음과 같이 설명한다.

“보편적 이념은 침해를 받거나 훼손되는 일이 없이 그 배후에서 자신을 유지한다. ... 이념은 그 정재(定在)와 무상과의 공물을 자기의 것으로 바치지 않고, 개인들의 정열로 바치는 것이다.” (Hegel 12: 49쪽)

“간지”, “교지”, “간계”로 번역되는 “List”의 특징을 헤겔은 매개활동으로 설명한다.(Hegel 8: 365쪽) 부르조아(B. Bourgeois)는 교지의 의미를 “긍정적인 것은 부정적인 것의 자기부정을 통해서 정립된 것이다”는 논리적인 관점에서 해석하여, 부정의 활동을 강조한다.<sup>7)</sup>

“헤겔의 이성은 ... 어떤 것도 상실하지 않고, 자기자신의 어떤 것도 희생하지 않고 획득될 수 있을 이성과는 전혀 다른 것으로 파악된다. 사실 그 경우 헤겔의 이성은 절대적 동일성이 ... 분화되는 과정, 말하자면 부정되는 과정으로서 파악된다. ... 헤겔의 이성은 자기 자신의 희생이라는 절대적 활동으로 포착된다.”(Bourgeois 1995: 398-399쪽)

7) 헤겔의 “이성의 교지”는 아담 스미스의 “보이지 않은 손”(개인의 이익추구가 오히려 사회전체의 발전을 도모한다는 것)의 이론이나 칸트의 “비사회적 사회성”의 개념과 맥락을 같이한다. 칸트에 따르면(Kant 1982: 37쪽) 개인들의 자연적 의지는 이기적이기 때문에 원래는 서로 적대적이지만 각자가 자기이익을 위해서는 동시에 사회성을 발휘하기도 하는데, 이러한 비사회적 사회성이 결국 개인들 사이의 조화를 가져오게 된다.

“이성의 교지”에 대한 부르조아의 해석은 이성의 자기분화에 의한 매개를 강조한다는 점에서 의미있는 해석으로 볼 수 있다. 그러나 과연 “이성의 교지”가 이성의 희생으로 받아들일 수 있는가? 개인의 열정과 의욕이 이성의 자기실현을 위한 하나의 도구로 이용된다는 점에서 이성의 희생보다는 개인의 도구적 사용에 대한 이성의 자기합리화될 수 있다. 물론 여기에서 분화나 희생과 같은 부정활동은 긍정적인 것의 회복을 위한 과정이며, 이성의 실현을 위해서는 이러한 과정은 불가피하다. 남기호는 교지의 의미를 대상과의 관련성의 측면에서 이성의 “도구적 활동성 능력”으로 본다.(남기호, 2009; 83) 그러나 헤겔의 교지는 도구적 활동성을 통한 이성의 자기 실현의 측면이 강하다고 할 수 있다.

헤겔의 의도는 이성이란 세계의 실체이므로 반드시 자신의 필연적 법칙에 따라 드러나는 것이요, 따라서 세계사의 발전은 객관적으로 보면 필연적임을 보여주려는 데 있다. 그리고 이 점에 절대적 관념론의 역사관과 주관적 관념론의 역사관과의 차이가 있다. 후자는 세계사를 개인의 주관적 이념이나 신념에 의하여 설명하고, 역사적 발전을 우연의 연속으로 보려고 하는 데 반해서, 전자는 개인적 주관의 배후에 초월적 보편적 주체를 인정하고, 그것의 필연적 운동에 의하여 역사 발전을 이해하려고 한다. 주관적으로 보면, 인류의 역사는 “여러 민족들의 행복, 국가의 지혜, 개인의 덕이 희생되어온 도살대”(Hegel; 12, 35쪽)로 보이지만, 이성의 입장에서 보면, 역사는 신의 섭리의 실현으로서 이성적 필연성에 의해 진행되는 것이다. 헤겔은 보편과 개별의 통일인 근대 국가의 이념 속에 이러한 자유와 필연의 통일이 구체적으로 실현되어 있다고 본다.

### 3) 근대 국가에 의한 자유와 필연의 통일

헤겔이 지향하는 자유란 개인주의적 자유가 아니라 구체적인 사회 역사적 공간에서 실현될 수 있는 인륜적 자유이다. 자유는 이미 현실 속에서 즉자적으로 움직이고 있는 이성적인 것을 자신의 의지의 내용으로서 자각함으로써 성립하는 것이다. 즉자적으로 이성적인 것이 개인에 의해

자각되고 논증되었을 때 필연적인 것이 된다. 이런 의미에서 헤겔에 있어 자유는 필연성을 보증하는 자유이다. 자유와 필연성은 결코 대립하는 개념이 아니라 하나의 통일적인 전체의 단순한 계기에 지나지 않으며 자유는 필연성의 진리이다. 따라서 자유란 필연성의 인식에서 성립한다.

헤겔은 『소논리학』에서 자유와 필연성의 일치체를 다음과 같이 표현하고 있다.

“물론 필연성 자체가 자유는 아니다. 그러나 자유는 필연성을 전체하고 이것을 지양된 것으로서 자기 안에 포함하고 있다. 인륜적 인간은 그 행위의 내용이 필연적인 것이고 즉자대자적으로 타당한 것임을 의식하며, ... 이 의식을 통해서 오히려 자유는 현실화되며, 내용이 없는 단지 가능한 자유로서의 자의와는 구별되며 내용으로 충만한 자유로 되는 것이다.”(Hegel 8: 303-304쪽)

세계사는 이성이 자기를 실현하는 과정 자체이고, 결코 “맹목적인 운명의 추상적인 물이성적인 필연성”은 아니다. 이 점에서 헤겔은 세계사의 과정을 다음과 같이 설명한다.

“세계정신, 세계사는 즉자대자적인 이성이요, 정신의 본질 속에 있는 이성의 대자존재이기 때문에, 정신의 자유의 개념으로부터의 이성의 계기들의 필연적인 발전이요, 자기의식과 자유의 필연적인 발전이요, 보편적인 정신의 전개요 그 실현이다.”(Hegel 7: 504쪽)

헤겔은 개인의 특수성이 보편성과 매개된다는 점을 설명하기 위하여 복수심 때문에 다른 사람의 집에 불을 지른 사람을 예로 든다. 불을 지른 행위 자체는 발코니의 작은 부분에 불을 대는 것이다. 그러나 행해지지 않았던 것이 저절로 확대된다. 불이 붙은 발코니의 부분이 다른 부분과 연관되어 있고, 또 다른 부분은 집 전체와 연관되어 있으며, 집 전체는 다른 집들과 연관되어 있으며, 복수를 하고자 하는 사람이 아닌 많은 다른 사람의 재산을 침해함은 물론 그들의 생명을 빼앗은 큰 화재가 일

어난다. 이것은 직접적인 행위에서도 그 행위를 시작하는 사람의 의도 속에도 있지 않은 일이었다(Hegel 12: 43쪽 참조).

원래 행위자의 목적 속에는 재산의 파괴를 통한 개인에 대한 복수심만이 있었다. 그러나 그 행위는 복수심을 넘어 원래 의도하지 않았던 범죄 행위로 확장된 것이다. 범죄는 행위자의 의도 속에 없었던 것이다. 이것은 개별은 보편과 불가분의 관계에 있음을 단적으로 보여주는 예라 하겠다.

보편과 개별의 두 항의 합일, 즉 “보편적 이념의 직접적인 현실로의 실현과 개별성의 보편적 진리로의 고양”(Hegel; 12, 44쪽)은 역사적 상황에 대한 모순의 자각과 화해라는 역사적 의식의 이성적 실천에 의해서 가능하다. 개인은 자신의 활동에서 유한한 목적과 특수한 관심을 갖지만, 그 목적의 내용은 법이나 선, 의무 등의 보편적이며 본질적인 규정들과 혼합되어 있다. 왜냐하면 맹목적인 욕구나 야만적이고 조야한 의욕은 세계사의 극장과 영역의 밖에 있기 때문이다.

목적과 행위를 위한 지침이기도 한 이러한 보편적인 규정들은 특정한 내용을 갖는다. 가령 우리가 행위하고자 할 때, 우리는 선을 의욕해야 할 뿐만 아니라, 이것이 선인가 저것이 선인가를 알지 않으면 안 된다. 어떤 내용이 선인가 선하지 않은가, 옳은가 옳지 않은가 하는 것은 사적 생활의 일상적인 경우에는 국가의 법과 습속 속에 주어져 있다. 모든 개인은 자신의 신분을 가지고 있으며, 옳고 성실한 행위방식이 무엇인지를 알고 있다. 이것은 논리학에서 규정된 필연성의 인식으로서의 자유개념의 현실적인 적용이라고 할 수 있다. 이 점에서 자유 의식의 발생을 상호 인정에서 찾아보려는 시도는 설득력이 있어 보인다.(나종석, 2007; 30-36 참조) 헤겔의 자유가 주체적 자유이며 상황내의 자유라는 점을 염두에 둘 필요가 있다.

자유와 필연성의 통일, 혹은 인간의 정열과 세계정신인 이념과의 통일 은 국가를 매개로 구현된다. 헤겔은 자유를 “의식된 인간의 의지 속에 있는 인간의 관심으로 나타나는 것”으로, 그에 반해서 필연성을 “즉자대자적으로 존재하는 정신의 내적인 길”로 규정하고, 국가란 “자유와 필연

성의 통일”의 형태를 띤다고 본다(Hegel 12: 41쪽).

국가는 이성의 구체적인 현실태이다. 국가는 보편적인 목적과 시민의 사적 관심이 통일되고, 한 편이 다른 편에서 만족과 실현을 발견할 때 번성하고 힘을 갖게 된다. 그러나 국가에서는 수많은 합목적적인 제도의 준비와 고안이 필요하고, 개인이 합목적적인 것이 무엇인가를 의식하기까지의 오랜 투쟁과, 통일이 성립되기까지의 특수한 관심과 정열의 투쟁, 그리고 그것들의 힘겹고 오랜 훈련이 동반된다.<sup>8)</sup> 그러한 훈련을 통해 “보편자 혹은 즉자대자적인 존재자 일반과 개별자 혹은 주관적인 것”이 통일된다.(Hegel 12: 40쪽)

세계정신은 자유의 실현을 그의 목표로 하는 만큼, 그의 자기실현의 영역은 자유의 참된 영역으로서의 국가 이외에 있을 수 없다. 헤겔은 국가를 “개인이 그 안에서 자기의 자유를 가지며, 이 자유를 향수할 수 있는 현실”일 뿐만 아니라, “지상에 나타나 있는 신적 이념”으로 규정한다. 세계정신은 국가에 있어서 제도화되고 자기의식에 도달한다. “세계사에 있어서는 오직 국가를 형성하고 있는 민족들만이 문제가 될 수 있다”고 하는 것도 그 때문이다(Hegel 12: 56-57쪽).

이처럼 국가를 개인의 자유와 역사적 필연성의 통일로 보려는 헤겔의 관점은 칸트의 순수이성의 이율배반의 정치적 역사적 적용의 측면에서 이해될 수 있다. 특히 세 번째 이율배반인 ‘자유와 필연성’의 이율배반의 참된 본질을 칸트는 경험 세계를 넘어선 이성의 가상 비판이라는 소극인 측면에 머물러 그것을 정치적 문제로 파악하지 못했다.<sup>9)</sup> 또한 칸트의 역사 철학에서 자연의 의도가 의무의 측면으로 규정된 점도 헤겔의 관점과 차이가 있다. 최인숙은 “개인이든 국가든 동물적 경향성을 벗어나 이성

8) 이성의 실현인 국가의 발전은 인간의 편에서 본다면 인간의 직접적이며 동물적인 존재가 인간의 “제1의 자연”(die erste Natur)에서 인류성인 인간의 “제2의 자연”(die zweite Natur)으로의 도야과정이라고 할 수 있다.(Hegel 12: 57쪽 참조)

9) 자유와 필연성의 이율배반의 해결책을 헤겔은 상호성의 범주에서 찾는다. 자유도 필연성도 그것 자체만으로는 진리가 아니며, 각자는 반영립된 것으로서의 타자와의 대립속에서 정립되며, 따라서 자립적인 존립을 갖는 것이 아니라, 양자의 정립의 통일에 있어서만 존립한다.(Hegel 5: 39쪽, 4: 100-101쪽, 6: 441쪽 참조)

적, 도덕적 문화의 상태로 나아가야 하는 것을 칸트는 인간의 의무”로 규정하고 있다고 본다.(최인숙, 2006; 356) 의무도 물론 사회적 맥락과 유리된 것은 아니지만 도덕성이라는 소극적인 영역에 머물러 있다. 헤겔은 칸트의 이러한 의무론적 도덕론을 인류성이라는 규범으로 확장한다.

헤겔은 인류성의 입장에서 필연성을 “자연의 필연성이 아니라 정치 제도 및 문화(종교) 제도 속에 구현된 이성의 필연성”으로 파악함으로써 역사의 진보 과정을 자유와 필연성의 통일의 과정으로 본다. 따라서 헤겔에게 역사란 “인류의 정치적 발전”이며, “국가와 문화에 있어서 개별적인 자연적 의식과 보편적 의식 또는 정신간의 화해의 과정”이다(Gillespie 1984; 93쪽).<sup>10)</sup>

헤겔은 자유 의식의 진보의 제 단계에 따라 국가의 역사적 형태를 구분하고 있는데, 이것은 동시에 세계정신이 자연적 직접성의 형식에서 해방되어 자기의식에 이르는 단계이기도 하다. 그 첫째는, 동방세계의 전체 정치인데, 여기에서는 세계정신은 자연적인 일반적 실체로서 나타나며, 모든 개인은 아무런 권한도 없는 우연성으로서 가부장적 군주의 권력에 예속되어 있다. 이 권력 앞에서는 개인의 인격성은 매몰되어 있고, 신분의 편성은 카스트로서 고정되어 있으며, 왕조의 교체는 똑같은 몰락의 반복에 지나지 않는다. 그 점에서 이 실체성의 단계는 “하나의 산문적인 나라”이며, 그 역사는 몰역사적이다.

둘째로는 그리스의 민주정치인데, 여기에서는 세계정신은 아름다운 인류적 총체성으로서 출현한다. 이것은 실체성과 개체성이 통일된 조화의 나라요 꽃의 세계이다. 그러나 이 통일은 단지 양자의 직접적 통일에 지나지 않으므로, 그리스세계는 특수한 민족정신들의 집단, 즉 여러 도시국가로 분산되고, 최종의 의지결정을 자기의식보다 높은 외적 권위인 신탁에서 구하는가 하면, 욕구의 특수성이 노예제를 남겨 놓기도 하였다.

셋째로 로마제국은 추상적 보편성의 나라이며, 여기에서는 세계정신은

10) 칸트의 자유와 필연성의 이율배반에 대한 헤겔의 정치적 적용에 관한 상세한 논의에 관해서는 앞의 책(Gillespie 1984 47-55쪽)을 참조.

추상적 보편성으로서 실현되었으며, 개체성은 세계제국의 추상적 통일 속에 해소되었다. 그 결과 개인은 사적 인격이라는 추상적 개념으로 떨어져 사생활의 향락만을 추구하였고, 국가는 폭군의 추상적 자의에 맡겨져 인류적 통일은 찾을 수 없게 되었다.

넷째는 게르만 시대의 군주정치인데, 이 시대에 있어서는 자신과 자신의 세계의 상실을 경험한 정신은 이 절대적 부정성의 극점에서 다시 자신의 내면의 무한한 긍정성을 파악하고, 신적 본성과 인간적 본성과의 통일, 즉 신과 인간과의 화해를 수행한다. 물론 여기에서도 최초에는 정신은 아직 추상적이며, 따라서 세속적 세계는 조야한 자의 속에 방치되어 있어서, 정신적 원리와 세속적 세계, 교회와 국가는 서로 대립하였으나, 프로테스탄트에 의하여 양자의 화해가 성립하고, 자유는 그 개념과 그 진리를 실현할 수 있는 기반을 찾게 된 것이다. 이것이 곧 프리시아의 국가요, 여기에서 세계사는 원리상 완결된다.(Hegel 12: 133-141쪽, 7: 508-511쪽)

헤겔은 역사란 우연이나 오류 그리고 오해의 축적, 또는 선의에 따라 수행하는 영웅들의 활동의 결과가 아니라, 이성이 지배하는 합법칙적인 필연적인 과정이라고 본다. 각 개인, 각 민족, 세계사의 각 단계는 세계정신의 합법칙적이며 필연적인 구현에 다름 아니다. 이 점에서만 보면 헤겔 역사철학에 있어 역사의 주체는 개인이 아니라 보편적인 이념이며 개인은 그 필연적 이념을 실현하기 위한 도구에 지나지 않은 것처럼 보인다.

그러나 이것은 객관적인 측면에서 본 역사이며 주관적인 측면에서 보면 역사란 자유의식의 진보 과정이다. 왜냐하면 그러한 객관적인 필연적 이념을 개인이 얼마만큼 인식하느냐에 따라서 역사는 개화하기 때문이다. 이 점에서 “그는 [인간의 자유와 역사적 필연성] 문제를 인식의 지반에서 설정할 뿐만 아니라 또한 자기 자신을 인식하고 자기 자신을 실현하며 [그 때문에] 자유로운 정신으로서 나타나는 세계정신의 역사적 활동의 과정에 있어서의 자유의 실현의 지반에서 설정한다.”(Odujew 1986: 132

쪽) 따라서 필연적인 합법칙적인 세계사의 과정은 자유의 의식에 있어서의 진보요 자유의 실현에 있어서의 진보인 것이다.

세계사의 목적은 자기 자신의 자유에 대한 정신의 인식이며, 모든 사건들과 상태의 변화 가운데에도 지속한다. 인류사의 추동력은 인간의 요구, 정열, 관심이다. 세계정신은 인간의 정열을 수단으로 삼아 자신을 실현한다. 헤겔은 정열과 이념이라는 낱줄과 씨줄에 의해 역사가 진행된다고 말한다. 그리고 국가에서 낱줄과 씨줄은 하나의 양탄자로 짜여진다고 한다. 과연 양탄자를 짜고 있는 주인은 누구인가? 김석수는 칸트와 달리 자유와 필연을 동열에 두려는 헤겔과 같은 관념론적 접근에서는 개별적 인간이 역사의 주인으로 격상될 수밖에 없다고 본다.(김석수, 1999; 380) 그렇다고 하더라도 개인에게는 언제나 역사의 필연성이라는 짐은 지게 될 것이다.

지금까지 우리는 자유와 필연의 문제가 국가에 의해서 어떻게 해결되는지 살펴보았다. 국가는 개인의 개별성과 전체의 보편성이 통일된 것이다. 국가에서는 주관적 의지와 객관적 의지가 조화롭게 통일된다. 헤겔의 국가관은 사회상태 이전의 자연 상태를 상징하고 자연 상태에서의 인간의 사적 욕구를 통제하기 위해 계약을 통해 국가가 성립되었다고 주장하는 자연법 사상이나 사회계약론에서의 국가관과는 다르다. 그것은 주관적인 개인의 심리에 바탕을 둔 경험주의적 국가관과는 달리 개인의 사적 관심이 보편적 관심과 모순되지 않고 실현되는 이성적인 국가관에 입각해 있다. 이러한 국가는 개인이 자신을 정당화하기 위한 사회적 이성 능력에서 생성된 것이다. 이러한 특수성과 보편성의 통일로서의 이성적 국가는 객관적 영역인 법과 주관적 영역인 도덕성이 통일되어 있는 인륜적 국가다. 이러한 인륜적 국가에서의 자유와 필연의 통일은 결국 법에 따르는 생활을 할 때 가능한 것이다.

헤겔의 이성적 역사관에서 알 수 있는 것은 이성과 자유는 역사라고 하는 매개가 없이는 실현될 수 없으며, 이성적인 것은 본질적으로 역사적이라는 것이다. 따라서 역사에 있어서 이성과 자유의 실현을 위해서는

역사의식, 즉 역사의 모순과 그 모순의 해결을 위한 문제의식을 갖는 것이 필요하며, 역사적 의식은 이성이 역사 속에서 실현한 국가라는 사회적 공간에서 형성될 수 있는 것이다(O'Brien 1975: 163-164쪽, 171-172쪽 참조).

## 5. 맺는 말

지금까지 우리는 헤겔 역사철학에 있어 자유와 필연의 통일이 결국 개별과 보편의 구체적 통일체인 법적 국가에 의해 실현된다는 것을 살펴보았다. 역사란 “시간에 있어서의 정신의 실현”이라고 했을 때, 자연시간이 아닌 개념시간과 정신의 변증법적 성질을 이해할 필요성을 강조하였다. 헤겔의 역사철학에 대한 몇 가지 비판과 그에 대한 논의를 하면서 결론을 마무리하고자 한다.

먼저 헤겔의 역사철학은 보편적인 세계정신이라는 선형적인 이념을 전제로 한다는 선형주의라는 비판이다. 그래서 역사적인 자료를 무리하게 프로크로스테스 침대처럼 이러한 추상적인 선형적 틀에 맞추어 도단하고 있다는 것이다. 그 근거로 경험적 자료를 소홀히 하고 인식하기 어려운 추상적인 이념만을 제시하고 있다는 점을 든다. 이러한 주장에 대한 반론으로 두 가지를 들 수 있을 것이다. 첫째, 헤겔은 경험적인 사료를 결코 무시하지 않았다는 점이다. 역사철학강요의 서술을 보면 구체적인 역사적인 자료가 풍부하게 등장한다. 둘째, 헤겔의 목적론은 외적 목적론이 아니라 내적 목적론이라는 점이다. 헤겔은 경험을 초월한 초자연적인 존재자가 존재한다는 목적론을 “외적 목적론”이라고 부르고, 그것을 “내적 목적론”과 구분한다. 내적 목적론은 그 목적이 초자연적인 것이 아니라 자연적인 것이며, 역사 속에 내재한 목적이다. 세계정신이라는 목적은 이미 역사에서 실현된 것이며, 다만 인간이 그것을 알지 못할 뿐이다.

필자는 첫째 반론은 타당하지만, 둘째 반론의 타당성은 의심스럽다고 생각한다. 인간이 알 수 없다는 세계정신이라는 이름으로 역사의 수많은

전쟁과 폭력과 살인이 과연 정당화될 수 있는가? 다시 말하면 역사의 이념과 현실이 과연 대응되는가? 이 점은 역사의 합리성을 주장하는 헤겔의 역사철학에 항상 제시되는 비판이 될 것이다.

다음으로 “이성의 교지”의 논리는 결국 인간의 자유를 억압하고 이성의 필연성만을 옹호하는 것이 아닌가 하는 비판이다. 이 비판에 따르면 교지는 이성의 교지이지 역사적 개인의 교지가 아니다. 결국 역사의 주인은 개인이 아니라 세계정신이라는 이념이다. 이 점에서 역사에 있어서 자유와 필연을 통일하려는 헤겔의 전략은 실패했다는 것이다.

이에 대한 반론으로 두 가지를 생각할 수 있다. 첫째, 헤겔의 이성의 교지의 논리는 아담 스미스의 “보이지 않는 손”의 이론이나 칸트의 “비사회적 사회성”의 논리처럼 이론적 가정이라는 점이다. 우연적인 것처럼 보이는 역사적 사건의 배후에 존재하는 패턴이나 법칙을 발견하려는 사변적 역사철학자들의 대전제라는 점이다. 둘째, 상호 인정의 변증법에 의한 반론이다. 교지는 매개역할을 한다. 역사적 개인의 열정과 세계정신이라는 이념을 연결해주는 역할을 한다. 한편이 목적이고 다른 한편이 수단인 관계가 아닌 상호 인정 관계에 의해 성립될 수 있다는 것이다.

첫째 반론의 타당성 여부는 사변적 역사철학과 비판적 역사철학의 타당성을 논의함으로써 결정될 수 있는 문제이기 때문에 여기에서는 논외로 하고, 둘째 반론의 타당성만을 검토해보자. 필자가 보기에는 “이성의 교지” 논리에는 부정적인 측면과 긍정적인 측면 모두가 존재하는 것처럼 보인다. 앞서 역사철학의 인용문에서 알 수 있듯이, 이성(정신)은 자신을 실현하기 위해 개인의 정열을 이용한다는 점에서 개인의 희생은 불가피하다. 그러나 개인은 비록 당시에는 자각하지 못하지만 그러한 희생적 활동에 의해서 개별성을 지양하고 보편성으로 고양할 수 있는 것이다. 이것이 앞서 논의했던 개별과 특수(개성)의 변증법이다. 따라서 개인은 역사적 실천과정에서 도덕, 인류, 신앙과 같은 영원성의 요소를 가질 수 있다. 전자는 부정적인 측면이고 후자는 긍정적인 측면이다. 따라서 두 번째 반론의 타당성 여부는 긍정적 측면을 주목할 때 평가될 수 있을 것이다.

전자의 부정적 측면에서 보면 역사란 개인에게 알려져 있지 않고 희생만 요구하는 폐쇄된 공간이다. 그러나 후자의 측면에서 보면 역사란 개인의 활동에 의해 열려있는 지평이다. 그러나 지금까지 연구에서는 후자의 측면은 주목받지 못했다. 오늘날 헤겔 역사철학의 의의는 바로 후자의 측면을 주목할 때 제대로 이해될 것이다. 헤겔의 역사철학을 역사주의로 비판한 칼 포퍼나 역사의 종말론의 테제를 헤겔에서 찾은 후쿠야마는 헤겔 역사철학의 폐쇄된 측면만을 주목했을 뿐이다. 오히려 개인이 역사적 지평에서 특수성을 지양하여 보편성을 획득하는 과정을 주목하고, 그 과정의 일정한 패턴을 보여준다는 점이 헤겔 역사 철학이 지니는 현대적 의의라고 할 것이다.

(경희대학교)

참고문헌

김석수, 1999, 「자연필연성과 자유의 문제」, 서강대학교 신학연구소, 『신학과 철학』

나종석, 2007, 「헤겔 역사철학의 근본주장 및 그 의미에 대하여」, 한국헤겔학회, 『헤겔연구』 제21호

남기호, 2009, 「헤겔 철학에서의 이성의 교지 개념」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 제20권 4호

최인숙, 2006, 「칸트의 역사철학의 현실성」 한국칸트학회, 『칸트연구』 제17집

Dray, William H. 1964. *Philosophy of History*, N.J; Prentice-Hall Inc. 황문수 역. 1993. 『역사철학』, 문예출판사.

Gillespie, M.A. 1984. *Hegel, Heidegger, and the ground of History*. Chicago, Chicago Uni. Press.

Hartmann, N. 1929. *Die Philosophie des deutschen Idealismus II*, Berlin.

Hegel, G.W.F., 1970-1971. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

\_\_\_\_\_, Bd. 4 *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*.

\_\_\_\_\_, Bd. 5 *Wissenschaft der Logik I*.

\_\_\_\_\_, Bd. 6 *Wissenschaft der Logik II*.

\_\_\_\_\_, Bd. 7 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

\_\_\_\_\_, Bd. 8 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*.

\_\_\_\_\_, Bd. 9 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*.

\_\_\_\_\_, Bd. 12 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

\_\_\_\_\_, 1952. *Phänomenologie des Geistes*, (hg.) von Hoffmeister, Felix Meiner Verlag.

Hyppolite, J. 1974. *Genesis and Structure of the Phenomonology of Spirit*, Trans. by S. Cherniak and J. Heckman. Evanston Northwestern Univ. Press.

Kant, I. 1982. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,"

in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Lukacs, G. 1973. *Der junge Hegel, I. Über die Beziehungen von Ökonomie und Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

O'Brien G.D. 1975. *Hegel on Reason and History*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Odujew, S. F. 1986. "Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte" in: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana I*.

Walsh, W.H. 1967. *An Introduction to Philosophy of History*. London: Hutchinson University Library, 김정선 옮김. 1989. 『역사철학』, 서광사.

Wilkins. 1974. *Hegel's Philosophy of History*, Cornell Uni. Press.

### Die Dialektik der Freiheit und Notwendigkeit bei der Geschichtsphilosophie Hegels

Geug-Hun Jo

Die Absicht dieser Arbeit ist darin, die Einheit der Freiheit und Notwendigkeit bei der Geschichtsphilosophie Hegels zu diskutieren. Der metaphysische Charakter der Geschichtsphilosophie Hegels ist darin, daß sie den Zweck oder das Gesetz der 'res gestae' forschen sollte. Die Geschichte bei Hegel sei die Verwirklichung des Geistes in der Zeit. Die Zeit in der Geschichte ist nicht "Natur-Zeit", sondern "Begriff-Zeit". Der Weltgeist ist darum nicht statisch, sondern sich durch die Leidenschaft des welthistorischen Individuums verwirklicht.

Dadurch, daß es sich der Idee in der Geschichte bewußt sei, kann das Individuum seine Freiheit realisieren. Diese Freiheit ist nicht die negative Freiheit, d. h. Willkür, sondern die Freiheit, die darin bestehen kann, daß der Mensch die Vernunft als seine Natur befolgt. Daher hat Hegel die Weltgeschichte als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bezeichnet.

Nach Hegel ist die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit durch die Erkenntnis der Notwendigkeit möglich. Im Staat ist diese Einheit zu realisieren. Das Wesen der List der Vernunft ist in der Einheit der Freiheit und Notwendigkeit. Die List der Vernunft ist es, daß sie die Leidenschaften des Individuums für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Und ihre zwei Seiten müssen unterscheidet werden. Während die negative Seite die verschleierte Seite der Idee ist, ist die positive Seite die offene Seite der Reflexion des Individuums.

Wenn der Staat auf dem Vertragsverhältnis mit den Individuen steht, wird der Staat in eine Art der gesellschaftlichen Organisation herunterkommen. In dieser Organisation wird nicht die Einheit der Freiheit und der Notwendigkeit realisieren. Bei Hegel ist daher der Staat nicht das Resultat des Vertrags aus der Willkür der Individuen, sondern die Norm und die Form des Lebens des sich zum allgemeinen Willen erhebenden vernünftigen Wesens. Im Staat es vernünftig zu leben ist, heißt, daß das Individuum die Idee und die Vernunft des Staates zu seine Norm des Lebens machen und seine Pflicht erfüllen sollte. Auf diese Weise kann jene Einheit vernünftig rechtfertigt werden.

Key Words: Geschichtsphilosophie, die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, die List der Vernunft. Staat, Hegel

조극훈 e-mail: chokh6611@naver.com

투 고 일	2010년 4월 10일
심 사 일	2010년 5월 6일
게재확정	2010년 5월 15일