

# 개념의 운동으로서 변증법과 현실 세계

나중석 | 연세대학교 국학연구원 HK연구교수

■ **논문분야** 서양 사상, 독일 관념론, 변증법 이론

■ **주 제 어** 변증법, 헤겔, 포퍼, 수행적 모순, 개념, 개념 운동, 객관적 관념론, 상호주관성

■ **요 약 문**

이 글의 목적은 변증법에 대한 하나의 해석을 제공하는 것이다. 이 글의 순서는 다음과 같다.

우선 객관적 관념론의 철학으로 불리는 헤겔 철학의 기본적 프로그램에 대해서 간단하게 설명하고, 객관적 관념론을 참다운 학문으로 형성하는 데 결정적인 역할을 담당하는 변증법적 논리학 내지 변증법적 방법의 기본 의도를 설명할 것이다(1).

그다음에 다루어질 것은 헤겔의 변증법에 대한 간단한 소개이다. 이때 변증법의 기본 목적 및 변증법에서 가장 논쟁이 되는 모순 개념 및 개념 운동의 원리에 대한 설명이 제시 될 것이다. 이를 통해 헤겔의 변증법 이론이 모순율을 부정하고 있기 때문에 모든 의미 있는 사유 활동 및 학문 활동의 토대를 파괴하고 있다는 아주 오래된 헤겔 변증법에 대한 전형적 이의제기를 우회할 수 있는 변증법 이론에 대한 하나의 해석이 소개될 것이다(2).

마지막으로는 '논리적인 것' 혹은 '개념'과 현실 세계의 연관성에 대한 헤겔식의 객관적인 관념론의 관점이 현대에서도 어떤 점에서 의미 있는 철학적 프로그램으로 존립할 수 있는가에 대한 사유의 단초가 제시될 수 있을 것이다(3).

## 들어가는 말

이 글의 목적은 변증법에 대한 하나의 해석을 제공하는 것이다. 오늘날 개념의 본성에 대해서 그것도 헤겔의 개념의 본성에 대해 어떤 말을 한다는 것은 두 가지 의미에서 커다란 용기를 필요로 한다. 첫째로 개념의 본성에 대한 작업이 갖고 있는 특유의 근원성으로 인한 어려움이다. 이 물음은 “사유란 무엇인가”와 같은 질문과 마찬가지로 다루기에 대단히 어려운 주제이기 때문이다. 둘째로 헤겔(G. W. F. Hegel)의 개념 이론에 대한 연구는 그것이 전제하는 형이상학으로 인해 시대에 뒤쳐진 것으로 여겨지기가 다반사이고, 그렇기에 더욱더 그에 대해 언급하는 것을 힘들게 만들고 있다. 여기에서 우리는 하버마스(J. Habermas)의 시대 규정, 즉 소위 ‘탈형이상학적 시대’<sup>1)</sup>로서의 현대라는 규정을 떠올릴 필요도 없다. 주지하듯이 서구의 로고스(logos) 중심의 형이상학 전통의 가장 위대한 계승자이자 완성자인 헤겔의 정신철학과 개념형이상학은 포스트구조주의(post-structuralism)로 표현하든 포스트모더니즘(postmodernism)적 사상으로 일컬어지든 20세기 후반의 현대 프랑스 철학의 주도적 경향들로 인해 집중적인 공격의 대상으로 전락한 상황이다.

이 글의 순서는 다음과 같다.

우선 객관적 관념론의 철학으로 불리는 헤겔 철학<sup>2)</sup>의 기본적 프로그램에

1) 하버마스는 현대철학의 다양한 흐름들이 ‘탈형이상학적 사유’의 동기들로 추동되어 있다고 보면서 형이상학으로의 복귀 움직임에 반복해서 비판적인 태도를 보여 준다. 위르겐 하버마스, 2000, 『탈형이상학적 사유』, 이진우 옮김, 문예출판사, 20쪽 이하 참조.

2) 헤겔 철학을 객관적 관념론으로 표현하는 것은 딜타이가 헤겔 철학을 객관적 관념론으로 분류한 이래, 일반적으로 사용되는 용법이다. 주지하듯이 딜타이는 여러 철학들의 유형론(Typologie)을 통해 상이한 흐름의 철학적 사유방식들을 정리하고자 시도했다. 그는 서양 철학사에서 등장하는 여러 철학적 사유의 방식들을 자연주의, 주관적 관념론 혹은 자유의 관념론의 철학(die Philosophie des Idealismus der Freiheit) 그리고 객관적 관념론이라는 세 가지 근본유형으로 구분할 수 있다고 생각했다. 그러나 헤겔은 자신의 철학을 객관적 관념론으로 표현하지 않고 무한자로서의 절대자가 바로 이념임을 주장하는 철학으로서의 관념론으로 본다. 그런 점에서 그는 ‘절대적 관념론’(der absolute Idealismus)이라는 용어

대해서 간단하게 설명하고, 객관적 관념론을 참다운 학문으로 형성하는 데 결정적인 역할을 담당하는 변증법적 논리학 내지 변증법적 방법의 기본 의도를 설명할 것이다(1).

그다음에 다루어질 것은 헤겔의 변증법에 대한 간단한 소개이다. 이때 변증법의 기본 목적 및 변증법에서 가장 논쟁이 되는 모순 개념 및 개념 운동의 원리에 대한 설명이 제시될 것이다. 이를 통해 헤겔의 변증법 이론이 모순을 부정하고 있기 때문에 모든 의미 있는 사유 활동 및 학문 활동의 토대를 파괴하고 있다는 아주 오래된 헤겔 변증법에 대한 전형적 이의제기를 우회할 수 있는 변증법 이론에 대한 하나의 해석이 소개될 것이다(2).

마지막으로는 ‘논리적인 것’ 혹은 ‘개념’과 현실 세계의 연관성에 대한 헤겔식의 객관적인 관념론의 관점이 현대에서도 어떤 점에서 의미 있는 철학적 프로그램으로 존립할 수 있는가에 대한 사유의 단초가 제시될 수 있을 것이다(3).

## 1. 객관적 관념론의 프로그램과 변증법

헤겔 철학은 서구 형이상학의 위대한 완성자로 인정받고 있다. 헤겔 철학은 서구 근대의 주관성 중심의 철학을 고대 형이상학과의 창조적 종합을 수행함으로써 서구 형이상학의 역사의 정점에 서 있다. 헤겔에게서 철학은 진리 파악을 목적으로 하며, 이는 ‘사유와 개념’에 의해서만 참답게 실현될 수 있다. “철학의 목표는 사유하면서, 또 개념적으로 파악하면서 진리를 이해하는 것이지 아무것도 인식할 수 없다거나 적어도 참다운 진리는 인식할 수 없고, 다만 시간적으로나 시대적으로 제약된 유한한 진리만을 인식할 뿐이라

를 자주 사용한다(9. 338, 430 참조). 그에 의하면 “철학에서의 관념론이란 다름 아닌 유한한 것을 참다운 존재자로서 인정하지 않는 데에 그 본질이 있”으며(5. 172) “모든 참다운 철학은 관념론이다”(8. 203). 헤겔 저서들의 인용방법에 대해서는 주석 3을 보기 바람.

는 입장을 내세우는 데 있지는 않다는 것이다.”<sup>3)</sup> 또 철학은 “대상에 대한 사유하는 고찰”이라고도 헤겔은 말한다.<sup>4)</sup>

헤겔에 의하면 진리를 이해하고 서술하는 것을 목적으로 하는 철학은 체계(system)로서만 가능하다. 이제 철학은 “지식에 대한 사랑”이라는 이름을 넘어서 “현실적 知”가 되어야 한다.<sup>5)</sup> 그런데 “지는 학문으로서만, 다시 말하면 체계로서만 현실적이며, 또한 서술될 수 있다.”<sup>6)</sup> “진리는 전체이다”라는 『정신현상학Phänomenologie des Geistes』의 유명한 명제 또한 학문이 체계로서만 가능하고 진리에 대한 참다운 인식은 체계로서만 완성될 수 있다는 헤겔의 주장을 간명하게 요약해 표현해 주고 있다.<sup>7)</sup>

1817년에 출판된 『철학적 학문의 백과사전Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse』<sup>8)</sup>에서 비로소 일정한 의미에서 완성된 헤겔 철학 체계는 논리학과 자연철학, 그리고 정신철학으로 나뉜다. “그러므로 학문은 다음 세 부분으로 나뉜다: 1) 논리학, 즉자-대자적인 이념에 대한 학문. 2) 자신의 타자태 속에 있는 이념에 대한 학문으로서의 자연철학. 3) 자신의 타자태에서 자신으로 귀환하는 이념으로서의 정신에 대한 철학.”<sup>9)</sup> 헤겔 철학의 완성된 형태를 “논리학과 철학적 학문의 백과사전”에서 발견할 수 있다는 주장은 여러 사람들에 의해 개진되었다. 예를 들어 하르트만(K. Hartmann)

은 논리학과 백과사전과 같은 저서들에서 비로소 헤겔 철학의 고유한 특성인 “무전제성, 최종 근거 해명 그리고 방법”이 가장 발전되고 일관된 방식으로 전개되고 있다고 주장한다.<sup>10)</sup> 이들 체계적인 저서들에 입각해 볼 때 헤겔 철학 체계의 기본 원리는 절대자로서의 주체, 달리 말하자면 ‘절대적 이념(die absolute Idee)’이다.<sup>11)</sup> 논리적인 것(das Logische)은 “순수한 이성적인 것”(das Rein-Vernünftige)인데,<sup>12)</sup> 그것은 “절대적으로 참인 것”<sup>13)</sup> 혹은 “절대적 근거로서”의 “개념”이라고 불린다. 달리 말하자면 철학이 대상으로 삼는 진리는 절대자이다. 따라서 헤겔에 의하면 “절대자만이 참답거나 참다운 것만이 절대적이다.”<sup>14)</sup>

절대적 이성을 순수한 논리적인 것 내지 사유 규정들의 체계적인 내적 전개 방법에 의해서 인식하는 것이 『논리학』의 과제이지만, 절대자에 대한 참다운 인식은 논리학에 의해서 종결되지는 않는다. 즉 헤겔에게 있어서 절대자, 즉 신에 대한 서술은 그의 철학 체계의 한 부분을 구성하는 논리학만의 과제가 아니다. 절대자에 대한 참다운 인식은 절대자가 자신을 자연과 객관적인 인간 세계로의 외화의 과정을 매개로 하여 자신에 귀환할 때에만 달성될 수 있다고 헤겔은 보기 때문이다. 즉 헤겔에 의하면 절대자는 내적으로 타자로 이행하는 부정성과 전개의 과정을 통해 스스로 구체화되고 보다 높

3) 18, 38(헤겔, 1996, 『철학사 1』, 임석진 옮김, 지식산업사, 42쪽 이하). 헤겔 저작들은 Hegel, G. W. F.(1969~1971), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main에 따라서 인용됨. 이때 권수와 쪽수가 함께 기입됨(예를 들어 전집 7권 20쪽은 7, 20으로 표기함). 한국어 번역이 있는 경우 번역본을 참조했으며, 필요한 경우 부분적으로 수정을 했다.

4) 8. 41.

5) 3. 14(헤겔, 2005, 『정신현상학 1』, 임석진 옮김, 한길사).

6) 3. 27.

7) 3. 24.

8) 20세기 초반에 헤겔 르네상스를 주도한 크로너(R. Kroner)는 이 저서를 “독일 관념론이 발견한 가장 풍부하고 완성된 서술”이라고 평가한다(Kroner, R., 1977, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bände, 3. Auflage, Tübingen, Band 2, p.502).

9) 8. 63 이하.

10) Hartmann, K.(1976), “Die ontologische Option,” in: *Die ontologische Option*, hg. von K. Hartmann, Berlin/New York, 25쪽. 회슬레(V. Hösle)도 마찬가지로 입장이다. 비토리오 회슬레(2007), 『헤겔의 체계 1—체계의 발전과 논리학』, 권대중 옮김, 한길사, 143쪽, 주 78 참조. 앙게른(E. Angehrn)은 『철학적 학문의 백과사전』이 헤겔의 체계에 대한 단지 하나의 서술방식일 뿐이라는 주장에 대해 반대하면서, 헤겔의 체계적 사유는 『철학적 학문의 백과사전』에서 발견될 수 있는 것만이 원칙적으로 체계로 간주되어야만 한다는 입장을 피력한다.(Angehrn, E., 1977, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York, p.436 참조).

11) 이하의 부분은 나중석, 2007, 「헤겔 역사철학의 근본 주장 및 그 의미에 대하여」, 『헤겔연구』 21호, 24~27쪽까지의 부분을 토대로 해서 작성된 것이다.

12) 5. 45.

13) 5. 56.

14) 3. 70.

은 차원에서 자신을 실현하는 것이다. 따라서 헤겔은 진리의 인식에서 중요한 두 개의 규정을 언급하는데, 그것은 바로 “발전과 구체적인 것”이라는 개념들이다. “자신을 전개하고, 그리고 오로지 발전(전개)을 통해서만 자신을 파악하고 자신의 본래의 모습(was sie ist)으로 되어 가는 것이 이념의 본성이다.”<sup>15)</sup> 이처럼 헤겔에 의하면 진리는 여러 규정들이 내적인 관계에 의해서 필연적으로 파악되는 데 있을 뿐만 아니라, 발전을 통해서 구체성을 띤 총체성으로 이해한다. 그리하여 헤겔은 다음과 같이 말하는 것이다. “진리는 전체이다. 그러나 전체란 다만 자기를 전개함으로써 자기를 완성해 가는 실재에 다름 아니다. 절대자에 대해서는 그것이 본질적으로 결과이며 종결에 이르러야 비로소 그것이 참으로 그것인 바의 것이라고 말할 수 있다.”<sup>16)</sup>

진리는 전체이고 구체적 총체성이라는 헤겔의 주장을 달리 말하자면 다음과 같다. 헤겔에 의하면 절대적 이념은 자연 세계, 인간, 그리고 인간의 역사적 세계를 관통하여 자신을 실현하는 주체이다. 즉 헤겔에게 절대자는 주체인데, 이 주체는 이 세계에 존재하는 모든 것(생명 및 인식 현상을 포함하여)의 원리이다. 헤겔의 주체 개념에서 중요한 것은 그것이 자신을 전개하고 발전시키는 것을 내적인 본질로 하고 있다는 점이다. 주체는 단순히 존립하는 것이 아니라 우주와 인간의 정신, 그리고 역사 세계 속으로 자신을 구체화하려는 내적 운동을 그 본질 규정으로 갖고 있다는 것이다. 자신을 객관적으로 표현하는 활동을 하지 않는 절대적 주체성이란 것은 존재하지 않는 것이라고 헤겔은 생각한다. 그래서 헤겔은 절대적 주체를 주관과 객관의 통일로 간주한다. 이렇게 볼 때 우주 및 인간의 역사적 세계는 절대적 주체와 무관한 것이 아니라, 이 세계 전체가 절대적 주체의 표현과 전개의 장이다. 다른 측면에서 보자면, 자연과 인간의 의식, 그리고 역사 세계는 절대적 정신이 자신을 실현하고 구체화하는 곳이라는 의미를 부여받는다. 그러므

로 우주와 인간의 역사적 세계는 절대적 주체의 외화가 없이는 아무런 의미도 없는 것이다. 간단하게 말해 우주 전체는 절대적 이념에 의해 내적으로 규정되어 있다는 점에서 이 우주 전체의 구조는 절대적 주체의 내적 구조의 반영이자 표현으로 이해될 수 있다. 절대자의 내적인 본성이 구체적으로 실현되는 영역으로 이해되는 우주는 일정한 발전의 과정을 통해서 구성된다. 절대자의 실현은 중구난방식으로, 즉 아무런 질서나 법칙이 없이 이루어지지 않는다. 자연과 역사 세계로 구성되는 전 우주는 절대자를 구성하는 필연적인 계기들이 점진적으로 구체화되는 것으로 이해된다. 달리 말하자면 우주의 발생과 무기적인 자연의 형태들로부터 식물과 동물 그리고 인간과 같은 보다 복잡한 생명체에 이르기까지, 그리고 더 나아가 인간의 자연사에서 인류의 보편적인 역사과정에 이르기까지의 전 과정이 이제 절대적 정신의 내적인 계기들(차원들 혹은 부분들)이 점차적으로 실현되는 과정으로 이해되는 것이다.

앞에서 서술한 헤겔의 객관적 관념론의 체계에서 논리학은 독특한 위상을 지닌다. 그것은 논리적인 것을 가장 순수한 방식으로 탐구하는 학문이기 때문이다. “논리학은 순수이성의 체계이며, 또한 순수사상의 왕국으로서 파악되어야만 한다. 이 왕국은 아무런 표피도 없이 즉자-대자적으로 자신인 진리이다. 그러므로 우리는 이 논리학의 내용이 자연과 유한한 정신의 창조 이전에 그 영원한 본질 속에 존재하고 있는 신의 서술이라고 표현할 수 있다.”<sup>17)</sup> 즉, 논리학은 순수한 사유 규정들 내지 사유 형식들의 내적인 연관에 대해 해명하는 작업을 목적으로 삼는다.<sup>18)</sup> 헤겔은 논리적인 규정들, 범주들, 사유(내용)들(Gedanken) 그리고 개념들을 서로 동의어로 사용<sup>19)</sup>하지만, 때로는 범주들을 “즉자적인 개념들”로 규정하고 객관적 논리학의 규정들만을 표현

15) 18. 39.

16) 3. 24.

17) 5. 44.

18) “사유 형식들이 우선적으로 인간의 언어 속에 드러나 있고 저장되어 있다”(5. 20)는 헤겔의 주장을 우리는 망각해서는 안 된다.

19) 8. 44와 181 참조.

하는 것으로 제한해 사용하기도 한다.<sup>20)</sup> 그러나 느슨하게 용어를 사용하면 이들 용어들은 서로 호환 가능한 것으로 이해될 수 있다.<sup>21)</sup> 따라서 헤겔 논리학의 대상을 “논리적인 것”으로 규정하는 것도 설득력이 있다.<sup>22)</sup>

하여간 논리학이 추구하는 개념들 상호 연관성에 대한 인식에서 변증법적 방법이 바로 그런 연관성의 해명의 열쇠 역할을 담당한다. 즉, 범주들 내지 사유 규정들의 상호 연관에 의해 구성되는 학문은 이들 규정들이 자의적으로 취해지는 방식으로는 달성될 수 없다. 그와는 달리 이들 개념들의 내적인 연관은 수미일관하게 도출되어야만 한다. 그런데 논리적인 사유 규정들의 도출과 그것들 상호의 내적인 연관성을 해명할 수 있는 방법은 헤겔에 의하면 바로 변증법이다. 그러므로 변증법은 헤겔에 따르면 참다운 인식에 이르는 유일한 학적 방법 혹은 “철학적 학문의 참다운 방법”이다.<sup>23)</sup> 즉, 헤겔이 보기에 순수하게 자신을 사유하는 주체성의 사유 규정들을 그것의 “필연적인 전개로서 서술하는 것”을 가능하게 하는 것이 바로 변증법적 방법이다.<sup>24)</sup> 왜냐하면 “방법이 형성하는 것”은 “개념 자체의 규정들이며 그것들의 관계”이기 때문이다.<sup>25)</sup> 이처럼 헤겔에 의하면 철학적 진리 서술의 참다운 방법으로서의 변증법은 모든 사유 규정들의 전개의 필연성을 분명하게 드러내 주는 것을 본질로 한다. 또 변증법은 “개념의 내재적인 전개”는 “인식의 절대적 방법”이자 동시에 “내용 자체의 내적인 혼(Seele)”으로도 이해된다.<sup>26)</sup> 따라서 헤겔의 『논리학』 개념들의 전개 및 발전의 방법으로서의 변증법에 대

한 학문이라는 점에서 변증법적 논리학이라고 볼 수 있다. “개념 자체로 하여금 그 스스로가 진전되도록 하는 것은 바로 이 개념이 자기 자체 내에 갖고 있는 (...) 부정적인 것이다. 이것이 곧 진정으로 변증법적인 것이다.”<sup>27)</sup>

우리는 헤겔이 변증법적인 것을 이중적 의미로 사용하고 있음을 고려해야 한다. 변증법의 이중적인 의미는 헤겔이 『철학적 학문의 백과사전』에서 “논리적인 것의 세 측면”을 다루면서 명백하게 나타난다. 그는 논리적인 것의 세 가지 계기를, “추상적 혹은 지성적 측면”, “변증법적 혹은 부정적-이성적 측면”, 그리고 “사변적 혹은 긍정적-이성적 측면”으로 나눈다.<sup>28)</sup> 여기에서 분명하게 드러나듯이 헤겔은 변증법을 논리적인 것의 두 번째 측면에만 관계하는 것으로 정리한다. 이는 변증법에 대한 좁은 의미로 이해될 수 있다. 그러나 변증법은 좀 더 넓은 의미를 갖고 있는데, 이때 변증법은 부정적인 측면에만 관계하는 것이 아니라 긍정적인 결과와도 관계한다.<sup>29)</sup> 좁은 의미의 부정적인 변증법은 논리적인 것의 첫 번째 측면을 이루는 여러 규정들의 구별과 이들의 상호 대립을 고수하는 것과 연결되는 것이 아니라 유한한 것과 무한한 것, 그리고 주체와 객체 등 모든 사유 규정들을 고정시켜서 서로 대립하는 것으로만 바라보는 지성(Verstand)의 작용을 넘어서 이들 대립된 규정들의 “내적인 자기지양”의 측면에 관계한다.<sup>30)</sup> 그러나 변증법적 방법은 이 두 번째 차원을 넘어 부정적인 대립으로의 이행과 운동에 그치지 않고 보다 고차원의 긍정적인 것을 산출한다. “변증법은 긍정적인 결과”를 지닌다. 즉, “사변적인 것 혹은 긍정적-이성적인 것은 규정들의 대립 속에서 이들 규정들의 통일성을 파악하고, 이들 대립된 규정들의 해체 및 이행 속에 포함되어 있는 긍정적인 것을 파악한다.”<sup>31)</sup> 달리 말하자면 이때 변증법의 변증법은

20) 4. 124, 139 참조. 회슬레(2007), 앞의 책, 137쪽 이하, 주 71 참조.

21) 풀다(H. F. Fulda) 역시 사유 규정들, 개념의 계기들(Begriffsmomenten), 논리적 형식들 그리고 범주들을 동의어로 간주한다. H. F. 풀다(1983), 「변증법에 대한 미흡한 소견들」, 『헤겔 변증법 연구』, 김창호·장춘익 옮김, 풀빛, 56쪽 참조.

22) 회슬레(2007), 앞의 책, 145쪽, 주 79 참조.

23) 5. 49 이하.

24) 5. 19.

25) 6. 553.

26) 5. 17.

27) 5. 51.

28) 8. 168.

29) 8. 168, 172 그리고 173 참조.

30) 8. 172.

31) 8. 176.

소위 사변적인 것으로 이해되는데 대립된 두 규정들 속에서 통일성을 인식한다는 것, 즉 “부정적인 것 속에서 긍정적인 것”을 인식하기 때문이다.<sup>32)</sup> 즉, 사변적인 것의 본성은 부정적인 것 속에서 머무르지 않고 긍정적인 결과를 산출하는 데 있다. 사유 규정들이 지나는 모순 속에서 얻어지는 결과가 단순히 부정적인 것이 아니라 긍정적인 것이라는 헤겔의 주장은 그의 “규정적 부정”(bestimmte Negation)에 대한 이론에서 보다 분명하게 해명된다. “변증법은 긍정적인 결과를 가진다. 왜냐하면 변증법은 규정된 내용을 지니기 때문이다. 달리 말하자면 변증법의 결과는 공허하고 추상적인 무가 아니라 일정한 규정들의 부정이기 때문이다.”<sup>33)</sup>

위에서 간략하게 보았듯이 변증법적 방법에서 중요한 통찰은 개념들의 내적인 연관과 운동의 필연성에 대한 인식이다. 그리고 이는 대립된 사유 규정들 사이에서, 즉 서로 모순하고 있는 규정들 사이에서 긍정적인 것을 파악하는 사유 방법이다.<sup>34)</sup> 그런데 헤겔 스스로 강조하듯이 실로 이것이야말로 “가장 중요한 것이지만, 아직 도야되지 않은 그리고 자유롭지 못한 사유 능력에게 있어서는 가장 어려운 측면이다.”<sup>35)</sup> 헤겔은 자신의 철학적 사유를 설명하

32) 5. 52.

33) 8. 177.

34) 형식논리학에서 모순과 대립은 서로 구별되는 개념이지만, 여기서는 일단 서로 동등한 것으로 간주한다. 헤겔의 모순 개념에 대한 좀 더 상세한 분석은 뒤에서 이루어질 것이다. 19세기 트렌델렌부르크(A. Trendelenburg)에서부터 현재 파치히(G. Pazig)에 이르기까지 헤겔에 대한 주된 비판 중의 하나는 그가 모순적 대립과 반대적 대립, 즉 모순과 대립 혹은 반대 사이의 구별을 지우고 이들을 서로 혼동하면서 사용하고 있다는 것이었다. 즉, 헤겔은 모순이라는 개념하에 여러 다양한 다른 의미들을 자의적으로 혼용해서 사용하고 있다는 비판이 꾸준히 제기되어 왔다. 이에 대해서는 미하엘 볼프(1997), 『모순이란 무엇인가』, 김종기 옮김, 동녘, 63쪽 이하 참조. 반대와 모순의 경계를 흐릿하게 해서 애매함이 증폭되고 있다는 헤겔에 대한 문제 제기는 일단 헤겔의 모순 이론을 좀 더 명확하게 하는 데 긍정적인 기여를 했다는 점에서 의미가 있다. 뒤에서 다루어지겠지만, 헤겔의 모순 개념에 대한 보다 정확한 이해를 바탕으로 한다면 이런 문제 제기가 근거가 없다는 사실이 드러난다.

35) 5. 52.

는 데에서 모순에 대한 긍정을 반복해서 강조한다. 실로 모순 개념이 헤겔 철학의 가장 중요한 용어의 하나임은 부인할 수 없다. 예를 들어 헤겔은 모순을 “이성으로 하여금 지성의 제한들을 넘어서 고양시키는 것 그리고 이 제한들의 해체”라고 규정한다.<sup>36)</sup> 또 그는 모순을 “모든 운동과 생명성의 근원”으로 그리고 “모든 자기운동의 원리”로 정의하기도 한다.<sup>37)</sup> 여기에서 보듯 헤겔은 모순을 존재의 원리로 파악한다. 즉 “모든 사물들은 그 자체 모순적이다”(Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend).<sup>38)</sup> 이처럼 헤겔 변증법적 방법과 모순에 대한 긍정적인 파악 사이는 매우 밀접한 관련이 있다. 헤겔은 변증법적 방법에 대한 그의 이론에서 모순의 필연성에 대한 인식을 절대자의 자기 전개 필수적 운동 원리로 받아들인다.

## 2. 모순과 변증법적 개념 운동의 원리

(1) 카를 포퍼(K. Popper)는 20세기 과학철학의 대표적 철학자의 하나로서도 유명하지만, 헤겔 철학의 비판자로서도 유명하다. 포퍼는 헤겔의 철학에 대한 기존의 비판을 반복하는 것에 그치지 않고, 헤겔을 독일 나치즘의 인종주의 및 전체주의의 사상적 선구자로 평가함에 그치지 않고 그의 철학을 궤변의 극치로 평가절하한다. 포퍼는 헤겔 철학의 “두 기둥”을 변증법적인 사유와, 주관과 객관의 동일성 철학(philosophy of identity)으로 규정하면서 후자를 전자의 응용의 한 경우로 평가한다. 헤겔의 동일성 철학은 현존하는 “질서를 정당화하는 데 봉사”하며, “존재하는 것이 선한 것이라는 윤리적, 법률적 실증주의”에 지나지 않는다.<sup>39)</sup>

36) 5. 39.

37) 6. 75 이하.

38) 6. 74.

39) 카를 포퍼(1995), 『개방사회와 그 적들 2』, 이명현 옮김, 민음사, 74쪽 이하 참조. 헤겔 정

헤겔의 이론 철학에 대한 포퍼의 비판은 헤겔의 변증법 이론을 겨냥하고 있다. 그는 변증법을 관념이나 사고, 그리고 사회 및 역사의 발전에 대한 이론으로 이해한다. 그리고 이 변증법을 “정립, 반정립, 종합”(thesis, antithesis, and synthesis)이라는 “3화음”으로 이루어진 사유 및 역사의 발전의 논리로 이해한다. 즉, 인간의 사고나 사회는 이런 “변증법적인 3화음으로 특징지을 수 있는 방법으로 전개된다”고 주장하는 이론이 바로 변증법이다.<sup>40)</sup> 포퍼는 이런 변증법 이론의 긍정적인 측면을 어느 정도 인정하는 것과 같은 태도를 보이면서도 곧장 변증법 이론가들에 대해 공격하기 시작한다. 그가 보기에 헤겔을 비롯한 헤겔을 추종하는 많은 변증법 이론가들은 모순에 대한 부정확한 표현을 통해 오해와 혼란을 낳고 있다. 즉, 그들은 “모순이 최고의 중요성을 갖고 있다는 것을 올바르게 통찰”하고 있으면서도, “이 생산적인 모순들을 회피할 필요는 전혀 없다는 결론을 내리고” 있기 때문이다.<sup>41)</sup> 포퍼에 따르면 이런 주장은 전통적으로 논리학이 전제해 온 사항, 즉 두 모순되는 진술은 동시에 참일 수 없고 논리적으로 항상 거짓이기에 거부해야 한다는 모순율 혹은 모순배제율에 대한 공격에 다름 아니다. 변증법론자들은 이 모순율을 피해야만 한다는 전통 논리학의 법칙을 거부해야 한다는 것이다. 즉, 변증법론자들은 모순이 창조적이고 유익하고 진보를 낳는다는 주장으로부터 모순을 묵인하고 받아들여야만 한다는 결론을 옹호하는 것으로 포퍼는 이해한다. 이로부터 변증법에 대한 결정적인 그의 비판이 등장한다. 즉, 그의 견해대로 변증법이 모순율을 거부한다면, 이로부터 도출되는 것은 변증법 이론은 모든 자의적인 진술을 다 타당한 것으로 인정하게 된다는 것을 의미할 것이기 때문이다. 그렇다면 변증법 이론은 진리에 이르려는 모든 진지한 학문적 시도를 불가능하게 만드는 주범임이 드러난다. “만일 모순되는 두 진

술을 인정하게 되면, 어떠한 진술도 인정하지 않을 수 없게 된다”는 사실이 자명하기 때문이다.<sup>42)</sup>

포퍼는 모순을 용인하는 헤겔의 변증법으로부터 헤겔 변증법이 “어떠한 공격도 두려워할 필요가 없는 독단론”이라는 결론을 이끌어 낸다.<sup>43)</sup> 이는 모순의 긍정성을 인정하고 피해야만 하는 모순율이라는 법칙을 거부하는 헤겔 변증법의 근본 주장(포퍼가 보기에)을 자신의 이론에 적용한 결과이다. 이렇게 해서 포퍼는 헤겔적인 변증법 이론을 한편으로는 모든 자의적인 주장을 참인 것으로 내세울 수 있는 독단론이자 다른 한편으로는 상대방으로부터 제기될 수 있는 모든 비판을 공허한 것으로 만드는 비학문적 이론으로 규정한다. “왜냐하면 변증법 논자가 논리적인 곤란에 빠지면, 마지막 수단으로 논자에 대해 다음과 같이 말하는 것을 우리는 자주 발견하기 때문이다. <당신들의 비판은 변증법이 아니라 일반적인 논리학에 근거하고 있기 때문에 잘못이다. 당신들이 변증법만을 사용한다면, 당신들이 변증법 논자의 몇몇 논증에서 발견한 모순이란 전적으로 정당하다(즉 변증법적인 관점에서)는 것을 발견하게 될 것이다.>”<sup>44)</sup>

(2) 헤겔은 모든 학문의 궁극적인 전제이자 토대를 ‘논리적인 것’에서 구했다. 이제 이 논리적인 것이 어떤 점에서 자신을 스스로 근거 지을 수 있다고 보는지를 살펴볼 차례이다. 이 논리적인 것이 무엇인가는 사실 논리학과 헤겔 철학 전반에 대한 서술을 통해 비로소 완전하게 이해될 수 있다. 그렇지만 우리는 우선 논리적인 것이 사유의 사유 내지 절대적 주체성의 다른 이름임을 이미 살펴본 바 있다. 그러므로 헤겔 철학의 근본적인 원리는 절대적 주관성이다. 주관성을 자신의 철학의 최고의 원리로 삼는다는 점에서 헤겔

지철학에 대한 포퍼의 비판에 대한 상세한 반론에 대해서는 나중석(2007), 『차이와 연대—현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 도서출판 길, 제1장 참조.

40) 카를 포퍼(2001), 『추측과 논박 2』, 이한구 옮김, 민음사, 136쪽.

41) 포퍼(2001), 앞의 책, 140쪽.

42) 포퍼(2001), 앞의 책, 141쪽 이하. 특히 142쪽.

43) 포퍼(2001), 앞의 책, 161쪽.

44) 포퍼(2001), 앞의 책, 163쪽 이하.

은 근대 주체성 철학의 정당한 후계자이다. 더 나아가 그는 근대 철학의 문제의식, 특히 칸트(I. Kant) 이후의 범주들의 타당성의 근거를 해명하고 이들 범주들의 체계적인 연역에 관심을 기울이는 선험철학의 문제의식을 적극적으로 수용한다.

헤겔은 칸트의 선험철학의 위대성을 부인한 적은 없다. 그가 칸트를 비판한 것은 그 철학적 원리의 전개가 불충분하다고 보았기 때문이다. 그러므로 통각의 선험적 통일에 대한 칸트의 학설을 헤겔은 “사변적 전개를 위한 가장 심오한 원리들 중의 하나”로 평가하면서 그 이론을 “개념의 본성에 관한 참다운 이해의 출발”로 삼는다.<sup>45)</sup> 이런 위대성에도 불구하고 칸트는 자신의 선험철학의 이념을 수미일관하게 수행하지 못한다. 이런 사실의 한 예는 칸트가 “나는 생각한다”라는 통각의 선험적 통일에 대한 자신의 학설을 설명하는 데에서 분명하게 드러난다. 그는 이 자아의 자명성을 반성하려는 작업이 필시 순환 논증에 빠진다고 말하면서 논리적인 곤란함을 호소하고 있기 때문이다. “그런데 생각하는 이 ‘나’, 또는 ‘그’, 또는 ‘그것’(사물)에 의해서는 다름 아니라 사고의 선험적 주체=X가 표상되는데, 이것은 단지 그것의 술어 들인 그 사고들에 의해서만 인식되며, 그것만 따로 떼어 내서는 그것에 관해서 우리는 최소한의 개념도 가질 수 없다. 그래서 우리는 그것에 관해서 무엇인가를 판단하려면 그것의 표상을 항상 이미 사용할 수밖에 없으므로, 한결같이 그것의 주위를 빙빙 돈다. 이것은 이 표상에서 분리시킬 수 없는 불편함이다. 의식 자체는 한 특수한 객관을 판별하는 표상이 아니라, 표상을 인식이라고 불려야 하는 한에서의 표상 일반의 형식이니 말이다. 왜냐하면 이 표상에 대해서만 나는, ‘나는 그것을 통해 어떤 무엇인가를 사고한다’라고 말할 수 있기 때문이다.”<sup>46)</sup>

이 인용문에서 보듯이 칸트는 자아의 반성적 구조, 즉 자기 자신을 사유하

는 자아의 자기 연관성을 매우 불편한 것으로 여기고 있다. 그는 마치 자아가 반성적 활동 외부에 존재하는 그 어떤 무엇인 것처럼 생각한다. 이리하여 칸트는 자아를 사유하는 데 이미 자아가 전제되어 있어야 하는 사태의 근거를 해명하려는 시도를 하지 못하게 된다. 이런 문제점을 극복하고자 시도한 사람이 바로 피히테(J. G. Fichte)이다. 그는 자아를 “자기정립 활동”(Tathandlung)으로 정의한다. 이 정의는 그의 조어이긴 하지만, 그 의미를 보면 자아의 반성적 성격에 대한 칸트의 불충분한 해명의 극복을 보여 준다. Tathandlung의 의미를 분석하면 자아의 존재는 바로 그 활동과 동일한 것이라는 점을 드러내 주고 있기 때문이다. 즉, 주체는 바로 순수한 활동성이며, 따라서 주체의 활동을 넘어서는 곳에 자아의 존재란 가질 수도 없다는 것이다. 이런 주체의 활동성은 바로 자기 자신을 반성하는 구조의 필연성에 기초하고 있다는 것을 피히테는 지적하는 것이다.<sup>47)</sup>

헤겔에 의하면 자신을 사유하는 자기의식의 원리가 절대적인 이유는 그것이 “거역불가능하고 자기 반성적으로 스스로를 근거 해명하는 구조”(eine unhintergehbare und sich reflexive selbst begründende Struktur)이기 때문이다.<sup>48)</sup> 그리고 이런 원리는 이미 앞에서 언급된 것처럼 단순히 인간의 주관적 정신의 구조만을 의미하지 않는다. 그것은 자신과 대립되는 세계를 갖고 있는 유한한 주관성이 아니라 세계 자체의 원리라는 점에서 존재론의 원리이다. 헤겔이 “객관적 사상(내용)”(objektive Gedanken)<sup>49)</sup>을 언급하는 것이 바로 이런 이유 때문이다. 즉, 객관적 사상이라는 용어가 잘 보여 주듯이 그것은 주관 정신과 독립적으로 존립하는 것이다. 헤겔에 의하면 “지성, 이성이 세계 속에 존재한다는 것은 바로 객관적 사상(내용)이라는 표현이 포함하는

47) 피히테의 자아를 자아 자신의 정립적 활동성으로서 정의하는 것에 대한 설명으로는 다음을 참조 바람. Fichte, J. G.(2000), *Foundations of natural Right*, Edited by Neuhausser and translated by M. Baur, Cambridge: Cambridge University Press, p.25. 주석 1.

48) Fichte, J. G.(2000), 앞의 책, p.135.

49) 8. 80이하. 헤겔은 이 사유(내용)가 불려일킬 오해를 피하기 위해 그것을 “사유 규정들”이라고 말하는 편이 좋다고 말한다(8. 81).

45) 6. 260이하.

46) 임마누엘 칸트(2006), 『순수이성비판 2』, 백종현 옮김, 아카넷, A 346.

것과 동일한 것을 의미한다.”<sup>50)</sup> 이 객관적 사상은 사실 아낙사고라스에서 시작하여 플라톤(plato)과 아리스토텔레스(Aristoteles)에 의해 발전된 형이상학적 전통을 헤겔이 이어받고 있음을 잘 보여 준다.<sup>51)</sup> 헤겔에 의하면 “누스(Nous), 즉 사상(Gedanke)이 세계의 원리”이고 “세계의 본질은 사상으로 규정되어야만 한다”는 생각을 처음으로 표명한 사람은 아낙사고라스(Anaxagoras)이며, 이런 사유를 가장 순수한 형태로 발전시킨 것이 바로 자신의 『논리학』이다.<sup>52)</sup> 따라서 주체성의 반성적 구조의 절대성은 사유에 의해서 회피될 수 없다는 점에서뿐만 아니라 주관성과 객관성의 통일이라는 점에서도 절대적인 성격을 지닌다.

헤겔의 『논리학』은 여러 기능을 갖는다. 그중의 하나는 “자기 자신을 개념 파악하는 사유의 반성적 구조”를 “진리 주장을 제기하는 모든 인식에 선행하는 것”으로 본 이 구조의 절대성을 이론적으로 정당화하는 작업이다.<sup>53)</sup> 이렇게 모든 학문적 활동의 근본 전제의 필연성을 논리적으로 해명하지 않는다면, 학문은 결코 참다운 지식이라는 주장을 진지하게 내세울 수 없다.<sup>54)</sup> 그러므로 헤겔은 자신의 논리학은 “자기 스스로를 정초하며 그런 한에서 그 어떤 전제도 없는 체계”로 이해하고 있다.<sup>55)</sup> 헤겔이 “자신을 인식하는 진리” 내지 “자기 스스로를 인식하는 이성”<sup>56)</sup>과 같은 반성적인 구조를 지닌 개념을 통해 순수 사유의 모습을 해명하려는 것도 이 때문이다. 그리고 이 반성적 구

조는 헤겔 논리학의 최후 범주인 절대적 이념의 반성 구조와 동일하다. 왜냐하면 헤겔에 의하면 절대자는 “자기 자신을 인식하는 개념”<sup>57)</sup>에 다름없기 때문이다.

회슬레(V. Hösle)가 주장하듯이 헤겔은 이성의 절대성을 이성을 부인하는 행위의 자기모순을 통해서 입증한다.<sup>58)</sup> 간단하게 말해 사유를 부정하는 행위 자신의 입장의 타당성을 증명하기 위해 역시 사유의 가능성을 전제하지 않으면 안 된다. 이로부터 사유 자체는 사유의 부정을 가능하게 하는 궁극적인 조건이라는 점이 도출된다. 어떤 회의주의자가 사유의 이런 무조건적 타당성에 일관되게 이의를 제기하고자 한다면, 그는 그런 이의제기가 불가피하게 함축적으로 전제하는 자신의 논증의 진리 주장을 부정할 수 없다는 점에서 화용론적(수행적) 모순에 빠지게 된다. 헤겔은 바로 이런 방식으로, 즉 이성의 부정이 지니는 내적 모순을 들추어내는 방식을 통해 간접적으로 이성의 절대성을 긍정하는 전략을 취한다. 아펠(K. O. Apel)의 최종 근거 해명 이론으로 유명해지긴 했지만, 대립된 입장의 자기지양을 매개로 해서 간접적으로 원리를 증명하려는 방법은 철학사에서 아주 오래된 것이다.<sup>59)</sup> 회슬레에 의하면 헤겔은 자신의 철학의 원리인 절대적 이념 내지 사유의 절대성을 이런 간접 논증을 통해 확보하고 있다. 즉, 헤겔 논리학은 “절대이념에 대한 간접 증명”으로 이해되어야 마땅하다.<sup>60)</sup> 그리고 이런 간접 증명의 방법을 변증법과 모순 이론에 의해 보다 정교하게 발전시키고 있다는 점에서 회슬레는 헤겔 철학이 “근거 해명 이론적”(Begründungstheoretisch)인 차원에서도

50) 8. 81.

51) 여기서 플라톤과 아리스토텔레스를 동시에 열거한 것은 이 두 사상가가 여러 차이점을 갖고 있다는 점을 무시하고자 함이 아니다. 이 두 철학자들 사이의 철학에서 여러 차이점들과는 별개로 이 두 사상가가 로고스적인 전통에서 세계 속에 로고스가 구현되어 있다는 형이상학적 관점을 공유하고 있다는 사실만을 언급하고 있을 뿐이다.

52) 5. 44. 8. 82 참조.

53) 회슬레(2007), 앞의 책, 150쪽.

54) 5. 50쪽 이하 참조.

55) 회슬레(2007), 앞의 책, 157쪽.

56) 10. 287. “자기 자신을 사유하는 사유”(das sich selbst denkende Denken)라는 용어도 사용된다(19. 248).

57) 6. 551.

58) 회슬레(2007), 앞의 책, 333쪽 참조.

59) 서양 철학사에서 나타난 최종 근거 해명의 역사적 서술에 대해서는 Kuhlmann, W.(1985), *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München, 254쪽 이하 참조. 그리고 나종석(2002), *Praktische Vernunft und Geschichte bei Vico und Hegel*, Würzburg, 260쪽 이하 참조.

60) 회슬레(2007), 앞의 책, 338쪽. 필자 역시 박사학위 논문에서 헤겔이 간접 논증을 통해 어떻게 이성의 절대적 자율성의 원리를 철학적으로 정당화하고 있는가를 탐구했다. 같은 책, 385쪽 이하 참조.

“최고도로 수준 높은 섬세한” 이론이라고 평가한다.<sup>61)</sup>

(3) 앞에서 보았듯이 헤겔이 자신의 철학의 제일 원리로 내세운 ‘사유의 사유(Denken des Denkens)’ 혹은 ‘순수이념(reine Idee)<sup>62)</sup>은 결코 그것을 직접적인 방식으로 그 타당성을 내세울 수 없다. 그것의 타당성은 간접적인 논증 방식으로만 수행 가능하다는 것 역시 이미 언급되었다. 이제 절대이념의 반성적 구조의 타당성을 간접 논증의 방식으로 타당하게 하려는 헤겔의 시도는 변증법을 이해할 수 있는 실마리 구실을 한다. 헤겔은 변증의 중요성을 다음과 같이 말한다. “변증법적인 것을 적절하게 파악하고 인식하는 것은 대단히 중요하다. 변증법적인 것 일반은 현실 속에서 모든 운동, 모든 생명, 그리고 모든 활동의 원리이다. 마찬가지로 변증법적인 것은 또한 모든 참다운 학문적 인식의 혼이다.”<sup>63)</sup> 심지어 헤겔에 의하면 방법은 “자기 자신을 인식하는, 즉 주관적일 뿐만 아니라 객관적인 것으로서, 즉 절대자로서 스스로를 대상으로 삼는 개념”으로 정의된다.<sup>64)</sup> 간단하게 말하자면 헤겔의 변증법은 절대이념의 타당성을 간접 증명하는 방법에 다름 아니다. 우리는 이하에서 이것이 의미하는 것을 살펴볼 것이다.

절대이념의 간접 증명 과정은 모순 이론과 불가분의 관계 속에 있다. 최근에 일련의 학자들에 의해 헤겔의 모순 개념을 화용론적 모순의 성격을 지닌 것으로 독해해 냄으로써 변증법에 대한 새로운 해석의 가능성이 제기되었

61) 회슬레(2007), 앞의 책, 61쪽.

62) 6. 67 이하.

63) 8. 173. 플라톤 역시 변증법 혹은 변증술(dialektike)을 무가정의 원리에 이르는 참다운 인식의 방법으로 파악하고 있다. 플라톤(2001), 『국가·정체』, 박종현 역주, 서광사, 511b 참조. 플라톤과 달리 아리스토텔레스는 변증법을 분석론과 구별하고 변증법을 궁극적 원리의 해명의 방법이 아니라 일반적으로 받아들여진 사회적 통념에서 출발하여 일정한 결론을 도출한 추론의 한 방법으로 이해한다(아리스토텔레스, 1998, 『변증론』, 김재홍 옮김, 까치, 15쪽 이하 참조). 이런 분리에 대해 헤겔은 대단히 비판적으로 평가한다. 즉, “그러나 변증법이 증명과 구별된 후에 실제로 철학적 증명의 개념이 상실되었다.”(3. 61).

64) 6. 551.

다. 반트슈나이더(D. Wandschneider)가 지적하듯이 헤겔 변증법 이론과 모순 이론에 대한 새로운 해석의 전망을 가능하게 한 사람들은 빌란트(W. Wieland), 헨리히(D. Henrich), 풀다(K. F. Fulda), 케셀링(Th. Kesselring) 그리고 회슬레(V. Höhle) 등이다.<sup>65)</sup>

절대이념이 간접적 방식으로, 즉 다른 주장들의 불안정성을 드러내는 부정적인 과정을 매개로 해서만 가능하다면, 이제 그것은 여러 규정들의 전개를 통해서만 가능하다는 것을 의미한다. 그런데 헤겔에 의하면 개념들의 내재적 전개를 가능하게 하는 것은 바로 개념들 내부에 있는 모순이다. 그러므로 헤겔은 모순을 “모든 운동과 생명성의 근원”으로 그리고 “모든 자기운동의 원리”로 이해한다.<sup>66)</sup> 회슬레의 주장에 따르면 헤겔의 모순 개념은 우선 화용론적 모순으로 이해되어야만 한다. 예를 들어 헤겔은 유한성이나 악무한성과 같은 규정들 속에 들어 있는 모순을 지적함에 의해 이들 범주들이 절대이념을 서술하는 데에는 불충분하다는 점을 입증한다. 이렇게 헤겔은 모순을 드러냄에 의해 모순 속에 빠져 있는 규정들의 무의미함과 비진리성을 보여 주려고 하는 것이다. 이런 점에서 헤겔은 모순을 피해야 할 것으로 보는 것이다. 그러므로 헤겔은 모든 비판의 가능성의 조건인 “논증 논리적 모순율”(argumentationslogischer Satz vom Widerspruch)를 부정하지 않는다.<sup>67)</sup>

헤겔의 변증법적 모순 개념은 형식 논리적인 모순이 아니라 화용론적 모순의 성격을 지니는데, 화용론적 모순은 “(함축적으로) 전제된 것과 명시적으로 표현된 것 사이의 불화”에서 성립하는 것이다.<sup>68)</sup> 회슬레가 지적하듯이 헤겔 모순 개념의 화용론적 측면을 처음으로 명확하게 인식한 학자는 빌란트(W. Wieland)이다. 즉 빌란트에 의하면 헤겔의 모순은 어떤 한 명제나 범주가 “주장하는 것”과 “그 명제가 어떤 것을 주장함으로써 수행하는 바의 것 사이”에

65) 디터 반트슈나이더(2002), 『변증법 이론의 근본구조』, 이재성 옮김, 다산글방, 13쪽 참조.

66) 6. 75 이하.

67) 회슬레(2007), 앞의 책, 294쪽·315쪽 참조.

68) 회슬레(2007), 앞의 책, 354쪽.

존재하는 “상위성”(Diskrepanz)이다.<sup>69)</sup> 그러므로 헤겔이 주장하는 모순은 절대이념을 통해서 비로소 완전히 해소된다. 왜냐하면 이 개념에 이르러서야 비로소 그 이전의 모든 규정들이 명시적으로 주장하는 것과 함축적으로 전제된 것 사이의 긴장이 완전히 해소되기 때문이다. 이렇게 본다면 모순을 개념들의 내적인 연관성을 해명하는 운동의 원리로 삼는 헤겔에 대한 표준적인 반론, 즉 모순에 대한 긍정을 통해 헤겔이 모든 학문적 논의의 토대 자체를 파괴한다는 반론은 적절하지 못한 것으로 드러난다.

헤겔의 모순은 화용론적인 것으로 이해되어야 하고 절대이념을 제외한 모든 규정들의 내적인 운동으로 구성되는 규정들의 체계적인 연관성은 각 규정들의 내적인 모순을 해결하는 과정에 지나지 않는다. 그리고 모순을 해결한다는 것은 어느 한 규정이 함축하고 있는 것을 보다 더 높은 차원에서 명시적으로 드러내 주는 새로운 범주로의 이행을 통해서 가능하다. 즉, 각각의 범주들이 모순에 의해 스스로를 지양하여 새로운 범주로의 이행이 발생하는데, 뒤에 오는 범주들은 그 이전의 범주들이 함축적으로 전제하고 있는 것을 명시적으로 표현하는 역할을 담당한다는 것이다. 그러므로 모순을 드러내는 작업에 의해서 규정들의 내적인 연관성을 구성하는 작업은 함축된 것의 명시화 과정인 것이다. 이런 점을 염두에 두면 이제 다음과 같은 헤겔의 진술을 좀 더 잘 이해할 수 있게 된다. “규정의 여러 다양한 순환들(Kreisen) 속에서, 그리고 현시(Exposition)의 진행 속에서, 또는 더 자세히 말해서 개념의 현시를 향한 그 개념의 진행에서 가장 주된 문제 가운데 하나는 아직 독자적인 상태에 머무르는 것과 정립된 것을 구별하는 것, 즉 규정들이 개념 속에 있는 것으로서 존재하는 상태와 그 규정들이 정립된 것으로서, 또는 타자를 위해 있는 것으로서 존재하는 상태를 잘 구별하는 일이다.”<sup>70)</sup>

화용론적 모순을 운동의 추동력으로 삼아 움직이는 사유 규정들의 변증법

적인 전개 과정은 무한히 진행될 수 없다. 앞에서 언급했듯이 규정들의 운동은 자기 자신을 사유하는 사유의 자기연관이 확보되면서 종결된다. 그러므로 헤겔은 논리학에 나타나는 헤겔의 논증 방법의 절차를 다음과 같이 요약한다. “그것은 모순적인 것으로 드러날 하나의 규정과 더불어 출발한다. 이는 새로운 하나의 범주의 도입을 요청하는데, 이때 오로지 최초 범주의 규정적 부정만이, 즉 그것의 반대적 대립만이 이 새로운 범주일 수 있다. 그런데 이 새로운 범주에서도 모순은 또다시 드러나고 이는 또 하나의 새로운 범주의 도입을 요청하거나, 이러한 방식의 진행은 모순이 없는, 또는 그 어떤 모순도 더 이상 드러낼 수 없는 하나의 규정에 도달할 때까지 계속된다.”<sup>71)</sup>

### 3. 객관적 관념론 프로그램의 현재적 의미

헤겔에 의하면 개념의 운동은 개념이 함축하고 있는 바의 것을 명시적으로 드러내는 개념에 도달할 때, 즉 모순이 없는 상태에서 종결에 이른다. 그런데 헤겔에 의하면 이 개념이 바로 절대적 이념이다. 주지하듯이 이 개념은 바로 헤겔 『논리학』의 최종적 개념이다. 그런데 절대이념을 철학의 최종적인 종결을 이루는 범주로 설정하는 것이 얼마나 타당한가? 우선 헤겔 철학 내부에서 보자면 절대이념을 최종적인 개념으로 설정하는 것은 다음과 같은 점에서 심각한 한계를 보여 준다. 주지하듯이 헤겔에 의하면 논리적인 여러 개념규정들의 체계는 전체 우주의 기본구조를 보여 준다. 그런 점에서 논리적인 개념규정들의 체계는 실재철학의 규정들과 상응하는 관계에 있어야 한다. 그런데 절대이념이 논리적인 개념규정들 중에서 최고이자 최후의 것이 라면 실재의 영역에서도 절대이념에 상응하는 것에서 이념의 운동이 완성되

69) 헤겔(2007), 앞의 책, 357쪽에서 재인용.

70) 5. 131.

71) 헤겔(2007), 앞의 책, 351쪽.

어야 한다. 그러나 헤겔이 서술하는 실재철학, 즉 자연철학과 정신철학(주관 정신 철학, 객관정신 철학 그리고 절대정신의 철학)은 절대적 이념에 상응관계에 있는 범주에서 그 정점을 발견해야 할 것이다. 앞에서 살펴보았듯이 논리적인 개념들 중 최후의 것은 절대이념으로서 그것은 '자기 자신을 개념적으로 파악하는 절대적 주관성'으로 이해된다. 이는 개념이 자신을 사유의 대상으로 삼는 사유라는 점에서 사유의 사유일 터이다. 그렇다면 실재철학에서 이 개념에 상응하는 것은 무엇인가? 그것은 아마도 주관정신에서 발견될 수 있을 것이다. 헤겔은 자기 자신을 인식하는 이성을 진리로 보고 있으며 이런 사유하는 주관성과 객관성의 일치를 "이론 정신의 발전의 최종결과"로 이해한다.<sup>72)</sup>

여기에서는 상술할 수 없지만 논리학의 최고범주인 절대이념에 상응하는 실재철학적 범주가 이론 정신의 영역에서 발견된다면 헤겔 철학 체계는 심각한 문제점을 보여 준다. 실재철학과 논리학의 상응이라는 헤겔 철학의 고유한 관심에 어울리지 않는 실재철학의 영역들, 즉 객관정신 및 절대정신의 철학이 존재하기 때문이다. 헤겔의 실천철학이 미래에 연관된 지평을 상실하고 주어진 현실 속에서, 즉 역사적으로 실현된 이성에 대한 인식에 만족함으로써 현실에 대한 변호론적인 입장에 지나지 않는 것으로 비판받는 이유도 여기에 있다.<sup>73)</sup> 달리 말하자면 헤겔 철학 체계의 궁극적인 기초인 절대적 주관성은 세계의 궁극 목적을 정신의 자기인식으로 설정하게 되고 그리하여 실재철학(Realphilosophie)의 종결은 이제 이념의 실현이 아니라, 실현된 이념의 사변적인 인식에서 끝나게 된다.<sup>74)</sup> 즉, 실재철학은 철학을 통한 절대적인 주관성의 자기복귀에서 그 정점을 발견한다. 이처럼 헤겔의 성숙한 철학이 제공하는 객관적 관념론은 인간의 사회적 및 역사적 세계 속에서 이루어

지는 인간들 상호의 여러 관계들, 특히 상호주관적인 만남의 차원을 논리적인 개념규정들에 의해 해명할 수 없다는 한계를 보여 준다.

헤겔이 제시하고 있는 유형의 객관적 관념론이 안고 있는 문제점은 어디에 있는 것인가? 21세기의 철학적 논의의 차원에서 중요하게 다루어지는 관점에서 볼 때 헤겔적인 객관적 관념론에 대한 비판은 대략 두 가지이다. 우선 역사와 진리의 절대적 매개에 대한 주장, 즉 절대적 혹은 절대적 이념에 대한 인식에 도달할 수 있다는 헤겔 철학의 고유한 주장이 인간의 이성의 능력에 대한 과도한 신뢰의 표출이고 이는 더 이상 진지하게 취급될 수 없다는 관점이 그 하나이다. 이는 가다머의 헤겔 철학의 비판에서 가장 잘 드러난다. 즉 앞의 개념규정을 부정하면서 이를 좀 더 고차적인 것으로 향하는 변증법적인 운동이 지와 대상의 완전한 일치, 즉 절대적인 지식에 도달하여 더 이상 변형이나 운동이 필요하지 않는 최종적인 종합의 가능성을 부정하는 가다머의 입장은 헤겔식의 객관적 관념론의 철학을 어떤 방향으로 비판적으로 전유하고 있는가를 잘 보여 준다.

헤겔 철학에 대한 또 다른 비판적 흐름에서 주목할 만한 것은 헤겔 철학에서 드러나는 상호주관성의 범주의 상대적인 부족이다. 주지하듯이 20세기 서양철학의 가장 중요한 화두 중의 하나는 언어와 타자의 문제이다. 언어와 타자의 문제에 대한 접근을 통해 많은 철학자들은 헤겔 철학의 문제점들을 극복할 수 있다고 보았다. 이처럼 20세기에 철학이 언어적 전회를 한 이후에 헤겔적인 절대적 주관성의 원리에 입각한 객관적 관념론은 심각한 이론적 난점과 변형의 필요성을 안고 있다. 어떤 사람들에게는 변형이 아니라 객관적 관념론과의 작별이 더 타당한 것으로 여겨질 것이다. 하버마스의 용어로 하자면, 헤겔은 "최후의 형이상학자"<sup>75)</sup>이다. 이하에서는 상호주관성과 객관적 관념론의 가능성에 대해 간략하게 언급하는 것으로 그칠 것이다. 물론 헤겔의 절대자 내지 절대적 주체성이 단순한 인간적인 고립된 자기의식이 아

72) 10 287

73) 헤겔의 실천철학이 왜 현실에 대한 사변적 인식에 그치고 미래지향적인 실천의 문제를 소홀히 다루는지에 대해서는 나중석, 『차이와 연대』, 앞 책, 569쪽 이하 참조.

74) Hösle, V.(1988), *Hegels System*, Hamburg, 415쪽 이하 그리고 442쪽 참조.

75) 위르겐 하버마스(2008), 『진리와 정당화』, 윤형식 옮김, 나남출판, 232쪽.

나라는 점은 분명하다. 마찬가지로 헤겔 철학, 특히 그는 그의 정신철학을 통해서 상호주관성에 대한 문제의식을 그 어떤 근대 철학자들보다 깊이 있게 천착했고 현대의 상호 주관적 이론을 예시하고 있다는 점도 부인될 수 없다. 그는 근대의 가장 중요한 철학적 범주인 주관과 객관의 대립을 넘어서기 위해 절대적 주관성을 주관과 객관의 통일로 사유하고 있다는 점도 널리 알려져 있다.<sup>76)</sup> 따라서 헤겔 철학에서의 절대적 주체성과 상호주관성의 연관성에 대한 물음은 대단히 중요한 문제이다. 절대적 주관성의 이론 속에 함축되어 있는 상호주관성의 차원을 설명하는 것이 필요하다는 것이다. 주지하듯이 헤겔은 인간을 타자와의 인정관계 속에서 이해하려는 관점을 지속적으로 유지하고자 했다. 달리 말해 헤겔에 의하면 인간의 자기의식이나 자유의식 역시 타자와의 관계 속에서만 비로소 현실적일 수 있다. 자기의식은 또 다른 자기의식을 통해서만 정신적 존재로서의 자신의 가치를 인정받고 확인할 수 있기 때문이다. 심지어 헤겔은 “절대정신”을 “상호 인정”(ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist)이라고까지 말한다.<sup>77)</sup>

후기의 헤겔 철학에도 상호주관성의 이론이 뚜렷하게 담겨져 있다는 사실은 그의 다음과 같은 주장에서도 분명하게 드러난다. “우리가 사유하는 것은 이름에서다.”(Es ist in Namen, daß wir denken)<sup>78)</sup> 이 구절은 헤겔의 철학 체계가 집대성된 저서인 『철학적 학문의 백과사전』에 들어 있다. 헤겔은 인간의 사유가 본질적으로 언어에 의존해 있다는 사실을 다음과 같이 덧붙여 설명한다. “그렇게 언어(Worte)는 사유에 의해 생동적인 현존재로 된다. 이 현존재는 우리의 사유에 절대적으로 필수적이다.”<sup>79)</sup> 헤겔은 『철학사 강의』에서 고대 그리스의 철학을 설명하면서 로고스(logos)라는 단어가 갖고 있는 언어와 사유라는 이중적인 의미에 주목한다. 그곳에서도 그는 “언어는 정신의 순

수한 실존이다”(Sprache ist die reine Existenz des Geistes)라고 말한다.<sup>80)</sup> 이렇듯 후기의 헤겔에게도 “이성적인 것은 오로지 언어로서만 실존한다”(das Vernünftige existiert nur als Sprache)<sup>81)</sup>는 점은 분명한 것이었다.

헤겔의 절대적 주관성의 객관적 관념론이 아무리 풍부한 상호주관성 이론을 내장하고 있다고 해도 그 범주가 그의 철학 체계의 제일 원리의 지위를 차지하지 못하고 있다는 점은 분명하다. 그리고 그가 주체와 객체의 범주를 지양할 수 있는 상호주관성의 범주를 명시적으로 전개하려고 하지도 않았다는 점은 그의 철학이 안고 있는 문제점이다. 따라서 객관적 관념론이 의미 있는 철학적 프로그램으로 등장하기 위해서도 상호주관성의 차원을 더 진지하게 다루는 객관적 관념론의 변형된 형태가 필요하다. 헤겔적인 절대적 주체성의 객관적 관념론의 한계를 넘어 철학의 언어적 전회를 진지하게 고려하는 객관적 관념론의 철학이 요즈음 영미 분석철학과 독일 철학을 배경으로 한 철학자들에 의해 모색되고 있다는 점은 사뭇 시사적이다. 간단하게 말해 상호주관성의 객관적 관념론(회슬레) 혹은 객관적 언어관념론(브랜덤)<sup>82)</sup>은 철학에서의 ‘언어적 전회’를 매개로 해서 등장한 객관적 관념론의 최근의 형태들이다.

새로운 유형의 객관적 관념론에 대해 여기서 상세하게 다룰 수는 없을 뿐만 아니라 이 철학이 언어회용론적 전회 이후의 철학이 당면한 중요한 이론적 문제들에 대해 얼마나 타당한 이론들을 제시하고 있는지에 대해서도 다룰 수 없다. 다만 회슬레와 브랜덤(R. Brandom)의 철학은 하버마스가 대결하고 있고 해결하고자 하는 두 가지 이론 철학의 근본 문제들에 대해 나름대로의 해결책을 모색하고 있다는 사실만으로도 의미가 있다. 하버마스가 제기하는 두 가지 근본적인 이론 철학의 문제들은 다음과 같다. “첫 번째 문제는 자연주의(Naturalismus)에 관한 존재론적 문제로서, 어떻게 언어적으로 구조

76) 헤겔 철학에서의 상호주관성의 측면에 대해서는 나종석, 2007, 앞의 책, 563쪽 이하 참조.

77) 3. 493.

78) 10. 278.

79) 10. 280.

80) 20. 106.

81) 18. 527.

82) 하버마스(2008), 앞의 책, 211쪽.

화된—그 안에서 우리가 ‘언제나 이미’ 언어능력 및 행위능력을 가진 주체로서 존재하는—생활세계가 갖는, 참여자 시각에서 볼 때 우회 불가능한 규범성과 사회문화적 삶의 형식의 자연사적 발전이 갖는 우연성을 조화시킬 수 있는가를 묻는다. 두 번째 문제는 실재론에 관한 인식론적 문제로서, 우리의 기술(記述)과는 무관하며, 모든 관찰자에게 동일한 하나의 세계에 대한 가정이 ‘적나라한’ 실재에 대한, 언어를 매개로 하지 않는 직접적 접근은 우리에게 허용되어 있지 않다는 언어철학적 통찰과 어떻게 통합될 수 있는가를 묻는다.”<sup>83)</sup>

이 두 가지 근본 문제들에 대한 하버마스의 해결책이나 객관적 인식의 물음을 더 이상 진지하게 모색할 필요성을 느끼지 않는 로티의 신실용주의적 해결책 등이 왜 불만족스럽다고 여길 만한 타당한 이유가 있는 것인가는 별도의 논의가 필요로 할 것이다. 하버마스가 “언어공동체의 사실상 익숙한 합의가 인식의 문제에서 최종심급으로서의 권위”를 인정받아서 안 된다는 브랜덤의 입장에 적극 동의한다. 그렇지 않고 언어공동체의 합의와 객관적 진리를 구별하지 않고 전자를 인식의 물음을 해결할 최종적 준거점으로 삼는다면 “진리 주장의 합리적 수용 가능성과 단순한 수용 간의 차이가 없어질 것”이기 때문이다.<sup>84)</sup> 자신이 한때 주장했던 ‘진리 합의설’에 대해 비판적 태도를 취하고 진리 개념과 “이상적인 조건하에서의 합리적 수용 가능성 개념”<sup>85)</sup>을 분리시키게 된 이유는 바로 이런 위험 때문이었음은 분명하다. 사실 회슬레 역시 일찍이 이런 맥락에서 하버마스의 진리 합의설의 위험성과 논리적인 불충분성을 지적한 바 있다.<sup>86)</sup> 하버마스가 ‘진리’와 ‘올바름’을 구분

83) 하버마스(2008), 앞의 책, 17쪽.

84) 하버마스(2008), 앞의 책, 215쪽.

85) 하버마스(2008), 앞의 책, 27쪽.

86) Höslé, V.(1994), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung*, 2. Auflage, München, p.192 이하 참조. 진리 합의설이 논의(담론)윤리학에 적용되는 경우에도 마찬가지로 논리적으로 해결할 수 없는 어려운 상황에 빠지게 된다는 이의제기에 대해서는 Höslé, V.(1994), 앞의 책, p.248 이하 참조.

하면서도 로티식의 상대주의적인 입장<sup>87)</sup>에 빠지지 않을 가능성을 모색하는 이론적 입장이 얼마나 일관될 수 있는가는 의문이다. 오히려 브랜덤의 다음과 같은 진술이 하버마스가 해결하고자 하는 이론 철학의 문제점, 즉 언어공동체와 객관적 세계 사이의 연관성의 문제에 대한 보다 설득력 있는 해결 철학을 제공해 주고 있는 것처럼 보인다. “개념들이 추론적으로 분절되어 있다는(개념들에) 대한 개념적(conception) 파악은 사유와 그 사유가 지향하고 있는(about) 세계가 개념적으로 동등하게(equally), 그리고 특별히 유망한 경우에는 동일하게(identically) 분절되어 있다는 생각을 허용한다.”<sup>88)</sup>

언어학적 전회를 통해 근대 철학의 패러다임인 주체철학의 틀을 넘어서 이성을 오로지 특정한 언어공동체 속에서 실현된 실천 관행으로 해석하는 맥락주의를 도출하는 로티(R. Rorty)뿐만 아니라 선협화용론을 주창하는 아펠도 보편화용론을 주장하는 하버마스도 헤겔 철학 내에서 자신들의 철학적 동기와의 깊은 친연성을 발견하는 것은 대단히 흥미 있는 현실이다. 그뿐 아니라 로티의 제자로 스승과 달리 논변을 통해 논증될 수 있는 객관적 진리의 가능성을 진지하게 다루는 브랜덤도, 그리고 ‘탈형이상학적’ 시대로 일컬어지는 21세기 모두에서 자연 및 인간 세계가 이성적으로 구조화되어 있다는 객관적 관념론의 기본 통찰을 이어받으려는 회슬레도 모두 헤겔 철학에서 자신들의 철학함의 중요한 자양분을 길러내려는 노력을 계속하고 있다. 이

87) 로티의 철학을 상대주의로 보는 것은 논쟁의 여지가 있다. 그러나 로티는 플라톤 이래로 철학이 종사해온 근거 해명의 작업과 결별할 것을 주장하고 도야 내지 교양 형성적(bildende) 활동에 종사하는 것을 철학의 근본적 과제로 설정한다. 즉 주장의 근거를 이성적으로 해명하고 이에 대해 타인과의 진지한 대화를 통해 도달 가능한 객관적 진리의 가능성을 부정하는 로티의 입장은 한편으로는 표상주의적 혹은 재현주의적 인식이론의 불충분성을 논파하고 있다는 점에서 생산적임에도 불구하고 재현주의적 방식과 구별되는 진리추구의 가능성을 전적으로 부인한다. 더구나 그의 반표상주의(Antirepresentationalism)는 재현적 인식모델의 비판과 더불어 옳고 그름을 판가름할 수 있는 객관적 기준 자체가 존재하지 않는다는 주장을 한다는 점에서 인식론적 회의주의이자 상대주의적인 이론이라고 평가할 수 있다.

88) Brandom, R.(1994), *Making It Explicit*, Cambridge: Harvard University Press, p.622.

처럼 탈형이상학적 시대에도 진리 인식의 보편타당성을 진지하게 고려하는 객관적 관념론이 아직 활발한 움직임을 보이고 있다는 점은 우리가 앞으로 어떤 방식으로 철학함을 지속해야 할 것인가에 대한 모색에서 중요한 시사점을 던져 주고 있다.

## 나가는 말

지금까지 헤겔 철학을 객관적 관념론의 체계로 보고 객관적 관념론의 근본 주장이 무엇인가를 설명하면서 헤겔 철학 내에서 변증법적 논리가 갖고 있는 의미를 살펴보았다. 아울러 변증법적 운동에서 모순 개념을 어떤 방식으로 해석해야 할 것인가에 대한 하나의 해석을 제공함으로써 헤겔 철학이 참다운 학문적 논의의 기초를 이루는 모순을 부정하는 독단적인 귀변에 지나지 않는다는 헤겔 철학에 대한 전형적인 이의제기가 부당함으로 보여 주고자 했다.

이 글은 빌란트, 반트슈나이더, 특히 회슬레에 의해 전개된 최근의 헤겔 논리학 및 변증법에 대한 해석에 기반하고 있을 뿐 그것을 넘어선 독창적인 새로운 이론을 선보이고 있지 못하다는 점은 한계로 인정되어야 한다고 본다. 이 점 추후의 글에서 극복할 수 있기를 희망한다. 이런 한계에도 불구하고 헤겔 철학에 대한 많은 오해가 여전히 난무하는 우리나라의 학문적 상황을 볼 때 헤겔 철학에 대한 단선적인 이해나 편파적인 오해를 극복할 수 있는 여러 선구적인 업적들을 살펴보는 작업 역시 일정한 의미를 지닌다고 본다.

변증법과 모순에 대한 새로운 해석의 가능성을 여러 이론가들의 업적을 토대로 나름대로 서술하는 것이 지니는 시도에도 불구하고 특별히 아쉽게 느껴지는 점은 현대의 영미 분석철학에서 등장하는 헤겔 철학에 대한 관심의 증폭을 비판적으로 성찰하는 작업을 간략하게 다룰 수밖에 없었다는 점

이다. 언어철학에 대한 인식이 일천한 바가 주된 이유이기도 하지만 헤겔 철학과 영미 분석철학의 생산적인 만남의 과정에 대한 보다 깊은 연구는 앞으로의 과제로 남겨져 있다 할 것이다.

---

**■ 참고문헌**


---

나종석(2007), 「헤겔 역사철학의 근본 주장 및 그 의미에 대하여」, 『헤겔연구』 21호, 11~43쪽.

\_\_\_\_\_(2007), 『차이와 연대—현대 세계와 헤겔의 사회·정치철학』, 도서출판 길.

\_\_\_\_\_(2002), *Praktische Vernunft und Geschichte bei Vico und Hegel*, Würzburg.

Anghern, E.(1977), *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York.

Brandom, R.(1994), *Making It Explicit*, Cambridge: Harvard University Press.

Fichte, J. G.(2000), *Foundations of Natural Right*, Edited by Neuhouser and translated by M. Baur, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F.(1969~1971), *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main.

Hartmann, K.(1976), “Die ontologische Option,” in: *Die ontologische Option*, hg. von K. Hartmann, Berlin/New York.

Hösle, V.(1988), *Hegels System*, Hamburg.

\_\_\_\_\_(1994), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung*, 2. Auflage, München.

Kroner, R.(1977), *Von Kant bis Hegel*, 2 Bände, 3. Auflage, Tübingen.

Kuhlmann, W.(1985), *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München.

디터 반트슈나이더(2002), 『변증법 이론의 근본구조』, 이재성 옮김, 다산글방.

미하엘 볼프(1997), 『모순이란 무엇인가』, 김종기 옮김, 동녘.

비토리오 회슬레(2007), 『헤겔의 체계 1—체계의 발전과 논리학』, 권대중 옮김, 한길사.

아리스토텔레스(1998), 『변증론』, 김재홍 옮김, 까치.

위르겐 하버마스(2000), 『탈형이상학적 사유』, 이진우 옮김, 문예출판사.

\_\_\_\_\_(2008), 『진리와 정당화』, 윤형식 옮김, 나남.

임마누엘 칸트(2006), 『순수이성비판 2』, 백종현 옮김, 아카넷.

카를 포퍼(1995), 『개방사회와 그 적들 2』, 이명현 옮김, 민음사.

\_\_\_\_\_(2001), 『추측과 논박 2』, 이한구 옮김, 민음사.

플라톤(2001), 『국가·정체』, 박종현 역주, 서광사.

한스 폴다(1983), 「변증법에 대한 미흡한 소견들」, 『헤겔 변증법연구』, 김창호·장춘익 옮김, 풀빛, 35~71쪽.

**Abstract**

## Dialectic as a Movement of Concepts, and the Real World

Jongseok Na(Institute of Korean Studies, Yonsei University)

■ **Key Word** : Dialectic, Hegel, Popper, Performative(Pragmatic) contradiction, Concept(Begriff), Objective idealism, Intersubjectivity, The movement of concept

The main goal of this article is to propose an interpretation of Hegel's dialectic. The first section deals with the basic principles of Hegel's philosophy called the philosophy of objective idealism. In this section, I also explain why one should think that the dialectical method, or the dialectical logic, plays a central role in the system of his objective idealism. The second section deals with more specific aspects of Hegel's theory of dialectic and contradiction it argues that the contradiction—which is the generating force in the dialectical movement of different concepts—should be interpreted as pragmatic contradiction. Furthermore, I suggest that the pragmatic contradiction lies in the schism between the statement made and what is presupposed in the act of making this statement. Therefore, it is argued that Hegel's dialectical logic does not violate the rules of formal logic such as the law of contradiction. Finally,

some limits of the system of Hegel's objective idealism are discussed. In particular, I discuss the relation between Hegel's objective idealism and the category of intersubjectivity, which is most overarching and dominant category of post-Hegelian philosophy.

In other words, it is stressed that one of the crucial limits in the Hegelian system is closely interrelated with the fact that Hegel did not introduce the category of intersubjectivity into his philosophical system, and absolute subjectivity—as the union of subjectivity and objectivity—plays a crucial, indeed central, role in Hegel's philosophy. Therefore, it is suggested that it is worth noting a new form of objective idealism, developed by R. Brandom and V. Hösle, who have attempted to overcome the limits of Hegel's objective idealism through the introduction of the post-Hegelian concept of intersubjectivity.