

新맑스주의자들에 있어서의 인간소외의 문제

(The Question of Alienation according to Neo-Marxists)

이 보 민*

◇목 차◇

I. 서 론

1. 키엘케골의 인간학적인 동기와 소외문제의 이해
2. 키엘케골의 인간학적 동기의 학문을 통한 실증적 실현의 노력
3. 키엘케골의 동기에 대한 부정적(negative) 실현의 노력
4. 맑스의 부정적인 입장에 대한 만하임등의 지식사회학적인 수정
5. 新맑스주의자들의 소외에 대한 이해
6. 新맑스주의자들의 소외의 극복방법

II. 결 론

I. 서 론

19세기 중엽이후에 인간의 “소외”(Entfremdung)문제를 가장 본격적이며 심도 있게 취급한 사람은 아무래도 Karl Marx였다. 동시에 그의 소외의 개념이 헤겔의 역사철학에 대한 자기 나름대로의 이해에서 기인되고 있음도 주지의 사실이다. 헤겔은 인간이 사회적 수준에서 가지는 갈등을 인간개인에게서 나와지는 것으로 여기지 아니하고, 초개인적인 주체자라고 할 수 있는 정신(Geist)이 역사 속에서 스스로를 자기외화(Selbstentäußerung)

* 부교수,윤리학 전공

시킴에 있어서 그 외화가 합당한 것이 되지 못하여 자기소외(Selbstentfremdung)로 되어질 때에 생기는 것으로 생각한다. 즉 정신이 역사 속에서 스스로를 외화하여 구체적인 국가로 나타날 때 그 국가가 진정한 정신의 본질적인 형태를 취하지 못한다면 그런 국가에서의 사회는 소외된 사회라는 것이고 그 사회 속에서는 인간이 他人들과의 조화 속에서 사회적 차원의 노동을 행하지 못하고 억눌리고 왜곡된 관계를 따라 사회적 차원의 노동에 임하게 되는 것이다. 바로 이와 같은 노동을 행하는 사람을 소외된 사람이라고 부르게 된다. 그러므로 헤겔에 있어서 인간이 소외를 극복하고 자기를 지키는 일은 인간 스스로가 이루어진다고 보다는 더욱 근본적인 일을 통해서라는 입장이다. 그것은, 결국 개인들이 실제로 어떻게 행동하는지에 관계없이 정신의 자기외화가 바로 이루어져서 역사 속에서 진정한 자유국가가 나타나는 일인 것이다. 그 때에 인간은 그런 자유국가의 일원으로서 他人들과 조화를 이루면서 사회적 차원의 노동에 임하게 되며 그것이 곧 인간이 사회적 차원의 갈등을 극복하는, 즉 인간의 소외의 문제를 극복하는 길인 것이다.

인간이, 스스로를 헤겔의 국가이론에 맞는 특정형태의 국가에 귀속시킴으로써 자기소외 내지 자기상실을 극복한다는 것을, 헤겔사후(死後)의 소위 좌파에 속하는 포이엘 바하는 오히려 헤겔 스스로의 종교적 이론에 따른 자기 소외의 표현으로 여겼던 것이며 칼·맑스도 비슷한 관점에서 헤겔의 인간자기 회복에 대한 이론을 비판하고 있다고 하겠다.

그러나 이들 포이엘바하나 맑스는 헤겔의 이론이 인간의 개인으로서의 모습을 없이 하고 그 대신 그 개인으로서의 인간을 국가나 사회 속에서 나타나는 인류(Gattung)의 일원으로 취급한다는 사실 자체를 배격하는 것은 아니다. 이들도 역시 인간은 인류적 차원에서 고려되어야 한다는 입장을 취한다. 단지 헤겔의 관념적인 이론에 따른 그런 형태의 국가의 구성요소로서의 인류는 될 수 없다는 입장일 뿐이다. 그리하여 특히 Karl Marx는, 헤겔의 이론은 경제적인 측면에서 이미 소외된 자의 이론일 뿐이며 따라서 헤겔의 이론은 인간을 더욱 경제적인 면, 즉 하부구조적인 면에서 소외된 채로 남아 있게 하고 그것이 극심하여 마침내 이데올로기적인 측면에서도, 즉 상부구조적인 측면에서도 소외가 일어나서 계층간에 온갖 투쟁이 발생되는데 바로 그런 불행을 야기시키는 이론이 되고 있을 뿐이라고 주장한다.

그런 소외된 자의 이론이 아닌, 오히려 소외를 현실속으로 혁명을 통해 극복하면서 정립되어지는 공산주의적인 이론과 그 이론에 따른 국가로서 인간을 실제적으로 규정하며 지속시키므로써 소외되지 않은 인간이 되도록 한다는 것인데, 이 때의 인간 역시도 인류(Gattung)의 일원으로서의 인간인 것이다. 이와 같은 헤겔 좌파의 이론과는 달리, 또한 헤겔을 그대로 신학적으로 이해하는 우파의 생각과도 달리 S. Kierkegaard은 헤겔의 이론이 인간의 개인성을 파괴함으로써 인간의 실존적인 모습을 상실시킨다는 공격을 헤겔이론에 대해 행하는데, 이것이 모름지기 인간소외 이론에 대해 맑스와는 다른 새로운 측면을 전개시키는 것이며, 본고에서는 이런 키엘케골이 제기한 문제를 따라 현대에 인간소외 문제가 어떻게 정리되는가를 특히, Adorno, Marcuse 등과 같은 新맑스주의자들을 중심으로 살펴보고자 한다.

1. 키엘케골의 인간학적인 동기와 소외문제의 이해

키엘케골은, 헤겔의 전포괄적인 관념론적 이론이 인간의 가장 실존적인 모습인 개인성(Individuality)을 상실시킨다고 주장한다. 다시 말해서 헤겔의 변증법은 순수한 사실들(bare facts)에 대한 인간의 개인적인 감각적 경험이 감각확실성(sense certainty) 속에서 일반화되어 그런 경험을 행하는 순수한 개인적인 존재자와 그 경험의 대상간에 대단한 생소함이 없어지면서 서로 중화(mediated)되어지도록 한다는 것이다.¹⁾ 여기서 변증법적인 논리로 얻어지는 경험적인 지식은 더 이상, “지금”, “여기”라는 구체성의 한계내에 머물게 되지는 아니하고 추상화 되어지는 경향을 가진다. 뿐만 아니라 이런 감각확실성은 다시 경험적인 주체자의 지각(perception)의 변증법적인 경험의 대상이 되며, 그런 지각의 대상들은 지각의 주체자와 서로 변증법적으로 중화되면서 하나의 힘의 과정(process of force)을 이룬다.²⁾

그리고 이런 힘의 과정은 곧 주체자의 이해(Understanding)의 대상이 되면서 이해의 주체자와 변증법적인 중화를 이루어 생(life)을 이루게 되고 그 생은 이성(reason)의 주체자와 변증법적인 중화를 이루어 정신(Geist)에 이르게 된다는 것이다. 여기 정신이란 실체는 이미 인간의 구체적인 개인성을 넘어선 높은 차원의 주체자라고 할 것이다. 그러므로 헤겔에 있어서의 변증법은, 바로 그것을 통해 가장 구체적인, 개인적인 인간이 추상적인, 초개인적인 정신적실체으로 화(化)하여짐으로써 가장 구체적인, 실존적인 의미를 상실하게 되는 그와 같은 것이 된다.

키엘케골은, 포이엘바하나 맑스와는 달리 헤겔의 이와 같은 이론에서의 “정신”이라는 주체자에 의해 그 속에 내포되는 인간들이 개인성을 상실하고 오히려 인류(Gattung)의 일원으로 객관화되어지는 것 자체부터 배격하고 있다. 즉 키엘케골은, 포이엘바하나 칼·맑스처럼 헤겔이 인간을 특정형태의 인류의 일원으로 여기되 정확한 형태의 인류로 생각하지 못한다고 불평하는 것이 아니다. 키엘케골은 앞에서 언급한대로 헤겔의 변증법이 인간의 가장 실존적인 개인성을 하나의 본질적이고 추상적인 표현으로 상실시키는 사실을 싫어한다. 키엘케골에 있어서의 변증법적인 진전이란 단순히 변증법적인 中化됨의 논리에 따르는 것이어서는 안되고 철저히 인간의 현실적인 단독자로서의 실존을 어떤 추상적이론에 감추어짐없이 적나라하게 나타내면서 이룩되는 것이라고 한다.

헤겔의 변증법적 논리의 중화(中化)시킴은 개인적인 실존을 추상화시켰지만 그렇다고 해서 인간의 가장 현실적인 실존이 없어지는 것은 아닌데 그 없어질 수 없는 개인으로서의 인간의 실존은 현실적으로 몇가지의 단계를 지나면서 필연적으로 발전한다는 것이 키엘케골의 주장이다. 그는 그의 책 “Either or”에서 인간의 현실적인 실존의 초기단계는 미학적실존의 단계로서, 이 단계에서 인간의 존재는 어떤 하나의 목적에 따른 심각성이나 개입(Involve-ment)되어짐없이 Irony의 미혹에 따라 “이것도”, “저것도”하면서 특정한 그 무엇에 자신의

1) Hegel, Phenomenology of Mind, tr. by J. B. Baillie, London, N. Y., 1910, p. 153.

2) Ibid., p. 184.

관심을 고정시키기를 거부한다.³⁾ 그러나 이런 단계의 미적실존이 언제나 이런 식으로 남아 있는 것은 아니고 Irony가 특별한 인도자로 나타나서 그런 미적실존을 소위 윤리적인 단계로 옮겨 가도록 한다.

이것은 키엘케골 자신의 실제 속에서 지각되는 것으로서 1838년 이전 즉 그가 Regina Olsen과의 약혼을 이루기전까지 그 자신 정신적으로 방황함을 느꼈던 상태를 묘사하고 있는 듯 하다. 그러나 1838년에 Olsen과 약혼하므로써 전혀 새로운 자기 자신을 발견하게 되었는데 그가 어떻게 그런 단계에 올라 갔는지를 자기자신도 잘 모를 정도였고 따라서 그 발전의 과정은 변증법적인 논리의 과정은 아니라는 것이다. 그러므로 그의 이론에서 인간실존의 미적 단계에서 윤리적단계에로의 발전은 그 발전과정이 헤겔에서 보는 것과 같은 논리를 쫓는 것이 아니라 도약(leap)과 같은 비논리적인 요소에 의한 것이라는 주장이다.⁴⁾ 그렇다면 그런 leap에 의해 윤리적인 단계에 올라서진 인간의 윤리적 실존은 이제 더 이상 “이것이냐”, “저것이냐” 하면서 방황만 하지 아니하고 순간에서가 아닌 영원적인 방향으로 자기 자신을 개입시키는 것이다.⁵⁾

키엘케골 자신도 분명 Olsen과의 약혼후에 어떤 생의 방향이 결정되면서 말할 수 없는 행복감에 젖었을 것이다. 그러나 중요한 것은, 이런 미적실존에서 발전되었다고 할 인간의 윤리적실존 역시도 전혀 추상적인 본질적인 존재가 아니고 가장 현실적이면서 개인적인 인간의 실존 그 자체라는 사실이다. 그러나 이런 윤리적 단계의 실존이 인간 실존의 최고봉으로서 그곳에서 인간이 벗어나질 수 없는 바의 단계와 같은 것은 아니다. 오히려 인간은, 키엘케골의 유명한 책 “공포와 전율(Fear and Trembling)”에서 볼 수 있는 바와 같이, 가장 윤리적인 실존의 단계에서 어느날 갑자기 불안과 공포에 젖으면서 그렇게 안정되고 행복한 단계를 벗어나지 않을 수 없음을 체험하게 된다는 것이다.

아브라함은 그의 아들 이삭을 모리아산에서 제물로 드려야 한다는 비윤리적이며, 초윤리적인 신적인 요구 앞에서 불안해 할 수 밖에 없었다. 인간의 실존이 윤리적 단계에 머무는 것이 전부가 아님을 인간실존이 스스로 느낀다고 하겠다.⁶⁾ 비슷한 체험을 키엘케골 자신이 가졌다고 볼 수 있다. 즉 그는 1838년에 Olsen과 약혼했으나 이상한 불안과 고통으로 인해 아무런 특별한 이유없이, 즉 논리적으로 他人에게 설명될 수 있는 이유없이 1841년에 파혼하고 말았다. 그에게 있어서의 Olsen과의 약혼은 우선은 행복한 것이었던 것 같고 그와 같은 행복한 자리에 항상 머물고 싶었을 것이다. 그러나 그에게 엄습해 오는 이유를 설명할 수 없는 불안은 그와 같은 단계의 실존이 그가 영원히 머무를 수 있는 실존의 단계가 아님을 알게 했던 것이고 그로 인해 그런 상태를 벗어나게 되었다. 즉 파혼하게 되었던 것이다. 인간의 윤리적 실존은 두말할 것이 없이 인간의 현실적인 실존이다. 그러나 이런 윤리적

3) Kierkegaard, *Entweder-Oder*, Bd II, tr. by W. Pfeiderer and Chr. Schrepff, 1922, p. 131 ff.

4) Hermann Diem, *Kierkegaard*, tr. by David Green, Richmond, Va., 1966, p. 8.

5) Kierkegaard, *op. cit.*, p. 191 ff.

6) Kierkegaard, *Furcht and Zittern*, 1923, p. 50.

실존에 계속 머물러만 있을 수는 없고 비윤리적인 도약을 통해 종교적인 실존의 단계로 옮겨져야 한다. 이것이 곧 키엘케골의 변증법적인 진전의 의미이다. 헤겔의 변증법과는 달리 키엘케골에 있어서 인간실존은 논리적이지가 않은 변증법적인 진전을 통해 계속 개별적인 실존적인 존재로 남아 있으며 또 계속 다음 단계로 도약을 통해 나아간다.

그런데 인간실존이 많은 경우에 계속해서 윤리적 실존의 단계에 남아 있고자 한다. 그의 실존이 윤리적 단계를 벗어나야 하면 할수록 그런 단계를 벗어나게 되지 않기 위하여 각종 윤리적인 이론으로 자신의 적나라한 개인적 실존에 대해 일종의 보호막을 장치한다. 개인적 인간의 내적인 불안과 전율을 자신만의 것이 아닌 것으로 돌려 버림으로써, 즉 인간을 그런 객관적인 윤리학적인 이론에 의한 일종의 인류(Gattung)의 일원으로 여김으로서 개인의 내적인 불안과 공포를 해결하면서 그런 윤리적 단계에 머물고자 하게 된다. 이것이 바로 키엘케골에 비추어진 헤겔의 이론의 문제점이라고 하겠다. 인간이 이런 방식으로 윤리학적인 이론에 보호되어 윤리적 단계에 계속 머물 때에 그는 그런 잘못된 이론을 통해 자신의 진정한 현실적인 실존을 망각하게 되고 그런 이론에 따른 일종의 인류를 자기자신으로 잘못 생각하게 된다는 입장인 듯하다.

이렇게 윤리적인 이론의 보호를 받는 인간은 현실적인 인간자신이 아닌 것이며 이것이 바로 인간의 소외된 모습이라고 할 것이다. 인간이 이와 같은 소외된 상태를 극복하는 것은 윤리적실존의 단계에 억지로 머물 것이 아니라 lyric(격정)에 이끌리어 종교적 실존의 단계에로 도약해야 한다는 것이다. 종교적 실존이란 인간자신을 윤리학이론의 보호하에 둘 것이 아니라 신 앞에 적나라하게 내어 놓고 그 앞에 묵묵히 서는 것을 의미한다. 사실 인간은 그 누구도 진정으로 이런 신 앞에서 다른 보호를 받을 수 없을 것이다. 그러므로 키엘케골은 헤겔의 윤리학 이론을 비웃으면서, 사색가 헤겔은 모든 인간실존들과 세계를 포함하는 거대한 이론의 건물을 구축했으나 자세히 보면 그 자신은 그 위대한 건물속에 살지 못하고 대문 밖의 개집 내지는 헛간에 머물고 있을 뿐이었다고 말했다.⁷⁾ 그 말은 그런 윤리적인 이론이란 실제로는 인간의 개인적인 실존을 신의 위험앞에서 보호해 줄 수 없다는 뜻으로 볼 수 있다. 그런데 이런 신 앞에 서게 되는 종교적 단계의 인간실존은 두가지의 위험을 항상 지니고 있다고 하겠다.

즉, 신은 위대하고 위엄있기 때문에 인간 실존이 자포자기 비슷하게 신을 위한다고 하면서도 인간 자신의 개별성만 간직한 채 방황할 수 밖에 없는 미적인 실존으로 다시 추락하게 되든지 아니면 그 위대한 신의 보호를 기대하면서 신에 의해 제공되는 것처럼 보이는 또 다른 윤리학적인 이론의 보호 안에서 인간의 개인적실존의 의미를 상실하게 될 위험을 항상 가지게 된다고 하겠다. 이와 같은 위험을 해결하지 못한 종교적실존의 단계를 제1종교적 실존의 단계라고 부른다. 그에 비해 인간실존이 종교적인 실존의 단계에서 소위 paradox의 신앙으로, 앞에서 말한, 그런 위험을 항시 느끼면서도 그 위험에 빠지지 아니하고 그로 인해

7) Kierkegaard, *The Sickness unto death*, tr. by W. Wowerie, NY, 1954, p. 68.

그런 종교적실존을 계속 유지하게 될 때에 그 단계를 제2종교적 실존의 단계라고 한다.

이와 같은 종교적실존은 인간존재가 자기 속에 두가지 요소에 의한 갈등을 해소하지 않은채로 그 두가지 요소를 그대로 유지하는 그런 특징을 갖는다. 그것은 신 자신이 paradox적인 존재임을 믿음으로써 비로소 가능하게 된다. 기독교의 하나님만은 그분 자신이 곧 paradox라는 것이다.⁸⁾ 영원하신 하나님이 시간세계에 나타나셔서 십자가에 고통을 당하셨다는 사실 자체가 곧 paradox이다. 이 paradox를 믿는 신앙은 곧 인간실존으로 하여금 그 속에 모순적인 요소들을 중화시킴 없이 유지하도록 해 준다. 이것은 곧 미적실존으로 추락하게 될 만한 인간 자신의 유한성 및 그에 따른 개별성의 요소와 윤리적 실존에서 그대로 안주하고자 하는 자신의 일반적이고 영원적인 객관성에 대한 동경의 요소 사이의 갈등이 잊어지거나 중화되어 해소되지 않은 채로 인간실존 속에 유지되는 것을 의미한다.⁹⁾

이것은 헤겔의 변증법이 모순적인 것을 논리으로써 중화 내지는 해소시켜 일반적인 상태로 옮겨 가는 것과는 달리, 그 두가지 요소들에 따른 갈등을 갈등으로 지니면서 인간의 현실적인 실존속에서 계속 개인으로 남아 있는 것을 의미한다. 바로 이것이 키엘케골에 있어서의 인간자신의 상실 즉 소외의 극복의 내용이 되는 것이다. 즉 인간의 소외의 극복은, 인간 자신의 개별성(Individuality)이 미적실존의 단계에서처럼 맹목적으로 지니어 지면서도 윤리적 실존의 단계에서 추구되고 또 억지로라도 견지하고자 하게 되는 객관성과 일반성에 대한 동경과 상호갈등을 이르게 되는데, 그 갈등이 해소되지 않은 채 나타남으로써 그 인간실존이 제2종교적실존의 단계에서 개인적실존으로 계속 남아 있게 됨을 통해 이루어진다.

그런데 이와 같은 키엘케골이 이해하는대로의 인간상실 내지 소외의 극복에서의, 즉 인간실존의 회복에서의 두가지 모순적 요소를 인간이 그대로 유지하면서 지니게 되는 일을 구체적으로 설명하면서 현실적으로 그 모습을 풀이하는 사람들이 여러가지 형태로 나타나는데 Dilthey나 Heidegger가 그 대표적인 예라고 하겠다.

2. 키엘케골의 인간학적 동기의 학문을 통한 실증적(positive)실현의 노력

Dilthey는 이런 일을 함에 있어서 우선 학문과 인간의 생(生)이 상호일치할 수 있는 그와 같은 식의 학문의 가능성을 제시한다. 쉽게 말해서 그에게 있어서의 키엘케골이 말하는 내적 갈등을 지니고 산다는 인간이란 곧 학문을 행하면서 동시에 생을 행하는 자라고 말할 수 있다. 사실, 학문이란 이 때까지 생과 상호일치 할 수 없다고 해서 인간이 학문을 통해 모든 것을 일반화 내지 객관화시키려고 했고, 그에 비해 자신의 생을 통해 자신의 개별적 생을 유지하는 것으로 여겨져 왔다. 이 두가지는 서로 반대되는 것이며 또한 소위 이론과 실천의 영역들에 서로 나뉘어질 수 밖에 없는 것으로서 하나의 인간속에서 원만하게 함께

8) Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol 7, Garden City, 1965, p. 115.
9) Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 1949, P. 16.

나타나질 수 없다는 것이었다.

그렇다면 학문이 아무리 위대하다고 할지라도 인간의 가장 구체적인 생을 배척하게 될 수 밖에 없다면 재고되어야 한다는 주장들이 생기는데 여기에 관련되는 사람이 바로 딜타이인 것이다.

인간의 구체적인 생을 상실시키는 학문을 자연주의적인 학문이라고 해서 문제시하기 시작한다. 그리하여 인간의 구체적인 생을 포함하여 또 생과 일치하는 소위 정신과학(Geisteswissenschaft)의 가능성을 위해 노력하는 것이다. Dilthey에 의하면 학문은 과거에는 오히려 인간의 현실적 생을 위한 것이었으며 이제도 그와 같이 사회의 실천적인 필요성에서 성립하는 학문¹⁰⁾ 즉 역사, 및 사회현실을 대상으로 하는 학문¹¹⁾이 되어야 한다는 것이다. 이런 정신과학에 속할 만한 구체적인 개별 학문들은 심리학, 인류학, 민족학, 정치학, 경제학, 법학, 신학, 종교학, 지리학 그리고 역사학등이라고 하면서 이런 학문들을 칸트의 의도와 용어를 따라 역사이성비판이라고 했으며 특히 그는 1864년부터 정신과학의 체계화 작업을 시작했고 그 작업의 결과로 1875년에 “인간, 사회, 국가에 대한 과학들의 역사연구”를 썼다.¹²⁾

이런 정신과학을 구성하는 기본요소는, 자연과학적인 심리학과 구분되는, 기술심리학(記述心理學, Beschreibende Psychologie)인데, 그것의 임무는, 사고(思考)가 아닌 하나의 체험의 연관된 체계 속에서 모든 발전적인 인간의 정신적 삶에 일정하게 나타나는 부분들과 연관들에 대한 기술(記述)과 분석이라는 것이다.¹³⁾

즉, 정신과학을 이루는 요소로서의 기술심리학은 개인적 자아 또는 개인의식의 심리학이 아니라 그런 개인됨의 의식을 자연적이고 문화적인 환경의 부분으로서의 개인들이 자기들의 생생한 생활 속에서 스스로 체험하는 방식에 집중한다는 것이다.¹⁴⁾ 이와 같은 기술심리학은 결국 심리현상을 객관적인 연구의 대상으로 두는 것이 아니라 학문을 행하는 자가 자신의 생에서의 체험을 맞으면서 타(他)의 체험과의 연관성 속에서 그 체험을 행하는 그와 같은 심리학이다. 다시 말해서, 기술심리학을 행한다는 것이 곧 타(他)의 생과 연관성(Zusammenhang)속의 자신의 생을 행하는 것이 되는 것이고, 이런 기술심리학을 구성요소로 하는 정신과학은 곧 학문과 생을 일치시키는, 그러나 그 두가지를 함께 지니는 인간의 모습을 가능하게 하는 것이 된다고 하겠다.

그런데 이런 정신과학의 인식론적인 근거는 전술한 기술심리학의 임무를 가능하게 하는 해석학이라는 것이다. 해석학이란 자연과학적인 설명의 방법을 배격하고 체험에 근거한 살아 있는 것 자체를 실제로 이해하는 새로운 방법을 제시한다.¹⁵⁾ 여기에 중요한 것은 이해(verstehen)로서 그것은, 각 인간의 생은 그 자체가 절대적으로 독립되고 구별되는 실체들에

10) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd I. Gottingen, 1966, p. 3.
11) *Ibid.*, p. 4.
12) Dilthey, op. cit., Bd 5, pp. 31~89.
13) *Ibid.*, p. 152.
14) *Ibid.*, I, p. 66.
15) *Ibid.*, 5, p. 4.

근거한 것이 아니고 오히려 그런 절대적인 실체들과 상관없이 상호이해 속에서 연관성을 이룰 수 있는 체험에 대한 표현인데 그 표현인 생을 연관성 속에서 상호 일치시키는 일인 것이다.

해석학이 정신과학을 구성하는 기술심리학의 인식론적 근거라는 것은, 결국 기술심리학이 생과 학문을 일치시키는 일이 개별적 체험의 표현으로서의 他의 생을 이해하여 연관성 속에서의 상호일치를 이룸을 통해서라는 뜻에서 그러하다. 이렇게 기술심리학을 구성요소로 하면서 해석학의 근거 위에서 가능해지는 정신과학은, 곧 그 학문을 행하는 것이 구체적인 생을 행하는 것이 되는 그와 같은 학문이다. 물론, 이것은, 개인적인 인간 속에 개별적임과 일반적임이 갈등과 함께 유지된다는 키엘케골의 기본적 동기를 학문적으로, 적극적으로 실증적(positive)으로 확립시키는 일이라고 하겠다. 그런데 이것이 과연 궁극적으로 어떤 학문을(이 경우는 물론 정신과학) 완성시킬 수 있는가? 그렇지가 못하다. 인간의 생과 더불어 상호일치를 이룬다는 정신과학을 행한다는 것은 결국 인간이 생을 진행시키면서 자신이 접하는 역사적인 세계를 넓혀가는 것일 뿐이다. Dilthey 자신도 이와 같은 의미의 학문은 각자의 생의 중점이 자기의 학문의 중점이라고 했다.¹⁶⁾

이렇게 끝이 없는 작업으로서의 정신과학의 작업은, 다른 측면에서 보면, 미래 앞에 서 있는 인간 개인의 모습을 나타내는 일이 된다고 말할 수 있다. 바로 그와 같은 인간 자신의 의미 해석을 학문의 내용으로 삼는 하이데거의 실존주의 철학 역시도 앞에서 언급된 키엘케골의 동기를 따라 적극적으로 학문을 정립함이라고 하겠다. 인간의 Dasein은 자신의 죽음 앞에 미리 서 있어서 자신의 전체성(Ganzheit)과 자기 스스로를 획득한다는 것이다.¹⁷⁾

Dilthey의 정신과학으로서의 학문이든, Heidegger의 실존주의 철학으로서의 학문이든 키엘케골에서 제시된 두가지 모순적 요소를 지니는 개인적 인간의 모습을 적극적인 실증적 학문(positive wissenschaft)으로 나타내고자 했다. 물론 이와 같은 방법으로 제시되는 인간은 키엘케골이 강조한 데로의 개인으로서의 인간인 것이다.

3. 키엘케골의 동기에 대한 부정적(negative) 실현의 노력

이와 같은 적극적이고 실증적인 방법으로 키엘케골의 동기를 학문화하는 것과는 달리 부정적(negative)인 방법으로 키엘케골의 동기를 추구하고 생각되어지는 사람들이 바로 포이엘바하와 맑스인 것이다. 물론 이들은 키엘케골의 동기를 의식적으로 실천하고자 한 것은 결코 아니었다. 그러나 결과적으로 이들은 키엘케골의 동기를 취급하고 있다고 볼 수 밖에 없다. 키엘케골에서 제시된 두가지 모순적인 요소를 견지하는 인간의 확립을 긍정적이거나 실증적인 방법이 아닌 부정적인 방법으로 추구하는데, 그것은 곧 인간을 잘못된 인간으로 소외시키는 헤겔의 학문을 否定함으로 행해진다.

16) Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1971, p. 249.

17) *Ibid.*

우선 헤겔의 학문은 포이엘바하에 의하면 인간을 실천의 영역에서 감정과 이성을 조화 속에서 지니고 살도록 하지 못하고 인간 스스로가 자신을 이성에서 극대화된 존재로 착각하도록 만드는데, 그것은, 곧 헤겔 자신이 기독교 종교적으로 소외되어서 그런 이론을 제시하고 아울러 그런 이론을 가지고 모든 다른 사람들을 소외되도록 하는 것을 의미한다. 그러므로 포이엘바하는 헤겔의 이론의 허구성을 단순히 지적하고 배격함으로써 인간으로 하여금 충실하게 실천의 영역에서 정신적인 이성과 본능적인 감정의 조화속에서 전인격적으로 서로 화목하게 친절하게 살아 가도록 할 수 있다는 입장이다.¹⁸⁾ 물론 포이엘바하에 있어서의 실천적인 인간은 인류(Gattung)의 일원으로서의 인간이라는 뜻에서 키엘케골의 입장과는 기본적인 차이가 있다. 그러나 인간이 이성적인 정신과 그것과 반대일 수 밖에 없는 감정적인 본능을 조화 속에서 함께 지니어야 한다는 사실 자체가 키엘케골적인 동기를 어느정도는 실천시켜 보는 것임에 분명하다.

다시 말해서 포이엘바하는 키엘케골적인 동기에 대한 이해 없이도 그것을 실현시키려고 하되 그것의 적극적인 실증적인(positive) 의미의 실현이 아니라 단지 부정적(negative)으로 헤겔의 이론을 배격하기만 하면 어느정도는 저절로 실현된다는 의미의 그와 같은 실현을 이루고자 하고 있다. 포이엘바하와 유사하면서도 약간은 다른 방법으로, 그러나 부정적인 방법으로 키엘케골에서 나타나는 동기를 실천하고자 하는 사람이 바로 Karl Marx이다.

그도 포이엘바하와 유사하게 우선 헤겔의 학문을 잘못된 이론으로 배격한다. 그러나 그 이론을 배격한다고 해서 앞에서 말한 키엘케골적인 동기(물론 맑스 자신은 키엘케골적인 동기에 대한 의식은 없었음)가 실현되는 것은 아니라는 것이다. 잘못된 헤겔의 이론이 배격된다 해도 인간은 인간이기 위해서 어떠한 학문적 이론을 필요로 하는데, 그래서 포이엘바하 입장만으로는 인간의 소외가 완전히 해결 내지 극복될 수는 없는 것이다. 만일 헤겔의 이론과 더불어 모든 철학적 이론이 인간을 이성적으로 소외시킨다는 이유에서 배격된다면(사실, 이것은 포이엘바하의 입장임) 인간은 소위 실천의 영역에서 단순히 감정적 본능의 존재로 전락할 위험이 있다는 것이다. 이것이 바로 맑스가 포이엘바하를 지나치게 단순하고 순진하게 여기는 이유라고 하겠다.

다시 말해서 헤겔의 이론을 단순히 배격만 한다는 것은 그런 학문적이론이 나타날 수 밖에 없는 사회적 여건을 그대로 방치한다는 말이 되고 그럴때에 또 다시 그와 유사한 학문적인 이론이 나타나서 마침내 인간은 지나치게 이성적인 형태로 소외시키게 된다는 것이다. 헤겔이 그와 같은 정신적인 학문으로 인간의 이성적인 면을 강조하는 소외를 자행하는 것은, 그가 스스로 자본주의적인 시장구조 속에서 생산에 있어서 자기를 소외시키고 그 대신 이성적으로 추상적인 지식을 추구하는데, 바로 그 결과라고 하겠다. 그러므로 맑스는 포이엘바하의 방법에서 한 걸음 더 나아가 헤겔의 학문과 같은 이론이 다시 나타나지 않도록 하기 위해 생산에 있어서 소외가 일어날 수 밖에 없는 자본주의 적인 사회를 혁명으로

18) Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University, 1972, p. 101 f.

넘어뜨리고 소위 공산주의국가를 수립하게 되는데 바로 그 공산국가가 곧 그의 학문적이론이 되는 것이다.

다시 말해서 맑스는 포이엘바하처럼 헤겔의 학문적이론을 단순히 배격만하는 것이 아니라 헤겔의 학문과 같은 이론을 다시 나타낼 수 없도록 그런 학문의 자리에 공산주의 철학 그 자체라고 할 공산국가를 세운다. 그로 인해 공산주의 철학이 인간들로 하여금, 생산함에 있어서 자신의 이성과 감정을 전인격적으로 그 생산의 행위인 노동에 그대로 나타내어, 자신의 노동과 생산에 대해 스스로 주인이 되게 하며 그로 인해 그들 인간들로 소외를 극복하게 한다.¹⁹⁾ 그와 같은 노동을 하는 인간은 어떤 의미에서 키엘케골적인, 모순적인 요소를 견지하는 인간이라고 볼 수 있다. 이와 같은 맑스의 부정적인 방법은 약간의 수정을 받게 되어진다.

4. 맑스의 부정적인 입장에 대한 만하임등의 지식사회학적인 수정

포이엘바하와 맑스가 완전히 부정적으로 배격하고자 하는 헤겔의 영향을 받은 자본주의 이론이 우선 그렇게 배격당해야 할 필요는 없다는 것이다. 그 이유는 헤겔의 학문적 이론에 근거한다는 자본주의 국가는 인간들을 향해서 한번도 자신의 노동을 전적으로 상품으로 팔아버리고 그 대신 철저히 정신적인 이성적인 존재로 나타나도록 강요하지 않았고, 또 할 수도 없었기 때문이다. 다시 말해서 헤겔의 학문적 이론은 그 누구도 완전히 자본주의적으로 소외된 인간으로 살도록 만들거나 강요하지 못한다. 그 보다는 그런 헤겔적인 학문이론은, 서구인들이 종교개혁이후에 가지고 있던 소명적인 직업의식이 세속화 되면서 막연하게 그 서구인들에게 하나의 바람직한 바인 가치가 되어졌는데 바로 그들이 바람직하게 여기는 바를 이론화 해 놓은 것일 뿐이다. 돈을 벌기 위해서 일하는 것이 아닐만큼 일하는 것 자체를 궁극적인 목적으로 삼는 것이 자본주의 이론의 핵심이라고 한다면, 그것은, 인간들에게 그런 식으로 일하는 것을 인간자신에서 소외시킬 만큼 높은 목적에 해당되는 것으로 삼을 것을 강요하는 것이 아니고, 오히려 인간들이 자신의 구체적인 이익과 목적달성을 위해서라도 그렇게 열심히 일하는 것이 바람직한 것이라고 생각하는 바를 이론화시켜 놓은 것이라고 하겠다.

Weber에 의하면 인간의 행위를 결정하는데에는 네가지 요소들이 있는데 그것들은 습목적적인것(Zweckrational), 습가치적인것(Wertrational), 감정적인것(Affektual), 전통적인것(Traditional)등이다.²⁰⁾ 그런데 이런 행동들이 서로 연결될 수 있다고 보아야 할 것이다. 즉 우선 인간의 행위는 감정적인 요소에서 시작된다고 보겠는데 인간의 행위는 자신의 임의적인 감정에서 시작되면서 그런 감정에서부터 생겨지는 목적달성을 그 행위의 목적으로 삼게 된다고 하겠다. 그리고 바로 그 목적을 이루고자 그 목적에 맞는 합목적적인 행위를 하게

19) *Ibid.*, p. 158.

20) Talcott parsons, *The Structure of Social Action*, II, N. Y., 1968, p. 642 f.

된다. 다시 말해서, 인간의 행위는 철저히 자신의 감정에 따른 임의적인 목적에 맞추어진 행위로되, 그것은 곧 그 자신들의 감정에 맞는 것이며, 또한 그것을 목적으로 삼으면서 자기의 이성이 그 목적을 감당하고자 자신을 발휘해서 행하는 식의 행위인 것이다. 인간이 이렇게 감정에서 출발해서 목적을 이루려는 행위를 바로 할 때에 감정과 이성이 인간 안에서 조화를 이루는 것인데 바로 그런 행위를 바르게 행하기 위해서는 특정의 가치를 바람직하게는 적어도 여겨야 한다. 즉 그 가치에 합당하게 행위하는 것이 곧 그로 하여금 앞에서 말한 그런 목적달성을 위한 행위를 할 수 있게 한다.

그러므로 인간의 행위의 결정은 또한 합가치적인 요소를 필요로 한다고 하겠다. 그런데 그런 가치란 특히 서구인에게 있어서는 종교개혁의 전통에서 유래되는 것이므로, 인간의 행위를 결정하는 데는 전통적인 요소도 필수적이다. 그러므로 Weber는, 인간이 그 네가지 요소들을 완전히 갖출 때에 바르게 자신을 유지한다는 입장인 듯하다. 그렇지만 Weber가 취급하는 인간은 서구인이라는 특수한 인간들일 뿐이고 시공을 초월해서 모든 인간들에게 적용되는 것은 아닌 것이다. 개신교적인 종교개혁을 통한 신적인 소명으로서의 직업의식과 그에 따른 윤리관을 생을 통해서 마땅히 복종해야 할 종교적 규범으로 받아들인 적이 있는 서구인들이 그들의 시민혁명들을 통해 그런 종교적인 규범을 세속화하여 그들의 근면성에 있어서의 가치관으로 삼게 되었는데, 바로 이와 같은 서구인들의 문제를 취급하고 있는 것이 Max Weber의 이론이었던 것이다.

그러나 이와 같은 Weber의 이론은, 인간소외의 극복을 위해, 또는 키엘케골적인 동기 실현을 위해 지나치게 부정적으로 특정사회에 대한 이론이나 사회형태만을 배격하고 근절함을 능사로 여기는 식의 경향에 반대하여, 결국 인간소외의 극복은 인간자신들이 스스로 긍정적인 방향으로 이룩해야 한다는 다분히 인간학적인 해결을 모색하는 경향을 보인다. 그러면서도 Weber의 이론은, 인간자신들이 처해 있는 역사속에서의 사회에 대한 관심을 통해서 인간자기 소외문제의 해결을 도모한다는 점을 내포하고 있다. 즉 각자 인간들이 민족적인 배경을 가지고 자기의 사회에서(이 경우는 서구사회) 특정가치관을 지니면서 각자 자신들의 임의적인 목적에 맞는 행위들을 행하는데 바로 그것을 통해 그들은 자신들의 소외문제를 극복하고 자기회복을 꾀한다고 하겠다. 그러나 Weber의 이론은 한편 지나치게 특정 민족의 특정사회에 따른 이론이라는 공격을 피하기 힘들다. 그러므로 맑스의 경우와는 다른 Weber에 있어서의 긍정적이면서 인간학적인 요소를 특정사회와 민족에 국한되어짐에서 벗어나게 하여 좀 더 인간학적으로 확립하려 하는 사람이 나타나는데, 그가 곧 Max Scheler이다.

그 역시 인간의 사고와 행위는 사회에 영향을 받는다는 사실을 전혀 무시하지는 아니한다. 우선 그는 역사적으로 인간의 지성활동인 학문의 성향이 3단계에 따라 발전적으로 달라진다는 Auguste Comte의 생각을 배격한다. 그리하여 폰트에서의 신학, 형이상학, 실증주의적 학문이라는 세가지 학문들의 유형을 시대에 따라 발전하면서 신학이 지나가고 형이상학이, 또한 형이상학이 지난 후에 실증주의 학문이 대두된다는 주장을 반대한다. 그대신 이 세

가지의 학문들이 근본적으로 모든 시대의 모든 인간의 기본적인 동기와 관련되는 것이라고 생각한다.²¹⁾ 그와 같은 인간의 기본동기에 따라 나타나는 듯이 보이는 학문들이란, 첫째 종교적인 학문으로써, 인간의 인격성을, 인격적이고 거룩하여 세계를 움직이는 초월적인 세력을 통해 구원받게 됨으로써, 마침내 정신적인 자기주장으로 밀어 부치는 일이 되는 것을 의미하고, 둘째는 형이상학으로써, 존재 아니 하는 것이 아니라 무엇이랄도 존재함에 대해 새롭게 경탄하는 것이 되고, 끝으로 실증주의 학문인데 직업적으로 노동하는 인간이 억지로 결부되어져 있는 바의 특수한 목적들로부터 임의적인 것으로 스스로 구분하게 되는 식의 목적을 향하여, 자연과 사회와 영혼이 방향을 돌려야 할 필요를 인식하는 것이라고 한다.²²⁾

그러니까 그런 실증주의 학문은 단지, 노동계층이 더 높은 계층과 더불어 자유와 의무를 가지면서 서서히 밀어 부치게 될 때에 서구에서 생겨나는 것이라고 한다.²³⁾ 대개 종교적인 학문은 신성하고(heilig) 신적인 사고와 같은 것을 학문의 대상으로 삼아 인간의 구원을 목적으로 삼고 형이상학은 지혜를 통한 최고의 인격형성이 그 목적이며 실증과학의 목적은, 세상에 대한 모든 본질적인 것을 의식적으로 무시하면서 단지 현상들의 관계들을 그것 자체로 취하여 자연을 그 방향으로 돌리면서 또 지배를 하고자 하는 바의 세계상(Weltbild)을 수학적 상정으로 제시하는 것이라고 한다.²⁴⁾

그런데 이런 학문들의 목적들은 앞에서 언급된 바와 같이 역사의 어떤 단계에서 나타날 바가 아니고 인간자신이 가지는 기본동기에 따르는 것이므로 다분히 인간학적인 이해의 대상이라고 하겠다. 즉 이들 학문들의 내용과 목적들은 각각이 서로 구분이 되면서도 기본적인 인간자신의 정신에 따른 과제 내지 문제로 제시되어지는 바라고 한다.²⁵⁾ 인간들의 이와 같은 정신의 기본동기에 여러 측면들이 나타난다는 것은 그들이 어느 시대에, 장소에 처해 있는지에 비교적 무관하지만 인간들이 사회에 어떤 계층에 처해 있는 바에 약간의 관계가 있음을 암시한다. 높은 계층에 처해 있을 수록 과거지향적이거나 현실유지지향적인데 비해 낮은 계층에 속한 자들일수록 미래지향적이며 변화추구적이라고 한다.²⁶⁾ 그러므로 대개 높은 계층에 속한 사람들은 좀 더 안일하게 종교적이거나 형이상학적으로 자신의 이미 자신됨의 존재를 더욱 굳건하게 확립하고자 하여 종교나 형이상학적인 정신의 태도를 갖기 쉬운 반면에, 낮은 계층의 사람들은 현실에서의 변화로써 어려움을 극복하고 확실하게 자신들의 유익을 얻고자 하여 실증과학적인 태도를 갖기가 쉽다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 Scheler는 인간이 자신들이 그런 계층에 속해 있다고 해서 그런 계층에서 나타날 만한

21) Kurt Lenk(ed.), *Ideologie*, Darmstadt, 1970, p. 241.

22) *Ibid.*

23) *Ibid.*

24) *Ibid.*, p. 242.

25) *Ibid.*, p. 246.

26) *Ibid.*, p. 246 ff.

정신적인 태도를 절대로 따르게 되는 것은 아니라는 주장이다.²⁷⁾

그 이유는, 아무래도 그가 그의 윤리학²⁸⁾에서 주장하는데로 인간의 사고, 활동들과도 무관하게 또한 인간의 경험의 활동과 세계들과도 무관하게 범우주적인 가치체계가 있기 때문이라고 하겠다. 경험세계와 상관없이 인간의 직관(Intuition)의 대상으로서 본질로서의 가치세계 내지 질서가 있다는데, 그중 가장 고급의 가치를 이루는 가치의 쌍(雙)은 “거룩함(heilig)과 非거룩함(unheilig)”이요, 다음의 가치의 쌍은 “고상함(edel)과 통속적임(gemein)”이며, 가장 낮은 가치의 쌍은 “유쾌함(angenehm)과 불쾌함(unangenehm)”²⁹⁾등이라고 한다. 이런 가치체계들은, 인간이 어떠한 사회계층적인 환경에 처해 있는지에 별로 상관없이 단순히 그 자신이 인간이라는 이유때문에 직관할 수 있다는 것이다. 물론 이런 세가지 쌍의 가치들은 앞에서 말한 세가지 학문들과 그에 따른 인간의 정신태도와 밀접한 관계가 있다. 모든 인간들은 인간이므로 세가지의 가치를 그 서열에 따라 가치로 인정하게 되고 또한 그가 처해 있는 사회적 형편 때문에 때로 가장 낮은 가치에 최대의 관심을 표하면서 실증적인 학문의 태도를 갖게 될 수도 있다고 하겠다.

Scheler의 입장을 정리해 본다면, 복잡다양해진 오늘날의 사회에서 인간들이 그들이 속한 계층에 따라 사고를 함으로써 생공동체에 있어 왔던 단일적 사고가 어느 정도 붕괴되는 형식을 취하게 된 것은 사실이지만, 그러나 이런 다양화가 인간학적으로까지 필수적인 것은 아니고 따라서 계층간의 상호반복도 그렇게 절대적인 것은 아니라고 해야 할 것이다. 오히려 그런 다양성의 근거에는 가치의 구조가 놓여 있는데 인간들은 그가 속해 있는 사회적 계층의 영향을 받아 어떤 특정 가치들을 선입관적으로 우선적인 가치로(더 높은 가치는 아니라고 할지라도) 여기는 경향을 따르는 식으로 그 가치를 많이 인정하게 되지만, 그렇다고 해서 인간이 그 특정 가치에 의해 규격화된(stereotyped) 인간이 되는 것은 아니며 따라서 그 인간은 그가 처해 있는 계층에 궁극적으로는 상관없이 언젠가는 모든 가치를 인정하는 전인격자로 스스로 서게 될 수가 있다는 입장이다.

이와 같은 Max Scheler의 인간학적인 이론은 우선 인간의 소외문제를 지나치게 사회화의 관련속에서 보고자 하는 입장들에 대해 약간의 제동이 되어진다고 하겠다. 인간의 소외문제의 해결은 특정사회이론과 사회제도에 대한 부정적인 배경으로 가능하게 된다는 맑스와 같은 사람들의 입장에 대해서 우선 약간의 반대가 되어지기도 하고 또한 사회속에서 인간들이 그들의 전통에 따른 가치관을 좇아 인간다워진다고 하는 Max Weber의 입장에 대해서도 약간의 제동이 되어진다고 하겠다. 이런 Scheler의 이론을 가지고 위에 언급된 두가지의 입장들에게 지혜롭게 적용시켜 봄으로써 자신의 이론을 세우고자 한 사람이 Karl Mannheim이라고 하겠다.

27) *Ibid.*, p. 248.

28) Max Scheler는 Kant의 형식윤리를 비판하기 위해 책임적인 최고 윤리뿐 아니라 구체적인 사건에서도 윤리가 가능하다고 하면서 가치윤리와 함께 가치체계를 제시함 Max Scheler, *1Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1921, p. 245이하 참조.

29) Walter Kreck, *Grundfragen Christlicher Ethik*, Munchen, 1975, p. 30 f.

만하임은, 인간들이 사회의 특별한 계층에 연루되어져서 자신들의 선입관에 따른 사회적인 이론을 자신들의 이데올로기로 나타내면서 자신과 자신의 삶에 대해서 이해하는 것은 우선 스스로 속고 있는 것으로 볼 수 있다는 것이다.

그러므로 인간들이 어떠한 사회적인 계층에 속해 있는지 그들 나름대로의 전통적 사회적 가치관으로 자신을 확립하게 된다는 Weber의 긍정적인 사고에 대해 제동을 걸고 있다. 동시에 Mannheim의 이런 생각은 인간의 소외가 개인의 잘못 때문이 아니라 집단적으로 이데올로기에 의해 속임을 당하면서 생겨지며 따라서 인간의 소외문제의 해결은 결국 잘못된 사회의 이론이라고 할 이데올로기를 비판하거나 배격하는 부정적인(negative) 방법으로 이루어진다는 맑스의 이론에는 동조하는 면이라고 할 수 있다.

다른 한편으로, 만하임의 이론은 맑스의 이론에 제동을 걸면서 동시에 Weber의 이론에 대해서는 약간 동조하는 측면도 있다. 즉 만하임은 맑스와는 달리 그런 잘못된 이론이라고 할 이데올로기를 배격함에 있어서 사회현실에 대해 혁명하는 실천의 방법을 취하지를 아니하고 인간 본연으로 돌아가서 인간의 기본적인 존재연관성(Seinsverbundenheit)에 따른 사회이론인 총체적인 세계관을 확립는 그와 같은 방법을 택한다.³⁰⁾ 만하임에 의하면, 인간을 기만하는 특정사회적인 이데올로기속에 살때에, 인간들은 특수적인 사회계층에 묶이게 되는 제약성과 조건성 때문에 자신들의 전인격적인 존재와 연관되어져 있음을 잘 모른다. 즉 만하임에 있어서의 인간의 사회계층내의 조건성에 따른 Ideologie는 다름아닌 인간자신의 진정한 존재연관성에 대한 부족이므로³¹⁾ 결국 이와 같은 잘못된 사회이론인 이데올로기를 배격하는 것은, 기본적으로 인간자신들이 자신을, 사회분파에 상관없이, 자신의 순수한 존재의 면에 연관되어질 수 있도록 자기반성으로서라고 생각하게 된다. 이것이 바로 만하임의 지식사회학(Wissensoziologie)의 내용이고 그런 면에서 만하임은 Scheler가 인간의 기본적인 정신적 태도가 얼마나 사회계층의 선입관에 영향을 받는가의 뜻에서 사용한 용어인 “지식사회학”을 채용³²⁾했을 뿐만 아니라 그 학문의 내용도 Scheler의 것과 유사하게 인간학적이 되고 있다.

그런 뜻에서 만하임의 이론은 맑스의 부정적인 이론에 약간의 제동을 가하는 것이 된다. 또 다른 한편으로, 만하임의 이와 같은 인간학적인 지식사회학이론은 사회계층에 따른 특수적인 이데올로기들을 배격함에 있어서 사회적 여건에 대한 직접적인 변혁을 실천하는 방법을 취하지 아니하고 사회적인 여건들 속에서도 인간자신의 전인격적인 존재연관성에 근거해서 사회적인 실제적인 형편과 대조되는 이상형(Idealtypus)으로서의 총체적인 세계관³³⁾을 가지고자 하는 식의 방법을 취하는데, 이것을 Weber의 이론에 동조하는 측면이라고 말할 수 있다. 이와 같이 Karl Mannheim은 Scheler의 인간학적인 요소가 많은 사회이론을 맑스의

30) Ibid., p. 297.

31) Ibid., p. 308.

32) Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Munchen, 1980, p. 52 ff.

33) Ibid., p. 297.

부정적 이론과 Weber의 긍정적인 실증적 이론에 적용시켜서 한편은 맑스의 이론에 제동을 걸고 Weber의 이론에 동조하며, 또 다른 한편으로는 Weber의 이론에 제동을 걸고 맑스의 이론에는 동조하는 그런 면을 보인다.

5. 新맑스주의자들의 소외에 대한 이해

그런데 소위 新맑스주의자들(Neo-Marxists)인 Adorno, Marcuse, Habermas등은 한결 같이 Scheler와 Mannheim의 소위 지식사회학에 반대한다. 인간이 사회적여건에 상관없이 자신의 전인격적 존재연관성을 통한 새로운 세계관을 확립한다는 것은, 바로 인간이 현실적 여건을 터무니 없이 벗어나서 자신을 정신세계에 투영하는 잘못을 범하는 일이다³⁴⁾고 한다. 이데올로기를 나타낸다는 분파적인 사회여건들은 차츰 현대에서 후기자본주의 사회로 오면서 많이 바뀌어 더 이상 인간이 본격적으로 그것에 의해 위협당하지는 아니하게 되었다. 즉 인간을 이성으로 억압시켜서 본능적이기만 하도록 만든다든지, 반대로 본능적으로 억압시켜 이성적이 되도록만 한다든지 했다면 그런 여건을 바꾸는 일 없이도 단순히 인간 자신의 전인격적인 모습에 대한 반성만으로도 어떤 통합된 사회에 대한 이론이 얻어질 수 있었을런지도 모르겠다. 그러나 후기자본주의사회에서 인간들은 오히려 자신의 본능과 이성을 기존사회제도 덕분에 즐겁게 발휘하고 있다. 예를들면, Adorno가 지적하듯이, 후기 자본주의 사회의 기존제도는 사람들로 하여금 예술, 스포츠, sex등에 빠져서 그들의 본능적인 감정을 발휘하도록 할뿐 아니라 또한 Marcuse가 지적했듯이 후기 자본주의 사회는 철저히 과학과 기술(Technologie)이 이데올로기가 되어 그것을 통해 인간들을 획일적이 되도록 만든다. 그럴 때에 이것은 다분히 이성적 측면을 강조하는 것이 되고 따라서 앞에서 말한 본능적 감정에 대한 강조와 더불어, 어떻게 보면, 인간에게 있어서의 감정과 이성을 전인격적으로 유지시켜 주는 일이 된다고도 볼 수 있다. 자유스러운 후기자본주의사회는 인간의 감정과 이성이 어떠한 강제나 억압도 없이 가장 자유스럽고 편안히, 즉 부담감 없이 유지되도록 한다. 그 결과 생활의 한 없는 안전, 평화, 유쾌함이 지켜지는 듯이 보이기도 할 것이다.

이와 같이 감정과 이성이 공히 견지되면서도 또한 인간 자신에게 가장 안락감을 선사하는 듯한 방법으로 그렇게 되어진다. 그럴 때에 인간이 스스로, 만하임의 지식사회학에서 기대하는 것처럼, 인간자신의 전인격적인 존재에 어떤 연관성 같은 것을 보이고자 하겠는가? 만일 그렇게 되어진다면 인간이 자신속에서 굉장히 내적갈등을 지니는 일이 될 뿐이며 한시도 편안하게 지낼 수가 없을 텐데 그래도 인간이 그런 모습을 취하고자 할 것인가? 즉 그것은 감정과 이성의 상호반대적인 요소가 동시에 상호작용하여 인간 자신으로 하여금 안정된 생을 할 수 없도록 만드는 것이 되는데, 동시에 그것은 키엘케골의 제2종교적 실존의 단계와 유사한 것이 된다. 인간은, 아무튼 스스로 이런 갈등을 겪으면서도 자신의 모습을 스스로

34) Ibid., pp. 314~326.

존재론적이며 인간학적인 방법으로 참으려고 하지는 아니한다. 그러므로 만일 인간이 기존 사회제도에 의해 소외되고 있음을 극복하고자 한다면, 억지로라도 인간으로 하여금 자신을 그렇게도 편안하게 해주면서도 사실은 소외시키고 있는 기존사회제도를 부정적으로 배격하도록 만들어야 한다는 것이다. 그런 의미에서 이들 新맑스주의자들은 맑스의 소외극복과 유사한 부정적인 방법을 취한다.

그러나 현대 선진산업 사회는 이미 맑스 당시의 공산혁명의 대상이었던 인간착취의 사회와는 다르다. 특히 서구 사회는 더욱 그러하다. 앞서서도 언급된 바와 같이 현대의 서구사회는 인간을 착취하여 전인격성을 상실시키는 그런 사회는 아니다. 인간으로 하여금 최고의 자유를 누리도록 하여 그런 자유의 만끽을 위해서도 사회가 제도적으로 그 사람에게 봉사를 하지 아니하면 안 될 그 정도가 되어 있다. 그러므로, Adorno가 주장하듯이, 현대 서구의 산업사회에서는(우리나라도 그런 사회로 발전해 나감) 더 이상 특정 계층의 사람들을 착취하고자 해서 사회니, 민족이니, 국가니 하면서 어떤 가장된, 객관화된 정신을 내세워 약한 인간들로 하여금 거기에 복종하도록 다그치는 식의 이데올로기적인 착취는 거의 사라졌다.

대중들의 단일한 소비생활을 고정시키고 모델화(化)시키고자 조직되고 조작되어지는 바의 총체(Totalitat)와 같은 것이 오히려 오늘날 이데올로기의 역할을 담당하게 된다.³⁵⁾

이와 같은 이데올로기는 어떤 특정 세력의 것이라기 보다는 대중 자신들이 원하는 것으로 보이는 각종 문화산업적인 생산품들, 즉 영화, 잡지, 그림신문, 라디오, 텔레비전들에 의해 대중적으로 나타난다.³⁶⁾ 이들 문화 산업들은 겉으로는 다양하지만 실은 단일적인 이데올로기를 이룬다는 것이다. 이런 이데올로기는 결국 거대한 사회적인 체제(system)에 의해 더욱 확고하게 견지된다고 하겠다. 그래서 인간들은 그런 소비문화적인 이데올로기에 오히려 편안한 마음으로 맹종하고 있으며 그런 이데올로기를 확고하게 해주는 소비문화적인 사회체제를 벗어 날 수도 없는 것이다.³⁷⁾ 오늘날의 사회심리학이나 비뚤어진 정신분석학등은 이런식으로 인간들이 사회적 체제를 따르는 경향을 진작시키고 있으며, 많은 경우에 사회학 역시도 소위 커뮤니케이션 연구라는 이름하에서 매스메디아를 연구하여 어떻게 대중들의 소비가 대중적으로 시장을 형성해서 이루어지는가를 추적하는 일에 큰 도움을 주고 있다. 물론 현대사회에서의 학문활동이 때로 이데올로기 비판적인 경우도 있을 것이다. 그러나, Adorno 같은 新맑스주의자들에 따르면, 더욱 많은 사회과학적 연구들이 그런 대중문화적인 이데올로기를 인정, 조장하는 방향으로 경주된다는 것이다.³⁸⁾

마침내 대중문화적인 이데올로기는 총체적이며 객관적인 세력이 되어 모두들의 위에서 군림하게 되는데, 그 결과 그들 인간들은 겉으로는 다양하지만 소비문화적이고 감각적이

35) Hans-Joachim Lieber(ed.), *Ideologie - Wissenschaft Gesellschaft*, Darmstadt, 1976, p. 288.

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*, p. 287.

38) *Ibid.*

라는데서는 한결같이 획일화 되어지는 현상을 강하게 나타내게 된다.³⁹⁾ 그렇다고 그런 획일화가 인간들을 단결시켜서 어떤 사회적 운동으로 몰아 부치는 식의 획일화가 되는 것은 아니다. 이런 대중문화적인 이데올로기에 의해 인간들은 우선 감각적인 사람이 되는데, 거기에는 특히 sex산업과 스포츠산업이 큰 몫을 담당하는 것 같기도 하다. 이와 같은 산업사회에서는 특정인들이 그런 이데올로기를 조장한다기 보다, 풍요한 사회의 모든 인간들이 그들의 본능적, 감정적 요소에 나타나는 욕구에 따라 그런 이데올로기를 오히려 견지하게 된다고 하겠는데, 이럴 때에 사회인 모두는 본능적이며 감정적인 인간들로, 즉 어느 정도는 소외된 사람들로 나타날 것이다.

그러나 다른 한편, 이런 선진산업 사회는 모든 면에서 인간의 이성적 능력과 욕구를 무한히 발휘할 수 있도록 만든다. 그것은, 앞서서도 언급된 바와 같이, 그런 대중문화적인 이데올로기가 어떻게 부드럽게 사회에서 수용되어질 것인가의 문제를 주로 사회심리학적으로 또는 사회학적으로 연구하는 식의 학술적 활동을 통해 충족되어진다고 하겠다. 그럴때에 이런 대중문화적인 이데올로기의 사회 속에서도 인간은 단순히 본능적, 감정적 측면에서만 강조되어지지를 아니하고 그런 학문적인 활동에 따른 이성적 능력의 발휘도 실천하게 된다. 그 결과로 인간들은 인간을 구성하는 두가지 측면에서 충분히 자기 발휘를 할 수 있게 되어 억눌림과 같은 것은 사라지는 듯이 보인다.

그러나 여기서는 인간의 본능과 이성 그 두가지가 동시에 상호작용을 일으키고 있지는 못하다. 인간의 본능적인 감정은 임의적인 것이므로 다양한 것이어야 하는데 사회심리학이나 사회학적으로 꾸며진 Mass Media의 영향하에서 획일적인 것이 되었을 뿐 아니라, 본래 인간의 감정은 예술적 차원에서 인간의 전 인격에 적절히 영향을 미침으로 이성과의 조화를 이루어야 하는데 그것이 전혀 불가능한 잘못된 감정이 되어졌다.

또한 인간의 이성도 인간의 본능적인 감정에 대해 상호작용을 이루는 가운데서 인간자신의 전인격적 확립의 방향으로 발휘되어야 했을 텐데 오히려 인간 자신의 전인격을 상실시키고 있다고 하겠다. 다시 말해서 현대 후기자본주의 선진사회에서는 인간이 특별한 세력에 의해 착취될 없이 감정적 본능과 이성적 정신을 자유롭게 발휘하고는 있으나 그 두가지가 서로 상호작용 없이, 즉 전인격적 관계를 벗어나서 발휘됨으로써 인간의 참 모습을 상실하는 소외를 겪고 있다고 하겠다.

지금까지 논한 Adorno의 생각과 유사하게 Herbert Marcuse 역시도 후기자본주의의 선진사회에서 더 이상 특별한 계층이 나머지 사람들을 특수한 정신적 이데올로기로써 착취하고 있다고는 생각하지 아니한다. 그 보다는 현대 선진 사회는 철저히 기술(Technologie)의 사회이다. 기술에 의한 최고의 발전을 구가하는 현대선진사회는 더 이상 살아 남기 위해 서로라도 기술을 동원해서 他를 지배하거나 착취해야 하는 그런 형편은 아니다. 이제 기술은 그런 지배나 착취를 위할 것이 아니라 자연과 사회를 충족시키기 위한 투쟁에서의 자유로운

39) *Ibid.*

놀이(der freie Spiel)를 위해 발휘되어져도 무방할 만큼⁴⁰⁾ 되어졌다고도 하겠다. 그러나 기술에 의한 사회의 발전은 그와 같은 방향으로 나아가지 못하는데 이것은 모두가 이미 기존의 사회체제속에서 나름대로 자신의 이익체계를 이루고 있었고 따라서 그것의 붕괴는 그 사회의 도덕자체를 흔들 것이며 모두가 그것을 원치 아니하기 때문이라고 하겠다.⁴¹⁾

본래 특정 사회계층에 대한 착취의 사회에서는 인간의 본성이 소외된 모습으로 있었던 것인데 비해 이제 기술의 사회에서는 더 이상 특정사회제도에 의해 인간의 본성이 획일적으로 고정되므로써 인간의 자기상실이라는 소외를 겪게 되는 일이 생길 필요가 없을 듯하다. 그 보다는 인간 스스로가 자신의 본성적인 모습을 자유롭게 나타낼 수 있게 될 것 같았다. 그러나 생각 밖에 기술의 사회에서 인간의 본성, 특히 감정적 본능이 왜곡된 모습으로 획일화된다는 것이다.⁴²⁾ 즉 인간의 본능이, Marcuse가 Freud를 논한 그의 책 "Eros and Civilization"에서 말하는 것처럼, Eros(삶의 본능)가 문명적인 억압에 의해 거의 사라지고 Thanatos(죽음의 본능)로만 나타나는⁴³⁾ 그런 형태를 취하는 것은 아니라고 할지라도, 잘못된 Eros의 형태를 취하게 된다는 것이다. 다시 말해서 인간의 삶의 원동적이라고 할 Eros는 본래 본능과 이성이 상호작용을 일으키는 전인격적인 것이어야 하는데 현대 사회의 온갖 기술적인 발전은 모든 것을 동원해서 인간의 Eros적 본성을 자연스럽게 성적본능으로 변질시키도록 했으며⁴⁴⁾ 그런 것을 현대인들은 순순하게 받아들이고 그 기술에 복종하게 되었다. 그런 뜻에서 현대 선진사회에서의 기술은 전사회를 지배하는 이데올로기가 되고 있다. 이와 같은 기술의 이데올로기에 의해 인간의 감정적인 본능은 이성과의 상호작용을 상실하고 단순히 성적인 본능으로 고정되었으나 최고의 자유의 사회 속에서 그런 본능의 발휘에는 거의 제약이 없어진 것이다. 또 다른 한편으로 인간의 이성적 능력은 이런 기술을 더욱 발전시키는데에서 최고로 발휘될 기회가 있고 또 그것은 이루어진다. 현대 선진사회에서는 범국가적으로 사회의 모든 관심이 기술개발에 쏟아지며 모든 투자가 그곳으로 쏠린다. 많은 능력있는 사람들이 그들의 최대의 이성적 능력을 그것을 통해 자유롭게 발휘하게 된다. 그러나 Adorno의 경우에서 본 것처럼, 이런 식의 인간의 자기본성(본능, 이성)의 발휘는 이성과 본능이 전인격적으로 상호작용을 일으키는 가운데에 행하여지지 못하고 그 둘이 따로 서로 엇갈려서 발휘됨으로 최대의 자유속에서도 인간은 자신의 모습을 상실하여 소외를 겪게 되는 것이다. 이와 같은 것이 인간의 현실이라고 할 때에 이런 소외의 현실을 극복하는 것은 Mannheim이 생각한 것과 같은 인간의 전인격적인 존재연관성에 대한 관심 정도로는 되어지지 않는다는 것이다.

40) Kurt Lenk, *op. cit.*, p. 416.

41) *Ibid.*, p. 417.

42) *Ibid.*

43) H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, 1966, p. 107.

44) Heinz Jansohn, Herbert Marcuse, Bonn, 1974, p. 69.

6. 新맑스주의자들의 소외의 극복방법

新맑스주의자들의 소외의 문제를 어떻게 극복하고자 하는가? 그들은, 실제적으로 이런 인간소외를 일으키게 하는 이데올로기를 오히려 조장하는 기존사회 전반의 체제에 대한 실질적인 거부와 부정(Negation)을 통해서만 그런 소외의 극복에로의 길이 열린다고 생각한다. 그것은 우선 인간 스스로가 적극적이며 실증적인 사고를 가지고서 그렇게도 안일하고 편리한 자신들의 기존의 형편들을 박차고 나와 본능과 이성의 갈등적인 모습으로 바뀌려고 할리가 없기 때문이다. 그런 뜻에서 Adorno와 Marcuse는 다분히 부정적인(Negative) 입장의 사람들이다. Marcuse는 현실사회 그 자체까지 부정하지는 못하는 단순한 부정적인 논리가 오히려 긍정적인 실증적(positive)사고로 변하여 인간들로 하여금 저항없는 일차원적인 인간들이 되도록 했고 그로 인해 기술이데올로기에 순응하고 살도록 만들었다고 한다.⁴⁵⁾ 그런데 Marcuse에 있어서는 그런 부정적 태도가 지속될 때에 그 결과 모든 사회적인 제도적 제약에서 벗어나고 또한 모든 문명적인 요소에서 탈피해서 원시적 공동생활의 형태가 되어도 무방한지, 또 그때까지 그런 태도를 지속해야 하는지의 여부가 분명하지는 않다. 물론 그런 것을 주장하는 것 같지는 않다. 그러면서도 그는 그런 부정이 소위 위대한 거절(The Great Refusal)의 형태로 막연하게 계속될 것을 호소하면서, 자신의 입장이 어떤 적극적인 해답을 주지는 못하겠지만 끝없는 부정의 입장을 취하는 자를 솔직하고 진지하게 성원할 수는 있다고 말하고 있다.⁴⁶⁾

Adorno 역시 유사하게 부정적인 태도를 취하면서 소위 부정적 변증법(Negative Dialektik)을 주창한다. 인간의 가장 실증적인 모습은 어떠한 긍정적인 실증적 개념으로 나타나질 수 없는데 많은 경우에 단순히 어떤 실증적인 개념만을 부정함으로써 인간실존을 비개념적인 존재로 설정하고자 하지만(하이텍거의 경우처럼) 그것 역시 실증적인 긍정적인 태도가 될 수 있다고 비판한다.⁴⁷⁾ 이와 같은 부정의 태도는, 단순히 인간존재가 사회제도의 이데올로기적 지배를 벗어나서 개인적이 되도록 하는 것만을 능사로 여기지 아니한다. 그 보다는 개인과 일반적인 것(사회제도적인 것) 사이에 계속적으로 이율배반적인 것이 있음을 지적함으로써⁴⁸⁾ 인간이 어떤 사회제도에 의해서도 자신의 개인적 인간존재 의미를 수여받게 된다는 생각을 거부한다. 그것은 인간을 소외시키는 것일 뿐이라는 입장이다.

그럴 때에 이들 新맑스주의자들의 이론은 맑스 자신의 이론도 인간의 사회적 수준의 노동이라는 이름으로 근본적으로 소외시키는 것으로 배격하는 것은 물론이다. 그러나 Adorno는 앞에서 말한 Marcuse 보다는 개인을 소외시킨다는 현실체제를 거부하는 방법에 있어서 좀 더 심각한 노력을 경주하는 듯 하다.

그것은 단순히 부정만 한다고 부정이 되지 못함을 알기 때문인 듯하다. 그는 특히 현대

45) H. Marcuse, *One-dimensional Man*, Boston, 1964, pp. 170~202.

46) *Ibid.*, p. 257.

47) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, 1966, p. 121 ff.

48) *Ibid.*, p. 154.

대중문화적 이데올로기가 인간의 예술에서 비판적 부정의 요소를 없이 하고 있음을 증시 하면서 예술이 사회적인 모든 조건을 부정함으로써 사회의 비판의 역할을 하게 된다고 주장한다.⁴⁹⁾ 예술은 소위 자연의 미(das Naturschöne)를 추구하는데 그것은 헤겔의 우주적인 정체성(Identity)의 철학을 배격하고 모든 현재적인 정체성을 부정하여 인간으로 하여금 미래적이 되도록 한다고 한다.⁵⁰⁾

물론 그가 말하는 예술은 통속적인 의미의 예술은 아니다. 부정적 변증법에 따르게 되는 그의 예술은 스스로의 내재성 속에 스스로의 타율성을 지니는 예술이라는 입장이다.⁵¹⁾ 예술은, 일반학문과는 달리 주관에서 시작해서 결국은 객관적 이론을 따르는 식이 될 필요가 없으며, 예술은 그 자체로 내재적으로 주관과 같이 사회적으로도 중재되고 있다는 것이다.⁵²⁾ 즉 예술은 그의 내재성에서 이미 사회적인 잠재력도 지니고 있고 그대로 주관적이며 사회적일 뿐 이들을 억지로 이론화시킬 필요가 없다는 것이다. 예술은 실증적인 학문이론과는 달리 부정적이고 비판적일 수 있는데 그렇다고 그 자체 주관주의적인 유아론(唯我論)에 빠질 필요는 없는 것이, 예술은 그런 고정적인 대상의 정체성(正體性)에 묶이는 것을 부정할 뿐만 아니라 역시 “아직 아님”의 자연미를 대상으로 삼음으로써 단순히 개인주의에 빠지지 않는 아니하기 때문이다.

다시 말해서 Adorno에 있어서의 예술은 단지 인간의 감정적 본능으로 끝나는 것이 아니고 (그런 예술은 대중문화적 이데올로기에 얽매인 예술) 그런 본능이 이성적인 부정적 변증법의 논리성과 상호작용을 이룸으로써 부정의 역할도 담당하면서 또한, 그것이 논리적인 이성에 나타나듯이 특정 이론을 확립하는 실증적인 잘못도 범하지 아니 한다. 그리하여 대중문화적인 이데올로기와 그것을 지지하는 현실적 사회체제를 끝없이 거부한다. 그러면서도 아무런 사회적 제도도 필요없는 듯한 개인주의로 빠지는 것도 특정 사회체제가 노리는 것일 수도 있으므로 경계한다.

이상에서 본 것이 Adorno와 Marcuse가 인간의 현대적 이데올로기에 의한 소외의 문제를 해결하고자 하는 노력인데, 그것은 한마디로 인간의 현대사회의 기술적 대중문화적 이데올로기에 의한 단순한 본능적인 존재나 또 그런 이데올로기 확립을 위한 연구에 몰두하는 단순한 이성적인 존재로 되어 있으므로 현실체제에 안주하게 되는 것을 반성하고, 냉철한 비판적인 이성과 그것을 추진할 만한 뜨거운 본능적인 열정이 상호작용하는 가운데 현실의 기존 사회체제와 그 이데올로기를 부정함으로써 인간 소외의 극복을 도모한다는 것이다.

우선 그런 부정적 비판을 행하는 인간은 자신에게서 이성의 냉철함과 감정의 뜨거움이 상호작용을 일으키기 때문에 소위 본능과 이성이 상호작용하는 상실되지 아니하는 인간의 모습을 지니게 될 것이다. 그러나 그런 현실체제에 대한 비판이 끝났을 때 그는 인간이

49) Burkhardt Lindner & W. Martin Lucke, *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt A/M, 1980, p. 141.

50) *Ibid.*, p. 148 f.

51) Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a/M, 1977, p. 376.

52) *Ibid.*

어떤 존재로 나타날 것인가에 대해서는 전혀 대답을 주지 못한다. 전혀 사회와 문화와는 무관한 원시적이고 유아론적 인간을 그 해답으로 제시하지도 아니한다. 동시에 특정 사회의 제도 속의 인간은 역시 특정형태로 존재하는 인간이 되기 쉬우니 그것이 답이 될 수도 없는 것이다. 그러므로 이런 부정적인 입장을 갖는 Marcuse나 Adorno는 끝없는 부정과 거부만을 제시할 수 밖에 없을 듯하다.

그에 비해 Jurgen Habermas는, 이들 두 사람들 보다는 기존 사회를 비판함에 에 있어서 단순히 부정적인 태도를 취하는 것보다는 다분히 사회를 이루고 또 체제를 궁극적으로 이루게 되는 사람들 사이의 Communication을 어떠한 이데올로기적인 선입관도 작용되지 아니하도록 Diskurs를 통해 확립하고자 노력함으로써 어느 정도 적극적 태도를 나타낸다.⁵³⁾ 그는 위의 두 사람들 보다는 긍정적인 의미의 사회적체제 구축에 적극적인 듯하나 끝없는 Diskurs를 통해서 과연 모두가 인정하는 사회제도를 성립시킬 수 있을 것인가는 여전히 미지수이다.

II. 결 론

지금까지 우리는 키엘케골의 인간학적인 동기의 관점에서 인간의 자기상실 내지 소외의 문제를 재조명해 보면서, 인간의 소외는 결국 인간자신속에 개별성과 일반성의 상호모순적 요소를 갈등속에 그대로 견지하지 못하는에서 기인된다고 생각하는 일군의 사람들의 주장을 살펴 보았다. 우선 인간 소외를 이렇게 보는 것은, 인간의 소외 내지는 상실의 문제를 인간이 자신 스스로의 내면적인 갈등이나 외부적인 사회적 갈등을 성공적으로 해소하지 못하는 것으로 보던 고전적인 생각과는 너무도 다르다는 것을 알 수 있다.

사실 헤겔도 칸트 이래의 내면적 갈등을 정신이라는 실체의 힘으로 해소시킴으로써 소외문제를 해결하고자 하는 前시대의 인물이었다. 그에 비해 포이엘바하는 막연하게나마 인간은 본능과 정신이 함께 나타나야만 자신의 삶을 잃어버리지 않는다는 식의 생각으로 새로운 소외에 대한 이해를 시작했다고 하겠다. 맑스 역시 유사한 입장을 취했었다. 이들 두사람들은 앞에서 말한 키엘케골의 인간학적 동기라고 할 갈등의 요소를 견지함으로써 소외를 극복하려는 노력을 막연하게나마 시도했다고도 하겠다. 그것은, 물론 인간의 내적 갈등구조를 오히려 없애려는 외적인 요소들을 비판 내지 배격하는 방법을 통해서였다.

그 후에도 계속 키엘케골적인 인간이해를 따라 소외문제극복을 실천하려는 사람들이 있었는데 크게 두 부류를 생각해 본다면, Weber, Scheler, Mannheim과 같이 그래도 이런 인간회복은 인간나름대로의 적극적인 이론에 따라 이루어진다는 입장을 취하는 사람들과, 오히려 인간으로 하여금 갈등적인 요소를 바로 지닐 수 없도록 만드는 기존사회체제를

53) 이문제에 대해서는 본론자의 Article 들인 “J. Habermas의 유물사관적 규범구조” in : 고려신학보, 제14집, 고신대학신학대학원, 1987과 “하버마스의 후기자본주의 국가의 법적 타당성 문제에 대한 견해” in : 이데올로기 비판 제6집, 고신대출판부, 1987 참조.

부정하고 비판함으로써 인간소외를 해결하려는 주로 新맑스주의자들인 Adorno, Marcuse, Habermas 등이 있다. 전자의 사람들은 스스로 인간은 어떻게든 그 상호모순적 요소를 조화롭게 견지해야 한다는 이론을 가지는 사람들이고 후자들은 타인들의 그와 같은 이론들이 잘못되었다고 비판하는 일을 주로 행하는 사람들이다. 이 두 부류중에 누가 더 옳은가? 둘다 옳을 수도, 틀릴 수도 있다. 그 말은, 이들 두 부류 사이의 논쟁은 끝이 없을 것이라는 뜻이다. 이들의 생각에 따라 인간 소외를 극복해 본다는 것은 끝이 없는 불가능한 일이다. 내가 아무리 스스로 소외를 극복했다고 하더라도 나와 생각을 달리하는 사람은 나를 또 다르게 소외되었다고 할 것이기 때문이다.

사실 키엘케골이 생각하는 갈등을 지니는 인간이란 감정적 본능과 합리적 이성을 공히 가지고 있는 인간을 나름대로 바르게 본 소치이다. 분명히 본능과 이성(이성)은 상호모순적이다. 그러면서도 둘은 항상 하나의 인격체 속에 함께 작용한다. 키엘케골 자신은 그런 갈등의 요소를 본능과 이성사이의 갈등으로 보지 못했지만, 포이엘바하 이래로 많은 사람들이 그것을 바로 보았다. 그러니까 긍정적 실증적 이론으로 인간자기회복을 달성하고자 하는 Mannheim과 같은 사람은, 결국 인간이 본능과 이성을 나름대로 균형있게 지니면 소외되지 않은 인간이라고 스스로 생각하는 것이고, 부정적 시각을 갖는 사람들은 실증적으로 인간소외 극복을 논하는 자를 스스로 이미 균형을 잃은 소외된 자로 비판한다. 이런 논쟁은 끝이 없는 것이다.

사실 인간은 자기 스스로의 모습에 따라 본능과 이성의 균형을 이루어 나아간다. 모든 사람들은 날 때부터 여러 다른 방법으로 본능 이성을 조절해 가면서 살 뿐이다. 또는 하나의 사람이라고 할지라도 자기가 처해 있는 형편에 따라 본능과 이성의 모양을 달리 할 수도 있을 것이다. 그러므로 인간의 본능과 이성이 어떻게 상호작용해야 할 것인가의 관점에서 인간 소외의 문제를 취급한다는 것은 끝없는 일일 뿐이다. 이 문제에 대한 자기 나름대로의 이론으로 다른 사람들을 소외되고 상실된 자로 취급하는 것은 너무도 무책임한 일이다. 따라서 이와 같은 식으로 인간 소외문제를 따져서 서로가 올바른 인간관을 가진 자들이라고 논쟁한다는 것은 무의미한 일이다.

도대체 성경은 이 문제에 대해 어떤 견해를 가지는가? 인간은 본능적일 수도 있고 때로 이성적일 수도 있다. 그 두가지가 어떻게 균형을 이루고 있는지가 그렇게 중요한 것이 아니다. 본능과 이성의 문제에 있어서 그가 어떤 모습을 갖는다고 할지라도 그가 하나님의 사랑의 대상이 되는 한 그는 인간이라는 것이 성경적 인간관이다. 모든 인간들은 자기 나름대로 본능과 이성의 균형에 대한 견해를 가질 수 있다. 이점에서는 기독교인들도 마찬가지이다. 그러나 인간은 그가 그 문제에 대해 어떤 견해를 가지느냐의 문제 때문에 인간이 되는 것은 아니다. 우리 모두는 나와 다른 모습의 사람이라고 할지라도 그들이 여전히 하나님의 사랑의 대상이라는 이유 때문에 그들을 존엄한 인간으로 알고 사랑해야 할 것이다.

하나님은 모두를 사랑의 대상으로 삼는다는 것은 물론 옳은 말이다. 그러나 하나님은 단순히 인간들을 사랑하시기만 하는 것은 아니다. 그 하나님은 동시에 인간들이 하나님의

뜻을 알아서 그 하나님을 기쁘시게 해 드리기를 원하신다.

그러나 이 사실을 아는 사람들은 기독교인들 뿐이다. 그러므로 우리 기독교인들은 모든 다른 사람들을 하나님의 사랑의 대상으로 존중시킬 것이고, 자기 자신은 항상, 스스로 어떻게 이성과 본능의 균형을 유지하든지 간에, 자기가 처한 자리에서 또한 자기가 지니는 모습 그대로 하나님을 기쁘시게 해 드리고 있는지를 반성하면서 살아야 할 것이다. 우리 기독교인들이 이와 같은 바른 기독교적 인간관을 가지고 사회에 입할 때에 각자의 인간상을 따라 소외를 논하면서 타인들을 올바른 인간으로 여기지 않으려 하여 발생하는 온갖 갈등과 투쟁을 새롭게 올바르게 이해시켜 해결해 볼 수 있는 작은 길이 열릴 수 있을 것이다. 바른 기독교적 인간관에서는 우리는 그 누구도 그의 사람됨의 모습때문에 소외된 자라고 최종적으로 낙인찍을 수는 없다. 다시 말해서 인간의 소외를 논한 것 자체가 기독교적인 인간관에 따라 인간을 바로 보지 못한 소치이다. 소외 운운하면서 사회를 괴롭히는 일은 빨리 사라져야 할 것이다.

BIBLIOGRAPHY

1. Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M, 1966.
2. Adorno, T. W., *Aesthetische Theorie*, Frankfurt a/M, 1977.
3. Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol 7, Garden City, 1965.
4. Diem, H., *Kierkegaard*, tr. by D. Green, Richmond, Va., 1966.
5. Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*,
Band I : *Einleitung in die Geisteswissen Schaften*, Gotingen, 1966.
Band V : *Die geistige Welt*, Gotingen, 1982.
6. Hegel, *Phenomenology of Mind*, tr. by J. B. Baillie, London.
7. Jansohn, H., *Herbert Marcuse*, Bonn, 1974.
8. Kierkegaard, *Entweder—Oder*, Bd II, tr. by W. Pfeiderer & Chr. Schrempf, 1922.
9. Kierkegaard, *Furcht and Zittern*, 1923.
10. Kierkegaard, *The Sickness unto death*, tr. by W. Wowerie, N. Y., 1954.
11. Kreck, W., *Grundfragen Christlicher Ethik*, Munchen, 1975.
12. Lenk(ed.), K., *Ideologie*, Darmstadt, 1970.
13. Lieber, H-J., *Ideologie—Wissenschaft Grsellchaft*, Darmstadt, 1976.
14. Lindner, B. & Lucke, M., *Materialienzur asthetischen Theorie Th. W. Adornos*, Frankfurt a/M, 1980.
15. Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Boston, 1966.
16. Marcuse, H., *One—Dimensional Man*, Boston, 1964.
17. Panneberg, W., *Grundfragen Systematischer Theologie*, Gotingen, 1971.
18. Parsons, T., *The Structure of Social Action*, II, N. Y., 1968.
19. Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Halle, 1921.
20. Scheler, M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Munchen.
21. Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University.

Philip H. Phenix의 知識理論 研究

金 聖 洙*

◇ 目 次 ◇

- I. 序論
- II. 知識의 性格
- III. 知識의 分類
- IV. 知識의 構造
- V. 知識의 探究
- VI. 結論

I. 序 論

現代社會는 科學技術文明의 急激한 發展으로 말미암아 날로 激變을 거듭하고 있으며 이 結果로 因한 知識의 爆發現狀은 現代人에게 커다란 문제점을 던져주고 있을 뿐만 아니라 教育의 場에도 또한 새로운 變化를 촉구하고 있다. 왜냐하면 知識의 爆發로 말미암아 배워야 할 知識의 量은 예측도 할 수 없이 급속도로 확대 되었으나 人間의 學習能力은 이에 비례하여 증대되지 못했기 때문에 이러한 人間의 制限된 學習能力과 有用한 知識의 거대한 팽창과의 不均衡이라는 문제를 해결하는 것이 現代教育의 主要課題中的의 하나이다.

따라서 20세기 후반에 들어선 世界各國에서 實施하고 있는 教育 改革運動의 當面課題는 知識의 爆發에 對應하기 위하여 教育을 어떻게 改革하느냐를 하나의 主要關心事로 보고 教育을 改善해 갈려고 努力해 왔는데, 디시프린 理論 역시 이같은 노력과 相關된 強力한 學說의 하나로 대두되어 왔다.

본 논문에서 취급하고자 하는 Phenix는 人間의 可能한 知識領域을 分類하고 그 分類된 各各의 領域에 따라서 代表的인 概念과 構造, 獨特한 探究方法을 바탕으로한 일반적인 原理를 提示함으로써 知識의 量的인 문제를 質的으로 解決하는 하나의 方向을 시사해 주고 있다. 따라서 이러한 그의 理論을 究明하여 본다는 것은 變化하고 있는 教育의 상황속에서 바람직한 教育改革 方向 摸索에 많은 도움을 주리라 생각된다.

以上과 같은 趣旨에서 本論文에서는 Phenix의 여러 思想中에서 그의 知識理論을 究明하여 體系化해 보는데 研究의 目的을 두었다.

* 부교수, 교육철학 전공