



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](#)

문학석사학위논문

알튀세르의 역사적 시간 개념 연구

- 헤겔 영원성 개념에 대한 비판에서 알튀세르와
하이데거의 관계에 관하여 -

2019년 8월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
이 찬 선

알튀세르의 역사적 시간 개념 연구

- 헤겔 영원성 개념에 대한 비판에서 알튀세르와
하이데거의 관계에 관하여 -

지도교수 김 상 환

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2019년 4월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

이 찬 선

이찬선의 석사 학위논문을 인준함

2019년 8월

위 원 장 _____ 이 남 인 (인)

부 위 원 장 _____ 김 상 환 (인)

위 원 _____ 이 행 남 (인)

국문초록

본 논문의 일차적인 목표는 『“자본”을 읽자』(1965)에서 수행된 알튀세르의 헤겔 시간 개념에 대한 비판이 겨냥하는 이론적인 대상 및 그것의 사정권을 분명하게 규정하고, 그 비판의 적확성을 검토하는 동시에 그의 비판이 어떤 의미에서 발본성과 독창성을 지니는지를 규명하는 데 있다. 이러한 목적에 부응하고자 우리는 하이데거가 『존재와 시간』(1927) 82절에서 시도했던 헤겔 시간 개념에 대한 비판으로 우회하였다. 왜냐하면 하이데거와 알튀세르 모두 비판적인 관점에서 헤겔의 시간 개념을 논하고 있음에도 불구하고, 양 사상가가 문제시하는 대상은 완전히 상이하기 때문이다.

하이데거의 비판은 헤겔의 시간 개념을 검토하는 데 있어서 빼놓을 수 없는 이론적 자원을 제공한다. 그의 비판이 지니는 철학사적 가치는 그것이 생산해 낸 논쟁적인 효과들에서 유래할 뿐만 아니라, 전통 존재론을 탈구축함으로써 시간에 대한 전통적인 사유를 극복하여 새롭고 더 근원적인 철학적 사유를 전개하려는 하이데거의 심대한 기획에 있어서 그 비판이 점하는 전략적인 중요성에서도 유래한다. 하이데거에 따르면, 고대 그리스에서 연원하는 전통 형이상학은 존재 의미를 특정한 시간 양상, 즉 현재에 기초하여 “현전성”으로 이해한다. 하이데거는 이러한 전통적인 존재 이해가, 시간을 ‘지금이라는 시점들의 연속’으로 보는 통속적인 시간 개념을 은밀하게 전제하고 있음을 폭로함으로써, 자신의 탈구축 기획의 핵심적인 대상으로서 통속적 시간 개념에 집중한다. 하이데거 보기에, 시간에 대한 헤겔의 개념화는 바로 이러한 통속적인 시간 개념의 가장 극단화된 판본이라는 점에서, 헤겔의 시간 개념은 발본적으로 비판되어야 할 대상일 뿐만 아니라, 시간에 대한 자신의 논의를 강한 대비 속에서 부각시키기 위해 안정맞춤인 반대사례이다.

하이데거의 주장을 검토하기 위해 우리는 헤겔의 시간에 대한 개념

화를 시간의 주요한 세 가지 규정들인 ‘지금’, ‘과정’, ‘영원성’을 중심으로 재구성하였다. 이를 통해 우리가 강조하려고 했던 바는 헤겔의 시간 규정들이 지니는 체계성인데, 이는 곧 헤겔의 시간 규정이 변증법적으로 자기를 지양함으로써 발전해 나간다는 것을 함축한다. 이를 살펴보기 위해, 우리는 자연의 근본규정인 ‘직관된’ 생성으로서의 시간에서 출발했다. 아주 단순하게 말해서, 지금들의 무한정한 반복적인 연속으로서의 직관된 생성은, 전통적인 시간론에서 아포리아를 구성했던 지금들의 공존 불가능성을 나름의 방식으로 반복한다. 헤겔은 이를 “시간은 있으면서 있지 않고, 있지 않으면서 있는 존재”라고 정식화한다. 즉 시간은 ‘아직 지금이 아님’에서 ‘지금’으로 다시 ‘이미 지금이 아님’으로의 무한정한 연속인데, 존재하는 것은 오직 지금뿐이므로, 시간은 무-존재-무의 무한정한 이행으로서의 생성이며, 이러한 의미에서 시간의 세 차원들은 존립해 있지 않다. 하지만 이는 ‘직관된’ 생성일 뿐, 개념적으로 사유된 것은 아니며, 이러한 사유의 단초는 앞선 정식화가 동시에 “시간 그 자체는 그것이 존재하는 것으로 존재하지 않는다”는 것을 의미한다는 데 있다. 이는 시간 그 자체가 자신을 시간적으로 부정한다는 것, 즉 시간의 개념은 그 자체로 자기부정의 계기들을 지니며, 따라서 시간은 ‘자기 자신을 시간화한다’는 것을 의미한다. 우리는 시간의 시간화의 규정을 질적 발전을 함축하는 과정으로, 그리고 이 과정은 그것이 함축하는 시간의 세 차원들의 존립과 의미(방향)를 위한 필수적인 조건으로서 내면화를 전제하기 때문에, 이 과정을 정신의 시간적 운동, 즉 정신의 역사라고 파악하였다. 이러한 의미에서 과정은 정신의 선형적인 발전, 즉 진보를 함축하며 정신의 자기의식화로서의 자유의 과정이다. 이러한 선형적인 시간표상으로서의 과정이 지양되어 있음이 곧 헤겔의 영원성인데, 우리는 이를 “과정 내에, 동시에 과정 곁에”라는 이중적인 위치로 파악하였다. 그리고 이를 구체화시키기 위해, 정치와 종교라는 정신의 두 계기를 경유하면서, 이를 객관정신의 역사성과 절대정신의 영원성의 관계로 정식화하였다. 즉 절대정신은 자신의 객관적 실존으로서 역사적

과정 내에 있지만, 동시에 그것의 내부적 본질로서 역사적 과정 외부에 있다. 이러한 정신의 본질과 실존의 통일이야말로 헤겔이 말하는 영원성이자, 절대자의 총체적 자기 현전이다.

이렇게 재구성한 헤겔의 시간론의 체계에 비추어 봤을 때, 하이데거의 비판은 그 한계를 노정한다. 하이데거의 비판의 핵심적인 문제점은, 그가 헤겔의 시간 개념이 지니는 체계성을 간과한 채, 오직 『자연철학』 내에서 이론화되고 있는 직관된 생성으로서의 시간 규정만을 문제시한다는 데 있다. 이 때문에 하이데거의 헤겔 비판은 매우 제한적인 의미만을 지닌다. 사실상, 헤겔의 정신이 시간 속으로 떨어진다/퇴락한다고 말하는 하이데거와는 정반대로, 헤겔은 정신이 시간화에 따라 자기를 지양해나감으로써 고양된다고 말하며, 헤겔의 정신과 시간은 외재적으로 대립한다고 말하는 하이데거와는 정반대로, 헤겔은 역사의 시간은 내면성으로 복귀한 시간이라고 말한다. 더 나아가 하이데거는 헤겔의 시간 논의에서 영원성을 환기시킬 뿐, 그것에 대해 전혀 관심을 두지 않는다. 이러한 영원성에 대한 논의의 부재는, 1936년 셸링에 대한 강의에서 그가 영원성을 동시성으로 파악하면서 시간의 변증법적인 완성에 대해 논한다는 점에서 매우 징후적이다. 따라서 헤겔의 시간 개념은 지나치게 수평화되어 있다는 하이데거의 평가에 대해 헤겔의 시간 개념을 그렇게 수평화시킨 것은 도리어 하이데거 자신이 아니냐고 정당하게 반문할 수 있다. 더 나아가, 하이데거가 본래적인 시간성과 비본래적인 시간성의 이항대립의 체계에 발 딛고 있는 이상, 그리고 본래적인 시간성이 은밀하게 기원이라는 범주에 의탁하고 있는 이상, 그는 여전히 형이상학 내에 머물러 있을 뿐만 아니라, 그의 퇴락의 문제설정은 그를 윤리-신학적 궤도 속에 위치하도록 만든다.

이와 대조적으로, 알튀세르는 하이데거가 말소시켜버린 헤겔의 영원성 개념에 천착하여 헤겔의 시간 개념에 대한 비판을 구성하는데, 그는 “여기에 있는 개념”으로서의 시간, 즉 개념의 외재성으로부터, 이러한 시간에 따르는 역사적 총체성의 실존, 그리고 그것의 내부적

본질로 넘어가면서, 우리가 재구성한 헤겔의 세 가지 시간 규정들을 자신의 사정권 내에 둔다. 알튀세르는 헤겔의 역사적 시간을 역사적 총체성 내부의 본질이 시간의 연속성에 반영된 것으로 보면서 일종의 구조적인 비판을 수행하는데, 우리는 이 반영된 내부적 본질을 객관 정신의 본질적 내용이자, 절대정신의 객관화된 본질로 파악하였다. 알튀세르에게서 그것이 반영 관계인 한에서, 시간에 반영된 내부적 본질은 시간 외부에 위치하는 어떤 주체로서의 절대정신을 전제하며, 이 반영 관계에서 주체로서의 절대정신의 본질적 대상은 바로 객관 정신의 과정으로서의 역사의 대상화된 본질이 된다. 이처럼 정신의 영원성과 역사성의 관계는 반영 관계를 맺고 있으므로, 양자는 동시적이라고 할 수 있다. 그리고 이 양자의 동시성으로부터, 전체의 요소들 모두의 공현전이 그 자체로 바로 그 요소들의 본질의 직접적 현전을 반영하는 “본질적 단면”을 취할 수 있는 가능성이 생겨난다. 그 중심에 정신적 본질이 위치하며, 전체 요소들은 이 중심으로서의 본질을 표현하는 원환을 구성한다. 따라서 역사적 시간의 무수한 계기들은 결국 정신의 무수한 원환들이며, 이 원환들의 내부적 본질은 절대정신의 영원성의 반영이므로, 영원성의 이중적 위치는 원환들의 원환으로 이해할 수 있다. 이러한 구조 하에서, 우리는 본질적 단면으로부터 정신적 총체성을 읽을 수 있는 가능성을 얻게 되는데, 알튀세르는 이를 “읽기에 대한 종교적 신화”라 비판하고, 이에 다음을 맞세운다. 즉 “역사라는 텍스트는 하나의 로고스가 말하는 텍스트가 아니라, 구조들의 구조의 효과들의 들을 수 없고 읽을 수 없는 기호체계이기 때문에, 역사의 진리는 그것의 명시적인 담론 속에서는 읽어지지 않는다”고 말이다.

이렇게 직접적인 현전으로 읽을 수 없는 알튀세르의 역사 이론의 대상이 바로 “결정된 생산양식의 종별적인 시간”이며, 그것을 구성하는, 실재적으로 구별되는 다수의 심급들 각각에는 상대적으로 자율적인 고유한 시간 및 역사가 존재하는데, 이것이 의미하는 바는, 하나의 심급이 지니는 역사의 상대적 고유성은 전체 내의 여타의 심급들과의

접합이 야기하는 의존성에 의해서만 가능하다는 것이다. 따라서 상이한 시간들 각각의 고유한 리듬과 단절적인 구획의 차이들은 상이한 시간들을 서로 연결시키는 접합, 전위, 그리고 비틀림의 유형 속에서 인식되어야만 하며, 이러한 의미에서 역사적 시간성을 비동시성이라 규정할 수 있다. 하지만 우리는 구조적 불변식이라는 알튀세르의 표현이 함축하는 구조와 정세 간의 관계를 문제시하면서, 비동시성 개념에 더욱 부합하도록 역사적 시간 개념을 “계급투쟁의 종별적인 시간”으로 정정하고, 이로부터 도출되는 이론적인 효과에 주목했다. 이로써 계급투쟁의 현재적 정세는 구조의 통일성의 어떤 변이 양상들이 아니라, 정반대로 모든 구조들의 통일성은 계급투쟁의 복잡한 현행적인 형세, 따라서 뒤집어 질수도 있는 계급투쟁의 세력관계의 형세 그 자체이며, 따라서 역사이론은 계급투쟁의 혁명적 응축과 그것이 유산되는 문턱의 비동시적인 정세의 독특성, 즉 정세의 과잉-과소-결정을 자신의 대상으로 가진다는 것을 의미한다.

이렇게 역사 이론 속에서 계급투쟁이 전면에 등장하면서, 철학의 역사에 관한 알튀세르의 테제에도 어떤 변화가 야기된다. 이는 곧 철학이 어떻게 역사 이론의 대상으로서의 정세에 개입하는지가 중심 문제로 제기됨을 의미한다. 즉 생산양식의 종별적 시간으로서의 역사적 시간이 계급투쟁의 종별적 시간을 재규정됨으로써, 철학 또한 계급투쟁과 접합되는 한에서만 역사성을 지니게 된다. 이러한 철학의 역사성 테제는 알튀세르가 제출한 바 있는 철학의 영원성 테제와 외견상 모순적으로 보이지만, 사실 철학의 영원성 테제는 영원성의 조건화 테제라는 점에서, 철학의 역사성 테제로 읽힐 수 있다. 즉 철학은 과학과 정치에 접합됨으로써 철학-효과로서만 존재한다. 따라서 철학의 역사는 철학이 소유하는 역사가 아니라, 과학과 정치와 접합되는 한에서만 역사적으로 실존하는 철학-효과들의 역사가 된다. 그리고 이 철학-효과 중 하나인 과학적 관념의 이데올로기적 전환은 토픽 내의 관념들의 이중적 기입으로 설명되는데, 이것이 알튀세르의 유물론적인 철학적 실천의 핵심적인 원리를 정초한다. 참된 관념은 형식적으

로 증명되었다고 할지라도, 그것이 스스로 역사적으로 작동할 수 없으며, 오직 계급투쟁 속에서 취해진 대중의 이데올로기적 형태로 전화되는 한에서만 역사성을 지닌다는 것을 인식하고, 그러한 방식으로 개입함으로써, 철학은 자신의 개입을 통해 비동시적인 토픽 내로 국지적으로 기입되고, 역으로 자신의 실천에 비동시성을 각인시킨다. 따라서 철학적 개입은 우발성과 비극성에 개방되는데, 이는 곧 철학의 비동시성의 다른 이름일 뿐이다.

주요어 : 비동시성, 정세, 토픽, 영원성, 과정, 지금, 통속적 시간

학 번 : 2013-20052

목 차

서론	1
1장. 헤겔 시간 개념에 대한 하이데거의 비판 :	
통속적 시간 이해	5
1-1절. 하이데거가 파악하는 헤겔의 시간 개념	12
1-2절. 하이데거가 파악하는 헤겔의 시간과 정신의 연관	17
2장. 헤겔의 체계 내에서의 시간의 세 가지 규정들과 그것들의 공간적 배치	21
2-1절. 시간의 첫 번째 규정: 유한한 현재로서의 ‘지금’	25
2-2절. 시간의 두 번째 규정: ‘과정’	32
2-3절. 시간의 세 번째 규정: 절대적 현재로서의 ‘영원성’	39

3장. 하이데거의 헤겔 시간론	
비판의 한계들	46
3-1절. 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락문제...	47
3-2절. 영원성의 배제 문제	54
4장. 알튀세르의 역사적 시간 개념	58
4-1절. 헤겔 시간 개념에 대한 알튀세르의 비판:	
동시성	58
4-2절. 알튀세르의 역사적 시간 개념:	
비동시성	66
5장. 계급투쟁과 철학의 영원성들	79
결론	89
참고문헌	95
Résumé	102

일 러 두 기

1. 본 논문의 주요한 분석 대상이 되는 헤겔, 하이데거, 알튀세르의 특정 문헌들은 인용 시 다음과 같이 약칭 표기하여 내주 처리하였다.

* 헤겔 : 엔치클로페디

1) G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1986.

이 원전은 **Enc.I**로 약칭하고, 해당 구절이 수록된 절의 번호를 §기호 뒤에 표기하고 주석은 **R.**로, 보충은 **Add.**로 약칭 표기하며, 그 뒤에 불역본 쪽수를 표기해서 내주 처리하였다.

2) G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2004; 『헤겔 자연철학 1,2』, 박병기 옮김, 나남, 2008.

이 원전은 **Enc.II**로 약칭하고, 해당 구절이 수록된 절의 번호를 §기호 뒤에 표기하고 주석은 **R.**로, 보충은 **Add.**로 약칭 표기하며, 그 뒤에 불역본 쪽수와 국역본 권수 및 쪽수를 순서대로 표기해서 내주 처리하였다.

3) G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1988; 『정신철학』, 박병기, 박구용 옮김, 울산대학교출판부, 2000.

이 원전은 **Enc.III**로 약칭하고, 해당 구절이 수록된 절의 번호를 §기호 뒤에 표기하고 주석은 **R.**로, 보충은 **Add.**로 약칭 표기하며, 그 뒤에 불역본 쪽수와 국역본 권수 및 쪽수를 순서대로 표기해서 내주 처리하였다.

예시: 인용 구절이 엔치클로페디 2권 자연철학 258절 보충 362쪽이라면, (**Enc.II,§258Add.,362;1권109**)로 표시.

*** 하이데거 : 존재와 시간**

M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris: Édition numérique hors commerce, 1985; 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995

이 원전은 ET.로 약칭하고, 그 뒤에 불역본 쪽수와 국역본 쪽수를 순서대로 표기해서 내주 처리하였다.

*** 알튀세르 : 자본을 읽자**

L. Althusser et al. *Lire le Capital*(1965), Paris: PUF. 1996.

이 원전은 LC.로 약칭하고, 그 뒤에 불어본 쪽수를 표기해서 내주 처리하였다.

2. 본 논문에서 인용되는 문헌들 중에서 국역이 있는 경우, 그 국역을 밝히고 해당 페이지를 병기하였다. 다만 문맥에 따라 필요한 경우 원전과의 비교 검토를 통해 번역을 수정하였으나, 수정 사항을 일일이 적시하지는 않았다.

3. 직접 인용 시에 원문의 이탤릭 강조는 굵은 강조로 표시하였으며, 인용자가 의도적으로 강조한 구절들은 따로 표시를 해두었다.

4. 직접 인용 시에 ‘[]’ 표기 속에 첨부된 말들은 원문의 이해를 돕기 위해 인용자가 보충한 것이다.

서론

철학은 늙지 않는다. 헤겔
더는 자기 이야기/역사를 늘어놓지 않는 것, 유물론의 유일한 정의. 알튀세르

본 논문의 일차적인 목표는 『“자본”을 읽자』(1965)에서 수행된 알튀세르의 헤겔 시간 개념에 대한 비판이 겨냥하는 이론적인 대상을 분명하게 규정하고, 그 비판의 적확성을 검토하는 동시에 알튀세르의 그러한 비판이 어떤 의미에서 독창성과 발본성을 지니는지를 규명하는 데 있다. 하지만 이러한 목표를 달성하는 데 있어 주요한 난점들 중 하나는 헤겔 시간 개념에 대한 알튀세르 논의의 밀도 높은 압축성에 있다. 이는 알튀세르 특유의 철학함의 스타일에서 기인하는 문제이기도 한데, 그는 다른 사상가들을 논할 때, 그들의 텍스트의 중요 구절들을 직접 인용하여 꼼꼼하게 분석하기 보다는¹⁾, 전체 논의를 몇몇 문장으로 고도로 압축해서 정식화하고, 그 속에서 해당 텍스트의 이론적 대상을 식별한 뒤에 그 대상이 정초되어 있는 문제설정의 경계를 그리는 전략을 주되게 취한다. 이는 우리의 논문 주제 중 하나인 헤겔 시간 개념 비판에 대해서도 마찬가지이다. 우리는 이러한 어려움을 경감시키고, 우리의 일차적인 목표에 가닿기 위해 다음과 같은 두 가지 주요한 전략을 취할 것이다.

1) 불필요한 오해를 피하기 위해서 간략하게만 언급하자면, 겉보기에 이러한 알튀세르의 이론적인 불성실함은 알튀세르에게는 꼼꼼한 텍스트 분석이 부재한다는 것을 전혀 의미하지 않는다. 이러한 평가는 전적으로 외면적인 인상에 기초한 오해일 뿐인데, 무수히 많은 문헌학적인 증거들을 나열한 필요도 없이, 알튀세르가 파리 고등사범학교에서 교수자격시험 교사로서 행한 수많은 강의록과 준비 노트만 보더라도, 이러한 인상이 얼마나 피상적인 것이지 쉽게 알 수 있다. (cf. L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, Paris: Seuil, 2006; 『알튀세르의 정치철학 강의: 마키아벨리에서 마르크스까지』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2019.) 따라서 알튀세르의 논의가 가진 밀도 높은 압축성은 매우 세밀한 텍스트 분석에 기초해있는 것이다.

우리의 첫 번째 전략은 알튀세르의 헤겔의 시간 개념에 대한 비판의 대상이 지니는 변별성과 그것의 함의를 부각시키고자, 하이데거가 『존재와 시간』(1927) 82절에서 행한 헤겔 시간 개념에 대한 비판으로의 이론적 우회를 택하는 것이다. 우리가 이론적 우회로서 하이데거의 작업을 선택한 것은 다음과 같은 세 가지 이유에서이다. 1) 헤겔의 시간 개념에 대한 비판에 있어서 하이데거가 차지하는 철학적 영향력은 매우 크며, 그것이 풍부한 이론적 효과들을 생산했다는 점 2) 하이데거와 알튀세르 모두 비판적인 관점에서 헤겔의 시간 개념이라는 동일한 주제를 다루고 있음에도 불구하고, 양 사상가가 문제시하는 대상이 완전히 상이하다는 점 3) 하이데거에게서 헤겔의 시간론에 대한 비판은 그의 전통 존재론의 탈구축 기획에 전적으로 연동되어 있으며, 이러한 점에서 하이데거의 새로운 시간 이해는 전통 존재론의 시간에 대한 사유를 극복하려는 하나의 거대한 철학적 계보를 구성한다는 점. 그런데 하이데거로의 이론적인 우회는 그 자체로 하이데거의 비판의 대상에 대한 정확한 이해와 동시에 그의 비판이 지니는 적실성에 대한 검토라는 두 가지 과제를 함축한다. 따라서 우리는 우선 1장에서 『존재와 시간』 82절을 하이데거를 쫓아 꼼꼼하게 읽음으로써, 그의 문제를 명확하게 할 것이다.

우리의 두 번째 전략은 헤겔의 시간 개념에 대한 직접적인 독해로 구성된다. 우리는 우선 이념의 총체성을 대상으로 하는 헤겔 철학의 체계성을 고려하여, 시간이 이념의 외화로서의 자연의 근본 규정이라는 점에서 출발해서 시간 규정 자체의 체계적 전개에 집중할 것이다. 하지만 이러한 전개의 운동 전체를 다루는 것은 헤겔 철학의 전 영역을 외연으로 가지는 만큼 우리의 역량에서 벗어나는 일이다. 따라서 우리는 2장에서 시간 규정의 체계성을 선명하게 부각시킬 수 있는 세 가지 시간 규정들, 즉 ‘지금’, ‘과정’, ‘영원성’에 대해서만 논의를 한정할 것이다. 이 세 가지 규정들의 연관을 통해 어떻게 시간이 자신을 변증법적으로 부정해나가는지를, 즉 자기를 지양해나가는지를 밝히는 것이 우리의 주요한 과제를 구성할 것이다. 이를 용이하게 하기

위해, 그 운동의 역동적인 성격을 약화시킬 위험을 감수하면서, 이 세 가지 규정들이 헤겔의 체계 내에서 어떤 공간적인 위치를 점하고 있는지를 그것들의 공간적 배치를 통해 묘사할 것이다. 이를 통해 하이데거로의 우회가 함축하는 두 번째 과제, 즉 하이데거가 수행한 헤겔 시간 개념에 대한 비판의 적실성에 관한 검토를 위한 이론적 자원을 마련할 것이다. 이러한 이론적 자원은 또한 우리의 원래의 목표인 알튀세르의 헤겔의 시간 개념에 대한 비판의 대상 및 그것의 적확성을 고찰하는 데에도 결정적인 역할을 수행할 것이다.

이에 기초해서 우리는 3장에서 하이데거의 헤겔 시간론 비판이 지니는 몇몇 한계들을 지적하고, 더 나아가 이러한 한계들이 역으로 하이데거의 시간이해에 대해 규명해주는 바는 무엇인지를 물을 것이다.

이어서 우리는 4장 1절에서 헤겔의 시간 개념에 대한 알튀세르의 비판을 고찰하면서, 알튀세르가 문제시하고 있는 시간을 역사적 시간이라 명시함에도 불구하고, 그 비판에서 이론적으로 겨냥되고 있는 헤겔의 시간 규정은 영원성이라는 우리의 가설을 검증할 것이다. 우리는 이를 알튀세르의 명명을 쫓아 동시성 비판이라 이름 짓고, 동시성이 함축하는 이데올로기적 구조를 드러냄으로써, 동시성에 대한 구조적 비판을 수행할 것이다.

알튀세르의 헤겔 시간 개념에 대한 비판을 영원성으로서의 동시성에 대한 비판이라 규정하는 것으로부터 본 논문의 두 번째 목표가 뒤따라 나온다. 즉 그것은 헤겔의 동시적인 역사적 시간 개념과의 강렬한 대조 속에서 부각되고 있는 알튀세르의 고유한 역사적 시간 개념을 정확하게 이해하고, 더 나아가 그러한 역사적 시간 개념이 알튀세르가 제출한, 철학의 역사에 관한 테제에 어떤 이론적인 효과를 만들어 내고 있는지를, 그리고 이러한 역사 내의 철학적 개입을 알튀세르는 어떻게 사유했는지를 살피는 것이다. 4장 2절에서 우리는 알튀세르의 고유한 역사적 시간 개념을 비동시성²⁾으로 개념화하고, 알튀세

2) 우리의 다음과 같은 발리바르(É. Balibar)의 언급에 준거한다. “오늘 내가 존재론적(ontologique)이라고 부르고자 하는 [『“자본”을 읽자』의 이론적인] 두 번째 핵

리의 핵심적인 논지를 정리할 것이다. 이 속에서 우리는 비동시성 개념에 더욱 부합하도록, 알튀세르의 역사적 시간에 대한 규정을 계급투쟁에 연결시키는 방식으로 정정을 시도할 것이다. 그리하여 정정의 결과로서 “역사 이론의 대상은 비동시적인 정세”라는 테제를 제출할 것이다.

마지막으로 5장에서는 철학의 역사, 철학의 영원성 테제 문제를 계급투쟁과의 관련성 하에서 다루면서, 알튀세르의 철학의 영원성 테제의 의미를 규명할 것이다. 그리고 이를 철학사에 대한 헤겔의 사유와 간략하게 대조해봄으로써, 개념의 전화 문제를 제기할 것이다. 이 문제는 우리를 알튀세르의 철학적 개입이 지니는 비동시적인 성격을 규명하는 데 결정적인 도움을 줄 것이다. 즉 알튀세르는 그 자신이 이론화한 비동시적인 역사적 대상에 자신의 철학적 개입을 국지적으로 기입시킴으로써, 역으로 자신의 철학적 개입에 비동시성을 단단히 각인시켰음을, 그리고 이것이 그가 말한 유물론에 대한 유일한 정의에 부합하는 철학적 개입이었음을 보게 될 것이다.

심은 근본적으로 오직 알튀세르의 주도로만 「자본의 대상」의 비범한 4장에서 구성된다. (...) 이 장의 핵심은 "현재의 자기와의 비-동시성(non-contemporanéité à soi du présent)"이라는 테제인데, 이 테제는 "본질적 단면"이라는 헤겔적인 관념(또는 헤겔에게 부여된 관념)에 완전히 대립[된다]." (É. Balibar, "Lire lire le capital", Reveu Période, 2018. <http://revueperiode.net/lire-lire-le-capital/>)

1장. 헤겔 시간 개념에 대한 하이데거의 비판 : 통속적 시간이해

『존재와 시간』 82절에서 수행된 헤겔의 시간 개념에 대한 하이데거의 비판은 하이데거의 독자들뿐만 아니라, 헤겔의 여러 주석가들의 눈길을 사로잡았는데, 이 비판이 야기한 효과는 결코 일의적인 것이 아니었다. 가령 코이레(A. Koyré)나 코제브(A. Kojève)는 하이데거의 비판에 직면하여, 역으로 헤겔의 하이데거적인 면모들을 부각시킴으로써 헤겔의 사유를 하이데거의 사유에 근접시키는 전략을 취한다. 그들은 예나 시기의 청년기 헤겔로 거슬러 올라가, 거기에서 하이데거 철학의 어떤 선취, 즉 과거와 현재에 대한 미래(장래)의 우선성과 특권성을 발견한다.³⁾ 이렇게 헤겔은 하이데거의 철학적 선구자가 된다. 이와 정반대로, 수슈-다그(D. Souche-Dageus)나 말라부(C. Malabou)와 같은 헤겔 주석가들은, 하이데거의 헤겔 독해에서 드러나는 하이데거의 근본적인 오해를 적극적으로 드러내면서, 하이데거의 비판에 대한 반비판을 전개한다.⁴⁾ 이를 통해 그들은 헤겔 철학과

3) A. Koyré, "Hegel à Iena", in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971, 148-189. ("시간은 변증법적이며, 미래로부터 출발해서 구성된다."(188-189)) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947. ("헤겔 이전의 철학이 고찰했던 시간에서, 운동은 과거로부터 출발해서 현재를 거쳐 미래로 나아갔다. 이와 반대로 헤겔이 언급하고 있는 시간에서 운동은 미래에서 발생해서 과거를 거쳐 현재로 나아간다. 즉 미래->과거->현재(->미래)."(367))

cf. "탈자적·지평적 시간성은 일차적으로 장래에서부터 시속한다."(ET.318:602) "기재는 장래에서 발원하고 이러한 기재적인 장래가 현재를 자신으로부터 방출한다."(ET.251:466) "근원적이고 본래적인 시간성은 본래적 장래로부터 시속하고 장래적으로 기재하면서 비로소 현재를 일깨운다. 따라서 근원적이고 본래적인 시간성에서 주도적인 역할을 하는 것은 장래이다." (ET.253:470)

4) D. Souche-Dagues, "Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de "Sein und Zeit"", in *Recherches Hégéliennes*, Paris: Vrin, 1994. C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Paris: Vrin, 1996, 11-16, 175-179.

하이데거 철학 사이에 존재하는 어떤 근본적인 발산(목적론과 종말론)을 강조한다. 이 두 가지 입장 중 어느 것으로도 환원 될 수 없는 독특한 입장이 바로 데리다의 경우인데, 그는 하이데거의 헤겔 시간 개념 비판이 그 속에 정위되어 있는 하이데거의 철학적 기획, 즉 형이상학의 탈구축 기획을 가장 철저한 방식으로 수용하면서, 하이데거의 헤겔 독해의 핵심적인 테제들을 일별하고, 거기에서 드러난 하이데거의 중대한 해석상의 오류들을 통해 하이데거의 문제설정의 경계를 가시화한다. 더 나아가 하이데거가 경계지은 형이상학의 울타리(clôture) 그 자체의 형이상학적인 성격을 드러냄으로써, 즉 하이데거 자신이 경계지은 형이상학의 울타리 내부에 그가 여전히 남아있음을 드러냄으로써, 하이데거의 울타리를 다시금 탈구축한다.⁵⁾

이처럼 그 효과의 다의성면에서 하이데거의 헤겔 시간이해에 대한 비판이 야기한 풍부한 생산성과 대조적으로, 『존재와 시간』에서 하이데거는 헤겔 철학 그 자체에 결정적인 중요성을 부여하지 않는 듯 보이며, 실제로 그 저작에서 하이데거가 헤겔의 시간개념을 논하는 부분은 총 83절로 출판된 전체 중 82절, 단 하나의 절에 집중되어 있다. 뿐만 아니라, 하이데거는 시간 문제와 관련해서 헤겔이 접하는 철학사적 위상을 이중으로 상대화 시킨다고 할 수 있다. 즉 한편으로, 그는 자신의 탈구축 대상이라고 할 수 있는 전통존재론의 역사 내에 단번에 헤겔을 위치시키며, 이를 통해 헤겔은 아리스토텔레스로부터 베르그손에 이르는 형이상학 계보에 속하게 된다. 하이데거는 이 계보 속에서 공통되게 자명한 것으로 받아들여지고 있는 ‘통속적 시간 개념’, 즉 시간을 ‘지금이라는 시점들의 연속’으로 보는 통속적 시간 개념을 검출하고, 이러한 통속적 시간 개념이 얼마나 은밀하게 철학사 내에서 존재 물음을 규정해왔는지를 밝히고자 한다. 이러한 기획 내에서 하이데거의 진정한 논적은 사실상 헤겔이 아니라 아리스토텔

5) J. Derrida, "Ousia et Gramme", in *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972. 우리는 3-1절에서 데리다의 이 작업으로 되돌아올 것이다. 데리다의 울타리(clôture)에 대해서는, 김상환, 『해체론시대의 철학』, 문학과지성사, 1996, 2부 2장 3절 "끝에서 울타리로"(199-200)를 참고.

레스라고 할 수 있는데, 왜냐하면 전통 형이상학이 공유하는 시간에 대한 통속적 이해의 기원에 아리스토텔레스가 자리하기 때문이다.⁶⁾ 실제로 하이데거에 따르면, “시간에 대한 아리스토텔레스의 논구[『자연학』]는 시간 현상에 관해 우리에게 전승된 최초의 자세한 해석”이며, “베르그손의 시간해석을 비롯한 그 후의 시간해석을 본질적으로 규정”한다.(ET.41:40)⁷⁾ 따라서 하이데거에게 헤겔의 시간 개념이 문제시된다면, 이는 일차적으로는 시간에 관한 헤겔의 이론화가 아리스토텔레스의 그것과 맺는 매우 긴밀한 관계에서 기인하는 것이다. 이 때문에 헤겔의 시간론은 전통 형이상학의 역사를 규명하기 위해 아리스토텔레스를 위시한 고대 그리스 존재론으로 거슬러 올라가는 여정 중 지나칠 수 없는 몇몇 정거장 중 하나를 점하게 된다. 따라서 문제가 되는 것은 헤겔 철학 그 자체에 대한 비판이라기보다는, 고대 그리스 존재론에서 전승된 특정한 존재 이해가 헤겔 철학에까지 미치는 사정권을 분명히 하는 것이다.⁸⁾ 하이데거는 이러한 고대 존재론의 존재 이해와 그 이해가 기초하고 있는 시간 지평의 핵심을 다음과 같이 말한다.

6) 미완성으로 출판된 『존재와 시간』의 애초 계획을 살펴보면, 하이데거가 아리스토텔레스의 시간관과의 대결을 얼마나 중대한 것으로 생각하고 있었는지가 잘 드러난다. 계획된 2부는 전통존재론에 대한 본격적인 탈구축 작업을 예고했고, 이 2부 3편에서 하이데거는 “고대 존재론의 현상적 토대와 한계의 판별기준”으로서 아리스토텔레스의 시간에 관한 논문을 논구하고자 했지만 실제로 이루어지지 않았다. 이에 대해서는 박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 강독』, 그린비, 2014, 71-72를 참고.

7) 이어서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “아리스토텔레스의 시간 개념에 대한 분석을 통해 분명해지는 것은 칸트의 시간이해도 아리스토텔레스가 제시한 구조 속에서 움직이고 있다는 것, 즉 칸트의 존재론의 기본방향은-새로운 물음에 수반되는 모든 차이에도 불구하고-여전히 그리스적이라는 것이다.”(ET.41:40) 칸트의 시간 형식에 대한 하이데거의 상이한 평가에 대해서는, 마르틴 하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』(1929), 이선일 옮김, 한길사, 2001, 32절 참고. 여기서 하이데거는 「초월적 감성학」 내에서 기술되는 시간의 순수 직관이 어떤 점에서 현재, 지금의 특권에서 자유로운지를 보여준다 (249-250). 이러한 하이데거의 상반된 평가에 대한 데리다의 비판적 분석은 J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 53-57 참고.

8) cf. ET.319,332n1:604.609-610각주30.

존재자의 존재에 대한 고대적 해석은 <세계>⁹⁾ 또는 가장 넓은 의미의 자연을 실마리로 하고 있으며 이러한 해석은 존재에 대한 이해를 시간을 지평으로 하여 열고 있다. 이것에 대한 외적 증거는 파루시아(parousia, 임재) 또는 우시아(ousia, 현전성)로서의 존재의 의미 규정이다. 이것은 존재론적·존재시간적으로 현전성(Anwesenheit)을 의미한다. 존재자는 그 존재에 있어서 현전성으로서 파악되고 있다. 다시 말하면 존재자는 현재(Gegenwart)라는 시간양상으로부터 이해되고 있는 것이다. (ET.40:38)¹⁰⁾

이처럼, 고대 존재론은 존재 의미를 현재라는 특정한 시간 양상에 준거하여 현전성으로 파악한다. 이는 곧 “눈앞에 존재함(Vorhandenheit)”의 형식으로 존재를 이해한다는 것을 함축하며, 이

9) <세계>는 우리가 거주하는 장소로서의 생활세계가 아니라 눈앞의 존재자(Vorhandenen)들을 지칭한다.

10) 해당 구절의 번역은 박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 강독』, 앞의 책, 55를 따랐다.

cf. 『칸트와 형이상학의 문제』(1929)에서의 다음과 같은 하이데거의 단언들도 참고. “고대 형이상학이 진정한 존재자(ontôs on)를 -즉 존재자가 단지 그렇게 존재할 수 있는 그대로 그렇게 존재하고 있는 존재자들- 지속적인 존재자(aiei on)로 규정한다는 사실에서는 무엇이 중요한가? 여기에서 존재자의 존재는 명백히 영속성permanence과 항구성persistence(Beständigkeit)으로 이해된다. 어떤 종류의 기투가 이러한 존재이해에 놓여 있는가? 시간을 향한/시간에 의지하는 기투다. 왜냐하면 가령 “nunc stans(부동의 지금)”으로 간주되는 “영원성”도 “항구적인” “지금”으로서 전적으로 단지 시간으로부터만 개념파악되기 때문이다. 본래적인 존재자는 근본적으로 “현전(Anwesen)” 혹은 직접 항상 현재하는 소유 혹은 “재산”을 뜻한다는 의미에서 우시아(ousia)나 파루시아(parousia)로서 이해된다. 그렇다면 이러한 사실에서는 무엇이 중요한가? 이러한 기투가 누설하는 바는 이렇다. 존재는 **현전성 안에서의 영속성**을 의미한다. 좀 더 정확히 말해 이렇게 존재에 대한 자발적인 이해 안에 시간규정들이 모여들지 않는가? (...) 그렇다면 존재를 둘러싼 모든 싸움은 처음부터 시간의 지평 안에서 움직이지 않는가? (...) 아리스토텔레스에 의해 그 이후의 형이상학사에 결정적 영향을 미치는 방식으로 논구된 바 있는 시간의 본질은, 이에 대해 **아무런** 답변도 주지 **못한다**. 오히려 밝혀진 내용은 이렇다. 실로 이러한 시간분석은 하나의 존재이해에 의해 주도된다. 그런데 이러한 존재이해는 -은밀한 행동방식으로- 존재를 영속적 현재(Gegenwart)로 이해하며, 또한 이로써 시간의 “존재”를 “지금(Jetzt)”으로부터 규정한다. 즉 시간의 “존재”를 시간 안에 언제나 영속적으로 현전해 있는(anwesend) 시간성격으로부터, 다시 말해 고대적 의미에서는 본래적인 그러한 시간성격으로부터 규정한다.” (마르틴 하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김, 앞의 책, 44절(기초존재론의 목표), 322-324.)

를 통해 현존재가 어떤 존재자를 인식한다는 것은 그것을 눈앞에 “현재화(Gegenwärtigen)”한다는 것이 된다. 이러한 “현재화 속에서 그리고 현재화에 대하여 자신을 드러내고, 그리하여 본래의 의미의 존재자(das eigentliche Seiende)처럼 이해된 존재자는 이어서 현-재(Gegen-wart)에 준거하여 자신의 설명을 부여받는다. 곧 이 존재자는 현전성(Anwesenheit)(ousia)으로 파악된다.”(ET.41:39)¹¹⁾ 이러한 식의 이해 속에서 역으로 시간의 존재 또한 눈앞의 존재자들 중의 하나의 존재자처럼 간주되어, ‘지금이라는 시점들의 연속’으로 파악된다.¹²⁾ 뒤에서 살펴볼 것이지만, 이처럼 시간을 눈앞에 존재함의 형태로 이해하는 시간이해야말로 하이데거가 고발하는 헤겔의 시간론의 핵심 중 하나를 구성한다.

다른 한편, 하이데거가 보기에 헤겔의 시간론은 아리스토텔레스의 시간론의 연속선상에 놓여있으면서도, 상대적으로 특별한 역할을 수행할 수 있는데, 왜냐하면 헤겔은 통속적인 시간해석을 가장 극단적인 방식으로 정식화하기 때문이다. 바로 이러한 헤겔의 극단성 때문에, 하이데거는 헤겔의 시간 분석을 자신의 고유한 시간성 분석과 대조하는 것이 매우 효과적이라고 여겼다. 즉, 하이데거에게 있어서 헤겔의 시간해석은 자신이 수행하는 “현존재의 시간성, 세계시간, 통속적 시간 개념의 근원에 대한 실존론적·존재론적 해석”(ET.304:573)을 간접적으로 명료하게 하는 데에 매우 적합하다.¹³⁾ 따라서 헤겔의 시

11) 해당 구절의 번역은 J. Derrida, “Ousia et Grammè”, op. cit., 35를 따랐다.

12) 시간의 존재를 지금이라는 시간 양상에 준거하여 눈앞에 존재로 이해하는 관점은 아리스토텔레스가 『자연학』에서 시간에 대한 논의의 장을 열면서 다시 취하는 공개적인 논증(logos exōterikoi) 중 첫 번째 논증 속에서 명확히 드러나는데, 이때 이러한 관점은 아포리아로 귀착된다. 이 첫 번째 논증은 시간이 존재하는 것들에 속하는가 아니면 존재하지 않는 것들에 속하는가라는 문제에 관한 것인데, 이에 대한 결론으로 시간은 완전히 존재하지 않는 것이거나 아니면 가까스로 희미하게만 존재하는 것이라는 결론이 도출된다. 왜냐하면 시간의 어떤 부분은 이미 흘러가버렸고, 그리하여 더 이상 존재하지 않으며, 다른 부분은 앞으로 올 것이고, 그리하여 아직 존재하지 않기 때문이다. 따라서 이처럼 존재하지 않는 것들로 이루어진 어떤 것이 존재의 성질을 지닌다는 것은 불가능하다. 이러한 논증에서 곤란을 유발하는 것은 사실상 시간에 대한 현재화의 불가능성이며, 이는 시간의 존재가 눈앞에 존재로 이해되고 있음을 함축한다. (Aristote, *La physique*, trad. fr. A. Stevens, Paris: Vrin, 1999, 178-179(218a))

간론이 하이데거에게 어떤 철학적 가치를 지닐 수 있다면, 그것은 전적으로 다음과 같은 하이데거 자신의 철학적 과업과 존재론적 구도에 비추어 평가되는 한에서 그러하다.

존재 의미에 대한 물음의 관점에서 인도된 고전 존재론에 대한 “탈구축”은 우선적으로 시간에 대한 “통속적 개념”을 뒤흔들어야만 했다. 이것이 현존재(Dasein), 즉 존재에 대한 선-이해를 통해 존재 의미에 대한 물음에 개방된 채로 **여기에 있는** 현존재의 분석론의 조건이었다. 시간성은 “존재를 이해하는 현존재(Dasein)의 존재”를 구성하며, Dasein의 구조로서의 “마음씀의 존재론적인 의미”이다. 바로 이 때문에, 오직 시간성만이 존재 물음에 자신의 지평을 부여할 수 있다. (...) 시간성의 명시화를 아리스토텔레스에서 베르그손까지 일상적인 언어와 존재론의 역사를 지배한 전통적인 개념으로부터 해방시켜야할 뿐만 아니라, 또한 이러한 통속적인 개념설정 *conceptualité*의 가능성을 해명해야만 하고, 그것에 “알맞은 권리”를 인정해야만 한다.¹⁴⁾

통속적 시간 개념의 가능성과 그에 알맞은 권리¹⁵⁾를 부여하기 위해, 하이데거는 78~81절에 걸쳐 시간성, 세계시간, 수평화, 시간 내부성

13) 동일한 의도에서 하이데거는 82절의 제목을 “시간성, 현존재 및 세계시간의 실존론적·존재론적 연관을 시간과 정신 사이의 관계에 대한 헤겔의 견해와 구별함”이라고 붙였다.

14) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 33.

15) “시간을 무한하고 사라지며 거꾸로 흐를 수 없는 지금이라는 시점들의 연속으로 보는 통속적인 규정은 퇴락한 현존재의 시간성에서 비롯된다. 통속적 시간표상은 그 나름의 권리를 가지고 있다. 그것은 현존재의 일상적 존재양식에, 다시 말해서 우선 대부분의 경우 지배하는 존재이해에 속한다. ... 그러나 이런 통속적 시간해석이 자신만이 ‘참된’ 시간 개념을 제공할 수 있다고 주장한다면, 그것은 그것이 주장할 수 있는 권리마저도 잃고 만다. 오히려 오직 현존재의 시간성과 그 시속을 근거로 해서만 어떻게 해서 세계시간과 통속적 시간이 현존재의 시간성에 속하는지를 이해할 수 있다. 현존재의 시간성에 근거하여 세계시간의 완전한 구조를 해석하고 이러한 세계시간에서 통속적 시간이 어떻게 파생되는지를 해명할 경우에만, 비로소 통속적 시간 개념에 의한 은폐를 통찰하면서 시간성의 탈자적·지평적들의 수평화를 꿰뚫어볼 수 있는 실마리가 주어진다. 이에 반해 통속적 시간이해의 지평에서는 시간성은 이해될 수 없다.” (박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 강독』, 앞의 책, 532-533)

과 같은 개념적 연쇄를 설명하고, 이를 통해 통속적 시간 개념의 발생을 해명한다. 아주 개략적으로 개념들 간의 정초 관계만 소묘해보자면, 현존재의 시간성¹⁶⁾으로서의 근원적 시간으로부터 세계시간이 파생된다. 파생적 시간인 세계시간은 비본래적 실존에 의해 고려되는 시간으로서 어떤 일을 할 시간 또는 그만둘 시간이라는 식으로 헤아릴 때의 시간을 말한다. 따라서 세계시간은 생활세계의 유의의성에 입각하여 해석된 시간이다. 통속적 시간은 이러한 세계시간이 함축하고 있는 생활세계의 유의의성을 모두 제거하고 오직 시계바늘의 움직임만을 현전화함으로써 파생된 시간이다. 따라서 지금들의 순수한 잇달음으로서의 통속적 시간은 세계시간을 수평화하여 세계시간이 함축하는 세계의 유의의성을 은폐한다. 이렇게 텅 비어진 통속적 시간은 그 속에 어떤 존재자가 있는 것처럼 이해되는 시간 내부성이라는 규정을 지니며, 이를 통해 시간은 “일상적 실존의 운동이 썸해지고 조직되는 동질적인 환경, 즉 매체”¹⁷⁾가 된다.

하이데거는 바로 이 시간 내부성을 환기시키면서, 82절에서 헤겔의 시간론에 대한 독해를 시작한다.

역사는 본질적으로 정신의 역사이면서 동시에 ‘시간 속에서’ 진행된 다. 그러므로 ‘역사의 전개는 시간 속으로 떨어지는 것’이다.¹⁸⁾ 그러나 헤겔은 정신의 시간 내부성을 하나의 사실로서 제시하는 데 만족하지 않고, 정신이 (...) 시간 속으로 떨어질/퇴락할 가능성을 이해하려고 시도한다. (ET.319:603-604, 강조는 인용자)

16) “기재하면서-현전화하는 장래라는 통일적 현상”(박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 강독』, 앞의 책, 417). 이 때 시간성이란 어떤 일정한 세계에 이미 던져진 채로(기재) 자신이 구현해야 할 자기를 기획하면서 현재의 상황을 개시하는(현재) 인간의 존재 방식을 가리킨다.

17) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 38.

18) 여기서 하이데거가 인용하고 있는 헤겔의 텍스트는 『역사 속의 이성』이다. (G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. fr. K. Papaioannou, Paris: 10/18, 1965, 181.) 우리는 떨어짐/퇴락이라는 하이데거의 독해와 관련하여 이 구절을 3-1절에서 자세히 검토할 것이다.

하이데거에 따르면, 헤겔의 정신은 시간 속으로 떨어져 있는/퇴락해 있는 시간 내부적 존재자인데, 이는 시간과 정신의 본질상의 유사성에서 기인한다. 하이데거는 이 유사성을 검토하기 위해 다음과 같은 두 가지 문제를 제기한다. “첫째로, 헤겔은 시간의 본질을 어떻게 규정하고 있는가? 둘째로, 정신으로 하여금 시간 속으로 떨어질/퇴락할 수 있게 하는 그 정신의 본질에는 무엇이 속하는가?”(Ibid.) 즉, 우선적으로 시간의 본질을 규명하고 난 뒤에, 그러한 것으로서의 시간 속으로 정신이 떨어질/퇴락할 수 있는 이유를 시간 본질과 유사한 정신의 본질을 통해 규명하겠다는 것이다. 이렇게 82절은 이 두 과정 각각에 해당되는 두 개의 소절로 구성된다.

1-1절. 하이데거가 파악하는 헤겔의 시간 개념

하이데거는 헤겔의 시간 개념을 분석하기에 앞서, 시간이 논해지는 체계상의 장소에 있어서 아리스토텔레스와 헤겔 간의 유사성을 부각시킨다. 즉, 아리스토텔레스가 시간을 『자연학』에서 “운동”과 관련하여 논하고 있는 것과 마찬가지로, 헤겔 또한 시간을 『자연철학』 내의 역학¹⁹⁾에서 논한다는 것인데, 이를 통해 하이데거가 강조하고자 하는 것은 분명하다. 양자에게 근본적인 시간관을 규정하는 것은 동일하게 바로 자연학적인 시간, 즉 운동과의 본질적인 관계 속에서 이해된 시간이라는 것이다.²⁰⁾ 자연학적인 운동이 순수 양적인 것인 한에서, 운

19) “역학은 전적으로 추상적인 상호 외재를 고찰한다. - 이것이 시간과 공간이다.” (Enc.II.§253,193:1권85)

20) 잘 알려져 있듯이, 『자연학』에서 아리스토텔레스의 시간 정의는 다음과 같다. “이전과 이후에 따라 [측정되는] 운동의 수”(219a). 운동이 없이는 시간은 존재하지 않는다(219a)고 말하면서, 아리스토텔레스는 시간을 운동과 매우 밀접하게 연결시킴에도 불구하고, 운동이 곧 시간인 것은 아니라고 본다. 실제로 그는 운동은 운동하는 사물 속에만 존재하지만 시간은 도처에 존재한다는 점, 그리고 운동은 더 빠르거나 더 느리거나 하지만 시간은 그렇지 않다는 점을 들어 시간과 운동을 구별한다(218b). 다만 운동과 시간에 대한 지각이 동시적인 한에서, 시간은 운동의 어떤 것이라고 할 수 있다. (Aristote, *La physique*, trad. fr. A. Stevens,

동에 따라 측정되는 시간 또한 순수 양적인 것으로 환원되고, 따라서 시간은 어떤 질적 규정도 갖지 못하는 한낱 공허한 형식이 되어버리고 만다.²¹⁾ 하이데거가 보기에, 이러한 자연학적인 시간 개념은 통속적 시간 이해를 그대로 답습하는 것에 지나지 않으며, 따라서 이러한 시간 개념을 통해서도 결코 존재 의미의 지평을 구성하는 시간성은 사유될 수 없다.

이어서 하이데거는 역학 내의 헤겔의 기획, 즉 공간과 시간을 단순히 병치시키는 데 그치는 것이 아니라 양자의 정초연관을 파악하고자 하는 헤겔의 기획을 인용하면서, 헤겔 시간 개념에 대한 독해에 본격적으로 착수한다.

공간의 진리는 시간이다. 이리하여 공간은 시간이 된다. 우리가 주관적으로 시간으로 이행하는 것이 아니라, 공간 자체가 이행한다. 표상 속에서 시간과 공간은 서로 완전히 고립되어 있다. 그리하여 우리는 공간을 갖고 그리고 나서 시간 또한 갖는다. 철학이 반박하

op. cit.)

21) 수슈-다그는 시간이 논해지는 체계상의 장소에 대한 하이데거의 언급이 단순한 사실 확인에 그치는 것이 아니라, 다음의 비판을 함축한다고 본다. 즉, 헤겔 당대의 자연과학이 자연에 대한 헤겔 사유의 지평을 구성하며, 바로 이 때문에 헤겔의 사유는 존재론의 과업에서 멀어지게 되었다는 것 말이다 (D. Souche-Dagues, "Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de "Sein und Zeit"", op. cit., 113). 이러한 해석이 얼마나 정당한 것인지는 차치하더라도, 그녀가 지적하는 자연철학과 관련하여 셸링과 헤겔에 대해 하이데거가 취하는 불공정한 평가는 눈여겨 볼만 하다. 실제로 『존재와 시간』이 출판되고, 10년 후에 하이데거는 셸링에 대한 강의에서 다음과 같이 말한다. "셸링이 자연철학으로 지시하는 것은 "자연" 영역이라는 특수한 영역을 가공하는 것이 아니라, 오히려 관념론의 원리, 즉 자유에서 출발해서 자연을 파악하는 것이다. 이에 따라 자연의 자율성과 자연에 고유한 일관성은 복원된다."(M. Heidegger, *Schelling*, trad. fr. J-François Courtine, Paris: Gallimard, 1977, 164.) 여기에서 하이데거는 분명하게 셸링의 자연철학을 단순히 자연 영역에 한정시키는 것이 아니라, 자연과 정신을 아우르는 체계적 통일성에 위치시킨다. 그런데 문제는 이러한 자연철학이 지니는 체계적 성격은 헤겔 철학에서 훨씬 더 두드러지는 특징임에도 불구하고, 하이데거는 정반대로 헤겔의 자연철학의 기획과 "자유"의 기획, 즉 정신철학의 기획" 사이의 분리를 강조한다는 것이다. 그리고 그녀가 보기에, 하이데거가 헤겔의 자연과 정신의 외재적 관계를 설정하고, 더 나아가 정신의 자연 속으로의 떨어짐/퇴락을 논하는 것은 바로 이러한 분리에 기초해서인데, 이는 헤겔에 대한 공정한 평가에 기반한 논의가 아니다. (Souche-Dagues, op. cit., 113-114)

는 것이 바로 이 “또한”이다. (Enc.II,§257,Add.,361:1권105, 강조는 인용자)

하이데거가 여기서 집중하는 것은 표상과 사유 사이의 원리적인 차이이다. 표상이 고정되어 있고 경직된 구별에 기반해 있다면, 철학은 그러한 구별의 정초연관을 개념적으로 사유함으로써, 그 구별을 해소하고자 한다. 따라서 ‘공간의 진리는 시간’이라는 사유의 결과 이전에, 우선적으로 공간은 사유되어야만 한다. 헤겔에게 있어서 공간은 “자연의 외존재의 무매개적 무차별성”이다. 이렇게 공간은 어떠한 규정된 구별도 지니지 않기 때문에 전적으로 연속적이다. 다만 공간은 자신 **내에서만** 구별될 수 있는 다수의 추상적인 점들로 구성된다. 이처럼 공간을 구별하는 점들이 그것들이 구별하는 공간의 성격을 스스로 가지고 있기 때문에 공간은 이러한 점들에 의해 구별되지 않는다.²²⁾ 따라서, 공간이 무매개적, 무차별적 외존재라는 것은, 공간 내의 구별들로서의 공간의 규정들이 그 자체로 공간적이며, 공간의 규정들은 이처럼 단순하게 공간 내에 존속한다는 것을 함축한다. 다시 말해, 점이 일반적으로 공간 내에서 어떤 것을 구별하는 한에서, 공간의 부정이라고 할 수 있지만, 그 부정 자체가 이미 공간적이기 때문에, 이는 자기 부정이자, 모순이다.²³⁾ 하이데거는 이러한 모순적인 공간에 대한 규정으로서 “점성(punktualität; punctiformité)”을 강조한다. “공간은 또한 하나의 점성이지만, 이 점성이라는 것은 아무것도 아닌 것이며, 완벽한 연속성”이다(Enc.II,§254Add.,358:1권90). 그리고 바로 이 점성이 공간의 표상이다. 이어서 바로 하이데거는 257절로 넘어간다.

22) “우리는 하나의 점을 고정시킴으로써 공간을 절단하지만, 그렇게 함으로써 공간은 결코 절단되지 않는다. 점은 공간적인 한에서만 의미를 갖는다.” (Enc.II,§254Add.,359:1권90-91)

23) “공간 속에서는 모든 것이 계속 존립하는데, 심지어는 한계조차도 존립의 방식을 갖는다. 이것이 공간의 결점이다. 공간은 모순이다. 왜냐하면 공간은 부정을 제 안에 지니고 있지만, 이러한 부정은 무차별적 지속으로 붕괴하기 때문이다. 공간은 이와 같이 자기 자신의 이러한 내적 부정에 불과하다.” (Enc.II,§257Add.,361:1권104)

점으로 공간에 관계하고, 공간 속에서 선과 면으로서 자신의 규정들을 전개하는 부정성은 외존재의 영역 내에서 그래도 **대자적**이다. 즉 부정성은 외존재의 영역 내에서 자신의 규정들을 정립하지만, 동시에 부정성은 정지된 상호 병존에 상관없는 것으로 나타난다. 이처럼 **대자적으로 정립된 부정성이 시간**이다 (Enc.II,§257,197:1권104).

바로 여기서 표상에 대립되는 사유가 출현한다. 곧 부정성이 단순히 표상되는 한에서, 그것은 점성이지만, 사유된, 즉 부정된 점성은 무차별적인 존립에서 벗어나 지양된다. 다르게 말해서, 점은 대자적으로 정립되며, 이를 통해 비로소 점은 정지된 병존을 벗어나게 되고, ‘한 점이 다른 점 이후에’라는 관계로 이행한다. 즉 공간은 더 이상 마비된 조용한 병존 상태로 표상되지 않는다.

점성의 부정 속에서 점은 자기를 대자적으로 정립하고, 그리하여 점은 존립의 무차별성으로부터 벗어난다. 대자적으로 정립된 것으로서의 점은 자기를 이 점과 저 점으로부터 구분한다. 그것은 **이미** 이 점도 **아니고** **아직** 저 점도 **아니다**. 자기를 대자적으로 정립하는 것으로, 점은 자기가 그 안에 존재하는 **잇달아 있음**(강조는 인용자)을 정립한다. (...) 무차별성으로서의 점성의 지양은 “공간의 마비된 정지” 속에 더 이상 머물러 있지 않음을 의미한다 (...) ‘점성으로서의 부정’의 부정이 헤겔에 따르면 시간이다. (ET.320:606)²⁴⁾

이처럼 대자적으로 정립된 점은 시간적 선-후로서의 앞선 점과 후의 점으로부터 구별된다. 즉 각각의 점은 ‘지금-여기’, ‘지금-여기’라는 식으로 자신을 정립한다. 이러한 한에서 점은 시간 속에서 현실성을 갖는 지금-점이다. 따라서 점이 자신을 그때마다의 점으로 정립할 수 있는 것은 그때마다의 ‘지금’이다. 이처럼 하이데거가 파악한 바에 따

24) 번역은 박찬국, 『하이데거의 『존재와 시간』 강독』, 앞의 책, 537을 따랐다.

르면, 시간은 공간의 진리, 즉 공간의 존재 자체다. 이를 다르게 말하면, 공간을 사유할 수 있게 해주는 것은 시간이다.

하지만 공간의 시간으로의 이행에 대한 앞선 헤겔의 설명 속에서 하이데거는 사실상 규명된 것이라고는 시간의 공허한 형식, 즉 부정의 부정일 뿐이라고 지적한다. 하이데거에 따르면 이는 헤겔이 시간을 단적으로 추상적인 것, 즉 관념적인 것으로 규정하는 데에서 적나라하게 드러나는데, 여기서 하이데거가 문제시하는 시간 규정은 바로 ‘직관된 생성(angeschaute Werden; devenir intuitionné)’이다. 사실상 여기서 헤겔은 시간이 무엇인지를 말하기 위해서, 『대논리학』 초반부의 추상적 존재로 되돌아가, 존재에서 무로, 무에서 존재로의 이행으로서의 생성을 지금과 관련시켜 논한다는 것이다.

존재가 이행하기도 하고 비존재가 이행하기도 한다. 시간의 관점에서 이것은 무엇을 의미하는가? 시간의 존재는 지금이다. 그러나 어떤 지금도 이미 존재하지 않거나 아직 존재하지 않는 한, 지금은 비존재라고도 파악될 수 있다. 시간은 직관된 생성이다. 다시 말하면 시간은 사유되는 것이 아니라 지금이라는 시점들의 연속에서 단적으로 나타나는 이행이다. 시간의 본질이 ‘직관된’ 생성으로 규정될 경우 이와 함께 표명되고 있는 것은, 시간은 일차적으로 지금을 근거로 해서 이해된다는 것, 그것도 순수한 직관의 눈에 발견될 수 있는 방식으로 그렇게 이해되고 있다는 것이다. (ET.321:607, 강조는 인용자)²⁵⁾

이러한 하이데거의 설명이 겨냥하는 바는 명확하다. 즉 헤겔은 통속적 시간이해에 따라 시간을 규정한다는 것인데, 그 근거는 바로 헤겔이 시간을 지금의 잇달음으로, 그리고 이러한 지금을 일종의 **눈앞의 존재자**로서 직관될 수 있는 것으로 이해한다는 데 있다. 더 나아가 하이데거가 보기에, 헤겔이 과거와 미래라는 두 차원들에 대하여 순전히 주관적인 위상 말고는 다른 위상을 부여할 수 없었던 것과 과거

25) 번역은 박찬국, 앞의 책, 538을 따랐다. 강조는 인용자.

와 미래를 단지 비-존재에 머무르는 것으로 이해했던 것 또한 방금 전에 말한 바대로, 극단적인 방식으로 시간을 지금의 잇달음으로 수평화시켰다는 데에서 연원한다.²⁶⁾ 그리고 헤겔은 오직 이러한 부정의 부정이라는 형식적이고 변증법적인 시간 개념에 입각함으로써만 시간과 정신의 연관을 정초할 수 있다.

1-2절. 하이데거가 파악한 헤겔의 시간과 정신의 연관

이 소절에서 하이데거가 파악하는 헤겔의 정신과 시간의 연관에 대한 논증의 기본적인 요지는 다음과 같이 정리될 수 있다. 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락은 정신과 시간의 유사성을 그 가능조건으로 한다. 그런데 이러한 정신과 시간의 유사성 자체는 양자 간의 본질적

26) 하이데거는 82절의 첫 번째 소절, 즉 헤겔의 시간 개념에 대한 자신의 독해를 마무리하면서 『존재와 시간』에서 분량 면에서 가장 길 뿐만 아니라, 그것이 다루는 철학사적 범위라는 측면에서도 가장 넓은 각주 하나를 붙이는데, 여기에서 하이데거는 다음과 같이 말한다. “수평화된 ‘지금’의 우위로부터 명확해지는 것은, 시간에 관한 헤겔적 개념규정도 통속적 시간이해, 즉 동시에 전통적 시간개념의 성향을 따르고 있다는 것이다. 이것은, 헤겔의 시간개념조차도 직접 아리스토텔레스의 [자연학]에서 이끌어 나왔음을 보여준다. 헤겔의 교수자격 취득논문 시기에 구상된 [예나 논리학]에는 [엔치클로페디]에 들어 있는 시간분석의 모든 본질적인 부분이 이미 형성되어 있다. 시간에 관한 장은 대충만 보더라도 아리스토텔레스의 시간론의 요약임이 드러난다. (...) 아리스토텔레스는 시간의 본질을 nun(지금)에서 보는데, 헤겔도 ‘Jetzt’에서 본다. 아리스토텔레스는 ‘지금’을 oros(경계)로서 이해하고, 헤겔은 지금을 Grenze로서 이해한다. 전자는 지금을 stigmè(점)로서 이해하고, 후자는 Punkt로서 해석한다. 전자는 지금의 특징을 tode ti(이것이라고 지칭되는 것)이라고 하고, 후자는 지금을 absolutes Dieses라고 부른다.” (ET.322n1:609 각주 30) 하이데거는 이러한 범주상의 일치에 대해 문헌적인 근거를 제시하고 있지 않지만, 아마도 그는 다음과 같은 헤겔의 구절을 염두에 둔 것으로 보인다. “경계(Grenze), 현재라는 순간(Gegenwart), 시간에서 절대적인 것(das absolute Dieses der Zeit), 지금(das Jetzt)은 절대적으로 부정적으로 단순하며, 자신으로부터 모든 다수성을 완전히 배제하고 이 결과 절대적으로 규정된다. 부정의 행위로서, 지금은 절대적으로 자신의 대립물과 관계되며, 자신의 활동, 즉 부정하는 단순한 행위는 자신의 대립물과의 관계이며, 지금은 직접적으로 자기의 대립물이자 스스로를 부정하는 행위다.” (Koyré, “Hegel à léna”, op. cit., 167-168)

공통성에, 즉 정신과 시간 모두 “부정의 부정”, 즉 “절대적 부정”이라는 것에 근거한다. 이 본질상의 형식적 동일성이 시간으로 하여금 정신을 수용할 수 있도록 해주며, 이러한 한에서 정신은 시간 속으로 떨어진다/퇴락한다. 사실상 이 논증 전체가 정신과 시간의 본질적 동일성을 밝히는 것에 할애되어 있다는 점에서, 논증 과정은 매우 간단한 셈인데, 왜냐하면 앞선 소절에서 드러났듯이, 헤겔에게서 시간은 이미 부정의 부정(점성의 부정)으로 규정되었기 때문이다. 따라서 남은 과제는 정신의 본질이 어떻게 해서 부정의 부정인지를 이해하는 것이다.

여기에 접근하는 하이데거의 원리적인 전략은 정신의 본질로서의 개념에서 시작하여, 범주적 동일성에 기초해서 하나의 범주에서 또 다른 범주로 이행하는 데 있다. 이를 통해 하이데거는 결과적으로 개념을 부정의 부정으로 규정한다. 이를 형식적으로 소묘하자면 다음과 같다. 우선, 헤겔의 개념은 자기를 사유하는 사유 자체의 형식이다. 자기를 사유하는 것은 자기를 비-아로 파악하는 것이며, 따라서 자기를 사유하는 사유 자체는 자기를 비-아로 파악하는 것을 사유하는 것이고, 결과적으로 자기를 비-아로 파악하는 것을 자기로 파악하는 것이다. 하이데거는 이를 “비-아의 파악으로서의 자기의 개념화(das sich - als Erfassen des Nicht-Ich - Begreifen)”라고 정식화하는데, 이는 곧 하이데거가 자기 파악과 자기 개념화를 동일시한다는 것을 함축한다. 그런데 자기 파악이, 구별을 함축하는 비-아의 파악을 함축하기 때문에, 자기 파악은 구별의 구별을 함축한다. 자기 파악과 자기 개념화는 동일한 것이므로, 자기 개념화 또한 구별의 구별을 함축한다. 그런데, 앞선 연쇄를 역순으로 되밟아보면, 자기 개념화는 결국 자기사유의 사유, 즉 개념이므로 개념은 구별의 구별이다. 헤겔에게서 구별은 곧 부정이라는 것을 상기해본다면, 개념은 부정의 부정이다. 처음에 말했듯, 개념은 정신의 본질이므로, 정신의 본질은 부정의 부정이다. 시간의 본질 또한 부정의 부정이므로, 시간은 본질적으로 동일한 정신을 수용할 수 있고, 따라서 정신은 시간 속으로 떨어

진다/퇴락한다는 것이 하이데거가 이해하는 헤겔의 정신과 시간의 연관에 대한 기본적인 요지이다.

하이데거는 이어서 정신의 본질인 부정의 부정을 역사 **속에서의** 정신의 진보와 관련시켜 논하면서, 정신의 시간 내부적 성격을 구체화한다. 헤겔에 따르면, 역사 속에서 정신은 “절대적 불안(absolut Unruhe)”으로 나타난다.²⁷⁾ 즉 역사 내에서 정신의 자기실현의 진보 과정은 끊임없는 자기 자신과의 싸움이자, 그 싸움에서의 승리, 즉 자기극복, 자기쟁취의 과정이다. 이러한 정신의 발전의 목표는 자기 고유의 개념에 도달하는 것이고, 이것이 바로 정신의 자유를 특징 짓는다. 하지만 이러한 자유를 향한 정신의 도정이 역사 속에서 전개되는 한에서, 이 도정 중에 있는 정신에게 있어서 시간은 운명이자 필연성으로 나타난다. 결과적으로 헤겔의 정신과 시간의 연관은 **시간 내부적 존재자로서의 정신과 그러한 정신의 눈앞에 존재하는 것으로서의 시간** 사이의 관계로 귀착된다. 이는 정신과 시간 간의 관계에 대해 다음과 같은 모순된 규정들을 동시에 긍정하는 것으로 귀결된다. 즉 정신과 시간은 부정의 부정이라는 본질상에서 동일하지만, 정신과 시간은 상호 외재적이다. 이러한 모순되는 규정들로 말미암아, 헤겔은 정신이 시간 속으로 떨어진다/퇴락하다는 식으로, 정신과 시간의 연관을 오직 일방향적으로만 파악하는 데 그친다.²⁸⁾

지금까지 살펴본 헤겔 시간론에 대한 하이데거의 독해 속에서 우리는 몇 가지 핵심적인 테제들을 도출해 낼 수 있다.

첫째, 통속적 시간 개념이 전통 존재론의 존재 이해를 현전으로 규

27) cf. “현실적인 것(das Reelle)은 물론 시간과는 다르지만, 그러나 또한 본질적으로는 시간과 동일하다. 현실적인 것은 제한되어 있고, 이러한 부정의 견지에서 타자는 그 현실적인 것 바깥에 존재한다. 규정성은 따라서 그 현실적인 것에 외재적이고, 이에 따라 현실적인 것의 존재의 모순이 생겨난다. 그 존재의 모순이 함축하는 외재성 및 불안(Unruhe)의 추상화, 그것이 시간 자체이다.” (Enc.II,§258R.,198:1권107)

28) 눈앞에 존재하는 것으로서의, 따라서 정신의 외적인 것으로서의 시간은 개념에 대해 아무런 힘이 없으며 도리어 개념이 시간의 힘이다.” (ET.323:612) cf. “시간은 개념의 위력이 아니다. (...) 오히려 개념이 시간을 지배하는 위력이다.” (Enc.II,§258R.,198:1권108)

정해왔음을 염두에 둘 때, 헤겔의 시간론에서 논구되고 있는 시간 개념이 근본적으로 통속적 시간 개념에 의해 지배되고 있는 이상, 헤겔의 형이상학은 근본적으로 현전에 기초한다.

둘째, 지금의 특권성에 근거하는 직관된 생성으로서의 시간은 순수 직관의 눈으로 볼 수 있는 눈앞의 존재자처럼 이해된다.

셋째, 상호 본질적 동일성에 근거한 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락은 결국 시간 내부적 존재자인 정신과 눈앞에 존재하는 것으로서의 시간 사이의 관계와 다르지 않으며, 이는 곧 정신과 시간의 상호 외재적 대립 관계를 의미한다.

우리는 이 테제들의 적실성을 검토하기 위해, 2장에서 헤겔의 시간 개념을 논할 것이다. 여기서 우리는 시간에 대한 핵심적인 규정들을 파악하고자 시도하면서, 헤겔 시간 개념의 **체계적** 성격을 부각시킬 것이다. 이는 헤겔의 시간 규정들이 체계를 구성하는 계기들에 따라 발전된다는 것을 함축한다. 이러한 작업은 앞서 살펴본 하이데거의 헤겔 시간 개념에 대한 비판의 사정권을 명확히 하는 데 도움이 될 것이다.

2장. 헤겔의 체계 내에서의 시간의 세 가지 규정들과 그것들의 공간적 배치²⁹⁾

헤겔의 체계 내에서 시간이 처음으로 규정되는 정확한 장소는 『엔치클로페디 2권 자연철학』(이하 『자연철학』), 1편 역학의 초반부이다. 시간의 이러한 첫 번째 규정을 논하기 전에, 헤겔 철학이 지니는 체계성과 그 속에서 자연철학이 점하고 있는 위치, 그리고 이념과 자연의 관계 및 그것으로부터 부과되는 자연 개념의 핵심적인 규정들에 대해 간략하게나마 언급하는 것이 필요하다. 헤겔이 말한 대로, “구체적이고 참된 이념을 그것의 총체성 속에서 진술하는 학문은 체계”(Enc.I., §14,180)이고, 이러한 의미에서 헤겔의 체계 전체를 이념의 변증법적 자기 전개를 진술하는 철학으로 간주할 수 있다면, 체계 내에서 정립되는 모든 규정들은 근본적으로는 이념의 자기 전개에 계기적인 규정들이라 할 수 있다. 따라서 체계 내의 모든 규정들을 이해함에 있어서 문제가 되는 것은 그것들이 표현하는 이념의 계기적 특수성과 동시에, 그 특수성이 체계적인 총체성 내에서 점하는 위치다. 이에 상응하여, 체계 전체를 구성하는 개별적인 철학들에 대해서도 동일한 문제가 제기되는데, 이를 헤겔은 다음과 같이 ‘원환들의 원환’으로 정식화한다.

철학의 각각의 부분들은 하나의 철학적 전체이고 그 자체로 닫혀있는 원환이지만, 여기에서 철학적 이념은 특수한 규정성 내지는 특수한 요소 속에 존재한다. 그것이 그 자체로 총체성이기 때문에 개별

29) 본 논문의 2장과 4~5장은 2018년 11월에 열린 “알튀세르의 문제들: 알튀세르 탄생 100주년 기념 학술대회”에서 발표한 글, 「알튀세르의 비동시성: 철학의 영원한 비극성을 위하여」를 수정, 보완한 것임을 밝힌다. (이찬선, 「알튀세르의 비동시성: 철학의 영원한 비극성을 위하여」, 『알튀세르의 문제들: 알튀세르 탄생 100주년 기념 학술대회 특별자료집』, 알튀세르 탄생 100주년 기념 학술대회 기획단 펴냄, 2018, 409-458)

적인 원환은 자신의 요소가 지니고 있는 한계를 무너뜨리고 그 이후의 영역을 정초한다. 전체는 계속해서 그것들 각각이 필연적인 계기인 **원환들의 원환**으로 나타나며, 그 결과로 그것들의 고유한 요소들의 체계는 온전한 이념을 구성하고, 이 이념은 또한 각각의 개별적인 요소들에서도 나타난다. (Enc.I.,§15,181, 강조는 인용자)

따라서 원환들의 원환으로서의 헤겔 철학의 체계 전체는 철학의 분류를 함축하는데, 헤겔은 이를 『엔치클로페디 1권 논리학』 18절에서 다음과 같이 명시적으로 말한다.

오직 학문 **전체**만이 이념의 표현이기 때문에, 하나의 철학에 대해 예비적이고 일반적인 표상을 부여할 수는 없고, 마찬가지로 철학의 **분류**는 이념으로부터만 이해될 수 있을 뿐이다. (...) 하지만 이념은 자신과 절대적으로 동일한 사유로서 자신을 드러내며, 동시에 사유는 대자적으로 존재하기 위해 자신을 자신에게 대립시키는 활동성으로, 그리하여 이러한 타자 내에서 오로지 자기 자신 곁에만(**bei sich selbst;auprès soi-meme**) 있는 활동성으로 자신을 드러낸다. 이처럼, 학문은 다음과 같은 세 부분으로 구성된다. 1) **논리학**, 즉 자-대자적 이념의 학문. 2) 자신의 타자-존재로 있는 이념의 학문으로서의 **자연철학**. 3) 자신의 타자-존재로부터 자기 자신으로 복귀한 이념으로서의 **정신철학**. (Enc.I.,§18,184, 강조는 인용자)

우선적으로 강조되어야 하는 것은, 이러한 철학의 분류가 이념의 자기 전개와 변증법적 논리에 엄밀하게 상응한다는 것이다. 왜냐하면 각각의 철학을 직접적인 자기 동일성으로서의 이념의 철학인 ‘논리학’과 자기와 대립하는 타자-존재로서의 이념, 즉 자연에 대한 철학인 ‘자연철학’ 그리고 자연을 지양하고 자신으로 복귀한 이념, 즉 정신(2-2,3절에서 살펴볼 것이지만 자신의 객관적인 타자인 시간 내에서 객관정신 곁에 있는 절대정신)에 대한 철학인 ‘정신철학’으로 이해할 수 있기 때문이다. 따라서, 이어지는 주석 또한 강조하고 있듯이, 이

러한 철학의 분류, 철학의 부분들은 “서로 병존하는 부분들”이 아니라 동일한 “이념이 스스로를 전개하는” 계기들에 따른 철학의 어떤 확장, 즉 원환들의 원환으로 이해되어야 한다 (Enc.I.,§18R.,184).

이러한 체계 속에서 자연에 대한 핵심적인 규정들을 파악할 수 있는데, 우선 『자연철학』의 서론격으로 추가된, 절 번호가 붙어있지 않은 보충³⁰)에 의하면 자연은 “영원한 이념으로부터 바깥으로 출현”한 것이다 (Enc.II,Add.,335;1권19)³¹). 이처럼 “자연은 타자존재

30) 보충은 헤겔이 직접 작성한 것이 아니라 그가 죽은 후 제자였던 K.L. Michelet 가 헤겔의 자필 노트와 강의를 수강한 사람들의 노트를 참고로 편집해 넣은 것이다. 이에 대한 추가적인 설명은 『헤겔 자연철학 1』, 박병기 옮김, 앞의 책, 13 각주1을 참조하길 바란다.

31) 헤겔은 같은 곳에서, 앞서 우리가 언급한 바대로, “철학은 각각의 마디가 그 앞선 것과 뒤따르는 것을 갖는 하나의 원환(cercle)이며, 이러한 까닭에 엔치클로페디에서 자연철학은 단지 전체 내의 원환들 중에 하나로만 나타난다”고 다시 한 번 적시하면서, “영원한 이념으로부터 그리고 영원한 이념 바깥에 자연의 출현과 자연의 창조, 심지어 필연적으로 자연이 존재한다는 증명”을 앞선 절로 돌리고 있다 (Ibid.). 사실상 이 문제는 이념으로부터 자연으로의 이행 문제로 집약되는데, 우리의 주제상 이 문제를 자세히 다룰 수는 없기 때문에, 헤겔이 그 증명을 돌리고 있는 절로 대부분의 주석가들이 간주하는 244절만을 언급하는 데 그치고자 한다. “(...) 이념의 절대적 자유는 (...) 자기 자신의 절대적 진리 속에서 자신의 특수성 (particularité) 혹은 최초의 규정 내지 최초의 타자성의 계기인, 직접적 이념이 자신의 반영(reflet)으로, 즉 자기 자신이 자연으로, 자유롭게 자신의 바깥으로 나아가도록 내버려두는 것을 결단하는(se résoudre à) 데 있다.” (Enc.I.,§244.463) 이와 관련하여 한 가지만 지적하자면, 이념이 자신을 자연으로 나아가도록 내버려두는 이 결단이라는 문제를 중심으로 셸링은 헤겔과 첨예하게 부딪힌다. 사실상 결단이라는 문제는 단순히 이념->자연으로의 이행에만 한정되는 것이 아니라 헤겔의 체계 전체를 사정권으로 하는데, 왜냐하면, 셸링이 그 각각을 분명하게 밝혔듯이, 헤겔 체계 내에서 결단(décision)이라는 문제가 체계의 시작과 관련해서 순수사유를 위한 결단으로, 체계 중간에서는 자연으로 나아가도록 내버려두는 절대 이념의 결단으로, 그리고 체계 끝에서는 세계를 창조하는 신의 결단으로 계속해서 출현하기 때문이다. 셸링은 이 지점들을 체계 내로 우연성이 침입해들어오는 취약한 지점으로 간주하고, 여기서 서로 환원불가능하게 대립되는 두 가지 철학적 방향성들, 즉 부정철학과 긍정철학에 대한 헤겔의 근본적인 혼동을 본다. 이에 대한 상세한 분석과 양자 사이의 가능한 종합을 모색하는 시도에 대해서는 F. Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur hegel et schelling*, Paris: Vrin, 1999 (특히 365-382)를 참조하길 바란다.

(결단이라는 문제가 철학의 시작에 결부되어있는 한에서, 사실 우리에게 진정으로 흥미롭고 중요한 문제는 셸링-헤겔에게 있어서 ‘철학의 시작’이라는 문제가 지니는 철학적 의미를, 이 동일한 문제에 대한 알튀세르의 상이한 정식화 내에 위치시키면서, 각각에게서 진정으로 문제시되고 있는 것은 무엇인지를 판단하는 것이다. 실제로 알튀세르는 철학의 시작이라는 문제를 ‘철학의 시작의 절대성/비절대성’으

(*anderssein:l'être-autre*)의 형식으로 있는 이념”이며, “외재성”을 자신의 존재 규정으로 갖는다 (Enc.II,§247,187;1권47). 즉 자연은 자신 안에 있지 않은 이념이며, 이념의 외화이다. 그리고 이 외재성으로부터 자연 사물들 각각이 아무런 연관을 맺지 않고 병존하는, “무관심한 존립과 개별화”의 가상이 도출되며, 개념적 연관 및 동일은 오로지 이 자연 사물들 내부에 추상적으로만, 즉 잠재적으로만 존재한다 (Enc.II,§248,187;1권55, 강조는 인용자). 따라서 문제가 되는 것은 자연적 요소들의 외면적인 존립과 개념의 추상적 내부성³²⁾이며, 이것이 자연의 “해소되지 않은 모순”, 즉 자연의 존재와 자연의 개념의 불일치를 구성한다. (Enc.II,§248,R.,187;1권56). 헤겔에게 있어서 ‘가상(*schein;apparence*)’³³⁾이라는 통념이 자신의 본질과 같지 않은 실존을 말한다는 것을 고려한다면, 자연 사물들의 무관심한 존립과 그것들의 개념적 상호 의존성은 실존과 본질의 비동일로 이해될 수 있다. 이처럼 자연적 존재물들은 “존재의 직접성과 본질의 매개성의 완벽하지 않은 연관”을 표현한다.³⁴⁾ 따라서 자연을 “하나의 단계가 다

로 정식화하고, 이 기준으로 대립되는 철학적 전통들 사이에 구획선을 긋는다. 그 결과 철학의 시작에 대해 절대성을 요구하는 철학적 전통 내에 데카르트, (셸링)이 위치하게 되고 반대편에 헤겔이 위치하게 된다. 아쉽게도 여기에서 이 문제를 자세하게 다룰 수는 없기 때문에, 문제제기 차원으로 만족하고 차후에 논의를 이어가도록 하겠다. 알튀세르의 정식화는 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, éd. G.M. Goshgarian, Paris: PUF, 2015, 63-76을 보라.

또한 결단의 문제를 논하고 있지는 않지만, 이념에서 자연으로의 이행이 근거워지지 않은 전제에 기초하고 있다는 셸링의 비판에 대해 그 이행의 필연성을 옹호하는 주장으로는 임흥빈, 「헤겔의 자연철학-그 현대적 의의에 대하여」, 『근대적 이성과 헤겔철학』, 고려대학교 출판부, 1996, 154-180 (특히 165-166)을 보라.

32) 이러한 추상적 내부성은 자신의 상관물로 추상적 외부성을 갖는데, 『대논리학』 본질편에서 양자의 관계는 다음과 같이 상술된다. “식물의 씨앗, 어린아이는 여전히 내부적 식물, 내부적 인간일 따름이다. 하지만 이러한 이유로 식물 또는 인간은, 씨앗과 마찬가지로, 직접적인 어떤 것, 외부적인 어떤 것이며, 여전히 자기 자신[여기서는 씨앗,어린아이]과의 부정적 연관을 스스로 주지 못한, 수동적인 어떤 것, 즉 타자존재에 내맡겨진 어떤 것이다.” (G.W.F. Hegel, *Science de la logique II. L'essence*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2016, 170.)

33) Ibid., 19-24.

34) G. Marmasse, “La nature face à l'intolérance de l'esprit”, in *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, J. M. Buée, E. Renault, D. Wittmann, dir., Paris: L'Harmattan, 2006, 54.

른 단계로부터 필연적으로 유래하고, 하나의 단계는 자신을 결과로 산출한 다른 단계의 가장 가까운 진리를 형성하는, 여러 단계들로 이루어진 하나의 체계로 간주해야” 한다고 해도, “하나의 단계는 다른 단계로부터 자연적으로 생겨나는 것이 아니라, 자연의 토대를 구성하는 내부적 이념 안에서 결과로서 생겨나는 것”으로 이해해야만 한다 (Enc.II, §249, 189: 1권63-64). 다시 말해, “헤겔에게 있어 자연의 단계의 체계를 이끌어가는 것은 변증법적 개념”이며, “자연철학 체계에서 발전하는 것은 자연 자체가 아니라 자연의 개념적 규정들”이다.³⁵⁾ 그러므로 개념규정들의 발생의 필연성은 오로지 내부적인 본질의 차원에 놓이게 되고, 이와 상관적으로 오로지 외재적인 자연 사물들의 실존은 우연성의 영역으로 남는다. 이처럼 본질과 실존의 분리, 필연성과 우연성의 분리로 말미암아, 자연은 자유롭지 못하며,³⁶⁾ 이러한 한에서, 자연에는 발전도, 따라서 역사도 존재하지 않는다.

2-1절. 시간의 첫 번째 규정 : 유한한 현재로서의 ‘지금(jetzt; maintenant)’ - 상대적 지속

자연의 근본 규정이라 할 수 있는 외재성은 공간과 시간 규정에도 깊게 침윤되어 있다. 쉽게 말해서, 공간과 시간은 자연이 존재하는 가장 기본적인 형식이라 할 수 있는데, 공간과 시간은 “전적으로 추상적인 상호 외재(außereinander; l’extériorité réciproque)”³⁷⁾라는 규

35) 박병기, 「헤겔 자연철학 체계와 진화론」, 『철학연구』 107집, 대한철학회, 2008, 215.

36) 이러한 근본적인 “자연의 무력함”은 자연의 가장 고양된 단계인 동물적 생명에서도 극복되지 않는다. “동물적 혼은 여전히 자유롭지 못하다. (...) 자연의 고양(élévation)이 가장 완성된 형태인 동물적 생명에 있어서도 개념은 그 영혼으로서의 본질에 합당한 현실성에 도달해 있지 못하다.” (Enc.III, §381Add., 387-388: 25-26)

37) 역어는 『헤겔 자연철학 1』의 역자인 박병기의 역어를 따랐다. 이 책 각주 59에서 역자는 다음과 같이 설명한다. “상호 외재’란 ‘서로가 서로의 밖에 있다’는 뜻으로 정신과 구별되는 자연의 존재 방식을 특징짓기 위해 헤겔이 만들어낸 말이

정에 있어서는 공통적이다 (Enc.II,§253,193:1권85). 그리고 헤겔은 이 이후부터 타자존재 대신에 외자존재(außersichsein: außer/sich/sein:être-hors-de-soi:풀어서 말하면 자기 바깥의 존재)를 사용하면서, 이념과 자연의 자기 동일성을 표시하면서도, 이념에 대해 외재적인 자연 및 자연 사물 일반을 지칭하는데 (Enc.II,§254,193:1권87), 이러한 외자존재의 최초 형식이 공간이고 이것의 대자적 부정이 바로 시간이다. 즉 253절 보충에서 말하듯이, “외자존재는 두 가지 형식들로, 즉 우선은 긍정적인 것으로서의 공간으로, 그 다음에는 부정적인 것으로서 시간으로 구분”되며, “최초의 구체적인 것인 물질은 이러한 추상적인 계기들[공간-시간]의 통일과 부정이다.” (Enc.II,§253Add.,358:1권86) 그리고 이렇게 물질이 규정되고 나서야 ‘전적으로 추상적인’ 상호 외재가 아닌 물질들의 ‘개별화된’ 상호 외재를 말할 수 있게 된다.

공간은 “자연에 대한 최초의 또는 직접적 규정”으로서, “자연의 외자존재라는 무매개적 무차별성”이다. 공간 내에는 어떤 규정된 구별도 없기 때문에 “전적으로 연속적”이다. 따라서 공간은 “하나가 다른 하나 옆에 있는 병존의 전적인 관념성”이라 할 수 있다. (Enc.II,§254,193:1권87) 즉 공간은 “하나의 단순한 형식, 직접적인 외재성을 구성하는 하나의 추상”이다.(Enc.II,§254R,194:1권89) 이를 설명하면서 헤겔은 처음으로 ‘점’에 대해 말하는데, 그의 논지는 점을 공간의 구성적인 요소로 생각하면 안 된다는 것이다. 즉 우리가 흔히 무수히 많은 점들로 공간이 이루어져 있다고 상상하는 것처럼 말이다. 앞서 말했듯이, 공간은 그 어떤 구별도 함축하지 않는 전적으로 연속적인 단순한 형식이므로, “공간은 상호 외재적인 것이나 부정적인 것의 가능성일 뿐이지, 그러한 것들이 정립되어 있는 것은 아니다.” 이러한 의미에서, “대자적인 것, 즉 점은 오히려 공간의 부정,

다. 헤겔이 보았을 때, 자연에서는 따로 떨어져 있는 것들이 상호 분리되어 있을 뿐만 아니라 서로 바깥에 상호 외재적으로 있을 수밖에 없다. 자연에서 모든 사물은 다른 사물 옆에 동시적으로 존재하든가(병존) 다른 사물에 뒤이어 존재한다(선후). 전자는 공간이고 후자는 시간이다.”

그것도 공간 그 자체 내에 정립되어 있는 부정이다.”(Ibid.) 점이 공간 그 자체 내에 정립되어 있는 부정이라는 것은, 공간의 부정 그 자체가 공간적이라는 것을 의미한다. 다시 말해, 점은 공간을 공간적으로 부정한다. 그리고 점은 자신, 즉 또 다른 점과 관계를 맺음으로써 스스로를 부정한다. 이러한 부정의 부정, 점의 공간적 부정이 선이다. 이렇게 점은 선 속에서 부정되고 보존되어, 지양된다. 이처럼 선은 점의 진리이다.

그러나 부정은 공간의 부정[공간 그 자신이 행하는 부정]이다. 다시 말해 부정 자체가 공간적이다. 본질적으로 이러한 관계로서의 점, 다시 말해 자신을 지양한 것으로서의 점은 선인데, 선은 점의 최초의 타자 존재, 다시 말하면 점의 최초의 공간적 존재이다.” (Enc.II,§256,195:1권96)

동일한 과정, 즉 부정의 부정, 지양을 따라 선은 면으로 이행하며, 따라서 면은 선의 진리이다.

그러나 타자 존재의 진리는 부정의 부정이다. 따라서 선은 면으로 이행하는데, 면은 한편으로는 선과 점에 대립하는 규정성이며, 그래서 면 일반이지만, 다른 한편으로는 공간의 지양된 부정이다. 따라서 면은 이제는 자신 안에 부정적 계기를 지니고 있는 공간적 총체성의 회복이다.” (Ibid.)

따라서 공간은 공간의 기원적 공간성을 구성하는 무차별성을 부정하면서 구체적인 공간이 되어, 공간적 총체성을 회복한다. 이러한 공간의 구체적 총체성으로서의 면의 생산 운동, 즉 공간의 공간적 부정의 운동은 가역적인데, 왜냐하면 이렇게 개념적으로 파악된 공간에 있어서, 앞선 설명의 순서, 즉 점, 선, 면으로의 이행은 반대로도 가능하기 때문이다.³⁸⁾ 즉 선은 자신을 공간화시키는 점, 즉 자신을 지양하는

38) 유사한 구도에서, 공간에서 출발해서 시간을 설명하는 『엔치클로페디』와 시간에

점이기 때문이다. 면과 선의 관계 또한 마찬가지이다.

여기서 우리는 점을 최초의 것이자 긍정적인 것으로 표상하고 그것으로부터 출발했다. 그러나 역으로도 마찬가지인데, 실제로 반대로 공간이 긍정적인 한에서, 면이 최초의 부정이고 선은 두 번째 부정이다. 그럼에도 불구하고, 두 번째 부정으로서, 스스로를 자신의 진리에 따라 자신과 관계시키는 [선은] 점이이다. 이행의 필연성은 동일하다.” (Enc.II,§256R,195-196:1권98)

그런데 이러한 공간 규정들의 지양의 운동 속에서 이미 시간은 출현한 셈인데, “왜냐하면 선을 점에 그리고 면을 선에 관계시키는 ‘더는 아님(ne-plus-être)’과 ‘여전히 있음/존재함(l’être-encore)’, 즉 지양Aufhebung의 구조 내의 이러한 부정성이야말로 이미 시간이기 [때문이다.]³⁹⁾ 부정의 매 단계마다, 지양이 이전 규정의 진리를 생산할 때 마다, 시간은 요구되었다. 공간 내에서 또는 공간으로서 작동하고 있는 부정, 즉 공간의 공간적 부정이야말로 공간의 진리로서의 시간이다. 공간이 존재하는 한에서, 즉 공간이 자신의 본질 속에서 자신을 드러내는 한에서, 공간이 자신과 관계하면서, 즉 스스로를 부정하면서 자신을 공간화하는 한에서, 공간은 시간이다. 공간은 스스로를 시간화하고, 스스로를 시간으로 매개한다.”⁴⁰⁾ 이처럼 시간은 공간이 자신과 맺는 관계 그 자체이며, 이러한 의미에서 공간의 대자가 바로 시간이다. 그리고 우리가 앞선 1-1절에서 인용했던 257절에서 헤겔이 논하는 것이 바로 이것이다.

서 출발해서 공간을 논하는 [예나 논리학] 간의 차이를 이해할 수 있다. “[『엔치클로페디』에서] 공간에서 시작하면서 헤겔은 (질에서 시작하는 『논리학』과는 대조적으로) 자연철학의 원리적 요소를 함께 구성하는 외재성과 양에 강조점을 두는 반면에, 『예나 논리학』에서 시간에서 시작하면서, 그는 외재성 그 자체의 진리에, 즉 자연철학이 그것의 뒤를 잇는 논리학-형이상학에 자연철학을 다시 연결하는 것에 강조점을 둔다.” (D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d’après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 124)

39) 선은 더는 점이 아니며, 지양된 점이다. 따라서 점은 그것이 개념적인 한에서 여전히 있다.

40) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 47, 강조는 인용자.

점으로 공간에 관계하고, 공간 속에서 선과 면으로서 자신의 규정들을 전개하는 부정성은 외존재의 영역 내에서 그래도 **대자적**이다. 즉 부정성은 외존재의 영역 내에서 자신의 규정들을 정립하지만, 동시에 부정성은 정지된 상호 병존에 상관없는 것으로 나타난다. 이처럼 대자적으로 정립된 부정성이 **시간**이다 (Enc.II,§257,197;1권104).

이렇게 우리는 헤겔의 체계 내의 첫 번째 시간 규정에 이르렀다. “시간은 부단한 자기지양의 실존(Dasein)이다⁴¹⁾ (Enc.II,§257Add.,361;1권105).” 하지만 시간이 자연의 근본적인 규정인 한에서, 시간은 여전히 전적으로 추상적이고 관념적인 것에 머물러 있는데, 이를 258절은 다음과 서술한다. “시간은 **있으면서 있지 않고, 있지 않으면서 있는 존재**”이며. “**직관된 생성(강조는 인용자), 오로지 순간적인 구별**”이다 (Enc.II,§258,197;1권105). 이때의 시간은, 가장 단순하게 말해서, 지금의 무한정한 연속, 즉 ‘아직 지금이 아님’에서 ‘지금’으로 다시 ‘이미 지금이 아님’으로의 무한정한 연속이다. 그런데 아직 지금이 아님은 아직-비존재이며, 이미 지금이 아님은 이미-비존재이다. 이처럼 시간은 무에서 존재로, 다시 존재에서 무로의 무한정한 이행, 즉 생성(werden;devenir)이다. 하지만 이 생성은 전적으로 존재와 무가 외재적으로만 구별되기 때문에 단지 직관된 것⁴²⁾일 뿐, 개념적으로 사유된 것은 아니다. 이처럼 지금은 사라지는 순간 존재하고 또 존재하는 순간 사라진다. 따라서 시간은 비존재-존재-비

41) cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2006, 655; 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 한길사, 2005, 949.

42) 존재와 무라는 보편은 각각이 전혀 매개되지 않은 채 직접적이고 자명한 것으로 간주된다. 이처럼 보편에 직접적으로 접근하는 것이 바로 직관이다. 알튀세르는 이러한 직관에 헤겔의 개념을 대립시킨 바 있다. “매우 도식적일지라도 우리가 직관의 철학을 개념의 철학으로부터 분리할 수 있다면, 헤겔 철학은 결단코 개념의 철학이다. 따라서 헤겔 철학은 정신에게 보편으로의 직접적 접근을 열어주는 데카르트적인 덕목들인 직관과 자명성의 우위를 부정한다.” L. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”, in *Écrits philosophiques et politiques (t. 1)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1994, 124.

존재의 미분적 차이 속에서 찰라적으로 번뜩이는 것이고, 지금의 개별성은 이렇게 비존재와 존재의 심연 속에 놓여있다.⁴³⁾ 바로 여기서 우리가 앞선 ‘각주 12’에서 살펴본, 시간에 대한 고전적인 아포리아를 헤겔이 나름의 방식으로 되풀이 하고 있음을 보기란 어렵지 않다.⁴⁴⁾ 즉, 시간은 현재화할 수 없는 것이며, 따라서 온전히 존재의 성격을 지닐 수 없다. 왜냐하면, 시간은 순간으로서의 지금의 “태어남-무화됨 (né-antité)”으로 존재하는 동시에 존재하지 않기 때문이다.

하지만 동시에, “시간은 있으면서 있지 않고, 있지 않으면서 있는 존재”라는 헤겔의 정식화는 “시간 그 자체는 그것이 존재하는 것으로 존재하지 않는다”⁴⁵⁾는 것을, 즉 “시간은 언제나 그것이 존재하는 것으로 존재하지 않는다”는 것을 의미한다. 상술한 바대로, 시간이 부단한 자기지양의 실존 자체임을 고려해볼 때, “시간의 개념은 그 자체로 [자기 부정의] 계기들을 지니고 있으며, 따라서 시간은 자기 자신을 시간화한다(se temporalise)”고 말할 수 있다.⁴⁶⁾ 즉 이는 “시간이 역사를 가진다”는 것을 함축한다.⁴⁷⁾ 우리는 이 시간의 시간화를, 다시 말해 시간의 시간화의 규정을 질적 발전을 함축하는 과정

43) “지금은 전대미문의 권리를 갖고 있다. 개별적 지금을 제외하고는 그 무엇도 존재하지 않는다. 하지만 이렇게 으스대는 배타적 존재는 내가 그것을 연표하는 동안에 부침되고 용해되어 흩뿌려진다.” (Enc.II,§258Add.,361:1권108)

44) 이러한 유래는 우리에게 적어도 다음과 같은 한 가지 사실을 주목하도록 해준다. 아리스토텔레스에게서 시간이 근본적으로 순환적인 것과 마찬가지로(*La physique*, 223b), 『자연철학』 내의 시간은 전혀 선형적이지 않고 순환적이라는 것 말이다. 하지만 이 순환은 어떤 시간적 흐름으로서가 아니라 전적으로 순환적인 반복으로서의 순환이다.

45) cf. 아리스토텔레스 “지금은 어떤 의미에서는 동일한 것이고, 또 어떤 의미에서는 다른 것이다” (*La physique*, 219b) “아리스토텔레스는 지금이 시간을 무한하게 분할하는 한에서 지금은 언제나 [자기 자신과] 다른 것이지만, 시점이 과거와 미래의 연속성을 보장함으로써 그것들을 결합하는 한에서 시점은 언제나 [자기 자신과] 동일하다고 말한다.” (G. Agamben, “Temp et histoire. Critique de l’instant et du continu”, *Enfance et histoire*, trad. fr. Y. Hersant, Paris: Payot, 2002, 165; 『유아기와 역사』, 『시간과 역사. 시점과 연속성에 대한 비판』, 조효원 옮김, 새물결, 2010, 169) 이에 대한 헤겔의 직접적인 주석은, G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie t.3*. trad. fr. P. Garniron, Paris: Vrin, 1972, 556-557을 참고.

46) C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, op. cit., 28-29.

47) Ibid., 31.

(prozess:processus)으로 파악할 것이다.

시간 속에 있지 않은 것은 과정이 없는 것이다. 가장 열등한 것과 가장 탁월한 것은 시간 속에 있지 않다. 그것들은 지속한다 (Enc.II,§258Add. ,362:1권109).

이러한 정식화가 외양상 너무나 형식적으로 보일지라도, 그것이 불모적인 것은 결코 아니다. 역으로 이는 헤겔적 의미에서 매우 생산적인 것인데, 실제로 헤겔의 시간 규정의 주요한 개념들은 이 정식화를 중심으로 전개된다. 지속이 시간 외부에 있는 것인 한에서, 지속은 과정이 없는 것이다. 자연에서의 지속은 가장 열등한 것들의 지속이며, 상대적 지속이고, 자연적 사물들, 태양, 산, 비유기적 자연 일반의 지속이 여기에 속한다. 이러한 지속이 아무리 무한정 하더라도, 이는 소멸할 수 없다는, 즉 시간과 아무런 관계도 맺을 수 없다는 무력함의 방증일 뿐이다.⁴⁸⁾ 지금으로서의 시간 또한 이러한 상대적 지속이다. 그것은 자기 자신과 관계하지 못하는 무차별적 지금이 순간적으로 반복되는 한에서, 무한정하게 지속된다. 이러한 시간은 엄밀하게 말해서 방향이 없으며, 곧 의미가 없다. 따라서 시간이 지금인 자연 속에는 현재, 미래 그리고 과거라는 차원들의 구별은 존립하지 않는다. 오직 다른 순간들과 전적으로 연속적인 한에서 개별적인 지금인 “유한한 현재”⁴⁹⁾만이 존재하며, “이 차원들은 주관적/주체적인 표상(강조는 인용자) 속에서만, 공포 또는 희망과 같이 기억 속에서만 필연적일 뿐

48) “이 거대한 덩어리(산맥)의 지속에 대한 사유 속에서 또는 우리가 그것에 부여한 숭고함이라는 장르 속에서, 이성엔 자신을 압도할 만한 그 무엇도, 자신으로 하여금 깜짝 놀라도록 또는 감탄하도록 강제할 만한 그 무엇도 발견하지 않을 것이다. 영원히 죽어있는 이 거대한 덩어리를 보는 것은 나에게, 단조로운 생각과 결국에는 지루한 생각 말고는, 그 무엇도 불러일으키지 않을 것이다.” (G.W.F. Hegel, *Journal d'un voyage dans les Alpes bernaise*, trad. fr. Rover Legros, al., 1998, 81, in G. Marmasse, “La nature face à l'intolérance de l'esprit”, op. cit., 56에서 재인용.)

49) 이는, “자연은 역사를 갖지 않는다”는 것을 의미한다. cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., 284; 『정신현상학1』, 임석진 옮김, 한길사, 2005, 323-324.

이다.” (Enc.II,§259R.,199:1권113-114). 이처럼 시간의 세 차원들의 존립, 그리고 그것들과 연동된 과정은 바로 정신의 소관이다.

2-2절. 시간의 두 번째 규정 :

‘과정(prozesse;processus)’

정신의 시간적인 자기 발전, 즉 정신의 시간화 그것이 바로 과정이며, 이것이 정신의 역사적 시간을 구성한다. 정신의 시간화는 이념의 외화로서의 자연의 근본 형식으로서의 시간의 부정을 함축하며, 이러한 의미에서 “외화 그 자체의 외화”라 할 수 있는데,⁵⁰⁾ 이렇게 “시간을 따라서 외화되는 정신”이 바로 역사다. 그리고 정신의 외화 과정으로서의 역사는, 정신의 본질이 바로 자유라는 점에서, 그 과정이 진행된다면 될수록, 필연적인 것으로 드러난다. 기본적으로, “정신에게 있어서의 필연성은 의식에서 자기의식이 차지하는 몫을 풍부하게 하는 필연성”⁵¹⁾인데, 바로 이 자기의식에 자유의 단초가 존재한다. 정신의 자유화 과정의 무대는 역사이며, 이 과정이 그야말로 가장 **드라마틱하게** 드러나는 곳 또한 헤겔의 『역사철학강의』⁵²⁾이다. 헤겔은 이 강의 서론에서 자신의 핵심테제를 다음과 같이 제출한다.

세계사는 자유의식에서의 진보(fortschritt;progrès)다. 우리는 그것의 필연성을 인식(erkennen;connaître)해야 한다.⁵³⁾

이처럼 우리는 헤겔을 쫓아, 정신의 과정을 지휘하는 개념을 자기의식과 자유, 그리고 필연성으로 파악할 수 있으므로, 지금부터는 이 개

50) Ibid., 661: 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 앞의 책, 948.

51) Ibid., 655:949.

52) G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1970; 『역사철학강의』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2016.

53) Ibid., 28:28-29. 참고로 불역본에는 erkennen이 reconnaître로 번역되어 있다.

념들의 관계를 중심으로 정신의 역사적 과정의 근본적 성격을 살펴볼
 도록 하겠다. 논의를 압축적으로 진행시키기 위해 알튀세르가
 1955-56년에 걸쳐 진행한 고등사범학교 강의⁵⁴⁾에 준거할 것이다.

앞서 제시된 테제는 기본적으로 정신적 과정과 자연적 전개 간의
 구분에⁵⁵⁾, 근본적으로는 정신과 자연의 본질적 구분에 기초한다.⁵⁶⁾

54) L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, op. cit; 진태원 옮김, 앞의 책. 이 책에는 총 4개의 강의록이 수록되어 있는데, 알튀세르는 그 중 첫 번째 강의인 “역사철학의 문제들”이라는 제목의 강의 3장에서 헤겔의 『역사철학강의』 서문을 다룬다. 이 강의에 대해 한 가지만 언급하자면, 알튀세르는 강의를 시작하면서, 헤겔의 역사철학을, 18세기 계몽주의 철학과의 연장선상에서, 계몽주의 철학의 개념들의 완성이자 그 체계로 파악한다. 이는 헤겔의 낭만주의적 측면을 강조하는 달타이 등의 해석 경향에 반대한다는 것이며, 알튀세르는 그 증거로 계몽주의로부터 헤겔로 이어지는 공통된 테마 6가지를 요약한다. (앞의 두 강의는 각각 17c와 18c를 다룬다) 핵심어만 나열해 보자면 1) 역사적 총체성의 독자성(몽테스키외) 2) 역사의 목적(종말)(콩도르세) 3) 역사의 동력에 대한 계몽의 테마(엘베티우스) 4) 변증법(루소)과 외화 5) [인간] 행위에 대한 비관주의 6) 기만;이성의 간계이다.

55) cf. 이 점에 대해 에밀 앙게른은 자연의 전개(Entwicklung)와 정신의 진보(Fortschritt), 즉 “우연, 불연속 그리고 패러다임 전환을 포함하는 역사의 혁신”을 통한 정신의 무한한 진보를 구분한다. (에밀 앙게른, 유현식 옮김, 『역사철학』, 민음사, 1997, 144.) 수슈-다그 또한 다음과 같이 주장한다. “역사철학은 실제로 역사의 운동을 자기에 대한 앎으로 가져간다. 정신은 자기 고유의 개념에 도달하기를 원하지만, 이러한 도달은 단순한 전개(Entwicklung)에 따라 이루어지지 않는다. 헤겔은 전개는 언제나 우연성들을 가져온다고, 특히 그것의 끝은 우연적이라고 강조한다.” (D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 131)

56) 알튀세르도 상당히 이른 시기에 이 구분을 원환(cercle) 내지 원환성(circularité)과 순환(circulation) 간의 구분으로 제시한 바 있는데, 알튀세르는 자신의 파리 고등사범학교 학위 논문(지금의 학적 체계로 보면, 석사학위 논문)인 「헤겔 사유에서의 내용에 대하여」(1947)를 심사받는 와중에 이 구분을 명시적으로 말한다. 알튀세르의 지도교수였던 바슐라르는 그에게, “어째서 자네는 헤겔에게서 원환(cercle)이란 말을 쓰는가? 개념의 순환(circulation)이란 말을 쓰는 게 더 낫지 않나?”라고 물었고, 이에 대해 그는 자신 있게 다음과 같이 대답한다. “순환, 그것은 재생산과 함께 말브랑슈의 개념입니다. 그 증거는 말브랑슈가 중농주의자들의 철학자이기 때문이지요. 맑스가 재생산에 있어서 순환(유통)의 최초의 이론가들이라고 말할 바 있는 그 중농주의자들 말입니다.” (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, O. Corpet, Y.M. Boutang, éd., Paris: Stock/Imec, 2007(2éd.), 368; 『미래는 오래 지속된다』, 권은미 옮김, 이매진, 2008, 419-420.) 참고로 이에피소드는 이 책에서 앞서서 한 번 더 등장하는데, 여기서 알튀세르는 바슐라르가 문제시했던 개념어를 ‘cercle’이 아니라 ‘circularité’라 적는다.(186:218). 또한 논문심사 직후에 발송한 것으로 추정되는 엘렌에게 보낸 편지에서도 알튀세르는 이 동일한 일을 전하는데 이때에는 ‘circularité’라 적었고, 『미래는 오래 지속된다』에서 묘사된 어조와는 다르게, 자신의 대답이 무엇이었는지는 말하지 않는다.

헤겔에 따르면⁵⁷⁾, 자연적 사물의 실체는 무게(중력)이지만 그 사물이 그것을 향해 떨어지는 그 중심은 그 사물 바깥에 존재한다. 반면에, 정신은 실체뿐만 아니라 그 본질 또한 자유며, 이러한 의미에서 정신은 자기-자신 내에 자신의 중심을 갖고 있다. 따라서 정신은 “자기로 있으면서 자기 곁에 있다(bei sich:chez soi)”, 곧 정신은 “자기-자신-곁에-있음(das Bei-sich-selbst-Sein)”⁵⁸⁾이고, 이것이 바로 자유에 대한 헤겔의 일반적 정의다. 곧이어 헤겔이 말하는 대로, 이는 근본적으로 자기의식의 사태이며, 알튀세르는 이를 “정신=내면성=자기 곁에 있음=자기의식”이라는 등식으로 정식화하고, 자기의식에 대해서 다음과 같이 주석을 단다. “자기의식은 어떤 유일한 존재, [즉] 그 유일한 존재에 대해 그 존재 바깥의 것이 그 존재 자체와 다르지 않은 그런 유일한 존재다.”⁵⁹⁾ 즉 자기의식으로서의 정신은 자신의 바깥에 있는 모든 것을 내면화시켜 자신의 의식 대상(ob-jet)으로 마주 세우며, 이렇게 내면화된 대상은 자신과 다르지 않다는 것을 자각한다. 따라서 정신의 자유가 작동하는 주요한 메커니즘은 내면화를 통한 자기의식

채, 그 대답에 대해 아쉬움을 내비친다. (L. Althusser, *Lettres à Hélène(1947-1980)*, O. Corpet, éd., Paris: Grasset/Imec, 2011, 84.) 그러나 알튀세르는 학위 논문에서 이 개념들을 엄밀하게 구분해서 사용하고 있지는 않다. 하지만 적어도 그는 헤겔에게 있어서 정신과 자연 사이의 명확한 구분, 특히 자연의 새로울 것 없는 반복적 재생산과 정신의 내면화를 통한 자유로운 발전 사이의 구분을 강조한다. (L. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”, op. cit. “[자연은] 어떤 역사가 아니며, 반복되는 운명(aventure)”일 뿐이다(117); “개념의 원환성(circularité)은 개념의 자유로운 젊음이자, 말 그대로 “재발견된 어린아이”[랭보]다. 이러한 원환성은 구제되고 변형된 구체적인 것의 표시인데, 이것은 이전 계기들의 총체성을 자신의 진리성 내에서 창립한다.”(131); “내용이 지배되지 않은 필연성을 따르기 때문에, 생물학적 순환성(circularité)은 재생산되는 병치된 영원성인 반면에, 정신의 원환성(circularité)은, 자기 고유의 법칙을 지배하면서도 그 법칙을 변화시키기 때문에, 재생산될 수 없는 기억이다.”(134). 참고로 이 논문에서 ‘circulation’은 두 번(167,190) 나오는데, 전자에서는 자신의 구분법과 맞지 않게 절대이념을 수식하며, 후자에서는 생산물의 자유로운 교환관계를 지칭하기 위해 사용된다.)

57) G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., 27; 권기철 옮김, 앞의 책, 27.

58) Ibid.

59) L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, op. cit., 139; 진태원 옮김, 앞의 책, 200.

이다. 이를 통해 앞서 제출된 헤겔의 핵심 테제의 의미를 새겨보자면, 정신이 자신의 본질인 자유에 대해 의식적으로 자각해 나가는 과정이 바로 세계사의 과정, 즉 진보이며, 이 과정의 필연성의 핵심인 자유의 필연성은 바로 “~와 다르지 않다는 것의 자각”의 필연성에 걸려 있다는 것이다. 물론 자유에 대한 이러한 정의는 헤겔도 지적하다시피 추상적이고 일반적인 것에 지나지 않으며, 따라서 진정한 문제는 세계사에서 구체적이고 현실적(Wirklich)으로 달성된 정신의 자유, 즉 그 자유의 현실적 필연성을 개념적으로 사유하는 것이다. 사실상 헤겔의 역사철학 전체는 바로 긴 도야 과정을 거쳐 달성되는 정신의 자유의 현실적 필연성에 대한 파악에 걸려있다고 해도 과언이 아니다.

정신의 시간화로서의 외화가 바로 역사이기 때문에, 역사는 정신의 자기모순의 장소이고, 이 자기모순이 정신이 운동할 수 있는 기본적인 조건을 이룬다. 정신 속에서 다양한 정신은 그 자체로 자신에게 스스로 대립되며, 이러한 의미에서 정신은 자기 자신에 대한 진정한 적이다.⁶⁰⁾ 우선 정신은 자신으로부터 출발해서 자신을 외화시켜 문화(bildung; culture)를 만들어내지만, 이 정신의 실현물은 정신과 다시 대립하게 된다. 앞서 말했듯, 이 모순을 지양하는 것이 바로 정신의 자기의식이고, 이 모순을 극복한 정신은 다시금 자신을 실현시키며 외화된다. 이 새로운 정신의 실현물은 이전과 동일한 것이 아니라, 지양의 본래적 의미에서, 더 완벽한 것이다. 이처럼 정신의 외화 및 자기객관화(대상화)와 반성적 자기복귀의 과정이 세계사이며, 객관정신의 역사다. 그러므로 엄밀히 말해, 이 과정에서 “정신은 자기-자신하고만 상대하면서”⁶¹⁾, 자신의 본질로서의 자유에 대해 의식적으로 자각해나간다. 곧 역사의 목적은 자유에 대한 정신의 자각이다. 이상이

60) cf. L. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”, op. cit. 124. “절대적 자기(Soi)는 타자 내의 자기 자신, 즉 자기에 의한 동시에 타자에 의한 자기 자신인데, 이러한 모순을 극복함으로써, 절대적 자기는 자신의 적에게서 자기 자신을 재인한다. (...) 이렇게 발견된 필연성은 새로운 종속이 아니라, 자유의 행사다.”

61) Ibid., 141. 우리는 이 문제를 5장에서 헤겔에게서의 ‘철학과 철학사의 관계’로 다시 다룰 것이다.

매우 추상적이고 도식적인 방식으로 논한 정신의 역사적인 변증법적 과정이다. 앞서 제기된 대로, 문제는 이 과정이 현실적으로 어떻게 가능한지, 더 나아가 필연적인지를 파악하는 것인데, 헤겔은 정신의 수단들을 논하면서 이를 시작한다. 단적으로 말해서, 정신은 인간들의 정념들 및 이익들에 기초한 인간 행위를 이용함으로써 자신의 목적을 달성해 나가지만⁶²⁾(이성의 간계), 정작 인간들은 이를 의식하지 못한다. 여기서 개인의 주관적 목적들에 대한 역사의 목적의 초월성 문제가 제기되는데, 알튀세르는 이 문제가 섭리론으로 빠지지 않는다고 설명한다. 왜냐하면 “절대자는 역사 자체 내에, 즉 정신의 실존 자체 내에”⁶³⁾ 있기 때문인데, 이러한 정신의 실존이 바로 ‘국가’다. 국가야말로 개인의 주관적 의지와 절대이념의 실재적 종합이며, 따라서 앞서 우리가 논한 정신의 자유는 비로소 국가에서 구체적으로 현실화된다. 국가의 근본성격은 법률(loï)에서 잘 드러나는데⁶⁴⁾, “이 법률은 정신의 객관성이자 정신의 진리 내의 의지이기도 하다. 법률에 복종하는 의지만이 자유인데, 왜냐하면 그 의지는 자기-자신에게 복종하고, 자기 자신 내에서 자신을 발견하며, 그리하여 자유롭기 때문이다.”⁶⁵⁾ 국가의 헌정 속에서 개인이 법률에 순응할 때, “자유와 필연성의 대립은 사라진다. 실제적인 것으로서 이성적인 것은 필연적이고, 우리가 이성적인 것을 법으로 인정할 때, 그리고 우리가 우리 고유의 존재처럼 법에 복종할 때, 우리는 자유롭다. 그리하여 객관적 의지와 주관적

62) “우리 앞에 펼쳐진 세계사를 구성하는 거대한 카페트의 날실은 이념이고 씨실은 인간 정념이다.” (G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., 31; 권기철 옮김, 앞의 책, 33.)

63) L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, op. cit., 145; 진태원 옮김, 앞의 책, 208.

64) 이 법을 매개로 해서 헤겔이 겨냥하는 것은 자유주의와 공동체주의간의 통합이라 이해할 수 있다. 즉 자유주의적 자유는 소극적 자유로서 루터의 종교개혁에서 연원하는 기독교의 내면성의 원리인 양심의 자유이며, 공동체주의적 자유는 고대 그리스로 거슬러 올라가는 에토스에 기초한 정치적 자율성인데, 헤겔이 보기에 전자는 그 추상성으로 인해 제한된 자유라는 문제가, 후자는 우연성에 기초한 자유라는 문제가 있다. 이에 대해서는, 프레데릭 바이저, 이신철 옮김, 『헤겔. 그의 철학적 주제들』, 도서출판b, 2012, 10장을 참고.

65) G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., 41; 권기철 옮김, 앞의 책, 48-49.

의지는 화해하여, 하나의 투명한 총체성을 형성한다.”⁶⁶⁾ 따라서 국가에서 “자유는 실재적(실체)이면서 동시에 자기의식(주체)이고”, “민족은 주인도 노예도 아니라 **시민들**로서 서로를 상호적으로 인정한다.”⁶⁷⁾ 이렇듯 국가는 하나의 정신적 총체성이고, “민족적 삶의 구체적 측면들, 예술, 법, 풍습, 종교, 학문의 토대이자 중심이다.”⁶⁸⁾ 따라서 이 총체성을 구성하는 특수한 측면들은 국가의 개별적 총체성으로부터 분리 불가능하며, 그것들 각각의 역사들 또한 국가의 역사로부터 분리 불가능하다. 한 국가는 어떤 민족정신이 구현되어 있는 총체성으로서의 정신의 실존이라는 것과, 앞서 간단히 살펴봤듯이 정신의 자유화의 과정은 정신의 자기의식의 변증법적 과정이라는 것을 염두에 둔다면, 세계사는 특정한 민족정신을 구현하는 국가의 교체 과정이라고 볼 수 있다. 이 교체과정을 통해 특정한 민족정신은 세계정신으로 나아간다. 우선 내부적 정신은 외화되어 자신을 실현시키고, 이는 한 민족의 도야의 토대, 즉 문화가 되어, 정신의 규정된 사회조건(특정한 정치, 경제적 형태들 및 제도들)을 이룬다. 이 사회조건 속에서 이전의 정신과는 다른 새로운 정신, 즉 더 완벽한 정신이 출현하게 되는데, 이 새로운 정신은 기존의 사회조건과 모순을 빚게 된다. 이때 이 모순은 낡은 정신의 사회조건과 아직 현실화되지 않은 새로운 정신 간의 모순이며, 이 모순이 기존의 사회질서의 전복의 동력이 된다. 그런데 이 기존의 사회조건이 앞선 즉자적 정신의 실현태이므로, 사실상, 모순은 낡은 정신과 새로운 정신 사이의 모순일 뿐이며, 이러한 의미에서 사회조건과 정신 간의 모순은 정신의 자기모순의 현상일 뿐이다. 따라서 정신의 역사적 과정에서 “결정적인 것은 정신의

66) Ibid.:49.

67) L. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”, op. cit. 143. 강조는 인용자. 참고로 발리바르는 헤겔의 이러한 측면들 속에서 반폭력의 정치의 한 가지 전략인 헤게모니 전략을 읽어낸다. 이에 대해서는 진태원, 『을의 민주주의』, 그린비, 2017, 306-307:332-334 참고. 또한 최원, 『라캉 또는 알튀세르』, 난장, 2016, 374-375 참고.

68) L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, op. cit., 148; 진태원 옮김, 앞의 책, 213-214.

몸체가 아니라 그것의 내부적 본질이며⁶⁹⁾, 자유에 대한 자각이다.”⁷⁰⁾ 따라서 정신의 외화의 영역으로서의 현상적인 역사는 도약, 비약, 단절과 같은 불연속적 과정으로 나타나지만, 정신 내부적 본질의 역사는 자신 속에서 이전의 정신적 단계들 모두를 지양해나가는 **연속적이고 선형적이며 충전적인** 진보의 과정으로 나타난다.

이처럼 “모든 것을 낳고 그가 낳았던 피조물들을 소멸”시켜버리는 크로노스(kronos), 즉 『자연철학』의 시간(2-1절)은 “인륜적 작품, 즉 국가를 배출한 정치적 신인 제우스에 의해 길들여지고”, 이러한 객관 정신의 신은 그 “시간의 흐름에 목표”를 세운다.⁷¹⁾ 그리고 본질적 차원에서 현재적 정신이 지양을 통해 “자신 내에 이전의 단계들 전체를 포함”한다면, **시간적으로 “정신은 불멸(unsterblich:immortel)한다”**⁷²⁾고, 그리고 이 불멸성이 정신의 **역사성**을 토대 짓는다고 우리는 말할 수 있다. 여기서 우리는 한나 아렌트가 『인간의 조건』⁷³⁾에서 행한 불멸성과 영원성의 구분을 떠올릴 수 있는데, 이를 헤겔이 말한 정신의 불멸성과 관련지으면서, 하지만 동시에 양자 사이의 뚜렷한 차이점을 드러내면서 우리의 논의를 조금 더 진전시킬 수 있다. 아렌트에 따르면, “불멸성은 시간적으로 영속하고 지상과 이 세계에서 죽지 않는 삶을 의미한다.” 그리고 아렌트가 이 불멸성을 고대 그리스의 폴리스에 대한 정의(definition) 그 자체인 “조직화된 기억”에 연결시킨다는 것과, 앞서 살펴본 바대로 헤겔은 국가의 본질을 내면화

69) “헤겔에게 있어서 사회적 총체성을 통일하고 규정하는 원리는 사회의 어떤 “영역”이 아니라, 사회 속에서 어떠한 장소도 어떠한 특권적인 몸체도 가지지 않는 원리인데, 이는 그 원리가 모든 장소들 예, 그리고 모든 몸체들에 거주하기 때문이다.”(L. Althusser, *Pour Marx(1965)*, Paris: La Découverte, 1996, 209n45; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 후마니타스, 2017, 353n59.)

70) L. Althusser, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, op. cit., 152; 진태원 옮김, 앞의 책, 219.

71) Enc.II,§258R.,198:1권107; G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit.,64; 권기철 옮김, 앞의 책, 83.

72) Ibid., 66:86.

73) H. Arendt, *The human condition*, Chicago/London: University of chicago press, 1998, 17-21,196-199; 이진우, 태정호 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 1996, 67-71,258-261.

를 통해 자신을 기억하여 현재화하는 정신으로 파악한다는 것을 미루어 볼 때, 적어도 불멸성에 대해서만큼은 양자는 서로 가깝다고 할 수 있다. 하지만 영원성을 관조(contemplation)와 직접적으로 등치시키고 그것을 활동적 삶 외부에 놓는 아렌트는 헤겔과 너무나도 먼데. 이는 아렌트가 그 어떠한 활동도, 심지어 그것이 말을 수단으로 한다는 점에서 사유까지도 영원성에 대한 경험에 상응하지 않는다고 단언할 때, 특히 그러하다. 왜냐하면 헤겔에게서 영원성은 고유하게 사유의 장소이기 때문이다.

2-3절. 시간의 세 번째 규정 : 절대적 현재로서의 ‘영원성(ewigkeit:éternité)’- 무한한 지속

『자연철학』 247절 보충에서 헤겔은 영원성에 대해 사람들이 가지고 있는 통념을 지적한다. 즉 사람들은 흔히 영원성을 어떤 “시간적 표상”에 연결시켜서 그것을 “무한히 긴 시간”으로 생각한다는 것이다(Enc.II,§247Add.,348;1권52-53). 이렇게 영원성을 시간적인 것으로 표상하는 것에 대해 헤겔은 명시적으로 반대하는데, 왜냐하면 그러한 표상은 영원성을 유한성의 영역으로 환원시키는 것에 지나지 않기 때문이다. 헤겔이 보기에, “유한한 것이야말로 시간적이며, 이전과 이후를 가진다.” 이러한 의미에서 “시간은 본질적으로 유한한 것의 시간”이며, 그것은 어떤 시작을 갖는다. 사람들은 바로 이 시간상에서의 유한한 것의 시작을 전부 다 제거하면서, 유한한 것과 대립되는 것으로서 무한히 긴 시간을 상상하는데, 헤겔은 이렇게 “무한한 시간이 여전히 어떤 시간으로 표상된다”는 점에서, 그것은 “영원성과 구별되어야만 한다”고 주장한다(Enc.II,§247Add.,349;1권53). 그렇다면 헤겔의 영원성은 무엇인가? 헤겔은 영원성에 대해 다음과 같은 테제를 제출한다.

영원성은 시간 이전에 있는 것도, 시간 이후에 있는 것도 아니다.
(...) 영원성은 **절대적 현재**이고, 이전도 이후도 없는 지금
(maintenant)이다.(ibid.)

외면상 비의적으로 보이기까지 하는 이 테제를 이해하는 데 있어서 2-1절에서 제시한 시간과 과정, 그리고 지속(dauer:durée)에 대한 정식들을 참조하는 것이 효과적이다. 그 정식에 따라, 우선적으로 우리는 과정적인 것은 시간 속에 있는 것이며, 따라서 과정의 한 계기는 시간적 계기라고 간주할 수 있다. 더 나아가 이전의 과정들, 더 정확히 말해 이전의 모든 계기들을 포함하는 더 고양된 계기 또한 마찬가지로 과정으로서의 시간적 운동을 지니며, 이러한 한에서 그것은 유한한 것이라 할 수 있다. 따라서 우리는 유한한 것의 과정 전체를 어떤 시간적인 양상, 즉 계속해서 진보해 나가는 선형적인 시간 양상으로 이해할 수 있다.⁷⁴⁾ 그리고 앞서 말했듯이, 영원성은 시간적인 것이 아니므로, 영원성은 과정과 구별된다고 할 수 있다. 그렇다면 **영원성과 과정의 관계**는 무엇인가? 사실 헤겔의 영원성 개념, 더 나아가 시간에 대한 헤겔의 개념화가 갖는 가장 독창적인 대상이 바로 이 영원성과 과정의 관계라고 할 수 있다. 양자의 관계에서 어떤 시간적 관계, 즉 과정이 완료된 이후에 영원성으로 이행한다는 식의 관계는 우선적으로 배제된다. 왜냐하면 과정의 완료 또한 시간 속에서 가능한 것이고, 이로부터 영원성으로 이행하게 된다면, 사실상 영원성은 시간 내에 있게 되고, 자연스럽게 우리는 영원성을 시간적인 것으로 생각할 수 있기 때문이다. 즉 영원성을 어떤 시간(과정) 이후에 오는 것처럼 생각한다면, 헤겔이 말하듯, “우리는 영원성을 미래, 즉 시간의 한 계기로 만들어 버릴 것이다.”(Enc.II,§258R.,198:1권108) 또한 영원성을 과정과 무관한 것으로 과정 바깥에 위치시키는 것도 금지된다. 영

74) 이것이 앞 절에서 우리가 말한 정신, 더 정확히 말하면 객관정신의 역사성으로서의 불멸성이다.

영원성이 과정 바깥에 놓인다는 것은 사실상 영원성이 시간 바깥에 위치한다는 것인데, 이는 우리가 바로 직전에 인용한 헤겔의 영원성 테제, 즉 “영원성은 시간 이전에 있는 것도, 시간 이후에 있는 것도 아니다”라는 테제와 직접적으로 배치되기 때문이다. 더욱이 헤겔은 영원성을 “시간의 추상으로서 마치 시간 외부에 실존하기라도 하는 것처럼 부정적으로 파악해서는 안 된다”고 경고한다(ibid.). 사실상 이는 영원성을 시간 그 자체와 아무런 관계도 맺지 못하는 상대적 지속으로 간주해서는 안 된다는 경고와 다르지 않다. 이 지점에서 우리는 상대적 지속과 구분되는 무한한 지속을 고려함으로써 논의를 조금 더 진전시킬 수 있다. 무한한 지속은 “사물들의 과정이 지양되어-있음(l'êtré-supprimé)이다.”(Enc.II,§258Add.,361:1권108) 헤겔은 바로 이 무한한 지속을 영원성과 등치시킨다. “영원성은 무한한 지속, 곧 (...) 그 자체로 반성된 지속이다.”⁷⁵⁾(ibid.,362:1권109) 그렇다면, 우리가 앞에서 살펴본 대로, 과정은 시간의 선형적인 시간화의 운동을 의미한다는 점에서, 영원성은 이러한 선형적인 시간화를 지양하는 것이다.⁷⁶⁾ 이는 어떤 점에서 그러한가? 헤겔은 영원성으로서의 무한한 지속으로 절대이념, 절대정신, 법칙 등을 드는데, 이 중 법칙을 과정과 관련시켜 논한다.

법칙(...)은 또한 자기 자신 안에 과정을 갖고 있고, 과정으로서만 살아있다. 그럼에도 불구하고 법칙은 과정의 한 부분이 아니며, 과정 속에 있지도 않다. 오히려 그것은 자신의 두 측면들[전체;부분]을 포함하며, 그것은 그 자체로 모든 과정의 바깥에 있다. 현상의 측면을 따라서 법칙은 시간 속으로 들어간다. 개념의 계기들이 자기에 의한 존립성(독립성)이라는 가상을 갖는 한에서 말이다. 하지만 [계기들의] 서로 상반되는 차이들은, 그것들의 개념 내에서, 화해되어 평화로 돌아온 것처럼 행동한다. 절대이념, 절대정신, 그것은 시간

75) 이 동일한 문장을 다음과 같이 읽을 수도 있다. “영원성은 무한한 지속, 곧 (...) 자기 자신내로 반영된 지속이다.” 우리는 4-1절에서 이 반영의 문제로 돌아올 것이다.

76) cf. C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, op. cit., 176-179.

너머에(über der Zeit, au-dessus du temps)있는 것이다.
(ibid.:1권 110, 강조는 인용자.)

무한한 지속이 영원성인 한에서, 과정의 전체와 부분 모두를 포함하는 영원성은 과정 바깥에 위치하면서도, 시간 속으로 들어간다. 따라서 영원성은 언제나 과정 **내에**, **동시에** 과정 **곁에** 있다. 이러한 영원성의 기이한 이중적 위치를 어떻게 이해해야 할까? 그런데 헤겔이 “개념 일반은 영원하다”⁷⁷⁾고 주장한다는 점에서, 영원성의 이중적 위치는 사실상, 헤겔의 체계 내에서 **개념이 점하는 이중적 위치**와 다르지 않다. 그리고 이 이중적 위치는 『정신현상학』 절대지 장의 한 구절 속에서 적나라하게 드러난다.

시간은 여기에 있는 개념 그 자체다. (...) 이 때문에, 정신은 필연적으로 **시간 내에서** 나타나며, 정신이 자신의 **순수한 개념**을 파악하지 않는 한, 즉 정신이 **시간을 무화시키지(tilgen;anéantir)** 않는 한, 정신은 시간 내에서 나타난다.⁷⁸⁾

무화된 시간, 즉 “지양된 시간”(Enc.II,§247Add.,349;1권53)은 개념 그 자체의 파악으로 가능하며, 이때 비로소 개념은 시간 외부에 위치하며 영원하다. 근본적으로 이러한 가능성은 헤겔에게 있어서 철학의 소관이다. 왜냐하면 “철학은 시간을 비시간적으로 파악하는 데” 있기 때문이다. 곧 철학은 “유한한 것을 영원한 것으로 해소”하는 사유 활동이다.(ibid.) 그리고 이때 철학이 극복하는 것은 시간과 영원성을 외재적으로 대립시키는 전통적인 방식, 즉 시간을 끊임없이 변화하는

77) “시간 그 자체는, 그것의 개념에 있어서, 영원하다. 왜냐하면 어떤 시간도, 하나의 지금도 아닌, 시간 그 자체, 즉 시간으로서의 시간은 그것의 고유한 개념이기 때문이다. 혹은, 모든 개념 일반과 마찬가지로, 그 개념 자체는 영원한 것이며, 바로 이러한 이유로 인해, 또한 **절대적 현재**(인용자 강조)이기 때문이다. 영원성은 있게 될 것도, 있었던 것도 아니라, **있다.**”(ibid.,1권 109)

78) G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., 655; 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 앞의 책, 949.

덧없는 운동으로, 그리고 이와 대립시켜 영원성을 변화가 없는 고요한 부동성으로 표상하는 방식이다. 우리는 여기서 헤겔 철학의 영원성 문제와 그것의 철학적 함의들에 대한 논의로 곧장 넘어가지는 않을 것이다.⁷⁹⁾ 왜냐하면 시간 내의 과정으로서의 역사를 갖는 객관정신과 영원한 것으로서의 절대정신의 관계, 즉 정신의 역사성과 영원성의 관계를 살펴봄으로써, 앞서 제기된 ‘이중적 위치’를 좀 더 구체화시킬 필요가 있기 때문이다. 알튀세르가 헤겔의 시간 개념을 비판하면서 정확히 어디를 겨냥하고 있었는지를 좀 더 명확하게 지정하기 위해서 말이다.

객관정신과 절대정신 간의 관계는 일차적으로 정치와 종교 간의 관계다. 객관정신이 외자성으로서의 시간 내에서 과정적인 것으로 나타나는 한에서, 객관정신은 유한성 속에 놓여있다고 말할 수 있는 반면에 절대정신은 “자기 자신을 절대화하는, 즉 자신의 객관적인 타자와의 단순한 관계로부터 자기 자신을 해방시키는 정신”이다. 따라서 문제가 되는 것은 “정신의 분화된-인간적인-세계적인 나타남과 정신의 본질적인-신적인-동일성 간의 동일성”이다.⁸⁰⁾ 사실상, 청년기에서부터 성숙기 헤겔에 이르기까지 지속적으로 그를 사로잡았던 문제가 바로 이러한 정치와 종교의 관계였다. 『정신현상학』의 정신 장을 여는 “참다운 정신:인륜성(직접적 인륜성)”⁸¹⁾에서 나타나듯이, 고대 그리스의 정치(아테네:정치체)와 종교(아테나:신)의 직접적 통일성은 그의 시대, 즉 근대 역사에 이르러 가혹하게도 다양한 형태로 분열되어, 서로 대립적인 관계에 놓이게 되었다. 헤겔의 체계는 이 문제를 “역사를 진리에, 유한성을 무한성에, 혹은 객관성을 절대성에 통합함으로써” 해결하려고 한 철학적 기획이라 할 수 있다. 더 정확히 말해 “절대적

79) 이 문제는 5장에서 알튀세르의 철학의 영원성 테제와의 대조 속에서 검토될 것이다.

80) B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris: Vrin, 1991, 10-11.

81) G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., 388-419; 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 앞의 책, 549-596. 참고로 ‘안티고네’가 상징하는 것이 이러한 정치와 종교의 직접적 통일성의 균열이다.

이고 신적인 계기와 객관적인 것으로서의 인간적이고 현실적인 계기”를 내재적이면서도 위계적인 방식으로 절대정신 내에서 통일시키고자 한 것이다.⁸²⁾ 이는 양 계기 사이의 관계가 일방향적이지 않은 상호적 관계라는 것을 함축하는데, 이러한 이중적 관계는 바로 “정치(인륜성)를 완성하는 **역사적 변전[역사성]**과 절대정신의 **영원한 진리[영원성]**의 관계로 구체화된다.”⁸³⁾ 우선 ‘내재적’이라 함은 양 계기의 관계가 변증법적으로 실현되는 장소가 세계사라는 것을 의미한다. 객관정신에서 절대정신의 이행을 다루고 있는 『정신철학』 552절 주석⁸⁴⁾에서 우리는 인륜성으로부터 종교가 유래함을 볼 수 있는데, 이때 종교는 인륜성의 본질적 내용으로서 신적 통일성으로 나타난다. 즉 “인륜성 그 자체와 국가의 실체성”, 곧 그것들의 실체적 내용이 바로 종교다.(Enc.III,§552R.,334:448) 따라서 종교로서의 절대정신은 인륜성으로서의 “객관정신의 내용 속에서 필연적으로 정립된다”고 할 수 있다. 따라서 절대정신은 자신의 내용적 “실존을 통해 역사 한가운데로 개입해 들어간다. 즉 **절대정신은 역사 내에 있다.**”⁸⁵⁾ 하지만 인륜성으로부터의 종교의 역사적 유래를 언급한 뒤 곧바로 헤겔은 다음과 같이 덧붙인다.

하지만 사변적인 [영역]에서는 어디에서나 그렇듯이, 객관정신으로부터 절대정신의 이러한 유래는 동시에 스스로에게 다음과 같은 의미를 부여한다. 즉 무엇보다도, 다른 것[객관정신]을 뒤따르고 다른 것[객관정신]으로부터 유래한 것으로 정립된 것[절대정신]이 오히려 이것[절대정신]을 그것[객관정신]에 의해 매개된 것으로 나타나게 하

82) B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, op. cit., 11-12.

83) Ibid., 12.

84) “참된 종교(...)는 인륜성으로부터만 유래하며, 그것[참된 종교]은 사유하는 인륜성, 곧 자신의 구체적 본질의 자유로운 보편성을 의식하게 된 인륜성이다. 신에 대한 이념이 자유로운 정신으로 알려지는 것은 오직 인륜성 덕분이며 인륜성으로부터이다. 따라서 인륜성 바깥에서 참된 종교를 찾는 것은 헛된 일이다.” (Enc.III,§552R.,333-334:447-448)

85) B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, op. cit., 11-12.

는 것[다른 것:객관정신]의 절대적 우선자(prius)이며, 여기 정신에 있어서는 또한 그것[객관정신]의 진리로 알려진다. (ibid.)

이러한 사변적 원리에 따라, 객관정신의 진리로서의 절대정신은 “객관정신에 의해 활동적으로 **전제되어 있는** 자신[절대정신]의 고유한 존재로 객관정신을 정당화하기 위해 객관정신을 자신의 영원한 내용의 요소로 자기 안에서 **다시-정립하면서**, 절대정신은 자기 자신 내로 **역사성을** 수용한다. **역사는 절대정신 내에 있으며, 절대정신에 속한 역사가 존재한다.**”⁸⁶⁾ 이는 사실상 절대정신의 절대적 자유화의 운동과 다르지 않다. 왜냐하면 시간적인 과정에서 자기를 의식하는 객관정신의 유한한 자유를 과정 외부의 절대정신이 자기 안에서 의식하기 때문이다. 따라서 자기의식, 곧 자유의 **진정한 주체는 절대정신**이며, 이것이 ‘위계적’이 의미하는 바다. 곧 “객관정신은 절대정신의 자기 객관화일 뿐이며, 따라서 객관정신의 유한한 계기는 절대정신의 절대적 계기의 자기 유한화다.”⁸⁷⁾ 이처럼 절대정신이 객관정신의 역사에 대해 접하는 이중적 위치로부터 우리는, 객관정신으로부터 절대정신의 **실존**을 이해해야 하고, 역으로 절대정신으로부터 객관정신의 **본질**을 판단해야 한다고 간주할 수 있다.⁸⁸⁾ 그리고 이러한 정신의 본질과 실존의 통일이야말로 진정한 정신적 총체성이며, 절대자의 총체적 자기 현전이다. 이러한 현전이 곧 영원성이다.⁸⁹⁾

86) Ibid.

87) Ibid., 31.

88) Ibid., 38.

89) “현전으로서의 영원성은 시간적인 것도, 비시간적인 것도 아니다. 현전은 시간 내의 비시간성, 또는 비시간성 내의 시간이다. (...) 영원성은 [절대적] 현재의 현전의 또 다른 이름이다.” (J. Derrida, “Ousia et Grammè”, op. cit., 50-51)

3장. 하이데거의 헤겔 시간론 비판의 한계들

헤겔의 시간 규정들의 체계성을 시간의 자기 지양의 계기들로 이해한 2장의 고찰들은 1장에서 서술된 하이데거의 헤겔 시간론 비판이 지니는 문제점들을 간접적으로 드러내는 작업이기도 했다. 우리는 본장에서, 이를 크게 1)정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락 2)영원성의 배제라는 두 가지 논점⁹⁰⁾으로 정리하면서, 하이데거 비판의 문제점들을 직접적으로 부각시킬 것이다. 이를 통해 헤겔 시간론에 대한 하이데거의 비판이 갖는 사정권을 가시화함과 동시에, 역으로 하이데거의

90) 여기에 공간의 시간으로의 이행 문제를 덧붙일 수 있지만, 본 장을 규정하는 논의의 목적에 집중하기 위해서, 공간-시간의 관계라는 논점에 대해서는 다음을 지적하는 데 만족하고자 한다. 공간의 시간으로의 이행에 대한 하이데거의 독해는 사실상 공간을 시간에 종속시키는 데로 귀결되는데, 이와 대조적으로 자연철학의 역학이 시간과 공간에 관한 논의에서 이론적 대상으로 삼는 것은 양자 간의 통일로서의 운동 개념이다. 하이데거도 올바르게 지적하듯이, 시간과 공간은 병치의 관계가 아니라 이행의 관계를 맺는다. 이에 대하여 자연철학이 관심을 두는 것은 공간과 시간이 병존 상태의 상호적인 외재성을 어떻게 지양하는지이다. 즉 공간과 시간에 대한 표상에서의 '또한'을 철학이 문제시한다면, 그것은 철학이 시간과 공간의 상호적 내재성을 운동 개념을 통해 규명한다는 것을 의미한다. 이는 철학이 공간과 시간 사이의 일방향적인 관계를 부정한다는 것을 함축하며, 우리가 각주 38에서 환기시킨 것이 바로 이것이다. 시간에서 시작하는 『에나 논리학』에서도, 공간에서 시작하는 『엔치클로페디』에서도 논해지는 것은 공간과 시간이라는 두 부정적 규정들의 상호적 규정화이다. 즉 하이데거를 따라 시간이 공간의 진리라면, 공간은 시간과 관련해서 시간의 현실성인 것이다. 하이데거가 파악한 것과 다르게, 헤겔은 이처럼 공간과 시간의 관계를 종속의 관점이 아니라, 변증법적 통일성의 관점에서 사유하는 것이다.

이에 더하여, 하이데거에게서 공간과 시간의 종속 관계는 공간에서 점이 점하는 특권성에 기초한다는 것을 지적할 필요가 있다. 실제로 하이데거는 공간으로부터 시간의 이행을 점이라는 공간적 규정 단 하나에 기초해서 설명하는데, 우리가 앞서 파악한 바에 따르면, 공간의 시간으로의 이행은 점에 기초해서가 아니라, 공간적 규정들 간의 지양에 기초해서 이루어진다. 점에 특권적 위상을 부여하는 것이, 시간을 기본적으로 지금으로 이해하는 헤겔의 통속적 시간이해를 부각시키기 위한 하이데거의 핵심적인 전략을 이룬다고 할지라도, 헤겔에게서 공간의 규정들 중 여타의 것에 대해 특권을 지니는 규정은 존재하지 않으며, 다만 공간의 부정적 공간화의 운동만이 존재할 뿐이다.

공간과 시간의 관계라는 논점에 대한 더욱 자세한 설명은 D. Souche-Dagues, "Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de "Sein und Zeit"", op. cit., 124-126을 참고.

시간이해에 빛을 비춤으로써, 그가 전통 형이상학의 시간이해를 탈구축하는 여정 속에서 어디에 위치하며, 어디를 향해 가고 있는지를 소묘하고자 한다. 이는 4장에서 본격적으로 다루어질 헤겔의 시간 개념에 대한 알튀세르의 비판이 하이데거의 비판과 어떠한 지점에서 수렴하고, 또 어떠한 지점에서 발산하는지를, 즉 양 사상가가 헤겔의 시간 개념에 대한 비판에 있어서 어떠한 의미로 **이단점**을 구성하는지를 살피는 데에 초석을 제공해 줄 것이다.

3-1절. 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락 문제

정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락을 강조하는 하이데거의 **일차적인** 의도가 통속적 시간 개념의 근원으로서의 시간 내부성을 헤겔의 시간 개념이 함축함을 드러냄으로써, 헤겔 또한 통속적 시간이해의 자장 속에 놓여있음을 부각시키는 데 있다는 것은 매우 분명하다. 반면에 하이데거가 떨어짐을 퇴락으로 이해할 때 그것이 무엇을 함의하는 것인지는 불분명한 상태로 남겨져 있었는데, 우리는 미결된 채로 유보된 이 문제를 표시하기 위해, 줄곧 떨어짐과 퇴락 사이에 ‘/’를 기입해왔다. 이를 규명하는 작업은 어찌면 하이데거의 시간이해의 경계를 더 분명하게 가시화시켜 줄 것이다. 이 문제를 본격적으로 다루기 전에, 하이데거가 그리한 것처럼, 헤겔에 대해서 시간 내부성을 말할 수 있는지부터 논해보도록 하자.

상술했듯이 하이데거는 정신이 시간 속으로 떨어진다는 것의 근거를 『역사 속의 이성』의 한 구절로 돌리는데, 그 구절은 다음과 같다. “dem Begriffe des Geistes gemäß, daß die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt.” 이를 직역해서 옮기면 다음과 같다. “역사의 전개가 시간 속으로 떨어진다는 것은 정신의 개념에 부합한다.” 그렇다면 하이데거의 주장에는 문제가 없는 것 아닌가? 사정은 이처럼 단순하지 않는데, 왜냐하면 우리는 하이데거가 자세하게 다루

있던 『자연철학』에서 시간 내부성을 하이데거에 앞서서 비판하고 있는 헤겔의 언급들을 쉽게 찾을 수 있기 때문이다.

우리는 모든 것이 시간 속에서 태어나고 소멸한다고 말한다. 모든 것, 즉 시간을 채우고 있는 것(...)을 추상한다면, 빈 시간(...)이 남게 된다. (...) 그러나 모든 것이 태어나고 소멸하는 것은 시간 속에서서가 아니라, 시간 자체가 이러한 생성, 탄생과 소멸이자, 존재라는 형식 하에서 추상적인 것이[다]. (Enc.II,§258R.,349:1권107)

이러한 헤겔의 구절은, 어떤 존재자나 어떤 사태가 그 속에서 일어나는 텅 빈 동질적 형식으로서의 시간 내부성에 대한 하이데거의 논의와 매우 유사하지 않은가? 데리다 또한 우리가 방금 전에 인용한 258절의 구절을 인용한 뒤 다음과 같이 말한다. “헤겔은 되풀이해서 이런 종류의 주의를 당부한다. 시간 속으로의 “떨어짐/퇴락(chute)”을 말하는 은유적인 정식화 전체에 반대해서, 헤겔은 시간 내부성을 비판한다. 이러한 비판은 『존재와 시간』에서 발전된 비판과 유사”하다.⁹¹⁾ 그렇다면 헤겔은 상호 모순적인 주장을 전개한 셈인가? 이에 답하기 위해서는 하이데거가 헤겔의 시간 내부성의 근거로 인용한 저구절의 전체 맥락을 따져볼 필요가 있다. 따라서 조금 길지만 문제가 되는 구절이 속해있는 문단을 옮겨보자.

역사의 전개가 시간에서 일어난다는 것은 정신의 개념에 부합한다 (dem Begriffe des Geistes gemäß, daß die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt⁹²⁾; Il est conforme au concept de l'Esprit que l'évolution de l'histoire se produise dans le

91) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 49-50.

92) 수슈-다그는 헤겔이 fallen이라는 동사와 그것의 합성어들(auseinanderfallen, herausfallen, wegfallen, zusammenfallen)을 규정들이 상호적으로 규정되는 상황들을 지시하기 위해, 즉 변증법적으로 규정된 상황들을 가리키기 위해 자주 사용한다고 말한다. (D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 132n48)

temps). 시간은 부정적인 것이라는 규정을 포함한다. 이는 우리에게는 긍정적인 어떤 것, 긍정적인 어떤 사태이다. 그러나 이는 정반대의 것을 의미할 수도 있다. 무(néant)와의 이러한 관계가 시간이며, 그리하여 이 관계는 우리가 그것을 **사유**할 수 있을 뿐만 아니라, 또한 그것을 감각적 **직관**으로도 파악할 수 있는 그런 관계이다. 시간이란 이러한 전적으로 추상적인 감각적인 것이다. 무가 어떤 것에 침입하지 않을 때, 우리는 무언가가 지속한다고 말한다. 정신의 변용들과 자연의 변용들을 비교해 본다면, 우리는 자연에서 개별자는 변화에 종속되는 반면에 종들은 움직이지 않은 채로 있음을 본다. 이처럼 유성은 이러저러한 장소에서 떠나가지만, 유성의 궤도는 고정되어 있다. 동물종에서도 사정은 이러하다. [여기서] **변화는 순환적 운동**이자, **동일한 것의 반복**이다. 모든 것은 주기들에 의해 이루어지며, 변화가 발생하는 곳은 이러한 주기들 내부에서, 개체들 사이에서이다. (...) 종의 반복은 실존의 동일한 양상의 단일한 반복이다. **정신적 형태들에서는 사정이 이와는 다르다**. 여기서 변화는 한낱 표면에서 일어나는 것이 아니라 개념 속에서 일어난다. 정정되는 것은 개념 그 자체이다. 자연에서 종은 그 어떠한 진보도 만들어 내지 못하지만, **정신에서 각각의 변화는 진보**이다. (...) 자연에서는 이 과정의 계기들이 분리되어 있고 개별적 단계 전체는 상호 병존한다. 이행은 이러한 연관을 이해하는 사유하는 정신의 눈에만 나타날 뿐이다. 자연은 자기 자신을 이해하지 못하며, 이 때문에 자연의 형태화들의 부정성은 자연에게 있어서 실존하지 않는다. 역으로 정신적 영역에서는 좀 더 높은 형태화들이 이전의 형태화들의 가공을 통해 생산되었다는 것이 명백해진다. 이전의 형태들이 존재하기를 그쳤던 것은 이러한 연유에서다. 정신의 세계에서 명백해지는 것은 각각의 형태가 이전의 형태의 변형이라는 것이다. **정신적 형태의 출현이 시간에서 일어나는 것은 바로 이러한 이유 때문이다**. 따라서 세계사는, 이념이 자연으로 공간에서 스스로를 전개하듯이, **시간에서 정신의 전개(explicitation)이다**.⁹³⁾

93) *La raison dans l'histoire*, 181-183, 강조는 인용자.

우선적으로 드러나는 것은, 이 문단이 자연에서의 변화와 정신에서의 변화 간의 근본적인 차이를 논하는 데에 할애되어 있다는 것이다. 즉 자연에서의 변화는 동일한 것의 반복인 반면에, 정신의 변화는 진보를 함축하는 변화이다. 이는 자연에서의 시간화와 정신에서의 시간화의 본질적인 차이, 즉 자연의 시간적 양상과 정신의 시간적 양상의 본질적인 차이를 논하는 것으로 새길 수 있다. 여기서 우리는 자연스럽게 2-2절에서 논한 정신의 진보 **과정**, 즉 정신이 시간에 따라 이전의 자신의 형태들을 지양함으로써 더 높은 형태로 **고양**되는 정신의 자기 발전의 역사를 떠올릴 수 있다. 이러한 의미에서 헤겔은 하이데거의 주장과는 정반대의 주장을 하고 있는 셈인데, 왜냐하면 정신은 시간 속으로 떨어지기는커녕, 정반대로 자신을 시간화시켜 자기를 지양해나감으로써, 고양되기 때문이다. 따라서 정신은 “시간 속에서” 자기를 실현한다고, 하물며 “역사 속에서” 자기를 실현한다고도 말할 수 없다. 정신이 자신을 실현시키는 것은 “역사로서”이다.⁹⁴⁾ 이는 헤겔의 정신은 시간 내부적인 존재자가 아니라는 것을 함축하며, 마찬가지로 정신의 시간은 시간 내부적 존재자의 직관의 눈앞에 존재하는 시간이 아니라는 것을 함축한다. 즉 여기에서의 시간은 지금의 무한정한 반복인 직관된 생성의 시간이 아니라, 정신의 질적 고양을 함축하는 내면화의 시간이며, 의미와 방향을 함축하는 시간이다. 따라서 하이데거가 말하는 시간과 정신 간의 본질적 공통성, 즉 부정의 부정은 “개념적 일치”가 아니다. 하이데거가 정신과 시간을 각각 외재적으로 분리시킨 후, 그것의 형식적 동일성을 비교하는 한 말이다.

헤겔에게서 시간 속으로의 정신의 떨어짐이 없다면, 시간과 정신을 분리해서 사유할 수도, 그것들의 분리와 그것들의 외재성을 그것들의 통일성의 선결조건으로 사유할 수도 없기 때문이다. 정신은 자신의 현실성 내에서 부정의 운동을 통해 자신을 쟁취하지만, 시간과 정신 속에서 나타나는 것은 동일한 부정이 아니다. 시간적 부정은

94) D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d’après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 131.

직관 내의 부정이고, 그것은 개별적인 것과 보편적인 것의 해소될 수 없는 대립으로 표현된다. 정신의 부정은 내면성으로 복귀한 시간이며 따라서, 자유의 표장이 된다. **내면화된 시간의 진리는 개념의 영원성이지만, 이 영원성은 시간 외부에 있지도, 시간이 없는 것도 아니다.**⁹⁵⁾ 영원성은 더 이상 직관의 직접적 시간이 아니다.⁹⁶⁾

이상의 검토에서 명확해지는 것은 하이데거가 문제시하는 헤겔의 시간 규정은 단 하나, 지금의 시점들의 연속으로서의 시간, 즉 직관된 생성이라는 것이다. 즉 하이데거에게서 헤겔의 시간 개념은 헤겔의 체계 전체에서 유일하며, 동일한 것으로 남는다. 이는 하이데거가 헤겔의 시간 규정들이 지니는 체계성을 전혀 고려하지 않고 있음을 잘 보여준다. 우리는 이 지점에서 헤겔의 시간 개념은 지나치게 수평화되어 있다는 하이데거의 평가에 대해 헤겔의 시간 개념을 그렇게 수평화시킨 것이 도리어 하이데거 자신이 아니냐고 정당하게 반문할 수 있다. “헤겔의 시간 개념은 “자연학” 내지는 “자연철학”에서 차용된 것이며, 그 시간 개념이 아무런 본질적인 변용도 없이 “정신철학” 내지는 “역사철학”으로 넘어간다고 말하는 것은 매우 성급한 것이며 [문제를] 단순화시키는 것이다. **시간은 또한 이러한 이행 그 자체이다.**”⁹⁷⁾ 이러한 하이데거의 태도는 또한 하이데거가 전통 존재론 내에서 존재자가 이해되는 특정한 시간 양상을 현재라고 지칭하고, 이를 은연중에 시점으로 이해된 지금과 동일시하는 데에서도 잘 드러난다. 그런데 지금과 현재의 차이에 대한 이러한 하이데거의 무관심성⁹⁸⁾은

95) cf. “이념이나 정신은 영원히 즉자대자[절대]적으로 시간 속으로 끌려 들어가지 않는다. 왜냐하면 그러한 것은 과정의 한 측면에서 자신을 소실하지 않기 때문이다.” (Enc.II,§258Add.,362:1권110)

96) D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d’après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 133, 강조는 인용자.

97) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 51n13, 강조는 인용자.

98) cf. “영원성은 현재의 현존의 또 다른 이름이다. 헤겔은 이러한 현존을 지금으로서의 현재와 구분한다.” (J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 51) “유한한 것과 무한한 것 사이의 차이는 지금(Jetzt)과 현재(Gegenwart) 사이의 차이로 제시된다. 순수 현전, 무한한 파루시아(parousie)는 따라서 헤겔에 따르면 이러한 지금에 의해 지휘되지 않는다. 즉 하이데거가 『자연학』에서 『엔치클로페디』에 걸

특히 헤겔의 시간 개념에 대한 그의 독해에 있어서 앞서 언급한 문제들뿐만 아니라, 우리의 마지막 논점인 영원성의 배제라는 문제 또한 초래한다. 이 마지막 논점으로 넘어가기 전에, 앞서 제기한 떨어짐/퇴락의 문제를 논해보자.

우선적으로, 떨어지는 것/퇴락하는 것이 무엇이든 간에, 그것은 무엇으로부터 떨어지는/퇴락하는 것인가? 하이데거는 헤겔을 논하는 82절을 마무리하면서 다음과 같이 쓴다.

“정신”이 먼저 시간 속으로 떨어지지 않고, 그것은 시간성의 근원적 시속으로서 실존한다. 이러한 시간성은 세계시간을 시속시키며 이 세계시간의 지평 안에서야 비로소 “역사”는 시간 내부적 생기로서 “나타날” 수 있다. “정신”이 시간 속으로 떨어지는 것이 아니라, 현사실적 실존이 퇴락하는 자로서 근원적·본래적 시간성으로부터 “떨어지는” 것이다. 그러나 이러한 “떨어짐” 자체도 시간성에 속하는 시속의 한 양상 속에서 자신의 고유한 실존적 가능성을 갖는다.
(ET.324:613)

현존재에 대한 하이데거의 실존론적 분석은 시간성을 현존재의 실존을 가능하게 하는 것으로 파악한다. 이러한 의미에서 현존재는 처음에 시간 속으로 떨어지는 것이 아니라, 시간성의 근원적 시속으로서 실존한다. 그리고 이러한 근원적 시간성으로부터 세계시간이 파생되는 한에서, 헤겔이 말하는 정신의 역사(시간 내부적 역사)는 가능하다. 따라서 떨어짐/퇴락을 말할 수 있다면, 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락이 아니라, 현사실적 실존의 본래적 시간성으로부터의 떨어짐/퇴락을 말할 수 있다. 따라서 하이데거가 보기에, 헤겔이 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락을 말할 수 있었던 것은, 사실상 그러한 시간의 기원으로서의 본래적 시간성으로부터 통속적 시간이 파생되었기 때문이다. 따라서 하이데거가 떨어짐/퇴락을 그토록 되풀이해서

쳐 우리에게 그것이 파루시아를 한계 짓고 규정한다고 말한 바 있는 그러한 지금에 의해 말이다.” (ibid., 51n13)

말하는 까닭은 헤겔의 시간론 및 역사철학이 발 딛고 있는 본래적인 시간성을 강조하기 위해서이다. 즉 하이데거에게서 문제가 되는 것은 정신의 시간 속으로의 떨어짐/퇴락 그 자체라기보다는, 그것이 함축하고 있는 어떤 **망각**이다. 그런데, 데리다가 규정한 대로 형이상학이 이항 대립적 체계를 본성으로 한다면⁹⁹⁾, 이렇게 떨어짐/퇴락을 논하는 하이데거의 작업은 그 자체로 형이상학적이지만 않은가?

[하이데거의] 근원적인 것과 파생적인 것의 대립쌍은 여전히 형이상학적이지만 않은가? 기원(**archie**) 일반에 대한 간청은, 이 개념에 어떠한 주의를 기울인다고 해도, 형이상학의 “본질적” 작동이 아닌가? 강력한 추정에도 불구하고, 여타의 모든 기원으로부터 이를 벗어나게 할 수 있다고 가정해보더라도, 적어도 **verfallen**[퇴락하다]에는 어떤 플라톤주의가 있지 않은가? 하나의 시간성으로부터 다른 시간성으로의 이행을 왜 떨어짐/퇴락이라고 규정하는가? 그리고 모든 윤리적인 편견이 보류되었음에도 불구하고, 왜 시간성에 본래적인 (...) 또는 비본래적인 (...) 이라는 술어를 붙이는가?¹⁰⁰⁾

이러한 의미에서 하이데거의 전통 형이상학의 탈구축 자체와 그것을 정초하고 있는 시간 이해는 여전히 형이상학 내에 머물러 있다고 볼 수 있다.¹⁰¹⁾

99) cf. “만일 형이상학의 본성에 대한 문제 제기와 서술이 오로지 탈형이상학적 사유로서의 해체론에게 속하는 고유한 권리라면, 해체론은 형이상학의 본성을 어떻게 서술하는가? 데리다에 이르러 형이상학의 본성은 두 가지로 요약된다. 먼저 형이상학은 이항 대립적 체계를 본성으로 한다. (...) 다음으로 형이상학은 데리다에게 현전적 존재 이해로서 요약된다.” (김상환, 『해체론 시대의 철학』, 앞의 책, 172-173)

100) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 73-74.

cf. 데리다, 『입장들』, 박성창 옮김, 솔, 1992, 80쪽. “모든 종류의 이유 때문에 그리고 여러 점에서 내가 쓴 것이 하이데거적인 텍스트와 닮지 않았을 뿐더러, (...) 나는 매우 공식적으로 내가 발표한 모든 논문들에서 하이데거의 방법론에 대해 취한 간격을 나타낸 바 있습니다. 이러한 간격은 내가 방금 전에 말한 기원과 퇴락이라는 개념들과 특별히 관계가 있지요. 그리고 나는 다른 무엇보다 이를 『존재와 시간』, 즉 전략적으로 결정적 지점에서 나타난 “존재 물음의 초월적 지평”인 시간에 관해서 분석한 바 있습니다.”

101) cf. 하이데거, 『사유의 사태로』, 문동규, 신상희 옮김, 길, 2008, 200 각주3.

3-2절. 영원성의 배제 문제

『존재와 시간』에서 하이데거는 헤겔의 영원성에 대한 언급들을 실제로 인용하면서도 그것에 전혀 주목하지 않는다. 그는 82절의 첫 번째 소절(ET.321;608)에서 『자연철학』 259절을 인용한다.

시간의 긍정적(positif) 의미에 따라 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 오직 현재만이 존재할 뿐, 앞과 뒤는 존재하지 않는다. 그러나 구체적 현재는 과거의 결과이고 미래를 품고 있다. 그러므로 참다운 현재는 영원성이다. ((Enc.II,§259Add.,363;1권118)

헤겔은 이 보충을 “시간의 차원들은, 직관에 대해서 생성인 시간 개념을 그것의 총체성 및 실재성 내에서 정립함으로써, 직관 내에 규정된 채로 있는 것을 완전하게 한다”(ibid:1권117)라는 구절로 시작해서, 시간의 차원들 중 하나인 현재가 생성 내에서 각각 자신을 전체로 내세우며 대립되는 과거와 미래를 어떻게 부정적으로 통일하는지를 설명한다. 그런데 하이데거는 이 구절을 수평화된 지금을 논하는 맥락에 위치시키면서, 시간의 자기 지양의 과정과 절대적 현재의 영원성을 지워버린다.¹⁰²⁾¹⁰³⁾ 우리는 이와 동일한 예를 ‘시간과 정신의

102) 이러한 일종의 오독은 비단 하이데거 자신에게서 그치지 않는데, 왜냐하면 아감벤은 전적으로 하이데거에 의지해 헤겔의 시간 개념을 다루면서, 어떤 의미에서 하이데거와는 정반대의 오독을 범하기 때문이다. “헤겔은 아리스토텔레스의 시점 모델에 따라 시간을 사유했다. 아리스토텔레스의 시점(vöv)에 상응하는 것이 헤겔의 지금(Jetzt)이다. 그리고 아리스토텔레스가 시점을 기하학적 점으로 생각했듯이 헤겔 역시 지금을 점으로 생각했다. ‘무로 이행해가는 존재, 존재로 이행해가는 무’에 다름 아닌, 지금은 ‘진정한 현재’로서의 영원성이다.” (Agamben, pp. 172-173, 강조는 인용자, 참고로 국역본 178쪽에는 이 구절이 누락되어 있다. 불역자의 임의적 추가일 수도 있으므로 영역본을 확인해본 결과, 영역본에도 동일한 구절이 존재한다. 따라서 국역본의 착오로 보인다.) 여기서 아감벤은 영원성을 논의에서 지워버린 하이데거와는 정반대로 시점으로서의 지금을 영원성과 직접적으로 등치시키고 있다.

연관'을 논하는 소절에서도 찾을 수 있는데, 우리 또한 2-3절에서 언급한 바 있는 시간의 무화/제거에 대한 『정신현상학』 절대지장의 구절들을 인용하면서 하이데거는 시간의 사유 이전의 상태, 즉 시간의 직관의 상태와 정신의 시간 내부성만을 줄곧 강조한다(ET.323:611-612). 그렇다면, 하이데거는 헤겔에게서 영원성 개념을 배제하여 지워버린 것이 아니라 전혀 파악하지 못한 것 아닌가? 이러한 물음에 대한 간접적인 답을 제시해줄 수 있는 텍스트가 존재하는데, 거기서 하이데거는 시간의 “완수된 변증법”에 대해 직접 기술한다. 이번에도¹⁰⁴⁾ 그의 “찬사의 대상”은 헤겔이 아니라 “셀링”이지만 말이다.¹⁰⁵⁾

무엇을 영원성이라 부르는가? 신의 생성을 통속적 “시간”의 잇달음에 따라 상이한 시기들로 분류하는 것은 허용되지 않는다. 왜냐하면 이러한 생성 속에서 모든 것은 “동시적(**gleichzeitig:contemporain**)”이기 때문이다. 하지만 여기서 동시성(**Gleich-Zeitigkeit:contemporanéité**)은 과거와 미래가 순수 현재로 전환되거나 “이행”하기 위해서 그것들의 본질을 상실한다는 것을 의미하지 않는다. 반대로, 근원적인 동시성은 있었던 것과 도래할 것이 보존된다는 것에, 그것들이 시간 그 자체의 본질적인 총합 속에서 일치하도록 현재-존재(l'être-présent)에 공동-근원적으로(co-originellement) 합류한다는 것에 있다. 그리고 이러한 본래적(**authentique**) 시간성의 부딪침(Schlag), 이러한 순간(**Augenblick**)이 영원성의 본질“이다”. 단순히 부동성 속에서 움직이지 않고 보존되는 현재, 즉 부동의 지금nunc stans이 영원성의 본질이 아니라 말이다. 영원성은 우리가 그것을 가장 근원적인 시간성으로 파악할 때만 진정으로, 즉 시적으로 사유될 수 있으며, “영

103) “하이데거는 『존재와 시간』 82절에서 영원성에 대한 헤겔의 테마를 완전히 폐기해버렸다.” (D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 133)

104) 각주 21을 참고.

105) D. Souche-Dagues, “Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de “Sein und Zeit””, op. cit., 129.

원성, 그것은 시간성의 대립물이며, 따라서 영원성을 파악하기 위해서는 시간적인 모든 것을 추상시켜야만 한다”고 말하는 상식에 반대될 수 있다. 이러한 [상식적] 태도가 결국에 도달하는 것은 영원성의 개념이 아니라, 그저 잘못 이해된 개념이나 반쯤 사유된 시간의 유사물이다.¹⁰⁶⁾

그런데 우리가 2-3절에서 언급한대로, 헤겔이야말로 영원성을 시간성과 외재적으로 대립시켜 규정하는 것에, 그리고 영원성을 시간의 추상으로서 마치 시간 외부에 실존하는 것처럼 이해하는 것에 반대하여 영원성을 개념적으로 파악하고자 노력하지 않았는가? 뿐만 아니라, 시간의 계기들의 지양으로서 절대적 현재를 말한 사람도, 그리고 이 절대적 현재를 영원성이라 규정한 사람도 역시 헤겔이 아니었는가? 설사 하이데거가 자신의 현재-존재와 헤겔의 절대적 현재는 완전히 다른 정식화라고, 즉 자신이 생각하는 영원성의 본질로서의 순간은 헤겔의 영원성의 그것과 같지 않다고 생각했다면, 하이데거는 헤겔의 시간 개념에서 통속적 시간 이해가 아니라 영원성 개념을 문제 삼았어야 하지 않았을까? 우리는 이러한 정당한 물음들을 던지면서, 하이데거가 영원성을 동시성으로 정식화하는 구절들 아래에서 헤겔의 영원성을 떠올릴 수 있다. 그리고 이에 더하여, 하이데거가 모종의 이유로¹⁰⁷⁾ 『존재와 시간』에서 헤겔의 영원성 개념을 의도적으로 배제해야만 했던 것은 아닌지 의심해 볼 수 있다.

다만 우리는 『존재와 시간』에서의 헤겔의 시간 개념에 대한 비판에 한정해서, 하이데거는 헤겔의 시간 규정들의 체계성을 완전히 간과하

106) M. Heidegger, *Schelling*, trad. fr. J-François Courtine, Paris: Gallimard, 1977. 196-197, 강조는 인용자.

107) 여기에는 물론 두 텍스트 사이에 존재하는 10년의 시차 때문이라는 이유도 포함될 수 있을 것이다. 즉 『존재와 시간』은 1927년에 처음으로 출판되었고, 문제가 되는 쉴링의 강의는 1936년에 행해졌다. 따라서 이 10년의 세월 동안 헤겔의 시간 개념에 대한 하이데거의 근본적인 생각이 달라졌을 수도 있다. 따라서 『존재와 시간』에서 행해진 하이데거의 헤겔 시간 해석이 지니는 불충분성의 이유를 규명하는 작업은 여타의 하이데거의 문헌들에 대한 더욱 면밀한 분석을 요할 것이다. 여기서는 다만 이러한 문제를 제기하는 데 그치기로 한다.

고 있으며, 이에 따라 헤겔의 영원성에 대해 침묵하고 있다고 말할 수 있다. 그리고 이러한 문제점들이 하이데거의 헤겔 시간론 비판의 결정적인 한계들을 구성한다. 우리는 4장에서 이와는 대조적인 알튀세르의 헤겔 시간 개념에 대한 비판을 논함으로써, 알튀세르가, 자신이 문제 삼고 있는 헤겔의 시간 개념을 역사적 시간 개념으로 지칭하고 있음에도 불구하고, 그 비판에서 정확하게 겨냥되고 있는 것은 헤겔의 영원성으로서의 동시성이라는 것과, 그의 비판이 사실상 시간 규정의 전 체계성을 그 사정권으로 하고 있다는 것을 밝히고자 한다. 그리고 이를 통해 알튀세르의 헤겔 시간론 비판이 하이데거의 비판에 대해 접할 수 있는 독창성과 발본성을 부각시키고자 한다.

4장. 알튀세르의 역사적 시간 개념

4-1절. 헤겔 시간 개념에 대한 알튀세르의 비판 :

동시성

『“자본”을 읽자』(1965)에 수록된 알튀세르의 두 논문들 중 하나인 「“자본”의 대상」의 4장 “고전 경제학의 결점들. 역사적 시간 개념에 대한 소묘(LC.272-309)”(이하 「역사적 시간」)에서 알튀세르는 헤겔의 시간 개념에 대한 비판에 착수하는데, 알튀세르가 어떠한 이론적 맥락에서 헤겔의 시간 개념을 문제시하면서 그것을 논의 속으로 끌고 들어오는지를 간략하게 살펴볼 필요가 있다. 『“자본”을 읽자』는 1964-1965년에 걸쳐서 알튀세르가 자신의 제자들과 행한 맑스의 『자본론』 세미나의 결과물을 출판한 공동저작인데, 이 저작의 핵심적인 의도는 맑스가 이룩한 위대한 업적, 즉 역사유물론이라는 역사과학(이론)이 그것에 기초해 있는 맑스주의 철학, 하지만 『자본론』 내에서 실제로 작동하고 있다는 의미에서 “실천적인 상태”로만 존재할 뿐인 그러한 맑스주의 철학에 정확한 이론적인 형태 및 개념을 부여함으로써, 역사유물론의 과학성을 견고히 하는 것이다. 이러한 역사유물론은 역사적 시간에 대한 과학적인 개념화를 함축하는데, 알튀세르가 「역사적 시간」에서 주요하게 다루는 문제가 바로 이러한 역사적 시간에 대한 개념화이다. 알튀세르는 고전경제학에 대한 맑스의 비판을 언급하면서 「역사적 시간」을 시작하는데, 이때 맑스의 비판의 표적은 경제적 범주들에 대한 고전경제학의 비-역사적인 개념화이다. 이에 반대하며 맑스는 그러한 “범주들을 역사화해야 한다”고, 더 정확히 말하면 범주들의 대상은 역사적인 것이므로 이 범주들의 역사적인 성격을 강조해야 한다고 주장했다(LC.273). 이러한 비판이 맑스가 고전경

제학에 대해 제출한 최후의 비판은 아니었다는 점을 고려한다고 해도, 알튀세르가 보기에 이 비판은 그 자체로 피상적이고 애매한 것에 그치는 것이었다. 왜냐하면 경제적 범주들이 설명하는 역사적 대상에 그 범주들이 적합하도록 그것들을 역사적인 것으로 생각해야 한다고 주장하는 것은 사실상 “역사에 대한 어떤 특정한 개념”을 전제하는 것이기 때문이다(LC.275). 알튀세르에 따르면, 이처럼 역사에 대한 어떤 특정한 개념을 “그 자체로 이론적인 문제를 제기하는 어떤 개념”(ibid.)으로서 비판적으로 검토하는 대신에, 그것을 자명한 것으로 받아들이는 것은, 사실상 “맑스의 이론적인 문제설정(problématique)이 요구하고 부과하는 역사에 대한 개념”(ibid.)은 무엇이며, 이를 통해 “**맑스주의가 역사와 맺는 이론적 관계**”(LC.274)는 무엇인가라는 결정적인 질문을 제기하지 않는 것과 같다. 이렇게 자명한 것으로 여겨지는 역사에 대한 어떤 통념(notion)으로 알튀세르는 ‘헤겔의 역사적 시간 개념’을 들면서, 그것의 핵심을 다음과 같이 매우 압축적인 방식으로 제시한다.

헤겔은 시간을 다음과 같이 정의한다. “여기에 있는 개념(der daseiende Begriff)”¹⁰⁸, 즉 자신의 직접적이고 경험적인 실존 내의 개념. 시간 그 자체가 우리를 그것의 본질로서의 **개념**으로 되돌려 보내기 때문에, 즉 헤겔이 의식적으로, 역사적 시간은 개념(여기서는 절대이념(Idée))의 발전의 한 계기를 구현하는 역사적 총체성의 내부적 본질이 시간의 연속성 속에서 반영(réflexion)된 것일 뿐이라고 선언하기 때문에, 우리는 헤겔의 인가를 받아 역사적 시간은 이 역사적 시간이 그것의 **실존인 사회적 총체성의 본질을 반영하고 있을 뿐**이라고 간주할 수 있다. 이는, 역사적 시간의 본질적인 특성들은 [그 특성들의] 지표들로서의 이러한 사회적 총체성의 고유한

108) 알튀세르는 이 구절의 출처를 밝히고 있지 않지만, 이 구절은 『정신현상학』 서설(Vorrede)에 나온다. (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., 89; 『정신현상학 1』, 임석진 역, 앞의 책, 83) 이와 거의 비슷한 구절이 우리가 각주78로 인용한 구절인데, 이때 헤겔은 “Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist”라 적는다.

구조로 우리를 되돌려 보낼 것이라고 말하는 것이다 (LC.275-276).

단번에 드러나는 것은 알튀세르가 어떤 반영 관계 속에서 헤겔의 역사적 시간을 파악하고 있다는 것이다. 즉 헤겔의 역사적 시간이란 역사적 총체성 **내부의 본질**이 시간의 연속성에 반영된 것인데, 이렇게 반영된 내부의 본질은, 앞선 절에서 우리가 살펴본 용어들로 말해보자면, 시간에 따라 자신을 지양¹⁰⁹⁾하는 과정적인 정신, 곧 객관정신의 본질적 내용이자, 절대정신의 **객관화된 본질**이다. 따라서 지양의 과정으로서의 시간의 연속성에 따라 객관화된, 곧 외화된 본질은 자신의 거울쌍으로서의 시간 외부에 위치하는 어떤 **주체**, 즉 절대정신(절대이념:개념)을 **전제**하며, 이 반영 관계 하에서 주체로서의 절대정신의 **본질적 대상**은 바로 객관정신의 과정으로서의 역사에서 **대상화된 본질**이 된다. 사실 우리는 헤겔의 역사적 시간에 대한 알튀세르의 핵심적인 요약을, 「포이어바흐에 대하여」(1967)에서 알튀세르가 제시한 바 있는 다음과 같은 정식에 의거하여 해석하면서, 앞선 절에서 우리가 살펴본 **정신의 영원성과 역사성의 관계를 반영 관계로** 정식화하고 있을 뿐이다.

어떤 주체의 **본질적 대상** = 그 주체의 **대상화된 본질**¹¹⁰⁾

109) “헤겔적 의미의 지양이라는 용어가 의미를 갖기 위해서는 보존 속의 **단절을 잘 드러내기 위해 ‘부정된 항을 자체 내에 보존하는 부정’**이라는 개념으로 용어를 대체하는 것으로는 충분치 않다. 왜냐하면 이런 보존 속의 단절은, 헤겔 변증법에서 즉자에서 대자로의 이행, 이어 즉자대자로의 이행 등으로 번역되는, **과정 속에서의 실제적 연속성**을 전제하기 때문이다. 그런데, 여기서 논란이 되는 것은 **바로 자기 내부에 자기 자신의 미래를 짝으로 내장한 과정의 이 실제적 연속성** 바로 이것이다. **헤겔의 지양은 과정의 나중의 형태가 앞선 형태의 “진리”라는 것을 전제한다.**(강조는 인용자)” (L. Althusser, Pour Marx, op. cit., 75n40; 『마르크스를 위하여』, 앞의 책, 145 각주 50)

110) L. Althusser, “Sur Feuerbach(1967)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1997, 180. 여기서 우리가 포이어바흐에 대한 알튀세르의 이론화를 헤겔에게 외삽하고 있다는 비판이 제기될 수 있는데, 알튀세르는 헤겔의 사변 철학에 대한 포이어바흐의 비판을 헤겔의 개념들의 배치 내부에서 말 그대로 항들의 거꾸로 뒤집기 (renversement)로 파악한다는 점을 미루어봤을 때, 적어도 양자가 이론적 구조로

우리가 이미 2-3절의 결론으로 취한 바대로. “객관정신으로부터 절대정신의 실존을 이해해야 하고, 역으로 절대정신으로부터 객관정신의 본질을 판단해야 한다”¹¹¹⁾면, 알튀세르에게 있어서 이는, 양자의 관계가 반영 관계와 다르지 않음을 함축하는 것이다. 그러므로 헤겔의 역사적 시간은 절대정신의 본질이 반영되어, 그 속에 한 계기로 실존하는 객관화된 과정일 뿐이라는 점에서, 역사적 시간은 절대정신의 대상화된 본질을 중심으로 갖는 “사변적 구조 = 중심화의 구조”¹¹²⁾라 할 수 있다.

주체와 대상의 관계[는] 구성적 주체에 의해 중심이 구성되는 관계 [다.] 이로부터 이 중심에 동심원적인(concentrique) 대상들의, 즉 이 주체 (...)의 본질을 객관화하는 대상들의 공간이 뻗어 나온다. (...) 본질적인 대상들의 원환은 그것의 “[절대적] 지평”처럼 중심적 주체를 둘러싼다.¹¹³⁾

이렇게 중심화의 구조라 할 수 있는 역사적 시간의 구조를, 알튀세르는 「역사적 시간」에서 “전체의 요소들 모두가 언제나 동일한 시간, 동일한 현재 속에서 공존하는 구조, 따라서 전체의 요소들 모두가 동일한 현재 속에서 서로 서로가 동시적인(contemporain) 구조”라 말한다 (LC.276). 우리는 이 역사적 시간을 “그 계기가 무엇이든 상관 없이” 수직적으로 잘라서 “본질적 단면(coupe d'essence)”을 취할 수 있는데, 이때 본질적 단면에서 드러나는 전체의 요소들 모두의 공

반영 관계를 공유하고 있다고 판단할 수 있을 것이다(물론 헤겔의 관념론을 포이어바흐의 인간학과 구분해야겠지만 말이다). 이에 대해서는 같은 책, 172-173:191:216 등을 참고. 특히 216쪽에서 알튀세르는 포이어바흐 이론을 “사변적 경험론”이라 칭하는데, “역사적 시간 장”의 한 각주에서 알튀세르는 헤겔의 경험론적 경향을 드러내면서 헤겔 철학을 “사변적 경험론”(포이어바흐)이라 할 수 있다고 적고 있다(LC.279n5).

111) 각주 88.

112) L. Althusser, “Sur Feuerbach(1967)”, op. cit., 218.

113) Ibid., 181.

현전(coprésence)이 그 자체로 바로 “그 요소들의 본질의 직접적 현전”을 반영한다. 그리고 이 공현전의 구조를 헤겔의 사회적 총체성의 종별적인 구조라 할 수 있다면, 이 구조는 결과적으로 그 총체성의 내부적 본질, 즉 “정신적” 통일성을 반영한다고 할 수 있다(LC.277).¹¹⁴⁾ 따라서 이 구조는 정신적 본질을 중심으로 갖는 구조이고, 그것들의 전체 요소들은 이 중심으로서의 본질을 표현하는 원환인 셈이다. 그리고 이 원환 자체가, 알튀세르가 뒤이어 말하는, 헤겔의 “표현적 총체성”인데, 왜냐하면, 이 원환의 동심원적인 대상들 각각은 정신의 본질적인 대상들인 한에서, 정신의 본질을 포함하며, 그것을 표현하기 때문이다. 따라서 역사적 시간이란 결국 정신의 무수한 원환들인 셈이고, 우리가 2-2절에서 봤듯이, 이 무수한 원환들의 연속은 과정적 정신의 자기의식적인 자유의 운동과 다르지 않다. 그리고 바로 여기에서, 역사적 시간 내의 원환들이 표현하는 정신의 역사성이 결국 역사적 시간 외부의 절대정신의 영원성의 반영이라는 것을 상기해 본다면, 우리는, 앞서 영원성의 이중적 위치라 불렀던, “과정 내에, 동시에 과정 곁에” 있는 영원성의 기이한 위치를 ‘원환들의 원환’으로 이해할 수 있다. 과정 내의 대상화된 본질(객관정신)을 중심으로 하는 원환들과 바로 그 동일한 중심(사실상 주체는 동일한 정신이다)에서 자신의 역사를 품고 있는(반성하는;반영하는) 절대정신의 더 넓은 원

114) “(헤겔이 말한 바대로, 총체성이 다양한 계기들 또는 다양한 “일군의 덩어리들 (masses)”로 이루어져있음에도 불구하고) 언제나 최종적으로는 정신적인 동일한 원리의 표현으로 환원될 수 있는 헤겔적인 “총체성””. (É. Balibar, “Un point d’hérésie du marxisme occidental: Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, *Reveu Période*, 2016. <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/> 이 글은 영역되어 다음의 책에 수록되었다. É. balibar, “A point of heresy in western marxism: Althusser’s and Tronti’s antithetic readings of *Capital* in the Early 1960s”, in *The concept in crisis. Reading capital today*, N. Nesbitt, ed., Durham/London: Duke university press, 2017, 93-112, 영)105; 「서방 맑스주의의 하나의 이단점. 1960년대 초 알튀세르와 트론티의 『자본』 독해」, 장진범 옮김, 웹진 인-무브. <http://en-movement.net/73?category=733236> 국역은 영어본을 저본으로 삼았지만, 본 논문에서 이 문헌을 인용할 경우 불어본을 저본으로 삼았음을 밝혀두며, 다만 인용시 ‘영’이라 쓰고 영어본 쪽수를 병기할 것이다.

환, 즉 영원성의 원환 말이다. 이어지는 「역사적 시간」에서 알튀세르는 이를 “시간의 연속성 그 자체를 가능케 하는 **개념의 총체적 현전**”¹¹⁵⁾으로, 그리고 곧바로 헤겔이 영원성에 주었던 또 다른 이름인 ‘절대적 현재’를 떠올리게 하는, “현재로서의 순간(moment)”이라 칭한다 (ibid.). 그리고 이 절대적 현재로서의 영원성의 원환이 헤겔에게서의 절대적 원환이라고 한다면, 알튀세르가 말했듯, 영원성의 “바깥은 없다.”¹¹⁶⁾ 곧 현재야말로 헤겔 철학의 “절대적인 지평”(LC.278)이다.

원환들의 원환은, 헤겔이 절대정신이라 불렀던, 자기의식과 그것의 현실성(réalité) 자체에 도달된 **절대적 한계**를 표시한다. 이러한 한계 너머에서는 재차 공백만이 넓게 퍼져있다(régner).¹¹⁷⁾

따라서 우리가 헤겔의 역사적 시간의 본질적인 특성으로 시간의 ‘**동시성(contemporanéité)**’을 말할 수 있다면, 그것은 단순히 역사적 한계기에서의 전체 요소들의 동시적 공현전을 의미하는 것을 넘어, **역사적 시간과 영원성의 동시성, 즉 원환들의 원환의 동시성**을 의미한다고 말할 수 있다. 이러한 점에서 헤겔의 영원성은 자신의 역사를 갖고 있으면서 역사 외부에 위치한다고 할지라도, 헤겔의 시간에 대한 개념화 자체가 반영 관계에 기초하고 있는 한에서, 그것은 전적으

115) “개념의 총체적 현전”과 관련해서, 『정신현상학』의 불역자인 베르나르 부르주아가 ‘절대지 장’에서 붙인 역주를 참조할 수 있다. “부정으로서 정립인 시간은 개념의 [여기 있는] 현존재이고, 개념의 자기의 외재화이다. (...) [이러한] 현존재의 외재성[시간]에 따라 정신이 시간적으로 자기 자신에게 현전하는 것은, 현전의 총체화를 영원화시키는 현전 그 자체의 내부에서, 이미 자기 자신에게 개념적으로 현전한다. (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., 655n1, 강조는 인용자.)

116) L. Althusser, “Sur Feuerbach”, op. cit., 188. 편집자인 프랑수와 마트롱의 편집자 미주 a의 내용(247).

117) L. Althusser, “Du matérialisme aléatoire(1986). 11 juillet 1986”, *Multitudes* 2005/2 (n°21), 179-194, 해당 구절은 190. 참고로, 이 논문에는 알튀세르가 직접 그린 원환들의 원환에 대한 도식(schéma)이 포함되어 있는데, 거기에서 알튀세르는 “중심/축자정신”, “전체의 원환:헤겔/원환들의 원환”이라 적는다. (194)

로 동일한 이데올로기적 공간인 원환 내에 위치한다. 왜냐하면, “사변적인 반영(reflet)이라는 범주, 그것은 이데올로기에 외부적인 관계, 즉 이데올로기와 그것의 실제적인 실존 조건들의 관계를 규정(définir)하는 것이 아니라 이데올로기에 내부적인 관계를 규정”하기 때문이다.¹¹⁸⁾

시간 및 역사에 대한 헤겔의 이러한 이데올로기적인 이론화에서, 알튀세르는 가장 상식적인, 그리하여 가장 덜 인식된¹¹⁹⁾ 경험론적인 통념을 발견한다. 즉 역사 내의 어떤 구체적인 소어로 간주된 것으로부터 곧바로 역사 이론으로 넘어가는, 그리하여 그러한 대상과 역사 이론의 개념의 일치로 이론적 인식을 대체하는 그러한 경험론¹²⁰⁾ 말

118) L. Althusser, “Sur Feuerbach”, op. cit., 218.

119) 알튀세르는 “잘 알려진 것이 가장 덜 알려진 것이기도 하다.(Enc.I,§24Add2.,478)”라는 헤겔의 말을 즐겨 인용했다.

120) 『맑스를 위하여』 영역자인 벤 브루스터(B. Brewster)가 작성하고, 알튀세르의 교열과 수정을 거쳐 영역판에 수록된 용어해설은 경험론을 다음과 같이 설명한다. “알튀세르는 경험론 개념을 아주 넓게 사용해, 주어진 주체를 주어진 대상에 마주 세우고, 인식을 주체에 의한 대상 본질의 추상화라고 부르는 모든 '인식론들'을 거기에 포함시킨다. 따라서 대상에 대한 지식은 대상 자체의 부분이다. 이것은 주체의 본성이 무엇이든 간에(심리학적 주체, 역사적 주체 등), 대상의 본성이 무엇이든 간에(연속적 대상, 불연속적 대상, 움직이는 대상, 부동의 대상 등) 참된 것으로 남는다. 그리하여 이 정의는 전통적으로 '경험주의적'이라 불리어 온 인식론들 뿐만 아니라 고전적 관념론, 그리고 포이어바흐와 청년 맑스의 인식론을 포괄한다.” (L. Althusser, *For Marx*, trad. eng. B. Brewster, London, New Left Books, 1970, 251) 이러한 경험론에 대한 설명이 올바른 것이라고 할지라도, 이러한 설명은 알튀세르의 경험론 비판을 단순히 인식론이라는 특수한 영역에 한정시킬 위험이 있다. 실제로 알튀세르가 『맑스를 위하여』, 『맑스주의와 인간주의』에서 경험론을 논하는 구절을 보면, 문제가 되는 것은 어떤 인식론이라기보다는, 주체-대상; 본질-실존 등의 이항대립적 범주체계이다. (L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 234-236; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 398-400을 참조) 더 나아가, 알튀세르는 “Sur le rapport de Marx à Hegel”(1968)라는 글에서 『맑스를 위하여』, 『자본을 읽자』의 이론적 대상들을 다음과 같이 적시한다. 1) 역사에 관한 비헤겔적인 개념화[『자본을 읽자』, 역사적 시간 장] 2) 사회적 구조에 대한 비헤겔적인 개념화[“지배 관계가 있도록 구조화된 전체”](『맑스를 위하여』, 「유물론적 변증법에 대하여」) 3) 변증법에 대한 비헤겔적 개념화[『맑스를 위하여』, 「모순과 과잉결정」] 이렇게 정리한 뒤에 알튀세르는 이러한 이론적 대상들은 무엇보다도 다음과 같은 전통 철학적인 범주들의 토대적인 체계를 거부한다고 말한다. 그리고 이 체계를 다음과 정식화한다. “(기원 = [(주체(Sujet) = 대상) = 진리] = 목적/종말) = 토대/근거)” 그리고 뒤이어, “이러한 체계는 순환적인데, 왜냐하면 주체와 대상의 적합성이 모든 진리의 목적론적인 기원이다라는 것이 바로 이 토대/근거이기 때문이다.”라고 논한다. 우리는 여기서의 경험론 또한 이 정식화에 기

이다. 사실상 이는 실재대상과 인식대상을 혼동¹²¹⁾하는 것이고, 결국에는 “역사가 강한 의미에서의 이론을, 즉 자신의 대상에 대한 이론을, 따라서 자신의 이론적 대상에 대한 규정을 필요로 하지 않을 수 있다”(LC.296)고 주장하는 셈이다. 따라서 역사에 대한 경험주의적 이데올로기는 “그것들의 비교가 합법적이지 않은 교차된 항들의 단락 (court-circuit)¹²²⁾”(LC.300)에 발 딛고 있는 셈이며, 알튀세르가 아주 노골적으로 말하듯이, 이로부터 제기되는 문제는 “이론적인 간통으로 태어난”(ibid.) 문제일 뿐이다. 그리고 여기에서 우리는 본 절 서두에서 언급한, “역사적 대상에 적합한 역사적 범주”라는 문제설정이 전제하고 있는 “역사에 대한 어떤 특정한 개념”이 바로 이러한 역사에 대한 경험론적인 통념이라는 것을 이해하게 된다. 이러한 경험주

초해서 이해해야만 한다. (L. Althusser, “Sur le rapport de Marx à Hegel”, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris: Maspero, 1972, 59)

121) 다소 자의적이기는 하지만, “역사적 시간 장”을 크게 1) 헤겔 시간 개념 비판(272-280) 2) 맑스를 경유한 역사적 시간 개념 구축(280-291) 3) 실재대상과 인식대상의 혼동에서 야기되는 역사 이론상의 오류들에 대한 정정(292-309)으로 나누어 봤을 때, 실재대상과 인식대상의 구별 문제가 후반부 대부분을 차지할 만큼 본 장에서 이 문제는 매우 중요하다. 사실 이 구별의 중요성은 비단 『자본』을 읽자』에 한정될 수도 없는데, 왜냐하면 이 구별은 알튀세르가 스피노자로부터 물려받은 ‘인식이론’의 유물론적인 원칙 중 하나(“개의 개념은 짓을 수 없다”)이기 때문이다. 본 논문 주제 상 중요성만을 간단하게 지적하고 넘어가겠다. 이에 대해서는 L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, *Positions*, Paris: Éditions Sociales, 1976, 169-173; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 솔, 1991, 156-164를 참조. 이 문제와 관련된, 헤겔에 대한 알튀세르의 비판적 언급은 L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 191-193; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 325-328을 참조.

122) 불필요한 오해를 피하기 위해서 한 가지만 덧붙이자면, 이 단락은 맑스의 정치경제학 비판의 핵심으로서 발리바르가 강조하는 ‘이론적 단락’과 엄밀하게 구별되어야만 한다. 이러한 엄밀한 구별의 일차적 조건은 단락의 성격을 규정하고 있는 ‘이론적’이라는 말이 그 자체로 무엇과 구별되는지를 파악하는 것이다. 즉 본 장에서 문제시되고 있는 단락은 인식과 비-인식으로서의 대상의 경험적 실존 간의 단락이다. 이러한 단락은 인식과 비-인식의 거리를 메우는 이데올로기적인 개념을 통해서만 가능하다는 점에서, 이 단락을 우리는 ‘이데올로기적’ 단락으로 규정할 수 있다. 반면에 발리바르가 말하는 이론적 단락은 직접적인 노동관계에서의 경제적인 것과 정치적인 것의 단락, 더 나아가 그것들과 사법적 환상의 핵심을 구성하는 이데올로기적인 것과의 단락을 의미한다는 점에서, 이는 인식들 간의 단락이다. 그것이 ‘이론적’ 단락인 일차적 이유는 바로 이 때문이다.

의적인 이데올로기로부터 단절하여 역사이론을 구축하는 데 우선적으로 문제시되는 것, 그것은 시간적인 어떤 연속을 말하기에 앞서서, “역사적이라 할 수 있는 시간”, 곧 “역사이론의 종별적 대상”을 규정하는 것이다.¹²³⁾

4-2절. 알튀세르의 역사적 시간 개념 : 비동시성

그렇다면 알튀세르에게 있어서 역사적이라고 칭할 수 있는 시간은 무엇인가? 이에 대한 알튀세르의 대답은 단호하다. 바로 역사적 시간은 “결정된 생산양식의 종별적인 시간”이며, 역사적 시간성은 결정된 “생산양식에 고유한 실존 과정(processus)”이다.¹²⁴⁾ 이로부터 누군가가 “결국 알튀세르에게서 역사는 경제의, 더 나쁘게는, 생산력의 역사로군!”이라고 말한다면, 그는 경험론이라는 이데올로기를 그것의 맞짜인 경제주의¹²⁵⁾라는 이데올로기로 말 그대로 거꾸로 뒤집고 있는 셈인데¹²⁶⁾, 이는 생산양식이 생산력들과 생산관계들의 통일체¹²⁷⁾로서,

123) L. Althusser, “Note supplémentaire sur l’histoire(1965-1966?)”, *Écrits sur l’histoire(1963-1986)*, G.M. Goshgarian, éd., Paris: PUF, 2018, 77, 강조는 인용자. 유고집 편집자는 이 노트의 작성 시기를 『“자본”을 읽자』가 출판된 1965년 11월~1966년 초로 추정한다. 이에 대해서는 같은 책 14쪽 참고.

124) Ibid., 79.

125) “심급들의 위계를 최종적으로 배치하고, 각각의 심급들에 그것의 본질과 그것의 역할을 고정시키며, 그것들의 관계들의 일의적인 의미를 규정하는 것은 “경제주의”(기계론)이지, 진정한 맑스주의 전통은 아니다. 과정들의 필연성은 “정황들에 따른” 역할들의 변화에 있다는 것을 이해하지 못하고 배역들과 배우들을 영원히 동일시하는 것은 경제주의다. 사전에, 그리고 영원히 최종심급에서-결정하는-모순을 지배적-모순의 그 역할과 동일시하고, 영원히 이리저리한 “측면”(생산력들, 경제, 실천...)을 원리적인 역할에 동화시키고, 그리하여 이런 다른 “측면”(생산관계들, 정치, 이데올로기, 이론...)을 부차적인 역할에 동화시키는 것은 경제주의다.” (L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 219; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 368-369)

126) cf. ibid., 108; 192-193. 또한 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 1995, 246-248; 『재생산에 대하여』, 김웅권 옮김, 동문선, 2007, 320-322도 참고.

127) “맑스가 내세우는 유물론적 결정은 결코 생산력들의 결정이었던 적은 없으며 (...), 반대로 (...) 생산력들과 생산관계들의 통일체의 결정이었다.” (L. Althusser,

과학적 개념이라는 것을 무시하는 한에서만 가능하다. 알튀세르가 강조하듯이, “[사회라는 구조화된 복잡한 전체]에서 “생산관계들”은 생산력들의 순수한 현상이” 아니고, “생산관계들은 생산력들의 실존 조건이기도 하며”, 마찬가지로 “상부구조는 구조[생산양식으로서의 토대]의 순수 현상이 아니고, 그것은 구조의 실존 조건이기도 하다.”¹²⁸⁾ 이는 곧바로, 결정된 생산양식에 고유한 실존 과정을 이론화하기 위해서는 결정된 생산양식의 지배를 받는 사회구성체의 전체 구조, 곧 맑스의 고유한 과학적 대상이었던 사회적 전체의 종별적 구조에 대한 물음이 필수불가결하다는 것을 함축한다. 우리는 맑스가 사회적 전체에 대한 묘사적 개념으로서 건축물의 토픽(topique)¹²⁹⁾(생산양식으로서의 토대-법적, 정치적, 이데올로기적 상부구조)을, 그리고 이 토픽에 있어서 **최종심급에서** 결정적인 것은 토대라는 것을 제시했음을 알고 있다. 또한 최종심급에서의 결정을 구실삼아, 이러한 토픽을 경제주의적 결정론으로 해석하는 것은 그 자체로 이데올로기적 주장이라는 것은 앞서 말했던 바다. 역으로 ‘최종심급에서의 결정’은 여타의 심급들, 즉 그 구별이 실재적이며 환원 불가능한, 법적, 정치적, 이데올로기적 심급들의 결정들이 존재한다는 것을 함축하는 동시에, 그 심급들 사이에 어떤 위계가 있음을 함축한다. 그리고 이때의 위계란 “사회적 전체의 상이한 “층위들” 또는 심급들 사이에 존재하는 효력(efficace)의 위계”이며, 따라서 효력의 위계상 심급들 간의 지배 관계가 존재한다(LC.283). 알튀세르는 『맑스를 위하여』에서 이를 다음과 같이 “지배 관계가 있도록 접합된 구조(structure articulée à dominante)”로 이론화한 바 있다.

“Livre sur l’impérialisme (1973)”, *Écrits sur l’histoire(1963-1986)*, op. cit., 138.)

128) L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 211; 『마르크스를 위하여』, 앞의 책, 356.

129) 가장 단순하게 말해서 토픽은 “다수의 주어진 현실들에 공간 내의 다수의 장소들을 지정해주는, 어떤 공간적 배치”다. (L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, op. cit., 152; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 앞의 책, 143)

지배는 아무래도 좋은 단순한 사태가 아니라, 그것은 복잡성 자체에 본질적인 사태이다. 그렇기 때문에 복잡성이 자기에게 본질적인 것으로서 지배를 함축하고 있는 것이다. 즉 지배는 복잡성의 구조 속에 기입되어 있다. 그 통일성은 기원적이고 보편적인 단순한 본질의 통일성이 아니며, 그럴 수도 없다는 것을 단언하는 것은 (...) 통일성을 “다원주의(pluralisme)”의 제단 위에 제물로 바치는 것이 아니라, 완전히 다른 것을 단언하는 것이다. 즉 그것은 맑스주의가 말하는 그 통일성이 복잡성 자체의 통일성이며, **그 복잡성의 조직화와 접합의 양상이 바로 그 복잡성의 통일성을 구성한다는 것을 단언하는 것이다.** 이는 **복잡한 전체가 지배 관계가 있도록 접합된 구조의 통일성을 가지고 있다는 것을 단언하는 것이다.**¹³⁰⁾

상론한 바와 같이, 맑스에게서 상이한 심급들의 차이는 그 자체로 실재적인 것이며, 다른 것으로 환원 불가능한 것이다. 그것은 단순히 그 심급들의 활동 영역상의, 그것들의 실천상의, 그것들의 대상상의 차이 들일 뿐만 아니라, 또한 효력들의 차이이며, 이러한 지배가 있는 불균등성 자체가 전체의 통일성에 대해 구성적인 것이다.¹³¹⁾ 따라서 전체의 통일성은 이질적인 심급들에 대해 어떤 내적 본질처럼 선재하는 것이 아니라, 오직 이질적인 심급들의 접합의 양상으로서만, 즉 그것들의 접합의 효과로서만 구성된다. 이는 다수의 심급들이 어떤 단일한 내적인 본질을 그것들의 통일성으로서 표현하는 것이 아니라는 것을 의미하며, 따라서 이질적인 심급들의 복잡한 전체에서 “본질적 단면”은 불가능하다. 정반대로, 각각의 이질적인 심급들의 “역사적 실존 유형”은 동일하지 않기 때문에, 우리는 각각의 심급들마다, 여타의 심급들이 지니는 “다수의 시간들로부터 상대적으로 자율적인, 곧 그것의 의존 자체 내에서 상대적으로 비-의존적인 하나의 **고유한 시간**”을 지정해야만 한다 (LC.284).

130) L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 207-208: 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 349-351, 강조는 인용자.

131) L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, op. cit., 159-160: 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 앞의 책, 151.

각각의 생산양식에 대해서(pour), 생산력들의 발전이 지니는 종별적인 방식으로 구획된/특징지어진(scandé) 고유한 시간 및 역사가 존재한다 ; [각각의 생산양식에 대해서,] 종별적인 방식으로 구획된/특징지어진 생산관계들의 고유한 시간 및 역사가 존재한다 ; [각각의 생산양식에 대해서] ... 정치적 상부구조의 고유한 하나의 역사가 존재한다 ; [각각의 생산양식에 대해서] ... 철학의 하나의 시간과 **고유한 하나의 역사**(propre가 역사만 수식)가 존재한다 ; [각각의 생산양식에 대해서] ... 예술적 생산(물)들의 하나의 시간과 **고유한 하나의 역사**(propre가 역사만 수식)가 존재한다 ; [각각의 생산양식에 대해서] ... 과학적 형성(물)들의 하나의 시간과 **고유한 하나의 역사**(propre가 역사만 수식)가 존재한다 등등. (ibid., 강조는 인용자)¹³²⁾

곧바로 알튀세르가 강조하듯이, 고유한 역사들이 존재한다고 해서 그것들이 전체의 비-의존적인 영역들이 되는 것은 아니다. 사정은 정반대인데, 왜냐하면 고유한 역사들 각각의 종별성, 즉 그것의 고유한 리듬, 그 리듬에 따르는 하나의 역사 내의 어떤 단절들 내지 혁명들까지도 “전체 내의 접합의 특정한 유형에, 그러니까 전체에 대한 의존의 특정한 유형에” 근거하기 때문이다. 그러므로 하나의 역사의 상대적 자율성을 이해한다는 것은 그 역사의 “상대적인 비-의존성의 그 양상을 생산하고 정하는 의존의 유형”을 전체 내의 상이한 심급들의 접합들의 층위에서 이해한다는 것이다(ibid.). 간략하게 다시 말하면, 하나의 심급이 지니는 역사의 상대적 고유성은 전체 내의 여타의 심급들과의 접합이 야기하는 의존성에 의해서만 가능하다. 따라서 상이한 시간들의 차이를 어떤 것은 짧게, 또 다른 어떤 것은 길게 존속한다는 식으로 말하는 것은 충분치 않다. 더 나아가 이렇게 말하는 것은 다시금 시간에 대한 이데올로기를 복원하는 것과 마찬가지로, 왜냐하면 우리는 시간들의 지속의 양상들을 비교함으로써, 그것들의

132) 우리는 5장에서 이 구절들을 좀 더 자세히 다룰 것이다.

차이를 연속되는 시간의 동일한 선 위에서 측정하면서, 그것들을 기준이 되는 이데올로기적인 동일한 시간에 관계시키게 되기 때문이다 (LC.290-291). 역으로 상이한 시간들 각각의 고유한 리듬과 단절적인 (혁명적인) 구획의 차이들을 그것들의 “토대 속에서”, 즉 “상이한 시간들을 서로 연결시키는 접합, 전위, 그리고 비틀림(torsion)의 유형 속에서” 사유해야만 한다 (LC.285). 우리가 이러한 전체의 복잡한 역사적 시간에 대해 역설적으로 본질적 단면을 취하기 위해서, 그와 동일한 자르기를 시도한다고 해도, 우리는 하나의 심급에 있어서의 어떤 단면을 여타의 심급들의 그 무엇에도 상응시킬 수 없을 것이다. 왜냐하면, “하나의 층위의 **현재**는, 이를테면, 또 다른 층위의 **부재**”이기 때문이다. 그리고 “하나의 현존과 부재들의 이러한 공동실존”은 하나의 층위가 접합되어 **탈중심화(décentration)**되는 전체 구조의 효과일 뿐이다. 이처럼 우리가 “국지화된 하나의 현존 내에서 부재들로 파악한 것”, 그것이야말로 바로 “전체의 층위들에 대해 전체 구조가 지니는 고유한 효력의 유형”이다. 그리고 이어서 알튀세르는 불가능한 본질적 단면이 부재들로 보여주는 것이 바로 “결정된 생산양식의 지배를 받는 하나의 사회구성체에 고유한 역사적 실존 형태”이며, 그것의 실존 과정으로서의 역사적 시간성은 “**상이한 시간들의 뒤얽힘(entrelacement)의 유형**”이자 “상이한 시간성들의 괴리(décalage)와 비틀림의 유형”이라 적시한다 (LC.290). 따라서 알튀세르의 이러한 이론화 속에서 우리는 **적어도** 결정된 생산양식의 지배를 받는 하나의 사회구성체의 구조를 구성하는 다수의 상이한 시간성들과 그것들의 상호 비동시성을 인정할 수 있다. 따라서 이는 그러한 사회구성체의 구조가 **지니는** 비동시성을 의미한다. 그런데 이러한 이론화 속에서 부지불식간에 구조는 상이한 시간들의 뒤얽힘, 괴리의 양상들의 변이들에 대해 불변하는 어떤 것처럼 남아있는 것은 아닌가? 즉 상이한 시간들의 접합의 변이들은 언제나 구조의 변이들 아닌가? 사실상 이러한 질문들은 구조와 정세(conjoncture) 간의 관계에 대한 질문과 다르지 않다. 실제로 「역사적 시간」에서 알튀세르는 자신이 원리적으로

로 이론화한 역사이론 내에서 정세를 다루는데, 우리는 여기에서 알튀세르가 정세를 복잡한 구조의 어떤 현재적 양상으로, 더 정확히 말해 정세들을 복잡한 구조의 상이한 변이들로 제시하고 있는 것은 아닌지 물을 수 있다.

만약 우리가 역사 속에서 “본질적 단면”을 구현할 수 없다면, 우리는 현실적인 역사적 현재, 즉 **정세(conjoncture)의 현재의 구조** 속에서 공동 실존하는(co-exister), 이른바 발전상의 지체, 선행, 잔재, 불균등성 같은 것들의 개념을 **전체의 복잡한 구조의 종별적인 통일성 속에서** 사고해야만 한다. (...) 이것은 결국, 지체, 선행 등과 같은 은유적인 용어의 **최종적인 의미를 전체의 구조 속에서**, [즉] 전체의 복잡성 내의 이러저러한 요소에 고유하며 그러한 구조적 층위에 고유한 **장소(lieu) 속에서** 찾아야만 한다는 말이 된다. 역사적인 변별적 시간성에 대해 말하는 것, 그것은 따라서 그 장소를 설정하도록, 그리고 그것의 고유한 접합 속에서의 이러한 요소 또는 이러한 층위의 **그 기능을 전체의 현행적인(actuel) 배치(configuration) 속에서** 사유하도록 절대적으로 강제한다. 즉, (...) 이는, 그것[여타의 요소들/구조들과 어떤 요소/구조의 관계]의 과잉결정(surdétermination) 또는 그것의 과소결정(sous-détermination)이라고 불려왔던 것을 전체의 결정의 구조와 관련해서 규정하도록 강제한다. (...) [전체 구조 속에서 현행적으로 할당된 어떤 요소/구조에 대한] 효력의 지표(indice de efficace)를 통해, 우리는 전체의 현행적인 메커니즘 속에서 주어지는 하나의 요소 내지 하나의 구조가 지니는, **다소간의 지배적이거나 종속적인 결정의 성격**, 따라서 언제나 **다소간의 “역설적인(paradoxal)” 결정의 성격**을 이해할 수 있다. 그리고 이것은 **역사이론에 필수불가결한 정세이론과 아무것도 다르지 않다** (LC.293, 강조는 인용자).

특정한 정세 내에 공동 실존하는 지체, 선행들은 우선적으로 전체의 구조적 층위의 고유한 장소에 배당되고, 더 나아가 접합된 층위가 가지는 기능은 언제나 전체의 현행적 배치 속에서 고려된 **구조적 기능**

이 된다. 이에 따라 과잉결정과 과소결정은 ‘또는’으로 병치됨으로써 전체 결정의 특정한 현재적 구조 하에서 어떤 층위가 지니는 **효력의 상대적 차이**처럼 사고된다. 즉 동일한 어떤 층위의 효력에 있어서 과잉결정과 과소결정이 동시에 문제가 된다고 해도, 그것은 전체 구조 내에 접합된 어떤 장소가 점하는 다소간의 지배적이면서 동시에 종속적인 결정의 성격을 보여주는 것이다. 따라서 각각의 정세들은 복잡한 전체의 구조의 일종의 **함수**처럼 고려된다. 이렇게 되면, 사실상 우리는, 발리바르가 경계했던 바대로, 각각의 “정세들을 주어진 구조나 불변요소의 상대적 복잡성 속에서 **구별하고(différencier) 질서를 부여**할 수 있는 가능성”¹³³⁾을 실제로 손에 쥐게 된다. 이는 모든 정세들의 구조적 성격을 사유하면서, “구조의 정세적 성격”¹³⁴⁾을 사유하지 않는 것과 같다.¹³⁵⁾

하지만 이처럼 「역사적 시간」의 “구조주의적 경향성”을 드러내어, 그것을 “구조주의적 편향(déviaton)”으로 낙인찍음으로써, 이 텍스트에 대한 최종적인 판결을 내리는 것은 우리에게 아무런 의미도 없다. 진정으로 중요한 것은, 알튀세르가 이 텍스트로 어떤 이론적 정세 속에 개입했는지¹³⁶⁾, 그리고 이러한 이론화를 통해 어떤 **세력관계**를 알

133) É. Balibar, “Un point d’hérésie du marxisme occidental: Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, op. cit. ; 「서방 맑스주의의 하나의 이단점. 1960년대 초 알튀세르와 트론티의 『자본』 독해」, 장진범 옮김, 웹진 인-무브 ; 영) 105, 강조는 인용자.

134) Ibid. 참고로 영어본에는 “모든 실존하는 구조의 정세적인 성격과 이변성(mutability)”이라 적혀있다.

135) 이러한 주장이 과도하게 강한 주장이라는 것을 감안한다면, 적어도 우리는 다음과 같이 주장할 수는 있을 것이다. “역사적 시간 장”에서의 알튀세르의 주요한 문제설정은 “구조의 우위가 전제된 가운데 정세로서의 콩공크튀르를 사고하는 것 또는 구조와 콩공크튀르의 관계를 설명하는 것”이었다고 말이다. (진태원, 「루이 알튀세르와 68: 혁명의 과소결정?」, 『서강인문논총』, 52, 2018, 403-452, 해당 구절은 446)

136) “따라서 이러한 텍스트들은 어떤 한정된 정세 속에서 선언된 개입들이다. 즉 그것들은 지배적인 맑스주의 철학 내의 정치적 개입들이다. 곧 교조주의와 그것에 대한 우파적 비판들에 맞선 정치적 개입들 말이다. 또한 그것은 정치 내의 철학적 개입들이기도 하다. 곧 경제주의와 그것의 인간주의적 “대체보충물”에 맞선 개입들 말이다. 하지만 그 텍스트들이 노동운동의 역사와 맑스에게 호소하고 있기 때문에, 그 텍스트들은 정세에 대한 단순한 주석에 그칠 수는 없었던 것이다. (...)

려주었고¹³⁷⁾, 그 세력관계에 대해 “얼마만큼의 막대기를 구부렸는지”¹³⁸⁾, 그리고 그것의 **효과들**은 무엇이었으며¹³⁹⁾, 우리는 그 효과들에 대해 **어떻게 개입**할 수 있는지를 인식하는 것이다.

이 마지막 문제에 대해서, 우리는 감히 회고적인 독해를 감행하면서, 「역사적 시간」에 대한 정정을 시도할 것이다. 그에 앞서, 우리는 우선 다음과 같은 가설을 제시할 수 있다. 알튀세르의 역사적 시간 개념에 대한 이론화에 있어서, “최종심급에서의 경제 결정”이라는 테제가 일종의 인식론적 장애로 작동한 것은 아닌가?¹⁴⁰⁾

그 텍스트의 결점들과 한계들에 대해 사람들이 뭐라 생각하건 간에, 이러한 철학적-정치적 개입은 (...) 노동운동 한가운데에서, 그리고 노동운동을 위해, 행동하는 한명의 공산당원의 행위(fait)였으며, 따라서 정치의 조건들, 제약들, 그리고 그것의 효과들을 이론 자체 내에서 사유하기 위해 정치를 진지하게 고려하려고 애썼던, 그리고 그에 상응하여 자신의 개입의 노선과 형식들을 규정하려고 애썼던, 한명의 투사의 행위였다.” (L. Althusser, “Soutenance d’Amiens”, op. cit., 144-145; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 앞의 책, 135)

137) “구부러진 관념을 정정하기 위해서는 단지 올바른 관념만이 필요할 뿐인 합리주의 전통 전체에 반하여, 맑스주의는 **관념들이 사회적 관계들의 물질성 내로 응고되어 체화되는(incorporé) 한에서만 역사적 실존을 갖는다고** 간주한다. 단순한 관념들 간의 관계들 이면에는 따라서 세력관계들(rapports de forces)이 존재한다. (...) 관념들이 변하도록 강제해야만 하는 이상, 우리는 구부러진 상태로 관념들을 지탱하는 힘을 인식해야만 한다. 이전의 힘을 무화시키는 반대-힘을 통해, 그 관념들을 바로잡기 위해 필요한 반대-구부리기를 그 관념들에 대해 행함으로써 말이다.” (ibid., 147; 138, 강조는 인용자)

138) “나는 의식적으로 “극단적으로 사유”했고, 다른 방향으로 막대기를 구부렸다. (...) [이는] 이론의 전능함에 대한 어떤 관념론적 믿음에 관련해서가 아니라, 완전히 반대로 이론 그 자체로[서만] 남겨진 이론의 취약성에 대한 유물론적 의식 속에서, 즉 이론이 인정해야만 하고, 이론이 스스로를 힘으로 전화시킬 수 있는 기회를 가지기 위해서는 그것에 복종해야만 하는 힘의 조건들에 대한 의식 속에서 [그랬다.] ... 막대기를 다른 방향으로 구부리는 데 있어 어떤 위험성, 즉 너무 적게 구부리거나 너무 많이 구부릴 위험성은 항상 존재한다. 이것은 모든 철학에 해당되는 위험성이다. 왜냐하면 사회적 힘들과 쟁점들이 문제가 되지만, 그것들을 절대적으로 확실하게 측정할 수 없는 이러한 상황 속에서, **[확실하게] 결정을 내릴 수 있는 그러한 심급이란 존재하지 않기 때문이다.**” (ibid., 148; 139, 강조는 인용자)

139) “여러분들에게 제출된 1965년의 나의 글들, 적어도 『“자본”을 읽자』가 이론주의적 경향으로부터 영향을 받았고, 다소라도 구조주의적 용어와의 불장난을 범했음을, 최근에 『자기비판의 요소들』(1972작성)에서 다시 설명[했다.] 하지만 이러한 결점들을 납득하기 위해서, **시간적 거리**, 그러니까 단순히 10년의 세월이 아니라, **유발된 효과들, [이후의] 작업, 그리고 자기비판의 경험이** 필요했다. 사람들은 이해하기 위해서는 시간이 필요하다고 쓰곤 하는데, 나는 다음과 같이 덧붙이고 싶다. 우리가 말했던 것을 이해하기 위해서는 더더욱 그렇다고.” (ibid., 149;140, 강조는 인용자)

다른 곳에서, 나는 하나의 정세의 통일성 속에서 다른 구조들에 대한 하나의 구조의 이러한 “지배”는, 그것이 이해되기 위해서, 경제적 구조에 의한 “최종심급에서의” 비경제적 구조들에 대한 결정이라는 원리를 참조하도록 한다는 것을 보여주었고, 이러한 “최종심급에서의 결정”이 효력의 위계 속에서 구조들의 전위들의, 또는 전체의 구조화된 층위들 사이에서의 “지배”의 전위의 필연성과 가지성의 절대적 조건임을 보여주었다. 또한 이러한 “최종심급에서의 결정”만이 오직, 그 전위들에 기능의 필연성을 부여함으로써, 관측가능한 전위들에 대한 자의적인 상대주의를 모면하도록 해준다는 것을 보여주었다 (LC. 283).

이처럼, 최종심급은 앞서 말한 “지배 관계가 있도록 접합된 구조”의 그 지배 관계를 결정한다. 이는, 최종심급에서의 결정이 그 자체로 통일성을 지니며, 그러한 통일성이 상이한 심급들 각각에 어떤 질적인 차이들을 분배하는 단일한 원리 역할을 한다는 것을 의미하지는 않는

140) 최근 이루어진 한 인터뷰에서 발리바르 또한 이와 유사한 견해를 피력한 바 있다. “가장 훌륭한 장(chapitre), 그것은 분명히 시간에 대한, 역사적 시간성들의 또는 발전 경향들의 다수성에 대한 장인데요. 만일 우리가 그것을 끝까지 밀고 나가면, 강력한, 하지만 알튀세르에게는 분명 당혹스러웠을 어떤 관념에 우리는 이르게 됩니다. 왜냐하면 그는 아름답게도 “최종심급의 고독한 시간을 알리는 종은 결코 울리지 않는다”고 썼지만, 그는 결코 최종심급을 제거하기를 원치 않았기 때문이죠. 따라서 강조점은 “고독한”에 두어졌고, 그리하여 “최종 심급의 고독한 시간을 알리는 종은 결코 울리지 않는다”였던 것입니다. 이는 최종심급의 시간을 알리는 종은 결코 울리지 않는다...는 것을 의미했던 것은 아니었고, [다만] 그것은 결코 고독한 방식으로는 [자신의 시간을 알리는 종을 울리지 않는다는 것입니다.” (Frosini, Fabio and Morfino, Vittorio, "Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Etienne Balibar," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1, 2016, 14, <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/15/> ; ‘알튀세르와 그람시: 에티엔 발리바르와의 대담 (1),(2)’, 서관모 옮김, 웹진 인-무브, <http://en-movement.net/183?category=733236>). ““최종심급”의 고독한 시간을 알리는 종은 결코 울리지 않는다.”라는 문장은 L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 113; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 201에 나온다. 참고로 알튀세르는 『자기비판의 요소들』에서는 다음과 같이 적었다. “최종 심급에서의 결정의 시간을 알리는 종은 결코 울리지 않는다.” (L. Althusser, *Éléments d'auto-critique*(1972), Paris: Hachette, 1974, 56-57n.1) 발리바르의 언급들을 참고했을 때, 양 정식들의 차이는 결코 사소하지 않다.

다. 정확히 말해, 상이한 심급들의 효력들 차이를 규제하는 것은 최종 심급에서의 결정을 통해 “지배 관계가 있도록 접합된” 복잡한 전체의 통일성이다. 즉, 최종심급에서의 결정은 복잡한 전체에서의 각각의 심급들의 위계적 관계들을 결정하지만, 각 심급들의 효력들이 구체적으로 결정되는 것은 이러한 최종심급에서의 결정에서가 아니라, 위계화된 각각의 심급들이 접합되어 있는 전체에서이다. 그런데 알튀세르는 이렇게 지배 관계가 있는 전체의 구조화를 불변하는 어떤 구조적 형식으로 파악한다. “지배 관계가 있는 복잡한 전체의 구조화 (structuration), 이러한 구조적 불변식(invariant) 그 자체가 모순들의 구체적 변이들의 조건이며,” “이러한 변이가 이러한 불변식의 실존”이다.¹⁴¹⁾ 이러한 불변하는 구조적 형식을 최종심급이 결정한다는 점에서, 적어도 알튀세르에게서 최종심급에서의 경제 결정은 “이론적인 정박점”이라고 할 수 있다. 하지만 이론적(인식론적) 가지성의 절대적 조건으로서 최종심급에서의 결정을 강조하면서, 알튀세르는 역사적 시간 개념의 이론적 장을 절대적으로 닫아놓고 있는 것 아닌지 우리는 물어야만 한다.¹⁴²⁾ 또한 『자기비판의 요소들』에서 알튀세르가

141) L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., 219; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 앞의 책, 369.

142) 이렇게 말하면서 우리는 알튀세르의 다음과 같은 구절들을 염두에 두고 있다. 분명 우리는 회고적 독해를 하고 있지만, 그렇다고 우리가 회고적 재인(reconnaissance)을 하고 있는 것은 결코 아니다. “정말로 『자본』 안에는 주요하고, 가치적이며, 인상적이고, 단일하며 동질적인 서술순서가 존재한다. 즉, 가치에서 자본으로, 자본주의적 생산으로, 그리고 『자본』 3권의 “구체적” 범주들에까지. 하지만 함께, 또는 비스듬하게, 몇 번이고 되풀이하여 처음의 것을 중단시키고 가로지르기 위해서 오는 또 다른 “서술순서”가 또한 존재하며, 마치 “이론”은 (재)인 지되고 식별가능하며 완성된 형태만을 가질 수 있다는 듯이 주요한 순서의 진정한 이론적 분석과 대립시켜 편의상 사람들이 그것을 구체적이고 역사적이라고 불렀던, 완전히 다른 “분석”이 개입하며 대단한 중요성을 지니는, 단속적이면서도 끝이 없는 챕터들이 존재한다. (...) 이론이 “이론”이기 위해서는, 이론은 열려 있는 동시에 닫혀 있어야, 즉 자신의 한계들 안에 있어야만 한다 (...) 『자본』을 떠받치기 위해 그것의 순서를 가로지르고 중지시키는 것으로서, 이러한 “외부”가 또한 『자본』 내에 존재한다는 것, 그것은 우리에게 『자본』의 달핌만큼이나 그 순서에 관해, 즉 그것의 우연성에 관해 따라서 또한 그것의 의미에 관해 명확히 해준다.” (L. Althusser, “Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans <<le Capital>>”(1977), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Y. Sintomer, éd., Paris: PUF, 1998, 261; 「제라르 뒤메닐의

자기비판했던 바대로, “역사적 시간 장”은 어떤 정치적 과소평가의 우를, 곧 “계급투쟁을 개입시키지 않는” 우를 범하고 있는 것은 아닌지 물을 수 있다.¹⁴³⁾ 「역사적 시간」이 분명히 상이한 시간들의 복잡한 뒤얽힘과 괴리에 대해 말하고 있음에도 불구하고, 그것을 읽을 때 우리가 갖게 되는 기이한 정태적인 인상은 아마도 그러한 뒤얽힘과 괴리 속에서 계급투쟁의 역사적 실존을 읽어내기가 어렵다는 데에서 기인하는 것 같다. 단호하게 역사적 시간은 “결정된 생산양식의 종별적인 시간”이라고, 즉 그것은 “생산력들과 생산관계들 간의 모순”의 역사라고 말함에도 불구하고, 적어도 「역사적 시간」에서 이 모순은 역사적으로 실존하지 않는다. 하지만 알튀세르 자신이 남겨놓은 효과들을 통해 적어도 그가 어디로 나아갔는지는 우리가 알고 있으므로, 다시금 우리가 염두에 두고 있는 몇몇 구절들을 떠올려보자.

생산양식, 그것은 사회적 의미에서 생산을 하는 방식이며, 이는 더 이상 노동과정(procès)(생산력의 실행)이 아니라 생산과 재생산의 전체과정(l'ensemble de procès)을 의미한다. (...) 그러므로 생산양식을 정의하는 것은 (...) **생산관계들 하에서의 생산력들과 생산관계들의 통일체다.** (...) 최종심급에서 결정적인 이러한 물질적인 통일성, 그것을 맑스는 언제나 실천적으로 생산관계들 하에서의 생산력들과 생산관계들의 통일체로 인식했다. 다르게 말해서, **생산력들/생산관계들의 통일체에 대한 생산관계들의 우위.** 이는 (...) **역사의 동력은 계급투쟁이다**라는 테제와 같은 것이다.¹⁴⁴⁾

주지하다시피, 1960년대 후반부터 알튀세르는 ‘재생산의 문제설정’ 속에서 생산관계들의 우위를 주장함으로써, 토대-상부구조라는 건축물

저서 “‘자본’의 경제법칙 개념”의 서문, 배세진 옮김, 웹진 인-무브, <http://en-movement.net/198?category=718340>, 강조는 인용자)

143) L. Althusser, *Éléments d'auto-critique*(1972), op. cit., 100.

144) L. Althusser, “Livres sur l'impérialisme (1973)”, op. cit., 138-139, 강조는 인용자. 우리는 “역사적 시간 장”을 생산양식들의 역사에 대해 말하는 이 텍스트와 나란히 놓고 읽어볼 필요가 있다.

의 토픽을 일종의 단락을 통해 양 구조가 중첩되는 재생산의 토픽으로 탈구축했다. 이는 사실상 계급투쟁이 이론의 무대 전면에 등장한다는 것과 같다.¹⁴⁵⁾ 그리고 이는 우리의 문제와 관련해서 중대한 하나의 이론적 효과를 초래한다. 즉, 계급투쟁이 최종심급의 자리에 놓이게 되면서, 최종심급의 이론적 위상은 더 이상 어떤 이론적 정박점이 아니라, 역사적 과정(procès¹⁴⁶⁾) 내에서 동시다발적으로 벌어지는

145) “생산력들은, 착취관계들인 생산관계들의 지배하의 노동과정 속에서 실행된다. 노동자들이 존재한다면, 그것은 그들이 임금을 받는다는 것이며, 따라서 그들이 착취를 당한다는 것이다. (...) 적대적인 계급들의 실존은 따라서 생산 그 자체 내에, 생산 그 자체의 한가운데에, 즉 생산관계들 내에, 각인되어 있다.” (L. Althusser, “Marxisme et lutte de classe”, *Positions*, op. cit., 75-76; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 앞의 책, 71-72.)

146) 1968년 「맑스와 헤겔의 관계에 관하여」에서 알튀세르는 맑스가 헤겔로부터 물려받은 긍정적 유산으로 ‘과정’이라는 개념을 제시한 바 있다. 하지만 헤겔의 과정(prozesse)과 알튀세르가 적극적으로 사용하는 과정(procès)은 엄밀하게 개념적으로 구분되어야만 한다. 이에 대한 텍스트적 근거는 역설적이게도 동일한 글 「맑스와 헤겔의 관계에 관하여」이다. 이 글에서 알튀세르는 긍정적 유산으로서 ‘prozesse’ 범주를 언급하면서 이를 프랑스어 ‘processus’라 번역한 뒤, 헤겔의 논의에 진입하자마자 “헤겔의 개념화에서 목적론을 추상하는 한에서”라는 유보를 지속해서 뒤풀이 한 뒤에, 이 ‘prozesse’를 이전에 자신이 번역했던 단어와 다르게 ‘procès’라 번역하고, 줄곧 이 역어를 유지한다. 독일어에서 ‘prozesse’는 발달, 진화를 함축하는 과정이라는 뜻과 법률적 소송이라는 뜻을 모두 가지고 있는 반면에, 프랑스어에서는 이러한 두 가지 뜻이 두 단어로 분화되어 있다. 즉 ‘processus’가 발달, 진화를 함축하는 과정의 뜻을 가지며, ‘procès’는 일차적의 의미로 법률적 소송이라는 뜻을 지닌다. 이러한 이유로 헤겔의 대부분의 프랑스 주석가들을 ‘prozesse’를 ‘processus’로 번역한다. 그런데 ‘procès’는 현재 일상 용례에서 거의 쓰이지 않지만, 과정이라는 의미를, 더욱이 어떤 발전이나 진화의 의미가 내포되어 있지 않은 과정이라는 의미를 예전에는 가지고 있었던 것으로 보인다. 알튀세르는 이러한 사정을 정확하게 알고 있었는데, 왜냐하면 알튀세르는 맑스 또한 이러한 사정을 알고 있었다는 증거로 글 말미에 프랑스어판 『자본』의 ‘노동과정’에 달려있는 한 각주(따라서 국역에는 이 각주가 빠져있다)를 인용하기 때문이다. “노동과정(Arbeits-Prozess; procès de travail): 그것의 실재적 조건들의 전체(ensemble) 속에서 고려된 발전을 표현하는 이 “과정(procès)”이라는 단어는 오래 전부터 전유럽의 과학적인 언어에 속해왔다. 프랑스에서 우선적으로 사람들은 그 단어를 조심스럽게 그것의 라틴어 형태인 ‘processus’로 도입했다. 그리고 나서, 그 단어는 현학적인 걸치레가 벗겨져서 화학, 물리학 등의 저서들 속에 스며들었다. 그 단어들은 마침내 완전히 자연화된 자신의 문자들을 획득할 것이다. 지나가는 길에 덧붙이자면, 독일인들은 프랑스인들과 마찬가지로, 일상적인 말에서, 그 ‘과정(procès)’이라는 단어를 법률적인 의미에서 사용한다.” 이러한 상황들을 고려해봤을 때, 알튀세르는 헤겔의 과정 개념을 그대로 받아들인 것이 아니라, 그것의 의미와 그것이 기입되어 있는 체계의 구조를 변화시켜 전유했으며, 그리고 나서, 헤겔의 과정 개념과 자신의 것을 날카롭게 구분했다고 할 수 있

계급투쟁의 불균등하고, 이질적이며, 다층적인 복잡성을 부정적으로 지시하는 데 국한된다. 게다가 “계급투쟁은 맑스주의 이론에서 결코 고정된 자리를 점하지 못한 채, 맑스주의 이론을 관통해서 횡단한다는 사실”¹⁴⁷⁾을 염두에 둘 때, 이는 더더욱 그렇다. 이와 함께 생산관계들 한가운데에 계급투쟁이 각인되어 있다는 점을 고려한다면, 우리는 온당하게 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 역사적 시간은 “계급투쟁의 종별적 시간”이며, 역사적 시간의 상이한 시간들의 복잡한 뒤얽힘과 괴리야말로 우리가 방금 전에 말한 복잡성을 지니는 계급투쟁의 역사적 실존의 시간들이라고 말이다. 그리고 여기에서 우리는 단호하게 이러한 계급투쟁의 현재적 정세는 구조의 통일성의 어떤 변이양상들이 아니라, 정반대로 모든 구조들의 통일성은 계급투쟁의 복잡한 현행적인 형세, 따라서 뒤집어 질수도 있는 계급투쟁의 세력관계의 형세 그 자체라고 말해야만 한다. 이는 역사이론의 대상 그 자체가 계급투쟁의 독특한 역사적 실존으로서의 정세들이라는 것을 단언하는 것이며, 따라서 역사이론은 계급투쟁의 혁명적 응축과 그것이 유산되는 **문턱의 비동시적 동시성(simultanéité non-contemporaine)**이라는 정세의 독특성, 즉 정세의 **과잉-과소-결정**을 인식하고 분석해야만 한다는 것을 단언하는 것이다. 그리고 이때의 정세의 독특성은 ‘정세의 자기에의 비동시성’이자 ‘현재의 자기에의 비동시성’과 다르지 않을 것이다.¹⁴⁸⁾

다. 이에 대해서는 L. Althusser, “Sur le rapport de Marx à Hegel”, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, op. cit. 참고. 이 글에서 ‘processus->procès’ 대체되는 지점은 66-67쪽이고, 앞서 말한 프랑스어 판 『자본』의 각주를 알튀세르는 70쪽에서 인용한다. 그리고 “**목적론적 과정(processus)**”/“**주체 없는 과정(procès)**”으로 양 개념을 직접적으로 구분하는 알튀세르의 서술은 L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, op. cit., 74-75 참고.

147) É. Balibar, “Tais-toi encore, Althusser”, *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991, 82: 「알튀세르여, 계속 침묵하십시오!」, 선영아 옮김, 『루이 알튀세르 1918~1990』, 윤소영 역음, 민맥, 1991, 94.

148) 우리의 논의는 발리바르의 다음과 같은 빼어난 구절들에 전적으로 빚지고 있다. “역사적 시간들의 이질성은 따라서 더 이상 단지, 복잡하거나 구조화되어 있는 총체성 내에서 자신들의 자리를 갖는, 과정들의 현상학적 차원에 그치는 것이 아니다. 반대로 이 이질성이 실제로 이러한 총체성의 유일한 실재성(réalité)을 형성한

5장. 계급투쟁과 철학의 영원성‘들’

본 장에서는 4-2절에서 우리가 정정한 역사적 시간 규정의 정식화, 즉 “계급투쟁의 종별적 시간”으로서의 역사적 시간이 야기하는 이론적 효과를 철학의 고유한 역사와 계급투쟁의 관계를 중심으로 살펴보고, 이를 알튀세르의 “철학의 영원성 테제”에 관련시켜 이해해볼 것이다. 이러한 작업들은 비동시적인 정세에 다름 아닌 “계급투쟁의 종별적인 역사”에 알튀세르가 자신의 철학적 개입을 어떻게 기입시키는지, 그리하여 자신의 철학적 개입에 어떻게 비동시성을 각인시키지를 이해하기 위함이다.

역사적 시간을 계급투쟁의 종별적인 시간으로 정식화는 것은, 우리가 앞서 인용하기도 했던, 상이한 심급들의 고유한 역사들에 대한 알튀세르의 주장에 대해 미묘하지만 매우 중요한 어떤 이론적 효과를 야기한다. 우리가 인용한 구절에 따르면, 알튀세르는 다음과 같이 쓴다. “[각각의 생산양식에 대해서] ... 철학의 하나의 시간과 **고유한 하나의 역사**가 존재한다 (LC. 284, 강조는 인용자).” 주목해야 할 것은,

다]. (...) 이는, 우리가 더 이상 사회적 내지 역사적 총체성을 (구조라는 관념의 “실재론적” 의미에서의) **주어진** 구조처럼 또는 (구조라는 관념에 대한 “구조주의적” 방식에서의) 변이들의 어떤 전체의 **불변식(invariant)**처럼 생각해서는 안 되는 것이다. 이렇게 생각할 경우, 이로부터 역사적인 전환들(특히 혁명들)이 그 속에서 자리를 차지하거나 - 차지하지 **않거나** 하는 정세들을 주어진 구조나 불변요소의 상대적인 복잡성 속에서 구별하고(différencier) 질서를 부여할 수 있는 가능성이 파생된다. 정반대로, (...) 그것은, 이론의 유일한 “대상들”은 **정세들 그 자체**들이며, “구조”라는 범주는 어떤 정세의 내적인 복잡성을 개념화하는 데 복무하는 것 말고는 다른 용법은 갖지 않음을 주장하는 것이다. 즉 그 속에서 역사적으로 어떤 경향들이 또 다른 경향들보다 우세하며, 어떤 힘들이 뒤집어질 수도 있는 어떤 세력 관계에 따라 지배적인 세력들이 되는 그러한 “현행적인 순간”으로서의 정세의 내적인 복잡성 말이다. (공장 특징적인 양가성 속에서 “과소결정”이라는 범주와 연동될) “과잉결정”이라는 유사-초월론적 범주는 따라서 더 이상 “구조”로부터 “정세”를 향해 또는 총체성(Ganzheit)으로부터 실존(Dasein)을 향해 하강하지 않고, 모든 실재적인 “구조”의 “정세적인” 성격을 표현하게 된다.” (É. Balibar, “Un point d’hérésie du marxisme occidental: Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, op. cit. ; 『서방 맑스주의의 하나의 이단점. 1960년대 초 알튀세르와 트론티의 『자본』 독해』, 장진범 옮김, 웹진 인-무브 ; 영) 105.

여기서 알튀세르가 ‘고유한(propre)’이라는 형용사를 단수형으로 쓴다는 것인데, 이는 그 이후에 이어지는 예술적 생산(물), 과학적 형성(물)에 대한 서술에서도 마찬가지다. 그런데 이 구절과 거의 동일한 형식으로 반복되는 앞선 구절들, 예컨대 생산관계들에 대해서는, “[각각의 생산양식에 대해서,] 종별적인 방식으로 구획된/특징지어진 생산관계들의 **고유한(propres)** 시간 및 역사가 존재한다(ibid., 강조는 인용자).”라고 쓰면서, 복수형 형용사를 사용한다. 즉 고유한(propres)이라는 형용사를 복수형으로 씌으로써 시간과 역사 모두를 수식하도록 말이다. 이것이 단순한 실수에서 비롯된 오식일까? 그렇다고 보기에는 형용사의 단수형과 복수형을 구분하여 사용한 대상들, 즉 생산력-생산관계/철학-예술-과학 간의 차이가 너무나도 뚜렷하지 않은가?¹⁴⁹⁾ 우리는 이것이 단순한 오식이 아니며, 더 나아가 알튀세르가 여기에서 시간과 역사를 역사이론의 대상 여부를 기준으로 미묘하게 구분하고 있다는 가설을 제시하고자 한다. 문제가 되는 대상들 모두의 시간과 역사는 우선 “각각의 생산양식에 대해서” 존재하는 것들이다.¹⁵⁰⁾ 앞서 말했듯이 「역사적 시간」에서 알튀세르는 기본적으로 역사적 시간을 생산양식의 시간으로 생각했다는 점에서, 이러한 서술은 일관된 것이다. 우리가 제시한 가설에 대한 논의를 여기서 시작해볼 수 있을 것 같은데, 우선 알튀세르가 복수형 형용사를 사용한 생산력, 생산관계는 생산양식의 구성적 개념들이라는 것을 감안한다면, 그것들은 언제나 생산양식과 관계한다는 점에서 그것들의 시간은 곧 역사이고, 따라서 그것들의 시간 및 역사의 고유성은 분리불가능하다. 반면에, 철학에 대해서만 말해보자면, 철학이 어떤 고유한 역사를 가질

149) “역사적 시간 장”을 기준으로 했을 때 철학, 예술, 과학은 모두 상부구조에 속하는 것들이며, 이후 알튀세르의 이론화를 염두에 두면, 모두 담론적 실천들에 속하는 것들이다.

150) 프랑스어 원문을 보면 “il y a pour chaque mode de production, un temps et une histoire propres (...) ; un temps et une histoire (...) ; un temps et une histoire propre des formations scientifiques, etc.”로 이 전체가 한 문장이며, 반복되는 구절들인 “il y a pour chaque mode de production”은 생략되어있다. 논의상 필요하기 때문에 앞선 인용에서 반복되는 구절들을 모두 살려서 번역했다.

수 있다면, 이는 오직, 그것이 하나의 역사라는 점에서, 생산양식과 모종의 관계를 맺고 있는 한에서만 그러하다. 즉 철학의 역사의 고유성은 생산양식과의 접합에서 기인하는 고유성이며, 상대적 자율성에 관한 앞선 논의를 떠올려본다면 이는 더욱 그렇다고 할 수 있다. 이는 역으로 생산양식과 접합되지 않는 철학의 시간이 존재한다는 것을 함축하며, 이 시간은 생산양식과 관계를 맺지 않는 한에서, 생산양식에 대해 고유한 철학의 시간이 아니다. 즉 “주어진 한 사회의 인간 실존의 사태들 전체 내지는 현상들 전체”¹⁵¹⁾가 역사적인 것이 아닌 것과 마찬가지로, 철학에서 벌어지는 사태들 전체가 역사적인 것은 아니다. 따라서 철학의 그 어떤 것들은 역사 이론의 대상이 아니다. 그러므로 알튀세르는 적어도 이러한 구별들을 염두에 두고 ‘고유한’이라는 형용사의 단수형과 복수형을 구분해서 사용했다고 할 수 있다. 그런데 이러한 용법이 단순히 시간과 역사적 시간의 구분에만 그치는 것은 아니다. 사실상 그것이 이야기하는 이론적인 효과의 사정권은 훨씬 더 넓은데, 왜냐하면 이러한 용법과 함께 우리가 앞선 절에서 정식화한 계급투쟁의 종별적 시간으로서의 역사적 시간이라는 문제를 나란히 놓았을 때, 철학의 역사의 고유성에 대한 알튀세르의 서술을 우리는 다음과 같이 읽을 수 있기 때문이다. “계급투쟁에 대해서 철학의 ... 고유한 하나의 역사가 존재한다.” 그런데 알튀세르는 바로 다음과 같은 테제를 제출하지 않았는가?

철학은 역사를 갖지 않는다 = 철학은 “영원하다” = 철학에서는 “아무것도(rien)” 일어나지 않는다.¹⁵²⁾

이렇게 우리의 앞선 이론화는 알튀세르의 테제와 배치되는 결과에 도달했는가? 이에 답하기 위해 우리는 앞선 인용문과 동일한 시기에 쓰인 『레닌과 철학』(1968)¹⁵³⁾에서 제시된 ‘철학의 영원성 테제’를 자세

151) L. Althusser, “Note supplémentaire sur l’histoire”, op. cit. 78.

152) L. Althusser, “Notes sur la philosophie(1967-1968)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, op. cit., 333.

히 들여다 볼 필요가 있다.

『레닌과 철학』에서 알튀세르의 입장은 명확하다. 철학은 하나의 과학이 아니며, 따라서 철학은 과학들과 구별된다.¹⁵⁴⁾ 과학들은 자신의 대상으로 각기 고유한 개념을 갖지만, 철학은 물질/정신이라는 기본 범주쌍을 중심으로 돌아가는 어떤 행위에 불과하다. 따라서 철학의 역사는 이러한 범주쌍을 중심으로 이루어지는 유물론과 관념론이라는 두 개의 경향 사이의 오랜 투쟁의 역사다. 이로부터 알튀세르는 레닌을 쫓아 “철학은 진정으로 역사를 갖지 않는다”¹⁵⁵⁾는 철학의 영원성 테제를 제출한다. 이 테제의 핵심을 요약하자면, 철학의 역사에서 일어나는 것이라고는 어떤 반복, 즉 유물론과 관념론이라는 경향들의 투쟁의 결과 물질/정신이라는 기본 범주쌍의 우월성이 전도되는 반복 뿐이라는 것이다. 따라서 철학은 “아무것도 아님의 반복 이외에는 그 무엇도 일어나지 않는 기묘한 이론적 장소다.”¹⁵⁶⁾ 이어서 알튀세르가 레닌에게서 발견한 “철학적 실천”에 대해 논할 때, 아무것도 아님의 기묘한 이론적 장소가 그 자체로 “무”는 아니라는 것이 밝혀지는데, 이때의 핵심은 이론적 영역 속에서의 철학의 개입이다. 즉, 철학은 어떤 이론적 현실, 즉 “과학들의 영역+이론적 이데올로기들+철학”이 뒤섞여 있는 이론적 현실에 개입하여, ‘과학적인 것’과 ‘이데올로기적인 것’ 사이에 구획선을 긋는다.¹⁵⁷⁾ 그리고 이 “과학적인 것”과 “이데올로기적인 것”의 모순쌍이, 철학은 과학이 대상을 갖는다는 그 의미에서 대상을 갖지 않음에도 불구하고, 존재하는 “철학적인 대상들”, 즉 “철학에 내부적인 대상들”이다.¹⁵⁸⁾ 곧바로 이것들은 과학 그리고 (이론적) 이데올로기와 엄밀하게 구별되어야만 하는데, 왜냐하면, 이것들

153) L. Althusser, “Lénine et la philosophie”, *Lénine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel*, op. cit. 7-47: 「레닌과 철학」, 진태원 옮김, 『레닌과 미래의 혁명』, 그린비, 2008, 272-328.

154) Ibid., 28: 302.

155) Ibid., 34: 310.

156) Ibid.

157) L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*(1967), Paris: Maspero, 1974, 50

158) Ibid., 18(테제3,4,5), 64.

은 구획선을 긋는 철학적 개입을 통해 드러나는 “철학적인 것”이며, 이것이 바로 그것을 통해서만 철학이 실존하는 철학-효과(l’effet-philosophie) 그 자체이기 때문이다.

테제 23. 과학적인 것과 이데올로기적인 것 사이의 구분이 철학에 내재한다. 이러한 구분은 철학적 개입의 결과다. 철학은 자신의 결과와 하나를 이루며, 이 결과가 철학-효과를 구성한다.¹⁵⁹⁾

그리고 이 철학-효과가 『레닌과 철학』에서의 “거리를 댄으로써 생겨난 공백(le vide d’une distance prise)”이며, 이 공백이야말로 철학이 낳은 현실적인 효과다. 따라서 “철학의 역사가 존재하기 보다는 철학 안에 어떤 역사가 존재한다”고 알튀세르가 쓸 때, 철학 안에 존재하는 역사는 철학의 역사적 실존으로서의 ‘철학-효과들’의 역사이다.¹⁶⁰⁾ 그리고 더 나아가, 모든 철학이 하나의 당파를 취한다는 점에서¹⁶¹⁾ “철학은 계급투쟁을 표상/대표/상연한다”¹⁶²⁾고 알튀세르가 적시할 때, 철학-효과는 분명하게 계급투쟁과 연동된다.

철학은 정치 곁에서(auprès de) 과학을 표상/대표/상연하며 과학 곁에서 정치를 표상/대표/상연한다. (...) 철학은 “최종심급에서” 이론 내에서의 계급투쟁이다.¹⁶³⁾

따라서, 철학의 역사는, 과학과 정치라는 또 다른 심급들 곁에서, 철

159) Ibid., 64. 또한 L. Althusser, “Notes sur la philosophie(1967-1968)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, op. cit., 333-342도 참고.

160) L. Althusser, “Lénine et la philosophie”, op. cit., 40-41; 「레닌과 철학」, 진태원 옮김, 앞의 책, 319-320.

161) “모든 철학은 자신의 근본 경향에 따라, 반대의 근본 경향을 표상/대표/상연하는 철학들을 통해 존재하는 그러한 반대의 근본 경향에 맞서 당파를 정한다.” (ibid.,41: 321)

162) Ibid.,

163) L. Althusser, *L’avenir dure longtemps*, op. cit., 195; 『미래는 오래 지속된다』, 권은미 옮김, 227. 『레닌과 철학』 말미에도 이와 유사한 정식들이 나오지만, 인용한 정식들이 더 간명하다고 판단되어 후자를 취했다.

학의 역사적 실존들이기도 한 철학의 효과들로 이론 내에서 벌이는 종별적인 계급투쟁의 역사다. 따라서 철학의 역사는 **철학에 속하는 역사가 아니다**. 이 문제를 헤겔이 사유한 철학사와 간략하게 비교해 볼 필요가 있는데, 왜냐하면 이 작업이 우리의 마지막 논점인 **철학의 “관념 내지 개념”의 위치 및 그것의 전화** 문제로 우리를 인도할 것이기 때문이다.

우선, “실체적 정신에게 이질적인 것이란 그 무엇도 없다”¹⁶⁴⁾는 헤겔의 단언처럼, 정신은 타자를 갖지 않으며, 따라서 자신의 대상 속에서 자신을 재발견하고, 그리하여 자유롭다. 그리고 이러한 활동이 바로 헤겔의 사유인데, 이러한 의미에서 철학사는 단적으로 말해서 개념적으로 사유된 세계사다. 이때 사유는 철학의 고유한 활동이며 이 활동에 의해 세계사는 철학적으로 절대화된다. 이것이 세계사가 개념적으로 사유된다는 것의 의미다. 따라서 헤겔에게서는 사유의 활동으로서 **철학이 소유하고 있는 역사**, 곧 철학사가 진정으로 존재한다. 즉 그것은 철학의 자기의식의 역사다. 그리고 이 “역사 속에는 **유일한 철학의 총체적인 자기 현전이 있다**.”¹⁶⁵⁾ 그런데 철학이 언제나 자신만을 상대하기 때문에, 엄밀하게 말해서 철학사는 “역사가 아닌 어떤 역사”¹⁶⁶⁾다. 즉 유일한 철학은 모든 철학들의 토대에서 자신을 발견하며, 뒤따라오는 각각의 철학은 선행하는 철학들의 규정성을 모두 포함한다. 따라서 철학사가 역사임에도 불구하고, 철학사에서, 우리는 과거와 상대할 수 없다. 철학사의 내용은 과거의 어떤 것이 아니며, 그것은 참된 것이고, 이 참된 것은 영원하다. 그러므로 철학사는 늘어 버린 것은 상대하지 않으며, 현재의 방식으로 살아있는 것만을, 즉 자기 자신하고만 상대한다.¹⁶⁷⁾ 즉 헤겔의 철학사는 영원한 철학이 스스

164) G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie Orientale*, trad. fr. G. Marmasse, Paris: Vrin, 2004, 118.

165) B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, op. cit., 111

166) Ibid., 113.

167) Ibid. cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

로를 쓰는 동시적인 역사라 할 수 있다. 이 논점을 헤겔의 개념(이념)이 체계 내에서 점하는 위치라는 관점에서 바라볼 수 있는데, 헤겔의 개념은 본질적 내용으로 하나의 원환 내에 위치하면서도 동시에, 그 원환 바깥에 더 넓은 원환을 구성하는 형식적 원리로 위치한다. 따라서 헤겔의 개념은 원환들의 원환이라는 체계를 따라 개념이 지니는 규정의 완벽성 정도가 점차 증대되는 방식으로 운동하며, 이는 절대지로서의 철학에 있어서 개념의 총체적 자기 현전의 운동과 다르지 않다. 따라서 헤겔에게서 개념은 그 완벽성이 점차 증대된다고 할지라도, 결코 다른 것으로 전화되지 않는다.

대조적으로, 알튀세르에게는 이와 전적으로 상이한 관념들의 위치, 즉 맑스에게서 그가 발견한 **토픽 내의 관념들의 이중적 위치**에 대한 이론화가 존재한다.

관념들의 영향력은 계급들 간의 세력관계에 종속된 표현일 뿐이다. 비범한 점은 맑스가 이러한 유물론적인 테제를 자신의 고유한 **관념들의 위치(position)** 속에서 고려한다는 점이다. (...) 이는 맑스가 거기에서[1859년 서문(préface)] 자신의 고유한 관념들을 두 번, 즉 상이한 두 가지 형태들 하에서 제시하고 있음을 의미한다. // 우선 맑스는 자신의 고유한 관념들을 전체(ensemble)에 대한 분석 원리들로서 제시한다. (...) 따라서 관념들은 그것들의 **이론적 형태** 하에서 제시된다. // 그러나 맑스는 자신의 관념들을 이제 전체의 동일한 현실로부터 규정되고 제한된 장소에 위치시킴으로써 그것들을 두 번째로 나타나도록 한다. [관념들을] (...) “(계급) 갈등을 의식하고 그것을 끝까지 싸워 해결하는(ausfechten) 이데올로기적 형태들” 속에 위치시키는 것이다. 자신의 관념들을 이처럼 사회적 관계들과 계급관계들에 의해 규정된 한 장소(상부구조) 속에 위치시킴으로써, 맑스는 자신의 관념들을 더 이상 주어진 전체에 대한 설명 원리들로서 고려하는 것이 아니라, **이데올로기적, 즉 정치적 계급투쟁 속에서 그것들의 가능한 작용**이라는 관계 하에서만 고려한다. 그

리고 이러한 사실로부터, 맑스의 관념들은 따라서 형태를 바꾼다. 즉, 그것들은 이론-형태에서 “이데올로기-형태”로 변화한다. // 맑스의 유물론은 그의 이론의 유물론적 내용에 의해서가 아니라, 그의 관념들이 작동될 수 있는 조건들, 형태들, 그리고 한계들에 대한 침예하고 실천적인 의식에 의해서 평가된다. 그렇기 때문에 그의 관념들은 토픽 안에 이중으로 기입된다. 이로부터, 그의 관념들이 참되고 형식적으로 증명되었다고 할지라도, 그의 관념들은 스스로 결코 역사적으로 작동할 수 없으며, 오직 계급투쟁 속에서 취해진 대중의 이데올로기적 형태들 하에서만, 그것들 속에서만, 그리고 그것들을 통해서만 역사적으로 작동할 수 있다는 핵심적 테제가 뒤따라 나온다.¹⁶⁸⁾

감히 우리는 이 구절 속에 가장 유물론적인 철학적 실천이 존재한다고 말하고자 한다. 과학적 관념, 즉 개념은, 스피노자적 의미에서, 적합하다고 해서 역사적으로 작동할 수 있는 것이 아니다. 오히려 개념은 현실 계급관계의 현행적 세력관계(즉 정세)의 물질성 내로 재기입되어, 기존의 이데올로기적 세력관계에 타격을 주고 그리하여 그것을 새로운 이데올로기적 세력관계로 재편하는 과정 속에서 물질적으로 응고됨으로써만¹⁶⁹⁾ 역사적으로 작동할 수 있다. 그리고 이것이 “개념”이 가질 수 있는 유일한 역사성이다. 이러한 개념적 실천이 철학인 한에서, 철학은 “자신을 참된 것으로 재인하는(reconnaitre) 곳에서 자신의 고유한 실존조건들에 작용을 가하는 것이 아니라, “물질적 힘”으로서, 자신의 이데올로기적 타자와 상대적으로 구별될 수 없는, 언제나 “다른 곳”에서 자신의 고유한 실존조건들에 작용을 가한다.”¹⁷⁰⁾ 이처럼 철학이 수행하는 개념의 이데올로기로의 전화, 그리하여

168) L. Althusser, “Le marxisme aujourd’hui”(1978), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, op. cit., 303, 강조는 인용자.

169) 개념의 응고에 대해서는, Yoshihiko ICHIDA, “Temps et concept chez Louis Althusser”, *Lire Althusser Aujourd’hui*, Paris: Harmattan, 1997, 66-69를 참고.

170) É. Balibar. “L’objet d’Althusser”, in *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, Sylvain Lazarus éd., Paris: PUF, 1993, 115;

기존의 이데올로기적인 장 내에 어떤 효과를 야기하기, 이것이 철학의 이데올로기적 계급투쟁, 곧 정치적 계급투쟁이 아니라면 무엇이겠는가? 따라서 철학은 종별적인 계급투쟁의 이중 전선에 참전하고 있다. 즉 과학적인 것과 이데올로기적인 것의 구획선을 그으면서 과학적 실천을 이데올로기로부터 방어하는 전선이 그 하나며, 자신이 구획한 과학적인 것을 다시금 이데올로기-형태로 전화시키면서 기존의 이데올로기를 공격하는 전선¹⁷¹⁾이 그 다른 하나다. 그리고 이 전선들은 언제나 정세의 비동시성으로 인해 교란되고, 다시 그려진다. 철학은 이처럼 언제나 자신의 것이 아닌 타자의 전장에서 되풀이해서 유동적인 전쟁을 치루고 있으며, 이로 인해 철학이 야기하는 효과는 곧바로 자신의 한계이자 가능조건인 우발성의 영역에 놓이게 된다. 우리가 알튀세르의 철학적 실천에 대해서 어떤 비극성을 말할 수 있다면, 아마도 그것은 이 우발성으로부터 기인할 것이다. 다시 말해, 테제라는 형식의 명제를 통해 어떤 “쟁점(enjeu)”을 조준하는 철학적 실천의 그 적확함(justesse)¹⁷²⁾, 철학이 인정해야만 하는 우발성이 그 한가운데에 자리를 잡고 있는 철학-효과 속에서만 존재할 수 있다는 철학의 비극성 말이다. 이러한 의미에서 알튀세르에게 있어서 철학의 비극성은 반-목적론 철학의 표장이다. 그리고 우발적인 철학-효과가 철

「‘절단’과 ‘토평’: 철학의 대상」, 『알튀세르와 마르크스주의의 전화』, 윤소영 옮김, 앞의 책, 235-236.

171) “이러한 종류의 대답은, 이데올로기의 지반 위에서 그 이데올로기를 치는 것이 문제시 될 때, 즉 엄밀한 의미에서의 이데올로기적 투쟁이 문제시 될 때, 사용되어야만 한다는 점을 언급하고자 한다. 왜냐하면 이러한 종류의 대답은 정확하게 이데올로기적 지반, 즉 적의 지반 위에 자리 잡고 있는 **이데올로기적인** 대답이기 때문이다. 적을 우리의 지반으로 유인하기 어려울 때, 또는 우리의 지반에 우리의 막사를 칠 준비가 되어 있지 않을 때, 또는 적의 지반으로 내려가야 할 필요가 있을 때, 이데올로기적인 적의 지반 위에서 싸워야 하는 것이 강제되거나 부과되는 일은 거대한 역사적 상황들 속에서 발생해 왔으며, 발생할 수 있다. 하지만 이러한 실천과 그리고 이러한 투쟁에 맞추어진 이데올로기적 논증들의 사용 양식들은, 그 이데올로기의 영역 내에서의 이데올로기적 투쟁이 적의 법칙들과 의도들에 종속된 투쟁이 되지 않도록 하기 위해, 그러한 투쟁이 우리를, 우리가 맞서 싸워야만 하는 그 이데올로기의 단순한 주체로 변화시키지 않도록 하기 위해, **이론의 대상이 되어야만 한다.**” (LC. 62, 강조는 인용자)

172) cf. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savant*(1967), op. cit., 55-61.

학이 언제나 과학과 정치와의 접합을 통해서만 철학일 수 있다는 사실에서 기인하는 것이라면, 이 철학-효과는 철학의 비동시성과 다르지 않을 것이다. 따라서 알튀세르에게서 철학의 영원성은 철학-효과로서만 존재하는 철학의 비극적인 우발성과 비동시성의 다른 이름이다. 알튀세르는 이러한 철학의 비동시성을 실천하면서, 자신의 철학적 입장을 취했을 뿐만 아니라, “철학 스스로가 자신을 자신 바깥에, 즉 계급, 대중, 이데올로기라는 정치에 내재적인 관계 속에”¹⁷³⁾ 기입시킨다는 것을 사유하는 과업을 결연히 도맡았다. 이는 인식을 방기한 채, 철학 바깥으로 나가지 않겠다는 알튀세르의 단호함이기도 했다. 철학 내부에 결연히 남아, 철학 바깥을 인식하기. 이것이 바로 철학으로 하여금 특정한 정세에 의해 강제되고, 그 정세로의 개입의 효과로서만 존재하도록 철학을 유한하게 열어놓고자 했던 알튀세르의 모순적인 일관성, 즉 유물론적인 일관성일 것이다.

173) É. Balibar. “L’objet d’Althusser”, op. cit., 115; 「‘절단’과 ‘토픽’: 철학의 대상」, 윤소영 옮김, 앞의 책, 236.

결론

이상의 논의 속에서 드러난 헤겔 시간 개념에 대한 하이데거와 알튀세르의 상이한 비판의 핵심과 그것의 철학적 함의들을 정리해보자. 우리가 살펴본 대로, 『존재와 시간』에서 하이데거의 철학적 기획은 현전에 기초해 존재를 이해하는 전통 존재론을 탈구축하는 것에 집중되어 있으며, 이러한 작업의 일환으로 헤겔의 시간 개념에 대한 비판이 수행되었음에도 불구하고, 하이데거의 비판은 헤겔의 시간 개념을 매우 제한적이고 빈약하게 이해하는 한계를 노정한다. 즉 그는 헤겔의 시간 규정들이 지니는 체계적 성격을 전혀 고려하지 않고 있는데, 이는 특히 그가 헤겔의 시간 개념을 오직 『자연철학』에서 규정된 직관된 생성으로만 본다는 점에서 특히 두드러진다. 따라서 하이데거는 셸링에 대한 자신의 강의에서 동시성으로서의 영원성을 기술하고 있음에도 불구하고, 헤겔에게서는 그것을 전혀 발견하지 못한다. (또는 그것을 의도적으로 배제한다.)

반면에 알튀세르는 하이데거가 말소시켜버린 헤겔의 영원성 개념에 천착하여 헤겔 시간 개념에 대한 비판을 구성한다. 또한 알튀세르는 “여기에 있는 개념”으로서의 시간에서 출발해서 역사적 총체성의 실존, 그리고 그것의 내부적 본질로 단번에 넘어가면서, 사실상 우리가 헤겔에게서 추출한 세 가지 시간 규정들을 자신의 사정권 내에 둔다. 따라서 알튀세르의 헤겔 시간 개념에 대한 비판은 하이데거의 비판보다 훨씬 넓은 사정권을 가진다고 할 수 있다. 또한 알튀세르는 헤겔의 영원성 개념을 하이데거도 말한 바 있는 동시성으로 개념화하고, 본질적 단면을 가능케 하는 그것의 구조를 이중적 반영관계라는 이데올로기적 구조로 파악한다. 이러한 점에서 하이데거의 헤겔 시간 개념에 대한 비판에 대해서 알튀세르의 비판이 점하는 발본성이 유래한다고 할 수 있다.

하지만 하이데거와 알튀세르 사이에 모종의 이론적 동맹이 작동하

고 있는데, 그것이 바로 ‘현전’이라는 범주에 대한 비판이다.¹⁷⁴⁾ 하이데거가 ‘현전’이라는 범주를 전통 존재론의 존재 규정을 지배해온 것으로 고발한다는 것과 이에 기초한 눈앞에 존재를 매우 강력하게 비판한다는 것은 앞서 살펴본 바다. 더 나아가 하이데거는 현전을 “존재 의미의 존재-신학¹⁷⁵⁾적인 규정”¹⁷⁶⁾으로 파악한다. 알튀세르 또한 전체 요소들의 “공현전”, “개념의 총체적 현전”에 대해 매우 비판적일 뿐만 아니라, 현전에서 “읽기에 대한 종교적 신화”(LC.11)를 포착한다. 사실상 양자에게서 문제가 되는 것은 현전이 함축하고 있는 ‘현재적인 투명성’이고, 하이데거는 이를 ‘봄(voir)’이라는 문제로, 알튀세르는 ‘읽기(lire)’라는 문제로 파악하는데, 이 두 문제는 분리 불가능한 것이다.

[알튀세르는 『“자본”을 읽자』의 처음 몇몇] 페이지들에서, 징후적 독해¹⁷⁷⁾의 방법을 규정하고 (...) 맑스의 이론적 실천을 (...) 읽기와

174) 발리바르는 헤겔 시간 개념에 대한 비판에 있어서 알튀세르와 하이데거의 “은밀한 친연성”을 지적한다. (É. Balibar, “Un point d’hérésie du marxisme occidental: Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, op. cit. : 「서방 맑스주의의 하나의 이단점. 1960년대 초 알튀세르와 트론티의 『자본』 독해」, 장진범 옮김, 웹진 인-무브 : 영) 104.)

175) “하이데거에 따르면, 존재론적 차이에 대한 맹목 속에서 형이상학은 존재-신-학으로서 자신의 잠재력을 펼쳐간다. 존재-신-학은 형이상학이 존재자에 관계하는 세 가지 방식을 집약한다. 그래서 먼저 형이상학은 존재하는 것 전체에 대한 단일한 규정과 본질을 구한다는 의미에서 존재론이며, 유물론이나 유심론 혹은 실체론이나 원자론 등이 그에 대한 역사적 사례이다. 그러나 형이상학은 어떤 논리logos로서의 학이며, 그래서 존재자들을 서로 근거 짓고 근거되는 관계에 놓여 있는 것으로 이해한다. 이 근거 짓고 근거되는 존재자들의 관계는 마지막에 가서 모든 존재자들을 근거 짓는 최후의 원인에 이르고, 이 최후의 원인에 의하여 존재하는 것 전체가 기초지어진다. 이런 최고의 원인은 존재하는 것들 중에서 가장 탁월한 존재자로서 이해되었고, 이 모범적 존재자에 대한 빈번한 사례가 신적인 것들(신, 영혼, 불멸하는 것들)로 명명되었다. 형이상학은 존재의 의미를 가장 탁월한 존재자로서의 신적인 것에 기초짓는다는 뜻에서 신학이다. 그러나 이 신학적 존재 이해는 여전히 현전적으로 존재하는 것 전체를 현전적으로 존재하는 것(신, 실체, 자기 의식 등등)에 기초 지을 뿐이며, 존재자를 존재자로서 개방하는 배후로서의 존재를 잊고 있을 뿐이다.” (김상환, 『해체론 시대의 철학』, 앞의 책, 173-174)

176) J. Derrida, “Ousia et Gramme”, op. cit., 35-36.

177) “우리는 어떤 독해가 동일한 작업(mouvement)으로부터, 자신이 읽고 있는 텍스트 자체 내에 숨겨져 있는 것을 폭로하여, 그 숨겨져 있는 것을 또 다른 텍

쓰기라는 조건에 대질시킨다. “읽기에 대한 새로운 이론”으로부터 귀결되는 이 프로그램은 따라서 이론적 실천의 텍스트적 차원에서 의 보기(voir)의 위상에 대한 문제제기와 분리될 수 없다.¹⁷⁸⁾

그리고 알튀세르는 이러한 “읽기에 대한 종교적 신화”에 대해 “인간의 눈에 그 자체로 투명한 주어진 대상 또는 확정된 텍스트에 대한 인식을 그 대상을 보는 것과 그 텍스트를 읽는 것으로 [간주하는], 인식에 대한 사변적 신화”라고 지적하며, 이 신화는 “갈릴레이의 세계라는 거대한 책¹⁷⁹⁾과 ”헤겔의 역사철학¹⁸⁰⁾ 속에서도 작동하고”¹⁸¹⁾ 있음을 지적한다. (LC.7) 이러한 신화에 대해서 알튀세르는 다음을 대립시킨다.

대문자 책들 속에서 전개되는 인간들의 역사는, 그럼에도 불구하고, 하나의 대문자 책의 몇몇 페이지들로 쓰여지는 텍스트가 아니며, 역사는 텍스트는 하나의 목소로(로고스)가 말하는 텍스트가 아니라, 구조들의 구조의 효과들의 들을 수 없고 읽을 수 없는 기호체계가기 때문에, 역사의 진리는 그것의 명시적인 담론 속에서는 읽여지지 않는다. (LC.8)¹⁸²⁾

트, 즉 첫 번째 텍스트[지금 읽고 있는 텍스트] 내의 필연적 부재로 존재하는 또 다른 텍스트에 관계시키는 한에서, 이러한 독해를 ‘징후적’ 독해라 말할 것이다.” (LC. 22-23)

178) 기욤 시베르탱-블랑, 「연극에 대한 이론으로부터 이론의 무대로: 알튀세르의 「피콜로’, 베르톨라치와 브레히트」에 관한 성찰들, 이찬선 옮김, 『문화/과학』(93호), 문화과학사, 2018, 392.

179) “철학은 우리 시야에 항상 펼쳐져 있는 우주라는 거대한 책으로 쓰여 있다.” (G. Galileo, “The Assayer”, in *The Controversy on the Comets of 1618*, trad. eng., S. Drake & C. D. O. Malley, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1960, 183)

180) 이것이 바로 우리가 앞서 말한 “본질적 단면”이다. cf. “본질적 단면”은 도래할 절대정신의 실현을 인류 역사의 모든 계기들 각각에서 “읽을 수” 있도록 해준다.” (É. Balibar, “Lire lire le capital”, Reveu Période, 2018. <http://revueperiode.net/lire-lire-le-capital/>)

181) 하이데거 또한 헤겔의 역사에 대해서 시간 내부적 존재자인 정신이 시간을 보는 것으로 생각한다.

182) cf. “인간들의 구체적 실존을 지배하는, 즉 인간들이 대상들과 맺는, 그리고 인간들이 인간들과 맺는 관계들의 체험된 이데올로기를 알려주는 구조, 즉 이러한 구

바로 이렇게 현전으로는 읽을 수 없는 것이 앞서 우리가 논했던 알튀세르 고유의 이론적 대상으로서의 역사적인 정세이다. 마찬가지로 하이데거가 후기에 말한 바 있는 존재의 역사로서의 존재의 역운(Geschick:epockhe)¹⁸³⁾은 이러한 현전의 눈으로는 결코 볼 수 없다.

하지만 알튀세르와 하이데거의 수렴은 여기까지이다. 현전이라는 공동의 탈구축 대상을 마주하여 그들은 정반대의 방향으로 발산해 나아간다. 앞서 살펴본 대로, 하이데거가 본래적인 시간성과 비본래적인 시간성의 이항대립의 체계에 발 딛고 있는 이상, 그리고 본래적인 시간성이 은밀하게 기원¹⁸⁴⁾이라는 범주에 의탁하고 있는 이상, 그는 여전히 형이상학내에 머물러 있을 뿐만 아니라, 그의 퇴락의 문제설정¹⁸⁵⁾은 그를 “윤리적-신학적 궤도”¹⁸⁶⁾ 속에 위치하도록 만든다. 반면에 알튀세르에게서 본래적 시간성이란 개념은 불가능하며, 어떤 시간으로부터 여타의 다른 시간이 파생된다는 식의 사고 또한 불가능하다. 다수의 각각의 고유한 역사적인 시간들이 지니는 종별성은 그것들의 상호적인 접합에서만 가능하며, 이때 이러한 접합을 총체화시킬

조는, 그것이 구조인 한에서, 결코 현전으로, 직접적으로, 실정적으로, 양각으로 그려질 수는 없고, 오직 부재의 지표들에 의해 부정적으로만, 흔적들과 효과들에 의해 음각으로만 그려질 수 있을 뿐이다.” Louis Althusser, “Cremonini, peintre de l’abstrait (1964-1966) in *Écrits philosophiques et politiques Tome 2*, op. cit., 580.

183) “존재의 역사는 존재의 역운(Geschick, 역사적 운명)을 뜻하는데, 이러한 역운의 보내줌들(Schickungen)속에서 보내줌과 보내주는 그것이 이러한 보내줌들 자체의알려짐과 더불어 스스로 [드러내기를] 삼가고 있습니다. 스스로 삼감(An sich Halten)은 그리스어로는 에포케이입니다.” (하이데거, 『사유의 사태로』, 문동규, 신상희 옮김, 앞의 책, 39)

184) 각주 120에서 지적인 알튀세르의 “전통철학적인 범주들의 토대적인 체계”를 떠올려 보자.

(기원 = [(주체(Sujet) = 대상) = 진리] = 목적/종말) = 토대/근거

하이데거가 기원 범주를 보존한 것과 영원성으로서의 헤겔의 목적을 배제한 것에 모종의 연관성이 있지 않은지 질문을 던져볼 수 있을 것이다.

185) 말년의 알튀세르의 우발성의 유물론에서 하이데거적인 퇴락의 문제설정을 부각시키는 작업에 대해서는 W. Montag, *Althusser and his contemporaries*, London: Duke university press, 2013, 9장을 참조.

186) J. Derrida, “Ousia et Grammè”, op. cit., 50.

수 있는 단일한 그 어떤 시간도 존재하지 않는다. 이는 알튀세르의 시간에 대한 사유 속에는 어떠한 형이상학의 자리도, 윤리-신학적인 자리로 마련되어 있지 않음을 의미한다. 거기에 존재하는 것은 전적으로 마키아벨리적인 정치적 사유이다.

[「역사적 시간」의] 시간들에 대한 이론화, 변별적인 시간성들에 대한 이론화는 헤겔의 역사주의의 비판 내에서 하이데거에게 많은 것을 차용해옵니다. 하지만 결국, 이 이론화는 하이데거의 방향으로 나아가지 않습니다. 왜냐하면 그것은 **주관주의적**인 것이 아니라 반대로 **객관주의적**이기 때문입니다. 시간들의 다수성은 사물들 내의 다수성이지 실존적 경험 내의 다수성이 아닙니다. 따라서 모습을 드러내는 것은, 시간 척도들(mesures temporelles)의 **발본적 이질성**이 존재하며, 그리하여 공통의 척도가 존재하지 않다는 관념입니다. 더 정확히 말해서, **유일한 공통의 척도는 구축되어야만 하는 정세적인 공통의 척도**입니다.¹⁸⁷⁾

이러한 정세적인 공통의 척도야말로 알튀세르의 시간론의 이론적 대상이자, 정치적 대상이었다. 정세적인 공통의 척도는 이론적으로 구축되어야 할 뿐만 아니라 정치적으로도 구축되어야만 한다. 이러한 작업에 철학은 온당하게 자신의 비동시성의 자격으로 개입해 들어간다. 물론 자신의 그 효과들을 전적으로 우발성에 내맡기면서 말이다. 이러한 의미에서 발리바르가 말한 대로, 알튀세르는 “우리가 철학적인 담론들과 대상들을 다시금 구축하기를 결정하거나, 아니면 우리가 철학은 끝나버렸다고 믿는 정치와 역사의 “현실 세계”로 되돌아가려고 결정할 때, 그 누구와도 다르게, 우리에게 그 효과들에 **주의하라**고 알려주는 매우 독특하면서도 거의 익명적인 단호한 목소리였고, **여전히 그러한 목소리**”¹⁸⁸⁾로 남아있다고 할 수 있다.

187) Frosini, Fabio and Morfino, Vittorio, "Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Etienne Balibar," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1, 2016, 14 ; 「알튀세르와 그람시: 에티엔 발리바르와의 대담 (1),(2)」, 서관모 옮김, 웹진 인-무브.

188) É. Balibar. “L’objet d’Althusser”, op. cit., 116; 「‘절단’과 ‘토픽’: 철학의 대상」, 윤소영 옮김, 앞의 책, 237.

참 고 문 헌

1. 알튀세르의 저서와 논문

- L. Althusser, “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel(1947)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t. 1)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1994.
- _____, “Cremonini, peintre de l’abstrait (1964-1966)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1997.
- _____, *Pour Marx(1965)*, Paris: La Découverte, 1996; *For Marx*, trad. eng, B. Brewster, London, New Left Books, 1970, p. 251; 『마르크스를 위하여』, 서관모 옮김, 후마니타스, 2017.
- _____, “Note supplémentaire sur l’histoire(1965-1966?)”, *Écrits sur l’histoire(1963-1986)*, G.M. Goshgarian, éd., Paris: PUF, 2018.
- _____, “Sur Feuerbach(1967)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1997.
- _____, *Philosophie et philosophie spontanée des savants(1967)*, Paris: Maspero, 1974.
- _____, “Notes sur la philosophie(1967-1968)”, in *Écrits philosophiques et politiques (t.2)*, François Matheron, éd., Paris: Stock/Imec, 1997.
- _____, “Lénine et la philosophie(1968)”, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris:

Maspero, 1972; 「레닌과 철학」, 진태원 옮김, 『레닌과 미래의 혁명』, 그린비, 2008.

_____, “Sur le rapport de Marx à Hegel(1968)”, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris: Maspero, 1972.

_____. “Marxisme et lutte de classe(1970)”, *Positions*, Paris: Éditions Sociales, 1976; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 솔, 1991,

_____, *Éléments d’auto-critique(1972)*, Paris: Hachette, 1974.

_____, “Livre sur l’impérialisme (1973)”, *Écrits sur l’histoire(1963-1986)*, G.M. Goshgarian, éd., Paris: PUF, 2018.

_____, “Soutenance d’Amiens(1975)”, *Positions*, Paris: Éditions Sociales, 1976; 『아미앵에서의 주장』, 김동수 옮김, 솔, 1991.

_____, “Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans <<le Capital>>”(1977), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Y. Sintomer, éd., Paris: PUF, 1998; 「제라르 뒤메닐의 저서 “‘자본’의 경제법칙 개념”의 서문」, 배세진 옮김, 웹진 인-무브, <http://en-movement.net/198?category=718340>

_____, “Le marxisme aujourd’hui”(1978), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Y. Sintomer, éd., Paris: PUF, 1998.

_____, “Du matérialisme aléatoire(1986). 11 juillet 1986”, *Multitudes* 2005/2 (n’21).

_____, *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 1995; 『재생산에 대하여』, 김웅권 옮김, 동문선, 2007.

- _____, *Politique et Histoire. de Machiavel à Marx (cours à l'école normale supérieure 1955-1972)*, Paris: Seuil, 2006; 『알튀세르의 정치철학 강의: 마키아벨리에서 마르크스까지』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2019.
- _____, *L'avenir dure longtemps*, O. Corpet, Y.M. Boutang, éd., Paris: Stock/Imec, 2007(2éd.); 『미래는 오래 지속된다』, 권은미 옮김, 이매진, 2008.
- _____, *Lettres à Hélène(1947-1980)*, O. Corpet, éd., Paris: Grasset/Imec, 2011.
- _____, *Être marxiste en philosophie*, éd. G.M. Goshgarian, Paris: PUF, 2015.
- L. Althusser et al. *Lire le Capital(1965)*, Paris: PUF. 1996.

2. 헤겔의 저서

- G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. fr. K. Papaioannou, Paris: 10/18, 1965
- _____, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1970; 『역사철학강의』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2016.
- _____, *Leçons sur l'histoire de la philosophie t.3.* trad. fr. P. Garniron, Paris: Vrin, 1972.
- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1986.
- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1988; 『정신철학』, 박병기, 박구용 옮김, 울산대학교출판

부, 2000.

_____, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2004; 『헤겔 자연철학 1,2』, 박병기 옮김, 나남, 2008.

_____, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie Orientale*, trad. fr. G. Marmasse, Paris: Vrin, 2004.

_____, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2006; 『정신현상학1』, 임석진 옮김, 한길사, 2005; 『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 한길사, 2005.

3. 하이데거의 저서

M. Heidegger, *Schelling*, trad. fr. J-François Courtine, Paris: Gallimard, 1977.

_____, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris: Édition numérique hors commerce, 1985; 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995.

하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김, 한길사, 2001.

_____, 『사유의 사태로』, 문동규, 신상희 옮김, 길, 2008.

4. 2차 문헌

기욤 시베르탱-블랑, 「연극에 대한 이론으로부터 이론의 무대로: 알튀세르의 「피콜로」, 베르톨라치와 브레히트」에 관한 성찰들, 이찬선 옮김, 『문화/과학』(93호), 문화과학사, 2018.

- 김상환, 『해체론시대의 철학』, 문학과지성사, 1996.
- 데리다, 『입장들』, 박성창 옮김, 솔, 1992.
- 박병기, 「헤겔 자연철학 체계와 진화론」, 『철학연구』 107집, 대한철학회, 2008.
- 박찬국, 하이데거의 『존재와 시간』 강독, 그린비, 2014.
- 에밀 앙게른, 『역사철학』, 유헌식 옮김, 민음사, 1997.
- 임홍빈, 「헤겔의 자연철학-그 현대적 의의에 대하여」, 『근대적 이성과 헤겔철학』, 고려대학교 출판부, 1996
- 진태원, 『을의 민주주의』, 그린비, 2017.
- _____, 「루이 알튀세르와 68: 혁명의 과소결정?」, 『서강인문논총』, 52, 2018.
- 최원, 『라캉 또는 알튀세르』, 난장, 2016.
- 프레데릭 바이저, 『헤겔. 그의 철학적 주제들』, 이신철 옮김, 도서출판b, 2012.
- G. Agamben, “Temp et histoire. Critique de l’instant et du continu”, *Enfance et histoire*, trad. fr. Y. Hersant, Paris: Payot, 2002; 『유아기와 역사』, 「시간과 역사. 시점과 연속성에 대한 비판」, 조효원 옮김, 새물결, 2010.
- H. Arendt, *The human condition*, Chicago/London: University of chicago press, 1998; 『인간의 조건』, 이진우, 태정호 옮김, 한길사, 1996.
- Aristote, *La physique*, trad. fr. A. Stevens, Paris: Vrin, 1999.
- É. Balibar, “Tais-toi encore, Althusser(1988)”, *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte, 1991; 「알튀세르여, 계속 침묵하십시오!」, 선영아 옮김, 『루이 알튀세르 1918~1990』, 윤소영 엮음, 민맥, 1991.
- _____. “L’objet d’Althusser”, in *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, Sylvain Lazarus éd.,

Paris: PUF, 1993; 「'절단'과 '토픽': 철학의 대상」, 『알튀세르와 마르크스주의의 전화』, 윤소영 옮김, 이론, 1993.

_____, “Un point d’hérésie du marxisme occidental: Althusser et Tronti lecteurs du Capital”, *Reveu Période*, 2016. <http://revueperiode.net/un-point-dheresie-du-marxisme-occidental-althusser-et-tronti-lecteurs-du-capital/>; É. balibar, “A point of heresy in western marxism: Althusser’s and Tronti’s antithetic readings of Capital in the Early 1960s”, in *The concept in crisis. Reading capital today*, N. Nesbitt, ed., Durham/London: Duke university press, 2017; 「서방 맑스주의의 하나의 이단점. 1960년대 초 알튀세르와 트론티의 『자본』 독해」, 장진범 옮김, 웹진 인-무브. <http://en-movement.net/73?category=733236>.

_____, “Lire lire le capital”, *Reveu Période*, 2018. <http://revueperiode.net/lire-lire-le-capital/>

B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l’esprit selon Hegel*, Paris: Vrin, 1991.

J. Derrida, “Ousia et Grammè”, in *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.

F. Fabio and M. Vittorio, "Althusser e Gramsci, Gramsci e Althusser: intervista a Etienne Balibar," *Décalages: Vol. 2: Iss. 1*, 2016, <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/15/> ; 서관모 옮김, 「알튀세르와 그람시: 에티엔 발리바르와의 대담 (1),(2)」, 서관모 옮김, 웹진 인-무브, <http://en-movement.net/183?category=733236>.

F. Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur*

- hegel et schelling*, Paris: Vrin, 1999.
- G. Galileo, "The Assayer", in *The Controversy on the Comets of 1618*, trad. eng., S. Drake & C. D. O. Malley, Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1960.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.
- A. Koyré, "Hegel à Iena", in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971.
- W. Montag, *Althusser and his contemporaries*, London: Duke university press, 2013.
- C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Paris: Vrin, 1996.
- G. Marmasse, "La nature face à l'intolérance de l'esprit", in *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, J. M. Buée, E. Renault, D. Wittmann, dir., Paris: L'Harmattan, 2006.
- D. Souche-Dagues, "Une Exégèse Heideggerienne: Le temps chez hegel d'après le §82 de "Sein und Zeit", in *Recherches Hégéliennes*, Paris: Vrin, 1994.
- Yoshihiko ICHIDA, "Temps et concept chez Louis Althusser", *Lire Althusser Aujourd'hui*, Paris: Harmattan, 1997.

Résumé

Étude sur le Concept de Temps Historique d'Althusser - sur le Rapport entre Althusser et Heidegger dans la Critique du Concept de Éternité Hégélien -

Lee, Chansun
Département de Philosophie
Mémoire de Maîtrise
Université Nationale de Séoul

Ce mémoire a pour objectif de définir distinctement l'objet théorique et sa portée qu'en critiquant le concept de temp hégélien, Althusser a visés dans *Lire le Capital*, et plus à la fois de examiner la justesse de cette critique et d'expliquer sa radicalité et son originalité. Pour atteindre cet objectif, nous faisons un détour théorique, stratégique à la critique du concept de temp hégélien que Heidegger a opérée dans le §82 de *Être et Temps*. Parce que, même si Heidegger et Althusser en traitons tous deux au point de vue critique,

chaque objets que les deux philosophes mettent en cause se sont nettement distingués.

Chaque fois que l'on examine le concept de temps de Hégel, la critique opérée par Heidegger a fourni des ressources théorique indispensable en ce qu'elle a non seulement une valeur historique philosophique provenant des effets polémique qu'elle a stimulés, mais aussi une importance stratégique pour le projet immense philosophiquement dans lequel il essaie de dépasser la pensée traditionnelle du temps, et de déployer la pensée philosophique la plus originelle, par la deconstruction de l'ontologie classique. Chez Heidegger, la métaphysique traditionnelle prise son origine d'antiquité grecque comprend le sens de l'être comme « présence » par référence à un mode déterminé du temp, le présent. En mettant au grand jour que cette explication antique de l'être présuppose sourdement le « concept vulgaire » du temps qui l'aperçoit comme suite de maintenant successif, Heidegger se concentre sur le « concept vulgaire » du temps comme objet décisif dans son projet de deconstruction de l'ontologie traditionnelle. Puisque, à son avis, la conception hégélienne du temps représente l'élaboration conceptuelle la plus radicale de la compréhension vulgaire du temps, le concept de temps de hegel, pour Heidegger, c'est non seulement le objet qui ne peut que se critiquer, mais aussi le contre-exemple pertinent qui lui permet de mettre sa conception du temps en contraste radical avec celle de Hegel.

Si bien que nous vérifions l'argument de Heidegger, nous

reconstituons la conception hégélienne du temps centrée sur les trois déterminations principaux par lesquelles le concept de temps se développe lui-même à travers tout le système philosophique de Hegel: « maintenant », « processus », « éternité ». Ce que nous essayions de souligner ici, c'est le caractère systématique des déterminations de temps de Hegel, ce qui implique qu'elles se développent eux-mêmes, tout en s'auto-supprimant. Pour concrétiser cela, nous partons d'abord par le devenir intuitionné qui est, très simplement, la indéfinie suite de maintenant successif, et qui répète, à sa façon, l'impossibilité de coexister de maintenant, à savoir l'aporie dans la théorie classique de temps. Hegel formule cela comme thèse: « le temps est l'être qui, en étant, n'est pas, et, en n'étant pas, est. » Puisque le temps est ainsi un passage indéfini de « pas encore maintenant » à « maintenant », et plus de « maintenant » à « pas déjà maintenant », il n'y a que le maintenant, donc dans le devenir intuitionné, on ne parviens pas à la différence subsistante de les dimensions temporelles. Cependant, la thèse précédente signifie aussi évidemment que le temps lui-même n'est pas ce qu'il est. Ce que cela implique, c'est que le concept du temps a lui-même des moments, et qu'il se différencie et donc se temporalise lui-même. La temporalisation du temps, nous la considérons comme un processus impliquant un développement qualitatif, et plus comme le mouvement temporel et l'histoire de l'esprit, c'est pourquoi un processus présuppose l'internalisation comme condition nécessaire pour subsister les trois dimensions du temps et avoir leur sens. En ce sens, le processus est celui de la liberté en tant que conscience de

soi de l'esprit, impliquant le développement linéaire de l'esprit, c'est-à-dire le progrès. L'être-supprimé de ce processus comme rereprésentation linéaire du temps, c'est bien l'éternité de Hegel que nous esquissons dans la position double: « dans le processus, en même temps auprès du processus ». Pour l'incarner, nous l'avons formulé comme le rapport entre l'historicité de l'esprit objectif et l'éternité de l'esprit absolu à travers les deux moments d'esprit: la politique et la religion. En d'autres termes, l'esprit absolu fait partie du processus historique en tant qu'existence objective, mais il est en même temps situé en dehors du processus historique en tant que essence interne. Cette unité d'existence et d'essence de cet esprit, c'est l'éternité dont Hegel parle et la présence totale de l'Absolu à lui-même.

À la lumière du système de la théorie hégélienne du temps, la critique opérée par Heidegger remonte à ses limites. Le problème clé de la critique de Heidegger consiste à mettre uniquement en question une détermination du temps en tant que le devenir intuitionné théorisé dans *Philosophie de la Nature*, sans tenir compte du système dans lequel le concept du temps se temporalise lui-même. Par conséquent, à la face de l'évaluation de Heidegger que le concept de Hegel de temps est mis à niveau un peu trop, on peut s'interroger à juste titre si Heidegger lui-même l'a nivelé. En outre, en tant que Heidegger se pose sur un système d'oppositions binaires de la temporalité authentique et de la temporalité inauthentique, et que celle-là se confie secrètement à la catégorie d'origine, il reste dans la métaphysique, et dans son orbe éthique-théologique.

En revanche, Althusser tisse la critique du le concept de Hegel de temps en approfondissant le concept d'éternité que Heidegger a effacé. En suivant les cercles de développement qui sont dessinés par la temporalisation du temp et son dépassement dialectique, Althusser place tour à tour les trois déterminations du temps que nous avons extraites du système chez Hegel, sous sa portée. Il effectue une sorte de critique structurelle du temps historique de Hegel en tant que reflet de l'essence de la totalité historique dans la continuité du temps, et nous prenons cette essence interne réfléchie comme le contenu essentiel de l'esprit objectif et comme l'essence objectivée de l'esprit absolu. L'essence interne reflétée dans le temps présuppose l'esprit absolu en tant que sujet qui se pose hors du temps, et l'objet essentiel de l'esprit absolu en tant que sujet dans cette relation de réflexion est l'essence objectivée de l'histoire en tant que processus de l'esprit objectif. Ainsi, puisque la relation entre l'éternité de l'esprit et l'historicité a une relation réfléchissante, on peut dire que les deux sont contemporaines. À partir de cela, il est possible de prendre le « coupe d'essence » dans lequel se reflète la présence immédiate de l'essence même des éléments. En son centre se trouve l'essence d'esprit et tous les éléments constituent un cercle qui exprime cette essence en tant que centre. Par conséquent, les innombrables moments du temps historique sont les innombrables cercle de l'esprit, et puisque l'essence intérieure de ces cercles est le reflet de l'éternité de l'esprit absolu, la double position de l'éternité peut être comprise comme le cercle des cercles.

L'objet propre de la théorie d'histoire d'Althusser est le « temps spécifique du mode de production déterminé », et il existe un temps et une histoire relativement autonomes dans chacune des nombreuses instances qui le constituent. L'histoire relativement propre d'une instance n'est possible que par la dépendance provoquée par l'articulation avec d'autres instances dans le tout. Alors, les différences entre le rythme propre de chacun des temps différents et la scansion discontinue doivent être connues dans le type d'articulation, de déplacement et de torsion qui raccorde entre eux ces différents temps. En ce sens, le temps historique peut être défini comme « non-contemporain ». Mais nous remettons en question la relation entre la structure et la conjoncture suggérée par l'expression d'invariance structurelle d'Althusser, et tentons de rectifier le concept de temps historique au « temps spécifique de la lutte de classes » pour le rendre plus conforme à la « non-contemporanéité », en prêtant attention aux effets théoriques par cette rectification. Ainsi, la conjoncture actuelle de la lutte de classes ne constitue pas une variation de l'unité de la structure, mais au contraire, l'unité de toutes les structures devient la configuration complexe actuelle de la lutte de classes et donc la forme de relations de pouvoir de la lutte de classes qui peuvent être inversées. En ce sens, la théorie d'histoire a pour objet propre la singularité de conjoncture non-contemporaine, c'est-à-dire la sur-sous-détermination de conjoncture en tant que condensation révolutionnaire de la lutte de classes et seuil où cette révolution est avortée.

Au fur et à mesure que la lutte des classes se fait jour

dans la théorie de l'histoire, la thèse d'Althusser sur l'histoire de la philosophie a également subi un changement important. Cela signifie que la manière dont la philosophie intervient dans la conjoncture qui constitue les enjeux de la théorie de l'histoire est soulevée en tant que problème central. Autrement dire, suivant que le temps historique en tant que temps spécifique du mode de production est redéfini comme le temps spécifique de la lutte des classes, la philosophie ne possède également l'historicité qu'en conjonction avec la lutte des classes. Cette thèse de historicité de la philosophie, malgré l'apparence apparemment contradictoire avec celle d'éternité de la philosophie d'Althusser, en fait, elle-même n'est pas autre que celle de conditionner l'éternité de la philosophie. En d'autres termes, la philosophie n'existe que comme l'effet-philosophie en étant articulé à la fois à la science et à la politique. Donc, l'histoire de la philosophie n'est pas une histoire possédée par la philosophie, mais une histoire des effets-philosophies n'existant historiquement que conjointement avec la science et la politique. Et l'un de ces effets-philosophie, la transformation d'idées idéologiques en des idées scientifiques, s'explique par leur double inscription dans la topique, qui constitue le principe de base de la pratique philosophique matérialiste d'Althusser. D'où la thèse capitale que, fussent-elles vraies et formellement démontrées, les idées ne peuvent jamais être historiquement actives en personne, mais seulement sous, dans et par des formes idéologique de masse, prises dans la lutte des classes. La philosophie s'inscrit ainsi localement dans la topique

non-contemporaine par son intervention, et inversement. Enfin, l'intervention philosophique est ouverte à son aléatoire et à sa tragédicité, ce qui est un autre nom pour la non-contemporanéité de la philosophie.

Les mots-clés : non-contemporanéité, conjoncture, topique, éternité, procès, maintenant, temps vulgaire

Numéro d'identification d'étudiant : 2013-20052