



## 칸트, 헤겔, 그리고 쉐퍼의 진리관

이우재

*하나님은 무한하시고(infinite), 인격적이신(personal) 분으로  
우리와 남김없이 철저히(exhaustively)<sup>1)</sup> 소통하시지 않는다 해도  
진실되게(truly) 소통하신다.*

### 1. 서론

칸트, 헤겔 그리고 쉐퍼의 진리관이라는 제목으로 인해 이 강의가 마치 골치아픈 철학이론만을 다루는 현학적인 강의라는 편견을 가지실 분도 있으리라 생각한다. 물론 제목이 제목이니 만큼 이들의 복잡한 철학이론을 다루지 않을 수는 없다. 그렇다고 철학에 대해 아마추어인 강사가 이들의 심오한 - 그렇지만 그리스도인의 눈으로 볼 때 맹점도 있는 - 철학을 다 알고 있는 것도 아니다. 다만 이 강의를 통해 말하고 싶은 것은 오늘날도 칸트와 헤겔과 같은 방식으로 하나님을 이해하는 사람들이 많다는 점이다. 감히 단순화시키자면 많은 사람들의 하나님에 대한, 세상에 대한 고민과 이해를 이들은 고도의 논리와 이성을 통해 정교화하고 철학화했다는 점에서 차이를 보일 뿐 본질적인 점에서는 차이가 없다고 말할 수도 있겠다. 본 강의를 통해서 이들의 하나님에 대한 생각과 문제점이 무엇인지를 살펴보고 쉐퍼의 글들을 통해 나타난 성경적인 대답을 찾아 보고자 한다. 이 과정에서 라브리안들에게 하나님이 어떠한 분인가를 아는데 조금이라도 도움이 될 수 있기를 바란다. 원래 강사가 오늘과 같은 강의 주제에 관심을 가지게 된 것은 쉐퍼의 글들을 읽다가 자주 등장하는 헤겔의 변증법 비판을 눈여겨 보면서 이다. 쉐퍼는 그의 저서 전반에 걸쳐 상대주의와의 싸움을 전개하면서 항상 헤겔이란 인물이 그 배후이며 근원이라고 지적하고 있다. 쉐퍼는 헤겔의 변증법적 사고(dialectical thinking)라는 것이 상대주의(relativism)라는 결과를 낳았다면서 헤겔의 변증법과 상대주의를 동일하게 취급한다. 그런데 과연 헤겔의 변증법은 상대주의와 동일시될 수 있는가? 또 반정립적 사고와 헤겔의 변증법은 양립될 수 없는 것이며 반정립적 사고만이 인간이 할 수 있는 유일한 사유방식이므로 변증법은 잘못이라는 쉐퍼의 판단은 정확한 것인가? 이점이 본 강사의 궁금증이었다. 쉐퍼가 언급한 바와 같이 진리는 대결을 요구한다.(Truth demands confrontation)<sup>2)</sup> 하지만 그러한 대결의 필요성은 공유하되 쉐퍼의 글에 나타난 헤겔에 대한 언급과 평가 내용이 과연 그러한가를 진지하게 따져보고 싶었다. 물론 쉐퍼의 글들은 헤겔의 철학을 전문적으로 다루는 철학서적은 아니

이 문서는 라브리 웹사이트에서 내려받은 것으로, 개인 및 그룹 공부를 위해서만 인쇄, 복사, 배포 등이 허가되었습니다. 그 밖의 용도로 사용하려면 별도의 허가를 받으시기 바랍니다. 내용은 라브리의 공식 입장과 일치하지 않을 수 있습니다. This document was downloaded from L'Abri Korea. Printing and distribution are permitted only for study purposes. For all other uses, please obtain permission from L'Abri. L'Abri does not endorse the contents of this document.

다. 하지만 헤겔의 변증법이 다른 방식으로 해석될 수는 없는지 그 가능성을 검토하고 싶었다. 그런데 그러한 작업을 진행하다보니 헤겔의 변증법이 단순히 진리를 인식하는 방법 즉 인식론과 방법론의 차원이 아닌 진리자체가 변증법적 구조를 가진다는 존재론적인 차원을 그 기반으로 하고 있다는 사실을 알게 되었고 따라서 헤겔의 존재론 즉 절대정신의 존재방식-이는 헤겔의 신론에 해당한다-에 대한 평가가 우선되어야 한다는데 생각이 미치게 되었다. 쉽게 말해 헤겔은 하나님이라는 존재가 변증법적으로 파악되어야 할 뿐만 아니라 나아가 하나님은 변증법적으로 존재하고 있다고 주장한 것이다. 이러한 존재론으로서의 변증법을 검토하기 위해서는 칸트와 헤겔의 진리관-나아가 맑스의 진리관-을 상호 연계하여 비교 검토하는 작업이 필수적일 수 밖에 없었다. 그러면서 이들의 하나님에 대한 주장이 사실은 오늘날 대부분의 사람들이 고민하고 주장하고 있는 내용들이라는 점을 인식하게 되었다. 즉 불가지론, 범신론, 그리고 유물론 등이 그것이다. 그런데 쉐퍼의 저작들을 읽다보니 이들 철학자들의 진리관에 대해 쉐퍼가 명시적인 평가를 제시하지는 않았지만 그의 저작 전반에 이에 대한 비판이 저류를 형성하고 있다는 사실도 알게되었다. 물론 쉐퍼가 칸트와 헤겔의 진리관과 다른 대답을 갖고 있다면 그것은 쉐퍼가 만들어낸 대답이 아니라 하나님께서 이미 성경을 통해 계시하신 대답일 것이다. 이제 이들의 진리주장에 대한 본격적인 논의를 진행하도록 하자.

## 2. 헤겔 변증법의 존재론적 차원에 대한 평가

앞서 지적한 바와 같이 헤겔의 변증법은 진리를 인식하는 방법이자 진리가 존재하는 방식이다. 변증법이 진리의 존재 방식이라는 말은 무슨 뜻인가? 이 점을 이해하려면 헤겔의 문제의식을 제대로 파악할 필요가 있다. 철학사를 통해 볼 때 헤겔은 칸트의 이원론을 극복하는 것을 과제로 삼았다. 따라서 우리가 헤겔의 진리관을 제대로 파악하려면 칸트의 진리관을 먼저 검토해야만 할 것이다.

### 2.1. 칸트

앞서 언급한 칸트의 이원론(dualism)이란 무엇인가? 이는 하나님에 대한 인식불가능성으로부터 기원한다. 칸트에 의하면 하나님의 존재는 초감각적 세계-에지계-에 속하는 것이므로 인간의 이성에 의해 인식될 수 없다. 인간의 이성은 경험의 한계를 벗어날 수 없는데 반해 하나님은 이 한계를 벗어날 수 있다. 따라서 인간의 이성은 하나님의 존재를 증명할 능력도 부인할 능력도 없는 것이다. 결국 칸트에게 있어서는 인간과 하나님, 세계와 하나님은 서로 분리되고 대립함으로써 인간의 유한한 세계는 절대자를 결여하게 되며 하나님 또한 세계를 결여함으로 사실상 피안의 세계로 추방되어 버린다. 이처럼 칸트 철학은 신학적 불가지론(agnosticism)이며 이원론이다.<sup>3)</sup>

그렇다면 칸트는 왜 세계와 하나님에 대한 이원론적인 결론에 도달하게 되는가? 이것을 이해하기 위해서는 칸트의 인식론에 등장하는 감정, 이성, 오성, 현상, 물자체 등의 철학적 개념들에 대한 이해가 선행되어야 한다.

#### 2.1.1. 감정과 오성

칸트에 의하면 인식(cognition)이란 우리가 상식적으로 생각하는 것처럼 선천적으로 실재하는 대상

이 먼저 있고 그에 대해 우리의 주관의 관념과 표상을 가지는 것이 아니다. 경험론(empiricism)에서는 오직 지식은 감각적 경험으로부터 온다고 주장한다. 그러나 우리의 지식은 감각적 경험으로부터만 도출되지 않고 또 다른 요소가 있다. 즉 인간의 정신은 마치 스크린과 같이 감각 인상의 흐름을 단순히 수용하는 것이 아니다. 인간 정신은 경험론자인 로크와 흄이 주장하는 것처럼 백지(tabula rasa)도 아니며 텅빈 벽장도 아니다. 오히려 정신은 그 자체가 능동적이다.<sup>4)</sup> 칸트는 경험론에서 주장하는 것처럼 지식이 감각을 통해 촉발됨을 인정한다. 즉 우리는 인간의 정신 외에 물자체로부터 잡다한 인상을 받게 된다. 이 수동적 작용을 감성(sensibility)이라 한다.<sup>5)</sup> 즉 감성이란 대상을 직접적으로 받아들이는 감각의 능력이다.<sup>6)</sup> 그러나 감성만으로는 우리가 대상-정확히 말해 현상-을 느낄 수는 있어도 정확하게 판단할 수는 없다. 그저 무엇인가가 시공간적으로 있다는 것만을 알 뿐이다. 이처럼 감성을 통한 인식은 그 자체만으로 무정형의 혼돈된 것이다. 그러므로 인간 정신 즉 주관의 작용에 의해 그것들은 형식화되고 질서를 부여받아야 한다. 이처럼 주어진 대상을 사유하고 판단하는 능력을 오성(understanding)이라고 한다. 오성은 받아들인 대상을 분별해 내고 그 물체에 대한 종합적인 판단을 하는 기관이다. 즉 오성은 감성을 통해 받아들인 대상이 작은 것인지 큰 것인지, 필연적인지 우연적인지 등을 분별하는 능력이다. 이러한 분별에 필요한 것이 범주(category)이다.<sup>7)</sup> 이러한 범주는 인간정신의 고유한 순수 개념이다. 이러한 범주를 통해 유동적인 감각 인상을 질서지우고 분별한다. 이처럼 인간의 정신은 공허한 것이 아니라 12개의 순수개념 곧 범주를 갖추고 있다. 이러한 범주가 없으면 어떤 사물을 비교하는 것도 사물들의 연관도 찾을 수 없다.<sup>8)</sup> 그런데 이러한 범주-순수 오성개념-는 선천적(a priori)이다. 이는 오성이 대상에 내재해 있는 것이 아니라 경험에 앞서서 또 경험에 독립적으로 인간 주체에 독립적으로 내재해 있음을 의미한다. 따라서 칸트에게서 인식의 2대 원천은 감성과 오성이며, 경험이란 이 양자의 결합<sup>9)</sup>이다. 앞서 지적한 것처럼 감성만으로는 느낄 수는 있어도 판단할 순 없다. 또 오성만으로는 인식할 대상이 없으므로 경험이 성립하지 않는다. 따라서 오성없는 감성은 맹목적이고 감성없는 오성은 공허한 것이다.<sup>10)</sup> 칸트의 이러한 인식론은 경험에 대한 인간 오성의 능동성을 강조한 것이다. 칸트는 이러한 자신의 인식론을 '코페르니쿠스적 전환'이라 칭하였다. 즉 상식적으로 인식이라는 것이 대상에 대한 수동적 반영-인식이 대상을 쫓는-이라고 생각되었으나 이것이 부정되고 대상이 우리의 인식을 쫓아야 하는 것이다. 이것이 바로 주체에 의한 능동적 대상구성이다.<sup>11)</sup>

### 2.1.2. 현상과 물자체

그런데 칸트에게는 우리가 대상을 인식한다고 할 때 그것은 사물자체가 아니라 현상(phenomenon)이다. 앞서 언급한 것처럼 사물은 눈이나 귀 같은 감각기관을 통해 받아들여진다. 이 감각기관은 우리 인식에서 일종의 거울이며 우리는 이 거울을 통해 사물을 인식한다. 이 거울에 나타난 모습이 현상이며 거울에 나타나기 전의 사물은 물자체(things-in-themselves)이다. 그러나 만일 거울이 비뚤어져 있다면 사물을 제대로 비출 수가 없을 것이다. 그런데 우리의 감각기관이 사물을 그대로 비추는지 구부러 비추는지 우리는 알 수 없다. 따라서 우리가 사물에 대해 아는 것은 우리 눈에 나타난대로다. 즉 우리는 현상만을 알 수 있을 뿐이며 물자체는 인식(경험)이 불가능하다. 그러므로 칸트에게는 물자체가 어차피 알 수 없는 것이므로 현상과 물자체의 일치 여부가 중요한 것이 아니라 현상이 드러나는 또는 감각기관에 비친 그 대상을 판단하는 우리의 판단형식을 연구하는 것

이 중요했던 것이다.<sup>12)</sup>

### 2.1.3. 이성의 한계와 칸트의 변증론

칸트는 인식(경험)과 관련 객관(대상)에 대한 주관(오성)의 우위를 확정함과 동시에 인식에 대해 명확한 한계를 설정했다. 앞서 언급한 것처럼 인간은 물자체를 인식할 수 없다. 칸트에게서 물자체란 이처럼 인간의 경험으로 알 수 없는 초자연물로서 ‘신’, ‘자유’, ‘영혼의 불멸’ 등과 함께 예지계에 속한다. 예지계와는 달리 현상계는 경험과 인식의 대상이므로 결코 무질서하며 불안정한 것이 아니고 법칙적인 통일성이 있다. 이러한 현상계에 통일성을 부여하는 것은 오성이다. 그러나 인간에게는 한계를 넘어서 무제한적인 것까지도 처리하여 통일하려는 지적 충동이 있다. 이것이 이성(reason)이다. 이성은 원래 인간으로서 인식할 수 없는 예지계까지도 인식하여 거기에 궁극적인 지적 통일을 구성하려 한다.<sup>13)</sup> 칸트는 개념의 능력인 오성에 대해 이성을 추리의 능력이라고 불렀다. 오성은 감성과 함께 작용하며 감성과의 협력없이 경험적 인식을 낳지 못하나 이성은 그 자체만으로도 작용하여 스스로의 이념을 만들어 낼 수 있는 능력이다. 그러나 경험의 기반을 떠난 이성의 추리는 결코 확실한 진리에 도달할 수 없다. 세계의 시작과 끝, 신의 존재, 영혼의 불사 등을 둘러싸고 경험에 의거하지 않는 이성은 틀림없이 독선적인 오류나 심각한 이율배반(antinomy)에 빠진다.<sup>14)</sup>

예를 들어 인간이 경험하지 못한 시간의 시작과 끝의 문제를 살펴보자. 어딘가 시작한 시점이 없다면 시간을 재는 것이 불가능할 것이다. 그러므로 시간에는 시작한 점(끝)이 있다. 반면 시간이 시작하는 점이 있다고 하면 그 시점 이전에는 시간이 없다고 할 수 있는가? 시간 이전에 시간과 다른 어떤 것이 시간 대신 있었다는 것은 말이 안된다. 따라서 그 시점 이전에도 시간은 있어야 한다. 따라서 시간은 끝이 없다고 하는 것도 옳은 것으로 증명된다. 이처럼 상반되는 두 주장이 모두 옳다고 증명되거나 이율배반에 빠지고 만다.<sup>15)</sup> 이처럼 우리가 인식의 한계를 무시하고 무제한적인 것까지 추론을 확대하면 허무한 사변 즉 가상의 논리에 빠진다. 따라서 칸트는 현실세계에 대한 올바른 지식을 얻기 위해서는 이성은 어디까지나 경험의 영역에 머물러야 한다고 주장한다. 이처럼 경험을 떠나 가상을 지닌 기만적인 논리를 칸트는 변증론(dialectics)라 불렀다. 그러나 한편 가상을 비판하고 우리의 인식의 한계를 자각하는 것 또한 변증론이라 불려진다.<sup>16)</sup>

칸트의 주장을 요약해 보면 인간의 경험은 감성과 오성의 종합으로 성립되는데 이 때의 인식과 경험이란 현상에 국한된 것이며 인간은 현상계를 넘어선 예지계의 물자체나 신, 우주의 시작과 끝 등을 알 수 없고 비록 이성의 추론을 통해 이를 파악하려 하지만 결국 이율배반에 빠지고 만다는 것이다. 이로 인해 칸트철학에서는 신은 우리의 이성을 통해 알 수 없으며(불가지론) 그래서 결국 신과 인간사이에는 건널 수 없는 심연이 존재(이원론)하게 되는 것이다.

## 2.2 헤겔

앞서 언급한 것처럼 헤겔철학의 목표중 하나는 하나님과 인간, 하나님과 세계의 분리로 귀결되는 칸트의 이원론을 극복하는 것이다. 헤겔이 보기에는 칸트의 이원론으로 말미암아 세계와 하나님이 분리됨으로써 신이 인간의 역사에 어떻게 관계하는가가 설명되지 못한다. 헤겔은 자신의 저서 『종교철학』을 통해 만일 하나님을 인식할 수 없다고 말한다면 하나님은 하나의 추상물로 전락되어 버린다고 주장했다. 헤겔은 하나님이 인식될 수 있다고 말한다. 칸트는 하나님과 인간의 세계를 이원

론적으로 분리시킨 반면 헤겔은 하나님을 철저한 인간의 현실속에서 구체적으로 발견하고자 한다. 다시 말해서 헤겔철학의 기본 동기는 하나님과 인간, 하나님과 세계의 이원론적 분리와 대립을 극복하고 하나님을 인간과 그 세계의 주님으로 인식하는데 있다.<sup>17)</sup>

### 2.2.1. 헤겔의 절대자관-진무한

칸트와는 달리 헤겔은 하나님 즉 절대자를 인식할 수 있다고 했다. 그렇다면 어떻게 절대자가 인식될 수 있는가? 우선 헤겔은 절대자-무한자-를 악무한(惡無限)과 진무한(眞無限)으로 구분한다.<sup>18)</sup> 악무한이란 유한자와 분리되고 대립된 의미에서의 무한자이며, 진무한이란 유한자를 자기속에 포함한 무한자이다. 일반적으로 절대자는 유한자와 대립되는 무한자 즉 악무한으로 파악되는데 헤겔이 보기에는 이 악무한은 참다운 의미의 절대자가 아니다. 유한자가 자기의 외부에 존재한다면 이 절대자는 유한자에 의하여 한계지어져 있다고 할 수 있다.<sup>19)</sup> 이처럼 다른 것에 의해 한계 지어져 있다면 곧 유한자라 불리울 수 밖에 없다. 그것은 참다운 절대자가 아니다. 참다운 절대자는 진무한이어야 하는데 이 진무한은 유한자를 자기 속에 포함하며 유한자의 변화를 통해 자기를 실현하여 가는 것이다. 진무한은 일체를 자기 속에 포함한 전체로 유한자와 악무한의 종합·통일이다. 절대자가 악무한으로 파악될 경우-칸트의 경우-절대자는 전적으로 공허하다. 왜냐하면 이 경우 절대자는 파악이 불가능하므로 어떠한 규정도 부여할 수 없다. 그러나 진무한은 유한자를 자기속에 포함하므로 구체적 규정을 가진다. 이처럼 절대자는 유한자의 피안에 존재하는 것이 아니라 오히려 유한자의 변화를 통해서만 존재할 수 있다.

### 2.2.2. 절대자의 변증법적 운동

이처럼 절대자는 유한자를 떠나 존재할 수 없다. 그렇다면 절대자를 인식하기 위해서는 유한자에 대한 인식에서 출발해야 한다. 그러므로 유한자에 대한 인식인 오성적 인식은 절대자의 인식에 있어 필수 불가결한 요소이다. 그러나 절대자를 인식하려는 이상 오성적 인식에 머무를 수만은 없다. 오성적 인식은 유한자를 단지 유한자로 파악하고 유한적 사물을 전체에서 분리시켜 인식한다. 사실상 오성적 인식은 분석·도구적 이성이다. 절대자를 파악하기 위해서는 유한자 전체를 파악해야 한다. 따라서 우리는 오성적 인식을 넘어서는 고차원적인 인식이 필요하다. 그것은 바로 변증법적 인식이다. 유한적 사물을 오성적 인식으로 파악하려 할 때 우리는 벽에 부딪힌다. 왜냐하면 유한적 사물은 변화하기 때문이다. 유한적 사물이 변화한다는 것은 곧 절대자의 변화, 운동성을 뜻한다. 헤겔에게 있어 절대자는 절대정신(절대이념absolute ideas)<sup>20)</sup>이다. 헤겔에 있어 하나님은 정신으로서의 하나님이다. 그런데 하나님의 존재를 뜻하는 절대정신이 소유하고 있는 가장 본질적인 기능은 활동성(actuality)이다.<sup>21)</sup> 절대정신은 자기 동일성 속에 머물러 있는 부동자가 아니라 언제나 움직이는 존재이며 운동 가운데 있는 존재이다. 절대정신의 존재란 자기 자신을 하나의 대상 세계로 정립시키는 운동이다. 그러므로 절대정신은 고정된 실체가 아니라 부단히 활동하는 주체이다. 실체는 모든 다른 사물에 대하여 독립적인 존재를 말하는데 그것은 자기 자신속에 머물러 있을 뿐이며 따라서 타자와 무관하다. 이에 반해 주체는 자기 정립의 운동이다. 그러므로 실체의 본질이 독자성에 있다면 주체의 본질은 자기운동에 있다.<sup>22)</sup> 결국 절대정신의 존재가 실체라고 한다면 주체로서의 실체일 뿐이다.

그런데 정신의 활동성은 부정성에 의해 담보된다. 이 세계의 모든 존재자는 그 자체로서 완결된

것이 아니다. 완결된 것이라면 운동이 발생할 수 없다. 그러므로 부정성에 의해 더 높은 단계로 고양되려면 존재 자체에 부정성을 가지고 있어야 한다. 이것은 존재의 모순이라는 말로도 표현된다. 모든 존재자는 그 자신속에 모순을 지니고 있다. 모든 현실적인 것은 그 속에 부정적인 것을 포함하고 있으며 이 부정적인 것이 부정될 때에만 더 나은 것으로 발전할 수 있다. 이처럼 변화와 발전은 부정성의 원리하에서만 가능하다. 모든 존재자는 그 속에 새로운 가능성(부정성)을 포함하고 있으며 그 존재자의 특수성과 제한성이 부정됨으로써 가능성은 현실성이 된다.<sup>23)</sup>

이처럼 절대정신의 활동은 유한적 사물의 변화이며 이는 자신내부의 부정성 또는 모순에 의해 발생한다. 그러므로 오성적 인식은 이러한 절대정신의 변화를 파악하는데 적절하지 않다. 왜냐하면 오성적 인식은 이러한 모순을 받아들일 수 없기 때문이다. 그러나 이 모순은 물자체 또는 절대정신의 본성이 지닌 내적인 부정성이며 자기 자신을 움직이는 원리이다. 즉 존재자는 고정되어 있는 것, 완성된 것 그 자체로 있는 것이 아니라 자기 자신을 부단히 부정함으로써 다른 것으로 존재한다.<sup>24)</sup> 그런데 대상은 이처럼 자기 자신에 대한 부정을 거듭하면서 변증법적으로 자기 운동을 전개하고 있음에도 불구하고 오성은 대상의 특수한 규정을 고수하고 있다. 따라서 오성을 넘어서는 사변적인 이성이 요구된다. 그러나 칸트에게는 이러한 이성이 추론을 극한으로 밀고 갈 경우 모순에 빠지므로 이는 부정적인 것이며 허망한 논리인 것이다. 헤겔이 보기에는 칸트는 이러한 모순의 중요성을 충분히 인식하지 못했다. 모순은 변화속에 있는 존재자의 본성에 해당하는 것이다. 따라서 오성을 넘어서는 이성은 오성에 의해 분리되고 고착화된 것을 통일시키고 생동적 과정속에서 존재자를 파악한다. 그것은 고착화된 주체와 객체의 대립을 지양하고 세계의 되어져 있음(being)을 하나의 됨(becoming)으로 즉 생성물로서 파악하고자 한다. 이것이 이성의 과제이다.<sup>25)</sup> 칸트에게는 경험이란 감각과 오성의 결합만으로도 파악되지만 헤겔의 경험은 이성의 영역으로 확대된다. 결국 절대정신-하나님-도 사유를 통해 경험될 수 있다는 것이다.<sup>26)</sup>

한편 절대정신의 활동성은 필연적으로 자유를 전제한다. 이 자유가 없이는 정신의 활동은 불가능하다. 그런데 절대정신의 활동은 자기를 대상으로 정립하는 것이다. 이 대상이 곧 인간의 정신<sup>27)</sup>이다. 그러므로 절대정신의 활동은 인간의 역사와 불가분의 관계를 맺고 있으며 절대정신에 대한 인식은 역사에 대한 인식을 통해 이루어진다. 이처럼 절대정신이 자기 자신을 외화시킴에 있어 공간으로 외화된 정신을 자연이라 부르며, 시간으로 외화된 정신을 역사라 부른다.<sup>28)</sup> 결국 정신의 현현이 역사를 형성한다면 세계사는 정신에 의하여 실현되는 자유의 역사를 의미하게 된다.<sup>29)</sup>

이로써 칸트의 이원론 즉 하나님과 세계의 대립은 해소된다. 헤겔에게서 하나님의 존재는 변증법적 구조를 지님으로써 인간역사와 불가분의 관계를 가진다.<sup>30)</sup> 그런데 이 하나님은 자기 완결적인 존재가 아니라 아직 있지 아니한 새로운 것을 향하여 되어감의 과정인 것이다.<sup>31)</sup> 이처럼 절대정신이 변증법적 구조를 가지고 있으므로 이에 대한 인식도 변증법적으로 이루어지게 되는 것이다.

지금까지의 헤겔의 절대정신의 변증법적 구조를 정리해보면 다음과 같다.

ㄱ) 절대정신은 전체를 포함한 운동성이다. 자연현상, 역사, 인간의 관념 등은 절대정신의 외화이나 절대정신과 동일시 될 수 없으며, 다만 변화의 전체를 통해 절대정신을 드러낸다.

ㄴ) 이러한 유한자들은 유한자라는 성격상 반드시 그 자체속에 자신에 대한 모순 또는 부정성을 지니고 있다.

ㄷ) 자기에 내재된 부정성으로 인해 모든 유한자는 반드시 자기 속으로부터 타자(자기에 대립하고

자기를 부정하는 것)를 낳게 되든가 자기를 타자로 전화한다. 그리하여 자기와 타자와의 사이에 대립이 생긴다.

ㄹ) 이와 같이 대립관계 속에 있는 것은 상호 매개(mediation)하고 있다. 즉 대립하는 두가지는 서로 타자의 존재를 전제하고 있으며 상호 타자의 존재이유가 되는 것이므로 상호 부정하면서 동시에 상호 긍정하는 것이다.

ㅁ) 이 대립은 반드시 일치에 도달한다. 즉 대립물의 통일(unity of opposites)이 이루어진다. 이 통일은 어떤 것 속에 그것을 부정하는 타자가 생기고, 이 타자를 또 다시 부정하게 되는 부정의 부정(negation of negation)의 작용에 의해 이루어진다.

ㅂ) 그러나 이 일치는 결코 항구적이거나 궁극적인 것이 아니라 어디까지나 잠정적인 것이다. 따라서 만유는 모두 연속적인 발전과 생성속에 있는 것이다.<sup>32)</sup>

### 2.2.3. 헤겔의 신관

헤겔은 칸트의 이원론을 극복하고자 절대자의 존재를 되어감의 운동성으로 파악하는 변증법을 내세웠다. 이로서 헤겔은 하나님의 자기 현현이 세계이며 인류의 역사라는 일원론에 도달한다. 즉 칸트의 이원론을 일원론을 통해 극복하려 한 것이다. 그런데 여기서 주목해야 할 것은 헤겔의 절대정신이며 그의 신관이다. 헤겔의 신관은 아주 다양하게 해석되고 있다.

#### 2.2.3.1. 유신론적 해석

헤겔은 스스로 루터교 신자이며 자신의 철학은 루터교에 전적으로 뿌리를 내리고 있다고 고백했다고 한다.<sup>33)</sup> 칸트철학 극복을 위한 그의 의도는 이원론을 통해 이 세계로부터 추방당한 하나님을 인간의 역사속에 정초시키려는 것이었다. 그는 하나님 없는 세계와 세계 없는 하나님의 분리를 반대하여 이를 극복하기 위한 노력을 전개했다. 따라서 그의 철학적 동기는 유신론적이라 말할 수 있을 것이다. 그러나 그가 주장하는 절대정신의 존재방식은 유신론적이지 않다. 초월적, 인격적 존재로서의 신 개념을 그의 신관에서는 찾아보기 어렵다. 도리어 그의 절대정신은 기독교의 하나님이라기 보다는 철학자의 신이라고 말할 수 있을 것이다.<sup>34)</sup>

#### 2.2.3.2. 무신론적 해석

헤겔의 철학은 기독교적 가면으로 포장한 무신론이라고 주장되기도 한다. 그런데 이는 헤겔이 직접적으로 무신론을 주장했다기 보다는 헤겔 사후 헤겔학파가 분열되면서 헤겔철학이 무신론적으로 해석되었다고 보는 것이 올바른 판단일 것이다.

헤겔 사후 헤겔학파는 우파와 좌파로 분열된다. 헤겔은 생전에 “이성적인 것은 현실적이지요, 현실적인 것은 이성적”이라는 유명한 말을 남겼다. 이 말은 보수적으로 이해될 수도 있고 급진적으로 이해될 수도 있다. 헤겔우파는 현실적인 것만이 이성적이라고 생각하면서 현실을 정당화하는 보수성을 드러냈다. 그러나 헤겔좌파는 이러한 우파의 주장을 비판하면서 이성적인 것만이 현실적이라는 점을 강조하고 현실의 변혁가능성을 주장했다. 이러한 헤겔좌파에게서 헤겔철학에 대한 무신론적 해석이 등장하게 된다. 헤겔좌파에 의하면 절대정신 즉 신이 인간의 의식과 역사 과정속에서 드러나고 표현되는 한에서만 파악될 수 있다면 결국 인간의 의식으로서만 존재하는 신은 존재하지 않는 것과 마찬가지로

가지라는 것이다. 만일 절대자의 모든 것이 인간적 영역에서 이루어지는 것이고 인간에 의해 수행되는 것이라면 인간이 바로 참다운 신이며 인간존재야 말로 참다운 신성인 것이다.<sup>35)</sup>

#### 2.2.3.2.1. 포이에르바하

이러한 헤겔철학의 무신론적 해석의 대표자로서 포이에르바하를 들 수 있겠다. 포이에르바하에게 있어 헤겔의 절대정신은 인간이 만들어 낸 산물이다. 즉 기독교의 하나님은 인간의 투사(projection)인 것이다. 기독교에 있어서 인간은 하늘의 환상적인 현실속에서 하나의 초인을 찾고 있지만 사실은 자기 자신의 투영된 모습을 찾고 있음에 불과하다. 그러므로 헤겔철학은 그것이 우리에게 절대자에 관해 말해주는 것 때문이 아니라 이 투사가 우리에게 인간의 본질에 관해 말해 주고 있기 때문에 가치있는 것이다.<sup>36)</sup> 따라서 인간의 것은 인간에게 돌려 주어야 한다. 종교에 대한 비판은 '인간이 인간에 대한 가장 높은 존재라는 이론, 즉 신학은 인간학의 다름 아니다'라는 이론으로써 종료된다.<sup>37)</sup>

#### 2.2.3.2.2. 맑스

이러한 포이에르바하의 헤겔에 대한 무신론적 해석은 맑스에 의해 발전적으로 계승된다. 맑스 또한 포이에르바하와 마찬가지로 기독교의 하나님이 인간의 투사라고 주장한다. 하지만 맑스는 포이에르바하가 인간의 자기 소외인 종교가 어떻게 인간의 삶의 정황으로부터 형성되며 어떻게 이 종교적 소외가 극복될 수 있는가를 질문하지 않았다는 것이다. 포이에르바하는 종교의 본질을 인간의 본질이라고 주장했으나 인간의 본질은 각 개인속에 내재되어 있는 추상적인 것이 아니라 사회적 관계들의 총체(ensemble)이다.<sup>38)</sup> 포이에르바하는 인간이 속한 사회적 컨텍스트를 간과했다. 결국 포이에르바하의 생각은 현실의 세계를 헤겔과 달리 해석한 것에 불과하다. 아무리 다르게 해석해도 현실은 변화하지 않는다. 따라서 맑스는 "철학자들은 단지 세계를 여러 가지로 다르게 해석하기만 했다. 그러나 중요한 것은 세계를 변화시키는 것이다"<sup>39)</sup>라고 주장한다.

이러한 맑스의 포이에르바하 비판은 헤겔 비판을 그 기저에 깔고 있다. 맑스는 무엇보다 헤겔철학의 관념성을 맹렬히 비판한다. 모든 현실을 하나의 절대적 정신으로 이해하는 것은 일종의 신비주의이다. 따라서 맑스에게는 헤겔철학이 거꾸로 세워져야 한다. 즉 현실은 하나의 신적인 것으로 해석되어서는 안되며, 모든 사유는 구체적 현실로부터 출발해야 한다. 그러므로 맑스의 철학은 헤겔의 철학을 거꾸로 뒤집어 놓고자한 시도이다. 이리하여 맑스는 헤겔의 정신 변증법을 물질 변증법(유물론적 변증법)으로 바꾸어 놓았다. 맑스는 역사라는 것이 정신의 자기 전개가 아니라 생산관계와 생산력의 모순에 의해 발전을 거듭한다고 주장한다. 이처럼 이성의 자기운동의 논리였던 헤겔의 변증법이 맑스에게 있어서는 물질의 자기 운동의 논리로 변화한다.<sup>40)</sup> 그것은 사유에 대한 존재의 우월성을 확정하는 것이다. 즉 인간의 의식이 존재를 결정하는 것이 아니라 인간의 사회적 존재가 의식을 결정하는 것이다.

#### 2.2.3.3. 범신론적 해석

신학자 판넨베르그는 헤겔의 철학에서 세계는 신의 자기 실현과정이기 때문에 범신론(pantheism)이라고 주장한다.<sup>41)</sup> 헤겔의 절대정신은 자연으로, 인간의 정신과 역사로 외화되기에 범신론적인 측면이 강하게 드러난다. 그러나 그렇다고 인간의 정신이 절대정신과 동일시되는 것은 아니다. 개별적

사물들과 유한한 인간이 말 그대로 신이라고 생각되지는 않기 때문이다.<sup>42)</sup> 도리어 인간의 정신과 자연, 역사는 절대정신에 포함되어 있다고 말하는 것이 정확할 것이다.

#### 2.2.3.4. 만유내재신론

헤겔의 신관이 정통적인 유신론도 아니며 무신론도 아니고 또 범신론에 가깝긴하지만 정확하게 그렇다고 말할 수도 없다면 우리는 헤겔의 신관을 어떻게 정의할 수 있을까? 절대정신안에 모든 것이 포함되어 있다는 의미에서-진무한이라는 의미에서-헤겔의 신관은 만유내재신론(panentheism)이라고 말할 수 있을 것이다. 이 용어는 신 안에 모든 것이 내재되어 있다는 의미이다. 그것은 우주 안에 있는 모든 것은 신의 부분이지만 신은 우주 이상이라는 견해를 묘사한다. 신은 전체이면서 전체는 모든 부분의 총합보다 크기 때문이다. 한 인간이 자신의 신체를 형성하는 모든 세포보다 더한 존재 이듯이-물론 인간은 신체와 떨어져서는 아무 것도 아니지만-마찬가지로 신은 우주의 모든 부분보다 더 큰 존재지만 우주와 떨어져서는 존재하지 않는다. 마찬가지로 단일한 세포의 총합이 인간에 이르지 않듯이 우주의 개별적 부분들의 총합이 신에 이르지 않는다. 이 해석은 헤겔이 신에 관해 말한 바와 정확히 일치하지는 않는다하더라도 그의 철학의 지배적인 주제를 이해하는데 적합한 것으로 평가된다. 신은 인간이 신체를 필요로 하는 것과 똑같은 방식으로 우주를 필요로 한다.<sup>43)</sup>

### 2.3. 쉐퍼-칸트와 헤겔을 넘어서

서론에서 언급한 것처럼 헤겔의 변증법은 인식론이자 존재론이다. 따라서 헤겔 변증법에 대한 평가는 이 양쪽 모두에 대해서 이루어져야 한다. 그런데 헤겔 변증법은 우선 절대정신의 존재방식이며 이로부터 인식론으로서의 변증법이 파생한다. 그래서 우리는 절대정신의 존재방식으로서의 변증법을 먼저 살펴 보았다. 그렇다면 쉐퍼는 이러한 헤겔의 절대정신에 대해 어떻게 평가하고 있는가? 사실 존재론으로서의 변증법에 대한 쉐퍼의 명시적인 평가는 그의 저서에서 찾아보기 힘들다. 그러나 직접적으로 헤겔을 거명하지 않았지만 쉐퍼는 기독교 유신론을 통해 헤겔의 절대정신과 신관을 비판하고 있다. 쉐퍼-정확히 말해 기독교 유신론-은 칸트의 이원론과 헤겔의 일원론 모두를 극복하는 것이다.

칸트는 물자체 또는 절대자를 인간 이성으로는 파악할 수 없다고 했다. 결국 절대자는 알 수 없는 그 무엇이다. 절대자는 인간에게 공허하며 양자 사이에는 건널 수 없는 심연이 존재한다. 이러한 이원론을 극복하고자 헤겔은 절대자가 영원한 타자, 공허한 존재가 아니며 역사를 통해 자신을 드러내는데 이러한 역사가 절대자의 존재방식이라고 주장했다. 즉 유한자와 무한자의 통일인 일원론으로 나아갔다. 그러나 이는 절대자에 대한 잘못된 파악이다. 그렇다면 칸트적 이원론과 헤겔적인 일원론이 어떻게 극복될 수 있는가? 여기에 대한 대답이 쉐퍼의 무한(infinity)과 인격(personality)의 개념이다.

“우리는 무한하지 않고 유한하다. 무한성의 측면에서 보면 우리는 하나님과 완전히 분리되어 있다.”<sup>44)</sup>

인간이 피조물이라는 차원에서는 창조주 하나님과 인간 사이에 심연이 존재한다. 모든 만물처럼 인간도 피조물 중 하나인 것이다. 이 점에서 칸트가 물자체의 불가지성을 언급하고 하나님을 절대적

타자로 간주하는 것은 일면 타당하다. 그렇다고 해서 헤겔처럼 이러한 심연을 극복하기 위해 절대자가 정신으로, 자연으로, 역사로 자신을 외화할 필요는 없는 것이다.

성경은 하나님은 만물을 자신의 외부에 창조하셨다고 말씀한다. 자신의 외부라는 말은 20세기 사 람들에게 창조를 표현하는 최상의 방법이다. 우리는 그 말이 공간적 의미로 사용되는 것을 가리키지 않고 창조는 어떤 종류의 하나님의 본질의 범신론적 연장(pantheistic extension)을 부정한다는 것을 가리킨다.<sup>45)</sup>

그러나 여기에서 끝나지 않는다. 우리는 하나님의 형상을 따라 인격적으로 지음 받았다. 인간성의 측면에서 보면 우리는 하나님의 형상으로 지음받았다. 따라서 하나님은 우리에게 자신에 관해 말씀 하실 수 있다. 또한 하나님은 유한한 피조계의 사실들에 관해서도 우리에게 말씀하셨다. 하나님은 우주와 역사에 관한 참된 사실들을 우리에게 말씀하셨다. 그러므로 우리는 표류하는 존재가 아니다.<sup>46)</sup>

원래 인격이란 통상 자기 반성과 자기 결정력이라는 두가지 기본적인 특성을 지닌다. 하나님이 인격이라 함은 하나님께서 자신이 존재하신다는 사실을 아시고-자기의식이 있으시다- 자기 결정력의 특성-그는 생각하시며 행동하신다-을 지니셨다는 말이며 하나님이 단순한 힘이나 에너지가 아니라는 의미이다. 하나님은 그분(He)이라고 지칭될 수 있는 인격이시다.<sup>47)</sup>

그런데 쉘퍼는 의사소통(communication)이 인격의 중요한 특성이라고 지적한다.

소통이란 내가 염두에 두고 있는 개념을 나의 입술-또는 손가락-을 통해 다른 사람의 마음에 이르게 하는 것을 의미한다. 적절한 소통은 그것이 상대방의 마음에 도달했을 때 그것이 나의 마음에 남아 있는 것과 본질적으로 똑같다는 것을 의미한다. 이것은 그것이 완전히 동일하다는 것을 말하는 것이 아니라 전달하고자 하는 것을 그가 본질적으로 깨닫는다는 것을 의미한다.<sup>48)</sup> 따라서 인간과 의사소통하시는 하나님께서는 인간과 완벽하게 남김없이(exhaustively) 소통하지 않으신다해도 참되게(truly) 소통하신다.

우리가 서로 명제적으로 소통하도록 우리를 지으신 하나님이 말하는 존재인 인간에게 왜 명제적으로 소통해서는 안되는가?<sup>49)</sup>

한 피조적 인격과 다른 피조적 인격 사이의 소통도 완벽하지 않다. 그러나 그것 때문에 그것이 참이 아니라는 사실을 의미하지는 않는다. 따라서 비피조적 인격과 피조적 인격간의 소통의 문제는 한 피조된 인격적 존재와 다른 피조된 인격적 존재 사이의 소통과 질적으로 다른 질서에 속해야만 하는 것은 아닐 것이다. 그것은 완벽하지는 않을 것이다. 그러나 그것은 비피조적 인격이 거짓말쟁이이거나 변덕장이가 아닌한 피조적 인격 대 피조적 인격간 소통이 참된 것 만큼 참될 것이다.<sup>50)</sup>

그렇다면 이러한 인격성의 근거는 어디에 있는가? 쉘퍼는 하나님의 삼위일체에서 그 근거를 발견한다. 삼위일체라는 교리는 궁극적 존재가 상호 친교를 나누는 인격적 본질을 갖고 있음을 확증해준

다.

만일 하나님의 창조사역이 겨우 기계나 식물이나 동물에 그치고 말았다면 인격적인 것에 대한 증거는 없었을 것이다. 그러나 사람을 하나님의 형상으로 만듬으로써 기타 모든 것의 창조 이전에 의사소통하시고 사랑을 하시던 삼위일체 하나님께서 마침내 그런 하나님의 인격, 의사소통, 사랑을 반영할 대상을 창조하셨다. 사람은 하나님에 의해 의사소통이 가능하다. 왜냐하면 사람은 비인격적인 것과 달라서 하나님의 형상으로 피조되었기 때문이다.<sup>51)</sup>

하나님은 타자이다. 따라서 인간은 하나님의 자기 전개가 아니다. 그렇다고 해서 인간이 절대자를 알 수 없는 것은 아니다. 절대자는 인격이시므로 의사소통이 가능하다. 따라서 하나님은 무한하시지만 인격이시라는 점에서 헤겔의 변증법적 신론은 극복된다.

### 3. 헤겔 변증법의 인식론적 차원에 대한 평가

#### 3.1. 쉐퍼의 헤겔 변증법 평가-모순율에 어긋나는 논리다

지금까지 헤겔의 변증법이 존재론적으로 어떠한 의미가 있는지를 살펴 보면서 칸트와 헤겔 그리고 맑스의 주장을 살펴보았으며 이들의 문제점을 지적해 보았다. 이제 인식론적 차원에서 헤겔의 변증법을 살펴보도록 하자. 쉐퍼는 자신의 3부작 『존재하시는 하나님』, 『이성으로부터의 도피』, 『존재하시며 말씀하시는 하나님』<sup>52)</sup>과 『그러면 우리는 어떻게 살 것인가』를 통해 헤겔에 대한 명시적인 비판을 시도한다.

이 4권의 저작들을 통해 쉐퍼는 헤겔의 변증법(辨證法, dialectics) 즉 정(正)·반(反)·합(合)의 논리가 어떻게 반정립(反定立, antithesis)적 사고를 거부하며 우리를 상대주의(相對主義, relativism)로 인도하는가를 설명하면서 이를 비판하고 있다. 하지만 쉐퍼의 나머지 저작들에서도 헤겔의 변증법을 직접 거론하지 않았다 뿐이지 헤겔에게서 초래된 상대주의와의 싸움을 끝까지 전개하고 있음을 확인할 수 있다.

쉐퍼의 헤겔과의 대결은 마치 맑스가 자신의 사회주의 사상을 체계화하면서 종교를 인민의 아편이라고 정의하고 1차적인 공격 대상, 모든 비판의 첫 걸음<sup>53)</sup>으로 삼은 것을 연상케한다. 맑스에게 종교란 자신의 사상을 전개함에 있어서 반드시 극복해야 할 대상이었듯이 쉐퍼에게 있어서는 헤겔은 기독교가 진리임을 드러내는데 반드시 극복해야 할 관문이었다. 그만큼 헤겔은 쉐퍼에게 있어 중요한 인물<sup>54)</sup>이다.

쉐퍼가 바라본 헤겔이 어떠한 존재인지를 파악하기 위해 그의 글을 직접 인용해 보기로 하겠다.

유럽에서는 1890년 이전, 미국에서는 1935년 이전 시기 사람들은 그리스도인이인든 대부분 동일한 전제들에 입각하여 살았다. 즉 그들은 고전적 반정립의 기초에 따라 사고했는데 그들은 만일 어떤 것이 참이라면, 그 반대편은 거짓이라는 명제를 당연하게 생각했다. “A는 A이다”와 “만일 당신이 A를 견지한다면 그것은 비(非)A가 아니다”와 같은 이 간단한 공식은 고전논리학의 제일차적 명제<sup>55)</sup>였다.

만일 어떤 사람이 복음을 선포하기 위해 “이것을 믿으시오 그것은 진리입니다”라고 말한다면 듣는 사람들이 “글쎄요, 만일 그것이 그렇다면, 그 반대편은 거짓이겠죠.”라고 말할 것이다. 반정립의 전제

가 사람들의 전체적인 정신적 관점에서 채색되어 있었기 때문이다. 우리는 역사적 기독교가 반정립의 기초 위에서 있다는 사실을 망각해서는 안된다. 그것 없이는 역사적 기독교는 무의미하다. 기초적 반정립은 하나님은 자신의 비존재와 대립하여 객관적으로 존재하신다는 것이다. 철학자들은 고전적 반정립의 방법론으로부터 이탈함으로써 진리의 개념을 변화시켰고 거기서 현대인이 탄생했다.

절망의 선으로 들어가는 문을 열어놓은 사람은 독일의 철학자 헤겔이었다. 헤겔 이전 시대에는 진리는 항상 반정립의 기초 위에서 생각되었다. 헤겔은 전통적 사상의 직선을 제거하고 그 자리를 삼각형으로 대체시켰다 반정립 대신 우리는 현대인의 진리에 대한 접근법으로서 종합(synthesis)을 갖게 되었다.<sup>56)</sup>

헤겔은 단순한 하나의 철학적 답변을 제공한 것이 아니라 지식의 한계와 지식의 타당성을 다루는 인식론과 우리가 진리와 인식의 문제를 접근하는 방법인 방법론에서 게임의 규칙을 변경시켰다. 모든 사물은 상대적이다. 그러므로 더 이상 반정립에 따라 사고하지 말자. 오히려 종합이라는 답변을 가지는 원리에 따라 사고하자. 방법론이 변화되었다. 즉 그들이 도달하는 또는 도달하려고 하는 진정한 방법, 다시 말해 진리가 변화였다. 이제 진리로서 진리는 사라지고 그 상대주의와 더불어 종합(양쪽 다 진리라는)이 지배한다.<sup>57)</sup>

또한 쉐퍼는 헤겔의 변증법이 진리에 대한 인식뿐만 아니라 우주 및 인간의 역사에도 적용된다고 주장하고 있음을 파악하고 있었다. 제임스 사이어의 책 『the universe next door』에는 코플스톤의 헤겔 연구가 요약되어 있다.

헤겔에 의하면 우주는 점진적으로 전개되고 있으며 따라서 우주에 대한 인간의 이해도 마찬가지로 다. 실제에 관한 그 어떤 명제도 실제 자체를 참되게 반영할 수 없다. 오히려 주어진 명제의 진리성의 한복판에서 사람들은 그 정반대를 발견한다. 이것이 인식될 때 전개되어 정립과 대립관계에 서게 된다. 정립과 반정립 모두에 진리가 존재하는데 이것이 인식될 때 종합이 형성되며 새로운 명제는 새로이 인식된 상황의 진리를 언명한다. 그러나 이번에도 이것은 그 자신의 모순을 포함하고 있는 것으로 밝혀지고 이러한 과정은 무한히 반복된다. 이렇게 우주와 우주에 대한 인간의 이해는 변증법적으로 전개된다 요컨대 우주와 그 인식-인간-은 진화한다.

그 결과 모든 구체적인 입장들은 실제로 상대화된다. 이것은 헤겔의 입장 전체를 지나치게 단순화한 것이긴 하지만 이것은 진리는 반정립이 아니라 종합속에서 찾아져야 한다는 사상으로 귀결되었다. 진리와 도덕적 옳음은 반정립(어떤 것이 참이면 그 역은 참이 아니라는 것)이 아니라 역사의 흐름, 그것들의 종합에서 찾아져야 한다.<sup>58)</sup>

그러나 쉐퍼가 판단하기에 이러한 헤겔의 변증법은 해결책이 아니다. “변증법은 수백년 동안 합리주의 사상이 실패를 거듭했기 때문에 초래된 절망으로부터 만들어졌다. 그 선택은 합리성(rationality)을 희생시키고 합리주의(rationalism)를 고수하는 것이었다. 그는 어쨌든 합리성과 어떤 관계를 갖는 종합을 원했고 이 소원을 이루기 위한 투쟁속에서 종교언어를 사용했다. 그러나 이것은 해결책이 아

니라 단순히 종교적인 말들로 그치고 말았다.”<sup>59)</sup>

쉐퍼는 이처럼 헤겔의 변증법이 종합이라는 방법론을 통해 진리를 상대화하기 때문에 우리가 받아들일 수 없는 논리라고 설파한다. 나아가 쉐퍼는 우리가 반정립의 범주안에서 사고하도록 지어졌으므로 반정립적 사고만이 타당하다고 주장한다.

어떤 사람이 반정리에 입각한 사고는 잘못이라고 말할 때 그가 실제로 행하는 것은 반정립을 부정하기 위해 반정립의 개념을 사용하고 있는 것이다. 하나님이 우리를 그렇게 지으셨기 때문에 다른 사고의 방법은 없다. 그러므로 고전논리학의 기초는 ‘A는 A이지 비A가 아니다’라는 것이다. 이 반정립의 방법론 속에 포함되는 것과 그것을 배척하는 것에 포함되는 것에 대한 이해는 현대사상을 파악하는데 극히 중요하다.<sup>60)</sup>

심지어 쉐퍼는 우리가 반정립적 사고를 포기하고 변증법적인 방식으로 진리를 파악할 때 이는 하나님에 대한 신성모독이라고까지 주장한다.

만일 어떤 것이 참이라면 그 반대편은 참이 아니다. 만일 어떤 사실이 옳다면 그 반대편은 옳지 않다. 따라서 어떤 사람이 반정립을 포기하는 정도에 이르면 즉 우리가 다른 방법론으로 사고한다면 우리는 사실상 그 분을 더럽히고 무시하고 모욕하는 것이다. 왜냐하면 모든 것 중에서 최대의 반정립은 그분의 부존재와 대립하여 하나님이 존재하신다는 것이기 때문이다. 그분은 실존하시는 하나님이시다.<sup>61)</sup>

따라서 우리는 하나님의 존재를 상대화하는 변증법적 사고와 상대주의에 대해 저항해야 하며 그러한 대결은 불가피한 것이다.

우리는 오늘날의 상대론적 사고의 한복판에서 혁명적인 메시지를 필요로 한다. 혁명적이라든가 과격하다는 말은 세계정신이 오늘날 취하고 있는 철저하게 도착적인 모든 형태에 저항하는 것을 뜻한다. 과격하다는 말의 진정한 뜻은 바로 이것이다. 혼합주의는 우리시대의 특징으로서 그것이 세속적인 술어로 표현되든 복음주의적 술어를 포함한 종교적인 술어로 표현되든 다를 바가 없다. 우리 주변세계에 대한 적응이 강요되는 이 마당에 우리가 필요로 하는 무리는 진리와 그리스도를 위한 과격한 세대이다.<sup>62)</sup>

그러나 그리스도의 진리를 드러내기 위해 상대주의와의 대결시 유념해야 할 것은 사랑에 대한 사랑이 필요하다는 사실이다. 대결은 사랑을 잃지 않은 대결(loving confrontation)이어야 한다.

나는 모든 사람들의 필요를 충족시키는 단 하나의 복음전도의 형식이 있다고 생각한다 그것은 바로 사람으로서의 사랑에 대한 사랑을 기초로 형성되는 것이다. 우리는 그들에 대한 진정한 사랑을 충분히 가져야 하고, 인간으로서 우리가 그들이 이미 취하고 있는 견해를 진지하게 생각할 수 있는 아량을 가져야 한다. 우리는 그리스도의 사랑을 베푸는 대신 포장된 답변을 제시하는 경향이 있

다.<sup>63)</sup>

쉐퍼는 헤겔의 사상이 단순하지 않고 복잡하다는 점을 인정한다.<sup>64)</sup> 그래서 쉐퍼는 헤겔의 변증법을 상대주의와 동일시하는 것은 지나친 단순화의 위험을 안고 있음을 지적했다. 하지만 헤겔의 변증법이 반정립적 사고와 모순되는 주장이라는 평가는 비단 쉐퍼만의 주장이 아닌 헤겔 변증법의 비판자들에게서 일반적으로 나타나는 주장이다.

그 대표적인 예로 칼 포퍼를 들 수 있겠다. 포퍼는 헤겔이 변증법이라는 방법으로 형이상학적인 비단 모자로부터 살아있는 토끼를 끄집어내는 요술을 부리는 것은 어린애의 장난에 불과하다면서 헤겔의 변증법을 풍자적으로 비판했다. 또한 포퍼가 보기에는 헤겔 변증법은 과학의 합리성을 말살하는 것으로 변증법의 성공은 부정적의 시대의 시작이었으며 무책임의 시대의 시작이었다.

헤겔은 이성의 자기 모순이 이성의 본성에 속하는 것이며 인간 능력의 약점이 아니라고 주장한다. 이성이 모순과 더불어 작업을 수행해야 한다는 것은 모든 합리성의 본질인데 왜냐하면 이것이 바로 이성이 전개되는 방식이기 때문이라는 것이다. 그러나 과학에 있어서는 모순은 용납될 수 없으며 피할 수 있는 것이라는 가정 위에서 진행되며 모순의 발견은 과학자로 하여금 그것을 제거하려는 노력을 강요한다. 그러므로 과학은 모순을 받아들이면 반드시 무너져 버린다. 그러나 헤겔은 그의 변증법으로부터 다른 결론을 도출하여 모순이 과학적 발전을 이루는 수단이므로 모순은 용납되며 피할 수 없는 것일 뿐만 아니라 소망스러운 것이라고 주장한다. 이는 모든 진보를 파괴할 수 밖에 없는 것이다. 왜냐하면 모순이 피할 수 없고 소망스러운 것이라면 제거할 필요가 없으며 따라서 모든 진보는 종말을 고한다.<sup>65)</sup>

헤겔이 “일반적으로 세계를 움직이고 있는 것은 모순이며, 모순을 생각할 수 없다는 것은 우스운 일”이라고 언급했다<sup>66)</sup>는 점을 감안한다면 헤겔의 변증법이 모순물에 어긋난다는 주장은 충분히 타당성이 있어 보인다.

### 3.2. 변증법은 모순물에 어긋나지 않는다

하지만 헤겔의 변증법이 쉐퍼나 포퍼가 파악하는 것처럼 모순물에 어긋나는 것이 아니라고 주장하는 견해도 있다. 즉 변증법은 ‘A가 비A이다’라고 주장하지 않는다는 것이다. 도리어 변증법은 A는 A 그 자체이다. 그리고 그것이 어떤 필연성을 좇아서 A가 비A로 된다-변화한다-는 것이지 ‘참은 거짓이다’처럼 모순을 인정하는 것이 아니라는 것이다. 만일 변증법이 모순을 부정하고 모순을 인정하는 논리라면 모순적 단계를 넘어서 제 3의 단계로 나아갈 수 없다는 것이다. 즉 모순을 그대로 인정한다면 제2의 모순적 단계를 진리라고 생각하고 여기에 머물러야 한다는 것이다. 제 3의 단계인 종합의 단계로 나아가는 것은 모순을 인정할 수 없기 때문이며 우리는 모순을 봉착할 때 이를 견딜 수 없기 때문에 어떻게든지 해결하려고 하며 결국 모순이 해결되고 지양되는 제 3의 단계에 도달하므로 모순물의 정당함은 헤겔의 변증법에 있어서도 전제가 된다는 주장이다.<sup>67)</sup> 이처럼 정립과 반정립의 관계가 더 이상 모순이 존재하지 않는 종합에서 그 총체적 의미를 획득한다면 모순은 다른 모든 사람들에게서와 마찬가지로 오류의 징표이며 모순이 차지하는 위치는 종합에 비해 부차적인 것이다.<sup>68)</sup>

이처럼 헤겔철학에 있어 변증법이 극히 중요한 위상을 차지함에도 모순율의 합치 여부를 두고서도 상반된 견해가 존재할 만큼 헤겔철학에는 정설이 나와 있지 않다. 헤겔철학의 난해성으로 인해 그만큼 상이한 해석이 가능해지는 것이다.

### 3.3. 모순률과 변증법은 차원이 다르다

그러나 강사가 생각하기에는 모순률 즉 오성적 판단을 기준으로 삼아 변증법의 모순률에 대한 합치 여부를 따지는 것은 사태의 일면만을 보는 것이다. 모순률로 파악되는 오성과 변증법으로 대변되는 이성은 우리가 세계를 파악하는데 모두 필요하다. 오성과 이성은 그 적용되는 영역이 다르다. 오성은 간략히 말하자면 도구·분석적 이성이다. 이는 관습적 이성이라고 표현할 수 있는데 이는 오성이 대다수 사람들이 일상적으로 사용하는 상식적인 이성이기 때문이다. 관습이성 즉 오성은 동일률을 기본원칙으로 하고 있음은 이미 언급한 바 있다.<sup>69)</sup>

이 원칙은 주어진 특정 현상이 그 자체일 수 밖에 없고 존재하는 것은 모두 특정 시점에서 우리가 인지한 것 이외에 또 다른 어떤 것이 될 수 없음을 의미한다. 만일 관습이성에서 이러한 원칙이 없다면 논리적인 일관성은 불가능해진다. 관습이성은 정확히 정의된 것으로서의 현상분석에 터하고 있다. 이것은 사물이나 현상을 고정되어 있는 것으로 그리고 분석이란 목적을 위해 불변적인 경계를 가진 것으로 설정한다. 예를 들면 모래가 옥토로 되었을 때 관습이성은 마치 모래와 토양이 서로 별개의 실체인 것처럼 모래는 모래대로 취급하고 옥토는 옥토대로 취급한다. 이러한 종류의 관심의 지평은 사물이나 현상의 불변성, 독립성 그리고 다른 사물 현상들과의 기계적인 상호 작용이다.<sup>70)</sup> 관습이성이 갖고 있는 내적 논리성은 그 내용과 관계없이 수학적 사고와 공학, 그리고 일상생활의 구체적 활동에서 꼭 필요한 역할들을 한다. 이 이성의 논리는 집을 짓거나 다리를 놓을 때 꼭 필요한 것들이다. 이러한 목적에 대해 진화적이거나 발전적인 방식으로 사고하는 것은 별로 도움이 못된다. 다리를 놓거나 집을 짓는 작업에 동일성 원칙과 다른 방식으로 사고한다면 오히려 파국적인 상황이 발생할 것이다.<sup>71)</sup>

그런데 관습이성의 문제는 그 자체로서 틀렸기 때문이 아니라 현실에 대한 설명에서 자신의 타당함을 지나치게 확대하여 주장했기 때문이다. 관습이성은 변화의 문제를 설명할 수 없다. 예를 들면 관습이성은 인간을 생명 사이클의 특정단계란 관점에서 파악한다. 개개인은 특정 시점에서는 유아이고 다른 시점에서는 어린아이이며 또 다른 단계에서는 성인이라는 방식으로 설명되고 있다. 우리가 관습이성에 기반하여 유아를 분석할 때에는 성인으로 성장해가는 과정에서 되어가고 있는 것을 탐구하진 않는다. 물론 발달심리학자와 해부학자가 개인의 생명사이클에서 두 단계는 여러 가지 방식으로 상호 연결되어 있다는 사실을 간과하지는 않는다. 그러나 A는 A이다는 원칙은 기본 전제로 남아 있다. 이처럼 관습이성은 주어진 실체의 정체성을 파악하고 이 실체가 조작되는 방식을 기술하는 것이다. 그러나 관습이성은 됨의 과정을 체계적으로 탐구할 수 없으며 또한 관습이성으로는 살아있는 실체를 발전의 특정한 한 단계에서 다른 단계로 변화하는 가능성으로 패턴화할 수 없다.

관습이성과 달리 변증법적 이성은 'A는 A이면서 동시에 A가 아니다'라고 주장한다. 이러한 현실인식은 발전적이고 변화하는 속성을 인정하는 것이다. 변증법적 이성은 인간의 정체성을 연구할 때 한 실체가 특정 순간에 조직되는 방식 뿐만 아니라 현재와 다른 어떤 것이 되어가는 방식, 즉 발전의 단계들을 넘어가는 방식을 모두 포착하려 한다. 정체성이 가지고 있는 모순적인 속성 즉 'A는 A이면

서 A가 아니다'라는 속성은 정체성의 본래적 특성 그 자체라는 것이다. 예를 들어 식물들이 무한한 변화과정을 거친다고 해서 자신을 잃어버리지는 않는다. 처음에는 아무 것도 보이지 않지만 어린 싹의 상태에서부터 모든 것들이 이미 만들어지고 있다. 그러나 앞으로 등장할 전체는 비록 현재 발전되진 않았다 하더라도 자신의 내부에 감추어져 이성적으로 내포되어 있는 것이다.<sup>72)</sup>

따라서 A는 A라는 동일성 원칙을 전제로한 논리는 A는 A이면서 동시에 A가 아니라는 원칙에 의거한 논리의 타당성을 검토하기 위해 사용될 수 없다. 그 역도 마찬가지다. 변증법적 이성의 주요 목적들중 하나는 고정된 존재를 설명하는 것이 아니라 과정-됨-의 성질을 설명하는 것이다.<sup>73)</sup> 문제는 무엇이 변화하는 것이고 무엇이 불변하는 것이냐의 구별이다. 변화하는 것에는 변증법적 인식이 필요하다. 하지만 불변하는 존재-하나님-에는 변증법적 이성을 적용할 수 없다. 이점을 기독교 철학자인 도에베르트스는 분명히 지적한다.

그러나 기독교 신앙을 통해 설정된 반정립의 경우는 이와 확실히 다르다. 종교적 반정립은 고도의 종합을 허용하지 않는다. 예를 들어 그것은 기독교의 출발점과 비기독교적 출발점이 이론적으로 종합되도록 허용하지 않는다. 두 종교적 입장을 하나로 포괄할 수 있는 고도의 지점을 우리는 어느 이론 속에서 발견할 수 있는가? 절대적 반정립과 이론적 변증법을 연계시키려는 어떤 시도도 한층 고도의 관점이 종교를 벗어나 존재한다는 환상에 의존하는 것이다. 참된 종교적 반정립은 하나님의 말씀속에서 발견되는 계시에 의해 확립된다. 처음부터 하나님의 말씀은 모든 이상적 형식에 대해 절대적인 반정립의 입장에서 서 있다.<sup>74)</sup>

#### 4. 결론

쉐퍼가 '변증법적 사유가 신성모독이다'라고 까지 강하게 비판한 것은 도에베르트스가 지적한 것처럼 그것이 하나님의 진리에 상대성을 강요하기 때문이다. 쉐퍼가 '반정립적 사고외에는 없다'라는 주장도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 헤겔의 절대정신은 모든 유한자의 변화를 통해 자신을 드러내므로 이미 헤겔의 변증법 속에서 절대적인 것마저도 잠식하는 단초가 들어 있다고 볼 수 있다. 그러므로 우리는 비진리와 대결해야만 한다. 하지만 인간은 유한하며 변화하는 존재이다. 그러므로 변증법적 이성이 우리의 삶의 진실을 드러내주는 측면도 부정할 순 없다. 변증법이란 말의 어원이 소크라테스의 대화법으로부터 나왔다고 한다. 타인과의 대화를 통해 우리는 자신의 결함을 발견한다. 한계를 경험한다. 우리는 자신의 모순을 극복함으로써 발전하는 것이다. 따라서 우리는 대결해야 될 것과 포용해야 될 것에 대한 비판적인 안목이 필요하다. 하나님께서 우리에게 이러한 눈뜸을 허락해주시길 기도한다.

- 1) 생명의 말씀사가 74년에 간행한 『창세기의 시공간성』에는 역자가 exhaustive란 용어를 ‘달통(達通)한’ 이라고 번역했다.
- 2) 웨퍼, 『위기에 처한 복음주의』 (생명의 말씀사),p.36.
- 3) 김균진, 『헤겔과 바르트』 (대한기독교출판사),pp.23-25.
- 4) T.Z. 레빈, 『소크라테스에서 사르트르까지』 (동녘),p.217.
- 5) 이와자 시게루, 『칸트, 헤겔, 마르크스는 이미 낡았는가』 (보성출판사) p.140.
- 6) 같은 책,p.75.
- 7) 칸트는 12개의 범주를 언급했는데 양·질·관계·양상의 네 항목 안에 각각 단일·다수·총체, 실제·부정·제한, 실제·인과관계·상호관계, 가능성·현실성·필연성의 범주가 있다
- 8) 레빈, 앞의 책, pp.217-218.
- 9) 경험이 감성과 오성의 결합으로 이해됨으로써 칸트에게서 인간의 개별적인 감각을 중시하는 경험론과 인간이 선천적으로 가졌다고 간주되는 이성과 추리능력을 강조하는 합리론과의 대립은 극복된다.
- 10) 이진경, 『철학과 글썽 청소부』 ,p.126.
- 11) 이자와 시게루, 앞의 책, p. 141.
- 12) 이진경, 앞의 책, pp.118-119.
- 13) 한단석, 『헤겔 철학사상의 이해』 (한길사), p.253.
- 14) 이자와 시게루, 앞의 책, pp.77-78.
- 15) 이진경, 앞의 책,pp.126-127.
- 16) 한단석, 앞의 책, pp. 251-253.
- 17) 김균진, 앞의 책, pp.29-30. 헤겔철학의 종교적 동기를 강조하는 것은 헤겔에 대한 유신론적 해석에서 주로 볼 수 있다.
- 18) 한단석, 앞의 책, pp.90-92
- 19) 헤겔의 이러한 주장은 하나님의 존재방식이 돌이나 의자가 여기에 존재하는 방식과 똑같다는 것처럼 들린다. 하나님은 물질이 아니라 영이시다.
- 20) 절대이념이 무엇인가? 그것에 대답하기란 쉽지 않다. 아마 가장 최선의 대답은 ‘모든 것’이라는 것이다. 헤겔은 절대이념이 모든 규정성을 포함한다고 말한다. 헤겔이 말하는 절대이념은 자신의 내부에 모든 규정적이거나 명백한 것-모든 인간, 모든 나무, 모든 별, 모든 산 등-을 포함한다는 것이다. 또한 예술과 이념은 절대이념이 자신을 이해하는 다른 방식이다. 피터 싱어, 『헤겔』 (시공사),p.143
- 21) 김균진, 앞의 책, p.79.
- 22) 김균진, 『헤겔철학과 현대신학』 (대한기독교출판사),pp.54-55.
- 23) 같은 책,pp.51-53.
- 24) 『헤겔과 바르트』 ,p.59
- 25) 같은책, p.61.
- 26) 같은 책, pp.55-56.
- 27) 이때 인간의 정신이란 개인의 의식이 아니라 민족정신이다. 정신은 한 민족을 통해 역사의 현실 가운데서 자기를 구체화시키고 실현시킨다. 그러므로 헤겔에게 있어 세계사의 개인은 민족국가이다.
- 28) 『헤겔철학과 현대신학』 , p.40.
- 29) 같은 책, pp.54-55.
- 30) 물론 역사에 대한 인식 자체가 하나님 인식이라고 양자를 동일시 할 수는 없다. 헤겔은 유한한 인간의 정신이 하나님이 라고 주장하지도 않는다. 하나님의 존재는 유한한 존재자 자체와 동일화되지 않고 언제나 자기를 구분한다. 양자를 분리하는 것도 불가능하지만 동일시하는 것도 불가능하다.
- 31) 『헤겔과 바르트』 ,p.42.
- 32) 한단석, 앞의 책, p.207
- 33) 『헤겔철학과 현대신학』 , p.14.
- 34) 박영지, 『헤겔의 신개념』 (서광사), p.155.
- 35) T.Z. 레빈, 앞의 책, pp.293-295.
- 36) 같은 책,p.296.
- 37) 『헤겔과 바르트』 , p.109.
- 38) 맑스, 《포이에르바하에 관한 테제 6번》
- 39) 《포이에르바하에 관한 테제 11번》
- 40) 『헤겔과 바르트』 . p.170.
- 41) 박영지, 앞의 책,p.162.

- 42) 하지만 유한한 사물을 통해서만 절대자가 인식될 수 있다면 즉 절대자가 유한적 세계의 전체와 동일한 것이라고 간주될 수 있을 것이며 이러한 범신론은 무신론(유물론)과 통하게 된다. 쉘퍼도 범신론이 범만물론(pan-everythingism)으로 귀결된다고 주장했다.
- 43) 피터 싱어, 『헤겔』 (시공사), pp.144-147.
- 44) 프란시스 쉘퍼, 이성에서로부터 도피, 『기독교문화관』 (크리스찬다이제스트), p.294.
- 45) 같은 책,p.296.
- 46) 같은 책,p.294.
- 47) 제임스 사이어, 『기독교세계관과 현대사상』 (IVP),pp.29-30.
- 48) 프란시스 쉘퍼, 존재하시는 하나님, 『기독교문화관』 ,p.156.
- 49) 같은 책, p.123.
- 50) 같은 책, p.380.
- 51) 쉘퍼, 『창세기의 시공간성』 (생명의 말씀사),p.67.
- 52) 쉘퍼는 하나님이 존재하신다(God exists)는 것을 하나님이 거기 계신다(God is there)라고 표현한다. 필자가 처음 접한 『 He Is There and He Is Not Silent』의 번역본(생명의 말씀사, 1973년)의 제목은 『거기 계시며 말씀하시는 하나님』이었는데 필자는 개인적으로는 이 번역을 더 선호하는데, 이는 ‘거기 계신다’는 말이 하나님의 무한성과 타자성을 잘 드러내주는 용어라고 생각하기 때문이다 .
- 53) 맑스는 “헤겔 법철학 비판 서설”이라는 논문에서 ‘종교는 궁극한 피조물의 한숨이며 ,무정한 세계의 감정이고, 또 정신없는 상태의 정신이다. 종교는 아편이다’라고 주장하면서 종교에 대한 비판이 모든 비판의 전제라고 말한다
- 54) 흥미로운 사실은 맑스가 그의 『자본론』 1권 제2판 후기에서 ‘내가 자본론 제 1권을 저술하고 있던 때에는 독일의 지식인들 사이에서 형편없는 아류들이 헤겔을 죽은 개 취급하는 것을 기쁨으로 삼기 시작했다. 그러나 나는 나 자신을 이 위대한 사상가의 제자라고 공언한다’라고 언급했다는 사실이다. 맑스에게 헤겔이 정말 중요한 존재였듯이 쉘퍼도 헤겔의 사상을 아주 중요하게 취급한다. 쉘퍼가 보기에 헤겔은 죽은 개가 아니라 생생하게 살아서 현대인들의 사고에 막강한 영향력을 행사하고 있는 인물이었다.
- 55) 쉘퍼가 말하는 반정립적 사고는 모순률(law of contradiction)을 의미한다. 모순율은 통상 ‘A가 B인 동시에 B가 아닐 수 없다’는 형태로 표현되는데 즉 ‘주어진 명제가 참이라면 그것의 부정은 참이 아니다’라는 말이다. 이 모순율은 동일률(law of identity) 즉 ‘A는 A이다’와 배중률(law of excluded middle) 즉 ‘A는 A가 아니고 비A도 아닌 어떤 것일 수는 없다’와 함께 고전논리학의 3대원리를 구성한다.
- 56) 프란시스 쉘퍼, 존재하시는 하나님,앞의책, pp.24-35.
- 57) 프란시스 쉘퍼, 이성으로부터의 도피, 앞의 책, p.263.
- 58) 프란시스 쉘퍼, 그렇다면 우리는 어떻게 살아야 하는가, 『기독교 서구관』 ,p.186.
- 59) 이성으로부터의 도피, 앞의 책, p.263
- 60) 이성으로부터의 도피, 앞의 책, p.258
- 61) 존재하시는 하나님, 앞의 책, pp.69-70.
- 62) 쉘퍼, 『위기에 처한 복음주의』 (생명의 말씀사), p.176.
- 63) 쉘퍼, 변증학의 문제, 『기독교문화관』 ,p.208.
- 64) 존재하시는 하나님, 앞의 책, p.33. 헤겔 연구자 스티얼링은 “헤겔의 철학은 너무 심오해서 거의 대부분이 무슨 뜻인지 알 수 없다”고 고백했는데 헤겔 또한 자신의 죽음을 앞두고 “오직 한사람만이 나를 이해했다. 그러나 그 역시 나를 이해하지 못했다”고 한탄했다. 그리고 오늘날까지도 여전히 그는 이해되지 않고 있는 것처럼 보인다. 황경선, 헤겔, 《인문학연구 3집》 (한국외대)
- 65) 칼 포퍼, 『열린사회와 그 적들II』 (민음사),pp.71-72. 포퍼가 헤겔의 변증법이 부정적 서막이라고 언급한 것은 칸트의 물자체의 불가해성과 관련이 있다. 칸트가 보기에는 인간의 이성이 경험되지 않는 물자체 또는 신을 인식하려하면 반드시 이율배반 또는 모순에 빠지게 되므로 인간의 이성은 절대자를 인식할 수 없다. 그런데도 헤겔은 절대자를 이러한 모순을 통해서 인간의 이성이 인식할 수 있다고 주장하므로 부정적하다는 것이다. 포퍼는 헤겔이 이러한 모순을 고집한 이유를 자신의 철학을 모든 공격으로부터 안전한 독단주의, 모든 철학적 전개과정에 있어서 아무것도 능가할 수 없는 최고 정상을 확보할 수 있게 하려는데 있다고 주장한다.
- 66) 한단석, 앞의 책,p.99.
- 67) 같은 책, pp.108-109.
- 68) J.E. 맥타가르트, 『헤겔 변증법의 쟁점들』 (고려원),pp.32-33. 헤겔의 변증법에서 이처럼 종합의 중요성이 강조되는 것과 관련 프랑크푸르트 학파의 아도르노(Adorno)는 ‘이성의 폭압’이라며 이를 비판한다. 헤겔에게 있어 진리는 총체성이다. 즉 부단한 종합에서 그 의의가 찾아진다. 그런데 아도르노는 종합의 개념속에서 오히려 타자와 특수자를 배제하고 억압하는 동일성의 철학이 내재되어 있다고 주장한다. 즉 종합이라는 동일성의 이름으로 이질적인 것, 통합되지 않은 것, 타자를 억압하는 폭력이 자행된다는 것이다. 그러므로 종합은 거짓화해이며 전체는 비진리이다. 아도르노에게 있어서 동일자에 의

해 비동일자(타자)가 압제를 당한 대표적인 사례가 아우슈비츠 사건이다. 이 사건은 동일자에 의해 비동일자가 죽임을 당한 사건이다. 즉 헤겔이 기대했던 총체성 또는 종합은 달성되었지만 그 총체성은 극단적인 악이 되었다. 헤겔이 모순과 부정립의 중요성을 인식하지만 어디까지나 이는 종합을 위한 것이므로 부정립은 종합속에 매몰될 수 밖에 없으며 이는 현실의 사회속에서는 타자에 대한 억압으로 나타난다. 이에 따라 아도르노는 부정 변증법이란 것을 내세운다. 부정 변증법은 개별적이고 이질적인 것을 동일성의 이름으로 차이를 무시하는 것이 아니라 그 차이를 인정하는 철학이다. 결국 부정 변증법은 부정과 부정립에만 머물러 있는 것이다. 최종욱, 동일성의 해체주의자, 《이론15호

69) 머레이 북친, 『사회생태론의 철학』(솔),p.34. 필자는 북친의 사회생태론을 긍정하는 것은 아니나 그로부터 관습적 이성과 변증법적 이성에 대한 많은 통찰을 얻을 수 있었다.

70) 같은 책, p.35.

71) 같은 책, p.40.

72) 같은 책, p.49.

73) 같은 책, pp.58-59.

74) 헤르만도예베르트, 『서양문화의 뿌리』(크리스찬다이제스트), pp.25-33.