

독일 觀念論과 실천적 唯物論의 社會哲學

車 仁 錫

(철학과 교수)

I. 머 리 말

思惟는 인간과 그의 주의세계와의 관계에서 일어난다. 사유는 의식과 신체를 가진 인간이 살아나가는데서 자연을 변형시켜 그의 것으로 만드는 가운데서 그가 그의 세계에 대하여 대응하는 정신의 작용이 된다. 서구역사에서 中世에서 近世로의 이행은 사람들이 살고 있는 사회안의 여러 영역에 있어서 그들이 그들을 둘러싸고 있는 여건의 변화에 대처하는 새로운 사유양식의 생성을 수반했다. 사람들은 종교의 독단과 교회의 전제를 벗어나 그들 스스로의 생각에 따라 삶을 영위해야 한다는 自律性을 기르기 시작했다. 그렇다고 그들의 해방이 그들이 믿어왔던 神마저 버린 것은 아니며 오히려 그의 存在를 그들 자신의 판단력에 의거하여 입증하려고 했던 것이다. 그들은 교회의 他律的인 가르침에 따르지 않고 그들이 자연의 변형에서 터득한 지식을 바탕으로 그것을 관장할뿐만 아니라 그들의 삶이 영위되는 사회도 관리하기를 원했던 것이다. 그들은 교회에 의거하지 않고 스스로 살아갈 수 있는 사유 능력을 가졌다고 여겼으며 이 능력을 그들은 理性이라고 했다.

이성은 근세사상의 중심개념이었다. 이것은 옛질서에서 벗어나와 스스로의 삶의 방향을 세우려는 사람들의 유일한 힘이기도 했다. 베이컨과 데카르트에서 계몽사상가들과 독일 觀念論에 이르기까지의 철학사의 전개는 바로 이 이성개념에 바탕을 둔 사상의 흐름들이다. 근세철학은 이성과 철학을 같은 것으로 보았던 이른바〈理性哲學〉이며, 근세철학은 이성철학으로서 자연과 사회를 이성에 의하여 다스리려는 사람들의 사유양식의 표현이었다. 프랑스의 合理論과 영국의 經驗論은 봉건체제를 물리치고 주술과 인습을 타파하고 이성의 판단 기준에 따라 생각하고 행동하는 시민계급의 논리와 윤리이었다.

17, 18세기에 흥용한 새 계층은 그들이 안고 있는 문제들의 해결을 위하여 새로운 사유 방식을 발전시켰으며 이것에 따라서 정치, 경제 그리고 문화의 제현상을 이해하고 나날이 달라져 가는 사회적 상황에 대처해 나갔던 것이다. 합리론과 경험론은 인간의 이성적 능력 이외에서 어떠한 권위도 인정하지 아니했다. 이성은 사유능력이며 이것은 인간과 그의 세계를 연관짓는 매개체였으며, 그로 하여금 그의 세계를 인식하게 하고 그 안에서 삶을 영위케 하는 유일한 기능을 지니는 것으로 여겨졌던 것이다. 신흥계급에게는 자연과 사회의 이성적 관리가 봉건질서로부터의 인간해방의 올바른 길이라고 생각되었다. 이성을 통해서

종교가 비판되고 주술이 추방되며, 이성을 통한 참세계인식이 이루어져야 한다는 것이었다. 이 이성은 사람들을 중세의 迷夢에서 깨우쳤다고 해서 啓蒙의 이성이라고 부른다.

계몽은 사유의 脫魔術化이다. 그것은 신화를 해체하고 상상을 경험적 지식으로 대치시키는 것이었다. 계몽은 자연과의 발달과 명존했다. 베이컨은 관찰과 실험이 참지식의 원천이라고 여겼으며, 인간의 사물지배는 전적으로 과학과 기술에 달렸다고 주장했으며, 흄스 역시 철학적 사고정형을 자연과학에서 찾았다. 한편으로 로크는 베이컨과 흄스의 과학관에 따라서 세계를 보았으며 그는 지식과 관념의 기원을 감각으로 부터 설명함으로써 경험론의 근거를 확고히 했다. 베이컨과 흄스 그리고 로크에게는 인간적 경험에 입각하여 모든 것을 비판하고 새롭게 정립하는 것이 이성적인 것이었다. 중세적 사유가 교리에 의거해서 질서를 유지했다면 계몽적 이성은 순수히 인간적 노력의 산물인 자연과학에 의해서 세계를 관장하려 했다. 로크적 경험론은 이것을 대표했다.

그런데 대륙의 합리론은 전적으로 계몽의 정신을 지니지 못했다. 데카르트는 자연과 사회의 이성적 관리를 내세우고 뉴턴의 물리학에 비추어 세계를 이해하려 했지만 그는 중세적 사유양식을 버리지 못하고 자연의 기계론적 법칙을 神의 질서로 설명했던 것이다. 그러나 그의 自我개념은 근대성의 이념을 그대로 포현했던 것은 사실이다. 그에게 있어서 이성은 능동적인 자아를 가리켰다. 중세에서 근세로의 탈바꿈은 이와 작은 데카르트적 자아의 형성과정이라고 말할 수 있을 것이며 여하한 외적 권위로 부터의 독립은 자아의 자율성을 의미했던 것이다.

이와 같이 근세의 계몽적 이성은 인간적 사유의 힘으로서 경험론과 합리론이라는 서로 다른 형태를 지니면서도 세계에 대한 지배의 역할을 맡게 되었다. 앞에서 언급한 바와 같이 계몽적 이성은 새로이 등장한 시민계급의 정치, 사회 그리고 종교 등의 여러 영역에서 사람들을 무지에서 계발하는 기능을 발휘했던 것이다. 특히 합리론과 경험론의 유산을 모두 물려받은 프랑스 계몽철학자들은 종교비판에 그치지 않고 앞서가는 과학적 지식을 통해서 형이상학도 공격했다. 思辨은 형이상학이요, 형이상학은 신화와 미신과는 同義語에 지나지 않는다는 것이다.¹⁾

계몽철학자들에게는 인간의 감각기관에 작용하는 모든 것은 物質이며, 이것은 그의 의식 밖에 엄연히 존재하는 實體이고 이 세계안의 사물과 현상들은 이 물질을 원인으로 한다는 것이었다. 이것은 그들이 철저히 믿었던 유물론적 견지였으며 또한 이것이 근세에서 중세적 잔재를 제거하는 시민계급의 근본원리가 되기도 했다. 로크와 데카르트는 神을 버리지 못했지만 계몽철학자 대다수는 무신론자였다. 그들은 세계를 인간을 통해서 그리고 그에 의해서만 파악하는 것으로 생각했다. 그들은 경험론적 인식론을 感覺一元論으로 만들어

1) Horkheimer, M./Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1969, pp. 7-41.

모든 의식현상을 감각에서 파생한 것으로 보았으며, 라 메트리는 動物機械說을 인간에게 적용시켜, 정신을 육체의 부분기능으로 규정함으로써 쾌락주의적 도덕의 길을 열기도 했다.

18세기 계몽사상은 대혁명의 知的 起因이었다. 시민계급이 정치세력으로 형성될 수 있는 경제적, 사회적 조건을 갖추고 있었기에 그것의 유물론철학은 그들의 구질서와 권위를 청산시킬 수 있었던 이데올로기의 구실을 했다. 근세의 자아개념은 인간이 모두 평등하고 동질적이라는 관념을 낳았으며, 자작적 개인이 이성을 통하여 자기자신에 의거해서 주위세계에 대처해 나간다는 것은 중세의 신분제도에서 이탈하여 기존의 질서를 개인 자신의 고유한 판단력의 기준에 따라서 재검토한다는 自我意識이 시민계급에 형성되었던 것이다. 그리고 자연과학의 보편성 원리나 원자론은 개개인이 생명과 자유 그리고 사유재산에 대하여 남에게 양도할 수 없는 권리를 누린다는 로크의 自然權 사상을 더욱 유효케 했으며, 또 이것은 産業市民層의 정치투쟁을 정당화시켰다.

이 프랑스 계몽사상은 과학과 기술진보에 따른 산업혁명과 시민층의 대두에 따른 정치혁명과 더불어 그 절정에 이르렀으나 자연과 사회의 이성적 관리가 본래 기대했던 방향으로 인간해방을 이끌어 가는 것은 아니라는 반성이 대륙의 한구석에서 일기 시작했다. 독일의 지식인들은 근대성의 계몽사상이 내거는 물질개념이 인간의 존엄성과 그의 자유로운 개체성의 참의미를 올바르게 설명하지 못한다고 믿었다. 물질에서 인간성이 나올 수 없다는 것이었다. 그들은 감각론의 쾌락주의가 사유재산의 원리가 될 수 있을지언정 결코 자유의 원리가 될 수 없다고 주장했던 것이다. 그들은 인간해방이라는 세계사적 목표를 강조하고, 프랑스혁명의 의의를 깨닫고 있었지만, 유물론이 인간의 자율성을 설명할 수 없다고 확신했다. 칸트, 피히테, 셸링 그리고 헤겔은 바로 이와 같은 자아의 흐름을 대변했던 사상가들이며, 그들은 인간을 자연과학의 발견에서 보다는 정신적 측면에서 고찰했으며 이들의 철학이 독일 관념으로 일컬어지게 되었다.

II. 독일 觀念論

18세기는 인간이 보다 깊은 자기이해와 자기해방으로 눈부신 발전을 이룩한 시기였다. 계몽사상에 힘을 입은 시민계급의 대혁명은 인간의 자아의식의 성숙된 표현이었다. 이 시민혁명은 유럽의 여러 나라들에 대해서도 근대화의 큰 자극이 아닐 수 없었다. 특히 독일은 이 정치적 혁명을 헤겔이 말하듯이 <찬란한 해돋이>로 보았으며, 이 나라의 철학자들은 이 사건이 인류역사가 자유를 향해 매진해 나갈 수 있는 일대 계기로 삼았다. 칸트, 피히테, 셸링, 헤겔등의 철학이 프랑스혁명이 사상형태로 일어난 것이라고 간주할만큼 그들의 관념론 철학은 18세기 유럽인들의 자기해방의 역사지평위에서 이해된다.

칸트철학의 전개는 독일이 봉건사회에서 자본주의로 전이라는 18세기 후반에 시작했다.

그는 그의 시대의 사회적, 역사적 근본문제에서 시민의 자유와 인간의 존엄성에 대한 믿음을 얻게 되었으며, 그 당시의 주도적인 뉴턴의 자연과학에서 객관적 현실이 법칙에 의해서 지배된다는 통찰력을 갖게 되었다. 칸트는 경험론자들처럼 의식밖에 있는 대상이 감각에 주어진다라는 사실을 받아들이고 物自體의 不可知論에도 불구하고 그것이 인식주관으로부터 독립해서 객관적으로 존재한다는 사실을 인정했다. 그러나 그는 자연인식이 인간 이성에 근거한다고 주장함으로써 물질의 영행을 넘어서는 인간의 자발성을 내세웠다. 칸트는 인간과 그의 자유개념을 정초하려 했던 것이다.

그런데 프랑스 계몽철학의 유물론은 위에서도 밝힌 바와 같이 자유개념을 설명해 줄 수 없었다. 칸트는 뉴턴의 물리학을 가지고 天體論을 그 나름대로 성립시키기도 했지만 인간을 자연의 일부로서 시인할 수 없었다. 자연의 法則性和 必然性を 한편으로 인정하면서도 그는 다른 한편으로 인간의 자유를 믿었다. 그는 물자체를 실정하면서도 현상의 인식은 인간의 이성에 의존한다고 밝혔다. 칸트에게는 자유와 인식의 문제는 같았다. 인간이 자연에 대하여 자발적 인식능력을 가진 것처럼 그는 그의 고유의 삶을 영위해 나가는 자유의지를 누린다는 것이다.

칸트철학은 그의 시대의 역사적, 사회적 문제의 해결에 일지한다. 「純粹理性批判」과 「實踐理性批判」는 理論哲學과 실천철학의 두 분야로 나뉘어 쓰여졌지만 이들은 하나의 總體性を 이루며 다양한 양식으로 존재하는 인간적 현실을 그 전체에서 파악하려는 시도이었다. 이론철학에서 칸트는 悟性的의 형식으로서의 범주를 도입함으로써 인간적 주관이 자연과 사회를 이성적으로 지배할 수 있음을 보여 주었으며, 실천철학에서 그는 인간이 스스로의 삶을 영위하는 자율적 주체라는 것을 입증했던 것이다.

칸트는 자유를 인간의 자기규정에 연결시킨다. 「世界市民的 견지에서 본 보편사의 의미」에서 그는 인류역사의 발전과 관련시켜 進歩의 개념을 정의하고 있다.²⁾ 인간은 본래가 그의 동물성을 넘어서는 힘을 자신의 힘에서 찾고, 따라서 자기완성에 이른다는 것이며, 이것이 진보의 참의미가 된다는 것이다. 인간은 이성을 통하여 본능으로부터 스스로 벗어나 자신을 창조한다는 것이다. 칸트는 시민사회 안에서의 개개 육구간의 대립이 조화를 이루지 못하고 갈등을 초래한다는 것을 알고 있었으며, 유물론의 폐락주의는 이 상황을 당연한 것으로 여길뿐이며 그 해소를 위한 도움이 될 수 없는 것도 잘 알고 있었다. 그는 오로지 이성애로의 호소만이 사회적 갈등을 극복할 수 있고, 또 이것에 의해서만 인류의 진보가 가능하다고 믿었다.

칸트에게는 계몽이란 남의 도움 없이 자신의 미성숙으로부터 빠져 나오는 것을 의미한다.³⁾

2) Kant, I., "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784), in: *Gesammelte Schriften*, hrs. von der Königlich Preußischen Adademie der Wissenschaften, Berlin, 1910, pp.15-32.

3) Kant, I., "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" in: 위 전집, p.35.

계몽에 필요한 것은 자신의 이성을 이용하는 자유이며, 칸트는 이성의 공적 사용을 역설했다. 이성의 공적 사용은 사람들간의 조화를 도모하는 실천적 이성의 행사이다. 사회의 이성적 관리는 여타의 권위에도 의존하지 않고 스스로 법을 제정하는 이성을 통한 규제이다. 사람들이 이해관계에의 대립으로 非社交的으로 되더라도 그들이 자기 지니고 있는 실천적 이성은 그들로 하여금 사교적으로 통제한다. 이 통제는 결코 밖으로부터 오는 것이 아니라 자율적인 것이다.

칸트가 인간본성을 <비사교적 사교성>으로 특징지은 까닭은 그가 이성으로 그의 충동을 넘어설 수 있다는데 있다. 인간의 비사교적 사교성은 그가 오로지 사회 안에서만 삶을 지탱할 수 있다는 것과, 또한 이 사회가 권력욕과 야망 그리고 폭력, 이기성 등으로 위협을 받는다는 모순에서 이러한 그릇됨을 대응하기 위하여 사람들은 질서유지를 위한 법을 이성의 가르침에 따라서 창출한다는 것을 가리킨다. 법은 인간의 이성이 가르치는 사교성의 승리이며 개인들의 자의를 억제하고 각자의 자유를 보장시켜 준다.

탐욕과 명예욕 그리고 지배욕은 모든 시대의 사회에 미대한 인간적 삶의 특성임에는 틀림 없다. 그러나 산업화와 자본주의 체제 아래서의 삶의 양식은 경쟁과 이기심이 德目이 되다 싶이 사람들의 행위규범이 되었지만 칸트는 시민사회가 질서안에서 그 사회성원의 자유로운 삶을 허용하기 위해서는 이성이 마련하는 법제도에 사람들이 구속되어야 한다고 보았다. 법을 통해서 사회내의 갈등은 해소될 수 있으며 따라서 사람들이 스스로를 다스리는 근대사회가 실현된다는 것이었다. 칸트는 인류가 이 이성의 지침에 의지하는 한 보다 나은 목표를 향하여 꾸준히 전진하리라 믿었다. 그는 이 이성개념에서 인간의 자유, 평등 그리고 존엄함을 가능케 하는 힘을 발견했던 것이다.

한편으로 피히테는 프랑스혁명이 지니는 중요한 의의를 자신의 철학적 사유에서 깊이 잘 표현하고 있다. 그는 자신의 사상체계가 처음부터 끝까지 자유개념의 분석에 지나지 않는다고 천명했다.⁴⁾ 그도 자유의 의미가 유물론으로는 결코 파악될 수 없음을 밝히고 객관세계를 주관에 의해서 정립하는 문제를 그의 과제로 삼았던 것이다.

칸트가 그의 시대가 제기하는 역사적, 사회적 근본문제에서 얻은 인간의 자유와 존엄함에 대하여 사상적 정초를 시도했듯이, 피히테도 칸트와 더불어 인간과 같은 이성적 존재가 비이성적 물체처럼 수단으로 쓰여질 수 없음을 언명하면서 인간의 본질을 철학적 체계로 발전시켰다. 그는 칸트의 實踐理性的의 우위성을 중시하고 인간을 생산적이며, 활동적이고 자율적인 주체로 간주하고, 理論哲學의 진부를 주체의 활동의 한 부분으로 여겼다.

피히테는 「知識人的 사명」에서 인간을 자기동일성과 자유로 정의한다.⁵⁾ 피히테는 인간이

4) Fichte, I.H., *Johann Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel* 2. Aufl., Bd.1~2, Leipzig, Brockhaus, 1862 II, 279 (Ballauf, T., Fichtes Freiheitslehre, Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1956, p.9에서 재인용).

5) Fichte, J.G., "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (1794), in: *Werke*, hrs., I.H. Fichte, Bd. VI, Berlin, Veit & Comp., 1844, pp.291-323.

자신과 다른 것으로부터 생기지 아니했다는 것을 純粹自我는 非自我의 소산이 아니라는 표현으로 설명한다. 인간은 그 자신이 목적이며, 스스로를 규정하지, 결코 자신과는 다른 이질적인 것을 통해서 규정되지 않는다는 것이다. 그는 자신이 있는데로 존재한다는 것이다. 인간의 궁극적 규정은 절대적인 단일성, 끊임없는 동일성 그리고 자신과의 완전한 일치를 말한다. 피히테는 이 인간개념을 가지고 계몽사상가들이 내걸었던 人間機械論을 거부했던 것이다. 그는 유물론을 독단론이라고 공박하면서 객관세계를 정립하는 自我를 내세우는 관념론을 제시했다.

피히테의 인간은 자아로써 그리고 자유로써 규정된다고 하더라도 그것이 다른 인간들로부터 분리해서 존재하는 것이 아니라 하나의 사회 안에서 함께 공존하도록 되어 있다. 개인이 고립해서 산다면 그는 전적으로 완전한 인간이 아니라는 것이다. 피히테는 인간의 사회성을 전제함으로써 비자아를 정립하는 자아를 唯我論의으로 보지 않으며, 또한 자아가 비자아를 無에서 창조한다는 것을 의미하지도 아니한다. 그는 칸트에서처럼 인간의 주관과의 관계에서 세계를 설명하고자 했던 것이다. 이렇게 함으로써 그는 근대사회의 자유개념을 파악할 수 있다고 생각한다. 그는 스스로 삶을 결정하는 인간들의 공동체가 시민사회이고, 이것이 인간의 자기 실현으로서의 자유가 확약되는 사회라고 생각했던 것이다.

피히테는 국가 안에서의 삶이 인간의 절대적 목적이 아니라고 했으며, 그것은 오히려 완전한 사회의 정초를 위한 하나의 수단에 지나지 않는다고 주장함으로써 지배없는 사회를 이상으로 삼았다. 사회가 그 자체의 목적이라고 하는 것이 자기동일성으로서의 인간의 경우에서처럼 국가권력에 의하여 사회가 통제될 수 없음을 피히테는 분명히 했다. 사회의 목적은 성원들간의 완전한 일치와 단결이며, 이 목표달성이 인간의 사명이라는 것이다.

피히테는 인간이 자유롭고 존엄하다는 것을 그의 <知識學>으로 설명했다. 그는 관념론과 독단론을 구별하여 객관세계의 불투명함과 자아의식의 확실함을 명시해 준다.⁶⁾ 자아가 능동적이고 자유로운 이성이라고 할 때 이것의 명증성은 자기반성으로 드러난다는 것이다. 밖으로부터 눈을 돌려 우리의 안으로 들여다 보면, 우리 자신 이외에는 아무것도 말할 수 없다는 자아의식이며, 또한 이 의식의 대상인 의식은 고정해 있지 않고 끊임없이 움직이고 있음을 알게 된다. 피히테는 자신에 대한 반성을 통해서 인간의식이 實體가 아니라 활동이라는 것을 알 수 있다고 한다. 그래서 그는 이론이성과 실천이성이라는 칸트적 구분을 버리고 활동을 의식의 특성으로 하여 오로지 실천이성만을 인정했다.

物自體에 얽매어 있는 독단론은 활동으로서의 의식과 객관세계를 정립하는 자아를 받아드리지 않기 때문에 그것은 자유개념을 적절히 설명할 수 없다는 것이다. 그러나 관념론은 자아의식을 통해서 자아의 능동성을 깨닫고 또한 그 자아의 활동이 객관세계의 정립과 변

6) Fichte, J.G., "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797), in: *Werke*, Bd. 1, 1844, pp. 419-49.

형을 가져온다는 혁명론을 피히테에게 보여 주었다. 그는 독단론이 함축하는 역사적 결정론을 반대하고 자아에 의한 비자아의 정립이라는 인간의 절대적 자유를 선언했다. 역사는 인간적 주체의 자기실현의 장이며, 프랑스혁명은 이것을 잘 입증해 준다는 것이다. 의식의 활동이 인식론적 작용일 뿐만 아니라 그것은 역사창조의 행위라는 것이다. 이와 같이 관념론은 피히테에게 있어서는 인간적 자유에 관한 이념체계이기도 하다.

셸링은 피히테의 활동으로서의 자아개념을 이어 나갔다. 인간은 행위하도록 부름을 받았으며, 다만 그렇기 때문에 그의 존엄성이 성립하며, 이 행위하는 자아가 셸링에게는 근본 원리가 된다. 셸링은 惡의 기원을 행위하는 인간과의 관계에서 다루었으며, 「인간적 자유의 본질」에서 그는 관념론에 입각한 자유의 문제를 논의했다.⁷⁾

셸링은 칸트와 피히테와는 달리 현실정치와 역사로부터 떨어져 사색했던 철학자이었으나 그의 사상에서 드러나는 인간교사는 그의 시대가 요구하는 이상형이었다. 인간은 처음부터 자유롭고, 이것이 그의 본질이라는 것이다. 그가 자유롭기에 산업사회의 이기적인 개체가 되기도 하지만, 그 반면에 그는 그러한 우연적인 상태를 극복할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 인간의 행위는 그의 知的 본질과 필연적 연관을 맺고 있으며, 전자는 후자에 의하여 규정되기 때문이라는 것이다. 인간은 스스로를 규정하지, 자신 이외의 것에 의해서 제약되지 않는다는 것이 관념론적 인간론이다.

인간과 같은 고도의 지적 존재는 사물들이 얽혀 있는 因果的 관련 밖에 있으며, 오히려 자연의 법칙성에서 독립하여 자신의 고유의 법칙에 따라서 행동한다. 개개인의 행위는 그의 내적 법칙의 필연성을 따르며, 셸링은 이것을 인간적 자유라고 일컬었다. 자유라는 인간의 본질에서 그의 행위가 필연적으로 나오며, 이때문에 그는 자유롭다는 것이다.

셸링은 그의 自由論에서 俗世안에서의 惡의 역할을 논한다. 인간의 의지에서만 악이 생긴다는 것이 그의 도덕관이다. 현실은 인간 자신의 행위의 결과로 성립하고, 악은 인간이 사물을 지배하는 수단으로서의 행위안에 포함되어 있다는 것이다. 인간의 자유는 선악을 구별할 수 있는 능력이고, 또한 이것을 전제하지 않고서는 악의 존재가 설명될 수 없다는 것이다. 인간은 그의 행위에서 스스로 결정을 내리며, 그가 하는 것은 그 자신의 행위일 뿐이다. 이 스스로 선택한 행위는 인간의 자유로운 본질의 내적 필연에서 이루어진다.

셸링에 따르면 인간은 처음부터 완성품으로 존재하지 않는다. 그는 수없이 많은 스스로의 결단을 통해서 인격이 된다는 것이다. 그에게는 충동과 본능이라는 어두운 기반이 있으며 그는 이것을 쫓아 쾌락을 누리기도 하지만 이기적인 욕구와 욕망을 이성적 의지에 굴복 시킴으로써 그는 어둠에서 밝은 빛을 향해 나간다는 것이다. 셸링은 인간이 본래 자유롭기에 악에서 벗어나 선을 택함으로써 자신의 올바른 삶을 영위해 나가도록 결정한다고

7) Schelling, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*(1809), Stuttgart, Reclam, 1979, pp. 69-105.

본다.

피히테와 셸링의 관념론은 이처럼 자아 의식의 활동 그리고 자유로운 행위의 자기결정등의 개념으로 인간과 사회의 문제를 다루었던 반면에 이들의 <활동>개념이 헤겔에 이르러 인간의 <노동>이라는 활동으로 재정의 되었다. 헤겔은 인류역사의 전개과정을 다루는데 있어서 이 노동을 하나의 기본개념으로 삼았던 것이다.

16세기 종교개혁에서 노동의 결실은 개인의 영혼구원의 여부를 가리켜 주는 증표로 삼게 되고, 17세기 영국에서는 노동이 소유권의 원리가 됨으로써 시민사회의 정당성 근거가 되기로 했다. 고대와 중세에서는 노동이 노예와 농노의 육체적 활동으로 간주되어 천시되어 왔지만 근세에 와서는 개인의 권리와 관계에서 그 중요함이 인정되었다. 헤겔에서는 이 노동이 사유재산에 대한 절대적 권리의 원리에 그치지 않고 인간이 역사를 만드는 힘으로도 간주되었다.

노동은 의식을 가진 인간의 신체적 활동이다. 그것은 합목적적 행위에 속한다. 노동으로 인간은 자연을 자신의 의도에 맞추어 변형시키고 사회적 제도를 만들어 이웃인간과의 공동생활을 도모한다. 노동은 인간의 自己對象化이기도 하다. 노동의 산물은 그것을 만든 사람의 자기 실현이다. 이것이 근대시민의 자아의식을 가리키는 노동관이다. 헤겔은 이 노동개념으로 산업사회를 이룩한 근세시민사회의 형성을 설명하고 인류의 역사창조의 활동의 인간적 성격을 밝혀 주었다. 그는 칸트 이래의 관념론의 사유양식에 따라서 인간을 통한 사회 형성을 주창했으며, 역사가 인간의 것이라는 것을 분명히 했던 것이다.⁸⁾

헤겔은 「法哲學」에서 노동의 주체가 되는 개개 시민이 자신의 노동을 근거로 권리주장을 정당화하면서 서로의 인격을 인정하면서 사는 근대사회를 그의 사회철학의 주제로 삼았다.⁹⁾ 헤겔은 종래의 사회계약론으로 자연권의 의미를 풀이하지 않고 개인의 권리와 자유를 그의 노동을 통해서 확립시키고, 시민사회가 인간의 자기실현의 가장 이상적 현실이라고 단정했다. 이 저서의 서문에서 헤겔이 <理性的인 것은 現實的이며 현실적인 것은 이성적이다>¹⁰⁾라고 한 것은 그가 살고 있던 당대의 사회가 역사의 발전단계에서 가장 이상적이며, 이 이상적인 것이 현실로 나타났다는 것을 의미했다. 인간이 노동을 통해서 자신의 해방을 도모하는 역사과정이 이성이 현실화되는 궁극적 단계라는 것이다. 이성적인 것이 현실적인 것으로 됨은 인간이 노동을 통해서 스스로 자유롭게 실현함이다. 고대와 중세의 사회 질서는 이를 허용하지 아니했으며 근세에 이르러 인간행방이 시민들의 적극적인 참여로 비로서 근본적인 출발을 갖게 되었던 것이다.

8) Hegel, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie* (1805~6), Hamburg, Meiner, 1969, *System der Sittlichkeit*(1802~3), Hamburg, Meiner, 1967, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg, Meiner, 1952 참조.

9) Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Hamburg, Meiner, 1955.

10) 위의 책, p.14.

그런데 시민계급의 인간해방의 운동이 올바른 방향으로 나가고 있느냐가 헤겔에게는 문제가 되었다. 영국과 프랑스에서 17세기부터 진행해 왔던 시민운동이 이성적인 것이 참으로 현실적인 것으로 되는 과정인가에 대해서 그는 의문을 가졌던 것이다.

헤겔은 시민사회가 용망의 체계라고 특징지었다. 이렇게 때문에 그는 이 사회가 개인들의 자의에 맡겨질 수 없음을 깨달았다. 경험론과 합리론은 영국과 프랑스 두 사회에서 그 본래의 계몽적 기능을 상실하고 인간해방의 길을 오히려 저해하기에 이르렀다는 것이 헤겔의 진단이었다. 자연과학의 전진에 힘을 입은 이 두 사조는 생물학적 인간관에 집착하고 자연을 지배하는 지식과 기술의 축적에만 분분한 나머지 역사를 창조하는 능동적 인간의 상을 그리지 못했던 것이다. 그래서 욕망체계로서의 시민사회가 당연하고, 욕구충족을 도모하는 개개인들간의 부단한 경쟁이 인간의 자아실현의 덕목으로 여겨지게 되었다. 헤겔에게는 이러한 자유방임주의적 사회가 이성적이고, 현실적이라는 것은 아니다. 그에 따르던 한 사회가 이성적이라면, 그것이 국가라는 倫理的 실체와 통합되어야 한다는 것이다. 이것이 그의 國家哲學의 근간이 된다.

國民經濟學이 산업사회의 기본요소로 간주하는 노동, 욕구, 소유 그리고 시장 등의 제도는 사회적 통합을 이루는 데는 다른 요소를 필요로 한다. 거기에는 통합원리가 되는 객관적 힘이 필요하며, 국가가 정통질서로서 이 힘을 발휘한다는 것이다. 시민사회는 상이성의 체계로서 통합되기 어려운 구조를 처음부터 가지고 있기 때문에 이를 결집할 수 있는 밖으로 부터의 권력이 요청되며, 개개인들의 자의에 맡겨져서 사회질서가 유지될 수 없다는 것이 헤겔의 입장이다. 시민사회 그 자체는 사회내의 빈곤과 비참을 제거할 수 없으며, 그것은 국가의 개입으로만 해소될 수 있다는 것이 그의 현대적 의미에서의 복지국가론이기도 하다.

사람들이 처음에 가족을 이루고, 이어서 가족과 가족이 모여서 공동체를 이루고 이 공동체들이 사회가 되어 이것이 국가에 이르는 과정은 필연적인 발전이라는 것이 헤겔이 보는 역사의 방향이다. 인간해방이 이러한 단계를 거쳐서 그 목표에 도달한다고 하면 국가여론의 방향은 이성적인 것이며, 헤겔은 그가 속하고 있는 프로이센 기독교국가가 이성적이고 현실적이라고 믿었다. 물론 그 당시의 왕국은 헤겔이 그러던 만큼 이상적인 것은 아니었다. 실지로 그 국가는 유산계급, 봉건귀족 그리고 승려층의 세 세력으로 구성된 상이한 집단들간의 권력경쟁의 대상이었지 헤겔이 그의 <法哲學>에서 바라던 윤리적 실체가 아니었다. 그의 국가는 계급투쟁의 억제기능을 맡는 것이었으며 역사의 이성적 실현은 아니었던 것이다.

헤겔적 관념론에 의하면 정신은 인간의 노동을 통해서 그 자체를 外化시키는데, 이것이 역사적, 사회적 현실로 구현된다는 것이다. 정신의 이와 같은 전개가 辨證法이며, 이것은 인간의 자기해방에로의 과정이다. 헤겔은 근세시민사회에서 이 목표의 완전한 달성이 실현

되리라고 기대했다.

그러나 사정은 달랐다. 나폴레옹 퇴위 이후 유럽은 다시금 구질서어로의 복귀를 서두르고, 독일에서의 국가권력의 확대와 敎權의 증대는 시민사회의 폭을 점차로 좁히기만 했으며, 사회내의 갈등과 대립은 날로 심화해 갔다. 이렇게 해서 헤겔의 진보의 역사관은 빛나간 셈이다. 또한 칸트와 괴히테 그리고 셸링 등도 시민사회의 발전이 이성을 가진, 능동적 인간의 자아실현이라고 믿었지만, 19세기의 역사적, 사회적 현실은 비이성적이기만 했다. 여기에서 새롭게 야기하는 문제들에 대응하는 새로운 사유양식이 요구되었던 것이다.¹¹⁾

Ⅲ. 青年헤겔派

헤겔의 철학은 그의 생존시 헤겔주의로서 그의 제자들을 중심으로 학파를 이루었으며, 한 때 독일의 철학계를 풍미했지만, 1981년에 그가 서거한 이후 그의 추종자들 사이에 균열이 생기기 시작했다. 헤겔이 그의 말년에 가졌던 「宗敎哲學강의」¹²⁾는 철학과 종교를 동일시함으로써, 그의 정신개념을 凡神論적으로 규정했으며, 그 역사관은 경험적 현실에 바탕을 두기보다는 논리의 전개에 맞추어진 것으로서 실제적인 역사의 흐름과 다른 결론을 끌어 내었다는 비난을 불러 일으켰던 것이다. 헤겔의 사상에서 종교는 절대정신의 발전형태이며, 主觀精神과 객관정신의 종합을 이루었다. 종교는 인간의식을 통한 神의 자아의식이라는 것이다.

헤겔주의 안에서 역사를 이해하려던 일부 젊은 철학도들은 다른 길을 택해야 했다. 만일 헤겔의 논리를 따른다면, 역사가 프로이센의 기독교왕국에서 완성된다는 것을 받아들여야 했는데, 그 역사적 현실은 앞에서 지적한 바와 같이 결코 이성적인 현실은 아니었으며, 그들은 진보가 미래에 일어날 거라는 기대를 가져야만 했다. 따라서 이들 젊은이들은 헤겔 철학을 止揚해야 한다고 믿었다. 포이에르바하, 마우어, 헤쓰, 루게, 슈터르너, 그리고 마르크스 등이 헤겔주의를 진도하려는 이른바 <헤겔左派>에 속했던 것이다.

포이에르바하는 헤겔 밑에서 철학을 배웠고, 그 스스로 그의 제자로 여겨왔지만 헤겔철학 체계의 사변적 요소와 이것에서 연역되는 사회적 보수주의에서 벗어나와 이성을 자연의 본질로 삼고 여하한 초자연적 존재로 인정하지 아니했다. 그는 「헤겔哲學 批判」¹³⁾에서 신은 감성적 인간의 自己外化에 지나지 않는다고 선언했으며 그리고 이성은 인간적 신체의 감성 속에 있으며, 그것은 자연의 일부인 인간의 자연에 대한 자기의식이라고 정의했다. 이 지

11) Löwith, K., *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962, p.9.

12) Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832), Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

13) Feuerbach, L., "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" (1839), in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp.7-53.

술은 이성적인 것이 현실적인 것으로 된다는 명제에서 출발하여 사회를 인식하는 헤겔주의에서 기존질서를 해석하는 기도를 유물론적으로 바꾸어 놓은 새로운 사유양식을 제시했다. 그러나 포이에르바하가 의도하는 유물론은 계몽사상가들의 그것과 다르고 人間學의 의미에서의 유물론이며, 이것은 계몽사상의 기계론적 유물론을 거부한 마르크스에 지대한 영향을 미치기도 했다.

포이에르바하는 想像物을 실재한다고 하는 헤겔의 사변적 방법을 거부하면서 주어진 대상을 독단적으로 파악하지 않고 그것의 기원을 더듬어 가서 의식속에 주어진 이 대상이 그것의 밖에 실재하는가 혹은 단순한 표상인가를 식별하는 〈發生論的·批判的 方法〉을 주창했다. 그는 주관적인 것과 객관적인 것을 엄격히 구별했으며, 역사가 정신으로서의 신의 자기전개과정이라는 헤겔의 역사관을 통박했다. 존재하는 것은 자연뿐이며, 역사는 이것을 장으로 하여 일어나는 인간활동의 결실에 지나지 않는다는 것이다.

포이에르바하는 「철학의 개혁을 위한 예비명제」에서 철학의 단초가 신이나 절대자가 아니라 유한자와 실재하는 것들이라고 한다. 포이에르바하는 철학이 神學에서 人間學으로 옮겨 가야한다고 역설한다. 그는 자연의 일부인 신체를 가진 인간에게서 세계의 진리를 찾았던 것이다. 욕망을 가지며 감각과 생각을 통해서 일상적 삶을 영위하는 실질적인 인간에 대한 고려로 인해서 철학함이 비로소 가능하다는 것이다. 헤겔에서는 인간의 신에 대한 의식이 신의 자아의식이지만, 이와는 달리 포이에르바하에게는 인간의 자신에 대한 지식이 곧 신에 대한 인간의 앎이 되며, 진체로서의 인간이 최고권리가 된다. 인간은 그가 하고 생각하며 느끼는 것을 그가 살고 있는 세계에로 가져오며, 또 그렇게 함으로써 그는 역사를 스스로 만든다.

포이에르바하는 철학의 개혁을 신과 인간의 위치를 바꾸고, 신학을 인간학으로 대체함으로써 성취할 수 있다고 보았다. 그는 인간기계론이나 인간동물론 등과 더불어 추락한 인간의 위치를 회복시키는데 있어서 기독교신의 속성을 인간에게 귀속시켰다. 그러나 이 인간은 개인으로서가 아니라 類的 存在로서 그의 본질을 갖는다는 것이다. 인간은 개별적으로서 아니라 類로서 신에 비금할만한 능력을 발휘한다는 것이다. 이래서 인간의 지식은 사회적이고 또 이렇게 때문에 그는 全知할 수도 있다. 이 전지함은 동태의 모든 인간들의 능력만이 아니라 다음에 오는 후대와 연합해서 나오는 힘이라고 포이에르바하는 설명한다. 포이에르바하는 數的 存在로서의 인간정의를 가지고 인식의 상호주관적 성격을 시사하기도 한다. 나 이외에 너가 존재함을 안다는 것은 모든 지식의 조건이 된다는 것이다.

포이에르바하의 사상은 헤겔적 관념론에 대한 유물론이다. 그러나 이것은 인간학적 유물론이다. 그는 새로운 철학으로서 그리고 普過學으로서 인간학을 내세웠다. 그는 학문의 출발점은 인간이어야 한다고 믿었다. 그의 철학은 근세철학의 인간주의적 성향의 가장 구체적 표현이라고 말할 수 있을 것이다. 경험론과 합리론이 교회의 독단을 떠나서 그 스스로

신의 존재까지 입증하는데서 교회의 권위를 부정했지만 신을 결코 버리지 아니 했는데 반해서 포이에르바하는 신을 인간의 자기의화로 간주함으로써 無神論을 주장함으로써 전통철학과의 근본적인 단절을 고려했던 것이다.

포이에르바하는 종교비판을 통해서 기존의 정치질서를 아울러 비판했다. 신학적 헤겔주의의 비판은 종교에 의해서 견지되고 있는 기존질서로 인해서 상실된 인간성의 회복에 그 목적이 있었다. 헤겔철학이 이전에는 그 나름대로 시대비판으로서 그 귀중한 역할을 다했던 것은 틀림 없었다. 그의 역사철학은 혁명적 측면을 가졌었다. 고대에서 근세에 이르기까지의 사회변동은 인간이 자유롭게 되어가는 과정이었으며, 이것은 이성적인 것이 현실적으로 되어 가는 것이었다. 헤겔이 세계를 완결된 것들의 복합체가 아니라 과정의 복합체로 여긴 것은 그가 실로 혁명적 진보를 역사에서 찾았기 때문이다.

그러나 헤겔의 思辨은 변증법 과정을 완성시킴으로써 그가 속했던 시대를 역사의 완결된 최종단계로 결론지우고 말았던 것이다. 그래서 포이에르바하는 그의 철학이 순수사유 안에서 움직였기에 그의 역사철학은 그러한 한계를 보이지 않을 수 없었다고 판단하고, 그것과의 결별이야 말로 새로운 철학합이고, 사변을 버리고 실제에서 사유의 대상을 찾으라고 부르짖었던 것이다. 이것이 그가 말하는 철학의 개혁이다.

바우어는 1839년에서 1843년까지의 청년헤겔파 운동의 주도세력에 속했으며, 국가와 종교의 분리, 정치의 민주화 그리고 특권의 폐지 등을 목표로 하는 사회개혁 운동에 참여했었다. 그는 <自己意識의 철학>¹⁴⁾을 가지고 기존질서를 비판하며, 기성종교의 정통성에 도전했다. 그는 헤겔에서 자기의식 개념을 받아들여 이것을 정신이나 신의 것이 아니라 인간의 자기의식으로 만들었던 것이다. 신과 종교는 인간의 자기의식의 객체이고, 그것은 인간 정신의 자기대상화에 지나지 않는다는 것이다. 그런데 헤겔에서는 신과 인간의 구별이 없으며, 오히려 인간은 신의 자기의식에 속한다. 그러나 바우어에게는 신은 인간 자신이 소외된 것이다. 이 경우는 포이에르바하에서와 같다. 인간은 자신에게 생긴 대상을 섬기는 것이 된다.

바우어가 말하는 자기의식의 형태는 활동이다. 그것은 무한히 자유롭고, 창조적인 활동이며, 그것은 자기실현을 그 본질로 한다. 자기의식의 활동은 대상세계를 세우며, 스스로의 현실과 객관적 사물들의 존재를 확정함으로써 스스로를 외부세계에 고정된 형태로 外化시킨다. 자기의식은 대상적 현실로 객관화되면서 자신의 산물이 된다. 이것이 자기의식의 物化이다. 바우어는 이와 같이 세계역사를 인간적 자기의식의 생성과 그것의 자기의화로 간주한다. 그는 역사를 인간이성의 전진하는 자기창조로 여겼던 것이다. 그는 세계역사를 두 시기로 구분하고 不自由, 미완성, 비이성의 시대를 先史로서 그의 당대까지의 역사를

14) Bauer, Bruno, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 3 Bde. (1841/42), 2. Aufl., Leipzig, 1842, *Das entdeckte Christentum*, Zürich, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843 참조.

규정짓고, 앞으로의 역사를 자유, 완성 그리고 이성의 역사로 봄으로써 미래로의 길이 열린다고 생각했다. 자기의식의 창조적 활동이 새로운 그리고 참된 장래를 가져온다는 것이다. 바우어는 이 자기의식의 개념으로 철학의 실현을 시도했던 것이다.

그에 따르면 기존국가는 부자유롭고 미완성적이며 또 비이성적이다. 국가의 본질은 원래 인간의 참본질을 구현하고 인간적 이성의 객관적 존재가 되는데 있음에도 당시의 프로이센 왕국은 이러한 국가이념에 전적으로 모순되었다는 것이다. 그래서 그는 헤겔의 국가철학에 반기를 들었으며 국가적 본질의 부재에서 사람들은 교회를 그들의 참삶의 중심으로서 이것에 의지하게 되었다고 설명한다. 그는 「기독교 國家와 우리 시대」¹⁵⁾에서 종교적 단호함이 지배적 요소가 되는 국가에서 자기의식의 활동은 억제되고 자유로운 인간의 자기실현의 본질은 마비된다고 비난했다. 신학적 定數이 지배하는 가장 기독교적 국가는 그 아편적 영향으로 모든 저항을 없애 버린다는 것이다. 이것이야말로 그의 시대의 비이성적임을 완전히 입증해 준다는 것이다.

그러나 바우어는 국가가 종교로부터 엄밀히 구분되어야 한다고 주장한다. 자기의식의 소산으로서의 국가는 결코 기독교적이 될 수 없다는 것이다. 국가는 교회를 통한 외부로부터의 간섭을 필요로 하지 않는다는 것이다. 국가는 인간의 참본질이 실현되도록 하는 소명을 받고 있기 때문에, 교회는 국가의 본래적 기능을 방해할 수 없는 것이다. 이것이 바우어의 政教분리론이다.

바우어는 종교와 이것에 의하여 굴복된 국가가 처해 있는 위기를 인간의 자기의식의 확립으로 극복될 수 있으리라고 믿었다. 프랑스혁명이 보여 주었듯이, 시민의 자각이 자유롭고 완전한 역사의 창조를 가능케 한다는 것이다. 바우어는 기독교적 국가는 그것이 종교의 교시 아래 있기 때문에 자유롭고 자율적인 사고의 표현을 억압하고 인간의 갈망을 무디게 하기 때문에 모두의 적극적 참여를 통해서 이 위기를 극복해야 한다는 <根本的 民主主義>를 외치기도 했다.

바우어에게 있어서 계몽의 목적은 인간으로 하여금 자신의 본질을 깨닫고 그것을 실현에 이르게 하는 데 있다는 것이다. 그는 이성과 현실의 괴리, 이념과 실제의 분리를 극복하는데서 철학의 과업을 찾았던 것이다. 그는 완결된 체계로서의 철학이 아니라 부단한 비판으로서의 철학적 사고를 주장했으며, 헤겔사상의 혁명적 측면을 택했다. 청년헤겔파에게 문제가 되었던 것은 세계의 변형이 필연적 목표이었으며, 부자유를 자유로, 미완성을 완성으로 바꾸는 일이 그들에게는 철학의 참실현이었다. 바우어는 선사에서 나와 인류가 비로서 자신들을 찾게 된 참여사의 실현을 바랬던 것이며, 그에게 있어서 역사철학은 철학의 실천을 의미했던 것이다.¹⁶⁾

15) Bauer, Bruno, "Der christliche Staat und unsere Zeit" (1841), in: *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 7-43.

16) Hess, Moses, "Philosophie der Tat" (1843), in: *Philosophische und Sozialistische Schriften*,

헤쓰도 역시 바우어와 함께 철학의 실현을 도모하며, 「활동의 철학」¹⁷⁾으로 기존질서의 비판에 임했던 것이다. 그도 철학이 실천으로 되어야 한다고 주장했다. 그도 〈精神〉 철학으로서의 헤겔주의의 잘못을 통박했으며, 그에게 있어서 철학의 과제는 역사를 그 전체에서 이해하고 바우어에서 처럼 참여사가 실현될 것을 요구했다.¹⁸⁾

헤쓰 철학의 출발점은 사유가 피히터에서와 같이 정태적이 아니라 동태적인 것으로 파악해야 한다는 것이다. 자기의식이 가리키는 〈사유하는 자아〉에 있어서의 〈사유함〉은 하나의 활동이며 자아는 이 행위를 수행하는 자이다. 〈나는 생각한다〉는 것은 활동이며, 이것은 그 안에 세계기를 포함한다. 사유하는 자와 사유된 것 그리고 이 양자를 합한 자아가 이 활동을 이룬다는 것이다. 데카르트가 〈나는 생각한다. 고로 나는 존재한다〉라고 할 때 사유하는 나를 〈존재〉로 간주했던 반면에 헤쓰는 이를 활동으로 규정했다. 자아의식이 드러내는 것은 활동하는 사유뿐이라는 것이다. 사유는 사유함이며, 사유함은 자기의식이요, 이것은 활동일 따름이다. 이 활동하는 자아의식은 그 스스로를 外化시켜서 헤겔의 세계정신처럼 역사를 만든다. 초기에는 자아의식이 미비했었다. 이때에는 사유하는 자와 사유된 것이 동일한 것으로 파악되지 아니했으며 후자가 전자에 대해서 외적인 것으로 표상되었다. 중세에서는 개체로서의 인간의 자각이 결여되었음이 이를 잘 입증해 준다. 그러나 근세는 자기의식의 형성단계이며, 계몽은 사유된 것과 사유하는 자아간의 일치를 의미한다.

헤쓰도 다른 헤겔처럼 세계사를 인간해방의 과정으로 간주했다. 그러나 그는 계몽의 완성을 보지 않고 부단히 전진하는 정신의 운동만을 생각했다. 왜냐하면 사유가 활동 그 자체이기 때문이다. 근세 유럽사는 해방운동이며, 그 목표는 정치적, 사상적 자유와 사회적 평등이었다. 이 인간해방의 운동은 영국에서 시작하여 프랑스를 거쳐 독일에까지 이르렀으나 그것의 완전한 실현은 아직은 멀었다는 것이다. 헤쓰와 같은 청년헤겔파의 젊은 지식인들은 이 운동을 저지하는 종교와 정치에 하나의 혁명세력으로서 저항했던 것이다. 그들에게 있어서 철학의 실현은 바로 이 혁명적 행위이었다.

정치는 그것이 어떠한 형태이든간에 관계없이 지배와 예속의 대립을 유지해야 하고, 종교도 정신적 노예제도를 필연적으로 지탱시켜야 하기 때문에 인간이 자유롭게 되기 위해서는 각별한 노력이 요청된다. 헤쓰의 활동철학의 과제는 사회내의 대립을 지양하는 데 있었다. 그는 자유로운 정신활동을 인간해방의 중심으로 삼고 이를 통해서 모든 모순이 해소되리라 믿었으며, 자유로운 정신활동의 기반을 人倫性에 두었다.

그러나 헤겔의 국가철학에서 처럼 인류성의 실체가 따로 있지 않으며, 다만 인간 자신안에 있다는 것이다. 인간적 활동은 사회적인데, 그것이 정치와 종교에 의하여 억제당하고

1980, pp.210-25).

17) Mader, Johann, Zwischen Hegel und Marx, Wien, Oldenbourg, 1975, p.55f.

18) 위의 책, p.131.