

# 열암 박종홍의 변증법 사상 연구\*

— ‘<철학하는 것>의 철학’으로서의 열암  
변증법 구도의 형성과 한계 —

홍 윤 기  
(서울대 철학과 펠로우)

## 1. 열암의 개인사와 학문적 작업에서 변증법적 논리학이 갖는 위상

“嫻때 보기 좋게 눈이 내렸다”로 시작되는 1969년 12월 28일의 『惠化洞 日記』에서 열암 박종홍은 그의 개인사에서 변증법이 차지하는 위상을 충분히 짐작하게 만드는 언급을 하고 있다.

즉, “밖의 캐비넷 속의 辯證法舊稿를 찾아내어 5개 봉투에 章別로 넣고, 가까이 文匣 위에 安置하니(그야말로 나에게서는 安置다. 20餘年の 功이 들었다고 할 나의 業績의 하나임이 틀림없고, 나의 腦裡를 떠난 일이 없는 生涯計劃 中の 骨子이기 때문이다) 인제 마음이 푸근하게 놓이는 것 같다. 이번 겨울 放學중으로 이것만은 完全히 脫稿할 수 있었으면 좋겠다.”(VII/37-강조 필자)<sup>1)</sup> 이렇게 그의 개인사에서 변증법을 골자로 한 대논리체계의 수립이 거의 집념의 자태를 띄게 된 동기에 대해서 지금까지 진지하게 논의된 바는 없다. 그러나 열암의 이 학문적 응지가 오로지 순수강단철학적인 동기에서 유발된 것이 아

\* 이 글은 동일 제목의 ‘제11회 열암학술발표회’(1996. 12. 14.)에서 발표했던 논문을 3분의 1로 축약한 것이다. 축약되지 않은 본문은 열암기념사업회 편, 『현실과 창조 - 열암철학의 연구』(1997년 상반기 출간 예정)에 실린다.

1) 본 논문에서 소괄호 안의 로마숫자는 『朴鍾鴻 全集』(전 7권, 형설출판사, 1982)의 권수를, 아라비아 숫자는 해당되는 권의 쪽수를 가리킨다. 그 밖에 저자 표기 없이 연대와 쪽수만 기재된 소괄호는 모두 해당 연도에 쓰여진 열암의 저서나 글에서 인용되었음을 가리킨다.

니었다는 점만은 분명하다. 그는 자기가 사는 시대의 지배적 생활상황을 자기 철학의 출발점으로 포착하고 있었으며, 이 생활상황이 주는 실존적 조건을 자기 철학에 입각하여 철학적으로 표현할 줄 아는 당대 몇 안되는 ‘한국철학자들’ 중의 한 사람이었다. 이런 이유로 열암의 철학활동은 아직도 한국철학계 전반을 제약하는 삼도논법적 조건의 극복이라는 관점에서 조명되어야 한다. 즉 한국현대철학은

- 현대세계철학의 주류를 이루는 서양철학과의 이론발전 및 문화적 정체성 확립 수준상의 괴리,
- 제국주의 식민지배에서 기인하는 한국전통철학과의 의식상의 단절,
- 그리고 무엇보다 분단을 대전제로 그 내부에서 불균등 분화가 가속되는 당장의 한국 현대사회 현실로부터의 실천적 고립

이라는 3가지 악조건 아래 전개되었다. 열암의 철학작업은 위의 세(악)조건 아래 분투한 한국현대철학의 수준을 대표한다. 통상적인 의미로 열암은 ‘실천철학자’였고, 비록 한계가 분명했지만 자신의 철학적 신념을 바탕으로 현실의 권력관계에 ‘철학자로서’ 개입했다. 그 뒤의 한국사는 불행하게도 열암의 철학적 개입이 현실에 아무런 ‘철학적’ 흔적을 남기지 않는 쪽으로 진행되었다. 그러나 이 시대 한국 철학에서 중요한 것은 그 실패를 철학적 실패로 포착하는 가운데 열암철학의 이론적 측면을 ‘철학적으로 문제삼을 수 있게끔’ 철학적 현 재성을 부여하는 것이다.

## 2. 열암 철학 출발점의 독특성

열암의 철학은 그 시간의식에 있어서 전통과의 연속보다는 그로부터 단절된 사유공간에서 새로이 자기 철학을 건축해야 한다는 입지확인에서 출발하고 있었다. 한국현대철학 초기의 철학분자들은 전통의 급격한 단절과 외래철학의 일방적 수용이 지배적인 학문 풍토 안에서 철학을 선택하면서도 자기 철학 없는 사회에서 철학을 해야 하는 기

묘한 상황에 빠져들었다. 이로 인해 한국현대철학에는 '자기 철학의 빈곤'을 극복해야 한다는 초기 과제가 부여되었다. 열암이 수행한 <철학하는 것>의 탁월함은 현대 한국에서 새로이 펼쳐져야 할 철학이라는 것이 위의 상황을 구성하는 요인들 가운데 어느 것 하나도 제대로 소화하지 못하고 있음을 분명히 의식한다는 데 있다. 따라서 그는 기댈 만한 자기 철학이 없는 상황에서 철학하는 행위 그 자체를 철학이라고는 전혀 필요로 할 것 같지 않는 삶의 현실에다 직접 노출시켰다. 따라서 열암은 그 어떤 정돈된 철학체계가 아니라 '<철학하는 것>'이 낳은 현실에서 수행된 철학'을 보여주었다는 그런 의미에서 한국 현대철학의 초기 국면을 대변하는 철학활동가로 평가받아 마땅하다.

### 3. 열암 초기 철학에서 변증법 의식이 차지하는 규정적 위상: '철학'의 낯설음과 "우리의 <철학하는 것>의 출발점"(I/315)

#### 3.1. 생활활동으로서의 <철학하는 것>과 그 활동적 계기로서의 현실적 모순

열암은 일제 당시 최고 교육기관에서 그리스 고전철학에서 마르크스주의에 이르는 서양철학 전반에 대해 정규교육을 받은 터였다. 그런데 중요한 것은 이런 서양철학적 기본교양에서 획득된 철학적 지식들이 "<철학하는 것>의 출발점"이라는 문제의식 앞에서 전적으로 유보되고 있다는 점이다.

"나의 문제의 소재는 학교의 한 과목으로서의 講壇哲學을 학습함에 있어서 그 무엇으로부터 시작할 것인가 하는 것이 아니다. 다음으로 고대철학의 발단을 새로이 穿鑿하려는 것도 아니다. <哲學하는 것>(das Philosophieren)의 출발점이 나의 문제다. 철학적 사색의 출발점이라고 하여도 무방할듯 싶으나 또한 觀想的

思辨哲學을 연상케 되는 한에 있어서 이 술어를 쓰지 않기로 하였다. 우선 나의 의문은 <哲學하는 것>의 출발점을 문제로 제기할 수 있는가 없는가로부터 비롯된다.”(I/301)

이 귀절에서 얘기하는 <哲學하는 것>의 출발점이란 철학의 ‘학문적’ 출발점을 뜻하지 않는다. 이때문에 철학사적으로 축적된 ‘철학’의 일반적 성과물들은 <哲學하는 것>의 출발점에서 제외된다. 즉 철학은 <哲學하는 것>의 출발점에서 배제된다. 이러한 역설은 철학이라는 학문적 장르 그 자체가 실제로 철학활동이 벌어지는 현실상황과 그 상황의 활동적 구성분자인 각 개인이나 특히 민족에게 대단히 낮은 상태에 있다는 점을 감안하지 않으면 도저히 이해될 성질의 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 열암은 이렇게 철학이 낮은 현실상황에서 다름아닌 ‘철학’하는 것의 출발점을 찾고 있다. 철학에 대한 이런 이율배반적 행태는 이번엔, 철학이 낮은 그 현실 그 자체가 바로 철학을 요구한다는 것을 예감하지 않으면 그 역시 도저히 이해될 성질의 것이 아니다. 이렇게 되면 우리는 철학이 우리가 사는 현실 그 자체의 산물이 되도록 하는 모종의 개념장치를 할 수밖에 없다. 열암은 이에 두 계기를 포착한다.

(1) 우선 철학은 특정의 전문적 학문이기 이전에 현실에서 일상적으로 벌어지는 생활활동, 다시 말해 <철학‘하는’ 것>으로 간주된다. 이에 따르면 특정 철학은 특정 생활상황에서 이루어지는 특정 생활활동, 즉 <철학하는 것>의 결실이다. 생활활동으로서의 철학활동에 대해 열암은 다음과 같이 기술한다. “哲學하는 것은 사람의 본성에 속한 것이오 단지 학과의 일부분도 아니며 학자의 理知로서 짜낸 어떤 특이한 영역도 아닐 것이다. <哲學하는 것>은 사람에게 있어서의 근본적인 生起(Geschehen)다. 따라서 철학을 시작한다고 하여 본래의 사람을 떠나 별다른 생활을 할 수는 없다.”(I/302)

(2) 하지만 일상생활 전체가 철학활동으로만 이루어지는 것이 아니라고 한다면 이 일상적 생활활동이 철학활동을 하게 만드는 별도의 계기가, 그것도 현실적인 계기가 찾아져야 한다. 여기에서 열암 초기 철학의 이론적 핵심이 되는 모순의 개념이 등장한다. 즉, “누구나 문

제가 철학적 문제임을 알고 그것이 철학적 문제라고 하여서 비로소 哲學을 하는 것이 아니라 **악착하게도 해결을 強迫하는 각자에게 있는 어떤 모순이** 드디어 ‘哲學하는 것’에까지 이르게 하는 것이나 아닌가. 즉 철학이 무엇이라는 개념을 가지기 전에 우리는 사실에 있어서 철학을 하고 있다.”(I/ 301~302. 강조 필자) 모순이란 “절대로 독립한 두 사물이 서로 대립한 채로 一者が 他者を 정복하고 마는가, 그렇지 아니하면 타자에게 정복을 당하고 마는가, 兩者間에 결말을 내려고 양자가 서로 싸우는 곳”에서 찾아지는 것으로서, “兩者가 서로 싸우는 곳에, 즉 투쟁에 있어서만 우리는 참된 의미의 모순을 볼 수 있(는)” 그런 것이다.(같은 쪽) 모순의 입지를 이렇게 서로의 명운이 걸린 현실적인 투쟁의 현장으로 설정하고 여기에서 <철학하는 것>의 계기를 결부시키면 철학하는 것의 출발점은 그 어떤 이론적인 것이 아니라 어느 면에서 일단 이론과는 무관하게 보이는 ‘철저하게 즉 (卽)현실적인 것’이 노출된다.

### 3.2. <철학하는 것>의 출발점을 정립하는 과정: 역추상화를 통해 건설적 선규정성을 갖는 ‘시작 이전의 출발점’ 탐색

여기에서 열암은 <철학하는 것>의 출발점을 정립하기 위해 서양 철학 전반에서 제시하는 이론상의 ‘시작’ 개념들을 보다 근본적으로 “어떻게 하여 그러한 개념에 먼저 도달할 수 있는가 (하는-필자) 그때의 출발점”으로 끌고 간다. 이런 ‘시작 이전의 출발(Ausgang vor Anfang)’이라는 추론방식에 따라 열암은 “<로고스> 이전의 생생한 사실 자체에 한 걸음 더 올라 가”(I/311) “그러한 판단이나 표상에 도달하기 전에 그 지반이 되어 있는 전체적 구체적인 출발점이 있(다)”(I/305)는 결론에 도달한다. 이리하여 <철학하는 것>의 출발점은 ‘철학하는 사람’의 머리에서 그의 신체가 움직이는 생활의 일상으로 바짝 접근할 수밖에 없다.

이 과정에서 그는 철학 선진‘국’으로부터 자신의 철학활동을 위한 독자적인 ‘입지’를 ‘분립’시키면서 동시에 그 입지를 (우리가 당연히

점취해야 할) '선진적' '성과'로부터도 '분리'시켰다. 무엇보다 열암은 자기 철학의 활동 현장이 단지 동서양 모든 철학 선진국의 '현실적' 영향뿐만 아니라 그 선진적 성과의 핵심인 일체의 '학문적' 전통에서도 벗어나야 함을 역점적으로 강조했다. 열암은 우리가 벗어나야 할 서양 학문의 핵심으로서 서양 철학의 로고스 전통 전체를 지목하고 있다. 그리고 열암은 우리가 철학하는 것을 개시하기 위해 로고스 이전으로 소급해 가기를 권하고 있는 것이다. 여기에서 열암의 철학 작업을 일생동안 규정한 요소개념상의 골격, 즉 '<로고스> = 개념적 사실 = 현실을 망각한 진부한 이상 = 현실도피적 태도' 對 '<로고스 이전> = 생생한 사실 = 제일차적 근원적 실천적 태도 (또는 가장 실천적인 근원적 교섭) = 현실 그 자체'라는 대립구도가 형성된다.

### 3.3. <철학하는 것>의 실천적 기반과 변증법의 가동: 이론과 실천의 '변증법적' 통일로서의 <철학하는 것>

이런 점을 염두에 두고 그가 현실 개념의 최우선적인 요건으로서 "나의 일상생활에 있어서 제일 가까운 것"(I/310)이라는 조건을 제기했을 때 그 조건에 가장 적합한 것으로 떠오른 것은 그가 "<現實的存在>"라는 술어를 붙여 "<實踐의인 第一次的 根源的 存在>"라고 지칭한 것이었다.(I/312) 현실적 존재라는 술어에 대해 열암은 "무시하면 할수록 더 일층 역세계 저항해 오는 이 현실계의 대립"(I/313)을 결부시킴으로써 현실이라는 개념이 순전히 긍정적인 성격의 것이 아님을 분명히 하고 있다. 열암에서 현실은 어디까지나 그것이 각 개인의 현실에서 대립적인, 그리고 나아가 모순적인 현실로서 억압을 가함으로 해서 그 개인에게 현실로서 유의미한 것이었다. 그러므로 이 열암이 뜻한 바의 현실은 끊임없이 각 개인을 한계정세로 몰아넣는 것이었다. 그러나 "限界情勢에 처한 사람은 觀想的 思惟로서가 아니요 一層 感性的인 구체적 실천으로 자기의 곤경을 극복할 수밖에 없을 것이다"(I/326. 강조 필자). 이러한 한계정세는 실존철학에서 상정하는 실존적 한계상황이 아니라 철저하게 사회적인 것으로서, 경험

적으로 확증됨과 동시에 실천적으로 극복되어야 할 당위를 그 안에 이미 내포하는 그런 성격을 띤 “우리의” 생활위기를 가리키는 것이었다. 열암은 자신에게 확보된 그런 현실인 조선 민중의 비참한 생활을 다음과 같이 묘사하고 있다. “그러면 우리란 그 누구인가. 草根木皮로나마 生命을 維持할 方途가 이제는 끊어진 男負女戴로 滿洲의 曠野 西伯利亞의 荒原을 流浪한다고 하라 日本來地의 都市를 거리거리 헤메인다고 하라 朝鮮 사람은 영원히 朝鮮사람일 것이올시다.”(I/376) 이런 식으로 “현실적 존재를 개념적으로 명백히 파악”(I/ 317)하고자 할 때 <철학하는 것>이 시작되며, 그 때의 철학적 생활태도를 열암은 “감성적인 사회적 활동”(I/319)으로 개념화시킨다. 따라서 “우리의 철학적 요구는 이데아의 인식도 아니오 신의 인식도 아니(라) 현실적 존재로 출발하여 현실적 존재 그것을 개념적으로 명백히 파악하려는 것”이다.(같은 쪽) 그리고 감성적인 사회적 활동으로서의 철학적 태도란 “다른 실천으로서의 전향이 필요한 것이 아니오 그로써 생활하고 있는, 아니 생활하고 있지 않을 수 없는 평범한 듯한 일상의 감성적 사회적 실천 그대(로)”를 가리킨다.(같은 쪽) 바로 이 “**감성적 사회적 실천으로서의 생활**”이 열암에게는 현실적 존재의 파악 내지 그 현실성의 성질을 규정함으로써 <철학하는 것>의 “실천적 기반”이 된다. (같은 쪽) 이에 **생활 그 자체가 철학하는 것의 현장인 것이다.** 라는 열암 철학의 제1명제가 성립된다.

이에 따라 <철학한다는 것>은 본질적으로 사회적일 수밖에 없는 감성적 실천의 주체인 “지금(의) 내”가 “비록 미미한 생활이나마 내가 속하는 그 사회의 영향을 전적으로 받고 앉아 있는 것”을 자각하는 것으로서, 그 출발점은 “개인으로서의 내”가 아니다. 그것은 내가 받는 것과 똑같이 사회적 생활의 제약을 받음으로써 “동일한 실천적 기반을 가(졌다)”고 파악되는 “우리”로서, “여기에 철학은 나의 철학 이라기보다도 우리의 철학으로서 나타날 것이다.”(I/329) “이에 <철학하는 것>은 철학자 자신의 실천적 태도를 가장 중대시하지 않을 수 없게 된다.”(I/318) 따라서 열암이 상정한 철학자의 실존은 나의 철학이 곧 우리의 철학이라 할 수 있는 그런 생활을 하는 것으로서, 철학하는 것의 사회적 조건이 다른 사회인들과 동일한 실천적 기반

위에 기초하고 있음을 자각함으로써 사회 내의 어떤 인간도 획득하지 못하고 있는 인식의 진리와 그 보편성을 선험하고 있다는 데 그 특징이 있다. 바로 이런 정황적 구도 아래서 <철학하는 것>은 “인식의 전제 조건과 또한 결정 조건을, 즉 <철학하는 것>의 기반을 실천 가운데서 구하는 곳에서 이론과 실천의 변증법적 통일이 성립(되도록 하는 것)”(I/330)으로 최종 규정된다. 여기에서 열암철학의 제2명제 즉 변증법이란 감성적 사회적 실천인으로서의 철학자가 그 실존을 결코 수행해야 할 철학함의 활동양태 그 이상도 그 이하도 아닌 것이다.

#### 4. 미완의 변증법 구도로서의 열암의 변증법 연구

##### 4.1. 이론과 실천의 통일 방식으로서의 변증법에 대한 열암의 단초적 구상: 감성적 사회적 민족적 실천의 변증법적 지양

비록 로고스적 전통과 넘기 힘든 거리를 두고 있기는 했지만 열암은 철학의 궁극적 귀결이 ‘이론’에 있음을 정확하게 파악하고 있었다. 철학이 이 이론과 전혀 유리된 사회적 현실에서 사회적 존재자로서 만들어내고 기여해야 하는 것은 바로 그 이론이었다. 열암에게 있어서 변증법은 바로 그런 이론과 실천을 매개하여 실천을 실천적인 것으로 명확히 파악하게 만들고 동시에 이론을 이론적인 것으로 성립시키는 거의 유일하게 선택가능한 방책이다. 즉 변증법은 철학자의 실천적 태도라는 의미에서 “철학하는 것의 방법”이었지 “철학”의 방법은 아니었다.(I /331)

(1) (우선 이론과 실천이 변증법적으로 통일되는 방식에 대하여): 이론과 실천은 일단 “對立物” 및 “他者”로서 상호 “制約”한다. 그러나 이 제약은 억제나 제한이 아니라 그 반대로 상호발전을 위한 지도와 요청의 기능을 한다. 여기에서 변증법은 이론과 실천 양자가 자기의 발전을 의도하는 한 서로를 그 자기 발전의 조건으로 요청하는 과정으로 부각된다. 즉 변증법은 발전의 방법인 것이다.



(2) (그 다음 변증법적 통일의 방식이 <철학하는 것>에서 관찰되는 양상에 대하여): 이론과 실천의 변증적 통일의 방식에서는 그 실천이 감성적 사회적 실천으로 되어 있고 이론은 어디까지나 그 감성적 사회적 실천의 요구이자 산물임에도 불구하고 <철학하는 것>의 방법에 와서는 감성적인 것의 위상은 급격히 위축된다. 이리하여 이론과 실천의 변증법적 통일은 “시초에는 개적 현상의 자각으로부터 출발하여 일반적인 추상적 인식으로 나아가 현실적 존재를 일층 심각하게 파악함으로써 다시 현실적 존재에 대하여 새로운 실천적 활동을 하게 됨”으로써 “단지 이론적 범위 내의 변증법에 머무르는 것이 되지 못하고 그 방법에 있어서도 또한 근본적으로… 변증법적 입장에서 된다.”(I/332) 변증법은 ‘실천 → 이론 → 고도의 이론 → 고도의 실천’이라는 이론-실천의 현실적 변증법을 ‘감성적 인식 → 논리적-추상적 인식(또는 사유) → 고도의 실천으로의 전향’이라는 주관적 인식과정으로 보완한다.

이러한 열암의 변증법 구상이 전적으로 열암 자신의 독창적 산물이라고 보기는 힘들다. 그러면서도 열암의 변증법 구도는 외국에서 유입된 이론 요소들을 절충한 것 이상의 공조형상을 보여준다. 당시 거의 특권적으로 고등교육에 접할 수 있었던 식민지 지식인들의 실천적 자의식은 “현실을 떠난 철학, 현실을 잊어버린 철학”에 대해 거의 혐오에 가까운 거부감을 갖게 하였으며, 그렇게 감성적 사회적 실천과 유리된 철학의 근원을 마르크스주의적인 계급분석법에 의거해 추적해 보려는 시도로 나타나기도 했다.(I/372) 열암의 각종 입론으로 미루어 볼 때 그가 변증법의 실천적 기반으로 삼았던 일상적 평범성에서의 현실적 실천은 ‘감성적’이고 동시에 ‘사회적’인 차원을 지나 ‘민족적’인 것도 그에 뒤따르는 이론의 준거점으로 내장하고 있는 것이었다. 변증법이 이러한 실천을 이론으로 매개할 경우 나타날 이론은 단지 감성적-사회적으로 보편적인 것이 아니라 민족적 특수성도 필연적으로 함축해야 하는 그런 내용의 것이어야 하는 바, 철학하는 사람으로서의 열암은 이런 이론이 “우리들 속에서만 용솨음치는” “우리의 철학”이기를 기대했다.(I/364) 이에 따라 열암에 있어서 “현실을 떠난 철학, 현실을 잊어버린 철학”(I/372)이란 전적으로 “<우리>를

잊어버린 철학”(I/365)과 동일시되었다. 필자의 짧은 소견으로는 ‘우리’를 현실 그 자체와 동일시하고 변증법의 구도에 민족의 개념을 기본범주로 장착시킨 열암의 발상은 세계사의 흐름에서 후발국으로 또 피압박 식민지 국가로서 현대사를 시작한 한국과 같은 나라에서 선발 제국주의 국가를 추적하고자 할 때 그 추진력이 되는 ‘정신적-문화적 정체성’을 어떤 모양, 어떤 방식으로 규정하고 나갈 것인가에 대한 일종의 철학적 포석으로 보여진다. 분명히 이와 같은 비전은 단지 그 당위와 필요성을 역점적으로 주장한다고 해서 달성되는 것이 아니라 서양 철학의 문제 상황에 팔복할 만한 철학적 구도와 논증을 제시함으로써만 비로소 성취될 성질의 것이었다. 이것은 곧 열암의 철학 작업에 엄청난 이론적 부담이 실리게 됨을 의미했다. 그리고 결론적으로 열암은 이런 과업의 완수에 실패했다.

#### 4.2. 열암 변증법 구도의 이론적 맹점: 이성에 의한 자기 계몽의 결여와 현실구조에 대한 총체적 인식의 부재

일단 순수방법론의 관점에서만 볼 때 변증법은 흔히 종합의 논리라고 규정되지만 실질적으로 그것은 ‘분석과 종합의 종합’으로 작동될 때만 그 논리가 적용되는 사안의 요구에 적절하게 부응한다는 특징을 지닌다. 따라서 철학의 방법으로서의 변증법은 결코 기초적인 것이 아니라 거시적 조망과 미시적 관찰을 적절하게 발휘하는 통찰력과 고난도의 논증기술을 필요로 하는 일종의 고급 이론에 속한다. 그리고 변증법에서는 특정 사안을 다룸에 있어서, 각기 그 대상 영역이나 특정 문제의 구획이 어느 정도 가능한 각 분과학문에서는 별달리 필요로 하지 않는, ‘인식주관과 해당 사안의 국면별 연관성’이 핵심적인 관심사항이 되어 있다. 그러므로 변증법은 단순히 몰주관적으로 적용되는 순수한 방법(Methode)이 아니라 그것을 활용하는 인식주관 내지 해당사안의 동시적 변화를 의도하면서 부러지는 일종의 기예(Kunst)라는 측면이 있다. 이러한 특성때문에 변증법은 그것이 전개되는 시대에 철학적으로 최고의 발달가능성을 인정받고 가장 많은 관

심이 되는 인식능력을 담보할 때만 변증법으로서 성공적인 구도를 전개시킬 수 있다.

이 변증법의 일반요건에 비추어 볼 때 새로운 실천 양식을 지향하는 열암의 변증법 구도에서 가장 취약하게 나타나는 점은 그의 이런 비전을 감당하면서 서양 철학의 인식론적 성과를 상회할 정도의 발전 가능성을 보일 고도의 인식능력에 대한 예비적 성찰이 제대로 시도되지 못했다는 것이다. 나아가 서양 철학이 축적한 인식능력들에 대해서도 열암은 당시 서구에서 압도적이었던 실존철학이나 유물론의 영향 아래에서 일찌감치 탈(脫)로고스적으로 인식론의 방향을 잡음으로써 근대적 계몽의 성과를 집약하고 있는 이성(理性) 전통의 철학적 수용은 사실상 불철저하게 이루어졌다. 이로 인해 열암이 구상한 변증법에서 변증법 작동의 실천적 결과를 책임있게 수임할 주체로 상정되어 있는 <민족> 또는 <우리>의 개념에는 자신의 현실을 이성적으로 돌아볼 자기계몽의 의무가 원천적으로 면제되어 있었다. 그러나 이성의 관점을 확보하지 못한 감성에 변증법과 철학의 중심축을 설정하는 것은 이론적으로나 실천적으로 발전의 전망이 그리 밝지 않은 모험에 속한다. <지금>, <이곳>에서 이루어지는 생활에서의 감성적 실천에서 현실적 위기를 확인하여 거기에서 변증법적 지양을 결부시킬 경우 그 지양의 작용력은 실천적 '행위'에만 감성적으로 타당할 뿐 위기의 '구조' 자체에 현실적인 구속력을 발휘하지 못할 수 있다. 따라서 감성으로 감지되는 수준의 위기로까지 발전하는 현실적 모순은 실천적일 뿐만 아니라 구조적이며 나아가 사회적 관계에 상대적이다. 그러므로 모순의 이런 성격은 거기에 관련된 인간에게 총체성을 확보할 수 있는 인식형태를 요구한다. 열암의 변증법 구상에서 치명적인 이론적 결함은 '감성적 사회적 민족적 실천'을 그것들이 단지 일상의 평범성, 타인과의 관계, 피압박 민중의 생활고 등으로 인지되는 직접적이고도 즉현실적인 감성 차원에서 포착했을 뿐 그것들을 망라하는 현실의 모순구조 전체를 변증법적 지양권 안으로 편입시키지 못했다는 점이다. 이에 따라 이론과 실천의 변증법적 통일에 대한 열암의 구도에는 그 통일의 '전체적 지평'에 대한 변증법적 인식의 구도가 전적으로 결여되어 있었다. 당시의 맑시스트 이론가들이 모든 위기요인

을 계급모순으로 환원시키고 있었다면, 열암은 모든 위기요인을 감성적 한계상황과 결부시켰던 셈이다. 그러나 반제국주의적인 계급의식이나 탈로고스적인 감성적 실천이나 자신의 현실을 총체적으로 반성하는 이성의 자기계몽을 거치지 않았다는 점에서는 공통된 낙후요인을 내포하고 있었다. 그러면서 열암은 자신의 포괄적인 철학적 역량에도 불구하고 <우리의 철학>이 서양 철학에 대해 일종의 '전통적 독자성'을 가졌다는 것을 숙지시킬 수는 있었어도 그것을 넘어서면서 학문적 기반도 탄탄한 '철학적 탁월성'을 가졌다는 것을 입증할 수는 없었다. 바로 이 점때문에 열암은 서양 철학이나 문화에서 압도적 우위성을 누리려는 부분이 치밀어 들 때는 <우리의 철학>이라는 지향점에 비추어 별다른 철학적 반성이나 변증법적 지양 없이 그것을 일방적으로 채용하는 이른적 소박성을 보였다. 이러한 면모가 가장 전형적으로 드러나는 곳은 다름 아닌 그의 실천 개념이었다. 그의 변증법적 실천 개념은 대상과 자연에 대한 인간의 적극적 활동성과 밀접하게 연관되어 있었다. 여기에서 그 전형적인 사례는 자연을 기술에 의해 지배하여 산업적 발전을 결과시키는 근거가 되는 과학적 인식에서 찾아졌다. 다시 말해서 그가 변증법에서 제시한 실천 개념은 한 편으로 사회적 관계의 변혁을 지향하면서도 다른 한 편으로 인간-자연 관계의 기술적 변혁이 미칠 사회적 민족적 영향을 비판적으로 또 포괄적으로 평가할 적절한 기준을 갖고 있지 않았다.

#### 4.3. 변증법 구도의 패러다임상의 해체와 변증법 요소개념들의 전면적 대체: 1950년대의 열암 변증법 연구 상황

적어도 문헌자료 상으로는 청년기 열암의 철학이론의 기초가 되었던 변증법에 대한 연구는 일제 강점기 말인 1940년대 초에서부터 긴 잠복기에 들어간다. 그러나 이 잠복기 동안 열암의 변증법은 그 개념적 핵심이었던 실천의 현실적 방식이 구체화되면서 패러다임상의 변화가 일어난다. 그러나 이 변화의 모습을 파악하려고 할 때 우리는 열암이 그 어떤 경우에도 변증법의 기본적인 구성요인에 대해서는 일

체의 비판을 제기하고 있지 않다는 점에 주목해야 한다. 이 점은 열암의 변증법적 유물론 비판이 변증법 비판이 아니라 유물론 비판이었다는 사실에서도 확연하게 드러난다. 그러면서도 기존 변증법의 기본 요소들은 현실적으로 보다 구체화된 표현을 얻으면서 전혀 새로운 구성원리에 입각해 재조직되고 있는 것이다. 이런 패러다임 교체는 해방 후에서 6.25를 전후해 출간된 『一般論理學』(1947)<sup>2)</sup>의 예비적 사고인 「창조의 논리」와 『哲學概論講義』(1953) 및 『哲學概說』(1954)에서 구체적으로 드러난다.

(1) 기존의 변증법 구도에서 변증법적 실천으로 간주되었던 것은 ‘창조의 논리’ 안에 전면 흡수되었다. 여기에서 창조란 일정 ‘목적’에 따라 선택되고 분류된 ‘소재’들을 신체적인 노작을 통해 새로운 질을 획득할 수 있게끔 새로운 모습으로 변전(열암의 표현에 따르면, “構形”)시키는 인간의 활동이다.(1947, 232~236) 합법칙적으로 움직이는 사물의 합목적적 변형이라고도 할 수 있는 이 창조의 가장 전형적인 활동은 그 지향점에 따라 3가지로 나타난다. 그 첫째는 “자연에 없었던 새로운 것을 만들어 내는”(위의 책, 239) ‘기술’이고, 그 둘째는 “사회를 대상으로”(위의 책, 240) 그런 작업을 행하는 ‘정책’이다. 그리고 그 셋째는 6.25를 계기로 그 감성적 비참성이 극단으로까지 치달은 비극적 민족현실에 놓여 있는 “일상적인 <나>”를 “歷史를 만드는 建設的인 산 現實”의 “주체”로 “자각하게” 만드는 (III/56) ‘역사적 창조’이다. 이에 따라 각 개인의 자아에게 그 존재의 사실과 의미를, “사물과의 관계에 있어서 드러난 자기를 보도록 함”(III/32)으로써 깨닫게 하는 “향외적 자각”과 “自己內反省, 自己內沈潛”(III/49)을 통해 깨닫게 만드는 “향내적 자각”의 구분이 이루어진다. 이런 구도는 당시의 현대 철학을 프래그마티즘이 대표하는 향외적 철학과 실존철학을 필두로 하는 향내적 철학으로 대별함으로써 변증법을 대체할 현실철학의 새로운 구도로 등장한다. 결국 변증법적 실천은 민족사적인 사명감에 입각해 산업생산과 사회공학을 주도할 공적인 인간의 양성으로 초점이 좁혀지기에 이르렀다.

2) 朴鍾鴻, 一般論理學, 박영사, 1976.

(2) 『哲學概說』은 향내, 향외를 막론한 서양 철학 전반의 한계를 밝히면서 그 대안으로 동양 사상을 전면적으로 부각시키려는 의도가 적극적으로 표현된다는 특징을 보여준다. 그런데 여기에서 특이한 것은 그 동양사상을 부각시키는 방식이 변증법과 관련하여 시사하는 바가 많다는 것이다. 열암에 따르면, “儒敎의 根本이 되는 哲學的인 思想에 있어서는 하늘이 명한 것이 性이요, 性을 따라 잘 발휘하는 것이 道다...서양의 實存哲學은 사람의 本性을 파내었다. 科學 哲學은 事物의 性을 分析해내었다. 그러나 그들은 그것들이 서로 다름만 알고 하나의 하늘이 命한 性임을 看過하였다.”(III/327) 여기에서 우리는 “하늘이 命한 性”이라는 성리학의 핵심개념이 서양 실존철학과 과학 철학의 각 일면성을 통일적으로 포괄하는 담지자로 등장함으로써 기왕에 변증법적 지양이 떠맡았던 ‘철학적 종합’의 역할을 전면적으로 인수하고 있음을 목격한다. 열암은 “哲學的 態度”를 논하는 『哲學概論講義』 緒論의 제II장에서도 역시 변증법이라는 단어를 한번도 사용하지 않은채 현실을 문제삼는 철학적 태도의 핵심적 양상으로 변증법의 기본법칙 가운데 하나인 “現實의 否定的 否定”(III/160)을 부각시키고 있다. 이것은 그 개념적 의도에 있어서 유물론적인 실천이 아니라 철학하는 이의 철학적 태도를 가리키는 것으로서 “無知를 自覺한다는 것, 自己 批判, 따라서 자기를 일단 否定한다는 것”(III/ 162)을 그 출발점으로 삼는다. 바로 이 철학적 태도의 출발점을 열암은 다시 성리학적인 개념으로 재규정함으로써 이 변증법 개념은 진리를 지향하는 철학적 실존양식의 개념으로 전형된다. 즉, “(무지를 자각하는 자기 비판-필자)에 全心 全靈으로 眞知를 사랑하여 마지 않는 성실한 태도가 무엇보다 要求된다. ... 참(誠)이 결여될 때 모든 지식과 기능은 도리어 참(眞)을 歪曲 隱蔽하는 수단으로 바뀌고 말 念慮가 없지 않다. ... 모든 것의 참(眞)을 파악하기 위하여서는 우선 나의 태도부터 참(誠)되어야 할 것이다.”(같은 쪽)

결국 두 철학개론서는 단순한 철학 입문서가 아니라 열암의 철학 활동에서 중심적인 위치를 차지하던 변증법적 패러다임이 해체되면서 그에 뒤따르는 새로운 패러다임을 제시하려는 일종의 사상실험이었던 셈이다. 그러나 이렇게 각기 다른 내외의 사조에 의한 변증법적 실천

의 분점은 그 자체 엄밀한 의미에서 실천적이라기보다 다분히 들여와 있는 것을 필요에 따라 주위담는 실용적 절충책에 그칠 우려가 있었다. 문제는 바로 이렇게 역사적 건설의 사명감에 투철한 주체가 '현실적으로 어떻게' 형성될 수 있느냐에 있을 것이다. 1959년의 박사학위 논문 「否定에 관한 研究」는 바로 이런 문제를 철학적으로 해결하고자 하는 시도로서 1950년대 전체에 걸쳐 진행된 변증법 구도의 해체과정의 어떤 새로운 패러다임으로 귀착했는지를 여실히 보여주는 연구물이다.

우선 열암은 “‘아니다’라는 하나의 否定이 여러 意味에 있어서 쓰여지며 또 論議되는”(II/676) 현상에 주목한다. 결국 ‘아니다’라는 부정사가 철학적으로 생각할 수 있는 모든 영역에서 나타난다는 사실을 귀납적으로 확인하는 절차를 밟음으로써 이 “否定의 存在論的 根據를 存在 自體의 鬭爭에서 보게”(같은 쪽) 만든 근거를 확보하는 셈이다. 그 결과 열암은 부정의 궁극적인 존재론적 근거가 되는 존재의 부정적 성격, 즉 부정성 자체가 현실이다 라는 일반적 결론에 이른다.(같은 쪽) 이에 열암은 부정성을 “東洋의 이른바 天命之性이요 곧 天理”(같은 쪽)로 실체화시킨다. 여기에서 왜 天이라는 실체개념이 부정성의 총괄적 담지자로 상징될 수 있는지에 대한 설득력 있는 논증은 행해지지 않았다. 그러나 여기까지 진행된 열암의 논의를 보면 부정성은 존재의 자기부정으로서 존재와 대립적으로 분립되는 것이라기보다 존재의 또 다른 존재양식이다. 즉 비(非)존재(~가 아니다)는 ‘비’존재(~가 아니다)가 아니라 비‘존재’(~가 아니 ‘이다’)이다. 따라서 부정성은 부정존재로서 존재의 자기동일성의 또 다른 표현일 뿐이며 어떤 존재도 이런 부정존재를 성립시킬 수 있으므로 부정성은 존재의 보편적 현실이라는 추론은 타당하다. 그러므로 열암은 “否定성에 卽한 生活이 곧 天命之性을 따르는 率性的 生活이요, 또 天理에 卽한 生活이다”는 규범적 명제까지 제출할 수 있었으리라 보인다. 이런 식으로 재구성된 열암의 ‘否定性 卽 天理’의 이론은 부정성의 자각을 통해 발현된 부정(“自覺된 否定性, 自覺된 天理의 發現으로서의 否定”)이 결코 반항이나 파괴가 아니라 천명이면서 동시에 건설이라는 점을 강조함으로써 인간을 끊임없는 창조행위로 고무할 근거를 정립하려는 데

근본취지가 있었다. 그러나 실천성에 역점이 두어졌던 본래의 변증법 구도에서 보면 이러한 '否定性 卽 天理'의 이론은 변증법적 지양의 패러다임이 총체적으로 천명론으로 대체되었음을 의미한다.

#### 4.4. 미완의 변증법 초고 『辨證法的論理』

변증법의 논리에 대한 저술이 뇌리를 떠나지 않았지만 변증법에 손을 댈 수 없었던 근본적인 이유는 1955년 2월에 만났던 토인비와의 필담에서 추측해 볼 수 있다. 이 자리에서 열암은 토인비에게 그가 역사과정을 다룰 때 의지하는 음과 양의 개념이 헤겔 변증법과 어떤 관계에 놓여 있는가를 물었다. 이에 토인비는 다음과 같이 대답했다. 즉, “나(토인비)는 헤겔도 우주의 본성에 대해서는 陰陽에 표현된 것과 똑같은 것을 표현하려 했다고 생각한다. 그러나 헤겔은 이것 모두를 오로지 삶과 정신경험의 일부만 포착하는 지적 용어들로만 해석한다. … 陰陽은 헤겔 것보다 더 포괄적인 상징이다.”(VII/94~95-번역 필자) 50년대의 시대 경험과 이러한 지적 만남을 통해 열암은 이에 자신이 변증법을 통해 했던 많은 철학적 주제들이 동양의 천리론을 통해 보다 실제적으로 정식화될 수 있으리라는 확신을 굳혔던 것 같다. 그러면서도 변증법에 대해 쓸 거리가 남아 있다면 그것은 변증법을 일종의 학문 방법으로 취급하는 일뿐이었을 것이다. 그러나 변증법이 학문 방법이라면 문제는 그 방법이 어떤 학문을 위한 것이냐는 것이다.

열암 사망 직후 유고로 출간된 『辨證法的論理』(1978)<sup>3)</sup>를 보면 이 문제에 대한 해답을 찾아보려는 노력의 흔적이 역력하다. 결론부가 씌어지지 않은 이 유고집에서 가장 확연하게 느껴지는 변증법 논의의 기조는 변증법을 모종의 존재론적 탐구와 연관시키려는 이론적 의도이다. 즉 변증법은 그 자체가 존재의 구조이며 동시에 객관적 존재 인식의 방법이자 과정이라는 것이다. 이에 따라 변증법의 고유한 연구 영역은 존재 그 자체인 것이고, 이 존재는 자연과학에서의 자연 만큼

3) 朴鍾鴻, 『辨證法的論理』, 박영사, 1977(초판)/1980(중판).



객관적 독립성을 가지므로 변증법은 일종의 ‘존재과학’이 된다. 그리고 모순은 이 존재의 객관적-보편적 구조로 확인되고 있었다. 열암 유고의 대부분을 차지하는 헤겔 변증법에 대한 논의는 헤겔의 『대논리학』 전체를 변증법 체계로 간주하는 가운데 진행된다. 그러나 헤겔 논리학에서 변증법이 차지하는 특정적 지위를 도외시하고 그의 논리학 전체를 변증법으로 일괄 해석하면, 각기 양상을 달리해 나타나는 사고대상별로 각기 다른 양식의 논리들이 적용되는 논리방식 선택상의 준별성은 사라지고 오직 변증법 자체가 사고의 대상영역 전체를 감당하는 것처럼 보이게 된다. 이런 점 역시 열암이 변증법을 ‘존재과학’의 방법으로 확정하고자 했던 학문적 열망의 증거라고 보인다.

## 5. 변증법과 열암의 정치적 실천: 비변증법적 실천과 비실천적 변증법의 분립과 공존

결국 실천적 변증법의 구도 아래 함양된 열암 초기의 정치적 지향점은 ‘천리론’이라는 새로운 틀 안에서 보다 현실에 가깝다고 생각된 실행목적을 획득했다. 그가 생각한 바람직한 국가는 단지 물질적으로 부유하고 강한 물리력을 가진 강대국이 아니라 이렇게 노동과 행실에 있어서 탁월한 근면성과 도덕성을 발휘하는 국민을 핵심으로 하는 주체적 민족국가였다. 그러면서도 열암이 새 국민됨의 창조적 주역으로 상정한 역사적 현실에서의 <나>에는 인간으로서의 기본권과 자기노동의 자유로운 처분을 바탕으로 사회 질서를 자율적으로 형성해 나가는 시민으로서의 민주적 자각이 결여되어 있었다. 따라서 열암의 민족국가적 실천구도는 그 연원에서 시민사회적 계몽을 거치지 않은 상태에서 동양적인 것을 본(本)으로 하고 서양적인 것을 수단으로 채용했던 구한말의 동도서기론(東道西器論)적인, 따라서 본질적으로 반서구적인 국가운영관과 더 가까운 사상적 친화력을 가진다.

그러나 문제는 그가 천리의 도(道) 아래 포섭하고자 했던 산업생산과 인성의 현실이 결코 그가 바랬던 경로대로 진행되지는 않았다는

점이다. 그는 산업발전의 과정이 전통적인 인륜을 가능하게 하는 근거가 되기를 바랬지만 그러한 발전 과정이 필요로 하는 인간의 사회적 관계는 전통적인 인륜이 요구하는 바람직한 인간관계 및 나아가 그가 자기 철학함의 출발점으로 삼은 민족적 공감대와 반드시 일치하는 것은 아니었다. 열암이 유신의 핵심권력부에 참여했을 때 그가 의도한 바는 산업을 고무하는 것이라기보다는 권력엘리트의 도덕적 계몽이었다. 이런 의미에서 박정희가 경제에서 이룩한 것을 열암은 정신에서 이루려고 했다는 장일조 선생의 진단은 상당한 설득력을 가진다.<sup>4)</sup> 하지만 권력이 도덕화되는 것은 철학자의 훈육보다는 권력의 원천인 국민생활 자체가 도덕화될 수 있는 구조를 갖춘 가운데 그 구조의 도덕적 압력이 권력의 원천이 되어야만 가능할 일이었다.

열암이 일관되게 강조한 사회적 감성 역시 궁극적으로 사회질서를 주도하는 원칙으로는 한계를 지닌다. 감성적인 사회론은 인간적 연민을 통해 직접적인 대인관계의 원만함을 조성할 수는 있어도 이익관계의 분화(分化)가 사회관계의 본질적 속성으로 되어 있는 현대시민사회의 정의의 원칙으로는 부적합하다. 바로 이 점에서 열암의 실천구도는 초기 변증법에서부터 변증법적인 각성이 불철저했다. 그의 변증법은 전체성 없는 포괄성(comprehensiveness without wholeness)에 의해 지배되어 현실을 폭 넓게 수용할 수는 있어도 그 현실에서 받은 만큼 현실에 대한 비판력을 발휘할 수 있는 내적 구조를 결여했다.

이런 난점에도 불구하고 열암의 변증법 구도가 전적으로 용도폐기될 현대한국철학사의 추억으로 취급될 성질의 것은 아니다. 열암의 변증법 구도는 현실 그 자체보다는 현실에서 철학해야 하는 우리 한국의 '철학'에 대해서만큼은 아직도 그 가치를 지닌다. 그리고 80년대의 운동 상황에서 이루어진 변증법에 대한 재계몽까지 포함해 열암의 변증법 구도는 그 이론이나 현실능력의 수준에서 아직도 그에 비견할 만한 후속작업을 갖지 못하고 있다. 이런 의미에서 그의 후학들이 해야 할 유의미한 철학적 작업이 있다면 그가 변증법 구도의 정립과 해체를 통해 보여준 포괄적인 철학의 비전을 현재 한국사회의 발전수

4) 宋相玉, “朴鍾鴻은 朴正熙에게서 무엇을 발견하였나”, 월간조선 1996.1.

준, 즉 정치적 민주화와 전면적 산업화 그리고 사회적(감성이 아니라) 이성의 수준을 전면적으로 고려하는 가운데 전부 다시 쓰는 것, 요약해서 말하자면, <열암 다시 (또는 새로) 쓰기>가 아닐까라는 생각을 해본다.