

# 헤겔의 “논리학”에서 나타난 긍정적 변증법의 “출발”에 관하여

이 창 환

(미학과 조교수)

## 1. 들어가는 말—문제제기

이 글의 중심과제는 절대 이념의 인식을 목표로 삼는 헤겔의 소위 “긍정적 변증법”(positive Dialektik)의 “출발”(Anfang)이 그의 “논리학”(Wissenschaft der Logik)의 테두리속에서 과연 어떤 개념으로 규정되어야 마땅한가를 존재 개념과 “부정성”(Negativität) 개념과의 상호연관성하에서 살펴봄에 있다. 이러한 과제 설정은 일견 엉뚱한 것으로 비칠지도 모르겠다. 왜냐하면 “논리학”의 출발은 헤겔 자신의 기술에 따를 때나 “논리학”에 대한 일반적인 해석의 관점에 따를 때나 “순수존재”(reines Sein)로서 규정되어 이론의 여지가 없어 보이기 때문이다. 헤겔은 다음과 같이 말한다: 출발은 “아무것도 전제해서는 안되며, 어떠한 것에 의해서 매개되어 있거나 혹은 근거를 가질 필요가 없다. 그것은 오히려 그 자체가 전 학문의 근거이어야 한다. 그것은 따라서 모름지기 직접적인 것이어야만 하며 혹은 차라리 다만 직접적인 것 자체이다. 그것이 타자에 대하는 규정을 가질 수 없는 것 처럼, 그것은 또한 자신 속에 어떠한 규정, 어떠한 내용도 포함할 수 없다. 왜냐하면 그러한 것은 상이한 것 상호간의 구분과 관계일 것이며, 따라서 매개일 것이기 때문이다. 출발은 고로 순수존재이다.”<sup>1)</sup> 이와 함께 헤겔은 “규정되지 않은 직접성”(unbestimmte Unmittelbarkeit)으로서의 순수존재를 존재논리학의 출발로서 삼을뿐만 아니라, 동시에 “논리학” 전반의 출발로서 삼는 듯이 보인다.

그러나 헤겔의 변증법은 논리적 형식들의 객관화를 지향하는 반면, 순수존재는, 방금 보았듯이, 너무도 빈약한 내용을 갖는, 아니 차라리 빈 형식으로 불리어 마땅한 철저히 주관적인 개념이기 때문에, 우리는 이로부터 변증법적 출발 및 그 운동 전반의 이해에 관한 구체적인 시사를 얻기가 매우 어렵다. 뿐만 아니라, 순수존재를 긍정적 변증법의 출발로 간주할 경우, 우리는 다음과 같은 간과할 수 없는 문제에 직면한다.

칸트의 경우 “물 자체”가 모든 다양한 현상들의 근거에 해당하는 개념인 것과 마찬가지로

---

1) G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik. Werke in zwanzig Bänden. 제5권. (앞으로는 위의 전집의 제5권은 “WdL. I”로, 제6권은 “WdL. II” 축약). Frankfurt am Main 1969. 69쪽.

로, 헤겔에게 있어서는 순수존재가 모든 현존재들의 근거이다. 다시 말해 모든 현존재들은 그로부터 현상성, 일과성 또는 잠정성 등이 제거된다면 즉시 순수존재로 환원가능하다. 이런 한도에서 순수존재는 일단 그들의 통일적 근거이자 본질이며 또한 그들의 산출을 가능하게 만드는 출발임에 틀림없다. 하지만 동시에 순수존재는 오로지 자기동일성에 의해서만 규정되는 추상적 일반성으로서의 근거일 뿐이다. 때문에 그속에서는 어떠한 내용도 사유되거나 관조될 수 없다. 그것은, 헤겔의 표현을 빌리자면, “공허한 관조 그 자체”이자 “오로지 공허한 사유”<sup>2)</sup>일 뿐이다. 바로 이 점에서 순수존재는 물 자체와 공통점을 갖는다. 즉 물 자체가(혹은 즉자적 물이: Ding an sich) 인식될 수 없는 것과 마찬가지로, 순수존재의 즉자적 규정성도 또한 사유의 빛이 미치지 않는 “암흑”(Finsternis)속에 있다. 이 단계에서 우리가 그것에 관해 말할 수 있는 것은 “아무것도 없다”,—그것은 즉 “무”(Nichts)인 것이다. 여기에서 무는 사유의 빛이 미치지 못하는 일종의 “암흑”인 것으로 이해되기 때문에, 그것은 “단순한 자기동일성 그 자체, 완전한 공허, 무규정성, 무내용성”<sup>3)</sup>으로서 규정될 뿐이다. 이러한 무는 하지만 아직 단지 “결여”(Mangel)로서의 무, 추상적 부정으로서의 무에 불과하다.

그러나 헤겔은 예를 들어 기독교의 신과 같이 모든 현존재의 근원이기는 하지만 자신 스스로는 현존재의 피안에 서 있는 출발의 개념에 만족하지 않는다. 이것은 종교적인 출발 개념으로서의 충분할지 모르나, 절대성의 “인식”을 표제어로 삼는 그의 철학에 대한 요구에 비추어 보면 아직 미흡한 출발 개념이다. 그에게 있어서의 출발은 그에 뒤따르는 현존재의 전개열의 근원적 원인이 될 수 있게끔 자기지양적 운동성을 내포해야 할뿐만 아니라, 또한 현존재로부터 출발 개념으로의 회귀 역시 가능해야만 한다. 그런데 만일 출발이 칸트의 물 자체와 같이 단순히 자기동일성을 통해서만 규정되는 개념이라면, 그것은 자기동일성이 갖는 비규정성으로 인해 어차피 불변적 개념일 수밖에 없다. 그러므로 이제 우리는 자기동일적으로만 규정되어 있는 순수존재나 무에서 그들 자체로부터의 운동을 생각하기 어렵다. 이러한 조건에 비추어 볼 때, 우리는 “논리학” 중 “존재논리학”에서 서술되는 순수존재에서 현존재로의 이행이 순수존재의 즉자적 규정성을 출발로 삼는 운동이 아님을 알 수 있다. 즉 현존재는 순수존재의 실제적 규정이긴 하지만, 양자의 관계는, 마치 칸트에게 있어서 물 자체와 현상의 관계가 그러하듯, 내적 연관성에 의한 관계가 아니라 외적 부정에 의한 관계인 것이다. 우리는 즉 칸트의 물 자체를 본질로서 간주할 수 있는 꼭 그만큼만 순수존재를 본질로서 간주할 수 있을 뿐이다.

그러나 앞서 지적했듯이, 헤겔은 이러한 추상적 일반성으로서의 본질규정에 전혀 만족

2) WdL.I, 82쪽 이하.

3) WdL.I, 83쪽.

하지 않는다. 오히려 그는 칸트와는 달리 자신의 변증법의 궁극적 타당성은 바로 이 추상적 일반성 자체의 즉자적 규정성의 해명을 통해서만 성취될 수 있음을 분명히 한다. 칸트는 그의 변증법을 통해 물 자체의 인식논리적 해명은 불가임을 못박았다. 그에 따르면 물 자체는 다양한 현상들의 근거이기는 하지만, 그것은 어디까지나 이론적 사유의 접근을 불허하는 “초월적 이념”으로서의 근거이며, 또한 현상들로부터 물 자체에로의 환원이 가능하기는 해도, 그것은 어디까지나 인식론적 환원이 아니라 “당위”를 통해 요청되는 실천철학적 환원일 뿐이다. 그러므로 칸트적 변증법은 이론과 실천의 분리를 결과로서 주장하며, 이에 준해서 전자는 오성의 관할하에 후자는 이성의 관할하에 각각 위탁되었다. 오성과 이성의 통일을 지향하는 “긍정적 변증법”은, 그러니까 “오성적 이성”이랄까 혹은 “이성적 오성”이란 개념하에서 비로소 성립가능한 변증법은 그에게 있어서는 하나의 환원에 불과하며, 누군가 그것을 주장한다면, 그는 실제로는 알 수 없는 사태를 아는 체 떠들어대는 퀘변론자로 간주되었다. 즉 변증법은 칸트로부터 퀘변론자의 오류를 밝혀내는 소극적인 의미 이상의 것을 부여받지 못했다. 이제 헤겔이 칸트의 이러한 부정적 변증법에 만족할 수 없다면, 그의 궁극적 과제는 무엇보다 칸트식의 초월적 이념에 현실성을 부여하고 또한 실천적인 당위를 논리적 개념으로 치환함으로써 비로소 해결될 수 있는 것이다.

이러한 관점에서 볼 때, 현존재에 대해 외적, 추상적 부정의 관계에서 있는 순수존재를 곧바로 긍정적 변증법의 출발로 삼음에는 무리가 뒤따른다. 순수존재는 “논리학”의 추상적, 형식적 출발일 수는 있겠으나, 그로부터 긍정적 변증법이 출발하기에는 아직 멀었다. 그것을 위해선 전통적으로 “규정되지 않은 직접성”이란 갑옷속에 감추어져 내려온 순수존재의 비규정성이 사유의 빛에 의해 통찰되어야만 한다. 이것은 바로 순수존재의 비규정성의 지양이자 동시에 이 비규정성의 다른 모습인 “무”의 즉자적 규정을 가리킨다. 이런 시각에서 우리는 긍정적 변증법은 순수존재의 단계에서는 단순히 “무”로서 이야기되었던 존재의 본질을 보다 구체적으로 규정하려는 시도와 더불어 비로소 출발한다고 말할 수 있다. 역으로 말해, 순수존재가 비규정적이지 비운동적인 추상적 무로서 남아있는 한, 그리고 이러한 무의 개념이 본격적으로 조명되지 않는 한, 긍정적 변증법은 성립할 수 없는 것이다. 바로 이점에서 헤겔은 순수존재의 비규정성을 근거로 하여 진행되는 존재논리학적 사유에서 이 비규정성의 내적 성찰을 목표로 삼는 본질논리학적 사유에로의 이행의 불가피성을 간파하고 있다.

도대체 한 사태가 운동 혹은 변화하려면, 거기에는 반드시 부정적 요소가 개입해야만 한다. 그러나 부정적 요소의 개입이 있다고 해서 그 운동이나 변화가 곧 바로 본질적인 것은 아니다. 만일 부정적 요소가 사태 자체에 대해 외적인 것이라면, 그것은 기껏해야 다만 외적 기계론적 종류의 변화를 야기시킬 뿐이며, 사태 자체는 여전히 그 운동의 저편에서 불변적으로 온존한다. 이러한 운동을 매개로 삼는 대상의 규정은 외적인 규정일 뿐

이다. 어떤 운동이나 변화의 파악이 본질적일 수 있으려면, 우리는 반드시 그 원인을 변화하는 주체에 즉자적으로 귀속하는 부정적 요소속에서 찾아야 하는 것이다.

우리는 이와 동일한 사태연관성을 헤겔의 “논리학”에서도 읽을 수 있다. “논리학”의 모든 범주들은 “무”라는 부정적 요소가 도입됨으로써 비로소 운동성을 가지며, 그것의 발전과 더불어 한 범주는 보다 상위의 범주로 이행한다. 그러므로 헤겔 변증법의 운동 형식들이 갖는 모든 마디들을 이해하기 위해선 “추상적 부정”에서 “절대적 부정성”으로 그리고 다시 “변증법적 모순”<sup>4)</sup>으로 이어지는 무의 변형들을, 바꾸어 말해, 여러가지 종류의 부정성들의 전개 과정을 엄밀하게 추적함이 중요하다. “논리학”에서 무는 처음에는 순수존재의 즉자적 규정의 불가능성을 대변하는 개념으로서 제시되었지만, 절대적 부정성의 단계에 이르면 우리는 이를 매개로 하여 대상의 즉자적 규정성을 파악하게 된다. 따라서 헤겔에게 있어서 무의 변형 과정들을 추적함은 바로 즉자존재의 규정 불가능성에 집착하는 전통적인 형이상학의 주장을 퇴치하는 작업과 동일한 것이며, 이것이야말로 또한 모든 현존재들의 운동의 진정한 출발을 철학적으로 밝히는 작업인 것으로 간주되었다. 그러므로 우리는 무의 해석 여하에 따라 부정적 변증법과 긍정적 변증법을 구분하는 판단기준이 설정된다고 말할 수 있다. 헤겔 변증법의 이해에 있어서 부정성의 개념이 열쇠의 역할을 하는 것은 바로 이러한 소치이다.

뿐만 아니라 각 단계의 무의 범주와 그에 상응하는 존재의 범주사이에 있는 상호 연관성의 파악도 또한 중요하다. 즉 파르메니데스의 경우처럼 무가 단순히 무로서만, 그리고 존재가 단순히 존재로서만 파악되며, 양자의 관계는 단순히 배타적일 뿐이라면, 이것은 헤겔의 의도와는 사뭇 동떨어진 것이다. 헤겔은 양자의 연관성이 내적으로 통일될 때 비로소 칸트에게서는 불가능했던 즉자존재의 인식이 가능하다고 본다. 이러한 인식의 열쇠는 바로 무이자 동시에 존재인, 부정적이자 동시에 긍정적인 “절대적 부정성”에 달려 있다. 그러나 이러한 내적 연관성의 해명은, 앞으로 보다 자세히 논의되겠지만, 존재논리학의 과제가 아니라 본질논리학의 과제이다. “논리학”의 진행을 엄밀히 살펴보면, 우리는 순수존재에서 출발하는 존재논리학과 순수존재와 상치하는 개념인 “비존재”(Nichtsein)에서 출발하는 본질논리학 사이에는 사유방식의 일정한 전환이 숨어 있음을 알 수 있다. 즉 순수존재로부터 출발하는 사유는 결코 시냇물이 흐르듯이 잔잔하게 “논리학”의 종착지인 “절대이념”에 도달하지 않고, 그속에는 존재의 국면에서 본질의 국면으로의 사유방식의 일대 전환의 소용돌이가 잠복해 있는 것이다. 이것은 곧 부정적 변증법에서 긍정적 변증법으로의 전환이기도 하다. 이 글의 목표는 바로 이 긍정적 의미의 변증법적 출발이 무엇

4) 헤겔에 따르면 변증법적 모순은 무가 전개된 것이다. “대립에서 나타나는 모순은 전개된 무일 뿐인데, 이 무는 동일성속에 포함되어 있으며 또한 모순율은 아무것도 말하지 않는다는 표현에서도 나타난다.” (WdL. II, 58).

인가를 고찰함에 있다.

이러한 목표가 전혀 엉뚱한 것이 아님을 우리는 다음과 같은 헤겔 자신의 언급으로부터도 시사받을 수 있다. “출발은 순수한 무가 아니라, 어떤 것이 그로 부터 시작하는 무이다. 존재는 고로 또한 이미 출발 속에 포함되어 있다. 출발은 고로 양자, 즉 존재와 무를 포함하며, 존재와 무의 통일이다. 혹은 출발은 존재인 동시에 비존재이며, 비존재인 동시에 존재이다.” 여기에서 헤겔은 출발은 존재와 무의 통일임을, 혹은 그 자체가 존재로 해석되어질 수 있는 비존재임을 명시한다. 이어서 그는 존재와 비존재의 차이에 관해 다음과 같이 쓴다. “더우기 존재와 무는 출발 속에서 구분되어진 것으로 현전한다. 왜냐하면 출발이란 다른 어떤 무엇을 지시하기 때문이다.—출발은 타자로서의 존재에 연관되어 있는 비존재이다. 출발하는 것은 아직 존재하지 않고 있다. 그것은 처음 존재에서 나타난다. 출발은 고로 비존재에서 떨어져 있는 혹은 그것을 지양하는 존재를 그 자체로서, 즉 비존재에 대립적인 것으로서 포함한다.” 이로써 존재와 비존재는 이제 한편으로는 동질성을 다른 한편으로는 차별성을 갖는 것으로 기술되었다. 하지만 헤겔은 진정한 출발이란 한걸음 더 나가 양자의 통일가운데 있다고 한다. “그러나 더 나가 출발하는 것은 이미 존재한다. 그러나 이에 못지않게 그것은 또한 여전히 존재하지 않는다. 대립적인 것들, 즉 존재와 무는 고로 출발에 있어서 직접적인 통일 가운데 있다. 또는 출발은 그들의 비분리적 통일이다.” 여기에서 알 수 있는 바, 출발은 한편으로는 존재와 무의 대립과 다른 한편으로는 양자의 비분리성을 동시에 갖는다. 때문에 헤겔은 앞에 이어서 다음과 같이 쓴다. “이와 함께 출발의 분석은 존재와 비존재의 통일의 개념,—또는 반성적 형식으로 말하자면 구분적 존재와 비구분적 존재의 통일의 개념,—또는 동질성과 비동질성의 동질성의 개념을 제공한다고 하겠다.”<sup>5)</sup> 헤겔은 이와 같이 복합적 구조를 갖는 동질성을 “직접성과 매개성의 매개성”이라고도 표현한다.

이상에서 보는 바와 같이, 헤겔의 출발개념은 그 자신에 의해 여러 각도에서 기술되고 있다. 그러나 헤겔이 철학에 대해 요청하는 출발의 개념은 동시에 그밖의 모든 학문적 사고방식들의 궁극적인 출발점을 제공해 주어야 하므로 이미 그 형식상 여러가지가 있을 수 없다. 그러므로 그가 과연 무엇을 긍정적 변증법의 출발로서 간주하는지를 이해하기 위해선 텍스트에 근거한 엄밀한 해석이 요구된다. 앞서서도 이미 밝힌 바 있지만, 이 글의 목표는 방금 인용한 출발 개념에 관한 언급들의 진정한 의미를 “논리학”에 나타난 존재의 범주들과 무의 범주들사이의 상호 연관성을 둘러싼 부정성 개념의 발전을 추적함에 있다. 그럼에 있어서 필자는 ‘비록 형식적인 면에서는 순수존재가 변증법의 출발로 간주될 수 있다고 해도, 그 본격적 출발은 비존재이다’라는 한 가능성적 주장의 논거를 시론의 형태를

5) WdL. I. 73쪽 이하.

빌려 검토하고자 한다.

## 2. 변증법적 방법과 형식논리학

헤겔의 변증법은 흔히 비아냥거리는 투로 말해지듯이 논리학 위에서 있는 논리학을 지향하는 것이 결코 아니다. 다만 그것은 “존재의 진리”를 어떻게 “인식”할 수 있는가라는 물음을 자신의 중심에 위치시키며, 이로 인해 단순한 논리적이 아닌 “논리적-형이상학적” 테마를 다루고 있고, 때문에 헤겔에게 있어서 “논리적인 것”(das Logische)의 위상은 형식논리학의 경우처럼 단순히 주관적인 것에 한정되지 않고, 사유와 존재, 주관과 객관의 통일로서의 절대성으로까지 고양된다는 점에서 일반적으로 생각되는 논리학과 구분될 뿐이다. 따라서 “논리학”의 출발은 우리의 순수한 사유의 출발로서 뿐만 아니라 존재 일반의 출발로서도 타당해야 한다. 하지만 이로 인해 그의 변증법의 중심적 규정들은 일견 형식논리학의 그것들과 종종 대립하는듯 보이는 결과를 낳았다. 왜냐하면 순전히 형식논리적인 관점에서만 보면, 논리적 범주들과 형이상학적, 존재론적 범주들을 결합하려는 시도는, 칸트가 그의 “순수이성 비판”의 변증법의 장에서 탁월하게 보여주듯이, 소피스트들에게나 어울리는 거짓된 가상의 논리학만을 결과로서 갖기 때문이다.

헤겔의 변증법이 난해하다거나 심지어 논리적 오류를 포함하고 있다고 이야기되는 소치는 물론 “논리학”의 서술 자체가 극히 압축적, 추상적이며 또한 “순수지”라는 고도의 정신적이며 난해한 개념의 운동을 중심적 고찰대상으로 삼는 점에서도 기인하지만, 그 이전에 무엇보다도 전통적으로 엄격히 분리되어온 논리학과 형이상학을 결합하려는 시도에서 기인하며, 따라서 변증법의 기본적 범주들은 그 자연스러운 결과로서 얼핏 우리들 사고의 오성적, 형식적 범주들과 잘 어울리지 않는듯 보이는 소지를 갖게 되었다. 이러한 이해상의 난점은 그의 본질논리학에서, 그중에서도 특히 반성논리학의 장에서 극명하게 나타난다. 왜냐하면 이곳에서 비로소 헤겔은 변증법이 형식논리학에 대해 갖는 차이점들 및 그 고유한 방법들을 직접적인 고찰대상으로 삼기 때문이다. 그러므로 제 “반성규정들”이—예를 들어 동질성, 상이성, 차이, 대립 그리고 모순 등등이—헤겔철학의 해석에 있어서 예나 지금이나 가장 커다란 논란거리로 등장해 온 것은 오히려 당연하다고 하겠다.<sup>6)</sup>

그러나 헤겔의 반성개념들은 실상 어떠한 형식논리학적 법칙도 부인하지 않는다. 예를 들어 ‘헤겔의 변증법은 배타율을 부인한다’라는 포퍼의 주장은<sup>7)</sup>, 그것이 우선 여하한 헤

6) 헤겔의 반성규정에 대한 비판은 이미 그의 동시대인에 의해서 행해지고 있다. 참고. A. Trendelenburg, “Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften”. (Leipzig 1843). 또한 E.v. Hartmann, “Die dialektische Methode”. (Berlin 1868). Chr. Sigwart, “Logik”. (Tübingen 1873).

겔 텍스트 내재적인 검증도 거치지 않고 있는 점을 차치하고라도, 헤겔이 자신의 변증법을 통해 형식논리학의 모든 기본적 법규들을 포용하는 논리학을 정립하고자 한 사실을 감안할 때, 그의 의도와도 전혀 어긋나는 것이다. 헤겔은 다음과 같이 쓴다: “사변적 논리학은 이전의 논리학과(즉 형식논리학과; 필자 삽입) 형이상학을 포함하며, 동일한 사유형식들과 법칙들과 대상들을 보유하지만, 그러나 동시에 그들을 그 이상의 범주들으로써 더욱 깊히 형성하고 변형시킨다.”<sup>8)</sup> 또한: “단순한 오성논리학은 사변적 논리학속에 포함되어 있으며, 또한 이로부터 즉시 만들어질 수 있다. 이를 위해 필요한 것은 사변적 논리학으로부터 변증법적인 것과 이성적인 것을 제거하는 일 뿐이다.”<sup>9)</sup> 우리는 특히 이런 점에서 헤겔이 왜 자신의 변증법적 방법에 관한 서술을 굳이 “논리의 학”(Wissenschaft der Logik)이라고 명명했는가를 잘 이해해야만 한다. 이와 같은 사정을 고려할 때, 예의 포퍼식의 주장은 모든 종류의 변증법을 논리학의 연구로부터 몰아내고자 하는 논리적 경험주의라는 한 특정한 철학적 프로그램의 입장위에서만 비로소 수긍될 수 있을 뿐, 보편적 설득력을 갖지 못하는 것이다. 베커도 포퍼와 비슷한 문맥에서 헤겔은 “상충적 대립과 반대적 대립”을 구분하지 못했기 때문에, 변증법적으로 “대립적인 범주들을” 하나의 “통일적 관점” 하에 수렴하는 헤겔의 시도는 잘못된 것이며, 따라서 “보다 높은” 변증법적 범주라는 것은 사실은 논리적으로 “불가능한 표현”의 자리를 대변할 따름이라는 요지의 비판을 제기한다.<sup>10)</sup> 이러한 비판에 따르자면, 헤겔은 형식논리학을 좀 더 근본적으로 연구했어야 마땅했을 것이다. 하지만 혹자로 부터는<sup>11)</sup> 독일 관념철학의 “완성자”라고 칭송될 뿐만 아니라, 후세에 미친 영향이 결코 적다할 수 없는 한 철학자에게 그러한 혹평이 가당한 것일까? 오히려 그러한 혹평은 그 자체로서 얼마든지 그 비평자의 변증법에 관한 소양을 보잘것 없고 우수쌍스럽게 만들 소지도 없지 않아 보인다. 갈피를 잡을 수 없을 만큼 점점 더 가위형태로 벌어지는 헤겔 철학을 둘러싼 견해들의 상반된 발전은 아직도 이렇다할 수렴점을 찾지 못하고 있는 실정이다.

필자의 견해에 따르면, 위와 같은 혼란은—적어도 논리학적 문제에 관한 한—종래의 헤겔 변증법의 연구가 대부분의 경우 형식논리학적 관점과 변증논리학적 관점의 상이성만을

7) 참조. What is Dialectic? In: Conjectures and Refutations, London. 제 2판 1965, 328쪽.

8) Enzyklopädie (1830; 앞으로 “Enzy”로 축약). 제 1권. 9.

9) Enzy. 82.

10) 참조. W. Becker. Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart, 1969. 44-65 쪽. 또한 I.S. Narsky. Kommentar zur Hegelschen Analyse des “Widerspruchs”. In: Hegel-Jahrbuch, 1976. 277-282 쪽.

11) 참조. R. Kroner. Von Kant bis Hegel. 제 1권. 제 3판 1977. 6쪽. 또한 M. Theunissen. Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs. In: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. R.P. Horstmann 편저. Frankfurt a.M. 1978 374-387 쪽.

초미의 관심사로 삼았기 때문에 초래된 것이 아닌가 한다. 그러나 단순히 내용을 추상시킨 사유의 주관적, 형식적 법칙의 해명보다는 한 걸은 더 나가 살아 움직이는 객관적, 구체적 현실에 관한 논리학의 정립을 목표로 삼는 헤겔 변증법의 근본 취지에 비추어 볼 때, 위의 혼란은 상당부분 잘못된 문제 제기에 일차적 책임이 있는 것으로 생각된다. 즉 헤겔 변증법을 연구함에 있어서 문제의 초점은 변증법적 규정들과 형식논리학적 규정들의 차이점보다는, 그 이전에 우선 논리적 규정들과 존재론적 규정들이 과연 어떻게 통일될 수 있는가' 하는 점에 맞추어져야 한다. 왜냐하면 이러한 통일의 방식이 다름아닌 변증법적 방법이기 때문이다. 그러므로 우리는 형식논리학의 입장위에 배타적으로 서서 조금씩 헤겔 변증법을 비판하려 시도하기에 앞서, 우선 변증법적 방법 자체의 옳고 그름을 그 입장에서 자신에게 먼저 설득시켜야만 한다. 때문에 헤겔 "논리학"의 올바른 이해는 무엇보다 변증법적 방법의 이해여부에 달려 있으며, 이것은 다시 그가 자신의 방법론의 기술을 직접 테마로 삼는 본질논리학의 파악에 의해 좌우됨에는 이론(異論)의 여지가 없다. 물론 "방법"이란 용어가 가장 빈번히 거론되는 곳은 "논리학"의 가장 마지막 범주인 "절대적 이념"의 장이며, 따라서 혹자는 이곳이 변증법적 방법을 서술하는 장이라고 주장할지 모른다. 이러한 혼란은 근본적으로 그가 "논리학"의 어느곳에서도 이곳이 바로 자신의 방법론을 기술하는 장임을 명시하지 않은 탓에 기인한다. 하지만 헨리히가 적절히 지적하는 바와 같이, 여기에서의 그의 관심사는 변증법적 방법 자체의 전개가 아니다.<sup>12)</sup> 오히려 그는 여기에서 자신의 "논리학"의 세번째이자 마지막의 큰 분과인 "개념논리학"의 커다란 두 대립적 범주, 다시 말해 개별적 정신과, 즉 영혼으로서의 "주관성"과 세계로서의 "객관성"의 통일이, 말을 바꾸자면, "이론적 이념과 실천적 이념의 동일성"<sup>13)</sup>이 어떻게 절대적 이념을 결과로서 갖는 변증법적 방법에 합당하게 구성될 수 있는가를 논하고 있다. 다시 말해, 헤겔은 이 단계에서 방법 그 자체는 이미 서술된 것으로 간주하는듯 보인다. 그런데 그는 "절대적 이념"의 기술을 위해 부정성, 직접성, 회귀(Rückkehr) 등등의 본격적인 본질논리학적 개념들을 사용하고 있다. 이 점으로 부터 우리는 변증법적 방법이 서술되는 장소는 바로 이 개념들이 정초되고 있는 본질논리학임을 확신할 수 있다.

### 3. 직접적 전제와 매개된 전제

그렇다면 본질논리학은 구체적으로 어떤 점에서 "논리학"의 방법적 서술의 중심적 장으로서 간주될 수 있을까? 필자는 이 문제를 답변함에 있어서 변증법적 방법의 특색인 '매

12) 참조 D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion". In: "Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion", Hegel-Studien/Beiheft 18, 1978 Bonn, 203-324 쪽. 특히 223 쪽 이하.

13) WdL, II, 548.



개된 전제’라는 사상의 분석으로부터 기술을 시작함으로써 그 실마리를 풀고자 한다.

헤겔에게 있어서 철학적, 또는 좀 더 구체적으로 말해, 변증법적 방법이란 여타의 학문적 방법들과 구별되는 의미를 갖는다. 그에 의하면 철학은 다른 학문들의 경우와는 달리 자신의 방법을 직접적으로 주어진 전제로부터 출발시키는 편안함을 누릴 수 없다.<sup>14)</sup> 왜냐하면 이러한 “직접적 전제”는 철학적 인식에 있어서 불가결한 필연성이나 일반성을 결하고 있으며, 또한 그 타당성을 궁극적으로 “역사적 보증” 등의 경험적 요인에 의해 보장받을 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 만일 철학이 직접적 전제로부터 출발한다면, 철학은 인간적 경험의 제한성으로 인해 일정한 한계를 피할 수 없다. 그러나 헤겔은 철학에 대해 종교보다도 더욱 가까이 절대성이나 무한성에 다가갈 것을 요구한다. 따라서 철학은 공리라는 직접적 전제에서 출발하는 기하학이나 수학의 경우와는 달리 직접적 전제를 자신의 출발로서 삼을 수 없다. 오히려 철학은 다른 학문의 경우에는 직접적 전제로서 받아들여지는 바로 그것의 근거를 필연성 및 보편성과 더불어 증명해야만 하는 특별한 소명을 지닌 학문이다. 칸트도<sup>15)</sup> 이미 철학적 인식에 있어서 필연성과 일반성이 갖는 절대적 비중에 관해 언급하였다. 그에 따르면 필연성과 일반성은 선험성의 징표들이며, 바로 그렇기 때문에 그의 선험철학도 성립가능한 것이다. 그러나 헤겔의 안목에서 볼 때, 칸트의 선험철학은 물 자체를 여전히 직접적으로 전제하고 있다는 점에서 결함이 있다.<sup>16)</sup> 다시 말해 칸트에게 있어서 인식의 발전이 물 자체의 벽에 막혀 좌초되었다면, 헤겔의 변증법은 바로 이 벽을 관통하려는 시도와 더불어 본격적으로 출발한다. 칸트의 물 자체를 직접적 전제로서 간주하는 헤겔의 이해가 올바른가 아닌가는 이 자리에서의 관심사가 아니다. 이로부터 우리는 다만 논리학적 출발개념을 정립함에 있어서 직접적 전제를 배격하고 그것에 어떤 형태로든 대개성을—혹은, 같은 의미이지만, 부정성을—부여하려는 헤겔의 의도를 읽으면 족하다.

그렇진데 헤겔에게 있어 철학은—무엇보다 우선 “논리학”은—변증법적 방법 자체의 논구를 대상으로 삼아야만 한다. 즉 우리는 일단 “논리학”의 전 과정을 변증법적 방법의 자기전개에 관한 기술로서 간주할 수 있다. “논리학”도 하나의 독립된 교과인 이상, 그것은 자신의 출발을 위한 전제를 필연적으로 요구한다. 하지만 이 전제는 “순수지”의 차원에 도달한 정신이면 충분하다. 헤겔은 다음과 같이 말한다; “나는 정신현상학에서 의식을 서술하고자 시도했다. 의식은 구체적 삶, 그것도 외면성속에 사로잡힌 삶이다; 그러나 이러한 대상의 계속적 운동은, 모든 자연적 정신적 삶의 발전과 마찬가지로, 논리학의 내용을 형성하는 순수한 본질성들의 본성에서 유일하게 기인한다. 자신의 도정위에서 그 직접성

14) 참조. Enzy. 1. Einleitung.

15) I. Kant. Kritik der reinen Vernunft (KrV). B 3 이하.

16) 참조. WdL. II, 20쪽 이하. 또한 129쪽 이하.

및 외면적 구체성으로부터 해방되는 현상적 정신으로서의 의식은 그러한 순수한 본질성들 자체를 그들이 즉자 대자적으로 있는 바대로 대상으로 삼는 순수지로 된다. 순수한 본질성들은 순수한 사상이자 자신의 본질을 생각하는 정신이다. 그들의 자기운동은 그들의 정신적 삶이며 또한 학문을 구성하는 바로 그것이자 그들의 기술이 학문인 바로 그것이다. 이로써 내가 정신현상학이라고 부르는 학문이 논리학에 대해 갖는 관계가 이야기되었다.”

17) 여기서 보는 바와 같이, “논리학”은 정신현상학적 발전과정을 통해 도달한 “순수지”의 모든 자기전개가 기술되는 장소이다. 즉 “논리학”의 형식적 출발로서의 순수존재는 가장 추상적인 순수지의 모습이며, 그 결과로서의 절대이념은 가장 완숙되고 풍부화된 순수지의 모습인 것이다. 이 순수지는 외면성으로부터 벗어난 의식의 참된 모습이다. 그러니까 그것은 즉자적으로 매개된 정신의 현상인 것이다. 따라서 “논리학”의 전제는 어디까지나 “즉자적으로 매개된 것”(das an sich Vermittelte)으로 파악된다는 점에서 특색이 있다.

바로 이 점에서 헤겔의 변증법적 사상은 칸트의 그것으로 부터 결정적으로 구분된다. 칸트는 직접적 전제로서의 “물 자체”가 인식될 수 없고, 다만 “내가 나 자신에게 스스로 모순하지 않는”<sup>18)</sup> 한도내에서 생각될 수 있을 뿐임을 천명한다. 즉 물 자체는 경험적, 현실적 대상과는 관계없이 사유의 세계에서만 존재하는 추상적 이념으로서의 사상물(Gedankending)이다. 그러므로 물 자체에 관해 판단함은 순수 오성의 사용 범위의 확장을 가져오는듯 보이지만, 그것은 은연중에 경험적 한계를 넘어서 있는 명제들에 의존할 수밖에 없기 때문에, 실상은 우리들 인식능력의 부적절한 월권적 사용에 지나지 않는 것이다. 이와 더불어 물 자체에 관한 판단은 대상의 참된 인식이 아니라 “환영”으로 평가되는 “초월론적 가상”으로 폄하된다.<sup>19)</sup> 그러므로 우리는 초월론적 가상에 관계하는 그의 변증법을 “가상의 논리학”으로 특징지을 수 있다. 우리는 여기에서 현상들의 근거로서의 물 자체란 다만 그들의 “부정적 통일”일 따름이자 어떠한 구체적 규정도 가질 수 없으며, 고로 우리가 그에 부여할 수 있는 규정은 사유의 추상적 “자기동일성” 이외에는 아무것도 없음을 알 수 있다. 이러한 사정은 사유가 외적, 경험적 대상 대신 자기 자신을 고찰할 때도 마찬가지이다. 즉 칸트에 있어서 사유가 스스로에 대해 내릴 수 있는 최고의 규정은 바로 자기동일성인 것이다. 때문에 그는 사유의 자기동일성으로서의 “통각의 종합적 통일”(synthetische Einheit der Apperzeption)을—우리는 이것도 역시 극히 추상적인 순수지의 일종으로 파악할 수 있다—우리가 모든 오성사용을, 심지어는 전 논리학을, 그리고 이에 따라 초월론적 철학을 결부시켜야 하는 정점”이라고 말하며, 또한 모든 오성사용의 근거에 이러한 동일성이 놓여 있는 이상, 오성도 다름아닌 “선협적으로 결합하며 주어진

17) WdL. I, 제일판 서문, 17쪽 이하.

18) KrV. B XXVI. 각주.

19) 참조. KrV. B 352, A 295.

표상들의 다양을 통각의 통일하에로 가져가는 능력”이라고 말한다. 따라서 칸트에게 있어서 사유의 자기동일성은 모든 인식의 근거에 필연적으로 놓여 있으며, 이에 기초하여 인식은 일반성과 필연성을 얻는다. 하지만 이러한 자기동일성은 모든 오성적 범주들이 적제된 “운반구”일 뿐, 자체로서는 더 이상의 규정을 불허하기 때문에 물 자체와 마찬가지로 추상적 일반성에 지나지 않는다.<sup>20)</sup>

추상적 일반성으로서의 동일성에서 공통점을 갖는 사유와 물 자체의 관계에 대해 헤겔은 하이델베르크 시절에 쓴 한 논문에서 다음과 같은 요지의 비판을 한다: 칸트의 철학에 따르면, “이론적” 방법을 통해 알 수 있는 “존재하는 것”의 “가장 최고의 것”은 “단순한 현상들”일 뿐이다. 이들의 본질성으로 이야기되는 것에는 세가지가 있다: “첫째는 전혀 비개념적인 물 자체로서의 존재라는 규정 (즉 추상적 자기동일성; 필자 삽입) 이외에는 어떠한 규정도 귀속하지 않는 물 자체이며”, 둘째는 현상들사이의 유한한 결합들만을 야기하는 “자의식의 자아”이며, “마지막으로 순수한 물 자체에 대한 다른 극, 즉 순수한 통일로서의 자아”이다. “전자의 유한한 행위 가운데 있는 자아를 칸트는 오성이라 불렀고, 순수한 통일로서의 자아를 이성이라 불렀다. (...) 물 자체와 자의식의 순수한 통일은 따라서 추상적 일반성들이며, 이렇게 고정되어서는 그들은 전혀 정신적인 것이 아니다.”<sup>21)</sup>

헤겔의 눈으로 볼 때, 칸트의 변증법적 가상은, 그의 이율배반론에서 잘 나타나는 바와 같이, 물 자체의 판단을 둘러싼 이성과 오성의 바로 이러한 비정신적 인식행위의 소산이다. 헤겔에 따를 때, 참된 정신성은 주관과 대상사이의 일정한 외적 관계를 극복하지 못하는 감성적 혹은 오성적 능력을 통해서는 결코 밝혀지지 않는다. 왜냐하면 이 경우에는 정신성이 그 자체로서 규정되기 보다는 항상 경험적 대상을 통해 규정되기 때문이다. 여기서의 정신성은 항상 경험을 매개로 하여 규정된다. 헤겔에게 있어서 참된 정신성은 이러한 모든 종류의 외적 대립들을 자신속에 지양한 사유가 궁극적으로 대상속에서 스스로의 순수한 모습을 재인식함으로써 비로소 나타난다. 이러한 정신성의 인식으로서의 순수 지에는 이미 정신이 모든 경험적 대상에 대해 갖는 외적 관계들이 지양되어 있다. 뿐만 아니라 이 단계의 정신은 자기 성찰에 의해 내적 규정성을 인식하며, 이로써 궁극적으로 자신의 규정을 자신 스스로에 의해 내리는 본질적이며 생명력있는 정신으로 된다. 즉 정신의 타자는 바로 정신 자신이며, 타자 가운데서 자신에게 동일하게 남아 있는 정신은 바로 무한하며 자유로운 정신인 것이다.

이에 비해 이율배반을 구성하는 두 대립적 테제들은 모두 물 자체에 대한 판단으로서, 그들은 “이성의 통일에 적합하면 오성에 대하여 너무 크고, 오성에 적절하면 이성에 대해

20) 참조. KrV. A 115 이하.

21) 참조. G.W.F. Hegel, *ber Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band*. In: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. 제4권. 439쪽 이하.

너무 적은”<sup>22)</sup> 관계에 서 있다. 그리고 양자의 통일은 다만 비실체적인 초월적 이념을 가정함으로써만 가능하다. 그러나 초월적 이념의 질료는 전혀 경험과는 관계가 없기 때문에, 이를 통해 우리는 결코 현상계열의 완성을 기할 수 없다. 즉 현상계열의 정점인 출발과 현상계열 자체는 결코 현실적으로 통일될 수 없는 것이다. 칸트의 가상은 바로 이러한 초월적 이념을 대상으로 삼는 인식활동의 결과로서 그것은 구체적 현존을 갖지 않는 지성적인 것일 뿐이다.<sup>23)</sup> 여기에서는 경험적 현상과 지성적 물 자체 사이의 구별이 엄존하며, 이와 함께 “초감성적인 것을 현상들로부터 분리시키는 커다란 간극”<sup>24)</sup>으로 인하여 이성적 통일과 오성적 통일은 인식론상의 공통분모를 찾지 못하게 된다. 따라서 헤겔이 주장하듯 우리는 칸트에게서 “오성적 이성” 혹은 “이성적 오성”이라고 부를 수 있는 참된 정신성의 개념을 발견할 수 없는 것이다. 칸트의 입장에서 말한다면, 그러한 것은 오류와 이음동의 어적인 초월적 가상일 뿐이다.

헤겔은 칸트적인 가상개념을 불충분한 것으로 간주한다. 칸트와는 달리, 그는 가상을 본질의 외화로서 간주하며, 또한 가상으로부터 사유를 통해 본질에 회귀함도 가능하다고 본다. 이율배반론에서 칸트도 사유가 물 자체에 대해 갖는 관계를 규명하려 시도한다. 칸트에 따르면 이러한 시도는 “어떤 임의의 의도에서” 나타난 것이 아니라, “모든 인간적 이성이 그의 진행 가운데서 필연적으로 조우할 수 밖에 없는” 것이며, 따라서 그로부터 나타나는 물 자체의 인식과 관계하는 가상도 “꾸며낸 가상”이 아니라 “자연적이며 불가피한 가상”이다.<sup>25)</sup> 하나 헤겔에 따르면 칸트가 물 자체에 관해 현상들의 부정적 통일이라는 규정 이외에는 어떠한 긍정적 규정도 내리지 못함으로써, 결국 그는 “부정적 이성”의 단계에서 머무를 뿐, “긍정적 이성”의 파악을 향한 “마지막 발걸음”을 옮기지 못한 셈이다. 헤겔의 입장에서 보면, 바로 이 점에서 가상을 본질적인 것으로 파악하는 대신 다만 비실체적 환영인 것으로만 파악하는 칸트의 초월론적 논리학의 한계가 노정된다.

“부정적 이성”에서 “긍정적 이성”으로 향하는 마지막 발걸음은 다음의 인식에 그 요체를 둔다: 가상은 단순히 본질과 무관한 오류적인 것이 아니라, 오히려 본질 자체의 “외화”이며, 때문에 가상의 부정적 성격속에는 그 자체로부터 다시 본질개념으로 회귀할 수 있는 가능성이 이미 내재되어 있다. 헤겔이 “미학강의”에서 말하고 있듯이 “가상 자체는 본질에 본질적이다”<sup>26)</sup>. 다시 말해 본질은 또는, 같은 말이지만, 존재의 진리는 가상을 통해 우리에게 매개되는 것이다. 이러한 측면에서 우리는 변증법의 고유한 출발은 가상의

22) KrV. B 450, A 422.

23) 참조. KrV. B 593, A565 이하.

24) I. Kant. Kritik der Urteilstkraft. Einleitung, LIII.

25) KrV. B 440, A 422.

26) G.W.F. Hegel. Vorlesungen ber die Ästhetik. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1975, 21쪽.

규정성을 밝히는 곳에 있다고 하는 주장의 근거를 찾을 수 있다. 이렇진데 가상의 규정성의 파악은 변증법적 출발의 개념에 관계하는 “매개된 전제”라는 사상과 밀접한 관계를 갖는다. 그러므로 우리는 이 사상을 잘 살펴봄으로써, 변증법적 방법의 특색을 밝혀주는 단서를 찾을 수 있다.

#### 4. 추상적 부정—현존재

헤겔이 “논리학”의 가장 처음의 범주를 순수존재로 제시한 이상, 일반적으로 변증법의 출발은 순수존재인 것으로 생각되어 왔다. 하지만 이 경우에는 긍정적 변증법을 “논리학” 일반과 완전히 동일시하려는 의도가 암암리에 깔려 있다. 과연 우리가 이 의도를 무비판적으로 수용할 수 있을까?

필자의 견해에 따르면 “논리학”의 전제가 (또는 출발이) 존재논리학의 출발을 이루는 순수존재에서 보는 바와 같이 “자기동일성”<sup>27)</sup>만을 규정으로 갖는 “직접적인 것”에 그치는 한, 결코 긍정적 이성을 향한 마지막 발걸음을 옮기는 본격적인 의미에서의 변증법의 출발이란 있을 수 없다. 왜냐하면 여기에서 전제 자체의 규정성은 아직 인식되지 않는 즉자적 단계에만 머물러 있으며, 따라서 모든 규정들은 즉자존재 자체로부터의 규정이라기 보다는 그에 외적으로 관계하는 규정이기 때문이다. 이러한 의미에서 헤겔은 존재논리학을 “즉자적 개념”(Begriff an sich)의 논리학이라고 말한다. 즉 이곳에서는 즉자존재의 내적 규정성이 아직 고찰의 대상이 아니다. 이런 의미에서 보면, 존재논리학은 칸트의 “초월론적 논리학”과 동일한 사유의 수준에서 진행된다. 헤겔은 쓴다: “여기에서 객관적 논리학이라고 불리는 것은 부분적으로는 칸트의 초월론적 논리학에 상응할 것이다.”<sup>28)</sup> 이 언급은 존재논리학이 본질논리학의 두 부분으로 구성되어 있는 객관적 논리학의 일부분인 존재논학과 초월론적 논리학이 동일한 수준에서 진행됨을 직접적으로 시사하고 있다.

그런데 우리가 찾고자 하는 것은 바로 존재논리학의 틀속에서는 불가능한 즉자존재의 규정으로서의 가상이다. 이러한 이유로 우리는 존재논리학의 출발을 이루는 순수존재를 변증법적 방법의 자기전개를 가능하게 해주는 자발적인 “출발”로 볼 수가 없다. 존재는 무속에 또한 무는 존재속에 이미 “이행되어 있다”라는 존재논리학적 규정도 아직 예의 즉자적 규정성의 인식을 위해서는 불충분하다. 왜냐하면 여기에서는 무도 역시 존재와 마찬가지로 “단순한 자기동일성 자체”일 뿐이기 때문이다. “존재, 즉 이 규정적이며 직접적인 것은 실상은 무이며, 무 이상도 이하도 아니다.”<sup>29)</sup> 때문에 존재논리학에서 이야기되는 존

27) 참조, WdL. I, 82쪽.

28) WdL. I, 59 쪽.

29) WdL. I, 83쪽.

재와 무의 상호 이행존재(Übergangensein)는 진정한 변증법적 통일이 아니다. 그것은 다만 양자의 비규정적 동일성으로의 동시적 퇴행일 뿐, 이로부터 우리는 존재와 무의 통일로서의 즉자존재에 대한 어떠한 긍정적 규정도 얻을 수 없다. 여기서의 무는 완전히 추상적인 부정, 즉 소위 단순한 “결여로서의 무”(nihil privativum)나 또는 단순한 부정사 “...이 아닌”(nicht)<sup>30)</sup>에 해당한다. 이러한 입장에 서면, 존재와 무는 동일한 규정을 갖기 때문에 양자의 차이는 “무차별적”(gleichgültig)일 수 밖에 없다. 즉 어떤 것이 존재이며 어떤 것이 무인가 하는 판단은 제삼의 관점에서 내려질 수 밖에 없는 것이다. 헤겔은 존재와 무의 이러한 무차별적 관계에 기초해서는 결코 참된 존재가 밝혀질 수 없다고 한다. 이를 통해 밝혀질 수 있는 것은 본질처럼 보이나 실제로는 본질이 아닌 것에 불과하다.<sup>31)</sup> 존재와 무의 이행존재라는 사상에서 우리가 존재의 진리를 인식하기 위해 보다 자세하고 관찰해야 할 부분이 있다면, 그것은 그속에 숨어 있는 존재와 무의 “절대적 차별성” 및 그들의 “무차별성” 혹은 “무차별적 동일성” 사이의 내적 관계이다. 그러나 이 고찰은 존재논리학의 틀을 벗어나는 것이다.

모든 존재논리학적 범주들 사이의 관계가 무차별적인 것은 근원적으로 바로 존재와 무의 무차별적 관계에서 기인한다. 이렇듯 외적인 차이만을 갖는 존재와 무의 “각각은 직접적으로 자신의 상대 속에서 사라진다”. 즉 여기에서 하나는 다른 하나의 결여적 무일 뿐이다. 때문에 존재논리학에서 전형적인 사유의 운동 방식으로서의 “형성”(Werden) 또는 “이행”(Übergehen)은 “하나가 다른 하나 가운데서 직접적으로 사라지는 운동”으로 규정된다. 존재논리학적 범주들은 이러한 운동의 결과인 외적, 추상적 부정을 통해 야기되기 때문에 존재 자체에 대해 외적으로 관계하는 사유규정들일 뿐이며, 또한 이들은 존재 자체에 대해서나 그들 상호간에서나 모두 무차별적으로 관계를 맺는다. 그러나 진정으로 변증법적인 출발은 “뒤따르는 모든것의 근거에 남아 있으며 또한 그로부터 사라지지 않는다”.<sup>32)</sup> 헤겔은 존재논리학의 전 과정을 통해 존재의 외적 규정들을—즉 현존재적 규정들을—차례로 지양해 가지만, 결국은 존재논리학적 방법으로는 즉자존재의 규정성을 밝힐 수 없다는 결론에 도달하며, 여기에서 존재논리학 자체를 지양하여 본질논리학으로 이행한다.

## 5. 단순 부정성—비현존재

이러한 이행 과정을 부정이론적(negationstheoretisch) 측면에서 살펴보면 다음의 사태

30) WdL. I, 84 쪽.

31) 헤겔은 이것을 본질논리학의 “본질적인 것”(das Wesentliche)의 장에서 다룬다. 참조. WdL. II, 18 쪽 이하.

32) WdL. I, 71쪽.

연관성이 발견된다. 존재논리학의 최종 범주인 “절대적 무차별성”(absolute Indifferenz)에  
 는 모든 외적 규정들이 지양되어 있다. 즉 헤겔은 존재논리학의 전체를 통해 존재에 관한  
 외적 규정들을 차례차례 검토하고 그들사이의 이행관계를 서술한 후, 결국은 그들중 어떠  
 한 것도 본질의 규정으로서 타당할 수 없고 그런 한도에서 그들은 본질의 규명을 위해 모  
 두 지양되어야 할 것이라고 결론내린다. 헤겔의 용어로 말하자면, 그들은 모두 본질에 대  
 해서 “무차별적”으로 관계한다. 이러한 절대적 무차별성은 존재논리학적 사유가 본질의  
 규정을 위해선 불충분함을 암시한다. 절대적 무차별성의 단계에 있어서 본질은 근본적으  
 로는 순수존재와 마찬가지로 “비규정성”인 채로 남아 있다. 그러나 이제 이 비규정성은  
 외적 규정들의 지양으로서의 비규정성이다. 때문에 그것은 일차적으로는 부정적인 것이지  
 만 동시에 “부정의 부정”이기도 하다. 바로 이 점에서 “절대적 무차별성”은 “순수존재”와  
 구분된다. 즉 후자가 단순한 “...이 아닌”(nicht)에 해당하는 “순수한 비규정성”(reine  
 Unbestimmtheit)<sup>33)</sup>이라면, 전자는 “부정의 부정”으로서의 비규정성이다. 이로써 존재는  
 비록 아직 비규정적으로 남아 있다고는 하나, 이 비규정성은 순수존재의 비규정성과 같이  
 직접적인 것이 아니라 “부정의 부정”이란 존재논리학적 반성을—즉 외적 반성을—통해 존  
 재의 외적 규정으로부터 다시 존재 자체로 회귀한 것이다. 이러한 비규정성은 직접적 비  
 규정성과는 달리 외적 반성을 통해 “정립된”(gesetzt) 비규정성이다. 즉 존재논리학의 출  
 발인 순수존재의 단계에서는 단순히 직접적 전제로서 가정되었던 본질이 그 마지막인 “절  
 대적 무차별성”의 단계에서는—반성논리학적<sup>34)</sup> 용어로 표현하자면—“정립존재”  
 (Gesetzsein)로서 파악되는 것이다. 이를 통해 우리는 형식논리학적 시각에서는 더 이상  
 설명될 수 없는 것으로 간주되는 자기동일성의 설명에, 그리고 이와 더불어 본질의 인식  
 에 한걸음 더 가까이 다가간다.

이 자리에서 앞당겨 말하자면, 반성논리학적 부정성은 대략 다음의 구조를 갖는다. 우  
 선 헤겔이 즐겨 인용하는 스피노자의 말처럼 일반적으로 모든 규정은 부정이다.— *omnis  
 determinatio est negation*, 즉 모든 규정은 규정되어 있지 않은 사태에 부정을 통하여 경  
 계를 긋고, 이를 통해 그 윤곽을 밝혀주는 행위이다. 이러한 의미에서 볼 때, 부정의 부  
 정은 정립된 규정의 지양, 즉 하나의 규정이 자신의 소종래가 되는 근거어로 회귀하는 반  
 성적 행위이며, 이 근거는 한 규정의 도출을 가능케 해주는 전제이다. 따라서 부정의 부  
 정은 “전제-정립”(Voraus-setzen)<sup>35)</sup>과 동일하다. 그러나 완전한 반성논리학적 의미에서의

33) WdL. I, 82쪽.

34) 헤겔 스스로는 반성논리학이란 용어를 사용하지 않지만, 본질논리학의 “반성” 편은 본질논리  
 학의 핵심인 가상의 부정성을 주제로 삼고 있는 바 “논리학”의 체계속에서 특별한 의미를 지  
 니기 때문에, 여기서는 이를 강조하여 본질논리학이란 용어 대신 반성논리학이란 용어를 사용  
 하기로 한다.