



저작자표시-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.
- 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

## 국문초록

본고는 헤겔적 관점으로 비극 내에서 드러나는 화해 개념을 밝히는 것을 목적으로 삼는다. 헤겔에게 비극은 개인 및 사회적 영역에서 발생하는 대립과 갈등 및 이로 인한 고통의 경험을 상연하는 것으로 규정된다. 그리고 화해는 이 고통에 굴하지 않고, 오히려 고통을 계기로 자신의 한계를 직시하는 동시에 이 한계를 뛰어넘으려 하는 인간의 정신적 힘이 드러날 때 가능한 것으로 규정된다. 이렇게 규정된 비극적 화해는 헤겔 철학을 관통하고 있는 통일 개념을 보다 분명하게 제시해주는 개념으로 파악될 것이며, 또한 이를 통해 우리의 삶에 내재하는 대립과 이로부터 발생하는 고통의 문제를 살펴봄으로써 부정적인 위력들과의 화해의 가능성을 제시하고자 한다.

“비극 내에서의 화해”를 밝히기 위해 본고는 크게 세 부분으로 구성되어 있으며, 그 내용으로는 비극의 주인공, 비극의 무대 및 배경, 비극의 상연을 전제로 헤겔의 주체 개념(주관정신), 인륜성 개념(객관정신), 예술 철학(절대정신)을 각각 다룰 것이다.

본고는 “비극 내에서의 화해”를 “죽음 속에서의 자기실현”으로 정식화 한다. 이때 “죽음 속에서의 자기실현”은 (비극) 주인공이 낯선 운명이 야기하는 부정적인 위력의 압도 속에서도 이에 굴하지 않고, 오히려 이 안에서 자신의 목적을 실현할 때 가능한 것으로 규정된다. 따라서 “죽음 속에서의 자기실현”은 비극의 주인공과 같은 강한 의미의 주체가 전제되어야 하며, 이는 곧 헤겔이 정립하고자 했던 주체의 모습과 정확히 일치한다. 그 근거로, 본고는 『정신현상학』 서문(Vorrede)에 나오는 부정적인 것과 함께 머물 수 있는 주체의 능력이 무엇인지를 고찰함으로써, 비극과 그 화해를 가능하게 만들 수 있는 비극의 주인공을 정초하고자 할 것이다. 그리고 그 결과로 유한한 현실 세계에서부터 주어진 인과성과 단절하고, 이 단절 위에서 자신의 목적을 실현함으로써 새로운 존재를 탄생시키

는 주체의 “마술적 힘”이 드러나게 될 것이다. 이를 토대로 본고는 『기독교의 정신과 그 운명』을 통해 비극을 가능하게 만드는 주체의 탄생과정을 보여줄 것이다.

비극의 무대 및 배경을 전제로 하는 헤겔의 인륜성은 “나이면서 우리이며, 우리이면서 나”인 정신 개념을 뜻한다. 헤겔은 당대의 유아론적 주체모델들을 “나는 나”라고 말하는 동어반복에 불과하다고 비판함으로써, 타자와 함께하는 상호주관적 주체모델을 정초하고자 했다. 이러한 헤겔의 노력은 초기의 사랑 개념에서부터 인정을 거쳐 인륜성에서 비로소 완성된다. 왜냐하면 사랑은 비록 차이를 간직한 타자와의 화해의 정신이지만 이는 감정의 차원에 머물기 때문에 사회적 모델로서 부적합하며, 상호주관성을 전제로 하는 인정 역시도 만약 법과 제도를 매개하지 않는다면 “주인과 노예”의 관계에서 드러나듯이 한쪽의 명령과 다른 한쪽의 복종에 불과한 불완전한 인정으로 전락할 위험이 있기 때문이다. 따라서 헤겔은 법과 제도의 매개를 통한 개인과 사회 간의 소외 없는 궁극적인 화해의 영역으로서 인륜성을 주장하며, 이 인륜성이 곧 비극의 무대이자 배경이 될 것이다.

마지막으로 본고는 절대정신으로서의 예술철학을 다루는 『미학강의』로 가서, 고대 비극인 『안티고네』와 『오이디푸스왕』, 그리고 근대 비극인 『햄릿』을 통해서 어떻게 화해가 상연될 수 있는지를 살펴볼 것이다. 그리고 『안티고네』에서는 사회적 실체들이 중심이 되어 드러나는 객관적 화해로, 『오이디푸스왕』과 『햄릿』에서는 개별 주체들이 중심이 되어 드러나는 주관적 화해로 드러나게 될 것이다. 그리고 본고는 이 객관적 화해와 주관적 화해를 근거로 고대 비극과 근대 비극에서 드러나는 고통의 깊이의 차이와 이를 통해 헤겔철학 내에서의 예술과 철학의 관계로까지 확장시켜 봄으로써, 헤겔의 “비극 내에서의 화해”에 대한 연구를 보다 심도 있게 다루고자 한다.

이로써 밝혀지는 헤겔에게 있어 “비극 내에서의 화해”는 결코 평화롭거나 조화로운 공존의 삶이 불가능함을 정확히 인식하는데서 출발한다. 그렇다면 이 삶의 내용은 바로 영구적인 평화와 조화로운 삶의 불가능성을 인정함으로써 우리 앞에 펼쳐진 절망과 회의의 길을 정면으로 응시하

는 것이다. 우리의 삶이 고통으로부터 영원히 벗어 날 수 없다면, 이 절망과 회의의 길을 정면으로 응시하며 이를 인정하는데 그치지 않고, 다시 이 절망과 회의의 길을 뚫고 비록 그것이 확신에 불과하더라도 나의 목적을 세계에 실현하는 의미로서 “비극 내에서의 화해”, 즉 “죽음 속에서의 자기실현”을 생각해 볼 수 있을 것이다.

**주요어:** 헤겔, 비극 내에서의 화해, 정신현상학, 운명, 주체, 안티고네와 햄릿

**학 번 :** 2009 - 22785

## 일러두기

본고는 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in zwanzig Bänden (Frankfurt:Surhkamp, 1970)에서 출판된 헤겔원전들을 인용하며, 다음과 같은 약어로 표기한다.

PhG (『정신현상학』) - Phänomenologie des Geistes, Bd.2.

GPR (『법철학』) - Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd.7.

Enz (『엔찌클로페디』) - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Bd.8.

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

\_\_\_\_\_, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Bd.10.

VPG (『역사철학강의』) - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Bd.12.

Ä (『미학강의』) - Vorlesungen über die Ästhetik I, Bd.13.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Ästhetik II, Bd.14.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Ästhetik III, Bd.15.

단, 헤겔의 초기단편집 및 『기독교의 정신과 그 운명』은 H. Nohl의 『헤겔의 청년기 신학 저술들』(1970)의 편집본을 국역한 정대성의 번역본을 따르기로 하겠으며, 다음과 같은 약어로 표기한다.

ETW - 헤겔, 정대성 옮김, 『청년 헤겔의 신학론집』, 인간사랑, 2005.

# 목 차

국문초록 .....	i
일러두기 .....	iv
I. 서론 - 비극적 화해의 이해를 위한 청사진 .....	1
II. 비극을 가능하게 하는 주체의 정립과정 .....	15
1. 타율적 주체와 형벌의 세계 - 실정종교로서의 유대교 .....	20
2. 영웅적 주체와 비극의 탄생 - 고대 그리스 .....	26
3. 자율적 주체와 운명의 극복 - 예수의 생애 .....	31
III. 화해 개념의 전개과정 .....	39
1. 화해의 기원으로서의 사랑 - 직접적 화해 .....	40
2. 화해의 전개로서의 인정 - 상호주관적 화해 .....	46
2.1. 욕구 - 유아론의 극복과 상호주관성의 단초 .....	46
2.2. 인정 - 생사를 건 투쟁과 주인과 노예 .....	56
3. 화해의 완성으로서의 인륜성 - 개인과 사회의 화해 .....	66
IV. 비극 작품 내에서의 화해 .....	76
1. 비극 작품의 규정성 .....	80
1.1. 보편적 세계상태 - 영웅시대와 과편화된 개인의 시대 .....	81
1.2. 상황 - 대립의 형성.....	85
1.3. 행위 - 대립의 전개 및 그 해소 .....	90

2. 비극 작품에서의 화해 .....	95
2.1. 안티고네 - 객관적(실체적) 화해 .....	97
2.2. 오이디푸스와 햄릿 - 주관적(주체적) 화해 .....	103
3. 고대비극과 근대비극의 차이 .....	110
3.1. 명량한 고통과 깊은 고통 .....	110
3.2. ‘현실적인 것’으로서의 예술과 ‘이성적인 것’으로서의 철학의 관계 .....	115
<b>V. 결론 - 비극을 넘어 비극적인 것으로 .....</b>	<b>119</b>
참고 문헌 .....	127
Absrtact .....	132

## 1. 서론 - 비극적 화해의 이해를 위한 청사진

본고는 헤겔적 관점으로 비극 내에서 드러나는 화해 개념을 밝히는 것을 목적으로 삼는다. 헤겔에게 비극은 개인 및 사회적 영역에서 발생하는 대립과 갈등 및 이로 인한 고통의 경험을 상연하는 것으로 규정된다. 그리고 화해는 이 고통에 굴하지 않고, 오히려 고통을 계기로 자신의 한계를 직시하는 동시에 이 한계를 뛰어넘으려 하는 인간의 정신적 힘이 드러날 때 가능한 것으로 규정된다. 이렇게 규정된 비극적 화해는 헤겔 철학을 관통하고 있는 통일 개념을 보다 분명하게 제시해주는 개념으로 파악될 것이며, 또한 이를 통해 우리의 삶에 내재하는 대립과 이로부터 발생하는 고통의 문제를 살펴봄으로써 부정적인 위력들과의 화해의 가능성을 제시하고자 한다.

비극에 대한 헤겔의 관심은 그의 저서 곳곳에서 그리 어렵지 않게 발견된다.<sup>1)</sup> 그러나 헤겔의 사상 내에서 비극이 차지하는 의미를 묻는 순간, 우리는 커다란 어려움에 직면하게 된다. 왜냐하면 헤겔은 비극을 단지 문학의 한 갈래로서만 파악한 것이 아니라, 우리의 삶과 문화 전반에 실재하는 것으로 파악하기 때문이다. 헤겔은 그의 체계의 성숙기를 알리는 『정신현상학』의 「정신」장(章)에서 소포클레스의 『안티고네』와 『오이디푸스왕』을 직접 분석함으로써 인륜적 세계에 관한 자신의 이론을 전개한다. 여기서 헤겔은 『오이디푸스왕』을 통해서만 삶과 무지 사이에서 발생하는

---

1) 『미학강의』를 제외하고서라도, 비극은 그의 저서 곳곳에 드러난다. 우선 헤겔의 초기 저작인 『자연법 논문』에서는 아이스킬로스의 비극 3부작인 『오레스테이아』를 끌어들이며 유기체적 공동체에 대한 논의를 전개한다. 그리고 헤겔의 성숙기를 알리는 『정신현상학』에서 비극의 중요성은 더욱 부각된다. 『정신현상학』 VI. 「정신」장의 “A. 참된 정신. 인륜성”에서 헤겔은 비극작품인 『안티고네』와 『오이디푸스왕』을 직접 끌어와 그 해석을 통해 고대 그리스의 공동체의 특징과 그 한계를 밝히고 있으며, 다시 VII. 「종교」장의 “B. 예술종교”에서 비극에 대한 개념을 통해 고대 그리스 종교의 특징과 그 한계를 밝히고 있다. 이처럼 헤겔의 비극에 대한 관심은 단지 선호를 넘어 그의 철학 체계를 구성하는데 중요한 부분을 차지하고 있음을 알 수 있다. 이와 같은 본고의 견해와 같이, 보어 역시도 “헤겔 사상 속에서 비극의 역할은 구체적인 인간의 경험과 그 미적인 표상의 영역을 훨씬 능가한다”고 주장한다. Karin de Boer, *On Hegel : The Sway of the Negative* (Palgrave Macmillan, 2010) p.11. 앞으로 한 번 인용된 문헌들은 저자명과 출판년도만 표기하도록 할 것이며, 간행물에 수록된 논문의 경우에는 그 논문이 속한 간행물의 이름을 출판사 자리에 대신 표기하도록 하겠다.



대립을 중심으로 개인적 차원의 비극을 그리며, 『안티고네』를 통해서는 인륜적 실체들 즉 안티고네가 수호하려는 가족의 법과 크레온이 수호하려는 국가의 법이라는 공동체적인 제도 및 문화적 가치들 사이에서 발생하는 대립을 중심으로 사회적 차원의 비극을 그린다. 이처럼 헤겔은 위의 두 작품에서 주인공들이 겪게 되는 비극적 경험을 단지 극의 무대 위에서의 상연이 아니라 개인적·사회적 차원의 현실 세계 위에서의 상연으로 파악함으로써, 비극적 경험의 주체를 비극작품 내의 주인공들에서 현실 세계를 살아가는 우리로 옮겨 놓음을 알 수 있다. 즉 헤겔은 비극을 문학적 관점뿐만 아니라, 철학적 관점으로도 이해하는 것이다.

비극에 대한 헤겔의 철학적 접근은 그가 “비극 내에서의 화해”(Versöhnung, 和解)<sup>2)</sup>를 주장할 때 더욱 선명하게 드러난다. 헤겔은 화해 없는 비극은 비극이 아닌 단지 “끔찍한 혐오”일 뿐이라는 주장하고 있기 때문에, 이 화해에 대한 논의는 그의 철학적 토대 위에서 검토될 때 온전한 파악이 가능하다.<sup>3)</sup> 왜냐하면 일반적으로 비극과 화해는 서로 양립

2) 독일어로 “화해”를 뜻하는 “Versöhnung”은 ‘속죄’란 의미를 지닌 “Sühne”에서 파생된 단어로서 종교적 색채가 강한 단어이다. “Sühne”의 동사형인 “sühnen”은 ‘속죄하다 및 참회하다’란 “büßen”이란 의미 이외에 ‘다시 좋아지다’라는 “wiedergutmachen”의 의미로도 사용되며, 법률적인 표현으로서 ‘화해절차’란 “Sühneversuch”의미로도 사용된다. DUDEN 7 : *Etymologie Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (Bibliographisches Institut AG Mannheim, 1963), Seiten, 695, 741. 한자어 표기는 ‘화목하게 지내다’란 의미의 “화해(和諧)” 대신, ‘대립을 그치다’라는 의미를 지닌 “화해(和解)”로 표기하기로 하였다. 이에 대한 더욱 유익한 논의로서 Hardimon의 *Hegel's Social Philosophy : The Project of Reconciliation*, (Cambridge, 1994), pp.85-87를 참고하라. 여기서 하디몬은 “화해”를 지시하는 독일어의 “Versöhnung”과 영어의 “reconciliation”의 차이를 주목하면서, 독일어 “Versöhnung”에는 영어 “reconciliation”과는 달리 “변형과정”의 의미가 강하게 함축되어 있다고 주장한다. 즉 ‘사이좋게 지내는 상태’를 지시하는 ‘체념’과 ‘타협’으로서 의미가 두드러지게 드러나는 “reconciliation”과 달리, 독일어 “Versöhnung”의 의미에는 근본적인 방식으로 행위나 태도의 변화를 통해서 ‘다시 좋아짐’이라는 과정의 의미가 두드러지게 드러난다는 것이다.

3) 헤겔의 비극에 대한 논의에 있어 핵심이자 가장 어려운 지점이 이 비극적 화해에 대한 연구에 있다. 따라서 비극적 화해에 대한 선행 연구들의 몇 가지 접근방식들의 장단점을 살펴본 후에, 본고의 연구 방향을 보다 선명히 제시하고자 한다. 본고가 보기에 기존의 헤겔 비극에 대한 연구는 크게 두 가지 접근방식이 있는 듯이 보인다. 첫째, 헤겔철학을 중심으로(전체적 관점으로) 비극에 접근하는 방식과, 둘째 비극을 중심으로(부분적 관점으로) 헤겔철학에 접근하는 방식이 있다. 우선 첫 번째 접근방식은 헤겔철학 일반에 드러나는 화해 개념을 검토함으로써 비극적 화해의 원리와 의미를 분명하게 제시할 수 있는 장점을 갖는 반면, 헤겔철학 일반에서 드러나는 통일 내지는 화해에 대한 설명에 치중함으로써, 비극에 대한 논의와 그 화해 개념에 대한 특징이 다소 약하게 전달되는 단점을 지닌다. 이러한 접근방식을 취하는 연구자들로서 Boer와 Willams가 있다. 두 번째 접근방식은 헤겔의 비극을 중심으로 논의를 검토하기 때문에 비극에

할 수 없는 개념들처럼 여겨지며, 괴테의 주장 즉 “모든 비극은 화해할 수 없는 대립에 의존하고 있으며 비극 속에서 화해가 등장하거나 가능해지는 순간, 비극은 사라진다”는 주장이 오히려 타당한 것으로 간주되기 때문이다.<sup>4)</sup> 그러므로 화해에 대한 헤겔의 독법을 이해하기 위해서는 단지 비극 그 자체의 연구만으로는 파악하기 힘들며, 이는 그의 철학적 토대 위에서 연구될 때 비로소 그 온전한 의미가 드러날 수 있다. 화해는 사실상 헤겔의 모든 저작 속에 등장하는 개념이며, 그의 철학체계 내에서 - 그의 철학의 정점이라 부를 수 있는 - 통일, 무한, 신적인 것, 절대자, 그리고 자유 등등의 개념들과 거의 동등한 역할을 수행하기 때문에,<sup>5)</sup> 이는

---

대한 특징을 보다 선명히 제시해주는 장점을 갖는 반면, Menke와 Baker와 같이 사회철학적 관점으로 비극에 접근함으로써 비극적 화해에 대한 설명에 있어 헤겔이 주장하는 화해의 깊은 의미를 전달하지 못하고 있으며, 심지어 Szondi와 같이 헤겔의 비극에 대한 해석과 변증법적 해석을 동일한 것으로 파악함으로써(이에 대한 비판을 살펴보고자 한다면 Boer(2010), p.11의 각주 3번과, Williams(2012), pp.124-5를 참고하라) 헤겔철학을 비극철학으로까지 보는 과도한 해석을 낳을 수 있다는 단점을 지닌다. (본고는 헤겔철학의 특징 중 하나로서 비극철학적 요소가 있다는 점은 충분히 동의할 수 있으나, 헤겔의 변증법과 비극을 동일시함으로써 그의 철학의 원리를 비극의 원리라고까지 보는 Szondi의 주장에는 반대한다. 왜냐하면 헤겔철학의 목표는 분명 통일과 화해에 있으며, 비록 이 화해와 통일이 비록 대립이 제거된 조화로운 상태를 지시할 수 없다고 할지라도, 헤겔은 이 동요하는 화해와 통일을 긍정하며 “여기가 로도스다. 여기서부터 뛰라”(GPR. 26)는 낙관주의를 주장하기 때문이다.) 본고는 첫 번째 접근방식이 헤겔의 비극에 대한 이해에 보다 타당한 방식으로 간주하며, 여기서 드러나는 단점을 보완하는 방식으로 나아갈 것이다. 우선 III장에서 헤겔이 “나이면서 우리이자 우리면서 나”라고 표현하는 정신(Geist)의 전개과정을 고찰함으로써 첫 번째 접근방식을 따를 것이며, 이 방식에서 드러나는 단점을 II장에서 주체이론을 검토함으로써 보다 분명한 비극적 화해에 대한 근거 및 해석을 제시하고, 이를 다시 IV장에서 비극작품에 적용하는 방식으로 보완함으로써, 헤겔철학의 통일개념이 비극적 화해를 통해서 보다 분명하게 드러날 수 있음을 주장할 것이다.

- 4) J. G. Finlayson, *Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic* (Journal of the History of Philosophy, 1999:July) p.493., Peter Szondi, *On Essay on the Tragic* (Stanford, 2002) p.25., Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God* (Oxford, 2012) p.136. 괴테는 “모든 비극은 화해할 수 없는 대립에 의존하고 하고 있으며 비극 속에서 화해가 등장하거나 가능해지면 비극은 사라진다”고 주장함으로써, 비극과 화해가 서로 양립 불가능한 것으로 파악한다. 그리고 아마 이 괴테의 주장이 비극과 화해를 바라보는 일반적인 통념일 것이다. 그러나 헤겔은 비극이 드러내는 대립과 고통이라는 부정적인 위력을 화해와 분리된 것으로 파악하지 않고, 오히려 이것들을 화해를 위한 본질적인 계기로 파악함으로써 비극과 화해의 이분적법 사유를 지양한다. 많은 헤겔 연구자들은 비극적 화해의 특성을 드러내기 위해 괴테의 주장을 많이 인용하곤 한다. 괴테는 비극과 화해의 양립불가능성을 주장하지만, 오히려 헤겔은 화해를 위한 본질적인 계기로 비극을 파악한다.
- 5) 헤겔은 사실상 통일, 절대자, 신적인 것, 무한, 화해의 개념을 동등한 지위와 의미를 지닌 것으로 사용한다. 그리고 헤겔은 이 단어들의 사용에 있어 거의 구분 없이 사용하는 듯이 보인다. 다만 본고의 견해로는 통일은 사유의 영역이 강조되는 곳에서 주로 사용되며, 화해는 삶(존재)의 영역이 강조되는 곳에서 주로 사용된다. 이와 같은 본고의 견해는 전자가 두드러지게 드러나는

헤겔철학의 목표이자 그의 체계의 핵심으로 파악되어야 한다. 따라서 헤겔의 비극적 화해를 이해하기 위해서는 그의 통일 개념에서 출발할 때 보다 정확한 파악이 가능하며, 더 나아가 이 비극적 화해는 헤겔철학의 핵심인 통일(절대자, 신, 무한) 개념을 보다 분명하며 생동감 있게 제시해 주기 때문에, 비극이 헤겔의 철학체계 내에서 끊임없이 등장하는 그 이유라고까지 볼 수 있을 것이다.

그렇다면 헤겔은 왜 자신의 철학의 목표를 화해로 삼았는가? 헤겔의 화해 개념은 그가 살았던 당대의 시대적 상황과 직결된다. 헤겔은 그의 시대를 분리와 소외로 가득찬 시대로 파악했다. 이 분리와 소외를 야기하는 요인들로 헤겔은 기독교의 실정성(Positivität, 實定性)<sup>6)</sup>과 계몽주의를 지목했다. 왜냐하면 헤겔은 기독교의 정신이 변질되어 더 이상 참된 종교적 기능을 다하지 못하고, 오히려 내세의 구원만을 약속함으로써 인간의 삶과 유리된 경직된 객관성이 되었음을 기독교의 실정성 문제를 통해 직시했으며, 또한 계몽주의는 이성의 빛만을 찬양하여 비이성적인 것(감성, 자연, 욕구)을 억압함으로써, 주관과 객관, 즉 ‘나’와 세계의 분리를 야기했다고 보았기 때문이다. 따라서 헤겔에게 있어 화해는 자신의 시대의 요청이었으며, 이러한 시대의 요청을 그는 자신의 철학체계 전체로 대답하고자 했다.

다시 비극과 화해의 문제로 돌아와서, 헤겔이 주장하는 비극적 화해를 이해하기 위해서는 그의 비극과 화해에 대한 정확한 이해가 선행되어

---

『대논리학』에서조차 헤겔이 화해란 단어를 사용하고 있다는 점에서 반박될 수 있다. 그러나 이 문제는 다시 헤겔에게 있어 사유가 무엇인지를 검토해야만 대답될 수 있는 커다란 주제이기 때문에 본고의 연구범위를 넘어서 있다. 다만 본고는 헤겔에게 있어 사유란 삶(현존재)과 유리되거나 분리되어 그 자체로 존재할 수 없으며, 삶(현존재)으로부터 시작하여 삶(현존재)을 완성해 나가는 우리의 능력이기 때문에, 사유와 삶(현존재)은 서로 분리될 수 없으며 순수 사유의 관점과 삶의 관점에서 드러나는 차이만 존재할 뿐이라고 주장한다. 헤겔이 파악하는 이러한 사유의 특징은 『대논리학』의 서론(Einleitung)의 다음의 문구에서 보다 명확히 드러난다. “순수 학문은 사유(Gedanken)가 또한 못지않게 사태 그 자체(Sach an sich selbst)인 한에서 사유를 지니고 있으며, 사태 그 자체가 또한 못지않게 순수 사유인 한에서 사태 그 자체를 포함한다.” G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*. S.43. 또한 이러한 본고의 견해를 지지해주는 근거로, 헤겔은 『대논리학』 전체에서 “화해”란 표현을 현존재의 측면이 강하게 드러나는 「존재론」에서만 사용하고 있음을 상기하라.

6) 여기서 실정성(Positivität)이란 일종의 법, 교회 등과 같은 객관적 제도들이 화석화된 객관성으로만 남아 개인들의 자율을 억압한 채, 오직 명령과 복종만 강요함으로써 발생하는 사회적 문제를 지시한다. 이는 II.1장에서 실정성의 종교적 형태로서 보다 자세히 고찰될 것이다.

야 한다. 본고는 이에 대한 이해를 돕고자 헤겔의 초기 저작 『자연법 논문』에서 그가 비극을 정식화하는 구절을 인용하고자 한다.

“비극은 절대자가 스스로를 영원히 유희하는 인륜 안에서  
의 비극의 상연일 뿐이다.” (Jenaer Schriften, Bd.2. 495)

앞서 이미 언급했듯이, 헤겔에게 있어 비극은 단지 무대 위에서 상연되는 극의 차원을 넘어 개인 및 사회적 영역에서 상연되는 실재의 사건으로 파악된다. 그리고 헤겔은 비극을 그의 철학적 개념인 “인륜” 안에 위치시킴으로써 개인의 자의나 우연적인 실수로 인해 발생하는 고통과 몰락의 경험이나, 외적 요인들(자연 재해나 질병)에 의해 발생하는 고통과 몰락의 경험을 비극에서 제외한다. 왜냐하면 이러한 경험들 안에 존재하는 것은 단지 외적인 부정적인 위력 그 자체일 뿐, 인륜적 토대 위에서 발생하는 개인과 사회적 의미에서의 대립과 갈등이 없기 때문이다. 따라서 엄밀하게 헤겔적 의미에서 비극은 개인의 주관적 차원과 그가 몸담고 있는 사회적 차원의 의미를 내포해야 하며, 이 안에(즉 인륜 안에) 내재하는 대립과 갈등으로 인한 고통의 경험들만을 비극이라 부를 수 있다.

한편 위의 인용문에서 화해의 의미는 헤겔이 “인륜 안에서의 비극의 상연”이 곧 절대자의 드러냄이라고 언급한 곳에서 그 단서를 찾을 수 있다. 헤겔에게 있어 절대자는 곧 신이며 무한자이자 통일이다. 그리고 헤겔이 파악하는 절대자의 특징은 유한과 대립하는 악(惡)무한(das schlechte Unendliche)적 성격을 갖는 것이 아니라, 유한을 자신의 계기로 포함하는 진(眞)무한(das wahre Unendliche)적 성격을 갖는다. 유한을 자신의 결과로 삼는 무한은 유한 안에서 자신을 드러내는 절대자에 상응한다. 그것은 지성(Verstand)의 이원론적 사유를 지양한 이성(Vernunft)의 결과이다.<sup>7)</sup> 따라서 헤겔에게 있어 절대자는 유한과 대립하는 것, 또는 유한을 배척하고 억압하는 것이 아니라, 오히려 유한과의 통일이다.<sup>8)</sup> 이 ‘하나됨’이 곧

7) 지성(Verstand)와 이성(Vernunft)의 구분에 대한 설명은 본고의 각주 16번을 참고하라.

8) 본고가 개진하는 절대자의 서술은 구조적인 설명일 뿐임을 분명히 밝혀둔다. 앞서 언급했듯이, 헤겔의 절대자, 신, 무한 개념은 그의 전체 철학체계를 관통하는 개념일 뿐만 아니라, 그의 전체 철학체계의 결과이기 때문에, 이 자리에서 그 의미를 온전히 밝히는 것은 본 논문의 주제와 범

화해라면, 화해의 성격 역시 이와 같은 구조로 이해되어야 한다. 즉 화해는 불화나 갈등과 같은 자신과 대립하는 위력들을 자신의 부정적인 계기로 삼아 이 위력들 안에서 자신을 긍정적인 위력으로 드러낼 때 성립한다. 바로 이것이 헤겔이 생각하는 참된 무한이자 통일 개념이다.

따라서 헤겔적 의미의 화해는 어떤 정적인 상태가 아닌 하나의 과정 또는 운동으로서 파악되어야 하며 이 전체 과정을 거치고 난 후에야 비로소 얻을 수 있는 결과이다. 그리고 이러한 과정을 거치지 않는 화해는 “진지함”이 없는 그저 “진부한”(PhG. 24) 화해일뿐이다. 이러한 화해의 의미에서 비극을 바라본다면, 비극은 부정적인 위력이 전면에 등장하는 “고통”과 “부정”의 순간을 그려낸다. 그러나 비극에서 부정적 위력에 압도당한 개인들을 통해서 다시 긍정적 위력의 화해가 등장한다고 헤겔은 주장한다. 그렇다면 비극에서 겪는 개인들의 몰락과 파멸 앞에서 도대체 어떠한 긍정적 위력의 화해의 의미를 찾을 수 있는가? 앞서 언급했듯이, 헤겔의 화해는 하나의 전체 과정과 이로부터 산출되는 결과 모두를 뜻하는 것이지 결코 그 결과만을 뜻하는 것이 아니다. 만약 비극의 결말만 놓고 본다면, 그 안에서는 개인들의 몰락과 파멸이라는 부정적인 위력의 압도만이 존재할 뿐 긍정적 위력의 화해를 생각하기는 힘들다. 그러나 비극의 전체 과정과 함께 결말을 생각한다면, 예를 들어 안티고네와 크레온은 무엇 때문에 대립하고 있는지, 그리고 왜 그들 각각은 정당한 주장을 하고 있음에도 결국 파국과 몰락의 운명을 맞이해야 했는지를 생각해 본다면, 비극은 이 부정적 위력이 개인들을 압도할 때만 드러날 수 있는 은폐되어 있던 진실과 이를 통해 오히려 더욱 선명히 드러나는 인간의 정신성을 깨닫게 해준다. 그리고 이 정신성의 드러남이 곧 헤겔이 말하는 부정적 위력 안에서 등장하는 긍정적 위력으로서의 화해의 의미이며, 또한 절대자가 자신을 세계에 상연하는 순간인 것이다. 인간은 자신의 한계를 깨닫는 순간, 그 한계를 넘어 새로운 가능성을 모색하게 된다. 이 과정이 유한했던 주체가 비록 이 순간만이라고 할지라도 무한한 주체가 되는 순간일 것

---

위를 초과한 작업일 것이다. 그러나 이 개념들을 파악하지 못한다면, 헤겔의 그 무엇도 말할 수 없다. 따라서 본고는 최소한의 이해를 위해 절대자의 구조적 설명을 제공함으로써, 절대자와 화해의 관계 및 그 안에 나타난 화해 개념의 특징을 드러내고자 한다.

이다. 그리고 이 과정 전체에서 드러나는 정신성이 헤겔이 주장하는 절대자가 등장하는 순간이라면, 비극은 부정적인 위력의 압도를 통해서, 즉 몰락과 파멸이라는 경험을 통해서 인간 스스로가 자신의 한계를 깨닫고, 그 한계를 넘어 새로운 가능성의 세계로 이행하는 과정을 상연하는 것으로 이해될 수 있을 것이다. 이처럼 비극 내에서 드러나는 화해 개념은 헤겔의 통일 개념을 보다 분명하게 예시해줌으로써 그의 통일 개념이 자칫 불러일으킬 수 있는 곡해들 -즉 그의 통일개념은 차이와 대립을 배제하며, 모든 차이는 동일성 개념 안으로 사라진다는 오해- 을 피할 수 있게 해준다.

이제 “비극 내에서의 화해”에 관한 본고의 연구가 갖는 의의를 살펴보기로 하겠다. 앞으로 살펴볼겠지만, 본고는 “비극 내에서의 화해”를 “죽음 속에서의 자기실현”으로 정식화한다. 따라서 여타 헤겔 연구자들이 주장하는 화해의 의미보다 더욱 강한 의미를 함축하며, 비극적 화해에 대한 보다 명확한 관점을 제시할 수 있다. 비극적 화해에 대한 기존의 한 연구는 헤겔이 “비극 작품의 직접적인 내용보다는 거기서 비롯되는 효과의 측면에 비추어 화해라는 긍정적 요소”를 찾고 있다고 파악함으로써, 비극적 화해는 주인공들이 아닌 우리의 관점이라는 관객에게만 가능하다고 주장한다.<sup>9)</sup> 그러나 이 주장의 한계는 곧바로 헤겔의 초기 저작인 『기독교의 정신과 그 운명』에서 드러난다. 왜냐하면 헤겔은 여기서 예수가 자신의 비극적인 운명과 화해했다고 주장하기 때문이다.<sup>10)</sup> 또한 헤겔은 『미학강

9) 서정혁, 「아리스토텔레스와 헤겔의 비극론 비교」(『헤겔연구』 30, 2011), 234-5쪽. 저자는 아리스토텔레스와 헤겔의 비극론들을 비교하는 것을 논문의 목적으로 삼고 있기 때문에, 비극적 화해에 대한 의미를 온전히 파악하지 못하고 있는 듯이 보인다. 그는 헤겔의 비극 내에서 화해가 관객이라는 “효과의 측면”으로 주장함으로써, 『안티고네』에서 드러나는 화해 개념을 설명하고자 한다. 그러나 한 가지 확실한 것은 헤겔은 비극이 전달하는 “효과의 측면”을 무시하고 있지는 않지만, 『안티고네』에서 발생하는 화해를 “효과의 측면”이 아닌, 그리스 영웅들이 담지하고 있는 사회적 실체들 간의 화해라고 부르고 있다는 점이다. 따라서 이는 잘못된 견해이며, 또한 소포클레스의 『오이디푸스왕』에서의 주관적 화해 개념 역시 설명이 부족한 듯이 보인다. (이는 본고가 각주 3번에서 서술했듯이, 비극적 화해에 대한 두 번째 접근방식을 취했을 때 나타나는 단점을 보여주는 좋은 사례로서 파악될 수 있다.) 그러나 본고의 주장, 즉 주체의 “죽음 속에서의 자기실현”이라는 비극적 화해의 정식에 따른다면, 주관적 화해뿐만 아니라 객관적 화해에 대한 설명까지도 가능한 장점을 지닌다. 예를 들어 『오이디푸스왕』과 『햄릿』의 주관적 화해는 개인의 측면에서 낮은 운명에 굴하지 않음으로써 드러나는 주체적 화해를, 『안티고네』의 객관적 화해는 가족의 법과 국가의 법이라는 사회적 실체들은 주체의 동의 없이는 존재할 수 없는 것들이기 때문에, 이 사회적 실체들 간의 화해 역시도 주체의 자기실현의 결과로서 파악될 수 있다.

의』에서 『오이디푸스왕』과 『햄릿』같은 작품들에서도 “주관적 화해”를 명시적으로 표현하고 있다. 바꿔 말하자면, 헤겔은 비극적 화해를 비극적 상황에 놓인 주체가 자신에게 닥친 낮은 운명을 극복한 의미로 사용하기 때문에, 비극적 화해는 “효과”의 측면이 아닌 “직접적인 내용”의 측면을 강하게 함축함으로써, 앞선 주장의 설득력은 곧 빈약한 것으로 드러난다. 그러나 본고의 강한 의미의 비극적 화해 개념을 따르다면, 『안티고네』에서의 객관적 화해뿐만 아니라 『햄릿』의 주관적 화해 역시도 설명할 수 있으며, 또한 헤겔의 주체 개념에 대한 이해까지도 도달할 수 있다. 왜냐하면 비극적 화해는 결국 주체가 고통과 죽음에 굴하지 않고 자신의 목적을 세계에 실현할 때 비로소 가능한 것이기 때문이다. 이런 점에서 국내뿐만 아니라 국외의 저명한 헤겔 비극 연구자들이 그의 주체 개념을 다루지 않고 비극에 대한 논의를 전개한다는 점은 다소 의아해 보인다. 최근에 국외에서 출판된 헤겔 비극연구에 대한 뛰어난 두 저작인 보어의 *On Hegel*<sup>11)</sup>와 윌리엄스의 *Tragedy, Recognition, and the Death of God*<sup>12)</sup>

10) 조창오는 「‘비극적인 것’의 탄생과 ‘희극적인 것’으로의 이행」(『헤겔연구』 18, 2005)에서 실정 종교인 유태교에 맞섬으로써 죽음을 맞이한 예수의 운명을 헤겔은 비극의 “근본적인 형식”으로 보고, “이 운명과의 대립 속에서 생의 자기 화해를 이루려는 비극적인 것의 시도가 바로 예수”였다고 보고 있다. 따라서 예수의 운명은 비극의 의미를 지니며, 이때 예수의 운명과의 화해는 본고가 다루고 있는 비극의 주관적 화해에 상응한다.

11) 보어는 이 저작에서 헤겔의 초기저작인 『자연법 논문』에서부터 체계의 성숙기를 알리는 『정신현상학』에서 드러나는 비극의 원리를 추적함으로써, 어떻게 헤겔이 초기의 비극의 원리를 그의 성숙기의 철학적 원리로 고양시켰는지를 밝히는 것을 목표로 삼고 있다. 따라서 이 저작에서 보어가 피력하고자 하는 내용은 헤겔의 비극과 화해 그 자체에 있는 것이 아니라, 헤겔의 비극과 그 화해의 원리를 통해 헤겔철학 일반의 특징을 밝히려는 목적이 강하다. 이는 이 저작의 제목, 즉 “*On Hegel*”에서 드러나듯이, 보어는 여기서 비극에 관한 주된 내용은 1장부터 4장까지만 이어지며(엄밀하게 비극이란 제목이 들어간 곳은 1장과 4장 뿐이다), 5장부터 9장까지는 헤겔철학 일반을 설명하는데 할애한다. 따라서 이 저작이 지닌 장점은 헤겔의 비극에 대한 설명을 제공하는 것을 넘어 헤겔 체계 전반에 걸친 해설서 수준의 역량을 보여주고 있다는 점에 있으며, 특히 헤겔의 어려운 『논리학』의 개념들을 쉽게 풀어서 설명해주고 있다는 점에서 뛰어난 저작이라 할 수 있겠다. 그러나 이러한 그녀의 집필의도와 이 저작이 갖는 뛰어난 장점에도 불구하고, 여전히 아쉬운 점은 헤겔의 비극에 대한 이해를 너무 헤겔 철학 일반에 기대어 설명함으로써 비극적 화해에 대한 설명이 다소 약하게 드러나고 있다는 것이며, 또한 헤겔의 주체 개념 다루지 않음으로써 주관적 화해를 드러내는 『오이디푸스왕』과 『햄릿』을 도외시하고 있다는 점이다. (참고로 본고는 보어의 견해, 즉 초기 비극과 후기 비극의 원리를 구분하는 그녀의 견해에 반대한다. 왜냐하면 그녀가 주목하는 초기 비극의 “얽힘(entanglement)”의 문제와 후기 비극의 “통일(unity)”의 문제의 구분은 너무 도식적인 이해에 치우친 과한 해석으로 본고는 파악하기 때문이다. 그녀는 초기 비극의 구조를 (『오레스테이아』를 통해서) “얽힘-대립-통일”로 보고, 후기 비극의 구조를 (『안티고네』를 통해서) “통일-대립-통일”로서 파악함으로써, 초기 비극(얽힘)과 달리 후기 비

역시 헤겔의 주체 개념을 다루지 않음으로써, 고대 비극과 근대 비극의 명확한 구분과 이로부터 발생하는 각각의 객관적 화해와 주관적 화해에 대한 명확한 설명을 제공하지 못하고 있다. 비록 두 저작들의 목적과 본고의 목적의 차이가 있음에도, 헤겔의 비극에 대한 이해의 핵심은 화해에 있기 때문에, 본고는 여타 다른 저작들보다 달리 오직 비극적 화해에 대한 파악에만 충실히 했다는 장점을 갖는다. 이는 바로 본고의 목차의 구성에서도 역시 알 수 있다. II장에서는 비극의 주인공을, III장에서는 비극의 무대를, IV장에서는 비극의 상연을 제공할 것이다. 그리고 본고의 연구가 갖는 여타 부분적인 해석적 의의는 논의를 진행하는 가운데 밝히도록 하겠다.

이제 본고는 이러한 비극적 화해에 대한 헤겔의 견해를 밝히는 것을 목표로 삼으며, 다음의 서술의 구도를 따를 것이다.

II장에서는 청년헤겔이 직면했던 종교적 실정성 문제를 다루고 있는 『기독교의 정신과 그 운명』에서 시작하여, 비극을 가능하게 만드는 주체의 조건을 살펴보고자 한다. 이는 동시에 헤겔이 비극을 “인류”에 위치시

---

극에서는 처음부터 통일이 전제된 것으로 주장한다. 그러나 엄밀하게 헤겔의 통일 개념은 처음부터 미리 전제된 것이 아니라, 앞서의 본고의 주장처럼 전체과정의 결과로서만 파악될 수 있다. 즉 헤겔에게 있어 언제나 “진리는 전체”이기 때문에, 초기 비극이든 후기 비극이든 통일 및 화해는 전제된 것이 아닌 비극의 전체과정의 결과로 파악되어야 한다. 다만 본고는 보어가 지적하는 이 두 비극 작품들 간의 차이를 이 두 작품들 간의 내용상의 차이로 간주한다. 그리고 『정신현상학』에서 『안티고네』가 위치하는 곳이 「정신」장임을 상기할 때, 『안티고네』에서 이미 전제되어 있는 듯이 보이는 통일은 「의식」, 「자기의식」, 「이성」을 거치면서 증명된 결론에 불과하며, 이 증명된 통일로부터 다시 「정신」장의 논의가 전개된다. 따라서 『안티고네』에서 전제된 통일은 「이성」까지의 증명된 결론, 즉 「정신」장을 시작하는 확신(Gewissheit)에 불과할 뿐, 「정신」수준에서의 통일로 파악할 필요는 없어 보인다.) Karin de Boer, (2010)

12) 윌리엄스는 이 저작에서 헤겔과 니체의 비극 및 사상들을 다루고 있다. 따라서 이 저작은 헤겔과 니체 사이를 오가며, 이 두 철학자들의 사상적 특징과 이로 인해 발생하는 비극에 대한 입장 차이를 보여주고 있다. 본고가 보기에 보어보다는 헤겔의 사상적 특징들을 체계적으로 보여주고 있지는 못하지만, 헤겔의 진무한의 설명을 칸트 철학과의 비교를 통해 제시함으로써 비극적 화해에 대한 이해를 제공하고 있으며, 종교적 관점에서의 “신의 죽음”의 문제와 비극에서 드러나는 삶의 “고통”의 문제를 심도 있게 다룸으로써, 헤겔의 비극과 그 화해에 대한 이해를 보어보다는 상세히 설명해주고 있다. 그러나 윌리엄스 역시 헤겔의 주체 개념을 다루야만 파악할 수 있는 고대 비극과 근대 비극의 차이를 사상한 채, 각각의 객관적 화해와 주관적 화해를 구분 없이 설명하고 있다는 점이 다소 아쉽다. 그러나 본고는 윌리엄스가 비극적 화해를 “파괴와 창조를 모두 포함하는 과정”(p.137) 내지는 “비극의 해소와 그 최종성은 불행과 고통에 놓여 있는 것이 아닌 정신의 만족에 놓여 있다”(p.141)고 보는 견해에는 전적으로 동의하는 바이다. Robert R. Willams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God*, (Oxford, 2012)



컸을 때, 인류를 가능하게 만드는 주체의 조건을 밝히는 중요한 문제이기도 하다. 그리고 그 결과로 자율적 주체의 등장만이 비극을 탄생시킬 수 있는 조건임이 밝혀질 것이다. 그러나 여기서 비록 종교적 실정성의 문제에서 출발하고 있지만, 본고는 이것이 종교적 영역에만 국한되는 문제가 아님을 분명히 할 것이다. 왜냐하면 실정성 문제는 종교적 영역을 넘어 사회적 영역에서도 기존의 인식으로 인정된 가치들을 아무 비판 없이 있는 그대로 받아들일 때 발생할 수 있는 문제이며, 헤겔 역시도 신이라는 개념을 단지 종교적 영역에만 국한된 것으로 사용하지 않기 때문이다. 헤겔은 유대교를 실정종교로서 파악했다. 왜냐하면 유대교는 율법이라는 권위를 내세워 주체들에게 명령만을 강요했기 때문이다. 이 실정적인 세계 안에서 주체는 단지 그에게 기존의 인식으로 인정된 것들(예를 들면, 사회적 제도, 관습, 법 그리고 궁극적으로는 신)만이 진리라 여기며 주어진 것들을 오직 수동적으로 긍정할 뿐, 삶의 주체성을 상실하고 스스로 노예가 된다. 따라서 이러한 주체에게 발생할 수 있는 비극이란 주어진 법을 부정함으로써 찾아오는 죽음이라는 형벌뿐이기 때문에, 여기에서는 그 어떠한 화해도 발생할 수 없다. 헤겔은 이를 극복하고자 예수의 생애에서 파악한 운명 개념을 도입한다. 왜냐하면 운명이라는 개념을 떠올리는 순간 삶의 주체는 ‘나’가 되며, 기존의 인식으로 파악할 수 없는 낯선 운명이라는 부정적인 위력(negative Macht)을 인정하는 것이기 때문에, 실정성(Postivität)의 세계는 지양되기 때문이다. 그러나 ‘나’가 이러한 운명의 부정적인 위력을 외부에서 주어진 낯선 강제로서 파악한다면, ‘나’는 삶의 온전한 주체일 수 없으며, 이러한 주체에게 비극이란 단지 우연과 자의적인 사건에 불과할 것이다. 그러나 주체가 운명이라는 부정적인 위력을 외부에서 주어지는 낯선 것이 아닌, ‘나’의 행위의 결과로서 받아들임으로써 ‘나’의 삶의 완전한 주인이 될 때, 비로소 비극은 탄생한다. 왜냐하면 이러한 주체의 조건에서 발생하는 비극만이 운명이라는 부정적인 위력이 그를 압도할지라도, 이에 굴하지 않고 긍정적인 위력, 즉 운명과의 화해를 보여줄 수 있기 때문이다. 또한 이러한 주체의 특징은 인류성을 가능하게 만드는 주요한 계기이기도 하다. 그러나 여기서 한 가지 유의할 점은 비극은 고대 그리스의 영웅적 주체에 의해서 탄생했다는 점이며, 이는 II장의

주 텍스트를 『기독교의 정신과 그 운명』로 삼고 있기 때문에, 이 저작에서 유태교와 예수의 기독교 사이에 위치한 고대 그리스에 대한 서술이 누락되어 있다는 점이다. 이 문제(고대 그리스의 영웅적 주체와 예수 이후에 가능한 근대적 주체의 차이)를 다시 본론에서 보다 상세히 다루겠지만, 헤겔은 고대 그리스인들을 인륜성과 비극을 탄생시킨 자율적 주체로 파악했지만, 아직 그 자율성에 있어 예수의 등장 이후에나 가능한 반성적 주체에는 못 미친다고 보았다. 이는 II장과 IV장의 진행 속에서 더욱 분명히 밝혀질 것이다.

II장에서 비극을 가능하게 주체와 비극이 위치하는 인륜 안에서의 주체의 조건을 살펴보았다면, III장에서는 헤겔의 화해 개념이 그의 철학 체계 내에서 어떻게 전개되었는지를 고찰할 것이다. 이는 동시에 비극이 위치하는 인륜의 객관적(사회적) 조건을 밝히는 것이기도 하며, II장의 주체 개념과 더불어 IV장에서 서술될 헤겔체계 내에서 “절대정신”(주관정신과 객관정신의 통일)으로서의 예술이 담아내야 하는 내용인 인륜성을 정초하는 작업이기도 하다. 본고는 III.1에서 그 출발로서 화해 내지는 정신의 원형으로 평가받는 사랑(Liebe) 개념에서 시작할 것이다. 사랑은 자기 감정이라는 자율성에 근거하는 타자와의 화해의 정신이다. 헤겔은 이 사랑을 통해서만이 외적인 신과 감성을 배제한 도덕성의 명령에 근거하는 타자와의 화해가 아닌, 주체 자신의 자율에 근거하는 타자와의 화해가 가능하다고 보았다. 그러나 헤겔은 사랑 개념에서 멈출 수 없었다. 왜냐하면 사랑은 감성적 직접성에 근거하기 때문에, 그 실현에 있어 사회적 실천으로까지 확대될 수 없기 때문이다. 따라서 후기 헤겔 체계(특히 『법철학』)에서 사랑 개념은 가족으로 축소된다. 헤겔은 이제 감성적 직접성(내지는 강한 유대감)이 아닌 이성에 근거를 두는, 새로운 사회철학적 관점의 화해의 모델을 제시해야 했다. 이러한 노력의 일환으로서 헤겔은 자기의식들 간의(또는 개인과 개인 간의) 상호주관성을 기반으로 하는 인정(Anerkennung)의 문제를 『정신현상학』의 「자기의식」장에서 다루고 있다.<sup>13)</sup> 따라서 본고는 『정신현상학』의 「자기의식」장으로 가서 인정 개념을

13) 본고는 헤겔이 「자기의식」장에서 서술하는 인정개념에 도달해야만 비로소 주체가 타자와의 관계를 통해서 “나이면서 우리이며, 우리이면서 나”(PhG. 145)인 화해로서의 정신(Geist) 개념에

고찰할 것이다. 우선 III.2.1에서는 욕구 개념을 살펴볼 것이다. 여기서 본고는 욕구 개념을 통해서 데카르트식의 유아론의 극복과 자기의식들 간의 상호주관성에 대한 헤겔의 논의를 살펴봄으로써, III.2.2에서 펼쳐질 생사를 건 인정투쟁으로 이행하는 다리를 놓아 줄 것이다. III.2.2에서는 생사를 건 인정투쟁의 결과로 주어지는 주인과 노예의 불완전한 인정관계에서 출발하여, 주인과 노예 중 과연 어느 쪽이 「자기의식」장의 핵심 주제인 “자기의식의 자립성”을 완수했는지를 살펴볼 것이다. 그리고 주인과 노예의 불평등한 인정관계를 넘어, 법과 제도를 매개한 보다 사회적이며 안정적인 인정 개념인 인륜성 개념으로 이행할 것이다. III.3에서는 화해의 궁극적 영역인 인륜성(Sittlichkeit) 개념을 살펴볼 것이다. 여기서 인륜성이란 국가, 가족, 종교, 법 등등의 사회적 제도들과 주체의 통일된 상태를 지시하며, 이는 주체가 사회적 제도들을 강압적이거나 무반성적으로 수용하는 것이 아니라 반성적인(이성적인) 승인과정을 거쳐 이 제도들의 정당성들을 입증했을 때 가능한 통일 개념으로 드러날 것이다. 따라서 인륜성의 상태 안에서는 객관적인 제도와 주체의 관계는 서로 대립되거나 각각의 독립된 관계가 아니라, 객관적 제도들은 주체를 통해서 살아있는 것이 되며 이와 반대로 주체는 객관적 제도를 통해서 보다 안정적인 삶을 유지할 수 있게 된다. 따라서 이 인륜성 안에서 헤겔이 목표하는 개인과 사회의 궁극적인 화해가 달성된다. 그리고 이 “인륜”에 헤겔은 비극의 무대를, 즉 사회적 배경을 정초한다.

IV장에서는 비극에 대한 서술이 가장 풍부한 『미학강의』로 돌아가 헤겔의 예술철학적 관점에서 비극에 대한 설명을 개진한 후에, 그가 예시한 실제 비극작품들의 분석을 통해서 비극적 화해의 의미를 살펴볼 것이다. IV.1은 헤겔의 예술규정을 통해서 비극에 대한 설명을 개진함으로써, 비극에 대한 설명을 보다 상세히 보충함과 동시에 정리하는 작업이 될 것

---

그 첫걸음을 내딛을 수 있는 근거가 정립된다고 생각한다. 따라서 본고에서 차지하고 있는 III.2의 분량이 본고의 주제 및 여타 다른 장(章)들과 비교하여 길어 보일 수 있지만, 헤겔이 주장하는 화해 개념은 유아론적 주체의 활동이 아닌, 이 주체가 자신의 내부로부터 걸어 나와 타자와 함께 하는 사회 속에서 정초될 때 비로소 완성된다. 그리고 이 점이 여타 다른 독일관념론 전통의 철학자들과 헤겔을 구분해주는 지점이기도 하며, 마르크스를 비롯하여 최근의 하버마스과 호네트와 같은 사회철학자들이 헤겔 철학에 주목하는 이유이기 때문에, 다른 장(章)들에 비해 다소 할애하는 비중이 높음을 감안하길 바란다.

이다.<sup>14)</sup> IV.1.1에서 “세계적 보편상태”를 통해서 영웅시대를 지칭하는 고대 비극과 “현재의 산문적 세계상태”를 지칭하는 근대 비극이 서로 다른 시대적 배경 하에서 어떠한 특징들을 지니고 있는지를 고찰할 것이다. 그리고 IV.1.2에서는 비극적 상황은 어떻게 조성되는지를, 그리고 IV.1.3을 통해서 비극적 대립은 어떠한 특징을 지니고 있는지를 살펴볼 것이다. IV.1은 앞선 II장과 III장에서 본고가 개진한 비극과 화해에 대한 설명을 다시 예술적 관점으로 다시 정리한 것으로 봐도 무방할 것이다. IV.2에서 본고는 실제 비극 작품들의 내용을 중심으로 비극 내에서의 화해가 어떻게 가능한지를 분석할 것이다. 『안티고네』에서 중심이 되는 인륜적 실체들, 즉 가족의 법과 국가의 법은 어떻게 화해할 수 있는지, 그리고 『오이디푸스왕』과 『햄릿』에서 중심이 되는 각각의 주인공, 즉 주체는 어떻게 자신의 운명과 화해할 수 있는지를 논의할 것이다. IV.3에서 본고는 고대 그리스의 영웅적 주체와 근대의 반성적 주체 각각은 비극 내에서 부정적인 위력이 유발하는 고통을 어떻게 인식하고 수용하는지를 고찰함으로써, 고대 비극과 근대 비극에서 드러나는 고통의 차이를 밝히고자 한다. 이는 전자에서는 “명량한 고통”으로, 그리고 후자에서는 “깊은 고통”으로 드러날 것이다. IV장의 마지막으로 본고는 비극적 화해, 즉 객관적 화해와 주관적 화해에서 드러나고 있는 예술이 지닌 장점과 그 한계를 철학과의 관계를 통해 고찰해봄으로써, 예술과 철학의 관계를 - 흔히들 주장하고 또 그렇게 여기고 있는 - 위계적인 관계로 파악하는 것이 아닌 상호보완적 관계로 증명할 것이다.

V장의 결론에서는 앞서 논의된 헤겔의 비극적 화해에 대한 설명을

---

14) 여기서 염두에 뒤야할 점은 헤겔의 “예술철학적 관점”이라는 말의 무게를 인지하는 것이다. 왜냐하면 헤겔의 예술철학은 그의 철학체계의 정점인 절대정신의 위상을 지니기 때문에, 헤겔의 예술철학적 관점에서 논의를 전개한다는 말의 의미는 최소한 절대정신, 즉 주관정신과 객관정신의 통일로부터 출발해야 한다는 무게를 갖는다. 따라서 절대정신으로서의 예술은 결코 II장에서 두드러지게 드러나는 주관정신으로서의 주체 개념만으로 파악해서는 안 되며, III장에서 두드러지게 드러나는 객관정신으로서의 사회적 가치들만으로도 파악해서는 안 되는, 즉 이 양자의 통일의 관점에서 파악되어야 한다. 게다가 비극은 이러한 절대정신으로서의 예술 안에서도 최고의 위상을 지닌 시문학이기 때문에, 비극에 대한 논의의 출발에 있어 그 토대의 건축에 유념해야 한다. 이런 예술과 비극이 헤겔체계 내에서 갖는 무게로 인해, -이것이 전부라고 볼 수는 없지만 - 본고의 목차를 II장에서의 주체 개념(주관정신)과, III장에서의 사회철학적 개념이 두드러지게 드러나는 인정 및 인륜성 개념(객관정신)으로 구성하는 이유이기도 하다.

바탕으로, 오늘날 우리의 삶에 비추어 헤겔의 “비극 내에서의 화해”가 지니는 의미들을 되짚어 보는 것으로, 사실상의 본고의 연구는 끝날 것이다. 그러나 본고는 다시 헤겔의 “비극 내에서의 화해” 개념에 대한 의미를 개진하는 가운데 놓치고 있는 헤겔철학의 다른 주제들을 살펴보고자 한다. 왜냐하면 본고가 다루고 있는 각각의 헤겔 개념들은 사실상 많은 헤겔 연구자들에 의해서 하나의 독립된 주제로 다뤄지고 있으며, 그 해석에 따라 많은 논쟁들이 존재하기 때문에, 보다 면밀한 논의를 통해서만 그 온전한 의미들을 밝힐 수 있기 때문이다. 그러므로 여기서는 본고의 주제에 집중함으로써 제외되었거나 또는 본고의 미진한 연구로 인해서 단지 제안 수준에 그칠 수밖에 없었던 개념들을 잠시 되짚어 봄으로써, 본고의 차후의 연구방향 및 또 다른 헤겔철학의 주제들을 소개하는 논의의 공간으로 할애하고자 한다.

## I. 비극을 가능하게 하는 주체의 정립과정

알려진 것 일반(Das Bekannte überhaupt)은 친숙한 것(bekannt)이기 때문에, 오히려 제대로 아는 것(erkannt)이 아니다. 인식의 경우에 어떤 것을 알려진 것으로 전제하며 또한 그것을 그대로 받아들인 것은 가장 일상적인 자기기만이자 타인에 대한 기만이다. (PhG. 35)

헤겔은 『정신현상학』 서문(Vorrede)에서 “알려진 것”, 즉 기존의 인식으로 인정되어 있는 것의 내용을 있는 그대로 받아들인 것은 “제대로 아는 것”이 아니라고 지적하며, 또한 그러한 주체의 태도를 “자기기만”이라고 비판한다. 이와 같은 헤겔의 비판은 약한 의미로 보면 기존의 이론과 사회적 제도 및 문화적 가치들에 대해 능동적 비판을 가하는 주체에 대한 강조로서 볼 수 있다. 이 약한 의미에서의 능동적 주체로 인해, 이론 영역에서는 천동설에서 지동설로의 이행이 가능했으며, 실천 영역에서는 한 사회가 정체되지 않고 발전해 나갈 수 있는 원동력을 갖게 된다. 그러나 이 약한 의미에서는 수동적이며 무반성적인 주체를 헤겔이 왜 “자기기만”이라고 비판했는지 그 의미는 아직 잘 드러나지 않는다. “알려진 것”은 이미 전 세대에서 그 타당성이 검증된 것이고, 또 이를 통해 권위를 갖는 것들이기 때문에, 주체가 이를 수동적이며 무비판적으로 수용한다고 해서 “자기기만”이라고 표현될 수 없다. 또한 기존의 인식에 의해 인정된 것이 한계를 드러내고 있음에도 그 권위에 억눌려 이를 외면한 채 있는 그대로 수용한다고 해도, 이를 “기만”이라고 비판할 수는 있겠으나 “자기기만”이라고 비판할 근거는 다소 약해 보인다.

그러나 “알려진 것”에 대한 헤겔의 비판을 강하게 받아들인다면, 이 “자기기만”적 주체의 의미가 보다 분명히 드러날 것이다. 우선 헤겔이 파악하고 있는 강한 의미의 주체란 무엇인지를 알기 위해서 위의 인용문 뒤에 나오는 구절을 살펴보기로 하자.

“분리의 활동은 가장 놀랍고 위대한, 아니 차라리 절대적

위력인 지성의 힘이자 노동이다 (….) 힘없는 아름다움은 지성을 혐오한다. 왜냐하면 지성은 힘없는 아름다움이 할 수 없는 것을 그에게 요구하기 때문이다. 하지만 죽음으로부터 회피하며 황폐함으로부터 자신을 순수하게 보존하는 생명은 정신의 생명이 아니다. 정신의 생명은 죽음을 감내하며 그 안에서 스스로를 유지하는 생명이다. 정신은 절대적 분열상 속에서 자기 자신을 발견할 때에만 자신의 진리를 획득한다. 정신이 이러한 힘인 것은, 우리가 어떤 것에 대해 ‘이것은 아무것도 아니거나 거짓이고, 이제 이로써 다 끝났다’고 말하며 그로부터 다른 어떤 것으로 넘어갈 때처럼, 부정적인 것을 외면하는 긍정적인 것으로서가 아니다. 차라리 부정적인 것과 정면으로 마주하며 그것에 머무를 때에만 이러한 위력으로 된다. 이러한 머무름이야말로 부정적인 것을 존재로 전환시키는 마술적 힘이다. 바로 이 마술적 힘이 앞에서 주체라고 불렀던 것이다. 주체는 자신의 지반 안에 있는 규정성에 현존재를 부여하고, 추상적 직접성 즉 단지 일반적으로 존재하는 직접성을 지양함으로써 참된 실체, 즉 자기 외부에 매개를 가지는 것이 아니라 매개 그 자체인 존재 또는 직접성이 된다.” (PhG. 36)

헤겔은 주체의 사고의 활동을 “지성의 힘이자 노동”이라고 표현하면서, 그 특징을 “분리의 활동”으로 서술하고 있다. 주체는 자신의 사고의 능력들 중 하나인 “분리의 활동”을 통해서 인식 영역에서는 의식과 대상의 불일치를 유발하며, 실천 영역에서는 ‘나’와 기존의 사회적 제도들 및 문화적 가치들과의 대립을 발생시킨다. 따라서 헤겔은 이 지성의 힘을 통해서 주체는 “직접적인 관계”에 놓인 “아름다움”의 세계, 즉 기존의 인식으로 인정된 가치들을 지양하게 만들 수 있다고 주장한다. 주체가 지난 사고의 능력들 중 하나인 이 “분리의 활동”을 통해서만 이론영역에서는 천동설에서 지동설로의 이행의 계기를 지닐 수 있으며, 한 사회를 정체되지 않게 발전하게 만드는 원동력을 지닐 수 있다. 그리고 이것이 바로 기존의 인식으로 인정된 세계 내지는 직접성에 머무는 “아름다운 세계”를

운동하고 생동하는 세계로 바꾸는 주체의 힘 중 하나이다. 이로써 주체의 “분리의 활동”은 기존의 질서와 단절하는 “죽음”이 된다. 이 “죽음”은 분열 없는 아름다운 세계와의 이별이며, “기존의 인식으로 인정된 것”의 권위가 지배하는 세계의 균열이다.<sup>15)</sup> 그러나 여기서 주의할 점은 이 “죽음”은 아직 현실화되지 못한 비현실적인 것이다. 왜냐하면 주체는 자신의 분열의 활동을 통해 기존의 세계를 부정만 한 것일 뿐(즉 기존의 질서와 대립적 상황에 놓여 있는 것), 아직 자신의 목적을 세계에 실현하지 못했기 때문이다.

주체가 “죽은 것을 고수하기 위해서는 최고의 능력이 요구된다.”(PhG. 36) 즉 긍정적인 것만 존재하는 아름다운 세계를 떠나 부정적인 것과 대면하기 위해서, 그리고 “알려진 것”의 권위와 맞서기 위해서는 주체에게 “최고의 능력”이 요구된다. 주체에게 요구되는 이 “최고의 능력”은 부정적인 위력과 대면하고 “알려진 것”의 권위에 맞서는 순간에, 이것들이 불러일으키는 고통과 위협 속에서도 자신을 유지하며, 자신의 목적을 실현시킬 수 있는 주체의 힘이다. 그렇다면 이때의 주체의 힘은 “분열의 활동”으로서의 부정을 다시 부정함으로써 긍정과 종합의 활동<sup>16)</sup>으로

---

15) 지젝은 『부정적인 것과 함께 머무르기』(도서출판 b, 2003)를 통해서 『정신현상학』의 이 구절을 유행시킨 장본인이다. 지젝의 헤겔 독해의 핵심은 기존의 질서와 단절할 수 있는 주체를 강조하는 것에 있다. 그리고 위의 인용 역시 지젝이 헤겔의 단절의 주체를 설명하기 위해 사용한 것이다. “실체(모든 존재자들의 궁극적 기반, 절대자)가 선주체적 근거인 것이 아니라 주체이며, 자신의 타자성을 정립하고 그리고 나서 그것을 재전유하는 등의 자기-차이화의 작인이라는 것이 아니다. ‘주체’는 현상화, 외양, 환영, 분열, 유한성, 지성 등의 비실체적 작인을 나타내며, 실체를 주체로서 개념과약한다는 것은 분열, 현상화 등이 절대자 그 자체의 생에 내속되어 있다는 것을 정확히 의미한다.” 『까다로운 주체』(도서출판 b, 2005), 149-150쪽. 본고는 헤겔적 주체가 실체와 단절한다는 지젝의 주장에 동의한다. 그러나 본고의 견해로는 지젝은 헤겔의 주체개념이 지니는 두 계기 중 한 계기인 단절과 부정으로서의 주체를 너무 강조한 나머지, 나머지 한 계기인 화해와 통일로서의 주체를 놓치고 있는 듯이 보인다. “우리는 헤겔에게서 차이와 우연성에 대한 가장 강한 긍정을 발견한다. 절대지(absolutes Wissen) 자체는 어떤 근본적인 상실에 대한 인정 지칭하는 이름에 다름 아니다.” 『이데올로기라는 숭고한 대상』(인간사랑, 2002), 29쪽. 여기서 지젝은 “절대지 자체”를 근본적인 상실에 대한 인정으로 파악한다. 만약 “절대지”의 “근본적인 상실”의 의미를 헤겔의 화해개념에는 언제나 대립과 갈등의 부정성이 내재한다는 의미로 받아들일 수 있다면, 본고는 여기에 동의할 수는 있으나, 지젝의 주장이 여기서 그칠 뿐이라면 본고는 지젝에 반대한다. 왜냐하면 본고의 견해로는 헤겔의 화해개념은 단지 이러한 부정성을 확인하고 인정하는 의미를 넘어서, 다시 긍정과 종합이라는 자기실현의 강한 화해적 의미가 담겨 있다고 생각하기 때문이다. 지젝의 이 단절의 주체와 화해의 의미를 더 고찰하고 싶으면, 성장기, 『헤겔의 주체 : 부정적인 것에 머무르기 - 지젝의 헤겔 해석 중심으로』(『철학사상』, 2012)을 참고하라. 하지만 이 논문 역시 주체의 자기실현의 강한 화해적 의미를 파악하지 못하고 있다.



이끌어야 하는 또 다른 능력이다. 그리고 주체는 자신이 지닌 이 긍정과 종합의 힘을 인식하고, 이를 바탕으로 실행에 옮기는 용기를 통해서만, 아름다운 세계에서 “자신을 순수하게 보존하는” 것이 아닌, 자신의 “절대적 분열상”을 감내하며 부정적인 것의 위협과 고통과 알려진 것의 권위에 맞서 자신을 실현시킬 수 있을 것이다. 헤겔은 이러한 주체의 능력을 “정신의 생명”에 비유하면서 “마술적 힘”이라고 부른다. 즉 “마술적 힘”이란 “부정적인 것을 존재로 전환시키는”, 즉 부정적인 위력을 두려워하지 않고 오히려 이 죽음 속에서 자신을 실현시키는 주체의 능력인 것이다. 더 자세히 설명하자면, 이 “마술적 힘”은 “단지 일반적으로 존재하는 직접성”, 즉 부정성 없는 친숙하고 아름다운 세계 안에서 거주하는 것 그리고

16) 여기서 분열의 활동의 부정은 무엇이며, 이를 다시 부정한다는 것은 무엇을 의미하는가? 우선 여기서 헤겔은 지성(Verstand)이란 단어의 사용을 이성(Vernunft)를 포함하는 사고 일반적으로 사용하고 있는 듯이 보인다. 그러나 문제는 헤겔이 다른 저서들에서 지성과 이성을 명백히 구분하여 사용하고 있다는 점이다. 그렇다면 지성과 이성은 어떻게 다른가? 지성은 “고정된 규정성”만을 고수하기 때문에 하나의 규정을 다른 규정들과 분리된 것으로 파악하는 사유능력을 뜻한다. 따라서 지성은 전체와 부분, 원인과 결과 등의 이분법적 대립을 산출하며, 이 고정된 대립에 머물러 있다. 그러나 이성은 지성이 산출한 전체와 부분, 원인과 결과 등에서 대립하고 있는 두 항들의 그 관계를 파악함으로써 이를 다시 종합하고 통일시키는 사고능력이다. 따라서 지성의 부정과 이성의 부정의 의미는 다른 것으로 파악되어야 한다. 이에 대한 보충 논의로서 보어의 주장을 끌어 들여보기로 하자. 보어는 헤겔의 부정성 개념을 파악하기 위해서 헤겔의 『논리학』을 구성하는 「존재론」, 「본질론」, 「개념론」에서 각각 드러나는 부정성의 의미를 추적하고 있다. 보어는 헤겔의 변증법을 이해하기 위해서는 이 중 부정의 의미 파악만으로는 부족하다고 주장하면서, 『논리학』에서 드러나는 세 가지의 부정성의 형태를 고찰한다. 우선 보어는 「존재론」에서 부정성은 ‘없음’, 즉 “무(無)”라는 단지 추상적 의미를 지닐 뿐이라고 주장하면서 여기서의 부정성은 그 어떠한 대립도 형성하지 못한다고 주장한다. 「본질론」에서 부정성은 규정된 부정으로서 동일성과 차이, 원인과 결과, 전체와 그 부분과 같이 서로 반대되는 대립적 의미를 지닌다고 주장한다. 「개념론」에서 부정성은 「본질론」에서의 대립을 부정하는, 즉 부정의 부정이라는 이중부정의 의미를 지닌다고 주장한다. 보어는 이 「개념론」의 부정성을 절대적 부정성이라고 부르며, 자유, 목적론, 주관성과 같은 자기 규정적인 활동성을 지닌 개념을 통해서 「본질론」의 대립을 다시 부정하는 이중부정의 의미를 지닌다고 주장한다. Boer, (2010) pp.54-83. 보어의 설명을 풀어 설명하자면, 예를 들어 본질론적 관점은 원인과 결과를 분리·고정된 것으로 파악함으로써 그것들을 대립된 것으로 파악하는 반면, 개념론적 관점은 원인과 결과를 인과성이라는 종합 내지는 전체의 관점으로 파악함으로써 본질론적 관점에서 발생된 대립을 부정하는 이중부정의 의미를 지니며, 종합과 전체의 관점으로 파악된 인과성의 개념은 이로써 분리와 대립을 넘어 자기 규정적인 활동성을 지닌 것으로 파악될 수 있다. 보어의 이러한 부정성의 주장과 관련시켜 앞의 인용문으로 되돌아가보면, 지성의 “분리의 활동”의 의미는 「본질론」에서의 부정성의 의미, 즉 “죽음”으로 표상되는 기존의 질서와의 단절을 뜻하는 대립적 형태를 지니며(또한 이 대립적 형태 때문에 헤겔은 비현실성이라고 부른다), 이 지성에게 요구되는 “최고의 능력”이 곧 「개념론」의 대립을 부정하는 이중 부정의 의미를 지닌 자기 규정적인 활동성이다. 헤겔은 지성의 분리의 활동에서 의도적으로 부정성이라는 표현을 사용하지 않으며, 단절을 뜻하는 “죽음” 이후에 “부정적인 것”이라는 표현을 쓰는 것은 이러한 부정성의 의미에 혼란을 피하기 위해서인 듯 보인다.

“기존의 인식으로 인정된 것”을 있는 그대로 받아들이는 것을 거부하는, 즉 오히려 이것들 안에서 자신을 견뎌내고 자신의 “규정성”을 삶과 세계에 부여함으로써 새로운 존재를 탄생시키는 주체의 능력이다. 그럼으로써 주체는 자신의 삶과 세계에 창조주로서 파악될 수 있다.

이로써 앞서의 질문, 강한 의미의 “자기기만”에 대한 대답을 할 수 있게 된다. 주체의 이 “마술적 힘”은 유한한 현실 세계로부터 주어진 인과성과 단절하고, 이 단절 위에서 자신의 목적을 실현함으로써 새로운 존재를 만들어내는 능력이다. 만약 주체가 자신이 지니는 이 “마술적 힘”을 외면한 채, 부정적인 위력에 고개를 돌리거나 “알려진 것”의 권위에 굴복하는 것은 자신의 권리를 스스로 부인하거나 포기하는 “자기기만”이 되는 것이다.

이 문제를 비극과 관련시켜 보기로 하자. 비극은 주체가 부정적인 위력과 단지 마주하는 것이 아닌, 이 부정적인 위력이 전면으로 등장해 그를 압도하는 순간을 상연하는 것이라면, 주체는 이 부정적인 위력과 대면할 수 있는 용기와 부정적인 것 안에서 자신을 지켜낼 수 있는 능력을 갖춰야 하며 또한 이것을 증명해내야 한다. 왜냐하면 이럴 경우에만 헤겔이 주장하는 “비극 내에서의 화해”, 즉 “죽음 속에서의 자기실현”이라는 것을 생각해볼 수 있는 가능성이 열리기 때문이다. 만약 주체가 삶과 세계를 구성할 수 있는 자신의 ‘마술적 힘’을 깨닫지 못한다면, 이 주체는 자신을 덮치는 부정적인 위력을 외면하거나 또는 이에 압도되어 “끔찍한 혐오”일 뿐인 화해 없는 죽음과 파멸의 상연만을 보여줄 것이다. 따라서 엄밀하게 말해서, 헤겔적 의미에서의 비극은 바로 주체가 “최고의 능력”을 지녀야만, 부정적인 위력의 압도 속에서도 긍정적인 화해의 의미를 산출해 낼 수 있으며, 이 “최고의 능력”을 지닌 주체만이 바로 헤겔이 주장하는 비극을 가능하게 만들 수 있다.

이로써 본고는 헤겔의 초기 저작인 『기독교의 정신과 그 운명』에서, 자기기만적 성격이 잘 드러나는 실정종교로서의 유대교 안에서 주체가 지니는 특징과 그 한계를 고찰한 후에, 이 자기기만적 주체는 왜 비극을 탄생시킬 수 없었는지를 살펴볼 것이다. 그리고 “최고의 능력”을 지닌 주체를 정립하고자 한 예수의 생애를 통해 운명 개념을 서술함으로써 비극적

주체의 성립과정을 보여줄 것이다. 그러나 헤겔은 비극의 탄생을 이 두 시기 사이에 놓인 고대 그리스로 파악했다. 따라서 본고는 이 두 시기 사이에 비극을 탄생시킨 고대 그리스적인 영웅적 주체의 특징과 그 한계를 살펴봄으로써, 고대 그리스의 주체는 유태교 내에서의 주체와 달리 자율적이지만, 예수의 등장 이후에나 가능한 완전한 반성적 주체가 아니라는 것을 밝히고자 한다. 이러한 서술상의 매끄럽지 못한 진행은 II장의 주 텍스트를 고대 그리스에 대한 서술이 없는 『기독교의 정신과 그 운명』으로 삼기 때문에 발생한 것이다.

### 1. 타율적 주체와 형벌의 세계 - 실정종교로서의 유태교

청년헤겔은 당대의 기독교의 실정성 문제를 직시했다. 여기서 실정성이란, 어떠한 사회적 제도 및 문화적 가치들이 더 이상 부정성을 내포하지 않음으로써 화석화된 객관성만 남은 상태를 지시한다. 바꿔 설명하자면, 어떤 제도 및 가치들이 그 정당성에 대한 물음을 외면한 채, 주체들의 동의를 통해 살아있는 것이 되지 못하고 경직되고 죽어있는 객관성만 남은 상태를 의미한다. 헤겔은 이와 같은 실정적인 상태를 다음과 같이 서술한다.

달성할 수 있는 것을 뛰어 넘을 상상력이 생겨나도 현실이 그것을 용납하지 않는 이상 그것을 목적으로 삼거나 하지 않으며 오히려 목적을 현실에 적합하도록 낮춘다. 이와 같은 타성의 생활은 이제 자연적인 죽음을 기다릴 뿐이다. 타성은 대립이 없는 행동이며, 거기에는 단지 형식적인 지속만이 남아 있을 따름이다. 목적의 충실이라든가 깊이 같은 것은 거기서는 이미 문제삼을 필요가 없다. 거기에 있는 것은 사물의 표면을 어루만질 따름인 외면적이고 감각적인 존재이다. (VPG. 100)

헤겔은 당대의 기독교가 이와 같은 실정성의 상태에 빠졌다고 보았다. 그 결과, 참된 기독교의 정신은 변질되어 오직 권위로서 명령만 하는

신과 화석화된 교리만이 남았으며, 그 안에서 인간들은 신과 교리의 명령에 복종해야만 했다. 그러나 헤겔은 당대의 기독교가 변질되어 실정성에 빠진 것이지, 애초의 기독교의 정신(예수의 가르침)은 참된 것이기 때문에 아직 내적으로 이 실정성을 극복할 힘을 지니고 있다고 보았다. 따라서 헤겔은 한편으로는 기독교의 실정성이 발생한 그 원인을 파악해야 했으며, 다른 한편으로는 인간들의 자유를 어떻게 정초할 수 있을 것인지에 대한 연구에 착수해야만 했다. 이 문제들을 해결하기 위한 청년헤겔의 사상적 흐름을 고찰하는 것은 헤겔철학의 이해에도 큰 도움이 될 뿐만 아니라 본 논문의 주제를 밝히는데 있어(즉 기독교 비판과 옹호에서는 화해와 밀접한 관련이 있는 그의 절대자 개념이 무엇인지, 그리고 칸트의 수용과 비판에서 그의 철학체계의 특징 및 자유개념이 무엇인지를 파악하게 해주는) 유익한 것임에도, 본고는 기독교의 정신과 그 운명으로 돌아가 II.1장의 목적, 즉 실정적인 세계 안에서 주체는 어떠한 한계를 지니며, 그 한계로 인해 비극이 왜 등장할 수 없는지를 밝히는 것을 목표로 삼고자 한다.<sup>17)</sup>

---

17) 청년헤겔의 사상적 흐름의 중심에는 기독교의 비판과 이에 따른 칸트 철학에 대한 입장 변화가 놓여있다. 헤겔 연구자들은 청년헤겔의 시기를 신학대학에 입학했던 튀빙겐 시절부터 베른, 프랑크푸르트, 예나 시기로 구분한다. 여기서 중심이 되고 있는 기독교의 비판 및 이에 따른 칸트 철학에 대한 입장 변화의 차이는 베른에서 프랑크푸르트 시기로 넘어가면서 분명히 드러난다. 헤겔은 튀빙겐과 베른 시절까지는 기독교에 대한 부정적인 입장을 나타내면서 반기독교적인 태도를 취한다. 그리고 이 시기에 헤겔은 칸트 철학, 특히 그의 실천철학을 적극 옹호하는 입장을 취한다. 이 시기에 헤겔은 기독교의 실정성에 대한 대안으로, 더 이상 실정종교의 죽어있는 신에게 실천이성의 권위를 정초하는 것이 아닌 주체 자신의 자율에 정초하려던 칸트를 옹호했다는 점은 쉽게 파악될 수 있다. 그러나 프랑크푸르트 시기 『기독교의 정신과 그 운명』에서 칸트 철학의 한계를 지적하면서 오히려 기독교의 정신(예수의 사랑의 정신)이 칸트 철학보다 우월한 것으로 간주하며, 다시 기독교를 옹호하는 입장으로 돌아선다. 헤겔은 칸트 철학, 특히 그의 실천이성이 비록 주체 자신의 자율에 근거한 것임에도 불구하고, 그의 실천 철학을 “공허한”, “내용 없는”, “추상적인”이라는 수식어로 비판함과 동시에 그 대안을 예수의 사랑의 정신으로 내놓는다. 특히 이 부분이 적어도 두 가지 점에서 매우 논쟁적인 부분이다. 첫째, 기독교와 관련하여 헤겔은 무신론자인가(베른)? 아니면 기독교의 변호자인가(프랑크푸르트)? 둘째, 칸트 철학과 관련하여 헤겔은 칸트 철학에서 어떤 가능성을 봤으며, 어떠한 한계로 인해 비판했는가? 첫 번째 논쟁 지점을 고찰하는 것은 헤겔의 신 내지는 절대자 개념을 해명함으로써 이 개념이 내포하는 화해 개념을 파악하는 데 유익하며, 두 번째 논쟁 지점을 고찰하는 것은 헤겔의 자유 개념은 칸트와 같이 주체 자신의 자율에 근거하는 것일 뿐만 아니라, 언제나 사회적 맥락과 함께 같이 고려된다는 점에서 헤겔이 자유개념을 파악하게 하는 데 있어 역시 유익하다. 그러나 이 두 논쟁 지점을 밝히는 것은 매우 중요하고 또 유익한 것임에도 본고의 범위를 넘어선 것이기 때문에, 여기서는 다만 문제제기의 수준에서 언급하는 것으로 그치도록 하겠다.

우선 실정종교 안에서 드러나는 주체의 특징과 그 한계를 살펴보기로 하자. 헤겔은 『기독교의 정신과 그 운명』에서 아브라함의 유대교를 실정종교로 보고, 이 실정종교를 극복하려는 예수의 생애에서 운명 개념을 보았다. 그리고 여기서의 고찰대상은 바로 전자이다.

실정종교에서 인간은 규정되고 지배되며, 신은 주인이다. 신의 대립자 역시 객관적인 것으로서 홀로 외롭게 있는 것이 아니다. 그는 신에 의해 지배되는 자이다. (ETW, 543)

실정적인 유대교 안에서 인간들은 신을 “주인”이자 “지배자”로 섬기며, 신에 의해 규정되고 지배당하는 노예에 불과하다고 헤겔은 보았다. 유대교가 내세우는 율법의 권위는 인간들에게 명령을 강요하고 따르게 함으로써, 인간의 모든 자율성을 박탈한다. 이 실정종교의 강압 아래서 인간은 율법의 권위에서 나오는 타율적인 명령의 복종을 통해서만 자신을 실현시킬 수 있다고 믿는 자기기만적 상태에 빠지게 된다.

무한한 주체는 보여서는 안 된다. 왜냐하면 볼 수 있는 것은 모두 한계 지워진 것이기 때문이다. (ETW, 475)

실정종교 안에서 인간들이 자신을 자율적인 주체로 드러낸다면, 그것은 신에 대한 불복종이며 이는 그들의 확신, 즉 신의 명령에 복종함으로써 자신을 실현시킬 수 있다는 믿음의 포기가 된다. 따라서 유대교는 인간의 특수성을 억압한 채 율법이라는 보편성의 원리만 따르게 하는 화석화된 권위에 기초하고 있다. 그러나 헤겔의 유대교 비판에 있어 한 가지 염두에 뒤야할 점은, 그는 전적으로 유대교를 비판만 한 것이 아니라는 점이다. 유대교의 강력한 율법의 강조는 노아의 홍수와 같은 적대적인 자연의 위력을 극복하기 위한 노력의 일환으로서, 이는 “사유에 의한 산출물을 통일체로 삼아 무한한 적대적 자연 위에 군림”(ETW. 467)하려는 시도였다는 점에서 평가받을 측면이 있다. 그러나 그들은 적대적인 자연성을 극복하려는 시도를, 율법이라는 사유에 의해 산출된 보편성의 원리에

의해 주체를 억압하는 방식으로 실현하려 했다. 헤겔은 바로 이 점을 비판하고 있다.<sup>18)</sup>

유태교의 실정성에 대한 헤겔의 이러한 설명에서 주목해야 할 점은 여기서 드러나는 주체의 자기기만적 성격이다. 왜냐하면 실정성을 초래하는 원인은 기존의 강력한 권위의 대상에 있는 것이 아니라, 주체 자신에게 있기 때문이다. 즉 유태인의 신은 그들만의 것이었으며, 그들이 주인으로 섬기는 신의 권위는 결국 그들 스스로가 노예로 전락함으로써 더더욱 견고한 것이 되었다. 만약 인간들의 사유에 의해서 산출된 개념으로서 신을 가정해 볼 수 있다면, 인간은 자신이 만들어 낸 사유의 결과물에 자신 스스로 굴복함으로써 노예가 되는 상황, 즉 “자기기만”에 빠진 것이다.<sup>19)</sup> 그리고 이는 사회적 영역에서도 발생할 수 있는 실정성의 문제이기도 하다. 예를 들어 이전 세대가 만들어 놓은 사회적 가치들을 현재의 세대가 아무런 비판적 숙고 없이 받아들인다면, 그 사회적 가치들은 영원한 권위를 지닐 것이며, 그런 상태의 지속은 머지않아 실정성의 문제를 초래할 것이 분명하기 때문이다. 그리고 이런 상태 속에서 주체는 세계 속에서의 자신의 실현을 기존의 가치들에 따르는 것에 불과한, 즉 단지 타율에 의해 정초된 가치들을 실현하는 것에 불과할 것이다. 타율에 의한 자신의

---

18) 여기에 대한 보다 자세한 설명을 살펴보고 싶다면, 남기호, 「헤겔의 ‘사랑’ 개념과 그 철학 위상 변화」, 『시대와 철학』 18, 2008) 7쪽을 참고 하라.

19) 유태교라는 실정종교에서 드러나는 주체의 이 자기기만적 태도는 『정신현상학』의 「자기의식」장의 스토아주의(금욕주의)와 아주 밀접하게 관련이 있다. 헤겔은 자기의식의 자유를 고찰하는 자리에서 그 첫 형태를 스토아주의로 들고 있으며, 그 특징을 바로 “사유(Denken)”로 규정한다. 왜냐하면 스토아주의에서 자기의식은 자연적 욕구나 현실 세계를 오직 부정적인 것으로만 파악함으로써, 내면으로 후퇴하여 사유의 보편적 가치들만을 따를 때 비로소 자유가 실현된다고 믿고 있기 때문이다. 이러한 스토아주의적인 자유의 실현은 장점과 단점을 모두 지니는데, 장점은 자연적 욕구와 같은 특수성의 원리를 따르지 않고, 사유를 통한 보편성의 원리를 따름으로써 정신적 가치들을 중시했다는 데 있다. 단점은 그러나 사유를 통한 이 보편성의 원리만을 중시한 나머지 개인들의 특수성을 억압하고, 현실세계를 부정적인 것으로만 파악함으로써 결과적으로 자신의 자유를 현실세계에서 실현하지 못하고 오직 자신의 내면에서만 실현가능한 것으로 전락하게 되었다는 점에 있다. 헤겔은 이러한 스토아주의의 특징과 그 한계를 다음과 같이 서술한다. “이 사유하는 의식은 그 자신이 추상적인 자유로서 스스로를 규정함에 따라 오직 타자존재의 불완전한 부정에 불과할 뿐이다.”(PhG. 159) 즉 스토아주의적인 자유는 오직 세계에 자신을 실현하는 구체적 자유가 아닌, 그들 내면(사유)에만 머물러 있을 뿐인 “추상적인 자유”일 뿐이며, 그들이 믿고 따르는 그러나 그들이 창조해낸 “스토아주의”라는 사유의 대상을 부정하고 현실세계로 나아갈 때, 비로소 현실적인 자유의 의미를 획득하게 된다. 요약하자면 스토아주의와 유태교의 실정종교 안에서 드러나는 자기기만적 태도, 즉 자신이 산출한 사유의 대상(보편성)의 권위에 스스로 종속됨으로써 자신의 특수성을 억압하는 태도는 결국 같다고 볼 수 있다.

실현은 참된 의미의 자유일 수 없다. 이 주체는 실정종교의 신과 화석화된 객관성만 남은 법의 권위에 억눌려, 그가 지니는 최고의 힘, 즉 삶과 세계를 창조할 수 있는 자신의 능력을 아직 깨닫지 못하고 있다.

앞서의 실정종교 안에서의 주체의 특징을 요약해보자면, 이 주체는 아직 자신의 능력을 깨닫지 못하고 있기 때문에, 자신이 ‘자기기만’적 상태에 빠졌다는 사실조차 인식하지 못하고 있다. 따라서 이때의 주체는 법이라는 보편성을 위해 자신의 특수성을 모두 포기함으로써, 자기 자신에 근거하는 자율적 자기실현이 불가능한 상황에 놓이게 된다. 즉, 그가 지니는 창조주로서의 자신의 능력을 인식하지 못한다면, 그는 자신의 “분열의 활동”을 통해 발생하는 부정적인 것과 아직 대면할 수도, 그 안에서 자신을 견뎌낼 힘도 없을 것이다. 이제 실정적인 세계 안에서 주체가 대면하는 형벌로서의 부정적인 위력의 특징을 살펴보기로 하자.

헤겔은 유대교 안에서 주체가 대면할 수 있는 부정적인 위력을 형벌로 표현한다. 그러나 이 형벌은 온전한 주체 자신의 “분열의 활동”을 통해서 발생하는 부정적인 것이 아니라, 주체 이전에 주어진 법과 그 위반을 통해서 발생하는 것이다. 따라서 “이 형벌은 그에게 언제나 낯선 것”(ETW. 553)일 뿐이다.

실정적인 세계 안에서 법과 대립하는 주체는 자신의 온전한 “분열의 활동”을 통해 법 그 자체를 거부하거나 반대함으로써 그가 산출하는 부정적인 위력과 대면하는 것이 아니라, 오직 자신 이전에 존재하는 법의 규칙들 중 일부의 위반 및 그 결과로서 주어지는 형벌이라는 부정적인 위력과 대면할 뿐이다. 왜냐하면 실정적인 세계 안에서 주체는 아직 자신을 법의 창조자로서 인식하지 못하고 있기 때문에, 이 주체는 자신이 산출한 법의 권위에 스스로 종속됨으로써 자기기만적 상태에 놓여 있다는 사실조차 깨닫지 못하고 있기 때문이다. 따라서 이 주체가 행하는 법의 부정은 애초부터 자신을 법의 주인으로 생각하지 못하고 오직 노예로 인식할 수 밖에 없는 상태에서 출발하는 것이기 때문에, 주체가 제아무리 법을 부정한다고 할지라도, 그는 다시 법에 다시 종속된다.

[실정적인 세계 안에서의 - 인용자] 형벌은 범법자가 스스

로 관계를 끊었지만 여전히 의존하고 있는 법의 위반된 결과로 주어진다. 그는 법, 형벌 또는 그가 행한 것으로부터 빠져나갈 수 없다. 법의 특성은 보편성이기 때문에 범법자가 법의 내용을 깨뜨리기는 했어도 그 형식, 즉 보편성은 여전히 남아 있다. 범법자는 법을 깨뜨림으로써 지배자가 되었다고 믿는데, 그래도 그 법은 유지된다. (ETW. 549-50)

주체는 법을 부정했지만, 아직 법에 종속된 채 남아있다. 그리고 그 결과로서 주어지는 형벌, 즉 부정적인 위력의 압도 속에서 그가 성취할 수 있는 것은 오직 죽음뿐이다. 그러나 이때의 죽음은 ‘부정성 없는 아름다운 비현실적인 세계와의 이별’ 및 ‘기존의 인식으로 인정된 것의 권위에 균열을 내고 주체 자신의 입장을 세계에 찍는 자기실현’이 아닌, 그 무엇도 성취하지 못하고 맞이하는 삶의 파괴 내지는 무화일 뿐이다. 법의 주인으로서 자신의 능력과 권리를 깨닫지 못한다면, 그는 절대적 주인으로서의 법의 영원한 노예에 불과할 것이며, 또한 비록 그가 법을 부정함으로써 주인으로부터 탈출을 시도한다고 할지라도, 이는 주인으로부터 노예의 탈출이라는 타율적인 의미만 지닐 뿐이지 그 자신 스스로의 노예의 탈출이라는 자율적인 의미는 없다. 따라서 법의 부정의 결과로서 주어지는 형벌의 순간 또는 부정적인 위력이 그를 압도한 순간에, 그가 파악할 수 있는 사실은 단지 죽음이라는 삶의 파괴에 불과할 것이다. 그리고 이 부정적인 위력이 실정적인 세계 내의 주체에게 전면으로 드러나는 순간을 비극적인 것으로 부를 수 있다면, 이 안에서는 그 어떠한 긍정적인 의미도, 화해의 내용도 찾아볼 수 없다. 헤겔은 이러한 실정적인 세계에서 발생하는 비극을 다음과 같이 정의한다.

유태인의 커다란 비극은 그리스의 비극이 아니다. 그 비극은 공포도, 연민도 불러일으킬 수 없다. 그 두 요소는 아름다운 존재가 어쩔 수 없이 저지른 과오에서 빚어지는 운명으로부터 발생하기 때문이다. 유태의 비극은 혐오만을 불러일으킬 수 있다. (ETW. 490)



실정적인 세계의 주체에게 운명이란 없다. 왜냐하면 운명은 비록 낯선 위력으로서 주체에게 다가오지만, 그 발생은 결국 그 자신의 행위에서 비롯된 것이기 때문에 이 역시도 주체가 책임을 져야하기 때문이다. 즉 적대적으로 변해버린 삶 역시도 결국 그 자신의 삶이기 때문에, 그가 자신의 삶의 참된 주인이라면 자신의 의무를 다해야한다. 그러나 실정적인 세계의 주체에게는 애초부터 자신의 삶에 대한 권리가 없다. 권리가 없으면 책임과 의무 역시 존재할 수 없다. 따라서 헤겔은 실정적인 세계의 주체에게 운명이라는 표현을 사용하지 않는다.

이제 외부에서 주어지는 법에 따라 통제되거나, 법을 위반하지 않는 주체를 설명할 수 있는 다른 상태로, 즉 주체 자신의 고유한 삶을 지시하는 운명 개념으로 본고는 이행할 것이다. 그러나 여기서 주의할 점은 헤겔은 운명 개념을 우리가 흔히 생각하는 낯선 위력이라는 의미로만 사용하지 않는다는 것이다. 헤겔은 운명 개념을 예수의 생애에서 보았다. 그러나 그 이전에 『기독교 정신과 그 운명』을 잠시 떠나 “아름다운 존재가 어쩔 수 없이 저지른 과오에서 빚어지는 운명으로부터 발생”하는 고대 그리스로 가야한다. 왜냐하면 비극은 고대 그리스의 영웅적 주체들에 의해서 탄생된 것이기 때문이다.

## 2. 영웅적 주체와 비극의 탄생 - 고대 그리스

우리는 고통 받고 있기 때문에, 우리가 잘못을 저질렀음을 인정한다. (PhG. 348)<sup>20)</sup>

청년헤겔은 『기독교의 정신과 그 운명』에서 예수의 등장과 함께 실정적인 세계를 극복할 수 있는 주체 일반의 정립이 가능하다고 보았다. 청년헤겔의 이러한 견해는 『미학강의』에서 낭만적 예술형식의 종교를 예수가 등장한 이후의 기독교로 보았으며, 그 원리를 바로 “절대적 주관성”으

20) 소포클레스, 천병희 옮김, 『소포클레스 비극 전집』, (도서출판 숲, 2008) 중 『안티고네』, 926쪽. 한국어 번역으로는 “나는 고통당하며 내가 죄를 지었음을 시인하겠어요.”

로 파악하는 데서 확인할 수 있다. 이 “절대적 주관성”은 바로 앞에서 서술한 낯선 운명 속에서도 자신의 삶을 견실히 지켜낼 수 있는 주체 일반의 특징과 같다.

절대적 주관성의 개념에는 실체적 보편성과 인격의 대립이 내재하는 바, 그 매개의 성사는 주관적인 것을 그 실체로 채우며 또한 실체적인 것을 자기 자신으로 알고 (이 실체적인 것을) 자신의 의지로 갖는 절대적 주관으로 고양한다. 그러나 정신으로서의 주관성의 현실에는 유한한 세계라는 보다 깊은 대립이 속하는 바, 무한자는 자신의 고유한 절대적 활동을 통해 유한한 것으로서의 세계를 지양하여 절대자와 화해하며, 이를 통해 그 고유의 본질을 스스로에게 대자화하고 그리하여 절대정신으로 존재한다. (ÄII. 143)

이러한 주체의 등장이 비극을 가능하게 하는 조건이라면, 비극은 예수의 등장 이후에나 가능한 것이 된다. 그러나 헤겔은 비극이 고대 그리스에서 탄생했다고 보았다. 이제 고대 그리스의 정신은 무엇이며, 이때 주체의 어떠한 특징이 비극을 탄생시켰는지 살펴보기로 하자.

헤겔은 고대 그리스를 인간의 청년기로 비유하면서 그 의미를 “완성과는 거리가 먼, 실수투성이의 청년기라는 의미가 아니라, 웅색한 분별로 보이는 목적을 위한 노동이나 노고에 몸을 던질 필요가 아직 없고, 구체적이고 신선한 정신생활을 구가할 수 있다는 의미에서의 청년기”(VPG. 275)로 보았다. 그리고 헤겔은 고대 그리스를 다음과 같이 평가한다.

그리스에 이르러 비로소 정신은 스스로를 의지와 삶의 내용으로 삼는 데까지 성숙하고, 나아가 국가, 가족, 법, 종교가 동시에 개인의 목적이 되며, 개인은 그것들과 관계함으로써 개인으로서 인정을 받는 관계가 성립한다. (VPG. 275)

헤겔은 그리스의 개인들을 실정적인 세계에서와 같이 법에 자신을 중

속시키는 수동적인 주체로 파악하는 것이 아니라, “국가, 가족, 법, 종교”를 자신의 목적으로 삼고 관계함으로써, 오히려 이러한 실체적 위력들이 그들의 개별성에 의해서 완성되는 삶과 세계의 능동적인 주체로 파악했다. 따라서 능동적인 주체로서의 고대 그리스인들은 스스로를 자신의 삶과 세계의 주인으로서 파악하고, 이를 토대로 자신의 삶과 세계 안에서 그들 스스로가 목적으로 삼는 “국가, 가족, 법, 종교”를 실현해나감으로써, 사회철학적 관점에서는 ‘인류적 세계’를, 예술철학적 관점에서는 ‘이상(Ideal)으로서의 미’를, 종교적 관점에서는 ‘예술종교’를 탄생시켰다고 헤겔은 보았다. 그리고 사회적 실체들과 주체들 사이의 이 직접적인 통일 상태가 바로 고대 그리스의 영웅적 주체의 특징이다. 바꿔 말하면, 그들에게 법은 바로 영웅적 주체 그 자신이었으며, 영웅적 주체 그 자신이 곧 법이었다. 그러나 이 직접적인 통일이 가능했던 것은 한편으로는 그들이 비록 자유로우며 능동적인 주체였기 때문이지만, 다른 한편으로는 앞서 헤겔이 고대 그리스를 “청년”과 비교했듯이 아직은 성숙한 반성적 주체가 아니었기 때문이다.<sup>21)</sup>

능동적인 그리스의 주체에 의해서 그리스의 신들은 영혼과 육체라는 대립물들이 함께 갖든 인간의 형상으로 탄생했다. 그러나 그리스인들은 오직 신을 살아 있는 인간의 모습으로만 파악했을 뿐, 아직 인간에게 신의 본성이 깃들어 있다는 사실을 깨닫지 못했다. 비록 그리스에서 “신들은 아직 인간적이었기 때문에, 인간은 신다운 존재”(VPG. 304)였으나, 그리스 신화에서 나타나듯이 신들은 인간 세계에 내려와 분란과 갈등을 조장하고는 언제 그랬냐는 듯이 다시 하늘로 올라가 “이상의 고요”속에 머문다. 그럼으로써 신은 단지 인간이라는 감각적 현존재로 파악되었을 뿐, 아직 그 내면적 본질은 파악된 것이 아니다. 그러나 “태어나고, 죽고, 십자가의 죽음으로 고통 받았던 예수는 그리스의 아름다운 인간과는 비할 수 없을 만큼 인간적”(VPG. 304)인 신의 아들이자 인간의 아들이다. 헤겔은 예수의 이러한 특징을 참된 절대자, 즉 아들 없는 아버지는 존재할 수 없듯이 신(무한) 역시 인간(유한)을 통해 자신을 드러내는 진무한적 성격으로 보았다. 따라서 헤겔은 기독교의 신의 등장과 함께 비로소 “신의 본

21) 보다 자세한 설명은 IV.1.1에서 다루고 있으니 참고하라.

성과 인간 본성의 잠재적 동일성”(VPG. 305)을 깃들게 할 수 있는 내면적 정신에 대한 파악이 가능하다고 보았다. 본고는 이 그리스 신들(고전적 예술형식)과 기독교의 신(낭만적 예술형식)에서 드러나는 이 차이를 근거로 본고는 IV.3에서 고대 비극과 근대 비극에서 드러나는 고통의 문제로 보다 상세히 고찰할 것이다.

기독교는 그리스인들에게는 완전히 낯설었던 인륜성의 범주들을 결과로 낳았다. 예컨대 선과 악의 결단에 있어 양심의 내적 반성, 양심의 가책과 회한은 현대의 도덕적 완성에 비로소 속하는 것이다. 영웅적 성격은 회한의 불일치성에 관해 알지 못한다. 그가 했다면 한 것이다. 오레스테스는 어머니를 살해했다고 후회하지 않으며, 그의 행동에서 촉발된 복수의 여신들이 그를 추적하지만 그러나 동시에 유메니데스는 순전히 주관적인 양심의 내적 가책으로서가 아니라 보편적 힘들인 것으로서 표현된다. (ÄI. 360)

고대 그리스인들은, 비록 기독교의 등장 이후에나 가능한 “양심의 내적 반성”에서 나오는 보다 깊고 진한 고통의 깊이를 지니지는 못했으나, 부정적인 위력이 그들을 압도할 때 드러나는 화해의 순간을 포착해냄으로써 비극을 탄생시켰다. 그리스 비극의 영웅들은 예수와 같이 자신에게 주어진 죽음이라는 운명의 길을 미리 인식하고 그 가운데 “내적 반성” 속에서 죽음이라는 결단을 통해 자신의 목적을 실현하려 한 것이 아니라, 오직 자신의 목적을 실현해 나가는 가운데 발생하는 갈등과 대립을 통한 고통 속에서 그들의 잘못을 인정했으며, 부정적인 위력이 압도하는 순간에도 이에 굴복하지 않고 자신의 목적을 관철하려 했다.<sup>22)</sup> 그리스 비극의

22) 이러한 본고의 주장의 설득력은 지젝의 다음의 주장에서도 확인 할 수 있다. “[기독교적 - 인용자] 탈아적 사랑의 이처럼 극단적인 형태는 (고대) 비극과는 철저히 대립된다. 즉 순수한 사랑에서 나는 자유롭게 나 자신의 과멸 또는 소멸에 동의하며 탈아 속에서 그것을 받아들이는 반면 비극에서 나는 (또한) 운명을 받아들이기는 하지만 그것에 동의하지 않고 외적인 힘으로 간주한다. - 비극적 영웅은 이 힘을 절대적으로 거부하며, 끝까지 그것에 항의한다 (...) 다시 말해 운명애(amor fati)라는 개념과는 반대로 비극적 주인공이 운명에 의한 과멸을 받아들이는 데는 아무런 사랑도 없다.” 조형준 옮김, 『헤겔 레스토랑』 (새물결 출판사, 2013) 160쪽. 여기서 지젝은

영웅들은 “고통 받고 있기 때문에, 잘못을 저질렀음을 인정”하기 때문에, 부정적인 위력이 유발하는 이 고통은 그들의 잘못 및 한계를 드러내주는 수단이었다. 즉, 그들에게 이 고통은 자신의 일면적인 삶과 태도의 한계를 깨닫게 해주며, 은폐되어 있던 진실을 드러나게 해주는 기능을 했다. 그러나 그들은 아직 비극이 전해주는 이 고통의 계기를 아직 정신적 화해를 위한 본질적인 계기로 파악하지 못했다. 그 결과 그들에게 이 부정적인 위력의 압도를 드러내는 비극은 언제나 일회적인 공포와 고통으로 다가올 뿐, “주관적인 양심의 내적인 가책” 안에서 오는 보다 깊은 공포와 고통의 의미는 없다.

우리는 종종 신은 우리가 극복할 수 있는 시련만을 안겨다 준다고 말을 하곤 한다. 그리고 모진 시련을 극복한 사람들만이 이 말을 할 수 있거나 이해할 수 있다는 사실을 우리는 깨달아야 한다. 왜냐하면 모진 시련을 극복하지 못하고 그 시련에 굴복당한 자는 이 말을 할 수 있는 자격도, 이 말의 의미를 이해할 수 있는 경험도 없을 것이기 때문이다. 고대 그리스인들이 탄생시킨 비극 역시 마찬가지다. 그들은 자신들의 삶과 세계에 현재하는 부정적인 위력을 외면하거나 이에 굴복하지 않았다. 오히려 그들은 이 부정적인 위력과 대면함으로써 자신들에게 닥친 시련과 한계를 뛰어넘고자 했다. 그리고 이러한 그들의 부정적인 위력과 대면하며, 이 위력 속에서도 자신의 입장을 세계에 찍고자 했던 그들의 정신이 곧 비극을 탄생시켰다고 볼 수 있을 것이다.

이제 외부의 현실 세계를 정복했던 용감한 그리스의 영웅적 주체에서 예수가 정립하려 했던 내면의 자신감으로 가득 찬 주체로 이행해보기로 하자.

---

본고의 비극의 구분과 같이 고대 비극과 기독교 이후의 근대 비극의 구분을 사용하고 있으며, 그 차이를 바로 니체의 철학 개념인 “운명애”로 들고 있다. 즉 고대 비극의 주인공은 “운명을 받아들여야 하는 하지만 그것에 동의하지 않음”으로써 예수에게서 드러나는 “자유롭게 나 자신의 과밀 또는 소멸에 동의”하는 운명애는 없다. 지젝은 뒤이어 근대 비극의 주인공들은 신이 죽은 시대, 즉 “모든 윤리적 실체를 박탈당하고 완전히 굴욕적인 상태에 처하게 되는” 상황에 처하기 때문에, “오이디푸스나 안티고네의 비극보다 훨씬 더 근본적”(161쪽)이라고 주장한다. 본고는 이와 같은 지젝의 주장에 전적으로 동의하면서, 이 문제를 IV.3에서 고통의 차이와 예술과 철학의 관계 문제로 보다 심도 있게 다룰 것이다.

### 3. 자율적 주체와 운명의 극복 - 예수의 생애

“상처를 낸 자가 상처를 치료한다.”(Enz I, 88) 23)

실정적인 세계는 결코 영원할 수 없다. 왜냐하면 실정적인 세계의 지속은 역사의 정지이자 삶의 정지이기 때문이다. 실정적인 세계의 주체는 자기기만적 사유의 한계 때문에 기존의 법을 부정한다고 할지라도 새로운 법의 지배자가 될 수 없으며, 설령 기존의 법을 파괴했다라도 다시 그는 자기가 세운 법의 권위에 다시 종속될 수밖에 없다. 이 법(주인)과 주체(노예)의 악무한적인(무한과 유한의 관계를 이분법적 대립으로 파악한) 대립의 연속은 또 다른 이름의 실정적인 세계의 생성과 부정의 반복에 불과할 것이다. 헤겔은 실정적인 세계의 주체가 빠질 수밖에 없는 이러한 악무한적인 대립에 대항하며, “유대주의를 정면으로 공격하는 인물”(ETW. 493)의 등장을 예수로 보았다. 그리고 헤겔은 예수가 등장하는 상황을 다음과 같이 서술한다.

한 민족의 정신이 그들의 체제와 법에서 벗어나서 이 정신이 그 체제와 법에 더 이상 일치하지 않게 될 경우, 사람들은 어떤 다른 것을 찾고 추구하게 된다. 새로운 것을 찾고 추구하는 그러한 행위는 각자에게 서로 다르게 나타나며, 이를 통해 교육, 삶의 양식, 요청, 그리고 욕구 등이 다양한 방식으로 산출된다. 이런 것들이 이후 점점 더 크게 분리되어 더 이상 서로 양립할 수 없게 될 경우, 그것들은 결국 폭발하게 되고, 인간의 새로운 보편적 형식에 따라, 새로운 인간 집단에 따라 새로운 규정을 얻게 된다. (ETW. 491-2)

헤겔이 보기에 예수는 “유대의 운명 전체와 투쟁”(ETW. 523)함으로

---

23) Enzyklopädie I, §24, Zusatz 3, S.88 이 구절은 II.2장에서 주체가 낯선 운명에 의해 상처 받은 자신의 삶을 다시 치료할 수 있다는 의미로 사용될 것이다. 주체가 낯선 운명에 의해 상처 받은 자신의 삶을 그 스스로 치료할 수 있다면, 그것은 낯선 운명과의 화해가 가능한 것으로 이해될 수 있다.

써 주체가 지닌 자기기만적인 사유의 한계를 극복하고 실정적인 세계를 지양하고자 했다. 헤겔은 실정적인 세계와 맞서는 예수의 투쟁 속에서 새로운 세계의 주체를 탄생시키고자 하는 그의 숭고한 정신을 보았다. 그리고 헤겔은 이 예수의 정신을 바로 사랑<sup>24)</sup>으로 보았다. 왜냐하면 사랑은 낯선 보편성(법)이 아니며, 특수자(주체)의 자기감정에 근거하는 자율적인 타자와의 화해의 정신이기 때문이다. 그러나 보편성이라는 낯선 법의 권위를 사랑이라는 자기감정에 근거한 주체에게 부여하고자 했던 예수의 시도는 순탄치 않았으며, 결국 죽음이라는 운명을 맞이해야 했다. 헤겔은 바로 이 예수의 생애에서 운명 개념을 보았다.

이제 운명 개념을 통해 정립되는 주체의 특징을 살펴보기로 하자. 그러나 그 이전에 앞서 잠시 언급했듯이, 헤겔은 운명을 흔히들 생각하는 우리의 삶과 의지와 상관없이 삶을 지배하는 낯선 위력으로서만 파악하지 않는다. 헤겔은 운명을 주체가 자신의 삶의 “분열의 활동”을 통해서 스스로 발생시키는 부정적인 위력으로 파악하고 있기 때문에, 삶의 분열 그 자체를 운명으로 간주한다. 더 자세히 설명하자면, 주체가 ‘의도하는 바의 삶’과, 주체가 그 의도를 세계에 실현하고자 할 때 그 결과로 그러나 ‘의도하는 바와 정반대의 결과로 드러나는 삶’ 모두를 헤겔은 운명으로 파악한다.

순수하게 객관적인 율법 대신 예수는 그것과는 완전히 다른 것, 즉 주체일반을 정립하였다. (ETW. 528)

“객관적인 율법”의 타율에서 “주체일반”의 자율적 자기감정으로의 이행은 주체에게 새로운 삶의 가능성, 즉 자기 자신의 운명이라는 개념을 안겨다 준다. 왜냐하면 “운명은 자기 자신의 의식이며, 자기 자신을 전체로 보는 의식”(ETW. 505)이기 때문에, 주체는 법 이전의 세계, 즉 법의 지배도, 법의 부정도 없는 자신의 삶의 주인이 된다. 따라서 이 운명 개념 안에서 주체는 자신의 삶의 입법자로서 권리를 지니게 되며, 이로써 실정성 즉 법에 대한 종속은 해소된다. 따라서 주체는 이제 자신의 삶 속에서

24) 사랑 개념에 대한 설명은 본고의 III.1에서 보다 자세히 다룰 것이다.

특수자로서의 자유와 보편자로서의 권리를 모두 지니게 됨으로써 자신이 지니는 능력에 눈을 뜨게 된다. 그러나 이 주체가 극복한 것은 실정성일 뿐, 그의 삶에 내재하며 언제든 그를 파국과 몰락으로 이끌 수 있는 낮은 위력으로서의 운명은 아니다. 왜냐하면 신의 아들인 예수조차도 유태의 전체 운명과의 투쟁 속에서 죽음이라는 운명을 맞이해야 했기 때문이다. 그러나 이 죽음은 실정적인 세계의 죽음과는 다른 의미를 내포하고 있다. 왜냐하면 이 죽음은 주체 자신의 “분열의 활동”을 통해 유발된 부정적인 위력이기 때문이다.

이제 운명 개념 안에서 삶의 주인으로서 정립된 주체가 대면하는 부정적인 위력의 특징과 그 의미를 살펴보기로 하자.

기독교의 신조차도 고통의 굴욕으로, 아니 죽음의 치욕으로 건너감에서 벗어나지 못했으며 또한 영혼의 고통으로부터 자유롭지도 않았으니, 이 고통 속에서 그는 “신이여, 신이여, 왜 나를 버리셨나이까?” 라고 외쳐야만 했었다. (ÄI. 234)

예수는 실정적인 세계에서의 주체인 노예들의 삶에 주인의 권리를 부여하려 했지만, 무수한 노력에도 불구하고 그는 낮은 운명으로서의 죽음을 맞이해야 했다. 그리고 예수의 이 죽음에서 헤겔은 실정적인 세계의 형벌로서의 죽음과는 다른, 또 다른 부정적인 것의 의미를 파악했으며, 이를 통해서 낮은 운명에 대한 화해의 가능성을 포착해낸다. 이 지점이 바로 운명 개념 안에서의 주체의 특징이 두드러지게 나타나는 부분이며, 이를 통해 주체의 관점에서 비극적 화해가 무엇인지 밝히는 데 중요한 부분이기도 하다.

앞서의 실정적인 세계에서 드러났던 부정성은 주체와 법의 대립이었다. 이때 주체는 법 그 자체 즉 법의 보편적 형식을 부정하는 것이 아니라, 법의 위반 즉 법의 규칙화된 특정 부분만을 부정함으로써, 법의 권위 아래 다시 놓이게 되었다. 그리고 주체가 법과 대립했던 부정적인 위력의 의미는 형벌로서의 죽음, 즉 삶의 무화(無化)일 뿐이었다. 만약 비극이 부정적인 위력의 압도, 즉 주체의 몰락과 파멸의 내용을 담아내는 것이라면,



이때의 비극은 단지 이러한 삶의 무화로서의 죽음밖에 드러낼 수 없기에, 단지 “혐오”에 불과한 것이었다. 그러나 운명 개념 안에서 주체는 주인으로서의 법과의 대립이 아닌 오직 자신의 삶 안에서 적대적으로 변해버린 삶, 즉 낯선 운명과 마주하게 되며, 이 낯선 운명은 삶의 분열이다.<sup>25)</sup>

운명에 간혀 있는 것으로 여겨지는 인간의 범법행위는 따라서 그의 통치자에 대한 신하들의 반란이 아니며, 그의 주인으로부터의 노예의 탈출이 아니고, 종속으로부터의 해방이 아니다. 즉 그러한 범법행위는 죽어 있는 상황으로부터의 소생이 아니다. 왜냐하면 인간은 살아 있고, 그가 행동하기 전에 분리나 대립, 더군다나 지배는 존재하지 않기 때문이다. 법에 의해 통제되거나 법에 반하지 않는 고유한 삶으로부터 벗어남을 통해서만 낯선 것이 산출된다. 삶의 무화는 ‘삶이 아님’이 아니라 삶의 분열이다. (ETW. 550)

운명으로 표상되는 부정적인 위력으로서의 낯선 삶은 실정적인 세계 안에서의 형벌과 다른 의미를 갖는다. 왜냐하면 운명 안에서 주체와 대립하는 대상은 더 이상 법과 같은 외부의 낯선 위력이 아니라 적대적으로 변해버린 자기 자신의 낯선 삶이기 때문이다. 따라서 여기서 주체에게 대립되는 대상은 오직 그 자신의 삶, 그러나 “분열된 삶”일 뿐이다. 비록 어느 순간 의도치 않게 자신의 삶이 적대적으로 돌변한다 할지라도, 이 적대적인 삶 역시 그 자신의 삶인 것이다. 즉 운명은 부정적인 위력으로서 낯선 삶을 표상하지만, 이 낯선 삶은 실정적인 세계에서와 같이 주체의 삶 이전에 주어진 법에 의해 통제되거나 반해서 발생하는 것이 아니라, 주체의 “고유한 삶”의 벗어남을 통해서 산출되는 ‘나’의 삶의 부분이다. 이로써 실정적인 세계의 ‘보편자 및 주인으로서의 법’과 ‘특수자 및 노예’로서의 주체의 이중적 세계관은 운명 안에서 주체의 삶 전체, 그러나 분

---

25) 조창오 역시 운명으로서의 형벌은 “자신이 침해한 것은 타자의 생이 아니라 오히려 자신의 생 자체임을 깨닫는다”라고 주장하면서 이를 “전체로서의 생의 자기분열”로 파악하고 있다. 조창오, 『비극적인 것의 탄생과 ‘희극적인 것’으로의 이행 - 헤겔의 초기 저작과 『정신현상학』을 중심으로』 (『헤겔연구』 18, 2005), 288쪽.

열된 삶 전체라는 하나의 관점으로 지양된다. 왜냐하면 낯선 운명 역시 그 누구의 것도 아닌 바로 그 자신의 것이기 때문이다. 전자에서 법과 주체의 대립은 견고하게 분리·고정된 이분법적 사유로 인해 화해가 불가능한 것이었다면, 이제 후자에서 “고유한 삶”과 이를 벗어난 “낯선 삶”은 삶 전체라는 종합의 관점으로 화해의 가능성이 열리게 된다.

이 화해의 가능성을 함축하는 “상처를 낸 자가 상처를 치료한다”는 헤겔의 주장을 상기해보자. 만약 우리가 우리의 삶에 상처를 낸 자를 낯선 위력(운명)으로 받아들인다면, 상처 입은 삶의 치료는 전적으로 낯선 자에게 의존해야 할 것이다. 그렇다면 이때의 상처의 치료는 전적으로 우연적인 것이 되며, 근본적인 치료 역시 사실상 불가능해질 것이다. 따라서 이 화해가 만약 가능한 것이라면(또는 가능하기 위해서는), 우리의 삶에 상처를 낸 자를 낯선 운명으로 받아들일 수 없다. 그렇다면 도대체 삶의 상처를 낸 자가 낯선 위력으로서의 운명이 아니라면 도대체 누구란 말인가?

운명의 경우 인간은 자기의 삶을 인정하며, 그가 그 운명에 간청하는 것은 주인에게 간청하는 것이 아니라 자기 자신으로의 회귀이며 자기 자신으로의 접근이다. (ETW. 553)

삶(Leben)이 자기 발생적이며 자기 조직적인 활동을 의미한다면, 인간의 활동은 행위를 통해서 자기 발생적 욕구나 목적을 충족·실현해 나가며 자신을 조직한다고 말할 수 있을 것이다. 따라서 인간의 삶은 언제나 행위를 전제한다. 그러나 인간은 행위를 통해서 언제나 자신의 욕구와 목적을 충족·실현할 수 없으며, 때론 행위 속에서 자신의 의도와 상관없이 발생하는 결과들에 직면하게 된다. 예를 들어 선한 의도로서 남을 도우려 했는데, 오히려 남에게 피해를 입히는 결과를 얻게 된 경우 등이 그러하다. 그러나 이 경우 비록 행위의 의도의 측면에서는 그의 잘못이 없을 수 있으나, 행위의 객관적 결과의 측면에서 그는 자신의 침해에 대한 책임을 져야 한다. 따라서 행위(Handlung)는 주관적 의도(Tun)와 객관적 결과(Tat)라는 두 계기 모두를 지니고 있다.<sup>26)</sup> 그리고 주체의 행위 안에서 자

신의 의도에 어긋나는 객관적 결과가 발생하는 상황을 낯선 위력으로서의 운명이 등장하는 순간이라고 볼 수 있다면, 그리고 주체가 자신의 행위(삶)의 두 계기(의도와 결과, 고유한 삶과 낯선 삶) 모두를 자신의 행위(삶)라고 인정할 수 있다면, 이 주체에게 문제가 되는 것은 이제 낯선 운명 그 자체가 아니라, 적대적으로 변해버린 자신의 낯선 삶을 어떻게 책임지고 극복할 수 있는지가 된다.

운명은 낯선 ‘한 일(Tat)’를 통해서만 발생하는 것 같다. 하지만 이 낯선 ‘한 일’(Tat)’는 단지 동기에 지나지 않는다. 그러나 낯선 ‘한 일(Tat)’을 통해 운명이 발생한다는 말은 운명이란 낯선 ‘한 일(Tat)’에 대한 수용방식과 반작용의 방식임을 의미한다. (ETW. 556)

만약 주체가 자신의 행위의 한 계기인 의도의 측면으로만 결부시켜 운명을 자신과 분리된 낯선 행동의 결과로서 파악한다면, 그는 낯선 운명에 대한 수용을 거부하고 자신의 행위에 대한 책임을 다하지 않게 될 것이다. 그렇다면 여기서의 운명은 여전히 분리된 채 낯선 것으로 남아 있으며, 그는 결국 운명과 화해할 수 없게 될 것이다. 운명에 대한 이와 같은 파악이 아마도 실정적인 세계의 주체가 파악하는 운명의 방식일 것이다. 그러나 주체가 자신의 행위의 두 계기인 의도와 결과적 측면 모두를 자신의 것으로 파악한다면, 그는 이제 낯선 위력으로서의 운명이 아닌 내 행위의 결과로서의 운명을 받아들이게 됨으로써, 자신의 삶에 상처를 낸 자가 바로 자기 자신이었음을 깨닫게 된다. 그리고 이 주체가 자신의 낯선 운명을 받아들임과 동시에 이에 굴하지 않고 애초에 지녔던 자신의 목적을 실현하는 그 순간을 생각해볼 수 있다면, 그는 낯선 운명을 극복했다고 말할 수 있을 것이다.<sup>27)</sup> 이것이 바로 헤겔이 예수의 생애에 본 운명

26) 본고의 연구 중 하나의 성과라고도 볼 수 있는 “Tun”과 “Tat”의 구분은 IV.1장에서 보다 자세히 고찰될 것이다.

27) 배경숙, 「헤겔 『초기신학논문집』에 나타난 그리스도교의 정신과 그 운명」(『석단논총』 16, 1990) 그녀는 435쪽에서 이 운명과의 화해를 다음과 같이 적고 있다. “적대적인 것(원수)까지도 삶 속에 흡수하는 사랑의 정신만이 그 생을 파괴하지 않고 전체적으로 유지할 수 있다고 생각함으로써

의 극복이자 운명과 화해일 것이다. 예수는 실정적인 시대의 결핍을 파악하고 자유로운 주체를 정립하려는 그의 정당한 목적을 세계 속에 실현하고자 했다. 그러나 그의 행위의 ‘결과’로서 찾아온 것은 죽음이라는 부정적인 위력의 압도였다. 그는 이 죽음과 직면한 순간 이를 자신의 운명으로 받아들임과 동시에, 오히려 죽음을 통해서 그 자신이 ‘의도’한 사랑이라는 정신을 세계에 실현하고자 함으로써 그는 운명과 화해했다고 말할 수 있을 것이다. 따라서 운명과 화해는 행위(삶)의 의도(원하는 바의 삶)와 결과(낮선 삶)를 하나의 전체의 관점으로 파악함으로써, 낮선 운명으로 드러나는 행위의 “반작용”을 다시 자기 자신의 것으로 정립하는 “작용”과정을 통해서 가능한 것으로 밝혀진다.<sup>28)</sup>

이제 이와 같이 운명을 극복할 수 있는 강인한 주체와 비극을 연관시켜 살펴보기로 하자. 비극은 부정적인 위력의 압도의 순간을 상연하는, 즉 낮선 위력으로서의 운명이 주인공들을 덮치는 순간을 그려낸다. 이때 비극의 주인공들의 모습에서 우리가 목도할 수 있는 것이 단지 주체의 죽음 내지는 부정적인 위력의 압도 그 자체가 아니라, 적대적으로 변해버린 자신의 삶 속에서도 자신을 견디며 자신의 목적을 실현하려는 주체의 위대한 정신이라면, 비극의 주인공은 운명과 화해할 수 있는 이 강한 주체의 능력을 전제해야 한다. 그리고 이러한 주체의 등장만이 비극이 상연해야 할 고통과 몰락 속에서도 화해를 드러낼 수 있으며, 또한 이러한 주체들만이 이 화해의 의미를 온전히 파악할 수 있을 것이다. 결국 삶에 상처를 낸 자는 주체 자신이었기에, 그 치료 역시 자신을 통해서 가능한 것이다. 그러나 낮선 위력으로서의 운명은 타자 또는 사회로부터 유리된 오직 자

---

써 대립관계에 있던 운명은 화해의 가능성을 갖게 된다 (...) 헤겔은 예수의 십자가의 희생을 (...) 삶에 있어서 자유의지적인 결단으로서 최고의 자유 즉 자기를 유지하기 위해 일체를 포기하는 가능성으로 보고 있다.” 본고의 견해로는 앞서 지적 비판에서와 같이 그녀 역시 자기실현이라는 (비록 자기실현의 결과가 죽음일지라도) 강한 의미의 화해를 파악하지 못하고 있는 듯 보인다. 따라서 “최고의 자유 즉 자기를 유지하기 위해서”는 “최고의 자유 즉 자기를 실현하기 위해서”로 변경되어야 한다. 여기에 대한 본고의 텍스트상의 근거는 바로 그녀가 참고했던 『기독교의 정신과 그 운명』에 다음의 구절에서 드러난다. “용기는 고통스러운 인내보다 위대하다.”(ETW. 556)

28) 조창오(2005)는 288쪽에서 본고와 유사한 의견을 보인다. “운명이란 법의 형벌처럼 낮선 것이 아니라 자신이 불러일으킨 자신의 산물이며, 자신의 한계이다. 이 한계는 자신이 만든 것이기 때문에 더 이상 낮선 것이 아니라 오직 자기의 것이며, 그렇기 때문에 스스로 지양시킬 수 있다.”

기관계적인 삶 안에서 등장할 수 없다. 따라서 만약 운명 개념을 오직 자기관계적인 주체의 관점으로만 파악한다면, 그것은 헤겔이 비판하는 “나는 나”일 뿐인 내용 없는 형식적인 주체의 파악에 불과할 것이다. 운명 개념 안에서 등장하는 주체는 부정적인 위력에 굴하지 않고 자신을 지켜냄으로써 자신의 삶의 진정한 주인이 되었다. 그럼에도 이는 비극을 가능하게 하는 주체의 조건일 뿐이다. 주체가 이제 자기관계적 삶으로부터 나와 타자와 사회라는 무대로 발을 내딛는 순간, 비로소 “인류에서의 비극”은 상연될 것이다.

이제 화해의 궁극적 영역이자 비극의 무대가 될 인류성이 헤겔의 체계 내에서 어떻게 전개·완성되는지를 살펴보기 위해 III장으로 이행하기로 하겠다.

### III. 화해 개념의 전개과정

절대자는 주관과 객관의 통일이라고 말할 때, 이것은 물론 옳바르지만, 여기서 단지 통일만 말하고 또 강조한다면, 이는 일면적인 것이다. 사실상 주관과 객관은 동일할 뿐만 아니라 구별되어 있다. (Enz I. § 82)

III장은 헤겔의 화해 개념이 초기의 사랑부터 출발하여 인정을 거쳐 인륜성에서 완성되는 그 전개과정을 밝히는 것을 목표로 삼는다. 이로써 드러나는 화해 개념은 차이 및 대립의 계기가 배제된 통일이 아닌, 오히려 차이와 대립의 계기를 본질로서 지니는 통일임이 드러날 것이다. 따라서 헤겔은 현실세계에 내재하는 갈등과 고통을 제거함으로써 이룩되는 조화롭거나 평화로운 통일을 지향하는 모든 사상들을 배격한다. 왜냐하면 우리의 삶에는 갈등과 고통의 문제가 끊임없이 발생하며 근본적으로 이 갈등과 고통을 근절할 수 없기 때문에, 갈등과 고통의 문제를 도외시하거나 억압함으로써 극복할 수 있다고 주장하는 모든 사상들을 헤겔은 기만이라 비판한다. 헤겔은 이러한 기만적 사상들의 그 형태들로, 세계로부터 도피해 내면으로 후퇴하여 화해를 꿈꾸는 “스토아주의”, 피안의 세계의 구원을 약속하는 실정 종교, 그리고 미래에 도래할 이상향을 동경하는 낭만주의 등을 들고 있다. 헤겔은 이러한 사상적 형태들이 갖는 각각의 정당성을 인정하고 있음에도 불구하고, 이것들은 결코 참된 화해일 수 없으며, 오히려 갈등과 고통이 현재하는 우리의 현실세계에 대한 정확한 인식을 가로막는 기만으로 파악하고 있다. 따라서 헤겔에게 있어 참된 화해는 우리의 삶에 현재하는 갈등과 고통을 직시함으로써 이를 긍정하고, 다시 이 긍정으로부터 이루어지는 보다 정확한 현실세계에 대한 인식을 통해서만 가능한 것으로 이해된다. 이제 헤겔의 철학체계 내에서 이 차이와 대립의 계기가 상호주관성 및 사회적 차원에서 어떻게 화해를 위한 본질적 계기로 파악되는지 살펴보기로 하자.

## 1. 화해의 기원으로서의 사랑(Liebe) - 직접적인 화해

이론적 종합은 완전히 대상적인 것으로 되며, 주체와 완전히 대립된다. 실천적인 활동은 대상을 무화하며, 완전히 주관적이다. 사랑에서만 대상과 하나가 되며, 대상은 지배하지도 지배되지도 않는다. 상상력에 의해 존재로 된 이런 사랑은 신이다. (ETW. 443)

헤겔의 사랑 개념은 청년기 시절 1797과 1798년의 몇몇 단편들에서 다루지며, 1798년에서 1800년 사이에 집필된 『기독교의 정신과 그 운명』에서 중요하게 다루지고 있다. 헤겔은 여기에서 실정종교로서의 유대교와 예수의 기독교의 비교를 통해서, 율법을 강조한 아브라함의 명령보다 사랑을 강조한 예수의 가르침을 더 우월한 것으로 평가한다. 왜냐하면 사랑은 법이라는 타율에 근거한 명령이 아니라 주체의 자기감정이라는 자율에 근거하는 타자와의 화해의 정신이기 때문이다. 그리고 헤겔은 사랑이 함축하고 있는 이 타자와의 화해의 정신이 칸트가 당위로서 요청하는 추상적 절대자보다 더 우월하다고 보았다. 헤겔이 보기에, 칸트는 자율에 근거하는 주체성을 정립했다. 그러나 이 칸트적 주체는 자신이 요청하는 신에게 다시 자신의 자유를 맡김으로써, “보편자는 지배자가 되고 특수자는 피지배자”(ETW. 533)가 되는 실정종교 안에서의 이중적 세계관의 형태를 다시 구성하기 때문에, 이 안에는 보편(이성, 법)과 특수(감성, 경향)의 대립이 여전히 남아있다. 또한 칸트적 주체의 한계는 보다 구체적이며 현실적인 부정적인 계기의 결여이다. 즉 칸트적 주체는 주관 안에 머무는 공허한 형식주의로 인해 타자계기가 존재하지 않는다. 따라서 헤겔은 어떠한 강요 없는 오직 자기감정에 근거하는 타자와의 화해인 예수의 사랑이 칸트철학보다 더욱 자율적이며 우월한 것으로 파악한다.<sup>29)</sup> “보편적 이성

29) 윌리엄스 역시 칸트의 도덕철학은 본질적으로 주인(이성)과 노예(감성), 지배(법)와 종속(경향성)의 형태에 얽매어 있음으로 해서 결국 실정종교의 형벌적 세계관과 다르지 않다고 주장하면서, 헤겔의 사랑 개념을 다음과 같이 정의한다. “[칸트의-인용자] 정언명령 및 법과 의무의 대립에 대항해서, 그리스도는 화해의 정신을, 즉 사랑을 정립한다. 화해 안에서, 법은 자신의 정언적인 형태를 상실함으로써, 삶으로 대체된다. 이처럼 화해는 복종으로 향하는 도덕적 복귀와 대조를

은 차가운 얼굴을 한 독재자인 데 반해 사랑은 상호성에 기반을 둔 살아 있는 통일의 감정이기 때문이다.”<sup>30)</sup>

그러나 헤겔은 사랑 개념의 한계를 깨닫고 난 이후에 보다 사회적이고 실천적인 화해 개념들을 전개한다. 그럼에도 많은 헤겔 연구자들은 사랑 개념을 정신(Geist)의 ‘원형’, ‘기원’, ‘신비를 푸는 열쇠’라고 표현함으로써, 사랑개념의 중요성을 강조한다. 이제부터 초기 사랑개념이 어떻게 후기 헤겔 체계의 완성으로 집약되는 “정신”의 원형이자 기원으로서 파악될 수 있는지를 고찰해보기로 하자.

헤겔은 사랑이 ‘삶의 통일’을 가능하게 해주는 화해라고 주장한다. 흔히들 사랑을 개인적인 주관적 차원의 감정이라고 생각하지만, 헤겔에게 있어 사랑은 주관이라는 개인적 차원의 감정을 능가한 것으로 드러난다. 왜냐하면 사랑은 단지 개인적 차원을 넘어 타자의 계기를 이미 함축하고 있기 때문이다.

“네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 계율은 그 이웃을 자기 자신만큼 많이 사랑하란 말이 아니다. 왜냐하면 ‘자기 사랑’이란 것은 의미 없는 말이기 때문이다. 그것은 ‘그를 너와 동일한 사람으로 사랑하라’는 말이다. (ETW. 574)

헤겔에게 있어 단지 주관 안에만 머무는 자기-사랑은 아무런 “의미 없는 말”이다. 왜냐하면 여기에는 그 어떤 타자도 없으며 대립과 갈등조차 없기 때문에, 사랑 역시 존재할 필요가 없다. 따라서 헤겔이 사랑을 통해 화해를 주장할 때, 이미 그 안에는 타자라는 분리와 차이의 계기가 이미 내포되어 있다. 헤겔은 사랑 속에 이미 타자라는 차이의 계기를 주입함으로써, 단순한 주관적 차원의 감정을 능가하는 상호주관성의 지평으로 사랑 개념을 끌어올린다.<sup>31)</sup> 그러나 사랑 안에서의 타자는 ‘나’와 동등한 존재로

---

이룬다. 왜냐하면 사랑 안에서의 화해는 해방을 의미하며, 주인의 재인정과 대비되기 때문에, 화해는 살아있는 유대의 회복 및 사랑과 상호 믿음의 정신의 회복 안에서 주인을 철회한다. 화해는 최고의 자유인 것이다.” Robert R. Willams, (2012), p.123.

30) ETW. 12쪽. 본문이 아닌 옮긴이의 글에서 인용.

31) 윌리엄스는 헤겔의 사랑 개념에는 타자계기를 함축하고 있다고 주장한다. “헤겔은 사랑이 대립



파악되기 때문에, 사랑의 범주에는 명령이나 불평등이 제외된다.

그러나 본고가 보기에, 단지 사랑이라는 개념이 내포하고 있는 타자와의 화해의 정신만으로는 후기 헤겔체계에 드러나는 정신의 ‘원형’이자 ‘기원’으로 평가될 수 없다. 왜냐하면 많은 연구자들이 초기 헤겔의 사랑 개념을 정신의 ‘원형’으로 보는 이유는, 그것이 단지 타자와의 화해 내지는 통일을 강조한다는 점에만 있는 것이 아니라, 화해의 구조와 방식에 있기 때문이다.

사랑하는 자는 타자 속에서 자기 자신을 재발견한다. 사랑은 삶의 통일이기 때문에 그것은 삶의 분열, 삶의 전개, 삶의 다양한 측면들 등을 전제한다.” (ETW. 613)

헤겔은 사랑 개념을 내적 관계와 외적 관계의 상호작용의 이론으로 전개한다. ‘사랑하는 자’(자아)는 자신과의 단순하고 직접적인 자기관계를 넘어서 ‘사랑받는 자’(타자)의 매개를 통해 자신을 재발견한다. 사랑은 ‘사랑하는 자’의 단순하고 직접적인 자기관계를 ‘타자’로 향하게 해준다. 여기서 ‘사랑하는 자’는 자신의 직접적인 동일성 안에 머물기를 포기하고 사랑하는 자로 향하는 외적 관계가 발생한다. ‘사랑하는 자’는 이처럼 자신을 포기한 ‘타자’ 즉 ‘사랑하는 자’와 관계를 맺음으로써, ‘타자’ 안에서 자기 자신을 재발견하게 된다. 바꿔 말하자면, 자기 자신을 부정한 ‘사랑하는 자’는 타자 안에서 자기를 재발견함으로써, ‘사랑하는 자’에게 긍정적인 내적 관계가 발생한다. 이를 통해 ‘사랑하는 자’와 ‘사랑받는 자’는 서로가 서로의 타자임을 전제하는 가운데, 서로의 타자되기를 그치고 자신의 타

---

을 극복한다는 기본적인 생각을 바탕으로 내·외적인 상호관계적 이론으로 발전시킨다. 따라서 헤겔의 사랑 개념은 자기 자신과의 내적 관계 및 단순하고 직접적인 자기 관계 그 이상의 것으로 파악되어야 하며, 오히려 사랑 개념은 타자를 매개한다. 사랑은 사랑하는 자와 사랑 받는자를 통일시킨다. 사랑에 대한 헤겔의 개념파악과 플라톤의 에로스가 차이를 갖는 지점은 [헤겔의 - 인용자] 주장은 타자에 의해 매개된 자기관계라는 점이다.” Robert R. Williams, *Recognition : Fichte and Hegel on the Other* (State University of New York Press, 1992) p.78. 바이저 역시 사랑을 “차이 속의 통일”로 규정하며, “사랑은 오직 타자가 타자이기 때문에만 타자를 인정하는 데 그 본질이 있기 때문에 (...) 사랑은 오직 평등하고 자립적인 파트너들 사이의 상호적인 존중을 통해서만 가능”하다고 주장한다. 프레드릭 바이저·이신철 옮김, 『헤겔 : 그의 철학적 주제들』 (도서출판b, 2005), 156쪽.

자 안에 머무는 화해의 순간을 경험하게 된다. 그러나 아직 화해가 아직 완성된 것은 아니다. 화해가 완성되기 위해서는 아직 하나의 단계가 남아 있다.

사랑받는 자는 우리에게 대립되어 있지 않으며, 그는 우리의 본질과 일치한다. 우리는 그 속에서 우리 자신만을 보게 되는데, 그렇다고 그가 우리는 아니다. 이것은 우리가 파악할 수 없는 하나의 기적이다. (ETW. 455)

사랑은 ‘사랑하는 자’와 ‘사랑 받는 자’ 모두가 자신의 타자와의 통일을 이룩함으로써 그 어떤 차이도 존재하지 않는 무차별적인 상태에 머무는 데 그치는 것이 아니라, 그 안에서 다시금 차이를 바라볼 때 비로소 완성된다. “사랑이 성취한 화해는 무차별적인 통일 안에서 두 개의 것이 혼합되거나 붕괴되는 것이 아니다.”<sup>32)</sup> 헤겔은 사랑 안에서 통일만 강조하는 것이 아니라 차이 역시 강조하고 있다. 이는 헤겔의 성숙기 저서인 『미학강의』에서 이념(Idee)을 설명하는 구절에서도 엿볼 수 있다. 헤겔은 “이념(Idee)”을 “개념과 그 실재의 통일”(ÄI. 145)이라고 규정하면서도, “그러나 이러한 통일이 혹은 개념과 실재의 단순한 중화인 듯 여겨져 마치 가성칼리와 산이 서로 만나 그 대립을 완화하여 염으로 중화되듯 그렇게 그들의 고유성과 특질을 상실한다고 생각되어서는 안 된다”(ÄI. 145)고 주장한다. 따라서 헤겔이 주장하는 통일 내지 화해는 결코 차이를 사상하거나, 차이가 제거된 하나의 상태를 말하는 것이 아니다. 왜냐하면 그러한 차이 없는 통일의 상태는 경직되고 화석화된 실정성의 상태를 지시하는 것에 불과하기 때문이다. 헤겔은 이처럼 통일 안에서의 차이를 다시 강조함으로써, 무차별적이며 실정적인 통일과 화해가 아닌 부정적인 계기를 내포한 구체적인 통일과 화해를 주장한다.

이처럼 사랑을 통해서 획득된 구체적인 통일과 화해 안에서 개인들의 삶은 풍요로워진다. 왜냐하면 “사랑은 주고받는 것”(ETW. 450)이기 때문이다.

---

32) Robert R. Willams, (2012), p.84.

사랑받는 자는 타자 [사랑을 주는 자-인용자] 보다 부유하게 되지 않는다. 사랑받는 자는 물론 풍요롭게 되지만 타자 역시 동일하게 풍요롭게 된다. 마찬가지로 사랑을 주는 자는 더 가난하게 되지 않는다. 그는 타자에게 줌으로써 그만큼 자신의 보물을 늘린다. 줄리엣이 로미오의 품 안에서 “제가 많이 줄수록 그만큼 저는 더 많은 것을 가져요”라고 말한 것처럼, 사랑은 모든 사유의 교환과 내적인 경험의 모든 다양성의 교환 안에서 삶의 이러한 부유함을 획득한다. 왜냐하면 사랑은 차이들을 발견하고, 무한한 것으로서의 통일을 만들기 때문이다. (ETW. 451)

사랑이 제공하는 이러한 삶의 부유함은 자기 안에서만 관계 맺을 뿐인 자기사랑과, 차이가 제거된 통일 안에서는 결코 획득될 수 없다. 왜냐하면 전자 안에서는 자기 동일한 공허한 ‘풍요’만이 존재할 뿐이며, 후자 안에서는 무차별적이며 실정적인 경직된 ‘풍요’만이 존재하기 때문이다. 따라서 사랑이 주는 삶의 풍요는 오직 타자와의 관계 속에서만, 그러나 타자를 제거하는 방식이 아닌 타자를 인정하는 방식을 통해서만 획득된다. 이 풍요로움은 타자와 더불어 사는 사랑의 공동체를 가능하게 해준다. 개인들의 풍요는 곧 공동체로 이어지며, 사랑의 공동체를 확립한다. 그러나 헤겔은 사랑 개념에서 멈출 수 없었다.<sup>33)</sup> 왜냐하면 사랑의 관계는

33) 청년헤겔은 이미 『기독교의 정신과 그 운명』에서부터 사랑의 한계를 분명히 간파하고 있었다. “감정은 실정성, 즉 계율의 객관성을 지양한다. 사랑은 감정의 한계를, 종교는 사랑의 한계를 지양한다.”(ETW 499) 실정성이라는 경직된 객관성은 감정에 의해서 지양된다. 왜냐하면 감정 오직 자기관계에서 발생하는 자율적 개별성을 뜻하기 때문이다. 그러나 감정에는 보편성이 결여되어 있다. 보편성을 결여한 감정은 다시 사랑에 의해 지양된다. 왜냐하면 사랑은 감정의 개별성을 지닌과 동시에 타자와의 관계에서 발생하는 화해 역시 지니고 있기 때문이다. 따라서 사랑은 ‘감정으로서의 개별성’과 ‘타자와의 화해로서의 보편성’을 모두 갖는 구체적 보편성이다. 그러나 구체적 보편성으로서의 사랑은 그것의 실현에 있어 객관성이 결여되어 있는 한계에 직면한다. 그리고 청년헤겔은 사랑의 이러한 한계를 극복하게 해줄 대안을 교회와 교리라는 보다 효력 있는 객관성을 지닌 종교로 보고 있다. 이 구절을 통해 확인할 수 있는 사실은 이 당시부터 헤겔은 사랑의 한계를 직시했으며, 그 대안으로 제시되는 종교는 그의 후기 철학체계 내에서 인륜성으로 대체된다는 점이다. 그러나 헤겔이 “지양”을 배제와 폐기가 아닌 “규정된 부정”이라는 의미로 사용하고 있듯이, 이는 사랑의 폐기가 아닌 보완·발전의 의미로 받아들여야 한다.

멀리 못가서 한계에 직면하기 때문이다. 우선 종교적 관점에서, 사랑은 예수의 가르침을 따르는 특정 공동체 내에서만 가능한 것이기 때문에, 이 공동체 밖을 벗어나면 효력을 상실하게 된다. 또한 사랑에서 관계를 맺는 ‘사랑하는 자’와 ‘사랑받는 자’의 상호주관적 관계는 강력한 유대를 바탕으로 하는 사랑의 관계이기 때문에, 완전한 타자와의 관계로 볼 수 없다. 즉 사랑의 대상은 “그 파트너들의 공통의 유대를 표현하는 상호주관적 관계 일 뿐 자신들과 분리된 사적인 개별성”<sup>34)</sup>이 아니기 때문에, 유대감이라는 직접적인 관계를 떠나면 그 효력을 잃게 되는 한계를 지니고 있다. 따라서 헤겔은 사랑 개념의 한계를 극복할 다른 대안적 모델을 구상해야만 했으며, 보다 포괄적이며 사회적인 실천적 모델로의 이행 속에서 이제 사랑은 그의 주요 관심사에서 벗어난다. 그리고 사랑 개념은 그의 성숙기 저작인 『법철학』에서 “인륜성” 내의 가족의 영역으로 국한된다.<sup>35)</sup> 그러나

34) Robert R. Williams, (1992), p.86.

35) 헤겔은 『법철학』의 제3장 「인륜성」에서 그 형태를 가족, 시민사회, 국가로 구분하고 있다. 이러한 세 인륜성의 형태들은 각각의 상이한 원리를 지니며, 인륜성은 가족으로부터 시작해서 시민사회를 거쳐 국가에서 완성되는 형태를 띠고 있다. 헤겔은 『법철학』 전체의 절반에 달하는 분량을 「인륜성」장에 할애함으로써, 그 중요성을 강조한다. 사랑은 이 인륜성의 세 형태 중 가족에서 다뤄진다. 따라서 사랑 개념을 『법철학』에서 가족과 관련하여 고찰하는 것은 본고의 주제를 밝히는 데 매우 유익한 것이다. 그러나 사랑 개념을 가족과 관련하여 다루는 작업은 단지 사랑 개념만 고찰할 수 없는 난점을 지닌다. 왜냐하면 여기서 중심이 되는 것은 인륜적 공동체의 형태이기 때문이다. 즉 가족에서 사랑이 강조된다 할지라도 여기서 연구의 핵심은 사랑이 아닌 인륜적 공동체인 가족이다. 그리고 가족 역시도 인륜성의 다른 형태들과의 관계 속에서 고찰해야만 그 온전한 의미가 드러나기 때문에, 『법철학』 내에서 가족과 관련하여 사랑 개념을 다루는 것은 이중 작업을 요구하는 매우 큰 작업일 수밖에 없다. 그럼에도(다행히도) 가족 안에서 논의되는 사랑 개념은 초기의 것과 크게 다르지 않다. 다만 『법철학』에서의 사랑에 대한 헤겔의 서술이 논변적 형식을 띠므로써 보다 정교해졌다는 점에서 초기의 것과 차이를 보일 뿐이다. 본고는 『법철학』에서 사랑 개념이 가장 잘 서술된 §158절의 보충글(Zusatz)를 여기에 인용함으로써, 헤겔의 초기 사랑 개념이 후기의 서술에서도 유효한 것임을 드러내고자 한다. §158 Zusatz. “사랑은 일반적으로 타자와 나의 통일에 대한 의식으로 부를 수 있다. 따라서 나는 나 자신에 의해서 고립되어 있는 것이 아니라, 오직 나의 대존재(독자적 존재)를 포기함으로써만 나의 자기의식을 얻으며, 그리고 나와 타자의 통일 그리고 타자와 나의 통일로 나를 앞(Mich-Wiseen)으로서만 자기의식을 얻는다. 하지만 사랑은 감각이다. 따라서 자연적 형식을 지닌 인륜성이다. 국가에서 인륜성은 더 이상 그렇지 않다. 왜냐하면 인간은 그 통일을 법으로 알기 때문이다. 그리고 그 내용은 이성적이며, 나는 그 내용을 알아야 하기 때문이다. 사랑의 첫 번째 계기는 내가 나 자신에 대한 자립적 인간이 아니라고 한다는 것, 그리고 내가 그러고자 한다면, 나는 나 자신을 불완전한 것으로 느낀다는 점에 있다. 두 번째 계기는 내가 다른 인간 안에서 나를 얻는다는 것이며, 이는 내가 다른 인격(타자) 안에서 유효하며, 다시 타자가 내 안에서 도달된다는 것이다. 따라서 사랑은 지성이 해결할 수 없는, 최고로 엄청난 모순이다. 왜냐하면 자기의식의 이 지점보다 딱딱한 것은 존재하지 않기 때문이다. 그것은 부정되며 그럼에도 나는 긍정적으로 가져야 하는 이 자기의식의 이 지점보다 더 단단한 것은 없기 때문이다. 사랑은 모순의 산출이자 해소이다. 해소

사랑 개념에서 드러났던 상호인정, 통일 속의 차이 및 타자 안에서의 자기의 발견 등의 화해의 요소들과 그 구조는 후기 헤겔체계에서 보다 발전된 형태, 즉 정신의 개념으로 그 모습을 다시 드러낸다. 헤겔은 분명 사랑이라는 화해의 정신이 사회적 실천의 영역까지 확장될 수 없다고 보았다. 그러나 헤겔은 사랑을 폐기하지 않으며, 오히려 그 한계를 극복하고 보다 사회적이며 포괄적인 완성된 형태로 사랑을 전개하려 했다. 그리고 이것이 바로 많은 헤겔 연구자들이 사랑을 “정신”의 기원이자 원형으로 평가하는 이유이다.<sup>36)</sup>

본고는 이제 직접성·유대·감정을 기반으로 하는 화해에서 생면부지의 타자들과 만나 “생사를 건 투쟁” 속에서 파악되는 보다 사회적이며 반성적 화해로서의 인정 개념으로 이행할 것이다.

## 2. 화해의 전개로서의 인정 - 상호주관적 화해

### 2.1. 욕구 - 유아론의 극복과 상호주관성의 단초

---

로서의 사랑은 인륜적인 하나됨이다.”

36) 바이저는 초기 헤겔과 성숙한 헤겔 사이의 사랑 개념에 두 가지 차이점이 드러난다고 지적한다. 첫 번째는 초기 헤겔은 사랑의 경험이 신비이자 사실상 논변적 형식으로 표현될 수 없는 기적이라고 주장하지만, 후기 헤겔은 사랑의 경험과 생명 과정을 일정한 논변적 형식으로 파악하고자 한다는 점이다. 두 번째는 그의 후기 체계에서 차지하는 사랑의 의의에 관계되는 것으로서, 이때의 사랑은 인륜성 내의 가족으로 한정되며, 이는 다시 공동체 내에서 시민들의 상호인정으로 대체된다는 점이다. 바이저의 지적에서 드러나듯이, 헤겔은 후기로 접어들면서 사랑이라는 자기감정에 기인한 화해의 정신을 이성적 반성에 기초한 것으로 대체하려고 했다. 그럼에도 불구하고 바이저 역시 이는 사랑의 폐기가 아니라 “사랑의 변형”으로 파악하며, “이성적 반성은 사랑의 파괴가 아니라 그것의 최고의 조직화와 발전”으로 파악한다. 프레드릭 바이저, (2005), pp.162-167. 본고의 견해와 같이 사랑을 헤겔의 정신 개념의 기원으로서 강하게 주장하고 있지는 않지만, 그의 유사하게 이 문제를 보고 있는 해석가로서 장 이블리뜨가 있다. 그는 “사랑이란 돌인 것이 하나로 되면서도 그 이원성을 완전히 지양해 버리지 않는 기적적인 일이다”라고 주장함으로써, 본고의 사랑 개념과 동일한 입장을 취한다. 그리고 그는 헤겔의 사랑에서부터 인정으로의 이행을 다음과 같이 주장한다. “그러나 헤겔은 [사랑에서 그치지 않고 - 인용자] 『정신현상학』에서 다른 길을 선택하였다. 사랑은 분열의 비극적 성격을 여실히 강조할 수 없다. 그것은 진지함과 고통스러움 그리고 어려움을 견뎌내는 힘과 부정적인 것으로부터 추동되는 노력(PhG, 20)을 결여하고 있다. 이러한 이유 때문에 『정신현상학』에서는 자기의식들 간의 만남이 상호인정을 받기 위한 자기의식들 간의 투쟁으로 나타나고 있다.” 장 이블리뜨, 이종철·김상환, 『헤겔의 정신현상학 I』 (문예출판사, 2003), 205쪽. 여기서 장 이블리뜨는 비록 사랑 개념을 본고와 같이 헤겔의 정신개념의 기원으로 강하게 주장하고 있지는 않지만, 그 이행의 필연성에 있어서는 본고와 같은 견해를 취하고 있다.

헤겔의 인정 개념은 『정신현상학』의 「자기의식」장(章)에서 펼쳐진다.<sup>37)</sup> 「자기의식」장에 등장하는 헤겔의 인정 개념은 상호주관성이라는 토대 위에서 인정을 두고 벌이는 자기의식들 간의 투쟁 속에서 펼쳐진다. 하지만 인정 개념의 본격적인 해명에 앞서 먼저 선행되어야 할 몇 가지 과제들이 있다. 그것은 첫째 자기의식은 무엇이며, 둘째 자기의식들 간의 상호주관성은 어떻게 정립될 수 있는가의 문제이다. 그러나 이 질문들에 대한 답은 독자적 연구들로 고찰될 수 있는 것이 아닌 서로 긴밀하게 연결되어 있는 문제이다. 따라서 헤겔의 서술에 따라 본고는 우선 의식과 자기의식의 비교를 통해 자기의식의 의미를 살펴본 후에, 인정 개념 이전에

37) 『정신현상학』의 「자기의식」장은 B. 「자기의식(Selbstbewusstsein)」이라는 제목 아래 - 『정신현상학』의 구성은 크게 A. 「의식」, B. 「자기의식」, C. (AA) 「이성」, C. (BB) 「정신」, C. (CC) 「종교」로 구성되어 있다 - IV. 「자기 확신의 진리(Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst)」로 시작하며, 다시 IV. 「자기 확신의 진리」라는 제목 아래 A. 「자기의식의 자립성과 비자립성 ; 주인과 노예」와 B. 「자기의식의 자유」의 “스토아주의”, “회의주의”, “불행한 의식”으로 구성된다. 여기서 문제가 되는 것은 IV. 「자기 확신의 진리」에서 서술된 내용들이 뒤에 이어질 A. 「자기의식의 자립성과 비자립성」 및 B. 「자기의식의 자유」와 어떤 관계를 맺는지에 대한 해석의 차이가 존재한다는 점이다. 그 중 하나로는 Ivan Soll의 *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p.10에서와 같이, 헤겔이 『정신현상학』의 구조상 새로운 장이 시작할 때마다 그 장에서 전개될 내용을 서론 형식으로 서술한다는 점에 비추어, IV. 「자기확신의 진리」의 내용은 「자기의식」장에서 서술될 주요 철학적 문제들을 소개한다는 견해가 있다. 또 다른 견해로서 장 이빨리트는 헤겔의 예나 시기 저작들에서 발견되는 변증법적 운동(즉 사랑의 변증법)과 구분되는 “분열”적 성격이 보다 강조된 변증법이 IV. 「자기확신의 진리」에 전제되어 있다고 파악한다. 장 이빨리트 (2003) 204-5쪽. 이 두 견해들은 전적으로 틀린 견해로 볼 수 없으며, 부분적으로는 정당성을 지닌다. 즉, 전자의 견해에서는 실제로 서론 형식의 서술이 존재하며, 후자의 견해에서는 『자기의식』장에서 헤겔이 ‘주인과 노예’라는 보다 대립적(분열적)인 형태의 인정관계를 의도적으로 서술하고 있다는 점에서 부분적으로 옳다. 그러나 스투어트가 지적하고 있듯이, 이 두 견해들 모두는 IV. 「자기 확신의 진리」의 내용을 「자기의식」장을 구성하는 하나의 독립된 절로 파악하지 않음으로써, 여기서 전개되는 내용의 중요성과 독립적 성격을 간과하고 있다. 스투어트는 IV. 「자기 확신의 진리」를 「자기의식」장에서 시작되는 하나의 독립된 논의지점으로 파악하며, 그 근거를 『정신현상학』 이후에 보다 성숙한 그의 저작인 『엔찌클로페디』에서 서술되는 「자기의식」장의 구성에서 발견한다. 『엔찌클로페디』III 에서 「자기의식」은 α. 「욕구(Die Begiede)」, β. 「인정하는 의식(Das anerkennende Selbstbewußtsein)」, γ. 「보편적 자기의식(Das allgemeine Selbstbewußtsein)」으로 구성되며, 이는 정확히 IV. 「자기 확신의 진리」는 α. 「욕구」와, A. 「자기의식의 자립성과 비자립성 : 주인과 노예」는 β. 「인정하는 의식」과, B. 「자기의식의 자유」는 γ. 「보편적 자기의식」과 각각 상응한다고 스투어트는 주장한다. 본고는 스투어트의 이러한 견해에 따르며, IV. 「자기 확신의 진리」를 「자기의식」장의 첫 번째 논의지점으로, 즉 독립된 절로 간주할 것이다. 앞으로 표기될 「자기의식」장의 IV는 “욕구”개념을, IV.A는 “주인과 노예”를 다루고 있음을 참고하라. 여기에 대한 보다 상세한 설명을 살펴보려면 다음을 참고하라. Jon Stewart, *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit : A Systematic Interpretation* (Evanston, 2000), pp.106-8.

등장하는 욕구 개념을 고찰함으로써, 상호주관성이 어떻게 정립되는지를 고찰하도록 하겠다.

우선 헤겔의 『정신현상학』에서 “자기의식”은 무엇이며, 어떤 의미를 갖는지부터 살펴보기로 하자. “자기의식”은 “의식”을 거쳐 등장한 새로운 형태의 의식이다. 「의식」장은 ‘감각적 확신’, ‘지각’, ‘지성’으로 이루어져 있으며, 이 형태들의 특징은 우리의 앎이 대상들에 의해서 구성된다는 확신에 있다. “의식”은 주관과 분리된 자립적 대상들의 직접적인 앎이 가능하다고 주장한다. 하지만 「의식」장의 전개 속에서, 이러한 입장은 붕괴한다. 왜냐하면 앎은 대상에 의해서 구성되는 것이 아니라, 의식 자신이 구성하는 것으로 밝혀지기 때문이다. “순수 존재로서의 의식의 대상, 즉 속성들 또는 힘을 지닌 사물은 주체와 독립적인 것으로 생각되었다. 주체의 의해서 지시되지 않는, 대상 세계와의 이러한 관계가 「의식」장의 특징이다. 여기서 자연적 의식이 법칙을 정립할 때, 이 의식은 세계 안에서 자신을 바라볼 수 있게 되며, 대상들의 영역에서 자신을 인식할 수 있게 된다. 이처럼 의식은 대상 그 자체가 되며, 이것을 우리는 자기의식이라고 말한다.”<sup>38)</sup> 이는 정확히 칸트가 코페르니쿠스적 전회라고 말하는, 즉 “우리가 대상을 따르지 않고, 대상이 우리를 따르는”<sup>39)</sup> 입장과 정확히 일치한다. 예를 들어 뉴턴이 떨어지는 사과에서 만유인력의 법칙을 고안해 냈을 때, 이는 떨어지는 사과 안에 이미 존재하는 법칙을 뉴턴이 발견한 것처럼 보일지 몰라도, 사실은 법칙은 현상에서 결코 직관될 수 없는 대상이기 때문에, 이 법칙을 탄생시킴으로써 이론을 부여한 것은 결국 뉴턴이다. 결과적으로 이 법칙은 우리의 인과성(즉 선험적 범주)을 통해서 대상을 관찰하고 거기에서 주어지는 결과들을 종합함으로써 우리 스스로가 구성해 낸 산출물인 것이다. 「의식」장의 확신, 즉 대상중심적인 태도의 붕괴와 함께 「자기의식」장은 시작한다.

이로써 “의식”에서 “자기의식”으로의 이행이 설명되었다. 그렇다면 「의식」장의 최종 결론, 즉 대상으로 하여금 우리를 따르게 하는 입장을 취

38) Jon Stewart, (2000), p.99. 스투어트가 집필한 이 뛰어난 저작은 주객동일성이라는 테제를 중심으로 『정신현상학』 전체를 해석한다. 이 저작이 갖는 장점은 『정신현상학』 전체를 주객동일성이라는 일관된 관점으로 고찰함으로써 하나의 통일된 해석을 제시하고 있다는 점이다.

39) 임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판』 1 (아카넷, 2006), 제2판 머리말 중에서 181-2쪽.

하는 자기의식은 어떠한 형태와 특징을 갖는지 살펴보기로 하겠다.

확신이라는 지금까지의 방식들에서 진리는 의식에게 있어 의식 자신 이외에 다른 어떤 것이다. 그러나 이러한 진리의 개념은 의식의 경험 속에서 사라진다 (···) 그러나 이제부터는 앞선 관계에서 이룩할 수 없었던, 즉 자신의 진리와 동등한 확신이 생겨난다. (PhG, 137)

「자기의식」장에서 이제 주요 관심은 의식과 분리된 대상세계가 아니라, 의식 자신 즉 자기의식이다. 「의식」장의 시작이 대상세계만이 참된 것이라고 믿는 확신이었다면, 「자기의식」장의 시작은 반대로 오직 자기의식 자신만이 참된 것이라고 믿는 확신이다. 따라서 「자기의식」장의 주된 관심은 더 이상 대상세계에 대한 앎이 아니라, 자기의식 자신에 대한 앎이며, 이는 관찰하는 이론적 태도에서 행위하는 실천적 태도로의 전환을 함축한다. 따라서 「자기의식」장에 등장하는 의식의 형태들은 이제 자기 자신의 확신을 대상세계에 증명하고자 하는 태도를 견지한다. 「자기의식」장에 등장하는 의식의 형태들이 자신의 확신을 증명하는 방법은 그 어떤 대상세계에도 자신이 의존하고 있지 않음, 즉 자신의 자립성을 보여주는 것이다.<sup>40)</sup> 따라서 의식과는 반대로 자기의식은 자신만을 긍정적인 것으로 간주하며, 대상세계를 부정적인 것으로 간주한다. 헤겔은 이러한 자기의식의 최초의 형태를 바로 데카르트의 코기토와 같은 유아론적 인식모델로 보았다.

헤겔은 유아론적 자기의식을 “차이 없는, 그리고 나는 나다(Ich bin ich)라고 말하는 운동 없는 동어반복일 뿐”<sup>41)</sup>(PhG. 138)이라고 규정한다.

---

40) 「자기의식」장의 “자립성 테제”는 굳이 거론할 필요가 없이 많은 철학자들이 공유하고 있는 지점이다. 스투어트는 의식은 대상의 존재론을 표상하고, 자기의식은 주체의 존재론을 표상하며, 이에 따라서 「자기의식」장의 핵심테제는 자기의식의 대자적 계기, 즉 자립성의 계기에서 출발한다고 주장한다. Stewart(2000), p106. 또한 웨스트펠 역시 「자기의식」장 전체의 핵심을 자기의식의 자기충족성(self-sufficient) 테제로 파악하고 있으며, 이 테제를 중심으로 「자기의식」장 전체를 개관하고 있다. Kenneth R. Westphal, *Self-Consciousness, Anti-Cartesianism, and Cognitive Semantics in Hegel's 1807 Phenomenology (A Companion to Hegel)*, 2011)

41) 원어는 다음과 같다. “der Unterschied ist nicht, und es [Selbstbewußtsein - 인용자] nur die



왜냐하면 헤겔은 유아론적 의미에서 “자기의식은 오직 자기 자신만을 그 자신으로부터 구분하며, 따라서 타자로서의 차이가 자기의식 안에서 직접적으로 지양”(PhG. 138)된 것으로 보았기 때문이다. 헤겔의 관점에서, 데카르트의 “코기토는 모든 세속적 내용들(육체, 타자, 세계)을 우연성과 의심이라는 외적 영역으로 추방함으로써 획득한 자신의 확신”<sup>42)</sup>이며, 이는 오로지 자기 자신 안에서의 직접적인 반성을 통해서만 앎을 획득하기 때문에, 그 안에서 나타난 차이는 의식과 대상 간의 실제적 차이가 아닌 오직 “타자로서의 차이가 직접적으로 지양”된 “차이 없는 차이”일 뿐이다. 따라서 이러한 자기의식은 언제나 자기관계만 맺는, “나는 나다라고 말하는 운동 없는 동어반복”일 뿐이다. 그러나 헤겔은 이러한 인식론적 모델을 전적으로 부정하지는 않는다. 왜냐하면 이러한 인식론적 모델의 출발은 「의식」장에서 입증된 최종 결과에 대한 수용에서 정당성을 갖기 때문이다. 다만 이 형태는 「의식」장의 최종결과의 극단적인 수용일 뿐이다.

헤겔은 앞선 논의에서 드러난, 동어반복에 불과한 유아론적 자기의식의 한계를 극복하기 위해 욕구개념을 도입한다. 왜냐하면 욕구는 타자로서의 대상이 없이는 불가능한 개념임이 그 충족의 과정에서 드러나기 때문이다. 헤겔은 이 욕구 개념을 통해서 자기의식이 동물적 수준의 개별성에서 출발하여 유(Gattung, 類)라는 보편성까지 도달하는 전개과정을 보여줌으로써, “생사를 건 인정투쟁”의 전제가 되는 상호주관성의 다리를 놓는다. 이제 욕구 개념을 살펴보기로 하자. 헤겔은 데카르트적 인식모델이 지니는 타당성을 인정하지만, 한편으로 데카르트적 인식모델이 추방한 외적 세계의 실존을 어떻게 증명해낼 수 있는지의 문제에 봉착하게 된다. 헤겔은 욕구 개념을 도입함으로써 이 문제를 해결한다. 즉 헤겔은 이 개념을 도입하여 욕구 충족이라는 자기의식의 실천적 측면을 전면으로 부각시킴과 동시에 욕구 충족의 과정에서 필연적으로 전제되어야 하는 욕구 대상의 실존을 증명한다.

자기의식의 현상과 자기의식의 진리의 이러한 대립은 자기

---

bewegungslose Tauologie : Ich bin ich.” (PhG. 138)

42) Robert R. Williams, (1992), p.141.

의식의 자기 자신과의 통일이라는 진리만을 자신의 본질로 갖는다. 이러한 통일은 자기의식에 본질적인 것이 되어야 하는, 즉 자기의식은 욕구 일반이다. 자기의식으로서의 의식은 이제 이중적 대상을 갖는다. 하나는 직접적인 즉 감각적 확신 및 지각의 대상이다. 그러나 이때의 이 대상은 의식에 대하여 부정적인 성격으로 드러난다. 그리고 두 번째 대상은 참된 본질로 현존하며, 우선은 첫 번째 대상과의 대립 속에서 현존하는 자기 자신이다. (PhG. 139)

자신의 욕구를 충족하려는 자기의식의 모든 행위에는 생(Leben)이라는 기본적 원리가 놓여있다. 왜냐하면 살아있는 것만이 욕구하며, 욕구 충족 없이 생은 유지될 수 없기 때문이다. 생으로서의 자기의식은 자신의 욕구를 충족하기 위해서 언제나 대상을 필요로 한다. 그러나 이 대상은 ‘감각적 확신’에서 등장했던 것과 같이 “직접적”인 성격을 갖는다. 욕구하는 자기의식은 이 직접적인 대상을 먹어치우고 무화함으로써, 자기의식은 자신의 자립성을 실현함과 동시에 “대상의 자립성”(PhG. 140), 즉 대상의 실존을 경험한다. 그러나 이러한 대상의 자립성에 대한 경험은 언제나 자신의 욕구 충족이라는, 즉 먹어치우고 무화하는 행위를 통해서만 발생하기 때문에, 자기의식에 있어 대상은 오직 “부정적인 성격”만을 지닐 뿐이다. 그러나 이와 동시에 자기의식은 대상에게 자신의 욕구를 덧입히고 그것을 먹어치움으로써, 세계가 자신의 통제 하에 있다는 자신의 ‘참된 본질’, 즉 자신의 자립성을 입증한다. 그렇다면 이때의 자기의식은 더 이상 차이가 직접적으로 제거된 ‘나는 나다와 같은 운동 없는 동어반복’이 아니라, 실제 대상의 차이가 주어지고 그것을 자신의 욕구충족이라는 행위를 통해 제거해 나가는 운동의 형태로 드러난다. 따라서 욕구 개념을 통해서 헤겔은 첫째, 욕구개념을 통해 대상의 실존을 증명함으로써 데카르트적인 유아론적 인식모델을 극복할 수 있는 단초를 마련했다. 그리고 둘째, 헤겔은 자기의식을 생으로 고찰함으로써 대상을 부정하는 욕구 충족이라는 형태로 자기의식의 자립성을 보존함과 동시에, 그 욕구 충족은 항상 대상에 의존해야만 한다는 사실을 증명해냈다. 따라서 자기의식의 자립성은 대상

의 실존을 전제하는 가운데 욕구 충족을 위해 그것을 부정하는 형태로 입증되며, 이는 자기의식과 실제 대상을 종합하는 모델로 파악될 수 있다. 이제 자기의식은 대상의 실존을 인정하는 가운데 자신의 자립성을 입증해야 한다. 그러나 이는 어디까지나 동물적 욕구 차원의 가장 낮은 수준에서의 자기의식과 대상의 관계일 뿐이다.

그러나 인정으로 가기 위해서는 아직 해명되어야 할 한 가지 문제가 남아있다. 그것은 어떻게 자기의식이 대상을 무화하고 먹어치우는 부정적인 관계를 넘어 대상을 자신과 동등한 위치로 바라보는 상호주관성의 관계로 이행할 수 있는가 하는 문제이다. 헤겔은 욕구 개념을 통해 생으로서의 자기의식을 등장시켰다. 최초의 자기의식이 개별적인 생으로서의 자기의식의 형태라면, 이제 보편적 생으로서의 자기의식의 형태가 등장한다. 그것이 바로 유(Gattung)로서의 자기의식이다.

전자의 직접적 통일이나 또는 존재로서 언표된 통일과 반대로 이 두 번째 통일은 모든 이러한 계기들을 지양된 것으로서 자신 안에 갖는 보편적 통일이다. 이 보편적 통일은 단순한 유(Gattung)이다. 이 단순한 유는 삶 그 자체의 운동 속에서 이러한 단순한 것으로서 독자적으로 실존하는(existiert) 것이 아니라, 차라리 이러한 결과 안에서 삶은 자신 이외에 타자로 지시되는, 즉 삶은 이러한 통일이자 유로서 존재한다는 것에 관한 의식으로 지시된다. (PhG. 142-3)

헤겔이 여기서 유로서의 생을 통해 지시하는 것은 자기의식 자신과 대상의 ‘직접적인 통일’의 의미를 넘어서, 같은 유 아래에 자신과 동일한 생으로서의 타자와 하나로 묶이는 ‘보편적 통일’이다. 이처럼 자기의식의 직접적 통일이 보편적 통일로 이행하는 것은 생이라는 관점에서 볼 때 자연스럽다. 왜냐하면 살아있는 하나의 개체는 자신의 생을 보존하기 위한 개별적 욕구도 가지고 있지만, 다른 한편 종족번식을 위해 개별성을 넘어서는 욕구 역시 지니고 있기 때문이다. 그리고 이 후자의 욕구에서 비로소 “자기의식은 오직 또 하나의 다른 자기의식 속에서만 스스로의 만

족”(PhG. 144)을 얻게 되는 상호주관성의 토대를 정립한다. 본고가 보기  
 에 이 단계에서 많은 연구자들이 유 개념을 충분히 고찰하지 않은 채 바  
 로 인정개념으로 나아가기 때문에, 상호주관성이 어떻게 성립되는지에 대  
 한 설명은 언제나 미흡하다.<sup>43)</sup> 본고는 유 개념에 대한 자세한 설명을 제  
 공하지 않는 『정신현상학』을 잠시 떠나 『엔치클로페디』 II권으로가 그의  
 자연철학을 살펴볼 것이다. 여기서 헤겔은 욕구하는 생을 “개별자로 산출  
 하는 개체의 의미”로 설명할 뿐만 아니라 “개체성의 근거인 보편적인 것  
 으로서의 의미”(Enz II. §366)를 갖는 유 개념으로도 설명한다. 헤겔의 설  
 명에 따르면, 우선 유는 자신을 종으로 특수화함으로써 개체들 간의 차이  
 를 정립한다. 특수화된 개체들은 서로의 구분 속에서 다른 것을 부정함으  
 로써 독자적인 것이 된다. “이와 같이 유를 종으로 최초로 분화하는 것,  
 그리고 유를 개별성의 직접적이고 배타적인 대자존재로 계속 규정하는 것  
 은 타자에 대한 부정적이고 적대적인 태도”(Enz II. §369)를 갖는다. 그러  
 나 한편으로 유에서 종으로 특수화된 개체들은 “개별성이 유 속에서 긍정  
 적으로 자신과 관계”하는 계기 또한 지니고 있다. 여기서 개별성과 유의  
 긍정적 관계를 헤겔은 종족번식을 위한 성관계(Begattung)라고 부른다.  
 개체의 욕구는 개체 자신의 생을 위한 것뿐만 아니라 종족번식을 위한 것  
 이기도 하며, 이는 욕구의 대상과 그 충족 방식 또한 이에 따라 달라져야  
 함을 함축한다. 전자에서 욕구의 대상은 단지 사물일 뿐이며 이에 따라  
 자기의식은 대상과 부정적인 방식으로 관계하는 반면, 후자에서 욕구의

43) 레딩은 의식과 자기의식 간의 관계를 통해 「자기의식」장에서 등장하는 욕구로서의 생 개념에  
 대한 아주 훌륭한 설명을 제공하고 있음에도, 유 개념을 도외시함으로써 이 상호주관성의 등장  
 을 파악해내지 못한다. Paul Redding, *The Independence and Dependence of  
 Self-Consciousness : Dialectic of Lord and Bandman in Hegel's Phenomenology of Spirit*  
 (*The Cambridge Companion to Hegel*, 2009). 윌리엄스 (1992) 역시 「자기의식」장에서의 의식의  
 모델을 일원론적 인식모델과 다원론적 인식모델 중 어느 한쪽으로 선택하지 않고 양자의 일면성  
 을 보여줌으로써 종합하려는 헤겔의 관점을 훌륭하게 밝히고 있음에도 유 개념에 대한 설명을  
 생략함으로써 상호주관성의 등장을 설명해내지 못한다. 바이저 역시 (2005), 241쪽에서 “놀랍게  
 도 이 지점에서 헤겔은 변증법의 새로운 요소, 즉 또 다른 자아, 또 다른 자기의식적인 행위자를  
 도입한다”이란 표현을 통해서 유 개념의 파악을 놓치고 있는 듯이 보인다. 다만 호네트만이 그  
 의미를 파악하고 있는 듯 보이나, 호네트는 헤겔의 인정 개념을 단지 사회철학적 관점으로만 고  
 찰함으로써 유 개념의 보다 깊은 설명을 제공하지 않고 있다. 악셀 호네트, 문성훈·이현재, 『인정  
 투쟁』 (사월의 책, 2012) 86쪽.

대상은 개체 자신과 동일한 존재이며 여기서 자기의식은 욕구 대상과 긍정적인 방식으로 관계한다. 그리고 이 긍정적인 방식에서 비로소 개체는 자신과 동일한 개체로서의 타자와 만나게 된다.

개별성은 배타적으로 다른 개체에 대항하는 하나의 개체이면서, 이 타자와 연속되어 있고, 이 타자 속에서 제 자신을 느낀다. 이러한 관계는 욕구(Bedürfniss)와 더불어 시작하는 과정이다. 이 과정에서 개체는 개별적인 것으로서는 내재하는 유에 적합하지 않다. 동시에 이러한 관계는 하나의 통일 속에 있는 유의 자신과의 동일한 관계이다. 이리하여 개체는 이러한 결핍의 느낌을 갖는다. 따라서 개체 속에 있는 유는 그 개체의 개별적 현실성의 부적합성에 대항하는 긴장으로서 그 개체와 동일한 유에 속하는 타자 속에서 그 개체의 자기감정에 도달하고, 타자와의 일치를 통해서 자신을 통합하며, 이러한 매개를 통해 유를 자신과 결합하여 실존하게 하려는 충동이다. 이것이 성관계이다. (Enz II. §369)

헤겔은 여기서 유의 부정적인 관계 즉 종으로서의 개체화와, 유의 긍정적인 관계 즉 종속변식을 위한 보편화 모두를 유 개념의 필수적 계기로 설명함으로써, 『정신현상학』에서의 IV. 「자기의식」장을 이해하는데 결정적인 단서를 제공한다. 유의 부정적 자기관계는 대상을 먹어치움으로써 대상과 부정적 관계를 맺을 수밖에 없는 개별적인 자기의식의 특징을 지니는 반면, 유의 긍정적인 자기 관계는 자신과 동등한 위치의 대상과 관계하는 상호주관적 특징을 지닌다. 그리고 개체(욕구하는 자기의식)가 자신을 특수한 종으로서 뿐만 아니라 보편적인 유로서 인식하는 순간, 이 개체는 동물적 생(Leben)에서 인간적(또는 정신적) 삶(Leben)으로 전환하게 될 것이다. 왜냐하면 인간만이 특수한 종이자 보편적인 유로서 자기 자신을 파악할 수 있기 때문이다.

이로써 헤겔은 IV장에서 유 개념을 통해서 자기의식 간의 상호주관성의 그 근거를 마련함으로써, 생사를 건 투쟁을 벌이는 IV.A장의 인정

개념으로 이행한다. 헤겔은 IV장에서 욕구 개념을 통해 생으로서의 자기의식을 서술했다. 하지만 여기서 염두에 둬야 할 것은, 유 개념이 등장하기 이전까지의 자기의식은 아직 온전한 형태의 자기의식이 아니라 동물적 수준의 자기의식이란 점이다. 이 수준의 자기의식에게는 정신적 자유란 없다. 왜냐하면 여기서 주어지는 자기의식의 자립성에 대한 자유는 그저 욕구의 충족이라는 자연적 필연성에 자신을 내맡기는 행위에 불과할 뿐이기 때문이다. 자기의식이 “직접적이고 개별적일 뿐인 생명성의 죽음”(Enz III. §381)을 행함으로써 자신이 지닌 자연적 욕구를 벗어날 수 있을 때, 비로소 헤겔이 말하는 정신적 자유로서의 자기의식이 출현한다. 그리고 “정신의 자유는 한낱 타자 밖에서 얻은 독립성이 아니라 타자 안에서 얻는 타자로부터의 자립성이다. 정신의 자유는 타자로부터의 도피를 통해서가 아니라 타자의 극복을 통해서 현실화된다.”(Enz III. §382) 앞서 살펴봤던 생으로서의 자기의식에 이러한 정신적 계기들, 즉 자기의식 자신의 자립성과 유로서의 자기의식이 지니는 타자 안에서의 자기감정의 도달의 계기들은 이미 주어졌다. 이제 헤겔은 자기의식 IV장 맨 마지막 문단에 『정신현상학』(서문과 서론을 제외한 본문)에서 처음으로 정신(Geist)을 등장시킨다.

이로써 우리에게 대하여 이미 정신의 개념이 현존한다. 의식에 대하여 계속 나아가게 되는 것은 정신이 무엇인지에 대한 경험이며 이러한 절대적 실체가 그 자신의 대립 즉 독자적으로(대자적으로) 존재하는 상이한 자기의식들의 완전한 자유와 독립성 안에서 ‘나’가 우리이며 우리가 ‘나’라는 자기의식들의 통일이라는 경험이다. 비로소 의식은 정신의 개념으로서 자기의식 안에서 자신의 전환점을 갖는다. 이 전환점에서 의식은 감각적 차안의 현란한 가상과 초감성적 피안의 공허한 밤으로부터 벗어나 현재함의 정신적인 대낮으로 걸어 들어간다. (PhG. 145)

## 2.2. 인정 - 생사를 건 투쟁과 주인과 노예

『정신현상학』 IV장에서 헤겔은 동물적 욕구 수준의 자기의식을 고찰했다면, 이제 IV.A장에서 그는 ‘정신의 대낮’으로 걸어 들어가는 정신적 형태의 자기의식을 고찰한다. IV장에서 자기의식은 오직 자기 자신만이 참된 것임을 확신하는 상태에서 출발했지만, 욕구 개념을 통해서 자기의식은 결코 자신의 자립성을 타자의 매개 없이는 유지할 수 없다는 결론에 이르렀다. 그리고 다시 한 번 유개념을 통해 헤겔은 부정적으로 관계하는 대상(사물)에서 긍정적으로 관계하는 대상(자기의식과 동등한 타자)으로의 전환을 통해, IV.A장의 인정 개념으로 이행한다.

자기의식은, 자신이 타자에 대해서 즉자대자적으로 있음으로써 그리고 이를 통해서, 즉자대자적으로 존재한다. 다시 말해 자기의식은 인정된 것으로서만 존재한다. (PhG. 145)

「자기의식」장 IV.A의 첫 문장에서 헤겔이 밝히는 바와 같이, 자기의식은 이제 타자와의 관계 속에서 출발한다. 여기서 자기의식은 두 가지의 계기를 갖는다. 하나는 자기의식의 ‘대자존재(Fürsichsein)’적 계기이며 다른 하나는 ‘대타존재(Füreinanderssein)’적 계기이다. 앞서의 욕구 개념에서와 같이 대자존재적 계기는 자기의식이 대상을 부정함으로써 자신의 자립성을 확립하려는 자립적 특징을 지시하며, 대타존재적 계기는 자신의 자립성을 실현하는 과정에서 결국 대상(타자)에 의존해야 하는 특징을 지시한다. 따라서 전자의 ‘대자존재’의 계기 즉 자기의식이 오직 자신만이 참된 것이라고 믿는 의식의 형태와, 후자의 계기 즉 자기의식의 자립성은 결국 타자에 의존해야만 한다는 두 의식들의 형태들은 서로 상반된 관점이기 때문에, 여기서의 관건 역시 두 의식의 형태들을 어떻게 종합해내는가에 달려있다. 이 두 의식의 형태들 간의 종합은 곧 대자존재적 계기의 극단에 서있는 데카르트식의 유아론적 의식모델과 대타존재적 계기의 극단에 서있는 주체들의 상호주관성을 미리 주어진 것으로 파악하는 공동체주의적 의식모델의 종합인 것이다.<sup>44)</sup>

따라서 헤겔의 목적은 ‘동일성과 차이’를 동시에 종합해낼 수 있는 ‘구체적 동일성’의 모델이다. 이 목적을 달성하기 위해서는 자기의식의 ‘대존재’적 계기와 ‘대타존재’적 계기 모두가 필요하다. 왜냐하면 두 계기의 종합적 관점에서 보자면, 전자의 계기만으로는 자기의식의 자립성이라는 상호주관성(동일성) 없는 차이밖에 설명할 수밖에 없으며, 후자의 계기만으로는 타자 의존성 즉 상호주관성을 미리 전제된 것으로 받아들임으로써, 차이 없는 동일성 밖에 설명할 수 없기 때문이다. 따라서 이 두 계기들 각각은 정당성과 한계를 모두 지니고 있다. 대존재적 계기의 정당성은 이미 「의식」장의 최종 결과에서 주어진 것이며, 대타존재적 계기의 정당성은 「자기의식」장 IV에서 욕구개념을 통해서 주어진 결과이다. 따라서 헤겔은 이 두 계기들의 정당성을 보존하면서도 그것들의 한계를 극복할 수 있는 새로운 종합적인 모델을 제시해야 한다.

자기의식은 또 다른 자기의식과 마주한다. 자기의식은 자기 외부에 도달했다. 이것은 이중적 의미를 지닌다. 첫 번째, 자기의식은 자기 자신을 상실한다. 왜냐하면, 자기의식은 자신을 타존재로서 발견하기 때문이다. 두 번째, 이로써 자기의식은 타자를 지양한다. 왜냐하면 자기의식은 타자를 존재로서 보는 것이 아니라, 타자 안에서 자기 자신을 보기 때문이다. (PhG. 146)

우선 헤겔은 자기의식과 또 다른 자기의식의 직접적인 만남에서 논의를 시작한다. 이 직접적인 만남에서 자기의식은 자신의 자립성을 상실한다. 왜냐하면 자기의식이 지니고 있는 확신, 즉 타자를 부정함으로써 자신의 자립성을 확립하려는 확신은 또 다른 자기의식이라는 타자의 등장과 함께 붕괴되기 때문이다. 여기서 “자기의식은 자기 자신을 상실”한다는 것의 의미는 실제적인 자기의식의 상실이 아니라, 자기의식의 자립성의 상실로 파악될 수 있다. 그러나 이 자기의식은 타자를 타자 그 자체로서(존재로서) 보는 것이 아니라, 타자를 자신을 매개한 타자 내지는 자신에게 전유된 타자로 봄으로써 다시 자기의식의 자립성을 회복한다. 왜냐하

---

44) 본고는 이 자기의식의 모델을 윌리엄스의 (1992), pp.141-151에서 차용했음을 밝혀둔다.



면 이처럼 타자 안에서 자신을 본다는 것은 결국 타자 앞에서 자신을 상실한 것이 아닌 자신을 지켜냈다는 것을 의미하기 때문이다.

정리하자면 첫째, 자기의식은 우선 직접적인 “존재”로서의 타자와 만남으로써, 대타존재적(타자 의존적인) 계기를 수용함과 동시에 대자존재적(자기 의존적인) 계기를 지양한다. 그러나 둘째, 자기의식은 결국 타자 안에서 타자 그 자체를 보는 것이 아니라, 자기의식 자신의 동일성으로 환원하는 욕구의 대상과 같이 자신으로 환원된 타자를 봄으로써, 다시 대자존재적 계기를 수용함과 동시에 대타존재적 계기를 지양한다. 헤겔은 이를 “자기의식에게 이중적 의미를 지닌 타자존재의 이중적 의미의 지양”(PhG. 146)이라고 설명한다. 여기서 ‘이중적 의미의 타자존재’는 첫 번째 단계의 직접적인 주어지는 타자와, 두 번째 단계의 환원된 타자화를 뜻하며, ‘이중적 의미의 지양’은 첫 번째 단계에서 직접적으로 존재하는 타자를 통해 대자존재적 계기가 지양됨을 뜻하며, 두 번째 단계에서 환원된 타자화를 통해 대타존재적 계기를 지양함으로써 다시 자립성의 계기를 회복하는 것을 의미한다. 이처럼 헤겔은 자기의식이 또 다른 자기의식을 만나 이루어지는 과정을 대자존재적 계기와 대타존재적 계기를 모두 묶어 하나의 전체과정으로 파악함으로써 이를 종합해낸다. 그리고 이러한 종합적 모델을 바탕으로 헤겔은 자기의식들 간의 생사를 건 투쟁에서 인정 개념을 서술한다. 그리고 여기서 한 가지 더 주목해야 할 점은 IV장에서와 같이 자기의식은 더 이상 타자를 무화시킬 수 없다는 사실이다. 왜냐하면 인정은 자기의식들 상호간에 발생하는 것이기 때문에, 타자 없이는 어떤 인정도 발생할 수 없기 때문이다.

이제 두 자기의식 간에 인정을 두고 벌이는 “생사를 건 투쟁”과 그 결과로서 성립하는 주인과 노예의 관계를 고찰해보기로 하자.

자기의식은 우선 단순한 대자존재(Fürsichsein), 즉 모든 타자를 자신으로부터 배재함으로 통해서 자기동일적으로 존재한다. 자기의식에게 자신의 본질과 절대적 대상은 ‘나(Ich)’이다. 그리고 ‘나’는 이러한 직접성 안에서 또는 자신의 대자존재의 이러한 존재 안에서 개별자이다. 자기의식에 대해서 있는 타자는

부정적인 성격을 지닌 것으로 드러나는 비본질적인 대상이다. 그러나 타자 역시 자기의식이다. 타자는 개인에 대항하는 개인으로 등장한다. (PhG. 147-8)

헤겔은 우선 자기의식의 특징을 “단순한 대존재”로 규정한다. 따라서 이러한 자기의식은 “자신의 본질과 절대적 대상”을 오직 “나”로 환원하려 하기 때문에, 이 대상은 욕구의 대상과 같이 “부정적인 성격”을 지닌다. 하지만 이때 자기의식에게 등장하는 이 “부정적인 성격”의 대상은 결코 욕구의 대상과 같이 먹어치울 수 있는 대상이 아니라, 반항하며 오히려 자신을 먹어치우려 하는 대상, 즉 또 다른 자기의식이다. 여기서의 자기의식의 특징 역시 오직 주관적 확신, 즉 자기 자신의 확신에만 머물러 있다는 점이다. 하지만 여기서의 확신은 IV장과는 다르다. 왜냐하면 IV장에서 자신의 확신을 실현하려는 대상은 욕구의 대상으로서 먹어치울 수 있는 물질적 측면이 강한 반면, IV.A장에서의 이 욕구의 대상은 자신과 동등한 또 다른 자기의식이기 때문이다. 이 “부정적인 성격”의 대상, 즉 또 다른 자기의식 역시 자신의 확신을 다른 자기의식에게 실현하려 하기 때문에, 이 양자의 행위는 결국 생사를 건 투쟁으로 치달을 수밖에 없다. 따라서 “타자의 행위와 자기 자신의 행위의 이중적 행위”(PhG. 148)는 “타자의 죽음”을 겨냥한다. 서로의 죽음을 겨냥하는 이 투쟁의 이유는 오직 자기의식들 각각이 “자기확신, 즉 대자적으로 존재하려 하는 것을 타자에 즉해서 그리고 자기 자신에 즉해서 진리로 고양하려 하기 때문이다.”(PhG. 149) 따라서 이들에게 자유는 오직 자신의 생을 내걸어야만 가능하다. 물론 “생을 걸지 않은 개인도 물론 인격으로서 인정받을 수는 있다. 그러나 이 개인은 자립적인 자기의식으로서 이 인정의 진리를 얻지는 못한다.”(PhG. 149) 자기의식들 간의 생사를 건 이 인정투쟁에서 비로소 보다 정신에 가까운 생이 탄생한다. 동물적인 수준에서의 욕구충족은 단지 본능적인 생의 유지를 위한 자연적인 것이었다면, 이러한 생물학적 생을 포기하면서까지 얻고자 하는 인정은 보다 정신적인 삶의 출현을 의미하기 때문이다. 하지만 이러한 보다 정신적인 삶의 출현은 아직 자기의식들에게 주어지지 않는다. 왜냐하면 자기의식이 산출한 이 정신적인 삶의

출현(인정)을 상대방의 자연적 부정(죽음)을 통해 스스로 파괴하기 때문이다. 즉, 이 투쟁의 목적은 결코 타자의 부정이 아니라, 타자 안에서의 자신의 실현이라는 인정에 있기 때문이다.

죽음을 통한 이러한 확증은 이로부터 산출되어야 하는 진리를 지양할 뿐만 아니라, 마찬가지로 자기 자신의 확신 일반마저도 지양한다. 왜냐하면 생이 의식의 자연적 긍정 즉 절대적 부정성이 없는 자립성인 것처럼, 죽음도 의식의 자연적 부정 즉 요구되는 인정의 의미를 지니지 못한 채 남아 있는 자립성 없는 부정이기 때문이다. 죽음을 통해 물론 두 자기의식 모두가 자신들의 생을 걸었고, 그 자신들과 타자의 생을 멸시켰다는 확신이 생겨난다. 그러나 이 확신은 이러한 투쟁을 견뎌낸 자기의식들에 대해서는 없다. (PhG. 149)

인정을 위해 자신의 자연적 생을 부정함으로써 자기의식은 보다 정신에 가까운 삶의 출현을 맞이하는 듯 했다. 하지만 그 과정에서 타자의 자연적 죽음을 겨냥함으로써 인정의 성립조건인 타자 계기를 직접적으로 부정해버렸기 때문에, 그 어떠한 인정의 ‘진리’도 ‘확신’도 발생할 수가 없다. IV장 욕구 수준에서의 자기의식은 자신의 생의 유지를 위해 그저 대상들을 먹어치우는 자연적 생에 불과했다면, IV.A장에서 자기의식은 자신들의 생을 내거는 투쟁 속에서 자신의 자연적인 생을 부정함으로써, 정신의 삶으로 한 발짝 다가섰다. 그리고 자기의식은 자신에게 떠오르는 이 정신의 삶, 즉 인정을 타자 속에서 확인해야 한다. 만약 이 인정이 실현된다면, 이 정신의 삶은 이제 동물적 생과 반대되는 의미를 넘어 자신을 실현하는 의미를 갖게 될 것이다. 그러나 타자가 죽는다면, 인정은 실현될 수 없다. 따라서 타자의 부정은 곧 자기 자신의 부정이다. 헤겔은 이러한 자기파괴 속에서 자기의식은 “추상적 부정”과 다른 새로운 “의식의 부정”을 획득한다고 서술한다. “추상적 부정”에 머무는 의식은 단지 자신의 대상을 파괴한다면, “의식의 부정”을 획득한 “의식은 지양된 것을 유지하고 보존함으로써 자신의 지양됨을 견디는 그러한 방식으로 지양한다.”(PhG. 150) 이

러한 지양의 의미를 타자의 죽음을 통해서 획득한 자기의식은 이제 “자기의식의 단순한 통일성”(PhG. 150), 즉 자기의식의 대자존재 계기에만 머물 수 없다. 자기의식은 앞서 설명했듯이 대자존재(자립적 자기의식)와 대타존재(대상 의존적 자기의식)라는 두 계기를 통해 구성된다. 헤겔은 자기의식이 지니고 있는 두 계기 중 대자적 측면이 강하게 강조될 때 나타날 수 있는 극단적인 결과인 상대방의 죽음을 예로 들면서, 여기서는 그 어떠한 인정도 발생할 수 없음을 주장한다. 따라서 이는 필연적으로 대타적 계기로 이행한다. 이 계기에서 자기의식은 또 다른 자기의식이 존재해야 하지만 자신의 자립성, 즉 인정을 실현할 수 있음을 인식한다. 그러나 이 앞은 겨우 타자가 필요하다는 수준에서의 대타적 계기일 뿐이다. 이는 IV장의 결과, 즉 자기의식은 자신의 욕구 충족을 위해서(자신의 자립성의 실현을 위해서) 결국 대상에 의존해야 한다는 결과와 유사하다. 그리고 생사를 건 투쟁의 결과로서 성립되는 주인과 노예의 관계는 온전한 인정 관계로 볼 수 없다. 왜냐하면 주인과 노예 관계에서 인정은 한쪽의 명령과 다른 한쪽의 복종에 불과하기 때문이다.

헤겔은 인정을 두고 벌이는 두 자기의식들 간의 생사를 건 투쟁을 통해 타자의 죽음은 곧 자신의 부정이라는 결론을 도출해 냈으며, 이로써 인정으로 매개된 상호주관성이 성립된다. 여기서 인정에 대한 헤겔의 서술은 사실상 끝이 난다. 이제부터 헤겔은 생사를 건 투쟁의 결과로서 성립된 주인과 노예 중 어느 쪽이 더욱 자기의식의 자립성을 성공적으로 입증하는지를 고찰한다. 따라서 여기서의 인정은 “상호주관성의 분석이나 기술이 아니며, 상호 간의 인정 역시 아니다. 여기서 존재하는 것은 타자 안에서의 자기인정이다. 그러나 이것은 상호주관적 타자가 아닌, 오히려 노동 안에서의 자기외화이다.”<sup>45)</sup>

생사를 건 투쟁에서 승자는 주인이 되며, 패자는 노예가 된다. 따라서 주인은 “대자존재(Fürsichsein)인 자립적 의식”이며, 노예는 “대타존재(Füreinandersein)인 비자립적 의식”이다. 주인은 생사를 건 투쟁에서 죽음의 공포에 굴하지 않고 자신의 자립성을 실현한 자기의식이다. 즉, 주인은 자신의 자연적 생의 죽음을 두려워하지 않았기 때문에, 그 결과 노

45) Robert R. Williams, (1992), p.179.

예로부터 인정을 받아냄으로써 자기의식의 자립성을 실현했다. 반면 노예는 죽음에 대한 공포 때문에 이 투쟁에서 패했으며, 그 결과 주인의 명령에 복종하는 신세로 전락하고 만다. 이 주인과 노예의 관계에서 주목해야 할 점은 자연을 변형하고 가공하는 노동의 계기와 그 노동의 결과로서 주어지는 산출물을 누가 향유하는가의 문제이다. 이 문제는 그리 어려워 보이지 않는다. 향유의 몫은 주인이며, 노동의 몫은 노예이다. 헤겔은 이 노동과 향유의 문제를 다시 자기의식의 자립성과 연결시켜 주인과 노예의 관계를 전도시킨다.

주인은 대타존재인 노예의 인정과 노동을 통해서만 자신의 자립성(인정)과 물질적 욕구(향유)를 충족할 수밖에 없다. 만약 노예가 없다면, 주인은 자신의 자립성을 증명해줄(자신을 인정을 해줄) 타자도 사라지며 물질적 충족(향유)도 누릴 수 없기 때문에, 노예에게 철저히 의존적이게 된다. 이로써 주인은 욕구 차원의 자연적 생이든, 인정 차원의 정신적 삶이든 노예에게 모두 의존해야 하는 것으로 밝혀지며, 생사를 건 투쟁에서 성취했던 주인의 자립성은 비자립성으로 전도된다.

반면에 노예는 대자존재인 주인의 명령에 복종하고 봉사해야 한다. 노예는 죽음에 대한 “절대적 공포”(PhG. 154)로 인해 인정 차원의 정신적 삶을 스스로 포기함으로써 애초부터 그에게 자립성은 주어질 수 없었다. 향유 역시 마찬가지이다. 노예는 자신의 노동을 통해 자연을 가공하고 변형함으로써 생산해낸 산출물을 주인에게 바쳐야하기 때문에, 그는 자신의 산출물에 대한 충족의 욕구(향유)를 억제해야만 했다. 따라서 노예는 욕구 차원의 자연적 생에서도 인정 차원의 정신적 삶에서도 그 무엇 하나 기댈 것 없는 “순수한 대자존재”가 된다.

이에 따라서 자기의식의 진리는 노예의 의식이다 (...) 우선 노예에게는 주인이 본질로 있다. 따라서 노예에게서도 대자적으로 존재하는 자립적 의식이 진리이다. 그러나 이 진리는 아직은 노예에게는 자신 안에서 존재하지 않는다. 그러나 노예는 순수한 부정성 및 대자존재의 진리를 자기 스스로의 한일(Tat)에서 지니고 있다. 왜냐하면 노예는 이 본질을 몸소 경험했기 때문이

다. 바꿔 말해서 이 의식은 이러저러한 불안을 가졌던 것도 아니고, 이러 저러한 순간적 불안도 가졌던 것이 아닌, 오히려 전체 자신의 존재에 대한 불안을 가졌던 것이다. 왜냐하면 노예는 죽음 및 절대적 주인의 공포를 느꼈기 때문이다. 이 공포 안에서 노예는 내적으로 해체됨으로써, 철저하게 자신 내부에서 전율했으며 자기 내부에 고정되어 있는 모든 것이 진동하게 되었다. 그러나 모든 존립이 절대적 유동화가 되는 이 순수한 보편적 운동은 자기의식의 단순한 본질이자, 절대적 부정성이며, 이로써 의식 안에 있는 순수한 대자존재이다. 순수한 자기의식의 이 계기는 노예에게도 있다. 왜냐하면 노예는 스스로에게 자신의 대상이 주인 안에 있기 때문이다. 노예는 더 나아가 이러한 보편적 해소 일반뿐 만이 아니라, 봉사 안에서 노예는 이 해소를 현실적으로 산출한다. 이 안에서 노예는 자연적 현존재에 종속되어 있는 자신의 모든 개별적 계기들을 지양하고, 자연적 현존재를 가공한다. (PhG. 152-3)

그러나 노예는 자신이 “순수한 대자존재”임을 알지 못한다. 왜냐하면 노예는 아직 주인과의 관계에 얽혀 있기 때문에 오직 주인만을 대자 존재로 알기 때문이다. 노예는 “죽음 및 절대적 공포”에 의해 자신의 모든 삶의 근거를 부정해야만 했고, 그 결과로 주인에게 복종해야 했다. 그러나 여기서 노예는 전혀 예기치 않게 자신이 지니고 있던 “자연적 현존재”의 모든 흔적을 지우게 된다. 헤겔은 “직접적이고 개별적일 뿐인 생명성의 죽음을 정신의 출현”(EnzIII. 25)이라고 부르며 다음과 같이 서술한다.

[정신의-인용자] 출현은 육체적인 것이 아니라 정신적이며, 자연적 출현으로 이해할 것이 아니라, 개념의 발전으로 이해해야 한다. 그러나 개념은 적합하게 실현되지 못한, 오히려 죽음을 통해 스스로를 현실성에 대해 부정적 힘으로 유의 일면성과 또한 개별성에 붙잡힌 나머지 앞서 말한 현실성에 대립해 있는 동물적 현존재의 일면성을 즉자 대자적으로 보편적인 개별성

속에서, 혹은 같은 말이지만, 보편적 방식으로 대자적으로 존재하는 보편적인 것인 정신 속에서 지양한다. (EnzIII. 25)

여기서 헤겔은 비록 정신은 자연으로부터 출발하는 것이지만 이 자연의 부정을 통해서만 정신에 도달할 수 있다고 주장한다. 헤겔의 이 주장을 주인과 노예에게 대입해보면, 주인은 인정을 위해 자신의 “개별성”을 내던짐으로써, 자연적 생, 즉 “동물적 현존재의 일면성”을 지양하는 듯 했다. 그러나 주인은 노예가 바치는 산출물을 향유함으로써 자신이 성취한 자립성을 잃어 갔으며, 또한 이 향유로 인해 자신에게 부착된 욕구 충족으로서의 자연성을 완전히 극복하지 못했다. 그러나 노예는 헤겔이 말하는 “직접적이고 개별적일 뿐인 생명성의 죽음”을 온전히 경험했다. 즉 노예는 자연적 생으로서의 욕구 충족이든 정신적 삶으로서의 인정이든 간에 자신의 삶의 모든 조건들이 부정되는 경험을 통해서, 그에게 남은 것은 오직 자기 자신 뿐이다. 노예는 비록 주인과의 관계 안에 아직 놓여 있지만, 오직 자기 자신 밖에 남겨지지 않은 이 부정의 경험을 통해 자기에게 부착된 자연성을 모두 제거하게 된다. 그리고 이 부정의 경험을 넘어 노예는 자신의 노동을 통해서 자연의 사물들을 변형하고 가공함으로써 점차 자연 세계를 알아가며 극복해 나간다. 이 과정 속에서 노예는 - 비록 그 자신은 모르고 있지만 - “직접적이고 개별적일 뿐인 생명성의 죽음”을 경험하며, 자연적 욕구의 억제와 자신을 세계에 실현하는 노동을 통해서 자기의식의 자립성을 성공적으로 완수한다. 주인은 결국 자연적 생에서도 정신적 삶에서도 노예에게 의존할 수밖에 없기 때문에, 자신의 자립성을 증명하는 데 실패한 반면, 노예는 자신의 노동을 통해 자연 세계를 극복하고 이 세계 안에서 자신을 실현함으로써 자신의 자립성을 성공적으로 증명해 낸다. 그러나 여기서 염두에 두어야 할 것은 노예는 자신이 이러한 자립성을 아직 깨닫지 못하고 있으며, 이는 오직 그가 행한 ‘한 일(Tat)’로 주어질 뿐이라는 점이다.

주인이 아닌 노예가 자기의식의 자립성을 완수할 수 있었던 것은 바로 그의 삶을 송두리째 흔들어 놓는 부정성의 위력을 경험했기 때문이다. 죽음이라는 절대적 공포 앞에서 굴복함으로써, 그는 노예가 되었으며 주

인에게 복종해야 했다. 그리고 이 복종을 통해 그는 자연 세계와 대면하며 주인의 향유를 위해 노동을 해야 했다. 그는 비록 자신의 노동의 결과물을 향유할 수 없었지만, 노동을 통해서 점차 자연 세계를 극복해 갔으며 자연 세계에 자신을 실현할 수 있는 능력을 기를 수 있었다. 그리고 이 모든 과정을 통해서 노예는 자기의식의 자립성을 자신도 모르는 사이 입증해 낸 것이다.

헤겔은 주인과 노예라는 불완전한 인정관계에서 출발해서 노예의 자립성을 증명해냈다. 그리고 헤겔은 『정신현상학』에서 이 노예가 성취한 자립성의 결과를 다시 “스토아주의”, “회의주의”, “불행한 의식”으로 구성된 IV.B의 「자기의식의 자유」로 이행하는 근거로 삼고 있다. 그리고 『정신현상학』뿐만 아닌 그의 철학체계 전체의 기획을 염두에 두어야지만, 헤겔이 왜 주인과 노예의 관계를 통해 불완전한 인정의 형태를 의도적으로 보여줬는지를 파악할 수 있다. 왜냐하면 헤겔의 철학체계 내에서 화해는 사적인 개인들 간의 인정의 문제를 넘어 사회적으로 보다 구속력 있는 법과 제도의 매개를 거친 인륜성 개념으로 확장되기 때문이다. 스튜어트는 이를 다음과 같이 주장한다. “인정의 결과가 참된 설명으로 제시되기 위해서 인정은 상호적이어야 하며, 평등한 정당들에 의해서 (법적으로) 승인되어야 한다. 주객관계의 궁극적인 설명은 그 어떠한 강제나 힘 있는 주장들이 관계 안으로 들어오지 않는 자유롭고 공평한 상태의 시민들과 공평한 제도들을 지닌 사회 안에서만 가능할 수 있다.”<sup>46)</sup> 스튜어트의 이와 같은 주장에서 알 수 있듯이, 자기의식들 간의 인정은 궁극적인 화해 개념으로 파악될 수 없다. 왜냐하면 화해가 전적으로 사적인 개인들 간의 문제로 맡겨진다면, 이때의 화해에는 “힘”과 “강제”가 개입한 주인과 노예의 관계와 같은 불완전한 인정 개념으로 변질될 수 있기 때문이다. 이와 같이 변질된 인정관계는 참된 화해로 부를 수 없으며, 이는 오직 한쪽의 명령과 다른 한쪽의 종속에 불과한 기만적 형태의 화해일뿐이다. 따라서 사회적 법과 제도를 통해 사적 개인들 사이의 “강제나 힘”이 개입할 수 없는 보다 안정적이고 포괄적인 인정의 영역, 즉 인륜성이 요구된다. 따라서 본고는 사적 개인들 간의 인정 개념에서 개인과 공동체적 가치들(제도와

---

46) Stewart, (2000), p.141.



법) 간의 화해를 모색하는 인륜성으로 이행할 것이다.

### 3. 화해의 완성으로서의 인륜성 - 개인과 사회의 화해

이제 비극이 상연될 배경이자 화해의 최종영역이 될 헤겔의 인륜성 개념을 살펴보기로 하자. 헤겔의 인륜성은 개인과 공동체가 서로 화해(통일)된 상태를 의미한다. 이 화해된 상태 즉 인륜성은 첫째, 공동체를 단순히 자신의 이익을 위한 수단으로 삼는 것이 아닌 공동체를 자신의 목적으로 삼는 개인을 전제로 하며 둘째, 개인을 억압하거나 구속하는 것이 아닌 개인들에게 참된 내용 즉 가치 있는 사회적 역할을 제공함으로써, 개인들이 “반성적 승인”<sup>47)</sup> 또는 “이성적 동의”를 통해 자율적으로 받아들일 수 있는 공동체를 전제로 한다. 따라서 이러한 특징을 지닌 개인과 공동체만이 인륜성을 가능하게 만드는 각각의 계기로 규정된다.

그러나 본격적인 인륜성 개념의 고찰에 앞서, 이 논의를 어떤 장소에서 출발하는지 그 이유를 밝힐 필요가 있다. 왜냐하면 본고는 인륜성을 『정신현상학』에서 다루고 있지만, 사실상 이 개념을 다뤄야 할 보다 적절한 장소는 『법철학』이라는 점에서, 이에 따른 해명이 요구되기 때문이다.<sup>48)</sup> 『정신현상학』의 ‘인륜적 세계’에서 펼쳐지는 고대 그리스 시대의 인

47) 피핀은 인륜성 내의 공동체적 규범들의 합법성은 개인들의 “반성적 승인 테스트”에서 통과할 때 가능하며, 이 승인 테스트를 거친 사회적 규범들만이 구속력을 갖는다고 주장한다. Robert R Pippin, *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge, 2008), p.66

48) 헤겔은 『정신현상학』의 「정신」장에서 인륜성 개념을 다루며, 『법철학』에서는 「인륜성」장에서 ‘가족’, ‘시민사회’, ‘국가’를 통해 인륜성 개념을 다루고 있다. 『정신현상학』에서 헤겔은 본고의 주제와 직접적으로 관련이 있는 고대 그리스의 비극작품들인 『안티고네』와 『오이디푸스왕』을 직접 끌어와 그 분석을 통해 ‘인륜적 세계’에 대한 서술을 전개한다. 따라서 이때 인륜성은 고대 그리스적 공동체를 지칭하는 것으로 파악될 수 있다. 『법철학』에서 인륜성은 가족, 시민사회, 국가라는 세 인륜적 형태들을 지시하고 있으며, 여기서 헤겔은 국가를 인륜성의 궁극적 형태로 파악한다. 인륜성에 할애하는 그 분량이 있어도 역시 두 저작은 차이를 보이는 데, 『정신현상학』에서는 (전체분량은 600여쪽) 30쪽 정도가 인륜성에 할애되는 반면, 『법철학』에서는 전체 분량의 거의 절반인 240쪽이 인륜성에 할애된다. 따라서 『법철학』에서 인륜성 개념을 검토할 때 갖는 장점이 더욱 크다고 볼 수 있다. 그러나 『법철학』에서 인륜성을 검토하는 작업은 사실상 본고의 연구범위를 초과한다. 『법철학』에서 인륜성을 다루기 위해서는 최소한 「인륜성」장 이전에 등장하는 「도덕성」장과 함께 논의되어야만 인륜성에 대한 논의를 정초할 수 있다. 즉 ‘도덕성’이 갖는 특징은 무엇이며, 이 ‘도덕성’의 어떠한 한계로 인해 헤겔은 인륜성으로 이행하는지 등등 밝혀내야지만, 인륜성에 대한 논의를 시작할 수 있기 때문이다. 또한 이 작업의 어려움은 「도덕성」장의 핵

륵성은 헤겔이 주장하는 완성된 인륵성의 형태가 아닌 그 출발로 파악되어야 하며, 인륵성의 완성은 비로소 『법철학』에서 확인할 수 있다. 『법철학』에서 인륵성은 추상법(Das abstrakte Recht)과 도덕성(Die Moralität)이 갖는 각각의 한계를 극복한 후에 등장하는 개념이다. 이 단계들을 거친 인륵성은 다시 세 형태를 가지며, 가족과 시민사회를 거쳐 국가에서 비로소 완성된다. 그럼에도 본고가 『정신현상학』에서 인륵성을 다루는 이유는 본고의 주제와의 연관성 때문이다.<sup>49)</sup> 헤겔은 여기서 실제 비극작품들인 『오이디푸스왕』과 『안티고네』를 직접 끌어와 그 분석을 통해 인륵성 개념을 전개하고 있기 때문에, 본고의 주제인 “비극 내에서의 화해”를 밝히는 데 있어서는 『정신현상학』이 『법철학』보다 유익하다. 따라서 본고는 여기서 인륵성 개념이 갖는 충분한 함의와 여러 논의 단계들을 생략한 채, 「정신」장 앞부분의 정신 개념 일반에 대한 헤겔의 서술을 근거로 인륵성 개념의 특징만을 밝히는 것에 주력할 것이다. 그러나 인륵성이 지니

---

심 원리가 칸트의 도덕철학에 놓여 있다는 점에서, ‘도덕성’에서 ‘인륵성’으로의 이행은 칸트의 도덕철학에 대한 헤겔의 비판 및 극복의 의미와 같다. 즉 헤겔은 칸트의 도덕철학을 전적으로 반대하는지, 아니면 칸트의 도덕철학의 어떤 것을 수용하고 어떤 한계로 인해 이를 극복하고자 했는지를 밝히는 논의는 매우 논쟁적이며 까다로운 작업이 될 수밖에 없다. 다만 이 문제와 관련하여, 본고는 『법철학』에서의 ‘도덕성’에서 ‘인륵성’으로의 이행을 『정신현상학』의 ‘이성’에서 ‘정신’으로의 이행을 통해 유비적으로 보여줄 것이며, 이를 통해 본고는 칸트에 대한 헤겔의 입장에 대한 견해들 중 - 적어도 ‘도덕성’에서 ‘인륵성’으로의 이행의 문제에 있어 만큼은 - 수정·보완 쪽이 더욱 타당한 것으로 주장할 것이다. 본고의 이러한 입장을 지지해줄 저서로 『법철학』에서 ‘도덕성’에서 ‘인륵성’으로의 이행을 검토하는 Paul Michael Spohr의 박사논문, *Hegel's Rationalist Account of the Moral Will (Columbia University, 2006)*을 추천한다. 여기서 그는 헤겔이 칸트의 도덕철학의 원리를 수용하면서, 그 원리가 지니는 한계를 다시 인륵성으로 극복하고 있다고 주장한다. 그러나 이는 칸트의 도덕철학의 폐기가 아니라 보완의 형태를 지니며, 헤겔의 인륵성 안에서도 칸트의 도덕철학의 원리가 가능하다고 주장한다. 그리고 『법철학』에서 인륵성의 핵심 원리와 그 내용들 즉 가족, 시민사회, 국가 안에서 어떻게 개인의 자유가 가능한지를 살펴보고자 한다면, Fredrick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory : Actualizing Freedom (Harvard University, 2000)*을 참고하라. 헤겔의 철학체계 전체의 관점에서 그의 사회 철학적 함의들, 즉 정신, 자유, 사회성을 고찰하고자 한다면, Robert R Pippin, *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life (Cambridge, 2008)*을 참고하라. 화해의 개념을 중심으로 헤겔의 사회철학을 고찰하고 싶다면 Michael O. Hardimon의 뛰어난 저작 *Hegel's Social Philosophy : The Project of Reconciliation (Cambridge, 1994)*을 참고하라.

49) 『정신현상학』의 「정신」장에서 서술되는 『안티고네』와 『오이디푸스왕』에 대한 본격적인 고찰은 본고의 IV.2장에서 다루될 것이다. 그리고 여기서 다루지게 될 내용은 「정신」장의 서문 부분에 해당하는 정신 개념 일반에 대한 헤겔의 서술이 될 것이다. 뒤에서 곧 해명되었지만, 여기서 정신은 (주관적) 이성이 (객관적) 세계 안에서 자신을 실현할 때 등장하는 개념으로 밝혀지기 때문에, 개인과 사회 간에 화해된 상태를 뜻하는 인륵성과 동일한 의미로 사용된다.

는 근본적인 의미 즉 개인과 공동체간의 화해 및 통일의 의미는 『정신현상학』에서나 『법철학』에서나 동일하며, 다만 고대 그리스(인륜성의 출발)와 국가(인륜성의 완성)의 차이는 통일의 원리를 (예를 들어 가족에서와 같이 공동체의 유대를 기반으로 하는 개인과 공동체간의 통일인지, 아니면 시민사회에서와 같이 개인의 이익을 기반으로 하는 개인과 공동체간의 통일인지와 같이) 공동체적 가치에 무게를 두면 전자의 인륜적 형태로 드러나며, 공동체와 개인적 가치 모두를 고려하면 후자의 인륜적 형태로 드러난다는 점만 여기서는 밝혀둔다. 따라서 『정신현상학』을 통해서 인륜성을 출발하는 것은 『법철학』에서와 같이 그 충분한 의미를 밝히는 것은 불가능할지라도, 인륜성 개념의 근본적인 의미(개인과 공동체 간의 화해 및 통일된 상태)를 밝힐 수 있을 것이다.

이제 인륜성이 무엇인지 살펴보기로 하자. 『정신현상학』에서 인륜성은 「VI.정신」장의 첫 부분인 ‘A.참된 정신.인륜성’<sup>50)</sup>에서 다뤄진다. 따라서 인륜성이 ‘참된 정신’이라고 할 때, 이 ‘정신’의 의미를 밝히는 것이 선행되어야 한다. 헤겔은 ‘정신’을 다음과 같이 서술한다.

이성은 모든 실재의 확신이 참된 것으로 고양되고, 이성이 자기 자신을 자신의 세계로서, 그리고 세계를 자기 자신으로 의식함으로써 [이성은 - 인용자] 정신이 된다. (PhG. 324)

헤겔은 “이성”이 “세계를 자기 자신으로 의식”할 때, 비로소 “정신”이 된다고 주장한다. 여기서 헤겔이 말하는 “이성”은 「정신」장 이전에 등장하는 의식의 형태이다. 그렇다면 여기서 말하는 “이성”은 또 무엇인가?

「정신」장 이전에 등장하는 “이성”은 도덕성(Moralität)의 근거가 되는 주관성의 원리에 따른다.<sup>51)</sup> 여기서 이성이 주관성의 원리를 따른다는 의

50) 「IV. 정신」장은 ‘A.참된 정신. 인륜성’, ‘B. 자기를 소외하는 정신. 도야’, ‘C. 자기 자신을 확신하는 정신. 도덕성’으로 구성된다.

51) Moyar는 헤겔이 「이성」장에서의 규범성에 대한 접근을 원자론적 방식으로, 즉 방법론적으로 개인주의적 접근 방식을 취하고 있다고 주장한다. 반면 「정신」장에서 주어지는 규범적인 형태들은 “세계”이며, 이 “세계” 안에서 의식과 사회적 맥락들은 내적으로 관계된 것으로 간주한다. 그러나 Moyar는 비록 「정신」장에서 만큼 강하게 드러나고 있지는 않지만, 「이성」장에서 역시도 사회적 측면들이 있다고 주장함으로써 보다 복잡한 논의를 전개한다. Dean Moyar, *Hegel's*

미는 이 의식이 자신의 능력을 단지 가능성으로만 갖는, 바꿔 말하자면 이 의식은 삶과 세계에 자신을 실현할 능력을 충분히 갖추고 또한 인식하고 있음에도, 이를 오직 자신의 삶 안에서만 가능한 것으로 여김으로써 아직 세계라는 무대에 발을 내딛지 못하고 있는 상태를 지시한다. 헤겔은 이 이성적 의식을 다음과 같이 서술한다.

이러한 [이성적 형태의 - 인용자] 의식은 실제로 아직 실체와 구분되는 개별자로서 자의적인 법칙들을 부여하거나 또는 그 자체로 즉자 대자적인 것과 같은 법칙들을 자신 만의 삶 속에서 지니고 있다고 생각한다. 그리고 이러한 의식은 이와 같은 법칙들을 판정하는 힘을 지닌다고 생각한다. (PhG. 324)

앞서의 II장에서 개진한 주체 개념에 따라 이성적 의식을 설명하자면, 이성적 의식은 기존의 법과 질서를 자신의 “판정”으로 검토할 수 있는 능력과 힘을 지녔지만, 자신이 산출한 법칙들을 아직 세계에 실현하지 못하고 있다. 왜냐하면 이성적 의식은 자신의 능력을 오직 추상적이며 형식적인 방식으로만 파악하고 있기 때문이다. 즉 “이성 장의 마지막 두 절, 즉 ‘법칙을 부여하는 이성’과 ‘법칙들을 검증하는 이성’은 특정한 공동체 안에서 특정한 인간적 주체와 관련이 있는 것이 아니라, 오히려 이성적인 도덕적 행위자만 관계”<sup>52)</sup>함으로써, 이성적 의식은 철저하게 주관성의 원리 안에 갇혀 있다. 따라서 이 “주관성은 단지 형식적일 뿐만 아니라 의지의 무한한 자기규정으로로서의 자신의 형식적인 것을 이를 뿐이다.”(GPR. 206) 이성적 의식은 자신의 대상을 오직 그 자신의 주관 안에서만 갖기 때문에, 이성적 의식에게 현실세계는 단지 비현실적인 것으로서 파악될 뿐이다. 그리고 그 자신 역시 자신 안에 고립되어 객관적 현실세계로부터 소외된 주체로 드러나게 된다. 비록 이성적 의식이 기존의 법과 질서를 “판정”할 수 있는, 즉 자기 자신에 근거한 이성(합리성)을 산출할 수 있는 능력이 있음에도, 이 이성적 의식이 산출한 이성(합리성)의 정당성은 오직

---

*Conscience : Radical Subjectivity and Rational Institutions* (Chicago, 2002), p.271.

52) Stewart, (2000). p.291.

자기 자신에게만 있기 때문에, 이 이성(합리성)은 단지 주관적인 정당성만 지닐 뿐이다. 따라서 이 이성적 의식이 자신의 한계를 깨닫고, 자신이 산출한 주관적 이성을 타자와 세계 안에서 정당화함으로써 객관적 이성으로 만들고자 한다면, 이성적 의식은 이제 자신의 내면 안에서 걸어 나와 객관 세계로 나아가야 한다. 그리고 이때 “이성은 자기 자신을 자신의 세계로, 그리고 세계를 자기 자신으로 의식함으로써 [이성은 - 인용자] 정신”이 되는 것이다. 이성은 비록 “나이면서 우리”의 관점을 지녔지만, 아직 “우리이면서 나”인 관점은 없다. “나이면서 우리”의 관점과 더불어 “우리이면서 나”의 관점을 가질 때, 이성은 “정신(Geist)”이 된다.

이처럼 정신은 주체가 자기 자신의 자율에 의해 정초한 목적을 객관 세계 안에서 실현할 때 탄생하는 것으로 밝혀진다. 그리고 정신을 통해서, 이성이 지니는 “소외의 계기는 극복되며 내적인 사적 법과 자연적 및 문화적 외적 세계 사이의 이중성도 극복된다.”<sup>53)</sup> 그러나 이는 주체가 도덕성의 원리, 즉 주관성의 원리를 폐기하는 것을 의미하는 것이 아니라 주체의 자기실현을 자신의 내면이 아닌 타자와 함께하는 객관적인 현실 세계에서 성취하는 의미로 파악되어야 한다. 이는 곧 뒤에서 해명될 것이다.

이 “정신”적 주체가 산출하는 세계가 곧 인륜성, 즉 ‘인륜적 세계’이며, 이 세계 안에서 주체는 자신이 산출하는 제도와 법을 낳는 것으로 받아들이는 것이 아닌 자신의 것으로 받아들임으로써 주체와 사회는 화해된 상태에 놓이게 된다. 헤겔은 인륜성을 다음과 같이 정의한다.

실체인 동시에 보편적이며 자기동일적이며 머물러 있는 존재인 정신은 만인의 행함(Tun)에 대한 부동하며 용해되지 않는 근거이자 출발점이다. 그리고 이러한 정신은 자기의식의 사유된 즉자로서 만인의 목적이자 목표인 것이다. 이러한 실체는 만인들 각각의 행함(Tun)을 통해서 통일과 동일성으로써 산출된 보편적인 작품인 것이다. 왜냐하면 이 실체가 대자존재이며 자기이자 행위이기 때문이다. 실체로서 정신은 움직이지 않는 정당한 자기동일성이다. (PhG. 325)

---

53) Stewart, (2000), p.295.

인륜성 안에서의 주체는 법과 제도를 낳은 것이 아닌 자신의 것으로 받아들임으로써 법과 제도를 살아있는 것으로 만든다. 바꿔 말하자면 주체는 법과 제도를 있는 그대로 받아들이는 것이 아닌 자신의 “반성적 승인 테스트”를 통과한 법과 제도만을 구속력 있는 것으로 받아들인다. 그리고 주체의 “반성적 승인 테스트”에 의해 통과된 제도와 법만이 정당성을 지니며, 또한 이를 통해서만 주체에게 구속력을 갖게 된다. 이렇게 구속력을 지니게 된 법과 제도는 주체에게 “보편적인 실체”가 됨으로써 한 사회의 “근거이자 출발점”으로 간주된다. 이처럼 타당성을 검증받은 인륜성의 객관적 토대로서의 법과 제도만이 주체에게 정당한 내용, 즉 의미 있는 특수한 사회적 역할을 제공하며, 이를 통해 법과 제도는 주체로 하여금 사회 전체의 관점을 지닌 지절(Glieder, 枝節)<sup>54</sup>로 파악하게 해준다. 따라서 이때의 주체는 전체와 부분이라는 이분법적 도식에 따름으로써 사회와 대립하는 분리와 소외의 상태가 아닌 부분으로서 전체와 함께 하는 구체적 통일의 상태에 놓이게 된다. 왜냐하면 그는 자신을 법과 제도의 주인으로서 파악하고 있기 때문에, 비록 공동체 안에서 부여받은 그의 역할이 부분적이거나 작은 것일지라도, 그는 여전히 사회 전체의 관점을 지닌 법과 제도의 주인이기 때문이다. 헤겔은 이를 “사유된 즉자”로 표현한다. 이때의 “사유된”은 주체의 ‘반성적 승인 테스트’를 의미하며, “즉자”는 이 ‘반성적 승인 테스트’를 통과함으로써 얻게 된 법과 제도의 보편적 정당성을 의미한다. 따라서 이 “사유된 즉자”로서의 인륜성은 주체에게 사회의 구성원이자 주인이라는 자격을 부여해주고, “목적”과 “목표”라는 내용을 제시해줌으로써, 인륜적 세계는 주체 혼자서 산출하는 개별적인 작품이 아니라 “모든 사람들 각각”이 산출하는 “보편적 작품”이 된다. 그러나 이는 인륜성을 구성하는 법과 제도와 같은 객관적 또는 실체적 계기일

54) 헤겔에게 있어 ‘지절’ 또는 ‘부분’을 뜻하는 “Glieder”는 유사 단어인 “Part”와 다른 의미로 사용되는 전문용어이다. “Glieder”는 유기체적 부분을 뜻하며, “Part”는 금속 조각과 같은 무차별적인 부분을 의미한다. 즉 “지절”은 생이라는 하나의 목적을 위해 각각의 부분들이 활동하는 것을 의미하기 때문에, 생이라는 전체 또는 통일의 관점 속에서도 부분들은 그 자신의 특수성을 상실하지 않으며 자신의 임무를 수행할 수 있다. 따라서 헤겔이 Glieder라는 단어를 사용할 때, 이런 유기체적인 부분이라는 의미를 지니며 이는 전체로서의 부분 내지는 부분으로서의 전체로 파악되어야 한다.

뿐이며, 위의 인용구 뒤에 이어지는 다음의 계기를 통해 참된 인륜성이 완성된다.

그러나 대자존재로서 실체는 용해된 존재이자 스스로를 희생을 감수하는 자비로운 존재이며, 저마다 자신의 작업을 완수하며 보편적인 존재를 갈기갈기 찢고 그 속에서 자신의 몫을 차지한다. 존재의 이러한 해체와 개별화가 바로 모든 것의 행위이자 자기의 계기인 것이다. 이 계기는 실체의 운동이자 영혼이며 이로 인해 보편적인 존재를 생기게 하는 것이다. 바로 실체가 자기 속에서 용해된 존재라는 점에서 실체는 죽은 존재가 아니라 현실적이며 생동하는 것이다. (PhG. 325)

앞에서 고찰된 “사유된 즉자”이자 “실체로서의 정신”으로서의 인륜성은 주체에게 “출발”과 “목적”을 제시해주는 “움직이지 않는 정당한 자기동일성”의 특징을 지녔다면, 이제 인륜성은 “대자존재로서의 실체”적 특징 역시 지니고 있는 것으로 드러나며, 이것이 앞에서 언급한 인륜성 내의 이성(내지는 도덕성)의 주관성의 원리가 보존되는 측면이다. 그렇다면 “대자존재로서의 실체”가 무엇인지 살펴보기로 하자.

만약 인륜성의 특징이 “실체로서의 정신”, 즉 주체들에게 “출발”과 “목적”만을 제시해주는 “움직이지 않는 정당한 자기동일성”의 성격만 갖는다면, 이는 II장에서 고찰되었던 화석화된 객관성, 즉 부정성 없는 실정성으로 전락할 위험에 놓이게 된다. 비록 인륜성의 객관적 토대로서의 법과 제도가 이전 세대에 정당한 것으로 검증 받았더라도, 이것들은 주체의 끊임없는 ‘반성적 승인 테스트’를 통과해야지만 현재의 정당성과 구속력을 갖게 된다. 결국 법과 제도의 정당성은 오직 주체의 ‘반성적 승인 테스트’를 통과해야만 주어지는 것이기에, 인륜성의 객관적 토대인 법과 제도는 영원히 “정당한 자기동일성”을 지닐 수 없으며, 자신을 “용해된 존재이자 스스로를 희생을 감수하는 자비로운 존재”로 인정해야 한다. 법과 제도는 결코 그 자체로 정당화될 수 없으며, 그것이 화석화된 객관성만 남았을 때, 그것을 거부할 수 있는 주체의 ‘반성적 승인 테스트’, 즉 「이성」장에

서 주장된 주관성의 원리를 인정해야 한다. 그리고 인륜성 내에서의 이러한 주관성의 인정은 “보편적 존재”가 화석화 되었을 때, 이에 대해 “죽음”을 선고할 수 있는 주체의 권리를 긍정하는 것이며, 이를 통해 인륜성은 새로운 “보편적 존재”를 산출할 수 있는 주체의 권리를 부여해주는 “자비로운 존재”가 된다. 따라서 이 주관성의 원리, 즉 주체들의 ‘반성적 승인 테스트’이자 ‘이성적 동의’가 바로 인륜성을 영원히 살아있는 것으로 만드는 “운동이자 영혼”이다.

이로써 인륜성의 두 계기, “실체로서의 정신”, 즉 법과 제도의 객관성의 권리와 “대자존재로서의 실체”, 주관성의 권리 모두를 살펴봤다. 헤겔은 이제 인륜성을 다음과 같이 정의한다.

정신이 개인의 반영 속에서 자신을 포함하는 한에서는 대자적인 정신이며, 정신이 개인을 자신 속에 포함하는 한에서는 즉자적이자 실체인 정신인 것이다. 현실적인 실체로서 정신은 하나의 민족이며, 현실적인 의식으로서 정신은 민족의 시민이다. 이러한 시민적 의식은 단순한 정신 속에서 자신의 본질을 지니며 이러한 정신의 현실성 속에서, 즉 전체 민족에서 자기 자신의 확신을 갖는다. 그리고 시민적 의식은 직접적으로 전체 민족 속에서 자신의 참된 것을 지니는, 즉 현실적이지 않는 그 어떤 것이 아니라, 실존하는 그리고 정당한 정신 속에 있는 것이다. (PhG. 329)

인륜성을 구성하고 있는 이 두 계기, 즉 법과 제도로서의 객관적 권리와 주체의 자율에 근거한 주관적 권리는 서로의 긴장 관계 속에서, 한편으로 주체들에게 구체적인 사회적 역할을 제공함으로써, 타자와 함께하는 사회 속에서 유의미한 삶의 토대를 마련해주며, 다른 한편으로는 사회적 제도 및 가치들의 원천을 철저히 주관성에 근거하는 것으로 파악하게 해줌으로써 개인의 자유를 보장해준다. 또한 인륜성 내에서 “실체로서의 정신”의 계기는 “하나의 민족”이라는 보편성으로서의 전체의 관점을 제시해주며, “대자존재로서의 실체”의 계기는 “전체 민족” 속에서도 주체



에게 개별성로서의 “자기 자신의 확신”을 유지하게 해줌으로써, 인륜성은 현실적이며 정당한, 그러나 내적인 긴장 관계를 갖는 개인과 공동체 간의 화해의 정신이 된다. 이처럼 헤겔은 화해의 정신으로서의 인륜성을 통해 공동체주의가 중시하는 객관성의 권리와 자유주의가 중시하는 주관성의 권리의 종합을 시도한 것으로 볼 수 있다.<sup>55)</sup>

이어서 헤겔은 「정신」장에서 전개될 내용들을 짧게 개관한 다음, 「A. 참된 정신. 인륜성」으로 넘어가 고대 그리스의 인륜적 세계의 특징과 그 해체 과정을 서술한다. 그리고 뒤이어 그는 『법철학』의 「제1장 추상법」에 대응하는 「B. 자기를 소외하는 정신. 도야」를 거쳐, 『법철학』의 「제2장 도덕성」과 대응하는 「C. 자기 자신을 확신하는 정신. 도덕성」을 끝으로 「정신」장을 마무리한다. 이에 대한 전개를 간략하게 설명하자면, 헤겔은 고대 그리스 사회를 서양사적인 관점에서 최초의 인륜성의 등장한 시대로 파악했음에도, 여기에는 “주관의 자유”가 결여되어 있다고 파악한다.<sup>56)</sup> 즉 “그들은 [고대 그리스인들 - 인용자] 조국을 위해 산다는 습관을 깊은 반성도 하지 않고 받아들이는 것이다.”(VPG. 248) 이 주관성의 결여는 곧 그리스 인륜성의 해체를 가져온다. 왜냐하면 주관성의 원리가 바로 인륜성을 “운동”하게 만들며 살아있게 만드는 “영혼”이기 때문에, 이 “주관의 자유”의 결여는 곧 정체가자 죽음으로 이어지기 때문이다. 이 주관성의 결

55) 바이저는 (2005), 295-308쪽에서 인륜성에서 헤겔은 자유주의가 중시하는 주관성과 공동체주의가 중시하는 객관성 둘 다의 권리를 종합하고자 시도했다고 보고 있다. 바이저는 이 모순처럼 들리는 주장을 헤겔은 다음과 같이 해소한다고 주장한다. “헤겔은 이 모순을 『법철학』에서 종종 사용하는 구별, 즉 개인의 객관적 의지와 주관적 의지의 구별을 불러냄으로써 해결할 수 있었다. 주관적 의지는 개인의 선택의 힘, 그의 관심과 욕구를 포함한다. 객관적 의지는 인륜성의 법률들과 관습들, 도덕성에 실현되어 있는 이성의 규범들을 표현한다. 그렇다면 만약 우리가 객관적 의지는 회복되는 반면 주관적 의지는 정지된다고 주장한다면 모순은 사라진다.” 304-305쪽. 그리고 바이저는 뒤이어 이 객관적 의지의 핵심을 개인들의 “이성적 동의”로 파악하고 있다. 그러나 바 이저의 이러한 주장은 다소 빈약한 것처럼 보인다. 왜냐하면 주관적 의지가 지니는 욕구라는 동기(motivation)문제를 배제한다면, 이때 개인들에게 객관적 의지를 왜 실현시켜야 하는지에 대한 동기문제가 드러나기 때문이다. 이와 같은 문제를 보다 상세히 고찰하고 싶다면, 앞서 소개한 Spohr, (2006)의 박사논문을 참고하라.

56) 조극훈은 「도덕성과 인륜성 : 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」(칸트연구 9, 2002), 196쪽에서 인륜성은 도덕성의 매개를 통해서만 가능한 것으로 파악하며, 인륜성 내에서 도덕성은 배제되는 것이 아니라, “독립적이며 본질적인 계기로서 포함”하고 있다고 주장한다. 이에 따라 그는 “헤겔의 인륜성은 개체와 전체가 단순히 자연적 관계를 맺는 고대의 자연적 인륜성이 아니라 특수 의지를 매개로 한 근대의 주체적 인륜성”이라고 주장한다.

여는 이제 로마의 추상법에 의해 보완된다. 개인은 이제 “추상법”에 의해 주관성의 원리를 보장받는 하나의 인격(Person)으로 등장하지만, 그 대가로 이 인격으로서의 개인은 자신의 모든 특수성을 상실한 주체로 전락한다. 왜냐하면 추상법이라는 형식적 보편의 관점에서 각 인격들은 단지 하나의 동등한 개인, 즉 무차별적인 존재자이기 때문이다. 이 무차별적인 존재자로서의 인격의 한계는 다시 근대의 “도덕성”에 의해 지양된다. 왜냐하면 도덕성은 앞서의 주관성의 원리를 중심으로 삼으며, 법칙을 스스로 부여하며 검증할 수 있는 주체를 정립해주기 때문에, 도덕성을 통해 인격은 특수성을 지닌 주체가 된다. 여기서 『정신현상학』의 「정신」장의 기획은 마무리된다.

마지막으로 비극과 관련한 주제로 돌아와서, 헤겔이 비극을 인륜 속에 위치시킨 그 이유를 살펴봄으로써 III장을 마무리 짓도록 하겠다. 헤겔은 비극을 우리의 삶과 문화 전반에 실재하는 것으로 파악한다. 그는 비극을 인륜성 안에 놓음으로써, 개인의 자의나 우연적인 실수로 인해 발생하는 고통과 몰락의 경험이라든지, 외적 요인들(자연 재해나 질병)에 의해 발생하는 고통과 몰락의 경험을 비극에서 제외한다. 왜냐하면 이러한 경험들에서 존재하는 것은 단지 외적인 부정적인 위력 그 자체일 뿐 여기서는 그 어떠한 화해의 가능성도 찾아볼 수 없기 때문이다. 오직 인륜적 토대 위에서 발생하는 대립과 갈등 속에서 보다 가치 있는 화해의 의미와 그 가능성을 생각해 볼 수 있을 것이다. 헤겔은 “대립이 있는 곳에서만 관심이 생겨난다”(VPG. 100)고 주장한다. 이때 대립이 불러일으키는 이 “관심”을 화해를 위한 그 첫 단계로서 문제적 상황을 인식하게 해주는 계기로 생각해볼 수 있다면, 대립은 비극을 그리고 비극은 “관심”을 불러일으킴으로써, 이 과정 모두가 화해를 위한 필연적인 운동의 계기로 파악될 수 있을 것이다. .

이제 비극작품들이 어떻게 우리에게 이 “관심”을 불러일으키는지 관람하기 위해 IV장으로 떠나보자.

#### IV. 비극작품 내에서의 화해

사상은 초감성적 세계의 심연으로 뚫고 들어가 우선은 이 세계를 직접적 의식과 현재적 감응에 대응하는 하나의 피안으로서 정립한다. 감각적 현실과 유한성이라고 불리는 차안으로부터의 이탈이 바로 사유적 인식의 자유인 것이다. 그러나 정신은 자신이 향해 가는 이러한 단절을 또한 치유할 줄도 안다. 정신은 스스로 예술작품을 산출하니, 이것은 단순히 외적·감각적·일시적인 것과 순수한 사상 사이의, 자연 및 유한한 현실과 개념적 사유가 갖는 무한한 자유 사이의 최초의 화해적 중재자인 것이다. (ÄI. 21)

헤겔은 『미학강의』 첫 머리에서 자신의 미학을 감성이나 감정에 관한 학이 아니라 정신으로부터 탄생하는 예술미만을 고찰대상으로 삼는 예술철학으로 규정한다. 헤겔은 예술미를 “정신으로부터 태어나고 또 거듭 태어난 미”(ÄI, 14)라고 주장함으로써, “이념의 감각적인 비추임”이라고 규정한다. 그리고 이때 헤겔이 말하는 예술 안에서의 정신은 “외적·감각적·일시적인 자연 및 유한한 현실”과 “사유가 갖는 무한한 자유”를 최초로 매개해주며 화해해주는 절대정신이다.

헤겔에게 있어 절대정신은 주관정신과 객관정신의 통일이다.<sup>57)</sup> 주관정신은 “자기 자신과의 관계라는 형식에 있어서 존재”(EnzIII. §385)하는 개별적인 의식의 형식을 대상으로 삼는다. 이 개별적 의식은 직접적으로 주어진 자연과 더불어 출발한다. 헤겔은 아이의 예를 들면서, 최초의 개별적 의식은 “아직 자연성에 사로 잡혀 있고 자연적 충동만을 가지며, 현실성의 측면에서 정신적 인간이 아니라 단지 가능성 혹은 개념의 측면에서만 정신적 인간”(EnzIII. 385)상태에 놓여 있다고 주장한다. 따라서 이때 정신은 단지 “가능성”의 차원에만 머물 뿐인 “비정신성”의 상태이다. 그러

57) 이 절대정신의 이해를 앞서 본고가 고찰한 인륜성 개념을 같이 염두에 두고 읽는다면, 보다 쉽게 이해될 수 있을 것이다. 즉 절대정신은 인륜성으로, 주관정신은 주관성의 권리로, 객관정신은 공동체적 권리로 놓고 읽는다면, 절대정신에 대한 본고의 설명은 보다 쉽게 이해될 수 있을 것이다.

나 아이가 부모의 보살핌과 교육을 통해 자립적인 인간으로 성장해 가듯이, 이 자연적인 상태에 놓인 개별적 의식은 전제되었던 자연을 자신의 것으로 정립함으로써 자연성을 박탈해간다. 이 개별적 의식은 “자연을 대상으로 삼고, 자연을 반성하며, 자연의 외면성을 자신의 내면성으로 되돌림으로써 자연을 관념화한다.”(EnzIII. §384) 이 과정을 통해 개별적 의식은 자신을 자연 속에서 직접적으로 발견하는 것이 아니라, “자기를 자기 자신으로 파악하고 스스로를 그 직접적 실재성의 관념성으로 입증”하는 자율적 주체로 파악하게 된다. 따라서 이때의 주관정신은 더 이상 자연과 대립하거나 자연에 얽매이는 것이 아니라 직접적으로 주어진 자연을 사유의 활동을 통해 자신의 창조물로 재탄생시키는 “사유가 갖는 무한한 자유”를 획득하게 된다. 그러나 주관정신이 획득한 이 자유는 오직 자기관계 안에서만 가능하다는 한계를 지닌다. 따라서 주관정신이 자기관계 안에서만 지니는 “사유가 갖는 무한한 자유”를 세계 속에 실현할 때, 객관정신이 출현한다.

객관정신은 “정신에 의해 산출되어야 할, 그리고 산출된 세계로서 실재성의 형식에 있어 존재”(EnzIII. §385)하는 결과물이다. 즉 주관정신이 세계 속에서 산출한 “실재성의 형식”이 바로 법과 제도(가족, 시민사회, 국가)이며, 헤겔은 이를 객관정신이라고 규정한다. 인간은 객관정신, 즉 법과 제도라는 사회적 질서를 스스로 산출함으로써 이를 매개한 평등한 관계 및 자유를 이룩했기 때문에, 객관정신 안에서 “우리는 스스로를 자유로운 것으로 아는 주체적인 것을 보며, 동시에 이러한 자유의 외면적 실재성을 본다.”(EnzIII. §385) 따라서 객관정신 안에서 정신은 주관적 형식을 벗어나 사회적 세계로 향하게 되며, 이를 통해 객관정신은 자신의 정당성을 획득하게 된다. 그러나 이 객관정신 역시 아직은 유한한 정신이다. 왜냐하면 “이 정신의 객관성이 갖는 결함은 그것이 단지 정립된 것일 뿐이라는 데 있다.”(EnzIII. 385) 주관정신은 직접적으로 주어지는 자연을 자신의 사유의 활동을 통해 정립함으로써 “사유가 갖는 무한한 자유”를 획득했지만, 이는 어디까지나 객관성이 결여된 주관의 확신차원에 머물 수밖에 없는 한계를 지녔다면, 이와 반대로 이미 정립되어 있는 것으로서, 즉 이미 “알려진 것”으로서의 객관정신은 언제나 우리의 삶 이전에 놓여

있는 것들이기 때문에, 이를 아무런 비판 없이 수용한다면 이는 곧 주관의 이성적 동의를 결여한 실정성의 문제를 낳을 수 있는 한계를 지닌다.

따라서 정신은 처음에는 주관적이어서 스스로를 객관화해야 한다고 말할 수 있을 것과 마찬가지로, 정신은 처음에는 객관적이어서 스스로를 주관화하지 않으면 안 된다고 말할 수 있을 것이다. 그러므로 주관 정신과 객관 정신의 차이를 고정된 것으로 간주해서는 안 된다. (EnzIII. §387)

헤겔에게 있어 주관정신과 객관정신 모두 인간에게 필요한 각각의 참된 정신이다. 그러나 이 두 정신을 고정된 것으로 파악한다면, 앞서 고찰했듯이 각 정신들의 한계가 곧바로 드러난다. 예를 들어 누군가 주관정신을 강조한 나머지 객관정신을 도외시한다면, 공동체는 유지될 수 없을 것이며, 객관정신을 강조한 나머지 다른 누군가가 주관정신을 도외시한다면, 개별성은 상실될 것이다. 이처럼 두 정신을 서로 ‘고정된 것’으로 파악한다면, 주관과 객관은 결코 화해할 수 없는 대립적 관계에만 머물러 있음으로 해서, 소외와 분리의 문제를 야기한다. 그러나 헤겔은 이 두 정신들이 갖는 각각의 한계를 극복하고, 이 대립적 관계를 화해할 수 있는 새로운 정신, 즉 절대정신을 주장한다.

주관정신은 객관정신을 이미 완성된 것으로, 즉 이미 정립된 것으로 받아들이지는 않는 ‘판정’의 능력을 지닌다. 그리고 이 능력을 통해 주관정신은 자신 앞에 전제된(직접적으로 주어진) 객관정신을 자신의 것으로 정립하는, 즉 전제된(직접적으로 주어진) 객관정신을 ‘나의 것’으로 정립한다. 이때 새롭게 정립된 객관정신과 이를 정립한 주관정신 사이에 소외와 분리의 문제는 사라지며, 이 소외와 분리의 극복이 바로 헤겔이 절대정신이라 부르는 주관정신과 객관정신의 통일이자 화해의 의미인 것이다.

“절대정신은 스스로를, 자기 자신이 존재를 정립하는 것으로, 다시 말하면 자기 자신이 자기의 타자, 즉 자연과 유한한 정신을 산출하는 것으로 파악한다.”(EnzIII. §384) 따라서 헤겔에게 있어 절대정신은 고정 불변하는 최고의 도달점이 아니다. 그것은 끊임없이 변화하는 세상 속에서 주

체가 자신의 외부에 주어지는 법과 제도의 제약과 한계를 외면하지 않고 그것을 인식하고 극복하려할 때마다 매번 새롭게 등장하는 화해의 순간이며, 보다 강하게 주장하자면, 주체의 이러한 분투의 과정 전부가 어쩌면 헤겔이 주장하는 절대정신의 전부라고까지도 볼 수 있을 것이다. 그리고 이를 감각적으로 표현하는 수단이 바로 예술이며, 예술은 종교 및 철학과 함께 이러한 노력의 흔적과 긴장의 내용을 담아내야만 하는 절대정신의 한 단계이다.

헤겔에게 있어, 절대정신으로서 예술이 담아내야 하는 이 화해의 노력을 가장 적합하게 표현할 수 있는 있는 예술장르는 극시(dramatische Poesie)이며, 그 중 비극(Tragödie)이 탁월하다. 왜냐하면 비극이 담는 내용은 “행위할 권리를 지닌 개인들이 서로 대립할 때 비로소 비극적인 것이 일어나며, 이는 오직 인간의 현실성이라는 기반 위에서만 드러날 수 있기”(ÄIII. 540) 때문이다. 즉 비극에서 발생하는 대립은 결코 비현실적인 것이 아니라 현실 세계에서 드러날 수 있는 대립이며, 이 대립으로 인해 고통 속에서 몰락해가는 주인공들의 이야기를 상연하기 때문이다. 그리고 이 고통의 상연을 통해 비극은 사람들에게 “연민”과 “공포”라는 감정을 전달한다. 그러나 헤겔이 말하는 비극의 참된 본질은 이러한 감정적 요소에 있는 것이 아니라, 우리의 삶에 실재하는 이 극한의 대립과 몰락의 이야기를 통해서만 얻을 수 있는 비극적 지혜에 있다. 그러나 이 앓은 궁극적으로 직관을 매개한 사유를 통해서만 보다 완전해질 수 있다. 따라서 예술의 최고의 형식으로서의 비극은 예술에서 철학으로 올라가는 사다리를 놓아줌으로써, “자연 및 유한한 현실과 개념적 사유가 갖는 무한한 자유 사이의 최초의 화해적 중재자”의 역할을 수행한다. 즉, 정신으로 산출된 비극은 비록 고통과 몰락을 상연하지만, 이 고통과 몰락의 상연을 통해서만 “치유”할 수 있는 “단절”의 상처를 다시 정신으로 치유할 수 있는 가능성을 제시해 준다.

따라서 본고는 이제 헤겔이 말하는 비극의 특징들을 예술 일반의 규정성을 통해 살펴본 후에, 절대정신으로서 예술이 담아내야 하는 “비극 내에서의 화해”가 무엇인지를 실제 비극작품들인 『안티고네』와 『오이디푸스』 및 『햄릿』을 통해서 규명하고자 한다.

## 1. 비극작품의 규정성

헤겔은 『미학강의』에서 예술, 즉 이상(Ideal)의 규정성을 「행위」장에서 서술하고 있다. 헤겔에게 있어 이상은 “이념의 감각적인 비추임”인 예술미와 동일한 용어이다. 앞서 살펴봤듯이, 헤겔에게 있어 절대정신으로서의 예술은 현실적 세계의 토대 위에서 그 내용을 전개해 나가야 한다. 따라서 헤겔이 규정하는 예술은 결코 현실을 외면하거나 도외시하는 것이 아니라 구체적인 현실 위에서 성립해야 한다. 「행위」장은 주체를 둘러싸고 있는 세계의 상태와 이로부터 발생하는 현실적 대립의 상황들을 서술하고 있다. 그렇다고 하더라도 이상의 규정성으로서의 「행위」장이 읽는 독자들로 하여금 당혹감을 주는 것은 사실이다. 왜냐하면 「행위」장을 구성하고 있는 “보편적 세계상태”, “상황”, “행위”라는 규정은 건축이나 조소, 음악, 회화 같은 예술장르와는 전혀 무관해 보이며, 오히려 극시만을 위한 규정인 듯이 보이기 때문이다. 따라서 이상의 규정성이 서술되어 있는 「행위」장은 결코 예술 일반의 규정을 설명하는 것이 아니라는 반론이 제기될 수 있을 것이다. 그러나 헤겔이 규정하는 예술은 정신을 통해 생명성을 부여받은 현존재이며, 이는 정신의 행위를 통해 산출된 것이다. 그리고 이 현존재의 내용이 주관정신과 객관정신을 포함하는 현실적인 구체적 개별성을 표현한다면, 「행위」장의 서술은 예술 일반의 규정으로 파악될 수 있을 것이다. 다만 앞서 설명했듯이, 예술이 개별형식으로서 도달할 수 있는 가장 높은 단계인 극시로서의 비극만이 헤겔이 설명하는 「행위」장에서의 예술의 규정성을 온전히 전달해 줄 수 있는 장르이다. 헤겔은 「행위」장을 통해서, 고대와 근대의 역사적 배경과 그 안에서 나타나는 개인들의 특징들, 그리고 이로부터 발생하는 대립의 성격과 그 한계들을 서술함으로써, 자신의 체계 내에서 왜 예술이 절대정신이라는 지위를 갖는지를 보여준다.

「행위」장은 “보편적 세계상태”와 “상황”, 그리고 “행위”로 나뉜다. 보편적 세계상태는 개인들의 성격과 행위의 전제가 되는 “보편적 토대로서의 주변세계”이며, 상황은 보편적 세계상태 안에서 단지 가능성으로만 놓인 상태이며, 행위에서 이제 본격적으로 대립과 갈등이 발생한다.

## 1.1. 보편적 세계상태 - 영웅시대와 파편화된 개인의 시대

헤겔은 고대 그리스의 시대와 그 이후부터 헤겔 당대의 시대까지를 각각 “영웅시대”와 “현재의 산문적 세계상태”<sup>58)</sup>로 구분한다. 이 구분의 기준은 “보편적 세계상태”이다. 헤겔은 “보편적 세계상태”를 주체의 행위를 위한 “보편적 토대로서의 주변세계”로 규정한다. 예를 들어 동양과 서양, 조선 시대와 현재 대한민국의 세계상태가 다르듯이, 이 보편적 토대로서의 주변세계는 “실체적인 것이, 즉 정신적 현실성 중에서도 그야말로 본질적인 것으로서 그 현실성의 일체의 현상들을 결집시키는 것이, 현전하는 일반적 양태 (···) 예컨대 교양, 학문, 종교적 감정, 혹은 심지어 재정, 사법, 가정생활, 그리고 그 밖의 다른 삶의 제도들이 갖는 상태”(ÄI, 235)를 의미한다.

고대 그리스로 대표되는 “영웅시대”의 특징을 헤겔은 실체적인 것, 즉 가족, 종교, 국가, 법 등과 개인들의 통일된 삶으로 규정하는 반면, “현재의 산문적 세계상태” 내에서 삶의 특징을 사법적 질서의 형식으로 구성된 국가적 삶이라고 규정한다. 이 국가적 삶 안에서 “개별적 개인은 언제나 다만 걸다리로 있고 또한 그렇게 남을 뿐이며 국가의 현실성 외부에서는 자신 속에 어떠한 실체성도 갖지 못한다. 왜냐하면 실체성은 더 이상 이런저런 개인의 특수한 소유물이 전혀 아니며 오히려 그 자체로서 존재하고, 또한 개인의 모든 측면들 속에 아주 속속들이 보편적이며 필연적으로 새겨져 있기 때문이다.”(ÄI, 240) 이렇듯 헤겔이 규정하는 “현재의 산문적 세계상태” 속에서 국가와 개인은 철저히 분리된 채, 개인은 국가의 공권력 아래서 단지 부속물로 전락하게 된다. 헤겔의 이러한 근대사회에 대한 평가는 앞서 살펴봤던 종교적 실정성에서 드러났던 인간과 신의 분리와 같이, 근대 사회의 개인과 공동체 간의 소외의 문제 역시 이와 크게 다르지 않다. 하지만 “영웅시대”에는 달랐다. “영웅들은 그들 성격과 자의의 독립성에서 비롯하여 행위의 전체를 스스로 떠맡고 완수하는 개인들이

---

58) “현재의 보편적 세계상태”에서 등장하는 국가는 개인과 분리된 공동체로서 헤겔이 극복하고자 하는 국가관일 뿐, 헤겔이 법철학에서 주장하는 인륜성의 최고의 형태로서의 국가가 아님을 분명하게 밝혀둔다.



며, 또한 그들에게서는 정의롭고 인륜적인 것의 실행이 개인적 성향으로 나타난다. 따라서 실체적인 것과 경향성, 충동, 의지라는 개별성의 이러한 직접적 통일은 그리스적 덕성 속에 있으며 그리하여 개별성은 그 자신이 법률로 존재하지, 독자적으로 존립하는 법률, 판결 그리고 법정에 종속되어 있는 것이 아니다.”(ÄI. 243-4) 그리스의 영웅들은 “현재의 산문적 세계상태”와 달리 실체적인 것에 명령 받지도 종속되지도 않는다. 오히려 국가, 종교, 가족, 법이라는 실체적인 것은 영웅들을 통해서 실현된다.

헤겔은 두 세계상태의 개인들이 행위(Handlung)를 받아들이는 태도의 차이를 주목한다. 주관적 의도로서의 “행함”(Tun)와 객관적 결과로서의 “한 일”(Tat)이 대립할 경우, “현재의 산문적 세계상태”에서의 “사람들은 자신이 행했던 전체를 책임지지 않고 주변사정들에 대한 무지나 고통을 통해 자신이 의지했던 바와는 달리 되어버린 일부 한 일(Tat)을 자신의 탓으로 인정하지 않으며, 그가 알았던 것 그리고 이러한 앎과의 관계 속에서 단호하고도 의도적으로 수행했던 것만을 자신의 탓으로 돌린다.”(ÄI. 246)<sup>59)</sup> 이러한 원인을 헤겔은 “앎과 선의 확신 및 행위에서의 내면

59) “행함”(Tun)과 “한 일”(Tat)은 “행하다”라는 의미를 지닌 동사 “tun”의 현재형 명사와 과거형 명사이다. 그러나 사전상에는 둘 다 ‘행위’의 의미를 동시에 지니며, 다만 후자에서 “업적”이라는 의미가 추가된다. 그러나 문제가 되는 것은 헤겔은 이 두 어휘를 단어상의 의미를 넘어 매우 전문적·기술적으로 사용하고 있다는 점이다. 즉 헤겔은 “Tun”을 본문의 설명에서와 같이 주관적 의도의 측면을 강조할 때 사용하며, “Tat”을 이 주관적 의도가 실제 행위로 실현되었을 때 발생하는 객관적 결과의 측면을 강조할 때 사용한다. 이 전거는 굳이 거론할 필요도 없이 헤겔의 초기 저작인 『기독교의 정신과 그 운명』에서부터 『법철학』까지 모든 저작들에서 드러나고 있다. 앞서 III.2장에서 본고는 노예는 자신의 자립성을 자신의 “한 일”에서 실현했다고 주장했다. 이 경우 노예는 자신이 자립성을 실현했다는 것을 주관적 의도(Tun)라는 의식적 차원이 아닌, 행위의 객관적 결과 즉 한 일(Tat)에서 증명한 것이 된다. 즉 노예의 주관적 의도(Tun)는 비자립성(A)인데, 자신의 행위의 객관적 결과(Tat)적 측면에서 노예는 자신의 자립성(not A)을 실현한 것이다. 따라서 흔히들 “사실상”으로 번역하는 “in der Tat”역시 맥락에 따라 “객관적 결과의 측면”의 의미를 더 살리는 방향으로 번역을 해야 한다. 이와 같이 헤겔은 두 단어를 매우 기술적으로 사용하고 있기 때문에, 이를 명확히 구분해주는 것은 헤겔 독해에 매우 유용할 것이다. 그러나 국내의 많은 헤겔번역자들이 이 두 단어의 구분이 갖는 매우 중요한 함의에도 불구하고, 명확한 구분을 시도하지 않음으로써 헤겔 독해의 보다 명확한 기준점을 제시하지 못하고 있다는 점은 본고와 보기에 다소 의아하며 아쉬운 지점이 아닐 수 없다. 본고는 이제부터라도 국내의 헤겔번역자들이 이 구분을 표기해줌으로써, 보다 명확한 헤겔독해의 기준점을 제시해주기를 부탁하는 바이다. “둘과 같이 행함이 부재(Nichttun)할 때만 죄가 없는 것이지, 심지어 아이조차 죄가 없는 것이 아니다. Unschuldig ist nur das Nichttun wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes.” (PhG. 346) 그리고 본고는 - 단지 여기서는 제안 수준에 그칠 수밖에 없는 - “Tun”과 “Tat”의 구분이 가장 잘 드러나고 있고, 이 구분이 바로 독해의 핵심인 장소로서 『정신현상학』의 “불행한 의식”으로 파악하고 있다. 그 중 특히 기도(Andacht)라는 행위에서 드러

적 의도라는 주관적 측면이 주요계기를 형성하는”(ÄI. 247) “도덕적 견해” 때문이라고 파악한다. 그러나 이와는 반대로 고대 그리스 시대의 개인들은 ‘행함’과 ‘한 일’이 다르게 나타나더라도 자신의 행위에 대한 책임을 진다. 오이디푸스의 ‘행함’은 자신도 모른 채 자신의 아버지를 죽이고, 자신의 어머니와 결혼을 한 것이었다. 이를 “도덕적 관점”<sup>60)</sup>에서 봤을 때는 오히려 그는 죄가 없으며, 운명의 희생자이다. 그러나 오이디푸스는 자신의 ‘한 일’을 알았을 때 자신의 눈을 찢러 스스로 벌한다. 심지어 영웅들은 선조의 과오를 통해 저주의 운명이 대를 이어 상속될 때에도 그들은 기꺼이 그 운명을 받아들인다. 즉 그들은 ‘행함’과 ‘한 일’을 분리된 것이 아닌 하나의 ‘행위’로 받아들인다. 고대 그리스 개인들은 이렇듯 가혹한 운명이 본인의 의도와 상관없이 자신을 덮쳤을 때도, 이를 외면하지 않고 받아들일 줄 아는 영웅적 주체이다. 이와 반대로 “현재의 산문적 세계상태”의 개인들은 오직 자신의 주관적 의도인 ‘행함’의 측면만 중시하며, 이 ‘행함’을 실현함에 있어서 예기치 않게 발생할 수 있는 결과들을 도외시함으로써 책임을 지지 않는다. 그리고 책임을 지지 않는다면, 권리 역시 지닐 수 없기 때문에, 헤겔은 이 “현재의 산문적 세계상태”의 개인을 “오직 자기만 책임”지는 “인격이라는 추상적 독립성”이라고 정의한다. 이와 반대로 “영웅시대”의 개인들은 ‘행함’과 ‘한 일’ 모두를 자신의 행위로 받아들임으로써, 자신을 물론 자신과 관계된 모든 결과를 책임지는 영웅적 주체로 파악된다.

이처럼 고대 비극과 근대 비극은 각각 “영웅시대”와 “현재의 산문적 세계상태”를 배경으로 갖는다. 따라서 고대 비극과 근대 비극은 두 보편적 세계상태 안에서 각기 다른 성격들을 지니게 된다. “영웅시대”의 고대 비극은 개인의 측면보다 개인이 체화하고 있는 실체가 중심이 된다. 예를 들어 - 다음 장에서 더욱 상세히 고찰될 - 소포클레스의 비극작품 『안티고네』에서는 서로 대립하는 두 주인공인 안티고네와 크레온이라는 두 개별성 그 자체가 중요한 것이 아니라, 안티고네가 체화하고 있는 가족과

---

나는 기만적 상황이 바로 “불행한 의식”을 파악하게 해주는 열쇠일 것이다.

60) 여기서 말하는 “도덕적 관점”은 도덕 일반의 관점이 아닌 앞에서 설명된 주관적 의도의 차원을 중시함으로써 주관적 의도와 무관하게 발생하는 객관적 결과에 책임을 지지 않으려 하는 태도를 지칭한다.

크레온이 체화하고 있는 국가라는 실체들이 중심이 된다. 따라서 “영웅시대”의 비극은 “행동하는 개인이 인간적인 목적을 지닌 실체적인 내용이 자유로운 생동성을 직접적으로 요구할 때만 등장할 수 있다.”(ÄIII.535) 이와는 반대로 “현재의 산문적 세계상태”의 근대 비극에서는 실체적인 것과 개인의 분리 속에서 “개인적인 열정과 그 충족은 오직 주관적인 목적에만 관련될 수 있으며, 이는 대체로 특별한 상황 속에서 놓인 특수한 개인의 운명이 특히 그 대상이 된다.”(ÄIII. 536) 근대 비극의 주인공들 역시도 가족, 국가, 교회 같은 실체적인 것들과 관계하지만, 그들의 주요 관심사는 사회적 영역의 실체적인 것들이 아닌, 사랑과 명예와 같은 주관적 원리에 기초한 실체적인 것들이다.

이 두 세계상태의 대비를 통해, 본고는 개인(주체)와 공동체(실체)의 관계가 각 시대에 따라 어떻게 다르게 드러나는지를 고찰했다. 그러나 여기서 염두에 뒤야할 것은 비록 “영웅시대”가 개인과 사회적 실체의 직접적인 통일을 이루는 소외와 분리 없는 “행복한” 시대처럼 보일지 몰라도, 여기에는 개인의 주관성의 권리가 결여되어 있다는 점에서, 근대와 같은 자기반성적 주체의 특징은 여기에는 없다. 반면 이미 세분화되고 완성된 형태의 법과 제도 속에서 살아갈 수밖에 없는 근대의 개인은 사회적 실체들과 직접적인 통일을 이룰 수 없다. 즉 근대의 개인들은 그리스의 개인들과 같이 사회적 실체들을 자신의 전부라고 생각하지 않는다. 설령 근대적 상황 하에서 누군가 그리스의 영웅적 주체들과 같이 사회적 실체를 자신의 전부라 믿고서 사회적 실체들과 직접적인 통일을 시도하려 할지라도, 이는 돈키호테와 같이 시대착오적인 우스꽝스러운 인물로 전락할 것이다. 그럼에도 근대의 개인이 갖는 장점은 주관성이 결여된 영웅시대의 개인들과 달리 이미 주관성의 원리가 그들의 중심에 놓여있다는 점이다. 왜냐하면 근대의 개인들은 이미 법과 제도를 통해 개인의 주관성을 보장받는 하나의 인격(Person)으로서 등장하기 때문이다. 그러나 이 인격으로서의 개인은 자신의 주관성을 보장받는 대가로 자신의 특수성을 상실했으며, 이는 다시 주관과 객관의 소외의 문제를 낳게 된다. 이러한 두 세계가 갖는 장·단점은 고대 비극과 근대 비극 안에서도 적용되며, 따라서 이에 따른 화해의 방식 역시 다를 수밖에 없다는 점만을 여기서는 밝혀둔다.

이제 이 “보편적 세계상태”는 고요한 “비규정적 표상으로부터 나와 규정된 성격과 행위들이라는 그림으로 진행”(ÄI. 258)됨으로써 구체화 된다.

## 1.2. 상황 - 대립의 형성

만약 예술이 개인의 특수성을 외면한 채 “보편적 세계상태”만을 담아 낸다면 그 예술은 생동감을 결여한 경직된 지루함만을 안겨줄 뿐이며, 역으로 “보편적 세계상태”를 외면함으로써 개인의 특수성만을 예술이 표현한다면 그 예술은 사람들에게 공감을 얻기는 힘들 것이다. 따라서 예술은 “보편적 세계상황”이라는 보편성을 기초로 개인들의 특수화로 나아가야만, 보다 생동감 있는 내용과 사람들의 공감을 얻을 수 있다.

헤겔은 예술이 갖추어야 할 “보편적 세계상태”의 보편성과 개인의 특수성이라는 두 계기들의 필요성과 중요성을 주장하면서, 이제 “보편적 세계상태”와는 반대로 “보편자에서 특수성으로의 이행”(ÄI. 259)을 강조한다. 아직 특수화되지 않은 “보편적 세계상태”는 이제 개인들이 지니는 “내적 정신적 욕구, 목적들, 성향”(ÄI. 260)들을 통해서 파악되고 표현됨으로써 특수화되어 나가며, 특정한 환경과 상태들을 지닌 구체적인 상황을 형성한다. 헤겔은 상황을 다음과 같이 규정한다.

상황은 일반적으로 한편으로 규정성으로 특수화된 상태 일 반이자, 다른 한편으로 이 규정성 속에서 동시에 예술적 표현을 통해 현존재로 드러나야만 할 내용의 특정한 표출을 위한 자극 제이다. (ÄI. 260)

상황은 특정한 “보편적 세계상태”에 놓인 개인이 행위를 통해 본격적인 대립과 갈등으로 나아가기 이전 단계로, “보편적이며 내적으로 비운동적인 세계상태와 내적으로 작용과 반작용에 대해 열려있는 구체적 행위의 중간단계”이다. 예를 들어 상황은 햄릿이 아버지의 유령이 나타나 숙부의 범행을 폭로 했을 때, 햄릿에게 조성되는 갈등의 국면이다. 따라서 이 단

계에서 아직은 대립과 갈등은 개인의 행위로 드러나지는 않지만, 대립과 갈등의 계기는 구체적인 “상황” 속에서 이미 전제된다.

헤겔은 “상황”을 “무상황성”과 “규정된 상황의 평온성”, 그리고 “충돌”로 나누지만, 여기서는 본고의 목적에 따라 비극의 상황과 일치하는 “충돌”만을 분석하고자 한다. 헤겔은 “충돌”을 다음과 같이 정의한다.

충돌은 그 근거를 침해에 두기 때문에, 이것은 침해로서 남을 수 없는, 지양되어야만 하는 것이다. 충돌은 그것이 없었다면 조화로웠을 상태의 변화이자, 그 자체가 다시 변할 수 있는 변화이다. 그럼에도 충돌은 아직 행위가 아니며, 다만 행위를 위한 단초와 전제들만을 포함하고, 이를 통해 단순한 동인인 까닭에 상황의 성격을 유지한다. (ÄI. 267)

예술이 드러내야 할 할 실체적 측면과 개인의 특수성의 측면은 충돌이라는 대립과 갈등을 통해서 비로소 구체적 상황을 형성한다. 그리고 최소한 이 “충돌”의 단계에 와서야 우리는 대립과 갈등의 전개 및 그 해소를 드러내 줄 수 있는 가장 적합한 예술장르가 극시(Die dramatische Poesie), -그 중에서 특히- 비극임을 확인할 수 있다.

예술의 과제는 한편으로는 이러한 차이 속에서도 자유로운 아름다움이 몰락하지 않도록 하는 것이며, 다른 한편으로는 분열과 그 투쟁을 그 너머로 끌고 가 그로부터 분쟁의 해결을 통해 조화가 결과로서 나타나고 따라서 비로소 그 완벽한 본질성 속에서 현저히 보이게끔 해야한다.(ÄI. 268)

헤겔은 충돌을 세 가지로 구분한다. 첫 번째 충돌의 계기는 질병 및 자연재해들과 같이 “그 자체로서 부정적이자 사악한”(ÄI. 268) 외적인 자연성<sup>61)</sup>에 기인하는 침해이다. 그러나 이때 예술의 대상은 질병 및 자연재

61) 헤겔에게 있어 자연은 두 가지 의미를 갖는다. 첫 번째는, 산과 바다 등과 같이 순수하게 주어진 대상으로서의 자연이며, 두 번째는, 헤겔이 제2의 자연이라 부르는, 즉 한 개인이 태어나면서

해들과 같은 “자연적 불행” 그 자체가 아니라, 이로 인해 전개되는 개인의 삶의 분열들이다. 예를 들어 자연재해를 소재로 하는 영화들에서 우리가 중심으로 보게 되는 것은 운석충돌, 거대한 해일, 바이러스의 확산 등등의 “순수 물리적, 자연적 상태들 그 자체”(ÄI. 268)가 아니라, 이 자연적 불행 안에서 이를 극복하려는 개인의 노력과 분투이다.

두 번째 충돌의 계기는 한 개인의 출생과 결부된 권리로 전자의 외적인 자연성과 다른, 개인과 직접적으로 관계하는 내적인 자연성에 기인하는 침해이다. 헤겔은 이를 “핏줄과 상속권”, “관습이나 법률”, “기질과 성격”으로 구분한다. 이러한 자연성에 근거함으로써 발생하는 침해적 상황은 필연적으로 제약 받는 개인과 혜택 받는 개인을 낳는다. 헤겔은 만약 이 자연성에 기인한 결과로 제약을 받는 개인이 발생한다면, 이 개인의 자유를 위해 이 자연성의 철폐는 “절대적인 정당성”(ÄI. 275)을 갖는다고 주장한다. 또한 그는 노예제도와 카스트제도와 같이 어느 한쪽에 특권을 편중함으로써 다른 한쪽의 제약을 야기하는 침해의 “권리는 단지 정당성을 상실한 야만의 권리일 뿐”(ÄI. 276)이라고 주장하면서, 다음을 덧붙인다.

그 [특권을 가진 - 인용자] 주체를 떠받치는 합법칙성은 그의 시대와 시대 정신 그리고 문화수준에서는 어쩌면 존중되고 정당화될 수 있겠으나, 그러나 우리에게서는 철저히 꺾이기일 뿐 타당성과 권능을 상실한 것이다. 특권을 지닌 개인이 이제 자신의 권리를 심지어 특수한 열정과 이기적 의도로부터 나타난 사적인 목적만을 위해 이용한다면, 그것은 야만일뿐더러, 게다가 나쁜 성격일 것이다. (ÄI. 276-7)

헤겔은 출생 등과 같은 자연성에 직접적으로 영향을 받음으로써 개인의 자유가 부당하게 제약받는다면, 그것이 설령 법과 제도가 보증하는 것이라도 결코 용인할 수 없다는 입장을 명백히 밝히고 있다. 따라서 이 자

---

부터 속하게 되는 성별, 신분제도, 핏줄과 같이 문화적 가치와 관계하는 자연의 의미이다. 이 첫 번째 충돌의 자연은 전자에 속하며, 두 번째 충돌의 자연은 후자에 속한다.

연적 침해는 너무나 명백한 부당한 것이며, 이는 비극의 상황이 될 수 없다. 왜냐하면 헤겔이 주장하는 비극 내에서의 충돌은 오직 정당함을 근거로 가져야하기 때문이다. 따라서 자연적인 차이로 인해 발생하는 충돌을 넘어, 오직 정신적인 차이에 기인하는 세 번째 충돌의 계기를 살펴보기로 하자.

이 세 번째 계기는 앞에서 고찰된 외·내적 자연적 충돌과는 달리, 오직 개인의 행위에서 기인하는 충돌이다. 따라서 개인은 더 이상 자연성과 결부된 실체들을 따르는 것이 아닌 오직 인륜성이라는 정당한 정신적 실체들만을 따른다. 그리고 이 단계에 와서야 헤겔이 규정하는 비극적 충돌을 살펴볼 수 있다.

헤겔은 이 단계의 “충돌”을 “무의식적 침해”와 “의식 및 의도적 침해”로 구분한다. 전자의 경우, ‘행함’과 ‘한 일’이 전도되어 드러날 때 발생하는 충돌이다. 즉 ‘행함’이라는 주관적 의도와 ‘한 일’이라는 객관적 결과 사이에서 발생하는 “무의식적 침해” 사이의 분열과 모순이다. “보편적 세계상태”에서 언급했듯이, 오이디푸스는 그가 알았던 한에서 그의 ‘행함’은 시비 끝에 낯선 중년의 남자를 죽였다는 것과, 테베의 왕비와 결혼했다는 사실이였다. 그러나 나중에 결과로서 돌아온 그의 ‘한 일’은 근친살해와 근친혼이라는 끔찍한 비극적 사실들이었다. 따라서 여기서 충돌의 근거가 되는 것은 오이디푸스의 “한 일에 대한 당시의 의식 및 의도 [Tun의 측면 - 인용자] 와 그 한 일 그 자체가 무엇이었던가에 대한 추후의 의식 [Tat의 측면 - 인용자] 사이의 반목이다.”(ÄI. 278-9)

“무의식적 침해”와 달리 “의식 및 의도적 침해”에서 중심이 되는 것은 비록 비극의 주인공들은 명백한 자의식적인 의도를 통해 상대방을 침해하지만, 이 침해의 근거는 “그 정당성이 즉자대자적으로 본질적인 것”(ÄIII. 543)이어야 한다는 점이다.

그리스 비극에서 충돌에 대한 동인을 산출하게 해주는 것은 악한 의지, 범죄, 무가치성, 또는 단순한 불행, 맹목성 등과 동일한 것이 아니라, 필자가 이미 몇 번 이야기 했듯이, 특정한 한일 (Tat)로 향하는 인륜적 정당성이다. 왜냐하면 추상적 악은 그

자체로 진리도 아닐뿐더러, 그 어떠한 관심도 끌지 못하기 때문이다. (ÄIII. 543)

헤겔은 이러한 충돌의 전형적인 비극작품으로 『안티고네』를 꼽는다. 안티고네와 크레온은 충돌하며 서로가 서로를 침해한다. 크레온은 테베로 진격한 국가의 반역자 폴뤼네이케스에게 장례의 명예를 부여하지 않는다. 왜냐하면 크레온의 이와 같은 결정은 그가 폭군이서가 아니라, 명백한 국가의 반역자를 벌함으로써, 국가의 안녕과 질서를 유지하기 위한 불가피한 결단이기 때문이다. 따라서 한 국가의 수장으로서 내린 크레온의 결정은 국가 차원의 정당성을 갖는다. 그러나 크레온의 이러한 결정은 안티고네와의 충돌로 이어진다. 안티고네는 자신의 오빠인 폴뤼네이케스가 비록 국가의 반역자이지만, 오빠의 시신이 짐승들의 먹이가 되도록 나둘 수 없었다. 안티고네는 크레온의 명령에도 불구하고, 가족의 권리를 내세우며 오빠의 시신을 묻어준다. 크레온과 안티고네 모두는 국가의 법과 가족의 법이라는 각각의 정당성을 갖는다. 그러나 서로의 정당성도 불구하고, 각각의 크레온과 안티고네의 주장은 상대방을 침해하는 결과를 낳는다. 헤겔은 이러한 비극적 충돌의 특성을 “비극의 영웅들은 죄가 있으면서도 죄가 없다”(ÄIII. 545)라고 규정한다. 오이디푸스는 자신에게 내려진 가혹한 신탁의 운명을 피하기 위해 노력했다. 그리고 이것이 오이디푸스의 주관적 의도로서의 ‘행함’이며, 여기에는 죄가 없다. 그러나 ‘행함’의 결과로서 드러난 ‘한 일’은 죄로 드러난다. 안티고네와 크레온 역시 그들 모두 각각 가족과 국가라는 가치를 수호하려 했다는 점에서 모두 정당하며, 이들 모두 죄가 없다. 그러나 서로가 정당함을 주장하는 순간 불가피하게 상대방을 침해한다는 점에서 죄로 드러난다.

그러나 이러한 충돌은 이제 더 이상 근대 비극의 특징이 될 수는 없다. 왜냐하면 근대 비극은 “영웅시대”가 아닌 “현재의 산문적 세계상태”를 배경으로 삼기 때문이다. 따라서 “현재의 산문적 세계상태”를 지배하는 “주관성의 원리”(ÄIII. 555)가 바로 근대 비극의 주요한 특징이 된다. 따라서 “근대비극이 고유한 대상 및 내용으로 삼는 것은 인륜적 위력들이 단순히 개별적일 뿐인 고전적 생동화가 아니라 성격의 주관적 내면성”(ÄIII.



555)이다. 근대 비극의 주인공들은 그리스 비극의 주인공들과 달리 실제적인 내용들을 그들의 관심사로 삼지 않으며, 사랑, 명예와 같은 오직 주관적인 목적을 중심으로 삼는다. 예를 들어 『로미오와 줄리엣』같은 작품에서 헤겔은 침해가 직접적일 필요가 없다고 말하면서, 이미 그들의 사랑 안에는 가문과 가문 사이의 적대라는 “분열된 조건”이 충돌을 야기한다고 주장한다. 또한 『햄릿』과 같은 작품에서는 안티고네와 크레온과 같이 정당한 두 개인의 충돌하는 상황을 보여 주는 것이 아니라, 흉악한 범죄 형태를 띤 상황을 보여준다. 예를 들어 햄릿과 충돌하는 그의 숙부인 클로디어스는 자신의 형을 시해하고 왕의 자리에 앉음으로서 형의 아내까지 빼앗음으로써 그 어떠한 충돌의 정당성도 보여주지 않는다. 이에 대처하는 햄릿 역시 그리스 영웅들과 같이 복수의 단호함과 확신에 찬 결단력을 보여주지 않는다. 따라서 근대 비극의 충돌은 비록 주인공들에게 반목과 갈등의 상황을 조성해주지만, 그리스 비극에서와 같이 주어지는 상황 그 자체에서 직접적으로 충돌이 발생하는 것이 아닌 주인공의 주관적 성격에 의해서 발생한다. 예를 들어 그리스 비극의 안티고네에서 주어지는 폴뤼네이케스의 반역과 죽음이라는 상황이 주어지고, 그 시신의 장례 문제를 두고 안티고네와 크레온의 충돌이 직접적으로 나타나지만, 햄릿은 아버지의 유령이 나타나 그의 동생 클로디어스의 죄상을 낱알이 폭로하는 상황 속에서도 그는 유령의 말을 맹목적으로 믿지 않는다.

이제 이렇게 조성된 충돌의 상황 속에서 비극의 주인공들은 이제 행위를 통해 대립과 그 화해로 나아간다.

### 1.3. 행위

“상황”까지의 서술이 개인들 외부에서 주어지는 전제된 상황들이었다면, 「행위」장 부터는 개인들이 전제된 상황 속에서 행위를 통해 “작용, 반작용, 그리고 그들 투쟁의 해결들로 이루어진 내적인 총체적 운동”(ÄI. 286)으로 나아간다. 주인공들의 행위는 ‘작용’이자 ‘반작용’이며, ‘행함’이자 ‘한 일’이다. 작용은 반작용을 통해서만 자신의 운동을 입증할 수 있으며, 반작용은 작용 없이는 운동할 수 없다. 따라서 작용과 반작용은 분리된

개념이 아니라, 작용은 반작용을 통해서 그리고 반작용은 다시 작용에 의해 운동하는 하나의 개념이다. 헤겔은 행위를 통해 발생하는 작용(행함)과 반작용(한 일)을 서로 분리·고정된 힘으로 파악하는 것이 아닌, 하나의 힘으로 파악한다. 하나로 파악된 행위는 또한 결단이자 단절이다. 행위의 이 결단과 단절을 통해, 우리는 외적이며 자연적으로 주어지는 모든 상황과 환경 속에 우리를 내맡기는 것이 아니라, 오히려 이 안에서 우리 자신의 행위의 인장을 찍는 정신적 왕국(또는 목적의 왕국)의 주인이 된다.

행위는 개인의, 그의 성향뿐만 아니라 그의 목적들의 가장 분명한 노출이다. 가장 내적인 근거에 있는 인간의 본질은 그의 행위를 통해 비로소 현실화되고, 그리고 행위는 정신적 근원을 갖는 까닭에 그 또한 정신적 표현에서, 즉 오직 언어에서 가장 큰 명료성과 규정성을 얻는다. (ÄI. 285)

헤겔은 비록 언어라는 표현 수단을 지니고 있는 시문학만이 이러한 정신의 행위에 가장 적합한 장르라고 규정하고 있지만, 회화나 조소 역시도 “전체적인 외부형상 뿐만 아니라 동작을 통한 표현 및 동작이 주변 형상들에 갖는 표현, 그리고 주위에 무리지어 있는 기타의 또 다른 대상들에서 반영되는 관계를 통한 표현”(ÄI. 285)을 사용함으로써 행위를 포착할 수 있다고 주장한다. 그러나 이는 오직 한 순간의 포착일 뿐, 행위의 작용과 반작용이라는 “내적인 총체적인 운동”을 포착해 낼 수 없다고 주장한다. 따라서 헤겔에게 있어 시문학의 극시만이 비극을 통해서 이상(Ideal)으로서의 예술미를 가장 명료하게 드러낼 수 있다.

그러나 모든 행위가 이상을 드러내는 것은 아니다. 행위의 근거는 “이상의 인장(Stempel, 印章)을 즉자적으로 지녀야만 하며 따라서 이성원리와 정당함”(ÄI. 286)을 지녀야 한다. 이 “이상의 인장” 중 하나를 헤겔은 “행위의 보편적 힘들”로 규정한다. 이 실제적인 힘들의 예로, 헤겔은 “가족, 조국, 국가, 교회, 명성, 우정, 신분, 존엄, 특히 낭만적 세계에서는 명예와 사랑”(ÄI. 286)을 들고 있다. 예술은 이 실제적 힘들을 직접적으로 주어진 것이나 우연적인 위력들로 그리는 것이 아니라 “인간이 인간인 까

답에 인정해야 하고 내면의 지주로 삼아야 하며 또한 실행해야만 하는 인간 심정의 힘”(ÄI. 286)로 그려야 한다. 따라서 이 실체적 힘은 인간의 심정 속에서 행위를 유발하는, 그리고 자신을 실현하는 요소이다. 따라서 이 실체적 힘들이 “상황” 속에서 단지 직접적으로 주어진 것으로만 머물러 있었다면, 이제 이 힘들은 인간의 “행위”를 통해 자신을 드러내며 실현한다. 헤겔은 이를 다음과 같이 말한다.

행위를 추진하는 이러한 힘들이 비록 행위의 현실성 내부에서 이념의 본질적인 계기들로서 존재하기는 해도, 그들이 표현될 경우 그 보편성 자체가 등장해서는 안 되며 오히려 그들은 독립적 개인들로 형상화되어야 한다. 만일 그렇게 되지 않으면 그들은 예술의 영역으로 편입되지 않는 보편적 사상이나 추상적 표상들로 남는다. (ÄI. 290)

이 실체적 힘들은 비록 인간의 행위를 유발하는 요소이나, 행위의 뜻은 결국 “행위를 위한 결의와 최후의 결단 및 현실적 실행”(ÄI. 293)하는 개별적 인간들의 결단과 실현이다. 결국 “행위”에는 실체적 힘과 이를 자신의 목적으로 삼는 개별적 인간이라는 두 계기가 놓여 있다. 그리고 “행위”는 이 두 계기의 정당성을 균형 있게 유지함과 동시에 서로의 긴장 관계를 담아내야 하기 때문에, 이를 표현하는 것은 매우 까다롭다. 왜냐하면 만약 보편적(실체적) 힘들의 우세로 표현된다면, 개별적 인간들의 의지와 자유가 상실된 것처럼 행위는 보일 수 있으며, 이와 반대로 개별적 인간의 우세로 표현된다면, 이 보편적 힘을 도외시함으로써 우연성과 자의에 휘둘리는 파편화된 개별적 주관의 내용처럼 행위는 보일 수 있기 때문이다. 이처럼 전자에서 확인 할 수 있는 것은 단지 “신은 명령하고 인간은 그저 순종”(ÄI. 294)하는 보편적 힘의 우세이며, 후자에는 “우연성의 온갖 광기와 자의에 방기될 수 있는”(ÄI. 299) 개별적 인간의 우세일 뿐이다. 그러나 헤겔이 말한 참된 이상적(ideale) 관계는 행위의 두 계기 중 어느 한쪽의 일방적인 우세가 아니라, 보편적 힘과 개인 간의 화해이다. 그리고 헤겔은 이 화해를 보다 구체적이며 현실적인 것으로 가능하게 해

주는 우리의 “보편적 인간성”을 “파토스(Pathos)”라고 주장한다.<sup>62)</sup>

인간의 가슴속에도 살아있으며 또한 인간 심정의 가장 깊은 곳을 움직이는 보편적 힘들을 우리는 옛사람들을 따라 파토스라고 표현할 수 있다 [...] 파토스는 내적으로 정당화된 심정의 힘이며 이성원리와 자유로운 의지의 본질적 내용이다. (ÄI. 301)

헤겔은 “파토스”를 개별적 인간들 내면에 살아 숨 쉬는 보편적 힘이라고 정의한다. 예를 들어, 어떤 특정한 공동체 내에서 그 구성원들 각각이 참된 가치라 여기며 공유하고 있는 “보편적 힘”이 있다면, 그것이 바로 “파토스”이다. 따라서 이 “파토스”를 통해서, 예술은 보편적 힘의 강요와 명령 없는 개별적 인간의 “자유로운 의지”를 표현할 수 있으며, 또한 주관의 “우연성과 광기와 자의”에 휘둘리며 파편화된 개별적 인간의 모습이 아닌 “내적으로 정당화된 힘”을 지니며 공동체 및 그 구성원들과 호흡하는 개별적 개인을 표현할 수 있다. 따라서 “파토스”는 예술이 자신의 대상으로 삼아야 하는 “진정한 영역”이다.

우리는 앞서 “영웅시대”와 “현재의 산문적 세계상태”를 지배하고 있는 원리들의 특징과 그 차이를 고찰했다. 그리고 예술은 이 시대들 안에서 “파토스”에 근거하는 “보편적 힘들”과 “개별적 인간들”의 화해를 그려내야 한다는 사실 역시 살펴봤다. 그렇다면 “영웅시대”를 지배하고 있는 원리가 실제적 위력들로서의 “보편적 힘들”이며, “현재의 산문적 세계상태”를 지배하고 있는 원리가 “개별적 인간들”이라면, 예술은 “보편적 힘들”과 “개별적 인간들” 사이의 긴장을 그려내지 못하고, 한 번은 “보편적 힘들”의 우세로 그 다음에는 “개별적 인간들”의 우세로 그려짐으로써, 예

---

62) 본고는 헤겔의 “파토스” 개념을 앞서의 인륜성 개념에서 등장했던 ‘반성적 승인 테스트’ 내지는 ‘이성적 동의’와 관련하여 ‘감성적 동의’로 파악한다. 즉 ‘이성적 동의’는 반성을 기초로 하는 사유 활동이 중심을 이루지만, ‘감성적 동의’로서의 “파토스”는 감정을 기초로 하는 직관 활동이 중심이기 때문이다. 더 나아가 본고는 헤겔이 이성(Vernunft)라고 부르는 그 모든 것 위에는 위의 두 ‘동의’를 전제하고 있다고 보고 있다. 만약 두 계기 중 어느 한 쪽만을 강조한다면, 그것은 헤겔이 평생토록 극복하자 했던 지성(Verstand)적 태도에 불과할 것이다.

술은 화해를 담아 내지 못하고 있다는 반론이 제기될 수 있다. 그러나 어느 쪽의 우세든 예술이 “파토스”를 간직한 개별적 인간들의 행위를 그려낸다면, “그것은 절대적 신성 그 자체는 아니지만 하나의 절대적 이념의 아들들이며 따라서 우수하고 타당한 것들이다.”(ÄI. 286) 헤겔이 예술을 “유한한 현실과 개념적 사유가 갖는 무한한 자유 사이의 최초의 화해적 중재자”라고 주장 했을 때, 여기에는 이미 예술이 “영웅시대”와 “현재의 산문적 세계상태”라는 유한한 현실에서 출발해함을 전제한다. 따라서 예술은 “영웅시대”와 “현재의 산문적 세계상태”라는 서로 다른 유한한 현실 세계의 원리를 따라야 하기 때문에, 이 원리의 성격에 따라 “화해적 중재자”의 역할 역시도 다를 수밖에 없다. 햄릿과 같이 우유부단한 성격이 고대 비극에 등장하지 않듯이, 오이디푸스와 같이 확신에 찬 영웅적 성격은 근대 비극에 등장하지 않는다. 만약 등장한다고 해도, 고대 비극에서의 햄릿은 겁쟁이자 무능력한 인물로, 근대 비극에서의 오이디푸스는 자기망상에 빠진 무모한 인물로 각각 그려짐으로써, 시대착오적이라는 비판을 피할 수 없을 것이다. 따라서 예술은 각 세계상태에서 인간들이 공유할 수 있으며, 또 그들이 요구하는 최고의 관심사를 그려낼 때 비로소 이상으로서의 예술미를 비출 수 있다.

그러나 이는 어디까지나 이상(Ideal)의 규정으로서 갖추어야 할 예술의 기본적인 규정일 뿐이다. 이러한 예술 규정들의 토대 위에서 비극은 ‘보편적 힘들’을 토대로 하는 ‘개별적 인간들’의 행위를 통해서 발생하는 첨예한 대립과 고통을 상연한다. 따라서 비극이 상연하는 주인공들의 대립은 결코 자의적이거나 우연적인 것이 아니라, 각 세계상태 안에서 발생하는 ‘현실적인 것’이다. 그리고 비극은 현실적인 대립들을 무대 위에서 올림으로써 주인공들의 불행과 고통의 이야기를 상연한다. 그러나 비극의 목적은 단지 주인공들이 겪는, 즉 대립으로 인해 발생하는 불행과 고통 그 자체가 아니라, “대립으로서의 대립을 지양”(ÄIII. 547)하게 해줌으로써 화해의 가능성을 보여주는 것에 있다.<sup>63)</sup>

63) Derek W. M. Baker, *Tragedy and Citizenship : Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel* (New York, 2009), p.75. 여기서 베이커는 화해를 다음과 같이 정의한다. “비극의 감정을 불러일으키는 고통의 극화 대신에, 헤겔은 논리적으로 자기-지양하며, 일면적인, 그리고 모순적인 세계관들 사이의 갈등에 내재하는 화해의 이야기이다.”

비극의 참된 전개는 오직 대립으로서의 대립의 지양하는 것에 성립한다. 즉 갈등 속에서 서로를 부정함으로써 죽어가는 행위의 위력들을 화해시키는 데 성립한다. 오직 그럴 때만 궁극적인 것이 불행과 고통이 아닌 정신의 만족으로 남는다. (ÄIII. 547)

고대 비극은 주인공들의 주관성에 기인한 대립이 아닌 주인공들이 체화하는 보편적 힘들 간의 대립을 중심으로 삼으며, 이와 반대로 근대 비극은 주인공들이 더 이상 ‘보편적 힘들’을 체화할 수 없으며, 주인공들 자신의 주관성에 기인한 대립을 중심으로 삼는다. 따라서 고대 비극은 실체와 실체들 간의 대립의 형태로, 근대 비극은 주체를 중심으로 하는 대립의 형태로 드러난다. 그리고 헤겔은 전자의 대립의 지양과 화해를 객관적 화해로, 후자의 대립의 지양과 화해를 주관적 화해라고 부른다. 본고는 이제 다음 장에서 실제 비극 작품들, 즉 『안티고네』, 『오이디푸스왕』, 『햄릿』의 분석을 통해서, 헤겔이 말하는 비극 내에서의 화해가 무엇인지를 고찰하고자 한다.

## 2. 비극작품 내에서의 화해

본고는 III장에서 “사랑”이라는 감정적 통일성에서 출발하여, 상호주관성을 토대로 하는 자기의식들 간의 “인정”투쟁으로, 그리고 마지막으로 개인과 사회(공동체, 국가) 간의 통일된 상태인 “인륜성”까지 헤겔의 화해개념의 전개과정을 고찰했다. 이를 통해 화해의 궁극적 영역은 개인과 사회(공동체, 국가)간의 화해이며, 이때 화해의 상태는 대립과 갈등을 배제하고 제거함으로써 이룩한 조화로운 상태가 아닌, 오히려 대립과 갈등을 내포함으로써 긴장을 유지하는 상태임을 고찰했다.<sup>64)</sup> 따라서 대립의 내적

64) Robert R. Williams, (2012), p.118. “화해는 대개 갈등을 배제하는 것으로 해석되어왔다. 그러나 이것은 헤겔이 모든 소가 까맣게 되는 밤이라고 비판한 셸링의 견해이다. 게다가 화해는 모든 갈등을 배제하는 종결이나, 갈등으로부터 자유로운 조화의 의미로 종종 받아들여온 한다. 그러나 이것이 헤겔의 견해는 아니며, 이는 오히려 헤겔의 견해의 왜곡화이다 [...] 비극은 고통이며, 우

인 긴장을 내포하는 화해는 정지된 조화의 상태가 아니라, 이 긴장 속에서 대립의 몰락을 견뎌내야 하는 하나의 운동의 과정으로서 파악되어야 한다. 따라서 헤겔이 말하는 화해는 이러한 대립의 고통과 불행을 배제하는 것이 아니라, 오히려 이것들을 인정하고 파악함으로써만 완성되는 것이다. 왜냐하면 현실 세계에는 즐거움과 행복과 같은 긍정적인 위력들뿐만 아니라, 대립으로 인한 고통과 불행과 같은 부정적인 위력들 역시 존재하며, 이러한 부정적인 위력들을 외면하지 않는 것이 바로 헤겔이 말하는 정신이자 그 위대함이기 때문이다. 헤겔의 이러한 화해 개념은 그의 저서 곳곳에 드러난다.

신의 삶과 신의 인식을 자기 사랑의 유희라고 부를 수도 있다. 그러나 이러한 발상은 만일 그 안에 진지함과 고통과 무의 작용과 오랜 인내를 결여한다면, 이 이념은 감동뿐인 감동으로, 더 나아가 바보짓으로 몰락할 뿐이다. (PhG. 24)

세계사는 행복이 거주하는 곳이 아니다. 세계사에 있어서 행복한 시대는 자신 안에서 양상한 나뭇가지의 시대이다. 왜냐하면 행복한 시대는 대립을 결여한 화합의 시대이기 때문이다. (VPG. 42)

인간의 삶은 반목과 싸움과 고통의 삶인 것이다. 왜냐하면 위대함이란 대립의 위대함과 힘에서 비로소 진정 가능되기 때문이다. (ÄI. 234)

이제 헤겔에게 있어 부정적인 위력이 산출하는 고통의 계기는 화해를 위한 본질적인 계기로 파악되어야 한다. 고통과 대립이 없는 삶은 존재할 수 없으며, 그러한 삶이 있다면 그것은 철저한 자기기만적 삶일 것이기 때문이다. 이제 죽음이라는 부정적인 위력의 압도에 굴하고 앓고, 오히려

---

리에게 동요를 안겨다주는 화해를 포함한다.” 윌리엄스 역시 헤겔의 화해개념에는 대립을 제거함으로써 조화로운 상태가 아닌, 대립에 의한 동요를 내포한다고 주장한다.

그 죽음을 통해 자신을 실현하는 비극의 주인공들을 만나보기로 하자. 그리고 이 “죽음 속의 자기실현”이 본고가 주장하는 강한 의미의 비극적 화해이다.

## 2.1. 안티고네 - 객관적(실체적) 화해

소포클레스의 비극작품 『안티고네』는 헤겔 철학에 있어 매우 중요한 위상을 차지한다. 헤겔은 『미학강의』에서 “고대와 근대의 훌륭한 예술들 중에서 가장 훌륭하고 가장 만족스러운 예술작품으로 안티고네”(ÄIII. 550)를 꼽는 데 주저하지 않으며, 또한 앞서 언급했듯이 이 작품은 『정신현상학』에서도 주요한 부분을 차지한다. 여러 헤겔 비극 연구자들이 지적하듯이, 헤겔은 『안티고네』에 대한 새로운 해석의 지평을 열었다. 심지어 베이커는 『안티고네』에 대한 헤겔의 분석은 문학비평의 역사상 가장 뛰어난 것 중 하나라고까지 주장한다. “헤겔은 두 주인공들 [안티고네와 크레온 - 인용자] 모두의 결합을 진지하게 고찰한 최초의 사상가일지도 모르며, 하나의 성격 내지는 다른 성격을 옹호하는 것이 아니라 전체적으로 극을 고려했다는 점에서 특히 탁월하다.”<sup>65)</sup> 헤겔은 안티고네에서 등장하는 두 주인공, 즉 안티고네와 크레온의 대립을 어느 한쪽으로 치우친 해석이 아니라 두 주인공들이 지니는 각각의 정당함과 한계들을 고찰함으로써 그 화해의 가능성을 제시한다. 본고는 앞서 2.1장에서 서술한 비극 규정들인 “보편적 세계상태”, “상황”, “행위”를 토대로 이제 안티고네를 고찰해보도록 하겠다.

헤겔의 『안티고네』에 대한 분석은 철저하게 “영웅시대”라는 고대 그리스의 인륜적 관점으로 전개된다. 본고는 앞서 “영웅시대”의 비극은 개별적 인간들이 아닌 보편적 힘들이 중심된다고 주장했다. 그리고 본고는 고대 비극에서 보편적 힘들이 중심을 이룰 수 있었던 이유를 그들은 아직 근대와 같은 주관성에 대한 깊은 반성에 이르지 못했기 때문이라고 주장했다. 그리스 영웅들의 행동은 거침이 없으며, 따라서 이 영웅들은 어떠한 고난과 역경, 심지어 저주조차도 마다하지 않는다. 그리스 영웅들에게 고

---

65) Baker (2009), p.75.



통의 경험은 자신들의 실수나 과오에 대한 주관의 깊은 반성에서 나오는 것이 아니라, 자신들의 잘못을 인정하게 해주는 계기로서 존재한다.

『안티고네』에 등장하는 두 주인공 크레온과 안티고네는 각각 국가의 법과 가족의 법을 대변한다. 비록 국가의 법과 가족의 법이라는 인륜적 실체들은 크레온과 안티고네를 통해 주관성의 형태로 드러나지만, 이때 강조가 되는 것은 크레온과 안티고네의 주관성 그 자체가 아니라 국가의 법과 가족의 법이라는 인륜적 실체이다. 왜냐하면 크레온과 안티고네는 주관적인 반성의 매개 없이 직접적으로 각각 국가의 법과 가족의 법에 동일시하기 때문에, 이들의 주관성은 “내적인 주관성으로 되기보다는 그것은 그저 외적인 형상일 뿐”(ÄI. 291)이며, “비현실적인 그림자”(PhG. 342)에 불과할 뿐이다. 따라서 헤겔은 『안티고네』에서 중심으로 드러나는 “비극 내에서의 화해”는 크레온과 안티고네의 두 개별적 개인들 간의 주관적 화해가 아닌 국가의 법과 가족의 법이라는 객관적(실체적) 화해라고 주장한다.

인륜적 본질은 자신을 두 개의 법으로 나누며, 법에 대해 분리되지 않은 태도를 보이는 의식은 오직 하나의 법만을 부여 받는다. (PhG. 345)

『안티고네』에서 상황은 안티고네의 두 오빠인 폴뤼네이케스와 에테오클레스가 왕위 계승을 놓고 차남인 에테오클레스가 왕위를 차지하자, 이를 인정할 수 없었던 장남 폴뤼네이케스는 아르고스로 가서 군사를 모집해 테베로 진격함으로써 이뤄진다. 결국 폴뤼네이케스와 에테오클레스는 일대일의 결투 끝에 둘 다 전사함으로써, 폴뤼네이케스의 왕위 찬탈의 계획은 수포로 돌아간다. 새로운 통치자로서 선출된 크레온은 국가의 수호자로서 에테오클레스에게는 성대한 장례의 명예를 부여하지만, 국가의 반역자인 폴뤼네이케스에게는 장례의 명예를 금지함으로써 들짐승들의 먹이가 되도록 명령한다. 그러나 안티고네는 크레온이 내린 명령에 괴로워하며 혈족의 이름으로 폴뤼네이케스의 시신을 묻어주려 함으로써, 이 두 주인공들 간의 대립적 상황이 형성된다.

『안티고네』에서 조성되는 이 상황에 대해서 헤겔은 앞서 베이컨의 주장처럼 결코 어느 한쪽의 주인공에 편중하지 않고 전체적으로 고찰한다. 기존의 『안티고네』의 해석은 크레온을 폭군으로, 그리고 안티고네를 부당한 명령에 저항하는 숭고한 자기희생적 영웅으로 파악함으로써, 크레온의 정당성을 도외시한 안티고네를 중심으로 이루어져 왔다. 그러나 헤겔은 크레온에게 국가의 법의 수호자로서의 정당성을, 그리고 안티고네 역시 가족의 법의 수호자로서의 정당성을 부여한다. 이로써 상황은 두 정당한 인륜적 실체들 간의 침해의 근거를 마련한다.

이러한 일촉즉발의 상황 속에서 안티고네는 드디어 자신의 행위를 통해 폴뤼네이케스의 시신을 묻어준다. 이를 알게 된 크레온 역시 행위한다. 크레온은 그의 아들이자 안티고네의 약혼자이기도한 하이몬의 탄원에도 불구하고 안티고네를 평생토록 석굴에 가둘 것을 명령한다. 석굴에 갇힌 안티고네는 스스로 목을 매 죽음을 선택한다. 이를 알게 된 하이몬은 절망에 휩싸여 자결한다. 그리고 이 소식을 들은 크레온의 부인이자 하이몬의 어머니인 에우뤼디케도 자결한다.

안티고네와 크레온은 주어진 상황에서 이제 행위를 통해 대립으로 나아간다. 안티고네와 크레온 각각의 ‘행위(Handlung)’에는 ‘행함(Tun)’과 ‘한 일(Tat)’라는 두 계기가 대립한다. 앞서 설명했듯이 주관적 의도로서의 ‘행함(Tun)’에서는 크레온과 안티고네 모두는 정당한 인륜적 실체들인 국가의 법과 가족의 법을 수호하려 했다는 점에서 잘못이 없다. 그러나 이들의 행위의 객관적 결과로 드러난 ‘한 일’에서 그들은 하나의 법만을 자신과 동일시하는 일면적인 태도, 즉 ‘교조주의적 고집을 세워 반대편의 근거를 듣지도 않고 공평하게 취급하지도 않은 채 완고하게 일정한 주장만을’<sup>66)</sup> 견지함으로써, 결국에는 서로가 서로의 법을 위반하고 파괴했다는

66) Kant, 『순수이성비판』, B 434. 본고는 헤겔이 『안티고네』를 그가 아는 모든 예술작품에 으뜸으로 말한 이유를 바로 칸트 철학의 한계와 그 대안을 『안티고네』가 제시하기 때문이라고 보고 있다. 『정신현상학』의 「정신」장에서 헤겔은 『안티고네』를 통해서 공동체 내의 보다 구체적인 문제들, 즉 안티고네와 크레온의 갈등 제외하고서라도 가족, 장례, 출생에 따른 왕위 계승의 문제 등을 다루고 있다. 그러나 이러한 풍부한 소재거리에도 불구하고 결국 가장 중요한 것은 안티고네와 크레온의 대립과 그 화해이다. 보어는 헤겔 입장에서 『안티고네』의 대립이 칸트의 안티노미(Antinomie)와 흡사하다고 주장하면서 다음과 같이 주장한다. “헤겔은 필연성과 자유, 감성과 지성과 같은 개념적 대립들에 의해 산출된 안티노미를 해결하기 위한 시작을 열어줬다는 점에서

사실이 밝혀진다. 따라서 “비극의 영웅들은 죄가 있으면서도 동시에 죄가 없다.” (ÄIII. 545)

인륜적 행위는 그 자신에 있어 침해의 계기를 지니고 있다. 왜냐하면 이 행위는 두 성 [남성과 여성 - 인용자] 에 할당되는 두 법 [국가의 법과 인간의 법 - 인용자] 의 자연적인 분배를 지양한 것이 아니기 때문이다. 이 행위는 차라리 자연적인 직접성 안에서 법에 대한 나누어지지 않은 성향에 머물러 있는 행함으로서 이러한 일면성을 죄로 만들고 있다. 이때 죄는 본질의 측면들 중 하나만을 움켜쥐고 다른 것에 대해 부정적 태도를 보이는 것, 즉 이것을 위반하는 죄이다. (PhG. 346)

그러나 안티고네는 가족의 구성원임과 동시에 한 국가의 구성원이자 왕족의 딸이다. 크레온 역시 한 국가의 수장임과 동시에 하이몬의 아버지이자 에우리뤼케의 남편인 가족의 구성원이다. 따라서 안티고네는 자신과 대립하고 있는 국가의 법을 이미 자신의 본질로서 가지고 있으며, 크레온 역시 자신과 대립하고는 가족의 법을 자신의 본질로서 가지고 있다. 이를 통해 안티고네가 국가의 법을 위반하는 것은 곧 자기 자신의 부정이자 파괴이며, 크레온이 가족의 법을 위반하는 것 역시 자기 자신의 부정이자 파괴임이 밝혀진다. 그러나 안티고네와 크레온은 아무런 반성 없이 “자연적인 직접성” 안에서 자신들의 본질을 이루고 있는 두 법 중 오직 하나만을 동일시하는 일면적인 태도를 고집함으로써, 그들은 서로가 서로를 파

---

칸트를 칭찬한다. 헤겔은 칸트의 이러한 통찰을 더욱 심화 발전시키면서, 만약 그러한 서로 반대되는 규정들이 서로 잘못된 방식으로 관계를 맺는다면 안티노미가 발생한다고 주장한다 (...) 헤겔의 설명에 따르면, 칸트는 한낱 부정적인 방식으로만 개념적 대립들을 해소했다. 따라서 헤겔은 칸트에 의해서 분석된 테제와 안티테제 사이의 ‘비극적’ 갈등을 종합적 통일로 종속시킴으로써 칸트를 넘어선 것으로 간주될 수 있다.” Boer, (2010), p.86. 칸트의 이러한 대립적 상황의 해결은 이론이성과 실천이성의 경우처럼, 각각의 영역을 분리한 후에 서로의 영역을 침범하지 못하도록 한계를 설정하는 것이었다. 그러나 헤겔의 해결책은 안티고네의 가족의 법과 크레온의 국가의 법의 경우에서처럼, 서로 분리된 법들의 각각의 공존 상태가 아니라, 서로가 서로를 계기로 갖는 화해이다. 그러나 본고는 이 문제를 더 이상 다룰 수 없다. 왜냐하면 칸트의 안티노미에 대한 주장 및 헤겔의 모순개념에 대한 분석이 전제되어야 하기 때문이다.

괴하며, 이와 동시에 스스로를 파괴하는 것으로 밝혀진다.

서로 맞서는 인륜적 위력들과 그것들을 삶과 행위 안에 세우는 개별성들의 운동은 오직 양 측면의 동일한 몰락을 겪으면서만 자신의 참된 최후에 이르게 된다. 왜냐하면 자신을 실체의 보다 본질적 계기로 만들려는 것으로부터 어느 쪽의 힘도 상대방에 대한 어떠한 우위를 갖지 않기 때문이다. (PhG. 349)

헤겔은 국가의 법과 가족의 법 중 그 어느 것도 “우위”를 지니지 않기 때문에, 안티고네와 크레온의 경우와 같이 자신의 법만이 참된 것이라고 주장하며 상대방의 법을 부정하려 할 때, “동일한 몰락”이라는 “참된 최후”를 맞이한다고 주장한다. 그리고 헤겔은 『안티고네』의 두 주인공들의 “참된 최후”에서 비극적 화해의 가능성을 제시한다. 안티고네는 국가의 법을 부정한 결과로 국가로부터 격리된 석굴 안에서 최후를 맞이하며, 크레온 가족의 법을 부정한 결과로 자신의 가족을 전부 잃는 최후를 맞이한다. 안티고네와 크레온 모두는 자신과 대립하는 법에 의해서, 그리고 자신의 본질을 이루고 있는 또 다른 법에 의해서 고통 받으며 몰락한다. 그러나 이때 몰락하는 것은 가족의 법과 국가의 법이라는 인륜적 실체들도 아니며, 또한 이 실체들을 체화하는 안티고네와 크레온의 ‘행함’으로서의 그들의 의도도 아니다. 왜냐하면 가족의 법과 국가의 법은 공동체를 구성하는 참된 인륜적 실체들이며, 이를 수호하려는 크레온과 안티고네의 ‘행함’은 정당한 것이기 때문이다. 결국 이 몰락의 원인이자 대립과 고통의 근거는 그들의 ‘한 일’에서 드러난 그들의 일면성이다. 헤겔이 『안티고네』에서 드러난 화해의 특징을 ‘객관적’이라고 말한 것은 결국 가족의 법과 국가의 법은 서로 그 어떤 우위도 지니지 않은 평등한 인륜적 실체들이며, 이 두 인륜적 실체들은 서로에게 본질적인 상호보완적 관계로 드러나기 때문이다. 따라서 객관적 화해에서 중심이 되는 것은 인륜적 실체들 내지는 보편적 힘들이기 때문에, 희생을 당하고 몰락하는 것은 결국 “비현실적 그림자”인 개별적 인간들의 일면성인 것이다. 그러나 그들은 ‘행함’은 정당한 것이었으며, 다만 그들의 일면성은 그들의 실수와 잘못이 아

닌 무지로부터 기인한 강한 자기확신에서 비롯된 것으로 파악될 수 있다.

비극에서는 영원히 실체적인 것이 투쟁하는 개별성으로부터 잘못된 일면성을 제거하고 긍정적인 것이 더 이상 분열되지 않고 보존되도록 중재하는 가운데 화해의 방식으로 승리를 거두는 것으로 표현된다. (ÄIII. 527)

고대 비극은 개인들이 공동체의 관습이나 제도를 반성의 매개 없이 직접적으로 받아들일 때 발생하는 자연적 인륜성의 상태에 대한 문제들을 상연함으로써, 정체되어 있는 공동체의 가치들과 이 가치들 간의 관계에 대한 문제의식을 불러일으킨다. 그리고 그 중심에는 안티고네와 크레온의 행위가 있었다. 그들은 죽음과 고통이라는 부정적인 위력의 압도에도 굴하지 않고 자신의 목적인 가족의 법과 국가의 법을 끝까지 관철하려 했다. 결과적으로 그들은 몰락했지만, 그들의 행위를 통해 국가와 법과 가족의 법 모두가 공동체를 위해 본질적인 계기임을 우리에게 깨닫게 해주었다. 만약 그들이 이 부정적인 위력의 압도에 고개를 돌리거나 이를 외면했다면, 그 어떠한 비극적 사건도 발생할 수 없었다는 사실을 상기해 본다면, 그들은 비록 일면적인 태도라는 한계를 지녔지만, 용기 있는 자기실현과 자기희생을 통해 두 인륜적 실체들을 화해시킨 것이다.

용기는 고통스런 인내보다 위대하다. 왜냐하면 용기가 결국에는 굴복당한다 할지라도 이 용기는 이러한 굴복의 가능성을 이미 인식했었으며, 따라서 의식적으로 죄를 떠넘겨 받은 반면, 고통스러운 수동성은 자기의 결핍에 매달려서 자신의 충분한 힘을 이 결핍에 대립시키지 않기 때문이다. (EWT. 556-7)

“용기는 고통스런 인내보다 위대하다.” 비록 그들은 일면적인 태도의 한계를 지니고 있었음에도, 그들의 목적은 정당했으며, 죽음과 고통 앞에서도 그들은 자신의 목적의 실현을 멈추지 않았다. 비록 그들은 그들의 행위를 통해 죽음과 고통을 당했지만, 이 죽음과 고통을 통해서 자칫 대

립과 갈등으로만 머물 수 있는 인륜적 가치들의 상호보완적 관계를 그들은 행위를 통해서 우리에게 확인시켜주었다. 결과적으로, 그들은 그들이 수호하려 했던 인륜적 실체들을 결국 지켜냈으며, 이 목적의 실현을 통해 그들은 자신의 운명과 화해한 것이다.<sup>67)</sup>

## 2.2. 오이디푸스와 햅릿 - 주관적(주체적) 화해

햅릿은 고대 비극의 배경인 고대 그리스가 해체되는 과정을 다음과 같이 서술한다.

국가적 삶의 보편성과 개인의 이러한 직접적 결합으로 존재하는 것은 주관적 고유성과 그 사적인 특칭성이 아직 그 정의(Recht)에 도달하지 못했다 (...) 그러나 실체성과 구분되어 그 속에 함께 수용되지 않는 발전은 제한적, 자연적 이기심으로 남기 때문에, 이 이기심은 이제 혼자서 자신의 길을 가며, 전체의 참된 관심에서 벗어나 자신의 관심들을 추구하며, 이를 통해 국가 자체의 쇠퇴를 가져오며, 결국은 국가에 맞서는 주관적 힘을 쟁취한다. (ÄII. 118)

고대 그리스가 비록 공동체와 개인의 간의 화해된 삶의 원리를 지녔음에도, 이는 어디까지나 고대 그리스의 개인들이 공동체의 인륜적 실체들을 반성의 매개 없이 직접적으로 수용했기 때문에 가능한 것이었다. 따라서 거듭 강조하지만, 고대 그리스에서 공동체와 개인의 관계에서 중심이 되는 것은 공동체의 인륜적 실체들이다. 그러나 개인들이 공동체의 인륜적 실체들에 의문을 품게 되는 순간, 이러한 직접성을 기반으로 하는 인륜성의 세계는 붕괴되기 시작한다. 『안티고네』에서의 대립의 형태는 두 주인공이 인륜적 실체들과 동일시함으로써 실체와 실체들 간의 투쟁으로

---

67) III.3의 인륜성 개념을 상기해보면, 사회적인 실체들인 법과 제도는 결코 주체의 동의 없이는 유지될 수 없다. 따라서 여기서 인륜적 실체들의 화해라고 부른다고 할지라도, 결국 이를 가능하게 만든 것은 안티고네와 크레온이라는 영웅적 주체의 행위의 결과로 파악되어야 한다.

이였었다면, 이제 이러한 대립의 형태는 사라지고 “국가를 위한 목적과 내적으로 자유로운 개인으로서의 자신을 위한 목적 사이의 새로운 갈등이 성립한다.”(ÄII. 118) 이제 더 이상 개인은 인륜적 실체들과 자신을 동일시하지 않으며, 또 그렇게 할 수도 없는 “사법상대” 속에 놓인 하나의 인격(Person)으로 등장한다. 이 인격으로서의 개인은 “일체의 보편적 사상을, 즉 참과 선과 인륜을 자신의 주관적 내면성 속에서 산출하며 견지하여 그 속에서 현실을 인식하는 것이 아니라 오로지 자신의 고유성만을 생각하고 확신”(ÄII. 119)한다. 이러한 “주관성의 출현”이 바로 고대 비극에서 근대 비극으로의 이행의 근거이자, 바로 근대 비극의 시대적 배경이 된다.

고대 비극과 근대 비극 사이에는 비록 고대의 비극작품이지만 “주관적인 특성을 지니며 근대 비극에 보다 더 가까운 내적인 화해(Aussöhnung)”(ÄIII. 551)를 보여주는 『오이디푸스왕』<sup>68)</sup>이 놓여있다. 따라서 본고는 고대 비극에서 근대 비극의 이행의 사이에 있는 『오이디푸스왕』을 거쳐 『햄릿』으로 전개되는 주관적 화해를 고찰할 것이다.

『오이디푸스왕』에서 상황은 테베의 왕 라이오스가 자신에 아들에 의해 죽음을 당할 것이라는 신탁에 의해서 시작된다. 라이오스는 이 신탁이 내린 운명을 피하고자 자신의 하인을 통해 아들인 오이디푸스를 죽일 것을 명령한다. 그러나 그 하인은 갓난아이인 오이디푸스를 차마 죽이지 못하고 살려둠으로써, 비극은 시작된다. 코린토스의 왕 폴뤼보스가 버려진 오이디푸스를 주어져 자신의 아들로 삼아 키우게 된다. 청년이 된 오이디푸스는 자신이 친부를 살해할 것이라는 신탁을 듣고, 자신에게 내려진 운명을 피하기 위해 코린토스를 떠난다. 오이디푸스는 자신의 친부가 폴뤼보스라 믿으며, 이제 자신에게 내려진 신탁을 피하고자하는 ‘행함(Tun)’과 그 객관적 결과로서 주어지는 ‘한 일(Tat)’의 대립 속에 휘말리게 된다.

실체에서 의식된 것과 의식되지 않은 것의 대립이 생겨나  
 듯이, 의식에서도 알게 된 것과 알지 못하는 것의 대립이 생겨

68) 헤겔은 근대극에 더 가까운 주관적 화해를 보여주는 작품으로 『콜로노스의 오이디푸스』를 명시적으로 들고 있다.

난다. (PhG. 344)

헤겔은 『오이디푸스왕』을 개별적 인간의 운명을 묘사한 비극작품이라고 주장한다. 따라서 여기서의 충돌은 『안티고네』와 같이 인륜적 실체들의 대립이 아니라 의식의 앎과 무지 사이의 대립이다. 즉 『안티고네』에서는 두 주인공이 자신의 본질을 이루는 국가의 법과 가족의 법 중 오직 하나만 동일시함으로써 서로의 파괴와 자기파괴의 대립이 발생했다면, 『오이디푸스왕』에서는 주관의 의식 내에서의 앎과 무지 사이의 대립이 발생한다. 오이디푸스가 알았던 사실들은(즉 ‘행함’으로서의 사실들은) 자신의 친부는 폴뤼보스이며, 자신이 길거리에서 시비 끝에 죽인 자가 중년의 낯선 남자였다는 것이며, 스팅크스의 수수께끼를 풀고 테베의 왕이 되어 전 왕의 부인을 자신의 아내로 삼았다는 사실이었다. 따라서 오이디푸스가 알았던 사실들은 자신에게 내려진 가혹한 신탁의 운명을 피하고자 하는 그의 노력일 뿐이었다. 그러나 오이디푸스에게 돌아온 것은 그가 전혀 알지 못했던 자신의 ‘한 일’의 결과들, 즉 자신의 친부가 폴뤼보스가 아니었으며, 자신이 길거리에서 죽인 중년의 낯선 남자가 자신의 친부인 라이오스였다는 사실과 테베의 왕비인 이오카스테가 자신의 친모였다는 무지의 결과적 사실들이었다.

자신에게 내려진 저주의 운명을 피하고자 노력한 오이디푸스의 ‘행함’의 정당함은 결국 그를 친부 살해자로 그리고 근친상간자로 만드는 ‘한 일’의 부당함으로 드러난다. 앞서 1.1의 “보편적 세계상태”에서 잠시 언급했듯이, “현재의 산문적 세계상태”를 지배하는 ‘도덕적 견해’의 관점으로 비춰본다면 오이디푸스에게는 죄가 없다고도 볼 수 있을 것이다. 왜냐하면 도덕적 견해는 “앎과 선의 확신 및 행위에서의 내면적 의도라는 주관적 측면이 주요계기를 형성”하기 때문에, “현재의 산문적 세계상태”에서의 “사람들은 자신이 행했던 전체를 책임지지 않고 주변사정들에 대한 무지나 고통을 통해 자신이 의지했던 바와는 달리 되어버린 일부 한 일을 자신의 탓으로 인정하지 않으며, 그가 알았던 것 그리고 이러한 앎과의 관계 속에서 단호하고도 의도적으로 수행했던 것만을 자신의 탓으로”(ÄI, 246) 책임지기 때문이다. 그러나 오이디푸스는 ‘행함’과 ‘한 일’ 모두 자신



의 운명으로 받아들이고, 자신의 행위에 대한 책임을 진다. 오이디푸스에게 내린 저주의 운명은 낯선 위력으로서 그를 파괴했다. 그러나 만약 오이디푸스가 신들이 그에게 내린 저주의 운명 앞에 순종하고 굴복했다면, 그리고 자신의 행위에 대한 책임을 지려하지 않고 오히려 이를 부정하려 했다면, 오이디푸스에게 운명은 정말로 자신의 삶을 파괴하는 낯선 위력으로만 남았을 것이다. 그러나 오이디푸스는 자신을 몰락시키는 낯선 위력의 운명 앞에서 자신의 눈을 찔러 벌함으로써, 자신의 행위에 대한 책임을 진다. 그럼으로써 자신의 삶에 필연성을 강제했던 낯선 운명 앞에서 순수한 순종과 굴복도 아니고 회피와 부정도 아닌, 자신이 산출하는 자유의 행위를 이 낯선 운명에게 당당하게 보여준다. 이 순간, 그를 강제했던, 즉 필연으로서의 낯선 운명은 사라지고, 그가 산출한 자유의 삶이 등장한다. 비록 그 과정이 고통스럽고, 그 결과가 파멸과 몰락일지라도, 그는 그에게 주어진 운명을 극복하고 그의 운명을 스스로 산출함으로써 자신의 운명과 화해한 것이다. 이러한 “비극 내에서의 화해”의 방식을 헤겔은 보다 근대적인 주관적 화해라고 부른다. 그러나 『오이디푸스왕』은 “영웅시대”의 비극작품이며, 완전히 근대적인 주관성에 기인한 화해라 부를 수 없다. 왜냐하면 오이디푸스는 신탁에 의해서 정해진 운명을 믿으며, (보편적 힘들을 상징하는) 신이 자신에게 내린 가혹한 운명과 화해한 뒤에도 다시 『콜로노스의 오이디푸스』에서 드러나듯이, 신들에게 자비를 요청하기 때문이다. 따라서 『오이디푸스왕』은 “영웅시대”의 보편적 힘들과 개별적 인간들의 직접적인 통일이라는 원리를 따르지만, 그 화해 방식이 보편적 힘들 간의 화해의 방식 아닌 개별적 인간들의 운명과의 화해의 방식을 보여주는 고대 비극과 근대 비극 중간에 위치한 비극작품으로 볼 수 있다.

근대 비극은 앞서 설명했듯이 “처음부터 주관성의 원리”(ÄIII. 555)를 따른다. “주관성의 원리가 스스로 권한을 띠게 되고, 바로 이 때문에 모든 영역에서 근대적인 인간이 자기 행위의 목적이자 지침으로 삼을 권리가 있는 새로운 요소들이 등장한다.”(ÄIII. 557) 따라서 보편적 힘들과 같은 실체적인 것 그 자체가 아닌, 개별적 인간들의 주관성이 근대 비극의 주요 관심사로 부각된다. 따라서 이제 근대 비극에 등장하는 인물들은 고대

비극의 영웅들과 같이 인륜적 실체들에 자신을 동일시하지 않으며, 오직 자신의 주관적 내면성을 중심으로 주어진 상황 속에서 행위한다. 따라서 “영웅시대”의 비극작품에서는 인륜적 실체들을 체화하며, 결단과 확신에 찬 영웅들이 등장했다면, “현재의 산문적 세계상태”의 비극작품에서는 오직 자신의 주관성에 기대어 내적으로 갈등하는 개별적 인간, 즉 인격으로서의 개인이 등장한다. 이러한 근대 비극의 특징을 보여주는 작품이 바로 셰익스피어의 『햄릿』이다.

햄릿이 망설이는 까닭은 유령을 맹목적으로 믿지 않기 때문이다 (···) 여기서 우리가 보는 것은 유령의 출현 자체가 햄릿을 속수무책으로 좌지우지하는 것이 아니라 오히려 그가 행동에 착수하기 전에 의심을 품고 자신이 마련한 행사를 통해 확실한 것을 알고자 한다는 점이다. (ÄI. 300-1)

『햄릿』에서 주어지는 상황은 성 안에 유령이 출몰하면서 시작한다. 햄릿의 아버지이자 덴마크의 선왕인 햄릿이 죽자, 그의 아우인 클로디어스가 왕위를 계승한다. 그리고 햄릿의 어머니인 거트루드는 선왕의 장례식이 끝나자마자 클로디어스와 결혼을 한다. 성 내의 출몰하는 유령과 대면한 햄릿은 결국 그 유령이 돌아가신 아버지의 유령임을 깨닫게 되고, 자신의 숙부인 클로디어스에 의해서 살해당했다는 사실을 알게 되면서 대립적 상황이 조성된다.

『햄릿』에서는 『안티고네』에서와 같은 인륜적 실체들 간의 대립도, 『오이디푸스왕』과 같은 신탁의 낯선 운명과의 대립 및 주관의 앞과 무지 사이의 형식적 대립 역시 등장하지 않는다. 『햄릿』에서 대립의 계기는 오직 “햄릿의 주관적인 성격”(ÄIII. 559)에 기인한 내적 갈등에서 비롯된다. 즉 오이디푸스는 신들이 자신에게 내린 신탁을 믿으며, 행위의 ‘행함’(확신)과 ‘한 일’(무지)의 전도를 통해 비극적인 앞에 도달했다면, 햄릿은 자신이 처한 비극적 상황을 깨달았을 때, 즉 아버지의 유령이 등장할 때도 그것을 맹목적으로 믿지 않고 의심한다. 따라서 햄릿은 인륜적 실체들이나 낯선 위력으로서의 운명에 자신을 내맡기는 것이 아니라, 철저하게 자

기 자신으로부터 기인하는 주관성의 힘에 의존함으로써, 주어진 상황 속에서 그 즉시 실행에 옮기는 안티고네와 오이디푸스와 같이 확신에 찬 영웅들과는 달리, 햄릿은 자신에게 주어진 상황 속에서 의심하고 또 의심하며 괴로워한다. 햄릿은 자신의 친부 살해범이 클로디어스라는 사실을 깨달았을 때도 곧바로 복수의 결단을 하지 않고, 심지어 그 유령을 의심하며 몇 번이고 복수의 결단을 망설인다. 헤겔은 햄릿을 “본성적으로 실천력이 약하고, 아름답고 내성적인 심성을 지녀 이러한 내적 조화로부터 벗어나는 결단을 내리기가 매우 어렵고, 우수에 차 있고, 신중하고, 침울하고, 깊은 사려를 지녔으므로, 선부른 행동”(ÄI. 300)을 할 수 없는 우유부단한 성격을 지녔다고 말하면서도, 햄릿의 이러한 우유부단한 성격은 단지 한 개인의 성격을 넘어 근대 비극의 주인공들의 성격을 대변한다고 말한다. 근대 비극을 특징짓는 이러한 햄릿의 성격을 통해, 근대 비극은 오이디푸스에서 남아있는 인륜적 실체의 지배를 모두 지우고, 더욱 주관적인 화해의 방식으로 나아간다. 이제 햄릿에서는 낯선 무지의 운명과의 대립은 사라진다. 왜냐하면, 햄릿은 오이디푸스와 같이 낯선 무지의 운명에 자신을 내맡기며 비극적인 상황에 휘말리는 것이 아니라, 주관의 반성을 통해 이미 자신에게 닥칠 비극적 상황의 결말을 예감하기 때문이다. 따라서 햄릿은 이미 행위로 나아가 이전에 내면의 죽음을 맞이했으며, 그에게 닥칠 가혹한 시련의 운명을 이미 깨달았다.

햄릿의 심정의 배후에는 처음부터 죽음이 들어 서 있었다. 유한성이라는 여울만으로는 그 죽음은 충분히 해명되지 못한다. 햄릿에게는 그러한 슬픔과 유약함, 비통함, 삶의 모든 정황에 대한 혐오가 숨겨 있었음을 볼 때 우리는 원리부터 그가 그러한 끔찍한 주위환경 속에서 상실된 인간이 되었으며, 그의 내면의 권태가 외부에서 죽임이 그에게 다가오기 이전에 이미 그를 거의 소모시켜 버렸음을 느끼게 된다. (Ä III. 566-7)

햄릿은 앞으로 펼쳐질 자신의 비극적 운명을 예감했기에, 그에게 남은 것은 고대 비극의 영웅들과 달리 “무엇을 실행해야 할 것인가가 아니

라 다만 어떻게 할 것인가”(Ä I, 316)의 문제일 뿐이다. 햄릿이 아버지의 복수를 망설이는 이유는 실행의 여부의 문제가 아닌, 아버지의 복수를 실행함으로써 자신이 그토록 혐오했던 악과 불의로 가득 찬 세계의 일원으로 자신을 전락시키는 것이 아닌가하는 내적인 갈등과 고통 때문이다. 이와 같은 햄릿의 내적 갈등 속에서 드러나는 우유부단한 성격은 악에 물들려 하지 않는 그의 순수한 내면성을 드러낸다.

이 심정은 자신의 현상을 외면성 및 그 실재의 형식에서 발견하는 대신 자기 자신 안에서 발견하며 또한 일체의 우연, 독자적으로 이루어지는 일체의 우발적 사건들, 일체의 불행과 고통 속에서도, 아니 범죄 속에서도 조차 이러한 자신과 화해된 상태를 보존하거나 혹은 다시 회복할 수 있는 것이다. (ÄI. 114)

햄릿은 확신에 찬 고대 그리스의 영웅적 주체와 다르다. 햄릿은 철저히 자기 자신으로부터 기인하는 반성적인 힘에 의존함으로써, 비극적 상황을 예감하며 내적인 갈등과 고통에 시달린다. 따라서 햄릿에게 고통은 행위의 결과로서 주어지는 것이 아니라, “햄릿의 심정의 배후에는 처음부터 죽음이 들어 서 있었다.” 햄릿은 결국 클로디어스에게 아버지의 복수를 실현함으로써 자신에게 주어진 운명을 그 스스로 받아들였다. 그리고 햄릿은 오이디푸스와 달리 비극적 운명을 예감함으로써 더욱 내적인 깊은 고통을 드러내며, 이 고통 속에서도 자신의 내면성을 지키려 노력하는 ‘인간적인 너무나 인간적인’ 비극의 주인공의 모습을 그려낸다. 햄릿은 자신에게 닥친 비극적 운명을 외면하지 않고, 복수를 통해 그것을 받아들였으며, 이 비극적 운명이 강요하는 복수의 광기 및 잔인함을 대신해 자신의 명예라는 입장을 짊어짐으로써,<sup>69)</sup> 그는 “죽음 속에서의 자기실현”, 즉 운명과 화해한 것이다. 헤겔은 내적 갈등 속에서 방황하는 이러한 주체의 모습이 오히려 “일관적이지아 올바른 것”이라고 주장하면서 다음과 같이 서술

69) 햄릿은 레어티즈의 독 묻은 칼에 찔려 죽어가면서 자신의 충직한 신하인 호레이쇼에게 다음과 같이 말한다. “자넨 살아남아, 궁금한 이들에게 나와 내 명분을 올바르게 전해 주게.” 윌리엄 셰익스피어, 최종철, 『햄릿』, (민음사, 2012, 205쪽.

한다.

지성은 추상적으로 성격의 단 하나의 측면만을 부각하여 그 인간 전체의 유일한 규칙으로 낙인찍으려 하는 것이다. 일면성의 그러한 지배에 반대해서 싸우는 것이 지성에게는 단순한 불일치로 나타난다. 그러나 내적으로 총체적인 것이 갖는, 이로써 생명력 있는 것이 갖는 이성원리에 비추어 보면 정작 이러한 불일치가 일관적이지도 옳바른 것이다. 왜냐하면 복합적 본성의 모순을 자신 속에 지닐 뿐만 아니라, 견뎌내고, 또한 그 속에서 자신에게 동일하고 충실하게 남는다는 것, 이것이 인간이기 때문이다. (ÄI. 311)

### 3. 고대비극과 근대비극의 차이

#### 3.1. 명량한 고통과 깊은 고통

고대 비극은 인륜적 실체와 관계하는 객관적 원리를 따름으로써 주관성의 결여가 나타난 반면에, 근대 비극은 개인의 목적과 열정과 관계하는 주관적 원리를 따름으로써 인륜적 실체라는 객관성의 결여로 드러났다. 헤겔은 이 차이를 고대 비극과 근대 비극을 가르는 가장 명확한 기준점으로 파악한다. 그러나 이 구분만으로는 『오이디푸스왕』과 『햄릿』의 경우처럼, 고대 비극과 근대 비극의 경계선이 다소 모호해질 우려가 있기에, 본고는 이 원리에 충실히 따르면서 이 차이를 보다 선명하게 밝힐 수 있는 고통의 문제를 다루고자 한다. 본고는 앞의 2.2장에서 『오이디푸스왕』과 『햄릿』에서 드러나는 고통의 성격이 다르다고 주장했다. 즉 전자의 고통은 주인공들의 무지로 인해 발생한다는 점에서 외적인 성격을 갖는 반면, 후자의 고통은 자신의 운명을 예감하는 가운데 발생하는 내적인 성격을 갖는다. 이를 근거로 본고는 이 고통의 관점에서 고대 비극과 근대 비극의 보다 명확한 차이를 규명할 것이다. 우선 헤겔은 고통의 문제를 어떻게 파악하는지 살펴보기로 하자.

정신적 화해는 오로지 정신의 활동이자 운동인 것으로, 즉 그 경과 속에서 싸움과 투쟁이 발생하고 고통, 죽음, 허무성의 비애, 정신과 육체성의 고뇌가 본질적인 계기로 등장하는 과정으로서 서술될 수 있다. (ÄII. 133-4)

헤겔은 대립으로 인해 발생하는 고통을 “정신적 화해”의 “본질적 계기”로 파악하며, 이를 “정신의 활동이자 운동”으로 규정한다. “정신의 운동”이라는 표현에서 알 수 있듯이, 이때 고통은 단지 우연이나 자의 그리고 자연재해나 질병과 같은 외적인 요인에 의해 발생하는 것이 아니라, 개인 및 사회의 영역인 인륜성의 지반 위에서 발생하는 대립의 의미를 갖는다. 대립은 관심과 문제의식을 불러일으키고, 이 문제의식을 통해서 대립을 극복할 수 있는 새로운 가능성을 모색할 수 있다면, 이 과정 전체가 “정신적 화해”를 위한 “정신의 활동이자 운동”이라고 부를 수 있을 것이다. 그렇다면 대립에 의해 발생하는 이 고통은 이제 “정신적 화해”를 위한 “본질적 계기”로 파악된다.

앞서 고찰했듯이 헤겔에게 있어 비극적 고통은 인륜성이라는 정당한 근거를 갖는 대립에 의해 발생하는 것이며, 이로부터 발생하는 고통만이 “정신적 화해”를 위한 “본질적 계기”임을 알 수 있다. 따라서 고대 비극과 근대 비극 모두는 바로 이러한 정당한 고통을 드러내야 하며, 이 고통 속에서도 전자는 객관적 화해를 후자는 주관적 화해를 이룩한다.

그러나 이때 고대 비극과 근대 비극의 주인공들에게서 드러나는 고통의 성격은 전적으로 다르다. 왜냐하면 앞서의 『오디푸스왕』과 『햄릿』의 경우와 같이, 전자에서는 자신의 “행위”의 주어진 결과(자신의 의도와 상관없이 그의 ‘한 일’이 친부살해 및 근친이라는 사실) 속에서 고통이 드러났으며, 후자에서는 이미 “행위” 이 전에(자신의 친부가 숙부에게 살해당했다는 사실을 깨닫게 되는 “상황” 속에서) 고통이 드러나기 때문이다. 그렇다면 자신의 행위에 대한 무지의 결과로, 즉 적대적으로 변해버린 자신의 낯선 삶 속에서 신음하는 오이디푸스의 고통과 이미 자신의 운명을 예감함으로써 갈등하는 햄릿의 고통의 차이는 무엇인가?

그리스인들에게는 자연적, 외적, 속세적인 현존재와 통합된 삶만이 유일하게 긍정적이었으며 따라서 죽음은 직접적 현실성의 단순한 부정이자 해체였다. 그러나 낭만적 세계관에서 죽음은 부정성의 의미, 즉 부정적인 것의 부정이라는 의미를 가지며 따라서 못지않게 단순한 자연성과 부적합한 유한성을 벗어나는 정신의 부활로서 긍정적인 것으로 변화한다. (Ä II. 135)

고대 그리스인들은 고통의 극한으로도 부를 수 있는 “죽음”, 즉 “부정성의 의미”를 아직 정신적 화해의 본질적 계기로 파악하지 못했다. 그들에게 있어 “죽음”이라는 “부정성의 의미”는 단지 그들의 행위의 결과로 주어지는 낯선 운명이었기 때문에, 그들은 이 죽음을 대립에 처한 “현실성”의 “단순한 부정이자 해체”의 의미로만 받아들였다. 비록 그들은 이 고통이 안겨다주는 문제의식을 통해, 자신들의 한계를 극복할 수 있는 능력을 보여줌으로써 비극을 탄생시켰지만, 아직 이 고통의 의미를 정신적 화해의 본질적 계기로 파악해내지는 못했다.<sup>70)</sup> 따라서 그들이 성취할 수 있는 정신적 화해는 지속적이며 운동 가능한 것이 아니라, 고통을 마주하는 그 순간에서만 가능하며 이내 사라지는 “망각(Vergessenheit)”(PhG. 540)일뿐이다. 따라서 헤겔은 “망각”으로서의 이 정신적 화해를 “운명의 부동의 통일”, “고요한 현존재”라고 부른다.<sup>71)</sup> 만약 이 죽음으로서의 고통을 “정신적 화해”의 “본질적 계기”로 파악한다면, “망각”은 “인식”으로, “운명의 부동이 통일”은 “운명의 운동하는 통일”로, “고요한 현존재”는

70) 헤겔은 “그리스인들의 경우에는 죽음의 본질적 의미가 이해되었다고 말할 수 없다”라고 주장하면서 그 근거로 아직 고통을 유발하는 부정적인 것에 대한 파악이 제대로 이뤄지지 않았다고 주장한다. (Ä II. 134)

71) 인식은 파편화되어있고 유희하는 현상을 “begreifen” 즉 “붙잡음”으로써, 현상과 사태의 본질을 파악하는 것이다. 따라서 여기서의 “망각”은 고통을 비극적 화해를 위한 본질적인 계기로 파악하지 못함으로써, 단지 그 순간에만 그친다는 의미를 지닌다. 앞서 본고에서 설명했듯이, 고대의 영웅적 주체들은 비극이 담아내는 부정적인 위력을 외면하지 않고 이를 정면으로 응시함으로써 비극을 탄생시켰으며 또한 비극적 화해를 이뤘으나, 아직 근대적 주체에게서 두드러지게 드러나는 사유를 통한 반성적 인식에는 못 미치기 때문에, 이 비극적 화해를 단지 직관(Anschauung)했을 뿐이지, 완전한 인식으로 가져오지 못했다. 따라서 이 “망각”은 직관된 비극적 화해를 아직 사유를 통해 인식으로 가져오지 못함으로써, 오직 일회적이며 순간적인 비극적 화해의 의미를 갖는다.

“동요하는 현존재”로 변하게 됨으로써, 고통의 의미는 정신적 화해를 위한 순간적이며 일회적인 계기가 아닌 지속가능하며 운동하는 본질적인 계기로 변하게 된다. 따라서 고통은 외적인 것에서 내적인 것으로 옮겨 간다. 헤겔은 이를 “부정적인 것의 부정”으로 표현하면서, 근대 비극이 속하는 낭만적 예술형식 안에서 이 고통의 의미가 비로소 드러난다고 주장한다. 그렇다면 낭만적 예술형식에서 파악된 보다 깊은 고통의 의미를 앞의 인용문 뒤에 나오는 구절을 통해 살펴보기로 하자.

사멸에 임한 주관성의 고통과 죽음은 자기에게로의 회귀, 만족과 지복 그리고 예의 화해된 긍정적 현존재를 향해 반전하니, 정신은 자신을 그 본연의 진리와 생명성으로부터 차단하는 부정적 실존을 사멸시킴으로써만 이러한 긍정적 현존재를 쟁취할 수 있는 것이다. 따라서 이러한 기본규정은 자연의 측면으로부터 인간에게 다가가는 죽음이라는 사실에만 관계하는 것이 아니며 오히려 그것은 정신이, 참되게 살아가기 위해서라면, 이러한 외적 부정과 무관하게 역시 내면에서도 수행해야만 하는 하나의 과정인 것이다. (Ä II. 135)

근대 비극에서의 고통은 고대 비극의 “외적 부정”과 “단순한 부정과 해체”의 의미를 넘어, 이제 “자기에게로의 회귀”하는 “긍정적 현존재”로 파악된다. 이 고통이 지니는 “긍정적인 현존재”의 의미는 앞서 살펴본 “정신적 화해”를 위한 “본질적 계기”로서 파악된 고통이며, 이로써 근대 비극의 고통은 단지 “외적 부정”의 의미가 아닌, “내면”으로 받아들이는 예수 및 햄릿과 같은 주인공을 통해 드러나게 된다.<sup>72)</sup> 고통을 정신적 화해, 즉 자신의 목적을 실현하기 위한 필연적인 계기로 받아들이는 것은 어쩌면 “일체의 행복으로부터 영원히 제외된 것, 절대적으로 불행한 것, 영원한 저주에 내맡겨진 것으로 보일 수가 있다.”(Ä II. 134) 그러나 햄릿

72) 헤겔은 『미학강의』의 ‘낭만적 예술형식’에서 이 내적인 고통의 파악을 앞선 II장에서 고찰된 바 있는 ‘예수의 생애’에 비추어 서술하고 있다. 헤겔은 예수 역시 그의 운명을 예감했으며, (이때 예감은 인식으로서의 보다 강한 반성적 의미를 내포한다) 자신의 죽음을 외면하거나 회피하지 않고 사랑이라는 가르침을 실현함으로써, 정신적 화해를 이룩했다고 보았다.



은 이 “영원한 저주” 속에서도 결국 악과 타락으로 물든 현실 속에서 자신의 순수한 내면성을 지켜내려 했으며, 결국 죽음 속에서도 아버지에 대한 복수의 임무를 완수했다. 따라서 그의 우유부단한 성격은 망설임과 주저함이 아닌, 그의 깊은 내적 고통과 갈등으로 읽어 낼 수 있다.

이에 반해 고대 비극의 주인공들은 거침이 없다. 그들은 햄릿과 같은 내적인 고통이 아닌, 행위의 결과로서 주어지는 고통의 의미만 파악할 뿐이다. 비록 그들은 이 고통 속에서 자신을 견디며 또한 자신을 실현함으로써 정신적 화해를 보여주긴 했으나, 그 고통의 깊이는 근대 비극에는 미치지 못하는 듯하다. “그리스의 개별성은 정신적 주관성의 관점에서 보자면 이러한 [죽음이라는 부정적인 위력 - 인용자] 가치를 자신에게 할애하지 않으며 따라서 죽음을 명량한 이미지로 감쌀 수가 있다.”(Ä II. 134)

II.3장에서 헤겔이 고대 그리스와 그의 당대를 청년기와 장년기로 구분했던 것을 상기해보자. 헤겔은 고대 그리스를 “실수투성이의 청년기”가 아닌 “구체적이며 신성한 정신생활을 구가할 수 있다는 의미에서의 청년기”로 비유했으며, 그의 당대를 “때로는 개인으로서의 자신을 희생시켜가면서까지 객관적 목적을 위해 지속적으로 일해야 하는” 장년기로 비유했다. 청년의 고통은 장년의 고통보다 깊이를 결여한다. 왜냐하면 청년은 오직 자신의 목적만을 위한 “신성한 정신생활”을 추구하기 때문에, “자신을 희생시켜가면서까지 객관적 목적을 위해 지속적으로 일해야”함을 아는 장년의 ‘자기희생’적 고통의 의미는 없기 때문이다. 이로써 우리는 다음의 헤겔의 주장을 앞의 논의를 토대로 이해할 수 있을 것이다.

인간의 삶은 도대체가 반목과 싸움과 고통의 삶인 것이다. 왜냐하면 위대함과 힘이란 대립의 위대함과 힘에서 비로소 진정 가늠되기 때문이니, 정신은 이러한 대립으로부터 벗어나 내면적 통일을 향해 다시 자신을 추스른다. 상황들이 무한히 가공할 마치 벌어질수록, 모순들이 파괴적일수록, 주관성의 강도와 깊이는 그만큼 더 부각되니, 주관성은 이러한 모순 하에 있음에도 불구하고 자신 속에 굳건히 남아야만 하는 것이다. 이념과

이상적인 것의 힘은 오직 이러한 전개 속에서만 보존될 터, 이 힘은 오직 자신을 자신의 부정태 속에서 유지함으로써만 성립하는 까닭이다. (ÄI. 234)

### 3.2. ‘현실적인 것’으로서의 예술과 ‘이성적인 것’으로서의 철학의 관계

여기가 로도스다  
여기서부터 뛰어라.<sup>73)</sup> (GPR. 26)

본고는 앞서 고대 비극에서의 객관적 화해와 근대 비극에서의 주관적 화해를 고찰했다. 고대 비극은 ‘영웅시대’를 배경으로 인륜적 실체들의 대립과 그 화해를, 그리고 근대 비극은 ‘현재의 산문적 세계상태’를 배경으로 주관성에 기인한 대립과 그 화해를 상연한다. 그러나 전자는 비록 인륜적 실체들 간의 화해를 이루었지만, 여기에는 “자신을 인식하고 스스로의 의지를 갖는 독자적 주관성의 현실성은 빠져있다.”(ÄII. 131) 후자 역시 개별적 인간들의 내면적 정신성을 보존함으로써 주관적 화해를 이루었지만, 여기에서는 법과 제도, 종교와 같은 객관적 세계의 인륜적 실체들과의 관계는 소원해지고 사랑과 명예와 같은 주관적 성향이 강한 실체들이 전면에서 등장했다. 이러한 고대 비극과 근대 비극 내에서 드러나는 객관적 화해와 주관적 화해들은 결국 자신의 시대에 직면한 대립을 철저히 자신의 시대를 지배하는 각각의 원리들(즉 ‘영웅시대’의 보편성의 원리와 ‘현재의 산문적 세계상태’의 개별성의 원리)에 입각해서 해결하고 있음을 알 수 있다. 이처럼 비극을 통해서 예술이 드러낼 수 있는 화해는 철저히 현실로부터 출발하여 현실에서 마무리된다는 의미를 갖는다. 즉 예술은

---

73) 이는 『법철학』 서문(Vorrede)에 서술된 구절이다. 여기서 “로도스”란 그리스와 떨어진 소아시아의 서남해안에 있는 섬 이름이다. 헤겔의 이 구절은 이솝 우화에서 인용된 것으로, 그 내용은 어떤 허풍쟁이가 자신이 로도스 섬에서 엄청난 뽀뿌기를 했다고 사람들에게 자랑을 늘어놓자, 누군가 그림여기가 로도스라고 생각하고 뛰어보라고 말했다는 우화이다. 앞서 본고가 서술했듯이, 이 구절은 헤겔이 내면의 화해를 주장하는 스토아주의나, 피안의 세계에서 화해를 주장하는 실정종교, 그리고 언젠가 미래에 도래할 이상향을 주장하는 낭만주의자들의 현실도피적인 태도를 비판하는 구절로서 파악될 수 있다.

“현실적인 것”에서 “이성적인 것”을 파악하는 방식을 취한다.

현실적인 것, 그것은 이성적인 것이다. (GPR. 24)

따라서 예술이 갖는 장점은 예술이 속한 시대와 밀착하여 당대의 사람들이 공유할 수 있는 최고의 관심사를 포착하고, 이를 다시 예술작품이라는 감각적 현존재로 담아냄으로써 사람들에게 직관의 형식으로 화해를 보여준다는 것에 있다. 따라서 예술은 화해를 “직접적이고, 감각적인 앎”(ÄI. 139)의 형태로 전달함으로써, 인간들의 가슴을 울리게 한다. 예를 들어 예술은 비극을 통해 가족의 법을 체화하고 있는 안티고네와 국가의 법을 체화하고 있는 크레온의 대립과 그 몰락을 상연함으로써, 가족의 법과 국가의 법이 둘 다 공존해야하는 인류적 실체들임을 “직접적이고, 감각적인 앎”의 형태로 전달한다. 예술이 갖는 이러한 장점들로 인해 헤겔은 예술을 종교, 철학과 더불어 절대정신의 영역으로 놓는다.

그러나 예술은 비극 내에서의 객관적 화해와 주관적 화해서와 같이, 유한한 현실 즉 ‘영웅시대’와 ‘현재의 산문적 세계상태’라는 각각의 시대적 상황을 배경으로, 그 시대를 지배하고 있는 원리에 따라 그 화해를 산출할 수밖에 없다. 즉 현실적인 것에서 출발하여 이성적인 것을 산출할 수밖에 없다. 그 결과 고대 비극에서의 화해는 주관성이 희생되는 방식으로, 그리고 근대 비극에서의 화해는 사회적 실체들이 약화되거나 또는 희생되는 형태의 화해 방식을 취하게 된다. 따라서 예술이 비록 비극을 통해서 각 시대의 균열들을 드러내고 그 화해를 산출함으로써, 한 번은 주관성의 희생을, 그 다음 번에는 사회적 실체성의 희생을 통해서 드러냈던 각각의 화해들에는 아직 주관(주체)과 객관(사회)의 분리가 남아있다. 이제 예술이 포착할 수 없었던, 따라서 예술에 남아 있는 주관과 객관의 분리는 철학이 지닌 사유의 능력으로 인식되어야 한다. 그리고 철학적 사유로 파악된 이 이성적 앎(주관과 객관의 궁극적 화해)을 다시 현실적인 것으로 산출해야 한다.

이성적인 것, 그것은 현실적인 것이다. (GPR. 24)

헤겔은 “존재하는 것을 인식하는 일”을 철학의 과제로 정의한다. 헤겔은 철학의 과제가 하늘에서부터 내려오는, 즉 현실 세계를 벗어나 존재하는 진리들을 주장을 하는 것이 아니라 땅에서부터 올라가는, 즉 현실 세계에서 존재하는 진리들을 주장하는 것이라고 말한다. 그러기 위해서는 “존재하는 것들”의 형성과정이 완성되고 마무리될 때까지 철학은 기다려야만, 철학은 자신의 임무를 수행할 수 있다.

철학의 발걸음은 언제나 너무 느리다고 하는 점이다. 세계의 사상으로서의 철학은 현실이 그의 형성과정을 완성하여 스스로를 마무리하고 난 다음에야 비로소 시간 속에서 나타난다 (…). 현실이 무르익을 때에 비로소 관념적인 것은 실재적인 것에 맞서서 나타날 뿐만 아니라 또한 전자 [관념적인 것 - 인용자] 는 후자의 실재적인 세계를 그의 실체 속에서 파악하는 가운데 이를 하나의 지적인 왕국의 형태로써 구축하게 된다는 것이다. 그리하여 철학이 자기의 회색빛을 또다시 회색으로 칠해 버릴 때면 이미 생의 모습은 늙어버리고 난 뒤일 뿐더러 이렇듯 회색을 가지고 다시 회색칠을 한다 하더라도 이때 생의 모습은 젊어지는 것이 아니라 다만 인식되는 것뿐이다. 미네르바의 올빼미는 황혼이 깃들 무렵에야 비로소 날기 시작한다. (GPR. 28)

“미네르바의 올빼미”가 날아오를 때쯤, 인간들은 하루 일과를 끝내고 집에 돌아가 하루를 반성하고 또한 보다 나은 내일을 기약하며, 다시 떠오를 태양을 염원한다. 철학 역시 자신의 소임을 완성하기 위해서는 “황혼”이 깃들기를 기다려야 한다. 현실을 벗어나 피안의 세계의 진리의 빛을 동경하는 자가 아니라면, 현실에서 벌어지고 있는 “존재하는 것들”의 운동이 마무리될 때까지 인내하고 또 인내해야 한다. 그리고 “존재하는 것들”의 전개가 비로소 마무리 될 때, 철학은 이 전개과정 속에서 발생했던 오류들과 잘못들을 사유를 통해 반성해 봄으로써, “절망과 회의의 길”

에서만 성취할 수 있는 “도야(Bildung)”의 미래를 산출할 수 있다. 그러나 철학이 “존재하는 것들”의 진리에 도달할 때쯤, 활기로 가득 찬 “존재하는 것들”의 생의 모습은 사라지고 만다. 철학이 도달한 진리가 제아무리 훌륭하고 뛰어나다할지라도, 이는 “회색빛을 또 다시 회색칠”을 하는 “인식”에 불과할 뿐, 이미 약동하는 “생의 젊음”은 사라지고 난 뒤에 얻는 결과일 것이다.

이성적인 것, 그것은 현실적인 것이고,  
현실적인 것, 그것은 이성적인 것이다. (GPR. 24)

예술이 비극적 화해들에서 완수하지 못했던 과제, 즉 주관적 화해와 객관적 화해를 다시 종합하는 과제를 철학은 “지적인 왕국의 형태”로 완수해야 한다. 그리고 이 철학적 인식을 토대로 다시 예술은 끊임없이 생의 한 가운데서 “감각의 왕국의 형태”로 참된 것을 드러내야한다. 따라서 헤겔체계 내에서 철학과 예술은 우열 관계가 아닌 상호보완적 관계로 파악되어야 한다. 왜냐하면 예술에 대한 철학의 우위는 무한한 사유의 영역에 있으며, 철학에 대한 예술의 우위는 “여기서부터 뛰는 로도스” 즉 현재하는 우리의 삶에 있기 때문이다. 이로써 ‘비극’은 삶과 고통을, ‘비극적인 것’은 사유와 지양을 전제하며 이 두 영역은 서로 화해한다. 그리고 비극은 세계에 내재하는 대립과 균열의 문제를 예술적 감각의 형태로 상연함으로써, 이 대립과 균열의 내용을 철학적 인식으로 이행하게 해주는 예술과 철학의 매개자인 것이다.<sup>74)</sup>

---

74) Baker 역시 (2009), p.71에서 철학과 예술의 관계를 다음과 같이 주장한다. “예술과 철학은 절대 정신의 동일한 보편적 영역의 일부이다. 그리고 이 양자는 동일한 화해적 기능을 수행하나, 이들은 이 화해적 기능을 다르게 수행한다. 예술은 이 화해를 감각적 직관을 통해서 성취하는 반면, 철학은 자유로운 사유를 통해서 화해를 성취한다. 의식의 이 두 형태들은 동일한 정신적인 과정의 일부이지만, 다만 예술이 [시간적인 순서의 의미로 - 인용자] 보다 앞선 단계라는 점이다. 왜냐하면 감각적 직관은 이성적인 철학적 앎으로서의 규정성을 지닌 화해를 성취할 수 없기 때문이다 (...) 헤겔은 예술적 의식을 직접적인 감각과 이념적 사유 사이의 매개로서 서술한다. 이는 시학과 비극에 대해서도 여전히 타당하다.”

## V. 결론 - 비극을 넘어 비극적인 것으로

여기가 장미가 있다.

여기서 춤추어라.<sup>75)</sup> (GPR. 26)

헤겔은 “비극”이 상연하는 대립으로부터 발생하는 고통 및 부정적인 위력들을 “화해”를 위한 본질적인 계기로 파악하는 어찌면 모순된 주장을 하고 있는 철학자일지도 모른다.<sup>76)</sup> 그러나 우리의 삶과 연관시켜 이 문제를 생각해본다면, 헤겔의 “비극 내에서의 화해”는 강한 설득력을 지닐 수도 있을 것이다. 헤겔에게 있어 대립은 사회적 토대 위에서 발생하는 것으로, 예를 들어 각기 나름의 정당성을 지닌 양쪽, 즉 진보와 보수, 개인과 공동체, 자유와 평등 등등이 서로의 주장만을 내세워 상대방의 주장을 듣지 않으려 할 때 발생하는 필연적인 결과로 파악된다. 만약 서로가 서로의 다름만 확인하는 상이성 수준에서는 그 어떠한 대립도 발생할 수 없다는 사실을 상기해 볼 때, 대립은 결코 우연히 발생할 수 있는 것이 아니라, 한 사회가 처한 문제적 상황이 대립을 불러일으키며, 이 대립을 통해 화해로 나아가게끔 하는 필연적인 과정으로 생각해 볼 수 있다. 그러나 만약 어느 한쪽이 다른 한쪽을 지배하려는 방식으로 대립을 해소하려 할 때 발생하는 비극적 결말을 우리는 『안티고네』를 통해서 지켜봤다. 비록 본고는 이 비극적 결말에서 자신을 견실히 지켜내는 주체의 모습을 통

75) 이 구절은 앞에서 이미 인용한 바 있는 『법철학』 서문(Vorrede)의 “여기가 로도스다. 여기서부터 뛰어라”의 라틴어, 즉 “*Hic Rhodus, hic saltus*”를 변용하며 만든 헤겔의 수사이다. 여기서 ‘섬 이름’으로서 ‘Rhodus’는 라틴어로 ‘장미’를 뜻하는 ‘Rhodes’로, ‘뛰다’를 뜻하는 ‘saltus’는 ‘춤추다’를 뜻하는 ‘salta’로 변용함으로써, 헤겔은 “여기에 장미가 있다. 여기서 춤추어라(Hier ist die Rose, hier tanze)”란 수사를 사용하고 있다. 본고는 이 구절을 본고의 핵심 주장인 “죽음 속에서 자기실현”을 가장 잘 드러내주는 구절로서 파악하고 있다. 왜냐하면 꽃잎의 아름다움 및 화려함과 가시의 죽음 및 고통이 함께 공존하는 “장미”는 우리의 삶을, 그리고 춤은 ‘나’를 표현하는 “자기실현”을 지칭하는 것으로 파악될 수 있기 때문이다.

76) 이러 점에서 헤겔은 화해와 통일을 끊임없이 주장하는 낙관주의자이다. 그러나 헤겔은 다른 낙관주의자들과 다르다. 왜냐하면 헤겔은 대립, 고통, 부정적인 위력을 그의 철학에 본질적 계기로 삼았기 때문이다. 본고의 견해와 같이 Boer도 헤겔을 플라톤 이래로 철학의 역사를 지배해왔었던 낙관주의의 대변자 중 하나로 주장하면서, “실제 비극들을 끌어옴으로써 비극적 갈등의 본질을 명백하게 반영했다는 점”에서 다른 낙관주의의 대변자들과 다르다고 지적하고 있다. Boer (2002), p.26.

해서 화해를 주장했지만, 이는 매우 극적인 상황이기 때문에 이를 바로 우리의 현실에 적용시키는 것은 다소 무리가 있을 것이다. 그러나 사회적 관점에 비추어 봤을 때, 이 비극적인 파국 속에서 우리가 얻을 수 있는 교훈은 대립하는 양측이 서로가 서로를 억압하거나 지배하려는 ‘대립을 위한 대립’적인 태도를 버리고, 서로의 정당한 가치를 인식하고 인정함으로써만 비극적 상황을 피할 수 있다는 사실이다. 진보와 보수, 개인과 공동체, 자유와 평등 등등은 모두 한 사회에 꼭 필요한 정당한 가치들이며, 이 가치들 간의 대립을 분리·고정된 것으로 파악하지 않고, 각각이 지닌 정당성을 대립하고 있는 그 관계<sup>77)</sup>에서 고찰할 수 있을 때, 이 대립은 한 사회가 내적 긴장을 유지하면서 발전할 수 있는 원동력으로 삼을 수 있을 것이다.

비극은 또한 운명이란 문제로 개인적 차원에서도 발생할 수 있다. 따라서 앞서 살펴봤던 비극의 주관적 화해는 자신의 의지와 상관없이 찾아오는 낯선 운명 속에서 고통 받는 개인들에게 극복방향을 제시해 준다. 우리는 운명을 흔히 이미 정해진 것으로서 우리의 의지와 상관없이 우리의 삶을 지배하는 위력쯤으로 생각한다. 낯선 위력으로서 운명은 나의 의지 및 행위와 무관하게 찾아올 수 있으며, 나의 삶의 무지에서도 역시 찾아올 수 있다. 그러나 운명은 결코 자신을 홀로 드러내지 않는다. 운명은 우리의 삶을 통해서만 자신의 모습을 드러낸다. 이 낯선 운명의 위력을 외면하거나 부정하려 한다면, 정말로 우리의 삶은 낯선 운명에 의해 지배

77) 본고는 헤겔철학의 가장 큰 특징을 관계(Relation)로 파악하고 있다. “[아폴로와 에리네, 즉 전자는 대낮의 삶의 신이며, 후자는 지하의 무지의 신을 뜻한다 - 인용자] 이 양자는 한편으로 동등한 명예를 향유하며, 다른 한편으로는 실체의 형태, 즉 서로의 관계의 필연성인 제우스인 것이다.” (PhG. 539) 이 구절은 『정신현상학』의 「종교」장에서 “예술종교”의 비극작품에 대한 서술로서 여기서 제우스는 삶과 지상의 법을 지칭하는 아폴로와 무지와 지하의 법을 지칭하는 에리네와의 화해를 지시한다. 여기서 헤겔은 비극적 화해를 뜻하는 제우스를 아폴로와 에리네와의 관계로 서술함으로써 그의 화해개념에 대한 중요한 단서를 제공한다. 즉 아폴로와 에리네의 화해는 제우스이며, 이 제우스로 표상되는 화해는 양자의 관계일 뿐이다. 이는 본고에서 다뤘던 사랑개념에서는 나와 타자의 관계, 인정개념에서 자기의식과 자기의식간의 관계, 인류성에서 개인과 사회의 관계, 그리고 화해개념에서조차도 (예를 들어 운명을 나의 행위의 작용과 반작용의 관계로 파악하는) 등등 모든 곳에서 “관계”의 중요성이 부각됨을 알 수 있다. 이는 부정성 역시 마찬가지이다. 왜냐하면 부정성은 직관의 대상일 수 없는 바로 “관계”에서만 파악될 수 있기 때문이다. 따라서 헤겔은 이분법적 도식 구조만으로 진리를 파악하려는 모든 인식을 거부하며, 그 관계 자체를 고찰할 때 비로소 전체의 관점, 즉 통일의 관점을 획득할 수 있다고 주장한다.

당하게 될 것이다. 그러나 예수의 생애 및 『오이디푸스왕』와 『햄릿』의 경우에서 봤듯이, 비록 그 결과가 비극적인 죽음의 길일지라도, 그들은 낯선 운명을 회피하려거나 외면하지 않고 당당히 자신의 것으로 받아들이고, 그들이 받아들인 운명 안에 당당히 자신의 인장을 새겨 넣음으로써, 그들은 운명과 화해했다. 그리고 이 화해는 결코 미래에 도래할 이상 세계의 요청도 당위도 아니며 피안의 세계의 구원도 아닌, 현실세계 도처에 현재하는 부정적인 위력을 직시함으로써 완성되는, 현실로부터 출발하여 현실에서 완성되는 화해이다.

본고는 헤겔의 화해 개념에는 대립과 이로부터 발생하는 고통의 계기가 필연적으로 내재한다고 거듭 주장했다. 즉 헤겔에게 있어 화해는 결코 평화롭거나 조화로운 공존의 삶이 불가능함을 정확히 인식하는데서 출발한다. 그렇다면 이 삶의 내용은 바로 영구적인 평화와 조화로운 삶의 불가능성을 인정함으로써 우리 앞에 펼쳐진 절망과 회의의 길을 정면으로 응시하는 것이다. 우리의 삶이 고통으로부터 영원히 벗어 날 수 없다면, 이 절망과 회의의 길을 정면으로 응시하고 이를 인정하는데 그치지 않고, 다시 이 절망과 회의의 길을 뚫고 비록 그것이 확신<sup>78)</sup>에 불과하더라도 나의 목적을 세계에 실현하는 의미로서 비극적 화해를 생각해 볼 수 있을 것이다. 우리의 삶에는 크고 작은 무수한 상처들이 존재한다. 만약 헤겔의 “비극 내에서의 화해”를 받아들일 수 있다면, 우리의 삶에 존재하는 상처들의 노예가 되어 우리의 삶을 스스로 소외하며 원망하는 것 (*ressentiment*)이 아닌, 오히려 이 상처들의 주인이 되어 우리의 삶을 사랑하고 긍정(*amor fati*)할 수 있는 그 가능성을 탐색해 볼 수 있을 것이다. 이로써 헤겔의 “비극 내에서의 화해”를 “죽음 속에서의 자기실현”으로 분명히 제시했기를 본고는 희망한다.

그러나 본고는 각각의 헤겔의 개념들을 그 자체로 다루지 않고 본고

---

78) 따라서 이때의 확신은 ‘나’의 삶의 완전함을 주장하는 것이 아니라, 오히려 언제나 ‘나’의 삶이 단지 믿음(*Glauben*)과 사념(*Meinung*)에 불과할 수 있다는 삶의 불완전성을 인정하는 것이다. 따라서 후자의 태도를 견지하는 주체는 자신의 삶 속에는 언제나 무지 및 오류의 계기가 내포되어 있다는 것을 인식하는 자이며, 이 무지 및 오류의 계기까지도 자신의 인식의 대상으로 삼는 강한 주체일 것이다.



의 주제를 밝히는데 필요한 부분만을 설명하는 방식으로 논의를 전개했기 때문에, 여기에는 많은 문제점들이 놓여 있다. 왜냐하면 본고가 다루고 있는 각각의 헤겔 개념들은 사실상 많은 헤겔 연구자들에 의해서 하나의 독립된 주제로 다뤄지고 있으며, 그 해석에 따라 많은 논쟁들이 존재하기 때문에, 보다 면밀한 논의를 통해서만 그 온전한 의미들을 밝힐 수 있기 때문이다. 그러므로 여기서는 본고의 주제에 집중함으로써 제외되었거나 또는 본고의 미진한 연구로 인해서 단지 제안 수준에 그칠 수밖에 없었던 개념들을 잠시 되짚어 봄으로써, 본고의 차후의 연구방향 및 또 다른 헤겔철학의 주제들을 소개하는 논의의 공간으로 할애하고자 한다.

우선 본고는 헤겔의 화해 개념에 대한 이해를 돕고자 진무한 개념을 제시했다. 그러나 이는 단지 진무한 개념에 대한 구조적인 특징만을 밝혔을 뿐, 진무한 개념이 위치한 『대논리학』까지 내려가 그 온전한 의미를 제시하지는 못하고 있다. 이와 같은 문제점은 헤겔철학 체계에서 『대논리학』이 차지하는 비중을 고려했을 때, 곧바로 드러난다. 왜냐하면 헤겔은 『대논리학』의 내용을 “자연과 유한한 정신을 창조하기 이전에 자신의 영원한 본질 속에 있는 것으로서의 신의 서술”<sup>79)</sup>이라는 대담한 주장을 하고 있기 때문에, 이에 대한 충분한 이해를 통해서만 헤겔 철학체계의 출발점이자 동시에 커다란 논쟁 지점인 사유와 존재 및 이성과 현실의 통일의 문제를 답할 수 있기 때문이다. 그러나 이 문제를 밝히기 위해서는 보다 많은 연구가 필요하며, 이에 대한 본고의 연구가 부족함을 인정하는 바이다. 그럼에도 이 문제를 차치하고서도 남는 아쉬움은 진무한개념에 대한 설명을 너무 구조적 설명만을 제공함으로써, 헤겔의 통일 및 화해 개념의 보다 단단한 이론적 토대를 제공하지 못하고 있다는 점이다. 이는 차후의 연구를 통해 보완하도록 하겠다.

본고는 헤겔철학의 최대 목표가 당대의 분리와 소외의 문제를 극복하는 것에 있다고 주장했다. 비록 본고가 이에 대한 설명을 완전히 도외시하고 있지는 않지만, 과연 어떻게 헤겔은 이 분리와 소외를 극복하고 통일과 종합으로 이끄는지에 대한 설명이 다소 부족하다. 따라서 여기서는 헤겔이 주장하는 통일과 종합을 어떠한 방식으로 증명하고 있지를 다시

---

79) Hegel, Wissenschaft der Logik I, S.44.

주체 개념과 인륜성 개념으로 돌아가 잠시 살펴보고자 한다.

우선 헤겔의 주체이론에 대한 설명을 위한 원전을 『기독교의 정신과 그 운명』으로 채택하고 있기 때문에, 헤겔이 자신의 주체이론을 개진하는 보다 정확한 장소인 『엔치클로페디 III』의 「주관정신」장 부분에 대한 설명을 놓치고 있다. 여기서 「주관정신」은 다시 “A. 인류학. 정신”, “B. 정신현상학. 의식”, “C. 심리학. 정신”으로 나뉘며, 적어도 본고가 주장하는 강한 의미의 주체를 보다 상세히 밝히기 위해서, 그리고 또한 주체가 자신의 내면으로부터 걸어 나와 타자와 함께하는 사회로 이행하는 과정을 해명하기 위해서는 “C. 심리학. 정신”부분을 살펴봐야 한다. 왜냐하면 헤겔은 『정신현상학』에서의 「자기의식」장의 접근 즉 서구의 정신사적 현상학이라는 거시적 관점에서 주체에 접근하는 것과는 달리, 『엔치클로페디III』의 “C. 심리학. 정신”에서는 개인의 “감정”과 “충동 및 자의”, 그리고 “행복”의 문제를 통해서 오롯한 주체의 관점으로 실천(praktische)에 관한 문제에 접근하고 있으며, 이 부분에서 비로소 주관정신에서 객관정신으로의 이행을 논의하고 있기 때문이다. 본고가 보기에 이 부분을 이해하기 위해서는 우선 여기서 헤겔이 의지(Wille)를 사유(Denken)라 부르는 그 의미를 파악해야하며, 이렇게 파악된 “의지로서 사유” 내지는 “사유로서 의지”를 통해서 드러나는 주체의 특징을 다시 밝혀내야지만 이 논의를 출발할 수 있는 듯이 보인다. 본고는 이 “의지로서 사유”로 파악되는 주체의 특징을 욕구를 체계화하는 자아(즉, 사유)의 능력으로 파악하고 있으며, 이를 통해 헤겔은 칸트의 실천철학의 한계(이성과 감성의 분리 및 이로부터 발생하는 의무의 추상성)를 극복하고자 하는 시도로 보고 있다. 헤겔이 보기에, 우리는 통제할 수 없는 자연적 욕구에 따라 행위를 하는 것처럼 보여도, 주체는 이 욕구에 따라서만 행위하는 것이 아닌, 이 욕구를 체계화하고 나의 목적에 따라 조직화하는 능력이 있다고 주장한다.<sup>80)</sup> 그리고

80) 예를 들어 우리는 배가 고프면, 무엇인가를 먹어야 하지만 이 때 무엇을 먹을지는 우리가 선택을 하며, 더 나아가 의지로서의 사유의 단계에서 주체는 이 자연적인 욕구에서부터 동기부여 되는 것이 아닌 자신의 앞(사유)으로부터 스스로 동기부여를 한다. 예를 들어 A란 학생이 과학자가 되기 위한 꿈을 갖는 순간 그 꿈을 실현하기 위한 최적의 장소인 B라는 대학에 가기를 욕구한다. 이때 A란 학생은 B라는 대학에 가고 싶은 감정과 욕구를 느끼며, 자신의 목적을 위해 스스로 의욕하며 잠을 줄이는 등의 자신의 욕구를 체계화한다. 이때 A가 설정한 목적이 이성적이고 타당한 것이라면, 이로부터 발생하는 감정과 욕구 역시 정당한 것이기 때문에, 이 감정과 욕

이 주체가 ‘나’의 관점과 더불어 ‘우리’의 관점에서 자신의 목적을 정립할 때, 바로 “나이면서 우리이며, 우리이면서 나”인 헤겔의 정신 개념에 도달하게 된다. 헤겔의 이와 같은 주장은 칸트의 실천이성의 추상적 보편성을 극복하게 해줌으로써, ‘의무를 위한 의무’를 실천하는 주체가 아닌 ‘나’ 자신을 위한 의무를 실천하는 보다 자율적이며 온전한 주체를 정립가능하게 해준다. 그리고 헤겔을 넘어 이 주체 개념은 독일철학의 고유한 것<sup>81)</sup>이라고도 부를 수 있는 비극철학자들 간의 차이를 밝히는 데도 유용하게 사용될 것이다.<sup>82)</sup>

본고는 인륜성에는 두 계기가 존재한다고 주장했다. 그 중 하나는 제도 및 법과 같은 한 사회의 객관적 계기이며, 또 다른 계기는 이 지반에서부터 출발하여 이를 승인하거나 거부할 수 있는 주관적 계기이다. 그리고 인륜성은 사회적 법과 제도가 주관의 이성적 동의를 거쳐 살아있는 것이 될 때 가능한 것으로 주장했다. 이때 인륜적인 상태를 고찰해 보면, 주관은 나의 이익의 관점으로 이 제도들을 승인하거나 거부할 수 있으며, 또는 사회 전체(우리)의 관점으로 이 제도들을 승인하거나 거부할 수 있을 것이다. 헤겔은 『법철학』의 「인륜성」장에서 전자를 “시민사회”안에서의 주체의 특징으로 파악하며, 후자를 “국가” 안에서의 주체의 특징으로 파악한다. 그리고 헤겔은 “시민사회”와 “국가” 모두를 인륜성이라 부르며, 이 양자는 보편성이라는 사회 전체의 관점과 매개되어 있다고 주장한다. 문제는 “시민사회”에서 어떻게 사회 전체의 관점과 매개될 있는지의 여부이다. 헤겔은 “시민사회”의 원리를 철저히 개별성의 원리로 파악하며, 이 개인들은 자신의 이익추구가 지상 최대의 관심사이다. 그러나 자신의 이익을 추구하기 위해서는 타자의 욕망을 파악해야하기 때문에, 비록 이때

---

구는 다시 헤겔에 의해 실천적 이성의 계기로 회복된다.

81) Szondi, (2002), pp.1-2. 여기서 Szondi는 비극철학은 독일철학의 고유한 것이며, 오늘날까지 비극은 근본적으로 독일철학의 것이라고 주장한다. 이러한 Szondi에 주장은 헤겔의 튀빙겐시절 친구들인 셸링과 훔더린을 비롯, 쇼펜하우어, 키에르케고르, 그리고 니체까지 이어지는 독일철학의 계보를 살펴본다면 반박될 수 없는 것처럼 보인다.

82) 여기에 대한 국내 논문으로서 최근에 발표된 전예완, 「마그너의 경우를 통해서 바라 본 니체 대 헤겔」 (헤겔연구33, 2013)을 참고하라. 여기서 저자는 비록 주체 개념을 전면화 하여 논의를 전개하고 있지는 않지만, 헤겔과 니체 철학의 특징을 각각 “인식으로서의 정신”과 “행위하는 몸”으로 구분함으로써 매우 흥미로운 논의를 전개하고 있다.

개인의 목적이 자신의 이익 추구라고 할지라도, 이를 추구하기 위해서는 타자와의 그물망, 즉 욕망의 체계(System der Bedürfniss) 속으로 들어가야 한다. 따라서 “시민사회”에서의 개인들은 자신의 이익추구라는 의도(Tun) 속에서 타자의 관점, 즉 사회 전체의 관점을 결과적으로(Tat) 획득하게 된다. 그리고 “시민사회”는 결국 이러한 과도한 사적 이익추구의 결과로서 드러나는 부작용, 즉 매점매석 등에 의한 부의 과도한 축적, 소득의 재분배 문제에서 발생하는 계급 간의 대립 및 빈곤(Armut)과 천민(Pöbel)의 사회적 문제 등등으로 인해 개인의 이익을 보호하기 위해 공적인 힘을 지닌 보편성의 원리를 요청하게 된다. 이 개인들의 이익을 위해 요청된 보편성의 원리로부터 헤겔은 “시민사회”에서 “국가”로 이행하며, 국가의 원리는 이로서 개별성의 원리와 보편성의 원리를 모두 지니게 된다. 여기서 거듭 강조되어야 할 점은 개별성의 원리를 포기하면서 보편성의 원리를 요청하는 것이 아닌, 개별성의 원리를 위해 보편성의 원리를 요청한다는 점에서 헤겔은 결코 공동체주의자나 전체주의자가 아니라는 점이다. 따라서 “국가”는 “시민사회”보다 더욱 완성된 인륜성의 형태이며, 이 “국가”를 통해 헤겔이 목표로 한 바는 개인의 이익추구라는 개별성의 원리와 사회 전체의 관점인 보편성의 원리의 종합이다. “시민사회”에서 “국가”로의 이행에 대한 이와 같은 헤겔의 서술은 그의 철학이 선취한 많은 업적 중에서도 특히 두드러지는 부분이 바로 『법철학』의 「인륜성」이라는 점을 증명한다. 왜냐하면 헤겔은 독일관념론전통의 다른 철학자들과 달리 자신의 시대가 직면한 분리와 소외의 문제를 단지 “하늘에서 땅으로 내려오는” 철학적 방법에만 머물지 않고, “땅에서 하늘로 올라가는” 철학의 실천적인 과제를 분명히 제시했기 때문이다.<sup>83)</sup>

83) 따라서 마르크스가 「독일이데올로기 비판」에서 가하는 헤겔에 대한 비판은 오직 절반만 맞을 뿐이다. 마르크스 비판의 절반의 정당성은 헤겔이 모든 현실적인 문제를 순수 사상으로 귀결시켰다는 점에서 주어질 수 있으며, 절반의 부당성은 헤겔은 “하늘에서 땅으로 내려오는 독일 철학”자가 결코 아니라는 점이다. 왜냐하면 헤겔의 “인정”과 “인륜성”에서 볼 수 있듯이, 현실에서 발생하는 타자와의 대립 및 개인과 사회와의 대립의 계기를 새겨 넣음으로써, 최소한 다른 당대의 독일관념론자들 보다 더욱 깊은 현실의 문제를 직시했으며, 보다 분명하게 그는 계급간의 갈등 및 빈곤의 문제까지도 파악했기 때문이다. 따라서 본고는 헤겔이 『법철학』에서 제시하는 “국가”를 통해서 “하늘에서 땅으로 내려오는” 당대의 독일관념론자들 및 낭만주의자들과 달리, “땅에서부터 하늘로 올라”가려는 시도를 확인할 수 있음을 주장하는 바이다. 마르크스, 김세균, 『칼 맑스, 프리드리히 엥겔스 저작 선집 1』, (박종철출판사, 2010), 202쪽.

헤겔철학은 분명 매우 까다롭게 난해하다. 이 때문에 헤겔철학은 이러저러한 오해와 지독한 곡해의 대상이 되어왔다. 특히 이 문제는 헤겔철학 안에서 공존하는 지성과 감정, 이론과 실천, 무한과 유한, 개인주의와 공동체주의 등등을 어느 한쪽만을 강조하는 이분법적 도식으로 파악하는 주장들에서 쉽게 나타난다. 그러나 위의 논의에서 살펴봤듯이, 헤겔은 자신의 철학체계 전체를 통해서 극복하고자 했던 것이 바로 지성의 이분법적 사유라는 점을 상기해 본다면, 그가 그토록 극복하고자 했던 사유의 방식으로 다시 그의 철학을 바라보는 오류를 피할 수 있을 것이다.

## 참고문헌

### 1차 문헌

(원전)

G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970.

\_\_\_\_\_, Phänomenologie des Geistes, Bd.3.

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

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

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

\_\_\_\_\_, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Bd.10.

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

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Ästhetik I, Bd.13.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Ästhetik II, Bd.14.

\_\_\_\_\_, Vorlesungen über die Ästhetik III, Bd.15.

(국역본)

\_\_\_\_\_, 『자연법』, 김준수, 한길사, 2004.

\_\_\_\_\_, 『청년 헤겔의 신학론집』, 정대성, 인간사랑, 2005.

\_\_\_\_\_, 『정신현상학1,2』, 임석진, 한길사, 2005.

\_\_\_\_\_, 『정신현상학』, 김양순, 동서문화사, 2011.

- \_\_\_\_\_, 『자연철학』, 박병기, 나남, 2008.
- \_\_\_\_\_, 『정신철학』, 박병기·박구용, UUP, 2000.
- \_\_\_\_\_, 『역사철학강의』, 권기철, 동서문화사, 1978.
- \_\_\_\_\_, 『법철학 1,2』, 임석진, 지식산업사, 1989
- \_\_\_\_\_, 『미학강의 1,2,3』, 이창환, (출판예정)

## 2차문헌

(비극관련 단행본)

Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen : Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996

Mark William Roche, *Tragedy and comedy : a systematic study and a critique of Hegel*, Albany, NY : State University of New York Press, 1998.

Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, 2001.

Peter Szondi, *On Essay on the Tragic*, Standford, 2002.

Derek W. M. Baker, *Tragedy and Citizenship : Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, New York, 2009.

Karin de Boer, *On Hegel : The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, 2010.

Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God*, Oxford, 2012.

레이먼드 윌리엄즈, 임순희, 『현대비극론』, 학민사, 1985.

테리 이글턴, 이현석, 『우리 시대의 비극론』, 경성대학교, 2006.

소포클레스, 천병희 옮김, 『소포클레스 비극 전집』, 도서출판 숲, 2008.

윌리엄 셰익스피어, 최종철 옮김, 『햄릿』, 민음사, 2012.

(비극관련 논문)

Karin de Boer, *Tragedy, Dialectics, and Defférance : On Hegel and Derrida*,

- The Southern Journal of Philosophy, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Hegel's Antigone and the Dialectics of Sexual Difference*,  
Philosophy Today, 2003
- \_\_\_\_\_, *Towards a Tragic Conception of Intercultural Conflicts*, The  
Journal of Natural and Social Philosophy 3, 2007.
- Julia Perters, *A Theory of Tragic Experience According to Hegel*, European  
Journal of Philosophy, 2009.
- 안재오, 「인륜성의 비극 : 예나 시절 헤겔의 「자연법 논문」에 나타난 고대 그리스  
비극 개념연구」, 헤겔연구·10, 2001.
- 조창오, 「‘비극적인 것’의 탄생과 ‘희극적인 것’으로의 이행」, 헤겔연구 18, 2005.
- 서정혁, 「아리스토텔레스와 헤겔의 비극론 비교」, 헤겔연구 30, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「셰익스피어의 극시에 대한 헤겔의 해석」, 철학연구 101, 2013.

(『정신현상학』관련 단행본)

- Robert R. Williams, *Recognition : Fichte and Hegel on the Other*, New York,  
1992.
- Quentin Lauer, S.J., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*,  
New York, 1993.
- Jon Stewart, *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit : A Systematic  
Interpretation*, Evanston, 2000.
- Daniel E. Shannon, *Spirit : Chapter Six of Hegel's Phenomenology of Spirit*,  
Hackett, 2001.
- Robert Stern, *Hegel : and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, 2002.
- Dean Moyar, Michael Quante, *Hegel's Phenomenology of Spirit : A Critical  
Guide*, Cambridge, 2008.
- 알렉상드르 꼬제브, 설현영, 『역사와 현실의 변증법』, 한빛, 1981.
- 장 이빨리뜨, 이종철·김상환, 『헤겔의 정신현상학 I, II』, 문예출판사, 2003.



(『정신현상학』의 「자기의식」 관련 논문)

Paul Redding, *The Independence and Dependence of Self-Consciousness : Dialectic of Lord and Bandman in Hegel's Phenomenology of Spirit*, The Cambridge Companion to Hegel, 2009.

Kenneth R. Westphal, *Self-Consciousness, Anti-Cartesianism, and Cognitive Semantics in Hegel's 1807 Phenomenology*. A Companion to Hegel, 2011.

Franco Chierighin, *Freedom and Thought : Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness*, The Blackwell Guide to Hegel's PhS., 2009.

(『법철학』 관련 단행본)

Fredrick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory : Actualizing Freedom*, Harvard University, 2000.

Robert R Pippin, *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, 2008.

Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy : The Project of Reconciliation*, Cambridge, 1994.

Dean Moyar, *Hegel's Conscience : Radical Subjectivity and Rational Institutions*, Chicago, 2002.

악셀 호네트, 문성훈·이현재, 『인정투쟁』, 사월의 책, 2011.

(『법철학』 관련 논문)

Paul Michael Spohr, *Hegel's Rationalist Account of the Moral Will*, Columbia University, 2006.

Michael Wolff, *Hegel's Organicist Theory of the State : On the Concept and*

*Method of Hegel's "Science of the State"*, Hegel on Ethics and Politics Chapter12, Cambridge, 2004.

조극훈, 「도덕성과 인륜성 : 칸트 실천철학에 대한 헤겔의 비판」, 칸트연구 9, 2002

(기타 참고 단행본)

Glenn Alexander Magee, *Hegel : and the Hermetic Tradition*, Cornell, 2001

슬라보예 지젝, 이성민, 『부정적인 것과 함께 머무르기』, 도서출판b, 2007.

\_\_\_\_\_, 이성민, 『까다로운 주체』, 도서출판b, 2005.

프레드릭 바이저, 이신철, 『헤겔 : 그의 철학적 주제들』, 도서출판b, 2005

한스 프리드리히 폴다, 남기호, 『게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔 :

생애와 사상』, 용의 숲, 2010.

테리 핀카드, 전대호·태경섭, 『헤겔, 영원한 철학의 거장』, 이제이북스, 2006.

게오르그 루카치, 서유석·이춘길, 『청년 헤겔 1,2』, 동녘, 1987.

크로너, 유현식, 『헤겔 : 칸트에서 헤겔까지』, 청아, 1990.

강순전, 『칸트에서 헤겔로』, 철학과 현실사, 2008.

(기타 참고 논문)

배경숙, 「헤겔 초기신학논문집에 나타난 그리스도교의 정신과 그 운명」,

석단논총 16, 1990.

남기호, 「헤겔의 '사랑' 개념과 그 철학 위상 변화」, 시대와 철학 18, 2008

성창기, 「헤겔의 주체:부정적인 것에 머무르기 - 지젝의 헤겔 해석 중심으로」,

철학사상 46, 2012

## Absract

# Hegel, “Reconciliation In Tragedy”

Oh, Seok-Yeul

Department of Aesthetics

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this study is to clarify from a Hegelian perspective the concept of reconciliation as revealed in tragedy. Tragedy is considered as a staging of oppositions and conflicts arising from both individual and social areas as well as the staging of subsequent experience of suffering that follows. Reconciliation is, in turn, made possible when man's spiritual power is unraveled as he does not succumb to such suffering and rather takes the experiences as an opportunity not only to face his own limitations but also to overcome them. Tragic reconciliation defined as such will act as a concept that better illuminates the concept of Unity that penetrates throughout Hegel's philosophy. Furthermore, this study intends to suggest the possibility of reconciliation with negative powers by examining oppositions that lie inherent in us and the ensuing problem of suffering.

In order to identify “reconciliation in tragedy”, this paper is composed of three parts. Taking the (1) protagonist, (2) stage and background, and (3) the performance of tragedy as premises, the paper will examine Hegel's (1) concept of the Subject(subjective Spirit), (2) the ethical life(objective Spirit), and (3) aesthetics(absolute Spirit).

This paper intends to formulate “reconciliation in tragedy” into “self-actualizing in death”. Here, “self-actualizing in death” is defined as that which is possible when the (tragic) hero fulfills his purpose in spite of overwhelming sways of negative power brought about by

blind fate. Thus, "self-actualizing in death" must be premised by a subject in a strong sense like the tragic hero, and this in turn exactly coincides with the subject Hegel intended to establish. To support this argument, this study first examines what the power of the subject that carries with the negative is as mentioned in the preface of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Upon such examination, the tragic hero that makes both tragedy and its reconciliation possible will be established. As a result, the "magical power" of the subject –the subject that gives birth to a new existence by fulfilling his purpose upon severing ties with causality as prescribed by finite reality– will come into view. Upon this, this study intends to demonstrate the process of the birth of the subject that makes possible tragedy through the *Spirit of Christianity and its fate*.

Hegel's ethical life, which is predicated on the stage and background of tragedy, means Geist, which is "I am we, we am I." Hegel was critical of the solipsistic model of the subject prevalent in his time, calling it mere tautologies, and intended to establish an intersubjective model that accompanied the other. Such attempts by Hegel are first demonstrated through his early concept of love and passes through Recognition, and it is finally consummated in the ethical life. Despite being the spirit of reconciliation with the other that retains difference, love is unfit as a social model because it remains at the level of emotion. Likewise, when not mediated by law and institution, reconciliation, though predicated on intersubjectivity, shows danger of degenerating into imperfection that is merely one's submission to the other as shown in the "master-slave" relationship. Therefore, Hegel intended to establish the ethical life as the ultimate area of reconciliation that eliminates alienation through the mediation of law and institution. This ethical life will be in turn both the stage and background of tragedy.

Lastly, this study examines *Aesthetics* where the philosophy of art is dealt as the absolute Spirit. By looking into the ancient tragedy of *Antigone* and *Oedipus Rex* and the modern tragedy *Hamlet*, this study will examine how reconciliation can be staged. As such, in *Antigone*, reconciliation will take the form of objective reconciliation centered around ethical powers, and in *Oedipus Rex* and *Hamlet*, it will take the form of subjective reconciliation centered around individual agents. In addition, this study will advance an in-depth investigation of Hegel's "reconciliation in tragedy" by extending the concepts of objective and subjective reconciliation to the difference of the degrees of suffering as dealt in ancient and modern tragedy, and further to the relation between art and philosophy as positioned within Hegel's philosophy.

For Hegel, “reconciliation in tragedy” starts with accurately recognizing that a peaceful, harmonious life of coexisting is impossible. Thus, in this sense, the content of this knowledge is about gazing squarely into the array of despair and skepticism that unfolds before us, all by recognizing the impossibility of permanent peace and harmonious life. If our lives cannot completely be free of suffering, we are to first gaze into and accept the path of despair and skepticism and further advance to pierce through that path of despair and skepticism. Even when regarded as mere conviction, “reconciliation in tragedy”, or “self-actualizing in death” as a mode of fulfilling one’s purpose in the world is a possible point of consideration.

**keyword : Hegel, reconciliation in tragedy, Phenomenology of Spirit, fate, subject, Antigone and Hamlet**

**Student Number : 2009 - 22785**