

마음과 타자:*

데카르트, 칸트, 헤겔의 사유 모델 비교

조 종 화

주제분류 근대 프랑스 철학, 독일 관념론, 변증법

주요어 사유 실체, 통각, 자기의식, 부정성, 타자성

요약문

서양 근대철학에서 인간의 사유는 자기 자신에 대한 반성과 자신의 합리성에 근거해서 자기 자신뿐만 아니라 자신의 타자의 이해의 근거로서 간주된다. 이 근거지움의 관계에 대한 서술에서 이 글이 의도하는 바는 인간의 자기이해 및 타자이해에서 항시 어떠한 보편적이고 필연적인 원리가 요구된다는 점 그리고 이 원리에 근거해서만 인간의 자기이해 및 타자이해는 보편적이고 객관적일 수 있다는 점 그리고 이 원리는 단지 그것이 작용하는 기능들과 현상들에서만 아니라 더 나아가 그 자체로도 근거지워져야만 한다는 점을 제시하는 것이다. 이하에서 이 원리로서 마음 개념과 관련된 데카르트의 사유 실체, 칸트의 선험적 통각 그리고 헤겔의 반성적인 의식이 고찰될 것이며, 이를 통해서 데카르트, 칸트 그리고 헤겔 철학의 사유모델들이 상호 비교될 것이다. 그리고 이 고찰은 원리로서 이해될 수 있는 마음 개념에 대한 학적인 접근법이 어떻게 기능주의적이고 현상주의적인 접근법을 넘어서 마음 개념 자체를 근거 지울 수 있는가에 대한 일련의 예시를 제시하는데 그 목적이 있다. 여기에는 자기 자신의 타자라는 헤겔의 방법론적이고 존재론적인 개념이 근거에 놓여 있다.

* 이 논문은 중앙대학교 중앙철학연구소가 2011년 6월 29일에 “인간의 마음을 보는 다양한 접근법”이라는 주제 하에 개최한 ‘2011년도 하계 학술회의’에서 발표된 논문임.

1. 머리말

중세에서 근대로 넘어서면서 서양 사회는 많은 변화를 겪었다. 특히 사상적인 측면에서 새로운 인간상의 발견이라는 신화는 우리 인간의 새로운 위상에 대한 반성을 요구한다. 인간의 사유는 기존의 모든 권위와 편견 및 속견으로부터 해방을 선언하고, 자신의 자유를 추구한다. 이와 동시에 인간의 사유는 자기 자신에 대한 반성과 자신의 합리성에 근거해서 자기 이외의 모든 타자들 및 이것들의 총체, 즉 세계를 근거지우려고 한다. 말하자면 사유 자체가 자기 자신뿐만 아니라 자신의 타자, 즉 세계의 해석 및 이해의 근거로서 간주된다. 이것은 우리에게 이성의 자기반성을 통한 참된 합리성의 추구하고 인간 이성의 전체성을 회복하려는 노력으로 나타나며, 이 노력을 또한 체계적으로 수행할 것을 요구한다. 이 요구, 즉 “이성의 자기해명이라는 프로그램”은 사유와 존재/세계 또는 이성과 현실성의 총체적인 관계를 추구하면서 “이성의 통일”¹⁾을 목표로 한다.

우리는 우선적으로 마음 개념과 관련해서 다음과 같은 물음을 제시할 수 있을 것이다. 즉 우리가 일반적으로 이해하는 마음 개념은 서양철학, 특히 여기서 주제화되는 데카르트, 칸트, 헤겔 철학과 관련해서 어떠한 개념으로 이해될 수 있는가? 이 마음은 그것 이외의 타자들 및 이 타자들의 총체, 즉 세계와 어떻게 관계하는가? 그리고 이 타자와의 관계에서 마음은 어떠한 역할을 담당하는가? 마음 개념은 다양한 의미를 가지며 다양한 개념과 비교될 수 있으나, 이하에서 필자는 이 개념을 데카르트의 사유 실체, 칸트의 선험적인 통각 그리고 헤겔의 반성적인 의식 및 이성 개념에 한정해서 고찰할 것이며, 또한 이 개념을 중심으로 해서 데

1) D. Henrich, “Grund und Gang spekulativen Denkens” in *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Klett-Cotta, Bd. 17, Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, 1988, 95쪽.

카르트, 칸트 그리고 헤겔 철학의 사유모델들을 상호 비교하면서 서술할 것이다.

이 비교고찰을 통해서 이 글이 의도하는 바는 인간의 자기이해 및 타자/세계이해에서 항시 어떠한 보편적이고 필연적인 원리가 요구된다는 점 그리고 이 원리에 근거해서만 인간의 자기이해 및 타자/세계이해는 보편적이고 객관적일 수 있다는 점 그리고 이 원리는 단지 그것이 작용하는 기능들과 현상들에서뿐만 아니라 더 나아가 그 자체로도 근거 지워져야만 한다는 점을 제시하는 것이다. 이 원리로서 이하에서는 마음 개념과 - 비록 좁은 의미에서이지만 - 관련된 사유 실체, 선험적 통각 그리고 자기 자신의 타자라는 개념이 고찰될 것이다. 그리고 이 고찰은 원리로서 이해될 수 있는 마음 개념에 대한 학적인 접근법이 어떻게 기능주의적이고 현상주의적인 접근법을 넘어서 마음 개념 자체를 근거 지울 수 있는가에 대한 일련의 예시를 제시하는데 그 목적이 있다.

2. 사유 실체로서의 마음

1) 철학의 제일원리

데카르트는 어떠한 권위에도 의존하지 않는, 다시 말해 그 자체로서 가장 확실하고 의심할 여지가 없는 ‘학문의 견고한 토대’를 구축하기를 원했다. 이를 위해 그는 한편으로 명석·판명성을 진리의 기준으로 간주한다. ‘진리의 일반규칙’은 ‘내가 명석, 판명하게 지각한 모든 것들은 참이다’라는 원리이다.²⁾ 여기에서 명석함이란 주의성 깊은 우리 정신에게 명료하게 나타난다는 것을 말하며, 판명성이란 명석함을 근거로 해서 다른 모든 것과 확연하게 구분된다는 것을 의미한다. 다른 한편 그가 학문의

2) 르네 데카르트, 『방법서설/성찰/철학의 원리/정념론』, 소두영 옮김, 동서문화사, 2007의 「방법서설」, 37쪽과 「성찰」, 105쪽 이하. 이 ‘진리의 일반규칙’에는 플라톤이 이해한 ‘정신의 자기이해’가 근거에 놓여있다. 플라톤에 따르면 정신은 자신의 사고 진행과정에서 ‘항상 자기 자신과 동일한 것’만을 추구하고, 이것이 정신의 사고 진행과정을 지배하는 근본법칙이며 참된 것의 본질이라고 생각한다.

견고한 토대를 구축하기 위해서 취한 방법은 소위 말해 ‘방법적인 회의’라고 불리는 “보편적인 회의”³⁾이다. 그렇다면 그는 왜 이와 같은 방법을 취했을까? 여기에는 3가지 근본적인 가설이 있다. 이것은 이미 잘 알려져 있듯이 ‘감각의 오류가능성’, ‘꿈과 현실의 구별불가능성’ 그리고 ‘사악하나 전능한 악마가 있을 수 있다’는 가설이다. 이에 대한 데카르트의 해결방식을 간단히 살펴보면 다음과 같다. 내가 ‘명석·판명하게 관찰하고 사유한다’면, 감각의 오류가능성은 회피될 수 있으며, ‘나의 기억’이 나의 생활에서 일어나는 사건들의 전체 과정을 명석·판명하게 체계적으로 연결할 수 있다면, 그리고 이 체계가 ‘신’에 의해 보증된다면, 나는 꿈과 현실을 구별할 수 있다. 그리고 사악한 악마가설은 ‘신의 존재와 신의 선택(거짓말을 하지 않음)’에 의해 해결된다. ‘선택한 신이 나에게 명석·판명하게 사용할 수 있는 모든 능력을 부여했고’, 내가 이 능력을 ‘나의 정신의 눈이 감각적인 것의 이미지에 의해 흐려지지 않도록’ 올바르게, 말하자면 명석·판명하게 사용할 수 있다면, 나는 어떠한 것에 의해서도 기만당하지 않을 것이다. 그리고 이 모든 것과 관련해서 내가 지금 생각하고 있다는 사실 자체는 부정될 수 없다.⁴⁾

그러면 나의 모든 능력을 명석·판명하게 사용한다는 것은 무엇을 의미하는가? 데카르트는 ‘보편적인 회의의 효용’에 대해서 다음과 같이 말한다. 보편적인 회의는 ‘모든 선입견으로부터 우리를 해방’시키고 ‘정신을 감각으로부터 자유롭게 열어주며’ 그리고 ‘어떤 것이 참이라고 확신된다면, 그것에 대해서 우리는 더 이상 의심할 수 없게 해 준다’는 것이다.⁵⁾

3) 르네 데카르트, 『성찰』, 『방법서설(성찰, 세계론)』, 권오석 옮김, 홍신문화사, 2007, 92쪽.

4) 물론 여기에서 철학의 제일원리로서의 ‘사유하는 나’와 ‘신의 존재’ 사이에서 순환논변이 발생할 수 있다. 이에 대해서 여기에서는 지면관계상 더 이상 논의하지 않을 것이며, 단지 저 순환논변에 빠지지 않기 위해서 그리고 절대적인 회의론에 빠지지 않기 위해서 우리는 데카르트가 요구하는 절대적인 확실성을 완화시켜서 그 자체로 명석·판명하다고 간주되는 ‘사유하는 나’를 중심으로 이하에서 논의를 전개할 것이다.

5) 르네 데카르트, 『성찰』, 『방법서설(성찰, 세계론)』, 권오석 옮김, 홍신문화사, 2007, 92쪽.

그리고 그는 이 보편적 회의의 방법에 대해 다음과 같은 ‘사유의 4가지 규칙’을 제시한다. “첫째, 내가 명증적으로 진실이라고 인정한 것 이외에는 어떠한 것이라도 진실로서 받아들이지 않는다.[명증성의 규칙] 둘째, 내가 음미하는 문제 하나하나를 되도록 많은, 그것도 그 문제를 가장 잘 풀기 위해 필요한 만큼의 적은 부분으로 나눈다.[분해의 규칙] 셋째, 나의 사상을 순서에 따라 이끈다.[종합의 규칙] 마지막으로, 어떠한 것도 빠뜨리지 않았다고 확신할 수 있을 정도로 완전한 매거(枚擧)와 전체에 걸친 통람(通覽)을 온갖 경우에 행한다.[열거의 규칙]”⁶⁾ 이 사유의 규칙에 따라 데카르트는 생각하는 자아 안에 주어진 모든 종류의 지각들 및 관념들과 지식들 그리고 이 자아 외부에서 존재한다고 생각되는 모든 것들을 저 3가지 근본적인 가설 하에서 방법적 회의를 통해 하나하나씩 제거해 나아간다. 이것들 모두는 명석·판명한 것들이 아니기에, 의심할 수 있는 것들이기에, 그것들은 참으로 존재하지 않는다고 가정할 수 있다. 그런데 내가 이 모든 것을 회의할 수 있다고 하더라도, 나는 회의한다는 사실 자체, 생각한다는 사실 자체는 회의할 수 없다. 다시 말해 정신이 의심할 수 있는 모든 것들의 존재를 부정한다고 하더라도, 정신 자체의 존재는 부정될 수 없다. 그래서 데카르트는 다음과 같이 말한다. “내가 이와 같이 모든 것은 거짓이라고 생각하는 동안에도 그렇게 생각하는 나는 필연적으로 그 무엇이어야 한다는 것을, 그리하여 ‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 이 진리는 회의론자의 어떤 터무니없는 상정으로도 흔들리지 않을 만큼 견고하고 확실한 것임을 깨달았다.” 그리고 그는 이 진리를 ‘철학의 제일원리’라고 부른다.⁷⁾

6) 같은 책, 『방법서설』, 22쪽. 물론 이 ‘사유의 4가지 규칙’은 데카르트에 따라서 엄격히 보자면 ‘존재에 관한 확실한 인식체계를 구축하기 위한 방법’, 즉 이하에서 다루는 ‘타자의 연역’과 밀접히 관련되어 있다. 그럼에도 불구하고 필자가 이 사유규칙들을 여기에서 다루는 것은 명석·판명하게 사유하는 방법과 관련해서 이 사유의 규칙들을 고려했으며 또한 데카르트가 철학의 제일원리를 찾으려고 시도했을 때조차도 이 규칙들에 의거해서 방법적으로 사유했을 것이라고 생각했기 때문이다.

7) 르네 데카르트, 『방법서설』, 『방법서설/성찰/철학의 원리/정념론』, 소두영 옮김, 동서

데카르트는 이 철학의 제일원리를 또한 다음과 같이 서술한다. “나는 있다. 나는 존재한다”는 명제는 내가 이것을 말로써 표현할 때마다, 혹은 마음속으로 생각할 때마다 필연적으로 참된 것이다.” 이 명제는 확실하다. 그러나 그것은 “내가 생각하는 동안”에만 확실하다.⁸⁾ 즉 나는 생각하는 동안에만 존재하며, 만일 내가 생각하는 것을 그만둔다면, 나의 존재는 명석·판명하게 보증될 수 없다. 데카르트는 이 철학의 제일원리를 모든 인식에 앞선 가장 확실한 인식으로 간주한다. 이를 통해서 그는 생각하는 자아와 이 자아의 존재의 필연적인 연관을 주장하며, ‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’는 가장 명석·판명한, 직접적인 그러나 필연적인 명제라고 부른다. 이것은 나의 모든 개별적인 사유활동들에는 ‘나는 생각한다’가 필연적으로 수반되며, 이 순수한 사유활동성을 통해서만 ‘나는 존재한다’가 직접적으로 그리고 필연적으로 추론된다는 것을 의미한다. 그래서 순수한 자아/사유활동성이 나의 모든 경험적인 개별적인 자아들/사유활동들을 전인하는 근거로서 간주된다. 데카르트는 이 순수한 자아의 존재를 종래의 존재론적인 개념규정에 따라 사유 존재 또는 사유 실체(res cogitans)로서 규정한다.⁹⁾ 그는 이와 같이 이성적인 사유의 순수한 활동성에 근거해서 순수한 자아의 존재를 철학의 제일원리로서 간주하는 근대 이성주의 철학을 정초한다.

여기에서 생각하는 자아와 이 자아의 존재의 필연적인 연관을 표현하는 데카르트 철학의 제일원리를 칸트가 어떻게 이해하고 비판하는지를 간단히 살펴본다면, 칸트는 이 데카르트 철학의 제일원리를, 이하에서 고찰되듯이, 한편으론 ‘선험적 통각의 근원적인 통일’로 재해석한다. 이 재

문화사, 2007, 36쪽 이하.

8) 같은 책, 「성찰」, 95쪽, 97쪽.

9) 데카르트의 철학의 제일원리는 한편으로 순수한 사유의 활동성을 표현하는 과정을 중지하지만, 다른 한편으론 연장 실체와 대립되어 있는 사유 실체로서 단지 전제된 것으로 본다는 점에서 데카르트 사유의 이중의미가 드러난다. 그런데 데카르트는 이하에서 고찰되듯이 칸트와 마찬가지로 사유의 이 양 측면과 그것들의 연관관계를 해결처럼 체계적으로 고찰하지 않았고, 이 때문에 사유가 ‘과정’임과 동시에 ‘이 과정의 근거’라는 ‘사유의 반성적인 측면’을 파악하지 못했다.

해석이 의미하는 바는 나의 모든 개별적인 사유활동들에 필연적으로 동반되고 이것들을 회의하며 그리고 종합하는 ‘나는 생각한다’라는 데카르트의 순수한 자이는 칸트의 선험철학에서는 단지 의식(선험적 통각)의 순수한 형식적-분석적인 개념에 불과하다는 것이다. 그것은 모든 가능한 경험인식의 최종 근거로서, 다시 말해 물 자체가 아니라 현상적인 대상들의 인식가능조건의 최종 심급으로서 그 자체로는 내용에 있어서 완전히 공허한, 그래서 어떠한 객관적인 실재성도 가지지 않는 단지 ‘자아의 논리적인 의미’¹⁰⁾만을 가질 뿐이다. 다른 한편으로 저 철학의 제일원리를 칸트는 우리 인간에게는 불가능한 ‘지성적인 직관의 진리’로서 간주한다. 그래서 칸트는 다음과 같이 비판한다. 만약 이 순수한 자아가 데카르트처럼 자기 자신을 ‘인식’하려고 한다면, 그것은 어쩔 수 없이 ‘불쾌감’이나 ‘순환논증’에 빠질 것이다. 왜냐하면 순수한 자아가 자기 자신을 인식하기 위해서는 자기 자신을 ‘대상화/감성화’해야 하기 때문이다.¹¹⁾ 그런데 우리 인간에게 가능한 직관은 신적인 ‘지성적 직관’이 아니라 단지 ‘감성적 직관’이며, 이 감성적 직관을 통해서 우리에게 주어질 수 있는 유일한 대상들은 현상들뿐이다. 그래서 순수한 자아가 자기인식을 위해 스스로를 감성화했을 때, 여기에서 ‘감성화된 자아’는 단지 ‘현상적인 자아’이며, 이것은 ‘순수한 선험적 자아’와는 전적으로 다른 것이다. 오히려 순수한 선험적 자아는 자아에 대한 ‘표상 일반의 형식’일 뿐이다. 이것은 선험적 자아에 대해서는 어떠한 ‘개념/범주’도 적용 불가능하고, 그것에

10) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956, A 350.(이 저작은 이하에서 KdrV 로 축약함) 여기에는 칸트가 ‘선험적 변증론’의 오류추리론의 제4의 오류추리, 즉 ‘관념성의 오류추리’에서 명확히 자신의 선험철학적인 관점을 특징지은 ‘선험적 관념론’과 ‘경험적 실재론’의 관점 그리고 ‘이원론적 관점’이 근거에 놓여있다. 이에 반대되는 관점을 칸트는 ‘선험적 실재론’과 ‘경험적 관념론’이라 부른다.(I. Kant, KdrV, A 366쪽 이하 참조) 그래서 데카르트의 순수한 자아는 선험적 관념론의 관점에서는 단지 모든 경험가능성의 형식적-논리적인 조건일 뿐이며, 경험적 실재론의 관점에서는 경험적으로만 사용 가능한 경험적인 개념일 뿐이다.

11) 칸트의 선험철학에 따르면 우리 인식은 항상 감성과 오성, 직관과 개념의 종합을 필요로 한다.

상응하는 어떠한 ‘직관’도 경험적으로 제시될 수 없다는 것을 의미한다. 이 때문에 선형적 자아를 인식하기 위해서 감성적 직관의 표상들을 사용한다면, 우리는 단지 이 ‘선형적 주체[자아]의 주위를 무한히 헛되이 빙빙 도는 순환’에 빠질 것이고, 이 때문에 ‘불쾌감’만을 느낄 것이다.¹²⁾

2) 타자의 연역

데카르트는 이제 명석·판명성이라는 진리의 일반기준과 방법적인 회의에 근거해서 지금까지 부정한, 순수한 자아 이외의 모든 것, 예를 들면 육체, 세계, 세계의 본질 더 나아가 신의 존재까지를 다시 자신의 철학의 제일원리에 근거해서 연역하려고 시도한다. 우선적으로 밝혀둘 것은 이 연역은 철학의 제일원리와는 전적으로 다르게 ‘간접논증’이라는 점이다. 그러면 데카르트가 철학의 제일원리로부터 타자를 어떻게 연역하는가를 고찰해보자.¹³⁾ 생각하는 자아 속에는 많은 종류의 관념들이 있다. 그런데 이 관념들이 경험론적으로 감각기관을 통해서 나에게 주어진 것이라는 믿음은 ‘확실한 판단’에 의해서라기보다는 단지 ‘어떤 맹목적인 충동’에 의한 ‘가장 보편적인 오류’에 지나지 않는다. 이 때문에 우리는 ‘생각하는 자아 속에 그 관념이 있는 어떤 것이 또한 이 자아 밖에 존재하는지’를 고찰해야만 한다. 우선적으로 이 관념들이 우리 ‘의식의 양태들’로 간주된다면, 그것들 모두는 ‘생각하는 자아’로부터 나온 것들이며, 이런 한에서 그것들 사이에는 어떠한 ‘차이’도 없을 것이다. 그러나 어떤 한 관념은 어떤 것을 표현하고 다른 관념은 다른 것을 표현한다는 점에서 그것들 사이에는 또한 차이가 있다. 그렇다면 이 서로 다른 관념들에 상응한다고 생각되는 자아 밖에 어떤 것들은 어떻게 추론될 수 있는가? 이를

12) I. Kant, KdrV, B 404. 보다 자세한 것은 특히 최인숙, 「칸트의 데카르트 비판」, 『철학』 43집, 한국철학회, 1995과 「칸트의 오류 추리론 - 『순수이성비판』의 초판과 재판에서의 영혼론의 오류 추리에 대하여」, 『칸트연구』 1집, 한국칸트학회, 1995 참조.

13) 이하에 내용은 데카르트, 『방법서설/성찰/철학의 원리/정념론』, 소두영 옮김, 동서문화사, 2007의 ‘성찰 3’의 내용을, 특히 110쪽 이하 참조.

위해 데카르트는 우선적으로 실재성 또는 완전성 개념을 두 가지로 구분한다. 하나는 ‘관념의 객관적 또는 표상적 실재성’이며, 이것은 ‘관념 속에 있는’, ‘관념으로 표상된 사물의 실재성’ 또는 ‘정신 속에 표상되어 있는 실재성’을 의미한다. 이에 반해 다른 하나는 ‘형상적 실재성’인데, 여기에서 형상적이란 ‘정신의 밖에 실재한다’는 의미를 가지며, 이 때문에 형상적 실재성은 ‘현실적인 실재성’이라 부를 수 있다.¹⁴⁾

이 연역에서 데카르트가 사용하는 주된 방법은 인과율이다. 즉 ‘모든 작용인은 그 결과에서 발견되는 것과 적어도 같은 정도의 실재성을 가지고 있어야만 한다는 것은 자연의 빛으로 명료하다. ... 더 완전한 것, 즉 더 많은 실재성을 자체 내에 포함하고 있는 것은 더 불완전한 것으로부터 생겨날 수 없다.’ 어떠한 것도 무에서 생겨날 수 없기 때문에, 결과는 원인으로부터 자신의 실재성을 이끌어낼 수밖에 없으며, 원인이 자신의 실재성을 갖고 있지 않다면, 그것은 결과에 어떠한 실재성도 줄 수 없다. 말하자면 생각하는 자아 속에 어떤 관념이 존재한다면, 이 관념의 원인 또한 존재해야 한다는 것이다. 이 원리는 단지 ‘형상적 실재성’을 갖는 결과에 대해서뿐만 아니라 또한 ‘관념의 표현적 실재성’을 갖는 결과에 대해서도 타당하다. 예를 들면 이전에 없었던 돌이 지금 존재한다면, 이 돌의 형상적 실재성은 그것과 ‘적어도 동등한 실재성’을 갖는 원인에 의해서 또는 그것보다 ‘우월적으로’, 말하자면 더 많은 실재성을 갖는 원인에 의해서 결과로서 산출되지 않고서는 불가능하다. 마찬가지로 이 돌에 대한 관념이 내 속에 명석·판명하게 있다고 한다면, 이 관념의 표현적 실재성은 적어도 이것과 동등한 실재성을 자신 속에 포함하는 어떤 원인에 의해서 그것이 내 속에 있게 되지 않고서는 불가능하다.

그리고 비록 어떤 원인이 내 속에 있는 관념에 자신의 ‘형상적 실재성’을 직접적으로 부여하지 않는다고 하더라도, 저 원인이 결과로서의 이 관념보다 덜 실재적이라고 생각될 수는 없다. 오히려 관념은 나의 ‘의식

14) 르네 데카르트, 『성찰』, 『방법서설/성찰/철학의 원리/정념론』, 소두영 옮김, 동서문화사, 86쪽 각주 1, 122쪽 각주 13 참조.

의 양태'로서 본성상 표현적 실재성 이외의 다른 실재성, 즉 형상적 실재성을 포함하지 않는다. 그런데 관념이 어떤 특정의 표현적 실재성을 포함한다는 것은 이 관념 자체가 '표현적으로' 포함하는 실재성과 적어도 동등한 실재성을 '형상적으로' 포함하고 있는 어떤 원인이 실재적으로 존재하며 그리고 이 원인에 의해서 저 관념이 결과했다는 것을 의미한다. 더 나아가 하나의 관념이 다른 관념을 통해서 그리고 이 관념은 또 다른 관념을 통해서 생겨난다고 하더라도, 여기에서 이와 같은 무한진행은 일어나지 않으며, 궁극적으로 '제1의 관념'에 도달하지 않으면 안 된다. 그리고 이 관념의 원인을 '원형'이라 부를 수 있다면, 저 관념들에 '표현적으로' 포함되어 있는 실재성들 모두는 이 원형에 '형상적으로' 포함되어 있다는 것 또한 명백하다. 이에 따르자면 데카르트는 사유하는 자아에 근거해서 내가 내 속에서 명석·판명하게 어떠한 관념을 가지고 있다면, 그는 이 관념[결과]의 표현적 실재성을 매개로해서 이 관념에 상응하는 타자존재[원인]의 형상적 실재성을 간접적으로 연역한다. 이러한 방식을 통해 데카르트는 순수한 자아 이외의 모든 것, 예를 들면 육체, 세계, 세계의 본질 더 나아가 신의 존재까지를 간접적으로 연역하고, 결과적으로 사유와 존재의 관계를 근원적으로 재평가하며, 이후에 칸트가 자신의 선험철학에서 비유적으로 표현한 '코페르니쿠스적인 전회'라는 '사유방식의 혁명'을 선회한다.

그러면 데카르트의 이 간접논증을 통한, 인과율에 근거한 타자의 연역에 대해서 칸트가 어떻게 대응하고 비판하는지를 고찰해 보자. 칸트는 데카르트의 관념론을 자신의 '관념론 반박'에서 '개연적 관념론'이라 부른다.¹⁵⁾ 이 관념론은 자신의 방법적인 회의를 통해 순수 사유의 현존재를 의심할 수 없는 것으로 간주하는 반면에, 순수 사유의 외부에 있는 대상들의 현존재를 직접적인 경험을 통해서만 '의심스럽고 증명 불가능한 것'으로 간주한다. 비록 이 관념론에서는 공간과 시간 개념이 '물 자체'에 속하는지 또는 '우리 직관의 조건'인지에 대해서 고려되지 않았다

15) 이하의 내용은 I. Kant, KdrV, B 274 이하 참조.

고 하더라도, 칸트는 우선적으로 이 관념론이 ‘합리적이고, 말하자면 어떤 충분한 증거가 발견되기 전에는 어떤 결정적인 판단도 허용하지 않는 근본적인 철학적 사유방식에 적합하다’고 긍정적으로 평가한다. 그런데 칸트는 이 관념론 비판을 위해서 우리가 어떻게 외적 사물들의 현존재를 ‘상상물’로서가 아니라 직접적으로 ‘경험’할 수 있는가 또는 ‘데카르트가의 의심할 수 없었던 우리 내적 경험조차도 외적 경험의 전제 하에서만 가능한가’라는 것을 증명하는 것이 요구된다고 주장한다. 이것을 좀 더 고찰해 보자.

‘나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다’라는 명제는 데카르트에 따르면 가장 명석·판명한 철학의 제일원리이다. 여기서 생각하는 자아로서 나의 존재는 나 자신에게는 직접적이며 내적인 경험을 통해서 알려진다. 그런데 이 나의 고유한 존재 및 나의 외부에 있는 사물들의 존재가 순수하게 생각하는 자아 자신에 의해서 실질적으로 경험될 수 있는가? 생각하는 자아의 고유한 존재에 대한 의식은 칸트의 선험철학에 따르자면 비록 그 자체로는 ‘직접적이고 순수한 의식’이라 하더라도, 그것은 ‘시간에서 경험적으로 규정된 의식’이다.¹⁶⁾ 그런데 모든 시간규정은 그것의 가능조건으로서 ‘지각에서 지속적인 어떤 것’을 ‘전제’해야만 한다. 그러나 이 지속체는 ‘내 안에’ 있는 것이 아니라, ‘나의 외부에’ 있는 어떤 것이다. 그래서 이 지속체에 대한 지각은 ‘나의 외부의 사물들’을 통해서만 가능하다. 따라서 시간에서 경험적으로 규정된 나의 존재에 대한 의식은 ‘나의 외부에서 지각되는 현실적인 사물들의 존재’를 통해서만 가능하다. 역

16) 김정주, 「칸트의 『순수이성비판』에서의 통각이론」, 『철학연구』 42집, 철학연구회, 1998, 102쪽 참조: “그[칸트]는 자신의 고유한 선험적 인식론의 체계 내에서 데카르트에게 있어서의 사유하는 자아의 현존에 대한 확신을 순수주관의 자기의식과 경험적 주관의 내적인 지각으로 구분한다. 말하자면 데카르트에게 있어서 자기 자신에 고유한 현존에 대한 자아의 지적인 인식은 칸트에게는 순수주관의 현존인식이 아니라 이 순수주관의 지적인 자기의식을 의미했고, 심리적 시간적 사유작용을 수행하는 동안에 자기 자신의 직접적인 현존에 대한 자아의 확신은 경험적 사유작용을 수행하는 자아의 현존에 대한 직접적이고 무규정적인 지각을 의미했다.”

으로 말한다면 ‘외적인 경험적 직관의 도움 없이는’ - 여기에서 칸트는 ‘외적인 직관의 순수한 수용성’을 전제한다 - 생각하는 자아의 ‘내면적인 의식’과 그것의 ‘자기인식’의 가능성은 철저히 부정된다. ‘그러므로 시간에 있어서의 나의 현존재에 대한 의식은 이 시간규정의 조건인 나의 외부의 사물들의 실존과 필연적으로 결부되어 있다. 다시 말해 나의 고유한 현존재에 대한 의식은 동시에 나의 외부의 다른 사물들의 현존재에 대한 직접적인 의식이다.’ 이것은 사유하는 자아의 내적 경험은 그것의 외적 경험의 전제 하에서만 가능하다는 것을 의미한다. 그래서 칸트는 ‘정리’로서 다음과 같이 말한다. ‘나의 고유한 현존재에 대한 순수한, 그러나 경험적으로 규정된 의식이 나의 외부의 공간에 있는 대상들의 현존재를 증명한다.’¹⁷⁾

3. 선험적 통각의 근원적인 통일로서의 마음

1) 선험적 종합판단의 기능조건들

칸트의 선험철학에서 중심적인 물음은 어떻게 선험적인 종합판단이 가능성한가, 말하자면 어떻게 우리의 모든 인식이 객관적이고 보편적인 타당성을 가질 수 있는가이다. 칸트에 따르자면 우리의 모든 인식은 “심성의 두 원천”에서 유래한다. 하나는 “감성”이고 다른 하나는 “오성”이다.(B 74)¹⁸⁾ 그리고 이것들 각각에 ‘직관의 수용성’과 ‘개념 또는 범주의

17) 이 사상은 이하 3장에서 감성적 직관의 순수형식인 시간과 공간 개념, 오성의 범주들 그리고 선험적 통각의 분석적인 통일(내적 경험)과 종합적인 통일(외적 경험)의 관계를 통해서 보다 명확히 규명될 것이다. 이 관계를 헤겔은 자신의 저서 『정신현상학』에서 ‘현상하는 의식의 자기시험’과 ‘이 의식의 회의 또는 절망의 과정’(G. W. F. Hegel, *Ph nomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Bd. 3, 77, 72쪽 참조)의 본질구조를 형성하는 ‘반성적인 의식’을 통해서 해명한다. 이에 대해서는 이하 4장 참조.

18) 이하의 본문에서 이와 같은 방식에서 표기된 것 모두는 I. Kant, KdrV 의 초판(A)과 재판(B)의 쪽수를 의미하며, 초판과 재판에서 동일한 내용은 초판의 쪽수만을 표기함. 또한 여기에서 밝혀줄 것은 이하의 본문 내용은 조종화, 「자기의식

자발성'이 상응한다. 이미 잘 알려져 있듯이 심성의 이 '이질적인' 두 원천이 서로 결합됐을 때, 우리의 모든 인식은 객관적이고 보편적인 타당성을 지닐 수 있으며, 또한 이 결합이 객체에 대한 선천적인 종합판단의 가능성을, 말하자면 오성의 논리적인 범주들과 감성에 주어지는 직관의 표상들의 다양 사이의 필연적인 결합 또는 종합의 가능성을 보증한다. 그래서 칸트는 원리적으로 “개념 없는 직관은 맹목이고 직관 없는 개념은 공허하다”, “감성이 없다면 우리에게 대상이 주어지지 않으며, 오성이 없다면 어떠한 대상도 사유되지 않는다”(B 75) 또는 “범주들을 통하지 않고서는 우리는 어떠한 대상도 사고할 수 없으며, 이 개념들에 대응하는 직관들을 통하지 않고서는 우리는 어떠한 사고된 대상도 인식할 수 없다”(B 165)고 말한다.

감성은 수용성의 능력으로서 객체에 의해 촉발되며 우리에게 직관의 표상들의 다양을 제공한다. 그런데 감성을 촉발하는 객체 자체, 말하자면 물 자체에 대해서 우리는 어떠한 것도 알 수 없으며, 우리가 알 수 있는 것은 단지 “대상을 지각하는 우리 특유의 방식”일 뿐이다. 감성과 관련해서 시간과 공간은 “이런 방식의 순수 형식”이다.(B 59) 왜냐하면 경험의 모든 내용을 제거한다면, 단지 외감의 형식으로서의 공간과 내감의 형식으로서의 시간만이 남을 것이기 때문이다. 이 공간과 시간을 칸트는 “감성적 직관의 순수형식”이라 부르며, 이것들은 “현상으로서의 사물이 존재할 수 있는 조건”(B XXV), 다시 말해 물 자체가 아니라 모든 현상적인 사물들이 존재할 수 있는 우리 주관의 감성적인 경험의 조건이다. 이 때문에 직관의 순수형식들은 단지 경험적으로 현상적인 사물들에 관계할 때에만 객관적인 타당성, 즉 “경험적인 실재성”을 가지며, 그러나 물 자체에 관계할 때에는 그것들은 “선험적 관념성”을 가진다.(B 44, 52) 즉 그것들은 객관적으로 실재하는 것이 아니라 단지 현상적인 사물들에 대한 주관적인 조건에 불과하다. 이에 따르자면 시간과 공간은 사물들

의 가능성 - 칸트와 헤겔을 중심으로』, 『헤겔연구』 28호, 한국헤겔학회, 도서출판 용의 숲, 2010에서 많은 부분을 수정을 거쳐 인용했다는 점이다.

자체로서의 객체들의 존재조건이 아니라 단지 우리 직관의 감성적인 형식일 뿐이며, 우리의 순수한 표상들에 상응하는 것은 물 자체가 아니라 단지 현상적인 사물들일 뿐이다.

감성에 주어진 직관의 표상들의 다양은 그 자체로는 혼돈되어 있고, 이 때문에 객체에 대한 어떠한 인식도 제공하지 않기 때문에 모든 가능한 경험의 보편타당한 가능조건들로서 우리의 선험적인 형식들을 통해서 가공되고 결합되어야만 한다. 그렇지 않다면 그것은 단지 “표상들의 맹목적인 유희”(A 112)에 불과하다. 오성은 사고능력 또는 판단능력으로서 이 직관의 표상들의 다양을 ‘결합 또는 종합’한다. 감성적 직관에 주어진 다양한 표상들은 우선적으로 감성적 직관의 순수형식들로서 시간과 공간에 적합하게, 말하자면 시간에 있어서는 발생적-계기적으로 그리고 공간에 있어서는 병렬적으로 질서지어지지만, 그것들의 필연적인 ‘결합 또는 종합’은 감성적인 직관에 의해서도 이 직관의 순수형식에 의해서도 보증되진 않는다. 왜냐하면 이 결합이란 오히려 우리 “표상력의 자발성의 작용”에 속하는 것이기 때문이다. 이 자발성의 작용은 감성과 구별되는 ‘오성의 활동성’이며, 따라서 모든 결합은 오성적인 “주관의 자기활동 작용”에서 기인한다.(B 129-130) 그리고 이 오성의 자발적인 활동의 규정된 방식들이 오성의 선천적인 개념들, 즉 범주들을 형성한다.

오성의 자발적인 활동은 직관에 주어진 표상들의 다양에 범주들을 적용하여 주어진 객체에 대한 선천적인 종합판단을 가능하게 만든다. 여기에서 오성의 범주들 각각은 그 자체로 “직관의 표상들의 종합적인 통일”을 의미한다. 그래서 감성적 직관의 대상들이 선천적으로 “감성의 형식적인 조건”, 즉 감성적 직관의 순수형식들에 적합한 것과 마찬가지로 그것들은 우리 사고의 종합적인 통일을 위해서 필요로 하는 “오성의 조건”, 즉 “범주의 종합적 통일”에 따라야 한다.(B 159) 그래서 칸트는 다음과 같이 말한다. “모든 감성적 직관들은 범주들에 종속되며, 이 범주들은 감성적 직관들의 다양이 그것들 하에서만 하나의 의식으로 결합될 수 있는 그런 조건들이다.”(B 143) 범주들 각각은 직관의 표상들의 다양과 필연

적으로 결합되어 있으며 이 다양을 의식의 선험적 통일과 매개한다. 이와 함께 ‘범주의 객관적인 타당성’이 보증된다. 그런데 칸트는 이 범주에 다음과 같은 제한을 부여한다. 즉 “범주들은 우리에게 [순수한] 직관을 매개해서 사물들 [자체]에 대한 인식을 제공하는 것이 아니라 단지 경험적인 직관에 가능한 적용을 통해서만, 다시 말해 범주들이 경험적인 인식의 가능성으로만 기능할 때 사물들에 대한 인식을 제공한다.”(B 147-8) 말하자면 범주들은 ‘지성적인 직관’과 관계하는 것이 아니라 단지 가능한 경험적인 직관에에만 적용되며, 사물들 자체가 아니라 단지 현상적인 사물들에 대해서만 인식을 제공할 수 있다. 반대로 범주는 비록 감성적 직관의 다양과 관련해서 “종합적 통일의 기능”을 담당한다고 하더라도, “그 자체로서는 어떠한 객관적인 의미”도 없는 단지 “판단의 [순수한 논리적인-분석적인] 기능”에 불과하다.(A 348-9)

그런데 오성의 이 종합기능에는 ‘범주들의 종합적인 통일’과는 구별되는 “선험적 통각의 근원적인 종합적 통일”이 근저에 놓여 있는데, 이 근원적인 통일은 “판단들에서 상이한 개념들[범주들]의 통일”의 “근거”를 포함할 뿐만 아니라 또한 “논리적 사용에서 오성이 가능하기 위한 근거”를 포함하는 종합적 통일이다.(B 130-1) 칸트는 선험적 통각을 다음과 같이 이해한다. 즉 “‘나는 생각한다’는 나의 모든 표상들에 필연적으로 동반될 수 있어야만 한다. 왜냐하면 그렇지 않다면 전혀 생각될 수 없는 어떤 것이 내 안에서 표상될 수 있기 때문이다. 이것은 표상이 불가능하거나 또는 적어도 나에게 있어서는 아무 것도 아니라는 것을 의미한다.”(B 131-2) 칸트는 이 나의 모든 표상들에 필연적으로 수반되는 ‘나는 생각한다’를 내적 지각에서 표상들 각각의 변화를 의식하는 가변적이고 개별적인 ‘경험적 통각’과는 구별해서 ‘근원적인 통각’ 또는 ‘선험적 통각’이라 부른다. 다시 말해 선험적 통각은 직관에 주어진 표상들의 다양을 필연적으로 종합하고 통일하는 선천적인 조건이며, 선험적인 인식활동의 최종 근거이고, 여기에서 오성의 자발성과 감성의 수용성은 분리불가능하게 결합된다. 그러므로 선험적 통각의 근원적인 통일이 선천적인 중

합판단의 가능성의 최종 근거를 형성하며, 또한 직관의 표상들의 다양을 범주들을 매개로 해서 종합적으로 통일하는 오성의 작용도 이 통각의 근원적인 통일에 근거해 있다.

2) 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일

칸트는 객체에 대한 선험적 종합판단의 가능 조건들로서 감성적 직관의 순수형식인 시간과 공간, 오성의 자발적인 활동의 규정된 방식들인 범주들 그리고 선험적 통각의 근원적인 통일을 제시하고, 이 통각의 근원적인 통일을 선험적인 종합판단의 최종 근거로서 간주한다. 다시 말해 칸트의 선험철학에서 감성, 오성 그리고 선험적 통각은 상호 유기적인 관계를 맺으면서 주어진 객체들에 대한 선험적인 종합판단들과 종합인식들을 가능하게 만든다. 그래서 칸트는 범주의 선험적 연역의 결과에 다음과 같이 의미를 부여한다. “모든 종합판단들의 최상의 원리”는 “모든 대상은 가능한 경험에 있어서 직관의 다양을 종합하는 통일의 필연적인 조건들 하에 놓여있으며”, “경험 일반의 가능성의 조건들이 동시에 경험 대상의 가능성의 조건들이고, 이 때문에 [저 조건들은] 선험적인 종합판단에서 객관적인 타당성을 갖는다.”(B 197) 이에 따르자면 선험적 통각의 근원적인 통일이 객체, 즉 자연의 존재가능성의 근거를 형성하며, 이 “자연에 법칙들을 부여”(B 159)하고, 이를 통해 자연에 대한 선험적인 종합인식을 가능하게 만든다. 그러므로 선험적인 통각의 근원적인 통일은 “모든 오성사용과 전체 논리학, 그리고 이것에 따르는 선험철학이 관계하는 최고의 지점”(B 134)을 형성한다. 그러면 이 선험적 통각의 근원적인 통일이 어떻게 자신의 타자, 즉 세계와 관계하는가, 이 물음에 대답하기 위해서 우리는 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일을 구별하고 이 통일들의 상호 관계를 고찰해야만 한다.

감성적 직관의 표상들의 모든 종합은 이 “표상들의 종합에 있어서의 의식의 통일”을 전제한다. 이 의식의 통일이 선험적 통각의 근원적인 통일이며, “표상들과 객체의 필연적인 관계”뿐만 아니라 또한 동시에 이

“표상들의 객관적인 타당성”을 보증하고, 이를 통해 표상들을 우리의 “인식들”로 만든다.(B 137) 이러한 의미에서 선험적 통각의 근원적인 통일은 “의식의 자기동일적 원리”가 그것의 자기동일성을 넘어서서 “자신과 구분되고 대립되는 것의 원리, 즉 타자적 원리(종합의 원리)”로 된다는 것을 의미한다. 이에 따르자면 “선험적 의식의 종합적 활동이란 자기 자신으로부터 나와 자기 아닌 것으로 나아가는 활동”이며, “선천적인 종합 판단이란 다름 아닌 의식의 자기타자태이다.” 선험적 통각은 이러한 근원적이고 종합적인 활동을 통해서만 비로소 “유한한 자연적 세계의 본래적 근거”일 수 있다. 이것이 “선험적 의식의 본성”, 다시 말해 인간의 유한한 의식의 본성이다.¹⁹⁾ 그러면 선험적 통각의 자기동일성/자기관계성, 즉 선험적 통각의 분석적인 통일은 무엇이며, 이것은 통각의 종합적 통일과 어떠한 관계에 있는가?

칸트는 나에게 주어진 모든 표상들에 필연적으로 동반되는 ‘나는 생각한다’를 선천적인 종합판단의 최종 근거로서 선험적 통각의 근원적인 통일이라 부른다. 그런데 이 근원적인 통일은 “내가 표상들 하나하나에 의식적으로 동반한다”는 점을 통해서가 아니라, “내가 하나의 표상을 다른 하나의 표상에 부가해서 이것들의 종합을 의식한다”는 점을 통해서만 보증될 수 있다. 따라서 “주어진 표상들의 다양을 하나의 의식에서 종합한다”는 점을 통해서 “이 표상들에 있어서의 의식의 동일성”이 표상될 수 있다.(B 133) 이 ‘하나의 동일한 의식’이 모든 가능한 경험의 선험적 가능조건으로서 ‘선험적 통각’이며, “선험적 통각의 이 수적인 단일성”(A 107) 또는 자기동일성이 “의식[선험적 통각]의 형식적인[분석적인] 통

19) 최소인, 「절대의식과 유한의식의 자기이해와 자기전개」, 『칸트연구』6, 한국칸트학회, 2000, 75쪽 이하. 더 나아가 최소인은 이와 같이 선험적인 통각의 종합적 통일이 ‘선험적 의식의 자기타자화의 활동’이라고 하더라도, 헤겔의 관점과 차이점을 보이기 위해, 이 종합적인 통일의 선행지인 선험적 통각의 분석적인 통일은 ‘자체 내에 타자적 계기들을 가지지 못한 논리적 동일성’에 불과하며, 그래서 자기타자화의 활동을 수행하는 선험적 통각은 그 자체로는 ‘종합적 계기(타자적 계기)를 자신 안에 담고 있지 못한 한갓 분석적, 논리적 통일’에 불과하다고 말한다.(같은 책, 82쪽 이하 참조)

일”(A 105)이다. 이 선험적 통각의 형식적-분석적 통일이 모든 경험적으로 가능한 종합들에 “의식의 통일이라는 선험적 근거”(A 106)로서 근거에 놓여있다. 다시 말해 선험적 통각의 분석적인 통일이 직관에 주어진 가능한 모든 다양한 표상들을 직관의 순수형식인 시간과 공간 그리고 범주를 매개로 해서 종합하는 선험적 통각의 종합적인 통일에 근거에 놓여있다.

이와 같이 선험적 통각의 종합적 통일은 그것의 분석적 통일을 전제한다. 그런데 칸트는 또한 “선험적 통각의 분석적인 통일은 단지 통각의 종합적인 통일의 전제 하에서만”(B 133) 표상될 수 있다고 말한다. 즉 선험적 통각의 분석적인 통일은 그것의 종합적인 통일의 전제 하에서만 표상될 수 있고, 동시에 이 종합적인 통일은 그것의 분석적인 통일을 전제해서만 가능하며, 그것의 종합적 통일 없이는 선험적 통각의 분석적인 통일은 그 자체로는 단지 ‘논리적-분석적인 형식’에 불과하다. 그런데 칸트는 이 상호 전제관계에 대한 더 이상의 반성 없이 곧바로 다음과 같이 말한다. “자기 자신의 동일성[분석적인 통일]에 대한 근원적이고 필연적인 의식이 동시에 개념들에 따르는 모든 현상들의 종합에 대한 필연적인 통일[종합적인 통일]의 의식이다.” 왜냐하면 선험적 통각이 표상들의 다양한 모든 종합을 “하나의 선험적인 통일”에 종속시키고, “개념들에 따르는 그것들의 결합을 선천적으로 비로소 가능하게 만드는 자신의 활동성의 동일성”, 즉 종합적인 통일을 주목하지 않는다면, 그것은 자신의 표상들의 다양성에서 “자기 자신의 동일성”, 즉 분석적인 통일을 선천적으로 생각할 수 없기 때문이다.(A 108)

요약하자면 칸트는 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 관계를 다음의 3가지 측면에서 고려한다. 즉 첫째로 자기 자신의 동일성(분석적인 통일)에 대한 의식은 동시에 모든 현상들의 종합에 대한 필연적인 통일(종합적인 통일)의 의식이다. 다시 말해 양자는 직접적으로 동일하다. 둘째로 가능한 경험의 선천적인 가능성의 근거지움에서 선험적 통각의 종합적인 통일은 그것의 분석적인 통일을 전제한다. 그러나 셋째

로 선험적 통각의 분석적인 통일은 그것의 종합적인 통일 없이는 생각될 수 없다. 여기서 칸트는 필자가 보기에 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 ‘직접적인 동일성’과 상호 ‘전제적 관계’를 주장하는 것 같다. 그런데 그는 『순수이성비판』의 논의전개에서는 단지 이 관계들을 간단히 언급하고, 선험적 통각의 ‘종합적인 통일’에 초점을 둔다. 결과적으로 칸트는 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 관계 자체를 총체적으로 반성하지 않았다. 그럼에도 불구하고 칸트는 이 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일이 우리 인식의 객관적인 실재성을 보증한다고 말한다. 우리에게 객체를 필연적인 대상으로 만드는 것은 “표상들의 다양한 종합[통각의 종합적 통일]에 있어서 의식의 형식적인 [분석적인] 통일”(A 105)이며, 객체가 가지는 필연적인 통일은 “의식의 필연적인[분석적인] 통일”과 “다양의 종합의 필연적인 통일”에 의해서 구성된 것이다.(A 109) 그래서 우리 경험인식의 객관적인 실재성은 다음과 같은 “선험적 법칙”에 의존한다. 즉 객체는 우리에게 현상들을 통해서 주어지는데, 이 현상들과 이것들의 관계는 ‘순수한 직관’에 있어서는 “공간과 시간이라는 형식적인 조건들” 하에 놓여있는 것처럼, 그것들은 모든 가능한 경험에서 “통각의 필연적인 통일의 조건들” 하에 놓여 있고, 특히 “통각의 필연적인 통일”을 통해서 경험적인 인식이 비로소 가능하게 된다.(A 109-110)

그러나 칸트는 한편으로 선험적 통각은 그 자체로는 단지 ‘논리적-분석적인 동일성’, 헤겔적인 용어를 사용한다면 ‘추상적인 자기동일성’으로 파악되기 때문에 그 자체로는 인식될 수 없고, 우리 경험인식의 보편성과 객관성을 보증하기 위한 단지 ‘전제된, 요청된’ 하나의 근원적인 의식일 뿐이라고 주장한다. 그리고 이 선험적 통각의 분석적-종합적인 통일을 단지 ‘현상’에서만 적합한 통일, 다시 말해 현상적인 사물들과의 관계에서만 그것의 객관적인 타당성을 갖는 통일로 파악하고, ‘물 자체’와 관련해서는 어떠한 객관적인 타당성도 갖지 못한다고 주장한다. 이 때문에 저 통일은 물 자체가 아니라 단지 현상적인 사물들과의 관계에서만 선험

적인 종합판단의 최종 근거이며 동시에 이 사물들의 존재근거일 수 있다. 다른 한편 그는 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 저 3가지 관계측면들을 헤겔처럼 하나의 통일적인 방식에서 의식의 부정적인 자기관계성의 구성요소들로 해명하지 못했다.²⁰⁾ 칸트가 비록 “논리적인 자기정립운동”(선험적 통각의 분석적 통일)을 “선험적인 자기규정운동”(선험적 통각의 종합적 통일)과 그리고 “경험적인 자기인식”과 구별한다고 하더라도, 그는 선험적 통각의 분석적인 자기관계성이라는 단어반복적인 특징을 단지 ‘논리적-분석적인 동일성’으로만 이해하고, 이에 대해서는 “철학적으로 문제시 하지 않는다.” 그래서 그는 선험적 통각의 자기관계성이 동시에 “반성적인 특징”을 가지는지, 그리고 “이 반성적인 특징이 어떻게 파악되어야 하는지”를 고려하지 않는다.²¹⁾

4. 자기 자신의 타자로서의 마음

1) 반성적인 의식

칸트의 선험철학에서는 근본적으로 감성(직관)과 오성(범주) 그리고 선험적 통각 등이 ‘선험적 원리들의 이질성’과 ‘현상과 물 자체의 이원론적인 구별’이 근거에 놓여 있다. 칸트의 선험철학에 따르자면 우리 사고의 개념들과 원리들은 ‘초월적’으로 사용될 수 없고, 말하자면 ‘물 자체에 적용’될 수 없으며, 단지 ‘경험적으로’만, 다시 말해 ‘현상에만, 가능

20) K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1984², Hegel-Studien. Beiheft 15, 234쪽 이하 비교. “칸트는 자기의식에 있어서의 이 자기관계가 그것에 의해서 구성된 다양한 것의 객관적인 통일과 맺는 관계를 이론적으로 보다 더 전개시키지 못했다. 더 나아가 그는 순수한 종합, 종합적인 통일 그리고 이 종합과 종합적인 통일에 대한 의식을 논증적인 결과에서 주체성의 구성계기들로서 명확히 하지 못했다. 그는 순수한 사유와 논리학의 원리로서 주체성의 영역을 열어놓았으나, 동시에 이것에 대한 완전히 수행된 이론을 제공하지는 못했다.”(같은 책, 238-239쪽)

21) P. Reisinger, “Reflexion und Ichbegriff” in *Hegel-Studien* 6, 1971, 234쪽 이하.

한 경험의 대상들에만 적용'될 수 있는 '형식적-논리적인 조건들'일 뿐이다. 그리고 이 조건들이 객관적인 타당성을 획득할 수 있는 것은 우리 인간에게 불가능한 '지성적 직관'이 아니라 단지 '경험적-감성적 직관'에 의해서만 가능하다. 이 때문에 비록 우리가 물 자체를 "감성의 월권을 제한하기 위한 한계개념"으로서 사유하고 그리고 이 개념을 통해 "감성을 제한"한다고 하더라도,(B 310쪽 이하) 반대로 우리는 "감성의 한계"를 넘어서 수 없다. 그리고 우리 사고의 개념들과 원리들은 단지 "현상을 해명하는 원리들"(B 303)이며, 그 자체로서는 현상을 가능하게 하는 '주관의 형식적-논리적인 조건들'일 뿐이다. 그래서 우리는 물 자체를, 비록 이것을 '사유'할 수는 있다고 하더라도, '인식'할 수는 없다. 그것은 "완전히 우리의 인식영역 외부에"(B 236) 놓여있기 때문이다.

칸트 선험철학의 이 원리적인 제한 하에서 모든 종합은 선험철학의 최고의 지점으로서 선험적 통각의 근원적인 통일에 의해서 성취된다. 그런데 이 선험적 통각은 그 자체로는 자기 자신을 반성할 수 없는, 그러나 모든 가능한 경험에서 주어진 표상들의 다양을 통일하는 종합적인 기능을 수행할 수 있는 그런 주체일 뿐이다. 다시 말해 칸트의 선험철학에서는 선험적 통각의 반성적인 특징, 즉 그것의 분석적 통일과 종합적 통일이 서로 분석적으로뿐만 아니라 종합적으로 관계하는, 그래서 양자의 동일성뿐만이 아니라 비동일성/차이가 인정되는 그런 총체적이고 체계적인 관계가 결여되어 있다. 이 총체적이고 체계적인 관계를 헤겔은 자신의 저서 『정신현상학』에서 의식의 반성적인 본질구조를 통해서 해명한다. 의식은 본질적으로 "대상에 대한 의식"임과 동시에 "자기 자신에 대한 의식"이다.(77)²²⁾ 다시 말해 '대상에 대한 의식'과 '자기 자신에 대한 의식'은 하나의 동일한 반성적인 의식의 두 측면을 형성한다. 이 반성적인 의식은 "자신의 타자존재에서 자기 자신에 대한 의식"(135)이다. 말하자면 그것은 자신의 대상과의 관계(종합적 통일)에서 동시에 자기 자신과

22) 이하의 본문에서 이와 같은 방식에서 표기된 것 모두는 위에서 언급한 헤겔 선집 Suhrkamp Verlag, Bd. 3의 *Ph nomenologie des Geistes* 의 쪽수를 나타냄.

관계(분석적 통일)하며, 이 타자관계에서 자기동일성/자기관계성을 유지하는 그런 의식으로 파악된다. 이처럼 헤겔철학에서 반성적인 의식은 ‘타자관계에서 자기관계’로서 이해된다.

칸트에 의해서 체계적으로 고찰되지 않은 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 동일성과 비동일성의 동일성 관계를 헤겔은 이 반성적 의식의 총체적인 매개연관을 통해서 해명한다. 이것은 의식(선험적 통각)의 자기관계성이 칸트철학에서처럼 단지 ‘형식적-분석적인 동일성’, 헤겔적인 표현을 사용하자면 ‘추상적인 정적인 자기동일성’으로서 ‘전제’되어 있는 것만 아니라 또한 동시에 ‘반성적인 특징’, 말하자면 ‘자기 자신과 부정적으로 관계하면서 끊임없이 자기 자신을 차별화하는 역동적인 자기동일성’으로 파악된다는 것을 의미한다.²³⁾ 여기에는 ‘자기관계하는 부정성’ 또는 ‘자기 자신의 타자’라는 헤겔 변증법의 존재론적이고 방법론적인 원리가 근거에 놓여있다. 그래서 의식의 ‘자기관계성’은 동시에 ‘부정적인 자기관계성’이다. 다시 말해 의식은 사유하는 주체임과 동시에 사유된 객체 또는 ‘자기 자신’이면서 동시에 ‘자신의 타자’이고, 이 때문에 반성적인 의식으로서 “자기 자신과 자신의 타자의 [부정적인] 통일”²⁴⁾로서 이해된다. 칸트의 표현을 빌리자면 선험적 통각의 종합적 통일이 대상의 존재가능성의 근거이고, 이 종합적 통일은 동시에 선험적 통각의 분석적인 통일과 직접적으로 동일하기에, 선험적 통각은 자기 자신이며 또한 동시에 사유된 대상, 즉 자신의 타자와 동일하다.²⁵⁾ 그래서 선험적

23) 이와 같은 의미에서 호르스트만은 칸트철학의 개념수단들을 가지고서는 ‘헤겔적인 이성개념과 현실성개념에 본질적인 과정성이라는 계기’를 파악할 수 없다고 말한다. R.-P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt a. M. 1991, 183-4쪽 참조.

24) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 492쪽.(이하 WL II 축약)

25) 헤겔철학에서 현상과 물 자체 모두는 칸트철학에서와는 다르게 자기관계하는 부정성 또는 자기 자신의 타자라는 사상에 근거해서 대립된 것들의 부정적인 통일로서 파악된다. 다시 말해 그것들 각각은 자립적으로 존재한다는 의미에서 실재성과 그럼에도 다른 것들과의 관계에 의존하는 비자립적인 것이라는 의미에서 부정성의 부정적인 통일로 파악된다. 이 때문에 현상과 물 자체는 칸트에게서서

통각의 분석적인 통일(자기관계)은 그것의 전개에서, 말하자면 종합적 통일(타자관계)에서 자신의 타자와 동일하게 머물면서 동시에 자기 자신과 관계한다. 이와 같이 반성적인 의식은 그것의 활동성과, 비록 이것이 분석적이든 종합적이든 간에, 분리되어 고찰될 수 없으며, 오히려 그것은 이 ‘활동성 자체’이며 동시에 이 활동성의 ‘근거’로서 파악된다. 그래서 헤겔철학에서 반성적인 의식의 “변증법”은 “그것에 따라서 운동이 진행되는 그런 구조이며 그리고 이 운동 자체, 다시 말해 현실성 자체의 본성으로서 자기운동하는 구조”로서 이해된다.²⁶⁾

이러한 반성적인 의식의 본질구조는 ‘자기관계하는 부정성’에 근거한 ‘부정적인 자기관계성의 역동적이고 통일적인 구조’로서 이해된다. 반성적인 의식은 스스로를 부정하고 자신의 타자로 된다. 그러나 이 타자존재는 우선적으로 “타자존재로서 직접적으로 지양된다”. 그래서 의식은 자기 자신과 관계한다. 그러나 이 타자존재가 “존재의 형태”를 취하지 않는다면, 의식은 반성적일 수 없고, 단지 “나는 나이다”라는 비운동적인 동어반복”에 불과할 것이다. 그래서 타자존재는 두 번째로 의식에 대해서 “존재”로서 또는 “구별적인 계기”로서 존재해야만 한다. 이 구별의 측면에 따르자면 의식은 타자존재와 관계하며, 이 때문에 의식은 그 자체로 대상의식이다. 그리고 타자존재는 이제 “의식에 대해서 단순하고 자

럼 ‘완전히 이종적인 것’이 아니라, 그것들은 비록 ‘상이한 기체들’이라 하더라도 ‘동종의 것’이며, 이 때문에 그것들은 ‘상호 전환 가능한 것’으로 이해된다. 이것을 볼프는 그것에 귀속되는 판단술어들이 가지는 규정들(범주들)의 근거로서 ‘반성논리적인 기체’라고 부르며, 이 반성논리적인 기체와 대립된 규정들 사이에서 ‘귀속관계’와 ‘배제관계’의 객관적이고 총체적인 매개연관이 발생하고, 이 매개연관을 통해서 반성논리적인 기체가 이해된다고 말한다. 이에 대해서는 M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1981, 113쪽 이하, Chr. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität: Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Walter de Gruyter, Berlin u. New York, 1990, 423쪽 이하 참조. 또한 조종화, 「헤겔 모순개념의 객관성과 구조」, 『헤겔연구』 23, 한국헤겔학회, 도서출판 용의 숲, 2008 참조.

26) P. Reisinger, “Reflexion und Ichbegriff”, 264쪽.

립적인 현존”을 갖는다. 그래서 의식과 타자존재는 서로 대립되어있다. 그러나 의식은 세 번째로 대상의식으로서의 자기 자신을 반성하고 동시에 자신과 대립되어 있었던 의식의 대상도 또한 반성한다. 그러나 이 반성은 대상의식이나 대상에 외적인 제3자의 반성으로, 말하자면 외적인 반성으로 이해되어서는 안 된다. 왜냐하면 이 반성은 오히려 이 대립된 것들, 즉 대상의식과 대상 자체의 “부정적인 것이라는 특징”에 의해서 수행되기 때문이다. 즉 그것들 각각은 자기 자신임과 동시에 부정적인 것으로서 자기 자신을 부정하고 자신의 타자로 되며, 이와 함께 각각은 자기 자신과 자신의 타자의 부정적인 통일로서 구조화된다. 이 이중적인 부정운동을 통해서 대상의식과 대상 자체는 그것들의 하나의 부정적인 통일을 형성하고, 이와 함께 의식은 “타자존재로부터 [자기 내로] 복귀”하고, 그 결과 “자기 자신과 이 구별의 통일”을 형성한다. 이런 한에서 이 타자존재 또는 구별은 이제 의식의 자기관계성/자기동일성과 필연적인 관계 속에 놓이며, 이 때문에 “그 자체로서는 어떠한 존재도 가지지 않는 현상 또는 구별”일 뿐이다.(138f.) 그러므로 반성적인 의식은 자기 자신과 자신의 타자의 부정적인 통일이고, 이 통일에서 이 양자는 서로 대립되어 있을 뿐만 아니라 동시에 하나의 부정적인 통일을 형성한다. 이런 의미에서 반성적인 의식은 자기 자신과 자신의 타자 사이에서 드러나는 ‘동일성과 비동일성의 동일성’으로 이해된다. 그리고 이것이 칸트가 체계적으로 설명하지 못한 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 총체적이고 체계적인 관계의 본질구조를 형성한다.

2) 이성과 현실(성)의 부정적인 통일

칸트는 의식과 대상 또는 이성과 현실(성)의 관계를 선천적인 종합판단의 가능성, 다시 말해 논리적인 범주들 또는 원리들(의식)과 직관의 다양한 표상들(대상 또는 타자) 사이의 필연적인 종합통일의 가능성을 통해서 추구하고, 이 선천적인 종합판단의 최종 근거로서 선험적 통각의 근원적인 통일, 말하자면 선험적 통각의 분석적인 통일(의식의 자기관계)과

그것의 종합적 통일(의식의 타자관계)의 필연적인 상호관계를 통해서 해명한다. 이것을 헤겔은 “이성비판에서 제시되는 가장 깊이 있고 정당한 통찰들” 중의 하나²⁷⁾ 또는 “사변적인 전개에서 가장 심오한 원리들 중의 하나”²⁸⁾라고 평가하며, 이것을 “대립된 것들의 근원적인 관계들”²⁹⁾로 재해석한다. 그러나 칸트는 이 선험적 통각의 반성적인 본질구조를 체계적으로 고찰하지는 않고, 단지 그것의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 ‘직접적인 동일성’과 ‘상호 전제적인 관계’로서만 고찰하였다. 그 결과 선험적 통각의 분석적인 통일은 단지 ‘전제’되고, 그것의 종합적인 통일은 단지 현상에만 제한된다. 다시 말해 선험적 통각의 분석적-종합적 통일은 단지 감성적인 세계와의 관계에서만 그것의 객관적인 타당성을 보증할 수 있고, 이 세계에 대해서만 선천적인 종합인식을 제공할 수 있을 뿐이다. 반면에 물 자체로서의 세계에 대해서 선험적 통각은 어떠한 선천적인 종합판단도 종합인식도 가능하지 않다.

헤겔은 이 선천적인 종합판단의 최종 근거로서 선험적 통각의 근원적인 분석적-종합적인 통일을 칸트와는 다르게 단지 현상만이 아니라 물 자체와도 관계시킨다. 다시 말해 헤겔은 이 통일을 보다 포괄적인 의미에서 모든 객관성과 객관적 실재성의 최종 근거로서 고찰한다. 선험적 통각의 분석적-종합적인 통일은 단순히 ‘주관적인’ 것만이 아니라 동시에 ‘객관적인’ 것이며, “단지 인식의 형식에서만 아니라 또한 존재의 형식에서”³⁰⁾ 규정되어야만 한다. 이와 같이 선험적 통각의 근원적인 통일을 존재 자체의 원리로 전환하는 것을 마르크제는 “데카르트 이후 철학에서 들어났던 가장 위대한 변화” 또는 “칸트 이후 철학에서의 고유한 전환점”이라고 말한다.³¹⁾ 그렇다면 이 전환은 어떻게 가능하며, 그것의 본

27) WL II, 254쪽.

28) 같은 책, 260쪽.

29) G. W. F. Hegel, *Enzyklop die der philosophischen Wissenschaften I*, § 40, 113쪽.

30) G. W. F. Hegel, “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, 98쪽.

31) H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1975, 38쪽 각주. 이러한 의미에서 마르

질적인 내용은 무엇인가?

헨리히는 칸트와 헤겔 철학의 고유한 차이점을 단지 ‘주체-객체-관계에 대한 상이한 해석’에서가 아니라 “존재론의 영역”³²⁾에서 찾아야 한다고 주장하면서 다음과 같이 말한다. 헤겔철학에서 전체적인 현실세계에 대한 참된 기술은 단지 개별적인 존재자들과 그것들의 질서들 사이의 ‘전제된 차이’로부터 출발하는 것이 아니라, 오히려 개별자들과 그것들의 질서들의 ‘전체적인 매개연관’, 말하자면 현실 속에 있는 다양한 개별적인 존재자들과, 이 존재자들이 그것들의 자기관계성에서 자립적임에도 불구하고 근본적으로 의존해야 하는 그것들의 보편적인 실존조건들 사이의 전체적인 관계가 총체적으로 고찰됨을 통해서 가능하다.³³⁾ 이 총체적인 매개연관은 헤겔철학에서 특히 ‘자기관계하는 부정성’ 또는 ‘자기 자신의 타자’라는 방법론적이고 존재론적인 개념형식에 근거해서 파악한다. “헤겔체계가 거기에서 전개되는 모든 개념들은 자기관계하는 부정과 자기관계하는 타자성이라는 근본형식의 계승자들이며 함축들이다.”³⁴⁾ 이 자기 자신의 타자는 단지 “대립된 것들의 통일”만이 아니라 또한 동시에 “대립된 것들의 통일과 차이의 통일”이라는 중층적이고 역동적인 체계를 형성한다.³⁵⁾ 이 사상은 존재하는 모든 것은 본질적으로 ‘자기 자신과 자신의 대립적인 것의 부정적인 통일’로서 파악된다는 것을 의미한다. 이것이 헤겔 변증법의 요람이라 불리는 ‘동일성과 비동일성의 동일성’ 또는 ‘대립

쿠제는 헤겔이 칸트의 통각의 근원적인 종합적 통일을 “주관성과 객관성 일반을 결합하는 통일”으로, 존재자 자체의 절대적인 발생으로 전화”시키고, 이 발생을 “타자존재에서 자기동등성”으로, 본질적으로 “운동성에서의 통일”로서 규정한다고 말한다.(같은 책, 228쪽)

32) D. Henrich, “Kant und Hegel: Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken” in *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1982, 191쪽 이하.

33) 같은 책, 188쪽 이하 참조. 여기에서 헨리히는 전자를 ‘자연적인 존재론’으로 그리고 후자를 ‘구성적인 존재론’이라 부른다.

34) 같은 책, 201쪽.

35) D. Henrich, “Hegels Logik der Reflexion” in *Hegel im Kontext*, hrsg. v. D. Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1967, 98쪽.

된 것들의 부정적인 통일'이며, 이 방법론적-존재론적인 개념에 근거해서 헤겔은 '반성적인 의식/이성과 현실성의 총체적인 관계'와 이 관계 속에서 존재하는 우리 인간'주체' 그리고 이 주체의 '의식적인 삶'을 추적한다.

헤겔의 반성적인 의식은 다음과 같이 이해된다. “나는 나를 나 자신과 구별하고, 그리고 여기에서 구별된 내가 나와 구별된 것이 아니라는 것이 또한 직접적으로 나에게 대해서 있다.”(134f.) 반성적인 의식으로서의 나는 나 자신(자기관계하는 의식)과 구별된 나들(타자관계하는 대상의식들)의 부정적인 통일, 칸트적으로 말한다면 선험적 통각의 분석적인 통일과 종합적인 통일의 부정적인 통일이다. 이러한 반성적인 의식은 “거기에서 이 대립[자기 자신과 자신의 대상의 대립]이 지양되고 그리고 자신에게 있어서 자기 자신과의 동등성으로 되는, 그런 운동”(139)이다. 말하자면 그것은 자기운동을 하며, 이 자기운동에서 자기 자신과 자신의 대상의 대립이 지양되고, 자기 자신이 대상의 존재가능성의 근거로서 제시되는 그런 운동이다. 그래서 반성적인 의식은 자기구별운동이고 동시에 구별된 것들과 이 구별운동 자체의 근거이다. 이 관계가 함축하는 의미를 헨리히는 다음과 같이 제시한다. “‘사유하는 자아(Ich denke)’는 동일성의 원리이다.” “이 동일성은 하나의 동일적인 자아에 대해 ‘사유하는 자아’의 경우들(‘Ich denke’-Fälle)의 관계를 포함한다.” 그리고 “이 관계는 ‘사유하는 자아’의 각각의 경우로부터 ‘사유하는 자아’의 다른 경우로의 이행으로서 하나의 자기의식에서 사유된다.”³⁶⁾ 나는 나를 사유한다. 이 사유에서 나에게 대해서 열려져 있는, 주어진 다양한 종류의 현실들과 종합적으로 관계하는 많은 사유된 나들이 구별된다. 그리고 이 많은 나들은 나 자신과 관련해서 필연적으로 상호 연관되어 있으며, 이 연관관계는 동시에 나 자신에 의해서 사유된다. 결과적으로 반성적인 의식으로서의 나는 ‘다양한 종류의 현실들과 종합적으로 관계하는 많은 나들과 이것들의 상호관계의 총체적이고 역동적인 통일체’이다. 그러므로 반성적인 의식으로서 우리들 각각은 이와 같이 ‘타자관계에서 자기관계’, 말하자면

36) D. Henrich, “Kant und Hegel”, 179-183쪽 참조.

‘현실성 전체와 관계하면서 동시에 이 타자관계에서 자기관계하는 것’으로, 이 때문에 추상적 동일성으로서가 아니라 ‘구체적이며 과정적인 동일성’으로 이해된다. 그리고 이 전체 현실성은 우리들 각각의 제반 활동들이 드러나는 장이다.³⁷⁾

이와 마찬가지로 방식에서 헤겔은 칸트처럼 현실(성)을 단지 현상적인 측면에서만이 아니라 동시에 ‘현상과 본질의 부정적인 통일’로서 파악한다. 이것은 현실성 자체가 총체적이고 역동적인 통일로서 파악된다는 것을 의미하며, 또한 이 역동적인 통일에서 현상과 본질 또는 개별적인 존재자들과 이들의 보편적인 실존조건들이라는 구성요소들 각각은 ‘자기 자신과 자신의 타자의 부정적인 통일’로서 파악된다는 것을 의미한다. 여기에서 ‘자기관계하는 부정성’ 또는 ‘자기 자신의 타자’라는 존재론적이고 방법론적인 개념은 1) 현실성 자체뿐만 아니라 동시에 2) 현실성 자체 구성요소들 사이의 관계를, 3) 이 구성요소들 각각을 그리고 4) 이 구성요소들 사이의 관계를 ‘대립된 것들의 부정적인 통일’로서 구조화한다. 이 총체적이고 역동적인 관계를 통해서 파악된 현실성은 그래서 단지 ‘대립된 것들의 통일’만이 아니라 동시에 ‘대립된 것들의 통일과 차이의 통일’로서 이해된다. 이런 한에서 현실성은 “본질과 실존[현상]의 [부정적인] 통일”이고, 여기에서 “형태 없는 본질[동일성]과 정지 없는 현상[비동일성]” 또는 “규정[구별] 없는 현존[동일성]과 현존 없는 다양성[구별]”이 “그것들의 진리”를, 말하자면 이 ‘대립된 요소들의 부정적인 통일’ 또는 ‘동일성과 비동일성의 동일성’이라는 총체적이고 역동적인 통일을 획득한다.³⁸⁾ 이 때문에 현실성은 부정적인 자기관계성에 근거해서 무한히 자기 운동하는 세계로 이해되며, “스스로를 [타자어로] 전개하고 그리고 이 자

37) 헤겔은 『정신현상학』 전체를 통해서 자기의식의 가능성을 많은 종류의 타자들과의 총체적인 관계에서 추구한다. 그것의 중심적인 내용은 현상하는 의식이 제반 타자관계들, 예를 들면 대상, 주체, 자연, 인류, 제반 정신적인 것들 등에서 자기관계로서 특징지워지고, 여기에서 현상하는 의식은 단지 주체와 객체의 통일만이 아니라 주체들 사이에서 벌어지는 다양한 인륜적인 관계들과 통일을 경험하고 절대지에 도달한다는 것이다.

38) WL II, 186쪽.

신의 전개를 해소하며, 이 운동에서 스스로를 단순하게 유지하는 전체”(142)로서 파악된다.

이와 같이 헤겔은 자기관계하는 부정성 또는 자기 자신의 타자라는 존재론적이고 방법론적인 원리에 따라서 이성과 현실성 모두를 고찰하기에, 이성과 현실성 각각은 고정된 정적인 것으로서가 아니라 오히려 역동적인 전개과정에서 파악되며, 현실성 자체의 변화·전개에 상응해서 이성 또한 스스로를 변화·전개한다. 여기에서 ‘이성과 현실성의 총체적인 관계’는 그것들의 변증법적인 전개과정에서 그것들의 부정적인 통일로, 동일성과 비동일성의 동일성으로 이해된다. 이에 근거해서 헤겔은 ‘이성의 통일’과 우리 인간주체의 ‘의식적인 삶’을 추구한다. 우선적으로 데카르트에 의해서 기초 지워지고 그리고 칸트의 선험철학에서 코페르니쿠스적인 전회라는 ‘사유방식의 혁명’을 통해서 추구된 ‘이성의 통일’과 ‘이성의 자기해명이라는 프로그램’은 헤겔에서 이성의 합리성과 이 합리성의 원리들에 대한 근본적인 재사유와 이를 통한 이성과 현실성의 총체적인 관계에 대한 근본적인 추구를 통해 완성된다. 그런데 이 완성은 마지막 끝이라는 의미에서 이해될 수 있는 것이 아니라 오히려 한편으론 ‘이성의 자기비판’에, 다른 한편으론 ‘이성의 해체’라는 비판에 열려있는 완성으로 이해되어야 한다. 비록 이 비판이 어느 정도 결실을 맺을 수 있는가에 대한 평가를 지금은 유보한다고 하더라도.

(동덕여자대학교)

참고문헌

- 김정주, 「칸트의 『순수이성비판』에서의 통각이론」, 『철학연구』 42집, 철학연구회, 1998.
- 르네 데카르트, 「성찰」, 『방법서설(성찰, 세계론)』, 권오석 옮김, 홍신문화사, 2007.
- _____, 「성찰」, 『방법서설/성찰/철학의 원리/정념론』, 소두영 옮김, 동서문화사, 2007.
- 조종화, 「헤겔 모순개념의 객관성과 구조」, 『헤겔연구』 23, 한국헤겔학회, 도서출판 용의 숲, 2008.
- _____, 「자기의식의 가능성 - 칸트와 헤겔을 중심으로」, 『헤겔연구』 28호, 한국헤겔학회, 도서출판 용의 숲, 2010.
- 최소인, 「절대의식과 유한의식의 자기이해와 자기전개」, 『칸트연구』 6, 한국칸트학회, 2000.
- 최인숙, 「칸트의 오류 추리론 - 『순수이성비판』의 초판과 재판에서의 영혼론의 오류 추리에 대하여」, 『칸트연구』 1집, 한국칸트학회, 1995.
- _____, 「칸트의 데카르트 비판」, 『철학』 43집, 한국철학회, 1995.
- Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1984², Hegel-Studien. Beiheft 15.
- G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1969ff.
- Henrich, Dieter, “Hegels Logik der Reflexion” in *Hegel im Kontext*, hrsg. v. D. Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1967.
- _____, “Kant und Hegel: Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken” in *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen*

- der klassischen deutschen Philosophie, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1982.
- _____, “Grund und Gang spekulativen Denkens” in *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Klett-Cotta, Bd. 17, Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, 1988.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt a. M. 1991.
- Iber, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität: Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Walter de Gruyter, Berlin u. New York, 1990.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1956.
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1975³.
- P. Reisinger, “Reflexion und Ichbegriff” in *Hegel-Studien* 6, 1971.
- Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1981.

Mind und Anderes:

Vergleich zwischen Denkmodellen der Philosophie von Descartes,
Kant und Hegel

Cho Chong-Hwa

In der westlichen modernen Philosophie gilt das menschliche Denken durch die Reflexion seiner selbst und im Beruhen auf seiner Rationalität als den Grund des Verstehens sowohl seiner selbst als auch seines Anderen. Was dieser Aufsatz in der Darstellung dieses Begründungsverhältnisses vorhat, zeigt, daß ein allgemeines und notwendiges Prinzip in jenem Verständnis seiner selbst und seines Anderen in Anspruch genommen wird, daß dieses Verständnis nur aufgrund dieses Prinzips verallgemeinert und objektiviert werden kann und daß dieses Prinzip nicht nur in seinen Funktionsweisen und Erscheinungen begründet werden sondern auch sich selbst begründen muß. In diesem Aufsatz wird untersucht Descartes' *res cogitans*, Kants transzendente Apperzeption und Hegels reflektierendes Bewußtsein, worauf ein englisches Wort *Mind* als Prinzip bezogen ist. Damit werden die Denkmodelle der Philosophie von Descartes, Kant und Hegel zueinander verglichen. Diese Untersuchung zielt darauf ab, ein Beispiel dafür aufzuzeigen, wie eine wissenschaftliche Forschung des *Mind*-Begriffes über die funktionalistischen und phänomenologischen Forschungsweisen hinaus den *Mind*-Begriff selbst begründen kann. Hier liegt ein Begriff zugrunde, den Hegel die selbstbezügliche Negativität bzw. das Andere seiner selbst nennt und er als den methodologischen und ontologischen Begriff versteht.

마음과 타자: 데카르트, 칸트, 헤겔의 사유 모델 비교 / 조종화

Key words: res cogitans, Apperzeption, Bewußtsein, Negativität, Andersheit

조종화 e-mail: huberlin04@hanmail.net

투 고 일	2011년 09월 14일
심 사 일	2011년 11월 01일
게재확정	2011년 11월 21일