부정의 부정은, 즉 "절대적 부정성"은 첫째 부정 자체의 부정이며 이러한 점에서 '자기연관적 부정'으로서의 긍정이기는 하지만, 둘째 어쨌든 스스로 부정적 활동이며 그런 한도에서 역시 규정의 정립이다. 고로 "전제-정립"은 "정립속에서의 정립의 지양"[36] 혹은 말을 바꾸자면 부정속에서의 부정의 지양인 것으로 파악된다. 이에 따라 볼 때, 전제는 지양된 규정으로서의 규정이다. 그것은 지양된 규정인 한에 있어서 비규정적인 양 보이지만, 실은 보다 높은 차원의 규정인 것이다. 이와 함께 근거에로의 회귀는 단순한 퇴행이 아니라 이와 규정의 통일로 간주될 수 있으며, 이러한 의미에서 회귀와 발전은 같은 것이다. 이상에서 보듯이 변증법적 부정성의 관점에 서면, 정립 행위는 동시에 전제 행위이며 또한 그 역도 성립한다. 이 단계의 전제는 스스로가 정립존재인 동시에 그 지양으로 파악된다.

그러나 절대적 부정성을 통해 매개되는 전제와 정립 사이의 이러한 상호 연관성은 단숨에 나타나는 것이 아니다. 왜냐하면 절대적 무차별성의 비규정성은 근본에 있어서 단지 순수존재로의 복귀만을 의미하기 때문이다. 그러므로 그것은 아직 정립존재로만 파악될 뿐, 동시에 그 지양으로서는 볼 수 없다. 이러한 비규정성은 순수존재와 무사이의 외적, 무차별적 관계를 전제로 삼고 출발한 존재논리학적 운동의 틀 안에서는 어쩔 수 없이 남아 있는 존재의 마지막 "모든 잔재"(der ganze Rest)[37]이다. 그리고 헤겔에 따르면 라이프니츠, 칸트 그리고 피히테 등에 의해 전통적으로 생각되어온 "가상"의 개념은 바로 이러한 잔재를 깨끗히 제거하지 못한 결과이다.[38] 즉 이들은 모두 순수존재를 자기동일적 비규정성의 수준에서만 파악했고 따라서 그것에 대한 여하한 종류의 적극적인 규정도 오류적 가상일 뿐이라고 여겼다.

이 단계의 가상은 존재의 외적 규정성들의 지양, 즉 현존재의 지양이므로 이미 "비현존재"(Nichtdasein)[39]라고 불린다. 추상적 부정으로서의 모든 사유규정들이 넓은 의미의 현존재의 국면에 머무르고 있다면, 부정의 부정으로서의 사유규정은 이제 비현존재의 단계에 도달한 것이다. 그러나 이 비현존재는 근본에 있어서는 순수존재와 마찬가지로 아직 비규정적으로 남아 있다. 말을 바꾸자면, 이 국면에서는 "정립"으로서의 부정의 부정과 "전제-정립"으로서의 부정의 부정이 아직 내적 연관성 속에서 파악되는 대신 서로 외적으로 "갈라진다"(auseinanderfallen). 즉 그들은 부정의 부정이란 면에서 질적으로는 동일하나 아직 외적으로 상이한 관계속에 서 있다. 이런 의미에서 헤겔은 다음과 같이 쓴다:

---

35) 전제와 정립에 관해서는 WdL II. 24쪽 이하의 "반성"의 장을 참조하시오.
36) WdL. II, 27쪽.
37) WdL. II, 19쪽.
38) 참조. WdL. II 20 쪽 이하.
39) 위의 곳.

"절대적 무차별성은 존재가 본질로 되기 이전에 있는 존재의 마지막 규정이다. 하나 그것은 본질에 못미치고 있다. 그것은 무차별적으로 규정된 것으로서 여전히 외적, 양적인 것으로서의 차이를 그 자신에 즉해 가짐으로써, 아직 존재의 국면에 속해 있음을 스스로 보여준다."[40]

헤겔에 따르면 칸트의 물 자체는 절대적 무차별성으로서의 "비현존재"에 다름이 아니다. 그러므로 칸트는 물 자체의 현재성을 엄격히 금지했으며, 이와 함께 우리가 물 자체에 관해 아무것도 관찰할(anschauen) 수 없는 이상, 즉 물 자체가 비규정적으로 남아 있는 이상, 물 자체는 머릿속에서만 존재할 뿐이다. 그러므로 그에게 있어서 물 자체의 어떠한 실제적 규정도 허구적인 가상에 지나지 않는다. 헤겔은 이러한 물 자체의 개념은 "두뇌의 망령"(Hirngespenst)으로서의 가상에 불과하다고 본다. 그런데 이 경우에는 물 자체의 유일한 규정인 자기동일성마저도 실은 단순한 가상에 불과하다. 왜냐하면 이러한 동일성은 어떠한 현실성도 가질 수 없는 다만 추상적 종류의 것이기 때문이다. 우리는 이 점에서 존재의 최고의 원리로서 전통적으로 인정되어온 예의 단순한 동일성이 **존재의** 진리를 밝히기에는 너무도 **주관적인** 규정일 뿐이며, 아울러 변증법적 출발의 원리로서도 불충분함을 알 수 있다.

이러한 견지에서 볼 때, 우리는 왜 본질논리학의 과제가 존재 자체의 비규정성의 지양으로 좁혀져야 하는가를 자연스럽게 이해할 수 있다. 이미 말한 바와 같이, 존재논리학적

---

40) WdL. I, 456쪽. 질적인 면에서는 동일하나 양적인 면에서는 차이를 갖는, 이와 더불어 한걸음 더 나가 질적인 것과 양적인 것의 차이를 내면적으로 통일시키지 못하고 있는 절대적 무차별성의 실례를 헤겔은 천체의 타원적 운동을 야기하는 원심력과 구심력의 관계에서 찾는다. 간단히 말해 질 또는 좁은 의미의 존재란 있음과 없음에 관한 범주이며, 양이란 많음과 적음에 관한 범주이다. 따라서 좁은 의미의 존재론은 "논리학"의 분류에서도 볼 수 있는 바와 같이 있음과 없음의 규정 및 그들 사이의 관계에 대한 이론이다. 그리고 일반적으로 많고 적음이 있음과 없음을 배제하고는 생각될 수 없는 이상, 존재논리학 일반은 질과 양, 그리고 양자의 통일인 척도에 관한 연구도 함께 포함한다. 한 중심물체의 주위를 운동하는 물체에서 나타나는 원심력과 구심력은 질적인 것과 양적인 것의 관계가 존재논리학의 시각에서 궁극적으로 어떻게 나타나는가를 예시한다. 첫째 이들은 각각 오로지 다른 하나가 있음으로써 성립한다. 즉 질적인 면에서 양자는 동일해야만 한다. 하지만 둘째 양적인 면에서 양자는 하나가 증가하면 다른 하나는 감소하는 역관계에 서 있다. 이 역관계는 증가의 정점에서 증가되는 것은 감소하며 감소되는 것은 증가한다. 즉 여기에서는 양적 차이가 나타난다. 그러나 헤겔에 따르면 원심력과 구심력의 이론에서는 질적 차이와 양적 차이가 하나로 통일되지 못하고, 다만 "차례로 따로 떨어져 표현될" (in ein Nacheinander auseinandergedr ckt) 뿐이기 때문에, 무차별성의 범주에서 "양적 혹은 질적 규정의 차이는 서로 갈라지며", 그 결과 질과 양의 통일인 척도도 진리의 완성된 표현으로서는 간주될 수 없는 것이다. 이러한 외적 관계로 인하여 헤겔은 부정의 부정속에 내포되어 있는 두가지의 대립적 요소들이 절대적 무차별성의 단계에서는 그 "계기들"로서가 아니라 "측면들"로서 나타난다고 말한다.

규정들은 존재 자체에 대해서 뿐만 아니라 그들 서로간에도 무차별적으로 관계한다. 필자는 이러한 관계를 통해 맺어진 규정들을 "현존재적 규정들"이라 부르고자 한다. 이러한 명명은 다음의 근거를 갖는다. 우리는 현존재적 규정들 사이의 관계를 "어떤것"(Etwas)과 "다른것"(Anderes), 또는 "유한성"과 존재논리학적 무한성, 즉 "악무한" 사이의 관계에서 범례적으로 볼 수 있지만, 실상은 이러한 관계는 존재논리학의 도처에서 발견된다. 절대적 무차별성의 "부정의 부정"도 즉자존재가 비규정적으로 남아 있는 한 아직 즉자적 혹은 자기연관적 부정으로서 생각될 수 없다. 헤겔이 "단순 부정성"(einfache Negativität)이라고 부르는 이 부정성은 아직 "부정"과 "부정의 부정"으로서의 긍정의 통일, 즉 말을 바꾸면 현존재적 규정들과 순수존재 사이의 내적, 변증법적 통일이 아닌 것이다. 이 두 계기들은 아직 상호 무차별적으로 관계한다. "부정의 부정"을 통해 이제 현존재적 규정들 사이의 외적 관계는 비현존재 속에서 지양되었으나, 이들과 존재 자체 사이의 무차별적 관계는 아직 지양되지 않은 채로 있다. 예를 들어 칸트에게 있어서의 비현존재로서의 물 자체와 현상들사이의 관계가 바로 이에 해당한다. 이런 한도에서 여기에서의 "부정의 부정"은 근본적으로 순수존재로의 복귀 이외에는 아무것도 아니다. 다시 말해 순수존재에서 출발한 존재논리학은 그 부정으로서의 현존재를 거쳐 한편으로는 부정의 부정으로서의 비현존재를 결과로서 갖지만, 다른 한편으로는 이 비현존재의 근거에는 여전히 순수존재의 비규정성이 자리잡고 있다. 이와 더불어 존재논리학은 순수존재에서 출발하여 선행하는 사유규정들이 뒤따르는 사유규정들 가운데서 "직접적으로 사라지는" 부정의 운동인 "형성" 혹은 "이행"을 통해 존재의 진리를 밝히려고 하였으나, 이제 다시 순수존재로 되돌아옴으로서 막다른 골목에 빠지고 만다.

"절대적 무차별성"을 통해 우리가 알 수 있는 것은 첫째 외적 부정에 의해서는 존재의 진리가 밝혀질 수 없고, 둘째 이를 위해서는 존재를 즉자적으로 규정함이 필연적이지만, 셋째 존재논리학이 순수존재의 비규정성을 전제로서 삼고 출발한 이상, 존재논리학적 방법으로는 이것이 불가능하다는 사실밖에 없다. 때문에 절대적 무차별성에서 존재논리학은 필연적으로 "전면적 모순"(der allseitige Widerspruch)에 봉착한다. 이 모순의 해결을 위해서는 "부정의 부정"으로서의 비규정적 가상과 외적, 추상적 부정으로서의 현존재적 규정들 사이에서 성립하는 대립의 변증법적 지양이 필수적이지만, 지금까지 결과할 수 있었던 것은 다만 후자의 지양으로서의 비현존재에 불과하다. 이 단계에서는 즉자존재의 가상, 즉 비규정적 직접성과 현존재적 규정들사이의 이원론적 관점이 여전히 통용되고 있다. 그리고 하나의 통일속에서 양자의 동시존재를 가능하게 해주는 변증법적 지양은 아직 다만 하나의 철학적인 요청(Postulat)일 뿐으로서, 그 해결책은 어디까지나 실천철학적 당위(Sollen)의 차원을 넘지 못한다.

이 자리에서는 자세히 논의하지 않겠지만, 헤겔에 따르면 피히테의 자아 철학은 대표적

으로 바로 이러한 당위의 수준을 넘지 못하고 있으며, 따라서 자아와 비자아의 완전한 통일을 목표로 삼았던 그의 인식론은 궁극적으로 다시 실천철학의 틀을 넘어서지 못하고 만다. 즉 그에게 있어서 자아는 자신과 비자아 사이의 대립을 지양하는 능력을 소유하지만, 비자아 역시 자아의 이러한 활동성을 되물리치는 "무한한 추동"(der unendliche Anstoß)을 갖는다. 이에 따를 때, 자아는 일단 비자아를 스스로로부터 완전히 정립할 수 있을듯 보인다. 다시 말해 '자아 = 자아'라는 동일적 명제로부터 '자아 = 비자아'라는 반명제가 성립가능할듯 보인다. 이로써 자아는 외견상 비자아 자체를 자신으로부터 밝혀지는 규정성인 것으로 파악하며, 이를 통해 자아와 비자아사이의 대립을 자아의 내적 대립인 것으로 규정하여 스스로를 절대자아의 수준으로까지 끌어 올릴 수 있을 것으로 보인다. 그럼에도 피히테의 철학은 근본에 있어서 예의 이원론에 되빠지고 있다. 왜냐하면 이미 무한한 추동이란 개념이 시사하듯이, 자아를 통해 정립된 비자아이외에도 언제나 자아의 자장권밖에 남아 있는 비자아가 존재하기 때문이다. 하나의 개념 정립을 통해 자아는 한편으로는 자신과 비자아 사이의 대립을 지양하지만, 이 지양은 다른 한편으로는 자아속에 포섭되지 않는 비자아가 여전히 온존함으로 해서 자아에 대한 새로운 제한으로 나타난다. 따라서 한 지양을 통해 자아는 무한성을 획득한 듯이 보이지만, 이 무한성은 동시에 제한된 무한성, 즉 악무한일 따름이다. 피히테의 무한한 추동의 개념속에 내재되어 있는 이러한 이중성은 결국 자아가 비자아에 무한히 접근할 수는 있으나 결코 그 자체를 완전히 인식할 수 없음을 암시하며, 이를 통해 제시될 수 있는 것은 자아에 의한 비자아의 무한한 분석 가능성일 뿐, 결국은 비자아 자체는 규정될 수 없는 "저편"(Jenseits)으로 남아 있다.

이것은 "무한한 추동"이 바로 헤겔의 단순 부정성의 단계에 상응함을 암시한다. 즉 무한한 추동은 한편으로는 비자아의 지양을 통해 자신을 규정하지만—이중적 부정—, 다른 한편으로는 단순한 자아의 제한—추상적 부정—일 따름이다. 그리고 이 경우 비자아는 결국 헤겔의 용어로 바꾸어 표현하자면 아직 존재논리학적 단계를 벗어나지 못한 직접적 전제로서의 "직접적 비존재"(das unmittelbare Nichtsein) 이외에는 아무것도 아니다. 때문에 그는 다음과 같이 쓴다. "존재의 국면에 있어서는 직접적인 것으로서의 존재에 비존재가 마찬가지로 직접적인 것으로 대립적으로 생성되며, 그들의 진리는 형성이다."[41] 여기에서 볼 수 있듯이 존재의 국면에서의 존재와 비존재(혹은 무)는 상호 직접적으로 대립할 뿐이다.

6. 절대적 부정성—반성적 비존재

지금까지의 문맥에서 볼 때, 본질논리학의 본격적 과제는 존재 자체에 대한 외적 가상

41) WdL. II, 23쪽.

으로서의 비규정적 직접성의 지양에 있음을 알 수 있다. 이런 의미에서 헤겔은 다음과 같이 쓴다. "본질에서의 가상은 타자의 가상이 아니라 즉자적 가상, 본질 자체의 가상이다."[42] 그러므로 비규정적 직접성의 지양은 더 이상 외적 부정에 의해 결과해서는 안되며, 오히려 존재의 자기지양적 운동으로 부터 결과해야만 한다. 그러므로 우리는 여기에서 내적 가상으로서의 "비존재"의 개념을 생각할 수 있다. 바로 이러한 "자신 속으로 들어간, 이와 더불어 자신의 직접성으로 부터 떨어진 가상"을 헤겔은 "반성"[43], 혹은 좀 더 자세히 말해 단순한 외적 반성과 구분되는 "내향적 반성"(Reflexion in sich)이라고 부르기 때문에 필자는 내적 가상으로서의 비존재를 "직접적 비존재"와 구별하여 반성적 비존재'라고 부르고자 한다.

이 장의 요점을 미리 말하자면 대체적으로 다음과 같다. 비현존재가 현존재적 규정들을 자신의 계기로서 가졌다면, 반성적 비존재는 이제 순수존재와 현존재를 자신의 계기로서 가져야 한다. 이로써 반성적 비존재는 비현존재의 단계에서는 서로 "갈라져서" 나타났던 존재논리학적 요소들을 비로소 자신 속에 포함하며, 더불어 무한한 본질적 규정들을 자신의 현존재로 가질 수 있다. 그리고 이 본질적 현존재는 존재 자체의 운동으로부터 나타나는 본질적인 가상이다. 이러한 사태연관성을 우리는 방금 언급한 반성적 비존재의 두가지 계기, 즉 순수존재와 현존재에 따라서 보다 자세히 고찰할 수 있다.

우선 순수존재의 계기에 따라서 반성적 비존재를 고찰해 보자. 반성적 비존재는 한편으로는 순수존재의 직접성, 즉 긍정성을 갖지만, 다른 한편으로는 이 긍정성은 순수존재의 경우처럼 단순히 직접적으로 전제된 자기동일성이 아니라 현존재적 부정으로부터 다시 자신속으로 회귀한 동일성으로 생각되어야 한다. 이러한 동일성은 "비동일성"(Ungleichheit)을 자신의 대립으로 갖는 외적 반성의 규정이 아니라 "내향적 반성"(Reflexion in sich)의 동일성, 즉 헤겔의 용어로 말하자면 "동질성"(Identität) 이다. 동질성의 관점에서 볼 때, 존재의 진리인 것으로 이야기되는 반성적 비존재는 이제 순수존재와 같이 단순히 비규정적 직접성을 통해서는 설명될 수 없다. 왜냐하면 동질성은 부정적인 것으로부터 회귀한, 즉 자신의 부정인 "차별성"(Unterschied)을 계기로서 갖는 것으로 파악되기 때문이다. 이에 따라 동질성은 즉자적으로 이미 차별성을 자신의 규정성으로 갖는 "내향적 반성의 직접성"이며, 따라서 추상적 동일성의 경우처럼 "존재이거나 혹은 또한 무"로서의 고착화된 비운동적 직접성이 아니라, 존재인 동시에 무, 즉 "스스로를 통일로서 산출하는 동일성"이며, 또한 한 걸음 더 나가 이 동시존재에서 기인하는 "자신으로부터의 그리고 자신속에서의 이러한 순수한 산출행위", 다시 말해 하나의 자기운동이다. 따라서 그것은 "추상적

42) WdL. II, 22쪽.
43) 위의 책, 24쪽.

동질성"이 아니라 "존재와 존재의 모든 규정성이(즉 순수존재와 현존재가; 필자 삽입)(…) 즉자적으로 지양된" "본질적 동질성"[44], 다시 말해 순수존재의 규정성에 해당하는 동질성과 현존재의 규정성에 해당하는 차별성의 통일로서의 동질성이다. 그러므로 이 즉자적으로 지양된 양 규정성들의 차이를 존재 자체에 내재하는 동질성의 운동에 따라 "구분하는"(unterscheiden)[45] 것을 우리는 본질논리학적 규정행위로서 볼 수 있다.

이제 존재의 가상은 외적 반성의 동일성 대신에 내향적 반성의 동질성의 관점에서 파악되어야 하며, 또한 이 동질성은 존재의 가장 기본적 요소이자 또한 동시에 자신 속으로 회귀하는 존재의 운동을 통해 정립된 것이기도 하다. 때문에 일반적 사고방식에 있어서는 전제가 정립에 선행하지만, 내향적 반성의 관점에서는 "정립적 반성"(setzende Reflexion)이 "전제적 반성"(voraussetzende Reflexion)에 선행한다. 아니 동질성 자체가 출발이자 반성규정인 한에서 전제적 반성은 곧 정립적 반성이다. 풀어서 이야기 한다면, 동일성으로서의 직접성은 "출발의 가상"[46]일 뿐이며, 진정한 직접성은 회귀로서의 동질성이다.

이런 측면에서 볼 때, 우리는 변증법과 형식논리학의 차이를 다음과 같이 요약할 수 있다. 소위 "변증법적인 것"이 형식논리학적 제 법칙들과 대립하는 것은 아니지만, 그렇다고 양자가 전혀 동일한 구조를 갖는 것도 아니다. 왜냐하면 "변증법적인 것"은 단순히 형식논리학적 제 법칙들을 포함할 뿐만 아니라, 이들에만 의거해서는 관철될 수 없는 대상 자체의 규정도 또한 자신의 목적으로서 갖기 때문이다. 따라서 변증법과 형식논리학은 상이한 "출발"을 갖는다. 일반적으로 말해, 형식논리학은 주관적 사유의 최고원리로서의 동일성, A = A를 기본명제로 삼고 출발한다. 그리고 이에 저촉되는 판단, 예컨데 A와 非A라는 술어를 하나의 관점에서 동시에 동일한 주어에 귀속시키는 판단은, A = 非A가 분석적으로 모순인 이상, 거짓이라는 식으로 평가하면 그만이다. 칸트도 이러한 관점에서 자신의 모순율을 "어떠한 사물에도 그에 모순하는 술어가 귀속하지 않는다"[47]라고 정형화한다. 이에 따를 때, 모순은 동일한 사물에 하나의 동일한 술어가 긍정되며 또한 동시에 부정되어질 때 발생한다. 그러나 칸트에게 있어서의 모순은 정확히 말해 단순한 언명의 관계가 아니라 동일한 대상에 분석적으로 귀속하는 술어와 분석적으로 귀속하지 않는 술어 사이의 부정적 관계이다. 술어들의 대상연관성을 칸트는 그의 실제적 가능성의 이론으로서의 초월론적 논리학에서 탐구한다. 하지만 그에게 있어서는 논리적 (혹은 형식적) 가능성의 이론으로서의 형식논리학적 판단이 무조건적으로 참된 판단이며 따라서 모든 그밖의 학문에 선행하는 까닭에, 그의 독창적인 발견인 초월론적 논리학의 이념은 상당부분 퇴색

44) 참조. WdL. II, 38쪽 이하.
45) WdL. II, 15쪽.
46) WdL. II, 27쪽.
47) KrV. B 190, A 151.

하고 말았다.

헤겔은 형식논리학적 모순개념이 사유의 주관적 법칙의 테두리 안에서만 머무르는 한, 하등의 불만도 표시하지 않는다. 이 자리에서는 상술하지 않겠지만 그에게 있어서의 모순도 또한 형식적인 면에서는 반드시 지양되어야만 하는 것임에 틀림없다. 다만 다른 점이 있다면 변증법적 모순은 동일율에 의해 지양되는 것이 아니라 자신의 즉자적 규정성에 의해 스스로를 지양하며, 또한 '지양된 모순'이 형식논리학의 경우처럼 곧 무모순적 동일성이 아니라, 즉자적으로 차별성을 내포하는 동질성으로 나타나고, 따라서 결국은 다시 모순으로 발전한다는 점이다. 즉 모든 존재는 한편으로는 지양된 모순인 동시에 다른 한편으로는 그 자체가 모순이며, 때문에 변증법적 모순을 즉자적으로 갖는 모든 존재는 스스로를 끊임없이 지양하여 자신의 내면을 외화시키며 다시 그로부터 자신의 내면으로 회귀하는 하나의 생명성이다. 이런 면에서 형식논리학에 대한 헤겔의 불만은 근본적으로 주관적 사유가 대상 자체에 대해 갖는 관계의 불완전성에 있다. 때문에 본질논리학이 사유와 대상, 주관과 객관의 성찰적(spekulativ) 관계의 연구에 집중되어 있음도 결코 우연이 아니다. 그의 안목에서 볼 때, 예컨데 '물 자체에 관한 어떠한 긍정적 규정도 단순히 소피스트적 가상일 뿐이며, 현상이 있는 이상 우리가 물 자체를 그 근거로서 생각할 수는 있으나, 그로 부터 우리는 추상적 동일성 이외에는 아무것도 인식할 수 없다'라는 칸트식의 생각은 논리학과 대상 자체의 연관성을 주제로 삼는다는 면에서 상당한 발전을 보여주고 있기는 하다. 그러나 이 발전은 아직 미완의 것이다. 왜냐하면 우리가 대상 자체에 관해 내릴 수 있는 판단은 아직 "… 할 수 없다"라는 식의 부정적이며 또한 물 자체에 외적인 것에 지나지 않기 때문이다. 한 걸음 더 나가 이러한 물 자체의 개념으로부터는 진정으로 객관적인 여하한 현상의 개념도 도출될 수 없다. 이 경우에는 차라리 현상의 진정한 근거는 물 자체에 있는 것이 아니라 우리의 주관속에, 즉 감각이나 감성속에 있다고 말함이 더욱 올바를지 모른다. 그러므로 이러한 입장에 서면 우리는 대상을 인식하였다고는 하나, 사실상 인식되어진 것은 대상이 아니라 대상인 듯 보이는 주관적인 것이며, 또한 그 근거로서의 물 자체라는 것도 실은 "두뇌의 망령"일 뿐이다.

사유의 최고원리를 단순한 동일성으로 규정하려는 태도는 실상은 존재 자체에 관해 다만 죽음의 정적과도 같은 정체된 비규정성 또는 규정불가능성만을 결과로서 가질 수 밖에 없다. 존재논리학은 아직 이 단계에 머무르고 있는 사유가 존재 자체를 다만 자기동일적일 뿐인 비규정적 직접성으로 규정함으로써 결국 어떠한 질곡으로 빠지는가를 보여준다. 여기에서 존재의 내적 규정성은 아직 "그림자의 왕국"(Schattenreich)속에 은폐되어 있다. 그리고 이런 한도내에서 존재의 규정인 것으로 이야기되는 여러 존재논리학적 사유규정들은 그 내적 규정성의 외화인 것으로 해석될 수 없다. 그러나 비규정성에서 서로 일치되는 존재와 무는 역설적으로 순수존재의 규정 가능성을 암암리에 대변하고 있다. 즉 존재의

동일성속에는 비록 존재논리학의 지평에서는 인식되지 않기는 해도 이미 존재와 무의 통일로 부터 나타나는 즉자적 규정성이 함께 하는 것이다. 이와 함께 동일성은 동질성의 시각에서 이해되어야 한다. 여기에서 우리는 존재 자체의 참된 규정을 자신의 목표로 삼는 변증법의 진정한 출발이 구체적으로 어디에서 성립하는가를 말할 수 있다. 즉 변증법의 진정한 출발은 존재와 무가 함께 하는 즉자존재의 (혹은 내적 존재의) 절대적 부정성에 있으며, 또한 이를 통해 순수존재의 비규정적 직접성 자체로 부터 본질적 현존재의 규정을 도출함에 있다. 그러므로 절대적 부정성의 개념이야말로 헤겔 변증법의 출발 개념을 이해하기 위한 하나이자 전부라고 해도 과언이 아니다. 이렇게 볼 때 우리는 존재논리학 일반을 '직접적인 동시에 매개적인 성격을 지니는 변증법적 출발'을 부각시키기 위한 예비학으로 간주할 수 있다.

이상에서 우리는 반성적 비존재를 우선 순수존재의 계기에 따라 고찰했다. 이제 그것을 현존재의 계기에 비추어 고찰해 보자. 이 계기에 따를 때, 반성적 비존재는 하나의 부정이며 그러한 한도에서 하나의 규정이지만, 이 규정은 존재 자체에 대한 외적 규정이 아니라 존재의 즉자적 규정성인 '동질성과 차별성의 대립'으로부터 나타나는 운동에 의해 정립된 존재, 즉 존재의 자기규정으로서의 "정립존재"인 것이다. 고로 위에서 언급한 즉자적 차이의 "구분"은 즉자존재의 자기지양적 행위이며, 따라서 이로 부터 결과되는 규정도 "타자를 위한 존재"(Sein-für-Anderes)가 아니라 "자신을 위한 존재"(Fürsichsein)인 것이다. 이를 통해 즉자존재는 "자신을 위한 존재"를 얻게 되고, 이러한 "즉자적이며 또한 자신을 위한 존재"(Anundfürsichsein)는 바로 본질적 규정이다. 이렇게 볼 때 내향적 반성은 현존재적 규정성들이 지양되어 있으나 아직 즉자적으로 부정적인 비존재의 자기지양으로부터 출발하여 다시 "자신을 위한 존재"로서의 본질적 현존재로 되돌아오는 운동이다. 단순 부정성의 경우에는 현존재에서 비존재 까지의 사유의 회귀적 과정이 기술되었다. 그런데 이제는 다시 비존재에서 출발하여 현존재로 돌아오는, 즉 "부정적인 것에서 부정적인 것으로 회귀하며" 이와 더불어 "자신을 위한 존재"의 무한성을 획득하는 운동이 기술되고 있다. 사유의 이러한 이중적 회귀성을 헤겔은 절대적 부정성이라고 부른다. 그리고 이 절대적 부정성이야말로 "부정 속에서 부정의 부정으로서의 긍정"인, 즉 "타자 가운데서 타자의 타자로서의 자신을 재발견하는" 진정한 무한성이다. 이러한 무한성은 그것이 어쨌든 부정적인 것인 한에 있어서 고착화된 무한성이 아니다. 그것은 언제나 자신을 지양하는, 그러나 이 지양으로서의 유한성 가운데서 직접적으로 사라지는 무한성이 아니라 언제나 자신에게로 회귀하는 무한성이다. 즉 이제 부터 유한성은 무한성의 단순한 대립이 아니라 그것의 한 계기일 뿐이다.

부정적인 것에서 부정적인 것으로 회귀하는 변증법적 운동을 우리는 순환성을 갖는 모든 생명성 가운데서 유비적으로 찾아 볼 수 있다. 예컨데 씨에서 줄기와 꽃을 거쳐 다시

씨로 돌아오는 식물의 순환적 삶을 상정해 보자. 여기서의 모든 단계는 그 자체로서 보면 일시적으로 나타났다 스러져버리는 부정적인 것이자 직접인 것이긴 하지만 또한 궁극적으로는 모두 자신의 생명성에 의해 상호 매개되어 있는 것이기도 하다. 외적 반성은 각각의 단계를 단순히 상이한 직접성인 것으로만 간주한다. 그러나 만일 각 단계들이 자신에 의한 일관적인 상호 매개성을 결하고 있다면, 그것은 곧 생명의 단절을 의미할 것이다. 때문에 각 단계들이 식물의 진정한 삶의 한 필연적 국면으로서 이해되려면, 그들은 서로 구분되는 동시에 또한 모두가 귀속하는 일정한 연속성을 가져야만 한다.

이미 살펴본 바와 같이 사유의 변증법적 운동도 이와 매우 흡사하다. 다만 다른 점이 있다면, 식물의 삶의 각 단계는 동일한 모습의 반복인 반면, 변증법적 방법을 구성하는 범주들은 비록 그 근본에 있어서는 동일한 성격을 지닐지라도, 보다 낮은 범주들이 보다 높은 범주들의 계기로서 편입됨으로써, 사유의 자기운동의 과정이 진행되면 될수록 우리는 보다 풍부하고 구체적인 결과를 얻게 된다. 이것이 생물적 삶과 구별되는 인간적 사유의 생명력이며, 또한 헤겔에게 있어서의 지양의 진정한 의미이다. 즉 생명력있는 사유의 본질은 무차별적 관계로 이루어져 있는 여러 직접성들 사이를 이리 저리 옮겨다님에 있는 것이 아니라, 이들을 모두를 하나로 묶어주는 보다 구체적이며 보다 고차적인 내적 연관성의 규명 및 그 규정에로의 발전에 있다. 때문에 "논리학"은 이미 그 출발에 있어 동일성의 요소와 부정성의 요소를 함께 포함해야 한다. 아니 동일성 자체가 곧 자신의 부정인 차별성이다. 이것은 아리스토텔레스가 최고의 실체를 가능성(dynamis)과 현실성(energeia)의 통일로서 규정한 것과도 일맥상통할 것이다. 헤겔을 이 두 요소를 합하여 "변증법적 요소" 혹은 "논리적인 것"이라고 부른다. "논리적인 것"은 처음에는 추상적 일반성으로 있다. 그러나 그것은 이미 자기지양을 하여 자신을 구체화시킬 수 있는 "요소"(Element)[48]를 내포하고 있다. 따라서 우리는 "논리학"의 진행을 이 "요소"의 자기전개인 것으로 간주할 수 있는 것이다.

7. 맺 음 말

이상에서 우리는 매개된 전제라는 사상을 중심으로 하여 존재 자체의 진리를 밝히고자 하는 변증법의 진정한 출발이 어디에서 구해질 수 있는가를 살펴 보았다. 이 자리에서 필자는 마지막으로 혹 있을지도 모르는 오해를 제거하기 위하여 한가지만 더 언급하고자 한다. 출발의 매개성을 우리는 두가지로 나누어 생각할 수 있다. 첫째는 "논리학"적 출발의 개념이 "정신현상학"의 결과인 "순수지"와 합치한다는 점이다. 왜냐하면 사유와 외적 대

48) WdL. I, 67쪽.

상간의 모든 대립의 지양의 결과로 나타난 순수지는 스스로를 대상으로 삼는 사유, 또는 역으로 말해, 스스로에 의해 매개된 절대적 사유이며, 따라서 여기에서는 **사유의 직접성 속에 이미 매개성이**—말을 바꾸자면, 부정성이—함께하기 때문이다. "논리학은 이런 한도에서 현상하는 정신의 학문을 자신의 전제로 갖는다. 이 전제는 순수지가 있다라는 입장의 필연성 및 이와 함께 그 참됨의 증명, 그리고 순수지가 갖는 매개 일반을 포함하며 명시한다."[49] 그러나 이러한 매개성의 증명은 아직 "논리학" 외적인 것이다. 왜냐하면 "논리학"의 과제는 사유와 외적·대상간의 대립의 지양 및 그로부터 나타나는 순수지란 개념의 도출에 있는 것이 아니라, 순수지 자체가 스스로의 원인에 따라 추상적 일반성으로부터 구체적, 절대적 이념으로 발전하는 운동 과정의 추적에 있기 때문이다. 그러므로 풀다도 적절히 지적하듯이[50], "정신현상학"의 과제는 사유를 논리학적 출발점에로 "인도"하는데 있을 뿐, 결코 그 자체의 운동의 예시와 증명은 아닌 것이다. 따라서 둘째 "논리학"은 개념의 운동가운데서 자신의 출발을 다시 증명해야만 한다. 그리고 이 증명은 곧 바로 변증법적 방법의 타당성의 증명으로 이어질 수 있다. 왜냐하면 변증법이란 출발 속에 이미 포함되어 있는 개념의 운동성의 자기전개이기 때문이다.

이와 같은 고려 하에서 볼 때, 헤겔이 논리학의 출발은 직접성과 매개성을 동시에 공유해야만 한다고 말했다면, 우리는 이제 이러한 성격을 바로 "반성적 비존재"에서 비로소 찾아볼 수 있다. "무가 있다, 즉 천상이든 자연이든 정신이든 혹은 그 어디든 간에 직접성 뿐만 아니라 매개성을 포함하지 않은 것은 아무것도 없으며, 따라서 양 규정들은 비분리적이자 분리 불가능하게 나타나며 또한 앞의 대립은 무적인 것(ein Nichtiges)으로 나타난다"라는 논리적 출발에 관한 언급중 "무적인 것"은 바로 반성적 비존재의 사태연관성을 염두에 둔 것으로 보인다. 이러한 관점에서 우리는 헤겔의 긍정적 변증법의 진정한 출발은 흔히 생각되어지듯이 순수존재가 아니라 바로 본질논리학의 출발을 이루는 비존재이다라는 주장의 타당성을 위한 강력한 시사를 얻을 수 있는 것이다.

---

49) WdL. I, 67쪽.

50) H.F. Fulda. Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissemnschaft der Logik. Frankfurt a.M. 특히 79쪽 이하 참조.

《Zusammenfassung》

Der Anfang der positiven Dialektik in der "Wissenschaft der Logik" Hegels

Chang-Hwan Lee

Das Hauptthema dieser Abhandlung besteht in der Frage, als was der Begriff des Anfangs im Sinne der positiven Dialektik Hegels, worunter diejenige Logik, deren jeweilige Ergebnisse auf das Erkennen der absoluten Idee hinauslaufen, zu verstehen ist, bestimmt werden soll. Im Hinblick auf die allgemeine Lesart seiner "Wissenschaft der Logik (WdL)" scheint diese Fragestellung gegebenenfalls schon deshalb merkwürdig zu sein, weil das reine Sein in der Regel als Anfang der WdL aufgefaßt wird. Diese Auffassung findet ihre Berechtigung schon darin, daß es nach der Darstellungsreihe der WdL als erste Kategorie vorkommt. Es ist aber, wie ich meine, nicht ganz unbestreitbar, es ohne weiteres für den Anfang der WdL überhaupt zu halten. Der Grund dafür lautet folgendermaßen: Die ganze WdL gliedert sich hauptsächlich in drei Teile; der erste von denen behandelt die Logik des Seins, der zweite die des Wesens und der dritte die des Begriffs. Und es ist die Logik des Wesens, worin Hegel seine dialektische Methode als solche zum Gegenstand der Betrachtung macht. Mithin bringt er erst darin die eigentliche Erläuterung über die Methode seiner positiven Dialektik zum Ausdruck. Ohne Zweifel ist es nun, da das reine Sein allen seinslogischen Kategorien zugrundeliegt, während es doch unklar ist, daß es auch in der Logik des Wesens Anspruch auf dasselbe Gewicht erheben darf. Denn zwischen der Logik des Seins und der des Wesens verbirgt sich meines Erachtens eine gewisse Wendung der Denkungsart, die man, ausschließlich ausgehend von den dem Begriff des reinen Seins zuzukommenden Funktionen, nur sehr schwer verstehen kann. Daher meine ich, da wir gerade da, wo unserem Verständnis der Hegelschen positiven Dialektik ganz elementare Hindernisse im Wege liegen, gut daran täten, erst einmal die Annahme zu machen, daßer in der Logik des Wesens eine bestimmte Revision in bezug auf den Begriff des Anfangs vornimmt. Ergibt sich diese Annahme als konsequent, so muß man den Anfang der positiven Dialektik in einem anderen Blickwinkel betrachten als bisher.

Der vorhin genannte Gedanken ist in folgender Weise auszuführen. Das Sein als solches

ist schlechthin das Unmittelbare; es ist noch nicht das Wahre. Das Wahre des Seins besteht im Wesen. Um das Wesen, das das Sein an und für sich ist, zu ermitteln, pflegt man nach Hegel durch die Oberfläche der Unmittelbarkeit des Seins hindurchzudringen, mit der Voraussetzung, daß das Wahre irgendwo hinter dem Sein oder, anders gesagt, in der Tiefe des Seins liegt. So wird das Wesen gewöhnlich als ein Vermitteltes vorgestellt. Das Wesen als ein nur Vermitteltes jedoch wäre selbst ein dem Sein Äußerliches; nicht Anundf rsichsein, das die Unmittelbarkeit in sich enthielte, sondern lediglich das Andere des Seins. Aber Hegel zufolge steht das Wesen mit dem Sein nicht im äußerlichen Verhältnis. Das unmittelbare Sein soll daher nicht "als eine Rinde oder ein Vorhang vorgestellt" werden, "hinter welchem das Wesen verborgt ist"; das Wesen ist das Sein selbst; sein Unterschied vom Sein besteht bloß darin, daßes "das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein" ist. So geht es im Wesen um die Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

Diese Einheit kann nur durch die wesenslogische Denkweise, die Hegel absolute Reflexion nennt, zustandegebracht werden. Im Gegensatz zur äußerlichen Reflexion, welche sich nur auf die Untersuchung über den oberfl ächlichen Zusammenhang des Seins einlassen kann, geht die absolute Reflexion vom Anderen des Seins, dem Nichtsein, aus und faßt das Sein auf als das Resultat der Negation des Anderen, das selbst die Negation an sich ist. Das Denken bewegt sich hier vom Anderen zum Sein, oder anders gesagt, von der Negation zur Negation dieser Negation. So richtet sich die Bewegung der absoluten Negation auf oder, genauer, in das Sein selbst. Sie kehrt vom Nichtsein zum Sein zurück. Diese Bewegung charakterisiert Hegel im Scheinskapitel in der Logik des Wesens als "Rückkehr in sich", welche ein unerläßliches Explikationsmittel für die Hegelsche positive Dialektik.

Aus dem oben Gesagten folgert sich die Konsequenz: Mit den in der Logik des Seins verfügbaren Mitteln kann man die Wahrheit des Seins, die Hegel auch das Wesen nennt, nur in der Weise auffassen, da es ein Vermitteltes ist, ein dem Sein äußerlicher Begriff und damit keineswegs ein wahrer, vollständiger Begriff des Wesens. Für die wahrhafte Auffassung des Wesens ist daher die Erkenntnis wichtig, da der Typ der Bewegung im Wesen als "Rückkehr in sich" zu bestimmen ist, die nicht aus dem reinen Sein sondern aus dem Nichtsein ausgeht. In dieser Hinsicht sehe ich die Möglichkeit ab, die darauf hinweist, da der Begriff des Nichtseins den wensenslogischen Anfang ausmacht.