

【논문】

## 정신으로서의 이성\*

—『정신현상학』에 나타난 이성에서 정신으로의 이행의  
분석을 통한 헤겔의 이성 개념의 계보학적 해명—

강 순 전

【주제분류】 인식론, 형이상학

【주요어】 이성, 정신, 계보학, 개념, 생성, 현실성, 실재성, 확실성, 관념론

【요약문】 『정신현상학』의 「이성」 장의 중심테제는 “이성에서 정신으로” 혹은 “참된 이성, 실현된 이성은 정신이다”라고 표현될 수 있다. 본 연구는 칸트의 이성 개념 비판을 통해 드러나는 헤겔 고유의 이성 개념의 근본적인 특성들을 고찰한다. 헤겔에 따르면 칸트적 관념론은 자아가 모든 실재성이라고 주장하지만 그것은 사실상 이 통일을 이루어내지 못했다. 헤겔은 인간의 인식능력에 제한된 칸트의 초월론 철학(Transzendentalphilosophie)의 주체를 확장하려고 시도한다. 순수 범주는 현실 세계의 다수성을 매개하여야 한다. 하지만 순수하고 공허한 범주의 충족 내지 실현은 외부로부터가 아니라 내부로부터 생겨나야 한다. 주체는 자기 구별을 통해서 현실의 다수성을 산출해야 한다. 주관적으로 머물지 않으면서 객체의 다수성을 산출해야 한다는 주체에 대한 요구와 더불어 헤겔은 새로운 초월론 철학을 구상한다. 헤겔은 경험적으로 제한된 칸트의 주관을 현실성과 동일한 절대적 주관으로 확장한다. 주관이 절대적이라면 주관 밖에는 아무 것도 없으며 주관은 현실성과 동일하다. 따라서 절대적 주관에 의해 내적으로 산출된 것은 바로 현실성이다. 이와 같이 주체를 현실성으로 확장함으로써 헤겔은 세계의 질서가 직접적으로 철학적 원리인 주체와 일치하게 되는 새로운 초월론 철학을 구상한다.

\* 이 논문은 2007년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (KRF-2007-327-A00222).

헤겔의 『정신현상학』은 헤겔의 저작들 중에서 가장 난해한 작품이다. 그 이유는 이 저작에서 헤겔은 자신이 주장하고자 하는 이론을 직접적으로 서술하는 것이 아니라 비판의 대상이 되는 의식의 경험을 주시하면서 그 배후에서 철학자의 입장에서 그것을 비판적으로 논평하는 이중적 서술 구조를 취하고 있기 때문이다. 헤겔은 칸트의 인식론을 추상적 형식주의라고 비판하면서 이 책을 통해 그 대안을 제시하려고 하기 때문에 이 책은 의식 형태에 따라 각기 상이한 인식의 구체적 내용들을 상세하게 기술하고 있다. 실로 헤겔은 사태의 구체성을 드러내려고 이 한 권의 책이 터져버릴 정도로 그의 철학적 사상의 모든 것을 이 책 속에 쏟아 붓고 있다. 헤겔은 『논리의 학』을 죽기 직전까지 개작하면서도 『정신현상학』만은 “본래적인”(eigentlich) 작품이라고 하여 개작하지 않았다. 이것은 이 책이 젊은 시절의 열정과 생동하는 정신을 담고 있기 때문이라고도 볼 수 있지만 개작을 할 엄두가 나지 않는 작품이기 때문이라고도 할 것이다. 사태의 복잡함과 형식의 다중 구조는 이 작품을 체계적이고 분명하게 이해하는 것을 매우 어렵게 만든다. 이런 이유에서 이 저작의 출간 200주년을 기념하여 『정신현상학』에 관한 많은 연구들이 나왔지만, 대부분의 저작들은 각 장에서 관심 있는 내용들을 선별하여 연구한 논문들의 모음의 형식을 띠고 있을 뿐이며, 『정신현상학』의 체계와 구조에까지 내용을 결합한 연구들은 찾기 어렵다.

『정신현상학』의 「이성」 장은 체계적 관점에서 연구될 때 헤겔의 이성 개념을 해명하는 데 중요한 단서를 제공할 수 있다. 「이성」 장은 초보적 단계의 과학적 인식과 과학적 타당성이 부정된 관상학 및 골상학의 인식을 포함하고 있는, 내용적으로 크게 주목할 만한 것이 없는 장으로만 생각되어 왔다. 게다가 매우 난해하고 난삽하게 보이는 서술까지 더 해서 내용상으로 ‘이성’이라는 제목에 대한 독자들의 기대를 충족시키지 못하는 부분으로 간주되는 것 같다. 실로 「이성」 장은 헤겔 자신이 생각하는 이성의 내용을 구성적으로 서술하고 있지 않다. 하지만 이 장이 대상으로 삼는 인식 모델은 인식론의 역사에서

최고봉이라고 헤겔 자신이 평가하고 있는 칸트의 인식론이다. 「이성」장은 칸트의 인식론 비판을 통해 헤겔 자신의 이성에 대한 구상이 드러나는 부분이다. 게다가 이곳은 의식에서 정신으로 이행하는, 『정신현상학』의 기획을 실행하는 결정적인 지점이다. 실로 「이성」장은 『정신현상학』의 다른 어떤 장보다도 의식 철학 비판의 체계적 의미를 담고 있는 장이라고 할 수 있다. 또한 이 장은 계보학적으로도 할 수 있는 『정신현상학』의 비판적 서술 방식이 명확하게 드러나는 부분이기도 하다. 본 논문은 헤겔적 계보학이 지니는 특성을 규명하고, 이러한 특성이 「이성」장의 서술에서 어떻게 구현되고 있는지를 고찰할 것이다. 이를 통해 「이성」장의 체계적이고 비판적인 서술이 헤겔의 이성 개념을 칸트와 대조적으로 어떤 토대 위에 구축하고 있는지를 보여줄 것이다. 『정신현상학』에서 이성은 정신으로 귀결된다. 따라서 『정신현상학』을 통한 이성 개념의 해명은 이 저작에서의 정신 개념과 헤겔 철학의 체계에서 말하는 정신 개념이 어떤 관련이 있는지, 전자는 헤겔 철학체계에서 어떤 의미를 지니는지에 대한 규명도 포함해야 한다.

## I. 니체의 계보학과 헤겔의 계보학

2007년 『정신현상학』 출간 200주년을 기념하여 당시 이 책이 집필되었던 예나 대학, 헤겔이 총장까지 지내며 만년의 영광을 누렸던 베를린 대학과 헤겔의 문헌을 보관하고 전집으로 출간하고 있는 헤겔문헌연구소(Hegel-Archiv)가 공동으로 학술대회를 개최하였다. 학술대회의 결과물은 『의식의 형태들—헤겔의 맥락에서 본 계보학적 사유』라는 제목으로 출간되었다. “의식의 경험의 학”으로서의 『정신현상학』은 의식이 경험하는 의식의 다양한 형태들을 서술한다. 이 형태들에 대한 서술의 특징은 『정신의 현상학』이라는 책 제목과 더불어 “의식의 도야의 역사”(73)<sup>1)</sup>, “자기 자신을 완성해가는 회의주의”(72), “현상지의

1) 이하 『정신현상학』의 인용은 Theorie Werkausgabe Suhrkamp 판에 따르

서술”(72) 혹은 “자기의식의 역사”<sup>2)</sup>등으로 표현되어 왔다. 하지만 『정신현상학』의 서술의 특징을 계보학이라고 규정하는 것은 지금까지 시도되지 않았던 새로운 해석이며, 니체와 푸코에 의해 유명해진 계보학(Genealogie)이라는 개념에 대한 새로운 해석 내지 비판이라고 할 수 있다. 『정신현상학』의 서술은 정신이 현상하는 “현상학적” 측면에서 고찰될 수 있고, 각각의 단계에서 의식의 내용이 주장하는 진리가 전복되는 “변증법적” 측면에서 탐구될 수 있다. “현상학”이 의식의 형태로의 정신의 단계적인 현상을 서술하고, “변증법”이 반대로의 전복을 통한 진행을 나타낸다면, “계보학”은 생성에 대한 망각에서 기인하는 직접적인 자연적 의식의 생성과 그에 대한 비판으로 구성되는 『정신현상학』의 또 다른 방법적 특징을 보여준다.

계보학적 사유는 일반적으로 이성을 영원한 진리의 영역으로부터 끌어낸다. 그것은 생성, 과정성, 역사성을 주체화하고 동시에 역사적 과정의 제약들 아래에 있는 언급들이 어떤 타당성을 갖는지를 묻는다.<sup>3)</sup> 계보학은 역사를 제공하기 때문에 그 자체 이미 반독단론적인 작업이다. 독단론은 자신의 교의(Dogma)의 생성의 역사를 지지하는 것을 좋아하지 않는다. 역사는 교의의 적이다.<sup>4)</sup> 하지만 계보학이 단순히 역사성의 관점과 같은 것을 의미하는 것은 아니다. 그것은 생성과 타당성이 내적 연관을 갖는다는 것을 반성한다. 보다 자세히 말하면 계보학적 사유에 따르자면 사태의 타당성은 자신의 생성의 조건에 결부되어 있다.<sup>5)</sup>

니체의 계보학은 역사를 문제 삼지만, 그것은 망각된 것의 피안에 있는 연속성을 복원하기 위해 과거로 돌아가는 것은 아니다. 그것은 과거가 현재 속에 아직 현전하고 현재에 생명을 불어 넣어준다는 것

---

며 본문에 쪽수만 표기한다.

2) Düsting은 『정신현상학』을 피히테와 셸링의 시도에 뒤따르는 자기의식의 관념론적 역사에 대한 서술로서 규정한다(K. Düsting, 1993, 104).

3) B. Sandkaulen(2009a), 9.

4) H. Ottmann(2009), 267.

5) B. Sandkaulen(2009b), 188.

을 보여주는 것이 아니다.<sup>6)</sup> 니체가 현전하는 사실의 역사적 뿌리를 발굴하는 것은 그것의 근원에 대한 인식을 통해서 그것의 위상을 실추시키고 정당성을 박탈하기 위한 것이다. 니체의 계보학에서 현전하는 사실의 생성에 대한 통찰은 현전하는 사실에 반하는 방향으로 나아가기 때문에, 계보학은 비판으로 된다.<sup>7)</sup> 니체에 따르면 현재의 도덕은 원한으로부터 유래한다. 니체는 기독교 성직자들이 가장 깊은 증오심을 가지고 본래적으로 좋은 귀족적 가치 등식(고귀한=강력한=아름다운=행복한=신의 사랑을 받는)을 전복하여 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자, 궁핍한 자, 병든 자, 추한 자를 착한 자이며 축복받을 자로 규정하였다고 한다.<sup>8)</sup> 전자는 긍정, 작용의 형식을 지닌 주인의 도덕인 반면, 후자는 부정, 반작용의 노예도덕이다. 말하자면 주인 도덕은 자기 자신을 의기양양하게 긍정하는 것이며 자발적으로 행동하고 성장한다. 반면 노예 도덕은 자신의 가치를 스스로로부터 설정하지 못하고 그것을 위해 처음부터 부정할 타자를 필요로 한다. 원한, 음흉함, 비겁함에서 타자에게로 시선을 돌리고 타자의 부정을 통해서만 자신의 가치를 정립하는 노예 도덕은 근본적으로 반작용일 뿐이며, 늦게 태어난 창백한 대조의 이미지일 뿐이다.<sup>9)</sup> 니체에 따르면 현재의 도덕은 유대인이 저지른, 도덕에서의 노예 반란의 결과이다. 니체는 이러한 현존하는 도덕의 부정적 기원을 발굴함으로써 현존하는 도덕적 가치를 비판하고 그것의 타당성을 부정하려고 한다. 그것을 통해 그는 새로운, 다른 형태의 도덕을 추구한다. 새로운 도덕은 근본적인 자율성의 도덕이다. 니체는 보편적 법칙과 결합되어 있는 자율성을 거기로부터 해방시켜서 개별화시킨다. 그럼으로써 자율성을 각각의 개별자의 자율성으로 만든다. 따라서 니체의 이러한 자율성은—

---

6) M. Foulcault(2000), 74.

7) G. Hindrichs(2009), 50.

8) F. Nietzsche(2004), 363.

9) F. Nietzsche(2004), 367f.; 들뢰즈는 니체의 긍정 내지 작용의 가치와 부정 내지 반작용의 가치의 도식을 가지고 헤겔의 변증법을 부정적 사유로서 비판한다(Deleuze, 2001 참조).

특히 헤겔이 말하는—인륜성과 서로 배척하는 관계 속에 있다.<sup>10)</sup>

하지만 계보학적 사유, 즉 사태의 타당성에 대한 요구를 그것의 역사적 고찰과 연관하여 고찰하는 사유방식이 반드시 타당성을 부정하는 것을 목표로 할 필요는 없다.<sup>11)</sup> 헤겔주의자들은 우리가 인식하고 바로 우리인 것의 뿌리에 있는 것은 진리와 존재가 아니라 우연성이라는 외면성일 뿐이라는 니체의 통찰이 결정적이지 않을 뿐만 아니라 개연적이지도 않다고 본다.<sup>12)</sup> 『정신현상학』의 서술뿐만 아니라, 형이상학에 시간성을 도입한 헤겔 철학 일반의 서술은 계보학적이다. 하지만 헤겔의 계보학의 비판적 기능은 어떤 순전한 의혹만을 가르치는 것이 아니라, 동시에 긍정의 이론, 즉 역사적 전개 속에 현전하는 이성의 증명이기도 하다. 그것은 한편으로 역사적 제한과 다른 한편으로 상대적 이성성을 지시한다.<sup>13)</sup> 역사적 전개의 과정 속에 있는 모든 사태는 각기 실현되어야 할 **당위**와 이미 이성의 실현으로서의 **존재**의 통일이다. 이러한 사태에 대한 헤겔의 통찰로부터 노예 도덕이라고 규정된 현재의 도덕, 특히 인륜적 보편의 형식을 띤 도덕에 대한 니체의 비판에 대한 반론이 제기될 수 있다. 하지만 이 글의 목표는 헤겔의 『정신현상학』에 나타난 계보학적 서술의 특징과 함께 헤겔의 이성 개념의 특성을 규명하려는 것이므로 니체에 대한 반론은 삼가하기로 한다.

의식의 경험의 학이라는 제목을 가지고 있기도 한 『정신현상학』은 이중적 구조를 지닌다. 그것은 정신이 의식의 형태들 속에 나타나면서 의식에게 자신의 진리인 정신을 깨우치는 과정이다. 이 과정에서 자연적 의식이 지닌 확신의 내용들은 부정되어 현상지로 전환된다. 말하자면 자연적 의식의 계열은 정신이 의식 속에 지로서 현상하면서

10) H. Ottmann(2009), 266.

11) 가령 족보학(Ahnenkunde)은 가족관계로부터 생겨나는 합법적 요구와 불법적 요구를 구별해야 하는 문제에 직면하여 가족관계에서 혈통을 검사한다. 여기서 타당성을 결정하는 선천적 권리는 부정적인 기원이 아니며 현재의 타당성 요구를 긍정하는 것이 부정하는 것이 아니다(G. Hindrichs, 2009, 50f. 참조).

12) W. Jaeschke(2009), 289.

13) H. Ottmann(2009), 267.

자신의 계기들을 구성한 결과물이기도 하다. 이 자연적 의식의 계열, 의식의 형태들이 다름 아닌 정신의 계기로서 정신의 내용을 규정하는 것이다. 이렇게 의식이 경험하는 과정이라는 형식으로 전개되는 의식의 형태들에 대한 서술은 정신이 생성되는 과정이며 정신의 타당성을 증명하는 과정이기도 하다. 헤겔은 이 과정을 각각의 형태를 띤 자연적 의식이 갖는 확신에 대한 비판을 통해 새로운 의식 형태가 구성되는 과정으로서 서술한다. 이때 자연적 의식이 갖는 확신이 비판되는 이유는 그것이 자신의 생성(Gewordenheit)을 망각하기 때문이다. 특정한 의식은 자신의 대상에 상응하는 자신의 지를 진리로서 확신하지만, 대상을 자신과는 낮은 것으로 간주하는 자연적 의식에게 대상과 지는 원리상 분리되어 있기 때문에 의식은 그것들이 서로 일치하지 않을 수 있다는 염려를 가지고 있다. 자연적 의식의 이러한 의심은 자신의 지가 대상과 일치하는지 여부를 스스로 검사하게 하며, 그 결과 대상에 대한 반성은 새로운 지의 내용을 결과한다. 이 새로운 지는 자연적 의식이 거기에 부딪혀 좌초되고 절망하는 무(Nichts)이며 부정이지만, 보다 높은 다음 단계의 의식의 내용을 형성한다. 보다 높은 의식은 이것을 자신의 지의 내용으로 가지고 있지만, 이 의식 역시 자연적 의식이기 때문에 자신의 지가 그것과 **분리되어 있는** 대상에 대한 지라고 생각한다. 이로써 새로운 대상이 정립되며 이 대상에 대한 검사를 통해 의식은 새로운 경험에 맡겨 들어간다.

헤겔은 의식의 경험의 매 단계가 끝나거나 시작하는 부분에서 의식의 경험에 대한 우리의 관점(für uns), 즉 철학자의 관점에서 의식의 경험에 대한 논평을 하는 메타 텍스트를 서술한다. 감각적 확신의 경험이 끝나는 부분에서 그는 자연적 의식이 자신의 진리에 대한 경험을 하지만, “그것을 항상 거듭하여 **망각하고** 운동을 처음부터 다시 시작한다”고 말한다(90, 강조는 필자). 오성 장의 시작부에서는 이 “처음부터 다시 시작한다”는 말의 의미가 무엇인지가 보다 구체적으로 규명된다. “의식의 운동에 의해 생성된 대상은 우리에게(für uns) … 의식과 대상이라는 두 측면에 대한 반성이 같은 것 혹은 하나인 것이

라는 사실을 말해준다. 하지만 ... 의식에게(für es) 이러한 결과는 대상적 의미로 정립되고 의식은 이러한 **생성된 것으로부터 물러남으로써** 그에게 생성된 것은 대상적인 것으로서 본질이 된다”(108, 강조는 필자). 대상은 의식에 낫선 것이 아니라 사실은 의식 자신이 정립한 의식 자신이다. 하지만 자연적 의식은 대상을 지와 독립한 자체적인 것으로 보기 때문에, 지와 대상의 통일이라는 경험의 결과에서 물러나서 자신의 지를 다시금 자신과 독립한 대상에 귀속되는 것으로 간주한다. 이로써 오성은 무제약적 보편자가 이전 단계의 지각의 변증법적 운동에 의해 도달한 것이라는 그것의 생성을 망각한 채, 그것을 의식에 독립적인 대상으로서 자체적인 존재로 간주한다. 대상은 본질이며 자신의 지는 비본질적인 것이라고 생각하는 의식은 다시 대상을 척도로 하여 자신의 지를 검사하는 경험을 새로이 시작한다.<sup>14)</sup>

니체의 계보학이 현재적 정황의 기원에 대한 역사적 탐구를 통해 과거를 현재로부터 절대적으로 단절하고 해체하려는 데 반해, 헤겔의 계보학은 진정한 역사는 과거를 기억해야 한다고 주장한다. “자연적 의식의 도야의 역사”(73)에서 정신의 과거는 자신의 현재와 연관되어 있어야 한다. 도야되어야 할 개체에게 이러한 연관은 뒤돌아봄, 즉 현재로부터 과거를 기억하는 것으로 나타난다.<sup>15)</sup> 헤겔에게 의식의 이러한 도야의 과정은 세계정신의 자기 의식화 과정과 같은 것이다. “의식은 자기 자신을 의식하는 세계정신의 단계에서 그때그때 대상에 대한 관계를 상이한 방

14) 『정신현상학』의 서술을 계보학적 사유로 간주할 수 있는 것은 바로 서론(Einleitung)의 핵심적인 주장이라고 할 수 있는 자연적 의식의 소박 실재론적 태도와 우리의 관념론적 비판적 태도의 대립 속에 놓여 있다. 그것은 아래에서 서술하는 바와 같은 『정신현상학』 각 장의 서두와 말미에서 철학자의 관점에서 의식의 경험을 요약정리하고 평가하는 메타 텍스트를 통해 확인된다. 독일의 『정신현상학』 출간 200주년 기념 학술대회에서 『정신현상학』에 대한 다양한 측면에서의 계보학적 해석이 시도되었지만, 정작 본 논문이 보여주는 것처럼 의식의 형태들의 단계적인 진행이 갖는 형식적 특성을 규명하는 시도는 결여되어 있다. 이 점이 『정신현상학』의 계보학적 사유를 규명하는 데 본 논문이 기여할 수 있는 측면이다. 『정신현상학』 서론에 나타난 『정신현상학』의 서술 방법을 분석 고찰한 「관망과 부가」(강순전, 2009)는 본 논문을 위한 기초연구로서 기능할 수 있다.

15) B. Sandkaulen(2009b), 193.



식으로 규정한다. 어떻게 의식 혹은 세계정신이 자신과 자신의 대상을 그때그때 **직접적으로** 발견하고 규정하는지, 다시 말해서 그것이 어떻게 **독자적으로** 있는지는 그것이 이미 무엇으로 **생성되었는지**, 즉 그것이 **자체** 무엇인지(was er schon geworden oder was er schon an sich ist)에 의존한다.”(181) 헤겔의 계보학은 니체와 정반대의 것을 말한다. 현재의 진리는 과거로부터의 그것의 생성에 있다. 보다 정확히 말하면 현재를 구성하는 의식의 도야의 각 단계는 정신의 필연적인 전개과정에서 전단계로부터 논리적 필연성에 의해 발생하는 것이다. 의식이 그것을 의식하지 못할지라도 의식의 운동은 그것의 근저에 놓여 있는 필연적인 논리적 과정의 전개에 따라 한 단계에서 다음 단계가 발생하는 방식으로 진행된다. 오성 장의 말미에서는 헤겔은 의식이 변증법적 운동을 통하여 개념, 즉 의식의 경험의 근저에 놓인 논리학의 규정을 경험하지만 그것을 “직접적으로만 갖기” 때문에 자신이 경험한 진리를 의식적으로 깨닫지 못한다고 논평한다. 그렇기 때문에 의식은 “지나간 것에서 자신의 본질을 인식하지 못하고 그것을 완전히 다른 것으로 간주하는 새로운 의식 형태로서 다시 등장한다”(134). 이와 같이 거듭하여 지적되는 의식의 제한에 대한 논평은 의식이 확신을 본질로 하는 존재이기 때문에 의식에게 불가피하게 귀속되는 한계를 지적한다. 하지만 그와 더불어 우리 철학자의 차원에서는 참된 지 혹은 정신의 논리적 발전이 의식적으로 분명하게 구성된다. 이러한 과정의 논리적 필연성 때문에 현재는 과거 없이는 그것으로 존재할 수 없다. 『정신현상학』은 절대적으로 자신을 진리라고 주장하는 인식모델들을 의식의 형태들로서 의식의 도야의 과정 속에 상대화시키면서 그것들의 타당성 요구를 부정한다. 이러한 인식비판의 과정은 한편으로 역사적 구성을 통해 각각의 인식 모델들이 자신의 생성을 망각한 직접적이고 단편적인 진리 주장들이라고 그것의 절대적인 타당성을 박탈하면서, 다른 한편으로 그것에 정신을 규정하는 계기로서의 역할을 부여함으로써 상대적 타당성을 부여한다. 따라서 헤겔의 계보학은 현재의 생성을 뒤돌아보면서 현재에 대한 비판과 구성이라는 타당성에 대한 양면적 서술을 제시하는 것이다.

## II. 이성에서 정신으로

『정신현상학』의 「이성」장에서 헤겔은 칸트의 이성 개념을 비판하면서 자신의 고유한 이성 개념을 기획한다. 이장의 중심테제는 “이성에서 정신으로” 혹은 “참된 이성, 실현된 이성은 정신이다”라고 표현될 수 있다. 이성에서 정신으로의 이행은 자연적 의식으로서의 이성 개념에 대한 비판을 통해 정신으로서의 이성이라는 헤겔 자신의 이성 개념을 정당화하는 작업이다. 의식의 마지막 형태인 이성에서 정신으로의 이행이 일어나는 「이성」장은 의식에서 정신으로의 고양이라는 『정신현상학』의 근본적인 기획의 측면에서 볼 때 핵심적인 의의를 지니는 장이다. 의식에서 정신으로의 고양의 작업은 『정신현상학』에 국한된 기획이 아니라, 이미 초기 철학부터 헤겔이 철학의 근본 과제로 설정하고 수행해 왔던 체계의 중심적인 기획이다. 헤겔은 『피히테와 셸링 철학 체계의 차이』에서 주관과 객관의 대립을 대립 중에서 가장 큰 대립으로 간주하고 주관과 객관의 통일로서의 칸트의 범주에서 대립의 통일의 원리를 본다. 하지만 헤겔은 칸트의 범주론에 대한 사상을 이성적인 것이라고 명명한다. 칸트의 오성에 이성이라는 이름을 부여하는 이러한 “세례식”<sup>16)</sup>은 오성을 이성으로, 칸트철학의 원리를 헤겔철학의 원리로 지양하는 것을 의미한다. 초기 작품들에서 ‘오성에서 이성으로’라는 형태로 구상한 이러한 프로젝트는 주관과 객관의 분리를 원리로 하는 의식에 대한 비판이라고 할 수 있는 『정신현상학』에서 체계적이고 본격적으로 수행된다. 특히 의식 비판의 정점이라고 할 수 있는 「이성」장은 초기부터 헤겔 철학의 중심과제를 형성하였던 것을 ‘이성에서 정신’으로라는 형태로 수행한다. 여기서도 칸트의 오성은 초기 작품에서와 마찬가지로 “이성”이라고 불린다. 하지만 이성은 우선 칸트의 철학적 원리로서 비판의 대상으로 등장한다. 불충분한 이성은 정신으로 고양되는데, 이 정신이 바로 실현된 이성이다.

이성에서 정신으로의 고양, 이성의 실현은 다른 장에서의 서술과

---

16) Hegel(1801), 6.

마찬가지로 계보학적 비판과 구성의 방법에 의해 수행되는, 정신으로서의 이성을 정당화하는 작업이다. 헤겔은 『이성』 장의 시작부에서, 의식이 본질 내지 진리라고 생각하는 존재가 다른 아닌 의식 자신을 위한 것, 즉 의식에 의해 형성된 것이라는 사실을 의식 자신이 이미 경험했음에도 불구하고 의식은 지나온 “이 길을 등 뒤에서만 갖고 망각해버리고 **직접적으로** 이성으로서 등장한다”고 비판한다. “다시 말해서 이렇게 직접적으로 등장하는 이성은 앞서 말한 진리에 대한 **확신**으로서만 등장한다. … 저 망각한 길이 이 직접적으로 표현된 주장을 개념 파악하는 것(Begreifen)”임에도 불구하고 “이성은 자신이 모든 실재성이라고 확신할 뿐, 이러한 사실을 개념 파악하지는 못한다”(180). 이렇게 자기 자신이 모든 실재성이라고 확신하는 이성을 헤겔은 “관념론”이라고 칭한다. 『이성』 장에서의 이성은 자신의 생성을 망각한 계보학적 비판의 대상이며, 그것의 특징은 관념론으로서 칸트의 철학에 상응하는 인식 모델이다. 관념론이란 주관이 자기 자신을 모든 실재성이라고 천명하는 인식 방식이다. 여기서는 주관과 객관 사이에 어떤 대립도 없으며, 양자가 서로 통일되어 있다. 마찬가지로 『정신현상학』에서 의식의 발전이 “이성”이라는 자신의 형상에도달하면서 “지금까지 타자존재에 대한 의식의 부정적인 관계는 긍정적인 관계로 전환된다”(178). 지와 대상 사이에는 더 이상 어떤 대립도 존재하지 않는다. 지는 더 이상 자신의 대상을 검사하지 않고, 철학자 헤겔 자신이 지의 방식 내지 지의 모델에 대해 자신의 고유한 비판을 가한다. 관념론으로서의 이성은 자신이 세계의 진리 내지 현실성이라고 천명한다. 하지만 헤겔은 이러한 이성을 진리가 아니라 확실성이라고 규정한다. 왜냐하면 여기서 주관과 객관의 일치는 단지 **명목적인** 것이지 현실적인 것이 아니기 때문이다. 확실성은 명목적인 통일이 현실적이고 참된 통일로 됨으로써 진리로 고양되어야 한다.

이성적 의식 혹은 관념론의 자아는 자신이 모든 실재성이라고 확신하지만 모든 존재 속에서 단지 “의식의 순수한 자기”(das reine Mein des Bewusstseins)(184)만을 제시할 뿐이다. 여기서 자아는 자

기의식이 실재성이라고 주장하기 때문에 명목적이긴 하지만 개념의 진리를 나타내는, 자기의식과 존재의 통일인 범주로서 존재한다. 이러한 칸트의 순수 자아 혹은 순수 범주는 자신이 세계 내지 현실성이라고 천명하지만 현실 세계의 다수성과 매개되어 있지 못하다. 칸트적 범주의 제한성을 헤겔은 두 가지 점에서 비판한다. 한편으로 판단표에서 그저 발견된 범주표는 지극히 추상적이며, 자기 구별을 통해 현실의 다수성에 상응하는 개념의 분화를 형성하지 못한다. 다른 한편으로 칸트 철학은 “자신이 모든 실재성이라고 주장하는 순수 의식”과 “낮선 충격” 내지 “감각적 수용”이라는 모순적 사상들을 통일시키지 못한다(184). 자아는 본래 현실 세계의 다수성과 분리되어 있어서 자신의 것을 자신에 낮선 외부의 촉발에 의해 충족해야만 한다. 관념론의 이성은 이와 같이 주관적 확신이고, 세계로부터 원리적으로 분리된 자아의 내부에 아직 머물러 있다. 자아가 자신의 것이라고 주장하는 세계도 마찬가지로 참된 현실성이 아니라 단지 이러한 추상적 주체에 대해서 현실적일 뿐이다. 헤겔은 자아가 공허한 자기를 충족시키고 이성의 확실성을 진리로 고양할 것을 요구한다. 확실성에서 진리로의 고양, 이성에서 정신으로의 고양은 다름 아닌 주체의 확장과 주체와 객체의 참된 매개를 의미한다. 주체가 객체와 참되게 매개된다면, 자아가 모든 실재성이라고 관념론이 주장하는 대로 주체는 바로 객체가 될 것이다. 하지만 헤겔에 따르면 칸트 철학은 사실상이 통일을 이루어내지 못했다. 헤겔은 칸트 철학을 “심리학”, “경험론”이라고 비판한다. 이러한 표현은 칸트주의자의 입장에서 볼 때 분명 과도한 비판이다. 칸트는 오히려 경험론자들의 인식에 대한 심리학적 파악을 초월론적(transzendental) 형식을 통해 수정하고 있기 때문이다. 하지만 칸트철학에 대해 “심리학”이라고 규정하는 헤겔의 비판은 진리가 주관을 초월하여 형성되는 것이 아니라 주관의 마음 안에서 결정된다는 칸트의 주관주의적 제한을 겨냥한다. “경험론”이라는 비판은 칸트에게서 객관적 진리의 궁극적인 조건이 결국 감각적 경험 속에 놓여 있다는 사실로 향한다. 이러한 표현은 헤겔의 관점에

서 볼 때 이해되는 것이기 때문에 헤겔이 자신의 철학적 구상을 대조적으로 부각하기 위해 칸트 철학에 대해 부과하는 수사적 표현이라고 할 수 있다. 따라서 헤겔의 칸트 비판과 “이성에서 정신으로”라는 헤겔 자신의 고유한 프로젝트는 “심리학” 비판과 “경험론” 비판이라는 각각의 관점으로부터 자세히 설명될 수 있다.

우선 “심리학”에 대한 비판이라는 관점으로부터 인간의 인식능력에 제한된 칸트의 초월론 철학(Transzendentalphilosophie)의 주체를 확장하려는 헤겔의 시도가 논의될 수 있다. 주체의 확장은 다음 아닌 참된 매개에 대한 요구이다. 헤겔은 순수 범주에게 현실 세계의 다수성을 매개할 것을 요구한다. 헤겔은 칸트의 범주가 지극히 추상적인 형식일 뿐이어서 현실의 다양성을 파악하지 못한다고 한다. 그것은 그 자체 공허한 형식이어서 외부로부터 촉발되는 직관에 의해 충족되어야 하기 때문에, 현실성의 매개에 대한 요구를 충족하기 위해 그것은 이론적으로 ‘관찰하는 이성’이 하듯이 대상을 “탐색”(suchen)하고 “발견”(finden)하는 방식으로 외부의 대상과 관계하거나(185-186), 실천적으로 개인의 덕으로부터 세상사(Weltlauf)를 규정하려고 한다(283-291). 하지만 이러한 방식으로 이성은 원하는 목표에 도달하지 못한다. 헤겔에 따르면 그 실패의 원인은 이성이 “자기 자신 안에서 미리 자신을 완성하지 못했기”(186) 때문이다. 헤겔은 순수하고 공허한 범주의 충족 내지 실현이 외부로부터가 아니라 내부로부터 생겨나야 한다고 한다. 범주는 주관적으로 머물러 있어서는 안되지만, 그렇다고 외적 대상에 의해 충족되어서도 안된다. 헤겔은 범주가 자기 구별을 통해서 현실의 다수성을 산출할 것을 요구한다.

객관의 매개에 대한 요구와 이 요구를 객관에서 충족하지 말라는 모순적으로 보이는 요구는 인식과 인식 주체에 대한 새로운 패러다임을 필요로 한다. 헤겔은 칸트 철학에서와 같은 객관으로부터 분리된 주체의 “심리적 기능”으로는 객체를 파악할 수 없고 객체와의 참된 매개로서의 진리를 실현할 수 없다고 본다. 앞서 말했듯이 헤겔의 초기 철학의 근본적인 과제는 이러한 칸트의 인식론 철학에 대한 비판

과 새로운 주체 개념을 정립하는 것이다. 의식 철학 혹은 인식론 철학의 지양을 통해 획득된 새로운 주체 개념의 본래적인 영역은 『정신현상학』의 결과인 『논리의 학』으로부터 시작된다. 주관과 객관의 분리의 구도를 부정하고 절대적 주체성을 상정하면 주체 밖에는 어떤 객관도 없기 때문에, 주체의 내용은 외부로부터 촉발되는 객체의 내용에 의해 충족되는 것이 아니라 주체 스스로가 객체성을 형성해야 한다. “자기 자신 안에서 자신을 완성”한다는 말은 범주 내지 개념이 직관이 없이도 객관을 매개하는 내용을 자신 안에서 마련해야 한다는 것이다. 말하자면 칸트와 같은 외부의 촉발을 수용하는 주체 개념을 부정하면 이제 주체로서의 개념 자신이 분화되어 대상의 객관성을 정립해야 한다. 범주의 자기 구별 내지 분화가 어떻게 가능한지는 이성 에 관한 계보학적 비판에 머무는 『정신현상학』에서는 구체적으로 제시되지 않는다. 우리는 그 논리를 『논리의 학』의 개념론의 서론에 해당하는 “개념 일반에 관하여”에서 전개하는 “개념의 개념”에 관한 논의에서 발견할 수 있다. 여기서 헤겔은 칸트의 주장과는 달리 개념이 직관에 관계하지 않고도 공허하지 않고 자기 자신 안에서 이미 내용을 확보할 수 있다는 사실을 보여준다.

헤겔이 개념이라고 이해하는 것은 철학사에서 아주 새로운 것이다. 전통 논리학은 개념의 개념을 적합하게 파악하지 못했다고 비판하면서 헤겔은 개념론의 주관성 장의 개념, 판단, 추리에서 그에 대한 새로운 서술을 제시한다. 헤겔은 감성과 오성을 칸트와 같은 방식으로 결합해서는 안 된다고 하면서, 완전히 다른 방식의 결합을 개념의 개념을 통해 보여준다. 칸트는 직관 없는 개념은 공허하다고 했기 때문에 범주가 직관에 관계함으로써 비로소 의미를 얻게 된다. 하지만 헤겔에게 개념은 이미 직관 혹은 다양의 내용과 독립적으로 상세히 규정될 수 있다. 헤겔은 모든 범주들이 이미 직관의 다양에 관계하지 않고도 개념적으로 규정되어질 수 있어야 한다고 생각한다. 개념의 개념은 직관의 다양과 관계하지 않고 규정되어질 수 있는 어떤 것이다. 개념은 보편자로서 파악되지만, 일반 논리학의 용어와 같이 항상

보편적이기만 하고 개별적이지 않은 보편이 아니라 개념의 개념은 동시에 보편적이면서 개별적인 것이다. 헤겔은 우선 “개념이 단순한 자기 관계 속에 있는 규정성”이라고 말한다. 그러나 이 규정성은 “마찬가지로 자기 자신에게만 관계하는 것”이기 때문에 “**단순한 동일성**”이기도 하다. 이 단순한 동일성이라는 것은 “규정성의 부정”이므로 “개념은 자기동일적인 것으로서 **보편적인 것이다**”. 하지만 “이러한 동일성은 마찬가지로 부정성이라는 **규정성**을 가지며 자기관계하는 규정성”이기 때문에 “개념은 **개별적인 것이다**”.<sup>17)</sup> 보편과 개별에 대한 헤겔의 이러한 언급은 단지 긍정적인 것이 동시에 부정적인 것이며 그 역도 마찬가지라는 본질논리의 반성성을 표현하는 것처럼 보인다. 하지만 이것은 보편자로서의 개념이 갖는 이중적 특성을 표현하는 것이다. 개념은 본래 어떤 개별자에 대한 지칭이다. 개념은 보편자로서 개별자에 관계한다. 하지만 이 개별자는 곧 보편자인 개념이기도 하다. 이같이 개념이라는 개념은 일반적인 것이면서 개별적인 것을 표현하기도 하는 것이다. 말하자면 개념은 어떤 류의 개념, 즉 개념이라는 류이면서 개념 자체가 거기에 속하는 것으로 파악되어야 한다. 따라서 개념은 보편자이면서 동시에 거기에 속하는 개별자이다. 개념이란 자기 자신이 거기에 속하는 보편자이다. 이를 위해 헤겔은 포괄적인 보편자(übergreifendes Allgemeine)라는 표현을 사용한다. 포괄적인 보편자는 자기 자신에 관계하는 어떤 것을 말한다. 그것은 모든 개념들의 개념, 상위개념이면서 그 개념 자신은 자신 아래 속하는 것이다. 이것은 개념의 실현을 말한다. 따라서 개념의 개념은 무내용한 것이 아니라 자기 자신에 관계하고 그럼으로써 자신의 내용을 갖는다. 이것이 전체 논리학의 근본 구조이다. 모든 개념은 개념의 개념에 속한다.

헤겔이 『정신현상학』의 『이성』장에서 칸트에게 요구한 개념의 내적인 분화는 논리학에서 이와 같이 서술되는 개념의 전개이다. 하지만 이성에 대한 『정신현상학』의 계보학적 비판은 이성적 의식이 자신의

---

17) Hegel(1816), 16.

생성을 망각하고 있기 때문에 “공허한 나의 것을 충족”시키고 “확실성을 진리로 고양”시키는 과정을 이성적 의식에 합당한 방식으로 부정적으로 전개한다. 순수범주가 현실의 다수성을 매개하여 주체를 확장하여야 한다는 요구에 따라 이성적 의식은 세계의 다양성에 대한 경험을 수행한다. 이 과정에서 논의의 중심에 놓여 있는 것은 개체성의 문제이다. 개체성은 관찰하는 이성뿐만 아니라 행위하는 이성의 중심 대상이기도 하며, 인식뿐만 아니라 행위의 중심 대상이기도 하다. 자연의 관찰에서 관찰되어야 할 자연은 대지, 공기, 물 등의 비유기적 자연과 관계 맺고 있는 유기적 개체성이다. 헤겔은 개체성으로서의 동물을 “단지 개체성의 경계만을 접하고 있는” 식물과 “자기 동등하게 머물지 못하는” 사물로부터 구별한다. 헤겔은 개체를 “타자와의 관계 속에서 자기 자신을 유지할 수 있는 것”으로서 규정한다.(190) 자연 사물들 가운데 개체성만이 이성적 인식의 대상으로서의 자격을 갖는다. 이성은 개체적 유기체를 대상으로 삼지만, 그것을 비유기적 자연과의 관계 속에 있는 것으로서 고찰한다. 이성은 양자의 관계를 법칙으로서 파악하려고 한다. 법칙 일반의 보편적 성격을 서술하는 오성 장에서의 법칙과는 달리 여기서 법칙은 유기적 자연과 비유기적 자연 사이의 관계로서 다루어진다. 하지만 이성의 법칙적 인식은 비유기적인 것을 매개로 하는 유기체의 원환운동을 단절시키는 비유기적 자연의 폭력 앞에서 실패하고 만다. 관상학과 골상학도 마찬가지로 개체의 신체를 하나의 기호로 간주하고, 거기서 개체의 능력과 경향, 행위방식과 속성들을 발견하려고 한다. 그것들은 유기적 자연의 법칙들처럼 비이성적이다. 왜냐하면 그것들은 고립된 개체에 고착하고 타자에 대한 개체의 외적, 우연적 태도를 기술하기 때문이다. 칸트에게서 실천이성의 우위처럼 헤겔에게서 관찰하는 이성은 행위하는 이성으로 이행한다. 하지만 간과하지 말아야 할 것은 행위하는 이성이 원리적으로 칸트에게서처럼 개체적 통일 속에 있는 실천이성으로 머무는 것이 아니라 궁극적으로 인륜적 이성, 보편적이고 상호주관적인 현실성으로 밝혀진다는 것이다. 행위하는 이성은 자아로부터 우리로, 예술가, 작가 및 학자와 같이 실



존적으로 자기 자신을 산출하는 개체로부터 인륜적 정신으로 나아간다. 덕의 기사, 즉 칸트의 윤리학에 대한 헤겔의 비판은 마찬가지로 개체적으로 제한된 덕에 대한 세상사(Weltlauf)의 우위를 드러낸다. 헤겔은 칸트의 도덕법칙을 단지 개인적 지평에서만 보편타당한 것으로서 간주한다. 헤겔은 칸트의 도덕법칙의 타당성을 궤론주의적인 방식으로 대립된 법칙이 마찬가지로 타당하다는 것을 보여줌으로써 무력화한다. 그럼으로써 마음의 법칙은 궁극적으로 세계의 인륜성으로 지양된다. 이와 같이 행위하는 이성에서도 개체가 논의의 중심에 서 있다. 개체성에 대한 이러한 비판적 서술과 더불어 헤겔은 관념론적으로 고립된 주체를 그것의 제한으로부터 해방시킨다. 이러한 주체의 제한으로부터의 해방은 주체성과 보편성의 통일 혹은 주체성의 보편성으로의 고양이라고도 할 수 있다. 헤겔에 따르면 진리는 그것이 비록 보편적인 것일지라도 개체적인 주체에서 성립하는 것이 아니라 절대적으로 보편적인 주체, 다름 아닌 참된 현실성에서 성립하는 것이다.

이와 같은 과정은 이성적 의식의 현실에 대한 파악이 성공적이지 못하다는 부정적 결과를 포함한다. 하지만 한편으로 철학자는 이러한 경험을 통해 주체가 확장되는 과정을 관망한다. 주체의 확장의 과정은 동시에 현실성의 해방에 다름 아니다. 왜냐하면 주체가 도달하는 목표는 바로 현실성이기 때문이다. 주체의 확장과 더불어 현실성은 동시에 관념론적이고 고립적인 주체의 제한으로부터 벗어난다. 확장된 주체는 이제 현실적 세계와의 통일 속에 있다. 주체의 확장의 과정은 다름 아닌 참된 현실성에 도달하는 과정이다. 이 과정과 과정의 목표는 이제 “경험주의” 비판이라는 새로운 관점에서 탐구되어야 한다.

대상 및 세계로부터 고립되어 있기 때문에 이성적 의식은 자신의 목적을 그것들 속에서 찾지만 발견하지는 못한다. 이러한 실패의 원인은 자기 자신 안에서 완성되지 못한 주체가 감성에 고착하고 있다는 사실에서 찾아질 수 있다. 사물들을 관찰하고 그것들의 특징을 기술하는 관찰하는 이성의 인식 방식은 초감성적인 목적, 즉 유기적인 것의 진리를 파악하지 못한다. 마찬가지로 관상학의 잘못된 개체성을

감각적 존재, 정태적 물체로서 간주한다는 데에 있다. 행위하는 이성도 처음에는 자신의 감각적 산물 속에서 자기 자신을 확인하는 개체 속에 붙잡혀 있다. 그것의 진리는 초감각적, 초개체적인 정신이다. 따라서 유기적 개체성의 진리인 목적은 아직 감각적 제한 속에 갇혀 있는 행위하는 개체성 속에서 발견되지 않는다. 그것은 점점 감성으로부터 순화되고 해방되어야 한다. 이러한 과정은 바로 『정신현상학』의 서설(Vorrede)에서 서술되었던 실체에서 주체로 나아가는 『정신현상학』 전체의 과정에 다름 아니다. “학문을 향한 의식 자신의 도야의 상세한 역사”로서의 『정신현상학』의 길은 감각적으로 파악될 수 있을 것 같은 자연에 대한 지로부터 여전히 감각적으로 구별 가능한 개체 단위의 행위를 거쳐 초개체적인 보편적 이성으로 진행되는 이성의 발전 속에서 집약된 형태로 반복되고 있다. 실체에서 주체, 개별자에서 보편자, 감각적으로 제약된 것으로부터 초감각적인 무한자로서의 이행을 내용으로 하는 이러한 발전은 바로 철학적 입장으로서의 이성의 정당화, 즉 합리주의의 정당화이다.

헤겔은 칸트의 초월론 철학을 “심리학”과 “경험론”이라고 비판하면서 이성을 실현된 이성인 정신으로 고양한다. 이러한 과정은 의식의 차원에서는 경험을 통해 이성의 주관적 확신을 객관에서 충족하려는 시도들로서 나타난다. 하지만 우리 철학자의 차원에서 보면 그러한 경험의 내용은 그것이 의식의 참된 내용을 형성하는 것이라면 순수 의식의 자기 구별행위를 통해 구성되는 것이다. 이로써 감각 경험에 제한된 칸트의 주관은 현실성과 동일한 절대적 주관으로 확장된다. 주관이 절대적이라면 주관 밖에는 아무것도 없으며 주관은 현실성과 동일하다. 절대적 주관에 의해 내적으로 산출된 것은 바로 현실성이다. 이 현실성의 연관은 세계의 질서로서 이성적인 것이다. 왜냐하면 절대적 주체는 실현된 이성으로서 자신의 내재적 논리에 맞게 연관을 구성하기 때문이다. 이성은 이제 더 이상 칸트에게서처럼 “심리적”인 능력이 아닌 절대적 주체로서 실현되었으며 이것은 현실성 자체에 다름 아니다. 칸트적인 이성적 의식이 “이성을 갖는 것”이었다면, 실현된 이성으로서

의 정신은 그 자신 “이성인 것”이고 “현실적인 것”, “자신의 세계”이다(326). 이러한 현실성, 즉 사물의 질서는 그것에 따라서 그때그때의 개별적 인식이 발생할 수 있는 근거이다. 따라서 “객관인식의 가능성을 위한 필연적 근거를 정식화”하는 것이 초월론 철학이라면 의식 철학으로서 헤겔의 『정신현상학』은 칸트의 이원론을 지양하여 일원론적인 초월론 철학을 제시하는 작업이라고도 할 수 있다.<sup>18)</sup>

### Ⅲ. 정신으로서 이성

초기 철학부터 이성 개념은 오성이 고양되어야 할 목표로서 논구되었지만, 이성 개념이 한 장의 제목으로서 등장하는 것은 『정신현상학』의 「이성」 장이 처음이다. 헤겔의 저술에서 장의 배열은 우연적인 것이 아니라 전체 저술의 필연적인 전개 과정에 따라 결정되기 때문에, 「정신」 장에 선행하는 「이성」 장의 배열은 체계적 의미를 지닌다. 의식의 마지막 형태인 이성이 정신으로 고양되는 과정을 서술하는 「이성」 장은 의식에서 정신으로라는 기획을 갖는 『정신현상학』의 체계에서 결정적인 의미를 지닌다. 「이성」 장은 「정신」 장으로 이행하며, 이성의 진리는 정신이기 때문에 헤겔이 생각하는 이성은 정신이라고 할 수 있다. 하지만 실현된 이성으로서의 정신은 법, 도덕적 양심, 종교와 같은 자신의 실재성을 더 경험함으로써 절대지까지 발전하여야 한다. 이것은 “정신으로서 자신을 인식하는 이성의 자기조직화”이다.<sup>19)</sup> 의식철학으로서의 『정신현상학』에서 정신은 의식이 경험할 수 있는 모든 내용을 포괄하여야 한다. 그렇기 때문에 오성의 관점, 의식의 분리의 관점이 「정신」 장에 이르러 온전히 극복되었지만 정신은 법, 도덕과 종교를 거쳐 절대지에까지 전개되어야 한다. 『정신현상학』의 기획은 의식의 진리가 정신임을 밝히는 것이다. 의식의 진리로서

18) Horstmann(2006), 28.

19) Horstmann(2006), 45.

의 정신은 「정신」장에서 절대지까지를 포괄하며, 「정신」장에서 절대지까지는 같은 정신의 지평 위에 있다고 할 수 있다. 이것은 『정신현상학』이라는 제목이 말해주는 의식의 경험의 목적지로서의 정신이다. 이 정신 개념은 헤겔이 초기 저작에서 칸트 철학을 위시한 반성철학의 분리와 대립을 비판할 때 사용하였던 사랑이나 생(Leben)과 같은 개념을 대체하는 것이다.<sup>20)</sup> 『정신현상학』은 학을 정당화하기 위해 논리학의 전제가 되는, 의식을 벗어난 절대적인 지로 종결되지만 1804/05년의 논리학과 형이상학에서는 주객 분리의 사유 방식인 논리학의 진리인 형이상학에서 최고의 규정을 형성하는 것은 절대정신이다. 따라서 헤겔은 정신을 의식을 원리로 하는 반성철학의 비판을 통해 도달하는 자신의 철학적 입장으로 간주하고 있다.

『정신현상학』의 「이성」장에서 헤겔은 초기에서부터 자신의 철학의 과제였던 반성철학의 비판을 통한 자신의 절대적 주체성의 철학의 수립을 학의 정당화라는 맥락에서 서술한다. 의식 속에 정신이 현상하는 것을 기술하는 『정신현상학』은 의식 속에 학이 등장하는 것에 대한 서술이며, 의식에게 학의 개념들을 계몽하여 의식이 경험을 통해 학의 지평으로 고양되도록 한다. 이 학문이 바로 『논리의 학』을 제 1부로 하는 철학의 체계이다. 정신으로서의 이성은 “자연과 유한한 정신이 창조되기 이전에 순수한 본질 속에 있는 신의 서술”인 『논리의 학』에서는 순수한 형식으로서 등장한다. 『논리의 학』의 마지막 규정인 절대 이념은 자기 자신만을 대상으로 하는 논리학의 영역에서 방면되어 자연과 정신의 실재적인 것 속으로 들어간다. 정신으로서의 이성은 자연철학 및 정신철학과 같은 실재철학에서는 “사유와 존재의 통일”인 실체의 형태로 존재한다.<sup>21)</sup> 칸트는 순수이성비판의 순수이성의 오류추리에서 영혼을 실체로서 규정하는 합리적 심리학을 비판하고, 자연적 사물에만 실체 개념을 허용하였다. 헤겔은 전통 형이상학에 대한 칸트의 이러한 비판을 분명 알고 있었지만, 칸트에 동

20) C. Iber(2006), 138.

21) Hegel(1830), § 389Z, 60.

의하지 않고 자연적 사물뿐만 아니라 영혼에도 실체 개념을 적용한다. 그는 정신철학의 시작부에서 직접적으로 아리스토텔레스로 소급해서 자연적 정신(Naturgeist), 즉 자연과 정신의 연결로부터 출발하고 거기로부터 정신개념을 일반적으로 전개한다. 여기서 헤겔은 명백히 “혼은 실체”이며 정신의 토대라고 지칭한다.<sup>22)</sup> 헤겔은 『논리의 학』에서 실체 개념을 비판하고 개념의 개념을 도입한다. 개념의 개념은 실체 개념에 뒤따르는 개념으로서 진리 속에 있는 실체 개념이라고 할 수 있다. 개념은 실체로부터 생성된 것이고 실체의 진리이다. 따라서 정신철학에서 “사유와 존재”의 통일인 실체가 다시 등장할 때, 그것은 그 진상에 있어서는 개념이라는 사실이 덧붙여져야 한다. 실재철학의 대상인 실체는 사유로서의 이성이 존재 속에 통일되어 있는 것이다. 보다 정확히 말하면 실재적인 것은 절대 이념이 다른 모습(absolute Idee in ihrem Anderssein)으로 있는 것이다. 따라서 이성은 이념, 정신, (이성적 내지 인륜적) 실체, 세계정신 등으로 표현되면서 자연과 정신 속에 내재하는 것이다.

이성이 정신적이며 이러한 의미의 정신이 논리학을 거쳐 실재철학까지 미친다는 주장에 대해, 정신철학의 정신의 의미에 근거하여 이론을 제기할 수 있다. 정신철학의 정신은 분명 자연과는 달리 자기 자신으로부터 말미암는 실재적인 것이다. 이런 의미에서 자연뿐만 아니라 논리학도 정신이 아니다. 따라서 정신이 논리학과 자연철학을 지배하는 이성적 원리라고 하는 것은 모든 것을 정신이라는 개념 속에 몽쳐 놓는 오류를 범한다고 할 수 있다. 하지만 헤겔은 정신이라는 개념을 보다 넓은 의미로 사용하고 있다. 그렇게 좁은 의미로 정신 개념을 한정할 경우 『정신현상학』의 「이성」 장을 그것의 체계적 의미로부터 올바르게 규명할 수 없을 뿐만 아니라 “자연 내부에서 노동하고 있는 잠재적으로 존재하는 정신”이라는 정신철학의 서술도 해명할 수 없다.<sup>23)</sup> 창조 이전에 순수 본질 속에서 논리를 서술하는 신도 정신의 순수한

22) Hegel(1830), § 389, 58.

23) Hegel(1830), § 381Z, 30.

형태라고 할 수 있으며, 자연의 근거에 놓여 있는 개념도 헤겔은 정신의 잠재적 형태라고 표현하고 있다. 헤겔은 분명 자연과 정신세계 속에 있는 이성성을 정신적인 것으로 보았지 단순히 물질적 연관성으로서 파악하지 않았다. 따라서 『정신현상학』의 「이성」 장에서 수행된 이성 비판과 이성 기획은 단순히 인륜적 정신으로 귀결되는 현상학적 제한을 넘어서 헤겔의 전체 철학에 미치는 넓은 의미의 정신으로서의 “이성”이라는 보편적 의미를 목표로 하고 있다. 실로 헤겔은 『정신현상학』이나 정신철학에서와 같이 정신의 세분화된 규정들을 서술할 때는 이성과 정신을 단계적으로 구분되며, 이때 “이성”은 의식이라는 제한적 의미로 사용된다. 하지만 헤겔 철학 일반에서 “이성”이라는 개념은 “오성”과 대립되는 사변적 사유로서의 “이성” 혹은 역사 속의 “이성”의 경우에서처럼 “정신”과 같은 보편적 의미로 사용된다. 그것은 헤겔이 도처에서 정신, 세계정신, 보편정신 등으로 표현하고 있는 정신의 의미로 이해되어야 한다. 따라서 논리학, 자연철학, 정신철학에 걸치는 학문에서 논구되는 규정들은 정신의 자기 구별의 각 단계에 속하는 것들로서 정신 내지 이성의 단계적 세분화이다. 헤겔이 말하는 정신으로서의 이성은 의식이 아닐 뿐만 아니라, 단지 필연적으로 연역되는 논리적 규정들만을 의미하는 것도 아니요, 주어진 대상들에 적용하여 따라 이해(nachvollziehen)할 수 있는, 현실성의 질서를 구성하는 모든 이성적인 맥락까지를 의미한다.

헤겔이 형이상학을 옹호하고 적극 주장했음에도 불구하고 오늘날 헤겔 철학에 호의적인 헤겔 해석가들도 헤겔의 정신 개념에 형이상학적 성격을 부여하는 것을 피하려고 한다. 그래서 정신은 어떤 형이상학적 실체가 아니라 자기의식적 주체들의 관계, 그러한 관계의 과정에 다름 아니라고 해석한다. 말하자면 정신은 “우리의 고유한 상호주관적(사회적) 행위의 산물”이라는 것이다.<sup>24)</sup> 하지만 『정신현상학』에 국한해서 보더라도 현상하는 정신이 인륜적 정신만을 의미하는 것이 아닐진대, 정신이 인류의 사회적 행위의 연관들로 환원될 수 없다.

24) M. Bykova(2008), 39-40.

인류의 사회적 행위가 정치 경제적 활동뿐만 아니라 도덕, 예술을 포함한 모든 문화적 행위를 포괄한다고 해도 헤겔의 정신은 그 이상이다. 헤겔은 정신철학의 최초의 규정으로서 자연과 인간의 경계에 있는 자연적인 정신(Naturgeist)과 같은 것을 말하고 있는데, 이것은 가령 하루나 사계절의 변화에서 인간이 우주와 공생하는 혼적인 느낌을 갖는 것을 말한다. 이러한 혼의 상태는 인간의 의식적 활동 이전의 것으로서 사회적 활동에 속하는 것이 아니다. 또한 자연의 근거에 놓인 개념은 법칙을 타당하게 하는 근거로서 인간의 주관적 연구 활동의 산물이 아니라는 것은 말할 것도 없다.

『정신현상학』을 너무 인식론적으로 해석하려는 경향도 이성 내지 정신 개념의 해석에서 문제를 드러낸다. 호르스트만은 헤겔이 『정신현상학』에서 정신이라고 표현하는 이성을 “특권화된 주체”(privilegiertes Subjekt)라고 칭하고, 그것을 “보편적인 것으로서 인정받는 대표적인 개별 주체의 현실에 대한 표준적 파악”이라는 의미로 이해한다.<sup>25)</sup> 하지만 이러한 주체가 무엇이고 어떻게 성립할 수 있는지 내용적으로 모호할 뿐만 아니라, 정의상으로도 이것 역시 다분히 인식론적으로 주관화된 주체로서 정신으로서의 이성 개념을 온전히 드러내지 못한다. 이러한 이해와 더불어 호르스트만 자신이 문제로서 제시하듯이 “진정한 타자, 진짜 객체를 상실할 위험”에 처하게 된다.<sup>26)</sup> 그는 이 문제를 해결하지 못하고 있는데, 그 이유는 그가 존재론적 일원론을 주장하고 있기 때문이다. 하지만 헤겔이 칸트의 인식론적 이원론을 지양하고 일원론적 초월론 철학을 제시한다는 것이 반드시 존재론적 일원론으로 귀결되는 것은 아니다. 헤겔은 개념 밖에 있는 것을 도외시하지 않는다. 개념이 아닌 타자 또한 헤겔은 긍정한다. 『논리의 학』의 끝에서 이념이 자기 자신을 자유롭게 방면한다고 할 때, 이념은 이념이 아닌 어떤 근본적으로 다른 것에 관계한다. 이것은 온전히 추상하여 말하면 이념의 자기 밖에 있는 존재(Aussersichsein)이다. 그것은 주어진 것으로서 받아들여진다.

25) Horstmann(2006), 43.

26) Horstmann(2006), 41.

이 자기 밖에 있는 존재는 한갓된 사과의 유희가 아닌 어떤 실재적인 것에 관계된다. 즉 그것은 자연의 소여에, 사유로부터 확실히 독립된 어떤 것에 관계된다. 그것은 우선 시공간이고 그 밖의 시공간 안에 놓이는 사물들도 이런 종류의 것들이다. 자연의 사물들은 한갓된 논리적으로 연역되는 것이 아니라 주어진 것이다. 따라서 헤겔은 오직 개념만이 있다는 일원론적 세계관을 가졌다고 할 수 없다. 헤겔은 오직 이념만이 있다고 말하지 않았다.<sup>27)</sup>

#### IV. 맺는 말

「이성」장의 중심 논변은 이성이 정신이라는 주장이다. 그것은 정신으로서의 이성을 근거 짓는 작업 혹은 진정한 의미의 이성은 정신이라는 것을 드러내는 작업이다. 헤겔은 이러한 작업을 자신에 독특한 계보학적 방법으로 수행하고 있다. 계보학이 개념의 기원을 통해 개념을 비판한다는 점에서 헤겔 『정신현상학』의 서술들은 계보학적 개념 비판이라고 할 수 있다. 특히 이성 개념의 해명에 계보학이라는 용어는 더 없이 적절하다. 왜냐하면 헤겔은 이성이라는 개념을 철학의 절대적 원리로서 제시하는 것이 아니라, 그렇게 제시되었던 자신 이전의 이성 개념을 비판하고 있기 때문이다. 헤겔은 이성을 철학사적 발전의 한 계기로 상대화시켜서, 이성이라는 이름에 근대 인식론이 표방하는 관념론적 이성의 내용을 담고 있다. 그런데 관념론적 이성의 결함은 그것이 자신이 발생한 과정에 대한 기억을 상실하고 있다는 점이다. 기원에 대한 망각은 헤겔의 계보학적 비판의 핵심 내용이다. 만일 기원에 대한 올바른 통찰이 보존되어 있다면 이성은 관념론적인 것에 머물지 않을 것이다. 헤겔은 이성이 자신이 망각한 존재 방식에 따라 스스로를 실현할 것을 요구한다.

27) 이념과 그것의 타자와의 관계에 대한 문제는 또 하나의 독립적인 연구를 요하는 커다란 주제이다. 여기서는 이에 대한 논의는 삼가기로 한다.



이성적 의식이 망각한 존재 방식이란 대상이 곧 지의 대상이라는 점, 즉 지와 대상의 통일이다. 『정신현상학』은 지와 대상 간의 의식의 경험들을 단계적으로 서술하지만 그것들은 본래 하나의 통일된 정신이 자신의 계기들을 논증적으로(diskursiv) 서술하는 자기인식의 과정이다. 이 과정을 통해 헤겔은 의식이 그것의 진리인 정신으로 고양되어야 함을 논증한다. 이러한 논증을 통해 근거지어진 정신은 현실과 동일한 이성이며 절대적 총체성이라는 헤겔 철학의 관점이다. 헤겔 철학은 전체로부터 부분을 파악한다. 따라서 이미 절대적 총체성이라는 이념이 의식이 정신으로 고양되어야 한다는 논증 속에 진리로서 작용한다. 표면, 즉 의식의 층위에서 이성적 의식은 자신이 실재성이라고 주장하지만 그것은 사물 자체에 미치지 못한 명목적인 주관적 실재성일 뿐이다. 진리는 그것이 온전한 실재성이기 위해 사물자체를 매개할 것을 요구한다. 이러한 매개를 통해 칸트의 주관적 인식론이 갖는 이원론적 한계가 지양된다.

칸트 인식론은 물자체와 의식, 물자체로부터 촉발되는 직관과 의식의 개념 사이의 모순 속에 놓여 있다. 직관이 비개념적인 것이라면 직관은 개념에 전혀 낯선 것이며, 전혀 이질적인 것들의 통일은 원리적으로 불가능하다. 헤겔은 전혀 개념이 섞이지 않은 직관의 가능성을 부정한다. 칸트는 본래 사물 존재와 통일되어 있던 형식, 직관과 매개되어 있던 개념을 분리하여 후자를 주관의 내면에 전자를 외면에 위치시켰다. 칸트의 개념(범주)은 자신이 실재성이라고 하지만 이러한 개념은 추상적 형식일 뿐이다. 또한 이러한 이질적인 직관과 개념의 칸트식의 결합에 헤겔은 동의하지 못한다. 헤겔은 범주(개념)가 그것에 전혀 낯선 외부의 촉발에 의해 충족되어야 하는 것이 아니라, 자신의 내적인 분화를 통해 한갓 주관의 형식이 아닌 객관적 실재성을 가질 것을, 즉 세계의 다양성에 상응할 것을 요구한다. 헤겔은 직관과 개념의 새로운 방식의 결합, 즉 직관 없이도 공허하지 않은 개념의 개념을 제시함으로써 이 요구에 부응하였다. 존재는 본래 개념과 통일되어 있다는 칸트 이전의 통찰을 헤겔은 직관 없이도 실제적일 수 있는

개념, 개념을 통한 직관의 산출을 논증함으로써 복원시킨 것이다.

이로써 존재를 관통하여 존재를 가능케 하는 개념의 연속적인 총체적 체계가 형성된다. 이제 개념은 주관의 형식이 아니라 다양한 세계의 규정들을 가능케 하는 이성적 질서로서 세계 속에 흠어져 있다. 세계는 이미 이성적이고 이것을 통해 개개의 경험적 인식이 가능하게 된다. 이렇게 세계를 관통하는 이성을 헤겔은 절대적 주체성이라고 한다. 절대적 주체성은 곧 헤겔 철학의 관점을 형성한다. 칸트의 주관적 인식론적 주체성은 유한한 관점에서 무한성으로 향한다. 하지만 그것은 결코 무한성에 도달하지 못하기 때문에 전체는 늘 요청되거나 규제적 이성 사용이나 반성적 판단력에 의해 사유되어야 한다. 반면에 절대적 주체성은 전체로부터 부분을 파악하고 서술한다. 따라서 이성적 의식에서 정신으로의 고양, 정신으로서의 이성의 논증은 칸트의 이원론적 인식론이 갖는 문제를 해결하면서 새로운 관점에서의 철학적 사유와 서술을 시도하는 헤겔의 고유한 철학적 관점을 형성하는 작업이기도 하다.

투 고 일: 2010. 07. 31.  
 심사완료일: 2010. 08. 24.  
 게재확정일: 2010. 08. 30.

강순전  
 명지대학교

## 참고문헌

- 강순전, 「관망과 부가」, 『인문과학논총』, 명지대학교 인문과학연구소, 2009.
- Arndt, A.(hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 8, Berlin, 2004.
- Bykova, “Hegels Begriff des Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes”, *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg, 2008.
- Deleuze, G., 이경신 역, 『니체와 철학』, 민음사, 2001.
- Düsing, K., “Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins”, *Hegel-Studien* 28, 1993.
- \_\_\_\_\_, “Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie”, *Vernunft in der Moderne*, Stuttgart, 1994.
- Foucault, M., *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. u. aus dem Französischen und Italienischen übertragen v. W. Seitter, Frankfurt am Main, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Gesammelte Werke 4, Hamburg, 1801, 1968ff.
- \_\_\_\_\_, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Gesammelte Werke 6, (1804/05).
- \_\_\_\_\_, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1969ff.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik II*, Gesammelte Werke 12, 1816.
- \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III* (박병기 역, 『정신철학』, 울산대 출판부, 2000), 1830.
- Hindrichs, G., “Hegels genealogische Reflexion der Kunst”, *Gestalten*

- des Bewußtseins*, Hamburg (Hegel-Studein Beihefte 52), 2009.
- Hyppolite, J., *Genese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*, (이종철, 김상환 역, 『헤겔의 정신현상학』, 문예출판사), 1986.
- Horstmann, R.-P., “Hegels Ordnung der Dinge. Die Phänomenologie des Geistes als transzendentalistisches Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen”, *Hegel-Studien* 41, 2006.
- Iber, C., “Hegels Paradigmenwechsel vom Bewusstsein zum Geist”, *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Karasek, Würzburg, 2006.
- Jaeschke, W., “Genealogie des Rechts”, *Gestalten des Bewußtseins*, (Hegel-Studein Beihefte 52), 2009.
- Kaeler, K., Marx, W., *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1992.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1781/1998.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VI 2, Berlin 1968 김정현 역, 『선악의 저편, 도덕의 계보』, 책세상), 2004.
- Ottmann, H.(2009), “Die Genealogie der Moral und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit”, *Gestalten des Bewußtseins*. (Hegel- Studein Beihefte 52), 2009, 267.
- Sandkaulen, B., “Vorwort”, *Gestalten des Bewußtseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, hrsg. v. B. Sandkaulen u. a., Hamburg, (Hegel-Studein Beihefte 52), 2009a.
- \_\_\_\_\_, “Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes”, *Gestalten des Bewußtseins* (Hegel-Studein Beihefte 52), 2009b.

## ABSTRACT

## Reason as Spirit

—A Genealogical Exposition of the Hegel's Concept of Reason through the Analysis of the Transition from Reason to Spirit in the Phenomenology of Spirit—

Kang, Soon-Jeon

The central thesis of the chapter titled “Reason” of the *Phenomenology of Spirit* can be expressed as “from reason to spirit” or “the true or actualized reason is the spirit”. This paper shows how Hegel gives reasons for this thesis with his criticism of Kant’s concept of reason, and the main figures of Hegel’s concept of reason appear from this. Kant’s idealism maintains that the I is all reality. According to Hegel, however, he did not, in fact, complete this unity. Hegel tries to expand the subject of Kant’s transcendental philosophy which is restricted to the ability of human understanding. Hegel demands that the pure category mediates the multitudes of the actual world. Fulfillment or realization of the pure and thus empty category, however, should result not from the outside, but from the inside. The subject must produce multitudes of the actuality by distinguishing itself. With the demand that the subject should produce multitudes of the object without being subjective, Hegel conceives a new transcendental philosophy. Hegel expands the empirically restricted subject of Kant to the absolute. If the subject is absolute,

there is nothing outside the subject, which is identical with the actuality. What is produced internally by the absolute subject is therefore nothing but the actuality. Expanding the subject to the actuality, Hegel conceives a new transcendental philosophy in which the order of the world corresponds immediately to the subject as the philosophical principle.

**Keywords:** Reason, Spirit, Genealogy, Notion, Genesis, Actuality, Reality, Certainty, Idealism