

Hegel에 있어서의 學的 認識의 全體問題 *

장 춘 익

목 차

1. 문제의 제기	全體
1. 1. 認識의 全體에 대한 Kant의 立場	2. 3. 主題—地平의 概念에서 본 認識의 全體
1. 2. 認識의 全體에 대한 Hegel의 立場	2. 4. 反省과 思辨
1. 3. 經驗의 有限性과 認識의 全體	3. 認識의 全體의 成立可能性에 대한 代案들
1. 4. 研究의 주제와 범위	3. 1. 事象自體로서의 第一前提
2. 認識의 全體의 成立可能性에 대한 懷疑的 考察	3. 2. 認識의 類型全體
2. 1. 無前提의 學의 理念과 認識의 全體	3. 3. 相對的(歷史的) 全體로서의 認識의 全體
2. 2. 自然的 意識의 陶冶歷史와 認識의	4. 맷음말
	참고문헌

1. 문제의 제기

1. 1. 認識의 全體에 대한 Kant의 立場

Kant는 《純粹理性批判》의 辩證論에서 原理들(Grundsätze)을 그 사용 한계에 따라 内在의인(immanent) 것과 超驗의인(transzendent) 것으로 나누고 있다.¹⁾ 여기서 超驗的 原理는 가능한 經驗의 영역을 넘어서는 것으로서 經驗的 認識을 위한 原理가 아니다. 그런데 이러한 超驗的 原理는 단순한 空想의 산물이 아니라 菲연적인 主觀的 動機를 지니고 있다. 그 動機의 하나가 “理性統一”(Vernunftseinheit)²⁾이다. Kant에 의하면 純粹理性은 “範疇에서 思惟된 綜合的 統一을 端的인 無制約者에 까지 이끌어 가려 한다.”³⁾ 이러한 理性統一을 위하여 純粹理性은 認識의 絶對的 全體性을 요구한다. 그러나 絶對的 全體(das

* 本論文은 1983 年度 碩士學位 論文임.

1) Kritik der reinen Vernunft. B. 352 참고.

2) K. d. r. V. B. 389.

3) Ibid., B. 383.

absolute Ganze)의 理念은 가능한 經驗의 한계를 벗어나며, 경험적으로 실현될 수 없다. 그렇지만 이 絶對的 全體의 理念은 主觀의 必然的 動機를 지닌 것이므로 認識活動의 영역 밖으로 추방될 수 없다. 그런데 또한 이 理念이 제거될 수 없는 것이라면 이것은 타당할 수 있는 認識을 數學的 認識과 經驗的 認識에만 한정한 Kant 자신의 理論과 쉽게 조화되지 않을 것처럼 보인다.

Kant는 全體의 理念을 “發見的, 規制的”(heuristisch und regulativ)⁴⁾ 原理로서만 인정함으로써 이 조화를 꾀하고 있다. Kant에 의하면 순수이성의 理念은 認識에 體系的 統一性을 가져오도록 하기 위하여 認識體系의 완성을 이루기까지는 經驗들의 系列을 계속 탐구해 나갈 것을 요구하는 原理이다. 따라서 이 理念은 經驗的 認識에 대해 構成的(konstitutiv)으로 관계하는 것이 아니라 規制的으로 관계한다.⁵⁾

이러한 Kant의 입장에서 볼 때 인식의 絶對的 全體는 다만 목표일 뿐 그것의 실현은 실제로는 불가능하다. 따라서 Kant는 이 理念의 〈完成〉을 부정한다. 만일 이 理念이 規制的으로만 적용되지 않고 경험 영역 밖에까지 확장되어 적용된다면 곧 理性의 二律背反의 원인이 되고 理性은 자신의 정당한 權利限界를 넘어 서게 된다. 따라서 認識의 全體는 그것의 〈完成〉에 관련하여 고려해 볼 때 일종의 假象이라고 할 수 있다. Kant는 이를 先驗의 假象(transzendentaler Schein)이라고 부르고 있다.

결국 Kant의 입장에서 볼 때 〈認識의 全體〉는 완성될 수 없다. 따라서 설사 이 理念이 規制的으로 사용되는 데에 그친다. 하더라도 이 理念이 목표로 하고 있는 〈認識들의 體系的 統一〉은 실현 불가능한 것이다.

1. 2. 認識의 全體에 대한 Hegel의 立場

Kant와는 달리 Hegel에서는 이 인식의 全體의 개념이 〈실현될 수는 없으나〉 경험적 인식에 體系的 統一을 가져올 것을 요구하는 規制的 原理에 그치지 않는다. Hegel에 있어서 全體는 “본질적으로 〈결과〉에서만 비로소 참인”⁶⁾ 全體이기 때문이다.

또 Hegel에 의하면 “認識은 學으로서만 혹은 體系로서만 현실적이다.”⁷⁾ Kant에서는 認識들의 완전한 體系的 統一이란 불가능한 것이었다. 그러나 Hegel은 이 體系를 가능한 것으로 볼 뿐만 아니라 認識의 現實性이 이 體系에 의해서만 보장된다고 본다. Hegel이 인식의 全體를 성립 가능한 것으로 보았음은 Fichte의 體系에 대한 그의 비판에서 잘 드

4) *Ibid.*, B. 644.

5) *Ibid.*, B. 606.

6) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Werke in Zwanzig Bänden, 3권. Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag. S. 24.(이하 PG로 약칭) *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. S. 21.(이하 팔호에 표기)

7) PG. S. 27 (S. 23)

려난다. Hegel이 보기에 Fichte 철학의 문제점은 제 1 원리가 제약되었다는 데에 있는 것 이 아니라 제 1 원리가 그것의 被制約性으로부터 벗어나 自己復歸를 이루지 못한다는 데에 있다. 體系는 自我가 非我로부터 자기 자신으로 복귀하는 과정에 의해 성립한다. 만일 體系가 완전하게 성립하려면 自我의 自己復歸過程이 완성될 수 있어야 한다. 그러나 Fichte 철학에 있어서 이 과정은 시간적으로 무한히 진행된다. 따라서 Fichte 철학에 있어서는 體系의 完成이 불가능하다.⁸⁾

그런데 體系의 完成이 이루어지지 않았다는 사실이 그 자체로 Fichte 철학의 결함일 수는 없다. 만일 이것이 결함이 되려면 실제로 體系의 完成이 가능한 데에도 Fichte 철학이 이 體系를 완성하지 못했어야 할 것이다. 따라서 體系의 未完成을 Fichte 철학의 결함으로 본 Hegel의 입장은 분명히 完全한 體系의 성립 가능성을 인정한다고 할 수 있다. 그런데 體系는 全體의 성격을 규정하는 용어이다. 全體는 단순한 集合과 구별된다. 全體가 성립할 수 있기 위해서는 각 요소들을 상호 관련시켜 주는 原理가 있어야 한다. 그러므로 全體는 體系로서만 성립한다. 體系와 全體의 이러한 관계는 인식에 관해서도 적용될 수 있다. 이렇게 볼 때 體系의 完成을 인정하는 Hegel의 입장은 분명히 인식의 全體의 成立을 주장하는 셈이다.

1. 3. 經驗의 有限性과 認識의 全體

위의 고찰 결과 인식의 全體의 成立에 관한 한 Kant와 Hegel의 立場은 아주 대조적이라고 할 수 있다. Kant에 있어서 經驗的 認識은 感性(Sinnlichkeit)과 智性(Verstand)의 역할에 의해 모두 설명될 수 있다. 그러므로 Kant는 인식의 절대적 全體性을 요구하는 理性을 “최고의 인식능력”⁹⁾으로 인정하면서도 그것을 規制的 사용에만 그치게 하였을 뿐 구체적인 인식능력으로 평가하지는 않았다. 이에 반해 Hegel은 인식의 全體가 구체적인 결과로서 가능하다고 하였다. 더우기 Hegel에서는 “全體만이 現實性을 갖는”¹⁰⁾ 것이며 이 全體가 곧 <진리>인 것이다.¹¹⁾

그런데 理論의 正當性 여부에 상식도 한 기준이 될 수 있다면 Hegel의 立場보다는 Kant의 立場이 상식적으로 더 지지될 것처럼 보인다. 우리의 經驗은 항상 제한되어 있기 마련이다. 개인마다 경험의 量이 다를 수는 있으나 개인의 경험이 유한하며 가능한 경험 전체를 포괄할 수 없다는 것은 상식적으로 당연하다. 따라서 數學的 認識을 제외한 타당한 인식이 경험에 기초하고 있다면 경험의 制約性 때문에 인식의 全體가 성립할 수 없는 것은

8) Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 전집 2권, Jenaer Schriften, 특히 S. 11 f 참고 (이하 Differenzschrift로 약칭).

9) K. d. r. V. B. 355.

10) PG. S. 498 (S. 476)

11) PG. S. 24 (S. 21) 참고.

당연한 것으로 보인다.

이처럼 경험이 유한하다는 생각은 상식적인 차원에서만 거론되는 것은 아니다. 예컨대 實存哲學이 말하는 人間 現存在의 被投性도 인간 경험이 제약되어 있음을 뒷받침해 주고 있다. 이렇게 되면 인식의 전체의 成立을 주장하는 입장은 적어도 상식과는 대립되며 상식에 의해 정당화될 수 있는 이론들과도 대립된다. 따라서 認識의 全體에 대한 Hegel의 주장은 正當化 과정을 거치고 않고서는 타당한 것이라고 할 수 없을 것이다.

1. 4. 연구의 주제와 범위

Hegel에 있어서 인식의 全體 문제는 다른 여러 중요개념과 연관되어 있다. 그러나 이러한 사실은 인식의 全體의 의미를 고찰하는 데에 어려움을 더해 준다. 만일 인식의 전체의 개념을 해명하는 데에 있어서 이 개념에 연관된 Hegel의 개념들을 사용할 경우, 해명되지 않은 개념들로 해명되지 않은 개념을 설명하는 틀이 될 것이기 때문이다. 따라서 Hegel에서의 인식의 全體의 문제가 유의미해지기 위한 <일반적 맥락>을 설정할 것이 우선적으로 요청된다.¹²⁾

이러한 일반적 맥락을 설정하고 이를 통해 인식의 全體의 성립 여부 및 그 의미를 고찰하는 것이 이 글의 目的이다. 이를 위해서 먼저 인식의 全體가 성립 불가능한 것처럼 보이게 하는 맥락들을 설정하고 이에 관련된 Hegel의 입장을 제시해 볼 것이다. 이것은 특히 <無前提의 學의 理念>과 <主題(Thema), 地平(Horizont)>의 개념을 중심으로 전개될 것이다. 無前提의 學의 理念을 통해서는 인식의 全體가 특히 學의 출발점의 문제에 관련하여 조명될 것이다. 다음에 主題와 地平의 개념을 통해서는 특히 學의 完成의 문제가 조명될 것이다. 그러나 인식의 全體의 성립 문제는 學의 출발점과 종결점의 성립 외에 두 가지 조건을 더 필요로 한다. 그것은 學의 成立過程의 남김없는 枚舉와 과정의 必然性이다. 만일 이 조건들이 만족되지 않으면 완전한 인식의 全體는 성립하지 않을 것이다. 그러므로 이들 조건들은 인식의 全體의 성립 여부 및 그 의미를 밝히는 열쇠가 될 것이다. 이러한 고찰을 바탕으로 하여 마지막으로 인식의 全體에 대해 생각해 볼 수 있는 代案들을 제시하고 이 가운데 가장 합당하다고 여겨지는 입장을 하나 선택할 것이다.

12) 물론 Hegel의 주요 개념의 의미가 Hegel의 體係가 전개되기 이전에 주어질 수 없음은 사실이다. <PG S. 19 (S. 16 f) 참고> 그러나 이것이 주요 개념에 대한 일반적 해명의 중요성을 감소시키지는 않는다. Hegel 자신도 學과 非學의 意識간의 매개의 중요성을 강조하고 있다. <PG, S. 20 (S.17) 참고>

2. 認識의 全體의 成立可能性에 대한 懷疑的 考察

앞에서 인식의 全體의 成立可能性에 대한 Hegel의 주장은一般的인 正當化 과정을 필요로 한다는 것을 보았다. 이 正當化란 곧 인식의 全體의 의미를 분명히 하고 이를 통해 Hegel의 입장이 가질 수 있는 權利를 밝히는 일이다. 이를 위해서 우선 소극적인 방법으로서 인식의 全體가 성립할 수 없을 것으로 보이는 閥略들을 설정할 필요가 있다. 이것은 곧 인식의 全體가 성립할 수 있는 條件을 살피는 일이 될 것이기 때문이다.

2. 1. 無前提의 學의 理念과 認識의 全體

無前提의 學의 理念은 Descartes 이래 西洋의 近世哲學을 지배해 온 理念의 하나라고 할 수 있다. 無前提의 學을 추구하는 철학은 스스로에 의해 참인 것으로 판명되지 않은 어떠한 前提도 자신의 소유로 삼기를 거부하며, 결국 더 이상 前提라고 할 수 없는 최후의 前提 내지 原理만을 바탕으로 學을 구성하고자 한다. 이것은 스스로를 批判的으로 檢查해야 한다는 哲學的 要求와도 합치하는 것이다.¹⁾

自己自身에 대한 批判이란 곧 감추어진 前提를 비판하는 일이다. 그런데 眞理的인 것에 대한 一切의 定義를 유보한 채 생각해 보면 어떤 前提에 대한 批判은 항상 하나의 다른 <前提出>를 필요로 한다고 할 수 있다. 즉 한 認識立場의 前提에 대한 批判은 어떤 基準을 전제로 하는데, 眞理에 대한 一切의 定義를 유보할 경우 이 기준도 역시 전제의 성격을 벗어날 수 없을 것이다. 이렇게 볼 때 전제에 대한 비판은 항상 새로운 전제를 필요로 하고, 이러한 전제 비판과정은 끝이 없을 것처럼 보인다.

그런데 이와 같은 이유 때문에 철학 자신에 의해 비판되지 않은 前提가 항상 있을 수 밖에 없다면 스스로를 비판적으로 검사해야 한다는 철학적 요구는 완전하게 충족될 수 없을 것이다. 또 만일 인식의 전체가 <모든> 전제의 비판 위에서만 가능하다면 이러한 인식의 全體는 성립할 수 없을 것이다.

Hegel은 無前提의 學의 理念이 갖는 이러한 문제점이 學의 출발점에 대한 그릇된 이해에서 오는 것으로 생각한다.

2. 1. 1. 學의 出發點과 《論理學》

Hegel에 의하면 學의 출발점은 어떤 구체적인 내용을 지닌 것이어야 안된다. 구체적인 내용을 지닌 것은 他者와의 관련을 갖는 것이며 이 他者에 의해 <규정된 것>이다. 그러므로 이것은 他者の 존재를 전제로 한다. 이와 같이 모든 규정된 것에는 他者の 存在가 전

1) K. Cramer. Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können. in : Hermeneutik und Dialektik II S. 147 참고.

제되어 있다고 한다면 모든 규정된 것은 그 자체가 출발점이 될 수 없고 항상 他者 속에서 그 출발점을 갖는다고 하겠다. Hegel은 규정된 것이 갖는 바로 이러한 성질 때문에 無前提의 學의 理念이 봉착하는 전제의 문제가 생겨난다고 본다.

Hegel은 이런 점에서 Descartes에서 시작된 前提 문제의 해결 방식을 거부하고 있다. Descartes에서 學의 출발점이 되고 있는 自我의 自己存在確信은 구체적 내용을 지닌 것이다.²⁾ 따라서 Descartes의 學의 출발점은 앞에서 보았던 前提 문제의 딜레마를 벗어날 수 없다. 그래서 Hegel은 自我의 自己存在確信이 學의 출발점이 되려면 그것이 갖는 구체적 내용이 捨象되어야 한다고 말한다.³⁾ 그런데 이 경우에는 自我의 自己存在確信을 學의 출발점으로 삼을 때의 잇점—직접적인 확신에서 출발한다는 잇점—이 사라지게 된다. 구체적인 내용이 捨象된 경우 남는 것이 무엇인지는 <직접적으로> 확실하지 않다.

無前提의 學의 理念이 갖는 난점은, 어떤 전제를 기준으로 해서만 다른 전제를 비판할 수 있는 反省哲學에 고유한 것은 아니다. 直觀에 의해 學의 출발점을 발견하려는 시도도 이에 못지않은 어려움을 지닌다. Descartes가 學의 출발점으로서 <나는 생각한다. 나는 존재한다.>는 명제를 발견한 것은 <直觀>에 의해서 였다. 이러한 전통은 學의 제1원리가 <나는 존재한다>는 확신에 있지 않고 <나는 행위한다>(ich handle)는 數智的 <直觀>⁴⁾에 있다고 한 Fichte에 까지도 이어진다. 이러한 直觀의 특성은 直觀의 내용이 無媒介的, 直接的으로 파악된다는 데에 있다. 이러한 성격 때문에 直觀이 學의 확실한 출발점을 찾는 방법이라고 생각되었을 것이다. 그런데 바로 이러한 점에서 直觀이 갖는 난점이 드러난다. 直觀은 그것이 누구에게나 공통된 것이라면 가장 확실한 방법일 수 있을 것이다. 그러나 直觀과 直觀이 대립할 경우에 이를 직관을 통해 조정할 수 없다. 그렇다고 해서 대립되는 직관을 어떤 합리적 추론에 의해 조정한다면 이 추론 방식이 직관보다 더 확실한 방법인 것으로 판명되기 때문에 직관을 통해 파악된 學의 출발점은 그 正當性을 상실하게 된다. 그러므로 어떤 특정한 내용을 갖는 學의 출발점을 직관을 통해 파악하려는 방법은 學의 출발점을 찾는 정당한 방법이라고 할 수 없다.

그러면 學의 출발점은 무엇이 되어야 하는가? 이 문제를 살피기 전에 제거되어야 할 오해가 하나 있다. 그것은 學의 출발점이 <가장 확실한> 것이 되어야 한다는 생각이다. Hegel에 따르면 學의 출발점은 아직 學이 전개되기 이전의 것이고, 學이 시작되는 곳에서는 아직 學의 完成이 이루어져 있지 않다. 그려므로 學의 完成에서 비로소 드러나게 될 真理는 學의 출발점에서는 공허한 상태로 있다. 만일 學의 完成이 전에 가장 확실한 것을 전제하려 한다면 이것은 곧 學의 存立 자체를 불필요하게 만드는 것이라고 할 수 있다.

Hegel은 學의 출발점으로서 <存在>(Sein)를 들고 있다. Hegel이 말하는 存在는 無規定의 인 것이며 공허하고 단순하다. 이 存在는 규정되지 않은 것이기 때문에 어느 것도 전제하지

2) Logik I. 전집 5권, S. 76 참고.

3) Logik I. S. 76.

4) N. Hartmann. Die Philosophie des Deutschen Idealismus, I. Teil. S. 48, S. 50 참고.

않는다. 이 存在에 대해서는 그 내용이 무엇이냐는 물음이 성립할 수 없다. 이 存在는 아무 규정도 갖지 않은 것이기 때문이다. 이 存在는 단지 存在라는 이름을 가진 것에 불과한 것이지 통상 <存在>라는 말에서 연상되는 내용을 가진 것이 아니다. 존재의 이러한 無規定性은 學의 출발점이 갖추어야 할 첫 번째 조건을 만족시킨다. 이러한 存在를 學의 출발점으로 삼을 때 學은 無前提의 일 수 있을 것이기 때문이다.

그러나 存在의 이러한 특성은 學의 출발점이 갖추어야 할 조건의 일부만 충족시키고 있는 셈이다. 이외에도 이 무규정적인 것으로부터 어떻게 규정적인 것이 도출될 수 있느냐 하는 조건이 충족되어야 한다. 만일 이 무규정적 존재로부터 더 이상의 진행이 불가능하다면 이 存在는 學의 <출발점>이 되지 못한다.

Hegel은 《論理學》(Wissenschaft der Logik)에서 이 문제를 存在와 無의 관계를 통해 해결하려 한다. 存在는 아무 내용도 가지고 있지 않은 것이다. 이 점에서 存在는 無와 같은 성격을 지닌다. 存在와 無의 이러한 동일성은 生成(Werden)을 거쳐 現存(Dasein)이라는 새로운 範疇가 생겨나게 한다. 이렇게 볼 때 學의 출발점이 갖추어야 할 두 번째 조건은 存在와 無의 同一性에서 충족될 수 있을 것처럼 보인다.

그러나 存在와 無가 동일하다는 것은 通念에 어긋난다. Hegel은 存在와 無를 순수한 存在, 순수한 無로 봄으로써 이 문제를 해결하려 한다. 만일 存在나 無를 특정한 것으로 보게 되면 無는 자기 자신이 아닌 것으로서의 存在를 배제할 것이므로 存在와 無의 동일성은 확보될 수 없다. 그러나 存在와 無가 아무 내용도 갖지 않은 순수한 것이라면 이것들은 아무 규정도 갖지 않을 것이므로 직접적으로 동일할 것이다. 그런데 만일 存在와 無의 직접적인 동일성이 성립하지 않을 경우, 存在로부터 存在와 無의 동일성이 도출될 수 없을 것이고, 사유규정의 과정이 <진행되는> 데에 대한 조건으로서의 存在와 無의 同一性은 存在와는 <다른> 새로운 <출발점>이 되어야 할 것이다.⁵⁾

그러나 存在와 無의 동일성으로부터 내용있는 範疇에로의 진행이 Hegel이 생각한 것처럼 그렇게 菲연적인 것 같지는 않다. 만일 이것이 가능하려면 存在와 無 사이의 운동이 단순한 反復이 아니라 進行이어야 한다. 그러나 存在와 無가 <직접적으로> 동일한 것이라면 도대체 이것이 反復이 아닐 이유가 분명하지 않다. 이것이 反復이 아니려면 存在와 無가 서로 다른 것이어야 하는데, 이 경우 存在와 無는 이미 규정된 내용을 담는 것이 되어 버릴 것이다. Hegel은 存在와 無를 순수한 존재, 순수한 無라고 함으로써 存在와 無를 동일시한 반면 進行性을 위해서는 存在와 無가 서로 다른 성질을 가진 것으로 말하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 Hegel에서 이 두 입장이 어떻게 제대로 조화될 수 있을 것인지는 분명치 않다. 이러한 문제는 《精神現象學》과 관련해서도 고찰해 볼 수 있다.

2. 1. 2. 學의 出發點과 《精神現象學》

앞에서 學의 出發點은 아무 내용도 갖지 않은 存在로서 고찰되었다. 이 存在는 無前提

5) Logik I, S. 98 참고.

의이라는 점에서는 學의 出發點의 제 1 조건을 만족시키고 있다. 그러나 이 出發點이 참된 出發點이 되기 위해서는 이 출발점으로부터의 進行이 가능해야 한다. 이 進行의 가능성은 《論理學》에서는 분명히 드러나지 않았다. 그러나 〈存在〉를 真理基準으로 삼는 感性的 確信(Sinnliche Gewiβheit)으로부터 새로운 認識形態로의 進行의 가능성에 확보되면 學의 출발점의 두 번째 조건이 충족될 수 있지 않을까?

《精神現象學》은 感性的 確信으로부터 출발하고 있다. 感性的 確信에서 다루어지는 意識은 “직접적 精神”⁶⁾이며 《精神現象學》은 이 意識이 學에까지 이르는 과정을 서술하려 한다.⁷⁾ 그런데 感性的 確信은 그것이 가장 최초의 直接態라는 점에서 《論理學》에서의 存在에 상응할 뿐만 아니라 또한 感性的 確信이 真理基準으로 삼고 있는 것이 存在라는 점에서도 상응한다. 그러므로 《精神現象學》에서 感性的 確信이 과연 菲연적으로 스스로를 극복하여 새로운 인식 형태로 나아갈 수 있는지를 살펴보는 것은 存在가 學의 출발점으로서 갖추어야 할 두 번째 조건을 충족시킬 수 있는지를 살펴보는 것과 같은 일이 될 것처럼 보인다.

《精神現象學》은 意識의 經驗過程을 記述하고자 한다. 이것은 意識의 經驗過程을 다만 지켜볼 뿐 主觀의 慎意의 요소를 개입시키지 않는다는 것을 의미한다. 그러나 이것은 意識의 經驗過程의 어떤 面에 주목한다고 것을 배제하지는 않는다. 《精神現象學》에서는 意識의 運動이 그것의 形式的契機에 관련해서 注目된다. 意識은 認識(Wissen)과 對象性(Gegenständlichkeit)이라는 두 契機를 갖는다.⁸⁾ 意識의 經驗過程은 이 두 契機가 여러 가지로 規定되어 가는 과정이다. 여기서는 일단 이 過程이 菲연적이라고 가정해 보자. 그리하여 意識의 한 形態인 感性的 確信이 스스로의 運動에 의해 다른 意識形態로 處揚된다 고 가정해 보자. 만일 이렇게 가정할 경우 存在를 學의 출발점으로 삼는 것은 學의 출발점이 가져야 할 두 가지 측면에서 — 無前提的이고 이것을 출발점으로 하여 學의 구체적 내용이 전개될 수 있어야 한다는 두 측면에서 — 모두 正當化될 수 있는가?

《精神現象學》에서 感性的 意識의 變化는 意識 자신의 經驗에 의해 이루어진다. 이때 이 러한 意識의 經驗이 가능한 것은 〈意識에 內在해 있는〉 認識의 契機와 真理의 契機가 서로 다르기 때문이다. Hegel은 認識의 契機와 真理의 契機의 차이를 “否定의인 것 一般”(das Negative überhaupt)⁹⁾이라고 하고 있다. 그런데 《論理學》에서의 範疇들이 과연 이러한 否定의 要素를 담고 있는지는 분명하지 않다. 더욱기 설명 論理의 範疇들의 進行 조건으로서 範疇들에 否定의 要素가 내재해 있다고 가정한다 하더라도 이 否定의 要素가 과연 〈進行〉을 설명해 줄 수 있을지는 의심스럽다. 意識의 經驗에서의 否定의 要素는 〈의식에〉 內在한 否定의 要素이고, 이 否定의 要素의 제거는 意識의 〈의식적 활동〉에 의

6) PG. S. 31 (S. 26)

7) PG. S. 31 (S. 26)

8) PG. S. 38 (S. 32)

9) PG. S. 39 (S. 32)

해 이루어진다. 그러나 論理的 範疇들에서는 이러한 <의식적 활동>을 찾아볼 수 없다. 그러므로 설명 논리적 범주에 부정적 요소가 내재해 있다고 하더라도 이 부정적 요소가 평론리적 범주들의 진행을 설명해 주지는 못한다. 이렇게 볼 때 進行의 문제는 《論理學》 자체만으로는 설명될 수 없고 이와는 다른 방식, 즉 《정신 현상학》의 방식을 통해서만 해결될 수 있다.

그런데 《精神現象學》을 통해 學의 출발점의 두 번째 조건이 충족된다 할 때 이번에는 첫 번째 조건이 다시 문제가 된다. 이것은 《精神現象學》에서의 存在 개념과 《論理學》에서의 存在 개념이 서로 다르다는 데에서 드러난다. 《論理學》에서의 存在는 순수히 抽象의인 것이다. 이것은 전혀 内容을 갖지 않으며 다만 存在라는 이름을 가진 것에 불과하다. 따라서 이것은 實在性(Realität)과 무관하다. 그러나 《精神現象學》에서의 存在는 實在性과 관련된다. 이것은 存在를 眞理基準으로 삼는 意識形態인 感性的 確信의 眞理性이 ‘지금’(das Jetzt)과 ‘여기’(das Hier)라는 契機를 통해 고찰되는 데에서¹⁰⁾ 알 수 있다. ‘지금’과 ‘여기’는 경험적으로 實在의인 存在에만 적용될 수 있다. 그러므로 感性的 確信이 眞理基準으로 삼는 存在는 經驗的 存在이며 意識의 經驗을 통해 부정되는 存在도 또한 經驗的 存在이다. 그러므로 《精神現象學》에서의 存在는 특정한 내용을 가진 存在이다. 이것은 Hegel이 無規定의 일 것을 요구한 學의 출발점과 같을 수 없다. 따라서 《精神現象學》을 통해서는 學의 출발점의 첫 번째 조건이 해결되지 않은 셈이다.

그런데 學의 出發點의 두 조건을 서로 다른 방식으로 해결할 경우 이것은 문제의 을바른 해결이라고 할 수 없다. 이런 점을 해결하기 위하여 《論理學》의 辨證法이 《精神現象學》의 辨證法의 根底에 놓여 있다고 가정함으로써 이 둘의 결합을 시도해 볼 수도 있겠다. 그러나 이것도 완전한 문제 해결을 제시해 주지는 못한다. 이 경우에는 도대체 論理의인 것이 어떻게 事實의인 自然의 意識의 기초가 될 수 있는지의 문제가 해결되지 않기 때문이다. 이렇게 볼 때 인식의 全體의 成立條件인 學의 出發點의 문제가 《論理學》이나 《精神現象學》에서 모두 완전히 해결되지는 못했다고 할 수 있다.

그런데 絶對의인 學의 出發點이 파악될 수 없다 하더라도 體系內에서 그 正當性을 간접적으로 증명할 수 있는 출발점은 가능할 것이다. 이 경우에 出發點의 正當性은 출발점에서 도출된 것에 의해 보장된다. 가령 幾何學의 證明에서 보조선을 사용하는 경우를 예로 들어 보자. 이 보조선이 적절한 보조선인가의 여부는 이 보조선을 통하여 <幾何學者가 願하는> 證明이 이루어지는가에 달려 있다. 따라서 처음에 그어진 보조선이 그 자체로 정당한 보조선인가는 문제가 되지 않는다. 學의 出發點도 바로 이러한 방법을 통해 입증될 수 있지 않을까? 만일 어떤 것을 學의 출발점으로 삼았을 경우 여기서부터 전개되는 내용이 우리 認識의 많은 부분을 설명해 줄 수 있다면 이 出發點은 正當한 것이라고 할 수 있지 않을까? 그러나 Hegel은 學의 出發點을 假定의으로 設定하는 데에 분명히 反

10) PG. S.84 (S.81) 참고.

對하고 있다. Hegel에 의하면 “認識의 展開는 (……) 假定的인 것이 아니고 事象 자체와 內容의 性格을 통하여 규정되어야 하는 것”¹¹⁾이기 때문에 學의 出發點이 어떤 假定的인 것이어서는 안된다.

그러나 앞에서 고찰된 바와 같이 Hegel 자신이 學의 出發點으로 제시한 純粹存在는 無前提性만 만족시킬 뿐, 이 出發點으로부터의 進行의 可能性을 설명할 수 없었다. 또 進行을 說明해 줄 수 있는 《精神現象學》에서의 存在는 無規定性의 조건을 만족시키지 못하였다. 그런데 Hegel이 말하는 認識의 全體가 學의 절대적 出發點이 가능해야 成立할 수 있는 것이라면, 이 出發點의 문제는 인식의 全體의 成立에 불리한 작용을 할 것이다.

2. 2. 自然的 意識의 陶冶歷史와 認識의 全體

2. 2. 1. 自然的 意識의 概念

Hegel은 자신의 學(Wissenschaft)이 단순한 確信에 그치기를 원치 않았다. 만일 學이 단순한 確信에서 그 正當性을 찾는다면 學의 意識에 대립되는 意識도 동일한 정도의 正當性을 지닐 것이기 때문이다. Hegel은 이런 점에서 직접적으로 최고의 原理나 理性性(Verständlichkeit)을 찾으려는 浪漫主義의 시도에 반대하고 있다. 學이 단순한 確信에 그치지 않으려면 非學的 意識이 學의 意識으로 高揚될 수 있는 “사다리”¹³⁾가 마련되어야 한다. 이 사다리는 學의 意識과 非學的 意識이 갖는 共通의 地盤에서 찾아져야 한다. 그렇다고 Hegel이 學의 正當性을 단순한 常識에서 찾아야 한다고 주장한 것은 아니다. Hegel은 常識의 明瞭性(Verständlichkeit)¹⁴⁾만을 통해 學을 정초하려는 입장에 대해 분명히 반대하고 있다. 그렇다면 學을 단순한 確信에 그치게 하지 않고 非學的 意識과 共通의 地盤에 설 수 있도록 하면서, 동시에 常識의 明瞭性에 기초하지 않도록 하는 방법은 무엇인가? 바꾸어 물자면 어떻게 非學的 意識이 學의 意識으로 고양될 수 있는가?

Hegel은 非學的 意識을 “自然的 意識”(natürliches Bewußtsein)이라고 하고 있다. 自然的 意識이란 <自然>(Natur)에 의해 규정되는 意識을 말한다. 여기서 <自然>이란 “既存의 狀況, 處地, 慣習, 宗教 等”¹⁵⁾으로서 “意識을 규정하는 狀況全體”¹⁶⁾를 말한다. 그런데 관습이나 종교 등 의식을 규정하는 상황은 시대에 따라 다를 수 있기 때문에 자연적 의식을 규정하는 自然은 變化하는 自然이다. 이에 따라 자연적 의식은 여러 가지 形態(Gestalt)를 가질 수 있다. 그러나 자연적 의식의 형태가 다양하다 해도 자연적 의식의

11) Logik I.S. 71.

12) ‘陶冶’는 독일어 ‘Bildung’을 번역한 말이다.

13) PG. S. 29 (S. 25)

14) PG. S. 20 (S. 17)

15) PG. S. 230 (S. 225)

16) W. Marx. Hegels Phänomenologie des Geistes, 2. Aufl. S.23.

공통된 특징은 그것이 〈自然〉과 합치해 있다는 사실, 즉 그것의 '自然性' (Natürlichkeit)에 있다. 따라서 이러한 自然的 意識은 學의 要求를 받아들일 아무런 의무도 지지 않는다. 그러므로 이 自然的 意識이 자기 스스로를 學에 이르기까지 高揚시키리라고는 기대할 수 없다.

그러면 〈學에 이르는〉 “意識의 經驗의 學”¹⁷⁾ (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)으로 표현되는 《精神現象學》에서의 〈意識〉은 어떤 意識을 말하는가? W. Marx는 《精神現象學》에서 主題가 되는 意識을 좁은 의미에서의 自然的 意識과 구분하여 “現象知” (erscheinendes Wissen)라고 말하고 있다. 이 現象知는 知의 諸形態들을 두루 거쳐 絶對知로 전진해 간다. 그런데 自然的 意識 중에서 이러한 특성을 갖는 現象知가 어떻게 가능한가? 現象知도 自然的 意識의 일종이라면 〈自然性〉에 의해 지배될 것이고 따라서 어떤 변화를 겪는 것도 自然性의 변화에 의해서만 가능하지 않을까? 만일 自然性의 변화에 의해서만 자연적 의식의 변화가 가능하다면 이 변화는 한 자연적 의식에서 다른 자연적 의식으로의 변화일 뿐 學的 意識으로의 변화는 아닐 것이다. 그럼에도 불구하고 現象知가 단순한 자연적 의식과 달리 絶對知로 고양될 수 있는 것은 現象知가 갖는 어떤 특수한 구조 때문일 것이다. 그러므로 現象知의 이 특수한 구조가 밝혀지지 않는 한 자연적 의식과 現象知의 구별은 내용없는 구별에 불과할 것이다.

Hegel은 現象知의 構造를 다음과 같이 설명하고 있다.

이 의식은 자기 자신이 관계하고 있는 그 어떤 것을 자기 자신으로부터 구별하는 바, 이것을 달리 표현한다면 결국 여기에는 〈의식을 위한〉 그 어떤 것이 존재한다는 것이 된다. 이와 같이 무엇인가가 의식과 〈관계하거나〉 혹은 의식을 위해 무엇인가가 〈존재한다〉는 데에 대한 규정적 형식으로 나타난 것이 곧 知인 것이다. 그런데 이때 우리는 어떤 他者를 위해서 있는, 그와의 관계를 지니는 存在를 〈即目的〉 存在로부터 구별하거나와 더 나아가서 의식에 의하여 知와 관련된 것도 또한 存在로부터 구별됨으로써 이것도 역시 그러한 관계를 떠나서도 〈존재하는 것〉으로 定立된다. 이와 같은 根源的인 實在 또는 即自의 측면이 다름아닌 真理이다.¹⁸⁾

이제 現象知로서의 意識의 構造는 “자기 자신이 관계하고 있는 그 어떤 것을 자기 자신으로부터 구별하는” 것으로 나타난다. 여기서 意識이 관계하는 對象은 真理의 契機로서 일단 의식된다는 사실과 상관없이 존립하는 것으로 상정된다. 이와 반대로 의식된 내용은 意識에 의존해 있다. 後者の 契機를 前者の 契機와 구별하여 認識의 契機라 한다. 現象知가

17) 《정신 현상학》 전체가 의식의 경험에 관한 學이라고 할 수 있을지는 의심스럽다. 그러나 후반부에 나타나는 歷史-社會的 관심을 고려한다 하더라도 《정신 현상학》의 전반부가 의식의 경험에 관한 學임은 부정될 수 없을 것이다.

18) P.G. S. 76 (S. 70). 林錫珍譯, 精神現象學 I, p. 144.

絕對知로 向해 운동해 갈 수 있는 것은 바로 이러한 構造를 가지고 있기 때문이다.

그러나 과연 意識의 이러한 構造가 경험적으로 확인될 수 있을까? 意識을 과학적으로 분석해 보면 의식은 자기 자신이 관계하고 있는 어떤 것을 자기 자신으로부터 구별하고 있음이 드러날까? 또 이러한 構造의 발견이 의식 자신에 의해 이루어지는가 아니면 메타 차원에 있는 관찰자에 의해 이루어지는가? 이러한 물음의 맥락에서 K. Cramer는 ‘의식이 자기 자신과 관계하고 있는 어떤 것을 자기 자신으로부터 구별한다’는 命題의 성격을 해명하려 한다.¹⁹⁾ 그에 따르면 이 문제는 적어도 종합 문제가 되어서는 안된다. 만일 이 문제가 종합 문제인 경우 어떤 의식 형태는 다른 구조를 가질 가능성도 있고, 따라서 《精神現象學》에서 등장하는 의식 형태들이 모든 의식 형태를 망라하지는 못하게 될 것이기 때문이다.

의식은 의식의 대상과의 관계 <속에서> 대상을 의식과 <구별된 것으로>, 즉 그것 을 의식하는 의식하지 않는간에 의식에 대해 <독립적으로> 존재하는 것으로서 정립한다. Hegel에 따르면 의식은 대상으로의 초월이며 대상은 또한 이러한 초월 속에서 <또 한 이 관계 밖에서 존재하는 것>으로서 정립된다. 사실상 <이러한> 정립적 기능을 통해 의식은 이러한 정립적 기능으로서의 <자신>과, 바로 이러한 기능에 의해서 이러한 기능에 대해 <독립적>인 것으로 정립되는 것 사이의 <분석적인> 구별 작용이다.²⁰⁾

그런데 이와 같은 의식의 구조가 K. Cramer의 설명에서처럼 의식에 내재하는 것이라 하더라도 의식 자신이 이 구조를 발견해 내지 못한다면, 그리하여 인식된 내용과 대상성간의 차이를 느끼지 못한다면 의식의 운동은 의식 자신의 自覺的 운동일 수 없을 것이다. 그러나 Hegel은 자연적 의식이 學과 함께 反省(Reflexion)이라는 공통적 지반을 가지고 있기 때문에 자기 스스로 자신의 <自然性>을 지향하여 學으로 고양될 수 있다고 한다. 《精神現象學》에서 경험의 主體가 되는 의식은 <反省能力을 갖춘> 자연적 의식이다.

2. 2. 2. 自然的 意識의 陶冶過程과 反省

自然的 意識의 陶冶過程이란 자연적 의식이 絶對知로 向해 가는 과정이다. 이것은 곧 自然的 意識의 自然性이 解消되는 과정이라고도 할 수 있다. 意識이 自然性에서 순수해질 수 있을 때 비로소 學의 觀點이 시작될 수 있다. 그런데 이렇게 自然的 意識이 學의 觀點을 받아들이는 것이 가능하기 위해서는 自然的 意識과 學에 공통적인 지반이 있어야 한다. 앞에서도 언급되었듯이 Hegel은 이 공통적인 지반을 悟性의 機能, 또는 反省으로 보고 있다.

19) K. Cramer, Bemerkungen zu Hegels Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, in: Seminar, Dialektik der Philosophie Hegels S. 234 참고.

20) K. Cramer, Ibid., S. 377.

Hegel에 따르면 悟性은 “純粹自我一般”(das reine Ich überhaupt)²¹⁾이다. 自我<一般>이기 때문에 悟性은 自然的 意識과 學에 共通의이다. 그런데 悟性의 기능은 分離, 分析에 있다. 悟性은 直接態로 있을 뿐인 表象을 그 원초의 요소들로 分離한다. 悟性의 이러한 分離作用에 의해 未分狀態에 있던 것이 운동하게 된다. Hegel에서는 이미 완성되어 정지된 實體가 중요한 것이 아니라 그것이 어떤 動的인 관계를 통해 형성되었는가가 중요하다. 이러한 運動性은 바로 悟性의 分離作用에 의해 가능하다. 그런데 이러한 悟性 개념에 따르면 事象(Sache)에 運動性을 부여하는 것이 悟性인 것처럼 보인다. 이 悟性에 의해서 비로소 實體의 각 契機가 分離되고 이러한 分裂態를 거쳐 참된 진리가 생성된다. 그런데 또한 이때의 悟性이 認識主觀의 反省能力을 의미하고 있음은 틀림없는 것 같다. 이렇게 되면 事象의 운동에 의해 결과되는 진리는 주관에 의존하는 것이 된다. 그러나 Hegel은 學의 방법으로 “개념” 대지 “냉정하게 진행되는 事象의 必然性”²²⁾에 주목할 것을 요구한다. 따라서 이 경우 事象의 운동성의 주체는 事象 자체이지 事象에 대해 外的인 反省이 아니다. 여기서 反省은 外的 反省(äußerliche Reflexion)과 內的 反省(immanente Reflexion)으로 구분해 생각해 볼 수 있다.²³⁾ 外的 反省은 인식 주관에만 속하는 反省이다. 따라서 이 反省은 事象의 運動에 대해 外의이며, 이 反省에 의해 표출된 것은 事象自體가 표출하는 必然性을 그대로 드러내지는 못한다. 그러나 Hegel에서는 事象自體가 표출하는 必然性의 全體만이 真理이다. 따라서 事象에 대해 外의이지 않은 內在的 反省만이 學의 方法으로 사용될 수 있다. 그런데 外的 反省과 內的 反省이 이렇게 서로 다른 것이라 해서 이 둘이 서로 무관하다는 것은 아니다. Hegel에 있어 內的 反省은 外的 反省의 止揚을 통해서만 성립한다.

《精神現象學》에서의 意識形態들은 外的 反省의 構造를 갖는다. 現象知는 자신이 관계하고 있는 對象을 자기 자신으로부터 구별하고 있다. 즉 真理의 契機와 認識의 契機가 分離되어 있다. 따라서 여기서의 認識은 對象에 대해 外的인 채로 남아 있다. 이러한 現象知가 學으로 高揚되려면 認識과 對象 사이의 차이가 해소되어야 한다. 이 차이의 해소는 意識 자신의 經驗에 의해 이루어져야 한다. 또 이 經驗은 인식과 대상 사이의 차이가 완전히 해소될 때까지 계속되어야 한다. 그런데 意識은 이 과정을 통하여 自己止揚을 겪게 된다. 따라서 意識의 陶冶過程은 의식의 “懷疑의 過程”²⁴⁾ (Weg des Zweifels) 일 수 밖에 없다.

2. 2. 3. 自然的 意識의 陶冶過程과 認識의 全體

21) PG. S. 20 (S.17)

22) PG. S. 16 (S. 45)

23) W. Jaeschke, Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion, Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsberiffs in Hegels-Entwürfen, Hegel-Studien, Bd. 13 S. 85 ff 참고.

24) PG. S. 72 (S. 67)

自然的 意識이 겪는 懐疑의 과정은 Descartes의 方法的 懐疑와는 전혀 다르다. 方法的 懐疑는 아직 완전하게 확인되지 않은 사실들을 의심해 봄으로써 오히려 그 事實들의 真理性을 드러내고자 한다. 따라서 方法的 懐疑를 통해서는 既存의 認識과 다른 새로운 인식이 나오는 것이 아니라 既存의 認識이 다만 再生된다. 의식이 겪는 회의가 이러한 방법적 회의와 다르다는 것을 Hegel은 다음과 같이 말하고 있다.

…… 즉 이러한 私念이 엉갈린 저마다의 真理를 뒤흔들어 놓고서도 어느덧 거기서 찍튼 회의를 다시금 적당한 方法으로 해소시키는 과정에서 결국은 앞에서와 같은 진리로 또 다시 복귀하면서 종국에 가서는 출발점에서와 꼭 같은 사태를 再演시키는 그러한 종류의 회의를 뜻하는 것은 아니다.²⁵⁾

方法的 회의에서와는 달리 자연적 의식은 회의의 과정을 통해 자신의 비진리성을 드러내기 때문에 자연적 의식이 겪는 회의의 과정은 차라리 “绝望의 길”(Weg der Verzweiflung)²⁶⁾이라고 하는 것이 좋을 것이다.

그러나 자연적 의식이 自己否定을 수행하는 이 회의의 과정은 동시에 學의 관점에로 이르는 과정이다. 따라서 자연적 의식이 겪는 회의의 과정은 단지 絶望이라는 부정적 의미만을 갖지는 않는다. 부정되는 자연적 의식은 완전히 부정되는 것이 아니라 부분적으로만 부정된다. 이러한 “制限된 否定”(bestimmte Negation)²⁷⁾은 하나의 意識形態의 否定을 통해 다른 의식 형태로 이행하는 것을 가능하게 해 준다. 만일 否定이 制限된 否定이 아니라 完全한 否定이라면 한 형태의 의식에서 다른 형태의 의식으로의 이행은 우연에 의존하게 될 것이다. 그런데 의식 형태의 변화가 우연에 의존하게 되면, 즉 한 의식 형태 뒤에 다른 의식 형태가 아무 제약없이 올 수 있다면 의식 형태의 변화는 전진적이라고 할 수 없을 것이다. 왜냐하면 뒤에 올 의식 형태가 앞의 의식 형태보다 더 진보된 것이라는 데에 아무런 보장이 없기 때문이다. 이처럼 의식 형태의 변화에 전진성이 없다면 의식의 경험 과정은 <學에 이르는 과정> 일 수 없을 것이다. 그러므로 의식 형태의 변화는 제한된 否定에 의해 이루어짐으로써 止揚되는 의식 형태가 後續하는 의식 형태를 결정할 수 있어야 한다.

그런데 自然的 意識이 懐疑의 과정을 통해 學에로 인도될 수 있기 위해서는 회의의 과정이 전진적이어야 하는 것만으로는 부족하다. 이 회의의 과정이 종결되지 않을 경우, 즉 自然的 意識이 自然性을 상실해 가는 과정이 無限히 진행할 경우 學의 觀點에로의 도달은 불가능하게 된다. 따라서 學의 觀點에 도달할 수 있으려면 自然的 意識의 經驗 全體가 파악될 수 있어야 한다. 만일 이 經驗 全體가 파악되지 못하면 學의 成立의 正當性이 보장

25) PG. S.72 (S. 67)

26) PG. S.72 (S. 67). 林錫珍譯, *Ibid.*, p. 139.

27) PG. S.74 (S. 69)

될 수 없을 것이다. 이 經驗이 全體로서 파악될 때만 의식의 경험이 Hegel이 말하는 “惡無限”이나 “悟性의 無限”²⁸⁾에 빠지지 않고 學에 이를 수 있을 것이다.

또한 자연적 의식의 경험을 통해 學에 이르는 과정은 실제적이어야 한다. 즉 論理的 規定의 相互關係만으로는 學의 觀點의 正當性이 보장될 수 없다. 論理的 構造 면에서 보면 學의 觀點은 認識의 契機와 眞理의 契機가 합치할 때 成立한다. 인식의 契機와 진리의 계기가 합치하게 되면 의식된 내용은 더이상 對象과 分離되지 않는다. 이렇게 되면 思惟와 存在는 分離되지 않게 될 것이고 따라서 事象 自體의 運動이 보여질 수 있을 것이다. 그러나 이러한 論理的 可能性은 실제의 가능성과는 별개의 것이다. 과연 意識의 經驗이 <실제로> 종결되어 學의 觀點이 成立할 수 있을 지의 여부가 제시되어야 한다.

意識의 實제적인 運動에 의해 學의 觀點이 열릴 수 있기 위해서는 두 가지 條件이 만족되어야 한다. 첫째, 意識의 運動過程의 必然性이다. 先行하는 意識形態에서 後續하는 意識形態에로의 移行은 必然性을 지녀야 한다. 둘째, 意識의 經驗過程 중에서 누락된 意識形態가 없어야 한다. 만일 누락된 의식 형태가 있다면 이것은 意識의 經驗過程에서 빠지게 되어 學의 관점에로 인도되지 못하고 學의 觀點에 대립하여 獨自性을 가질 수 있을 것이다. 이렇게 되면 學은 이 의식 형태에 대하여 객관적 타당성을 가질 수 없게 된다. 위의 두 가지 조건 중 어느 하나만 충족되지 않아도 認識의 절대적인 有機的 全體는 성립할 수 없다. 그러므로 과연 이 두 조건이 실제로 충족되고 있는지를 구체적으로 검토하는 것은 認識의 全體의 成立與否 문제를 해결하는 데에 있어 중요하다. 여기서는 《精神現象學》에서의 悟性의 辨證法을 통해 첫 번째 條件만을 검토해 보고자 한다.

悟性의 辨證法에서는 認識主觀이 對象의 實體性을 解消하여 이를 통해 自己意識(Selbst-bewußtsein)이 되는 과정이 서술되어 있다. 이것은 Kant의 認識論과 연관하여 고찰해 볼 수 있다. Kant에서는 인식 對象이 時空이라는 主觀의 感性形式에 의해 받아들여지면서 또한 悟性의 純粹形式에 의해 해석됨으로써 認識主觀에 二重으로 의존하게 된다. Hegel은 이러한 Kant의 認識論에서 이미 主客의 二元性의 극복 가능성을 보고 있다. 對象이 主觀에 대해 獨立的으로 가지고 있다고 여겨졌던 對象性이 認識主觀에 依存하고 있음이 드러남으로써 對象은 더이상 主觀에게 外他的이지 않다는 것이다.

이러한 Kant의 認識論은 Hegel의 悟性辨證法의 要諦를 형성한다. 悟性의 辨證法에서는 知覺의 辨證法에서 矛盾인 것처럼 보여졌던 두 契機, 즉 排他的 統一者(ausschließendes Eins)와 屬性들(Eigenschaften)의 契機의 統一이 시도된다. 처음에 이 두 契機는 서로 모순되는 것이기 때문에 두 契機가 모두 對象에 共存할 수는 없는 것으로 상정된다. 따라서 統一者的 契機가 主觀에 귀속되고 屬性의 契機가 對象에 귀속되거나 아니면 對象에 統一者的 契機가 귀속되고 主觀에 屬性의 契機가 귀속되는 것으로 상정된다. 이 두 가지 解決方式을 통해 두 契機가 모두 對象에도 屬할 수 있고 또한 主觀에도 屬할 수 있음이 드러난

28) Logik I, S. 149.

다. 이것은 知覺的 意識의 차원에서는 여전히 모순으로만 보인다. 이에 반해 悟性에서는 모순되는 것처럼 보이는 이들 두 契機들이 現象(Erscheinung)으로 파악되고 그 배후에 內的인 것(das Innere)이 상정됨으로써 이 문제가 해결될 수 있다. 意識의 새로운 대상이 된 이 內的인 것은 더이상 主觀에게 獨立的인 對象性을 갖지 않는다. 그러한 對象性은 知覺의 辨證法을 통해서 이미 해소된 셈이다. 이것은 主觀에 대해 獨立的인 것으로 믿어졌던 對象의 規定性이 해소되고 主觀과 對象性의 統一이 이루어졌음을 의미한다. Hegel은 이것을 “……나는 대상을 나의 것으로 알며 …… 따라서 나는 대상 속에서 나 자신에 관해 아는 것이다”²⁹⁾라고 말하고 있다. 이렇게 해서 意識은 認識의 契機와 眞理의 契機 사이의 차이, 혹은 認識과 對象性 사이의 차이를 止揚할 수 있게 된다.

그런데 Kant의 인식론과 연관되는 이러한 悟性의 변증법은 Kant의 의도와는 상당히 어긋나 있다. Kant에 있어서 對象이 主觀에 의존하는 것은 <先驗的 觀點>에서만 그렇다. 즉 認識論의으로 반성해 볼 때 對象의 認識條件이 主觀의 感性과 悟性이라는 것이지 對象의 實在性 마저도 主觀의 產物이라는 것은 아니다. 오히려 對象의 實在性은 <受動的>으로 知覺에 의해 확인된다. 따라서 Kant에서는 對象이 主觀에 대해 갖는 獨立性이 인정된다. 그래서 Kant는 자신이 二元論者임을 명시하고 있다.³⁰⁾ 실상 悟性의 변증법을 통하여 도출될 수 있는 것은 知覺에서 모순으로 보여졌던 두 契機會 상호 전제적이며 통일적으로 파악될 수 있다는 것뿐이다. 그러므로 對象은 이 두 契機會를 다 가지고 있으면서도 自己矛盾을 일으키지 않는다. 따라서 對象의 自己矛盾에 의해 對象性이 해소되어야 할 아무런 이유가 없다. 그런데 Hegel은 意識에 대립되는 對象을 의식과 동일한 대상, 즉 다른 의식으로 바꾸어 놓음으로써 他者 속에서 자신을 발견한다는 理性의 原理에 도달하려고 한다. 그러나 이렇게 自然的 對象에서 다른 意識으로 대상 영역이 바뀌는 것이 왜 菲연적인지는 분명치 않다. 아마 Hegel은 理性의 原理가 실현될 수 있기 위해서는 의식이 자연적 대상이 아닌 다른 의식을 대상으로 <삼아야 한다>고 생각한 것 같다. 그러나 이렇게 되면 主觀에 대립되는 대상 영역은 여전히 남게 되고 따라서 悟性에서 自己意識에로의 이행 과정은 菲연적이라고 할 수 없다.

이렇게 볼 때 《精神現象學》에서의 意識의 經驗은 <必然的 過程>을 거쳐 진행한다고 할 수 없다. 그런데 이 조건이 충족되지 않으면 自然的 意識이 學에 이르는 과정은 완전한 全體로서 파악될 수 없다.

2. 3. 主題—地平의 概念에서 본 認識의 全體

認識의 전체가 과연 성립할 수 있는가 하는 문제는 主題(Thema)—地平(Horizont)의 개념을 통해 더욱 분명히 부각될 수 있다.³¹⁾ 어떤 대상의 의미는 그 대상의 地平 안에서

29) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. 전집 10권 s. 213.

30) K. d. r. V. A 370.

만 결정될 수 있다. 이 지평은 存在者에 대한 存在로서, 혹은 명제에 대한 문맥으로서 대상의 意味決定에 있어 제거될 수 없다. Heidegger는 이것을 “어떤 대상에 대한 경험은 이 대상에서가 아니라 (……) 다른 대상에서 이루어 진다”³²⁾고 표현하고 있다. 이 말의 의미를 他人에 대한 판단을例로 들어 살펴보자. 우리는 ‘어떤 사람이 나쁘다’는 판단을 내릴 때 그 사람 자신의 어떤 객관적 성질에만 의존하는 것이 아니라 좋고 나쁨에 대한 우리의 판단 기준을 전제로 해서 판단한다. 그러므로 어떤 사람이 나쁘다는 판단을 내리는 것은 곧 그 사람 자체에 대한 경험뿐이라기보다는 우리의 판단 기준에 대한 경험이기도 하다. 전제에 머물려 있던 地平은 〈새로운 경험〉에 의해 主題化될 수 있다. 가령 이전에는 나쁘다고 판단되었던 사람이 (객관적 성질들의 변화없이) 이제 그렇지 않은 것으로 판단될 경우 이전의 판단에 地平으로 작용했던 도덕 기준에 대한反省이 가능하게 된다.

M. Theunissen은 主題와 地平의 개념을 《정신 현상학》에서의 의식의 경험에 적용하여 다음과 같이 말하고 있다.

의식은 대상을 의식에게 진리적인 것의 지평안에 놓음으로써만 그것을 대상〈으로서〉 갖는 것이, 즉 主題化하는 것이 가능하다. 헤겔이 “본질적으로 ‘경험’이라고 불리는 것”이라고 말하고 있는 “변증법적 운동”(dialektische Bewegung) 전체는 地平의 확대가 끊임없이 일어남을 의미한다. 이러한 지평 확대는 의식이 자신의 지평을 끊임없이 주제화함으로써 생겨난다.³³⁾

의식에 의해 主題化된 지평은 더 이상 지평으로서 작용할 수 없다. 따라서 새로운 지평이 설정되어야만 한다. 그런데 새로 설정되는 지평은 既存의 지평의 주제화와 함께 設定되기 때문에 더 포괄적인 지평이 될 것이다. 즉 地平의 〈擴大〉가 이루어질 것이다. 이러한 主題와 地平의 관계는 곧 인식의 계기와 真理의 계기의 관계로 환원해서 고찰될 수 있다.

인식의 계기는 의식 자신에게 의식된 내용이다. 의식은 이 인식의 계기에 대해 진리의 계기 즉 對象性을 設定한다. 이 對象性은 곧 인식의 기준이 되는 지평과 같은 셈이다. 그런데 인식의 계기와 真理의 契機의 차이에 의해 각 계기의 修正作用이 일어난다. 이때 인식의 계기만이 수정되는 것이 아니라 진리의 계기도 수정된다. 최초의 진리의 계기는 의식의 否定的 經驗을 통하여 의식에 떠올려지고, 따라서 인식의 계기로 化해 버린다. 이 새로운 인식의 계기는 다시 새로운 地平 즉 새로운 對象性을 基礎로 해서만 成立한다. 이것은 이전에 即目的인 것으로 보였던 對象이 사실은 의식에 대해서만 성립하는 대상임이

31) 물론 主題—地平의 개념이 Hegel에게 고유한 개념은 아니다. 그러나 이 개념들은 인식의 성립 문제를 고찰하는 데 시사하는 바가 크다. 이 개념들은 M. Theunissen의 「Begriff und Realität」에서 이미 Hegel에 적용되고 있다.

32) M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung in: Holzwege S.172.

33) M. Theunissen, Begriff und Realität, in: Seminar, Dialektik der Philosophie Hegels, *Ibid.*, S. 327.

드러나는 과정이기도 하다.

그런데 主題와 地平의 관계에서는 地平이 客觀的인 대상성인 것으로 상정되지 않는다. 지평으로 작용하는 것은 어디까지나 의식의 지평일 뿐 實體 자신은 아니다. 그러므로 主題-地平의 관계에서 볼 때 진리의 계기인 지평은 이미 항상 主觀的, 歷史的인 것이다. 따라서 主題와 地平의 관계에 의해 의식과 대상 사이의 二元性이 극복될 수는 없다. 自然的 意識의 經驗을 통해 學의 觀點이 도달될 수 있으려면, 自然的 意識에서 보여지는 非眞理的 要素, 즉 인식의 계기와 진리의 계기의 차이가 止揚될 수 있어야 한다. 그러나 설사 主題와 地平의合一이 이루어졌다 하더라도, 즉 인식의 계기와 진리의 계기의 차이가 제거되었다 하더라도 存在와 思惟의同一性은 확보될 수 없다. 진리의 계기가 이미 항상 의식과 관련해서만 성립하는 것인 한 存在者自體의 영역은 여전히 의식에 대해 獨立的으로 있을 것이기 때문이다. 그런데 Hegel은 意識의 이러한 運動을 實體自身의 운동과 같은 것으로 생각하고 있다. 그래서 그는 의식에서 보여지는 否定性, 즉 인식의 계기와 진리의 계기의 차이가 곧 實體 자신의 운동의 原動力이라고 생각하고 있다.

그리하여 만약 이 부정적인 것이 일단은 대상에 대한 自我의 不等性으로 보인다 할지라도 사실에 있어서 그것은 오직 실체가 자신에 대하여 갖는 不等性에 지나지 않는 것이다. 결국 실체의 밖에서 진행되는 듯이 보이는 것, 그리고 바로 그 實體에 反하는 행위인 듯이 보이는 것들은 모두가 실체 자체의 활동에 지나지 않을 뿐더러 이제 실체는 본질적으로 主體일 수 밖에 없다는 사실이 드러나기에 이른다.³⁴⁾

그런데 의식에 관련해서만 성립하는 對象性의 解消過程이 왜 實體 자신의 운동인지에 대해서 Hegel은 명확한 설명을 제시해주고 있지 않다. 의식이 地平을 擴大해 나가는 과정은 <의식에 관련해서만> 성립하는 과정이다. 그러므로 이 과정이 곧 실체 자체의 운동이라고 생각되어야 할 아무런 이유가 없다.

또 의식에 관련해서만 고찰하더라도 인식의 계기와 진리의 계기의 완전한 同一化는 불가능하다. 主題, 地平의 개념은 바로 이러한 한계점을 드러내 준다. 모든 認識에는 항상 그것의 地平이 전제되어야 한다. 따라서 지평의 主題化過程이 계속되더라도 이 主題화의 地平이 되는 새로운 地平이 항상 있어야만 한다. 이처럼 지평의 확대과정은 끝이 있을 수 없기 때문에 主題와 地平의同一化, 또는 모든 地平의 主題化란 결국 不可能한 것이다.

앞에서 우리는 自然的 意識이 學의 觀點으로 고양되려면 自然的 意識의 經驗全體가 파악될 수 있어야 함을 보았다. 이것은 自然的 意識의 自然性이 모두 해소되는 데에서 學의 觀點이 시작된다는 것을 意味한다. 그러나 地平이 계속 남아있는 한 의식의 自然性은 완

34) PG. S. 39 (S. 32). 林錫珍譯, *Ibid.*, p. 92.

전히 해소될 수 없고 따라서 의식의 경험 전체가 파악될 수는 없는 것이다.

2. 4. 反省과 思辨

이제까지 意識 經驗의 全體가 成立 不可能하고 따라서 진리를 온전하게 파악하는 學의 觀點에 이르는 것이 불가능하게 보였던 것은 反省哲學의 立場에 고유한 난점이라고 생각된다. 反省哲學은 항상 어떤 기준을 근거로 해서 판단하기 때문에 이 反省哲學에 머무는 한 항상 반성되지 않은 전제가 있을 수 밖에 없다. 그렇다면 學의 觀點은 이러한 反省哲學이 지양될 때만 가능할 것이다.

反省哲學의 수단은 悟性(反省)이다. 그러므로 反省哲學의 止揚은 곧 悟性的 思惟의 止揚을 의미한다. Hegel에 의하면 <悟性의 止揚을 통해> 理性(思辨)이 성립한다. 인식의 全體는 이 思辨의 관점으로 통해서만 성립한다. 그러므로 과연 反省의 菲연적 止揚을 통해 사변에 도달할 수 있는가 하는 문제는 學으로서의 인식의 全體의 成立여부를 살피는 데에 중요하다.

Hegel이 말하는 學은 絶對者를 서술하는 理性의 學이다. 絶對者는 悟性에 의해서는 제한된 형태로만 파악된다. 그런데 만일 이러한 悟性의 파악에 대해 理性의 파악이 단순히 대립된 것으로 있게 되면 理性의 인식 또한 제한된 것에 불과하게 된다. 따라서 理性은 悟性을 확대시켜 마침내 悟性이 自己의 한계를 벗어날 수 있도록 해야 한다. 그런데 “고립된 反省”(isolierte Reflexion)³⁵⁾으로서의 悟性은 유한성의 영역에 머물 것을 고집하여 有限者와 無限者를 對立시켜서만 생각한다. 따라서 이 對立의 統一을 추구하는 思辨은 이 對立을 절대자에 관련시켜 <止揚>해야 한다. 이것은 곧 悟性의 止揚을 의미하기 때문에 理性은 悟性에 대해 否定的인 기능을 수행하게 된다. 이런 점에서 Hegel은 “理性이 反省에게 제공하는 최고의 法則은 反省 자신의 소멸이다. 反省은 이것을 통해서 理性으로 된다”³⁶⁾고 말한다. 그러므로 反省이 理性으로 되는 길은 自己矛盾, 自己破壞의 과정을 거치는 것이다. Hegel은 이러한 반성의 자기모순성을 悟性의 二律背反에서 단적으로 발견할 수 있다고 생각한다. Hegel에 의하면 二律背反이야말로 形式的 思惟일 뿐인 反省에서 절대자로서의 진리가 드러날 수 있는 “최고의 形式的 表現”³⁷⁾이다.

그런데 Hegel이 말하는 學이 成立할 수 있으려면 이 二律背反이 反省의 思惟에 의해서 必然의으로 發生하며 이 二律背反의 止揚을 통하여 새로운 可能性이 제시되어야 한다. 만일 이 二律背反이 矛盾의 外觀만 지니고 실제로는 모순이 아니라던가 잘못된 이해에 의해 모순으로 보여졌다면, 따라서 이 二律背反이 悟性의 범위를 넘어서지 않고서도 해결될 수 있다면 이 二律背反의 지양을 통해 學으로 이르는 것은 必然의인 과정일 수 없게 된다. 反省의 止揚을 통해 必然의으로 思辨의 영역에 도달하기 위해서는 反省의 可能性이 남김없

35) Differenzschrift, 전집 2권 S. 26.

36) Ibid., S. 28.

37) Ibid., S. 39. S. 41 참고.

이 검토되고 이 과정 속에서反省이 스스로 自己否定을 행하여야만 하기 때문이다. 우선 여기에서는 Kant의 二律背反를 살펴봄으로써 과연 二律背反이 必然的인가, 그리고 이 모순을 통해 悟性의 止揚이 이루어지는가를 알아보자.

실제로 칸트의 二律背反은 엄밀히 말해 矛盾關係가 아니다. 이것을 첫번째 二律背反에서 살펴보자. 첫번째 二律背反의 定立은 “세계는 시간상 시초를 가지며 공간상으로도 한계지어져 있다”는 주장이다. 이것에 대한 증명은 이 명제의 否定이 참일 수 없음을 밝힘으로써 간접적으로 수행된다. 그 중에서 시간상의 시초에 대한 증명을 살펴보자. “먼저 세계가 시간상 시초가 없다고 가정해보자. 그러면, ① 어느 주어진 時點에 이르기까지 이미 無限한 시간이 경과한 것이며, ② 따라서 세계내 사물들이 계기하는 상태의 무한한 계열이 흘려간 것이 된다. ③ 그런데 계열이 무한하다는 것은 그것이 계속적인 종합을 통해서는 완료될 수 없는 데에 成立한다. ④ 그러므로 무한히 경과한 세계계열이란 불가능하며, ⑤ 따라서 세계의 시초—이것이 증명되어야 할 일이지만—가 세계의 존재에 대한 조건이 된다.”³⁸⁾ 이 증명에서 ③과 ④ 사이의 관계에 주목해보자. 무한한 계열에 대한 背進의 綜合이 불가능할 것이라는 데에 대해서는 그 타당성을 인정할 수 있다. 그러나 이를 통해서는 세계의 始初에 대한 파악의 不可能性만이 도출될 수 있을 뿐이지 세계에 시초가 있어야 한다는 것은 도출될 수 없다. 그러므로 無限한 背進의 綜合이 불가능하다는 主觀的原因으로부터 無限히 경과한 세계의 계열의 不可能性이 도출될 수는 없다. 이것은 空間의 한계에 관한 證明에도 그대로 적용될 수 있다. 왜냐하면 이 증명은 결국 무한한 綜合의 不可能性에 기초하고 있기 때문이다. 만일 ③에서 ④가 도출될 수 있으려면 우리 認識能力의 綜合에 의해 산출된 것만이 存在한다는 이론이 <전제>되어야 한다. 그래야만 무한히 진행되는 綜合이 (무한히 시간이 경과해야 하기 때문에) 불가능하므로 또한 無限히 경과한 세계의 계열도 존재할 수 없을 것이다. 그러나 만일 이러한 이론을 전제하지 않을 경우 定立의 증명과정은 이미 그 자체로 오류추리가 될 것이다. 이렇게 되면 二律背反의 조건—두 입장이 대립되면서 필연적이어야 한다—이 총죽되지 않는다. 따라서 二律背反이 필연적이라고 할 수는 없다.³⁹⁾ 그런데 설사 이 二律背反이 必然의이라고 하더라도 이것의 해결이 반드시 두立場을 綜合統一하는 方向으로 이루어 질 필요는 없다. Kant는 이 二律背反이 우리의 인식능력을 벗어난 것에 대해 인식하려고 하는 데에서 생긴 것으로 보고, 우리의 인식 능력을 한정시킴으로써 이 문제를 해결하려 한다.

Hegel은 Kant가 二律背反을 전개한 方式에 대해서는 찬성하지 않는다.⁴⁰⁾ 그러나 Hegel

38) K. d. r. V. B. 454. 崔載喜譯, 純粹理性批判, 修訂重版 (1981) p. 349 (번호는 필자가).

39) Kant는 순수 이성의 二律背反을 통해 자신의 先驗의 觀念論이 간접적으로 증명될 수 있다고 하였다. (B.534) 그러나 실제로 二律背反이 必然의이지 않으므로 이를 통해 先驗의 觀念論이 간접적으로 <증명>되지는 않을 것이다.

40) Kant의 二律背反에 대한 Hegel의 자세한 서술은 Logik I. S. 216~227, 271~276 등을 참고.

은 Kant가 二律背反을 必然的으로 발생하는 것으로 본 점은 그의 공로도 인정하고 있다. Hegel에 의하면 矛盾은 思惟의 規定 자체에 속하는 것이기 때문에 思惟에서 二律背反은 必然的으로 일어난다. 바로 이러한 對立을 그 統一에서 파악하는 것이 혹은 否定의 인 것 속에서 肯定의 인 것을 파악해내는 것이 思辨이다.⁴¹⁾ 그런데 Hegel이 對立者의 統一을 主張할 수 있었던 論理的 根據는 對立者의 상호연관성 때문이다. 이것은 유한자와 무한자에 관한 Hegel의 論議에서 찾아 볼 수 있다. 그런데 유한자와 무한자의 <관계>는 對立的 關係이므로 兩者의 共通點이 없이도 成立할 수 있는 관계이다. 그러므로 유한자가 무한자에 관련해서만 有限者라고 해서 그것이 無限者의 성격을 지닐 필요는 없는 것이다. 그러므로 對立되는 것의 배후에 이것들을 모두 포괄하는 근거가 있어야 한다는 것은 論理的으로 明白하지 않다. 이렇게 볼 때 反省을 통해 思辨에 도달하는 데에는 결국 論理的 飛躍이 있다고 할 수 밖에 없다.

3. 認識의 全體의 成立可能性에 대한 代案들

이제까지 고찰 결과 인식의 全體는 無前提의 學의 理念이나 主題—地平관계의 맥락에서 成立할 수 없음이 드러났다. 그런데 만일 인식의 全體가 成立할 수 없다면 眞理는 全體라는 Hegel의 명제는 實現不可能한 명제가 될 것이다. 그러므로 만일 Hegel의 명제가 현실성을 가지려면 인식의 全體의 개념이 다른 맥락에서 설정되어야만 한다. 필자는 인식의 全體가 成立할 수 있을 것처럼 보이는 맥락을 세가지로 설정하였다. 첫째의 可能性은 意識의 經驗에 의해 第一前提가 事象自體(Sache selbst)로 밝혀지는 경우이다. 이 경우에는 無前提의 學의 理念에서 解決될 수 없었던 문제, 즉 學의 正當한 출발점 문제가 해결될 수 있을 것처럼 보인다. 두 번째의 가능성은 인식의 全體를 인식의 類型 全體로 보는 方法이다. 이것은 앞에서 主題—地平의 관계에서 해결할 수 없었던 문제, 즉 全體의 終結點의 문제를 解決할 수 있을 것이다. 세 번째의 가능한 경우는 인식의 全體라는 것을 Hegel 당시까지의 인식의 全體로서 살피는 방식이다. 이 경우에는 이미 學의 成立이 전제되며 다만 學의 正當化 과정만이 필요하게 된다. 따라서 출발점 문제나 終結點 문제는 이미 성립된 기준으로 해서만 제기된다.

이 세가지 可能性 중 어느것이 眞理와 等價의인 全體일 수 있는지는 각각의 경우를 검토해 봄으로써만 밝혀질 것이다. 이 검토는 각각의 可能性에서 全體가 成立할 수 있는지 與否와 이것이 Hegel의 著作에서 입증될 수 있는지 與否를 살피는 작업이 될 것이다.

41) *Differenzschrift*, S.52.

3. 1. 事象自體로서의 第一前提

無前提의 學의 理念은 모든 前提에 대한 反省을 요구한다. 만일 反省되지 않은 前提가 숨겨져 있다면 無前提性이 成立될 수 없기 때문이다. 그러나 이러한 理念은 反省哲學에서는 성취될 수 없었다. 왜냐하면 真理에 대한 모든 定義를 유보할 경우 前提를 批判하는 데는 항상 새로운 前提가 必要하기 때문이다. 그렇다고 절대적 真理를 확보한 후 이를 바탕으로 모든 前提를 批判할 수도 없다. 절대적 真理를 확보하기 위해서는 모든 前提를 비판할 수 있어야 하기 때문이다.

그러나 만일 第一前提가 事象自體라면 無前提의 學의 理念이 成立할 수 있지 않을까? 만일 第一前提가 事象自體라면 이 前提에 대해서는 더이상 비판을 加할 수 없을 것이다. 이 前提는 다만 <제시되기만>하면 된다. 이 事象自體로서의 第一前提是 “다만 端的으로存立할 뿐인 前提”¹⁾이기 때문에 다만 받아들여지고 인정되어야만 한다. 그런데 Hegel은 이러한 第一前提의 인정하지 않는다. Hegel에 의하면 學의 출발점에서는 아직 事象自體가 드러나지 않는다.²⁾ 事象自體는 오히려 學의 終結點에서 드러난다 한다. 그래서 Hegel은 學의 출발점을 다만 無規定의 추상적 存在로 설정하였다. 그런데 第一前提은 事象自體로 놓는 것이 Hegel의 의도는 아니었다 하더라도, 이것이 가능하기만 하면 인식의 全體 및 無前提의 學의 理念이 실현될 수 있을 것처럼 보인다.

그러나 실상 第一前提是 事象自體로 놓음으로써 反省哲學의 難點을 극복하려는 시도는 이미 真理成立에 대한 낙관론에 기울어 있는 듯하다. 事象自體에 이르기까지 前提를 反省하는 과정이 有限해야만 事象自體를 第一前提로 삼을 수 있다. 그런데 事象自體의 發見可能性에 대해 미리 결정하지 않을 경우, 이 과정이 유한하다는데 대한 보장이 없다. 事象自體를 第一前提로 삼는다고 <가정>하는 것은 事象自體를 <실제로> 第一前提로 삼을 수 있다는 것과는 별개의 문제이기 때문에 실상 어려움은 아무런 前提도 介入되지 않은 事象自體를 發見해낼 수 있느냐에 있다. 따라서 事象自體를 第一前提로 삼음으로써 反省哲學의 難點을 극복하려는 시도는 어려움을 은폐하고 있을 뿐, 실제의 <해결책> 일 수는 없다.

3. 2. 認識의 類型全體

《精神現象學》에서 나타난 意識의 經驗過程이 全體를 이룬다는 것을 지지할 수 있는 또 하나의 代案은 이 全體를 認識의 類型全體로 파악하는 것이다. 이 경우 《精神現象學》에 나타난 意識의 經驗은 可能한 모든 經驗의 類型을 망라한 것이어야 한다. 앞서 살펴보았듯이 Hegel에 의하면 意識內에서 認識의 계기와 真理의 계기가 구별되어, 自然的 意識의

1) K. Cramer, Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel. *Ibid.*, S.166.

2) Logik I. S.72.

經驗過程이란 바로 이 두 계기가 전개되는 과정이었다. 만일 이 두 계기의 일치가 이루어지게 되면 自然的 意識의 經驗은 완성된다. 그런데 이 經驗을 類型으로 볼 경우, 즉 認識의 계기와 眞理의 계기 간의 관계가 동일한 의식들을 한 가지 형태의 의식으로 취급할 경우, 認識의 全體는 認識 類型의 全體가 되어 時間的 制約를 벗어날 수 있다. 가령 感性的 確信의 경우, 이것은 반드시 歷史的으로 처음에 나타나야만 하는 것은 아니다. 이것과 동일한 類型의 認識立場이 後에도 주장될 수 있다. 그러나 類型을 중심으로 볼 때, 後에 나타나는 認識形態도 이미 全體에 포함된 셈이다. 그러므로 만일 Hegel의 《精神現象學》에서 서술된 의식의 경험이 의식의 경험에서 가능한 모든 구조를 다 드러내고 있다면 類型 전체로서의 인식의 全體는 성립할 수 있을 것이다. 이렇게 인식의 全體를 인식의 類型 전체로 보게 되면 경험의 시간적 제약에도 불구하고 인식의 全體를 주장할 수 있다.

인식의 全體를 이렇게 해석할 경우 인식의 類型全體가 어떻게 확인될 수 있는가 하는 점이 문제가 된다. 즉 인식의 類型 전체가 제시될 수 있다면 그것이 곧 인식의 全體라고 인정할 수 있겠으나 도대체 《精神現象學》에서 제시된 인식의 유형이 가능한 유형 전체라고 것이 어떻게 증명될 수 있는가 하는 점이 문제가 된다. 이 문제는 의식의 경험의 循環構造에 의해 해결될 수 있을 것처럼 보인다. 여기서 循環이란 意識運動의 출발점이 되는 의식 형태의 구조가 종결점의 의식 형태의 구조와 합치함을 의미한다. Hegel은 “學問의 進展의 軌跡은 하나의 圓環(Kreis)을 이루며”³⁾ 이 圓環에서는 “출발점이 또한 종결점이고 종결점이 또한 출발점”⁴⁾이라고 하고 있다. 이러한 순환 구조에서는 앞서 제기되었던 출발점의 문제(2.1)나 종결점의 문제(2.3)가 해결될 수 있는 것처럼 보인다. 만일 의식이 어떤 구조에서 출발하여 필연적 과정을 거쳐 다시 이 구조를 갖게 되면, 그리하여 圓環이 완결되게 되면 이 圓環에서 벗어나는 인식의 유형은 없기 때문이다.

그러나 이것은 Hegel이 말하는 圓環의 의미와는 다르다. Hegel이 말하는 圓環은 출발점이 되는 것의 內的 眞理가 종결점에서 드러난다는 의미에서의 圓環이다. 그러므로 출발점에서의 의식의 구조와 종결점에서의 의식의 구조가 같을 필요는 없다. Hegel에 있어 學의 출발점은 무규정적이고 아무 내용도 지니지 않은 것이다. 이러한 무규정적인 것이 學의 종결점에서 나타나는 가장 구체적인 것과 같은 구조를 지닌다는 것은 불합리하다. 이러한 사실은 自然的 意識의 經驗에서 더욱 분명하게 드러난다. 자연적 의식은 경험 과정을 통해 자신의 自然性을 해소해 나간다. 이 경험이 완성되면 자연적 의식의 自然性은 완전히 해소되고, 대상성과 인식의 차이가 사라지게 된다. 이 상태는 감성적 확신과 분명히 다르다. 감성적 확신에서는 對象性과 인식이 분리되어 있기 때문이다. 만일 의식 형태의 구조가 인식의 계기와 진리의 계기의 상호관계에서 성립한다면 의식의 구조의 순환은 이루어질 것 같지 않다. 그러므로 출발점과 종결점이 합치한다는 것은 문자 그대로 이해되어선

3) Logik I. S.71.

4) Logik I. S.70.

안된다. 이것은 은폐된 본질이 마침내 의식에 떠오르는 것, 혹은 “실체가 自覺하는”⁵⁾ 것으로 이해돼야 한다.

실제로 學의 觀點에 도달할 수 있느냐 하는 문제나 學에 이르는 과정이 全體로서 파악될 수 있는가 하는 문제는 의식의 경험에 의해서만 밝혀질 수 있다. 그런데 主題－地平의 관계를 의식의 경험에 적용할 경우 인식의 구조의 순환이 이루어지지 않음은 명백하다. 의식의 경험과정은 地平의 확대과정인데 확대된 지평이 처음의 지평과 같아질 수는 없기 때문이다. 따라서 의식의 경험의 순환 구조를 통해 의식의 구조 전체가 경험될 수는 없다.

이제까지의 고찰로부터 인식의 全體가 성립되기 위한 조건들을 도출해 볼 수 있다. 첫째 절대적 출발점을 가진 인식의 전체는 성립할 수 없다. 그러므로 學의 출발점은 상대적인 것이어야 한다. 다음으로 學은 의식에 대해서 성립할 수 있어야 한다. 의식 자신의 反省에 의해 學의 可能性이 제시되어야만 객관적인 學이 될 수 있다. 따라서 學의 성립은 의식의 歷史로서 나타난다.

3. 3. 相對的(歷史的) 全體로서의 認識의 全體

3. 3. 1. 《精神現象學》의 二重構造

R. Haym에 따르면 《精神現象學》은 “절대 의지의 관점에 대한 증명 시도”⁶⁾이며 이 증명은 “先驗的－心理學的 證明”(transzental-psychologischer Beweis)과 “歷史的 證明”⁷⁾ historischer Beweis)의 두 가지로 이루어진다. 前者는 의식의 경험의 구조, 즉 인식의 계기와 진리의 계기의 관계에 의해 절대 의지의 관점을 증명하려는 것이다. 이 경우에는 인식의 논리적 실재성⁸⁾이 문제가 된다. 즉先行하는 의식 형태에서 후속하는 의식 형태로 이행할 때先行하는 의식은 그것의 논리적 실재성을 상실하게 된다. 선형적－심리학적 증명이란 바로 의식이 갖는 논리적 실재성이 부정되면서 절대 의지에 논리적 실재성이 부여되는 과정의 서술이다. 그러나 이러한 논리적 실재성만으로는 공허하다. 논리적으로 가장 완전한 것이 또한 가장 현실적이라는 보장이 없기 때문이다. 그러므로 논리적으로 가장 완전한 것이 또한 현실적임을 증명해야 한다. 이것은 의식의 구체적 歷史에 의해서

5) PG. S.33. (S.27)

6) R. Haym. Die Phänomenologie in: Phänomenologie des Geistes, Ullstein Materialien, S. 624.

7) R. Haym. Ibid., S.625.

8) ‘論理的 實재性’이란 말은 言語의 관용상 어색 하진 하다. ‘실재성’이란 흔히 經驗的 사실성에 한정되어 사용되기 때문이다. 여기서 論理的 實재성이라 함은 의식의 구조를 論理的으로 전개해 갈 때 그중 한 局面에 속하면서 그때까지의 의식 수준에 관한 한 論理的 타당성을 갖음을 의미한다. 이와 구별하여 經驗的 사실성에 한정되는 실재성을 ‘사실적 實재성’이라고 하기로 한다.

만 증명될 수 있다. 그래서 歷史의 요소는 《精神現象學》의 전개에 있어 不可缺한 것이다. 이와 같은 이유 때문에 《精神現象學》에서의 의식 형태는 두 가지 의미를 한꺼번에 갖는다. 첫째 각 의식 형태는 의식의 논리적 전개에서 나타나는 한 局面이다. 둘째 이 의식의 형태는 실제로 歷史 속에 나타나는 의식의 형태다. 이 두 조건에 의해 의식은 논리적 실재성뿐만 아니라 사실적 실재성을 갖는다.

그런데 先驗的 - 心理學的 증명과 歷史的 證明이 어떻게 조화될 수 있을지가 難點으로 동장한다. R. Haym은 이 두 증명의 결합에 대해 “《現象學》은 歷史를 통해 혼돈과 무질서에 빠진 心理學이며 心理學을 통해 교란된 歷史”⁹⁾라고 말하고 있다. 이러한 Haym의 해석에 따르면 《精神現象學》의 구조는 혼란에 빠지게 된다. 그러나 이것은 Haym의 오해이다. 이 오해는 Hegel의 《精神現象學》에서의 의식이론적 서술과 歷史的 서술을 모두 <증명>이라고 본 데에 기인한다. 그러나 실제로 있어서 Hegel은 歷史에 의해 學의 觀點을 <證明>하려고 하지는 않았다. 오히려 Hegel에 있어 歷史에 의해 進行된 것은 <說明되어야 할 對象>이다. 특히 歷史過程에서 새로운 時代精神이 出現하였음에도 불구하고 과거의 것이 고집될 경우, 과거의 것의 불충분성을 드러내기 위해서도 더욱 더 說明의 必然性이 생긴다. Hegel은 《정신 현상학》에서 歷史에 의한 證明과 心理學的 證明을 동시에 시도하지 않았다. 그는 歷史的으로 도달된 것에 대해 意識理論的으로 說明하고자 했다. Hegel이 보기에는 적어도 歷史에 의한 <證明>은 不必要한 것이었다. Hegel이 非學의 意識의 歷史的 止揚을 <證明>으로 삼지 않았다는 것은 그가 <現存在의 止揚>을 <一次的 否定>이라고 하고 이 一次的 否定은 《정신 현상학》의 서술에서 생략되어 있다고 말한 데에서 잘 드러난다.

이상과 같은 思惟의 전개 과정에서 우리가 취했던 입장과 관련하여 세밀한 검토가 加해지지 않았던 것은 단순한 <現存在>의 止揚, 克服이라는 문제이었으나 그렇다고 이 점이 다루어지지 않았던 것은 아니다.¹⁰⁾ 그러나 아직도 우리의 과제로 남아 있고 또 한 좀 더 높은 단계의 變形과 극복을 필요로 하는 문제는 우리가 단지 <관념적으로만> 받아들여 온, 이를테면 既存의 諸形式과 관련된 이미 <周知된 사실>을 다루어 나가는 일이다. 말하자면 실체 속으로 환원된 現존재는 아직도 物性依存性인 即目的 상태에서 주체적 자각에 눈뜬 對目的 상태로 변모, 발전돼 가는 <一次的 否定>¹¹⁾을 통하여 <직접적으로> 自身의 存立要件(das Element des Selbste) 속으로 옮겨진데 지나지 않았다. 따라서 [...] 그러한 現存在는 아직도 <표상>의 단계로 移行한데 지나지 않을 뿐이다. [...] 知는 바로 그와 같은 상태에서 얻어진 표상, 즉 周知되어 있고 巷間에

9) R. Haym. *Ibid.* S. 632.

10) 이 부분에 관해 위의 번역은 불분명하게 처리하고 있다. 現存在의 止揚은 정신 현상학의 관심 대상이 <전혀> 아니다. (註 12의 原文 참고).

11) 강조는 필자가.

숙지되어 있는 것과는相反된 방향에서 자기의 길을 가는 것이라고 하겠다. 이것이 곧 <일반적인 自身>(das allgemeine Selbst)의 행위이며 또한 <사유>의 <關心事>이기도 한 것이다.¹²⁾

여기에서 <一次的 否定>의 의미에 주목해 보자. Hegel은 現存在(Dasein)와 表象(Vorstellung)을 구분하고 있다. 그리고 <--次的 否定>을 통해서는 現存在가 다만 <表象>의 단계로 移行한데 불과하며, 무엇보다도 필요한 것은 이 表象을 변형시키는 것이며 現存在의 止揚이 아니라고 말하고 있다. 그런데 여기서 表象은 現存在와 마찬가지로 개념적으로 파악되지 못한 純粹性이나 不動的 無關心性을 갖는다. Hegel은 바로 이러한 表象에 대립된方向을 취하는 知의 行爲를 <思惟>의 관심이라고 하고 있다.

그런데 《精神現象學》의 思惟發展에 있어서 思惟의 關心은 表象의 變形에만 두어지고 一次的 否定으로서의 現存在의 止揚은 <全的으로>(am Ganzen) 생략되어 있다. 왜냐하면 現存在의 止揚은 이미 歷史에 의해 이루어졌기 때문이다. 各時代를 支配하던 時代精神은 歷史의 進行에 따라 소멸되거나 부분적인 타당성만 갖게 되고, 이런 과정을 거쳐 마침내 Hegel의 時代精神에까지 이르게 되었다. 만일 各時代精神이 모두 現存在性을 갖는다면 이 現存在性의 止揚 과정이 먼저 행해져야 할 것이다. 그러나 이 止揚은 이미 時間이 해주었다. 時間이 行하는 이 否定이 바로 一次的 否定¹³⁾이다. 그러나 이것만으로는 부족하다. Hegel 당시의 사람들이 당시의 時代精神을 당연하게만 받아들이고 그것의 生成過程에 대해서는 아무것도 모를 경우, Hegel 당시의 時代精神이 갖는 真理性은 드러나지 못하기 때문이다. 바로 이와 같은 周知의 것(das Bekannte)이 올바로 認識된 것(das Erkannte)으로 되도록 하는 작업이 <思惟의 관심>이고 동시에 《精神現象學》의 과제이다.

3. 3. 2. 認識의 全體의 現實性

앞에서 우리는 《精神現象學》에서는 意識理論의 <證明>만이 Hegel이 의도한 증명이며 歷史的 過程은 이미 전제되고 있음을 보았다. 이러한前提은 시대 정신이 이미 學의 觀點에 까지 도달하였음을 의미한다. 따라서 개인의 의식을 이 學의 觀點에 까지 高揚시키는 것만이

12) PG. S.34 f. (S.28) 林錫珍譯, *Ibid.*, 原文은 다음과 같다.

“Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseins ; was aber noch übrig ist und der höheren Umbildung bedarf, ist die <Vorstellung> und die <Bekannschaft> mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Dasein ist durch jene erste Negation nur erst <unmittelbar> in das Element des Selbsts versetzt ; [……] es ist Tun des allgemeinen Selbst und das Interesse des Denkens.

13) 이 一次的 否定이 “아직도 物性依存의 即目的 상태에서 주체적 자각에 눈뜬 對目的 상태로 변모, 발전돼 가는”이라는 原文에 없는 수식구를 달게 된 이유를 짚자는 모르겠다. 이러한 의미의 否定은 一次的 否定이 아니다. 現存에서 表象으로의 否定이 一次的 否定이다.

이 문제가 된다. 이러한 의미에서 《精神現象學》에서 의식의 겪는 과정은 사실상 〈回想〉의 過程이다.

결국 보다 높은 단계에 다다른 정신을 자기의 실체로 삼는 개인은 이러한 過去의 제형태를 거쳐 나가는 바, 이것은 마치 좀 더 높은 學을 지향하는 사람이 자기가 이미 오래 전부터 터득해 왔던 준비단계에서의 지식의 내용을 다시 한번 명료하게 되살려내기 위하여 그러한 지식의 예비적 형태와 단계를 다지고 넘어가는 모습에도 비유될 수 있다. [...] 또한 내용면으로도 개별자적 위치에 있는 개인으로서는 일반자로서의 정신이 더듬어 온 그同一한 형성단계를 거쳐 나가야 하는 것이 사실이지만, 그러나 이러한 제단계는 바로 일반적적 정신이 거쳐간 형태이므로 결국 그의 途程이란 事前에 다져진 평평하게 넓혀진 길에 지나지 않는다.¹⁴⁾

여기서 Hegel은 분명히 일반자적 정신이 거쳐간 길을 전제하고 있음을 알수 있다. Hegel에게 중요한 것은 이 경로를 必然的인 과정으로 서술하는 것이다.

결국 學間이란 이상과 같은 정신적 도야와 啓發의 과정을 그 菲연적 원리에 따라서 詳述해 나가야 할 뿐만 아니라 또한 그러한 과정이 이미 정신의 어떤 계기나 소유물로 化해버리고 난 뒤의 문화적 형태를 살펴 보아야 한다.¹⁵⁾

Hegel에 따르면 學은 이제 바야흐로 시작된 것에 불과하다. 그러나 “일단 하나의 새로운 사태가 出現했다는 그 사실만으로는 아직도 그것이 直接性이나 또한 단순한 추상의 상태를 벗어난 것이 될 수 없다.”¹⁶⁾ 學은 그것이 生成過程을 포함해서만 비로소 全體로서 成立된다. 만일 生成過程이 도의시 되면 學은 현실적인 全體로 成立할 수 없고 “전체의 단순한 개념”¹⁷⁾에 머물게 된다. 따라서 이 概念의 現實性은 도의시된 生成過程을 되살림으로써 成立한다. 즉 “이 단순한 全體의 現實性은 契機들로 化해버린 저 형태들을 다시 새로이 그러나 〈새로운 지반〉에서, 즉 이제 드려난 의미에서 전개하고 여기에 새롭게 형태를 부여하게 되는 데에서 成立한다.”¹⁸⁾

14) PG. S.32 (S.26 f) 林錫珍譯 *Ibid.*, S. 83 f.

15) PG. S.33 (S. 27) 林錫珍譯 *Ibid.*, p. 84 f. 원문은 다음과 같다. “Die Wissenschaft stellt sowohl diese bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, <als [auch]> das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. (auch는 Hoffmeister 版에만 있다.) 여기서 Gestaltung은 ‘문화적 형태’보다는 Bildung과 마찬가지로 동사적 의미가 강조되어 번역되어야 할 것이다. 필자에게는 ‘형성 과정’이란譯語가 더 좋을 것으로 보인다.

16) PG. S.19 (S.16) 林錫珍譯, *Ibid.*, p. 66.

17) PG. S.19 (S.16)

18) PG. S.19 (S.16) (강조는 필자가).

여기서 <새로운 지반>에서 전개한다는 말에 주목할 필요가 있다. 현재의 學은 과거의 어떤 경로를 거쳐 形成되었다. 그런데 이 形成過程이 모두 서술된 수는 없다. 설령 이 과정이 모두 서술될 수 있다. 하더라도 그것이 곧 이 學의 必然的 形成過程이라고 할 수는 없다. 과정의 단순한 나열은 아무런 必然性도 보장해주지 않기 때문이다. 그러므로 學의 성립과정의 서술은 다음의 두 가지 조건을 만족시켜야 한다. 첫째로 學에 이르는 과정은 學의 觀點에서부터 재조명되어 서술되어야 한다. 그러므로 學의 성립과정에 있어 非本質의 것들은 고찰의 대상이 되지 못한다. 둘째로 學에 이르는 과정의 본질적 契機들이 서로 필연적인 연관을 맺으면서 남김없이 서술되어야 한다. Hegel은 이것을 다음과 같이 표현하고 있다.

以上 본 바와 같은 순수한 <본질의 운동>이 곧 學的 性格 전반과 관련된 그의 本質을 이룬다. 이 운동을 바로 그 내용의 상호연관적 측면에서 본다면 결국은 이를 내용이 유기적 體系性을 띤 全體를 향하여 <필연적으로> 전개, 확산돼 가는 것이 된다. 결국 知의 개념에 다다르는 途程은 오직 이 운동을 통하여 그 자체의 필연적인, 완전한 生成을 도모하는 것이 된다. (...)¹⁹⁾

이처럼 自然的 意識의 經驗은 그 自體로 學에 편입될 수 없다. 이 經驗은 그것의 본질적 계기들로 단순화 되어야 한다. 그리고 이 본질적 계기들에서 비로소 “논리적 필연성”²⁰⁾이 드러난다. 全體로서의 學에 編入되는 것은 바로 이 본질적 契機들 뿐이다. 의식의 구체적 형태들은 이렇게 단순한 규정성들로 化함으로써 비로소 그것들 간의 內的인 관계를 드러내고 이를 통해 學으로까지 高揚된다.

결국 學의 現實性(Wirklichkeit)은 歷史的 過程이先行되어 學의 實在性(Realität)이 성립한 후, 이 實在性이 必然的 過程을 거쳐 生成된 것임이 밝혀질 때에만 성립한다는 것을 알 수 있다.

3. 3. 3. 全體와 前提

Hegel은 그의 《精神現象學》에서 최종적으로 學의 成立의 <內的인 必然性>을 찾고자 했다. 그런데 그는 内的인 心然性이 파악될 수 있으려면 歷史的으로 成立된 <外的인 必然性>이 미리 전제되어야 한다고 생각하였다. 그래서 그는 말하기를,

진리란 오직 자기의 빛을 發할 수 있는 時期에 當到해야만 스스로를 관찰시킬 수 있다고 하는 本性을 갖고 있을 뿐만 아니라 또한 실제로 그것은 이와 같은 好機가 到來해야만 비로소 그 모습을 현상화할 수 있다. (...)²¹⁾

19) PG. S.37 f. (S.31) 林錫珍譯, *Ibid.*, p.90 f. (강조는 필자가)

20) PG. S.55 (S.47)

21) PG. S.66 (S.58) 林錫珍譯, *Ibid.*, p.128.

이처럼 學의 歷史性을 認定할 경우 이 學은 無前提의 學의 理念과는 합치하지 않는 것으로 보인다. 즉 Hegel의 學에는 어떤 前提가 있는 것으로 여겨진다. Hegel 역시 자신의 學에서 前提되고 있는 것에 대해 뚜렷히 인식하고 있었다. 그는 자기 이전의 哲學史에 대한 고찰에서 이러한 前提를 끌어 내었다.

個人의 意識이 感性的인 次元에 머물러 있을 경우, 순수하게 思惟할 수 있기 위해서는 이 意識이 갖는 自然性이 해소되어야 한다. Descartes 아래 主觀은 自然性에 지배되지 않는 순수한 思惟者로 파악됨으로써 이것은 이미 Hegel 以前에 성취되었다고 말할 수 있다. 그런데 이 思惟主觀은 Kant의 先驗的 統覺(transzendentale Apperzeption)을 거쳐 Fichte의 絶對自我(das absolute Ich)에 이르기까지 對象과 對立된 것으로만 파악된다. Hegel은 바로 이와 같은 主觀과 客觀 間의 고착된 對立性을 해소하는 데에 자기 시대의 哲學의 임무를 두었다.

오늘날 우리가 할 일은 직접적인 감성적 존재양식에서 벗어나도록 개인을 純化시키면서 동시에 그로 하여금 자유 [...] 하게 하느니보다도 오히려 그와 반대로 固定的인 확정된 사상을 지양함으로써 일반적인 것을 구체화하고 여기에 活力を 불어넣는 일이 되겠다.²²⁾

Hegel이 자기시대 哲學의 임무로 파악한 바로 이 요구가 그의 學의 前提가 된다. 따라서 이러한 前提는 學의 成立에 있어 장애 요인이 아니라 오히려 “활동의 토대”²³⁾라고 할 수 있다. Hegel의 學의 理念에서 前提가 갖는 의미를 파악하고 난 지금, 無前提의 學의 理念에서 제기되었던 문제점들이 Hegel의 學概念, 또는 認識의 全體概念에는 해당되지 않는다는 것을 알 수 있다. 또 Hegel이 學의 成立의 토대로서 인정한 前提는 自然的 意識에서의 <自然>과 같은 역할을 하지는 않는다. 自然的 意識에서의 <自然>은 意識을 지배하며, 意識은 이 <自然>을 無反省的으로 받아들인다. 그러나 Hegel에서의 前提는 <前提로서 파악된> 前提이다. 따라서 이 前提는 더이상 眞理를 은폐하는 역할을 하지 않고, 오히려 그 자신이 止揚됨으로써 眞理가 드러나게 하는 역할을 한다.

이런 점에서 Hegel의 前提는 그의 絶對的 理性哲學에 대해 二重的인 기능을 행사한다고 말할 수 있다. Hegel의 前提는 일면, 主觀과 客觀 間의 對立關係를 아직 보유함으로써 그의 哲學이 종국적으로 지향하는 순수한 思辨을 방해할 수도 있다. 그러나 다른 일면 바로 이와 같은 主觀과 客觀의 대립으로부터 Hegel의 理性哲學이 내세우는 原初的同一性回復의 요구, 즉 대립된 개념들을 <하나의 過程>으로 통합시키려는 요구가 생겨난다는 점에서 그의 哲學에 대해 긍정적인 기능도 가진다고 볼 수 있다.

22) PG. S.37 (S.30) 林錫珍譯 *Ibid.*, p.90.

23) R. Bubner. Die »Sache Selbst« in Hegels System *Ibid.*, S. 109.

4. 맷음 말

Hegel 哲學에 있어 부분적 存在들은 論理的 過程에 의해 他者들과 연관을 맺음으로써 그 것의 완전한 모습을 드려낸다. 부분들의 상호 관계가 全體와의 관련하에서만 드려난다면, Hegel 哲學에 있어 부분적 存在들은 全體 속에 편입될 때만 그것의 완전한 참모습을 드려낸다고 하겠다. 이것은 認識에 있어서도 마찬가지다. 개별적 인식의 완전한 모습은 인식의 全體에 관련해서만 드려난다. 그래서 Hegel은 “眞理는 全體”라고 한다. 이러한 Hegel의 입장에서 볼 때 真理를 서술하려는 學의 성격은 인식의 全體의 성격에 의해 결정된다고 할 수 있다. 그런데 Hegel에 있어서 學의 理念이나 認識의 全體가 항상 동일한 의미로만 나타나지는 않는다.

Hegel에서는 絶對의인 學에 대한 理念과 歷史的 관心得이 共存한다. Descartes 이래 Hegel에 이르기까지 絶對의인 學에 대한 理念은 계속 추구되어 왔고 이러한 理念은 Hegel에서도 여전히 남아 있다. 그러나 Hegel에서는 이와 더불어 歷史的 關心도 중요하게 부각된다. 이것은 Hegel 哲學이 近世哲學의 理念을 保持하면서 동시에 이를 넘어서고 있음을 의미한다. Hegel 哲學이 갖는 이러한 특성 때문에 Hegel의 學(Wissenschaft) 개념도 兩面性을 지닌다. 이것은 2.와 3.에서 볼 수 있듯이 인식의 絶對的 全體를 주장하는 입장이나 相對的 全體를 주장하는 입장이 모두 Hegel의 著作에 근거를 둘 수 있다는 데에서도 잘 드러난다. 그러나 이러한 兩面性은 Hegel 哲學이 단순히 혼란되었다는 것을 의미한다기보다는 그의 哲學이 近世哲學의 完成者로서 近世的 要素와 동시에 脫近世的 要素를 지니고 있음을 의미한다.

이런 점에서 本論議가 가능한 인식의 全體를 歷史的 前提를 갖는 상대적인 全體로 해석한 것은 Hegel 哲學이 갖는 脫近世的 측면에 주목한 결과라 하겠다.

참 고 문 현

G. W. F., Hegel; Werke in zwanzig Bänden, Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel hrsg.

Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag.

2, Jenaer Schriften.

3, Phänomenologie des Geistes.

5, Wissenschaft der Logik I.

6, Wissenschaft der Logik II.

8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.

10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.

Hegel, G. W. F.; Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister. Der Philosophische Bibliothek Bd. 114, 6. Aufl., Felix Meiner Verlag. 1952.

- G. W. F. 헤겔著 ; 精神現象學 I¹, 林錫珍譯, 분도출판사, 1980.
- G. W. F. 헤겔著 ; 精神現象學 I², 林錫珍譯, 分度出版社, 1981.
- G. W. F. 헤겔著 ; 精神現象學 II, 林錫珍譯, 分度出版社, 1982.
- G. W. F. 헤겔著 ; 大論理學 I, 林錫珍譯, 志學社, 1983.
- G. W. F. 헤겔著 ; 大論理學 II, 林錫珍譯, 志學社, 1982.
- G. W. F. 헤겔著 ; 大論理學 III, 林錫珍譯, 志學社, 1982.
- Bonsiepen, W.; Phänomenologie des Geistes in: Hegel, hrsg. v. O. Pöggeler. Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1977.
- Bubner, R.; Problemgeschichte und Systematischer Sinn einer Phänomenologie, Hegel-Studien Bd. 5 (1969).
- Bubner, R.; Die > Sache selbst < in Hegels System, in: Seminar, Dialektik der Philosophie Hegels, hrsq. v. R.P. Horstmann, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 234, 1. Aufl. Suhrkamp, 1972.
- Bubner, R.; Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt, in: Hermenentik und Dialektik, hrsg. v. R. Bubner, K. Carmer, R. Wiehl, J. C. B. Mohr, 1970.
- Crammer, K.; Bemerkung zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes., in: Seminar, Dialktik in der Philosophie Hegels, hrsg. v. R. P. Horstmann.
- Crammer, K.; Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können, in: Hermeneutik und Dialektik II.
- Düssing, K.; Spekulation und Reflexion, zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, Hegel-Studien Bd. 5, 1969.
- Eley, L.; Hegels Wissenschaft der Logik, Leitfaden u. Kommentar, Wilhelm Fink Verlag, München, 1976.
- Fetscher, I.; Hegel-Größe und Grenzen, UTR Reihe 80, Bd. 820, W. Kohlhammer GmbH Verlag, 1971.
- Findlay, J. N.; Hegel A Re-examination, Oxford Univ. Pr., New York, 1976.
- Fink, E.; Hegel, Vittorio Klostermann, 1977.
- Fulda, H. F.; Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, 2. Aufl. Vittorio Klostermann, 1975.
- Fulda, H. F.; Zur Logik der Phänomenologic von 1807, in: Hegel in der Sicht der neueren Forschung, hrsg. v. I. Fetscher, Wege der Forschung Bd. LII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Gadamer, H. G.; Wahrheit und Methode, 3 erweit. Aufl. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972.
- Hartmann, N.; Die Philosophie des deutschen Idealismus, Walter de Gruyter, 1974.
- Haym, R.; Die Phänomenologie, in: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Verlag Ulstein GmbH, 3. Aufl. 1973.
- Heidegger, M.; Hegels Phänomenologie des Geistes, 2. erweit. Aufl. Vittorio Klostermann, 1981.

- Heidegger, M.; Hegels Begriff der Erfahrung in: Holzwege, 3. Aufl. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1957.
- Heimsoeth, H.; Transzendentale Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1966.
- Heimsoeth, H.; Transzendentale – II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967.
- Hogemann, F. u. Jaeschke, W.; Die Wissenschaft der Logik, in: Hegel, hrsg. v. O. Pöggeler, Karl Alber GmbH, 1977.
- Horstmann, R.P.; Jenaer Systemkonzeptionen, in: Hegel, hrsg. v. O. Pöggeler.
- Hypolite, J.; Anmerkung zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zur Thema: Das Absoulte ist Subjekt, in: Materialien zu Hegels > Phänomenologie des Geistes <, hrsg. v. H. F. Fulda u. D. Heinrich, Stw 9, 3. Aufl. Suhrkamp, 1976.
- Jaeschke, W.; Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion, Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen, Hegel-Studien, Bd. 13, 1978.
- Kant, I.; Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Felix Meiner Verlag, ergänzender Nachdruck, 1971.
- 崔載喜譯, 純粹理性批判修訂重版, 博英社, 1981。
- Kaufmann, W.; Hegel: a reinterpretation, Univ. of Notre Dame Pr., 1978.
- Kaufmann, W.; Hegel: Text and Commentary, A doubleday Anchor Book, 1966.
- Kisiel, T.; Hegel and Hermeneutics, in: Beyond Epistemology, ed. by F. G. Weiss, Martinus Nijhoff, 1974.
- Lauer, Q.; Phänomenologie; Hegel und Husserl, in: Beyond Epistemology, ed. by F.G. Weiss.
- 李錫潤; Hegel에 있어서의 思辨과 本質, 철학 제 15집, 1981.
- Mactaggart, J.; A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge Univ. Pr., 1910.
- Marck, S.; Kant und Hegel, Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe, J. C. B. Mohr Verlag, 1917.
- Marx, W.; Hegels Phänomenologie des Geistes, 2. erweit. Aufl. Vittorio Klostermann, 1981.
- Pöggeler, O.: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Verlag Karl Alber GmbH Freiburg, München, 1973.
- Pöggeler, O.: G. W. F. Hegel: Philosophie als System, in: Grundproblem der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II. hrsg. v. J. Speck, UTB 464, Vandenhoeck & Reprint in Göttingen, 1976.
- Röd, W.; Dialektische Philosophie der Neuzeit I, C. H. Beck, 1974.
- Rohs, P.; Der Grund der Bewegung des Begriffs, Hegel-Studien, Beiheft 18.
- Rotenstreich, N.; From Substance to Subject, Martinus Nijhoff, 1974.
- Schurr, A.; Philosophie als System bei Fichte, Schelling, Hegel, Friedrich Frommann Verlag, 1974.