

있을 뿐이다. 그래서 모든 개인이 자유롭게 되도록 사회적으로 평등이 확립되면, 지배와 예속의 대립은 사라진다는 것이 헤쓰의 처방이었다. 그는 이러한 사회형태를 사회주의와 연관지었으며, 독일의 참계몽은 이와 같은 공동체 안에서만 완성되리라고 기대했던 것이다.

헤쓰는 私有財産을 인간의 자기소유로 보았다. 자아의식이 미숙한 단계에서 인간적 활동의 객체가 실지로 他物로서 보이며, 이 활동의 주체는 자신의 삶을 즐기기 위하여 그로부터 분리되어 나간 객체를 그의 소유물로 붙잡으려 한다는 것이다. 이것이 인간의 자기소유이다. 사람이 자유로운 활동으로서의 노동에서 즐거움을 갖지 못하고, 그것으로 만들어 놓은 異物에서 삶을 향유한다는 것이 인간의 자기 모순이다. 그러나 사회적 평등은 자기의식을 확립시키고, 인간의 실제적 소유는 다름이 아니라 자신의 자유로운 활동이라는 것을 깨닫게 만든다는 것이다.

헤쓰에게 있어서 역사의 목표는 사회주의와 공산주의이다. 인간의 노력이 닿았지 아니했던 역사는 바우어에서 처럼 先史이지만, 인간이 의식적으로 만드는 역사에는 이성이 지배한다는 것이다. 역사는 인간적 類의 역사이고, 개인은 사회적 삶안에서 비로소 인간이 되며, 이것을 가능케 하는 정치적, 사회적, 경제적 조건은 사회주의가 마련한다는 것이다. 포이에르바하의 인간학이 헤쓰적 사회주의의 정초수단이 되었던 것이다.¹⁹⁾ 그에 의하면 인간학도 곧 사회주의이다.²⁰⁾

루게도 헤쓰 못지 않게 철학을 정치활동으로 전이시키는 데 다른 청년헤겔파보다는 적극적으로 급진적이었다. 그는 사유를 행동과 변화의 실천으로 바꾸는 일을 그의 사명으로 삼았던 것이다. 그는 이간해방의 이념이 이 현실세계에서 구현되어야 한다고 믿었다. 그는 포이에르바하의 인간학이 종교비판으로만 그쳤다고 비난했으며, 철학에서의 인간주의가 정치에서 그 결실을 맺어야 한다고 했다.

루게에 있어서 인간주의는 정치적 민주주의였다. 그에겐 종교비판에서 정치적 행동으로의 이행은 인간을 철학적으로 그리고 정치적으로 자유롭게 하는데 필요하다고 했다. 그는 다른 청년헤겔파 지식인들이 생각했던 것처럼 인류역사는 발전하는 정신의 역사로 여겼으며, 그 발전은 인간주의적 그리고 이성적 국가에로라고 주장했다. 그는 바우어와 헤쓰와는 달리 민주주의도 국가권력의 통치형태를 갖추어야 한다고 생각했다. 국가는 물론 민주적으로 구성되어야 하며, 이성의 국가이어야 하고 개인적 평등의 이념 위에 기초되어야 한다는 것이다. 국가는 정치적으로 어느 한쪽의 편을 들 수 없으며, 어느 한 계급이나 집단의 이익만을 지켜서도 안 된다는 것이다.

루게는 국가가 안고 있는 위협을 잘 알고 있었다. 그는 근대 민족국가 내세우는 민족주의가 국가로 하여금 인간의 자유를 말살시킬 수 있다는 것과 당대의 프로이센 왕국의 그리

19) 위의 책, p.132.

20) Hess, M., "Über die Sozialistische Bewegung in Deutschland" (1845), in: 위의 전집, p.293.

한 성향을 깊이 느끼고 있었다. 그는 「愛國心」에서 민족적인 것과 인간적인 것간에는 대립이 있다는 것을 선명히 해 주고 있다.²¹⁾ 민족이란 지리적이고, 언어적이며, 역사적인 동일성에서 그 一般意志를 찾아서는 안 되고, 오히려 그것을 윤리적 공동체 안에서의 인간주의의 실현이라는 공동목표에서 끌어내야 한다는 것이다. 한 민족이 진실로 윤리적인 존재의 존엄성을 지니려면, 그것이 자유로운 사람들로 이루어진 자유롭고 이성적으로 조직된 국가이어야 한다는 것이다. 그래서 루게는 인간주의 원리만이 모든 민족들을 하나로 결속시킬 수 있으며, 세계의 윤리화도 달성될 수 있다고 주장했다.

청년헤겔파의 대부분의 철학도들은 인간주의를 지지했으며, 이것으로 헤겔주의의 결함을 충만시키려고 했었다. 그러나 인간주의에 관한 한 슈티르너는 예외이었다. 그는 인간주의가 개인에게서 희생을 강요하는 새로운 神의 역할을 한다고 해서 이를 거부했다. 포이에르바하와 바우어는 신은 인간 자신으로 부터 외화된 것임에도 그는 이를 숭배한다고 해서 인간학을 새로운 철학으로 내세워 인간의 본래의 위치를 회복시키려고 했지만, 슈티르너는 사실에 있어서 인간이 기독교의 신의 자리에 들어서서 새로운 신이 되었다고 한다. 인간주의도 또 다른 하나의 종교라는 것이다. 왜냐하면 그것은 인간의 본질을 그로부터 분리시켜서 인간을 어타의 종교가 신을 모시듯이 숭배하기 때문이다.

슈티르너에게는 민족주의, 사회주의, 국가, 가족, 이성등, 그의 시대의 쟁점이 되었던 개념들이 모두 인간본질의 소외에 의해서 창출된 외적 權威라는 데서 종교가 되어 버렸다는 것이다. 바로 이러한 이유에서 이것들은 자유로 워야 할 인간에게 족쇄가 된다는 것이다. 그에게 중요한 것은 類로서의 인간이 아니라 個로서의 인간이며, 이 개인은 어느 것에 대해서도 희생되어서는 안 되며, 또 이 개인 위에는 아무도 없으며, 어느 무엇도 군림할 수 없다는 것이다.

슈티르너의 주저는 「唯一者와 그의 所有」²²⁾이다. 그는 여기서 산업사회에서의 인간의 脫人格化에 대하여 맹렬한 공격을 가했다. 그는 표면에서만 인정되고 있는 개인의 자유와 권리를 진정으로 확립시키고 모든 외부의 강요로 부터 해방되어야만 인간은 자기 자신이 될 수 있다고 믿었다. 인간은 개인으로서 어느 누구에게도 속하지 않으며, 자신에 속할 따름이며, 그 자신이 唯一者라는 것이다. 그는 바우어와 같이 개인의 우위와 자신의 의사에 따라 움직이는 자유인을 역설했다. 그의 시대에 풍미했던 여러가지 다양한 이데올로기 가운데서 정치적 자유주의나 사회적 자유주의 그리고 인간주의적 자유주의 등은 그것이 개인들의 존엄성과 권리를 고양한다고 하지만, 이것들은 실제에 있어서 외적 지배에 대한 개인의 희생을 여러 가지 형태로 강요한다는 것이다.

근세 초에 부르조아계급은 제 3 신분으로서 천민들과 함께 특권층에 대항해서 그들의 권

21) Ruge, Arnold, Der Patriotismus(1844), Frankfurt, Insel Verlag, 1968.

22) Stirner, Max, Der Einzige und sein Eigentum(1845), Stuttgart, Reclam, 1972.

리와 자유를 획득했지만 19세기에 이르러 개개인이 국민으로서 스스로를 속박시킴으로써만이 오히려 참인간이 된다고 생각하게 되었다는 것이 슈티르너가 특징지우는 시민의식이다. 국가는 자유롭고 평등한 개인들이 모인 공동체가 되어야 함에도, 각자가 자신의 것보다도 전체의 안녕에 헌신하고, 국가를 자신의 목적과 이상으로 삼아야 한다는 모순이 해소되어야 한다는 것이 그의 주장이다.

정치적 자유주의는 더 이상 개인의 자유를 인정하지 않는다는 것이다. 부르조아계급의 출현과 더불어 개인의 권리와 자유사상이 형성되었고, 이성이 자연과 사회를 관장해야 한다는 계몽사상이 이 계급과 더불어 생성한 산업사회의 문제를 해결하는 사고방식을 제공한다는 것이었다. 부르조아적 자유주의는 이성적 질서, 윤리적 행동을 목표로 했으며, 無政府의 無法을 배격했다. 그러나 슈티르너는 이성이 압도하면 個性은 고사하고 만다고 했다.

정치적 자유가 일반적으로 국가권력으로 부터의 자유를 의미한다고 하지만 이와는 반대로 국가와 그 법에 대한 개인의 구속을 가리킨다는 것이다. 정치적 자유란 다름이 아니라 국가와 교회가 자유롭다는 것이며, 개인의 자유가 아니라 그에게 군림하고 그를 억압하는 권력의 자유만이 참자유라는 것이다. 부르조아 자유주의가 철저하게 지켜 준다는 개인의 자유는 개인의 행동이 자신의 것이 되는 완전한 자기규정이 아니라 개인의 비자립을 의미한다는 것이다.

그렇다고 슈티르너는 사회적 자유주의를 그 대안으로 보지 않는다. 정치적 자유주의가 어느 누구도 타인의 자유를 유린할 수 없고 다만 국가만이 그에게 명령을 내릴 수 있듯이, 사회적 자유주의에 따르면 어느 누구도 사유재산을 가질 수 없고 오로지 사회만이 그렇게 할 수 있다. 부르조아사회에서는 私的 소유의 정도가 개인의 사회적 지위를 결정하는 반면에 공산주의 사회에서는 모두가 無產者이기 때문에 그들의 위치가 모두 평등하지만, 인간이 인간으로서 인정되기 보다는 노동자로서만 간주되기 때문에 개인이 존엄성이 인정되지 않는다는 것이다.

부르조아사회와 공산주의 사회에서도 노동이 중요하지만, 후자의 경우에는 더욱 더 그렇다. 사람들이 노동자라는 것이 그들에게 삶의 의미를 가져다 준다. 게으름뱅이나 한가한 시간을 가지려는 자들에게는 살 권리가 없다는 것이다. 일하는 것만이 인간에게서 최선을 끌어낸다는 것이다. 그러나 인간서계는 노동으로부터 자유롭게 될 필요가 있으며, 그에게는 충족되어야 할 다른 욕구들이 있다. 슈티르너는 공산주의와 같은 사회에서처럼 사람들을 일로만 몰고 갈 수 없다고 한다. 노동만이 삶의 진부가 아니라는 것이다. 노동하는 것이 사회를 위한다고 하더라도 사회가 그것의 우상이 될 수 없으며, 개개인들에게는 그들의 삶의 양식이 있기 마련이며, 그들이 사회를 우상으로 숭배할 수 없다는 것이다. 슈티르너는 공산주의의 사회우상숭배를 타파해야 한다고 외쳤던 것이다.

인간주의적 자유주의는 인간을 신의 자리에 앉혀 놓았지만, 개인을 인간으로 본다고 해

서 인간해방이 달성된다는 것은 아니다. 슈티르너는 한 개인이 유태인만은 아닌 것처럼 개인은 인간 이상의 것이라고 한다. 단순한 인간해방이 개인의 해방이 아니라는 것이다. 나는 나고, 너는 너다라는 것이 유의되어야 한다고 슈티르너는 경고한다. 유태인이라던가 기독교인, 또는 인간 등은 모두 관념이지만, 나나 너는 실제로 살아있는 구체적 존재이다. 인간이라는 것은 하나의 특성으로서 내게 속해 있는 여러 특성들 가운데 하나이지만, 나는 그 이상의 것이라고 슈티르너는 말한다. 그는 포이에르바하적 인간학을 오히려 추상적이라고 단정한다. 나라는 것은 특수하기 보다는 唯一하다는 것이다. 물론 나는 다른 사람들과 유사한 점을 많이 갖고 있으며, 또한 그들과 비교될 수 있다고 하더라도 실제로 나는 唯一者라는 것이 슈티르너의 주장이다.

자유주의나 사회주의 그리고 인간주의가 모두 근세 이래의 인간해방 운동의 주도적 흐름이었지만, 이것들이 인간을 자유롭게 만들지 못하고, 오히려 그를 그가 만들어 놓은 것들에 굴복시키고 말았다. 신학이 인간학으로 해체되고, 정치적 자유주의가 주인과 종간의 불평등을 제거하고, 사회적 자유주의가 부자와 가난뱅이 사이의 불균형을 지양하고, 인간적 자유주의가 무신론적으로 되는 반면에, 인간은 국면이 되고, 사유재산은 사회의 소유가 되며, 인간에 대한 새로운 신앙이 생기게 되었다. 이처럼 인간은 하나의 권위로 벗어나자 다시금 다른 권위에 굴종하게 되었다는 것이 근세사회의 발달과정에 대한 슈티르너의 설명이다.

근세 시민사회에서 생성하는 여러 이데올로기에 대한 슈티르너의 평가는 극히 原子論의 원리에서 유래한다고 말할 수 있을 것이다. 그가 무정부주의자임에는 틀림없다. 그러나 그의 논지에는 철학적 근거가 있다. 포이에르바하와 바우어는 인간과 자기의식을 내세우고 이것들을 헤겔적 정신의 위치에 올려 놓았으나, 슈티르너는 정신을 개인안에 있는 것으로 보았다. 그는 인간의 참해방이 유일자로서의 해방이라고 믿었다. 나의 사유는 나의 소유이며, 이 사유에 앞서 내가 있고, 사유는 유일자로서의 나를 전제로 한다는 것이다.²³⁾

슈티르너는 바우어의 자기의식이나 헤쓰의 활동으로서의 사유에 앞서 구체적인 내가 유일자로서 존재한다고 주장한다. 나는 사유에 의해서 만들어진 것이 아니라 거꾸로 나는 사유의 소유자이다. 유일자는 인식의 출발점에서 있을 뿐만 아니라 인식의 목적과 의미를 안다는 것이는. 슈티르너는 유일자가 진리의 기준이라고 함으로써 포이에르바하의 진리의 상호주관적 기준을 거부하기도 한다. 또한 유일자가 그 기준이 되는 진리는 그의 행동의 동기가 되고, 이것에 따라서 그는 자유롭게 행동한다는 것이다.

IV. 실천적 唯物論

마르크스의 초기사상의 형성에 청년헤겔파의 실천철학이 미친 영향은 적지 아니했다. 그

23) Ruzicka, R., *Selbstentfremdung und Ideologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1977, pp.89-111, 참조.

는 헤겔주의로부터 벗어 나오는 데 포이에드바하의 인간학에서 배운 바가 컸다. 그는 후자의 이른바 〈主述 전도방법〉에 따라서 신과 인간간의 관계를 새롭게 정립했던 것이다. 그는 주어로서의 신과 술어로서의 인간의 관계를 바꾸어 놓은 셈이다. 마르크스는 바우어와 헤스, 루게 등과 함께 철학이 현실비판을 통해서 실천으로 옮겨져야 한다고 믿었다. 그러나 그는 비판만으로 현실변혁이 가능하다는 생각을 곧 버리게 되었다. 그는 청년헤겔파의 사회철학이 小市民性을 탈피하지 못한 채 이론만으로 세계가 변화된다는 비현실적 망상에 사로 잡혔다고 비난함으로써 이들의 운동에서 탈퇴하여 기층사회의 사상을 대변하는 〈혁명적 민주주의〉를 택했던 것이다.

마르크스는 민주주의가 부르조아의 것이 아니라 사회의 뿌리가 되는 일반서민의 것이 되어야 한다고 주장했으며 그것의 실현을 위해서는 기층민중에 의한 정치적 변화가 요청된다고 했다. 마르크스는 다른 청년헤겔파의 지식인들은 기존질서를 종교와의 연관에서 비판하고 있지만, 사회적, 경제적 연관에서 사태의 참모습을 고려하지 못했기 때문에 그들은 그 나름대로 부르조아적 이데올로기를 대변할 따름이라고 비난했다. 그는 이들 지식인의 언어와 방법이 아직도 헤겔주의적 사변에 머물고 있음을 지적하고, 정치적, 사회적 문제의 해결을 위한 실제적 길을 모색했다.

청년헤겔파도 실천철학의 필요에서 출발했으나 관념론적 의미로 변혁행동을 파악했기 때문에 이상과 현실간의 대립해소를 극히 추상적, 정신적으로만 기도했으며, 기층계층의 직접적 행동에 의한 세계변화를 생각해 낼 수가 없었던 것이다. 그들은 혁명을 실천으로 간주하지 못했으며, 오로지 저서활동을 통한 현실비판이 혁명적 효과를 가져올 수 있으리라고 믿었다.

마르크스는 「헤겔法哲學 비판서설」에서 철학자들의 해방운동은 이론적이기 때문에 사유의 추상적 활동은 결국에 가서는 추상적 고통에 일치하고 만다고 통박했다.²⁴⁾ 청년헤겔파가 기존체제에 가하는 비판이 사변적이라는 것은 그들이 사회내에 실제로 고통을 겪고 있는 넓은 폭의 계급이 있다는 현실을 간과하고 있기 때문이며 또 정치적 변화 없이 의식과 태도의 변화로만 인간해방이 달성될 수 있다고 생각했기 때문이었다. 이 글에서 마르크스는 사회내의 최하류계급이 변혁의 대형자가 된다고 보았다. 그는 이 집단의 역사적 역할을 처음으로 인정했던 것이다.

마르크스는 헤겔법철학이 국가라는 실체를 통해서 시민사회가 윤리적 질서를 갖출 수 있다고 주장했지만 정치적, 사회적, 경제적 변화는 일상생활에서 실지로 고통을 뼈저리게 느끼고 있는 사람들의 직접적인 행동에 의해서 이루어진다는 것이다. 그러나 철학자의 사유의 뒷받침 없이 그들의 행동이 성공할 수 없음을 마르크스는 분명히 했다. 철학자가 해방의

24) Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (1844), in: Marx-Engels-Werke(이하 MEW라 약칭), Bd. 1, Berlin, Dietz, 1983, pp.378-91.

머리이며, 무산자가 그 마음이라는 그의 명제는 이론과 실천의 통합으로써만 세계변화가 도래한다는 것을 의미한다.

청년헤겔파의 종교비판은 마르크스에게도 해당하는 것이었다. 인간이 종교를 만들지, 종교가 인간을 만들지 않는다는 종교비판을 통해서 피안의 진리는 사라지고, 지상의 진리를 확립하는 일이 역사의 과제가 되었다. 포이에르바하와 바우어는 철학은 인간소외를 종교적 형태에서만 드러내 보였는데, 그러나 마르크스는 이것을 비종교적 형태에서도 폭로하려고 했다. 그는 종교비판이 법비판, 신학비판은 정치비판으로 전환되어야 한다고 주장했다. 그러나 비판이 전부가 되어서는 안 된다는 것이다. 마르크스는 비판이 어디까지나 수단에 지나지 않는 것이며, 실제적 힘은 오로지 실질적 힘에 의해서만 넘어뜨릴 수 있다고 했다. 인간이 놓여 있는 비참한 상황은 그가 만들어 놓았으며, 그렇기 때문에 이것은 그의 힘으로 무너 뜨려져야 한다는 것이다. 그는 실행행사에 의해서만 세계변화가 가능하다고 믿었다.

변혁의 당위성은 마르크스의 인간주의에서 나온다. 인간에게 있어서 최상의 존재는 인간 자신이라는 명제에서 인간해방의 당위성이 문제가 된다는 것이다. 그는 인간에게 있어서 근원적인 것은 인간이라고 했으며, 이 인간이 굴욕당하고 있는 상태에서 해방시키는 일은 정언적 명령이라고 선언했다. 인간 자신의 해방은 다른 힘에 의존하는 것은 아니고 자신의 직접적 실천을 통해서 이루어진다고 마르크스는 확신했던 것이다.

19세기 유럽사회의 경제적, 사회적 상황을 설명하는 「經濟學·哲學手稿」²⁵⁾에서 마르크스는 관찰되는 사실에의 접근이 주어진 것을 넘어서 인간과의 관계에서 이루어져야 함을 지적했다. 그의 고전경제학 비판은 인간의 소외된 노동개념에 입각한 자본주의 체제의 분석이었으며, 그가 내리는 가치판단은 인간을 최상의 존재로 정의하는 데서 내려졌던 것이다. 고전경제학이 사유재산이라는 사실에서 출발하고, 그 제도가 시민사회의 구조를 설명하는 개념이 되고 있지만, 그것은 이것이 소외된 노동이라는 것을 간과하고 있기 때문에 현실에 대한 올바른 이해를 할 수 없었다는 것이다. 소유개념에서 보면 노동과 자본간의 분리가 당연하고, 교환과 경쟁이 자연스러운 사회과정이 된다. 그러나 소외된 노동개념에서 고찰하면 이처럼 당연하고 자연스러운 것들은 지양되어야 한다는 도덕적 요청이 나온다.

포이에르바하는 인간본성을 감성으로, 바우어는 자기의식으로 규정했으며, 마르크스는 이것을 노동으로 정의했다. 그는 헤겔 역시 노동을 인간의 자기확인적 본질로 파악했으나, 그가 알고 또 인정했던 노동은 현실과는 먼 추상적인 정신의 노동이라고 해서 이것을 거부했다. 그러나 노동은 신체로 이루어진 인간의 활동이며, 이것은 인간이 그 일부가 되는 자연과의 사이를 매개하는 능력이 되기도 한다. 인간은 노동으로 자연을 변형시키고, 그것을 자신의 것으로 만든다. 노동에 의해서 인간은 자연을 객체로 삼는 주체가 된다. 이 주체가 비하되는 사회적 현실의 지양은 마땅하다는 가치판단은 마르크스에 따르면 정언적 명령이

25) Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in: MEW, Bd. 40, pp. 568-88.

된다.

헤겔은 絕對精神을 전제하고, 마르크스는 자연을 출발점으로 하고 있지만, 이들이 인간의 본질을 함께 노동으로 규정하고, 역사가 이 인간노동을 통해서 이루어진다고 보았던 것이다. 그런데, 헤겔은 노동이 시민사회에서 겪게되는 부정적 측면을 소홀히 했으며, 처참한 사회·경제적 여건아래서 일어나는 노동의 소외가 지니는 의미를 알지 못했다. 그래서 그는 그의 시민사회론에서 고전경제학을 그대로 받아들이게 되었던 것이다. 그는 사유재산 제도가 노동의 소외의 원인이 되고, 이것의 폐지만이 진실로 인간적 사회로 나갈 수 있다는 가능성을 전망하지 못했다는 것이 마르크스의 설명이다. 노동은 한편으로 인간의 창조적이고 또 그를 형성하는 힘이며, 다른 한편으로 그를 흉하게도 만드는 소외된 노동이기도 하다는 것이다.

헤겔에 따르면 자연은 다름 아니라 정신의 外化이며, 인간은 이 자연안에서 살고 있지만 그는 그 자신이 물질적인 非自己性을 극복하려고 애쓴다는 것이다. 이와는 달리 마르크스는 포이에르바하와 같이 인간을 자연의 일부로 볼뿐만 아니라 정신현상도 그것에 속하는 걸로 여기고, 인간과 자연을 통일체로 간주했다. 그러나 마르크스는 계몽사상의 기계론적 인간관을 거부하고 자연의 일부이면서 그것에 능동적으로 대처라는 인간개념을 정립했다.

포이에르바하는 인간의식을 자연의 자기의식이라고 까지 말함으로써 인간의 고유함을 특징지었던 것처럼 마르크스는 인간이 자연적 존재라고 하면서도 <인간적인> 자연적 존재라고 정의함으로써 <자연적인> 것과 <인간적인, 자연적인> 것간에 구분을 했다는 것이 유의되어야 할 것이다. 인간은 다른 동물들과는 달리 자연을 자신의 대상으로 삼고, 거기에 자신을 실현시킴으로써, 그것을 자기의 것으로 만든다는 것이다.

마르크스는 「독일 이데올로기」²⁶⁾에서 인간역사가 그 자신과 그를 둘러싸고 있는 자연과의 관계에서 일어나는 그의 행위와 더불어 시작했다고 한다. 의식이라든가 종교만으로 여타의 생명체로 부터 구별하는 것은 충분하지 못하며 그가 자연을 대상으로 하여 자기의 욕구를 충족시키는 수단을 만들어냄으로써 그의 생명을 유지해 나갔던 것이다. 마르크스는 이 역사관으로 청년헤겔파와는 근본적으로 다른 관점에서 그 당시의 독일현실을 분석했다. 그는 신체를 가진 실재라는 개인들이 그들이 처해있는 상황 아래서 자신의 활동을 통하여 그들의 삶을 유지시키는 것들을 생산한다는, 경험적으로 관찰되고 검증되는 이것들을 전제하면서 그의 사회철학을 전개시켜 나갔으며, 이 저서에서 마르크스는 포이에르바하의 인간학적 유물론 보다 더 근본적 의의를 지니는 <實踐的 유물론>을 제시했던 것이다.

마르크스는 이 실천적 유물론을 唯物史觀이라고 불어도 했다. 여기서의 <物>이란 일반적으로 말하는 단순한 물질을 가리키는 것이 아니라 실제로 효력을 발휘하는 인간의 생활조건을 의미한다. 일상생활에서 사람들은 상호작용하면서 일을 하며 그들의 세계를 만든다.

26) Marx, K., Die deutsche Ideologie (1845~1846), in: MEW, Bd. 3, pp.20-27.

또 이 세계가 그들의 역사이다. 유물사관은 역사를 바로 이렇게 보는 것이다. 이러한 이유에서 마르크스가 의도했던 유물론은 흄스와 계몽사상가들의 유물론과는 엄격히 구별된다. 또한 그것이 포이에르바의 유물론의 영향을 받으면서도 이것과 다른 점은 노동이라는 활동이 인간의 본질이고, 이것이 역사를 움직인다고 여기는 데 있다.

이 실천적 유물론은 마르크스가 그의 사상을 특징짓는 데 스스로 쓴 이름이다. 그의 사후 그의 사관을 엥겔스가 史的 唯物論이라고 칭하고 러시아의 마르크스주의자 프레하노프가 辨證法的 唯物論이라고 일컬었지만, 사실에 있어서 이 두 명칭은 그의 사상을 잘 가리켜 주는지도 문제가 된다. 그의 이론은 〈實踐〉이란 개념없이 성립될 수 없으며, 이것이 가장 기본적인 요소가 된다. 이 개념에서 그는 계몽사상가들과 다르고, 그가 한 때 관련했던 청년헤겔과의 관념론적 잔재를 청산할 수 있는 계기를 갖게 된 것이다.

인간의 삶의 과정은 노동이라는 실천과의 관계에서 진행된다. 사유, 의식 그리고 표상은 자생하는 것이 아니라 사람들의 물질적 활동과 그들간의 상호작용에서 생산되며, 법, 도덕, 정치, 종교 그리고 철학 등도 사람들의 사회적 활동과 상호작용에서 마련된다. 인간들이 그들의 관념과 표상들의 직접적 생산자이며, 이 정신적 소산이 표현되는 언어도 이 사회적 활동과 상호작용에 의해서 생산된다. 바우어가 생각하던 것처럼 의식이 정신적, 사회적 현상을 규정하는 것이 아니라 인간의 사회적 삶이, 그의 실천적 삶이 이를 규정한다는 것이 마르크스의 실천적 유물론의 핵심이다.

인간의 삶은 실천이며, 이 실천은 신체를 가진 인간이 주어진 생활조건을 스스로 마련하기 위해서 생존수단을 생산하는 물질적 활동을 그 기본형태로 한다. 마르크스에 따르면 이 물질적 삶이 의식을 규정한다는 것이다. 또 이 물질적 삶의 활동은 사람들이 사는 사회의 여러 제도도 마련한다는 것이다. 그렇다고 해서 사회가 인간에 의해서만 일방적으로 만들어지는 것은 아니다. 그의 물질적 활동은 사회적 구조를 이루며, 이 구조가 거꾸로 인간의 삶을 규정한다. 인간은 그의 삶의 환경을 창조하지만, 이 환경이 그를 다시금 창조한다는 것이다. 사회는 수세대에 걸친 인간의 활동을 통해서 생성했으며, 개개 세대는 각기 주어진 생활조건 아래서 물려받은 생산수단으로 그들의 삶의 장을 꾸려나가기도 하지만, 새로운 형식의 생산활동으로 기존의 환경을 변형한다. 역사는 이러한 과정을 걸쳐서 발전해 나간다.

마르크스의 유물사관은 물질적 생산활동이 인간의 삶의 세계를 만드는 반면에, 이 만들어진 세계가 그의 삶의 양식을 규정한다는 사실을 전제로 한다. 그런데 인간의 생산적 활동이 역사의 추진력이 된다는 명제가 마르크스 이전의 사회사상에서는 무시되었다. 포이에르바하를 위시로한 청년헤겔파가 헤겔주의의 관념론을 폐기하고 인간에 의한 역사창조를 논하면서 이 물질적 활동이라는 실천을 고려하지 못했던 것이다. 물론 일부 사회주의자들은 생존수단의 생산활동의 중요함을 시인했지만, 이것이 역사 외적 요인으로만 여겨왔던

것이다. 재래의 사관은 이 물질적 역사기반을 배려하지 않거나 다만 이것을 부수적인 것으로서 다루었을 뿐이었다.

마르크스는 실천이란 낱말을 그리스語 <Praxis>에서 따 왔다. 그것은 본래 <행동>과 <去來> 그리고 <정치적 행위>라는 의미를 가지고 있었다. <실천적 유물론>에서 <실천>의 의미도 그 본래의 뜻을 그대로 이어 받고 있으나 마지막 의미인 <정치적 행위>가 <혁명적 행동>을 포함하게 되었다.

첫째로 실천은 행동이다. 행동으로서의 실천의 가장 기본적 형태는 노동이다. 마르크스는 노동은 대상적 활동이며, 이것은 인간의 자기대상화 활동이 된다고 한다. 또한 이 노동은 자연이라는 주어진 생활조건 아래서 인간이 생존에 필수적인 수단을 획득하는 생산적 활동이 된다. 이 활동으로 인간은 자연을 변형시키고 그것을 그의 것으로 만든다. 마르크스는 이것을 <自然의 人間化>라고 일컬었다. 이 자연의 인간화는 자연을 장으로 하는 역사의 만듦을 가리킨다. 마르크스는 인간이 자연을 변형시켜 생존수단의 획득을 위한 물질적 생산 활동을 하기 시작하면서 역사가 비로소 시작했다고 한다.

노동이란 생산활동은 혼자서 하는 것이 아니라 사람들이 함께 하는 일이다. 마르크스는 노동을 언제나 사회적 노동이라고 했다. 그래서 행동으로서의 실천은 사람과 사람간의 去來로서의 실천이 된다는 것이다. 마르크스는 노동과 상호작용을 언제나 함께 생각했던 것이다. 개인의 노동이 자기만을 위한 물질생산에 그치지 않고 남을 위한 활동이다. 物物交換을 위한 활동은 노동과 상호작용을 이미 포함한다. 그리고 생존수단의 획득을 위한 가족단위의 노동만 하더라도 인간은 처음부터 사회적 노동을 해 왔던 것이다.

자연을 변형시켜 인간의 자기대상화를 하는 노동이나 생존수단의 생산활동으로서의 노동은 모두가 마르크스의 실천개념에 속한다. 물질적 활동으로 이룩해 놓은 사회제도도 실천적 활동의 소산이며, 기존의 제도를 바꾸는 일도 실천적 활동에 속한다. 기존의 정치질서를 변혁하는 활동을 혁명적 행위라고 하면, 이것도 마르크스적 실천개념에 포함된다.

마르크스는 실천적 활동의 認識論的 의미를 논하기로 했다. 그는 무엇보다도 사유가 언어를 매개로 한다고 언명함으로써 인식과 실천간의 관계를 맺어 놓았다. 그에 따르면 언어란 <실천적 의식>이다. 여기서의 실천은 위에서 언급된 <거래>이며 이것은 사람과 사람간의 상호작용이다. 언어는 이 상호작용의 수단이며 그것은 또 이 사회적 관계에서 생긴 것이다. 사람들이 함께 일하기 위하여 그리고 노동하는 가운데 서로간의 의사전달에 필요했던 수단을 만들었어야 했으며, 이것들 가운데 하나가 언어였다. 관념과 표상 등이 생산활동에서 일어나고 이것들이 언어로 표현된다던가 또는 언어를 매개로 해서 형성된다.

이상의 실천개념의 의미해명을 통해서 본 바와 같이 마르크스는 실천적 유물론으로 인간의 노동에 의해서 만들어진 사회와 그 역사를 설명하는 데 획기적 시도를 구안했던 것이다. 그는 사유의 논리위에 현실을 세우는 대신에 현실의 논리위에서 역사를 이해하려 했다. 그

리고 그에게 있어서 철학의 실현은 비판이라는 實踐이 아니라 혁명과 같은 근본적 행위를 통한 세계변혁이었다.

V. 맺 는 말

칸트에서 마르크스에 이르기까지의 사회철학의 전개는 프랑스혁명에서 1848 혁명까지의 사회변동에 대한 독일 지식인들의 사상적 대응이었다. 이들은 영국과 프랑스의 계몽사상가들처럼 역사가 근대화를 통해서 발전하는 것으로 보았으며, 그 궁극목표는 인간의 해방에 있다는데 서로 같은 생각을 가졌던 것이다.

그러나 관념론자들은 인간의 존엄성과 자유가 유럽의 근대화를 촉진시켰던 자연과학의 인간론에서 나오는 원리로 설명될 수 없음을 깨달았으며, 인간이 물질세계에 의해서 지배되기 보다는 그의 의식의 자발성과 능동성으로 그를 둘러싼 자연과 그가 살고 있는 사회를 관찰할 수 있다고 믿었다. 그들은 인간의 이성으로 세계가 지배된다고 생각했던 것이다.

칸트, 피히테, 셸링 그리고 헤겔의 철학은 18세기 말의 프랑스대혁명의 독일적 이론이며, 그 정치적 혁명의 사상적 표현이었다. 독일에서 이 철학혁명은 정치적, 사회적, 경제적 제 문제에 대한 대응이었다. 절대주의 비판을 비롯하여 특권층과 농노제의 폐지, 사회의 모든 성원의 시민권 획득, 사유재산의 보호등 시민혁명의 사회적 내용을 포함한다. 그러나 영국과 프랑스의 시민사회의 사회철학과 관념론자들의 그것이 다르다. 독일사상은 제 3신분이 의식되어 있지 않고 언제나 인간이 비개인적, 보편적 이성의 원칙에 입각해서 논의되었고, 그 원리에서 사회문제해결이 연역되어 나갔다는 것이다. 물론 그 보편성의 추구가 마르크스에 의해서 제 3신분의 이데올로기성을 면치 못했다는 지적을 받았지만, 칸트에서 헤겔에 이르기까지의 관념론자들은 이성의 가르침에 따라 인간이 스스로를 결정한다는 원칙에서 시민적, 민주적 사회의 건립을 모색했다.

그런데 철학적 이론화는 현실의 여건을 전제로 하지 않을 때 그 추상성을 면치 못한다는 것이 마르크스의 학문관이었으며, 그는 역사적, 사회적 제 관계에 놓여 있는 실제적 인간 상황에서 학문이 출발해야 한다는 것이었다. 그렇다고 그는 시민사회의 현실을 그대로 용납했던 것은 아니었다. 현실의 극복이 현실의 구체적 분석에서만 가능하다는 것을 그는 강조했던 것이다. 그는 <사회과학>에서 현실을 접근해야 한다고 믿었다.

포이에르바하가 유물론자로서 그리고 인간학을 바탕으로 이론을 형성했지만 그의 한계는 종교에 국한시켜 현실을 설명했다는 것이다. 그는 덜 <실제적>이었다고 말할 수 있을 것이다. 바우어, 헤쓰 그리고 루게의 경우는 관념론의 인간주의에서 기존질서의 비판이 시도되었지만 헤겔의 주관주의적 관점이 그들로 하여금 그 실제적 기반을 인식하는데 장애가 되었다. 슈티르너의 개인주의가 역시 인간의 사회적 존재기반을 처음부터 간과했던 이유도

청년헤겔파가 완전히 관념론의 이상주의를 버리지 못한데 있었다고 말할 수 있을 것이다.

마르크스는 독일관념론의 인간주의를 그의 혁명이론의 기반으로 삼았다. 그는 그것의 사회적 진보에 대한 믿음을 이어 받았다. 그는 이성적인 것이 반드시 현실적인 것이 된다는 헤겔의 역사철학을 그의 유물사관으로 용납하면서 역사는 인간의 실천적 활동으로 인해서만 이성의 실현을 달성할 수 있다는 것을 확신했다. 세계는 끊임 없이 앞을 향해서 변화한다는 헤겔주의적 기본명제는 마르크스의 유물사관에 그대로 융합된다.

《Zusammenfassung》

Der deutsche Idealismus und der praktische Materialismus
—eine sozialphilosophische Studie—

In Suk Cha

In der vorliegenden Abhandlung handelt es sich um die Entwicklung der sozialen Ideen von Kant bis zu Marx in der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts zu erörtern. Der Schwerpunkt liegt darauf, es darzustellen, wie man sich gegenüber der Modernisierung äußerte, die das Schicksal der Weltgeschichte zu sein erschien.

Es beginnt mit den Problemen, welche mit der rationalen Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft gestellt worden sind. Im Zentrum der neuen bürgerlichen Weltanschauung steht die Naturwissenschaft und dies betrachtet den Begriff der Vernunft als das ursprüngliche Vermögen des Menschen, welches sich von Überlieferten zu befreien und sich mit den natürlichen Umgebungen auseinanderzusetzen befähigt. Der englische Empirismus, der französische Rationalismus und auch der Aufklärungsbewegung bildeten den Höhepunkt des modernen Denkens. Sie erkannten keine äußere Autorität an. Sie hatten alles der vernünftigen Kritik unterworfen.

Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft wurde das neuere Denken allmählich mechanisch-materialistisch und dementsprechend der Begriff der Vernunft umgewandelt. Naturgesetzen waren Gesetzen der Vernunft geworden. Die edlen demokratischen Ideen wie Freiheit und Gleichheit mußten aus dem Begriff der Materie erklärt werden. Mit dieser Situation war der deutsche Idealismus konfrontiert. Sein Auseinandersetzung mit den materialistischen Gedanken war ein Streit um die Philosophie als solche und auch um die eigentlich rationale Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft. Die Philosophie Kants, Fichtes, Schellings und Hegels bezeichnen die Stufen der theoretischen Bewältigung des Problems dieser Form der Herrschaft. Die deutsche Philosophie reagierten spiritualistisch gegenüber der vorwärts-drängenden Modernisierung des industriellen Zeitalters.

Die deutsche Philosophie von Kant bis zu Hegel war zwar nicht aus der bloßen geistigen Bewegung der Zeit, sondern aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erklären. Aber der deutsche Idealismus sollte den Junghegelianern als Metaphysik, die Zeit im Begriff zu

erfassen gelten. Nach Hegels Tod hatte sich die Situation seiner Schüler verschärft. Die Diskrepanz zwischen seiner Philosophie und der sozialen Wirklichkeit wurde von ihnen hart erfahren. Die Wirklichkeit in Deutschland war gar nicht vernünftig, wie Hegel sie so zu sein glaubte.

Zu den jungen Schülern Hegels, die kritisch zu seiner Philosophie standen, werden Bruno Bauer, Feuerbach, Moses Hess, Arnold Ruge, und Max Stirner gezählt. Sie wollten zwar sein System aufgeben, aber seine dialektische Methode behalten, da der revolutionäre Charakter in ihr lag. Die politisch inklinierte Religionskritik von Bauer und Feuerbach zertrümmerte das Hegelsche System. Die kritische Aktivitäten der Junghegelianer zielten auf den Kampf gegen die bestehenden sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Gegebenheiten in Deutschland.

Die revolutionären Tätigkeiten geschahen in den Jahren von 1835 bis 1845, innerhalb deren Periode die Grundlage für die materialistische Geschichtsauffassung von Marx reiften. Indem die Junghegelianer vor allem das Hegelsche System kritisierten, in dem das Begreifen der Wirklichkeit und die Versöhnung der Philosophie mit ihr geschah, widerlegte Marx die Geistigkeit ihrer Kritik und versuchte, die Philosophie in der aktuellen Praxis verwirklichen zu lassen. Für Marx galten Hegel und die Junghegelianer nicht mehr in der Lage, das Bestehende zu verändern.

Marx nennt seine Geschichtsauffassung den "praktischen Materialismus" im Gegensatz zum anthropologischen Materialismus Feuerbachs. Im letzteren fehle es nach ihm die wahre Praxis, die revolutionäre Praxis. Außerdem enthält das Praktischwerden der Philosophie bei Feuerbach als Anthropologie keine wesentlich praktische Seite des Menschen. Die Menschen arbeiten und produzieren die Lebensmittel und verkehren mit einander. Dies ist wirklich die Praxis. Sie bearbeiten die gegebene Natur und eignen sich sie an. Sie verändern die bestehende Welt. Feuerbach übersieht dieses Faktum. Nach Marx soll die menschliche Geschichte aus dieser materiellen Lebenstätigkeiten betrachtet werden.