高 神 大 學
論 文 集 第 10 輯
1982. pp. 1～30

社會倫理學에서의 倫理的 實在性에 관한 基督教神學的인 接近

이 論文은 1981년도 文教部 學術研究造成費에 의하여 研究되었음.

李 保 民*

◇ 目 次 ◇

서론 : 問題의 提起
1. 人間의 「社會」에 對한 關心의 歷史的 고찰
1.1. 불란서革命과 革命精神의 불란서內에서의 發展
1.2. 불란서革命精神의 독일에서의 發展
1.3. 불란서實證主義와 독일觀念主義와의 비교
1.4. 그 후의 發展
2. 人間의 社會에 對한 關心의 倫理的 實在性으로서의 本質
3. 結論 : 社會的 實在性에 對한 基督教神學的인 接近

緖 論 : 問題의 提起

社會倫理學이란 무엇인가? 「社會」倫理學이라는 용어에 對한 對句로 사용되는 표현은「個人」倫理學이라는 표현인데, 이들 社會倫理學이나 個人倫理學과 같은 표현들은 그렇게 오래된 용어들은 아니다. 사실 본래 倫理라는 것은 하나의 종류로 있을 뿐이었다. 「倫理學」이라는 표현을 우리가 아리스토텔레스의 Nicomachean Ethics에서 그 시작을 따진다하더라도 매우 오랜 세월동안 있어온 말이다. 이 「倫理學」이란 본래 인간의 행복이 무엇이며, 어떻게 그 행복을 달성 또는 지킬 수 있느냐의 問題였고, 또는 人間이 어떻게 참다운 人間다운 生活을 하느냐의 問題였다고 하겠다. 여기 人間은 事實 「個人」을 말하지 않을 수 없다. 그 個人이 때로 문자그대로 「個人的」으로 행동할 수도 있고 「社會的」으로 행동할 수도 있으나, 그는 역시 個人일 수 밖에 없다. 바로 이 個人에 대한 倫理가 옛부터 계속내려온 「倫理學」이라는 말의 뜻이라고 하겠다. 다시 말해서 본래 옛부터 내려오던 倫理 또는 倫理學이라는 말은 사실 오늘날에 주로 말하는 個人倫理라는 말의 뜻과 비슷하다고 할 수 있다.

*조교수

현대에는 倫理라는 용어를 「個人倫理」 또는 「社會倫理」라는 용어들을 가지고 좀더 구체적으로 보충적인 설명을 하는 경향이 있는데 개념에 있어서는 분명히 「個人倫理」가 전통적으로 오래된 것이지만 용어에 있어서는 오히려 「社會倫理」라는 용어가 생기면서 「個人倫理」라는 표현이 파생되어 나온 것이다. 社會倫理라는 표현은 대체로 19세기 초엽에 J·M·Wichern과 같은 사람들이 基督人의 社會參與 문제를 적극적으로 다루면서 나타나게된 것으로 생각된다. 그러나 그보다는 약간 나중에 Adolph Stöker같은 이가 독일에서 1878년에 처음으로 조직한 基督教社會勞動黨에 의해 「社會倫理」라는 용어가 쓰이게 되었다.

그러면 社會倫理와 個人倫理는 어떤 차이가 있는 것인가? W·Banning과 같은 화란의 倫理學者는 個人倫理란 개인으로서의 인간이 하나님과 他人에게 어떻게 행해야하는가를 다루는 學問이요, 社會倫理란 社會의 일원으로서의 인간이 하나님과 他人에게 행해야할 바를 다루는 學問이라고 한다.[1] 그러나 이와같은 식으로 이상의 두개의 「倫理」가 완전히 구분이 되어지는가? 개인으로서의 倫理는 그가 속해있는 社會와 무관하게 다루어질 수 있는가? 모든 倫理는 그것이 참 倫理라면 인간존재가 「지금」 「여기서」 무엇을 할 것인가를 다루어야 하는데 모든 個人倫理는 그러므로 지금 여기에서의 개인, 즉 「社會」 속에서의 개인을 다룰 수 밖에 없으므로 Banning의 社會倫理의 定義는 그 개념이 個人倫理와 구별이 될 수 없는 모호한 것일 수 밖에 없다.

한편 社會倫理學을 Gibson Winter같은 사람은 社會가 어떻게 변화해가야 하는가를 다루는 것이다고 한다.[2] 이와같은 식으로 社會倫理學을 定義한다면 그에따른 개념은 사실 社會學과 구분되기 힘든 것이라고 하겠다. 물론 Winter가 社會學과 社會倫理學을 구분하여 社會構造(social Structure)형성의 기원, 과정 또한 그것에 대한 人間學的인 기초등을 연구하는 것을 社會學이라고 한다면 그런 社會構造가 어떤 본질적인 人間疎外를 그속에 지니며 그것의 해소를 위해서는 어떤 규범으로 어떻게 社會가 조정되어야함을 연구하는 것이 社會倫理學이라고 했다.[3] 즉, 社會構造가 어떤 의미에서 도대체 倫理的이냐 아니냐를 규명하는 것이 社會倫理學이라 한다. 그러나 여기서 定義되는 社會倫理學이 과연 현대적 의미의 社會學과 구분이 되는가? 例를들어서 Jürgen Habermas의 社會學이 社會가 갖는 倫理的인 성격을 제외시키고 있는가?[4] K·Mannheim이 주창하는 知識社會學(Sociology of Knowledge)은 그속에 社會制度와 그 Ideologie에 대한 비판으로 차있는 것이다.[5] 사실 Winter가 말하는 社會倫理學은 오늘날 社會學이 그 속에 社會構造에 대한 倫理的인 비판을 내포하고 있기때문에 사실상 社會學과 그 본질에 있어서 구별되기 어렵다고 할 수 있다.

1) W. Banning, *Sociale ethiek*, Wassenaar, P.8
2) 깁슨 윈터, **사회 윤리의 기초**, 현영학, 손승희역, 대한기독교 출판사 1976, P.232
3) *Ibid.*, P.234 ff.
4) 例를 들면 그의 저서 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a/M 1973 등에서 그의 사회학이 비판적인 윤리적인 성격을 내포함을 알 수 있다.
5) 뒤에 이 문제는 다루어짐

본論者의 관심은 社會倫理學이 독립적인 과목으로 定立될 수 없을까 하는 것이다. 즉 「個人倫理學」과도 구별이 되며 그렇다고 「社會學」의 일부도 아닌 社會倫理學은 있을 수 없을까? 우선 본論者의 假定的인 주장은 社會倫理學 역시 倫理學이기 때문에 社會構造의 倫理性에 관한 學問이 아닌 個人的 인간의 倫理學이라고 해야할 것이다. 이런 의미에서 社會倫理學은 분명히 社會學은 아니다. 그러면서도 동시에 社會倫理學은 個人(그는 社會에 속해있음)의 社會性 程度의 문제를 다루는 個人倫理學과도 구별이 되어야한다. 이에따른 본논자의 제의는 個人의 社會的 倫理性을 다루는 것을 社會倫理學의 특성으로 보지말고, 個人의 社會에 對한 관심이 무엇인가를 다루는 것을 社會倫理學의 독립적인 학문내용으로 보자는 것이다. 이것은 결코 社會學이 아닌데 그 이유는 社會構造속의 個人을 다룰 뿐이지 社會構造내지는 制度가 그 學問의 궁극적인 내용이 아니기 때문이다. 동시에 그것이 또한 個人倫理學도 아닌 것은 個人의 倫理性 즉 인간이 倫理的으로 이웃과 더불어 삶에 있어서 나타나는 個人의 社會的 倫理性을 다루지 아니한다는 것이다. 여기서 말하는 個人의 社會的 倫理性이란 人間性의 일부가되는 社會性이라고 할 수 있을 것이다. 個人倫理學과 구별되는 社會倫理學은 個人의 社會性에 관한 문제도 아니며, 社會構造나 制度 또는 社會라고 하는 것에 대한 문제도 아니며, "個人이 社會에 대하여 관심한다는 것은 무엇인가"를 문제의 초점으로 다룬다고 보는 것이다. 그 때의 문제는 바로 이와같은 「個人의 社會에 對한 관심」이 그 自體 倫理的 實在性(ethical reality)으로 여겨질 수가 있는가이다. 다시말하면 個人이 社會에 대해 관심하는 행동이 과연 倫理的인 행동일 수가 있느냐는 것이다. 이것을 알아보기 위해서는 바로 인간의 社會 또는 社會 그 自體에 대한 관심의 본질이 무엇인지를 다루어 보아야할 것이다.

1. 인간의 「社會」에 대한 관심의 歷史的 고찰

죠지·리히트하임이 지적하듯이 「社會主義」라는 용어는 1830년경 서유럽에 산재하는 여러 과격한 집단들에 의해 쓰여지기 시작했는데 대개 그 과격한 집단들이란 불란서革命 이후에 발생한 것으로 생각되는 것이다.[6] 비록 社會主義라는 용어는 몇십년 이후에 쓰여지기 시작하였지만 본 論文에서 다루고자하는 "社會"에 對한 관심은 불란서革命 직후부터 나타나기 시작했다. 그렇다고 이말이 결코 그 이전 사람들이 社會에 무관심했다는 말을 하고자하는 것은 아니다. 오히려 인간의 社會에 대한 관심은 古代에서부터 우리가 엿볼 수가 있는데, 아리스토텔레스의 "조온 폴리티콘"이라는 표현은 그 대표적인 例라고 할 것이다. Thomas Hobbes의 社會에 對한 관심은 그로하여금 일종의 國家哲學 또는 政治哲學을 가지도록 했다고 할것이다. Spinoza와 같은이도 Liberalism의 태동에 그자신 적극 관련되었다는 사실을 볼때 그의 관심이 社會에 있었음을 볼 수 있다.[7] 그러나 이들 불란서革命 以前的인 社會에 대한 관심을 불란서革命 이후

6) George Lichtheim, *The Origin of Socialism*, New York, Washington, 1969, P.3
7) 그의 정치철학은 바로 공화정치의 물결이 일어날 때에 쓰여졌는데 그는 공화정치에 지대한 낙관적인 견해를 가지고 판단의 자유와 신앙적 양심의 자유가 있는 공화정치속의 생의 행복을 찬양하는 말을 했다. Lewis Sammuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston 1958, P.65 참조

의 그것과 구별하는데는 이유가 있다. 불란서革命 以前에 있었던 소위 社會에 대한 관심은 人間本質을 규명하고자하는 노력의 일환으로 표명된 것이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스의 "社會的 動物"이라는 표현은 인간을 설명하고자 했을 뿐이다. 즉 인간 개인의 本質的인 특성을 "社會的 動物"이라고 한 것이며 인간 個人의 本性이 社會的 性格을 가지고 있는 것이었다. Hobbes에서의 社會에 대한 관심도 그 근원은 人間本質의 문제와 관련이 있었다.[8] 그가 규정한 인간본질, 즉 homo hominilupus에 입각해서 부산물적으로 대두되는 문제가 인간의 社會契約의 문제였다고 할 수 있다. Spinoza 역시 그의 社會에 대한 관심은 그당시 基督教的 人間觀을 배격하면서 태동되는 自由主義 人間觀의 실정으로 인해 생겨지게된 것이다.[9]

1.1. 불란서革命과 革命精神의 불란서內에서의 발전

이상에서 말한 불란서革命 以前的인 社會에 대한 관심은 한마디로 個人的인 人間의 本質과 관계되는 것이요. 그로인해 그들의 社會에 대한 관심은 社會自體에 대한 관심이라고 할 수 없다. 즉 인간개인이 갖는 그 자신의 社會的 性格 또는 社會性에 대한 관심이 그들의 관심이었다고 할 것이다. 이와같은 個人的 人間의 "社會性"에 대한 관심은 불란서革命 이후 "社會自體"에 대한 관심으로 변모되어 갔다고 하겠다. 로베스삐엘과 당똥 등의 주도로 전개된 불란서 革命은 그러나 단순히 그들만의 思想的 전개에 의한 것이라고 볼 수 없었고, 소극적으로는 Voltaire에 의해 대변되는 啓蒙主義思想과 적극적으로는 Rousseau의 Romanticism의 思想의 영향을 받은 것으로 본다. 인간의 意味가 人間外的인 곳에서 주어지는것으로보는 形而上學的인 人間觀을 배격하고 人間의 의미는 스스로 인간자신이 자신의 관심의 대상인 事物들을 직접 관할하는데서 확립이 되는 것으로보아 인간과 그의 대상인 자연간에 불필요한 乖離를 배격하며 오히려 調和를 추구하는 것이 Rousseau적인 Romanticism인데, 이 낭만주의는 인간들로 하여금 자신이 자신의 주권자가 되는 새로운 정치적인 관심을 가지게 했다고 할 것이다. 따라서 불란서 革命은 個人이 그자신의 生의 주권자가 되는 個人尊重의 革命이었다고 할 것이다. 이런 현상이 인간들로 하여금 그들의 관심을 인간의 精神的 內的인 영역에서 실제적인 영역으로 돌리게한 것은 사실이지만 그렇다고 아직 그들의 관심을 구체적인 社會 그自體에로 돌렸다고 보기는 아직 힘들다. 그 이유는 우선 革命의 혼란속에 무엇이 확고한 社會의 형태가 되어야 할것인가에 대한 관심을 가질 여유가 없었다는데서 찾을수가 있겠다. 그러나 革命이후 차츰 특정 社會形態에 대한 관심이 생겨나기 시작했는데 우선 우리는 François-Noël Babeuf(1760~97)를 그 대표적 인물로 볼 수 있는 소위 Egalitarian들을 그 대표적인 例로 생각할 수 있을 것이다. 이

8) C. B. Macpherson의 해설과 같이 Hobbes의 정치철학적인 이론은 인간을 근본적으로 외부적인 충격에 의해 움직여지며 그에 대한 내적인 욕구가 있어 스스로를 움직이게 만드는 자로 보는 그의 인간관 위에 기초되었다고 해야 할 것이다. C.B.Macpherson(ed.), *Hobbes, Leviathan*, Penguin Book Ltd., Harmondsworth, Middelsex, England, P. 28 참조

9) Spinoza는 인격적인 신의 의지에 의한 인간임을 배격하고 무한히 계속되는 원인자들의 원인자에 의해 결정된다는 것이 그로하여금 사회적인 학문을 하게한다고 볼 수 있다. L. S. Feuer, *op. cit.*, P. 82f. 참조

들은 리히트하임이 말하듯이 Robespierre의 실각(1794)에서 Napoleon의 집권까지 나타났던 무리들인데[10] 1795년경부터 불란서革命과 共和國이 社會的인 행동을 구체적으로 이루지 못했고 물질적으로 빈궁한 자들을 구제하지 못했다고 불평하기 시작했다. 1795년에서 1796년사이 이들 과격주의자들은 정치적인 독재를 통한 평등한 복지의 구축을 획책하기에 이르렀다.[11] 이들의 움직임은 共産主義 운동의 원시적인 형태로서 1796년에 있었던 Babeuf의 Manifeste des Egaux(평등주의자 선언)은 최초의 공산당문서로 인정되기도 한다. 그들의 목적은 경제적인 의미의 平等으로서 재산의 均等한 분배에 지대한 관심을 가졌으나 그들의 실제적인 행동은 정치적 暴力主義로서 가난이라는 경제적인 문제를 해결하기 위해서는 임시적이나마 정치적인 독재를 통해 權力에 기여하는 부자들의 소유를 박탈해야한다는 주장이었다.[12] 그러나 이들의 정치적인 행동은 中産層의 반대를 받게 되었는데 그 이유는 불란서革命을 전후한 時代에 私有財産(property)이라고 한다면 주로 토지의 소유를 의미했던 것이고 소위 均等分配라고 하는 주장이 농촌의 土地소유자에게 지대한 영향을 미치는 것이 됨으로서 농민들을 위시한 中産층에 반대를 받을 수 밖에 없었다.[13] 이들의 경제문제를 빙자하는 정치적인 운동은 民衆들의 호응을 받지 못하고 좌절되었으나 그들의 구체적인 社會形態(모든 사람들이 均等한 분배를 가지는 社會形態)에 대한 관심은 뜻있는일이라고 할 것이다. 즉 自由를 누릴 수 있는 自律的인 個人이 그의 自律性을 그의 생각속에서만 유지할 것이 아니라 실제의 정치적인 행동에서도 발휘함으로서 그들이 원하는 社會를 이루고자한 것은 불란서革命이후 전개되는 새로운 樣相을 대변했다고 할 것이다.

平等主義者들의 몰락이후 또 다른 社會自體에 관심을 두는 무리들이 나타나는데 이들은 정치적인 權力의 장악보다는 구호에서 그치지 아니하는, 즉 실제에서 좋은 社會를 이룩하고자한 Utopian들이었는데 그들의 대표자는 Claude-Henri de Rouvry de Saint-Simon(1760~1825)이라고 할 수 있다. 그는 革命의 와중에서 産業社會的인 民主社會에로 넘어가는 도중에 있었던 자라고 볼 수 있었다. 즉 정치적인 힘이나 세력에 의해 사회가 改革된다는것이 아니라 社會의 改革은 과학적으로 이루어져야함을 표방하는 자였다.[14] 社會秩序란 변화될 수 있는 것인데 그 변화는 科學的으로 이루어져서 마침내 어떠한 종교나 초월적인 思想이 社會의 主流를 차지하지 아니하고 生産을 과학적으로 行하는 産業이 그 주축을 이루는 科學的인 産業社會를 이룩해야한다는 것이었다.[15] 이와같은 産業社會야말로 인간들에게 구체적으로 좋은 社會라는 것이었다. 그는 로마 Catholic 教會는 生産을 모르는 中世 암흑時代에 맞는 종교라고 배격하고 새로운 基督教(Le Nouveau Christianisme)를 주창하면서 資本主義의 利潤추구적인 motive에

10) G. Lichtheim, *op. cit.*, P. 17
11) *Ibid.*, P. 19ff
12) *Ibid.*, P. 22
13) *Ibid.*, P. 23
14) *Ibid.*, P. 44
15) *Ibid.*, P. 46

해당되는 生産的인 도덕원리를 가지는 새로운 基督教에 대해 역설하였다.[16]

그가 죽은후에 그의 후계자들이 Le Producteur라는 雜誌를 통해 그의 思想을 과격한 방향으로 전개해 나갔는데, 그들은 産業을 科學的 기술의 개발로 발전시키고 그로인해 무한한 복지를 구가할 수 있다고 확신했으며, 이것을 저해하는 요소가 바로 財産의 형성 또는 財産이 상속에 의해 가족안에서만 소유되는 것이라고 보았다.[17] 財産을 "소유"한다는 것이 바로 生産의 효과를 막는 것으로 여겼던 것이며 인간이 날때부터 어떤 소유를 갖게된다는 것은 生産의 효율성을 저해하는 요소로 생각하였다. 따라서 St. Simon의 후계자들은 차츰 私有財産을 부정하는 입장을 취하게 되었다고 하겠다.[18] 資本이나 財産, 土地등은 인간의 노동을 함에 있어서 하나의 도구일 뿐이며 소유주가 있다면 그는 그 財産의 소유자이라기 보다는 그것을 가지고 일해야하는 者들이라고 생각하였다.[19]

이와같은 인간의 自己理解, 즉 인간은 다름아닌 물질을 도구로 삼고 일하는 者이지 소유하는 者가 아니라는 인간상이 보장될 수 있고 객관적으로 확립될수 있는 社會란 다름아닌 産業社會란 것인데, 이것은 바로 그들(Saint Simon과 그의 후계자들)이 그들 자신의 人間理解에 머물지 아니하고 그와같은 人間理解가 객관적인 보장을 얻을 수 있는 社會制度의 形態에 대한 관심을 나타낸 것이라고할 것이다.

Saint Simon의 한때 비서역할을 했던 August Comte(1798~1857)는 St. Simon的인 motive를 가지고 새로운 學問體系를 전개했다고 할 것이다. 그는 인간의 科學的 精神으로 社會비판을 행동에 앞서 學問들에 대한 비판을 먼저 행하고 있다. 즉 인간의 知性이 어떠한 단계에 있느냐에 따라 거기에 합당한 學問이 나타난다고 보는 것인데 人間 知性은 그의 제1단계에서 원시적인 형태를 취하는 것으로서 극히 一般的이고 당장 필요한 상식적인 것만을 알고자하고 그 외의 모든것은 상상으로 아무렇게나 擬人的 形態로(anthropomorphic) 자신들이 바라는대로 이해하는 그와같은 태도를 취한다는 것이다.[20] 사실 知性이 이와같은 상상에 의해 지배되는 것은 그 知性의 발전에 지장을 초래한다고 보는 것이다. 例를들어 歷史上 종교암흑시대의 人間知性은 그 당시 社會를 주도한 카톨릭의 종교적인 상상의 지배를 받았다고할 것이다. Comte는 바로 이런 단계에 머물고 있는 知性은 소위 神學的인 學問을 추구하게 된다고 보는데 人間이 이와같은 知性으로서 사건들의 궁극적인 原因者를 본질적으로 찾아낼 수 없으니까 그런 原因者를 人格的인 초인간적 존재나 그런 存在者들의 意志에서 발견하려고 해버린다는 것이다.[21] 즉 이런 단계에서는 현상들을 本能的이며 일차적으로 설명해버리고 그런 현상에 대한 알려질 수 없는 진정한 原因者를 人間存在에서 類推되어질 수 있는 어떤한 객관적인 대상에로 돌려버린

16) *Ibid.*, P. 48 f.
17) *Ibid.*, P. 50f
18) *Ibid.*, P.51
19) *Ibid.*, P.52
20) Ernst Troeltsch, *Die Dynamik der Geschichte*, Berlin 1919, P.33
21) Frederick Copleston, S. J., *A History of philosophy* Vol. Ⅸ, London 1974, P. 78

다는 것이다.[22] 이와같은 知性의 단계에서 확립될 수 있는 學問이 있다면 神學이 될 것이고 Comte의 人間知性의 관계에 대한 입장을 바로 神學에 대한 비판이 될 수 밖에 없다고 하겠다.

인간 知性은 초기단계에서 제2단계로 돌입한다는 것인데 이것은 歷史的으로 人間 知性이 로마教적인 형태의 神學을 벗어나서 비판적인 神學내지는 哲學의 영향을 받은 소위 양심의 自由라는 비판적인 안목을 가지게되며, 따라서 그 人間 知性은 부정적이요 비판적이며 때로 革命的인 態度까지도 取하게 된다는 것이다.[23] 이와같은 단계를 따로 Comte는 形而上學的인 단계라고 표현한다. 물론 여기서 나타나는 形而上學이라는 표현이 단순히 人格的 神的인 原因者를 똑같은 程度의 原因者이면서 단순히 非人格化 되어진 抽象的인 것으로 대치해 놓았다는 뜻은 아니며, 오히려 여기서의 形而上學的이란 뜻은 초자연적인 神的인 것이 아닌 자연적이며 인간적인 뜻으로 보아야 할 것이다. 초자연적이신 人格神이 배격되고 자연속에 생활하는 人間의 理性이 그 以前단계에서 神의 뜻과 섭리에 의해 설명되어지던 神學的 영역을 비판적인 안목으로 취급하게 되었다고 하겠다. 인간知性은 이와같은 소위 形而上學的 단계에서는 그 本質的 性格이 비판적이되어 자연적인 대상들에게 이미 부여되어진 秩序나 體制를 확립되어진 원리에 따라 비판하고 배격하는 그와같은 부정적인 입장을 주로 取하게 된다고 본다.

그런데 人間 知性은 이와같은 비판철학적인 형태의 단계에서 實證主義的인 形態를 취하게 되는데 이 단계에서의 知性은 곧 상상적인 것도 아니고, 즉 어떤 原因糾明을 초월적인 권위에만 맡겨버리는 그런 態度를 취하는 것도 아니고 그렇다고 무조건적으로 비판을 行하는 態度도 아니라는 것이다.[24] 이런 단계는 바로 實證主義的인 단계로서 성숙된 科學的 精神의 단계라고도 보는 것이다. 이런 성숙단계의 知性은 보이지 아니하는 궁극적인 原因者를 발견하려는 시도를 行하지 아니하고 事物들의 內的인 本質을 보이지 아니하지만 "實在的"(real)인 것이라고 하면서 허황하게 토론해보는 그런 입장을 취하지 아니한다는 것이다. 人間의 知性은 오히려 一般的으로 설명이 될 수 있는 重力의 법칙과 같은 법칙에 따라 생각해 볼 수 있는 현상들이나 관찰가능한 사실들에 관심을 둔다는 것이다. 이와같이 하여 Comte는 그의 *Course of Positive Philosophy*라는 책에서 實證主義的으로 합당하게 定立될 수 있는 基本的 學問을 수학, 천문학, 물리학, 화학, 생리학, 생물학, 사회학으로 定하게 된다.[25] 그의 이와같은 學問에 대한 비판의 관심은 Saint Simon의 社會에 對한 관심과 전혀 다른것 같으나 결코 그럴수만은 없다는 것인데 그 이유는 그의 知性에 대한 이해와 그에 따른 學問과 學問性에 대한 관심이 그로하여금 社會에 대한 관심을 표명하도록 만들기 때문이다.

우선 그는 이상의 열거된 學問들의 공통적인 性格을 종합함으로서 學問들의 學問性에 대한 올바른 이해를 하고자 했는데 그렇다고 이런 學問性의 근거를 認識論的인 근거나 存在論的인

22) *Ibid*
23) E. Troeltsch, *op. cit.*, P.33
24) *Ibid.*, P. 34
25) Copleston, *op. cit.*, P. 84

근거를 찾는 식으로 발견해 보고자 했던것은 아니다.[26] 오히려 그와같은 學問의 근거를 찾는것은 불가능한 것임을 인정한 Comte였다. 學問의 통일된 근거를 찾는 일은 모든 學問이 社會的인 存在인 인간의 필요와 관계되기때문에 그들 사이에 공통점을 가진 것으로 볼 수 있는 거기에서 가능할 뿐이다는 것이다. 그렇기때문에 學問의 종합적 원리는 마땅히 社會學에서 추구되어야 한다는 것이다. 전술한대로, 그렇다고 이 말이결코 社會學이 모든 다른 學問을 흡수 용해시켜 버린다는 것은아니다. 단지 社會學이야말로 社會속의 인간을 學問의 대상으로 삼기때문에 人間性과 그 필요에 對한 idea를 제공함으로서 인간과 관계되는 모든 학문의 통일된 원리를 제시할 수 있다고 본 것이다. 따라서 그의 社會學은 社會속의 人間 또는 人間이 살아가는 社會에 대한 관심을 더욱 나타내게 되고 그것이 동시에 그의 學問性의 추구의 일환이 되기도 한 것이다. 바꾸어 말하면 그의 學問性의 추구는 Kant에서 보는 바와같이 認識論的인 관심속에서 나타나지않고 社會學의 學問的 대상인 社會에 대한 그의 관심속에서 나타나게 된다는 것이다. 이점이 있기때문에 Comte는 St. Simon과 전혀 다른 것을 관심사로 가졌다고는 할 수 없다.

인간의 知性의 단계에 해당되는 學問과 더불어 인간의 知性의 단계에 合致되는 社會의 形態가 또한 Comte의 관심사이다. 초기단계의 知性에 맞는 社會란 歷史的으로 군사적인 사회, 혹은 정복을 위해 조직된 社會, 또는 産業 역시도 인간의 生만을 유지하는데에만 주력이 되어지는 社會로 보았고 제 2 단계의 知性에 의한 社會는 無政府的인 전환도상의 社會로서 완전한 의미의 군사적인 社會도 아니면서 아직도 産業的인 社會도 아닌 그런 社會라고 보았다.[27] 마지막 實證主義的 단계의 知性에 따르는 社會란 평화로운 産業社會로서 공동의 善을 추구하는 生産의 社會라고 보는 것이다. 이러한 生産的인 社會에 대한 그의 관심은 그로 하여금 특정한 형태의 社會를 생각하도록 만드는 것이다. 知性的인 소수의 elite가 주도하는 合理的이며 生産的인 社會가 바로 Comte가 생각하는 社會인데 이런 社會가 歷史的으로 생겨날 것임을 예언하는 입장보다는 그와같은 社會가 形成되어야함을 그는 바라고 있다. Comte의 초기 學問性에 대한 관심 그것은 바로 그의 社會에 대한 관심으로 나타나졌고, 또한 그의 社會에 대한 관심은 어느 특정한 실제로 存在한 社會에 대한 그것보다는 그 자신이 바라고 선택한 형태의 社會에 대한 관심인것을 주의깊게 생각해보아야 할것이다. Comte가 말하는 知性의 3 단계에 따라 나타나는 社會들이란 실제로 歷史的으로 언제나 꼭 그와같은 순서로 나타났다고 할수가 없다. 그 사실을 Comte자신이 인정하고 있다는 것은 대단히 중요한 일이라 하겠다. 즉 神學的인 時代가 지나갔다고 하겠으나 그런 時代가 아직도 남아있는 것이다.[28] 지나간 時代的인 단계의 것이 분

26) Jürgen Habermas는 그의 저서 *Erkenntnis und Interesse*에서 이 점을 잘 지적한다. 특히 Comte의 고전적 실증주의는 인식의 근거의 문제를 학문의 문제로 삼기보다는 다양한 학문영역에서의 학문 방법의 단일성을 학문성의 기본문제로 삼는다는 것이다.
Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfrut a/M 1968, P.96ff. 참조

27) Copleston, *op. cit.*, P. 90

28) Copleston, *op. cit.*, P. 82

명히 歷史的인 순서대로 지켜지고 있지 아니함을 인정하면서도 그가 제 3 의 實證主義的인 관계속의 社會를 말하는 것은 그 社會 역시 꼭 실현된다고 보았다기보다는 歷史의 전체적인 방향이 그와같은 實證的인 社會確立에로 발전되어갈 것을 소망했다고 할 수 있을 것이다.

Comte가 전술한 知性의 3 단계를 아무리 歷史的 발전의 단계의 객관적 묘사라고 주장해도 그의 특별한 가치판단의 요소가 여기서 완전히 제거되었다고 보기는 불가능하다는 말이다. 즉 그가 말하는 3 가지 단계에 따른 발전이란 순수한 歷史的 발전을 설명했다기 보다는 실제로는 그가 그의 주관적인 가치판단으로 제 3 단계를 다른 두개의 단계들을 제쳐놓고 선택한 것으로 보아야 할것이다. 그앞의 두단계에서는 인간이 社會보다 더 근본적이고 본질적인 인간의 形而上學的인 原因者나 社會制度的 차원에서가 아닌 상식적 차원에서의 생활영역에만 관심을 두었다고 한다면, Comte는 이런것을 거부하고 자신에게 유익하다고 생각하는 형태의 社會를 그의 관심의 대상으로 보았다고 할 것이다. 그런 社會 즉 바로 Comte자신이 소망스럽게 여기는 3 단계적 知性的 인간이 그 객관적인 보장을 획득할 수 있는 社會란 그와같은 知性을 이해하고 그에 근거한 實證的인 知識을 가지는 엘리트들을 그의 정점에다 두는 社會라는 것이다. 바로 이 社會를 그가 선택한 것이고 그의 社會에 대한 관심이란 다름아닌 그 자신의 특정社會 형태에 대한 선택이라고 단정할 수 있을 것이다.

지금까지 논의한것을 종합해보면 프랑스革命時에 특별히 나타난 인간의 社會에 대한 관심은 이상에서 말한것과 같이 Comte에서 특별히 강하게 나타나는 인간자신의 특정社會形態에 대한 선택이라는 것으로 판명되어졌다고 하겠다. 즉 어떤 社會가 내게 가장 유익한 것인가의 문제가 바로 인간의 社會에 대한 관심의 핵심이라는 것이다.

1.2. 불란서革命精神의 독일에서의 발전

Kant 역시 18세기에 있었던 自律的인 인간에 대한 관심을 그 思想의 출발점으로 삼고있다. 自律的인 인간은 그 자신이 자신에게 法이 되는 자이며, 그 法은 인간자신속의 양심이 그법이 되는것으로 양심의 소리는 개인의 행동이 일반적인 법칙에 따라 행동할 수 있도록 호소한다. 즉 인간의 양심은 인간으로 하여금 자연적인 것을 초월하여 자유로운 理性的 存在가 됨으로서 단회적이요 구체적인 것을 초월하는 一般的인 존재를 확립하게 되는 것이다. 이와같은 독일관념주의 哲學의 경향이 불란서革命에서 나타나기 시작하는 구체적이요 실제적인 性向의 영향을 차차 받게 되는데, 그것을 우리는 바로 Kant의 후계자로 볼 수 있는 Fichte에서 쉽게 발견할 수 있다. Fichte는 Kant에서의 일반적(universal) 自我를 받아들이는데, 사실 Kant에게 있어서의 宇宙的 自我란 그가 만나는 대상들을 모두 초월의 대상으로 삼는 것이었다. 인간의 초월의 대상이 된다는 것은 한편 그것이 인간에게 끝없는 도전자로 남는다는 말로서, 사실 Kant에서의 경험적 대상은 항상 그것이 대상으로의 주관적인 自我에게 認識되었을 뿐이며 그 대상이 되는 事物이 지니는 物自體는 항상 一般的 自我의 경험밖에 있는 것으로서 즉 도전자로 작용한다.

Kant에서와 같이 Fichte역시 人間의 自律性을 중요시 했으며 어떤 의미에서 Kant에 있어서보다 더 높은 程度로 그 경향은 나타난다. 그래서 Fichte는 인간自我라는 표현과 더불어 絶對自我(absolute ego)라는 표현을 부가해서 말하고 있다. Fichte의 그와같은 입장은 바로 그가 Kant적인 입장에 머물러있지 아니함을 나타낸다고 하겠다. 즉 인간理性이 객관적인 대상을 다룸에 있어서 주관에 부닥쳐오는 객관적인 대상을 경험하고,또 그 경험하는 만큼은 이해하고 나머지에 대해서 物自體의 세계의 것으로 여겨버리는 경험주의적인 입장에 Fichte가 남아있지 아니한다는 말이다. Kant에서 볼 수 있는것 같이 사물은 우리의 경험대상이지만 그 事物은 우리와 별개의 것인 것을 Fichte가 모르는 것은 아니었다. 즉 인간이 事物을대할때그 事物이 自我의 분신이 아니어서 생소한 것으로 여겨지고,그러기때문에 경험해 보아야할 것으로,그리고 경험해서 아는것 이상으로는 알 수 없는 것으로 보이지 아니한다는 말은 아니다. 인간은 누구나 그런 느낌과 태도를 가질 수 밖에 없다는 것이다. 그러나 사물을 그와같은 생소한 것으로만 느껴버리는 者는 「哲學的」인 사람이 되지 못한다는 것이 Fichte의 주장이다.[29] 평범한 사람과는 다른, 즉 소위 哲學的인 사람은 그에게 絶對自我가 있어서 자신이 事物 즉 객체를 인식하는 사실 그 自體를 반성한다는 것이다. 보통의 自我와 객체의 관계자체를 絶對自我가 재차 認識한다는 뜻이 된다. 여기서 注意할 것은 보통自我와 다른 별개의 自我인 絶對自我가 나타난다는 뜻이 아니라 人間의 自我란 하나일 수 밖에 없는데 보통 인간에게서는 人間自我가 哲學者에게 있어서는 다시금 자신을 반성하는 自我로 나타난다는 말이된다. 즉 재차 認識을 통해서 哲學人에 있어서의 自我는 一般的인 경험속에서 만나지는 사물을 단순한 독립적이고 우연적인 사물로 보지 아니하고 社會構造속의 것으로 설정하여 社會속에서 활동하는 自我자신의 활동의 대상으로 여기게 되는것이다.[30] 그러므로 絶對自我란 전술한 바와 같이 특별히 다른 별개의 自我가 아니라 인간자아의 社會속으로의 주입이며 社會속에서의 활동이라고 해야할 것이다.

이러한 自我의 社會속으로의 투입이라고 할 수 있는 絶對自我가 곧 物自體의 본질을 社會構造속의 것으로 설정할때는 그 事物 自體는 絶對自我와 어떤 乖離가 없는 것이되며 絶對自我속에 포함되는 것으로 여겨진다. 즉 Kant에게 있어서의 인간의 一般的 自我와 事物自體와의 영원한 乖離의 문제를 해결했다고 보는 것이다. 사실 Kant에게 있어서의 認識論的인 문제가 Fichte에 있어서 얼마나 해결되어 졌는지를 본 논문이 별로 관심두고자 하는 것은 아니며 오히려 여기서 중요하게 여겨야할 것은 Kant에게 있어서의 人間自我는 宇宙化되어진 것이라고 한다면 Fichte에 있어서의 自我는 社會속으로 投入된 自我라는 사실이다. Kant가 관심을 두었던 一般的인 人間으로서의 人間自我가 아닌, 그가 속해있는 민족(Volk)의 일원으로서의 人間自我가 곧 Fichte가 생각한 人間自我였다고 할것이다. Kant와 비교할때, Kant는 一般的인 人間의 自我의 성격의 일부로서의 인간의 社會性(즉 이 社會性이 宇宙的 一般的 의미의 自我를 구축시킨다고 할것임)에 대한 관심에서 끝난다고 한다면 Fichte에서는 아직은 그렇게 강력하

29) Copleston, *op. cit.*, Vol. 7 part 1, P. 72ff.
30) *Ibid.*

게 나타나지는 아니하지만 단순한 人間自我의 성격으로서의 社會性이 아닌 社會 그 自體에 대한 관심이 생겼다고 보아야 할것이다.

Fichte의 思想이 France혁명의 영향을 받아서 民族主義的인 영향을 띄우고 있는것은 사실이다. 비록 그의 본래의 學問的 관심이 認識論的인 것이었다고는 하지만 그의 思想은 認識論과는 상관없이 民族과 社會에 대한 자각으로 차있는 것을 알 수가 있다. K. R.Popper의 말처럼 Fichte는 독일적인 民族主義를 理論的으로 확립하고자한 최초의 인물이었다는 것이다. 그의 理論은 바로 方言의 문제취급에서 나타났다.[31] 그러나 이와같은 민족주의적인 관심은 불란서革命의 영향하에서 생겨진 것이라고 한다. 즉 단순한 그의 독일民族에 對한 애착보다는 革命에 의한 루소的인,民衆主權的인 精神때문에 생겨진 그의 民族과 社會에 대한 관심이라는 사실은 그가 1793년에 불란서革命과 루소를 옹호했고,1798년에는 불란서共和國이 자신의 祖國이라고 선전한 文句에서도 찾아볼 수가 있다.[32] 그러므로 그의 소위 民族主義란 진정한 民族主義라기 보다는 어느 民族이던 상관없이 民衆的인 자각이 있어야함을 주장하는 것으로 여겨지는데 그것은 바로 루소的인 Romanticism이 본래 독일적인 Rationalism에 미친 영향이라고 할것이다. 불란서革命을 통해 루소的인 낭만주의가 독일의 觀念主義에 들어오게되자 Kant의 후계자라고 할 수 있는 Fichte역시 觀念的인 思考에 머물러 있을수 없었고 人間周圍의 구체적인 일에 관심을 둘 수 밖에 없어진 것이라고할 것이다. 이와같은 式으로 Fichte가 독일에서 民族主義者로 나타나게 될때 독일의 소위 民族主義는 Napoleon의 위협적인 침입앞에서 독일民族을 위해서 대항하려는 입장보다는 불란서革命的인 精神을 전수 받아서 자신 고유의 지배자들에게 反旗를 드는 그와같은 반응을 일으켰다.[33] 독일民衆들은 그들의 王이나 王族들에게 民主主義的인 改革을 요구하기에 이르렀고 이러한 요구는 바로 自由와 平等에 대한 人本主義的인 요구의 形態를 취하였다.[34] 이것은 바로 Kant의 觀念主義에서는 볼 수 없는 현상이며 독일觀念主義가 Fichte를 통해서 불란서革命에서 나타나기 시작하는 인간의 社會에 대한 관심을 받아들인후에 나타나는 현상이라고 할것이다.

불란서革命的인 精神이 불란서的인 토양이 아닌 독일觀念主義的인 토양에서는 또한 특이한 형태의 발전을 기록하게 된다는 사실을 Hegel을 통해서 볼 수 있다고 생각된다. 독일에서의 民族主義者들의 집권자들에 대한 自由權의 요구는 차츰 위협적이며 위험한 수준에까지 이르게 되었다. 마침내 Frederick William 3 세는 이러한 위협에 대처해서 자기의 民族主義者 顧問을 해임하고 그자리에 Hegel을 그의 조언자로 임명하게된 것이다.[35]

이제 Hegel이 해야할 과제는 民族主義國家가 극도의 自由主義와 관계하여 民族을 무시하는 帝國主義的인 形態를 取하는 것에 반대하여 싸우는 일이었다. 그는 그의 임무를 수행함에 있

31) K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol.2 (Hegel& Marx), London P. 53
32) Schulz (ed), *Fichte's Briefwechsel* Ⅱ, P. 100. Popper의 上記書의 P. 53에서 전재
33) Popper, *op. cit.*, P. 55
34) *Ibid.*
35) *Ibid.*

어서 民族主義者들로 하여금 그들 民族主義者들의 집합적인 요구는 오히려 강력한 국가가 있을때에 이루어질 수 있다는 사실을 수긍시키고자 하였다.[36] 그러니까 民族主義者들이 해야할일이 있다면 다름아닌 強力한 民族國家建設에 협력하는 것이라고 주장하는 것이다.[37] 國家란 바로 地上에서의 絶對的인 權力이며 國家란 다름아닌 民衆精神 그 自體일 뿐이다고 力說했다.[38] 실제적인 國家란 바로 이와같은 정신에 의해 생동감을 갖게되며 이런 생동감을 갖는 國家는 또한 다른 國家들과 각축전을 벌리는데 바로 歷史란 이런 民族精神들이 세계지배를 목적하고 벌리는 시합장이라고할 것이다.

이런 입장에서 볼때 Hegel주장의 내용은 바로 自由主義的인 民族主義者들이 주장하는 改革이란 필요한 것이 아니며, 그것은 國家와 國家精神의 실현시에 이루어질 수 있는 것이라는 것이다. 즉 自由主義者들의 주장을 그속에 포용하는 國家至上主義的인 새로운 民族主義를 그가 내세우고 있다고 하겠다. 그렇다고 그는 결코 막연한 Platon的인 國家에 대한 숭배를 말하는 것이 아닌데 國家는 歷史속에서, 실제로 이루어져서 民族과 社會를 포용하게 된다는 것이다.[39] 國家란 自由主義的인 주장과 반대되는 권위적인 것이 아니라 人間의 自由가 참 自由가 되도록 더욱 높은 차원에서 그 自由를 포용하는 것이라고 한다. 이와같은 人間의 自由를 보장하는 Hegel的인 意味의 國家는 바로 Fredrick William 3세의 Prussia 國家이며 이것은 歷史속에서 理想的인 精神이 실현되어져 나타난 것이라고 한다. 이와같은 國家속에서 비로소 모든 인간 즉 理性的 人間이 그의 本質的인 모습인 自由를 참으로 유지하게 된다는 것이다. 또한 이런 참 自由를 누리는 人間은 바로 다름아닌 그가 속해있는 國家의 역사적인 性格을 이해하는 者인 것이다. 따라서 歷史的인 사명을 認識하는 者라고도 할 것이다.

前述한대로 Kant의 人間自我는 時代와 場所를 초월한 文字 그대로의 一般的 自我였다고 한다면 Fichte의 人間自我는 社會속에 投入된 것으로 社會를 그의 活動의 대상으로 삼아 社會가 내가 살 수 있는 社會가 되도록 만드는 그와같은 社會속의 存在였으며, 이제 Hegel에 있어서의 人間存在란 歷史속에서 그 實在性이 現實化되어 나타나는 國家속의 일원으로서 國家의 歷史的인 의미를 이해하는 즉 國家의 國民으로서의 그 時代的 歷史的인 사명을 認識하는 人間存在인 것이다. 이것은 바로 불란서革命을 통해 나타난 人間의 社會에 대한 관심이 독일觀念主義와 결합된 形態인데, 같은 革命의 精神이 불란서에서 나타나는 樣相과 독일에서 나타나는 양상의 차이는 다음장에서 상세하게 다루어질 것이다.

Fichte와 Hegel에서 나타나는 人間의 社會와 時代에 대한 관심은 Marx에서 다시금 종합되어 나타난다고 할 것이다. Hegel이 말하는 國家가 歷史속에서 現實化되어 나타난다고 하는 것을 Marx는 階級鬪爭에 실제적으로 발전되어 나타나는 것으로 보아버린다. 즉 人間의 生産活動에 따른 투쟁이 곧 歷史의 발전의 本質的인 내용이라는 것이다. 그것은 바로 歷史란 人間의

36) *Ibid.*, P. 57
37) *Ibid.*
38) *Ibid.*, P. 57
39) *Ibid.*, P. 55

歷史요 人間은 物質의 노예가 되지않고 物質을 다스리면서 생산에 參與하여 生産的인 勞動을 할때에 人間의 本然의 자세가 나타난다는 것인데 그와같은 社會속에서의 勞動하는 人間과 그 勞動階級은 또 동시에 Hegel的인 의미의 歷史속에서 現實的으로 이루어질 國家를 실제로 歷史속에서 이루게 된다는 것이다.

Marx에서의 疏外되지 아니하는 人間은 Fichte에서의 社會속에 活動하는 人間과 Hegel式의 民族속에서 歷史를 의식하는 人間을 合쳐놓은 것이라고 할 수 있을것이다. 즉 인간은 그의 場所的인 활동영역에서 勞動을 行하며 동시에 그 勞動의 形態, 勞動과 生産의 여건을, 또한 그것을 위한 社會制度를 투쟁으로 고쳐나아가는 歷史的 사명을 가지는 것인데 이것은 곧 人間의 場所的 활동영역과 아울러 時代的, 歷史的 활동영역을 갖는 것이라고 하겠다.

결론적으로 말하면 Marx에서의 人間은 Fichte적인 그리고 Hegel적인 관심을 綜合하여 社會속으로 자신을 投入시키는 것을 볼 수 있는데, 이것은 前述한대로 불란서革命을 통해 나타난 人間의 관심이 독일觀念主義 哲學에 영향을 미쳐 人間이 더이상 一般的인 人間性 確立에 머물지않고 社會에 관여하여 社會에 대한 관심으로 나타난 것이라고 하겠다. 그러나 그 社會에 대한 관심이란 무엇인가. Fichte, Hegel, Marx가 생각하는 人間自我의 모습을 보장하고자하는 社會制度에 대한 관심일 뿐일 것이다. 다음장에서 이 면에 좀더 큰 주의를 기울일 것이다.

1.3. 불란서實證主義와 독일 觀念主義와의 비교

前述한 바와같이 불란서革命의 人間自由의 精神이 불란서에서는 實證主義的인 결과를 초래하였고 독일에서는 그와는 다른 방법의 결과가 생겨졌는데, 이 두가지 경향은 실제로 무슨 차이가 있으며 어떤 하나의 本質的인 연구로 동시에 설명될 수는 없을까 하는 것을 생각해 보고자 한다. 우선 우리는 Hegel에 있어서 불란서革命精神이 어떻게 수용되어 갔는지를 살펴볼 수가 있겠다. 1789년의 自由 平等의 精神이 불란서를 울리고 있을 때에도 프러시아 Frederick Ⅱ는 그의 집권후기를 맞이하여 더욱 독재적인 絶對主義 權力을 행사하고 있었다. 이때에 自由의 精神은 모름지기 독일의 대학 내지는 神學校로 스며들기 시작했으며 Hegel을 포함 Tübingen神學大學의 학생들의 精神을 고취시키기 시작했다. 자신들이 깨닫게되는 自由主義的인 理想이 당시 독일의 정치적인 현실에서 적용될 수 없다는 사실을 통감하는 학생들이기도 하였다. 이와같은 형편속에서 젊은 학생들은 자연히 現在가 아닌 과거에 관심을 기울이게 되었다. 神學徒 Hegel은 특별히 古代都市國家를 찬양하게 되었다. 그의 청년 신학도시절에 쓴 글에 정치 및 國家에 對한 論義가 많이 있는 것은 바로 그가 불란서革命精神의 영향下에 있기 때문이라고할 것이다. 그의 都市國家에 對한 관심은 그의 基督教 自體에 對한 관심을 凌駕하는 것으로[40] 그 都市國家속의 모든 生活的인 영역을 통괄하여 이끌어나가는 숨은 힘에 매료되었고 이 숨겨진 힘은 그는 Volksgeist라고 불렀다. 그는 이런 國家精神은 그 國家의 歷史와 그 國家의 종교와 불가분의 관계를 가지고 있음을 깨닫게 되었다.[41] Hegel은 이와같은 자유로운 都市國家

40) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Boston, 1941, P. 31
41) H. Nohl, (ed.) *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, P. 27

精神이 국가속의 個人과 國家간의 모든 긴장을 포용할 수 있는 것으로 보았다. 그러나 現實에서는 무엇이 문제가 되어 國家속에 調和와 融合보다는 대립과 억압이 팽배해 있는가에 그는 관심을 돌렸다. Hegel의 결론은 바로 財産의 완전한 관리가 現代 모든 형태의 立法의 原因이 되며 또한 市民階級이 向有하는 財産(bürgerliches Eigentum)의 歷史的인 形式이 곧 현재에 나타나는 정치적인 不和에 책임이 있다는 것이다.[42] 개인간의 사랑이 식어지고 和睦 대신에 反睦이 나타나는 것은 인간이 소유권을 중시하기 시작해서 부터이다. 초대 基督教的인 사랑과 희랍哲學에서의 文化的인 精神이 실제 現實社會에 나타나지 못하고 現在的인 國家에서 온갖 투쟁이 나타나고 있음을 생각하면서 Hegel은 그 당시의 基督教에 많은 기대를 했던 것이다. 이 사랑이 식어진 現在的 社會는 인간의 本然의 자세에는 맞지 아니하는 이상한 社會요 疏外된 社會라고 보았으며 그속에서 인간은 역시 本然의 자세에서부터 疏外되는 삶을 살 수 밖에 없는데 이와같은 人間과 社會에 基督教가 새로운 絶對的인 意味와 目的을 부여한다는 것이었다.

그러나 Hegel은 차츰 기독교의 福音이 지나치게 社會와 遊離되어진 것으로 생각하여 基督教 神學에 對한 그 자신의 기대를 포기하고 哲學의 길을 택하게 되었다.[43] 그는 哲學을 하나의 특별한 學問으로 보지아니하고 人間自身의 궁극적인 形式으로 이해하였다. 人間이 비록 文化와 反睦의 現實속에 살지만 그러나 인간은 自由로운 理性的인 存在이기 때문에 不和속에서도 自由와 單一을 추구할 수 있고 또한 그런 필요가 있게되는데 바로 그 이유때문에 哲學은 있어야 한다는 것이다. 哲學은 인간으로 하여금 우선 生을 깨닫게하며 그 生은 바로 精神(gist)으로서 그 속에 모든 모순을 포용할 수 있다는 것이다.[44] 또한 동시에 그와같은 生의 意味를 깨닫는 人間이 그 자신의 객관적 대상인 세계를 理性에 맞게 구축해 나갈때 그때의 産物이 세계의 本質이라는 것이다.[45] 그는 동시에 비슷한 용어로서 精神(Geist)을 사용하면서 무한한 生이란 바로 精神인데 그 이유는 精神이 바로 多樣性속에서 살아있는 單一을 의미하기 때문이라고 Hegel은 말한다.[46] 다른 말로 표현하면 精神은 바로 生의 單一化된 것이다라는 말이다.

이상의 Hegel의 神學的인 글에서 나타나기 시작한 哲學에의 관심은 우선 그로하여금 哲學의 論理的인 方法論을 새롭게 구축하도록 만든다. 소위 辨證法的인 論理라고 하는 것은 Kant에게 나타나는 것으로 볼 수 있다. Kant가 비록 그의 純粹理性批判에서 Hume의 經驗主義의 영향을 받아 경험에 근거되지 아니하는 어떠한 인간의 생각도 그것의 반대되는 생각에 의해 공격을 받게되고 따라서 불분명한 표현이 되어질 수 밖에 없다고는 말하지만[47] Kant는 그의 全體的인 思想에서 다시금 形而上學的인 理論과 더불어 그로인해 經驗的인 요소와 모순적으로 대립되는 면이 있다고 Popper는 주장하고 있다. Popper가 지적하듯이, 사실 Kant의 이와같은

42) J. Hoffmeister (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwickelung*, Stuttgart 1936, P.268
43) Marcuse, *op.cit.*, P.35
44) *Ibid.*, P.37
45) *Ibid.*, P.39
46) Nohl (ed.), *op. cit.*, P.347
47) Kant, *Critique of pure Reason*, 2nd ed., P.514

antinomy的인 요소를 그후에 나타나는 哲學者들이 비난한 것은 아니었다. Hegel역시 Kant야말로 dialectic을 다시 부활한 사람이라고 생각하면서 Kant가 dialectic에 나타나는 antinomy를 쓸데없이 염려스럽게 생각했다고 생각한다.[48] 그러니까 Hegel의 주장은 안티노미란 바로 理性이 발전해 나가는데에 本質的으로 필요한 것으로 보는 것이다. 즉 理性이란 그것 自體가 그 자신과 모순적 관계에 있는 것으로서 그 자신을 부정하면서 발전되는 것인데 辨證法的인 論理에 대한 그의 주장이 1800년에서 2년간 발표되는 그의 초기 哲學的인 글에서 나타난다. 즉 인간의 이해란 각각의 事物을 따로 파악하는 것이지만 人間의 理性이 이해의 단편적인 파악에 의해 나타난 相互矛盾들 또는 相互違背됨(opposition)을 비판하고 초월함으로써 그런 矛盾들이 발전되는 과정속에서 종합을 이룬다는 것을 알게 된다는 것이다. 바로 本質的이고 實質的인 것이 있다면 이해에 의해 일차적으로 파악되는 모순들이 아니고 바로 나타나지는 않지만 辨證法的인 方法에 따라 主觀과 客觀이 綜合되어지는 거기에 비로소 實在性이 確立된다는 것이다. 理性이 바로 이와같이 보이지 아니하는 實在性을 파악하며 추구하는 것인데 그런 理性이 추구하는 최종의 Goal이야말로 自由라고 생각하는 것이다. 그러니까 理性이 이와같은 그의 추구하는 바를 이루기 위해서는 理性의 論理的인 方法인 辨證法的인 論理를 도입할 수 밖에 없다. 그의 새로 나타나기 시작하는 哲學의 方法論은 그가 哲學에 관심을 가지게된 본래의 관심과 일치된다고 하겠다. 즉 前述한 대로의 그의 본래의 관심은 불란서革命的 自由精神의 영향을 받아 자신이 깨달은 自由의 理想과 그의 調和되지 못하는 現實과의 乖離에 대한 관심이었고 그것을 神學과 哲學에서 해결해 보고자 했는데 모순을 哲學的으로 해결할 수 있는 길은 古典的인 論理가 아닌 存在(being)와 非存在(non-being)의 矛盾이 또 다른 存在에서 그 綜合을 찾게되는 辨證法的인 論理일 수 밖에 없다고 생각하게 되었다.

이와같은 새로운 論理로써 무장된 Hegel의 哲學은 나름대로 당시적인 政治現實에 도전을 꾀하여 본다고 하겠다. 그것의 일환으로 그는 그의 초기적인 政治學的인 글을 썼다. 그 글은 당시 독일의 封建的인 憲法을 비판하는 글이라고 할 수 있다.[49] 개인이 그에게 주어진, 그가 살고 있는 사회와 자기자신이 어떻게 調和가 되어질 수 있는가에 대해 생각해 보지않는 것은 다름 아닌 독일의 封建的인 憲法 때문이라는 것이다. 이성적인 研究로서 주어진 사회를 分析해보지 아니하고 주어진 사회는 주어진 것이다고 생각해 버리는 태도를 Hegel은 痛歎한다. 이성의 모순들이 綜合的인 實在속에서 辨證法的으로 조화되는 것을 認識하는데 그런 이성적 존재가 살아야하는 사회적인 형태가 그속의 이성적 존재의 要請을 充足시키지 못한다고 한다면 그런 사회적인 形態는 마땅히 批判을 받아야 한다는 강력한 立場을 취한다.[50] 바로 이와같은 모순적인 것들을 조화적으로 포용할 수 없는 사회형태가 당시의 독일적인 사회라고 Hegel은 보았다. 이와같이 旣存體制에 대한 비판적인 입장을 취하던 Hegel이었지만 단순한 기존체제에 대한 비

48) Popper, *op. cit.*, P.39
49) Marcuse, *op. cit.*, P.50
50) *Ibid.*, P.51

판이 能事가 아닌 것을 차츰 깨닫게 된다. 특별히 그 시절 역사 속에서의 自由의 理想이 무너지는 것을 Hegel은 體驗하였다. 即 불란서革命 이후 온갖 政治的인 혼란은 Hegel로 하여금 무엇이 그 혁명이 본래 추구하던 자유인가에 대해 懷疑를 하도록 한 것이 분명하다. 자유의 이상이 실제역사 속에서 이루어질 수 없다는 挫折感 속에서 바로 그 理想이 인간의 純粹精神에서 이루어질 수 밖에 없다고 생각하게 되었을 것이다.

즉 철학을 위해서 기존의 system과의 和解가 오히려 새로운 運動에 따른 비참한 상황보다 낫다고 생각한다. 기존제도와 철학의 화해가 그의 學問世界를 바꾸어 놓은 것은 아니다. 다시 말해서 변증법의 機能만이 달라졌다고 해야할 것이다. 그 말은 마르쿠제도 지적하듯이, 본래 그의 初期에서 변증법이란 역사의 실제적인 과정과 관계되어 취급되었다고 할 수 있으며 바로 그 과정의 최종적인 산물과 결부되는 것은 아니었다[51]고 할 것이다. 즉 초기 변증법은 끝없는 發展을 다루는 것이었다고 한다면 이제 새로운 변증법은 모든 구체적인 형편 속에서의 모순과 反對的인 要素는 마침내 最終的인 段階에서 그와같은 반대적인 요소들이 解消되어지는 것을 나타내고 있다.[52] 다시 말하면 그에게 있어서의 哲學行爲는 더이상 끝없는 批判과 鬪爭의 일이 아니라, 모든 투쟁이 정신의 狀態에서 최종적으로 단락되어지는것을 觀照하는 행위라고 할 수 있을 것이다. 이와 같은 단계에 나타난 그의 作品이 바로 그의 精神現像學이다. 그의 哲學이 기존 사회제도와 和解를 이룬다는 것이 그의 정신현상학에서는 制度에 대한 비판보다는 모든 구체적인, 실제적인 역사의 過程이 되는 精神 속에서 최종적 화해를 이룬다는 것을 보이는 것으로 나타난다. 정신이란 그 속에 屬해 있는 개개적인 존재의 根據가 되는 것으로 볼 수 있으며 이 근거야말로 모든 현상 속에 나타나는 事物로 하여금 實在하도록 만드는 것이고 이 근거로서의 정신(Geist)이야말로 실재하는 것(Reality)이라고 할 것이다.

이 정신은 本來 Kant적인 인간理性이 모든 아는 것의 근거가 되어지는데서 부터 그 근원을 찾아 볼 수 있다 하겠다. Kant에서의 自律的인 인간 즉 자신이 모든 것을 자신의 理性에 歸着시키는 인간, 그 인간의 自我야 말로 모든 아는 것을 가능하게 만드는 인식론적인 근거라고 할 것이며 그 인식론적인 근거로서의 이성은 Hegel에서는 차츰 그 樣態를 바꾸어서 單純한 인식론적인 근거로 남아 있지 아니하고 모든 實在하는 것의 存在論的인 근거로 발전되어 갔다고 할 수 있다.[53] Hegel에게 이런 式의 발전이 可能했던 것은 그가 더 이상 인식하는 자아가 인식의 根本的인 要素라는데서 머물지않고 거기서 한 걸음 나아가 인식의 근거는 인간자아가 他와의 調和 속에서 차츰 "우리"를 이루어 나간다는 사실에 찾아져야 한다고 생각했기 때문이다. 사실 인간의 개인적인 자아가 아닌 他와의 관계 속에서 "우리"化 되어진 인간 理性은 보통의 의미의 인식의 근거가 될 수가 있는 것은 아니다. 그러므로 Hegel이 Kant적인 인식근거에서 발전해 나갔다는 것은 그가 생각하는 이성이란, 인식의 근거로서가 아니라 모든 實在하는 것

51) *Ibid.*, P.92
52) *Ibid.*
53) Habermas, *op. cit.*, P.25 참조

의 의미를 부여하고 그것들이 명실共히 실재하도록 만드는 그와같은 式의 근거가 되는 것이라고 해야 할것이다. 위에서 말한 "우리"란 표현은, 개개인간의 이성이 그의 개개적인 感覺(sense certainty), 知覺(perception), 이해 과정을 지나 他와 和合되는 단계에서는 이미 개인적인 要素는 이성 속에 용해된 후이나 이런 이성이 최종적으로 정신의 단계에 이를 때에 인간의 이성은 그의 대상과 함께 큰 총체에 포함되어지는 것을 뜻한다고 하겠다. 바로 이 정신은 그 속에 모든 것을 포용하는 것으로서 모든 모순적인 要素가 평준화되는 것이며 이와 같은 정신은 同時에 그 속에 있는 모든것에 대한 存在論的인 근거가 되는 유일한 절대적인 實在性이 되는 것이다.[54] 이것이 바로 現存的인 사회제도 속의 혼란에 대한 최종적인 解答을 주는 것이고 이 解答을 그는 아직 역사 속에서 찾지 아니하고 순수한 정신현상 속에서 찾고 있다고 할 것이다.

그러나 그가 차츰 후기에 오면서부터 정신현상학에서의 정신이 實際 당시의 政治的인 現實속에서 역사적 實體로 나타나는 것을 생각하게된다. 그리하여 정신현상학에서의 최종적인 단계인 정신은 바로 역사 속에서 Frederick William Ⅲ세의 Prussia인 것으로 생각하게 된다. 즉 정신이 역사 속에서 실제로 나타난 것이 바로 모든 사회적인 분열과 투쟁을 초월해서 나타나는 국가라는 것을 그의 후기 政治的인 글에서 나타내고 있다. 불란서革命에서는 자기 破壞的인 자유가 폭발되었는데 자유가 자기파괴적이라는 것은 인간 意識이 주관에 젖어서 자기이익에 따라서 세계를 단순히 바꾸고자 함으로 진정한 실재성을 發見하지 못하기 때문인데, 우선 그는 이와같은 혁명에 따른 外形的인 제도의 變化는 객관적인 세계로 하여금 주관적인 利益의 도구가 되도록 만들지만 그렇다고해서 이런 式의 외형적인 변화가 인간에게 본질적인 자유를 제공하지 못한다는 것이었으며, 참 자유는 인간의 주관과 그 대상인 객관을 변증법적으로 종합한 정신이라는 실체에서 本質的으로 이루어진다는 것이었다. 이렇게 이루어지는 자유는 자기파괴적인 領域을 지나 모든 파괴적인 要素가 그 對像과 조화를 이루는 단계로 들어 간다고 할 것이다. 전술한 바와 같이 이와같은 진정한 자유를 그 본질로 삼고있는 정신이라는 것이 실제 역사 속에서 나타난다는 것이었다. 그의 정치 哲學的인 글은 정신현상학적인 結論을 기존사회 속에서의 그 實現된 모습으로서 보고자하는 뜻에 쓰여졌다고 하겠다.

그는 우선 불란서의 Napoleon이 불란서혁명의 정신을 국가질서의 次元으로 끌어 올렸으며 개인적 자유를 安定된 사회질서의 우주적인 理性과 연관을 시켰다고 보는 것이다.[55] 나폴레옹이 맡은 시대적인 사명은 바로 理性의 원리를 代身하는 사회의 새로운 形式을 保存하는 것으로 헤겔은 생각하고 있다. 사회속의 이성의 原理란, 헤겔에 의할 것 같으면, 개인의 합리적 自律性 위에 서있는 사회질서라고 할 수 있다.[56] 이와같은 이성의 原理가 올바르게 나타나는 곳, 즉 개인적인 자유가 一般的인 원칙과 조화 될 수 있는 곳은 封建體制 속은 아니요, 그렇다고

54) *Ibid.*, P.29
55) Marcuse, *op. cit.*, P.169
56) *Ibid.*, P.170

中流계급사회도 아니고 국가적 주권 속인 것이다. 푸러시아的인 君主國家 속에서만이 자유란 개인과 객관적 질서 사이의 緊張 속에 있는 것이 아니고 실제적이요 진정한 것이 된다는 것이다. 또한 이 국가 속에서의 개인은 항상 대상과 변증법적인 관계를 지키며 他와도 그와같은 관계를 지니게된다. 이 면을 경제사회적인 側面에서 나타낼 때 Hegel은 노동하는 인간이라고 하였다.[57] 노동하는 인간은 노동을 通해 자연과 조화를 이루면서 또한 노동을 제공하는 者와도 관계되어지는데 이런 勞動을 중심한 사회계층간의 관계는 그런 계층간의 투쟁적인 要素를 超越하는 國家에 依해서만 올바르게 지켜질 수 있다. 國家란 바로 사회 속의 不和的인 要素들의 변증법적인 綜合인데 이 국가는 사회계층間의 人爲的인 妥協이나 約束에 依해 나타나지 않고 사회계층들 위에서 역사적인 實體로 나타나서 모든 不和的인 要素를 모두 그 속에 實際로 포함시킨다. 여기서 民約論과 같은 국가理論을 排擊하고 국가의 그 자체로서의 實在性을 強調한다. 즉 국가는 인간의 단순한 약속에 依한 抽象的인 것이 아니고 歷史 속에 나타나는 實在的인 것으로 바로 理性의 歷史的인 實現化라고 불러야할 것이다. 역사 속에 實際로 나타나는 國家란 바로 이성적 정신의 發顯이므로 그것은 實在하는 것이며 그것이 모든 意味있는 것들의 存在論的인 基般이되는 것이다. 이런 理性的인 역사 속에서의 自己實現을 그 근거로 삼지 아니하는 사회나 個人은 그것의 本然의 의미를 벗어난 것이므로 소외된 것으로 보아야할 것이다.

Hegel이 말하는 이 소외 問題를 Marx는 좀 더 경제사회적인 側面에서 具體化시켰다고 할 것이다. 맑스 이전에 헤겔의 體系를 다르게 파악한 사람은 Feuerbach였다. Feuerbach 는 Hegel에서 나타나는 精神이란 인간의 정신적인 投影일 뿐이다고 본다. 인간이란 感覺하는 데서만이 그 實在性을 堅持하게 되는데 그 이상의 것은 인간의 성숙되지 못한 단계에서 나타나는 想像的인 것으로 본다. 정신은 상상이지 實際的인 것은 아니라는 것이다. Marx 역시 Feuerbach的인 精神에 대한 態度를 취하지만 그러나 인간에게 있어서 참으로 實際的인 것은 感覺的인 단계라기 보다는 勞動을 行하는 단계라고 본다. 또 同時에 노동을 행하는 것은 개인적이요 감각적 단계의 것이 아니고 사회적인 次元의 것임을 主張한다. 인간의 가장 實際的인 모습인 노동하는 인간이 만일 그 노동을 通해서 自由라고 하는 事實의 存在의 의미가 확립되지 못하고 상실된다면 그 勞動은 全的으로 소외된 노동이라고 할 것이다. Hegel에서는 인간 이성적 活動에 依해 나타나는 精神的인 實體를 그 根據로 삼지 못할 때 인간이나 사회가 소외된 모습으로 나타났다고 한다면, Marx에서는 사회적 次元에서 勞動을 行하는 인간이 바로 모든 실제적인 근거이며 이러한 人間이 나타날 수 없는 사회라고 한다면 소외된 社會라고 부르는 것이다. 同時에 노동을 행하면서 인간이 自身의 本然의 의미를 못찾는다면 그것 역시 소외된 인간이라고 해야할 것이다. 이런 소외된 형태의 노동하는 인간은 사회의 계층들에 依해 노동계층들이 차츰 자본주들의 도구가 되어진 結果라고 하겠다. 資本主들 역시 물질의 노예가된 者들이다. 이들 소외된 인간들과 이들 인간들을 표방하는 소외된 사회제도는 바로 사회적 노동을 행하면서 자신의 의미를 찾는 인간을 그 실제적인 근거로 삼지 않는다는 뜻에서 무의미

57) *Ibid.*, P.259

한 것으로 여겨진다는 立場이다.

사실 노동을 하면서 인간이 본연의 의미를 찾는다는 것은 노동이 단지 경제적인 행위에 머물지않고 인간의 實存的인 행위이며 그의 自由로운 의식적인 행위가 된다고 Marx가 보기 때문일 것이다. 즉 인간의 노동은 그의 생명을 지키는 수단으로 머물지않고 인간자신의 宇宙的인 本質을 開發함을 위한 것이라고 한다.[58] Hegel에서 보는 바와 같이 Marx에게 있어서도 인간의 본질은 우주적인 것에 놓여 있고 따라서 인간의 참된 本質인 그 自身의 自由도 그 자신의 개인적 自由에서 確立되는 것이 아니라 全部가 自由하는 宇宙性 속에 이루어지며 그로 인해 인류가 바로 자유 속에서 자기 實現을 이루게 된다는 것이다. 그런데 이와같은 인류의 자기실현을 通한 우주적 의미에서의 人間의 自由란 Hegel에서는 哲學的 문제였다고 한다면 Marcuse가 지적하듯이 Marx에서는 이제 더이상 哲學的 問題가 아니라는 것이다.[59] 그 이유는 전술한 인간의 자기실현이란 그 당시 현재 流行되는 노동의 양태를 지워버리지 않고는 不可能한데 철학이 이것을 行할 수 없기 때문이라는 것이다.[60] 인간이 그의 우주적인 의미에서의 자기실현을 할 수 없었다는 것은 인간이 여러계층들(classes)로 나누어지기 때문인데 class로 나누어지는 것은 자본주의적 의미의 노동이 행하여지기 때문이라고 본다. 사회적인 계층으로 나누어질 때 인간의 본질적인 자유가 實現될 우주적인 의미의 인간의 모습이 나타나지가 아니한다. 소외되지 않은 形態의 勞動으로 인간의 本來의 자유의 모습을 찾는다고 하지만 어떤 노동이 노동하는 자와 그 노동을 제공하는 者와의 관계속에서 시행되지 아니하는 노동이 現代에 있을 수 있는가? 여기에 이미 共産主義의 問題點이 나타난다고 하겠다.

그러나 Marx는 모두가 勞動을 行하는 상태인 人類의 우주적인 자기실현을 생각하고 있다.[61] 이것은 바로 현재적인 사회안에서 볼 수 있는 여러 사회계층 間의 투쟁을 中化시킬 수 있는 국가를 通해서 可能하다는 것인데(이런 의미에서 Hegel과 대단히 類似한 點을 가지고 있음) Hegel에 있어서는 그 국가가 정신의 歷史 속에서의 自己實現으로 나타난다고 하겠으나 그와같은 精神을 인정하지 아니하는 Marx는 자유실현으로서의 인간노동을 可能케하는 國家란 바로 中産계층의 사회적 혁명에 의해 존재할 수 있는 국가외에는 없다는 것이다. 인간의 본연의 자세인 自由를 보장해 줄 수 있는 바인 국가가 역사 속에 실제로 나타난다고 하는 것이 한마디로 말하면 Hegel과 Marx의 사회에 대한 관심이었다. 이들의 사회에 대한 관심은 그들 인간의 본연의 모습이 모든 存在論的인 근거가 된다는 立場 때문에 그와 같은 본연의 모습인 자유를 보장해 주는 사회체제외에는 모두가 소외되고 意味없는 것으로 배격되고 否定되어야 하는 것으로 여긴다. 이것이 바로 불란서혁명의 정신이 독일의 관념주의에 영향을 미친 結果이다.

그에 반해 불란서에서는 바로 이 혁명의 정신이 실증주의적이며 긍정적인 면을 지니면서 發展되어 나아갔다. 우선 불란서의 實證主義的인 風土에서는 우선 實在性이 先驗的인 理性에 굴

58) *Ibid.*, P.275
59) *Ibid.*
60) *Ibid.*
61) *Ibid.*, P.289

종해야한다는 입장을 거부하기 때문에, 즉 이성이 인식론적 또는 存在論的인 근거가 될 수 없었기 때문에 그 근거를 벗어난 어떠한 사회제도를 소외된 것으로 여기는 그와같은 부정적인 태도를 취하지는 아니한다. 즉 현실적인 태도가 모두 그것들 대로는 의미가 있다고 생각하는 것이다. 즉 인간의 지성은 사물들의 인식론적 존재론적인 근거가 될 必要는 없고 사회가 발전해감과 同時에 인간의 지성도 發展되어 나갔으며 어떤 特定단계의 知性이 모든 것의 實際的인 근거가 됨으로 그 근거에서 벗어난 것은 소외된 부정적인 것이라는 단정을 내리지 않는다.

우선 혁명후 평등주의자들은 혁명으로 쟁취된 자기의 관심사를 자기가 표현할 수 있는 인간의 자유는 경제적으로 평등한 사회에서만이 보장이 된다고 보았다. 즉 자기의 것을 자기가 관심하는 그런 인간자아는 같은 경제적인 형편일때만이, 즉 어떠한 前在的인 조건에 의해 외부적으로 지배되지 않을 때만이 그 機能을 發揮할 수 있다고 생각한다. 이와 같은 前在的 조건을 없이하는 社會制度가 있다면 비로소 그 制度속에서 同等主義者들의 理想이 확인되고 그런 것을 理想으로 여기는 동등주의자들의 人間自我를 보장해 주는 것이 될 것이다. 한편 St. Simon에게서는 人間의 自由가 抽象的인 形而上學的인 개념이 아니고 具體的으로 경제생활에서 실천되어야할 것임으로 나타난다. 인간은 경제활동속에서 비로소 참된 自由를 얻는데 St. Simon의 관심은 무슨 社會가 이런式의 自由와 어울리겠는가를 생각한다. 그렇다고 同等主義者들이나 St. Simon 그들이 생각하는 참 自由가 모든 다른 것의 근거된다는 것이 아니므로 그들의 自由를 보장해주지 못하는 다른 體制를 부정적으로 革命의 대상으로 보지 않는다. 바로 이 점이 독일觀念主義와 다른 점이라고 하겠다.

August Comte에서도 부정적인 태도보다는 긍정적인 태도가 나타난다. 앞장에서 본 바와같이 人間의 知性은 神學的, 形而上學的, 實證的인 3단계로 발전하게 되는데 인간의 知性이 그렇게 발전할 뿐이므로 그 발전과 병행해서 時代에 나타나는 社會制度들도 모두가 그 의미를 인정할 수 있는 것일 뿐이다. 단지 제3단계에서의 知性에 알맞는 社會形態가 Comte가 선택한 것일 뿐이지, 그렇다고 다른 形態의 社會性이 부정될 필요는 없다는 것이다. Comte의 社會理論은 사실상 두가지 基本理論으로 되어있다. 사람들은 그들의 행복을 위해 일할 필요가 있으며, 그리고 모든 人間行爲는 그들의 利己的인 이익에 근거된다는 것이다.[62]

實證主義的인 정치학자가 해야할 것은 이들 個人的인 이익이 동기가 되는 행동들이 어떻게 全體 有益을 위해 調和가 되느냐를 생각하는 것이다.[63] 人間이 社會의 自然法的인 요소를 따라서 自己利益的인 motive에 따라 행동할 때 그런 행동이 공동의 利益이 되도록 社會制度를 확립할 것을 Comte는 생각하는데 이런 社會는 Elite소수가 다스리는 社會制度인 것이다. 그런데 이런 社會는 既存社會를 革命的으로 넘어뜨림으로 생기는 것이 아니라, 人間知性이 實證的이 되면서 그 知性에 적합한 또는 그 知性을 보장하는 社會制度인 것이다.

지금까지 불란서革命이후 독일과 불란서에서 일어났던 社會에 대한 관심은 독일에서는 부정

62) *Ibid.*
63) *Ibid.*

적이며 불란서에서는 대단히 긍정적으로 나타났는데, 그때의 그 양상이 크게 차이가 있지만 사실은 같은 것으로 볼 수 있는데 독일에서나 불란서에서나 인간들의 社會에 대한 관심은 바로 인간자신의 하나의 社會制度에 대한 선택으로 여겨질 수 있다는 말이다. 그러나 이들은 스스로 선택한 사실을 인정치 아니한다. Marx나 Comte에서의 관심은 全包括的인 성격을 갖는 歷史와 관계된 것이므로 그들은 歷史속의 일부를 선택하지는 아니했다. 단지 全體歷史를 實證主義的인 단계의 社會로 귀착하는 것으로 보든지 Marx에서와 같이 모든 歷史가 共産國家를 向한 歷史인 것으로 생각되기도 한다. 全 包括的인 역사를 다룸에 있어서 무슨 선택이 있겠느냐 하겠으나 그러나 이들은 모두 歷史의 方向을 선택하여 그 선택된 方向으로 全體歷史를 흘러가게 하고자 했다는 뜻에서 그들은 모두가 선택을 行했다고 할 것이다. 그 선택이란 자신을 보장해줄 社會制度의 선택인데 이 선택된 社會制度를 그 目的으로 삼는 역사를 진정한 역사라고 생각한 것이다.

1.4. 그 후의 발전

이에 反해 실제 선택했다는 사실을 스스로 인정하는 각도에서 문제를 다룬 M. Weber와 같은 사람이 있다. Weber에게 있어서의 學問의 대상은 全包括的인 總體일 수가 없었다. 新Kant학파의 Rickert의 입장을 받아들여서 Weber는 學問의 論理에 있어서는 자신이 Rickert의 제자라고 공언하고 있다.[64] 즉 감각의 세계는 무한하며 따라서 어떠한 知識은 무한세계속의 모든 것을 포함할 수 있는 學問이라는 것은 있을 수 없다는 것이다.[65] 學問은 그러므로 이런 무한의 대상을 物理學에서와 같이 一般性과 反復性에 한정시켜 생각하든지 또는 歷史學의 경우와같이 우리에게 흥미를 주고 관심을 갖게하는 현상들, 즉 人間的인 가치들과 관계되는 현상들을 골라서 연구할 수 밖에 없다. Weber의 이런 주장의 뒤에는 어떤 意圖가 있는가 하면, Raymond Aron도 지적하듯이, 歷史學의 특별한 性格과 客觀性을 確立하고자하는 뜻이 있는 것이었다.[66] 예를들면, Durkheim은 歷史學이 個別事件을 다룸으로서 學問이 못된다는 생각이었다. 그러나 Weber의 學問的인 입장은 歷史學이 客觀的 學問으로 가능한데 그것이 가능한것은 人間이 歷史 全體에 흐르는 통일된 법칙을 발견해서가 아니라 歷史란 가치가 있는 작은 영역, 즉 우리의 관심의 대상이 되고 소망의 대상이 되는 범위에 대한 연구로서 歷史가 가능하기 때문이다.[67] 歷史의 근거가 되고 歷史에게 의미를 주는 것을 찾기보다는 歷史가 내게 무슨 관심사를 제공하는가의 문제를 보는 것으로 전환되는 것이다. 歷史가 나로하여금 무슨 관심사를 갖게 했는가? 歷史에게 내가 意味를 주기보다 歷史가 주는 意味때문에 내가 지금 무엇을 실제하고자 하는가의 연구가 바로 歷史를 學問되게 해준다는 것이다. 즉 내가 지금 무엇을 하기를 원하는가 내가 어떠한 삶을 구체적으로 바라는가의 문제는 社會學의 문제인데 그런 의미에서 社會學이 歷史學의 보충으로 나타난다고 할 것이고 歷史學은 社會學의 보충으로 나타나는, 말하자면 相

64) Dennis Wrong(ed.), *Max Weber*, Englewood Cliffs, New Jersey, P.77
65) *Ibid.*
66) *Ibid.*
67) *Ibid.* P. 79

互保完的인 작용을 하게된다고 하겠다.

前述한대로 Weber가 歷史學을 全包括的인 學問으로 보지아니하고 人間 個人의 특정관심과 관계되는 學問으로 본다는 것은 歷史的 事件들에게 統一的 意味를 주는 存在論的인 근거를 찾는다는 것이 아니고 오히려 歷史的인 事件 그것때문에 내가 지금 무엇을 理想的인 形態(Ideal Type)로 삼고 있는가,즉 내가 관심을 두면서 그것을 가치있게 생각하느냐 하는 것을 생각한다. 그러므로 Weber에 있어서의 歷史的 社會的 實在性은 어떤 社會的인 Class의 운동이 아니고 특정관심을 지니면서 行動하는 個人의 운동이 된다고 하겠다.[68] 그런 個人이 갖는 관심인 理想的인 形態는 어떤 社會的인 계층에 의해 固着化되고 客觀化되고 絶對化되어 모두에게 적용되어야만하는 Ideologie와는 다른 것이다. 그래서 Weber의 理想型은 Ideologie가 아닌데, 個人의 책임을 없이해버리는 客觀的이며 絶對的인 것이 아니고 개인의 책임하에서 소원하는, 바라는 것이다. 바로 이 理想型이란 資本主義的인 精神(der Geist des Kapitalismus) 에서의 핵심이라고할 scruple이라고 할 것이다.[69] 조심성있고 주도 면밀한 精神으로서 그것은 어떤 보수만을 위해 특정한 개인적인 필요에 따라 일하는 전통적인 직업의식과는 다른, 즉 일할 능력이 있기때문에 일하면서 창의력과 조심성 및 정확성을 동원하는 새로운 資本主義 精神이라는 것인데, 이런 精神은 실제로 모두가 가진다는 또는 가지게된다 또 가져야한다는 이데올로기的인 것이 아니고 모든 者가 갖고자하는 理想型이라는 것이다.

그런데 이런 資本主義 精神이 人間의 理想型이 된다는 것은 바로 그 人間에게 歷史的으로 있었던 Protestant的인 倫理때문이라는 것이다. 그 以前까지 歷史를 總體로 이해하고 그래서 아무런 선택을 行하지 아니한다고 하면서도 실제는 歷史의 全體의 方向을 특정한 선택된 方向으로 나아가게 하고자하는 태도와는 달리 이미 자신이 선택을 인정하여 그 선택된 가치라고 할 理想型에 歷史의 의미를 맞추는 새로운 태도를 보이는 것은 획기적인 것이라고 할 것이다.

Weber가 行하는 선택은 따지고 보면 자신이 원하고 바라는바 자기자신의 모습에 對한 선택이라고도 할 수 있을것이다. 共産主義에서 非疏外된 인간이 物質의 도구가 되지않고 오히려 物質生産을 자신의 도구로 삼는 者라고 한다면 Weber가 바라는 資本主義 社會속에서의 人間理想型은 창의력 있고 주도면밀하게 일하는 人間으로서 종교개혁이후 protestant 倫理的인 동기에서 사는 人間이다. 바로 그와같은 人間의 모습에 맞는 社會制度를 그가, 따라서, 선택하게 된 것이다. 그것이 바로 創意力을 創出해주는 議會民主制度와 주도면밀한 計劃性을 내포하는 관료的(Bureaucratic)인 制度가 合쳐진 자본주의 사회제도라고 할것이다.[70] 따라서 Weber에서도 그의 社會에 대한 관심은 명실공히 특정 社會制度의 선택의 形式으로 나타난다고 할 것이다.

그러나 K·Mannheim은 Weber的인 方法論을 발전시키면서도 Weber가 주장하는 資本主義

68) J. E. T. Eldridge (ed), *Max Weber*, London, 1972, P.25
69) Max Weber, *Die Protestantische Ethik* Ⅰ, Hamburg, 1975, 46f.
70) John Lewis, *Max Weber & Value-free Sociology*, London, 1975, P. 72ff.

精神이나 Marx의 共産主義나 이 모두가 특정 Ideologie일 뿐임을 말한다. 이데올로기란 既存體制와 질서를 초월하는 요소를 지니고 있다고 Manheim은 말한다. 그러나 이들 이데올로기들은 특정 사회계층들이 그들이 유지하고 있는 기존 사회질서를 초월하여 변혁시키고자 그와 같은 이데올로기를 말하는 것이 아니라,오히려 그들 자신이 유지하는 기존질서를 확고히 하는데에 쓰일 도구로서 이데올로기를 사용하는 것으로 그는 주장한다.[71] 그뿐아니라 소위 Utopia의 정신도 본래 종교적인 世代主義者들에게 처음 나타날때는 순전히 現在的인 既存질서를 改革하는 순수 Utopia精神으로 나타났으나 이것이 차츰 自由主義, 保守主義로 대립되는 Utopia精神이 되어지면서 歷史的인 과정 속에서 現存的인 질서와 화합하는 Utopia가 되어졌다고 Mannheim은 주장한다. Utopia가 역시 이데올로기적인 것이 되어져서 모든 부분적인 Struggle을 없이한 全的으로 改革된 社會로서의 Utopia보다는 사회의 부분적 계층이 자신의 現實的인 制度의 固着化에 동원되는 Utopia가 되어 지는 것을 지적한다. 이데올로기나 유토피아는 그것이 특정 사회계층의 精神으로 기존질서옹호의 방편이 되어질때 그 속에 있는 人間에게 특정한 perspective를 宇宙的이고 一般的인 것으로 착각하게 만든다고 본다. 예를들면 자본주의자들이 그들 나름대로 자본주의 정신을 그들의 理想型으로 삼는것 역시 그들 모두가 특정 이데올로기에 의해 특정한 perspective를 가지게 되었기 때문이고 共産主義者들이 특별한 Utopia의식을 가지고 人間性을 우주적으로 확립할 것을 주장한다고 해도 그들 역시 특정 이데올로기에 의해 그런 주장을 하게된다는 것이다. 인간들은 이데올로기에 영향을 받아 자신의 생각이 부분적이며 따라서는 병적일 수 밖에 없음을 Popper는 설명한다.[72] 즉 인간의 모든 知識은 그들 자신이 갖는 특정 perspective의 영향을 받는 것이며 오늘의 perspective 역시 그들이 속해 있는 사회계층의 이데올로기의 영향을 받은 것이라는 것이다. 즉 지식이란 결코 時代나 場所를 초월한 一般的인 知識이 될 수 없으며 지식은 그 지식을 行하는 者의 社會的 實存과 관계있을 수 밖에 없다는 것이다. 지식과 사회적 實存의 관계를 규명하고자 하는 것을 知識社會學이라 부른다.[73]

知識社會學이 피하는 것은 인간들이 갖는 자신의 宇宙的이며 一般的이라고 생각되는 지식이 그들의 형편에 의한 특수한 perspective를 갖는 것임을 자각하게 하는 것이라고 하였다.[74] 知識社會學이 그러나 一般的인 의미에 있어서의 이데올로기 理論과 다른 것은 후자가 주로 他의 이데올로기를 分析 비판한다고 본다면 前者는 他를 물론 포함하지만 그뿐 아니라 자기자신 역시 부분적인 관점에 젖어 있을 수 밖에 없음을 자각하는 것이라고 할 것이다. 知識社會學은 자

71) Karl Mannheim, *Ideology & Utopia*, London, 1972. P. 173 ff.
72) Popper, *op. cit.*, P.215
73) Gunter W. Remmling의 설명과 같이 Mannheim의 지식 사회학은 Dilthey의 해석학의 영향을 받아 문화적 산물과 사회적 사건들이 갖는 소위 documentary meaning을 강조함에서 유래된 것 같다.
이 documentary的 의미란 행동이 행동자의 전 인격을 무의식적으로 증명하는 바의 의미인데 인간이 무의식적으로 사회에 그 행동이 젖어있음을 살피는 것이라고 할 것이다.
74) Mannheim, *op. cit* P.237 f.
Gunter W. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, London, 1975, P. 83 참조

기를 포함한 모든 知識이 絶對的인 知識이라기 보다는 관계속의 지식임을 인정해서 자신의 지식이 단독적인 知識이 아님을 생각해야한다는 것이고, 또 하나는 개개의 知識은 모두 개개의 특수한 형편에 따른 자기만의 타당성을 갖는다는 사실을 인정해야 한다.[75] 그러므로 엣날에는 모든 知識의 근거가 되는 認識論이 있어서 그에 의해 絶對一般的 지식이 확립된다고 했으나 그 認識論 역시 일반적인 것이 아니고 특정 社會制度와 이데올로기에 의해서 인식론들이 형성된다는 것을 知識社會學이 밝히고 있다. 이럴때에 知性人들은 人間의 지식이 특정 부분적 perspective의 영향을 받고 있다는 사실을 비관만하고 있을 것이 아니라 오히려 그런 부분적 지식이 있다는 것을 세계 全體를 위한 보편적인 것이 될 수 있다고 생각하는 것이다.

知性人들은 인간의 지식이 부분적임을 깨닫고 그들의 知識이 宇宙的인 것이 되도록 노력을 하는데 이런 노력을 行하는 知性人들은 맑스에서와 같이 하나의 특정 사회계층의 member가 될 것이 아니라 오히려 모든 계층을 망라한 知性人, 즉 社會的인 構造나 계층속에 지나치게 뿌리 박히지아니한 個人들의 모임인 知性人 group을 형성해야한다는 것이다.[76] 이와같은 知性人들의 自覺에 의한 社會의 文化的 理想的 統一이 바로 만하임의 知識社會學의 目的이라고 하겠는데 이럴때에 모든 종류의 Ideologie와 잘못된 Utopia를 초월할 수 있다는 것이다. 이런 뜻에서 Weber的인 자본주의 정신도 그것을 他와의 관계속에서 자체만의 타당성을 갖고 있는 것을 깨달아 연구해보는 知識社會學의 態度를 취하지 않았기 때문에 역시 이데올로기로 머물 수 밖에 없다고 하겠는데(아무리 Weber가 개인적 책임을 강조했다고 하더라도) 知識社會學의 입장에서 볼 때 모든 人間의 思想은 그것이 一般的인 근거위에 서있다고 보여지지만 실제는 부분적이며 따라서 병적인 것이 되어지는데, 이 말은 바로 지금까지의 모든 사람의 歷史란 宇宙觀 人生觀이 그들 자신의 특정한 선택에 의한 것이었다고 하겠으나 그러나 만하임의 이론을 따라 본다면 個人이 특정 觀點을 선택했다기 보다는 個人이 특별한 계층의 이데올로기에 의해서 선택되어진 상태라고 할 수 있을 것이다. 즉 그들이 특정 社會制度에 의해 선택되어졌기 때문에 그들 자신이 또한 그와같은 社會制度를 선택하는 이와같은 선택들이 바로 人間의 社會에 대한 관심이었다고 할 수 있다. 그렇다면 만하임은 어떠한가?

그의 知識社會學을 우리가 우선 액면 그대로 인정하여, 그는 특정 이데올로기에 선택되어지지 않고자 했다. 人間思想이 단편적임을 깨닫고 全體的인 知識추구를 위해 노력했다는 사실도 인정하지 않을 수 없다. 그렇다면 만하임에 있어서의 社會에 대한 관심은 무엇인가? 거기에는 특정한 선택의 요소는 없는가? 만하임이 영국에 정착한 후에 차츰 知識社會學에서 社會計劃에로 관심을 돌리게되는데 그것을 Gunter Remmling은 단순한 영국的인 분위기 때문이라고 설명하고 있다.[77] 즉 영국의 분위기는 階級투쟁적인 분위기가 아니었으므로 知識社會學의 필요

75) *Ibid.*, P. 253

76) Gunter W. Remmling이 지적한대로 Weimar공화국에서의 지식인들이 특정사회단체에 투입되지 않는 분위기에서 지식사회학이 태동하였다. G. W. Remmling (ed.), *Towards the Sociology of knowledge*, London, 1973, P. 8 ff.

77) Gunter W. Remmling, *The Sociology of Karl Mannheim*, London, 1975, P. 83

성이 감퇴되고 社會計劃(social planning)에 관심을 두게 됐다고 하는 것이다. 그러나 이와같은 영국적인 분위기 보다는 그 자신의 思想的인 발전 속에서 매우 당연히 나타나는 결과라고 보는 것이 타당할 것이다. 즉 인간의 모든 思想들이 특정한 이데올로기에 의해 선택되어져서 특별한 社會制度를 선택했다고 한다면 모든 이데올로기를 배격하는 만하임 역시 그 나름대로 특정 社會制度에 對한 선택을 할 수 밖에 없었겠는데, 그것이 나타나진 바가 곧 그의 社會計劃이라고 본 論者는 주장한다.

合理的이며 自由 속에서의 社會計劃을 말하고 있는데 이는 資本主義的인 laissez faire와 계획없는 규제 사이에서 오는 갈등을 知性人이 차츰 해소해 나가는 사명을 맡았다.[78] 누가 이 일을 맡을 知性人인 것을 만하임이 분명히 설명해주는 것은 아니지만 그러나 民主的인 教育이 이런 知性人을 위해 필요하다고 강조하고 있다. 그 教育이란 바로 機能的 合理性을 초월해서 본질적인 合理性을 바로 깨닫는 것이라고 볼 수 있다. 단순한 産業社會的인 機能的인 合理性은 社會를 총체적으로 볼 수가 없고 그로인해 社會는 온갖 不和 속에서 갈등을 할 수 밖에 없다. 그런 不和가 없어지는 社會는 人間 個人의 自由에로의 통제와 계획이 있어서 모든 社會의 투자 혹은 기타 일들을 계획하여서 社會속의 모든 member들이 평화를 누린다는 것이다. 이와같은 社會는 바로 만하임이 자신이 소원하는 人間像인 계획적인 理性을 가진 인간을 위해서 선택한 社會일 뿐이다. 만하임 자신이 아무리 모든 계층인을 위한 全體的인 社會의 모습을 원했으나 그의 社會制度 역시 많은 종류의 社會制度 中에 그가 선택한 하나의 것일 뿐이다.

2. 인간의 社會에 대한 관심의 倫理的 實在性으로서의 本質

지금까지 우리는 불란서革命 이후 人間의 여러가지 형태의 社會에 대한 관심이 그 本質에있어서 특정 社會制度에 대한 선택이었음을 생각했다. 문자 그대로 선택을 行함에 있어서 그 선택의 대상이 되는 것은 社會의 制度이지 社會自體일 수가 없다. 社會란 어떤 의미에서 자신의 선택이전의 것이기 때문이다. 그러므로 많은 사람들이 社會에 대한 관심은 社會自體에 대한 관심이라기보다는 특정 社會制度에 대한 관심인 것을 알아야 할 것이다. 사회제도란 결코 社會 歷史的인 實在性(reality)일 수가 없다. 그들의 선택의 대상인 社會制度란 어떤 면에서 보면 Idea일 뿐이며 그것은 결국 유일한 社會歷史的인 實在性인 인간 자신을 위한 것일 뿐이다. 지금까지 본 것처럼 인간들은 자신이 소망하는 자신의 모습을 객관적으로 보장하기 위해 특정 社會制度를 선택했을 뿐이었다. 이것이 바로 인간의 社會에 대한 관심이었다고 한다면 그것은 바로 個人의 자신의 완전한 모습에로의 확립을 보장하는 행위이며, 이것이 바로 개인의 선택인데 그 선택이 자기를 보장하는 선택임으로 그것은 바로 하나님에 대해서는 하나님을 거역하고 자기를 절대 보장하겠다는 기독교적인 의미의 倫理的인 성격을 갖는 행동이며 나쁜 의미의 倫理的 행위이다. 바로 하나님이 아닌 자기자신을 절대 보장하겠다는 倫理的 결단이 社會에 대

78) *Ibid.*, P.89

한 관심이므로 이 社會에 대한 관심이 倫理的 實在性(ethical reality)으로 여겨진다. 그로인해 倫理的 實在性인 개인의 사회에 대한 관심을 연구의 대상으로 삼는 社會倫理學이 독립된 學問으로 가능하게된다고 하겠다.

3. 결론 : 社會的 實在性에 대한 基督教 神學的인 接近

지금까지 생각한 것과같이 인간들의 社會에 대한 관심은 그들이 선택한, 또는 소위 그들의 선택되어진 人間觀에 대한 관심이며, 그것보다 중요한 것은, 그들은 그들 자신이 선택한 人間觀을 객관적으로 그리고 절대적으로 보장하는 社會制度를 선택하였다는 사실이었다. 社會制度를 그들의 人間觀 確立의 客觀적인 보장으로 생각하기 때문에 인간이 생각하는 社會制度란 絶對的인 것이어야한다. 社會制度란 것이 그 自體 絶對的이지 못하여 다른 것에 의해 영향을 받는 것이라면 그것이 결코 자신에 대한 "보장"이 될 수 없는 것이다. 그러나 문제는 사람들이, 그들이 선택한 것이 실제는 그들이 선택한 社會制度 내지는 社會構造이면서 그들 자신은 그것을 그렇게 생각하지 아니한다는 사실이다. 즉 그들은 社會制度가 아닌 社會를 선택했다고 생각하는 것이다. 社會를 선택했기 때문에 社會가 아닌 個人은 때로 무시 될 수 있는 것처럼 생각한다. 社會만이 實在的이라고 생각하는 Durkheim역시 그와 같은 입장인 것이다. 그러나 基督教 神學은 이 점을 바로 보고 있다. 문제는 社會가 과연 우리의 선택의 대상이 될 수 있겠는가? 하는 것이다.

우선 Helmut Thielicke가 지적하듯이 고향(Heimat)으로 불리우는 地域社會라고 하는 것은 소위 創造秩序(sohöpfungsordnung)에서 제외된다. 창조질서란 家族이라는 것에만 적용된다 할 것이다. 夫婦관계, 父母子息간의 관계는 그가 같이 살고 있든, 멀리 살고 있든 상관없이 언제나 지속되는 것이다. 그러므로 그 관계는 바로 창조질서로 불리우기도 한다. 그러나 그가 사는 社會란 것은 그렇지가 않다. 즉 創世記 12장 1절 이하에서 하나님께서는 아브라함에게 고향을 떠나라고 하셨던 것이다. 이것은 곧 지역사회 또는 社會라는 것은 家族과는 달리 때로 사정에 따라서는 떠나거나 버려야하는 성격의 것임을 암시해 준다. 즉 선택할 수도 있는 것이 社會라는 것으로 보인다. 그뿐아니라 人間이 자신이 살고있는 社會를 살기에 좋은 곳으로 만들어 나아가는 요소도 있는 것이다. 그러나 이 사실이 결코 人間은 「社會」를 선택한다는 結論을 내리기에 충분한 것은 아니다. 以上과 같은 社會의 性格 즉 社會가 創造秩序에 속하지 아니한 것으로서 人間이 後天的으로 취사선택을 行할 수 있다는 성격은 神學的으로 오히려 人間은 그 社會속에서 비로소 진정한 의미의 이웃을 具體的으로 만날 수 있다는 性格을 나타낸다고 생각해야할 것이다. 다시 말하면 이웃의 관계란 어떤 특별한 종류에 속하거나 先天的인 血統에 속하는 사람들 끼리의 관계가 아님이 분명하기 때문에 그와같은 이웃을 그가 살고 있는 모든 종류의 場所에서 만날 수 있다. 고향과 사회가 인간에 對해 後天的이라는 것은 이와같은 의미의 후천적이요 어떤 先天的인 조건이 있을 수 없는 이웃을 내가 만날 수 있는 장소

라는 뜻으로 보아야할 것이다. 바로 이것은 社會에 對한 나의 책임을 의미하고도 있는 것이다. 이웃을 만난다는 것은 누가복음 10장의 선한 사마리아인의 비유에서도 볼 수 있는 것 같이 단순히 지나치는 것을 의미하지 아니한다. 이웃은 사랑의 대상이다. 이와같은 이웃에 대한 사랑은 책임있는 행동에 의해서만 가능할 뿐이다. 종합해서 말을 하면, 社會가 後天的이라는 말은 神學的으로 바로 우리가 社會에 대한 책임을 行해야 한다는 말인 것이다. 그 책임은 어떠한 抽象的인 개념도 아니며 具體的으로 만나는 이웃을 실제적으로 사랑해야한다는 것일 뿐이다.

그러면서도 한편 社會란 바로 특정한 人間들을 相互 관련시켜 놓았다고 해야할 것이다. 즉 社會란 특정人이 선택했다기 보다는 미리 주어져 있다는 性格이 強하다. 즉 前在的 性格을 지닌다고 할 것이다.[79] 社會가 친척이나 친구라는 형태로 미리 주어져있고 나의 선택의 여지를 없이하는 것이라면 前理解的인 요소가 나타난다고 할 것이다.[80] 즉 社會란 곧 前理解의 人間으로서 그 속에서 人間의 이해가 創出되거나 달성될 것이 아니라 나의 이해는 이미 나에게 그러한 것으로 나타날 수 밖에 없는 것이 되어 있는 것이다.[81] 예를들면 共用語, 특정한 형태의 도덕, 의식 특히 集團的인 記憶(Kollective Erinnerungen) 등인데, 사실 共同體란 前理解的인 요소를 지니기 때문에 그것이 하나의 社會集約(contrat social)에 의한 것이 아닌 것이다.[82] 한마디로 社會는 나의 以前의 것이다.

사실 위에 말한 社會의 두가지 요소 즉 책임적인 요소와 前在的인 요소는 서로 矛盾的인 것이라고 아니 할 수 없다. 社會가 前在的인 요소라는 말은 나로하여금 모든 책임의 意識에서 해방시켜주는 요소라고 해야할 것이다. 나의 以前에 있는 것에 대해서 내가 책임을 지거나 책임의식을 느낄 필요는 추호도 없는 것이다. 오히려 나로 하여금 모든 책임을 社會에로 돌리도록 만들어 주는 것이다. 人間이 個人으로 自己中心的으로 살아야 하는가? 아니면 社會中心으로 살아야하는가의 문제 앞에서 사실 인간은 그 두가지의 極(pole) 앞에서 어려운 結斷을 내려야할 것처럼 생각하지만 실제로는 人間社會에 태어났다는 사실때문에 더욱더 個人的으로 행동할 수 있는 여건을 얻는다고 보아야할 것이다.(즉 책임을 모두 社會에 轉嫁시키면서). 그러나 基督教 神學은 그와같은 社會의 前在性을 단순한 前在性만으로 여기지 아니한다. 社會가 나의 以前에 있어 왔다는 것은 바로 社會가 나에 대한 保存의 은혜(Bewahrungsgnade)의 形態가 된다는 것이 神學的인 해석이다.[83]

社會는 바로 個人인 나를 遊離된 存在로 태어나지 아니하도록 保存하였다. 社會는 人間 個人을 그 보다 먼저 있었던 成長한 存在들에게 出生時부터 맡김으로 保存한다고 할 수 있다. 社會는 바로 이와같은 의미에서 人間에 대한 하나님의 恩寵이다. 社會가 個人을 위한 하나님의

79) Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd Ⅲ, Tübingen, 1968. P.113
80) *Ibid.*
81) *Ibid.*
82) *Ibid.*
83) *Ibid.*, P.110

自然恩寵이라는 것은 Rainhold Niebuhr理論을 빌리지 아니한다 해도[84] 경험적으로 이해될 수 있다고 하겠다. 前述한 바와같이 社會의 前在性을 다름아닌 하나님의 자연은총의 性格으로 받아드린다면, 社會는 곧 하나님의 恩惠에 대해 感謝를 표시하게되는 이유가 되겠고, 하나님의 은혜가 社會를 통해서 오기 때문에 그 하나님의 은혜에 대해 社會를 통해 보답할 책임을 가지게 되는 것이다. 이것이 바로 社會에 對한 責任의 出發點이라고 基督教 神學의 分析의 결과에 따라 말할 수 있다. 그러기때문에 人間이 社會에 대해 責任진다는 것은 基督教的인 社會觀 確立이 先行할때 나타날 수 있는 것이라고 基督教 神學은 주장한다. 그럼에도 불구하고 전통적인 神觀을 가지지 아니한 사람들도 「責任社會」라는 말을 行하고 있다.[85] 또한 많은 사람들이 社會에 대한 責任의 一環으로 活動한다고 주장하고 있다. 따지고보면 前章에서 論議된 모든 社會에 대해 관심을 나타낸 사람들은 그들 나름대로 社會에 대한 責任을 강조하고 있다.

그러면 도대체 基督教 神學的인 관점에서는 이들의 社會에 대한 責任을 무엇으로 설명할 것인가? 그들의 責任이라고 하는 것이 과연 社會에 대한 責任이 될 수 있는가? 전통적인 基督教 神學에서는 이 질문에 대해 긍정적인 답을 줄 수가 없다. 위에서 본 바와 같이 그들의 社會에 대한 관심은 궁극적으로 자기자신이 선택한 人間觀을 前在的으로 보장해줄 수 있는 社會制度에 대한 관심이며, 그와같은 특정 社會制度의 선택이 바로 그들의 소위 "社會에 대해 관심을 부여하는" 行動이었던 것이다. 基督教 神學은 바로 이와같은 소위 社會에 대한 관심을 社會 그 自體에 대한 관심이 아닌 즉 그들이 선택한 社會制度에 대한 관심이며 따라서 그들의 責任意識 역시 社會 그 自體에 대한 책임이 아닌 사회제도에 대한 책임이라고 보아야하는 것이다. 한마디로 말해 그들이 社會制度에 대해 책임을 느끼는 것은 이해되는 일이다.

이것은 바로 Winter가 주장한 責任社會에 대한 표현에서도 이해된다. 즉 "歷史의 創造者로서의 人間은 責任社會의 개념에 꼭 필요한 개념이다. 책임사회에서는 實現될 가치에 대한 認識과 社會政策의 結果에 대한 責任을 前提로하여 政策結定이 이루어진다. 책임사회란 역사의 創造者인 인간의 創造活動이 이루어지는 場所이다. 歷史的 人間, 그리고 責任的 人間은 자기의 歷史를 스스로 형성해 나가고 그 歷史의 짐을 스스로 짊어짐으로써 자신을 넘어서는 人間이다."[86] 라고 했는데 여기서 歷史를 만드는 人間이 곧 責任社會의 일원이며 그것은 스스로 만들었다고 데에서 責任이 발생한다는 뜻이다. 歷史속에서 스스로 創出하는 것은 그가 태어난 社會 그 自體보다 그가 確立시켜 나아가고자하는 특정 社會制度 내지는 構造인 것이다. 그 특정 社會制度는 비록 그것이 아직 완성된 것은 아니라고 할지라도 그가 그것의 완성을 위해 노력한 바이다. 바로 그가 創意的으로 노력한 바인 社會制度(그것이 아직도 완전히 社會속에서 실현이 되지 못한)에 대한 책임의식이 있을 뿐이다. 그들이 노력하여 실현시키고자하는 특정

84) Reinbold Niebubr는 사회란 그 자체가 중앙집권적인 권력체가 되어가면서 그 속의 개인은 자기를 부정하는 충성된자로 나타나지만 그러나 그것은 또한 group과 group 사이에서 작용하는 이기적인 힘이 되어진다는 것을 지적하는데 그의 저서 *Moral Man and Immoral Society*, P. 47참조) 이것은 개인들의 자기부정을 유도한다는 의미에서 개개인에 대해서는 상호 보존의 효과를 나타낸다고 해야할 것이다.

85) 例를 들면 전술한 Gibson Winter.

86) 깁슨 윈터(Gibson Winter), *op. cit.*, P. 265

社會制度는 실제적인 社會(社會 그 自體)의 形態와 가까울 수도 있고 멀 수도 있다. 그러나 그 制度가 現在的인 社會자체가 갖는 形態와 언제나 같을 수는 없는 것이다. 그럴때에 現實社會와 동떨어진 그들의 社會制度에 대한 "責任的"行動은 도대체 무엇을 의미하는가?

人間 個個가 그들의 나름대로 특정 社會制度를 선택한다고 했을 때에 또한 그들이 선택한 社會制度의 성취를 위해 責任的으로 행동했을때에 각각은 어떠한 struggle속에 빠지겠는가? 이 문제에 대한 만하임의 지적은 前章에서 본대로 바로 이와같은 struggle에 관한 것이었다. 그로 인해서 그가 생각한 것은 知性人에 의한 統一的인 社會計劃이었다. 그러나 이와같은 만하임적인 사회계획 역시 또 하나의 社會制度에 대한 선택에 불과한 것이다. 그가 말하는 統一된 社會計劃이 모든 사람의 것이 될 수 없는 것이며 그렇다면 그것이 現實化 되어지지 못할 가능성이 너무도 큰 것이다. 그러므로 人間들의 소위 社會에 대한 관심은 社會 自體에 대한 관심이 될 수 없고 온갖 社會적인 갈등을 일으킬 수 밖에 없는 社會制度에 대한 관심이다. 그들의 사회제도에 대한 관심 때문에 그들의 社會的 투쟁속에서 희생된 現實 社會속의 社會 일원이 얼마나 많은가? 누가 그들의 희생에 대해서 責任을 질 것인가?

올바른 전통적인 基督教 神學은 바로 이와같은 사람들에게 관심을 돌려야할 것이다. 즉 現實社會 그 自體속에 말없이 살아가는 사람이 희생되지 아니하도록 社會에 대한 責任을 行해야할 것이다. 그것은 바로 社會로 하여금 서로 基督教的으로 사랑하는 사회가 되도록 할 것인데 그것은 결코 基督教的인 社會制度의 確立에서 이루어질 것이 아니다. 基督教的으로 사랑해야하는 社會制度 역시 社會 그 自體와는 유리된 것일 수 밖에 없다. 그 이유는 아직도 모든 사람이 그와같은 基督教的인 社會制度를 수용할 수는 없기 때문이다. 기독교인이 사랑할 수 있는 社會를 建設하는 것은 각자를 기독교적인 精神을 가지도록 만드는 것일 뿐이다. 한 사람이라도 참된 基督教人이 되어 예수 그리스도의 명령에 따라 이웃을 사랑하는 者가 되어질때만이 社會는 基督教的 社會가 될 것이요. 이와같이 각자를 기독인으로 만드는 것은 기존 基督人들이 社會를 向해 行해야할 責任이다. 이 責任은 내가 創出해내는 歷史나 社會制度에 대한 책임이 아니요 내가 태어났을때 미리 예비되어있는 社會 그 自體에 대한 責任行動인데 그러기 때문에 바로 이 책임이 이미 기존의 現實的인 社會 그 自體(특정 社會制度가 아닌)를 向한 것이다. 사실 이러한 責任이 생겨질 수 있는 것은 바로 이미 있는 前在的인 기존의 사회가 바로 하나님의 보존의 은총이라는 사실을 깨달았기 때문일 것이다. 그러므로 基督教人이 이와같은 人間들의 社會에 대한 관심을 바로 이해하며 소위 社會倫理學의 倫理的 實在性을 정확히 파악하여 그것을 神學的으로 바로 비판할 수 있을 때에 비로소 基督人은 現實社會 즉 社會 그 自體에 대한 바른 이해와 책임을 하게된다 하겠다.

* Bibliography *

1. Banning, W., *Social Ethiek*, Wassener, 1975.
2. Copleston, F., *A History of philosophy Vols, IX*, London, 1974.
3. Eldridge, J. E. T. (ed)., *Max Weber*, London, 1972.
4. Feuer, L. S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, 1958
5. Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M, 1968
6. ————, *Legitimationsprobleme im Spät kapitalismus*, Frankfrut a/M, 1973.
7. Hoffmeister, J. (ed)., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttagast, 1936.
8. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*
9. Lewis, J., *Max Weber & Value-free Sociology*, London, 1975.
10. Lichtheim, G., *The origin of Socialism*, New York, Washington, 1969.
11. Macpherson, C. B. (ed)., *Hobbes, Leviathan, Middlesex*, England, 1976.
12. Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, London, 1972.
13. Marcuse, H., *Reason and Revolution*, Boston, 1941
14. Niebuhr, R., *Moral man and Immoral Society*, New York, 1960
15. Nohl, H. (ed.), *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907
16. Popper, K. R., *The open Society and its Enemies*, Vol2 (Hegel & Marx), London, 1973.
17. Remmling, G. W., *The Socialogy of Karl Mannheim*, London, 1975.
18. ————(ed) *Towards the Socialogy of Knowledge*, London, 1973.
19. Thielicke, H., *Theologische Ethik, Bd* Ⅲ, Tübingen, 1968
20. Troeltsch, E., *Die Dynamik der Geschichte*, Berlin, 1919.
21. Weber, M., *Die protestantische Ethik I*, Hamburg, 1975
22. Winter, G., 사회윤리의 기초, 현영학, 손승희역, 대학기독교 출판사, 서울, 1976
23. Wrong, D. (ed), *Max Weber*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970

高　神　大　學
論 文 集 第 10 輯
1982.　　pp. 31~81

마르크스主義 文學理論

이논문은 1981년도 문교부학술연구조성비에 의하여 연구되었음

金　權　昊*

◇ 目　　次 ◇

Ⅰ. 序　論
- A. 하나의 試圖로써
- B. Marx의 人間性과 그의 思想
- C. Marx의 文學에 대한 關心

Ⅱ. Marx의 文藝理論의 基礎
- A. 經濟結定論
- B. 上部構造로서의 文學藝術
- C. Ideologie로서의 上部構造

Ⅲ. Marxism의 文藝理論
- A. 文學의 價値
  - i) 文學의 目的
  - ii) 宣傳, 敎化道具로서의 文學
  - iii) 鬪爭으로서의 文學
- B. 文學의 主題 및 對象
- C. 文藝作家의 任務
- D. 黨性理論
  - i) 黨性
  - ii) 人民性
- E. 反映理論
- F. 社會主義 Realism
- G. Ideologie

Ⅳ. 文學批評
- A. 形式과 內容
- B. Balzac論
- C. Shakespeare論

Ⅴ. 結　論

*조교수