



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 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](#)

문학석사 학위논문

헤겔 『논리학』에서 학의 시원과
직접성

2017년 8월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
서 세 동

국문초록

헤겔의 『논리학』은 사유 그 자체의 법칙을 제시하는데, 이로써 헤겔 전체 철학의 모든 기본 형식을 제공하는 역할을 한다. 이로 인해 『논리학』은 헤겔 철학을 이해하기 위한 최초의 관문으로 여겨졌을 뿐만 아니라 헤겔 철학을 공격하기 위한 그것으로 여겨지기도 하였다. 특히, 『논리학』의 내용 중에서 ‘학의 시원’이 최초의 그리고 가장 격렬한 비판의 대상이 되었다.

헤겔 자신은 학의 시원을 직접성으로 규정한다. 하지만 과연 그것이 정말로 직접적인 것인지 아니면 매개된 것인지에 대한 긴 논쟁의 역사가 존재한다. 셸링(F. W. J. Schelling)은 그 최초의 비판자이다. 셸링에 따르면 학의 시원이란, “궁극의 심급”으로서의 “풍부하며 내용으로 가득한 어떤 존재”와 “사유하는 정신 그 자체”를 전제한다. 따라서 <존재>에서 시작하는 『논리학』의 전개운동은 사유하는 철학자가 진행시키는 것이지 논리 자신의 내재적 전개가 결코 아니다. 이는 헤겔이 말하는 “개념 그 자체와 방법의 구별, 곧 방법의 특수한 면”을 통하여 재반박할 수 있다. 개념 그 자체와 그것을 파악하는 우리의 앎이 분명 내용 상 일치하더라도, 형식에 있어서 구별된다. 이와 마찬가지로 셸링이 말하는 ‘철학자의 직관’이란 학의 시원으로서의 직접적인 것을 파악하는 “우리의 앎”을 뜻하기는 하지만, 그것이 학의 시원을 ‘개념 그 자체’에서 반박하는 것은 아니다. 따라서 셸링의 비판은 헤겔 『논리학』에 대한 진정한 비판의 지위를 지니지는 못한다.

반면 헨리히(Dieter Henrich)는 “부정의 방식(vis negationis)”으로 학의 시원을 해석하고자 한다. 직접적인 것은 부정의 부정인 긍정, “순수한 자기관계”로 이해될 수 있다는 것이다. 이제 그에

따르면 직접적인 것 역시도 매개나 부정을 내포할 수 있다. 그러나 이는 결론적으로 학의 시원을 거부한다. 왜냐하면 학의 시원으로서의 ‘오직 직접적인 것 그 자체’는 어떤 매개나 부정도 내포하지 않는 것이기 때문이다. 이로써 시원의 직접성은 “지양 불가능한 애매함의 원천”으로 치부되거나 혹은 토이니센(M. Theunissen)에 따르면 진리가 아닌 “가상(der Schein)”이다.

이러한 지반 위에서 누쯔(A. Nuzzo)와 아른트(A. Arndt)는 시원을 해석하고자 시도한다. 누쯔은 “방법론적 반성”의 관점에서 시원에 접근하려고 한다. 이때의 방법론적 반성이란 『논리학』의 “전체 논리적 내용에 대한 회고적인 숙고”인 “절대적 방법”에 의거하고 있음으로써 시원에 대한 접근이 띠게 되는 외면적인 성격을 극복한다. 아른트는 시원의 직접성이 “매개된 직접성”일 뿐만 아니라 “매개하는 직접성”일 수밖에 없다고 말한다. 이는 시원의 직접성을 “직접성을 매개하는 직접성으로 정립하는 통일”로 파악함으로써, 직접성과 매개가 내적으로 긴밀한 관계를 띠는 사실을 지적한다는 의의를 지닌다.

그러나 이들의 시도 역시 성공적이지 않다. 왜냐하면 방법론적 반성의 관점과 매개하는 직접성의 사상 역시도 여전히 ‘오직 직접적인 것 그 자체’를 충족시키지 못하기 때문이다. 방법론적 반성의 경우에도 절대이념의 절대적 방법을 경유하기 때문에 시원의 고유성이 훼손되는 문제가 있으며, 매개하는 직접성 역시도 ‘매개한다’라는 『논리학』의 더 고차적인 범주가 사용되고 있다. 학의 시원에 있어서는 비록 바로 그 시원으로부터 귀결된 범주들이라고 하더라도 이것들에 의해 학의 시원이 설명되어서는 안 된다. 오직 직접적인 것 자체의 개념 가운데에서 학의 시원이 말해져야만 한다.

이제 ‘오직 직접적인 것 그 자체’란 그저 직접적인 것을 의미할 뿐이다. 그렇다면 이때의 직접적인 것이 직접적이지 않은 것과 다

른 것인가? 만약 우리가 직접적인 것과 직접적이지 않은 것이 서로 구별된다고 말한다면, 이러한 생각은 ‘오직 직접적인 것 그 자체’에 맞지 않다. 왜냐하면 시원의 직접성에서는 어떠한 구별도 존재하지 않기 때문이다. 그러므로 여기서는 직접적인 것과 직접적이지 않은 것이 서로 전혀 구별되지 않으며, 따라서 똑같은 직접적인 것일 수밖에 없다. 가장 순수한 직접성은 비(非)직접성에 대한 배제나 구별이 아니며, 비(非)직접성까지도 구별 없이 그저 직접성에 불과하다는 그러한 직접성이다.

이제 학의 시원으로서의 오직 직접적인 것 그 자체는 직접적인 것이면서도 직접적이지 않은 것이다. 그리하여 오직 직접적인 것 그 자체는 학의 시원 하에서 벌어지는 『논리학』의 운동을 설명해 줄 수 있다. 이는 시원의 “극도로 단순한 성질”로부터 귀결된다. 이때의 극도의 단순함이란 직접성과 매개를 구별 없이 단순하게만 취급하는 사유의 태도를 뜻한다. 따라서 여기에는 아무런 선입견, 전제, 구별, 구체적인 것도 존재하지 않는다. 직접적인 것과 직접적이지 않은 것조차도 다르지 않은 상태이다. 그리고 극도로 단순한 성질 속에 단순하지 않음 역시도 이처럼 들어있다는 사실이 드러날 때, 시원의 직접성은 더 이상 직접성이 아니게 되며, 사유의 운동이 비로소 시작하게 된다.

이러한 과정이 『논리학』에서는 <존재(Sein)>와 <무(Nichts)>의 변증법으로 시작한다. <존재>는 <무>와 똑같이 “무규정적인 직접성”이다. 직접성이라는 ‘극도로 단순한 성질’에서는 <존재>와 <무>가 전혀 구별되지 않기 때문이다. 하지만 동시에 <존재>와 <무>가 같지 않다고 말할 수도 있다. <존재>와 <무>의 구별이 비로소 등장하기 시작할 때, 범주 <생성(Werden)>이 나타난다. 하지만 <생성>은 시원의 사유 운동의 종착점이 아니다. 왜냐하면 <생성>은 매개의 논리가 지배하는 통일이기 때문에 직접성의 극

도로 단순한 성질이 요구하는 요건(사변적 통일)을 갖추지 못하며, 따라서 제대로 된 구별 또한 마련하지 못하기 때문이다. <생성>이 지양되어 <현존재>가 되는 운동은 이 요건을 갖추는 것이다. <현존재>에서는 <존재>와 <무>가 단순한 통일을 이루면서, 하나의 완성된 범주로서 직접적인 것으로 복귀한다. 다시 말해서 직접적인 것이면서도 직접적이지 않은 것이라는 직접적인 것의 극도로 단순한 성질이 이해 가능한 형태로 범주화된다. <현존재>에서 비로소 등장하는 규정성은 A이면서도(<존재>) 동시에 B는 아니다(<무>). 이제 비로소 <존재>와 <무>가 함께 협력하여 ‘어떤 특정한 있음(das Dasein)’을 지시하는 것이다. <존재>에서 <현존재>에까지 이르는 논리학적 운동이 오직 직접적인 것 그 자체를 통해서 이해될 수 있으며, 이는 『논리학』의 일반적인 범주전개 운동의 시원적이고 형식적인 범형이다.

요컨대 학의 시원이라고 하는 ‘오직 직접적인 것 그 자체’에 이미 헤겔적인 논리학의 사변적 성격, “대립적인 계기들을 그것들의 통일 속에서 파악함”이 직접적으로 존재한다. 또한 이를 통해 시원의 직접성은 매개의 매개 혹은 부정의 부정이 아닌 긍정 그 자체라는 점과 시원의 직접성 그 자체로부터 논리학적 운동이 내재적으로 시작한다는 점이 확인된다. 이와 같이 직접성의 ‘지극히 단순한 본성’이야말로 부정, 구별, 매개, 논리학적 운동의 근본적인 토대이자 시원이다. 논리학의 범주 전개운동이란 “직접성이 부정성을 경유하여 자기-자신-에게로-도달하는 것일 뿐”이다.

주요어 : 헤겔, 논리학, 학의 시원, 직접성, 매개

학 번 : 2015-20090

목 차

제 1 장 들어가며	1
제 1 절 헤겔 『논리학』의 기획과 그 특징	1
제 2 절 시원의 문제와 직접성	4
제 3 절 논의구도	7
제 2 장 학의 시원	9
제 1 절 시원 : 직접적인 것인가 매개된 것인가	9
제 2 절 시원으로서의 존재와 무	13
제 3 절 생성과 그 지양	17
제 4 절 소결 : 주요논점 정리	22
1. 시원은 직접적인 것이다	22
2. 최초의 범주 <존재>	23
3. <생성>으로의 전개과정	25
4. <현존재>로의 전개와 직접성으로의 복귀	27
제 3 장 기존논의 검토	29
제 1 절 셸링	29
1. 셸링의 헤겔 비판	29
2. 검토	32
제 2 절 매개 이론적 비판	36
1. 매개 이론적 비판	36
2. 검토	39
3. 재반박	44
제 3 절 정리와 대안모색	48

제 4 장 시원의 직접성	56
제 1 절 절대이념과 방법에서의 시원	56
1. 절대이념과 방법	56
2. 방법론적 관점에서의 시원과 그 한계	58
제 2 절 직접성 개념 자체	66
1. 절대이념 장에서의 직접성	66
2. 헤겔적인 직접성	68
3. 시원적인 직접성의 난점	72
제 3 절 시원의 직접성 해명	76
1. 오직 직접적인 것 그 자체	76
2. 반론 검토	84
3. 헤겔의 야코비 비판과 무한성 논의	87
제 4 절 시원의 해명	98
1. 직접성과 <존재>	98
2. 생성과 직접성의 역동성	103
3. 시원적 직접성의 직접적인 자기복귀	105
4. 학의 시원과 직접성	109
제 5 장 마치며	112
참고문헌	114
Abstract	124

제 1 장 들어가며

제 1 절 헤겔 『논리학』의 기획과 그 특징

헤겔의 『논리학(Wissenschaft der Logik)』의 목표는 그 제목이 표현하고 있는 바와 같이 논리(die Logik)를 학문적으로(wissenschaftlich) 설명하는 것이다. 물론 논리가 무엇인지 누구나 대강은 알고 있다. 그것이 어떤 명제나 특정한 표현의 양식이 설득력을 갖추는 방식으로서, 삼단논법과 같은 추론의 법칙에 따른 다거나 동일률과 모순율을 어기지 않는 다거나 혹은 눈앞에 벌어지는 사태를 원인-결과에 따라서 파악한다는 수준에서라면 말이다. 그러나 그것을 학문적으로 설명하는 것은 쉽지 않다. 이는 학이 엄밀하게 규정된 형식을 요구하기 때문이지만, 『논리학』이 당면해 있는 어려움은 보다 복잡하다. 왜냐하면 논리가 단순히 학이 다루어야 할 대상일 뿐만 아니라 또한 바로 학이 학으로서 갖추어야 할 그 엄밀한 논증의 형식 그 자체라는 사정 때문이다. 따라서 『논리학』은 논리를 대상으로서 다루어야 한다는 과제와 동시에, 논리를 학적인 방식으로, 다시 말해서 논리적으로, 논리적인 방법에 의거하여 다루어야만 한다. 요컨대 『논리학』은 논리를 학적으로 설명하면서 또한 동시에 학을 논리적으로 설명하는 과제를 동시에 떠맡고 있다.¹⁾

바로 이로부터 『논리학』의 서술이 지닌 특유한 어려움이 발생한다. 서술의 국면에서 대상이 되어 있는 다시 말해 그것의 적절성이 검토되어야 할 바로 그 논리적 형식을, 다른 논리적 형식에 의거하여 함부로 판정할 수 없다. 왜냐하면 당면해 있는 서술 국면의 외부에 있는 그러한 논리적 형식은 아직 학적으로 정당화된 것이 아니기 때문에 다른 논리적 형식을 위한 판정의 기준으로 적용될 수 없으며, 오히려 정당화되어야 할 대상에 불과하기 때문이다. 예컨대, 존재(Sein)나 현존재(das Dasein)의 영역에서 동일률이나 모순율을 근거로 하여 갑론을박하는 것은 부당하다. 왜냐하면 이 경우 동일률이나 모순율은 아직 검증되지 않았으며, 따라서 부당하게 전제된 것에 불과하기 때문이다. 헤겔은 이러한

1) “학문적인 방법의 진술뿐만 아니라 학문 일반의 개념 그 자체 또한 그 내용에 속한다.” G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke in zwanzig Bänden Bd. 5*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969, 35쪽. (이하 *WdL I*으로 약칭)

상황에 대하여 논리학은 학문적인 방법과 대상이 구분되지 않으며 “사태 자체에 선행적인 반성”을 배제하는 것이라고 말했다.²⁾ “논리학은 이점에 있어서 이러한 반성의 형식들이나 규칙들 그리고 사유의 법칙들을 전제할 수 없으며”, 그것의 내용은 “학문의 최종적 결과를 이루는” 것이고, “그 전체적 논구가 이러한 앞을 그 자체로부터 오직 그의 최종적인 것으로서만 그리고 그의 완성으로서만 산출할 수 있다.”³⁾ 그 어떤 논리적 형식과 범주도 그것이 증명되기 이전에는 결코 끌어다 쓸 수 없으며, 오직 논리학의 전개와 증명 과정을 거침으로써 정당화되어야만 한다.

따라서 『논리학』에 등장하는 사유의 방식은 “발전의 단순하고 내재적인 경로”에 의하여 “엄밀하게 완전히 내재적으로 조형적(plastisch)”이다.⁴⁾ 논리가 오직 논리 자신의 본성과 법칙에 따라서만 자신의 규정적 내용을 밝혀내고 세워나간다. 오직 이러한 내적인 절차과정들로부터만 논리학의 내용이 귀결되어야만 한다는 요구는, 논리가 가장 근본적인 방식으로 정당화되어야만 한다는, 이를테면 “기초론적 논리”의 입증을 목표로 한다고 말할 수 있다.⁵⁾ 이로써 『논리학』의 내용이 주관적인 사유의 법칙인지 아니면 객관적인 대상과 존재자들의 내적 법칙인가 하는 양자택일적 물음은 논리학적 사태에 대한 외적인 재단(裁斷)에 지나지 않는다. 왜냐하면 주관과 객관이라는 대립적 개념 쌍은 『논리학』의 성격을 규정하는 것이 아니라, 오히려 『논리학』의 진행 과정 속에서 규정되어야 할 것이기 때문이다.⁶⁾ 따라서 과연 『논리학』에서 제시되는 것들이 의식의 주관적인 사유작용에 따른 결과물인지 혹은 대상 자체의 객관적인 법칙인지를 묻는 것은

2) “어떤 학문에 있어서도 논리적인 학문에서보다 사태 자체에 대해 선행하는 반성 없이 시작하는 것에 대한 요구가 강렬하지는 않다. 모든 다른 학문에서 그 학문들이 다루는 대상과 그 학문적인 방법은 서로 구분된다.” *WdL I*, 같은 곳.

3) *WdL I*, 같은 곳.

4) *WdL I*, 30-1쪽.

5) “전체적으로 보면 논리는 논리를 전제하고 논리만을 전제한다. 말하자면 논리는 자기자신 이외에 어떤 다른 전제들을 갖지 않는다. 논리는 논리 외적인 전제로부터 좌우될 수 없으며, 따라서 무전제성의 개념이 실질적으로 정당화된다. 그래서 논리를 근본적으로 더 이상 거슬러 올라 갈 수 없는, 범주적으로 타당한 원리로 드러난다.” Dieter Wandschneider, (2002k) 『변증법 이론의 근본구조 : 헤겔의 논리학에 있어서 변증법적 범주발전의 재구성과 수정』, 이재성 역, 다산글방, 22쪽. “... 논리가 - ‘기초론적 논리’의 의미에서 - 범주적으로 타당하다는 것은 논리가 논리 그 자체 이외에 다른 어떤 그거도 가질 수 없다는 것을 의미한다.” 같은 책, 24쪽.

6) “반대로 나에게서는 너무나 빈번하게 그리고 너무나 격렬하게 다음과 같은 반대자들이 스스로를 드러냈다. 곧, 그들의 착상들과 반론들이 전제들이자 그 자체로 그것을 사용하기 전에 미리 비판을 필요로 하는 범주들을 내포한다는 그런 단순한 반성조차도 하지 못하는 자들 말이다.” *WdL I*, 31쪽.

그 순서 상 논리적으로 잘못된 물음이며 『논리학』의 이해에 큰 도움이 되지 않는다.⁷⁾

그리고 이로써 『논리학』은 논리를 정당화할 뿐만 아니라 학문 자체도 정당화한다. 이른바 기초론적 논리는 논리 자신을 정당화한다는 의미에서 뿐만 아니라, 학의 다른 영역에 타당한 형식과 방법을 제공한다는 의미에서도 기초적이기 때문이다. 따라서 헤겔은 『논리학』을 통해서 논리학 이외의 영역, 자연과 유한한 정신 모두를 포괄하는 학적인 체계 전체의 타당한 형식과 방법 또한 마련하고자 한다. “마치 신이 그의 영원한 본질 속에서 자연과 유한한 정신의 창조 이전에 존재하는 바와 같은 신의 드러남”이라는 논리학에 대한 헤겔의 설명은 바로 이러한 맥락에서 이해된다.⁸⁾ 헤겔 사유의 거대한 체계적 건축물은 『논리학』이라는 이 하나의 점에서 시작하며, 또 그것을 설계도로 삼는다.

7) “헤겔은 인식론과 동반하여 전래된 논리학뿐만 아니라 이전의 존재론도 지양함으로써, 사태에 따라서 형이상학적인 실체화에 대한 분노에 의해 범주가 대상을 규정하는 것에 반대해서도 안 되고 또 반대로 인식비판적인 주관화의 공포로 인해 대상 그 자체가 사유에 대해 존립한다는 것을 거부해서도 안 된다는 것을 증명한다.”, Holger Hagen, (2014) “Logik und Psychologie : das Logische und die “Natur” unseres Geistes”, *Hegel : 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hg. v. Anton Friedrich Koch, Hamburg ; Felix Meiner, 371쪽.

8) *WdL I*, 44쪽.

제 2절 시원의 문제와 직접성

『논리학』의 내재적인 전개 형태 자체를, 다시 말해서 소위 변증법이라는 이 사유 방식을 그 자체로 해명의 대상으로 삼을 수도 있을 것이다. 헤겔 자신이 이 변증법을 형식적으로나마 설명하고는 있지만 그에 의거한 실제적인 진행 자체와 비교해보았을 때 분명 불충분하기 때문이다.⁹⁾ 논리 자체의 내재적인 전개 형태라는 어려움과 논증 전개방식의 간명한 전체 형태를 미리 앞서서 제시해주지 않는 이러한 불친절함은, 헤겔의 『논리학』을 공격하기 위한 접근경로로 시원(der Anfang)의 문제가 빈번히 선택되어온 이유를 일정 부분 이해할 수 있게 한다.¹⁰⁾ 만약 『논리학』이 순전히 내재적인 방식으로 전개되어 나가는 것이라면 그것의 최초의 단계가 부적절하다는 점을 지적하는 것만으로도 마치 도미노처럼 전체의 부당성을 도출해낼 수 있기 때문이다.

그러나 시원의 문제에 대한 이러한 공격의 가능성은 『논리학』의 기획 자체가 제공하고 있기도 하다. 한편에서 보자면 논리가 그 자신의 내재적인 전개만을 통해서 자신의 규정적인 내용들을 스스로 획득해나가야 한다고 할 때, 곧 이전개과정과 내용은 ‘무(無)전제적’이라고 말할 수 있다. 『논리학』은 그가 증명해야 할 것들을 증명의 전제로 사용하지 않는다. 따라서 무전제로 시작해야만 한다. 그러나 또한 다른 한편으로 그것이 내재적인 진행과정이라는 바로 그 이유 때문에, 진행의 종점에서 도출되는 결과들이 진행의 시작점에 모두 미리 들어있었어야만 한다고도 말할 수 있지 않은가? 만약 그렇지 않다면 무(無)로부터는 무(無) 밖에 나오지 않을 것이기 때문이다.

따라서 『논리학』의 기획 그 자체에 시원과 결부된 일종의 딜레마가 존재한다. 그리고 바로 이러한 점이 빌미가 되어, 셸링에서 시작되었으며 또 후대의 철학자들에게 매우 깊은 영향을 미친 비판이 착수되었다.¹¹⁾ 특히, 헤겔 자신이

9) “논리적인 것은 형식 상 세 측면을 지닌다. 1) 추상적 혹은 지성적인 것 2) 변증법적인 혹은 부정-이성적인 것, 3) 사변적인 혹은 긍정-이성적인 것. ...” (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke in zwanzig Bänden* Bd. 8, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1970, 79절, 80절, 81절, 82절)(이하 *Enz.*로 약칭)

10) Rolf-P. Horstmann, (1978) “Einleitung : Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 13-14쪽.

11) Stephen Houlgate, (1999) “Schelling’s Critique of Hegel’s “Science of Logic””, *The Review of Metaphysics* 53. 1., *The Review of Metaphysics*, 99쪽, 115-6쪽.

‘학의 시원은 무엇으로부터 마련되어야만 하는가?’에서 “시원이 따라서 단적으로 어떠한 직접적인 것이어야만 하고 혹은 차라리 오직 직접적인 것 자체이어야만 한다”고 했을 때, 비판의 주요한 과녁으로 직접적인 것(das Unmittelbare) 혹은 직접성(die Unmittelbarkeit)이 선택되었다.¹²⁾ 바로 이 개념이 오히려 『논리학』의 기획이 품고 있는 위와 같은 딜레마를 단적으로 드러내는 것처럼 보였던 것이다.

직접적인 것 혹은 직접성은 사유의 매개적 과정과는 대립적인 것으로, 또 감각경험과 더 친근성이 있는 것으로 여겨지기 쉽다. 예를 들어, 맥아의 발효과정 에 대한 지식이 전혀 없더라도 맥주의 맛은 누구나 맥주를 먹어보면 ‘바로’ 안다. 이때의 ‘바로’라는 표현이 바로 우리가 복잡하고 구체적인 앎과 같은 일종의 매개가 없이도, 곧바로 직접 맥주의 맛이 어떠한지를 파악할 수 있으며 또 실제로도 이미 그렇게 하고 있다는 사실을 뜻한다. 이에 비유하자면 우리의 맥주의 맛에 대한 앎이 맥아의 발효과정 등등에 대한 지식 이전에 이미 직접적인 경험에서 시작되어 알려지는 것처럼, 사유의 논리적 진행과정에 대한 설명인 『논리학』 역시도 감각경험을, 혹은 적어도 논리와 사유 이전의 어떤 것을 기원으로 삼고 있는 것이 아니냐는 반론이 가능한 것이다.

비록 『논리학』의 시원을 둘러싼 논쟁은 더 다양한 결을 지니고 있음에도 이 논문은 시원의 해명을 위한 돌파구로 직접성의 개념을 선택한다. 직접성 개념을 돌파구로 선택함으로써, - 헤겔 자신이 시원의 규정으로 ‘직접성’에 가장 핵심적인 중요성을 두고 사용한다는 의미에서 - 이는 『논리학』의 시원의 문제에 정면으로 대결하고 『논리학』의 기획을 적극적으로 옹호하는 시도가 된다. 물론 시원의 직접성에 대한 구체적인 해명을 포기한 채 헤겔적인 사유의 방식, 소위 변증법의 절차적인 타당성과 적절성만을 확보하려는 시도 역시도 헤겔 철학의 계승의 중요한 하나의 방법이다. 그러나 이러한 접근방식은 궁극적으로 헤겔 『논리학』을 있는 그대로 받아들이지는 않는다는 전제 하에서 작동한다. 그것이 얼마나 엄밀하고 구체적으로 입증되던 그와 상관없이 헤겔 그 자신의 의도 곧 소위 기초론적 논리의 확립, 사유 자체에 필연적이며 보편적으로 타당한 논리라는 본래의 목적은 더 이상 옹호될 수 없는 것으로 포기되고 있는 것이다.

하지만 헤겔 자신이 직접성의 개념을 완전한 암흑에 방치해두었던 것은 아니다. 그에 따르면 직접성은 언제나 동시에 매개된 직접성이라고 한다.¹³⁾ 사실

12) *WdL I*, 69쪽. (기울임은 저자의 것)

13) 이는 야코비의 직접지(das unmittelbares Wissen)에 대한 헤겔의 비판에서 확인할 수 있다. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in zwanzig Bänden* Bd. 20, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1971, 328-9쪽.(이하 *VGP III*으로 약칭) 그리고 *Enz.* 66절, 67절, 68절을 참조할 것) 더

헤겔이 사용하는 그리고 독일관념론의 중력권에서 흔히 우리말 ‘직접적인’으로 번역되는 독일어 단어 ‘unmittelbar’는 직역하자면 ‘매개될 수 없는’, 내지 ‘매개되지 않은’ 정도의 의미이다. 여기서 직접 확인되듯이 이미 ‘unmittelbar’에는 ‘un, ~이 아닌’이라는 의미가 결부되어 있다. 따라서 직접적인 것이 이미 어떤 의미에서든지, 다른 무엇이 ‘아니’라는 의미에서 매개의 성격을 내포한다고 이해할 여지는 충분하다. 그러나 직접성에 대한 이러한 이해가 시원의 문제를 해결해주지는 못하며 오히려 더 어렵게 만든다. 만약 직접성이 다시금 어떤 의미에서든 매개된 것이고 이것이 곧 시원의 직접성이라면 시원의 직접성은 이미 다른 무엇에 매개되어 있는 것으로 된다. 따라서 시원은 더 이상 시작점이 아니며 『논리학』의 기획은 붕괴하게 된다.

그러므로 이러한 실패를 피하는 방식으로, 다시 말해서 『논리학』의 기획을 옹호할 수 있는 방식으로 시원의 직접성에 접근하는 것이 필요하며 중요하다. 우선 『논리학』의 결말부에서 시원이 방법의 관점에서 다시 논의되면서 ‘첫 번째 직접성’으로 거론된다. 이는 헤겔이 학의 시원에 대하여 논의하고 있는 ‘무엇으로부터 학의 시원이 마련되어야 하는가?’ 장과 더불어 시원과 그것의 직접성을 직접 언급하고 있는 『논리학』 내적 논거에 해당한다. 또한 다른 한편으로 철학사적으로 헤겔이 그에 대한 비판을 통해 직접성의 개념을 자기 나름대로 정리하고 정립해온 것으로 생각되는 야코비(F. H. Jacobi)에 대한 헤겔의 비판이 도움이 될 것이다. 이는 『논리학』 외적인 논거에 해당하는 것이기는 하지만, 헤겔이 ‘직접성’이라는 표현을 통해서 의도하는 바가 무엇인지에 접근하는데 가장 큰 도움을 줄 수 있다.

자세한 사항은 남기호의 논문((2016b), 「매개된 직접성의 변증법 : 헤겔의 『철학백과요강』(1827) 예비개념을 중심으로」, 『시대와 철학』 제27권 3호(76호), 한국철학사상연구회, 125-166쪽.)을 참조할 것.

제 3절 논의 구조

헤겔 『논리학』에서 직접성의 개념을 중심으로 하여 학의 시원을 해명하는 것이 이 논문의 목표이다. 2장에서는 시원의 문제와 관련된 헤겔 자신이 밝힌 내용들을 『논리학』 본문을 통해 살펴보고 직접성의 개념을 중심적인 관심사로 하여 요약한다. 이 작업을 통해서 헤겔 자신의 원문에 제시된 내용들을 정리하고 헤겔 자신의 표현들이 야기했던 애매모호함과 불충분함을 그대로 드러내어, 문제의 해결을 위해 조준되어야만 하는 지점들을 밝혀낸다. 일차적으로는 ‘무엇으로부터 학의 시원이 마련되어야하는가?’가 중심이 되지만, 또한 이와 동시에 질(die Qualität) 질의 존재부터 현존재 장의 초입까지가 다루어진다.¹⁴⁾ 2 장의 끝에서는 『논리학』의 내적인 서술 방식의 타당성과 적절성이 어떻게 시원의 직접성과 관련되는가를 4개의 꼭지로 정리한다.

3장에서는 첫 번째로(1절) 셸링을 기원으로 하는 시원의 직접성에 대한 비판적 해석을 그리고 두 번째로는(2절) 소위 매개-이론적 관점으로 통칭될 헤겔 옹호자들의 비판적 해석이 논의될 것이다. 디이터 헨리히에 기원을 두는, 이들이 보여준 시원의 직접성에 대한 정교하고 조심스러운 문제제기를 정리·검토하고 그 의의를 짚는다. 그리고 3 장의 마지막에서는(3절) 특히 매개-이론적 비판이 헤겔적인 시원을 정확하게 비판하고 있지 못하는 이유에 대해서 논의한다. 여기서 그 실패의 원인으로 두 가지 지점을 꼽을 것이다. 첫 번째로 그들이 외면적인 반성(die äußerliche Reflexion)을 저질렀다는 것이며, 두 번째로는 직접성 개념 자체에 대한 일정한 고정관념을 전제했다는 점이다.

본격적으로 본론을 시작하는 4장에서는 본고가 취하고자 하는 대안적인 접근법을 소개하고 정당화할 것이다. 이는 곧 학의 시원 문제를, 직접성 그 자체를 통해 접근하여 해명하는 작업이다. 첫 번째로(1절) 시원의 직접성에 접근해 들어가는데 있어서의 근본원칙, 곧 모든 종류의 반성이 배제되어야만 한다는 점을 밝힐 것이다. 이는 『논리학』의 개념논리학 절대이념 장을 검토하면서 이루어진다. 절대이념 장에서 비로소 논의되는 방법의 개념을 검토하고 이를 통하여 헤겔적인 시원을 바라볼 때, 이러한 방식이 어떤 점에서 여전히 한계를 지니며 또 어떤 점에서는 도움을 제공할 수 있는지가 상세히 분석된다. 두 번째로(2절)

14) 소위 시원 장이 시원의 문제에 있어서는 가장 핵심적인 내용이기기는 하지만, 그 뒤의 범주들 - 존재(Sein), 무(Nichts), 생성(Werden), 현존재(Dasein) - 역시도 ‘직접성’의 관점에서 볼 때 연관성이 있다고 판단된다. 구체적인 근거와 설명은 4장에서 후술될 것이다. 다만 이때 존재(Sein), 생성(Werden), 현존재(Dasein) 등등 각 범주의 번역어 선택은 큰 무리가 없는 한 임석진의 국역본(『大論理學(Ⅰ) : 存在論』, 지학사, 1983.)에 따른다.

『논리학』의 절대이념 장에 기술되어 있는 헤겔 자신의 직접성 개념을 검토하고, 이를 통해 시원의 직접성이 해명될 수 있는지에 대해 논의한다. 그리고 세 번째로(3절) 시원의 직접성에 대한 본고의 주장을 제출한다. 시원의 직접성은 곧 **직접성과 매개의 직접성**이라는 것, 다시 말해 **직접성과 매개**가 서로 구별될 수 없으며 따라서 **똑같이 직접적인 것**이라는 사실이 설명된다. 이를 설명하기 위해서 야코비에 대한 헤겔의 비판적 수용과 그 극복으로서 무한성(die Unendlichkeit)의 논의가 보충적으로 제시될 것이다. 그리고 마지막으로(4절) 2장 4절에서 제기되었던 4가지 의문점을 4장 3절의 이해에 의거하여 해명한다. 4가지 의문점의 해결은 시원의 문제와 깊게 연관되어 있는 『논리학』 초반부의 전개과정 역시도 직접성에 관한 본고의 이해에 따르면 논리적이라고 말할 수 있다는 점을 주장한다.

제 2장 학의 시원

제 1절 시원 : 직접적인가 매개된 것인가

헤겔은 시원을 설명하면서 이율배반적 모양새를 취한다. 시원이 직접적인 것이기도 하면서 매개된 것이기도 하다는 식으로 설명하다가, 결국에는 직접적인 것이라는 하나의 결론에 도달한다. 그리고는 이율배반적으로 보이는 이 상황을 명쾌하게 해명하지 않으면서, 시원 자체의 논리적 규정에 호소한다. 그에 따르면 시원에 결부되어 있는 본질적인 어려움은 다음과 같다. “철학의 시원이 매개된 것이거나 아니면 직접적인 것일 수밖에” 없으나 “그것이 양자 중 어느 것일수도 없다는 것은 쉽게 증명될 수 있다.”¹⁵⁾ “매개와 동시에 직접성을 내포하지 않은 것은 아무것도 없다는 것, 하늘에도 또 자연에도 또 정신 속에도 또 어디에도 없다는 것, 그 결과로 이러한 양 규정들은 분리될 수도 분리할 수 없는 것으로 나타나며, 저러한 대립은 자신을 하나의 공허한 것으로 보여준다.”¹⁶⁾ 이 두 가지 구문으로 미루어 보건대, 시원은 매개된 것이기만 하다가나 직접적인 것이기만 할 수는 없고 차라리 매개된 것이면서 직접적인 것이라고 말할 수밖에 없다.

하지만 그럼에도 헤겔은 시원의 논리적 규정이 직접적인 것이라고 말한다. 우선 헤겔은 『논리학』이 『정신현상학(Phänomenologie des Geistes)』의 결론을 전제로 삼고 있다고 말하면서 시원을 매개된 것으로 설명한다. 『정신현상학』에서의 의식의 도정을 통해 정신이 그 절대적 진리에 도달함으로써 『논리학』의 출발점인 순수 지를 마련해낸다는 것이다.¹⁷⁾ 왜냐하면 『정신현상학』은 직접적인 의식으로부터 시작하여, 의식과 대상 사이의 대립을 극복하여 절대지에 도달하여 결국 학의 순수한 형태를 달성하기 위한 예비적 과정이기 때문이다.¹⁸⁾ 그러

15) *WdL I*, 65쪽.

16) *WdL I*, 66쪽.

17) “시원은 순수한 지가 의식의 최종적인 절대적 진리라는 점에서 이로써 매개되어 있다. 정신현상학이 의식의 학문이자, 의식이 학문의 개념을, 다시 말해 순수한 지를 결과로서 지닌다는 것에 대한 서술이라는 것이 도입부에서 말해진 바 있었다. 논리학이란 이러한 점에서 현상하는 정신의 학문을 그의 전제로 지니는데, 이는 곧 순수지인 입각점의 진리의 필연성과 동시에 그 증명을, 순수지의 매개 일반과 같이 내포하고 제시한다.” *WdL I*, 67쪽.

18) “지금까지 서술된 『정신현상학』에서는 지와 진리의 차이와 다시금 이를 지양해

나 헤겔은 곧이어 “이러한 통일 속으로 몰락되어 있는 순수한 지는 타자와의 그리고 매개와의 모든 관계를 지양했”으며, 곧 “구별이 없는 것”이고, “이러한 구별없는 것은 이로써 지로 존재하는 것을 스스로 중단한다, 그것은 오직 단순한 직접성일 따름”이라고 말한다.¹⁹⁾ 여기서 헤겔은 시원을 가리켜 (『정신현상학』에 의하여) 매개된 덕분에 순수 지라고 말하고선, 바로 곧이어 단순한 직접성일 뿐이라고 그 규정을 전복시키는데 이때의 전환에서 그가 근거로 들고 있는 것은 단지 시원의 논리적 규정일 따름이다. “그러나 어떤 전제도 형성되어 있지 않아야 하고 시원 그 자체가 직접적으로 취해져야만 한다면, 그것은 오직 논리학의 시원, 곧 사유 그 자체의 시원이어야만 한다는 점에 의하여서만 스스로를 규정한다.”²⁰⁾ 이로써 헤겔은 시원이 “오직 직접적인 것 자체”이자, “순수존재”라고 한다.²¹⁾

여기까지 헤겔이 제기하고 있는 내용을 정리해보자면, 첫 번째로 학의 시원은 매개된 것일 뿐만 아니라 직접적인 것이기도 하며, 양 규정은 분리가 불가능하다. 그런데 두 번째로 다시금 학의 시원은 다시금 그저 직접성일 뿐이다. 그러므로 이를 총괄하여 파악하자면, ‘학의 시원은 직접적인 것이자 매개된 것이면서도 결국 직접적인 것’이라고 정리할 수 있다. 이는 학의 시원에 관한 헤겔의 언급을 기계적으로 종합한 것에 지나지 않으며, 이를 통해서도 아직 아무런 정확한 의미도 파악할 수 없다. 하지만 그럼에도 학의 시원에 관한 이러한 정식화는 직접성과 매개 사이를 자유자재로 오가는 헤겔의 서술로부터 발생하는 파악 상의 어려움과 혼란을 너무 정도 경감시키는 역할을 할 수 있다.

뒤이어서 헤겔은, 시원이 직접적인 것이라고 한다면 그것이 가설적(hypothetisch) 혹은 문제적인(problematisch) 것인 양 이해될 수도 있다는 데에 주의를 요한다. 정말로 시원이 단순하고 공허한 것에 불과하고 오로지 논리적 전개에 최종 결과 곧 절대적인 지에 이를 때에만 그 내용의 전체 규정과 그것

나가는 운동이 그때마다 각기 하나의 단계를 이루었지만 ‘학문’에서는 더 이상 그러한 차이와 차이의 지양은 문제가 되지 않으며, 그보다는 개념의 형식이 단계적인 요소를 이루는 까닭에 진리와 주체로서의 지적 자기라는 대상적인 형식은 서로 직접 통일되어 있다. 각 단계마다 의식이나 표상에서 자기의의식으로, 또는 그 반대쪽으로서의 왕래를 거듭하는 운동으로 나타나는 것이 아니라 의식 속에 현상화되는 상태에서 해방된 순수한 형태, 즉 순수한 개념과 그의 전진만이 순수한 모습을 띠고 나타난다.” 이 대목에서 우리는 이미 논리학적 시원의 직접성을 암시하는 내용을 읽을 수 있다. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes Werke in zwanzig Bänden Bd. 3*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1970, 589쪽. (『정신현상학 2』, 임석진 역, 한길사, 2005, 358쪽.) (이하 PdG로 약칭)

19) WdL I, 68쪽.

20) WdL I, 같은 곳.

21) WdL I, 69쪽.

의 타당성이 확증된다고 한다면, 시원이란 그저 임의로 상정하는 것 혹은 아무렇게나 생각해도 좋을 것으로 여겨질 수도 있기 때문이다.²²⁾ 헤겔은 이런 생각을 단호히 배척하는데, 시원을 결코 “순전히 자의적으로 받아들여진 어떤 것이 아니라 오히려 사실상 한편으로는 *참된 것*이고 다른 한편으로는 *최초의 참된 것*”이라고 주장한다.²³⁾ 여기서 그는 “학의 전체가 자기 자신 속에서의 *원환*”이며, 이로써 “*최초의 것* 역시 *최후의 것*이고 *최후의 것* 역시 *최초의 것*”이라고 덧붙인다.²⁴⁾

우선 후자의 논변은 논리학의 기획을 다시금 상기함으로써 이해될 수 있다. 논리학의 전개과정이란 어떠한 종류의 외부의 요소나 판정 근거를 끌어들이지 않고 자신의 규정적 내용들을 스스로 산출해내는 것이다. 따라서 전개과정의 결론의 단계에 이르러 비로소 얻어지는 규정내용은 결론에 이르기까지의 모든 단계들이 결론의 규정 등장보다 앞서서는 이용할 수 없었던 근거, 곧 이전 단계들의 근거이기도 하며, 또한 다른 한편으로 결론에 이르기까지의 전개과정 전체와 그 결론의 내용이 최초의 시원을 이루는 것 자체 내에 있던 것들이 드러남에 불과하다는 점으로부터 최초의 것인 시원과 다르지 않다고 말할 수 있다.²⁵⁾ 시원은 논리적이고 내재적인 진행과정을 거쳐서 단지 자신의 일면적인 면모를 극복할 뿐이고, 다른 아닌 자신의 근거이기도 한 결과가 원환의 구조에 따라 또한 동시에 시원 자신이기도 하다는 것을 밝혀낸다.

그러나 후자의 논변에 따라서 전자의 논변이, 곧 시원이 참된 것이라는 주장이 정당화되는 것처럼 보이는 동시에 그 반대로 보이기도 한다. 만약 그 원환의 구조에 따라 시원이 이해된다고 한다면, 지금 『논리학』의 시원은 그의 최종적인 근거라고 하는 『논리학』의 결론내용, 곧 절대이념 혹은 논리학적 전체규정을 전제하고 있는 것으로 이해될 수밖에 없다. 논리의 내재적 전개과정을 위해 배제되어야만 했던 외적 전제가 부당한 것과 마찬가지로 지금 논리학적 내용 전체가 이미 시원에 전제되어 있다고 한다면, 직접성으로부터 시작하는 시원의 논의는 작위적인 반복에 불과할 것이다. 혹은 더 심하게 말하자면 시원의 단순한

22) *WdL I*, 같은 곳.

23) *WdL I*, 70쪽.

24) *WdL I*, 같은 곳.

25) “다음의 내용이 본질적인 고찰이다. ... 곧 전진해 나아감이 그 근거로의, 근원적이고 참된 것으로의 *물려섬*이라는 것, 그리고 이에 시원을 이루는 것이 의존하고 사실상 이로부터 산출된다는 것 말이다. - 따라서 의식은 그가 시작하는 지점인 직접성으로부터 출발하여 그의 도정 위에서, 그의 가장 내면적인 *진리*로서의 절대적인 지로 귀환한다. 이러한 *최후의 것*, 근거는 말하자면 또한 가장 처음에 직접적인 것으로서 등장하는 그 *최초의 것*이 그로부터 산출되는 그러한 것이다.” *WdL I*, 같은 곳.

직접성이라는 미명 하에 미리 전체의 내용을 밀수입하는 것일 수도 있다. 따라서 이런 경우 시원은 참된 것이 아니라, 이미 예견되고 있는 결론을 위한 자의적인 출발점에 지나지 않을 것이다.

요컨대 직접적인 것과 매개된 것 간의 문제와 관련해서 학의 시원에 관한 헤겔의 주장은 크게 두 가지이다. 첫 번째로 『논리학』은 『정신현상학』을 전제한다는 의미에서 매개된 것으로 이해되지만, 이와 동시에 지의 순수한 형태를 달성함으로써 직접적인 것으로 등장한다. 여기서 매개된 것(『정신현상학』을 전제)의 직접적인 것(구별없는 순수지)으로의 뒤바뀜이 두드러진다. 반대로 두 번째에서는 논리학적 진행의 경로에서 최초의 것인 시원이 그 경로 속에서의 최후의 것과 원환을 이루는 것으로 이해된다. 여기서 직접적인 것(학의 시원)의 매개된 것(최후의 것과 원환)으로의 뒤바뀜이 나타난다. 이러한 변전은 위에서 제시한 학의 시원에 대한 정식, ‘학의 시원은 직접적인 것이자 매개된 것이면서도 결국 직접적인 것’ 중에서 ‘직접적인 것이자 매개된 것’이 도대체 어떤 의미인가를 암시한다. 그러나 헤겔은 그 와중에서도 끝끝내 시원을 오직 직접적인 것 그 자체로 고집한다. 바로 이점이 어떻게 가능하고 또 이해되어야 하는지가 앞으로 다루어질 것이다.

제 2절 시원으로서의 존재(Sein)와 무(Nichts)

헤겔은 이제 학의 시원이 취하는 모습이 “순수 존재”라고 한다.²⁶⁾ 그에 따르면 순수 존재는 순수 지가 되돌아가는 통일이며 순수지가 형식이라면 순수 존재는 순수지의 내용이라고 말할 수 있기 때문에, 순수 존재는 절대적으로-직접적인 것이면서도 절대적으로-매개된 것이다.²⁷⁾ 이는 순수 존재 역시도 시원의 애매모호함과 유사한 사태를 겪는다는 점을 의미한다. 순수 존재는 순수 지가 최초로 취하는 범주형태이다. 순수지의 이러한 변모를 가리켜 헤겔은 “순수지가 순수존재로 되돌아간다”고 표현한다.²⁸⁾ 이 표현에 강조점을 두고 읽으면, 순수 존재는 순수지의 되돌아옴에 매개되어 있다고 할 수 있을 것이고, 이 되돌아옴이 순수지의 내재적인 운동에 의해 이루어지는 한에서는 절대적으로 매개된 것이다. 그러나 순수지란 어떠한 불순물이나 외적 부가도 있어서는 안 된다는 시원의 추상성에 관한 요청이기 때문에, 이 요청 자체에는 순수지 이외의 어떠한 구체적인 내용도 존재하지 않으며 따라서 순수지의 되돌아옴에 의해 매개된 순수존재 역시도 아무런 내용도 지니지 않는다.²⁹⁾ 따라서 헤겔은 또다시 순수존재는 “*마찬가지로 그것이 여기서 시원으로서 존재하기 때문에, 또한 본질적으로 오직 일면성에서, 순수-직접적인 것으로 받아들여짐에 틀림없다*”고 한다.³⁰⁾ “따라서 다음의 점이 시원 그 자체의 본성 속에서 있다. 시원은 존재이고 그 외에

26) *WdL I*, 72쪽.

27) “이러한 순수존재란 그것으로 순수한 지가 귀환하는 그런 통일이다. 혹은 만약 순수지 자체가 여전히 그의 통일과 구별되는 형식으로서 견지되어야만 한다면, 순수존재는 또한 순수지의 내용이기도 하다. 이것은 이러한 순수 존재가 이러한 절대적으로-직접적인 것이자 마찬가지로 똑같이 절대적으로 매개된 것이기도 하다는 측면이다.” *WdL I*, 같은 곳.

28) *WdL I*, 같은 곳.

29) “순수지는 단지 이러한 부정적인 규정만을, 곧 그것은 추상적인 시원이어야만 한다는 것만을 줄 뿐이다. 순수 존재가 순수한 지의 내용으로서 받아들여진다면, 순수 지는 그의 내용으로부터 물러서야만 하며, 그 내용을 그 자체로(*für sich*) 건드리지 않고 놔두어야만 하고 그 이상으로 규정해선 안 된다. - 혹은 순수존재가 지가 그의 합일의 가장 최고도의 정점에서 객관적인 것과 함께 그 속으로 몰락하는 통일로서 고찰될 수 있는 한에서는, 지는 이러한 통일 속으로 사라져 있는 것이며 그 통일과 아무런 구별도 지니지 못하고 이로써 통일에 대한 어떤 규정도 남아있지 않게 된다. - 또한 그밖에도 어떤 것 혹은 이와 함께 더 규정된 시원을 형성하는데 이용될 수도 있을법한 그 어떤 내용도 현존하지 않는다.” *WdL I*, 72-3쪽.

30) *WdL I*, 72쪽.

는 아무것도 아니라는 것 말이다. 존재는 따라서 어떤 지금까지의 사전준비도, 철학 속으로 들어가기 위해서라면, 다른 어떤 방식의 반성들과 연결지점들도 필요로 하지 않는다.”³¹⁾

존재에 대한 이러한 규정은 “순수한 무규정성이고 공허한 것”, “무규정적인 직접성에서 오직 자기 자신과 동등하고 타자와 부등하지 않은 것, 자신 내에서도 바깥에서도 어떤 상이성을 지니지 않는” 것이라는 존재 장에서의 정의와 일치한다.³²⁾ 요컨대 존재란 단순하고 직접적인 것이라는 그 논리적 규정 자체에 따라 무규정적인 직접적인 것(das unbestimmte Unmittelbare)일 따름이다. 따라서 이로부터 어떤 규정된 존재를 떠올려서는 안 된다.³³⁾ 그래서 <존재>라는 가장 단순한 범주를 통해서도 아무 것도 사유할 수가 없다. 우리는 존재가 도대체 무엇인지를 말할 수가 없다. 왜냐하면 규정이 없기 때문이다. 그러므로 지금 범주 <존재>는 어떤 다른 경로로도 접근할 수 없으며, 오직 학의 시원과 직접적인 것이라는 시원의 논리적 요청 하에서만 적절하게 다루어 질 수 있다.

범주 <존재>가 시원이라는 점에 대해 반론이 제시될 수 있다. 순수지로부터 순수존재가 한편에서는 절대적으로-직접적인 것으로 그러나 동시에 절대적으로 매개된 것으로 등장했듯이, 범주 <존재>가 또 다시 매개된 것이 아니냐는 의심이 뒤따르기 때문이다. 헤겔은 이 의심을 고려하고 있다. 첫 번째로 무규정적인 직접적인 것으로서의 존재에서는 우리가 아무 것도 규정하지 못한다는 사실에서 알 수 있듯이 <존재>란 실은 <무>라는 사실을 알게 된다. 범주 <존재>가 아니라 실은 <무>가 시원이지 않은지 의심받게 된다. 두 번째로는 바로 그렇기 때문에 이 <존재> 범주가 시원 그 자체에서 분석해낸 표상에 불과하며 결국 <존재>란 시원의 분석을 전제로 삼는 것에 불과하다는 의심이 가능하다.³⁴⁾

이러한 문제제기는 범주 <존재>를 그 단순한 표현 역시도 배제해버리고 순수한 시원 그 자체를 시원으로 삼아야한다는 반론이다. 바로 이 경우 시원이란 <존재>라는 표상조차도 동원할 수 없는 것 곧 아무 것도 없는·아닌 것, <무>를 의미한다. 그러나 <무>는 그것이 시원이기 때문에 아무 것도 없고 아무것도 아닌 그 상태에 그저 머물러 있어서는 안 되고, “어떤 것이 되어야만 하는” <무>, “그로부터 어떤 것이 나와야만 하는” <무>일 수밖에 없다.³⁵⁾ 이로써 순

31) *WdL I*, 같은 곳.

32) *WdL I*, 82쪽.

33) “그러나 말하건대 규정된 존재가 여기서 화제인 것이 아니다. 어떤 규정된 것, 어떤 유한한 존재는 다른 것과 관계하고 있는 그러한 것이다. ; 그건 다른 내용들과, 전체의 세계와 필연성의 연관관계를 맺은 채 서 있는 하나의 내용이다.” *WdL I*, 87쪽.

34) *WdL I*, 73쪽.

35) *WdL I*, 같은 곳.

수한 시원 그 자체는 <무>로 이행해버리는 <존재>이자 <존재>가 되어야만 하는 <무>이기도 한 것, 곧 “존재와 무를 내포”하는 것, “존재와 무의 통일”, “혹은 동시에 존재인 비존재, 그리고 동시에 비존재인 존재이다.”³⁶⁾

나중에 <생성(Werden)>으로 비로소 적절히 범주화될 이 대목은 시원의 분석과 내용 상 일치한다. 학의 시원은 시원의 논리적 규정 자체에 따라서 오직 직접적인 것 그 자체, 곧 <존재>이지만 이것은 다시금 아무 것도 아닌 것 곧 <무>이기도 하다. 그러나 이와 반대로 <존재>마저도 배제해버린 순수한 시원을 찾아보려고 <무>에서 시작한다 하더라도, 시원의 논리적 규정 자체에 따라서 다시 <무>는 <존재>와 연관되어 있을 수밖에 없게 된다. 시원은 <존재>와 <무>의 이와 같은 통일이다. <존재>와 <무>의 이러한 관계 양상은 다음과 같이 표현할 수도 있다. “시원은 분명 존재한다. 그러나 또한 마찬가지로 역시나 존재하지 않는다.”³⁷⁾

시원의 분석은 역설적이게도 오히려 이와 같은 혼란을 야기한다. 앞 절(2장 1절)에선 시원이 직접성과 매개의 혼란에 빠져있다는 것을 확인할 수 있었다면, 현재 시원의 분석에서는 시원이 각각 존재와 무의 혼란에 빠져있는 것처럼 보인다. 그러나 이 두 혼란은 하나의 일관된 혼란이다. 시원에 가해져있는 직접성-매개 이중성이 존재-무 이중성과 같은 궤를 이루는 것으로 이해될 수 있다. 지금 <존재>와 <무>의 혼란은 직접성과 매개의 이중성의 반복인 것이다. <존재>는 한편으로는 가장 직접적이고 단순한 것, “자신 내에서도 바깥에서도 아무런 상이성을 띠지 않는 것”이면서도 다른 한편으로는 <무>와 동일한 것이자 <무>와 구별되는 것, 곧 <무>로 되는 것, <무>로부터 생겨난 것이다.³⁸⁾ 마찬가지로 <무> 역시도 한편으로는 직접적인 것, 곧 순수 무이며 “대립의 형식 다시 말해 곧 관계의 형식이 아니라, 오히려 추상적이고 직접적인 부정, 순수하게 그 자체의 무, 관계없는 부인(die Verneinung)이 관건인 것”이자 “순전한 무”이지만, 또한 동시에 <존재>와 구별되면서도 동일한 <무>이다.³⁹⁾

시원의 분석에 따르면 적어도 시원은 <존재>와 <무> 사이의 모종의 관계를 내포하고 있는 것처럼 보인다. 때로는 양자가 같고 또 때로는 다르다는 혼란 속에서 그 관계로 지칭되는 내용이 정확히 파악될 수는 없겠으나, 어쨌든 <존재>와 <무>가 서로 논리적으로 분리되는 상호 독립적인 범주가 아닌 것은 분명하다. 그러나 헤겔은 시원의 분석에서 <존재>와 <무>가 어떤 관계를 맺고 있다는 식으로 말할 수는 없다고 한다.⁴⁰⁾ “왜냐하면 관계란 오직 구별되는 것들

36) *WdL I*, 같은 곳.

37) *WdL I*, 73-4쪽.

38) *WdL I*, 82쪽.

39) *WdL I*, 84쪽.

의 (관계)로서만 관계이고, 이로써 관계가 *매개*를 자신 속에 내포하는 것이기 때문이다.”⁴¹⁾ 이에 따르면 시원이란 그것이 바로 시원이기 때문에, 분석의 결과로써 주어진다는 의미에서의 어떤 관계를 내포할 수는 없다. 오히려 시원은 어떠한 이미 익히 알려져 있는 표상으로 따라서 직접적인 것으로 여겨져야만 한다. 그러니까 <존재>와 <무> 사이가 일종의 관계처럼 보이지만 그 관계라는 것은 매개를 내포하지 않기 때문에 결코 관계라고 부를 수 없다는 말이다. 결국 “그로부터 시원이 형성될 수 있는 그것은 어떤 구체적인 것이 아니며, 자기 자신의 내부에서 어떤 관계를 내포하고 있는 것일 수조차도 없으며,” “시원을 이루는 것, 시원 그 자체란 따라서 분석될 수 없는 것으로, 그의 단순하고 아무것도 이뤄지지 않은 직접성에서, 따라서 존재로, 완전히 공허한 것으로 받아들여지는 것이다.”⁴²⁾

논의의 주된 시선이 <존재>에서 시작하여 <무>를 거쳐 돌고 돌아 다시 <존재>로 되돌아왔다. 곧 시원은 ‘직접적인 것이면서 또한 동시에 매개된 것처럼도 보이지만 결국에는 직접적인 것’이다. 맹목적으로 보이는 시원의 논리적 귀결은 그것의 결론부에서 내용이 얼마나 풍부하고 구체적인 것이든지 그와 상관없이, 시원으로서 “오직 공허한 낱말이자 단지 존재일 뿐이라는 것” 곧 “이러한 단순한 것”이자 “그 밖에 어떠한 더 나아간 의미도 지니지 않는 것”, “이러한 공허한 것”일 수밖에 없다는 점이다.⁴³⁾ 헤겔은 바로 이를 근거로 사태(die Sache)나 자아도 거부하고 오직 존재만이 시원의 규정에 절대적으로 부합한다고 말한다. 그럼에도 방금 살펴본 바와 같이 <존재>는 곧바로 <무>와 뒤엎기는 변증법적 운동으로 휘말려 들어가게 되는데, 바로 그 내용이 곧 시원의 분석 아닌 분석이자, <존재>와 <무>를 뒤따르는 범주 <생성(Werden)>이다.

40) “그러나 절대적 시원을 이루는 것은 마찬가지로 어떠한 그 전부터 이미 알려진 것(ein sonst Bekanntes)임에 틀림없다. ; 만약 이것이 이제 어떤 구체적인 것, 이로써 자기 내에서 잡다하게 규정된 것이라고 한다면, 이것이 자기 내에서 이루고 있는 이러한 관계라는 것은 어떤 이미 알려진 것으로 전제되어 있는 셈이다. 이로써 이러한 관계는 어떤 직접적인 것으로, 다시 말해 관계가 아닌 것으로 받아들여져 있는 셈이다.”(강조는 인용자의 것) *WdL I*, 74쪽.

41) *WdL I*, 74-5쪽.

42) *WdL I*, 75쪽.

43) *WdL I*, 79쪽.

제 3절 생성과 그 지양

헤겔은 <생성>을 다음과 같이 설명하고 있다. 첫 번째로 “순수 존재 그리고 순수 무는 따라서 같다”는 데에서 시작하며, 두 번째로 동시에 “그것들이 동일한 것이 아니라는 것, 그것들이 절대적으로 구별된다”는 점이 확인되고, 마지막으로, <존재>와 <무>는 “분리되어 있지 않으며 분리될 수 없고 그리고 직접적으로 각자가 그의 대립물로 사라진다.”⁴⁴⁾ 이는 앞에서 지적했듯이 학의 시원에서 설명했던 시원의 분석과 같은 내용이다. 대신 절대적 시원이란 단순하고 공허한, 직접적인 것 그 자체이어야만 한다는 시원의 논리적 규정 하에 숨죽이고 있었던, ‘관계 아닌 것으로 취급되어야만 했던 그 관계’가 비로소 <생성>에서는 일어선다. 이제는 <생성>이라는 범주 하에서 양자의 관계 아닌 관계는 “존재와 무의 통일”이라고 명시된다.⁴⁵⁾

<존재>와 <무> 사이의 이러한 양상은 이미 시원의 분석이라는 이름 하에서 제시되었다. 시원의 논의에서는 절대적 시원의 논리적 규정 자체에 따라서 시원은 결국 직접적인 것 그 자체이자 <존재>일 수밖에 없고, 모종의 관계처럼 보이는 것도 결국에는 직접적인 것으로 취급되어야만 했다. 그리고 이러한 수준에서는 <존재>와 <무>가 계속해서 서로 번갈아 나타날 뿐, 그 이상으로 더 나아갈 수는 없었다. 그러나 <생성>에서는 바로 이 관점이 지닌 제약과 이별하면서, 전개의 새로운 방식이 나타난다. 여전히 직접적이고 추상적이기는 하지만, 어떠한 운동이 언급된다. “그들의 진리는 따라서 하나의 것이 다른 것 속에서 직접적으로 사라지는 이러한 운동이다.”⁴⁶⁾ <생성>은 <존재>가 <무> 속으로 사라지는, 그리고 반대로 <무>가 <존재> 속으로 사라지는 운동이다. 전자는 <소멸(das Vergehen)>이고 후자는 <발생(das Entstehen)>이다.⁴⁷⁾

그러나 <존재>와 <무>로부터 <생성>으로의 논리 전개는 매우 불충분하기 짝이 없다. 대신 헤겔은 <생성>에 대한 나름의 해명을 주석에서 행한다.⁴⁸⁾ 1.

44) *WdL I*, 83쪽.

45) *WdL I*, 같은 곳.

46) *WdL I*, 같은 곳.

47) *WdL I*, 112쪽.

48) 고작 2페이지에 불과한 본문과 비교해 무려 27페이지에 달하는 주석의 과도한 비중은, 당면해 있는 논리적 서술의 단계에서 미리 끌어다 쓸 수 없는 더욱 고차적인 범주들, 혹은 그 외에도 『논리학』의 영역을 넘어서는 철학사적 내용들까지도 주석에서는 자유롭게 사용하여 설명할 수 있기 때문일 것이다. 바로 그렇기 때문에 <존재>, <무>, <생성>을 주석의 내용을 통해 이해하는 것은 이해에는 도움을 줄 수 있어도 논리학의 내재적인 서술 방식, 즉 ‘개념 그 자체에서’ 풀이

첫 번째로 <존재>와 <무>에 대하여 ‘<존재>와 <무>는 같다.’라는 명제가 자리한다. 왜냐하면 <존재>와 <무> 둘 다 아무런 규정이 없는 단순하고 공허한 것에 불과하며, 따라서 양자가 도대체 어떻게 다른지를 설명할 수가 없기 때문이다. 헤겔은 이 명제를 두고서 “판단의 형식 속에서의 명제는 사변적인 진리를 표현하는 것에 적합하지 않다”는 주의를 요구한다.⁴⁹⁾ 왜냐하면 “판단은 주어와 술어 간의 동일한 관계”에 불과하기 때문에 그 이상의 내용을 있는 그대로 알려주지는 않기 때문이다.⁵⁰⁾ 그렇다면 지금의 이 명제에 <존재>와 <무>의 동일함 외에 그 이상으로 있을 수 있는 내용이란 무엇인가? 이 명제가 판단의 형식을 취하고 있다는 사실에서 직접 확인되듯이 <존재>와 <무>는 결코 같은 말이 아니며, 따라서 ‘<존재>와 <무>는 같다.’라는 명제는 ‘<존재>와 <존재>는 같다.’, ‘<무>는 <무>와 같다.’라는 명제와 같지 않다. 양자가 같지 않다는 사실은 그 표현 <존재>와 <무>에서 이미 있는 그대로 드러나 있는 사실이다. 따라서 이 명제는 그 자체 내에서 양자의 동일성과 동시에 양자의 구별을 내포하고 있다는 점으로 말미암아, “자기 자신 속에서 모순되고 해체된다.”⁵¹⁾

2. 이로부터 다시 “존재와 무는 같지 않다.”는 명제가 나타난다.⁵²⁾ 이는 <생성>에 관한 두 번째 계기를 이루는 것으로, 양자가 같다는 명제의 불충분함으로부터 도출되며, 또한 그 불충분함을 보충한다. 그렇지만 이 명제 역시 불충분하고 일면적이다. 왜냐하면 실상 <존재>와 <무>는 도저히 구별할 수가 없기 때문이다. <존재>와 <무>의 범주에 머무르는 한, 양자를 구별하여 설명하는 것은 도저히 “불가능하며”, “말해줄 수가 없는” 성격을 지니며 따라서 단지 사람들의 “사념하는(meinen)” 데에서만 가능할 뿐이다.⁵³⁾ 왜냐하면 적어도 구별이 이야기될 수 있으려면 어떻게든 규정적인 내용이 있어야만 가능할 텐데, <존재>나 <무>는 모두 이 점이 결여되어 있기 때문이다.⁵⁴⁾ 따라서 양자를 구별하

되는 것이 아니기 때문에 한계를 지닐 것이다. 이와 관련된 논의는 4장에서 다룬다. “오직 어떤 개념에 즉하여(an einem Begriffe) 정립되어 있는 것만이 그 개념의 발전하는 고찰에 속하고, 그의 내용의 일부를 이룬다. 그러나 아직 그 자체에서(an ihm selbst) 정립되어 있지는 않은 그런 규정성이라면 우리의 반성에 속하고, 그 반성은 이제 개념 그 자체의 본성과 관계하는 것이거나 외적인 비교인 것이 된다. ; 후자의 방식의 어떠한 규정성을 명백하게 만드는 것은 단지 발전 속에서 자기 자신을 현시할 그런 경로에 대한 해명 혹은 앞선 암시에 도움이 될 수 있을 뿐이다.” *WdL I*, 117쪽.

49) *WdL I*, 93쪽.

50) *WdL I*, 같은 곳.

51) *WdL I*, 같은 곳.

52) *WdL I*, 94쪽.

53) *WdL I*, 95쪽.

54) “만약 존재와 무가 이를 통해서 그것들이 구별되는 그 어떤 규정성을 지니고 있

려는 시도는 언제나 규정된 존재와 규정된 무를 비교하는 데로 미끄러질 뿐이다.

이제 범주 <존재>와 <무>를 두고서 곰곰이 생각해 보면, 양자의 같음과 다름이 직접적으로 같다고 말할 수 있다. <존재>와 <무>는 서로 같으면서도 다른데, 이때 서로 같다고 말할 수 있는 측면과 다르다고 말할 수 있는 측면이 서로 구별되지 않는 것이 문제이다. 이는 바로 <존재>와 <무>는 서로 똑같이 무규정적이고 단순하고 공허한 것이기 때문이다. 이를테면 어떤 규정적인 대상들을 두고서 공통점과 차이점이 있다고 할 때, 이는 그 대상들의 공통점과 차이점이 다시금 서로 다른 차원에 속함으로써 구별될 수 있을 때에만 적절하게 이해될 수 있다. 그러나 <존재>와 <무>는 서로의 동일함과 구별됨, 공통점과 차이점, 서로의 같음과 다름이 모두 하나의 동일한 것, 곧 단순하고 공허한 무규정성에 근거한다. 바로 이것이 공통점이면서 동시에 차이점을 이룬다. 따라서 범주 <존재>와 <무> 사이의 구별은 구별과 구별되는 동일함, 곧 “제3자”(das Dritte)를 토대로 하는 구별이 아니고, 그리하여 단지 우리들의 “사념함(das Meinen)” 속에서 마치 이러한 사념이 제3자를 이루는 듯이 생각되는 한에서만 <존재>와 <무>가 다르다고 말할 수 있을 뿐이다.⁵⁵⁾

3. 이제 <존재>와 <무> 양자의 동일함에서는 다름이, 다름에서는 다시금 동일함이 곧이어 직접적으로 등장한다. 양자의 “비분리성(die Ungetrenntheit)”, “분리불가능성(die Untrennbarkeit)”이 양자의 통일을 설명하는 말이 된다.⁵⁶⁾ 또한 “순수 존재가 직접적이고 단순하게 존재한다는 것, 이것이 그런 까닭에 마찬가지로 똑같이 순수 무라는 것, 그것들의 구별은 존재하면서도, 또한 마찬가지로 스스로 지양하며 존재하지 않는다는 운동”에 다름 아니다.⁵⁷⁾ 곧 시원의 분석내용, <존재>와 <무>사이의 직접적인 전환 운동 자체가 바로 <생성>이고, 이로써 <생성>은 비로소 <존재>와 <무>의 구별을 가능하게 하는 제 3자이다.⁵⁸⁾ <존재>와 <무>의 구별이 잘못된 것에 지나지 않는다는 사실을 밝힌다는 의미

다면, 그것들은 상기된 바와 같이, 규정된 존재와 규정된 무이지, 따라서 그것들이 여전히 여기에서 그러한 바와 같은(wie sie es hier noch sind) 순수존재와 순수무가 아닐 것이다. 그들의 구별은 따라서 완전히 공허하고, 양자의 각각은 똑같은 방식으로 무규정적인 것이다.” *WdL I*, 같은 곳.

55) “구별은 따라서 그들 자체[존재와 무]에게서가 아니라, 오히려 단지 어떤 제3자 속에, 사념함 속에 존립한다.”(대괄호는 인용자의 것) *WdL I*, 같은 곳.

56) *WdL I*, 94쪽.

57) *WdL I*, 95쪽.

58) “그러나 존재와 무가 그들의 존립을 그 속에서 지니는 제3자가 또한 여기서도 나타남(vorkommen)에 틀림없다. ; 그리고 이것이 또한 여기에 나타나 있다. 이것이 생성이다.” *WdL I*, 같은 곳.

에서 <생성>은 <존재>와 <무>의 한낱 사념적인 구별을 비판하고 극복하여 더 올바른 형태에서 표현한다, 곧 지양한다(aufheben).⁵⁹⁾ 이를 통하여 더 이상 직접적이고 공허하며 무규정적인 <존재>와 <무>의 범주에 머물지 않고, 다른 범주를 통하여 그것들을 비로소 구별할 수 있게 만든다. <발생>이나 <소멸>에서 - 물론 여전히 <존재>와 <무>는 서로 분리되지 않는 것이지만 - 적어도 ‘존재가 무로 됨’(<소멸>)과 ‘무가 존재로 됨’(<발생>)과 같이 <됨(Werden)>의 앞뒤나 선후라는 식으로 말이다. “그러나 존재와 무 각자가 자신의 타자와 분리되어 있지 않음으로써, 존재하지 않는다. 그것들은 따라서 이러한 통일 속에서, 그러나 소멸하는 것으로서 오직 지양된 것으로서만 존재한다.”⁶⁰⁾

그러나 <생성> 역시도 스스로를 지양하고 만다. “생성이란 존재의 무로의 소멸이고 무의 존재로의 소멸, 그리고 존재와 무 일반의 소멸”이면서도 “양자의 구별에 근거해 있다는” 점에서 다시금 “자기 자신 내에서 스스로와 모순”되고, 이로써 <생성>이 이루고 있던 “통일화가 스스로 붕괴된다.”⁶¹⁾ 이는 비록 <생성>이 <존재>나 <무>와 같은 직접적인 것 그 자체의 공허함과 단순함에서 어느 정도 벗어나기는 하였으나, 다시금 <존재>와 <무>의 사이의 운동을 반복함으로써 시원의 직접성으로부터 완전히 벗어나지 못했다는 사실을 보여준다. <생성>의 두 계기인 <발생>이나 <소멸>이 <존재>와 <무>를 온전히 통일시키지 못하고 여전히 이중화시키고 만다. <생성>이 <존재>와 <무>의 서로를 오가는 운동이자 양자 간의 비분리성과 분리불가성이라는 점에서 더 진전된 범주를 마련한 것이기는 하지만, <존재>와 <무> 각각을 한편에서는 직접적인 것으로, 다른 한편에서는 다른 것과 관계하는 것으로 직접적으로 동시에 다루는 이중성에 여전히 빠져있기 때문이다.⁶²⁾

그러하여 다시금 <발생>은 <소멸>없이 불가하며, 그 반대로 <소멸>도 <발생> 없이는 불가하게 된다. <소멸>, 곧 <무>로 이행해버리는 <존재>는 따

59) 따라서 <생성>은 이미 시원의 절대적 규정인 ‘직접적인 것’을 넘어서고 있다. “스스로를 지양한다는 것은 이에 의하여 무가 되는 것이 아니다. 무란 직접적인 것이다. ; 하나의 지양된 것은 이와 달리 하나의 깨어진 것이며, 그것은 비존재자(das Nichtseiende)이지만, 결과와 같은 것, 곧 어떤 존재로부터 시작되었던 것이다. ; 따라서 그것은 바로 그로부터 자신이 생겨나게 되는 그러한 규정성을, 여전히 즉자적으로 지니고 있다.” *WdL I*, 113-4쪽.

60) *WdL I*, 112쪽.

61) *WdL I*, 113쪽.

62) “생성은 이런 방식에서 이중화된 규정 속에 있다. ; 어떤 통일에서는 무가 직접적인 것으로 있다. 다시 말해 이 통일은 존재와 관계하고 있는, 즉 존재로 이행하는 무로부터 시작하는 것이고, 다른 통일은 존재가 직접적인 것으로 있고, 다시 말해서 이 통일은 무로 이행하는 존재로부터 시작하는 것이다. - 발생과 소멸” *WdL I*, 112쪽.

라서 <존재>로 이행한 <무> 곧 <발생>이었을 것이며, 그 반대도 마찬가지이다. 우리는 <존재>와 <무>를 구별할 수 없었던 것처럼, 또한 다시금 <발생>과 <소멸>을 구별할 수 없다. 이제 <생성>은 “오락가락하는(haltungslos) 불안정”에 불과하기 때문에 존재와 무 “그것들의 구별성의 사라짐”이자 “사라짐 자체인 생성의 사라짐”이다.⁶³⁾ 이제 “안정적인 단순성이 된 존재와 무의 통일” 그러나 이전의 순수 존재나 존재 그 자체(<존재>)는 아니고 지금까지의 논리학적 경과를 모두 보존해 지니고 있는 <존재>, 하지만 역시 존재이기에 또한 “일면적이고 직접적인 통일의 형태를 지닌 현존재”가 생성이 지양된 결과로 등장한다.⁶⁴⁾ 이제 발생한 것과 소멸한 것은 실상 <현존재>를 의미할 따름이다.

“현존재는 하나의 규정된 존재, 하나의 구체적인 것이다.”⁶⁵⁾ 현존재에서는 드디어 <존재>와 <무>가 동등한 지위를 지닌 채로 곧 다시 말해 제3자를 토대로 하여 결합되어 있다. A로 규정된 존재는 B로 규정된 것이 아니다. 즉, A로 있으면서 B의 없음이다. 이제 A이나 B이나하는 규정은 질(die Qualität)이며 현존재라는 일종의 제3자 위에서 이전의 <존재>는 실재성(die Realität)의 계기로 그리고 <무>는 부정(die Negation)의 계기로 나타난다. 그러나 여전히 “현존재(das Dasein)는 존재와 무의 단순한 하나임(das Einssein)”이며 “이러한 단순성에 의하여 어떤 직접적인 것의 형식을 지닌다.”⁶⁶⁾ 현존재가 지닌 질, 규정성은 <존재>에서와 마찬가지로 현존재와 직접적으로 같다.⁶⁷⁾ 바로 이러한 점으로 말미암아 <현존재>는 <존재>와 같은 논리적인 전개 운동을 다시 진행해 나가는 시작점이 된다.⁶⁸⁾

63) *WdL I*, 113쪽.

64) *WdL I*, 같은 곳.

65) *WdL I*, 117쪽.

66) *WdL I*, 116쪽.

67) “존재가 보편적인 것이 아니고, 규정성이 특수한 것도 아니다. 규정성은 여전히 존재로부터 떨어져 있지 않다. ... 그러나 이 속에서 규정성이 존재와 함께 서 있는 이러한 관계란 곧 양자의 직접적인 통일인 것이고, 그 결과로 아직도 양자 간의 아무런 구별도 정립되어 있지 않다.” *WdL I*, 118쪽.

68) “따라서 현존재는 시작점을 이루는 최초의 것으로 나타난다.” *WdL I*, 116쪽.

제 4절 소결 : 주요 논점 정리

본고 2장의 1절, 2절 그리고 3절에 걸쳐 학의 시원, 곧 <존재>로부터 시작하여 <무>, <생성>, <현존재>에까지 이르는 『논리학』 1권 1장 존재의 전개과정을 개괄적으로 살펴보았다. <무>와 <생성> 그리고 <현존재>까지도 <존재>의 전개결과로 이해될 필요가 있다. 과연 이러한 전개의 방식과 그 내용이 『논리학』의 기획에 준거하여 볼 때 설득력 있는 것인가, 곧 그것이 시원으로부터 내재적으로 나아가는 전개인지에 대하여 적어도 네 가지 논점이 지적될 수 있겠다.

1. 시원은 직접적인 것이다.

우선 **학의 시원**은 시원 그 자체의 논리적 규정에 따라서 **오직 직접적인 것 그 자체**라는 점이다. 학의 시원에 대한 설명의 도중에 학의 시원이 지닌 매개된 측면들과 무수히 마주치게 된다는 것은 이미 살펴보았다. 문제가 되는 매개의 성격은 두 가지로 나뉜다. 첫 번째로 『정신현상학』을 매개로 순수한 지에 도달할 수 있다는 점이다. 하지만 헤겔은 이에 대해서 이미 학의 시원이 지닌 논리적 규정 자체를 근거로 들어 대답했다. 이에 따라 본고는 학의 시원이 직접적인 것이라는 문제를 다름에 있어서 『정신현상학』과의 관련성을 논의의 영역에서 제외한다. 왜냐하면 『논리학』에게 있어서 『정신현상학』은 일종의 전사(前史)일 뿐, 그것이 학의 시원과 『논리학』 자체를 정당화해줄 수는 없기 때문이다. 그러므로 오직 시원의 직접성 그 자체에 근거하여 학의 시원이 설명되어야만 한다.

그리고 두 번째로는 학의 시원과 그 결과로서의 종점이 원환을 이룸으로써, 오히려 학의 시원이 학의 체계 전체를 선취하고 있는 것은 아닌가하는 의혹이다. 사실 이것은 앞의 의혹과 관련이 있다. 학의 시원에 이미 학적 체계 전체의 내용이 잠정적으로나마 내포되어 있다고 말할 때, 이는 곧 『정신현상학』의 경로를 모두 거친 뒤의 ‘절대지’가 다시 그의 가장 단순하고 순수한 형태(순수지)로 되돌아가 정신이 경험한 『정신현상학』의 과정을 다시 반복한다는 뜻도 포함되기 때문이다. 물론 “참된 것·진리란 곧 전체(das Ganze)”라는 큰 틀에서 보자면, 『논리학』과 『정신현상학』이 서로 상이한 대상이나 진리를 다루는 것이 아니라는 의미에서 틀린 말은 아니다.⁶⁹⁾ 하지만 그렇다면 왜 참된 것으로서의 전체가

가장 일면적이고 추상적인 직접적인 것에서 시작해야만 하고, 또 어떤 의미에서 논리적이라고 말할 수 있는 것인가? 이러한 의문에 견주어 볼 때, 헤겔의 대답은 불충분하다. 그는 학의 시원이 직접적인 것인 이유는 그것이 학의 시원이기 때문이라고 대답하기 때문이다. 본고의 정식에 따르면, 학의 시원은 ‘직접적인 것이면서도 매개된 것이지만 결국 직접적인 것’이다. 직접적인 것, 혹은 직접성이 학의 시원을 형성한다는 것이 어떤 의미에서 논리적으로 필연적인가?

2. 최초의 범주는 <무>가 아니라 <존재>이다.

두 번째로는 오직 직접적인 것 그 자체인 **학의 시원이 왜 <존재>**인지가 의문점이다. 다른 말로 하자면 **왜 <무>는 시원일 수 없는지**, <존재>와 <무>가 같은 것인데도 불구하고, 또 양자를 오가는 운동이 시원 그 자체에서 벌어지는데도 불구하고 왜 시원은 <존재>인가? 헤겔은 존재 장의 주석에서 <무>가 학의 시원으로 주장될 수 있는 가능성에 대하여 검토한다.⁷⁰⁾ 헤겔은 이에 대해, 적어도 『논리학』의 현 국면에서 <존재>가 어떠한 추상작용 혹은 “추상적 부정성”의 결과가 결코 아니며, 만약 그렇다면 <존재>가 아니라 <실존(Existenz)>이 등장해야 할 것이며, 이때의 <무>도 <무>가 아니라 <근거(Grund)>일 것이라고 말한다.⁷¹⁾ 곧 <무>에서 시작하려는 시도는 존재논리학이 아니라 본질논리학의 기획에 따른다고 말하는 셈인데, 이를 <존재>와 <무>에 적용시키려는 시도는 그저 <무>에서 시작“할 수도 있다(Können)”고 말하는 식의 “외면적인 유희(ein äußerliches Spiel)”에 지나지 않는다는 것이다.⁷²⁾

결국 이 시도는 근본적으로 <존재>와 <무>가 구별될 수 있다는 착상에 근거해 있다. 이 구별의 구체적 내용은 바로 본질에 대한 논의에서 비로소 적절하게 구체화될 수 있는 것이다. 적어도 현 국면의 근본사태에 따르면 <무>는 ‘무엇이 없다’는, 부정적으로 규정된 의미가 결코 아니고 <존재>와 도저히 구별되지 않는다. 단지 <무>는 “그의 직접성에서 보자면 존재하는(*seiend*) 것으로 스

69) *PdG*, 24쪽.

70) “... 존재의 무로의 이행이 그 자체 쉬운 어떤 것으로 그리고 사소한 어떤 것으로 표상될 수 있거나 혹은 또한, 사람들은 모든 것을 추상할 수 있고 또 모든 것이 추상된다면 무가 남을 것이기 때문에 당연히 존재, 학문의 시원이 되는 그것이 무이기도 하다는 것을, 사람들이 이름 붙이기를, 설명하고 개념 파악가능한 것으로 만드는 것도 허락된다.” *WdL I*, 104쪽.

71) *WdL I*, 같은 곳.

72) *WdL I*, 105쪽.

스로를 드러낼” 뿐이고 “무는 사유되고 표상되며, 무는 이에 의하여 말해지고, 따라서 무일(ist)” 뿐인 것, 따라서 끝끝내 없음이다, 다시 말해 다시금 <존재>라고 말할 수밖에 없다.⁷³⁾ 즉, <무> 역시 <존재>일 뿐이다. 결국 <존재>가 시원의 최초 범주로서 우선성을 지니는 이유는, “추상적으로 그 자체로 굳게 견지되어야만 하는 존재가, 사유에 관련하지 않고서, 주장되어야만 하는 것의 대립물을 내포하는 어떤 결합 속에서 가장 단순하게 제시된다”는 점에 있다.⁷⁴⁾ 다시 말해서 어떻게 생각하든지 간에 <존재>와 <무>의 운동을 지배하는 것은 시원으로서의 단순성 혹은 직접성일 뿐이며, 이 시원의 직접성이 <존재>와 <무>의 비분리성인(ist) 것(<생성>), <존재>와 <무>의 단순한 일자존재인(ist) 것(<현존재>)이다. 다시 말해서 <존재>는 한편으로는 그의 대립물과 통일되는 한 요소이면서, 다른 한편으로는 그 통일 ‘자체’이자 ‘~ 임’이고, 이로써 다시금 가장 단순한 것일 뿐이다.

<존재>에 대한 이러한 서술은 <존재>가 얼마나 구체적인 범주인가 혹은 얼마나 다양한 기능을 지니고 있는가를 보여주는 것이 결코 아니다. 오히려 이는 시원으로서의 직접적인 것 자체로 이해되어야 하며, 시원이 왜 <존재>인가라는 물음에 대한 대답은 <존재>에 있지 않고 시원에 있다. <존재>라는 범주에는 아무런 내용도 없다. 따라서 아무리 <존재>를 들추어 보아도 <존재>의 범주에 머물러 있는 한 거기에는 단지 <무>가 있을 뿐이다. 혹여나 뭔가가 있는 듯 보인다하더라도, 그 ‘뭔가’는 이미 규정된 존재이기에 단지 사념에 빠져있는 꼴이 될 뿐이다. 따라서 <존재>가 제기하는 의문지점들은 본질적으로 시원의 문제이다. 시원의 직접성이 어떤 관계인 것조차도 직접적인 것으로 받아들인다는 점, 시원의 분석과 그 내용에도 불구하고 시원은 직접적인 것이라는 점은 이미 앞 절에서 설명한 바 있다. 이것이 바로 <존재>가 지닌 수수께끼이다. 물론 <존재>와 시원의 직접성이 구별된다고 말하고 싶은 것은 아니다. 그렇지만 시원의 직접성이 <존재>나 <무>의 공허함과 단순함이라는 범주 내용의 측면에만 국한되지 않는다면, 다시 말해서 범주 내용의 운동 방식, 곧 범주 전개 방식이라는 관점에서 직접성을 말할 수 있다면, 그 해석의 가능성이 열려있다는 것이 인정되어야 한다.

73) *WdL I*, 107쪽.

74) *WdL I*, 106쪽.

3. <생성>으로의 전개과정

셋째로 <존재>와 <무>에서 <생성>으로 나아가는 과정이다. 만약 <존재>가 오직 <존재>일 뿐이라고 한다면 이러한 의미에서의 <존재>로부터는, 곧 “이러한 시원으로부터는 더 이상 앞으로 나아가질 수 없”으며, 따라서 <생성>은 <존재>에 “바깥으로부터(von Außen) 어떤 낫선 것이 그에 연관되는” 방식으로 부가되어 나타난 셈이 된다.⁷⁵⁾ 그리하여 <존재>로부터 <생성>으로의 진행 그 자체가 <존재>에, 곧 시원에 대하여 독립적인 것이고, 이에 따라서 “존재가 무와 동일한 것이라는 이 진행이 이로써 두 번째의 절대적 시원인 양 나타나게 된다.”⁷⁶⁾ 만약 그렇다면 <존재>는 그 자신과 구별되는 <생성>이라는 두 번째 시원과 관계 맺으면서 전진하는 것이기 때문에, ‘절대적’ 시원도 아니고 ‘직접적’이지도 않게 되어버린다.⁷⁷⁾

그러나 <존재>가 오직 <존재>이기만 하다는 그 첫 문장부터, <존재>의 단순성, 직접성, 공허함을 생각해볼 때 그것이 동시에 <무>이기 때문에 적절하지 않다. <존재>는 동시에 <무>이며, 또 <존재>와 <무>의 이러한 운동과 비분리성 자체가 바로 <생성>이다. 지금 중요한 것은 시원, 곧 <존재>가 지닌 무규정성, 공허하고 단순함이라는 이 성격이 그와 반대되는 성격 - 곧, <무>이면서도 또한 동시에 <존재>와 <무>의 통일이라는 점 - 을 동시에 지닌다는 사실이 납득가능한지이다. 헤겔은 여기서 칸트의 자기의식의 선형적 종합에 불만을 표하는 야코비를 거론한다. 헤겔에 따르면, 야코비는 자기의식의 선형적 종합을 가리켜 순수하고 추상적인 것들 속에서 이루어지는 종합으로부터 어떤 규정적인 것들이 도출된다는 “추상의 행패(das Unwesen)”를 조롱한다.⁷⁸⁾ 이러한 추상 자체가 규정적인 내용들을 결코 산출할 수 없다는 야코비를 향해, 헤겔은 단순한 추상은 종합이 아니라는 것은 인정하면서도 야코비가 칸트의 개념인

75) *WdL I*, 98쪽.

76) *WdL I*, 같은 곳.

77) “어떤 이행이 독자적인(für sich) 것이고 외면적으로 존재에 부가되는 것이다. 만약 존재가 어떠한 규정성을 가진다고 한다면, 존재는 결코 절대적인 시원이 아닐 것이다. ; 그런 경우 그것은 어떤 다른 것에 의존해 있을 것이며 직접적이지 않을 것이고, 시원이 아닐 것이다.” *WdL I*, 같은 곳.

78) “그는 이 과제를 이렇게 내세운다. 의식의, 공간의 혹은 시간의 순수성 속에서 (in einem Reinen), 그것이 어떤 종합의 발생 혹은 산출로 나타난다는 식으로 말이다. ... 사람들은, 야코비가 매우 분명하게, 그러니까 소위 절대적인, 다시 말해서 단지 추상적인 공간 혹은 마찬가지로 그러한 시간 혹은 마찬가지로 그러한 순수한 의식, 자아와 같은 것들이 있다고 하는 추상의 행패(das Unwesen des Abstraktion)를 인식했다는 점을 본다.” *WdL I*, 100쪽.

종합적 통일을 단순한 추상으로 부당하게 격하시켰다고 비판한다.⁷⁹⁾

여기서 <존재>는 오직 <존재>라는 이러한 한 측면만을 고집하는 태도는 야코비가 “다른 것으로의 나아감의 불가능성, 종합의 조건의 불가능성, 그리고 종합으로의 불가능성을 그 자체로 옹호하기 위해 고집”하는 것과 같다.⁸⁰⁾ 여기서 야코비와 헤겔 모두 추상의 행패가 불가능하다고 말한다. 그러나 야코비는 추상의 행패에서 추상을 불변적인 것으로 고정시키고 있는 반면, 헤겔은 추상의 행패가 정말로 일어났다고 한다면 그것은 실상 추상이 아니라 이미 종합인 것이고 따라서 또한 행패도 아니라고 대답한다. <존재>에서 <생성>으로의 나아감을 일종의 종합이라고 말할 수 있다면,⁸¹⁾ 헤겔은 이를 한편으로는 더 규정적인 내용으로 나아가는 일종의 “산출”이기도 하지만, 또한 동시에 다른 한편으로는 이 종합이 “외면적으로 이미 현존하는 규정에 대한 결합”이 결코 아니기에 “내재적인 종합”이라고 말한다.⁸²⁾

즉 <존재>는 추상에 머물러 있지 않고, 그 자체에서 내재적 종합으로 나아가 간다. 혹은 다르게 표현하자면, <존재>는 “무규정성”이지만 그 무규정성 자체가 곧 “자신의 규정성을 이루는 것”이다.⁸³⁾ 또는 <존재>는 단순한 추상이 아니라 사상 그 자체, 곧 “이미 그의 대립물이기도 하면서, 그 자체에서 이미 그의 대립물이 그 속에 삼투되어 있는 것이고, 사상이 이미 그 자체로 자기 자신으로부터 벗어나와 있는 것(das Herausgegangensein aus sich selbst), 곧 규정성이다.”⁸⁴⁾

이로써 학의 시원에서의 직접성 문제로 다시 되돌아왔다. <존재>는 그 자체 내재적인 종합으로서 진진하여 규정성을 산출하는 무규정성이다. 학의 시원을 이루는 것이 곧 <존재>를 무규정적인 직접적인 것으로서의 시작점에 위치시킨

79) “이러한 불가능성은 동어반복에 다름 아니다. ; 나는 이 추상적인 통일을 굳건히 붙잡으며, 모든 다수성과 다양성을 배제하고, 나 자신을 구별 없음과 무규정됨 속에서 붙잡으며, 모든 구별된 것과 규정된 것을 도외시하며 바라본다. 칸트의 자기 의식의 선형적 종합, 다시 말해서 자신을 나누고 이러한 분할 속에서 자기 자신을 견지하는 이러한 통일의 활동성을 야코비가 그것의 추상개념으로 회색시킨다.” *WdL I*, 102쪽.

80) *WdL I*, 100쪽.

81) “그러나 외면적으로 서로에 마주하여 현존하는 것들의 외면적인 결합이라는 의미가 종합에 가장 밀접하게 놓여있기 때문에, 정당하게도 종합의 이름, 종합적 통일이 사용불가로 되어 있다.” 헤겔 자신이 언급하듯이, 엄밀하게 말해서 <존재>에서 <생성>으로 나아가는 것을 ‘종합’이라고 설명하는 것은 적절하지 않다. *WdL I*, 같은 곳.

82) *WdL I*, 같은 곳.

83) *WdL I*, 104쪽.

84) *WdL I*, 103쪽.

다. 그리고 <존재>에서 <생성>으로의 전진은 내재적인 운동이었으므로, 이 운동을 주재하는 것 역시 시원이다. 따라서 시원의 직접성은 <존재>를 추상에 머물지 않게 하고 나아가 <존재>의 내재적 종합을 촉진한다. 그리고 이러한 일련의 과정들 전체가 모두 **오직 직접적인 것 그 자체**에서 시작해야만 한다. 시원의 직접성은 <존재> 뿐만 아니라 <존재>의 내재적 종합, <생성>으로의 전개까지도 설명해야한다.

4. <현존재>로의 전개와 직접성으로의 복귀

<존재>가 그 자체에서 또한 <무>이고, 이로써 양자 사이의 분리불가능한 통일인 <생성>로 나아간다. 이어서 등장하는 <생성>이 <현존재>로 되는 (wird) 과정은 1권 1절 1장 존재 장이 마무리되는 국면인데, 드디어 이로써 <존재>가 그 직접성을 지양하고 규정성(die Besitmmtheit)을 띠게 된다. 이 이행과정에서의 의문점은 첫 번째로 <생성>에서 <현존재>로 되는 과정이 어떤 의미에서 논리적이라고 말할 수 있는가이다. 헤겔은 생성의 지양을 다루면서 <무>, <존재>, <생성>에 대한 어마어마한 길이의 주석에 비해 매우 짧은 양의 주석만을 동원한다. 주석의 내용은 철학적 개념 ‘지양’을 상술하고 있는데, 이를 통해서 <생성>의 지양을 통해 나타날 <현존재>가 여전히 <존재>와 내적인 관계를 맺고 있다는 것을 암시한다.⁸⁵⁾ 그러니까 <현존재> 역시도 <존재>를 시원으로 삼기 때문에 <존재>와 여전히 어떤 내적인 관계를 맺고 있다는 말이 된다. 그렇다면 <존재> - <무> - <생성> 사이의 어떤 운동, 내재적인 종합이라고 언급되었던 그 전개방식은 지금의 <현존재>로의 범주 전개 방식인 지양과 동일한 것인가? 만약 그렇지 않다면 존재 장의 영역에 지양이라는 전개방식이 무단으로 도입되었다고 해야 한다. 혹은 <존재>에서부터 <생성>까지의 운동, <현존재>로의 지양의 운동은 시원의 직접성의 영향력 하에 이미 함축되어 있다고 말해야 할 것이다. 헤겔 『논리학』의 기획을 고수하고자 한다면 후자의 착상이 선택되어야하고 또 정당화되어야한다.

두 번째로는 <현존재>는 <생성>이 지양된 것이기 때문에 분명 매개된 것이고 따라서 더 이상 <존재>와 같이 직접적인 것은 아닌 “하나의 지양된, 부정적으로-규정된 존재”이다.⁸⁶⁾ 그럼에도 <현존재>는 또한 동시에 “어떤 직접적인

85) “지양된 것은 ... 어떤 존재로부터 시작되었던 것이다. ; 따라서 지양된 것은 바로 그로부터 자신이 생겨나게 되는 그러한 규정성을, 여전히 즉자적으로 지니고 있다” <현존재>가 지양된 것이라면, 그것이 시작되었던 것, 곧 지양되기 이전의 것을 여전히 지니고 있다. *WdL I*, 113-4쪽.

것의 형식”을 지니며 <현존재> 자신의 “시작점을 이루었던 최초의 것[존재]처럼 나타난다.”⁸⁷⁾ 그리하여 <현존재>는 이러한 두 측면을 모두 지닌 채로 “구체적 전체가 직접성의, 곧 존재의 형식 속에 있는 것”이 된다.⁸⁸⁾ <존재>가 무규정적인 직접적인 것이었다면, <현존재>는 규정적인 직접적인 것이 된다. 그렇다면 어쩌서 <현존재>는 여전히 직접성인가? 이는 결국 <현존재>의 직접성과 시원의 그것 사이의 관련성, 그리고 직접성의 논리적 의미를 묻는 일이다.

이러한 네 가지 논점들은 모두 어디까지나 시원의 직접성을 논리적인 의미에서 해명한다는 하나의 목표를 향한 계열 위에 서 있다. 어떤 논점들은 술한 관심을 받으며 수많은 선행연구에서 다루어져왔으며, 또 어떤 논점들은 거의 주제화되지 않았기도 하였다. 여기서 나열한 논점들을 본고 나름의 방식으로 해명하는 것은 4장의 마지막 절에서 이루어질 것이다. 3장에서는 시원의 문제와 관련된 주요한 선행연구들을 검토하여 4장의 논의를 위한 디딤들을 마련하고자 한다.

86) *WdL I*, 116쪽.

87) *WdL I*, 같은 곳. (대괄호는 인용자의 것)

88) *WdL I*, 같은 곳.

제 3장 기존논의 검토

제 1절 셸링

1. 셸링의 헤겔 비판

헤겔과 동시대인인 셸링(F. W. J. Schelling)은 특히 학의 시원의 문제에 있어서는 헤겔에 대한 가장 첨예한 반대자로 손꼽힌다. 헤겔 『논리학』에서 시원의 직접성과 <존재>와 <무>, 그리고 <생성>으로의 전개 과정에 대한 가장 고전적인 비판이 바로 셸링에 의해서 수행되었다. 셸링의 비판이 후대의 사상가들에게 매우 깊은 영향력을 행사했으며, 또한 지금까지도 행사해오고 있다 해도 과장이 아니다. 이러한 의미에서 고전적인 비판이라고 말할 수 있을 그의 비판은 다른 한편으로 직접적인 비판이라고도 말할 수 있겠다. 이는 셸링의 헤겔 비판이 헤겔 자신의 철학적 지평 내부에서 부정합성을 짚어내는 방식 그러니까 내적 논리를 매개로 하여 수행하는 방식이라기보다는, 셸링 자신의 철학적 지평과 헤겔의 내용들을 직접적으로 접합시킴으로써 이루어지고 있다는 점에서 그러하다.⁸⁹⁾ 그럼에도 이러한 방식의 비판은 헤겔 『논리학』에서 시원의 문제와 마주할 때 가장 일차적으로 제기될 수 있는 의문점을 다루고 있다는 점에서 중요하다. 또한 다른 한편으로 일찍이 셸링이 제기한 고전적이고 직접적인 이 의문점이 셸링과 헤겔 사이의 근본적인 차이라는 설명만으로는 쉽사리 제거되지 않으며, 동시에 헤겔 자신의 기획 내부에서도 충분히 해명되지 않다는 점 때문에 중요하다.

셸링은 헤겔 『논리학』에서 학의 시원으로서 논의되는 순수존재를 “아직 아무 것도 아닌 것(noch das Nichts)”, 그러니까 곧 “아직 실제적인 존재가 아닌 것(noch nicht das wirkliche Sein)”으로 파악한다.⁹⁰⁾ 이 문구를 순수존재가 공허한 것 그 자체이며 아무런 규정적 내용도 지니지 않는다고 말한다는 그 관점에서만 파악한다면, 헤겔과 아무런 대립도 형성하지 않는 것처럼 보인다. 그러

89) Stephen. Houlgate, (1999) 위의 글, 119쪽.

90) F.W.J. Schelling, (1901) *Münchener Vorlesungen : zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, Leipzig ; Felix Meiner. 135쪽. (이하 GnP로 약칭)

나 셸링이 말하기를 이러한 순수존재, 곧 “헤겔이 시원을 이루는 것이라고 주장하는 존재 자체, 완전히 무규정적인 존재 하에서는, 단지 이 존재가 본질적인 것도 대상적인 것도 아니라는 것만이, 반면 그렇다면 이 존재에서 진정으로 아무 것도 사유되지 않는다는 것이 이 존재에 대하여 명백하다는 것만이 이해될 수 있을 뿐”이라고 한다.⁹¹⁾

셸링의 이러한 해설은 순수존재가 곧 <무>에 불과하다는 것을 이해하는 데에 도움이 된다. 분명히 존재 그 자체, 순수 존재란 완전히 공허한 것이고 아무런 내용도 없는 것이다. 하지만 이러한 이해방식은 순수존재가 본질적인 존재나 대상적인 존재로부터 그 구체적인 내용을 부정하고 추상해낸 것이라는, 그렇게 인위적으로 만들어진 추상개념 정도에 불과하다는 착상에 해당한다. 셸링에게 순수존재란 그 자체 유지될 수 없는 “공허한 추상”에 불과하며, 이는 “더 구체적이고 더 풍부한 내용으로 차 있는 존재”에게서 강제로 분리시킨 것, 그래서 그로 되돌아가고자 하는 것에 불과하다.⁹²⁾ 이에 따르면 순수존재란 학의 시원이 지닌 논리적인 규정 자체로부터 마련되는 학 자체에 대해 내재적인, 그 자체 필연적인 것이 아니라 차라리 추상적 사유 작용에 의해서 인위적으로 마련된 것에 불과하다. 결국 셸링에 따르면 “어떤 풍부한 그리고 내용으로 가득 찬 존재가 있다는 것, 그리고 사유하는 정신 그 자체가 이미 그러한 존재라는 것”이 “궁극의 심급(die letzte Instanz)”이며, 이것이 순수존재에 앞서 있다.⁹³⁾

이러한 관점에 따르면 학의 시원의 영역에서 전개되는 논리의 소위 내재적인 전개 운동이라는 것도 부정된다. 헤겔 『논리학』의 전개는 논리 그 자신이 이끄는 것이 아니라, 어떤 사유하는 정신, 곧 철학자가 진행시키는 것에 불과하다.⁹⁴⁾ 따라서 순수존재가 <무>라는 것은 시원의 직접성으로부터 귀결된 것이

91) *GnP*, 133쪽.

92) *GnP*, 131쪽.

93) *GnP*, 같은 곳.

94) “그가 그럼에도 순수존재에 내재적인 운동을 부여한다는 사실은, 그렇다면 다음의 내용을 의미할 뿐이다. 곧, 순수존재로부터 시작하는 사유가 헤겔이 설명한 순수존재, 곧 가장 추상적이고 가장 공허한 것에 머물러 있는 것을 불가능하다고 느낀다는 것이다.”, “따라서 공허한 개념 자체가 아니라, 오히려 철학하는 자 속에 세워져 있는 것 그리고 그 철학하는 자에게 그의 기억에 의하여 강제되어 있는 필연성, 그가 저러한 공허한 추상에 멈춰 있는 것을 허락하지 않는 필연성이다.” *GnP*, 131쪽. 그리고 “그[헤겔]가 이 명제[순수존재는 무이다]에 어떤 의미를 결부시킨다 하더라도, 어떤 경우에도 그가 이를 방금 전에 절대적으로 최초의 사상이라고 말했던 이후에 순수 존재를 생각될 수 없는 것으로 설명하는 것이 그의 의도일 수는 없다. ... 따라서 결코 존재 그 자체가 있는(findet sich) 것이 아니라, 차라리 내가 존재를 무로서 발견하는 것이며, 이를 순수존재는 무라는 명제로 표명하는 것이다.”(대괄호는 인용자의 것) *GnP*, 133쪽, 그리고 “개념이 스스로를

아니라 사유하는 정신으로서의 철학자가 순수 존재에는 아무 것도 없다는 사실을 발견한 것에 지나지 않는다. 이로써 ‘순수 존재는 무이다.’라는 명제는 “순전히 동어반복적인” 것에 지나지 않는다.⁹⁵⁾ 이러한 동어반복으로부터는 어떤 새로운 내용도 얻어질 수 없다.⁹⁶⁾ 그러므로 셸링에 따르면 ‘순수 존재는 무이다.’라는 명제는 고작해야 “존재가 여기서는 - 지금의 관점에서는 - 아직 무라는 것”을 의미할 뿐이다.⁹⁷⁾ 그러므로 헤겔은 바로 “이 아직(noch)의 도움을 통해서” 새로운 범주 <생성>에 다다른 것에 불과하다.⁹⁸⁾ 이때의 ‘아직’이 바로 철학하는 자의 기억 속에 있는 실제적인 존재와 공허한 추상으로서의 순수 존재 사이의 간극을 드러내고 또한 이 간극을 극복할 동인을 제공한다. 헤겔과는 다르게, 셸링에게서는 일관되게 어떠한 철학하는 자가 전개과정을 떠맡는 주체로 생각된다. 이러한 관점에 따르면 새로운 범주 <생성>은 <존재>와 <무>가 통일된 것이 아니고, “아직 존재가 아닌 무로부터 실제적인 존재로의 이행”이다.⁹⁹⁾

결론적으로 아무 것도 전제하지 않는 직접적인 것 그 자체를 자신의 논리적인 규정으로 지닌다고 하는 순수 시원 자체가 부정된다. 셸링에 따르면 헤겔의 『논리학』은 이미 “직관(die Anschauung)”을 전제하고 있으며 또한 그렇게 전제했음을 은폐한다.¹⁰⁰⁾ 또한 이는 사유의 세계에 앞서서 “실제 세계”가 존재하고 있으며 이것이 궁극적인 기준이라는 생각에 기초해 있다.¹⁰¹⁾ 이런 생각은 트렌델렌부르크(A. Trendelenburg)에게로 똑같이 이어져 나타난다. 그에 따르면 순수존재란 결국 이미 존재하는 어떤 것에 대한 추상의 결과로 생겨난 것이므로 추상되는 어떤 것을 전제한다.¹⁰²⁾ 그 역시도 이러한 추상되는 어떤 것을 직관이

완성시키는 것이 아니라, 오히려 사상이, 다시 말해서 내가, 철학하는 자가 공허한 것에서 충만한 것으로 전진시킬 필요를 느낄 수 있는 것이다.” *GnP*, 138쪽.

95) *GnP*, 134쪽.

96) “누구도 정말로 이 명제들을 반박할 수가 없으며, 뭔가를 오류인 것으로 설명할 수도 없다. 왜냐하면 이 명제들은 오히려 우리가 이것들에 대하여 아무 것도 지니지 못하는 그런 것이기 때문이다.” *GnP*, 135쪽.

97) *GnP*, 134쪽.

98) *GnP*, 135쪽.

99) *GnP*, 같은 곳.

100) “그[헤겔]가 직관의 이러한 형식들을 부정해야만 했고 또한 그것들을 계속해서 밑바닥에 깔아 놓았다는 것 ... 따라서 헤겔이 논리학의 첫 단계에서부터 이미 직관을 전제하고 있다는 것 그리고 이를 밑에 깔아놓지 않고서는 그 어떤 단계도 불가능하다는 것은 완전히 정당한 주해이자 어렵지 않은 폭로이다.” *GnP*, 138쪽.

101) “그러나 이러한 전진을 암암리에 이끌어 가는 것은 언제나 궁극적 한계(terminus ad quem), 학문이 궁극적으로 귀결해야만 하는 실제 세계이다.” *GnP*, 131쪽.

102) “사유가 그 최초의 단계에서 과연 순수하게 내적으로 존재하는가? ... 추상하기

라고 본다.¹⁰³⁾ 이에 따르면 시원이라는 것은 결코 최초의 것이 아닐뿐더러, 또한 직접적인 것도 아니다. 오히려 그것은 비로소 사유하는 누군가의 사유 속에서 시작되는 것이고, 그의 직접적인 직관 내용을 추상한다는 일종의 사유작용에 매개되어 있다는 것이다.

2. 검토

여기서 셸링을 위시한 헤겔 반대자들은 사유와 직관의 대립을 주요한 논거로 삼고 있는 듯 보인다. 일반적인 의미에서 볼 때 인간의 인지 능력의 구별되는 두 종류로서, 직관이 감각적으로 혹은 직접적으로 대상을 있는 그대로 파악하는 한 방식이라면 사유는 추상적이고 분석적으로 대상을 개념화하고 조작하여 변형시키는 한 방식이라는 정도의 수준에서 양자가 구별된다. 순수 지와 같이 어디까지나 사유에 입각한 것으로 이해되는 헤겔적인 시원에 대한 공격에 있어서 사유와 직관에 대한 일상적인 이해를 동원하는 것은 매우 효과적인 전술적 선택이다. 그럼에도 헤겔 『논리학』의 시원에 관한 문제라는 범위영역 속에서 논쟁적으로 격돌하고 있는 지점은 본질적으로 사유와 직관의 대립이 아니다. 왜냐하면 우선 직관과 사유를 그런 방식으로 구별하여 생각하는 것 자체가 아직 검증되지 않은, 그리고 비로소 『논리학』에 의하여 검증되어야 할 편견이자 선입견에 불과하기 때문이다.¹⁰⁴⁾ 또한 그러한 편견을 사실인 양 받아들이다 하더라도, <존재>나 <무>가 가리키고자 하는 그 공허한 내용없음 자체는 사유와 직관의 구별에 상관없이 논의될 수 있는 문제이다.¹⁰⁵⁾

위해서는 사람들이 그것으로부터 추상하는 그 무엇이 전제되어야 한다.” Aodolf Trendelenburg, (1870) *Logische Untersuchungen I*, dritte vermehrte Auflage. Leipzig Verlag von S. Hirzel. 24쪽.

103) “추상은 다음과 같은 것을 전제한다. 뭔가를 도외시한다는 것 말이다. 이제 그의 완전한 무규정성에서의 헤겔적인 순수존재는 직관에 주어진 잡다성에 대한 극도의 추상이기 때문에, 이러한 순수존재는 직관을 전제한다. 사유는 따라서 결코 순수존재라는 사유 속에서 오직 자신에게서 시작했던 것이 아니라, 차라리 사유가 스스로를 추상화하면서 직관의 잡다와 분리함에 의하여 이미 직관의 잡다성을 포함했던 것이다. 변증법적 진보의 비밀은 이제 다음과 같은 것 속에 들어 있음에 다름없다. 곧 한 걸음 씩 완전한 직관을 다시 산출할 때까지 추상을 재-지양하는 것 말이다.” A. Trendelenburg, (1870) 앞의 책, 94쪽.

104) Josef Schmidt, (1977) *Hegels Wissenschaft Der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München ; Berchman, 52쪽.

105) “만약 직관에 의해서 여기에 말해질 수 있다면, 그것[존재]은 그 속에서 어떤 것도 직관될 수 없는 것이다. ; 혹은 단지 이런 순수한, 공허한 직관 자체이다.

따라서 헤겔적인 시원에 대한 셸링적인 공격의 도식을 ‘사유나 직관이나’와는 다른, 더 본래적인 관점에서 이해할 필요가 있다. 맥타가르트(J. E. McTaggart)가 언급했듯이 그리고 본고의 주제에 이미 드러난 바 있듯이, 그 본래적인 도식은 **매개와 직접성의 대립**이다. 이에 따라 정식화하자면 시원의 직접성이란 “매개된 내용이 없는 매개”를 주장하는 모양새가 된다.¹⁰⁶⁾ 다시 말해서 헤겔적인 시원은 직접적인 것 그 자체가 아니라 직접적인 것으로서의 사유, 곧 직접적인 것으로서의 매개된 것이다.

여기서 중요한 점은 사유의 성격규정에 관한 헤겔과 그 반대자 사이의 근본적인 의견 차이 자체가 아니다. 셸링은 사유를 본성 상 매개적인 것으로만 보고 헤겔은 그렇지 않다고 말할 수도 있다. 헤겔에 반대하여 셸링이 사유를 단지 추상으로서만 주장하고 실제적인·현실적인 것이 사유에 앞선다고 말하기 때문에, 모든 현실적인 것들의 진리이자 살아있는 형식으로서의 사유(개념)를 말하고자 하는 헤겔과 근본적으로 갈라서는 것처럼 보이기 때문이다.¹⁰⁷⁾ 따라서 셸링과 그의 후예들의 반박은 헤겔에게 가닿지 못하고, 양자가 상호 간섭불가능한 평행선을 그리고 있다고 생각할 수도 있다.¹⁰⁸⁾

그것[존재]은 마찬가지로 그 속에서 사유될 수 있는 것이 아니다. 혹은 마찬가지로 이런 공허한 사유함일 뿐이다.”(대괄호는 인용자의 것) *WdL I*, 82-3쪽. 그리고 “혹은 차라리 그것[무]은 공허한 직관이자 사유 자체이고, 순수 존재와 똑같은 공허한 직관 혹은 사유이다.”(대괄호는 인용자의 것) *WdL I*, 83쪽.

106) “사유는 실제 전체와 비교해 볼 때 불완전한가? 이것은 거의 부정될 수 없다. 그것을 인정한다고 해서 인식의 적합성을 회의하는 것은 아니다. ... 하지만 그럼에도 불구하고 현실적인 모든 것이 한낱 추리일 수 없다는 것은 여전히 참으로 남을 것이다. 왜냐하면 모든 추리 그 자체는 단순히 매개적인 것이기 때문이며, **그것이 매개하고 있는 어떤 것이 없는 매개란 하나의 모순임이 분명하기 때문이다.** 이 어떤 것은 직접적으로 주어져야 한다. ... 그러나 이는 『논리학』에서 간주되고 있는 바의 사유(즉, 소여로서가 아니라 하나의 활동으로서)가 결코 자족적일 수는 없으며, 언제나 스스로를 직접적으로 현시하는 어떤 것(비록 이 어떤 것이 다른 사유일지라도)에 의존해야 한다는 것을 의미한다. 따라서 우리가 직접적으로 주어지는 것을 매개할 수 있는 형식들만을 취급하고 있는 『논리학』은 그 자체만으로는 실제 전체를 포괄할 수 없다.”(강조는 인용자의 것) J. E. McTaggart, (1964) *Studies in the Hegelian Dialectic*, Russell & Russell, A Division of Atheneum Publishers. 103쪽. (1993k) 『헤겔 변증법의 쟁점들』, 이종철 역, 고려원, 161쪽.

107) “개념 그 자체는 사실상 의식 속 이외에는 어디서도 실존하지 않으며, 그러므로 자연에 *따라* 객관적으로 받아들여져 있는 것이지, 그것에 *앞서서*가 아니다. 헤겔은 개념들을 철학의 시원에 놓음으로써 그 자연적인 지위로부터 거두어간다. 거기에 그는 추상적인 개념을 가장 앞에 두고, 생성, 실존 등등을 둔다. ; 그러나 추상적인 것은 당연히 개념에 의해 추상되는 것, 곧 실제적인 것(die Wirklichkeiten)으로 여겨지는 것의 앞에 있을 수가 없다.” *GnP*, 140쪽.

그러나 이 근본적인 견해 차이를 두고서 헤겔과 셸링을 서로 외면적으로 대조·비교한다거나 어느 한쪽의 우위를 논하는 것은 시원의 직접성을 해명하는데 아무런 도움이 되지 않을뿐더러 누구의 편에서도 아무런 생산적인 논의가 되지 못한다. 대신에 셸링과 그로부터 시작되었던 비판과 관련되어 있는 그러나 동시에 헤겔 『논리학』에 내재적으로 접근했을 때에도 문제될 수 있는 지점들, 곧 양노선의 교차지점을 발굴하여 검토하는 것이 중요하다.

그러므로 셸링에게서 발원하는 헤겔 『논리학』에 대한 직관의 전제라는 비판은 ‘사유 대 직관’이라는 단순한 대립, 혹은 시원이 ‘직접적인 것이냐 아니면 매개된 것이냐’는 단순한 양자택일로만 해소될 것이 아니다. 헤겔적인 시원을 이해하기 힘들게 만드는 것은 단지 두 개의 선택지 중 하나를 고르는 양자택일의 문제가 아니기 때문이다. 말하자면 그것은 오히려 이중성을 내포하는 일원성이라는, 복합성을 지닌 단순성이라는 어려움이다. 헤겔적인 시원이 지닌 문제적 구도는, 이미 정식화한 바와 같이 시원이 ‘직접적인 것이면서 동시에 매개된 것이기도 하지만 결국에는 직접적인 것’이라는 데에 있다. 이는 분명히 단지 ‘직접적인 것인가 매개된 것인가’라는 대립보다 더 복잡한 문제를 내포하고 있다.

우선 여기서 이러한 시원의 개념 그 자체가 일종의 자기착종(自己錯綜)으로 나타난다는 점에 주의를 기울여야 한다. 앞서 밝힌 바 있듯이 시원에 대한 헤겔 자신의 불명료한 서술을 있는 그대로 받아들인다면, ‘시원이란 직접적인 것이면서 매개된 것이지만 결국 직접적인 것이다.’로 정리된다. 그러나 여기서 ‘직접적인 것’이라는 표현이 앞뒤에서 두 번 등장한다. 이때 ‘직접적인 것’으로 표현된 양자가 서로 구별되지 않고 똑같은 것으로 취급될 수 있다. 반대로 그러나 비슷하게, 이 명제에서는 ‘매개된 것’이라는 표현 역시도 두 가지로 이해될 수 있다. 위의 명제에 직접 드러나 있는 ‘매개된 것’ 외에도, ‘직접적인 것이면서 동시에 매개된 것’이라는 구절 자체가 서로 구별되는 두 개의 구성요소가 ‘매개된 것’으로 이해될 수 있기 때문이다. 이처럼 시원의 개념은 그 속에 내포되어 있는 보다 복잡한 내용이 보다 단순한 내용과 아무런 매개 설명 없이, 그러니까 구성요소들이 직접적으로 상호 치환될 수 있는 구조를 지닌다는 점에서 자기착종이다. 물론 이러한 자기착종을 거론한다고 해서 시원의 개념이 거짓이거나 오류라고 말하는 것은 아니다.¹⁰⁸⁾ 다만 이점은 셸링적인 비판이 헤겔적인 지평 속에

108) Stephen. Houlgate, (1999) “Schelling’s Critique of Hegel’s “Science of Logic””, *The Review of Metaphysics* 53. 1, *The Review of Metaphysics*, 119쪽. 그리고 이광모, (2010) 「헤겔인가 아니면 셸링인가? : 셸링의 헤겔 철학 비판에 대한 고찰」, 『헤겔연구』 27권, 한국헤겔학회, 78-9쪽.

109) 이러한 어려움은 근본적으로 시원의 개념이 비로소 뒤에 가서 증명되어야 할 더 상세하고 질서정연하게 조직되어 있는 개념적 범주들을 미리 끌어다 사용할 수

서 이해될 수 있도록 한다. 셸링적인 비판이 어떤 점에서 오해를 지닌 것인지¹¹⁰⁾, 그러나 동시에 어떤 점에서 그 비판이 의의를 지닌 것이 되는지에 대해서 말이다.

결국 헤겔이 중국적으로 고집하는 시원의 직접성(α)은 또한 동시에 동등하게 근원적으로 어떠한 복잡성(β)을 내포하고 있다. 이때의 복잡성(β)이란 ‘직접적인 것이면서도 매개된 것’으로서의 매개된 것을 그 속에 포함된 ‘매개된 것’과 구별하여 지칭하기 위한 용어이다. 이 양자를 우선 구별할 때, 시원의 직접성은 ‘직접적인 것이면서도 매개된 것’일 뿐만 아니라, 복잡성(‘직접적인 것이면서도 매개된 것’)(β)이면서도 직접적인 것(결국 직접적인 것)(α)이다. 셸링은 이를 다분히 폭력적으로 단순화시켜 복잡성(β)을 단순히 ‘매개된 것’으로 여기면서, ‘직접적인 것이면서도 매개된 것’을 과소평가한다. 이제 셸링에 따르면 헤겔적인 학의 시원은 단순히 직접적인 것(α)과 매개된 것(β)이라는 구도 하에서 파악되며, 직관을 전제하는 것(β)이라고 비난받게 된다.

이와 같이 폭력적으로 단순화시키는 셸링의 전술은 악의적이라기보다는 영악(靈惡)하다고 할 수 있는데, 왜냐하면 헤겔 그 자신이 인정하듯이 “직접적인 것이란 단순할 뿐”이기 때문이다.¹¹¹⁾ 따라서 시원의 직접성과 동등한 지위를 가지고 존속하는 그 내적 복잡성(β)이 단지 직접성과 대립적일 뿐인 ‘매개된 것’으로 격하되어버리는 이러한 **단순함의 행패**라는 것은 시원의 문제구도에 내적으로 속하는 것이지 셸링을 비롯한 헤겔의 반대자들이 전적으로 임의로 끌어들이는 부당함은 아니다. 직접적인 것이면서 매개된 것일 수는 없다는 단순한 배중률이 그 근거로 작동하고 있다.

자기착종이라고 표현한 바 있는 이러한 사태 내용을 적절하게 이해하는 것은 본고 4장에 가서야 질서정연한 모습으로 전개될 수 있을 것이다. 다만 셸링이 헤겔적인 시원의 직접성이 지닌 모종의 내적 복잡성을 **너무 쉽게** 격하시키고 이에 근거해 헤겔의 시원을 반박해버렸다는 사실이, 20세기에 헤겔을 현대적으로 부활시키고 재구성하고자 하는 사람들이 왜 다시금 시원의 해석에 매달리는지, 그리고 특히 시원이 지닌 그 내적 복잡성을 **헤겔적으로** 해명하고 이로써 헤겔의 복권을 부분적으로 시도하는가를 이해하게끔 돕는다.

없다는 사정 때문에 발생하는 것이다. 본고의 전개 과정 속에서 이 문제의 해결을 시도할 것이다. 이는 『논리학』 전체 과정과, 특히 ‘방법’에 관한 내용과 관련이 있다는 것만 미리 밝혀둔다.

110) 학의 시원에 관한 셸링의 헤겔 비판이 어떤 오해에 근거해있는지에 대해 현 국면에서 해명할 수는 없다. 이는 헤겔이 직접성의 개념을 사용하는 특유한 방식과 그 의의를 밝힘으로써만 가능하다. 따라서 셸링의 오해는 기실 본고의 4장에서야 비로소 해결될 것이다.

111) *WdL I*, 79쪽.

제 2절 매개 이론적 비판

1. 매개 이론적 비판

셸링이 가했던 전술적으로 탁월한 이 비판은 오랜 기간 맹위를 떨쳤다. 그리고 20세기 들어서 헤겔적 시원에 대한 이러한 고전적인 비판의 탁월한 전술을 구체적으로 해체하는 움직임은 Dieter Henrich로부터 시작한다. Henrich는 시원의 직접성에 결부되어 있는 어려움이 셸링이 말하는 바와 같이 단지 매개된 것(직관을 전제하는 것)을 은폐로 폭로될 수 있는 것이 아니라, 시원의 직접성이 그 자체 직접적인 것이지만 또한 동시에 매개된 것이기도 하다는 복잡한 성격을 지닌다는 점을 어느 정도 인식하고 해명하고자 시도했다.

우선 그는 이전의 헤겔 해석자들은 “이미 시원에 반성적인 계기가 가정되어” 있다는 입장을 취하고 있다고 정리하면서, “곧 논리학의 시원의 구조를 반성된 사유규정들의 논리학과 구별에서 해석하는 것, 그리고 그에 맞게 무규정적 직접성의 개념을 전개시키는” 시도를 천명한다.¹¹²⁾ 이 시도는 범주 <존재>를 헤겔이 ‘무규정적 직접성’과 ‘오직 자신과만의 동등성’으로 표현했다는 점을 지렛대로 삼는다. Henrich는 단순한 범주 <존재>를 “다른 개념규정으로 번역할 수 있는 그 어떤 가능성”이 제공된다는 점에서, 헤겔의 이러한 두 표현에 중요한 의의를 부여하면서 이러한 표현들을 “부정된 반성규정”이라고 칭한다.¹¹³⁾

그에 따르면 순수존재를 어떻게든 설명하기 위해 동원된 이 표현들을 가리켜 그가 부정된 반성규정이라고 표현하는 것을 이해하기 위해서는 우선 반성규정인 이러한 표현이 과연 직접적인 것 그 자체인 시원의 규정에 부가되는 것이 정당한가를 물어야만 한다. 특히 ‘무규정적’과 ‘동등성(die Gleichheit)’이라는 규정적 표현들에 이러한 혐의가 적용될 수 있다. 이러한 규정들은 적어도 각각 ‘규정적’, ‘다름’과 상호 구별되는 성격을 지니기 때문에, 결코 단순하지 않고 직접적이지도 않아서 반성논리학의 영역에 속하는 범주이지 존재논리학에서 미리 사용되기에는 부적절할 수밖에 없다. 그리고 두 번째로는 - 이것이 더 중요한 논점인데 - ‘부정된’이라는 표현이 반성규정의 사용에 대한 적법성을 이끌어낸다는 것을 이해하는 것이다.

첫 번째 물음인 반성규정이 시원의 단계에서 가능한가의 문제에 대해 Henrich

112) Dieter Henrich, (1971) “Anfang und Methode der Logik”, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1971, 1988; Berlin ; 2010. 84쪽.

113) Dieter Henrich, (1971) 같은 글, 85-6쪽.

히는 단호한 입장을 보인다. 그는 일관되게 학의 시원의 문제에 관한 한 직접성이 견지되어야만 하므로 결코 반성규정이나 반성범주에 의해서 규정되어서는 안 된다고 힘주어 말한다.¹¹⁴⁾ 그러나 두 번째 물음에 관하여 그는 그러한 반성규정이 ‘부정된’ 반성규정이기 때문에 시원의 문제에 접근할 수 있는 예외적인 권한이 부여된다고 말한다.¹¹⁵⁾ 헨리히는 이러한 ‘부정됨’을 통해서 반성규정이 반성규정으로서의 성격을 잃어버리고 직접성의 영역에 예외적으로 반입될 수 있으며, 이를 통해서 <존재>를 설명하는 것이 헤겔에게 불가피했으며 또 헤겔도 이를 권장했다고 확신한다.¹¹⁶⁾ 이제 헨리히는 “부정의 방식(vis negationis)”에 특별한 지위를 부여하며, 헤겔 또한 바로 이 방식을 통해서만 시원의 영역에 걸쳐서 나타나는 전개의 양상을 설명할 수 있었다고 확신한다.¹¹⁷⁾ 그는 이로써 부정에 “논리학의 가장 중요한 방법론적 근본기능”으로서의 지위를 부여한다.¹¹⁸⁾

이를 달리 표현하자면 “절대적 부정성의 이념”이다.¹¹⁹⁾ 그에 따르면 부정은

-
- 114) “이것들은[두 표현, ‘무규정적 직접성’과 ‘오직 자신과만의 동등성’] 단지 <존재>를 통해 생각되는 사상을 반성의 구조로부터 완전히 자유로운 것으로 설명함으로써 가리키는데 유용할 뿐이다.”(대괄호는 인용자의 것) Dieter Henrich, (1971) 같은 글, 86쪽. 그리고 “다름 아닌 시원을 그러한 반성으로부터 보호하는 것이 특히 중요하다. ... 이로써 동시에 다음의 점이 인정될 수 있다. 곧 존재의 무로의 이행 그리고 무의 존재로의 이행 역시도 어떠한 그 이상의 분석에 의해서도 접근불가능하며 순수한 직접성에서 받아들여져만 한다는 것이다.” 같은 글, 87쪽. 그리고 “그것들의[존재와 무의] 서로 속으로의 이행은 그들 자체에 본래적인 동등한 직접성에서 이루어져야만 하고, 따라서 형식과 내용이라는 어떠한 반성도 없이 혹은 존재와 무 서로에 대한 어떤 대답도 없이 이루어져야만 한다.”(대괄호는 인용자의 것) 같은 글, 88쪽.
- 115) “그러한 표현들에서 반성범주는, 이 범주의 반성적인 성격을 곧바로 지양해야만 하는 어떤 규정에 의하여 자격을 얻게 된다.” Dieter Henrich, (1971) 같은 글, 85쪽. 그리고 “그러나 존재논리학 입구에서의 이 두 번째 표현 속에, 동등성이라는 이러한 본질적인 규정은 곧바로 부정된다. 곧 헤겔 그 자신이 오직 자기 자신과만의 동등성이라고 말함으로써 암시하는 어떤 부정.” 같은 글, 86쪽.
- 116) “존재의 사상을 설명하는 다른 사용가능한 방법을 헤겔은 지니고 못했다. ... 헤겔 그 자신이 적어도 반성논리의 연구 이후에야 비로소 잘못된 해석과 반론들에 대항하여 시원이 보증될 것이라는 점을 전혀 숨기지 않고 설명한다.” Dieter Henrich, (1971) 같은 글, 86쪽.
- 117) Dieter Henrich, (1971) 같은 글, 88쪽. 그리고 90쪽.
- 118) Dieter Henrich, (1978) “Formen der Negation in Hegels Logik”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 213쪽.
- 119) “왜냐하면 순수한 직접성의 형태에서 헤겔은 오히려 긍정과 부정의 통일을, 자신과의 관계와 타자와의 관계의 통일을 - 따라서 절대적 부정성의 이념을 사유하고자 한다.” Dieter Henrich, (1971) 위의 글, 88쪽.

어떤 타자에 대한 일면적인 “박탈과 제거의 행위”에 불과한 것이 아니고, “이중화된 부정(doppelten Negation)이라는 본래적으로 헤겔적인 형식”에 따른다.¹²⁰⁾ 이중화된 부정은 부정이란, 부정의 배타적인 태도가 또한 동시에 ‘배타적인 태도에 대한 배타적인 태도’로도 이해될 수 있다는 것에 근거한다.

우선 가장 일상적인 수준에서 부정은 ‘A가 B가 아니다.’라는 의미를 가리킨다. 이런 경우, A와 B는 “상이한 관계자(Relata)라는 단순한 관계”에서 이해되는 서로 부정적인 다른 것에 지나지 않는다.¹²¹⁾ 그러나 다른 한편으로 볼 때, ‘A는 A가 아닌 것이 아니다.’라고 한다면 이는 A의 부정을 부정한 것이자 A와 다른 것과 다른 것이다. 이 경우 A는 A의 부정을 부정한 것, A와는 다른 것을 배제하는 태도 자체를 배제한 것이다. 그리고 A는 A의 부정의 부정 곧 다른 아닌 A 자신이나 다름없다. 바로 이런 경우, A는 “일자/어떤 것의 오직 자신과만의 관계(die Beziehung des Einen nur auf sich)”라는 의미에서 A이다.¹²²⁾

그러나 누군가는 A를 두고서 그런 식으로 왈가왈부할 것 없이 그저 ‘A는 다름 아닌 A일 뿐이다.’라고 말할 수도 있을 것이다. 이 명제 역시 마찬가지로 A를 가리키고 있다는 점에서 앞서의 명제 ‘A는 A가 아닌 것이 아니다.’와 같다. 그러므로 A는 두 명제 모두에 의해서 표현될 수 있는데, ‘A가 아닌 것이 아닌 것’이면서 ‘그저 다름 아닌 A’이기도 하다. 뒤의 명제의 ‘다름 아닌’에서 ‘다르다’라는 말이 곧 A의 부정을 의미하는 한, 두 명제 모두 부정이 두 번 사용되고 있다는 점에서 같다. 그러나 ‘A가 아닌 것이 아닌 것’과 달리 ‘그저 다름 아닌 A’는 A의 자기복귀 혹은 자기관계를 함축하지 않는다. 따라서 헨리히는 똑같이 부정을 두 번 사용하는 두 명제를 구별하여 전자를 “타자성의 자기관계로부터 산출되는 이중화된(doppelt) 부정”인 “N-N₁”으로, 후자를 “그 자체로는 자기관계가 없는 이중적(zweifach) 부정”인 “N-N₂”로 구별하고, 후자(N-N₂)의 이해로부터 전자(N-N₁)의 이해로 이행하여 포괄할 때 “자기 자신과 자신의 타자의 동일화”를 이루어 “진리 그 자체일 수 있다”고 한다.¹²³⁾

이것이 바로 헨리히가 설명하는 헤겔적인 절대적 부정성의 내용이며, 부정의 방식이 자기관계적인 것을 요체로 삼는다는 통찰이다. 그는 이로부터 한 발짝 더 나아가서 이러한 자기관계의 사상, “오직 자신과만의 관계, 따라서 순수한 자기관계”가 헤겔적 시원, 곧 순수 존재의 직접성을 의미하며 “논리학의 최초의 그리고 근원적인 사상”이라고 말한다.¹²⁴⁾ 그는 부정의 방식과 자기관계의 사상

120) Dieter Henrich, (1978), 앞의 글, 223쪽.

121) Dieter Henrich, (1978), 같은 곳.

122) Dieter Henrich, (1978), 같은 곳.

123) Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 224쪽. 그리고 주석 9.

124) Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 225-6쪽.

이 매개의 자기해소와 지양을 내포한다는 것, 따라서 ‘오직 자신과만의 관계’가 자기매개라는 점에서 **직접적인 것과 매개된 것이 같은 사태**라는 사실을 밝히고 있다. 이는 앞서서 다루었던 시원의 어려움 중 하나에 대응한다. 곧 시원이 지니는 내적 복잡성인데, 이것을 직접성이 곧 자기매개라는 점에 의해 설명되는 것이다.

이 점에서 헨리히의 결론은, 헤겔에 대해 가해진 ‘시원은 직접적인 것이 아니라 직관을 전제한 것, 곧 매개된 것’이라는 셸링의 비판을 넘어선다. **직접적인 것이 자기 자신과 매개된 것**이라는 점에서, ‘직접적인 것이면서 매개된 것’이라는 내적 복잡성이 이해가능하게 된다. 이제 내적 복잡성은 부정의 부정에 의하여 투명한 자기관계로 가시화된다. 헨리히에 따르면 시원의 직접성은 단순히 매개와 대립하는 것이 아니며, 직관의 전제라는 매개적인 성격을 은폐하고 있는 것도 아니다. 직접적인 것 그 자체가 이중적 부정, 절대적 부정성이자 매개의 매개이고 매개의 지양인 것이다.

2. 검토

그러나 내적 복잡성의 문제가 해소되었다 하더라도 시원의 어려움은 여전히 상존한다. 바로 이러한 점에서 헨리히로 대표되는 소위 시원에 대한 매개-이론적 비판은 헤겔보다는 셸링에 가깝다. 헨리히는 시원의 직접성과 자기관계 혹은 절대적 부정성의 사상이 서로 조화될 필요가 있다고 본다.¹²⁵⁾ 다시 말해서 자기관계성이나 절대적 부정성의 사상 그 자체만으로는 시원의 순수 존재를 충분히 설명할 수 없으며 양자 사이에는 여전히 해결되어야만 할 불화가 놓여있다. 앞에서 헨리히가 설명한 절대적 부정성의 이념에 따르면, 순수존재는 ‘그 자체로는 자기관계가 없는 이중적(zweifache) 부정’ 곧 $N-N_2$ 에 해당하며 “타자에 대한 관계가 제거”되어 있는 “이차적 부정”에 불과할 것이다.¹²⁶⁾ 그러나 시원으로서의 순수존재는 이차적인 것일 수 없다. 또한 만약 순수존재가 $N-N_2$ 라고 하더

125) “따라서 자기관계가 논리학의 최초의 그리고 근원적인 사상인 것처럼 보인다. 확실히 헤겔은 자주 그리고 예외 없이 부정성이 단지 절대자의 한 계기에 불과하다고 설명한다. 이는 다음의 내용을 뜻할 수도 있다. 헤겔 논리학의 고유하게 근본적인 사상은 부정성의 사상과 조화될 것을 요구한다는 점이다. 비록 처음에는 이것이 부정성의 사상에 독립적인 것으로 생각되지만, 절대적인 곧 자기관계적인 부정성의 사상이 일반적으로 도입될 수 있다는 점을 위한 전제이기도 하다는 점에서 말이다.” Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 225-6쪽.

126) Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 223쪽.

라도 $N-N_2$ 로부터는 ‘타자성의 자기관계로부터 산출되는 이중화된(doppelt) 부정’인 $N-N_1$ 이 도출될 수 없으므로 순수존재는 시원일 수 없게 된다. $N-N_2$ 에서는 타자에 대한 관계가 제거되어있기 때문에 $N-N_1$ 이 지양된 결과이지 이에 선행하는 것일 수는 없기 때문이다.¹²⁷⁾

따라서 자기관계적인 직접적인 것의 개념에도 불구하고 순수 존재와 부정성의 사상 사이에는 다시금 간극이 있고, 여전히 순수 존재는 자기 매개의 방식에 의해서는 설명되지 않는다. 부정성의 사상이 자기관계이자 자기매개이기는 하지만 시원적인 순수 존재까지도 그러한 자기관계로 이해되지는 않는다. 결국 순수 존재 그 자체가 애초부터 부정적인 자기관계이거나 - 이는 시원일 수 없으므로 불가능하다 - 혹은 『논리학』의 진행 도중에 부정성의 사상과 동일화된다고 말해야만 한다.¹²⁸⁾ 헨리히에 따르면 양자 사이의 간극을 무화하려는 헤겔의 동일화는 “명백히 한 이론가의 구성적인 의지”, “어떠한 인식목표”에 의해 수행될 따름이다.¹²⁹⁾ 그리하여 헤겔적인 시원은 결국 “지양불가능한 애매함의 원천(eine Quelle unauflösbarer Zweideutigkeit)”을 지니는 것에 불과하다.¹³⁰⁾

만약 미하엘 토이니센(Michael Theunissen)이 디터 헨리히와 구별된다고 한다면, 이는 단지 시원의 직접성에 결부되어 있는 시원으로서의 직접성과 자기 매개로서의 직접성 사이의 ‘이중적인 애매함’을 더 적대적인 성격을 지닌 것으로 파악한다는 점이다. 토이니센은 이중적인 애매함 속에 갇힌 두 항을 훨씬 간명한 대립구도로, 그러니까 “전적인 비진리” 대 “부분적인 비진리”로, “순수한 무규정성” 대 “추상성”, “완전한 무내용성 대 일면성”, 결국 “가상” 대 “진리”로 이해할 것을 요구한다.¹³¹⁾ 그리고 헤겔은 이러한 양자를 뒤섞어 놓았다는 비판

127) 디터 헨리히는 바로 이러한 생각에 근거하여, 헤겔이 부정의 서로 다른 형식들의 구별을 간과하고 혼동했다고 비판한다. Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 222쪽.

128) “관계없는 부정이라는 사상에 앞서는 존재의 사상이란 그렇다면 이중화된 그리고 자기관계적으로 이중화된 부정이 될 수 있다는 그러한 부정의 관점에서 이미 형성되어 있다고 할 것이다. 이와 마찬가지로 타자성에서의 부정적인 것의 이중화가 무엇보다도 이미 사용가능하도록 되어 있는 자기관계성의 사상을 근거로 하여 일어나는 것이고, 마찬가지로 이 사상이 ‘존재’라는 말의 특출난 의미로 상승하는 것(der Aufstieg)은 또한 존재와 부정성의 동일화의 순간 속에 이미 이루어져 있는 것이다.” Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 226쪽.

129) Dieter Henrich, (1978), 위의 글, 226쪽.

130) Dieter Henrich, (1971), 앞의 글, 90쪽.

131) “그러므로 우리가 논리학의 첫 부분에 접근할 때 가상과 일면성 혹은 아직 전개되어 있지 않은 상태 사이의 구별을 기술할 수 있는 전적인 비진리와 부분적인 비진리 사이의 구별이 표상에 의하여 산출된 가상의 영역으로 다시 빠져들게 되는 것은 다음 두 가지 이유 때문이다. 즉, 그것은 이 가상 자체가 즉자적으로 진리를 지니기 때문에 그러한 것이 아니라, 이 가상이 대자적인 것으로 등장하기

을 받게 된다.¹³²⁾ 이로써 시원 그 자체가 “사유의 과정에서 최초의 것(das Erste im Gange des Denkens)”과 “사유에 대하여 우선적인 것(das Prius für Denken)”이라는, 더 간단하게는 ‘가상’과 ‘진리’라는 “이중적인 토대”를 지니는 것으로 파악된다.¹³³⁾ 결국 그는 이러한 두 항을 구별하고 시원에서의 이 양자의 관계에 대하여 “시원을 이루는 것은 진정으로 근원적인 것을 대리한다(repräsentieren)”고 설명함에도 불구하고, 헤겔적인 시원 자체를 설명하는 데에는 성공적일 수 없다는 것을 고백하고 있으며 단지 이로부터 매개이론의 가능성을 발견하고 옹호하는 것에 만족한다.¹³⁴⁾ 바꾸어 말하자면 여전히 그에게서

때문이거나 아니면 동시에 실재와 연관된 규정들의 속성으로서 등장하기 때문이다.” Michael Theunissen, (1980) *Sein und Schein : Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 73쪽. ((2008k) 『존재와 가상 : 헤겔 논리학의 비판적 기능』, 나중석 역, 용의숲, 83쪽.) 그리고 “우리는 순수한 무규정성이라는 개념과 이에 상응하는 추상성이라는 개념을 미전개 상태 혹은 일면성과 완전한 무내용성이라는 두 가지 근본적인 의미로 따로 따로 떼어 놓았다. ... 헤겔은 시원에서 이 양자를 혼합시킨다. ... 그러나 무내용적인 것이 그것으로 해소되고 마는 그 자체를 독립적으로 보면 전혀 참답지 못한 가상의 형태를 띠고 있는 비진리에 대하여 아직 전개되어 있지 않다는 측면에서 본 진리에 참여하고 있는 비진리가 맞서 있다.” 89쪽. (101쪽.) 그리고 “‘무규정성’, 심지어 ‘순수한 무규정성’은 부정적인 용어이다. 그런 고로 직접성에서 그러한 무규정성으로 해소될 수 없는 것은 어떤 긍정적인 것으로 보인다. 이제 ‘직접성’ 자체도 부정적인 용어이다. 그 개념 속에서 매개성이 부인된다.” 200쪽. (223쪽.)

132) “그러므로 무내용적인 것과 아직 전개되지 않은 것을 뒤섞는 과정에서 헤겔은 가상과 진리를 뒤섞고 있는데, 이것은 다시 그가 비판과 서술을 뒤범벅시키고 있다는 것을 의미한다.” Michael Theunissen, (1980/2008k) 위의 책, 89쪽. (101쪽.)

133) “순수한 무규정성은 전적인 무규정성으로서 사유의 과정에서 최초의 것이며, 이 사유란 비판적 서술이자 전적인 가상에 대한 비판과 더불어 비로소 분명히 시작할 수 있는 사유이다. 이와 반대로 무규정적인 직접성이 순수한 무규정성으로 의 환원에서 스스로 벗어나게 해주는 근거로 되는 시원성은 사유에 대한서의 최초의 것을 제시한다. 결국 모든 시원적인 존재 규정들은 ‘이중적인 토대(der doppelte Boden)’를 지닌다.” Michael Theunissen, 위의 책, 206쪽. (230쪽.) 그리고 “즉, 사유의 과정에서 최초의 것은 가상의 측면에 해당되고 사유에 대하여 일차적인 것은 진리의 측면에 해당된다.” 205쪽. (229쪽.)

134) “만약 존재의 직접성이, 시원에서 근원적인 것을 대리하는(repräsentiert) 식으로 순전히 시원을 이루는 것이라면, 이는 곧 참으로 근원적인 것에 의해 매개되어 있는 것이고 따라서 이 참다운 근원적인 것이 존재는 아니다. 그럼에도 진리의 서술이란 점에서 이루어져야했을 존재란 헤겔이 설명하는 ... 의미와 같이 직접적이면서 동시에 매개적이란 의미에서가 결코 아니다. 왜냐하면 이러한 설명은 배타적으로 규정적인 존재, 즉 현존하는 것 혹은 어떤 것으로서의 현존재에만 타당하기 때문이다. 하지만 개념적으로 명료화한다면 매개와 직접성의 매개, 양자의 순수성을 해치지 않게끔 하는 매개일 것이다. 그러한 포괄하는 매개의 이론은 시원을 이루는 것과 참으로 근원적인 것 사이에 대한 헤겔적인 구별 속에 발단을 이루고 있다. 그러므로 특히나 중요한 것은 논리학이 이 논리

시원의 직접성 그 자체와 자기매개 혹은 자기관계는 서로 “일치(das Entsprechen)”하는 것이 아니며 차라리 서로 “포괄(das Übergreifen)”되어야만 할 것으로 파악된다.¹³⁵⁾ 이는 한편에서 보자면 직접성과 자기매개 사이의 불일치가 지양불가능하기 때문에, 과연 논리학의 출발점인 시원이 정말로 순전히 직접적인 것이라고 말할 수 있는가하는 근본적인 의구심을, 그러나 다른 한편으로는 그러한 불일치가 결국 포괄을 통해 해결되어야만 한다는 근본적인 요구를 나타낸다는 점에서 시원의 직접성이 논리학의 경로가 밝아나가는 매개운동의 근본동인과 근본목적이라는 점을 동시에 보여준다.¹³⁶⁾

매개 이론적 비판들이 당면해있는 사태는 매개적 사유의 한계지점이라고 말할 수 있을 것이다. 자기매개 혹은 자기관계는 매개된 것이 그 본성상 직접적인 것으로 전화한다는 사실을 설명해주며 따라서 직접적인 것이 매개를 지양하여 내포하고 있다는 것을 설명해준다. 그러나 그렇다고 해서 이것이 모든 직접성을 해명할 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 적어도 시원의 직접성의 경우 그에 앞서는 매개의 지양이 허락되지 않으며 시원의 직접성은 어떤 구체적인 내용이나 관계도 내포하지 않기 때문이다. 이러한 의미에서 시원의 직접성은 “완전히 무규정적인, 매개되지 않은 직접성”, “직접적인 직접성 혹은 절대적인 전제”이다.¹³⁷⁾

학의 시원을 넘어서 더 나아가도록 하는 이러한 차이이다. 곧 존재의 확실성은 이 차이를 사유의 자기확실성으로 되돌려보내버리기 때문에 이 차이는 사유 이전의 것으로의 후퇴를 단념해버린다. ; 이 차이는 존재 속에 있는 진리의 해명을 오직 사유 그 자신의 전진하는 전개에서만 기대할 수 있다.”(강조는 인용자의 것) Michael Theunissen, (1980) 위의 책, 213-4쪽.

135) “다른 말로 하자면, 포괄이 여전히 일치를 포괄해야만 한다.”(p.353) Michael Theunissen, (1978) “Begriff und Realität - Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs”, *Seminar: dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsh. u. eingel. von Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 353쪽.

136) 이러한 생각은 D. Henrich와 근본적으로 같다. “1. 헤겔의 사유는, 시원의 앞지를 수 없음으로부터도 또 시원으로부터 시작하는 그 운동으로부터도, 그 자체로 충분히 해석함을 허락하지 않을 뿐만 아니라, 또한 양자에 대한 통찰을 통해서도 마찬가지로. 이는 근본철학도 아니며 또한 해방철학도 아니다. - 2. ... 논리학에 대한 그리고 완전하게 실재철학의 해석은 무엇보다도 그 매개방식의 해석이어야만 한다. 최후의 그리고 가장 어려운 과제란, 이러한 매개방식들의 서로 뒤섞여 있는 연관관계를 이해가능하게 만드는 것이다.”(강조는 인용자의 것) Dieter Henrich, (1971) 앞의 글, 93-4쪽.

137) “사유는, 단지 직접성이라는 양식으로 정립되어 있거나 또한 단지 매개의 양식으로 정립되어 있다고 한다면, 사유가 아니다. ... 이러한 사유는 하나의 매개되지 않은 ~일 뿐만 아니라 ~이기도 한(sowohl-als-auch)’이다. 이는 매개일 뿐만 아니라, 그러나 매개되지 않은 직접적인 것으로서, 전제로서의 매개이다. 그러나 동

헨리히의 경우 매개로 풀이되지 않는 이러한 직접성이 헤겔의 『논리학』에 해를 끼친다고 판단하고 헤겔적인 논의 내에서 비판되어야 할 것으로 본다. 반면에 토이니센은 그가 포괄을 요청한 것에서 드러나듯이 이를 여전히 『논리학』의 영역 속에서 매개와 관련이 있는 것으로 고집한다.¹³⁸⁾ 하지만 양자의 입장은 결국 같다. 순수존재로서의 시원의 직접성과 자기매개로서의 직접성 양자를 서로 다른 의미를 지닌 것으로 나란히 두는 순간, 모종의 구별 혹은 매개 관계의 재등장이 이미 암시되고 있는 것이기 때문이다.

이러한 매개 이론적인 접근은 헤겔적인 시원의 문제를 ‘매개이론의 구체와 재구성’라는 목표에서 바라본다.¹³⁹⁾ 만약 시원에 관한 한 이러한 논의들의 성과란 곧 앞의 절에서 내적 복잡성이라고 지칭될 수밖에 없었던 **시원의 직접성이 지닌 ‘직접적이지 않은’ 성격**이다. 이는 셸링의 직접적인 비판을 생산적으로 극복하는 측면을 지닌다. 시원이 이러한 직접적이지 않은(nicht-unmittelbar) 측면을 지닌다고 해서 그 점이 곧바로 매개된(vermittelt) 것이라고 말할 수는 없다는 점을 해명했기 때문이다. 셸링이 직관의 전제라고 영악하게 비판한 대목에서 매개이론적인 관점의 대변자들은 그것이 오히려 자기전제라고 말할 수 있기

시에 이는 또한 직접성이기도 하다. 그러나 완전히 무규정적인, 매개되지 않은 직접성. 이는 직접적인 직접성 혹은 절대적인 전제이다.” Wolfgang Marx, (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt. Friedrich Frommann Verlag, 95-6쪽.

138) “절대적 매개가 스스로 직접성을 여전히 전제해야만 한다는 것, 다시 말해 오직 이러한 직접성에 의해서만 그 자신이라는 것이, 직접성의 ‘절대성’ 곧 모든 매개들 속에서의 직접성의 영원한 보존(die Erhaltung)을 증명했다. 직접성은 이러한 것을 그의 본질로 표현하지만, 원칙적으로 그 자체에서는 표현하지 못한다. 직접성의 도외시할 수 없음 혹은 ‘절대성’이란 오직 이러한 곧 직접성으로서의 직접성에는 거주하지 않는 조건 하에서만 알려질 수 있다. 오직 직접성에 대한 반성이 존재하는 조건 하에서만, 매개가 직접성의 전제임이 증명된다.”(강조는 인용자의 것) Wolfgang Marx, 같은 책, 105-6쪽. 그리고 “‘직접적’이라는 개념은 따라서 ‘매개’의 개념과 분리될 수 없다. 직접적인 것은 오직 매개에 의해서만 파악가능하며, 그리고 매개는 ‘매개해야할 직접적인 것(ein zu vermittelndes Unmittelbares)’을 지시한다. 이러한 분리불가능성에서 양 규정들이 서로를 매개한다.” Jose. Schmidt, (1977) *Hegels Wissenschaft Der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München ; Berchman, 145쪽.

139) 이는 시원의 문제를 직접 다루지 않는 저작에서도 발견된다. 예컨대 Dieter. Wandschneider(*Grundzüge einer Theorie der Dialektik : Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart ; Klett-Cotta. 1995. 『변증법 이론의 근본구조 : 헤겔의 논리학에 있어서 변증법적 범주발전의 재구성과 수정』, 이재성 역, 다산글방, 2002)나 Vittorio Hoesle(『헤겔의 체계1 : 체계의 발전과 논리학』, 권대중 역, 한길사, 2007.)에게서도 확인된다.

때문에 ‘여전히 직접성이기도 한 직접적이지 않은 것’이라고 대꾸한다. 바로 이 점에서 앞 절에서 나타났던 자기착종의 문제가 자기전제(자기매개이자 자기관계)를 통해서 개념적으로 파악될 수 있고 따라서 해결된다는 것이다.

그러나 매개 이론적 접근은 ‘직접적인 것이면서 매개된 것’과 ‘결국 직접적인 것’이 다시금 구별되는 문제를 일으킨다. 자기 매개적·자기 관계적 직접적인 전자는 시원이 결국에 직접적인 것이라는 후자를 설명하지 못한다. ‘지양불가능한 애매함의 원천’이란 바로 ‘직접적인 것이면서 매개된 것’과 ‘결국 직접적인 것’ 사이의 간극을 뜻한다. 따라서 디터 헨리히로 대표되는 매개 이론적 비판은 셸링을 극복하는 동시에 반복한다. 부정의 부정, 절대적 부정성의 사상은 직접성의 자기관계적 면모를 밝혀냄으로써 셸링이 말하는 ‘직관의 전제’를 헤겔적인 맥락에서 풀어내긴 한다. 그러나 매개 이론적 비판은 셸링의 매개된 것과 직접적인 것의 단순한 대립을 뛰어넘으면서 자기매개와 직접성의 대립을 재생산한다.

따라서 적어도 시원의 직접성을 해명한다는 문제의식에 있어서는, 이들의 비판은 여전히 셸링과 같은 성격을 지닌다는 점이 강조되어야 한다. 비록 시원이 셸링의 주장과 같이 순전히 은폐된 매개에 불과한 것은 아니지만, 그럼에도 여전히 ‘그 자체 속에서 매개된 것’이지 ‘그 자체로 직접적인 것’은 아니기 때문이다. 그렇기 때문에 직접성 그 자체는 여전히 말할 수 없는 것이라는 생각이 지배적이며, 이와 더불어 매개 이론적 접근을 통해서도 시원에 대한 해명과 셸링의 비판은 어떤 근본적인 의미에서도 해명되지 않았다고 말해야 옳다.

3. 재반박

시원은 곧 ‘직접적이면서도 매개된 것이지만 결국 직접적인 것’이다. 셸링은 헤겔적인 시원이 지닌 ‘직접적이지 않은’ 성격을 부각시킴으로써 이 대목이 매개를 은폐하는 수사에 불과하다고 너무 쉽게 비판하였다. 반면 디터 헨리히를 필두로 하는 20세기의 매개 이론적 비판은 셸링이 직관을 전제한다고 비판했던 바로 그 대목에 대하여, 어떻게 ‘직접적이지 않은 것’이 동시에 ‘직접적인 것’일 수 있는가에 대하여 부정의 부정, 자기매개와 자기관계의 개념을 통하여 해명했다. 이들은 이러한 비판을 통하여 헤겔을 부분적으로 구제하고 현대적으로 복권시키는 시도를 시작했다. 이들은 셸링의 영악한 비판에 맞서서 헤겔 『논리학』의 매개이론적인 성격을 발전시키고자 했다는 점에서 의의가 있다. 하지만 시원의 직접성을 부정한다는 점에서 이들은 여전히 셸링과 궤를 같이 한다. 시원의 직

접성은 끝끝내 매개의 방식에 의해 설명될 수 없고, 또 그와 융합하지 못하는 매개의 한계로 파악되기 때문이다. 이에 따르면 시원의 직접성은 기껏해야 충분히 알 수 없는 것이거나 다시금 매개의 논리에 기대야하는 것으로 파악된다. 요컨대 매개 이론적 관점의 전략은 시원의 직접성을 버리고 매개 이론적 형식을 취하는 취사선택이다.

그러나 바로 이러한 점에서 볼 때, 매개 이론적인 비판은 셸링적인 비판의 영악함에 비하면 오히려 순진하다(naiv)는 점에서 더 취약하다. 분명 두 차원을 분리시키려는 시도는 헤겔적인 매개 이론을 시원의 직접성으로부터 해방시키려는 것을 목표로 한다. 그러나 그 결과 두 차원이 상호 독립적인 것으로 되거나 아니면 서로를 전제하는 관계에 있는 것으로 됨으로써, 매개이론 그 자체가 하나의 독립적인 시원이 되어야 하거나 혹은 어떤 직접적인 차원, 실제적인 세계를 전제하는 것으로 전략한다. 전자의 경우 매개이론의 차원이 다시금 시원의 문제를 불러일으킨다는 점에서 그 분리가 왜 불가능한지를 보여준다면, 후자의 경우 셸링의 반복으로 전략하여 그 속에서 매개 이론적 차원의 구제만을 소박한 목표로 지니는 것이 된다.¹⁴⁰⁾ 그러나 과연 헤겔의 『논리학』에서 이러한 취사선택이 가능한가? 헤겔적인 시원의 직접성의 차원은 불명확한 것으로 혹은 불가능한 것으로 남겨두고서 그것의 자기 매개적 차원만이 독자적으로 정당화될 수 있다고 말할 수 있는가? 헤겔적인 시원의 직접성이 ‘명백히 한 이론가의 구성적인 의지’에 불과하다고 하면서, 그 위에 서 있는 일련의 변증법적인 매개이론은 그렇지 않다는 말인가?

Evelina Krieger는 바로 이 점에 대하여 일갈한다. 그에 따르면 헤겔적인 시원인 직접적인 것은, “직접적인 것과 연관된” 첫 번째 차원과 “매개된 것과 연관된” 두 번째 차원을 동시에 지닌 “비-매개된 것(das Un-vermittelte)” 혹은 ‘매개되지 않은 것’으로 표현해야 적절하다.¹⁴¹⁾ 직접적인 것은 두 가지로 구별할 수 있는데, 우선 “직접적인 것(das Unmittelbare)”은 “선(先)-논리적인(vor-logisch)” 직접성을 그러니까 사유에 앞서서 실제로 존재하는 것들을 가리키는 반면, 헤겔적인 시원은 ‘비-매개된 것’으로서 “대(對)-논리적인(gegen-logisch)” 직접성을 곧 이미 논리학적인 사유 속에 어떤 의미에서든지

140) 앞서 살펴본 바, 토이니센이 ‘사유의 과정 속에서(im Gange des Denkens)’와 대립하여 ‘사유에 대하여 최초의 것(das Prius fuer Denken)’을 ‘참다운 근원적인 것’이자 ‘진리’라고 말할 때 이 점이 두드러진다. 이것이 셸링이 말하는 ‘추상적 존재에 앞서는 실제적 존재’와 무엇이 다른가?

141) Evelina Krieger, (1973) “Die Grenze der Vermittlungsmethode bei Hegel”, *Hegel in der Sicht der Neueren Forschung*, Hg. v. Iring Fetscher. Darmstadt ; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 268-9쪽.

매개된 직접성, 혹은 이미 그러한 직접성은 “직접적인 것의 개념과 직접적으로 모순되”기 때문에 이로부터 논리학적인 전개운동의 동인이 주어지게 된다는 의미에서의 직접성을 가리킨다.¹⁴²⁾ 그에 따르면 헤겔은 진정한 의미이자 첫 번째 의미의 ‘직접적인 것’이 아니라, 실은 ‘비-매개된 것’을 학의 시원으로 삼았으며, 몰래 “직접적인 것과 매개의 절대적 동일성의 보증인”을 도입한 셈이다.¹⁴³⁾ 보증인으로서의 ‘비-매개된 것’은 “직접성과 매개 사이의 긴장(dis Spannung)”을 은폐하고 있으며, 또한 “동시에 매개되어 있을 수 없는 것”이면서도 “모든 매개의 대상이자 목표”이기도 한 것이다.¹⁴⁴⁾

여기서 ‘비-매개된 것’이라는 표현은 시원 그 자체가 순수존재로서 직접성과 자기 매개적 성격 양자를 동시에 내포한다는 사실을 다른 말로 지칭한 것일 뿐이다. 그러나 Krieger는 ‘비-매개된 것’을 가리켜 “비변증법적인 것”이라고 말하며 헤겔적인 논리 전개의 내재적 성격을 부정하기 때문에, 매개-이론적인 관심사 자체도 공격한다.¹⁴⁵⁾ 매개이론의 순진함은 셸링의 엄격함에 혼쫓이 난다. 시원 속에서 직접성과 매개가 서로 구분되며 취사선택할 수 있는 방식으로 공존해있다고 말하는 이상, 순수존재로서의 시원의 직접성만 반박되는 것이 아니라 매개적인 전개과정 자체도 ‘비변증법적인 것’이 되고 만다.

“아직” 매개으로써 해명되지 “않았다”는 유보사항 하에서 잠정적으로 도입되고, 또한 사태 전체가 “항상 이미” 일종의 자기매개로 전제되어 있다는 보증인 하에서야 시원의 직접성이 정당화된다.¹⁴⁶⁾ 헤겔이 은밀하게 끼워 넣은 이 보증인은 ‘비-매개된 것’이자 ‘비변증법적인 것’에 불과하다. 결국 이는 『논리학』의 전체적인 전개구조 자체를 뒤흔든다. 시원의 직접성이라는 이름 하에서 실제로 이루어지고 있는 것은, 직접적인 것이 ‘아직 아닌’에 의해 유보적으로 도입되고 그것이 ‘항상 이미’ 매개라는 잠정적인 결론을 언제나 미리 갖추고 있는, ‘비-매개된 것’의 밑수입이다. 밑수입자는 바로 헤겔, 이론가 자신이며 시작부터 끝까지 헤겔의 각본대로 움직이게끔 이미 설정되어 있는 변증법은 당연히 ‘변증법이 아닌 것’이며 “직접성 속에 전제된 채로 머물러 있는 것”에 지나지 않는다.¹⁴⁷⁾

142) Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 267-8쪽.

143) Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 269쪽.

144) Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 271쪽.

145) “따라서 이러한 긴장이 변증법의 비변증법적인 것으로, 시원이 전제된 직접적인 것과 그가 의도하는 총체성, 그리고 이로써 이러한 총체성에 이르는 모든 매개관계와의 고정적인 통일을 보장하기 때문에 모든 이행 속에 현전해 있는 절대적인 시원으로, 생성, 각각의 정립된 술어들에서 긴장뿐만 아니라 동일성도 나타내는 그러한 순수이행으로 현상한다.” Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 272쪽.

146) Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 271쪽.

147) Evelina Krieger, (1973) 위의 글, 276쪽.

이와 같이 매개 이론의 가능성을 구제하고자 하는 시도는 이를 위해 헤겔적인 시원의 직접성을 비판하는 즉시 그와 동시에 매개이론의 정당성 자체도 위협에 처하게 된다는 사실을 모르는 순진함에 갇혀 있다. 매개이론적인 비판은 헤겔을 부분적으로 부활시키고자 시도하지만 결국 셸링과는 다른 방식으로 그러나 같은 결과를 제출하면서 헤겔을 몰락시키며 스스로도 몰락한다. 매개 이론적 접근은 헤겔적인 분석의 집중력을 끌어올리고 반성과 매개 이론의 발전을 성취했음에도 불구하고, 적어도 시원의 직접성은 전혀 해명하지 못하며 또 하지 않는다. 셸링의 ‘직접적인 것이냐 매개된 것이냐’(순수 사유가 아니라 직관을 전제한 것일 뿐이다)라는 **단순한 구별**이 ‘매개의 절대적 배제로서의 직접성과 매개와 호환이 가능한 직접성’ 사이의 **절대적 심연**으로 전환되었다. 그 결과 ‘시원은 직접적인 것이다.’라는 헤겔의 명제는 결코 학적인 내재성을 지닌 그러니까 논리적인 주장일 수 없게 되고, 오히려 이론가 헤겔 자신의 기도 정도로 격하되고 만다. 물론 매개 이론적 접근이 지니는 그 자체의 의의도 존중되어야만 한다. 이는 특히 본질논리학의 문제영역과 관련해서 그러하다. 직접성과 매개의 상호 운동이 대개 본질논리학의 영역에 해당하는 범주들에서 적절하게 다루어질 수 있다는 점 역시 이를 방증한다.¹⁴⁸⁾ 그러나 바로 그렇기 때문에 이것은 시원의 직접성을 설명할 수가 없다.

148) Dieter Henrich의 “Hegels Logik der Reflexion”(Hegel im Kontext, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1971, 1988; Berlin 2010.)의 95-156쪽, 그리고 Andreas. Arndt의 *Unmittelbarkeit*((2004) Bielefeld)의 25-9쪽을 보라.

제 3절 정리와 대안모색

매개 이론적 비판이 시원의 직접성을 설명하는데 실패한 혹은 무관심한 이유는 1. 첫 번째로 시원의 직접성에 자기매개나 자기관계와 같은 반성의 잣대를 적용하여 풀이해보려고 시도했다는 점 자체에 기인한다. 아무리 자기매개가 매개의 지양이라고는 해도, 이것은 여전히 매개의 논리이다. 헤겔적인 시원의 직접성이 서로 다른 두 가지의 차원 - 직접성과 매개 - 을 동시에 지나는 것으로 분석될 수 있다하더라도, 시원의 직접성은 - 바로 이 점이 시원에 고유한 이율배반을 이루며 그 특유한 어려움을 가중시키는데 - 단순하고 공허한 직접적인 것에 지나지 않는다. 그러므로 결국 시원의 직접성에 반성적인 논리가 개진되어 있을 수 없다는 점이 자명하다.¹⁴⁹⁾ 이는 분명 디터 헨리히 자신도 자각하고 있던 사실이다.¹⁵⁰⁾ 그러므로 자기관계나 부정의 방식을 거론하는 매개 이론적인 관점에서 시원의 직접성이 적절하게 파악될 수 없는 것은 오히려 필연적이다.

그러나 어떤 적용하는 잣대에 의해서 어떤 적용되는 대상이 적절하게 파악되지 않는다고 해서 그 적용되는 대상에만 책임을 지울 수는 없는 노릇이다. 곧 시원의 직접성이 지닌 한계가 아니라 매개 이론적 관점을 시원에 적용시키는 시도의 한계를 생각해볼 필요도 있다. 자기매개나 부정의 부정이라는 개념은 시원의 직접성의 입장에서 볼 때 “부당하게 너무 높은 척도를 부과”하는 것이며 “너무 복잡하고 전제로 가득한 것”에 불과하다.¹⁵¹⁾ 이는 당면해 있는 범주가 나타내는 단순하고 일면적인 규정 속에서 그것이 담지하고 있는 개념적으로 더 구체적이고 발전적인 내용을 그 범주가 스스로를 해명하기 전에 우리에게 의해 미리 끄집어내어져 사용된다는 “외면적 반성”의 문제에 해당한다.¹⁵²⁾ 매개 이론

149) 최신한, (2002) 「헤겔과 트렌델렌부르크 : 논리학의 직관 제약성에 관한 논쟁을 중심으로」, 『철학』 71, 한국철학회, 94쪽.

150) Dieter Henrich, (1971) 앞의 글, 86쪽, 87쪽, 그리고 88쪽. 본고의 각주 112을 보라.

151) Wolfgang Wieland, (1978) “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 194쪽.

152) “그러나 그렇게 이것은 우리에게 대해서 우리의 반성 속에 존재하지, 아직 그 자체에서 정립되어 있는 것은 아니다. ... 오직 어떤 개념에서 정립되어 있는 것만이 그 개념의 발전하는 고찰에 속하고, 그의 내용의 일부를 이룬다. 그러나 아직 그 자체에서 정립되어 있지는 않은 그런 규정성이라면 우리의 반성에 속하고, 그 반성은 이제 개념 그 자체의 본성과 관계하는 것이거나 외적인 비교인 것이 된

적 접근 자체가 시원의 직접성에 대한 ‘외면적 반성’이고, 따라서 시원의 직접성 자체에 속하는 내용이 그 이상의 범주들에 의해 과대 해석되어 단순하고 공허한 것이라는 시원 그 자체의 논리적 규정과 다시금 충돌을 빚게 되면서, 결국 시원 그 자체에 대해서는 아무런 내용도 인식하지 못하는 꼴이 되고 마는 것이다.¹⁵³⁾

2. 두 번째 원인은 바로 직접성과 매개에 관한 부당한 선입견이다. 시원에서 직접성과 매개가 서로 단적으로 구별되며, 혹은 더 나아가 서로 매개되어야만 하는 관계 하에서 파악된다. 이런 경우 시원의 직접성은 파악 불가능한 것이 되어버렸는데, 이는 일차적으로는(1) 부정, 관계나 매개 등등 시원 그 자체에 적절하게 적용될 수 없는 후발 범주들을 사용했다는 그 서술의 방식 자체에서 발생하며, 더 근본적으로는(2) 반성적인 혹은 매개적인 구조를 갖춘 (시원보다) 후발의 범주들만이 어떤 사태에 관한 진정한 사유의 파악이며 직접성은 그렇지 못하다는 전체에 근거한다.

여기에는 암암리에 직접성과 매개 사이의 단적인 구별이 그리고 사유의 진정한 본성은 매개의 운동일 뿐이라는 생각이 놓여 있다. 그렇기 때문에 자기매개로서 파악되는 직접성은 괜찮아도, 그렇게 파악되지 못하는 시원의 직접성은 거부되는 것이다. 이러한 착상이 이미 셸링의 비판에서 단적으로 드러난다는 사실은 이미 앞에서 밝힌 바 있다. 사유와 직관의 통상적인 선입견에 기대는 것, 그리고 순수사유가 아니라 ‘직관의 전체’에 불과하다는 비판에는 ‘직접적이면서 매개된 것’은 불가능하고 오직 직접적인 것이거나 아니면 매개된 것이라는 양자택일적인 사고가 그 바탕에 있다. 직접성과 매개의 관계, 더 정확히는 직접적인 것·직접성이란 도대체 무엇인지를 파악하는 것, 특히 헤겔 『논리학』의 기획, 논리의 내재적인 자기 서술과 걸맞은 방식에서 파악하는 것이 필요하며 중요하다. 시원의 직접성이 어떤 의미에서 시원 속에 존재하는 ‘이중적인 토대’, 혹은 ‘애매성(die Zweideutigkeit)’을 담지하는가를 이해하는 것이 중요하다.

따라서 1'. 첫 번째로 외면적 반성에 의한 접근을 피해야 한다. 그러나 시원에 대하여 그것이 직접적인 것이라는 언급 외에 다른 말을 부가하는 것 일체를 반성이라고 이해한다면, 그리고 모든 종류의 반성이 내재적인 논리전개의 관점에서 곧 개념 그 자체에서 정립되어야 한다는 요구에 따라 배제되어야만 한다면, 시원에 대해 직접적인 것이라고 말하는 그 이외에는 아무 것도 허락되지

다. ... **외면적인 반성.**”(강조는 인용자) *WdL I*, 116-7쪽.

153) Andreas Arndt, (2000) “Die anfangende Reflexion : Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik”, *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin ; Akad., 133-4쪽.

않는 것처럼 보인다. 시원의 직접성을 다르게 부르는 그 순간 그러한 모든 시도가 일종의 외면적 반성이 되어버리기 때문이다.

이에 대한 하나의 대안으로, 논리학적 사유규정들의 발전 과정 전체의 결과가 “스스로를 시작하는 것으로 규정했던 대로” “스스로에게 직접성의 형식을 다시 부여”하는 개념논리학의 절대이념과 방법의 논의에 따라 우회하는 것이 제시된다.¹⁵⁴⁾ 이 경우 외면적 반성이 아니라 “방법론적 반성(methodological reflection)”이라는 특수한 지위를 지니게 된다.¹⁵⁵⁾ 방법론적 반성은 “절대적 방법(absolute method)”에 의거하고 있으며 이는 “절대이념의 새로운 내용 규정이 아니라, 전체 논리적 내용에 대한 회고적인 숙고”라는 점에서 시원에 어떠한 내용규정을 첨가하는 것이 결코 아니며 단지 방법론적 의미에서 형식적인 하나의 계기인 시원을 고찰하기 때문이다.¹⁵⁶⁾

하지만 방법론적 반성 역시도 엄밀하게 보면, 논리 자체의 내재적인 전개와 구별된다.¹⁵⁷⁾ 왜냐하면 개념 그 자체의 논리적인 전개 과정과 그 과정을 우리가 이해하는 방식 사이에는, 특정한 차이점이 있을 수밖에 없기 때문이다.¹⁵⁸⁾ 따라서 디이터 헨리히가 헤겔 『논리학』의 이해를 위해 적용되어야 한다고 주장하는 부정의 방식(vis negationis)이란, 적어도 학의 시원 영역에 관한 한 시원의 직접성을 이해하려는 우리의 앞이 어떻게 전개되는지를 나타낸다는 정도에 국한된다. 『논리학』의 서술 과정을 따라가는 우리는 이미 이성적인 사고능력을 갖춘

154) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II : Werke in zwanzig Bänden Bd. 6*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969-71, 566쪽. (이하 *WdL II*로 약칭)

155) Angelica Nuzzo, (2011) “Thinking Being : Method in Hegel’s Logic of Being”, *A companion to Hegel*, edited by Stephen Houlgate and Michael Baur, Chichester, West Sussex ; Wiley-Blackwell, 125쪽.

156) “이 점에서, 헤겔에 있어서 ‘방법’이란 절대이념의 새로운 내용 규정이 아니라, 전체 논리적 내용에 대한 회고적인 숙고(회고적이다 왜냐하면 모든 내용이 이미 성취되어 있기 때문에)이다. 형식-규정의 관점에서, 곧, *지금 체계의 형식을 내보이(display)*는 *총체성 속에서의 그것의 지위*라는 방법론인 의식을 통해서(*with*) 말이다. 따라서 절대적 방법에 대한 그의 논의에서 헤겔은 첫 번째로 선행하는 내용들을 전체 속에서 정확히 ‘시원(beginning)’, ‘전진(advancement)’, ‘종말(end)’로서 정립하기 위해서 ‘시원’, ‘전진’, 그리고 ‘종말’의 형식적 계기들을 보여준다. 두 번째로 그는 논리학의 전체 과정이 - 내용과 형식이라는 두 양상(aspect) 하에서 - 지금 ‘총체성의 체계’를 구성한다는 것을 보여준다.” Angelica Nuzzo, (2011) 위의 글, 121쪽.

157) Angelica Nuzzo, (2011) 위의 글, 114쪽 그리고 122쪽.

158) “이점에 있어서 두 번째로 방법과 개념 그 자체의 구별도, 곧 방법의 특수한 점이 거론되어 있다. 어떻게 개념이 그 자체로 고찰되는지는 개념이 자신의 직접성에서 나타난다.; 반성 혹은 그 개념을 고찰하는 개념은 우리의 앞에 속한다.” *WdL II*, 552쪽.

존재자이기 때문에, 더 단순하고 추상적인 논리적 사태를 눈앞에 두고 더 고도화되고 구체적인 방식으로 생각하는 것이 가능하다.

그러므로 존재논리학의 지평을 넘어서는 범주들이 존재논리학의 내용을 이해하는데 도움이 된다는 사실은 충분히 가능하며 헤겔 자신도 이를 허락하고 있다. 예컨대 헤겔은 <현존재>를 가리켜, “비존재와 함께하는 존재”라고 그리고 “이러한 비존재가 존재와의 단순한 통일로 받아들여져 있다”고 말한다.¹⁵⁹⁾ 여기서 이미 구별, 특히 단순한 통일 속에서의 구별이 말해지면서 사실상 반성과 자기 내 매개가 선취되고 있다. 이점은 범주 <어떤 것(Etwas)>에서는 더 직접적으로 드러난다.¹⁶⁰⁾

하지만 헤겔은 <존재>를 다른 태도에서 다루면서 <현존재>와 예리하게 구별한다. <현존재>에 이르면 <존재>와 <비존재>가 함께 다름 아닌 ‘<존재>의 형식’에 의거하여 “구체적인 전체”이자 “규정성”을 이룬다는 사실이 드러난다.¹⁶¹⁾ 이로 미루어 보건대, <존재>와 <비존재> 혹은 <무>를 모두 아우르는 “전체”가 이미 <존재>라는 그 최초의 범주 속에 “지양된” 채로 혹은 “부정적으로-규정된” 채로 있었던 것이라고 생각해볼 수 있다.¹⁶²⁾ 그러나 바로 이런 생각에 대해 헤겔은 “우리의 관점에서, 우리의 반성에서”나 그런 것이지 “아직 그 자체에서 정립되지 않았다”고 말한다.¹⁶³⁾ 이와 달리 <현존재>는 “현존재”라는 표현에도 놓여있는, 정립된 규정성”이라고 한다.¹⁶⁴⁾ 이를 종합적으로 파악해보면 <존재>가 자신뿐만 아니라 <무> 또한 포괄하여 하나의 ‘전체’를 의미할 수 있다는 사실은, 아직 범주 <존재>에서는 개념 그 자체에서 정립되어 있는 것이 아니고 단지 우리의 관점에서·우리의 반성에서만 생각될 수 있는 것에 해당한다는 뜻이다. 또 반대로 이러한 사실이 “개념에서 정립되어 있는 것”이자 그 개념 “자신의 내용”으로 포착되어 있는 범주는 <현존재>이다.¹⁶⁵⁾

그러므로 적어도 <현존재> 이전 국면, 학의 시원에 관한 한 부정과 매개의

159) *WdL I*, 116쪽.

160) “어떤 것은 부정의 부정으로서 존재적이다. ; 왜냐하면 이러한 부정의 부정은 자신에 대한 단순한 관계의 재생산이기 때문이다. ; - 그러나 또한 마찬가지로 이로써 어떤 것은 자신과 자기 자신의 매개이다.” *WdL I*, 124쪽.

161) “비존재가 이렇게 존재 속으로 받아들여져 있다고 한다면, 구체적인 전체가 존재의 형식으로, 직접성의 형식으로 있다는 사실이 규정성 그 자체를 형성한다.” *WdL I*, 116쪽.

162) “또한 전체는 존재의 규정성 곧 존재의 형식에서 - 왜냐하면 존재가 생성 속에서 마찬가지로 단지 하나의 계기인 것으로 나타났었기 때문에 - 지양된, 부정적으로-규정된 것이다.” *WdL I*, 같은 곳.

163) *WdL I*, 같은 곳.

164) *WdL I*, 116-7쪽.

165) *WdL I*, 117쪽.

논리는 우리의 반성에 속하는 것이 될 수밖에 없다는 사실이 강조되어야 한다. <현존재>에 이르러 비로소 구체적 전체 혹은 규정성이 정립되기 전에는, 부정과 구별을 가능하게 하는 논리적 공간이 허락되지 않거나 혹은 적어도 질서정연한 방식으로 제공되지 않는다. 따라서 학의 시원을 ‘부정의 방식’으로 파악해보려는 헨리히의 시도는 기껏해야 ‘우리가’ 학의 시원을 잘 이해해보려는 목적지향 하에서만 효과적이며 성공적이다. 이러한 시도가 밝혀내지 못하는 지점은 바로, 『논리학』의 기획 상 ‘부정의 방식’ 자체가 학의 시원으로부터 떨어져 나왔다는 사실이다. 이는 곧 개념 그 자체의 경로에서 학의 시원이 풀이될 수 있어야만 한다는 요구와 일치한다.

2’. 두 번째로 직접성과 매개의 개념 사이의 ‘관계’가, 특히 직접성의 개념 자체가 다시금 고찰될 필요가 있다. 먼저 시원의 문제에 관한 한, 두 개념 혹은 요소 사이의 관계라고 할 때, 도대체 ‘관계’가 무슨 뜻인지를 이해하는 데에 높은 주의력이 요구된다. 한편에서 보면 관계란 서로 구별되는 것끼리의 어떠한 결합이라는 점에서 언제나 매개적인 관계를 의미하는 것처럼 보인다.¹⁶⁶⁾ 그러나 헤겔은 적어도 시원의 문제에 관해서는 ‘관계’라는 말을 매개의 성격을 지칭하는 것으로 사용하고 있다고 보기 어렵다.¹⁶⁷⁾ 이 어려움은 논리학적인 요구에 따라 직접성과 매개가 ‘관계’의 개념을 통해 이해되는 것이 아니고, 오히려 거꾸로 직접성과 매개 간의 논리학적 발전의 귀결에 따라서만 ‘관계’가 충분히 이해될 수 있다는 사정에 근거한다. 어찌되었든 통상적으로 양자 간의 ‘관계’라는 말을 사용하는 것은 직접성과 매개 간의 구별이나 분리를 이해하는 데에는 유리하지만, 그 반대를 이해하는 데에는 불리하다는 점이 중요하다. 따라서 직접성과 매개의 관계에 대한 대안적인 접근이 필요하다.

‘관계’ 대신에 직접성과 매개 간의 구별불가성 혹은 분리불가성이라고 말할 수도 있을 것이다. 시원 속에서 직접성과 매개가 구별불가하고 분리불가한 관계에 있다는 사실은 이미 Wolfgang Marx의 “직접성과 매개의 직접적인 동일성” 혹은 “혼연일체(die Indifferenz)”라는 표현을 통해서 지적되었다.¹⁶⁸⁾ 그러나 그

166) “... 이러한 것들은 더 나아가 또한, 그것들이 구별되고, 개념이 그것들의 구별 속에서 정립되어 있는 한에서, 최소한 서로에 관한 관계 속에 서있는 것이다. 그것은 이로부터 매개의 영역이라는 결과를 갖는다.” *WdL I*, 58쪽.

167) “... 이러한 관계가 기지의 어떤 것으로서 전제되어 있는 것이다. ; 그러한 관계가 직접적인 어떤 것으로, 곧 하지만 관계가 아닌 것(was sie aber nicht ist)으로 명시되어 있는 것이다.” *WdL I*, 74쪽.

168) “직접성과 매개의 전복은 사유에게서 정확하게는 이렇게 제시될 수 있겠다. 곧 존재의 무로의 전복, 다시 말해 그들의 직접적인 동일성. 사유는 이로써 그의 사유된 것과 구별되지 않는다. 사유와 ‘존재’의 구별성과 또한 동일성은 다음의 점

는 이를 “총체적인 매개의 절대적인 결핍”으로 해석한다.¹⁶⁹⁾ 이로써 ‘혼연일체’라는 표현은 직접성과 매개의 소위 ‘관계’가 매개 이론적인 명증성에 의해 파악되지 않는다는 것, 그리하여 직접성은 여전히 매개 이론에 대하여 부정적인 것 혹은 매개의 피안에 자리한다는 전제 하에서 다루어지고 있는 셈이다.

Andreas Arndt는 이로부터 한 걸음 더 나아간다. 그에 따르면 시원적인 직접성은 “직접성의 근본적인 긍정성(das Affirmation)”이자 “이념 속에서의 개념의 절대적인 자기관계성으로서의 직접성에 대한 긍정성을 위한 토대”이다.¹⁷⁰⁾ 이로부터 적어도 세 가지 함축을 끌어낼 수 있다. **α.** 첫 번째로 더 이상 매개이론에 대한 부정이나 대립으로서가 아닌, 직접성 자체의 긍정적(affirmativ) 내용이 화제로 된다. 이런 의미에서 직접성은 개념의 절대적인 자기관계성의 토대에 다름 아니다. Arndt는 “헤겔에 따르면 매개된 직접성은 동시에 이러한 전개의 근거로서 매개하는(vermittelnd) 직접성이기도 하다”라는 주장을 제출한다.¹⁷¹⁾ 논리학적인 전체 과정을 포괄하여 볼 때 직접성의 개념은 가장 처음(시원)과 가장 마지막(절대이념)에 똑같이 등장하는데, 만약 이 과정 전체가 개념의 절대적인 자기관계성이라고 한다면 직접성이 그 과정 중에 항상 토대로서 깔려 있다고 볼 수 있다. 또한 개념의 절대적인 자기관계가 스스로를 시원의 직접성에서 절대이념의 직접성까지 진행시키는 것이라면, 시원의 직접성은 매개 과정을 스스로 이끌어가는 주체이자 결론으로서의 절대이념의 직접성을 향해 나아가는 ‘매개하는 직접성’이라고 말할 수 있다. 그리고 직접성의 이러한 ‘매개하는’ 성격이 바로 시원적인 직접성에 고유한 긍정적인 내용이다.

β. 그리고 두 번째로 Arndt에 따르면 시원적인 직접성의 긍정적 내용이 곧 “직접성을 매개하는 직접성으로 정립하는 통일”이고, 또한 “직접성과 매개의 통일”이기 때문에, 직접성과 매개의 관계와 새로운 직접성 개념의 이해를 같은 과

속에 있다. 사유, 곧 그의 사유된 것이 **직접성과 매개의 혼연일체**라는 것 말이다. 이러한 동일성은 순전히 추상적이다. 직접성과 매개가 아직 서로를 매개하는 것으로 정립되어 있지는 않기 때문에. ; 양자는 직접적으로 같은 것이기 때문에. 비로소 사유 속에서 직접성이 매개에 대하여 규정된 것으로서 정립되어 있을 때, 그리고 반대로[매개가 직접성에 대하여 규정된 것으로 정립되어 있을] 일 때, 사유가 규정되어 있는 것이며 규정된 사유이다. 그리고 ~에 대하여 사유하는 것에서, 존재(그리고 무)에서 직접성과 매개라는 그 계기들의 무차별성과 구별불가능성이 지양되어 있을 때, 매개에 의하여 산출된 통일이 하나의 ‘구체적인’ 동일성이 될 수 있다.(매개하는 것이 그의 ‘대상’ 속에서 다음을 전제한다. 그가 그 스스로는 자기자신에 의하여 자신을 매개하지는 않는다는 것)”(강조는 인용자의 것) Wolfgang Marx, (1972) 앞의 책, 96쪽.

169) Wolfgang Marx, (1972) 위의 책, 97쪽.

170) Andreas Arndt, (2004) 위의 책, 24쪽.

171) Andreas Arndt, (2004) 위의 책, 25쪽.

제로 설정한다.¹⁷²⁾ 이는 시원적인 직접성의 긍정적인 내용 그 자체가 이미 직접성과 매개의 어떠한 관계를 뜻하며, 특히 직접성과 매개의 소위 ‘관계’라는 것을 매개의 방식이 아니라 직접성의 방식에서 파악하고자 한다는 점에서 중요한 의미를 길어낼 수 있다.

γ. 세 번째로 그의 논의를 총괄하여 볼 때 - 물론 그 스스로 직접 표명하고 있지는 않지만 - 시원적인 직접성에 고유한 긍정적 내용인 ‘매개하는 직접성’이 ‘방법론적 반성의 관점에서 바라본 시원’과 일치한다는 사실이다. Arndt가 말하는 ‘개념의 절대적인 자기관계성’은 Nuzzo가 자신의 근거로 삼는 ‘절대이념의 절대적 방법’과 다르지 않다. 왜냐하면 『논리학』의 전체 과정이 절대이념의 수준에서 갈무리되면, “이로부터 절대적 이념 그 자체가 *자각적으로(für sich)* 생겨나 있는 그러한 전체 경로”, 곧 절대이념의 “형식” 규정에 속하는 “방법”이 등장하게 되는데, 이에 따라서 이제 “절대이념 그 자체는 더 나아가 오직 형식 규정이 그의 고유한 완성된 총체성이자 순수 개념이라는 사실만을 자신의 내용으로 지니”게 되기 때문이다.¹⁷³⁾ 다시 말해서 직접성 개념 자체에 대한 새로운 이해라는 과제(1’)는 시원의 문제에 대하여 방법론적으로 접근하는 것(2’)과 궤를 같이 한다. 요컨대 직접성 자체에 고유한 긍정적 내용을 파악하고자 하는 시도는 시원의 직접성에 대한 방법론적인 접근과 교차한다.

그리고 다른 한편으로, 직접성의 문제에 있어서 헤겔 자신이 설정하고 있는 철학사적인 맥락을 짚어보는 것 역시 시원적인 직접성에 중요한 힌트를 제공할 가능성이 크다. 특히 헤겔이 밀접한 관련을 맺고 있는 사람은 야코비(F. H. Jacobi)이며, 그는 직접성의 사상의 관한 한 헤겔과 발전사적인 연속성 하에 놓여있다.¹⁷⁴⁾ 야코비에 대한 헤겔의 비판은 헤겔이 어떤 의미에서 야코비의 직접

172) Andreas Arndt, (2004) 위의 책, 25쪽.

173) *WdL II*, 550쪽.

174) “철학적 신학의 관점에서 볼 때, 헤겔은 야코비의 중요성을 다음의 점이라 본다. 곧, 신 인식의 직접성의 계기를 끄집어냈던 것 말이다. 그러나 야코비는 순전히 그 주관적인 명증경험으로 뒷걸음침으로써, 자신 속에서 생성하는 신의 살아 있는 과정성을 입증하는 어떠한 인식의 형식도 제시할 수 없었다. 헤겔이 야코비에 대하여 유일하게 비판한 것은 다음과 같은 사실이다. 곧, 그는 방법론적으로 매개를 직접성으로, 곧 귀결로서, 그에 의해 확신된 실체의 정신화 속에 놓여있는 것으로 오인한 것. ... **헤겔과 야코비의 연관관계에 대한 발전사적인 고찰이, 분명 논리학 자체로부터 시원문제를 추론하는 노고를 줄여주지는 않는다. 그렇지만 이를 통해 성취되는 맥락화는 그 실제적인 배후관계를, 이것이 없이는 몇몇의 사유과정이 어둠 속에 남아 있게 되고, 그 결과 우리는 이 이해불가능성에 대해 한탄하게 될, 그런 배후관계를 밝힐 수 있다.**”(강조는 인용자) Hans-Jürgen Gawoll, (2000) “Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein” *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian

성을 부분적으로나마 받아들였는지, 그러나 또한 어떤 측면에서 그것을 야코비적인 형태 그대로 받아들이는 것은 거부하였는지를 엿볼 수 있게 한다.

이제 앞으로의 진행을 요약하자면 (1절) 우선 『논리학』의 절대이념 장이 검토되어야 할 것이다. 이를 통해서 외면적 반성의 배제와 방법론적 접근의 타당성을 검토하고 방법론적 반성이 시원의 직접성 해명에 대해서는 어떤 의의와 한계를 가지는지 검토될 것이다. 그리고 난 뒤 (2절) 『논리학』의 절대이념 장에서 직접성의 개념이 어떻게 파악되는지를 정리한다. 이 과정 속에서 시원적인 직접성의 고유한 난점이 정리될 것이다. 이어지는 절(3절)에서는 이러한 난점의 해결방안이 제시될 것이다. 야코비(F. H. Jacobi)에 대한 헤겔의 비판적 수용과 극복과 관련하여 시원의 직접성이 **직접성과 매개의 직접성**이라는 주장을 제출하고 이를 정당화할 것이다. 마지막으로(4절) 앞 절의 내용을 바탕으로 하여 2장의 4절에서 제기한 4가지 의문점에 대하여 나름의 해명을 시도할 것이다.

Iber, Berlin ; Akad., 107-8쪽.

제 4장 시원의 직접성

제 1절 방법론적 반성의 시원

1. 절대이념과 방법

보통 방법이라고 하면, 주어진 대상에 대해 적용시키는 그러나 그와 독립적으로 이미 올바른 것으로 결정되어 있는 “인식의 순전한 양식”을 떠올리기 마련이다.¹⁷⁵⁾ 혹은 방법이 학문적인 영역에서 올바른 결론을 도출하기 위한 논증의 올바른 매개 형식이라는 의미에서라면, 논리와 거의 같은 뜻으로 여겨지기도 한다. 이처럼 논리와 방법은 거의 같은 것이라고도 말할 수 있을 것이다. 그러므로 논리학의 초입, 곧 시원 역시 이미 그 자체 방법론적인 계기로 여기는 것도 큰 무리가 없을 것처럼 보인다. 그러나 이러한 기대와는 달리 『논리학』에서 방법이라는 개념은 개념 논리학의 절대이념 장에서야 등장한다. 방법이 최초로 등장하는 장소가 『논리학』의 최후에 위치하고 있다는 사실은 절대이념의 복귀와 방법의 절대적 성격에 대한 이해를 요구한다.

우선 절대이념이란 헤겔에게서 완전한 규정에서의 철학적 진리를 의미한다. 헤겔은 절대이념을 “철학의 유일한 대상이자 내용”, “모든 규정성을 자신 속에 내포하는 것”이자 “자신의 자기규정 혹은 특수화를 통하여 자신에게로 복귀하는 것이 그 본질인 것”, “상이한 형태들을 지니는 것”으로 표현하며, “철학의 과업은 절대이념을 이러한 상이한 형태들에서 인식하는 것”이라고 말한다.¹⁷⁶⁾ 그러나 절대이념이 철학적인 인식의 단순한 대상이나 내용에 불과하다고 이해해서는 안 된다. 오히려 이것은 완전한 형태에서의 철학적 진리로서, 진리의 대상이나 내용이면서도 동시에 진리의 대상이나 내용을 인식하는 주체적인 ‘활동 그 자체’이기도 하다. 이런 의미에서 절대이념은 “자유롭고 주체적인(subjektiv) 개념”, “자신에 대하여 있는 것”이며 “인격성(die Persönlichkeit)을 지닌 것”, “인격적 개인(die Person)과 마찬가지로 침투불가능한 원자적인 주체성(die Subjektivität)”이다.¹⁷⁷⁾ 절대이념에서 이제 이 두 측면은 절대적으로 동일하다.

175) *WdL II*, 550-1쪽.

176) *WdL II*, 549쪽.

177) *WdL II*, 같은 곳.

곧, 그것은 “스스로를 깨우치는 진리(die sich wissend Wahrheit)”이다.¹⁷⁸⁾

따라서 절대이념은 가장 완전한 규정이자 그렇게 규정하는 운동이기 때문에 더 이상 형식과 내용 간의 대립에 구애되지 않는다. 예컨대 절대이념을 규정짓는 ‘스스로를 깨우치는 진리’와 같은 형식적인 규정들이 절대이념의 내용 자체를 완전히 표현하지는 못한다고 할 수 없으며, 또 절대이념의 순전한 형식만을 가리킨다고 말할 수도 없다. 오히려 그 형식적인 규정만으로도 절대이념의 내용까지 포괄하고 있으며, 또한 그 내용이 형식의 전개와 발양 그 이상도 이하도 의미하지 않는다. 그런 의미에서 절대이념은 모든 요소가 오직 내적으로 관련 맺고 있다는 의미에서 절대적이며, 이러한 한에서만 절대이념이 완전한 철학적 진리이다. 따라서 절대이념에 관한 한, 그것의 “규정성은 내용의 형태를 지니는 것이 아니고, 오히려 단적으로, 이념이 이것에 따라야만 바로 보편적인 이념인, 그러한 형식으로” 나타난다.¹⁷⁹⁾ 절대이념의 이러한 형식은 곧 “절대이념의 논리적인 것”, “보편적인 양식”이자 “무한한 형식으로서의 자신을 내용으로 삼는” “논리적 이념”이다.¹⁸⁰⁾

이것을 헤겔은 방법이라고 칭한다. 다시 말해 절대이념의 “형식이 객관성의 혼(die Seele)이자 모든 그 외의 규정적인 내용도 자신의 진리를 오로지 그 형식 속에서만 지니”기 때문에, 그리고 “이러한 점에서 방법으로서 여기서 고찰될 수 있는 것이란 오직 개념 자체의 운동일 뿐이며,” “모든 것의 개념과 개념의 운동이야말로 자기 자신을 규정하는 것이자 자기를 실재화하는 운동인 보편적으로 절대적인 활동성이라는 의미”이다.¹⁸¹⁾ 그러니까 방법이야말로 “좌우간에 무엇이든지 그것이 개념에 완전히 장악되어 있을 때에만 개념적으로 파악되어 그리고 그것의 진리에서 파악되어 있다는 의미에서 혼이자 실체”이고, “방법의 활동성이 곧 개념이기 때문에 방법이란 모든 사태 자체의 고유한 방법이다.”¹⁸²⁾

요컨대 헤겔에게 있어서 절대이념이 개념 그 자체의 자기인식과 자기운동이라면 이는 곧 방법의 자기전개 그 자체를 의미할 뿐이고, 따라서 절대이념에서는 방법과 개념 그 자체가 같다. 이러한 의미에서 방법은 “외면적인 반성이 아니”며 “절대적 방법”이다.¹⁸³⁾ 이를테면 절대이념이란 생각(주관, 활동성)이 생각(객관, 대상)을 생각하는(생각함과 생각됨의 자기-일치) 방법인 것이다.

178) *WdL II*, 549쪽. (『大論理學(III) : 概念論』, 임석진 역, 지학사, 1983. 410쪽.)

179) *WdL II*, 550쪽.

180) *WdL II*, 같은 곳.

181) *WdL II*, 551쪽.

182) *WdL II*, 551-2쪽.

183) “이와 달리 절대적 방법은 외면적 반성과 같은 것이 아니고(verhält sich nicht), 규정태를 그의 대상 자체로부터 받아들이는 것이다. 그렇기에 방법은 그 자체로 대상의 내재적인 원리이자 혼이다.” *WdL II*, 556-7쪽.

요컨대 절대이념이란 한편으로 『논리학』의 사유가 최종적으로 도달한 종착점이지만, 이 종착점은 종착점에 이르는 각 단계들과 구별되는 것이 아니고 오히려 그러한 단계들 전체이자 절대이념에 도달하는 경로 그 자체이다. 그러므로 절대이념의 내용은 절대이념에 도달하기까지 사유가 취했던 각이한 형태들의 총체라는 형식규정에 다름 아니다. 그리고 이 형식규정이 바로 방법이다. 절대이념은 자신 속의 각이한 내용들을 향한 회귀를, 일종의 절대이념 자신의 자기반성이란 식으로 자유롭게 단행할 수 있다. 그리고 이점이 방법을 절대이념에 대해 외면적인 것이 아니라, 절대이념 자신의 자기 활동성으로 만든다. 이로써 Nuzzo가 주장하는 소위 방법론적 반성은 외면적 반성의 명으로부터 자유로워질 기회를 갖는다.

2. 방법론적인 관점에서의 시원과 그 한계

이제 방법의 관점에서 시원이 다시 논의된다. 그러나 방법의 관점에서 헤겔이 다루는 시원의 직접성은 ‘학의 시원은 무엇으로부터 마련되어야하는가?’에서 논의되는 그것과 미묘한 차이를 지닌다. 헤겔은 방법의 관점에서는 시원이 여전히 “직접적인 것”이기는 하지만 “추상적 보편의 형식과 의미를 지니는 것으로서의 직접적인 것일 뿐”이라고 한다.¹⁸⁴⁾ 헤겔은 시원을 “존재”와 “최초의 보편성” 혹은 “직접적인 보편성”라고 그리고 “단순한 것”과 “보편자”라고 말한다.¹⁸⁵⁾ 그리고 시원을 단순한 것으로서는 “그 자체로는 너무나 빈약하여 이에 대하여는 말할만한 것이 거의 없는 지경”이라고 부언하며, 보편자로서는 “이것이 추상적인 것으로서는 또한 단지 존재와 다름없는 자신에 관한 추상적 관계일 뿐이기 때문에 직접적으로 그 자체 이러한 직접적인 것”이라고 말한다.¹⁸⁶⁾ 결국 시원은 방법의 관점에서 볼 때, “보편자의 직접성”이자 “대자존재 없는 즉자존재(das Ansichsein ohne Fürsichsein)”이다.¹⁸⁷⁾

시원적인 존재가 이미 그 자체로 추상적이고 직접적인 보편성이라고 할 때, 시원으로부터 출발하였던 절대이념이 자신의 근거를 시원에서 다시 발견해내는 것은 시원의 장에서 언급되었던 “앞으로 나아감이 철학 속에서는 오히려 뒤로 물러섬이자 정당화”라는 것, 그리고 “학의 전체가 자기 자신 속에서의 원환”이며, 이로써 “최초의 것 역시 최후의 것이고 최후의 것 역시 최초의 것”이라는

184) *WdL II*, 553쪽.

185) *WdL II*, 553-4쪽.

186) *WdL II*, 554쪽.

187) *WdL II*, 555쪽.

내용을 확장하는 것이다.¹⁸⁸⁾ 그리고 이로써 시원적인 존재는 단지 단순한 것에 불과한 것이 아니고 “그 이상의 내적인 의미”를 지니는데, 곧 단순한 시원을 넘어서 “인식의 전체적인 더 나아간 발전이라는 목표와 과업”을 향해 나아가는 “개념의 실재화라는 요구”이다.¹⁸⁹⁾ 곧 시원은 추상적 보편이며, 이로써 추상적 보편에 머물러서는 안 된다는 요구 자체도 동시에 내포한다. 시원은 “즉자적으로 구체적인 총체성인 것, 그러나 아직 정립되어 있지 않은, 아직 대자적이지 않은 것”이며, 이로써 “스스로를 더 나아가게 하려는 충동이 부여된” “결함을 지닌 것”이다.¹⁹⁰⁾

그러나 ‘학의 시원은 무엇으로부터 마련되어야 하는가?’에서는 시원에 대하여 일종의 ‘보편성’ 혹은 어떤 ‘즉자존재’라는 표현은 일언반구도 없었다는 것을 기억해야 한다. 물론 이에 대한 어렴풋한 암시 정도는 찾아볼 수 있다.¹⁹¹⁾ 그럼에도 ‘즉자적으로 구체적인 총체성’이나 ‘추상적 보편’, ‘대자존재 없는 즉자존재’와 같은 개념들은 시원적인 직접성과 어울리지 않는다. 왜냐하면 말 그대로 직접적인 것 그 자체에는 직접적인 것 외의 더 높은 수준의 개념이 부가될 수는 없기 때문이다. 시원은 직접적인 것 그 자체라는 학의 시원 장에서의 논리적인 규정에 비교해 볼 때, 그것이 ‘추상적 보편’ 혹은 “즉자적인 개념”이라는 방법론적 관점에서의 규정은 더 구체적일 뿐만 아니라 적어도 존재논리학의 지평을 넘어서 있다.¹⁹²⁾ ‘직접적이다’라는 그 가장 단순하고 직접적인 내용없음에서 보편이

188) *WdL I*, 70쪽.

189) *WdL II*, 554쪽.

190) *WdL II*, 555쪽.

191) “만약 이것이 이제 어떤 구체적인 것, 이로써 자신 속에서 다양하게 규정된 것이라고 한다면, 자신 내에서 그것인 이러한 관계가 기지의 어떤 것으로서 전체되어 있는 것이다. ; 그러한 관계가 직접적인 어떤 것으로, 곧 *하지만 관계가 아닌 것(was sie aber nicht ist)*으로 명시되어 있는 것이다. ; 왜냐하면 관계란 오직 구별되는 것들의 관계로서만 관계인 것이고, 이로써 관계가 *매개*를 자신 속에 내포하는 것이기 때문이다. 더 나아가 구체적인 것에 있어서 분석과 다양한 규정작용들의 우연성과 자의가 들어서게 된다. 어떤 구체적인 것, 어떤 종합적인 통일 속에 내포된 관계란 어떠한 *필연적인 관계*인데, 이는 그것이 마주쳐지는 식으로가 아니라, 오직 계기의 고유한 운동을 통해서 이러한 통일 속으로 복귀하는 것으로 산출되는 것인 한에서만 - 분석적인 절차, 사태 자체에 외면적인 어떤 것의 대립물인 하나의 운동이자, 주체에 귀속하는 수행의(Tuns) 운동인 한에서만 그러하다.”(강조는 인용자의 것) 이 대목은 ‘학의 시원’ 장에서 자주 인용되었던 일부이다. 여기서 ‘어떤 구체적인 것, 어떤 종합적인 통일 속에 내포된 관계’가 ‘추상적인 보편’ 혹은 ‘대자존재 없는 즉자존재’로서의 시원적인 존재를, 곧 그것이 실은 ‘보편자’라는 사실을 암시한다. 이것의 정체가 밝혀지기 위해서는 ‘구체적’이라는 통상적 규정에 의거한 외적인 접근으로는 안 되고, 오직 논리학적인 전개 과정 그 자체가 필요할 따름이라는 점이 명시되고 있다. *WdL I*, 74-5쪽.

192) *WdL II*, 560쪽 그리고 562쪽.

나 개념의 실마리라도 감지하기 위해서는 이미 보편과 개념이 무엇인지에 대한
앞이 수중에 있어야만 한다. 따라서 시원 그 자체와 방법론적 반성의 시원은 결
정적으로 다른 지평 위에 서 있다.

결국 이는 두 가지 결론으로 정리된다. 1. 첫 번째로 방법론적 반성에 따른
시원을 진리로 선택하는 것이다. 곧 시원 그 자체가 이미 『논리학』의 서두에서
부터 ‘추상적 보편’이자 ‘즉자적 개념’이었음을 인정하는 것이다. 이에 따르면 보
편 혹은 개념이 처음부터 『논리학』의 주인공이었으며, 다만 이 서사의 최초단계
에서는 <존재>라는 껍데기에 갇혀있었을 뿐이라는 말이 된다. 순수존재라는 시
원의 직접성은 개념의 껍데기에 지나지 않았으며, 따라서 이 서사의 주인공인
개념이 직접성이라는 자신의 껍데기를 스스로 그리고 안에서부터 깨부수고 스
스로를 드러낸다. 이 전형적인 영웅서사는 충분히 감동적이며 주인공의 영웅적
면모를 두드러지게 해주기는 한다. 그럼에도 이러한 영웅서사의 주인공이 <존
재>가 아니라 처음부터 <개념>이라는 점이 문제이다. 왜냐하면 시원은 주인공
이 다름 아닌 <존재>라고 명백히 선언하고 있기 때문이다. 만약 시원이 즉자적
개념이라고 한다면 학의 시원은 <개념>이지 <존재>가 아니다. 과연 사실은
<개념>이지만 영웅서사시의 전형적인 전개 기법에 따라 어쩔 수 없이 <존재>
라고 써넣었을 뿐인가?

방법론적 반성의 시원을 적극적으로 받아들이는 이 첫 번째 결론은 셸링의
영악함과 매개 이론가들의 순진함을 헤겔적으로 반복하는 것이다. 여기서는 시
원의 직접성 그 자체가 어떤 논리적인 역할을 맡고 있는 것으로 진지하게 취급
되지 않는다. 그리고 시원의 직접성보다 앞서서 있는 어떤 것을 제시함으로써
시원의 직접성이 부정되거나 혹은 어떤 전제를 은폐하는 것 정도로 설명된다. 『
논리학』이 『정신현상학』의 결론을 전제로 삼고 있다는 헤겔 자신의 언급이 이
문제와 관련된다.¹⁹³⁾ 이 대목만 살펴보면 이 첫 번째 귀결을 헤겔 자신도 받아
들이는 것처럼 보인다. 그러나 동시에 헤겔은 바로 그 대목의 앞부분에서 『정신
현상학』을 “학문 이전의(vor)” 것, “학문 외부의(äußerhalb)” 것, “적어도 학적인
방식이 아니게(wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise)” 다루어진 것으
로 여긴다.¹⁹⁴⁾

따라서 학의 시원, 순수 시원이자 절대적 시원으로부터 시작하는 논리는 오
로지 『논리학』만이 담당할 수 있는 과업이며, 그 근본적인 단초로서 학의 시원
문제 역시 『정신현상학』을 전제한다고 해서 해소되지는 않는다. 따라서 이 첫
번째 귀결은 시원의 직접성을 전혀 설명하지 못하며, 따라서 헤겔적인 시원의

193) *WdL I*, 67쪽.

194) *WdL I*, 같은 곳.

고유한 의미에 전혀 다가가지 못한다. 이처럼 절대이념의 방법을 경유하는 방법론적 반성 역시도 학의 시원에 <개념>이나 <보편>을 외면적으로 도입하는 모양새를 취하면서 실패한다.

이러한 외면적인 미리 끌어오기는 매우 유혹적이다. 왜냐하면 시원 이후의 더 전개된 그리고 더 구체적인 모든 범주들이 항상 자신의 기원을 시원의 직접성으로 삼고 있기 때문이다. 이로 인해 시원 이후의 모든 범주들은 언제나 그 자신의 현재 속에서 자신의 과거로서의 시원을 발견한다. 따라서 시원 이후의 모든 범주는 시원을 타자로 여기지 않고 단지 자신의 과거인 것으로 여긴다. 이로 인해 시원 이후의 모든 범주들 그 자신의 입장에서 보자면, 시원은 결코 그러한 범주들로부터 독립적이지 않으며, 오히려 그 범주들이 지닌 자기관계의 한 양상에 지나지 않는다. 따라서 시원 이후의 모든 범주가 자신을 시원에 혹은 시원에 자신을 투영하고자 한다는 것은 자연스러운 일이다. 이들은 그 단순하고 직접적이며 무내용적인 것 곧 시원의 직접성 속에서 자신의 구체적인 내용이 단초로서 어떻게 가능했으며 또 어떻게 이미 존재했는가를 따져보고자 한다. 이러한 요구는 시원 이후의 범주 그 자신의 관점에서는 완전히 정당하다. 시원 이후의 범주가 시원으로부터 발단하였으며 그것을 언제나 토대로 삼고 있다는 사정에 의하여, 그 범주 자신과 시원이 자기관계로서 동일하다는 것은 이미 일종의 기정사실이며 따라서 그렇게 투영하려는 시도는 순전한 자기반성에 지나지 않기 때문이다.

그러나 반대로 시원의 직접성의 입장에 서서 보면 전혀 다른 사태가 펼쳐진다. 시원의 직접성의 관점에서 보자면, 부정 혹은 반성 혹은 매개, 심지어는 개념이나 보편마저도 전적으로 타자이다. 시원의 직접성이 단순한 하나의 세포조각에 지나지 않는다면, 반성이나 개념은 장기(臟器) 정도에 해당할 것이다. 장기에서는 이미 세포의 존재가 전제되어 있고 필요하지만 그 역은 아니다. 이처럼 시원의 직접성은 단순하고 내용 없는 것에 지나지 않기 때문에, 그 속에서 미리 반성이나 개념의 단초가 있다고 정당화하는 시도는 시원에게는 외적인 개입이 될 수밖에 없다.

그러나 또한 동시에 시원이 반성도 개념도 아니라고 말할 수는 없다. 시원의 직접성이 지닌 어려움은 오히려 시원의 직접성이 반성일 수도 있고 개념일 수도 있어야 한다는 사실에 있다. 시원의 직접성이 부과하는 과제는 ‘아무 것도 아니기에 모든 것일 수 있다’, 비유하자면 아무 색도 지니지 않기에 모든 색일 수 있는 빛의 투명함과 같은 것, 이를 철학적으로 포착하여 이해하는 것이다. 따라서 시원 보다 더 구체적인 범주의 자기반성을 통해서만 고작해야 더 구체적인 범주 그 자신을 입증할 뿐이고, 시원 그 자체를 충분히 말해주지 못한다.

이를 통해서 시원의 직접성이 ‘아무 것도 아니다’는 점만이 드러날 뿐, ‘모든 것일 수 있다’는 점이 결코 파악되지 않는 것이다. 다시 말해 시원의 직접성이 지닌 긍정적인 내용이 파악되지 않는다.

2. 이러한 통찰은 두 번째 결론으로 이끈다. 이른바 방법론적 반성이 절대이념의 절대적 방법에 따른다는 점에서, 제 아무리 외면적 반성의 한계를 넘어선다 하더라도, 이것은 여전히 시원의 직접성이 지닌 그 자체의 긍정적 내용을 파악하지 못한다는 사실이다. 시원의 직접성 앞에서 반성의 방법은 근본적인 한계에 직면한다. 헤겔이 “개념 그 자체와 방법의 구별, 곧 방법의 특수한 면”을 지적하며, “어떻게 개념이 그 자체로 고찰되는가 하는 것은 개념이 그의 직접성에서 현상하는 것”이며, “반성 혹은 개념을 고찰하는 개념은 우리의 지에 속한”¹⁹⁵⁾ 다라고 말할 때, 그는 방법과 개념 그 자체를 날카롭게 구별하고 있다. 특히 시원에 관한 한, 방법의 관점에서의 접근이 보여주는 한계는 지적인 바와 같이 자명하다.¹⁹⁶⁾ 방법론적 반성이 시원의 영역에 속하는 내용들을 방법의 관점으로 재조명하는 유효한 하나의 접근이라 하더라도, 여전히 이를 통해서 시원의 직접성이 지니는 그 근본적이고 긍정적인 의미가 드러나지 못한다. 만약 시원적인 직접성 그 자체의 불가능성을 인정하고자 하는 것이 아니라면, 이 두 번째 귀결, 곧 방법론적인 반성을 통한 접근법 역시 충분한 답을 주지 못한다는 것, 특히 직접성을 제대로 설명할 수 없다는 점을 받아들이지 않을 수 없다.

따라서 앞 절에서 제시된 Arndt의 이른바 ‘매개하는(vermittelnd)’ 직접성 역

195) *WdL II*, 552쪽.

196) 다음의 인용문들을 보면 헤겔이 이러한 생각을 지니고 있었다는 데에는 설득력이 있다. “그러나 단지 방법에 의거하여 시원을 전개시켜 나가려고 하는 의식을 통해서, 이러한 방법이란 어떤 형식주의적인 것이자 외면적인 반성 속에서 정립된 것에 불과할 것이다.”(강조는 인용자의 것) 여기서 헤겔은 직접적으로 방법론적 반성에 따른 접근이 지닌 형식주의적이고 외면적인 측면에 대해 경고하고 있다. *WdL II*, 555쪽. 그리고 “우선은, 결과에 대한 이러한 인식이 결과에 대한 분석이며 따라서 이를 통하여 발생했고 고찰했었던 그 규정들과 과정을 다시 분리시켜 놓아야만 하는 것처럼 보일 수도 있겠다. 그러나 만약 대상들에 대한 논구가 실제로 이러한 분석적인 방법에 따라 행해진다고 한다면, 이는 그 구체적인 동일성의 필연성과 개념 없이, 단지 그의 대상을 있는 것(was ist)으로 설명할 뿐인 위에서 고찰한 탐구하는 인식이라는 이념의 단계에 속하는 것이겠다.”(강조는 인용자의 것) 여기서는 결과로서의 절대이념에 이르는 논리학적 과정 전체를 ‘방법’의 관점에서 재정리하여 이해할 때, 이것이 결론에 대한 ‘분석’에 불과하다는 것을 지적하고 있다. 이는 더 열악한 범주에 알맞은 형식일 뿐이며, 이에 따를 경우 ‘그 구체적인 동일성의 필연성과 개념’이 드러나지 않는다. 그러나 ‘그 구체적인 동일성의 필연성과 개념’이야말로 시원의 직접성이 어떻게 그 이후의 모든 범주들 속에서 동일한 것으로 필연적이고 개념적으로 존립하고 있는가를 해명할 수 있다. *WdL II*, 566쪽.

시 같은 한계를 공유한다. 왜냐하면 ‘매개하는 직접성’은 결국 “개념의 절대적인 자기관계성”인 “이념”의 수준에 도달한 사유의 자기반성으로부터 도출되었으며 따라서 이른바 방법론적 반성을 매개근거로 삼고 있기 때문이다.¹⁹⁷⁾ ‘매개하는’ 직접성은 이미 매개된 것이면서 동시에 매개하는 것이기도 한 절대이념이 시원적인 직접성을 반추하고 자신의 과거인 시원적인 직접성 속에서 자신의 징조를 미리 앞질러 투영하여 얻어낸 결과물이다. 절대이념은 그가 시원적인 직접성과 동일하다는 것에 착안하여 매개로서의 자신의 한 측면이 시원적인 직접성 그 자체에 이미 존재하고 있다고 말하고 싶어 한다. 이를테면, 절대이념이 바라보는 시원의 직접성은 ‘모든 것이 될 아무 것도 아닌 것’이다. 그러나 시원의 직접성 그 자체는 ‘아무것도 아니기에 모든 것일 수 있는 것’이다. 이 둘은 미묘한 차이점을 가지며, 전자를 통해서만 후자가 충분히 이해될 수가 없다.

그러나 ‘아무 것도 아닌’ 시원의 직접성과 ‘모든 것인’ 절대이념, 이 두 규정은 『논리학』이 자기 복귀라는 원환의 구도를 지닌다는 점에서 분명히 절대적으로 같은 것이다. 이는 절대적 방법이 개념 그 자체의 자기활동과 같다는 헤겔의 강조와 궤를 같이 한다. 절대이념의 형식인 방법은 자신을 진리로서 스스로 파악하면서 자기 내에 있는 일체의 타자의 요소들을 투명하게 녹여내었기 때문에, ‘모든 것’은 ‘아무것도 아닌 것’과 완전히 동일한 투명성을 획득한다.¹⁹⁸⁾ 이로써 방법은 최초의 범주인 시원으로의 복귀이자 재생산이기 때문에, 서로 구별될 수 있는 것처럼 보이는 ‘아무 것도 아닌 것’으로서의 시원적인 직접성과 ‘모든 것’인 절대이념은 적어도 그들의 진리에서 볼 때 완전히 동일한 것이며, 따라서 방법의 서술이 개념 그 자체의 서술에 비해 비논리적이라고 말하는 것은 옳지 않다.¹⁹⁹⁾

그러나 다른 한편으로, 절대이념과 대비하여 시원의 특수성과 고유성을 강조

197) Andreas Arndt, 위의 책, 24쪽.

198) “방법은 자기 자신의 타자로 보일 수 있는 것인 내용을 거쳐서 그의 시원으로 복귀하며, 따라서 방법은 순전히 규정된 것으로서의 시원을 재생산할 뿐만 아니라, 결과가 또한 마찬가지로 지양된 규정성임으로써 방법이 시작되었던 그 최초의 무규정성의 재생산이기도 하다. 방법은 이를 총체성의 체계로서 행한다.” *WdL II*, 569쪽.

199) “방법에 있어서, 규정성이 형식의 규정성으로 아니면 내용의 규정성으로 취급되는가 하는 것은 아무런 상관이 없다. 따라서 방법의 결과 중에서의 최초의 규정성에 의해서 어떤 내용이 규정되었다는 사실이, 사실상 방법이라는 점에 있어서 어떤 새로운 방식이 시원을 이룬다는 것은 아니다. ; 방법이 이 점에서 이전의 것보다 더 형식적이라고는 할 수 없는 것이다. 왜냐하면 도대체 방법이라는 것은 절대적 형식이자 자기 자신을 그리고 모든 것을 개념으로서 아는 개념이기 때문에, 방법과 대립적으로 대하는, 그리고 방법을 일면적이고 외면적인 형식으로 규정하는 내용은 결코 없기 때문이다.”(강조는 인용자의 것) *WdL II*, 568쪽.

하기 위해서 다시금 양자의 구별을 말해볼 수 있다. 특히 논리학적 역동성에서 차이점을 분별할 수 있다. 절대이념의 자기반성인 방법의 관점에서 보든지 시원의 직접성 그 자체의 입장에서 보든지 둘 다 시원이 출발점이고 절대이념이 도착하고 그 도착점과 출발점이 절대적으로 일치한다는 점에서 같다. 그러나 이 전진 운동의 무게중심이 어디에 있는지에 대해 두 규정은 서로 다른 대답을 내놓는다. 방법론적 관점은 결국 절대이념이 진리의 왕좌에 앉아있는 주체 혹은 주어이며, 종착점이 운동의 작용인 혹은 자기목적이자, 역동적 규정자이다. 반대로 시원의 직접성 그 자체에서 보자면, 그 자신이 주체이어야 하며, 출발점이 운동의 역동적 규정자가 되어야 한다. 시원의 직접성은 그 자신이 시원의 직접성이기 때문에 나아간다.

이 차이점을 두 규정이 보여주는 운동의 기하학적 형태로 표현할 수도 있다. 절대이념이 주체인 한, 시원적인 직접성의 운동은 이미 진행되었던 것으로 내포되어 있다. 이로써 시원적인 직접성은 절대이념 속에 재생산되어 내포되어 있으며, 이를 통해 절대이념의 운동은 비로소 완결된 형태, 원환을 띤다. 절대이념의 자기복귀로 인하여 출발점과 도착점이 서로 연결된 원환의 형태에서 출발점은 더 이상 출발점 그 자체이거나 절대적인 출발점일 수 없다. 출발점(시원)과 도착점(절대이념) 모두 원주 위의 하나의 점으로서 완전히 동일하다. 반면 시원의 직접성 그 자체는 절대적인 출발점을, 그리고 단적으로 하나의 점에서 시작하는 운동을 의미한다. 절대적인 출발점이 또한 동시에 도착점이기도 하다는 절대이념의 지평은 지금 이 출발점에게 있어서 전혀 중요하지 않다. 그러니까 절대적 시원에서 출발하는 이 운동이 직선인지 아니면 결국에 원환을 그릴 것인지는 전혀 중요하지 않다. 설사 결국에 하나의 원환을 이루게 된다는 것이 시원이 궁극적으로 도달할 진리라고 하더라도, 이 운동은 원환이라는 것을 미리 결론으로서 떠올리는 어떠한 예감(豫感)에 의해 시작하는 것이 결코 아니다. 절대적인 출발점에서 시작하는 운동은 그저 나아갈 뿐이다.

점이 원주의 구성요소인 것과 점 그 자체로부터 원환의 운동이 출발하는 것은 하나의 사태와 내용에서는 같을지라도, 구별가능하다. 전자에서는 원주가 이미 성취 혹은 완결된 것으로 취급됨으로써 점 그 자체는 이에 의해 전제된 것으로 전락한다. (이것이 셸링적인 영악함이 의도하는 결론이며 매개 이론적 비판자들 역시 동의하는 관점이다.) 그러나 반대로 헤겔 자신의 입장에서 옹호되어야만 하는 것은 후자이다. 그 어떤 길이와 넓이(전제)도 지니지 않는 단순하고 공허한 ‘점’ 그 자체로부터 스스로 원환의 운동이 나온다는 것을 설명해야만 한다.

그러므로 ‘매개하는’ 직접성은 여전히 시원의 직접성을 적절하게 설명할 수

없다. 이 역시도 시원의 직접성이 행하는 전개과정을 ‘우리가 보기에’ 이해하기 쉽게끔 나타낸 것에 불과하기 때문이다. 헤겔에 따르면 시원의 직접성에 있어서는 기껏해야 “관계가 아닌 관계”나 “직접적인 어떤 것”으로 여겨지는 관계라고 말할 수 있을 뿐이다.²⁰⁰⁾ 그러므로 ‘매개하는’이라는 성격은 분명 시원적인 직접성의 ‘즉자대자적 진리’인 절대이념의 수준에서 보자면 시원의 직접성 자신의 것이 맞다. 그러나 이러한 통찰 자체는 시원적인 직접성 스스로가 더 나아가 미래에 쟁취해내야만 하는 목표에 불과하지, 그가 자신의 수준에 현재적으로 쥐고 있는 진리는 아니다. 비유하자면 ‘매개하는’이라는 성격은 미래의 자신이 과거의 자신에게 선물해준 것에 불과하다.

시원적인 직접성이 지닌 그것 자체의 긍정적 내용, 그러니까 ‘아무 것도 아닌 것’이라는 직접적인 것 그 자체가 지닌 내재적으로 역동적인 계기, 미래의 자신으로부터 미리 건네받은 것이 아니라 그것을 스스로 쟁취해내고자 운동하게끔 만드는 내적 동인이 말해져야 한다. 바로 이러한 긍정적인 것, 역동적 계기, 내적 동인이란 곧 방법론적인 시원과 시원 그 자체의 구별에 천착하여 후자의 독자적인 의미를 해명하려는 시도의 목표이며, 시원의 절대적 규정인 직접적인 것에서 벗어나지 않아야한다는 약조건 속에서 이루어져야만 한다. 헤겔 자신이 표현한 문자 그대로 **오직 직접적인 것 그 자체**에만 기대어, 논리학적 진리를 향해 스스로 나아가기 시작하는 것, 곧 시원을 해명해야한다.

요컨대, 시원의 직접성이 지닌 긍정적 내용을 밝혀내기 위해 후보로 제출된 ‘매개하는’이라는 성격은 1. 첫 번째로 그것이 방법론적 반성이라는 접근경로를 취했다는 점 자체에서 일정한 한계를 노정한다. 2. 그래도 ‘~하는(~d, ~ing)’이라는 표현만은 과제의 목표를 적절하게 드러낸다. 왜냐하면 이 표현은 시원의 직접성이 지닌 긍정적 내용이 논리적인 전개 운동의 역동적 측면을 해명하는 과제를 암시하기 때문이다. 3. 결론적으로 1번과 2번의 사항이 결합되어야만 한다. 다시 말해서 시원의 직접성을 넘어서는 어떤 다른 개념 범주들의 개입 없이(1) 시원적인 직접성의 긍정적 내용이 의미하는 바를 특히 역동적인 계기(2)를 통해서도 설명해야 한다. 이는 곧 시원의 직접성을 ‘개념 그 자체’에서 파악하는 것과 상통한다.

200) *WdL I*, 74쪽.

제 2절 직접성 개념 자체

1. 절대이념 장에서의 직접성

헤겔은 절대이념 장에서 방법 이후에 『논리학』의 전체적인 전개과정을 방법의 관점에서 되짚어보면서 ‘직접성’, 혹은 ‘직접적인 것’이라는 표현을 사용한다. 여기서 헤겔은 『논리학』의 세 영역 존재론, 본질론, 개념론을 방법론적으로 일반화된 형태로 다음과 같이 요약·정리한다.²⁰¹⁾

	존재	본질	개념
순서	첫 번째 것	두 번째 것	세 번째 것
내용	첫 번째 직접적인 것	매개된 것, 첫 번째 것의 부정 (이차적 부정) ↘ 매개하는 것, 부정의 부정 (이차적 부정)	앞 선 두 계기의 통일, 두 번째 직접적인 것, 첫 번째 직접성의 회복
	즉자적으로 있는 보편	대자적으로 있는 부정적인 것	즉자-대자적인 것

표 2 절대이념 장에 따라 『논리학』 전체를 방법론적으로 일반화한 구도

우선 이 구도에서 첫 번째 것은 존재논리학을 지배적으로 규정하는 요소를 가리킨다.²⁰²⁾ 존재논리학에 대한 일반적인 규정은 “가장 최초의 직접적인 것”이지만, 그것이 단지 직접성에만 머물러 있는 것은 아니고 『논리학』의 전개 와중에 “그 자신의 타자”인 “타자와 관계된 것”이자 “매개된 것”이라는 점이 드러나게 된다.²⁰³⁾ 이를 통해 ‘첫 번째 것’은 그 자신의 타자인 ‘두 번째 것’ 속에서

201) 아래의 표는 『논리학』의 561-6쪽 중에서 간추린 것이다. (WdL II, 561-6쪽.)

202) 다만 주의할 것은 지금의 일반적 구도에서 첫 번째 것으로 정리되어 있는 내용이 곧바로 시원의 직접성과 동일시될 수 없다는 점이다. 여기서는 어디까지나 존재논리학 일반의 내용을 가리키는 것이다. 이런 방식으로 일반화된 구도는 언제나 논리학적인 범주 전개 과정을 충분히 담아낼 수 없다.

“물락해버리고” 말지만, 또한 동시에 그 속에서 “보존되고 유지되어 있는,” 다시 말해 ‘지양’된 상태로 있는 것이 된다.²⁰⁴⁾ 그러나 이 과정 자체가 첫 번째 것 그 자체 속에서 일어나는 것이지 그 외부의 어떤 작용을 통해서 이루어지는 것은 아니라는 점에서, 첫 번째 것에 대한 부정이 이미 첫 번째 것 속에 들어 있었다는 의미에서, 이 과정을 통해 첫 번째 것이 “즉자적인 개념”, “단지 즉자적으로만 부정적인 것”, 구별을 즉자적으로 내포하는 것“이다.²⁰⁵⁾

첫 번째 것에 대한 타자이자 부정으로서 등장하는 ‘두 번째 것’은 매개와 부정의 논리를 요체로 하는 본질논리학을 대변한다. 우선 일차적으로만 보았을 때 두 번째 것은 첫 번째 것에 대한 부정으로서, 직접적인 것은 참된 것이 아니며 그에 대한 부정, 직접적이지 않은 것, 곧 부정이 참된 것이라는 주장을 제출한다. 그런데 이러한 주장이 결코 “공허한 부정적인 것”을 내용으로 삼는 것이어서는 안 된다.²⁰⁶⁾ 만약 그렇다고 한다면 아무런 내용도 지니지 못하는 것, 곧 <무>로 돌아가는 것에 불과하게 되고, 따라서 매개된 것이자 부정적인 것이 다시금 “단순한 규정”, 직접적인 것에 불과하게 되어버리기 때문이다.²⁰⁷⁾ 그러므로 두 번째 것의 진리는 이러한 일차적인 부정보다 더 심오한 의미에서 파악되어야만 한다. 처음에 두 번째 것의 진리로 여겨졌던 “부정적인 것 혹은 매개된 것”이라는 규정이 또한 동시에 “매개하는 것”으로 파악되는데, 이는 그것이 “실정적인 것(das Positive)에 대한 부정적인 것”으로, 따라서 ‘실정적인 것의 타자’로, - 그런데 실정적인 것이 부정적인 것의 타자이므로 - 결국 실정적인 것의 타자가 “타자의 타자”이자 “타자 그 자체”이므로, ‘부정을 부정하는(타자의 타자)’ 자기부정적인 것임이 드러남으로써 정당화된다.²⁰⁸⁾ 이로써 두 번째 것은 ‘첫 번째 것에서는 즉자적으로 있는 것에 불과했던 것이 정립된 것’, 곧 “그 자체로 규정된 것, 구별 혹은 연관”이며, “이것에서의 변증법적 계기는 따라서 그 속에 내포되어 있는 통일을 정립하는 것에 있다.”²⁰⁹⁾

두 번째 것에 내포되어 있는 바로 그 통일이 정립된 것이 개념논리학이자, 세 번째 것이다. 두 번째 것의 운동 속에서 침해화된 “스스로를 지양하는 모순”으로서 “이러한 부정성”이 “최초의 직접성의 재생산이자 곧 단순한 보편성의 재생산”으로 나타난다.²¹⁰⁾ 이는 두 번째 것에서는 부정의 부정이라는, 잘못 이해하

203) *WdL II*, 561쪽.

204) *WdL II*, 같은 곳.

205) *WdL II*, 562쪽.

206) *WdL II*, 561쪽.

207) *WdL II*, 같은 곳.

208) *WdL II*, 562쪽 그리고 563-4쪽.

209) *WdL II*, 562쪽.

210) *WdL II*, 564쪽.

면 부정의 무한 연쇄 정도로 이해될 수도 있는 일면적이고 불완전한 형태규정을 극복하는 것이다. 이제 세 번째 것에서 “부정적인 것의 부정적인 것은 실정적인 것, 동일한 것, 보편적인 것이다.”²¹¹⁾ 이로써 “직접적인 것과 매개된 것이라는 첫 번째 계기와 두 번째 계기의 통일이다.”²¹²⁾ 두 계기는 외적으로 결합시킨다는 의미에서 역지로 붙여져 있다는 그런 의미에서가 전혀 아니고, 오히려 ‘절대적인 의미’에서 그러니까 완전히 동일한 자신이지만 그 와중에도 자신과 자신을 구별한다는 의미 수준에서 서로 구별될 뿐이라는 하나의 통일을 이루고 있다. 이렇게 세 번째 것은 “매개의 지양을 거치고 난 직접적인 것”, “구별의 지양을 거치고 난 단순한 것”이자 “부정적인 것의 지양을 거치고 난 실정적인 것”이고, “자신을 자신과 매개하는 운동이자 활동성으로서의 통일”이다.²¹³⁾ 그리하여 이것은 단지 “대자적으로 있는 부정적인 것”과 그것이 기원을 두고 있지만 그것과 전혀 다른 “즉자적으로 있는 보편”, 이 양자가 완전히 동일한 자기 자신이라는 것을 깨우친 “즉자-대자적인 것”이다.²¹⁴⁾

2. 헤겔적인 직접성

헤겔적인 직접성이라는 관심사에서, 위의 내용 중에 첫 번째 것과 세 번째 것 혹은 첫 번째 직접성과 두 번째 직접성이 중요하다. 우선 앞 절에서 다루었던 방법론적으로 파악된 직접성에 관한 내용들을 가지고 선불리 시원의 직접성을 설명하려고 시도해서는 안 된다는 점을 다시 한 번 지적해야 한다. ‘즉자-대자적으로 있는 보편’으로서의 직접성은 물론, ‘즉자적으로 있는 보편’으로서의 직접성 역시도 시원적인 직접성을 의미하는 오직 직접적인 것 그 자체를 충분히 설명해주지 않는다. 한 편으로는 <보편>이 시원적인 직접성의 ‘오직 직접적인 것 그 자체’보다 더 구체적인 내용을 담고 있기 때문에, 또한 다른 한 편으로는 절대이념이라는 최고도로 완성된 진리의 자기반성 속에서는 ‘오직 직접적인 것 그 자체’가 지니고 있는 고유한 긍정성과 역동적인 계기가 이미 실현되어 있다는 사정에 의해 ‘즉자적으로 있는 보편’이 ‘직접적인 것 그 자체’를 충분히 해명해줄 수 없기 때문이다. ‘즉자적으로 있는 보편’인 첫 번째 것이 결국 방법론적 반성의 영향력 안에서 논구되는 한, 시원적인 직접성에 대

211) *WdL II*, 같은 곳.

212) *WdL II*, 같은 곳.

213) *WdL II*, 565쪽.

214) *WdL II*, 566쪽.

한 답을 주지는 못한다.²¹⁵⁾

그럼에도 두 직접성에 관한 헤겔의 통찰은 좀 더 논의해볼만한 필요가 있다. 첫 번째 직접성(직접성¹)과 두 번째 직접성(직접성²)은 각각 절대이념의 관점에서 재생산된 혹은 자기 반성된 시원과 절대이념 그 자신에 대응하며, 이때 직접성¹과 직접성²에서 직접성 개념이 헤겔에게서 어떻게 이해되고 있는지가 드러나기 때문이다. 하지만 만약 절대적 시원을 두 직접성과 구별해서 이해하기만 한다면, 절대적 시원은 마치 절대적인 피안에 위치하는 것처럼 보일 것이다.²¹⁶⁾ 그러나 시원의 직접성이 논리학 전체의 긍정적 토대를 이룬다는 사실에서 알 수 있듯이, “헤겔 논리학의 방법이란 직접성의 사유가 자신을 다른 범주들의 사유로 규정하는 방식 외에 아무것도 아니며, 그러한 다른 범주들이 자신을 자기 규정의 사유 자체로 규정해가는 방식 외에 아무것도 아니다.”²¹⁷⁾

이제 시원적인 직접성에 올바르게 접근하기 위해서는 직접성¹과 직접성²가 어떤 측면에서 서로 다른지, 그러나 또한 동시에 어떤 의미에서 같은지, 그리하여 이러한 내용들이 시원적인 직접성을 파악하는데 어떤 도움이 될 수 있는지가 해명되어야만 한다. 우선 직접성¹과 직접성²의 차이점은 비교적 간단하게 말할 수 있다. 그것은 원문에 드러나 있는 그대로 “매개의 지양”, “구별의 지양”, “부정적인 것의 지양”을 “통과(durch)”했는지의 여부이다.²¹⁸⁾ 이 구별에만 천착하여 볼 때, 직접성¹은 매개가 ‘없어’ 것이라면 직접성²는 매개를 ‘지양하여 내포’한 것, ‘매개와 동일’한 직접성인 것이라고 말할 수 있겠다. 그러나 이러한 해명은 충분하지 않다. 직접성¹에 정말로 매개가 ‘없다’고 말할 수 있는가? 직접성¹은 매개된 것으로 내재적으로 나아가는 경로의 시작점이다. 완전한 무에서 매개의 있음이 생겨날 수는 없다. 따라서 직접성¹은 이미 어떤 방식으로든 자신의 타자인 매개의 요소를 내포하고 있다고 말해야만 한다.

따라서 직접성¹역시도 직접성²와 마찬가지로 직접성과 매개의 어떠한 의미에

215) “개념 그 자체는, **우리에 대해서** 우선은, 즉자적으로 있는 보편일 뿐만 아니라 대자적으로 있는 부정적인 것이기도 하고, 또한 세 번째 것, 즉자-대자적인 것, 추론의 모든 계기들을 관통하는 보편이다.”(강조는 인용자의 것) 여기서 ‘우리에 대해서’라는 언급은 ‘절대이념 장을 읽고 있는 우리의 관점에서’라는 의미로, 다시 말해 ‘즉자적으로 있는 보편’과 같은 규정들은 절대이념에까지 도달한 가장 완숙한 사유가 다시 자신의 경과를 되돌아 바라본다는 ‘방법론적 반성’의 관점에 따른 것이라는 사실을 가리킨다. *WdL II*, 566쪽.

216) 이 때문에 헨리히를 필두로 하는 소위 매개 이론적 비판자들은 시원적인 직접성을 헤겔의 체계-내적인 것으로 받아들이기를 거부하거나, 기껏해야 ‘매개’나 ‘부정’과 같은 반성범주에 매개된 것으로 파악하고자 한 것이다.

217) Stephen Houlgate, (2005) *An Introduction to Hegel : Freedom, Truth and History*, 2nd ed., Blackwell Publishing Ltd. 36쪽.

218) *WdL II*, 565쪽.

서의 동시적 존재를 지닌다고 말해야 한다. 다시 말해서 직접성¹과 직접성²는 모두 직접성이면서도 직접성이 아닌 측면, 곧 매개의 성격 또한 지닌다. 시원의 이러한 ‘모종의 종합적인 성격’은 헤겔 자신에 따르면 ‘내재적 종합’과 같다. 시원은 직접적인 것이지만 그에 머물러 있는 것이 아니고 더 나아간 범주들로 확대되어 나가는 것이기 때문에, 그 내부에 직접적이지 않은 요소도 갖추고 있을 수밖에 없다는 내재적인 종합이다. 직접적인 것은 자신과 이질적인 것을 동시에 가지고 있다는 사실 외에 동시에 그럼에도 그것은 여전히 직접적인 것일 뿐이다. 우선 이러한 성격 중에 자기-이질적인 측면을 **내적-구체성**이라고 부르고자 한다.

직접성²의 경우 『논리학』의 전체 논리적 경로를 그 내적 구조로 삼음으로써 이러한 내적-구체성이 가장 논리적이고 완전한 형태로 완성되어 있다. 직접성²는 방법론적인 세 번째 것으로서, 직접적인 것과 매개된 것이라는 첫 번째 것과 두 번째 것(첫 번째 것의 부정)을 완전히 똑같은 자신의 단지 서로 다른 측면에 불과한 것으로 장악하고 있기 때문이다. 직접성²는 이른바 ‘구체적 동일성’이 확보하고 있다. 이와 마찬가지로 직접성¹ 역시도 이러한 구체성을 내적으로 혹은 잠재적으로 갖추고 있다고 말해야만 한다. 직접성¹에 부가되는 ‘즉자적인’이라는 표현은 바로 이점을 가리키는 것으로서, 그 표현이 가리키는 대상이 오직 더욱 더 논리적으로 완성된 형태에서만 온전히 그 면모를 갖출 수 있음에도 불구하고, 그것을 미리 앞서서 예컨대 ‘(즉자적인) 보편’이라고 부를 때 생길 수밖에 없는 예단(豫斷)의 부적합성을 면제해주는 역할을 한다.²¹⁹⁾ 따라서 직접성¹은 비록 현재적으로는 <존재>에 지나지 않지만 또한 동시에 잠재적으로 <보편>이자 <개념>이라는 의미에서 ‘즉자적 보편’이다. 직접성¹은 직접성²의 (절대)이념보다 훨씬 논리적인 조직도에서 열악할지라도 오직 <존재> 범주에만 고정되어 있는 것은 아니며, 논리적으로 조직화되어야 할 내적-구체성을 지니기도 한다.

이와 동시에 직접성¹과 직접성²은 모두 직접성이 지닌 **역동적인 성격** 또한 제시한다. 직접성²에 관한 한, 이 성격은 헤겔에 따르면 “자신을 자신과 매개하는 운동이자 활동성으로서의 통일” 혹은 “개별자”나 “주체”라고 표현된다.²²⁰⁾ 절대이념은 ‘스스로를 깨우치는 진리’이며, 이 두 번째 직접적인 것은 자신을 진

219) “즉자적인 것은 이미 자기 자신 내에서 구체적인 것이기 때문에 그리고 우리는 단지 즉자적으로 현전해있는 것을 정립함(setzen)에 불과하기 때문에, 단지 새로운 형식이 부가될 뿐이며, 그리하여 미리 근원적으로 하나인 것 속에 포함되어 있었던 것이 지금 구별되는 것으로서 드러나게 되는 것이다.” G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I : Werke in zwanzig Bänden Bd. 18*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969-71, 43쪽.

220) *WdL II*, 565-6쪽.

리로 확신하고 인지하는 활동을 스스로 수행한다. 직접성¹도 이와 마찬가지로 “그 자체에서 결함을 지닌 것임에 틀림없으며, 자신을 더 나아가게끔 이끄는 충동을 타고난 것”으로 묘사된다.²²¹⁾ 전자와 후자는 모두 스스로를 운동시키고 전개시킨다는 의미에서 **역동적**이다.

이러한 **역동성**은 직접성과 그것이 지닌 내적-구체성 사이의 불일치에 기인한다. 직접성¹은 **직접적인 것**이지만 동시에 **즉자적 보편**이다. 따라서 당장은 <존재>일지라도 잠재적으로는 <보편> 혹은 <개념>이다. 따라서 직접성¹은 직접적인 것이면서도 직접적이지 않은 것이기도 하다. 이처럼 직접성¹은 자신의 결함과 직시하여 자신의 규정으로부터 벗어나는 불안정성을 보여준다. 이로 인해 직접성은 직접성에 머물지 않고 그 이상의 범주들로 나아가게 된다. 이로써 직접성¹은 “전진과 발전의 시원”인 것이다.²²²⁾ 반면, 직접성²는 **직접적인 것**이지만 동시에 **매개의 운동을 자신과 완전히 투명하게 동일시**하는 직접적인 것이다. 따라서 역동적인 운동 와중에도 항상 자기 자신이라는 사실을 잊지 않는 고요함을 띠고 있다. 직접성²의 내적-역동성은 직접성¹의 그것이 궁극적으로 갖추어야 할 완성된 형태이자 귀결지점이라는 점에서만 구별될 뿐이다.

예컨대 사랑을 **직접적인 것**으로 파악한다고 할 때, 이는 각자가 이미 지니고 있는 사랑에 대한 각자의 직접적인 경험에 호소하는 것을 뜻한다. 누군가는 부모님의 내리사랑을, 다른 이들은 연인 간의 사랑을, 혹은 친구들 간의 우정을 떠올릴 것이다. 이미 누구나 지니고 있는 경험의 직접성에 호소하는 이상, 사랑에 관한 인문학적 혹은 자연과학적인 매개 설명들은 전혀 필요하지 않다. 그런데 이때 이미 각자의 직접적인 경험에 의해 파악되는 직접적인 것으로서의 사랑은 **내적-구체성**을 지니는데, ‘사랑에 관한 경험의 직접성’ 와중에 ‘사랑 일반’이 ‘내리사랑’ 혹은 ‘연인 간의 사랑’ 혹은 ‘우정’과 이미 결합되어 있기 때문이다. 사랑의 직접성은 사랑 일반이 이미 존재하는 구체적인 경험들과 긴밀하게 (직접적으로) 결합되어 있다는 점으로 말미암아, 이제 사람들은 사랑에 관하여 제각각으로 생각할 수 있으며 그리하여 서로 사랑하는 사람끼리 조차도 각자가 생각하는 사랑, 이를테면 서로가 서로에게 지켜야 할 행동규범에 대해 생각이 결코 일치하지 않게 된다. 이로써 다시금 사랑에 대한 제각각의 생각을 일치시키

221) “그러나 방법은 객관적인, 내재적인 형식이기 때문에, 시원이라는 직접적인 것은 그 자체에서 결함을 지닌 것임에 틀림없으며, 자신을 더 나아가게끔 이끄는 충동을 타고난 것임에 틀림없다” *WdL II*, 555쪽.

222) “시원을 이루는 구체적 총체성은, 그러한 것임으로서 그 자체에서 전진과 발전의 시원을 지닌다. 이는 구체적인 것으로서, 자기 내에서 구별되어 있다. ; 그러나 그의 최초의 직접성 때문에 최초의 구별되는 것들은 처음에는 상이한 것들이다.” *WdL II*, 566쪽.

는 것이 필요하게 된다. 이러한 일치의 운동과정과 그 촉발이 바로 직접성의 **역동성**이다. 그러나 이러한 과정을 거치고 난 뒤 도달하게 되는 것 역시도 다시금 사랑이라는 하나의 단순한 개념일 뿐이다. 이 회복된 사랑은 ‘내리사랑’, ‘연인간의 사랑’, 그리고 ‘우정’을 모두 포괄하는 사랑의 개념이다. 서로 간의 견해 차이와 갈등, 그리고 이를 유발했던 각자의 직접적인 경험의 제약성으로부터 벗어나 ‘더 큰 하나’가 되는 것이며, 사랑의 이러한 개념은 회복된 사랑의 직접성이나 다름없다.²²³⁾

정리하자면 절대이념 장에서 나타나는 헤겔적인 직접성 혹은 직접적인 것은 공통적으로 두 가지 성격을 갖는다. **내적-구체성과 역동성**. 내적-구체성은 직접성이 단지 직접적이기만 한 것은 아니라는 사실을 뜻한다. 헤겔적인 직접성은 언제나 자기와 이질적인 요소를 동시에 갖추고 있다. 역동성은 바로 이러한 사실 자체로부터 나온다. 직접적인 것은 자신이 직접적이지 않다는 바로 그 사실로 인하여 이러한 불일치를 해소하고 직접적인 것을 회복하기 위한 논리적 운동으로 나아간다.

3. 시원적인 직접성의 어려움

직접성¹과 직접성²을 고찰한 결과, 내적-구체성과 역동성을 주요한 특징으로 제시할 수 있었다. 그러나 과연 이러한 성격들을 시원적인 직접성에도 똑같이 적용하여 생각해도 괜찮은지 생각해볼 필요가 있다. 왜냐하면 직접성¹과 직접성² 모두 방법론적 반성 하에 얻어낸 내용들이기 때문이다. 직접성⁰이 방법론적 반성 하에서의 직접성과 마주하는 장소에는 다시금 개념 그 자체와 방법론적 반성 사이의 구별이 놓여있다. 과연 후자의 구별이 전자의 구별을 영속화시키는 것인지, 아니면 서로 상관이 없는 것인지가 판별되어야만 한다.

우선 시원적인 직접성은 ‘직접적이면서 또한 매개적이지만 결국 직접적인 것’이다. 이 정식에서 볼 때, 시원적인 직접성에서도 내적-구체성과 내적-역동

223) 그러나 사랑의 예시는 직접성에 대한 경험적 사례에 불과하다. 따라서 이 사례는 어디까지나 직접성이 각 구성요소들로 어떻게 분해되는지를 보여주기 위한 설명적 의도에 적합한 수준에서만 받아들여져야 한다. 경험적 사례는 직접성을 우리가 더 잘 이해해보기 위한 목적에 봉사하는 것이지, 이것이 직접성의 내적-구체성과 내적-역동성을 입증하는 것은 결코 아니다. 여기서 직접성 개념의 각 요소가 임의적으로 분해될 수 있는 것처럼 보이는 이유는 우리가 경험적 사례를 취했기 때문이지 직접성의 개념 그 자체의 성격이 아니다. 특히 시원의 직접성에 있어서는 경험적 사례와 개념 자체 사이의 차이가 더욱 부각된다.

성이라는 성격규정들을 적용할 수 있을 것처럼 보인다. 내적-구체성이 ‘직접적이면서 또한 매개적’이라는 내용을 가리킨다면, 역동성은 그럼에도 ‘결국 직접적인 것’이라는 자기-불일치와 일치의 최종 목적지에서 드러난다.

그러나 방법론적 반성의 관점과 매개하는 직접성의 사상을 거부한다면, 이러한 시도는 방법론적인 반성조차도 거부하고 오직 ‘개념 그 자체’에서 시원을 통찰하는 것을 목표로 선언하는 것이다. 특히 방법론적 반성이 시원적인 직접성을 ‘즉자적으로 있는 보편’이나 ‘즉자적 개념’이라고 표현하는 것에 동의할 수 없었던 것이다. 바로 이와 같이 시원적인 직접성은 방법론적 반성의 도움을 결코 받을 수 없으며, 따라서 시원적 직접성이 지닌 내적-구체성이나 역동성은 <보편>이나 <개념>과 같은 수준 높은 범주들의 도움 없이 해명되어야만 한다. 특히나 시원의 직접성이 내적-구체성을 지닌다는 사실을 입증해야 한다. 역동성의 경우 이로부터 곧바로 끌어낼 수 있는 것에 불과하다. 그렇다면 과연 <보편>이나 <개념>과 같은 방법론적 반성의 도움 없이 시원의 직접적인 것이 내적-구체성을 지닌다고, 그러니까 오직 직접적인 것 그 자체가 단지 직접적인 것이기만 한 것은 아니라고 말해야 한다. 이것이 바로 시원적인 직접성의 고유한 난점이다.

방법에 의한 시원의 고찰을 거부하기 위하여, 다시금 방법과 개념 그 자체에서의 서술 사이의 관계에 주의를 기울일 필요가 있다. 헤겔은 “오직 방법에만 의거하여 시원을 전개시켜 나가려 하는 의식을 통해서는, 이러한 방법이란 어떤 형식주의적인 것이자 외면적인 반성 속에서 정립된 것에 불과할 것”이라고 말한 바 있다.²²⁴⁾ 이는 방법이 개념 그 자체와 구별되는 측면을 강조한 것이다. 반면 “방법은 단지 어떤 규정들의 멍치에 불과한 것이 아니라 오히려 개념의 즉자-대자적-규정태(An-und-für-sich-Bestimmtesin des Begriffs)”라고 말하기도 한다.²²⁵⁾ 이는 반대로 방법과 개념 그 자체의 서술이 절대적으로 동일하다고 말하는 것이다.

이제 방법이란 두 가지 의미를 동시에 갖는데, 첫 번째로 방법이 개념 그 자체와 절대적으로 동일한 것으로 파악되는 한에서는, 『논리학』 전체의 전개를 내용으로서 스스로 산출해내는 형식이다.²²⁶⁾ 반면에 방법이 외면적인 반성이자 형

224) *WdL II*, 555쪽.

225) *WdL II*, 553쪽.

226) “방법은 결과를 지금까지의 대상으로 만들어 놓는 새로운 토대에서도, 앞서의 토대에서와 동일한 것으로 머물러 있다. 구별은 오로지 토대의 연관관계 그 자체와 관련이 있을 뿐이다. ; **방법이 동시에 결과**이었기 때문에, **방법은 물론 지금 마찬가지로 토대의 연관관계**이기는 하지만, **그 직접성은 단지 형식일 뿐이다.** ; 방법의 내용으로서의 규정성은 따라서 더 이상 순전하게 받아들여진 것이 아니고, 도출된 것이자 증명된 것이다. 이제 여기가 바로 비로소 인식의 **내용 그 자체**가 탐구의 영역으로 들어오는 곳이다. 왜냐하면 **내용은 이제 도출된 것으로서**

식주의적인 것으로 보일 때에는, 일종의 “외적 형식”으로 이해된다.²²⁷⁾ 그러나 논리학의 내재적인 사유전개는 결코 사유 그 자체를 외부에서 수행하는 어떤 주체를 전제하는 것일 수 없다.²²⁸⁾ 이런 경우가 있다면, 이는 개념 그 자체가 아니라 단지 『논리학』을 살펴보고 이해하려고 노력하는 우리의 관점에서 시원의 직접성이 ‘즉자적으로 있는 보편’이라고 할 것이다. 그러므로 외적 형식으로서의 방법을 거부한다고 해서, 그것이 (논리학적) 형식 일반을 거부하는 것은 아니다. 방법론적 반성을 거부한다고 해서 방법 그 자체가 부인되는 것은 아니며, 방법 그 자체는 곧 개념 그 자체의 전개이다. 따라서 시원을 방법론적 반성의 관점에서 불가능하다고 말하는 것이 시원의 개념 자체가 불가능하다고 말하는 것과 같지 않다. 시원의 직접성에 관해 ‘개념 그 자체’에서의 서술을 이해하고 진행시키는 것은 가능하며, 방법의 거부나 배제가 아니라 오히려 진정한 방법의 서술이다.

시원의 난점과 마주하여 개념 그 자체에서의 서술을 방법론적 반성의 접근과 동일시하고서는 후자의 한계를 지적함으로써 전자를 거부해버릴 수도 있을 것이다. 시원의 직접성이 사실은 ‘실체세계를 경험하는 철학자의 직관’에 지나지 않기 때문에 이것은 학의 내재적인 서술이 아니라는 것이다.(셀링) 이 때 헤겔이 사용한 ‘순수사유’라는 말은 개념 그 자체에서의 서술을 의미하는 것이었으나, 셀링은 이를 철학자의 반성에서의 서술로 곡해했다. 매개 이론적 비판자들은 반대로 방법론적 반성의 관점에 적극적으로 동조하여, 부정과 매개의 방식을 시원적인 직접성에 적용하여 설명하려고 시도하였다. 그러나 그들은 시원적인

방법에 속하기 때문이다. 방법 그 자체가 이러한 계기를 통하여 스스로를 확장시켜 체계가 된다.”(강조는 인용자의 것) *WdL II*, 566-7쪽.

227) “외면적 형식. ... 형식의 이중성이 있다. 한편에서는 자기 내에 반성된 것으로서의 내용이고, 다른 한편으로는 자기 내에 반성되지 않은 것으로서, 외면적인, 내용에 대하여 무관심한 실존이다.” *Enz*, 133절

228) “그러나 논리학에서 사유함이란 순수한 활동성, 이를 수행하는 주체 없이 그리고 그러한 활동성이 향해 있는 지향적인 대상도 없는 순수한 활동성이다. 논리적 사유는 그 자신을 주체와 객체 양자로서 만들어 내는데, 이는 바로 사유함인 그러한 활동성에 의하여 비로소 그리고 그러한 활동성의 결과로서 이루어지는 것이다. ... 요약컨대, 나는 논리학의 순수한, 내재적인 발전을 논리학 속에서 전진적으로 전개되는 활동성의 활동주체 없는(without an agent) 발전으로 보자고 제안한다. 곧, 현상학적 의식도, 심적 능력도, ~인 것(res)도, 그러한 활동성이 이른바 귀속되어(inhere) 있으며 의존하고 있다고 하는 초월론적인 주체도 없는 것 말이다. 대신에 순수 사유에 의해 수행되는 활동은 또한, 적절하게 그리고 궁극적으로 보자면 순수사유가 비로소 절대이념의 특성(personality)이 되게끔 하는 활동이기도 하다.” Angelica. Nuzzo, (2016) “Hegel’s Metaphysics - The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel’s Logic” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 131쪽.

직접성이 부정이나 매개의 방식으로 소화되지 않는 지점에 멈춰 서거나(헨리히), 나아가 그 지점의 너머를 일종의 형이상학으로 치부하며 거부(토이니센)함으로써, 개념 그 자체에서의 시원에 대한 파악을 완전히 외면했다. 이들에게 시원적인 직접성에 특유한 운동방식은 방법론적 반성의 관점에서 바라본 직접성들의 운동 방식과 같은 것이어야만 했다. 그러나 ‘개념 그 자체에서의 서술이 없는 방법론적 반성’은 내용 없는 추상적 형식, 곧 외적 형식에 지나지 않는다. 따라서 이들은 절대적 시원에 전혀 도달할 수 없었다. 반면, Arndt가 주장하는 매개하는 직접성은 개념 그 자체에서의 서술과 방법론적 반성의 접근 사이의 동일성은 포착하였으나, 후자에 대한 전자의 논리적인 우위를 감안하지 못한 착오의 결과물이다. ‘매개하는’ 것이라는 성격은 결국 방법론적 반성에 의해 규정되어 있다. 하지만 시원의 절대적 규정은 개념 그 자체에서의 서술에 따라서 ‘매개하는’이라는 성격이 직접성 자체로부터 도출될 것을 요구한다.

이제 주어진 과제는 <개념>이나 <보편>과 같은 더 구체적인 범주들 없이 어떻게 시원의 직접성을 개념 그 자체에서 이해할 수 있는지에 대해 해명하는 것이다. 이는 시원적 직접성에서 이해되어야 하는, 그리고 또한 동시에 『논리학』 전체 범주들의 총체성이라고 말할 수도 있는 것으로서의 오직 직접적인 것 그 자체에서 내적-구체성을 설명하는 일이기도 하다.

제 3절 해결 : 직접성과 매개의 직접성

1. 오직 직접적인 것 그 자체

시원적인 직접성에 관한 한, 이것은 방법론적 반성보다 앞서는 것이기 때문에 직접성¹과 직접성²와는 달리 그 정체가 <보편>이나 <개념>이라는 우리의 반성에 따른 예단을 끌어들이 수 없다. 그러나 직접성¹이든 직접성²이든 간에 그것이 내적-구체성과 역동성을 지닌다는 사실, 그러니까 직접성이라는 단순한 상태에 가만히 머물러 있지 않고 자신의 내적-구체성을 스스로 밝혀내는 운동으로 나아가는 내적 동인이 정말로 그 자신의 정체가 <보편> 혹은 <개념>임을 알고 있다는 예단에 근거하는가? 이제 시원의 직접성, 오직 직접적인 것 그 자체만으로도 그것이 본성 상 내적-구체성과 역동성을 지닌다는 사실, 그리고 직접성¹과 직접성²조차도 바로 이점에 근거하여 내적-구체성과 역동성을 가진다는 사실이 밝혀져야만 한다. 시원적인 직접성은 “개념이 그 자체로(für sich) 고찰될 때와 같이 직접성에서 드러나”는 것으로 이해되어야 한다.²²⁹⁾

우선 ‘오직 직접적인 것 그 자체’는 가장 순수한 직접성을 의미한다. 이때 가장 순수한 직접성이란 흔히 매개된 것을 일절 배제하는 것으로 이해된다. 그래서 오직 직접적인 것 그 자체에는 오로지 직접적인 것만이 속하며 그 이외의 것은 결코 속할 수 없으므로 여기에는 내적-구체성이, 어떤 의미에서의 구체적인 것도 결코 속할 수 없다고 생각된다. 그런데 과연 이러한 생각이야말로 직접적인가? 다시 말해서, 가장 순수한 직접성을 이와 같이 이해하는 사유는 그 개념 상 직접성에 부합하는가? 직접성의 바로 그 규정에 따를 때, 직접적인 것과 매개된 것은 서로 구별되는가? 아니면 매개된 것조차도 직접적인 것에 불과한가? 분명히 직접성과 매개, **직접적인 것과 매개된 것의 구별**이야말로 **직접적이지 않으며 따라서 이미 매개된 것에 불과하다**. 그러니까 오직 직접적인 것 그 자체라고 할 때, 이는 직접적인 것과 매개된 것을 구별하여 전자만을 고집하는 사태가 아니라, 오히려 **직접적이지 않은 것조차도 직접적인 것과 다른없는 그러한 하나의 사태**라고 말해야 한다. 따라서 오직 직접적인 것 그 자체에서는 **직접적인 것과 매개된 것이 전혀 구별되지 않으며 똑같이 직접적인 것에 불과하다**.

헤겔이 시원의 직접성에 관하여 “매개와 동시에 직접성을 내포하지 않은 것

229) *WdL II*, 552쪽.

은 하늘에도 혹은 자연에도 혹은 정신 속에도 혹은 어디에서도 없으며, 그 결과로 이러한 양 규정들은 분리될 수도 분리할 수 없는 것”이라고 할 때, 이는 **모든 것 속에서 직접성과 매개가 동시에 존재한다**는 의미이다.²³⁰⁾ 또한 헤겔이 시원에 있어서는 “그것[관계]이 직접적인 어떤 것으로, 곧 그것[관계]이 아닌 것으로 진술되어 있다”고 했을 때, **관계조차도 직접적인 것으로 취급하는 시원**이야말로 오직 직접적인 것 그 자체의 본성에 부합한다고 보는 것이다.²³¹⁾ 따라서 ‘오직 직접적인 것 그 자체’는 직접적이지 않은 것조차도 단지 직접적인 것일 뿐인 그러한 사태를 가리킨다. 오직 직접적인 것 그 자체에서는 자신과 이질적인 것(직접적이지 않은 것)조차도 자신(직접적인 것)과 직접적으로 같다.

그리고 오직 직접적인 것 그 자체는 이와 같이 그 자신이 ‘직접적이면서 직접적이지 않다는 사실’로 인하여 자신의 규정(직접적인 것)을 스스로 부정함과 동시에 또 그 규정을 회복해야함을 함께 표현하고 있다. 시원적 직접성의 내적-구체성이 “오직 이러한 통일로 복귀하는 계기들의 고유한 운동을 통해 산출되는 한에서만 - 분석적인 절차나 사태 자체에 외면적인 방식과는 대립되는 어떤 운동, 주체에 속하는 활동의 운동인 한에서만”, 다시 말해서 **역동성의 운동**을 통해서만 올바르게 해명될 수 있는 것이다.²³²⁾ 오직 직접적인 것 그 자체가 한편에서는 직접적인 것이면서 동시에 다른 한편으로는 이미 구체적인 것인데, 이 두 측면이 실상 두 개의 측면이 아니고 단적으로 하나의 사태라는 사실이 바로 시원의 운동, 활동, 역동성을 가리킨다.²³³⁾ ‘오직 직접적인 것 그 자체’가 갖추고 있는 직접적인 형태 자체가 바로 논리학적 전개의 동인인 것이다.²³⁴⁾

230) *WdL I*, 66쪽. (대괄호는 인용자의 것)

231) *WdL I*, 74쪽.

232) *WdL I*, 75쪽.

233) “그러나 활동(die Tat)이란 활동성(die Tätigkeit) 이외의 어떤 다른 규정도 지니지 않는다. ; 이에 의해서 내용의 보편적인 성격이 규정되어 있는 것이다. 즉 존재와 대자적존재는 활동성의 계기이다. ; 수행이란 그러한 구별된 계기들을 자기 내에 내포하고 있는 것이다. 그러나 이 **활동**은 이로써 **본질적으로 하나인 것**이다. ; 그리고 이것은 **구체적인 것**이다. 활동은 구체적일 뿐만 아니라, 또한 **즉자적인 것이고 시작하는 활동성의 주체**이다.”(강조는 인용자의 것), “구체적인 것의 이러한 내적인 모순이 그 자체로 발전의 추동자이다.” 이 인용문들에서 ‘즉자적인 것’이라는 표현이 ‘직접성’을 대체하고 있다는 사실을 제외하면, 직접성에 있어서 내적-구체성과 역동성 그리고 이것들이 오직 직접적인 것 그 자체에서 단적으로 하나라는 사실이 모두 확인된다. 직접성은 항상 **내적으로-구체적인 것**이면서 그 자체로는 **직접적인 것**이라는 **불일치**가 여기서는 본질 논리학적 범주인 <모순>으로 표현되고 있다. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I : Werke in zwanzig Bänden Bd. 18*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969-71, 42쪽. 그리고 44쪽.

234) Vittorio Hösle가 “개개의 유한한 규정 속에서 드러나고 또 그에 이어지는 진행

그러나 지금 화두가 되어 있는 시원의 직접성에 관하여 말하자면, 사실 ‘내적-구체성’이라는 표현조차도 적절하지 않다. 내적-구체성이라는 표현에 따르면, 마치 오직 직접적인 것 그 자체 속에 이미 직접적인 것과 직접적이지 않은 것 사이의 구별이 전제되어 있는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 오직 직접적인 것 그 자체는 구체성의 **근원적** 형태를 의미하며, 모든 의미에서의 구체적인 것, 구별, 대립 **이전**의 사태를 뜻한다는 점에서 논리적으로 특별한 지위에 있다. 이를테면 이는 Koch에 따라 “절대적인, 양자택일이 불가능한(alternativelos) 사태”, 혹은 “명제이전의(vorpropositional) 사태”, “모든 나머지 것들과 달리 논리적으로 캡슐화되어 있는 논리적 특이점”, “근원사태(die Ursachverhalt)”라고 말할 수도 있을 것이다.²³⁵⁾

분명 Koch의 표현, ‘근원사태’는 오직 직접적인 것 그 자체가 **최고도의 추상적 사태**를 의미한다는 사실을 잘 드러낸다. 곧, 이것은 비로소 어떤 논리적 내용이 다루어질 수 있게끔 하는 “동질적인 논리적 공간 자체”이며, 이를 우리는 “모든 사유 가능한 것, 다시 말해 모든 사태들의 총괄개념으로 이해”할 수 있다.²³⁶⁾ 이는 Arndt가 지적한 토대로서의 직접성의 긍정성과 같은 궤를 이룬다. 학의 시원은 특정한 내용에 앞서 있는 학문적인 범위영역 그 자체이기도 하다.

하지만 이러한 방식의 접근은 학의 시원을 “사유에게 완전히 은폐되어 있거나 아니면 공공연한 오류면제의 성격을 띠는 논리적 원자”로 취급하게 되고, 따라서 “근원사태는 표명(*ausgesagt*)되는 것이 아니라” “사유 속에서 스치는 것”, “기껏해야 명명된다(*genannt*)는 의미에서 **말해질(gesagt)** 뿐”인 것으로 전략한다.²³⁷⁾ 근원적(Ur-)이라는 수사에 의해서 근원사태와 어떠한 특정 사태 사이에 하나의 장벽이 세워진다. 도대체 근원사태로부터 어떤 특정한 사태로 왜 넘어가

을 촉발하는 모순”으로서 지적하고 있는 “전제된 것과 명시적으로 표현된 것 사이의 불화(Mißverhältnis zwischen Präsupponiertem und explizite Ausgedrücktem)”와 “화용론적(pragmatisch) 본성의 것”에 대한 지적((2007k) 『헤겔의 체계1 : 체계의 발전과 논리학』, 권대중 역, 한길사 354쪽.), 그리고 Dieter Wandschneider(앞의 책, 56쪽.)가 “의미론적 화용론적 모순 그 자체는 은폐된 모순(eine verdeckte Kontradiktion)으로 나타”나며 “은폐된 모순은 설명되지 않은 의미론적인 것 이외의 전제를(바로 개념의 화용론적-반성적 구조) 근거로 삼고 있”다고 하는 내용 역시도, 헤겔 고유의 지평 하에서는 ‘직접성’의 개념으로 설명할 수 있는 문제이다.

235) Anton Friedrich Koch, (2000) “Sein - Nichts - Werden”, *Hegels Seinslogik*, hrsg. von Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin : Akad. Verlag, 143-4쪽.

236) Anton Friedrich Koch, (2000) 위의 글, 144쪽.

237) Anton Friedrich Koch, (2000) 위의 글, 145쪽.

는지 혹은 넘어가야하는지, 달리 말하자면 완전한 추상 그 자체로부터 특정한 규정성으로 어떻게 이행할 수 있는지가 또다시 하나의 문제가 되어버린다. 다시 말해서 학의 시원을, 특히 순수 존재를 ‘근원사태’로 다루는 관점은 사유의 역동성을 설명해주지 못한다. 만약 권영우를 따라서, 사유의 역동적 성격을 돋보이게 표현하기 위해 이를 “자기 자신을 규정된 운동과 관련하는 모순으로 아직은 나타내지는 않는 근원모순(der Ur-widerspruch)”으로 규정한다 하더라도 여전히 문제가 있다.²³⁸⁾ 왜냐하면 <모순>이라는 범주가 시원을 설명하기 위해 미리 끌어다 사용되고 있기 때문이다. 이 역시 외면적 반성 혹은 방법론적 반성의 도움을 받아서 ‘우리에게’ 시원이 잘 이해될 수 있는 방식일 뿐이다.

헤겔은 학의 시원에서 발생하는 이러한 어려움을 피하기 위해서 ‘오직 직접적인 것 그 자체’를 선택했다. **오직** 직접적인 것 그 자체는 ‘직접적’이라는 하나의 규정방식에만 전적으로 몰두한다는 점에서 분명히 **최고도로 추상적**이다. 하지만 이때의 ‘추상적’이라는 말은 그러한 사유의 내용이 공허하고 빈곤하다는 의미일 뿐만 아니라, 그 보다 앞서서 사유의 운동 방식, **형식 자체가 추상적**이라는 뜻이기도 하다. 이런 경우 시원의 사유는 추상적인 것과 구체적인 것도 구분하지 못할 만큼 추상적이다. 곧, 직접적인 것과 매개된 것을 구분하지 못할 만큼(직접적인) 직접적인 것이다. 가장 추상적인 사유란 어떤 특정한 사태들을 모조리 추상하여 사태 일반만을 날카롭게 구별하여 견지하는 것이 아니라, 오히려 두 양상을 전혀 구별하지 못하는 것이다. 이런 관점에서 보자면, 역설적이게도 극도의 추상성이 추상과 구체를 구분하지 못하고 한 뭉치로 다루어버리기 때문에 오히려 ‘구체적인 것’이다. 마찬가지로 오직 직접적인 것만을 생각하는 순간 이미 직접적이지 않은 것도 직접적인 것으로 여기고 있는 것이기 때문에 ‘직접적이지 않다.’ 이러한 의미에서의 ‘구체적인 것’과 ‘직접적이지 않은 것’은 추상적인 것과 직접적인 것을 **부정**하는 데에서 나타나는 것이 **아니라** 그것을 **있는 그대로 긍정**하는 데에서 나온다.

이와 같이 형식 자체의 **추상성** 곧 **무(無)**형식이란 결코 형식의 **부정이 아니라** 다시금 어떠한 형식일(**존재**) 수밖엔 없다. 바로 이런 의미에서, 오직 직접적인 것 그 자체 혹은 사유에서의 극도의 추상성은 사유의 **부작동**이나 **무능력**이 아니라 오히려 사유의 **시작**을 뜻한다. 물론 오직 직접적인 것 그 자체 속의 ‘직접적이지 않은 것’ 혹은 극도의 추상성 속의 ‘구체’는 분명히 ‘기껏해야 불린다는 의미에서만 말해질’ 뿐일 정도로 ‘사유 속에서 스치는 것’, 그리하여 시원의

238) 권영우, (2015) “헤겔 논리학에서 존재와 본질의 동일성에 관하여(Von der Identität des Seins und Wesens in der Hegelschen Logik)”, 『헤겔연구』 37권, 한국헤겔학회, 111쪽.

사유를 벗어난 것이라고 말할 수 있을 것이다.²³⁹⁾ 하지만 바로 그런 것들이 지적된다는 사실은 시원의 직접성이 불가능하다는 뜻이 아니라, 오히려 시원의 **역동성**을, 곧 그런 것들이 도대체 무엇인지를 밝히기 위한 생각과 **앞의 운동이 시작**된다는 사실을 의미한다. 이를 위해 <모순>이라든지 ‘근원모순’ 같은 개념은 필요가 없다. 오직 직접적인 것 그 자체에 항상 그 자신과 같지 않은 것이 직접적으로 함께 있다는 사실이 바로 오직 직접적인 것 그 자체의 본성이라고 말하는 것만으로도, 시원의 직접성은 **(직접성과 매개의) 직접성 그 자체**라는 사실 만으로도 충분하다.

시원에게 논리적으로 요구되는, **극도의 추상성** 속에 갖추어야 할 구체성과 그 역동적 성격을 동시에 집약적으로 그러나 직접적으로 드러내는 표현이 바로 ‘오직 직접적인 것 그 자체’이다. 헤겔은 이를 “**극도로 단순한 본성/성질**(die Natur)”이라고 표현한다.²⁴⁰⁾ 극도의 추상성, 오직 직접적인 것 그 자체가 언제나 자신의 타자를 자신과 함께 지니고 있다는 점에서 이는 이미 직접성의 사변적인 성격을 보여준다. 곧 “구체적인 동일성의 필연성과 개념”을 확증하는 원환과정으로서의 사변적 구조가 오직 직접적인 것 그 자체에서는 하나의 단순한 점(der Punkt)으로 있는 것이다.²⁴¹⁾ 그러나 이는 우리가 학의 시원을 이해하기 위해서는 먼저 논리의 사변적 구조를 이해해야한다는 뜻이 아니다. 『논리학』의 “과제가 논리적 본성(dis Natur)을 의식화하는 것”이라고 한다면, 시원의 직접성은 사변적 논리로 완성되기 이전 그것의 본성적/자연적(natürlich) 형태인 것이다.

따라서 이점에서 ‘오직 직접적인 것 그 자체’가 이미 그것의 극도로 단순한 성질로 보아 ‘자신의 타자를 내포하여 하나의 자기 자신으로 있다’는 사실, 그러니까 **직접적인 것이 이미 그 자체로 사변적 본성/성질을 지닌다는 사실**이 확인된다. 또한 반대로 **사변적 논리가 직접적인 것의 극도로 단순한 본성/성질**

239) 시원의 직접성에 대한 각각의 표현 중, 직접성과 매개의 직접성에서는 ‘매개’, 오직 직접적인 것 그 자체에서는 ‘직접적이지 않은 것’, 극도의 추상에서는 추상과 구별되지 않는 ‘구체’가 바로 시원의 **개념 그 자체**에서는 **말해질 수 없는 것**에 해당한다. 왜냐하면 그러한 극도로 단순한 성질에서는 어떤 종류의 다름이나 구별도 개념적으로 정립되어 있을 수 없기 때문이다. 따라서 그러한 것들을 ‘매개’, ‘직접적이지 않은 것’, ‘구체’ 등으로 부르는 것은 - 디이터 헨리히가 말한 것처럼 - **부정의 방식**에 의거하여 **우리의 관점에서**(für uns) 이해가능하다는 차원에서만 허용된다. 하지만 그렇다고 해서 직접성 그 자체에서 비(非)직접성이 나온다는 사실이 단지 우리에게만 참인 것은 아니다. 이를테면 <존재>와 <무>의 경우에서처럼 <무>가 단지 우리의 관점에서만 허용되는 그런 종류의 범주가 아닌 것처럼 말이다.

240) *WdL II*, 553쪽. (강조는 인용자의 것)

241) *WdL II*, 566쪽

로부터 시작한다는 점 역시 알 수 있다. 사변적인 사유 그러니까 고도로 완성된 논리적인 사유는 직접적인 것에서 출발하여 다시금 직접적인 것으로 되돌아오는 과정이며, 논리적으로 생각한다는 것은 직접적으로 생각하는 것을 부정하고 극복하는 것이면서도 또한 동시에 바로 그 직접성로부터 시작하는 것이다. “인간이 짐승과 구별되는 점이 사유”이며 논리적인 것이 사유의 극도로 단순한 직접성으로부터 그 자체 내재적으로 시작한다는 점에서, “인간에게 논리적인 것은 매우 자연스러우며(natürlich), 혹은 오히려 인간의 고유한 본성 자체이다.”²⁴²⁾ 왜냐하면 사유가 직접적인 것에서 자연스럽게 시작하는 그 만큼이나 본성적으로 사변-논리적이기 때문이다. 이처럼 논리의 사변적 고도성과 사유의 내재적 본성은 시원의 극도로 단순한 직접성에서 동시적으로 함축되어 있다.²⁴³⁾

이제 앞의 절에서 사랑의 예시를 들었던 것과 마찬가지로 가장 순수한 직접성 혹은 오직 직접적인 것 그 자체 또한 도식을 갖추어 설명해볼 것이다. 사랑을 직접성으로 혹은 직접적인 것으로 이해하는 경우, 사랑의 직접성은 우리가 무엇에 준거하여 사랑이라는 말을 이해하는가를 뜻하는 ‘사랑의 개념’이, 내리사랑이나 우정 등등 우리에게 이미 존재하는 직접적 경험으로서의 ‘사랑의 존재’와 직접적으로 언제나 함께 있다는 사실을 의미한다. ‘개념’이나 ‘존재’와 같은 표현이 어떠한 선입견을 도입하는 것처럼 보인다면 이 대신에 직접적인 것을 일종의 규정양식으로 보아 각각 ‘직접적으로 지시하는 것’과 ‘직접적으로 지시되는 것’이 ‘지시함’에서 직접적으로 일치한다고 말할 수 있다. 다만 이는 사랑의 개념과 사랑의 존재가 서로 구별되는 것이라고 말하려는 의도가 전혀 아니다. 하물며 시원의 직접성에 있어서는 더욱 그 구별은 불가능하다. 그러므로 직접적인 것에 대해, 그것의 개념과 존재로 혹은 ‘(직접적으로) 지시하는 것’과 ‘(직접적으로) 지시되는 것’으로 굳이 분별하는 이유는 단지 이해의 편의를 위해서일 뿐이다.

사랑의 ‘개념’과 ‘존재’는 직접적으로 똑같은 ‘사랑’일 뿐이다. 이처럼 **직접적으로 지시하는 것과 직접적으로 지시되는 것은 직접적으로 같다.** 그러나 이러한 양분적인 도식은, 그러한 **직접적인 일치 와중에서도 지시하는 것과 지시**

242) *WdL I*, 20쪽.

243) “헤겔주의자에게서 이해함이란, 사변적이면서도 진정으로 내재주의적인 두 성격을 모두 갖춘 자연/본성주의(Naturalism)의 형식을 요구한다. 두 개의 존재론적으로 분리된 영역으로 현실이 분기되는 것도, 또한 어떤 현상의 기본적으로 자연주의적 요소로의 환원도, 우리가 살아가는 세계를 정확하게 이해하는데 필요한 철학적 작업을 수행하지 못할 것이다.” Paul Giladi (2016) “Hegel’s Metaphysics as Speculative Naturalism” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 159쪽.

되는 것이 완전히 똑같지는 않다는 직접적인 것의 **내적-구체성**을 표현한다. 예컨대 사랑의 예시에서처럼, 사랑의 개념이 ‘지시하는 것’이라면 이로써 직접적으로 ‘지시되는 것’은 사랑의 존재, 내리사랑 혹은 우정 등등의 우리의 직접적 경험이다. 사랑을 직접적인 것으로 이해하는 와중에서도 개념(사랑)과 직접적 경험(내리사랑 혹은 우정)이 직접적으로 결합되어 있음으로써만, 사랑에 관한 문답은 추상적인 동어반복이 아니라 비로소 의미를 갖는다. 또한 이 직접적 결합은 사랑에 대한 직접적인 답변에 만족하지 못하고 그 내적-구체성을 더 정확하게 해명하기 위해 의미의 변화 운동을 겪게 된다. 직접적인 것인 사랑은 내리사랑이기도 하고 우정이기도 하다는 사람마다 다른 답변은 사랑이라는 하나의 개념에 부합하지 않기 때문이다. 따라서 **직접성과 그것의 내적-구체성 간의 불일치**가 곧 그것을 해소하려는 논리적 해명운동을 낳는 **역동성**이다.

		경험적 사례		직접성의 개념 그 자체	
직접적 지시		사랑		직접적인 것	
지시하는 것	지시되는 것	개념, 뜻, 의미	직접적인 경험	직접적인 것	직접적이지 않은 것
내적-구체성		사랑의 개념, 뜻, 의미 + 사랑의 직접적 경험		직접적인 것 = 직접적이지 않은 것	
역동성		사랑의 개념과 그 직접적 경험을 조화시켜 사랑을 이해하는 과정		<존재>에서 <현존재>로의 과정	

표 3 직접성의 도식

학의 시원, 곧 ‘오직 직접적인 것 그 자체’도 사랑의 예시에서와 같은 세 가지 계기로 설명될 수 있다. 다만 이것은 사랑의 사례와 같이 이미 구체적이고 모두에게 익숙한 현실적 사례의 도움을 받을 수가 없다. 사랑의 예시에 관한 한 직접적인 일치의 두 요소, 곧 ‘지시하는 것’인 사랑의 개념과 ‘지시되는 것’인 사랑의 직접적인 경험이 처음부터 분리되고 구별되어 있는 것으로 취급 가능하다. 따라서 여기서는 직접적인 것의 내적-구체성을 이해하기 위해 실제적인 사례에

준거할 수 있다는 편의가 존재한다. 그러나 ‘오직 직접적인 것 그 자체’에 관해서는 도대체 ‘구별’이라고 칭할 수 있을 만한 성질의 것이 전혀 없이 모두 직접적으로 같다. 그리고 바로 그렇기 때문에 직접적이지 않은 것도 직접적인 것이다. 오히려 오직 직접적인 것 그 자체가 구별의 시초이다. 오직 직접적인 것 그 자체는 구별 혹은 매개 혹은 부정과 같은 것들에 준거하여 규정되는 것이 아니라, 오히려 그것들을 규정하는 것이다. 따라서 오직 직접적인 것 그 자체에 있어서는, ‘지시하는 것’이나 ‘지시되는 것’과 같은 구분도 ‘우리의 관점에서’ 보다 잘 이해하기 위한 보조적인 설명수단에 불과한 것이다. 지시하는 것과 지시되는 것은 어디까지나 지시함 자체에서 똑같이 직접적인 것에 불과하다.

이제 오직 직접적인 것 그 자체(직접적 지시)란, 이 직접적인 것(지시하는 것)이 직접적이지 않은 것(지시되는 것)을 뜻하고 의미하고 (개념)파악한다. 만약 직접적인 것이라는 그 말이 지시하는 것과 그 말에 의해 지시되는 것, 혹은 의미하는 것과 의미되는 것, (개념)파악하는 것과 (개념)파악되는 것이 똑같이 ‘직접적인 것’이기만 하다면, 이는 ‘사랑은 사랑이다’, ‘나는 나다’와 같은 추상적인 동어반복에 불과할 것이다. 직접적인 것만이 직접적인 것이라면 『논리학』의 운동은 <존재>에서 더 이상 나아가지 않을 것이다.

다만 직접적인 것에서의 지시하는 것과 지시되는 것 사이의 격차는 사랑의 사례보다 훨씬 높은 수준의 추상적 사고능력을 요구한다는 이유에서 어렵다. 이 추상적 격차는 사랑의 사례에서는 적어도 각각 개념과 존재라는 식으로 분별될 수 있었기 때문에, 우리가 오직 지시하는 것을 통해서만 지시되는 것을 지시하고 뜻하고 의미하고 (개념)파악할 수밖에 없다는 사정 속에서도 그 양 항을 분별할 수 있었다. 그러나 오직 직접적인 것 그 자체에서는 그 사정을 해설해줄 서로 다른 범주가 없을 뿐만 아니라, 지시하는 것과 지시되는 것이 오히려 완전히 서로 정반대의 표현을 가지고 등장하기 때문에 더 어렵다.

따라서 이러한 도식화가 오직 우리가(für uns) 이해하기에 도움을 주는 정도로만 허용된다는 사실을 잊지 않으면서 지시하는 것과 지시되는 것에 특히 지시되는 것에 다른 표현을 부가하면, **오직 직접적인 것 그 자체가 어떤 의미에서의²⁴⁴⁾ 내적-구체성**을 혹은 어떠한 자기-이질적 성격을 **그 본성 상 지닌**다는 사실을 잘 드러낼 수 있다. 따라서 지시되는 것을 ‘직접적이지 않은 것’으로 표현한다고 해서 이를 ‘아니다’라는 부정의 계기로 도입하는 것으로 이해해서는 안 된다. 이는 오직 어떤 의미에서의 내적-구체성이 시원적인 직접성, 곧 오직 직접적인 것 그 자체에 그 극도로 단순한 **본성/성질**에 의해 속한다는 사실을

244) 우리에게 잘 이해될 수 있는 방식에서 표현해볼 때의

(우리가) 더 잘 이해하기 위해 동원되었을 뿐이다.

그렇기 때문에 위의 도식에서, 학의 시원에서 나타나는 내적-구체성의 양상은 서로 구별되는 것의 매개를 뜻하는 ‘+’의 관계로 표현될 수 없다. 오히려 직접적인 것과 직접적이지 않은 것은 직접적으로 같은 것, 곧 ‘=’의 관계, 다시 말해 **관계 아닌 관계**이자 똑같이 **직접적인 것**일 따름이다. 시원의 직접성의 내적-구체성은 오로지 역동성에 따라 운동과 과정의 형태로 펼쳐질 때에만 제대로 이해된다. 오직 직접적인 것 그 자체가 직접적이면서 직접적이지 않다는 사실은 얼핏 2개의 요소로 이루어진 듯 보이지만 실상 결코 그렇지 않고 오히려 요소로서의 지위가 갖추어지지 않은 직접적인 하나일 뿐이기 때문에, 그야말로 하나의 혼동(混同) 혹은 추상적 동일시가, 때로는 이것이었다가 또 때로는 그와 다른 것이지만 그것들이 전혀 구별되지 않는 그런 사태가 존재할 뿐이다. 이 혼동은 적어도 ‘지시하는 것’과 ‘지시되는 것’이 나름의 질서를 가지고 정리되어 일사불란(一絲不亂)한 직접성, 투명한 직접성, 구체적 동일성을 회복함으로써만 해결된다. 이 과정 전체가 시원적 직접성의 논리적 운동일 뿐만 아니라 <존재>와 <무>, <생성>, <현존재>로의 전개이다.

모든 종류의 매개적인 규정을 거부하는 시원적인 직접성, 그러니까 ‘직접적인 것 그 자체’가 흡사 자신의 타자(매개)인 ‘직접적이지 않은 것’과 ‘직접적으로 같다’는 너무나 추상적이고 불충분해 보이는 이 내용은 더 구체적인 어떤 다른 범주들을 끌어들이지 않은 채로 그러니까 오직 ‘직접적인 것’이라는 단지 단순한 그 사실만을 통해서도 시원적인 직접성을 이해할 수 있다는 것을 보여주는 유일한 방법이며, 또한 헤겔 그 자신의 방법이다. <보편>, <개념>, 그리고 ‘즉자적’이라는 표현 등등을 통하여 시원의 사상을 더 쉽게 그리고 『논리학』 전체의 구도와의 연관성 속에서 포괄적으로 파악할 수 있도록 돕는 것이기는 하지만, 이것은 이미 학의 시원이 오직 개념 그 자체에서 스스로 전개할 수 있다는 점을 배제하지 않으며 오히려 이 위에서만 가능하다.

2. 반론 검토

학의 시원의 정식, 곧 ‘직접적인 것은 그 자체로 직접적인 것이면서 직접적이지 않은 것’이라는 주장은 직접적인 것과 직접적이지 않은 것 모두 ‘서로 구별되지 않는 직접적인 것’에 불과하다는 의미이다. 그러나 여기에 다시금 어떤 의미가 제출될 수도 있다. 이러한 논의가 시원적인 직접성에 이미 암묵적으로 **매개** 혹은 **구별**의 원리를 전제했다는 것이다. 이와 같이 시원적인 직접성이 실

은 매개에 기대고 있다는 반론은 곧 시원의 직접성 역시도 **매개된 직접성**이라는 주장으로 정리된다.

매개된 직접성의 논리는 우선 첫 번째로, 직접성이 일종의 내적-구체성을 지니는 것으로 파악될 수 있는 근거가 바로 『논리학』의 전체 전개과정이 그것의 전제를 이루기 때문이라고 말할 수 있을 것이다. 이는 앞에서 논의했던 개념 그 자체의 내재적 전개와 방법론적 반성에 따른 전개 사이의 관계를 해명함으로써 이미 해결하였다.²⁴⁵⁾ 시원적인 직접성이 『논리학』의 전체 전개과정을 모두 전제한 상태에서 시작하는 것이라고 생각하는 태도는, ‘우리에 대하여’ 주어진 방법론적 반성의 전개를 곧 ‘개념 그 자체’에서의 전개와 동일시하는 착오에 불과하다. 개념 그 자신의 전개가 우리의 관점에서 보는 전개를 전제하는 것이 아니고, 오히려 그 반대, 후자는 전자를 통해서만 가능하다는 것이 맞는 말이다. 방법론적 반성이 개념 그 자체의 내재적 전개를 전제하고 있다. 헤겔 역시도 이러한 반론의 가능성을 가차 없이 일축하고 있다.²⁴⁶⁾

물론 시원적인 직접성의 도식에서 지시되는 것으로서 ‘직접적이지 않은 것’이라는 표현이 아마도 가장 문제적일 것이다. 왜냐하면 직접적이지 않은 것은 곧 직접성의 **부정**, 직접성과의 **구별**, 곧 **매개**로 이해되기 때문이다. 그러나 이미 앞에서도 지적했듯이, 여기서 ‘않은’ 혹은 ‘아니다’와 같은 표현을 ‘부정’이라는 강한 규정적 의미로 읽을 수 없다. 이를테면 여기서 직접적인 것에 대해 직접적이지 ‘않은’ 것이란 <존재>에 대해 <무>가 뜻하는 바와 똑같이 이해되어야만 한다. <존재>와 <무>가 부정이나 매개의 관계로 파악될 수 없는 것과 같이, 직접적인 것과 직접적이지 않은 것 역시 매개나 구별로 이해되지 않는다.

245) 4장 2절의 항목 3 : 시원적인 직접성의 어려움

246) “이제 이러한 규정성이 무규정적 시원의 가장 근접한 진리임으로써, 이 규정성이 불완전한 것으로서의 시원을, 그리고 이로부터 출발했던 방법 자체를 단지 형식주의적인 것이라고 비난하게 된다. 이는 이제 다음과 같은 규정된 요구로 표현될 수 있는데, **곧 시원이, 결과 자체의 규정성에 대하여 어떤 규정된 것이기 때문에, 직접적인 것이 아니고 오히려 매개된 것이자 연역된 것으로 받아들여져야만 한다는 것, 그러니까 증명과 연역에 있어서의 무한한 퇴행적인 진행이라는 요구로** 현상할 수 있는 것으로 받아들여져야만 한다는 것이다. - 마찬가지로 얻어져 있는 새로운 시원으로부터 방법의 경과를 통해서 결과가 생겨나고, 그리하여 **전진이 또한 마찬가지로 무한히 전진적으로** 굴러가는 것으로 받아들여져야만 한다는 것이다. 그러나 이미 여러 번 증명했듯이 무한 진행이란 일반적으로 **무개념적인 반성**에 속하는 것이다.”(강조는 인용자의 것) 시원이 결과를 전제로 삼으면, 시원이 연역된 것이자 매개된 것이 되면서 퇴행적인 무한진행이 일어난다. 반대로 결과를 전제로 삼는 시원으로부터 다시금 결과가 생겨나기 때문에 전진적인 무한진행이 일어난다. 이렇게 되면 시원과 결과의 구별은 아무런 의미가 없으며, 그저 매개의 악무한적인 연쇄만이 존재하게 된다. *WdL II*, 567쪽.

시원적인 직접성의 시원으로서의 성격이 강조되어야 한다. 시원의 직접성은 구별 이전의 구별이다. 우리가 그것을 가리켜 구별이라고 한다고 해서 시원의 직접성이 개념 그 자체에서 구별을 내포하고 있다고 말할 수 없다.

그럼에도 ‘직접적인 것’과 ‘직접적이지 않은 것’이 또 다시 서로 구별되며, 양자가 이미 그 자체로 양자이며 시원의 직접성 속에서 서로 연결된 혹은 매개된 것이라고 고집할 수도 있다. 그러니까 ‘직접적인 것’과 ‘직접적이지 않은 것(혹은 매개)’이 결코 같지 않은데 어떻게 ‘직접적으로 같다’고 말할 수 있는냐는 것이다. 다르게 보자면, 이는 내적-구체성이 이미 서로 구별되는 것들의 매개에 불과하다고 보는 입장이다. 이에 따르면 실은 직접적인 것과 직접적이지 않은 것의 매개가 시원의 직접성을 이루는 요체이므로, 시원은 직접성이 아니라 매개이며 곧 매개된 직접성이라는 것이다.

이러한 반론은 결국 직접적인 것과 매개의 절대적인 구별과 화해불가능성을 주장한다는 점에서 헤겔의 『논리학』과 다른 길을 걷는다. 따라서 이러한 종류의 반론에 대처하는 데에는, 직접성에 관한 헤겔적인 근본의향을 그 반론의 의도와 마주세우는 것만으로 충분할 듯하다. 그러니까 적어도 그러한 반론은 헤겔적이지 않다.

특히 매개 이론적 비판자들이 이러한 반론의 입장에서 서 있는 것으로 보이는 데, 이들은 시원적인 직접성이 직접성과 매개가 서로 매개된 혹은 매개되어야 할 것으로 보고 있기 때문이다. 그러나 이러한 인식은 시원적인 직접성을 직접성과 매개로 나누는 것으로 파악하기 때문에, ‘매개로부터 구별되어 있는 직접성’을 또 다시 매개와 직접성으로 나누는 시도로 계속해서 이어진다.

< 직접성 = 매개 + 직접성(= 매개 + 직접성(= 매개 + 직접성(= ...)) ...) >

과 같은 도식이 된다. 여기서 ‘+’라는 기호가 매개적인 결합을 의미하는 이상, 매개와 결합된 직접성이 또다시 직접성과 매개의 매개가 된다. 그리고 그렇게 구별된 직접성은 또 그 내부에서 구별될 것이고, 이와 같은 끊임없는 구별과 분할로 이어진다. 그리고 당연히 이러한 무한 분할을 끝나지 않으며, 따라서 매개와 완전한 분리를 이루는 소위 ‘근원적인’ 직접성이라는 것은 무한의 피안에 존재하는 것으로, 결코 파악될 수 없는 것으로 여겨질 수밖에 없다. 매개 이론적 비판자들의 관점이 시원적인 직접성의 면전에서 마주한 당혹스러움은 바로 이러한 사정에 근거한다.

반대로 셸링은 이러한 직접성의 이러한 내부 구조에 크게 관심을 기울이지 않고 시원적인 직접성이란 ‘직접적인 것’이자 ‘단순하고 공허한 것’에 불과하다

는 측면에 곧바로 관여했다. 그런 의미에서 셸링은 매개 이론적 비판자들과 달리 직접성, 직접적인 것의 근본성격을 더 전술적으로 활용하고자 했다. 셸링의 비판은 학의 시원이 이미 적어도 『논리학』 전체의 귀결을 전제하고 있다는 첫 번째 형태를 취한 셈이지만, 매개 이론적 비판자들의 헤겔 비판이 무한한 피안의 직접성으로 회귀한다는 사실은 셸링의 비판이 매개 이론적 비판자들의 그것 보다는 헤겔의 직접성에 더 밀접하게 접근했었다는 점을 보여준다.

두 번째 형태의 반론을 결정적으로 물리치기 위해서는, 헤겔적인 사고 지평의 맥락 하에서 직접성과 매개의 직접성, 그러니까 다시금 『논리학』의 지평 안에서 어떤 의미에서 **매개가 아니라 직접성이 수위를 지니는지가** 설명되어야만 한다. 이는 적어도 두 가지 내용을 검토함으로써 이루어진다. 바로 헤겔이 야코비의 직접 지 사상을 어떻게 비판적으로 수용하는지와 바로 이 작업을 『논리학』 내에서 수행하는 것으로 여겨지는 <무한성>의 논의이다. 바로 여기서 헤겔은 위와 같은 직접성과 매개의 무한 분할이 거부한다는 점이 밝혀질 것이다.

물론 시원적 직접성 그 자체에 대한 논의와 입증은 직접적인 것 그 자체가 지닌 극도로 단순한 성질·본성의 문제를 해결하고 그 논리적·사변적 본성을 설명함으로써 이미 수행되었다. 그러므로 앞으로 이어질 논의는 직접성에 대한 헤겔의 근본 의향을 살펴보는 것으로써, 어디까지나 시원적인 직접성에 대한 보충적인 정당화일 뿐이다.

3. 헤겔의 야코비 비판과 무한성

헤겔은 일찍이 『믿음과 지식(Wissen und Glauben)』에서부터 야코비를 다루며 직접성에 관한 문제의식의 단초를 마련한다. 헤겔이 여기서 중점적으로 다루고 있는 야코비의 사상이 가장 단적으로 드러나는 저작은 『스피노자 학설(Über die Lehre des Spinoza in Breiefen an den Herrn Moses Mendelssohn)』이다.

“친애하는 멘텔스존, 우리 모두는 믿음 안에서 탄생하며 믿음 안에 머물러야 합니다. ... 전체는 필연적으로 부분에 선행합니다(*totum parte prius esse necesse est*). 확실성이 미리 알려져 있지 않다면 우리가 어떻게 확실성을 향해 노력할 수 있습니까? 우리가 확실성과 더불어 이미 인식하고 있는 것을 통하지 않고 확실성이 우리에게 어떻게 알려질 수 있습니까? 이것은 아무런 근거를 요구하지 않으며 전적으로 모든 근거를 배제하는 직접적 확실성의 개념으로 유도합니다. **이것은 오로지 표상된 사물과 일치하는 표상 자체입니다.** 근거에서 나오는 확신은 두 번째 확실성입니다. ... 근거

가 산출하는 확신은 비교에서 나옵니다. 그리고 이 확신은 결코 확실하고 완전하게 옳을 수 없습니다. 이성 근거에서 나오지 않은 모든 **진리 간주** (jedes für Wahr halten)가 믿음이라면 이성 근거에서 나오는 확신 자체도 믿음에서 나와야 하며, 그 확신의 힘을 오로지 믿음으로부터만 수용해야 합니다.”²⁴⁷⁾

헤겔은 『믿음과 지식』에서 여기서 야코비가 이중적인 의미에서 믿음이라는 개념을 사용하고 있다고 논평한다. 첫 번째로 야코비에 의해서 믿음이 “시간적이고 물질적인 것에 한정”되고 “현실성과 감각적인 경험으로 끌어내려졌다”고 본다.²⁴⁸⁾ 이는 야코비가 ‘표상된 사물과 일치하는 표상 자체’에 믿음이 지닌 직접적 확실성의 의의를 부여한다는 점에서 확인된다. 직접적인 확실성은 인식의 주관이 지니는 확실성이 아니라, 감각경험의 존재 자체의 확실성이다. 두 번째로는 야코비의 믿음은 “유한성에 대한 것이 아니라 영원한 것에 대한 것”이고, 나아가 “인식을 어떤 주관적인 것이자 형식적인 지로서만 인정함으로써 이성적인 인식을 거부하고, 절대적 객관으로서의 영원한 것 그리고 이와 분리되어 있으며 합일되어 있지 않은 인식”이라는 이분법을 설정한다고 본다.²⁴⁹⁾ 이는 믿음이 ‘부분에 앞서는 전체로서의 확실성’에 대응하고, 인식은 ‘근거가 산출하는 확신’이기 때문에 ‘결코 확실하고 완전하게 옳을 수 없다’고 말하는 데에서 확인된다.

따라서 헤겔이 보기에 야코비가 말하는 ‘믿음’이란 통상적인 이해와 같은 어떤 대상에 대한 믿음의 주관성을 의미하는 것이 아니라, 오히려 반대로 객관성과 영원성을 지니는 것이다. 다시 말해서 우리가 표상한다는 주관적인 인식 활동 덕분에 표상된 대상을 지니는 것이 아니라, 오히려 ‘표상된 사물과 일치하는 표상 자체’라는 이미 그 자체로 확실한 사실로 인하여 주관적인 인식이 가능해진다는 뜻이다. 물론 우리는 표상의 형식과 내용, 그 적절성과 타당성, 주관적인 것인지 객관적인 것이지를 따져볼 수는 있을 것이다. 그러나 이것도 그러한 세부사항들을 모두 이미 전체적으로 포괄하고 있는 ‘표상 자체가 이미 있다는 사실’ 하에서만 가능하다. 이로써 믿음은 기묘한 이중성, 곧 유한성(감각적 경험)

247) Friedrich H. Jacobi, (2000/2014k) *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Auf der Grundlage der Ausg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearb. von Moarion Lauschke, Hamburg ; Meiner. 113-4쪽. (『스피노자 학설』, 최신한 역, 지만지. 83-4쪽.)

248) G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke in zwanzig Bänden : Bd. 2*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969-71. 379쪽. 그리고 381쪽.(이하 *Werke : Bd 2*로 약칭)

249) *Werke : Bd 2*, 381쪽.

과 무한성(이미 전체로서 영원히 있다는 점)을 동시에 띠게 된다. 야코비는 “감각적인 지각을 믿음에 포함”시키면서, “믿음과 영원한 진리들을 완전히 이에 한정시킨다.”²⁵⁰⁾ 그러나 헤겔은 『믿음과 지식』에서 영원한 것에 대한 그리고 절대적인 이러한 믿음이 “반성과 주관성에 대한 반대”를 이름으로써 오히려 그것들에 의해 “영향받는다(affiziert wird)”는 식으로 야코비적인 믿음을 비판한다.²⁵¹⁾ “유한한 사유와 믿음이 서로 떨어져 있기” 때문에, 이는 오직 “비철학적 의식”에만 속할 수 있다는 것이다.²⁵²⁾

야코비의 ‘믿음’은 헤겔의 『철학강요(Enzyklopädie)』에서는 ‘직접 지(das unmittelbare Wissen)’로 지칭된다. 그리고 그 대립자인 ‘주관적인 인식’은 ‘매개 지(das vermittelte Wissen)’로, 곧 “어떤 타자에 의해 매개된 어떤 것을 가리키는” 것으로 지칭되어, 직접 지와 매개 지의 대립으로 치환된다.²⁵³⁾ 매개의 끊임 없는 연쇄를 통해서 매개 지가 무한하게 확장될 수 있다 하더라도 끝내 한계를 지닐 수밖에 없으므로, 매개 지는 무한자나 참된 것, 신을 파악할 수가 없다.²⁵⁴⁾ 매개의 연쇄는 끝이 없고 그러므로 결코 그 연쇄의 마지막 항에 도달할 수 없기 때문이다. 따라서 매개 지는 ‘감히’ 무한자에 다가가고자 하는 “극도의 죄를 범한 무지의 인식”으로 전락할 수밖에 없다.²⁵⁵⁾ 반면에 “영감(die Eingebung), 심정의 계시, 본성적으로 인간에 심어져 있는 내용이자 나아가 상식”이 모두 공통적인 원리로 삼는 직접 지는, 어떤 내용이 이미 의식 속에서 발견된다는 것, 곧 “어떤 사실적인 것(ein Tatsache)이 의식 속에 존재”한다는 데에 근거한다.²⁵⁶⁾ 따라서 무한자, 영원자, 신에 대한 우리의 표상 혹은 의식은 이미 그 속에 그것들의 존재에 대한 확신과 직접적이고 불가분리적으로 결합되어 있다.²⁵⁷⁾ 이는 매개의 연쇄에 구애받지 않고 그것들과 단적으로 결별함으로써만, 그러니까 모든 종류의 매개를 배제함으로써만 무한자와 같은 진리에 도달할 수 있다는 생각을 보여준다. 이로써 “모든 증명은 이미 증명된 어떤 것, 곧 그 원리가 계시(die Offenbarung)인 것을 이미 전제한다.”²⁵⁸⁾

그러나 헤겔은 이 직접지가 “순전히 주관적인 사상으로서의 이념”과 “순전한 어떤 존재 그 자체”가 서로 따로 있어서는 진리일 수 없다고 주장한다고 이해

250) *Werke* : Bd 2, 378쪽.

251) *Werke* : Bd 2, 382쪽.

252) *Werke* : Bd 2, 같은 곳.

253) *Enz*, 62절.

254) *Enz*, 62절.

255) Friedrich H. Jacobi, (2000) 위의 책, 138쪽.

256) *Enz*, 63절.

257) *Enz*, 64절.

258) Friedrich H. Jacobi, (2000) 위의 책, 123쪽.

하며, 따라서 “직접성 자체에 매개의 규정이 존재한다는 것”은 부정할 수 없는 사실이라고 강조한다.²⁵⁹⁾ 바꿔 말하자면 직접지조차도 지시하는 것으로서의 ‘순전한 사상으로서의 이념’과 지시되는 것으로서의 ‘순전한 존재 그 자체’가 직접적으로 같은 것이다. 그럼에도 직접지의 옹호자들은 직접성 속에서 그 두 측면이 직접적으로 같다는 점 밖에 보지 못하고, 그와 동시에 그 두 측면이 어떤 방식에서든지 다르기 때문에 직접지가 의미를 지닐 수 있다는 사실은 전혀 고려하지 않는다. 바로 이러한 의미에서 이들은 “일면적(einseitig)”이며, 따라서 그 내용 또한 “일면적이고 유한적으로” 전락해버리고 만다.²⁶⁰⁾ 예컨대, 야코비에서와 같이 고작 어떤 유한한 의식의 “주관적인 지”와 “확신”이 진리의 표준인 양 여겨진다.²⁶¹⁾ 이로써 의식 속에서 ‘어떤 이념과 존재가 단적으로 같이 있다는 사태’가 그 자체로 마치 의식 속에서 직접적으로 합쳐져 있는 모든 내용을 진리로 확증해준다는 잘못된 결론에 이르게 만든다. 직접지의 옹호자들은 직접적인 것의 개념 자체가 지닌 내적-구체성을 그 직접적인 것에서 전혀 포착하지 못한다.

요컨대, 우선 헤겔은 야코비의 직접 지에 반대한다. “모든 의미에서의 매개가 없는 어떤 앎이 있다는 직접지의 주장은 실제로도 오류이다.”²⁶²⁾ 직접 지는 매개를 배제함으로써 “추상적인 자기관계” 혹은 “추상적인 동일성”으로 전락하고, 이로 인해 도리어 매개 지와 대립하는 것, 매개 지와 구별되는 것, 매개 지에 매개된 것이 되어 버린다.²⁶³⁾ 바로 이와 같이 직접 지는 자신이 지니고 있는 ‘매개된’ 측면을 감출 뿐만 아니라 또한 그 은혜를 스스로 폭로하기도 한다. 직접지의 일면적이고 추상적인 작태가 도리어 자신을 매개 지와 대립하는 것으로 설정함으로써, 직접 지가 매개 지와 대립적인 관계를 맺게 된다는 사실이 드러나기 때문이다. “누구든지 어떤 주장에 반대할 때마다 바로 그 주장으로부터 자유로워지는데 실패한다.”²⁶⁴⁾

그렇다면 과연 헤겔은 직접 지에 반대하여 매개 지를 진리로 내세우고 있는 것인가? 다시 말해 학의 시원에서 매개를 진리의 표준으로 파악해야만 하는가? 그러나 헤겔은 “사유의 유한성과 피제약성” 곧 “매개가 매개 속에서 자신을 지양하지 못하는 것”도 비진리라고 비판한다.²⁶⁵⁾ 이에 따르면 철학이 목표로 해

259) *Enz*, 70절.

260) *Enz*, 74절.

261) *Enz*, 71절.

262) *Enz*, 75절.

263) *Enz*, 74절.

264) Robert Bernasconi, (2016) “Hegel’s Faith and Knowledge and the Mehtaphysics” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 138쪽.

265) *Enz*, 75절.

야 할 진리는 “일면적 직접성”도 “일면적 매개”도 모두 아닌 방식의 인식이며, 이것이야말로 “논리학 그 자체”의 요체라고 한다.²⁶⁶⁾ 그러므로 헤겔은 야코비적인 직접 지의 파괴가 아니라 그 완성을 도모한다. 헤겔은 ‘믿음과 지식’의, 그리고 ‘무한자와 유한자’의 대립을, 논리학적인 지평에서 보자면 ‘직접성과 매개’의 대립을 뛰어넘고자 한다. 이러한 문제의식은 이미 『믿음과 지식』에서 ‘믿음과 반성’의 대립으로 표현되었으며, 또한 『정신현상학』에서는 계몽사상 대 미신, 곧 ‘순수 통찰’ 대 ‘믿음’의 투쟁과 상호 동일성의 확증이라는 주제 의식 하에서 기술된다.²⁶⁷⁾ 그리고 이 동일한 문제의식과 그 해결이 『논리학』에서는 유한자와 무한자의 대립과 그 극복을 다루는 무한성의 논의에서 다루어진다.

무한자를 단순하게 이해하자면 말 그대로 유한하지 않은 것이므로, 유한자의 부정이다.²⁶⁸⁾ 무한자와 유한자가 부정의 관련 하에서 이해되는 한, 양자는 “서로의 바깥에 머물러 있는 것으로서의 질적인 관계 속에서 있는” 것이 된다.²⁶⁹⁾ 헤겔은 이 무한자를 가리켜 “악무한(das Schlecht-Unendliche), 오성(der Verstand)의 무한”이라고 부르며, 그것이 지닌 불완전성과 모순을 질타한다.²⁷⁰⁾ <악무한>과 <유한자>는 서로 분리되어 있으면서도 또한 서로 관계되어 있다는 사정으로 말미암아, 모순과 동요, 불합리를 보여주기 때문이다.

첫 번째로 <악무한>과 <유한자>가 각자 서로의 부정이고 타자라는 점에서 서로 분리되어 있다는, 곧 서로 “상이한 장소에 세워진다”는 사실이 드러난다.²⁷¹⁾ 그러나 또한 동시에 양자는 서로 관계되어 있을 수밖에 없다. 왜냐하면 (악)무한자와 유한자를 분리시키는 것이 이들에 대하여 외면적인 제3의 관점에서 이루어지는 구별에 의한 것이 아니라 각자 자신의 규정 자체로부터 말미암아 일어나기 때문이다.²⁷²⁾ (악)무한자가 유한자의 부정이라는 점에서 유한자를

266) *Enz*, 같은 곳.

267) *PdG*, 391-430쪽.

268) *WdL I*, 151쪽.

269) *WdL I*, 같은 곳.

270) *WdL I*, 152쪽.

271) *WdL I*, 153쪽.

272) “유한자가 비록 존립하는 현존재이기는 하지만, 동시에 또한 **즉자적으로는** 무실한 것이고 따라서 자신의 규정에 따라서 스스로를 해소하는 것으로 규정되어 있음으로써, 하지만 무한자는 비록 부정과 한계에 결부되어 있는 것으로 규정되어 있긴 하지만 동시에 또한 **즉자적으로-존재하는** 것으로 규정되어 있음으로써, 그리하여 자신과 관계하는 긍정이라는 이러한 추상개념이 그의 규정을 형성하고 이 규정에 따라서 이러한 점에서 유한한 현존재는 이 무한자 속에 놓여있지 않음으로써, **유한자로부터 무한자로 필연적으로, 다시 말해 유한자의 규정에 의하여 이행되고 유한자가 즉자존재로 고양된다는 것이 쉽게 인정된다.** 무한자가 그 자체로 오직 부정에 매개되어서만, 그러니까 부정의 부정으로서만 긍정적인

필요로 할 뿐만 아니라 유한자 없이는 무한자도 불가능하다. 이러한 점에서 (악)무한은 ‘유한자가 아니라는 한계’를 지닌 것, 곧 “그 자체로 유한한 무한자”이다.²⁷³⁾ 무한자와 유한자의 대립을 고수하는 것은 무한자를 ‘유한(한 무한)자’로 만들 뿐만 아니라 유한자를 결코 무한자가 아닌 것, 절대로 무한자일 수 없고 오직 유한자이기만 한 것으로 고집함으로써 유한자를 “영원한” 것으로, “절대적인” 것으로 만들기도 한다.²⁷⁴⁾ 바로 이와 같은 관점에서 보면 이러한 유한자는 “무한화된 유한자”이다.²⁷⁵⁾

이처럼 유한자와 무한자가 서로 대립하고 구별되며 서로의 부정이라는 관계 하에서 파악됨으로써, 서로 간의 유한한 관계를 다시 야기하고 결국에는 악무한의 진리란 고작해야 “무한진행”이자 “유한자와 무한자의 하나이자 동일하고 지루한 교대”에 불과하게 된다.²⁷⁶⁾ 유한자를 뛰어넘는 시도는 결코 무한자에 도달하지 못한다. 야코비가 강조했던 것처럼, 이성과 매개의 인식은 그 자체 유한하기 때문에 결코 무한자를 파악하지 못한다. 그러나 야코비가 계시와 믿음을 통해서만 가능하다고 호언장담했던 그 무한자 역시 유한자를 배제하고, 또 그럼으로써 유한자를 자신의 한계로 삼는 유한(한 무한)자에 불과하다. 결국 유한자와 무한자가 아니라 “두 개의 유한자가 현존”하는데 그치고 만다.²⁷⁷⁾

진정한 무한자가 드러나기 위해서는, 양자의 상호 운동 속에서 유한자가 언제나 단지 “자기 자신과 동행했었다는(mit sich ~ zusammengegangen)” 사실을, “단지 자신을 자신의 피안에서 재발견했음에 불과하다”는 사실을 깨달아야 하고, 마찬가지로 무한자 또한 “그의 지양 동안에, 그러니까 새로운 한계를 통과하는 동안에 이탈했었던(hinausgeschoben) 적이, 유한자로부터 떨어졌던 적이 없었다”는 사실을, 그리고 바로 그 상호 교대 운동 속에서 단지 “자기 자신에 도달했을” 뿐이라는 사실이 자각되어야 한다.²⁷⁸⁾ 진정한 무한이란 “그처럼 유한자와

존재로 귀결된다는 것, 그리고 단지 단순하고 질적인 존재로 취급된 **무한자의 이러한 긍정성이**, 그 속에 내포된 부정을 단순하고 직접적인 부정으로 그리고 이로써 규정성과 한계로 저하시키는 것이고, 그리고 이때의 그 존재가 그렇다면 마찬가지로 그의 즉자존재와 모순되어 그의 즉자존재로부터 배제되어 무한자의 것이 아니라 오히려 그의 즉자존재와 대립하는 것인 유한자로 정립된다는 점이 제시되어 있다. 그렇게 각자가 그 자체에서 그리고 그의 규정에 따라 자신의 타자를 정립함으로써, 그것들은 분리불가하다.”(강조는 인용자의 것) *WdL I*, 153-4쪽.

273) *WdL I*, 152쪽.

274) *WdL I*, 140쪽.

275) *WdL I*, 159쪽.

276) *WdL I*, 155쪽.

277) *WdL I*, 158쪽.

278) *WdL I*, 162쪽.

무한자 양자가 자신의 부정을 통해서 자신에게로 복귀하는 이러한 운동”일 따름이다.²⁷⁹⁾

이제 이 진무한은 “자기-내로-복귀한 존재(In-sich-Zurückgekehrtsein)로서” 그리고 “자기 자신에 대한 자신의 관계로서” 다시금 “존재”이며, 더욱 정확히 새로운 범주로서 “<대자적존재(das Fürsichsein)>”이다.²⁸⁰⁾ 헤겔이 <존재> 그리고 <현존재>의 진리인 <무한성>을 가리켜 다시 추상적 범주인 <존재>를 사용하여 <대자적 존재>로 범주화하는 이유는 “자신 속에서 운동하는 이러한 통일, 양 사상을 통합하는 것”인 무한성이 지니는 “긍정적인 진리”를 강조하기 위함이다.²⁸¹⁾

무한진행은 악무한과 유한자가 한편으로는 “통일”이면서도 또 “분리”되어 있으며 “구별”된 것이기 때문에 발생했다.²⁸²⁾ 무한자와 유한자가 분명 떼어놓을 수 없이 긴밀한 내적 관계를 맺고 있다 하더라도 계속해서 서로 구별되는 개념으로 나타난다는 것이다. 그러나 진정한 무한은 (악)무한자와 유한자가 통일된 것이면서도 분리된 것이라는 두 단상을 단순히 병렬시키는데 머물지 않고, 나아가 “이러한 통일과 이러한 분리가 그 자체로 분리불가하다”는 경지에 도달한다.²⁸³⁾ 이로써 (악)무한자와 유한자의 관계는 ‘타자끼리 분리불가하게 관련되어 있다’는 수준을 넘어선 하나의 자기관계가 되며, **통일과 구별(혹은 분리)의 통일**이 된다.

헤겔에 따르면 악무한은 진무한에 대한 “왜곡(die Verfälschung)”에 지나지 않는다.²⁸⁴⁾ 악무한은 통일과 구별의 통일 중에서 다시금 구별을 끌어들인다. 그

279) *WdL I*, 같은 곳.

280) *WdL I*, 164쪽. 그리고 166쪽.

281) *WdL I*, 168쪽.

282) “이러한 불완전한 반성이 진정한 무한자의 양 규정들을 - 유한자와 무한자의 대립과 유한자와 무한자의 통일 - 완전히 면전에 두고 있으나, 이러한 양 사상들을 화해시키지 못한다. ; 하나가 불가분리적으로 다른 것을 초래하지만, 서로서로 오직 교대할 뿐이다. 이러한 교대의, 무한누진의 드러남이 도처에서, 양 규정들의 통일과 대립의 모순에 고착되어 있는 그 어디에서든지 나타난다. 유한자는 자기 자신의 지양이고, 그의 부정, 무한성을 자신 속에서 이끌어낸다(schliesst ~ in sich). - 양자의 통일. ; 유한자를 넘어 초탈하여 유한자의 피안으로서의 무한자로 나아가게 된다. - 양자의 분리; 그러나 무한자를 넘어 초탈하여 하나의 다른 유한자가 존재한다. : 초탈, 무한자가 유한성을 내포한다. - 양자의 통일; 그러나 이러한 유한자는 또한 무한자의 어떤 부정적인 것이다. - 양자의 분리 등등.” *WdL I*, 166-7쪽.

283) *WdL I*, 168쪽.

284) “오성이 유한자와 무한자에 대해 저지르는 왜곡, 그들의 서로에 대한 관계를 질적인 상이성으로 고착시키는 것, 이것들을 그들의 규정 속에서 분리된 것으로, 말하자면 절대적으로 분리되어 있는 것으로 주장하는 것은 오성에 있어서

리고 이로써 진정한 무한의 긍정적 진리를 파악하지 못하고 부정과 매개의 무한적인 연쇄 운동에 계속 빠져들기를 고집한다. 헤겔이 “사유의 유한성과 피제약성”, 곧 “매개가 매개 속에서 자신을 지양하지 못하는 것”도 비진리라고 비판하는 의도는 이와 같은 점에서 이해되어야 한다.²⁸⁵⁾ 대신 “타자에 매개된 것, 유한적인 것이 아니라 자신과 자신이 매개되어 있는 것(sich mit sich vermittelt ist), 그리고 하나 속에서 매개되면서 자기 자신에 대한 직접적인 관계인 것(so in eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist)”(강조는 인용자)만이 진리이다.²⁸⁶⁾ 강조되어 있는 ‘자신’과 ‘하나’는 바로 (악)무한자와 유한자가 서로를 똑같은 ‘자기 자신’으로 여기고 양자가 아니라 ‘하나’라는 사실이 자각될 때, 진정한 무한자가 된다는 의미이다.

(악)무한과 유한을 진정으로 통일시키는 진무한의 논의와 개념의 왜곡에 대한 헤겔의 경계는 중요한 통찰을 제공한다. 헤겔의 논리학적인 전개운동은 하나의 개념을 논리적 위계를 갖춘 범주의 질서로 파악한다. 예컨대 하나의 개념인 무한성은 악무한과 유한자가 서로 완전히 같은 것이라는 통일 그 자체이다. 그러니까 만약 진무한과 악무한 사이의 위계가 인정되지 않는다면, 다시 말해 무한자가 유한자와는 독립적인 것으로 여겨지고 악무한이 무한 그 자체로 이해된다면 결코 진무한은 파악될 수 없다. < (진)무한 : (악)무한 = 유한 >과 같이, 세 항은 결코 동등하게 일렬로 서있지 않다. 악무한과 유한자가 진무한의 계기에 지나지 않아야만 한다는 의미에서, 적어도 진무한과 악무한 사이에 어떤 논리적 위계가 존재한다. 물론 이 질서는 악무한과 유한자의 무한한 상호교대 운동 자체로부터 끌어올려진(aufgehoben), 곧 지양에 의하여 내재적으로 조직된 질서이기 때문에 결코 임의적으로 부여된 것이 아니다. 그럼에도 각각 ‘진정한’과 ‘악한’이라는 수식어를 통해 두드러지게 표현되고 있는 진무한과 악무한의 범주적인 위계는, 만약 이것이 지켜지지 않는다면 언젠든지 ‘진’무한은 다시 ‘악’무한으로 굴러 떨어질 것이라는 점에서, 논리적으로 준수되어야만 하는 격차이다.

그 자체로 이러한 계기들의 개념인 것에 대한 망각에 기인하고 있다. 이러한 개념에 따르면 유한자와 무한자의 통일이란 이들의 하나의 외면적인 상호연결이 아닐 뿐만 아니라, 그 자체로 분리된 그리고 대립적인 서로서로 자립적인 것들이, 존재자들이, 이로써 불화하는 것들이 결합되어 있다는 그들의 규정 상 모순하는 어떠한 부적당한 결합도 아니며, 오히려 각자가 그 자체에서 이러한 통일이요, 이 통일이란 오직 자기 자신의 지양과도 같은 것이며, 이 속에서는 어떤 것도 다른 것에 앞서서 즉자존재와 긍정적 현존재라는 하나의 특권을 지니지 않는 것을 뜻한다.”(강조는 인용자) *WdL I*, 160쪽.

285) *Enz*, 75절.

286) *Enz*, 74절.

이러한 논리적 위계를 위반하는 것이 바로 헤겔이 지적하는 개념의 왜곡이다. 이것은 한 개념의 논리학적으로 내재적인 발전 속에서 이루어지는 정당한 자기복귀가 아닌 **추상적 퇴행**을 뜻한다. 왜곡은 논리학적인 전개 과정을, 곧 범주 상의 논리적 위계를 전혀 인정하지 않는 방식으로, 이전의 추상적 범주로 되돌아가는 것이기 때문이다. 이는 논리적 위계의 완성 과정인 ‘통일과 구별의 통일’이 구별을 순전히 배제한 통일이 아니라 그것을 지양하여 내포한 통일이라는 사정에 따라, 그 통일 속에 **구별 또한 여전히 존재한다**는 오직 그 측면만을 고집할 때 발생한다.²⁸⁷⁾ 악무한의 경우, 무한성 속에서 다시금 <유한자>와 <무한자> 간의 <한계>를, 곧 여전히 <유한자>의 범주를 고집할 때 일어난다. 반대로 진무한은 진정한 귀결이자 자기복귀로서, 악무한과 진무한의 논리적 위계를 인지하는 <대자적 존재>에서 완성된다. 헤겔은 악무한과 유한자가 서로 완전히 동일한 자기 자신이라는 사실을 강조하는 것과 함께 (진)무한과 (악)무한의 범주적 위계 또한 동시적으로 강조하는, **입체적인** 진리를 주장한다. 하위 범주의 수평적인 동등성이 수직적인 위계의 흔들림 없는 기반이 되고, 상위범주의 논리적 위계가 준수됨으로써 하위범주의 수평적 동등성이 지켜진다. 하나의 개념 속에서 이와 같은 범주의 입체적인 구도가 형성되는 논리적 운동의 성과를 가리켜 헤겔은 “관념성(die Idealität)”이라고 부른다.²⁸⁸⁾

이제 이와 마찬가지로 직접 지와 매개 지의 관련을 생각해볼 수 있다. 헤겔

287) “그리하여 그것들은 단적으로 똑같은 것이며, 단적으로 오직 하나의 규정일 뿐이다. 이는 기정사실이며, 단지 이 단순한 기정사실을 파악할 수 행할 뿐이다. 오성의 완고함은 단지 그에게는 구별 역시도, 물론 정당한 것이기는 하지만, 떠어난다는 그 이유 때문에 이러한 파악을 거부한다. ; 그러나 이 구별은 저러한 기정사실과 비교해볼 때(um ~ willen), 틀림없이 저러한 기정사실은 그 구별에도 불구하고 실존하는 만큼 드러나지는 않는다. 우리는 구별 역시도 다시금 나타날 것이라는 점에서, 구별을 기정사실로 소박하게 파악하는 오성을 위로해줄 수도 있을 것이다.” *WdL I*, 193쪽.

288) “이점에 있어서 구별되는 것들의 **관념성**과 같은 의미에서, 모순은 추상적으로 소멸되어 있는 것이 아니라, 오히려 해소되고 화해되어 있는 것이고, 사상들이 오직 완성되어 있을 뿐만 아니라, 또한 **함께 하고 있는(zusammengebracht)** 것이다. 사변적 사유의 본성은 이곳에서 하나의 완성된 범형으로 그의 규정된 방식으로 제시된다. ; 사변적 사유의 본성은 오로지 대립적인 계기들을 그것들의 통일 속에서 파악함에 있다. 각자가, 말하자면 사실상 자신을 그에게서(an), 자신의 대립물을 그 자체에서 지니는 것으로, 그 대립물 속에서 자신과 함께 하는 것으로 나타냄으로써, 그렇게 긍정적인 진리란 이러한 자신 속에서 운동하는 통일, 양 사상을 통합하는 것이자 그것들의 무한성이다. - 자기 자신에 대한 관계, **직접적인 관계가 아니라 아닌 무한한 관계.**”(강조는 인용자의 것) 여기서 ‘직접적인 관계’와 ‘무한한 관계’의 구별은 개념의 내재적인 전개 과정에 따른 범주적 위계를 나타내는 것이다. 관념성으로 아직 지양되지 못한 직접적인 관계와 관념성인 직접적인 관계의 구별. *WdL I*, 168쪽.

에 따르면 직접 지 역시도 “매개된 지”에 불과하다.²⁸⁹⁾ 그러한 직접 지는 고작 해야 악무한에 불과하며 따라서 유한자에 불과하다. 반면 악무한과 유한자가 완전히 동일한 자기 자신일 때에만 진무한의 진리가 드러날 수 있듯이, “직접 지와 매개 지의 대립은 완전히 공허하다”는 통찰에 이른다.²⁹⁰⁾ ‘완전히 공허하다’는 말은 어떤 규정적 내용에도 매개되어 있지 않다는 것, 곧 ‘직접적’이며 아무런 구별도 없다는 뜻이다. 이로써 직접 지와 매개 지가 범주적인 수평을 이루어야만 한다. 그리고 이러한 수평적 동등성 위에 범주 상의 논리적 위계가 설정되어야 한다. 이제 직접 지와 매개 지의 **통일인 진정한 직접지**란 헤겔에게 있어서 곧 **논리**이다.²⁹¹⁾ ‘악’무한에 대해 범주적인 위계를 지닌 것으로 ‘진’무한이 그리고 <대자적 존재>가 구별되어 말해지는 것과 마찬가지로, **진정한 직접 지**는 악한 직접 지가 아니라 **논리**이다.

헤겔이 야코비의 직접 지를 긍정적으로 평가하는 차원에서 “인간적 정신의 자유의 인정”이라는 의의를 부여하는 것은 바로 이와 같은 맥락에서 이해할 수 있다.²⁹²⁾ 직접 지가 ‘인간적 정신의 자유’라는 말은 바로 진정한 직접 지로서의 논리에서만 이해된다. 사유의 논리적인 흐름은 자유롭다. 왜냐하면 외부의 무엇에 의해서가 아니라 스스로 나아가기 때문에, 그리고 어떻게 나아가야 하는지에 대해서도 스스로 결정하기 때문에, 그리고 어디가 종착점인지조차도 스스로 결정하기 때문이다. 이것들 모두가 학의 시원에서 가장 단순하게 제시되어 있으며

289) “그러나 모든 직접 지는 또한 자기 내에 매개되어 있다. 우리는 이러한 것을 우리의 의식에서 알고 있으며, 이를 가장 보편적인 현상들에서 목도할 수 있다. 예를 들어, 나는 아메리카에 대해 직접적으로 알고 있다. 그리고 그렇지만 이러한 지는 분명 매개되어 있는 것이다. … 직접 지는 따라서 어디에서나 매개되어 있다. 그러나 또한 직접적이라고 주장되는 신에 대한 지 역시 매개된 지이며, 마찬가지로 쉽게 이해될 수 있다.” G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III : Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20* Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1969-71. 328쪽. (이하 *VGP III*로 약칭)

290) *VGP III*, 같은 곳.

291) “그러나 일면적인 직접성에서도 혹은 일면적인 매개에서 진행해 나가는 것도 아닌 그런 인식이라는 *기정사실*에 대해 다루는 것이 바로 *논리학*이자 *전체 철학*의 모범이다.” *Enz*, 75절.

292) “만약 모든 관점이 정당한 측면을 지닌다고 한다면, 인간적인 정신이 직접적으로 신에 대해 안다는 이러한 관점에, 위대한 것이, 이것, 곧 **인간적 정신의 자유의 인정**이 놓여있다고 하겠다. 이러한 인정 속에 신에 대한 지의 원천이 있다. ; 따라서 모든 외면성, 권위가 이러한 원리 속에 지양되어 있다. 이는 원리이나, 단지 그저 정신의 자유의 원리이다. **자유가 정신의 소유라는 것, 그리고 정신이 자기 내에서 자신과 함께(bei sich) 있다는 것, 정신이 자기 내에 이러한 의식을 지닌다는 것**이 우리 시대의 위대한 것이다.”(강조는 인용자의 것) *VGP III*, 329쪽.

‘오직 직접적인 것 그 자체’의 극도로 단순한 성질(die Natur)로부터 자연스럽게(natürlich) 나오는 사실이며, 동시에 사유의 자유로운 운동이다. 시원의 직접성이 지닌 내적-구체성, 곧 오직 직접적인 것 그 자체가기 때문에 직접적이지 않은 것조차 직접적인 것이라는 사실로 인하여 시원의 직접성은 자신에 머물러 있을 수가 없다. 곧 역동적인 운동의 계기를 내재적으로 지니는 것이다.

본래의 논점으로 되돌아가자면, 시원의 직접성 곧 **오직 직접적인 것 그 자체가 구별과의 대립에 얽매어 있는 직접적인 것으로 왜곡되어서는 안 된다.** 왜냐하면 첫 번째로 시원의 직접성은 진정한 직접적인 것이자 논리적인 것 그 자체를 의미하며, 여기서는 직접적인 것과 직접적이지 않은 것에 대한 구별이 없고 그것들을 완전히 동등하게 파악하기 때문이다. 그러나 시원의 직접성은 아직 어떠한 의미의 범주적인 위계도 하위 범주들의 수평적인 동등성도 정립되지 않은 시원적인 사태이기 때문에, 시원의 직접성을 ‘진정한 직접적인 것’ 혹은 ‘논리적인 것’이라고 설명하는 것은 ‘우리에 대해서’ 더 잘 이해할 수 있기 위해 용인되는 표현일 뿐이다. 그럼에도 그러한 표현들의 사용은 오직 직접적인 것 그 자체가 직접적인 것과 직접적이지 않은 것 사이의 대립을 결코 허용하지 않으며 그 보다 더 근원적인 사태에 속한다는 사실을 이해하는데 도움을 준다.

두 번째로 바로 이러한 이유 때문에 시원적인 직접성에 대한 왜곡은 더욱더 받아들일 수 없다는 것이 된다. 왜냐하면 시원의 직접성을 **왜곡**하여 파악하려는 시도는 **이미 그 자체로** 직접적인 것과 직접적이지 않은 것 사이의 **구별을 도입하는 시도**가 되면서, 항상 시원의 직접성이 아닌 다른 어떤 것에 대해 말하고 있는 꼴이 되어버리기 때문이다. 다시 한 번 강조하자면, 시원의 직접성은 ‘그것이 사실은 직접적이지 않은 것’이기 때문이 아니라 오히려 그것이 ‘직접적인 것’이기 때문에, 극도로 단순한 성격을 지닌 것이기 때문에 동시에 직접적이지 않은 것이다.

제 4절 시원의 해명

1. 시원의 직접성과 <존재>

왜 『논리학』의 첫 번째 범주는 <존재>인가? 이 의문은 곧 다음의 문제 구도에서 구체화된다. 우선 범주 <존재>가 어떤 의미에서 **시원적인 직접성과 관련성**이 있는지, 그리고 두 번째로는 첫 번째 범주가 **왜 <무>가 아니라 <존재>인지**이다. 분명히 <무> 역시도 <존재>와 마찬가지로 ‘직접적인 것’이다. 그러므로 <존재>가 그저 직접적인 것이기 때문에 최초의 범주라고 말하는 것은 큰 설득력이 없다. 따라서 이점을 우리가 이해하기 위해서는 이는 오직 직접적인 것 그 자체의 ‘극도로 단순한 성질’과, 바로 그로 인해 생겨나는 불분명하고 불투명한 비-직접성과 구체성을 검토해야만 한다. 여기서 <무>가 아니라 바로 <존재>가 바로 그러한 ‘극도로 단순한 성질’을 충족한다는 사실을 보여줌으로써, 학의 시원이 곧 <무>가 아니라 <존재>라는 점이 밝혀질 것이다.

우선 직접적인 것을 일종의 ‘직접적 지시’로 간주하는 직접성의 도식을 다시 활용함으로써 이 문제를 조직할 것이다. 오직 직접적인 것 자체가 ‘직접적 지시’라고 할 때, 이는 ‘지시하는 것’과 ‘지시되는 것’의 직접적인 일치이다. 이때 ‘지시하는 것’은 ‘직접적인 것’이고 ‘지시되는 것’은 ‘직접적이지 않은 것’이다. 지시하는 것과 지시되는 것이 직접적 지시에서 아주 똑같은 것과 마찬가지로, 이제 학의 시원에서 **지시하는 것인 <존재>**와 **지시되는 것인 <무>**는 똑같이 **오직 직접적인 것 그 자체(학의 시원)**이다.

직접성 도식	직접적 지시	지시하는 것	지시되는 것
학의 시원	직접적인 것	직접적인 것	직접적이지 않은 것
범주	(학의 시원)	<존재>	<무>

표 4 직접성에서의 <존재>와 <무>

<존재>가 지시하는 것에 해당하고 <무>는 지시되는 것에 해당하더라도, <존재>와 <무>는 완전히 똑같이 직접적인 것일 뿐이다. 이에 따라 <존재>와

<무>는 “단지 자기 자신과 동등하며 또한 타자에 대해 부등하지도 않은” 것, “그 자신 속에서의 무구별성”이자 “순수한 무규정성이자 공허한 것”이라고 설명된다.²⁹³⁾ 이러한 규정들은 모두 똑같이 직접적인 것에 대한 설명이자 해설이다. 헤겔은 특히 이에 역점을 두어 <존재>와 <무>의 구별은 ‘사념하는 것(das Meinen)’에 불과하다고 누차 강조한 바 있다.

그럼에도 헤겔이 “그것들은 절대적으로 구별”된다고 언급한 것이 이제는 이해될 수 있다.²⁹⁴⁾ <존재>와 <무>의 절대적 구별이란 <현존재>에서 비로소 파악될 수 있는 것과 같은 구별은 아니며, 그보다는 시원적인 직접성의 내적-구체성을 뜻한다고 볼 수 있다.²⁹⁵⁾ 시원의 역동적 운동(<생성>)에 의해 드러나고 또 그 운동의 성과(<현존재>)에 따라 제대로 된 구별로 정립되기 전에는, 이 구별은 구별 이전의 구별에 불과할 것이다. 그렇지 않고 설블리 ‘우리의 관점에서’ <존재>와 <무>의 구별을 이해하는 것은 규정된 존재와 규정된 무의 구별을 삽입하는 꼴이 되면서 우리의 사념에 불과한 것으로 전락할 것이다.

그럼에도 우리는 이 구별 불가한 사태에 대하여 직접성의 도식의 도움을 받아, 내적-구체성의 양 향인 지시하는 것과 지시되는 것이 각각 <존재>와 <무>라는 서로 다른 범주로서 드러난다고 말할 수 있다. 왜냐하면 지금 이미 사유가 ‘오직 직접적인 것 그 자체’에 그대로 머물러 있지 않고 <존재>나 <무>로, 혹은 ‘단지 자기 자신과 동등하며 또한 타자에 대해 부등하지도 않은 것’이나 ‘순수한 무규정성이자 공허한 것’의 규정들로 움직여가고 있기 때문이다. <존재>와 <무>가 말해지는 순간 직접성의 역동성이 발휘되는 것이다.(이 부분에 해당하는 설명은 <생성>에서 해명될 것이다).

그러나 <존재>와 <무>를 정확하게 분별하기 위해서는 다시금 시원의 극도로 단순한 성질이 고려되어야 한다. <존재>와 <무>는 똑같이 무규정성, 규정적인 내용이 전혀 없는 것이다. 그리고 이 두 범주가 아무 내용이 없다는 것은 두 범주로부터 있는 그대로 주어진 사실이다. 다시 말해서 내용의 없음은 형식

293) *WdL I*, 82-3쪽.

294) *WdL I*, 83쪽.

295) 그러므로 학의 시원에서 직접적인 것과 직접적이지 않은 것이 똑같이 오직 직접적인 것 그 자체에 불과하다고 할 때, 단지 우리의 관점에서만 ‘직접적이지 않은 것’을 말할 수 있다는 주장은 오직 제한적으로만 받아들여져야 한다. 본고의 각주 239에서 말했듯이, 직접적인 것의 극도로 단순한 성질 혹은 극도의 추상성 속의 사유가 바로 자신의 그 성질 자체로 인하여 단순하지 않거나 추상적이지 않다는 사실은 곧 <존재>와 <무>의 변증법에서 나타나기 때문이다. ‘오직 직접적인 것 그 자체와 직접적으로 일치하는 직접적이지 않은 것’을 개념 그 자체의 관점에서 인정하지 않으려는 사람에게서는 범주 <무> 역시도 단지 우리의 반성에 불과한 것에 지나지 않을 것이다.

의 없음 자체를 형식으로 삼고 있다. “이러한 무규정성이 바로 존재의 규정성을 형성하는 것이다.”²⁹⁶⁾(강조는 인용자) 이에 대해 우리는 <존재>와 <무> 사이의 연관에서 오히려 <무>가 <존재>를 규정해주는 것처럼 생각할 수도 있다.²⁹⁷⁾ 그러나 헤겔에 따르면 <무>에 의해서 <존재>가 규정되는 이러한 과정은 적어도 학의 시원에서는 드러나지 않으며 “존재는 오직 직접적인 것으로서만 정립되어 있을 뿐”이고, “무는 존재에서 단지 직접적으로 분출해 나올 뿐이다.”²⁹⁸⁾ 따라서 직접적인 것의 극도로 단순한 성질 속에서 직접적인 것도 직접적이지 않은 것도 몽땅 직접적인 것이듯이, 제 아무리 직접적이지 않은 것조차도 직접적인 것일 수밖에 없다. 극도로 단순한 성질은 **단순하지 않음과 구별되는 단순함**뿐만 아니라 **단순하지 않음과 구별되지 못한다는 의미에서의 단순함**까지도 모두 뜻한다. 이 극도로 단순한 성질에 따라서, 시원의 첫 번째 범주 <존재>는 <무>가 아닌 <존재>일 뿐만 아니라, <무>의 <존재>이기도 하다. <존재>가 <무>를 **직접적으로 지시/의미/뜻**하는 것이다.

바로 이점에서 <존재>가 시원의 직접성과 더욱 직접적인 연관을 맺고 있다는 사실이 드러난다. 따라서 <존재>가 ‘직접적인 것’이라면, <무>는 ‘지시되는 것’으로서 ‘단지 자기 자신과 동등하며 또한 타자에 대해 부등하지도 않은 것’, ‘그 자신 속에서의 무구별성, 순수한 무규정성이자 공허한 것’에 해당한다. 우리의 관점에서 볼 때 <존재>를 이해하기 위해 실은 <무>가 동원되어야한다는 사실, 곧 ‘순전히 직접적인 것’은 ‘아무 것도 아닌 것’이라고 이해될 때에만 시야에 들어온다는 사실이 직접성의 내적-구체성을 의미한다.

<존재>란 <무>이다.

= ‘단지 ~임’인 것은 **단지 ‘아무것도 아님’이다.**

= ‘직접적인 것’이란 ‘**단지** 자기 자신과 동등하며 또한 타자에 대해 부등하지도 않은 것’, ‘순수한 무규정성이자 공허한 것’이다.

296) *WdL I*, 104쪽.

297) “무규정성은 이렇게 대립적인 것으로서 그 자체로 규정된 것 혹은 부정적인 것이고, 말하자면 순수한, 완전히 추상적인 부정적인 것이다. 그리하여 존재를 그 자체에서 지닌 이러한 무규정성 혹은 추상적 부정, 내적인 반성이 존재를 무와 동일시함으로써 존재가 어떤 공허한 단순한 사상이라고 표명하는 것과 같이, 외적 반성이 무라고 설명하는 바로 그것이다. - 혹은 존재가 규정이 없는 것이기 때문에 사람들은 이렇게 말할 수 있다. **존재는 존재라고 하는 [긍정적인] 규정성이 아니라, 곧 존재가 아니라 무라고 말이다.**”(강조는 인용자의 것) *WdL I*, 같은 곳.

298) *WdL I*, 같은 곳.

하지만 다시 한 번 강조하건대, <존재>와 <무>는 의미상 완전히 같다. 왜냐하면 직접적인 것에 있어서 ‘지시하는 것과 지시되는 것’은 완전히 똑같이 ‘직접성’이기 때문이다. 따라서 우리는 <무>를 통해서 <존재>를 이해할 뿐만 아니라 <존재>를 통해서 <무>를 이해하기도 한다. 하지만 그럼에도 헤겔이 <존재>와 <무>를 각기 서로 다른 범주적 표현으로 나타내고 시원의 직접성에 대하여 ‘자기-동등성’이라든가 ‘공허한 것’, ‘무규정적인 것’이라고 부연하는 이유는 직접적인 것의 내적-구체성이 이미 사유의 역동적인 운동에 따라 전개되고 있기 때문이다.

이제 본래의 질문으로 돌아가서 왜 <무>가 아니라 <존재>가 첫 번째 범주인지에 대해서 대답할 수 있다. 이는 바로 범주 <존재>만이 시원적 직접성의 극도로 단순한 성질, 직접성의 사변적 본성을 대변하기 때문이다. <존재>는 <존재>일 뿐만 아니라 <무>이기도 하다. ‘<존재>는 <무>이다.’라고 할 때 이는 곧 ‘<Sein> ist <Nichts>’이며, 따라서 범주 <존재>가 극도로 단순하게, 추상적으로, 직접적으로 사용된다. 이 명제가 외국어 문장이라는 사실을 고려해도 사태는 같다. <존재>는 <존재> 자신일 뿐만 아니라 <무>의 <존재>이다. <존재>는 직접적으로 사변적이다.

<존재>와 <무>의 직접성		
<존재>는 <무>이다.	<무>는 <무>이다.	<존재>는 <존재>이다.
Sein ist Nichts	Nichts ist Nichts	Sein ist Sein

표 5 시원적 직접성의 명제들

표 6에서 드러나듯이 오직 <존재>만이 ‘지시함과 일치하는 지시하는 것’의 역할을, 다시 말해 ‘직접적이지 않은 것과 직접적으로 같은 직접적인 것’일 수 있다.²⁹⁹⁾ 어쩌면 <존재>와 <무>는 완전히 동일하게 직접적인 것일 뿐이기 때

299) 백훈승은 바로 <존재> 범주의 이러한 포괄적인 추상성에 초점을 두고 ‘하나’를 번역어로서 제시한다. 그러나 ‘하나’는 <존재>의 사변적 본성은 잘 나타내지만, 그와 동시에 시원적 사유에서 동등하게 근원적인 성격인 <존재>와 <무>의 절대적 구별, 역동성의 단초를 잘 나타내지 못한다. 백훈승, (2013) 『헤겔에 있어서의

문에, <존재>가 아니라 대신에 <무>가 <존재>와 <무> 사이에 오는 명제들을 생각해볼 수도 있다. 그러나 이 시도는 결정적으로 다른 의미를 지니게 된다. ‘<무>는 <존재>가 **아니다.**’가 되면서 곧바로 <존재>와 <무>의 **구별**로, 그러니까 <존재>와 <무>가 직접적으로 같다는 **오직 직접적인 것 그 자체에서 벗어나버리게 된다.**

표 7에 따르면 직접적이지 않은 것과 직접적인 것은 직접적으로 같지 않다. 이처럼 <무>는 그 자체로 구별을 불러일으키게 된다. ‘<존재>는 <무>가 아니다.’는 시원의 직접성에서가 아니라 오직 우리의 사념에서만 가능한 것이거나, 혹은 곧바로 <생성>을 의미하게 된다. <무>가 아닌 <무>는 <존재>가 **되는 <무>**이며 따라서 <발생>이고, <존재>가 아닌 <존재>는 <무>가 **되는 <존재>** 곧 <소멸>이다. 이와 같이 <무>는 더 이상 극도로 단순한 성질의 사태에 머물러 있지 않으며, <생성>으로의 사유 운동을 나타낸다.

<존재>와 <무>의 구별		
<존재>는 <무>가 아니다.	<무>는 <무>가 아니다.	<존재>는 <존재>가 아니다.
Sein ist nicht Nichts	Nichts ist nicht Nichts	Sein ist nicht Sein

표 6 역동성의 명제들

어쩌면 <무>가 시원이라고 고집하면서 ‘<무>의 <무>가 <존재>이다.’라고 주장할 수도 있을 것이다. 하지만 이는 이미 <무>가 자신(<무>)을 통해서 타자인 <존재>가 되는, 자기부정의 운동이기 때문에 이는 시원의 직접성에 속하지 않는다. 이는 본질논리학의 운동에 해당하며, 바로 이 점에서 <무>는 우리의 반성에서 보자면 반성과 부정의 가능성을 미리 앞질러 보여주는 범주이다..

결국 <무>가 아니라 오직 <존재>만이 직접적인 것의 사변적-논리적 본성의 최초 국면을 형성한다. 비록 범주 <존재>가 내용적으로 공허하다는 사정 때문에 그것이 실제로는 <무>인 것처럼 생각된다하더라도, 시원의 직접성에서 <무>는 다시금 <존재>와 완전히 똑같이 직접적인 것이므로, 여기서 중요한 것은 오직 직접적인 것의 ‘극도로 단순한 성질’, 곧 다시금 <무>**임**(<무>의 <존재>)일 뿐이다.³⁰⁰⁾

學의 始原의 문제], 『동서철학연구』 제68호, 한국동서철학회, 127-8쪽.
300) 헤겔 『논리학』이 『정신현상학』의 결론을 전제로 삼는다는 주장이나, 『논리학』

그러나 <존재>의 이러한 특별함은 결코 그 자연언어(존재(存在), ~이다, Sein, Be 등등)가 가지는 마술과 같은 힘에 근거하는 것이 아니다. 시원적인 직접성이 **직접성과 매개의 직접성**이라는 점, 곧 사유의 **극도로 단순한 성질, 사변적 본성**에 있다. 그러니까 구별의 단순한 배제가 아니라 구별과 무구별 양자 일체를 무분별하게 혼입시킨다는 의미에서의 구별 없음, 직접적인 것의 이러한 사변적-논리적 본성이 바로 <존재>의 본래적 사실이다. 혹은 야코비의 표현을 빌리자면, **지시하는 것**으로서의 <존재>는 **오로지 지시되는 것과 일치하는 지시함 자체**이다.

2. 생성과 직접성의 내적-역동성

범주 <생성>으로 나아가는 <존재>의 내재적 종합은 어떻게 납득가능한가? 여기서 <존재>의 내재적 종합이란 <존재>로부터 <존재>와 <무>, 그리고 그들의 비분리성인 <생성>으로 나아가는 과정을 뜻한다. 이 표현은 야코비가 칸트의 선형적 종합을 풍자하는 것에 대해 헤겔이 다시 반박하면서 <존재>가 추상적인 것에 머물러 있지 않다고 말하는 데에서 등장한다.³⁰¹⁾ <존재>로부터 <생성>으로의 과정이 내재적인 종합이라는 말은 곧 오직 직접적인 것 그 자체의 **역동성**을 의미한다. 앞에서 밝힌 대로 <존재>는 추상적이고 공허한 내용을 고집하며 머물러 있는 것이 아니고, 그렇게 추상적이고 공허하기 때문에 오히려 내적-구체성을 지니며 역동적인 운동으로 나아간다. 오직 직접적인 것 그 자체인 학의 시원으로부터 <존재>나 <무>가 말해질 때, 이미 그것의 내적-구체성이 가시화되고 있다. 이는 곧 내적-구체성이 ‘내적’인 성격을 탈각하는 과정이므로, 이에 해당하는 <생성>에서는 드디어 ‘구별’이 등장하게 된다. 따라서 여기

의 시원이 반성의 반성, 반성의 지양을 통해서 단적인 무전제성을 획득한다는 주장은 모두 바로 이점을 오해하는 데에 근거해있다. 절대지의 지양 혹은 반성적 사유 그 자신의 지양은 결국 그런 것들의 **없음**, 곧 <무>로부터 『논리학』이 시작한다고 말하는 셈이다. 그러나 헤겔의 『논리학』은 <존재>로 시작한다. 이들은 왜 <무>가 아니라 <존재>에서 시작하는지를 설명하지 못한다. (William Maker, (1990) “Beginning”, *Essays on Hegel's Logic*, Ed. George di Giovanni, State University of New York Press, 32-4쪽과 38-9쪽, 그리고 Stephen Houlgate, (2005) *An Introduction to Hegel : Freedom, Truth and History*, 2nd ed., Blackwell Publishing Ltd. 31쪽, 그리고 Andreas Arndt, (2000) “Die anfangende Reflexion. : Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik”, *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin ; Akad., 139쪽을 참조할 것)

301) *WdL I*, 100-1쪽.

서는 앞의 항(2)에서 제시된, <존재>와 <무>가 다름 아닌 <무>에 의해서 결합되는 양상을 취한다.

그러므로 이 구별은 결코 <존재>와 <무>의 구별이 아니며, 차라리 <발생>과 <소멸>의 구별이다. <존재>와 <무>에서는 아무런 구별이 없으며 오직 직접적인 것 그 자체에서의 내적-구체성만이 있을 뿐이었다면, <발생>과 <소멸>에서는 <존재>와 <무>가 서로 같은 것(<존재>)일 뿐만 아니라 서로가 아닌 것(<무>)이기도 한다. 예컨대 <발생>은 <존재>가 **되는** <무>인데, 이는 ‘<존재>가 **아닌** <무>가 <존재>**인** 것’을 뜻한다. 마찬가지로 <소멸>은 ‘<무>가 **되는** <존재>’로서, ‘<무>가 **아닌** <존재>가 <무>**인** 것’이다. 그렇기 때문에 <생성>에서는 분명 시원의 극도로 단순한 성질의 상태에서 벗어나, <무>가 <존재>와 <무>를 서로 다른 것이 된다. 하지만 <생성>도 여전히 제대로 된 구별이라고 말할 수는 없다. 왜냐하면 <생성>에서 <존재>와 <무>는 단지 같은 것이기 위하여 서로 다른 것일 뿐이기 때문이다.(이것이 <현존재>로 나아가는 동인이다)

<무> 역시도 <존재>이자 오직 직접적인 것 그 자체이므로, <존재>로부터 시작하는 내재적인 운동에 속한다. 그렇기 때문에 <존재>나 <무>는 <생성>에서 서로를 향해 “이행하는 것이 아니라, 오히려 이행되어 있었던(übergegangen ist) 것”이다.³⁰²⁾ 다시 말해서 직접적인 것의 **극도로 단순한 성질** 속에 항상 이미 <존재>와 <무>가 똑같이 **있었던** 것이다. 시원의 직접성, 오직 직접적인 것 그 자체는 이미 직접적인 것과 직접적이지 않은 것의 **종합**이다. 그리고 이 종합의 두 요소, 직접적인 것과 직접적이지 않은 것은 ‘요소’라고 말할 수 있을만한 외면적인 관계에 있는 것이 아니고, 오히려 시원의 직접성 그 자체로서 근원적으로 동등한 것에 불과하다. 따라서 이 종합은 **내재적**이다. <생성>은 직접적인 것의 역동성에 다름 아니다.

따라서 헤겔이 야코비의 칸트 비판에 반대하여 선형적 종합을 ‘내재적 종합’으로 이해할 것을 요구했을 때, 이는 직접지가 직접성의 내적-구체성을 간과하여 단순히 일면적인 추상으로 만들어버린다고 비판하는 것이다. 다시 말해 헤겔은 직접성의 극도로 단순한 성질을 단순하지 않은 것과 대립하는 단순함으로 일면화 혹은 단순화하는 것을 비판한다. 직접성은 이미 근원적으로-종합적이며, 그것의 역동적 운동은 사유 자신의 내재적 혹은 자발적 활동이다. 그러므로 시원적인 직접성은 **종합적**일 뿐만 아니라 이미 직접적으로 간직하고 있는 내적-구체성을 펼쳐낼 뿐이라는 점에서는 **분석적**이기도 하다.³⁰³⁾ 물론 시원적인 직접

302) *WdL I*, 83쪽.

303) “대상을 개념파악하는 진리의 방법이란 비단 제시된 바와 같이 그것이 단적으로

성이 ‘종합적’ 혹은 ‘분석적’이라는 말로써 규정될 수 있는 것이 아니며, 차라리 종합과 분석이 시원적인 직접성에, 내적-구체성이 역동성으로 내재적인 운동을 개시하는 사태에 기원을 두고 있다고 말해야 옳다.

결국 <생성>의 범주를 『논리학』에 내재적인 운동으로 만들어주는 것은 시원의 논리적 규정 그 자체이다. <생성>에서 등장하는 구별은 직접적인 것 자체가 언제나 그 단순하고 추상적인 본성 상 지니는 내적-구체성에 다름 아니며, 또한 이것이 직접성의 역동적-내재적으로 전개되어 드러나는 과정이다. 이로써 “존재와 무가 그들의 통일인 생성을 그들의 진리로서 나타낸다는 것이야말로 존재와 무 자체의 변증법적인 내적인 본성이다.”³⁰⁴⁾

3. 시원적 직접성의 직접적인 자기복귀

이제 <생성>은 <현존재>가 된다. 이는 역동적으로 나아가는 내적-구체성의 전개 운동이 다시금 직접적인 것으로 복귀하는 것이다. <생성>은 분명 구별 혹은 매개의 논리에 의거한다.³⁰⁵⁾ 그런데 바로 이 점이 <생성>의 한계이며, 어째서 <생성>이 시원적인 직접성의 진리일 수 없는가를 보여준다. 물론 <생성>역시도 똑같은 직접적인 것들 곧 <존재>와 <무>의 통일을 그것들이 분리불가하다는 형태로 표현한다. 하지만 <생성>은 어디까지나 <무>에 의거하는 통일이다. <존재>는 <무>이면서도 <무>가 **아니기** 때문에 <무>가 **되는** 것이다. <생성>은 이미 **통일(<존재>)**과 **구별(<무>)**의 논리를 모두 갖추고는 있지만, 이를 다시 통일시키지 **못하는(<무>)** 불완전한 통일이다.³⁰⁶⁾ 똑같이 자기 자신인 것을 끊임없이 타자로 취급하는 **분리가 지배하는 통일**이다.

이와 같이 통일과 구별 이 두 측면이 완전히 동등한 지위를 지니고 서로 마주 서 있을 때, 통일과 구별은 누구로부터 시작하든지 서로의 꼬리를 물고 다시

로 개념 내에 머물러 있기 때문에 **분석적**이지만, 또한 마찬가지로 개념에 의하여 대상이 변증법적으로 되어 그와는 다른 것으로 규정되기 때문에 **종합적**이기도 하다.”(강조는 인용자의 것) *WdL II*, 566쪽.

304) *WdL I*, 111쪽.

305) “존재와 무는 생성 속에서 오직 소멸하는 것으로서 있을 뿐이다. ; 그러나 생성 그 자체는 단지 존재와 무의 구별성에 의하여 존재할 뿐이다.” *WdL I*, 113쪽.

306) “이럼으로써 생성은 이제 소멸로서의 통일이며 혹은 **무의** 규정을 받는 통일인 셈이다.” G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 11 : *Wissenschaft der Logik I (1812/13)*, Hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jäschke, Hamburg ; Felix Meiner, (1968ff) 1978, 57쪽. (『大論理學(I) : 存在論』, 임석진 역, 지학사, 1983, 102쪽.)

금 그 꼬리가 계속해서 이어져 끊임없이 꼬리를 무는 무한진행이 된다. 구별은 통일을 가리키고, 통일은 다시금 구별을 가리킨다. <무>가 시원의 극도로 단순한 성질을 대리할 수 없었던 것과 마찬가지로, 또한 <무>는 <생성>에서 마련된 구별을 사유의 내용으로 구조해내지 못한다. 이로써 도리어 <생성>에서는 구별이 파괴될 위기에 처한다. 이를테면 <발생>과 <소멸>이 다시금 <존재>와 <무>처럼 서로의 꼬리를 물면서 무한 교대함으로써, 서로 구별되지 않는 것이다. 결국 직접성의 운동은 이러한 과정 그 자체에 만족하는 것이 아니고, 이른바 **통일과 구별의 통일**, <존재>와 <무>의 제대로 된 구별을 담아낼 수 있는 통일을 진리로 가진다.

이제 시원의 직접성이 지닌 단지 **내적**-구체성을 지닌다는 방식으로 밖에 말할 수 없었던 그 내용이 논리적 운동을 통과하여 회복된 직접성, ‘구체적인 직접성’, <존재>와 <무>를 서로 구별되는 형태로 동시에 지니고 있는 <현존재>가 된다. 이제 <현존재>에서 A의 **있음**은 <존재>가 아니라(만약 규정성이 <존재>라고 한다면 이는 또다시 아무 것도 아닌 것, 곧 <무>가 되어 버린다), 언제나 적어도 ‘B가 **아닌 A인 것**’ 곧 규정성, 질(質)이다. <현존재>의 규정성에서 <존재>와 <무>는 항상 동시에 역할하고 있으며, 따라서 규정성은 **구별과 통일의 통일**이고 <존재>와 <무>의 (회복된 그리고 구체적인) “직접적 통일의 형태”이다.³⁰⁷⁾

<생성>이 <현존재>로 이행하는 것 역시도 시원적인 직접성으로부터의 **내재적인** 귀결이다. <생성>에서 <현존재>로 이행하는 데에는, <존재>와 <무>의 끊임없는 상호 교대, 곧 통일과 구별의 구별 속에서, <존재>와 <무>가 역시나 **직접적으로 같은 것**에 불과하다는 직접성 자신의 최초의 앞(극도로 단순한 본성·성질)을 상기하는 것만이 필요할 뿐이다. 이러한 이행의 과정이 ‘지양’이라고 한다면, 이는 내적으로-구체적인 것들 각자가 마치 직접적인 것인 양 행세한다는 의미에서의 직접성을 **끝내고**(ein Ende machen), 그것들의 구체적인 내용을 모두 **보존**하고 **유지**하는 역동적 운동의 결과로서의 직접성으로 끌어올리는(aufheben) 것을 뜻한다.³⁰⁸⁾ 다시 말하면 직접성¹로부터 직접성²로 스스로

307) *WdL I*, 113쪽.

308) “하나의 지양된 것은 이와 달리 하나의 **깨어진** 것이며, 그것은 존재자로 있는 것이 아니지만, **결과**와 같은 것, 곧 어떤 존재로부터 출발했던 것이다. ... 지양은 언어에서 이중적 의미를 지닌다. 곧 이것은 **보존하다(aufbewahren)**, **유지하다(erhalten)**라는 의미만큼이나 동시에 중지시킨다, **끝낸다(ein Ende machen)**는 의미도 지닌다. 보존한다는 것은 그 자체로 이미 부정적인 것을 자신 속에 내포한다. 곧 그것을 유지하기 위해서, 어떤 것이 그의 직접성에게서 그리고 이로써 어떤 외면적인 작용에 열려 있는 현존재에게서 떼어진다는 것이다. - 그렇게 지양된 것은 동시에 보존된 것, **단지 그의 직접성만을 상실해버린 것**, 그러나 이

나아가는 시원적인 직접성의 자기발전이자 자기복귀이고 자기원환의 완성이다. 이 모든 과정은 단적으로 ‘오직 직접적인 것 그 자체’로부터 나왔을 뿐이다.

그러나 다만 <생성>에서 <현존재>로의 전개는 **직접적인** 자기복귀라고 해야만 한다. 시원에 관한 한 아직 ‘매개’가 말해질 수 없으므로, 시원적인 직접성의 전개 과정, <존재>와 <무>, <생성>, <현존재>는 모두 ‘오직 직접적인 것 그 자체’ 속에서 **직접적으로** 이루어지기 때문이다. 그러므로 <생성>의 ‘지양’이나 <존재>의 ‘자기복귀’에 의한 <현존재>가 된다고 하는 표현들은 결국 매개의 논리를 뜻하기 때문에, 시원의 사태를 ‘지양’을 통해 설명하는 것은 단지 **우리에게서** 시원이 이해되는 양상이다. 반대로 <존재>로부터 <현존재>까지의 시원의 각 국면들은 **개념 그 자체**에서 보자면 또한 역시 **직접적으로 하나인** 사태일 뿐이다. <존재>와 <무>가 직접적으로 똑같은 그 만큼이나 또한 그것들은 <생성>이자 <현존재>이다. 이와 같이 우리의 반성에서의 이해보다 논리적으로 더 앞서 있는 개념 그 자체에서 사태라는 것에 방점을 두자면, <현존재>는 시원적인 직접성의 **즉자적** 자기복귀라고 할 수 있다.

<존재>와 <무>가 서로 대립적인 관계에서 출발했던 것도 아니며, 따라서 그러한 대립적 관계, 곧 매개를 지양하는 과정인 것도 아니다. 오히려 <존재>와 <무>가 직접적인 것으로서 완전히 동일하다는 사실에서 출발했으며, 결론에 가셔도 <현존재>에서 “존재와 무는 동일한 것이다.”³⁰⁹⁾ 이 점이 무한성에 관한 헤겔의 논의가 시원의 직접성과는 다를 수밖에 없는 부분이다. 무한성의 장에서는 유한자와 악무한자가 서로를 **타자**로 여기고 있다는 말이 등장할 수 있으며 또 그렇게 설명될 수 있다. 그래서 무한성은 유한자와 악무한자의 “자기 내 **매개**”이자, “양자의 긍정적인 것이 양자의 부정을 내포”하는 것, “부정의 부정”이라고 설명하는 것이 허락된다.³¹⁰⁾

그러나 바로 이것이 시원의 직접성에서는 허락되지 않는다. 그렇기 때문에 시원에서의 지양의 과정은 ‘매개’ 없이 오직 직접성의 개념 그 자체에서만 전개하는 것으로 이해되어야만 하며, 생성의 지양 장에 관한 헤겔의 설명이 불충분해 보이는 것 역시 이 맥락에서 고려되어야만 하는 것이다. 더욱 발전된 다른 논리학적 사태들과 다르게, 시원의 직접성의 경우 개념 그 자체에 따르는 서술과 이를 이해하기 위해 동원될 수 있는 우리의 반성 사이의 간극이 너무 크다는 사정으로 말미암아 이 특유한 어려움이 부가된다는 사실은 앞서 여러 차례 설명했다.

점에 있어서 무효가 되어버린 것은 아니다.”(강조는 인용자의 것) *WdL I*, 113-4쪽.

309) *WdL I*, 115쪽.

310) *WdL I*, 162쪽.

만약 우리의 반성에 따르자면 무한자와 유한자의 변증법이 시원의 직접성 영역에서의 변증법과 유사한 형식을 띠는 것은 맞다. 하지만 개념 그 자체의 서술에서 보자면 시원의 직접성은 결코 <타자>, <매개>, <부정>과 같은 범주들을 통해서 전개되는 것이 아니다. <생성>의 지양과 <현존재>로의 이행은 **시원적인 직접성의 개념 그 자체에서의 완성이자 직접적인 혹은 즉자적인 자기복귀**이다.

이로써 <현존재>는 “하나의 규정된 존재, 하나의 구체적인 것”이면서도 “어떤 직접적인 것의 형식”을 띤다.³¹¹⁾ 직접적인 것은 시작점일 뿐만 아니라 종점이기도 함으로써, 종점을 다시금 시작점으로 만든다. 따라서 <현존재> 역시 내적-구체성을 띤 직접성이다. 단지 직접성이 어떤 범주로 표현되는지 그리고 그에 맞게 내적-구체성이 또한 어떤 범주인가만이 다를 뿐이다.³¹²⁾ 이를테면 <현존재>에서는 <실재성>과 <부정>이 내적-구체성을 이루고 있다.³¹³⁾ 따라서 직접적인 것으로서의 <현존재>는 다시 자신의 내적-구체성을 펼치는 역동성을 지닌 직접성이며, <대자적 존재>로 나아간다.

311) *WdL I*, 116-7쪽.

312) “앞에서 지적되었듯이 이미 직접성의 여러 형식들이 바로 상이한 규정들에서 드러났던 바 있다. 존재의 영역에서 이것은 존재 자체이고 현존재이며, 본질의 영역에서는 실존이며 그 다음엔 현실성과 실체성이고, 개념의 영역에서는 추상적 보편성으로서의 직접성에서 벗어나버린 후의 객관성이다. ... 존재는 일반적으로 최초의 직접성이며 현존재는 최초의 규정성을 지닌 최초의 직접성이다. 사물(*das Ding*)에 결부된 실존은 근거로부터 생겨난 - 본질의 단순한 반성이라는 스스로를 지양하는 매개로부터 생겨난 - 직접성이다. 하지만 현실성과 실체성은 현상으로서의 여전히 비본질적인 실존과 그것의 본질성의 구별이 지양됨에 의해 생겨난 직접성이다. 객관성은 끝으로 개념이 자신의 추상과 매개를 지양함을 통해서 스스로를 규정해낸 직접성이다.” *WdL II*, 406쪽.

313) “그러나 무 또한 존재와 마찬가지로 잘 내포되어 있는 현존재는 그 자체가 단지 직접적이기만 한 혹은 존재자적이기만 한 규정성으로서의 질의 일면성에 대한 기준이다. 질의 일면성은 또한 마찬가지로 무의 규정성에서 정립될 수 있는 것이기도 한데, 이에 의하면 직접적인 혹은 존재자적인 규정성이 구별된, 반성된 규정성으로 정립된다. ; 그렇게 하나의 규정성의 규정태인 무가 똑같이 마찬가지로 하나의 반성된 것이자 하나의 부인이다. 질, 그 결과로 이것이 존재자로서 구별된 규정성으로 여겨진다면, 그것이 바로 실재성이다. ; 그것이 부인과 결부된 규정성으로 여겨진다면 부정 일반이며, 마찬가지로 하나의 질 [이다]”(강조는 인용자의 것) *WdL I*, 118쪽. 그리고 “규정성은 긍정적인 것으로 정립된 것으로서(*als affirmativ gesetzt*)의 부정이다” <현존재>의 논리학적 전개는 본고의 범위영역에 해당하지 않기 때문에 상술할 수는 없지만, 적어도 ‘규정성’에서 ‘실재성’과 ‘부정’이 서로 떨어질 수 없는 관계 속에서 함께 규정성을 구성하면서도 결코 똑같은 의미를 지니는 것은 아니라는 점이 지적될 수 있다. 물론 이에 대한 더욱 상세한 설명은 본질논리학에서만 가능할 것이다. *WdL I*, 121쪽.

물론 어떠한 논리학적 운동이 전개되는 출발점으로서의 범주가 지닌 직접성과 그것이 지닌 내적-구체성과 역동성, 그리고 직접성으로의 복귀는 단지 논리학적 전개를 일반적이고 추상적으로 표현한 것에 불과하다. 그러므로 <현존재>가 시원적인 직접성인 <존재>와 완전히 똑같은 경로를 밟는다고 말할 수 없다. 다만 <현존재>가 또 다시 직접적인 것임으로써, 한 범주의 논리적 운동의 종결이 또다시 시작점이고, 범주들의 그러한 연쇄가 하나의 원환을 이루게 된다. 이제 시원적인 직접성의 도착지점으로서의 <현존재>는 ‘논리적으로 더 구체적인 범주로서의 직접성’이지만, 그 직접성이 다시금 ‘논리적으로 더욱더 구체적인 범주의 직접성’으로 향하는 논리학적 범주 운동을 요구하는 출발점이 된다.

4. 학의 시원과 직접성

직접성과 매개 간의 추상적인 구별과 대립으로부터 자유롭게 오직 직접적인 것 그 자체를 이해할 수 있는 한에서, 이제 올바른 질문을 던질 수 있다. 시원의 전개를 총체적으로 포괄하는 하나의 의문은 바로 **왜 학의 시원은 직접적인 것인가**이다. ‘왜’라는 물음은 그것의 이유나 근거를 묻는 것으로서, 곧 어떤 의미에서 직접적인 것이 학의 시원을 설명하기에 **적절**하고 **타당**한가를 다룬다. 그러나 동시에 ‘왜’는 의도나 목적을 묻는 것이기도 하다. 학의 시원을 직접적인 것으로 설명할 때, **해결이 의도**하고 있는 것은 무엇인가?

오직 직접적인 것 그 자체의 극도로 단순한 성질, 직접성의 사변적 본성은 학의 시원이 충족시켜야 할 **이율배반**을 해결해준다. 『논리학』은 그 어떤 무엇으로부터도 시작해서는 안 되는 사유 그 자체의 **순수한** 과정이면서, 동시에 오직 그 무엇(시원)에만 근거하는 **내재적인** 전개이다.

시원의 직접성이 극도로 단순한 성질, 사변적 본성을 지닌 것으로 볼 때, 이 두 측면이 동시에 충족된다. 오직 직접적인 것 그 자체는 그 자신의 규정적 성질을 관철함으로써 오히려 직접적이지 않은 것이다. 이리 하여 어떤 근원적인 의미에서의 **내적-구체성**을 띤다. 이와 같이 극도의 단순성 혹은 극도의 추상성 속에는 사유의 혼동과 불안정이 놓여있다. 이것이 곧 사유의 **역동적인** 전개운동이다. 오직 직접적인 것 그 자체는 그 극도로 **순수한**(단순한) 본성 상 직접적이지 않은 것이기도 하다는 사실, 바로 이 자체가 직접적인 것이 스스로 빚어내는 사유의 **내재적** 운동이다. 그리하여 시원에 요구되는 이율배반은 오직 직접적인 것 그 자체로 설명된다.

다른 한편으로 『논리학』이 이와 같이 ‘직접적인 것’에서 시작한다는 사실은 또 다른 함의를 가진다. 헤겔은 학의 시원을 “표상이나 경험적 의식 또는 논변적(räsonierend) 의식으로부터 사유의 입장으로 고양시킨다는 뜻에서의 매개”라고 말한 바 있다.³¹⁴⁾ 시원에 ‘매개’라는 말이 부과된다는 이유로 시원의 직접성이 부정된다고 생각할 필요는 없다. 왜냐하면 이때 헤겔이 사용하는 매개의 의미는 결코 “사유하는 개념과악에 속하지 않기” 때문이다.³¹⁵⁾ 따라서 이 매개는 한 편에서 보자면 학 이전의 입장에서 학의 입장으로서의 이행이라는 의미에서의 매개이다.

그러나 ‘학의 영역에 속하는 사유의 입장’과 ‘학의 영역 이전의 경험적 또는 논변적 의식’ 사이의 이행 혹은 매개를 어떤 절대적인 구별로 이해해서는 안 된다. 만약 이렇게 받아들인다면 “사상 또는 개념과 존재 간의 익숙한 대답에 따라, 전자[학의 입장]에는 그 자체로 아직 어떠한 존재도 속하지 않으며 후자[학 이전의 입장]는 사상 자체에 독립적인, 어떤 고유한 근거를 지닌다는 식의 생각이 중요한 진리처럼 보일” 것이기 때문이다.³¹⁶⁾

그러므로 이러한 의미의 매개는 다시 한 번 시원의 극도로 단순한 성질이 주는 교훈에 따라, **직접적인 것과 전혀 대답하지 않는 의미에서의 매개**로 이해되어야만 한다. 학의 시원은 다른 한편에서 보면 “누군가는 자의라고도 여길 법한 그러한 결단(der Entschluss), 사람들이 *사유 그 자체*로 여길 법한 것”이기도 하다.³¹⁷⁾ 헤겔의 이 구문은 논리적 사유란 마음 내키는 대로 진행해나가는 것처럼 보일 정도의, **그저(직접적으로)** 생각하기를 결단하는 것만으로도 시작 으로서는 충분하다는 점을 함축한다. 그저 생각하기를 시작한다는 결단은 <존재>에서 시작하는데 이는 연역이나 정의를 끌어낼 필요도 없을 만큼, “그에 관해 많은 법칙을 떨 수도 없을 정도로 너무나 그 자체로 빈약(arm an sich)”한 것일 뿐이다.³¹⁸⁾

학의 시원의 극도로 단순한 성질이 매개인지 직접성인지를 따져볼 필요도 없을 정도의 빈약함을 지닌 것과 마찬가지로, 학문 이전의 입장과 학의 입장 사이의 간극 역시도 그것이 도대체 어떤 간극(매개)인지 아닌지(직접성)를 따져볼 수 없을 정도로 희미하다. ‘논리적인 것’은 학문적인 생각과 학문 이전의·아닌 생각 사이를 갈라놓는 장벽이 아니다. 차라리 생각을 한다는 사실 자체가, 도대체 어떤 생각함이 있다(<존재>)는 사실 자체가 곧(직접적으로) 논리적 사유의

314) *WdL II*, 554쪽.

315) *WdL II*, 같은 곳.

316) *WdL II*, 같은 곳. (대괄호는 인용자의 것)

317) *WdL I*, 68쪽.

318) *WdL II*, 554쪽.

시작을 뜻한다. 사유 일반과 논리적 사유 역시도 서로 구분될 수 없다는 것이 바로 직접성으로서의 학의 시원이 주는 중요한 함축이다. 논리적인 것은 사유 그 자체가 존재하는 방식이며 본질적인 형식이고 그 개념 자체이다. 그러므로 논리학적 사유가 직접적인 것으로부터 시작한다는 학의 시원은 어떠한 극도로 복잡하고 구체적인 사상이라기보다는, 차라리 사유를 그저 ‘있는 그대로’ 진행시키고 사유 자신이 다만 ‘마음먹은 대로’(결단) 나아간다는, 생각함의 단순하고 자연스러우며 직접적인 사실일 뿐이다.

따라서 생각함의 직접성은 본성적으로 논리적이다. 본성이 고작 단초에 불과하다는 수준에서 “불완전함”을 의미할 뿐이지만, 또한 동시에 이러한 불완전함을 극복한 더욱 완성된 형태로 재등장할 수밖에 없는 것이라는 점에서는 “필연적임”을 의미한다고 할 때, 논리학의 “진리란 직접성이 부정성을 경유하여 자기-자신-에게로-도달하는 것일 뿐”이다.³¹⁹⁾ 헤겔이 『논리학』의 시원을 직접적인 것으로 제시하고 그것의 극도로 단순한 성질에서 이해할 것을 요구할 때, 그는 논리적으로 생각하는 것이 생각하는 존재인 우리에게 얼마나 자연스러운 일인지를 말하고 싶은 것이다.

319) *WdL II*, 571쪽.

제 5 장 마치며

지금까지 헤겔 『논리학』에서 학의 시원이 직접적인 것이라는 말을 도대체 어떻게 이해할 수 있을지에 대하여 고찰했다. 헤겔적인 시원에 대한 가장 대표적인 반론들을 검토하고 그 한계를 극복하기 위해 외면적인 반성은 물론 방법론적인 반성 역시도 배제하는 방식으로 직접적인 것의 개념 그 자체가 논구되어야만 한다는 대안적인 접근방식을 제시했다. 그리고 오직 직접적인 것 그 자체가 지니는 함의를 밝혀냄으로써, 특히 그 극도로 단순한 성질이 도대체 어떤 의미에서 단순한지를 밝힘으로써, 『논리학』의 서술이 직접적인 것으로부터 충분히 시작할 수 있다는 점을 곧 학의 시원이 오직 직접적인 것이라는 점을 해명하고자 했다.

직접적인 것뿐만 아니라 직접적이지 않은 것조차도 얼마든지 오직 직접적인 것 그 자체로 취급할 수 있다. 왜냐하면 극도로 단순하게 생각하는 한에서는 무엇이든지 그저 직접적인 것, 단지 있는 것, 곧 <존재>에 불과하기 때문이다. 이는 곧 직접적인 것의 사변적-논리적 본성이다. 이러한 성질은 학의 시원에서 첫 번째로 <존재>와 <무>로 나타난다. 오직 직접적인 것 그 자체가 <존재>이자 동시에 <무>라는 사실이 드러남으로써, 직접적인 것이 직접적이면서도 직접적이지 않다는 사실 역시도 드러난다. 바로 <생성>이 이러한 국면에 해당하며, 시원의 역동적이고 내재적인 전개운동은 직접적인 것의 직접적·즉자적 회복에서 마무리된다. 이것이 <현존재>이며 시원적인 직접성의 직접적인·즉자적 자기복귀이자, 새로운 범주 운동의 출발점이다.

시원적인 직접성을 이와 같이 파악하면, 곧 논리학적인 운동 자체를 일반적으로 해명하는 셈이다. 따라서 이는 헤겔 『논리학』을 지배하는 변증법적 방법 그 자체를 선취한다. 그러나 시원의 직접성이 그러한 방법을 선취하여 이루어지는 것이 아니라 오히려 학의 시원이 직접적인 것이라는 사실에 의하여, 소위 변증법적 방법, 자신과 타자의 통일이라는 사변적인 것의 구조, 동일성과 비동일성의 동일성 등등으로 호명되는 ‘논리적인 것’의 단초가 마련되어 있는 것이다.

학의 절대적이고 논리적인 시원이 곧 직접적인 것이라는 논리적 요청은 직접적인 것의 개념 그 자체를 오직 위와 같이 이해할 때에만 납득가능하다. 결국 헤겔이 말하고 싶은 바는 ‘직접적인 것’에서 시작하는 것만으로도, 그저 생각하는 것만으로도 논리적인 학문과 논리학의 학문적인 정당화는 가능하며 또한 충분하다는 점이다. 왜냐하면 논리적으로 생각한다는 것은 직접 있는 그대로가 아닌 어떤 종류의 선입견과 고정관념도 거부하고, 오직 생각함으로써 스스로 빛어

나는 모든 불일치, 혼란, 모순을 있는 그대로 따라가면서 이것들마저도 자신의 일부로 받아들이면서도 여전히 있는 그대로의 생각함에 지나지 않기 때문이다. 따라서 이것은 직접적인 것으로부터 논리적인 것이 태어난다는 것, 사유가 본성적으로 논리적이라는 사실을 의미한다.

그러나 이러한 시도는 극도의 단순성을 지닌 직접성이 사실은 이미 가장 고차적이고 어려운 성격을 지닌다고 말하는 것이 결코 아니다. 도리어 시원적인 직접성을 논구함으로써 제시되는 사실은 그 반대이다. 최고의 학문적 진리란 고도의 지적 능력을 요하는 극도의 추상개념도, 혹은 이런 것들과 완전히 결별하는 단적인 계시와 같은 것도 요구하지 않는다. 고작 필요한 것은 가장 단순한 사유, 생각함에서 시작하는 것에 불과하다. 논리적인 생각함이란 가장 직접적인 것에서 시작하여 그것으로부터 드러나게 되는 내용들을 있는 그대로 받아들여 정리하고 조직하여 다시 완성된 직접적인 것으로 되돌려놓는 활동일 뿐이다. 논리적인 사유란 직접성으로부터 떨어져 있는 것도 그것을 파괴하는 것도 아니며 오히려 그로부터 시작하는 것이며 결국에는 그것을 완성시키는 것이다.

시원적인 직접성의 통찰을 진지하게 받아들이는 것은 분명 『논리학』을 온전히 헤겔 그 자신의 의도와 지평 속에서 정당화한다는 목표를 수행한다. 그렇다고 해서 『논리학』의 내용이 오로지 헤겔적인 지평 속에서만 참이고 가치가 있다고 혹은 헤겔적인 지평만이 논리적인 것의 이해에 있어서 특별한 우위를 지닌다고 말할 수는 없다. 다만 헤겔로부터의 해방이 오히려 헤겔의 내용을 가장 헤겔적으로 운동시킴으로써 가능하지 않은가 생각해볼 필요가 있다. 예컨대 『논리학』의 통찰을 형이상학적인 명으로부터 구체해내는 작업, 곧 매개 이론적 비판자들의 그 목표는 시원적인 직접성을 배제할 때보다 오히려 그것을 진지하게 받아들일 때 더 용이하게 수행될 수 있지 않은가? 시원이 ‘직접적인 것’이라고 할 때, 이는 사유의 분석적 성격을 완전히 배제하는 신비(das Geheimnis)도, 사유 그 자체 역시도 이로부터 발원해야만 하는 신성(die Gottheit)도 결코 의미하지 않는다. 직접성과 매개를 절대적으로 분리시킴으로써 시원의 직접성을 불가해한(geheimnisvoll) 것으로 치부하고 이를 사유의 바깥으로 추방한다면, 사유 그 자체가 직접적인 의식과 절대적으로 구별되는, 따라서 특별히 지적인 사람들에게만 허락되는 비교적인(秘敎, geheim) 속성을 떨 수밖에 없을 것이다.

학의 시원이 오직 직접적인 것 그 자체라는 극도로 단순한 **성질**의 문제에 불과하다는 헤겔의 교설은, 우리의 사유가 **본성** 상 논리적이라는 사실과 이것이 **자연스럽다**는 사태라는 것 그리고 사유는 **당연히**(natürlich) 논리적이라는 사실 이외에 어떤 다른 것도 의미하지 않는다. 『논리학』의 시원이 말하고 싶은 것은 이와 같은 직접적인 사실이다.

참 고 문 헌

1. 헤겔 원전

Hegel G.W.F. : *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main :
Suhrkamp, 1969-71.

__Bd.2 : *Jenaer Schriften 1801-1807*

__Bd.3 : *Phänomenologie des Geistes*

__Bd.4 : *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*

__Bd.5 : *Wissenschaft der Logik I* (1832)

__Bd.6 : *Wissenschaft der Logik II*

__Bd.8 : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*

__Bd.18 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*

__Bd.20 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*

_____ : *Gesammelte Werke*, Hamburg ; Felix Meiner, 1968ff.

__Bd. 11 : *Wissenschaft der Logik I (1812/13)*, Hg. v.
Friedrich Hogemann und Walter Jäschke. 1978.

__Bd. 12 : *Wissenschaft der Logik II* Hg. v. Friedrich
Hogemann und Walter Jäschke. 1981.

2. 헤겔 국역본

- 『피히테와 셸링 철학체계의 차이』, 임석진 역, 지식산업사, 1989.
- 『믿음과 지식』 황설중 역, 아카넷, 2003.
- 『정신현상학 1, 2』, 임석진 역, 한길사, 2005.
- 『김나지움 논리학 입문』, 위상복 역, 용의숲, 2008.
- 『大論理學(Ⅰ) : 存在論』, 임석진 역, 지학사, 1983.
- 『大論理學(Ⅱ) : 本質論』, 임석진 역, 지학사, 1982.
- 『大論理學(Ⅲ) : 概念論』, 임석진 역, 지학사, 1983.
- 『論理學』, 전원배 역, 서문당, 1978.
- 『철학사 1』, 임석진 역, 지식산업사, 1996.
- 『헤겔의 서문들 : 헤겔 철학 입문을 위한 그 주해』, Erwin Metzke 편주,
이신철 역, 2013.

3. 국내 2차 문헌

- 권영우, (2015) 「헤겔 논리학에서 존재와 본질의 동일성에 관하여」, 『헤겔연구』 37권, 한국헤겔학회, 91-119쪽.
- 남기호, (2010a) 「형식논리와 헤겔 변증법」, 『사회와 철학』 20, 사회와철학연구회, 33-62쪽.
- _____, (2010b) 「프리드리히 하인리히 야코비의 이성 비판과 헤겔 철학에 대한 영향」, 『헤겔연구』 28권 한국헤겔학회, 351-384쪽.
- _____, (2012) 「헤겔 논리학 : 헤겔 『논리의 학』에서의 개념의 개념」, 『

- 헤겔연구』 31권, 한국헤겔학회, 125-151쪽.
- _____, (2016a) 「헤겔의 야코비 비판」, 『시대와 철학』 제27권 1호(74호), 한국철학사상연구회, 39-73쪽.
- _____, (2016b) 「매개된 직접성의 변증법 : 헤겔의 『철학백과요강』 (1827) 예비개념을 중심으로」, 『시대와 철학』 제27권 3호(76호), 한국철학사상연구회, 125-166쪽.
- 백훈승, (2013) 「헤겔에 있어서의 學의 始原의 문제」, 『동서철학연구』 제 68호, 한국동서철학회, 115-134쪽.
- 안윤기, (2012) 「18세기 범신론 논쟁 : 야코비의 『스피노자의 가르침에 관한 편지들』(1785)」 『칸트연구』 제30집, 한국칸트학회, 17-58쪽.
- 이광모, (1999) 「'철학적 증명'에 관하여 - 칸트로부터 헤겔로의 전개를 중심으로」, 『철학연구』 45권, 철학연구회, 305-327쪽.
- _____, (2000) 「헤겔 논리학, 범주론인가 아니면 신지학(Theosophie)인가? : 셸링의 비판을 계기로 고찰한 논리학의 이해」, 『철학』 65, 한국철학회, 105-135쪽.
- _____, (2006) 『헤겔 철학과 학문의 본질』, 용의 숲.
- _____, (2010) 「헤겔인가 아니면 셸링인가? : 셸링의 헤겔 철학 비판에 대한 고찰」, 『헤겔연구』 27권, 한국헤겔학회, 59-84쪽.
- _____, (2012) 「헤겔 논리학 : 헤겔 "논리학"의 현재성」, 『헤겔연구』 31권, 한국헤겔학회, 11-31쪽.
- 이재성, (2014) 「헤겔 『논리학』에서 논리와 실재」, 『현대사상』 (13), 대구대학교 현대사상연구소, 39-66쪽.
- _____, (2015) 「피히테의 후기 선형철학의 관점에서 본 헤겔의 논리학」, 『철학논총』 제79집, 새한철학회, 197-219쪽.
- 조관홍, (1987) 「Hegel 논리학에 있어서 존재의 범주 설정에 관한 고찰」,

『철학논총』 3. 새한철학회, 133-156쪽.

최신한, (2002) 「헤겔과 트렌델렌부르크 : 논리학의 직관 제약성에 관한 논쟁을 중심으로」, 『철학』 71, 한국철학회, 75-100쪽.

_____, (2008) 「헤겔, 야코비, 양심의 변증법」, 『해석학연구』 21권, 한국 해석학회, 85-110쪽.

_____, (2013) 「헤겔과 술라이어마허. 재조명」, 『헤겔연구』 34권, 한국헤겔학회, 175-195쪽.

4. 국외 2차 문헌

Arndt, Andreas (2000) “Die anfangende Reflexion. -Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik”, *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin ; Akad., 126-139쪽.

_____ (2004) *Unmittelbarkeit*, Bielefeld.

Beiser, Frederick (2005) *Hegel*, New York ; London : Routledge.

(2012k) 『헤겔 : 그의 철학적 주제들』, 이신철 역, 도서출판 b.

_____ (2003) *The romantic imperative : the concept of early German romanticism*, Cambridge, MA ; Harvard University Press.

(2011k) 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라』, 김주

회 역, 그린비.

Bernasconi, Robert (2016) “Hegel’s Faith and Knowledge and the Mehtaphysics” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 135-148쪽.

Fulda, Hans Friedrich (2010k) 『헤겔 : 생애와 사상』, 남기호 역, 용의 숲.

Gawoll, Hans-Jürgen (2000) “Der logische Ort des Wahren. Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein” *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin ; Akad., 90-108쪽.

Giladi, Paul (2016) “Hegel’s Metaphysics as Speculative Naturalism” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 149-161쪽.

Hagen, Holger (2014) “Logik und Psychologie : das Logische und die “Natur” unseres Geistes”, *Hegel : 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hg. v. Anton Friedrich Koch, Hamburg ; Felix Meiner, 361-378쪽.

Hartmann, Nicolai (1974) *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Berlin und New York ; Walter de Gruyter & Co.

(2008k) 『독일관념론 철학』, 이강조 역, 서광사.

Henrich, Dieter (1971) “Anfang und Methode der Logik”, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1971, 1988; Berlin 2010. 73-94쪽.

- _____ (1971) “Hegels Logik der Reflexion”, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 1971, 1988; Berlin 2010. 95-156쪽.
- _____ (1978) “Formen der Negation in Hegels Logik”, *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 213-229쪽.
- Hösle, Vittorio (2007k) 『헤겔의 체계1 : 체계의 발전과 논리학』, 권대중 역, 한길사.
- Horstmann, Rolf-Peter (1978) “Einleitung : Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main ; Suhrkamp, 9-30쪽.
- Houlgate, Stephen (1999) “Schelling’s Critique of Hegel’s “Science of Logic””, *The Review of Metaphysics* 53. 1., *The Review of Metaphysics*, 99-128쪽.
- _____ (2005) *An Introduction to Hegel : Freedom, Truth and History*, 2nd ed., Blackwell Publishing Ltd.
- _____ (2014) “Der Anfang von Hegels Logik”, *Hegel : 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hg. v. Anton Friedrich Koch, Hamburg ; Felix Meiner, 59-70쪽.
- Jacobi, Friedrich H. (2000) *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Auf der

Grundlage der Ausg. v. Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearb. von Moarion Lauschke, Hamburg ; Felix Meiner.

(2014k) 『스피노자 학설』, 최신한 발췌 번역, 지만 지.

Koch, Anton Friedrich (2000) “Sein - Nichts - Werden”, *Hegels Seinslogik*, Hg. v. Andreas Arndt/Christian Iber, Berlin ; Akad., 140-157쪽.

Krieger, Evelina (1973) “Die Grenze der Vermittlungsmethode bei Hegel”, *Hegel in der Sicht der Neueren Forschung*, Hg. v. Iring Fetscher. Darmstadt ; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 255-276쪽.
(1961/62) *Philosophisches Jahrbuch*, Im Auftrag der Görres-Gesellschaft Hg. v. Max Müller und Michäl Schmuas. 69., 298-312쪽.

Maker, William (1990) “Beginning”, *Essays on Hegel's Logic*, Ed. George di Giovanni, State University of New York Press, 27-44쪽.

_____ (1994) *Philosophy without foundations : Rethinking Hegel*, Albany ; State University of New York Press.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt. Friedrich Frommann Verlag.

McTaggart, J. E. (1964) *Studies in the Hegelian Dialectic*, Russell &

- Russell, A Division of Atheneum Publishers.
- (1993k) 『헤겔 변증법의 쟁점들』, 이종철 역, 고려원.
- Nuzzo, Angelica (2016) “Hegel’s Metaphysics - The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel’s Logic” *Hegel and Metaphysics*, De Gruyter, 119-134쪽.
- _____ (2011) “Thinking Being : Method in Hegel’s Logic of Being”, *A companion to Hegel*, edited by Stephen Houlgate and Michael Baur, Chichester, West Sussex ; Malden, MA ; Wiley-Blackwell. 111-138쪽.
- Pierini, Tommaso (2014) “Das Sein “innerhalb seiner selbst” : Qualität und Quantität”, *Hegel : 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hg. v. Anton Friedrich Koch, Hamburg ; Felix Meiner, 111-122쪽.
- Rosen, Stanley (2014) *The idea of Hegel’s Science of Logic*, The University of Chicago Press.
- Schelling, F. W. J. (1901) *Münchener Vorlesungen : zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, Leipzig ; Felix Meiner.
- Schmidt, Josef (1977) *Hegels Wissenschaft Der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München ; Berchman.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*, New York ; Cambridge University

Press.

(2014k) 『헤겔』, 정대성 역, 그린비.

Theunissen, Michael (1978) “Begriff und Realität - Hegels
Aufhebung des metaphysischen
Wahrheitsbegriffs”, *Seminar: Dialektik in der
Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter
Horstmann, Frankfurt am Main : Suhrkamp,
324-359쪽.

(1980) *Sein und Schein : Die kritische
Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt
am Main : Suhrkamp.

(2008k) 『존재와 가상 : 헤겔 논리학의 비판적
기능』, 나종석 역, 용의숲.

Trendelenburg, Aodolf (1870) *Logische Untersuchungen I*, dritte
vermehrte Auflage. Leipzig Verlag von S.
Hirzel.

Wandschneider, Dieter (1995) *Grundzüge einer Theorie der Dialektik
: Rekonstruktion und Revision dialektischer
Kategorienentwicklung in Hegels
"Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart ;
Klett-Cotta.

(2002k) 『변증법 이론의 근본구조 : 헤겔의 논리
학에 있어서 변증법적 범주발전의 재구성과 수
정』, 이재성 역, 다산글방.

Westphal, Kenneth R. (1989) “Hegel’s Attitude toward Jacobi in the

“Third Attitude of Thought toward Objectivity””, *The Southern Journal of Philosophy* vol.27 No.1, University of Memphis, 135-156쪽.

Wieland, Wolfgang (1978) “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 194-212쪽.

Zimmerli, Walter (1989) “Is Hegel’s *Logic* a Logic? : Analytical Criticism of Hegel’s *Logic* in Recent German Philosophy”, *Hegel & his critics : Philosophy in the Aftermath of Hegel*, edited by William Desmond, State University of New York Press, 191-202쪽.

Abstract

The Beginning of Science and
Immediacy
in Hegel's *Science of Logic*

Seo Se-Dong
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

In Hegel's *Science of Logic*, it is laid out what is a rule of thinking itself. In addition, *Science of Logic* plays a role that an elementary form of Hegel's whole philosophy. Hence, not only is it conceived of the first phase in order to comprehend Hegel's philosophy, but of that in order to contradict it. Particularly, in *Science of Logic* comes 'the beginning of science' to the first and foremost target which has been contended.

By Hegel, the beginning of science is logically determined as immediacy(unmittelbarkeit). But there is a long history of arguments in which whether it is really immediate or not. F. W. J. Schelling is the first one in opposition to Hegel in this

regard. According to him, the Beginning of Science is that one presupposes “a ample, substantial being as ultimate instance and a thinking spirit itself.” Therefore, a dynamic motion of categorial development from being in *Science of Logic* does not display its immanent development, but just what a thinking philosopher performs. In my view, however, it could be disputed once again by “differentiation between a concept itself and a method, the particular of method” on which Hegel himself declared. Even though the former could be congruent with the latter in a regard with a content, but their differentiation also can be pointed out in a regard with a form in which the former has a logical priority to the latter. Similarly, ‘philosopher’s intuition’ by Schelling might be meant to “our knowledge” toward the immediacy as the beginning of science, but it does not necessarily exclude the immediacy in a perspective of ‘the concept itself.’ Thus, Schelling’s reputation has no position which can be regarded as a sincere critique to Hegel’s idea.

In another viewpoint, Dieter Henrich tried to interpret the beginning of science “vis negationis.” By Henrich, one can see an immediacy as an affirmation that negation of negation, that is, “a pure self-relation.” Then, the immediacy also could be accounted that it includes a kind of mediacy or negation. However, he conclusively denies the beginning of science as immediacy. Because it is neither a mediacy nor negation to which ‘the only simple immediacy’ as the beginning of science is subject. Hereby, the immediacy of beginning is treated as

“an unsublatable(unaufhebbar) origin of ambiguity,” or by Michael Theunissen, just as a “Shine(imagination).”

On the same start point, A. Nuzzo and A. Arndt little differently try to apprehend the idea of beginning. Nuzzo accesses it in the perspective of “methodological reflection,” which is grounded on “an absolute methode”, “retrospective deliberation for the whole logical contents” of *Science of Logic*, so overcomes its externality that the access to beginning cannot but take over. Arndt indicates that the immediacy of beginning must be not only “mediated immediacy”, but also “mediating immediacy.” He grasps the beginning’s idea as “an unity which makes the immediacy posited as mediating immediacy”, and in this regard he discloses that the immediacy and mediacy have an inner-pertinent relation.

Yet, I think they are not enough too. It is because neither a methodological reflection nor mediating immediacy can be enough to apprehend ‘the only simple immediacy’, or they are still too rich to be appropriate to it. In the case of methodological reflection it can’t evade influencing upon an original character of the beginning, owing to making a detour of an absolute method which has its own rights on the absolute idea. The mediating immediacy avails itself of more concrete category, ‘mediating’ than its own one. Even if a category like ‘mediacy’ is deduced from the very beginning of science, it would not be an approval that the former can be used in order to account for the latter. It is the only simple immediacy’s concept itself that we could carry out in order to apprehend or

manifest this subject matter.

From now on, what solely matters is that ‘the only simple immediacy’ is just something immediate. Is something immediate different from something mediated? If so, it would be not self-consistent. In other word, it is to say that the only simple immediacy has no character of which is immediate. It is because there must not be any difference in the beginning’s phase. Hence, hereby the immediacy and mediacy can be differentiated ad Kalendās Graecās in the beginning of science, so they are (even strictly to say, not ‘they are’ but ‘it is’) simply the very same immediacy. The purest immediacy isn’t a exclusion from not-immediacy(mediacy), but such a immediate that even the not-immediacy is also simply, just, and indiscriminately the same immediacy. Suffice it to say that the beginning of science is the only simple immediacy.

Then the only simple immediacy is the immediacy and the same moment simply the mediacy. Hereby we might explicate the motion of *Science of Logic*. It is significant that “the highly simple nature” matters, which is an attitude for the thinking itself to simply handle the immediacy and mediacy without any differentiation. In this perspective, there must not be prejudice, presupposition, discrimination, the concrete at all. In the viewpoint of a concept itself, the only simple immediacy must be such a state. However, we cannot but avoid a difficult problem in which an expression like ‘not-immediacy’ or ‘mediacy’ might provoke a doubt that the insight about the beginning’s immediacy is just our reflection about it.

Nevertheless, that kind of questionable aspect will be resolved by means of which the highly simple nature of immediacy also has a dynamic character that explains an immanent motion of development in *Science of Logic*, and thereby it is inevitably shown as category <being> and <nothing>.

By Hegel, the <being> and <nothing> is identically “the undeterminate immediacy.” Because, in ‘the highly simple nature,’ the <being> and <nothing> are(is) never different. Whereas, at the same moment it compels the <being> and <nothing> not to be same, because the <being> and <nothing> also simply are represented by means of different categorial expressions. As long as the difference between <being> and <nothing> appears, it does not mean impossibility of the beginning’s immediacy but rather an undeniable mobility of logical thinking. It is <becoming> that is an immanent synthesis of the beginning’s immediacy. However <becoming> isn’t an end of the beginning’s immanent motion. This is because the category <becoming> is governed by logic of mediacy, so it is not enough to satisfy the requirement of the highly simple nature(a speculative unity) and also thereby it can’t render itself to be sincere difference. A logical motion from sublation of <becoming> to <existence(Dasein)> culminates in meeting the requirement. In <existence>, a simple unity of <being> and <nothing> is completed and returned to immediacy as a logically achieved category. In other word, the highly simple nature that an immediate and mediate ‘is’ immediate is finally transformed into an apprehensive category.

Category <determinateness> means that A 'is' A and 'not' B. So from now on, the <being> and <nothing> cooperate and together indicate a 'determinate being(Dasein).' the Logical motion from <being> to <existence> can be understood with 'only simple immediacy,' and it is inceptional and formal exemplar of the universal motion of category in *Science of Logic*.

In sum, What is the beginning of science, 'the only simple immediacy' has already a speculative character of Hegel's philosophy which is "to grasp the opposing moments in their unity" immediately. So thereby it is conformed that the beginning's immediacy is not a mediated mediacy or a negation of negation, but the very affirmation itself, and that logical motion starts itself immanently with the immediacy of the beginning. As such, 'the highly simple nature' is a foundation and beginning of all logical motion in other phases like negation, difference, mediacy and so on. In this regard, the categorial development motion in *Science of Logic* is just that "the immediacy comes-to-it-self by a detour of negativity."

keywords : Hegel, Logic, The beginning of science, Immediacy, mediacy

Student Number : 2015-20090