

## 타락한 인간에게 있어서의 소외문제 (The Question of Alienation to the fallen man)

이 보 민\*

### 서 론

“인간이 소외되었다”는 사실은 오늘날 인간학에 있어서 가장 큰 문제이다. 사실, 인간이 소외되었다는 말의 뜻은 인간이 자신의 본질적인 모습을 벗어나서 자기 상실되었다는 것인데, 성경말씀이 인간들을 향해 소외되고 타락했다고 선언할 때에 그들 인간들은 그 말을 가장 듣기 싫어했었다. 다시 말해서 성경을 배격하던 사람들은 한 때 인간은 결코 소외되지 아니 했다고 주장했었다. 바로 그 인간들이 이제 다시금 인간은 소외되었다고 고백하고 있다. 그 말은 과연 무슨 뜻인가? 그들이 이제 성경의 가르침을 겸손히 따르겠다는 것인가? 물론 그렇지 않다. 그러면 그들이 고백하는 인간 소외의 문제는 무엇이며 그 문제에 대한 그들의 해결노력은 무엇인가? 과연 그와 같은 노력은 성공을 거둘 것인가? 이와 같은 문제들을 취급해 봄으로써 현대인간의 가장 근본문제를 다루게 될 것이며 지면관계상 우리의 논의를 Karl Marx까지로 국한 시킬 것이다.

### 1. 성경적 소외개념의 배경

“인간이 소외되었다”는 말은, 앞에서 언급된 바와 같이, 인간이 자신의 본래적인 모습을 상실하여 이상(異常)한 형태의 존재가 되었다는 뜻이다. 그러므로 「소외」라는 우리말은 독일어의 “Entfremdung”에 대한 번역으로 바로 이해되어야 할 것이다. 다시 말해서 단순히 다수의 사람들 중에 소수의 약한 무리가 무시 당하면서 그로인해 “소외”되었다는 식의 통속적인 소외의 의미는 「인간소외」라는 전문적인 용어의 의미와는 다르다는 것을 바로 알아야 할 것이다. 본래 인간소외의 문제는 몇몇의 인간들이 우연히 무시당하게 되었다는 정도의 문제에서 시작된 것은 아니었다. 좀 더 근본적이면서

\*미국 웨스트민스터, 화란 캠펠신학대학원(Th.D) 현, 신학대학원 윤리학 교수.

인간학적인 의미에서 인간이 그 자신의 본질을 상실하여 비뚤어졌다는 문제 때문에 시작된 개념이었다.

이와 같은 의미에서의 인간소외란 성경적인 표현에 따르면 바로 타락(The Fall)인 것이다. 성경에서의 인간의 타락은 대개 신학적으로 말해서 “하나님의 형상”의 상실 내지는 파괴로 표현된다. 그런데 본래 초대교부들은 주로 하나님의 형상의 일부가 상실되어 그 능력이 손상된 것이 인간의 타락이라고 생각했었다.<sup>1)</sup> 이런 인간능력의 손상이란 생각은 한편 이레네우스의 경우처럼 인간의 인식론적인 이성적 능력의 상실로 보는 경향도 있었고, 또 다른 한편으로 인간의 도덕적 의미의 자유의지의 상실로 보는 사람들도 있었는데 그 대표자격에 해당되는 사람이 바로 어거스틴이었다. 사실, 5세기경에는 어거스틴의 영향력이 컸으므로 자연히 인간의 타락을, 하나님을 진정으로 자발적으로 사랑하여 죄 아니 지을 수 있는 그런 의미의 자유의지의 상실로 대개 보게되었다. 그러나 그 후에 소위 반(半)펠라기안주의(semi-pelagianism)의 대두로 인간자유지 상실이라는 생각에 도전이 생겼으며 그 이후의 천주교의 신학은 오히려 자유지 상실이라는 타락의 의미 대신에 차츰 인간의 이성적 능력의 손상으로서의 인간타락의 의미를 정립하기에 이르렀다. 이것이 바로 토마스·아퀴나스의 신학이었다.

15세기에 이탈리아를 중심으로 일어났던 르네상스는 인간의 능력이 손상되었다는 타락의 의미에 대해서 도전하기 시작했다고 볼 수 있다. 다시 말해서 인간은 자신의 능력을 손상하지 않았다는 것이며 그 증거로써 인간은 인간에게 유익한 각종의 지식을 가지며 또한 활용할 수 있다는 사실을 과시하기에 이르렀다. 물론 이와 같은 르네상스운동은 천주교회의 본거지인 이탈리아에서 보다는 오히려 영국에서 차츰 더 번창하기에 이르렀다. 그에 반해 거의 동시대의 종교개혁(Reformation)의 운동 역시도 천주교의 중세천년의 압제에 대항해서 일어나면서, 르네상스에서처럼 천주교의 인간타락의 이론에 반대한다. 그러나 종교개혁은, “인간의 능력이 손상되지 아니했다”고 선포하는 르네상스와는 달리 인간의 타락은 단순한 인간능력의 손상정도가 아니라 그 능력이 손상되었거나 말았거나 상관 없이 그 능력을 하나님의 영광을 위해 자발적으로 활용할 수 있는 자유의지를 인간이 완전히 잃어버렸다는 것을 의미한다고 주장하는 것이다. 특히 마틴·루터의 인간 자유의지에 대한 부정적인 생각은 철저하여 인간의 의지는 전적으로 마귀의 사슬에 얽매인 의지(The Bondage of Will)라고 표현하기까지 했다. 다시 말해서 종교개혁운동은, 오히려 인간타락을 더욱 철저하게 생각하여 인간은 자

신들의 능력을 얼마나 많이 발휘할 수 있든지에 관계 없이 그 능력발휘를 통해 마귀의 종으로 일하게 된다는 것이었다.

그러므로 르네상스적인 정신에 따라 천주교의 교회적인 압제에 반대하던 사람들이 처음에는 종교개혁의 운동에 정신적으로 동조했으나 종교개혁자들이 천주교신학 보다는 훨씬 더 인간의 타락을 철저하게 주장한다는 것을 알게되자 종교개혁자들을 반대하면서 오히려 천주교편에 서는 경향을 나타내게 되었는데 에라스무스(Erasmus)가 바로 그와 같은 예라고 하겠다.<sup>2)</sup> 에라스무스와 루터와의 인간의 자유의지에 대한 논쟁은 바로 그와 같은 면을 나타낸다고 하겠다. 또한 영국의 르네상스적인 정신의 시조라고 할 수 있는 프란시스·베이콘(Francis Bacon, 1561-1627) 같은 사람 역시 한편 교회의 조직적인 압제에 대해 반대하면서도 개신교적인 정신에 대해서는 오히려 더욱 반발하는 것이다. 인간은, 천주교에서 말하는 것과는 달리 인간의 이성적인 능력을 손상받음 없이 과학적인 지식을 가질 수 있다는 것이고, 또 그 인간은, 마귀의 종이 되었다는 개신교의 주장과는 달리, 그의 지식을 합리적으로 바르게 활용하여 인간 모두에게 실제적인 유익을 줄 수 있는 존재라는 것이다.

다시 말해서, 인간이 자신의 이성적인 능력을 발휘하여 얻게 되는 지식은 힘이 되는 지식으로서 그것을 바탕으로 해서 인간의 생활에 실천적인 도움을 주며 인간의 필요를 충족시키는 그런 유익(utility)을 보장할 수 있다는 생각이었다. 인간이 그와 같은 유익한 지식을 갖지 못하고 또한 활용할 수 없었던 것은 인간들이 바른 생각을 갖지 못하고 우상들을 따르기 때문인데 그 우상들은 종족의 우상(Idols of Tribe), 동굴의 우상(Idols of Cave), 시장의 우상(Idols of market Place), 극장의 우상(Idols of Theatre)이라고 했다.<sup>3)</sup> 이 우상들은 결국 인간들이 가지는 네가지의 선입관들을 의미하는데, 종족의 우상을 통해 인간들은 철저히 감각을 쫓는 선입관을 가지며, 동굴의 우상을 따라 개인성에 따른 선입관을 가지며, 시장의 우상을 통해 언어에 따른 선입관을 지니며, 극장의 우상을 통해 추상적인 사상의 선입관을 지니게 된다는 것이다.<sup>4)</sup>

결국 인간은 이런 네가지의 선입관 때문에 활용할 수 있는 유익한 지식을 얻지 못했던 것이고 또한 이런 선입관을 버릴 때에 그런 지식을 가질 수 있기 때문에 인간 자신이 이성적인 능력자체에 손상을 입었었거나 마귀의 종이었던 것은 아니라는, 즉 인간이 타락한 것이 아니라는 입장을 취했다고

1) 형상의 일부의 상실이란, 모양과 형상이 본래인간에게 있었는데, 그중에 모양만을 상실했다는 뜻이었다. H.Bavinck, gereformeerde Dogmatiek, Kampen, 1976, p. 494참조.

2) B.Russel, *History of Western Philosophy*, London, 1961, p. 503f.

3) *Ibid.*, p. 528f.

4) *Ibid*

하겠다. 이 말은, 르네상스 이후에 사람들은 인간이 타락하여 본래적인 모습에서 떠났다는, 즉 인간이 소외되었다는 주장을 배격했다는 뜻이다.

## 2. 소외문제에 대한 인간의 자각

사실, 인간소외를 논한다는 것이 인간의 가장 자율적인 존엄성을 모독하는 것으로 일반 인간들에게 들렸던 것이다. 그런데 그런 인간의 자율적인 존엄성 즉 인간이 소외되지 않았다는 사실은 그렇게 말 만큼은 쉽게 지니어 지지가 못했다. 우선 인간존엄성의 척도였던 유익하게 활용할 수 있는 믿을 만한 지식이라는 것이 그 당시로는 아직 잘 찾아지지 못했다. 아직도 과학은 아리스토텔레스의 우주관을 벗어나지 못하여 확실하게 유익을 줄 수 있는 믿을 만한 지식을 주지 못했다. 그렇다고 한다면 인간의 존엄성까지도 그렇게 쉽게 확립될 수 없었다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 당시의 사람들은 인간이 근본적으로 타락되었거나 소외되었다는 사실을 인정하려고 하지 아니 했었다. 오히려 그런 인간의 존엄성을 구가할만한 유익하고 믿을 만한 지식을 빨리 확립해보려고 노력했다. 어떻게 그와 같은 믿을 수 있는 지식을 가질 수 있을 것인가의 문제가 예를들면 젊은 시절의 데칼트(Descartes, 1596-1650)에게 풀려야 할 숙제였던 것이다.

그러나 당시로는 아직도 그와 같이 믿을 수 있는 활용할만한 지식의 근거를 정확한 실험을 통한 경험적인 방법으로 발견하기에는 과학적지식 자체가 너무도 미미했었고 그런 방법으로 그 근거를 찾는 일은 각자에게 평생이 걸려도 이룰 수 없을 듯이 보이는 일이었을 것이다. 그러므로 데칼트는 그와 같은 믿을 수 있고 활용해서 유익할 만한 지식의 근거를 순전히 사색을 통해 관념적인 논리를 쫓아 발견해 보고자 했고 그는 1619년 Donau강 근처의 U/m의 어느 병영(兵營)에서 명상을 통해 그 근거를 찾았었다고 주장했다.<sup>4a)</sup> 그 근거가 바로 유명한 “생각하는 고로 나는 존재한다”(Cogito ergo sum, Je pense donc je suis)라는 명제였다. 다시 말해서 어떠한 방법으로도 우리를 속일 수 없는 유일한 것, 즉 우리가 아무리 의심하려고 해도 의심이 불가능한 유일한 것이 바로 “생각하는 나”라는 주장이다. 모든 것을 의심할 수 있으나 수(數)의 원리를 생각하면서 심술 낚은 거짓의 신에 의해 속임을 당하고 있는 그 생각하는 나의 확실성은 결코 의심할 수 없었다고 생각한 것이다.<sup>5)</sup> 그러나 생각하지 않는 나 자신은 이미 그의 방법론적 의심의 명상의 초기단계에서 의심가능한 것으로 판명되었다. 그러므로 “생각하는 나”가 의심 불가능하다는 것은 “나”가 의심불가능해서가 아니라 “생각함”이 확실하고 의심불가능해서이고 따라서 생각(thinking)이 곧 데칼트에

게서는 모든 확실한 존재의 근거가 된다는 주장이 가능하게 되었다. 그로 인해 정확한 논리적인 사고에서 출발하는 모든 지식은 확실한 지식이어야 한다는 입장으로서는, 예를 들면 그 이전에는 실제적인 측량 없이는 불가능한 것으로 일반적으로 여겨졌던 기하학의 지식도 순전히 논리적인 수학적인 방법으로 가능하다고 하여서 소위 해석기하학을 만들게 되었고, 신의 존재여부에 대한 지식은 어떤 체험이나 계시로서 확증될 수는 없으나 인간의 사고 속에 언제나 “완전함”의 의식이 있다는 사실에서 출발하여 그와 같은 완전함의 생각 때문에 신은 확실히 존재한다는 지식이 가능하다는 생각을 하기까지 하였다.<sup>6)</sup> 물론 이와 같은 관념적인 사고를 통해서 확실하고 유익한, 또 실천할 수 있는 지식들의 근거를 찾았다는 주장은 곧 인간은 스스로 그런 지식을 가질 수 있고 또 실천할 수 있는 존엄한, 즉 소외되거나 타락되지 않은 존재임을 과시하는 것이다.

또 다른 한편으로 Descartes와 거의 동시대에 Bacon이래의 과학주의적 르네상스사상을, Descartes와는 달리, 그 확실한 근거를 따로 추구함 없이 철저히 그대로 추진하고자 하는 자들도 있었다. 그들은 모든 자연을 척력과 인력에 따른 입자(particle)들로 보고자 한 갈릴레오(Galileo, 1564-1642)와 또 그와 유사한 사상을 인간의 전 삶의 영역에 확대해석하고자 한 영국의 토마스·홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)와 같은 사람들이다. 특히 홉스는 갈릴레오가 제시하는 과학주의적인 지식에 대해 어떠한 확실한 근거를 찾고자 하는 것 대신에 오히려 그 지식을 지나치게 맹종하면서 지나치게 모든 것을 그것으로 해석하고자 했다. 인간을 물질적인 입자와 거의 같은 본능적인 존재로만, 즉 마음에 드는 것에 이끌리고 혐오감을 주는 것을 배척하는 존재로만 보는데 거기에 인간이기 때문에 이성적인 능력이 첨가되어 있을 뿐이라는 것이다. 그의 이와 같은 생각은 국가에 대해서 사회계약이론을 펼치게 되는데 그 의미는, 인간은 결국 이성적인 능력을 발휘하는 모든 자유를 스스로 의지에 따른 계약으로 자기자신을 제약시키므로서 물질적인 입자와 다름없는 절대적인 압제에 의해 다스려져야 할 존재로 여겨질 수 있다.<sup>7)</sup>

그러나 이와 같은 홉스의 생각은 과학주의를 지나치게 따름으로서 오히려 인간의 존엄성에 대한 관심이 적었으며 그런 뜻에서, 인간의 실용적이며 유익한 지식의 의심할 수 없이 확실한 지식의 근거를 찾아 그 인간의 존엄성을 펼쳐보고자 하는 데칼트와는 다르다고 하겠다. 그러나 본래 르네상스 이후의 사상은 인간의 존엄성의 과시에 중점을 두는 경향이 있으므로 홉스 보다는 데칼트적인 노력이 이 시대에 더욱 중요한 것이라고 하겠으며 따라서

4a) P. vander Hoeven, *Descartes, Baarn 1972, p. 17*

5) Hans Küng, *Existiert Gott?*, München, 1978, p. 37.

6) *Ibid.*, p. 56.

7) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed., by(B. Macpherson, Penguin Books, 1971, p. 44f.

하겠다. 이 말은, 르네상스 이후에 사람들은 인간이 타락하여 본래적인 모습에서 떠났다는, 즉 인간이 소외되었다는 주장을 배격했다는 뜻이다.

## 2. 소의문제에 대한 인간의 자각

사실, 인간소외를 논한다는 것이 인간의 가장 자율적인 존엄성을 모독하는 것으로 일반 인간들에게 들렸던 것이다. 그런데 그런 인간의 자율적인 존엄성 즉 인간이 소외되지 않았다는 사실은 그렇게 말 만큼은 쉽게 지니어 지지가 못했다. 우선 인간존엄성의 척도였던 유익하게 활용할 수 있는 믿을 만한 지식이라는 것이 그 당시로는 아직 잘 찾아지지 못했었다. 아직도 과학은 아리스토텔레스의 우주관을 벗어나지 못하여 확실하게 유익을 줄 수 있는 믿을 만한 지식을 주지 못했었다. 그렇다고 한다면 인간의 존엄성까지도 그렇게 쉽게 확립될 수 없었다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 당시의 사람들은 인간이 근본적으로 타락되었거나 소외되었다는 사실을 인정하려고 하지 아니 했었다. 오히려 그런 인간의 존엄성을 구가할만한 유익하고 믿을 만한 지식을 빨리 확립해보려고 노력했다. 어떻게 그와 같은 믿을 수 있는 지식을 가질 수 있을 것인가의 문제가 예를들면 젊은 시절의 데칼트(Descartes, 1596-1650)에게 풀려야 할 숙제였던 것이다.

그러나 당시로는 아직도 그와 같이 믿을 수 있는 활용할만한 지식의 근거를 정확한 실험을 통한 경험적인 방법으로 발견하기에는 과학적지식 자체가 너무도 미미했었고 그런 방법으로 그 근거를 찾는 일은 각자에게 평생이 걸려도 이룰 수 없을 듯이 보이는 일이었을 것이다. 그러므로 데칼트는 그와 같은 믿을 수 있고 활용해서 유익할 만한 지식의 근거를 순전히 사색을 통해 관념적인 논리를 쫓아 발견해 보고자 했고 그는 1619년 Donau강 근처의 U/m의 어느 병영(兵營)에서 명상을 통해 그 근거를 찾았었다고 주장했다.<sup>4a)</sup> 그 근거가 바로 유명한 “생각하는 고로 나는 존재한다”(Cogito ergo sum, Je pense donc je suis)라는 명제였다. 다시 말해서 어떠한 방법으로도 우리를 속일 수 없는 유일한 것, 즉 우리가 아무리 의심하려고 해도 의심이 불가능한 유일한 것이 바로 “생각하는 나”라는 주장이다. 모든 것을 의심할 수 있으나 수(數)의 원리를 생각하면서 심술 곳은 거짓의 신에 의해 속임을 당하고 있는 그 생각하는 나의 확실성은 결코 의심할 수 없었다고 생각한 것이다.<sup>5)</sup> 그러나 생각하지 않는 나 자신은 이미 그의 방법론적 의심의 명상의 초기단계에서 의심가능한 것으로 판명되었다. 그러므로 “생각하는 나”가 의심 불가능하다는 것은 “나”가 의심불가능해서가 아니라 “생각함”이 확실하고 의심불가능해서이고 따라서 생각(thinking)이 곧 데칼트에

게서는 모든 확실한 존재의 근거가 된다는 주장이 가능하게 되었다. 그로 인해 정확한 논리적인 사고에서 출발하는 모든 지식은 확실한 지식이어야 한다는 입장으로, 예를 들면 그 이전에는 실제적인 측량 없이는 불가능한 것으로 일반적으로 여겨졌던 기하학의 지식도 순전히 논리적인 수학적 방법으로 가능하다고 하여서 소위 해석기하학을 만들게 되었고, 신의 존재여부에 대한 지식은 어떤 체험이나 계시로서 확증될 수는 없으나 인간의 사고 속에 언제나 “완전함”의 의식이 있다는 사실에서 출발하여 그와 같은 완전함의 생각 때문에 신은 확실히 존재한다는 지식이 가능하다는 생각을 하기까지 하였다.<sup>6)</sup> 물론 이와 같은 관념적인 사고를 통해서 확실하고 유익한, 또 실천할 수 있는 지식들의 근거를 찾았다는 주장은 곧 인간은 스스로 그런 지식을 가질 수 있고 또 실천할 수 있는 존엄한, 즉 소외되거나 타락되지 않은 존재임을 과시하는 것이다.

또 다른 한편으로 Descartes와 거의 동시대에 Bacon이래의 과학주의적 르네상스사상을, Descartes와는 달리, 그 확실한 근거를 따로 추구함 없이 철저히 그대로 추진하고자 하는 자들도 있었다. 그들은 모든 자연을 척력과 인력에 따른 입자(particle)들로 보고자 한 갈릴레오(Galileo, 1564-1642)와 또 그와 유사한 사상을 인간의 전 삶의 영역에 확대해석하고자 한 영국의 토마스·홉스(Thomas Hobbes, 1588-1679)와 같은 사람들이다. 특히 홉스는 갈릴레오가 제시하는 과학주의적인 지식에 대해 어떠한 확실한 근거를 찾고자 하는 것 대신에 오히려 그 지식을 지나치게 맹종하면서 지나치게 모든 것을 그것으로 해석하고자 했다. 인간을 물질적인 입자와 거의 같은 본능적인 존재로만, 즉 마음에 드는 것에 이끌리고 혐오감을 주는 것을 배척하는 존재로만 보는데 거기에 인간이기 때문에 이성적인 능력이 첨가되어 있을 뿐이라는 것이다. 그의 이와 같은 생각은 국가에 대해서 사회계약이론을 펼치게 되는데 그 의미는, 인간은 결국 이성적인 능력을 발휘하는 모든 자유를 스스로 의지에 따른 계약으로 자기자신을 제약시키므로서 물질적인 입자와 다름없는 절대적인 압제에 의해 다스려져야 할 존재로 여겨질 수 있다.<sup>7)</sup>

그러나 이와 같은 홉스의 생각은 과학주의를 지나치게 따름으로서 오히려 인간의 존엄성에 대한 관심이 적었으며 그런 뜻에서, 인간의 실용적이며 유익한 지식의 의심할 수 없이 확실한 지식의 근거를 찾아 그 인간의 존엄성을 펼쳐보고자 하는 데칼트와는 다르다고 하겠다. 그러나 본래 르네상스 이후의 사상은 인간의 존엄성의 과시에 중점을 두는 경향이 있으므로 홉스 보다는 데칼트적인 노력이 이 시대에 더욱 중요한 것이라고 하겠으며 따라서

4a) P. vander Hoeven, *Descartes, Baarn 1972*, p. 17

5) Hans Küng, *Existiert Gott?*, München, 1978, p. 37.

6) *Ibid.*, p. 56.

7) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed., by(B.Macpherson, Penguin Books, 1971, p. 44f.

인간의 존엄성을 증시하는 자유주의적인 경향은 곧 그런 노력의 연장으로 여겨진다.

그러나 존·록크(John Locke 1632-1704)와 같은 사람들은 인간 존엄성을 나타내기 위한 지식의 확실한 근거를 데칼트와는 달리 사고(thinking)에서부터 찾지 아니하고 실제 그 지식이 활용되는 현상이라고 할 경험의 세계에서 찾으려고 했다고 하겠다. 다시 말해서 동시대의 아이작·뉴턴이 자연과학의 확실한 근거를 경험세계 속에서의 자연법칙으로 확립하고자 했던 것을 많이 참고하고 있다고 하겠다. 뉴턴은 이신론자(理神論者, Deist)로서 신은 단지 자연에 자연법칙을 부여하면서 창조했을 뿐이고 그 후로는 자연은 철저히 그 법칙성에 따라서 진행된다는 생각을 가졌다. 그러기 때문에 인간은 그 자연을 관찰하는 경험을 통해서 그 법칙성을 발견할 수 있고 그 발견된 법칙성이 확실한 근거가 되어 그 위에 유익하게 활용될 수 있는 지식을 확립하게 된다는 것이다. 이와 같은 뉴턴의 입장을 인간의 정치사회 생활 속의 법칙성으로 확대하여, 인간은 자유한 이성적인 존재로서 스스로 사회속에서 자기들의 사유재산(property)을 가지고 견제와 균형(Check and Balance)을 따라 합리적이며 모두에게 유익한 생을 이루어 갈 수 있는 존재라는 입장을 취한다.<sup>8)</sup> 자유한 인간들이 국가 속에서 살아가는 법칙을 발견하며 그 법칙에 따른 지식을 발휘하여 유익한 생을 이루어 나간다는 것은 곧 자신들의 자율적인 존엄성을 스스로 발휘하는 일이라고 하겠다. 물론 이와 같은 인간의 삶을 위해서는 자유로운 국민을 돕는 국가가 필요하지만 그것은 절대적인 형태의 국가에 의하여 이루어지는 것은 아니라고 한다.<sup>9)</sup>

그러나 이와 같은 국민을 위한다는 국가의 도움에도 불구하고 인간들은 실제로 스스로의 존엄성을 과시할만큼 완전한 모습으로 나타나지는 못했다. 그런 문제에 대해 존·록크는 역사의 발전에 따라 인간의 완전한 존엄성, 즉 모두에게 유익한 확실한 지식의 활용에 따른 인간의 존엄성이 확립될 것이라는 입장을 취했다. 다시 말해서 록크가 말하는 인간존엄성의 확립은 역사의 건전한 방향으로의 발전을 전제로 한다. 즉 역사를 통한 인간의 발전이 곧 인간이 타락했거나 소외되지 않았음을 주장할 수 있는 결정적인 근거가 되는 것이다. 이말은, 역으로, 역사의 발전이 발전이 아닌 인간의 퇴보라고 하는 역사에 대한 부정적 시각과 더불어 그 인간의 존엄성의 문제든 큰 도전을 받을 수 밖에 없다는 뜻이 된다.

예를 들면, 루소(Jean Jacque Rousseau, 1712-1778)가 바로 그와 같이 역사를 부정적인 시각으로 보는 사람이다. 그는 프랑스의 소위 상류사회와 관련을 맺으면서 그 사회에 지나치게 자유가 팽배하여 소위 인간의 존엄성

을 나타낸다는 당시의 과학, 예술등이 발전해 있다고 하지만 오히려 그 인간들은 그 옛날보다도 훨씬 관습적(conventional) 또는 의식적(儀式的)이 되어져서 인간의 참 모습을 상실하고 있음을 인식해 왔던<sup>10)</sup> 것이다. 그와 같이 인간을 부패시키는 사회적인 관습의 허위를 벗어 버리고 자연으로 돌아가자는 Catch-phrase를 그는 내걸고 있다. 그러나 그가 말하는 자연으로의 돌아감은 역사를 되돌려서 원시사회로 돌아 가자는 의미는 될 수 없고 역사 속에서 나타나기 시작하는 인간의 비뚤어짐과 상실을 극복하자는 뜻이 될 수 밖에 없다.

루소는, 앞서서도 언급된 바와 같이, 역사의 진행 속에서 자유한 인간이 발전하고 있다고는 하지만 그 발전은 오히려 퇴보라는 느낌을 가지면서,<sup>11)</sup> 마침내 인간은 성경적인 의미의 소외나 타락과는 다르지만 그러나 어떤 특별한 의미의 소외를 당하고 있다는 사실을 스스로 인식하기 시작하고 있다. 루소에게 비추어진 아들 인간들은 곧 온갖 자유주의적인 정신에 따라 과학이나 예술을 쫓는 사회적 분위기 속에서 자신을 상실하고 관습에 매여 형식적이며 위선적인 모습으로 부패한 자들 즉 소외된 사람들이었다. 이렇게 루소가 인간을 사회 속에서 부패된 자들로 보는 것은 그가 성경적인 타락의 이론을 받아 드려서 임은 물론 아니다. 오히려 록크의 자유주의적인 존엄한 인간에 대한 주장이 역사의 긍정적인 발전을 전제로 하고 있었는데 그 발전이 발전이 아닌 퇴보임이 밝혀짐으로서 그 인간의 존엄성 자체가 의심되고 그로 인해 인간은 역시 소외된 자가 아닌가 하는 생각이 성경의 타락이론을 배경하는 자들에 의해 처음으로 인식되기 시작했다고 하겠다. 다시 말해서 성경을 받아 드리지 않은 인간들에게 있어서 처음에는 그 가장 듣기 싫어 하던 말이 곧 “너 인간은 소외되었다”는 말이었는데, 이제는 그들 스스로가 “우리 인간들은 소외되었다”고 시인을 하기 시작했다고 하겠다. 물론 이들은 이 소외를 극복하는 길을 성경속에서 찾으려고 하지 아니 한다. 그 해결의 길을 그들 나름대로 모색하고 있다. 그러나 그들의 모색은 성공하고 있지 못하다. 그 점이 또한 본고에서의 중요한 점이라고 하겠다.

### 3. 소외문제에 대한 루소의 실천적인 해결의 노력

아무튼, 루소는 인간을 소외된 자로 보았고 그것을 극복하고자 했다. 그 인간 소외의 극복은 물론 인간들의 록크 이래로의 지나친 자유적인 진취성을 오히려 제약함으로써 이루어진다는 생각을 했다. 그것은, 앞서 말한 토마스·호스의 사회계약이론을 염두에 두고 있음이 분명하다. 즉 인간의 자유

8) Russel, *op. cit.*, p. 610ff.

9) *Ibid.*, p. 607.

10) Frederick copleston, *A History of philosophy*, 6/ I, Garden city, N.Y., 1964, p. 78f.

11) Heinz. Horst Schrey(ed.), *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, p. 137.

를 인간 스스로가 사회적차원의 계약을 통해 스스로 제약시키므로써 자유의 발전에 의해 야기되는 인간의 자기소외의 문제를 해결한다는 계약적인 자기 계약의 이론은 바로 홉스의 사회계약이론의 근간이었다. 그는 인간의 존엄성에 대한 관심 보다는 오히려 자연과학주의에 따라 인간을 입자와 유사하게 설명하고자 하였다. 그러나 이제 루소는 인간의 존엄성의 성립가능성여부를 따지면서 인간소외의 문제를 해결내지 극복하려고 하여 홉스에 나타났던 것과 유사한 사회계약론을 논하고 있다.

그러나 루소는 홉스와는 달리 인간에게 있어서의 자유가 이성적으로 스스로 제약된 때 본능적인 존재로서 절대권력에게 절대적으로 지배되어야 할 존재로 남게 되는 것이 아니라는 입장이다. 그와같이 자유를 스스로 이성적으로 제약시킬 때에 그 인간의 본능은 동물적본능이 아닌 인간의 낭만적인 감정으로서, 자유의 제약으로 인해 정돈되어진 이성과 오히려 진전한 조화를 이루게 되어 그 인간은 오히려 완숙한 의미의 자유를 누릴 수 있게 된다는 입장을 취한다. 이것은 루소가 가지는 인간관의 특징에서 유래되는 생각이다. 즉 그는, 인간을 단순한 동물적인 본능적존재로서 이성적인 능력을 잠재력으로 가진다는 홉스의 인간관이나 인간을 전적으로 공리주의적인 이성적인 존재로만 보는 록크의 인간관과는 달리, 인간을 감정과 이성의 조화에 의해 이루어지는 존재로 생각한다. 다시 말해서 홉스에게 있어서의 이성이 공리주의적인 자유에로 자신의 잠재력을 발휘할 것을 스스로 제약시킬 때에는 인간은 오히려 본능으로서의 본래적인 인간의 모습을 지니게 되며 또한 그 인간은 절대적인 지배를 받는 존재가 된다는 것이고, 록크에 있어서는, 인간은 이성적으로 자신의 유익을 자유롭게 공리주의적으로 확립해 나가는 것이 조금이라도 제약되어질 때는 인간의 본래의 모습을 지닐 수 없는 것이 된다. 그에 비해서 루소에 있어서는 인간이 공리주의적인 이성이 완전히 제약된다고 해서 동물적인 존재가 될 수 있는 것도 아니고 또한 공리주의적인 이성의 자유가 지나쳐서 이성적인 존재로만의 존재가 되어질 수 있는 것도 아니다. 오히려 이성의 자유가 어느 정도 제약되면서 그 인간의 감정과 이성이 비로소 조화를 이루게 되는데 그 때에 참으로 인간은 진정한 자신의 모습을 지니게 되며 그와 같은 인간들은 완숙한 자유를 누리게 된다고 한다.

이런 인간도 비록 사회계약으로 자유를 제약했다고 해도 절대권력에 의해 지배될 필요 없이 오히려 완숙한 자유로서 스스로 지배적인 권력에 참여할 수 있게 된다는 것이다.<sup>12)</sup> 이것은 곧 인간들은 자신의 낭만주의적인 감정으로 서로 서로 하나가 되어짐으로서 그 하나되어지는 사회를 스스로 지배하게 된다는 민중주권국가가 성립가능해짐을 의미한다. 결국 루소는 이런 그

의 민중주권국가이론으로서 인간의 록크적인 자유의 팽배함에서 기인되는 소외와 부패의 문제를 해결할 수 있다고 생각했었다.

사실, 이와 같은 민중주권국가이론은 1789년의 프랑스혁명에 의해서 실제로 실천되어지기에 이르렀다. 물론 프랑스혁명은 루소의 이론에 의해서만 발발된 것이라고 보기는 힘들다. 그 보다는 볼테르(Voltaire, 1694-1778)의 불란서계몽사상이 혁명의 근본적인 이유였다고도 말할 수 있다. 즉 볼테르는 영국의 록크와 뉴턴사상에 영향 받아 인간의 이성의 자유로운 발전을 바랐었다. 그러나 프랑스의 왕정은 스스로는 자유를 누렸는지모르나(루소는 귀족들과 가까이 있으면서 귀족들의 지나친 자유를 경계했었음) 많은 사람들의 이성적인 자유의 발전을 가로 막고 있다고 생각하는 것이다. 그러면서 그런 왕정을 제거해야 한다는 생각을 가지게 된다. 그렇게 되었을 때에 어떠한 정치가 이루어질 것인가에 대해서, 볼테르는 루소처럼 분명하게 어떠한 국가가 들어 설 수 있을 것이라는 생각을 하기 보다는 막연하게 자유를 인정하는 계몽된 군주가 나타날 수 있을 것을 주장할 뿐이다.<sup>13)</sup> 다시 말해서 볼테르의 계몽사상은 프랑스적인 왕정을 비판하고는 있으나 왕정이 제거되었을 때 어떠한 정권이 수립될 수 있다는 확신을 백성들에게 주고 있지 못하다고 말할 수 있으며 그 문제에 대한 해답은 오히려 민중주권국가의 이론이 제시하여 주고 있다고 말할 수 있다.

즉 볼테르의 계몽사상에 동기를 부여받아 왕정을 제거하고자 하는 프랑스 국민들에게 그 제거후에 민중이 스스로 다스리는 국가가 있을 수 있음을 믿는 확신을 루소의 이론이 제공하고 있다. 그럴 때에 프랑스혁명은 볼테르의 계몽사상을 그 소극적인 원인으로 하고, 루소의 민중주권국가이론을 그 적극적인 원인으로 하여 일어 날 수 있었다고 하겠다. 다시 말해서 볼테르의 계몽사상에 의해 왕정이 무너진 곳에서 루소의 민중주권국가이론이 실천되어지게 되었다고 말할 수 있다.

이렇게 실천되어진 민중주권국가이론은 과연 그것이 실천되어 루소가 생각했던 것처럼 인간의 소외문제를 해결하면서 그 인간의 존엄성을 확립시켜 주었던가? 다시 말해서, 혁명을 통해 이루어진다는 민중주권국가는 과연 성공적이었던가? 그러하지 못했었다. 1789년의 혁명은 1799년의 나폴레옹의 집권시까지 오히려 연속된 혼란만을 이르렀을 뿐이고 나폴레옹의 집권도 올바른 의미의 민중주권국가를 이루었다고는 쉽게 말할 수 없다. 결국 루소의 이론에 따른 인간소외의 극복은 성공되고 있지 못한다.

#### 4. 소외문제에 대한 이론적인 해결의 노력

다른 한편, 록크의 인간의 존엄성에 대한 주장이 확립되고 있지 못하다는

12) Rousseau, *The Social Contract*, tr. by M.Cranston, Penguin Books, 1968, p. 77f.

13) Copleston, *op. cit.*, vol 6, part I, p. 37f.

것을 역사 속에서 인간부패의 극복을 통해 해결하려는 루소와는 달리 그런 인간존엄성의 실현불가능의 문제를 이론적으로 해결하고자 하는 노력이 영국의 버클리(Berkeley)등에 의해 행하여진다고 하겠다. 버클리는 주관자에 의해 인식되어지지 않는 대상은 실재가 아니라는 생각을 한다.<sup>14)</sup> 즉 록크와 뉴턴의 이신론(Deism)이 신을 전적으로 창조주로만 여기고 자연은 자연법칙에 의해서만 지니어진다고 생각하는 것은, 그 자연법칙의 수여자로 보이는 신을 자연에 개입시키지 않으므로 오히려 자연법칙의 성립의 근거를 약화시킨다고 할 수 있다. 이와 같이 자연법칙성의 성립에 문제가 있을 시에 그 법칙성에 의해 보장된다는 인간의 실천할 수 있는 유익한 지식의 활용에 따른 인간존엄성확립에 문제가 있을 수 밖에 없었으며 그것이 곧 록크의 인간존엄성에 대한 주장이 인간소외를 해결할 수 없었던 이유라는 것이다. 이와 같은 소외의 문제는 곧 그 자연법칙성의 확실한 근거를 이론적으로 확립함으로써 해결된다는 것이 버클리의 생각인듯 하다. 즉 자연이 자연법칙성을 지닐 수 있다는 것도 그 법칙성을 가질 수 있을만큼 실제적일 때에 가능한데 그 가능성은 곧 그 자연이 신에 의해 인식될 때만 성립된다는 것이 버클리의 입장이다.

그러나 데이비드 흄(David Hume, 1711-1776)에 의하면 신에 의해 자연법칙성의 근거가 주어져서 법칙성의 타당성이 확립되는 것은 옳은 생각일 수 있으나 그렇게 확립되는 자연법칙은 신의 것이므로 인간이 그 법칙을 자유롭게 활용할 수 없다는 것이다. 흄의 입장은, 인간은 자연법칙의 타당성과 그 법칙에 대한 자유로운 활용이라는 딜레마 속에서 오히려 신을 배제함으로써 그 활용의 자유를 누려야 한다는 입장이며, 신의 배제에 따라서 상설되는 법칙성은 오히려 인간이 실제 생활에서 믿고 활용할 수 있는 높은 정도의 개연성(蓋然性 probability)에 의해 대치되면 된다는 것이다. 즉 인간은 자연 속에서의 그의 경험을 통해서 한번도 그 자연의 절대적인 법칙을 찾을 수는 없다는 것이다. 인간은 매순간마다 경험을 통해 인상(Impression)들을 받으며 그 인상들은 나의 생각 속에서 Idea를 이루어 하나의 연상(聯想, Association of Ideas)을 만들게 되는데 이 연상은 우리가 충분히 믿고 활용할 가치가 있는 높은 정도의 개연성이 되는 것이고 이것은 신 없이 얻어진 것이므로 자유롭게 활용하여 인간의 유익을 도모할 수 있다는 것이다.<sup>15)</sup> 그럴 때에 인간의 존엄성은 틀림없이 확립된다는 입장인데 여기에 약점이 있다면 인간이 확실히 믿을 수 있는 지식을 가질 수는 없다는 점일 것이다. 이왕이면 타당한 법칙성에 입각한 법칙적인 지식도 가지며 또 법칙을 자유롭게 활용하여 인간 모두를 위한 유익(Interest)을 도모

14) Russel, *op.cit.*, p. 624f.15) Copleston, *op.cit.*, 5/II, p. 68ff.

한다면 오히려 그것이 인간의 존엄성을 진정으로 확립하는 일이 될 것이다. 이와 같은 방법으로 인간소외문제를 이론적으로 극복하고자 한 사람이 곧 임마누엘 칸트(I.Kant, 1724-1804)인 것이다.

그러니까 칸트는 신이 개입되지 않은 상태에서 인간이 경험을 통해서도 인간 스스로의 능력에 힘입어 법칙성을 확립시켜 지식을 가질 수 있음을 보이고자 하는 것이다. 그리하여 칸트는 순수이성비판에서 어떻게 선형적인 종합판단(a priori synthetic judgement)이 가능해서 수학과 물리학이 타당한 법칙성을 내포한 진정한 학문적지식이 될 수 있을가를 보이고자 했다. 요컨대 인간은 감성으로 시공(時空)이라는 형식(Form)들을 통해 받아드려지는 감각적인 수용을 행하면서 인간의 감성은 수학공식에 해당되는 도식(schemata)을 그리게 되는데 그것이 참으로 확고한 학문이라고 할 수학이 되는 것이다.<sup>16)</sup>

또 아울러 감성에 의해서 감각되어진 것들에서 사물들이 그 속성에서 어떠한 함에 대한 개념을 이번에는 오성(悟性)이 주체자가 되어 12개의 범주(category)들을 통과시키면서 성립시키는데 이렇게 성립되어진 확실한 지식이 곧 믿을 만한 물리학의 지식이라는 것이다. 이렇게 인간이 유익하게 또한 자유롭게 활용할 수 있는 타당한 법칙성에 입각한 수학과 물리학의 지식을 가져서 공익을 위해 그 지식을 실천하며 이렇게 되었을 때 인간의 자신의 최고의 지성과 존엄성을 나타내게 되는데, 그렇다면 인간에게는 어떠한 갈등이나 또는 어떠한 부족을 해소하거나 매꾸고자 하는 욕구가 완전히 사라지는가? 인간은 이 정도의 활용가능할 지식을 과시하는데도 그 마음 깊은 곳에서는 불완전함을 느낀다.<sup>17)</sup> 결국 인간은 다시 자신의 완전한 위치에서 벗어나 소외되었음을 발견하게 된다.

그것은 경험세계 속에서 경험되어지는 것이 아닌 경험 밖에 것들을 추구하는 인간의 소위 형이상학적인 욕구가 충족되지 않음으로서 오게 되는 갈등인 것이다. 이 갈등을 해소 하기 위해 인간의 이성엔 세가지 형이상학적인 이념들(Ideas)을 확립시키는데 그것들은 학문성이 보장될 수 없는 것이다. 그래서 인간의 형이상학적인 욕구를 충족시킬 수 있을 만큼 형이상학적인 성격의 학문을 오히려 경험세계 속에서 학문답게 이룩해 보고자 하는 칸트의 노력이 곧 그의 실천이성비판에서 나타난다. 또한 이렇게 성립될 수 있는 학문이 곧 윤리학이라고 생각했다. 결국 윤리학은 경험세계 속의 어떤 인과율적인 행위의 법칙이 될 수 없는 즉 초경험세계 속의 법칙이라고 할 책임만에 의한 선한의지에 따라서 행동해야 한다는 도덕율을 그 핵심 내용으로 삼고 있으니 경험세계 속의 현상의 법칙에 대한 학문과는 달리 다분히

16) I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (Text der Ausgabe von 1781), Köln, p. 89ff.17) I.Kant, *op.cit.*, p. 178ff.

형이상학적이라고 하겠다. 그러나 이런 윤리학의 학문으로서의 실천은 경험 세계 속에서 분명한 논리성에 따라 학문답게 이루어질 수 있다는 것이 Kant의 입장이고 그리하여 인간은 이 가능한 윤리학의 학문을 가지고 인간의 형이상학적인 욕구를 충족시켜 아울러 인간의 존엄성을 확립시키려고 한다.

그러나 잘 알려진대로 칸트의 윤리학은 그 속에 갈등을 지낼 수 밖에 없게 된다. 즉 칸트에 의하면 초경험세계에 속할만한 도덕율은 경험세계 속의 인간에게 양심을 통해 Kategorische Imperativ(범주적 명령)로 들려 온다는 것이다. 그러나 이것은 어디까지나 인간을 향한, 인간이기 때문에 당연히 그렇게 행동해야 될 것이 아닌가 하는 일종의 요구일 뿐이지 그 양심이 그 도덕율을 백발백중 실행할 수 있는 인과율적인 행위의 법칙으로 우리에게 수여하지는 못한다. 그 양심의 요구는 인간에게 들려오기를 “너는 어떠한 인간도 너를 위한 도구로 삼지 말라”고 한다. 그러나 이 요구는 곧 “너의 행위가 모두가 그 행위를 행해도 무방할 그런 방법으로 행하라는 요구가 되어지는 것이고 마침내 양심을 통해 나타나는 요구는 “너는 내가 저 사람들이 네게 해주기를 바라는 데로 너도 저들에게 행하라는 그런 요구로 들려 온다.”<sup>18)</sup> 바로 그 때에 인간은 그것을 마치 경험세계 속의 인과율적인 행위 법칙과 유사한 행위법칙을 따르는 것이며 아울러 그런 법칙을 학문의 내용으로 삼는 윤리학이 학문적으로 가능한 것이 될 수 있다는 것이다.

그러나 인간은 당위성에 따라서 인간이라는 이유 때문에 어떻게 해야 한다는 식의 양심의 명령은 비록 그것이 공리적인 유익의 실현이라는 면에서 인간이 현실적으로 가장 원하는 바와 어느 정도 통하는 바가 있다 하더라도 인간이 자기 스스로 가장 실제로 바라는 바를 초월하도록 되어 있다. 그러므로 윤리학을 가능하게 만든 인간에게도 또 다른 형태의 인간갈등이 지속된다. 이 갈등은 양심을 통한 당위적인 요구와 현실 속에서 나의 가장 실제적인 바람과의 사이에 나타나는 갈등인데 이 갈등이 지속되는 한 그 인간은 아무도 가장 존엄한 자라고 스스로를 내세울 수 없을 것이다. 그래서 이 갈등을 이제는 소위 판단력비판(1790)으로 해소시켜 보고자 한다.

우선 인간은 가장 현실적으로 바라는 바는 감정적차원에서 미적인 즐거움과 그것의 보편적인 아름다움을 느끼면서 대상들이 나의 감정에 심미적으로 맞추어진 것, 즉 나를 위한 것으로 그 감정이 여기는 것이고 또 인간의 바라는 바는 오성(悟性)적 차원에서 그 나의 감정에 맞추어져서 나를 위한 것들이 구체적으로 나의 유익을 위한 것임으로 여기게 되는 공리주의적인 달성인 것이다.<sup>19)</sup> 그런데 이런 감정에 의한 심미적판단이나 오성에 따른 목

적론적 판단이란 그것 자체로서는 가능할 수가 없고, 결국 모든 대상들이 모두를 위한 범우주적인 목적론적인 지향을 함이라는 형이상학적인 차원의 목적론적인 방향과 맺어져야만 가능해진다는 것이다. 이것은 곧 양심에 의한 범우주적인 요구와 일치되는 것으로서 결국 윤리적인 인간의 당위적 요구가 인간의 가장 실제적인 심미적, 공리주의적 바람과 연결이 됨을 보이는 것 같다.

그러나 그의 판단력비판이 그의 도덕율적 요구와 인간의 실제적 바람 사이의 갈등을 완전히 해소했다고 보는 사람은 거의 없다.<sup>20)</sup> 그렇다면 이론적으로 가장 존엄한 인간을 성립시키겠다는 Kant의 이론적 추구는 실패했다고 하겠으며 그렇게 될 때 인간의 존엄성에 따른 문제는 루소의 경우에서와 같이 역사 속에서도 해결되지 못하며 이론적으로도 해결되지 못하고 있다고 하겠다. 칸트는 이런 이론적인 실패를 역사가 해결해 주는 것으로 나중에는 생각하는 듯 하다. 결국 인간이 자신의 바람을 당위적요구 앞에서 순화시키지 못하고 갈등하게 되는 것은, 그렇게 갈등을 해소해야 하는 것이 인간이라는 사실을 바로 생각하는 사람들이 아직 숫적으로 소수이므로 그런 갈등을 실제로 해결하지 못하는에서 기인된다는 것이고 이제 역사의 훗날 많은 수의 인간들이 인간의 당위적 모습에 대해 합리적으로 이해하게 될 때 인간들은 그런 자신들의 바람을 인간의 당위적 요구 앞에서 순화시킬 수 있게 된다는 입장인 듯 하다.

##### 5. 사회적차원의 인간소외의 발견

독일의 Schiller와 같은 사람은 칸트의 낙관론에 대해 대단히 냉소적이며, 역사가 발전할수록 인간들은 더욱 그들의 존엄성을 잃어버리게 된다는 입장이다.<sup>21)</sup> Schiller가 역사 속에서도 더욱 인간은 자기상실을 한다는 그 역사의 단계는 루소와 같이 민중주권국가를 이루는 그와 같은 역사의 단계가 아니다. 철저히 인간의 합리적이고 공익적이며 자유스런 이성활동에 의해 생산수단이 확립되어 그런 새로운 경제질서에 맞지 않는 옛정치제도는 모두 도태될만한 대단히 발전된 단계의 역사이다. 이러한 선진경제구조를 이루는 발전된 역사의 단계속에서도 인간존엄성은 오히려 상실되어 소외된다는 것인데, 인간의 소외문제는 간단한 이론으로나 또는 단순한 역사발전을 통해서 해결될 수 있는 그런 사소한 문제가 아니라 대단히 인간자신에게서 해결되어야 할 심각한 문제인 것으로 바로 인식된다고 하겠다.

20) 칸트의 실천이성은 역사적 이성과는 달리 Als ob (as if)의 가정에 입각한 것이고, 그 보다는 더욱 실제적인 역사 이성을 향한 노력이 그의 판단력이라고 하지만 (P. Heintel, L.Nagl(ed.), Zur Kantforschung der gegenwart, Darmstadt, 1981, pp. 237-270참조!), 진정으로 역사적이성을 성립시키지는 못함.

21) Schrey, *op.cit.* , p. 138f.

18) A.Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, Zürich, 1977, p. 176f.

19) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von K. Vorländer, Hamburg, 1974, p. 221ff.



Schiller가 생각하는 인간의 문제는 정치적으로 후진의 상태에서 생겨지는 것이 아니었다. 즉 그가 발견하는 인간의 문제는 역사가 발전하여 인간들이 정치적으로 계몽되었을 때에는 자연스럽게 사라질만한 그와 같은 문제가 아니라는 것이다. 오히려 인간들이 성숙하여서 그 이전의 다스림중심의 정치가 필요없을 만큼의 정치적으로 발전된 사회에서 인간들이 오히려 사회경제적 차원의 새로운 문제를 안게 된다는 것이다. 즉 발전된 산업적인 사회에서 인간들이 분업으로 인해 자신의 모습을 잃게 된다는 것이다. 사회는 분업에 따라서 인간의 모습을 고정시키게 되고 그에 따라서 인간들은 자신의 전인격적인 본래의 모습을 확립하지 못하고 그 사회가 자기에게 요구하는 형태의 인간이 되어지면서 또한 다른 방법으로 요구되어져서 다른 형태의 모습을 갖는 동료인간들과 갈등을 일으키게 된다고 하겠다. 쉴러 자신이 “소외”(Entfremdung)라는 표현을 직접적으로 사용하고 있지는 아니한 듯 하지만 사회속에서 인간이 경제적인 이유에서 자기자신을 상실한다는 의미의 “소외”를 처음으로 발견하고 있다고 하겠다. 바로 이와 같은 사회계층 수준의 인간소외문제에 대해서 칸트의 제자인 Fichte(1762-1813)는 다른 방법으로 접근하고 있다.

Fichte는 그의 의도가 어떠했던지에 상관없이 Schiller가 보는 그와 같은 식의 소외문제를 칸트의 인간존엄성의 문제와 간접적으로 연결시키고 있다. 우선 그는 칸트에게서 해결되지 못하는 인간에게 있어서의 당위성에 따른 윤리적요구와 그 인간이 실제로 대상들 때문에 바라게 되는 바의 사이에 나타나는 괴리(Conflict)의 문제를 다른 각도에서 보고자 했다. 피히테는 칸트에게서의 그와 같은 괴리에서 유래되는 갈등의 문제를 해결해야 할 바로 여기지를 아니하고 그 대신 그 내적갈등이 곧 추진력이 되어 인간은 바로 활동적(active)이 될 수 있다고 생각하는 것이다.<sup>22)</sup> 인간자아의 자연적인 의식에 따라 인간이 자연의 산물로 여겨지는 것이 지극히 당연한 것처럼, 인간의 순수자아(pure Ego)의 의식에 있어서는 그 자연이 반대로 인간자아의 산물이며 자기외화(Selbstentäußerung)라는 것이 당연한 것이 된다고 한다.<sup>23)</sup> 인간의 이와 같은 순수자아의식이란 자연적의식에 따른 인간자아와 별개의 다른 자아가 되는 것은 아니다. 결국 인간자아가 자연의 일부로서의 자신을 그대로 의식하기만 하는 것이 아니고 인간스스로를 그와 같은 자연에 따른 상태로 초월해야 하는 자로 생각하게 되는데 그 때 결국 인간자아는 순수자아의 의식을 가지게 되는 것이고 또 동시에 칸트가 해결하지 못했던 인간의 내면적인 갈등을 일으키게 되는 것이다. 인간이 그와 같은 내적

22) Nicolai Hartmann, *Die philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, N.Y., 1974, p. 80f.

23) Schrey, *op.cit.*, p. 140f.

갈등을 일으킨다는 것은 곧 인간이 “활동적”이 된다는 것이며 그런 활동적인 인간에게 있어서는 모든 자연은 그 인간 자아의 산물이며 외화가 된다는 것이다. 그럴 때에 인간은 곧 순수자아로서 그는 활동적으로 모든 것을 자신의 외화로 삼을 수 있을 만큼 “활동적”이 되는데 바로 그 순간에 그런 순수자아의 활동적임에 대해 추진력이 되어지는 것은 곧 인간의 내적갈등이라는 것이다.

그런데 인간의 자연의식 수준에서의 자아는 각자에 따라 서로 다르지만 인간의 순수자아는 모든 인간에게 공통적이라는 것이다. 그러므로 인간이 자연의식의 수준에서 차츰 순수자아의의식의 수준이 되어지면서 공통적인 순수자아의의식을 갖게 되고 그로 인해 그는 곧 국가와 사회를 이루게 되는 것이다. 국가란 인간들의 공통적인 순수자아의의식에 따라 당연하게 여기는 바를 법으로 제정하여 그 법을 시행하는 권력기구를 갖는 것인데 그 법을 제정하고 시행하는 기구는 곧 사회계약의 방법으로 정해진다는 것이다.<sup>24)</sup> 국가는 사회계약적이면서도 순수자아의의식에 부합하는 법의 제정과 시행을 맡게 되므로서 대단히 일사분란하게 나타나게 되는데 그 때에 모든 자연을 적어도 이 국가를 이루는 요소이든지 국가형성을 위한 잠재적인 자료가 되며 그런 의미에서 모든 자연은 인간자아의 산물이며 자기외화가 되는 것이다.

그런데 바로 인간은 이와 같은 자기의 외화인 사회와 국가를 이루는 요소에 의해 역으로 괴로움을 당하는 것이며 바로 그 자신의 산물이 자기에게는 이상하고 생소한 것으로 나타나지게 된다. 그것을 Fichte는 곧 자기소외(Selbstentfremdung)로 여긴다.<sup>25)</sup> 그러므로 Fichte가 생각하는 소외란 칸트에게 있어서의 내적인 갈등과는 다른 것이며 오히려 Schiller가 막연하게 생각하던 인간의 사회적인 분업적인 문제를 전적으로 철학적으로 이해한 결과라고 볼 수 있다. 즉 순수자아의 자기외화로서의 자연적인 대상(국가의 구성요소 내지는 자료)이 인간 자신에게 생소한 것으로 나타나면서 자기소외의 현상을 일으키는 것은, 결국 인간의 순수자아가 모든 인간자아에게 공통적이긴 하지만, 각자간들이 그런 순수자아의의식을 가지는 정도의 차이 때문에, 각자의 외화로서의 대상들은 모두가 인간자아들의 자기외화이면서도 각자간들을 향해서는 자기소외로 나타나지는 것으로 여겨지는데서 기인한다. 다시말해서 국가는 인간의 자아의의식을 향해서 순진하게 자기의 산물로 부담없이 나타나지는 것만은 아니라는 말이다. 이와 같은 인간에게서의 소외의 문제는 결국 칸트에서의 인간의 내적인 갈등으로서의 문제가 해결되어지지 못한데서 이어지는 문제라고 하겠으며 Fichte는 결국 칸트의 갈등의 문제와는 무관하게 보여지던 Schiller의 인간소외문제를 칸트의 문제의 연

24) Hartmann, *op.cit.*, p. 89ff.

25) Schrey, *op.cit.*, p. 140f.

장인 것으로 즉 철학적인 문제인 것으로 밝혀내었다고도 생각할 수 있다.

Fichte는 역시 이와 같은 의미의 소외의 극복은 결국 인간들로 하여금 전적으로 순수자아의 의식을 가져서 공통적인 모습으로 나타나도록 하는 국가적 차원의 교육을 통해서 이루어진다는 입장인 것이다. 그러나 헤겔에 있어서의 이런 식의 소외에 대한 이해는 다르게 나타난다.

헤겔(1770-1831)은 Fichte가 인간자아를 지나치게 절대화시킴으로 인해 인간소외의 이해와 그 극복의 문제에 오류를 범한다는 입장이다. 즉 헤겔은 인간의 사회경제적 차원에서의 소외는 단순히 공통적인 인간순수자아를 인간모두가 완전히 가지지 못해서가 아니라 오히려 인간 스스로가 자신을 순수자아로 절대화함으로써, 각자가 비록 공통적인 성향을 가지더라도, 그와 같은 각자의 절대자아임에서 나타날 수 밖에 없는 상호갈등을 겪게 되는데서 유래된다는 입장인듯 하다. Fichte가 인간의 사회 속에서의 소외의 현상을 칸트적인 갈등의 연장으로 보기는 하지만 그런 칸트적인 갈등 그 자체에서 유래되는 것이 아닌, 오히려 그 갈등을 추진력으로 삼는 인간순수자아의 활동의 정도의 차이에서 나타나는 것 정도로 보는 반면에, 헤겔은 그런 사회경제적 수준의 인간소외를 인간이 칸트적인 내적갈등을 완전히 해결하지 못함에서 당연하게 나타나는 것으로 보는 것이다. 결국 인간이 사회속의 활동에서 겪게 되는 자기소외의 문제는 칸트적인 내적갈등을 해결하는데서만 극복된다는 것이 헤겔의 입장이며 그런 뜻에서 사회 속의 인간소외는 곧 칸트적 내적갈등의 직접적인 연장인 것으로 보게 된다.

우선 그런 인간소외를 극복하기 위해서는 인간 자신이 자아를 그런 칸트적인 내적갈등을 무시하면서 초월할 수 있을 만큼 절대적인 것으로 여길 것이 아니라 인간자아를 대상과의 내적갈등을 해결받아야 살 수 있는 상대적인 존재로 여겨야 한다. 헤겔은 그와 같은 내적인 갈등을 해결함에 있어서 Schelling처럼 인간자아가 낭만주의적인 감정으로 대상에 대해 하나되어짐의 방법을 따르지는 아니 한다. 그 내적인 갈등은 인간의 이성에 의한 것으로서 그것의 해결을 감정적으로 이룬다는 것은 옳은 것이라고 할 수 없겠다. 그 보다는 헤겔은 그런 갈등의 해결을 순수한 합리적인 논리로서 얻으려고 한다. 그런 갈등의 해결은 결코 인간의 개인적인 자아의 수준에서는 이루어질 수 없는 것이고 조화의 정신이라고 할 수 있는 절대적인 주체자로서의 정신 속에서 이루어진다는 것이다. 그럴 때에 개개 인간들의 자아는 상대화되어 그 정신속의 구성요소들이 되어진다. 즉 각자 개인들이 정신속에서 상대화되고 서로 조화되는 관계를 유지하여 자유를 누릴 때에 인간자아와 대상간의 내적인 갈등을 해소할 뿐 아니라 그에 따라 Schiller이래로 감지되어 왔던 인간의 사회 속에서의 소외의 문제도 극복하게 된다는 것이다.

그러나 실제에 있어서 그 정신이란 무엇인가? 그 정신이 관념으로만 있

는 것이 아닌가? 만일 그 정신이 관념으로만 있다면 인간들의 조화에 따를 자유의 모습도 관념속에서만 문제일 뿐 현실화되는 것은 아닐 것이다. 인간이 관념속으로만 자유의 존재로 되어있다는 것도 결국 칸트에서처럼 인간들이 내적인 갈등을 극복해야 하는 당위적인 명령만을 양심을 통해 의식할 뿐 실제로는 아무런 해결을 못하는 것을 의미하고 그로인해 사회적 수준의 소외 역시도 사라지지 아니 한다고 하겠다. 그러므로 그 정신이란 것은 역사속에서 현실화되고 구체화되어야 하며 사실상 그 정신의 구체화된 모습들이 역사를 실제로 이룩해 나아가는 국가들이라고 한다.<sup>26)</sup>

바로 그 정신이 역사 속에서 국가로 구체화되고 현실화되는 것을 정신의 자기외화라고 하는 것인데, 이렇게 정신의 외화되어지는 과정에서 그 외화되어진 모습인 현실 속의 국가가 본래 그 정신의 본질인 조화속에서의 자유함을 바르게 견지하지 못할 때 그 정신은 결국 자기소외를 겪게 된다고 하겠다. 즉 정신이 구체화되었으나 그 모습이 자신의 모습으로 부터 일그러진 형태로 스스로에게 생소한 형태가 되었다는 것이며 바로 그런 의미가 헤겔에 있어서의 소외의 의미이다.

헤겔에 의하면 역사속의 많은 국가들이 이와 같이 소외의 현상을 그대로 나타낸다는 것이다. 고대중국도 조화속의 자유함이 전혀 구체화되지 못한 국가였다. 이런 식으로 구체화되었으나 소외를 철저히 겪을 때에 그 외화되었던 정신은 다시금 관념속으로 자신을 감추어 버린다는 것이다.<sup>27)</sup> 그럴 때에 정신은 다시금 다른 형태의 국가로 스스로를 외화시킨다. 마침내 이와 같은 자기외화가 전혀 자기소외 없이 이루어졌을 때에 인간은 국가속에서 상호갈등 없이 완전히 자유롭게 되며 아울러 인간에게는 모든 소외문제가 사라질 것이다. 그런데 실제로 소외가 사라진 형편에서 정신이 가장 올바르게 외화되어져 나타나는 국가는 어떤 형태의 국가인가? 그것은 곧 자유민주주의이면서 자본주의적인 국가라고 한다. 그러면 그 속에서 국민들은 어떠한 형태의 자유를 누리는가?

헤겔은 바로 자본주의국가에서 사회적차원의 노동에 종사함으로써 인간들이 진정한 또한 구체적인 자유를 누리게 된다고 주장한다.<sup>28)</sup> 이런 형태의 노동은 가내공업적이고 자급자족적인 노동과는 달리 자본주의 노동자들 사이의 상호조화속에서 가능한 것이며 또한 인간과 자연간의 합리적인 조화속에서 가능하다. 다시 말해서 이런 수준의 노동이야말로 조화속에서 구체화되는 진정한 자유가 된다는 것이다. 물론 이와 같은 자유는 정신의 올바르게 외화되어진 바인 자유민주주의적인 자본주의국가에서만 가능한 것이다.

26) G.W.F.Hegel, *The philosophy of History*, tr. by J.Sibree, N.Y., 1956, p. 103.

27) *Ibid*

28) H.Marcuse, *Reason and Revelation*, Boston, 1964, p. 261f.

그것은 역사속에 스스로 나타나지는 것인데, 프랑스혁명이 곧 이런 국가가 나타나게 되는 하나의 통로가 되고 있다고 말할 수 있다. 그러면 헤겔에 있어서 Schiller이후에 지적되는 사회적 수준의 인간소외문제는 어떻게 취급되는가?

우선 헤겔에 있어서의 소외(Entfremdung)는 전술한 바와 같이 정신의 자기외화과정에서 그 외화되어진 바인 국가가 자유의 정신에 어긋나는 형태가 되는 것을 의미한다. 그와 같은 국가에서는 인간들의 자유는 실현될 수 없다. 그들의 노동은 진정한 조화속의 노동이 아니고 억눌린 형태의 노동일 것이다. 결국 이와 같은 국가에서는 완전한 조화를 이루지 못한 형편에서 인간이 노동을 하게 되는데, 그것이 곧 사회적 수준에서의 인간소외일 것이다. 이런 형편에서는 자유와 조화의 정신이 국가의 체제로 완전히 구체화되지 못했으므로 인간이 완전히는 자유를 노동을 통해 실제로 누리게 되지 못하는 것이고 그의 자유의 정신은 인간들의 관념적인 신앙의 대상으로만 남게 된다는 것이다. 이와 같은 형편에서는 인간은 소외를 완전히 극복하지는 못하고 있다고 하겠다. 그러나 이 소외는 역사속에서 정신이 완전히 구체화되는 그런 국가들안에서 해결되어질 바이며 그것이 그의 조국인 Friedrich III세의 prussia에서 이루어지고 있다고 헤겔은 믿었던 것이다.<sup>29)</sup> 한마디로 말해서, 헤겔에 있어서의 인간소외란, 칸트에게서 발견되는 개인적 인간의 책임적인 당위성과 그 인간이 대상들과 겪게되는 현실 사이의 내적갈등이 국가적인 차원에서 인간들이 서로 조화의 자유를 누림으로서 해소되어야 하는데 아직도 국가자체가 완전한 자유민주주의적인 자본주의 국가가 되지 못하고 봉건적인 형태의 국가로 남아있으므로, 그 내적갈등이 해소되지 못한채로 인간들 상호간의 부조화로 인해 자신들의 모습을 사회속에서 손상시킬을 의미한다고 하겠고 바로 이런 의미의 소외가 곧 Schiller가 막연하게 감지한 사회속에서의 인간의 자기 상실일것이다. 다시말해서, Hegel은 Kant에게서의 인간의 내적인 갈등을 개인적 수준의 문제가 아닌 정신이라는 초개인적 실체의 문제로 승화시키며, 또 그런 초개인적 실체인 정신이 스스로 외화되는 과정에서 나타나는 것이 곧 사회적 수준의 갈등인 것으로 여긴다. 그럴때에 내적갈등이나 사회적갈등은 둘다 정신적 실체에 관계된 것으로 서로 연결되어진다.

## 6. 인간소외에 대한 칼·맑스의 이해

헤겔 이후에 우파와 좌파로 나뉘면서 헤겔의 이론을 다르게 보고자 하는

29) 이접은, 그가 Friedrich III세의 청을 받아드려 조연자로서 그 당시 국가를 무시하는 자유주의자와 민족주의자를 반대하여 prussia를 지키려고 한 것을 볼 때, 분명해진다. K.Popper, *The Open Society and its Enemies* II, London, 1973, p. 55ff. 참조

사람들이 나타난다. 그 대표적인 인물인 포이엘바하(Feuerbach)는, 한마디로 말해, 헤겔의 소외이해를 완전히 배격하는데, 인간이 현실속에서 실천적인 영역에 머물면서 정신을 논하고 또한 정신의 자기외화로서의 국가를 생각하면서 자신의 사회적 소외문제를 해결하고자 한다는 사실자체가 곧 그가 이미 소외되고 있음을 의미한다는 것이다.<sup>30)</sup> 다시 말해서 헤겔이 실천의 영역에 살면서 순전히 이론의 산물인 정신 내지는 국가를 자신의 자신됨의 근거로 믿고 있다는 사실이 그 자신 종교에 의해 자기 자신을 상실하였기 때문이라는 것이다. 인간들은 학문적인 이론에 따라서, 자신을 완전히 물질적인 것으로 잘못여기든지 또는 완전히 정신적인 존재로 잘못 생각하든지 하면서 자신을 상실하여 소외되기가 싫다는 것이다.<sup>31)</sup>

즉 인간은 때로 자기 자신은 뇌라고 하는 생리적인 기구로 부터 사고를 하게 된다는 것을 잊어 버리고 전적으로 정신적인 존재로만 생각하거나 자신을 동물의 일종으로만 보는 식으로 스스로를 상실한다는 것이다. 그와 같은 생리학이나 심리학의 학문이론에 의해 자신을 왜곡시킴 없이 자신을 육신과 영혼이 전인격적으로 존재하는 그와 같은 인간임을 바르게 인식함으로 자신을 상실하지 말아야 한다는 것이다. 포이엘바하에 의하면 헤겔은 바로 자신의 이론에 의해 자신을 스스로 왜곡시키고 있다. 헤겔이 종교에 의해 자신을 상실하여 그와 같은 자기상실의 상태에서 스스로를 투사(project)하며 생성시킨 이론인 정신이론에 의해 자기자신을 잘못되게 표현하고 그로 인해 실천의 영역에서 바르게 살지 못하고 소외되고 있다는 입장이다. 그런 소외를 극복하는 일은 그런 종교에 의한 산물로 이루어진 정신이론을 포기함으로써 실천영역의 자신의 모습을 바르게 발견함에 따라 이루어질것이다. 이런 포이엘바하의 헤겔에 대한 비판을 한편 수용하면서 또 한편 비판하는 가운데 자신의 이론을 수립하는 사람이 곧 칼·맑스(Karl Marx, 1818-1883)이다.

우선 그는 포이엘바하가 말한대로 헤겔의 정신이란 그 자체가 주체적인 존재자가 아니라 인간 자신의 투영(projection)일 뿐이라는 입장이다. 포이엘바하에 의하면 인간이 헤겔과 같은 식으로 자신을 투영한다는 것은 인간이 종교(이때에는 기독교종교)에 의해 왜곡되고 마침내 자기소외되어지는 현상이라는 것이었다. 그에 의하면 신학을 위시한 모든 형이상학은 그 본질이 형이상학이 아니고 일종의 인간자신의 심성을 반영하는 비밀스러운 심리학(Esoteric psychology)인데 그런 심리학으로서의 신학을 통해 인간이 자

30) Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University, 1972, p. 83.

31) Erich Thies(ed.) *Ludwig Feuerbach Werke in Sechs Bänden* 4, Frankfurt a/M, 1975, p. 172ff.

신을 실천의 영역을 벗어난 이론적인 영역의 존재인 것으로 착각하여 자신을 그런 높은(?) 영역으로 투영하고 있으며 그로 인해 자기의 진정한 모습을 상실하고 있다는 것이었다.<sup>32)</sup> 그래서, 전술한대로, 그런 신학적인 이론이 허구적임을, 즉 그 신학이론이 신에 대한 이론이 아니고 인간자신의 심성에 대한 거짓된 이론임을 비판적으로 밝힘으로서 그런 소외문제를 해결할 수 있을 것으로 본다. 인간은 그런 이론영역에 자신을 빼앗길 것이 아니라 실천의 영역에서 서로 인류(Gattung)로서 친절하고 사랑을 베풀면서 협동해야 할 뿐이라는 것이다.<sup>33)</sup>

그러나 Marx는 헤겔의 그런 신학에로의 자기투영을 그렇게 단순히 보지 않을 것이다. 헤겔이 인간 자신을 신학적 이론으로 비로소 자기소외시키는 것이 아니라 그가 이미 현실의 실천적 영역속에서 물질생산이라는 경제적인 의미에서 스스로 소외되어 있기 때문에 그런 소외의 표현으로서 그런 신학적인 자기투영을 하고 있다고 Marx는 주장한다.<sup>34)</sup> 물론 헤겔의 이론은 인간 자신이 어떻게 하면 소외 속에서 자기상실을 극복하고 자기를 바르게 실현할 수 있을까 하는 생각에서 펼쳐지고 있다. 그 소외의 극복은 결국 절대적존재자인 정신의 구체화된 국가속에서 인간자신이 실현되는 것이라고 했다. 그것은 결국 인간이 현실속에서 비록 노동하고 살지만 인간은 정신을 이루는 극히 정신적인 신적인 존재임을 깨달음으로서 이루어진다고 하겠다. 헤겔의 철학적이론은 현실의 인간소외의 상황을 어떻게 철학적으로 처방하고 해결할 것인가를 지향하고 있다고 하겠다. 그러면서도 결국은 그런 소외의 현실을 극복하는 이론이 되지 못하고 자신의 소외됨을 별 수 없이 반영하고 표현하는데 그치고 있다는 것이 곧 Marx의 비판인 것이다.<sup>35)</sup> 그런 소외를 극복하고자 하는 헤겔의 철학이 자기자신의 소외의 현실을 타파하지 못한 가운데서 나와지므로 그 철학 자체가 인간소외를 반영하는 즉 인간자신의 투영으로서의 거짓된, 또는 착각의 환상적(fantastic) 학문일뿐이라고 한다.

그러나 헤겔이, 비록 그런 왜곡된 이론으로서의 학문이라고 할찌라도, 자신의 철학을 가지고 소외된 현실세계를 철학적으로 계도하면서 해결해 보고자 한 것은 대단히 의미 있는 일임을 Marx는 인정하고 있다.<sup>36)</sup> 아리스토텔레스의 철학이 순수한 주관적인 사고의 철학으로서 현실세계와는 무관한 것이었다고 한다면 그에 비해 헤겔의 철학은 그 철학으로서 현실을 대면하

32) Tucker, *op. cit.*, p. 85ff.

33) *Ibid.*, p. 101f.

34) *Ibid.*, p. 102.

35) *Ibid.*, p. 78ff.

36) *Ibid.*

면서 소위 非철학적인(Unphilosophical) 현실의 세계를 철학화하여 그 현실속에서 소외가 없는 그런 세계를 이루고자 노력하고 있다고 하겠다.<sup>37)</sup> 그러나 문제는, 헤겔이 현실세계를 참으로 철학화할 수 있는 진정한 진리로서의 철학을 가지고 그런 노력을 하는 것이 아니라 자기 나름대로의 program으로서 그런 노력을 하고 있을 뿐이다.<sup>38)</sup> 현실세계를 철학화하여 인간의 소외가 해결되도록 하기 위해서는 진정한 철학이 수립되어야 한다는 것이 Marx의 입장이고 이 점이 바로 그가 포이엘바하를 지나치게 단순하고 보잘 것 없는 철학자로 여기는 점이다.

즉 포이엘바하는 헤겔의 신학적인 형이상학의 이론을 비판하고 허구성을 폭로함으로써 인간의 소외가 해결된다고 생각하는데 그것은 너무도 순진하고(naive) 단순한 것으로 Marx에게 받아 드려졌을 것이다. 헤겔의 이론이 배격되는 데에 머물 것이 아니라 진정한 철학적이론으로서 현실을 철학화해야 한다는 것인데<sup>39)</sup> 결국 그것이 무산계급에 의한 공산국가가 현실세계를 공산혁명화해야 한다는 뜻이다. 물론 맑스가 생각하는 진정한 철학이론이 결국 무산계급의 공산국가로 나타나야 하며 현실세계의 철학화가 공산혁명이 되어야 한다는 것은 우선 이상하게 들린다. 그러나 그 점을 설명하는 것이, 결국 Marx가 소외를 어떻게 이해하고자 하였음을 바로 아는 일이 된다고 하겠다.

우선 Marx가 현실 사회를, 그 속에서 인간이 경제적인 의미로 소외되어 자신의 진정한 모습을 상실하는 그와 같은 소외된현실로 보는 것처럼, 헤겔 역시도 대부분의 현실사회가 절대정신의 자기외화과정에서 소외되어 나타나므로 그 속에서 인간들이 진정한 조화의 관계 속에서 경제활동(사회적 차원의 노동)을 하지 못한다는 식의 소외를 겪게 된다고 생각한다. 그러므로 헤겔은 그와 같은 인간의 소외를 절대정신의 자기소외로 이해하고서는 그것의 극복은 역사속에서 초월적인 방법으로, 즉 절대정신의 올바른 방법으로서 자기외화를 통해 이루어진다는 주장이다. 그러나 Marx가 보기에 인간이 자신의 실제적인 의미의 현실 속에서의 소외를 그렇게 헤겔의 주장에 따라 초월적으로 극복한다는 것은 소외에 대한 실제적이고 진정한 극복이 될 수 없고 소외된 객관적인 세계를 그대로 두는 것이며 따라서 인간은 그 소외된 현실 속에서 계속 소외되어 있는 뿐인 것이다.<sup>40)</sup> 이와 같은 소외된 현실 속에서 인간 자신이 소외되어 있다는 것은, 인간의 가장 진정한 자신의 모습인 생산을 행하는 자신의 노동이 자기 자신을 벗어나서 외화되어지며

37) *Ibid.*

38) *Ibid.*

39) *Ibid.*, p. 97ff.

40) *Ibid.*, p. 128.

그 노동이 하나의 상품으로 팔리게 되는 것을 의미한다.<sup>41)</sup>

그의 경제이론에 의하면 인간은 생산적인 존재이며 모든 경제적가치는 인간의 노동에서 기인된다는 것인데, 인간이 생산에 임함에 있어서 자발성이나 자기 결단 또는 즐거움 등이 박탈되고 스스로 자기의 생산적인 노동에너지와 활동이 자신에 속하기 보다는 자기에 대해서 외부에서 강압적으로 나타나는듯한 세력에 속하는 것으로 느끼게 된다는 것이다. 그 인간은 노동으로 생산에 참여한다는 자신의 모습이 더 이상 자신의 모습이 아님을 느끼는 즉, 자신을 다른 외부적인 힘에 상실함을 겪는 소외된 존재가 된다<sup>42)</sup>는 것이다. 그들의 노동에 의한 생산품은 더 이상 자신에 속하는 바가 되지 못하고, 그것의 생산을 위해서 노동력을 바친 노동자나 또는 그 생산을 통해 노동의 잉여가치를 부당하게 착취한 노동자이거나 그 생산되어진 바의 시장적인 위력에 모두 복종할 수 밖에 없게 된다는 것이다.<sup>43)</sup> 노동자는 그들의 노동을 상품화하고 그 노동창출의 가치를 충분히 보상받지 못하며 착취당하고 그로 인해 시장의 외부적인 위력에 복종하면서 소외되고, 자본주들은 노동자들의 잉여가치를 착취하면서 부하게 되지만 생산되는 물질에 역시 노예가 되어 끝없는 물욕에 해매면서 또한 시장의 외부적인 힘에 복종하므로써 소외된다고 하겠다.

인간의 진정한 모습에서 창출되는 생산은 시장기능을 통해 점차 독립적이며 억압적인 세력이 되어 인간 모두에 대해 숭배를 강요하는 물신(物神) 숭배적인 대상이 되어진다. 그럴 때에 인간은 그 물신에 따라서 물질화되어지는 그런 자기상실 즉 소외를 겪는 수 밖에 없이 되는 것이다. 인간의 이와 같은 경제적인 의미의 자기소외와 함께 부수적인 인간소외가 이루어지는데 그것은 정치적 이념적인 소외이다. 이것은 곧 생산을 통해서 나타나는 “인간관계”에 있어서 인간들이 소외되어짐을 의미하는데 시민계층과 무산계층으로 나뉘어서 정치적 이념적인 분열과 투쟁이 계속되는 그와 같은 소외를 말한다.<sup>44)</sup>

그런데 경제적인 의미의 소외에 수반되는 이런 정치적, 이념적 인간소외는 자본주의적인 시민사회적 국가에서 더욱 극심해지면서 계급의 대립은 첨예화된다고 한다. 특히 자본주의국가에서는 모두가 물질적 숭배대상에 복종하게 되지만 두 계급간의 관계에 있어서 노동자의 생산의 가치는 더욱 착취되어 자본주들의 소유가 되는 식의 착취와 지배가 심화된다. 그로 인해 노동자

41) *Ibid.*, p. 137ff.

41) *Ibid.*, p. 143.

43) *Ibid.*, p. 137ff.

44) 소외는 단순히 인간자신의 상실이상으로 사회계층간의 투쟁의 일면이 있다는 것임 *Ibid.*, p. 146. 참조!

들은 자신의 모습은 더욱 심하게 소외되며 그에 반해 자본주의층은 노동자들의 자기소외를 통해 더욱 물질적인 부를 축적하게 되는데 이런 자본주의 사회는 그 사회자체로서 철저히 소외된 사회라는 것이다. 바로 이와 같은 사회에서 하부구조적으로는 노동자에 대한 착취적 형태의 소외가 자행되며 상부구조에서는 자본주의적 이데올로기적 소외가 일어나는데 상부구조의 이념적인 소외가 하부구조적 소외를 더욱 확실하게 한다. 바로 이렇게 하부구조적 경제적 의미의 소외를 더욱 공고하게 만드는 자본주의적인 이데올로기가 헤겔이 인간소외를 극복하고자 제시하는 그의 철학적인 이론이라는 것이다. 바로 헤겔의 이론이, 이미 경제적으로 소외되어 모두가 시장경제적 물질숭배에 빠져 있는 소외된 사회에서 나와 지는 산물인 이상, 그런현실 속의 소외는 극복하거나 해결하는 것이 못되고 더욱 확실하게 만들 뿐이라는 것이다. 헤겔의 이론이 자본주의 사회의 인간들, 특히 노동자들을 소외되도록 유지한다는 말은 곧 그의 이론을 그런 소외를 야기 시키는 자본주의국가와 일치시킬 수 있다는 뜻이다. 즉 헤겔의 절대정신의 자기외화로서의 국가 이론은, 인간들이 그 국가의 정치경제체제속에서 절대정신 속의 조화를 생각하면서 기존의 자본주, 노동자의 관계나 시장경제를 그대로 둔채 조화만을 위해 충실히 일하게 되도록 하는 이론인데 바로 자본주의국가가 이런 이론을 시행하는 한 그 자본주의국가는 곧 헤겔의 이론과 일치된다고 하겠다.

이제 Marx가 소외된 현실사회, 즉 철학화되지 못한 현실사회를 진정한 철학으로 철학화하여 소외를 극복한다는 것은, 곧 자본주의국가를 붕괴하고 공산주의 국가를 건설한다는 뜻이 된다. 자본주의국가에 대치되는 공산주의 국가 그 자체가 곧 진정한 철학의 이론이 되는 것인데 그 이론은 소외된 자본주의사회를 그대로 둔채로 성립될 수 있는 것이 아니라 그 자본주의 사회를 공산사회가 되도록 현실을 혁명을 통해 바꾸면서, 즉 공산국가를 세움으로 인해 실제로 정립된다고 하겠다. 그럴 때에 그 공산주의 철학은 소외된 사회를 변화시키면서 만들어져서 헤겔의 이론이 자리했던 자리에 대치되어 나타나며 또한 그 이론은 계속해서 현실세계를 철학화한다는 것인데 현실세계의 철학화란, 공산국가가 사회에 대해 계속해서 혁명을 통해 모든 자본주의적인 정치체제, 경제체제를 없애고 인간착취, 인간소외가 없는 사회를, 즉 시장경제 구조 속에 인간의 생산품이 위압적인 物神으로 등장하여 인간이 그 억압에서 소외된 모습으로 생산에 임하지 아니하고 자신 스스로가 자신의 노동과 생산품에 대해 주인이 될 수 있는 사회를 만든다는 것을 의미한다.

이러 하므로 Marx는, Feuerbach가 헤겔의 이론의 허구적인 종교성을 비판하고 실천의 영역에서 인간들이 화목되게 살므로써 소외를 극복할 수 있다고 쉽게 생각하는 것을 따르자 아니하고, 비록 헤겔의 이론이 Feuerbach의 말처럼 인간의 소외시키는 이론이라고 할지라도 단순히 그 이

론을 비판하여 배격하는데에 머문 것이 아니라 헤겔이 그런 이론으로서 소외된 세계의 문제를 해결해 보고자 노력한 이상으로, 진정한 철학적 이론으로서 소외된 현실사회를 혁명적으로 바꿈으로서 실천의 영역에서의 사는 인간의 소외의 문제는 실질적으로 해결하고자 했다. 그러니까 Feuerbach처럼 헤겔의 이론만을 배격하여 철학적이론에 따른 개혁이 없는 현실의 실천의 영역에 그대로 머문다는 것은 이미 소외된 현실속에 그대로 머물어 있는 것, 즉 인간의 자기 상실의 상태에 그대로 남아 있는 것이 된다고 하겠다.

지금 까지 우리는 Marx가 Schiller이래로 감지되어 온 인간의 사회적 수준에서의 소외의 문제를 어떻게 이해하였으며 또 해결하고자 하였던가를 살펴 보았다. 한 마디로 정리해 보면, 인간이 물질생산에 참여함에 있어서 자신이 그노동의 완전한 주인이 되어 있지 못하고 자신과 자신의 노동이 서로 엇갈림에서 기인되는 온갖 내적인 갈등을 해결하고자 노력하는 가운데 사회적 차원으로 나타나지는 문제가 곧 Schiller이후의 인간의 사회적 수준의 소외문제인데 그것을 극복하는 것은, 그와 같은 사회적갈등이 일어 나도록 하는 그 현실사회를 혁명으로 변화시키면서(그것을 Marx는 현실세계의 철학화라고 칭했음) 제시되어지는 진정한 철학적이론을 통해, 즉 그 이론에 의해 수립된 공산국가를 통해 현실세계를 계속 혁명으로 철학화하여 모든 사람으로 하여금 착취나 물신숭배가 없이 생산에 참여하는 노동에 대해 자발적이고 즐거움에 찬 주인이 되어지도록 함으로서만 가능하다는 것이다. 그런데 문제는, Marx가 어떻게 모든 인간의 내적인 갈등을 포함할 수밖에 없는 인간소외가 단순히 생산에 참여함에 있어서 인간자신이 그 생산에 대해 주인이 되어지지 못함에서 기인된다고 단정할 수 있는가이다.

그것은 Marx 나름대로의 자기의 주장일 뿐이다. 물론 그 주장은 포이엘바하의 인간관, 즉 인간은 실천의 영역에서 자신을 실질적으로 있는 그대로 전인적으로 표현해야 한다는 생각은 받아드리는 것으로 대단히 일리가 있는 주장이다. 그러나 그 주장은, 인간의 실천적인 모습을 하필 생산활동으로 보고자 하는 Marx 자신의 학문적인 이론의 일부뿐일 뿐이다. 마찬가지로 Marx 자신이 비판한 Hegel의 절대정신에 대한 철학이론 역시 헤겔의 학문적이론의 일부였다. 그러나 헤겔 자신은 그 절대정신이라는 것이 자신의 이론의 산물로 바로 보지 못하고 세계역사를 움직이는 객관적인 실체인 것으로 착각하여, 바로 그 절대정신이 올바르게 외화하면서 자본주의적인 민주 국가가 형성되며 그 때에는 모두가 조화속에서 자유하여 인간소외를 극복할 수 있다고 생각했다. 그러므로 모든 인간은 자유민주주의적 자본주의를 신봉해야 할 것을 강요하기에 이른다. 그것은 분명히 헤겔의 착각이었다. 자신의 이론이 결코 모두가 절대적으로 순종해야 할 절대적인 이론은 아니었고 헤겔을 중심한 사람들의 이론이었을 뿐이다. 모두가 그것에 따른 인간이 될 수도 또 될 필요도 없다. 그런데 헤겔은 그 점에 대해 착각하고 있었다.

바로 Marx는 헤겔의 이런 이론이 절대적인 이론이 아니라 자본주의층의 이론일 뿐임을 바로 파악하고 있다.

그로 인해 헤겔의 이론에 입각한 자본주의적인 국가는 절대정신의 역사속에서의 자기외화가 아닌 것이며, 따라서 혁명을 통해서 타파될 수 있다는 것이 Marx의 주장인 것이다. 다시 말해서, 특정인들의 특정한 이론을 절대적인 이론으로 제시하면서 모두를 그 이론에 적용시키고자 할 때에 그에 대한 반발이 나타난다는 것은 당연한 것이며 그런 의미에서 Marx의 헤겔 이론에 대한 거부는 충분히 이해되어지는 바이다.

그러나 그가 헤겔을 비판하는 비슷한 이유로 그 자신의 이론도 비판되어야 한다. 맑스가 인간의 본질을 생산에 참여하여 생산에 대해 주인이 되어야 하는 인간으로 묘사하는 것과 또 그런 인간관에 따라 인간의 소외문제를 해결하고자 하는 것은 맑스 자신의 이론의 결과일 뿐이다. 그와 같은 자신의 이론을 정립하기 위해 자본주의 국가를 전복한다는 것은 혹시 있을 수 있는 일일런지 모르나 공산주의국가이론으로서 모든 현실세계를 영속적으로 혁명으로 이끌어 모든 인간으로 하여금 그 이론에만 따라서 살도록 한다는 것은 맑스 자신이 헤겔의 이론에 대해서 취한 입장을 감안해 볼 때 너무도 어처구니 없는 자기 모순이 아닐 수 없다. 맑스 자신의 이론에 따른 노력역시도 또 다른 이론에 따른 노력에 의해 배격될 수 있어야 할 뿐이며, 그래야 그가 헤겔을 공격하는 것의 정당성을 인정받을 것이다.

인간이 노동과 생산에서 Marx가 말하는 식으로 주인이 되어야만 전혀 소외되지 않는 모습을 갖게 된다는 그의 주장이 언제나 모든 인간에게 적용되어야 한다는 것은 지나친 독선인데, 사실상 그것은 순전히 Marx의 이론의 산물일 뿐이다. 그런 특정인의 이론으로서 실천의 영역에 존재하는 인간의 존재를 규정하는 것은 그 자체가 인간 자신을 소외시키는 것이며 이것은 포이엘바하의 입장을 기본적으로 받아 드린 맑스자신도 거부할 수 밖에 없는 일이어야 한다. 그러므로 맑스 이후에 소위 후기자본주의사회에서 인간이 노동을 통해 착취되어지는 모습이 거의 사라지게 되자 소위 신맑스주의자들(Neo-marxists)은 노동에서의 자기상실문제가 아닌 더욱 깊은 곳에서의 인간의 소외문제를 거론하기 시작했으며 아울러 Marx의 이론역시도 특정인들의 이론이며 실천 영역에서의 인간을 왜곡시키는 이론인 것으로 배격하기에 이른다. 사실, 아무리 착취되지 않은 노동이라고 할찌라도 사회적 차원의 노동만이 인간의 참모습이라고 규정하는 것은 노동을 실제로 할 수 있는 사람 또는 할 수 없는 사람이 있을 수 있음을 감안할 때 인간을 왜곡시키고 소외시키는 발상이라고 볼 수 밖에 없다.

그러면 이들 신맑스주의자들(예를 들면 Adorno, Marcuse, Habermas 등)은 어떠한 이론으로 인간의 더욱 근본적인 소외의 문제를 해결하고자 하는가? 이 문제는 다른 기회에 취급될 것이지만, 결론은 역시 마찬가지로

다. 특정인이 가지는 어떠한 이론도 인간들의 또 하나의 이론일 뿐이고 인간을 어느 정도 다른 방법으로 소외시킬 수 밖에 없는 것이다.

### 7. 결론

지금까지의 소외문제를 정리해보면, 학문을 통한 인간존엄성확립여부의 문제나 그에 따른 내적갈등의 문제, 그리고 Schiller이후의 사회적차원의 갈등의 문제들이 있었는데 이들 갈등의 문제들중에 Schiller 이전까지는 그런 내적갈등만이 소외의 문제로 여겨진데 반해 Schiller는 사회적 갈등을 소외로 여겼었고 Fichte와 Hegel이 이 두개의 것을 연결시키는 설명을 했었으며, 특별히 맑스는 누구 보다도 그 두가지 소외를 자연스럽게 연결시켜서 설명하고 있다. 그러므로 소위 인간소외문제를 다루는 논리적인 정당성이나 포괄성등은 Marx에 이르러 그 절정을 이룬다고도 말할 수 있다. 그러나 그런 여러가지 갈등의 문제들이 과연 인간의 자기상실 또는 소외문제 그 자체인가?

다시 말해서, 개인적인 갈등이나 사회적 갈등은 모두 인간이 혼자 살 수 없고 他와 함께 살아가야 하는데서 생길 수 밖에 없는 문제로서, 그 둘의 관계는 정확히 볼 수 있다는 것은 분명히 잘하는 일이겠으나 과연 그런 문제들을 인간 자신의 소외문제로까지 확대해석해야 하는가의 의문이 생긴다는 것이다. 인간들은 분명히 이런 문제를 해결할 수 없어서 괴로와 하는데, 과연 그렇게도 해결을 해야만 할 문제들인가? 인간은 그렇게도 이런 문제들을 과소평가할 만큼 초연할 수는 없는가? 인간이 만일 하나님을 기쁘시게 여길 것을 자신의 본래적인 목적인 것으로 바로 알게 된다면 그런 문제들을 문제로 여기지 않게 될 것이다. 반대로 말해서 인간이 하나님을 기쁘시게 하는 생의 목적을 갖지 않는 한 소위 그런 소외의 문제를 계속 문제로 여길 것이고, 또 그것을 문제로 여기는 한 괴로와 할 뿐 해결을 얻지 못한다.

인간들이 이런 "갈등"의 문제를 문제로 가지는 것은, 사실, 타락후의 인간들이 자신들의 모습을 가지고 他와 더불어 살아감에 있어서 나름대로 자기가 바람직하게 여기거나 편하게 여기는 인간의 모습을 고수하고자하고 또 그런 모습을 他에게도 억지로라도 부과시키고자 하는데 바로거기에서 연유되었다고 볼 수 있다. 인간은 항상 자기 스스로가 스스로 원하는 인간모습에서 이탈함을 느끼면서 내면적인 갈등을 가져왔고, 자기의 바람직한 인간상을 他에게 억지로 부과하고자 하면서 사회적갈등을 가져왔다. 만일 하나님형상으로서의 인간이 본래 타락하지 않았었다면 그는 하나님을 기쁘시게 해드리고자 하는 하나님 중심적인 인간이었을 것이다. 물론 그 역시 자기나름대로의 바람직하다는 인간상을 가져볼 수 있다. 그러나 그것을 스스로 실현할 수 없다고 괴로와 하거나 갈등할 필요는 없었을 것이다. 왜? 그에게

는 하나님기쁘게 하는 더 중요한 일이 있기 때문이다. 그는 물론 자신의 인간상을 他에게 억지로 부과하려는 우도 범치 않을 것이다.

그러므로 타락한 인간들이 소외의 문제로 여기는 내적, 사회적 갈등들은 본래 인간이 자기의 바람직한, 편한 인간상을 스스로에 적용시켜 보고 또 他에게도 권해 보는 정도의 지극히 자연스러운 현상들일 뿐이었다. 그런 현상을 가지고 갈등을 이룬다는 것은 인간들이 어떤 모습을 바람직한 인간상으로 가지든지 그것을 통해 자기 중심적으로만 살고자 하기 때문일 뿐이다. 우리 신자들도 타락의 잔재를 지니므로 이런 현상들을 갈등으로 여길 때가 있다. 그러나 우리는 항상 우리 자신을 반성하면서 그것들을 별문제가 아니며 때로 우리의 신앙에 도움을 주는 가시가 될 수도 있음을 바로보게 된다.

따라서 해결될 수 없다는 그런 갈등들이 인간의 본래적 현상일 뿐 진정한 인간소외의 문제가 아니라는 사실을 알 수 있는 사람은, 바로 하나님을 진정 기쁘시게 해 드리지 못하는 자신의 타락된 상태가 곧 인간의 소외의 상태를 바로 아는 사람이라고 하겠다. 반대로, 인간의 타락을 인정하지 않는 사람들은 인간에게 있을 수 밖에 없는 전술한 현상들을 자신의 소외의 문제로 알고 그 해결을 위해 끝없는 노력을 아무런 결과도 없이 계속해 나아갈 것이다. 그러므로 타락한 인간들이 스스로 느끼는 내적, 외적인 갈등의 문제는 인간이 하나님 앞에서 타락하여서 처음으로 가지게 되는 문제라기 보다는 타락하여 이기적존재가 된 후에 이전 까지 문제일 필요가 없던 현상들을 문제로 여기게 된 그와 같은 문제라고 보아야 할 것이다.