

헤겔 정신현상학에서 칸트와 피히테의 관념론 비판

강 순 전 (명지대)

주제분류 인식론, 형이상학, 독일근대철학

주요어 이성, 관념론, 칸트, 피히테, 헤겔, 확실성, 범주

요약문

본 논문은 정신현상학 이성 장에서 행해지는 칸트와 피히테의 관념론에 대한 헤겔의 비판을 고찰한다. 여타의 저작에서와는 달리 정신현상학에서 이성은 주관적 확신이라는 제한적 의미로 사용된다. 헤겔은 이성을 칸트와 피히테의 유한한 주관적 관념론의 원리와 동일시한다. 칸트와 피히테의 관념론은 이성이 곧 실재성임을 확신하지만 이것은 직접적 확신일 뿐 실재성과의 진정한 매개는 이루어지지 않는다. 헤겔은 칸트의 범주가 표방하는 주관과 객관의 통일을 사변적 원리라고 규정하면서 칸트의 오성에 이성이라는 이름을 부여한다. 칸트의 범주는 직접적이기 때문에 추상적이고 일면적이어서 대상의 구체적 다양성을 파악하지 못한다. 범주는 자기 구별 행위를 통해 세분화되어 대상의 다양성을 파악해야 한다. 그것은 대상과 의식의 통일원리로서 대상과 의식 사이에서 통일과 구별을 반복하면서 양자를 매개 하면서 자신을 구별해가는 운동을 통해서 이루어져야 한다. 헤겔은 또한 칸트와 피히테의 관념론이 의식의 통일과 외부의 촉발이라는 모순된 두 방향을 통일시키지 못하는 모순에 빠져 있다고 한다. 때문에 주관은 대상을 ‘나의 것’으로만 보지만 이 공허한 형식은 외부의 촉발에 의해 충족되어야 한다. 이성과 관념론은 아직 대상과 매개되지 못하고 자신을 대상으로서 확신할 뿐이다. 이 확신이 진리가 되기 위해서 이성은 관찰과 행위를 통해 자신을 실현하면서 객관적이고 인류적인 정신으로 고양되어야 한다. 이것은 진리가 관념론에서처럼 의식 일반이라는 주관적인 보편성에 놓여 있는 것이 아니라 객관적, 인류적 보편성이라는 것이다.

헤겔의 철학은 칸트 철학과의 대결에 의해 형성되었다고 해도 과언이 아니다. 청년 시절 헤겔은 셸링과 더불어 스피노자주의에 강한 영향을 받았지만, 동시에 칸트의 실천철학의 영향으로부터 시작한 칸트와의 관계는 중기 이후부터 칸트의 이론철학과의 대결의 형태를 띠고 헤겔 철학의 내용의 중심을 이룬다. 헤겔은 1801년의 최초의 논리학 구상에서 칸트에게 강하게 영향 받고 있지만, 같은 해 그가 최초로 출판한 저서 『피히테와 셸링의 철학 체계의 차이』에서 칸트의 정신을 그것의 문자들로부터 떼어내어 오성적 추론적 사유로부터 사변적 원리를 부각시키는 것을 자신의 철학의 과제로 삼고 있다.¹⁾ 헤겔의 철학은 내용적으로 칸트와 피히테, 셸링의 영향의 흔적을 많이 포함하고 있다. 하지만 헤겔이 그들과 차별화하면서 독자성을 주장하고자 했던 측면은 바로 그의 칸트 비판에 일관된 내용이다. 헤겔은 동시대의 철학자들과의 논쟁을 통해 그들과의 긴밀한 영향관계 속에서 철학적 내용을 구성했고 특히 그 중심에 칸트가 서 있었지만, 칸트와는 다른 형이상학과 방법론을 통해 자신의 독자적 철학을 구축했다.

헤겔은 그의 작품 도처에서 칸트와 비판적으로 대결하고 있다. 본 논문은 『정신현상학』의 이성 장을 중심으로 헤겔의 칸트 비판을 고찰한다. 이성 장에서 칸트 비판은 관념론 비판이라는 형태로 나타난다. 칸트는 전통적 이성을 오성과 이성으로 나누고 오성에만 인식의 권리를 부여하지만, 헤겔은 이러한 칸트의 구별을 무시하고 범주의 초월론적 연역에 나타난 주객일치의 원리를 이성의 사변적 원리로서 간주한다. 따라서 칸트의 오성이 표현하는 관념론적 원리는 헤겔에게는 이성의 원리로서 간주된다. 헤겔은 『정신현상학』의 이성 장에서 칸트와 피히테의 관념론적 원리를 직접적으로 출현하는 이성으로서 간주하고 그것의 직접성을 비판하면서 그것의 온전한 실현으로서 자신의 방법론을 제시하고 있다. 이때

1) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Gesammelte Werke 4, Hamburg 1968. S. 5.

변증법적 방법의 형성에 큰 영향을 미쳤던 피히테는 실로 칸트와 헤겔의 중간에 서 있는 철학자지만, 헤겔에게 피히테는 자신이 칸트와 차별화하고자 하는 비판점을 공유하고 있는 칸트주의자로 간주된다. 여기서 피히테는 칸트와의 차이가 고려되기 보다는 칸트와의 공통점이 부각되어 칸트와 동일한 사상가로 취급된다.

우리는 흔히 헤겔을 관념론자라고 부르지만 헤겔은 매우 드물게 자신의 철학을 관념론이라고 칭했다. 오히려 헤겔이 보기에 관념론은 피히테와 칸트의 철학에 해당하는 일면적이고 유한한 철학의 관점이다. 관념론은 어떤 점에서 유한하고 일면적인가? 그것이 유한성을 벗어나는 방법은 무엇인가? 본 논문은 칸트와 피히테의 관념론에 대한 헤겔의 비판을 고찰함으로써 그들과 구별되는 헤겔 철학의 특성을 살펴보고자 한다.

I. 『정신현상학』에서 이성 장의 위치

『정신현상학』에서 이성 장은 책의 중간에 위치한다. 하지만 『정신현상학』 출간 이후 헤겔은 뉘른베르크의 김나지움의 교장으로 재직하면서 1808/09년 겨울학기과 1809년 모두 두 차례 의식론(Bewusstseinslehre)을 강의 하는데, 이 강의들에서 의식론은 의식, 자기의식, 이성으로 삼분되어 이성에서 종결된다.²⁾ 『철학전서』(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830)에서도 마찬가지로 정신현상학 부분은 의식, 자기의식, 이성으로 구성되어 이성에서 끝난다.³⁾ 두 저작 모두에서 의식은 감각적 확신, 지각, 오성으로 구성되며, 자기의식은 주인-노예 변증법을 통한 상호인정의 논리만이 다루어지고 상호승인을 통한 보편적 자기의식의 형성에서 자기의식 장은 종결된다. 보편적 자기의식은 절대적인 진리로서 다름 아닌 이성과 동일시되면서

2) Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Theorie Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt am Main, 1986.(이하 TW4로 약함)

3) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, Bd. 3, Theorie Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt am Main, 1986.(이하 TW 10으로 약함)

이성 장은 앞의 장들과는 달리 상세한 내용의 전개 없이 의식론 혹은 정신현상학의 진리로서 간단히 서술되면서 마무리된다.

여기서 이성은 “개별성이기도 한 보편성이며, 특수성이 지양된 자체 존재적인 것”으로서⁴⁾ 그 자신 “고유한 사상이면서 동시에 사물의 본질의 규정”이기도 하다.⁵⁾ 따라서 이성적 고찰에서는 지금까지 의식과 대상의 구별이 소멸하고 자기 자신의 확실성과 대상성이 일치한다.⁶⁾ 이성은 “의식과 자기의식, 대상에 관한 지와 자기에 대한 지의 최고의 통일”이다.⁷⁾ 이성의 내용은 “객관적 실재성을 가지면서도 자아에게 낯선 어떤 것도 산출하지 않는다.”⁸⁾ 따라서 “이성의 지는 한갓 주관적인 확실성이 아니라 진리이기도 하다. 왜냐하면 진리란 확실성과 존재 내지 대상성의 통일이기 때문이다.”⁹⁾ 이러한 의식론의 서술과 마찬가지로 『철학전서』에서도 헤겔은 이성을 “대상적 규정들, 즉 사물의 본질의 규정들이자 동시에 자신의 고유한 사상”이라고 규정하면서, 지로서의 진리이자 절대적 실체이기도 하고 자기 자신의 확실성 혹은 자아이자 절대적 보편성이라고 표현한다.¹⁰⁾ 이러한 서술로 보아 두 저작에서 의식은 이미 이성에 이르러 대상과 일치되는 최고의 진리에 도달하고 있다. 의식의 진리는 이성으로 종결된다.

하지만 『정신현상학』의 이성 장에서 이성은 상대적이고 제한적인 의미만을 갖게 된다. 『정신현상학』은 요약적인 앞의 두 저작들과는 달리 구체적인 역사적 내용들과 관련된 세계정신의 전개를 서술하고 있다. 자기의식 장도 주인-노예의 상호승인의 논리로 끝나는 것이 아니라 스토아주의, 회의주의와 불행한 의식이라는 역사적 전개를 거쳐 이성으로 이행

4) Hegel, TW 4, 85쪽 § 32.

5) Hegel, TW 4, 85쪽 § 33, 이하 인용문에서 강조는 필자의 것.

6) 같은 곳.

7) Hegel, TW 4, 122쪽 § 40.

8) Hegel, TW 4, 122쪽 § 41.

9) Hegel, TW 4, 123쪽 § 42.

10) Hegel, TW 10, 229쪽 § 439.

한다. 불행한 의식으로부터 이행한 이성의 성격은 위의 두 저작들에서 서술하는 상호승인을 통한 보편적 자기의식으로서의 이성과는 다른 성격을 지닌다. 그것은 보편적 자기의식처럼 보편성을 지닌다. 하지만 『정신현상학』은 가변적 의식으로서의 개별적 의식이 자신의 독자성을 모두 포기하고 불변자로서의 피안에 자기를 내맡기는 불행한 의식의 행위에서 개별적 의식이 자신을 부정하여 보편자로 외화하는 관념론적 원리를 본다. 말하자면 불변자로서의 보편자는 다름 아닌 개별적 의식이 자신을 지양하여 외화한 것이고, 이것은 외부의 사물 세계가 모두 나의 것이라고 천명하는 관념론과 같은 것이다. 여기서 보편적 세계의 내용이 모두 자아의 것이라는 점에서 자기의식은 보편적 성격을 지닌다. 하지만 자기의식은 대상을 단지 자신의 것으로 확신하는데 그치는 관념론적 이성이라는 한계를 지닌다. 따라서 『정신현상학』에서의 이성은 진리의 도달점이 아니라 아직 실현되어야 할 직접적 이성에 불과한 것이다.

실로 이성 장에 이르러 “지금까지 자기의식이 지녔던 타자 존재에 대한 부정적 태도는 긍정적 태도로 바뀐다.”¹¹⁾ 이성에서는 이전의 의식 형태가 갖던 대상과 자기의식, 자기와 타자존재 사이의 부정적인 관계는 소멸한다. 우리가 보기에 이성은 지금까지 그 자체로 있는 타자존재가 소멸되고 의식을 위한 타자존재로 되는 과정을 통해, 즉 자기의식이 그 자신 모든 실재성임을 증명함으로써 이미 이러한 진리에 도달하였다. 하지만 의식은 지금까지의 과정을 잊고 직접적인 이성으로 출현하면서 진리를 확신의 형태로만 안다.(180쪽 참조) 이렇게 직접적으로 출현하는 이성이 관념론에 다름 아니다. 관념론에서는 자신의 사유가 바로 현실성이기 때문에 자신의 외화인 외부의 세계(현실성)에 대해 부정적인 관계를 가질 수 없다. 실로 여기서는 이전의 의식 형태들이 갖던 의식과 대상, 자기와 타자존재 사이의 부정적인 관계는 소멸한다. 하지만 관념론은 대

11) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt am Main 1969ff.(이하 본문에 쪽수만 표기), S. 178.

상과의 일치를 확신할 뿐이지 증명하지는 못한다. 그렇기 때문에 관념론은 직접적으로 등장하는 이성일 뿐이지 실현된 이성은 아니다. 이성 장의 이성은 이와 같이 직접적이라는 제한을 갖고 출현한다. 여기서 직접적이라는 것, 출현하는 이성이라는 것이 의미하는 것은 무엇인가?

II. 직접적 이성으로서의 관념론

직접적이라는 것은 매개되지 않은 것이라는 의미다. 『정신현상학』에서 이성은 완성된 원리나 도달점으로서가 아니라 우선 직접적인 것으로서 등장한다. 그것은 아직 타자존재와의 합일을 이룬 진리가 아니라 단지 타자존재를 자신의 것으로 확신하는 확실성일 뿐이다. 확실성은 진리로 되어야 한다. 그런데 헤겔에게서 진리란 항상 매개된 것, 매개를 통해서 실현된 것이다. 이성은 아직 매개된 것이 아니기 때문에 완성된 원리가 아니다. 그렇기 때문에 『정신현상학』의 서술 상 아직 현상하는 계열 속에 놓여 있어야 한다. 이것이 바로 현상한다, 출현한다는 의미이다. 현상하는 의식은 현상하는 계열 속에서 다른 것들과 병존하며 다른 것들에 제약된 의식이다.

헤겔은 이렇게 직접적으로 출현하는 이성의 특성을 관념론에 부여한다. 헤겔은 관념론을 절대적 이론이나 체계로서가 아니라 역사 속에서 등장하는 한 현상으로서 간주한다. 이빨리뜨는 이같이 관념론을 역사적 과정의 한 계기로 보는 데에서 헤겔의 독창성을 본다.¹²⁾ 헤겔이 한 인식론의 모델을 무력화시키는 방법은 그것을 절대적으로 부정하는 것이 아니라 상대화시키는 것이다. 『정신현상학』은 의식의 경험의 필연적이고 단계적인 역사적 서술을 통해 지금까지의 모든 인식 모델들을 비판하는 작업이다. 실로 자신을 모든 실재성, 곧 진리라고 표방하는 관념론은 인식론의 절대적인 지평 위에 놓여 있는 것 같이 보인다. 하지만 헤겔은 그것

12) 이빨리뜨, 『헤겔의 정신현상학』, 문예출판사, 1986, 282쪽 참조

을 의식의 경험의 계열 속에서 상대화하면서 다른 인식 모델들과 나란히 등장하는 유한한 모델로서 격하시킨다.

관념론 비판은 단지 그것이 의식의 경험의 계열의 중간에 속하는 것으로 상대화하는 선언에 의해 완성되지 않는다. 의식의 경험의 계열은 헤겔 자신의 기획에 불과한 것이고 그 기획의 타당성이 논증되어야 하기 때문이다. 관념론 비판은 관념론이 갖는 어떤 제한 때문에 그것이 계열의 끝에 놓인 절대적 원리가 아니라 중간에 놓인 상대적 원리에 그쳐야 하는지를 보여주어야 한다. 헤겔은 그 제한을 관념론이 갖는 직접성과 확신이라는 성격에서 찾는다. 관념론은 직접적인 이성이기 때문에 확신이라는 형태로 대상에 관계하며 진리가 아닌 확실성만을 갖는다. 하지만 헤겔에 따르면 이성은 매개적 이성이어야 한다. 결국 관념론을 상대화하는 헤겔의 선언은 자신의 과정적 매개라는 방법론에 의한 관념론 비판에 기초하고 있다.

이성이란 자기 자신을 모든 실재성이라고 표방한다. 이것은 바로 자기 자신이 실재성의 원리임을 주장하는 관념론과 같다. 따라서 이성과 관념론은 주관과 객관의 통일의 원리이다. 피히테는 이것을 “나는 나다”라는 명제로서 표현하고 있고, 칸트에게서 그것은 범주에 의해 표현된다. 범주란 “자기의식과 존재의 통일”이기 때문이다.(181) 헤겔의 관념론 비판은 이성의 직접성, 즉 주관과 객관의 통일을 나타내는 피히테와 칸트의 이 두 가지 특성으로 향한다. 우선 헤겔의 피히테 비판을 살펴보자.

피히테의 명제 “나는 나다”에서 주어인 나는 절대적 주체로서 자기 자신을 존재로 정립한다. 술어인 나는 절대적 자아가 스스로를 정립한 것으로서 존재이자 대상이다. 헤겔은 피히테의 정식에서 주어인 나가 자신의 확실성을 확인하는 만큼 술어인 나도 자신의 확실성을 동등한 권리로 확인할 수 있다고 비판한다.(180 참조) 양자는 서로 매개되지 않았고, 그런 한에서 주어가 자신의 확실성을 확인할 수 있는 권리는 오직 자신의 존재에 있을 뿐이다. 헤겔은 서론에서 확인을 논거가 뒷받침되지 않은 단적인 주장이라고 말하면서, 확인은 자신의 존재에 기초한다고 한다.(71

참조) 말하자면 논거를 제시할 수 없기 때문에 확언은 그저 자신이 옳다고 주장할 뿐이고 타자와의 매개를 통해 타자에 대한 자신의 타당성을 논증할 수 없다. 그것은 그저 자신이 그렇게 주장하기 때문에 자신이 옳다고 말할 수 있을 뿐이다. 하지만 타자도 그것이 존재하고 자신이 옳다고 주장하는 한 그 권리가 인정되어야 한다. 매개를 결여한 직접적인 확언들은 각자의 존재만큼 자신의 타당성을 주장하고 그럴 권리를 갖는다. 하지만 그것은 오직 자신의 존재에만 근거하기 때문에 타자에 의해 승인되는 진리가 아니라 자신에만 근거하는 확실성을 가질 뿐이다.

피히테의 명제 “나는 나다”에서 주어와 술어, 자아와 비아가 매개되지 못하고 있다는 것은 헤겔의 초기 저서 『피히테와 셸링 철학 체계의 차이』에서 보다 상세히 서술되고 있다.¹³⁾ 헤겔은 $A=A$ 라는 명제에서 주어와 술어 사이의 동일성뿐만 아니라 차이도 보아야 한다고 주장한다. $A=A$ 는 차이를 포함한 동일성을 표현한다. 그렇다면 $A=A$ 는 $A=-A$ 혹은 $A=B$ 와 같은 것이다. 여기서 $-A$, B 는 질료를 말한다. 헤겔에 따르면 피히테의 제 1명제 $A=A$ 와 제 2명제 $-A=-A$ 는 하나의 명제 $A=-A$ or B 로, 혹은 같은 의미를 지닌 $A=A$ 로 통일되어 표현되어야 한다. 이 명제는 모순을 함축한다. 피히테는 모순을 피하기 위해 제 1명제와 제 2명제를 병치시키고, 제 3명제 “자아는 자아 속에서 가분적 자아에 대해 가분적 비아를 대립시킨다”에서 양자의 통일을 “ A 는 부분적으로 $-A$ 와 동일하다”라는 명제로 정식화한다. 여기서 양자는 부분적으로만 결합되고 부분적으로만 서로를 지양한다.¹⁴⁾ 헤겔에 따르면 여기서 A 와 $-A$ 는 온전히 매개되고 있지 못하다. 헤겔은 A 는 $-A$ 와 같아야 한다고 주장한다. $A=-A$ 에서 주어 A 는 피히테의 제 1명제 $A=A$ 에서 절대적 자아가 나타내는 형식이며, 술어 $-A$ 는 피히테의 제 2명제 $-A=-A$ 가 나타내는 질료이다. 따라서 헤겔은 제 1명제의 형식과 제 2명제의 질료가 온전히 통일되어야 함을

13) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, *Gesammelte Werke* 4, Hamburg 1968. (이하 GW 4로 약함) 25쪽 이하 참조.

14) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, 272쪽 참조.

주장한다. 풀다에 따르면 헤겔의 생각은 자아가 궁극적으로 결합 불가능한 대립으로 환원되어선 안되며, 그러려면 자아의 구성 요소들이 단지 부분적인 동일성 속에서 결합되어선 안된다는 것이다. 피히테에게서는 자아와 비아가 부분적으로만 대립해 있기 때문에 온전히 통일되지 못한다. 헤겔은 양자가 완전한 대립을 형성하여 모순에 이르러야만 온전히 지양되어 통일될 수 있다고 생각한다.¹⁵⁾ 따라서 $A=A$ 와 $A=-A$ 는 동일한 명제로서 자아와 비아의 절대적 통일을 표현한다.

헤겔이 『정신현상학』에서 피히테의 정식 “나는 나다”가 주어의 자아 혹은 주체와 술어의 비아 혹은 대상을 통일시키지 못하고 있다고 비판하는 것은 이러한 초기 철학의 논변을 통해 이해할 수 있다. 초기 철학에서 그것은 “절대적 원칙의 형식을 띤 철학의 원리”라는 제목 하에서 형식과 질료의 통일이라는 관점에서 고찰된다. 『정신현상학』에서 그것은 세계를 자신의 것으로 확신하는 관념론이라는 인식의 모델 아래서 자아와 대상의 통일이라는 관점에서 고찰된다. 관념론에서 인식은 곧 세계의 정립이라는 점에서 초기의 저서와 『정신현상학』의 관점은 다르지 않다고 할 수 있다. 자아가 비아에 온전히 삼투되고 매개되지 못할 때, 자아의 자기 확실성은 비아에도 타당한 진리가 될 수 없고 단지 자신의 존재에만 머무는 확실성에 그친다. 이것은 형식이 질료와 온전히 통일되지 못할 때 형식과 질료의 통일을 표현하는 철학적 원리는 불완전할 수 밖에 없다는 초기의 비판과 일맥상통하는 것이다. 형식과 질료의 통일을 통해 존재를 형성하는 철학적 원리는 칸트의 범주와도 같은 것이다. 따라서 피히테에게 적용되는 비판은 마찬가지로 칸트에게도 적용된다.

15) Fulda, H.-F., "Aufheben", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1971 참조.

III. 칸트의 범주의 직접성 비판

아리스토텔레스에게 범주는 질료와 형식이 통일된 존재자의 본질성(Wesenheit des Seienden)이었다. 하지만 칸트에게 존재자는 외부의 질료에 주관의 형식이 결합되는 방식으로 성립하기 때문에, 이제 범주는 자기의식과 존재의 통일로 표현된다. 칸트 철학의 정신을 그것의 문자로부터 분리해서 다루어야 한다고 생각하는 헤겔은 범주가 표현하는 주관과 객관의 통일을 사변적 원리라고 한다. 말하자면 칸트에게서 오성의 이론으로서 제기된 주관과 객관의 동일성을 헤겔은 이성적인 것이라고 간주하면서, 이 오성의 이론에 이성의 이름을 부여하는 세례식을 거행한다.¹⁶⁾

주객의 동일성을 나타내는 사변적 원리로서 범주는 자신 안에 이미 구별을 포함하고 있다. 범주는 자기의식과 존재의 절대적인 동일이지만 이미 그 안에 자기의식과 존재의 구별이 들어 있다. 이러한 범주는 부정적 통일로서 “다르게 있으면서도 자기 자신과 동등한”(im Anderssein ... sich selbst gleich zu sein) 것이다.(181) 그것은 헤겔이 말하는 사변적 원리로서 자기관계적 부정성에 다름 아니다. 범주는 자신을 부정하여 구별함으로써 여러 규정들을 산출해야 한다. 범주가 존재자의 본질이기 위해서는, 존재자를 설명하는 원리이기 위해서는 존재자의 다양성을 산출하는 원리여야 한다. 하지만 칸트의 범주는 의식과 존재의 직접적 통일만을 표방할 뿐이다. 칸트는 사유와 존재의 직접적인 통일만을 확언할 뿐이기 때문에 여기서 어떻게 존재자들의 다양성이 구별을 통해 산출될 수 있는지를 원리적으로 설명하는데 어려움을 갖는다.

헤겔은 이미 칸트 이후로 범주는 사물의 본질성이면서 동시에 의식이 라는 점에 주목한다. 헤겔이 보기에 의식은 활동성으로서 자기 자신을 배제하는 부정성이다. 따라서 존재자를 의식으로부터 특징짓는 범주의 이론은 범주를 더 이상 정태적인 것으로 보아서는 안되며 그것을 자기 구

16) Hegel, GW 4, 6쪽 참조

별하는 활동태로 보아야 한다. 범주란 다수성을 포함하는 통일이다. 이러한 범주의 본성을 잘 설명하는 원리는 부정적 통일로서의 의식이다. 칸트는 존재자의 내용이 다른 아닌 의식의 내용임을 말하면서도 범주를 직접적으로만 설정함으로써 범주의 본질을 파악하지 못한다. 칸트에게 존재자들의 다양성은 판단으로부터 단순히 발견되어 범주표로 채택된다. 헤겔은 이러한 범주의 설명방식을 “학문의 수치”라고 비판한다.(182) 그 이유는 범주의 다양한 내용들이 매개를 통해 근거지어지지 않고 수용되고 있기 때문이다. 헤겔이 보기에 근거 짓지 않고, 논증하지 않고 내용을 승인하는 것은 학적 태도가 아니다. 범주의 학적 설명은 하나의 통일성으로부터 다수의 범주들이 어떻게 도출되어 나오는지를 설명하여야 한다. 말하자면 범주들 사이의 연관이 논증되어야 한다.

뢰벤베르크는 헤겔이 범주들 간의 변증법적 관계를 전제하고 칸트의 다양한 범주를 발견하려는 시도를 비판하는 것이 정당하지 않다고 생각한다.¹⁷⁾ 하지만 헤겔은 칸트가 하듯이 범주들이 본래 변증법적 관계를 가지고 있다고 단적으로 채택하고 거기에 근거하여 그렇지 못한 칸트의 설명 방식을 물리치는 것이 아니다. 칸트는 판단의 방식으로부터 범주표를 발견한다. 이때 발견이란 사태 자체로부터 나오는 것이 아니라 사태의 외부로부터 오는 것이다. 헤겔은 서론에서 이미 칸트의 인식론이 사태인 절대자를 한 쪽에, 의식을 다른 한 쪽에 분리시켜 놓고 양자의 통일인 진리를 추구하는 것이 모순임을 지적하였다.(70쪽 참조) 헤겔은 대상 일반의 가능조건이 경험 일반의 가능조건이라는 칸트의 관념론적 테제에 동의하면서도 그것을 칸트와는 다른 방식으로 생각하고 있다. 경험의 내용은 대상과 분리된 의식에 이미 온전히 구비되어 있는 것이 아니다. 아직 경험을 수행하지 않은, 즉 선행적인 판단의 형식이 경험과 그에 따른 대상의 내용을 결정하는 것이 아니다. 경험은 대상과 의식의 상호작용 속에서 일어나며 그 내용은 양자의 매개과정이다. 이런 관점에서

17) Loewenberg, *Hegel's Phenomenology*, 118쪽. (한동원, “정신현상학의 이성장 분석(1)”, 『자아와 실존』, 최동희 외, 민음사, 1987, 81쪽에서 재 인용)

볼 때 사태란 대상과 의식의 상호작용이며, 대상과 분리된 선험적 의식은 사태 밖에 놓여 있는 외적인 것이다.

외적인 것은 필연적이지 않고 우연적이다. 이러한 사실은 사태 밖에 놓여 있는 선험적 의식과 그 내용인 범주에 대해 타당할 뿐 아니라 다양한 범주들 간의 관계에도 해당한다. 다수의 범주들은 그저 주어져서는 안되며 서로의 관계가 학적으로 논증되어야 한다. 여기서 학적 논증은 필연성을 띠어야 하기 때문에, 하나의 범주는 다른 범주로부터 필연적으로 이끌려 나와야 한다. 이러한 내적인 도출을 설명하는 원리가 자기관계적 부정성이다. 자기관계적 부정성에 의해 서로 내적으로 매개되어 있지 않은 범주들은 서로의 외부에 속할 뿐이다.(außer einander stehen) 헤겔은 이러한 관계에 대한 비판을 『논리의 학』의 존재론과 본질론에서 체계적으로 수행한다. 존재론의 규정들은 서로의 밖에 속하는 외적이며 우연적인 관계들이다. 이것의 진리는 본질론에서 드러난다. 존재의 진리는 본질이다. 존재의 표면적 관계는 그것들이 내면의 본질에서는 서로 내적이고 필연적으로 매개되어 있음이 드러난다. 현전하는 존재의 규정들은 발견된 것이지만, 그것은 곧 본질에 의해 정립된 것임이 밝혀진다. 헤겔은 칸트의 발견된 범주들에서 존재론의 규정들이 지니는 외적인 관계를 본다. 그것들은 자기관계적 부정성으로부터 자기 구별적 행위에 의해 내적, 필연적으로 도출되어야 한다. 발견은 경험과학의 방법이지 논증을 본질로 하는 철학의 방법이 아니다. 철학은 하나의 범주를 다른 하나의 범주로부터 내적으로 도출하여야 한다. 그래야만 범주들의 연관관계로 구성되는 학문의 내용은 필연성을 띠 수 있다. 칸트에 대한 헤겔의 비판과 더 나아간 요구는 이러한 논증의 내적 엄밀성에 대한 요구에 근거한다. 따라서 비판의 타당성은 이러한 요구의 설득력에 달려 있다. 칸트의 “자아는 구별을 발생의 구체적 운동에 의해 취하지 않기 때문에 자아는 외적인 것으로서의 구별에 사로잡혀 있다”는 괴를란트의 비판은 헤겔의 이러한 요구의 설득력을 인정하는 것이다.¹⁸⁾

18) Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main, 1966, 95쪽

헤겔은 범주를 자기 구별하는 부정적 통일로서 파악할 때만 타자의 생성 또한 원리적으로 설명될 수 있다고 생각한다. 헤겔은 이러한 범주를 “도식”(Schema)이라고 표현한다. 칸트에게서 도식이란 오성과 감성을 연결하는 매개자였다. 헤겔에게서도 범주는 외부의 대상과 내부의 의식을 매개하는 운동으로 설명된다. 다양성을 통일하여 있는 부정적 통일로서의 범주는 의식과 대상 사이에서 자기 구별 행위를 수행한다. 대상으로서의 의식은 자신을 대상화하고 이 대상을 자신의 것으로 다시 전유하는(sich zueignen) 원환적 매개운동을 수행한다. 대상으로서의 의식이 바로 관념론의 원리이며, 의식이 자신을 곧 실재성이라고 표명하는 관념론의 주장은 이러한 원환운동을 통해서 그 내용을 획득할 수 있다. 존재와 의식이 일치한다는 관념론의 직접적이고 형식적인 주장은 이성의 자기매개 운동의 전개에 의해 그 내용을 채워가며 현실화되어야 한다. 이러한 운동은 지금까지 전개되어 왔던 의식의 경험에 공통된 형식을 지닌다. 의식과 대상을 매개하는 이러한 운동에서 의식은 대상에 맞서 단지 자기 자신을 실재성으로 확신하는 것이 아니라 대상을 온전히 매개한다. 대상 역시 확신하는 의식에 맞서 있는 단순한 객관이 아니라 의식과 그 대상이 통합된 실재성이다. 이런 방식으로만 범주는 의식의 형식일 뿐만 아니라 진정한 의미에서 존재의 다양한 내용을 함축할 수 있다.

IV. 의식의 통일과 외부의 촉발이 분리되는 관념론의 모순

자신을 모든 실재성으로 확신하는 관념론은 대상과 매개되지 못한 채 분리되어 있다. 여기서 의식이 파악하는 존재는 의식 ‘자신의 것’일 뿐이다. 하지만 의식 ‘자신의 것’은 공허한 형식일 뿐이며, 이 형식을 채워줄 내용이 외부로부터 부과되어야 한다. 때문에 관념론은 동시에 “경험론”(184)이기도 하다. 칸트와 피히테는 “의식의 형식에 있어서는 관념론자이지만 그 내용에 있어서는 경험론자이다. 그들의 관념론은 의식의 통

일성 및 시공간의 구조와 같은 형식적 특징에 의존하고 있다. 하지만 이 형식은 내용에 부과되어야 하는 것이다. 따라서 만일 이 내용의 성질이 나 기원이 문제된다면, 칸트나 피히테의 관념론의 범위 안에서는 어떠한 해답도 있을 수 없다.”¹⁹⁾ 외부의 충격은 순수의식에게는 전적으로 낯선 것이다. 결국 관념론은 이 두 가지 모순된 것을 하나로 통일시키지 못한다.

이러한 모순은 자아와 비아, 의식과 대상의 결합의 계열을 무한진행으로 이끈다. 피히테에게서 자아와 비아의 종합이 절대적 통일에 이르러야 하나 그것이 불가능한 것인 이유²⁰⁾, 칸트의 무제약자를 찾아가는 제약의 계열이 무한히 진행되지만 결코 무제약자에 도달할 수 없는 이유는 모두 그들이 공허한 ‘나의 것’만을 관념론의 내용(형식)으로 하고 그 내용(질료)을 위해서는 경험론에 의존하기 때문이다. 여기서 대상의 질료가 대상을 의식에 낯선 타자로 만든다. 의식은 항상 대상에 고착해 있다. 그렇기 때문에 하나의 의식은 대상과 통일되지 못하고 다른 의식으로 이행하지만 그 역시 대상을 자신에 낯선 것으로 보기 때문에 결코 대상과 통일될 수 없다. 충족을 찾아 무한히 진행하는 계열은 끝에 도달할 수 없는데, 그것은 의식이 원리적으로 감성에 제약되어 있기 때문이다. 달리 말하면 이러한 의식에게 대상은 항상 자체존재(Ansich)로서 독자적으로 있다. 관계의 형성은 이미 독자적인 존재인 사물이 관계항으로서 독립해 있고 또 다른 독자적 존재인 사물과 외적으로 이루어진다. 그렇기 때문에 이 관계는 기계적이다. 이러한 관계들의 계열은 마치 존재규정들이 끊임없이 이행하듯이 무한히 타자로 이행하지만 완결될 수 없다. 이런 무한진행의 근본적 원인은 존재를 감성에 제약된 것으로 보는 존재관에 있다. 그래서 헤겔은 이러한 무한진행을 “감성적 무한”(184)이라고 한다.

헤겔에 따르면 감성의 제약에서 해방될 때 의식은 진정한 이성으로 실

19) 이강조, “헤겔의 현상학에서 관찰하는 이성의 변증법”, 철학논총 제 7집, 1991, 5쪽.

20) Fichte, 앞의 책, 35쪽 참조.

현된다. 실현된 이성은 더 이상 외부의 감성적 대상에 제약되지 않고 자신으로부터 자신을 전개하는 정신이다. 대상과 온전히 통일된 절대지는 더 이상 감성에 제약되지 않는 순수한 사고이다. 『논리의 학』의 서술은 바로 진리의 서술이며, 그것은 더 이상 의식에서처럼 감성적 대상에 제약됨이 없이 사유의 사유, 사유의 자기전개를 내용으로 한다. 이러한 사변적 사유가 헤겔이 사유하는 무한의 원리이다. 진정한 무한은 그 자체 자족적인 자기 사유의 원리이며, 진정한 이성의 원리이다. 진정한 이성은 진리의 내용으로서 감성적 사물에 제약되어 있는 것이 아니라 그것으로부터 벗어나 오히려 감성적 사물들을 관통하는 원리이다.

칸트와 피히테의 관념론은 두 가지 실재성을 통일시키지 못하는 모순에 놓여 있다. 사물의 그러그러함을 규정하는 의식의 형식에서 사물의 실재성이 성립한다. 다른 한편 이 형식은 공허한 것이어서 그것을 충족시켜주는 외부의 충격, 감성의 촉발이 사물을 실재적으로 만든다. 관념론은 이러한 근원적 모순 속에 있다. 헤겔은 관념론의 직접적 이성을 감각적 확신, 지각, 오성의 뒤에 서술하고 있는데, 이것은 관념론이 감각적 확신, 지각과 오성을 자신의 계기로 하고 있음을 의미한다. 그런데 이 의식 형태들의 본성은 대상을 자체존재, 즉 자신에 낫선 외적인 것으로 간주한다는 것이다. 이 의식 형태들은 대상에 대한 과정적 매개 없이 대상을 자신의 사념(Meinen)과 같은 것으로 확신한다. 이성 역시 대상을 매개하지 못하고 단지 대상에 대한 확실성만을 주장한다. 의식의 형태들과 달리 이성은 대상을 더 이상 낫선 것이 아닌 ‘나의 것’(das Mein)이라고 확언하지만 이 대상을 매개하지 못하고 있기 때문에 이성에게도 역시 의식의 형태들에서와 마찬가지로 대상은 아직 ‘자신의 것’이 되지 못한다. 이성은 대상에서 오직 ‘자신의 것’만을 확신하기 때문에 대상 자체와 매개되지 못하고 대상은 여전히 이성에 의해 파악되지 못하는 낫선 것으로 남는다. 이 점에서 이성은 아직 사념, 지각과 오성을 벗어나고 있지 못하다.(184, 185 참조)

물론 이성은 앞의 의식의 계기들과 다른 차별성을 지닌다. 의식의 형

태들은 단지 타자일 뿐인 것에 대한 확실성(Gewißheit eines nur Anderen)을 가졌다. 즉 타자는 엄연한 타자로서 나와 다른 것으로 나에게 대립해 있고 나는 그것의 내용으로 확신하는 것을 그것에 적중시킨다. 하지만 이성은 자신이 이 타자 자신이라는 확신을 갖는다.(Gewißheit, dies Andere selbst zu sein) 또한 의식의 형태들에서 대상은 각각의 의식의 형태들에게 단지 발생하였고, 의식은 존재를 뜻하지 않게, 우발적으로 발견하기만 했었다. 하지만 이제 이성은 존재를 추구한다. 이성은 세계에 대한 보편적인 관심을 가진다. 하지만 이성은 이 보편성을 실재적인 것으로 고양시키기 위해 관찰하는 이성과 행위하는 이성을 거쳐 인륜적 정신으로 나아가야 한다. “이성은 공허한 나의 것, 주관성을 충족시키도록 내몰린다”(185)

주관성의 충족은 객관성으로의 고양이다. 헤겔은 직접적 이성이 관찰과 행위를 통해 자신을 실현시키면서 정신으로 고양된다고 한다. 여느 의식의 형태에서와 마찬가지로 이성은 직접적인 의식이 나타내는 일면적인 것이다. 이성은 자신이 모든 실재성이고 진리라고 주장하지만 그러한 확신은 아직 대상과 매개되지 못하고 주관적인 확신에 그친다. 주관적인 확신이 확신을 넘어 진리가 되기 위해서는 대상을 매개하여 객관적으로 되어야 한다. 이성은 관찰과 행위의 경험을 통해 결국 주관성의 진리는 객관성이라는 것을 경험한다. 이성은 보편적인 자기의식이지만 여전히 주관적인 것이다. 이성은 자신의 주관적 확신이 곧 객관의 내용이라고 확신하지만 이성의 경험은 거꾸로 이성에게 자신의 주관적 확신이 객관에서 충족되어야 하고 객관으로부터 유래할 때만 현실성을 획득한다는 사실을 일깨워준다. 이성은 보편적 주관성이다. 하지만 이성은 아직 개인적 주관 일반의 차원에서만 보편성을 갖는다. 이 보편성은 주관적 보편성이고 아직 객관과 매개되지 못했다. 자연의 내용을 관찰함으로써 자연적 대상과 매개되고 행위를 통해 타자의 행위들과 매개되어 주관적 보편성은 객관적 인륜적 보편성으로 고양되어야 한다. 이렇게 실현된 이성은 더 이상 이성이 아니라 정신이다.

V. 맺는 말

전통적으로 이성은 철학이론에서 으뜸가는 위치를 차지하는 개념이다. 플라톤으로부터 시작하는 이성주의적 경향을 충실하게 따르는 헤겔에게서도 이성은 가장 핵심적인 개념이다. 이성주의자들에게 이성은 진리라는 말과 등치된다. 칸트는 경험을 떠난 이성의 독단적 사용을 비판하기 위해 자신의 철학에서 감성에 제약된 이성의 정당한 사용을 오성이라는 별개의 용어로 지칭하며, 이성이라는 개념 자체는 실천적으로만 그 정당한 사용이 허용된다. 칸트철학에서 경험주의를 털어내고 순수한 이성주의로 복귀한 헤겔은 오성이라는 용어를 폐기하지만 칸트의 오성에 할당된 주관과 객관의 통일이라는 원리를 이성의 원리로 수용한다. 이성을 사변적 원리로 세우고 칸트가 반대한 이성의 사변적 사용을 수행하면서 헤겔은 절대적인 이성주의로 회귀한다.

실로 이성이라는 개념은 헤겔의 초기철학의 저서들에서나 뉘른베르크 시절의 저서들을 거쳐 역사철학에서도 헤겔철학의 으뜸가는 원리로서 서술된다. 하지만 『정신현상학』에서만 예외적으로 이성은 헤겔 철학 자신의 원리가 아니라 칸트와 피히테의 철학, 즉 관념론이라는 비판의 대상에게 부여되는 특성으로서 서술된다. 왜 헤겔은 이성을 관념론의 원리라고 하는가? 이성은 대상의식과 자기의식의 통일이다. 이성에 이르러 대상에 대한 인식은 더 이상 의식 장에서와 같이 나에게 낯선 것으로 내가 마주치는 것이 아니라 나의 것으로 확신되는 것이다. 명목상으로, 즉 의식의 모델로서의 이성적 의식에게는 적어도 그렇다. 이성은 자기의식의 자발성을 가지고 자신을 대상에 기투하면서 대상을 자신의 것이라고 확신한다. 이러한 자기의식의 자발성에 기초한 대상의 인식이라는 인식구도는 관념론과 동일한 논리적 구도를 지닌다. 따라서 대상의식과 자기의식의 통일이라는 인식모델에 관념론이 등치된다. 그런데 헤겔은 관념론의 주장이 주관과 객관의 일치라는 진리를 확언의 형태로나마 선택하고 있

다고 평가한다. 이러한 진리는 이성의 이름에 상응하는 것이다. 이성
실로 진리의 담지자이고 진리란 명목상으로 관념론이 주장하는 의식과
대상의 일치이다. 명목상 이성은 대상과의 어떤 낯센도 떨쳐내었다. 이성
에게 대상은 더 이상 그 자체로 있는 타존재가 아니라 이성 자신의 것
이기 때문이다.

하지만 헤겔이 보기에 의식과 대상의 이러한 일치는 단지 명목상으로
만 성취되고 있을 뿐 실질적이지 못하다. 이성과 관념론에게 대상은 단
지 ‘나의 것’, 즉 이성 주관의 내용으로만 파악될 뿐이다. 이것은 달리
말하면 이성이 대상 자체에까지 나아가지 못하고 주관의 생각대로만 대
상을 파악한다는 것이다. 따라서 이러한 일치에서 도달하는 진리는 주관
적인 것일 뿐이다. 이제 의식이 이성적인 것, 즉 보편적인 것일지라도 그
것은 주관성 내에서만 보편적인 것이지 아직 객관적 보편을 획득하지는
못한 것이다. 의식 일반이라는 보편성은 주관 안에서의 보편성이지만 객관
적 보편성은 아니다. 관념론에서 주관이 객관과 매개되지 못함을 헤겔은
범주의 직접적인 채택, 의식의 통일성과 외부의 촉발의 불일치 등 관념
론 철학의 원리적 난점들을 비판하면서 제시한다. 칸트의 경우 범주는
객관의 내용으로부터가 아니라 주관의 작용으로부터 직접적으로 채택된
다. 따라서 객관과 매개되지 않은 주관성의 원리로는 주관의 인식이 객
관의 내용과 매개될 수 없다. 또한 칸트와 피히테의 관념론에서 의식의
통일성은 외부의 촉발과 원리적으로 분리되어 있어서 양자를 통일시키지
못한다. 결국 주관의 형식은 객관의 내용을 매개하지 못한다.

헤겔에 따르면 양자가 매개되기 위하여 직접적으로만 채택된 이성적
의식의 형식은 대상과 관계하면서 자신을 구별해야 한다. 이러한 세분화
를 통해서 이성이 대상의 다양한 규정들을 산출해낼 때만 주관은 객관과
이질적인 것으로 분리되지 않고 매개된다. 이것이 이성의 자기실현이다.
이성은 공허한 형식이기 때문에 관찰과 행위를 통해 자연과 인간사를 경
험하면서 자신의 내용을 충족시켜야 한다. 그런데 이러한 경험의 과정에
서 이성은 자신이 세상의 원리가 아니라 세상이 자신의 원리임을 깨닫는

다. 주관적 이성의 실현은 객관적 현실로의 고양이다. 이제 이성, 관념론의 진리는 객관적 현실임이 드러난다. 헤겔은 이렇게 실현된 이성을 정신이라고 한다. 정신은 더 이상 관념론의 이성처럼 주관적 보편성이 아니라 객관적, 인륜적 보편성이다. 이로써 헤겔은 이성의 진리는 정신이라고 말한다. 이성은 정신에 의해 밀려난다. 이 때의 이성은 주관적 관념론의 이성이다. 이성의 진리인 정신은 객관적, 인륜적 이성이다. 이성의 진리가 정신이라는 헤겔의 이성 비판이 말해주는 것은 이성이 더 이상 주관의 인식과 사고의 능력이 아니라 자연과 세계를 관통하는 존재의 객관적 원리로서 생각되어야 한다는 것이다.²¹⁾ 『정신현상학』의 이성비판은 헤겔 철학의 일관된 관점을 보여준다. 개별자들이 보편자에 의해 파악되는 것이 이성주의의 관점인듯이 헤겔은 개별성의 진리가 보편성이라고 한다. 진리는 개별성이 아닌 보편성이듯이, 진리의 담지자인 이성은 개별적 주관 일반의 인식 능력이 아니라 보편적 객관 세계의 내용이어야 한다. 물론 이 객관적 세계는 주관들의 의식에 의해 매개된 것이다. 헤겔은 이성 개념의 비판을 통해 이성이 진리 탐구의 능력으로서 객관을 진정으로 매개한다는 것이 어떤 의미인지를 보여주고자 했던 것이다.

21) W. 마르크스에 따르면 헤겔이 생각하는 본래적 이성은 사유와 존재의 근원적 통일이다. 사유가 이 통일로부터 분리될 때 사유는 추상화되어 칸트에서처럼 심리적 능력이 되며 사유와 존재의 통일은 그때그때 발생해야 한다. 하지만 헤겔에게 사유와 존재의 통일은 가능한 경험의 필요조건으로서 이미 항상 발생된 것이다. 이성은 시공간적으로 주어지는 다양이 현상하고 다양한 현존재가 규정되기 위한 근거이다. (K. Kachler u. W. Marx, *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1992, 20f. 참조)

참고문헌

- Bisticas-Cocoves, M., "The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit", G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. D. Köhler u. O. Pöggeler, Berlin, 1998.
- Düsing, K., "Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie", *Vernunft in der Moderne*, Stuttgart 1994.
- Fulda, H.-F., "Aufheben", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart, 1971ff.
- Görland, I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Gesammelte Werke 4, Hamburg 1968.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt am Main 1969ff.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke 9, Hamburg 1968ff.
- _____, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Theorie Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt am Main, 1986.
- _____, *Wissenschaft der Logik I (1812/1813)*, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Gesammelte Werke 11, Hamburg 1978.
- _____, *Wissenschaft der Logik I/I (1832)*, hrsg. v. F. 21, Hamburg 1985.
- _____, *Wissenschaft der Logik II (1816)*, hrsg. v. Hogemann u. W. Jaeschke, Gesammelte Werke 12, Hamburg 1981.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, Bd. 3, Theorie Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt am Main, 1986.
- Hypolite, J., *Genese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*, (이빨리 뜨, 『헤겔의 정신현상학』, 문예출판사, 1986)

- Kaehler, K. u. Marx, W., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1992.
- Pöggeler, O.(1961), “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes,” *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/ München 1973.
- _____ (1973), “Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins,” *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/ München 1973.
- Trede, J. H. (1975), “Phänomenologie und Logik,” *Hegel-Studien* 10, Bonn 1975.
- 강순진 (2004a), “정신현상학과 논리학 - 헤겔 『정신현상학』에서 의식의 형태들과 논리적 규정들의 상응관계”, 철학 제 79집, 2004 여름.
- 이강조 (1991), “헤겔의 현상학에서 관찰하는 이성의 변증법”, 철학논총 제 7집.
- 이종철 (2005), 『헤겔 정신현상학의 이성장 연구』, 연세대학교 박사학위논문.
- 한동원 (1987), “정신현상학의 이성장 분석(1)”, 『자아와 실존』, 최동희 외, 민음사.

Hegels Kritik am Kantischen und Fichteschen Idealismus in der Phänomenologie des Geistes.

Soon-Jeon, Kang

Die vorliegende Arbeit betrachtet Hegels Kritik am Kantischen und Fichteschen Idealismus im Vernunft-Kapitel der Phänomenologie des Geistes. Anders als andere Werke von Hegel hat der Begriff der Vernunft in der Phänomenologie eine begrenzte Bedeutung als eine subjektive Gewißheit. Hegel stellt die Vernunft mit dem Prinzip der endlichen Idealismus von Kant und Fichte gleich. Im Idealismus von Kant und Fichte versichert sich die Vernunft als die Realität. Diese Versicherung ist aber so unmittelbar, dass sie nicht mit der Realität vermittelt wird. Hegel sieht die von Kant ausgesprochene Einheit von Subjekt und Objekt als ein spekulatives Prinzip an. Da Kants Kategorie aber unmittelbar, abstrakt und einseitig ist, kann sie die konkrete Mannigfaltigkeit nicht auffassen. Die Kategorie muss sich unterscheiden, um die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes aufzufassen. Als Prinzip der Einheit von Gegenstand und Bewußtsein muss sie Vereinigung und Unterschied der beiden wiederholen, um sie zu vermitteln. Kants und Fichtes Idealismus gerät nach Hegel in den Widerspruch zwischen der Einheit des Bewußtseins einerseits und der fremden Affektion andererseits. Das Bewußtsein betrachtet den Gegenstand als das Meine, das von der fremden Affektion erfüllt werden muss. Vernunft und Idealismus ist noch nicht mit dem Gegenstand vermittelt und hat bloß eine Gewißheit, der Gegenstand zu sein. Zur Erhebung dieser Gewißheit zur Wahrheit muss sich die Vernunft durch Beobachtung und Tat zum objektiven, sittlichen Geist entwickeln. Damit meint Hegel, dass die Wahrheit nicht wie im Idealismus in der subjektiven Allgemeinheit liegt, sondern in der sittlichen Allgemeinheit.

헤겔 정신현상학에서 칸트와 피히테의 관념론 비판 / 강순전

Schlüsselwörter: Vernunft, Idealismus, Gewißheit, Kategorie, Kant, Fichte, Hegel

강순전 e-mail: snjkang@dreamwiz.com

K C I