

Hegel의 時間論

——特히 그의 歷史哲學的 脈絡에서 考察된——

李 相 茲
(哲學科 副教授)

目 次

- | | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| I. 序 論 | V. 精神과 時間—Heidegger에
對한 反論 |
| II. 自然哲學에서의 時間論 | V. 歷史와 時間一定在하는 概念
으로서의 時間 |
| III. Heidegger의 Hegel 時間論
批判 | |

I

Hegel에 의하면 「世界歷史는 一般으로 時間 속에서의 精神의 解釋」¹⁾이다. 時間을 떠나 世界歷史가 展開될 場은 存在하지 않는다. 그러기에 Marcuse는 Hegel哲學에 있어서의 精神을 통털어서 Heidegger와 對比하여 「時間一內一存在」(in-der-Zeit-sein)²⁾라고 特徵지우고 있다. 그만큼 時間論은 Hegel의 歷史哲學에서 뿐만이 아니라 그의 哲學體系全般을 通하여 重要性을 지니고 있는 것이다.

本論文에서는 Hegel의 時間論의 基礎가 되는 自然的 時間을 解明하고, 이에 對한 Heidegger의 批判을 論한 다음 時間과 精神의 關係를 둘러싼 Hegel과 Heidegger의 相互立場을 比較檢討하고 나서 끝으로 Kojève의 Hegel時間論을 살펴는 順으로 테마가 進行될 것이다.

Hegel이 時間에 關하여 論及한 主要한 文獻은 『Jena草案 II, III』에 나오는 『自然哲學』³⁾ 『엔ც클로페디』(Enzyklopädie)에 나오는 『自然哲學』⁴⁾ 및 『精神現象學』⁵⁾이다. 그밖에도 『歷

- 1) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1955⁶, S. 154.
- 2) H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, Frankfurt a. M., S. 343.
- 3) 1. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, in: *Jenaer Systementwürfe II*, (Lasson版의 Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie), Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 7, hrsg. v. R.-P. Horstmann und J.H. Trede, Felix Meiner Verlag, 1971. 여기에서는 1章 太陽系에서 「時間」이 다루어진다(S. 187-227).
2. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, in: *Jenaer Systementwürfe III*, (Hoffmeister 編에서는 Jenaer Realphilosophie), Hegel, Gesammelte Werke Bd.8, hrsg. v. R.-P. Horstmann, 1976, (S. 3-22) 여기에서는 [Naturphilosophie] I. Mechanik에서 I. 空間과 時間의 概念—a. 空間 b. 時間 II. 空間과 時間의 實在性—運動의 順으로 다루어지며 보다 體系의 論議로 發展한다.
- 4) Enzyklopädie에서는 Die Naturphilosophie(\$245-376)의 第一章 Die Mechanik의 A. Der Raum und Zeit §254, a. Der Raum §254, b. Die Zeit §257, c. Der Ort und die Bewegung §260.
- 5) *Phänomenologie des Geistes*에서는 S. 313-316, S. 558-564.

史哲學⁶⁾『哲學史』 및 『美學』에서 時間에 관한 若于의 言及이 나오기는 하지만 『歷史哲學』에서의 部分을 除外하고는 本格的인 論議의 對象이 되지는 못한다. 우리는 먼저 Hegel의 初期 時間論이 體系化된 『エンცyclopædia』의 自然哲學을 中心으로 Hegel의 時間論을 論하기로 한다.

N. Hartmann이 自然哲學을 가리켜 Hegel 哲學의 庶子라고 指摘하고 있듯이⁷⁾ 自然哲學은 그의 哲學體系 가운데서 가장 脆弱한 部分으로 指目되고 있는 것이 常例이다. Hegel 哲學의 本質的 領域이 元來 歷史와 精神의 領域이며 그의 辨證法도 따지고 보면 歷史의 發展의 論理와 精神的 自覺의 論理라고 한다면 그의 辨證法은 自然辨證法과는 無緣하거나 적어도 疏遠한 것처럼 보이는 것은 當然한 일이다. 아마도 그의 體系 속에서 後代에 남을 意義가 가장 적은 部分이 自然哲學일지도 모른다.

그러나 다른 面에서 생각해 볼 때 Hegel에 있어서의 自然哲學은 決코 自然哲學만으로 孤立되어 있는 것이 아니라, 論理學→自然哲學→精神哲學으로 엮어진 哲學의 體系의 一環을 이루고 있는 것이다. 元來 Hegel은 Jena時代의 體系에서 論理學 및 形而上學에 對立한 自然科學과 精神科學을 包含하는 實在哲學(Realphilosophie)을 構想하고 있었다. 그리고 『엔ცyclopædia』의 경우에는 「理念 그것의 學」으로서의 論理學에 對하여, 自然哲學과 精神哲學을 각각 「自己의 他在 속에 있는 理念의 學」, 「自己의 他在로부터 自己自身에로 歸還하는 理念의 學」으로 規定함으로써 그의 全體 體系가 論理的 立場에서 考察되고 있음을 보여주고 있는 것이다.

뿐만 아니라 特히 Hegel의 自然哲學의 面을 止揚攝取한 科學論으로서 Engels의 自然辨證法을 指摘할 수가 있으며, Max Wundt⁸⁾나 Collingwood⁹⁾의 경우처럼 Hegel의 自然哲學을 現代自然科學과의 連結下에서 보려는 試圖가 있다는 것도 看過하여서는 안 될 것이다.

그러면 Hegel의 自然哲學에서 오늘까지 악직 「살고 있는 것」이 있다면 그것은 무엇일까. N. Hartmann의 指摘에 따르면 그것은 序頭의 空間·時間論과 終章의 有機體論이라는 것이다.¹⁰⁾ 特히 難解한 그의 空間·時間論은 오늘날에 이르기까지 不斷한 哲學的 問題를 던지고 있다는 點에서 그럴년지도 모른다.例컨데 K. Löwith는 Hegel의 時間論이 Aristoteles의 『自然學』의 改作임에도 不拘하고, 回遊하는 天體와 에테르(Äther)를 論하면서 Hegel이 보고 있는 것은 희랍的 根源性에서가 아니라 희랍的 傳統과 基督教的 傳統이 渗透하고 있는 精神의 바탕 위에서이며, 「基督教的 ケリストian的 世界의 哲學者인 Hegel이 精神을 意志 및

6) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1955⁵, S. 153f.

7) N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Teil 2, Hegel, Berlin, 1929, 1960², S. 483.

8) Max Wundt, *Hegels Logik und die moderne Physik*, 1946, S. 11.

9) R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1949, p. 129.

10) N. Hartmann, Ibid., S. 484.

自由로 把握하고 있다는 理由 때문에, 희랍의으로 永續하는 現在로서 그리고 循環으로 그가 規定하는 時間에 對한 精神의 關係는 事實上 依然히 矛盾이며 수수께끼이다」¹¹⁾라고 말함으로써 그의 時間論이 지니고 있는 問題의 複雜性을 指摘하고 있는 것이다.

II

Jena의 體系草稿 Ⅱ(『論理學・形而上學・自然哲學』)에서 Hegel은 에테르(Äther)를 絶對物質(die absolute Materie) 또는 絶對精神(absoluter Geist)이라고 부르고 있으며¹²⁾ 「眞實로無限한 것으로서 直接的으로 自己를 開示하는 에테르의 契機가 空間과 時間이다」¹³⁾라고 말하고 있다. 이 에테르의 概念은 浪漫主義時代에 流行하였던 한 概念으로서 自然哲學의 다른 많은 部分과 함께 Schelling의 自然哲學에서 影響을 받은 것으로 보인다.

『엔ც클로페디』의 「自然哲學」으로 오게되면 空間과 時間을 並置하는 通俗的인 空間・時間概念에 Hegel은 反對하게 된다. 空間과 時間을 따로따로 떼어서 먼저 空間을 생각하고 그 다음에 時間도 또한 생각하는 식의 空間과 時間의 論議에서 「이러한 《도 또한》(Auch)을 克服하는 것이 哲學이라」고¹⁴⁾까지 말하고 있는 것이다. 眞相은 空間과 時間이 있는 것이 아니라, 차라리 「空間의 真理가 時間인」¹⁵⁾ 것이며, 「空間 스스로가 時間으로 移行하는 것이다.」¹⁶⁾ 이들 몇개의 命題들 속에 自然哲學에서의 Hegel의 時間論을 理解하기 위한 모든 關鍵이 숨어 있는 것처럼 보인다.

Hegel에 의하면 空間은 「自然의 自己外存在(das Außersichsein)의 無媒介的 無關心性」이며¹⁷⁾ 「自己外存在의 抽象的 普遍性」¹⁸⁾이다. 이 말들이 意味하는 것은, 空間이 애말로 諸事物이 並存하는 抽象的인 存在關係를 規定하는 場이라는 것이다. 空間은 上下 左右 前後로 펼쳐진 三次元의 世界로서 「觀念的인 相互並存」(das ideelle Nebeneinander)¹⁹⁾이며 「端의 으로 連續的」²⁰⁾인 것이다. 흔히들 이 空間을, 事物이 그 속에 들어 있는 容器(Kasten)와 같

11) K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 230. (強調筆者)

12) Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 188.

der Äther의 概念은 Aristoteles가 至上天의 神性을 指稱하는 말로 使用한 以來(Aristoteles, Meteora I, 1 339 b20) quinta essentia의 意味로 使用되어 내려왔다. Romantik 時代에는 特히 Schelling에 刺戟된 自然哲學에서 빈번히 使用되었다.

13) Ibid., S. 192.

14) *Enzyklopädie* § 257, Zusatz, S. 48 in: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 9, Suhrkamp Verlag, 1970.

15) Ibid.

16) Ibid.

17) Ibid., §254, S. 41.

18) Ibid.

19) Ibid., §254, S. 41.

20) Ibid.

은 것으로 생각하든가, Leibniz처럼 「事物의 秩序」²¹⁾로 생각을 한다. 그러나 萬一 그것이 容器와 같은 것이라면 그것을 채우고 있는 事物들이 除去되어 버리면 容器 그 自體로서의 空間이 남아야하는데 그러한 것은 存在하지 않는다. 「空間은 언제나 充滿된 空間(erfüllter Raum)」²²⁾일 뿐이다. 또 空間을 事物의 秩序라고 한다면, 그 空間을 充滿시키고 있는 事物들을 除去해 버려도 空間의 諸關係는 事物들과 相關없이 남게 될 것이다. 그러나 그러한 秩序로서의 空間은 한갓 外的 規定일뿐만 아니라 空間이 갖는 外面性(Außerlichkeit) 自體에 不過한 것이다.

Kant는 空間과 時間을 感性的인 直觀의 形式으로 보았다. Hegel은 Kant의 그러한 主觀的 觀念論에는 反對한다. 空間과 時間의 問題에 있어서 客觀性과 이것에 對立하는 主觀性의 區別은 無關한 것이다. Hegel도 空間을 「觀念的」인 것으로 보지만 그것을 主觀의 形式으로 보지는 않는다. 空間은 그저 「直接的 外面性이라는 抽象」²³⁾일 뿐이다. 空間이란 一般으로 純粹한 量인데 그것은 論理的 規定으로서의 量하고는 다르며 直接的이며 外面的으로 存在하는 量인 것이다. 이처럼 自然은 論理的 有와는 달라서 質의인 것이 아니라 量의인 것으로부터 始作된다. 自然의 規定은 直接的인 것이 아니라 이미 그 自身 媒介되어진 外面的 他在(Anderssein)이기 때문이다.

흔히들 具體的 空間이라고 생각을하는 것은 고르게 連續하는 空間, 事物에 의하여 充滿된 空間이다. 그러나 「空間의 充滿과 空間自體는 아무 關係도 없다.」²⁴⁾ 여기(das Hier)는 相互並存하며 相互妨害도 하지 않는다. 그런 意昧에서 空間은 그 속에서 區別될 수 있는 여러 點들의 抽象의in 多樣性이라고 할 수가 있다. 여러 點들에 의하여 空間은 中斷되지는 않지만 그렇다고 그 여러 點들에 의하여, 더군다나 連結이라는 方式으로 空間이 생겨나는 것도 아니다. 「非連續性(Diskretion)과 連續性(Kontinuität)이라는 두 契機의 統一이 空間의 客觀的으로 規定된 概念이다.」²⁵⁾ 그러나 이 概念은 空間의 抽象化에 不過한 것이다.

空問은, 그것 自身이 空間인 區別될 수 있는 여러 點들에 의하여 區別되면서도, 그것 自身으로서는 無區別인채 있는 것이다. 諸區別은, 그것들이 區別하는 바의 것의 性格을 그들自身이 가지고 있다. 그러나 點은, 그럼에도 不拘하고, 무릇 空間 속에서 무엇인가를 區別하는 限, 空間의 否定이기는 하지만, 點은 實際에 있어서 空間이기 때문에 그自身 空間 속에 더불고 있으면서 그렇게 하는 것이다. 點은 따라서 空間과는 別個의 他者로서 空間 속에서 排除되는 것은 아니다. 空間은 結局 이러한 點의 多樣性의 無區別의in 相互外在(Außereinander)라고 할 수가 있는 것이다. Hegel은 「그러기에 空間은 點性(Punktualität)

21) Ibid., §254, Zusatz, S. 43.

22) Ibid.

23) Ibid., S. 42.

24) Ibid., §254, Zusatz S. 42.

25) Ibid., §254, Zusatz S. 43.

이다.²⁶⁾라고 말하고 있다. 空間은 點이 아니라 차라리 點性이라는 것이다. 空間의 表象으로서의 感性的 直觀으로서의 真實은 이 點性에 있다. 點性은 空虛한 것(eine Nichtige)이며 全的인 連續性이다. 이 點性은 그러나 空間의 否定이다. 이 否定이, 他者와의 並存으로서 自己外로부터의 否定, 即 區別이면서, 一様性으로서의 連續性으로 생각되고 있는 것이 空間이다. 따라서 참다운 空間, 即 直觀된 空間에서 생각되고 있는 空間이란, 이 空間의 否定으로서의 點性의 否定이다. 空間의 否定으로서의 相互並存의 點性의 否定, 그것이 空間의 真實로서의 點인 것이다. 點性으로서의 點은, 對自的이 아닌 것, 端的으로 空間의인 것으로서 線이나 面으로 되어가는 表象의 空虛性, 抽象性이다. 그러나 이 點이 自己自身을 否定하여 自覺的으로(對自的으로) 自己를 點으로 指定함으로써, 點은 點性에 있어서 相互無關心하였던 여러 點과 自己와를 區別한다. 點은 이미 이 點이 아닌 同時에 또 저 點도 아닌 것이 된다. 對自的인 自己指定(Sichsetzen)을 함으로써, 點은 自己가 그 안에서 서 있는 繼起(Nacheinander)를 指定한다. 이제야 否定된 否定의 領域(Sphäre)인 自己外存在의 領域을 指定한다.²⁷⁾ 無關心으로서의 點性의 止揚은 「空間이 自覺的으로(für sich) 이미 그의 全的인 不安 속에 麻痺되고 있지 않음」²⁸⁾을 意味한다. 이 自覺的인 點, 即 空間의 否定으로서의 點性을 否定함으로서 概念把握된 空間이 바로 時間인 것이다. 空間을 實際的으로 否定하는 것은 點은 點이지만 空間點은 아니며 時間點 即 只今(Jetz)이다. 只今으로서의 點은 다른 모든 點에 對해서 「으시댄다」²⁹⁾ 只今は 並存하지 않는다. 過去는 이미 只今은 아니고 未來는 아직 只今은 아니다. Hegel은 이것을 「어떻게 對自的으로 指定될 때, 否定性은 時間이다」³⁰⁾라고 말하고 있는 것이다. 以上에서 본 바와 같이 空間과 時間은 點에서 自己의 否定性의 参 모습을 드러낸다. 點의 이 否定性이야말로 抽象的 普遍性으로서의 「表象된」空間이며 또 時間인 것이다. 이 否定性을 相互並存으로 여는 것이 空間表象이고, 이 表象의 真理를 把握하는 것이 時間으로서의 只今一點인 것이다. 即 각각의 點의 對自的 自己指定은 「只今一여기」(Jetzt-hier) 「只今一여기」……라는 것이다. 각각의 點은, 이렇게 對自的으로 定立될 때 只今一點이다. 「그러기에 時間 속에서는 點이 實際性을 갖는다.」³¹⁾ 그러면 무엇에 의하여 點은 여기에 있는 이 點으로서 對自的으로 그때그때 自己를 指定할 수가 있는가. 그것은 그때그때 하나의 只今으로서이다. Heidegger는 點의 對自的 自己指定의 可能性의 條件이 點의 存在를 만들어낸다고 말하고 있다.³²⁾ 따라서 「存在」는 同時에 「思惟되고 있음」이며, 點性 即 空間의 純粹思惟는 그때그때 只今과 只今들의 自己外存在를 思惟하

26) Ibid.

27) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 430 參照.

28) *Enzyklopädie*, §257, Zusatz, S. 48.

29) Ibid., §258, Zusatz, S. 50 (...in seiner Aufspreizung)

30) Ibid., §257, S. 48.

31) Ibid., §257, Zusatz, S. 48.

32) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 430.

기 때문에, 空間은 時間인 것이다.

Hegel은 이 時間을 다시 다음과 같이 規定한다. 「時間은 自己外存在의 否定的 統一로서, 이것 또한 端的으로 抽象的인 것, 觀念的인 것이다. 時間은, 存在하면서 存在하지 않고, 存在하지 않으면서 存在하는 存在이며, 直觀된 生成(das *angschauten* Werden)이다. 다시 말하면 時間은 勿論 端的으로 時間的인(*momentan*), 即 直接的으로 自己를 止揚하는 諸區別이, 外面의인것으로서 規定되고 있기는 하지만, 그러나 自己自身에 對해서 外面의인 것으로 規定되고 있다는, 그러한 것이다.」³³⁾

여기서 特히 注目되는 것은 「直觀된 生成」이라는 말이다. 사람들은 一般的으로 時間 속에서 一切가 生成하고 消滅한다고 생각한다. 그래서 이러한 事物을 모두 除去하여 뼈려도 空虛한 時間은 남는다고 생각하고 있다. 그러나 이러한 日常的 時間觀은 잘못된 것이다. 實在的 事物(das Reelle)은 制限을 갖는다. 即 自己의 他者를 自己에 對한 否定으로서 自己 밖에 가지고 있다. 事物이 事物인 것은 自己의 他者에 의해서이다. 따라서 事物의 規定性은 自己存在의 矛盾이라고도 할 수 있다. 이러한 實在的 事物이 가지고 있는 生成과 消滅이라는 矛盾과 不安靜이라는 外面性의 抽象이 時間인 것이다. 「時間 속에서 一切가 生成消滅하는 것이 아니다.」³⁴⁾ 事物이 時間 속에 있는 것은 事物이 有限한 것이기 때문이다. 事物이 絶滅하는 것은 事物自體가 「時間의인 것」³⁵⁾(das Zeitliche)이기 때문이다. 오직 自然的인 것만이 時間에 屈服한다. 「時間을 만드는 것은 따라서 現實的 諸事物의 過程自體인 것이다.」³⁶⁾ 結局 生成이 時間 속에서 이루어지는 것이 아니라, 「時間自體가 이 生成 即, 生起와 消滅이며, ……一切를 產出하며 또 自己의 所生을 抹殺하는 Kronos이다」³⁷⁾ 이렇게 時間은, 日常的인 時間觀처럼 一切가 그 속에서 흘러가는 「貯水槽」 같은 것이 아니며, 「消耗하는 抽象」(Abstraktion des Verzehrens)³⁸⁾인 것이다. 이러한 것으로서의 「時間은……하나의 端의인 抽象의인 것, 觀念의인 것」이다.³⁹⁾

아까 우리는 時間을 「端의으로 瞬間의인 것」이라고 하였다. 그렇게 「瞬間」으로서 經驗되는 時間은 「連續」으로 생각되지는 않는다. 그러나 Hegel은, 時間이 自己에게 關係하는 否定性이며, 이러한 抽象의인 것 속에서 實在的 區別이 아직 存在하지 않기 때문에 空間과 마찬가지로 連續的(Kontinuierlich)이라고 말하고 있다. 直觀된 時間이란, 始元도 終末도 없이 그저 一切의 事物이 生成消滅하여가는 모습을 表象한 形式이다. 이렇게 無差別의으로 흐르고 그저 흘러만 가는 것으로서 表象된 時間이, 具體的으로 經驗될 때 그것은 充實한

33) *Enzyklopädie*, §258, S. 48.

34) Ibid., S. 49.

35) Ibid., Zusatz, S. 50.

36) Ibid.

37) Ibid., S. 49.

38) Ibid., Zusatz, S. 50.

39) Ibid., §258, S. 48.

時間, 「只今」이라는 時點이 된다. 有限한 事物이 只今 生成되고 只今 사라져가는 이러한 時間經驗을 抽象化하고 觀念化한 것이 時間表象인 것이다.

여기에서는 「有限한 現在(die endliche Gegenwart)는 存在하는 것으로서 固定된 只今 (Jetzt)이다.」⁴⁰⁾ 現在, 未來, 過去라는 時間의 次元은 外面性의 生成 그것인데, 「只今」이 消滅함으로써 過去이고, 「只今」이 生成함으로써 未來가 있는 것에라면, 現在라는 「肯定的인 것」에 對하여 過去와 未來는 存在하지 않는 것. 即「否定의인 것」으로 보인다. 그러나 實際에 있어서 이 「只今」, 即 現在라는 有도 그것 自身 無으로 消滅하는 抽象의인 것에 不過한다. 이와 같이 「自然에 있어서 時間은 只속인 것, 이 自然에 있어서는 (過去 現在 未來라는) 그 次元들의 區別이 存立하게 되지를 않는다……時間에 있어서의 過去와 未來는, 自然 속에 存在하는 것으로서는 空間이다.」⁴¹⁾ 왜냐하면 「空閒은 否定된 時間」이기 때문이며, 止揚된 空閒은 우선 點이며 그것이 對自的으로 發展된 경우 「只今」으로서의 時間인 것이다. 여기에서 우리는 「空閒의 真理는 時間이다」라고 하였던 이章 序頭에서의 Hegel의 말을 想起하게 된다. 그러나 以上에서 主題로 다룬 時間論은 어디까지나 「觀念的인 것으로서의 時間」이요 「自然的 時間」(die natürliche Zeit)⁴²⁾일 뿐이며 決코 「概念으로서의 時間」이 아 니라는 것을 強調하며 다음 章으로 넘어가기로 한다.

III

『存在와 時間』⁴³⁾에서 「時間과 存在」에로의 轉回를 通하여 한결같이 存在에의 물음을 追究하였던 Heidegger에 있어서 時間論은 根本의인 問題였다. 이 Heidegger의 『存在와 時間』이 Platon의 Sophistes篇⁴⁴⁾의 引用으로 시작하여 Hegel의 時間論과의 對決로 끝맺고 있음은 꼭 示唆的인 印像을 준다. 그것은 유럽 形而上學의 歷史의 現象學의 破壞를 意圖하였던 Heidegger가 특히 Platon과 Hegel에 對하여서는 徹底한 對決意識과 同時に 남다른 親和力を 隱然中에 보여 왔기 때문이다.⁴⁵⁾ 『存在와 時間』 82節에서 그는 Hegel의 時間概念에 對

40) Ibid., §258, S. 48.

40) Ibid., §259, S. 52.

41) Ibid.

42) Ibid., §258, Zusatz, S. 50.

43) Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen,

44) Platon, *Sophistes*, 214a.

45) 特히 Hegel에 關하여 Heidegger은 *Sein und Zeit*에서의 Hegel의 時間概念과의 對決에 이어서, *Hegels Begriff der Erfahrung*(1942/43年의 Seminar), in: *Holzwege*, 1950, S. 105ff에서의 『精神現象學』緒論解釋, *Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*(1956/57年 Seminar), in: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957에 있어서의 Hegel의 『論理學』解釋 및 Hegel und die Griechen, (1658年 Seminar), in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, 1960, S. 43-57에서의 Hegel의 諓哲學觀解釋들을 研究發表함으로써 不斷히 哲學的 對話を 繼續하여 왔다. 勿論 Heidegger가 그것을 通하여 드러내려고 試圖한 Hegel은 이론바 存在忘却의

한 對決的 解釋을 通하여 自己의 實存論的一存在論의 時間解釋이 傳統的 形而上學에 바탕을 둔 時間解釋을 넘어서고 있음을 보이려고 試圖하였다.

Heidegger는 存在의 意味에의 물음을 提起하면서 存在理解를 갖는 存在者로서의 現存在(Dasein)를 端緒로 現存在의 存在를 關心(Sorge)으로 把握하였다. 그리하여 이 關心의 存在論의 意味로서 時間性을 解明하고 있는 것이다. 關心으로서의 現存在의 存在全體性을 Heidegger는 「內世界的으로 만나는 存在者 곁에 있음으로서의 自己를 앞질러 이미 世界內에 存在함」(Sich-vorweg-schon-sein-in(einer Welt) als Sein-bei(innerweltlich begegnendem Sienden))⁴⁶⁾으로 表明하고 있다. 自己를 앞질러 存在한다는 것은, 自己의 存在可能性을 將來시킬 수 있음에 바탕을 두고 있다. 그것은 또 世界內에 이미 存在하는 「自己에게로 到來함」(auf sich-zukommen)이다. 그리고 内世界的으로 만나는 存在者 곁에 있음은 現前함에 바탕을 두고 있는 것이다. 이러한 現存在의 關心의 構造가 갖는 根源的 統一은 脫我的 時間性 속에 있다고 할 것이다. 그리고 Heidegger에 있어서의 根源的이며 本來的인 時間은 現存在에 對하여 不可避的인 可能性인 죽음에로의 先驅的 決意性을 通하여 드러나는 本來的 實存에서의 時間性이다. 先驅的 決意性에 있어서 現存在가 本來의 自己의 被投性을 引受하며, 自己의 固有한 죽음 앞에 나서는 것은 바로 이 「瞬間」(Augenblick)에서이다. 瞬間은 實存論의 으로는 오직 現存在의 決意性에 있어서만 時熟하는 것이다. 即 將來로부터 時熟하는 것이며 그렇기에 根源的 時間에서는 到來(Zu-Kunft)가 優位를 占하는 것이다. 이 點에 있어서 過去로부터 現在를 거쳐 未來으로 向하는 바 水平化로서의 只今이라는 時間點의 連續的 繼起로서의 通俗的 時間과는 根本의 으로 그 構造를 달리하는 것이다. Heidegger는 「本來的 現在로서의 瞬間과 區別하여 非本來的 現在를 現前(Gegenwärtigen)이라고 부른다.」⁴⁷⁾ 現前은 瞬間없는 決意없는 現在이며, 現存在가 配慮하는 世界으로 頽落하여 内世界的 存在者 옆에서 그들과 만나게 되는 것이다.

以上에서 概觀한 바와 같이 Heidegger에 있어서 脫我的 統一體로서 根源的 으로 時熟하는 時間性은 將來的 既在的 現在이며, 本來的 樣相의 統一體는 先驅的 反復의 瞬間(der vorlaufende-wiederholende Augenblick)이라고 한다면, 非本來的 樣相의 그것은豫期的 忘却의

歷史로서의 유럽形而上學의 傳統 속에 位置한 Hegel의 모습인 것은 事實이다. 그러나 Holzwege에 收錄된 Der Spruch des Anaximander에서는 Hegel을 가리켜 「思惟의 歷史全體를 思索의 으로 經驗한 西歐唯一의 思索者」(Ibid., S. 298)로서 顯彰하고 있는 事實은 兩者の 關係가 表面上에 드러난 것보다는 사뭇 多義의 임을 示唆하여 준다. 兩者の 思想의 關係를 論한 文獻中에서 특히 Meulen의 Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch에서는 兩者間의 中間者를 追求하고 있고, Gadamer는 Hegel und Heidegger에서 兩者の 觀點들과 그들의 歷史的 位置의 類似性에 注意를 환기시키고 있다. Gerhard Schmitt는 Heidegger 註釋家들 中에서 누구보다도 Heidegger를 Hegel의 思想의 틀 속에 넣으려는 者가 Gadamer임을 指摘하고 있다. (cf. Gerhard Schmitt, *The Concept of Being in Hegel und Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, p. 5)

46) *Sein und Zeit*, S. 317, 327.

47) Ibid., S. 338.

現前(das gewärtigend-vergessende Gegenwärtigen)이 되는 것이다.

이러한 時間論의 바탕 위에서 Heidegger는 Hegel의 時間論을 그가 「時間性」의 分析을 通하여 克服하려고 試圖하였던 通俗的(vulgär) 時間理解의 가장 極端的 形態로 보고 이에 對決하려고 한다. 그는 우선 Hegel에 있어서의 時間概念을 밝히고, 다시 時間과 精神과의 關係를 究明하고 있다. 그것은 Heidegger가 歷史的 共同體 속에서 運命的으로 實存하는 現存在의 歷史性을 밝히고 世界歷史를 이러한 現存在의 歷史性 속에 定礎하려 하였다면, Hegel도 精神이 時間에 있어서의 歷史的 發展임을 밝히고 그것의 基礎놓기를 試圖하였기 때문이다.

이미 指摘한 바와 같이 Heidegger가 Hegel의 時間概念의 本質을 批判함에 있어서 擇하고 있는 첫 對象은 『エンცик로파디』의 第二部의 『自然哲學』의 時間論이다. 여기에서 Heidegger는 이렇게 斷定하고 있다. 「Hegel이 그의 時間解釋에 있어서 完全히 通俗的인 時間理解의 方向 속을 움직이고 있다는 것을 分明하게 하기 위하여서는 무슨 구차스러운 論議가 必要치 않을 것이다. Hegel은 只今을 前提로 하여 時間을 特徵지우고 있으나, 그것은 只今이 그 完全한 構造에 있어서 隱蔽되고, 水平化된 채 멈으르고 있고, 그 結果 <觀念的>이라고는 하지만, 한 事物存在로서 直觀될 수가 있다는 것을 前提로 하고 있는 것이다.」⁴⁸⁾ 要컨데 Hegel에 있어서 時間은 端的으로 水平化된 世界時間으로서 把握되고 있을뿐, 現存在의 時間性의 根源的 時熟으로부터의 由來는 隱蔽된 채 머드르고 있다는 것이다.

Heidegger는 Hegel의 이러한 通俗的 時間理解가 傳統的 時間概念 即 Aristoteles의 『自然學』에서 直接 由來하는 것으로 보고 있다. Hegel의 『Jena論理學』(Gesammelte Werke, Bd. 7, S. 187ff 및 G. Lasson版, 1923, S. 202ff 參照)은 概觀만 하여도 Aristoteles의 時間論의 大意의 要約이며, 이것은 그대로 『엔ცик로파디』의 時間分析의 本質的 部分을 이미 形成하고 있다는 것이다.⁴⁹⁾ Hegel의 時間理解가 Aristoteles 以來의 通俗的 時間觀에 定位하고 있

48) Ibid., S. 431.

49) Ibid., S. 432, 여기에서 Heidegger는 Hegel의 *Jenenser Logik*와 Aristoteles의 *Physik* 및 *Metaphysik*를 比較하여 兩者的 雖然的인 聯關關係를 指摘하고 있다. Aristoteles는 時間의 本質을 *vōn* 即 只今에서 보고 Hegel도 *Jetzt*(只今)에서 본다. Aristoteles는 只今을 *ōpos*(限界)로 解釋하고 Hegel도 只今을 *Grenze*(限界)로 解釋한다. Aristoteles는 只今을 *τόπος*(點)로 理解하고 Hegel도 그것을 *Punkt*(點)로 理解한다. Aristoteles는 只今을 *τόπος* 即 「이 어떤 것」으로 特色지우고 Hegel도 只今을 *das* absolute Dieses(라고 이름붙인다. Aristoteles가 時間을 「圓體」와 聯關시키고, Hegel도 時間의 「循環」을 強調한다. Hegel에서 빠뜨리지고 있는 것은 Aristoteles의 時間分析의 中心的 傾向即 只今, 限界, 點 및 이 어떤 것들 사이에 하나의 基礎的 聯關을 露顯시키려는 傾向이라는 것이다.勿論兩者間의 時間解釋의 類似點은 分明히 있다. 그러나 Heidegger가 解明하고 있듯이 이러한 指摘은 어디까지나 Hegel의 依存關係를 列舉하려는 것으로 볼 것이 아니라, Hegel의 論理學에 對해서 갖는 Aristoteles의 原則的 依存論의 影響力에 注意를 喚起하려 한 것이라 보는 편이 보다 無妨할 것이다(Ibid., S. 432f). 그리고 Hegel의 時間論이 희랍의 世界에 머물러 있지 않고 基督教의 계르만적 傳統이 混入되어 있는 複雜한 것임은 이미 I章에서 K. Löwith가 指摘한 바와 같다. (註 11 參照) 兩者の 時間觀의 그러한 差異에 關하여는 V章에서 다시 論하게 될 것이다.

다는 Heidegger의 指摘은 크게 보아 다음과 같은 두 가지 理由로 나누어 볼수가 있을 것 같다.

첫째로 Hegel은 「水平化된 只今에 一次的으로 定位하여 時間의 學的 解釋을 遂行하고 있다는 것」⁵⁰⁾이며, 이러한 只今을 觀念的인 方式으로나마 하나의 事物存在(ein Vorhandenes)로서 直觀하게 되었는 것이다. 둘째로 Hegel은 「時間을 直觀된 生成이라고 부르고 있는데, 그렇다면 그 時間 속에서는 發生도 消滅도 優位를 갖지 못한다. 그럼에도 不拘하고 그는 時間을 때로는 消耗하는 抽象이라고 特性지움으로써 通俗的 時間經驗과 時間解釋을 가장 徹底하게 定式化하고 있다」⁵¹⁾는 것이다.

要컨데 Hegel의 時間解釋에 있어서는 「生成」이라는 말로 時間의 特性을 指摘하면서도 이 生成을 時間의 「흐름」(Fluß der Zeit)이라는 表象을 넘어서는 抽象的 意味에서 理解하고 있다는 것이다.⁵²⁾ 即 이것은 點性으로 理解함으로서 「只今—連續」으로서의 只今의 根本構造인 「否定의 否定」이라는 表現에 當到하고 만다는 것이다. 따라서 「Hegel의 時間觀의 가장 適切한 表現은, 否定의 否定(即 點性의 否定)으로서의 時間規定 속에 숨어 있다. 여기에서 只今連續(die Jetztfolge)은 가장 極端의 意味로 形式化되고, 그 以上 凌駕할 수 없을 程度로 水平化되고 있다」⁵³⁾고 Heidegger는 評하고 있는 것이다.

以上과 같은 Hegel의 時間觀의 理解를 바탕으로 하여 Heidegger는 「時間과 精神과의 사이의 Hegel의 學的 解釋」⁵⁴⁾을 다음과 같이 받아들이고 있다. Hegel은 「歷史의 發展은 時間 속으로 떨어진다」(.....daß die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt.)⁵⁵⁾고 말하고 있으며, 이러한 일은 精神의 概念에 어울리는 말이기도 하다. 그러나 世界時間을 時熟시키는 根源的 時間性의 想定이 없이, Hegel에 있어서는 어떻게 精神과 時間 사이의 이러한 關係를 設定할 수가 있는가. 「Hegel은 《時間 内에서》의 精神의 歷史的 實現을 可能케 하는 所以를, 精神과 時間과의 形式的 構造가 否定의 否定으로서 同一하다는 일로 되돌림으로써 보여주고 있다. 精神과 時間이 그 속으로 外化되는, 이 가장 空虛한, 形式的=命題的인 抽象, 이것이 再者の 親和性을 만들어내는 일을 可能케 한다는 것이다.」⁵⁶⁾ 即 時間은 否定의 否定으로서 空間으로부터 生成한다. 精神 亦是 概念을 本質로 하며, 否定의 否定을 通하여 自己에게로 歸還한다. 이와 같이 否定의 否定이라는 同一한 論理的 構造를 가지고 있다는 것이 兩者를 結合시키는 所以라는 것이 Heidegger의 論旨이다. 그러나 Hegel에 있어서 否

50) Ibid., S. 431.

51) Ibid.

52) Ibid., S. 432.

53) Ibid.

54) Ibid., S. 433, 82節 (b)의 題目 : *Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist.*

55) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, S. 153; Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 428.

56) *Sein und Zeit*, S. 435.

定의 否定은 그의 哲學體系로 全體를 製造고 있는 概念의 運動形式이지 새삼 時間과 精神만이 갖는 固有한 形式은 아닌 것이다. Heidegger는 다시 말을 잇는다. Hegel에 있어서의 「時間은 端的으로 水平化된 世界時間(die schlechtin nivellierte Weltzeit)이라는 意味에서 概念把握되고, 따라서 時間의 由來는 全的으로 隱蔽된 채 있기 때문에 時間은, 하나의 事物在存로서 精神과 다만 對峙하고 있을 뿐이다. 그렇기 때문에 精神은 새삼스럽게 《時間 속으로》떨어지지 않을 수가 없는 것이다.」⁵⁷⁾ Heidegger가 보기에, 이 《떨어짐》(Fallen)과, 時間을 支配하며 本來의으로 時間 밖에 《在存하고 있는》精神의 《實現》이 在存論의으로 都是 무엇을 意味하는가 하는 것은 Hegel에 있어서 不明한 것으로 남아 있는 것이다. 또한 否定의 否定으로서의 精神의 本質機構(Wesenverfassung)도 根源의인 時間性을 根據로 하지 않고서 果然 可能한 것인가 하는 問題, 亦是 全面의인 檢討 없이 放置된 채 있는 것이다. 따라서 Heidegger의 立場에서 Hegel의 時間論을 總括하여 볼 때, 「《精神》은 우선 時間 속으로 떨어지는 것이 아니라, 時間性의 根源의 時熟으로서 實存한다. 이 時間性이 世界時間을 時熟시켜, 이 世界時間의 地平 속에서 《歷史》가 內時間의 生起로서 《現象할》 수가 있는 것이다. 《精神》이 時間 속으로 떨어지는 것이 아니라 오히려 事實의 實存이 根源의이며 本來의인 時間性으로부터 頽落하고 있는 實存으로서 《脫落하》는 것이다. 그러나 이 《脫落함》(Fallen)이라는 것도 그것 自身, 自己의 實存論의 可能性을, 時間性에 屬하는 그 時熟의 한 樣態 속에 가지고 있는 것이다.」⁵⁸⁾

以上에서 본 Heidegger의 Hegel時間論 批判은 이미 指摘한 바와 같이 Hegel의 自然哲學에서의 時間概念에 바탕을 두고 있는 것이다. 自然哲學에서의 Hegel의 時間concept이 只今의 連續이라는 點에서 Heidegger가 말하는 이론 바 通俗的 時間理解에 서고 있는 것은 分明하다. 그러나 그것은 어디까지나 Heidegger가 舉論의 對象으로 삼은 것이 自然에 있어서의 時間이기 때문이다. Hegel에 있어서도 「只今連續」으로서의 時間은 Heidegger式으로 말하자면 決코 根源의 時間은 아니며, 이것은 表象된 時間, 即 自然的 時間に 不過한 것이다. 따라서 이러한 限定을 度外視하고, 이 自然哲學의 時間concept 속에서 Hegel의 時間concept의 本質을 찾는다는 일은 特殊한 見解를 一般化한 試圖라고 하지 않을 수가 없다. 특히 時間과 精神에 關하여서까지 兩者를 連結하는 根據를 한갓 「否定의 否定」이라는 抽象의이며 形式的構造의 同一性에서 찾으려는 Heidegger의 態度는, Hegel의 時間論 展開를 公平하게 本 態度가 못되는 것이라고 보아야 할 것이다.⁵⁹⁾

57) Ibid.

58) Ibid., S. 436.

59) 이點 Heidegger 自身도, 「時間과 精神 및 兩者的 聯關係에 關한 Hegel의 學的 解釋이, 正當한 것 으로서 成立하고, 또 통털어 存在論의으로 根源의인 基礎 위에 立脚하고 있는가의 與否는 只今으로서는 아직 論究될 수는 없다」(強調筆者)라고 自己解釋의 留保를 달고 있다. Ibid., S. 435.

IV

萬一 前章에서 본 바와 같이 Heidegger의 Hegel解釋이 Heidegger自身의 獨特한立場에서 내려진 公平하지 못한解釋이라고 한다면, 우리는 다시 한번 그러한解釋을 Hegel의立場에서서 檢討해 볼必要가 있을 것이다.

Hegel이 水平化된「只今」에 一次의으로 定位하여 時間의 學的解釋을 遂行하고 있다는證據로서 Heidegger는 다음과 같은命題들을 引用하고 있다. 「그뿐만 아니라, 時間이 只今인 自然 속에서는(過去와 未來라는) 저 三次元의 恒存的인 區別은 成立하지 않는다.」⁶⁰⁾ 그러나 이것에 이어서 Hegel은 다음과 같은 말을 덧붙이고 있다. 「이러한 次元은 다만 主觀的表象, 即 想起든가 恐怖 또는 希望 속에서 밖에는 在存할 수가 없다. 그러나 時間에 있어서의 過去와 未來는, 自然속에 存在하는 것으로서는 空間이다. 왜냐하면, 空間은 否定된時間이기 때문이다.」⁶¹⁾ 여기에서 Hegel이 말하고자 하는 바는 分明히 다음과 같은 것일 것이다. 即 只今의 連續이라는 時間概念이 自然에 있어서의 時間이고, 이러한 時間은 時間의次元의 區別을 水平化하는 空間化된 時間이라고 한다면, 이에 反하여 主觀的表象 속에서想起恐怖期待를 通하여 過去를 되찾고 未來를 先取하는 方式은, 充實한 現在 속에서 過去와 未來와의 關係를 維持하여 살아가는 人間的 時間이며 精神的 生成의 具體的 時間이라는 것이다.

Hegel의 通俗的 時間concept의 學的解釋에 對한 證據로서 Heidegger는 다시 다음과 같은命題를 提示하고 있다. 「時間의 積極的인 意味에 있어서는 따라서 이렇게 말할 수가 있다. 即 現在만이 在存하고 以前과 以後는 在存하지 않는다. 그러나 具體的 現在는 過去의 結果이며, 또 그것은 未來를 품고 있다고. 따라서 眞實한 現在는 永遠性이다.」⁶²⁾ 그러나 여기에서 Hegel이 「現在만이 在存한다」고 한 것은 自然哲學의 時間concept을 여기에서 다시 舉論하기 위하여서가 아니라, 오히려 Hegel에 있어서 根源의인 時間으로 받아들여지고 있는 時間의 概念 即 永遠性을 絶對的 現在(die absolute Gegenwart)로 보는 理念 그것을 말하기 위한 것이다. 여기에서는 時間의 세가지 次元이 自己運動의 세 契機로써 품어지고 있으며 理念의 立場에서 時間이 絶對的 現在로서 永遠性 속으로 止揚되는 事情을 Hegel은 말하고 있는 것이다. 이러한 點에서는 『M. Heidegger에 關한 備考』⁶³⁾에서 指摘한 Jaspers의 말이

60) *Enzyklopädie*, §259, S.52; *Sein und Zeit*, S.431.

61) Ibid.

62) Ibid., §259, Zusatz, S.55; *Sein und Zeit*, S.431.

63) K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Saner, Piper, 1978, S.28. (1920年부터 始作된 Jaspers와 Heidegger의 親交는 Heidegger가 Nazi에 加擔한 1933年부터 斷絕되었다. 그러나 Jaspers는 Heidegger를 當代의 가장 偉大한 思想家로 생각한 點에 變함이 없었고, 그 後에도 大部分의 代表的 著作을 贈呈하여 온 Heidegger의 思想에 對하여 綿密한 檢討와 批判을 做하였다.)

正當性을 갖는지도 모른다. 「Heidegger는 非難한다. Hegel은 時間을 精神과 類似한 것으로 만들었으며, 그 類似性에 依하여 時間과 精神을 下落시켰다고. 그러나 그것은 Hegel의 思想이 지닌 意味으로 파고 들어가지 못한 탓에서 온 歪曲이다.」⁶⁴⁾ Jaspers는 다시 指摘한다. 「Hegel의 時間의 思索이 只今의 思索(Jetztdenken) 即 只今連續에 即하여 定位되고 있다는 Heidegger의 非難은, (Hegel의 思想에서) 오직 하나의 契機만을 뽑아낸 것에 不過하다.」⁶⁵⁾ 고. Jaspers가 보기에는, 「Hegel은 概念의 普遍的 方法을 여기에서도 反復하고 있는 것이다. Hegel은 他者在存 속에 있는 概念의 必然性으로 부터 時間의 由來를 찾는 것이다.」⁶⁶⁾ 要컨데 只今의 連續으로서 等質의으로 흐르고 있는 自然에 있어서의 時間이나, 過去를 止揚하면서 發展하는 精神의 살고 있는 時間은, 現象하는 時間に 不過한 것이다. 「그러나 時間 그것은 그것의 概念에 있어서 永遠하다. 왜냐하면 時間 그것은 어떤 特定한 時間도 只今도 아니며, 時間으로서의 時間이 時間의 概念이기 때문이다.」⁶⁷⁾ 여기에서 自然的 時間을 넘어 펼쳐지는 Hegel의 根源的 時間의 地平이 열리기始作한다. 問題의 焦點은 時間 그것, 即 時間의 概念과 現象하는 時間의 關係를 解明하는 일 속에 있는 것이다.

Hegel은 『精神現象學』에서 다음과 같이 말하고 있다. 「時間은, 空虛한 直觀으로서 意識에 表象되는, 定在하고 있는 概念 그것이다. 따라서 精神은, 必然的으로 時間 속에서 現象하는 것이며, 또 精神은, 自己의 純粹概念을 把握하지 않는限, 다시 말하면 時間을 抹殺하지 않는限, 時間 속에서 現象한다. 時間은, 外的인 直觀된, 自己에 의하여 把握되어 있지 않는 純粹한 自己이다. 即 다만 直觀된 것에 不過한 概念이다.」⁶⁸⁾ 이 文章은 Heidegger도 引用을 하고 있다. 그러나 Heidegger는 時間을 「定在하는」 概念 即 事物의 存在者(ein Vorhandenes)로 보고, 이것과 對立하고 있는 精神 다시 말하면 本來의으로 時間 밖에 「存在하고 있는」 精神의 現實이 存在論의으로 무엇을 意味하는지 Hegel은 不明確한 것으로 남겨두고 있다고 말하고 있는 것이다.⁶⁹⁾ Jaspers는 兩者에 있어서의 時間을 이렇게 對照시켜

모하여 갔다. 本著書는 그의 助手였던 H. Saner에 의하여 78年에 整理發刊된 것이다. Jaspers도 Hegel思想에 對한 持續的 關心을 가졌던 思想家였으니 參考로 그가 繼續하였던 Hegel에 關한 Seminar를 學期別로 살펴보면 다음과 같다.

SS 1927 *Phänomenologie des Geistes*

SS 1928 *Geschichtsphilosophie*

SS 1962 *Ästhetik*

SS 1930 *Phänomenologie des Geistes*

WS 1930/31 *Logik*

WS 1932/33 *Geschichtsphilosophie*

SS 1933 *Phänomenologie des Geistes* (Ibid., S. 266)

64) Ibid., S. 28.

65) Ibid.

66) Ibid.

67) *Enzyklopädie* §258, Zusatz, S. 50.

68) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1952, S. 558.

69) *Sein und Zeit*, S. 435.

놓고 있다. 「Hegel에 있어서의 時間——時間前의 存在(Sein vor der Zeit)로부터 抹殺된 時間 속의 存在에로의 中間項(ein Mittelglied). Heidegger에 있어서의 時間——存在의 時間地平.」⁷⁰⁾ 또는 이렇게도 表現하여 본다. 「Hegel——有限性으로서의 時間과 絶對的 存在 사이(即 實證主義와 本來의 存在로의 飛躍의 사이), Heidegger——通俗的 只今連續으로서의 時間과 實存的 現象으로서의 時間의 사이(即 客觀的 自然知識과 妥當한 實存知識의 사이)」⁷¹⁾ Jaspers의 見解는, Heidegger가 말하는 것처럼, Hegel에 있어서의 精神과 時間의 關係가 精神은 精神으로서 우선 時間 밖에 存在하고, 時間은 어떤 事物的 存在로서 이 精神에 對立하고 있고, 그리고 나서 否定의 否定이라는 形式的 構造의 同一性에 基礎하여 精神이 時間 속으로 떨어지는 것으로 보려는 것은 아니다. 時間이 定在하는 概念이라는 것은, 時間이 定在하는 精神이라는 말과 같은 것이다. 이 定在한다는 것(..., der da ist)이 時間과 精神을 連結하는 固有한 關係인 것이다. 時間은 無時間의인 Logos와 時間을 抹殺한 絶對精神 사이에 存在하는 것이다. 따라서 定在하는 저 有限的으로 實在하는 것의 生成消滅을 떠나서 時間은 在存할 수가 없는 것이다. 但 거기에서 作用하는 否定性은 定在로부터의 自己內歸還을 指向하는 精神의 運動 그것인 것이다. 이 否定性이 即目的으로 遂行될 때 自然的 時間이 드러난다면, 이 否定性이 對目的(自覺的)으로 遂行될 때 歷史로서의 時間이 드러난다고 보아도 좋을 것이다.

그렇다면 自體的으로 永遠한 精神이 무엇 때문에 時間 속으로 現象하는 것일까. 그것은 概念을 本質로하는 精神이 他者에 있어서 自己에로 歸還함으로써 自己를 完成시키는 것이기 때문이라고 말할 수 밖에 없다. 精神이 定在한다는 것은 곧 精神이 自己에게 實在性을 賦與하는 것 以外의 아무것도 아닌 것이다.

이미 引用한 『精神現象學』 속에서 Hegel은 「時間은 外的으로 直觀된……純粹한 自己」⁷²⁾라고 表現하고 있는데, 그는 『エンცикロペディ』의 自然哲學에서 이 時間과 自己의 關係를 다음과 같이 陳開하고 있다. 「時間은 純粹自己意識의 自我=自我와 同一한 原理이다. 그러나 이 原理 或은 이 單純한 概念은, 아직은 完全한 外面性과 抽象性 속에 있다.」⁷³⁾ 여기서 外面性 속에 있는 單純한 概念 또는 定在하는 概念으로서의 時間을 Hegel이 말할 때, Heidegger는 이러한 外面性이나 定在를, 他者存在의 否定을 通하여 自己에로 歸還하는 理念의 運動이라는 生動的 實體의 契機로 把握하지를 않고, 自身의 立場에서의 事物在存라는 뜻에서 固定的으로 把握하는데서 兩者的 見解에 틈이 생기게 되는 것 같다. Heidegger는 말한다. 「《直觀된 生成》으로서의 時間은, 直接的으로 眼前에서 볼 수 있는, 區別된 自己區別이며, 《定在하는》概念 다시 말하면 事物的으로 存在하는 概念이다. 事物存在로서 따라서 精神의

70) Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, S. 28.

71) Ibid.

72) *Phänomenologie des Geistes*, S. 558.

73) *Enzyklopädie*, §258, S. 49.

外的인 것으로서의 時間은 概念을 支配하는 어떠한 힘(Macht)도 가지지 않으며, 오히려 概念이 《時間의 힘이 것이다》⁷⁴⁾라고. 그러나 概念이 時間의 힘인 所致는 時間이 精神에 屬하기 때문이지, Heidegger가 指摘하는 것처럼 果然 時間이 事物存在로서 精神의 外的인 것으로 存立하는 그러한 까닭일까. 이에 對한 答辯은 차라리 Hegel의 입을 通하여 直接 들어보는 것이 좋을 것 같다. 「有限한 것은 사라지는 것이다 時間의이다. 왜냐하면 有限한 것은, 概念하고는 달라서, 그것 自體에 있어서 總體의 否定性이 아니라, 이러한 否定性을 自己의 普遍的인 本質로서 自己 속에 가지고는 있지만 그러나 이 本質에 適合하지를 않고 一面의 이며, 따라서 이 否定性에게는 自己를 支配하는 힘으로 對하는 것이다. 그러나 概念은, 獨立하여 自由롭게 實存하는 自己同一性, 即 自我=自我로서 있기 때문에, 即目的으로도 對目的으로도 絶對的 否定性이며 自由이다. 따라서 時間은 概念의 힘이 아니며, 또 概念이 時間 속에 있지도 않고, 時間의인 것은 아니다. 오히려 概念이 時間의 힘이다. 그 까닭은, 時間은 다만 外面性으로서의 이 否定性에 不過하기 때문이다. 따라서 自然的인 것만이 時間에 服從한다. 但 그것은 自然的인 것에 屬하는 것만이 有限한 것이기 때문이다. 이에 反하여 眞實한 것, 理念 精神은 永遠하다.」⁷⁵⁾ 時間은 精神이 自己으로 歸還하는 運動의 一面에 지나지 않으며, 外的인 것, 事物存在로서 精神에 對立되는 것이 아니라, 精神 속에 時間이 屬하는 것이다. 그런 意味에서 Jaspers가 指摘하는 것처럼 「時間 속으로 떨어지는 것은 精神이 아니라, 有限한 것으로서의 精神의 諸契機들이라」⁷⁶⁾고 볼 수가 있는 것이다. 앞서 Heidegger는 精神의 外的인 것으로서 時間은 概念을 支配하는 어떠한 힘도 가지지 않으며, 오히려 「概念이 時間의 힘이다」라는 文脈으로 Hegel의 말을 理解하고 있었지만, 實은 時間의 內實로서의 「概念은 時間이 떨치는 힘이다」⁷⁷⁾라고 解釋할 수가 있는 것이다.

以上에서 본 바와 같이 Heidegger의 Hegel 時間論批判의 한 缺陷은, 이미 우리가 살핀 바와 같이 Hegel의 時間論을 自己歸還하는 理念의 運動이라는 全體 속에서 보지를 않고, 時間과 精神을 떼어 봄으로써 兩者를 結合시키는 根據를, 否定의 否定이라는 兩者が 가지고 있는 形式的 構造의 同一性에서 찾았다는 點이라고 指摘할 수 있다. 「Hegel은 그 自身이 自明한 것으로 導入한 《事態》即 點을 對目的으로 自己指定한다는 바로 그것에 의하여 只今이 떠올라 온다는 事態를 辨證法의으로 根據지을 수가 없었다」⁷⁸⁾는 Heidegger의 非難도 위에서 指摘한 缺陷과 關聯된 것으로 볼 수가 있다. 元來 無差別의으로 흘러가버리는 時間, 「只今一連續」으로서의 時間은 自然的 時間이 있으며, 이러한 時間表象이 가지고 있는 自己矛盾을 밝혀냄으로써 概念으로서의 時間을 問題삼는 것이 Hegel의 立場이었다. 自然時

74) *Sein und Zeit*, S. 434f.

75) *Enzyklopädie*, §258, S. 49f.

76) Jaspers, op. cit., S. 28.

77) Jan Van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, 3, Aufl. S. 123.

78) *Sein und Zeit*, S. 432.

間은 只今—連續으로서의 時間點의 無限連續이며, 그러한 點에서 이것은 惡無限으로서의 「持續」(Dauer)인 것이다. 그러기에 Hegel은 이 「持續」과 區別하여 眞無限으로서의 「永遠」을 말한다. 「時間 그 것은 그 概念에 있어서는 永遠한 것이다……그런데 概念自體는 一般으로 概念이 모두 그러하듯이 永遠한 것이며, 따라서 또한 絶對的 現在(absolute Gegenwart)이기도 하다.」⁷⁹⁾ 이와 같이 Hegel은 「只今」(Jetzt)과 「現在」(Gegenwart)를 區別하여 使用하고 있음을 볼 수 있다. 只今의 連續이 한갓 持續에 不過하며 永遠이 아닌 것은, 持續이 다만 時間의 相對的 止揚에 不過하기 때문이다. 「永遠은 그러나 無限한, 即 相對的인 것이 아니라 自己에게로 反照된 持續인 것이다.」⁸⁰⁾ 結局 Hegel에 있어서 根源的 時間이라고 할 수 있는 것은 精神이며 理念 그적인 것이다. 그런데 「理念, 精神은 時間을 超越하고 있다. 왜냐하면, 그러한 것은 時間 그의 概念이기 때문이다. 그러한 것은 永遠하며, 即 對自的이며, 時間 속으로 끌려들지 않는다. 왜냐하면 그것은 自己의 過程(Prozess)의 一面 속에 自身을 忘失하는 일은 없기 때문이다.」⁸¹⁾

以上에서 論述한 바에 立脚하여 Heidegger의 Hegel 時間論批判을 터들어 볼 때, Heidegger가 現存在의 時間性을 根源의으로 보고 있는 反面, Hegel은 「水平化된 時間의 根源을 解明하지 않」⁸²⁾고 다만 通俗的인 時間概念에 머물러 時間을 只今의 連續으로서의 事物存在로만 보고 있는 것으로 解釋하는 일은 穩當한 것이라고 하기 힘들 것 같다. Heidegger가 根源의 時間으로서 現存在의 時間性을 보고, 그것의 非本來의 時熟에 立腳하여 世界時間으로서의 配慮的 時間, 그 水平化로서의 通俗的 時間concept을 定義하였다고 한다면, Hegel은 Hegel 대로 時間의 概念을, 時間을 超越하는 理念, 精神 속에서 바라다 보면서, 그것의 外面性을 否定하며 自己으로 歸還하는 過程 속에서, 空間化된 時間으로서의 自然的 時間, 그리고 다시 그것의 否定을 通하여 對自的(自覺的)으로 드러나는 精神의 時間을 基礎지우려고 하였던 것이다. 이렇게 보면 兩者에 있어서, 只今의 連續이라는 時間concept은 다같이 抽象의이며 外面的 時間으로 받아들여지고 있다는 點에서는 오히려相當한 共通性을 서로 지니고 있다고 까지도 볼 수가 있는 것이다. 그렇다고 時間의 思惟를 둘러싼 Heidegger와 Hegel의 差異性——現存在의 時間性이라는 根源的 時間에 對한 時間의 概念으로서의 精神, 根源의 時間을 特性지우는 脫我性, 將來의 優位, 有限性(歷史性)에 對한 圓環性, 絶對的 現在, 無限性——이 解消된다는 것은 勿論 아니다.⁸³⁾

79) *Enzyklopädie*, §258, Zusatz, S.50.

80) Ibid.

81) Ibid., S.51.

82) *Sein und Zeit*, S.435.

83) Jaspers는 時間論에 對한 兩者の 差異를 Heidegger의 在內的 時間思惟(Immanentes Zeitdenken) 對 Hegel의 超越的 時間思惟(Transzendierendes Zeitdenken)로 對照시키고 있다. (Jaspers, op. cit., S.29)

V

우리는 이제까지 Heidegger에 의한 Hegel 時間論批判을 둘러싼 諸問題를 檢討하여 왔다. 그러면 이번에는 좀더 넓은 視野에 서서, 西歐의 形而上學의 傳統에서 Hegel의 時間論이 어떠한 特異한 位置를 占하게 되며, 또 그것이 Hegel 歷史哲學에서는 어떠한 意味를 갖게 되는가 하는 問題를 살펴는 것으로써 結論을 맺고자 한다.

우리는 이미 前章에서 「時間은 定在하는 概念 그것이다」(Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist.)⁸⁴⁾라는 말을 引用言及한 바 있다. Hegel은 같은 內容의 命題를 『精神現象學』序論에서도 反復하고 있다. 「時間은……定在하는 概念 그것이다.」(Was die Zeit betrifft, ..., 'so ist sie der daseiende Begriff selbst)⁸⁵⁾ Hegel이 이 命題를 反復한데는 그만한 理由가 있다. 이미 前章에서 밝힌 바와 같이 이命題야말로 Hegel 時間論의 核心的 테마인 것이다. Kojève는 『精神現象學註釋』⁸⁶⁾에서 『精神現象學』第八章 第二部 第二節에 나오는 이 命題를 中心으로 「永遠, 時間 및 概念」⁸⁷⁾의 諸關係를 展開하고 있다. Kojève에 의하면, 概念과 時間의 關係를 樹立하는 可能性의 數는 매우 限定되고 있으며, 그것을 다음과 같은 定式으로 表示될 수가 있다는 것이다.⁸⁸⁾

I. B=E

II. B=E'.....이것은 1. E 2. Z | a) Z外部
b) Z內部.....에 關係됨

III. B=Z

[IV. B=Z']

여기에서 B는 概念(Begriff)⁸⁹⁾을 象徵한다. 이때 概念은 모든 概念의 總體, 即 이데아의 이데아, 다시 말하면 Hegel의 『論理學』에서 말하는 理念을 意味한다. Z는 時間(Zeit)乃至 時間의 現實을 指示한다면, E는 時間의 反對者 即 永遠(Ewigkeit)을, 더 積極的으로 말하면 非時間의 現實을 나타낸다. E'는 永遠과 對立되는 「永遠한 것」(Ewiges)을 意味한다. 그것은 永遠에 關與는 하고 永遠의 한 永遠한 機能이기는 하지만 永遠 그 自體는 아니다. 끝으로 Z'는 時間 그 自體와는 區別되는 「時間的인 것」(das Zeitliche)을 指示한다.

84) *Phänomenologie des Geistes*, S. 558.

85) Ibid., S. 38 : 여기서 反復하고 있다는 것은, 冊 속에서의 順序로 보아서는 逆으로 되어 있으나, 實際에 있어서 Vorrede가 本文보다 後에 執筆되었는 事實에서 그렇게 表明한 것임.

86) Alexandre Kojève, *Hegel—Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Iring Fetscher, 1975, Suhrkamp, S. 90.

87) Ibid., S. 90-S. 133.

88) Ibid., S. 91ff.

89) Kojève는 概念을 「眞理를 要請하는 概念의 認識의 聯關의 全體」 또는 「有意味한 言語들의 聯關의 全體」라고 規定한다. (Ibid., S. 90)

結局 위의 定式들은 다음과 같이 解讀될 수가 있다. 可能性 I——이것은 「概念은 永遠이다」라는 것이다. 따라서 그것은 어떠한 것과도 關係되지 않는다. 甚之於 그 것은 永遠과도 關係되지 않는다. 그것은 永遠이기 때문이다. Kojève는 이것이 Parmenides의 立場이라고 보고 있으며, 이 立場을 全的으로 發展시키고 真正하게 理解한 것이 Spinoza의 立場이라는 것이다.⁹⁰⁾ 可能性 III은——「概念은 時間이다」라는 것이다. 여기에서는 그러기에 永遠하고도 時間하고도 關係되지 않는다. 이것이 Hegel의 立場이라는 것이다. 그런데 可能性 II는 다시 두갈래 可能性으로 나뉘이고, 그 첫째 可能性은 다시 두 가지의 變形으로 갈라지기 때문에, 結局 세가지 形態의 可能한 哲學이 들어설 수 있게 된다. 그리고 「Parmenides-Spinoza 및 Hegel의 哲學 以外의 모든 哲學들은 事實上 이들 세가지 形態 속에서 分類될 수 있다」⁹¹⁾고 Kojève는 보고 있는 것이다. 可能性 II는 「concept은 永遠한 것이다」라는 것이지, 永遠이다라는 것은 아니기 때문에, concept은 concept自體와 다른 어떤 것과 關係된다. 여기에서는 다시 두 가지 變形이 생길 수 있는데, 1. 古代 乃至 異教徒의 變形——이것은 Platon과 Aristoteles에 의하여 明確히 定式化된 것으로 「永遠한 concept은 永遠과 關係된다」는 것이며, 2. 近代的 乃至 猶太的一基督教의 變形으로, 「永遠한 concept은 時間과 關係된다」는 Kant에 의하여 明確히 定式化된 變形이다. 變形 1.은 다시 두개의 可能한 形態를 包含하게 되는데, a) 永遠한 concept은 時間 外部에 있는 永遠과 關係된다는 것(Platon과), b) 永遠한 concept은 時間 内部에 있는 永遠과 關係된다는 것(Aristoteles)이 그것이다. Kojève는 「concept은 時間의 이다」라는 可能性 IV는 哲學의 可能性에서 排除하여 버린다. 이러한 懷疑的 思想形態는 眞理라는 理念自體를 否定하는 것이 때문에 哲學自體를 不可能하게 만들어 버린다는 것이다. 이에 反하여 「concept은 時間이다」라는 Hegel의 立場은 眞理와 兩立할 수가 있는 것이다. 왜냐하면 萬一 時間 속에 있는 一切가 變한다고 하여도, 時間 그 것은 變化하지 않기 때문이다.

以上에서 본 바와 같은, concept과 時間에 關한 關係의 세가지 可能性 속에서 **concept과 時間의 同一性**을 主張하는 Hegel의 立場이 어떠한 特色을 지니는가를 좀더 具體적으로 살펴 보기로 하자.⁹²⁾

일찌기 concept과 永遠을 同一視하였던 Parmenides에 있어서는, 時間은 concept과 아무 相關이 없는 것이었다. 따라서 時間은 絶對的 知識 乃至 眞理와도 相關이 없을 뿐만 아니라, 人間——비록 그가 時間의 世界 内에 있다 하더라도 concept의 擁持者인 限——과도 相關이 없는 것이다. 世界 内에서의 concept의 時間的 定在 自體를 Parmenides의 立場에 서는 限 說明할 수가 없는 것이다. 이러한 일은 Parmenides와 같이 concept과 永遠을 同一視 하였던

90) Ibid., S. 92.

91) Ibid.

92) Ibid., S. 120ff.

Spinoza에 있어서도 事情은 마찬가지다.

Platon에 있어서는 人間의 定在(現存在)가 知識을 위하여 必要하게 된다. 真實한 知識으로서의 概念은 이제 關係로 되는 것이다. 概念은 永遠한 것이므로 時間外部에 있는 永遠과 關係한다. 永遠한 것은 別論 永遠 그것은 아니다. 그러나 永遠한 概念은 Parmenides-Spinoza의 概念보다 이미 時間에 더 가까이 있는 것은 事實이다. 時間(Kronos)은 Platon에 있어서 永遠(Aionion)의 映像으로서 Demiourgos의 神的 深知에 의하여 만들어진 것이다.⁹³⁾ 永遠한 概念은 그러나 永遠과 關係되고 있으며, 그에게 있어서 永遠이란 生成界를 超絶하여 있는 不變不滅의 恒久의 世界로서 無時間的 世界이다. 따라서 永遠한 概念이 關係하고 있는 永遠은 時間과는 關係가 없는 것이다.

Aristoteles에 와서야 時間은 비로소 絶對的 知識 속으로 파고 든다. 永遠한 概念이 關係하는 永遠은 이제 時間 속으로 떨어진다. Aristoteles는 生成하는 모든 것은 必然的으로 時間 속에 있다는 時間의 遍在性을 主張한다. 時間 그 自體는 運動變化가 아니지만, 우리는 앞의 「只今」과 뒤의 「只今」을 知覺할 경우에 時間의 經過를 알 수가 있는 것이다. 即 運動을 只今一隻今……이라고 해아릴 때 時間이 成立하는 것이다. 그래서 Aristoteles는 時間을 前後關係라는 觀點下에서의 運動變化의 數라고 規定하였다.⁹⁴⁾ 그런데 모든 것은 어떤 하나의 等質的인 것에 의하여 해아려진다. 말(馬)들은 말에 의하여 해아려지듯, 時間은 어떤 規則的인 時間에 있어서 해아려진다. 따라서 基礎的인 것이 모든 等質的인 것의 尺度(Metron)이다. 規則的인 圓環運動이야말로 最上의 尺度인 것이다. 이러한 圓環運動으로 Aristoteles가 드는 것은 天體의 運動이다. 그는 *De Caelo*에서, 天界는 存在하는 것으로서 生成消滅하는 것이 아니다. 따라서 그것은 永遠하며 神의이라는 것, 天界는 多로 보이지만 그 本性은 같으며 天界의 中心도 周邊도 같기 때문에 天界는 하나라는 것을 말하고 있다.⁹⁵⁾ 그에 의하면 이러한 神의인 天은 本性上 圓環運動을 하는 것이며, 또 圓環運動은 그 神性에 어울리게 連續의이며, 規則의이며, 恒常不變인 것이다. 따라서 그것은 모든 運動의 尺度이다.⁹⁶⁾ 그러면 이러한 時間은 무엇에 의하여 알려질 수가 있는가. 萬一 時間이 天體의 圓環運動의 具體的 數라고 한다면, 그것은 해아려짐으로써 알려질 수가 있는 것이 아닐가. 그 해아리는 것이 Aristoteles에 의하면 靈魂이며, 理性인 것이다. 따라서 靈魂이 없으면 時間도 存在할 수가 없다. 時間은 靈魂에 의하여 해아려짐으로써 그것의 可能態로부터 現實態로 옮겨질 수가 있는 것이다. 이렇게 Aristoteles에 있어서는 時間의 存在는 人間理性의 存在에 依存한다고 볼 수가 있다. Aristoteles에 와서 이제 永遠은 時間內部에 있고, 時間은 人間理性과 關係를 맺게 되지만, 이러한 異教徒의 時間觀을 깨뜨린 最初의 사람이

93) Vgl. Platon, *Timaios*, 37c)

94) Aristoteles, *Physica*, 219a 22~219b 2.

95) Aristoteles, *De Caelo*. 276a 17~279b 3.

96) Ibid., 286a 3~286b 9, 287a2~24, 288a 12~289a 10.

Kant라고 Kojève는 보는 것이다.⁹⁷⁾

Kant도(Parmenides-Spinoza 및 Hegel에 反對하여) 概念은, 그自身과는 다른 어떤 것과 關係되어진 永遠한 本質이라고 보는 點에서는 Platon 및 Aristoteles와 意見을 같이 한다. 그러나 Kant는 이 永遠한 概念을 이미 永遠과 關係지우지 않고 時間과 關係를 짓는다. Kant에 있어서 《先驗的》이란, 經驗을 可能하게 하여 주는 그러한 것이다. 그런데 經驗은 元來 時間의이고, 時間의인 것 一切는 經驗의 領域에 屬한다. 그렇다면 結局 《先驗的》이란, 時間의인 것을 時間의인 것으로 可能케 하여주는 것이 된다. 人間의 思惟는 時間 속에서 遂行되고 그러기에 時間의 現象이다. 그러한 것으로서의 人間의 思惟는 純粹하게 經驗의이고, 그러한 限에 있어서 憶見(doxa)이라고 볼 수가 있다. 그러나 永遠한 概念을 時間의인 것에 適用할 수 있게 하려면, 概念을 우선 圖式化하지 않으면 안된다. 다시 말하면 概念을 時間 그것에 適用시키지 않으면 안된다. 이 窮極的 適用은 時間に 앞서 또는 時間 밖에서遂行된다. 即 그것은 先天的(a priori)이며, 그러기에 不變이며 언제나 妥當하다. 이 絶對的 知識은 따라서 (永遠한) 概念과 時間 사이의 關係의 總體性이며, 《綜合的 原則들》의 總體性이다. 이것이 Kojève가 解釋한 Kant의 存在論의 要點의 一部이다.⁹⁸⁾ Kant의 立場은 人間學의 次元에서 다음과 같이 解釋해 볼 수도 있다. 概念은 永遠하다. 그러나 概念은 時間에 關係한다. 萬一 概念이 永遠하다고 한다면, 概念을 時間 밖에 있겠금하는 무엇이 人間 속에 存在하기 때문일 터인데, 그것이야말로 Kant에 있어서는 自由인 것이다. 自由는 即 《實踐的 理性》乃至 《純粹意志》의 限에 있어서의 《先驗的 自我》인 것이다. 한편 概念이 時間に 對한 關係라고 한다면, 그것은 《純粹意志》가 時間의 現實에 適用됨으로써만 可能하다. 그러나 다른 한편 先天的(a priori) 概念(自由의 行爲)이 存在함으로써만 時間に 對한 關係는 時間に 《앞서》遂行될 수가 있는 것이다. 自由의 行爲는 따라서 時間 밖에 있으면서 同時에 時間에 關係한다. 이것이 바로 《淑知的 性格의 選擇》이다. 이 選擇은 時間의인 것이 아니지만 그러면서도 人間의 모든 時間의 現存在를 規定하는 것이며, 그 속에는 따라서 어떠한 自由도 存在치 않게 된다.

Kant도 희랍사람들과 마찬가지로 人間을 理性的 存在로 생각한다. 그러나 人間은 絶對的 理性的 存在는 되지 못한다. 人間은 한편 時間과 關係된 感情的 存在이기도 하기 때문이다. Kant는 그의 形而上學 속에서 猶太—基督教의 傳統과 이어진 聖書와 路마書의 人間學을 考慮하고 있다. 即 不死의 靈魂을 賦與받은 歷史的 人間을 생각하고 있는 것이다. 그러나 歷史的 存在로서의 人間은 窮極的으로 그에게 있어서 說明되지 못한채 남게 된다. 人間은 그가 살고 있는 具體的 事物의 世界도 認識할 수 없고, 人間의 時間의인 自由로운 行爲에 의하여 만들어지고 있는 歷史도 認識할 수가 없는 것이다. 이 問題를 解釋하기 위

97) Kojève, op. cit., S. 120.

98) Ibid., S. 117.

하여서는 概念과 時間이 한層 더 接近하여야 한다는 하나의 길만이 남아 있다. 即 그것은 概念과 時間을 同一視하는 길이며, Hegel의 思想的 偉大性은 바로 그 일을 成就하였는데 있는 것이다.

Hegel은 哲學史上 처음으로 概念과 時間의 同一性을 言表하였으며, 「時間은 定在하는 概念 그것이다」⁹⁹⁾라는 그의 命題는 哲學面에서 重要한 意味를 갖는 發言으로 보아야 한다. Kojève는 이 事實을 強調하면서 「萬一 Parmenides-Spinoza를 度外視한다면, 哲學史에는 두 개의 時期가 있다고 말할 수 있다. 하나는 Platon에서부터 Kant까지요, 다른 하나는 Hegel로부터 始作된다」¹⁰⁰⁾고까지 말하고 있다.

結局 哲學이 概念과 時間을 同一視할 때에만 비로소 歷史에 關해서 即 自由冒犯 歷史的 인 個人으로서의 人間의 定在에 關해서 說明할 길이 토이는 것이다. 따라서 「Hegel에 依해서 導入된 革新의 主된 目標는 무엇보다도 歷史라는 事實의 說明을 提供하려는 것이다.」¹⁰¹⁾ Hegel이 概念과 同一視하였던 時間은 이러한 觀點에서 보면 歷史的 時間이라고 말할 수 있으며, 그 속에서 人間의 歷史가 展開되는 時間이며 더 나아가서는 世界史로 現實化된 時間인 것이다. 『精神現象學』末尾에서 Hegel은 말하고 있다. 「學知는 自身을 알뿐만 아니라 自己自身의 否定者 即 自己의 限界도 알고 있다. 自己의 限界를 안다는 것은 自身을 犠牲할 줄 안다는 것이다. 여기에서 말하는 犠牲이란, 精神이 精神으로 되는 自己의 生成을 自由로 운, 偶然的인 生起라는 形態로 提示하고, 自己의 純粹한 自己를 自己 밖에 있는 時間으로서, 또한 自己의 存在를 自己 밖에 있는 空間으로서 直觀하는, 저 外化인 것이다. 精神의 이러한 (두가지 가운데서) 그 後者인 自然은 精神의 生動的이며 直接的인 生成이다. 外化된 精神인 自然은, 스스로 定在함에 있어서 스스로 存立을 永遠히 外化하고 있는 것 以外의 것이 아니고, 또 主體를 回復하는 運動을 하고 있는 것 以外의 것이 아니다.

그런데 精神의 또 하나의 側面, 即 歷史는, 그렇다는 것을 알면서 自己를 媒介하는 成生으로서, 時間으로 外化된 精神이다. 그런데 이 外化는, 同時に 外化 그것의 外化이기도 하다……이 生成은 緩慢한 運動, 諸精神의 繼起를 提示한다. ……精神의 完成은 精神이 무엇인가를, 即 精神의 實體를 完全히 아는데 있는 것이기 때문에, 이 知는 精神이 自己自身의 속으로 들어 가는 것 (*Insichgehen*)이며 精神은 이 過程 속에서 自己의 定在를 버리고 自己의 形態를 버리고 自己의 形態를 記憶[Erinnerung 内化]에 맡기는 것이다.¹⁰²⁾ 여기에서의 時間은 歷史的 時間이며, 時間은 「世界一內一人間의 歷史(die Geschichte-des-Menschen-in-der-Welt)¹⁰³⁾인 것이다. 이처럼 時間이 世界一內一人間의 歷史라고 한다면, 人間이 없이

99) *Phänomenologie des Geistes*, S. 558.

100) Kojève, op. cit., S. 121.

101) Ibid.

102) *Phänomenologie des Geistes*, S. 563.

103) Kojève, op. cit., S. 126.

는 時間도 없을 것이고, 人間없이는 自然은 한갓 空間에 不過할 것이다.¹⁰⁴⁾

Hegel은 어떻게 하여 歷史에 있어서 이렇한 事態가 일어나고 있는가를 다시 說明하고 있다. Hegel의 立場에서 본다면 精神은 自己를 外化함으로써 自己를 喪失하였기 때문에, 다시 自己를 알아 내는 일이 可能하게 된다. 이렇게 自己를 알아 냈으로써 精神은 또한 自己가 現在 그것인 바의 것으로 되는 것이다. 精神은 歷史의 그때 그때의 契機에 있어서 自己의 實體의 豐富性을 洞察하지 않으면 안된다. 이들 契機 속에는 精神 그것이 어떠한 樣相으로 全面的으로 現存하고 있기 때문이다. 世界精神의 各各의 形態는 先行하는 形態에서 생겨나고 自己 속에 그 先行하는 形態를 지니고 있다. 이렇게 各各의 形態는, 先行하는 形態의 否定이긴 하지만, 그것은 언제나 自己自身을 否定하는 全體이기 때문에 創造的 否定이기도 한 것이다. 이 否定된 定在는, 世界時間의 세로운 實體 속에 內面化(記憶)되고 보다 깊은 自己知에 이르게 된다. 이러한 自己知야말로 精神의 最高의 目標¹⁰⁵⁾이며 精神의 深底가 드러나는 啓示인 것이다. 「이러한 啓示는, 精神에게 離이를 賦與하는 일이면서도, 그대로 精神의 時間인 것이다. 即 離한다는 이 外化가 自己自身에 있어서 自己를 外化하고 自己의 離이 속에 있으면서도, 또한 自己의 深底속에, 그리고 自己自身 속에 있다는 의미에서 위에서 말한 啓示는 精神의 時間이기도 한」¹⁰⁶⁾ 것이다.

여기에서 Hegel은 歷史의 두 樣相을 드러내보이고 있다. 時間 속에서 繼起하는 이들 一連의 精神이 바로 歷史이다라는 것이 그 하나이며, 이것을 概念的 組識이라는 樣相에서 말한다면 이들 一連의 精神은 現象知의 學으로서의 精神의 《現象學》이 된다는 것이 그 다른 하나이다. 이 두가지 樣相을 統一한 것이 다름 아닌 概念把握된 歷史(*die begriffne Geschichte*)로서 바로 그것이 Hegel의 元來의 意味에서의 歷史哲學이라고 말할 수가 있을 것이다. 이렇게 보면 Hegel이 말하는 歷史에는 두 가지 契機가 있게 된다. 하나는 時間의 《連續性》即 時代區分을 낳게 하는 發展契機며, 다른 하나는 《現在》로서의 同時的 時間契機인 것이다.

元來 Hegel에 있어서는 「存在하고 있는 것, 이것을 概念把握하는 것이 哲學의 課題인 것이다.」¹⁰⁷⁾ 그것은 있었던 것도 있을 것도 아니라는 點에서 現在야말로 Hegel 哲學의 出發點이며 到着點이라고도 볼 수가 있는 것이다. 이 永遠한 現在는 同時代性이라는 意味에서 精神의 同質的 構造를 나타내고 있다. 萬一 이 同時代性을 共時態라고 한다면, 이 永遠한

104) Kojève는 이 點에서 『精神現象學』을 中心으로 한 歷史的 時間을 너무도一方의으로 強調한 感이 있다. 時間의 真理는 勿論 歷史의 存在로서의 人間에서 開示되는 것이기는 하지만, 同時に「自然的 時間」을 Hegel이 通過하여 온 點을 考慮하지 않으면 안될 것이다. Kojève도 Hegel가 自然哲學에서 Kosmos의 時間을 나누고 있다는 事實을 指摘하고는 있다. (Ibid., S. 122 參照)

105) Hegel에 있어서 精神이 目標(Ziel)라는 終末을 갖는다는 생각은 基督教의 終末論의 影響을 엿볼 수 있다.

106) *Phänomenologie des Geistes*, S. 564.

107) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Suhrkamp Verlag.

現在라는 共時態를 그것의 生成過程에서 볼 때, 時間的 連續性的 繼起는 通時態라고 할 수가 있을 것이다. Hegel의 時間論, 더 나아가서는 歷史觀은 따라서 共時態—通時態의 方法論的 裝置에 의하여 Hegel 解釋의 새로운 觀點을 얻을 수가 있을 것이며 Althusser等의一部 構造主義者들의 試圖가 바로 그러한 代表的인 事例라고 할 것이다.

끝으로 萬一 絶對精神의 刑場인 Golgatha쪽에서 우리가 내려다 본다면, Hegel의 哲學은 絶對者(絕對精神, 理念, 概念)의 眞理로서 그것의 否定的 統一을 끝까지 把握하려 하는 것이며, 그런 意味에서 Hegel의 哲學은 이 否定的 統一을 主軸으로 하는 時間論이며 나가서 「歷史의 哲學」이라고도 말할 수가 있을 것이다.

參 考 文 獻

- Hegel *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, 1971.
- Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8.
- Hegels *Sämtliche Werke*, Bd XVIIIa:, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsg. von G. Lasson, 1923.
- Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister, (Der philosophische Bibliothek Bd. 67).
- Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II (Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen)*, Werke in zwanzig Bänden, Bd.9, Suhrkamp Verlag, 1970.
- Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, (Der philosophischen Bibliothek Bd. 114).
- Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, (Der philosophische Bibliothek Bd. 171a).
- Hegel, *Vorlesung über die Ästhetik*, I, II, III, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 13, 14, 15, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* I, II, III, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, 19, 20, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, §343, S. 504.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 1972¹². *Holzwege*, 1950. *Identität und Differenz*, 1957. *Hegel und die Griechen*, 1960.
- K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. von Hans Saner, Piper, 1978.

H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932.

K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. Fischer, 1969.

N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2, Teil, Hegel, Berlin, 1929.

Max Wundt, *Hegels Logik und die moderne Physik*, 1949.

R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1949.

A. Kojève, *Hegel-Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Iring Fettscher, 1975, Suhrkamp.

Platon, *Timaios*.

Aristoleles, *Physica*.

De Caelo

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

Kritik der praktischen Vernunft.

Ulrich Kayser, *Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels*, Dissertation, 1930.

Norbert Altwicker, *Der Begriff der Zeit im philosophischen System Hegels* (Diss), 1951.

Gerhard Schmitt, *The Concept of Being in Hegel und Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn, 1977.

Werner Becker, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Verlag W. Kohlhammer, 1971.

《Abstract》

DAS PROBLEM DER ZEIT IN DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE HEGELS

Sang-Chul Lee,

Bedeutung und Begriff der Zeit im Hegelschen Denken sollen interpretiert werden. Diese Aufgabe wird folgenderweise abgeschnitten:

1. Einleitung
2. Die Erörterung von Zeit in der Naturphilosophie Hegels
3. Heideggers Kritik vom Begriff der Zeit bei Hegel
4. Geist und Zeit.....Versuch einer Kritik, mit Hinblick auf die Untersuchungen Heideggers über das Wesen der Zeit bei Hegel
5. Geschichte und Zeit.....die Zeit als der *Begriff, der da ist*

Die entscheidenden Stellen, an denen Hegel die Zeit behandelt, finden sich in der *Naturphilosophie*, in der *Phänomenologie des Geistes* und im ersten Band der *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (*Die Vernunft in der Geschichte*). Diese Stellen sollen einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. An allen anderen Stellen, wo die Zeitproblematik in Hegels Werk noch auftritt, findet sie nur beiläufige Erwähnung.

Martin Heidegger ("Sein und Zeit", 1. Hälfte, im "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Band VIII, Halle, 1927) geht von der Hegelschen Erörterung in der Naturphilosophie der *Enzyklopädie* aus und weist nach, dass die Zeit bei Hegel als eine blosse Folge von Jetzt-Punkten aufgefasst wird; d. h. im Zusammenhang der Ontologie Heideggers, dass sie "sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt". Damit aber bleibt nach Heidegger für Hegel gerade die volle Struktur der Zeit verborgen, deren Aufhellung eines der Hauptanliegen von Heideggers Hauptwerk ist.

Die Problematik von Zeit und Geschichte, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* so stark bewegt hat, ist von Heidegger nicht völlig erörtert. Bei Hegel, heißtt das zusammenhängende Ganze *Begriff*. Welche Beziehungen dann zwischen dem Begriff und der Zeit bestehen? Hegel erklärt: "Die Zeit ist der *Begriff selbst*, der *da ist*." Dieser Satz wird von Alexandre Kojève folgendermassen interpretiert: die Zeit *ist* also der Mensch in seiner umfassenden empirischen, d.h. räumlichen Wirklichkeit: die Geschichte-des-Menschen-in-der-Welt. Nach Hegel gibt es also nur dort, wo es Geschichte gibt.