http://dx.doi.org/10.15750/chss.55.201502.008

【논문】

헤겔 정신현상학에서 의식의 자기검사와 우리의 부가*

강 순 전

【주제분류】 서양근대독일철학, 인식론
【주요어】 헤겔, 현상학, 인식, 의식, 관망, 부가
【요약문】 헤겔 정신현상학의 서론은 정신현상학의 다른 이름인 의식의 경험의 학의 기획을 서술한다. 헤겔은 의식의 경험을 "의식에 대한" 관점과 "우리에 대한" 관점이라는 이중구조 속에서 서술한다. 전자의 관점에서는 의식의 자기검사가 서술되고 후자의 관점에서는 그에 대한 우리 철학자의 고찰이 서술된다. 헤겔의 기획에 따르면 양자는 서로 엄격히 구별되고 섞이지 않아야 한다. 그래야만 의식의 자기검사를 통해 학을 정당화하려는 현상학의 기획이 성공적으로 실현될 수 있다. 하지만 서론의 몇몇 서술들은 매우 애매하여 많은 연구자들은 헤겔의 의도와는 다른 해석을 내놓고 있다. 나는 이러한 해석들과 비판적으로 논쟁하면서 헤겔의 구별이 지켜지고 기획이 성공적으로 실현될 수 있음을 보일 것이다. 이를 위해 나는 기존의 오해들과는 달리 의식의 자기검사를 위해서는 대상의 실재성이 확보되어야 한다는 점을 지적할 것이다. 또한 "의식의 전복"은 우리 철학자의 부가가 아니라 의식 자신이 하는 경험의 변증법적 성격이며, 철학자는 다만 그것을 관망해야 한다는 점을 주장할 것이다.

* "이 논문은 2013년도 명지대학교 교내연구비 지원사업에 의하여 연구되었음". 논문의 내용을 개선할 수 있도록 유익한 지적을 해주신 심사위원님들께 감사드린다.

1. 들어가는 말: 문제설정

『정신현상학』의 다른 이름 “의식의 경험의 학”이 말해주듯이 의식의 경험은 『정신현상학』을 이해하는 열쇠다. 헤겔은 이 책의 서론(Einleitung)에서 의식의 경험의 개요를 매우 함축적이고도 모호하게 들리는 표현들을 가지고 서술하고 있다. 그렇기 때문에 하이데거에서부터 오늘날의 연구자들에 이르기까지 헤겔의 이 저작을 연구하는 많은 사람들은 서론의 내용을 분석하면서 의식의 경험의 윤곽을 파악하려고 노력하였다. 하이데거의 상세한 해석에도 불구하고 그것은 하이데거 자신의 관점이 강하게 반영된 하나의 해석일 뿐인 것으로 간주되었기 때문에 이후에도 헤겔의 진의를 해명하기 위한 마찬가지로 상세한 해석들이 시도되었다. 하지만 해석자들의 주도면밀한 분석에도 불구하고 몇 가지 난해한 대목에 대해서는 해석의 불일치가 있었다. 이 대목들에 대한 해석에 따라 의식의 경험의 전체적인 성격이 상당히 달라지기 때문에, 이 대목을 면밀히 규명하는 것은 오늘날에도 주요한 연구과제가 되고 있다.

서론이 제시하는 의식의 경험은 “의식에 대한 관점”과 “우리에 대한 관점”이라는 이중구조 속에서 서술된다. 헤겔은 의식의 경험을 한편으로 의식이 갖는 인식의 실재성을 의식 자신이 검사하도록 하면서, 다른 한편 그 검사를 통해 산출되는 논리적인 의미를 우리 철학자의 관점에서 서술하는 방식으로 기획한다. 이러한 기획에 따라 우리 철학자는 의식이 자신의 지를 비판적으로 반성하고 새로운 지를 산출하는 자기검사를 “관망”하기만 해야 한다. 하지만 헤겔은 철학자인 우리에게 의식의 자기검사가 산출하는 대상들의 논리적 필연성의 연관을 고찰하는 “부가”를 또한 수행할 것을 요구한다. 헤겔이 의도한 의식의 경험의 학에 대한 기획이 성공적으로 실현되기 위해서는 의식의 자기검사가 가능해야 하며, 관망과 부가가 모순 없이 양립해야 한다. 이 두 가지 문제는 서로 연관되어 있다. 왜냐하면 우리의 부가가 의식의 검사에 외적인 것으로서 작용하여 순수한 관망을 해치는 일이 없어야 의식의 자기검사가 가능한 것이며 그 역도 마찬가지이기 때문이다.

그런데 해석자들에게 서론의 서술은 매우 모호하여서 헤겔의 기획이 무

시되거나 그 이념이 손상되는 방향으로 해석이 시도되어 왔다. 의식의 자기검사가 가능하기 위해 헤겔은 대상이 지의 척도가 되어야 한다고 하면서도 지가 의식에 내재한다고 한다. 의식 의존적인 대상이 어떻게 의식의 지의 진리여부를 판별할 척도가 될 수 있나? 헤겔은 의식의 자기검사에서 지와 대상이 일치하지 않으면 대상과 합치하기 위해 지가 변경되어야 한다고 말하면서, 대상은 본래 자체적인 것이 아니라 의식에 대해서만 자체적인 것이었다고 말한다. 의식의 자기검사가 가능하기 위해서는 척도로서의 대상이 실재해야 할 것 같은데, 대상은 본질적으로 지에 속하는 것이라고 말함으로써 대상의 지 의존성을 말하기도 한다. 이러한 애매한 언급들에 직면하여 해석자들은 실재적인 척도로서의 대상이 요구됨에도 불구하고 대상의 실재성은 가상이며 지의 관념성이 진상이라고 주장한다. 더욱이 의식이 지를 검사하여 오류임이 밝혀지면 지가 변경될 뿐 아니라 동시에 대상도 변경된다는 헤겔의 주장에서는 의식의 자기검사의 가장 심대한 아포리아에 부딪히게 되는 것 같다. 또한 지의 수정은 항상 그것의 반대의 내용을 결과하는데, 의식의 변증법적 전도에 의해 새로운 지가 등장하는 이러한 의식의 경험에서는 헤겔철학에 고유한 규정적 부정을 확인할 수 있다. 많은 해석자들은 의식의 전도가 철학자의 부가라고 생각하고 변증법적 논리라는 헤겔의 고유한 “방법”이 의식의 경험에 부가됨으로써 순수한 관망이라는 헤겔 자신의 인식론의 이념이 손상되고 있다고 판단한다.

나는 서론의 주요한 몇 가지 대목들을 분석하면서 이러한 문제들을 해명할 것이다. 이를 통해 나는 많은 해석자들의 잘못된 해석을 바로 잡으면서, 의식이 실재적인 척도를 가지고 자기검사를 수행하며 철학자는 여기에 외적인 부가를 수행하지 않고 순수한 관망이라는 헤겔 인식론의 이념을 견지하고 있다는 사실을 보여줄 것이다.

2. 의식의 자기검사의 아포리아

『정신현상학』은 정신의 진리가 의식에 현상하는 것을 서술한다. 사실 의

식의 경험이 도달한 정신의 왕국인 논리학의 내용은 지에 의해 파악된 대상의 개념들이다. 이 진리가 의식에 현상할 때, 진리로서의 개념은 의식의 대상이 되고 의식은 이 대상에 맞서 있는 지가 된다. 따라서 본래 통일적인 진리는 의식 속에 지와 대상이라는 두 가지 계기로 현상한다. 의식에게 대상은 "자체존재"(Ansichsein)이며, 지는 이 대상(자체존재)의 의식에 대한 존재 혹은 의식에 대한 대상(자체존재)의 존재(Sein des Gegenstandes (Ansich) für das Bewußtsein)다.[1] 지란 의식에 대해 존재하는 대상, 즉 의식에 의해 파악된 대상의 내용이다. 이 '의식에 대한 대상'(Gegenstand für das Bewußtsein)은 헤겔이 『논리의 학』 존재론에서 '어떤 것'의 두 계기 중 하나로서 말하는 '타자에 대한 존재'(Sein für Anderes)에 해당한다. 다른 한편 의식의 또 다른 계기로서 '타자에 대한 존재'와 구별되는 '자체존재'(Ansichsein)가 있다.[2] 이것은 의식 혹은 지와 관계 맺고 있는 대상이 아니라 그것으로부터 독립해서 그 자체로 있는 대상이다. 이러한 자체존재는 의식에게 진리 혹은 척도로서 기능한다.

지와 대상이라는 두 계기가 특정한 방식으로 관계하면서 특정한 형태의 의식이 성립한다. 지가 대상에 관계하는 의식의 활동이 다름 아닌 인식이기 때문에 각각의 의식 형태들은 상응하는 인식모델들을 대변한다. 의식의 경험은 의식이 자신이 갖고 있는 "인식의 실재성"(75쪽, 제 9문단)을 탐구하고 검사하는 것이며, 인식은 지의 내용이므로 그것은 "지의 진리"(76쪽, 제 11문단)를 탐구하는 것에 다름 아니다. 의식이 자신의 인식 혹은 지의 실재성과 진리 여부를 검사하면서 의식은 자신의 지의 비진리와 새로운 지의 출현을 경험한다. 헤겔은 이러한 검사를 우리, 즉 철학이론을 정립하는 철학자의 이론에 따라 수행되는 것으로서가 아니라 의식 자신이 자신의 지를 검사하는 것으로서 기획한다.[3] 의식의 지의 진리 여부에 대한 검사가 의식의

---

1) Hegel, PhG, 76쪽, 제 10문단. 이하 『정신현상학』의 인용은 본문에 쪽수만 표기하며 서론 부분은 쪽수와 함께 문단도 표기한다.

2) '어떤 것'의 나머지 한 계기도 마찬가지로 '자체존재'라고 불린다. "타자를 위한 존재와 자체존재는 어떤 것의 두 계기를 형성한다."(WL I, 128)

3) 헤겔이 서론에서 "우리"라는 표현을 통해 지칭하는 것은 철학자이며, 철학자는 철학이론의 서술자로서 진리를 가리키는 메타포다. 『정신현상학』은 의식의 경험에 대한 철학적 탐구이므로, 철학자인 "우리가 지의 진리를 탐구"(11문단)하는 것이다. 하지

자기검사가 될 수 있는 것은 의식이 자신 안에 검사될 지와 검사의 척도가 되는 대상을 모두 갖고 있기 때문이다. 따라서 철학자인 우리는 "대상이 자신의 개념에 합치하는지의 여부"를 의식이 검사하는 것을 "관망"(zusehen) 하기만 하면 된다.(77쪽, 제 12문단)

그런데 여기서 헤겔은 의식의 자기검사가 직면할 수 있는 어려움을 스스로 제기하고 자신의 해결책을 제시하지만 많은 해석자들이 이 어려움에서 헤어 나오지 못한다. "개념과 대상"이라는 "두 가지 계기가 우리가 탐구하는 지[4] 자체에 속한다"(78쪽, 제 12문단)면,

> "대상은 실로 의식에 대해서 그 의식이 대상을 알고 있는 바대로만 존재하는 것처럼 보인다. 말하자면 의식은 의식에 대한 대상이 아닌 대상 그 자체는 발견할 수 없는 것처럼 보인다. 따라서 의식은 자신의 지 또한 대상에서 [대상을 척도로 하여] 검사할 수 없는 것처럼 보인다."(78쪽, 제 13문단)

철학자인 우리가 의식 외부에서 자의적인 척도를 가지고 와서 의식의 실재성을 검사하지 않고 의식이 자기검사를 한다고 해도, 대상이 의식에 속하는

만 우리의 탐구는 의식의 자기검사를 메타적으로 반성하는 것이다. 『정신현상학』의 이념에 따르면 진리를 파악하는 철학자는 자신의 주관적 "착상과 생각"(12문단)으로 철학이론을 구성하는 것이 아니라 사태를 그것이 드러나는 대로 서술하는 현상학자다. 헤겔이 의식의 실재성, 지의 진리성에 대한 검사를 의식의 자기검사가 되게 하려는 것은 철학자가 사태인 의식의 경험 외부에서 사태 속으로 자신의 검사 척도를 가지고 들어와서 의식의 검사를 사태와는 무관하게 자의적으로 수행할 수 있다는 염려 때문이다. 의식의 자기검사가 될 때만 검사는 객관적이고 내재적이게 되고 자의성과 우연성을 배제할 수 있다. — 나는 "현상학자"나 "정신현상학의 서술자"라는 표현보다는 "철학자"라는 표현을 쓰고 싶은데, 왜냐하면 전자는 현상을 단지 기술한다는 뉘앙스를 풍기기 때문에 '논리'라는 진리를 인식하는 진리의 담지자라는 뉘앙스까지 포함하기 위해서는 "철학자"라는 표현이 더 적합하다고 생각되기 때문이다. 현상학자로서 철학자는 의식의 경험을 관찰하고 그것에 내재한 논리를 파악하지만, 그는 지와 대상의 대립이라는 의식적 구조에 지배되는 것이 아니라 의식에 수반하는 논리의 차원을 대변한다.

4) 여기서 지는 엄밀히 말하면 의식을 말한다. 의식의 두 계기는 지와 대상이며, 여기서 '개념과 대상'이라고 표현한 것은 '지와 대상'에 다름 아니기 때문에, 지와 대상이라는 의식의 두 계기가 의식에 속한다고 표현하는 것이 더 정확하다. 하지만 지는 대상을 매개하는 의식의 활동으로서 이미 자신 안에 대상을 갖고 있기 때문에 지와 대상의 통일인 의식을 대신해 사용되어도 잘못된 표현은 아니다.

한 척도로서의 대상은 의식이라는 주관에 의존적이므로 객관적인 척도로서 기능할 수 없다는 것이다. 이러한 문제제기는 대상이 주관과 독립적인 실재일 것을 요구하는 실재론적 입장을 취한다.

클라에스게스는 이것을 "자기검사의 아포리아"라고 표현한다. 왜냐하면 그에 따르면 자기검사가 가능하기 위해서는 자체존재가 지에 대해 있을 뿐만 아니라 "모든 지를 벗어나서 지가 아닌 직접적인 방식으로도" 주어져야 하기 때문이다.[5] 이 난문을 해결하기 위해 해석자들은 헤겔 자신이 시도하지 않는 불필요한 구별들을 시도한다.[6] 하지만 헤겔은 자신이 스스로 제기한 척도의 주관의존성이라는 문제에 대해 다음과 같이 자신의 해결책을 간명하게 제시한다.

> "그러나 의식이 대상에 대해 알고 있다는 바로 이 점에서 이미, 의식에 있어서 어떤 것은 자체적인 것(das Ansich)이지만 또 다른 계기는 지, 다시 말해서 의식에 대한 대상의 존재라고 하는 구별이 현존한다. 현존하는 이러한 구별에 검사가 기초한다."(78쪽, 제 13문단)

이러한 헤겔의 언급 이면에는 의식 밖에 있다는 의미에서 "의식에 대한 대상이 아닌 대상 그 자체"에 대한 인식은 불가능하다는 주장과 의식 안에 있으면서도 "의식에 대해서" 있지 않은, 즉 지가 아닌 대상이 자체존재로서 척도의 역할을 할 수 있다는 주장이 함축되어 있다. 의식 밖에 있는 대상, 의식에 들어오지 않는 대상은 대상이 될 수 없다. 이 점에서 헤겔은 의식에게 소박실재론의 입장을 부여하는 것을 거부한다. 하지만 헤겔에 따르면 의식 안에 있으면서도 의식에 대해서 있지 않은, 즉 지와 관계 맺고 있지 않은

---

5) U. Claesges(1987), 78쪽.

6) 마르크스는 의식의 자기검사에서 문제가 되는 척도를 대상(Gegenstand)이 아닌 대상성(Gegenständlichkeit)에서 찾는다. 그는 "의식은 지와 지에 부정적인 대상성이라는 두 계기를 갖는다"는『정신현상학』서설에서의 헤겔의 언급에 기초하고 있다.(38쪽) 하지만 헤겔은 서론에서는 명백히 '대상'이라는 표현을 사용한다.(74, 77쪽 등) 마르크스는 헤겔이 서론에서 대상과 대상성을 구별하지 않고 있다고 하면서도 대상의 논리적 규정을 나타내는 대상성이 지와 대상 모두의 척도가 되어야 한다고 주장한다.(W. Marx, 1984, 107쪽 이하 참조) 하지만 헤겔은 명백히 대상이 척도가 되어야 한다고 말하지 대상과 지에 대해 제 3자로서의 어떤 척도를 얘기하지는 않는다.

자체존재가 가능하다. 이것은 어떻게 가능한가?

이것이 가능한 이유는 대상이 의식 안에 있음에도 불구하고 의식은 대상을 자신의 밖에 자기와 독립적인 것으로 간주하기 때문이다. 의식이 갖는 이러한 태도는 자연적 의식이라는 의식의 자연성에서 기인한다. 의식은 대상과 지의 분리를 근본구조로 갖는 마음의 형태이며, 대상을 지와 분리되어 독립적으로 존재하는 것으로 본다. 자연적 의식의 이러한 실재론적 태도가 의식의 지와 독립하여 존재하는 자체존재로서의 척도를 가능케 하며 이 척도에 지를 맞춰보는 의식의 검사를 가능케 한다. 이런 방식으로 대상이 의식 안에 있으면서도 의식의 활동인 지로부터 독립적인 척도가 될 수 있다. 그런데 다음과 같은 헤겔의 주장은 이러한 주장의 효력을 상쇄하는 것 같이 보인다.

> "의식은 자신의 척도를 자기 자신에게 부여하며 그럼으로써 탐구는 의식과 의식 자신과의 비교가 된다. 왜냐하면 바로 그렇게 행해진 구분은 의식에 귀속되기 때문이다"(76쪽, 제 12문단)

이 말은 척도가 의식에 의해 산출된 것이며, 따라서 의식 의존적인 것이라는 주장으로 들린다. 그렇다면 이러한 주장은 의식 안에 있으면서 지의 척도가 되는 대상의 실재성을 부정하고 그것을 한갓된 가상으로 간주하는 것으로 이해될 수 있다. 이러한 오해에 빠지게 되는 이유는 실재성은 감각적 소재에 있는 것이 아니라 이것을 지양하고 자신으로부터 실재성을 산출하는 개념에 있다는 헤겔철학의 일반적 원리로부터 이 인용문을 해석하기 때문이다.[7] 이러한 원리는 의식의 검사를 거쳐 지와 대상의 분리가 더 이상

---

7) 헤겔『논리의 학』개념론의 서론이라고 할 수 있는 "개념 일반에 관하여"는 실재성과 관련하여 감각적 소재와 개념의 관계에 대한 헤겔 철학의 핵심적인 통찰을 제시해주고 있다. 헤겔에 따르면 "개념 밖에, 개념에 앞서 현상하는 경험적 소재는 진리를 갖지 않는다".(WL II, 264) "개념은 감각과 직관의 변증법과 무실성(Nichtigkeit)으로부터 그것들의 근거로서 부각된다."(WL II, 259) 말하자면 감각적 소재는 그 자신 안에 내재한 "변증법에 근거하여" 자신의 외면성을 부정하고 "개념이 자신으로부터 산출하는 실재성으로 이행한다"는 것이다.(WL II, 264)『철학전서』의 서론에서도 헤겔은 이와 유사한 주장을 한다.(Enz I, § 12, 55쪽 이하) "철학"은 "경험"을부터 출발하지만, "사유"는 "자연적, 감성적 의식을 초월하여 [...] 경험현상의 보편적 본질이라는 이념

존재하지 않는 목표에 도달한 후에 의식이 깨닫는 내용이며, 의식의 경험이 목표를 향해 가는 과정인 한 이러한 원리가 매 단계의 의식의 경험에서도 적용된다고 할 수 있다. 하지만 의식이 끊임없이 대상을 맞세우고 검사를 수행하는 과정 속에서 철학자는 이러한 사실을 알고 있지만 의식은 깨닫지 못하고 있다. 이러한 원리에 대한 의식의 무지 때문에 의식이 대상을 실재적인 것으로 정립하는 행위가 지속되고 필연적인 과정을 빠짐없이 거쳐 가는 의식의 검사가 가능한 것이다. 이러한 맥락에서 대상은 가상으로 간주되는 것이 아니다. 위의 인용문은 지와 대상이 모두 의식에 속하기 때문에 외부의 척도를 가져 올 필요가 없고 의식의 자기검사만을 관망하면 된다는 맥락 속에서 얘기되고 있는 것이다. 이러한 맥락에서 가상으로 얘기되는 것은 대상이 아니라, 의식과 그 외부의 대상 내지 척도의 분리다. 대상 내지 척도가 의식 외부에 있다면 의식의 검사를 위해 의식 외부로부터 척도를 가지고 와야 한다. 위의 인용문은 이러한 생각에 반대해 척도가 의식 안에 속해 있음을 가리키는 것이다. "탐구는 의식과 의식 자신과의 비교가 된다"는 말은 "의식이 한편으로는 대상에 관한 의식이며, 다른 한편으로는 자기 자신에 관한 의식"(77쪽, 제 13문단)이라는 말과 같은 의미다. 대상이 의식 안에 존재한다는 것은 그것이 대상의식으로서 존재한다는 의미다. 따라서 대상과 지를 비교하는 탐구 내지 검사는 대상에 대한 의식과 자기 자신이 갖고 있는 지에 대한 의식을 비교하는 것이다. 헤겔은 그렇기 때문에 "우리에게는 단지 순수한 관망만이 남게 된다"(77쪽 13문단)고 말한다. "의식은 자신의 척도를 자기 자신에게 부여"한다는 표현도 의식이 대상을 자신의 척도로 삼는다는 의미에서 스스로에게 척도를 마련한다는 뜻으로 이해해야 한다.

헤겔은 대상을 자체존재이며 척도 혹은 진리라고 표현할 뿐만 아니라, 지와 대상을 "비교하는 가운데 양자가 일치하지 않으면 의식은 자신을 대

에 도달"한다. "사유의 자기발전"은 "내용"을 "수용"하여 "사물 자체의 필연성에 따라 나타나는 형태"를 "내용에 부여하는 것이다." 철학적 사유란 감각적 실재의 외면성을 벗겨내고 그것을 그것의 내재적 본질인 개념으로 변환하는 것이라는 이러한 헤겔 철학의 일반적 원리는『정신현상학』에서도 서술의 전체적인 윤곽을 결정한다. 하지만 주의할 것은 이러한 원리를 위의 인용문에 적용하여 아직 이러한 원리를 자각하지 못한 의식이 갖는 대상에 대한 실재론적 태도를 성급하게 무효화하면 안된다는 것이다.

상에 합치시키기 위해서 자신의 지를 변경시켜야만"(78쪽, 제 13문단) 한다고 말함으로써 대상에 대한 실재론적 해석을 뒷받침해준다. 일상적 경험에서 지의 진리성 검사는 이것으로 끝난다. 가령 산책하다 목이 말라 다리 건너에 카페로 보이는 건물에 가서 차를 한 잔 하려고 했는데, 막상 건너가 보니 그 건물은 카페가 아니라 은행이었다고 하자. 이러한 일상적 경험에서 카페라는 지는 단적으로 부정되고 은행이라는 새로운 지로 변경된다. 의식의 경험도 의식이 자연적 의식인 한에서 이러한 경험구조를 가져야 하며, 잘못된 지는 부정되고 새로운 지에 의해 대체되어야 한다. 하지만 『정신현상학』이 서술하는 의식의 경험은 일상적 경험과는 다른 다음과 같은 내용을 지닌다. 의식의 경험이 일상적 경험과 다르기 때문에 해석자들은 이 구절을 이해하는데 있어서 가장 큰 어려움에 봉착한다. 의식의 검사란 지와 대상을 비교하는 것인데,

> "이와 같은 비교 속에서 양자가 일치하지 않는다면 의식은 자신을 대상에 합치시키기 위해서 자신의 지를 변경해야만 하는 것처럼 보인다. 하지만 지가 변경되는 가운데 의식에 있어서는 사실상 대상 자체 또한 변화된다. 왜냐하면 현존하는 지는 본질적으로 대상에 대한 지였기 때문이다. 지와 함께 대상 또한 다른 대상이 되는데, 왜냐하면 대상은 본질적으로 이 지에 속하는 것이었기 때문이다. 이로써 의식에게는, 이전에 자체적인 것이었던 것이 자체적인 것이 아니라는 사실, 혹은 자체적인 것은 단지 **의식에 대해서만** 자체적이었다는 사실이 발생한다. 따라서 의식이 자신의 대상에서 자신의 지가 이 대상과 합치되지 않음을 발견하면서, 대상 자체 또한 견딜 수 없게 된다. 다시 말해서 대상을 척도로 삼아야 하는 것이 검사에서 불합격하면 검사의 척도가 변화하는 것이다. 그리고 검사는 지에 대한 검사일 뿐만 아니라 검사의 척도에 대한 검사이기도 하다."(78쪽, 제 13문단)

의식의 자기검사가 부딪히는 가장 커다란 아포리아는 지를 맞추어 볼 객관적 척도를 마련하는 문제보다도 척도에 따라 지가 변하면 지에 상응해서 척도도 변한다는 주장이다. 왜냐하면 우리는 통상적으로 어느 하나가 불변하는 척도로 존재해야만 다른 하나를 그것에 맞추어 검사할 수 있다고 생각하는데, 지와 척도 모두가 변한다면 양자의 불일치를 확인할 수 없고 비교가 불가능하게 되기 때문이다.[8] 헤겔은 지의 변화와 함께 대상도 변화해야 하

는 이유를 “대상은 본질적으로 이 지에 속하는 것이었기 때문”이라고 말한다. 또한 “이전에 자체적인 것이었던 것이 자체적인 것이 아니라는 사실, 혹은 자체적인 것은 단지 의식에 대해서만 자체적이었다는 사실이 발생한다”고 한다. 이 말들은 대상의 실재성이 가상임을 폭로하고 대상의 관념성을 천명하는 것인가?[9] 이 두 구절에서는 분명히 대상의 지 귀속성이 말해지고 있지만, 바로 선행하는 인용구에서는 “자신을 대상에 합치시키기 위해” 지 또한 변경되어야 한다고 말했다. 따라서 우리는 여기서 대상이 지에 따라야 한다는 대상의 지 귀속성에 덧붙여지는 지가 대상에 따라야 한다는 지의 대상 귀속성을 확인할 수 있다. 말하자면 지와 대상은 상호 귀속하는 것이다. 그렇다고 하더라도 지와 대상이 상호 귀속하여 함께 변한다고 한다면 상호불일치가 어떻게 가능하며, 검사 자체가 어떻게 가능한가?

우리는 이 문제를 해결하기 위해 서론의 추상적인 논의를 떠나 본론의 예시들에 주목해야 한다. 헤겔은 자신의 철학적 원리들을 서두에 온전히 제시하지 않고 서술의 과정 속에서 점차로 드러낼 뿐만 아니라, 추상적 이론을 예시를 통해 구체화하는 일이 매우 드물다. 따라서 우리는 헤겔의 주장을 이해하기 위해 그의 서술 곳곳에 흩어져 있는 언급들을 짜맞추어야 하고 추상적 언급에 해당하는 예시를 찾아야 한다. 헤겔의 서술이 갖는 이러한 특징에 주의하지 못한 채 많은 해석자들은『정신현상학』서론이 본론의 서술을 위한 예비적 서술로서 본론의 서술이 어떻게 진행되는지를 보여주는 약도라는 사실을 간과하고 서론의 추상적 서술에만 매달려 있다. 더욱이 서

---

8) U. Claesges(1987), 33쪽 참조.

9) 나는 선행 논문에서 이 두 인용문을 “자연적 의식은 지와 독립적인 대상이 존재한다고 생각하지만, 사실상 대상은 지의 내용이 타자로서 정립된 것일 뿐”이며, “오직 의식만이 있고 의식이 자신을 타자로 정립하고 이 타자를 매개로 하여 새로운 규정을 산출하는 의식의 활동만이 있다”는 의미로 해석했다. 말하자면 나는 이 인용문의 언급들을 서론의 “제 10단락에서 제시했던 지와 대상의 추상적 구별을 구체적 사태 속에서 부정”하는 것으로 보고, 여기서 “인식과 인식된 것이 서로 분리될 수 없”으며, “대상은 지와 독립된 것이 아니라 항상 지에 의해 파악된 것이고 그렇게 정립된 것”이라는 헤겔 인식론의 일반적 이념을 보았다.(강순전, “관망과 부가”, 41쪽) 하지만 이것은 성급한 결론이었고, 이 지점에서 인용문들은 지와 대상의 상호귀속성을 나타내는 것이며, 양자 모두의 비판에 의해 양자로 구성되는 한 의식형태가 다른 의식형태로 이행해야 한다는 의미로 해석되어야 한다.

론의 추상적인 문구들을 해석하기 위해 더욱 추상적인 서설과 결론 혹은 『철학전서』의 현상학 부분의 서술들에 의존하여 해석자들이 덧붙이는 논의들은 『정신현상학』 서론의 논의들을 더욱 모호하고 어려운 것으로 만든다. 예시를 염두에 두지 않으면 서론의 논의들은 올바로 이해할 수 없다. 왜냐하면 이 예시들은 현상학[10]의 독특한 구조 속에서 전개되기 때문이다.

위의 인용문의 내용을 천착하기 위해 의식의 경험의 한 예로서 지각의식의 경험을 살펴보자. 지각의식은 대상은 사물이고 사물을 지각(wahrnehmen)하는 것이 진리라고 주장한다. 지각의식에는 그에 고유한 사물이라는 대상이 있고 사물에 대해 지각의식이 갖는 지는 자기동일적 보편성이다. 하지만 의식의 검사를 통해 대상의 내용은 자기동일적이 아니라 관계임이 밝혀지면서 사물이 자기동일적이라고 생각했던 지는 부정된다.[11] 이제 지는 자기동일성이 아니라 관계를 내용으로 갖는다. 하지만 변화된 지는 더 이상 지각의 지가 아니라 오성의 지이며, 지가 오성의 지로 변화됨에 따라 지에 상응하는 대상도 변화되어야 한다. 왜냐하면 관계라는 지의 대상인 법칙은

10) 이글에서 내가 '현상학'이라는 용어로 지칭하는 것은 후설의 의식현상학과는 구별되는 『정신현상학』에 고유한 현상학을 말한다. 전자는 주관과 객관의 대립구도 속에서 주어진 질료에 의미부여작용이 가해짐으로써 의미형성체를 형성시키는 인식의 작용을 다루며, 헤겔이 서론의 초두에서 비판하고 있는 인식의 도구설의 입장을 취한다. 후자에서 인식의 내용은 주관이 자신의 틀을 객관에 부여하는 것이 아니라, 주관으로서의 지와 객관으로서의 대상의 상호작용 가운데서 생겨난다. 대상은 단순히 질료로서 주어지는 것이 아니라, 이미 특정한 내용을 지니고 있는 것이며 이에 대한 지의 반성에 의해 새로운 내용의 지가 결과한다. 후설이 칸트의 인식론적 도식을 따라 의식현상학을 구성했다면, 헤겔은 플라톤 이래로 진리와 현상의 관계에 대한 이론적 전통에서 실제의 사태와 지각된 것 사이의 관계를 다루는 18세기 철학자 람베르트(J. H. Lambert)의 현상학의 이념에 따라 현상학을 구성한다.(W. Bonsiepen(1988), IX-XVI 쪽 참조.) 따라서 여기서는 의식의 차원과 우리의 차원, 의식형태와 논리규정의 이중구조 속에서 의식이 진리를 인식해가는 전진적 과정뿐만 아니라 진리가 의식에 현상한다는 관점 또한 고려되어야 한다.

11) 여기서 지각의식의 지가 대상에서 인식하는 내용들은 자기동일성, 관계성과 같은 논리적인 사태다. 하지만 자연적 의식의 지는 그것을 논리적인 규정으로서 인식하지는 못한다. 지각의식은 자기동일성을 희고, 짜고, 딱딱하고, 각진 성질들을 하나로 묶어주는 사물의 통일성으로 지각한다. 관계라는 것도 메타적 차원에서 논리적으로 인식되는 것이 아니라, 희고, 짜고, 딱딱하고 각진 속성들의 통일체인 소금이 소금으로서 인식되기 위해서는 희고, 달고, 딱딱하고 각진 설탕과 구별되는 가운데 가능하다는 모순적 사실로서 경험되는 것이다.

지각의 대상이 아니라 오성의 대상이기 때문이다.

지와 대상의 상호귀속성을 말하고 있는 위의 인용문은 이러한 자기의 대상에만 고착해 있는 자연적 의식들로 형성되는 계열을 염두에 두지 않으면 이해하기 힘들다. 자신의 대상인 사물이 자기동일적이라고 생각했던 지각의식은 자신의 지를 자신이 자체존재라고 생각하는 사물이라는 대상에 맞춰 본다. 하지만 대상에 대한 반성은 지각의식이 선반성적으로 가지고 있었던 '사물은 자기동일적'이라는 지식과는 다른 지식, 즉 '사물은 모순'이라는 사실을 발견한다. 사물이라는 자체존재의 내용이 모순이라는 관계성임을 발견한 지각의식은 자신의 지, 즉 '자기동일성'이 잘못된 것임을 알고 그것을 수정한다. 하지만 수정된 지인 '관계'는 더 이상 지각의식의 지가 아니다. 지각의식은 대상이란 자기동일적 보편성이라고 생각하고 그것을 그대로 수용하는 것(wahrnehmen)이 진리라고 생각하는 인식모델이며, 이러한 인식론은 경험론에 상응하는 인식론이다. 경험론은 자신의 고유한 대상과 지에 대한 파악을 절대적으로 주장하는 이론이다. 따라서 대상이 '자기동일적 보편성'이 아니라면, 그것은 더 이상 경험론의 대상이 아니다. 만약 진리가 자기동일적 사물을 그대로 받아들이는 방식으로 얻어질 수 없다는 것이 판명된다면 경험론은 진리파악을 위해 타당하지 않은 이론으로 폐기되어야 한다. 지각의식이 파악한 대상의 본질이 자기동일성이 아니라 관계라면, 이러한 대상에 대한 지를 만족시켜주는 것은 더 이상 자기동일적 사물이 아니라 관계를 논리적 규정[12]으로 갖는 법칙이다. 법칙은 오성의식의 대상인데, 오성의식은 진리는 법칙이고 법칙을 파악하는 것이 참된 인식이라고 하는 자연과학적 인식모델을 말한다. 자기동일성이라는 지각의식의 "지가" 관계로 "변경"되면 "의식에 있어서 대상 자체 또한 변화"한다. 즉 지각의식의 대상인 사물이 더 이상 인식의 목표인 진리가 아니라 오성의식

12) 지각의식에서 사물이라는 대상과 자기동일적 보편성이라는 논리적 규정, 오성의식에서 법칙이라는 대상과 관계라는 논리적 규정은 명확히 내용적으로 확정하기 어렵다. 대상에 대해 그것의 논리적 개념이 상응한다는 사실에는 합의하면서도 풀다와 푀겔러는 서로 상이한 내용의 상응관계를 제시하고 있다.(H.-F. Fulda, 1966, O. Pöggeler 1966) 이것은 헤겔이 자신의 기획을 불완전한 서술의 형태로 실현하고 있기 때문이기도 하다. 하지만『정신현상학』의 의식에 관한 장들에서는 지와 대상의 상관관계가 대상과 논리적 규정의 구별 속에서 비교적 뚜렷한 형태로 진행된다.

의 대상인 법칙이 진리라고 생각된다. “왜냐하면 현존하는 지”, 즉 자기동일성이라는 지는 “본질적으로” 사물이라는 지각의식의 “대상에 대한 지였기 때문이다”. 변경되는 “지와 함께”, 즉 자기동일성이라는 지가 관계라는 지로 변경됨으로써 사물이라는 “대상 또한 다른 대상”, 즉 법칙이 되는데, 왜냐하면 사물이라는 “대상은 본질적으로” 지각의식의 “지에 속하는 것이었기 때문이다”.

이러한 방식으로 한 의식이 다른 의식으로 이행함으로써 “의식에게는, 이전에 자체적인 것이었던 것이 자체적인 것이 아니라는 사실, 혹은 자체적인 것은 단지 **의식에 대해서만** 자체적이었다는 사실이 발생한다.” 이 말이 의미하는 것은 자체적인 것의 가상성을 폭로하고 그것의 의식 의존성을 말하는 것인가? 그런 것이 아니라 여기서도 의식과 대상의 상호귀속성이 확인될 뿐이다. 의식은 자연적 의식이기 때문에 자신의 대상에만 고착해 있고 자신의 대상이 유일한 진리라고 생각한다. 뿐만 아니라 자연적 의식에게 대상은 자신이 만들어낸 관념의 산물이 아니라 자기와 독립적으로 실재하는 것, 절대적인 진리라고 여겨진다. 하지만 가령 지각의식의 대상이 진리가 아니라고 부정된다는 것은 그것이 절대적인 진리가 아니라 지각의식에게만 절대적이었다는 것을 말한다. 지각의식이 오성의식으로 이행한 후에 돌이켜 보면, “이전에” 지각의식에게 “자체적이었”다고 생각되는 대상은 그 자체로 “자체적인 것이 아니라” 지각 “**의식에 대해서만** 자체적이었다는 사실”을 깨닫게 된다. 마찬가지로 오성의식에게는 자신에 고유한 법칙이라는 대상이 있고 오성의식은 법칙을 진리의 담지자로 본다. 법칙 역시 오성의식에게만 자체적인 것이고 오성의식이 부정되어 자기의식으로 이행하면 법칙은 더 이상 자체적인 것이 아니게 된다. 자신의 대상에 고착해 있는 자연적 의식들 각각에게는 고유한 대상이 맞서 있고, 자연적 의식들은 각기 자신의 대상이 절대적으로 진리인 자체존재라고 확신한다. 하지만 그것은 각각의 자연적 의식에게만 자체적일뿐이다.

자신의 지에만 고착해 있는 이러한 자연적 의식의 본성 때문에 지와 대상은 한 의식형태 안에서 불가분리한 상호귀속성을 갖는다. 따라서 한 자연적 의식은 자신의 지가 허위임이 밝혀질 때 일상적 경험에서처럼 자신의 지

의 내용을 수정해서 자신의 지로 삼을 수 없다. 이러한 방식의 수정은 여러 가지 의식의 형태들을 관통하여 지속하는 하나의 주체성으로서의 의식을 상정할 경우에나 가능하다. 하지만『정신현상학』의 서술대상인 의식의 형태들은 각기 자신의 고유한 대상에만 고착해서 그것을 순수하게 파악할 수 있다고 확신한다. 그렇기 때문에 자신의 현존하는 지가 반성을 통해 그 반대의 내용으로 전도될 때 의식은 자신의 지가 틀렸다는 사실만을 깨닫고 절망한다. 이 절망은 자기 상실일 뿐 새로운 내용의 지로 자신을 개선해가는 지속적인 주체의 활동이 아니다. 의식이 반성과 더불어 직면하는 새로운 내용은 의식에게는 낯선 대상으로 다가올 뿐이다. 이때 의식은 앞에서 예시되었던 일상적 경험에서처럼 "우연적이고 외면적인 것으로 생각되는 어떤 다른 대상에서" 자신의 "최초의 개념의 비진리를 경험함으로써" 자신이 확신했던 "그 자체로 홀로 있는 것(was an und für sich ist)의 순수한 파악"이 실패했다는 사실만을 확인할 뿐이다.(79쪽, 제 15문단) 하지만 일상적 경험이 자신의 지를 고쳐 가질 수 있는 것과는 달리 자연적 의식의 경험은 자신의 지의 내용을 수정해서 보존할 수 없다. 한 의식의 지가 수정된다는 것은 그 지를 내용으로 하는 의식의 형태가 더 이상 유효하지 않다는 것을 의미하며, 때문에 다른 대상과 지의 관계를 통해 진리를 확신하는 다른 의식에게 주장의 기회를 넘겨준다는 것을 의미한다. 가령 지각 "의식이 자신의 대상에서" 반성을 통해 새로이 획득한 관계성이라는 "자신의 지가 이 대상과 합치하지 않음을 발견"하게 되면 자기동일적 사물로서의 "대상 자체 또한 견딜 수 없게 된다." 지와 대상이 상호귀속적이기 때문에 지가 검사에 불합격하면 그에 상응하는 대상도 폐기되어야 한다. 이로써 "대상을 척도로 삼아야 하는" 지가 "검사에서 불합격하면 검사의 척도"인 대상도 변화되어야 한다는 이상하게 들리는 말이 이해 가능하게 된다. 이런 의미에서 "검사는 지에 대한 검사일 뿐만 아니라 검사의 척도에 대한 검사이기도 하다." 지가 자신에 고유한 대상에만 고착해 있는 방식으로 지와 대상이 상호귀속하는 자연적 의식의 본성에 기초하면서, 의식의 실재성에 대한 검사는 지와 대상을 모두 검사하고 부정함으로써 특정한 지와 대상을 계기로 갖는 한 의식형태를 부정하고 다른 의식형태로 이행하는 방식으로 수행되는 것

이다.[13)]

척도에 따라 지가 변하면 지에 상응해서 척도도 변한다는 사실에서 의식의 자기검사가 아포리아에 직면하는 것처럼 보였던 문제 상황은 이와 같은 방식으로 해소될 수 있다. 이와 더불어 "척도로서 작용하는 자체적인 것은 항상 그것이 속하는 지 안에서만 주어질 수 있기 때문에"[14)] "지와 대상의 불일치가 확인"[15)]될 수 없으며, 따라서 "의식의 자기검사가 수행"[16)]될 수 없을 것 같다는 문제도 해결될 수 있다. 지와 대상의 상호귀속성 때문에 양자의 불일치란 불가능할 것 같이 보인다. 가령 지각의식이란 사물이라는 대상에 대해 자기동일성이라는 지를 가지고 있는 의식형태다. 따라서 지각이란 자기동일적 사물을 그대로 받아들이는 것이 진리라고 주장하는 의식이라고 정의된다. 정의상 혹은 본성상 지각의식의 지는 자기동일적 사물에 상응한다. 이런 관점에서 대상, 척도, 자체적인 것으로서의 자기동일적 사물은 항상 지각의 지와 일치하고 여기서 불일치는 확인되지 않는다. 지각의식은 아무런 적극적인 인식활동도 기울이지 않고도 자신의 대상을 사물로서 안다. 다시 말하면 지각 의식은 선반성적으로 사물이라는 대상에 대한 지를 가지고 있다. 하지만 의식의 경험은 자연적 의식으로서의 지각의식이 갖고 있는 자연적 본성 때문에 시작된다. 자연적 의식은 인식이 대상으로부터 분

---

13) 의식의 검사는 대상이 "자체적이었다"는 가상성을 폭로하고 단지 "의식에 대해서만 자체적이었다"는 대상의 관념성을 제시하는 것이 아니다. 그것은 대상을 검사해서 그것의 지 의존성과 지의 진리성을 드러내는 것이 아니라, 서로 공속하는 지와 대상을 차례로 검사해서 양자 모두, 따라서 양자를 계기로 하는 하나의 의식형태가 실재적이지 않다는 사실을 증명하는 것이다. 가령 감각적 확신에서 헤겔은 감각적 확신의 대상이 개별적인 것이 아니라 보편적이라는 사실을 반성한 후(84쪽 6문단 - 86쪽 10문단) "감각적 확신이 대상으로부터 쫓겨나서 [...] 자아로 몰려난다"(86쪽)라고 하면서 지의 주체인 자아에 대한 검사를 시작한다. 지의 측면에서도 "이 자라는 자아"(Ich, dieser)가 "보편적인 것으로서의 자아"(Ich, als Allgemeines)임이 밝혀지고 난 후(86쪽 11문단 - 87쪽 13문단) 대상과 지라는 두 계기를 포함하는 감각적 확신 전체에 대한 검사를 수행한다.(87쪽 14문단 - 90쪽 19문단) 이러한 방식의 서술은 이미 서론에서 검사를 "의식이 그 자신에게서 즉, 그의 지에 대해서뿐만 아니라 그의 대상에 대해서도 행하는 변증법적 운동"(14문단)으로서 기획한 것을 실현하는 것이다.

14) U. Claesges(1987), 78쪽.

15) 같은 책 83쪽.

16) 같은 책 78쪽.

리되어 있어도 “실재적인 것”(69쪽, 제 2문단)이라고 생각한다. 하지만 자연적 의식은 대상을 자신의 밖에 실재하는 것으로 간주하는 실재론적 태도를 취하기 때문에 자신의 인식이 대상에 적중하지 않을까봐 걱정하고, “진리의 하늘대신 오류의 구름을 붙잡게 될까봐 걱정”한다.(68쪽, 제 1문단) 이러한 걱정에서 의식은 대상에 대해 자신이 가지고 있는 지를 검사해 본다. 검사는 의식이 선반성적으로 가지고 있던 지에 대해 반성해보는 것이다. 자연적 의식은 선반성적으로 가지고 있던 지를 검사에서 비교되는 대상, 즉 반성된 대상의 내용과 비교한다. 비교는 헤겔이 의식의 두 계기로서 구별한 지와 대상 사이의 비교이며, 이때 대상이 비교의 척도가 된다. 양자를 비교하는 제 3의 척도는 필요하지 않다. 그런데『정신현상학』에서 서술하는 의식의 자기검사에서 반성된 대상은 항상 반성 이전의 대상과는 반대되는 내용으로 전도된다. 가령 지각의 대상인 사물은 자기동일적이라고 생각되었으나 모순이라는 관계임이 밝혀진다. 이같이 지각의식의 자기검사는 지각의식 내에서 자기동일적 보편성이라는 지각의식의 선반성적인 지를 그것의 대상인 사물과 비교해보지만, 비교하는 반성을 통해 지와 대상은 항상 불일치하게 된다. 선반성적인 차원에서 지와 대상은 일치함으로써 한 특정한 의식의 규정이 형성된다. 하지만 반성을 통해 지와 대상의 관계는 항상 비대칭적인 관계로 되고 이를 통해 의식의 경험은 한 의식형태에서 다른 의식형태로 이행한다. 이와 같이 의식의 자기검사는 헤겔이 구별한 의식의 두 계기인 지와 대상의 비교를 통해 일어나면서도 양자 사이의 불일치가 확인됨으로써 한 의식에서 다른 의식으로 이행하는 방식으로 진행된다.[17]

---

17) 푼텔은 내가 지와 대상의 관계를 반성적 국면과 선반성적 국면으로 나누어서 고찰하는 것과 비슷하게 주제적 국면과 비주제적 국면으로 나누어서 취급한다. 하지만 그는 비주제적 국면에 있던 지와 대상이 주제적 국면으로 접어들면서 “의식에 대한 존재”(Sein-für-das-Bewußtsein)로서의 지와 그것과의 관계 밖에 있는 자체존재로 구별된다고 말한다. 푼텔은 지와 대상이 의식 안에 주제화되지 않은 채 들어 있는 비주제적 국면에서의 자체존재도 이미 비주제적으로 인식되어 있었고 의식에 대한 존재로서 있었다고 말한다. (L. B. Puntel(1981), 289쪽 참조) 헤겔은 의식 안에 있으면서도 지가 아닌 척도의 역할을 하는 자체존재를 얘기하고 있는데, 푼텔은 의식 안에 있는, 비주제적 국면의 자체존재를 이미 지로서 파악한다는 문제를 보인다. 내 생각에는 그의 파악과는 반대로 비주제적 국면에서 대상은 의식 안에 있지만 지에 의해 척도로서 간주되며, 주제적 국면에서도 대상은 지를 검사하는 척도로서 작용하지만 여기서 대상은 비

3. 의식의 경험과 철학자의 부가

의식의 검사는 반드시 의식이 선반성적으로 가지고 있던 지의 내용과는 반대되는 내용을 결과로 갖는다. 가령 감각적 확신은 “이것”이라는 개별적인 것을 감각적으로 확신하는 지인데, 검사 결과 “이것”은 개별적인 것이 아닌 보편적인 것임이 드러난다. 지각은 사물이 자기동일적 보편성이라고 생각하지만, 검사 결과 사물은 자기동일성과 반대로 모순적인 관계임이 밝혀진다. 이러한 “의식의 전도”(79쪽, 제 14문단)는 지의 수정과 더불어 대상의 변화를 가져온다. 왜냐하면 지란 ‘대상이 의식에 대해 있음’에 다름 아니기 때문에, 지가 변경된다는 것은 그 안에 있는 대상이 변경된다는 것이기 때문이다. 헤겔은 이와 같은 반대로의 전도를 통해 “의식에게 새로운 대상이 발생(entspringt)하는 [...] 변증법적 운동”을 “경험”이라고 칭한다.(79쪽, 제 14문단) 이러한 의식의 경험은 선반성적 대상에 대해 반성하는 의식의 자기검사에 다름 아니다. 헤겔은 이제 의식의 자기검사 혹은 경험을 대상의 변화라는 차원에서 고찰한다. 의식의 경험 혹은 자기검사의 과정을 헤겔은 “인식”이라고 하는데, 인식에서 “일차적인 자체적인 것”은 “이 자체적인 것의 의식에 대한 존재”로 된다.(79쪽, 제 14문단) 일반적으로 인식은 전자, 즉 대상이 후자, 즉 지로 변환되는 것을 말한다. 하지만 헤겔에게 의식의 경험으로서 수행되는 인식은 검사다. 검사는 자체존재에 대한 선반성적인 지가 자체존재에 상응하는지를 확인하는 것이다. 하지만 이러한 비판적 반성에서 자체존재는 그와 반대되는 내용의 지로 변환된다. 따라서 『정신현상학』에서 인식으로 주제화되는 것은 항상 의식의 선반성적인 지가 그 반대로 전도되는 **의식의 경험**을 말하는 것이지 일상적 의미의 대상에서 지로의 형태변환이 아니다.

여기서 주의해야 할 점은 검사에서 비교되는 것이 “일차적인 자체적인 것”와 “이 자체적인 것의 의식에 대한 존재”가 아니라, “일차적인 자체적인 것”과 그것에 대한 선반성적인 지라는 점이다. “일차적인 자체적인 것”과 선반성적인 지의 일치여부가 비판적으로 반성되면서 “일차적인 자체적인

판적 반성에 의해 변증법적으로 전도된 지가 된다는 사실이 강조되어야 할 것이다.

것"은 "이 자체적인 것의 의식에 대한 존재"로 되는 것이다. 따라서 "자체적인 것의 의식에 대한 존재"가 선반성적인 지의 타당성을 측정하는 척도로서 간주되어서는 안된다. 그것은 지이기 때문에 헤겔의 정의상 대상에게만 허락되는 척도의 역할을 할 수 없다. "자체적인 것의 의식에 대한 존재"는 "일차적인 자체적인 것"이 변증법적 전도를 통해 도달한 새로운 지다.[18] "최초의 대상"은 이 새로운 지로 변화되며, "대상은 자체적인 것이기를 그치고 의식에게서 단지 의식에 대해서 자체적인 것으로 된다". 이 과정은 대상이 지로 변환되는 인식과정이다. 이 과정을 헤겔이 최초의 대상이 "그 대상에 대한 지로 격하"(80쪽, 제 15문단)된다고 표현하는 점을 볼 때, 이 과정은 대상에 대한 지의 우위를 말해주는 것처럼 보인다. 여기서 격하된다는 것은 최초의 대상의 실재성이 부정되어 지의 관념성으로 전환된다는 의미뿐만 아니라 최초의 대상의 내용이 새로운 지로 수정된다는 의미를 포함한다. 수정된 새로운 지는 인식의 결과로서 그 안에는 지와 대상의 새로운 통일이 형성되어 있다. 이같이 대상이 새로운 지로 변환되는 의식의 경험의 매 단계에서 지는 그에 적합한 대상과 합치하는 진리에 도달한다. 하지만 의식의 경험이 원리적으로 이미 진리를 성취했음을 우리 철학자는 알지만, 의식 자신은 그것을 깨닫지 못한다. 의식은 사실상 지와 대상의 일치라는 진리의 본성을 경험하면서도 그것을 "망각하고"(엄밀한 의미에서는 이 진리의 본성을 인식하지 못하기 때문에) 이미 도달한 새로운 지 안에 있는 대상을 다음 단계의 새로운 의식에서 지와 분리시켜 대상으로 맞세운다.[19] 이러한 사실을 염두에 두고 볼 때, "대상은 자체적인 것이기를 그치

---

18) 가령 감각적 확신에서 "일차적인 자체적인 것"인 "이것"에 대한 선반성적인 지, 즉 개별자라는 지를 검사하기 위해 그것을 "이것"이라는 대상과 비교한다. "이것"이라는 대상은 비판적 반성에 의해 보편자임이 드러난다. 보편자는 대상의 변증법적 전도에 의해 도달한 지이지, 선반성적인 지가 비교될 척도는 아니다. 말하자면 선반성적인 지인 개별자가 보편자라는 척도와 다르고 그것에 못 미치기 때문에 보편자로 전도되는 것은 아니다.

19) 헤겔은 의식의 경험의 매 단계가 끝나거나 시작하는 부분에서 의식의 경험에 대한 우리의 관점(für uns), 즉 철학자의 관점에서 의식의 경험에 대한 논평을 하는 메타 텍스트를 서술한다. 감각적 확신의 경험이 끝나는 부분에서 그는 자연적 의식이 자신의 진리에 대한 경험을 하지만, "그것을 항상 거듭하여 망각하고 운동을 처음부터 다시 시작한다"고 말한다.(90쪽, 강조는 나의 것) 오성 장의 시작부에서는 이 "처음부터 다

고 의식에게서 단지 의식에 대해서 자체적인 것으로 된다"는 말은 최초의 대상이 갖는 실재성이 새로운 지에 의해 관념성으로 전락하는 것으로만 이해되어선 안된다. 오히려 그것은 한 대상이 비판적 반성을 거쳐 다른 대상으로 이행하는 과정으로 보는 것이 더 적합하다. 왜냐하면 여기서 최초의 대상은 비판적 인식을 통해 새로운 지로 되면서 이 새로운 지가 포함하는 새로운 대상으로 되기 때문이다. 이 문장에 뒤따르는 다음 문장이 이러한 사실을 뒷받침해준다: "하지만 그럼으로써 이제 이것, 즉 이 즉자의 **의식에 대한 존재**는 참인 것(das Wahre)"이며, "**본질** 혹은 의식의 **대상**"이다.(79쪽, 제 14문단) 말하자면 최초의 대상이 새로운 지로 되는 것은 대상의 지로의 변환이라는 인식적 측면보다는 새로운 지와 더불어 새로운 대상이 생성된다는 사실에 중점을 두어서 언급되고 있다. 문제가 되는 인용문장 앞에서 헤겔은 "자체적인 것의 의식에 대한 존재"로서의 새로운 지를 일종의 **대상**이라고 칭하면서 "일차적인 자체존재"와 함께 두 가지 종류 중의 한 가지 대상으로서 이야기한다. 새로운 지 자체는 대상은 아니다. 하지만 그것은 "자체적인 것의 의식에 대한 존재"로서 자신 안에 새로운 내용의 대상을 가지고 있다. 이 새로운 내용은 의식의 자연성에 의해 다음 단계에서 실재적인 대상으로 정립된다. 따라서 첫 번째 대상이 새로운 지로 된다는 것의 진정한 의미는 새로운 지와 함께 새로운 대상이 정립됨으로써 다음 단계의 의식형태로의 이행이 이루어진다는 것이다. 새로운 지의 출현은 결국 한

시 시작한다"는 말의 의미가 무엇인지가 보다 구체적으로 규명된다. "의식의 운동에 의해 생성된 대상은 우리에게(für uns) … 의식과 대상이라는 두 측면에 대한 반성이 같은 것 혹은 하나인 것이라는 사실을 말해준다. 하지만 … 의식에게(für es) 이러한 결과는 대상적 의미로 정립되고 의식은 이러한 **생성된 것으로부터 물러남으로써** 그에게 생성된 것은 **대상적인 것**으로서 **본질**이 된다."(108쪽, 강조는 나의 것) 나는 선행연구에서 이러한 의식의 대상화 작용을 염두에 두면서, "대상이란 외부로부터 주어지는 것이 아니라 자신이 가지고 있던 지의 내용을 대상화하는 의식의 행위에 의해 정립되는 것"이라고 주장했다. 또한 이러한 주장에 근거해서 "현존하는 지는 본질적으로 대상에 대한 지였다"(78쪽, 제 13문단)라는 인용문과 "대상은 본질적으로 이 지에 속하는 것이었다"(78쪽, 제 13문단)라는 구절을 대상의 관념성과 지 예속성을 나타내는 의미로 해석했다.(강순전, "관망과 부가", 44쪽 및 45쪽 주3) 하지만 대상의 정립은 엄밀한 의미에서 이미 새로운 지의 출현과 더불어 시작되며, 새로운 지 속의 대상을 대상화하는 의식의 작용은 대상을 관념성으로 만들기보다는 실재하는 대상으로 만드는 실재론적 구별행위라는 점에서 그러한 해석은 수정되어야 할 것 같다.

대상에서 다른 대상으로의 이행을 의미하는 것에 다름 아니다.

헤겔은 “경험”의 내용을 “최초의 대상에 대한 지, 다시 말하면 최초의 자체적인 것의 의식에 대한 존재가 두 번째 대상 자체가 되어야 한다”는 것이라고 말한다.(79쪽, 제 15문단) 여기서 새로운 대상은 “의식자체의 전도”를 통해서 생성되는데, 사태에 대한 이러한 “고찰”을 “우리의 부가물”이라고 한다.(79쪽, 제 15문단) 헤겔은 서론의 시작부에서 주관과 객관의 분리를 원리로 하는 인식론 철학을 비판하며, 지와 대상의 분리를 전제하는 자연적 의식의 자기검사 역시 자연적 의식의 선반성적 인식에 대한 비판적 고찰이라고 할 수 있다. 인식론 비판에서 헤겔은 가령 인식 이전에 인식의 도구를 진리의 척도로서 마련하고 차후에 인식작용에 가지고 들어오는 외적인 “부가”행위에 대해 비판하고,(69쪽, 제 1문단) 의식의 검사에 있어서도 의식 외부의 척도를 검사에 가져오면 안된다는 “관망”의 태도를 견지한다. 따라서 헤겔 인식비판의 이념은 “관망”이라고 할 수 있다. 그런데 헤겔은 이제 새로이 “우리의 부가”에 대해서 말하고 있다. 그렇다면 관망과 부가는 모순되지 않는가? 이 질문에 답하려면 어디까지가 관망이고 어디부터가 부가인가를 명확히 가려내야 한다. 새로운 지 혹은 선반성적인 지에 대한 부정은 규정적 부정이다. 하지만 선반성적 지에 대한 부정이 규정적 부정이 되는 것을 자연적 의식은 보지 못한다. 자연적 의식은 검사에서 자신의 지가 오류였다는 사실을 알고 절망할 뿐이다. 자연적 의식은 자신의 대상에만 고착해 있기 때문에 자신을 넘어서는 대상을 사고하지 못한다. 그래서 그것은 마치 일상적 경험에서 카페라고 생각했던 건물이 은행에 의해 대체되는 것처럼 자신의 지 속에 있는 대상이 그것과는 전혀 무관한 외적인 대상에 의해 대체되었다고 생각한다. 반면에 철학자는 규정적 부정을 본다. 가령 지각의식의 사물의 자기동일성이 부정되어 법칙의 관계로 되지만 후자는 전자에 우연적이고 외적인 것이 아니라 전자로부터 산출된 것이고, 법칙 안에는 사물들이 지양되어 계기로서, 즉 법칙의 관계항들로서 포함되어 있다는 사실을 철학자는 알고 있다. 이런 의미에서 사물의 지인 자기동일적 보편성은 관계로 수정된다. 하지만 의식은 자신의 지가 수정된다는 사실을 알지 못하고 단지 자신의 지가 오류라는 부정만을 생각한다. 지의 수정으로서 규

정적 부정은 철학자만이 안다. 그럼에도 불구하고 이것을 철학자가 부가하는 것으로 보아서는 안된다. 규정적 부정은 의식이 자각하고 있지 못하지만 의식 자신의 검사에 의해 의식에게 일어나는 것이고 철학자는 그것을 단지 관망하는 것이다.

벤하비브는 헤겔이 기존의 것을 비판할 때는 현상학적인 태도를 보이다가도 자신의 것을 제시하는 변증법에서는 교조적인 태도에 빠진다고 비판한다. 『정신현상학』에서도 의식형태들에 대한 인식론적 비판은 현상학적인 것이지만, 그로부터 구축되는 헤겔의 인식은 다시 교조적이라는 것이다.[20] 하지만 의식의 형태에 대한 인식론적 비판이란 의식의 자기검사이고 그 내용은 의식의 변증법적 전도와 분리 불가능하다. 기존의 것에 대한 비판과 새로운 것의 제시를 분리하여, 가령 지각의식에서 사물의 자기동일성이 유지될 수 없다고 비판한 다음에 자기동일성이 타자와의 관계를 통해서만 규정되므로 사물의 진리는 관계라고 논증할 수 있을까? 오히려 반대로 사물의 자기동일성이 타자와의 관계를 통해서만 규정된다는 사실을 통해 사물이 자기동일적이라는 선반성적인 지를 비판할 수 있는 것이다. 사물을 자기동일적이라고 인식하는 지각의식으로서의 자연적 의식에 대한 헤겔의 비판은 지각의식이 갖는 고정성, 추상성을 동요시키는 것이고, 이것이 바로 부정적 이성으로서의 변증법의 방법이다.[21] 방법의 한 계기인 변증법은 헤겔이 대상을 분석하기 위해 가지고 들어가는 외적인 것이 아니다. 헤겔에게 "방법은 자신의 대상과 내용으로부터 구별되는 것이 아니다".[22] 헤겔에 따르면 사태에 내재하는 본성을 분석하면 거기에서 논리적인 것을 발견할 수 있고 이 논리적인 것이 바로 방법이다. 따라서 의식의 전도라는 변증법적

---

20) S. Benhabib(2008), 72쪽 참조.

21) 『철학전서』 79절(168쪽)의 논리적인 것의 세 가지 형식에 대한 유명한 정의 1) 추상적 혹은 오성적인 측면, 2) 변증법적 혹은 부정적 이성적 측면, 3) 사변적 혹은 긍정적 이성적 측면에 따라서 볼 때, 자연적 의식의 선반성적 차원에서의 지와 대상의 상호귀속적 관계는 오성적인 측면에 머물고 있다. 지각의식이 대변하는 경험론적 인식론에 대한 헤겔의 인식비판은 사물을 자기동일적인 것으로 지각하는 것이 참된 인식이 될 수 없다는 것을 보여주면서, 사물과 자기동일적 보편성의 관계로 형성된 지각의식이 갖는 오성적 규정성의 고정성을 파괴하는 것이다.

22) Hegel, WL I, 50쪽

운동은 철학자가 부가한 것이 아니라 의식의 자기검사라는 사태에 내재해 있는 논리다. 의식이 그것을 자각하지 못하고 있더라도 그것은 의식의 운동에 귀속되는 것이다. 이점에서 볼 때 『정신현상학』의 방법이 변증법적인 것이 아니라 사태 자체가 변증법적인 것이며 방법은 기술적 의미에서의 현상학적이라는 코제브의 말은 벤하비브의 말보다 설득력 있다.[23] 우리가 통상적인 이해에 따라 방법을 사태를 다루는 방식이라고 할 때, 『정신현상학』의 경우 사태 밖에서 사태를 다루는 방법은 현상학적이라고 할 수 있다. 변증법이라는 것은 이런 의미의 방법이 아니라 사태에 내재한 논리적인 것의 세 가지 계기 중 하나다.

의식의 전도가 우리의 부가인지 아닌지에 대해 해석자들은 서로 대립되는 견해를 제시한다. 하이데거는 의식의 전도를 우리의 부가라고 보는 반면,[24] 하인리히스는 우리의 부가는 의식의 전도가 아니라 의식의 전도에 대한 고찰이라고 말한다. 그에 따르면 우리 현상학자는 의식의 운동에 방향을 제시하고 그 운동의 필연성을 산출해야 하는 것이 아니다. 우리는 단지 최초의 대상과 새로운 대상의 연관을 보는 방식으로 의식의 경험의 계열을 필연적인 학문의 길로 되게 함으로써 의식에게는 불연속적인 것이지만 우리에게는 연속적인 길을 본다.[25] 클라에스게스는 다시 우리의 부가는 의식의 전도가 아니라 그에 대한 고찰이라고 하는 하인리히스의 주장에 반대한다. 왜냐하면 그의 생각에 어떤 것이 이러저러한 것으로 나타나는 것은 그에 상응하는 고찰방식 속에서만 가능한 것이며, 전도는 사태에 대한 우리의 고찰방식 속에서만 나타날 수 있기 때문이다. 그는 전도 자체는 우리에 대해서 있는 것이지 의식 자체에게 있는 것은 아니라고 한다.[26] 하지만 나

---

23) A. Kojeve(1988), 177쪽 참조.

24) 하이데거는 의식의 전도를 '의식의 등 뒤에서 일어나는' 것으로 간주하고, 의식은 전도를 통해 '학적인 길로 고양된다'고 주장한다. 그에 따르면 의식의 전도를 통해서 "존재자의 존재", "현상하는 것의 현상함"이 서술된다. 하이데거는 이러한 전도가 우리의 부가라고 말한다. 하지만 그의 생각에 우리의 부가는 의식의 존재 속에 놓여 있는 것, 즉 그 개념을 드러내는 것이기 때문에, 우리의 부가는 순수한 관망을 지양하는 것이 아니라 향상시키는 것이다.(M. Heidegger, 1980, 185쪽 이하 참조)

25) J. Heinrichs(1974), 33쪽 이하 참조.

26) U. Claesges(1987), 88쪽 참조.

는 하인리히스가 가장 헤겔의 언급에 충실한 해석을 시도하고 있다고 생각한다. 헤겔은 분명히 "의식이 자신에 대해 수행하는 변증법적 운동"을 통해 "의식에게 새로운 대상이 발생"(entspringt)하는데, (78쪽, 제 14문단, 강조는 나의 것) "의식 자신의 전도를 통해 새로운 대상이 생성"되는 "이러한 사태에 대한 고찰"을 "우리의 부가"라고 말한다.(79쪽, 제 15문단, 강조는 나의 것) 말하자면 의식의 전복과 그것을 통한 새로운 대상의 생성은 모두 의식에게 일어난다. 하지만 의식은 이 사태를 의식하지 못하기 때문에, 철학자가 그것을 고찰하면서 "의식의 일련의 경험들"을 "학적인 길로 고양"시킨다. 이것은 의식에게서는 일어나지 않는 우리의 부가다. 우리의 부가는 규정적 부정과 새로운 대상의 생성을 파악하는 것이며, 이를 통해 "의식의 형태들의 전체 계열이 그것의 필연성 속에서 이끌"린다.(80쪽, 제 15문단) 가령 지각의식의 경험의 결과인 관계는 지각의식에게는 자신을 지각의식이게 하는 대상(사물)의 부정이고 지각의식이 시도하는 인식의 실재성이 부정당함을 의미한다. 따라서 지각의식은 자신의 오류를 확인하고 절망하지만 철학자는 그 결과가 다른 의식의 시작이라는 것을 안다. 비유적으로 말하면 철학자는 그렇기 때문에 지각의식 다음에 오성의식이 와야 한다는 것을 알며 이런 방식으로 모든 의식들을 그 필연성에 따라 하나의 연속적인 계열로 연결한다. 하지만 이것은 비유적인 표현이며 철학자가 의미하는 것은 사태 외부에서 의식의 경험을 조정하는 -그렇기 때문에 사태에 외적으로 자의적인 부가를 할 수 있는- 주체가 아니라 사태에 내재하는 이성에 다름 아니다. 철학자란 사태의 이성적 연관을 나타내는 메타포이기 때문에, 철학자가 자연적 의식들을 그것들의 필연적 연관에 따라 하나의 연속적 계열로 결합한다는 것은 다름 아니라 자연적 의식의 검사를 관망하면 그 안에는 이성적 연관이 들어 있다는 사실을 말할 뿐이다. 이 이성적 연관이 우리의 부가다. 우리의 부가는 클라에스게스가 말하듯이 의식의 자기검사를 그것에 외적인 우리의 독자적인 고찰의 관점을 가지고 서술하는 것이 아니라, 의식 자신이 자각하지 못한 채 의식의 자기검사에 의해 발생하는 이성적 연관을 보고 서술하는 것이다. 말하자면 철학자의 부가의 내용은 이성적 연관인데, 그것은 의식의 자기검사 외부에서 부가되는 것이 아니

다. 철학자의 부가는 -의식은 자각하지 못하지만- 의식의 자기검사 안에 이성적 연관이 있다는 것을 확인하는 일일 뿐이다.

이성적 연관을 통해 자연적 의식들은 필연적으로 하나의 계열로서 연결된다. 여기서 얘기되는 "필연성"을 보는 것을 헤겔은 "의식이 어떻게 그것이 자신에게서 일어나는지 알지 못한 채 의식에게서 나타나는 새로운 대상"과 관련하여 그것의 "발생"(Entstehung)을 보는 것이라고 표현한다. 그리고 발생을 보는 것은 "우리에게, 말하자면 의식의 배후에서 일어나고 있는 것"(78쪽, 제 15문단)이라고 한다. 말하자면 헤겔은 이제 이중의 발생을 얘기하고 있다. 헤겔은 앞에서 새로운 대상이 의식에게 발생한다(entspringt)고 말하고, 여기서는 이러한 발생의 배후에서 일어나는 새로운 대상의 발생(Entstehung)에 대해서 얘기한다. 의식의 차원에서 새로운 대상의 발생(entspringt)이나 생성(geworden)에 대해서 얘기하는 것은 실체적인 의미이고, 의식의 배후에서 우리 철학자에게 일어나는 새로운 대상의 발생(Entstehung)은 동일한 사태를 이성적 연관에서 보는 것이다. 새로운 대상은 의식에게 자신의 지를 부정하는 돌발적인 것으로 출현하지만, 우리 철학자는 새로운 대상 안에서 논리적 규정과 그것에 의한 의식의 경험의 연속성을 본다. 따라서 의식의 경험의 계열을 논리적 필연성에 따른 연속성 속에서 고찰하는 철학자의 부가는 자연적 의식의 형태들이 보이는 직접성 이면의 매개에 주목하고 그것을 드러내 보여주는 작업이다. 부가란 철학자가 의식의 운동을 관망하는 가운데 얻게 되는 메타적인 연관이며, 의식에 외적인 것이 아니라 오히려 진정한 의미에서 내적인 것에 대한 고찰이다. 헤겔은 논리적 규정을 "자체존재 혹은 우리에 대한 존재"라고 칭하는데, 여기서 우리는 자체존재의 이중적 의미에 마주친다. 자체존재가 의식에 대해 있을 때는 의식의 지의 척도로서 실재하는 대상으로 간주되었다. 하지만 우리 철학자는 이제 자체존재라는 대상 속에서 논리적 규정을 본다. 이 논리적 규정은 의식에게는 실체적 옷을 입고 나타나는 "내용"이며, 우리 철학자는 그 실체적 대상 속의 "형식"을 파악한다.(78쪽, 제 15문단) 이 형식적인 것은 논리적인 것이므로, 거기서는 한 단계에서 다음 단계로의 이행이 필연적으로 추론된다. 이러한 이행을 헤겔은 "형식적인 것의 순수한 발생"(sein

reines Entstehen)이라고 한다. 우리 철학자는 대상들 속에서의 그것들의 "운동"과 "생성"을 보지만 의식은 대상에만 고착해서 대상만을 본다.

『정신현상학』의 서론은 의식의 경험에 대한 서술이 갖는 이중적 구조, "의식에 대한" 차원과 "우리에 대한" 차원을 갖는다는 사실을 명확히 하고 있다. 이에 따라 서술에서 철학자가 취해야 하는 관망과 부가의 관점도 명확히 구별되어야 한다. 하지만 왜 지와 대상의 비교는 합치가 아니라 항상 불일치해야 하는가? 왜 한 의식의 부정은 규정적 부정이 되어야 하나? 왜 의식의 계열이 취하는 필연성은 헤겔이 서술하는 방식의 내용이어야 하나? 많은 해석자들은 이러한 의문을 갖기 때문에, 의식의 전도가 철학자의 부가라고 생각하고 변증법적 논리라는 헤겔의 고유한 "방법"이 의식의 경험에 부가됨으로써 순수한 관망이라는 헤겔 자신의 인식론의 이념이 손상되고 있다고 판단한다. 하지만 의식의 경험이라는 사태가 변증법적 성격을 지니고 있는 것인가라는 문제제기와 의식의 관점과 우리의 관점이 혼재됨으로써 순수한 관망이 침해되고 있다는 문제제기는 구별되어야 한다.[27] 헤겔은 사태가 변증법적 성격을 지니고 있다고 생각한다. 그는 또한 이러한 의식의 경험의 변증법적 운동과 그에 대한 철학자의 관망을 명백히 구별하고, 이렇게 구별된 관점을 자신의 서술에서 일관되게 유지하려고 한다. 앞의 질문들은 의식과 철학자라는 『정신현상학』의 구도를 떠나서 철학자 헤겔이 사태를 파악하는 방식의 타당성과 관련하여 제기되어야 한다. 그 방식은 『논리

27) 나는 선행연구에서 "의식의 경험이 자신의 부정에 이를 수 있지만 이 부정을 규정적 부정으로 생각하는 것은 통상적인 생각이 아니라 명백히 헤겔의 고유한 방법적 고찰"이며, "의식의 경험의 변증법적 조직은 인정해야만 하는 방법론적 조작"이라고 주장했다.(강순전, "의식의 경험으로서의 인식", 200쪽) 또한 이러한 관점에서 "논리적 조작은 논리학의 계열에 따라 의식의 운동에 특정한 방향을 제시해주는 것뿐만 아니라, 자기전도라는 의식의 운동의 방식 또한 변증법적으로 조직한다. 따라서 [...] 헤겔의 의식의 차원과 철학자의 차원의 구별은 엄격히 관철되고 있지 못하다. 철학자 헤겔은 의식의 운동을 순수하게 관망(zusehen)하고 있는 것이 아니라 이미 의식의 운동에 변증법적 논리를 삼투시킴으로써 간섭하고 있다."라고 주장했다.(같은 곳 200쪽 주 43) 하지만 규정적 부정이 통상적 부정과 다르다는 문제제기는 의식의 경험의 성격이 갖는 보편타당성에 대한 문제제기다. 의식의 차원과 철학자의 차원의 구별이 엄격히 관철되고 의식의 운동에 대한 순수한 관망이 유지되더라도, 이러한 의식의 운동 자체의 성격에 대한 문제는 별도로 제기될 수 있는 것이다. 따라서 양자를 혼동한 나의 선행연구는 수정되어야 한다.

의 학』에서의 서술과 마찬가지로 추상적 오성적인 것에서 부정적 이성적인 것 혹은 변증법적인 것을 거쳐 긍정적 이성적인 것 혹은 사변적인 것으로 진행한다. 자연적 의식의 규정 자체, 즉 반성 혹은 검사가 일어나기 전의 지와 대상의 관계를 통해 규정되는 의식의 규정은 추상적 **오성적**인 것이다. 검사는 지와 대상 모두에게 차례로 행해짐으로써 한 의식형태가 갖는 오성적 규정의 추상성과 고정성을 흔들어 그것의 반대로 전도하는 **변증법적**인 절차다. 의식의 전도와 함께 새로운 대상이 발생하고 그에 상응하는 지가 설정됨으로써, 새로운 내용의 지와 대상의 관계를 통해 규정되는 또 다른 의식의 형태가 등장하는 것이 긍정적 이성의 **사변적** 절차다.[28)]

이것이 한 의식형태에서 다른 의식형태로 진행하는 "의식의 도야"(73쪽, 제 6문단)의 논리다. 이 논리에 이의를 제기하는 사람은 『논리의 학』에서 제시되는 존재, 무, 생성의 논리나, 동일성, 구별, 대립 및 모순으로 진행하는 반성규정의 논리, 그리고 보편, 특수, 개별의 논리에 대해서도 이의를 제기해야 한다. 왜냐하면 『정신현상학』에서의 의식형태들의 이행의 논리는 『논리의 학』의 사유규정들의 이행논리와 같은 것이기 때문이다. 하지만 『논리의 학』과는 달리 『정신현상학』의 서술은 현상학적인 방식을 취한다. 때문에 여기서는 현상과 본질, 의식과 논리의 이중구조가 지배한다. 의식은 자신이 하는 일의 의미를 모르는 채 논리적인 것을 실현하며, 현상학자로서

---

28) 뢰트게스에 따르면 의식의 경험은 세 가지 방법적 계기를 갖는다. 첫째, "의식의 대상은 자체적이며, 의식에 대한 관계에 무관심하다는 의식에 고유한 확실성"을 보여주는 의식의 표상이라는 실재론적 측면, 둘째, "대상이 정립된 존재라는 통찰, 즉 그것이 자체적인 것이 아니라 의식을 위한 존재라는 통찰"(H. Röttges, 1981), 107쪽) 혹은 "자체적인 것으로서의 대상이 의식을 위한 자체적인 것으로 이행"(109쪽)한다는 관념론적 측면, 셋째, "대상이 정립된 존재라는 통찰을 실체화함", 즉 "새로운 대상"의 출현이 그것이다.(107쪽) 뢰트게스는 한 의식 내에서 지와 대상의 매개 방식을 분석하여 의식의 경험의 내재적 구조를 보여준다. 하지만 이러한 내재적 구조분석은 검사를 통한 변증법적 전도를 보여주지 못하고 실재적인 대상에 대한 관념론적인 지양만을 부각함으로써 의식의 경험을 의식의 실재론적 측면이 가상으로서 지양되는 과정으로만 이해할 수 있다. 이러한 과정에서 두 번째의 관념론적 측면은 대상의 실재성이라는 가상을 지양하는 진상의 측면으로 이해될 수 있는데, 그렇다면 지양된 대상이 어떻게 다시 새로운 대상으로서 다음 단계에서 그것의 실재성을 회복하고 등장할 수 있는지가 설명될 수 없다. 뢰트게스가 말하는 세 번째 측면은 첫 번째와 두 번째 측면을 종합하는 다분히 작위적인 느낌을 준다.

철학자는 의식이 산출하는 성과에 논리적인 의미를 부여한다. 이러한 중층 구조 때문에『정신현상학』은 헤겔의 저작 중 가장 이해하기 어렵지만, 그것을 통해서만 가능한 독특한 효과를 산출한다.

4. 맺는 말: 학의 정당화로서 현상학의 이념

『정신현상학』의 서론에서 헤겔은 기존의 인식론의 근본구조를 비판하면서 의식의 경험으로서의 인식의 이념을 제시한다. 그에 따르면 인식은 인식 이전에 인식의 외부로부터 진리의 척도를 가지고 와서는 안된다. 이러한 이념에 따라 헤겔은 의식의 경험을 의식의 자기검사로서 기획한다. 의식의 자기검사가 가능하려면 의식이 자신의 지를 비교하는 척도로서의 대상의 실재성이 전제되어야 한다. 헤겔의 서술에 따르면 의식은 자신이 탐구하는 대상을 자신의 외부에 실재하는 것으로 간주한다. 최초의 의식형태인 감각적 확신에서 헤겔은 언어를 넘어서 지시(aufzeigen)라는 비언어적 방식으로도 "이것"의 개별성이 고수되지 못한다는 사실을 보여준다. 이로써 헤겔은 비트겐슈타인의 사적언어 불가능성이 주장하는 언어적 차원의 규범성을 넘어서 외부 세계의 실재적인 대상과 의식의 관계를 고려하고 있다.[29)]

『정신현상학』은 한편으로 대상의 실체성이 지에 의해 부정되고 양자의 거리가 좁혀지면서 주체성이 강화되는 과정이며, 절대지에 이르러서는 대상이 결국 지의 산출물, 지의 자기정립 행위였다는 사실이 드러난다. 하지만 다른 한편 현상학으로서 의식의 경험의 학은 새로운 지를 통해 새로운 대상들이 지속적으로 산출되는 과정으로서 지는 대상을 산출하는 매체일 뿐이며 실재하는 것은 그 활동의 결과로서의 대상들, 보다 정확히 말하면 대상의 논리적 규정들이다. 이것이 다름 아닌 진리라고 할 때 의식의 경험의 과정은 의식의 비판적 검사를 통해 새로운 진리를 인식하고 산출하는 과정으로 이해되어야 한다. 따라서 도달된 목표로부터 대상들의 계열을 통일적 의식의 자기정립 행위로 간주할 수도 있지만 자연적 의식이 변증법적 반

29) A. Graeser(1998), 47쪽 참조.

전을 통해 새로운 대상들을 경험해 가는 과정으로도 해석할 수 있다. 본 논문은 후자의 관점에서 『정신현상학』의 현상학적 특징에 주목해서 의식의 경험을 탐구하였다. 전자의 관점도 타당한 것이지만, 그것은 의식의 경험의 종점에서야 말해질 수 있는 것이지 과정 중에 있는 의식의 경험을 설명하기에는 적절하지 않은 것이다. 그러한 관점에 따라 의식의 대상이 단지 가상이라고 간주한다면, 이 가상은 의식의 검사를 통해 오류임이 밝혀지고 단번에 수정되고 말 것이다. 그렇다면 의식의 경험은 다음 단계의 의식형태로 진행할 필요가 없거나, 의식의 운동이 계속되더라도 계속 가상만을 만들어 내는 헛수고를 하고 있을 뿐이다. 하지만 의식 안에서의 지와 대상의 분리는 단순한 가상이 아니라 현상으로서의 의미를 지닌다. 물론 이 현상은 다음 단계의 의식 형태에 직면하여 가상으로 전락하지만 새로운 경험이 일어나기 전까지 의식은 특정한 지와 대상의 관계를 지닌 특정한 의식 형태로 현상해야 한다. 도야의 과정 속에 나타나는 어떤 현상도 가상으로 전락하지만 그것은 단계적으로 이루어지는 것이지 한꺼번에 이루어져서는 안된다. 의식에 있어서의 지와 대상의 실재론적 구별, 대상의 자체존재 혹은 척도로서의 역할은 정신이 의식에 현상하는 현상학적 서술을 위해 포기될 수 없는 것이다.

대상이 관념성으로 온전히 변환되지 않고 실재적인 자체존재로서 지에 대립해 있는 한에서만 의식차원의 실체론적 측면과 철학자의 논리적 측면이 구별되고 현상학이 문제된다. 현상학의 이념에 따르면 이 양자는 서로 간섭하지 않아야 한다. 철학자의 부가가 의식의 자기검사에 관여하게 된다면 의식 자신의 경험을 통해 학의 타당성을 정당화하려는 현상학적 기획이 실패하게 된다. 학문의 계기인 개념의 필연성은 의식에 외적인 철학자의 척도로서 의식에 부여되고 가르쳐지는 것이 아니다. 의식의 자기검사와 경험 안에 이성적인 필연성의 연관이 내재하는 한에서, 현상학자로서 철학자는 자연적 의식에게 자연적 의식 안에 학의 원리가 내재한다는 사실을 납득시킬 수 있다.[30] 따라서 진리란 철학자가 의식을 향하여 주장하는 것이 아니라 의식 자신이 탐구를 통해 찾고 깨우쳐야 하는 것이다.

---

30) W. Marx, 1984, 124쪽 이하 참조

투 고 일: 2015. 01. 14.
심사완료일: 2015. 02. 04.
게재확정일: 2015. 02. 05.

강순전
명지대학교 철학과

참고문헌

강순전(2001), “의식의 경험으로서의 인식 ―헤겔『정신현상학』의 서론(Einleitung)을 중심으로”,『철학연구』, 철학연구회, 54집.

강순전(2004), “정신현상학과 논리학- 헤겔의 정신현상학에서 의식의 형태들과 논리적 규정들의 상응관계”『철학』, 한국철학회, 79집.

강순전(2009), “관망과 부가”,『인문과학연구논총』, 명지대학교 인문과학연구소, 30집.

유헌식(1998), “새로운 의식의 출현과정과 그 서술의 문제 - 헤겔 정신현상학의 서론 분석”,『헤겔연구』, 한국헤겔학회, 8집.

Benhabib, S.(2008), Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundation of

Critical Theory, Columbia University Press, 1986. (비판, 규범, 유토피아 - 비판이론의 토대 연구, 정대성 역, 울력)

Bonsiepen, W.(1988), “Einleitung,” *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. v. H.-F. Wessels und H. Clairmont, Hamburg.

Claesges, U.(1981), *Darstellung des erscheinenden Wissens, Systematische Einstellung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn. (Hegel-Studien Beiheft 21)

Fulda, H. F.(1966), “Zur Logik der Phänomenologie von 1897”, *Hegel-Tage Royaumont 1964,* hrsg. v. H.-G. Gadamer. 2. Aufl. Bonn 1984. (Hegel- Studien Beiheft 3)

Graeser, A.(1998), “Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit”, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. D. Köhler, O. Pöggeler, Berlin.

Heidegger, M.(1980), “Hegels Begriff der Erfahrung”, *Holzwege*, 6. durchgesehene Auflage, Frankfurt/M.

Heinrichs, J.(1974), Die Logik der *Phänomenologie des Geistes*, Bonn.

Hegel, G. W. F.(PhG), *Phänomenologie des Geistes*, Therorie Werkausgabe, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M 1969ff.

Hegel, G. W. F.(WL I), *Wissenschaft der Logik II*, Therorie Werkausgabe, Bd. 5.

Hegel, G. W. F.(WL II), *Wissenschaft der Logik II*, Therorie Werkausgabe, Bd. 6.

Hegel, G. W. F.(Enz I), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I.*, Therorie Werkausgabe, Bd. 8.

Kojeve, A., *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, 3. Aufl., Frankfurt/M.

Marx, W.(1984), *Hegels Phänomenologie des Geistes,* (헤겔의 정신현상학, 장춘익 역, 서광사)

Pöggeler, O.(1966), "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes," *Hegel-Tage Royaumont 1964,* hrsg. v. H.-G. Gadamer. 2. Aufl. Bonn 1984. (Hegel- Studien Beiheft 3)

Puntel, L. B.(1973), *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn. (Hegel-Studien Beiheft 10)

Röttges, H.(1981), *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Königstein/Ts.

ABSTRACT

Self-examination of Consciousness and Our Contribution in Hegel's "Phenomenology of Spirit"

Kang, Soon-Jeon

In the introduction of the "Phenomenology of Spirit," Hegel presents his plan on the science behind the experience of consciousness. He illustrates the experiences of consciousness under the aspect "for consciousness" and "for us" (philosophers). The self-examination of cognition is described in the former perspective and our observation of it from the latter point of view. According to Hegel's plan, these two aspects should not be confused with each other. Under this requirement, the plan of the "Phenomenology of Spirit," which tries to justify the science through the self-examination of consciousness, can be successfully put into effect. Some statements in the introduction are, however, so ambiguous that some suggestions of the interpretation in the research literature deviate from Hegel's intention. Through the critical discussion of these interpretations, I will show that Hegel's distinction can be made consistently in his depiction and that his plan is realized successfully. For this, I will prove against some interpretations that the reality of the object must be secured for the self-examination of consciousness. I claim also that the "reversal of consciousness" is not a contribution from us, the philosophers, but a dialectical characteristic of the experience which is made by consciousness itself and that the philosopher should just witness this "reversal."

Keywords: Hegel, phenomenology, cognition, consciousness, watching, contribution