철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

## 헤겔『정신현상학』

2004

사울대학교 철학사상연구소

『철학사상』 별책 제3권 제17호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

## 헤겔『정신현상학』

강성화

서울대학교 철학사상연구소 2004 편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정 허남진

윤선구(주간)

## 발 간 사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 〈철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구〉의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상 연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크 게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을, 근간 개념들 과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철 학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자 의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한 문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용 할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없 는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작 업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하 기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장·「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」연구책임자

백 종 혀

『철학사상』 별책 제3권 제17호

# 헤겔『정신현상학』

강성화

서울대학교 철학사상연구소 2004

## 머리말

이 책자는 <2002년도 기초학문육성 인문사회분야 지원사업〉의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 신청한「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구』 2차년도 작업 결과물 가운데 하나이다. 본 결과물은 헤겔(G. W. Hegel)의 『정신현상학』(Phänomenologie des Geistes)에 대한 디지털 자료를 구축하는 것을 일차적인 목적으로 하고 있다. 다시 말해서 본 책자는 『정신현상학』에 대한 온라인 상의 토픽맵 구현을 위한 기초 자료의 성격을 가지고 있다.

주지하는 대로 『정신현상학』은 헤겔의 저서를 대표하는 작품이자 독일 관념론의 백미로 꼽히는 작품이다. 1807년에 최초로 출판된 이 책은 다양한 해설서에 대한 '해설의 역사'가 필요할 정도로, '현존하는 철학 저서 중 가장 난해한 것 중의 하나'로 지목된다. 방대한 양의 사상이 극도로 압축되어 있어서 난해함이 더 하고 있는데, 그럼에도 불구하고 이 책이 그토록 열렬히 읽히고 평가되어 온 이유는 고도의 독창성과 독특함에 있다.

필자는 『정신현상학』을 그 '원래의 기획'으로 알려지고 있는, 이른바 '의식의 경험의 학'(Wissenschaft der Erfahrung des Be- wußtseins)이라는 측면에서 주목하였다. 『정신현상학』과 '의식의 경험의 학'의 관계에 대한 논란이 존재해 왔지만, 일부이든 전체이든 『정신현상학』은 의식의 경험에 대한 학이고자 했음은 분명하다. 헤겔은 『정신현상학』의 전반부, 즉 〈A 의식, B 자기의식, 그리고 C(AA) 이성〉까지를 포함하는 부분을 '제1부'로묶어내고 '의식의 경험의 학'이라는 표제를 달았다. 이렇게 볼 때, 헤겔의 이른바 '학의 체계'(System der Wissenschaft)의 첫 번

째에 해당하는 『정신현상학』은 우선 '인식론'으로서 감성적인 의식(대상지)에서 시작하여 자기의식을 거쳐 개념에까지 도달하는 의식의 경험에 대한 서술이라 설명할 수 있다.

'원래의 기획'에 따를 때 필자의 작업은 반쪽에 불과해진다. '인식론'을 훨씬 넘어서는 의미를 지니고 있는 <BB. 정신, CC. 종교, DD. 절대지〉는 직접적으로 다루지 않기 때문이다. 이는 무엇보다도 필자 자신의 역량 부족에 기인하지만, '원래의 기획'이 『정신현상학』에서 가장 중요하고 핵심이 되는 부분, 그리고 가장난해한 부분이라는 것을 언급하는 것으로 변명을 대신하고 싶다. 필자가 취급하고 있는 『정신현상학』은 두 권으로 된 우리말 판본중 정확히 제1권(『정신현상학』) 전체에 해당한다.

끝으로〈일러두기〉를 겸한 안내이다. 이 글에서 텍스트로 삼고 있는 『정신현상학』의 독일어 판은 *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner( Hamburg, 1952) 판이며, 우리말 판은 『정신현상학 I』(임석진 역, 분도출판사, 1980)이다. 인용 시에는 예컨대 '(S.258/424-5쪽)'과 같이 '인용 단락' 끝에 이 독일어 판과 우리말 판의 페이지를 괄호 안에 앞뒤로 병기하였다. 해설 중에 간단히 인용되는 경우에는 독일어판 페이지만을 역시 괄호 안에 표기하였다. '인용 단락'이나 '해설중의 인용' 모두 우리말 판본의 표현을 가급적 그대로 따르고자하였다.

2004년 5월 19일 姜聲和

## 목 차

제1부『정신현상학』의 저자 및 작품 해제1
I. 헤겔의 생애와 저작·······1
* 헤겔 연보(年譜) 8
Ⅱ.『정신현상학』해제11
1. <의식의 경험의 학>으로서의『정신현상학』11
2. 『정신현상학』의 구성과 논리14
Ⅲ. 『정신현상학』의 목차19
제2부 지식 지도23
I. 철학문헌, 철학자, 철학용어 지식지도23
○ 철학문헌 : 『정신현상학』23
○ 철학자: 헤겔25
○ 철학 용어
Ⅱ.『정신현상학』의 지식 지도29
1. (대상) 의식
2. 자기 의식
3. 이성 32

제3부『정신현상학』의 주요 주제어 분석35
I . (대상)의식35
1. 예비적 고찰 35
(1) 의식의 경험의 학
(2) 의식-대상-지(知)의 관계
(3) (대상)의식과 자기의식
(4) 자연적 의식39
2. 대상의식의 변증법43
2.1. 감성적 확신43
2.1.1. 감성적 확신의 개념 43
(1) 감성적 확신에 대한 통념43
(2) 감성적 확신의 직접성과 매개성46
2.1.2. 감성적 확신의 변증법47
(1) 감성적 확신의 대상:'이것'49
(2) 감성적 확신의 주체: '자아' 또는 '지'(知)52
(3) 전체로서의 감성적 확신54
2.1.3. 감성적 확신에서 지각으로의 이행 57
2.2. 지각 58
2.2.1. 지각의 대상:사물 58
(1) 긍정적 보편자로서의 사물: '역시 그렇게도'(auch)의 규정
60
(2) 부정적 보편자로서의 사물: 배타적 일자(一者)의 규정 … 61
(3) 전체로서의 사물 : 사물의 완성62

2.2.2. 지각의 모순63
(1) 사물과 기만63
(2) 지각의 모순과 반성65
(3) 전체로서의 지각: 모순의 통일 속에 있는 대상 66
2.2.3. 지각에서 오성[지성]으로의 이행67
2.3. 오성[지성]68
2.3.1. 오성[지성]의 대상
(1) 힘69
(2) 법칙74
(3) 무한성 80
2.3.2. 의식에서 자기의식으로의 이행82
Ⅱ. 자기의식
<ul><li>Ⅱ. 자기의식</li></ul>
1. 자기의식의 개념84
1. 자기의식의 개념 ···································
1. 자기의식의 개념
1. 자기의식의 개념 84   (1) 추상적 자기의식과 모순 84   (2) 자기의식의 세 계기 85   2. 자기의식의 발전: 자기의식의 변증법 86
1. 자기의식의 개념 84   (1) 추상적 자기의식과 모순 84   (2) 자기의식의 세 계기 85   2. 자기의식의 발전: 자기의식의 변증법 86   2.1. 욕구와 자기의식: 욕구하는 자기의식 86
1. 자기의식의 개념 84   (1) 추상적 자기의식과 모순 84   (2) 자기의식의 세 계기 85   2. 자기의식의 발전: 자기의식의 변증법 86   2.1. 욕구와 자기의식: 욕구하는 자기의식 86   2.1.1. 욕구하는 자기의식 86
1. 자기의식의 개념 84   (1) 추상적 자기의식과 모순 84   (2) 자기의식의 세 계기 85   2. 자기의식의 발전: 자기의식의 변증법 86   2.1. 욕구와 자기의식: 욕구하는 자기의식 86   2.1.1. 욕구하는 자기의식 86   (1) 욕구와 그 충족: 끊임없는 대상의 재생산 87

(1) 자기의식의 이중화9(
(2) 생사를 건 인정 투쟁9
(3) 생사 투쟁과 죽음 : 죽음과 절대적 부정9(
2.2.2. 주인과 노예의 변증법94
(1) 자립적/비자립적 자기의식94
(2) 주인과 노예 : 지배와 예속 9년
(3) 주인과 노예 관계의 역전 96
2.3. 자기의식의 자유:금욕주의, 회의주의, 불행한 의식 102
2.3.1. 사유 속의 자유
(1) 현실 세계로부터 사유의 세계로 102
(2) 사유 속에서의 자유 102
2.3.2. 금욕[스토아]주의적 자기의식 103
(1) 금욕주의의 특징103
(2) 금욕주의적 자유의 한계
2.3.3. 회의주의적 자기의식 10년
(1) 회의주의의 특징10년
(2) 회의주의의적 자기확신이라는 것 107
(3) 회의주의적 의식의 자기모순108
2.3.4. 불행한 의식110
(1) 불행한 의식의 본질
(2) 가변자와 불변자의 분열과 통일 112
(3) 불행한 의식의 화해의 시도:가변자와 불변자의 통일 방식 112
2.4. 자기의식의 지양 117

III. 이성118
1. 이성과 관념론 119
1.1. 관념론의 입장 120
1.2. 잘못된 관념론 및 이성 비판 121
2. 이론적 이성 또는 관찰하는 이성123
2.1. 자연의 관찰
(1) 기술(記述)
(2) 정표(徵表)126
(3) 법칙128
2.2. 자기의식의 관찰 또는 인간 개체성의 관찰130
2.2.1. 순수성에서 본 자기의식에 대한 관찰: 논리적 법칙 … 131
2.2.2. 인간 개체성의 관찰(1) : 심리학적 법칙 132
2.2.3. 인간 개체성의 관찰(2): 관상학과 골상학 133
3. 실천적 이성134
3.1. 실천적 이성의 목표로서의 인륜의 세계 136
3.1.1. 인륜의 실현과 민족 137
3.1.2. 개인의 행복과 실천적 의식138
3.2. 인륜의 세계를 향한 실천적 이성의 진행139
3.2.1. 쾌락과 필연성141
3.2.2. 마음의 법칙과 자만의 망상142
(1) 마음의 법칙 142
(2) 마음의 법칙의 모순 143

	3.2.3. 덕성과 세계 행정145
	(1) 덕성과 세계 행정의 관계
	(2) 세계 행정에 대한 덕성의 투쟁과 패배 146
	4. 보편적 이성 또는 사회적 이성148
	4.1. 정신적 동물의 왕국과 사상 그 자체 149
	4.1.1. 정신적 동물의 왕국 149
	4.1.2. 작품과 사상 그 자체150
	4.2. 법칙 수립적 이성152
	4.3. 법칙 검증적 이성153
	4.3.1. 법칙 검증적 이성 혹은 사법적 이성153
	4.3.2. 법칙 수립 및 법칙 검증의 지양154
문학	헌정보·······156
	원전 판본156
	참고문헌156
	부록: 헤겔 관련 한국어 출판물(단행본) 목록 157
	(1) 헤겔 저작 번역서157
	(2) 헤겔 관련 국내 단행본155

## 제1부 『정신현상학』의 저자 및 작품 해제

### I. 헤겔의 생애와 저작



독일의 고전적 관념론 철학을 대표하는 철학자 인 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770~1831)이 산 생애는 18세기 후반에서 19세기 초반에 걸쳐 있는데, 그 시기의 서양 역사 무대에는 산업혁 명, 프랑스혁명, 미국의 독립, 나폴레옹의 집권

과 몰락 등 역사적 사건들이 이어지고 있었다.

그는 1770년 8월 27일, 독일 뷔르템베르크 공국의 수도 쉬투트 가르트에서 출생하였다. 양친은 다 신교를 믿었고 그는 2남 1녀 중의 장남이었다. 5세에 라틴어 학교에 입학했고, 7세에서 18세까 지 김나지움에 다녔다. 그리고 그 사이 13세 때에 어머니를 잃었 다. 김나지움 시절의 헤겔은 도서관에서 읽은 책들에서 내용을 발 췌하는 습관을 가지고 있었고, 이런 습관은 일생 동안 지속되었다 고 한다. 그는 김나지움 시대에 언제나 모범생이었고 특히 그리스 의 비극에 흥미를 가지고 소포클레스의 『안티고네』(Antigone)를 번역하기도 하였다. 그리스 정신에 대한 그의 관심은 역시 일생을 두고 지속되었고, 그의 사상 형성에 큰 영향을 주었다. 김나지움 졸업 이후의 그의 생 전체를 압축적으로 정리해 주고 있는 글을 인용해 본다.

헤겔은 1788년에 튀빙겐 신학 대학에 신학과 학생으로 입학했다. 학 업을 마친 다음 그는 1793년 베른의 슈타이거가(家)에 가정 교사로 들 어간다. 베른 시절 헤겔은 주로 칸트 철학에 몰두했고 또 당시 지배 종

교였던 기독교와 교회를 비판하는 데 힘을 기울였다. 베른에 이어 프랑크푸르트에서 계속 가정 교사 노릇을 하다가 1801년 헤겔은 예나 대학교에서 강의를 맡게 되었다. 예나 시절 초기에 헤겔은 셸링과 친밀한관계를 맺게 되었고 1802년에 그와 공동으로 『철학 비평』(Kritsche Journal der Philosophie)을 간행했다. 1807년에는 철학자로서의 헤겔의 최초의 대작인 『정신현상학』(Phänomenologie des Geistes)이 출판되었다. 헤겔은 한동안 밤베르크에서 신문 편집국장직을 맡아 활동하다가 1808년에 뉘른베르크 김나지움의 교장이 되었다. 1816년 헤겔은하이델베르크 대학교에서 교수 자리를 얻었다. 1818년부터 죽을 때까지 헤겔은 베를린 대학교에서 가르쳤다. 베를린에서 그는 폭발적인 인기를 누렸으며 마침내 헤겔 학파가 만들어지기에 이른다. 베를린에서 헤겔은 철학의 거의 모든 영역에 걸쳐 강의를 했다. 1827년에는 헤겔의 주도 하에 『과학적 비판을 위한 연보』(Jahrbücher für wissenscha- ftliche Kritik)가 발간되었다. 1831년 11월 14일 헤겔은콜레라로 사망했다(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 1417쪽).

이 인용문에는 몇 개의 도시 이름들이 언급되고 있는데, 이 도시들은 그의 생애를 몇 시기로 나누어 살펴보는 데 편리하다. 이름하여, 튀빙겐 시대·베른 시대·예나 시대·하이델베르크 시대·베를린 시대가 그것이다. 이 명칭을 사용하여 그의 생애를 시대별로 간략히 살펴보자.

#### <튀빙겐 시대>

해겔은 1788년부터 1793년에 이르는 약 5년 동안을 튀빙겐 대학에서 보낸다. 여기서 그는 기독교의 역사 연구에 전념한다. 이 기간 동안 동갑의 휄더린(Hölderin, 1770~1843)과 다섯 살 아래의 셸링(Schelling, 1775~1854)과의 교제는 그의 일생을 통하여 큰 영향을 준다. 학우들은 그를 '할아버지'라는 별명을 붙일 정도로 그는 중후하고 침착하며 말없이 자기 할 일을 하는 그런 성격의 소유자였다. 대학 2학년이었을 때(1789년) 프랑스 혁명이 일어났다.

휄더린이나 셸링만큼 남의 눈에 뜨일만한 재기(才氣)도. 민감도 대 학 시절에는 없었던 헤겔이었다 하더라도, 바로 이웃 나라에 생긴 세 계사적 대혁명의 행진과, 그것의 사상적 원천이었던 루소에게 쇼크를 받지 않을 수 없었다. 이것은 혈기 왕성했던 청년 학도로서 오히려 당 연한 일이라고 말할 수 있을 것이다(최재희, 『헤겔의 생애와 사상』, 이 문사. 1980. 26쪽).

당시 헤겔은 신학과에 적을 두고 있었던 만큼 그의 연구 주제 는 종교였고, 「민족종교와 기독교」라는 논문을 쓰기도 하였다. 이 논문에서 헤겔은 참다운 민족종교는 소수의 지배욕에 이용되어서 는 안되고 널리 민중의 정신 속으로 파고들어 가야 한다는 것, 그 리고 이런 점에서 그리스의 종교가 이상적인 종교며, 기독교는 결코 민중의 종교가 못된다고 말하였다(윤용석, 「헤겔의 생애와 사상」, 『세계의 대사상(7) : 법의 철학』, 미문출판사, 1989, p.14). 이처럼 헤겔의 종교 연구는 매우 비판적이었다. 그는 또한 종교 를 정치와 분리하지 않고 연관시켜서 보고 있는데, 이 점은 그가 신학도로서 그처럼 프랑스 혁명을 환호한 사실을 통해서 다시 확 인할 수 있다.

#### <베른 시대>를 포함한 가정교사 시절

튀빙겐 대학을 마친 헤겔은 1793년 스위스의 귀족인 슈타이거 가(家)의 가정교사가 되어 베른으로 떠나 약 3년을 머문다. 이 시 기에도 그의 주된 관심은 종교였으며, 이 시기에 「예수의 생애」 (Das Leben Jesus)와 「기독교의 실정성」(Positivität der Christendum)이라는 두 편의 논문을 쓴다.

27세가 되던 1797년 1월에 헤겔은 휄더린의 주선으로 스위스 베른을 떠나 프랑크푸르트로 가서 고겔가(家)의 가정교사가 되어. 이 집에서 1800년 말까지 4년 간의 세월을 보낸다. 이곳에 온지 2년 만에 아버지를 여읜다. 아버지를 잃은 해를 전후해서 「뷔르템베르크의 최근 내정」(1798년)을 쓰고 또 『독일헌법론』(서문)을 쓰기 시작한다(1799년). 이처럼 이 시기에는 정치적 주제의 글도 있었지만, 그러나 여전히 그의 주된 글쓰기는 종교와 관련된 것이었다. 이 시기에 「기독교의 정신과 그 운명」(1798년)을 쓴다. 이 논문에서 헤겔은 도덕적 이성이 궁극의 실재가 아니라 사랑이세계의 원리라고 한다. 여기서 사랑은 훗날 '정신'이라 부를 수 있는 개념이라 할 수 있다.

#### <예나 시대>와『정신현상학』

예나 대학의 교수였던 셸링의 추천으로 1801년 겨울 학기에 〈논리학과 형이상학〉을 담당하는 동대학의 사강사로 가게 된다. 이때부터 1807년까지 그의 예나 시대가 시작된다. 사강사 시절의 강의 수고(手稿)는 뒤에 호프마이스터에 의해『예나 시대의논리학과 형이상학』과『예나 시대의 실재철학』으로 편집되어 나오게 된다. 1802년(32세)부터 셸링과 공동으로 『철학 비평』(Kritsche Journal der Philosophie)을 간행했는데, 여기에 그는「철학 비평 일반의 본질」,「상식은 철학을 어떻게 생각하는가」,「회의론과 철학과의 관계」,「신앙과 지식」,「자연법의 학문적인 취급 방식에 대하여」등을 기고하였다.

해겔은 1805년 괴테의 추천을 받아 동대학의 원외 교수로 임명되었다. 1806년 가을에 나폴레옹 군대가 예나 대학을 점령하여 대학이 폐쇄되기도 하였는데, 프랑스 군대가 예나에 도착한 날의 광경을 숙소 2층에서 바라본 해겔은 그의 대학 동창 한 사람에게 보낸 편지에서 다음과 같이 말했다고 한다.

황제가- 이 세계정신이- 진지 정찰을 위해 말을 타고 거리로 진군 하는 웅자를 보았습니다. 한 지점에 집결해서 말 위에 타고 있으면서 세계를 압도하고 정복하고 있는 이런 개인을 목격하는 것은, 무어라고 형언할 수 없는 기분입니다.

이 시기에 헤겔은 최초의 주저 『정신현상학』(Phänomenologie des Geistes)을 집필하였으며, 나폴레옹 군대가 예나에 입성한 날인 1806년 10월 13일 심야에 탈고하였다. 그리고 이 책은 1807년 4월에 밤베르크에서 처음 출판되었다. '정신현상학'이란 헤겔 자신이 말하고 있듯이 '의식의 경험의 학'(Wissenschaft der Erfa- hrung des Bewußtseins)인 바, 이는 우리의 의식이 여러 가지 경험을 통하여 진리를 파악하여 가는 과정을 서술한 것이다. 그리고 여기서 '경험'이란 의식이 자기 자신의 내용과 대 립을 극복하고 자기에게로 돌아와서 자신과 완전히 일치하게 되 기까지의 의식의 변증법적 운동을 가리킨다고 할 수 있다.

#### <뉘른베르크 시대>와『논리학』

1808년 38세의 헤겔은 뉘른베르크 김나지움의 교장으로 근무 를 시작하여 이 곳에서 약 8년 간, 즉 46세까지 생활하게 된다. 그리고 그의 오랜 사색을 바탕으로 자신의 두 번째 주요 저서인 『논리학』(Wissenschaft der Logik)을 내놓는다. 이 시절에 나온 『논리학』을 보통 '대(大)논리학'이라고 통칭하는데, 이 책의 제1 권(제1부와 제2부)은 1812년에서 1813년에 걸쳐서 간행되었고, 제2권(제3부)은 1816년에 간행되었다. 2권 3부의 『논리학』은 아 리스토텔레스의 『형이상학』에 대비되는 것이다. 보통의 논리학과 는 다른 헤겔의 독자적인 논리학이 생산되고 철학자로서의 자신 의 명성을 널리 알리게 된 계기가 되었다는 점에서 뉘른베르크 김나지움 교장 시절은 그의 생애에서 각별한 의미를 갖는다. 이 뉘른베르크 시절에 헤겔은 1811년 41세의 나이로 20세의 처녀 마리 폰 툭허(Marie von Tucher)와 결혼한다. 1816년 8월 하이 델베르크로 떠나기까지 그는 뉘른베르크에서 편안하고 행복한 삶 을 살았다.

#### 〈하이델베르크 시대〉와『엔치클로패디』

1816년 가을에 헤겔은 네카 호반의 고성에 자리 잡은 하이델베르크 대학 철학과의 정교수가 되었다. 헤겔이 이 대학에 재임한 것은 겨우 2년 간이었고, 첫해의 어떤 강의에는 수강생이 4명밖에 안된 일도 있었으나 점차 수강생이 늘어났고, 그에 따라 그의 명성도 점점 높아졌다. 베를린 대학에서 헤겔은 논리학과 형이상학, 철학사, 자연법과 국가학, 미학, 인간학과 심리학 등을 강의하였다.

이 시기에 무엇보다도 주목할 것은 그의 세 번째 저작이랄 수 있는 『철학적 학문의 집성』 즉 이른바 『엔치클로패디』(Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundriss)가 1817년에 출판된 사실이다. 이 책은 제1부 논리학, 제2부 자연철학, 제3부 정신철학으로 구분되어 있다. 훗날의 베를린 대학 교수시절에 제2판(1827)과 제3판(1830)이 나왔고, 현재는 이 제3판이 주로 읽혀지고 있다. 제2판은 초판의 거의 배가 될 만큼 증보된 것이다. 『엔치클로패디』는 헤겔 철학의 전모를 보여주는 웅장한 스케일의 대 저작이다.

『엔치클로패디』는 3부로 구성되어 있고, 이것들은 각각 역시 3 개의 부분으로 구성되어 있다. 제1부의 논리학은 그 본연의 형태에 있어서 절대자의 학이며, 제2부의 자연철학은 본연의 형태가 아니라, '타재'(他在; Anderssein)의 형태에 있어서의 절대자의

학이며, 제3부의 정신철학은 이 타재의 형태에서 다시 제 본연의 형태로 돌아온 절대자의 학이다(윤용석, p.21).

<베를린 시대>와『법철학』

1818년 48세의 헤겔은 작고한 피히테의 후임으로 베를린 대학 의 교수로 취임했다. 그의 베를린 대학 시대의 강의 제목을 보면, 그의 강의는 〈인간학〉, 〈미학〉, 〈법철학〉, 〈세계사의 철학〉, <자연철학>, <종교철학> 등 다방면에 걸쳐 있었다.

그리고 이 시기에 또 하나의 역작 『법철학』(1821년)이 간행(이 책의 유명한 서문은 1820년에 이미 작성되었음)되었다. 『법철학』 은 플라톤의 『국가』에 비할만한 무게를 지닌 것으로 평가되어 왔 다.

베를린 시대는 헤겔의 학문적 활동의 마지막 시대이며 또 가장 화려한 시대였다. 그러나 그의 생애는 그렇게 길지가 않았다. 헤 겔은 1831년 11월 14일 오후 콜레라로 급서함으로써 61년 간의 생애를 끝맺었다. 그의 유해는 고인의 희망대로 베를린의 피히테 의 묘 옆에 묻혔다.

## \* 헤겔 연보(年譜)

- 1770 8월 27일 쉬투트가르트에서 태어남.
- 1773 독일어 학교 입학. 여동생 크리스티아네 탄생
- 1775 라틴어 학교 입학.
- 1777 김나지움에 입학.
- 1783 열병에 걸림. 9월 모친 사망.
- 1788 가을에 김나지움 졸업, 튀빙겐 대학 입학.
- 1789 이 무렵 칸트의 『순수이성비판』, 야코비의 『스피노자 서간 』, 루소의 『에밀』, 『사회계약설』 등을 읽음.
- 1790 신학교 입학. 철학의 마키스터(석사)가 됨
- 1793 튀빙겐 대학 졸업. 잠시 귀향 후, 스위스의 베른으로 가서 슈타이거 집안의 가정 교사가 됨. 「민족종교와 기독교」 쓰다.
- 1794 칸트의『종교철학』읽음.
- 1795 피히테, 셸링, 실러 등을 읽음. 「예수의 생애」, 「기독교의 실정성」 쓰다.
- 1796 여름에 알프스 여행. 가을에 베른을 떠나 쉬투트가르트에 돌아옴.
- 1797 1월 프랑크푸르트 암마인에 가서 고겔가(家)의 가정 교사 가 됨. 휄더린과 재회.
- 1798 봄에 마인츠 여행. 칸트의 『인륜의 형이상학』을 연구. 스위스의 귀족 제도를 비판한 칼의 서간 번역. 「뷔템베르크의 최근의 내정에 관해서」, 「기독교의 정신과 그 운명」도 대체로 이 무렵 쓰다.
- 1799 1월 부친 사망. 스튜어트의 경제학 연구. 『독일헌법론』을 쓰기 시작함.
- 1800 가을에 마인츠 여행. 셸링에게 장래의 희망을 표명. 『자유

- 와 운명』, 『기독교의 실정성』 개정판 출판.
- 1월 예나로 옮김. 7월 『피히테와 셸링의 철학체계의 차이』. 1801 8월 예나 대학 겨울학기부터 강의 시작. 「혹성의 궤도에 관 한 철학적 논문」을 쓰다.
- 자연법학 강의 시작. 셸링과 공동으로 『철학비평』를 편집 1802 · 발행. 「철학 비평 일반의 본질」, 「상식은 철학을 어떻게 생각하는가 .. 「회의론과 철학과의 관계 .. 「신앙과 지식 .. 「 자연법의 학문적인 취급 방식에 관하여」, 「독일헌법론」 완 성. 「인륜의 체계」 다음 해에까지 쓰다.
- 1803 실존 철학의 강의 시작.
- 2월에 괴테의 추천으로 원외 교수가 되다. 철학사 강의 시작. 1805
- 1806 10월 처음으로 나폴레옹의 모습을 목격. 『정신현상학』의 집필과 인쇄를 병행하여 10월에 최종 원고를 인쇄함.
- 1월에 서자 루드비히 출생. 3월에 밤베르크로 옮김. 신문 편 1807 집에 종사. 셸링과의 서신 단절. 4월에 『정신현상학』 출간.
- 가을에 밤베르크를 떠나 뉘른베르크로 옮아가. 김나지움 교 1808 장에 취임. 또 교사로서 철학 · 예비학을 가르치다.
- 9월 마리 폰 투엘과 결혼. 1811
- 1812 장녀 스쟌너 출생, 곧 사망, 동생 게오르그 루드비히 전사. 『논리학』제1권 제1책 공간(公刊).
- 1813 장남 카알 출생. 학무 고문을 겸임. 『논리학』 제1권 제2책 공간
- 차남 임마누엘 출생. 누나의 발병. 1814
- 가을에 하이델베르크 대학 정교수가 됨. 철학사, 미학, 인간 1816 학, 엔치클로패디, 자연법과 국가학 등의 강의를 함. 『논리 학』제2권 공간.
- 가을에 문부 대신 알텐쉬타인으로부터 베를린 대학 정교수 1817 취임 요청, 수락. 『엔치클로패디』 공간. 「1815, 16년에 있

어서 뷔템베르크 왕국의회 토의의 비판」(『하이델베르크 연보』에 발표).

- 1818 가을에 베를린 대학 정교수로 취임.
- 1819 문예 비평 잡지 발간에 대한 건의서를 문부 대신에 제출.
- 1821 종교 철학을 처음으로 강의. 『법철학』공간.
- 1822 네델란드 여행. 역사 철학을 처음으로 강의.
- 1825 서자 루드비히, 화란의 식민지군 입대.
- 1826 56세의 생일, 친우와 제자 성대히 축하함. 과학 비판 협회 를 설립.
- 1827 프랑스 여행, 귀로에 괴테를 방문. 『엔치클로패디』 제2판 공간
- 1828 포이에르바하로부터 취직 논문 증정 받음.
- 1829 카알스바트 여행. 셸링과 해후. 괴테 방문. 10월 베를린 대학 총장 취임, 라틴어로 취임 연설함.
- 1830 아우그스부르크 신앙 고백 300년제에서 연설. 60세 생일에 제자들로부터 기념메달 받음. 베를린 대학 총장 사임. 『엔 치클로패디』 제3판 공간
- 1831 4월 「영국선거법 개정안에 대하여」를 『프로이센 일반국가 신문』에 기고. 『논리학』 제2판 서문. 『정신현상학』 개정 착 수. 8월에 서자 루드비히가 바다비아에서 사망. 11월 14일 급성콜레라로 헤겔 급사. 피히테의 묘 곁에 매장.
- 1832 『헤겔전집』공간 개시

## Ⅱ. 『정신현상학』해제

헤겔의 이른바 예나 시대(1801~1807년)를 대표하는 저작이자 헤겔 최초의 주저. 나폴레옹 군대가 예나에 입성한 날인 1806년 10월 어느 날 심야에 탈고되어 편집을 거치다가 1807년 4월에 밤베르크에서 처음 출판되었다. '정신현상학'이란 일차적으로 의 식의 경험에 관한 학(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußt- seins)인 바, 이는 우리의 의식이 여러 가지 경험을 통 하여 진리를 파악하여 가는 과정을 서술하는 것이다. 그리고 여 기서 '경험'이란 의식이 자기 자신의 내용과 대립을 극복하고 자 기에게로 돌아와서 자신과 완전히 일치하게 되기까지의 의식의 변증법적 운동을 가리킨다고 할 수 있다. 연대적으로나 체계적으 로나 그의 사상의 출발점이 된 저작이며 유럽 철학사에서는 손꼽 히는 고전의 하나이다. 헤겔은 이 책에서 정신이 감각적 확실성 에서 출발하여 과학적 오성[지성], 이성적 사회의식, 종교 등의 단계를 순차적으로 변증법적 경로를 거치며 끝까지 올라가 끝내 는 절대지(絶對知)인 완전한 자각에 이르는 도정을 서술하였다.

## 1. <의식의 경험의 학>으로서의 『정신현상학』

우선 『정신현상학』의 기원과 관련하여 한 입문서에서 말하고 있는 '수수께끼들'에 주목해보자. 그것들 중 두 가지만 소개하자 면 이러하다. (R. 루드비히, 『쉽게 읽는 헤겔: 정신현상학』, 이학 사. 1998. p.16-18)

수수께끼 하나: 초기 헤겔주의자 중의 하나인 슈트라우스에 따 르면 『현상학』은 헤겔 철학의 알파요 오메가였다. 그러나 헤겔은 하이델베르크와 베를린에서 행한 강의의 기초로 그것을 이용하지 않았다. 그렇다고 그가 『현상학』을 부인한 적은 한번도 없었다.

수수께끼 둘:수수께끼는 원본의 표지에서도 나타난다. 거기서 읽어 볼 수 있는 것은 『현상학』은 '학(學)의 체계'(System der Wissenschaft)의 '제1부'(Erster Theil )라는 것이다. 그러면 제2부는 어디에 있는가? 제2부는 어디에도 없다.

풀이:이러한 수수께끼와 관련하여, 이 입문서의 필자는 나름 대로 풀이를 하고 있는데 그 요점을 이러하다. 우선 헤겔은 『현상학』을 전체 학문 체계의 '서론' 쯤으로 생각하고 섰다. 이 '서론'이 '체계'의 '제1부'로 불리지만 셸링에게 보낸 한 편지를 보면 헤겔은 『현상학』이 출판된 후에도 그것을 서론으로 간주하려는 태도를 버리지 않았다. 이렇게 '서론'은 '알게 모르게' 확장되었고, 내적 외적 압력을 받으면서 '거의 믿기지 않을 정도로 짧은시간 안에'(테오도르 헤링), '헤겔의 예나 생활의 위기의 정점에서'(알트하우스) 지금의 부피로 되어 버렸다. 그리고 그 사이에 '서론'은 자기 목적이 되어 '정신현상학'이라는 이름을 얻게 된다. 『현상학』의 부피가 괴물같이 부풀게 되어 버린 것은, 헤겔이 소용돌이에 빠진 것처럼 집필을 더 이상 멈출 수가 없었다는 주장으로 설명된다. 어떤 연구자는 1806년에 헤겔이 자신의 작품에 대한 통제력을 상실했다고까지 주장한다.

해겔은 후대 세대들이 이 저작을 철학의 '탄생지'(칼 마르크스)로 여기고 그것을 해겔 저서들 중 가장 유명하고도 영향력이 있는 저서로 천명하리라는 것을 알 수 없었을 것이다. 그는 『현상학』이 완성된 후 어찌할 바를 몰랐다. 그는 그의 체계 안에서 『현상학』에게 가장 알맞은 자리를 부여할 수 없었기 때문이다. 이상을 요약하자면 이렇게 말할 수 있겠다. "『현상학』은 기대하지않았던 해겔 철학 체계의 선행적 작품이다. 해겔은 후기의 체계적인 서술만을 전적으로 애호했기 때문에 나중에는 시어머니처럼이 『현상학』을 구박하게 된다."(R. 루드비히, p.18)

『정신현상학』은 표제에 보면 "의식의 경험의 학(學)"(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)이라는 부제를 달고 있기 도 하는데, 이와 관련하여 하나의 물음이 제기된다. 『현상학』은 끝가 지 의식의 경험에 관한 학인가, 아니면 <정신>의 현상학인가? 혹은 둘 가운데 하나는 『정신현상학』의 일부에만 해당하는가, 아니면 둘 다 모두 『정신현상학』의 전체에 해당하는가?(W. 마르크스, 『헤겔의 정신현상학』, 서광사, 1984, p.12) 호프마이스터(Hoffmeister) 판에 는 "제1부 정신현상학" "제1부 의식의 경험의 학"이라는 표제 면이 여전히 인쇄되어 있는데(전자는 목차 앞에, 후자는 목차 및 서설 (Vorede) 뒤에), '이것은 다만 책 제본 상의 실수로 인해 계속되어 온 잘못'인 점도 있으나 헤겔에 있어서 『정신현상학』은 의식의 경험 에 관한 학이고자 했음은 의지의 여지가 없다.(W. 마르크스, p.13) 다시 '제1부' 관련 '수수께끼'로 돌아오는데 일단 '제2부' 혹은 '제3부'가 어디에도 없는 걸로 보아 잘못된 표제라고 말할 수 있다. 그러나 『정신현상학』을 '학의 체계' 전체의 제1부로, 그리고 『정신 현상학』중 <A. 의식>, <B. 자기의식> 그리고 <C-AA. 이성>에 이르는 도정만을 의식 경험의 학이라는 말로 묶어내고 있다는 양 의적 해석이 가능하다고 할 수 있다. 다시 말해 가능한 하나의 해 석을 따라 헤겔은 『정신현상학』의 전반부, 즉 <A.의식, B.자기의 식, 그리고 'C(AA).이성>까지를 포함하는 부분을 '제1부'로 묶어내 고 '의식의 경험의 학'(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)이라는 부제를 달았다고 말할 수 있다는 것이다. 이 볼 때, 헤겔의 이른바 '학의 체계'(System der Wissenschaft)의 첫 번째에 해당하는 『정신현상학』은 우선 인식론 으로서 감성적인 의식(대상지)에서 시작하여 자기의식을 거쳐 개 념에까지 도달하는 의식의 경험의 학에 대한 서술로 설명될 수 있 다. 그러나 <BB. 정신, CC. 종교, DD. 절대지>가 그 내용에 추가 되면 그것은 바로 '정신현상학'의 이름처럼 전체 정신 현상이 문제의 대상이 된다. 이 경우 『정신현상학』은 '인식론'을 훨씬 넘어서는 의미를 지니게 된다. 이 경우에는 『정신현상학』은 '의식의 경험에 관한 학'이라기보다는 '학의 체계' 중의 '제1부'의 의미로 이해될 법하다.

어쨌거나 W. 마르크스의 지적처럼, 일부이든 전체이든 『정신현 상학』은 '의식의 경험에 관한 학'이고자 했음은 분명하다고 할 것이다. '의식의 경험'은 의식이 자신의 인식 내용을 비판해가면서 전개해나가는 인식 비판의 과정이다. 인식은 의식이 자신에게 주어지는 대상을 단번에 온전히 파악해버리는 것이 아니라, 자신에게 파악된 인식 내용을 다시 대상에 준해서 검사하고 수정하는 과정이다. 수정된 인식 내용과 함께 대상도 변화하며, 변화된 대상에 대한 의식의 새로운 인식 활동이 일어난다. 이 새로운 대상은 바로 그 첫 번째 대상을 통해서 그를 뛰어넘음으로써 얻어진 경험이다. 헤겔에 의하면 오직 의식 자체의 이러한 역전을 통해서 생성된 대상의 경험이 학적 전개 과정으로 고양되는 것이며,이 과정이 의식의 '변증법적 운동'이고, 그 내용에 비추어 볼 때이것은 곧 의식의 경험의 학이 되는 것이다.

## 2. 『정신현상학』의 구성과 논리

앞에서 이미 말한 내용이기도 하지만 『정신현상학』의 기본 구성을 다시 살펴보면 다음과 같다.

서문(Vorrede) 서론(Einleitung) A. 의식

- B. 자기의식
- C. (AA) 이성
  - (BB) 정신
  - (CC) 종교
  - (DD) 절대지(絶對知)

여기서 눈에 띄는 것은 C에 A와 B처럼 그 자신의 독립적인 표 제어가 없다는 것이다. 이에 대해서는 여러 추측이 있을 수 있는 데, C의 결여된 표제는 테오도르 헤링의 주장처럼 『정신현상학』 이 <이성> 장(정확히는 V장)까지 기획된 것이라는 것을 궁극적 으로 말해주거나, 편집자가 '이 나머지 부분'을 AA, BB […] 로 구분해 놓았던 것일 수도 있다. 또 다른 추측으로는 C에 잃어버 린 것이지만, '절대적 주체'라는 표제어가 있었고 이성, 정신, 종 교, 절대지가 분류되었다는 설도 있다. 이 C에 결여된 표제어에 대해서는 만족할만한 설명은 오늘날까지 존재하지 않는다.(R. 루 드비히, p.138-140)

헤겔의 주요 저서들이 그러하듯이 『정신현상학』도 앞부분에 <서문>과 <서론>을 갖추고 있다. 여기서 <서문>은 A에서 DD까 지, 즉 집필 도중에 확장된 『정신현상학』전체에 대한 것이며, 저 작이 완성된 후에 씌어진 것이다. 따라서 <서문>은 성격상 책 전 체의 개요라고 할 수 있다. 이와 반대로 <서론>은 저작 최초에 쓴 것으로 본래 인식론으로서의 『정신현상학』 A에서 C(AA)의 머리말이라는 것이다. 요컨대 〈서문〉은 단순히 『정신현상학』의 머리말이 아닌 헤겔이 확신하고 있는 바의 '학(學)' 전체의 전망 을 할당한 곳이다. 그리고 <서론>은 '의식의 경험에 관한 학'으로 서의 『정신현상학』에 국한된 머리말이 되는 셈이다. 어쨌거나 <서문>과 <서론>은 크게는 헤겔 철학 전체이거나 좁게는 '의식

의 경험의 학'으로서의 『정신현상학』 전체를 함축적으로 집약하고 있는바, 한마디로 매우 난해하다. 흔히 〈서문〉이나 〈서론〉은 책을 이해하는 데 도움을 준다. "그럼에도 헤겔의 『현상학』의 〈서문〉과 〈서론〉은 우리를 경악하게 할 만큼 매우 압축적이다. 그러므로 그것들은 매우 기괴하게 생각된다. 〈서문〉과 〈서론〉을 이해하기 위해서는 우선 책 전체를 다 읽는 것이 더 간단할 것이다."(R. 루드비히, p.13)

『정신현상학』은 인간 정신이 그 일상의 의식 형태에서 출발하 여, 어떤 근거에 의거하여, 또 어떠한 과정을 거쳐서 철학적 의식 에 도달하는가를 논한 것이다. 그리하여 『정신현상학』은 먼저 (대상)의식에 대한 논의를 설정하고, 직접적, 자연적인 의식으로 서의 감성적 확신에 대한 장(章)에서 출발한다. 여기서 헤겔은 감 성적 확신·지각·오성[지성]이라는 의식의 변증법적 운동을 통한 대상의식의 자기의식으로의 전화(轉化)를 묘사하고 있다. 대상의 식으로부터 시작한 의식의 운동 속에서 의식은 대상세계의 배후 에 있는 자기 자신을 보게 되고, 그래서 대상의식은 자기의식으 로 전환한다. 대상의식에서 의식의 대상은 의식 자신 밖에 즉자 적으로 존재하는 것이었다. 이에 반해 자기의식에서는 자기 자신 이 대상이 되는 것이다. 그런데 이 자기의식은 다른 어떤 것도 다 그렇듯이 단번에 완성되는 것이 아니고 변증법적 3분법에 따라서 자기 확신의 진리 → 자기의식의 자립성과 비자립성 → 자기의식 의 자유라는 삼단계를 걸쳐 완성되는 것이다. 이와 동시에 자기 의식은 이성으로 발전하여 간다.

자기의식의 최종 단계, 즉 자기의식의 자유의 단계에 도달하면 의식과 대상, 주관과 객관, 개별과 보편이 통일되어 이전의 자기 의식은 이제 이성으로 나아간다. 한마디로 이 이성은 대상의식과 자기의식의 통일을 나타낸다고 할 수 있다. 대상의식은 대상과 의식이 대립하고 진리는 오직 대상 쪽에 있다고 생각되었고, 자 기의식은 그 진리가 대상 쪽에 있는 것이 아니라 자기 자신 속에 있음을 발견한다. 그러나 자기의식에 있어서 자아는 자신을 그 대상들 안에서 인식하기는 하였으나 아직 절대적 실체이자 동시 에 절대적 주체이기도 한 정신으로서의 의식일반과 자신이 통일 되어 있다는 것을 파악하지는 못한다. 이 통일에 대한 의식이 바 로 이성이다.

"이성은 (자기가) 모든 실재성이라는 확신이다."(Die Vernunft ist die Gewißheit, alle Realität zu sein) (S.178). 요컨대 이성 으로 현상하는 정신은 자신만이 실재성이라고 확신하기에 이른 것이다. 그러나 이성의 초기 수준에서 실재성이란 다만 확신하고 단언할 뿐 비매개적인 직접적 단계, 즉 즉자적 단계에 있을 따름 이에 입각해서 "공허한 관념론"(der leere 이다. Idealismus)(S.180)이 형성된다. 따라서 이성은 이러한 공허성을 벗어나기 위해서 자신이 실재성을 지니고 있음을 입증하는 것이 필요하다. 이러한 입증은 이론적 이성 또는 관찰하는 이성의 단 계에서 실천적 이성의 단계, 그리고 자각적 이성 또는 사회적 이 성의 단계로 나아가면서 더욱 분명하게 완성된다. 이러한 과정을 거쳐 즉자적 단계에 있는 이성은 대자적이기도 한 이성으로, 즉 즉자적이고 동시에 대자적인 이성, 곧 정신으로까지 나아간다.

정신은 상승하여 절대적 정신 곧 '자기 확신적 정신'으로 지양 되어 간다. 헤겔은 다음과 같이 말한다.

이제 이성은 정신이 될뿐더러 이것은 즉 이성이 전체를 포괄하는 실재라는 데 대한 확신을 진리의 단계로까지 고양시키면서 동시에 이 성이 그 자신을 바로 자기의 세계로서, 그리고 다시 이 세계를 자기 자신의 것으로 의식하는 가운데서 이루어진다.(S.313/Ⅱ, 7쪽)

세계를 자기의 것으로 하고 그 운동을 나의 것으로 하는 정신이야말로 '절대적인 진실의 실재'라고 할 것이다. 정신의 성립과함께 '의식의 경험의 학'은 끝을 맺는다고 할 수 있다. 그러나 『정신현상학』은 여기에서 멈추지 않는다. 그것은 이제 자기 '자신을 바로 자기의 세계로서, 그리고 다시 이 세계를 자기 자신의 것으로 의식하는'이 정신의 전개를 역사적으로 추적하여 가는 것이다. 끝으로 『정신현상학』은 절대정신을 이야기한다. 정신이스로 정신임을 자각한 정신, 이것이 곧 절대정신이다. 이제 '자기 확신적 정신'은 절대정신으로 지양된다. 그리고 절대정신이 직접 자기를 직관하는 것은 종교의 장(章)에 와서야 가능하다. 절대적 정신이 직접적, 대상적으로 직관되고 표상되는 단계가 종교인데, 그것이 순수 사유 또는 개념으로서 자각되면 절대지(絶對知)에 이르게 된다.

## Ⅲ. 『정신현상학』의 목차

편찬자 서문

서설: 학적 인식에 대하여

진리의 요소는 개념이며 그의 진정한 형태는 학적 체계이다. / 정신 이 차지하는 현대적 입장 / 원리가 곧 완성을 뜻하는 것은 아니다:형 식주의에 대한 반론 / 절대자는 주체이다 / 이 한마디가 뜻하는 것/ 지 의 요소 / 의식이 여기까지 고양되는 과정을 다룬 것이 정신의 현상학 이다 / 단지 표상되거나 이미 알려진 것이 사상으로, 다시 이 사상이 개념으로 변형되는 문제 / 정신현상학은 어느 정도로 부정적인 면이나 허위적인 것을 포함하고 있는지 / 역사적 및 수학적 진리 / 철학적 진 리의 본성과 그 방법 / 도식적인 형식주의에 대한 반론 / 철학의 학습 을 위하여 요구되는 것 / 추론적 사유가 지니는 부정적 행태와 / 긍정 적 행태. 그리고 그의 주체 / 건전한 상식 아니면 천재성에 의존하는 단순한 철학적 태도 / 결론: 저자가 지니는 독자와의 관계

#### 서론

- (A) 의식
- I. 감성적 확신(확실성); 이것 그리고 사념
- Ⅱ. 지각;사물 그리고 기만
- Ⅲ. 힊과 오성 ; 현상과 초감성적 세계
  - (B) 자기의식
- Ⅳ. 자기 확신의 진리
  - A. 자기의식의 자립성과 비자립성; 지배와 예속
  - B. 자기의식의 자유 ; 금욕주의, 회의주의 및 불행한 의식
    - (C) 이성

#### V. 이성의 확신과 진리

- A. 관찰하는 이성
  - a. 자연의 관찰
  - b. 순수성과 외적 현실에 대한 관계 속에서 본 자기의식의 관 찰; 논리적 및 심리적 법칙
  - c. 자기의식이 자신의 직접적인 현실에 대해서 지니는 관계의 관찰; 관상학과 골상학
- B. 자기 자신에 의한 이성적인 자기의식의 실현
  - a. 쾌락과 필연성
  - b. 마음의 법칙과 자만의 망상
  - c. 덕성과 세계의 행정(行程)
- C. 그 스스로 즉자·대자적으로 실재하는 개체성
  - a. 정신적 동물의 왕국과 기만, 혹은 사상(事象) 그 자체
  - b. 법칙제정자(法則制定者로)서의 이성
  - c. 법칙검증적 이성

#### VI. 정신

- A. 참다운 정신 ; 인륜성
  - a. 인륜의 세계; 인간적 내지 신적 법칙; 남성과 여성
  - b. 인륜적 행동; 인간적인 지와 신적인 지; 죄와 운명
  - c. 법적 상태
- B. 자기 소외된 정신; 교양
  - I. 자기 소외된 정신의 세계
    - a. 교양과 이를 바탕으로 한 현실의 영역
  - b. 신앙과 순수통찰
  - Ⅱ. 계몽(주의)
    - a. 계몽주의의 미신과의 싸움
    - b. 계몽의 진리

- Ⅲ. 절대적 자유와 공포
- C. 자기 자신을 확신하는 정신; 도덕성
  - a. 도덕적 세계관
  - b. 변위(變位), 뒤바뀜
  - c. 양심, 아름다운 마음, 악과 그 용서(容恕)

#### Ⅷ. 종교

- A. 자연적 종교
  - a. 광명(光明)
  - b. 식물과 동물
  - c. 공작인(工作人)
- B. 예술종교
  - a. 추상적 예술작품
  - b. 생동한 예술작품
  - c. 정신적 예술작품
- C. 계시종교

#### Ⅷ. 절대지(絶對知)

## 제2부 지식 지도

# I. 철학 문헌·철학자·철학 용어 지식 지도 ○ 철학 문헌: 『정신현상학』

원전의 전체 내용 요약:

헤겔의 이른바 예나 시대(1801~1807년)를 대표하는 저작이자 헤겔 최초의 주저. 나폴레옹 군대가 예나에 입성한 날인 1806년 10월 어느 날 심야에 탈고되어 편집을 거치다가 1807년 4월에 밤베르크에서 처음 출판되었다. '정신현상학'이란 일차적으로 '의 경험의 학'(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)인 바, 이는 우리의 의식이 여러 가지 경험을 통하 여 진리를 파악하여 가는 과정을 서술하는 것이다. 그리고 여기 서 '경험'이란 의식이 자기 자신의 내용과 대립을 극복하고 자기 에게로 돌아와서 자신과 완전히 일치하게 되기까지의 의식의 변 증법적 운동을 가리킨다고 할 수 있다. 연대적으로나 체계적으로 나 그의 사상의 출발점이 된 저작이며 유럽 철학사에서는 손꼽히 는 고전의 하나이다. 헤겔은 이 책에서 정신이 감각적 확실성에 서 출발하여 과학적 오성[지성], 이성적 사회의식, 종교 등의 단 계를 순차적으로 변증법적 경로를 거치며 끝까지 올라가 끝내는 절대지(絶對知)인 완전한 자각에 이르는 도정을 서술하였다.

원전의 세부 내용 목차:(제1부 Ⅱ)

원전의 중요성 해설:

헤겔의 저서를 대표하는 작품이자 독일 관념론의 '백미'로 꼽히

는 작품. 1807년에 최초로 출판된 이 책은 다양한 해설서에 대한 '해설의 역사'가 필요할 정도로, '현존하는 철학 저서 중 가장 난해한 것 중의 하나'로 지목된다. 방대한 양의 사상이 극도로 압축되어 있어서 난해함을 더 하고 있는데, 그럼에도 불구하고 이 책이 그토록 열렬히 읽히고 평가되어 온 이유는 고도의 독창성과 독특함에 있다. 독일 관념론의 요람으로 평가될 수 있는 이 책은 헤겔철학 체계를 이해하는 데에 핵심이 된다. 초기 헤겔주의자들 중의한 사람인 슈트라우스는 『정신현상학』을 '헤겔 저작의 시작이자 끝'이라고 부를 수 있다면서, 『논리학』, 『법철학』, 종교철학, 미학,역사철학, 철학사 등의 헤겔 후기 저작과 강의들은 모두 『정신현상학』의 '부분들'에 불과하다고 말하고 있다. 헤겔의 '천재성'은 이『정신현상학』의 '부분들'에 불과하다고 말하고 있다. 헤겔의 '천재성'은 이『정신현상학』의 정점이자 독일 관념론의 정점에 도달하고 있다고 말할 수 있다. (상세 해설 : 제1부 Ⅱ)

원전의 중요한 철학 용어: 의식, 자기 의식, 이성, 정신.

한국어 표준 번역본 제목: 『정신현상학』 한국어 표준 번역본 번역자: 임석진 한국어 표준 번역본 출판 도시: 서울 한국어 표준 번역본 출판사: 분도출판사 한국어 표준 번역본 출판 연도: 1980

#### 원전 표준 판본

원어 제목: Phänomenologie des Geistes

편집자: J. Hoffmeister 출판 도시: Hamburg 출판사: Felix Meiner

출판 연도: 1952

워어 디지털 텍스트 정보:

http://www.hegel.de/

http://ockham.philos.phil.tu-bs.de/Texte/gutenberg.aol.de/

hegel/phaenom/phaenom.htm

영어 (표준) 번역본 제목: Philodophy of Mind / Philosophy of Spirit

영어 (표준) 번역본 번역자: J. B. Baillie / A. V. Miller

영어 (표준) 번역본 출판 도시: New York / London

영어 (표준) 번역본 출판사: Harper & Raw s / Oxford Univ.Press

영어 (표준) 번역본 출판 연도: 1967 / 1979

영어 디지털 텍스트:

http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm

## ○ 철학자: 헤겔

생애 해설:(제1부 I)

한국어 이름: 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔

영어 이름: Geoeg Wilhelm Friedrich Hegel 원어 이름: Geoeg Wilhelm Friedrich Hegel

인물 사진: (제1부 I)

출생 국가: 독일

출생 도시: 쉬투트가르트

출생 연도: 1730 사망 연도: 1831

#### 영어 웹사이트:

http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm

#### 워어 웹사이트:

http://www.hegel.de

http://www.hegel-institut.de/

http://www.hegel-gesellschaft.de/

주요 저작(1): 『법철학』

#### 원전의 중요성 해설:

『법철학』은 헤겔의 학문적 활동의 마지막 시대인 베를린 시대를 대표하는 저서로서 플라톤의 『국가』에 비할만한 무게를 지닌 것으로 평가되어 왔다. 저명한 헤겔 연구가인 오토 푀겔러에 따르면, '헤겔 저작 중 가장 많은 논란을 일으켰고 또 가장 강력한 영향을 미친 저작'이 『법철학』이다. "이성적인 것은 현실적이며, 현실적인 것은 이성적이다"라고 선언하고 있는 『법철학』의 머리말에 유명한 슬로건은 훨씬 더 격렬하게 논란이 되었다. 『법철학』은 지속적으로 다양한 논란을 불러일으키면서 영향력을 증대시켜 왔다. 한편으로는 『법철학』이 이성의 역사적 진보를 언표하고 있으며, 진보적인 정치 신념을 가지고 있다는 헤겔 좌파적 주장과, 다른 한편으로는 그것이 당시의 프로이센 상황에 대한 타협및 굴복을 나타낸다는 주장이 맞서 있었고, 그래서 항상 해석을

둘러싼 논쟁이 이어져 왔다. 예컨대 일찍이 마르크스는 『헤겔법 철학 비판서설』을 통해 헤겔 좌파를 벗어나는 모습을 보여주었 다. 20세기 들어서도 논쟁은 계속되었다.

#### 워어 표준 판본

원어 제목: Grundlinien der Philosophiie des Rechts(in: G. W. F Hegel Werke in zwanzig Bänden, 7, )

편집자: E. Moldenhauer und K. M. Michel

출판 도시: Frankfurt a. M. 출판사: Suhrkamp Verlag

출판 연도: 1969

원어 디지털텍스트 정보: http://www.hegel.de/

#### 영어 표준 번역본

영어 제목: Hegel's Philosophy of Right

번역자: T. M. Knox 출판 도시: Oxford

출판사: Oxford University Press

출판 연도: 1977

영어 디지털 텍스트 정보:

http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index. htm

http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/hegel310.htm

한국어 표준 번역본

한국어 제목: 『법철학 I』/ 『법철학 II』

번역자: 임석진

#### 28 『철학사상』별책 제3권 제17호

출판 도시: 서울

출판사: 지식산업사

출판 연도: 1989/1990

주요 저작(2):

주요 저작(3):

주요 저작(4):

활동 시기(철학사) : 근대 철학

철학자가 속한 철학 학파: 독일 관념론, 헤겔 관념론

철학자에게 영향을 준 철학자: I. 칸트, F. W. 셸링

철학자로부터 영향을 받은 철학자: 헤겔 학파, 청년 헤겔 학파,

마르크스, 루카치, 마르쿠

제.

## ○ 철학 용어:

의식 (지식지도 : 제2부 Ⅱ, 해설 : 제3부 I )

한자어 표기:意識

영어 용어 : consciousness

원어 용어 : Bewußtsein

자기 의식(지식 지도 : 제2부 Ⅱ, 해설 : 제3부Ⅱ)

한자어 표기: 自己意識

영어 용어 : self-consciousness 원어 용어 : Selbstbewußtsein 이성(지식 지도 : 제2부 Ⅲ, 해설 : 제3부 Ⅲ)

한자어 표기: 理性

영어 용어 : Reason 원어 용어 : Vernunft

## Ⅱ. 『정신현상학』의 지식 지도

#### 1. (대상) 의식

- 1.1. (대상) 의식에 대한 일반적 이해
  - 1.1.1. 의식의 경험의 학(學) (1-1/1-1-1)
  - 1.1.2. 의식-대상-지(知)의 관계 (1-2/1-2-1)
  - 1.1.3. 자연적 의식 (1-4/1-4-1)
  - 1.1.3.1. 자연적 의식과 도야 (1-5/1-5-1)
  - 1.1.3.2. 자연적 의식과 학 (1-6/1-6-1)
  - 1.1.4. 자기 의식과의 관계 (1-3/1-3-1)
- 1.2. (대상) 의식의 변증법
- 1.2.1. 감성적 확신
- 1.2.1.1. 감성적 확신에 대한 통념 (1-7/1-7-1)
- 1.2.1.2. 감성적 확신의 직접성과 매개성 (1-9/1-9-1)
- 1.2.2.3. 감성적 확신의 변증법 (1-10)
- 1.2.2.3.1. 감성적 확신의 대상: '이것' (1-12/1-12-1)
- 1.2.2.3.1.1 감성적 확신의 대상에서의 지금 여기의 변증법 (1-13/13-1)
- 1.2.2.3.2. 감성적 확신의 주체: '자아' 또는 '지'(知) (1-14/1-14-1)
- 1.2.2.3.2.1 자아에서의 감성적 확신의 변증법(1-15/1-15-1)
- 1.2.2.3.3. 전체로서의 감성적 확신 (1-16/1-16-1)
- 1.2.2.3.3.1. 감성적 확신의 전체에서의 지금 ㆍ여기의 변증법 (1-17/1-17-1)
- 1.2.2.4. 감성적 확신에서 지각으로의 이행 (1-18/1-18-1)
- 1.2.2. 지각
- 1.2.2.1. 지각의 대상: 사물 (1-19/1-19-1)
- 1.2.2.1.1. 긍정적 보편자로서의 사물: '역시 그렇게도'의 규정 (1-20/1-20-1)

- 1.2.2.1.2. 부정적 보편자로서의 사물: 배타적 일자(一者)의 규정 (1-21/1-21-1)
- 1.2.2.1.3. 전체로서의 사물: 사물의 완성 (1-22/1-22-1)
- 1.2.2.2. 지각의 모순
- 1.2.2.2.1. 사물과 기만 (1-23/1-23-1)
- 1.2.2.2.2. 지각의 모순과 반성 (1-24/1-24-1)
- 1.2.2.2.3. 전체로서의 지각: 모순의 통일 속에 있는 대상 (1-25/1-25-1)
- 1.2.2.3. 지각에서 오성[지성]으로의 이행 (1-26/1-26-1)
- 1.2.3. 오성[지성]
- 1.2.3.1. 오성의 대상: 오성과 무제약적 일반자 (1-27/1-27-1)
- 1.2.3.1.1. 힘
- 1.2.3.1.1.1. 무제약적 일반자와 힘 (1-28/1-28-1)
- 1.2.3.1.1.2. 힘의 두 계기: 발현과 자기 복귀(1-29/1-29-1)
- 1.2.3.1.1.3. 힘의 유희 (1-30/1-30-1)
- 1.2.3.1.1.4. 힊과 현상 및 본질 (1-31/1-31-1)
- 1.2.3.1.2. 법칙
- 1.2.3.1.2.1. 힘의 법칙 (1-32/1-32-1)
- 1.2.3.1.2.2. 한정적 법칙과 일반 법칙(1-33/1-33-1)
- 1.2.3.1.2.3. 법칙과 필연성 (1-34/1-34-1)
- 1.2.3.1.2.4. 법칙에 따른 설명 (1-35/1-35-1)
- 1.2.3.1.2.5. 제2차 법칙 (1-36/1-36-1)
- 1.2.3.1.3. 무한성 (1-37/1-37-1)
- 1.2.4. 의식에서 자기 의식으로의 이행 (1-38/1-38-1)

#### 2. 자기 의식

- 2.1. 자기 의식의 개념
  - 2.1.1. 추상적 자기 의식과 모순 (2-1/2-1-1)

- 2.1.2. 자기 의식의 세 계기 (2-2/2-2-1)
- 2.2. 자기 의식의 발전 과정:자기 의식의 변증법
- 2.2.1. 욕구와 자기 의식: 욕구하는 자기 의식 (2-3/2-3-1)
- 2.2.1.1. 욕구와 그 충족 (2-4/2-4-1)
- 2.2.1.2. 욕구하는 자기 의식에서 인정하는 자기 의식으로 (2-5/2-5-1)
- 2.2.2. 인정 투쟁과 자기 의식: 인정하는 자기 의식
- 2.2.2.1. 자기 의식의 이중화 (2-6/2-6-1)
- 2.2.2.2. 생사를 건 인정 투쟁 (2-7/2-7-1)
- 2.2.2.3. 생사 투쟁과 죽음: 죽음과 절대적 부정 (2-8/2-8-1)
- 2.2.2.4. 주인과 노예의 변증법: 자립적/비자립적 자기 의식 (2-9/2-9-1)
  - 2.2.2.4.1. 주인과 노예: 지배와 예속 (2-10/2-10-1)
- 2.2.2.4.2. 주인과 노예 관계의 역전
- 2.2.2.4.2.1. 자기 의식의 반전 (2-11/2-11-1)
- 2.2.2.4.2.2. 노예의 공포와 봉사 (2-12/2-12-1)
- 2.2.2.4.2.3. 노동: 주인과 노예의 역전의 완성 (2-13/2-13-1)
- 2.2.3. 자기 의식의 자유: 금욕주의, 회의주의, 불행한 의식
- 2.2.3.1. 사유 속의 자유 (2-15/2-15-1)
- 2.2.3.2. 금욕주의적 자기 의식
- 2.2.3.2.1. 금욕주의의 특징 (2-16/2-16-1)
- 2.2.3.2.2. 금욕주의적 자유의 한계 (2-17/2-17-1)
- 2.2.3.3. 회의주의적 자기 의식
- 2.2.3.3.1. 회의주의의 특징 (2-18/2-18-1)
- 2.2.3.3.2. 회의주의적 자기 확신이라는 것 (2-19/2-19-1)
- 2.2.3.3.3. 회의주의적 의식의 자기 모순(2-20/2-20-1)
- 2.2.3.4. 불행한 의식
- 2.2.3.4.1. 불행한 의식의 본질 (2-21/2-21-1)

2.2.3.4.2. 가변자와 불변자의 분열과 통일 (2-22/2-22-1)

2.2.3.4.3. 불행한 의식의 화해의 시도:

가변자와 불변자의 통일 방식 (2-23/2-23-1)

2.2.3.4.3.1. 내적 감정 (2-24/2-24-1)

2.2.3.4.3.2. 외적 행위: 노동 (2-25/2-25-1)

2.2.3.4.3.3. 자기 희생 또는 자기 부정 (2-26/2-26-1)

2.3. 자기 의식의 지양 (2-27/2-27-1)

#### 3. 이성

- 3.1. 이성과 관념론 (3-3/3-3-1)
- 3.1.1. '관념론의 입장'(3-4/3-4-1)
- 3.1.2. 잘못된 관념론 및 이성 비판 (3-5/3-5-1)
- 3.2. 이론적 이성 또는 관찰하는 이성 (3-6/3-6-1)
- 3.2.1. 자연의 관찰 (3-7/3-7-1)
- 3.2.1.1. 기술(記述) (3-8/3-8-1)
- 3.2.1.2. 정표(徵表) (3-9/3-9-1)
- 3.2.1.3. 법칙
- 3.2.1.3.1. 법칙의 의미 (3-10/3-10-1)
- 3.2.1.3.1. 법칙의 한계 (3-11/3-11-1)
- 3.2.2. 자기의식의 관찰 또는 인간 개체성의 관찰 (3-12/3-12-1)
- 3.2.2.1. 순수성에서 본 자기 의식의 관찰:논리적 법칙 (3-13/3-13-1)
- 3.2.2.2. 인간 개체성의 관찰: 심리학적 법칙 (3-14/3-14-1)
- 3.3.2.3. 인간 개체서의 관찰: 관상학과 골상학 (3-15/3-15-1)
- 3.3. 실천적 이성 (3-16/3-16-1)
- 3.3.1. 실천적 이성의 목표로서의 '인륜의 세계' (3-17/3-17-1)

- 3.3.1.1. 인륜의 실현과 민족 (3-18/3-18-1)
- 3.3.1.2. 개인의 행복과 실천적 의식 (3-19/3-19-1)
- 3.3.2. '인류의 세계'를 향한 실천적 이성의 진행 (3-20/3-20-1)
  - 3.3.2.1. 쾌락과 필연성 (3-21/3-21-1)
  - 3.3.2.2. 마음의 법칙과 자만의 망상
  - 3.3.2.2.1. 마음의 법칙 (3-22/3-22-1)
  - 3.3.2.2.2. 마음의 법칙의 모순 (3-23/3-23-1)
  - 3.3.2.3. 덕성과 세계 행정(行程)
  - 3.3.2.3.1. 덕성과 세계 행정의 관계 (3-24/3-24-1)
  - 3.3.2.3.2. 세계 행정에 대한 덕성의 투쟁과 패배 (3-25/3-25-1)
- 3.4. 보편적 이성 또는 사회적 이성 (3-26/3-26-1)
- 3.4.1. '정신적 동물의 세계'와 '사상 그 자체'
- 3.4.1.1. 정신적 동물의 왕국 (3-27/3-27-1)
- 3.4.1.2. 작품과 사상 그 자체 (3-28/3-28-1)
- 3.4.2. 법칙 수립적 이성 (3-29/3-29-1)
- 3.4.3. 법칙 검증적 이성
- 3.4.3.1. 법칙 검증적 이성 혹은 사법적 이성 (3-30/3-30-1)
- 3.4.3.2. 법칙 수립 및 법칙 검증의 지양 (3-31/3-31-1)

## 제3부 『정신현상학』의 주요 주제어 분석

## I. (대상) 의식

(독: Bewußtsein, Gegenstandsbewußtsein / 영: consciousness, objects - consciousness)

### 1. 예비적 고찰

#### (1) 의식의 경험의 학

(1-1) 헤겔은 『정신현상학』의 전반부, 즉 'A. 의식', 'B. 자기의 식', 그리고 'C(AA). 이성'까지를 포함하는 부분을 '제1부'로 묶어내 고 '의식의 경험의 학'(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins)이라는 부제를 달았다. 이렇게 볼 때, 헤겔의 이른바 '학의 체계'(System der Wissenschaft)의 첫 번째에 해당하는 『정 신현상학』은 우선 인식론으로서 감성적인 의식(대상지)에서 시작하 여 자기의식을 거쳐 개념에까지 도달하는 의식의 경험의 학에 대한 서술로 설명될 수 있다. (그러나 'BB. 정신', 'CC. 종교', 'DD. 절대 지'가 그 내용에 추가되면 그것은 바로 '정신현상학'의 이름처럼 전 체 정신 현상이 문제의 대상이 된다. 이 경우 『정신현상학』은 '인식 론'을 훨씬 넘어서는 의미를 지니게 된다) 여기서 '의식의 경험'은 의식이 자신의 인식 내용을 비판해가면서 전개해나가는 인식 비판 의 과정이다. 인식은 의식이 자신에게 주어지는 대상을 단번에 온전 히 파악해버리는 것이 아니라, 자신에게 파악된 인식 내용을 다시 대상에 준해서 검사하고 수정하는 과정이다. 수정된 인식 내용과 함 께 대상도 변화하며. 변화된 대상에 대한 의식의 새로운 인식 활동 이 일어난다. 이 새로운 대상은 바로 그 첫 번째 대상을 통해서 그를 뛰어넘음으로써 얻어진 경험이다. 헤겔에 의하면 오직 의식 자체의 이러한 역전을 통해서 생성된 대상의 경험이 학적 전개 과정으로 고양되는 것이며, 이 과정이 의식의 '변증법적 운동'이고, "그 내용에 비추어 볼 때 이것은 곧 의식의 경험의 학이 되는 것이다."

(1-1-1) 정신의 직접적인 현 존재성을 뜻하는 의식은 지적 행위와 그리고 지의 주관적 작용에 부정적이며 반대되는 대상성이라고 하는 두 가지 계기를 지닌다. 즉 이러한 두 가지 요소 속에서 정신이 자기 전개를 이룩하면서 여기서 드러나는 갖가지 계기들을 펼쳐 나가는 것 이 사실이지만, 그러나 이와 같이 두 갈래로 나누어 볼 수 있는 의식 의 두 요소 사이에서 빚어지는 대립 상태는 정신적 전개, 발전의 제단 계 마다에서 고개를 쳐들면서 결국 그 각 계기마다가 의식의 형태로 나타나게 마련이다. 이러한 전개 과정을 거쳐나가는 학이야말로 바로 의식이 형성해 나가는 경험의 학이라고 하겠거니와 결국 여기서는 실 체를 고찰함에 있어서도 바로 그 실체와 또한 그의 운동이 어떻게 해 서 의식의 대상이 되는가 하는 것이 문제로 된다. (S.32/91쪽) [···] 결 국 의식은 자기 자신에 대하여 총체적으로, 즉 자기의 지(知)와 또한 동시에 자기 대상에 대해서도 변증법적 운동을 지향해나간다고 하겠으 니, 모름지기 의식에게 이러한 운동을 통한 새롭고도 진정한 대상이 발생한다는 의미에서 바로 이것이 경험(Erfahrung)이라고 불리는 것 이다(S.73/147쪽). […] 바로 이와 같은 필연성을 통하여 학을 지향하 는 이 도정 자체가 학이 되는가 하면 또한 그 내용에 비추어 볼 때 이 것은 곧 의식의 경험의 학이 되는 것이다.(S.74/150쪽).

#### (2) 의식-대상-지(知)의 관계

(1-2) 『정신현상학』에서 의식은 타자인 대상에 대한 의식, 즉 대상 의식을 가리킨다. 그러므로 의식은 우선 "의식은 그 어떤 것을 안다"(S.73)라는 말로 표현될 수 있는데, 바로 이 문장은 의식, 대상, 지의 관계를 집약적으로 표현하고 있다. 여기서 대상에 해당하는 '그 무엇'은 의식과 관련 없이 즉자적으로 존재하는 것

이 된다. 의식은 대상과 의식 자신을 각각 독립된 것으로 간주한다. 대상과 의식은 상대의 영향 없이도 그 자체로 존재한다. 그러나 의식은 대상에 의존할 수밖에 없다. 여기서 우리는 의식이 두 개의 대상을 가진다는 사실을 알게 되는데, 그 하나는 일차적인 절대적 즉자체이고 다른 하나는 이러한 즉자체가 의식을 위해서 존재하는 것이다. 그러나 즉자체로서의 일차적 대상은 의식과의 관계 속에서 변화를 겪게 된다. 따라서 일차적 의미는 즉자체도 오직 그 의식을 위한 의식과의 관계 속에 있는 즉자체로서만 존재한다. 여기서 새로이 나타나는 것이 의식에 대해서만 존재하는 즉자체, 즉 진리인 것이다. 이 새로운 대상은 바로 그 첫 번째 대상을 통해서 그를 뛰어넘음으로써 얻어진 경험이다. 헤겔에 의하면 오직 의식 자체의 이러한 역전을 통해서 생성된 대상의 경험이 학적 전개 과정으로 고양되는 것이며 이것이 바로 '의식의 경험의 학'이 되는 것이다.

(1-2-1) 지금까지 본 바에 따르면 의식은 그 어떤 것을 지득(知得)하게 되는데 이렇게 파악된 어떤 것(대상)은 또한 본질이며 즉자적(即自的)인 것이 된다. 바로 여기서 이미 이러한 진리의 양의성이 고개를 든다. 즉 여기서 우리는 의식이 두 개의 대상을 가진다는 사실을 알게되는 바, 그 하나는 일차적인 절대적 즉자체(即自體)이고 다른 하나는 이러한 즉자체가 의식을 위해서 존재하게 되는 이차적이며 이중적인 의미를 띠는 것을 말한다. 이 경우에 후자에 속하는 것은 일단 의식의 자기내적 반성에 지나지 않으므로 이것은 결코 대상에 대한 표상이 아니라 다만 첫 번째에 해당하는 즉자체에 대한 의식의 지(知)에 불과한 것이라 하겠다. 그러나 […] 즉자체로서의 일차적 대상도 의식과의 관계를 통하여 어떤 변화를 겪지 않을 수 없게 된다. 그러므로 그 일차적 의미의 즉자체는 더 이상 단순한 즉자체로서 존재하는 것이 아니라 이미의식과의 관계에 있어서 모름지기 그 의식을 위한 의식과의 관계 속에 있는 즉자체로서만 존재하게 된다. 여기서 새로이 나타나는 것이 바로

의식에 대해서만 존재하는 즉자체, 즉 진리인 것이다. 이것을 일컬어 우리는 본질 혹은 의식의 대상이라고 한다. 이렇게 볼 때 결국 이 새로운 대상은 일차적 의미의 즉자체가 무력화됨으로써 나타난 것이라 하겠거니와 모름지기 이 새로운 대상은 바로 그 첫 번째 대상을 통해서, 그를 뛰어 넘음으로써 얻어진 경험이기도 한 것이다.(S.73/148쪽)

#### (3) (대상) 의식과 자기 의식

(1-3) 헤겔의 『정신현상학』은 먼저 인간의 의식이 자기 자신에 대한 의식, 즉 자기 의식에 도달하기 이전의 의식 단계를 다룬다. 이 의식의 단계는 다시 대상의 존재를 감성적으로 확신하는 의식 (감성적 확신), 대상의 존재를 지각하는 의식(지각), 대상 세계의 법칙을 인식하는 의식(오성[지성])의 3단계로 전개되고 있는데, 이 세 개의 의식 형태는 모두 자기에 대한 의식, 즉 자기 의식이 아니라 외적인 대상에 대한 의식이다. 헤겔은 이 대상에 대한 의 식을 단순히 '의식'이라 부른다. 그러므로 헤겔에게서 '의식'은 다 름 아닌 대상 의식을 가리킨다. 이 대상 의식으로서의 의식은 자 기를 의식하지 못하고 있는 감성에 사로잡힌 대상 지향적 의식이 다. 그러나 '의식의 진리는 자기의식이며, 이 자기의식이 의식의 근거'이며 "따라서 어떤 다른 대상에 대한 의식은 그 실존에 있 어서 자기의식이다."(Enzyklopädie, § 424). 헤겔에서 자기의식이 란 단적으로 자기와 자기라는 대상에 대한 의식이다. 헤겔『정신 현상학』의 <A. 의식> 부분은 바로 대상의식이 이 자기의식으로 고양되는 과정과 그 논리에 대한 기술이라고 할 수 있다.

(1-3-1) […] 이제 의식은 오직 자기 자신만을 음미하고 검증하는 것이라고 할 때 바로 이런 점에서도 우리는 다만 순수한 방관자의 입장을 취하기만 하면 되게 되었다. 왜냐하면 이제 의식은 한편으로는 대상의, 대상을 향한 의식(Bewußtsein des Gegenstandes)이면서 동시에다른 한편으로는 바로 자신의, 자기 자신에만 관여하는(Bewußtsein

seiner selbst) 의식이기 때문이다. 이것은 즉 자기에게 진리인 것에 대한 의식과 또한 바로 이러한 점을 깨우친 자기의 지(知)에 대한 의식이라고 하는 두 측면인 것이다. 결국 이 두 가지 의식은 모두가 동일한 의식에 해당되는 것이므로 이것은 서로가 이미 비교된 것임을 나타내기도한다. 그것도 그럴 것이 의식이 지니고 있는 대상에 관한 지(知)가 바로그 대상 자체와 일치하느냐 하지 안하느냐 하는 것은 전혀 별개의 문제가 될 수 없는 동일한 하나의 의식 앞에 주어진 문제에 지나지 않기 때문이다. 여기서 대상은 오직 의식이 그것을 어떻게 인지하는가에 따라서 바로 그 의식 앞에 드러날 뿐이다.(S.72/146쪽)

#### (4) 자연적 의식

(1-4) 의식은 대상이 없으면 지(知)를 가질 수 없다. 바꾸어 말 하면 지를 갖기 위해 의식은 대상에 의존할 수밖에 없다. 의식은 대상의 제약을 받는다. 자신이 아닌 다른 것의 제약을 받는 의식. 헤겔은 이를 자연적 의식이라 부른다. 아래 인용에서 말하고 있 듯 헤겔은 '현상지'의 서술이 '참다운 지를 향해서 밀치고 나가는 자연적 의식의 도정'이라고 말하고 있는데, 우선 자연적 의식이 무엇인지를 해명할 필요가 있다. 의식을 수식하고 있는 '자연적' 이라는 말의 의미는 무엇인가? 베르너 마르크스에 따르면(W. Marx, 『헤겔의 정신현상학』, 장춘익 옮김, 서광사, 1984, p.31-2), 헤겔에 있어서의 '자연'이라는 용어는 오직 구속하는 것, 제한하는 것을 의미한다. 이러한 구속적인 것, 규정하는 것은 의식의 영역에도 존재한다. 다만 의식에서 이것은 '비유기적'자 연으로서 지배한다. 이 자연은 '기존의 처지, 상황, 관습, 종 교'(S.255) 등 의식을 규정하는 전체 상황 모두를 말한다. 여기서 의식의 자연성은 '영원한' 자연과 같은 식의 의미에서 '자연적'인 것이 아니라. 변화하는 상황 때문에 변화하는 의식이며. 이런 의 미에서 '역사적' 의식이라 할 수 있다.

(1-4-1) 그런데 이러한 우리의 서술은 다만 현상으로 나타나는 지만을 대상으로 하는 까닭에 결코 그 자체만으로는 스스로의 독자적 형태를 띠고 자유로이 전개되어 나가는 학이 될 수 없을 것으로 보이나 다만 지금과 같은 관점에서 본다면 참다운 지를 향해서 밀치고 나가는 자연적 의식의 도정(der Weg des natürlichen Bewußtsein)으로 이해될수 있을 뿐이다. 그러나 다시 이러한 서술과 전개는 마치 스스로의 본성에 의하여 자기에게 제시된 진행 단계와도 같이 일련의 자기 형상화과정을 두루 거쳐 나가는 영혼의 오솔길과 같은 것으로 간주될 수도 있을 것이니 결국 이러한 영혼은 자기 자신에 대한 투철한 경험을 통해서바로 그 자신의 본래적인 존재 양식이 어떠한 것인가를 파악함으로써마침내 그 스스로가 정신으로 순화되기에 이른다.(S.66-7/138쪽)

#### 1) 자연적 의식과 도야

(1-5) 역사적인 것으로서의 자연적 의식은 변화한다. 한 시대 의 자연적 의식의 형태가 다른 형태로 바뀌는 것이 의식의 도야 (陶冶: Bildung)이다. 헤겔에 따르면 고대에는 철학이 자연적 의 식을 완성시키는 여러 힘들에 속했다(S.30 참조). 철학을 통한 의 식의 자연성의 완성은 '직접적인 현실성'에 대한 의식의 파악을 절멸시켰다. 이를 통해 현실은 '압축'되어 '단순하고도 순수한 사 유 규정'으로 개인은 직접적-감성적 인식에서 벗어나 자신의 인 식 내용을 '사유된 것'으로 바꾸게 되었다(S.28). 이 사유된 것 내 지 사유 과정 전체를 헤겔은 근대적인 의미에서의 '실체'라고 불 렀다. 이 실체는 자연적 의식의 완성을 통해 주체의 '소유'가 된 다. 그리고 헤겔에 있어서의 완결된 의식의 도야란 의식이 대상 성 내지 객관성의 영역의 이성적인 성격을 파악하고 이러한 객관 성과 자기 자신의 합리성을 깨닫는데 있다. 이러한 의미에서 본 다면 이것은 궁극적으로 자연성의 지배로부터의 해방이다. 그러 므로 의식은 이 해방을 통해서 자신을 규정하는 자연성을 단순히 부정하는 것이 아니라, 여러 통념(通念)과 관습, 관례 등에도 통 찰 가능한 사유 규정의 운동이 밑바탕에 깔려 있음을 깨닫게 된다. 의식을 규정하는 전체 상황이 실제로 무엇인가를 파악함으로써 의식은 비유기적 자연에서 해방되는 것이다. (W. Marx, 『헤겔의 정신현상학』, 장춘익 옮김, 서광사, 1984, p.33-4).

(1-5-1) 그러므로 이제 여러 가지 형태의 지식들과 관련해서 우리가 알 수 있는 것은 전(前)시대만해도 원숙한 사고력을 지녔던 인간의 정 신을 사로잡아 온 것이 이제는 다만 소년기에 비유될만한 미숙한 사람 들이 아끼는 견문이거나 연습 거리 그리고 심지어는 장난 거리로마저 전락돼버렸다는 것이다. 바로 이러한 교육, 문화의 진보 과정 속에서 마 치 우리는 그림자의 자국 정도로 새겨져 내려온 세계의 문명 발달사를 눈여겨 볼 수가 있는 것이다. 이와 같이 지난날에 현존했던 모든 것은 이미 일반적 정신에 의하여 획득된 소유물이려니와 다시 이 일반적 정 신은 개인의 실체를 구성함으로써 동시에 그 개인에 대한 외면적 관계 를 유지하는 듯이 보이지만 결국은 이 일반자적 정신이 개인을 둘러싸 고 있는 비유기적 본성(자연)을 구성하게 된다. - 이 점과 관련하여 문 명이나 정신적 도야라는 문제를 개인의 측면에서 고려해 보면 바로 이 개인은 자기의 목전에 현존하는, 그리고 자기 수중에 들어올 수 있는 모든 것을 장악함으로써 그의 비유기적 성질(자연)을 자체 내에서 말끔 히 소진시키면서 또한 이에 유기적 생명력을 지니게 하여 마침내 이를 자기의 정신적 발전을 위한 토대로 삼는다.(S.26-7/84쪽)

#### 2) 자연적 의식과 학(學)

(1-6) 헤겔에 있어서 오성[지성]적인 사유는 자연적 의식과 학(學) 사이의 매개자가 된다. 곧 자연적 의식은 오성[지성]을 거쳐 이성으로 발전해 가야 하는 것이다. 이것이 정신현상학의 과제이 자 전략일 것인데, 이것이 없다면, 자연적 의식과 학, 이들 각자는 타자에 대하여 '진리가 전도된 것으로 보일 뿐'이다. 이런 상황을 이해하기 위해서는 우선 자연적 의식은 '자기 자신에 대한 직접적 확신' 속에서 자신이 '절대적 형식'을 가진 것으로 생각한

다는 점을 지적해둘 필요가 있다. 이러한 절대적 형식을 바탕으 로 자연적 의식은 '각종 형태의 지식마다에서 그가 언제나 소유 한다고 자처하는 스스로의 절대적 독립성'을 뒷받침한다. 자연적 의식은 자기 자신에 대한 직접적 확신을 바탕으로 자기 현실성의 원리를 생각해낸다. 이러한 현실성에서 보면 학적 체계의 형태란 자연적 의식에게는 비현실적 형식을 가진 것으로 보이게 된다. 또한 학이 움직이는 지반은 자연적 의식에게는 학이 '자기 자신 의 보존조차도 불가능하게 하는 먼 피안의 세계에 자리 잡은 것' 에 불과할 것이다. 이것이 자연적 의식과 학이 처한 실정이다. 이 제 개인에게도 학으로 올라갈 수 있는 '사닥다리'를 내려주어야 할 것이다. 이런 이유에서 헤겔은 '개인이 학적 입장에까지 다다 를 수 있도록 사닥다리 노릇'을 해주어야 한다는 개인의 요구는 정당한 권리라고 주장하는 것이다.

(1-6-1) […] 개인의 입장에서 보면 학문이란 마땅히 바로 그 개인 이 학적 입장에까지 다다를 수 있도록 사닥다리 노릇을 해 줌으로써 바로 그 자신이 곧 자기 자신 속에서 앞에서와 같은 바탕을 지닐 수 있음을 명시해줄 것을 요구할 권리를 지니게 됨을 뜻한다. 그런데 이 러한 그의 권리는 각종 형태의 지식마다에서 그가 언제나 소유한다고 자처하는 스스로의 절대적 독립성에 뿌리박고 있다. 왜냐하면 그와 같 은 각종 형태의 지식이 학에 의해서 인정되건 안 되건 간에 그리고 그 러한 학의 내용이야 어떤 것이든 간에 결국 그때마다 개인으로서의 그 가 지니는 권리는 절대적 형식을 이루기 때문이다. 다시 말해서 그러 한 개인이야말로 자기 자신에 대한 직접적 확신을 지닌 까닭에 바꾸어 말하면 그야말로 이것은 절대의 궁극적인 존재라는 것이 된다. 만약 자기 자신과 반대되는 위치에 있는 대상적 사물과 다시 이번에는 대상 적 사물과 반대되는 위치에 있는 자기 자신을 인식하는 두 가지 의식 이 지니는 서로의 입장이 학문에 대하여 단지 상반되는 어떤 타자라는 것이 정도로 간주된다면~ 즉 학의 입장에서 볼 때 의식으로 하여금 바 로 그와 같은 타자적 상태에서 스스로의 고유성을 견지하는 것을 오히

#### 44 『철학사상』 별책 제3권 제17호

려 정신의 상실로 받아들인다면 이와 반대되는 의식의 입장에서 볼때는 학의 요소란 심지어 자기 자신의 보존조차도 불가능하게 하는 먼피안의 세계에 자리 잡은 것으로 여겨질 수도 있을 것이다. 이와 같이이들 두 개의 입장 중 그 어느 한쪽도 다른 쪽에서 보면 진리가 전도된 것으로 보일 뿐이다.(S.25/81쪽)

### 2. 대상 의식의 변증법

- 2.1. 감성적 확신
- 2.1.1. 감성적 확신의 개념
- (1) 감성적 확신에 대한 통념

(1-7) 철학에서 인식의 문제를 의식, 특히 직접적이고 감각적인 차원에서 다루는 것은 상식적이고 자연스럽다. 많은 철학자들이 지(知)의 가장 확실한 형태가 직접적이고 감각적이라는 통념에 따 라 자신의 인식론을 출발해 왔다. 이 점은 헤겔도 예외가 아닌데. 헤겔은 그와 같이 직접적이고 감각적인 지의 차원을 '감성적 확신' 이라 부른다. 아래 인용 중 첫 번째에는 헤겔이 논하는 감성적 확 신의 변증법의 두 핵심 상대자가 언급되고 있다. 헤겔의 논의에서 감성적 확신인 직접적인 지(知)만이 나타나는 것이 아니라, 이 직 접적인 지를 고찰 대상으로 삼는 '우리'가 함께 나타나고 있는 것 이다. 그렇기 때문에 헤겔이 논의하는 감성적 확신의 변증법은 감 성적 확신의 대상과 감성적 확신의 주체로서의 자아라는 두 측면 에서 고찰될 수 있는 것이다. '우리'에게 감성적 확신은 어떻게 현 상하는가? 계속되는 두 번째 인용에서 말하듯이, 감성적 확신은 그 내용이 고찰될 경우, 즉'마치 우리가 그 내용이 활짝 펼쳐져 있는 광활한 시간과 공간 속으로 뻗어나가려는 경우이건 혹은 우 리가 그 속에 담겨져 있는 풍부한 것 중에서 어떤 한 조각만이라 도 떼어내어 다시 이 조각을 세분하면서까지 그 의미를 파헤쳐 보

려고 할 경우이건 간에' 그 무엇보다도 풍부한 인식인 것처럼 우 리에게 현상한다. 뿐만 아니라 이 감성적 확신은 마치 가장 참된 인식처럼 보이는데, 그 까닭은 이 확신이 그 대상을 있는 그대로 놓아두며 이것의 어떤 조각도 건드리지 않았기 때문이다.

(1-7-1) 단초적(端初的)으로 혹은 직접적으로 우리의 대상이 되는 지(知)는 오직 그 자체가 직접적인 지, 즉 직접적인 것과 존재하는 것 의 지 이외의 다른 어떤 것도 아니다. 이제 이 문제를 다루는 데 있어 서는 우리도 역시 직접적 혹은 단지 수용적인 자세만을 취할 수 있을 뿐, 결코 우리 앞에 나타나는 지에 대하여 추호의 변화도 가(加)하여서 는 안 되며 또한 단순히 이해하려는 노력 이외에 그 어떤 개념적 파악 을 시도해서도 안 될 것이다. 감성적 확신이 담고 있는 구체적 내용은 마치 이 감성적 확신이야말로 그 무엇보다도 풍부한 인식, 심지어는 무한의 보고를 지니기라도 한 인식으로까지 보이게 하거니와, 바로 이 와 같이 풍부한 인식의 보고란 마치 우리가 그 내용이 활짝 펼쳐져 있 는 광활한 시간과 공간 속으로 뻗어나가려는 경우이건 혹은 우리가 그 속에 담겨져 있는 풍부한 것 중에서 어떤 한 조각만이라도 떼어내어 다시 이 조각을 세분하면서까지 그 의미를 파헤쳐 보려고 할 경우이건 간에 결코 우리가 그 끝닿는 데를 알 수 없을 정도의 크고 작은 모든 것을 망라하고 있다. 이밖에도 감성적 확신은 가장 참다운 인식으로 보일 수 있으니, 왜냐하면 이것은 아직도 대상으로부터 그 중의 어떤 부분도 제외시키지 않았을 뿐 아니라 오직 있는 그대로의 완전한 모습 을 지닌 대상을 눈앞에 두고 있기 때문이다.(S.79/155쪽)

#### 감성적 확신의 통념에 대한 부정

(1-8) '감성적 확신이 담고 있는 구체적 내용은 마치 이 감성적 확신이야말로 그 무엇보다도 풍부한 인식, 심지어는 무한의 보고 를 지니기라도 한 인식으로까지 보이게'(S.79) 하는데, 이에 따라 감성적 확신은 가장 풍부하고 가장 참다운 인식을 가져다준다는 통념이 성립한다. 그러나 이러한 통념은 곧 부정되고 만다. 헤겔에 따르면, 감성적 확신은 오히려 "가장 추상적이며 또한 가장 빈곤한 의미의 진리에 불과하다." 다시 말해 감성적 확신은 스스로를 가장 빈약한 의미의 진리로 드러내는 것이다. 왜냐하면 '이러한 확신은 자기가 아는 것에 대해서 다만 〈그것은 ~이다(es ist)〉는 단 한마디 말을 할 수 있을 뿐'이기 때문이다. 다시 말해 감성적확신의 진리는 '다만 사실의 존재(Sein der Sache)를 내포하는 데불과'하며 '의식의 편에서 이 문제를 볼 때도 그것은 이 확실성 속에서 한낱 순수한 자아에 지나지 않을 뿐'이다. 요컨대 "자아는 여기서 오직 단순한 이것에 지나지 않으며 대상도 또한 마찬가지로 순수한 이것에 지나지 않는다." 결국 감성적 확신의 진리를 구성하는 소위 '존재하는 것의 지'(S.79) 즉 직접적이고 개별적인 지는 단지 '그것은 있다'는 말만 반복할 수 있을 뿐 거기에는 진정한 의미의 지가 아직 규정되어 있지 않은 공허한 것이다.

(1-8-1) 그러나 실제에 있어서 이와 같이 단순한 사실로서의 확신, 확실성이란 가장 추상적이며 또한 가장 빈곤한 의미의 진리에 불과하 다. 이러한 확신은 자기가 아는 것에 대해서 다만 <그것은 ~이다(es ist)>는 단 한마디 말을 할 수 있을 뿐이다. 따라서 이러한 진리는 다만 사실의 존재(Sein der Sache)를 내포하는 데 불과하다. 또한 의식의 편 에서 이 문제를 볼 때도 그것은 이 확실성 속에서 한낱 순수한 자아에 지나지 않을 뿐이다. 즉 자아는 여기서 오직 단순한 이것에 지나지 않 으며 대상도 또한 마찬가지로 순수한 이것에 지나지 않는다.(S.79 /155-6쪽) […] 따라서 여기서는 다만 사물이 있다고 밖에 할 수 없으 려니와 이와 같이 그것이 있다(ist)고밖에 할 수 없는 이유는 그것이 단 지 존재하고 있을 뿐이기 때문이다. 이와 같이 오직 <그것은 있다>고 하는 한마디가 감성적 지에 있어서는 본질적인 것일뿐더러, 이와 같은 순수 존재 혹은 단순한 직접성이 바로 감성적 확신의 진리를 구성하는 것이다. 이와 마찬가지로 또한 확신, 확실성을 하나의 관계(Beziehung) 로 볼 때 이것도 역시 직접적인 순수한 관계에 지나지 않는다. 결국 의 식은 자아일 뿐, 전혀 그 이외의 것일 수가 없는 하나의 순수한 이것으

로서, 개별자로서의 의식도 역시 단순한 이것(reines Dieses), 혹은 단 일자(單一者)만을 인지할 수 있을 뿐이다.(S.80/156쪽)

#### (2) 감성적 확신의 직접성과 매개성

(1-9) 헤겔에 따르면 감성적 확신의 진리를 구성하는 '존재하 는 것의 지(知)'(79쪽). 즉 직접적이고 개별적인 지란 단지 '그것 은 있다'는 말만 반복할 수 있을 뿐 거기에는 진정한 의미의 지가 아직 규정되어 있지 않은 공허한 것이다. 그러나 문제를 '곰곰이 따져보면' 감각적 확신은 순수한 직접성만으로 그치는 것이 아니 다. 헤겔의 말을 들어보자.(아래 인용 참조) '문제를 곰곰이 따져 보면' 감성적 확신은 순수한 직접성만으로 그치는 것이 아니며, 그것에는 구별될 수 있는 여러 요소들이 개재되어 있음을 발견하 게 된다. 즉 감성적 확신에서 언표된 '두 가지의 이것들', 즉 '자 아로서의 이것과 대상으로서의 이것'이 서로 구분되고 분리됨을 알게 된다. 우리가 양자를 놓고 볼 때 "어느 편도 직접적으로 감 각적 확신에 다다라 있는 것이 아니라 이미 그들은 매개되어 있 었다."는 사실을 알게 된다. 자아와 대상은 매개되어 있었다는 것 이다. 그렇기 때문에 자아는 타자 즉 사물을 통해서 그 존재가 확 신을 얻게 되었고, 사물도 역시 자신의 타자 즉 자아를 통해서 그 존재가 확실성을 띨 수 있었던 것이다. 바로 이 지점에서 감성적 확신의 변증법이 시작된다.

(1-9-1) 그러나 문제를 일단 곰곰이 따져보면, 이상과 같은 확신을 가능케 하는 본질을 이루며 또한 그 확신을 스스로의 진리로 표명하는 순수한 존재(reines Sein)라고 하는 것에는 지금까지 논술된 이외에도 다른 여러 가지 요소들이 개재(介在)해 있다. 말하자면 구체적인 의미 의 감성적 확신이란 결코 단 하나의, 바로 여기 있는 순수한 직접성에 그치는 것이 아니라 오히려 이와 같이 순수한 직접성을 나타내는 단한가지의 예(例)에 해당되는 것이다. 결국 순수한 존재마다에서 눈에 띄는 무수히 많은 구별 중에서 무엇보다도 우리는 다음과 같은 기본적인 차이점을 발견하게 되는 바, 그것은 즉 이른바 감성적 확신으로 받아들여진 단순한 존재 속에서 어느덧 앞에서 이미 얘기된 바 있는 두가지의 이것들, 즉 자아로서의 이것과 대상으로서의 이것이 서로 구분되고 분리된다는 것이다. 우리가 양자간의 차이를 놓고 볼 때 바로 여기서 눈에 띄는 사실은 그중의 어느 편도 단지 직접적으로 감성적 확신에 다다라 있는 것이 아니라 이미 그들은 매개되어 있었다는 것이다. 즉 어디까지나 나는 하나의 타자를 통해서, 말하자며 어떤 사실, 사물을 통해서 확신을 얻게 되었는가 하면 또한 반대로 이 사실, 사물이 측면도 역시 타자를 통해서, 즉 다름 아닌 자아를 통해서만 그 자신의 존재가 확실성을 띨 수 있었던 것이다.(S.80/156-7쪽)

#### 2.1.2. 감성적 확신의 변증법

(1-10) 『정신현상학』의 제1부 〈A. 의식〉의 제1장이자 『정신현상학』 전체의 제1장이기도 한 〈감성적 확신〉은 이상의 내용과 같은 서론 격인 부분과 더불어 핵심이 되는 변증법적 부분으로 구성되어 있는데, 이 변증법적 부분에는 순서대로 세 개의 구별이 있다. 첫 번째 부분은 감성적 확신의 대상이 기본적인 요소로, 두 번째 부분은 주체, 즉 인식을 행하는 자아가 기본적인 요소로 자리 잡고 있다. 그리고 마지막 세 번째 부분에서는 주체와 객체의 복합이 총체적으로 취급되고 있다. 이 부분의 내용 목록을 정리하면 아래와 같다. 숫자는 독일어 판 쪽수와 행이다.(괄호 안은한국어 판 쪽과 행) 계속되는 우리의 글은 대체로 아래의 '2. 변증법'이라 구별한 부분의 순서와 논점을 따라 〈감성적 확신〉의장을 요약, 분석하고 있다.

1. 서론	]론 79:3 (155:		5:3	)		
2. 변증법						
1) 감성	적 확신의 대상:'이것'					
	a. 서론	8	0	:	3	1
(157:13)						
	b. '지금'의 변증법	8	1	:	1	8
(158:12)						
	'여기'의 변증법	82:19 (160:1)		1)		
	c. 이행	8	2	:	2	8
(160:10)						
2) 감성	적 확신의 주체:'자아'					
	a. 서론	8	2	:	3	9
(160:19)						
	b. '지금·여기'의 변증법	83	:15	(1	61:	7)
	c. 이행	83	:40	(1	62:	5)
3) 전체	로서의 감성적 확신					
	a. 서론	84:9 (162:16)		6)		
	b. '지금'의 변증법	8	5	:	1	8
(164:11)						
	'여기'의 변증법	8	6	:	1	6
(165:24)						
3. 결론						
1) 요약		8	6	:	3	3
(166:16)						
2) '소빅	한 실재론'에 대한 비판	8	6	:	3	9
(166:23)						
3) 이행		8	8	:	3	0

(169:23)

#### '감성적 확신'의 세 구별

(1-11) 앞서 말한 대로 <감성적 확신>의 장의 내용은 서론 격인 부분과 더불어 핵심이 되는 변증법적 부분으로 구성되어 있는데,이 변증법적 부분에는 순서대로 세 개의 구별이 있다.이 구별에 따라 감성적 확신은 세 요소 혹은 부분들로 나뉘어서 논의될 수 있다.첫 번째 부분은 감성적 확신의 대상이 기본적인 요소로,두 번째 부분은 주체,즉 인식을 행하는 자아가 기본적인 요소로로 자리 잡고 있다. 그리고 마지막 세 번째 부분에서는 주체와객체의 복합이 전체적으로 취급되고 있다.

(1-11-1) 무엇보다도 우리는 다음과 같은 기본적인 차이점을 발견 하게 되는바. 그것은 즉 이른바 감성적 확신으로 받아들여진 단순한 존 재 속에서 어느덧 앞에서 이미 얘기된 바 있는 두 가지의 이것들. 즉 자 아로서의 이것과 대상으로서의 이것이 서로 구분되고 분리된다는 것이 다. 우리가 양자간의 차이를 놓고 볼 때 바로 여기서 눈에 띄는 사실은 그 중의 어느 편도 단지 직접적으로 감성적 확신에 다다라 있는 것이 아니라 이미 그들은 매개되어 있었다는 것이다. 즉 어디까지나 나는 하 나의 타자를 통해서, 말하자며 어떤 사실, 사물을 통해서 확신을 얻게 되었는가 하면 또한 반대로 이 사실, 사물의 측면도 역시 타자를 통해 서, 즉 다름 아닌 자아를 통해서만 그 자신의 존재가 확실성을 띨 수 있 었던 것이다.(S.80/156-7쪽) […] 감성적 확신 속의 한쪽 측면은 단순 하고 직접적인 존재자나 본질, 즉 대상으로서 정립돼 있는가 하면 이에 대해서 다른 한쪽은 비본질적이며 동시에 매개된 것으로, 따라서 그 확 신 속에 즉자적으로 존재하는 것이 아니라 하나의 타자를 통해서 존재 하는바, 이 타자는 곧 자아 또는 지(知)의 입장인 것이다. […] 이와 같 이 대상은 설사 그 자신이 인지되지 않은 경우에도 여전히 존속하는 것 이 틀림없지만 그러나 지의 경우에는 만약 대상이 없다면 존재할 수가 없는 것으로 봐야만 한다.(S.81-2 /157쪽) […] 이제 감성적 확신의 변

증법은 오직 그 확신이 펴 나가는 운동이나 경험으로서의 단순한 역사 (歷史)이며 동시에 감성적 확신 자체가 다름 아닌 이 역사에 지나지 않 는다는 것이 밝혀졌다.(S.86/166쪽)

#### (1) 감성적 확신의 대상 : '이것'

(1-12) 주지하다시피 헤겔은 『정신현상학』의 〈A. 의식〉 부분 을 대상에 대한 직접적인, 자연적인 의식으로서의 감성에서부터 시작하고 있다. 그리고 감성적 확신, 지각, 오성[지성]이라는 의식 의 변증법적 운동을 통한 의식의 자기 의식으로의 전화(轉化)를 묘사하고 있다. 『정신현상학』의 <A. 의식> 부분은 인간의 의식이 자기 자신에 대한 의식, 즉 자기 의식에 도달하기 이전의 의식 단 계를 다룬다. 이 의식의 단계는 다시 대상의 존재를 감성적으로 확신하는 의식(감성적 확신), 대상의 존재를 지각하는 의식(지각), 대상 세계의 법칙을 인식하는 의식(오성[지성])의 3단계로 전개되 고 있는데, 이 세 개의 의식 형태는 모두 자기에 대한 의식, 즉 자 기 의식이 아니라 대상에 대한 의식, 즉 대상 의식이다. 헤겔은 이 대상 의식을 단순히 '의식'이라 부른다. 여기서 헤겔이 대상에서 시작하고 있는 것은 감성적 확신에 있어서는 대상이야말로 직접 적으로 존재하는 참된 본질이고, 이와 반대로 자아 또는 지는 대 상을 매개함으로써만 존재할 수 있는 비본질적인 것이기 때문이 다. 요컨대 대상은 자아 없이도 존재할 수 있지만 자아는 대상 없 이는 존재할 수 없는 것이다. 그리고 헤겔은 이러한 감성적 확신 의 대상을 간단히 '이것'이라는 말로 표현하여 "바로 이 '이것'이 란 무엇인가?(Was ist das Diese?)"라는 질문을 던지는 것이다.

(1-12-1) 감성적 확신 속의 한쪽 측면은 단순하고 직접적인 존재자 나 본질, 즉 대상으로서 정립돼 있는가 하면 이에 대해서 다른 한쪽은

비본질적이며 동시에 매개된 것으로. 따라서 그 확신 속에 즉자적으로 존재하는 것이 아니라 하나의 타자를 통해서 존재하는바, 이 타자는 곧 자아 또는 지(知)의 입장인 것이다. 그런데 이러한 지는 오직 대상이 존재하는 한에 있어서 그의 모습을 인지할 수 있으나 그 지 자체는 있 을 수도 있고 동시에 없을 수도 있는 그런 성질의 것이다. 결국 이렇게 볼 때 대상은 분명히 존재하는, 즉 진리이며 본질이다. 즉 그것은 자신 이 인지되건 안 되건 이에 개의(介意)함이 없이 존재할 뿐이다. 이와 같 이 대상은 설사 그 자신이 인지되지 않은 경우에도 여전히 존속하는 것 이 틀림없지만 그러나 지의 경우에는 만약 대상이 없다면 존재할 수가 없는 것으로 봐야만 한다. 그러므로 이제 대상을 고찰함에 있어서는 무 엇보다도 이 대상이 감성적 확신 자체 내에 있어서까지도 그 스스로가 마치 그러한 확신을 통해서 자칭(自稱)하듯이 실제로 본질로서 존재하 는가, 그리고 다시 이와 같은 본질이고자 하는 바로 이 대상의 개념이 과연 감성적 확신 속에 현존하는 대상의 존재 양식과 일치하는가의 여 부를 검토해야만 하겠다. […] 이제 감성적 확신은 그 자신에게 물을 수 있다: 바로 이 <이것>이란 무엇인가?(S.80-1/157-8쪽)

#### 감성적 확신의 대상에서 지금 • 여기의 변증법

(1-13) 헤겔은 감성적 확신의 대상에 대하여 "'이것'이란 무엇인가?(Was ist das Diese?)"라는 질문을 던지고, 그것을 시간적으로는 '지금'(das Jetzt), 그리고 공간적으로는 '여기'(das Hier)로써 답한다. 이러한 답변을 통해 그는 결국 감성적 확신이 대상의 진리를 바르게 파악하지 못함을 명확하게 하고자 하는 것이다. 우선 "지금이란 무엇인가"라는 물음에 대하여, 예를 들면 "지금은 밤이다"라고 써둘 수 있다. 그러나 얼마 후 아침이 되고 낮이 되면 이러한 규정은 완전히 그 뜻을 상실하고 대상의 진실을 전하지 못하게 된다. 그러므로 결국 '지금'이란 밤도 있고 낮도 있는 보편적인 추상물에 불과하게 된다. 여기에서 감성적 확신에의해 드러나게 되는 대상의 진리는 완전히 보편적인 것에 지나지않게 되고 이러한 사정은 '여기'에 대해서도 같은 방식으로 말할

수 있다. 즉 앞을 향하여 "여기에 나무가 있다"로 표현함과 동시 에 뒤를 향하는 경우에는 이 진리는 없어지고 "여기는 집이다"가 진리가 된다. 결국 감성적 확신에 있어서 '여기'라는 대상은 집. 나무 등등 어느 것이나 포함할 수 있는 하나의 보편적인 존재에 불과한 것이 분명해진다.(황세연. 『헤겔정신현상학과 논리학 강의 』, 중원문화, 1984, p.102 참조) 종합하자면, '지금'과 '여기'의 차원에서 검토될 수 있는 '이것'이란 사실상 추상적인 보편자 내 지는 일반자(ein Allgemeines)에 불과하며 대상의 구체적 진리를 담고 있지 못하다는 것이다.

(1-13-1) 이제 감성적 확신은 그 자신에게 물을 수 있다:바로 이 <이것>이란 무엇인가? 여기서 우리가 <이것>을 <지금>과 <여기>라고 하는 이중적 존재 양식 속에서 살펴본다면 모름지기 <이것> 자체가 지니고 있는 변증법은 바로 <이것> 자체의 존재 그대로의 명료한 형 식을 띠게 될 것이다. 그러므로 <지금이란 무엇인가?>라는 물음에 대 해서 예컨대 우리는 <지금은 밤이다>라고 답할 수가 있다. 이와 같은 감성적 확신의 진리를 검증하는 데는 단 한 가지 시도만으로 족하다. 즉 우리가 이러한 진리를 일단 글로 써서 나타내 본다고 하자. 물론 이와 같이 하나의 진리가 글로 씌어진다고 해서 무엇이 상실될 리도 없으려니와 동시에 우리가 진리를 보존하려 한다고 해서 무엇인가가 상실될 리도 없을 것이다. 그러나 적어도 우리가 <지금>, <오늘 정오> 와 같은 글로 표시된 진리를 눈앞에 놓고 바라본다면 부득이 우리는 그러한 진리가 어느덧 김빠진 싱거운 낱말로 변하고 만다는 것을 실토 하지 않을 수 없다.[…]// 이와 같은 사정은 <이것>에 해당하는 또 다 른 형식이라고 할 <여기>의 경우에도 마찬가지이다. 예컨대 '여기'가 나무라고 하자. 그러나 일단 내가 고개를 돌리면 나무라는 진리는 곧 사라지고 그와 반대되는 것으로 뒤바뀌고 만다. 즉 여기는 더 이상 나 무가 아니고 하나의 집일 수 있다.(S.81-2/158-160쪽)

### (2) 감성적 확신의 주체 : '자아' 또는 '지'(知)

(1-14) 감성적 확신으로 나타난 대상의 세계는 추상적이고 보편적 내지는 일반적인 것(ein Allgemeines)에 지나지 않는다는 것이 드러나고, 그런 까닭에 여기에서 이미 지(知) 또는 자아와 대상의 관계가 반전되고 있다. 즉 처음에는 '본질적인 것으로 간주될 수밖에 없었던 대상은 모름지기 감성적 확신의 성립을 위한 비본질적인 측면으로', 즉 반대되는 상황으로, 더 정확히 말하면, '예전에는 감성적 확신 속에서 단지 비본질적인 위치를 점하는데 불과했던 지(知)의 국면으로' 옮겨지고 만다. 그러나 결과적으로는 오히려지 또는 자아의 측면에 일반자(ein Allgemeines)가본질적인 것으로서 존재하고 대상은 우리가 사념(私念)하는 한에서만 대상으로 되는 것이다. 결국 의식은 여기에서 대상의 측면에서 주체의 측면으로 되돌아오게 되고 이제 즉 주체의 측면에서 감성적 확신(의 변증법)을 검토하게 되는 것이다.

(1-14-1) 여기서 우리가 지와 대상의 문제가 처음으로 등장했던 때의 상태와 […] 비교해보면 어느덧 앞서간 상태가 반전(反轉)되었음을 알 수 있다. 즉 본질적인 것으로 간주될 수밖에 없었던 대상은 모름지기 감성적 확신의 성립을 위한 비본질적인 측면으로 바뀌고 말았으니, 왜냐하면 대상 자체가 변모한 결과로서 나타난 일반자는 더 이상 대상이 한낱 감성적 확신에게 있어서 본질적 의미를 지닌다는 그런 성질의 것으로 파악될 것이 아니라 오히려 그것이 반대되는 상황, 즉 예전에는 감성적 확신 속에서 단지 비본질적인 위치를 점하는 데 불과했던지의 국면으로 옮겨졌다는 의미에서 파악돼야만 하기 때문이다. 다시말해서 이제 감성적 확신의 진리는 〈나의〉 대상으로서의 대상 속에 혹은 내가 뜻하고자 하는 사념(私念) 속에 놓여져 있을 뿐이다. 즉 여기서 대상은 오직 내가 그에 대해서 알고 있기 때문에만 존재할 수 있는 것이다. 이렇게 볼 때 감성적 확신이 일단 대상으로부터 추방된 것도 사실이지만, 그렇다고 해서 이러한 확신이 아예 지양돼 버린 것은아니고 다만 자아 속으로 떠밀려 들어갔을 뿐이다.(S.82-3/160-1)

#### 자아에서의 감성적 확신의 변증법

(1-15) 감성적 확신의 진리의 힘(Kraft)은 이제 '우리들' 속에, 즉 대상이 아니라 자아(Ich) 속에 있게 된다. '지금은 낮'이고 '여기는 나무'인 것은 우리가 볼 수 있는 한에서 그러한 것이고, 따라서 우리 쪽에 본질이 있다는 것이다. 그러나 감성적 확신은 여기에 있어서도 다시 같은 변증법을 경험한다. 곧 우리가 나무를 보고 "여기가 나무이다"라고 주장하고, 집을 보고 "여기가 집이다"라고 주장할 때 앞의 진리는 다른 한편의 진리 속에 사라져버리고 만다. 여기에서 사라져버리지 않는 것은 나무를 보는 것도 집을 보는 것도 아닌 단순히 보는 것으로서의 일반적인 나(Ich, als allgemeines)이고 이것만이 존속한다. 이리하여 대상에의거하는 경우에 개별적인 지금 및 여기를 사념하고 표현하려 함에도 불구하고 그것을 완수할 수 없는 일반자만이 진리로서 잔존했던 것처럼, 마찬가지로 여기에서도 개별적인 사념에서 분리된 추상적인 일반자만이 진리로서 존속하게 되는 것이다.

(1-15-1) 그리하여 우리가 지시하고자 하는 어떤 특수한 지금이나 여기는 이제 다름 아닌 자아가 그것을 고수함으로써 소멸되지 않도록 보존되기에 이른다. 예컨대 〈지금은 낮이다〉, 〈여기에 나무가 있다〉는 것도 모두가 오직 나의 눈으로 그것을 보기 때문에 가능한 것이다. 그러나 바로 이와 같은 상태 속에서 감성적 확신은 이미 앞에서 그 스스로가 체험했던 바와 같은 변증법적 운동을 경험한다. 즉 〈이것〉이기도 한 〈자아〉는 나무를 보면서 이 나무야말로 여기에 있는 것이라고 주장하지만 그러나 또 〈다른 자아〉의 경우에는 집을 보면서 여기에 있는 것은 나무가 아니라 오히려 집이라고 주장할 것이다. 이들 두 개의 진리는 여기서 서로 동일한 인식, 즉 본다는 것의 직접성과 또한 그들 자신의 지에 대한 양자 공통의 확신과 단정을 소유하게 되지만, 그러나 결국 그중 한편의 확신, 확실성은 다른 또 하나의 확신 속에서 소멸되고 만다. 그런데 여기서도 끝내 소멸되지 않는 것은 일반자로서

의 자아일 뿐이니, 바로 이 일반자로서의 자아가 목격하는 것은 결코 특정한 나무나 집일 수는 없고 오직 단순히 본다는 사실 이상의 것이 아니다. […] 그러므로 이제 자아란 마치 〈지금〉, 〈여기〉 혹은 〈이 것〉 등과 같이 도대체 일반적인 의미만을 지닐 뿐이다.(S.83/161쪽)

#### (3) 전체로서의 감성적 확신

(1-16) 감성적 확신은 앞서의 두 단계를 통해 본질이란 대상 속에도 자아 속에도 없다는 것, 결국 대상에 있어서도 자아에 있 어서도 본질로서 사념한 여기, 지금, 자아는 비본질적이고 추상적 인 대상과 자아만이 일반자(보편자)로서 존속한다는 것을 경험한 다. 이리하여 여기에서 새삼 대상도 아니고 자아도 아닌 감성적 확신 전체(das Ganze)가 검토되지 않으면 안 된다. 그리하여 감 성적 전체가 그 자체로 고찰된다. 결국 어떠한 구별도 갖추어지 지 않은 것으로, 즉 여기에서는 시간이나 공간도 그리고 자아도 동일한 시간과 공간 및 자아로 나타나는 감성적 확신이 그대로 고찰되는 것이다. 감성적 확신의 이 마지막 변증법적 부분은 한 걸음 후퇴함으로써 감성적 확신의 입장을 보존, 유지하려는 시도 를 다루고 있다. 확신은 이제 어떤 종류의 대상이나 하나의 자아 에 관계하는 데에 있는 것이 아니라 시간과 공간 속에서의 특수 한 지점에 한정된 단순한 경험 가운데에 존재하는 것으로 이해된 다. 존속하고 있는 대상 또는 지속되고 있는 자아에 대한 언급은 미련 없이 사상되며, 거기에 표시되는 것은 다만 경험이 그 밖의 것에 대해 언급하지 않고 그 자체만으로 고립되어 있다고 생각되 는 한에서 그 확신은 보증되다.

(1-16-1) 이러한 경험을 거친 감성적 확신은 이제 그의 본질이 대 상과 자아의 그 어느 쪽에도 포함되어 있지 않으며 또한 그러한 확신, 확실성에 특유한 직접성도 결코 그 어느 한 쪽만의 직접성이 아님을

발견한다. 왜냐하면 대상과 자아에 있어서 다같이 내가 뜻하며 지시하 기에 이른 것은 오히려 비본질적인 것일 뿐만 아니라 또한 대상과 자 아는 내가 지적하려는 바로 그 지금과 여기와 자아가 그 속에서 존립 하지 않으며 또한 존재할 수도 없는 일반자일 뿐이기 때문이다. 이러 한 경로를 통하여 마침내 우리는 감성적 확신 자체를 통틀어서(das Ganze) 그의 본질로 정립하기에 이르렀으니, 이제는 더 이상 그 양자 중의 어느 한 계기, 즉 자아에 정립하는 대상과 다시 그 자아를 감성 적 확신의 실제적 근거(Realität)로 삼아왔던 처음의 입장을 고수할 수 없게 되었다. 그리하여 마침내 여기서는 전체로서의 감성적 확실성 그 자체만이 뚜렷한 자기 확신에 바탕을 둔 스스로의 직접성을 고수함으 로써 또한 앞에 벌어졌던 일체의 양립, 대립을 자신으로부터 배제하기 에 이르는 것이다. […] 따라서 순수한 직접성의 진리는 자아와 대상 을 본질성과 비본질성으로 구별하지도 않을뿐더러 도대체 이 양자간에 는 아무런 구별도 끼어들 수 없는 오직 자기 동일적인 관계로서 자신 을 보존한다.(S.84/162-3)

#### 감성적 확신의 전체에서의 지금·여기의 변증법

(1-17) 이제 새삼 대상도 아니고 자아도 아닌 감성적 확신 전체 (das Ganze)가 검토된다. 그러나 이 경우에 있어서도 '지금'은 가 리킨 순간 이미 존재하는 것이 아니게 되며, 존재하는 것이 아니 라 존재했던 것이 되어 버린다. 계속해서 헤겔은 이 같은 운동의 과정을 다음과 같이 요약한다.(S. 85-6) 1. 나는 지금을 명시하면 서 진리로 주장하지만, 곧 다시 나는 이것을 이미 지나가 버린 것 으로, 혹은 지양된 것(ein Aufgehobenes)으로 지적함으로써 최초 의 진리는 지양돼 버린다. 2. 이제 나는 지금이 지나가 버렸거나 지양되었다는 것을 두 번째 진리로 주장한다. 3. 그러나 이미 지나 가 버린 것은 존재하지 않으므로 나는 재차 지양하지 않을 수 없 다. 그럼으로써 나는 '지금은 있다'라고 하는 처음의 주장에 되돌 아간다. 요컨대 여기에서도 '지금'은 일련의 다수성으로 표현되는 일반자에 지나지 않게 된다는 것이다. '여기'에 대해서도 마찬가지다. 곧 이 '여기'도 가리키는 순간에 벌써 여기가 아니라, '앞이나뒤, 위나 아래 혹은 오른쪽이나 왼쪽일 수도 있는 것들', 즉 다수의 여기를 나타내는 일반자에 지나지 않게 된다는 것이다.

(1-17-1) […] 바로 이 시점 상에 있는 지금이 제시됐다고 할 때 바로 여기에 있는 그 지금은 그와 같이 밝혀지기가 바쁘게 어느덧 그 것은 원래의 지금과는 다른 것이 돼버리고 만다(das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das Gezeigte). 즉 바로 이 순간을 의미하는 지금 은 이미 그 첫 순간에 나타난 지금과는 다르다는 것이 되고 만다. 그 리하여 이와 같이 우리에게 지시됐던 지금은 어김없는 한낱 과거지사 (ein Gewesenes)로 바뀌는 가운데 이와 같이 바뀌어진 사태가 곧 지 금의 진리로 된 것이다. 이렇게 볼 때 결국 지금은 존재, 존속한다는 뜻에서의 진리를 보유하지는 못하는 것이 된다. 물론 그 지금은 이미 존재했었던 것만은 사실이지만 그러나 과거에 있었다(gewesen)는 것 은 본질(Wesen)과는 다른 것이므로 끝내 지금이란 존재하지 않는다는 것이다. 그런데 실은 여기서 우리에게 문제가 되는 것은 오직 존재에 관한 것일 뿐이다. //[…] 내가 고수하는 명시된 여기(das aufgezeigte Hier)는 바로 이 한 지점으로서의 여기이면서도 또한 사실에 있어서는 하나의 특정한 지점을 가리키는 여기가 아니라 앞이나 뒤, 위나 아래 혹은 오른쪽이나 왼쪽일 수도 있는 것들이다.(S.85-6/164-5쪽)

# 2.1.3. 감성적 확신에서 지각으로의 이행

(1-18) 헤겔은 감성적 확신의 장(章)을 마무리하면서 "이제 감성적 확신의 변증법은 오직 그 확신이 펴 나가는 운동이나 경험으로서의 단순한 역사이며 동시에 감성적 확신 자체가 다름 아닌 이 역사에 지나지 않는다는 것이 밝혀졌다"고 말하면서 "자연적 의식은 그와 같이 자신이 펴나가는 운동과 경험의 내용을 언제나 되풀이 망각하는 까닭에 그 운동을 또 다시 처음부터 시작해 나가지 않으면 안 되게끔 되어 있다"(S.86)는 말로 감성적 인식의 한계를 요약

하고 있다. 감성적 확신의 변증법을 통해서, 다시 말해 감성적 확신 의 대상 및 주체, 그리고 감성적 확신 전체와 관련된 지금과 여기의 변증법을 통해서 거듭 확인하게 되는 것은. 감성적 확신은 구체적 진리를 하등 파악하고 있지 않다는 사실이다. 그것은 가장 구체적 으로 풍부한 파악을 확신한 것이었지만 그것이 파악한 바는 사실 가장 추상적인 일반자에 불과하다는 것이 밝혀지게 된다. 결국 이 러한 존재와 그것에 대한 지(知)의 괴리를 자각한 의식은 존재의 진 리를 파악하기 위해 다음으로, 즉 지각(die Wahrnehmung)으로 이 행하지 않을 수 없게 되는 것이다.

(1-18-1) […] 만약 여기 있는 바로 이 한 장의 종이를 지적한다면 여기서는 예외 없이 그 모든, 하나하나마다의 종이가 바로 이 한 장의 종이가 될 수밖에 없으니, 이렇듯 나는 언제나 일반자만을 가리켜서 말할 수밖에 없는 것이다. 그러나 이제 만약 내가 우리가 흔히 품고 있는 소견을 직접적으로 전도시킴으로써 본래 염두에 두고 있던 생각 이 어떤 다른 내용을 갖도록 만들고 난 연후에야 그 본래의 소견이 말 로 나타나도록 할 수도 있는 신적 본성을 지녔다고 할 언어 작용을 어 떻게든지 만회해 보거나 보충해 볼 생각으로 다시 한번 한 장의 종이 를 분명히 앞에 들어 보일 수도 있는바, 이때 결국 나는 감성적 확신 의 진리가 어떤 것인가를 실제로 경험하게 될 것이다:즉 내가 똑똑히 내보이려고 하는 이 한 장의 종이는 결국 이 한 지점만을 뜻하는 여기 를 가리키면서도 또한 그것은 다른 모든 지점을 가리키는 여기들 중의 단 하나의 지점을 가리키는 데 그치는가 하면 더 나가서 그것은 종이 한 장 속에는 이미 여러 개의 지점을 뜻하는 많은 여기가 단순히 집합 돼 있는 일반자이기도 한 것이다. 마침내 나는 이상의 모든 사실을 있 는 그대로의 진실한 모습으로 받아들이려 하거니와 이렇게 해서 결국 나는 어떤 직접적인 것을 인지하는 대신에 지각 작용을 통해서 대상을 깨우치기에 이르는 것이다.(S.88-9/169-170쪽)

# 2.2. 지각

#### 2.2.1. 지각의 대상: 사물

(1-19) 감성적 확신은 지금, 여기, 자아란 범주를 통해서 대상 을 파악하려 하지만 이러한 방식을 통한 대상 파악은 감성적 확 신이 원래 의도한 성과를 거두지 못하게 된다. 요컨대 감성적 확 신에 있어서 진리의 포착은 개별자와 보편자(일반자)의 모순이라 는 일괄된 공허한 운동으로 판명되게 된다. 바로 이것이 감성적 확신이 지각의 단계로 이행하게 되는 계기가 된다. 지각의 단계 에서 대상은 추상적 보편성(일반성)의 단계가 지양되고 '각이한 특성을 지닌 사물(Ding)'로서 나타난다. 지각의 대상은 사물이며, 이 사물은 지금 그리고 여기가 변하여도 동일한 것으로 존재한 다. 예를 들어 나는 내가 지금 그리고 여기에서 지각한 이 사물을 소금이라 부른다. 이때에 내가 가리키는 것은 나에게 나타나있는 특수한 여기 그리고 지금이 아니라 다양한 성질들로 이루어진 단 일체이다. 즉 나는 그 사물의 물성(Dingheit)을 가리키고 있는 것 이다. 일반자 혹은 보편자는 한낱 물성에 지나지 않는다. 다시 말 해 백색이면서 또한(auch) 짜고 입방체이면서 또한 일정한 중량 을 지니는 등의 이 모든 성질들이 소금의 물성으로서 일반성(보 편성)에 참여하고 있는 것이다. 헤겔에 따르면 감성적인 것은 지 각이 완전히 제거해버린 것이 아니라 단지 지양했을 뿐인 것으로 여전히 이른바 규정성의 형식 아래에서 존재하고 있다. 이점을 헤겔은 "어떤 특정한 이것에 대한 부정으로서의 무는 그의 단순 한 직접성을 그대로 보존함으로써 그 자체가 감각적 요소를 지닌 것이긴 하지만 그러면서도 이러한 무에는 일반성이 개재된 직접 성이 들어 있다"는 말로 표현한다.

(1-19-1) 우선 이 대상의 원리인 일반자는 그의 단순한 상태에 있어서도 이미 매개된 것이므로 이 대상은 바로 그와 같은 스스로의 본

성을 명료하게 밝혀내야만 하겠다: 이렇게 볼 때 대상은 각이한 특성을 지닌 사물로서 나타난다. 그러므로 감성적 지에 의해서 발굴되는 풍부한 내용은 어디까지나 지각의 대상일 뿐이어서 그 풍부한 내용도다만 일시적인 가공적 상태를 벗어날 수 없었던 직접적 확신에 속할수는 없는 것이다. 왜냐하면 오직 지각만이 부정과 구별과 그리고 다양성을 스스로의 본질 속에 지니고 있기 때문이다.// 결국 특정 대상으로서의 이것은 오히려 이것이 아닌 것 혹은 지양된 것으로 정립되었으나 그렇다고 이것이 단순한 무(無)를 가리키는 것은 아니고 오직 특정한 규정된 무, 혹은 어떤 하나의 내용이라고 할 바로 이것에 대한 무를 의미할 뿐이다. […] 어떤 특정한 이것에 대한 부정으로서의 무는 그의 단순한 직접성을 그대로 보존함으로써 그 자체가 감각적 요소를지난 것이긴 하지만 그러면서도 이러한 무에는 일반성이 개재된 직접성이 들어 있다. (S.90/172-3쪽)

#### (1) 긍정적 보편자로서의 사물: '역시 그렇게도'(auch)의 규정

(1-20) 지각의 단계에서 대상은 추상적 보편성(일반성)의 단계가 지양되고 '각이한 특성을 지닌 사물(Ding)'로서 나타난다. 지각의 대상은 사물이며, 이 사물은 지금 그리고 여기가 변하여도 동일한 것으로 존재한다. 예를 들어 나는 내가 지금 그리고 여기에서 지각한이 사물을 소금이라 부른다. 이때에 내가 가리키는 것은 나에게 나타나있는 특수한여기 그리고 지금이아니라 다양한 성질들로이루어진 단일체이다. 즉 나는 그 사물의 물성(Dingheit)을 가리키고 있는 것이다. 일반자 혹은 보편자는 한낱 물성에 지나지 않는다. 다시말해 백색이면서 또한(auch)짜고 입방체이면서 또한일정한 중량을 지니는 등의이 모든 성질들이소금의 물성으로서일반성(보편성)에 참여하고 있는 것이다. 한 덩이의소금은 다양한 성질들이 '또한' 내지는 '역시 그렇게도'에 의해서 단일한여기에 결부되어 있을뿐이고, 이것이하나의 사물의 지각으로 나타난다. 여기서 사물 그자체는이러한 성질들의 단순한 복합체 내지는 그것들의일반적인

매개물에 불과한 것처럼 보인다. "따라서 '역시 그렇게도'라는 이 입 장이야말로 순수한 일반자 자체이거나 매개물, 또는 그들 제요소를 하나로 통합하는 물성(Dingheit)에 해당되는 것"이다.

(1-20-1) 예컨대 소금이 단순한 여기를 뜻하면서 동시에 다양한 성 격을 띨 수도 있다. 즉 그것은 백색이면서 또한 짠맛을 내고 입방체의 모양을 하면서 또한 일정한 중량 등을 갖기도 한다. 이 모든 여러 가지 성질들은 하나의 단순한 여기 속에 뭉쳐져서 이들 모두가 서로가 밀착 되고 삼투되어 있는 것이다. 말하자면 그 중의 어느 한 가지도 다른 어 떤 것과 구별되는 저 홀로만의 여기를 보존하는 것이 아니라 오히려 그 하나하나마다가 도처에서 다른 것과 혼연일체를 이루고 있는 것이다. 동시에 그들은 모두가 다른 많은 여기에 의해서 따로 분리되어 있지도 않은 채 상호 침투 해 있는 상태에서도 결코 서로를 촉발하는 일이 없 다. 즉 백색은 입방체를 촉발하거나 변형시키도록 하지 않으며 또한 이 두 요소가 짠 맛을 바꾸어 놓을 수도 없을뿐더러 그 하나하나의 성질마 다가 단순한 자기 자신과의 관계를 유지할 뿐이니 결국 이들은 모든 여 타의 것에 대해서는 그대로 방치해 둔 채 다만 스스로의 무관심만을 나 타내는 역시 그렇게도(Auch)라는 입장에서 자기 이외의 것들과 관계할 따름이다. 따라서 '역시 그렇게도'라는 이 입장이야말로 순수한 일반자 자체이거나 매개물, 또는 그들 제요소를 하나로 통합하는 물성 (Dingheit)에 해당되는 것이라 하겠다.(S.90/173-4쪽)

#### (2) 부정적 보편자로서의 사물: 배타적 일자(一者)의 규정

(1-21) 그런데 헤겔은 "지금까지 이러한 관계 속에서 관찰되고 또 전개된 것은 다만 긍정적 일반성(보편성)의 특성을 의미할 뿐이었지만 이제 여기에는 또 한 가지 고려하지 않으면 안 될 측면이 대두된다"(S.91)고 말하고 있는데, 지각의 또 다른 규정이 등장하는 것이다. 이것은 순수한 개별성의 규정, 유일무이한 배타적 일자의 규정이다. 우리는 물성만을, 즉 제성질이 공존하는 단순한 매개물만을 지각하지는 않는다. 물성은 오로지 이 소금이라

고 하는 하나의 사물로서만, 즉 개별적으로 단일한 사물로서만 즉자·대자적으로(an und für sich) 규정될 수 있다. 앞에서는 사 물 그 자체는 여러 다양한 성질들의 단순한 복합체 또는 그것들 의 일반적인 매개물에 불과한 것처럼 보였다. 그러나 이것은 단 순한 복합체 그 이상이다. 그것의 성질들은 자의적이고, 서로 간 에 아무런 영향도 미치지 않으며 오히려 다른 특성들을 배척하고 부정한다. 만약 소금이 희고 짠 것이라면, 그것은 또한 검고 달콤 할 수는 없다. 즉 어떤 성질이 규정되는 한에 있어서 그 성질은 다른 성질을 배제한다. 따라서 사물은 자신을 바로 그것이게끔 하는 것과 무관한 일자가 아니라, 배타적인, 다시 말해 반대되는 일체의 성질을 배척하는 일자이다. 그러므로 이제 사물은 보편자 (일반자)인 동시에 개별자라 하겠다.

(1-21-1) 이 매개성은 더 이상 단순하게 <역시 그렇게도>라고 표 현될 수 있는 무관심한 다수의 통일로서만 그칠 수는 없고 오히려 일 자 또는 배타적 통일(Eins, ausschließende Einheit)을 의미하는 것이 된다. 일자란 마치 단순한 방법으로 오직 자기 자체에게만 관계하면서 타자를 배제한다는 데서도 나타나듯이 부정의 계기를 지닌 것이려니와 이를 통하여 또한 개별적 사물의 통합으로서의 물성(物性)이라는 규정 도 내려질 수가 있다. 사물의 성질을 통해서 본다면 결국 부정이란 규 정된다는 것, 즉 피규정성(Negation als Bestimmtheit)이란 의미를 지 니게 되거니와 이때의 피규정성은 단도직입적으로 존재의 직접성과 동 일한 의미를 지니는가 하면 또한 이 존재의 직접성은 다름 아닌 부정 과의 그와 같은 통일 속에서 일반성을 지니게도 되는 것이다. 그러나 진정한 의미의 일자라면 그것이 모름지기 자기에 반대되는 일체의 요 소와 통일되는 것을 필요로 함이 없이 오직 본래적으로, 그리고 자기 자신을 위해서 존립하는 것이라야만 한다(an und für sich selbst ist). (S.91-2/174-5쪽)

# (3) 전체로서의 사물 : 사물의 완성

(1-22) 이제 사물은 보편자(일반자)인 동시에 개별자라 할 수

있다. 이 두 가지 성격, 즉 '또한'이나 배타적 일자가 지각적 의식 의 대상인 사물을 구성하고 있다. '또한'과 '일자', 추상적 보편자 와 추상적 개별자라는 사유의 두 규정은 감성적인 동시에 보편적 인 성질 속에 이미 주어져 있다. 서로 구별, 대립되었던 물성으로 서의 다자(多者)를 부정적으로 통일하여 자체 내에 가지고 있는 것이 일자로서의 사물이다. 이리하여 지각으로서의 사물을 (1) 많은 성질들의 '역시 그렇게도'(auch)의 상태이며, (2) 그것에 대 한 부정적인 단일의 하나이며, (3) 이 두 개의 관계라고 요약될 수 있다. 계속해서 헤겔은 감성적 보편성(일반성) 또는 존재와 부 정의 직접적인 통일은 오직 일자와 순수한 일반성(보편성)이 그 로부터 전개되어 상호 구별될 때, 그리고 감성적 보편성이 그것 들을 서로 결합시킬 때, 비로소 하나의 성질(특성)이 되는 것이라 말하고 있다. 결국 "바로 이와 같은 순수한 본질적 계기에 대한 통일의 관계가 이루어짐으로써" 비로소 사물이 완성된다는 것이 다.(박인성, 『정신현상학의 이해』, 전주대출판부, 2001, p.107f; J. Hyppolite, 『헤겔의 정신현상학』, 문예출판사, 1986, p.134f 참조)

(1-22-1) 이상의 여러 계기가 한데 모아질 때 비로소 이제부터 개진돼야만 할 범위 내에서의 지각의 참뜻에도 부합되는 사물의 본성이 빈틈없이 밝혀질 수 있을 것이다. 즉 사물이란 (1) 수동적인 무관심한 일반성이며 또한 그 어디에도 있게 마련인 많은 성질들과 또한 단순한 구성적 요소로서의 제물질 사이의 관계를 이루는 〈역시 그렇게 도〉(das Auch)라는 상태를 가리킨다. (2) 부정의 측면을 지니되 특히 이것이 단순한 형태를 띠는 경우와 또한 일자(一者)이거나 아니면 자기와 반대되는 일체의 성질을 배제하는 경우를 의미한다. (3) 수많은 성질 자체이면서 또한 단순히 처음에 나타난 두 계기의 관계이기도하고 나아가서는 그 자체가 무관심한 요소와 관계를 이루면서 그 속에서 다각적인 구별이 갖가지로 펼쳐져 나가게 하는 부정이기도 하다.//

[…] 감성적 일반성이나 혹은 존재와 부정의 직접적인 통일이 그 나름 의 특성을 부각시킬 수 있기 위해서는 일자와 순수한 일반성이 그로부 터 전개되고 나서는 일단 서로가 다시 구별된 연후에 마지막 단계에 가서 다시 이들이 서로 합일되어야만 한다. 바로 이와 같은 순수한 본 질적 계기에 대한 통일의 관계가 이루어짐으로써 비로소 사물의 완성 된 모습도 다듬어지기에 이른다.(S.92 / 175-6쪽)

#### 2.2.2. 지각의 모순

#### (1) 사물과 기만

(1-23) 지각이 사물의 진리를 파악하기 위해서 사물에 어떻게 대처하는가? 이와 관련하여 헤겔의 말을 우선 들어보자(인용문 참조). 헤겔은 <지각>의 장(章)에 '사물과 기만'(das Ding und Täuschung)이라는 부제를 붙여두고 있는데, 사물은 대상적 측면 으로서 진리이며, 기만은 주관적 측면으로서 반성이다. (J. Hyppolite, 『헤겔의 정신현상학』, 문예출판사, 1986, p.137). 인 용문에서 말하고 있는 바와 같이 지각은 기만(착각)에 빠질 가능 성을 지녔는데, 중요한 것은 지각 자체가 기만의 가능성을 스스 로 의식한다는 것이다. 사물은 다양한 속성을 가지고 있다. 사물 은 단순한 일자 또는 배타적 통일이면서 또한 수많은 속성들의 매개체이다. 사물에 대한 지각에서의 모순은 바로 여기에 있다. 그런데 의식은 자신의 진리 평가 기준이 자기동일성이기에 사물 의 정의에서 나타나는 바와 같은 저 부등성을 사물 자체의 탓으 로가 아니라 자신의 탓으로 여긴다. 이것이 지각으로서의 의식의 자기기만인데, 지각 자체가 이러한 기만의 가능성을 의식한다.

(1-23-1) 결국 지각 작용에 의해서 구성된 사물의 성질은 이상과 같은 모습을 띠거니와 이 경우에 의식은 오직 사물이 스스로의 대상인 한에 있어서만 지각 작용을 펴나가는 것으로 규정될 수가 있다. 즉 의

식은 단지 있는 그대로의 대상을 취함으로써 그 자신이 다만 순수한 파악자로서의 태도를 지닐 뿐이거니와 이와 같이 하여 그가 얻어낸 것이 곧 진리로 간주된다. 그러므로 의식 자신이 만약에 대상을 취급하는 이와 같은 순수성에 어떤 다른 요소를 가미시킨다면 모름지기 의식으로서는 그와 같이 부가하거나 또는 배제함으로 해서 진리의 양상을 바꾸어 놓기에 이를 것이다. 이와 같이 대상은 진리이며 일반자이고 또한 자기동일성을 유지하는 것인 데 반하여 의식은 스스로 변화하는 비본질적인 것이므로 어느덧 의식으로서는 대상을 부정확하게 파악하는 입장, 즉 자기기만에 빠질 수가 있다. 이렇게 볼 때 결국 지각하는 쪽은 기만과 허위에 말려들 소지가 있음을 스스로 의식한다. […] 의식이 구사하게 될 진리 평가의 기준이란 오직 자기동일성에서 찾을 수밖에 없으며 […] 그런데 만약 이와 같은 비교를 행하는 데 있어서 부등(不等)한 관계가 나타난다고 할 때 이것은 결코 자기 동일자로 부각됐던 대상의 허위성이 아니라 바로 지각 작용에서 연유된 허위성을 의미할 따름이다.(S.92-3/176-7쪽)

# (2) 지각의 모순과 반성

(1-24) "대상은 진리이며 일반자이고 또한 자기동일성을 유지하는 것인 데 반하여 의식은 스스로 변화하는 비본질적인 것이므로 어느덧 의식으로서는 대상을 부정확하게 파악하는 입장, 즉자기기만에 빠질 수가 있다."(S.93) 결국 지각이 단순하고 순수한 파악자가 아닌 것으로 드러난다면, 이 지각은 소여태에 대한자신의 호소를 더 상세하게 해명하게 된다. 지각의 바로 이러한관심은 감성적 확신으로서의 직접태에 대한 호소의 기저를 이루는 것이다. 왜냐하면 감성적 확신은 소여태의 순수한 수용이어야하기 때문이다. 그러나 그 결과는 의식이 감성지로 되돌아오고의식은 다시 감성에서 시작한다는 원환 운동에 빠져들게 된다는것이다. 그러나 이 원환은 단순한 원환이 아니며, 여기에는 감성의 단계에서는 볼 수 없었던 반성이라는 요소가 포함되어 있는 것이다.(황세연, 『헤겔정신현상학과 논리학강의』, 중원문화,

1984, p.77 - 8) 지각하는 의식이 결국 개별적인 속성, 즉 하나의 단순한 '여기'만을 파악한다면 그것은 지각이 아닌 감성적 확신의 사념과 다를 바가 없게 된다. 대상의 측면에서 볼 때 지각의 운동 은 끊임없는 원환 운동이라는 자기모순에 빠져들게 된다. 그래서 의식은 자기 자신에게로 눈을 돌린다. 대상의 모순을 자기 자신 의 탓으로 돌리고, 자신을 교정함으로써 대상의 모순을 극복해 보려 하는 것이다. 의식은 자기 자신으로 복귀한다.

(1-24-1) 그러나 이 경우에도 물론 감성적 존재나 사념이란 어쩔 수없이 일단은 지각의 단계를 거치지 않을 수 없으니, 여기서 나는 다 시금 처음의 출발점으로 되돌려 던져져 버리고 만다.//[…] 이와 같이 의식이 재차 필연적으로 그러한 원환 작용을 펴나가는 것은 사실이나. 그렇다고 해서 이번에도 첫 번째 경우와 마찬가지 방법으로 그 작용이 전개되는 것은 아니다. 왜냐하면 의식은 일단 지각에 대해 다음과 같 은 경험, 즉 지각에서 얻어진 진리나 결과란 바로 그 지각 자체에서 얻어진 진리나 결과, 소산을 해소, 용해시킴으로써 결국은 진리의 테두 리를 벗어나서 스스로의 내면세계로 반성, 반전한다는 것을 알게 됐기 때문이다. […] 의식은 진리를 파악하는 스스로의 행위를 자기가 경험 한 지각 내용의 허위성으로부터 구별하여 이를 시정하되. 그러나 의식 이 이러한 시정책을 스스로 강구하는 이상 여기서는 아직도 진리가 지 각의 진리에 그침으로써 결국은 이것이 의식 자체 내로 귀착되어 버리 고 만다. 이제 우리가 고찰하고자 하는 의식의 행태는 결국 단순히 어 떤 사실을 지각하는 데서 그치지 않고 오히려 자체 내에서의 스스로의 반성을 되새기면서 바로 이와 같은 반성을 단순한 사물 파악의 태도 자체로부터 분리시키기에 이른다.(S.94-5/178-180쪽)

# (3) 전체로서의 지각: 모순의 통일 속에 있는 대상

(1-25) 의식이 자기 속으로 복귀하여 자신의 관점에서 바라본 사물은 순수하고 다양성에 배치되는 일자이면서 동시에 독립적인 여러 물질로 해소된 '또한'이다. 즉 사물이란 자기 자신 안에 대 립된 진리를 가지고 있다. 이제 의식은 앞서 의식과 대상으로 나누어 고찰했던 지각의 운동을 전체적으로 검토한다. 사물은 자신으로 복귀한 일자이다. 그런데 이 일자는 두 가지 계기를 갖게 된다. 즉 "자기만을 위한, 자기에게만 관여하는 것이면서도 또한 이에 못지않게 타자를 위한, 타자에 관여하는 것", 간단히 말해 사물은 대자적이며 또한 대타적이다. 즉 소금은 그 자체로 단일한 '이것'이면서 또한 자신과는 다른 '흰 것'이기도 하다. 자신 안에 상반되는 두 가지의 계기를 지닌 일자가 바로 사물이다. 사물은 "이중적 상이성을 지닌 일자적 존재"인 것이다. 사물은 배타적일자이며 또한 대타적이다. 의식은 대상이 항상 일자와 다자, 대자와 대타라는 모순되는 것의 통일로 존재함을 알게 된다.

(1-25-1) 그리하여 이제 의식이 보는 대상은 오직 지금까지 대상과 의식의 두 영역으로 분화되어 있던 바로 이 하나의 전체적 운동일 뿐인 것이다. 여기서 사물은 오직 자기에게로 복귀한 일자이므로 그것은 역시 자기만을 위한, 자기에게만 관여하는 것이면서도 또한 이에 못지 않게 타자를 위한, 타자에 관여하는 것이기도 하다. 따라서 사물은 이제 자기를 위한 것이면서 동시에 타자를 위한 것으로도 볼 수도 있는 이중적 상이성을 지닌 일자적 존재이기도 한 것이다.(S.97/183-4쪽)

# 2.2.3. 지각에서 오성[지성]으로의 이행

(1-26) 지각의 대상인 사물은 대자적이면서 동시에 대타적이라는 모순 속에 있다. 의식은 대자적이면서 또한 대타적인 사물의 일자성을 '하는 한'(insofern)을 통해 다시 동원해 자신의 책임으로 돌린다. 그렇게 해서 사물의 일자성이 보장되는 듯이 보인다. 그러나 대자적임과 대타적임을 동시에 '또한'으로 연결시켜 자신안에 취하고 있는 사물의 일자성은 금방 허물어진다. 결국 "대상은 이제 여하한 관점에서 보더라도 오직 자기 자신과 반대되는 것일 수밖에" 없게 된다. 그리하여 지각의 대상인 사물은 타자에 대

하여 존재하는 한에 있어서 대자적으로 존재하고, 대자적으로 존재하는 한에 있어서 타자에 대하여 존재하는 것이 된다. 이와 같이 대자존재와 대타존재의 모순의 통일 속에 있는 대상은 이미 사물이 아니다. 여기에서 감각적인 사물에서 출발하고 일자와 다양한 통일로서 파악된 대상은 이러한 감각적인 개별성으로서의 사물의 제약을 끊고 사물에 제약되지 않는 보편자로 되어 있는 것이다. 그리고 무제약적 보편자(일반자)를 대상으로 할 때 의식은 이미 지각을 넘어서서 오성[지성]의 단계에 들어서게 되는 것이다.

(1-26-1) 그리하여 이제 대자존재와 타자를 위한 존재를 서로 분리 시켰던 최후의 <하는 한(限)에 있어서(insofern)>라는 양면적 수습책은 무위로 끝나고 만다. 즉 대상은 이제 여하한 관점에서도 보더라도 오직 자기 자신과 반대되는 것일 수밖에 없다. 이것은 다시 말해서 대상이 타 자를 위해서, 타자와의 관계 속에 있는 한 오히려 그것은 독자적 자기 보존자이면서 반대로 대상이 스스로의 독자적 존립 기반을 고수하는 한 오히려 그것은 타자를 위해서. 타자와의 관계 속에 있음을 뜻하는 것이 된다(für sich, insofern er für anderes, und für anderes, insofern er für sich ist). [...] 그러므로 이러한 일반성은 결국 개별성과 일반성 또 는 어떤 특성으로서의 일자와 자유로운 물질로서의 동시성 및 공존성이 라는 양극으로 분화. 분리될 수밖에 없다. 이 순수한 규정성은 본질성 자 체를 나타내는 듯이 보이긴 하되, 그러나 이것은 단지 타자를 위한 존재 성에 구속돼 있는 자기 위주의 존재에 불과할 뿐이다. 그러나 본질적인 면에서 이 양자는 통일을 이루고 있는 탓으로 마침내 여기서는 무조건적 이며 절대적인 보편성이 대두됨으로써 의식은 이제 처음으로 참다운 의 미에서 오성[지성]의 영역으로 접어들게 된다.(S.99-100/186-7쪽)

2.3. 오성[지성]2.3.1. 오성[지성]의 대상오성[지성]과 무제약적 일반자

(1-27) 감성의 제약으로부터 벗어나려는 의식의 노력은 '지각' 의 장(章)을 거쳐 '오성'의 장에 이르면서 그 결실을 맺게 된다. 이 세 번째 인식 단계의 목적은 대상에서 발견된 직접적인 것과 일반적인 것의 계기들을 통합하는 데 있다. '오성' 장에서 의식은 감성의 영역을 완전히 벗어나 무제약적(unbedingt) 일반자를 자 신의 대상으로 삼는다. 의식은 이때가지 한 개념을 발견하기는 했지만 그에 대해서는 아직도 반성을 하지 못하고 있다. 지각은 무반성적 개념에 머물러 있다. 그것은 아직도 "자기의 개념을 개 념으로서 포착하지는 못했다"는 것이다. 이렇게 '개념을 개념으 로서 포착하는 것'(Erfassen des Begriffes als Begriff)이 무제 약적 일반자의 과제이다. 이와 관련 헤겔이 '오성' 장의 도입부에 미리 밝히고 있듯이, 그가 오성[지성]의 활동과 한계를 어떻게 파악하고 있는지를 먼저 살펴보자(인용 참조). 인용에서 알 수 있 듯이 오성[지성]은 즉자적 존재 상태에 있거니와 그것이 개념을 대상으로 하는 의식이고 또한 보편적(일반적)인 것, 곧 개념이 대 상의 측면에 드러나 있어도 의식 쪽에서는 그것이 자기의 의식이 고 또 개념인 것을 알지 못하고 어디까지나 대상의식으로 머물러 있다는 것이다.

(1-27-1) 우선 의식은 감성적 확신의 변증법에서 듣는 것, 보는 것 과 같은 감각적 수용의 상태를 스쳐 지나간 뒤에 지각 단계를 거쳐 다시 사상의 형태를 띠게 되었으나, 여기서 말하는 사상이란 아직은 이와 같이 분화된 점진적 발전을 이룩하는 의식을 무조건적인 일반성 속에 통합할 뿐이다. […] 무조건(무제약)적 일반자가 제아무리 의식의 진정한 대상으로 부각되었다 하지라도 그것은 여전히 의식의 대상으로 그칠 뿐이다. 따라서 그것은 자기의 개념을 개념으로서 포착하지는 못했다는 것이 된다. 이제 이 양자간에는 본질적인 구별이 이루어져야함 한다. 즉 의식의 입장에서 볼 때 이제 대상은 타자와의 관계를 벗어나 자기에게로 복귀한 것이 되므로 여기서 일단 의식이 즉자적 의미

의 개념으로 된 것은 사실이지만, 그러나 여전히 의식이 대자적 입장에서 본 개념이 된 것은 아니다. 따라서 의식은 자신에게 되돌아온 일체의 반성적 대상 속에서 자기를 인식하지는 못한다. //[…] 이러한 진리는 결국 스스로의 존립을 위해서 자기의 본질을 발휘시켜 나갈 뿐이므로 의식으로서는 그 진리의 자유로운 실현에 관여할 수도 없는 상태에서 다만 그 실현 과정을 관망하며 이를 단순한 사실로서 받아들이는 수밖에 없다. (S.102-3/192-3쪽)

#### (1) 힘

#### 1) 무제약적 일반자와 힘

(1-28) 오성[지성]은 무제약적 일반자를 자신의 대상으로 삼는 다. 오성[지성]은 사물의 속성들이 전개되고 발양되는 근거, 즉 사 물의 배후에 있는 무제약적 일반자를 힘(die Kraft)이라고 생각한 다. 사물을 속성으로 파악한 지각의 다양한 내용들은 하나의 통일 된 형식으로 정리되어야 한다. 즉 '소금은 희다', '소금은 짜다'라 는 다양한 지각의 내용들이, 이렇게 소금의 속성을 전개시키고 또 소금이라는 일자로 복귀하게끔 하는 원리인 힘에 의해 통일적으 로 설명되어야 한다는 것이다. 그래서 오성[지성]은 '자기 스스로 의 존립에 집착하면서도 동시에 전반적인 타자와의 관계도 유 지'(S.104)하는 무제약적 일반자를 자신의 대상으로 삼는바, 헤겔 에 따르면 힘이 바로 그 무제약적 일반자를 나타낸다. 이에 대한 정보를 제공하고 있는 구절을 『정신현상학』에서 찾아보자(인용 참 조). 이 인용에서 "구별도 자기 자체 내에 지닌다"라는 말이 뜻하 는 바는 "힘의 대타존재는 힘의 대자존재와 결합된다"는 것이다 (랄프 루드비히, 『쉽게 읽는 헤겔: 정신현상학』, 이동희 옮김, 이 학사, 1997, p.78). 그렇기 때문에 헤겔은 힘을 '본질적으로 즉자 • 대자적 상태 속에 뿌리박고 있는 것'으로 여기는 것이다.

(1-28-1) 그러나 하여간에 무조건(무제약)적 일반자라고도 할 힘은 바로 그것이 대타적이라는 점에서 또한 즉자적인 것이기도 하며 더 나가서 이것은 구별도 자기 자체 내에 지닌다고 하겠다. 왜냐하면 구별이란 도대체가 타자에 대한 관계 속에서 가능한 것이기 때문이다. 그러므로 이러한 힘이 진정으로 제 구실을 하기 위해서는 그것이 사상의 영역을 완전히 벗어나서 바로 위에서와 같은 구별을 낳게 하는 실체로서 정립돼야만 할 것이다. 즉 한편으로는 이상과 같은 통체(統體)적인힘으로서의 실체가 본질적으로 즉자 · 대자적 상태 속에 뿌리박고 있는 것으로 간주되는가 하면 또 다른 면으로는 그와 같은 힘으로 나타난구별들이 실체적인 것으로, 혹은 자기중심적으로 존립하는 계기로서 정립돼야만 한다.(S.105/196쪽)

#### 2) 힘의 두 계기: 발현과 자기복귀

(1-29) 오성[지성]의 대상으로서의 힘은 바로 사물의 배후에 존재하면서 사물에 있어서 일자와 다자, 곧 일자이면서 다양한 제성질로 나뉘어 지고 다양한 제성질로 분화하면서 다시 통일로 되돌아오는 운동을 지속하면서 존재한다. 힘이란 원래 두 측면, 즉 외적인 측면과 내적인 측면을 지닌다. 첫째 외적인 측면에서 보자면, 활동하지 않고 머물러 있기만 하는 것은 힘이 아니다. 힘은 활동해야만 한다. 헤겔은 이것을 힘의 발현(Äußerung), 즉 외화라고 한다. 힘의 발현은 힘의 대타존재이다. 내적인 측면에서 보자면, 그러나 힘도 그 어떤 것으로부터 왔음에 틀림이 없다. 그리고 이 어떤 것은 '자기 내부로 떠밀려 들어간 힘, 혹은 본래적인 힘'이라 할 수 있다. 요컨대 힘의 두 계기는 발현과 자기복귀라는 말로 요약될 수 있는 것이다. 힘의 운동은 통일된 것이 여러사물의 요소로 전개되고 이것들이 다시 자기복귀하고 통일을 회복하여 가는 과정으로 존재한다. 이때 제 사물의 전개는 힘의 발현이고, 이것에 대하여 자기복귀는 발현된 것의 통일적 회복이다.

(1-29-1) 자립적인 것으로 정립된 요소라는 것은 직접적인 자기통 일을 이룸으로써 다시 이 통일성이 절대종지(絶對終止)일 수가 없는 또 다른 자기 전개로 직접 이행하고 난 뒤에 가서야 마침내 이 전개의 결과가 어떤 원점(原點)으로 환원된다는 것을 뜻한다. 바로 이러한 다 름 아닌 힘(Kraft)으로 불리는 것이다. 그리하여 이 힘을 구성하는 한 가지 계기, 즉 자립적인 소재들이 제각기의 존재 영역을 중심으로 스 스로를 표출, 확산시켜 나갈 때 이것을 힘의 발현(發現)이라고 한다면 반대로 이와 같이 일단 밖으로 나타났던 힘이 다시금 소멸돼 버린 상 태에 이를 때 우리는 이것을 자기 내부로 떠밀려 들어간 힘, 혹은 본 래적인 힘이라고 부를 수가 있다.(S.105/195-6쪽)

#### 3) 힘의 유희

(1-30) 발현과 자기복귀라는 힘의 두 계기 중 어느 쪽이든 한 편에 한정하고 다른 한 편을 배제하여, 예를 들어 힘이 발현하는 것은 발현하려고 유발하기 때문이며, 또 자기 내부로 떠밀려 들어 가 통일하는 것도 힘이 유발되기 때문이라고 생각할 수 있다. 그 러나 반대로 유발하는 것은 그렇게 유발해야 할 다른 한 편에서 유발되기 때문이라고 생각할 수 있다. 아무튼 이러한 의미에서 분 화와 통일이라는 두 계기에서 유발하는 것과 유발되는 것은 서로 함께 한다는 것이 이해된다. 헤겔은 이것을 힘의 상관 작용, 즉 '힘의 유희'(Spiel)라고 부른다. 헤겔이 말하는 힘이라는 개념은 그 힘의 전개(발현 또는 외화)와, 그 전개에서 자기로 되돌아온다는 두 가지 측면을 계기로 지닌 통일된 힘이라는 개념이다. 내용적으 로 두 계기를 가지며, 그 두 계기가 상호 침투하는 것이 진실태인 힘이지만, 이 힘은 형식적으로는 유발하는 힘과 유발된 힘, 능동적 힘과 수동적 힘이라고 하는 두 개의 힘으로서 현상한다. 헤겔은 이것을 두 힘의 유희라고 부르고 있는 것이고. 이 두 힘의 유희를 개입시켜 대상을 보는 것이 오성[지성]의 입장이라 하겠다.

(1-30-1) 따라서 이러한 힘은 결국 부정적 통일성에 지나지 않는 것이며 이것은 모름지기 힘의 약화를 초래하는 쪽으로 영향력을 행사하는 것이라고 할 수도 있다. 그리하여 마침내 한편에 영향과 자극을 가하는 쪽(das Sollizitierende)이 있고 또 다른 한편에는 바로 그와 같은 영향이나 자극을 받는 쪽(das Sollizitierte)이 있다고 하는 지금까지의 차이가 완전히 소멸되는 방향에서 이제 그들 서로의 성격과 규정은 자유자재로 환치(換置)될 수 있게 된 것이다. 결국 이들 양자간에 펼쳐지는 힘의 상관작용[유회]은 바로 이들의 상반된 규정성 속에 토대를 두고 있거니와 또한 이러한 규정성 속에서 제각기의 힘이 타자를 위해서 쓰여지는가 하면 나아가서는 이러한 규정에 따라서 그들의 성격이 절대적이며 직접적으로 교환될 수도 있는 것이다.(S.107-8/199-200쪽)

#### 4) 힘과 현상·본질

(1-31) 우리는 힘의 자기 전개 및 작용을 통해 사물의 배후. 즉 내면을 짐작한다. 사물의 내면은 오성[지성]이 힘의 작용을 꿰뚫어 봄으로써 파악된다. 이러한 힘의 유희, 힘의 부정적 운동 이 현상(Erscheinung)이다. 끊임없이 변화하는 사물과 그 변화의 배후인 힘이 현상을 연출한다. 현상은 '가상의 전체'(S.110)를 이 룬다. 계속해서 헤겔은 본질과 현상의 관계에 대해서 논의한다. 이에 따르면, 사물의 내면적인 것의 전체적 발현인 현상을 끌어 들여 사물의 내면적인 것, 즉 본질을 인식할 수 있다. 다만 여기 서 말하는 현상은 단지 가상이 아닌 내면적인 것(본질)의 현상(발 현)이라는 것, 바꾸어 말하면 어디까지나 본질적 현상이라는 것 이다. 또 현상이라는 감각적으로 변화무쌍한 가상의 전체를 매개 로 해서만 사물의 내면적인 것, 즉 감성을 초월해서 변함 없이 존 재하는 초감성적으로 항상적인 보편자, 곧 본질이 의식에 포착되 는 것이다. 즉 요컨대 현상은 '본질적 현상'이요. 본질이란 어디까 지나 '현상적(현상되어 나타나는) 본질'이라는 것이다.(황세연 역 음, 『헤겔정신현상학과 논리학 강의』, 중원문화사, 1984, pp.85-6

(1-31-1) 이제 사물의 진정한 본질은 다음과 같이 규정될 수 있으 니, 즉 이것은 의식에 대하여 직접적으로 주어져 있는 것이 아니라 오 히려 이 의식이 내면적인 것과의 매개적인 관계를 지님으로써 그것이 특히 오성[지성]의 형식을 갖추고 난 연후에 마침내 여러 가지 힘의 작용이 난무하는 한복판을 거쳐서 사물의 진정한 이면을 투시한다는 것이 된다. 여기서 오성[지성]과 사물의 내면이라고 하는 이 양극단을 연결하는 중심이 힘의 전개를 뒷받침하는 존재이긴 하지만 그러나 존 재는 곧 오성[지성] 자체의 소멸을 의미할 뿐이다. 따라서 이것을 우 리는 출현(出現), 현상(Erscheinung)이라고 부른다.//[…] 요컨대 내면 적인 것 혹은 초감성적인 피안의 세계란 그 어떤 경로를 통해서이건 간에 어떤 인과적 발생 과정을 통해서 이루어진다는 것만은 틀림없다. 즉 그것은 현상의 세계로부터 싹터 나왔을 뿐더러 다름 아닌 이 현상 이야말로 초감성적 세계의 존재 가능성 자체를 매개하는 것이다. 이렇 게 볼 때 바로 현상은 그의 본질일 뿐만 아니라 또한 실제에 있어서 그의 충족, 충만된 내용이며 그 모습인 것이다. 다시 말해서 초감성적 인 것도 어디까지나 감성적인 것 또는 지각된 것이 스스로 진리의 모 습을 띠고 나타난 것으로 봐야만 한다. 그런데 다시 이 감성적인 것과 지각된 것도 다만 현상으로 나타나는 한에서만 진리일 수 있으므로 이 렇게 본다면 결국 초감성적인 것은 오직 현상이라고 할 수밖에 없는 것. 또는 현상으로서만 가능한 것이라 하겠다.(S.110-113/204-08쪽)

## (2) 법칙

#### 1) 힘의 법칙

(1-32) 헤겔은 힘의 유희에서 보는 바와 같이 내면적인 것에 있어서는 유발하는 힘도 유발된 힘도 부정적 통일을 이루고 있다 고, 곧 일자로 되어 있다고 말한다. 이 일자는 유발하는 힘이나 유발된 힘과 같이 그 속에 구별을 지양한 모습을 하고 있는데. 이 구별은 보편적(일반적) 의미에서의 구별이다. '바로 이와 같은 일 반적 의미에서의 구별은 오직 힘의 유희를 가능케 하는 더없이 단순한 기본적 요소이며 또한 그와 같은 힘의 상호작용에서 도출 되는 진리일 따름'이며 '이것이 바로 힘의 법칙'이다. 발현과 통일 이라는 내용에 있어서나, 유발하는 것과 유발되는 것이라는 형식에 있어서나 각각의 계기는 서로 이행하고 절대적으로 상호 전환한다. 이들은 소멸하는 계기로서 존재하는 것이기 때문에 결국개별적인 구별을 모두 사상(捨象)해버린 보편적(일반적)인 법칙의 세계만이 오성[지성]의 진리로 남게 되는 것이다. 이것이야말로 바로 힘의 법칙인 것이다. 법칙의 세계는 바로 변화하는 현상의 세계를 이끌어내면서 그것 자신은 내면적인 것으로서 존재한다. 초감성적 세계는 현상을 통해서만 가능하다. 그러나 그렇다고해서 곧 초감성적 세계가 현상의 세계는 아니다. 둘은 각각 나름대로의 존재 양식을 가지고 있다. 초감성적 세계의 존재 양식이곧 법칙이다. 초감성적 세계는 '평온한 법칙의 영역'(S.115)이다. 이렇게 하여 법칙은 힘에 이어 오성[지성]의 대상이 된다. 즉 법칙은 오성[지성]의 제2의 대상인 것이다.

(1-32-1) 따라서 이제 모든 힘들 사이의 구별이나 또는 자극을 주고받는 양자간의 힘의 구별도 다함께 하나로 용해되면서 그 어떤 구별도 붕괴돼버리고 만다. 그러므로 이제 어떤 힘도 따로 존재할 수 없고 자극을 주는 쪽과 자극을 받는다는 것도 서로 개별의 것인 양 볼 수는 없으며 또한 이들과 관련된 어떤 한정이나 특정한 역할로서의 매개성그리고 자체 내로 복귀한 통일이란 것도 있을 수 없을 뿐만 아니라 더나가서는 어떤 독자적 목적만을 추구하는 개별자도 없고 동시에 서로상반되는 여하한 대립도 존재할 수 없게 된 것이다. 그러므로 이와 같은 절대적 변화 속에 있는 것은 오직 일반적 의미로서의 구별이나 혹은 각이한 대립들을 한데로 귀착, 환원시키는 그러한 성질의 구별에 그칠 뿐이다. 바로 이와 같은 일반적 의미에서의 구별은 오직 힘의 유희를 가능케 하는 더없이 단순한 기본적 요소이며 또한 그와 같은 힘의 상호작용에서 도출되는 진리일 따름이다. 이것이 바로 힘의 법칙인 것이다. (S.114/210쪽)

#### 2) 한정적 법칙과 일반적 법칙

(1-33) 헤겔이 말하는 법칙이란 힘의 유희와 같이 대립하는 내 면적인 것의 두 계기를 각각 고정시키고, 정지시켜 자기 지속적 인 구별로서 파악하는 데 지나지 않는다. 이 일반적 의미의 구별 이 힘의 유희의 단순한 요소이며 곧 힘의 법칙이었다. 그러나 일 반적인 구별인 법칙은 현상을 완전히 채우지 못한다. 법칙이 현 상 속에서 현존하지만, 법칙이 현상의 전체를 드러내는 것은 아 니다. 따라서 이와 같은 법칙은 우리가 통상적으로 말하는 법칙 이고, 그 중에서도 특히 인과율에 해당하는 것인데, 헤겔은 이것 을 한정적 법칙(bestimmte Gsetze)이라 부른다. 이 한정적 법칙 은 현상의 풍부한 내용을 다 담아낼 수 없다. 다양한 현상에 대해 다수의 법칙이 존재한다. 그러나 오성[지성]은 다수의 법칙의 통 합을 요구한다. 왜냐하면 "이 오성[지성]으로서는 즉자적이면서 도 또한 일반적인 통일성(die an sich allgemeine Einheit)을 진 리로 삼고 있기 때문이다." '말하자면 돌이 낙하한다는 법칙이라 든가 또는 천체의 운동법칙 따위가 모두 단 하나의 법칙' 즉 만유 인력의 법칙으로 통합되는 것이다. 그러나 다수의 법칙이 하나의 법칙으로 통합되는 경우에 '법칙은 어쩔 수 없이 피상적인 것이 됨으로써' 마침내 한정성(Bestimmtheit)을 제거시키는 법칙이 등 장한다는 것이다. 헤겔은 이것을 일반적 법칙이라고 부르고 있다.

(1-33-1) 그러나 만약 이 경우와는 달리 그 법칙이 바로 법칙 일반으로 군림하는 것이 아니고 다만 어떤 불특정한 법칙에 불과할 경우라면 법칙은 여기서 스스로의 한정을 받게 되거니와, 이렇게 된다면 결국수를 헤아릴 수도 없이 많은 법칙들이 고개를 들 것이다. 그러나 실은이러한 수다성부터가 이미 결함을 지닌 것이다. 다시 말해서 이러한 수다성은 오성[지성]의 원리에도 위배된다고 할 수 있으니, 왜냐하면 단순한 내면성에 대한 의식을 뜻하는 이 오성[지성]으로서는 즉자적이면서도 또한 일반적인 통일성(die an sich allgemeine Einheit)을 진리로삼고 있기 때문이다. 따라서 오성[지성]으로서는 그 많은 법칙을 오히

려 어떤 단 하나의 통합된 법칙으로 묶어 놓을 수밖에 없는 바, 말하자면 돌이 낙하한다는 법칙이라든가 또는 천체의 운동법칙 따위가 모두단 하나의 법칙으로 통합되는 경우가 이것을 말한다. 그러나 많은 법칙이 이와 같이 하나로 통합된다면 여기서는 필경 그 마다의 규정성이 상실될 수밖에 없으니, 여기서 법칙은 어쩔 수 없이 피상적인 것이 됨으로써 마침내는 이와 같은 한정적인 법칙의 통일이 아니라 한정성을 오히려 제거시키는 법칙이 등장하기에 이른다.(S.115/211-2쪽)

#### 3) 법칙과 필연성

(1-34) '돌이 낙하한다는 법칙이라든가 또는 천체의 운동법칙 따위가 모두 단 하나의 법칙'즉 만유인력의 법칙으로 통합된다 (S.115). 이와 같이 한정적 법칙이 보편적(일반적) 법칙으로 향상 됨에 따라 한정적 법칙이 지닌 구별성은 상실되고 법칙 자체에 존 재하는 구별들은 단순한 통일성으로서의 내면성으로 복귀한다. 이 통일성이 법칙의 필연성이다(S.116). 법칙의 필연성과 관련하여 헤겔은 전기와 낙하 작용을 예로 들어 설명한다. 전기는 단순한 힘이다. 이 단순한 힘 안에 구별을 가져오는 것이 전기의 법칙이 다. 그 구별은 전기를 양전기와 음전기로 나눈다. 낙하 작용도 마 찬가지다. 낙하 작용은 단순한 중력일 뿐인데 낙하법칙은 이 단순 한 힘을 거리, 시간, 속력 등으로 구별한다. 전기와 관련해서 말하 자면, "물론 양전기가 있는 곳에는 반드시 음전기도 있을 수밖에 없다는 필연성이 따르는 것은 사실이다."(S.117) 그러나 이것은 진정한 필연성이 아니라 말뿐인 필연성에 불과하다. 실제의 전기 자체가 양전기와 음전기로 구별된다고 하더라도 우리는 그것이 필연적으로 그렇다고 말할 수는 없다. 단순한 힘으로서의 전기는 양과 음으로 구별된다는 법칙에 대해서 무관심하기 때문이다.

(1-34-1) 그런데 여기서 만약 양성적이거나 음성적인 것이 곧 전기

에 관한 정의 자체에 속하는 문제라거나 혹은 그러한 이중 작용을 하 는 것이 곧 전기의 개념과 본질을 뜻한다는 듯이 얘기된다면 모름지기 지금 얘기된 바와 같은 무관심성도 또 다른 각도에서 다루어질 수 있 을 것이다. 그리하여 비록 힘으로 나타나는 양분된 전기의 존재가 곧 그의 실존 일반을 뜻하는 것이 될지라도 이러한 정의 속에 그와 같은 실존의 필연성마저 담겨있다고 할 수는 없는 것이다. 다시 말해서 전 기는 어디까지나 우리가 그것을 발견하는 까닭에 존재하는 것이므로 결국 이것이 그 나름의 필연성을 지녔다고 할 수는 없으며 더 나가서 그의 실존도 역시 어떤 다른 힘에 의해서만 가능한 까닭에 이러한 경 우의 필연성은 한낱 외적인 성질을 가진 것에 불과하다 하겠다. 그러 나 이와 같이 필연성이 타자에 의한 존재라는 규정을 받게 됨으로써 다시금 우리는 법칙으로서의 법칙을 고찰하기 위하여 바로 앞에서 우 리가 관심의 영역 밖으로 밀어냈던 규정된 법칙의 수다성이라는 단계 로 후퇴하기에 이른다. 그러나 사실에 있어서 진정한 개념으로서의 법 칙의 개념, 또는 법칙의 필연성은 오직 앞에서와 같은 법칙으로서의 진정한 법칙에 준해서 비교되어야만 하겠거니와 하여간에 지금까지 논 술된 여러 가지 형식을 통해서 볼 때 그러한 필연성은 아무 내용도 없 는 빈 말에 지나지 않는다는 것이 드러난 셈이다.(S.117-8/214-5쪽)

#### 4) 법칙에 따른 설명

(1-35) 법칙과 필연성이 서로 일치하지 않는다는 것을 논증하 고 나서 헤겔은 이를 더욱 명확하게 하기 위해서 법칙에 다른 설 명, 즉 법칙에 의해서 원인과 결과를 규정짓는 행위는 진리를 지 적하는 것이 아니라 다만 동어 반복적 순환 논리에 지나지 않는 다는 점을 논증한다. 이를 간략히 정리해보자. 헤겔은 힘의 본질 을 힘들 간의 구별이 아니라 힘의 법칙 자체에 들어 있는 구별로 기술한다. 그러므로 구별된 힘들이란 표현은 적절치 않다. 의식은 자신이 규정하는 현실의 법칙이 한낱 오성[지성] 속에서만 구별 의 양상을 띠고 있다는 설명을 펼쳐 보인다. 구별은 사상 자체의 구별일 수 없으니 결국 이는 다시금 지양되지 않을 수 없다. 이러

한 운동이 곧 설명(Erklären)이다. 그리하여 '하나의 법칙이 언표되면 여기서는 다시 이 법칙에 대한 본래적인 일반자며 원인으로서의 힘이 구별되지만, 다시 이 구별에 대해서도 어느덧 이것이별다른 구별이 아니고 오히려 그 원인 자체가 전적으로 법칙과같은 성질의 것이라는 주장이 나올 수 있는 것'이다(S.119). 예를들어서 번갯불이 일어나는 특수한 현상은 현상을 일반적인 것으로 파악한다면 이 때 일반자는 전기의 법칙으로 표명될 것인데,여기에 다시 '설명'이 가해지면 결국 법칙은 다름 아닌 법칙의 본질을 형성하는 힘으로 종합될 수 있을 것이다. 결국 이 힘이 밖으로 나타날 경우에는 서로가 끊임없는 소멸 현상을 빚는 까닭에여기서는 "힘도 또한 법칙과 동일한 성질을 가진 것이 된다." 따라서 설명이란 힘과 법칙,이 양자가 동일한 내용과 성질을 가진 다는 동어 반복적인 과정에 불과하다는 사실이 드러나게 된다.

(1-35-1) 예를 들어서 번갯불이 일어나는 특수한 현상을 일반적인 것으로 파악한다면 이때 일반자는 전기의 법칙으로 표명될 것인즉, 여기에 다시 설명(說明)이 가해지면 결국 법칙은 다름 아닌 법칙의 본질을 형성하는 힘으로 종합될 수 있을 것이다. 결국 여기서 말하는 힘이 밖으로 나타날 때면 서로가 끊임없는 소멸 현상을 빚는 자기에 반대되는 전기를 발(發)하게 하는 까닭에 여기서는 힘도 또한 법칙과 동일한 성질을 가진 것이 된다. […]// 지금까지 본 바와 같이 오성[지성]은 이상과 같은 동어 반복적인 과정 속에서 자기 대상의 변함 없는 통일체만 파악할 수 있을 뿐이므로 그 모든 운동 과정은 단지 오성[지성] 자신에게만 관련된 것일 뿐, 결코 대상으로까지 파급, 연관된 것은 아니다. 이러한 운동을 다름 아닌 설명이라고 부르는 것이지만 그러나 여기서는 전혀 아무것도 설명되지 않고 있을뿐더러 더 나가서 그것이 지금까지 얘기된 것과도 또 구별되는 어떤 것을 언술하려는 의중을 지님으로써 오히려 아무것도 언술하지 못한 채 다만 동일한 내용만을 반복하고 있다는 사실이 너무나도 분명히 드러났다.(S.119-120/217-8쪽)

#### 5) 제2차 법칙

(1-36) 헤겔은 우리가 보통 법칙이라고 부르는 것을 한정적 법 칙 및 일반적 법칙이라고 규정하고(이것을 제1차 법칙이라 말할 수 있겠는데, 헤겔 자신이 명시적으로 제1차 법칙이라는 용어를 사용한 적은 없다), 이것들은 진리의 내면적인 것(개념)의 대립적 계기를 정지시키고, 고정시키며 또한 자립한 것으로 간주한다고 지적한다. 그리고 이 법칙의 정지, 고정, 자립을 지양하여, 이들을 계기로서 통일하는 제2차 법칙의 성립에 대하여 논의한다. 제2차 법칙은 아래 인용문에서 '앞에서 법칙(제1차 법칙)', '첫 번째의 초감성적(제1차 법칙의) 세계', '법칙의 첫 번째 왕국(제1차 법 칙)' 등과 같이 제1차 법칙과 관련되는 표현에 대응하는 표현이 다. 제2차 법칙은 동일한 것은 부등(不等)한 것으로 다시 부등한 것은 동일한 것으로 바꿔 놓는 역할을 한다. 그런데 '전도된 세 계'가 문제가 된다. 결론적으로 말하면, 두 번째의 초감성적 세계 는 이미 공허한 것에 지나지 않는다는 것으로 입증된 첫 번째의 초감성적(제1차 법칙의) 세계보다 조금도 나을 것이 없다. 두 번 째로 등장한 초감성적 세계는 '전도된 세계'로, 다시 말해 '이 첫 번째의 초감성적 세계 속에 그 한쪽 측면이 현존하였으니 여기서 바로 그에 해당되는 것이 다름 아닌 첫 번째 것의 전도된 상태로 나타난 것'이다. 이리하여 오성[지성]의 영역은 다시 분리 및 분 열. 그리고 양극성 등이 지배하게 된다.

(1-36-1) 결국 이와 같은 두 번째 법칙은 그의 내용이 앞에서 법 칙으로 불려진 끊임없이 자기동일성만을 유지하는 구별과는 정반대의 법칙이다. 왜냐하면 이 새로운 법칙은 오히려 동일한 것은 부등(不等) 한 것으로 바꿔 놓는가 하면 다시 부등한 것은 동일한 것으로 바꿔 놓는 역할을 하기 때문이다. […]//[…] 결국 이 제2차의 초감성적 세 계는 전도된 세계로 나타나는 것이다. 다시 말해서 이 첫 번째의 초 감성적 세계 속에 그 한쪽 측면이 현존하였으니 여기서 바로 그에 해당되는 것이 다름 아닌 첫 번째 것의 전도된 상태로 나타난 것이다. 이와 같이 하여 내면세계는 이제 현상으로서의 모습을 완성하게 된다. 왜냐하면 첫 번째로 등장한 초감성적인 세계는 단지 지각된 세계와 직접적으로 일반적인 요소의 단계로 고양된 것이라고 할 수 있을뿐더러 이 최초의 초감성적 세계는 그 자신의 필연적인 반대상을 바로 이 지각된 세계에 두고 있음으로써 여기에는 아직도 그 자신에게 그대로 해당될 교체와 변전 그리고 변화의 원리(für sich das Prinzip des Wechsels und der Veränderung)가 보조되어 있기 때문이다. 결국 법칙의 첫 번째 왕국에는 이 교체와 변전과 변화의 원리를 결여하고 있었으나 이제는 전도된 세계의 형식으로 그 원리가 갖추어지게된 것이다.(S.121/219-220쪽)

#### (3) 무한성

(1-37) 전도된 세계의 도입에 힘입어 법칙의 세계는 생동성을 갖춘다. 아울러 자기 자신 안에서의 대립, 모순의 사유가 자리 잡게 된다. 여기서 진정한 구별, 대립의 의미가 밝혀진다. 내면적인구별 안에서 대립되는 것은 대립되는 것들 중의 어느 하나만을 뜻하지 않는다. 오히려 대립된다는 것은 '대립물에 또 다시 대립돼 있는 것이라거나 혹은 이미 어떤 타자가 그 대립물 자체 내에직접 현존하는 것'을 뜻한다. 서로 대립되는 것들은 자기 자신을 상대방 안에서 가지며 또 반대로 상대를 자기 자신 안에서 발견한다. 따라서 전도된 세계는 자기 자신의 전도이면서 자기의 대립물을 하나의 통일 속에 간직한다. 오직 그때에만 초감성적 세계는 내적 구별로서의 구별이며 자기 자신 안에서의 구별 또는무한성으로서의 구별이다. 무한성이라는 것은 다음과 같은 것을 의미한다. 자기 동일적인 것(A)이 있어도 이것은 곧 양편으로 양분된다(B와 C). 대립하는 것은 각자로 독립했다고는 하나 동시에다른 한 쪽에 대한 관계 속에서만 대립물일 수 있기 때문에 서로

다른 것으로 전환하여 자기 동일적인 것으로 되돌아오고, 그리하 여 이것이 또 자기를 양분할 수밖에 없는 순환과정이 되풀이 된 다. 결국 A도 B도 C도 한정된 것이 아님과 동시에 무한정한 것 이다. 이것이 무한성이라는 것이다. (황세연 엮음, 『헤겔 정신현 상학과 논리학강의』. p.89f)

(1-37-1) 이것은 오직 순수한 교체와 변화를 뜻하며 나아가서는 자 기 자체와의 대립적 입장 또는 사유 자체에 안겨진 모순을 뜻할 뿐이 다. 왜냐하면 내면성으로 존재하는 구별에 있어서는 서로 대립하는 것 이 결코 양자 중의 어느 한편을 뜻하는 것이 아니고 오히려 그것은 대 립물에 또 다시 대립돼 있는 것이라거나 혹은 이미 어떤 타자가 그 대 립물 자체 내에 직접 현존하는 것으로 봐야만 한다. […] 내가 절대적 인 자기 위치를 고수하는 대립물을 정치(定置)한다는 것은 결국 이 대 립물 자체가 다름 아닌 자기 자신에의 대립을 뜻하거나 혹은 또 다른 말로 해서 모름지기 그 대립물이 이미 직접적으로 자기 자체 내에 자리 잡고 있는 어떤 타자라는 것이 된다. 이와 같이 하여 전도된 세계로 파 악했던 초감성적 세계는 마침내 또 다른 하나의 세계로 파급, 이행됨으 로써 그 다른 세계를 자기 자신 속에 간직하기에 이른다. 그러므로 이 초감성적 세계는 결국 그 자신이 전도되었음을 의식하는 것, 또는 그 자기 자신의 전도된 형식이면서도 동시에 이것이 어디까지나 다름 아닌 자기 자신의 세계일 수밖에 없는 즉 자기의 대립물을 단일한 통일 속에 간직하는 것임에 틀림없다. 오직 이렇게 함으로써만 이 초감성적 세계 는 내면성을 지닌 구별이며 즉자적으로 존재하는 구별 혹은 무한성의 형식을 띠는 구별일 수가 있는 것이다.(S.124/224-5쪽)

# 2.3.2. 의식에서 자기 의식으로의 이행

(1-38) 지금까지 의식은 타자인 대상에 대한 의식과 자기 자신 에 대한 의식을 구별했다. 그러나 이러한 구별은 구별일 수 없다. 타자에 대한 의식이나 대상 일반에 대한 의식은 그 '자체가 필연 적으로 자기 의식이거나 자신에 대한 반성'이며 나아가 '타재성

속에서 자기 자신을 의식하는 것'이다. 이처럼 의식이 자기 의식 으로 이행하기에 이른 과정을 간략히 정리해보자:의식은 힘의 전개인 현상의 내면을 초감성적 세계, 법칙의 세계라 칭하고 이 법칙의 세계가 힘의 전개인 현상의 근거, 현상에 한 설명이 된다 고 생각한다. 법칙은 힘의 일반적 구별, 힘의 내재적 형식이다. 그러나 법칙은 그 자체 내적 필연성을 지나지 못한다. 법칙은 서 로 무관심한 계기들의 어설픈 통합에 지니지 않는 것이다. 그래 서 의식은 자신이 힘에 대해 가지는 법칙이라는 지(知)에 문제가 있음을 깨닫는다. 지에 문제가 있음을 깨닫는 것은 곧 의식 자신 의 문제점을 알아차리는 것과 같다. 의식은 자기 자신으로 복귀 해 자신 안에서 구별이면서 동시에 구별의 지양인 구별을 목격한 다. 그 안에서 같은 것이 다른 것이 되고 구별인 것이 구별 아닌 것으로 된다. 이런 절대적 변화 속에서 의식은 이제까지 자신이 사물, 법칙에 대해 행한 구별이 오직 의식 자신 안의 구별의 외화 임을 깨닫는다. 의식은 자신이 자신을 끊임없이 이분화하고 통합 하는 과정, 즉 무한성으로서의 구별을 자신의 새로운 대상으로 삼는다. 의식 자신이 의식의 대상이 되는 것이다. 이로써 의식은 자기 의식이 된다.

(1-38-1) 이와 같이 무한성의 개념이 의식의 대상이 됨으로써 여기에는 어느덧 직접적으로 지양돼버렸다고도 할 구별에 관한 의식이 등장하는 바, 이러한 의식이 바로 대자적인 입장에서 스스로의 독자성을확인하는, 즉 무차별자에 대한 구별을 행하는 다름 아닌 자아의식[자기의식]이다. 나는 나 자신에 대하여 스스로를 구별하지만 이 말은 곧나에게 이와 같이 구별된 것도 구별될 수 없다는 사실을 직접적으로깨우쳐 주는 셈이다. 즉 자기 동일자로서의 나는 바로 나 자신에게서 스스로를 떠밀쳐 버리지만 그러나 이와 같이 구별된 것, 혹은 서로 상등하지 않게 정립된 것들은 바로 그것이 서로 구별되어진다는 점에서그것이 나에게 있어서는 결코 직접적으로 구별이 될 수 없는 것이다.

어떤 타자에 대한 의식이나 대상 일반에 대한 의식이란 이미 그 자체 가 필연적으로 자아 의식[자기 의식]이거나 자신에 대한 반성이며 나 아가서는 오직 스스로의 타재성 속에서 자기 자신을 의식하는 것이기 도 하다.(S.128/230쪽)

# Ⅱ. 자기 의식

(독: Selbstbewußtsein / 영: self-consciousness)

대상 의식으로부터 시작한 운동 속에서 의식은 대상 세계의 배 후에 있는 자기 자신을 보게 되고, 그래서 대상 의식은 자기 의식 으로 전환한다. 대상 의식에서 의식의 대상은 의식 자신 밖에 즉 자적으로 존재하는 것이었다. 이에 반해 자기 의식에서는 자기 자신이 대상이 되는 것이다. 그런데 이 자기 의식은 헤겔에서 다 른 어떤 것도 다 그러하듯이 단번에 완성되는 것이 아니라 변증 법적 3분법에 따라서 자기 확신의 진리 →자기 의식의 자립성과 비자립성→자기 의식의 자유라는 삼단계를 걸쳐 완성되는 것이 다. 이와 동시에 자기 의식은 이성으로 발전하여 간다.

# 1. 자기 의식의 개념

# (1) 추상적 자기 의식과 모순

(2-1) 자기 의식은 단순히 '나는 나'(Ich bin Ich)라고 하는 공 허한 동어반복에 그치는 것이 아니다. 동어반복인, 추상적 자기의 식은 "더 이상 자기 의식일 수가 없는 것이다." '나는 나'라고 하 는 추상적 자기 의식은 그 자체가 모순이다. 왜냐하면 자기 의식 의 유일한 대상이 자기이므로, 이 자기란 전혀 실재성이 없는 공 허한 순수 사변적인 '나'에 불과하다. 추상적 자기 의식은 대상 세계를 부정하고 자기로 복귀하는 의식으로서 한편으로는 대상에 대해 자유로운 의식이지만, 다른 한편으로는 대상 세계에 대해 연속적이다. 왜냐하면 자기 의식은 이 대상에 대한 의식에 대한 부정이 없다면 자기 정립을 성취하지 못했을 것이요, 그러나 이 대상이 없다면 이러한 부정도 있을 수 없기 때문이다. "그러므로 자기의식은 동시에 이전의 단계인 의식이기도 하며 따라서 추상적인 자기 의식이란 자기 의식으로서의 자신과 의식으로서의 자신과의 모순이다."(Enzy. §425) 이 모순은 해소되어야 한다. 이해소의 과정이 자기 의식의 발전 과정이기도 하다.

(2-1-1) 그러나 사실에 있어서 자아[자기] 의식이란 오직 감성과지각의 세계에 속하는 내실 없는 존재에 대한, 즉 그로부터 벗어나려는 반성이며 나아가서는 타재(他在; Andersein)로부터의 복귀를 그 본질로 하는 것이다. 결국 자기 의식으로 볼 때 이것은 오직 운동(Bewegung)으로 이해돼야만 한다. 그리하여 이 자아[자기] 의식은 다른 어떤 것도 아닌 오직 자기 자신만을 그 자신으로부터 구별하는 까닭에 결국 그에게 있어서 이 구별은 직접적으로 타재적 요소를 지녔다는 의미에서 지양될 수밖에 없다. 이와 같이 하여 구별은 존재하지 않게 됨으로써 자기의식은 이제 <자아[나]는 다만 자아일 뿐이다>라는투의 활력 없는(beweglos) 동어반복으로 그치게 된다. 결국 이제 구별은 자기 의식에 대해서 존재의 형태를 띠는 것이 아니므로 여기서 자기 의식은 더 이상 자기 의식일 수가 없는 것이다.(S.134/236-7쪽)

#### (2) 자기 의식의 세 계기

(2-2) 자기 의식의 개념은 세 계기 혹은 단계를 통해 완성된다. 이 각각은 즉자적 자기 의식의 단계, 대자적 자기 의식의 단계, 그리고 즉자·대자적 자기 의식의 단계라는 말로 표현할 수 있겠는데, 『정신현상학』 <자기 의식>의 '자기 확신의 진리' 장은 이 세 단계 혹은 계기를 설명하고 나서 뒷부분에서 그것을 요약하고 있

다. 이 요약 부분을 먼저 살펴보는 것이 <자기 의식> 부분을 이해 하는 데 유용할 것이다.(아래 인용 참조) 이를 다시 간략히 설명해 보자. 순수한 구별되지 않는 추상적 자아의 단계에서 자기 의식이 (대상) 의식으로서의 타자를 가지며, 그러므로 모순에 빠진다. 이 러한 모순을 지양하려는 노력이 욕구이다. 자아는 자신에 대해 어 떠한 진리도 가지고 있지 않은 대상을 단지 부정함으로써만 만족 을 얻게 되는데, 이 욕구란 결국에는 끊임없는 대상의 재산출로 드러난다. 그리하여 자기 의식은 자신의 확신이 타자의 자립성을 부정하면서 동시에 타자의 자립성을 전제로 함을 알게 된다. 여기 에서 자기의식은 자신의 자립성 확보를 위하여 대상을 지양해야 하지만 대상에 단지 부정적으로만 관계해서는 진정한 자기 확신 에 도달할 수 없다는 점을 자각하게 된다. 또한 욕구의 대상이 그 편에서도 자기를 주장한다. 여기서 하나의 자기 의식에 대립하는 또 하나의 자기 의식이 있게 된다. 동시에 여기서 욕구의 고양, 즉 자기의식이 다른 자기 의식에 의해 인정되고자 욕구로의 고양을 볼 수 있다.

(2-2-1) […] 세 계기를 통해서 비로소 자기의식의 개념이 완성되는바 여기서는 a)순수한 무차별적 자아가 그의 최초의 직접적인 대상이 된다. b)그러나 이러한 직접성은 그 자체가 절대적 매개를 의미함으로써 이 직접성은 오직 자립적인 대상의 지양으로서만 가능한 것,다시 말해서 이것은 욕구이다. 그런데 다시 이러한 욕구의 충족은 필경 자기의식의 자기 자체 내에서의 반성이며 나아가서는 진리에 다다른 확신이다. c)그런데 여기서 이 확신의 진리는 오히려 이중적인 반성, 혹은 자기 의식의 이중화(die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins)를 말한다. 이제 의식은 본원적으로 자기의 타재성이나 혹은 구별을 한낱 무의미하고 무력한 것으로 간주하는 가운데 그 스스로가 자립적이기도 한 대상을 지니게 된다. 그런데 단지 생동한 모습을 띤 데 지나지 않는 구별된 개체적 형상도 역시 생

의 과정 자체 속에서 스스로의 자립성을 지양하긴 하되, 그러나 그는 이와 같은 스스로의 구별로 인해서 달리 자기 의식의 대상은 이상과 같은 자기 자신의 부정성 속에서도 여전히 자립성을 유지함으로써 마침내 그는 자기 스스로의 자립을 자각하는 유(類)이며 동시에 자기의 개별화, 특수화를 고유한 생명으로 하는 일반적 유동성을 띠게 되니어느덧 여기서 이 대상은 생동한 자기 의식으로 된다.(S.139-140/245쪽)

# 2. 자기 의식의 발전: 자기 의식의 변증법

#### 2.1. 욕구와 자기 의식: 욕구하는 자기 의식

#### 2.1.1. 욕구하는 자기 의식

(2-3) <의식>의 뒤를 이은 『정신현상학』의 <자기 의식> 부분은 '자기확신의 진리'라는 이름의 장(책 전체로 보자면 제5장)이다. 이 장 전반부의 서술에서 가장 중요한 점은 인간이 자기 자신의 존재를 의식하기 위해서는 '욕구'(Begierde)를 경험하지 않으면 안 된다는 주장이다. 욕구는 가장 기본적이고 직접적인 자기의식의 형식이다. 그러므로 이러한 자기 의식의 형식을 헤겔은 '자기 확신'이라는 말로 표현하는 것이다. 자기 의식은 욕구의 형태를 취함으로써 자기가 단순히 주체와 객체로 구별되는 추상적구별을 실재하는 구별로 발전시켜 자신의 일면적 추상성을 지양하고 객관성, 실재성을 얻으려는 구체적인 운동을 펼치게 된다. 타재 즉 타자 존재(Andersein)의 자립성을 부정함으로써 자기의존재를 실현하려는 것, 이것이 바로 자기 의식의 최초의 형태인욕구인 것이다. 헤겔은 이 자기 의식으로서의 욕구를 '욕구하는자기 의식'이라는 말로도 부른다.

(2-3-1) 결국 단순한 자아(Das einfache Ich)는 이상과 같은 류

(類) 혹은 단순한 일반자일 뿐더러 특히 그 단순한 자아는 다양하게 형태화된 자립적 계기에 대한 부정적 본질인 까닭에 그에게 있어서는 어떠한 구별도 실재할 수가 없다. 그리하여 자기 의식은 바로 자기에 대하여 자립적인 생으로 나타나는 이 구별자로서의 타자를 지양함으로 써만 자기 자신에 대한 확신을 얻게 되는바, 여기서 자기 의식은 욕구가 된다. 이러한 타자의 무의미함을 확신하는 자기의식은 대자적인 입장에서 바로 그 무의미함을 이 타자의 진리로 정립함으로써 자립적인 대상을 말살할뿐더러 마침내 그는 여기서 바로 그 자신의 확신만을 참된 확신으로, 즉 그 자신에게 어느덧 대상적인 양식을 띠고 나타났던 그러한 확신으로 받아들이게 된다.(S.139/234-4쪽)

# (1) 욕구와 그 충족: 끊임없는 대상의 재생산

(2-4) 헤겔은 욕구 개념을 통해 주체(자아)와 객체(대상) 사이 의 긴장을 인식하였으며 이는 만족 또는 욕구의 충족(Befriedung) 을 통해 지양된다고 보았다. 그러나 주체는 자신에 대해 어떠한 진리도 가지고 있지 않은 대상을 단지 부정함으로써만 만족을 얻 게 되는데, 이러한 만족은 다만 직접적인 개별자에서만 결과될 수 있고 개별자 그 자체는 아무것도 아니며 일시적인 것이기에 만족 또한 다만 흘러가 버리고 자기 자신으로부터 항상 새로운 욕구가 산출된다는 것이다. 욕구와 그 충족의 과정에서 대상이 부정되어 욕구가 충족되면, 새로운 욕구가 재산출 되고 또 다른 대상이 부 정되기 위하여 제시된다. 요컨대 욕구란 끊임없는 대상의 재산출 인 셈이다(인용 참조). 자신의 타자존재를 아무것도 아닌 것으로 보고 그 자립성을 부정함을 통해, 즉 욕구의 충족을 통해 자기 확 신을 진리로 정립하고자 했던 자기 의식은 결국 대상의 자립성에 부딪치게 된다. 그리하여 자신의 확신은 타자의 자립성을 부정하 면서 동시에 타자의 자립성을 전제로 함을 알게 되는 것이다. 여 기에서 자기 의식은 자신의 자립성 확보를 위하여 대상을 지양해 야 하지만 대상에 단지 부정적으로만 관계해서는 진정한 자기 확신에 도달할 수 없다는 점을 자각하게 된다.(김소영, 「자기의식의 변증법에서 본 헤겔의 예술철학」, 서울대학교 석사 논문, 1998, p.21f)

(2-4-1) 그러나 이와 같은 충족 속에서 자기 의식으로서는 모름지 기 자기의 대상이 지니는 자립성에 대한 경험을 하기에 이른다. 즉 욕 구와 그 욕구의 충족을 통하여 성취된 자기 자신의 확신은 바로 이와 같은 대상의 제약을 받을 수밖에 없으니, 왜냐하면 이러한 확신은 오 직 이 타자의 지양을 통해서만 가능하기 때문이다. 그런데 바로 이러 한 지양이 행해지기 위해서는 반드시 이 타자가 존재해야만 하는 까닭 에 결국 자기 의식이 대상에 대한 부정적 관계를 유지하는 한 결코 그 는 이 타자를 지양할 수가 없다. 다만 그는 오히려 욕구와 마찬가지로 이 타자를 또한 재생산할 따름이다. 이렇게 볼 때 결국 욕구된 대상은 자기 의식과는 다른 어떤 것, 즉 욕구의 본질이라고 하겠거니와 바로 이러한 경험을 통하여 자기의식은 이러한 진리를 스스로 떠올리게 된 것이다. 이렇게 함으로써 또한 자기 의식이 절대적인 자기 존립을 확 인하되 이것은 오직 대상의 지양을 통해서만 가능할 뿐이다. 여기서 마침내 대상의 지양은 자기 의식으로 하여금 스스로 만족을 누리게 해 주는바 왜냐하면 여기서 대상의 지양은 곧 진리이기 때문이다. 그리하 여 자기 의식이 대상의 자립성으로 인한 만족을 누린다고 한다면 이것 은 오직 대상 자체가 그 스스로에 대한 부정(否定)을 수행할 때에만 가능할 뿐이다.(S.139/224쪽)

#### (2) 욕구하는 자기 의식에서 인정하는 자기 의식으로

(2-5) 자기 의식은 자신의 확신이 타자의 자립성을 부정하면서 동시에 타자의 자립성을 전제로 함을 알게 된다. 요컨대 자기의 식은 자신의 자립성 확보를 위하여 대상을 지양해야 하지만 대상 에 단지 부정적으로만 관계해서는 진정한 자기 확신에 도달할 수 없다는 점을 자각하게 된다. 그런 점에서 욕구의 경험은 충분한 의미에서 자기 의식을 형성하지는 못한다. 왜 그런가에 대한 대답은 이어지는 〈지배와 예속(주인과 노예)〉 절에서 훨씬 상세히논의되고 있지만, 인용문의 마지막 문장으로 헤겔이 말하는 바를간략히 짚고 넘어가자. 여기서의 헤겔의 주장은 타자를 자아로서의하지 않는 한, 인간은 스스로를 자아로서 충분히 자각할 수없다는 것이다. 그가 '자기 확신'이라고 부르고 있고 또 욕구의경험과 결부시키고 있는 자기 의식의 초보적 형태는 자기 의식의객관성을 결여하고 있기 때문에 아직 불충분하다는 것이다. 그러하기에 이 단계에서 말하는 자기 확신이라는 것은 순수하게 '유아론적(唯我論的)인 자기 의식'(R. Norman, 『헤겔 정신현상학 입문』, 한마당, 1984, p.55)이라고도 말할 수 있겠는데, 어쨌거나욕망하는 자기 의식은 이제 '다른 자기 의식'을 전제해야 하는 계기로, 즉 인정(Anerkennen)하는 자기 의식의 단계로 이행하게된다. 여기서 '이행'은 욕구의 고양이라는 말로도 바뀌어 표현될수 있겠다.

(2-5-1) 여기서 마침내 대상의 지양은 자기 의식으로 하여금 스스로 만족을 누리게 해주는바 왜냐하면 여기서 대상의 지양은 곧 진리이기 때문이다. 그리하여 자기 의식이 대상의 자립성으로 인한 만족을 누린다고 한다면 이것은 오직 대상 자체가 그 스스로에 대한 부정(否定)을 수행할 때에만 가능할 뿐이다. 이렇듯 대상은 이미 단초적으로 (an sich) 자기 자신에 대하여 이와 같은 부정을 수행해야 하는바, 왜냐하면 그것은 즉자적으로 부정성을 지녔을 뿐더러 또한 그 대상 자체는 이미 타자를 위해서 존재할 수밖에 없기 때문이다. 이와 같이 대상이 결국은 그 자체에 있어서 부정을 의미하는 까닭에 어느덧 그 자체로서의 자립성도 지니게 됨으로써 이제는 대상이 곧 의식이기도 한 것이다. 욕구의 대상인 생의 경우에서 보면 부정은 어떤 타자, 즉 말하자면 욕구 속에 깃들어 있는가 하면 또한 그것은 생에 대하여 무관심한그 어떤 개별적 형태에 반립하는 규정성이거나 더 나가서는 생의 비유기체적인 일반적 본성으로서 나타나기도 한다. 그런데 부정이 절대적

부정으로서의 구실을 하는 바로 이와 같은 일반적인 자립적 본성은 다름 아닌 그 자체로서나 아니면 자기 의식으로서의 유(類)일 뿐이다. 따라서 자기 의식은 오직 다른 또 하나의 자기 의식 속에서만 스스로의 만족을 누리는 것이 된다.(S.139/224-5쪽)

# 2.2. 인정 투쟁과 자기 의식: 인정하는 자기 의식2.2.1. 자기 의식의 이중화와 인정 투쟁

# (1) 자기 의식의 이중화

(2-6) 자기 의식의 이중적 반성을 통해 이제 자기 의식과 대상의 관계는 자기 의식과 자기 의식의 관계로 전화한다. 또 하나의자기 의식인 이 새로운 대상은 스스로를 부정할 수 있는 것이기에 자기 의식이 이 대상에 전적으로 부정적으로 관계하지 않고서도 대상의 자기 부정에 의해 자신의 매개된 자립성을 확보할 수 있다. 자기 의식은 자기 자신의 구별 안에서 스스로를 이중화한다. 그러므로 자기 의식의 이중화는 자아가 자신의 반대물에 대립적인 것으로서 자신을 파악한다는 것을 뜻한다. 요컨대 자아는대상들과의 관련 속에서 그 자신의 다른 자아에 대해 대립한다. 그리고 이 자아는 자신을 이런 대립의 통일로서 파악함으로써 자기 자신에게로 되돌아온다.(랄프 루드비히, 『정신현상학』, 이학사, 1998, p.98f) 그러므로 자기 의식이 자신과 대립하는 자기 의식으로 분열하고 또 그것이 통일로 복귀하는 과정이 『정신현상학』이 그려내는 자기 의식의 변증법의 전모라 할 수 있다.

(2-6-1) 세 계기를 통해서 비로소 자기 의식의 개념이 완성되는바여기서는 a)순수한 무차별적 자아가 그의 최초의 직접적인 대상이 된다. b)그러나 이러한 직접성은 그 자체가 절대적 매개를 의미함으로써이 직접성은 오직 자립적인 대상의 지양으로서만 가능한 것, 다시 말

해서 이것은 욕구이다. 그런데 다시 이러한 욕구의 충족은 필경 자기 의식의 자기 자체 내에서의 반성이며 나아가서는 진리에 다다른 확신이다. c)그런데 여기서 이 확신의 진리는 오히려 이중적인 반성, 혹은 자기 의식의 이중화(die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins)를 말한다. […]// 결국 여기서 하나의 자기 의식을 대하는 또 하나의 자기 의식이 있게 된다. 왜냐하면 오직 이러한상태 하에서만 자기 의식은 다름 아닌 자기의 타재성 속에서 자기 자신과의 통일을 이룰 것이기 때문이다. (S.139-140/245쪽)

## (2) 생사를 건 인정 투쟁

(2-7) 이제 하나의 자기 의식에 대하여 또 하나의 자기 의식이 있다. 양자는 우선 직접적으로는 타자 대 타자의 관계에 있 다.(*Enzy.* §430) 자아는 그 타자가 나를 자립적인 가치로 인정해 주기를 의욕하며, 그가 나의 가치를 자신의 가치로 인정해 주기 를 의욕한다. 여기에는 인정에 대한 욕구가 근저에 자리 잡고 있 는 것이다. "인정 과정은 투쟁이다. 왜냐하면 타자가 내 앞에서 직접적인 다른 현존재인 한 나는 타자 속에서 나를 나 자신으로 알 수 없기 때문이다."(Enzy. §431) 대립하는 두 자기 의식은 다 른 자기 의식을 단순한 계기로 전락시키려는 충동을 가지며, 이 두 개의 자기 의식 사이에서 벌어지는 대결 상태는 '생사를 건 투 쟁'에 이르게 된다. 인정을 위한 투쟁은 생사가 문제시된다는 것 이다. 대립하는 두 자기 의식은 각자 상대편의 생명을 위험 속으 로 몰아넣고 또 자기 자신도 그 위험 속으로 들어간다. 자기의 생 명을 건다는 것은 마찬가지로 또한 상대방의 죽음을 겨냥하는 것 인데, 아직 이 단계에서, 즉 상호 침투하는 단계에 들어가지 않았 고 서로 대자 존재를 주장하고 상대를 자연적으로 부정하는 단계 에서 타자란 이제 그들 양자에게 있어서 다만 타자라는 그 자체 이상의 것일 수가 없다.

(2-7-1) 결국 이 두 개의 자기 의식은 다같이 생사를 건 투쟁을 통 하여 각기 자신과 또한 자기들 양자를 스스로 확증하는 관계에 있다고 볼 수 있다. 그들이 이와 같은 투쟁에 발 벗고 나서지 않을 수 없는 이 유는 어쩔 수 없이 이들 스스로가 자기의 존립 근거를 확보하고 있다는 데 대한 확신을 타자와 자기 자신의 경우에서 다같이 객관적인 진리로 까지 고양시켜야만 하기 때문이다. 이렇게 볼 때 자유의 획득은 오직 생명을 도(賭)함으로써만 가능하다는 것이 된다. […] 이제 자기 의식 속에는 여하한 요소나 계기도 소멸되지 않을 수 없다고 하는, 따라서 그 자체가 순수한 자기 확인자로서의 대자적 존재일 수밖에 없다고 하 는 사실이 입증되기에 이른 것이다. 물론 생을 도하는 마당에 놓여보지 못한 개인도 하나의 인격으로 인정될 수는 있겠으나, 역시 그는 하나의 자립적인 자기 의식에게만 주어질 수 있는 인정받는 상태의 참뜻을 포 착했다고는 할 수 없다. 하여간에 여기서 쌍방은 다같이 자기의 생명을 도하는 바와 마찬가지로 또한 상대방의 죽음을 겨냥하게 되는바, 왜냐 하면 타자란 이제 그들 양자에게 있어서 다만 타자라는 그 자체 이상의 것일 수는 없기 때문이다.(S.144/252-3쪽)

## (3) 생사 투쟁과 죽음: 죽음과 절대적 부정

(2-8) "인정 투쟁은 생사의 문제다. 두 자기 의식은 제각기 타자의 생명을 위험 속에 몰아넣고 또 자신도 이 위험 속으로 들어가지만, 이 위험에 처하는 것으로 그쳐야 한다. 왜냐하면 각자는 또한 자신의 자유의 현존재인 자신이 생명의 유지를 목표로 하고 있기 때문이다."(Enzy. §432) 생사를 건 투쟁에서 그러나 정말타자의 죽음으로 승리가 마무리된다면 승리자는 누구에게서 인정을 얻을 것인가? 만약 자기 의식의 부정이 단지 죽음을 의미하게된다면, 그것은 어떠한 발전도 가져오지 않는 결말을 맞게 된다.따라서 그 부정은 어떤 의미를 지니는 것이 되어야 하는가? 부정이 타자의 단순히 죽음을 의미하게 된다면 이는 자기 의식에 대한 자신의 확신마저도 부정하게 된다. '생사를 건 투쟁'에 대한 자신의 확신마저도 부정하게 된다. '생사를 건 투쟁'에 대한 논의에서 참으로 강조되어야 할 것은 일방적인 인정을 위한 노력

은 사실상 전혀 가능하기 않다는 점이다. 이와 관련하여 헤겔이 말하는 '절대적 부정'이라는 말에 주목할 필요가 있다. 절대적 부정은 이중적 부정을 뜻한다. 최초의 부정이란 자기 의식이 자신의 외부적 존재를 통해서 경험했던 부정이다. 그러나 자기의 순수한 대자적 존재로 되돌아오기 위해서 이 부정은 재차 부정되거나 지양되어야만 한다. 그렇기 때문에 그것은 이중적 혹은 절대적 부정이라고 하는데, 죽음이란 것은 단순한 부정으로서 절대적부정을 할 기회가 없는 의식의 끝인 것이다. "죽음, 이것은 타자를 먹어 없애버리는 자기 의식이 동물적 욕구의 단계에 머물러 있음을 뜻한다."(랄프 루드비히, 『정신현상학』, p.106)

(2-8-1) 그러나 죽음을 통하여 얻어진 이와 같은 자신에 대한 확증은 결과적으로 여기서 싹터 오른 진리와 더불어 다름 아닌 자기 자신의, 자 기 자신에 대한 확신까지도 모조리 지양하기에 이른다. 왜냐하면 마치 생이 의식의 자연적인 긍정, 다시 말하면 절대적 부정성이 결여된 자립 성에 지나지 않듯이 죽음은 이제 의식의 자연적인 부정, 즉 자립성이 수 반되지 않은 부정에 지나지 않음으로써 결국 이러한 부정은 인정의 문제 속에 당연히 포함돼야 할 의미마저도 지니지 못한 것이 되기 때문이다. 물론 죽음을 통하여 이들 적대 관계에 있는 양자로서는 스스로 생명을 걸고 나섬으로써 자기와 상대방이 다같이 생을 초개와 같이 여길 수 있 었다는 데 대한 확신이 떠오른 것은 사실이지만 그러나 이러한 확신은 결코 이 투쟁 당사자에게 안겨질 성질의 것은 아니다. […] 이와 같이 생명력을 잃은 양극단은 더 이상 교호적으로 주고받는 관계를 의식을 통 하여 지탱할 수도 없을뿐더러 다만 서로가 상대방을 마치 일개 사물을 대하듯이 무관심하게 방치해 버린다. 그런데 이러한 양자의 행위는 한낱 추상적인 부정에 지나지 않으므로 결국 이것은 일단 지양돼야만 하는 것 도 어디까지나 그것이 보존 내지는 유지되는 방식으로만 지양함으로써 끝내 그것은 스스로 지양됐던 바로 그 상태에 이르기까지도 연명하는 그 와 같은 의식이 수행하는 부정은 아닌 것이다.(S.145/253-4쪽)

# 2.2.2. 주인과 노예의 변증법

#### (1) 자립적/비자립적 자기 의식

(2-9) 생사를 건 투쟁에서 한편의 자기 의식의 죽음은 다른 한편의 자기 의식의 확신까지도 부정하게 되므로 두 자기 의식은 각자 타자의 승인 혹은 인정을 요구할 수밖에 없다. 이러한 승인, 인정은 '하나의 자기 의식'에서 보자면 타자가 보존되는 가운데에타자 스스로 자신을 부정하고 '그' 하나의 자기 의식을 승인, 인정하는 것이어야 한다. 여기서 본질적 두 계기가 드러나는데, 하나는 '순순한 자기 의식'이요, 다른 하나는 '물성의 형태를 띠고있는' 대타적 의식이다. 그런데 '이 두 계기는 일단 서로가 불평등한 대립적 관계'에 있다. 하나의 자기 의식은 자아를 끝까지 고수하고 다른 자기 의식은 생을 선택하는 방식으로 종결됨으로써전자는 자립적 자기 의식의 지위를 유지하고 후자는 비자립적 의식이 된다. 전자는 주인이고 후자는 노예이다. 그런데 여기서 '일단'이라는 말을 그냥 지나쳐서는 안 된다. 일단 불평등하다는 것은 앞으로는 평등해질 수도 있다는 것을 뜻한다.

(2-9-1) 이와 같이 직접적인 자기 의식의 단순한 통일성을 해소시킨 것이야말로 최초의 경험에서 얻어진 소산인 것이다. 마침내 이러한 최초의 경험에 의해서 하나의 순수한 자기 의식과 더불어 또 하나의 의식이 정립되기에 이르렀으니, 이것은 다만 자기만을 위주로 해서 존재하는 것이 아니라 오히려 대타적인, 다시 말하면 단순히 현존하는 의식이거나 혹은 물성(物性)의 형태를 띠고 있는 의식일 뿐이다. 결국 이 두 계기는 모두가 본질적인 것임에 틀림없다.— 그런데 이 두 계기는 일단 서로가 불평등한 대립적 관계에 있음으로써 여전히 서로의 통일을 위한 반조, 반성이 행해지지 않은 까닭에 결국 이들은 서로 대립하는 두 개의 의식 형태로 존재한다. 즉 그 하나가 대자적 입장에서 자기 존립을 고수함을 스스로의 본질로 하는 자립적 의식이고 다른 하나는 생(生)이나 혹은 대타적 입장에 있는 존재를 자기의 본질로 하는 비자립적 의식이다. 이때 전자는 주인(Herr)이고 후자는 노예(Knecht)에 해당한다.(S.145-6/255쪽)

## (2) 주인과 노예:지배와 예속

(2-10) 생사를 건 투쟁은 일단 불평등으로 끝난다. 승자는 죽 음이 두려워 생명 보존의 생물적 본능을 넘어서지 못한 패자에게 지배하는 힘을 갖게 된다. 지배자는 자신만의 존재를 그의 본질 로 하는 자립적 의식이며, 피지배자는 생 즉 타자에 대한 그의 존 재를 본질로 하는 비자립적 의식이 된다. 전자가 주인이고 후자 가 노예이다. 주인을 주인이게 한 것은 죽음을 두려워하지 않는 생명적 활동이었고, 이러한 활동에서 주인의 자기 의식은 자립성 을 발휘하는 것이다. 이에 비해서 죽음을 두려워하여 자기를 생 (生)에 굴복시킴으로써 자기 의식의 자립성을 상실하고 오히려 물질적 존재를 자립적 존재로 변화시켜 그것에 묶여 있는 자가 노예로 된다. 주인은 자립적 자기 의식적 존재로서 물질적 존재 를 통하여 이것에 묶여있는 노예를 지배한다. 주인은 사물이란 자립적 존재를 통하여 노예와 간접적으로 관계한다. 왜냐하면 주 인은 사물을 지배하는 권력자이고 반대로 노예는 사물이라는 자 립적 존재에 속박되어 있기 때문이다. 또한 주인은 노예를 통하 여 사물과 간접적으로 관계한다. 주인은 사물의 순수한 부정을 뜻하는 사물에 대한 전적인 향유(Genuß)를 누리고 사물의 자립 성의 측면은 다만 사물을 가공하는(bearbeiten) 노예에게 떠맡겨 버리는 것이다. 이러한 불평등한 관계는 얼마 안 있어 역전된다.

(2-10-1) 주인은 물론 대자적 의식을 뜻하긴 하지만 그러나 이것은 단지 자신에 대한 개념으로만 그치는 것은 아니다. 오히려 그는 하나 의 또 다른 의식, 다시 말하면 스스로 자립적인 존재나 물성 일반과 종합, 연계되는 것을 자신의 본질로 삼은 바로 그와 같은 의식에 의해 서 스스로 매개된 자기 확인자로서의 대자적 의식인 것이다. 주인은 결국 이 두 계기, 즉 욕구의 대상인 다름 아닌 사물과 또한 물성을 자 기의 본질적 요소로 삼는 그러한 의식에 관계한다. […] 주인은 다만 자립적인 존재를 통해서 간접적으로 노예와 관계할 뿐이다. 왜냐하면

노예는 바로 이와 같은 자립적 존재에 속박되어 있기 때문이다. […] 또한 주인은 노예를 통하여 간접적으로 사물에 관계한다. 여기서 일반적인 의미의 자기 의식이라고 할 노예는 사물에 대한 부정적인 관계를 취함으로써 바로 이 사물을 지양한다. 그러나 동시에 이 사물은 노예에 대하여 자립적인 측면을 지니므로 노예는 결코 자기의 부정(否定)행위에 의해서도 사물을 절멸시킬 정도의 극단적인 상태로까지 몰고 가지는 못한다. 즉 노예는 여기서 사물을 가공(bearbeiten)하는 데 그칠 뿐이다. 그런데 이와는 달리 주인으로서는 이러한 매개 작용을 통하여 바로 그 사물의 순수한 부정을 뜻하는 직접적인 관계, 다시 말하면 향유(Genuß)를 누린다.(S.147/255-6쪽)

## (3) 주인과 노예 관계의 역전

#### 1) 자기 의식의 반전

(2-11) 일차적이며 불평등한 인정 상태에 있어서는 주인이 대자 존재로서 자기확신의 진리를 보증하고 있는 것은 노예라는 비본질적 의식에 의해서 인정됨으로써 가능해진다. 그러므로 주인이 인정받고 있는 것은 사실이지만 그는 대자존재로서 인정될 수 없는 노예에 의해서 인정되는 것으로 노예에 의한 인정은 결코 현실적인인정일 수가 없다. 주인은 자신의 동일성이 전적으로 노예의 비본질적 의식에 있는 한에서 본래 자기 의식이 획득했던 원초적 단계를 초월하여 나아가지 못한다. 결국 이 단계에서 "주인이 성취한 것은 자립적인 의식이 아니라 오히려 비자립적인 의식에 지나지않는다." 한편 노예의 경우에는 그 자신을 완성함과 동시에 그 또한 자기가 직접적으로 처해 있던 것과는 반대되는 위치로 전화되기에 이르게 된다. 즉 그는 이제 진정한 자립성의 소유자로 반전된다. 이제 '자립적 의식의 진리는 오직 노예 의식일 뿐'인 것이다.

(2-11-1)즉 여기서 주인이 성취한 것은 자립적인 의식이 아니라 오 히려 비자립적인 의식에 지나지 않는다는 것이다. 따라서 결코 그는

진리로서의 대자적 존재로서 스스로를 자각하는 것이 아니라 오히려 그의 진리는 비본질적인 의식이며 동시에 바로 그 의식이 비본질적인 행위에 지나지 않는 것이 된다. // 이렇게 볼 때 결국 자립적 의식의 진리는 오직 노예 의식일 뿐이다. 물론 이 노예 의식이 언뜻 보기에는 탈자적(脫自的) 상태에 있음으로써 또한 자기 의식의 진리일 수가 없 는 것으로 보인다. 그러나 마치 지배자로서의 주인도 이제 예속된 노 예의 경우에도 또한 그 자신을 완성함과 동시에 이미 그는 자기가 직 접적으로 처해 있던 것과는 반대되는 위치로 전화하기에 이르는 것이 다. 말하자면 자기 내면으로 떠밀려 들어간 의식의 입장에서 스스로를 성찰하는 가운데 그 자신은 이제 곧 진정한 자립성의 소유자로 반전 (反轉)되는 것이다.(S.147-8/257쪽)

#### 2) 노예의 공포와 봉사

(2-12) 생사를 건 투쟁에 패배하여 생(生)의 포로가 되어 있는 노예는 죽음의 전면적 공포에로 내몰리고 자신의 존재 전반이 뒤 흔들리는 불안을 체험하게 된다. 이로 인해 자연적 현존에 안존 하는 태도를 스스로 부정하여 그의 모든 지속성이 절대적 유동성 (Flüssigkeit)에 휩싸이게 되는데, 이는 다시 노예에게 자신의 사 슬이었던 자연적 삶을 벗어 던지고 자기 의식의 절대적 부정성과 순수한 대자성을 자각하게 한다. 요컨대 노예에 있어서 죽음에 대한 공포가 인간적 의식을 가능케 할 계기가 된다는 것이다. 이 는 주인에 대한 노예의 봉사(奉仕), 즉 공포에 떠밀려 강제로 하 게 되는 사역(使役)에 대해서도 적용된다. 노예는 주인에 대한 봉 사 속에서 매번 자연적 현존재에 의존해 있던 과거의 위치를 지 양하고, 그 자연적 현존재성을 제거해 간다. 즉 노예는 죽음에 대 한 공포를 가지고 주인에게 봉사하는 가운데서 자신의 자연적 현 존재성을 지양하고 보편적(일반적) 자기 의식에로 나아가는 것이 다. 이와 관련『엔치클로패디』에서 헤겔은 이렇게 말하고 있다: "주인은 노예와 그의 봉사 속에서 그의 개별적인 대자존재의 타 당성을 직관한다. 이것은 직접적인 대자존재의 지양을 매개로 하여 가능한 것이긴 하지만, 사실 이 지양은 타자에게 내맡겨진다. 그러나 후자, 즉 노예는 주인에 대한 봉사 속에서 그의 개별 의지와 아집을 버리고 노동함으로써, 욕구의 내적인 직접성을 지양하고, 이러한 단념과 주인에 대한 공포 속에서 지혜의 단초, 즉 보편적 자기 의식으로의 이행을 성취한다."(*Enzv.* §435)

(2-12-1) 노예의 의식은 단지 우발적인 사태에 직면하여 이러저러 한 순간적 추이 속에서만 불안, 공포를 느꼈던 것이 아니라 그의 존재 전반에 대한 두려움을 지녀본 것이다. 왜냐하면 그 노예의 의식은 죽 음의 공포, 즉 절대적 권력자로서의 주인으로부터의 공포를 느껴왔기 때문이다. […] 순수한 일반적 운동, 또는 지속적 기반 위에 존립하는 모든 것이 절대적으로 유동화 된다는 것이야말로 바로 자기 의식의 단 순한 궁극적 본질이자 절대적 부정성이며 또한 바로 여기서 개진된 의식 형태 속에 포함되어 있는 바와 같은 순수한 대자적 존재이기도 하다. 그리하여 바로 이와 같이 순수한 대자적 존재의 계기는 이 노예 의식에게도 하나의 사실로서 인지될 수밖에 없으니, 왜냐하면 노예의 의식은 다름 아닌 주인에게서 그러한 계기를 자기의 대상으로 삼고 있 기 때문이다. 그 뿐만 아니라 또한 노예에게서 대두된 이와 같은 의식 은 단지 일반적 의미의 총체적 해소를 뜻하는 것이 아니라 바로 그 자 신의 사역, 봉사를 통해서 노예가 진정한 의미의 자기 해체를 실현시 키는 것이다. 즉 그는 이러한 사역 또는 봉사 속에서 부딪치는 그 모 든 처지마다에서 자연적인 현존재에 의존해 있던 자기의 위치를 지양 함으로써 마침내 그와 같은 자연적 현존재성을 노동의 힘으로 제거. 탈피해 나간다.(S.148/257-8쪽)

# 3) 노동: 주인과 노예의 역전의 완성

(2-13) 그러나 공포나 봉사가 노예의 대자적 존재를 확증하는 것이라 해도 그것들은 아직 주관적으로 그러할 뿐이고 자기가 처 해 있는 위치를 객관적으로 통찰하는 것은 아니다. 노예의 자기

의식을 진정한 자립성으로 고양시키기에는 공포나 봉사만으로는 충분치 않다. 궁극적으로 노예를 주인으로, 예속을 지배로 변형시 키는 것은 노동이다. 다시 말해 노동이 주인과 노예의 역전 관계 를 완성시킨다. "노예의 의식은 오직 노동을 통해서만 자기 자신 에게로 귀일(歸一), 귀착된다." 주인은 노예의 노동을 필요로 하 기 때문에 따라서 노예에 의존하게 되고 이와는 반대로 노예는 주인이 필요로 하는 물건을 노동을 통해 생산하고 획득함에 따서 주인을 지배하는 힘을 획득한다. 노예는 물적 소재를 가공하고 자유로운 형성 활동을 실행하는 것에 의해서, 즉 자각적 창조 행 위에 의해서 자기 의식으로 복귀하고 자유를 획득하기에 이르는 것이다. 노예는 주인을 위해서 노동을 함으로써 자신의 자연성을 극복할 수 있다. 이것은 본능을 초월한 비물질적인 것을 위해서 노동한다는 것인데 이는 또한 노예가 자연성을 초월한 개념을 목 표로 한다는 것을 의미하는 것이다. 이러한 자기 의식적 활동에 의해서 노예는 인간화되며 자신의 본성[자연]을 부정하고 변화시 킨다. 주인은 노예로 하여금 노동하도록 강요했지만, 노예는 그러 나 노동함으로써 사물적 자연 위에 군림하는 주인이 된다. 노동 이 노예를 사물적 자연으로부터 해방시킴으로써, 그것은 또한 그 를 그의 노예적 본성[자연]으로부터 해방한다.(백종현, 「헤겔의 자기 의식의 변증법」, 『철학사상』 별책 제1권 제2호, 2002, p.31) 그러므로 노동은 노예에게 해방과 자유의 길을 열어주는 열쇠가 되는 셈이다.

(2-13-1) […] 비록 주인에 대해서, 즉 주인으로부터 받는 공포의 감정이 지혜를 싹트게 하는 시초가 될 수 있다고는 할지라도 의식은 다 만 그 사실을 의식한다는 데서 그칠 뿐(für es selbst) 결코 대자적 존 재로서의 자기가 처해 있는 위치를 객관적으로 통찰(fürsichsein) 하는

것은 아니다. 그러므로 노예의 의식은 오직 노동을 통해서만 자기 자신에게 귀일, 귀착 된다(Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst). […] 노동은 제대로 발산 소화되지 못한, 즉 저지당한 (gehemmte) 욕구이며 동시에 만류(挽留)되고 억제 당한 (aufgehaltenes) 소멸인가 하면 더 나가서 그것은 사물을 형성, 규정하는 것이다. 그러므로 여기서는 대상과의 부정적인 관계가 바로 이 대상의 형식으로 전화함으로써 마침내 항구적인 존속성(Bleibendes)을 띠는 바, 왜냐하면 오직 노동하는 자에 있어서만 대상은 자립성을 지니기때문이다. 이와 같이 매개적 역할을 하는 부정적인 중심 또는 조성하거나 가공하는 행위는 다름 아닌 개별자로서의 실존이나 혹은 의식의 순수한 대자적 존재를 의미할 뿐더러, 이 의식은 마침내 스스로의 노동을 통하여 자기의 테두리를 벗어나서 지속적인 존재의 터전으로 제자리를 마련해 들어간다. 그리하여 노동하는 의식은 이제 자립적인 존재가 다름 아닌 자기 자신임을 직시하기에 이른다.(S.148-9/259쪽)

# 2.3. 자기 의식의 자유: 금욕주의, 회의주의, 불행한 의식 2.3.1. 사유 속의 자유

## (1) 혂실 세계로부터 사유의 세계로

(2-14) 우리는 주인이 노동하는 것이 아니라 노예가 노동하고 있기 때문에 자기실현을 가능케 하는 것은 노예라고 속단할 수도 있겠지만, 이와 같이 형세를 일변시켜 버리는 주장으로 주인과 노예의 변증법이 마무리된다고 현혹되어서는 안 된다. 왜냐하면 주인도 노예도 충분히 자기실현을 행하는 것이 불가능하다는 것 이 헤겔의 최종적인 판단이기 때문이다. 요컨대 자기 의식의 경 험은 그들 사이에서 분열되어 있고 분할되어 있기 때문이다. 그 러나 이것은 이어지는 <B. 자기 의식의 자유:금욕주의, 회의주 의 및 불행한 의식> 절에 들어가서야 명확하게 밝혀진다. (R. 노 만, p.67) 헤겔은 다음과 같이 말한다.(인용 참조) 이 절에서는 주인과 노예 쌍방에 있어서 자기 의식의 불충분성을 분명히 하 고, 또 쌍방이 현실적인 세계 속에서 자기실현을 충분히 달성하 기 위하여 순순한 사유라는 내적 세계로 후퇴함으로써 자신들의 결함을 보충하려고 하는 다양하고도 전형적인 경험이 서술되어 있다. 코제브에 따르면, 여기서 노예는 그 자신의 자유를 실현하 기 위하여 자기 자신과 노예 상태를 정당화하고 자유라는 '이상' 과 노예 상태라는 '사실'[현실]을 화해시켜주는 도구로서 일련의 이데올로기들을 고안해낸다.(A. 코제브, p.93) 그것들을 헤겔은 금욕주의[스토아주의], 회의주의, 기독교적 불행한 의식으로 이 어지는 서양 고대와 중세의 역사에서 예증한다.

(2-14-1) 지금까지는 한편에서 볼 때 자립적인 자기 의식이 다만 순수하게 추상화된 자아만을 그의 본질로 삼아왔다. 그러나 또 다른 면에서는 비록 이와 같은 추상적 자아가 그 스스로를 발양, 전개시킴

으로써 자신에 대한 구별을 이루는 데 있어서도 그와 같은 구별이 자기 의식에 대해서 대상적이며 즉자존재적인 본질을 뜻하는 것은 아니다. 다시 말해서 이러한 자기 의식이 그의 추상적이 단순성 속에서 자신에 대한 진정한 구별을 행하는 자아도 아니며 더 나아가서는 이와같은 절대적 구별 속에서 자기 동일성을 보존하는 자아도 아닌 것이다. 그러나 이와는 달리 스스로 억제 당한 예속된 의식은 구체적인 형태화작업(Formiern)을 통하여 속에서 자신을 대상화함으로써 그때 그자신은 마치 조성된 사물의 형식과 같은 의미를 지닌다. 오히려 그는주인이 간직하고 있는 대자적 존재성을— 의식의 진정한 양태로 간주한다. 그러나 결국 사역 당하는 의식으로서 볼 때 이 두 계기 노동 행위에서 드러나는 자립적 대상으로서의 자기 자신과 다만 의식의 한 양태이면서 바로 그 자신의 고유한 본질이기도 한 대상— 는 서로 분리되어 버린다.(S.151/262쪽)

## (2) 사유 속에서의 자유

(2-15) 헤겔은 여기서 왜 사유의 활동 속에서는 의식이 자유로 우며 자립적인 존재로서의 자기 자신의 의식인가 하는 점에 대해 설명한다. 사유 속에서 나는 자유롭다. 사유 속에서 나는 어떤 다른 타자 안에 존재하지 않고 바로 내 자신에 머물러 있기 때문이다. 이 사유하는 자기 의식의 자유에 대해 헤겔의 말을 직접 들어보자.(인용 참고) 자유란 자기충족이고 모든 외적인 것으로부터의독립이며 모든 외적 존재가 주체에 의하여 점유되어 있다고 하는상태이다. 만일 자유가 완전한 자기충족이고, 또 완전히 나의 것이 아닌 것, 혹은 나 자신이 아닌 것이 모두 나의 자유를 제한하는 것이라면 자유는 다만 사유 속에서만 가능할 것이다. 이러한 자유는물론 공허하고 추상적이다.(박인성, 『정신현상학의 이해』, p.159)

(2-15-1) […] 사유함으로써만 나는 자유로운 존재일 수가 있으니, 왜냐하면 결코 여기서 나는 타자 속에 있는 것이 아니라 전적으로 나 자신에게 머물러 있는 탓으로 결국 나에게 있어서 본질적인 요소로 작 용하는 대상은 완전히 불가분리적 통일 속에 있는 다름 아닌 나의 자 기 실존(mein Fürmichsein)일 뿐이기 때문이다. 이렇게 본다면 결국 개념 속에서 진행되는 나의 운동은 곧 나 자신 속에서 행해지는 운동 일 따름이다.(S.152/263쪽)

## 2.3.2. 금욕[스토아]주의적 자기 의식

## (1) 금욕주의의 특징

(2-16) 앞서 코제브의 말을 빌려, 노예는 자유라는 '이상'과 노 예 상태라는 '사실'을 화해시켜주는 도구로서 일련의 이데올로기 들을 고안해낸다고 말한바 있는데, 이 노예의 이데올로기 중 첫 번째의 것이 금욕주의적 태도를 가리키는 스토아주의(Stozismus) 이다. 헤겔은 이 금욕주의 또는 스토아주의를 자기 의식적 자유의 첫 번째 형태로서 파악한다. 여기에서 대상과 의식이란 동일하고 욕구나 노동의 과정에서 산출된 다층적인 것은 사유의 순수 운동 속에 존재하는 단순한 구별에 포섭[압축]되어 버렸다는 것이다. 그런 까닭에 이런 자기 의식은 "권좌에 있거나 아니면 예속자의 입장에 있을지라도 오직 개별적인 현존재로서의 자기가 감수해야 만 하는 일체의 의존성으로부터 해방되어 적극적인 작용의 행사 나 소극적인 고통의 감수를 막론한 갖가지 현존재의 영향권을 벗 어나서 부단하게 사상의 단순한 본질성으로 후퇴하는 무기력한 상태를 유지하는 데 있다." 이것이야말로 apatheia 즉 부동심(不 動心)을 이상으로 하는 스토아 의식의 본질에 대한 헤겔의 설명이 다.

(2-16-1) 그[금욕주의]의 원리에 따르면 의식이란 본질적으로 사 유하는 것일뿐더러 그 무엇이든 간에 바로 이와 같은 의식 자체를 위 한 본질적 의미를 지니기 위해서나 혹은 진실하고 선한 것이 될 수 있 기 위해서는 오직 의식이 이 경우에 스스로 사유하는 본질로서의 태도

를 지녀야만 한다는 것이다. // 결국 이와 같이 다양하게 자기 내적인 구별을 행하는 생의 폭넓은 확장과 개별화 작용 및 그의 착잡한 연관성이야말로 모두가 욕구와 노동으로부터의 작용, 영향을 받는 대상이다. 그런데 이제는 어느덧 이와 같이 다양하고 다층적인 행위가 사유의 순수 운동 속에 자리 잡은 단순한 구별 속으로 압축되어버렸다. […] 이러한 의식은 주인과 노예의 관계에 대해서도 부정적인 입장을취할 뿐이어서 결국 이러한 의식의 행위에 따르면 주인의 경우에도 자기의 진리를 노예에게서 소유할 수가 없을 뿐만 아니라 또한 노예의 입장에서도 자기의 진리를 주인의 의사나 그에 따른 봉사에서 발견하는 것이 아니다. 오히려 그러한 의식의 본질은 비록 그가 권좌에 있거나 아니면 예속자의 입장에 있을지라도 오직 개별적인 현존재로서의자기가 감수해야만 하는 일체의 의존성으로부터 해방되어 적극적인 작용의 행사나 소극적인 고통의 감수를 막론한 갖가지 현존재의 영향권을 벗어나서 부단하게 사상의 단순한 본질성으로 후퇴하는 무기력한상대를 유지하는 데 있다.(S.152-3/264-5쪽)

## (2) 금욕주의적 자유의 한계

(2-17) 앞에서 지적한 대로 금욕주의적 의식의 본질은 "오직 개별적인 현존재로서의 자기가 감수해야만 하는 일체의 의존성으로부터 해방되어 적극적인 작용의 행사나 소극적인 고통의 감수를 막론한 갖가지 현존재의 영향권을 벗어나서 부단하게 사상의단순한 본질성으로 후퇴하는 무기력한 상태를 유지하는 데 있다." 그러나 이와 같은 스토아 의식에서는 개별적 현존재가 그것에 적극적으로 작용해서 생산해 낸 운동은 순수 사유의 단순한구별 속에 포섭[압축]되어 버리거니와, 대상 의식과 자기 의식이완전하게 일치한 뒤의 이성의 단계와는 달리 실제의 운동, 즉 이성의 운동을 형성하고 있는 것은 아니다. 이런 의식의 자유는 진정한 자유가 아니다. 그것은 생생한 생활과 단절된 형식적 자유이다.(황세연,『헤겔정신현상학과 논리학강의』, p.147) 다시 말해

사유에 있어서의 자유는 순수 사유만을 자신의 진리로 취함으로 써 구체적 생의 생동감을 상실하고 있다는 것이다. 그것은 현실 생활에서 발생하는 진(眞)이나 선(善)에의 질문에 대하여 구체적 인 답을 제시할 수가 없다. 결국 금욕주의가 지향하는 순수 사유 의 자유는 자기 의식의 한 측면을 형성하지만 추상적이고, 어떠 한 구체적이고 내용적으로 채워진 자유가 아니다. 그렇기 때문에 헤겔은 아래 인용에 뒤이어 계속해서 "추상적 자유로서의 사유하 는 의식은 따라서 외타적 존재에 대한 불완전한 부정에 불과하 다"고 말하고 있는 것이다.

(2-17-1) 여기서 자기 의식의 자유는 그 어떤 자연적 존재에 대해 서도 무관심할 뿐더러 결국 이와 같은 자연적 존재마저도 자유로운 상 태에 방치, 방임할 수밖에 없으니, 여기서 자기 의식이 행하는 반성 작 용은 모름지기 이중성을 띠게 된다. 즉 여기서 뜻하는 사상의 자유가 스스로의 진리로 삼고 있는 순수한 사상이란 결코 생의 충만한 내용을 담고 있는 것이 아니다. 이러한 점에서 그것이 한낱 자유의 개념에 해 당될 수는 있을지언정 결코 생동한 자유 그 자체를 의미할 수는 없다. 왜냐하면 그러한 진리에 있어서는 무엇보다도 우선 사유 일반만이 자 기의 본질을 이룰뿐더러 그것은 다만 사물의 자립성과는 동떨어진 상 태에서 자체 내에로 복귀한 형식에 지나지 않기 때문이다. […] 과연 무엇이 선하고 참된 것인가 하는 데 대한 질문이 던져졌다고 할 때 금 욕주의로서는 여전히 내용도 없는 추상적 사유를 제시하는 길밖에 없 었으니, 즉 그가 할 수 있는 대답은 이성적인 것이면 진리와 선을 간 직하고 있으리라는 것뿐이었다. 그러나 생각건대 이와 같이 사유가 자 기동일성만을 고수한다는 것은 여전히 이것이 아무런 규정도 내려지지 않은 순수 형식을 지니고 있음을 나타낼 뿐이다. 따라서 이와 같이 금 욕주의자가 수용할 수밖에 없는 진이나 선 혹은 지혜와 덕성 등에 관 한 일반적 용어들이 마치 어떤 숭고한 의미라도 담고 있는 듯한 느낌 을 불러일으키는 것이 사실이지만, 실제로 이것을 내용면으로 본다면 하등의 자기 전개와 확장을 도모할 수도 없는, 따라서 조만간에 권태 감을 불러일으킬 수밖에 없는 것이라고 하겠다.(S.153-4/265-6쪽)

## 2.3.3. 회의주의적 자기 의식

## (1) 회의주의의 특징

(2-18) 자기 의식적 자유의 두 번째 단계인 회의주의 (Skeptizismus)는 사유의 자유에 대한 현실적인 경험의 과정으로서 외적 세계를 부정하는 단계이다. 앞 단계인 금욕주의는 현실을 고려 하지 않는 것이었으나 회의주의는 현실을 부정하는 것이다. 그리고 외적 세계를 부정하는 것은 욕구나 충동의 단계에서도 행해졌으나, 회의주의가 이러한 단계와는 다른 것은 부정의 형식이 행위가 아니 라 사유라는 데 있다. A. 코제브에 따르면 이러한 회의주의적 태도는 모든 현실적인 것 자체와 그 가치를 부정하는 유아론(Solipsismus) 에서 정점에 이른다.(A. 코제브, 『역사와 현실변증법』p.95) 회의주 의에 있어서는 타자의 전적인 비본질성과 비자립성만이 의식에 대하 여 실재하기에 이른다. 회의주의적 사상은 이제 다양하게 규정된 세 계의 존재를 없애 버리는 사유가 된다. 그리고 자유로운 자기 의식의 다양한 삶의 형태에 있어서 실질적인 부정성으로 된다.(S.155) 회의 주의적 의식은 대상이 회의주의적 부정성에 의해 소멸되는 것으로 취급함으로써 외적 실재에 대한 진리는 자기 자신에 의해 구성되고 정립되는 것으로 취급하는 태도, 즉 '궤변을 고집하는 태도'를 취하게 된다.

(2-18-1) 결국 회의주의는 감각적 확신과 지각 및 오성[지성]으로 이어지는 변증법적 운동을 나타낼 뿐만 아니라 더 나가서 지배와 예속의 관계에서도 유효하였고 다시 추상적인 사유 자체를 위해서는 규정적인 것으로 받아들여졌던 그러한 것들의 비본질성도 노정시켜 준다. […]// 다만 있는 그대로의 직접적인 상태에서 본다면 부정적인 운동으로서의 변증법이란 마치 의식에 있어서 오직 그 자신이 희생됨으로써만 있을 수 있는, 그리고 더 나가서는 바로 그 의식 자체를 통해서얻어질 수 있는, 어떤 것으로 보인다. 그러나 이와는 달리 부정적인 운

동을 회의주의의 입장으로 옮겨놓고 본다면 이것은 곧 자기 의식의 계기를 이를 뿐[이다]. […] 그리하여 자기 의식은 회의주의적 부정성에 의해서 단지 대상적인 것 그 자체만을 소멸시키는 것이 아니라 바로 그 대상에 대해서 취하는 자신의 고유한 기능과 지각 행위와 언제라도 상실돼 버릴 위험에 처해 있는 다름 아닌 궤변을 고집하는 자신의 태도 그리고 끝내는 그 자신이 자기 나름으로 규정하고 확정지은 진리마저도 그 모두를 소멸시켜 버리는 것이다.(S.156/268-9쪽)

## (2) 회의주의의적 자기 확신이라는 것

(2-19) 회의주의적 사상은 이제 다양하게 규정된 세계의 존재 를 없애 버리는 사유가 된다. 그리고 자유로운 자기 의식의 다양 한 삶의 형태에 있어서 실질적인 부정성으로 된다.(S.155) 회의 주의적 의식은 자유에 대한 확실성을 참된 사유적 통찰을 통해서 확증한 것이 아니고 오직 사유 속에서만 자신에 대한 확실성을 보증하는 부동심(Atraxie) 상태에서 발견하게 된다. 이러한 회의 주의적 확신은 오직 타자를 부정함으로써만 정립될 수 있다. 그 러므로 자기 의식은 또한 타자에 얽매어 있다. 여기서 이 의식의 이중성이 드러난다. 바로 이 점에 있어서 이 의식은 일반적[보편 적]인 자기 동일적인 것과 개별적, 우연적인 것 사이의 동요 속 에서 끊임없이 반복되는 자기 모순 된 의식이다. 회의주의에 있 어서 회의는 모든 것을 부정하는 연속적인 회의이므로 어떤 적극 적인 입장도 제시할 수가 없다. 이러한 의식은 "자기 동일적 의 식이기는커녕 오히려 맹목적인 우연에 지배된 혼미와 현기증이 날만큼 끊임없이 새로운 불씨를 마련해 가는 혼란에 비길 수 있 는 것이다." 그러므로 회의주의적 의식은 자기 모순적일 수밖에 없다. 회의주의자는 자신을 비하시킴으로써 자신을 고양시키지만 그가 고양되어 부동의 확신에 도달했다고 주장하자마자 그는 다 시 추락하게 된다. 그의 부동의 확신은 덧없는, 동물적 생(生)과 관계 맺고 있을 뿐이다.

(2-19-1) 이와 같이 회의적 자기 의식은 어느덧 그 자신의 현현체 (顯現體)로서 고착시키고자 하는 모든 것이 변전하는 상황 속에서도 오 직 자기 자신에 의해서 주어지고 또 보존된 데 지나지 않는 스스로의 고유한, 독자적인 자유를 경험하기에 이른다. 결국 이것은 오직 자기 자 신에 의한 사유에서 빚어지는 부동심(Ataraxie)일 뿐이며 또한 불변적 이고도 진정한 자기 자신에 관한 확신이기도 하다. […] 바로 이러한 점에 있어서 그러한 의식은 자기 동일적 의식이기는커녕 오히려 맹목적 인 우연에 지배된 혼미와 현기증이 날만큼 끊임없이 새로운 불씨를 마 련해 가는 혼란에 비길 수 있는 것이다. 결국 이것은 그 의식 자체가 빚 어낸 결과일 따름이다. 왜냐하면 바로 그 의식 자체가 이와 같이 스스 로 야기되는 혼란과 동요를 간직하면서 동시에 부채질해 나갈 뿐이기 때문이다. […] 결국 이러한 방식에 따라서 이 회의주의적 의식은 개별 자의 위치로 전락한 우연적이며 한낱 동물적인 생에 비길 수 있는 것, 즉 아무런 존재 이유도 없는 자기 의식에 지나지 않는 것이 사실이지만 동시에 이 의식은 어느덧 다시 한번 일반적인 자기동일성을 회복하기에 이른다. 왜냐하면 그것은 모든 개별성과 또한 모든 구별을 다같이 뭉개 버리는 부정성에 지나지 않기 때문이다.(S.156-7/269-270쪽)

## (3) 회의주의적 의식의 자기 모순

(2-20) 회의주의적 자기 의식의 주관성은 이중적 의식이다. 어떤 때 그 의식은 세계를 괄호 쳐서 그 세계를 구성하고 있는 모든 존재의 형태를 넘어서나, 또 어떤 때 그 의식은 이 세계 속에 구속되어 있는 이 세계의 우연적인 단편에 불과하다. 회의주의적 의식은 보편적인 자기 동일적인 것과 개별적, 우연적인 것 사이의 동요 속에서 끊임없이 반복되는 자기 모순된 의식이다. 결국 그것은 "불변성과 동일성을 한편으로 하고 또 다른 한편으로는 전적인 우연성과 비동일성을 함께 간직하고 있는 이중적인 모순

의 의식일 수밖에 없다." 정리하자면, 회의주의적 의식은 일체의 현실을 부정함으로써 의식의 자유를 확보하여 하였으나 그것은 결국 자기모순이었다. 이리저리 왔다갔다만 하면 그로부터 어떠 한 해결도 찾을 수 없다. 그것은 마치 한편이 A라고 말하면 다른 쪽에서는 B라고 하고, 또 반대로 한편이 B라고 말하면 이번에는 A라는 주장을 내세우는 '고집불통 아이들이 벌이는 말싸움'과 같 다. 그러므로 회의주의는 자기 의식의 통일을 완수하지 못한다. 회의주의는 세계의 변화 가능성을 보지만 그 속에서 부정 가능한 규정성만을 인식하기 때문이다. 이러한 회의주의적 의식은 그 의 식이 의식에 내재한 모순을 명확히 자각하고 있는 한, 이제 '불행 한 의식'을 자신의 진리로서 갖게 된다.

(2-20-1) […] 끝내 이러한 회의적 의식은 스스로 불변성과 동일성 을 한편으로 하고 또 다른 한편으로는 전적인 우연성과 비동일성을 함 께 간직하고 있는 이중적인 모순의 의식일 수밖에 없다. 그러나 여기서 도 또한 이 의식은 바로 그와 같은 자기 자신의 내적인 모순을 양극으 로 분화시켜놓은 채 이미 그 자신이 족히 익혀온 바 있는 오직 순수한 부정적 운동의 경우에서처럼 그 상호 모순 된 두 측면에 대해서 다같이 부정적인 자세를 취할 뿐이다. 예컨대 그에게서 동일성의 측면이 강조 되고 나면 다시 그는 곧 이어서 비동일성의 측면을 앞세운다. 그러나 이때 만약 누군가가 자기가 바로 강조한 바 있는 비동일성을 타당한 것 으로 얘기한다면 또다시 그는 곧 이어서 이와 반대되는 동일성을 전면 에 앞세우곤 한다. 그가 끊임없이 내뱉는 말은 모두가 고집불통의 아이 들이 벌이는 말싸움과 같은 것이어서, 예컨대 두 아이들 중의 어느 한 편이 A라고 말한다면 다른 쪽에서는 B라고 하지만 이번에는 반대로 전 자가 B라고 말하면 후자가 이번에는 A라는 주장을 내세우며 끊임없는 말씨름을 벌이는 경우와도 같다고 하겠다. 그리하여 실제로는 이들 모 두가 다름 아닌 자기 자신과의 갈등을 지니고 있음에도 불구하고 오히 려 그들은 마치 자기들 양자 사이의 갈등이 끊이지 않는다는 듯이 여기

# 112 『철학사상』 별책 제3권 제17호

는 터무니없는 희열을 맛보는 것이다.(S.157-8/271-2쪽)

## 2.3.4. 불행한 의식

## (1) 불행한 의식의 본질

(2-21) 다시 A. 코제브의 표현을 빌려 말하면, '자유라는 이상 과 노예 상태라는 현실 사이에서 노예가 고안해내는 이데올로기' 중 세 번째의 것이 '불행한 의식'(das unglückliche Bewußtsein) 이라 불리는 기독교적 이데올로기이다. 헤겔에게서 이 불행한 의 식은 역사적으로 기독교의 의식에 대응한다. 즉 금욕주의와 회의 주의가 그리스 폴리스의 붕괴와 함께 공동체로부터 해방된 영혼 의 고뇌를 표현한 것이라면 불행한 의식은 이 고뇌를 완화하고, 우연적, 개별적인 것, 다시 말해 가변적인 것(das Wandelbare)과 영원하고 보편적인 것, 다시 말해 불변적인 것(das Unwandelbare)을 통일시켜가는 기독교적 의식이다. 불행한 의식 의 목표는 그 자신의 개별성을 타파는 것이다. 그리고 진정한 불 변자와 결합하기 위해서 불행한 의식은 그 개별성을 허구적인 자 기로 간주한다. 그러나 계속해서 헤겔이 주장해 나가듯이 이런 노 력은 모두 허위적인 것에 지나지 않는다. 헤겔에 따르면 금욕주의 와 회의주의를 거쳐 '두 개의 개별자, 즉 주인과 노예로 양분됐던 이중화 작용이 어느덧 단 하나의 요인으로 귀착'되기에 이르지만. 아직은 이 이중성이 단일화되지 못하고 있다. 그러므로 이제 여기 서 불행한 의식은 중복된 의식, 모순된 본질을 지닌 의식으로 등 장할 수밖에 없다. 헤겔은 개별적, 가변적인 것과 보편적, 불변적 인 것이 분열하면서 하나의 의식 속에 존재하는 불행한 의식의 본 질에 대해 우선 다음과 같이 말하고 있다.

(2-21-1) 결국 이와 같은 끊임없는 엇갈림 속에 스스로 양분돼 있는 불행한 의식에 있어서 바로 그 자신의 본질이 지니는 모순이란 것도 오직 단 하나의 의식을 뜻하는 것으로 받아들여질 수밖에 없으므로

모름지기 불행한 의식이라고 하는 이 하나의 의식 속에는 언제나 그자신과 다른 또 하나의 의식이 있게 마련이다. 그리하여 비록 이 양분된 불행의 의식이 스스로의 이중성을 단일화시키는 데서 오는 승리감이나 안정감에 젖어들 수 있을지라도 그는 곧 다시 일단 마련된 듯이보이던 통일된 상태로부터 스스로 축출되고 만다. […] 불행한 의식그 자체란 어떤 하나의 자기 의식이 다른 또 하나의 자기 의식을 관조한다는 것을 뜻할 뿐이므로 결국은 분할되지 않았다고 여겨지는 이 하나의 불행한 의식 자체도 실은 분할된 양자(兩者)이면서 동시에 이들서로가 통일된 상태야말로 바로 이 불행한 의식의 본질이기도 한 것이다. 다만 여기서는 아직도 이 통일된 의식이 스스로 객관화된 상태(für sich)에서까지도 그와 같은 자기의 본질을 투시하고 있는 것은 아니며 또한 이 양자의 통일을 의식적으로 받아들이고 있는 것도 아니다. (S.158-9/273쪽)

## (2) 가변자와 불변자의 분열과 통일

(2-22) 불행한 의식에 있어서 개별자와 불변자 간의 분열과 통일의 과정은 다음과 같은 세 가지 형태로 나타난다. 첫째로 의식자체가 불변적인 본질에 대립되어 양자간의 관계가 투쟁의 상태로 나타난다. 둘째로 의식은 그 불변자 자체가 개별자성의 형식을 띠고 나타나는 것을 보는바, 여기서 개별자는 모든 현존적 양식을 떠맡지 않으면 안 될 불변자의 형태를 지니게 된다. 셋째로 의식은 불변자의 위치에 들어선 개별자로서의 자기 의식을 발견하여 자신의 개별성이 보편성과 화해함으로써 정신의 단계에 도달하였음을 깨우치게 된다. 이것은 헤겔의 설명이 변전하는 불행한 의식과 그것이 도달하고자 하는 불변자 사이의 가능한 관계의 상징적 표시인 기독교의 삼위일체의 교의에 바탕을 두고 있음을 알 수 있다. 즉 헤겔은 가변자와 불변자의 분열이 완화되어 통일되어 가는 과정을 이 삼위일체의 교의를 인용하여 우선 1) 가면적인과 불변적인 것이 분열하고 있는 유대교적 의식, 2) 예수 그

리스도의 수육(受肉)을 통한 불변적인 것의 형태화, 3) 기독교 교단의 성립에 의한 불변적인 것과 가변적인 것의 결합이라는 과정으로 묘사해내고 있는 것이다.(황세연 엮음, 1984, p.150)

(2-22-1) 즉 첫째로 의식 자체는 다시금 불변적인 본질에 대립되는 것으로 나타난다. 말하자면 여기서 의식은 지금까지 다루어져 온 전반적인 관계, 상황의 주축을 이루었던 바로 그 양립과 투쟁의 원초적인 상태로 환원되는 것이나 다름없이 된다. 그러나 둘째로 어느덧 그 의식은 그 불변자 자체가 개별자성의 형식을 띠고 나타나는 것을 본다. 말하자면 여기서 개별자는 모든 실존적 양식을 떠맡지 않으면 안 될불변자의 형태로 화하게 된다. 마지막 세 번째로 의식은 어느덧 불변자의 위치에 들어선 개별자로서의 자기 자신을 발견한다. 결국 이렇게볼 때 첫 번째 불변자는 다만 의식에게 있어서 개별자를 매도하는 것으로 그치는 외타적 본질에 지나지 않는다. 그러나 그 다음번의 불변자는 바로 자기 자신이 존재하는바 그대로의 상태에서 개별자의 형태를 띠는가 하면 다시 세 번째로는 의식이 마침내 정신의 단계로 들어섬으로써 이제 의식은 스스로 이 정신 속에 깃들어 있음을 기쁘게 생각할 뿐만 아니라 더 나아가서는 바로 그 자신의 개별성이 일반자와 유화된 상태에 다다랐다는 것을 깨우치게 된다.(S.160/275-6쪽)

## (3) 불행한 의식의 화해의 시도: 가변자와 불변자의 통일 방식

(2-23) 기독교 교단이 성립하고 불변적인 것과 가변적인 것의 결합이 대자화되어 가는 과정, 곧 본질적인 의식과 비본질적인 의 식이 대자화되어 가는 과정, 곧 본질적인 의식과 비본질적인 의식 이 일체가 되어가는 과정을 세 단계로 구분한다. 즉 불변자가 순 수한 의식에 머물러 있는 단계 → 의식이 요구와 노동으로 행동하 는 현실 의식의 단계 → 이러한 자기 의식이 자기를 부정하고 본 질적인 것을 자신 속에서 회복하는 단계가 그것이다. 이는 다른 말로 하면 불행한 의식이 불변자와 화해하는 세 가지 방법, 더 정 확히는 세 가지 종교적 태도라고도 표현할 수 있겠다. 헤겔에 따르면 그것들은 첫째는 내적 감정 즉 명상적인 종교적 태도이며, 둘째는 외면적인 노동의 행위 즉 활동적인 종교적 태도이고, 셋째는 자기 희생 또는 즉 금욕적이고 자기 부정적인 종교적 태도이다. 이상의 내용은 순서대로 내적 감정, 노동(외적 행위), 자기부정(자기희생)이라는 말로 그 핵심어를 언급할 수 있겠다. 헤겔은이 '화해의 시도'에 대해서 적지 않은 지면을 할애하여 서술하고있지만, 우리는 다음에서 이 핵심어를 중심으로 해서 화해의 시도들을 간략히 살펴보고자 한다. 이러한 우리의 작업은 특히 R. 노만, 『헤겔 정신현상학과 논리학강의』(중원문화), 1984, pp.151-3)에 정리, 요약 된 것에 많이 의존하였다.

#### 1) 내적 감정

(2-24) 불행한 의식이 불변자[신]와 화해하는 세 가지 방법 중첫째는 내적 감정 즉 명상적인 종교적 태도이다. 의식은 신비적경험 또는 종교적 양식에 의해서 자기 자신을 불변자와 결합시키려고 한다. 그러나 내적 감정은 개념적 사고가 아니라 순수한 감정이므로 그것은 감정의 주관적 상태 즉 자기 자신의 상태 이외의 어떤 것도 발견할 수가 없다. 기독교 교단이 성립하고 나서 불변적인 것과 가변적인 것의 결합이 대자화되어 가는 과정, 곧 본질적인 의식과 비본질적인 의식이 일체가 되어 가는 과정이라는 관점에서 이야기하자면, 이 순수 의식의 단계에서는 수육(受肉)을통하여 예수의 신성함을 자각하고 있으나 자기 자신의 신성함은 자각되고 있지 않다고 할 수 있다. 때문에 여기서 신앙은 신성한 개체성인 예수에의 귀의이다. 좀 더 구체적으로 말하면 신앙은 순수한 심정에서 사모와 동경으로서 존재하는 것에 불과하다. 그

리하여 이 신성시된 개별성의 회복을 위하여 싸움이 전개된다. 그러나 그것은 실패로 끝나고 소모를 경험할 뿐이다. 내적 감정 과 관련 헤겔은 다음과 같이 말한다.

(2-24-1) 이렇게 함으로써 결국 불행한 의식이 추구하는 사유는 교 회의 종소리에 울려나오는 알아들을 수도 없는 음향에 지나지 않거나 혹은 따사로움으로 감싸여진 짙은 안개와도 같은 것인가 하면 더 나가 서는 올바른 사유를 위한 유일한 내재적 및 대상적인 양식이라고도 할 개념의 도움을 요하지 않는 음악적 사유로 그치고 만다. […] 그리하여 여기서는 다만 자기 자신을, 그것도 어디까지나 내적 분열을 안고 있는 자기 자신을 비통하게 느끼는 순수한 심정의 내면적 운동만이 진행되기 에 이른다. 즉 이것은 무한의 동경심에서 우러나오는 운동과 같은 것으 로서, 이러한 동경심은 곧 자신의 본질이 이와 같은 종류의 순수한 심 정이며 동시에 순수한 사유라는 것, 그것도 특히 자신을 개별자로서 사 유하는 것이라는 데 대한 확신을 지니고 있다. 동시에 이와 같은 동경 심은 이러한 대상이 바로 자신을 개별자로서 사유하는 까닭에 다름 아 닌 그 대상에 의해서 인식되고 또 인정된다는 것도 확신한다. 그러나 동시에 이와 같은 본질은 영원히 도달할 수 없는 피안과 같은 것이어서 우리가 그것을 포착하려는 순간이면 어느덧 그것은 제자리를 피해버리 거나 오히려 이미 도피해버린 뒤가 되고 만다.(S.163-4/280-1쪽)

## 2) 외적 행위:노동

(2-25) 첫 번째 방법이 실패로 끝나자 의식은 자기 의식의 외부의 개체성의 신성함에 집착하는 일을 그만두고 자기 자신으로 되돌아와 노동을 통해서 자기 자신 속에서 본질을 이룩하면서 이러한 개별적인 활동에 머물게 되는 신성함을 자각하여 가는 것이다. 이것이 가변자와 불변자를 결합하는 둘째 방법으로서 외적인 노동의 행위 즉 활동적인 종교적 태도이다. 의식은 자신의 노동을 자기 자신을 객관화하는 노동으로 보는 것이 아니라 의식 자신의 분리의 확증으로 간주한다. 의식은 모든 노동의 성공을 자기 자신

에게 귀결시키지 아니하고, 불변자 즉 자기 재능의 공급자인 신에게로 돌린다. 이런 의미에서 의식은 자신이 단지 불변자의 도구로서 불변자와의 합일을 달성해 내려고 한다. 그러나 의식은 시종일관 이러한 태도를 고수할 수는 없다. 의식은 노동을 통하여 희망의 성취를 발견하지 않을 수가 없게 되고, 또한 만족감을 노동에서 혹은 심지어는 만족을 거부하는 활동에서 획득하지 않을 수가 없게 된다. 그 결과 이러한 의식의 활동은 이 의식의 경험적 자아를 긍정하게 된다. 관련 진술 일부를 인용해보자.

(2-25-1) […] 우리는 이제 욕구와 노동에 관련된 두 번째 상태와 마주치게 되는바 특히 이 노동은 의식으로 하여금 자립적인 형태를 지닌 존재로서의 외타적(外他的) 본질을 지양하면서 동시에 이를 향유하는 과정에서 우리가 이미 보아 온 바로 그 의식 자체가 획득했던 스스로의 내면적 확신을 지니도록 한다. 그러나 여기서 불행한 의식은 다만 욕구하며 노동하는 자신만을 발견하는 나머지, 결코 그 자신이 자기 스스로의 내적 확신에 근거를 두고 있거나 혹은 본질을 대하는 자기의 감정이 곧 자기감정임을 인정할 수 있는 상태에 와 있지는 못하다. 이와 같이 불행한 의식이 독자적인 안목에서(für sich selbst) 자기에 대한 내적 확신을 소유하고 있지 않으므로 그의 내면 세계는 여전히 자기 자신에 대한 불완전한 확신에 머물러 있을 뿐이다. 그리하여결국 불행한 의식이 노동과 향유를 통해서 얻게 되는 검증도 또한 마찬가지로 손상된 불완전한 정도에 지나지 않는다.(S.165/282-3쪽)

## 3) 자기 희생 또는 자기 부정

(2-26) 이제 최후의 수단은 자기희생 또는 자기 부정이라는 명확한 활동 속에서 발견되지 않으면 안 된다. 의식은 최후로 자기희생과 자기 부정이라는 수단을 취한다. 그것은 우선 금욕이라는형태를 취한다. 즉 신에게 감사하면서 자기를 무(無)로 돌아가게하고 오히려 자신은 금욕적인 생활을 하면서 노동의 소산을 신에

게 희사하고 봉사하며 살아가는 것이다. 그러나 육체의 금욕을 지 향하면 할수록 인간은 점점 더 욕구에 사로잡힌다. 여기서 동물적 기능은 한낱 공허한 것이 아니라 진지한 연구의 대상으로서 중요 한 과제로 등장하게 된다.(아래 첫 번째 인용 참조) 이제 의식이 사실상 자시 자신을 소멸시킬 수 있는 방법은 자기 자신의 의무를 방기하는 것이고 향유를 포기하고 단식과 고행의 길을 가는 것이 며 자신을 타인, 즉 매개자인 사제에게 위탁하는 것이다. 그러나 이러한 자기부정의 행위는 어떠한 성취나 만족도 획득할 수가 없 다. 노만의 지적(R. 노만, p.76)처럼, 불행한 의식이 스스로를 무 로 돌리는 데는 최종적으로 성공하면서도, 결국 성취의 보수를 사 제를 통해 다른 세계에서 약속 받는다는 것은 아이러니컬한 일이 다. 그리고 성취와 자기 실현은 의식에 의해 개별적인 것으로서 발견되어야 하는 것이라는 진리가 이 약속 속에 포함되어 있다.

(2-26-1) 그리하여 의식은 이제 그의 동물적인 기능으로 나타나게 될 바로 이와 같은 구체적 개별자로서의 자기를 의식하기에 이른다. 그런데 이러한 동물적 기능은 즉자 · 대자적인 면에서도 한낱 공허한 것이라거나 또는 그것이 정신을 위해서도 하등의 중요성이나 본질성을 지니지 못하는 단순한 행위만을 일삼는 것으로 간주할 것이 아니라 그 러한 동물적 기능 속에는 이른바 하나의 적수(敵手)가 나타난다고 봐 야만 하므로 그와 같은 동물적 기능은 진지한 연구의 대상이며 동시에 가장 중요한 과제로 등장하게 된다.(S.168/288쪽) [···] 그 자신의 독 자적 결단과 나아가서는 소유와 양유마저도 포기하게 된 이상과 같은 제계기에 의해서, 그러면서도 또한 그 자신으로서도 납득할 수 없는 일거리를 꾸준히 지탱해 나왔다고 하는 긍정적 계기에 의해서 마침내 이 의식은 내적 및 외적인 자유의 의식과 또한 바로 그 자신의 대자적 존재에 버금가는 현실에 대한 의식마저도 진정으로, 그리고 완전하게 박탈당하게 된다. 여기서 동시에 이 의식은 진실로 그 자신이 스스로 의 자아로부터 외화 됨으로써 또한 그 자신의 직접적인 자기 의식도 어느덧 단순한 사물로, 또는 한낱 대상적인 외적 존재로 화(化)하고 말 았다는 사실을 확신하기에 이른다.(S.170/291쪽)

## 2.4. 자기 의식의 지양

(2-27) 이렇게 하여 불행한 의식의 분열은 완화되고 통일을 이 루어 나간다. 그러나 불행한 의식은 순수 사유와 개별을 통일하 고는 있지만 아직은 양자의 화해를 자각하는 곳에 서 있지는 않 다. 불행한 의식은 금욕주의와 회의주의를 넘어서서 순수 사유와 개인성을 결합하고 통일하여 있기는 하지만 그것은 아직도 의식 의 개인성과 순수 사유와의 화해를 자각한 사고에까지 고양되어 진 것은 아니다. 그것은 추상적 사유가 의식의 개별성과 접촉하 는 중간에 서 있는 것이다. 불행한 의식은 이 양자의 접촉점에 있 다는 의미에서는 순수 사유와 개별성의 통일이 이루어져 있으나 아직은 개별성의 형태를 얻은 불변자가 의식의 개별성인 자기 자 신이라는 것이 자각되어 있지는 않다.(인용 참고) 그리하여 Hegel은 이제부터는 개별성의 형태를 얻은 불변자에 관해서 문 제를 삼고 있다. 즉 자기 의식의 내부에서 개인성과 보편성의 통 일, 가변성과 불변성의 통일, 그리고 차안성과 피안성의 통일을 구한다. 이런 통일은 자기 의식이 다음에 올 이성의 단계로 지양 하면서 이루어지며, 이 이성의 단계에서 자기 의식은 대상 의식 과 최종적으로 일치하게 되는 것이다.

(2-27-1) 결국 불행한 의식이 이상 두 가지 사유 형태[개별자 일반을 무시해버리는 추상적인 금욕주의와 오직 자기 동요만을 일으키는 회의주의 사상— 인용자]를 초월함으로써 다시 이 순수 사유와 개별성을 한테 모아서 그 양자의 통합을 이룬 것은 사실이지만 그러나 이 불행한 의식으로서는 아직도 의식의 개별성과 순수한 사유 자체의 유화가 이루어지도록 하는 바로 그러한 사유의 단계로까지 고양되어 있지는 않다. 오히려 이 불행한 의식은 중심부에, 즉 추상적 사유가 특수자로서의 의식의 개별성과 접촉하게 되는 바로 그 중심점에 자리 잡는다. 말하자면 이 불행한 의식 자체가 바로 이러한 접촉작용일 뿐이라

는 것이다. 이것은 또한 순수한 사유와 개별자의 통일을 뜻하는 것이기도 하다. 결국 여기서는 사유하는 개별자나 순수한 사유가 모름지기불행한 의식을 위한 대상이 됨으로써 마침내 불변마저도 본질적으로 개별자로서 존재하기에 이른다. 그러나 역시 불행한 의식에 대해서는 바로 이와 같은 자기의 대상, 즉 그 자신에게 본질적으로 개별자의 형태를 띠고 나타난 불변자가 바로 그 자신이라는 것, 즉 의식의 개별성이라는 의미에서의 그 자신일 뿐이라고 하는 사실이 객관적인 형상으로서 떠오르지는 못하고 있다.(S.163/279-280쪽)

# Ⅲ. 이성

(독: Vernunft / 영: reason)

(3-1) 의식 → 자기 의식 → 이성이라고 하는 변증법적 삼분법에 따라 보자면 이제 의식은 자기 의식을 거쳐 이성에로 이행하였다. 이 이성은 대상 의식과 자기 의식의 통일을 나타낸다. 대상의식은 대상과 의식이 대립하고 진리는 오직 대상 쪽에 있다고생각되었고, 자기 의식은 그 진리가 대상 쪽에 있는 것이 아니라자기 자신 속에 있음을 발견한다. 그러나 자기 의식에 있어서 자아는 자신을 그 대상들 안에서 인식하기는 하였으나 아직 절대적실체이자 동시에 절대적 주체이기도 한 정신으로서의 의식 일반과 자신이 통일되어 있다는 것을 파악하지는 못한다. 이 통일에 대한 의식이 바로 이성이다.

(3-2) "이성은 [자기가] 모든 실재성이라는 확신이다."(Die Ver- nunft ist die Gewißheit, alle Realität zu sein) (S.178). 요컨 대 이성으로 현상하는 정신은 자신만이 실재성이라고 확신하기에 이른 것이다. 그러나 이성의 초기 수준에서 실재성이란 다만 확신하고 단언할 뿐 비매개적인 직접적 단계, 즉 즉자적 단계에 있을

따름이다. 이에 입각해서 '공허한 관념론'(der leere Idealismus)(S.180)이 형성된다. 따라서 이성은 이러한 공허성을 벗어나기 위해서 자신이 실재성을 지니고 있음을 입증하는 것이 필요하다. 이러한 입증은 이론적 이성 또는 관찰하는 이성의 단계에서 실천적 이성의 단계, 그리고 자각적 이성 또는 사회적 이성의 단계로 나아가면서 더욱 분명하게 완성된다. 이러한 과정은 즉자적 단계에 있는 이성을 즉자적이고 동시에 대자적인 이성, 곧정신으로까지 진행시키려는 헤겔의 의도에 따른 것이라고 할 수있다.

# 1. 이성과 관념론

(3-3) 자기 의식이 최종 단계, 즉 자기 의식이 자유라는 단계에 도달하면서 의식과 대상, 주관과 객관, 개별과 보편, 더 나아가서는 의식과 자기 의식이 통일되기에 이른다. 여기서 마침내자기 의식은 이성의 단계로 고양되기에 이른다. 지금까지 자기의식은 자신에게 '하나같이 자기 본질의 부정을 뜻하는 것으로여겨졌던 세계와 자기 자신의 현실을 희생시킴으로써' 오직 자신을 '구제하고 보존하는 데'에만 몰두했다. 그러나 이제 자기 의식은 '그 자신이 실재한다는 것을, 다시 말하면 모든 현실은 바로그 의식 이외의 어떤 것일 수도 없다는 것을 확신'하게 됨으로써 그 자신 이성으로 성립하게 된다. 이성이란 "그 자신이 모든 것의 실재(Realität)라는 데 대한 (의식의) 확신"(S.176, S.178)에다름 아닐 터이므로, 이제 이성으로서의 자기 의식은 현실에 대해 자연스럽게 관념론적 입장을 취하게 되는 것이다.(인용 참조)그런데 뒤에서 계속 살펴보겠지만 헤겔은 칸트나 피히테로 대변되는 이전의 관념론은 중대한 결함이 있는 관념론으로 보고, 이

'잘못된 관념론'을 비판한다.

(3-3-1) 이와 같이 하여 자기 의식이 곧 이성이 됨으로써 지금까지 자기 의식이 지녔던 타자적 존재에 대한 부정적 관계는 어느덧 긍정적인 것으로 바뀌어 진다. 즉 지금까지는 자기 의식에게 있어서 다만 스스로의 자립성과 자유에 관한 문제만이 중요한 관심사가 되었던 까닭에 그 자신으로서는 하나같이 자기 본질의 부정을 뜻하는 것으로 여겨졌던 세계와 또한 자기 자신의 현실을 희생시킴으로써 다만 자기 자신을 구제하고 보존하는 데만 급급했던 것이다. 그러나 이제 자기 자신을 확신하기에 이른 이성으로서의 자기 의식은 그와 같은 세계나 자기에게 고유한 현실에 대해서 평온한 관계를 되찾으면서 동시에 이들을 감내할 수 있게 되었다. 왜냐하면 자기 의식은 이제 그 자신이 실재한다는 것을, 다시 말하면 모든 현실은 바로 그 의식 이외의 어떤 것일수도 없다는 것을 확신하기에 이르렀기 때문이다. 이와 같이 그의 사유하는 바가 직접적으로 현실을 의미하게 됨으로써(sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit) 어느덧 자기 의식은 현실에 대한 관념론적 입장(Idealismus)을 취하는 것이 된다.(S.175-6/298쪽)

## 1.1. 관념론의 입장

(3-4) 이성으로서의 자기 의식의 확신이란 다시 말하면 그 자신이 모든 것의 실재(Realität)라는 확신, 즉 자신만이 실재(성)이라는 확신이다. 이러한 확신은 어디서 나오는가? 그것은 지금까지의정신의 경험에서 입증됨에 의해서이다. 즉 처음에는 (대상)의식의단계에서 전개되는 사념(私念)·지각 작용·오성[지성]이라고 하는 변증법적 운동을 거쳐 즉자적인 상태에 있는 타재[他在, 타자존재]가 소멸되고, 그리고 자기 의식의 단계에서 나타나는 의식의자립성·자유의 사상·회의주의적 해방·자기 분열한 의식의 절대적 해방을 위한 투쟁을 거치면서 그 타재가 소멸된다는 것이'입증'됨으로써 정신은 자기 자신만이 실재(성)이라고 확신하기에이른다.(인용 참조) 다시 말하거니와 그 확신이란 "이성은 그 자신의 가장 폭넓은 의미에서 참다운 실재라는 데 대한 확신이

다."(S.178) 그러나 이성의 초기 수준에서 이 '실재성'이란 '즉자 적인 것'으로서 '아직도 다만 전적으로 일반적인 것, 즉 실재성을 순수하게 추상화한 것'일 따름이다.(S.178) 그렇다면 '입증'의 작 업은 완료된 것이 아니고. 계속 시행되어야 하는 작업이라고 할 수 있다.

(3-4-1) 그런데 관념론으로서는 <이성이란 곧 그 자신이 모든 것의 실재라는 데 대해서 의식이 지니는 확신을 의미 한다>(Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtsein, alle Realität zu sein)는 식으로 이러한 확신의 원리를 표명하고 나선다. 결국 이성으로서 자처하는 의 식이 이와 같은 확신을 비매개적 직접적으로 언명하는 것이 사실이다. […] 그러나 자기 의식은 단지 대자적인 의미에서뿐만 아니라 또한 즉 자적인 의미에서도 바로 그 자신이 오직 자기 대상으로서의 이러한 실 재가 되거나 아니면 적어도 그와 같은 의미의 실재성을 지니는 것으로 스스로를 입증함으로 해서 비로소 가장 폭넓은 의미의 참다운 실재가 될 수도 있는 것이다. 그런데 이와 같은 양상이 전개되는 과정을 보면 처음에는 사념과 지각작용 그리고 오성[지성]의 변증법적인 운동 속에 서 즉자적인 상태에 있는 타재(他在)가 소멸되고 난 뒤로는 지배와 예 속의 관계에서 나타난 의식의 자립성과 다시 자유의 사상. 회의주의에 서의 해방 및 자기 분열을 이루고 있는 의식의 절대적 해방을 위한 투 쟁 등을 거침으로써 바로 그 타재가 단지 자기 의식을 위해서 존재하 는 한은 이것이 어느덧 자기 의식 자체를 위해서도 소멸되기에 이른다 는 것이 입증되었다.(S.176-7/299-300쪽)

# 1.2. 잘못된 관념론 및 이성 비판

(3-5) 이성이 자기가 모든 실재성이라는 의식의 확신이라 하더 라고. 이성의 초기 수준에서 '실재성'이란 '즉자적인 것'으로서 '아직도 다만 전적으로 일반적인 것, 즉 실재성을 순수하게 추상 화한 것'일 따름이다.(S.178) 그러므로 여기서 성립하는 관념론은 '일면적이고 잘못된 관념론'(der einseitige schlechte Idealismus)이며 따라서 이 단계에서 이성은 '진정한 이성'이 아니다. 그런데도 이성은 '모든 것은 자신의 것'이라고 하는 '한낱 추상적이고 무의미한' 한 마디를 천명하는 것이다. 이러한 확신이란 실상은 '순수 범주'에 불과하다. 왜냐하면 이러한 '공허한 관념론'(der leere Idealismus)이 주장하는 것은 실재하는 모든 것은 내가 감각하고 표상한 것인 한에서 '나의 것'이라는 의미이기 때문이다. "그러므로 이러한 관념론은 절대적 경험론일 수밖에 없는 것[이다]." 이러한 공허한 '나의 것'을 채우기 위해 외적 자극혹은 촉발을 의미하는 '외부로부터의 이질적인 충격'(피히테)이나 '물자체'(칸트) 등을 필요로 하였는바, 이런 잘못된 관념론은 마치순수의식 자신이 모든 실재성인 양 주장하다가 어느 사이에 외부의 자극 또는 감각적 표상이 동등한 실재성을 가진 것처럼 태도를 취하는 등으로 "우왕좌왕하면서 끝내는 악무한의 상태로, 다시 말하면 감각적인 무한의 상태로 빠져들고 마는 것이다."

(3-5-1) 이 단계에 와서 의식이 스스로 천명하는 최초의 한마디란 결국 모든 것이 자기의 것이라고 하는 한낱 추상적이고도 무의미한 낱말에 지나지 않는다. 왜냐하면 자기가 곧 모든 것을 포괄하는 실재라고 하는 확신은 순수 범주의 테두리를 벗어나지 못하는 것이기 때문이다. 그런데 이렇듯 대상 속에서 자기를 인식하는 이성의 최초의 형태를 표현하는 데 있어서 공허한 관념론은 다만 바로 그 이성을 처음 등장한 상태에 놓고 파악할 뿐만 아니라 또한 모든 존재 마다에서도 다만 의식이 지니는 이와 같이 단순한 내 것(Mein)만을 적시하며 동시에온갖 사물에 대해서마저도 이를 한낱 감각이나 표상에 지나지 않는 것으로 표명함으로써 결국 의식의 입장에서 간직하는 막연한 내 것이 마치 참다운 실재성을 지닌 것으로서 명시됐다는 듯한 허황된 생각에 잠긴다. 그러므로 이러한 관념론은 또한 절대적 경험론일 수밖에 없는 (것이다) […] 오히려 관념론은 여기서 순수의식이라는 이쪽 편으로부터 감각과 표상에 해당하는 저쪽 편으로 우왕좌왕하면서 끝내는 악무한의 상태로, 다시 말하면 감각적인 무한의 상태로 빠져들고 마는 것

이다.(S.180-1/306-7쪽)

## 2. 이론적 이성 또는 관찰하는 이성

(3-6) 이성은 이제야 비로소 자신이 모든 실재라고 확신하지 만, "진실한 의미의 실재에 다다라 있지 못하다는 것을 자각하는 가운데 모름지기 자기의 확신을 진리의 단계로까지 고양시킴으로 써 한낱 공허한 주장에 지나지 않던 '나의 것'을 충족시키는 방향 으로"(S.182) 움직이기에 이른다. 그리하여 '모든 것은 자신의 것'임을 확신하는 이성은 그 내용을 채우기 위해 먼저 사물을 경 험, 즉 관찰한다. 이는 이성이 (대상)의식의 국면, 즉 사념ㆍ지각 •오성[지성]에서와는 달리 사물을 '개념으로 받아들이고자 하 는' 것을 의미한다. 이러한 이성의 활동은 관조(觀照, theoria)적 인 까닭에, 이러한 관찰하는 이성은 이를테면 '이론적 이성'이다. (백종현, 「헤겔에서 이성의 현상학」, 『철학사상』 11호, 2000. p.213). 이 이론적 이성은 '세계에 대한 보편적 관심'을 가지는바, '왜냐하면 이것은 이성이 세계 속에 스스로 현재화되어 있다는 것'을 확신하고 있기 때문이다. 그리하여 관찰하는 이성은 사실은 "물성(物性) 속에서 자기 자신의 의식만을 간취하고자 한다."다 시 말해. 이성은 타자를 추구하는 듯이 보이지만. 이성은 그 타자 에서 자기 이외의 어떠한 타자도 소유하지 않는다는 것을 알기 때문에, '결국 이성은 오직 자기 자신의 무한성만을 추구하는 것' 이다. (인용 참조) 인용문에서도 이야기 되고 있고, 또 그에 이어 계속해서 논의되고 있는 바이지만 결국 이성은 실제로는 '사물이 란 오직 개념으로서만 비로소 진리일 수 있다'고 주장하는 것이 다.(S.184)

(3-6-1) 이제 우리는 존재가 다만 자기의 것을 뜻하는 것으로 여기

던 이상과 같은 의식이 다시금 사념과 지각의 상태로 진입해 가는 것을 보기는 하되, 그러나 결코 이 의식은 여기서 다만 타자에 대한 확신이 라는 의미에서가 아니라 그 자신이 바로 이 타자 자체라고 하는 데 대 한 확신을 지니는 것이 된다. 그리하여 이전까지는 의식에게 있어서 다 만 사물에 관한 다양한 사실들을 지각하며 또 경험한다는 것이 우발적 으로 생기(生起)된 것으로만 여겨졌으나 이제는 의식이 스스로 관찰하 고 경험하는 작업을 꾸며나가기에 이른 것이다. 따라서 이전에는 우리 와의 관계에 있어서만 지양되었던 사념이나 지각이 이제는 의식에 의하 여 바로 그 자신과의 관계를 통하여 지양되기에 이른 것이다. 마침내 여기서 이성은 진리를 인식하는 길에 들어섬으로써 결국 사념과 지각으 로서는 한낱 사물에 지나지 않는 것으로 간주하던 것을 개념으로 받아 들이고자 하는바, 다시 말하면 이것은 이성이 오직 물성(物性) 속에서 자기 자신의 의식만을 간취하고자 한다는 것을 뜻한다. 마침내 이성은 여기서 세계에 대한 보편적인 관심을 지니게 되는바, 왜냐하면 이것은 이성이 세계 속에 스스로 현재화되어 있다는 것, 다시 말하면 이러한 현재가 곧 이성적이라는 데 대한 확신을 지니고 있기 때문이다. 또한 여기서 이성이 자기와는 다른 타자를 추구하기는 하되. 그러나 이것은 어디까지나 바로 그 타자를 통해서 자기 이외의 어떤 타자를 소유하는 것이 아님을 깨닫는 가운데 행해질 뿐이니 결국 이성은 오직 자기 자신 의 무한성을 추구하는 것이 된다. (S.183/310쪽)

# 2.1. 자연의 관찰

(3-7) 이성은 감성을 개념으로 변화시키고, 존재를 사유로 그리고 그 반대로 사유를 존재로 변화시킨다. 이것이 자연을 관찰하는 이성의 길이다.(R. 루드비히, p.150) 이성은 "사물이란 오직개념으로서만 비로소 진리일 수 있다"고 주장하는 것(S.184)이다. 그래서 관찰하는 이성으로서 이성은 자기 자신의 내면 깊숙이 들어가 사물들 안에서라기보다는 자기 안에서 사물들의 본질을 본다. 이제 더 이상 '맛을 보고 냄새를 맡고 또한 느끼고 듣고보는 것만이' 문제가 아니다. 오히려 이 사물의 본질이 문제이다.

"연필을 깎는 칼이 이 담배 함(函) 옆에 놓여 있다"는 것은 지각 에게는 흥미로울 수 있으나 관찰하는 이성에게는 그렇지 않다. 관찰하는 이성에게는 보편적인 것이 문제이기 때문이다.(인용 참 조) 관찰하는 이성은 우선 자연의 관찰에서 시작하여 감성적인 대상이 개념으로 변하게 한다. 여기서 헤겔은 의식 단계에서의 삼분법, 곧 사념·지각·사물[오성]에 대응한 자연 관찰의 삼 단 계를 구별한다. 기술(記述)・징표(徵表)・법칙이 그것이다. 계속 해서 그 대강의 내용을 서술해볼 것이다.

(3-7-1) 만약에 사유를 등한히 하는 무분별한 의식이 관찰이나 경 험을 진리의 원천인 듯이 언명한다면 필경 그러한 관찰과 경험을 중시 하는 사람의 말투에서는 다만 맛을 보고 냄새를 맡고 또한 느끼고 듣 고 보는 것만이 유일한 문제인 듯이 여기려는 태도가 풍겨올 것이 틀 림없다. 이와 같이 무분별한 의식은 다만 맛을 보거나 냄새를 맡는 등 의 일만을 추켜세우려는 나머지 실은 이미 그가 본질적으로 이상과 같 은 감각 작용의 대상을 결정지어 놓고 있을 뿐만 아니라 적어도 이와 같은 규정이 그에게 있어서는 바로 이 감각 작용만큼이나 중요하다는 사실을 천명하는 것을 잊어버린 셈이 된다. 그러나 또한 이 의식은 여 기서 재빨리 지각하는 것만이 자기에게 중요한 것은 아님을 실토하면 서 이를테면 연필을 깎는 칼이 이 담배 함 옆에 놓여 있다는 지각 내 용 따위를 관찰 작용에 해당된다고 보지는 않을 것이다. 말하자면 지 각된 것은 적어도 어떤 일반자로서의 의미를 지녀야만 하며, 결코 감 각적인 이것으로 규정되어서는 안 될 것이다.(S.185/313-4쪽)

# (1) 기술(記述)

(3-8) 사물에 대한 관찰하는 이성의 첫 번째 방식은 기술(das Beschreiben)의 형태를 취한다. 기술은 관찰하는 이성의 단계들 중 가장 낮은 단계이다. 기술은 사물을 있는 그대로 드러내는 것 처럼 보인다. 그러나 이성은 사물들의 여러 다양한 성질들을 모 두 기술하는 것이 아니고 개념적으로 포착되는 것만을 기술한다. 더구나 기술해야 할 것은 끝이 없다. 대상이 일단 기술되고 나면 언제나 새로운 대상이 추구되지 않을 수 없기 때문이다. 또한 이 기술에는 우연적 요소들이 많이 관여한다. 여기서 헤겔은 기술의 한계를 분명하게 드러내 보이게 된다.

(3-8-1) 기술한다는 것은 아직도 대상 자체 내에서 운동을 영위해 나 가는 것은 아니며 오히려 이 운동이 다만 기술한다는 사실 속에서 진행 되고 있을 뿐이다. 따라서 대상이 일단 기술되고 나면 이미 그것은 아무 런 관심사가 되지 못한다. 말하자면 어떤 한 가지 대상이 기술되고 나면 또 다른 대상을 다루어 나가야만 하거니와 결국 이러한 과정이 끊이지 않도록 하기 위해서는 언제나 새로운 대상이 추구되지 않을 수 없는 것 이다. […] 관찰되고 기술될 수 있는 광활한 무한대의 영역이 눈앞에 펼 쳐진다고는 하나 분명히 여기서 자연의 관찰자로서는 일반자의 한계까 지도 아예 넘어서게 될 바로 그 지점에까지 와 있음으로 해서 모름지기 그 관찰과 기술은 무한대의 재보(財寶)라기보다는 차라리 자연의 한계와 함께 또한 그 자신의 행위의 한계에도 마주치게 될 뿐이다. 그리하여 관 찰과 기술로서는 과연 자체적으로 존재하는 듯이 보이는 것도 한낱 우연 에 불과한 것이 아닌가 하는 여부를 더 이상 알아낼 길이 없으려니와 더 욱이 원생적(原生的)인 불확정적 상태로부터 좀처럼 자신을 발전시키지 못한 채 여전히 미숙하고 허약하며 다만 번거롭기만 한 형상적 특징을 지닌 데 불과한 것으로서는 이제 그 스스로가 기술될 수 있다는 데 대한 요구마저도 내놓을 수가 없는 것이다. (S.186/314-6쪽)

## (2) 정표(徵表)

(3-9) 기술의 한계를 알고 있는 관찰하는 이성은 이제 정표(das Merkmal)를 사용하여 '본질적인 것과 비본질적인 것을 구별'(Unter-scheidung)하게 된다. 이성이 감성적 성질들을 개념적으로 포착한다고 하는데, 이때 개념이란 사물들을 서로 구별하게 하는 정표들(die Unterscheidungsmerkmale)에 주목함으로써 생겨나는 것

이다. 징표는 사물의 본질적인 것을 표시한다는 점에서 보편적인 것이지만, 비본질적인 것은 도외시한다는 점에서 일면적이고 한정적이다. 징표는 사물의 징표이지만 동시에 그것은 인위적인 것임도 사실이다. 그러나 "징표라는 것은 단지 인식에 대해서만 본질적인 관계를 지녀야 하는 것이 아니라 동시에 사물의 본질적인 특성, 규정도 지녀야만 하는 바, 이 인위적 징표의 체계란 모름지기자연 그 자체의 체계에 합당한 방향에서 오직 이 체계만을 표현하면 되는 것이다."(S.187) 이것은 징표라는 것이 인위적인 차원과자연적 차원의 통일과 대립을 의미하고 있는 것으로 볼 수 있다. 보편적인 한정을 의미하는 징표란 특수자로서의 한정된 것과 그자체로서의 보편적[일반적]인 요소를 지닌 것과의 통일을 의미하며, 이러한 통일은 대립을 조성하지 않을 수 없게 된다. 징표가 지닌 한정성과 보편성[일반성]의 대립과 모순을 통일하는 것이 이어서 논의될 법칙이다.

(3-9-1) 보편적인 자기동일성을 유지하는 자연의 체계에 있어서는 바로 이러한 자기 동일적인 것이 인식과 사물 자체에 다같이 안겨진 자기동일성의 보존자라고 하는 의의를 지니게 된다. 다만 여기서 문제가 되는 것은 이와 같이 자기동일성을 간직하는 규정성마다가 아무 거리낌 없이 그 스스로 진행돼 가는 전계열(全系列)을 기술하면서 동시에 자기 임의대로 움직여 나갈 수 있는 여백을 마련하는 가운데 하나의 체계를 이룰 정도로까지 확산돼 가는 것은 본질적으로 볼 때 어느덧 이와 반대되는 방향, 다시 말하면 이상과 같은 제규정이 혼란해지는 방향으로 빠져 들어가는 것이기도 하다. 왜냐하면 보편적인 피규정성, 한정을 의미하는 징표란 곧 특수자로서의 한정된 것과 그 자체로서 일반적[보편적] 요소를 지닌 것과의 통일을 의미하는 까닭에 모름지기 이러한 통일은 그와 같은 대립을 조성하지 않을 수 없는 것이기때문이다. 그러므로 만약 한편으로 한정된 피규정적 요소가 바로 그자신의 본질이 담겨져 있는 일반자[보편자]를 제압한다 할지라도 또한이와 반대되는 편에서는 바로 이 일반자가 피규정성을 제압함으로써

그와 같이 한정된 것을 바로 그 자체의 한계점(限界點)으로까지 밀어 붙일 때 어느덧 여기서는 그러한 한정성에 수반되는 갖가지 구별과 본 질성은 다 함께 혼동돼 버리고 만다.(S.188/317-8쪽)

#### (3) 법칙

#### 1) 법칙의 의미

(3-10) 이성은 앞서 서술한 징표들을 가지고 자연물들을 종과 유로 나누고 그것의 체계를 세우는 바. 이렇게 하여 다시 이성은 인위적 체계로부터 자연적 체계로 나아간다. 여기서 이성은 자연 의 법칙에 이르게 되는데, 실험이란 이 법칙을 발견해내는 방법 이라 하겠다. 법칙 속에서 사유와 존재의 통일이고자 하는 이성 의 요구가 분명하게 드러난다. '이성의 본능'은 법칙과 법칙의 개 념을 추구하는바, 법칙은 바로 '개념의 본성 안에서 출현'한 다.(S.189) 헤겔에 따르면 "법칙은 그 자체가 개념이다." '만약에 법칙이 개념 속에 자기의 진리를 소유하지 못한다고 한다면'그 것은 '필연성을 지니지 못한 한낱 우연적인 것에 지나지 않거나' 실제로 법칙이 아니라고 해야 할 것이다.(인용 참조, 편의상 언급 된 순서를 바꾸었음) 법칙은 필연성을 가져야 하는데, 미리 말하 자면, 헤겔은 경험의 세계에서 발견되는 법칙은 그러나 개연성만 을 나타낼 뿐이라고 본다. 여기서 이성은 법칙의 한계를 보게 된 다. 다시 말하면 이성은 유기체를 포함한 자연 전체에 대한 관찰 에서 법칙이 성립될 수 없음을, 즉 개념이 충분하게 발견될 수 없 음을 알게 된다는 것이다.

(3-10-1) 이제 법칙이란 그 자체가 곧 개념인 까닭에 이러한 의식 속에 깃들인 이성의 본능은 비록 자기가 이것을 원하고 있다는 사실을 스스로 깨닫지 못하는 경우라 할지라도 필연적으로 법칙과 또한 그의 제계기를 개념의 형태로 순화시키려는 노력을 기울이게 마련이다. 여기서 이성

의 본능은 법칙에 대한 실험에 손을 대기 시작한다.(S.191/322쪽) 관찰하는 의식에 있어서 법칙의 진리가 경험 속에서 주어진다고 하는 것은, 즉 감각적인 존재가 그 의식에 대해서 있다는 양식을 의미할 뿐, 결코 즉자 · 대자적으로 존재한다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 그러나 만약에 법칙이 개념 속에서 자기의 진리를 소유하지 못한다고 한다면 모름지기 그 법칙은 필연성을 지니지 못한 한낱 우연적인 것에 지나지 않거나 또는 실제에 있어서 법칙이 아니라는 것이 된다. 그러나 또한 법칙이 이와 같이 본질적으로 개념의 형식을 띤다고 할지라도 이것은 결코 법칙이 관찰 행위에 대해서 현존한다는 사실과 전혀 배치되지 않을 뿐만 아니라 오히려 법칙은 본질적으로 개념인 까닭에 필연적으로 그것은 현존재로 있으며 동시에 관찰에 대해서 있게 되는 것이다. (S.189/320쪽)

#### 2) 법칙의 한계

(3-11) '이성의 본능'은 비유기적 세계의 영역 안에서 유기적 인 것의 관찰을 위해서 법칙들을 발견하는 쪽으로 선회하는데. 여기서 법칙의 개념은 쓸모없어지고 만다. 다시 말해 자연의 법 칙을 추구하는 이성은 유기적 자연에서 자신의 활동의 한계를 절 실하게 깨닫게 된다는 것이다. 여기서의 법칙은 유기체의 다양성 과 유기체의 자유스러운 활동에는 도무지 합당치 않은 것으로, 기껏해야 피상적인 관찰에 근거한 외면적 규정에 불과하다는 것 이 드러난다.(백종현, 「헤겔에서의 이성의 현상학」, p.215) 관찰 하는 이성은 '외적인 것[외면]은 곧 내적인 것[내면]의 표현이라는 법칙'(das Gesetz, daß das Ändere der Ausdruck des Inneren ist)(S.199)이라고 하는 그럴듯한 법칙을 세우고 외적으로 관찰되 는 조각들을 얽어매어 하나의 유기체를 구성하지만, 그것으로서 유기체의 생명성이 드러날 수는 없는 것이다. 예컨대 유기체를 관찰 기술하는 과학인 해부학의 법칙들은 '무생명적 존재' 혹은 '동물의 시체'에게는 타당할지 모르나 "생명체로서의 유기물에 해당될 성질의 것이 될 수 없다"는 것이다. 그리하여 헤겔은 최 종적으로 "이제 유기체에 있어서는 도대체 법칙이라고 하는 표상이 사라져버리고 만다"(S.207)고 결론 내린다. 다시 말해서 자연의 관찰을 통해 이성은 끝내 개념에 도달할 수 없다는 것이다.

(3-11-1) 결국 형태 조직 자체로서만 볼 때 유기체는 한낱 무생명적인 존재의 추상적 측면에 따라서 파악된 데 불과하므로 다시 이러한 계기들은 해부학이나 아니면 동물의 시체에는 속할지언정, 결코 인식이나생명체로서의 유기물에 해당될 성질의 것이 될 수 없다. 즉 이와 같은종류의 부분으로서는 이들 제계기는 이미 존재하지 않는 것과 다름이없으니, 왜냐하면 그것은 결코 과정으로서 존재하는 것이 아니기 때문이다. 유기체의 존재란 본질적으로 보편성이나 혹은 자기 자체 내로의복귀, 반성을 의미하는 것이므로 전체로서의 유기체의 존재와 또한 그의 제계기는 결코 해부학적 조직 계통 내에서 존립할 수없고 오히려그의 전체에 대한 구조적 표현이나 그 제계기의 외면성은 단지 형태화된유기체의 다양한 부분들에게서 진행되는 하나의 운동으로서만 현존할수 있을 뿐이다. //[…] 결국 유기체의 본질은 원래 보편적인 성격을 지니는 까닭에 그것은 오히려 현실 속의 자기 계기를 보편적으로, 다시말하면 연면한 과정으로서 소유하게 될 뿐, 결코 어떤 유리된 사물 속에서 일반자의 모습을 때는 것은 아니다.(S.206-7/344-5쪽)

## 2.2. 자기 의식의 관찰 또는 인간 개체성의 관찰

(3-12) 자연의 관찰을 통해 개념에 도달할 수 없었던 관찰하는 이성은 이제 자기 의식 그 자체에 대한 관찰로, 더 정확히는 개별 적 자기 의식 즉 인간 개체성에 대한 관찰로 눈을 돌린다. 이 개체성의 관찰은 '순수성에서 본 자기 의식의 관찰', 그리고 '자기 의식과 그의 현실의 관계에 대한 관찰' 즉 정신과 육체의 관계에 대한 관찰이라고 하는 관찰의 두 차원을 갖는다. 전자에서는 형식 논리적 사고의 제법칙이, 그리고 후자에서는 자기를 의식한 개체와 세계와의 관계가 문제이다. 후자는 더 나아가서 외적인 용모나 두개

골의 모양에서 내적인 생각이나 감정을 탐지하려는 관상학이나 골상학까지 다루게 된다. 그러나 미리 말해 두자면, 개체성의 관찰 에서도 결국 '실패'가 이어진다. 즉 인간 개체성의 관찰과 기술에 서도 역시 '외적인 것은 곧 내적인 것의 표현이라는 법칙'은 공허 한 것으로 드러나게 된다는 것이다. 그래서 결국 이론적 이성 곧 관찰하는 이성은 실천하는 이성으로 이행하게 된다.

#### 2.2.1. 순수성에서 본 자기 의식에 대한 관찰:논리적 법칙

(3-13) '순수성과 외적 현실에 대한 관계 속에서 본 자기 의식의 관찰: 논리적 및 심리적 법칙'(S.221)이라는 작은 절의 이름에서 알 수 있는 자기 의식이라 불리는 정신의 관찰에서는 두 가지 차원에서 의 법칙, 즉 자기 의식이 순수한 상태에 있을 때(in seiner Reinheit) 성립하는 법칙 곧 형식 논리적 법칙과, 자기 의식이 외적 현실과 관 계를 지닐 때(in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit) 성립 한다는 법칙 곧 심리적 법칙이 검토된다. 후자는 정신과 육체에 대 한 관찰에서 성립하는 것으로 관상학과 골상학까지 다루게 되는데. 이에 대해서는 곧바로 이어지는 '인간 개체성의 관찰' 논의에서 다 루기로 하고 여기서는 전자에 대해서만 간략히 살펴보자. 형식논리 학적인 '사고의 제법칙'(Gesetze des Denkens)의 경우를 살펴보면, 논리의 세계는 순수 사유의 세계이기에 그와 같은 논리적 법칙은 '실재와는 벗어난 곳에 깃들여 있는 것'인, 즉 '실재의 외부에 존재 하는' 형식적 진리에 불과하다고 하겠다. 따라서 실재성이 결여된 논리적 형식만을 서술하는 사유의 법칙들은 공허하다. 그것들은 사 유 운동의 한 부분만을 표현하고 있을 뿐이기 때문이다. 관련 부분 을 일부 인용해보자.

(3-13-1) […] 관찰이 자기 자체 내로 회귀함으로써 오직 자유로운

개념으로서만 구체적일 수 있는 개념을 지향하거니와 이 때 관찰이 처음으로 발견하는 것이 사유의 제법칙(Gesetze des Denkens)인 것이다. 사유한다는 것은 그 자체에 있어서 이와 같이 관찰이 지향하는 바와 같은 개별성을 뜻하기는 하나, 어디까지나 이것은 추상적이며 동시에 전적으로 단순성으로 환원된 부정적인 것의 운동일 뿐이므로 여기서 사유의 제법칙은 실재와는 벗어난 곳에 깃들여 있는 것이 된다. 따라서 법칙이 여기서 아무런 실재성도 지니지 못한다는 것은 오직 그법칙이 아무런 진리일 수 없다는 것을 뜻할 뿐이다. 물론 그럼으로써이러한 법칙이 전체의 진리일 수는 없을지라도 이것이 다만 형식적인진리일 수는 있을 것이다. 그런데 바로 이와 같이 실재성이 결여된 순수한 형식적인 것은 단지 공염불(空念佛)에 지나지 않거나 혹은 그 자체가 곧 내용으로 간주될 수밖에 없는 다름 아닌 내적 분열, 양분을동반하지 않은 공허한 추상에 지나지 않을 뿐이다.(S.222/366쪽)

## 2.2.2. 인간 개체성의 관찰(1):심리학적 법칙

(3-14) 이어서 '자기 의식과 그의 외적 현실과의 관계에 대한 관찰'이 논의된다. 여기서부터는 인간의 개별적 자기 의식, 즉 개체성이 문제가 되기 시작하는바, 관찰하는 이성은 '관찰하는 심리학'에 이른다. 여기서는 심리학적 법칙이 검토된다. 관찰하는 심리학은 관습, 풍속, 사고방식 등과 같은 외적 현실과 심리적인 취미, 경향, 격정 등과 같은 개체성의 관계를 찾으려고 한다. 그러나 여기에 심리적 필연성이 성립한다고 말하는 것은 공허한 언사에 지나지 않는다. 왜냐하면 현실이 개체에게 미치는 영향은 상반될 수 있기 때문이다. 즉 어떤 개체는 '자기에게 밀어닥치는 현실의 물결을 순순히 자기 내면으로 밀어 들어오게' 한다면, 어떤 개체는 "이 물결을 가로막으면서 이러한 흐름을 반대 방향으로 역전, 역류시킨다는 것이다."(S.122) 개체성이란 그 안에서 자신을 현실성으로 표출한 자기 행위의 원환이고, 또한 이미 현존하는 존재와 그에 의해서 만들어진 존재의 통일일 따름이며, "따라

서 이러한 통일을 이루는 두 측면은 결코 심리적 법칙에 대한 표 상에서와 같이 즉자적으로 현존하는 세계와 대자적으로 존재하는 개체성이라는 양자로 분화될 수 있는 것이 아니다." 그렇다면 여 기서 심리학적 관찰은 앞서의 두 측면을 따로 떼어놓고 관찰하기 때문에 결국 자기 의식의 현실이나 또는 자기에 대립되는 세계에 대해서 어떠한 법칙도 발견하지 못한다고 해야 할 것이다.

(3-14-1) 개체성이란 오직 자기 자신의 세계라는 뜻으로 새겨질 수 밖에 없는 바로 그러한 자기 세계에 지나지 않는 것이다. 이렇듯 개체 성이란 그 자체는 오직 자기 행위의 원환(圓環)을 의미할뿐더러 바로 이 속에서 개체성은 자신을 현실로서 표출시키는가하면 또한 이미 현 존해 있는 존재와 바야흐로 이루어져 있는 존재와의 통일을 의미하는 것이기도 하는 것이다. 따라서 이러한 통일을 이루는 두 측면은 결코 심리적 법칙에 대한 표상에서와 같이 즉자적으로 현존하는 세계와 대 자적으로 존재하는 개체성이라는 양자로 분화될 수 있는 것이 아니다. 다시 말해서 만약에 이들 두 측면을 제각기 따로 떼어놓고 볼 경우에 는 이들 상호간에 아무런 필연성이나 또는 서로의 관계를 뒷받침할만 한 법칙도 있을 수 없다는 것이다.(S.227/374쪽)

## 2.2.3. 인간 개체성의 관찰(2): 관상학과 골상학

(3-15) 관찰하는 이성이 행하는 '연구 여행'은 끝으로 관상학 과 골상학에 이른다.(R. 루드비히, p.158) 관상학과 골상학이라는 조금은 우스운 이들 사이비 학문에 대해서 헤겔은 지나칠 정도로 많은 지면을 할애하면서 장황하게 기술하고 있는데(S.227-254). 우선 그 까닭은 당시에 이것들이 유행하고 있었고 헤겔도 이에 대해 무언가 말하고 싶었기 때문일 것이다.(황세연 엮음, 『헤겔 정신현상학과 논리학 강의』, p.172) 어쨌거나 앞서의 심리적 관 찰에서도 개념에 도달할 수 없었던 이성은 여기서도 똑같은 실패 를 맛보지 않을 수 없다. 관상학(Physiognomik)은 외적인 얼굴 의 용모나 인상에서 내적인 생각을 탐지하려는 것인데, 헤겔은 얼굴이란 '언제라도 벗어던질 수 있는 가면과 같은 것'에 불과하다고 비판한다(S.233). 골상학(Schädellehre)은 두개골의 모양이나 크기에 인간의 운명이 다 나타난다는 믿음에서 출발하는데, 헤겔은 이에 대하여 정신의 존재란 유동적이며 인간은 자유라고말한다. 요컨대 두개골과 정신 사이에 어떠한 법칙도 찾아낼 수없다는 것이다. 아래 인용된 다음과 같은 헤겔의 말은 두 사이비학문에 대한 비판으로서 적절하다.(인용참조) 이제 최종적으로 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 결국 관찰하는 이성은 외부의 자연의 관찰을 통해서도, 개별적 자기 의식에 대한 심리적 관찰을통해서도 법칙을 발견할 수 없다, 즉 개념에 도달할 수 없다는 것을 자각하지 않을 수 없다고.

(3-15-1) 이제 이와 같은 종류의 학이 발견하고자 하는 법칙이란 다만 이상과 같이 사념된 두 측면, 즉 사념하는 측과 사념되어진 측 사이의 관계라고나 하겠으니 모름지기 이러한 법칙 자체가 공허한 사 념에 불과한 것이기도 하다. […] 그러므로 이러한 지(知)의 입장에서 는 아무리 그 자신이 법칙을 마련한다는 경우에도 이 법칙이 결코 아 무런 내용도 얘기해 주는 바가 없는 단지 빈 말에 지나지 않을 뿐이다. 이를 또 달리 말하면 결국 지는 여기서 자기의, 자기에 관한 소견, 사 념만을 늘어놓은 데 지나지 않는다는 사실을 직접적으로 감지하고 있 는 까닭에 결국 이러한 표현이 의미하는 것은 다음과 같은 사실을 서 로 동일한 것으로 취급한다는 점에서는 일말의 진리를 뜻한다고도 하 겠으니 - 그것은 즉 자기의 사념을 표명함으로써 오직 사실이 아닌 단 지 자기에 관한 사념만을 전달하는 데 그친다는 바로 이점이다. 이러 한 관찰은 결국 그 내용에 있어서는 마치 소매상인이 가로대 <대목장 이 서기만 하면 꼭 비가 내린다>라고 한다거나 혹은 가정주부가 말하 기를 <내가 빨래를 말릴 때면 반드시 비가 온다>라고 하는 경우나 다 를 바가 없는 것이다.(S.235-6/388쪽)

### 3. 실천적 이성

(3-16) 관찰하는 이성은 현실 속에서 이성적 필연성을 확립하 려고 하였으나 현실에서 전개되는 수많은 우연성으로 인해 실패 하지 않을 수 없었다. 이성은 이제 내부의 본질을 갖추어 외부를 발견하는 것이 아니라 자신의 실현이 자신의 진정한 요구임을 깨 닫게 된다. 관찰하는 이성 또는 이론적 이성이 대상의식에 관계 하고 있다면 실천적 이성은 자기 의식의 영역에 관계하고 있는 바, 이성은 이제 관찰하는 대상의식에서가 아니라 실천하는 자기 의식에서 자기의 참모습을 드러내려 한다. 이것이 헤겔이 <관찰 하는 이성>에 이어 <자기 자신에 의한 이성적인 자기 의식의 실 현>이라는 표제의 절에서 논의하는 바인데, 여기서 '이성적 자기 의식'이란 실천적 자기 의식으로서의 이성으로서 '행위하는 이 성', '실천하는 이성' 혹은 '실천적 이성'이라는 말로 부를 수 있 는 말이다. 관찰하는 이성이 의식의 운동, 즉 감성적 확신ㆍ지각 •오성[지성]의 단계를 반복해나갔듯이, 이 이성은 "이번에는 자 기 의식의 이중 운동을 다시 한번 거쳐나감으로써 마침내 자립성 의 단계에서 바로 그 자기 의식의 자유의 영역으로 이행한다." 이 운동은 자기 의식의 변증법적 운동일 터인바, 이를 통해 '자기 자신에 의한 이성적 자기 의식의 실현'이 가능해지는 것이다.

(3-16-1) 마치 관찰하는 이성이 범주적인 요소 속에서 의식의 운동 으로 나타난 감각적 확신과 지각 및 오성[지성]의 단계를 반복해 나갔 듯이 이 관찰하는 이성이 이번에는 자기 의식의 이중운동(二重運動)을 다시 한번 거쳐 나감으로써 마침내 자립성의 단계에서 바로 그 자기 의식의 자유의 영역으로 이행하기에 이르는 것이다. 우선 이와 같이 활동적인 이성은 그 자신을 단순한 개체로 의식함으로써 다만 이것은 그와 같은 개체의 입장에서 오히려 자신의 현실성을 타자 속에서 요구 하며 또 이를 산출해 내야만 하는 것이다. 그러나 이런 연후에 개체적

의식이 보편성의 단계로까지 고양되고 나면 모름지기 이 개체는 일반적 이성으로 화함으로써 동시에 즉자·대자적인 면에서 이미 인정받는 위치에 있는 이성으로서의 자기 자신을 의식하게 된다. 그리하여 이와 같이 인정된 위치에 있는 이성은 바로 그 자신의 순수의식 속에서 모든 자기 의식을 통합하기에 이른다.(S.255-6/421쪽)

## 3.1. 실천적 이성의 목표로서의 인륜의 세계

(3-17) 이성은 이제 대상에 의하여 거기에서 자기의 실재를 발 견하는 것이 아니라 자신의 실천적 행위를 통하여 세계에 대해 자기를 실천하고 자기를 창조하고자 한다. 이때 이 활동하는 이 성 즉 실천적 이성이 그 행위의 궁극목적으로 삼는 것이 '인륜의 세계'(das Reich der Sittlichkeit)이다. 개체의 의식이 보편성으 로 고양되면, 그것은 보편적 이성이 되고, 자신을 즉자 · 대자적으 로 이미 인정받은 이성으로서 의식하게 된다. (S.256) 그런데 우 리가 "자기가 아닌 다른 자기 의식 속에서 자기 자신의 확실성과 더불어 그의 진리를 간직하고 있는 인정된 자기 의식을 […] 실 재적인 것으로 취급한다"면, 여기서 사회적 질서로서의 인륜의 세계가 나타나는 것이다. 인륜이란 각 개체가 그 자신의 독자적 인 현실 속에 뿌리박고 있는 가운데 바로 그 개체들의 본질이 절 대적인 정신적 통일을 이룬 것이다. 인륜은 그 자체가 보편적이 자기 의식이다. 다시 말하면 인륜은 '어떤 다른 의식 속에서 그 자신이 현실적인 것임을 깨우치는 가운데' 그 자신이 이 다른 의 식과 통일을 이루고 있음을 의식할 뿐만 아니라, 바로 이런 통일 을 이름으로써 비로소 자기 의식일 수 있는 그런 자기 의식이다. (백종현, 「헤겔에서 이성의 현상학」, p.218)

(3-17-1) 이제 우리가 만약 이성적인 자기 의식의 실현이라고 하는 개념으로서 우리 앞에 등장하기에 이른 이상과 같은 목표를 다시 말

하면 자기가 아닌 다른 자유로운 의식 속에서 자기 자신의 확실성과 더불어 또한 그의 진리를 간직하고 있는 인정된 자기 의식을— 실재적인 것으로 취급한다거나 혹은 아직도 이상과 같이 내면적인 상태에 머물러 있는 정신을 이미 그 현존재적 단계로까지 개시된 실체로서 적시한다고 한다면 모름지기 이러한 개념 속에는 사회적 질서로서의 인륜의 세계가 펼쳐지기에 이른다. 왜냐하면 인륜이란 모름지기 개체의 독자적인 현실속에 뿌리박고 있는 가운데 다름 아닌 그 개체의 본질이 절대적인 정신적 통일을 이룬 것을 뜻하기 때문이다. 다시 말하면 인륜이란 본래적으로 보편적인 자기 의식이라고 하겠으니, 즉 이것은 어떤 다른 의식 속에서 그 자신이 현실적인 것임을 깨우치는 가운데 모름지기 이 타자적 의식이 완전한 자립성을 띠거나 혹은 자기 의식에 대한 단순한 사물로화하기는 하나 자기 의식으로서는 마침내 여기서 그 자신이 바로 그 타자적 의식과의 통일을 이루고 있음을 깨우칠 뿐만 아니라 나아가서는 바로 이와 같은 한낱 사물로서의 대상적 실재와 통일을 이름으로써 비로소 자기 의식일 수 있다는 것을 뜻한다.(S.256-7/421-2쪽)

#### 3.1.1. 인륜의 실현과 민족

(3-18) 보편성이 추상화된 결과로서 나타나는 인륜적 실체라는 의미에서 보자면, 이 인륜적 실체란 '사유된 법칙이면서 또한이에 못지않게 직접적이며 구체적인 자기 의식, 다시 말하면 관습(Sitte)'이기도 하다.(S.256) 그런데 헤겔은 타자의 자립성 속에서 그 타자와의 완전한 통일을 직시하는 자기 의식적 이성의 실현이라고 하는 개념은 '민족의 삶'(Leben eines Volkes) 속에서그 완성된 실재성을 갖는다고 강조한다(S.256-7) 민족은 헤겔에게는 민족 국가적 단위를 뜻하기보다는 인륜적 단위를 뜻한다.즉 민족은 인륜이 진행되는 그러한 세계라는 것이다.(R. 루드비히, 165-6) 민족이라는 보편적인 정신 속에서 각자는 자기 자신에 대한 확신을 얻으며 또한 타자에 대해서도 그러한 확신을 갖는다.즉 나는 모든 사람에게서 내가 그러하듯이 그들 모두가 대자적으로 자립적인 존재들임을 직시한다. 또한 나는 그들에게서

타인들과의 자유로운 통일을 보며, 이 통일이 나에 의한 것이듯 이 또한 타인들 자신에 의한 것임을 직시한다. 나는 그들을 나로, 나를 그들로 직관하는 것이다. 그렇기에 헤겔은 "오직 자유로운 민족에 있어서만 진정한 의미의 이성은 실현된다"고 말하는 것이다. 여기서 개인의 개별적 행위는 보편적 행위와 서로 분리될 수없다.

(3-18-1) 보편적인 정신 속에서 모름지기 각자는 자기 자신이라고 하는 확신, 즉 존재하는 현실 속에서 오직 자기 자신만을 발견하고자 하는 확신을 지님으로써 결국 각자마다가 여기서 자신에 대해 확신하 고 있듯이 또한 타인에 대해서도 그러한 확신을 지니는 것이다. 즉 나는 모든 사람들에게서 바로 이들이 대자적인 입장에 있는 바로 그와 같은 자립적 존재이면서도 동시에 이것은 다만 나 자신이 그러한 존재 와 다를 바 없다고 하는 사실을 직시한다는 것이다. 그뿐만 아니라 또 한 나는 그들 타인들에게서 바로 그들과의 자유로운 통일을 직관하지 만 이것은 오직 이 자유로운 통일이 다름 아닌 나 자신을 통해서 가능 하듯이 또한 못지않게 그러한 통일이 타자 자신을 통해서도 가능해진 다는 것을 뜻하기도 한다. 그리하여 결국 나는 그들을 나 자신으로 직 관하는가 하면 또한 나를 그들로서 직관하는 것이다. // 이러한 점으로 볼 때 오직 자유로운 민중[민족]에 있어서만 진정한 의미의 이성은 실 현된다고 하겠다. 이러한 이성이란 현재 속에 생동하는 정신이며 또한 이 속에서는 개인이 자기의 소임까지도 […] 달성하는 것이 된다. 이 러한 이유에서 고대의 가장 뛰어난 현자들도 <지혜와 덕성이란 바로 자기와 함께 하는 민중[민족]의 풍습[관습]에 따라서 사는 것이다>라 는 명구를 남기기까지 했던 것이다.(S.258/424-5쪽)

## 3.1.2. 개인의 행복과 실천적 의식

(3-19) 개인은 민족 안에서 자신이 보편적이며 개별적 본질이라고 하는 자신의 규정에 도달한다. 여기서 개인의 이성은 민족의 정신과 통일을 이루는 것인데, 이것은 이성에게는 '행복한 상

태'가 아닐 수 없다. 그러나 개인의 자기 의식적 이성이 직접적으 로 이러한 통일 상태에 이르는 것은 아니다. 행복은 자기 의식의 출발지요. 목적이다. 왜냐하면 행복의 실현은 아직 완결되지 않았 기 때문이다. 다시 말하면 개인의 자기 의식적 이성은 "인륜적 실체, 다시 말하면 온 민중[민족]의 정신이라는 점에서 누리는 그러한 의미의 행복에는 도달하지 못했다"는 것이다. 그래서 개 인은 '오직 그 스스로의 정신에 의해서 자기의 행복을 추구할 수 있도록 내보내지기에 이르는 것'이고, 그리하여 정신은 '자기의 현실과 대상적인 실재와의 통일을 의식하려는 목적을 지니고서 자기 앞에 가로놓인 세계 속으로 진입해가는 실천적 의식'이 된 다. 이 실천적 의식은 말할 것도 없이 바로 인륜의 세계를 향해 나아가는 이성적 자기 의식이다.

(3-19-1) 결국 이렇게 볼 때 자기 의식에 대해서는 아직도 그것이 인륜적인 실체, 다시 말하면 온 민중의 정신이라는 점에서 누리는 그러 한 의미의 행복에는 도달하지 못했다는 것이 된다. 왜냐하면 이론적인 관찰자의 입장에서 갓 되돌아온 상태에 있는 정신으로서는 아직도 자기 자신의 힘을 빌어서 정신으로 실현돼 있는 것은 아니기 때문이니, 말하 자면 그는 한낱 내면적인 실재로서, 혹은 다만 추상적으로 정립되어 있 는 데 지나지 않는다. 또 다른 말로 하면 정신은 이제야 비로소 직접 적인 상태에 놓여 있을뿐더러 이와 같이 비매개적인 상태에 놓여 있다 는 점에서 이 정신은 아직도 개별적일 수밖에 없는 것이다. 그리하여 이제 정신은 개별자로서의 규정을 간직한 채 자기를 이중화하고 다시 이와 같은 개별자로서의 자기를 현존하는 스스로의 반대상(反對像)으로 산출해 냄으로써 마침내 자기의 현실과 대상적인 실재와의 통일을 의식 하려는 목적을 지니고서 자기 앞에 가로놓인 세계 속으로 진입해 가는 실천적 의식(das praktische Bewußtsein)이 되는 것이다. […] 결국 이러한 통일에 다다르는 것이 곧 행복으로 불리는 까닭에 모름지기 개 인은 오직 그 스스로의 정신에 의해서 자기의 행복을 추구할 수 있도록 세계 속으로 내보내지기에 이르는 것이다.(S.259-260/427쪽)

#### 3.2. 인륜의 세계를 향한 실천적 이성의 진행

(3-20) 이제 실천적 의식은 인륜의 세계에 도달하는 여정을 시 작하는바, 이 과정은 실천적 이성의 진행, 더 정확히는 인륜의 세 계를 향한 자기 의식의 변증법이라는 말로 표현될 수 있겠다. 『 정신현상학』의 해당 부분, 즉 '이성의 확신과 진리' 장(章)의 두 번째 절 '자기 자신에 의한 이성적인 자기 의식의 실현'이라는 표 제의 절, 간단히 말해 '실천적 이성'에 관한 절의 구성에 대해 간 략히 언급해두자. 이 절의 구성은 의식에서 감성적 확신→지각 →오성[지성], 혹은 앞에서 다루었던 '관찰하는 이성'에서의 기 술 → 징표 → 법칙의 3분법에 준하여 쾌락 → 마음의 법칙 → 덕성 (德性)이라는 경험 과정을 거치고 있다. 실천적 이성의 진행 순서 는 각 경험 내용을 포함해서 함께 표현하면, 첫째 '쾌락과 필연 성', 둘째 '마음의 법칙과 자만의 망상', 그리고 끝으로 '덕성과 세계 행정(行程)'이라는 형식으로 나타난다. 처음 단계에서 자기 의식의 변증법은 쾌락을 추구하는 개별성의 모습을 띠고 전개된 다. 그러나 그것은 결국 지양되지 않을 수 없고, 그 다음의 과정 이 전개된다. 인용은 이 과정을 간략히 묘사하고 있는 부분이다.

(3-20-1) 의식이 최초로 목적하는 바는 다만 자기의 직접적이며 추상적인 대자적 존재일 뿐이니, 다시 말해서 그가 목적으로 하는 바는 타자 속에서 이와 같은 개별자로서의 자신을 직관하거나 아니면 또 다른 자기 의식을 다름 아닌 자기로서 직관하는 데 있다. 결국 이와 같은 목적의 진리가 무엇인가를 경험하는 가운데 자기 의식은 좀더 고차적인 것으로 화함으로써 마침내 그는 그 자체에 대한 목적이면서도 또한 어디까지나 이것은 그 자신이 일반자이며 동시에 법칙을 직접적으로 자체 내에 간직한다는 한에서만 있을 수 있는 자기를 뜻하는 것이된다. 그러나 이러한 자기 마음의 법칙(Gesetz seines Herzens)을 완

성하는 가운데 어느덧 자기 의식은 여기서 개별적인 존재란 더 이상 유지될 수 없을뿐더러 오히려 선한 것은 그러한 개별자의 희생을 통해 서만 구현될 수 있다는 데 착안하는 가운데 바로 이 자기 의식이 덕성 (Tugend)으로 화하기에 이른다. 여기서 이제 덕성이 경험하는 것은 오직 그의 목적하는 바가 이미 자체적으로 달성되었을 뿐더러 행복은 또한 직접적으로 행위 자체 내에 담겨 있는 까닭에 행위 자체가 바로 선을 뜻한다고 하는 사실 이외의 어떤 것도 아니다.(S.261/430쪽)

#### 3.2.1. 쾌락과 필연성

(3-21) 실천적 의식은 그 처음 단계에서 쾌락을 추구하는 개별 성의 모습을 띠고 전개된다. 쾌락이란 개별적인 것으로서 자기를 다른 자기 의식 속에서 자각하는 것이고 혹은 타자를 자기 자신 을 위한 수단으로 하는 것이다. 결국 자립적인 자기 의식이 직접 적으로 타자를 자기 것으로 하고 "두 개의 자립적인 자기 의식이 통일된 상태를 직관하는 단계에 다다른다"는 것이다. 여기서 이 성으로서의 자기 의식이 목적으로 하는 것은 어디까지나 타자의 자립성의 폐기이고. 바로 그것에 의한 타자와의 일체성의 획득이 다. "그러나 이러한 목적을 실현한다는 것은 바로 이 목적 자체 를 지양하는 것을 뜻할 뿐이다."(S.263) 즉 쾌락을 실현하여 향 유하는 자기 의식은 타자와의 관계에서 하나의 필연성에 말려들 게 되고, 결국 자신을 지양하지 않을 수 없게 된다는 것이다. "왜 냐하면 여기서 자기 의식이 스스로의 대상이 된다는 것은 결코 어떤 하나의 특정한 개별자로서가 아니라 오히려 자기 자신과 그 리고 또 하나의 다른 자기 의식과의 통일체로서, 더 나가서는 지 양된 개별자이자 또한 일반자로서만 가능한 것이기 때문이 다."(S.263) 여기에서 자기 의식은 목적 실현의 결과에 의해서 말려들게 되는 필연성 속에서, 자기 의식의 자립성과 새로이 대 상으로 나타난 운명과의 대립에 빠지고 이 사이에서 고민하게 되 는바, 필연성(사회관계)을 무시하고 개별성을 관철한다면 자기의 몰락을 초래할 수밖에 없을 것이다.(황세연 엮음, 1984, p.186-7)

(3-21-1) 이렇게 볼 때 결국 쾌락을 향유하는 상태에 있는 자기 의 식이 자신의 본질로 삼을 수 있는 대상이란 다만 이상과 같이 공허한 본질태(本質態), 즉 순수한 통일과 순수한 구별 그리고 다시 이들 양자 간의 관계가 다기화(多岐化)되고 전개, 발양된다는 데 있을 뿐이므로 결국 개체성이 자기의 본질로서 경험하게 되는 대상이란 더 이상 아무 런 내용도 지닌 것이 없다. 이제 이러한 대상은 필연성으로 불릴 수밖 에 없는바, 왜냐하면 필연이나 운명 등으로 불리는 것은 본래 그것이 과연 무엇을 행하는지, 그리고 그의 특정한 법칙이나 긍정적인 내용이 어떤 것인지에 대해서 그 누구도 말할 수 있는 성질의 것이 아니기 때 문이다. 다시 말해서 필연성이 그런 것일 수밖에 없는 이유는 그것이 절대적인 개념이면서도 또한 존재로서 직관적 순수 개념 자체일뿐더러 더 나가서는 단순하고 공허하면서도 또한 끊임없이 이어져 나가는 거 침없는 관계로서, 결국 이러한 관계로부터 이룩된 작업이란 다만 개별 성을 무(無)로 화(化)하게 하는 데 지나지 않기 때문이다. 그런데 이러 한 관계가 하나의 확고한 연관성을 이루는 이유는 이와 같이 연관된 것이 다만 순수한 본질성이나 혹은 공허한 추상성을 의미할 뿐이기 때 문이다.(S.264/435쪽)

## 3.2.2. 마음의 법칙과 자만의 망상

#### (1) 마음의 법칙

(3-22) 쾌락의 향유에서 자기 의식이 필연성을 무시하고 개별 성만을 관철한다면 자기의 몰락을 초래할 수밖에 없는데, 결국 자기 의식이 이러한 상황을 피할 수 있는 유일한 길은 개체성을 수호하면서 더 나아가 필연성(사회)과의 관계를 화해시켜 가는 길이다. 그리하여 자기 의식은 자신의 새로운 형태를 찾지 않으면 안

되는데, 자기 의식의 이 새로운 형태가 헤겔이 말하는바 '마음의 법칙'(das Gesetz des Herzens)이다. 개체는 더 이상 자신의 개 별성을 욕구나 향유 속에서 확증된 것으로 더 이상 받아들이지 않고 자신의 개별성을 세계의 개선 속에서 찾고자 하는 비전을 갖는다. 그러나 그것은 더 이상 변덕스런 개별적 의지가 아니라 마음속에서부터 싹튼 기획인데 개체는 이 기획을 기꺼이 세계 내의 법칙으로 보고자 한다. 헤겔은 이 기획을 바로 저 마음의 법칙이라부르는 것이다.(R. 루드비히, p.168) 여기에서 자기 의식이 추구하는 것은 개별적인 쾌락이 아닌 보다 차원 높은 목적인데 그것은이를 테면 '만인의 복지'를 가져오는 쾌락이다. 따라서 이 마음속에서는 법칙과 필연성이 일체화되고 있는 것이고 개인의 쾌락을추구하는 것이 모든 인류의 쾌락을 실현하는 것이다.

(3-22-1) 개체성은 이제 더 이상 한낱 개별자로서의 쾌락만을 추구 하던 앞서간 형태에서와 같은 경박함을 지닌 것일 수는 없고 오히려 숭 고한 목적을 지닌 진지함으로 봐야만 하겠으니, 즉 이제 이 개체성은 자신의 쾌락을 다만 스스로가 지닌 탁월한 본질을 발휘하는 가운데서, 그리고 인류의 안녕, 복지를 마련하는 데서 추구할 따름이다. 이제 개체 성이 실현하는 것은 그 자체가 곧 법칙인 까닭에 또한 그가 추구하는 쾌락도 역시 만인의 가슴속에 파고들 수 있는 보편적인 쾌락일 뿐이다. 결국 이 개체성에 있어서는 양측이 서로 불가분적인바. 말하자면 이 개 체성이 누리는 쾌락은 법칙적인 것일뿐더러 모름지기 인류 전체를 위한 법칙을 구현시키는 것이야말로 곧 특수자로서의 이 개인이 누리는 쾌락 이기도 한 것이다. 왜냐하면 이 개체성 자체 내에 있어서는 바로 이 개 체성과 필연적인 것이 직접적으로 하나가 되어 있음으로써 여기서는 법 칙이 곧 마음의 법칙을 이루고 있기 때문이다. 그런데 아직도 이 개체 성은 그 자신의 본래의 위치를 벗어나지 못한 탓으로 개체성과 필연성 이라는 양자의 통일이란 것도 결코 이 양자가 펴 나가는 매개적인 운동 을 통해서 성취된 것이 아니며 또한 도야, 훈련에 의해서 성취된 것도 아니다. 그러므로 여기서는 직접적이며 아무런 기율(紀律)에도 얽매이지 않은 본질을 실현시키는 것이 곧 우월성을 발휘하며 또한 인류의 복지를 증진시키는 것으로 여겨지고 있다.(S.267-8/440쪽)

#### (2) 마음의 법칙의 모순

(3-23) 그러나 마음의 법칙의 실현이란 곧 자기 자신에 대립하 는 것을 산출하고 그것과 직면하는 것을 의미한다. 요컨대 마음 의 법칙은 자기의 실현으로 말미암아, 즉 자신이 실현되는 순간 보편적인 질서가 되기 때문에 더 이상 마음의 법칙일 수가 없게 된다는 것이다.(S.268) 결국 개인의 자기 의식은 분열하고 모순 에 빠지게 되는 것이다. 이러한 모순은 계속해서 또 다른 모순을 낳는다. 자기 법칙의 현실화에 의해서 이 현실의 질서 속에 휘말 려들게 되고 이 현실이 개인의 마음의 법칙에 대항하게 된다는 것이다. 결국 여기에서 개별적인 자기 의식은 마음의 법칙과 보 편적 질서라는 두 개의 실재에 속하게 되고, 여기서 광란(狂亂)을 일으키지 않을 수 없게 된다. 결국 여기에서 스스로 본질적인 것 으로 사유한 마음의 법칙을 비본질적인 것으로 보고 비본질적으 로 생각한 현실의 질서를 본질적으로 보는 전도(顚倒)가 일어나 는 것이다. 헤겔의 말을 통해 직접 들어보자: "자기 의식이 스스 로를 몰락함을 자각하는 바로 이 계기를 언표 하면서 동시에 여 기서 자기가 경험한바 그 결과를 실토하는 가운데 모름지기 이 자기 의식은 바로 그 자신이 이와 같은 자기 자신의 내면적 도착 (倒錯)이며 동시에 바로 그 자신의 본질을 곧바로 비본질로 간주 하는가 하면 더 나가서 자기의 현실을 곧바로 비현실로 여기는 의식의 광란이라고 하는 점을 스스로 나타내기에 이른 다."(S.271) 계속해서 헤겔은 광란에 이르는 마음의 법칙의 모순 에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

(3-23-1) 인류의 복리(福利)를 위하여 맥박치는 심장의 고동은 어느 덧 광기 어린 자만의 독무대를 연출하거나 혹은 자기의 파멸로부터 스 스로를 보존하려는 의식의 노여움으로 바뀌어 지거니와 특히 의식이 이 와 같이 자만에 빠지거나 노여움을 띠는 것은 바로 그 자신이 자아내고 있는 도착을 자신으로부터 뿌리쳐 버림으로써 이것을 마치 어떤 타자의 일인 양 간주하거나 또는 그와 같이 표명하려고 애쓰는 데서 빚어진 결 과이다. 그럼으로써 의식은 보편적인 질서를 마치 마음의 법칙과 또한 이 마음의 행복이 전도된 것으로 표방하는 가운데 모름지기 이러한 전 도가 광신적인 승려들이나 갖은 전횡을 일삼는 폭군들, 그리고 이들에 게서 당하는 굴욕에 대한 보상을 받을 심산으로 그 이상의 굴욕과 압력 을 가하는 시종들에 의해서 조작됨으로써 오직 기만당한 인류로 하여금 세상에 알려지지도 않은 갖가지 불행을 자초한 것으로 일컫는다. – 이와 같은 광란 상태에서 의식은 개체성을 곧 광적이며 도착된 것으로 언명 하거니와 동시에 이 개체성을 자기와는 다른 외타적(外他的)이며 우연 적인 것으로 여긴다. 그러나 여전히 마음, 즉 직접적으로 보편성을 띠고 자 의욕하는 의식의 개별성은 바로 이 광적인 도착 그 자체를 의미할 뿐이며 또한 그 마음의 행위는 오직 그와 같은 모순이 자기의 의식 속에 떠오르도록 하는 것을 의미할 뿐이다. (S.271-2/446-7쪽)

#### 3.2.3. 덕성과 세계 행정

## (1) 덕성과 세계 행정의 관계

(3-24) "개체성은 세계를 향유하거나 그것을 개선하고자 하는 시도가 좌절된 후에 덕성(Tugend)이라는 외투를 슬쩍 걸쳐 입고 자신의 규정을 발견하려는 세 번째 길을 가고자 시도한다."(R. 루드비히, p.170) 활동적인 이성 즉 실천적 이성의 최초의 형태인 '쾌락'에 있어서는 자기 의식은 순수한 개체성으로 보편성(법칙)을 하등 고려하지 않은 채 향수를 기도하고 있었다. 이것에 대하여 두 번째 형태인 '마음의 법칙'에 있어서는 개체성과 법칙성이 마음의 측면과 객관적 질서에 있어서는 그것이 대립된 형태로 존재하였던 까닭에 사회 질서의 변혁을 기도하고 있었던 것이다.

그런데 세 번째 형태인 '덕성' 즉 도덕적 의식에 있어서도 개체성과 법칙성이라는 두 계기는 도덕적 의식의 측면에서도, 그리고 '세계 행정'(Weltlauf)이라 불리는 세속적 과정에서도 함께 존재하고 다같이 지양돼야만 하는 것이 된다.(황세연, p.190) 이 덕성은 자신의 개체성을 철회하고 희생을 감수할 준비가 되어 있는 어떤 입장을 뜻한다. 따라서 덕성은 세계 행정과 반대되는 입장에 선다. 덕성의 측면에서는 법칙을 본질로 하고 개체성은 지양되어야 할 것으로 하기 때문에 이 의식은 자신의 전인격을 희생하고 보편적인 법칙, 즉 즉자·대자적으로 진리인 선(善)으로 동일화하고 있는 것에 반하여, 세계 행정의 측면에 있어서는 이와반대로 개체성이 본질로 되고 즉자·대자적으로 선으로서 진리인 것은 이 개체성에 봉사하게 되어 있다. 아래 관련 인용은 이전의두 단계에 대한 요약을 겸하고 있다.

(3-24-1) 활동적인 이성의 첫 번째 형태에서는 자기 의식이 그 자 신을 순수한 개체성으로 여기는 가운데 바로 이 개체성에는 공허한 일 반성이 대치되어 있었다. 그런데 두 번째 형태에 와서는 이와 같이 대 립되는 두 부분이 각기 법칙과 개체성이라고 하는 두 개의 계기를 자 체 내에 간직하게 되었는바, 그중 한쪽에 해당하는 마음은 이들 양자 의 직접적인 통일인데 반해서 또 다른 한쪽은 이 두 계기에 대립하는 것으로 나타난 바 있다. 그런데 지금의 덕성과 세계 행정이라는 관계 에서 보면 이 두 부분이 다같이 법칙과 개체성이라는 이들 계기의 통 일이면서 동시에 대립을 이루는바. 다시 말하면 이것은 법칙과 개체성 상호간의 운동을 나타내면서도 또한 이들 덕성과 세계 행정이라는 운 동의 방향은 서로 상반된 성격을 띠는 것이 된다. 즉 도덕적인 의식의 경우에는 법칙이 본질적 측면을 이룸으로써 개체성은 덕성 그 자체의 의식에 있어서나 또는 세계 행정에 있어서도 다같이 지양돼야만 하는 것이 된다. 이와 같이 도덕적 의식에 있어서는 단지 사사로운 입장에 있는 개체성의 본래적으로 참답고 선한 것으로 여겨지는 일반자의 기 율(紀律)에 따라야만 하되, 이와는 달리 여기서는 아직도 개별적인 의

식이 잔존해 있다.(S.274/450-1쪽)

#### (2) 세계 행정에 대한 덕성의 투쟁과 패배

(3-25) 세계 행정에 비분강개한 덕성은 이 세계 행정에 대항하 여 그것을 전도시키고 배후에 잠재하는 보편성을 현현시키고자 한다. 이것이 덕성이라는 기사(騎士)와 세계 행정 간의 투쟁이다. 그러나 이 경우에 있어서도 덕성의 의식 속에 존재하는 것은 아무 런 현실성을 지니지 않은 단지 머리 속에서만 생각하는 추상적 보 편성, 공허한 보편성에 지나지 않게 된다. 결국 덕성이란 '무기를 보존한다는 일념(一念)만으로 싸움을 벌였던 것'(S.278)으로 볼 수 있다. 따라서 덕성은 자기의 측면에서나 세계 행정의 측면에 있어서나 그 무기를 손상시키지 않도록 보존하면서 자기의 목적 이 고귀함을 미사여구를 사용하여 연설하지 않을 수 없다는 것이 다. 결국 도덕적 의식, 덕성은 패배하지 않을 수 없다. 개체성을 없애버리는 보편성의 현실화는 달성될 수 없다는 것이다.(인용 참 조) 결국 도덕적 의식은 패배하고 오히려 세계 행정 측에서 개체 성을 매개로 한 보편적인 것의 현실화가 존재한다는 것을 자각하 게 된다. 세계 행정에서야말로 개체성을 통하여 보편적인 것이 현 실화되고 있는 것을 깨달은 의식은 이 세계 행정 속에 몸을 두고 거기에서 자기실현을 꾀하게 된다. 이러한 의식의 새로운 형태가 헤겔이 말하는바 '즉자·대자적으로 실재적인 것을 자각하고 있는 개체성', 곧 자각하는 이성 또는 보편적 이성의 단계인 것이다.

(3-25-1) 이 개체성이야말로 현실성의, 또는 현실을 구성하는 원리 임에 틀림이 없으니, 왜냐하면 그것이야말로 즉자적으로 존재하는 것을 또한 못지않게 타자에 대해서도 존재할 수 있도록 해주는 의식이기 때 문이다. 결국 세계의 행정이 불변적인 것을 도착, 전도시킨다고는 하나 그가 전도시키는 불변적인 것은 모름지기 여기서 추상적인 무(無)의 상 태로부터 실제적인 존재로의 전환을 가져오게 된다. // 이럼으로써 결국 세계의 행정은 그 자신과의 대립에 있어서 덕성을 이루고 있는 것에 대한 승리를 거두게 되는바, 즉 그는 비본질적인 추상을 곧 실재로 받아들이는 덕성에 대한 승리를 거두는 것이 된다. 그러나 여기서 세계의 행정이 승리를 거두는 것은 어떤 실재하는 것에 대해서가 아니라 결코실질적인 구별일 수가 없는 날조된 구별에 대해서, 그리고 인류의 최고의 복리(福利)와 바로 이 인류에게 가해지는 탄압 및 선을 위한 희생이나 재질을 악용하는 데 관한 갖가지 미사여구를 늘어놓는 일에 대해서 승리를 거둔다는 것을 의미할 뿐이다. (S.280/460쪽)

## 4. 보편적 이성 또는 사회적 이성

(3-26) 이제 개체성이 바로 현실성임을 자각한 이성에 있어서 는 스스로 행동하는 것만이 스스로의 진리와 현실성을 나타내고, 나아가서는 개체성을 표현하거나 기술하는 것이 곧 이성의 즉자 •대자적인 목적이 된다. 여기서 보편적 이성이 성립하는바, 이 보편적 이성이라는 것은 서로 상반되는 두 이성, 즉 '관찰하는 이 성'과 '실천하는 이성'을 지양하여 통일한 이성이라 하겠다. 『정 신 현상학』의 '이성의 확신과 진리'의 장(V)의 세 번째 절(C)의 표제가 '그 스스로 즉자・대자적으로 실재하는 개체성'이라고 되 어 있는 것에서도 알 수 있는 바와 같이, 보편적 이성은 대상에서 이성 개념을 발견하려 했던 관찰하는 이성과 이성을 현실화하는 것에 의해서 이성의 개념에 도달하려 했던 실천적 이성의 부정적 통일이라 할 수 있다는 것이다. 앞에서 살펴 본 바 있지만, 실천 적 이성은 개별적인 것과 보편적인 것이 상호 침투하여 통일을 이루고 있는 이상적인 인간 결합의 방식, 곧 인륜을 찾아가는 영 혼의 편력 과정을 그대로 나타낸다고 할 수 있는데, 다만 이 단계 에서의 의식은 인륜적 실체를 아직 '나의 것'으로 하지 못한다. 때문에 이를 위해서는 사회 속에 몸을 두고 거기에서 진실로 보

편적인 목적을 자기의 목적으로 하면서 그 표현을 통하여 자기를 실현하여 가는 의식에 이르기까지 영혼의 자기 극복과 노력이 필 요한 것이다.(황세연, p.194) 이런 점에서 '그 스스로 즉자·대자 적으로 실재하는 개체성'으로서의 보편적 이성은 사회적 이성이 라고도 불릴 수 있는 것이다.

(3-26-1) 이제는 어느덧 목적이며 동시에 즉자적인 존재가 곧 타자 를 위한 존재나 또는 바로 자기 목전에 펼쳐져 있는 현실과 동일한 것 임이 밝혀진 이상 여기서는 더 이상 객관적인 진리와 자기의 확신이 서로 분리될 수 없게 되었다. […] 그리하여 여기서는 즉자 · 대자적인 본질과 목적이 직접적으로 실재하는 데 대한 그 자체로서의 확신을 나 타내며 또한 고유한 본질적 측면을 나타내는 즉자적 존재와 행동적 목 적 추구성을 의미하는 대자적 존재 사이의, 혹은 일반자와 개체성 사 이의 빈틈없는 상호 접합, 삼투(滲透)만이 있게 된 것이다. 따라서 다 만 여기서는 행동하는 것만이 그 자체에 있어서 스스로의 진리와 또한 그의 현실성을 나타낼뿐더러 더 나가서는 개체성을 표현하거나 언술하 는 것이 곧 이 행위에게 있어서 즉자 · 대자적인 목적이 되어 있을 뿐 이다. // 결국 이러한 개체성의 개념이 성립되면서 동시에 자기 의식은 우선 범주가 자기 의식에 대해서. 그리고 다시 자기 의식이 범주에 대 해서 취했던 태도가 제각기 관찰하는 자기 의식과 그리고 행동하는 자 기 의식으로서 지녔던 상반되는 스스로의 두 가지 규정을 뿌리치고 자 체 내로 복귀하기에 이른다.(S.283-4/466쪽)

# 4.1. 정신적 동물의 왕국과 사상 그 자체 4.1.1. 정신적 동물의 왕국

(3-27) '그 스스로 즉자 · 대자적으로 실재하는 개체성'은 스 스로가 모든 것의 실재임을 확신하고 있는 의식의 형태인바, 여 기서는 개인이 지닌 주관적 확신이 동시에 객관적 진리이고 반대 로 또 개인은 객관적 진리가 자기 자신임을 확신하고 있다. 보편 적 이성으로서의 개체성은 자유롭게 행동하고 표현하는 것 자체가 이성의 목적이고 실현이라고 본다. 개체성이 곧 현실이다. 의식은 이제 그 나름의 한정된 터전을 잡게 됨으로써, 이제 '정신적동물의 왕국'(das geistige Tierreich)에 들어선 것이다. 여기서는 "아무 거리낌 없는 자유로운 상태에서 자기 자신과의 동일성을 유지할 수도 있으려니와 이에 못지않게 마음껏 그 자신의 구별을 전개, 세분함으로써 바로 자기 자신을 실현시켜 나가기 위한 자기 자신과의 교호작용(交互作用)을 펴나갈 따름이다."(S.285) 개인의 행동과 관련해서 보자면, 행동의 목적, 이목적을 실현하여 가는 수단 및 이 행위의 결과 사이에는 아무런 분열도 없는 완전한 통일을 이루고 있다. 여기서는 타자와의 비교도 없는 까닭에 '의기양양'도 '불평'도 '후회'도 생겨나지 않는다. '정신적 동물의 왕국'에서 개인은 '자기 자신에 대한 확신을 안고 있으며 동시에 언제나 자기의 목적을 성취하고 있음을 깨닫는 가운데 결국 그는 자기 스스로의 희열만을 맛보고 있는 것'이다.

(3-27-1) 도대체 여기서는 의기양양해지는 경우도, 불평이나 후회를 하는 경우도 생겨날 여지가 없다. 왜냐하면 그와 같은 일은 모두가 개인의 근원적인 본성이나 그러한 본성이 현실 속에서 실현된다는 경우와는 또 다른 어떤 내용이나 즉자적 사실을 염두에 두는 그러한 사상에서 비롯된 것이기 때문이다. 결국 개인이 행하는 것이나 혹은 그 개인에게 닥친 일이 어떤 것이건 간에 이것은 모두가 오직 그 개인이 행한 것이며 또한 이렇듯 행해진 것은 다름 아닌 개인을 나타낼 뿐이다. 이제 개인으로서는 오직 어둠 속에 가려진 가능성으로부터 현재 속의 밝은 대낮을 향해서, 그리고 추상적인 즉자적 상태로부터 현실적인 존재로서의 의미를지나는 것을 향해서 그 자신이 단적으로 이행한다는 데 대한 의식을 지나고 있을 뿐이며 나아가서는 대낮에 자기 앞에 출현하는 것은 다만 어둠 속에 잠들어 있던 것에 지나지 않는다는 확신을 지닐 뿐이다. […] 여기서 마침내 개인은 바로 그 자신의 현실 속에서 다름 아닌 이 현실과 자기와의 통일 이외의 그 어떤 것도 발견할 수 없음을 알게 되었으니, 말하

자면 진정한 의미에서의 자기 자신에 대한 확신을 안고 있으며 동시에 언제나 자기의 목적을 성취하고 있음을 깨닫는 가운데 결국 그는 자기 스스로의 희열만을 맛보고 있는 것이 된다.(S.290/497-8쪽)

## 4.1.2. 작품과 사상 그 자체

(3-28) "정신적 동물의 왕국에서 행동은 주변 세계의 사정과 함께 시작하는 것이요, 목적은 관심이요, 수단은 능력들이다. 그 렇다면 전체는 작품이 된다. 작품 속에서 개체는 자신을 나타내 며 드러낸다."(R. 루드비히, p.176) 헤겔은 작품(Werk)이란 '의식 이 자기 자신에게 부여하는 실재성'이며 '그 속에서 개인으로 하 여금 그가 즉각적으로 무엇인가를 자각하게 하는 것'이라고 말한 다. (S.290) 그에 따르면 '참다운 작품(das wahre Werk)은 오직 행위와 존재, 그리고 의욕과 수행과의 통일일 수밖에 없는 것'(S.294)이고 동시에 '사상(事象) 그 자체'(die Sache selbst)이 다. 사상 그 자체란 단적으로 자기를 관철시켜나가는 것이며, 개 인적 행위의 우연성이나 '환경, 수단 및 현실과 같은 우연성을 나 타내는 데 그치는 단순한 사상'에 독립적인 것이다.(인용 참조) 그러나 사상 그 자체가 개인적이고 우연적인 것과 무관하다고 하 지만 본질적으로 그것은 '현실과 개인의 상호침투(浸透)인 양자의 통일'이다. 그러기에 헤겔은 "만약 순수한 사상만을 절대적인 관 심사로 삼아야 한다면 이는 자기 자신만이 아니라 또한 이에 못 지않게 타자에 대해서도 기만하는 것이 될 수밖에 없다"(S.285) 고 말하는 것이다.

(3-28-1) 이제 의식은 참으로 자기의 존립을 뒷받침하는 개념을 경 험하게 되는바 이 개념에 있어서는 현실이란 한낱 계기에 지나지 않는 것이며 동시에 그것은 의식을 위해서만 있는 것일 뿐. 결코 즉자ㆍ대 자적으로 존재하는 것은 아니다. 의식은 이와 같이 현실을 단지 소멸 될 수밖에 없는 덧없는 계기로 받아들임으로써 마침내 이 현실이란 그에게 있어서 다만 스스로의 보편성이 곧 행위와 전혀 다를 바 없는 그러한 존재 일반으로 인식되기에 이른다. 결국 이러한 통일, 즉 존재와행위의 동일성이야말로 참다운 의미의 작업[작품]을 뜻하는 것이 된다. 동시에 이러한 의미의 작업[작품]을 곧 사상 그 자체(die Sache selst)라고 할 수 있으려니와, 이것은 다만 자기를 관철시키면서 그 자신을 지속적인 요소로 경험할 뿐만 아니라 더 나가서는 개인의 행위그 자체가 지니는 우연성과 그밖에 환경, 수단 및 현실과 같은 우연성을 나타내는 데 그치는 단순한 사실, 사상과는 무관한 것이라고 하겠다.(S.294/485쪽)

## 4.2. 법칙 수립적 이성

(3-29) 헤겔은 '인륜의 왕국'에 도달하기까지 하나의 과정을 설정하고 동시에 그것을 비판하는데, 그것은 사상 그 자체를 '인 륜적 실체'(sittliche Substanz)로 취급하는 입장이다. 여기서 이 성은 형식화함으로써 이 인륜적 실체를 탐색함과 동시에 이 형식 화를 통하여 그것을 포착하려고 한다. 그리하여 이성은 '법칙 수 립적 이성'(gesetzgebunde Vernunft)이 되기에 이른다. 이성은 단순히 그 자신의 눈으로 본 그대로 그 본질을 법칙으로 언명한 다. 그러나 이와 같아 언명된 것의 형식은 (법칙이 아니라) 계율 (戒律)이다. 계율은 보편적인 것이지만 이러한 보편성은 그때그때 마다 닥치는 상황의 다양성에 배치되는 것이다. 예를 들면, "누구 나 진실을 말해야 한다"고 하자. 이러한 요청의 의미에는 '누구나 제각기 진실을 알고 있을 때에 한해서'라는 말이 첨가되어야 할 필요가 있다. 건전한 이성은 저러한 계율도 역시 그와 같은 뜻을 지닌 것으로 이해되었을 따름이라고 설명한다. 그러나 저러한 계 율 속에 법칙을 부여했던 것이 바로 이성인 한, 이제 이성은 이러 한 분야 자체에 있어서는 이미 그 스스로가 모순에 빠져 있었다 고 말할 수밖에 없다. 이리하여 보편적인 필연성을 지녔던 것이 완전한 우연에 한 것이 되어버린 것이다.(인용 참조) "네 이웃을 너 자신과 같이 사랑하라"라는 계율에서도 이점을 똑같이 확인할 수 있다.(S.304) 이처럼 실상은 계율일 뿐인 법칙은 의미 있는 아무런 내용도 갖지 못하게 되고, 이제 법칙 수립자로서의 이성은 법칙을 검토하는 이성으로 격하되기에 이른다.

(3-29-1) <누구나 진실을 말해야만 한다>- 그러나 이와 같이 무조 건적으로 언명된 의무의 경우에도 곧 다시 여기에는 <다만 그들 누구 나가 진실을 알고 있을 때에 한해서>라는 하나의 조건이 첨가될 수 있 겠다. 그러므로 여기서 내려지게 될 계율(戒律)이라면 누구나 그 자신 이 파악하고 있고 또 확신을 지니고 있는 바에 따라서 언제나 진실을 말해야 한다는 것이 될 것이다. 그런데 건전한 이성으로서는, 다시 말해 서 무엇이 바르고 선한가 하는 것을 직접적으로 알고 있는 인륜적 의식 으로서는 그와 같이 제시된 조건이 이미 자기가 보편적인 입장에서 표 명한 내용과 결합되어 있음으로써 결국 건전한 이성 자신으로서도 그와 같은 뜻을 지닌 계율을 염두에 두었다고 언명할 것이다. 그러나 실제에 있어서는 어느덧 건전한 이성이 바로 그 계율을 직접적으로 언표하는 가운데 다름 아닌 그 계율을 파기하고 있음을 시인하는 것이 된다. 즉 건전한 이성이 말로는 누구나가 진실을 얘기해야 한다고 하면서도 실제 로 이 이성이 염두에 두고 있는 것은 누구나가 다만 진리에 대해서 알 거나 또 확신하는 바에 따라서 진실을 말해야만 한다는 것에 지나지 않 으므로 결국 이성은 여기서 자기가 뜻하던 바와는 다른 말을 했다는 것 이 된다. […] 결국 이러한 상태에서는 명제가 언표하고자 했던 보편적 인 필연성을 지니면서 동시에 즉자적으로도 타당한 것은 오히려 완전한 우연에 불과한 것이 되어버린 셈이다.(S.303/501쪽)

## 4.3. 법칙 검증적 이성

## 4.3.1. 법칙 검증적 이성 혹은 사법적 이성

(3-30) 법칙 수립적 이성에 대한 설명에서 드러났듯 이성은 내용

을 그 스스로의 손에 넣을 수는 없다고 하더라도, 그것은 하나의 척 도, 즉 "어떤 내용이 법칙일 수 있느냐 없느냐"를 평가하는 기준일 수는 있다. 여기서 법칙을 검토하는 이성, 즉 '법칙 검증적 이 성'(gesetzgefünde Vernunft)이 성립한다. 앞서 설명한 법칙 수립 적 이성이 입법적 이성이라면 법칙 검증적 이성은 사법적 이성이라 불릴만하다. 하르트만에 따르면, 법칙 검증적 이성에서 이성은 곧바 로 칸트식 명법(der Kantische Imperativ)의 입장에 이르게 되는바. 이 칸트식 명법이란 형식적, 보편적인 법칙일뿐더러 또한 오직 일반 적 제약만을 언표할 따름이다. 그리고 이러한 일반적 제약 하에는 한낱 격률(Maxime)에 지나지 않는 것이 법칙으로 간주되고 있다. 법칙 검증적 이성은 자신은 완전히 형식적 보편성에 머물러 있으면 서 모순율을 유일한 기준으로 하여 내용이 동어반복이 되는지 어떤 지, 자기모순을 포함하고 있는지 어떤지를 검토하는 것이다. 여기에 서는 법칙이 이성에 의해서 입법(立法)되는 것이 아니라 이미 주어 진 것으로 오직 그것에 결합하여 내용이 검토되는 것이다. 그러나 모순이 없는 보편타당성을 지닌 평가 기준은 문제가 구체적인 내용 에 이르자마자 곧 무능한 것이 되고 만다. 헤겔은 사유재산 문제를 예로 들어 이러한 결과를 드러낸다.(S.307-8)

(3-30-1) 그리하여 검증적인 이성이 자체 내에 지니고 있는 법칙의 평가 기준은 그 모든 것에 꼭같이 잘 적용될 수 있는 것이어서 결국 이 것은 실제로 그 어떤 평가 기준도 될 수 없다는 것과 같다.— 그러므로 만약에 이와 같이 동어반복에 지나지 않는다고 할 모순율이 이론적 진리의 인식을 위해서는 단지 하나의 형식적인 평가 기준으로밖에는, 즉 진리와 허위 중의 그 어느 것에 대해서도 다같이 무관한 것으로밖에는 인정되지 않는 마당에 마치 그 모순율이 실천적인 진리의 인식을 위해서는 형식적인 기준 이상의 역할을 해야만 한다는 듯이 여겨진다면 이는 실로 해괴한 현상이라고 하지 않을 수가 없겠다.(S.308/510쪽)

## 4.3.2. 법칙 수립 및 법칙 검증의 지양

(3-31) 이제 법칙의 수립과 검증이 모두 무의미한 것으로 드러 난 듯이 보인다. 그런데 '법칙의 수립과 검증이 다같이 무의미한 것으로 입증되었다는 것은 이들 양자가 서로 유리된 개별자의 위 치에서는 한낱 불안정하게 방황하는 인류적 의식의 계기에 지나 지 않는다는 의미'를 지닌다.(S.309) 헤겔에 따르면 이들 두 계가 가 사상 그 자체에 관한 의식의 좀더 세밀한 규정이라면 이들 두 계기는 '성실성을 나타내는 형식'(Formen der Ehrlichkeit)으로 간주될 수 있는바. 두 계기에 성실성이 관계하지 않는다면. "법칙 은 결코 의식의 본질로서 타당할 수도 없으려니와 또한 마찬가지 로 법칙을 검증하는 것마저도 […] 타당할 수가 없다." 또한 법 칙의 수립과 검증이 각각 유리되어 등장하는 것은 어느 것도 인 륜적 실체에 대한 의식 곧 인륜적 의식으로서 타당하지 않다. 이 럴 경우에 전자는 인륜이 '그러한 법칙에 순종하도록 만드는 폭 군의 전횡(專橫)'과도 같은 의미를 지니고. 후자는 '이들 법칙을 마치 자신에게는 생소한 자의의 발로인 듯이 취급하는 지(知)의 고만(高慢)함'을 뜻하는 것이 되어버린다. 이것을 극복하는 길은 바로 이 두 태도를 지양하여 전체성을 회복하면서 이들의 모순을 전체의 계기로서 파악하는 방법밖에 없다. 법칙 수립과 검증이라 고 하는 두 가지 태도가 지양됨으로써 두 계기 사이의 대립이 해 소되는 것은 물론이고, 오직 이것에 의해서만 형식과 내용, 개별 과 보편의 대립도 해소되고, 그럼으로써 그것들이 진실로 상호 침투하는 인륜적 실체가 성립하는 것이다.

(3-31-1) 한정된 의미의 법칙으로서는 한낱 우연적인 내용을 지닌 데 불과하므로- 결국 이것은 한정적인 법칙이란 자의적(恣意的) 내용 을 지닌 개별적 의식의 법칙에 불과하다는 것이 된다. 따라서 그와 같 은 직접적 방식에 의한 법칙 제정[수립]이란 다만 자의를 법칙으로 화

#### 『철학사상』별책 제3권 제17호

160

하게 하며 인륜은 다만 자의에 반하는 즉 한낱 제정된 법칙에 지나지 않을 뿐, 결코 계율일 수는 없는 그러한 법칙에 순종하도록 만드는 폭군의 전횡(專橫)과도 같은 것이다. 이와 마찬가지로 두 번째 계기도 또한 홀로 유리된 상태에서는 움직일 수 없는 것을 구태여 움직이게 함을 뜻하는 법칙의 검증과 그리고 절대적인 법칙으로부터 이탈하여 자유롭게 제 나름의 경륜을 펴나가는 가운데 이들 법칙을 마치 자신에게는 생소한 자의의 발로(發露)인 듯이 취급하는 지(知)의 고만(高慢)함을 뜻하는 것이다.// 이상 두 가지 형식을 놓고 볼 때 여기서는 법칙의 제정[수립]과 그 검증이라고 하는 두 계기가 다같이 실체에 대해서나 또는 실재하는 정신적 본질에 대해서 단지 부정적인 관계를 지닐뿐이다.(S.309-10/511-2쪽)

# 참·고·문·헌

## | 원전 판본 |

- G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1952.
- G. W. Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. by J. B. Baillie, Harper & Raw, New York, 1967
- G. W. Hegel, 『정신현상학 I』, 『정신현상학 II』, 임석진 옮김, 분도출판사, 서울, 1980.

## |참고 문헌 |

- 김소영, 「자기 의식의 변증법에서 본 헤겔의 예술철학」서울대 학교 석사, 1998.
- 박인성, 『정신현상학의 이해』, 전주대학교출판부, 2001.
- 백종현, 「혜겔 <정신현상학>과 대상의식의 변증법」, 『철학연구』 49집, 2000.
- 백종현, 「헤겔의 자기 의식의 변증법」, 『칸트연구』 6집, 2000 / 『철학사상』 별책 제1권 제2호, 2002.
- 백종현, 「헤겔에서 이성의 변증법」, 『철학사상』 11호, 2000.
- 하성대, 「Hegel에 있어서 자기 의식의 변증법』, 서울대학교 석, 1978.
- 황세연(편), 『헤겔 정신현상학과 논리학 강의』, 도서출판 중원 문화, 1984.
- 황태연(편),『헤겔 정신현상학 해설』, 도서출판 이삭, 1983.
- N. Hartman, 『헤겔 철학 개념과 정신현상학』, 박만준 옮김, 도

서출판 천지, 1990.

- J. Hyppolite, 『헤겔의 정신현상학』, 이종철·김상환 역, 문예출판사, 1986.
- A. Kojève, 『역사와 현실볍증법』설헌영 옮김, 도서출판 한벗, 1981.
- K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Zürich, 1940.
- R. Ludwig, 『정신현상학』, 이학사, 1997.
- R. Norman, 『헤겔정신현상학 입문』, 오영진 옮김, 한마당, 1984.
- H. Marcuse, Reason and Revolution, Beacon Press, 1964
- W. Marx, 『헤겔의 정신현상학』, 장춘익 옮김, 서광사, 1984.
- R. Riedel, Theorie und Praxis im Hegels Denkens, Ullstein Buch, Stuttgart, 1976.
- P. Singer, 『헤겔』, 연효숙 옮김, 시공사, 2000.

### | 부록 |

헤겔 관련 한국어 출판물(단행본) 목록

헤겔 저작의 우리말 번역서, 그리고 헤겔 및 그의 철학에 관한 국내 단행본 출판물의 목록을 덧붙인다. 이 목록은 최근(1999 -2004. 4월 현재)에 나온 저작물과 일부 빠진 것을 더 추가했을 뿐 시공사에서 출판한 『헤겔』(피터 싱어 지음/연효숙 옮김, 시공사, 2000)에 첨가된 「부록: 한국어 출판물 목록」을 토대로 한 것임을 밝혀 둔다.

## (1) 헤겔 저작 번역서

『논리학 서론·철학백과 서론』, 김소영 옮김, 책세상, 2002.

『대논리학 1, 존재론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

『대논리학 2, 본질론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

『대논리학 3, 관념론』, 임석진 옮김, 벽호, 1994.

『믿음과 지식』, 황설중 옮김, 아카넷, 2003.

『법의 철학』, 윤용석 옮김, 미문출판사, 1989.

『법철학 1 - 서문과 서론』, 강유원 옮김, 사람생각, 1999.

『법철학 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989.

『법철학 2』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1990.

『법철학강요』, 권응호 옮김, 홍신문화사, 1997.

『역사 속의 이성』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1993.

『역사철학』, 김종호 옮김, 신화사, 1983.

『역사철학강의 1』, 김종호 옮김, 삼성출판사, 1982.

『역사철학강의 2』, 김종호 옮김, 삼성출판사, 1982.

『음악미학』, 김미애 옮김, 시와 시학사, 1995.

『자연법』, 김준수 역, 한길사, 2004.

『정신현상학 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1992.

『정신현상학 2』, 임석진 옮김, 분도출판사, 1992.

『종교철학』, 최신한 옮김, 지식산업사, 1999.

『철학강요』, 서동익 옮김, 을유문화사, 1983.

『철학사 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1996.

『철학입문』, 박전규 옮김, 삼일당, 1983.

『피히테와 셸링 철학체계의 차이』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989.

『행성궤도론』, 박병기 역, 책세상문고, 2003.

『헤겔 논리학』, 김계숙 옮김, 서문문화사, 1997.

『헤겔 미학 1』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.

『헤겔 미학 2』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.

- 『헤겔 미학 3』, 두행숙 옮김, 나남출판, 1996.
- 『헤겔미학』, 최동호 옮김, 열음사, 1988.
- 『헤겔시학』. 최동호 옮김. 열음사. 1988.
- 『헤겔연구 4』, 한국헤겔학회 편저, 지식산업사, 1989.
- 『헤겔의 종교론집:베른 시기』, 정대성 옮김, 한들, 2001

#### (2) 헤겔 관련 국내 단행본

- 『서양의 지적 전통 : 다 빈치에서 헤겔까지』, 브로노프스키 지음, 학연사, 2003.
- 『이성과 종교, 헤겔 종교 철학 연구』, 이부현 지음, 서광사, 1995.
- 『이성의 복권:헤겔 철학과 이성사회 실현』, 조극훈 지음, 2003.
  - 『역사와 현실변증법: 헤겔 철학의 현대적 접근』, A. 꼬제브 지음, 설헌영 옮김, 도서출판 한벗, 1981.
  - 『정신현상학:쉽게 읽는 헤겔』, 랄프 루드비히, 이학사, 1999.
  - 『정신현상학의 이해』, 박인성 저, 전주대학교 출판부, 2001.
  - 『청년 헤겔, 통일의 철학』, 안재오 지음, 한울, 2001.
  - 『칸트와 헤겔』, 한단석 지음, 한단석 지음, 사회문화연구소, 2001.
  - 『헤겔』, 피터 싱어 지음, 연효숙 옮김, 시공사, 2002.
  - 『헤겔: 절대정신과 변증법 비판』, 강영계 지음, 철학과현실사, 2004.
  - 『헤겔 법철학 비판』, 칼 맑스 지음, 홍영두 옮김, 아침, 1994.
  - 『헤겔 법철학 입문』, 고즈마 타다시 외 지음, 윤길순 옮김, 중 원문화, 1984.
  - 『헤겔 변증법의 쟁점들』, J. E. 맥타가르트 지음, 이종철 옮김,

고려워. 1993.

- 『헤겔 사유 속의 이론과 실천』, 만프리드 리델 지음, 이병창 옮김, 이론과 실천, 1987.
- 『헤겔 이후의 역사철학』, H. 슈내델바하 지음, 이한우 옮김, 문 예출판사, 1986.
- 『헤겔 정신현상학과 논리학강의』, 황세연 엮음, 중원문화, 1984.
  - 『헤겔 정신현상학 입문』, 리차드 노만 지음, 오영진 옮김, 한마 당, 1984.
  - 『헤겔 정신현상학 해설』, 황태연 편저, 도서출판 이삭, 1983.
  - 『헤겔 철학 개념과 정신현상학』, N. 하르트만 지음, 박만준 옮 김, 처지. 1990.
  - 『헤겔 철학과 정신』, 한국헤겔학회, 철학과현실사, 2002.
  - 『헤겔 철학과 종교적 이념』, 최신한 지음, 한들, 1997.
  - 『헤겔 철학과 현대 신학』, 김균진, 대한기독교출판사, 2002.
  - 『헤겔 철학연구』, 최재희 지음, 삼지원, 1985.
  - 『헤겔 철학의 분석적 입문』, 리텔 지음, 이우석 옮김, 민중서각, 1986.
  - 『헤겔 철학의 역사적 지평』, 한국헤겔학회 지음, 철학과현실사, 2002.
  - 『헤겔 철학의 이해 및 비판』, 김두하 지음, 중앙경제사, 1989.
  - 『헤겔 철학의 현대성』, 하워드 P. 케인스 지음, 이명준 옮김, 문학과지성사. 1998.
  - 『헤겔 프란츠』, 휘트먼 지음, 최혁순 옮김, 행림출판사, 1980.
  - 『헤겔』, G. 비더만 지음, 강대석 옮김, 서광사, 1999.
  - 『헤겔』, R. 크로너 지음, 유헌식 옮김, 청아출판사, 1990.
  - 『헤겔』, 월터 카우프만 지음, 김태경 옮김, 한길사, 1985.

## 166 『철학사상』 별책 제3권 제17호

『헤겔』, 피터 싱어 지음, 연효숙 옮김, 시공사, 2000. 『헤겔과 맑스의 변증법 연구』, 문국진 지음, 도서출판 변증법, 2002.

- 『헤겔과 철학사』, 클라우스 뒤징 지음, 서정혁 옮김, 동과서, 2003.
- 『헤겔과 프랑스혁명』, 조하임 리터 지음, 김재현 옮김, 한울, 1983.
- 『헤겔과 프랑크푸르트학파』, 곡교부 지음, 오세진 옮김, 진흥문 화사, 1983.
- 『헤겔과 현대』, 에르하르트 랑게 지음, 신민우 옮김, 풀빛, 1985.
  - 『헤겔 또는 스피노자』, P. 마슈레 저, 진태원 역, 이제이북스, 2004.
  - 『헤겔미학 입문』. 토마스 메취 페터 스쫀디 지음. 여규동 유 미애 옮김, 종로서적, 1983.
  - 『헤겔변증법연구』, R. P. 호르스트만 편역, 김창호·장춘익 옮 김, 풀빛, 1983.
  - 『헤겔사유에 있어서의 이론과 실천』, 만프레트 리델 지음, 이병 창 옮김, 한밭출판사, 1982.
  - 『헤겔에 있어서의 노동의 개념』, 임석진ㆍ이을호ㆍ황태연 옮 김, 지학사, 1981.
  - 『헤겔에서 니체에로』, 카알 뢰비르 지음, 강희철 옮김, 삼일당, 1982.
  - 『헤겔에서 니체에로』, 카알 뢰비트 지음, 강학철 옮김, 민음사, 1985.
  - 『헤겔에서 리오타르까지』, 표재명 외 지음, 지성의 샘. 1994.
  - 『헤겔에서 포퍼까지 사회철학의 문제들, 변증법과 유물론』, 강 영계 지음, 철학과현실사, 1991.
  - 『헤겔연구 1』, 임석진 · 황문수 편저, 범우사, 1984.
  - 『헤겔연구 2』, 임석진 편저, 중원문화, 1986.

- 『헤겔연구 4』, 한국헤겔학회 편역, 지식산업사, 1988.
- 『헤겔연구 8』, 한국헤겔학회 편, 한길사, 1999.
- 『헤겔연구 9:헤겔과 근대정신』. 한국헤겔학회 지음. 한길사. 2000.
- 『헤겔의 가족철학』, 배장섭 지음, 얼과알, 2000.
- 『헤겔의 노동의 개념』, 임석진 지음, 지식산업사, 1990.
- 『헤겔의 변증법』, N. 하르트만 지음, 박만준 옮김, 형설출판사, 1992.
- 『헤겔의 사회철학』, M. 리델 지음, 황태연 옮김, 한울, 1983.
- 『헤겔의 사회철학』, 최재희 지음, 형설출판사, 1981.
- 『헤겔의 신 개념』, 박영지 지음, 서광사, 1996.
- 『헤겔의 역사 철학』, B. T. 윌킨스 지음, 최병환 옮김, 서광사, 1995.
- 『헤겔의 자연철학』, L. G. 리히터 지음, 양우석 옮김, 서광사, 1998.
- 『헤겔의 자연철학』, L. G. 리히터 지음, 양우석 옮김, 서광사, 1998.
- 『헤겔의 정신현상학 1』. 장 이뽈리뜨 지음. 이종철ㆍ김상환 옮 김, 문예출판사, 1994.
- 『헤겔의 젓신현상학 2』. 장 이뽈리뜨 지음, 이종철 옮김, 문예 출판사. 1988.
- 『헤겔의 정신현상학』. C. 닝크 지음. 이충진 옮김. 청하. 1987.
- 『헤겔의 정신현상학』, 베르너 마르크스 지음, 장춘익 옮김, 서 광사, 1991.
- 『헤겔의 정치사상』, 슬로모 아비네리 지음, 김장권 옮김, 한벗, 1981.
- 『헤겔의 철학과 사상』, 택전장 지음, 이종한 옮김, 문조사,

1986.

『헤겔철학 서설』, 오토 포겔러 지음, 황태연 옮김, 도서출판 새 밭, 1980.

『헤겔철학과 현대신학』, 김균진 지음, 대한기독교출판사, 1980. 『헤겔철학과 현대의 위기』, 찰스 테일러 지음, 박찬국 옮김, 서 광사, 1988.

『헤겔철학사상의 이해』, 한단석 지음, 한길사, 1981.

『헤겔철학입문』, 오토 퍼겔러 편저, 채석용 옮김, 선영사, 1990.

#### 강 성 화 (姜聲和)

서울대 철학과에서 학사·석사 과정(1982~1988) 후 동대학에서 철학 박사 학위를 받았으며(2002), 현재는 서울대 및 대진대 강사, 그리고 서울 대 철학사상연구소 연구원(2002.7~)으로 있다.

석사 학위 논문으로 「마르크스에 있어서 자연과 인식의 문제」(1988), 박사 학위 논문으로 「자크 엘륄(Jacques Ellul)의 기술철학 연구」(2002)가 있으며, 그 외에 「기술철학의 근본문제」(1995), 「자크 엘륄의 '자율적'기술 개념」(2001) 등이 있다. 그리고 2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 철학사상연구소에서 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>에 참여하여, 그 일차년도 결과물로 『헤겔 <법철학>』(2003)을 내놓은 바 있다.

# 『철학사상』 별책 제3권 제17호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☑ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117

