

『철학사상』 별책 제2권 제11호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한  
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

# 마르크스

## 『독일 이데올로기』

손 철 성

서울대학교 철학사상연구소

2003

『철학사상』 별책 제2권 제11호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한  
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

# 마르크스

## 『독일 이데올로기』

손 철 성

서울대학교 철학사상연구소

2003

편집위원 : 백종현(위원장)

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

## 발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 우리 연구소의 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구결과 총서를 『철학사상』 별책 제2권으로 엮어낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상연구소의 특별연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문헌들의 내용을 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 중심으로 분석하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준판본이 확보되는 대로 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 이를 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식정보 사회에서 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 철학 고전의 텍스트에 접근 이해할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고,

더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시키고 한국 사회 철학 문화 향상에 작으나마 이바지하는 바 있기를 바란다.

2003년 5월 15일

서울대학교 철학사상연구소 소장 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털  
지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 중 현

『철학사상』 별책 제2권 제11호

마르크스  
『독일 이데올로기』

손 철 성

서울대학교 철학사상연구소

2003

## 머리말

마르크스와 엥겔스의 사상, 즉 마르크스주의는 19세기 후반에서 20세기 후반에 이르기까지 이론적, 실천적으로 가장 커다란 영향력을 발휘하였던 사상들 중의 하나였다. 마르크스주의는 인문학이나 사회 과학 등 여러 분야에서 다양한 이론들의 지적 기반이 되었을 뿐만 아니라, 또한 러시아 혁명을 비롯한 여러 사회주의 혁명의 이념적 토대가 되기도 하였다.

그러나 20세기 후반에 소련 및 동부 유럽의 국가들을 포함하여 대부분의 사회주의 국가들이 붕괴하면서 마르크스주의의 이론적 타당성을 둘러싸고 많은 논쟁이 벌어졌으며, 마르크스주의에 대한 비판적, 회의적 시각도 확산되었다. 물론 마르크스주의와 현실 사회주의 국가 사이에는 차이가 있기 때문에 이러한 사회주의 국가들의 붕괴를 마르크스주의의 실패로 간주해서는 안 된다는 입장도 있지만, 그럼에도 불구하고 사회주의 국가들의 붕괴라는 이러한 사태는 마르크스주의에 큰 타격을 가하였으며 이로 인해 마르크스주의의 실천적 힘은 매우 약화되었다.

그렇지만 이러한 변화된 상황에도 불구하고 대부분의 현대 사회 이론이나 사상은 마르크스주의와 마주설 수밖에 없다. 그것은 마르크스주의가 철학, 경제학, 사회주의 이론 등 여러 분야에 걸쳐서 인간 및 사회와 관련된 주제들을 포괄적으로 다루고 있을 뿐만 아니라 인간론, 소외론, 역사적 유물론, 자본론 등은 현대 사회를 분석하는 틀로서 여전히 유용한 가치를 지니고 있기 때문이다.

마르크스와 엥겔스가 1845년에서 1846년 사이에 공동으로 저술한 『독일 이데올로기』는 이러한 주제들을 폭넓게 다루고 있을 뿐만 아니라, 특히 마르크스주의의 중심이 되고 있는 역사적 유물론을 체계화하고 있다는 점에서 매우 중요한 저작이다. 이 저술은 비록 그 당시에는 출판이 되지 않아서 한 권의 책으로서의 완결성이 부족하지만, 그러나 마르크스주의에서 핵심이 되고 있는 사상들을 잘 보여주고 있다. 그래서 이번 연구 작업은 『독일 이데올로기』를 텍스트로 삼아서 거기에 나오는 주요 개념들이나 토픽들 즉 ‘역사적 유물론’, ‘사회 구성체’, ‘이데올로기’, ‘소외’, ‘공산주의 혁명’, ‘공산주의 사회’를 중심으로 그 의미를 분석하고 이와 더불어 이러

한 개념들 사이의 연관 관계도 규명하고 있다. 그리고 이러한 내용을 디지털화하여 ‘토픽 맵’(Topic Map)의 형태로 구현하기 위한 기초적 작업도 병행하고 있다.

이번 프로젝트는 철학 텍스트에 나오는 주요 개념의 의미와 그 개념들 사이의 상호 연관성을 분석하고 나아가 그 내용을 디지털화하여 많은 사람들이 쉽게 인터넷을 통해서 철학 텍스트에 접근할 수 있도록 하는 것을 목표로 삼고 있다. 필자는 이러한 연구 작업이 정보화 시대에 필수적인 작업이라고 생각하며 그래서 이번 프로젝트에 참여하여 공동으로 연구를 수행한 것에 보람을 느낀다. 나름대로 최선을 다하여 객관적인 시각에서 텍스트를 분석하려고 했지만 아무래도 필자의 무지와 편견, 게으름으로 인해서 부족하거나 잘못된 부분이 많을 것으로 생각된다. 아무쪼록 이러한 작업이 마르크스와 엥겔스의 저작을 이해하는 데 작은 보탬이 되기를 기대한다.

차가운 바람이 불고 눈발이 내릴 때 글을 쓰기 시작했는데 벌써 개나리와 진달래가 피었다가 졌으며, 이제 신록도 그 아름다운 열은 연두색을 멀리하고 있다. 올해도 꽃구경 한 번 제대로 못하고 봄을 보내니 아쉽기도 하지만 그래도 두툼한 한 권의 책을 얻게 되어서 위안이 된다. 이 프로젝트에 함께 참여하신 연구원 여러분들, 연구 책임자로서 작업을 독려해 주신 백종현 교수님, 힘을 북돋워주신 진병운 선생님, 정윤석 선생님께 깊은 감사의 말을 전하고 싶다. 그리고 평소 따뜻한 관심과 배려를 아끼지 않으신 차인석 교수님, 홍종률 교수님, 이상훈 교수님, 이성백 교수님, 정호근 교수님, 박찬국 교수님, 항상 나에 대한 든든한 후원자인 가족들, 말벗이 되어준 대학원 동료들께 이번 기회에 감사의 마음을 전하고 싶다.

2003년 4월 25일

관악산 기슭에서 손 철 성



## 목차

제1부 『독일 이데올로기』의 저자와 구성 체계 .....	1
I. 마르크스의 생애와 대표 저작 .....	1
II. 엥겔스의 생애와 대표 저작 .....	7
III. 『독일 이데올로기』의 구성 .....	11
IV. 『독일 이데올로기』의 목차 .....	17
제2부 『독일 이데올로기』의 개념 체계도 .....	21
I. 역사적 유물론 .....	21
II. 사회 구성체 .....	24
III. 이데올로기 .....	27
IV. 소외 .....	29
V. 공산주의 혁명 .....	32
VI. 공산주의 사회(사회주의 사회) .....	35
제3부 『독일 이데올로기』의 주요 개념 분석 .....	39
I. 역사적 유물론(유물론적 역사관) .....	39
1. ‘역사적 유물론’ 개념의 역사적 배경 .....	39
2. 관념론적 역사관에 대한 비판 .....	42
1) 헤겔의 목적론적 역사관에 대한 비판 .....	43
2) 청년헤겔학파의 역사관에 대한 비판 .....	47
3) 포이에르바하의 인간학적 유물론에 대한 비판 .....	53
3. 역사적 유물론 .....	55
1) 학문에서 역사적 관점의 중요성 .....	55
2) 역사에서 물질적 생산 활동의 중요성 .....	55
(1) 역사 서술의 출발점으로서 물질적 생산 활동 .....	56
(2) 역사의 기본 전제로서 물질적 생산 활동 .....	57

(3) 역사의 원동력으로서 물질적 생산 활동 .....	60
(4) 사회적 삶의 토대로서 물질적 생산 활동 .....	61
① 사회 제도의 토대로서 물질적 생산 활동 .....	61
② 사회적 의식의 토대로서 물질적 생산 활동 .....	62
(5) 인간의 의지로부터 독립된 존재로서 물질적 생산 활동 ....	65
(6) 경험적으로 관찰 가능한 대상으로서 물질적 생산 활동 ....	67
3) 역사적 유물론의 주요 특징 .....	70
(1) 과학주의 또는 실증주의 .....	70
(2) 역사주의 .....	74
(3) 경제 결정론 .....	77
4. ‘역사적 유물론’과 관련된 몇 가지 문제점 .....	79
1) 과학주의 또는 실증주의의 문제점 .....	79
2) 역사주의의 문제점 .....	82
3) 경제 결정론의 문제점 .....	85
II. 사회 구성체 .....	86
1. ‘사회 구성체’ 개념의 역사적 배경 .....	86
2. 물질적 토대로서 생산 양식 .....	87
1) 물질적 생산 활동의 중요성 .....	87
2) 생산 양식의 변화로서 역사 .....	89
3) 생산력과 생산 관계 .....	90
(1) 생산력 .....	90
(2) 생산 관계 .....	93
(3) 소유 관계와 계급 .....	95
4) 생산 양식의 종류 .....	97
(1) 원시 공동체 .....	97
(2) 고대 노예제 및 아시아적 생산 양식 .....	98
(3) 봉건제 .....	100
(4) 자본주의 .....	100
(5) 공산주의 .....	102

5) 물질적 토대로서 시민 사회 .....	104
3. 사회적 의식과 제도의 영역으로서 상부 구조 .....	106
1) 물질적 토대에 기반한 상부 구조 .....	106
2) 사회적 의식 .....	108
(1) 사회적 산물로서 의식 .....	108
(2) 계급적 이해 관계의 반영으로서 이데올로기 .....	111
3) 사회 제도 .....	113
(1) 계급 지배의 도구로서 국가 .....	114
(2) 계급적 이해 관계의 산물로서 법 .....	117
4. ‘사회 구성체’와 관련된 몇 가지 문제들 .....	120
1) 토대와 상부 구조의 구분의 문제 .....	120
2) 토대와 상부 구조의 상호 관계의 문제 .....	122
3) 사회 구성체의 종류의 문제 .....	125
III. 이데올로기 .....	127
1. ‘이데올로기’ 개념의 역사적 배경 .....	127
2. 『독일 이데올로기』에 나타난 ‘이데올로기’ 개념 .....	130
1) ‘독일 이데올로기’란 무엇인가? .....	130
2) ‘허위 의식’으로서 이데올로기 .....	131
3) 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기 .....	134
(1) 유물론적 관점 .....	134
(2) 사회적 존재에 의해서 규정되는 의식 .....	134
(3) 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기 .....	135
4) 계급적 이해 관계의 반영으로서 이데올로기 .....	138
(1) 사회 분열로 인한 허위 의식의 발생 .....	138
(2) 계급적 이해 관계의 옹호자로서 이데올로그 .....	139
3. 다른 사상가들의 이데올로기 개념과의 비교 .....	140
1) 이데올로기 개념의 확대와 적극적 기능 .....	140
(1) 레닌의 이데올로기 개념 .....	141
(2) 그람시의 이데올로기 개념 .....	141

(3) 소련과 동독의 저작들에 나타난 이데올로기 개념 .....	142
2) 칼 만하임의 이데올로기 개념과 지식 사회학 .....	144
3) 마르크스와 엥겔스의 이데올로기 개념에 대한 정리 .....	146
4. ‘이데올로기’ 개념과 관련된 문제점 .....	148
IV. 소외 .....	151
1. ‘소외’ 개념의 역사적 배경 .....	151
2. 마르크스와 엥겔스의 인간관 .....	154
1) ‘유적 존재’로서 인간 .....	155
2) ‘사회적 관계의 총체’로서 인간 .....	160
3) 인간에 대한 두 가지 규정의 상호 관계 .....	165
3. 마르크스와 엥겔스의 소외론 .....	166
1) 사적 소유로 인한 소외 .....	167
(1) 노동 생산물로부터의 소외 .....	167
(2) 생산 과정으로부터의 소외 .....	168
(3) ‘유적 존재’로부터의 소외 .....	169
(4) 인간으로부터 인간의 소외 .....	169
(5) 소외의 원인으로서는 사적 소유 .....	170
2) 분업으로 인한 소외 .....	174
(1) 사회적 분업으로 인한 소외 .....	174
(2) 기술적 분업으로 인한 소외 .....	178
4. 인간 본질 및 소외 개념과 관련된 몇 가지 문제들 .....	179
1) 소외론과 역사적 유물론의 대립의 문제 .....	179
2) 노동 중심적 인간관의 문제 .....	182
3) 다른 소외 원인들의 간과의 문제 .....	183
4) 소외의 지양 가능성 문제 .....	184
V. 공산주의 혁명 .....	185
1. ‘공산주의 혁명’ 개념의 역사적 배경 .....	185
2. 공상적 사회주의에 대한 비판 .....	188
1) 청년헤겔학파의 사회주의 이론에 대한 비판 .....	188

2) 독일의 ‘진정한 사회주의’ 이론에 대한 비판 .....	192
3) 프랑스와 영국의 초기 사회주의자들에 대한 비판 .....	196
3. 과학적 사회주의 이론 .....	198
1) 과학적 사회주의 이론이란 무엇인가? .....	198
2) 공산주의 혁명의 조건 .....	200
(1) 혁명의 일반적 조건 .....	200
(2) 공산주의 혁명의 조건 .....	204
① 사회적 생산과 사적 소유의 모순의 심화 .....	204
② 혁명적 노동자 계급의 형성 .....	206
3) 공산주의 혁명의 주체와 방법 .....	208
(1) 혁명의 주체로서 프롤레타리아 계급 .....	208
① 혁명적 의식의 창출자로서 프롤레타리아 계급 .....	208
② 최대의 세력으로서 프롤레타리아 계급 .....	211
③ 계급적 연대의 중심으로서 프롤레타리아 계급 .....	212
(2) 급진적인 혁명의 필요성 .....	213
(3) 프롤레타리아트 독재 .....	214
(4) 세계적 차원에서의 혁명 .....	215
4. ‘공산주의 혁명’ 이론과 관련된 몇 가지 문제들 .....	218
1) ‘과학적’ 방법의 문제점 .....	218
2) 급진적인 혁명의 문제점 .....	220
3) 혁명의 조건의 문제 .....	222
4) 혁명의 주체의 문제 .....	223
5) 프롤레타리아트 독재의 문제 .....	226
6) 세계 혁명의 문제 .....	229
VI. 공산주의 사회 (사회주의 사회) .....	231
1. ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’ 개념의 역사적 배경 .....	231
2. 공산주의 사회의 이념 .....	235
3. 공산주의 사회의 구조와 운영 원리 .....	242
1) 사적 소유의 폐지 .....	243

2) 분업의 철폐 .....	247
3) 고도의 생산력 .....	249
4) 세계적인 보편적 교류 .....	251
5) 사회에 대한 의식적 지배와 통제 .....	253
6) 자유로운 개인들의 연합으로서의 공동체 .....	255
7) 필요에 따른 분배 .....	258
8) 계획적 생산 .....	261
4. 공산주의 사회 원리와 관련된 몇 가지 문제들 .....	264
1) 소외 문제의 해결에서 사적 소유 폐지의 과도한 중심성 ..	264
2) 분업 문제의 해결 방향의 애매성 .....	266
3) 계획적 생산과 개인적 자유의 대립 .....	270
4) 고도의 생산력 발전의 가능성 문제 .....	274
참고문헌 .....	277

## 일러두기

이 책에서 연구 대상으로 삼고 있는 『독일 이데올로기』의 독일어 판본과 한국어 판본은 아래와 같다. 그리고 자주 인용되는 마르크스와 엥겔스의 저서들에 대해서는 편의를 위해서 ‘[ ]’에 들어 있는 약칭을 사용하였다. 이 책에서 『독일 이데올로기』의 내용을 인용할 경우에는 독자의 편의를 위해 독일어 판본과 한국어 판본의 쪽수를 ‘ / ’ 부호의 앞과 뒤에 나란히 표기하였다.

### <독일어 판본>

Marx, K. / Engels, F., *Die Deutsche Ideologie* [DI], Marx Engels Werke [MEW] 3, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

### <한국어 판본>

Marx, K. / Engels, F., 『독일 이데올로기 I』, 김대웅 역, 두레, 1989.

### <마르크스와 엥겔스 저서의 약칭>

Marx, K., “Thesen über Feuerbach” [*Thesen*], MEW 3.

\_\_\_\_\_/ Engels, F., *Die Deutsche Ideologie* [DI], MEW 3.

\_\_\_\_\_/ Engels, F., *Manifest des Kommunistischen Partei* [*Manifest*], MEW 4.

\_\_\_\_\_, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [KPÖ], MEW 13.

\_\_\_\_\_, “Kritik des Gothaer Programms” [*Gothaer*], MEW 19.

\_\_\_\_\_, *Das Kapital* I [*Kapital* I], MEW 23.

\_\_\_\_\_, *Das Kapital* III [*Kapital* II], MEW 24.

\_\_\_\_\_, *Das Kapital* III [*Kapital* III], MEW 25.

\_\_\_\_\_, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*(1844) [ÖPM], MEW 40.

Engels, F., “Grundsätze des Kommunismus” [GK], MEW 4.

\_\_\_\_\_, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur*

*Wissenschaft* [ESUW], MEW 19

\_\_\_\_\_, *Anti-Dühring* [*Anti-Dühring*], MEW 20.

\_\_\_\_\_, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [FA], MEW 21.



## 제1부 『독일 이데올로기』의 저자와 구성 체계

### I. 마르크스의 생애와 대표 저작

마르크스(Marx, Karl Heinrich, 1818. 5. 5. ~ 1883. 3. 14.)

19세기 후반부터 20세기 후반에 이르기까지 거의 100여년 동안 사상적, 실천적으로 가장 커다란 영향력을 발휘했던 사상들 중의 하나는 마르크스주의였으며, 이것을 이론적으로 체계화하는 데 결정적인 기여를 했던 인물은 마르크스와 그의 사상적 동반자인 엥겔스였다. 마르크스에게는 수많은 찬사와 함께 비난도 쏟아졌는데, 『철학대사전』에서는 마르크스에게 찬사를 보내면서 그의 업적에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“노동자 계급의 천재적인 과학자이자 혁명가이며 과학적 사회주의의 창시자. 엥겔스와 함께 그는 그의 이름을 딴 마르크스주의 철학, 즉 변증법적 유물론과 역사적 유물론을 창조했으며, 노동자 계급의 정치 경제학과 과학적 공산주의를 확립했다. 그의 철학은 인류의 철학 사상과 사회 이론적 사상에서 하나의 혁명을 이룩했다. 마르크스는 독일 노동 운동과 국제 노동 운동의 교사이자 지도자가 되었으며, 한 세대 전체에 걸쳐서 프롤레타리아 혁명가들을 교육했다.”(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 346쪽)

마르크스는 엥겔스와 함께 자연과 사회에 대한 철학 이론, 즉 변증법적 유물론과 역사적 유물론을 체계화하였을 뿐만 아니라, 자본주의의 운동 방식과 그 문제점을 규명하는 정치 경제학 이론, 그리고 사회주의 사회의 건설 방법과 관련된 과학적 사회주의 이론을 체계화하였다. 마르크스는 이렇게 마르크스주의를 이론적으로 체계화한 이론가였을 뿐만 아니라 또한 노동 운동이나 사회 변혁 운동과 같은 실천적 활동에도 적극적으로 참여하였던 혁명가이기도 하였다.

1818년 5월 5일 마르크스는 독일의 트리에(Trier)에서 태어났다. 그의 집안은 원래 유대교를 믿었는데, 그의 아버지인 하인리히 마르크스(Heinrich Marx)는 유대인에 대한 탄압을 피하기 위해서 개신교로 개종

하였다. 그의 아버지는 변호사였는데, 사상적으로는 이성을 힘을 신뢰하는 계몽주의자이자 자유주의자였다. 마르크스는 이러한 중산층 집안에서 유복하면서도 자유로운 생활을 하면서 유년 시절을 보냈다. 그는 트리에의 김나지움(Gymnasium)에서 고전 문학 및 계몽주의를 공부하였으며, 1835년에는 법학을 공부하기 위해서 본(Bonn) 대학에 입학하였다. 마르크스는 이 당시에 고향 트리에에서 자신보다 네 살이 많은 예니(Jenny von Westphalen)와 사랑에 빠져 약혼까지 하였지만, 주변의 반대로 인해서 1843년에야 결혼을 할 수 있었다.

1836년에 마르크스는 본 대학에서 베를린(Berlin) 대학의 법학부로 옮겨갔지만 법학보다는 철학과 역사학에 더 많은 관심을 갖고 있었다. 그는 특히 그 당시에 독일에서 영향력을 발휘하고 있었던 헤겔(Hegel) 및 헤겔학파의 철학에 많은 관심을 갖고 있었으며 그래서 청년헤겔학파가 주도하는 클럽에도 가입하였다. 철학 공부를 계속하던 그는 1841년 예나(Jena) 대학의 철학부에서 「데모크리토스와 에피쿠로스의 자연 철학의 차이」라는 논문으로 박사학위를 받았다. 이 논문은 헤겔의 영향을 강하게 받았지만 다른 한편으로 관념론에 대한 비판의 측면도 보이고 있다. 그 당시 프로이센(Preußen) 정부는 사회 현실에 대해서 비판적이었던 청년헤겔학파를 탄압하였으며, 이로 인해 마르크스는 대학에 남아서 계속 연구 활동에 전념하는 길을 포기할 수밖에 없었다.

1841년에 트리에로 돌아온 마르크스는 정치 신문인 「라인 신문」의 일에 몰두하였고 1842년에는 이 신문의 편집장이 되었다. 이때 마르크스는 공화제와 보통 선거권을 주장하는 급진적 자유민주주의 입장에 서 있었지만, 점차 공산주의와 철학적 유물론의 입장으로 전환하기 시작하였다. 마르크스는 나중에 『정치 경제학 비판』의 서문에서 이 당시를 회상하면서 “나는 처음으로 이른바 물질적 이해 관계를 다루지 않을 수 없는 곤혹스러움을 경험했다”(KPÖ 7쪽)고 밝히고 있다. 이때부터 마르크스는 순수한 정치에 대한 관심으로부터 물질적 이해 관계와 같은 경제적 문제에 대한 관심으로 나아가기 시작하였다.

1843년에 「라인 신문」이 프로이센 정부에 의해서 폐간되자 마르크스는 아내와 함께 파리(Paris)로 이주하였다. 마르크스는 거기에서 급속한 산업

화의 모습과 함께 노동자들의 빈곤한 삶을 보게 되었으며, 또한 거기서 활동하고 있던 여러 공산주의 조직과도 접촉하면서 조직적인 노동자 운동을 경험하게 되었다. 그래서 마르크스는 노동자 계급에 대한 새로운 관점을 확립하기 시작하였다. 이러한 관점은 그가 1844년에 루게(Ruge)와 함께 발행한 『독불 연보』라는 잡지에 기고한 두 편의 논문에 잘 드러나 있다. 그는 「유대인 문제에 대하여」에서 사적 소유와 개인주의를 타파하는 혁명만이 인간 해방을 가져다준다고 보았다. 또 「헤겔 법철학 비판 서설」에서는 독일의 부르주아 계급은 혁명성을 상실하였기 때문에 오직 프롤레타리아 계급만이 보편적 인간 해방을 위한 혁명의 주체가 될 수 있다고 주장하였다. 이처럼 마르크스는 프롤레타리아트 혁명을 통한 공산주의 사회의 건설을 주장하는 등 그의 사상은 급진적 민주주의에서 혁명적 공산주의로 이행하게 되었다.

1844년 마르크스는 아담 스미스(Adam Smith), 리카아도(Ricardo) 등의 경제학 저서를 본격적으로 연구하면서 이들을 비판하는 『경제학 철학 수고』를 썼다. 흔히 『경제학 수고』라고 불리는 이 책은 초고의 형태로 보관되다가 1932년에 처음으로 출판되었는데, 여기에는 비록 헤겔 철학의 영향이 아직도 남아 있었지만 그러나 인간론 및 소외론과 관련된 중요한 내용이 담겨져 있다. 마르크스는 인간을 ‘유적 존재’(Gattungswesen)로, 즉 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 통해 자신의 본질을 실현하는 사회적 존재로 규정하면서, 이러한 인간의 본질적인 존재 양식이 자본주의적 사적 소유에 의해서 왜곡되고 억압됨으로써 인간 소외가 발생한다고 주장하고 있다. 이 책이 출판됨으로써 마르크스주의를 과학주의의 시각이 아니라 인간론이나 소외론의 시각에서 새롭게 해석하려는 이론들이 등장하였으며 이로 인해 많은 논쟁이 벌어지기도 하였다.

1844년 마르크스는 파리에서 엥겔스와 만나게 되었는데, 이후에 두 사람은 평생 동안 서로 협력하면서 공동 작업을 하는 사상적 동반자가 되었다. 마르크스와 엥겔스는 최초의 공동 작업으로 같은 해에 『신성 가족』을 썼는데, 이것은 브루노 바우어(Bruno Bauer)를 비롯한 청년헤겔학파의 관념론적 견해를 비판하는 내용을 담고 있다. 1845년에 마르크스는 프랑스의 파리에서 추방당하여 브뤼셀(Brüssel)로 거주지를 옮기게 되었으며

여기서 연구 활동을 계속하였다. 마르크스는 11개의 테제로 이루어진 「포이에르바하에 대한 테제」를 작성하였는데, 여기서 그는 포이에르바하(Feuerbach)의 인간학적 유물론의 한계를 지적하면서 실천적 유물론을 옹호하였다. 그는 널리 알려진 11번째 테제에서 “지금까지 철학자들은 세계를 다양하게 해석해 왔다. 그러나 중요한 것은 세계를 변혁하는 것이다.”(*Thesen* 7쪽)라고 말하면서 변혁적 실천의 중요성을 강조하였다.

1845년에서 1846년에 걸쳐서 마르크스와 엥겔스는 공동으로 역사적 유물론을 이론적으로 체계화한 『독일 이데올로기』를 저술하였다. 이 책은 ‘독일 이데올로기’ 즉 현실을 제대로 인식하지 못하고 관념론적 태도를 취하고 있는 기존의 독일 철학이나 사상을 비판하려는 목적으로 쓰여졌다. 마르크스와 엥겔스는 포이에르바하를 비롯한 브루노 바우어(Bruno Bauer), 막스 슈티르너(Max Stirner)와 같은 청년헤겔학파의 관념론적 견해를 비판하였으며, 또한 칼 그윈(Karl Grün)이나 게오르그 쿨만(Georg Kuhlman)과 같은 이론가들이 내세우는 ‘진정한 사회주의’가 사회주의를 건설하기 위한 과학적 방안을 제시하지 못하고 있다고 비판하였다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 역사와 사회를 물질적인 생산 활동을 토대로 이해할 것을 주장하면서, 공산주의 혁명을 위한 물질적 조건이 자본주의 사회에 내재하며 나아가 이러한 혁명은 프롤레타리아 계급이 주체가 되는 혁명적 방법을 통해서 달성될 수 있다고 강조하였다. 그래서 이 책은 마르크스주의를 과학적인 단계로 성숙시키는 데 결정적인 계기가 되었던 책으로 평가받기도 하는데, 그 동안 원고의 형태로 보관되다가 1932년에 소련에서 처음으로 출판되었다.

1847년에 마르크스는 『철학의 빈곤』이라는 책을 통해 프루동(Proudhon)의 사회주의 이론이 프롤레타리아트 혁명을 거부하는 소시민적 입장을 취하고 있다고 비판하였다. 그 당시에 마르크스는 엥겔스와 함께 실천적인 정치 활동에도 직접적으로 뛰어들어 사회주의자들의 비밀 단체인 ‘의인 동맹’의 주도권을 장악하였으며, 1847년에는 이 단체를 공개적 혁명 조직인 ‘공산주의자 동맹’으로 바꾸었다. 1848년에 마르크스와 엥겔스는 이 단체의 강령을 밝히는 선언문을 쓰게 되었는데 이것이 바로 그 유명한 『공산당 선언』이다. “만국의 노동자들이여, 단결하라!”(*Manifest* 493쪽)는

널리 알려진 문구로 끝을 맺고 있는 이 책은 프롤레타리아의 계급 투쟁에 대한 분석과 함께 공산적 사회주의자들에 대한 비판도 포함하고 있다. 이 책은 마르크스주의를 처음으로 대중들에게 널리 알리게 되는 계기가 되었을 뿐만 아니라 가장 많이 읽히는 공산주의 문헌이 되었다.

1848년 프랑스를 비롯하여 유럽 각국에서 왕정에 대항하여 공화정을 세우려는 혁명이 일어나자 마르크스는 독일로 되돌아가서 「신라인 신문」을 통해 급진적 민주주의 관점에서 혁명의 소식을 전달하고 이를 이론적으로 분석하였다. 1849년 혁명이 실패한 후에 마르크스는 독일에서 추방되었으며, 그 후에 파리를 거쳐 영국의 런던(London)으로 가서 거기에서 사망할 때까지 거주하였다. 1850년부터 1852년까지 마르크스는 이 혁명을 집중적으로 연구하여 『1848년에서 1850년 사이의 프랑스 계급 투쟁』과 『루이 보나파르트의 브뤼메르 18일』이라는 책을 저술하였다. 그는 1848년 파리 노동자들의 봉기가 공화국 정부에 의해서 분쇄되는 것을 보면서, 이제 부르주아지와 봉건 세력 사이의 투쟁보다는 부르주아지와 프롤레타리아트 사이의 투쟁이 더 중요하게 부각되고 있으며, 혁명의 과도적 단계에서는 프롤레타리아트 독재가 필요하다는 점을 주장하였다.

1850년대에 마르크스는 영국의 대영박물관을 드나들면서 경제학과 관련된 서적들을 집중적으로 탐독하였으며, 이후 수십 년 동안 정치 경제학에 대한 연구에 몰두하였다. 그는 수많은 경제학 저서들을 읽으면서 그 내용을 발췌하거나 정리하고, 또 자신의 생각을 이론적으로 정리하여 초고를 쓴 다음에 이것을 다시 세밀하게 수정하는 작업을 끊임없이 반복하였다. 결국 마르크스는 죽을 때까지 자신이 계획하였던 ‘경제학’을 완성하지는 못하였지만, 몇 권의 경제학 책을 출판하였고 이와 더불어 경제학과 관련된 많은 분량의 원고를 남겼다. 1850년대와 1860년대에 걸쳐서 마르크스는 엥겔스로부터 지속적인 재정적 지원을 받았음에도 불구하고 경제적 궁핍으로 인해서 커다란 고통을 겪었는데 그러나 이에 굴하지 않고 경제학 연구에 더욱 정진하였다.

1857년에서 1858년 사이에 마르크스는 『자본론』의 초고에 해당하는 『정치 경제학 비판 요강』을 썼는데, 이것은 그 당시에는 출판되지 않았으며 나중에 소련에서 1939년에 출판되었다. 이 책에 붙여진 서론은 주로

변증법에 대해 서술하고 있는데, 이것은 정치 경제학의 탐구 방법뿐만 아니라 변증법에 대한 그의 관점을 잘 보여주고 있다. 1859년에 마르크스는 이 초고의 첫 부분을 새로 개정하여 상품과 화폐를 중심으로 자본주의 경제를 분석하는 『정치 경제학 비판』이라는 책을 출판하였다. 그는 이 책의 서문에서 자신의 사상적 발전 과정을 설명하면서 이와 더불어 자신의 이론적 연구에서 길잡이가 되었던 역사적 유물론의 개괄적인 내용을 한 쪽 정도의 분량으로 체계적으로 정리하여 밝히고 있다.

1860년대 초반에 마르크스는 『자본론』의 전체적인 내용과 구성 방식에 대한 윤곽을 결정지은 다음에 본격적으로 집필에 들어갔으며, 1867년에 드디어 『자본론』 제1권이 출판되었다. 『자본론』의 제2권과 제3권은 초고의 형태로 보관되다가 마르크스 사후에 엥겔스에 의해서 1885년과 1894년에 각각 출판되었다. 그리고 제4권에 해당되는 『잉여가치 학설사』는 마르크스가 기획만 하고 쓰지는 않았지만 이전에 쓰여진 관련된 초고를 토대로 나중에 출판되었다. 『자본론』은 상품에 대한 분석에서 출발하여 자본을 중심으로 자본주의 경제가 어떻게 운영되고 있는지를 밝히면서 나아가 자본주의가 내적 모순에 의해서 붕괴될 수밖에 없음을 규명하고 있다. 여기에는 노동 가치설, 잉여 가치와 착취, 생산 부문간의 불균형적 생산, 이윤율의 경향적 저하, 실업자의 증가, 공황의 발생 등 자본주의 경제의 운동 원리와 그 문제점을 분석한 풍부한 내용이 담겨져 있다.

1864년에 ‘국제 노동자 협회’ 즉 ‘제 1 인터내셔널’이 출범하였는데, 마르크스는 이 협회의 창립 선언문과 규약을 작성하고 행정적인 일에도 참여하는 등 적극적인 활동을 하면서 실질적인 지도자의 역할을 담당하였다. 1871년 프랑스에서 노동자들이 봉기하여 ‘코뮌’을 선포하자 마르크스는 이 혁명을 지지하기 위해서 『프랑스 내전』이라는 책을 썼다. 1875년에 마르크스는 독일 노동자당의 통합을 위해 새로 제정된 강령을 비판하는 「고타 강령 비판」을 썼다. 여기서 그는 자본주의 사회에서 공산주의 사회로의 이행과 관련하여 과도적 단계에서는 프롤레타리아트의 혁명적 독재가 필요하며, 또 공산주의의 낮은 단계인 사회주의 사회와 높은 단계인 공산주의 사회를 구분해야 한다고 주장하였다. 그는 공산주의의 낮은 단계에서는 ‘능력에 따른 분배’ 원리가 적용되며 반면에 높은 단계에서는

‘필요에 따른 분배’ 원리가 적용된다고 말하였다.

1883년 뛰어난 이론가이자 혁명가로서 노동자 계급을 위해 열정적인 삶을 살았던 마르크스는 거의 65세가 다 되어 가는 나이에 영국에서 삶을 마감하였다. 비록 마르크스는 자신이 그토록 기대하였던 공산주의 혁명이 성공하는 것을 보지 못하고 세상을 떠났지만 그의 사상은 20세기의 사회주의 혁명을 통해서 세계를 뒤흔드는 강력한 힘을 발휘하게 되었다.

## II. 엥겔스의 생애와 대표 저작

엥겔스(Engels, Friedrich, 1820. 11. 28. ~ 1895. 8. 5.)

19세기 후반부터 20세기 후반에 이르기까지 거의 100여년 동안 사상적, 실천적으로 가장 커다란 영향력을 발휘했던 사상들 중의 하나는 마르크스주의였으며, 이것을 이론적으로 체계화하는 데 결정적인 기여를 했던 인물은 엥겔스와 그의 사상적 동반자인 마르크스였다. 마르크스와 마찬가지로 엥겔스에게도 수많은 찬사와 함께 비난이 쏟아졌는데, 『철학대사전』에서는 엥겔스에게 찬사를 보내면서 그의 업적에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“열성적인 혁명가요 천재적인 과학자인 엥겔스는 마르크스와 함께 마르크스주의 철학, 정치 경제학 및 과학적 공산주의 등 마르크스주의의 근본적인 구성 요소 및 일체를 발전시키는 데 기여했으며, 변증법적 유물론 및 역사적 유물론을 기초함으로써 인류의 철학적 사유에 일대 혁명을 일으켰다. 그는 마르크스주의 세계관의 발전에 기여한 점 이외에도, 변증법적 유물론 및 역사적 유물론을 적용하여 인간의 지식을 풍부하게 만들었다. 다시 말해 역사, 특히 독일 인민의 역사, 군사 이론, 미학, 언어학, 문학 이론 및 자연 과학의 철학적 문제의 연구 등 다양한 지식 분야에서 탁월한 인식을 획득했다. 엥겔스는 마르크스가 사망한 후, 『자본론』의 제2권과 제3권을 완성하여 출판하는 데 특히 큰 공을 세웠다.”(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 860쪽)

엥겔스는 마르크스와 함께 자연과 사회에 대한 철학 이론, 즉 변증법적 유물론과 역사적 유물론을 체계화하였을 뿐만 아니라, 자본주의의 운동

방식과 그 문제점을 규명하는 정치 경제학 이론, 그리고 사회주의 사회의 건설 방법과 관련된 과학적 사회주의 이론을 체계화하였다. 마르크스가 후기에 주로 경제학 연구에 집중하였다면, 엥겔스는 자연 과학의 철학적 문제 등 주로 변증법적 유물론의 연구에 집중하였다. 또 엥겔스는 마르크스주의를 대중적으로 보급하는 데도 많은 힘을 쏟기도 하였다. 엥겔스는 이렇게 마르크스주의를 이론적으로 체계화한 이론가였을 뿐만 아니라 또한 노동 운동이나 사회 변혁 운동과 같은 실천적 활동에도 적극적으로 참여하였던 혁명가이기도 하였다.

1820년 11월 28일 엥겔스는 독일의 바르멘(Barmen)에서 태어났다. 그의 아버지는 공장을 운영하는 경영주였기 때문에 그는 경제적으로 풍족한 가정에서 자랄 수 있다. 엥겔스는 엘버펠트(Elberfeld)에 있는 김나지움(Gymnasium)에 입학하였으며, 브레멘(Bremen)의 한 상점에서 견습 생활도 하였는데 이때 ‘청년 독일’ 그룹에 가입하여 시사 평론적인 글을 쓰기도 하였다. 그는 베를린(Berlin)에서 군 복무를 하는 동안 철학 강의를 들으면서 헤겔(Hegel) 철학에 대한 적극적인 옹호자가 되었으며, 청년헤겔학파와 교류하면서부터 포이에르바흐(Feuerbach)로부터도 많은 영향을 받게 되었다. 그 당시에 엥겔스는 사상적으로 급진적 민주주의를 지지하였다.

1842년 엥겔스는 영국의 맨체스터(Manchester)로 이주하였는데, 여기서 그는 공장 노동자들의 비참한 생활을 경험하게 되었고 이를 계기로 영국의 노동 운동의 지도자들과도 사귀게 되었다. 이러한 과정을 통해 엥겔스는 프롤레타리아트 혁명을 주장하는 공산주의자가 되었는데, 이러한 변화를 잘 보여주는 것이 그 당시에 쓰여진 저술들이다. 1844년에 그는 『독불 연보』에 발표한 「국민 경제학 비판 개요」에서 사회주의 관점에 입각하여 자본주의적 사적 소유의 문제점을 비판하였다. 1845년에는 『영국의 노동 계급의 상태』라는 책을 출판하였는데, 여기서 그는 물질적 생산 활동이 역사의 발전 과정에서 중요한 역할을 한다는 점, 그리고 자본주의 경제에 대한 분석을 통해 계급 투쟁이 필연적으로 발생할 수밖에 없으며 따라서 프롤레타리아가 혁명에서 중요한 역할을 담당하게 된다는 점을 규명하였다. 여기서 볼 수 있듯이 엥겔스는 마르크스와의 만남 이전에도 이미



역사적 유물론의 기본틀을 독자적으로 갖추고 있었다.

1844년에 엥겔스는 파리(Paris)에서 마르크스와 만나게 되었는데, 이 후에 두 사람은 평생 동안 서로 협력하면서 공동 작업을 하는 사상적 동반자가 되었다. 마르크스가 나중에 경제학 연구에 전념하게 된 것도 엥겔스와의 이러한 만남이 결정적인 계기가 되었던 것으로 볼 수 있다. 엥겔스와 마르크스는 최초의 공동 작업으로 같은 해에 『신성 가족』을 썼는데, 이것은 브루노 바우어(Bruno Bauer)를 비롯한 청년헤겔학파의 관념론적 견해를 비판하는 내용을 담고 있다.

1845년에서 1846년에 걸쳐서 엥겔스와 마르크스는 공동으로 역사적 유물론을 이론적으로 체계화한 『독일 이데올로기』를 저술하였다. 이 책은 ‘독일 이데올로기’ 즉 현실을 제대로 인식하지 못하고 관념론적 태도를 취하고 있는 기존의 독일 철학이나 사상을 비판하려는 목적으로 쓰여졌다. 엥겔스와 마르크스는 포이에르바하를 비롯한 브루노 바우어(Bruno Bauer), 막스 슈티르너(Max Stirner)와 같은 청년헤겔학파의 관념론적 견해를 비판하였으며 또한 칼 그뤼(Karl Grün)이나 게오르그 쿨만(Georg Kuhlman)과 같은 이론가들이 내세우는 ‘진정한 사회주의’가 사회주의를 건설하기 위한 과학적 방안을 제시하지 못하고 있다고 비판하였다. 엥겔스와 마르크스는 역사적 유물론의 관점에서 역사와 사회를 물질적인 생산 활동을 토대로 이해할 것을 주장하면서, 공산주의 혁명을 위한 물질적 조건이 자본주의 사회에 내재하며 나아가 이러한 혁명은 프롤레타리아 계급이 주체가 되는 혁명적 방법을 통해서 달성될 수 있다고 강조하였다. 그래서 이 책은 마르크스주의를 과학적 단계로 성숙시키는 데 결정적인 계기가 되었던 책으로 평가받기도 하는데, 그 동안 원고의 형태로 보관되다가 1932년에 소련에서 처음으로 출판되었다.

1845년부터 엥겔스는 실천적인 정치 활동에도 직접적으로 뛰어들어서 사회주의자들의 비밀 단체인 ‘의인 동맹’의 주도권을 마르크스와 함께 장악하였으며, 1847년에는 이 단체를 공개적 혁명 조직인 ‘공산주의자 동맹’으로 바꾸었다. 이때 엥겔스는 이 동맹의 강령 초안을 문답 형식으로 작성하였는데 이것이 「공산주의의 원리」이다. 1848년에 엥겔스와 마르크스는 이 초안을 바탕으로 이 동맹의 강령을 밝히는 『공산당 선언』을 썼다.

“만국의 노동자들이여, 단결하라!”(*Manifest* 493쪽)는 유명한 문구로 끝을 맺고 있는 이 책은 프롤레타리아의 계급 투쟁에 대한 분석과 함께 공산적 사회주의자들에 대한 비판도 포함하고 있다. 이 책은 마르크스주의를 처음으로 대중들에게 널리 알리게 되는 계기가 되었을 뿐만 아니라 가장 많이 읽히는 공산주의 문헌이 되었다.

1848년 프랑스를 비롯하여 유럽 각국에서 왕정에 대항하여 공화정을 세우려는 혁명이 일어나자 엥겔스는 마르크스와 함께 「신라인 신문」 등을 통해 노동자 계급과 공산주의 세력의 요구를 대변하였다. 엥겔스는 빌리히(Willich) 의용군의 부관이 되어 팔츠(Pfalz) 전투와 바덴(Baden) 전투에 직접 참여하기도 하였다. 그는 혁명이 실패한 후 1850년에서 1852년 사이에 이 혁명의 경험을 다룬 『독일 농민 전쟁』과 『독일에서의 혁명과 반혁명』이라는 책을 썼다. 또 「뉴욕 데일리 트리뷴」에 기고한 글을 통해서 마르크스주의적 군사 이론가로서도 명성을 얻었다. 1864년에 ‘국제 노동자 협회’ 즉 ‘제 1 인터내셔널’이 출범하였는데, 엥겔스는 마르크스를 적극적으로 도우면서 이 협회의 활동에도 적극적으로 참여하였다. 1871년 프랑스에서 노동자들이 봉기하여 ‘코뮌’을 선포하자 그는 이 혁명을 지지하는 입장을 밝히기도 하였다.

1876년에서 1878년 사이에 엥겔스는 그의 주요 저작인 『반 듀링론』을 저술하였다. 여기서 그는 듀링(Dühring)의 이론을 비판하는 데 그치지 않고 더 나아가 철학, 정치 경제학, 과학적 사회주의 이론 등 여러 분야에 걸쳐서 그 동안 마르크스주의 진영에서 이룩한 이론적 성과물을 총괄적이면서도 체계적으로 정리하였다. 이 당시에 엥겔스는 자연 과학에 대한 연구에 몰두하여 자연의 변증법적 운동을 탐구하면서 『자연 변증법』을 쓰기 시작하였다. 이 책에서 그는 유물론과 변증법 이론을 더욱 심화시키면서, 처음으로 유물론적 변증법의 세 가지 기본 법칙인 대립물의 통일과 투쟁 법칙, 양질 전화의 법칙, 부정의 부정 법칙을 정식화하였다. 그러나 이 저술은 미완성인 채로 남겨져 있다가 1925년에 소련에서 출판되었다.

1880년 엥겔스는 『반 듀링론』에서 세 개의 장을 뽑아서 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』이라는 책을 출판하였다. 이것은 사회주의의 발전 과정을 역사적, 이론적으로 고찰하고 있는 책인데, 간결한 문체와 명료

한 내용으로 인해서 그 당시에도 이미 여러 나라의 언어로 출판되었으며 나중에는 사회주의에 대한 대중적 입문서로 자리잡게 되었다.

1883년 마르크스가 사망한 이후에도 엥겔스는 활발하게 이론적 작업을 하였으며 1884년에 『가족, 사유 재산 및 국가의 기원』을 출판하였다. 그는 역사적 유물론의 관점에서 원시 부족 사회를 연구하여 원시 사회로부터 노예제로의 이행 과정을 해명하였으며, 이와 더불어 사유 재산의 형성 과정을 토대로 하여 일부일처제의 가족 형태 및 계급과 국가의 역사적 형성 과정과 그 성격을 규명하였다.

1880년대 후반에 접어들면서 독일의 노동 운동을 비롯하여 유럽 각국과 미국 등에서 마르크스주의를 지지하는 사람들이 많이 늘어나게 되었다. 1888년에 엥겔스는 『포이에르바하와 독일 고전 철학의 종말』이라는 얇은 책을 썼는데, 여기서 엥겔스는 헤겔과 포이에르바하의 철학을 비판적으로 고찰하면서 마르크스주의 철학, 즉 변증법적 유물론과 역사적 유물론의 핵심적 내용을 명료하게 정리하였다. 엥겔스는 마르크스가 사망하자 아직 출판되지 않은 마르크스의 주요 저서인 『자본론』 제2권과 제3권을 정리하여 1885년과 1894년에 각각 출판해 주었다.

1895년 뛰어난 이론가이자 혁명가로서 노동자 계급을 위해 열정적인 삶을 살았던 엥겔스는 거의 75세가 다 되어 가는 나이에 영국에서 삶을 마감하였다. 엥겔스는 영원한 친구이자 사상적 동반자인 마르크스와 끝까지 우정과 신뢰 관계를 유지하면서 그에 대한 정신적, 물질적인 성원을 아끼지 않았다. 아마 엥겔스가 없었다면 마르크스가 이룩한 이론적, 실천적 성과는 불가능했을지도 모른다. 비록 엥겔스가 마르크스와의 공동 작업에서 자신은 단지 ‘제 2 바이올린’의 역할을 했을 뿐이라고 겸손하게 말하고 있다고 해서, 그리고 ‘마르크스주의’라는 명칭에서 드러나듯이 엥겔스의 이론적 성과가 마르크스의 명성에 의해 가려지고 있다고 해서, 마르크스주의를 발전시키는 데 기여한 엥겔스의 독자적이면서도 중요한 역할이 부정되는 것은 아니다. 엥겔스는 자신이 그토록 기대하였던 공산주의 혁명이 성공하는 것을 보지 못하고 세상을 떠났지만 그의 사상은 20세기의 사회주의 혁명을 통해서 세계를 뒤흔드는 강력한 힘을 발휘하게 되었다.

### Ⅲ. 『독일 이데올로기』의 구성

『독일 이데올로기』는 1845-6년에 마르크스와 엥겔스에 의해서 쓰여졌는데 여러 가지 사정으로 인해 출판되지 못하다가 1932년 소련의 ‘마르크스-엥겔스-레닌 연구소’에 의해서 공식적으로 출판되었다. 이 책은 마르크스 사상의 핵심이라고 할 수 있는 역사적 유물론(historischer Materialismus)을 체계화한 최초의 저서로서 역사적 유물론의 기본 개념을 정초하고 있을 뿐만 아니라 또한 헤겔, 청년헤겔학과, 초기 사회주의자의 역사관이나 철학적 주장에 대해 광범위하고 깊이 있는 철학적 비판을 가하고 있다.

이 저서는 1845년 여름부터 1846년 가을까지에 걸쳐서 쓰여졌다. 마르크스는 1847년에 칼 그윈의 책을 반박하는 자신의 서평 원고에 대해 언급하면서 이 서평이 엥겔스와 공동으로 저작한 『독일 이데올로기』라는 책에 부록으로 실려 있다고 말하였다. 따라서 이 책이 마르크스와 엥겔스 사후에 출판되기는 하였지만 그러나 이 초고의 제목이 이미 그들에 의해서 붙여진 것이라고 볼 수 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』(1859년)의 서문에서도 이 저서에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

“ [...] 엥겔스가 1845년 봄 마찬가지로 브뤼셀에 거주할 때 우리는 독일 철학의 이데올로기적 견해에 대립하는 우리의 견해를 공동으로 완성하고 우리의 과거 철학적 의식을 사실상 청산하기로 결의했다. 이 결심은 헤겔 이후의 철학을 비판하는 형태로 실행에 옮겨졌다. 두꺼운 8절판 책 2권에 달하는 초고를 이미 베스트팔렌에 있는 출판사에 보냈는데, 그 후에 우리는 여건의 변화로 출판이 불가능해졌다는 소식을 들었다. 우리는 자기 이해라는 우리의 주요 목적을 달성한 이상 기꺼이 이 초고를 쥐들이 잡아 먹도록 내버려두었다.”(KPÖ 10쪽)

여기서 볼 수 있듯이, 이 초고는 원래 두 권의 책으로 출판할 예정이었지만 사정이 있어서 출판되지 못하였다. 엥겔스는 『포이에르바흐와 독일 고전 철학의 종말』(1888)의 서문에서 이 초고에 대해 다음과 같이 말하였다.

“[...] 나는 1845-6년의 낡은 원고를 찾아내어 다시 검토하여 손질하

였다. 그 중에서 포이에르바하에 관한 부분은 완성되어 있지 않았다. 이미 완성된 부분은 유물론적 역사관에 관한 서술이었는데, 그것은 경제사 분야에 대한 우리들의 지식이 그 당시에 얼마나 불충분하였는가를 보여줄 따름이었다. 초고에는 포이에르바하의 학설 자체에 대한 비판은 없었다. 그러나 그 대신에 나는 마르크스의 어떤 한 낡은 노트에서 포이에르바하에 대한 11개의 테제를 발견하였다.”(FA 264쪽)

여기서 독일어 판본으로 삼고 있는 디츠(Dietz) 출판사의 ‘마르크스 엥겔스 전집’(MEW)은 한 권으로 출판되었는데, 그 분량은 본문만 약 530쪽에 달하고 있으며 부록이나 색인을 포함할 경우에는 600쪽을 넘을 정도로 상당히 두꺼운 편이다. 이 책은 주로 그 당시의 청년헤겔학파인 슈티르너(Stirner)를 논파하기 위해 쓰여졌지만 그러나 그 이상의 중요한 내용을 담고 있는데, 그것은 바로 역사적 유물론에 관한 내용이다. 이러한 역사적 유물론의 개괄적인 내용은 마르크스가 저술한 『정치 경제학 비판』(1859년)의 서문에 잘 정리되어 서술되어 있는데, 이것의 상당 부분은 『독일 이데올로기』의 제1장을 요약한 것으로 볼 수 있다.

제1권은 루드비히 포이에르바하(Ludwig Feuerbach, 1804-1872), 브루너 바우어(Bruno Bauer, 1809-1882), 막스 슈티르너(Max Stirner, 1806 -1856) 등에 의해서 대표되는 근대 독일 철학, 특히 ‘청년헤겔학파’의 관념론적 측면을 비판하고 있다.

이 중에서도 제1장 「포이에르바하: 유물론적 관점과 관념론적 관점의 대립」은 루드비히 포이에르바하에 대해 다루고 있는 부분인데, 이것은 주로 역사에 대한 관념론적 관점을 비판하고 유물론적 관점을 옹호하고 있다는 점에서 역사적 유물론의 형성 과정을 이해하는 데 매우 중요하다. 이와 관련하여 ‘마르크스 엥겔스 전집’(MEW)의 편찬 서문은 “『독일 이데올로기』의 가장 중요한 성과는 역사적 유물론의 완성으로서, 그것의 기본 명제들은 이 저작의 제1장에서 처음으로 상세하게 서술되었다”(DI vii쪽)라고 말하고 있다. 캘리니코스(A. Callinicos)는 “제1장을 제외한 나머지 부분은 거의 마르크스와 청년헤겔주의자들 간의 모호한 말다툼으로 채워져 있으므로 읽지 않아도 좋다”(A. Callinicos, 『마르크스의 사상』, 273쪽)

라고 언급하고 있다. 여기서 볼 수 있듯이 『독일 이데올로기』에서 가장 중요한 부분은 제1장이다. 그래서 ‘토픽 맵’을 구축하는 이번 연구 작업에서도 이러한 일반적인 평가에 따라 주로 제1장을 분석의 중심으로 삼고 있다.

제2장 「성 브루노」는 이미 『신성 가족』(1845년)에서 비판한 적이 있던 브루너 바우어에 대해 고찰하고 있다.

제3장 「성 막스」는 막스 슈티르너에 대해 비판하고 있는 부분으로서 이 책의 절반 이상을 할애하여 이에 대해 아주 자세하게 다루고 있다.

제2권은 칼 그윈(Karl Grün, 1817-1887), 모제스 헤스(Moses Hess, 1812-1875) 등에 의해서 대표되는 독일 사회주의를 비판하고 있다. 이들은 ‘진정한 사회주의’를 표방하였는데 마르크스와 엥겔스는 이들의 사회주의 사상이 많은 문제점을 안고 있다고 비판한다.

제1장 「라인 연보」 또는 진정한 사회주의의 철학』에서는 『라인 연보』에 실린 이들의 사회주의 사상의 철학적 기초를 분석하면서 비판하고 있다. 제2장과 제3장의 초고 두 편은 분실되어 현재 남아 있지 않다.

제4장 「칼 그윈 : ‘프랑스와 벨기에서 사회주의 운동’ 또는 진정한 사회주의의 역사 서술 방법」에서는 칼 그윈의 사회주의 사상을 생시몽, 푸리에, 프루동 등의 사회주의 사상과 연관시켜 비판하고 있다.

제5장 「홀슈타인의 게오르그 쿨만 박사」 또는 진정한 사회주의의 예언자들』에서는 게오르그 쿨만(Georg Kuhlmann, 1812-?)이 주장하는 진정한 사회주의에 대해 비판하고 있다.

이 책은 마르크스 자신이 평가하고 있듯이 마르크스주의 철학과 과학적 공산주의 이론을 정초하고 정교화하는 데 있어서 기둥의 역할을 하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 그 당시의 다양한 철학 사상을 부르주아 및 신흥 부르주아의 이데올로기라고 비판하면서 공산주의 혁명을 통해 자본주의의 모순을 타파하고 사회주의 사회를 건설하기 위해서는 프롤레타리아트의 이해 관계를 대변하는 과학적인 사회주의 이론을 만들 필요가 있다는 점을 강조하였다. 그런데 바로 이러한 이론적 작업에서 토대가 되었던 것이 역사적 유물론이다. 마르크스와 엥겔스는 헤겔의 관념론뿐만 아니라 포이

에르바하의 인간학적 유물론도 비판하면서 역사를 유물론적 관점에서 이해할 것을 주장하였다. 역사는 헤겔의 주장처럼 절대 정신의 자기 전개 과정에 의해서 형성되는 것도 아니고 그렇다고 포이에르바하의 주장처럼 역사를 인간학적 측면에서 이해하는 것도 잘못이라고 비판하였다.

마르크스와 엥겔스는 역사 발전의 원동력을 물질적인 생산 활동에서 찾고 있다. 인간이 생존하기 위해서는 물질적인 생산 활동을 해야 하므로 이러한 물질적 생산 활동이 인간의 삶과 역사에서 제 1 전제 조건이 되며, 나아가 우리의 삶 전반을 규정하는 토대가 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 물질적 생산 활동과 이를 둘러싼 생산 관계, 특히 계급 관계를 중심으로 역사의 발전을 설명할 뿐만 아니라 나아가 상부 구조에 속하는 이데올로기와 같은 사회적 의식이나 법, 국가와 같은 사회 제도를 설명하고 있다. 역사에는 인간의 의지와는 독립된 필연적인 법칙이 있으며 여기서는 물질적 생산 활동, 즉 경제적 토대가 이러한 변화와 발전에서 결정적인 요소가 된다는 것이다. 그리고 법이나 국가도 중립적인 것이 아니라 지배적인 계급의 이해 관계를 대변하기 위한 도구에 불과한 것이다. 이렇게 마르크스와 엥겔스는 물질적 생산 활동이나 경제적 이해 관계와 연관된 사회적 존재가 인간의 삶과 의식을 규정한다고 본다.

마르크스와 엥겔스는 사회 혁명의 주체로서 프롤레타리아트의 역할에도 주목하고 있다. 프롤레타리아트 혁명은 기존의 모든 사회적 착취와 모순을 제거함으로써 보편적인 인간 해방과 함께 새로운 사회의 건설을 위한 기초를 마련해 준다는 것이다. 이외에도 마르크스와 엥겔스는 분업의 문제나 도시와 농촌, 정신 노동과 육체 노동의 대립의 문제, 공산주의 사회의 이념과 운영 원리, 언어학의 문제 등에 대해서도 언급하고 있다.

이처럼 『독일 이데올로기』는 ‘생산력’, ‘생산 관계’, ‘토대’, ‘상부 구조’ 등의 개념을 중심으로 역사적 유물론의 기본 개념과 원리, 관점을 체계적으로 보여줄 뿐만 아니라 또한 그 당시의 관념론이나 인간학적 유물론에 기반하고 있는 다른 사회 철학이나 역사관들에 대한 이론적 비판을 통해서 사회와 역사에 대한 유물론적 이해를 위한 철학적 기초를 정립하였다. 이런 점에서 『독일 이데올로기』는 사회 철학이나 역사 철학, 법 철학, 문화 이론, 국가론 등과 관련하여 매우 중요한 저작이라고 할 수 있다.

이번 연구 작업에서는 이러한 『독일 이데올로기』의 구조와 내용을 잘 보여줄 수 있는 주요 개념 또는 토픽을 크게 여섯 가지로 나누어서 그 의미를 분석하였다.

(1) ‘역사적 유물론’이라는 토픽에서는 헤겔이나 청년헤겔학파의 관념론적 역사관에 대한 비판과 더불어 역사적 유물론의 기본 관점과 주요 특징을 다루었다. 역사적 유물론이 역사적 관점이나 물질적 생산 활동을 중시하는 이유를 설명하면서, 이러한 관점에 내재되어 있는 과학주의 또는 실증주의, 역사주의, 경제 결정론이라는 이론적, 철학적 특징을 규명하였다.

(2) ‘사회 구성체’라는 토픽에서는 이러한 역사적 유물론의 관점에서 한 사회의 형태를 구체적으로 이해하기 위해 동원되는 사회 구성체와 관련된 여러 하위 개념들을 분석하였다. 한 사회의 물질적 토대가 되는 생산 양식 및 이를 구성하고 있는 생산력과 생산 관계, 그리고 상부 구조를 이루고 있는 사회적 의식과 사회 제도에 대해 설명하였다.

(3) ‘이데올로기’라는 토픽에서는 상부 구조의 한 형태에 속하는 이데올로기 개념을 좀더 구체적으로 해명하면서 나아가 다른 사상가들의 이데올로기 개념과도 비교를 하였다.

(4) ‘소외’라는 토픽에서는 마르크스와 엥겔스의 인간관과 소외론을 설명하면서 이를 통해 자본주의 사회의 문제점에 대해 살펴보았다. 여기서는 ‘유적 존재’와 ‘사회적 관계의 총체’라는 인간 개념, 그리고 사적 소유와 분업으로 인한 소외 문제가 중점적으로 다루어지고 있다.

(5) ‘공산주의 혁명’이라는 토픽에서는 공산적 사회주의 이론에 대한 비판과 더불어 과학적 사회주의 이론이란 무엇인지를 밝히고 있다. 자본주의 사회의 모순이나 프롤레타리아트 혁명 등을 중심으로 공산주의 혁명의 조건 및 혁명의 주체와 방법의 문제를 구체적으로 다루었다.

(6) ‘공산주의 사회’ 또는 ‘사회주의 사회’라는 토픽에서는 마르크스와 엥겔스가 내세우는 공산주의 사회의 기본 이념 및 사회 구조와 운영 원리에 대해 설명하고 있다. 여기서는 공산주의 사회의 이념을 ‘유적 존재’로서의 자아 실현의 관점에서 해명하고 있으며, 공산주의 사회의 원리로는 사적 소유의 폐지, 분업의 철폐, 고도의 생산력, 세계적인 보편적 교류, 사회에 대한 의식적 지배와 통제가 이루어지는 자유의 왕국, 계급과 국가가



소멸된 자유로운 개인들의 연합으로서 공동체, 필요에 따른 분배, 계획적 생산 등이 언급되고 있다.

그리고 이러한 주요 개념이나 토픽을 『독일 이데올로기』나 마르크스와 엥겔스의 다른 저작들에 대한 분석을 통해 해명하는 데 그치지 않고 여기서 더 나아가 그러한 개념이나 토픽과 관련하여 논란이 될 수 있는 문제점들을 각각의 항목의 끝 부분에서 다루었다.

#### IV. 『독일 이데올로기』의 목차

독일 이데올로기

: 포이에르바하, 바우어, 슈티르너에 의해서 대표되는 근대 독일 철학과 다양한 예언자들이 포함된 독일 사회주의에 대한 비판

<제1권> 포이에르바하, 바우어, 슈티르너에 의해서 대표되는 근대 독일 철학에 대한 비판

서문

##### I. 포이에르바하 : 유물론적 관점과 관념론적 관점의 대립

###### A. 이데올로기 일반, 특히 독일 이데올로기

1. 역사
2. 의식의 생산에 관하여

###### B. 이데올로기의 현실적 토대

1. 교류와 생산력
2. 소유에 대한 국가와 법의 관계
3. 자연 발생적, 문명적 생산 도구와 소유 형태

###### C. 공산주의. 교류 형태 자체의 생산

라이프찌히 공회

##### II. 성 브루노

1. 포이에르바하에 반대하는 ‘출정’

2. 포이에르바하와 슈티르너 사이의 투쟁에 대한 성 브루노의 고찰
3. 성 브루노 대 ‘신성 가족’의 저자들
4. ‘헤스’에 대한 애도사

### III. 성 막스

#### 1. 유일자와 그 특성(소유물)

구약성서 : 인간

1. 창세기, 즉 인간의 삶
2. 구약성서의 경제
3. 고대
4. 근대
  - A. 정신 (순수한 영혼의 역사)
  - B. 미친 사람 (불결한 영혼의 역사)
    - a. 유령
    - b. 정신 이상
  - C. 불결하고 불결한 영혼의 역사
    - a. 흑인과 몽고인
    - b. 카톨릭주의와 프로테스탄트주의
  - D. 계급 제도
5. 자신의 구성에 만족하는 “슈티르너”
6. 자유인
  - A. 정치적 자유주의
  - B. 공산주의
  - C. 휴머니즘적 자유주의

신약성서 : “나”

1. 신약성서의 경제
2. 자기 자신과 일치하는 이기주의자의 현상학 또는 정당화 이론
3. 요한계시록 또는 “새로운 가르침의 논리”
4. 특성
5. 소유자

A. 나의 권력

I. 권리

- A. 보편적 시성식
- B. 단순한 반정립을 통한 전유
- C. 통합된 반정립을 통한 전유

II. 법

III. 범죄

- A. 범죄와 처벌의 단순한 시성식(謚聖式)
- B. 반정립을 통한 범죄와 처벌의 전유
- C. 일상적 의미와 특수한 의미에서의 범죄
- 5. 부르주아 사회로서 사회

II. 반역

C. 결사

- 1. 토지 소유권
- 2. 노동의 조직
- 3. 화폐
- 4. 국가
- 5. 반역
- 6. 종교와 결사의 철학
  - A. 소유
  - B. 부
  - C. 도덕, 교류, 착취 이론
  - D. 종교
  - E. 결사에 대한 보충

C. 나의 자기 만족

- 6. 솔로몬의 최고의 노래 또는 유일자

2. 변명적 언급

라이프찌히 공회의 결말(종말)

<제2권> 다양한 예언자들이 포함된 독일 사회주의에 대한 비판

## 진정한 사회주의

### I. 『라인 연보』 또는 진정한 사회주의의 철학

A. “공산주의, 사회주의, 휴머니즘”

B. “사회주의의 초석”

제 1 초석

제 2 초석

제 3 초석

### IV. 칼 그윈 : 『프랑스와 벨기에에서 사회주의 운동』(다름슈타트, 1845) 또는 진정한 사회주의의 역사 서술 방법

생시몽주의

1. “제네바 거주민이 동시대의 사람들에게 보내는 편지”

2. “산업에 대한 정치적 교리문답”

3. “개신교”

4. 생시몽 학파

푸리에주의

“편협한 교부 까베”와 그윈씨

프루동

### V. “홀슈타인의 게오르그 쿨만 박사” 또는 진정한 사회주의의 예언자들

## 제2부 『독일 이데올로기』의 개념 체계도

### I. 역사적 유물론

#### 역사관

##### 관념론적 역사관

##### 헤겔의 목적론적 역사관

##### 청년헤겔학파의 역사관

##### 슈트라우스, 바우어, 슈티르너의 역사관

##### 포이에르바하의 인간학적 유물론

#### 역사적 유물론 (유물론적 역사관)

##### 역사적 유물론의 기본 관점

##### 역사적 관점

##### 유물론적 관점

##### 물질적 생산 활동의 중심적 역할

##### 역사 서술의 출발점

##### 역사의 기본 전제

##### 역사의 원동력

##### 사회적 삶의 토대

##### 사회 제도의 토대

##### 사회적 의식의 토대

##### 인간의 의지로부터 독립된 존재

##### 경험적인 관찰 가능 대상

##### 역사적 유물론의 주요 특징

##### 과학주의 (실증주의)

##### 역사주의

##### 경제 결정론

#### 역사적 유물론의 문제점

##### 과학주의(실증주의)의 문제점

##### 역사주의의 문제점

##### 경제 결정론의 문제점

Relation	Topic 1	Topic 2
저자와 저작 관계	마르크스, 엥겔스	『독일 이데올로기』
동일 관계	마르크스주의	마르크스와 엥겔스의 사상
전체와 부분 관계	마르크스주의	철학 정치 경제학 사회주의 이론
전체와 부분 관계	철학	변증법적 유물론 역사적 유물론
동일 관계	철학	변증법적, 역사적 유물론
전체와 부분 관계	정치 경제학	자본의 운동 이론 잉여 가치론
전체와 부분 관계	사회주의 이론	공산주의 혁명 이론 공산주의 사회 이론
동일 관계	사회주의 이론	공산주의 이론
용어와 사용자 관계	변증법적 유물론	플레하노프 레닌
이론과 주장자 관계	변증법적 유물론	마르크스, 엥겔스
이론과 주장자 관계	역사적 유물론	마르크스, 엥겔스
용어와 사용자 관계	역사적 유물론	엥겔스
동일 관계	역사적 유물론	유물론적 역사관 유물사관
대립 관계	역사적 유물론	관념론적 역사관
내포 관계	역사적 유물론	역사에 대한 유물론적 이해 역사에서 물질적 생산 활동의 역할을 중시함
내포 관계	관념론적 역사관	역사에 대한 관념론적 이해 역사에서 정신적, 관념론적 요 소를 중시함.
내포 관계	헤겔의 목적론적 역사관	역사는 절대 정신의 자기 전개 과정임 목적이나 이념의 실현을 위한 역사의 전개
용어와 사용자 관계	이성의 간지	헤겔
동일 관계	청년헤겔학과	헤겔 좌파
대립 관계	청년헤겔학과	노년헤겔학과
이론과 주장자 관계	인간학적 유물론	포이에르바하
내포 관계	인간학적 유물론	감각적 존재로서 인간 이해 사랑과 우정의 감정을 중시함
용어와 사용자 관계	실체	슈트라우스
용어와 사용자 관계	유일자	슈티르너

Relation	Topic 1	Topic 2
용어와 사용자 관계	유 인간	포이에르바하
주장과 근거의 관계	역사에서 물질적 생산 활 동의 중요성	역사의 기본 전제 역사의 원동력 사회적 삶의 토대 인간의 의지로부터 독립함 경험적으로 관찰 가능함
상호 작용 관계	물질적 생산 활동	육구의 창출
내포 관계	과학주의	자연 과학적 탐구 방법 및 경 험적 지식만을 중시하는 관점
동일 관계	과학주의	실증주의
이론과 주장자 관계	마르크스주의의 과학주의, 실증주의 측면에 대한 언 급	하버마스 마틴 제이 카멘카 테일러 엘스터
내포 관계	역사주의	인간의 의지로부터 독립된 필 연적 법칙이 존재한다는 관점
이론과 주장자 관계	마르크스주의의 역사주의 측면에 대한 언급	매킨타이어 엘스터 포퍼
내포 관계	경제 결정론	토대로서 경제가 사회적 삶 전 반을 결정한다는 관점
이론과 주장자 관계	마르크스주의의 경제 결정 론 측면에 대한 언급	라클라우, 무페
이론과 주장자 관계	마르크스주의에 대한 경제 결정론적 해석 비판	알튀세
이론과 주장자 관계	과학주의, 실증주의에 대 한 비판	프랑크푸르트 학파 테일러
용어와 사용자 관계	해석학적 사전 이해	하버마스
용어와 사용자 관계	이론적 구조틀	테일러
외연 관계	프랑크푸르트 학파	호르크하이머 아도르노 마르쿠제 하버마스
이론과 주장자 관계	역사주의에 대한 비판	프랑크푸르트 학파 윌러스틴 백
용어와 사용자 관계	열린 미래	윌러스틴

Relation	Topic 1	Topic 2
용어와 사용자 관계	불확실성과 통제 불가능성의 회귀	백
이론과 주장자 관계	경제 결정론에 대한 비판	라클라우, 무페
용어와 사용자 관계	상부 구조의 자율성	라클라우, 무페
용어와 사용자 관계	중층 결정 최종 심급에서 경제의 결정	알뛰세

## II. 사회 구성체

역사적 유물론

사회 구성체

토대 (생산 양식)

생산력

노동력

생산 수단

노동 대상

노동 수단

생산 도구

다른 노동 수단

생산 관계

소유 관계

조직 관계

분배 관계

상부 구조

사회 제도

국가

법

사회적 의식

일상적 의식

이데올로기

사회 구성체



생산 양식

원시 공동체

아시아적 생산 양식

고대 노예제

봉건제

자본주의

공산주의 (사회주의)

사회 구성체 이론의 문제점

토대와 상부 구조의 구분의 문제

토대와 상부 구조의 상호 관계의 문제

사회 구성체의 종류의 문제

Relation	Topic 1	Topic 2
전체와 부분 관계	역사적 유물론	사회 구성체 이론
용어와 사용자 관계	사회 구성체	마르크스, 엥겔스
동일 관계	사회 구성체	경제적 사회 구성체
동일 관계	토대	물질적 토대 경제적 토대 생산 양식 시민 사회 물질적 생산 활동의 영역
규정과 피규정 관계	토대	상부 구조
규정과 피규정 관계	사회적 존재	의식
주장과 근거 관계	사회 구성체 구분에서 노동 수단의 중요성	생산력 발전 수준의 지표이자 사회 관계 규정의 핵심으로서 노동 수단
동일 관계	생산 관계	교류 관계 교류 형태
주장과 근거 관계	생산 관계에서 소유 관계의 중요성	소유 관계가 조직 관계나 분배 관계를 규정함
규정과 피규정 관계	생산 관계	계급 관계
상호 작용 관계	생산력	생산 관계
용어와 사용자 관계	시민 사회	헤겔 마르크스, 엥겔스
내포 관계	헤겔의 ‘시민 사회’ 개념	욕구의 체계로서 근대 자본주의의 경제 영역

Relation	Topic 1	Topic 2
내포 관계	마르크스와 엥겔스의 ‘시민 사회’ 개념	생산 양식의 의미로서 경제 영역 일반
내포 관계	의식	사회적 산물
내포 관계	이데올로기	계급적 이해 관계의 반영
주장과 근거 관계	시대의 지배적인 사상은 지배 계급의 사상임	물질적 지배 계급이 사상의 영역도 지배함
내포 관계	국가	계급 지배의 도구
용어와 사용자	국가	헤겔 마르크스, 엥겔스
내포 관계	헤겔의 ‘국가’ 개념	개별성과 공동체성이 결합된 인류의 최고 구현체 시민 사회보다 진전된 사회 형태
내포 관계	마르크스의 ‘국가’ 개념	시민 사회의 개별성을 직접적으로 반영하는 조직체 시민 사회와 동일한 단계
내포 관계	법	계급적 이해 관계의 산물
인과 관계	근대적 사적 소유의 확산	사법의 발달
동일 관계	봉건제	봉건적, 신분적 소유
동일 관계	자본주의	근대 부르주아적 생산 양식 근대적 사적 소유
동일 관계	공산주의	사회주의
내포 관계	원시 공동체	무계급 사회 공동 생산, 공동 분배
내포 관계	고대 노예제	노예와 주인의 생산 관계
내포 관계	봉건제	영주와 농노의 생산 관계
내포 관계	자본주의	자본가와 노동자의 생산 관계
내포 관계	공산주의	계급 관계의 철폐 공동 생산, 공동 분배
주장과 근거 관계	토대와 상부 구조의 구분의 애매성 문제	관념적인 과학적 지식을 토대에 귀속시킴
주장과 근거 관계	토대와 상부 구조의 관계의 애매성 문제	경제 결정론과 상호 작용설의 동시적 주장
용어와 사용자 관계	중층 결정 최종 심급에서 경제 결정	알튀세
주장과 근거 관계	알튀세 관점의 문제점	중층 결정론과 최종 심급에서 경제 결정론의 양립 불가능성

Relation	Topic 1	Topic 2
이론과 주장자 관계	알튀세 주장에 대한 비판	라클라우, 무페
주장과 근거의 관계	표준적인 사회 구성체 형태의 문제점	아시아적 생산 양식, 천민 구성체, 소경영 구성체 등의 존재 가능성 사회 구성체 형태들의 존재 가능성

### III. 이데올로기

사회 구성체

상부 구조

사회적 의식

**이데올로기**

허위 의식으로서 이데올로기

의식적, 의도적 허위 의식

비의도적 허위 의식

부르주아 이데올로기

독일 관념론

헤겔

청년헤겔학파

슈트라우스

브루노 바우어

막스 슈티르너

포이에르바하

독일의 ‘진정 사회주의’ 이론

칼 그뤼너

모제스 헤스

과학으로서 이데올로기

프롤레타리아 이데올로기

과학적 사회주의 이론

이데올로기 이론의 문제

이데올로기와 과학의 구분의 문제

Relation	Topic 1	Topic 2
전체와 부분 관계	역사적 유물론	이데올로기론
동일 관계	이데올로기	사상과 신념의 체계
용어와 사용자 관계	이데올로기	드 트라시 나폴레옹 마르크스, 엥겔스 레닌 그람시 만하임
대립 관계	허위 의식으로서 이데올로기	과학으로서 이데올로기
내포 관계	이데올로기	상부 구조의 한 형태 계급적 이해 관계의 반영
내포 관계	허위 의식으로서 이데올로기	현실에 대한 관념론적 전도
내포 관계	과학으로서 이데올로기	현실에 대한 유물론적 반영
인과 관계	사회적 분열	허위 의식으로서 이데올로기의 형성
내포 관계	이데올로그	계급적 이해 관계의 옹호자
내포 관계	드 트라시의 ‘이데올로기’ 개념	관념들의 기원을 연구하는 과학
내포 관계	나폴레옹의 ‘이데올로기’ 개념	비현실적인 애매한 형이상학
용어와 사용자	부르주아 이데올로기 프롤레타리아 이데올로기	레닌
대립 관계	부르주아 이데올로기	프롤레타리아 이데올로기
내포 관계	부르주아 이데올로기	부르주아 계급의 이해 관계를 대변하는 이데올로기
내포 관계	프롤레타리아 이데올로기	프롤레타리아 계급의 이해 관계를 대변하는 이데올로기
용어와 사용자 관계	자의적 이데올로기 유기적 이데올로기	그람시
대립 관계	자의적 이데올로기	유기적 이데올로기
내포 관계	자의적 이데올로기	지배 계급을 옹호하는 허위 의식으로서 이데올로기
내포 관계	유기적 이데올로기	역사의 발전을 위해 필요한 실천적 힘으로서 이데올로기

Relation	Topic 1	Topic 2
용어와 사용자 관계	지식 사회학 특수적 이데올로기 전체적 이데올로기 ‘자유롭게 부유하는 인텔리겐차’	만하임
내포 관계	지식 사회학	지식의 존재 제약성 연구 전체적 이데올로기와 관련됨
유사 관계	만하임의 ‘지식 사회학’ 개념	드 트러시의 ‘이데올로기’ 개념
내포 관계	특수적 이데올로기	허위 의식의 심리적 측면을 연구함
내포 관계	전체적 이데올로기	전체적인 사유 구조의 연구
내포 관계	‘자유롭게 부유하는 인텔리겐차’	종합적 진리의 담지자 객관적 인식의 가능자
주장과 근거의 관계	만하임 관점의 문제점	인텔리겐차의 객관적 인식 가능성 주장과 지식 사회학의 상대주의적 경향의 대립
주장과 근거의 관계	마르크스주의적 관점의 문제점	이데올로기와 과학의 구분의 어려움
주장과 근거의 관계	프롤레타리아 이데올로기의 과학성 주장의 문제점	역사의 진보라는 무거운 역사 철학을 전제로 함

#### IV. 소외

##### 인간

‘유적 존재’로서 인간

‘사회적 관계의 총체’로서 인간

역사적 존재로서 인간

계급적 존재로서 인간

자본주의 사회에서의 계급

부르주아 계급

프롤레타리아 계급

소외 (인간 소외)

노동 소외

사적 소유로 인한 소외

노동 생산물로부터의 소외

생산 과정으로부터의 소외

‘유적 존재’로부터의 소외

인간으로부터 인간의 소외

분업으로 인한 소외

사회적 분업으로 인한 소외

기술적 분업으로 인한 소외

인간론 및 소외론의 문제점

소외론과 역사적 유물론의 대립의 문제

노동 중심적 인간관의 문제

다른 소외 원인들의 간과의 문제

분업으로 인한 소외의 불가피성 문제

Relation	Topic 1	Topic 2
본질적 모습과 왜곡된 모습 관계	‘유적 존재’로서 인간	소외된 인간
보편과 특수 관계	‘유적 존재’로서 인간	‘사회적 관계의 총체’로서 인간
동일 관계	‘유적 존재’로서 인간	노동하는 존재로서 인간
내포 관계	‘유적 존재’로서 인간	사회성 자유로운 활동 자기 의식적 활동 자아 실현의 활동
동일 관계	‘사회적 관계의 총체’로서 인간	역사적, 계급적 존재로서 인간
대립 관계	부르주아 계급	프롤레타리아 계급
동일 관계	부르주아 계급 = 부르주아지	자본가 계급
동일 관계	프롤레타리아 계급 = 프롤레타리아트	노동자 계급

Relation	Topic 1	Topic 2
동일 관계	노동	대상화
본질적 모습과 왜곡된 모습 관계	노동 = 대상화	소외
용어와 사용자 관계	소외	헤겔 마르크스, 엥겔스 루카치
인과 관계	사적 소유 분업	소외
인과 관계	생산 과정으로부터의 소외	노동 생산물로부터의 소외
인과 관계	생산 과정으로부터의 소외 노동 생산물로부터의 소외	‘유적 존재’로부터의 소외
인과 관계	생산 과정으로부터의 소외 노동 생산물로부터의 소외 ‘유적 존재’로부터의 소외	인간으로부터 인간의 소외
동일 관계	노동 생산물로부터의 소외	노동 생산물의 상실
동일 관계	생산 과정으로부터의 소외	강제 노동
동일 관계	‘유적 존재’로부터의 소외	인간 본질의 상실
동일 관계	인간으로부터 인간의 소외	인간들 사이의 계급적 대립
인과 관계	자본주의 발달 대공장의 확산	기술적 분업의 심화
인과 관계	분업	생산물의 상실로 인한 계급적 대립 세분화되고 파편화된 노동 생산력이 낮은 힘으로 대립함 소외의 발생
이론과 주장자 관계	후기 마르크스 사상에서 소외 개념의 폐기 주장	다니엘 벨 알튀세
이론과 주장자 관계	마르크스 사상에서 소외 개념의 핵심적 역할 주장	아담 샬프 메스자로스
이론과 주장자 관계	마르크스 사상에서의 급진적 계몽주의와 표현주의의 결합 주장 마르크스 사상에서도 소외 개념의 지속 주장	테일러
주장과 근거 관계	마르크스주의에서 노동 중 심적 인간관의 문제점	호모 루텐스로서 인간의 놀 이적 측면도 중요함
용어와 사용자 관계	호모 루텐스	호이징가

Relation	Topic 1	Topic 2
주장과 근거 관계	마르크스주의에서 다른 소외 원인들의 간과의 문제	생물학적 존재로서 생존을 위한 노동의 소외 관료주의나 권위주의로 인한 소외
주장과 근거 관계	분업으로 인한 소외의 불가피성 문제	분업 철폐의 비현실성

## V. 공산주의 혁명

### 혁명

공산주의 혁명 (사회주의 혁명)

공상적 사회주의 이론

인간학과 도덕에 기초한 사회주의 이론

청년헤겔학파의 사회주의 이론

포이에르바하

독일의 ‘진정한 사회주의’ 이론

칼 그뤼닝, 모제스 헤스, 헤르만 제밍, 루돌프 마테

프랑스와 영국의 초기 사회주의자들의 이론

생시몽, 푸리에, 오웬

과학적 사회주의 이론

공산주의 혁명의 조건

사회적 생산과 사적 소유의 모순 (경제적 모순)

혁명적 노동자 계급의 형성 (계급 투쟁)

공산주의 혁명의 주체와 방법

혁명의 주체로서 프롤레타리아 계급

혁명적 의식의 창출자로서 프롤레타리아 계급

최대의 세력으로서 프롤레타리아 계급

계급적 연대의 중심으로서 프롤레타리아 계급

급진적인 혁명의 필요성

프롤레타리아트 독재

세계적 차원에서의 혁명 (동시 혁명)

공산주의 혁명의 문제점



‘과학적’ 방법의 문제  
 급진적인 혁명의 문제  
 혁명의 조건의 문제  
 혁명의 주체의 문제  
 프롤레타리아트 독재의 문제  
 세계 혁명의 문제

Relation	Topic 1	Topic 2
수단과 목적 관계	공산주의 혁명	공산주의 사회
수단과 목적 관계	공산주의 혁명	소외의 극복
동일 관계	공산주의 혁명	사회주의 혁명
동일 관계	마르크스와 엥겔스의 공산주의 혁명 이론	과학적 사회주의 이론 프롤레타리아트 혁명 이론
용어와 사용자 관계	과학적 사회주의	마르크스, 엥겔스
용어와 사용자 관계	프롤레타리아트 혁명	마르크스, 엥겔스
이론과 적용 관계	역사적 유물론	과학적 사회주의 이론
대립 관계	과학적 사회주의 이론	공상적 사회주의 이론
내포 관계	혁명	급진적 변화 물리적 강제력의 동원 지배 집단의 교체
외연 관계	혁명	영국 혁명(1642년) 프랑스 혁명(1789년) 미국 혁명(1861년) 멕시코 혁명(1910년) 러시아 혁명(1917년) 중국 혁명(1949년) 쿠바 혁명(1959년)
외연 관계	공산주의 혁명	러시아 혁명(1917년) 중국 혁명(1949년) 쿠바 혁명(1959년)
동일 관계	실천적 유물론자	공산주의자
주장과 근거 관계	포이에르바하의 공산주의 이론의 한계	인간학적 유물론의 관점 현실성과 실천성의 결여
주장과 근거 관계	‘진정한 사회주의’의 한계	인간학과 도덕에 기초한 현실성의 결여
주장과 근거 관계	프랑스와 영국의 초기 사회주의의 한계	사회주의 건설을 위한 현실적 수단과 방법의 결여

Relation	Topic 1	Topic 2
주장과 근거 관계	과학적 사회주의 이론의 ‘과학성’	사회주의 건설을 위한 현실적 수단과 방법의 제시
전체와 부분 관계	경제적 모순	생산력과 생산 관계의 모순
인과 관계	경제적 모순	계급 투쟁
인과 관계	경제적 모순 계급 투쟁	혁명
동일 관계	자본주의의 기본 모순	사회적 생산과 사적 소유의 모순
인과 관계	사회적 생산과 사적 소유의 모순 혁명적 노동자 계급의 형성	공산주의 혁명
인과 관계	프롤레타리아 계급의 혁명성 프롤레타리아 계급의 거대 세력	프롤레타리아 계급 중심의 연대
인과 관계	프롤레타리아 계급의 혁명성 프롤레타리아 계급의 거대 세력 프롤레타리아 계급 중심의 연대	프롤레타리아트 혁명
대립 관계	급진적 혁명	점진적 개선
수단과 목적 관계	프롤레타리아트 독재	반혁명의 저지
용어와 사용자 관계	프롤레타리아트 독재	마르크스, 엥겔스 레닌
동일 관계	세계 혁명	동시 혁명
이론과 주장자 관계	마르크스주의의 사회주의적 미래상의 불충분성에 대한 비판	하우 부버 프롬
이론과 주장자 관계	급진적 혁명에 대한 비판	포퍼
용어와 사용자 관계	유토피아적 공학 점진적 공학	포퍼
대립 관계	유토피아적 공학	점진적 공학
이론과 주장자 관계	자본주의 위기론 옹호	캘리니코스
이론과 주장자 관계	자본주의 위기론 비판	크로스랜드 스트래치
이론과 주장자 관계	혁명에서 프롤레타리아 계급의 특권적 위치에 대한 비판	라클라우, 무페 백 기든스
이론과 주장자 관계	프롤레타리아트 독재의 비민주성에 대한 비판	윌러스틴 기든스
이론과 주장자 관계	제국주의 이론	레닌
대립 관계	세계 혁명론 영구 혁명론	일국 사회주의 이론

Relation	Topic 1	Topic 2
동일 관계	세계 혁명론	영구 혁명론
이론과 주장자 관계	영구 혁명론	트로츠키
이론과 주장자 관계	일국 사회주의 이론	스탈린
이론과 주장자 관계	세계 혁명론 옹호	캘리니코스

## VI. 공산주의 사회(사회주의 사회)

### 사회 구성체

#### 공산주의 사회 (사회주의 사회)

##### 공산주의 사회의 이념

‘유적 존재’로서 자아 실현

##### 공산주의의 사회 구조와 운영 원리

사적 소유의 폐지

분업의 철폐

고도의 생산력

세계적인 보편적 교류

사회에 대한 의식적 지배와 통제 (자유의 왕국)

자유로운 개인들의 연합으로서 공동체 (계급과 국가의 철폐)

필요에 따른 분배

계획적 생산

### 공산주의 사회 원리의 문제점

소외 문제의 해결에서 사적 소유 폐지의 과도한 중심성

분업 문제의 해결 방향의 애매성

계획적 생산과 개인적 자유의 대립

고도의 생산력 발전의 가능성 문제

Relation	Topic 1	Topic 2
내포 관계	공산주의	공산주의 사회 공산주의 혁명 이론 노동 운동
동일 관계	공산주의	사회주의
동일 관계	공산주의 사회	사회주의 사회
내포 관계	공산주의 사회	더 좋은 대안적 사회 체제 해방된 공동체 억압과 착취의 소멸 자유와 평등의 사회
내포 관계	공산주의 사회의 낮은 단계	노동에 따른 분배
내포 관계	공산주의 사회의 높은 단계	필요에 따른 분배
인과 관계	실증주의 역사주의 경제 결정론	공산주의의 미래상에 대한 불충분한 설명
내포 관계	‘유적 존재’로서 자아 실현	노동 소외의 극복 자유롭고 의식적인 활동 개인의 능력과 개성의 전면 적 발휘 인간의 본질 회복 인격적 자유
이론과 주장자 관계	공산주의에 대한 자아 실현적 관점의 해석	테일러 엘스터 룩스 캘리니코스
용어와 사용자 관계	급진적 계몽주의 표현주의	테일러
내포 관계	표현주의	유적 존재로서 자유로운 자 아 실현
용어와 사용자 관계	아리스토텔레스적인 완전론자 로서 마르크스	룩스
내포 관계	아리스토텔레스적 완전론	인간의 가능성의 완전한 실 현으로서 자아 실현
수단과 목적 관계	사적 소유의 폐지	사회적 소유 또는 공동체적 소유의 형성
주장과 근거 관계	공산주의의 가장 중요한 원리 로서 사적 소유의 폐지	자본주의의 근본 문제로서 사적 소유

Relation	Topic 1	Topic 2
원인과 결과 관계	사적 소유의 폐지 사회적 소유 또는 공동체적 소유	억압과 착취의 폐지 계급 관계의 철폐 노동 소외의 극복 생산력의 발전 생산의 조절과 통제 개인들의 전면적 능력 발휘 ‘유적 존재’로서 자아 실현
원인과 결과 관계	분업의 철폐	다양한 분야에서의 자유로운 활동 개인들의 전면적 능력 발휘 ‘유적 존재’로서 자아 실현
주장과 근거 관계	생산력의 발전	생산력의 발전에 질곡으로 작용하는 사적 소유의 폐지
주장과 근거 관계	공산주의 사회에서 고도의 생산력의 필요성	낮은 생산력에서는 궁핍으로 인한 분배 문제 발생
인과 관계	고도의 생산력	생계를 위한 노동에서 탈피 자유롭고 창의적인 노동 ‘유적 존재’로서 자아 실현
상호 관계	세계 혁명 = 동시 혁명	세계적인 보편적 교류
인과 관계	세계적인 보편적 교류	세계사적 개인의 형성 개인의 전면적 발전 ‘유적 존재’로서 자아 실현
주체와 성질 관계	세계사적 개인	세계사적인 보편적 경험의 공유 인류의 모든 생산력의 향유
동일 관계	사회에 대한 의식적 지배와 통제	자유왕국
용어와 사용자 관계	자유왕국	엔겔스
대립 관계	자유왕국	필연왕국
인과 관계	사회에 대한 의식적 지배와 통제	소외의 극복 자유로운 활동 ‘유적 존재’로서 자아 실현
동일 관계	자유로운 개인들의 연합으로서 공동체	계급과 국가가 소멸된 공동체
인과 관계	사적 소유의 폐지	계급의 폐지
인과 관계	계급의 폐지	계급 지배의 도구로서 국가의 소멸

Relation	Topic 1	Topic 2
인과 관계	계급의 폐지 국가의 소멸	자유로운 개인들의 연합으로 공동체
인과 관계	자유로운 개인들의 연합으로 공동체	개인들의 자유로운 활동 '유적 존재'로서 자아 실현
대립 관계	계급 지배의 도구로서 국가	공산주의 사회에서 생산과 분배를 통제하고 관리하는 행정 조직
용어와 사용자 관계	국가의 소멸	엔겔스
대립 관계	노동에 따른 분배	필요에 따른 분배
주장과 근거 관계	노동에 따른 분배 비판	부르주아적 권리 개념
주장과 근거 관계	필요에 따른 분배 옹호	공산주의 사회의 물질적 조건
조건과 실현 관계	사적 소유의 폐지 분업의 철폐 개인의 전면적 발전 고도의 생산력	필요에 따른 분배
조건과 실현 관계	사적 소유의 폐지 사회적 소유 또는 공동체적 소유	계획적 생산
인과 관계	계획적 생산	과잉 생산과 공황의 방지 생산력의 발전
주장과 근거 관계	소외 문제 해결에서 사적 소 유 폐지의 과도한 중심성에 대한 비판	다양한 소외 원인들의 존재
이론과 주장자 관계	소외 문제 해결에서 사적 소 유 폐지의 과도한 중심성에 대한 비판	다니엘 벨 아담 샤프 엘스터
주장과 근거 관계	공산주의 사회에서 분업 철폐의 비현실성	전문 분야의 업무나 직업 교체의 어려움
주장과 근거 관계	공산주의 사회에서 계획적 생산과 개인적 자유의 대립	계획적 생산이 개인적 자 유를 침해할 가능성
주장과 근거 관계	공산주의 사회에서 고도의 생산력 발전의 한계	기술적 낙관론의 관점 자원 고갈과 생태계 파괴 의 문제
이론과 주장자 관계	공산주의 사회에서 고도의 생산력 발전의 한계	요나스 기든스

## 제3부 『독일 이데올로기』의 주요 개념 분석

### I. 역사적 유물론 (유물론적 역사관)

(독: historischer Materialismus, materialistische Geschichtsauffassung

영: historical materialism, the materialist conception of history)

#### 1. ‘역사적 유물론’ 개념의 역사적 배경

마르크스와 엥겔스가 공동으로 저술한 『독일 이데올로기』의 가장 중요한 이론적 성과는 ‘역사적 유물론’(歷史的 唯物論)을 체계화시킨 것이라고 할 수 있다. 역사적 유물론이란 사회와 역사를 유물론적 관점에서 이해하는 이론으로서, ‘유물론적 역사관’(唯物論的 歷史觀) 또는 이것을 줄여서 ‘유물사관’(唯物史觀)이라고 부르기도 한다.

그런데 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 자신들의 이러한 역사에 대한 관점을 직접적으로 ‘유물론적 역사관’(materialistische Geschichtsauffassung)이라고 부르지는 않았다. 그들은 헤겔이나 청년 헤겔학파가 역사와 사회의 현실을 제대로 파악하지 못한다고 비판하면서 그들의 역사관을 ‘관념론적 역사관’(idealistische Geschichtsanschauung)이라고 부르고는 있지만(DI 38쪽/81쪽 참조), 그러나 자신들의 역사관에 대해서는 특별하게 다른 수식어를 붙여서 부르지는 않았다. ‘유물론적 역사관’이라는 용어는 나중에 엥겔스가 주로 사용한 용어이다. 엥겔스는 1888년에 저술한 『포이에르바흐와 독일 고전 철학의 종말』에서 『독일 이데올로기』에 나타난 관점이 ‘유물론적 역사관’이라고 말하고 있다.

“칼 마르크스는 그의 저서 『정치 경제학 비판』(1859년)의 서문에서 어찌서 우리 두 사람이 1845년 브뤼셀에서 ‘독일 철학의 관념론적 견해에 대답하는 우리의 견해를 — 즉 주로 마르크스에 의해서 완성된 유물론적

역사관(materialistische Geschichtsauffassung)을 - 같이 완성하기로’ 결심했는지를, 즉 ‘사실상 우리들이 그 동안 가지고 있던 철학적 확신을 결산하기로 한 경위’를 이야기하고 있다.”(FA 263쪽)

마르크스가 『정치 경제학 비판』의 서문에서 『독일 이데올로기』를 쓰게 된 경위를 밝히고 있는 것은 사실이지만 그러나 여기서 마르크스가 ‘유물론적 역사관’이라는 용어를 쓰고 있는 것은 아니며 위의 인용구에 들어 있는 “즉 주로 마르크스에 의해서 완성된 유물론적 역사관”이라는 구절은 엥겔스가 첨가한 것이다. 여기서 엥겔스는 마르크스와 함께 『독일 이데올로기』에서 주장한 자신들의 역사관을 독일의 관념론적 역사관과 대비하여 ‘유물론적 역사관’이라고 부르고 있는 것이다. 엥겔스는 이보다 앞서 1878년에 저술한 『반 듀링론』에서도 이미 ‘유물론적 역사관’이라는 용어를 사용하였다.

“새로운 사태는 이제까지의 역사 전체에 대한 새로운 연구를 강요하였다. 그리하여 이제까지의 모든 역사는 계급 투쟁의 역사였다는 것, 서로 투쟁하는 이 사회 계급들은 어느 시대나 생산 관계 및 교환 관계, 한마디로 말하자면 그 시대의 경제적 관계의 산물이라는 것, 따라서 그때그때 사회의 경제적 구조가 실제적 기초라는 것, 모든 역사 시대의 법률적 및 정치적 질서 또는 종교적, 철학적 및 기타 관념 형태의 상부 구조는 궁극적으로 이 기초에 의하여 설명된다는 것을 알게 되었다. 이로써 관념론은 그 최후의 도피처인 역사관에서 추방되고 유물론적 역사관(materialistische Geschichtsauffassung)이 출현하였으며, 이제까지와 같이 인간의 존재를 그 의식에 의하여 설명하는 것이 아니라 이제는 인간의 의식을 그 존재에 의하여 설명하는 방법이 발견되었다.”(*Anti-Dühring* 25쪽)

마르크스와 엥겔스는 사회와 역사에 대한 이러한 관점을 이미 『독일 이데올로기』에서 자세하게 밝힌 적이 있으며, 마르크스는 이러한 관점을 한 쪽 정도의 분량으로 개괄적으로 정리하여 『정치 경제학 비판』의 서문에도 서술한 적이 있다. 엥겔스는 이러한 새로운 역사관을 『반 듀링론』에서 다시 한 번 소개하면서 이것을 ‘관념론적 역사관’과 대비시켜서 ‘유물론적 역사관’이라고 명명하고 있는 것이다. 여기서 엥겔스는 유물론적 역사관의 주요 공적을 마르크스의 공적으로 돌리고 있다.



오늘날에는 ‘역사적 유물론’(historischer Materialismus)이라는 용어가 ‘유물론적 역사관’과 동일한 의미로 자주 사용되고 있다. 그렇지만 마르크스 자신은 ‘역사적 유물론’이라는 용어를 사용한 적이 없으며 다만 엥겔스가 1892년에 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』이라는 책자의 영어판 서문을 비롯하여 다른 사람들과 주고받은 편지 등에서 이 용어를 사용했다.

“그래서 나는 내가 다른 여러 나라 말로도 그러했다시피, 영어로도 ‘역사적 유물론’(historical materialism, historischer Materialismus)이란 표현을 사용하여 세계사적 과정에 대한 다음과 같은 견해, 즉 모든 중요한 역사적 사건의 궁극적 원인과 결정적 동력을 사회의 경제적 발전에서, 생산 양식과 교환 방식의 변화에서, 또한 이 변화에 의하여 생기는 사회의 상이한 계급으로의 분열과 이들 계급 상호간의 투쟁에서 찾는 견해를 표시하려고 한다.”(ESUW 532쪽)

그래서 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 관념론적 역사관에 대립하여 새롭게 정립한 역사관은 ‘유물론적 역사관’ 또는 ‘역사적 유물론’이라는 이름으로 불리게 되었다.

이러한 역사적 유물론은 통상적으로 마르크스주의(Marxismus)라고 불리는 마르크스와 엥겔스의 사상에서 핵심적인 구성 부분을 이루고 있다. 마르크스주의는 대체로 크게 세 부분, 즉 철학, 정치 경제학, 사회주의 이론으로 구성되어 있다고 볼 수 있다. 이러한 구성을 잘 보여주는 저술은 마르크스주의를 포괄적으로 설명하고 있는 엥겔스의 『반 듀링론』이다. 『공산당 선언』 및 『자본론』과 함께 가장 널리 알려진 마르크스주의 저술은 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』인데, 이 책은 바로 『반 듀링론』의 일부를 발췌하여 만든 것이다. 『반 듀링론』은 전체가 3부로 구성되어 있는데, 제1부는 변증법적 유물론과 역사적 유물론의 기본 원리를 설명하고 있는 철학 부분이며, 제2부는 자본의 운동과 잉여 가치론 등을 다루는 정치 경제학 부분이고, 제3부는 사회주의 사회의 건설과 관련하여 사회주의 이론을 역사적, 이론적으로 고찰하는 과학적 사회주의 부분이다.

이러한 마르크스주의의 구성 부분들 중에서도 철학 부분을 통상적으로

‘변증법적, 역사적 유물론’(dialektischer und historischer Materialismus)이라고 표현하는데, 이것은 ‘변증법적 유물론’과 ‘역사적 유물론’을 결합시킨 것이다. 변증법적 유물론이 자연과 사회, 사고의 보편적인 운동과 발전 법칙을 다루는 일반적인 철학 체계라면, 역사적 유물론은 그 중에서도 사회와 역사를 다루는 특수한 철학 체계라고 할 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 ‘변증법적 유물론’(dialektischer Materialismus)이라는 용어를 사용하지는 않았으며, 다만 변증법적 유물론과 관련된 주제들을 많이 다루었던 엥겔스가 『자연 변증법』이나 『포이에르바하와 독일 고전 철학의 종말』 등의 저술에서 이러한 철학 체계를 가리키기 위해서 ‘유물 변증법’(materialistische Dialektik)이라는 용어를 사용하였다. ‘변증법적 유물론’이라는 단어는 플레하노프(G. Plekhanov)와 레닌(V. I. Lenin)에 의해서 주로 사용된 용어이다. 이후에 소련이나 동독 등에서 변증법적 유물론과 역사적 유물론을 결합시켜서 ‘변증법적, 역사적 유물론’이라는 표현이 사용된 것이다.

이러한 마르크스주의의 구성 부분들 중에서도 철학, 특히 역사적 유물론은 가장 중요한 역할을 담당한다고 볼 수 있다. 역사적 유물론은 정치경제학이나 과학적 사회주의의 이론적 토대가 될 뿐만 아니라 또한 이론의 형성 시기를 보더라도 변증법적 유물론에 비해서 좀더 일찍 체계화되었다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 역사적 유물론의 기본틀이 『독일 이데올로기』를 저술한 1845-6년경에 거의 완성되었다고 밝히면서 이것이 “일단 획득되자 내 연구의 길잡이로 쓰였다”(KPÖ 8쪽)고 말하고 있다. 따라서 마르크스와 엥겔스의 다양한 이론적 작업에서 길잡이의 역할을 맡고 있는 역사적 유물론을 마르크스주의의 핵심적 구성 부분이라고 볼 수 있다.

여기서는 마르크스와 엥겔스가 이러한 역사적 유물론의 관점을 정립하여 그 내용을 풍부하게 서술하고 있는 『독일 이데올로기』를 중심으로 역사적 유물론이란 무엇인지에 대해 살펴보도록 하겠다.

## 2. 관념론적 역사관에 대한 비판

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 역사적 유물론의 기본 관

점을 정립하면서 그 당시에 독일에서 유행하고 있던 ‘청년헤겔학파’와 ‘진정한 사회주의’의 관념론적 역사관을 신랄하게 비판하고 있다. 『독일 이데올로기』에는 「포이에르바하, 바우어, 슈티르너에 의해서 대표되는 근대 독일 철학과 다양한 예언자들이 포함된 독일 사회주의에 대한 비판」이라는 부제가 붙어 있는데, 여기서 볼 수 있듯이 이 책은 포이에르바하, 바우어, 슈티르너와 같은 청년헤겔학파와 그윈, 쿨만 같은 진정한 사회주의자를 비판의 대상으로 삼고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이들의 주장이 현실을 제대로 파악하지 못하는 관념론적 형태를 취하고 있다고 비판하면서 이것을 허위 의식이라는 의미에서 ‘이데올로기’라고 부르고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이 책의 제1권의 목적을 다음과 같이 밝히고 있다.

“이 책의 제1권의 목적은 [...] 이들이[청년헤겔학파가] 독일 부르주아 계급의 환상들을 단지 철학적 형태로 흉내내어 짓어대는 것에 불과하다는 사실을 폭로하고, 이 철학 분석가들의 허풍들이 단지 독일의 현상태가 비참하다는 사실을 반영하고 있음을 보여주는 데 있다.”(DI 13쪽/48쪽)

헤겔이 사망한 이후에 등장한 청년헤겔학파는 1830년대와 1840년대에 걸쳐서 ‘비판적 태도’를 내세우면서 활발한 이론적 활동을 하였지만, 그러나 이것은 기존 현실에 대한 실질적인 비판이 아니라 단지 관념적인 비판에 그치고 있다는 것이다. 이 학파의 이론은 그 당시에 아직 성숙하지 못한, 그래서 독일에서의 시민 혁명의 주체가 될 수 없었던 독일 부르주아 계급의 환상을 반영하고 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이들의 주장이 현실을 제대로 반영하지 못하는 관념론이라고 비판하고 있다.

마르크스와 엥겔스는 청년헤겔학파가 비록 헤겔을 비판하고 있지만 그러나 근본적으로는 헤겔을 벗어나지 못하고 있다고 보면서 청년헤겔학파의 주장은 헤겔의 관념론을 계승한 것에 불과하다고 비판하고 있다.

## 1) 헤겔의 목적론적 역사관에 대한 비판

『독일 이데올로기』에서 마르크스와 엥겔스는 유물론적 역사관의 입장에서 헤겔의 목적론적 역사관을 비판하는데, 우선 헤겔 철학의 관념론적 태

도를 지적한다.

“독일 관념론은 다른 민족들의 이데올로기와 특별한 차이점이 없다. 또한 이것은 세계를 이념에 의해 지배되는 것으로 간주하고, 이념과 개념을 결정적 영향을 미치는 원리로 간주하며, 특정한 사상들을 철학자들에게 접근할 수 있는 물질적 세계의 신비로 간주한다.”(DI 14쪽 / 48쪽)

헤겔 철학을 비롯한 독일 관념론은 세계를 이념이나 개념이 지배하고 있다고 본다. 헤겔은 자연과 사회를 ‘절대 정신’이 자기 전개 과정을 통해서 형성되었다고 말한다. 즉 절대 정신이나 이념이 자신의 모습을 끊임없이 현상을 통해서 드러낸 것이 바로 자연과 사회라는 것이다. 여기서는 절대 정신이나 이념이 세계를 지배하는 원리가 되는 것이다. 이처럼 헤겔 철학은 세계의 배후에는 이러한 절대 정신이나 이념과 같은 정신적이고 관념론적인 요소가 있다고 본다.

마르크스와 엥겔스는 헤겔의 역사 철학도 이러한 관념론적 이해를 바탕으로 하고 있다고 주장한다. 즉 인간의 역사와 사회를 ‘절대 정신’이나 ‘순수 정신’과 같은 관념론적인 요소를 통해서 설명하고 있다는 것이다.

“이러한 역사관은 결국 역사에서 군주나 국가의 정치적 행위, 그리고 종교 및 그 밖의 이론적 투쟁만을 볼 수 있을 뿐이다. [...] 적어도 프랑스인과 영국인은 어쨌든 현실에 보다 가까운 정치적 환상에 집착하는 데 반해, 독일인은 ‘순수 정신’(der reine Geist)의 영역에서 움직이고 있으며, 종교적 환상을 역사의 추동력으로 만들었다. 헤겔의 역사 철학은 독일의 이러한 역사 기술 전체를 그 최후의 ‘가장 순수한 표현’으로 적용한 결과이다. 그 역사 기술상의 문제는 현실적인 이해 관계가 아니며, 심지어 정치적인 이해 관계도 아닌 순수한 사상이다.”(DI 39쪽 / 83-83쪽)

관념론적 역사관을 비롯한 기존의 역사관은 역사를 기술할 때, 물질적 생산 활동과 같은 현실적인 삶에서 출발하는 것이 아니라 군주나 국가의 정치적 활동이나 종교적 이론에서 출발하고 있다. 즉 영웅들의 순수한 정치적 동기나 종교적 동기를 역사 발전의 원동력으로 보고 있다. 그래도 프랑스나 영국에서는 좀더 현실에 가까운 정치적 요인을 중심으로 삼고 있

었지만 이에 비해 독일에서는 순수한 정신적 요인이나 종교적 요인을 중심으로 삼고 있었다. 역사 서술에서 이러한 관념론적 태도를 가장 잘 보여주는 것이 헤겔의 역사 철학이다. 헤겔의 역사 철학에서 중심이 되는 것은 ‘현실적인 이해 관계’ 즉 물질적인 이해 관계도 아니고 ‘정치적인 이해 관계’도 아니며 ‘순수 정신’이다. 즉 절대 정신이나 순수 사상이 역사 발전의 원동력이 된다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 관념론적 역사관의 형성 과정을 다음과 같이 밝히고 있다.

“일단 지배적인 사상이 지배자들로부터, 그리고 무엇보다도 주어진 생산 양식의 단계에서 생겨나는 관계들로부터 분리됨으로써 역사에서는 언제나 사상이 지배한다는 결론이 성립하게 된다. 그 뒤에는 이러한 각종의 사상을 근거로 역사의 지배적인 힘으로서 이념(Idee), 사상(Gedanke) 등을 추상하는 것은, 그리고 그에 따라서 이러한 모든 개개의 사상과 개념들을 역사 속에서 발전하는 개념의 ‘자기 규정’으로 파악하는 것은 지극히 쉬운 일이다. 그렇게 되면 모든 인간 관계는 인간 개념, 표상된 인간, 인간 본질, 인간이란 것에서 도출될 수 있다는 것도 자연스럽게 성립된다. 이것이 바로 사변 철학(die spekulative Philosophie)이 행해온 바이다. 헤겔은 『역사 철학』의 결론에서 자신이 ‘개념(Begriff)의 진행만을 고찰하고’ 역사에서 ‘진정한 변신론’만을 기술했다고 고백했다.”(DI 48-49쪽 / 95쪽)

관념론적 역사 철학자들은 특정 시대를 지배하는 사상을 지배 계급이나 물질적 이해 관계와 연관시켜서 파악하지 않고 마치 사상이 독자적인 힘으로 역사를 이끌어 가고 있는 것처럼 인식한다. 이들에게 있어서 역사는 이념이나 사상이 자기 전개를 해나가는 ‘자기 규정’의 과정인 것이다. 이념이나 사상은 물질적인 생산 활동이나 또는 이와 연관된 물질적인 이해 관계와는 상관없이 그 자체의 논리와 힘으로 자신의 모습을 드러내는 것이다. 역사를 움직이는 원동력은 이러한 이념이나 사상이며, 따라서 역사는 이념이나 사상의 역사가 되는 것이다. 헤겔이 『역사 철학』에서 ‘개념의 진행’만을 고찰했다는 것은 바로 이러한 개념이나 이념의 자기 전개 과정을 중심으로 역사를 기술하고 있다는 것을 말한다. 즉 물질적인 생산 과정에서 인간들이 맺는 사회 관계나 또는 이러한 사회 관계의 변화를 중심으로 역사를 이해하는 것이 아니라, 이념이나 사상의 전개 과정이나 변화를

중심으로 역사를 이해하고 있다는 것이다. 이처럼 헤겔은 역사를 ‘절대 정신’의 자기 전개 과정으로 이해하는 사변적이고 관념론적인 입장을 보이고 있다.

이러한 헤겔의 관념론적 역사관은 역사적 사건들의 전개 과정을 목적론적 관점에서 해석한다. 역사의 진행 과정은 특정한 목적을 갖고 있으며, 따라서 역사의 전개 과정을 이러한 특정 목적을 실현하기 위한 과정으로 간주한다.

“역사는 각 세대의 연속일 뿐이고, 각각의 세대는 모든 선행 세대로부터 자신들에게 전해진 자료, 자본, 생산력을 이용한다. 따라서 한편으로 완전히 변화된 환경 아래서 전래된 활동을 계속하고, 다른 한편으로는 완전히 변화된 활동으로써 낡은 환경을 변경시키는데, 이제 이것이 사변적으로 왜곡되어 후대의 역사가 전대의 역사의 목적으로, 예를 들면 아메리카의 발견이 기본적으로 프랑스 혁명의 발발에 도움을 줄 목적이 있었다는 식으로 여겨진다. 그럼으로써 이제 역사는 자신만의 특별한 목적을 가지고 ‘다른 여러 인물들과 나란히 선 또 다른 인물’(왜냐 하면 거기에는 자기 의식, 비판, 유일자 등이 있으므로)이 되지만, 전대의 역사의 ‘사명’(Bestimmung), ‘목적’(Zweck), ‘맹아’(Keim), ‘이념’(Idee)이라는 말로 불리는 것은 역사에 대한 하나의 추상화, 즉 전대의 역사가 후대의 역사에 미치는 능동적 영향에 대한 하나의 추상화 이외의 아무것도 아니다.”(DI 45쪽/90-91쪽)

마르크스와 엥겔스는 헤겔의 목적론적 역사관을 비판하면서 역사가 특정 목적을 향하여 나아가는 것은 아니라고 말한다. 유물론적 역사관에 따르면 인간은 선행 세대로부터 물려받은 물질적 조건과 환경 속에서 활동을 하게 되며 나아가 이러한 환경을 변화시키기도 한다. 따라서 이렇게 역사적으로 주어진 조건이나 환경이 인간의 활동 방향을 규정하는 것이지, 특정한 역사의 목적이나 이념이 존재하여 인간의 활동 방향을 규정하는 것은 아니다. 그런데 목적론적 역사관은 이러한 사실을 사변적으로 왜곡시켜서 마치 역사에는 특정한 목적이나 이념이 있는 것처럼 간주한다는 것이다. 전대의 역사는 후대의 역사를 실현하기 위한 ‘목적’이나 ‘사명’을 갖고 있었다고 보는 것이다. 예를 들면 역사적으로 먼저 발생했던 아메리

카 대륙의 발견은 나중에 발생했던 프랑스 혁명에 도움을 줄 목적을 처음부터 갖고 있었다는 것이다. 헤겔은 이러한 목적론적인 역사 전개 과정의 배후에는 절대 정신이 작용하고 있다고 보면서 이것을 ‘이성의 간지’(List der Vernunft)라고 설명한다. 절대 정신 또는 이성이 자신의 이념이나 목적을 구현하기 위해서 간지(奸智), 즉 책략을 발휘하여 이러한 역사 전개가 이루어진다는 것이다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 유물론적 역사관의 입장에서 이러한 관점을 비판하면서 과거로부터 물려받은 사회적, 물질적 환경은 인간의 역사적 활동을 위한 하나의 조건으로서만 기능할 뿐이라고 말한다. 따라서 이전의 역사가 이후의 역사에 영향을 미친다는 사실에서 역사의 ‘목적’이나 ‘이념’ 등을 이끌어내는 ‘추상화’는 일종의 왜곡이라는 것이다. 아메리카 대륙의 발견이 프랑스 혁명을 발생시키는 한 요인은 될 수 있지만 그렇다고 전자가 처음부터 후자를 목적으로 갖고 있었던 것은 아니다.

## 2) 청년헤겔학파의 역사관에 대한 비판

마르크스와 엥겔스는 청년헤겔학파가 비록 헤겔을 비판하고 있지만 그러나 기본적으로는 헤겔의 관념론적 입장을 계승하고 있다고 본다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 헤겔 철학에 대한 비판의 연장선상에서 청년헤겔학파를 비판하고 있다.

“독일 이데올로그들의 말대로 독일은 최근 수년 동안에 일찍이 그 유례를 찾아볼 수 없는 대변혁을 겪었다. 슈트라우스로부터 시작된 헤겔 체계의 분해 과정은 일대 세계적인 소요로까지 발전하였고, ‘과거의 강자들’이 모두 이 와중에 휩쓸려 들어갔다. [...] 이 모든 일들이 순수한 사상의 영역 속에서 일어났다. 이것은 확실히 하나의 흥미로운 사실, 즉 절대 정신의 부패 과정이다. 절대 정신의 생명의 마지막 불꽃이 꺼진 뒤에, 이 잔해의 여러 성분들이 분해되기 시작하여 새로운 화합물을 만들고 새로운 물질을 형성하였다. 이제까지 절대 정신을 착취하여 살아 왔던 철학적 기업가들은 이제 그 새로운 화합물에 몰두하였다.”(DI 17쪽 / 51-52쪽)

헤겔이 1831년에 사망한 이후 헤겔학파는 여러 분파로 나뉘어졌다. ‘노

년헤겔학파’(Althegelianer)는 헤겔의 직접적인 제자들로 구성되었는데, 이들은 헤겔 철학에서 운동이나 변화와 연관된 변증법적 방법보다는 통일이나 안정과 연관된 체계를 더 중시하였다. 그래서 정치적으로는 기존 현실을 인정하는 보수주의적 성향을 지니고 있었기 때문에 ‘헤겔 우파’라고 불리기도 하였다. 이에 비해 ‘청년헤겔학파’(Junghegelianer)는 헤겔 철학에서 통일이나 안정과 연관된 체계보다는 운동이나 변화와 연관된 변증법적 방법을 더 중시하였다. 이들은 기존의 종교와 국가를 비판하는 급진주의적 성향을 지니고 있었기 때문에 ‘헤겔 좌파’라고 불리기도 하였다(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』 216쪽, 1244쪽 참조).

청년헤겔학파의 대표적인 인물로는 슈트라우스(D. F. Strauß), 바우어(B. Bauer), 슈티르너(M. Stirner), 포이에르바흐(L. Fererbach) 등이 있는데, 이들은 변증법적 방법에 입각하여 헤겔 철학의 체계를 비판하였다. 그러나 마르크스와 엥겔스는 이러한 비판이 단지 ‘순수한 사상의 영역’에서만 일어났다고 주장한다. 청년헤겔학파는 헤겔의 체계를 분해하여 이것을 다시 결합시키는 작업을 하고 있을 뿐이기 때문에 헤겔 철학의 기반을 벗어나지는 못하였다는 것이다. 이것은 헤겔의 절대 정신의 요소들을 분해한 다음에 이러한 요소들을 재결합시키는 것에 불과하다. 따라서 이들은 헤겔 철학에 대한 근본적인 비판을 가하지 못함으로써 여전히 헤겔의 관념론적 틀을 유지하고 있다는 것이다.

“그 비판[청년헤겔학파의 비판]은 자신의 보편적, 철학적 전제들을 검토해보지 않았으며, 그 모든 문제들은 하나의 특정한 철학 체계, 곧 헤겔 체계의 기반에서 성장한 것일 뿐이다. [...] 그 어느 누구도 헤겔 체계에 대한 포괄적인 비판을 시도조차 하지 못했다. [...] 처음에 그들은 ‘실체’(Substanz)나 ‘자기 의식’(Selbstbewußtsein)과 같은 변조되지 않은 순수한 헤겔적 범주를 취했으나, 나중에는 이러한 범주들에 유(Gattung), 유일자(Einzige), 인간(Mensch) 등과 같은 세속적인 이름들을 붙임으로써 그것들을 속류화시켰다.”(DI 18-19쪽 / 55쪽)

청년헤겔학파는 자신들의 철학적 전제가 헤겔 철학의 체계를 기반으로 하고 있다는 점을 제대로 인식하지 못하였다. 비록 그들이 ‘실체’나 ‘자기 의식’과 같은 헤겔적 개념 대신에 슈트라우스는 ‘실체’ 또는 ‘유’라는 개념



을, 슈티르너는 ‘유일자’ 개념을, 포이에르바하는 ‘유’ 또는 ‘인간’ 개념을 내세웠지만 그러나 이것들은 근본적으로 헤겔적 범주의 틀을 벗어나지 못한 것들이다. 청년헤겔학파의 비판은 현실적인 물질적 토대가 아니라 정신적이고 관념론적인 요소들, 특히 종교적 표상들에 대한 비판에 집중되었다.

“노장헤겔학파는, 그것이 헤겔의 논리적 범주로 환원되기만 하면, 모든 것을 개념적으로 파악해 버렸다. 청년헤겔학파는 모든 것을 종교적 표상이라고 몰아붙이거나 신학적인 것이라고 선언함으로써 그것을 비판해버렸다. 청년헤겔학파 역시 현실 세계가 종교와 개념과 보편자의 지배를 받는다고 믿는 점에서는 노장헤겔학파와 일치한다. 단 한쪽은 이러한 지배를 침탈이라고 공격하는 데 비해, 다른 한쪽은 그것을 정당한 것이라고 찬양하는 점이 다를 뿐이다.”(DI 19쪽 / 56쪽)

청년헤겔학파의 비판은 형이상학적, 정치적, 법적, 도덕적 표상이나 관념을 종교적 표상이나 관념이라고 간주하는 데 그치고 있다. 즉 일체의 지배 관계를 종교적 관계로 파악하면서 이렇게 종교적 관념이 현실 세계를 지배하고 있다는 점을 비판하고 있다. 그러나 이들이 종교나 개념과 같은 관념적 요소가 현실을 지배하고 있다고 간주한 점에서는 노장헤겔학파와 마찬가지로 헤겔의 관념론적 입장을 따르고 있는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 청년헤겔학파의 이러한 헤겔주의적 성향을 다음과 같이 요약해서 말하고 있다.

“독일의 철학적 비판가들은 모두 이념, 표상, 개념이 지금까지 인간들을 지배하며 규정해 왔고, 현실적 세계는 이념적 세계의 산물이라고 주장하였다. [...] 이들은 이러한 사상의 지배를 신봉하는 점에서는 서로 일치하며, 자신들의 비판적 사고 행위가 현존하는 것들을 파괴시켜야만 한다는 신념에서도 서로 일치한다. [...] 헤겔의 체계에 따르면 이념, 사상, 개념들은 인간의 현실적 삶, 물질적 세계, 실제적 관계들을 생산하고 규정하며 지배한다. 헤겔에 대해 반란을 일으킨 제자들이 오히려 이것을 헤겔로부터 취했다.”(DI 14쪽 / 49쪽)

청년헤겔학파는 이렇게 헤겔적인 관념론의 입장에서 표상, 사상, 개념과 같은 의식의 산물 일반이 인간의 삶을 질곡시키고 있다고 보았기 때문에

그들이 투쟁해야 할 대상 역시 이러한 의식의 환상이라고 보았다. 그래서 그들은 실천적으로도 의식에 대한 이론적 투쟁을 중시하였다.

“청년헤겔학파의 망상에 따르면, 인간의 관계들, 모든 활동과 충동들, 그리고 인간의 질곡과 한계들은 곧 인간의 의식이 만들어낸 산물이다. 따라서 청년헤겔학파는 그 당연한 귀결로 인간의 현재의 의식을 인간적이거나 비판적인, 혹은 이기적인 의식으로 바꾸어야 한다는, 또한 그럼으로써 자신의 한계를 제거하라는 도덕적 요청을 인간에게 부과한다. 의식을 변화시키라는 이러한 요청은 현존하는 것을 다른 것으로 해석하라는, 즉 그것을 다른 해석에 의해 승인하라는 요구에 다름 아니다.”(DI 20쪽 / 57쪽)

청년헤겔학파는 인간의 잘못된 인식이나 의식으로 인해서 인간 사회의 문제가 발생했다고 본다. 따라서 이러한 잘못된 인식이나 의식을 바꾸면 그러한 문제가 해결된다고 주장한 것이다. 즉 개인적 차원에서 도덕성을 회복하는 것과 같은 의식의 변화에 의해서 그 해결책을 찾고 있다. 그러나 마르크스와 엥겔스가 보기에 이러한 관념론적 견해는 인간의 의식과 현실과의 관계를 제대로 인식하지 못하고 있다.

“이 철학자들[청년헤겔학파] 중에서는 아무도 독일 철학과 독일 현실의 관련에 대해서, 또 그들의 비판과 그들 자신의 물질적 환경의 관련에 대해서 문제삼지 않았다.”(DI 20쪽 / 57쪽)

마르크스는 역사적 유물론의 관점에서 이러한 잘못된 인식이나 의식은 잘못된 현실에서 발생한 것이라고 말하면서, 바로 이러한 잘못된 현실을 개선해야 잘못된 인식이나 의식이 사라질 수 있다고 주장한다. 그래서 마르크스는 「포이에르바하에 대한 테제」의 제11테제에서 다음과 같이 주장하고 있는 것이다. “지금까지 철학자들은 세계를 다양하게 해석해 왔다. 그러나 문제는 세계를 변혁시키는 것이다.”(Thesen 7쪽) 세계에 대한 해석을 바꾸는 것보다는, 즉 세계에 대한 관점이나 의식을 바꾸는 것보다는 세계 자체를 바꾸는 것이 더 중요하다는 것이다. 의식은 세계를 기반으로 하고 있기 때문에 세계를 바꾸어야 의식도 바뀔 수 있다. 따라서 의식이나 관념에 대한 이론적 투쟁보다는 물질적인 현실 세계에 대한 실천적 투쟁

이 더 중요한 것이다.

이러한 마르크스의 주장도 현실과 인식 또는 현실과 의식의 관계에 대한 하나의 해석으로 볼 수 있다. 물론 이 테제가 철학에 대한 부정, 즉 철학의 역할에 대한 부정으로 이해될 수도 있으며, 그래서 이러한 관점을 따르는 사람들도 있다. 그러나 이것은 전체적인 맥락에서 볼 때 청년헤겔학파의 관념성을 비판하면서 유물론적 관점을 주장하는 내용이다. 따라서 이것도 하나의 해석이자 인식이다. 그렇지만 마르크스의 이러한 해석에 따를 경우에 이러한 문제의 해결 방안은 단지 의식을 개선하는 것이 아니라 바로 잘못된 현실을 실천적으로 변혁시키는 것이다. 즉 여기서는 ‘실천성’이 강조된다. 마르크스와 엥겔스가 청년헤겔학파를 “최대의 보수주의자들”(DI 20쪽 / 57쪽)이라고 부르는 이유도 바로 여기에 있다. 그들의 관념적 해결책은 “현실적으로 존재하는 세계를 공격하지 못했기”(DI 20쪽 / 57쪽) 때문에 기존 질서를 변혁시키지 못한다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이처럼 헤겔적 관념론의 기반을 벗어나지 못한 청년헤겔학파가 역사를 이해하는 데에 있어서도 마찬가지로 관념론적 태도를 보여주고 있다고 비판한다. 비록 청년헤겔학파가 헤겔의 ‘절대 정신’이나 ‘이념’ 대신에 ‘인간’이나 ‘유’를 내세우고 있지만 그러나 이것도 마찬가지로 물질적인 생산 활동을 하는 현실적 인간이 아니라 이러한 활동으로부터 유리된 추상적 인간이라는 점에서 역시 한계를 지닌다는 것이다.

“철학자들[청년헤겔학파]은 아직도 분업에 포섭되지 않은 개인들을 ‘인간’(der Mensch)이라는 이름 아래 하나의 이상으로 부각시켜 왔고, 우리가 전개한 전 과정을 ‘인간’의 발전 과정으로 파악하였다. 이렇게 해서 ‘인간’이 각각의 역사적 단계마다 당시 존재하고 있던 개인들 대신에 슬쩍 끼어들면서 역사의 추진력으로 내세워지는 것이다. 따라서 전체 과정은 ‘인간’의 자기 소외 과정(Selbstentfremdungsprozeß)으로 파악되었다. [...] 애초부터 현실적 조건들을 사상해 버린 이러한 전도를 통해서 역사 전체가 의식의 발전 과정으로 바뀌질 수가 있었다.”(DI 69쪽 / 121쪽)

청년헤겔학파는 역사의 전개 과정을 ‘인간’의 자기 발전 과정으로 인식한다. 즉 역사를 이해하는 데 있어서 ‘인간’ 개념을 중심에 두고 있다. 이때 ‘인간’이란 ‘아직도 분업에 포섭되지 않은 개인들’로서 분업이나 사회적

소유에 의해서 파편화되고 소외된 인간이 아니라 소외 상태 이전의 원래의 모습을 간직한 인간이다. 청년헤겔학파는 일정한 현실적인 조건들 속에서 활동하고 있는 구체적인 인간이 아니라, 이러한 비현실적이고 비역사적인 이상적인 ‘인간’을 내세워 인류의 역사를 설명하고 있다. 그들에게 역사란 이러한 인간 본질의 소외 과정이자 자기 전개 과정이다. 역사의 원동력은 바로 이러한 추상적 ‘인간’이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 관념론적 역사관이 일정한 현실적 조건들 속에서 활동하고 있는 구체적인 개인들을 제대로 파악하지 못하고 있다고 비판하면서, 역사적 유물론의 관점에서 일정한 물질적 삶의 조건들 속에서 활동하고 있는 개인들이 역사 서술의 중심이 되어야 한다고 주장한 것이다.

이러한 청년헤겔학파의 관념론적 역사관은 공산주의 사회에 대한 이해에서도 이러한 추상적인 ‘인간’을 그 중심에 두고 있다. 사적 소유의 철폐와 새로운 사회 관계의 산출을 통해서 형성되는 공산주의 사회를 인간 본질의 자기 전개 과정으로 이해하고 있다.

“그런데 [공산주의에 대한] 이 견해도 역시 ‘유(類)의 자기 산출’(Selbsterzeugung der Gattung)(‘주체로서의 사회’)과 같은 사변적이고 관념적인, 즉 환상적인 방식으로 표현될 수 있고, 그럼으로써 상호 연관된 개인들의 연속적인 연관은 자기 자신을 산출해 내는 신비를 행하는 유일한 개인으로서 표상될 수 있다.”(DI 37쪽 / 80쪽)

청년헤겔학파는 공산주의 사회를 비롯한 역사의 변화 과정을 현실적인 생산 활동이나 사회적 상호 관계에서 파악하지 않고 ‘유(類)의 자기 산출’로 인식한다. ‘유’(Gattung)라는 개념은 슈트라우스와 포이에르바하에 의해서 주로 사용되었는데, 이것은 인간들이 아주 다양하고 상이한 성질을 지니고 있기 때문에 인간들은 더불어 있을 때 비로소 완전한 인간을 형성할 수 있다는 의미를 지닌다. 이들은 공산주의 사회에서 이러한 완전한 인간이 형성될 수 있다고 보면서 공산주의 사회를 ‘유’로서 인간의 ‘자기 산출’ 즉 인간의 자기 전개 과정으로 이해하였다. ‘유적 존재’로서 인간이 자신의 본질을 실현하기 위한 활동이 바로 공산주의 혁명의 원동력이라는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회를 이렇게 ‘유(類)의 자기 산

출'로 인식하는 것은 추상적 인간 개념에 기반한 것이어서 현실적인 역사를 제대로 파악하지 못한다고 비판한다. 공산주의 사회는 '유'와 같은 추상적인 인간 개념이 아니라 구체적이고 현실적인 물질적 생산 활동이나 사회 관계의 변화를 통해서 이해되어야 한다는 것이다.

### 3) 포이에르바하의 인간학적 유물론에 대한 비판

마르크스와 엥겔스는 청년헤겔학파의 철학 및 역사관이 지니고 있는 관념론적 태도를 비판하면서 포이에르바하의 인간학적 유물론에 대해 다음과 같이 평가하고 있다.

“물론 포이에르바하는 인간도 역시 ‘감성적 대상’(sinnlicher Gegenstand)이라는 것을 통찰하고 있다는 점에서는 ‘순수한’ 유물론자보다는 훨씬 탁월하다. 하지만 그가 인간을 ‘감성적 활동’(sinnliche Tätigkeit)으로서가 아니라 단지 ‘감성적 대상’으로서만 파악하고 있다는 점은 차치하고서라도, 여기서도 역시 이론에 머물러서 인간을 그에게 주어진 사회적 연관 속에서, 또 현재의 모습대로 만들어낸 눈앞의 생활 조건 속에서 파악하지 않았기 때문에, 그는 결코 현실적으로 실존하고 활동하는 인간에 도달하지 못하고 ‘인간’이라는 추상물에 머물러서 ‘현실적, 개별적, 육체적’ 인간을 다만 감각 속에서 인정하는 데 그쳤다. 다시 말해서 그는 ‘인간에 대한 인간의’ ‘인간적 관계’에 대해서는 연애와 우정, 그것도 관념화된 형태로서의 그것만 알고 있었다.”(DI 44쪽 / 89-90쪽)

마르크스와 엥겔스는 포이에르바하가 인간을 ‘감성적 대상’ 즉 감각적 존재로 파악하고 있다는 점에서 다른 유물론자보다는 뛰어나고 평가한다. 포이에르바하는 ‘유’로서 인간의 본질적 측면을 인간 상호간의 인간적이고 감성적인 사랑이나 우정에서 찾고 있다. 이것은 인간의 생리적이고 물질적인 과정만을 중시하면서 감성적 측면을 무시하는 기계론적 유물론자나 또는 인간의 이성이나 정신만을 중시하면서 감성적 측면을 무시하는 독일 관념론과는 차이가 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “포이에르바하는 적어도 어느 정도 진보적인 유일한 사람이다”(DI 18쪽 / 53쪽)라고 긍정적인 평가를 하기도 하였다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 포이에르바하의 이러한 인간관이 한계가

있다고 비판하면서 두 가지 측면에서 그 문제점을 지적한다. 우선 포이에르바하는 인간을 ‘감성적 대상’으로서만 파악하고 있지, ‘감성적 활동’으로서 파악하고 있지 못하다. 즉 인간을 능동적인 실천적 활동을 하는 존재로서 파악하고 있지 못하다. 또 포이에르바하는 ‘인간이라는 추상물’에 머무르고 있어서 일정한 물질적 생활 조건과 사회 관계 속에 존재하는 현실적인 인간을 파악하고 있지 못하다. 즉 인간을 역사적, 사회적 조건의 산물로서 파악하고 있지 못하다는 것이다. 그래서 마르크스는 「포이에르바하에 관한 테제」의 제6테제에서 포이에르바하가 인간을 ‘사회적 관계의 총체’(das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)로서 인식하지 못하고 있다고 비판하였다(*Thesen* 6쪽 참조). 포이에르바하의 관점에서는 인간을 역사적 존재나 계급적 존재로서 이해할 수 없고 단지 사랑과 우정이라는 비역사적이고 추상적인 감성을 가진 존재로서만 이해하게 된다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 포이에르바하의 인간관이 인간의 실천성과 역사성이라는 두 가지 측면을 결여하고 있다고 비판하고 있다.

마르크스와 엥겔스는 포이에르바하의 인간관이 갖고 있는 이러한 문제 때문에 그가 현실적인 역사를 제대로 인식하지 못하는 한계를 드러낸다고 비판한다.

“포이에르바하가 유물론자인 한 그에게는 역사가 나타나지 않으며, 또 한 그가 역사를 고찰하는 한에는 결코 유물론자가 못된다. 그가 표방하는 유물론과 역사는 위에서 말한 바에서 이미 분명해졌지만, 전혀 별개의 것이다.”(DI 45쪽 / 90쪽)

포이에르바하가 ‘유물론자’인 한에서 그에게는 ‘역사’가 나타나지 않는다는 것이 의미하는 것은, 그가 사랑과 우정을 가진 감성적 존재로서 인간을 파악하는 인간학적 유물론의 입장을 유지하는 한 현실적인 역사를 제대로 인식할 수 없다는 것이다. 왜냐 하면 포이에르바하는 인간이 능동적인 실천적 활동을 통해서 현실 세계를 변화시키거나 또는 인간이 역사적으로 주어진 물질적 조건 속에서 다양한 형태의 삶을 살아간다는 점을 보지 못하기 때문이다. 인간은 시대에 따라 변화하는 물질적인 조건들 속에서 다양한 생산적, 실천적 활동을 통해 역사를 창조하는데, 포이에르바하

는 바로 이러한 현실적인 역사를 보지 못하고 있다. 그래서 포이에르바하에게는 유물론과 역사가 별개의 것이 된다. 즉 인간학적 유물론의 관점은 현실적인 역사를 제대로 인식하지 못한다. 마르크스와 엥겔스가 주장하듯이, 현실적인 역사를 제대로 인식하기 위해서는 실천적, 역사적 존재로서 인간을 이해하여야 하며, 바로 이러한 관점을 통해서 유물론과 역사가 진정으로 결합되는 유물적 역사관이 형성될 수 있다.

### 3. 역사적 유물론

#### 1) 학문에서 역사적 관점의 중요성

마르크스와 엥겔스는 사회를 역사적 관점에서 고찰한다. 즉 어떤 사회를 독립적이고 고정적인 것으로서가 아니라, 끊임없는 변화와 발전의 과정 속에 있는 것으로 고찰한다. 그래서 과학 또는 학문도 이러한 역사적 관점을 취해야 한다고 주장한다.

“우리는 단지 하나의 유일한 과학[학문]인 역사학을 알 뿐이다. 역사를 두 가지 측면으로, 즉 자연의 역사와 인간의 역사로 나누어 고찰할 수 있다. 그러나 양 측면은 분리될 수 없다. 인간이 존재하는 한, 자연의 역사와 인간의 역사는 상호 제약한다.”(DI 18쪽/53쪽)

유일한 과학 또는 학문이란 역사학이라는 것이다. 즉 과학이나 학문의 일반적인 탐구 방법은 대상을 변화와 발전의 과정 속에 있는 것으로 보는 역사학적 관점을 취해야 한다. 그런데 이러한 대상은 크게 자연과 인간 사회로 나뉘어지기 때문에, 과학은 자연의 역사를 다루는 자연 과학과 인간의 역사를 다루는 정신 과학 또는 인문 사회 과학으로 구분될 수 있다. 그런데 이 양자는 완전히 분리되어 있는 것이 아니라 인간의 실천적 활동을 통해서 서로 관련을 맺으면서 상호 작용을 하게 된다.

이렇게 대상을 변화와 발전이라는 역사적 관점에서 고찰하는 태도는 헤겔의 변증법적 사고로부터 영향을 받은 것으로 볼 수 있다. 과학 또는 학문이란 사물의 끊임없이 변화하는 과정 전체를 탐구의 대상으로 삼아서 이것을 체계화시킨 것이다. 이처럼 마르크스는 과학 또는 학문의 중요한

탐구 방법을 역사적 고찰에 두고 있는데, 이러한 태도는 역사적 유물론에 잘 드러난다.

## 2) 역사에서 물질적 생산 활동의 중요성

역사적 유물론이란 역사를 유물론적 관점에서 이해하는 것이다. 즉 인간 사회의 변화와 발전을 고찰하는 데 있어서 물질적인 요소를 중심에 둔다. 그런데 여기서 물질적인 요소란 바로 물질적인 생산 활동을 가리킨다. 그렇다면 마르크스와 엥겔스가 역사를 이해하는 데 있어서 이러한 물질적인 생산 활동을 중시하는 이유는 무엇인가? 여기서는 이러한 물음을 중심으로 유물론적 역사관이란 무엇인지를 살펴보겠다.

### (1) 역사 서술의 출발점으로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스는 헤겔 및 청년헤겔학파의 관념론적 역사관을 비판하면서 그 대신에 역사적 유물론, 즉 유물론적 역사관을 주장한다. 유물론적 역사관이란 말 그대로 유물론적인 관점에서 역사를 이해하는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 이러한 유물론적 역사관의 기본 관점을 관념론적 역사관과 비교하여 다음과 같이 설명한다.

“하늘에서 땅으로 내려오는 독일 철학과는 정반대로 우리는 땅에서 하늘로 올라간다. 즉 우리는 인간이 말하고 상상하고 관념화시킨 것로부터 출발한다거나, 혹은 말해지고 상상되고 표상된 인간으로부터 출발하여 그로부터 육체를 가진 인간에 도달하려는 것이 아니다. 오히려 우리는 현실적으로 활동하는 인간으로부터 출발하며, 또한 그의 현실적인 생활 과정에서 이 생활 과정의 이데올로기적 반영과 반향을 서술한다.”(DI 26쪽 / 66쪽)

헤겔이나 청년헤겔학파의 역사 서술이 “하늘에서 땅으로 내려오는” 반면에, 마르크스와 엥겔스의 역사 서술은 “땅에서 하늘로 올라간다”는 것이다. 즉 헤겔이나 청년헤겔학파가 ‘절대 정신’이나 ‘유’, ‘인간’과 같은 관념적이고 추상적인 존재에서 출발하여 역사를 서술한다면, 마르크스와 엥겔스는 ‘현실적으로 활동하는 인간’이나 ‘현실적인 생활 과정’과 같은 현실적이고 물질적인 존재에서 출발하여 역사를 서술한다는 것이다. 그래서



헤겔이나 청년헤겔학파의 역사관을 관념론적 역사관이라고 부르고, 마르크스와 엥겔스의 역사관을 유물론적 역사관이라고 부른다. 마르크스와 엥겔스는 유물론적 역사관의 출발점이 되고 있는 이러한 인간이 다른 역사관에서 말하는 인간과 어떻게 차이가 있는지를 다음과 같이 밝히고 있다.

“이러한 고찰 방식이 무전제적인 것은 아니다. 그것은 현실의 전제에서 출발하여 잠시도 그것을 버리지 않는다. 그 전제들은 어떤 환상적으로 완결되고 고정화된 인간이 아니라, 특정한 조건 아래에서 현실적이고 경험적으로 관찰될 수 있는 발전 과정 상의 인간이다. 이러한 활동적인 생활 과정이 드러나기만 하면, 역사는 추상적인 경험론자에게 나타나는 것과는 달리 죽은 사실의 집적이기를 멈추고, 또한 관념론자에게 나타나는 것과 같은 상상된 주체의 상상된 행위도 아니게 된다.”(DI 27쪽 / 66쪽)

유물론적 역사관은 청년헤겔학파처럼 인간의 고정된 본성을 전제하고서 이것을 토대로 역사를 서술하는 것이 아니라, 일정한 물질적 조건들 속에서 시대에 따라 다양한 생산 활동을 하는 현실적 인간을 전제로 하여 역사를 서술한다. 이러한 전제는 관념론적 역사관에서처럼 인위적으로 고안해 낸 추상적 인간도 아니고, 그렇다고 경험론적 역사관에서처럼 감각적으로 경험되는 단순한 사실의 집합도 아니다. 유물론적 역사관은 현실적으로 경험 가능한 사실을 역사 서술의 출발점을 삼는데, 그것은 고정되거나 죽은 사실이 아니라 ‘발전 과정 속에 있는 실천적 인간’이다. 이처럼 유물론적 역사관은 물질적 생산 활동을 하는 인간을 역사의 출발점으로 삼고 있다.

## (2) 역사의 기본 전제로서 물질적 생산 활동

그렇다면 마르크스와 엥겔스가 ‘현실적으로 활동하는 인간’이나 ‘현실적인 생활 과정’을 역사 서술의 출발점으로 삼는 이유는 무엇인가? 그것은 바로 이러한 요소들이 역사를 형성하기 위한 기본 전제가 되기 때문이다.

“[...] 모든 역사의 제 1전제, 즉 인간은 ‘역사를 만들’ 수 있기 위해서는 먼저 생활할 수 있어야 한다는 전제를 확인하는 데에서부터 출발하지 않으면 안 된다. 그러나 생활할 수 있기 위해서는 무엇보다도 음식, 주거, 의복 그리고 그 밖의 여러 가지 것들이 필요하다. 그러므로 최초의 역사적

행위는 이러한 욕구를 충족시키는 수단의 산출, 즉 물질적 생활 자체의 생산(Produktion des materiellen Lebens selbst)이다. 그리고 실로 이것은 단순히 인간의 삶을 유지하기 위해서 수천 년 전과 마찬가지로 오늘날도 시시각각으로 충족시켜야 할 역사적 행위, 모든 역사의 기본 조건이다.”(DI 28쪽 / 68쪽)

인간의 역사에서 가장 중요한 것은 역사의 주체가 되는 인간의 생존이다. 만약 인간이 생존할 수 없다면 역사는 존재할 수 없다. 그래서 생존을 위한 생산 활동, 즉 노동이 역사의 출발점이자 역사의 기본 조건이 된다. 인간은 이러한 생산 활동을 통해서 자연을 가공하여 변화시키고 나아가 자신의 삶도 변화시키게 되며, 이러한 과정을 통해 인간의 역사가 형성된다. 생산 활동은 역사의 기원이자 역사의 필수 조건인 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 인간의 삶에서 이러한 ‘물질적 생산 활동’의 중요성을 인식하여 이것을 역사 서술의 제 1전제로 삼았던 것이다.

마르크스와 엥겔스는 역사의 제 1전제가 인간의 생존을 위한 물질적인 생산 활동이라면, 역사의 제 2전제는 ‘새로운 욕구의 창출’이라고 말한다.

“[역사의] 두 번째 전제는 충족된 최초의 욕구 자체 및 그 충족 행위와 이미 획득한 충족 수단이 새로운 욕구를 낳는다는 것이다. —이러한 새로운 욕구의 창출(Erzeugung neuer Bedürfnisse)이 최초의 역사적 행위이다.”(DI 28쪽 / 68쪽)

역사의 제 2전제는 인간의 욕구 충족과 이에 따른 새로운 욕구의 창출이다. 인간은 생존하기 위해서는 생산 활동을 해야 하는데, 만약 이러한 생존을 위한 기본적인 욕구의 충족에 만족하여 여기서 더 나아가지 않는다면 새로운 변화가 없게 되고 이로 인해서 역사의 발전도 없게 된다. 즉 동일한 형태의 생산 활동만이 반복됨으로써 사회적 변화도 없게 된다. 그러나 인간은 기존의 욕구 충족에만 만족하지 않고 새로운 욕구를 갖게 된다. 그리고 이러한 새로운 욕구를 충족시키기 위해서 새로운 생산 활동을 펼치게 되며, 이로 인해서 생산 활동의 방식이나 사회 관계에서도 변화와 발전이 있게 되어 새로운 역사가 전개된다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 역사의 발전에서 새로운 욕구의 창출이 중요한 역할을 한다고 보았다.

이러한 관점은 생산력주의에 입각하여 역사를 기계론적으로 해석하는 관점과는 차이가 있다. 마르크스와 엥겔스는 역사의 발전에서 인간의 능동적 욕구와 같은 ‘인간적 요소’를 강조하고 있다. 역사가 단지 생산력의 발전에 의해 기계적으로 전개되는 것이 아니라 인간의 능동적인 작용에 의해서 전개된다는 것이다. 따라서 마르크스와 엥겔스의 이러한 역사 이해는 인간적 요소를 배제하는 기계론적 유물론과는 차이가 있다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 두 가지 전제들과 더불어 ‘사회 구성원의 재생산’을 역사의 제3의 전제로 간주한다.

“[역사의] 세 번째 전제는 [...] 자기 자신의 삶을 나날이 새롭게 만드는 인간이 다른 인간을 만들어 내 번식시키기 시작한다는 것이다. — 즉 부부 관계 및 부모와 자식 관계인 가족이다. 처음에는 유일한 사회적 관계였던 가족은 나중에 증가된 욕구가 새로운 사회 관계를 낳고, 증가된 인구가 새로운 욕구를 낳으면서 부차적인 것으로 되었다.”(DI 29쪽 / 69쪽)

역사의 제 3전제는 출산을 통해서 사회 구성원을 재생산하는 것이다. 출산을 통해서 기존의 사회 관계를 유지하기 위한 구성원을 재생산할 뿐만 아니라, 또한 더 많은 출산을 통해서 인구가 증가되면 이에 따라 새로운 욕구가 창출되고 이로 인해서 새로운 사회 관계가 등장하게 된다. 인구의 증가는 사회적 활동의 영역을 확대시킴으로써 가족 중심의 단순한 형태의 분업을 큰 사회 중심의 복잡한 형태의 분업으로 발전시키고 나아가 생산력의 증가와 함께 사회 관계의 변화를 가져오게 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 사회 구성원의 재생산을 통한 인구의 증가를 역사의 제 3의 전제로 간주하고 있다.

지금까지 살펴보았듯이 ‘물질적 생산 활동’, ‘새로운 욕구의 창출’, ‘사회 구성원의 재생산을 통한 인구의 증가’는 역사의 세 가지 전제가 되고 있다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 이러한 세 가지 전제가 서로 다른 단계가 아니라 인류의 역사에서 항상 동시에 존재해 왔던 ‘세 가지 측면’(drei Seiten)이자 ‘세 가지 계기’(drei Momente)라고 말한다(DI 29쪽 / 70쪽 참조). 즉 이러한 세 가지 전제가 역사를 형성하는 측면으로서 서로 긴밀하게 연관되어 있다는 것이다. 그런데 이 중에서도 특히 제 1의 전제인

물질적 생산 활동이 중심적인 측면이 된다고 볼 수 있다. 역사의 주체인 인간이 생존하기 위해서는 우선 의식주를 해결해야 하며 이를 위해서는 물질적 생산 활동이 필수적이기 때문이다. 그리고 이러한 물질적 생산 활동의 확대와 변화에 영향을 주는 것이 새로운 욕구의 창출과 사회 구성원의 재생산이라는 제 2의 전제와 제 3의 전제이다. 이처럼 물질적 생산 활동은 인간의 생존뿐만 아니라 사회 발전을 위해서도 반드시 요구되기 때문에 역사의 기본 전제라고 할 수 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 역사를 이해하거나 서술하는 데 있어서 이러한 물질적 생산 활동을 중시하는 역사적 유물론을 주장하고 있는 것이다.

### (3) 역사의 원동력으로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스는 물질적 생산 활동이 역사의 기본 전제일 뿐만 아니라 또한 사회적 삶 전반을 규정하는 토대로서 역사의 원동력이 된다고 보았다. 물질적 생산 활동은 역사가 존재하기 위한 기본 전제일 뿐만 아니라 또한 우리의 사회적 삶 전반을 규정하는 역할을 함으로써 역사를 변화시키는 원동력이 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적 생산 활동을 중심으로 역사를 고찰하는 역사적 유물론을 주장하고 있는 것이다. 그들이 사회 형태의 역사적 발전 단계를 구분하기 위해 사용하는 ‘사회 구성체’ 개념도 바로 이러한 물질적 생산 활동이 이루어지는 방식, 즉 생산 양식을 토대로 하고 있다.

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 동물로부터 인간을 구분시켜주는 결정적인 계기가 된 것은 물질적 생산 활동이라고 말한다.

“인간은 의식에 의해서, 종교에 의해서, 그밖에 사람의 의욕하는 것에 의해서 동물과 구별될 수 있다. 인간은 자신의 생계 수단(Lebensmittel)을 생산하기 시작하면서부터 자신을 동물과 구별하기 시작한다.”(DI 21쪽/58쪽)

인간과 동물을 구분시켜주는 차이점은 여러 가지가 있을 수 있다. 예를 들면 인간은 이성적 능력을 갖고 있으며, 종교를 믿고, 언어를 사용하며, 문화를 창조한다는 점에서 동물과 구분될 수 있다. 그런데 마르크스와 엥

겔스는 이러한 차이점을 발생시키는 최초의 계기는 바로 ‘생계 수단의 생산’이라고 본다. 인간이 생존을 위해서 생계 수단을 생산하는 활동, 즉 노동이야말로 인간을 인간답게 만드는 데 결정적인 역할을 했다. 그래서 마르크스는 이미 『경철 수고』에서 ‘유적 존재’(Gattungswesen)로서 인간의 본질적 측면을 자유롭게 의식적 활동인 노동이라고 보았던 것이다. 이러한 점에서 물질적 생산 활동이 인간의 최초의 역사적 행위가 된다.

“개인을 동물과 구별시켜주는 이 개인의 최초의 역사적 행위는 바로 사 고한다는 사실이 아니라, 자신들의 생계 수단을 생산하기 시작한다는 사실 이다.”(DI 21쪽 / 58쪽)

물질적 생산 활동인 노동이야말로 ‘최초의 역사적 행위’로서 인간의 역사를 가능하게 만든 원동력이 된다. 인간은 자유로운 의식적 활동인 노동을 통해서 자신의 본질적 힘을 발휘하여 자아를 실현할 뿐만 아니라 또한 이를 통해 자신의 힘을 확인한다. 그리고 이러한 노동을 통해서 자신의 삶을 풍부하게 할 뿐만 아니라 나아가 문화의 수준을 향상시키기도 한다. 따라서 물질적 생산 활동은 인간의 역사를 가능하게 만든 최초의 원동력이라고 할 수 있다.

#### (4) 사회적 삶의 토대로서 물질적 생산 활동

##### ① 사회 제도의 토대로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적 생산 활동이 인류 역사의 최초의 원동력으로서 작용할 뿐만 아니라 또한 우리의 사회적 삶 전반을 규정하는 물질적 토대로서도 커다란 힘을 발휘한다고 주장한다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 한 사회의 발전 단계를 평가할 때 이러한 물질적 생산 활동이 이루어지는 방식, 즉 생산 양식을 가장 중요한 기준으로 삼아서 각각의 사회 구성체를 구분하고 있다.

“한 국가의 다른 국가에 대한 관계뿐만 아니라 이 국가 자체의 전반적인 내부 구성까지도 그들의 생산의 발전 단계와 내부 및 외부 교류의 발전 단계에 따라 규정된다. 한 국가의 생산력이 얼마나 발전했는가는 분업의

발전 정도에 따라 가장 명백히 나타난다.”(DI 21-2쪽 / 59쪽)

국가와 국가 사이의 상호 관계뿐만 아니라 또한 한 국가 자체의 구조나 형태까지도 생산력과 생산 관계의 발전 단계에 의해서 규정된다. 즉 한 국가가 다른 국가와 어떤 형태의 국제적 교류를 하는지, 또는 한 국가가 어떤 조직 형태를 갖고 있으며 그 속에서 개인들은 어떤 사회 관계를 맺고 있는지가 물질적 생산 활동의 발달 수준에 의해서 결정된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적 생산 활동이 이루어지는 시민 사회를 역사의 진정한 중심으로 간주하였다.

“지금까지의 모든 역사 단계에서 존재했던 생산력에 의해 조건지워지고, 거꾸로 그것들을 조건지우는 교류 형태가 바로 시민 사회이다. [...] 이 시민 사회가 모든 역사의 진정한 초점이자 무대라는 것은, 그리고 현실적인 관계들을 무시하고 군주나 국가의 행위에만 관심을 기울이는 종래의 역사관이 얼마나 불합리한 것인가는 여기서 이미 명백해진다.”(DI 36쪽 / 78쪽)

생산력이 교류 형태 즉 생산 관계를 규정하고, 그리고 거꾸로 교류 형태가 생산력을 규정한다. 이러한 교류 형태가 바로 ‘시민 사회’이다. 생산력과 생산 관계 전반을 포괄하는 이러한 시민 사회는 물질적 생산 활동이 이루어지는 장이다. 마르크스와 엥겔스는 바로 이러한 시민 사회를 ‘모든 역사의 진정한 초점이자 무대’로 보고 있는 것이다. 역사는 물질적인 생산 활동이 이루어지는 시민 사회를 중심으로 전개되며 이것이 역사 발전의 원동력이 된다. 그런데 종래의 역사관은 군주나 국가의 행위만을 기술하는 영웅 사관 등에 편향되어 있었다는 점에서 문제가 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 역사관을 비판하면서 진정한 역사 서술은 시민 사회, 즉 물질적 생산 활동을 중심으로 삼아야 한다고 주장하는 것이다.

## ② 사회적 의식의 토대로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스는 국가 조직이나 사회 관계뿐만 아니라 사회적 의식도 물질적 생산 활동에 의해서 규정된다고 보았다. 즉 인간의 사회적 의식

이나 사고 방식도 물질적 생산 활동으로부터 결정적인 영향을 받는다는 것이다.

“이념, 표상, 의식의 생산은 우선 인간의 물질적 활동과 물질적 교류 및 현실적 생활의 언어 속에 직접적으로 편입되어 있다. [...] 인간은 그들의 표상, 관념 등의 생산자이지만 그는 생산력과 그에 상응하는 교류의 일정한 발전에 의해 조건지워진 그대로 현실적으로 활동한다. 의식(das Bewußtsein)은 의식된 존재(das bewußte Sein) 이외의 그 어떤 것도 아니며, 인간의 존재는 그의 현실적 삶의 과정이다.”(DI 26쪽/65쪽)

이념이나 사상과 같은 사회적 의식의 생산자는 인간이지만, 그러나 이러한 인간의 삶은 일정한 생산력과 생산 관계라는 물질적 토대에 의해 조건지워지고 이로부터 제약을 받게 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 인간의 의식이 물질적 생산 활동 속에 직접적으로 편입되어 있다고 말한 것이다. 인간의 의식은 물질적 생산 활동에 의해서 조건지워지고 규정되기 때문에 ‘의식’은 ‘의식된 존재’이다. 즉 의식은 사회적 존재를 반영한 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 의식이 사회적 존재로부터 자립성을 지니고 있지 않다고 본다.

“인간의 두뇌 안에서 형성된 환영들도 마찬가지로 인간이 물질적으로나 경험적으로 확인할 수 있으며, 물질적 전제들에 연결된 생활 과정의 필연적 승화물이다. 이리하여 도덕, 종교, 형이상학, 그리고 그 밖의 이데올로기 및 그에 상응하는 의식 형태들은 더 이상 자립성의 가상(Schein)을 지니지 않는다. 그것들은 아무런 역사도 갖지 않고, 아무런 발전도 갖지 않으며, 오히려 자기의 물질적 생산과 물질적 교류를 발전시키는 인간이 자기의 현실과 함께 자기의 사고와 그 사고의 산물을 변화시킨다. 의식이 삶을 규정하는 것이 아니라 오히려 삶이 의식을 규정한다(Das Leben bestimmt das Bewußtsein).”(DI 26-7쪽/66쪽)

도덕이나 종교, 형이상학, 이데올로기와 같은 인간의 사회적 의식 일반은 그 자체의 역사를 지니고 있는 자립적인 것이 아니라 물질적인 생산 활동과 연관되어 발생한 것으로서 이러한 물질적 삶이 의식의 형태로 승화된 것이다. 따라서 사회적 의식이 자립성을 갖고 있다고 보는 것은 하나

의 ‘가상’에 불과하다. 사회적 의식은 그 기원이나 그 내용에서 물질적인 것과 긴밀하게 연관을 맺으면서 이로부터 발생한 것이다. “의식은 처음부터 이미 하나의 사회적 산물이다.”(DI 31쪽/71쪽) 그래서 마르크스와 엥겔스는 의식이 삶을 규정하는 것이 아니라, 오히려 물질적 삶이 인간의 의식을 규정한다고 말한 것이다. 이러한 문제와 관련하여 엥겔스는 『포이에르바흐와 독일 고전 철학의 종말』에서 “철학 전체, 특히 근대 철학에서 중요한 기본 문제는 존재와 사유의 관계에 대한 문제”라고 하면서 여기서 사유를 1차적인 것, 근본적인 것으로 보는 사람들은 “관념론의 진영”을 형성하고, 이에 비해 존재나 자연을 1차적인 것, 근본적인 것으로 보는 사람들은 “유물론의 각종 학파”를 형성한다고 주장하였다(FA 274-5쪽 참조). 마르크스와 엥겔스는 바로 이러한 유물론의 관점에서 사회와 역사를 이해하고 있는 것이다.

그리고 마르크스와 엥겔스는 한 시대를 지배하는 사상도 결국에는 물질적 생산 활동을 장악하고 있는 지배 계급에 의해서 형성된다고 말한다.

“어떤 시대에서나 지배 계급의 사상이 지배적인 사상이다. 다시 말해서 사회의 지배적인 물질적 세력인 지배 계급이 동시에 그 사회의 지배적인 정신적 세력이라는 말이다. 물질적인 생산의 수단을 통제하는 계급은 그 결과 정신적인 생산의 수단도 통제하고 있으며, 그에 따라 정신적인 생산 수단을 가지지 못한 계급의 사상은 대체로 그것에 종속된다. 지배적인 사상은 지배적인 물질적 관계들의 관념적 표현, 사상으로서는 파악된 지배적인 물질적 관계일 뿐이다. 그러므로 한 계급을 지배 계급으로 만드는 관계들의 표현, 즉 이 계급의 지배 사상 이외의 아무것도 아니다.”(DI 46쪽/91-2쪽)

지배 계급은 물질적인 생산 활동을 장악하고 있을 뿐만 아니라 나아가 사상의 영역도 장악하게 된다. 그것은 지배 계급이 경제력을 바탕으로 사상의 생산과 분배도 통제함으로써 가능하다. 따라서 그 시대의 지배적 사상은 지배 계급의 사상이기 때문에 지배 계급의 물질적 이해 관계를 대변하고 반영하게 된다. 예를 들면 근대 사회를 지배하고 있는 자유나 경쟁, 사적 소유의 이념은 자본가 계급의 경제적 이해 관계를 반영하고 있다. 이처럼 한 시대를 지배하는 사상은 지배 계급의 물질적 이해 관계와 깊이



연관되어 있기 때문에, 마르크스와 엥겔스는 그 시대의 지배적인 사상을 고찰할 때도 이러한 물질적 생산 활동을 중심에 두어야 한다고 주장하는 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 물질적 생산 활동이 사회적 삶 전반을 규정하는 물질적 토대로 작용하면서 사회 제도뿐만 아니라 사회적 의식에도 결정적인 영향을 미치고 있다고 보았다. 그래서 역사를 이해할 때는 이러한 물질적 생산 활동을 중심에 두는 유물론적 역사관이 요구된다고 주장한 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 유물론적 역사관의 입장에서 역사 서술의 기본 방향을 다음과 같이 개괄적으로 밝히고 있다.

“이러한 역사관은 직접적인 생활의 물질적 생산에서 출발하여 현실적인 생산 과정을 전개하고, 이러한 생산 양식과 관련되면서 그로부터 산출된 교류 형태, 즉 각기 다른 단계에 있는 시민 사회를 전체 역사의 기초로서 파악하는 데 기인한 것이다. 그리고 이 역사관은 시민 사회의 작용을 국가로 드러내 보이며, 아울러 의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 모든 다양한 이론적 산물과 형태들이 어떻게 시민 사회로부터 생겨났는가를 설명하고, 그것들이 그 기초로부터 형성된 과정을 추적한다. 이에 따라 모든 것이 시민 사회의 총체성 속에서(이러한 다양한 측면의 상호 작용도 또한) 제시될 수 있다.”(DI 37-8쪽 / 80-1쪽)

생산력과 생산 관계의 총체로서 생산 양식, 즉 시민 사회가 한 사회의 물질적 토대를 구성하고 그 위에 국가와 같은 사회 조직이나 종교, 철학과 같은 사회적 의식이 들어선다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 관계를 건축물에 비유하여 생산 양식이 물질적 토대를 이루고 그 위에 사회 제도 및 사회적 의식과 같은 상부 구조가 들어섬으로써 하나의 ‘사회 구성체’를 구성한다고 보았다. 따라서 역사 서술에서도 이러한 물질적 생산 활동이 중심이 되어야 한다는 것이다.

##### (5) 인간의 의지로부터 독립된 존재로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스는 이렇게 물질적 토대로부터 규정을 받는 상부 구조는 독자적인 힘이나 역사를 지니고 있지 않지만 이에 비해 물질적 토대는

독자적인 힘과 역사를 지니고 있다고 보았다.

“개인들은 활동하고 물질적으로 생산하는 개인이다. 그러므로 그들은 그들의 의지로부터 독립된 일정한 물질적 제약, 전제, 조건 아래서 활동하는 개인이다.”(DI 25쪽 / 64쪽)

개인은 일정한 물질적 조건 아래서 생산 활동을 하는데, 이때 이러한 물질적 조건은 개인의 ‘의지로부터 독립되어’ 있다. 즉 이러한 물질적 조건은 개인이 자의적으로 선택할 수 있는 것이 아니라 역사적으로 주어진 것이다. 마르크스는 역사적 유물론의 기본 관점을 개괄적으로 정식화한 『정치 경제학 비판』의 서문에서도 이와 같은 입장을 보여주고 있다.

“인간은 자신들의 생활을 사회적으로 생산하는 데 있어서 자신들의 물질적 생산력의 일정한 발전 단계에 상응하고 그리고 자신들의 의지로부터 독립된 필연적인 일정한 관계, 즉 생산 관계(Produktionsverhältnisse)를 맺게 된다.”(KPÖ 8쪽)

개인들은 생산 과정에서 타인과 일정한 사회적 관계 즉 생산 관계를 맺게 되는데, 이때 이러한 생산 관계는 ‘자신들의 의지로부터 독립되어’ 있다. 즉 이러한 생산 관계는 개인이 자의적으로 선택할 수 있는 것이 아니라 역사적으로 주어진 불가피한 조건이다. 따라서 개인의 생산 활동이나 삶의 방식은 이렇게 역사적으로 주어진 물질적 조건으로부터 제약을 받게 된다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적 환경과 인간의 관계에 대해 다음과 같이 말한다.

“역사의 각 단계는 그 선조로부터 각 세대가 물려받은 물질적 성과, 생산력의 총합, 자연에 대한 그리고 각 개인들 상호간의 역사적으로 창조된 관계를 포함하고 있다는 것을 보여준다. 다시 말해서 일군의 생산력, 자본, 환경이 존재하고, 이것들이 한편으로는 새로운 세대에 의해 개조되지만, 다른 한편으로 새로운 세대에 대해 그 특유의 생활 조건을 규정하며, 그 세대에 일정한 발전 및 하나의 특수한 성격을 부여한다. 그러므로 이것은 인간이 환경을 만드는 것과 마찬가지로 환경이 인간을 만든다는 사실도 보여준다.”(DI 38쪽 / 81쪽)

인간의 생산 활동은 앞 세대로부터 물려받은 생산력이나 생산 관계와 같은 물질적 조건 속에서 이루어진다. 물론 이러한 물질적 조건은 새로운 세대의 실천적 활동에 의해서 변화되기도 하지만, 그러나 앞 세대로부터 물려받은 이러한 물질적 조건은 새로운 세대의 생산 활동이나 삶의 방식을 규정하는 역할을 함으로써 그것의 근본적인 특성을 부여한다. 이러한 물질적 조건은 새로운 세대가 마음대로 선택하거나 마음대로 변경할 수 있는 것은 아니다. 물질적 조건은 독자적인 힘으로 작용함으로써 역사의 방향에 결정적인 영향을 미친다.

헤겔의 관념론적 역사관에 있어서는 절대 정신이나 이성이 독자적인 힘을 가지고 역사의 방향을 규정했다면, 마르크스와 엥겔스의 역사적 유물론에 있어서는 생산력과 생산 관계의 총체로서 물질적 조건이 하나의 독자적인 힘을 가지고 역사의 방향을 규정한다. 헤겔에 있어서는 인간의 행동의 배후에 이성의 간지가 있다면, 마르크스와 엥겔스에 있어서는 인간의 행동의 배후에 물질적인 힘이 있다. 역사적 유물론은 이러한 물질적 조건이나 물질적 생산 활동이 독자적인 힘을 가지고 역사를 움직인다고 보는 것이다.

지금까지 살펴보았듯이 독자적인 힘을 지니고 있는 물질적 생산 활동은 사회 구성체의 토대가 됨으로써 사회 제도 및 사회적 의식과 같은 상부 구조의 형태를 규정하는 데 결정적인 영향을 준다. 그래서 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 “경제적 기초의 변화와 더불어 전체의 거대한 상부 구조가 조만간 변혁된다”(KPÖ 9쪽)고 주장하였다. 물질적 토대인 생산 양식의 변화와 이에 따른 상부 구조의 변화는 사회적 삶 전반에 커다란 변화를 가져온다. 따라서 바로 이러한 물질적 생산 활동이야말로 사회적 삶의 토대로서 사회와 역사를 변화시키고 발전시키는 원동력이라고 할 수 있다.

#### (6) 경험적으로 관찰 가능한 대상으로서 물질적 생산 활동

마르크스와 엥겔스가 역사를 고찰하는 데 있어서 물질적 생산 활동을 중시하는 또 다른 이유는 이러한 물질적 생산 활동이 경험적으로 관찰 가능한 대상이기 때문이다. 역사적 유물론을 과학적 이론이라고 부를 수 있

는 것도 바로 이러한 관찰 가능한 대상인 물질적 생산 활동을 이론의 출발점으로 삼고 있기 때문이다. 엥겔스는 「공산주의자 동맹의 역사」에서 『독일 이데올로기』가 쓰여진 시기의 과제에 대해 “우리의 견해를 과학적으로 정초해야 할 의무”(F. Engels, “Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten”, 212쪽)를 갖고 있었다고 말하였는데, 여기서 ‘과학적’이라는 말은 바로 이러한 경험적인 탐구 방법과 깊이 연관되어 있다고 볼 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 출발점이 청년헤겔학과 다르다고 하면서 자신들의 관점을 다음과 같이 말한다.

“우리가 출발점으로 삼는 전제는 자의적인 전제도 아니고 도그마도 아니다. 그것은 오직 상상 속에서만 도외시될 수 있는 현실적인(wirklich) 전제이다. 그것은 현실적 개인들 및 그들의 행위이며, 그리고 이미 존재하는 것과 그들 자신의 행위를 통해 산출된 것을 비롯한 그들의 물질적인(materiell) 생활 조건들이다. 따라서 이러한 전제들은 순수하게 경험적인(empirisch) 방법으로 확인 가능하다.”(DI 20쪽 / 58쪽)

청년헤겔학과 관념론이 출발점으로 삼는 전제는 자의적이며 비현실적이기 때문에 문제가 있다는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 ‘경험적인 방법으로 확인’할 수 있는 물질적 생산 활동을 이론의 출발점으로 삼는다. 여기서 ‘현실적’이라는 말은 ‘관념적’이라는 말에 대립적인 것으로 사용되고 있는데, 물질적인 것이 현실적인 것은 그것이 관념적인 것과 달리 경험적으로 확인될 수 있기 때문이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스 사상에서 ‘현실적’, ‘물질적’, ‘경험적’이라는 세 개념은 서로 밀접하게 연관되어 사용되고 있다. 이러한 연관성은 다른 부분에서도 자주 드러나는데, 예를 들면 헤겔의 관념론이나 포이에르바하의 인간학적 유물론을 비판하면서 다음과 같이 말하고 있다.

“현실적으로 활동하는 인간들로부터 출발하여, 그들의 현실적인 생활 과정에 의해 이러한 생활 과정의 이데올로기적 반영과 반향도 서술된다. 인간들의 두뇌 안에 있는 환영의 형태들도 또한 경험적으로 확인 가능한 물질적인 생활 과정 따라서 물질적인 전제들에 연결된 생활 과정의 필연적

승화물이다.”(DI 26쪽 / 65-66쪽)

여기서도 볼 수 있듯이 ‘현실적’인 것은 ‘물질적’인 것이며, 이것은 ‘경험적’으로 확인 가능한 것이다. 따라서 이 세 개념이 긴밀하게 연관된 의미로 사용되고 있다는 것을 알 수 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서도 “물질적인, 자연 과학적으로 엄밀하게 확인할 수 있는 경제적 생산 조건의 변혁”(KPÖ 9쪽)이라고 말하고 있다. 여기서도 물질적인 것은 자연 과학적으로 엄밀하게 경험할 수 있는 것으로서 바로 경제적 생산 조건을 가리키고 있다. 마르크스와 엥겔스는 비현실적이고 관념적인 이론적 태도를 비판하면서 경험적으로 확인 가능한 물질적 생산 활동을 이론의 토대로 삼을 것을 강조하고 있다. 이러한 관점에서 마르크스와 엥겔스는 자신들의 이론적 탐구 방법을 다음과 같이 밝히고 있다.

“따라서 사변이 멈추는 곳, 즉 현실적 생활에서 현실적인 실증 과학(die wirkliche, positive Wissenschaft), 인간의 실천적 활동 및 실천적 발전 과정에 대한 기술(記述)이 시작된다. 의식에 관한 공론이 사라지고 실제적인 지식이 이것을 대신해야 한다. 독립적인 철학은 현실의 기술과 더불어 그것의 실질적인 존재의 매개물을 상실한다. 인간의 역사적 발전 과정에 대한 고찰로부터 추상시킬 수 있는 가장 일반적 결과들의 총괄이 그것을 대신할 수 있을 뿐이다. 이 추상들은 그 자체로서는 즉 현실적 역사로부터 분리되면 결코 어떠한 가치도 갖지 않는다.”(DI 27쪽 / 66-7쪽)

여기서 실증 과학(die positive Wissenschaft)은 관념론적인 사변 철학에 대립되는 의미로 사용되고 있다. 경험적으로 확인할 수 없는 비현실적인 것에서 출발하는 관념론적 사변 철학과는 달리, 실증 과학은 경험 가능한 현실에서 출발하여 실제적 지식을 얻는다. 그리고 이러한 실제적 지식에는 추상적 결과물도 포함된다. 마르크스와 엥겔스는 추상적인 것의 가치를 무조건 부정하는 것이 아니라 현실로부터 도출되지 않은 추상적인 것의 가치를 부정하는 것이다. 이들은 ‘추상’을 ‘이데올로기’와 대립적인 의미로 사용하면서 이데올로기를 부정적으로 보는 데 비해 추상에 대해서는 일정한 가치와 역할을 인정하고 있다. 추상은 경험적 고찰로부터 이끌어낸 가장 일반적인 총괄로서 역사적 자료를 정돈하는 데 도움을 줄 수

있다는 것이다. 여기서 볼 수 있듯이 그러한 추상을 어디에서 이끌어냈는가  
가 중요한데, 이들은 ‘추상’이 경험적 관찰로부터 도출되었기 때문에 가  
치가 있다고 보고 있다.

이처럼 마르크스와 엥겔스가 역사적 유물론을 과학적이라고 자부하는  
것은 그것이 관념론적인 것이 아니라 현실적 것, 즉 물질적 생산 활동에서  
출발하기 때문이며, 이러한 물질적 생산 활동은 감각적, 경험적으로 확인  
가능한 것이기 때문이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적 생  
산 활동을 역사적 유물론에서 중시하고 있는 것이다.

### 3) 역사적 유물론의 주요 특징

마르크스와 엥겔스가 내세우는 역사적 유물론은 역사와 사회를 이해하  
기 위한 하나의 관점이자 이론인데, 이것의 주요 특징은 과학주의 또는 실  
증주의, 역사주의, 경제 결정론이라고 할 수 있다.

#### (1) 과학주의 또는 실증주의

역사적 유물론은 과학주의 또는 실증주의 경향을 지니고 있다. 마르크  
스와 엥겔스가 역사적 유물론을 하나의 ‘과학’으로 간주하는 이유는 그것  
이 과학적 방법을 채택하고 있다는 것인데, 여기서 과학적 방법이란 과학  
주의 또는 실증주의적 방법과 깊이 연관되어 있다. 앞의 3장 2절에서도  
살펴보았듯이 역사적 유물론이 물질적 생산 활동을 중시하는 이유들 중의  
하나도 그것이 경험적으로 관찰 가능한 대상이었기 때문이다.

이러한 과학주의 또는 실증주의 경향은 『독일 이데올로기』 이외에도 마  
르크스와 엥겔스의 다른 저작들에도 잘 나타나 있다. 엥겔스는 『공장에서  
과학으로 사회주의의 발전』의 영문판 「서문」(1892년)에서 초기 저작인 『  
신성 가족』에 나타난 견해와 동일하게 근대 유물론의 원천은 영국이라고  
주장하면서 베이컨을 비롯한 영국 경험론자들에 대해 높게 평가하였다.

“영국 유물론의 진정한 선조는 베이컨이다. 그는 자연 과학을 진정한 과  
학으로 간주하였으며, 감각적인 물리학을 자연 과학의 가장 중요한 부분으  
로 간주하였다. [...] 그의 학설에 의하면 감각은 틀림없는 것이며 모든 지

식의 원천이다. 과학은 경험 과학이며, 감각적으로 주어진 것에 이성적 방법을 적용시키는 것이다. 귀납, 분석, 비교, 관찰, 실험은 이성적 방법의 주요 조건들이다.”(ESUW 527쪽)

엔겔스는 베이컨을 영국 유물론과 실험 과학의 원조로서 간주하면서, 그의 경험론적 방법론 즉 감각적 경험을 중시하는 자연 과학적 탐구 방법을 유물론적인 것으로 높이 평가하고 있다. 객관적으로 관찰 가능하고 경험적으로 확인 가능한 물질적인 것을 중시하면서 여기서 출발하여 실제적 지식을 얻으려고 한다는 점에서 경험론과 유물론은 서로 연관이 되어 있다. 그리고 마르크스와 엔겔스는 바로 이러한 경험론적 탐구 방법을 과학적인 것으로 여기고 있다. 마르크스가 자연 과학으로부터 영향을 받아 취하게 된 이러한 경험론적인 자연 과학적 연구 태도는 『자본론』(1867년)에서 자신의 연구 방법에 대해 언급한 부분에 잘 나타나 있다.

“물리학자는 자연 과정을 그것이 가장 명확한 형태로 그리고 교란적인 영향을 가장 적게 받으면서 나타나는 곳에서 관찰하든가 또는 가능하다면 그 과정의 순수한 진행을 보증하는 조건에서 실험을 하든가 한다. 이 책에서 내가 연구해야 하는 것은 자본주의적 생산 방식 및 그것에 상응하는 생산 관계와 교류 관계이다. 이것들이 전형적으로 나타나는 국가는 지금까지는 영국이다.”(*Kapital* I 12쪽)

마르크스는 자신이 영국을 자본주의 경제의 분석의 대상으로 삼은 이유에 대해 영국에서 자본주의가 가장 전형적으로 나타나고 있기 때문이라고 말한다. 그런데 여기서 마르크스는 물리학자가 자연 현상을 탐구하는 방식과 동일하게 자본주의 경제를 탐구하려고 한다. 즉 객관적으로 명료하게 드러나는 경제적 현상에 대한 관찰을 통해서 자본주의의 운동 법칙을 발견하려고 한다. 그래서 마르크스는 자본주의의 운동 법칙을 “자연 법칙”(*Kapital* I 12쪽)이라고 부르고 있다.

마르크스는 『자본론』의 방법이 형이상학적이라는 비판에 대해 자신이 사용한 방법은 연역적, 분석적 방법이라고 이를 반박하면서 자신의 탐구 방법을 좀더 구체적으로 설명한다. 마르크스는 여기서 자신의 연구 방법은 실재론적이지만 서술 방법은 변증법적이라고 말하는데, 여기서는 실재

론적 방법에 대해 살펴보자. 마르크스는 『자본론』이 “주어진 사실의 비판적 분석에만 국한하고 미래의 음식점을 위한 요리법(콩트류의?)을 저술하지 않는다(*Kapital* I 25쪽)”는 비난에 대해 카우프만(Kaufmann)의 다음과 같은 설명을 직접 인용하면서 이러한 견해를 타당한 것으로 수용한다.

“마르크스는 오직 다음 하나에만 전념한다. 즉 정밀한 과학적 연구를 통해 사회적 관계의 일정한 질서의 필연성을 증명하며, 그에게 출발점과 거점이 되는 사실들을 될수록 더 완전무결하게 확인하는 것이다. 여기서는 그가 현재의 질서의 필연성과 함께 이 질서가 불가피하게 이행하지 않을 수 없는 다른 질서의 필연성을 증명한다면 완전히 충분하다. [...] 마르크스는 사회의 운동을 법칙, 즉 인간의 의지와 의식 및 의도로부터 독립되어 있을 뿐만 아니라 오히려 거꾸로 인간의 의지와 의식 및 의도를 결정하는 그런 법칙이 지배하는 하나의 자연사적 과정으로 간주한다. [...] 비판에서 중요한 것은 두 개의 사실을 가급적 정확하게 연구하는 것이다.”(*Kapital* I 26쪽)

마르크스는 이 글이 자신의 ‘실재론적 방법’을 잘 보여준다고 평가한다. 여기서 마르크스가 말하는 실재론적 방법이란 객관적 관찰을 토대로 한 경험주의적이고 실증주의적 방법이라고 할 수 있다. 경험적으로 확인 가능한 사실에서 출발하여 여기서 얻은 지식을 다른 사실에 관한 지식과 연관시켜서 법칙을 도출하는 것이다. 이것은 경험적 사실과 이로부터 이끌어낸 일반 법칙만을 중시하고 가치 판단과 같은 그 이외의 다른 지식들은 배제하는 실증주의적 태도이다. 마르크스는 자연 과학이 자연을 탐구하는 것과 동일한 방식으로 사회 과학이 사회를 탐구해야 한다고 주장한다. 그래서 사회의 운동과 변화 과정을 ‘자연사적 과정’으로 보았던 것이다.

이것은 마르크스와 엥겔스가 역사적 유물론을 체계화시켰던 시기인 19세기에 크게 유행했던 실증주의 또는 과학주의의 영향 때문이라고 할 수 있다. 여기서 ‘실증주의’ 또는 ‘과학주의’라는 개념은 콩트가 언급한 실증주의적 방법이나 태도를 가리키는 의미로 사용된다. 하버마스(J. Habermas)는 『인식과 관심』에서 자연 과학적 탐구 방법을 참된 것으로 간주하여 감각적 경험을 토대로 얻어진 지식만을 참된 지식으로 인정하는 태도를 가리켜서 실증주의 또는 과학주의라고 말하고 있다(J. Habermas,



*Erkenntnis und Interesse*, 89-97쪽 참조). 하버마스는 이러한 실증주의적 경향이 마르크스 사상에도 내재되어 있다고 하면서 이를 비판한다. 마르크스는 노동과 상호 작용을 사회적 실천에 종속시키면서 반성적 행위인 상호 작용을 노동으로 환원했으며, 이와 관련하여 마르크스는 인간에 관한 학문을 자연 과학 아래로 포괄시키려고 했다. “마르크스는 물리학을 전형으로 삼아서 ‘근대 사회의 경제적 운동 법칙’을 ‘자연 법칙’으로 제시할 것을 요구한다.”(J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 62쪽) 바로 이러한 태도로 인해 마르크스는 자연 과학적인 방법을 수용하여 사회와 역사를 이해하려는 실증주의적 경향을 강하게 띠게 되었다. 이러한 하버마스의 주장처럼 마르크스가 내세우는 과학성은 실증주의적 태도를 토대로 하고 있다.

이와 관련하여 마틴 제이(M. Jay)는 1840년대의 헤겔 좌파적인 철학적 성향이 마르크스주의나 비마르크스주의 모두에게서 “사회 현실에 대한 더 ‘과학적인’ 때로는 실증주의적인 접근”(M. Jay, *The Dialectical Imagination*, 42쪽)으로 대체되었다고 말한다. 그래서 19세기 후반에는 마르크스주의를 포함한 사회 이론이 전반적으로 비판성과 부정성을 상실하게 되었다는 것이다. 카치아피카스(G. Katsiaficas)도 소련의 마르크스주의가 ‘과학적 자연주의’ 입장을 갖게 된 데는 마르크스 사상 자체에 실증주의적, 자연주의적 경향이나 요소가 내재되어 있었기 때문이라고 말한다(G. Katsiaficas, 『신좌파의 상상력』, 518-9쪽 참조). 마르크스가 비록 밀이나 콩트를 자신의 경쟁자로 간주하여 겉으로는 그들의 실증주의적 방법을 비판하고 있지만 그러나 실제적인 이론적 탐구 작업에서는 실증주의적 태도를 보여주고 있다. 리틀(D. Little)도 『자본론』과 같은 마르크스의 저작을 구체적으로 분석해 보면 그가 실제로 밀이나 콩트의 실증주의적 방법론과 강한 연속성을 유지하고 있는 것을 볼 수 있다고 주장한다(D. Little, *The Scientific Marx*, 169쪽 참조).

카멘카(E. Kamenka)도 마르크스가 후기에 경제학 연구에 몰두하면서 “그의 문체가 점점 더 경험적인 것으로 되었으며 그의 주장은 더욱 더 콩트와 빅토리아 시대의 의미에서 ‘과학적인 것’으로 되었다”(E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, 6쪽)라고 말한다. 테일러(C. Taylor)도 마르크스가

『자본론』을 과학적 저작으로 보고 있다는 사실을 언급하면서 이때 ‘과학’의 개념은 19세기 후반의 의미로 사용되고 있다는 점을 밝히고 있다(C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, 146쪽 참조). 엘스터(J. Elster)도 마르크스의 방법론을 다른 학설들과 분리해서 논해야 할 특별한 이유는 없다고 하면서 마르크스는 19세기 인물로서 그가 내세운 과학주의는 그 당시의 자연 과학의 성과로부터 소박하게 영향을 받은 것이라고 말하고 있다(J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, 21-22쪽 참조).

이처럼 마르크스 사상에서 ‘과학적’이라는 것은 19세기에 널리 사용되었던 실증주의적인 자연 과학적 방법의 의미에서 ‘과학적’이며, 따라서 역사적 유물론의 과학성은 실증주의 또는 과학주의와 밀접하게 연관되어 있다고 볼 수 있다.

## (2) 역사주의

역사적 유물론은 역사주의 경향을 지니고 있다. 역사에는 자연에서처럼 인간의 의지로부터 독립된 필연적인 법칙이 있으며 이에 대한 인식을 통해서 미래를 예측할 수 있다는 것이다. 앞의 3장 2절에서도 보았듯이, 역사적 유물론이 물질적 생산 활동을 중시하는 이유들 중의 하나도 그것이 인간의 의지로부터 독립되어 있으면서 역사의 원동력으로 작용한다고 보았기 때문이었다.

마르크스와 엥겔스는 실증주의적인 자연 과학적 방법을 과학적인 것으로 간주하여 역사와 사회에 대해서도 이러한 방법을 적용시키려고 하였다. 그래서 사회에도 자연에서처럼 필연적 법칙이 있으며 이에 대한 인식을 통해 미래를 예측할 수 있다는 역사주의 관점을 갖게 되었다. 마르크스는 인간과 사회를 다루는 사회 과학적 연구에서도 자연 과학의 연구처럼 실증주의적인 자연 과학적 방법을 사용하여 이러한 법칙을 발견하는 것을 목표로 삼았다. 이러한 시도는 자본주의 경제에 대한 분석을 통해 자본주의의 운동 법칙을 발견하려고 했던 『자본론』에 잘 드러나 있다.

마르크스의 이러한 역사주의 경향과 관련하여 매킨타이어(A. MacIntyre)는 “내가 마르크스의 설명이 만족스럽지 못하다고 말하는 것은, 부분적으로는 마르크스가 삶을 법칙에 의해 지배받고 그리고 특정한

방식에 의해 예측 가능한 것으로 보는 관점과 일치하는 방식으로 인간의 사회적 삶에 대한 이야기를 보여주기를 원하기 때문이다”(A. MacIntyre, *After Virtue*, 215쪽)라고 말하였다. 이러한 매킨타이어의 비판처럼 마르크스 사상에는 필연적 법칙에 대한 인식을 통해 미래를 예측하려는 역사주의 경향이 내재되어 있다.

이러한 역사주의적 관점은 『독일 이데올로기』 이외에도 마르크스와 엥겔스의 다른 저작들에도 잘 나타나 있다. 마르크스는 「안넨코프에게 보내는 편지」(1846년)에서 유물론적 역사관의 기본 관점을 설명하고 있는데, 여기에서도 역사주의적 태도를 볼 수 있다. “그 형태가 어떠 하든지 간에 사회란 무엇인가? 그것은 인간들의 상호작용적 행위의 산물이다. 이러한 또는 저러한 사회 형태를 선택하는 것은 인간에게 자유스러운가? 결코 그렇지 않다.”(K. Marx, “Brief von K. Marx an P.W. Annenkow vom 28. Dezember 1846”, 548쪽) 인간은 역사의 기초인 자신의 생산력들을 자유로이 선택할 수 없는데, 왜냐 하면 생산력은 과거로부터 축적된 역사적 산물이기 때문이다. 그리고 이러한 생산력을 기초로 형성된 인간들 사이의 물질적 생산 관계들이 그들의 모든 사회적 관계들의 기초를 형성한다. 이처럼 생산력에 상응하여 교류 형태 및 소비 형태가 형성되고, 그리고 이에 상응하여 사회 질서 및 가족 관계 등의 시민 사회가 형성되며, 그리고 이에 상응하여 정치 질서가 형성된다.

마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 역사적 유물론을 정식화하면서 이러한 역사주의적 태도를 좀더 명료하게 보여준다. “인간은 그들 생활의 사회적 생산에서 그들의 물질적 생산력의 일정한 발전 수준에 상응하는 그들의 의지로부터 독립된 일정한 필연적인 관계, 즉 생산 관계를 맺는다.”(KPÖ 7쪽) 즉 사회의 형태에 결정적인 영향을 주는 생산 관계는 개인들의 자유 의지에 의해 선택된 것이 아니라, 역사 발전의 자연적이고 필연적인 산물이라는 것이다. 이러한 역사주의적 태도는 『자본론』에 좀더 명시적으로 나타나 있다.

“자본주의적 생산의 자연 법칙들로부터 발생하는 더 높거나 더 낮은 사회적 적대 관계의 발전 정도는 여기에서는 문제가 되지 않는다. 문제는 이

러한 법칙들 자체이며, 확고한 필연성을 가지고 작용하면서 관철되는 이러한 경향들이다. 공업이 더 발달한 나라는 덜 발달한 나라에게 자신의 미래의 형상을 보여줄 뿐이다.”(*Kapital I* 12쪽)

마르크스는 자본주의 생산 방식을 규정하는 법칙이 있으며, 이것은 자연 법칙처럼 필연성을 갖고 있다고 보았다. 그리고 이러한 자연 법칙에 따라 사회는 필연적으로 운동하면서 다음 단계로 변화하므로 미래 사회의 모습을 예측할 수 있다는 것이다. 선진 산업 국가의 모습은 후진 국가의 미래상인 것이다. 그래서 마르크스는 경제적 사회 구성체의 발전을 ‘자연사적 과정’(ein naturgeschichtlicher Prozeß)으로 보았던 것이다. 개인의 의지와는 상관없이 독자적으로 작동하는 자연 법칙과 같은 사회 법칙이 있으며, 이러한 사회의 운동 법칙을 개인들은 뛰어넘거나 거스를 수 없다는 것이다.

“현대 사회의 경제적 운동 법칙을 드러내는 것이 이 책의 궁극적 목적인데, 비록 한 사회가 자기 운동의 자연 법칙에 대한 실마리를 발견했다고 할지라도 자연적인 발전 단계들을 뛰어넘을 수도 없으며 그것들을 제거하도록 명령을 내릴 수도 없다. 그러나 사회는 출산의 고통을 단축시키고 완화시킬 수는 있다.”(*Kapital I* 15-16쪽)

마르크스는 인류의 역사에 자연 과학의 법칙처럼 필연적 법칙이 있으며, 우리는 이러한 필연적 법칙을 자의적으로 초월할 수 없다고 보았다. 인간의 역사에는 자연에서처럼 일정한 법칙이 존재하는데 마르크스는 이러한 법칙을 자연 법칙과 같은 것으로 간주하면서 역사의 발전 과정을 자연사적 과정으로 보았던 것이다.

엘스터도 마르크스의 이러한 역사주의적 태도를 지적하면서 이것이 19세기의 자연 과학의 발달로부터 영향을 받은 것이라고 말한다. 마르크스는 그 당시의 대부분의 사람들과 마찬가지로 생물학의 진보에 감명을 받아서, 사회에 대한 연구가 유기체에 대한 연구로부터 도움을 받을 수 있다고 생각하였으며, 그래서 사회에도 ‘확고한 필연성’으로 작동하는 사회의 ‘운동 법칙’이 존재한다는 믿음을 갖게 되었다는 것이다(J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, 22쪽 참조).

포퍼(K. Popper)도 마르크스와 밀이 공통적으로 역사주의적 태도를 취하고 있다고 말하면서 이것을 그 시대의 특징적인 산물로 보고 있다. 비록 마르크스가 밀을 공개적으로 비판하고 있고 그리고 그 이론에서도 차이점도 있지만 그러나 마르크스와 밀의 연구 작업에는 역사주의적 태도라는 공통점도 있다는 것이다. 마르크스가 『자본론』의 서문에서 “현대 사회의 경제적 운동 법칙을 드러내는 것이 이 책의 궁극적인 목적이다”라고 말했을 때, 그는 밀의 프로그램을 실천에 옮기려고 했다는 것이다. 밀은 인과율에 토대한 인과적 분석을 ‘역사적 방법’이라고 표현하고 있는데, 포퍼는 이것이 역사주의적 예언과 유사하다고 간주하였다(K. Popper, *The Open Society and Its Enemies II*, 87쪽 참조).

이처럼 역사적 유물론은 역사에는 필연적인 법칙이 있으며 이에 대한 인식을 통해 미래를 예측할 수 있다는 역사주의적 입장을 취하고 있는데, 이것은 마르크스와 엥겔스가 19세기에 많은 영향력을 발휘하고 있었던 자연 과학적 방법을 모델로 하여 사회 법칙을 탐구하려고 했던 것과 연관되어 있다.

### (3) 경제 결정론

역사적 유물론은 경제 결정론의 경향을 지니고 있다. 물질적인 생산 활동과 같은 경제적 요소가 사회 전반을 결정하는 요인으로서 작용한다는 것이다. 앞의 3장 2절에서 보았듯이, 역사적 유물론이 물질적 생산 활동을 중시하는 이유들 중의 하나도 이것이 사회 제도 및 사회적 의식과 같은 상부 구조를 규정하는 토대로서 작용하기 때문이다.

이러한 경제 결정론의 관점은 『독일 이데올로기』 이외에도 마르크스와 엥겔스의 다른 저작들에도 잘 나타나 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 역사적 유물론을 정식화하면서 경제 결정론의 입장을 체계적으로 표현한다. “국가 형태들과 법률 관계들은 [...] 헤겔이 ‘부르주아 사회’라는 이름으로 그 전체를 총괄해서 불렀던 물질적 생활 관계에 근거한다는 것과, 부르주아 사회의 해부학은 정치 경제학에서 찾아야 한다는 결론에 이르렀다.”(KPÖ 8쪽) 국가나 법률과 같은 사회 제도가 ‘물질적 생활 관계’에 근거를 두고 있기 때문에 정치 경제학을 통해 사회 전반을 이

해할 수 있다는 것이다. 마르크스는 이러한 역사적 유물론의 관점에서 널리 알려진 다음과 같은 경제 결정론의 정식을 정립하였다.

“생산 관계들 전체가 사회의 경제적 구조 즉 실제적 토대를 형성하며, 그 위에 법적이고 정치적인 상부 구조가 세워지고 그리고 그것에 일정한 사회적 의식 형태들이 조응한다. 물질적 생활의 생산 양식이 사회적, 정치적, 정신적 생활 과정 일반을 조건지운다. [...] 경제적 토대의 변화와 더불어 거대한 상부 구조 전체도 조만간 변혁된다.”(KPÖ 8-9쪽)

마르크스는 경제적 구조가 토대로서 법적, 정치적 형태와 같은 상부 구조를 규정하고 조건지우고 있으며, 따라서 경제적 토대가 변화하면 이에 따라 거대한 상부 구조도 변화한다고 보았다.

그런데 마르크스 사상에 대한 이러한 경제 결정론적 해석에 대해 이것이 잘못된 해석이라고 보는 입장도 있다. 알튀세(L. Althusser)에 따르면, 마르크스는 사회를 헤겔처럼 ‘단순한 기원적 통일체’로 인식한 것이 아니라 ‘구조화된 복합적 전체’로 인식하면서 여기에 모순이 ‘중층 결정’되어 있다고 보았다. 따라서 헤겔 변증법을 단순히 전복시켰다는 관점에서 이러한 토대와 상부 구조의 관계를 보면 안 된다. 이러한 중층 결정은 예외적이고 특수한 것이 아니라 보편적인 것이며, 경제가 역사의 흐름을 결정하는 유일한 요소가 아니라 다만 최종 층위에서만 그러하다(L. Althusser, *For Marx*, 23-38쪽 참조). 이처럼 알튀세는 중층 결정 및 상부 구조들의 상대적 자율성과 고유한 효력을 주장하면서 마르크스 이론에 대한 경제 결정론적인 해석을 비판하고 있다.

그러나 라클라우(E. Laclau)와 무페(C. Mouffe)는 마르크스주의가 토대 본질주의에 입각해 있다는 점을 지적하면서 알튀세의 이러한 해석에 문제가 있다고 비판한다. 알튀세가 주장하는 ‘중층 결정’(overdetermination) 주장과 ‘최종 심급에서 경제의 결정’(determination in the last instance by the economy) 주장은 양립할 수 없다. 최종 심급에서 경제의 결정이라는 것은 결국 경제에 최종적인 본질적인 결정권을 주는 것으로서 경제를 특권화시키고 있기 때문에 중층 결정에 어긋난다. “만일 사회가 자체의 운동 법칙을 결정하는 하나의 최종

심급을 갖고 있다면, 중층 결정된 심급들과 최종 심급 간의 관계는 최종 심급에 의한 단순하고 일방적인 결정의 관점에서 이해되어야 한다.”(E. Laclau / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 99쪽) 이처럼 라클라우와 무페는 알튀세의 이론이 갖고 이러한 문제점을 지적하면서 마르크스주의는 기본적으로 경제 결정론이나 경제 환원론의 입장을 취하고 있다고 간주하고 이러한 마르크스주의의 기본 입장을 타당하지 않은 것으로 비판한다.

이러한 라클라우와 무페의 주장에서 알 수 있듯이 마르크스는 기본적으로 경제 결정론적 관점을 취하고 있다. 마르크스는 이러한 경제 결정론적 관점을 「안넨코프에게 보내는 편지」(1846년)에서 단적으로 드러내고 있다. 역사 발전에서 생산 양식과 같은 경제적 토대뿐만 아니라 정치 형태와 같은 상부 구조도 우리의 의지에 의해서 자유롭게 선택되는 것이 아니며, “정치 질서는 단지 시민 사회의 공적 표현에 불과하다”(K. Marx, “Brief von K. Marx an P.W. Annenkow vom 28. Dezember 1846”, 548쪽)고 말한다. 정치 질서와 같은 상부 구조는 독자성을 갖고 있는 것이 아니라, 시민 사회 즉 경제적 토대의 형식적 표현에 불과한 것이며 이것에 의해서 규정된다는 것이다.

이처럼 역사적 유물론은 경제적 요소가 사회적 삶 전반을 규정하고 조건지우는 토대로서 작용한다고 보는 경제 결정론의 입장을 취하고 있으며, 그래서 물질적 생산 활동을 사회와 역사를 움직이는 원동력으로서 중시하고 있다.

#### 4. ‘역사적 유물론’과 관련된 몇 가지 문제점

마르크스와 엥겔스가 내세우는 역사에 대한 유물론적 이해, 즉 역사적 유물론에 대해서는 그 동안 많은 비판이 가해지기도 하였다. 역사적 유물론의 관점을 구체적인 사회 형태에 적용시킨 사회 구성체 이론과 관련해서 제기되는 문제들은 ‘사회 구성체’ 항목에서 다루기로 하고, 여기서는 앞의 3장 3절에서 언급하였던 역사적 유물론의 주요 특징인 과학주의, 역사주의, 경제 결정론과 관련된 문제점을 주로 살펴보도록 하겠다.

## 1) 과학주의 또는 실증주의의 문제점

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론을 정립하면서 사실 판단과 가치 판단을 구분하여 경험적으로 확인 가능한 사실 판단만을 과학적 이론의 대상으로 여기는 실증주의적 태도를 취하고 있다. 그러나 프랑크푸르트 학파나 테일러의 비판에서 볼 수 있듯이 이러한 태도에는 문제점이 있다.

프랑크푸르트 학파(the Frankfurt School)는 사실과 당위를 이분법적으로 구분하는 실증주의 관점이 잘못되었다고 비판한다. 실증주의가 내세우는 가치 중립성의 주장은 허구적인 것으로서 총체성의 관점을 결여하고 있으며, 과학 이론에 미치는 생활 세계의 이해를 간과하고 있다. 또 객관성이나 합리성을 경험 과학에만 제한시키는 것도 편협한 태도이자 포괄적 합리성을 제대로 인식하지 못한 태도이다. 비판 이론가들은 사실과 당위가 서로 연관되어 있으며, 과학 이론에는 가치가 개입되어 있다고 본다.

호르크하이머(M. Horkheimer)는 “지각에 주어진 객관적 사실들이 원리적으로 인간의 통제 아래에 있어야 하는 산물로서 그리고 적어도 미래에는 실제로 인간의 통제 아래로 들어오게 될 산물로서 생각되는 한, 이러한 사실들은 순수한 사실성이라는 성질을 상실한다”(M. Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, 209쪽)고 말한다. 즉 주어진 사회적 사실들이 인간의 실천의 산물이고 또 인간에 의해서 변화될 수 있는 것이므로 이러한 사회적 사실들은 인간의 실천이나 가치 판단으로부터 독립된 초역사적인 영원한 카테고리는 아니라는 것이다. 또 사회 이론에는 정치적 이해 관계가 개입할 수밖에 없기 때문에 사회 이론은 중립성 주장은 잘못이라는 것이다.

아도르노(T. Adorno)도 사실과 가치를 이분법적으로 구분하는 실증주의적 태도를 비판한다. 아도르노에 따르면, 사회학의 데이터는 무성질의 데이터가 아니라 총체성의 연관에 의해서 구조화된 데이터이므로 전체를 선택하지 않고서는 어떠한 개개의 관찰도 그 위치가 발견될 수 없다. 즉 전체를 선택하는 인식 없이는 어떠한 개별적인 요소도 이해될 수 없다(T. Adorno, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, 138-9쪽 참조).

하버마스(J. Habermas)도 실천적 문제는 가치 중립적인 수단의 합목적적 선택만으로는 해결될 수 없다고 보면서, “이러한 사실과 결단의 2원



론은 허용될 수 있는 인식의 범위를 엄밀한 경험 과학으로 축소하고, 그래서 실천과 관련된 삶의 문제를 과학 일반의 지평에서 제거하도록 강요한다”(J. Habermas, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”, 171쪽)고 말한다. 즉 실증주의가 이성을 특수한 형태에서만 승인하고 있다는 것이다. 그는 관찰 명제의 타당성 인정이나 또는 규칙의 적용은 이미 ‘해석학적 사전 이해’(das hermeneutische Vorverständnis)를 요구하고 있으며, 의사 소통적인 상호 관계를 바탕으로 한 규범의 합의를 전제로 한다고 말한다. 그래서 하버마스는 ‘인식을 유도하는 관심’이라고 하면서 인식은 관심에 의해서 이끌어진다고 본 것이다.

테일러(C. Taylor)는 사회 과학 이론에는 일정한 ‘이론적 구조틀’(theoretical framework)이 작동하기에 여기에는 가치 판단이 개입할 수밖에 없으며 따라서 사회 과학의 객관성과 가치 중립성 주장은 타당하지 않다고 말한다. 사회 과학은 다양한 이론적 구조틀들이 경쟁하는 장인데 이러한 이론적 구조틀은 과학적 연구의 탐구 범위나 설명되어야 할 대상을 제한한다. 그런데 이론적 구조틀은 일정한 가치 평가나 선(善)의 개념과 연관되어 있어서 어떤 선들은 더 이상 논증 없이 그대로 수용되지만 반면에 다른 선들은 우선적으로 고려되어야 할 이유가 제시되지 않고서는 채택되지 않는다. 이처럼 이론적 구조틀은 가치 중립적인 것이 아니므로 사회 과학과 실천 철학은 밀접한 연관을 맺을 수밖에 없으며 따라서 사회 과학의 중립성 주장도 무너지게 된다는 것이다(C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, 63-70쪽 참조).

이러한 주장에서 볼 수 있듯이 실증주의적 태도에 입각한 사회 과학의 가치 중립성 테제는 성립하기 어렵다. 사회 과학의 이론적 작업에는 ‘전제를 선택하는 인식’으로서 사상이나 ‘해석학적인 사전 이해’ 또는 ‘가치 개입적인 이론적 구조틀’ 등이 작용하며 따라서 사회 과학은 일정한 가치 판단이나 규범 이론과 관계를 맺을 수밖에 없다. 사회 과학의 가치 중립성 개념을 아주 좁은 의미로 사용하지 않는 한 사회 과학의 이론적 작업에는 가치가 개입하게 마련이다. 따라서 과학의 객관성과 가치 중립성을 내세워 가치 판단을 과학과 합리성의 영역에서 배제하려는 실증주의적 태도는 타당하지 않다.

그리고 이러한 과학주의 또는 실증주의 경향은 공산주의 사회를 정당화하는 데도 한계를 지닌다. 마르크스와 엥겔스는 실증주의적 관점에서 자연 과학의 경험론적 탐구 방법을 과학적인 것으로 간주하면서 인간학이나 도덕적 가치 판단을 토대로 하여 공산주의 사회를 정당화하려는 시도를 비과학적이라고 비판하고 있다. 이들은 경험적으로 확인 가능한 사실을 바탕으로 자본주의의 내적 모순을 밝혀내고 이를 통해 자본주의의 붕괴와 사회주의의 도래를 입증하는 데 치중하였다. 그렇지만 여기서는 새로운 사회, 즉 공산주의 사회가 이전의 자본주의보다 어떤 점에서 더 진보한 사회인지를 설명하기가 곤란하다. 물론 역사주의 관점에서 공산주의가 자본주의의 내적 모순을 해결하고 탄생했기 때문에 더 진보한 사회라고 말할 수 있겠지만, 그러나 이것만으로는 진보성을 설명하기에 불충분하다. 왜냐하면 다음 단계에 출현한 것이 이전 단계보다 왜 더 좋은 것인가라는 문제가 제기될 수 있기 때문이다.

또 공산주의가 자본주의적인 생산 관계에 속박된 생산력을 해방시켜서 생산력의 발전을 가져오기 때문에 더 진보한 사회라고 할 수도 있겠지만, 여기에도 생산력의 발전이 왜 더 좋은가라는 문제가 제기될 수 있다. 물론 마르크스주의에서 생산력의 발전이 유적 본질을 실현하기 위한 물질적 조건을 형성해 준다는 점에서 더 좋은 것으로 해석될 수 있는 여지는 있지만 그러나 이것은 유적 본질의 실현이라는 상위의 기준을 전제로 하고 있기에 독자적인 가치 판단의 기준은 아닌 것이다.

이처럼 비록 마르크스와 엥겔스가 그 성공 여부를 떠나서 자본주의에서 사회주의로의 이행에 대한 과학적이고 정치학적인 정당화는 시도했다고 할 지라도, 도덕적인 가치 판단을 통해 명시적으로 사회주의를 정당화시키지는 못했다. 즉 사회주의에 대한 도덕적, 윤리적인 정당화를 통해 사회주의의 진보성을 설명하는 작업을 제대로 수행하지 못한 것이다. 이것은 그들이 과학에 대해 협소한 관점, 즉 실증주의적인 태도를 갖고 있었기 때문이다.

하버마스를 비롯한 프랑크푸르트 학파의 주장처럼 실증주의의 협소한 이성이나 합리성의 개념에서 벗어나서 이성이나 합리성을 좀더 포괄적으로 이해해야 한다. 그리고 이러한 ‘포괄적 합리성’의 관점에서 규범이나 목적 설정과 관련된 실질적 합리성의 평가 문제를 과학과 합리성의 영역

으로 수용해야 한다. 인간의 이성만은 단순한 계산이나 관찰의 기능에만 제한되는 것은 아니며 기존 현실을 비판하고 나아가 새로운 사회를 형성하기 위한 비판적 기준의 선택과 같은 가치 판단적 기능을 합리적으로 수행할 수도 있다. 하버마스는 이러한 규범의 합리성이 이상적 담화 상황에서 의사 소통적 합리성을 통해 확보될 수 있다고 보았다.

## 2) 역사주의의 문제점

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론을 정립하면서 역사에는 필연적 법칙이 있으며 이러한 법칙에 대한 인식을 통해 미래 사회를 예측할 수 있다는 역사주의적 태도를 취하고 있다. 인류의 역사에는 자연 과학의 법칙처럼 필연적 법칙이 있으며, 우리는 이러한 필연적 법칙을 자의적으로 초월할 수 없다는 것이다. 그래서 그들은 역사의 발전 과정을 ‘자연사적 과정’으로 보았던 것이다. 그러나 프랑크푸르트 학파나 월러스틴, 벡의 비판에서 볼 수 있듯이 이러한 관점에는 문제점이 있다.

역사의 전개를 필연적 법칙에 맡기고 인간의 자유 의지를 인정하지 않는 역사주의적 태도는 개인의 수동성을 조장하여 역사를 자연 발생성에 맡기게 되며, 이로 인해 변혁적 충동이나 변혁적 활동의 의미를 약화시키는 결과를 낳게 된다. 그래서 프랑크푸르트 학파도 역사주의가 안고 있는 이러한 실천성의 약화라는 문제점을 지적하고 있다.

호르크하이머는 이와 관련하여 역사주의적 태도가 역사의 필연성을 내세우면서 대상으로부터 주체를 분리시키고 있다고 비판한다. 그는 인간이 의식적인 비판적 활동을 통해서 대상을 변화시킬 수 있기 때문에 대상과 주체를 분리시키는 것은 타당하지 않다고 본다. 주체가 사고하는 주체로서 사회적 투쟁에 참여하는 한, 그리고 인식과 행동을 단지 별개의 개념으로 여기지 않는 한, 필연성이라는 것은 인간의 외부에 독립하여 존재하는 맹목적인 필연성이 아니다. 과학의 출발점이 되는 현실적 상황은 단순히 확정된 것, 또는 확률의 법칙에 따라 예측할 수 있는 어떤 주어진 것으로 간주되지 않는다. 그때그때 주어진 것은 자연에 의해서만 좌우되는 것이 아니라 인간이 그 자연에 대해 무엇을 할 수 있는가에 의해서도 좌우된다는 것이다(M. Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, 229쪽 참조).

월러스틴(I. Wallerstein)도 미래를 필연성에 의해서 ‘닫힌 미래’로 간주하는 역사주의적 관점을 비판하면서 미래를 가능성에 의해서 ‘열린 미래’로 보아야 한다고 주장한다. 월러스틴에 따르면, 19세기와 20세기의 지성사에서 두 축을 형성하면서 대립했던 자유주의와 마르크스주의가 서로 공유하고 있는 공통점이 있는데, 그것은 세계에 대한 성공적 조작을 통해 역사가 진보한다는 관념이다. 그러나 월러스틴은 이러한 필연적인 진보에 대한 믿음을 거부하면서, 미래는 다양한 가능성으로 열려져 있기 때문에 진보할 수도 있고 퇴보할 수도 있다고 주장한다. 그는 프리고진느(Prigogine)가 제시한 ‘혼돈 이론’(chaos theory)을 수용하여, 사소한 파동들이 거대한 결과를 산출할 수 있다고 보면서 역사가 비선형적 과정(nonlinear process)을 거친다고 주장한다. 복합적인 역사적 체제에서는 확률론적, 비가역적 과정이 지배적이며, 결정론적이고 가역적인 과정들은 한정된 특수한 상황에만 적용된다는 것이다(I. Wallerstein, *Unthinking Social Science*, 182-3쪽, 270쪽 참조).

벡(U. Beck)도 마르크스주의나 기능주의와 같은 단순 근대화 이론이 선형적 진보 모델을 바탕으로 낙관론적 태도를 취하고 있다고 비판한다. 벡은 산업 사회의 발달과 같은 근대화의 진전은 더 이상 감당할 수 없는 부작용을 산출함으로써 ‘불확실성과 통제 불가능성의 회귀’(the return of uncertainty and uncontrollability)가 일어난다고 주장한다. 핵무기의 위협, 생태학적 위기 등이 전지구적으로 확산되고 있는데 이것은 집단 자살을 불러일으킬 수도 있다는 것이다. 산업주의의 부작용이 전면화되는 위험 사회에서는 선형적 진보 모델이 전제하는 확실성과 통제 가능성 대신에 불확실성과 통제 불가능성이 들어선다. 벡은 이러한 부작용의 충격이 긍정적으로 작용할 수도 있지만 부정적으로 작용할 수도 있다고 하면서 낙관론이나 비관론에 동조하지 않고 중립적 태도를 취한다. 이러한 문제가 정치적 쟁점이 되고 나아가 반성으로 이어질지는 미지수이며, 이것은 예측할 수 없는 다양한 조건들과 책임 있는 결단에 달려 있다고 본다(U. Beck, 『정치의 재발견』, 65-74쪽 참조).

진보는 필연적인 것이 아니며, 그렇다고 퇴보가 필연적인 것도 아니다. 미래는 현재의 우리의 역사적 선택에 의해서 그 모습이 달라질 수 있다.

미래는 다양한 가능성으로 열려져 있으며, 가능한 대안은 하나가 아니라 다수이다. 월러스틴은 특히 기존의 세계 체제가 위기를 겪으면서 무너지고 그 대신에 새로운 세계 체제가 들어서는 이행기에는 개별적이고 집단적인 행동이 세계의 미래를 구조화하는 데 더 큰 영향을 미친다고 하면서 “자유 의지의 요소가 최대가 될 시기”(I. Wallerstein, *Utopistics*, 35쪽)가 될 수 있다고 하였다. 즉 변혁기에는 인간의 자유 의지를 발휘할 여지가 더 많게 되며 따라서 변혁 세력의 역사적 선택에 의해서 미래상이 많이 바뀔 수 있다는 것이다.

### 3) 경제 결정론의 문제점

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론을 정립하면서 물질적 생산 활동이 인간의 삶 전반을 규정하고 조건지운다는 경제 결정론의 관점을 취하고 있다. 즉 생산력과 생산 관계의 총체로서 경제적 토대가 사회 제도나 사회적 의식과 같은 상부 구조도 규정한다고 보았다. 그러나 프랑크푸르트 학파나 라클라우와 무페 등의 비판에서 볼 수 있듯이, 이러한 관점에는 문제점이 있다.

마르크스와 엥겔스는 경제 결정론의 관점에서 경제적 토대에 대한 분석과 예측을 중요하게 여겼으며, 이에 비해 상부 구조에 대한 분석은 경시하였다. 경제적 토대가 상부 구조를 결정하기에 경제적 토대에 대한 분석을 통해 그 모순점을 드러내면 되는 것이지 굳이 미래 사회의 상부 구조에 대해 논할 필요는 없다고 보았던 것이다. 이로 인해 공산주의 사회의 상부 구조의 형태와 관련된 국가나 법, 민주주의 제도 등에 대한 전망은 경제적인 것에 비해 더욱 소홀하게 다루어지게 되었다.

프랑크푸르트 학파는 마르크스와 엥겔스처럼 경제의 중요성을 인정하지만 그렇다고 모든 것이 경제에 의해서 일방적으로 결정된다는 관점에 대해서는 반대한다. 호르크하이머는 낡은 사회에서는 경제가 비참함의 1차적 원인이고 그래서 이론적, 실제적 비판은 우선적으로 그러한 경제에 향해지지만, 그러나 미래 사회의 형태를 단지 그러한 경제에 따라서만 판단하는 것은 비변증법적인 기계적 사고라고 비판한다(M. Horkheimer, “Postscript”, 249쪽 참조). 왜냐 하면 미래 사회에서는 변화된 사회적 조

건에서 인간이 사회적 관계들을 지배하고 조절할 수 있는 힘이 더 커지기 때문이다. 미래 사회에서는 경제적 형태와 같은 토대에서뿐만 아니라 정치나 문화 형태와 같은 상부 구조에서도 자발적이고 의식적인 선택과 계획이 더 많은 힘을 발휘할 수 있다는 것이다.

라클라우와 무페는 마르크스주의의 이러한 토대 본질주의를 좀더 근본적으로 비판하면서 상부 구조의 자율성을 옹호한다. 이들은 알튀세르의 이론에는 “‘중층 결정’(overdetermination) 개념과는 양립 불가능한 ‘최종 심급에서의 경제의 결정’(determination in the last instance by the economy)이라는 개념”(E. Laclau / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 98쪽)이 동시에 작동하고 있다고 비판하면서, 전자만을 수용하고 후자는 거부한다. 최종 심급에서의 경제의 결정이라는 것은 경제에 최종적이고 본질적인 결정권을 주는 것으로 경제를 특권화하는 것이다. 정치적인 것에는 경제적인 것으로 환원되지 않는 것들이 있기 때문에 본질주의적 입장을 취하고 있는 마르크스주의의 경제 환원론이나 경제 결정론은 옳지 않다는 것이다.

이러한 주장처럼 정치에는 경제로 환원되지 않는 요소들이 존재하므로 경제적 토대가 상부 구조를 본질적으로 결정한다고 보는 관점은 타당하지 않다. 따라서 경제 결정론 대신에 상부 구조의 자율성을 인정하는 관점을 수용해야 한다. 특히 억압적인 사회적 관계가 해소된 새로운 미래 사회에서는 정치나 문화와 같은 상부 구조에 속하는 요소들이 더욱 커다란 힘을 발휘할 수 있다.

## II. 사회 구성체

(독: Gesellschaftsformation / 영: social formation)

### 1. ‘사회 구성체’ 개념의 역사적 배경

역사적 유물론에서 ‘사회 구성체’ 개념은 사회 형태를 파악하기 위해 사용되는 핵심적 개념으로서 ‘경제적 사회 구성체’라고도 불린다. 마르크스와 엥겔스는 한 사회의 특징과 그 변화를 이해하기 위해 물질적 토대와

이에 기반한 정신적, 제도적 상부 구조로 이루어진 사회 구성체라는 개념을 사용하였다. 그들은 한 사회를 분석하고 이해하는 데 있어서 역사적 유물론의 기본 관점을 적용하여 물질적 생산 활동을 사회 생활 전반을 규정하는 핵심적 요소로 간주하여, 한 사회가 이러한 물질적 토대와 이에 기반한 정신적, 제도적 상부 구조가 통합된 형태를 취하고 있다고 보았다.

한 사회의 형태나 역사적 발전 단계를 파악하는 방식에는 다양한 관점이 있을 수 있다. 생산 활동에 사용하는 생산 도구의 주요 재료를 기준으로 구석기 시대, 신석기 시대, 청동기 시대, 철기 시대 등으로 구분할 수도 있고, 앨빈 토플러(Alvin Toffler)처럼 산업의 주요 분야를 기준으로 농경 사회, 산업 사회, 정보화 사회로 구분할 수도 있다. 또는 콩트(A. Comte)처럼 정신적인 측면에서 사고 방식의 변화를 기준으로 신학적 단계, 형이상학적 단계, 과학적 또는 실증적 단계의 사회로 구분할 수도 있고, 정치 형태를 기준으로 전제주의 사회, 민주주의 사회로 구분할 수도 있다.

그런데 마르크스와 엥겔스는 한 사회의 이러한 물질적 생산의 측면과 사회 제도나 사상의 측면을 통합적으로 이해하려고 하였다. 사회의 물질적 생산의 측면과 사상이나 제도의 측면이 서로 분리되어 있는 것이 아니라, 물질적 생산의 측면이 사상이나 제도의 측면을 규정하는 방식으로 양자가 하나의 사회 구성체 속에서 긴밀하게 통합되어 있다는 것이다. 이들은 이러한 관점에서 사회 구조를 하나의 건축물에 비유하여 물질적 생산 활동을 ‘토대’로, 정신적이거나 제도적인 요소를 ‘상부 구조’로, 그리고 이것들로 구성된 사회 전체를 ‘사회 구성체’로 부르게 되었다.

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 ‘토대’ 및 ‘상부 구조’라는 개념을 사용하고 있지만 아직 ‘사회 구성체’라는 개념을 직접적으로 사용하지는 않았으며, 그 대신에 ‘사회 형태’(Gesellschaftsform)라는 개념을 사용하였다. 마르크스는 『루이 보나파르트의 브뤼메르 18일』에서 ‘사회 구성체’(Gesellschaftsformation)라는 개념을 처음으로 사용하였으며(K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 116쪽 참조) 그 이후에 역사적 유물론의 내용을 체계화한 『정치 경제학 비판』의 서문에서 토대와 상부 구조로 구성된 사회 형태를 가리키기 위해 ‘사회 구성체’ 또

는 ‘경제적 사회 구성체’(ökonomische Gesellschaftsformation)라는 개념을 본격적으로 사용하게 되었다(KPÖ 9쪽 참조). 여기서는 『독일 이데올로기』의 내용을 중심으로 다른 저작들의 내용도 참조하면서 사회 구성체를 구성하고 있는 여러 요소들에 대해 살펴보도록 하겠다.

## 2. 물질적 토대로서 생산 양식

### 1) 물질적 생산 활동의 중요성

마르크스와 엥겔스는 인간의 삶에서 물질적 생산 활동이 중요하다는 점을 매우 강조하고 있다. “모든 인간 역사의 제 1 전제는 물론 살아 있는 개인들의 존재이다”(DI 20쪽/58쪽)라고 하면서 인간의 역사가 존재하기 위해서는 우선 개인들이 생존할 수 있어야 하면 따라서 이를 위해서는 물질적 생산 활동이 필수적이라고 주장한다. 그래서 유물론적 역사관의 출발점도 자의적인 것이나 관념적인 것이 아니라 현실적인 것, 즉 물질적 생산 활동이라고 말한다. 그리고 바로 이러한 생산 활동이야말로 인간이 동물로부터 구분되기 시작한 결정적 계기가 된다.

“인간은 의식에 의해서, 종교에 의해서, 그밖에 사람의 의욕하는 것에 의해서 동물과 구별될 수 있다. 인간은 자신의 생계 수단을 생산하기 (produzieren) 시작하면서부터 자신을 동물과 구별하기 시작한다.”(DI 21쪽/58쪽)

인간과 동물의 차이점은 여러 가지가 있을 수 있다. 예를 들면 인간의 이성이나 종교, 언어를 갖고 있지만 동물은 그렇지 못하다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 인간과 동물의 이러한 차이를 발생시키는 최초의 계기는 인간의 정신적 활동이 아니라 인간의 물질적 활동인 ‘생계 수단의 생산’이라고 말한다. 동물들은 자연에 널려져 있는 먹이를 주어진 그대로 섭취하는 데 그치고 있지만 이에 비해 인간은 자신의 양식을 스스로 생산한다. 그래서 마르크스는 이미 『경철 수고』에서 ‘유적 존재’로서 인간의 본질적 측면은 자유롭고 목적 의식적 활동인 노동이라고 말하였다. 목적 의식적인 물질적 생산 활동이야말로 역사의 출발점이자 결정적 요소인 것이다.



“생활하기 위해서는 무엇보다도 음식, 주거, 의복 그리고 그 밖의 여러 가지 것들이 필요하다. 그러므로 최초의 역사적 행위는 이러한 욕구를 충족시켜 주는 수단의 산출, 곧 물질적 생활 자체의 생산이다. 그리고 실로 이것은 단순히 인간의 삶을 유지하기 위해서 수천 년 전과 마찬가지로 오늘날로 시시각각으로 충족시켜야 할 역사적 행위, 모든 역사의 기본 조건이다.”(DI 28쪽 / 67-68쪽)

인간은 생존하기 위해서 의식주를 생산해야 하며, 이러한 생산 활동은 과거뿐만 아니라 현재에도 여전히 중요한 역사의 기본 조건이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 역사를 파악하는 데 있어서 이러한 생산의 역할을 제대로 이해하고 여기에 정당한 지위를 부여할 필요가 있다고 주장하였다.

## 2) 생산 양식의 변화로서 역사

그렇다면 인간의 삶이나 사회는 어떻게 역사를 갖게 되었는가? 인간의 삶이나 사회에 일정한 변화나 발전이 존재하는 이유는 무엇인가? 마르크스와 엥겔스는 이 물음에 대한 답을 생산 방식의 변화에서 찾고 있다.

“인간은 역사를 갖는다. 왜냐 하면 인간은 자신의 삶을, 그것도 특정한 방식으로 생산해야 하기 때문이다.”(DI 30쪽 / 71쪽)

인간에게 역사가 있는 것은 인간의 삶의 방식이 시대에 따라 변화하기 때문이다. 만약 인간이 동일한 삶의 방식을 그대로 유지하고 있었다면 인간의 역사는 존재하지 않았을 것이다. 동물의 삶에 역사가 없는 것은 동물이 본능에 따라 살면서 항상 동일한 삶의 방식을 유지하고 있기 때문이다. 이에 비해 인간의 삶의 방식은 시대에 따라 많은 변화 또는 발전을 겪게 되는데, 이것은 생계 수단을 생산하는 생산 방식의 변화 때문이다.

“인간이 자신의 생계 수단을 생산하는 방식은 무엇보다도 그 앞에 주어지고 또한 재생산해야 하는 생계 수단의 성질에 달려 있다. 이러한 생산 양식은 단순히 개인들의 육체적 생존의 재생산이라는 측면에서만 고찰되어서는 안 된다. 오히려 그것은 이러한 개인들의 일정한 활동 방식이고, 자신의 삶을 표현하는 일정한 방법이며, 일정한 생활 양식인 것이다.”(DI

21쪽 / 59쪽)

생계 수단을 생산하는 방식으로 ‘생산 양식’(Produktionsweise)은 인간의 생존을 위해서도 중요할 뿐만 아니라 또한 인간이 자신의 삶을 표현하는 활동 방식으로서도 중요하다. 인간이 자신의 생계 수단을 생산하는 방식이나 또는 자신의 삶을 표현하는 방식이 바로 생산 양식인데, 이러한 생산 양식은 시대나 사회에 따라 서로 다른 형태를 취하고 있다. 생산 양식은 모든 시대나 사회에서 항상 동일한 형태를 취하고 있는 것이 아니라 그 발전 단계나 수준에 따라서 상이한 형태를 취하고 있는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 생산 양식의 변화와 발전이 사회 형태의 변화와 발전을 가져옴으로써 인간의 삶에 역사가 출현하였다고 보았다.

### 3) 생산력과 생산 관계

마르크스와 엥겔스에 따르면 이러한 ‘생산 양식’의 변화와 발전에서 결정적인 요소가 되는 것은 ‘생산력’(Produktivkräfte)과 ‘생산 관계’(Produktionsverhältnisse)이다. 즉 어떤 사회의 생산력의 수준과 생산 관계의 형태가 그 사회의 생산 양식을 결정한다. 그리고 이러한 생산력의 발달 수준을 가늠하는 지표가 되는 것은 분업의 발달 정도이다.

“한 국가의 다른 국가에 대한 관계뿐만 아니라 이 국가 자체의 전반적인 내부 구성까지도 그들의 생산의 발전 단계와 내부 및 외부 교류의 발전 단계에 따라 규정된다. 한 국가의 생산력이 얼마나 발전했는가는 분업의 발전 정도에 따라 가장 명백히 나타난다. 각각의 모든 새로운 생산력은 그것이 기존 생산력의 단순한 양적인 확대(예컨대 경작지의 개간)가 아닌 한, 새로운 분업의 형성을 가져온다.”(DI 21-2쪽 / 59쪽)

국가들 사이의 상호 관계뿐만 아니라 또한 한 국가 내부의 사회 형태도 그 사회의 생산력과 교류 방식에 의해서 규정된다는 것이다. 즉 생산력의 발전 수준과 교류 방식이 그 사회의 전반적인 삶의 양식, 예를 들면 생산 양식이나 사회 형태를 결정하게 된다. 그리고 생산력의 발전은 새로운 형태의 분업을 발생시키기 때문에 한 사회의 분업의 형태를 통해서 그 사회

의 생산력의 발달 수준을 알 수 있다.

### (1) 생산력

‘생산력’(Produktivkräfte)이란 인간의 욕구를 충족시켜 주는 물질적 재화를 창출해 내기 위해 사용되는 모든 능력을 가리킨다(H. Steußloff, 『역사적 유물론』, 50쪽 참조). 마르크스는 『자본론』에서 노동이란 자연을 변형하는 활동인데, 이러한 “노동 과정의 기본 요소들은 인간의 합목적적 활동 즉 노동 그 자체와 노동 대상, 노동 수단이다”(Kapital I 193쪽)라고 말한다. 즉 노동이 이루어지려면 인간의 노동력과 노동 대상, 노동 수단이 필요하다는 것이다. 여기서 ‘노동력’(Arbeitskraft)이란 “어떤 종류의 사용 가치를 생산할 때마다 운동시키는 육체적 정신적 능력의 총체”(Kapital I 181쪽)를 가리킨다. 즉 노동력이란 노동을 할 수 있는 힘으로서 인간이 생산 과정에서 사용하는 육체적, 정신적 능력 전체를 의미한다. ‘노동 대상’(Arbeitsgegenstand)이란 토지나 원목, 광석처럼 노동이 가해지는 대상을 가리킨다(Kapital I 229쪽 참조). ‘노동 수단’(Arbeitsmittel)이란 “노동자가 자기와 노동 대상 사이에 끼워 넣어, 이 대상에 대한 그의 작용의 전도체로서 이용하는 물건 또는 여러 가지 물건들의 복합체”(Kapital I 194쪽)를 가리킨다. 그리고 노동 수단에는 기계나 도구와 같은 ‘생산 도구’(Produktionsinstrument)뿐만 아니라 그 밖에도 건물이나 에너지, 운송 수단, 통신 수단 등이 포함된다. 그리고 이러한 노동 대상과 노동 수단을 총괄해서 ‘생산 수단’(Produktionsmittel)이라고 부른다(Kapital I 232쪽 참조). 마르크스는 “사회적인 생산의 형태가 어떤 것이든지 간에, 노동자와 생산 수단은 항상 생산력의 요소이다”(Kapital II 42쪽)라고 말한다. 따라서 생산력이란 생산 과정에서 사용되는 요소들, 즉 노동력 및 생산 수단(노동 대상과 노동 수단)이 결합된 복합적 힘이라고 할 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 생산 수단들 중에서도 특히 노동 수단이 그 사회의 생산력의 수준을 보여주는 척도가 되며 나아가 사회 관계와 사회 형태를 규정하는 핵심적 요소라고 본다. 마르크스와 엥겔스는 『독일이데올로기』에서 이와 관련하여 다음과 같이 말한다.

“우리는 지금까지 생산 도구에서 출발했고, 여기서 일정한 산업 단계에 도달하면 이미 사적 소유는 필연적이라는 사실을 지적했다.”(DI 66쪽/117쪽)

마르크스와 엥겔스는 노동 수단 특히 생산 도구의 발달 과정을 검토하면서, ‘자연 발생적 생산 도구’가 ‘문명적 생산 도구’로 발전함에 따라서 사회 관계와 사회 형태에서도 많은 변화가 발생했다고 말한다. 자연 발생적인 생산 도구를 사용하는 사회에서는 인간의 노동력과 자연 사이에 교환이 일어나고 분업도 아직 발생하지 않은 데 비해, 문명적 생산 도구를 사용하는 사회에서는 자본과 화폐를 매개로 하여 주로 인간과 인간 사이에 교환이 일어나고 분업도 많이 이루어졌다(DI 65-6쪽/116-7쪽 참조). 그리고 이러한 생산 도구의 발전은 생산력의 발전을 가져오고 나아가 소유 관계의 형태를 규정한다. 예를 들면 문명적인 생산 도구를 사용하는 사회에서는 분업과 산업이 발달하면서 사적 소유 형태가 등장한다. 마르크스는 이와 관련하여 『자본론』에서도 노동 수단의 중요성을 다음과 같이 강조하였다.

“멸종한 동물 종족의 신체 조직을 이해하는 데 있어서 유골의 구조가 가지는 것과 동일한 중요성을, 멸망한 경제적 사회 구성체를 탐구하는 데 있어서는 노동 수단의 유물이 갖고 있다. 경제적 시대를 구별하는 것은 무엇이 생산되는가가 아니고 어떻게, 어떠한 노동 수단으로 생산되는가 하는 것이다. 노동 수단은 인간의 노동력 발달의 척도일 뿐만 아니라 노동이 그 속에서 수행되는 사회적 관계의 지표이기도 하다.”(*Kapital I* 194-5쪽)

마르크스는 인간을 “도구를 만드는 동물”(a toolmaking animal)이라고 정의한 프랭클린(B. Frankling)의 말을 인용하면서, 노동 수단이 “생산의 골격이자 근육 계통”으로서 생산 과정에서 핵심적 역할을 맡고 있다고 본다(*Kapital I* 230-1쪽 참조). 노동 수단은 인간이 육체적, 정신적 능력을 발휘하여 만든 것으로서 인간의 노동력의 발달 정도와 함께 생산력의 수준을 보여주는 척도가 된다. 그리고 이것은 나아가 생산 과정에서 맺게 되는 사회 관계뿐만 아니라 한 사회의 사회 구성체의 형태에도 커다란 영향을 주게 된다. 그래서 노동 수단은 경제적 시대나 사회 구성체를 구분

하는 지표가 되기 때문에 마르크스는 “손절구가 봉건 영주의 사회를 낳았다면, 증기 제분기는 자본가의 사회를 낳았다”고 말한 것이다.

그렇다면 인간들이 이렇게 노동 수단, 특히 생산 도구의 개선을 통해서 생산력을 향상시키고 있는 이유는 무엇인가? 마르크스와 엥겔스는 이러한 생산력의 발전을 인간의 욕구와 관련해서 설명한다.

“[역사의] 두 번째 전제는 충족된 최초의 욕구 자체 및 그 충족 행위와 이미 획득한 충족 수단이 새로운 욕구(Bedürfnis)를 낳는다는 것이다. — 이러한 새로운 욕구 산출이 최초의 역사적 행위이다.”(DI 28쪽/68쪽)

마르크스와 엥겔스는 역사의 제 2전제로서 인간의 욕구 충족과 이에 따른 새로운 욕구의 형성에 대해 언급하고 있다. 인간은 생존하기 위해서는 생산 활동을 해야 하는데, 만약 이러한 기본적인 욕구 충족에만 만족하여 여기에 그친다면 역사의 발전은 없게 되고, 그 상태에 머무르게 된다. 그러나 인간은 여기에 만족하지 않고 새로운 욕구를 갖게 되며 따라서 이러한 욕구를 충족시키기 위해 새로운 생산 도구를 제작하게 된다. 새로운 욕구의 창출이 새로운 생산 도구를 낳게 하여 생산력을 향상시키며 이로 인해 역사에서 변화와 발전도 있게 된다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 욕구의 확대가 생산력 및 역사의 발전에서 중요한 역할을 한다고 보았다.

## (2) 생산 관계

그런데 이러한 분업에서도 알 수 있듯이 생산은 사회적 활동이기 때문에, 사람들은 생산 과정에서 타인과 일정한 사회 관계를 맺을 수밖에 없다. 마르크스와 엥겔스는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

“사회적이라는 것은 생산이 어떠한 조건에서 어떠한 방법으로 그리고 어떤 목적을 갖고 이루어지든 간에 다수 개인들의 협업으로 이루어진다는 의미이다. 이로부터 특정한 생산 양식 또는 산업적 단계들은 항상 특정한 협업 양식 또는 각 사회적 단계와 결합된다는 것, 그리고 이러한 협업 양식은 그 자체가 하나의 ‘생산력’이라는 것, 인간이 이용할 수 있는 생산력의 양이 사회적 상태를 조건지우고, 따라서 ‘인류의 역사’는 산업 및 교환의 역사와 관련하여 연구되고 개작되어야 한다는 사실이 도출될 수 있

다.”(DI 30쪽 / 70쪽)

다수의 개인들이 협동을 통해서 재화를 생산하기 때문에 개인들은 생산 과정에서 분업이나 협업과 같은 일정한 사회 관계를 맺을 수밖에 없다. 그런데 이러한 사회 관계는 그 사회의 생산 양식이나 산업의 발전 단계와 긴밀하게 결합되어 있기 때문에, 생산 양식이나 산업의 발전 단계에 따라 사회 관계도 다른 모습으로 나타난다. 그리고 협업 양식과 같은 사회 관계는 ‘그 자체가 하나의 생산력’이라고 할 정도로 생산력을 수준을 향상시키는 데 커다란 영향을 준다. 그리고 이러한 협업 양식과 같은 사회 관계와 생산력은 생산 양식을 규정하고 나아가 한 사회의 형태나 구조를 조건지운다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 역사나 사회를 이해하는 데 있어서 항상 이러한 생산력이나 생산 과정에서 맺게 되는 사회 관계와 같은 물질적 토대를 중심에 두어야 한다고 주장하였다.

마르크스와 엥겔스는 개인들이 생산 과정에서 맺게 되는 사회적 관계를 ‘교류’ 또는 ‘교류 형태’라고 표현하면서 다음과 같이 말한다.

“이 생산은 인구의 증가와 더불어 비로소 나타난다. 그것은 또한 개인들 사이의 교류(Verkehr)를 전제로 한다. 이러한 교류의 형태는 다시 생산에 따라서 조건지워진다.”(DI 21쪽 / 59쪽)

생산 활동은 인구가 증가하면서 협동 작업을 통해서 이루어진다. 즉 생산이라는 것은 한 개인의 단독적 행위가 아니라 집단적인 사회적 행위이다. 따라서 생산 과정은 개인들 사이의 일정한 상호 교류나 상호 관계를 전제로 한다. 그리고 다른 한편으로 생산 과정은 이러한 상호 교류의 형태를 다시 규정한다. 즉 상호 교류의 형태가 생산 과정을 규정하고, 반대로 생산 과정이 상호 교류의 형태를 규정하기도 한다.

“지금까지의 모든 역사 단계에서 존재했던 생산력에 의해 조건지워지고, 거꾸로 그것을 조건지우는 교류 형태(Verkehrsform)가 바로 시민 사회이다.”(DI 36쪽 / 78쪽)

‘생산력’이 ‘교류 형태’를 조건지우기도 하지만 반대로 ‘교류 형태’가 ‘생산력’을 조건지우기도 한다는 것이다. 즉 생산력과 교류 형태는 서로가 서로를 조건지우고 규정하는 상호 작용의 관계를 맺고 있다. 『독일 이데올로기』에서 사용되고 있는 이러한 용어들은 아직 세련된 형태는 아니지만 생산 양식을 구성하고 있는 요소들과 그 관계들을 잘 설명해 주고 있다. 여기서 사용되고 있는 ‘교류’나 ‘교류 방식’, ‘교류 형태’라는 용어는 생산 과정에서 인간과 인간이 맺게 되는 사회 관계를 가리키고 있는데, 이 용어는 나중에 『정치 경제학 비판』의 서문이나 『자본론』 등의 저서에서는 ‘생산 관계’(Produktionsverhältnisse)라는 용어로 정립된다.

“인간은 자신들의 생활을 사회적으로 생산하는 데 있어서 자신들의 물질적 생산력의 일정한 발전 단계에 상응하고 그리고 자신들의 의지로부터 독립된 필연적인 일정한 관계, 즉 생산 관계(Produktionsverhältnisse)를 맺게 된다.”(KPÖ 8쪽)

따라서 앞에서 인용한 『독일 이데올로기』의 내용은 생산력과 생산 관계의 상호 작용을 언급하고 있는 부분으로 볼 수 있다. 인간은 생산 과정에서 일정한 사회 관계 즉 생산 관계를 맺게 되는데, 이러한 생산 관계는 생산력에 의해서 규정되기도 하지만 그러나 다른 한편으로 이러한 생산 관계가 생산력에 영향을 주기도 한다. 따라서 생산 양식을 구성하고 있는 핵심 요소라고 할 수 있는 생산력과 생산 관계는 서로를 전제로 하고 규정하면서 서로에게 영향을 주는 상호 작용의 관계에 있다고 볼 수 있다.

### (3) 소유 관계와 계급

마르크스와 엥겔스는 생산 과정에서 인간과 인간이 맺게 되는 이러한 생산 관계에서 가장 핵심이 되는 것을 ‘소유 관계’(Eigentumsverhältnisse)로 본다. 그리고 이러한 소유 관계의 형태는 분업의 형태를 비롯한 생산력의 발달 수준에 의해서 결정된다고 말한다.

“한 국가 내에서의 분업은 우선 농업 노동으로부터 산업, 상업 노동의 분리를 가져오고, 그에 따른 도시와 농촌의 분리와 양자의 이해 대립을 가

저온다. [...] 분업의 발전 단계가 다양해지면 소유의 형태도 그만큼 다양해진다. 다시 말해서 분업이 그때그때 도달한 단계들은 노동의 재료, 도구 및 생산물과 관련된 개인들 상호간의 관계도 규정한다.”(DI 22쪽 / 59-60쪽)

분업은 우선 농업 노동과 산업, 상업 노동의 분리, 그리고 이에 따른 농촌과 도시의 분리에서 출발한다. 그런 다음에 산업 노동과 상업 노동이 분리된다. 이렇게 분업이 이루어지고 생산력이 발달하면서 노동 방식도 다양해지고 이로 인해서 생산 수단의 소유 관계를 비롯한 생산 관계도 다양해진다.

개인들은 생산 과정에서 소유 관계를 비롯한 다양한 생산 관계를 맺게 된다. 예를 들면 노동의 재료와 같은 노동 대상이나 생산 도구와 같은 노동 수단을 누가 어떻게 소유하고 있는가, 분업이나 협업의 과정에서 어떤 조직 형태를 취하고 있는가, 생산된 재화를 어떻게 분배하고 있는가와 관련하여 다양한 사회 관계를 맺게 된다. 즉 생산 과정에서 생산 수단의 소유 형태를 둘러싸고 일정한 ‘소유 관계’를, 생산자들의 조직 형태를 둘러싸고 일정한 ‘조직 관계’를, 생산물의 분배 형태를 둘러싸고 일정한 ‘분배 관계’를 맺게 된다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 이 중에서도 생산 수단의 소유 형태를 둘러싼 소유 관계가 가장 중요한 관계로 작용하면서 이것이 다른 관계들을 규정하는 것으로 보았다.

이처럼 개인들은 생산 과정에서 소유 관계를 비롯한 다양한 생산 관계를 맺게 되는데, 이 과정에서 개인들 사이에 이해 관계의 대립이 발생하게 된다. 생산 수단의 소유나 생산물의 분배를 둘러싸고 개인들 사이에 대립과 갈등이 발생하는 것이다. 그래서 소유 관계나 분배 관계와 같은 생산 관계에서 개인들이 차지하는 위치나 이해 관계에 따라서 ‘계급’(Klasse)과 함께 ‘계급 관계’(Klassenverhältnisse)가 형성된다.

마르크스와 엥겔스는 하나의 사례로서 근대에 시민 계급이 형성되는 과정에 대해서 다음과 같이 말한다. 중세 후반에 생산과 교류가 활발하게 일어나면서 생산 관계에서도 변화가 일어나고 이에 따라 동일한 이해 관계를 기반으로 한 새로운 근대적 시민 계급, 즉 부르주아지가 형성된다.



“개별 시민들의 생활 조건은 기존 관계에 대한 대립과 그로부터 생긴 노동 방식에 따라서, 그들에게 공통적이면서도 동시에 그들 각자로부터 독립된 그런 조건으로 되었다. [...] 이 공동의 조건들은 계급적 조건으로 발전하였다. 동일한 조건, 동일한 대립, 동일한 이해 관계는 대체로 동일한 풍습을 낳게 마련이다.”(DI 53쪽 / 101쪽)

개별 시민들은 농촌 귀족과 같은 봉건 세력에 대항하여 도시의 상업과 산업을 지키려고 한다는 점에서 공동의 생활 조건을 갖고 있다. 이것은 그들이 기존의 노동 방식과 다른 새로운 노동 방식을 채택하고 있는 데서 기인한 것이며, 이것은 나아가 그들에게 공동의 이해 관계를 갖도록 하였다. 바로 이러한 공동의 노동 조건 및 이해 관계와 같은 동일한 생활 조건이 계급의 기반으로 작용하면서 하나의 계급을 발생시킨다. 계급의 형성은 물질적 생산 조건, 특히 물질적 이해 관계를 결정적으로 좌우하는 소유 관계와 깊이 연관되어 있다. 생산 관계, 특히 생산 수단을 둘러싼 소유 관계에서 동일한 위치나 이해 관계를 갖고 있는 집단이 하나의 계급으로 형성되는 것이다. 이처럼 분업이나 노동 수단과 같은 생산력의 발전이 생산 관계, 특히 소유 관계의 변화를 가져오면서 나아가 계급 관계까지도 규정하게 된다.

#### 4) 생산 양식의 종류

마르크스와 엥겔스는 생산력의 발달을 기반으로 한 생산 관계, 특히 소유 관계의 발전을 중심으로 하여 역사에 등장하는 생산 양식의 형태들을 다음과 같이 몇 가지로 구분하면서, 이와 관련된 생산 조직이나 계급 관계에 대해서도 설명한다.

##### (1) 원시 공동체

마르크스와 엥겔스는 생산력의 발달과 함께 소유 형태도 일정한 발달 단계를 거친다고 보면서 최초의 소유 형태를 ‘부족 소유’로 보았다.

“소유의 최초 형태는 부족 소유(das Stammeigentum)이다. 이것은 생산의 미발전 단계에 상응하는 것이다.”(DI 22쪽 / 60쪽)

부족 소유는 수렵, 어로, 목축 등을 하는 단계로서 아직 분업의 정도를 비롯한 생산력의 발달 수준이 아주 낮은 단계이다. 분업의 수준은 단지 가족 내부에서의 자연 발생적 분업이 확장된 것에 불과하다. 그래서 사회 조직도 가족이 확대된 단순한 형태를 취하고 있으며, 그 구성원도 가부장적 부족장, 부족 구성원, 노예로 구성되어 있지만, 노예제는 아직 정착되지 않은 상태이다.

이러한 원시 사회의 모습과 관련하여 엥겔스는 『가족, 사유 재산, 국가의 기원』(1884년)에서 1860년대 초까지는 원시 사회의 가족 형태나 사회 형태에 대한 사회 과학적 지식을 제대로 갖고 있지 못하였다고 말한다. 이러한 원시 사회의 형태에 대한 결정적인 지식은 모오간(L. H. Morgan)이 저술한 『고대 사회, 또는 야만에서 미개를 거쳐 문명에 이르는 인류의 진보 과정에 대한 연구』(1877년)로부터 주어졌다는 것이다. 엥겔스는 모오간의 연구 성과물을 바탕으로 유물론적 관점에서 다음과 같이 말한다.

“노동의 발전이 미약할수록, 그 생산물의 양이 제한될수록, 따라서 사회의 부가 제한될수록 사회 제도는 혈연적 유대에 대한 의존도가 더욱 높아진다. 그런데 혈연적 유대에 기초한 이 사회 구조 속에서 노동 생산성이 점차 증대되며, 이와 함께 사적 소유 및 교환, 빈부의 차이, 타인의 노동력에 대한 이용 가능성, 따라서 계급적 적대의 기초가 점차 발전한다. [...] 혈연적 유대에 기초하는 낡은 사회는 새로 발전한 사회 계급들간의 충돌로 말미암아 붕괴되고, 그 대신 지배권이 국가에 집중된 새로운 사회가 출현한다.”(F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 6쪽)

노동 생산성이 낮은 원시 사회에서는 혈연적인 유대에 기초하여 사회가 구성되었다. 그래서 이 단계에서는 사회 구조가 단순한 가족적 형태에 머무르고 있어서 사회 구성도 단순하며, 아직 계급 관계도 제대로 형성되지 않았다. 그러므로 낮은 생산력으로 인해서 아직 계급이나 국가가 형성되지 않은 이러한 원시 사회에 대한 연구는 계급 관계보다는 가족 관계의 발달 형태가 중심이 되어야 한다는 것이다.

마르크스는 『정치 경제학 비판』(1859년)의 서문에서는 『독일 이데올로기』에서와는 다르게 사회 구성체로서 부족 소유에 대해서 더 이상 언급하

고 있지 않지만, 이러한 모오간의 연구 성과물을 접한 다음인 「V. I. 자술리치의 편지에 대한 답신의 초안」에서는 원시 사회를 토지에 대한 공동 소유가 사회 경제적인 토대가 되는 최초의 또는 선사 시대의 사회 구성체로 간주하고 있다(K. Marx, “Brief an V. I. Sassulitsch”, 388-9쪽 참조). 이처럼 마르크스와 엥겔스는 원시 사회에 대한 사회 과학적 지식을 습득한 다음에는 이러한 ‘부족 소유’ 대신에 ‘원시 공동체’를 최초의 소유 형태이자 사회 구성체로 보게 되었다.

## (2) 고대 노예제 및 아시아적 생산 양식

최초의 소유 형태인 부족 소유 또는 원시 공동체는 생산력이 발전하고 분업이 진척되면서 사적 소유가 형성되고 이와 더불어 계급과 국가도 출현하게 된다.

“제 2형태는 고대적 공동 소유 및 국가 소유”(das antike Gemeinde- und Staatseigentum)이다(DI 22쪽 / 60쪽).

이 단계는 공민(Staatsbürger)이 공동체 내에서 노예를 지배할 권력을 가졌다는 점에서 공동 소유의 형태라고 할 수 있다. 그러나 이러한 사회 조직은 부동산의 사적 소유가 발전함에 따라서 붕괴한다. 그리고 도시와 농촌의 대립이 발생하고 나아가 시민과 노예 사이에 계급 관계가 완전하게 형성된다.

마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 이러한 소유 형태에 기반한 생산 양식을 “아시아적 생산 양식”(die asiatische Produktionsweise) 및 “고대적 생산 양식”(die antike Produktionsweise)이라고 부른다. 아시아적 생산 양식은 역사에 나타난 최초의 계급 사회로서 원시 사회로부터 직접적으로 발전한 생산 양식이다. 마르크스와 엥겔스는 서남 아시아 및 인도의 고대 계급 사회를 아시아적 생산 양식으로 규정하였다. 이것은 토지를 공동으로 소유하는 촌락 공동체를 기반으로 하는데 치수나 전쟁과 같은 공동의 활동을 위해서 권력이 요구됨에 따라 점차 관료 계급이 형성되기 시작한다. 그리고 부분적으로는 노예제 관계도 등장한다. 이에

비해 고대적 생산 양식은 고대의 노예제를 가리키는 것으로서 노예 소유자가 생산 수단과 생산에 종사하는 노예를 소유하여 생산 활동을 하는 생산 양식이다(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 814-5쪽, 226-7쪽 참조).

그런데 이러한 아시아적 생산 양식이 독자적인 하나의 생산 양식으로 간주될 수 있는가 하는 문제는 논란의 여지가 있다. 스토이스로프(H. SteuBloff)에 따르면 어떤 사람들은 아시아적 생산 양식을 노예제에 선행하는 특수한 경제적 사회 구성체로 즉 초기 계급 사회로 여기고 있지만, 다른 사람들은 마르크스가 이 용어를 동양의 봉건적 생산 양식이 지니는 특성을 표현하기 위해 사용했기 때문에 하나의 독자적인 사회 구성체는 아니라고 말하기도 한다(H. SteuBloff, 『역사적 유물론』, 144쪽 참조).

### (3) 봉건제

고대의 노예제 생산 양식은 생산력이 발전하면서 점차 붕괴되고 이어서 봉건적, 신분적 소유 형태를 기반으로 한 새로운 생산 양식이 등장하게 된다.

“제 3형태는 봉건적 혹은 신분적 소유(das feudale oder ständische Eigentum)이다.”(DI 24쪽/62쪽)

고대가 도시에서 출발했다면, 중세는 농촌에서 출발했으며, 이것의 조직 방식은 게르만 병제의 영향을 받았다. 그리고 봉건적 소유도 하나의 공동체를 기초로 하고 있는데, 여기서는 노예가 아니라 예농적 소농민이 생산을 담당하는 계급이 되었다. 봉건적 조직은 피지배 계급에 맞서는 하나의 연합 조직을 형성하고 있었으며, 도시에서는 봉건적인 수공업 조직이 형성되었는데, 이 동업 조합(Zunft)에서는 직인과 도제라는 위계적인 질서가 성립되었다(DI 24-25쪽/62-64쪽 참조).

이처럼 봉건 시대의 주요 생산 관계는 토지에 속박된 농노와 이러한 토지를 소유한 영주 사이의 관계였으며, 다른 한편으로 동업 조합에 속박된 도제와 이러한 동업 조합을 통제하는 장인 사이의 관계였다. 그렇지만 이것은 소규모의 조야한 토지 경작과 수공업적 산업이라는 편협한 생산 관계에 머무르고 있었으며, 분업은 크게 진척되지 못하였다. 신분은 농촌에

서는 영주, 귀족, 승려, 농민으로, 도시에서는 장인, 직인, 도제, 천민으로 분화되었다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 이러한 소유 형태에 기반한 생산 양식을 “봉건적 생산 양식”(die feudale Produktionsweise)이라고 부르고 있다.

#### (4) 자본주의

중세의 봉건제 생산 양식은 상업과 산업이 발달하고 대공장이 들어서면서 생산력이 크게 향상됨에 따라 점차 붕괴되고 그 대신에 근대적 사적 소유에 기반한 새로운 생산 양식이 등장하게 되었다.

“부족 소유는 봉건적 토지 소유, 협업적 동산 소유, 매뉴팩처어 자본과 같은 여러 단계들을 거쳐서 마침내 대공업과 보편적인 경쟁에 의해 조건지워지는 근대적 자본으로 발전한다. 다시 말해서 일체의 공동체적 가상을 벗어버리고 소유의 발전에 대해 국가가 행사할 수도 있는 일체의 영향을 배제한 순수한 사적 소유로까지 발전하는 것이다. 이 근대적 사적 소유(das moderne Privateigentum)에 근대 국가가 조응한다.”(DI 62쪽/112쪽)

소유의 제 4형태는 ‘근대적 사적 소유’이다. 마르크스와 엥겔스가 근대적 사적 소유에 대해서 직접적으로 ‘소유의 제 4형태’라고 부르고 있지는 않았지만 소유의 제 3형태인 봉건적 소유가 무너지고 이어서 근대적 사적 소유가 등장한다고 소유 형태의 발전 과정에 대해 언급하고 있기 때문에 이것을 ‘소유의 제 4형태’라고 볼 수 있다.

중세 후반에 도시들 사이의 분업이 진전됨으로써 동업 조합을 넘어서는 매뉴팩처어가 등장하기 시작했다. 외국과의 교류 증가와 인구의 집중으로 인해서 넓은 시장이 형성되고 이에 따라 매뉴팩처어가 확대되기 시작한 것이다. 기계를 사용하는 노동은 커다란 발전 능력을 보여주었는데 이러한 매뉴팩처어는 직물업에서 처음으로 시작되었다(DI 55쪽/104쪽 참조). 이러한 매뉴팩처어의 등장과 더불어서 소유 관계에서도 변화가 발생하였다. 자연 발생적인 신분적 자본을 넘어서는 상인 자본이 출현하였으며, 이것은 일종의 근대적 의미의 자본이라고 할 수 있다.

“매뉴팩처어와 동시에 고용주에 대한 노동자의 변화된 관계가 나타났다. 동업 조합에서는 직인과 장인 사이에 가부장적 관계가 존재했으나, 매뉴팩처어에서는 그것 대신에 노동자와 자본 사이에 화폐 관계가 나타난다.”(DI 56쪽 / 105쪽)

마르크스와 엥겔스는 생산력의 발전에 따라서 소유 관계를 비롯한 생산 관계가 변화함을 말하고 있다. 매뉴팩처어의 등장으로 봉건적인 장인과 직인이라는 가부장제적 관계 대신에, 화폐를 매개로 한 자본가와 노동자라는 임노동 관계가 성립하게 되었다.

아메리카의 발견, 동인도 항로의 발견 등으로 교류가 확대되고 이로 인해서 매뉴팩처어 생산도 크게 증가하였다. 상업과 항해 기술의 발달은 세계 시장을 확대시켰다. 그렇지만 기존의 매뉴팩처어 생산력만으로는 이러한 수요를 충족시킬 수가 없어서 대공업이 출현하게 되었다. 대공업은 인위적 동력, 기계 장치, 분업 등을 토대로 한다. 대공업은 경쟁을 보편화하여 교류 수단과 근대적 세계 시장을 확립했으며, 상업을 산업에 종속시켰고, 자본을 산업 자본으로 전환시켰으며, 자본의 유통과 집중을 야기시켰다(DI 56-9쪽 / 105-9쪽 참조).

이처럼 근대적 사적 소유의 형태, 즉 자본주의적 소유의 형태는 대규모의 분업과 자동적인 기계 장치를 채택한 대공장을 기반으로 하고 있는데, 여기서 계급 관계는 생산 수단을 전적으로 소유한 자본가 계급과 이러한 자본가 계급에게 고용되어 임금을 받고 일하는 노동자 계급으로 구성되어 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 이러한 소유 형태에 기반한 생산 양식을 “근대 부르주아적 생산 양식”(die moderne bürgerliche Produktionsweise) 즉 자본주의 생산 양식이라고 부르고 있다.

##### (5) 공산주의

소유의 제 5형태는 공산주의적인 공동체적 소유이다. 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 이러한 공동체적 소유를 ‘소유의 제 5형태’라고 직접적으로 언급한 것은 아니지만, 자본주의적인 사적 소유의 형태가 무너지고 이어서 공산주의적인 공동체적 소유가 등장한다고 소유 형태의

발전 과정에 대해 언급하고 있기 때문에 소유의 제 5형태는 ‘공산주의적 공동체적 소유’라고 할 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 분업과 자동화 기계를 기반으로 한 대공업은 생산력을 크게 향상시켰지만 그러나 자본주의적인 사적 소유 형태는 이러한 생산력과 모순을 일으킨다고 말한다.

“사적 소유 제도 아래서는 이러한 생산력은 오직 일면적으로 발전할 뿐 이었고, 그리고 대부분 그 생산력은 파괴적인 힘으로 되었다. 더구나 이 생산력의 상당 부분은 사적 소유의 틀 내에서는 전혀 적용될 수 없었다.”(DI 60쪽 / 110쪽)

자본주의의 대공업적 생산 방식에서는 대규모의 분업과 협동을 바탕으로 사회적 차원에서 생산이 이루어지지만 생산 수단과 생산물은 자본가에 의해서 사적으로 소유되고 있다. 이러한 사적 소유는 대공업의 거대한 생산력의 발전에 장애가 되어 경제 공황과 같은 문제를 발생시키면서 생산력의 낭비를 발생시킨다. 즉 사적 소유는 생산력 발전에 질곡으로 작용한다. 그래서 생산력의 발전이 정체될 뿐만 아니라 또한 파행적인 형태로 드러나게 된다. 이처럼 생산력이 발전하면 기존의 생산 관계는 오히려 이러한 생산력의 발전에 제약 요소가 된다. 이것은 마치 매뉴팩처의 발전에 동업 조합이 질곡이 되고, 그리고 발전하는 수공업에 소규모의 농촌 경영이 질곡이 되는 것과 같다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 사적 소유 형태를 지양하는 것이 불가피하다고 말한다.

“대공업의 단계에서 생산 도구와 사적 소유의 모순은 둘다 대공업의 산물이며, 대공업은 이 모순을 산출하는 데까지 발전하기 마련이다. 그러므로 오직 대공업의 단계에서만 사적 소유의 지양이 가능해진다.”(DI 66쪽 / 117쪽)

자본주의가 발전한 대공업 단계에서는 생산 도구와 사적 소유, 즉 생산력과 생산 관계 사이에 모순이 발생한다. 따라서 이러한 모순을 제거하기 위해서는 사적 소유를 지양해야 한다. 마르크스와 엥겔스는 이처럼 생산력이 고도로 발전한 대공업 단계에서 사적 소유의 모순이 분명하게 드러

나기 때문에 이러한 모순의 제거를 통해서 공산주의 사회를 건설해야 한다고 주장한다. 마르크스와 엥겔스는 이와 관련하여 공산주의 혁명의 특징을 다음과 같이 말한다.

“지금까지 모든 혁명에서 언제나 활동 양식은 건드리지 않은 채 방지되고, 단지 이 활동의 또 다른 분배만을, 곧 노동을 다른 사람에게 새로이 전가시키는 것만을 문제로 삼았다. 이에 반하여 공산주의 혁명은 지금까지의 활동 양식에 맞서서 [근대적 형태의] 노동을 제거하고 계급 자체와 아울러 모든 계급 지배를 폐지한다.”(DI 69-70쪽 / 122쪽)

지금까지 역사에서 발생한 사회 혁명들은 사적 소유와 이에 기반한 계급 관계를 유지한 채 단지 분배의 형태만을 문제삼았기 때문에, 기존의 사회 형태는 사적 소유와 계급 관계를 기반으로 하고 있었다. 이에 비해 공산주의 혁명은 생산 수단의 사적 소유에 기반한 자본주의적 생산과 노동 방식을 제거함으로써 계급 지배 자체를 폐지한다. 그래서 사적 소유가 폐지된 공산주의 사회에서는 생산 수단에 대한 공동체적 소유 형태를 기반으로 하여 계급 지배가 없는 상태에서 자유롭게 생산 활동을 하면서 이러한 생산력의 전유를 통해서 자아를 실현할 수 있다. 그래서 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 “근대 부르주아 사회 구성체와 더불어 인간 사회의 전사(前史, Vorgeschichte)가 종결된다”고 하면서 공산주의라는 새로운 참된 역사의 장이 열린다고 주장하였다.

##### 5) 물질적 토대로서 시민 사회

지금까지 살펴보았던 생산력과 생산 관계의 총체로서 생산 양식은 사회 구성체의 물질적 토대로 작용하면서 정신적, 제도적인 상부 구조를 비롯한 사회 형태 전반을 규정하게 된다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 사회 구성체의 물질적 토대가 되는 이러한 생산 양식을 ‘시민 사회’라는 개념을 통해서 다음과 같이 전체적으로 설명하고 있다.

“지금까지의 모든 역사 단계에서 존재했던 생산력에 의해 조건지워지고, 거꾸로 그것들을 조건지우는 교류 형태가 바로 시민 사회(die



bürgerliche Gesellschaft)이다. [...] 이 시민 사회가 모든 역사의 진정한 초점이자 무대라는 것은, 그리고 현실적인 관계들을 무시하고 군주나 국가의 행위에만 관심을 기울이는 종래의 역사가관이 얼마나 불합리한 것인가는 여기서 이미 명백해진다. 시민 사회는 생산력의 특정 발전 단계 내에서 개인들의 전체적인 물질적 교류를 포괄한다. 그것은 한 단계의 상업 및 산업 활동 전체를 포괄하고, 그런 한에서 국가 및 국민을 넘어서는 것이다. [...] 시민 사회라는 말은 소유 관계가 이미 고대 및 중세적 공동체를 벗어난 18세기에 나타났다. 진정한 의미의 시민 사회는 부르주아지와 더불어 비로소 발전한다. 그렇지만 모든 시대의 국가 및 그 밖의 관념적 상부 구조(Superstruktur)의 토대(Basis)를 구성했던, 생산과 교류로부터 직접 발전한 사회 조직은 계속 같은 이름으로 불려왔다.”(DI 36쪽 / 78-9쪽)

여기에는 역사적 유물론의 기본 원리뿐만 아니라 사회 구성체의 물질적 토대로서 시민 사회에 대한 설명이 전반적으로 이루어지고 있다. 생산력이 교류 형태, 즉 생산 관계를 규정하고, 그리고 거꾸로 교류 형태가 생산력을 규정하기도 한다. 이러한 교류 형태의 총체가 바로 시민 사회이다. 즉 생산력과 생산 관계에 기반한 물질적인 생산 활동 전반을 포괄하는 것이 시민 사회이다. 이러한 시민 사회는 국가 및 그 밖의 관념적인 상부 구조를 규정하는 토대를 구성한다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 “생산 관계 전체가 사회의 경제적 구조, 실제적 토대를 이루며, 그 위에 법적, 정치적 상부 구조가 세워진다”(KPÖ 8쪽)고 말하고 있다. 이처럼 생산력과 생산 관계를 포괄하는 생산 양식으로서 시민 사회는 사회 구성체의 상부 구조를 규정하는 물질적 토대가 되고 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 군주나 국가의 행위를 중심으로 역사를 기술하는 영웅 사관과 같은 종래의 역사가관을 비판하면서, 그 대신에 유물론적 역사가관의 관점에서 이러한 시민 사회를 중심으로 사회와 역사의 변화를 설명하는 것이 진정한 역사 서술이라고 말하고 있다.

여기서 ‘시민 사회’라는 개념은 생산력과 생산 관계의 총체로서 생산 양식이자 물질적 토대를 가리키는 의미로 사용되고 있다. 그런데 앞의 인용문에서도 언급되고 있듯이 원래 시민 사회라는 개념은 18세기 산업 혁명과 시민 혁명을 거치면서 근대적 사적 소유가 성립되고 이와 더불어 부르주아지가 등장하면서 본격적으로 형성되었다. 중세의 봉건적 질서로부터

해방되어 경제적, 정치적 자유를 얻게 된 시민 계급, 즉 부르주아지가 경제적인 사회 활동을 하던 영역이 근대의 시민 사회인 것이다.

마르크스와 엥겔스의 이러한 ‘시민 사회’ 개념은 헤겔의 ‘시민 사회’ 개념을 많이 이어받은 것이다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 “헤겔이 18세기의 영국인들과 프랑스인들의 선례에 따라 ‘시민 사회’라는 이름 아래 그 전체를 요약한 바 있는 물질적 생활 관계”(KPÖ 8쪽)라고 언급하면서 자신이 헤겔의 ‘시민 사회’ 개념을 차용하고 있음을 밝히고 있다. 헤겔은 『법 철학』에서 ‘시민 사회’를 ‘욕구의 체계’로 정의하면서 그 당시의 자본주의 사회에서 시민들이 자신들의 경제적 욕구를 충족시키기 위해 활동하는 영역을 가리키기 위해 이 개념을 사용하였다. 시민 사회에서는 개인들이 경제적 욕구를 충족시키기 위해 치열하게 경쟁을 벌이기 때문에, 여기서는 공동체성보다는 개체성이 더 두드러지게 나타나고 있다. 헤겔은 ‘인륜’의 발전 과정을 가족, 시민 사회, 국가로 보고 있다. 가족의 단계에서는 미분화된 공동체성의 원리가 지배하고, 시민 사회의 단계에서는 개체성의 원리가 지배하며, 국가의 단계에서는 공동체성과 개체성이 통합된 원리가 지배하는데, 이 국가가 인륜이 최고로 고양된 단계이다.

그렇지만 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 시민 사회라는 용어를 단지 이러한 근대의 자본주의적 경제 영역을 가리키는 좁은 의미로만 사용하는 것이 아니라, 그 의미를 확대하여 상업과 산업 활동이 이루어지는 영역, 즉 물질적 생산 활동이 이루어지는 경제 영역 전반을 가리키는 넓은 의미로 사용하고 있다. 시민 사회는 생산력과 생산 관계를 기반으로 하여 물질적인 생산 활동이 이루어지는 생산 양식이나 경제 조직이나 경제 체제를 가리키고 있다.

### 3. 사회적 의식과 제도의 영역으로서 상부 구조

#### 1) 물질적 토대에 기반한 상부 구조: 물질적 토대가 상부 구조를 조건지운다

마르크스와 엥겔스가 사회 형태의 특징과 그 발달 단계를 파악하기 위해 사용한 사회 구성체 개념에서는 물질적 ‘토대’(Basis)인 생산 양식과

더불어 ‘상부 구조’(Überbau)가 핵심적인 개념이 되고 있다. 상부 구조는 물질적 토대를 기반으로 하여 형성되는데 여기에는 사회적 의식과 제도가 포함되며, 이러한 상부 구조는 물질적 토대와 결합하여 하나의 사회 구성체를 이루게 된다. 『독일 이데올로기』에서 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 물질적 토대와 정신적, 제도적인 상부 구조의 관계를 다음과 같이 개괄적으로 설명하고 있다.

“유물론적 역사관은 직접적인 생활의 물질적 생산에서 출발하여 현실적인 생산 과정을 전개하고, 이러한 생산 양식과 관련되면서 그로부터 산출된 교류 형태, 즉 각기 다른 단계에 있는 시민 사회를 전체 역사의 기초로서 파악하는 데 기인한 것이다. 그리고 이 역사관은 시민 사회의 작용을 국가로 드러내 보이며, 아울러 의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 모든 다양한 이론적 산물과 형태들이 어떻게 시민 사회로부터 생겨났는가를 설명하고, 그것들이 그 기초로부터 형성된 과정을 추적한다. 이에 따라 모든 것이 시민 사회의 총체성 속에서(이러한 다양한 측면의 상호 작용도 또한) 제시될 수 있다. 이 역사관은 관념론적 역사관처럼 모든 시대에 적용되는 하나의 범주를 찾아서 적용시키지는 않는다. 오히려 현실의 역사적 지반 위에서 관념으로부터 실천을 설명하는 것이 아니라, 물질적 실천으로부터 관념적 구성물을 설명한다.”(DI 37-8쪽/80-1쪽)

유물론적 역사관은 관념론적 역사관과는 다르게 현실적인 물질적 생산 활동을 토대로 하여 사회 활동을 비롯한 인간의 삶 전반을 파악하려고 한다. 이러한 유물론적 역사관에 따르면 인간의 삶과 사회 활동을 조건지우고 움직이는 힘은 정신과 같은 관념적인 구성물이 아니라 물질적인 생산 활동이다. 물질적 생산 활동이 이루어지는 장으로서 시민 사회, 즉 생산력과 생산 관계의 총체로서 생산 양식이 인간의 삶과 사회 활동 전반을 조건지우고 규정하는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 상부 구조에 속하는 사회적 의식이나 제도를 그 자체로서 이해하는 것은 타당하지 않다고 보면서 이것을 물질적 생산 활동인 토대를 기반으로 하여 이해해야 한다고 주장한다. 이러한 기본적인 관점 때문에 『독일 이데올로기』를 비롯한 마르크스와 엥겔스의 대부분의 저작들에서 상부 구조는 대체로 물질적 토대와의 연관성 속에서 설명되고 있다.

이러한 상부 구조에 포함되는 것들은 크게 사회적 의식과 제도의 영역으로 구분될 수 있다. 마르크스와 엥겔스가 이렇게 상부 구조를 사회적 의식과 제도로 구분하여 체계적으로 설명하고 있는 것은 아니지만, 『독일 이데올로기』를 비롯한 그들의 저작에서 단편적으로 언급되고 있는 내용들을 종합해 보면 이러한 구분을 할 수 있다. 위의 인용문에서 “시민 사회의 작용을 국가로 드러내 보이며, 아울러 의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 모든 다양한 이론적 산물과 형태들이 어떻게 시민 사회로부터 생겨났는가를 설명한다”는 내용을 살펴보면, 여기서는 시민 사회를 토대로 하여 ‘국가’와 ‘의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 다양한 이론적 산물’을 서로 구분하여 설명하고 있다. 즉 제도의 영역인 ‘국가’와 사회적 의식의 영역인 ‘의식, 종교, 철학, 도덕’을 구분하고 있다. 이러한 구분은 『독일 이데올로기』의 다른 부분에서도 찾아 볼 수 있다.

“진정한 의미의 시민 사회는 부르주아지와 더불어 비로소 발전한다. 그렇지만 모든 시대의 국가 및 그 밖의 관념적 상부 구조의 토대를 구성했던, 생산과 교류로부터 직접 발전한 사회 조직은 계속 같은 이름으로 불러왔다.”(DI 36쪽 / 78-9쪽)

여기서도 마르크스와 엥겔스가 시민 사회를 토대로 형성된 상부 구조를 ‘국가’와 ‘그 밖의 관념적 상부 구조’로 구분하고 있는 것을 볼 수 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서도 이러한 구분을 하고 있다.

“생산 관계 전체가 사회의 경제적 구조, 실제적 토대를 이루며, 그 위에 법적, 정치적 상부 구조가 세워지고 그리고 일정한 사회적 의식 형태들(gesellschaftliche Bewußtseinsformen)이 이 토대에 상응하게 된다.”(KPÖ 8쪽)

생산 관계의 총체로서 경제적 구조가 토대를 이루며, 그 위에 ‘법적, 정치적 상부 구조’와 ‘사회적 의식 형태’들이 들어선다는 것이다. 이처럼 마르크스는 상부 구조를 법률이나 국가, 정치 조직과 같은 ‘사회 제도’의 영역과 종교나 철학, 도덕과 같은 ‘사회적 의식’의 영역으로 구분하고 있다. 그리고 이렇게 사회 제도와 사회적 의식으로 구성된 상부 구조는 물질적

토대 위에 세워져 있으며, 이러한 물질적 토대에 의해 규정되고 조건지워진다.

## 2) 사회적 의식

### (1) 사회적 산물로서 의식: 사회적 존재가 의식을 규정한다

마르크스와 엥겔스는 상부 구조의 한 형태인 ‘사회적 의식’(das gesellschaftliche Bewußtsein)을 역사적 유물론의 관점에서 물질적 토대나 사회적 조건과 관련하여 설명한다. 그들은 사회적 의식을 비롯한 인간의 의식이나 정신 일반이 물질적, 사회적 조건을 기반으로 형성된다고 보는 것이다.

“이념, 표상, 의식의 생산은 우선 인간의 물질적 활동과 물질적 교류 및 현실적 생활의 언어 속에 직접적으로 편입되어 있다. … 인간은 그들의 표상, 관념 등의 생산자이지만 그는 생산력과 그에 상응하는 교류의 일정한 발전에 의해 조건지워진 그대로 현실적으로 활동한다. 의식(das Bewußtsein)은 의식된 존재(das bewußte Sein) 이외의 그 어떤 것도 아니며, 인간의 존재는 그의 현실적 삶의 과정이다.”(DI 26쪽 / 65쪽)

이념이나 표상, 의식의 생산이 물질적 활동과 물질적 교류 및 언어 속에 편입되어 있다는 것은, 인간의 의식 일반이 물질적 생산 활동 과정이나 언어를 매개로 하여 생성된다는 것이다. 물론 의식이나 관념의 생산자는 인간이다. 그러나 이러한 인간의 활동은 생산력과 생산 관계라는 일정한 물질적 토대에 의해 조건지워져 있기 때문에, 결국 인간의 의식은 물질적, 사회적 조건을 반영하고 있다고 볼 수 있다. 그래서 ‘의식’을 ‘의식된 존재’라고 말하고 있는 것이다.

그리고 마르크스와 엥겔스는 인간의 의식이나 관념이 언어를 매개로 하고 있다는 점을 밝히고 있다. 이들은 인간의 의식과 언어의 관련성에 대해서 다음과 같이 말한다.

“‘정신’은 애초부터 물질에 ‘붙들려’ 있다는 저주스러운 운명을 짊어지고 있는 바, 여기서 그 물질은 운동하는 공기층, 음성, 요컨대 언어라는 형태

를 띠고 나타난다. 언어는 의식만큼 오래됐다. — 언어는 실천적인 것, 또한 다른 사람을 위하여 존재하고 그에 따라 비로소 나 자신을 위해서도 존재하는 현실적 의식이며, 의식과 마찬가지로 욕구에서, 또 다른 인간과 교류하고자 하는 절박한 필요에서 발생한다.”(DI 30쪽 / 71쪽)

인간의 의식은 언어라는 물질과 결합되어 있으며, 따라서 언어는 의식만큼이나 오래된 것이다. 인간의 의식이 언어로부터 독립하여 존재하는 것이 아니며, 인간의 의식은 항상 언어를 매개로 하여 존재한다. 그리고 이러한 언어는 현실 속에서 자신뿐만 아니라 타인과의 의사소통을 위해서도 반드시 요구되기 때문에 ‘현실적 의식’이자 ‘실천적 의식’이라고 할 수 있다. 이처럼 인간의 의식은 물질적인 생산 활동과 실천적인 언어를 기반으로 하여 성립된다. 이러한 관점에서 마르크스와 엥겔스는 의식의 다양한 형태들이 독자적인 역사를 지니고 있지 않다는 점을 지적하고 있다.

“인간의 두뇌 안에서 형성된 환영들도 마찬가지로 인간이 물질적으로나 경험적으로 확인할 수 있으며, 물질적 전제들에 연결된 생활 과정의 필연적 승화물이다. 이리하여 도덕, 종교, 형이상학, 그리고 그 밖의 이데올로기 및 그에 상응하는 의식 형태들은 더 이상 자립성의 가상(Schein)을 지니지 않는다. 그것들은 아무런 역사도 갖지 않고, 아무런 발전도 갖지 않으며, 오히려 자기의 물질적 생산과 물질적 교류를 발전시키는 인간이 자기의 현실과 함께 자기의 사고와 그 사고의 산물을 변화시킨다. 의식(Bewußtsein)이 삶(Leben)을 규정하는 것이 아니라 삶이 의식을 규정한다.”(DI 26-7쪽 / 66쪽)

도덕, 종교, 형이상학과 같은 이데올로기나 그 밖의 다른 사회적 의식들은 그 자체의 역사를 갖고 있는 자립적인 것이 아니라, 물질적인 생산 활동으로부터 발생한 파생적인 것에 불과하다. 즉 의식은 그 기원이나 내용을 물질적인 것에 두고 있는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “의식이 삶을 규정하는 것이 아니라, 삶이 의식을 규정한다”고 말한 것이다.

“의식은 처음부터 이미 하나의 사회적 산물이며, 무릇 인간이 존재하는 한 영속적으로 존재한다.”(DI 31쪽 / 71쪽)

인간의 의식은 ‘사회적 산물’로서, 물질적 생산 활동이나 사회적 조건을 기반으로 하여 형성되었다. 의식은 가장 단순한 감각적 단계에서부터 시작하여 아주 추상적인 이론적 단계에 이르기까지 여러 단계를 거치면서 다양한 형태를 취하고 있지만, 그러나 근본적으로는 물질적, 사회적 삶에 의해서 조건지워져 있는 것이다. 그래서 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 이러한 점을 강조하여 “인간의 의식이 인간의 존재를 규정하는 것이 아니라, 반대로 인간의 존재가 인간의 의식을 규정한다”(KPÖ 9 쪽)고 말하였다. 이처럼 사회적 의식은 물질적인 생산 활동을 토대로 하여 형성된 사회적 산물로서, 이러한 사회적 존재에 의해서 규정된 것이다.

(2) 계급적 이해 관계의 반영으로서 이데올로기: 한 시대의 지배적인 사상은 지배 계급의 사상이다.

사회적 산물로서 사회적 의식을 ‘일상적 의식’과 ‘이데올로기’로 구분해 볼 수 있다. 일상적 의식이 아직 이론적으로 체계화되지 않은 사회적 의식이라면, 이데올로기는 이론적으로 체계화된 사상이나 신념 체계라고 할 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 이데올로기, 즉 종교나 철학, 도덕과 같이 이론적으로 체계화된 사상이나 신념 체계를 물질적 토대와 관련하여 설명하려고 한다.

“의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 모든 다양한 이론적 산물과 형태들이 어떻게 시민 사회로부터 생겨났는가를 설명하고, 그것들이 그 기초로부터 형성된 과정을 추적한다.”(DI 38쪽 / 80쪽)

마르크스와 엥겔스는 종교나 철학, 도덕과 같은 이데올로기의 기원이나 형성 과정을 시민 사회로부터 설명할 수 있다고 본다. 이데올로기는 물질적인 생산 활동이 이루어지는 시민 사회를 기반으로 하여 형성된 것으로서 이러한 시민 사회로부터 그 형태를 규정받는다. 시민 사회는 물질적인 생산 활동이 이루어지는 장인데, 이러한 생산 활동의 과정에서 개인들은 서로간에 일정한 생산 관계를 맺게 된다. 즉 개인들은 생산 수단의 소유 형태나 생산물의 분배 형태, 구성원의 조직 형태 등과 관련하여 일정한 사

회 관계를 맺게 되는데, 이러한 생산 관계에서 개인들이 차지하는 위치, 즉 계급에 따라서 물질적 이해 관계에서도 차이가 발생하게 된다. 그래서 소유나 분배, 조직을 둘러싸고 개인들 사이에는 계급적 지위나 물질적 이해 관계에 따라 대립과 갈등이 발생하게 된다.

마르크스와 엥겔스는 이데올로기가 바로 이러한 계급적 지위나 물질적 이해 관계를 반영하고 있다고 본다. ‘사회적 존재’가, 즉 생산 관계 속에서 개인이 차지하고 있는 계급적 위치나 물질적 이해 관계가 ‘사회적 의식’을, 즉 개인의 사상이나 이데올로기를 규정한다. 개인들은 자신의 계급적 지위나 물질적 이해 관계에 따라 서로 다른 사상이나 이데올로기를 갖게 된다. 즉 자신의 계급적 지위나 물질적 이해 관계를 옹호하는 사상이나 이데올로기를 형성하게 된다. 예를 들면 자본주의 사회에서 자본가 계급은 소유욕이나 경쟁과 같은 자본주의적 원리를 옹호하는 이데올로기를 형성하게 되며, 이에 비해 프롤레타리아 계급은 평등이나 연대와 같은 새로운 사회의 원리를 옹호하는 이데올로기를 형성하게 된다. 자본가 계급이 자신의 물질적 이해 관계를 대변해 주는 보수적 이데올로기를 선호한다면, 프롤레타리아 계급은 기존 질서의 억압과 착취를 비판하면서 새로운 질서를 추구하는 진보적 이데올로기를 선호한다. 이처럼 사상이나 이데올로기는 계급적, 물질적인 이해 관계를 대변하고 있는 것이다.

그런데 한 시대를 지배하는 사상이나 이데올로기는 지배 계급의 사상으로서 지배 계급의 위치나 물질적 이해 관계를 반영하고 있다. 즉 물질적 토대인 생산 관계에서 지배적인 위치를 차지하고 있는 계급이 상부 구조인 이데올로기 영역에서도 지배력을 발휘하여 그들의 사상이 지배적인 사상이 된다는 것이다.

“어떤 시대에서나 지배 계급의 사상이 지배적인 사상이다. 다시 말해서 사회의 지배적인 물질적 세력인 지배 계급이 동시에 그 사회의 지배적인 정신적 세력이라는 말이다. 물질적인 생산의 수단을 통제하는 계급은 그 결과 정신적인 생산의 수단도 통제하고 있으며, 그에 따라 정신적인 생산 수단을 가지지 못한 계급의 사상은 대체로 그것에 종속된다. 지배적인 사상은 지배적인 물질적 관계들의 관념적 표현, 사상으로서 파악된 지배적인 물질적 관계일 뿐이다. ... 지배 계급은 사상의 생산자로서 지배하고 그 시



대의 사상의 생산과 분배를 규제하기 때문에, 그들의 사상이 지배적이라는 것은 자명하다.”(DI 46쪽 / 91-2쪽)

마르크스와 엥겔스는 물질적 힘을 장악하고 있는 지배 계급이 나아가서 사상의 영역에서도 지배력을 발휘하여 사상까지도 지배한다고 보았다. 즉 사상은 물질적 이해 관계를 대변하고 있다는 것이다. 그래서 지배 계급의 사상이 그 시대의 지배적인 사상이 된다. 지배 계급은 그 시대의 사상의 생산과 분배도 통제함으로써 정신적 분야까지도 지배하게 된다. 예를 들면 봉건 사회에서는 봉건 귀족이 경제력과 더불어 사상의 영역까지 장악하게 되어 ‘충성’이나 ‘명예’를 강조하는 이데올로기가 그 시대의 지배적인 이데올로기가 된다. 자본주의 사회에서는 자본가 계급이 경제적인 지배력을 확보하면서 사상의 영역까지 장악하게 되어 ‘경쟁’이나 ‘생산성’을 강조하는 이데올로기가 그 시대의 지배적인 이데올로기가 된다. 그리고 근대 초기처럼 왕권과 귀족, 부르주아지가 서로 대립하면서 아직 경제적 지배권을 확보한 계급이 등장하지 않았을 때는, 이러한 관계를 반영하여 “권력 분립 이론이 지배적인 것임이 입증되고, 그것이 하나의 ‘영원한 법’으로 표방된다”(DI 46 / 92쪽)는 것이다.

그렇다고 이러한 지배적 사상의 계급적 성격이 항상 곧바로 드러나는 것은 아니다. 지배 계급은 자신의 지배를 더욱 공고하게 하기 위해서 자신들이 보편적 이해 관계를 대변하고 있는 것처럼 가장해야 하며 따라서 지배적인 사상도 보편성을 갖고 있는 것처럼 가장하게 된다.

“종래의 지배 계급에 대체되는 새로운 계급은 각각 그 목적을 관철하기 위해서라도 자신의 이익을 사회 구성원 모두의 공동 이익으로, 다시 말해서 관념적으로 표현할 수밖에 없게 된다. 이렇게 그들은 자신의 사상들에 보편성의 형식을 부여하고, 그것들을 유일하게 합리적이고 보편 타당성을 지닌 것으로 표현해야 하는 것이다.”(DI 47쪽 / 93-4쪽)

기존 질서에 대항하여 새로운 질서를 창출하려는 새로운 지배 계급은 변혁이라는 목표를 관철시키기 위해서 자신들이 보편적인 공동 이익을 옹호하는 것처럼 보이려고 한다. 그래서 그들이 내세우는 사상도 마치 보편

성을 지니고 있는 것처럼 보이려고 한다. 그러나 마르크스와 엥겔스는 이것은 하나의 ‘가상’이자 ‘환상’이라고 비판하면서 실제로는 이러한 지배적 사상에는 지배 계급의 계급적, 물질적 이해 관계가 반영되어 있다고 본다. 이처럼 한 사회를 지배하는 이데올로기에는 경제력을 장악하고 있는 그 시대의 지배 계급의 이해 관계가 반영되어 있다. 이데올로기는 물질적 토대에 의해서 조건지워지고 규정되는 것이다.

### 3) 사회 제도: 계급적 이해 관계의 반영으로서 국가와 법

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 역사적 유물론의 관점을 정립하면서 상부 구조의 한 영역인 ‘제도’(Institution)를 물질적 토대나 사회적 조건과 관련하여 설명한다. 상부 구조에 속하는 ‘국가’나 ‘법’과 같은 사회 제도가 물질적 토대를 기반으로 하여 형성되며, 여기에는 이러한 물질적 조건이나 계급적 이해 관계가 반영되어 있다는 것이다. 그래서 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서 “생산 관계 전체가 사회의 경제적 구조, 실제적 토대를 이루며, 그 위에 법적, 정치적 상부 구조가 세워진다”(KPÖ 8쪽)라고 총괄적으로 말하고 있다.

#### (1) 계급 지배의 도구로서 국가

마르크스와 엥겔스는 ‘국가’(Staat)의 형태가 시대에 따라서 다양한 변화를 겪게 된다고 하면서 이러한 변화는 물질적 토대인 생산 양식의 변화와 연관되어 있다고 말한다.

“한 국가의 다른 국가에 대한 관계뿐만 아니라 이 국가 자체의 전반적인 내부 구성까지도 그들의 생산의 발전 단계와 내부 및 외부 교류의 발전 단계에 따라 규정된다.”(DI 21쪽/59쪽)

국가의 기본적인 구조나 성격은 생산 양식의 발전 단계, 즉 생산력과 생산 관계의 발전 단계에 의해서 규정된다. 즉 국가의 형태가 물질적 토대인 생산 양식, 특히 소유 형태에 의해서 결정된다. 그래서 시대에 따라 형성된 노예제, 봉건제, 자본주의라는 각각의 생산 양식의 변화에 상응하여

노예제적 국가, 봉건제적 국가, 자본주의적 국가가 들어선다. 이처럼 국가 그 자체는 자립적인 존재로서 독자적인 역사를 지니고 있는 것이 아니라 물질적인 생산 활동에 의해서 조건지워지고 규정되는 존재인 것이다.

마르크스와 엥겔스는 상부 구조의 한 형태로서 국가가 겉으로는 그 사회 구성원 전체의 공동 이익을 대변하는 것처럼 보이지만 실제로는 그렇지 않다고 본다. 국가는 생산 관계에서 지배적인 위치를 차지하고 있는 계급의 물질적 이해 관계를 대변하고 있다는 것이다.

“특수 이익과 공동 이익 사이의 이러한 모순으로 인해 공동 이익은 국가라는, 즉 현실의 개별 이익과 전체 이익으로부터 분리된 하나의 독립적 형태를 취한다. 그와 동시에 공동 이익은 하나의 환상적인 공동체로서의 성격을 갖지만, 언제나 그 공동체는 [...] 계급에, 다시 말해서 그와 같은 각각의 인간 무리로 나뉘어지고 그 가운데서 하나가 다른 모두를 지배하는 계급에 그 실질적 토대를 두고 있다. 이것으로부터 국가 내의 모든 투쟁, 즉 민주제, 귀족제 그리고 군주제 사이의 투쟁, 선거권 등등을 위한 투쟁은 각 계급 상호간의 현실적인 투쟁이 행해질 때의 환상적 형태에 지나지 않는다는 사실이 도출된다.”(DI 33쪽 / 75쪽)

분업 및 사적 소유가 등장하면서 개인들 사이에는 물질적 이해 관계의 대립이 발생하고 이로 인해서 개인이나 집단의 ‘특수 이익’과 사회 전체의 ‘공동 이익’이 분리되어 대립하게 되었다. 이때 국가는 사회 전체의 공동 이익을 대변하는 공동체적 조직으로 보이지만 그러나 그것은 환상에 불과한 것이다. 국가는 계급적으로 분열된 사회 관계를 토대로 하여 성립된 것이므로 국가는 환상적 공동체에 지나지 않는다. 국가의 조직이나 정치 제도를 둘러싸고 벌어지는 갈등이나 투쟁도 실제로는 계급들 사이의 이해 관계의 갈등과 대립을 반영하고 있는 것이다. 물질적인 토대에서 지배력을 확보하고 있는 지배 계급이 이러한 정치적 갈등과 대립에서도 승리함으로써 국가 조직도 장악하게 된다. 그래서 국가는 특정한 지배 계급의 이해 관계를 대변하는 계급 지배의 도구가 된다.

그런데 국가가 표면적으로는 공동의 이해 관계를 대변하고 있는 것처럼 보이는 것은, 지배 계급이 자신의 지배를 공고하게 하기 위해서 자신들이 국가를 통해 공동의 이익을 추구하는 것처럼 속이기 때문이다. 어떤 계급

이 지배 계급이 되기 위해서는 자신들이 보편적 이익을 대변하며 나아가 국가 권력도 보편적 이익을 위해서 사용하는 것처럼 보여야 다른 계급이나 구성원들의 지지를 확보할 수 있기 때문이다. 따라서 국가가 중립적인 입장에서 공동체의 보편적인 이해 관계를 대변하고 있다는 것은 하나의 가상에 불과하다. 국가는 지배 계급의 특수한 이익을 옹호하는 계급적 성향 띠고 있는 것이다.

“일정한 생산력 내에서 적용될 수 있는 조건들은 사회의 특정한 한 계급의 지배 조건이며, 그들의 소유로부터 비롯된 사회적인 힘은 그 당시의 국가 형태 속에서 그 실천적, 관념적 표현을 갖게 된다.”(DI 69쪽 / 122쪽)

지배 계급은 그 시대의 일정한 생산력과 생산 관계라는 물질적 조건을 바탕으로 하여 자신의 지배력을 강화하려고 하며, 이러한 것은 국가의 형태에도 그대로 반영된다. 그래서 지배 계급은 그 시대의 일정한 물질적 조건 속에서 자신들의 이해 관계를 옹호하기 위한 국가 조직을 만들게 된다. 마르크스와 엥겔스는 근대 국가의 이러한 계급적 성격을 사적 소유라는 물질적 조건과 관련하여 다음과 같이 밝히고 있다.

“[사적 소유는] 일체의 공동체적 가상을 벗어버리고 소유의 발전에 대해 국가가 행사할 수도 있는 일체의 영향을 배제한 순수한 사적 소유로까지 발전하는 것이다. 이 근대적인 사적 소유에 근대 국가가 조응한다. [...] 공동체로부터 사적 소유를 해방시킴으로써 국가는 시민 사회의 옆에 있으면서 동시에 그 외부에 있는 하나의 특수한 존재가 된다. 그러나 국가는 부르주아지가 국외적으로나 국내적으로 자신들의 소유물과 이해 관계를 상호 보장하기 위하여 반드시 취해야만 하는 조직 형태에 불과한 것이다.”(DI 62쪽 / 112쪽)

사적 소유의 형태는 고대부터 근대에 이르기까지 여러 단계를 거치면서 다양한 형태로 발전하게 되었는데, 이러한 사적 소유가 가장 순수한 형태로 등장한 것이 바로 근대적 사적 소유 즉 자본주의적 소유이다. 여기서는 개인들은 타인이나 공동체의 간섭을 받지 않는 자기 마음대로 소유물을

관리하고 처분할 수 있는 배타적 소유권을 갖게 된다. 근대 국가, 즉 자본주의적 국가는 바로 이러한 근대적 사적 소유라는 물질적 조건을 토대로 하여 형성된 것이다. 부르주아지는 자신들의 소유물을 보호하고 자신들의 물질적 이해 관계를 옹호하기 위해서 경제적 자유와 사적 소유권을 보장하는 이러한 근대 국가를 만든 것이다. 근대 국가는 지배 계급인 부르주아지의 계급적 이익을 옹호하기 위한 도구인 것이다.

여기서 우리는 마르크스와 엥겔스의 이러한 ‘국가’ 개념이 헤겔의 ‘국가’ 개념과는 차이가 있다는 것을 알 수 있다. 헤겔은 『법 철학』에서 인륜이 최고로 구현된 단계를 국가로 보고 있다. 인륜의 세 단계의 발전 과정을 거치는데, 가장 낮은 단계는 미분화된 공동체성을 바탕으로 하는 ‘가족’이며, 다음 단계는 시민들이 개별성을 바탕으로 개인적인 욕구를 충족시키기 위해 활동하는 ‘시민 사회’이며, 최고의 단계는 이러한 개별성과 공동체성이 통합된 ‘국가’이다. 헤겔에게 있어서 국가는 시민 사회보다 더 진전된 사회 형태로서 인륜의 최고 구현체인 것이다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 이러한 헤겔의 국가 개념을 비판한다. 국가는 시민 사회로부터 독립되어 있거나 또는 시민 사회를 초월하여 존재하는 특수한 존재가 아니다. 국가는 시민 사회로부터 직접적으로 나온 것이며 따라서 “시민 사회의 작용을 국가로 드러내 보이는 것”(DI 37-8쪽/80-1쪽)이 가능하다는 것이다.

“국가는 그 안에서 한 지배 계급의 개인들이 자신들의 공동 이익을 주장하고, 한 시대의 시민 사회 전체가 총괄되는 형식이다.”(DI 62쪽/113쪽)

국가는 시민 사회 전체를 총괄하는 하나의 형식으로서 여기에는 시민 사회에서의 개별성, 즉 개인들의 개별적인 욕구 충족 행위가 반영되어 있다. 국가는 시민 사회에서 주도권을 차지하고 있는 지배 계급의 물질적 이해 관계가 반영되어 있다. 그래서 국가는 시민 사회에 조응하는 형태를 취하게 된다. 다시 말해서 시민 사회가 물질적 토대를 이루고 이것에 상응하여 그 위에 국가라는 상부 구조가 들어서는 것이다. 따라서 국가는 개별성과 공동체성이 통합된 인륜의 최고 단계가 아니라 시민 사회의 개별성을

반영하는 단계에 불과하다. 이처럼 마르크스와 엥겔스에 있어서 국가는 시민 사회와 동일한 단계에 있으면서 이러한 시민 사회에서 형성되는 물질적, 계급적 이해 관계를 반영해 주는 하나의 형식이자 조직체인 것이다.

## (2) 계급적 이해 관계의 산물로서 법

마르크스와 엥겔스는 국가와 마찬가지로 법률 제도도 물질적 토대를 기반으로 형성된 상부 구조의 한 형태로서 일정한 계급적 이해 관계를 반영하고 있다고 본다. 법도 국가와 마찬가지로 하나의 독자적인 역사를 갖고 있는 자립적인 존재가 아니라 물질적 생활 조건으로부터 조건지워지고 규정되는 존재이다. 법의 내용이나 형태는 물질적 토대의 변화에 따라서 변화하게 된다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 ‘사법’(私法)의 등장을 소유 형태의 변화와 관련하여 다음과 같이 설명한다.

“사법(Privatrecht)은 자연 발생적인 공동체가 해체되면서 사적 소유(Privateigentum)와 동시에 발전한다. 로마인의 경우 사적 소유와 사법의 발전이 더 이상의 산업적, 상업적 결과를 낳지 못했는데, 그것은 그들의 생산 양식 전반이 변화하지 않았기 때문이다. 근대 민족의 경우 봉건적 공동체가 산업과 상업에 의해 해체되는 곳에서는 사적 소유와 사법의 등장과 함께, 보다 폭넓은 발전이 가능한 하나의 새로운 국면이 등장하였다. 중세의 광범위한 해상 무역을 경영한 최초의 도시 아말피에서는 또한 해상법이 발전하였다. 산업과 상업이 사적 소유를 더욱 발전시키게 되자, 처음에는 이탈리아에서 그리고 나중에는 다른 국가들에서 고도로 발달한 로마 사법이 곧바로 재수용되면서 권위를 가지기에 이르렀다.”(DI 62-3쪽 / 113쪽)

사법은 개인들 상호간의 권리나 의무 관계를 규정한 법인데, 이것은 주로 민법이나 상법처럼 재산권이나 계약, 상업적 거래를 둘러싼 개인들 사이의 문제를 다루고 있다. 따라서 이러한 사법은 원시 공동체적 소유가 해체되고 개인의 사적 소유가 인정되어 개인들 사이에 재산권을 둘러싼 분쟁이 발생하기 시작할 때부터 발전하기 시작했다. 고대 로마에서도 노예제를 바탕으로 귀족이나 시민들이 부를 축적하기 시작하면서 사법이 발전하였다. 그러나 노예제라는 생산 양식의 한계로 인해서 상업과 산업의 발전이 한계에 부딪치면서 더 이상 사법도 발전하지 못하게 되었다. 그러다가 근

대에 들어와 봉건제가 해체되면서 상업과 산업이 급속하게 성장하고 이를 바탕으로 근대적 사적 소유가 확산되자 고대의 로마법과 같은 사법이 다시 도입되기도 하는 등 사법이 크게 발전하였다. 이러한 사법의 발전 과정을 통해서 알 수 있듯이 법률 제도는 물질적 토대를 기반으로 하여 형성된다.

“산업과 상업의 발전으로 인해 새로운 교류 형태가 형성될 때마다(예컨대 보험 회사 등), 법은 언제나 그러한 형태들을 소유 취득 형식에 포함시키지 않을 수 없다.”(DI 64쪽 / 115쪽)

근대에 상업과 산업이 발전하면서 새로운 생산 관계가 형성되면 이것을 반영하여 새로운 법이 등장하게 된다. 예를 들면 보험 회사라는 것이 등장하면 이와 더불어 이러한 보험 회사의 활동과 관련된 법이 만들어지게 된다. 여기서 볼 수 있듯이 법, 특히 사법은 경제 활동 및 사적 소유의 발전과 깊이 연관되어 있다. 사법은 개인의 사적 소유권을 보호하거나 개인들 사이의 상업적 거래에서 개인의 권리를 보장해 주기 위해서 만들어진 것이다. 따라서 사법은 물질적 토대에서 지배력을 확보하고 있는 지배 계급의 소유권이나 경제적 이익의 보장과 직접적으로 연관되어 있다. 법은 중립적인 입장에서 보편적 정의를 실현하기 위한 존재가 아니라 지배 계급의 물질적, 계급적 이해 관계를 옹호하기 위한 존재인 것이다.

그런데 법은 표면적으로는 보편적 정의를 실현하는 것처럼 보이기도 하는데, 이것은 보편성의 가상을 띠고 있는 국가를 매개로 법률이 제정되어 집행되고 있기 때문이다. 마르크스와 엥겔스는 이에 대해 다음과 같이 밝히고 있다.

“국가는 그 안에서 한 지배 계급의 개인들이 자신들의 공동 이익을 주장하고, 한 시대의 시민 사회 전체가 총괄되는 형식이므로, 그로부터 모든 공동 제도들은 국가를 매개로 삼게 되며, 하나의 정치적 형태를 보유한다는 결론이 도출된다. 그러므로 법률이 의지에, 그것도 현실적인 토대로부터 분리된 자유 의지에 기초하고 있다는 환상이 생기는 것이다. 그와 마찬가지로 법(Recht)도 법률(Gesetz)로 환원된다.”(DI 62쪽 / 113쪽)

법이 물질적 토대나 경제적 이해 관계와는 상관없이 개인들의 순수한

자유 의지를 반영하고 있다고 보는 것은 환상이다. 법이 개인들의 자유 의지에 바탕하여 정의감이나 보편적 이성을 구현하고 있다는 보는 것은 하나의 환상이자 가상이라는 것이다. “법이 순수한 자유 의지로 환원된다는 이러한 법률적 환상(juristische Illusion)”(DI 63쪽/114쪽)이 발생하는 이유는, 법이 중립성과 보편성이라는 가상을 갖고 있는 국가를 매개로 하고 있기 때문이다. 그러나 시민 사회를 총괄하는 형식으로서 국가는 지배 계급의 물질적 이해 관계를 대변하고 있기 때문에 중립성이나 보편성을 지니고 있지 않다. 따라서 이러한 계급적인 국가를 매개로 하여 제정되고 집행되는 법도 마찬가지로 계급적 성격을 띠게 된다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 국가뿐만 아니라 국가를 통해서 제정된 법률도 중립성과 보편성을 표방하고 있지만 그러나 실제로는 계급적 이해 관계를 반영하고 있다고 본다. 법이 보편적 정의를 구현하고 있다고 보는 것은 가상이자 환상인 것이다. 상부 구조의 한 형태로서 법도 국가와 마찬가지로 계급적 이해 관계의 산물인 것이다.

#### 4. ‘사회 구성체’와 관련된 몇 가지 문제들

지금까지 살펴보았듯이 마르크스와 엥겔스는 사회의 형태와 발전 단계를 파악하기 위해서 물질적 토대와 이에 기반한 상부 구조로 구성된 사회 구성체라는 개념을 사용하였다. 그러나 이러한 주장이 본격적으로 이루어지고 있는 『독일 이데올로기』나 또는 좀더 정식화된 형태로 표현되고 있는 『정치 경제학 비판』의 서문이나 『자본론』에서도 이와 관련하여 애매하거나 또는 논란의 여지가 있는 내용들이 있다. 여기서는 사회 구성체 논의와 관련해서 논란이 되는 몇 가지 문제를 살펴보도록 하겠다.

##### 1) 토대와 상부 구조의 구분의 문제: 과학은 토대에 속하는가, 상부 구조에 속하는가?

사회 구성체 논의와 관련해서 제기되는 문제들 중의 하나는 물질적 토대와 상부 구조의 구분이 분명한가이다. 과연 ‘과학’은 물질적 토대에 속하는가, 아니면 상부 구조에 속하는가?



앞에서 설명하였듯이 물질적 토대로서 생산 양식은 생산력과 생산 관계로 구성되어 있으며, 생산력은 다시 노동력과 생산 수단으로 구성되어 있다. 여기서 노동력이란 인간이 생산 과정에서 사용하는 육체적, 정신적 능력 전체를 의미한다. 그리고 상부 구조에는 사회 제도와 사회적 의식의 영역이 있고, 사회적 의식은 다시 일상적 의식과 이데올로기로 구분된다. 여기서 이데올로기란 이론적으로 체계화된 사상이나 신념 체계를 가리킨다. 그렇다면 ‘과학’은 정신적 능력으로서 하부 구조의 한 영역인 노동력 또는 생산력에 속하는가? 아니면 체계화된 이론으로서 상부 구조의 한 영역인 이데올로기 또는 사회적 의식에 속하는가?

마르크스주의 진영 내부에서는 이 문제와 관련하여 마르크스의 주장이나 저술을 어떻게 해석할 것인가를 놓고 의견 차이를 보이기도 하였다. 전통적인 한 입장은 과학을 상부 구조의 한 형태인 이데올로기로 간주하면서 생산력에 포함시키지 않는 것이다. 스탈린 시대에 쓰여진 소련 교과서 『세계 철학사 III』에서는 마르크스의 『자본론』의 한 구절을 인용하면서 이러한 입장을 보이고 있다. “사회적 생산력이란 사회에 의해서 만들어지는 노동 수단과 생산 용구 및 이와 함께 일정한 생산상의 경험과 노동의 숙련을 몸에 지니고 있는 물질적 재화의 생산을 실현하는 인간이다.”(녹두편집부 편, 『세계 철학사 III』, 74쪽) 여기서는 생산력을 구성하는 요소로 노동 수단, 생산 용구, 인간을 언급하고 있지만, 과학이나 과학 기술에 대해서는 특별한 언급이 없다.

이에 비해 스탈린 시대 이후에 콘스탄티노프(F. V. Konstantinov)가 쓴 소련 교과서 『사적 유물론』에서는 과학이나 과학 기술을 생산력의 한 요소로 간주하고 있다. “기계제 생산으로 전화하면서 기계로 작업하고 그것들을 완성하는 데 필요한 교육이나 문화, 과학적 지식이 점차 커다란 의의를 지니게 된다”(F. V. Konstantinov, 『사적 유물론』, 41쪽)고 하면서, “일반적으로 기계제 생산의 발전과 함께 특수적으로 과학 기술 혁명이 행해진 맥락에서 과학은 하나의 직접적인 생산력이 되고 있다”(F. V. Konstantinov, 『사적 유물론』, 45쪽)고 말한다. 여기서는 기계제 생산과 과학 기술 혁명의 시대에는 과학이나 과학 기술이 생산력을 향상시키는 데 결정적인 기여를 한다고 하면서 이것들을 ‘직접적인 생산력’의 한 요소로

간주하고 있는 것이다.

1988년에 쓰여진 동독 교과서 『역사적 유물론』에서도 생산력의 체계는 역사적으로 발전한다고 하면서 과학이나 과학 기술을 생산력에 포함시키고 있다. “우리는 오늘날 생산력의 체계를, 생산력의 주관적 요소인 인간이 자신의 노동력을 가지고 생산력의 객관적, 대상적 요소들(노동 수단, 노동 대상) 및 객관적, 비대상적 요소들(기술, 정보 및 노동의 사회적 생산력이라는 의미에서의 사회 조직)과 함께 이루어 내는 공동 작용이라고 특징지을 수 있다.”(H. SteuBloff, 『역사적 유물론』, 51쪽) 여기서는 기술이나 정보를 생산력의 ‘객관적 비대상적 요소들’에 포함시키고 있는 것이다.

과학이나 과학 기술을 물질적 토대인 생산력에 속하는 것으로 간주하는 이러한 입장은 지적인 힘을 ‘물질적인 것’으로 보고 있다. 그 이유는 생산 활동과 관련된 지식의 형태로서 과학이 그 생산 과정에 종사하는 현실적이고 물리적인 ‘인간 존재’에 깃들여 있기 때문이다. 그러나 여기서 문제는 생산력에 포함되는 것이 ‘인간 존재 자체’인가 아니면 단지 ‘노동 활동’ 즉 ‘노동력’인가이다. 마르크스는 『경제학 비판 강요』를 제외하고는 『자본론』을 비롯한 다른 저작들에서는 ‘인간 존재’ 자체를 생산력이라고 언급하고 있지는 않다. 그런데 만약 ‘인간 존재 자체’를 생산력에 포함시키는 것으로 해석한다면, 인간 존재에 깃들여 있는 과학적 지식과 같은 ‘주관적이고 관념적인’ 요소가 ‘물질적’ 토대에 포함되는 문제가 발생하게 된다. 그리고 나아가 노동자의 헌신적 정신이나 열정과 같은 관념적 요소도 물질적 토대에 포함시켜야 하게 된다. 그렇게 되면 ‘물질적’ 토대와 이를 기반으로 형성된 ‘정신적’ 상부 구조라는 사회 구성체의 기본틀이 애매하게 되는 문제가 발생하는 것이다(J. P. Scalan, 『소련의 마르크스주의』, 225-7쪽 참조).

## 2) 토대와 상부 구조의 상호 관계의 문제: 토대가 상부 구조를 인과적으로 규정하는가, 상호 작용하는가?

사회 구성체 논의와 관련해서 제기되는 또 하나의 중요한 문제는 물질적 토대와 상부 구조 사이의 상호 관계의 문제이다. 물질적 토대가 상부 구조를 일방적으로 인과적으로 규정하는가? 아니면 물질적 토대와 상부

구조는 상호 작용의 관계에 있는가?

앞에서 살펴보았듯이 하나의 사회 구성체는 물질적 토대와 이에 기반한 상부 구조로 구성되어 있다. 물질적 토대가 상부 구조를 조건지우고 규정한다는 것이다. 이와 관련하여 물질적 토대가 상부 구조를 일방적으로 조건지우고 규정하며 반면에 상부 구조는 물질적 토대에 특별한 영향을 주지 않는다고 보는 입장이 있을 수 있다. 즉 물질적 토대가 인과적으로 상부 구조를 결정한다는 단순한 ‘경제 결정론’이나 ‘인과론적 입장’을 취하는 것이다. 그렇지만 이러한 입장을 따를 경우에는 상부 구조에 속하는 정치 제도나 이데올로기가 사회 구조 속에서 행하는 적극적 역할을 제대로 포착하지 못하게 된다. 예를 들면 사회주의 사회에서는 사회주의적 제도나 이념과 같은 상부 구조가 사회 발전에서 커다란 힘을 발휘하는데 이러한 측면을 이 입장은 수용하지 못하게 된다.

이에 비해 상부 구조의 적극적 역할을 강조하는 입장은 엥겔스의 저술에 나오는 다음 내용을 근거로 들면서 단순한 ‘경제 결정론’이나 ‘인과론적 입장’을 비판하고 그 대신에 ‘상호 작용설’을 주장한다.

“유물론적 역사관에 따르면 궁극적으로 역사를 결정하는 요소는 현실적 생활의 생산과 재생산 과정이다. 이 이상은 마르크스도 나도 주장한 일이 없다. 때문에 만일 누가 이를 왜곡하여 경제적 요소가 유일한 결정적 요소라고 말할 것으로 여긴다면, 그는 그 명제를 무의미하고 추상적이며 어리석은 구절로 바꾸는 것이 된다.”(F. Engels, “Brief an J. Bloch vom 21. September 1890”, 463쪽)

역사를 결정하는 요소는 물질적 토대인 생산 활동이지만, 그렇다고 경제적 요소가 ‘유일한’ 결정적 요소라는 것은 아니다. 역사의 발전에는 다양한 요소들이 영향을 미치고 있고 따라서 그 중의 하나인 경제적 요소만을 유일한 결정적인 요소로 간주하는 것은 타당하지 않다.

“경제적 상황이 유일한 적극적 원인이며 반면에 그 밖의 모든 것은 수동적 결과에 불과한 것은 아니다. [...] 오히려 경제적 필연성의 기초 위에 상호 작용이 있는 것이고 경제적 필연성은 언제나 궁극적인 것이다.”(F. Engels, “Brief an F. Mehring vom 14. Juli 1893”, 98쪽)

경제적 토대와 상부 구조는 서로에게 영향을 주는 상호 작용의 관계에 있으며, 여기서 경제적 토대는 ‘궁극적인’ 요인으로서 기능한다는 것이다. 즉 역사에 영향을 주는 다양한 요인들은 상호 작용을 하는데, 이러한 인과 계열에서 궁극적인 지배 요인은 경제적 요소라는 것이다. 단기적으로는 상부 구조에 속하는 요인들이 커다란 영향을 미칠 수도 있지만, ‘궁극적으로’ 즉 장기적으로 보면 경제적 요인들이 결정적인 영향을 미친다는 것이다. 그러나 여기서 문제가 되는 것은 ‘궁극적으로’라는 단어의 의미와 관련하여 ‘단기’와 ‘장기’를 구분하는 기준이 애매하다는 점이며, 이로 인해서 상부 구조에 속하는 요인들이 지배하는 ‘단기’가 무한정으로 연장될 수도 있다는 점이다. 이렇게 된다면 이러한 관점은 더 이상 역사적 ‘유물론’이 아니라 역사적 ‘다원주의’나 역사적 ‘상호 작용론’이라고 볼 수도 있다(J. P. Scanlan, 『소련의 마르크스주의』, 243-7쪽 참조).

이 문제와 관련하여 알튀세(L. Althusser)는 ‘중층 결정’ 이론과 ‘최종 심급에서 경제 결정’ 이론을 내세워 마르크스주의를 단순한 경제 결정론으로 해석하는 입장을 비판하고 있다. 알튀세는 마르크스주의적 모순의 가장 고유한 특징을 ‘중층 결정’(overdetermination)에서 찾고 있다. “모순은 원리적으로 중층 결정되어 있다”(L. Althusser, *For Marx*, 101쪽)는 것이다. 모순은 구조화된 복합적 전체 속에서 다른 요소들에 의해 규정받으면서 동시에 규정하고 있다. 예를 들면 생산 관계는 생산력의 순수 현상이 아니며 오히려 생산력의 존재 조건이기도 하다. 그리고 상부 구조는 구조의 순수 현상이 아니라 또한 구조의 존재 조건이기도 하다. 이처럼 모순은 원리적으로 중층 결정되어 있다.

알튀세는 이러한 ‘중층 결정’ 이론을 바탕으로 토대와 상부 구조가 기원적으로나 구조적으로 단순한 인과 관계를 맺고 있는 것은 아니라고 말한다. 토대와 상부 구조는 하나의 구조화된 복합적 전체 속에서 상호 규정하는 관계를 맺고 있다고 하면서, “한편에서는 (경제적인) 생산 양식에 의한 최종 층위에서의 결정과, 다른 한편에서는 상부 구조들의 상대적 자율성과 그 고유한 효력”(L. Althusser, *For Marx*, 111쪽)을 주장한다. 구조적인 복합적 전체를 구성하고 있는 사회 구조 속에서 경제적 요소는 최종 심급의 차원에서는 결정적인 요소이기는 하지만, 그러나 상부 구조도 상

대적 자율성을 유지하면서 토대에 영향을 미치기도 한다는 것이다.

그러나 이러한 알튀세의 주장에 대해 라클라우(E. Laclau)와 무페(C. Mouffe)는 문제점이 있다고 비판한다. 알튀세가 주장하는 ‘중층 결정’(overdetermination)과 ‘최종 심급에서 경제의 결정’(determination in the last instance by the economy)은 양립할 수 없다는 것이다. 최종 심급에서 경제의 결정이라는 것은 결국 경제에 최종적인 본질적인 결정권을 주는 것으로서 경제를 특권화시키고 있기 때문에 중층 결정에 어긋난다. “만일 사회가 자체의 운동 법칙을 결정하는 하나의 최종 심급을 갖고 있다면, 중층 결정된 심급들과 최종 심급 간의 관계는 최종 심급에 의한 단순하고 일방적인 결정의 관점에서 이해되어야 한다.”(E. Laclau / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 99쪽) 이처럼 라클라우와 무페는 알튀세의 주장이 자기 모순을 범하고 있다고 보면서 알튀세의 이론은 결국은 경제에 최종적인 권한을 주는 경제 결정론이나 경제 환원론의 입장과 다르지 않다고 비판한다.

### 3) 사회 구성체의 종류의 문제: 사회 구성체에는 표준 형태만 있는가, 그 이외의 형태도 있는가?

사회 구성체와 관련하여 제기되는 문제들 중의 하나는 사회 구성체의 종류와 관련된 문제이다. 사회 구성체의 종류에는 다섯 가지 또는 여섯 가지의 표준 형태만 존재하는가? 아니면 그 이외에도 이러한 요소가 혼합되거나 또는 다른 요소들이 첨가된 다른 형태들도 존재하는가?

마르크스와 엥겔스는 생산 관계, 특히 생산 수단의 소유를 둘러싼 소유 관계를 중심으로 각각의 생산 양식을 구분하면서 이러한 물질적 토대에 상응하여 상부 구조가 들어선다고 하였다. 그래서 물질적 토대와 이에 기반한 상부 구조로 구성된 사회 구성체를 생산 양식을 중심으로 하여 여섯 가지로 구분하였다. 토지에 대한 공동 소유를 기반으로 하는 ‘부족 사회’ 또는 ‘원시 공동체 사회’, 토지의 공동 소유와 중앙집권적인 권력을 기반으로 하는 ‘아시아적 사회’, 노예제를 기반으로 하는 ‘노예제 사회’, 봉건제를 기반으로 하는 ‘봉건제 사회’, 근대적 사적 소유를 기반으로 하는 ‘자

본주의 사회’, 생산 수단의 공동 소유를 기반으로 하는 ‘공산주의 사회’가 있다. 그런데 이와 관련하여 ‘아시아적 생산 양식’을 하나의 독자적인 생산 양식으로 간주할 것인가를 둘러싸고 논란이 벌어지기도 하였다. 사회 구성체가 순서적인 단계를 거치면서 연속적인 발전을 한다고 보는 전통적인 입장은 이러한 설명에 장애가 되는 아시아적 생산 양식을 발전 단계에서 제외시켰다. 스탈린 시대에 쓰여진 소련 교과서 『세계 철학사 III』은 이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“각각의 경제적 사회 구성체는 인류의 진보적 발전 과정에서의 일정한 단계에 있다. 인류의 역사는 곧 경제적 사회 구성체가 발전하고 교체하는 역사이다. ‘원시 공동체’적 구성체 대신하여 ‘노예제’적 구성체가 도래하고, ‘봉건제’가 다시 그것을 물려받았다. 봉건제는 ‘자본주의’ 체제에 자리를 내주어야만 했고, 자본주의 체제는 ‘사회주의’ 체제로 변화하고 있다. 이 같은 경제적 사회 구성체의 순서적 교체의 기초에는 생산 양식의 교체가 있다.”(녹두편집부 편, 『세계 철학사 III』, 79쪽)

여기에는 마르크스가 『정치 경제학 비판』의 서문에서 언급하고 있는 ‘아시아적 생산 양식’이 제외되어 있다. 이것은 생산 양식의 연속적인 발전을 주장하기 위한 것으로서, 아시아적 생산 양식을 원시 공동체나 노예제의 변종으로 보거나 또는 봉건제의 동양적 특징을 가리키는 것으로 보면서 하나의 독자적인 사회 구성체로 간주하지 않는 것이다.

1988년에 쓰여진 동독 교과서 『역사적 유물론』에서는 본문에서는 위와 마찬가지로 다섯 가지의 사회 구성체를 언급하고 있지만, 각주에서는 아시아적 생산 양식과 관련해서는 논란이 되고 있다는 점을 지적하고 있다.

“한편의 사람들은 아시아적 생산 양식을 노예제에 선행하는 특수한 경제적 사회 구성체(‘초기 계급 사회’)로 여기고 있으며, 다른 사람들은 마르크스가 이 용어를 동양의 봉건적 생산 양식이 지니는 특성을 표현하기 위해 사용했다는 견해이다.”(H, Steußloff, 『역사적 유물론』, 144쪽)

여기서는 아시아적 생산 양식을 하나의 독자적인 생산 양식으로 간주하는 입장도 있다는 점을 밝히고 있다. 이러한 입장은 인류의 역사가 연속적

인 사회 구성체를 거치면서 하나의 단일한 발전 과정을 밟는다고 보는 것이 아니라, 개별 사회에 따라서 서로 다른 발전 과정을 밟을 수도 있다는 점을 함축하고 있다. 따라서 이러한 입장을 따른다면 이러한 다섯 가지 또는 여섯 가지 사회 구성체 이외에도 ‘천민 구성체’나 ‘소경영 구성체’와 같은 또 다른 사회 구성체의 형태가 있을 수도 있다는 것이다(J. P. Scanlan, 『소련의 마르크스주의』, 215쪽 참조). 그리고 우리 나라에서도 한국 사회의 사회 구성체를 둘러싼 논의가 벌어졌는데, 이때 한국 사회를 식민지성과 반(半)봉건성으로 특징지우면서 사회 구성체를 ‘식민지 반봉건 사회’로 규정하는 입장도 있었다.

그리고 어떤 사회 구성체는 표준 형태에서 언급하고 있는 사회 구성체의 요소들이 혼합되어 있을 수도 있다. 예를 들면 물질적 토대인 생산 양식에서 노예제와 봉건제, 자본제 등 여러 생산 양식이 뒤섞여 있는데 이 중에서 어떤 것도 지배적인 생산 양식이 아닌 경우도 있다(J. P. Scanlan, 『소련의 마르크스주의』, 212-4쪽 참조). 또 어떤 사회에서는 물질적 토대인 생산 양식과 상부 구조가 서로 상응하지 않을 수도 있다. 예를 들면 토대는 자본주의적 생산 양식으로 변화하였지만 상부 구조인 국가 권력은 봉건 세력이나 군부가 장악하고 있는 경우도 있다. 만약 이러한 형태가 사회 구성체의 이행 과정에서 발생하는 단기적인 현상이 아니라 상당히 오랫동안 안정적으로 지속되는 현상이라면, 이런 경우에는 한 사회의 특징이나 발전 단계를 파악하기 위해 제시된 표준적인 사회 구성체의 형태들이 도움이 되지 않게 된다.

### Ⅲ. 이데올로기

(독: Ideologie / 영: ideology)

#### 1. ‘이데올로기’ 개념의 역사적 배경

이데올로기는 사회 과학이나 사회 철학에서 가장 난해한 개념들 중의 하나이다. 왜냐 하면 이데올로기는 인간의 가장 기초적인 관념들의 근거와 타당성에 관한 문제를 다루기 때문이다. 그래서 그 동안 이데올로기 개

념과 관련된 많은 이론적 논쟁이 벌어지기도 했다(D. McLellan, 『이데올로기』, 15-27쪽 참조).

이데올로기라는 단어는 대체로 경멸적이고 부정적인 의미로 자주 사용되어 왔다. 어떤 주장이나 사상을 ‘이데올로기’라고 규정하는 것은 그러한 주장이나 사상이 현실을 외면하고 있거나 은폐하고 있으며, 또 여러 가지 선입견이나 이해 관계들에 얽힌 편견에 의해 왜곡되어 있다고 비판하는 것이다. 특히 자신의 의도나 목표를 위해서 사실을 의도적으로 은폐하고 왜곡시키고 있다는 의미로 비판하는 경우도 있다. 따라서 ‘이데올로기적’이라는 비판은 진리를 인식하는 데 있어서 결함뿐만 아니라 또한 진리를 추구하려는 의지의 결여를 의미하기도 한다. 그래서 이데올로기라는 용어는 다른 사람의 관념과 사고를 비판할 때 사용되었으며, 반면에 자신의 관념이나 사고에는 적용되지 않는 것처럼 여겨져 왔다(J. Barion, 『이데올로기란 무엇인가?』, 5쪽 참조). 마르크스주의자들이 부르주아의 이해 관계를 옹호하는 이론이나 사상을 비판하면서 ‘부르주아 이데올로기’라고 부르는 경우가 바로 이에 해당된다. 그렇지만 이러한 이데올로기 개념은 때로는 긍정적이고 적극적인 의미로 사용되기도 하였다. 예를 들면 마르크스주의자들은 프롤레타리아트의 이해 관계를 대변하면서 그들을 계급 투쟁으로 이끄는 사상이나 이론을 ‘사회주의 이데올로기’ 또는 ‘프롤레타리아 이데올로기’라고 부르기도 하였다.

이데올로기라는 개념은 오랜 논쟁의 역사를 지닌 민주주의, 정의, 자유 등의 개념들과는 달리 200년이 채 안된 짧은 역사를 지니고 있다. 이 용어는 18세기 산업 혁명 이후에 사회적, 정치적, 이론적 격변을 겪으면서 등장하였다. 전통적 교설이나 신조가 위계적인 구조에 기초하여 독단적 성향을 띠고 있었는데 비해, 근대적 이론이나 사상은 민주주의와 다원주의를 바탕으로 개방적인 성향을 띠고 있었는데, 이데올로기 개념은 바로 이러한 근대적 상황과 연관되어 있다. 이데올로기 개념은 다양한 집단들 사이의 이해 관계의 대립 속에서 자신의 이해 관계나 주장의 정당성을 주장하고, 상대방의 이해 관계나 주장의 문제점을 비판하는 상황에서 사용되었다. 즉 과학이나 이성에 호소하여 자기 주장의 정당성을 주장하고 상대방의 문제점을 비판하여 대중들을 설득하는 과정에서 이데올로기 개념



이 사용된 것이다.

비록 이데올로기라는 용어를 사용하지는 않았지만 이러한 이데올로기에 대한 논의는 베이컨(F. Bacon)까지 거슬러 올라갈 수 있다. 베이컨은 자연에 대한 객관적 인식을 가로막는 편견이나 장애물을 ‘우상’(idols)이라고 부르면서 인간의 의식이나 관념이 거짓되고 왜곡되는 현상을 이론적으로 규명하려고 하였다. 베이컨은 이러한 우상으로서 인간의 일반적 특성에 기인하는 ‘종족의 우상’, 특수한 환경이나 교육으로 인해서 개별적 개인들이 갖게 되는 ‘동굴의 우상’, 잘못된 언어의 사용으로 인해서 발생하는 ‘시장의 우상’, 허구적인 이론이나 권위 때문에 발생하는 ‘극장의 우상’ 등을 언급하고 있다. 이러한 독단이나 선입견과 같은 인간의 잘못된 관념과 관련된 문제는 이후에도 돌바하(Holbach)나 엘베시우스(Helvetius)와 같은 프랑스 계몽주의자들에 의해서도 계속 다루어졌다.

‘이데올로기’라는 용어가 처음 사용된 것은 프랑스 혁명 직후인 1789년 드 트라시(A. D. de Tracy)라는 프랑스의 철학자에 의해서였다. 그는 『관념학 원리』에서 다른 모든 과학의 지평이 되는 새로운 관념들에 대한 과학, 즉 ‘이데올로지’(idea-logy)를 주장했다. 종교나 형이상학적 선입견에서 벗어나서 관념들의 기원을 합리적으로 연구하는 것이 정의롭고 행복한 사회의 기초가 된다고 보았다. 여기서 볼 수 있듯이 이데올로지 개념은 처음에는 긍정적이며 진보적인 의미로 사용되었다.

그러나 이데올로지 개념은 나폴레옹(B. Napoleon)에 의해서는 경멸적이고 부정적인 의미로 사용되었다. 자유주의 및 공화주의 성향의 이데올로그들(ideologues)은 나폴레옹 정부가 거대한 제국으로 발전하는 과정에서 점차 혁명성을 상실해 가자 이를 비판하였다. 그러나 나폴레옹은 이러한 이데올로그들의 비판을 오히려 논박하면서, 정의를 추구하는 프랑스가 불행을 겪게 된 것은 이데올로지 때문이라고 말하면서 이데올로기를 ‘안개 속의 형이상학’으로 간주하였다. 이데올로기는 역사적 교훈이나 인간 정신에서 비롯되는 지식에 토대하여 정의나 법을 세우는 대신에 비현실적이고 애매한 형이상학적 원리를 토대로 정의나 법을 세우려 한다는 것이다.

이처럼 이데올로기는 그 개념이 사용되기 시작한 초기부터 긍정적 의미

와 부정적 의미를 동시에 함축하게 되었는데, 이러한 대립적 의미는 이후에도 계속 이어져서 이데올로기 개념을 둘러싼 논의에서 주요 논란점이 되고 있다.

마르크스주의는 이데올로기 개념을 이론적, 정치적 논의의 전면에 등장시켰다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 물질적 생산 과정을 토대로 사회적, 정치적 사상이나 관념의 변화를 설명하려고 하였다. 엥겔스는 객관적인 사회 과학을 정립하려고 시도하면서 드 트라시의 실증주의적이고 과학주의적인 전통을 이어받게 되었다. 이러한 마르크스와 엥겔스의 이론적 작업을 통해서 이데올로기에 대한 연구는 오랫동안 마르크스주의 전통과 깊은 연관을 맺게 되었다.

드 트라시가 추구했던 접근 방식, 즉 이데올로기에 대한 객관적이고 과학적인 연구는 2차 세계 대전 이후에는 서구, 특히 미국에서 활발하게 이루어졌다. 이들 나라의 학자들은 나치즘이나 스탈린주의를 비난하면서 그러한 관념들의 기원을 설명하였다. 따라서 이들에게 이데올로기라는 용어는 비합리적이면서 전체주의적 성향을 지닌 부정적 의미로 받아들여졌다. 그들은 마르크스주의가 대중화한 이데올로기라는 용어를 이제는 마르크스주의를 비판하는 무기로 사용하였으며, 다니엘 벨(Daniel Bell)은 ‘이데올로기의 종언’을 선언하기도 하였다. 그렇지만 마르크제(H. Marcuse)가 주장하고 있듯이, 사상이나 이론의 객관성과 과학성을 강조하는 주장이나 또는 자본주의나 사회주의 이데올로기 대신에 효율성의 논리를 강조하는 주장도 마찬가지로 하나의 이데올로기가 될 수도 있다(H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, 9-12쪽 참조).

이처럼 이데올로기 개념은 비록 짧은 역사를 지니고 있지만 그러나 여러 사상가들에 의해서 다양한 의미로 사용되면서 이에 대한 상반된 평가와 더불어 여러 논란을 불러일으켰다. 여기서는 마르크스와 엥겔스가 공동으로 저작한 『독일 이데올로기』에 대한 분석을 중심으로 이데올로기 개념이 어떻게 사용되고 있는지 살펴해보도록 하겠다.

## 2. 『독일 이데올로기』에 나타난 ‘이데올로기’ 개념

### 1) ‘독일 이데올로기’란 무엇인가?

우리가 이데올로기 개념과 관련하여 주요 분석의 대상으로 삼고 있는 이 책의 제목은 『독일 이데올로기』인데, 여기에는 ‘이데올로기’라는 용어가 들어 있다. 이 책은 마르크스와 엥겔스가 1845년 여름부터 1846년 가을까지 쓴 것인데, 여러 가지 사정으로 인해서 출판되지 못하다가 그들이 사망한 후 오랜 세월이 지난 다음인 1932년에 처음으로 출판되었다. 그런데 이 책의 제목은 출판사에 의해서 자의적으로 붙여진 것이 아니라 이미 마르크스와 엥겔스에 의해서 그 당시에 붙여진 것이다. 따라서 여기서 ‘독일 이데올로기’가 가리키고 있는 것이 무엇인지를 검토한다면 이 개념이 어떤 의미로 사용되고 있는지 대략적으로 그 윤곽을 그려볼 수 있다.

이 책의 부제는 「포이에르바하, 바우어, 슈티르너에 의해서 대표되는 근대 독일 철학과 다양한 예언자들이 포함된 독일 사회주의에 대한 비판」이다. 그래서 제1권에서는 근대 독일 철학과 관련하여 포이에르바하, 브루노 바우어, 막스 슈티르너와 같은 청년헤겔학파의 관념론을 주로 비판하고 있다. 제2권에서는 칼 그뤼나이나 모제스 헤스 등이 표방하고 있는 독일의 ‘진정 사회주의’를 주로 비판하고 있다. 이처럼 이 책에서 비판의 대상으로 삼고 있는 철학자나 사상가들은 독일의 청년헤겔학파와 ‘진정한 사회주의자들’로서, 마르크스와 엥겔스는 이들의 철학이나 사상을 가리켜서 이데올로기라고 부르고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이들의 철학이나 사상이 현실성을 결여하고 있는 관념론의 형태를 취하고 있다고 보면서 이를 이데올로기라고 명명하여 비판하고 있는 것이다.

### 2) ‘허위 의식’으로서 이데올로기: 현실에 대한 관념론적 전도

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 이처럼 현실을 제대로 인식하지 못하고 있는 독일 관념론 철학을 비판하기 위해서 ‘허위 의식’이라는 의미로 ‘이데올로기’ 개념을 가장 많이 사용하고 있다.

“독일 관념론은 다른 민족들의 이데올로기와 특별한 차이점이 없다. 또한 이것은 세계를 이념에 의해 지배되는 것으로 간주하고, 이념과 개념을 결정적 영향을 미치는 원리로 간주하며, 특정한 사상들을 철학자들에게 접

근할 수 있는 물질적 세계의 신비로 간주한다.”(DI 14쪽 / 48쪽)

여기서 이데올로기 개념은 관념론적 사고를 가리키고 있다. 이념이나 개념과 같은 관념적 요소를 세계의 지배 원리로 간주하는 관념론적 사고가 이데올로기의 일반적 특징이라는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 유물론적 관점과 대비되는 관념론적 관점이 현실을 제대로 파악하지 못한다고 비판하면서 이것을 일종의 이데올로기라고 말한다.

“모든 이데올로기는 이 역사[인간의 역사]에 대한 왜곡된 이해이거나, 아니면 역사에 대한 완전한 추상화 작업일 뿐이기 때문이다. 이데올로기 그 자체는 역사의 측면들 가운데 하나일 뿐이다.”(DI 18쪽 / 53쪽)

이데올로기란 인간의 역사를 왜곡시키고 있는 의식이나 사상, 또는 역사를 추상적으로 파악하고 있는 의식이나 사상을 가리킨다. 전자의 의미로 볼 경우에 이데올로기는 일종의 ‘허위 의식’을 의미한다. 즉 역사나 현실에 대한 왜곡된 의식, 거짓된 의식, 허구적인 의식을 가리킨다. 이데올로기는 현실을 진실되게 인식하는 것이 아니라 거짓되게 인식하는 의식이나 사상인 것이다.

후자의 의미로 볼 경우에 이데올로기는 매우 추상적인 의식이나 사상을 의미한다. 마르크스와 엥겔스는 추상(Abstraktion)에 대해 긍정적으로 평가하면서, 추상화 작업이 역사적 자료를 정돈하는 데 도움을 줄 수 있다고 본다. 그렇지만 다른 한편으로 “추상은 그 자체로서는, 다시 말해서 현실적인 역사로부터 분리되면 아무런 가치도 갖지 않는다”(DI 27쪽 / 67쪽)고 말한다. 즉 추상화 작업이 현실과 분리되어 유리된다면 역사나 현실을 이해하는 데 도움을 줄 수가 없다는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이런 의미에서 이데올로기도 일종의 추상이지만 그러나 ‘완전한 추상’이기에 현실과는 유리되어 있다고 비판하는 것이다. 올바른 추상은 역사에 대한 과학적인 탐구 방법에 필수적이지만 그러나 현실과 유리된 이러한 ‘완전한 추상’으로서 이데올로기는 역사에 대한 과학적인 탐구나 참된 인식을 가로막는다고 보는 것이다.

이처럼 이데올로기가 역사에 대한 ‘왜곡’이든 아니면 역사에 대한 ‘완전

한 추상'이든지 간에 여기서 이데올로기는 현실과 유리된 의식 그래서 현실을 제대로 인식하거나 반영하지 못하는 의식이나 사상을 가리키는 부정적 의미로 사용되고 있다.

“만약 전체 이데올로기에서 인간과 그들의 관계가 사진기의 어둠상자에 서처럼 전도되어(auf den Kopf gestellt) 나타난다면, 마치 망막 위의 전도된 영상이 직접적인 육체적 구조에서 생겨나는 것처럼, 이러한 현상은 인간의 역사적 생활 과정에서 생겨나는 것이다.”(DI 26쪽 / 65쪽)

마르크스와 엥겔스는 ‘허위 의식’으로서 이데올로기 개념을 이처럼 ‘전도’(顛倒)라는 용어를 통해서 설명한다. 사진기의 어둠 상자나 육체의 망막에서 대상이 거꾸로 나타나는 것처럼 이데올로기에서도 대상이 거꾸로 ‘전도’되어 나타난다는 것이다. 즉 대상이 실물 그대로가 아니라 위와 아래가 또는 앞과 뒤가 바뀌어 나타난다는 것이다. 이데올로기는 현실 다시 말해서 인간과 그들의 관계를 있는 그대로 보여주는 것이 아니라 전도시켜서 보여준다.

이러한 ‘전도’ 개념은 마르크스가 「헤겔 법철학 비판 서설」에서 포이에르바하의 종교 비판의 논리를 수용하여 인간과 신의 관계를 설명할 때도 사용했던 것이다(K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, 378쪽 참조). 종교에서는 신이 인간을 만들었다고 하지만 이것은 ‘전도된 세계 의식’(verkehrtes Weltbewußtsein)이기 때문에 잘못 되었다고 비판하면서, 거꾸로 인간이 신을 만들었으며 신의 속성은 인간의 속성이 종합된 것에 불과하다고 말한다. 이러한 ‘전도’ 개념은 위에서 언급한 관념론적인 인식 구조에서도 잘 드러난다고 볼 수 있다. 관념론은 물질과 이념의 관계를 전도시켜서 물질이 이념을 산출하는 것이 아니라 이념이 물질을 산출하는 것으로 인식한다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “하늘에서 땅으로 내려오는 독일 철학과는 정반대로 우리는 땅에서 하늘로 올라간다”(DI 26쪽 / 65쪽)라고 말한다. 즉 유물론적인 관점은 땅에서 하늘로 올라가는 데 비해 관념론적인 관점은 이와 반대로 하늘에서 땅으로 내려온다는 것이다. 그래서 관념론과 같은 이데올로기에서는 현실에 대한 인식이 전도된 형태로 나타난다는 것이다.

그렇다면 이러한 ‘전도’가 발생하는 이유는 무엇인가? 마르크스와 엥겔스는 사진기에서 영상이 전도되어 나타나는 것은 사진기의 구조 때문이며, 망막에서 영상이 전도되어 나타나는 것은 육체의 구조 때문이라고 말한다. 이와 마찬가지로 이데올로기에서 현실이 전도되어 나타나는 것은 ‘인간의 역사적 생활 과정’에서 기인한다고 본다. 즉 인간의 생활 과정이나 조건 때문에 현실이 인간의 의식에 전도되어서 나타난다는 것이다.

그런데 만약 이러한 사진기나 망막에 대한 비유를 직접적인 것으로 이해한다면, 사진기나 망막의 구조 자체 때문에 불가피하게 이러한 전도가 발생하듯이 인간의 생활 과정이나 조건 때문에 현실적 관계가 이데올로기 형태로 전도되어 나타나는 것도 불가피한 것이다. 이것은 의도적이거나 의식적으로 현실을 전도시키거나 왜곡시키는 것이 아니라, 역사적인 생활 조건 때문에 불가피하게 발생하는 전도이자 왜곡인 것이다. 따라서 이데올로기란 역사적인 생활 과정이나 조건 때문에 불가피하게 발생하는 전도나 왜곡으로 인한 허위 의식인 것이다.

### 3) 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기: 이데올로기 일반의 발생 과정과 역사적 유물론

#### (1) 유물론적 관점

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 독일 관념론을 비판하고 역사적 유물론을 체계화하면서 이러한 이데올로기의 발생 과정을 유물론적 관점에서 설명한다.

“하늘에서 땅으로 내려오는 독일 철학과는 정반대로 우리는 땅에서 하늘로 올라간다. 즉 우리는 인간이 말하고 상상하고 관념화시킨 것으로부터 출발한다거나, 혹은 말해지고 상상되고 표상된 인간으로부터 출발하여 그로부터 육체를 가진 인간에 도달하려는 것이 아니다. 오히려 우리는 현실적으로 활동하는 인간으로부터 출발하며, 또한 그의 현실적인 생활 과정에서 이 생활 과정의 이데올로기적 반영과 반향을 서술한다.”(DI 26쪽 / 65-6쪽)

마르크스와 엥겔스는 헤겔이나 청년헤겔학파와 같은 관념론적인 관점이

아니라 유물론적인 관점에서 역사를 이해하려고 한다. 하늘에서 땅으로 내려오는 것이 아니라 반대로 땅에서 하늘로 올라가려고 한다. 즉 어떤 상상된 것이나 관념적인 것에서 출발하여 역사를 서술하는 것이 아니라, 현실적으로 활동하는 인간과 이러한 생활 과정에서 출발하여 법이나 국가와 같은 사회 제도뿐만 아니라 종교나 철학과 같은 이데올로기적 형태들도 서술하려고 한다.

## (2) 사회적 존재에 의해서 규정되는 의식

마르크스와 엥겔스는 이데올로기를 그 자체로서 설명하려는 것이 아니라 현실적인 삶, 즉 물질적인 생산 활동과 관련하여 설명한다. 그 이유는 “이념, 표상, 의식의 생산이 우선 인간의 물질적 활동과 물질적 교류 및 현실적 생활의 언어 속에 직접적으로 편입되어 있다”(DI 25-6쪽 / 65쪽)고 보기 때문이다. 이념이나 의식과 같은 관념적인 것은 인간의 물질적인 활동의 과정에서 형성되었기 때문에 이러한 물질적인 것을 통해서 설명되어야 한다는 것이다. 인간은 자신의 표상이나 관념의 생산자이기는 하지만 이러한 인간의 활동은 생산력 및 생산 관계와 같은 일정한 물질적인 조건으로부터 제약을 받고 있으며 이로 인해 이러한 표상이나 관념도 물질적 조건으로부터 제약을 받기 때문이다. 그래서 “의식(das Bewußtsein)은 의식된 존재(das bewußte Sein) 이외의 그 어떤 것도 아니다”(DI 26쪽 / 65쪽)라고 말하고 있다. 즉 의식이라는 것은 존재가 인간의 의식에 반영된 것에 불과하다는 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 유물론의 관점에서 의식이 아니라 존재에 우선성을 부여하고 있다. 인식 과정은 존재에서 출발하여 이러한 존재를 의식에 반영한 것이다. “의식은 처음부터 이미 하나의 사회적 산물이며, 무릇 인간이 존재하는 한 영속적으로 존재한다.”(DI 31쪽 / 71쪽) 이들은 유물론의 관점에서 의식을 사회적 산물로 간주하여, 의식이 사회적 조건이나 상황을 반영하면서 일정한 발달 과정을 거치게 된다고 본다. 이것은 마르크스주의 철학인 변증법적 유물론과 역사적 유물론의 기본 관점이 되고 있다.

## (3) 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기

마르크스와 엥겔스는 관념론적 역사관과 대비되는 이러한 유물론적 역사관 또는 역사적 유물론의 대강을 다음과 같이 개괄적으로 제시하면서, 이를 통해 사상 체계로서 이데올로기의 발생 과정을 설명한다.

“유물론적 역사관은 직접적인 생활의 물질적 생산에서 출발하여 현실적인 생산 과정을 전개하고, 이러한 생산 양식과 관련되면서 그로부터 산출된 교류 형태, 즉 각기 다른 단계에 있는 시민 사회를 전체 역사의 기초로서 파악하는 데 기인한 것이다. 그리고 이 역사관은 시민 사회의 행위를 국가로서 서술하며, 아울러 의식, 종교, 철학, 도덕 등등의 모든 다양한 이론적 산물과 형태들이 어떻게 시민 사회로부터 생겨났는가를 설명하고, 그것들이 그 기초로부터 형성된 과정을 추적한다. 이에 따라 모든 것이 시민 사회의 총체성 속에서(이러한 다양한 측면의 상호 작용도 또한) 제시될 수 있다. 이 역사관은 관념론적 역사관처럼 모든 시대에 적용되는 하나의 범주를 찾아서 적용시키지는 않는다. 오히려 현실의 역사적 지반 위에 서서 관념으로부터 실천을 설명하는 것이 아니라, 물질적 실천으로부터 관념적 구성물을 설명한다.”(DI 37-8쪽 / 80-1쪽)

여기서 볼 수 있듯이 유물론적 역사관은 기본적으로 물질적 생산 활동이 이루어지는 시민 사회를 토대로 인간의 삶이나 역사의 발전 과정을 이해하고 있다. 일정한 생산력 및 생산 관계를 기반으로 이루어지는 물질적 활동이나 생산 양식으로부터 종교, 철학, 도덕과 같은 관념이나 사상이 어떻게 발생하는지를 설명한다. 즉 사회적 존재로부터 인간 의식의 여러 형태들을 설명하는 것이다. 인간의 두뇌 안에 형성된 의식을 “물질적 전체들에 연결된 생활 과정의 필연적 승화물”(DI 26쪽 / 66쪽)로 본다. 그래서 이러한 의식이나 이데올로기에 대해서 다음과 같이 말한다.

“이리하여 도덕, 종교, 형이상학, 그리고 그 밖의 이데올로기 및 그에 상응하는 의식 형태들은 더 이상 자립성의 가상(Schein)을 지니지 않는다. 그것들은 아무런 역사도 갖지 않고, 아무런 발전도 갖지 않으며, 오히려 자기의 물질적 생산과 물질적 교류를 발전시키는 인간이 자기의 현실과 함께 자기의 사고와 그 사고의 산물을 변화시킨다. 의식이 삶을 규정하는 것이 아니라 삶이 의식을 규정한다.”(DI 26-7쪽 / 66쪽)



도덕, 종교, 형이상학과 같은 이데올로기 형태를 포함하여 인간 의식의 모든 형태들은 그 자체의 역사를 지니고 있는 자립적인 것이 아니라, 물질적인 것과의 연관 속에서 형성된 것이다. 의식은 그 기원이나 내용에서 물질적인 것을 기반으로 하고 있다. 의식이 물질적 삶을 규정하는 것이 아니라, 물질적 삶이 인간의 의식을 규정한다. 역사적 유물론의 정식화된 내용이나 기본틀에 따르면 하나의 사회 구성체에서 이데올로기는 물질적 토대에 대비되는 상부 구조에 속하는 것으로서, 이러한 이데올로기적인 상부 구조는 물질적인 토대에 의해서 조건지워지고 규정된다. 상부 구조에 속하는 것으로는 법이나 국가와 같은 사회 제도의 형태와 더불어 관념적이고 철학적인 사회 의식의 형태가 있다. 그리고 이러한 사회 의식의 형태들 중에서 일상적인 의식이 아니라 도덕이나 종교, 철학과 같이 체계성을 갖춘 이론이나 사상을 이데올로기라고 할 수 있다. 마르크스는 『정치 경제학 비판』의 서문에서도 이러한 이데올로기 개념을 사용하고 있다.

“경제적 기초의 변화와 더불어 거대한 상부 구조 전체도 조만간 변혁된다. 그러한 변혁들을 고찰함에 있어서는 항상 물질적인, 자연 과학적으로 엄정하게 확인할 수 있는 경제적 생산 조건의 변혁과 더불어 인간들이 그 안에서 갈등을 의식하게 되고 투쟁으로 해결하게 되는 법률적, 정치적, 종교적, 예술적 또는 철학적, 간단히 말해서 이데올로기적 형태들의 변혁을 구분해야 한다.”(KPÖ 9쪽)

마르크스는 법률, 정치, 종교, 예술, 철학과 같이 이론적으로 체계화된 의식을 이데올로기라고 부르고 있으며, 이러한 이데올로기를 물질적 토대에 의해 규정되는 상부 구조의 한 형태로 간주하고 있다. 여기서 이데올로기는 ‘사회적 의식’이라는 의미로, 특히 경제적 생산 조건에 의해 규정되면서 이러한 현실을 반영하는 ‘체계화된 의식’이라는 의미로 사용되고 있다. 이것은 전도된 의식으로서의 허위 의식이라는 의미보다는 물질적 조건에 의해서 규정되고 이러한 물질적 조건을 반영하는 의식 일반, 특히 체계화된 사회적 의식을 가리킨다고 볼 수 있다.

이러한 이데올로기 개념에 따라 경우에는 프롤레타리아트의 의식이나 사상도 상부 구조에 속하는 사회적 의식의 한 형태이므로 일종의 이데올

로기라고 할 수 있다. 왜냐 하면 부르주아 이데올로기와 마찬가지로 프롤레타리아 이데올로기도 물질적 토대에 의해 규정되어 형성된 사회적 의식의 한 형태이기 때문이다. 따라서 이때 이데올로기는 ‘허위 의식’이라는 부정적 의미에서가 아니라, 사회적 의식의 한 형태로서 일반적인 사상이나 신념 체계를 가리키는 의미로 좀더 폭 넓게 사용되고 있다.

그리고 이처럼 역사적 유물론의 관점에서 이데올로기와 같은 사회적 의식의 형성 과정을 탐구하는 것은, 드 트러시의 원래적 용어법에 따른 ‘이데올로기’ 즉 관념에 대한 과학이라고 할 수도 있다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 이데올로기와 같은 관념의 형성 과정을 객관적이고 과학적으로 탐구하는 이론적 작업을 수행했던 것이다.

#### 4) 계급적 이해 관계의 반영으로서 이데올로기: 허위 의식으로서 이데올로기의 형성 과정과 사회적 분열

##### (1) 사회 분열로 인한 허위 의식의 발생

마르크스와 엥겔스는 여러 형태의 이데올로기 중에서도 ‘허위 의식으로서 이데올로기’의 형성 과정을 사회적 활동의 분열과 관련하여 설명한다. 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기가 현실에 대한 거짓된 인식을 갖는 것은 그것의 토대가 되는 물질적인 생산 활동에서 분열과 모순이 존재하기 때문이라는 것이다.

“분업이 시작되면서 정신적 활동과 육체적 활동, 향유와 노동, 생산과 소비가 이 모든 것들과 전혀 무관한 개인들 몫으로 돌아갈 가능성, 아니 그러한 현실성이 있기 때문에 이러한 세 가지 계기, 즉 생산력, 사회 상태, 의식은 모순에 빠질 수 있고 또 반드시 빠진다는 것이다. 따라서 그것들이 모순에 빠지지 않게 될 유일한 가능성은 분업을 재차 지양하는 데 있다.”(DI 32쪽/73쪽)

마르크스와 엥겔스에 따르면 진정한 분업인 육체 노동과 정신 노동의 분화가 이루어지면서 의식은 자신을 현실 세계로부터 해방시켜 ‘순수한’ 이론이나 사상의 형성으로 나아가게 된다. 그리고 노동의 생산물들이 여

기에 참여하지 않은 다른 사람들에 의해서 전유되는 사회적 분열에 기초하여 노동과는 무관하게 오직 정신적 활동에만 종사하는 사람들도 생기게 된다. 그래서 생산력과 사회 관계 그리고 의식 사이에는 분열과 모순이 발생하게 된다. 즉 신학이나 철학과 같은 이데올로기적 의식 형태가 현존하는 물질적 생산 관계나 사회 상태를 제대로 반영하지 못하는 사태가 발생한다. 이처럼 허위 의식으로서 이데올로기, 즉 왜곡된 의식이나 이론이 발생하는 이유는 노동 생산물의 착취나 계급적 대립과 같은 사회적 분열에 있다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 이데올로기에는 계급적 이해 관계가 반영되어 있다고 본다. 즉 각각의 이데올로기에는 특정한 계급의 이해 관계를 옹호하는 내용이 담겨져 있다는 것이다. 그래서 각각의 계급들은 자신들의 이해 관계를 반영하는 이데올로기를 적극적으로 옹호하려고 하며, 이 과정에서 이데올로기들 사이의 경쟁과 대립도 벌어지게 된다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 이러한 경쟁과 대립에서 지배 계급의 사상이 주도권을 장악하여 그 시대의 지배적인 사상이 된다고 말한다.

“어떤 시대나 지배 계급의 사상이 지배적인 사상이다. 다시 말해서 사회의 지배적인 물질적 세력인 지배 계급이 동시에 그 사회의 지배적인 정신적 세력이라는 말이다. 물질적인 생산의 수단을 통제하는 계급은 그 결과 정신적인 생산의 수단도 통제하고 있으며, 그에 따라 정신적인 생산 수단을 가지지 못한 계급의 사상은 대체로 그것에 종속된다. 지배적인 사상은 지배적인 물질적 관계들의 관념적 표현, 사상으로서 파악된 지배적인 물질적 관계일 뿐이다.”(DI 46쪽/91-2쪽)

물질적 힘을 장악하고 있는 지배 계급이 여기서 더 나아가 사상의 영역에서도 지배력을 발휘하여 사상까지도 지배한다는 것이다. 지배 계급은 물질적 재화의 생산과 분배뿐만 아니라 의식의 생산과 분배도 통제함으로써 정신적 분야까지도 지배하게 된다. 고대 노예제 사회에서는 지배 계급인 귀족들의 이익을 옹호하는 이데올로기가, 중세 봉건제 사회에서는 지배 계급인 영주들의 이익을 옹호하는 이데올로기가 그 시대의 주도적인 사상이 된다. 또 왕권과 귀족, 부르주아지가 서로 지배권을 다투었던 근대

초기에는 이러한 지배 권력의 분할로 인해서 권력 분립 이론이 지배적인 사상이 되었다. 이처럼 사상이나 이론과 같은 이데올로기는 물질적 이해 관계에 근거한 계급 관계와 깊이 연관되어 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이데올로기를 계급이나 계급적 이해 관계와 분리시켜 고찰해서는 안 된다고 말하는 것이다.

## (2) 계급적 이해 관계의 옹호자로서 이데올로그

그런데 새롭게 등장하는 지배 계급은 자신의 지배권을 확보하기 위해서 자신들이 마치 보편적인 공동 이익을 추구하는 것처럼 보임으로써 대중의 지지를 얻으려고 한다. “종래의 지배 계급을 대체하는 새로운 계급은 각각 그 목적을 관철하기 위해서라도 자신의 이익을 사회 구성원 모두의 공동 이익으로, 다시 말해서 관념적으로 표현할 수밖에 없게 된다.”(DI 47쪽 / 93쪽) 그래서 지배 계급은 자신들이 마치 사회 구성원 전체의 대변자라는 가상을, 즉 허위 의식으로서 이데올로기를 만들어내게 된다.

이러한 허위 의식을 의도적으로 만들어 내는 이론적 작업은 주로 지배 계급의 이데올로그들에 의해서 수행된다. 지배 계급 내에서도 정신 노동과 육체 노동의 분업이 발생하면서 한 집단은 사상을 전문적으로 산출하는 사상가 집단으로, 다른 집단은 이러한 사상을 수용하는 집단으로 등장한다. 이 사상가들은 “자기 계급에 대한 환상의 형성을 자신들의 생계의 주요 원천으로 삼는, 적극적이면서도 구상력을 지닌 이데올로그들이다.”(DI 46쪽 / 92쪽) 지배 계급의 이데올로그들은 자신의 생계를 유지하고 자신의 계급적 이익을 옹호하기 위해서 이러한 허위 의식을 체계적이고 전문적으로 만들어 내는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “이데올로그들의 몽상과 왜곡은 그들의 실제적인 생활에서의 위치, 그들의 직업, 그리고 분업에 의해서 아주 쉽게 설명된다.”(DI 50쪽 / 96쪽)고 말한 것이다.

이에 비해 “인간 대중 즉 프롤레타리아트에게는 이러한 이론적 표상이 존재하지 않기 때문에 해소될 필요도 없다”(DI 40쪽 / 84쪽)고 말한다. 즉 프롤레타리아트에게는 이러한 관념론적인 이론적 표상, 즉 허위 의식으로서 이데올로기가 존재하지 않는다. 프롤레타리아트는 물질적 조건 때문에

이와 같은 허위 의식을 갖지 않을 뿐만 아니라 가질 필요도 없다. 왜냐 하면 프롤레타리아트의 이해 관계는 모든 계급의 보편적 이해 관계와 일치 하며, 따라서 프롤레타리아트의 해방은 기존 사회의 모든 분열과 모순을 제거하는 보편적인 인간 해방이기 때문이라는 것이다.

이처럼 역사와 현실을 의식적이고 의도적으로 왜곡하는 허위 의식으로 서의 이데올로기는 특정 개인이나 계급이 자신들의 이해 관계를 옹호하고 대변하기 위한 목적으로 만들어진 것이다.

### 3. 다른 사상가들의 이데올로기 개념과의 비교

#### 1) 이데올로기 개념의 확대와 적극적 기능

앞의 논의에서 살펴보았듯이 『독일 이데올로기』에 나타난 이데올로기 개념은 다의성과 함께 애매성도 갖고 있는데, 이러한 이데올로기 개념은 마르크스와 엥겔스 이후에 마르크스주의 진영 내부에서 많은 변화를 겪게 되었다.

#### (1) 레닌의 이데올로기 개념

레닌(W. I. Lenin)은 『무엇을 할 것인가?』에서 대중들의 자생성(spontaneity)에 의존하는 경제주의를 비판하면서 사회주의 의식은 ‘외부로부터’ 프롤레타리아트의 계급 투쟁에 도입된 것이라고 주장한다. 사회주의 의식은 프롤레타리아 계급 속에서 자연 발생적으로 성장한 것이 아니라 지식인들에 의해 형성되어 외부로부터 유입된 것이므로 의식성(consciousness)을 바탕으로 하고 있다. 그래서 레닌은 프롤레타리아에게 이러한 사회주의 의식을 의식적으로 주입시키는 것이 매우 중요한 과제라고 하면서 이데올로기의 역할을 다음과 같이 강조하였다. “유일한 선택은 부르주아 이데올로기(bourgeois ideology) 또는 사회주의 이데올로기(socialist ideology) 둘 중의 하나이다. 여기에는 중도는 없다.”(W. I. Lenin, *What is to be done?*, 384쪽)

이처럼 레닌은 이데올로기 개념을 단지 허위 의식이라는 부정적 의미로만 사용하지 않고 긍정적 의미로까지 넓게 확장시키면서 이러한 이데올로

기가 계급 투쟁에서 차지하는 적극적인 역할을 강조하였다. 이데올로기는 이론적으로 체계화된 실천적인 사상이자 신념 체계로서 부르주아뿐만 아니라 프롤레타리아에게도 중요하다고 보았다. 그래서 ‘부르주아 이데올로기’뿐만 아니라 ‘사회주의 이데올로기’ 즉 ‘프롤레타리아 이데올로기’라는 용어까지 사용하게 되었다. 그러므로 여기서 중요한 것은 어떤 사상이 이데올로기인가 아닌가가 아니라 그것이 어떤 계급의 이해 관계를 대변해주는가이다. 레닌은 이데올로기에서 부정적 의미를 제거하여 가치 중립적인 의미에서 이데올로기 개념을 사용하면서 실천적 의식으로서 이데올로기의 중요성을 강조하였다.

## (2) 그람시의 이데올로기 개념

그람시(A. Gramsci)도 레닌의 이러한 이데올로기 개념을 기본적으로 받아들이면서 ‘자의적 이데올로기’와 ‘유기적 이데올로기’를 구분하였다. 그람시는 『옥중 수고』에서 이데올로기를 물질적인 하부 구조의 단순한 반영으로 보는 시각을 비판하고 상부 구조의 한 형태로서 이데올로기의 적극적 역할을 강조하면서 이것을 이론적으로 체계화하였다(A. Gramsci, *Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, 375-7쪽 참조).

‘자의적 이데올로기’(arbitrary ideology)는 기존 질서를 유지하고 지배 계급의 이해 관계를 대변하기 위해서 의도적으로 현실을 왜곡시키는 허위 의식이다. 이에 비해 ‘유기적 이데올로기’(organic ideology)는 역사적 차원에서 볼 때 주어진 역사적 구조에 반드시 필요한 이데올로기이다. 이것은 인간이 활동하고 자신의 위치를 의식하며 투쟁하는 지형을 창조하는 힘이며, 또한 대중을 조직하는 힘이다. 그람시는 어떤 사상이 대중적 신념으로 자리잡는다면 그것도 하나의 ‘물질적 힘’(material force)이 된다는 마르크스의 말을 인용하면서 이데올로기의 적극적 기능을 강조하였다. 이데올로기는 물질적 관계를 반영하는 단순한 의식 현상이 아니라, 사회적 실천을 이끌어내는 일종의 물질적 힘인 것이다. 따라서 이러한 이데올로기는 계급 투쟁에서 다른 계급에 대한 헤게모니를 확보하는 데 있어서 매우 중요한 역할을 담당하는 것으로 간주된다.

### (3) 소련과 동독의 저작들에 나타난 이데올로기 개념

이처럼 레닌과 그람시는 마르크스와 엥겔스에 비해 좀더 분명하게 이데올로기의 적극적 기능을 강조하였다. 물론 마르크스와 엥겔스도 이데올로기적 투쟁의 필요성을 간과한 것은 아니었다. 마르크스는 「헤겔 법 철학 비판 서설」에서 물질적인 힘은 물질적인 힘에 의해서만 전복될 수 있지만 그러나 “이론도 대중을 사로잡는 순간 물질적인 힘으로 전환된다”(K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, 385 쪽)라고 하면서 실천적 활동에서 이론이나 사상과 같은 이데올로기의 중요성을 강조하였다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서도 철학이 위력을 떨치고 있고 계급 대립이 첨예화되지 않아서 공산주의적 의식이 부족한 독일과 같은 사회에서는 특히 이데올로기적 투쟁이 필요하다고 말한다(DI 457쪽 / 200쪽 참조). 또 공산주의 사회를 건설하기 위해서는 인간에 대한 대폭적인 개조를 통해서 공산주의 의식을 대량으로 산출할 필요가 있다고 언급하였다(DI 70쪽 / 122쪽 참조). 이와 같이 마르크스와 엥겔스도 이데올로기가 계급 투쟁이나 혁명의 과정에서 적극적인 역할을 담당할 수 있음을 강조하기도 하였다. 그렇지만 그들의 이러한 견해가 명료하게 충분히 개진된 것은 아니었다.

이러한 이데올로기 개념의 변화 과정을 반영하여 스토이스로프(H. SteuBloff)가 대표 집필하여 한때 동독의 대학 교과서로 사용되었던 『역사적 유물론』에서는 ‘이데올로기’ 개념이 오늘날 마르크스-레닌주의 이론에서 보다 광범위한 의미로 사용되고 있다고 말한다. “이데올로기 개념은 계급 및 여타의 사회적 집단들의 생활 환경과 이해 관계에 대한 관념적인 표현을 나타내는 것이며, 계급(집단) 의식과 모든 의식 형태들의 본질적인 특징이다.”(H. SteuBloff, 『역사적 유물론』, 277쪽) 여기서는 마르크스나 엥겔스가 주로 사용했던 허위 의식으로서 이데올로기 개념보다는 좀더 넓은 의미로 이데올로기 개념이 사용되고 있다. 부어(M. Buhr)와 클라우스(G. Klaus)의 『철학사전』을 중심으로 편역된 『철학대사전』에도 이데올로기를 “특정한 계급 이익을 표현하며 또 그에 상응하는 행동 규범, 입장, 가치 평가를 포괄하는 사회적 (정치적, 경제적, 법적, 교육적, 예술적, 도덕적, 철학적 등) 견해의 체계”(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 1020쪽)라

고 정의하고 있다. 즉 이데올로기가 계급이나 집단의 이해 관계를 반영하는 관념이나 신념의 이론적 체계를 가리키는 의미로 사용되고 있는 것이다.

그리고 이러한 저작들에서는 이데올로기가 적극적인 기능을 갖고 있다고 주장된다. “이데올로기는 사회적 현실의 특정한 모습을 전달함으로써 사회를 유지, 변화, 혹은 혁명적으로 변혁시킬 때 행동을 이끌어 가려고 한다.”(H. Steußloff, 『역사적 유물론』, 279쪽) 즉 이데올로기는 대중들을 동원하는 실천적 기능이 있다는 것이다. 물론 이것은 기존의 낡은 질서를 유지하려는 보수적 경향을 떨 수도 있고, 또는 새로운 사회 질서를 추구하는 진보적 경향을 떨 수도 있다. 따라서 사회주의 사회를 건설하는 과정에서 이데올로기가 사회의 발전을 위해 시민들을 동원하고 조직하는 데 결정적인 기능을 발휘하기 때문에 매우 중요하다는 것이다. 이와 관련하여 한때 소련의 교과서로 사용되었던 콘스탄티노프(F. V. Konstantinov)가 지은 『사적 유물론』에서는 이데올로기 개념을 다음과 같이 정의하고 있다. “이데올로기는 직접적 또는 간접적으로 사회의 경제적, 사회적 특성을 반영하며, 특정 사회 계급의 입장과 이익, 목표를 표현하고, 현존 사회 구조의 유지 또는 변혁을 지향하는 견해나 사상의 체계이다.”(F. V. Konstantinov, 『사적 유물론』, 166쪽)

여기서 볼 수 있듯이 이데올로기 개념은 마르크스와 엥겔스 이후에 레닌과 그람시를 거치면서 허위 의식이라는 부정적 의미를 넘어서서 실천적 활동에서 적극적인 기능을 담당하는 이론이나 사상 체계라는 의미로 확대되었다.

## 2) 칼 만하임의 이데올로기 개념과 지식 사회학

이러한 이데올로기 개념과 관련하여 이데올로기론 전반에 대한 포괄적인 논의를 전개한 사람은 만하임(K. Mannheim)이었다. 만하임은 『이데올로기와 유토피아』라는 저서에서 이데올로기와 유토피아라는 두 개념을 비교하면서 다음과 같이 설명한다(K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 170-172쪽 참조).

유토피아와 이데올로기는 존재와 불일치성을 빚고 있는 ‘존재 초월



적’(seinstranszendent)인 표상이라는 점에서는 공통점을 갖고 있다. 그러나 이 두 개념은 기존의 ‘존재 구조’를 파괴하는 방향으로 작용하는지 여부 그리고 실현 가능성의 여부에 따라서 서로 구분된다. 유토피아적인 것은 존재 초월적이면서도 동시에 실현 가능성이 있는 것, 즉 기존의 질서를 비판하고 파괴하여 새로운 이상과 관념을 현실 속에서 실현시킬 가능성을 갖고 있는 것이다. 이에 비해 이데올로기적인 것은 현실적으로 실현 가능성이 없는 것, 즉 실현 불가능한 허위적인 것이다.

따라서 이데올로기적인 것은 기존의 생활 방식을 유지하면서 재생산하는 방향으로 작용한다. 존재를 초월하는 관념 세계가 현실적인 역사적 단계에 속하는 일정한 세계상 속에 ‘유기적’으로 결합되어 변혁적인 기능이 없을 때, 이 관념은 이데올로기로서 작용한다. 따라서 여기서 이데올로기 개념은 마르크스와 엥겔스가 기존 질서와 지배 계급의 이해 관계를 옹호하고 있는 허위 의식을 가리킬 때 사용하는 이데올로기 개념과 동일하다고 볼 수 있다.

그런데 만하임은 이러한 이데올로기적 의식의 형태를 몇 가지로 구분한다. (1) 선의의 존재 초월적 의식은 스스로 관념과 현실의 불일치를 발견하지 못하는 경우이다. (2) 자기 기만적 의식은 자신의 이념과 행동이 괴리될 수밖에 없음을 인식하지만 그러나 과욕적 본능으로 인해서 이러한 통찰을 은폐하는 경우이다. 그리고 (3) 타인에 대한 의식적이고 의도적인 기만의 경우이다. 만하임은 이처럼 선의의 존재 초월적 의식에서부터 시작하여 자기 기만적 의식을 거쳐서 고의적인 기만 의식에 이르기까지 이데올로기를 여러 형태로 구분하였다. 허위 의식으로서 이데올로기의 형태들에 대한 이러한 구분은 마르크스와 엥겔스의 『독일 이데올로기』에서는 분명하게 이루어지지 않았지만 그러나 앞에서 살펴보았던 것처럼 이러한 구분을 어느 정도 함축하고 있다.

만하임은 이러한 이데올로기적 의식의 여러 형태와 관련하여 ‘특수적 이데올로기’(partikulare Ideologie)는 허위성의 심리적 측면을 연구하며, ‘전체적 이데올로기’(totale Ideologie)는 다양한 관점을 지닌 정신적 측면과 전체적인 사유 구조를 연구한다고 말한다. 그런데 만하임은 자신의 주요한 이론적 작업인 ‘지식 사회학’은 전체적 이데올로기와 관련하여 ‘사

상가의 존재 제약적인 시각 구조'를 다룬다고 말한다(K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 227-9쪽 참조). 지식 사회학이란 '지식의 존재 제약성'(Seinsverbundenheit des Wissens)을 이론적으로 정립하고 나아가 지식의 사회적 영향을 규명하는 것을 목적으로 하고 있다. 그래서 '이데올로기론'이 의식적인 거짓이나 은폐 작용을 폭로하는 데 주안점을 둔다면, '지식 사회학'은 의식적인 허위성에서 기인하지 않는 사유 구조를 사회 구조와 관련하여 탐구하는 데 주안점을 두고 있다.

마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 행한 이론적 작업도 이러한 두 가지라고 할 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점을 토대로 관념론적인 청년헤겔학파나 진정한 사회주의자들이 주장하는 이데올로기가 사회 구조, 특히 물질적인 생활 조건에서 어떻게 기인하고 있는지를 밝히는 '지식 사회학'의 작업을 하고 있다. 또한 지배 계급의 이익을 위해서 만들어진 이데올로기가 의식적이고 의도적으로 현실을 은폐하고 있다는 점을 폭로하는 '이데올로기론'의 작업도 하고 있는 것이다.

### 3) 마르크스와 엥겔스의 이데올로기 개념에 대한 정리

지금까지 살펴보았듯이 이데올로기 개념은 역사적으로 많은 변천 과정을 겪으며 다양한 의미로 사용되었으며, 이것은 마르크스주의 진영에서도 마찬가지였다. 마르크스와 엥겔스의 『독일 이데올로기』에 나타난 이데올로기 개념도 명료하게 그 의미가 규정되어 사용되지는 않았다. 그렇지만 앞에서 분석한 내용을 바탕으로 이데올로기 개념을 몇 가지로 구분해 볼 수 있는데, 이와 관련하여 바리온(J. Barion)은 다음과 같은 구분을 하고 있다(J. Barion, 『이데올로기란 무엇인가?』, 95-6쪽 참조).

(1) 이데올로기란 특정한 현실 영역에 대한 여러 확신들이 체계화된 것이다. 그리고 그러한 확신은 언제나 현실 속에서 실현되려 하고 그래서 실천적 행동을 요구하기도 한다.

(2) (a) 이데올로기에 대한 긍정적 관점 : 사회적, 정치적인 여러 관계에 대한 이데올로기의 내용이 사실과 부합하는지가 논의의 대상이 되고 그래서 이데올로기의 진리 내용이 탐구되며, 인간의 생활에서 그 실천적 의미가 인정될 경우에는 긍정적으로 평가된다.

(b) 이데올로기에 대한 부정적 관점 : 이데올로기가 현실 또는 진리와 대립되는 것으로 간주될 경우에는 부정적인 평가를 받는다.

(b-1) 우선 인식론적 관점에서 볼 때, 이데올로기는 진리를 포함하고 있지 않으며 이것은 환상, 즉 현실에 대한 허위 의식에 의거하고 있다.

(b-2) 이데올로기는 진리 또는 도덕성과 대립되는 것으로서 진실성을 갖고 있지 않다. 즉 이데올로기가 진리를 은폐하고 타인을 기만하는 경향을 갖고 있다. 진실이 아닌 것을 진실이라고 고집함으로써 주위 사람들을 의식적으로 기만하는 것이다.

그리고 우리는 이러한 바리온의 구분에다가 드 트러시가 사용했던 원래의 이데올로기 개념을 한 가지 더 첨가할 수 있다.

(3) ‘관념에 관한 과학’으로서 이데올로기는 이데올로기의 발생 과정을 학문적으로 탐구하는 이데올로기론이다.

이러한 구분처럼 이데올로기 개념을 가치 중립적인 관점에서 규정하면 (1) 이데올로기 개념은 ‘관념이나 신념의 체계’로서 이것은 일정한 실천적 지향성을 갖고 있다. 이에 비해 가치 평가적 관점에서는 긍정적 관점과 부정적 관점으로 규정될 수 있다. 긍정적으로는 (a) 이데올로기가 일정한 ‘진리’를 담고 있는 것으로서 그 실천적 의미가 인정되는 경우이다. 예를 들면 마르크스주의에서 말하는 ‘사회주의 이데올로기’ 또는 ‘프롤레타리아트 이데올로기’는 이러한 의미로 사용되고 있다. 이에 비해 (b) 이데올로기가 진리와 대립되는 ‘허위 의식’이라는 의미로 부정적으로 평가되는 경우가 있다. 예를 들면 마르크스주의에서 말하는 ‘부르주아지 이데올로기’가 이러한 의미로 사용되고 있다. 그런데 (b-1) 이러한 허위 의식으로서 이데올로기는 물질적인 생산 관계나 사회적 조건으로 인해서 불가피하게 현실을 제대로 인식하지 못하여 발생한 ‘비의도적 허위 의식’을 가리킨다. 또는 (b-2) 허위 의식으로서 이데올로기는 자신의 계급적 이해 관계 등을 위해서 의도적이고 의식적으로 진리를 은폐하고 타인을 기만하려는 ‘의식적, 의도적 허위 의식’을 가리킨다. 전자가 사회적 조건으로 인한 인식적 한계에서 기인한 것이라면, 후자는 의도적이고 의식적인 왜곡과 기만에서 기인한 것이다. 그리고 (3) 이데올로기론은 이러한 이데올로기의 형성 과정을 학문적으로 탐구하는 이론적 작업을 가리키는데, 이것을 드 트러시

는 ‘이데올로기’로, 칼 만하임은 ‘지식 사회학’으로 명명하였다.

이러한 구분에 비추어 볼 때, 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 사용한 이데올로기 개념은 대체적으로 부정적 의미로 사용되고 있다. 즉 현실을 제대로 반영하고 있지 못하는 허위 의식이라는 의미로 사용되고 있는 것이다. 이것은 나폴레옹이 사용했던 이데올로기 개념을 따르고 있는 것이다. 이데올로기는 물질적 조건이나 계급적 이해 관계를 반영하여 형성된 것, 이러한 사회적 조건에 의해서 규정된 것이라는 의미로 사용되고 있는데, 이런 점에서 이데올로기 개념은 (b-1)의 의미이다. 다른 한편으로 이러한 이데올로기 개념은 물질적 이해 관계를 옹호하기 위해 현실을 의식적이고 의도적으로 왜곡시킨 것이라는 의미로도 사용되고 있는데, 이런 점에서는 (b-2)의 의미이다.

그리고 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 이러한 이데올로기가 발생하는 과정을 물질적인 토대와 관련하여 설명하면서 이데올로기를 상부 구조에 속하는 의식의 한 형태로 간주하였다. 마찬가지로 마르크스의 다른 저작들, 예를 들면 『정치 경제학 비판』의 서문 등에서 사용되는 이데올로기 개념도 부정적 의미보다는 상당히 가치 중립적 의미에서 신념이나 사상 체계 일반을 가리키는 의미로 사용되기도 한다. 따라서 여기서 이데올로기는 실천성을 함축하고 있는 신념이나 관념의 체계라고 할 수 있으므로 (1)의 의미로 사용되고 있다고 볼 수 있다.

그리고 마르크스와 엥겔스 자신이 직접 이러한 개념을 사용한 것은 아니지만 그러나 앞의 (1)의 의미를 따른다면 ‘프롤레타리아 이데올로기’라는 용어도 성립할 수 있다. 실제로 레닌을 비롯한 여러 마르크스주의자들은 ‘사회주의 이데올로기’ 또는 ‘프롤레타리아 이데올로기’라는 용어를 사용하고 있다. 따라서 이때 이데올로기 개념은 긍정적 의미로 사용되는 것으로서 (a)의 관점이라고 할 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 이데올로기의 발생 과정을 이론적으로 해명하려고 했다. 이것은 만하임이 ‘전체적 이데올로기’와 관련해서 ‘지식 사회학’의 탐구 대상으로 삼았던 것이기도 한데, 이것은 일종의 이데올로기에 대한 이론으로 볼 수 있다. 따라서 이것은 드 트

라시가 ‘관념에 관한 과학’이라는 의미로 사용했던 ‘이데올로기’의 원래의 개념과도 부합하는 것이므로 이것은 (3)의 의미라고 볼 수 있다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 역사적 유물론의 관점에서 이데올로기를 분석하고 있는데, 여기에는 비록 상당히 다의적이고 애매한 측면이 있음에도 불구하고 이데올로기 개념이나 이데올로기론과 관련된 중요한 내용들을 함축하고 있다.

#### 4. ‘이데올로기’ 개념과 관련된 문제점: 이데올로기와 과학의 구분 문제

이데올로기 개념과 관련된 논의에서 가장 많은 논란을 불러일으키는 문제들 중의 하나는 이데올로기와 과학을 구분하는 기준의 문제이다. 이데올로기를 허위 의식이라는 의미로 사용할 경우에는 이러한 허위적인 이데올로기적 인식과 과학적인 인식을 어떻게 구분할 수 있는가의 문제가 발생한다. 또는 이데올로기를 실천적인 사상이나 신념의 체계라는 의미로 사용할 경우에도, 프롤레타리아 이데올로기가 부르주아 이데올로기에 비해 더 과학적이고 객관적인 이유가 무엇인지 그 근거를 제시해야 하는 문제가 발생한다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 관념론의 허위 의식적인 이데올로기를 비판하면서 프롤레타리아의 의식에 대해 다음과 같이 말한다.

“인간 대중 즉 프롤레타리아트에게는 이러한 이론적 표상이 존재하지 않기 때문에 해소될 필요도 없으며, 그리고 어쩌다 한 번이라도 이 대중이 예컨대 종교와 같은 이론적 표상들을 가진 적이 있었다고 하더라도, 이것들은 이미 오래 전에 환경에 의해서 해소되고 말았다.”(DI 40쪽/84쪽)

프롤레타리아트에게는 이러한 관념론적인 이론적 표상, 즉 허위 의식으로서 이데올로기가 존재하지 않는다는 것이다. 프롤레타리아트는 사회적 환경, 즉 물질적 조건 때문에 이와 같은 허위 의식을 갖지 않는다는 것이다. 그리고 때로는 프롤레타리아트도 이러한 허위 의식을 가질 수는 있지만 그러나 쉽게 여기에서 벗어날 수 있다는 것이다.

이 문제에 대해 스토이스로프는 다음과 같이 설명한다. 이데올로기는

계급, 계층, 집단들의 특수한 사회적 위치를 반영하고 있기 때문에 이데올로기들의 진리에 관한 문제가 나타나게 된다. 부르주아적 또는 때때 부르주아적 이데올로기는 필연적으로 사회적 현실들의 본질적인 관계들을 전도시키고 따라서 왜곡된 형태로 나타나는 반면에, 프롤레타리아 이데올로기는 그 성격상 참되고 과학적으로도 올바른 의식이다. 그런데 그러한 의식은 노동자 계급의 사회적 위치와 역사적 역할로부터 도출된 것이다(H. Steuëbloff, 『역사적 유물론』, 277쪽 참조).

마르크스와 엥겔스를 비롯한 마르크스주의자들은 대체로 이러한 문제를 해결하기 위해서 역사 철학적인 전제를 끌어들이고 있다. 인류의 역사는 자본주의에서 사회주의로 진보하며 따라서 사회주의 혁명의 주체가 될 진보적인 프롤레타리아트가 현실을 좀더 객관적으로 인식한다는 것이다. 이에 비해 지배 계급인 부르주아지는 기존 질서를 유지하여 자신의 이해 관계를 도모하기 위해서 사회적 분열과 모순을 은폐하면서 의도적으로 현실을 왜곡시키는 이데올로기를 만들어 낸다는 것이다. 그렇지만 역사의 진보라는 이러한 역사 철학적인 전제가 그 타당성을 확보하지 못한다면, 프롤레타리아 이데올로기의 진리성에 대한 주장도 정당성을 가질 수 없게 된다. 이렇게 되면 계급적 이해 관계에 따라 서로 다른 계급 의식이나 이데올로기가 그 진리성과는 무관하게 병렬적으로 존재하게 됨으로써 인식론적인 상대주의 입장에 빠지게 된다.

이와 관련하여 만하임은 『이데올로기와 유토피아』에서 어느 한 입장이나 계층에 뿌리를 내리지 않고 있는 ‘자유롭게 부유(浮遊)하는 인텔리겐차’(die freischwebende Intelligenz)를 내세워 이러한 상대주의에 빠지는 것을 극복하려고 시도하였다(K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 134-8쪽 참조). 인텔리겐차, 즉 지식인 계층은 교양을 바탕으로 정신적 유산을 창출하는 데 공동으로 참여함으로써 그 성원들 사이에 유대감이 형성되어 있으며, 또한 자신의 존립 근거에 대한 깊은 자성과 더불어 숙명적으로 전체를 위한 지적 관심을 대표하는 입장을 갖게 됨으로써 종합적 진리의 담지자가 될 수 있다는 것이다. 인텔리겐차는 물질적 이해 관계로부터 비교적 자유롭고 그리고 좀더 넓은 안목을 가질 수 있기 때문에 현실에 대한 객관적인 인식이 가능하며 그래서 진리와 허위를 구분할 수 있다

는 것이다. 그러나 만하임의 이러한 주장은 지식 사회학의 근본 입장과 일치하지 않는다는 점에서 문제가 있다. 지식 사회학은 지식의 존재 구속성을 주장함으로써 인식론적 상대주의를 내포하고 있는데, 이에 비해 이러한 인텔리겐차 이론은 진리에 대한 객관적 인식 가능성을 주장하고 있기 때문이다.

## IV. 소외

(독: Entfremdung / 영: alienation )

### 1. ‘소외’ 개념의 역사적 배경

‘소외’ 개념은 현대 사회의 문제점을 분석하고 비판하는 데 있어서 가장 많이 사용되고 있는 용어들 중의 하나이다. 현대 사회에서 발생하는 상품화나 기계화, 관료제 등에 따른 비인간화 현상을 비판하기 위해서 주로 사용되는 용어가 ‘소외’ 개념인 것이다. 이렇게 현대 사회의 병폐를 지적하기 위해서 사용되는 이러한 소외 개념을 정립하고 확산시키는 데 커다란 기여를 했던 사상가는 마르크스와 엥겔스였다. 마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에서 인간이 중심이 아니라 상품과 자본, 기계가 중심이 되어 생산 활동이 이루어지고 이로 인해 인간이 이러한 과정에 종속되어 주체성과 자율성을 상실하게 되는 문제점을 비판하기 위해서 소외 개념을 사용하였다.

‘소외’라는 뜻을 가진 독일어 ‘Entfremdung’과 영어 ‘alienation’라는 단어는 원래 라틴어 ‘alienatio’와 ‘alienare’에서 유래하였는데, ‘alienatio’는 ‘소외(疎外) 또는 타인에게 한 사물에 대한 소유권을 양도하는 외화(外化), 이반(離反)’이라는 의미를 갖고 있으며, ‘alienare’는 ‘양도하다, 소외시키다, 양분하다, 낯선 힘에 종속시키다, 타인에게 넘겨주다’라는 의미를 갖고 있다. 영국의 고전 경제학에서 ‘소외’(alienation) 개념은 ‘양도’라는 의미로, 즉 ‘어떤 대상이 그것을 생산한 자로부터 소원해지면서 타인의 것이 된다’는 의미로 사용되었다. 그리고 18세기의 자연법적 사회계약론에서는 ‘개인이 원래부터 지니고 있던 자유를 그와 대립하는 낯선 힘인 사회나 지배자에게 위탁, 양도하는 것’을 의미하였다.

헤겔은 『정신 현상학』 등의 저서에서 역사 과정 전체를 변증법적으로 기술하면서 소외 개념을 핵심적인 철학적 범주로 사용하였다. 헤겔은 역사를 절대 정신 또는 절대 이념의 자기 전개 과정으로 보았는데, 이때 이러한 정신이나 이념이 자연과 역사 속에서 대상화되는 과정을 소외라고 불렀다. 그리고 헤겔은 이러한 역사의 전개 과정에서 노동의 역할에 주목하면서, 인간은 자신의 본질적 힘을 발휘하는 자기 외화이자 소외의 과정



인 노동을 통해서 역사를 만들어 간다고 보았다(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 707쪽 참조).

마르크스는 『경철 수고』 등의 저서에서 소외 개념을 토대로 자본주의 사회에서의 노동 소외 및 인간 소외의 문제를 비판하였는데, 이러한 소외 개념은 헤겔로부터 영향을 받은 것이다. 그렇지만 루카치(G. Lukacs)가 언급하고 있듯이 마르크스와 엥겔스의 소외 개념은 헤겔의 소외 개념과 차이가 있다. 헤겔은 소외 문제를 세계 속에서 인간의 위치의 문제와 관련하여 중요하게 다루었음에도 불구하고, 소외(Entfremdung)를 외화(Entäußerung)라고 부르면서 대상화(Vergegenständlichung)와 동일한 의미로 사용하였다(G. Lukacs, 『역사와 계급 의식』, 29-31쪽 참조).

이에 비해 마르크스는 대상화와 소외 개념을 구분하였다. ‘대상화’란 인간이 노동과 같은 실천적 활동을 통해 자신의 힘을 외부로 표출하는 행위로서 인류의 사회적 삶에서 폐기될 수 없는 보편적인 삶의 활동이다. 따라서 대상화 개념은 불가피적인 개념으로서 인간의 보편적인 실천적 활동 전반에 적용된다. 이에 비해 ‘소외’는 이러한 실천적 활동이 인간의 본질적 모습을 왜곡시키고 종속시킬 때 발생한다. 즉 자본주의와 같은 특수한 사회적 상황에서는 대상화 활동이 소외라는 부정적 형태로 나타나는 것이다. 소외란 인간이 만든 생산물이 인간으로부터 분리되어 자립하면서 인간에게 낯선 존재, 대립적인 존재가 되고 나아가 인간을 억압하여 종속시키는 힘으로 작용함으로써 인간이 주체성과 자율성을 상실하게 되는 현상을 가리킨다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에 대한 구체적인 분석을 통해 이러한 소외가 발생한 원인을 밝히면서 이러한 소외를 지양하기 위해서는 자본주의 사회를 타파하고 공산주의 사회를 세워야 한다고 주장하였다.

루카치(G. Lukacs)는 『역사와 계급 의식』(1922년)에서 마르크스의 소외 이론을 바탕으로 인간 소외 문제를 현대 사회의 중심 문제로 부각시켰다. 루카치는 1967년에 다시 쓴 이 책의 서문에서 “소외 문제는 마르크스 이래 처음으로 이 저서에서 자본주의에 대한 혁명적 비판의 핵심 문제로 취급되었다”(G. Lukacs, 『역사와 계급 의식』, 27쪽)고 스스로 평가하였다. 이후에도 하이데거(M. Heidegger)는 『존재와 시간』(1927년)에서

인간 소외 문제를 중점적으로 다루었고, 사르트르(J. P. Sartre)도 이러한 인간 소외 문제를 다루면서 이와 관련된 논쟁을 불러일으켰다. 이러한 과정을 거치면서 인간 소외 문제는 현대 철학의 중심 문제로 자리잡게 되었는데 이에 대해 루카치는 다음과 같이 말하고 있다.

“인간 소외가 프롤레타리아 사상가든 부르주아 사상가든, 정치적·사회적으로 좌파적인 사상가이든 우파적인 사상가이든 모두에게 한결같이 우리가 살고 있는 이 시대의 핵심 문제로 인식되었고 인정되었다.”(G. Lukacs, 『역사와 계급 의식』, 28쪽)

이처럼 마르크스는 소외 개념을 이론적으로 정립하여 현대 사회의 문제점을 비판하는 핵심 범주로 만드는 데 결정적인 기여를 하였다. 이러한 소외 개념이 이론적으로 가장 풍부하게 다루어지고 있는 저작은 마르크스가 1844년에 쓴 『경철 수고』이다. 이 책은 초고의 형태로 보존되다가 1932년에 공식적으로 출판되었는데, 이 책의 출판으로 인해 소외 문제는 마르크스주의 진영 내부나 외부로부터 많은 주목을 받게 되었으며, 소외 개념과 이를 둘러싼 마르크스주의에 대한 해석 문제를 중심으로 많은 논쟁이 벌어지기도 하였다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 『경철 수고』 이후의 저작인 『독일 이데올로기』 등에서 포이에르바하의 인간학적 유물론 및 헤겔의 관념론을 본격적으로 비판하고 역사적 유물론을 체계화하기 시작하면서 자본주의를 비판하기 위해 소외 개념을 더 이상 핵심 개념으로 사용하지 않았으며 때로는 이 용어에 대해 부정적 태도를 보이면서 이 용어의 사용을 꺼려하기도 하였다. 그렇지만 마르크스가 소외라는 용어에 대해 부정적 태도를 보이고 있다고 해서 소외 문제 자체를 포기한 것은 아니다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』를 비롯한 후기 저작에서도 여전히 이러한 소외 개념이나 소외 문제의 틀이 적용될 수 있는 관점에서 자본주의 사회의 문제점을 비판하고 있다.

이러한 인간 소외 문제는 인간 본질 문제와 긴밀하게 연관되어 있다. 인간 소외는 인간이 자신의 본질적 모습이나 존재 방식을 상실한 상태에서 발생하기 때문에, 여기서는 인간의 본질이란 무엇인지가 중요한 문제가 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스도 인간 소외 문제를 다루면서 명시적

또는 암시적으로 인간의 본질이나 바람직한 인간의 모습에 대해서 언급하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 인간의 본질적 모습이나 특징을 인간의 자유롭고 의식적인 활동인 ‘노동’에서 찾고 있다. 노동이야말로 인간을 인간답게 만드는 본질적인 측면이라는 것이다. 물론 인간의 다른 특성이나 측면에 주목하여 인간을 다양하게 규정하거나 이해할 수도 있다. 인간의 이성적인 측면에 주목하여 인간을 ‘호모 사피엔스’(Homo Sapiens)로 볼 수도 있고, 인간의 언어 사용에 주목하여 ‘호모 로퀼스’(Homo Loquens)로 볼 수도 있으며, 인간의 유희적 측면에 주목하여 ‘호모 루덴스’(Homo Ludens)로 볼 수도 있다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 노동의 측면에 주목하여 인간을 ‘호모 파베르’(Homo Faber)의 관점에서 보고 있는 것이다. 그래서 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 하는 사회적 존재라는 의미에서 인간을 ‘유적 존재’(Gattungswesen)라고 부르고 있다.

이와 더불어 마르크스와 엥겔스는 이러한 인간의 보편적인 존재 방식뿐만 아니라 또한 사회적, 역사적 조건에 따라 서로 다르게 나타나는 인간의 특수한 존재 방식도 중시하였다. 그래서 인간을 ‘사회적 관계의 총체’(das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)라고 규정하면서 인간을 사회적 관계, 특히 생산 관계에 의해 조건지워지는 계급으로서 이해하려고 하였다.

여기서는 『독일 이데올로기』를 중심으로 하여 『경철 수고』 등 다른 저서들도 더불어 검토하면서 여기에 나타난 마르크스와 엥겔스의 소외 개념을 살펴볼 것이다. 그리고 이와 함께 인간 소외 문제와 긴밀하게 관련되어 있는 인간 본질의 문제에 대해서도 마르크스와 엥겔스가 어떤 관점을 갖고 있는지 살펴볼 것이다.

## 2. 마르크스와 엥겔스의 인간관

마르크스와 엥겔스가 인간의 본질에 대해 어떻게 이해하고 있는지를 알기 위해서는 ‘유적 존재’와 ‘사회적 관계의 총체’라는 두 개념에 주목해야 한다. 마르크스는 『경철 수고』에서 인간을 ‘유적 존재’라고 규정하면서 인간을 다른 동물들로부터 구분시켜주는 보편적인 특성이 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 한다는 점에 있다고 보았다. 다른 한편으로 마르크스는

「포이에르바하에 대한 테제」에서 인간을 ‘사회적 관계의 총체’라고 규정하면서 사회적, 역사적 조건에 따라 서로 다른 인간의 존재 방식, 특히 계급에 따라 상이한 인간의 존재 방식을 이해하려고 하였다. 여기서는 이러한 두 개념의 의미를 중심으로 『독일 이데올로기』에 나타난 마르크스와 엥겔스의 인간관을 검토해 보도록 하겠다.

### 1) ‘유적 존재’로서 인간: 노동하는 존재로서 인간

마르크스는 『경철 수고』에서 ‘생산물로부터 소외’와 ‘생산과정으로부터 소외’라는 소외된 노동의 제1, 제2 규정으로부터 ‘유적 존재로부터의 소외’라는 제3의 규정을 이끌어내면서 인간 본질과 관련하여 “인간은 유적 존재(Gattungswesen)이다”(ÖPM 516쪽)라고 규정한다. 여기서 마르크스는 자본주의 사회에서 소유욕과 경쟁에 사로잡혀 사적 이익을 추구하는 개별적 인간이 아니라, 유(Gattung)로서의 인간 즉 유적 존재로서 인간 종족 전체의 특성을 지닌 보편적 인간을 논의의 대상으로 삼고 있다.

‘유적 존재’(Gattungswesen)라는 용어는 원래 슈트라우스(D. F. Strauß)에 의해 대중화된 개념으로서 인간들은 아주 다양하고 상이한 성질을 지니고 있기 때문에 그들은 더불어 있을 때 비로서 완전한 인간을 형성할 수 있다는 의미를 갖고 있다. 포이에르바하도 『기독교의 본질』 등에서 ‘유’(Gattung)라는 용어를 사용했지만 그러나 그 이후에는 ‘공동체’라는 용어로 대체하였다(D. McLellan, 『청년 헤겔 운동』, 129-130쪽 참조). 이처럼 이 용어에는 사회적 존재로서 인간이 갖고 있는 ‘사회성’ 또는 ‘공동체성’이라는 특성이 함축되어 있다.

마르크스도 이러한 포이에르바하의 인간학적 유물론의 영향을 받아서 『경철 수고』와 같은 초기 저작에서는 ‘유적 존재’라는 용어를 사용하게 되었다. 그러나 마르크스는 ‘유적 존재’ 개념에서 ‘사회성’이라는 특성과 함께 ‘자유롭고 의식적인 활동’ 즉 노동의 특성도 강조하는 등 그 구체적 내용에서는 포이에르바하와 차이점을 보이고 있다. 마르크스는 유적 존재로서의 인간의 본질에 대해 다음과 같이 말한다.

“종의 전체적 성격 즉 종의 유적 성격은 삶의 활동이며, 자유로운 의식

적 활동(die freie bewußte Tätigkeit)은 인간의 유적 성격이다.”(ÖPM 516쪽)

마르크스는 사회적 존재로서 인간의 본질을 ‘자유로운 의식적 활동’에서 찾고 있는 것이다. 마르크스는 동물과의 비교를 통해서 이러한 인간의 본질을 설명한다. 동물은 직접적인 신체적 욕구를 충족시키기 위해 생산하지만 인간은 이러한 신체적 욕구에서 벗어나서 자유롭게 생산한다. 동물은 자기 종의 수준과 욕구에 따라서 생산하지만, 인간은 사물 각각의 종의 수준에 따라 생산하는 방법을 알고 있으며 또한 미학적으로 생산한다. 자연은 동물에게 단지 신체적 욕구를 충족시키기 위한 대상에 불과하지만, 인간에게는 학문적 대상이자 예술적 대상이 되기도 한다. 그래서 마르크스는 다음과 같이 말한다.

“인간 및 동물에 있어서 유적 생활(Gattungsleben)은, 실제로 인간(및 동물)이 비유기적인 자연에서 생계를 유지하며, 인간이 동물보다 좀더 보편적이며(universell), 인간이 살아가는 비유기적인 자연의 영역이 동물보다 좀더 보편적이라는 데에 있다.”(ÖPM 515쪽)

동물이 직접적인 신체적 욕구에 사로잡혀서 본능적인 생산 활동을 하기 때문에 ‘일면적’이라면, 인간은 여기서 벗어나서 다양한 사물을 대상으로 삼고 있기 때문에 좀더 ‘보편적’이다. 그래서 인간은 자유로운 존재인 것이다. 그리고 동물은 자신의 생명 활동과 직접적으로 통합되어 있지만, 인간은 자신의 삶의 활동을 자신의 의지와 의식의 대상으로 삼는다.

“인간은 바로 대상 세계의 가공을 통해서 비로소 자기 자신이 유적 존재임을 현실적으로 입증한다. [...] 노동의 대상은 인간의 유적 삶의 대상화이다.”(ÖPM 517쪽)

인간은 창조적 노동을 통해서 자신의 삶을 대상화시키고, 또 이러한 대상화된 세계에서 자기를 직관하고 자신의 모습을 인식한다. 그래서 인간은 자기를 대상화하여 인식할 수 있는 의식적인 존재인 것이다. 이처럼 ‘유적 존재’로서 인간이란, 사회 속에서 자유롭게 의식적인 활동인 노동을

하는 인간을 의미한다. 인간은 노동을 통해서 자신의 본질을 실현하고, 이러한 노동을 통해서 생산된 대상 속에서 자기를 의식하고 확인한다. 따라서 노동은 단지 생계의 수단이 아니라, 인간의 유적 본질을 실현하고 그것을 확인하는 장인 것이다.

마르크스는 『경철 수고』 이후의 저작에서 포이에르바하의 인간학적 유물론 및 헤겔의 관념론의 영향으로부터 벗어나서 역사적 유물론의 관점을 체계화하기 시작한다. 이 과정에서 마르크스는 ‘유적 존재’, ‘유적 본질의 회복’, ‘인간 본질’, ‘소외’ 등의 용어를 『경철 수고』에서처럼 핵심 개념으로 자주 사용하지 않았으며 때로는 이 용어에 대해 비판적 태도를 보이면서 이 용어의 사용을 꺼려하기도 하였다. 예를 들면 『독일 이데올로기』에서 “철학자들에게 이해하기 쉬운 표현으로 이러한 ‘소외’는”(DI 34쪽/76쪽) “사변적이고 관념적으로 즉 환상적으로 ‘유의 자기 산출’로서 이해될 수 있고”(DI 37쪽/80쪽)라고 말한다. 여기서 철학자란 마르크스가 비판하고 있는 독일 관념론자를 가리킨다. 이것은 마르크스와 엥겔스가 보편적이고 추상적인 ‘인간 본질’이나 ‘유적 존재’라는 개념보다는 역사적 유물론의 관점에서 구체적이고 역사적인 인간, 특히 ‘계급’의 구성원으로서 인간 개념을 강조한 것과 관련이 깊다.

이처럼 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 ‘유적 존재’나 ‘인간 본질’과 같은 개념의 사용을 꺼려했지만, 그렇다고 ‘유적 존재’에 포함된 인간 본질에 대한 관점을 버렸다고 볼 수는 없다. 『독일 이데올로기』나 이후의 저작들에서도 인간에 대한 이러한 관점은 지속적으로 이어지고 있다.

“인간은 의식에 의해서, 종교에 의해서, 그밖에 사람의 의욕하는 것에 의해서 동물과 구별될 수 있다. 인간은 자신의 생계 수단(Lebensmittel)을 생산하기 시작하면서부터 자신을 동물과 구별하기 시작한다.”(DI 21쪽/58쪽)

인간과 동물의 차이점은 여러 가지가 있지만 그 중에서도 가장 중요한 점은 생계를 위해 생산 활동을 한다는 것이다. 인간은 이성적인 사고를 하거나 또는 종교를 갖고 있다는 점에서도 동물과는 차이가 있지만 그러나

이러한 차이점들을 낳은 근본적 계기는 바로 인간의 생산적 활동인 노동이라는 것이다. 따라서 여기에는 인간을 ‘유적 존재’로서, 즉 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 하는 존재로서 보는 관점이 나타나 있다.

마르크스와 엥겔스는 포이에르바하의 인간학적 또는 직관적 유물론을 실천적 활동성과 역사성의 결여라는 두 가지 측면에서 다음과 같이 비판하고 있는데, 여기에도 이러한 인간관이 반영되어 있다.

“물론 포이에르바하는 인간도 역시 ‘감성적 대상’(sinnlicher Gegenstand)이라는 것을 통찰하고 있다는 점에서는 ‘순수한’ 유물론자보다는 훨씬 탁월하다. 하지만 그가 인간을 ‘감성적 활동’(sinnliche Tätigkeit)으로서가 아니라 단지 ‘감성적 대상’으로서만 파악하고 있다는 점은 차치하고서라도, 여기서도 역시 이론에 머물러서 인간을 그에게 주어진 사회적 연관 속에서, 또 현재의 모습대로 만들어낸 눈앞의 생활 조건 속에서 파악하지 않았기 때문에, 그는 결코 현실적으로 실존하고 활동하는 인간에 도달하지 못하고 ‘인간’이라는 추상물에 머물러서 ‘현실적, 개별적, 육체적’ 인간을 다만 감각 속에서 인정하는 데 그쳤다. 다시 말해서 그는 ‘인간에 대한 인간의’ ‘인간적 관계’에 대해서는 연애와 우정, 그것도 관념화된 형태로서의 그것만 알고 있었다.”(DI 44-5쪽 / 89-90쪽)

포이에르바하는 종교의 본성을 설명하면서 개체가 아니라 유(Gattung)로서 보편적인 인간 본성이 신적 본성과 동일하다고 말한다. 인간은 개별자로 존재할 때는 유한한 존재이지만 유로서 사회 속에 존재할 때는 무한자라는 것이다. 포이에르바하는 사회성을 인간의 유적 속성으로 보면서 인간을 사회적 존재로 이해하고 있는 것이다. 그리고 포이에르바하는 감각적인 사랑을 유적 존재의 본질적인 특성으로 보고 있다. 따라서 포이에르바하에서 유적 존재로서 인간은 ‘감각적 존재’이자 ‘사회적 존재’이다.

그런데 마르크스와 엥겔스는 이러한 포이에르바하의 ‘유적 존재’ 개념에 대해 위와 같이 두 가지 측면에서 비판하고 있다. 첫째, 포이에르바하가 인간을 ‘감성적 대상’으로서만 파악하고 ‘감성적 활동’으로 파악하고 있지 않다. 인간을 감성적 활동으로서, 즉 자유롭고 의식적인 활동으로서 노동을 하는 존재로서 파악하고 있지 못하다는 것이다. 둘째, 비록 포이에르바하가 인간을 ‘유’로서, 즉 사회성을 가진 존재로서 파악하고 있지만 그러

나 이러한 ‘유’는 “다수의 개인을 순전히 자연적으로 결합하는 내적인 무언의 보편성(*Thesen* 6쪽)”에 머무르고 있다. 즉 인간을 ‘사회적 관계의 총체’로서 즉 일정한 생산 관계나 사회적 조건 속에서 계급적 이해 관계를 담지하고 있는 자로서 인식하고 있지 못하다는 것이다.

이러한 첫 번째 비판에서 알 수 있듯이, 마르크스와 엥겔스는 ‘유적 존재’ 개념에서 핵심이 되었던 측면, 즉 ‘사회성’(공동체성)을 지닌 사회적 존재로서 ‘자유롭고 의식적인 실천적 활동’(노동)을 하는 측면을 여전히 강조하고 있다. 이러한 관점은 인간 소외가 지양된 공산주의 사회를 설명하는 부분에서도 찾아볼 수 있다.

“이 단계에서야(프롤레타리아트 혁명을 통해서) 비로소 자아 실현은 물질적 생활과 일치하는데, 이는 개인이 총체적 개인으로 발전하는 것과 모든 자연 발생적인 것으로부터 탈피하는 것에 상응한다. 그리고 그때서야 노동이 자아 실현으로 전환되고, 이제까지 제한되었던 교류가 개인들 사이의 교류로 전환된다. 단결한 개인들에 의한 총체적 생산력의 전유와 함께 사적 소유는 종말을 고한다.”(DI 68쪽 / 121쪽)

프롤레타리아트 혁명을 통해서 공산주의 사회가 건설되면, 물질적 생산 활동 즉 노동은 자유로운 활동이 되며 이를 통해 개인은 전면적인 자기 발전과 자아 실현을 할 수 있다는 것이다. 기존의 자본주의적 생산 관계에서는 사적 소유로 인해서 대부분의 노동자들이 자신의 생산력을 전유할 수 없었지만, 공산주의 사회에서는 공동체적 소유로 인해서 노동자들이 생산력을 전유할 수 있기 때문이다. 자본주의 사회에서는 노동 소외로 인해서 노동이 자아 실현의 계기가 되지 못하였지만, 이러한 노동 소외가 극복된 공산주의 사회에서는 노동이 자아 실현의 계기가 된다.

“개인은 (타인과의) 공동 관계에서 비로소 그의 자질을 다방면으로 발전시킬 수 있는 수단을 갖게 된다. 그리고 공동 관계 속에서 비로소 인격적 자유가 가능해진다.”(DI 74쪽 / 128-9쪽)

공산주의 사회는 계급적인 억압이나 착취가 없는 공동체이기 때문에 개인은 이러한 사회 속에서 ‘인격적 자유’를 누리면서 자신의 자질을 전면적



으로 발휘할 수 있다. 즉 자유로운 노동을 통해서 인간의 본질을 실현할 수 있다. 그래서 마르크스는 「고타 강령 비판」(1875년)에서 공산주의 사회에서는 “노동이 생활을 위한 수단일 뿐만 아니라 또한 그 자체가 삶의 제 1차적 욕구가 되고” 그리고 “개인들의 전면적 발전”(Gothaer 21쪽) 이루어진다고 하였던 것이다. 마르크스는 『자본론』에서도 함묵적 활동으로서 노동을 인간의 본질적 측면으로 강조하였다.

“가장 서투른 건축가를 가장 훌륭한 꿀벌보다 더 뛰어나게 만드는 것은 그가 집을 짓기 전에 그것을 머리 속에 그려본다 점이다.”(Kapital I 193 쪽)

이처럼 마르크스와 엥겔스는 『경철 수고』를 비롯하여 『독일 이데올로기』, 『자본론』 등 여러 저작에서 인간을 ‘유적 존재’의 관점에서 보고 있다. 즉 인간의 본질적 측면을 노동으로 간주하면서, 인간이 자아를 실현하거나 또는 자신의 본질적인 모습을 유지하기 위해서는 자유롭고 의식적인 활동인 노동이 요구된다고 주장하고 있다.

## 2) ‘사회적 관계의 총체’로서 인간: 역사적, 계급적 존재로서 인간

마르크스의 「포이에르바하에 대한 테제」(1845년)는 『독일 이데올로기』와 거의 같은 시기에 쓰여진 저술로서 『독일 이데올로기』와 이론적으로 연장선 속에 있는데, 엥겔스는 『포이에르바하와 독일 고전 철학의 종말』에서 이 저술에 대해 “새로운 세계관의 천재적인 맹아를 내포한 최초의 문헌”(FA 264쪽)이라고 매우 중요하게 평가하였다. 마르크스는 이 저술에서 낡은 유물론, 특히 포이에르바하의 인간학적 유물론이 실천적 활동성을 결여하고 있을 뿐만 아니라 또한 구체적인 역사성을 결여하고 있다고 비판하면서 6번째 테제에서 다음과 같이 말한다.

“포이에르바하는 종교의 본질을 인간의 본질로 해소시킨다. 그러나 인간의 본질은 개별적인 인간에 내재하는 추상물(Abstraktum)이 아니다. 현실적으로 인간의 본질은 사회적 관계의 총체(das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)이다.”(Thesen 6쪽)

마르크스는 여기서 인간의 본질을 ‘사회적 관계의 총체’로서 규정하고 있는데, 이것의 의미는 다른 테제들의 의미와 더불어 고찰할 때 좀더 잘 드러난다. 마르크스는 포이에르바하가 역사 과정을 도외시키고, 종교적 심성을 그 자체로서 고정시켰으며, 추상적인 즉 고립된 인간 개인을 전제하고 있다고 비판한다. 즉 포이에르바하가 종교적 심성과 구체적 역사 과정 사이의 연관성을 제대로 파악하지 못했다는 것이다. 마르크스가 7번째 테제에서 지적하고 있는 것처럼 종교적 심성 자체는 바로 ‘사회적 산물’(ein gesellschaftliches Produkt)이다. 종교적 심성은 인간의 고유한 심성에서 기인한 것이 아니라 사회적 조건들 때문에 발생한다. 그래서 마르크스는 4번째 테제에서 종교적 세계가 세속적 기초에서 발생하기 때문에, 종교적 세계를 폐기하기 위해서는 세속적 기초의 모순을 제거하기 위한 혁명적 실천이 필요하다고 주장한 것이다. 또한 마르크스는 포이에르바하가 역사와 사회로부터 인간을 추상화하여 고립적으로 파악하였기 때문에 인간을 단지 ‘유’(Gattung)로서, 즉 개인을 자연적으로 결합하는 보편성으로서만 이해하고 있다고 비판한다. 7번째 테제의 주장처럼 포이에르바하가 분석하는 추상적 개인도 ‘일정한 사회 형태’(eine bestimmte Gesellschaftsform)에 속해 있다는 것이다.

이처럼 마르크스는 종교적 심성도 인간의 삶을 규정하고 있는 일정한 사회 형태나 사회 관계에서 발생한 것이지, 인간이 갖고 있는 고유한 선천적 본성에서 기인한 것은 아니라고 보고 있다. 이러한 종교적 심성에서 볼 수 있듯이 인간의 본질은 고정 불변하는 선천적인 것이 아니라, 구체적이고 역사적인 사회적 관계에 따라 변화한다. 따라서 ‘사회적 관계의 총체’로서 인간이란, 인간의 본질이 구체적이고 역사적인 사회적 관계에 의해서 조건지워지고 규정된다는 것을 의미한다.

이러한 인간에 대한 관점은 『독일 이데올로기』에도 그대로 이어지고 있다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 물질적인 사회 관계의 총체가 인간의 삶을 규정한다고 보면서, 구체적이고 현실적인 인간의 삶을 파악할 것을 강조한다. 그들은 청년헤겔학파의 이론이 현실성이 결여된 추상적인 인간에서 출발하고 있다고 비판하면서, 이에 비해 역사적 유물론은 현실적으로 활동하는 구체적인 인간을 이론의 출발점으로 삼고

있다고 말한다.

“이러한 고찰 방식이 무전제적인 것은 아니다. 그것은 현실의 전제에서 출발하여 잠시도 그것을 버리지 않는다. 그 전제들은 어떤 환상적으로 완결되고 고정화된 인간이 아니라, 특정한 조건 아래에서 현실적이고 경험적으로 관찰될 수 있는 발전 과정 상의 인간이다. 이러한 활동적인 생활 과정이 드러나기만 하면, 역사는 추상적인 경험론자에게 나타나는 것과는 달리 죽은 사실의 집적이기를 멈추고, 또한 관념론자에게 나타나는 것과 같은 상상된 주체의 상상된 행위도 아니게 된다.”(DI 27쪽 / 66쪽)

유물론적 역사관은 인간의 고정된 본성을 전제하고서 이것을 토대로 역사를 서술하는 것이 아니라, 특정한 물질적 조건의 영향을 받고 있는 변화하고 발전하는 인간을 전제로 삼고 있다. 따라서 역사는 관념론적 견해처럼 인위적으로 고안해 낸 추상적인 주체를 전제로 삼는 것이 아니며, 또한 경험론적 관점처럼 단순하게 사실만을 집적한 것도 아니다. 역사 서술은 현실적으로 경험 가능한 사실에서 출발을 하되, 그것은 고정된 죽은 사실이 아니라 변화하고 발전하는 실천적 인간을 출발점으로 삼는다. 따라서 여기서는 현실적이고 구체적인 역사적 조건이나 사회적 관계 속에서 인간을 파악하는 것이 중요하다. 이와 관련하여 마르크스와 엥겔스는 인간의 본질에 대해서 다음과 같이 말한다.

“인간이 자신의 생계 수단을 생산하는 방식은 무엇보다도 그 앞에 주어지고 또한 재생산해야 하는 생계 수단의 성질에 달려 있다. 이러한 생산 양식은 단순하게 개인들의 육체적 생존의 재생산이라는 측면에서만 고찰되어서는 안 된다. 오히려 그것[생산 양식]은 이러한 개인들의 일정한 활동 방식이고, 자신의 삶을 표현하는 일정한 방법이며, 일정한 생활 양식인 것이다. 개인들은 자신의 삶을 표현하는 방식대로 존재한다. 따라서 그들이 어떤 존재인가 하는 것은 그들의 생산, 다시 말해서 그들이 무엇을 생산하는가, 그리고 어떻게 생산하는가와 일치한다. 그러므로 개인이 어떤 존재인가 하는 것은 자신의 생산의 물질적 조건에 달려 있다.”(DI 21쪽 / 59쪽)

생산 양식이란 인간이 생존을 위하여 자신의 생계 수단을 생산하는 방

식이며, 이것의 구체적인 형태는 그 사회의 생산력이나 생산 관계와 같은 물질적 생산 활동의 조건들에 좌우된다. 그런데 이러한 생산 양식은 개인의 생존을 위해서도 중요하지만 또한 개인의 ‘활동 방식’이자 ‘삶을 표현하는 방식’이라는 점에서도 중요하다. 즉 생산적 활동인 노동은 개인이 자신의 ‘유적 본질’을 드러내면서 자아를 실현하는 계기가 된다는 점에서 중요하다. 그렇지만 각 개인이 무엇을 어떻게 생산하는가는 자신이 속한 사회적, 물질적 조건에 따라 상이하게 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “개인이 어떤 존재인가 하는 것은 자신의 생산의 물질적 조건에 달려 있다”고 말한 것이다. 개인의 삶의 방식이나 특성은 생산 양식과 같은 일정한 물질적 생산 조건에 의해서 규정된다는 점에서 ‘사회적 관계의 총체’인 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이렇게 개인의 본질적 특성이나 삶의 방식을 규정하는 이러한 물질적 생산 조건이 역사적으로 형성된 것이며 개인들이 자의적으로 선택하거나 변경할 수는 없다고 본다. 인간은 역사적으로 주어진 일정한 물질적 조건의 제약을 받으면서 생산 활동을 하게 된다.

“역사의 각 단계는 그 선조로부터 각 세대가 물려받은 물질적 성과, 생산력의 총합, 자연에 대한 그리고 각 개인들 상호간의 역사적으로 창조된 관계를 포함하고 있다는 것을 보여준다. 다시 말해서 일군의 생산력, 자본, 환경이 존재하고, 이것들이 한편으로는 새로운 세대에 의해 개조되지만, 다른 한편으로 새로운 세대에 대해 그 특유의 생활 조건을 규정하며, 그 세대에 일정한 발전 및 하나의 특수한 성격을 부여한다. 그러므로 이것은 인간이 환경을 만드는 것과 마찬가지로 환경이 인간을 만든다는 사실도 보여준다.”(DI 38쪽 / 81쪽)

인간이 노동과 같은 실천적 활동을 통해서 환경을 만들듯이, 환경도 인간의 삶에 일정한 제약을 가함으로써 인간을 만든다는 것이다. 인간은 실천적 활동을 통해서 스스로 역사를 창조하지만 그렇다고 자의적으로 선택한 조건이나 환경에서 역사를 만드는 것은 아니다. 인간은 역사적으로 형성되어 전래된 물질적 조건이나 환경 속에서 역사를 만든다. 그리고 이러한 물질적 조건이나 사회적 관계가 인간을 만든다는 것은, 인간의 행동 양식뿐만 아니라 인간의 의식도 이러한 조건으로부터 규정을 받는다는 것이다.

“그것들[의식의 형태들]은 아무런 역사도 갖지 않고, 아무런 발전도 갖지 않으며, 오히려 자기의 물질적 생산과 물질적 교류를 발전시키는 인간이 자기의 현실과 함께 자기의 사고와 그 사고의 산물을 변화시킨다. 의식이 삶을 규정하는 것이 아니라 삶이 의식을 규정한다.”(DI 26-7쪽 / 66쪽)

도덕, 종교, 형이상학, 이데올로기와 같은 인간 의식의 모든 형태들은 그 자체의 역사를 갖고 있는 자립적인 것이 아니라, 경험적으로 확인할 수 있는 물질적인 것과 연관되어서 발생한 것이다. 즉 의식은 그 기원이나 내용에서 물질적인 것과 연관되어 있다. 의식이 삶을 규정하는 것이 아니라, 물질적 삶이 인간의 의식을 규정한다. 의식은 ‘의식된 존재’(das bewußte Sein)인 것이다. 이처럼 인간의 의식이나 사상은 일정한 사회적, 역사적 조건의 산물이기 때문에, 이러한 사회적, 역사적 조건이 변화하면 인간의 의식도 변화한다. 인간은 일정한 사회관계, 특히 물질적 생산을 하는 데 있어서 인간과 인간이 맺는 ‘생산 관계’에 의해 규정된 삶의 방식과 이에 상응하는 사회적 의식을 갖게 된다. 마르크스가 『정치 경제학 비판』의 서문에서 개괄적 형태로 정식화하고 있듯이, 인간은 생산 과정에서 불가피하게 자기의 의지와 독립된 일정한 생산 관계(Produktionsverhältnisse)에 들어가게 되며, 이러한 생산 관계의 총체로서 생산 양식(Produktionsweise)이 삶의 방식과 사회적 의식을 포함하여 사회적, 정치적, 정신적 생활 과정 전반을 조건지우고 규정하게 된다(KPÖ 8-9쪽 참조).

시대에 따라 물질적 생산 조건 및 사회 관계가 변화하면 이에 따라 인간은 다양한 삶의 방식과 의식을 갖게 될 뿐만 아니라, 동일한 시대의 한 사회에서도 개별 인간들은 사회 관계, 특히 생산 수단의 소유를 둘러싼 생산 관계에서 차지하는 위치에 따라 서로 다른 삶의 방식과 의식을 갖게 된다. 즉 계급에 따라 서로 다른 삶의 방식이나 계급 의식을 갖게 된다.

“계급은 개인들로부터 독립해 있고, 그 결과 개인들은 자신들의 생활 조건을 미리 예정된 것으로 생각하며, 계급에 의하여 자기들의 생활상의 지위 그리고 그에 따른 인격적 발전이 지정되는 것으로 받아들임으로써 계급에 포섭된다.”(DI 54쪽 / 102쪽)

개인이 어떤 계급에 속하는가는 개인의 선택이나 의지에 의해서 결정되는 것이 아니라 이로부터 독립되어 있으며, 이것은 개인의 물질적 생활 조건이나 생산 관계에서의 지위 등에 의해서 결정되고 이에 따라 그 개인의 인격적인 측면도 결정된다. 즉 개인의 본질적 측면이나 특성은 사회 관계, 특히 생산 관계에 의해 조건지워지는 계급에 의해서 규정된다. 이렇게 인간을 계급적 존재로서 이해하는 관점은 마르크스의 『자본론』에도 잘 나타나 있다.

“여기서 개인들이 문제로 되는 것은 오직 그들이 경제적 범주의 체현, 즉 일정한 계급 관계와 이해 관계의 담지자(Träger)인 한에서 그렇다.”(*Kapital I* 16쪽)

개인들은 사회적 삶의 과정에서 계급적 이해 관계에 따라 사고하고 행동하게 된다. 더 많은 이윤과 더 많은 임금이라는 경제적 이해 관계가 자본가와 노동자의 사고와 행동을 규정하게 된다. 그래서 마르크스는 자본가를 가리켜서 “자본가로서 그는 단지 인격화된 자본이다. 그의 영혼은 자본의 영혼이다.”(*Kapital I* 247쪽)라고 말했다. 자본가는 자신의 자의적 선택에 따라 행동하는 것이 아니라 자본과 시장의 논리에 따라 행동하게 되며 따라서 이러한 물질적 조건이 그의 사고 방식이나 행동 방식을 규정하게 된다. 이처럼 ‘사회적 관계의 총체’로서 인간은 사회 관계, 특히 생산 관계와 같은 물질적 조건에 의해서 규정된 인간이며, 따라서 계급 사회에서는 계급으로서 인간을 의미한다.

### 3) 인간에 대한 두 가지 규정의 상호 관계

지금까지 살펴보았듯이 마르크스와 엥겔스는 ‘유적 존재’로서 인간과 ‘사회적 관계의 총체’로서 인간이라는 두 가지 규정을 통해 인간의 본질을 이해하고 있다. 그런데 이러한 두 가지 규정은 서로 대립하거나 배제하는 관계에 있지 않다. 인간에 대한 ‘유적 존재’라는 규정이 동물과 같은 다른 존재로부터 인간 일반을 구분해 주는 보편적인 질적 규정이라면, 인간에 대한 ‘사회적 관계의 총체’라는 규정은 구체적이고 역사적인 인간, 특히 계급적 존재로서의 인간을 이해하기 위한 규정이기 때문이다. 이러한 문

제와 관련하여 마르크스는 『자본론』에서 벤담을 비롯한 공리주의를 비판하면서 다음과 같이 말한다.

“ [...] 우리가 모든 인간 행위, 운동, 관계 등을 유용성의 원리에 의해서 평가하려면, 먼저 보편적인 인간 본성(die menschliche Natur)이, 다음으로 각각의 시기에 역사적으로 변형되는 인간 본성이 중요하다.”(*Kapital* I 637쪽)

여기서 볼 수 있듯이 마르크스는 (1) 인간의 보편적인 본성과 함께 (2) 역사적으로 변화하는 인간의 본성에 대해서도 언급하고 있다. 이와 관련하여 뮈슬리프첸코(A. Myslivchenko)도 이 명제에서 다음과 같은 주장을 이끌어 낸다. 첫째, 마르크스는 인간의 본성 ‘일반’(즉 인간의 유적 본질)이 존재한다는 점을 인정했으며, 둘째로 마르크스가 인간의 본성 ‘일반’의 구체적 역사적인 형태, 즉 그것의 변화해가고 있는 내용(즉 인간의 현존)을 연구하는 것이 필요하다고 생각했다(A. Myslivchenko, 『철학적 인식의 대상으로서 인간』, 72쪽 참조). 코솔라포프(R. I. Kosolapov)도 인간의 본질은 의심할 여지없이 발전의 과정을 겪지만, 그러나 이 사실이 역사의 과정에서 인간이 질적인 규정성을 유지하는 것을 막지는 않는다고 주장한다(R. I. Kosolapov, “Stimuli to Work and the Essence of man”, 79쪽 참조).

따라서 인간에 대한 ‘유적 존재’라는 규정과 ‘사회적 관계의 총체’라는 규정은 인간 본질의 다른 측면을 파악하기 위한 규정이므로 서로 대립적인 것이 아니라 양립 가능한 것이다. 인간은 다른 동물들과는 구분되게 사회 속에서 자유롭게 의식적인 활동인 노동을 함으로써 자신의 본질을 실현하는 ‘유적 존재’이기도 하지만, 다른 한편으로는 동시에 이러한 노동이나 삶의 방식이 특정한 역사적, 사회적 조건 특히 물질적 생산 관계와 같은 계급적 조건에 의해 규정된다는 점에서 ‘사회적 관계의 총체’이기도 하다. 인간은 보편적인 삶의 방식으로 노동하는 존재이기도 하지만, 동시에 일정한 역사적, 사회적 조건 속에서 계급적 행위와 같은 특수한 삶의 방식을 영위하고 있는 존재이기도 하다.

### 3. 마르크스와 엥겔스의 소외론

마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회가 인간 소외를 불러일으킨다고 비판한다. 사적 소유와 분업, 계급적 사회 관계에 의해 특징지워지는 자본주의적 생산 방식은 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 왜곡시키고 파편화시킴으로써 ‘유적 존재’로서 인간의 본질을 실현하는 것을 가로막는다. 그리고 이러한 과정에서 인간의 생산물이 인간으로부터 분리되어 외적인 낯선 힘이 되어 인간에게 대립함으로써 오히려 인간을 지배하고 종속시키는 현상을 낳는다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 현상을 가리켜서 ‘소외’(Entfremdung)라고 부르면서 이러한 문제가 발생하는 원인을 규명하고 있다.

마르크스는 『경철 수고』에서 이러한 자본주의 사회에서의 소외 문제를 핵심적인 철학적 주제로 부각시키고 있는데, 여기서는 주로 자본주의적인 사적 소유와 이로 인한 노동 소외의 문제를 중점적으로 다루고 있다. 마르크스와 엥겔스는 헤겔의 관념론과 포이에르바하의 인간학적 유물론의 영향으로부터 벗어나서 역사적 유물론을 정립하기 시작한 『독일 이데올로기』에서는 ‘소외’라는 용어의 사용을 꺼려하면서 이 개념을 핵심 용어로 사용하고 있지는 않다. 그렇다고 여기서 소외 개념이나 소외 문제의 틀이 폐기된 것은 아니라 계속 유지되고 있으며, 소외의 원인과 관련해서도 사적 소유의 문제뿐만 아니라 나아가 분업의 문제도 중요하게 다루어지고 있다.

여기서는 『독일 이데올로기』와 더불어 『경철 수고』를 비롯한 다른 저서들도 검토하면서, 소외의 주요 원인이 되고 있는 ‘사적 소유’와 ‘분업’의 문제를 중심으로 소외 개념에 대해 살펴보도록 하겠다.

#### 1) 사적 소유로 인한 소외

마르크스는 『경철 수고』에서 자본주의적인 사적 소유와 이로 인한 ‘소외된 노동’ 때문에 인간 소외가 발생한다고 하면서 네 가지 형태의 소외를 지적한다.

##### (1) 노동 생산물로부터의 소외



노동 생산물은 노동이 대상화된 것인데, 자본주의 사회에서는 자본가에 의한 사적 소유로 인해서 노동자는 그 대상을 전유하지 못하고 상실하게 되며 이로 인해 ‘노동 생산물로부터 소외’가 발생한다는 것이다.

“이러한 사실은 결국 노동이 생산하는 대상, 곧 노동의 생산물이 낯선 존재로서, 생산자와 무관한 힘으로서 노동과 맞선다는 것을 나타낼 뿐이다. 노동의 생산물은 하나의 대상 속에 고정되고 객관화한 노동이다. 즉 그것은 노동의 대상화(Vergegenständlichung)이다. 노동의 현실화는 노동의 대상화이다. 국민 경제학적 상황에서는 이러한 노동의 현실화가 노동자의 탈현실화로, 대상화가 대상의 상실과 노예성으로, 획득이 소외(Entfremdung) 곧 외화(Entäußerung)로서 나타난다.”(ÖPM 511-2쪽)

자본주의 사회에서는 생산 수단의 사적 소유로 인해서 생산 수단을 소유하지 못한 노동자는 자본가에게 고용되어 임금을 받고 일을 하게 된다. 노동자는 자신이 노동을 통해 산출한 생산물 중에서 일부만을 임금 형태로 가져가고 나머지 부분은 상실하게 된다. 이에 비해 자본가는 노동자를 고용하여 이윤을 남김으로써 많은 부를 축적하게 된다. 그래서 노동자는 자본가의 거대한 부 앞에서 힘을 상실하게 되면서 점점 더 왜소해진다. 노동자가 생산한 생산물이 이렇게 낯선 존재로 자립화하여 대립하면서 오히려 노동자를 억압하고 종속시키는 소외가 발생한다. 이것이 ‘노동 생산물로부터의 소외’이다.

## (2) 생산 과정으로부터의 소외

마르크스는 이러한 소외가 ‘생산 과정으로부터의 소외’에서 기인한다고 보면서 이에 대해 다음과 같이 말한다.

“노동은 노동자에 대해 외면적인 것으로 존재한다. 다시 말하면 노동은 노동자의 본질에 속하지 않는다. [...] 노동자는 노동을 하지 않을 때 편안한 느낌을 갖고, 노동을 할 때는 편안한 느낌을 갖지 못한다. 따라서 그의 노동은 자발적인 것이 아니라 강제된 것, 즉 강제 노동이다. 따라서 노동은 욕구의 충족이 아니라, 노동 이외의 욕구를 충족시키는 하나의 수단에 불과하다.”(ÖPM 514쪽)

자본가에게 고용된 노동자는 자본가의 요구와 지시에 따라 단지 주어진 임무만을 수행해야 하며, 이로 인해 생산 과정에서 자율성과 창의성을 발휘할 수 없다. 이것은 자발적인 노동이 아니라 임금을 얻기 위해 어쩔 수 없이 해야 하는 강제적인 노동이다. 노동 그 자체가 자아 실현과 같은 목적을 달성하기 위한 계기로서 존재하는 것이 아니라, 생계 수단을 확보하기 위한 하나의 수단으로 전락하게 된다. 그래서 노동자가 생산 과정에서 편안함이나 행복보다는 오히려 불편함이나 불행과 같은 비인간화를 경험하게 되는 ‘생산 과정으로부터 소외’가 발생한다.

### (3) ‘유적 존재’로부터의 소외

이러한 두 가지 소외, 즉 ‘노동 생산물로부터 소외’와 ‘생산 과정으로부터 소외’에서 ‘유적 존재로부터의 소외’가 발생한다.

“소외된 노동은 인간으로부터 그의 생산 대상을 탈취함으로써 인간으로부터 인간의 유적 생활(Gattungslieben) 즉 인간의 현실적인 유적 대상성을 빼앗아 버리며, 동물에 대한 인간의 우위를 약점으로 전화시켜 버린다. [...] 이와 마찬가지로 소외된 노동은 자기 활동, 즉 자유로운 활동을 수단으로 격하시킴으로써 인간의 유적 생활을 인간의 신체적 생존을 위한 수단으로 만들어 버린다.”(ÖPM 62쪽)

노동이 신체적 욕구를 충족시키기 위해 어쩔 수 없이 해야 하는 강제 노동으로, 즉 생계를 유지하기 위한 임금 획득의 수단으로 전락함으로써 노동은 자유로운 활동이 되지 못한다. 또 노동 생산물을 상실하고 오히려 그것과 대립함으로써 노동 생산물을 통해 자기를 의식하거나 확인할 수 없게 된다. 그래서 노동이 ‘유적 존재’로서의 인간의 본질을 실현하는 장이 아니라 오히려 비인간화를 발생시키는 장이 된다. 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 통해서 자아를 실현하는 것이 인간의 본질적인 모습인데, 이러한 자본주의적 상황 속에서는 강제 노동 및 노동 생산물의 상실로 인해 이러한 본질적 모습을 상실하게 되는 ‘유적 존재로부터의 소외’가 발생한다는 것이다.

#### (4) 인간으로부터 인간의 소외

그리고 이러한 세 가지 소외들의 결과로 인해서 인간이 다른 인간과 맞서고 대립하는 ‘인간으로부터 인간의 소외’가 발생한다.

“인간이 자신의 노동 생산물, 자신의 삶의 활동, 자신의 유적 존재로부터 소외되어 있다는 데서 초래되는 직접적 결과는 인간에 의한 인간의 소외이다. 인간이 자기 자신과 맞서게 된다면, 다른 인간도 그와 맞서게 된다.”(ÖPM 517-8쪽)

강제 노동, 노동 생산물의 상실, 그리고 이로 인한 유적 존재로서의 본질적 모습의 상실은 노동자 자신을 소외시킬 뿐만 아니라 또한 다른 사람들과의 관계에서도 소외를 발생시킨다. 노동자는 소외된 노동을 함으로써 생산물을 상실하게 되지만, 반면에 다른 사람 즉 자본가는 생산적 활동을 하지 않으면서도 생산물과 생산 과정에 대한 지배권을 장악함으로써 사적 소유를 확대하게 된다. 그래서 노동자와 자본가는 생산물과 생산 과정을 둘러싸고 대립과 갈등을 빚게 되며 이로 인해 적대적 인간 관계가 형성된다. 즉 소외된 노동으로 인해서 노동자와 자본가가 서로 대립하고 갈등하는 ‘인간으로부터 인간의 소외’가 발생하는 것이다.

#### (5) 소외의 원인으로서는 사적 소유

마르크스는 노동 소외에 대한 이와 같은 분석을 바탕으로 사적 소유는 소외된 노동의 결과이기도 하지만 다른 한편으로는 이러한 사적 소유가 노동 소외를 발생시키는 원인이 되기도 한다고 말한다.

“사적 소유는 외화된 노동, 즉 자연과 자기 자신에 대한 노동자의 외적인 관계의 산물이며, 결과이며, 필연적 귀결이다. 따라서 사적 소유는 외화된 노동, 즉 외화된 인간, 소외된 노동, 소외된 삶, 소외된 인간이라는 개념의 분석을 통해 밝혀진다. [...] 사적 소유가 외화된 노동의 근거 혹은 원인으로 나타나는 경우에도 사적 소유는 외화된 노동의 결과라는 점이 밝혀진다. [...] 이러한 관계가 상호 작용으로 전화되는 것은 차후의 이야기이다.”(ÖPM 519-520쪽)

사적 소유는 소외된 노동의 결과물이다. 자본가가 소유하고 있는 기계나 공장과 같은 생산 수단이나 그 밖의 소유물들은 원래 노동자가 생산한 생산물들인데, 자본주의 사회에서는 이러한 생산물들이 착취에 의해서 자본가의 소유가 된다. 따라서 자본가의 사적 소유물은 노동자의 소외된 노동이라고 할 수 있다. 그런데 나중에는 이러한 관계가 전환되어 사적 소유가 노동 소외를 더욱 심화시키기도 한다. 자본주의 사회에서 생산 수단을 사적으로 소유하고 있는 자본가는 생산 수단을 소유하고 있지 못한 노동자를 고용하는데, 이 과정에서 앞에서 언급한 강제 노동과 노동 생산물의 상실로 인해 노동자는 소외를 겪게 된다. 즉 사적 소유가 노동 소외를 발생시키는 원인이 되는 것이다. 이와 관련하여 마르크스는 『자본론』에서 생산 수단에 들어가 있는 과거의 ‘죽은 노동’이 현재의 ‘살아있는 노동’을 지배한다고 말하였다.

그래서 마르크스는 이러한 소외를 극복하기 위해서는 사적 소유를 철폐해야 한다고 주장하면서 “인간의 자기 소외인 사적 소유의 실증적 지양”(ÖPM 536쪽)이 이루어진 사회가 공산주의라고 말하고 있다. 사적 소유의 철폐를 통해서 노동 소외를 포함한 모든 인간 소외가 극복되면 ‘유적 존재’로서 인간의 본질이 회복된다는 것이다. 그래서 노동이 자유롭고 의식적인 활동이 되며 이를 통해 개인들은 자신의 고유한 능력과 개성을 전면적으로 발휘함으로써 인간다운 삶을 살 수 있게 된다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 『경철 수고』 이후의 저작인 『독일 이데올로기』 등에서 역사적 유물론을 정립하면서 헤겔의 관념론 및 포이에르바하의 인간학적 유물론에서 자주 사용되었던 ‘소외’라는 용어의 사용을 꺼려하였다. 그렇지만 우리는 후기의 저작들에서도 여전히 이러한 ‘소외’ 개념이 적용될 수 있는 관점이나 문제틀을 볼 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서도 사적 소유로 인해 발생하는 인간 소외 문제에 대해 자주 언급하고 있다.

“육체적 노동과 정신적 노동의 최대의 분업은 도시와 농촌의 분리이다. [...] 여기에서 처음으로 주민이 양대 계급으로 분화되는 현상이 나타나는 데, 그것은 노동 분업과 생산 도구들에 직접적으로 기초하고 있다. [...] 도시와 농촌의 대립은 사적 소유라는 테두리 안에서만 존재할 수 있다.

[...] 여기서도 또다시 노동이 개인들을 지배하는 힘의 핵심이 되고, 이 힘이 존재하는 한 사적 소유도 반드시 존재하기 마련이다.”(DI 50쪽 / 97쪽)

육체 노동과 정신 노동의 분업은 농촌과 도시의 노동 형태가 대립하는 점에서 잘 드러난다. 농촌에서는 주로 논과 밭에서 육체적 노동을 하는 데 비해, 도시에서는 사무실에서 주로 정신적 노동을 한다. 그런데 이러한 분업과 대립은 생산 수단의 사적 소유를 토대로 하고 있다. 생산 수단을 소유하고 있는 자본가는 생산 수단을 소유하지 못한 노동자를 고용하여 자신의 의지대로 통제할 수 있다. 이에 비해 노동자는 생계를 유지하기 위해 어쩔 수 없이 이러한 강제적 노동을 해야 하는데, 이 과정에서 “노동이 개인들을 지배하는 힘”이 되어 노동자와 대립하게 되는 ‘노동 소외’가 발생한다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 인간 소외 문제를 화폐를 매개로 한 교류 형태와 관련해서 다음과 같이 말한다.

“화폐의 출현과 더불어 각각의 교류 형태, 그리고 교류 자체가 개인들에게 우연적인 것으로 부각된다. 따라서 이미 화폐에는, 지금까지의 모든 교류가 오직 규정된 조건들 아래 있는 개인들의 교류일 뿐이지, 개인과 개인으로서의 교류는 아니라는 사실이 함축되어 있다. 이 조건들은 두 가지로, 다시 말해서 축적된 노동 또는 사적 소유와 현실적 노동으로 환원된다. 만약 양자가 혹은 둘 중의 하나가 없어진다면 교류는 정지된다.”(DI 66쪽 / 118쪽)

생산 과정에서는 원래 인간과 인간의 직접적인 교류가 행해진다. 그러나 자본주의 발달과 더불어 화폐와 자본의 힘이 커지게 되고 이에 따라 이러한 화폐와 자본의 논리가 교류 관계를 지배하게 된다. 인간과 인간의 관계는 물질적 관계로서, 즉 화폐적 관계로서 나타난다. 노동자의 축적된 노동인 사적 소유물, 즉 죽은 노동이 화폐를 매개로 하여 현재의 노동 즉 산 노동을 지배하게 된다. 자본주의 사회에서 인간 관계는 개인의 의지보다는 사적 소유를 토대로 한 물질적 힘, 즉 화폐와 자본의 힘이 좌우하게 됨으로써 여기서 인간 소외가 발생하게 되는 것이다.

“생산력은 개인들로부터 완전히 독립하고 그들로부터 분리된 것으로서, 개인들과 병존하는 하나의 독자적 세계로서 나타난다. 그 이유는 생산력을

이루고 있는 각 개인들과 그 개인들의 힘이 서로 분열하여 대립 속에서 적대적으로 실존하고 있는 반면에, 다른 한편으로 이 힘들은 이 개인들이 교류와 연계를 이룰 때만 현실적인 힘으로 되기 때문이다. 따라서 생산력의 총체가 존재하는 바, 말하자면 이것은 물질적인 형상을 취하고 있고, 개인 자체에 대해서는 더 이상 개인의 힘이 아니라 사적 소유의 힘으로, 즉 그 가 사적 소유자인 한에서의 개인의 힘으로 나타나는 것이다.”(DI 67쪽 / 118-9쪽)

자본주의 사회에서 생산력은 개인으로부터 독립된 독자적 세계로서 나타난다. 왜냐 하면 생산력의 주요 요소가 되고 있는 개인들의 힘은 자본주의적인 사적 소유 관계로 인해 서로 분열되어 대립하고 있어서 이 힘을 통제할 수 없기 때문이다. 즉 노동자와 자본가의 분열과 대립 및 노동자들의 파편화로 인해서 개인들은 자신의 힘이 발휘된 생산력을 제대로 통제하거나 지배할 수가 없기 때문이다. 그래서 생산력은 사적 소유의 힘으로서, 즉 생산 수단을 장악하고 있는 자본가들의 힘으로서만 나타나게 되며, 반면에 노동자는 이러한 생산력의 힘으로부터 지배를 받게 된다. 노동자는 자신의 노동의 힘이 발휘된 생산력을 이용하고 통제하는 것이 아니라 오히려 그것으로부터 지배를 받게 되는 소외 상태에 빠지게 된다.

그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 소외 문제를 해결하기 위해서는 “공산주의 혁명, 그리고 그와 같은 의미인 사유 재산의 폐지”(DI 37쪽 / 79쪽)가 요구된다고 주장한다.

“사유 재산의 폐지와 함께, 다시 말해서 생산의 공산주의적 조절[그리고 이에 내포된 것으로서, 자신의 생산물에 대한 인간의 낮은 태도의 지양]과 함께, 수요와 공급의 관계가 가졌던 힘이 무(無)로 해체되어 교환, 생산, 그리고 인간들 상호간에 이루어지는 행위의 방식에 대한 통제를 다시 한 번 획득하는 일이 어떻게 일어난다는 말인가?”(DI 35쪽 / 77-8쪽)

공산주의 혁명을 통해 사적 소유가 폐지됨으로써 생산물 및 사회 관계에 대한 개인들의 조절 및 통제가 가능하게 된다. 그래서 사적 소유로 인해서 발생했던 인간 소외, 즉 노동자가 자신의 생산물을 상실하게 되고 이러한 생산물이 낮은 힘으로 대립하면서 오히려 자신을 지배하게 되는 현

상이 사라지게 된다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에서는 소외된 노동의 산물인 사적 소유가 인간 소외를 발생시키는 주요 원인이 되고 있다고 보았다. 자본가들에 의한 생산 수단의 사적 소유와 이로 인한 계급 대립으로 인해서, 노동자들은 자신의 생산물을 상실할 뿐만 아니라 또한 강제 노동을 하게 됨으로써 ‘유적 존재’로서 인간의 본질을 실현할 수 없게 되고 그리고 이러한 노동의 생산물이 오히려 자신에게 낯선 힘으로 대립하면서 자신을 지배하게 되는 ‘인간 소외’의 상태에 빠지게 된다. 따라서 이러한 소외를 지양하기 위해서는 사적 소유의 철폐가 요구된다는 것이다.

## 2) 분업으로 인한 소외

마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에서 인간 소외를 발생시키는 주요 원인으로 사적 소유와 함께 분업의 문제를 지적한다. 그런데 이러한 분업에는 서로 다른 직업이나 직종에 종사하게 되는 ‘사회적 분업’과 동일한 직업이나 작업장 내부에서 서로 다른 업무에 종사하는 ‘기술적 분업’이 있다. 마르크스와 엥겔스는 처음에는 주로 사회적 분업의 문제를 다루다가 나중에는 기술적 분업의 문제에 대해서도 언급하였다.

### (1) 사회적 분업으로 인한 소외

마르크스는 『경제학 수고』에서 아담 스미스를 비롯한 국민 경제학자들이 노동 분업을 노동의 생산 능력을 무한하게 향상시켜 주는 긍정적인 것으로 묘사한 점을 비판하면서 다음과 같이 말한다.

“분업은 노동의 생산력 및 사회의 풍부함과 세련성을 높이는 데 반해, 분업은 노동자를 기계로 영락시키기도 한다.”(ÖPM, 476쪽)

분업이 노동 생산성을 향상시켜주고 나아가 사회의 생산물을 풍부하게 만듦으로서 사회를 발전시키는 데 기여한 것은 사실이지만 그러나 이러한 분업의 과정에서 노동자는 기계적인 작업을 반복하게 되어 소외된 활동을 하게 된다는 것이다. 분업이 비록 사회적 차원에서는 부를 증진시키는 데

기여하지만 그러나 개인적 차원에서는 개인의 능력을 오히려 감소시키는 등 부작용을 낳는다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 이러한 노동 분업을 주요 문제로 부각시켜서 『경철 수고』보다 좀더 자세하게 다루고 있다.

“한 국가 내에서의 분업(die Teilung der Arbeit)은 우선 농업 노동으로부터 산업, 상업 노동의 분리를 가져오고, 그에 따른 도시와 농촌의 분리와 양자의 이해 대립을 가져온다. [...] 분업의 발전 단계가 다양해지면 소유의 형태도 그만큼 다양해진다. 다시 말해서 분업이 그때그때 도달한 단계들은 노동의 재료, 도구 및 생산물과 관련된 개인들 상호간의 관계도 규정한다.”(DI 22쪽 / 59-60쪽)

분업은 우선 농업 노동과 산업·상업 노동의 분리, 그리고 이에 따른 농촌과 도시의 분리에서 출발한다. 그런 다음에 산업 노동과 상업 노동이 분리된다. 이렇게 분업이 이루어지면서 동일한 형태의 노동 방식이 다양해지고 이로 인해 소유 형태도 다양해진다. 즉 생산 수단을 둘러싼 개인들간의 관계도 다양해진다. 그리고 이러한 과정에서 서로간의 이해 관계의 대립이 발생한다. 이것은 분업의 결과로 생산 수단이나 생산물의 배분을 둘러싸고 개인들 사이에 이해 관계의 대립이 발생한다는 것이다. 즉 소유 형태나 생산 관계에서 개인들이 차지하는 위치에 따라 계급적 대립이 발생한다는 것이다.

“분업이 시작되면서 정신적 활동과 육체적 활동, 향유와 노동, 생산과 소비가 이 모든 것들과 전혀 무관한 개인들 몫으로 돌아갈 가능성, 아니 그러한 현실성이 있기 때문에 이러한 세 가지 계기, 즉 생산력, 사회 상태, 의식은 모순에 빠질 수 있고 또 반드시 빠진다는 것이다. 따라서 그것들이 모순에 빠지지 않게 될 유일한 가능성은 분업을 재차 지양하는 데 있다.”(DI 32쪽 / 73쪽)

사회적 분업의 결과로 인해서 정신적 활동과 육체적 활동, 향유와 노동, 생산과 소비가 분리되고 이로 인해서 생산 활동과 무관한 다른 사람들이 이러한 생산물을 전유할 수도 있다. 즉 분업으로 인해서 계급적 대립이 발생



하며, 나아가 생산물을 생산하는 사람과 이것을 향유하는 사람이 서로 다른 경우가 발생하기도 한다. 따라서 노동자의 경우에는 생산 활동에는 참여하지만 그러나 자신의 생산물을 제대로 향유하지 못하기 때문에 여기서 노동 생산물로부터의 소외가 발생한다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 소외 문제를 해결하는 방안으로 분업의 지양을 제시하였다.

또 사회적 분업으로 인해서 개인들은 자신의 능력을 전면적으로 발휘하지 못하고 일면적이고 파편화된 인간이 된다.

“노동이 분화되자 각 개인은 하나의 일정한 배타적 영역을 갖게 되고, 이 영역이 그에게 강요되기 때문에 그는 이것을 벗어나지 못한다. 그는 한 사람의 사냥꾼, 한 사람의 양치기, 한 사람의 어부 혹은 한 사람의 비평가이며, 그가 그의 생계 수단을 잃지 않고자 하는 한 계속 그렇게 살아가야 한다. 이에 반하여 아무도 배타적 영역을 갖지 않고 각자가 그가 원하는 어떤 분야에서나 스스로를 도야시킬 수 있는 공산주의 사회에서는 사회가 전반적인 생산을 조절하기 때문에, 사냥꾼, 어부, 양치기, 혹은 비평가가 되지 않고서도 내가 마음먹은 대로 오늘은 이것을, 내일은 저것을, 곧 아침에는 사냥을, 오후에는 낚시를, 저녁에는 목축을, 밤에는 비판을 할 수 있게 된다.”(DI 33쪽 / 75쪽)

사회적 분업으로 인해서 개인들은 ‘일정한 배타적 영역’ 즉 일정한 직업이나 직종에만 종사하게 된다. 따라서 개인들은 그러한 직업이나 직종이 요구하는 활동만을 하게 됨으로써 자신이 갖고 있는 다양한 능력이나 소질을 전면적으로 발휘하지 못하게 된다. 즉 사회적 분업으로 인해 노동이 자신의 능력을 전면적으로 발휘하여 자아를 실현하는 계기가 되지 못함으로써 ‘유적 존재’로부터 소외가 발생하는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 분업을 철폐하여 이러한 배타적 영역을 제거함으로써 개인들이 자유롭게 자신을 도야하고 자아를 실현할 수 있다고 보았다.

그리고 이러한 사회적 분업으로 인해서 개인들이 생산 과정이나 생산물을 통제하지 못하고 오히려 이러한 사회적 힘으로부터 지배를 당하게 되는 문제도 발생한다.

“분업은 다음과 같은 사실의 최초의 실례를 우리에게 보여준다. 즉 인간

이 자연 발생적인 사회에 머무르는 한, 다시 말해서 특수 이익과 공동 이익 사이에 균열이 존재함으로써 활동이 자유 의지에 의해서 분배되지 않고 자연 발생적으로 분배되는 한, 인간 자신의 행동은 그에게 대립하는 낯선(fremd) 힘으로서, 인간에 의해 지배되는 것이 아니라 오히려 인간을 구속하게 된다는 것이다.”(DI 33쪽 / 74쪽)

분업으로 인해 개인들의 특수 이익과 사회 전체 구성원들의 공동 이익 사이에는 대립이 발생하게 된다. 그래서 개인들은 자신의 개별적인 이익을 위해서 활동하게 되며 이로 인해 개인들 사이에는 대립과 갈등이 발생하고 따라서 사회 전체의 활동에 대한 의식적인 지배와 통제도 불가능하게 된다. 그리고 이로 인해 개인들의 생산적 활동이나 생산물이 ‘자신에게 대립하는 낯선 힘’이 됨으로써 오히려 이러한 사회적 힘이 인간을 지배하고 구속하는 ‘인간 소외’ 문제가 발생한다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 소외 현상에 대해 다음과 같이 정리된 형태로 설명을 하고 있다.

“분업이 낳은 다양한 개인들 사이의 협업을 통해서 성립되는 배가된 생산력은, 그들의 협업이란 것이 자발적이 아니라 자연 발생적이기 때문에 그들에게 그들 자신의 통일된 힘으로서가 아니라 낯선 하나의 외적 강제력으로서 등장한다. 그리고 그들은 그 힘의 시작도 끝도 알지 못하며, 따라서 그들이 그 힘을 지배하기는커녕 오히려 그것이 인간의 의지 및 행동에서 독립한 독자적인 것으로서, 인간의 의지와 행동을 지배하는 일련의 국면과 발전 단계를 관통해 나간다. 철학자들에게 알기 쉽게 소외(Entfremdung)로 표현되는 이러한 현상은 물론 두 가지 실천적 전제 아래서만 지양될 수 있다.”(DI 34쪽 / 76쪽)

사회적 분업이 생산력을 증가시켰지만 그러나 이러한 분업이 자연 발생적이고 강제적인 것이기 때문에, 이러한 생산력은 ‘낯선 하나의 외적 강제력’이 된다. 생산력을 비롯한 이러한 사회적 힘은 개인들의 통제를 벗어나서 하나의 독자적인 힘이 되어 오히려 인간을 지배하고 통제하게 된다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 현상을 『경철 수고』에서처럼 헤겔이나 포이에르바하의 용어를 사용한다면 ‘소외’라고 표현할 수 있다고 본 것이다.

이처럼 사회적 분업은 생산과 향유를 분리시켜 노동자들이 자신의 생산물을 향유하지 못하게 만들고, 각 개인에게 배타적인 활동 영역을 지정하

여 자신의 능력을 전면적으로 발휘하지 못하게 만들며, 각 개인들이 공동체 이익과 대립하는 개별적 이득을 추구하게 만듦으로써 생산력과 같은 사회적 힘이 낮은 힘이 되어 오히려 인간을 지배하는 인간 소외의 문제를 낳는다.

## (2) 기술적 분업으로 인한 소외

마르크스와 엥겔스는 ‘사회적 분업’으로 인한 소외 문제뿐만 아니라 또한 ‘기술적 분업’으로 인한 소외 문제도 다루고 있다. 마르크스와 엥겔스는 초기에는 주로 도시와 농촌의 분업을 사례로 들면서 분업의 문제점을 지적하였다. 즉 단일한 작업 과정에서의 기술적 분업이 아니라 직종에 따른 사회적 분업의 문제를 주로 언급하였다.

다니엘 벨은 이와 관련하여 마르크스가 기술적 분업의 문제를 간과하고 있다고 비판한다. “『자본론』에도 노동의 비인간화와 분업에 대한 문학적 표현이나 예시적 언급들을 제외하고는 비인간화의 측면이 제대로 다루어지고 있지 않다”(D. Bell, 「소외에 관한 논쟁」, 100쪽)는 것이다. 그러나 이러한 벨의 주장의 타당하지 않다. 비록 초기에는 마르크스와 엥겔스가 기술적 분업의 문제를 주제적으로 다루지는 않았지만 그러나 후기에는 기술적 분업의 문제도 중요하게 다루면서 이에 대해 많은 관심을 표명하고 있기 때문이다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 중세의 동업 조합을 분석하면서 분업의 형태에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“도시에서의 분업은 개별 동업 조합 사이에는 아직 (완전히 자연 발생적으로) 행해지고 있었으나, 같은 동업 조합 내의 개별 노동자들 사이에는 전혀 행해지지 않았다. 각 노동자는 작업의 모든 범위에 걸쳐서 숙련되어 있어야 하며, 자신의 도구를 가지고 만들어야 할 것은 무엇이든 만들 수 있어야 했다. [...] 따라서 중세의 수공업자들은 자신들의 특수한 노동과 그 숙달에 관심을 가지고 있었으며, 이것은 일종의 제한된 예술적 의미로까지 고양될 수 있었다. 바로 이러한 이유 때문에 모든 중세의 수공업자는 완전히 자신의 노동에 몰두함으로써 자신의 노동에 대한 일종의 안락한 예측 관계를 가지고 있었다. 따라서 그는 자신의 노동에 대해 무관심한 근대의 노동자들보다는 훨씬 더 자기 노동 안에 포섭되어 있었다.”(DI 52쪽 / 100쪽)

중세의 도시에서는 어느 정도의 사회적 분업은 이루어지고 있었으나 아직 한 작업장 내에서의 기술적 분업은 이루어지지 않고 있다. 그래서 기술적 분업에 따른 노동 소외는 발생하지 않았다는 것이다. 즉 노동자들이 자신의 작업 과정 전체를 통제하고 관리할 수 있었기 때문에 노동에 대한 자율성과 관심, 흥미가 있었으며 그래서 때로는 창의성을 발휘하여 예술성도 가미할 수 있었다는 것이다. 이에 비해 근대의 공장 노동자들은 작업 과정에서 기술적 분업의 심화로 인해 세분화되고 파편화된 작업을 반복하게 되고 이로 인해 자신의 창의성과 자율성을 발휘하지 못하게 됨으로써 노동 소외가 심화된다는 것이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 이미 『독일 이데올로기』에서 근대의 자본주의적인 대공장에서 발생하는 기술적 분업과 이로 인한 노동 소외의 문제를 인식하고 있었다.

엥겔스도 1847년에 쓴 「공산주의의 원리」에서 공장 제도의 도입에 따른 기술적 분업의 문제를 다음과 같이 지적하고 있다.

“노동은 개별 노동자들 사이에서 더욱 더 분할되어, 이전에는 하나의 작업 전체를 담당했던 노동자가 이제는 그 작업의 일부분만을 담당하게 되었다. 이 분업은 생산물을 더 빨리 따라서 더 값싸게 공급될 수 있도록 해주었다. 분업은 노동자 각자의 행위를 매우 단순하고 매순간 반복되는 기계적인 동작으로 전락시켰다.”(GK 364쪽)

자본주의가 발달함에 따라서 대자본에 의해서 운영되는 대공장이 들어서게 되고, 이 과정에서 생산 과정은 더욱 세분화된다. 자본가들은 적은 비용을 들여 상품을 대량 생산하기 위해서 생산 과정을 세분화하여 노동자들에게 “매우 단순하고 매순간 반복되는 기계적인 동작”만을 하도록 만들었다. 그 결과 노동자는 전체 생산 과정에서 일부분만을 담당하게 되었으며 이로 인해 노동자는 자율성이나 창의성을 발휘할 수 없게 되었다. 이처럼 기술적 분업은 노동자의 노동을 파편화시키고 단순화시켜서 노동 소외를 발생시킨다. 자유롭게 의식적인 활동인 노동을 통해서 자신의 능력을 전면적으로 발휘하는 것이 아니라, 자본가의 이윤과 생산성의 향상을 위해서 파편화된 소외된 노동이 강요되고 있는 것이다.

#### 4. 인간 본질 및 소외 개념과 관련된 몇 가지 문제들

##### 1) 소외론과 역사적 유물론의 대립의 문제: 소외론과 역사적 유물론은 양립 가능한가?

마르크스와 엥겔스의 소외론과 관련해서 제기되는 문제들 중의 하나는 소외론과 역사적 유물론의 관계의 문제이다. 소외론은 인간의 본질이나 바람직한 인간의 존재 방식과 같은 가치 판단을 토대로 자본주의 사회를 비판하는 데 비해서, 역사적 유물론은 과학성을 표방하면서 자본주의 사회의 내적 모순을 통해 자본주의 사회를 비판하고 있기 때문이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론을 체계화하기 시작하면서부터는 헤겔이나 포이에르바하로부터 차용하였던 ‘소외’라는 용어를 핵심적인 개념으로 사용하지 않으면서 때로는 이 용어에 대해 부정적인 태도를 표명하고 이 용어의 사용을 꺼려하기도 하였다.

예를 들면 『독일 이데올로기』에서 “철학자들에게 이해하기 쉬운 표현으로 이러한 ‘소외’는”(DI 34쪽/76쪽) “사변적이고 관념적으로 즉 환상적으로 ‘유익의 자기 산출’로서 이해될 수 있고”(DI 37쪽/80쪽)라고 말한다. 여기서 철학자란 마르크스와 엥겔스가 비판하고 있는 독일 관념론자를 가리킨다. 『공산당 선언』에도 다음과 같은 구절이 나온다. “독일 철학자들은 프랑스 원전의 뒤쪽에다 자신들의 철학적인 터무니없는 말을 써넣는다. 예를 들면 화폐 관계에 대한 프랑스인들의 비판에는 ‘인간적 본질의 소외’라고 써넣고, 부르주아 국가에 대한 프랑스인들의 비판에는 ‘추상적 보편의 지배의 폐지’ 등등을 써넣는다.”(Manifest 486쪽) 마르크스와 엥겔스는 독일의 관념론 철학자들이 이렇게 인간 본질이나 소외와 같은 철학적 상투어를 사용하게 되어 그들에게는 껍질만 남게 되었다고 하면서 이들의 관점이 비현실적이라고 비판한다. “독일 철학자들은 [...] 프롤레타리아의 이해 관계 대신에 인간 본질 즉 인간 일반의 이해 관계를 대변했다고 생각하였지만, 그러나 이 인간이란 어느 계급에도 속하지 않으며 결코 현실에 존재하지도 않고, 오직 철학적 환상의 안개 속에서만 존재한다.”(Manifest 486쪽)

이러한 문제와 관련하여 몇 가지 대립적인 해석이 있다. 다니엘 벨은

마르크스 사상에서 초기의 철학적 범주가 후기에는 경제적 범주로 전환한다고 보면서, 소외가 마르크스 사상의 중심 개념이 아니라고 주장한다. 알튀세르도 초기의 인간학적이고 이데올로기적인 철학이 후기에는 과학주의로 전환하면서 ‘소외’나 ‘인간 본질’ 개념이 폐기된다고 주장한다.

이에 비해 아담 샤프(Adam Schaff)나 메스자로스(I. Meszaros)는 초기의 ‘소외’나 ‘인간 본질’ 개념이 후기에도 지속된다고 보면서 ‘소외’ 개념이 마르크스 전체 사상의 핵심이라고 주장한다. 아담 샤프는 마르크스가 헤겔과 같은 과거 사상에서 탈피하기 위해서 후기에는 ‘소외’라는 용어의 사용을 회피하려고 하였지만 그러나 소외 문제 자체를 포기한 것은 아니라고 하면서, 초기의 소외 문제가 후기에도 지속된다고 주장한다.

메스자로스도 마르크스가 소외 개념 자체가 아니라 소외 개념의 추상적, 관념론적 사용을 비판하고 있다고 하면서 후기까지 ‘소외’나 ‘인간 본질’ 개념을 사용하고 있다고 주장한다(I. Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, 217-227쪽 참조). 메스자로스는 후기까지 마르크스가 소외 개념을 사용한 증거들을 여러 쪽에 걸쳐서 구체적으로 보여주면서 소외 개념이 마르크스 전체 사상의 중심 부분이라고 말한다. 특히 그는 『정치 경제학 비판 강요』에는 수백 쪽에 걸쳐서 소외 문제가 포괄적인 방식으로 분석되고 있다고 하면서 여기에는 ‘소외’(Entfremdung)나 ‘소외된’(entfremdet)이라는 용어가 수백 번 나온다는 점을 지적한다. 그는 마르크스가 소외 개념 자체가 아니라 소외 개념의 추상적, 관념론적 사용을 비판하고 있다고 하면서, ‘소외’라는 종합적이고 일반적인 개념이 구체화되는 과정에서 이 용어가 퇴색된 것을 개념 자체의 포기로 착각해서는 안 된다고 주장한다. 실제로 마르크스는 『자본론』의 제2판 후기에서 이 책을 쓸 당시에 독일 지식인들이 헤겔을 ‘죽은 개’로 취급하자 “나는 자신을 이 위대한 사상가의 제자라고 공개적으로 고백했으며 가치론에 관한 장에서는 여기저기서 헤겔의 고유한 표현 방식에 아양을 떨기도 하였다”(Kapital I 27쪽)라고 회고하였다.

마르크스와 엥겔스가 후기로 갈수록 과학주의적 사회 과학의 영향으로 실증주의와 역사주의의 경향을 보이고 있으므로 비록 소외 개념이 후기도 마르크스 사상의 중심 개념이라는 아담 샤프와 메스자로스의 주장에는

동의하기가 어렵지만, 마르크스와 엥겔스가 후기에도 ‘소외’나 ‘인간 본질’ 개념을 전혀 사용하지 않은 것도 아니고 또 이와 연관된 문제들이나 관점을 포기한 것도 아니라는 이들의 주장에는 타당성이 있다. 앞에서 보았듯이 마르크스와 엥겔스가 후기에는 비록 ‘소외’나 ‘인간 본질’ 등의 개념을 핵심 개념으로 사용하고 있지는 않지만 그러나 자본주의 사회를 분석하고 비판하는 데 이러한 문제들이나 관점을 버린 것은 아니기 때문이다. 이들의 후기에도 ‘유적 존재’나 ‘소외’와 같은 문제들이나 관점에서 자본주의 사회를 비판하면서 이러한 소외가 지양되어 인간의 본질이 실현되는 이상적인 사회로서 공산주의 사회를 묘사하고 있다.

테일러도 마르크스가 『자본론』 등 후기 저작에서 과학을 표방하지만, 그렇다고 마르크스가 초기의 사상을 버린 것은 아니라고 주장한다. 테일러에 따르면 마르크스는 처음부터 급진적 계몽주의와 표현주의를 종합하려는 의도를 갖고 있었다(C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, 140-154쪽 참조). 마르크스의 전체 사상에는 과학을 통해서 자연과 사회를 지배하고 대상화하는 것, 즉 인간의 의지로 자연을 변형시키려는 급진적 계몽주의(the radical Enlightenment)의 측면과 함께 유적 존재로서 자유롭게 자아를 실현하려는 표현주의(expressivism)의 측면이 동시에 내재되어 있다. 표현주의는 고전 경제학의 원자론과 공리주의적인 계몽철학을 비판하면서 『경철 수고』의 ‘소외’ 개념에서 드러나듯이 현존 질서의 비인간적인 인간 소외를 고발한다. 따라서 표현주의의 완성으로서 공산주의는 비인간적인 인간 소외가 사라지고 자유롭게 자아를 실현할 수 있는 사회라는 것이다.

따라서 마르크스와 엥겔스가 역사적 유물론을 정립하면서 인간론이나 소외론을 약화시키기는 했지만 그렇다고 이것을 폐기했다고 볼 수는 없다. 마르크스와 엥겔스의 사상에서 ‘유적 존재’나 ‘소외’와 같은 문제들이나 관점은 역사적 유물론과 더불어 자본주의를 비판하고 인간적인 사회를 건설하기 위한 하나의 이론적 틀로서 계속하여 작동하고 있다고 보아야 한다.

## 2) 노동 중심적 인간관의 문제: 놀이적 측면도 중요하지 않는가?

마르크스와 엥겔스의 인간관에 대해서는 이러한 관점이 지나치게 노동

중심적이라는 비판이 있을 수 있다. 마르크스와 엥겔스가 주장하는 ‘유적 존재’로서 인간이란 사회 속에서 자유롭고 의식적인 활동, 즉 노동을 통해서 자신의 본질을 확인하고 자아를 실현하는 인간이다. 따라서 인간의 보편적인 존재 양식이자 본질적인 활동은 노동이 된다. 인간은 ‘호모 파베르’(Homo Faber) 즉 ‘노동하는 인간’인 것이다.

그렇지만 노동만이 인간의 본질적 활동이라고 할 수 있는가? 우리는 노동 이외에도 다른 활동들을 통해서 자아를 실현하고 자기 만족을 느끼며 자신의 힘을 확인할 수도 있지 않는가? 예를 들면 호이징가가 ‘호모 루덴스’(Homo Ludens)라는 개념을 통해서 주장하고 있듯이 우리는 ‘놀이’라는 활동을 통해서 즐거움과 만족을 느낄 뿐만 아니라 또한 신체적 힘과 지적 능력을 발달시키고 준법 의식과 사회성을 배양함으로써 문화 수준을 높일 수도 있다(J. Huizinga, 『호모 루덴스』, 75-162쪽 참조). 특히 여가 활동과 같은 놀이가 중요해지고 있는 현대 사회에서는 이러한 놀이가 노동과 더불어 인간의 주요 활동으로 자리잡을 수도 있다. 따라서 마르크스와 엥겔스의 인간관은 근대 사회의 노동 중심적 세계를 반영하고 있기 때문에 이러한 탈근대적 사회에서는 한계가 있다는 비판을 받을 수 있다.

### 3) 다른 소외 원인들의 간과의 문제: 사적 소유나 분업만이 소외의 원인인가?

마르크스와 엥겔스는 인간 소외의 주요 원인으로 사적 소유와 분업을 들고 있다. 자본주의 사회에서는 자본가들이 생산 수단을 독점하고 있기 때문에 노동자들은 고용된 형태의 노동을 할 수밖에 없으며, 또 자본주의가 발전하여 대공장이 들어서면서 사회적, 기술적 분업이 더욱 심화되기 때문에 노동 소외가 발생한다는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 소외 문제를 해결하기 위해서는 공산주의 혁명을 통해서 사적 소유와 분업을 철폐해야 한다고 주장하였다.

물론 마르크스와 엥겔스의 주장처럼 사적 소유나 분업을 소외의 가장 중요한 원인으로 볼 수도 있지만 그러나 인간의 삶에서 소외를 불러일으키는 다른 원인들도 존재한다. 생물학적 존재로서 인간은 자신의 생존을



위해 생산 활동에 불가피하게 참여해야 하는 측면도 있다. 즉 자신의 능력 발휘나 자아 실현과는 상관없이 자신의 육체적 생존을 위해서 원하지 않는 일을 해야 하는 경우가 있다. 또 수많은 사람들로 구성된 복잡한 사회적 활동을 조절하거나 통제하는 과정에서 관료주의적이고 권위주의적인 병폐가 발생할 수도 있다. 결국 이러한 문제들로 인해서 노동이 자유롭고 의식적인 활동이 되지 못하고 이로 인해 소외가 발생할 수도 있다. 따라서 공산주의 혁명을 통해 사적 소유나 분업이 철폐된다고 해서 소외 문제가 해결된다고 볼 수는 없다.

#### 4) 소외의 지양 가능성 문제: 분업을 철폐하는 것이 실제로 가능한가?

마르크스와 엥겔스는 소외의 주요 원인들 중의 하나로 분업의 문제를 들고 있다. 즉 사회적 분업과 기술적 분업으로 인해서 노동 소외가 발생한다는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 소외를 극복하기 위해서는 공산주의 혁명을 통해 이러한 분업이 철폐되어야 한다고 주장한다. 그러나 이러한 분업의 철폐가 실제로 가능한지에 대해서는 문제가 제기될 수 있다.

우선 사회적 분업의 문제를 살펴보자. 개인들은 다양한 능력과 소질을 갖고 있기 때문에 자신의 능력과 소질에 따라 다양한 직업이나 직종에 종사할 수 있다. 이런 경우에는 자신이 원하는 일에 종사하기 때문에 소외 문제가 발생하지 않을 수 있다. 그런데 사회에는 사회의 유지를 위해 필수적으로 요구되지만 그러나 사람들이 대체적으로 꺼려하는 직업이나 직종도 있기 마련이다. 따라서 이런 분야에 종사하는 사람들은 노동 소외를 겪을 수밖에 없다. 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』에서 언급하고 있듯이 자기가 원하는 대로 자유롭게 직업이나 직종을 선택하는 것은 실현 가능성이 매우 낮다고 볼 수 있다.

다음으로 기술적 분업의 문제를 살펴보자. 대공업에서 분업은 한편으로는 짧은 시간에 대량 생산을 가능하게 해주는 등 생산성을 향상시켜주지만 그러나 다른 한편으로 단순 작업의 기계적 반복으로 인해 노동 소외 문제

를 발생시킨다. 그런데 만약 이러한 소외 문제를 해결하기 위해 기술적 분업을 철폐하고 수공업적 생산으로 돌아간다면 대량 생산의 이점을 포기해야 하는데, 과연 이러한 것이 가능할지는 상당히 의심스럽게 보인다.

마르크스와 엥겔스는 후기 저작에서는 분업의 지양을 자기 마음대로 직업이나 활동을 선택할 수 있다는 의미로, 즉 모든 분업을 철폐한다는 의미로 사용하는 것이 아니라, “종래의 분업의 제거”(GK 377쪽)나 “예전의 분업의 폐지”(Anti-Dühring 274쪽)라는 의미로 사용하고 있다. 따라서 여기서 분업의 지양이란 “하나의 사회적 세부 기능의 단순한 담당자인 부분적 개인을 다양한 사회적 기능을 자신의 다양한 활동 양식으로 바뀌가며 행하는 전체적으로 발달한 개인으로 대체하는 것”(Kapital I 512쪽 / Anti-Dühring 275쪽에서 재인용)이다. 그렇지만 단순한 작업에서는 이러한 업무 교체가 가능할 수 있겠지만, 그러나 고도의 전문적 지식을 요구하는 분야에서 이러한 업무나 직업의 교체에는 한계가 있을 수 있다. 한 개인이 가진 여러 소질을 다방면으로 발전시키기 위한 전문적 교육에는 많은 시간이 요구되기 때문이다. 따라서 다양한 업무나 직종의 교체라는 의미에서의 분업의 지양도 현실적으로는 매우 어렵다고 볼 수 있다.

이처럼 소외의 원인이 되고 있는 사회적 분업이나 기술적 분업을 철폐하는 데 많은 어려움이 따른다면, 소외를 지양하는 것도 현실적으로 매우 어려운 일이 되며, 이로 인해 소외는 인간의 삶이 피할 수 없는 문제가 된다.

## V. 공산주의 혁명

(독: kommunistische Revolution / 영: communist revolution)

### 1. ‘공산주의 혁명’ 개념의 역사적 배경

‘혁명’이라는 단어만큼 수많은 사람들을 흥분시키는 것은 없다. ‘혁명’이라는 말은 어떤 사람들에게는 불안과 공포로 다가오고, 어떤 사람들에게는 기대와 희망으로 다가오면서 사람들을 흥분시킨다. 그런데 19세기 후반과 20세기를 거치면서 ‘혁명’은 곧 ‘공산주의 혁명’을 가리킬 정도로 공산주의 혁명은 혁명과 관련된 담론에서 중심적 위치를 차지하였으며, 여

기에 이론적 토대를 마련해 준 것은 마르크스와 엥겔스였다.

‘혁명’(Revolution)이란 용어는 원래 과학에서 ‘순환 운동’이나 또는 이와 관련된 ‘회전 주기’를 가리키는 의미로 사용되다가, 15세기 후반에 이탈리아에서 정치적인 의미로 처음 사용되기 시작하였다. 이탈리아어로 ‘리볼루치오니’(rivoluzioni)는 정치적 상황이 갑작스럽게 변화한다는 뜻인데, 이것은 정치적인 급격한 변화가 행성의 순환 운동과 연관되어 있다고 보았기 때문이다. 정치적 의미에서 혁명은 처음에는 ‘새로운 지배자나 정치의 주체들이 낡은 것을 강제로 교체하는 것’이라는 의미로 사용되었다. 그러다가 점차 ‘정치적 격동 이후에 나타난 정부의 재정비, 근본적인 사회 변동, 정치 참여의 확대, 좀더 인간적인 사회로 진행되는 과정’을 가리키는 의미로 사용되었다. 이러한 ‘혁명’ 개념은 혁명의 전형적인 모습을 보여주는 1789년의 프랑스 혁명을 거치면서 본격적인 사회 과학 개념으로 자리를 잡게 되었다. 로버트슨(D. Robertson)은 혁명 개념을 『펄컨관 정치학 사전』에서 다음과 같이 정의한다(P. Calvert, 『혁명』, 20-22쪽 참조).

“정확하게 부르려면, 사회의 권력 배분을 광범위하게 변화시킬 뿐만 아니라 전체 사회 구조에 중요한 변화를 가져오는 폭력적이고 완전한 정치 체제의 변화를 혁명이라고 불러야 한다. [...] 정치학에서 이 용어의 기본적인 의미는 반드시, 대중들을 동원해 현존 체제에 대항함으로써 어떤 지배 계급을 신중하고 계획적인 폭력으로 전복하는 것이어야만 한다.”(D. Robertson, *The Penguin Dictionary of Politics*, 290-1쪽)

그런데 칼버트(P. Calvert)는 이러한 로버트슨의 정의가 너무 좁다고 비판한다. 로버트슨은 프랑스 혁명, 러시아 혁명, 중국 혁명을 혁명의 사례로 들고 있지만, 그러나 위와 같은 정의를 따를 경우에 프랑스 혁명은 계획적이지 않았다는 점에서 그리고 러시아에서는 체제에 저항하는 대중 동원이 없었다는 점에서 이것들을 혁명으로 분류하는 데 어려움이 있다는 것이다. 이에 비해 기든스(A. Giddens)는 『사회학』에서 혁명을 좀더 신중하게 다음과 같이 정의한다.

“대중 운동의 지도자가 폭력 수단을 통해 국가 권력을 장악하고, 뒤이어

그 권력이 중요한 사회 개혁 과정들을 시작하는 것이다.”(A. Giddens, *Sociology*, 604-5쪽)

그러나 피터 칼버트는 이러한 정의에도 문제가 있다고 비판한다. 혁명의 전형적인 사례인 러시아 혁명은 볼셰비키라는 특정 세력에 의해서 주도된 것이기 때문에 대중 운동의 결과물로 보기 힘들며, 또 히틀러는 대중 운동의 지지를 받았지만 그러나 히틀러의 행동을 혁명으로 간주하지는 않기 때문이라는 것이다.

이처럼 혁명이라는 개념을 단일하게 정의하는 것은 매우 어려울 뿐만 아니라 또한 인류의 역사에서 얼마나 많은 혁명이 존재했는지에 대해서도 합의를 도출하는 것은 매우 어렵다. 그럼에도 불구하고 일반적으로 널리 인정되는 혁명의 사례로는 1642년 영국 혁명(시민 전쟁), 1789년 프랑스 혁명, 1861년 미국 혁명(독립 전쟁), 1910년 멕시코 혁명, 1917년 러시아 혁명, 1949년 중국 혁명, 1959년 쿠바 혁명 등을 들 수 있다. 칼버트는 이러한 혁명에는 다음과 같은 공통된 특징들이 존재한다고 말한다(P. Calvert, 『혁명』, 40-41쪽 참조). 첫째, 혁명은 점진적인 것이 아니라 급진적인 것이다. 둘째, 혁명은 폭력 또는 완곡한 용어로 물리적 강제력을 수반한다. 셋째, 혁명은 하나의 지배 집단을 다른 지배 집단이 대체하는 정치적 과정이다. 넷째, 혁명은 변화를 가져온다. 따라서 혁명이란 물리적 강제력을 동원하여 지배 집단을 교체하면서 사회 전체를 급진적으로 변화시키는 행위라고 할 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 19세기 중반과 후반에 걸쳐서 혁명 이론, 특히 공산주의 혁명 이론을 체계화하였는데, 이것은 20세기에 러시아, 중국, 쿠바 등에서 발생한 공산주의 혁명에 이론적 기틀이 되었다. 마르크스와 엥겔스의 사상, 즉 마르크스주의가 20세기에 찬사 또는 비난의 대상으로서 커다란 명성을 얻을 수 있었던 것도 이렇게 세계 여러 나라에서 실제적으로 발생한 공산주의 혁명을 통해서 자신의 실천적인 힘을 보일 수 있었기 때문이었다.

마르크스와 엥겔스 이전에도 많은 철학자들이나 사상가들은 새로운 이상 사회를 그려보거나 또는 더 나아가 이를 건설하기 위한 방안을 제시하

기도 하였다. 플라톤은 『국가』에서 그러한 이론적 작업을 하였으며, 토마스 모어는 『유토피아』에서 그러한 이론적 작업을 하였다. 또 새로운 이상 사회는 공산주의 사회가 되어야 한다고 주장하는 사상가들도 있었는데, 그들은 사적 소유와 계급이 철폐되어 모든 사람들이 자유롭게 평등하게 사는 공산주의적 공동체를 추구하기도 하였다. 19세기에 활발한 이론적 활동을 펼쳤던 생시몽, 푸리에, 오웬과 같은 프랑스 및 영국의 초기 사회주의자나 또는 칼 그뤼, 모제스 헤스와 같은 독일의 ‘진정한 사회주의자’들이 이러한 공산주의적 사상가들에 해당된다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 이러한 사상가들이 공산주의 사회를 건설하기 위한 현실적 방안을 제대로 인식하지 못하였다고 비판하면서 이들을 ‘공상적 사회주의자’라고 불렀다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회는 평화적이고 점진적인 방법이 아니라 물리적이고 급진적인 방법을 통해서, 즉 혁명을 통해서 달성될 수 있다고 보았다. 그리고 그러한 혁명에서 중심이 되어야 하는 세력은 프롤레타리아 계급이라고 보았다. 즉 공산주의 사회는 프롤레타리아트 혁명을 통해서 건설될 수 있다는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 이론적 발견이 자신들의 사회주의 이론을 다른 사회주의 이론으로부터 구분시켜주는 결정적인 요소가 된다고 주장하면서, 자신들의 이론을 ‘과학적 사회주의’ 이론이라고 부르기도 하였다.

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 역사적 유물론을 체계화하면서 공산주의 사회는 이러한 프롤레타리아트 혁명을 통해서 건설될 수 있다는 점을 본격적으로 주장하고 있다. 여기서는 『독일 이데올로기』를 중심으로 마르크스와 엥겔스가 프랑스와 영국의 초기 사회주의자 및 독일의 ‘진정 사회주의’에 대해 어떻게 비판하고 있는지, 그리고 자신들의 혁명 이론, 특히 공산주의 혁명 이론을 어떻게 정립하고 있는지를 살펴보도록 하겠다.

## 2. 공상적 사회주의에 대한 비판: 인간학과 도덕에 기초한 사회주의 이론 비판

### 1) 청년헤겔학파의 사회주의 이론에 대한 비판: 포이에르바하에

## 대한 비판

마르크스와 엥겔스는 포이에르바하를 비롯한 청년헤겔학파가 내세우는 사회주의 이론이 관념론적인 인간학과 도덕에 기초하고 있다는 점에서 많은 한계를 지닌다고 비판한다.

“청년헤겔학파의 망상에 따르면, 인간의 관계들, 모든 활동과 충동들, 그리고 인간의 질곡과 한계들은 곧 인간의 의식이 만들어낸 산물이다. 따라서 청년헤겔학파는 그 당연한 귀결로 인간의 현재의 의식을 인간적이거나 비판적인, 혹은 이기적인 의식으로 바꾸어야 한다는, 또한 그럼으로써 자신의 한계를 제거하라는 도덕적 요청을 인간에게 부과한다. 의식을 변화시키라는 이러한 요청은 현존하는 것을 다른 것으로 해석하라는, 즉 그것을 다른 해석에 의해 승인하라는 요구에 다름 아니다.”(DI 20쪽 / 57쪽)

청년헤겔학파는 인간의 잘못된 인식이나 의식으로 인해서 사회적 문제가 발생했다고 본다. 따라서 이러한 잘못된 인식이나 의식을 바꾸면 사회적 문제도 해결된다고 주장한다. 즉 개인적 차원에서 도덕성을 회복하는 것과 같은 의식의 변화를 통해서 사회주의 사회를 건설할 수 있다는 것이다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 이러한 관점이 현실을 제대로 인식하지 못하는 관념론적 태도에 입각해 있다고 비판한다. 역사적 유물론의 관점에서 볼 때, 이러한 잘못된 인식이나 의식은 잘못된 현실에서 발생한 것이므로 바로 이러한 잘못된 현실 자체를 개선해야 한다는 것이다. 그래서 마르크스는 「포이에르바하에 대한 테제」의 제11테제에서 다음과 같이 주장하였던 것이다.

“지금까지 철학자들은 세계를 다양하게 해석해 왔다. 그러나 문제는 세계를 변혁시키는 것이다.”(Thesen 7쪽)

이러한 마르크스의 주장도 현실과 인식(의식)의 관계에 대한 하나의 해석으로 볼 수 있다. 물론 이 테제가 철학에 대한 부정, 즉 철학의 역할에 대한 부정으로 해석될 수도 있다. 그리고 실제로 이러한 해석을 따르는 사람들도 있다. 그러나 이 문장은 전체적인 맥락에서 볼 때 청년헤겔학파의

관념성을 비판하면서 유물론적 관점을 주장하는 내용이다. 따라서 이것도 하나의 해석이자 인식이다. 그렇지만 마르크스의 이러한 해석에 따를 경우에 사회적 문제의 해결 방안은 단지 의식을 개선하는 것이 아니라 바로 잘못된 현실을 실천적으로 변혁시키는 것이다. 즉 여기서는 ‘실천성’이 강조되는 것이다. 마르크스와 엥겔스가 청년헤겔학파를 “최대의 보수주의자들”(DI 20쪽/57쪽)이라고 부르는 이유도 바로 여기에 있다. 그들의 관념적 해결책은 “현실적으로 존재하는 세계를 공격하지 못했기”(DI 20쪽/57쪽) 때문에 기존 질서를 변혁시키려는 공산주의 혁명을 성공적으로 수행하지 못했다는 것이다.

이러한 비판은 인간학에 기초하여 사회주의를 내세우는 포이에르바하에게도 가해진다. 마르크스와 엥겔스는 포이에르바하가 스스로를 공산주의자라고 선언하는 데 대해 현실성과 실천성을 결여하고 있다고 비판한다.

“포이에르바하가 스스로를 ‘보통 사람’(Gemeinmensch)이라는 자격을 갖추었기 때문에 공산주의자라고 선언하고, 공산주의자를 인간이라는 것의 한 술어로 봄으로써 현실 세계에서 특정한 혁명적 정당의 소속자를 나타내는 공산주의란 단어를 하나의 단순한 개념 범주로 전환할 수 있다고 믿었을 때, 그가 얼마나 잘못을 범하고 있었는가는 위의 논의로부터 분명해진다. 인간 상호간의 관계를 두고 포이에르바하가 수행한 전체 연역은 오직 인간이 서로 필요로 하고, 또한 항상 필요로 해왔다는 것을 입증하는 데 목표를 두고 있을 따름이다.”(DI 41-2쪽/85-6쪽)

포이에르바하는 인간학적 관점에서 인간을 사랑이나 우정과 같은 감각적 욕구를 가진 존재로 보는 데 그치고 있다. 그래서 이러한 인간적인 감정을 가진 사람들을 공산주의자로 간주하고 그리고 이러한 ‘인간적인’ 요소가 충족된 사회를 공산주의 사회로 보고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 포이에르바하의 주장이 역사적이고 실천적인 측면을 간과하고 있는 추상적인 인간관에 근거하고 있다고 비판한다. 인간은 ‘사회적 관계의 총체’로서 사회적, 역사적으로 주어진 조건으로부터 규정을 받으며 따라서 물질적 생산 활동에서의 사회적 위치 즉 계급에 따라 서로 다른 이해 관계를 갖게 된다. 그리고 인간은 ‘유적 존재’로서 사회 속에서 목적 의식적인 실천적 활동을 통해 기존 현실을 변혁시킬 수 있다.

그런데 포이에르바하는 인간을 이렇게 역사적이고 실천적인 존재로 보지 못하고 단지 감각적인 존재로 인식하는 데 그치고 있다. 따라서 계급적 이해 관계 때문에 갈등하고 대립하는 현실적인 인간이나 사회를 보지 못하고 단지 추상적이고 관념적인 방식으로 인간이나 사회를 인식하고 있다. 실천적 공산주의 운동이 이러한 물질적 이해 관계나 계급적 갈등에 대한 이해를 바탕으로 이루어져야 한다는 점을 인식하지 못하고 있는 것이다. 또한 공산주의 사회나 공산주의 사회를 건설하기 위한 방안도 관념적이고 비현실적이다. 포이에르바하처럼 인간에게는 인간적인 감정이 중요하며 따라서 이러한 인간적인 감정을 가질 것을 설교한다고 해서 공산주의 사회가 건설되는 것은 아니다. 마르크스와 엥겔스에게 중요한 것은 이러한 비인간적인 감정을 발생시키는 잘못된 현실을 개혁하는 것이다. 그래서 “진정한 공산주의자에게는 기존 사물의 질서를 무너뜨리는 것이 급선무이다”라고 말하는 것이다(DI 42쪽/86쪽).

마르크스와 엥겔스는 이러한 포이에르바하의 철학이 기존 질서나 현실을 옹호하는 경향이 있다고 비판하면서 포이에르바하가 쓴 『미래 철학』의 내용을 언급한다.

“포이에르바하는 거기서 한 사물 혹은 한 인간의 존재는 동시에 그것의 혹은 그의 본질이라는 견해를, 또한 하나의 동물적 혹은 인간적 개별자의 특정한 존재 관계 및 생활 양식 그리고 활동 속에서 그 개체의 본질은 자신을 충족시켜 나가는 것이라는 견해를 피력하였다. 여기서는 모든 예외들이 하나의 불행한 우연으로서, 변경시킬 수 없는 하나의 변태로서 이해된다. 따라서 수백만의 프롤레타리아트가 그들의 생활 관계에 결코 만족을 느끼지 못하는 경우에는, 또 그들의 ‘존재’가 [...]”(DI 42쪽/86-7쪽)

포이에르바하는 인간의 현재의 존재 방식이 자신의 본질을 반영하고 있으며, 현재의 존재 방식은 자신의 본질을 충족시켜 가는 과정이라고 본다. 즉 존재에는 그 사물이나 인간의 본질이 드러나 있다는 것이다. 따라서 이러한 관점에서는 인간의 불행한 현실도 자신의 본질을 반영한 것이므로 불가피한 것이 되며, 마찬가지로 프롤레타리아트의 빈곤한 생활도 불가피한 것이 된다. 마르크스와 엥겔스는 포이에르바하의 철학이 갖고 있는 이



러한 운명론적이고 수동적인 성격 때문에 포이에르바하는 실천적인 공산주의자가 되지 못한다고 비판한다.

“현실적으로 실천적 유물론자들(die praktischen Materialisten), 즉 공산주의자들(Kommunisten)에게는 현존의 세계에 혁명(revolutionieren)을 일으키는 것이, 즉 기존의 사물을 실천적으로 파악하여 변혁하는 것이 중요한 문제이다. 포이에르바하에게서도 가끔 그러한 견해가 발견되기도 하지만, 그것은 결코 산만한 예감 이상을 넘어서지 못하며, 발전 가능성이 있는 맹아 이외의 것으로 고찰하기에는 그 견해가 그의 전반적인 사고 방식에 영향을 끼친 바가 너무 적었다. 감성적 세계에 대한 포이에르바하의 ‘파악’은 한편으로는 단순한 직관 자체에, 다른 한편으로는 단순한 발견에 한정되어 있기 때문에, 그는 ‘현실의 역사적 인간’ 대신에 인간이라는 것에 관해서 말한다.”(DI 42쪽 / 87쪽)

마르크스와 엥겔스는 공산주의자를 실천적 유물론자라고 부르면서, 이들에게 중요한 것은 실천성 즉 기존 현실을 변혁시키는 것이라고 말한다. 그런데 포이에르바하의 인간학적 유물론은 어느 정도 이러한 측면을 갖고 있지만 그러나 이러한 측면을 제대로 발전시키지 못하였다는 것이다. 포이에르바하의 철학은 사물에 대한 직관을 중시하는 ‘직관적 유물론’으로서 능동적인 실천성을 결여하고 있다는 것이다. 그리고 그러한 직관도 현실의 역사적 인간을 파악하고 있는 것이 아니라 인간학적 관점에서 감성적인 인간 일반에 대한 파악에 머무르고 있다. 따라서 포이에르바하는 역사적이고 물질적인 조건 속에 있는 인간을 이해하지 못하고 있으며 또한 기존의 현실을 실천적으로 변혁시키는 것을 목표로 삼고 있는 실천적 유물론자, 즉 공산주의자가 될 수도 없다는 것이다.

## 2) 독일의 ‘진정한 사회주의’ 이론에 대한 비판: 칼 그뤼ن, 모제스 헤스에 대한 비판

마르크스와 엥겔스는 청년 헤겔학파의 도덕주의뿐만 아니라 인간학과 도덕에 기초하여 사회주의를 세우려는 ‘진정한 사회주의’(der wahre Sozialismus)에 대해서도 비판한다. 독일의 사회주의자들인 칼 그뤼ن(Karl

Grün), 모제스 헤스(Moses Hess), 헤르만 제밍(Hermann Semming), 루돌프 마태(Rudolf Mathai) 등은 ‘진정한 사회주의’를 표방하고 있지만 그러나 그들은 인간과 사회를 제대로 이해하지 못함으로써 사회주의 사회를 건설하기 위한 과학적 방안을 제시하지 못했다는 점에서 ‘진정한’ 사회주의자들이 아니라 ‘공상적’ 사회주의자들이라는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 독일의 ‘진정한 사회주의’가 프랑스와 영국의 공산주의 이념을 약간씩 흡수하여 이것을 독일의 관념론적 철학과 자의적으로 결합시킨 것에 불과하다고 본다. 그래서 현실적인 물질적 토대를 무시하고 단지 이데올로기적인, 즉 관념적이고 허구적인 이론만을 제시하고 있다고 하면서 다음과 같이 비판한다.

“진정한 사회주의자들은 이러한 문필당의 대표자들이 지니고 있던 환상, 곧 문제는 사회의 ‘이성적 질서’이지 특정 계급과 시대의 필요가 아니라는 환상을 곧이 곧대로 받아들였다. 이 ‘진정한 사회주의자들’을 사로잡고 있는 독일 이데올로기야말로 그들이 현실적인 상황을 검토하고 있는 것을 가로막고 있다.”(DI 441쪽 / 177-8쪽)

‘진정한 사회주의자들’은 외국의 공산주의 저작이 현실적 운동을 표현하고 있다고 보지 않고, 이것을 단지 순수한 이론적 저작으로 보면서 순수한 사상적 영역에서 이론을 전개하는 데 그치고 있다. 즉 특정 국가의 특정 계급이 누리는 생활 조건 전반을 고려하지 않고 있다. 이들은 사회의 이성적 질서라는 환상만을 추구할 따름이지 시대적 상황을 제대로 고려하지 않고 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 ‘진정한 사회주의자들’이 독일 이데올로기에 사로잡혀서 “현실적인 역사적 기초로부터 이데올로기적 기초로 되돌아갔다”(DI 442쪽 / 179쪽)라고 비판한다. 여기서 ‘이데올로기적’이라는 말은 현실성을 상실한 관념론적인 것을 가리킨다. 마르크스와 엥겔스가 진정한 사회주의자들을 이렇게 비판하는 이유는 그들이 인간학과 휴머니즘에 근거하고 있기 때문이다.

“왜냐 하면 더 이상 현실적인 인간이 아니라 ‘인간이라는 것’에 관심을 갖고 있는 진정한 사회주의는 모든 혁명적 열정을 잃어버리고 그 대신 인

류에 대한 보편적 사랑을 선포하기 때문이다. 그것은 그에 따라 프롤레타리아트에게 적용되지 않고, 독일에 가장 많은 두 인간 계급에게, 소시민과 그들의 인류애적인 온갖 환상들에, 그리고 이러한 소시민의 이데올로그인 철학자와 철학도들에게 적용된다.”(DI 443쪽 / 179-180쪽)

진정한 사회주의는 ‘현실적인 인간’ 즉 물질적인 이해 관계를 둘러싸고 대립하고 있는 계급으로서의 인간에서 출발하는 것이 아니라 ‘인간이라는 것’ 즉 추상적인 인간 일반에서 출발하여 ‘보편적 사랑’만을 강조하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 보편적 사랑만으로는 사회주의 사회를 건설할 수 없다고 비판하면서, 진정한 사회주의는 산업과 계급 관계가 덜 발달된 독일의 상황에서 소시민 계급을 기반으로 하고 있는 사상으로서는 혁명성을 결여하고 있다고 지적한다. 진정한 사회주의가 내세우는 인간적인 보편적 사랑만으로는 혁명을 통한 사회주의 건설이 가능하지 않다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 ‘진정한 사회주의’를 표방하는 헤르만 제밍의 저술에서 다음과 같은 구절을 인용하면서 이것이 그들의 입장을 잘 대변해 주고 있다고 말한다.

“완전히 인류의 ‘도덕적 핵심’에 기초하여, 사회주의는 성(性)의 결합만이 사랑의 최고의 고양이며 또 그렇게 되어야 한다는 것을 공표한다. 왜냐하면 자연적인 것만이 참된 것이며, 또 참된 것은 도덕적이기 때문이다.”(DI 450쪽 / 189쪽)

헤르만 제밍은 사회주의를 인간의 자연적 본성인 사랑이 발휘된 것으로 보면서 이러한 도덕성에 기초하여 사회주의 사회를 이해하고 있다. 그는 공산주의와 사회주의를 멀리하면서 그 대신에 이 양자를 고양시켜서 통일시킨 ‘휴머니즘’을 내세운다. 그는 “이제 모든 구차스런 변명들은 휴머니즘 안에서 해소된다. 어디에 공산주의가 있고, 어디에 사회주의자가 있다는 말인가? 우리는 모두 인간이다”(DI 454쪽 / 195쪽)라고 말한다. 이처럼 진정한 사회주의자들은 공산주의나 사회주의 대신에 휴머니즘을 내세운다. 그들은 ‘인간’에 기초하여 사회주의를 건설하려고 한다. 이것은 마치 포이에르바하가 인간학적 유물론에 기초하여 공산주의를 건설하려고 했던 것

과 같은 것이다. 이들은 이러한 포이에르바하의 작업이 미완성이라고 생각하여 이것을 더 진전시켜서 완성시키려고 하는 것이다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 이러한 시도가 현실에 기반하지 않은 공상적인 것이라고 비판하면서, 역사적 유물론적 관점에서 현실적 토대에 대한 분석을 통해 사회주의를 건설해야 한다고 주장한다. 공산주의 운동이란 인간학에 기반하여 어떤 이상을 추구하려는 운동이 아니라, 기존 현실의 모순을 지양하려는 현실적 운동이라는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이처럼 진정한 사회주의가 현실적인 물질적 조건이 아니라 비현실적인 형이상학적 인간학과 도덕에 기초하여 사회주의를 세우려는 것을 비과학적이라고 비판하였다.

이러한 비판은 진정한 사회주의를 표방하고 있는 루돌프 마태에게도 가해진다. 루돌프 마태는 인간학적 관점에서 사회주의 사회에 대해 다음과 같이 말한다.

“인간적 평등, 생명에 대한 만인의 인간적인 평등과 정당화의 승인은 따라서 공동체적, 모든 공동의 인간적 본성의 의식에 기초한다. 사랑, 우정, 정의 및 모든 사회적 덕성은 마찬가지로 자연스러운 인간적 공동 귀속성과 통일의 감정에 기초한다. 사람들은 그것들을 지금까지 의무로 지칭, 부과하였으므로 그것은 외적 강제가 아닌 내적 인간적 본성의 의식, 즉 이성에 근거를 둔 하나의 사회에서는 생명의 자유롭고 자연스러운 발로가 될 것이다. 자연적, 즉 이성적 사회에서는 따라서 삶의 조건은 모든 구성원들에게 동일한, 즉 보편적인 것이어야만 한다.”(DI 467쪽/215쪽)

루돌프 마태는 인간의 본성으로부터 ‘인간적 평등’과 공동체적 성격을 추론한다. 그래서 인간의 공동체적 관계는 여기에서는 ‘인간 본질’의 산물로, ‘본성’의 산물로 나타난다. 진정한 사회주의자들은 ‘모든 사회적 덕성’이 인간의 자연스러운 공동 귀속성과 통일의 감정에 기초를 둔다고 본다. 이러한 인간학적 관점에 대해 마르크스와 엥겔스는 다음과 같이 비판한다.

“진정한 사회주의자는 인간의 ‘내적 본성’ 및 인간의 의식, 즉 인간의 ‘이성’이 모든 시대에 걸쳐 하나의 역사적 산물이었다는 사실을 잊고 있으며, 그가 의미하는 인간 사회도 ‘외적 강제’에 기초를 두고, 인간의 ‘내적

본성'이 바로 이 '외적 강제'에 조응한다는 사실을 잊고 있다.”(DI 468쪽 / 217쪽)

진정한 사회주의는 억압적인 계급 사회를 타파하는 데 있어서 이러한 사회의 객관적 문제나 모순에 근거하지 않고, 그 대신에 인간의 보편적 본성이나 이성에 근거하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 인간의 본성이나 의식도 사회적, 역사적 산물이며 따라서 이것은 보편성을 지닐 수 없다고 본다. 현재 우리에게 자연스럽게 보이는 것도 다른 세대에 의해서는 비인간적인 것으로 보일 수 있다. 왜냐 하면 인간의 본성이라는 것도 사실은 역사적 과정의 산물로서 언제나 변화될 수 있기 때문이다. 따라서 이러한 인간의 본성에 근거한 사회주의 이론은 한계를 지닌다. 마르크스와 엥겔스가 보기에 진정한 사회주의자들이 내세우는 인간 본성론도 결국은 사회적, 역사적 산물로서 그 당시의 사회적 상황을 반영한 것에 불과하다.

### 3) 프랑스와 영국의 초기 사회주의자들에 대한 비판

마르크스는 역사적 유물론의 결정적 요점이 처음으로 과학적으로 나타나 있다고 평가한 『철학의 빈곤』(1847년)에서 초기 사회주의자들을 비판한다. 초기 사회주의자들은 사회주의를 건설하기 위한 물질적 조건이 아직 형성되지 않고 또 프롤레타리아의 투쟁도 아직 미진한 상태에서 “피억압 계급들의 욕구를 채워주기 위해 제도들을 고안해 내고 혁신적인 과학을 추구하는 공상가들에 지나지 않는다”(K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 143쪽)는 것이다. 즉 이들은 현실적인 조건이 갖추어지지 않은 상황에서 관념적으로 미래의 해방된 사회의 제도를 고안해냈기 때문에 이들의 사상은 공상적일 수밖에 없다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 『공산당 선언』(1848년)에서 좀더 뚜렷한 논조로 공상적 사회주의자들이 사회주의를 건설하기 위한 현실적 수단과 방법을 제대로 인식하지 못했다고 비판한다. 생시몽, 푸리에, 오웬에 의해 대표되는 공상적 사회주의는 보편적 금욕주의나 조잡한 평균주의적 성격을 띠고 있는데, 프롤레타리아의 미성숙과 프롤레타리아 해방을 위한 물질적 조건

의 결여로 인해 실패했다. 공상적 사회주의는 프롤레타리아와 부르주아의 계급 투쟁이 발전하지 못한 자본주의 초기에 형성된 것으로서 프롤레타리아의 역사적 역할의 독자성이나 고유성을 보지 못했으며, 또 프롤레타리아 해방의 물질적 조건을 발견하지 못해서 이러한 조건을 창출할 사회 과학과 사회 법칙을 찾지 못했다.

“사회적인 행위 대신에 그들의 개인적인 독창적 행위가, 해방의 역사적 조건들 대신에 환상적인 조건들이, 그리고 점차 계급으로 나아가고 있는 프롤레타리아의 조직 대신에 오로지 자신들이 꾸며낸 사회 조직이 들어설 수밖에 없다.”(*Manifest*, 490쪽)

그들의 사회주의 이론은 역사적 현실을 토대로 하고 있는 것이 아니라 이론가들의 개인적인 창의적 노력에 의해 탄생된 것으로서, 현실성이 없는 환상적인 고안물에 불과하다는 것이다. 그래서 그들이 미래 사회의 모습에 대해 언급한 내용들, 예를 들면 도시와 농촌간의 대립의 폐지, 가족과 사적 영리 및 임금 노동의 폐지, 사회적 조화의 선언, 단순한 생산 관리 기구로의 국가의 전환과 같은 내용은 상당히 공상적이라는 것이다. 또 마르크스와 엥겔스는 그들이 제시한 사회주의로의 이행의 방법에 대해서도 이것이 비현실적이라고 비판한다.

“그들은 모든 정치적 활동 특히 모든 혁명적 활동을 배격하고 평화적인 방법에 의하여 자기 목표를 달성하려고 하며, 당연히 실패할 수밖에 없는 작은 실험을 통하여 즉 사례의 힘을 통해 새로운 사회적 복음에의 길을 개척하려고 시도한다.”(*Manifest*, 490쪽)

공상적 사회주의자들은 계급 투쟁을 초월하여 지배 계급의 자비심과 박애심에 호소하면서 사회주의적 유토피아를 실험에 의해 평화적 방법으로 실현하려고 한다. 즉 이들은 프롤레타리아의 혁명적인 계급 투쟁에 의해서 공산주의를 건설할 수 있다는 점을 알지 못하고 있다는 것이다.

이처럼 공상적 사회주의는 자본주의적인 계급 투쟁이 본격화되지 않은 상황에서 공산주의 사회를 건설하기 위한 현실적인 수단과 방법을 제대로 파악하지 못하여 프롤레타리아의 계급 투쟁을 통해 공산주의 사회의 건설

이 가능하다는 점을 간과하고 있다. 그리고 사회주의를 위한 물질적 조건이 갖추어지지 않은 상황에서 그들이 제시한 사회주의적 미래상도 공상적이다. 여기서 알 수 있듯이 마르크스와 엥겔스는 그들이 제시한 이론이나 방법이 비현실적이라는 측면에서 ‘공상적’이라고 비판하고 있다.

엥겔스도 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』에서 공상적 사회주의자들이 ‘이성의 왕국과 영원한 정의의 왕국’을 세우려고 했다는 점을 지적하면서 사회주의에 대한 도덕적 관점의 접근을 비판하고 있다. “종래의 사회주의는 비록 현존하는 자본주의적 생산 양식과 그 결과를 비판하기는 하였지만, 그것을 설명할 수 없었고 그래서 또한 그것을 끝장낼 수 없었다. 종래의 사회주의는 자본주의적 생산 양식을 단지 나쁜 것이라고 비난할 수 있었을 뿐이다.”(ESUW 208-9쪽) 즉 공상적 사회주의는 자본주의를 도덕적 관점에서 비판했지만, 그러나 자본주의적 생산 양식과 그 병폐들을 과학적으로 설명할 수 없었고 따라서 자본주의를 타파할 적절한 수단도 마련하지 못했다는 것이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 인간학이나 도덕을 기반으로 한 사회주의 이론을 비과학적이라고 비판하고 있다.

### 3. 과학적 사회주의 이론

#### 1) 과학적 사회주의 이론이란 무엇인가?

마르크스와 엥겔스는 인간학이나 도덕에 기초하여 평화적인 방법을 통해 사회주의 사회를 건설하려는 사회주의자들을 ‘공상적’이라고 비판하면서, 역사적 유물론의 관점에서 현실에 대한 과학적인 분석을 통해 사회주의 사회를 건설하기 위한 실제적인 방법이 도출될 수 있다고 주장한다. 그들은 사회주의 사회의 건설이 프롤레타리아트 혁명을 통해서 가능하다고 말하면서 바로 이러한 이론의 발견이 자신들의 사회주의 이론을 ‘과학적’으로 만들었다고 주장한다.

“우리에게 공산주의는 조성되어야 할 하나의 상태(Zustand), 혹은 현실이 따라야 할 하나의 이상(Ideal)이 아니다. 우리는 오늘날의 상태를 지양하는 현실적인 운동을 공산주의라고 일컫는다. 이 운동의 조건들은 현존하는 전제들로부터 생겨난다.”(DI 35쪽 / 78쪽)

공산주의는 인간학이나 도덕에 입각하여 어떤 이상적인 사회, 즉 우리가 마땅히 추구해야 할 어떤 도덕적 사회를 상정해 놓고 이것을 실현하기 위한 활동이 아니다. 공산주의는 기존 현실의 문제점들을 지양하기 위한 실제적 운동으로서 현실 속에 존재하는 모순이나 조건들에서 출발하여 그러한 모순들을 해결하기 위한 실천적 운동이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 기존 현실의 모순이나 문제점에 대한 과학적인 분석을 통해서 사회주의로 이행하기 위한 현실적 방안을 모색하는 것이 중요하다고 주장했다.

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 잘못된 의식에 대한 비판이 아니라, 기존의 잘못된 현실을 타파하는 혁명적 실천을 통해서 사회주의 사회가 건설될 수 있다고 보았다.

“그 결론이란 의식의 모든 형태 및 산물은 정신적 비판, 그리고 ‘자기 의식’으로의 해소나 ‘요괴’, ‘유령’, ‘망상’ 등으로의 전화에 의해서가 아니라, 오직 이러한 관념론적 허구들이 도출되는 현실적 사회 관계의 실천적 전복에 의해서만 해소될 수 있다는 것이다. 역사와 종교와 철학 그리고 그 밖의 모든 종류의 이론의 추진력은 비판이 아니라 혁명(Revolution)인 것이다.”(DI 38쪽/81쪽)

정신적 요소들은 물질적인 토대들에 의해서 규정되기 때문에, 잘못된 의식과 같은 관념론적 허구들은 그것들이 발생한 사회적 관계나 물질적 토대에 대한 실천적 변혁을 통해서 제거될 수 있다. 즉 사회적 관계나 물질적인 조건들을 혁명적으로 변화시킴으로써 기존 현실의 문제점들이 해소된 사회주의 사회로 나아갈 수 있다는 것이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 사회주의 사회의 건설은 기존 현실에 대한 과학적인 분석과 혁명적인 실천 활동을 통해서 이루어질 수 있다고 보면서 이러한 관점에서 사회주의 사회로 이행하기 위한 혁명 이론을 정립하였다.

이러한 『독일 이데올로기』의 주장에서 볼 수 있듯이 마르크스와 엥겔스는 인간학이나 도덕과 같은 가치 판단이 아니라 경험적으로 확인 가능한 현실을 분석하고 비판하는 것이 ‘과학적 사회주의’ 이론의 중심적인 임무가 된다고 주장하였다. 과학적 사회주의 이론에 대한 이러한 관점은 이후의 저작에서도 계속 이어진다.



마르크스는 『철학의 빈곤』에서 사회주의를 위한 물질적 조건이 형성되고 프롤레타리아의 계급 투쟁이 좀더 선명한 모습을 드러낸 상태에서는 “더 이상 과학을 자신의 머리 속에서 찾을 필요가 없으며, 단지 자신의 눈 앞에서 일어나고 있는 사실을 보고만 해야 하고 그래서 그것의 전달자가 되어야만 한다”(K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 142쪽)고 말한다. 즉 과학에서 중요한 것은 이상 사회를 미리 계획하는 것이 아니라, 객관적으로 드러난 현실을 그대로 분석하고 이해하는 것이다. 이러한 관점은 엥겔스가 「공산주의 원리」에서 “공산주의란 프롤레타리아 해방의 조건들에 관한 학설”(GK 363쪽)이라고 공산주의를 규정하는 데에도 명시적으로 드러난다. 공산주의는 미래의 해방된 사회의 모습을 그리는 것이 아니라 해방을 위한 현실적 제 조건을 분석하고 탐구하는 사상이라는 것이다. 그래서 마르크스는 『자본론』에서 과학적 사회주의 이론은 “미래의 음식점을 위한 요리법”을 제시할 필요가 없다고 말하였다. 이와 관련하여 엥겔스는 『공상에서 과학으로 사회주의의 발전』에서 과학적 사회주의의 임무를 다음과 같이 규정하였다.

“사회주의의 임무는 가급적 완전한 사회 체계를 구상하는 것이 아니라, 오히려 이러한 계급들과 그들 상호간의 투쟁이 필연적으로 발생하는 역사적, 경제적 과정을 연구하는 것이며, 그 과정에 의해 형성된 경제적 상태에서 갈등의 해결 수단을 발견하는 것이다.”(ESUW 208쪽)

이처럼 마르크스와 엥겔스는 과학주의 또는 실증주의의 태도에 입각하여 과학적 사회주의의 임무를 경험적으로 확인 가능한 해방의 조건에 대한 분석과 탐구에 제한시키고 있다. 그래서 그들은 자본주의 사회의 경제적 현실에 대한 분석을 통해 그 내적 모순을 드러내어 자본주의의 필연적 몰락을 증명하는 데 치중하게 되었다.

## 2) 공산주의 혁명의 조건

### (1) 혁명의 일반적 조건: 경제적 모순과 계급 투쟁의 심화

마르크스와 엥겔스는 한 사회가 다른 사회로 이행하는 과정에서 사회

혁명을 겪게 되는데, 이러한 혁명은 일정한 물질적 조건이 갖추어져야 가능하다고 말한다. 그들은 역사적 유물론의 관점에서 이러한 물질적 조건으로 다음과 같은 두 가지 조건을 언급한다.

“다양한 각 세대들 속에서 발견되는 이러한 생활 조건들은 또한 역사에서 주기적으로 재현되는 혁명적 진동이 일체의 기존 질서의 토대를 전복할 정도로 강력할 것인가의 여부를 결정한다. 그리고 이러한 하나의 완전한 혁명의 물질적 요소가 존재하지 않는다면 — 곧 한편으로 현존의 생산력, 다른 한편으로 기존 사회의 개별 조건들에 대해서 뿐만 아니라, 기존의 ‘생활의 생산’ 자체, 그것이 토대로 삼고 있는 ‘전체적 활동’에 대해서도 반항하는 혁명적 대중의 형성이 없다면 — 공산주의의 역사가 증명하고 있듯이, 이러한 혁명의 이념이 수백 번 표방된다고 하더라도 실제로 혁명의 발전에 대해서는 아무런 의미를 갖지 못한다.”(DI 38-9쪽 / 81-2쪽)

혁명은 일정한 사회적, 물질적인 조건이 갖추어져야 발생한다. 역사의 진행 과정에서는 여러 가지 대립과 갈등, 변동이 있게 마련인데, 이러한 것들이 기존 질서를 완전히 전복하는 혁명으로 발전하기 위해서는 사회적, 물질적 조건이 성숙되어야 한다. 즉 일정한 물질적인 조건이 갖추어져야 혁명이 가능하다는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 물질적인 조건으로서 (1) 생산력의 발전과 (2) 기존의 생산 질서에 대항하는 혁명적 대중을 언급하고 있다. 혁명이 발생하기 위해서는 기존 사회에서 상당한 정도로 생산력의 발전이 있어야 하며, 또 이러한 생산력의 발전 과정에서 억압과 착취를 받고 있는 그래서 기존 질서에 반항하는 혁명적 대중이 있어야 한다. 만약 이러한 조건이 갖추어지지 않은 상태에서 단지 혁명의 이념만을 표방한다면 그것은 아무런 성과도 거둘 수 없다.

마르크스와 엥겔스는 역사적 유물론의 관점에서 혁명이 발생하기 위해서는 일정한 물질적 조건이 갖추어져야 한다는 점, 특히 물질적인 생산 과정에서 경제적 모순이 심화되어야 한다는 점을 지적하고 있다.

“이렇듯 우리의 견해에 따르자면, 역사상 모든 충돌은 생산력과 교류 형태의 모순 속에서 그 기원을 찾을 수 있다. [...] 생산력과 교류 형태 사이의 이러한 모순은 과거의 역사에서 그 역사의 기초를 위태롭게 하지 않고

서도 몇 차례 나타났지만, 그것은 반드시 그때마다 하나의 혁명 속에서 폭 발했다. 그리고 그 경우에도 혁명은 여러 가지 부차적 양상을 띠었는데, 총체적 충돌로서의 여러 계급 사이의 충돌, 그리고 의식의 모순으로서의 사상 투쟁, 정치 투쟁 등이 그러한 것이다.”(DI 74쪽 / 128쪽)

마르크스와 엥겔스는 모든 사회적 갈등과 대립의 근원을 생산력과 교류 형태의 모순이라는 경제적 문제에서 찾고 있다. 계급 투쟁이나 사상 투쟁, 정치 투쟁과 같은 사회적 갈등이 발생하는 근원은 바로 경제적 문제에 있다. 생산력과 생산 관계의 모순이라는 물질적 토대에서 발생한 문제가 계급 투쟁을 비롯한 여러 가지 사회적 대립과 투쟁을 발생시키면서 혁명을 불러일으킨다는 것이다. 마르크스는 역사적 유물론을 개괄적으로 정식화 한 『정치 경제학 비판』의 서문에서도 이와 같은 관점을 주장한다.

“사회의 물질적 생산력은 어떤 발전 단계에 이르면 그들이 지금까지 그 안에서 움직였던 기존의 생산 관계, 또는 이것의 단지 법률적 표현일 뿐인 소유 관계와 모순에 빠진다. 이들 관계는 생산력의 발전 형태들로부터 질 곡으로 전환된다. 그러면 사회 혁명의 시기가 도래한다. 경제적 기초의 변화와 더불어 전체의 거대한 상부 구조가 조만간 변혁된다.”(KPÖ 9쪽)

생산력이 발전하면 이에 상응하는 일정한 생산 관계가 들어서게 된다. 그리고 이러한 생산 관계는 생산력의 발전에 도움을 준다. 그런데 생산력이 지속적으로 발전하게 되면 기존의 생산 관계는 이러한 생산력을 더 이상 지탱할 수 없게 되고 오히려 생산력의 발전에 질곡이 됨으로써 생산력과 생산 관계는 모순에 빠지게 된다. 그래서 발전된 생산력에 상응하는 새로운 생산 관계가 들어서게 되며, 이러한 물질적 토대에서의 변화는 정신적, 제도적인 상부 구조에서의 변화와 계급 투쟁으로 이어지면서 사회 혁명이 일어나게 된다. 마르크스와 엥겔스는 사회 혁명의 근본적인 원인으로서 이러한 생산력과 생산 관계의 모순을 지적하면서 이 양자가 변증법적 관계에 있다고 말한다.

“처음에는 자아 실현의 조건으로 나타나고, 나중에는 자아 실현의 질곡으로 나타나는 이 다양한 조건들은 역사의 전체 발전 과정에서 서로 관련

된 일련의 교류 형태들을 형성한다. 교류 형태의 관련성이라는 것은 이미 질곡이 되어버린 과거의 교류 형태가 보다 발전된 생산력, 즉 보다 진보된 개인의 자아 실현 양식에 상응하는 새로운 것으로 대체되고, 이 새로운 것이 다시 질곡으로 되어 또 다른 것에 의해서 대체된다.”(DI 72쪽 / 126쪽)

생산력과 생산 관계는 변증법적인 상호 작용의 관계에 있다. 물질적 조건으로서 생산 관계는 생산력의 발전 즉 자아 실현을 위한 조건으로서 작용하기도 하지만 그러나 나중에는 이러한 생산력의 발전이나 자아 실현을 가로막는 질곡으로서 작용하기도 한다. 그래서 생산력을 발전시키고 자아를 실현할 수 있는 조건으로서 새로운 생산 관계가 들어서게 된다. 그렇지만 이러한 새로운 생산 관계도 나중에는 또다시 생산력의 발전에 질곡이 되면서 또 다른 새로운 생산 관계가 들어서게 된다. 이처럼 지속적으로 발전하는 생산력에 상응하여 형성된 생산 관계는 생산력의 발전에 기여하기도 하기도 하지만 그러나 장애가 되기도 하면서 서로를 전제로 하면서도 또한 대립, 갈등하는 변증법적 관계에 있다. 사회 혁명은 바로 이러한 생산력과 생산 관계의 변증법적 상호 작용의 과정에서 이 양자가 모순 관계에 빠지는 국면에서 발생한다. 마르크스는 이러한 사회 혁명이 기존의 사회 구성체 속에서 생산력이 충분히 발전한 다음에 발생한다고 말한다.

“한 사회 구성체는 그 내부에서 발전의 여지가 없을 정도로 생산력이 발전하기 전에는 멸망하지 않으며, 새로운 보다 높은 생산 관계는 그것의 물질적 존재 조건이 낡은 사회 자체의 품에서 부화되기 전에는 결코 대신 등장하지 않는다. 따라서 인류는 자신이 해결할 수 있는 과업만을 제기한다.”(KPÖ 9쪽)

기존의 생산 관계를 비롯한 기존의 사회 형태 속에서 생산력이 더 이상 발전할 여지가 없을 때까지는 기존의 사회 구성체는 무너지지 않는다는 것이다. 즉 기존의 사회 구성체에서 생산력이 충분히 발전할 때까지는 사회적 모순이 심화되지 않기 때문에 사회적 위기나 혁명은 도래하지 않는다는 것이다. 새로운 사회 구성체는 기존의 사회 구성체에서 생산력이 충분히 발전하여 더 이상 발전의 여지가 없고 그래서 기존의 생산 관계와 대립하는 것과 같은 물질적 조건이 충분히 갖추어진 다음에야 등장할 수

있다. 따라서 새로운 사회 구성체가 형성되기 위한 물질적 조건이 이미 기존의 사회 구성체에 내재되어 있으며 따라서 혁명을 통해서 이러한 새로운 사회 구성체를 건설할 수 있다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 혁명이라는 것이 자의적인 판단이나 주관적인 의지에 의해서 일어나는 것이 아니라 이러한 객관적인 조건, 즉 물질적 토대에서 생산력과 생산 관계의 모순의 심화라는 조건에서 가능하다고 보고 있다.

## (2) 공산주의 혁명의 조건

### ① 사회적 생산과 사적 소유의 모순의 심화

마르크스와 엥겔스는 혁명의 원인이 되는 생산력과 생산 관계의 모순이 자본주의 사회에서는 사회적 생산과 사적 소유의 모순이라는 형태로 드러난다고 말한다. 즉 자본주의 사회에서는 생산이 광범위한 사회적 분업과 협동을 통해서 이루어지지만 그러나 생산 수단의 소유는 소수의 자본가들에게 집중되어 있기 때문에 이로 인해서 경제적 모순과 더불어 여러 가지 사회적 갈등과 대립이 발생한다는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 자본주의적 생산과 생산 관계에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“개인들은 완전히 분업에 포섭되어 있고, 그럼으로써 완전히 상호 의존 관계에 놓여 있다. 사적 소유는 그것이 노동 안에서 노동과 대립하는 경우에 축적의 필요성으로부터 발전하고, 또한 처음에는 주로 공동적 형태를 취하지만 더욱 발전하면서 점점 더 근대적인 사적 소유 형태에 접근하게 된다. 분업에 의해서 처음부터 이미 노동 조건의 분리, 즉 작업 도구와 재료의 분리, 따라서 축적된 자본의 각 소유자로의 분산, 자본과 노동의 분열, 그리고 다양한 소유 형태 자체가 주어진다. 분업이 발전하고 축적이 증대되면 필수롭, 이러한 분열은 점점 더 첨예화한다. 노동 자체는 오직 이러한 분열을 전제로 해서만 존립할 수 있다.”(DI 66쪽 / 118쪽)

자본주의 사회에서는 분업을 통한 협동에 의해 생산이 이루어지며 따라서 개인들은 밀접한 상호 의존의 관계를 맺게 된다. 즉 사회적 생산이 이루어진다. 이에 비해 소유의 형태는 사적 소유의 형태를 취하게 된다. 그래서 자본과 노동의 분열, 즉 생산 수단을 포함한 자본의 소유자와 이러한 생산 수단을 소유하지 못하고 노동력만을 제공하는 사람이 분리된다. 즉 생산 수단을 소유한 자본가 계급과 이러한 자본가 계급에게 고용되어 임금을 받는 노동자 계급이 분리되면서 자본주의적 생산 관계가 형성된다. 생산은 사회적 형태를 취하고 있지만 소유는 사적인 형태를 취하고 있다는 점이 자본주의적 생산 방식의 특징이 된다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 사회적 생산과 사적 소유라는 자본주의적 생산 방식의 특징이 결국에는 자본주의 경제의 모순으로 작용하면서 자본주의를 위기에 처하게 만든

다고 주장한다. 자본주의적 축적이 증대할수록 사회적 생산과 생산 수단의 사적 소유, 즉 노동과 자본 사이에는 분열과 대립이 심화되며 이로 인해 사회 혁명의 시기가 도래한다 것이다.

“대공업은 거대한 생산력을 산출했는데, 그러한 생산력에 대해서 사적 소유는, 마치 동업 조합이 매뉴팩처어에 대해서 그러했고 또한 소규모의 농촌 경영이 발전하는 수공업에 대해서 그러했던 것처럼, 하나의 질곡이 되었다. 사적 소유 제도 아래서는 이러한 생산력은 오직 일면적으로 발전할 뿐이었고, 그리고 대부분 그 생산력은 파괴적인 힘으로 되었다. 더구나 이 생산력의 상당 부분은 사적 소유의 틀 내에서는 전혀 적용될 수 없었다.”(DI 60쪽 / 110쪽)

근대의 대공업은 기존의 봉건적 생산 방식이나 수공업적 생산 방식을 대신하여 새로운 생산 방식으로 자리를 잡게 되었다. 거대한 자본을 바탕으로 한 대공업은 자연 발생적인 생산 방식에서 벗어나 인위적인 분업과 기계적 생산 방식을 도입함으로써 생산력을 비약적으로 발전시키게 되었다. 그러나 이러한 대공업에서 생산력의 발전에 대해 사적 소유라는 자본주의적 생산 관계는 질곡으로 작용하게 된다. 자본주의적 생산 관계의 기본적 형태는 생산 수단을 소유한 자본가 계급과 이러한 자본가 계급에게 고용되어 임금을 받고 노동력을 제공하는 노동자 계급 사이에 맺어지는 관계이다. 이러한 자본주의적 생산 관계는 자본주의 초기 단계에서는 봉건제적 생산 관계와 같은 다른 생산 관계보다는 대공업의 생산력을 발전시키는 데 더 유리한 조건으로 기능을 하였다. 그러나 대공업의 생산력이 더욱 발전하면서 이러한 자본주의적 생산 관계는 오히려 질곡으로 작용하면서 생산력의 발전에 장애가 되었다. 생산력이 발전하면 기존의 생산 관계는 오히려 이러한 생산력의 발전에 제약 요소가 된 것이다. 그래서 생산력의 발전이 정체될 뿐만 아니라 또한 파행적인 형태로 드러나게 된다. 이것은 마치 매뉴팩처어의 발전에 동업 조합이 질곡이 되고, 그리고 발전하는 수공업에 소규모의 농촌 경영이 질곡이 되는 것과 같다. 대공업의 생산력과 자본주의적 생산 관계가 서로 갈등하고 대립하는 모순 상태에 빠진 것이다. 그래서 기존의 자본주의적 생산 관계를 폐기하고 그 대신에 발전

된 생산력에 상응하는 새로운 생산 관계, 즉 사회주의적 생산 관계를 확립하려는 공산주의적 혁명의 시기가 도래한다.

“대공업의 단계에서 생산 도구와 사적 소유의 모순은 둘다 대공업의 산물이며, 대공업은 이 모순을 산출하는 데까지 발전하기 마련이다. 그러므로 오직 대공업의 단계에서만 사적 소유의 지양이 가능해진다.”(DI 66쪽 / 117쪽)

자본주의 사회에서 생산력과 생산 관계의 모순, 즉 사회적 생산과 사적 소유의 모순은 대공업의 발전 단계에서 발생하는 문제이다. 즉 자본주의 사회의 생산력이 고도로 발전한 대공업의 기계적 생산 방식에서 발생하는 문제이다. 따라서 생산력의 발전에 질곡으로 작용하는 사적 소유를 폐기하는 공산주의 혁명은 경제적 모순이 심화된 바로 이 단계에서 가능하다는 것이다.

## ② 혁명적 노동자 계급의 형성

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명의 또 하나의 조건으로서 혁명적 노동자 계급이 형성되어야 한다는 점을 지적한다.

“철학자들에게 알기 쉽게 소외(Entfremdung)로 표현되는 이러한 현상은 물론 두 가지 실천적 전제 아래서만 지양될 수 있다. 그 소외를 ‘견딜 수 없는’ 힘으로, 즉 사람들이 그것에 대해 혁명을 일으키게 만드는 힘으로 되게 하려면 대다수 인간을 철저히 ‘무산자’로 만들고, 아울러 그들로 하여금 현존하는 부의 세계와 문화적 세계에 모순이 발생하도록 하는 것이 필요하다. 이 두 가지 전제는 상당히 증대되고 고도로 발전된 생산력을 필요로 한다. 그리고 다른 한편으로 이러한 고도의 생산력 발전이 없이는 결핍이 일반화할 뿐이며, 그럼으로써 궁핍과 함께 필수품을 둘러싼 투쟁도 다시 시작되지 않을 수 없고, 일체의 해묵은 오물이 필연적으로 다시 발생하기 때문에, 생산력의 발전은 하나의 절대적으로 필요한 전제들이다.”(DI 34쪽 / 76-7쪽)

자본주의 사회에서 발생하는 소외를 지양하기 위한 실천적 활동, 즉 공산주의 혁명은 (1) 생산 수단을 소유하지 못한 빈곤한 다수의 노동자 계



급의 형성과 (2) 이러한 노동자 계급이 기존의 자본주의 질서에 대해 불만을 갖고서 이에 대해 대립하고 저항하는 것을 전제로 삼는다는 것이다. 그런데 이러한 전제들은 자본주의의 생산력이 고도로 발전된 단계에서 형성될 수 있다. 즉 생산력이 고도로 발전할수록 노동자와 자본가로의 계급 분화가 진척되어 국민의 대다수가 노동자 계급에 속하게 되며, 나아가 노동자에 대한 억압과 착취가 강화되어 노동자 계급의 빈곤화가 심화된다. 그래서 노동자 계급은 이러한 억압과 착취로 인한 소외를 극복하기 위해서 공산주의 혁명 운동에 나서게 된다. 그리고 만약 고도의 생산력의 발전이 이루어지지 않은 상태에서 혁명이 발생한다면 또 다시 생필품을 차지하기 위한 투쟁이 발생하므로 이러한 공산주의 혁명은 실패할 수밖에 없다. 마르크스와 엥겔스는 노동자 계급의 빈곤화 문제와 관련하여 이것을 공산주의 혁명의 주요 원인들 중의 하나로 간주하고 있다.

“그러나 이제는 자아 실현과 물질적 생활의 생산이 완전히 별개의 것으로 분화된 나머지, 물질적 생활이 목적으로 나타나고, 이 물질적 생활의 생산, 즉 노동은 수단으로서 나타난다. 이 때문에 이제 개인은 단지 자아 실현에 도달하기 위해서가 아니라, 일반적으로 자기의 생존을 확보하기 위해서라도 현존하는 생산력의 총체성을 자기 것으로 만들지 않으면 안 된다.”(DI 67쪽 / 119쪽)

마르크스와 엥겔스는 노동의 목적을 자아 실현에서 찾고 있다. 개인은 노동을 통해서 자신의 잠재적 능력을 발휘하고 이를 통해서 자신의 능력을 확인하고 자기 인식을 할 수 있다. 그런데 자본주의 사회에서는 소외된 노동으로 인해서 노동은 단지 생계를 유지하기 위한 수단으로 전락하였다. 더욱이 자본주의 사회에서는 억압과 착취로 인해서 노동자들이 생계를 유지하기도 어려울 정도로 빈곤화되고 있다. 따라서 노동자들은 자신들의 생계 수단을 확보하기 위해서라도 생산력을 전유하기 위한 공산주의 혁명을 일으키게 된다는 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 자본주의 경제의 발전에 따라 생산력이 높은 수준으로 향상되면서 자본주의의 경제적 모순이 심화되고 계급 사이의 갈등과 투쟁도 격화되어 공산주의 혁명이 발생한다고 보고 있다.

### 3) 공산주의 혁명의 주체와 방법: 프롤레타리아트 혁명과 세계 혁명

#### (1) 혁명의 주체로서 프롤레타리아 계급

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명의 주체 및 방법의 문제와 관련하여 프롤레타리아 계급이 중심이 되는 세계적 차원의 혁명을 통해서 공산주의 혁명이 이루어질 수 있다고 주장한다. 우선 공산주의 혁명의 주체와 관련하여 마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아 계급이 가장 혁명적인 의식을 갖고 있을 뿐만 아니라 또한 혁명을 성공시킬 수 있는 역량도 갖고 있다고 본다.

“생산력의 발전 과정에서 현존의 관계들 아래서는 오직 재앙만을 낳을 뿐이고, 더 이상 생산력이 아니라 파괴력(기계와 화폐)에 지나지 않는 생산력과 교류 수단이 출현하는 하나의 단계가 등장한다. 그리고 이와 관련하여 사회에서 아무런 이익도 향유하지 못한 채 사회의 모든 짐을 도맡아야 하고, 사회에서 밀려나 다른 모든 계급들과 침예하게 대립하지 않을 수 없는 그러한 계급이 출현한다. 그런데 이 계급이 모든 사회 구성원의 대다수를 형성하며, 이 계급으로부터 근본적 혁명의 필연성에 관한 의식, 즉 공산주의적 의식이 발생하게 된다. 그러나 물론 이 계급의 상태를 직시하게 되면 다른 계급들 가운데서도 이런 의식이 형성될 수 있다.”(DI 69쪽/121-2쪽)

자본주의 사회의 발전 과정에서 생산력과 생산 관계의 모순이 심화되면서 생산력이 오히려 파괴력으로 작용하는 단계가 도래하는데, 이때 프롤레타리아트의 경제 생활도 더욱 궁핍해지면서 기존 질서에 대항하는 계급 투쟁도 격렬하게 발생하고 나아가 공산주의 혁명에 대한 의식도 형성된다. 마르크스와 엥겔스는 (1) 프롤레타리아 계급이 공산주의 혁명의 의식을 창출할 뿐만 아니라 또한 (2) 사회 구성원의 대다수를 차지하는 주요 계급이기 때문에 공산주의 혁명의 주체가 되어야 한다고 주장한다. 여기서는 이러한 두 가지 점을 중심으로 왜 프롤레타리아트가 혁명의 주체가 되어야 한다고 주장하는지에 대해 살펴보도록 하겠다.

#### ① 혁명적 의식의 창출자로서 프롤레타리아 계급

마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아 계급에게서 공산주의 혁명 의식이 창출된다고 주장한다. 그들은 역사적 유물론의 관점에서 사회적 존재가 의식을 규정한다고 보면서 혁명적 의식이나 사상에 대해 다음과 같이 말한다.

“특정한 시대에서 혁명적 사상의 존재는 이미 하나의 혁명적 계급의 존재를 전제로 한다.”(DI 47쪽 / 93쪽)

어떤 시대에 혁명적 사상이 등장하였다는 것은 이러한 사상을 만들어내는 혁명적 계급이 존재한다는 것을 의미한다. 사회적 존재가 의식을 규정하기 때문에, 혁명적 의식이나 사상도 사회적 존재 즉 일정한 사회적, 물질적 조건을 배경으로 형성된다. 공산주의적 혁명 의식이나 사상도 마찬가지로 일정한 사회적 조건이나 물질적 이해 관계를 배경으로 한 특정 계급에 의해서 형성되는데, 그 계급이 바로 프롤레타리아 계급이라는 것이다.

앞에서 인용한 내용에서 볼 수 있듯이, 프롤레타리아트는 자본주의 사회에서 아무런 이익도 향유하지 못한 채 그 사회의 모든 짐을 도맡아지고 있다. 자본주의 사회에서 노동자 계급은 생산 수단을 소유하고 있지 못하기 때문에 생계를 유지하기 위해서는 자신의 노동력을 자본가 계급에게 판매하여 임금을 획득해야 하며 따라서 자본가 계급에 비해서 불리한 위치에 있을 수밖에 없다. 그래서 임금 노동의 과정에서 노동자 계급은 착취와 억압으로 인해 경제적 궁핍과 소외를 겪게 된다. 바로 이러한 이유 때문에 노동자 계급은 기존의 자본주의 질서에 가장 대립적이고 저항적인 세력이 되며 이로부터 공산주의 혁명 의식이 형성된다. 이와 관련하여 마르크스와 엥겔스는 『공산당 선언』에서 “프롤레타리아가 혁명 속에서 잃을 것이라고는 쇠사슬뿐이요, 얻을 것은 세계 전체이다”(Manifest 493쪽)라고 하면서 노동자 계급이 혁명을 두려워하지 않고 적극적으로 혁명 운동에 나서게 된다는 점을 강조하였다.

“각 프롤레타리아트의 개별성과 그에게 강요된 생활 조건인 노동 사이의 모순은 그 자신에게 명백해진다. 그것은 그의 유아기 때부터 줄곧 희생

을 당해왔고, 또한 자신의 계급 내에서는 다른 계급으로 옮겨갈 수 있는 조건들에 도달할 기회가 주어지지 않기 때문이다. [...] 이에 반해 프롤레타리아트가 자신을 인격으로서 주장하기 위해서는 그들 자신의 기존 생존 조건임과 동시에 지금까지 모든 사회의 생존 조건이기도 한 노동 양식을 지양해야만 한다. [...] 자신의 인격을 관철하기 위해서는 국가를 타도해야만 한다.”(DI 77쪽 / 132-3쪽)

근대의 프롤레타리아트는 중세의 농노에 비해 법적, 신분적으로는 자유로웠지만, 그러나 실제적으로는 자본주의적인 물질적 조건에 종속되어 있다. 프롤레타리아트는 자본이나 권력과 같은 사회적 힘에 대한 어떠한 통제력도 갖고 있지 않으며 단지 주어진 생활 조건에 따라서 행동해야 한다. 그래서 이러한 자본주의적인 물질적 힘에 의해서 억압과 착취를 당하였으며, 계급의 상승 기회도 주어지지 않았다. 따라서 프롤레타리아트가 해방되어 하나의 인격적인 존재가 되기 위해서는 자신의 생활 조건인 자본주의적 노동 양식을 폐기하고 나아가 자본가 계급을 이익을 옹호하는 국가를 타도하는 공산주의 혁명을 일으키는 것은 필연적이라는 것이다.

“그것은[생산력의 총체적 전유는] 오직 단결과 혁명에 의해서만 수행될 수 있다. 그리고 이 단결은 프롤레타리아트 자신의 성격에 의해 유일하게 보편적이 될 수 있는 단결이다. 또한 이 혁명을 통해서 한편으로는 기존의 생산 및 교류 양식의 힘과 사회 구조가 타파되고, 다른 한편으로는 프롤레타리아트의 보편성과 그 전유에 필요한 에너지가 발전하며, 나아가 프롤레타리아트는 그 이전의 사회적 지위로 인해서 자기에게 남아 있던 모든 것을 벗어던지게 된다.”(DI 68쪽 / 120쪽)

자본주의 사회에서 개인들이 노동 소외를 극복하고 자신들의 능력을 전면적으로 발휘하기 위해서는 자본가 계급에 의해 통제된 생산력의 총체를 개인들이 전유해야 하는데, 이러한 혁명은 프롤레타리아트에 의해서 가능하다는 것이다. 프롤레타리아트는 자본주의 사회에서 가장 많은 억압과 착취를 받으면서 자신의 삶의 전반으로부터 소외된 계급이다. 따라서 다른 계급들의 변화에 대한 욕구가 일면적이고 제한적인 데 비해, 프롤레타리아 계급은 자신이 처한 이러한 사회적 조건이나 존재로 인해서 변화에 대한

욕구가 전면적이고 보편적이다. 이로 인해 프롤레타리아트는 소외를 야기하는 사회적 조건 전반을 변혁하여 자본주의적인 사적 소유와 계급 자체를 타파함으로써 보편적인 인간 해방을 추구할 수 있다.

마르크스는 1844년에 쓴 「헤겔 법철학 비판 서문」에서 “독일 민족의 보편적 인간 해방의 가능성은 철저히 속박되어 있는 한 계급의 형성 안에 있다”(K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, 390쪽)라고 하면서 이미 이러한 관점을 표명하였다. 모든 사회적 억압이 프롤레타리아에 집중되어 있기 때문에 프롤레타리아는 모든 사회적 모순들의 담지자로 볼 수 있다. 따라서 이러한 질곡으로부터 프롤레타리아가 해방된다면 모든 사회 문제가 해결되어 보편적 인간 해방이 가능하다고 생각하였다. 즉 ‘프롤레타리아의 해방’이 곧 ‘보편적 인간 해방’이라고 여긴 것이다. 그래서 『경철 수고』에서도 “노동자 해방 속에 보편적 인간 해방이 포함되어 있다”(ÖPM 521쪽)고 말하면서 사적 소유의 철폐에 의한 노동자 해방을 통해 자본주의 사회의 모든 노예적 상태가 사라질 것으로 보았다. 그래서 인간 소외가 사라지는 공산주의 사회에서는 전면적인 인간적 본질을 획득하여 자유롭고 창조적인 인간의 고유한 능력을 발휘할 수 있다는 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아트가 그 계급의 존재 조건이나 특성으로 인해서 자본주의 질서를 전면적으로 부정하는 공산주의적 혁명 의식을 가질 수 있으며 이를 통해 공산주의 혁명에서 주체가 될 수 있다고 보았다.

## ② 최대의 세력으로서 프롤레타리아 계급

위의 인용문에서 볼 수 있듯이 마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아트가 자본주의 사회에서는 그 구성원의 대다수를 차지하는 주요 계급이 되기 때문에 혁명의 주체가 될 수 있다고 주장한다. 자본주의 사회가 발전하면서 사회 구성원들은 생산 수단을 소유한 자본가 계급과 생산 수단을 소유하지 못한 노동자 계급으로 점차 분화된다. 자본주의적인 시장 경쟁의 논리에 의해 경쟁에서 도태되는 소농이나 소경영자들은 노동자 계급으로 전락하게 되고 반면에 경쟁에서 승리한 사람들은 생산 규모를 더욱 확대하

면서 대자본가가 된다. 이러한 자본주의적 경쟁과 이로 인한 계급의 양극화 현상으로 자본가 계급은 소수가 되는 반면에 노동자 계급은 그 구성원의 대부분을 차지하는 다수가 된다. 따라서 마르크스와 엥겔스는 혁명적 의식을 갖춘 프롤레타리아트가 사회에서 다수를 차지하고 있기 때문에 공산주의 혁명을 주도할 수 있는 역량을 갖고 있다고 보았던 것이다.

### ③ 계급적 연대의 중심으로서 프롤레타리아 계급

마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에서 최대의 세력이자 혁명적인 의식을 갖춘 프롤레타리아 계급이 공산주의 혁명의 주체가 되어 다른 계급들과의 동맹이나 연대를 주도한다고 본다. 물론 위의 인용문에서 언급되고 있듯이 이러한 자본주의 사회의 모순이나 노동자 계급의 열악한 상황을 인식한 다른 계급에 의해서도 공산주의적 혁명 의식은 형성될 수 있다. 예를 들면 경제적으로 매우 궁핍한 빈농이나 또는 지식인 계급에게서 이러한 공산주의적 혁명 의식이 형성될 수도 있다는 것이다. 레닌(Lenin)은 공산주의적 혁명 사상이 혁명적인 지식인 계급에 의해 노동자 계급의 외부에서 형성되어 노동자 계급에게 보급될 수 있으며 따라서 이러한 지식인 계급은 혁명의 전위 부대로서 중요한 역할을 수행한다고 주장하였다. 따라서 이러한 혁명적 지식인 계급이나 빈농도 노동자 계급과 연대하여 혁명에 주도적으로 참여할 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 자본주의적 발전이 뒤떨어진 지역에서도 역시 프롤레타리아 계급이 혁명을 주도하는 계급이 된다고 말한다.

“대공업이 한 국가 내의 모든 지역에서 동일한 발전 수준에 도달하지 않는다는 것은 분명하다. 그렇지만 그것이 프롤레타리아트의 계급 운동을 막지 못한다. 왜냐 하면 대공업에 의해 창출된 프롤레타리아는 운동의 선봉에 서서 전 대중을 휩쓸어 가기 때문이며, 또 대공업으로부터 배제된 노동자들은 이 대공업으로 인해, 대공업 자체의 노동자들보다 훨씬 더 열악한 환경에 놓이기 때문이다.”(DI 61쪽 / 110-11쪽)

대공업에 의해서 창출된 프롤레타리아 계급은 가장 혁명적인 세력이자 보편적인 인간 해방을 추구하는 세력이기 때문에 공산주의 혁명의 선봉에

서게 된다. 대공업에 의해서 형성된 프롤레타리아 계급은 동일한 노동 조건과 물질적 이해 관계를 갖고 있기 때문에 다른 계급에 비해서 훨씬 더 조직적인 세력으로 성장한다. 그리고 대공업에 편입되지 못하고 그 주변에 있는 노동자들도 프롤레타리아 계급과 마찬가지로 대공업에 의해 창출된 조건들에 의해서 매우 열악한 위치에 있기 때문에 혁명적인 성향을 지니게 되며 따라서 공산주의 혁명에 참여하게 된다. 따라서 노동자 계급이 중심이 되고 그리고 자본주의적 질서로부터 억압과 착취를 받는 다른 대중들이나 주변 계급들이 이에 연대하여 공산주의 혁명이 이루어진다는 것이다.

## (2) 급진적인 혁명의 필요성

마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회를 건설하기 위해서는 프롤레타리아 계급이 주체가 되어 ‘혁명’을 일으켜야 한다고 주장한다.

“혁명이 필요한 것은 다른 어떤 방법으로도 지배 계급은 타도되지 않기 때문일 뿐만 아니라, 그것을 타도하는 계급이 오직 혁명을 통해서만 모든 낡은 오물을 말끔히 씻어버리고 새로운 사회의 기초를 세울 수 있는 역량을 갖출 수 있기 때문이다.”(DI 70쪽/122-3쪽)

자본주의 사회에서는 지배 계급인 자본가 계급이 사회의 모든 분야를 장악하고 있다. 자본가 계급은 물질적 토대에서 노동의 과정과 노동의 생산물에 대한 통제력을 갖고 있을 뿐만 아니라, 또한 상부 구조에서도 법이나 국가와 같은 제도적 차원에서뿐만 아니라 이데올로기나 사상과 같은 정신적 차원에서도 지배력을 확보하여 자신들의 이해 관계를 관철시키고 있다. 따라서 이러한 지배 계급을 타도하고 공산주의 사회를 건설하기 위해서는 점진적인 방법이 아니라 급진적인 혁명적 방법이 요구된다는 것이다. 만약 점진적 개선의 방법을 통해 공산주의 사회를 건설하려고 한다면 이러한 지배 계급의 막강한 힘과 완강한 저항에 의해서 이러한 점진적 개선의 방법은 실패할 수밖에 없다는 것이다.

그리고 혁명의 주체인 노동자 계급도 자본주의 사회에서 형성되었기 때문에 자본주의적인 사고 방식을 갖고 있다. 예를 들면 노동자 계급에게도

이기심이나 소유욕과 같은 낡은 질서의 사고 방식이나 태도가 잔존해 있다. 따라서 이러한 낡은 오물들을 완전히 제거하고 공산주의 사회를 세우기 위한 새로운 사고 방식이나 태도를 확립하기 위해서는 혁명적 방법이 요구된다는 것이다. 즉 인간의 대폭적인 개조를 통해서 공산주의적 의식을 대량으로 산출하기 위해서는 혁명적 방법이 필요하다는 것이다.

### (3) 프롤레타리아트 독재

마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회를 타파하고 공산주의 사회를 건설하는 혁명의 과정에서 과도기적으로 프롤레타리아트 독재가 필요하다고 주장한다. 이러한 프롤레타리아트 독재에 관한 이론은 『독일 이데올로기』를 비롯한 초기의 저작에서는 주장되지 않았으나, 19세기 중반에 프랑스에서 발생한 계급 투쟁, 특히 1871년의 파리 코뮌의 경험을 바탕으로 마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아트 독재 이론을 발전시켰다. 마르크스는 『프랑스에서의 계급 투쟁』에서 자본주의 국가의 잔해 위에 계급 차별 일반의 철폐로 향하는 필수적 경과점으로서 프롤레타리아트의 계급 독재가 세워질 것이라고 말하였다. 마르크스는 1875년에 쓴 『고타 강령 비판』에서도 이에 대해 다음과 같이 분명하게 말하고 있다.

“자본주의 사회와 공산주의 사회 사이에는 전자로부터 후자로 가는 혁명적 변혁의 시기가 놓여 있다. 이에 상응하여 또한 정치적 과도기가 있는데, 그때의 국가는 프롤레타리아트의 혁명적 독재 이외의 다른 것일 수 없다.”(Gothare 28쪽)

마르크스는 그 당시의 독일 노동자당의 강령을 비판하면서 이 강령이 공산주의 혁명의 과정에서 국가나 권력의 형태 문제를 제대로 다루지 못하였다고 말하고 있다. 이 강령의 정치적 요구에는 보통 선거, 직접적인 입법, 민권, 인민 무장과 같은 민주주의의 형식적이고 진부한 내용만 들어 있을 뿐이며, 공산주의 혁명을 실현하기 위한 실제적인 방안이 결여되어 있다는 것이다. 마르크스와 엥겔스에 따르면, 프롤레타리아트는 공산주의 혁명을 일으킨 다음에 자본가 계급을 비롯한 기존의 지배 계급에 대해 혁명적 독재를 실시함으로써만 혁명을 유지시켜 나갈 수 있다. 민주주의의



이러한 형식적 내용만으로는 혁명을 성공시킬 수가 없다. 왜냐 하면 이전의 지배 계급인 자본가 계급은 자신의 기득권을 유지하기 위해서 자본이나 언론 등 온갖 수단을 동원하여 반혁명을 기도할 수 있기 때문이다.

레닌(Lenin)은 이러한 프롤레타리아트 독재 이론을 더욱 발전시켜서 노동자 계급만이 다른 근로 대중들을 지도하면서 공산주의 혁명을 수행할 수 있다고 보았다. 레닌은 ‘부르주아 민주주의’를 부르주아 계급이 자신들의 이익을 옹호하기 위해서 다른 계급을 배제하고 억압하는 ‘부르주아 독재’로 볼 수 있듯이, 프롤레타리아는 이러한 착취와 억압을 제거하여 계급이 없는 사회를 건설하기 위해서는 프롤레타리아트가 부르주아 계급을 비롯한 이전의 착취 계급을 억압하는 ‘프롤레타리아트 독재’ 즉 ‘프롤레타리아트 민주주의’가 요구된다 주장한다. 민주주의란 결국 특정한 계급의 이익을 옹호하기 이념이나 도구에 불과하다는 것이다. 이러한 프롤레타리아트 독재는 공산주의 혁명이 승리를 거두고 나아가 이렇게 형성된 사회주의 사회가 좀더 높은 단계로 발전하여 공산주의 사회로 이행해 나갈 때까지 지속되어야 한다고 주장한다.

#### (4) 세계적 차원에서의 혁명: 공업 선진국들의 동시적 혁명

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명은 한 국가가 아니라 여러 국가들에서 동시적으로 일어나는 세계 혁명을 통해서 가능하다고 주장한다. 그리고 이러한 세계적 차원에서의 공산주의 혁명이 발생할 수 있는 조건은 자본주의적 생산 방식에 의해서 주어진다고 본다.

“이러한 보편적 생산력의 발전과 더불어 사람들 사이의 보편적 교류가 확립되는데, 그 때문에 한편으로는 모든 국가에서 동시적으로 ‘무산’ 대중이라는 현상을 산출해 각 국가들을 타국의 변혁에 종속시키며, 마침내 지역적으로 국한된 개인들을 세계사적 보편 경험을 가진 개인들로 바꾸어 놓는다. 이것 없이는 1) 공산주의는 단지 하나의 지역적 모습으로서 존재할 뿐이다. 2) 교류의 위력 자체도 보편적인 것으로, 즉 견딜 수 없는 힘으로 발전할 수 없을 것이며, 향토적이고 미신적인 ‘허례’에 그칠 것이다. 3) 교류의 확장은 각각 지역적인 공산주의를 폐지시킬 것이다. 경험적으로 공산주의는 오직 ‘일시에’ 그리고 동시적으로(auf einmal und gleichzeitig) 이루어지는 지배적인 민족들의 행위로서만 가능하며, 이것은 생산력과 그

와 연결된 세계적 교류의 보편적 발전을 전제로 삼는다.”(DI 35쪽 / 77쪽)

공산주의 혁명은 세계적인 차원에서 가능하다. 생산력의 발전과 더불어 보편적 교류가 확대되고 이로 인해 세계적으로 노동자 계급이 형성되는데, 이들은 동일한 노동 조건과 동일한 경제적 이해 관계로 인해 국제적 차원에서 단일한 연대 의식을 갖게 된다. 마르크스와 엥겔스는 이러한 토대 위에서 생산력과 보편적 교류가 발전한 선진국들에서 동시적인 혁명을 통해서 공산주의가 성공할 수 있다고 보았다. 만약 이러한 조건이 갖추어지지 않는다면, 공산주의 사회는 지역적인 것에 머무르게 되고, 교류도 활발하게 일어나지 않게 되며, 나아가 자본주의적 교류의 확대는 이러한 소규모의 공산주의 공동체를 무너뜨리게 된다. 즉 막강한 자본의 힘이 소규모의 국지적 공산주의 공동체를 잠식하게 된다는 것이다. 이러한 세계 혁명에 대한 주장은 엥겔스가 1847년에 쓴 『공산주의 원리』에서도 분명하게 드러난다. 엥겔스는 공산주의 혁명이 어떤 한 나라에서만 일어날 수 있는가라는 질문에 답하면서 다음과 같이 말한다.

“공산주의 혁명은 일국적인 것이 아니라 모든 문명국들에서, 즉 적어도 영국, 미국, 프랑스, 독일에서 동시에 일어날 것이다. 이들 각 나라에서 혁명은 그 나라의 공업 발전 정도, 부의 축적 정도, 생산력의 크기에 따라서 급격하게 또는 완만하게 진행될 것이다. [...] 이것은 하나의 세계 혁명이며, 따라서 세계 전체를 자신의 무대로 삼을 것이다.”(GK 374-5쪽)

공산주의 혁명은 자본주의가 발달한 공업 선진국들을 중심으로 하여 세계적 차원에서 이루어질 것이라는 이러한 세계 혁명의 관점은 특히 트로츠키에 의해서 수용되어 ‘영구 혁명론’으로 주장되기도 하였다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명은 선진 자본주의 국가의 동시적인 혁명에 의해서만 가능하다고 본 것이다.

마르크스와 엥겔스는 생시몽, 푸리에, 오웬 등의 초기 사회주의자들을 공상적 사회주의자라고 비판하는 데 그 이유는 그들의 혁명의 방식이 비현실적이어서 실패할 수밖에 없기 때문이라는 것이다. 즉 그들은 공산주의적인 작은 공동체를 세워서 점진적으로 이러한 공동체를 확대시킴으로

써 공산주의가 가능하다고 보았던 것이다. 그러나 마르크스와 엥겔스는 이러한 공산주의는 ‘지역적’이기 때문에 자본주의적 시장과 교류가 확대되면 붕괴될 수밖에 없다고 보았다. 따라서 공산주의는 생산력이 발전하여 프롤레타리아트가 대량으로 산출된 선진 자본주의 국가들에서 동시에 혁명을 일으킬 때 가능하다고 보았던 것이다. 그리고 이러한 공산주의 혁명의 주체로서 프롤레타리아트는 지역적인 편협성을 탈피하여 세계사적인 보편적 경험을 공유하고 있어야 한다고 보았다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 『공산당 선언』의 마지막 구절에서 “만국의 프롤레타리아트여! 단결하라”(Manifest 493쪽)라고 외쳤던 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 공산주의 혁명이 선진국에서뿐만 아니라 그 주변 국가에서도 발생할 수 있다고 주장한다.

“대공업이 한 국가 내의 모든 지역에서 동일한 발전 수준에 도달하지 않는다는 것은 분명하다. 그렇지만 그것이 프롤레타리아트의 계급 운동을 막지 못한다. 왜냐하면 대공업에 의해 창출된 프롤레타리아는 운동의 선봉에 서서 전 대중을 휩쓸어 가기 때문이며, 또 대공업으로부터 배제된 노동자들은 이 대공업으로 인해, 대공업 자체의 노동자들보다 훨씬 더 열악한 환경에 놓이기 때문이다. 그리고 대공업이 발달한 국가들은 다소 비공업적인 국가들에 대해서도 비슷한 방식으로 영향을 미치는데, 단 이것은 후자가 세계적인 교류에 의해 보편적인 경쟁 전쟁에 휘말려 들어가는 한에서만 그러하다.”(DI 61쪽 / 110-1쪽)

자본주의 경제의 발전 수준은 한 국가 내부에서뿐만 아니라 국가들 사이에도 차이가 있다. 그런데 한 국가 내부에서 대공업이 발전한 지역에서 발생한 혁명이 다른 지역의 혁명에도 영향을 미치듯이, 국가들 사이에서도 대공업이 발전한 국가에서 발생한 혁명은 다른 국가들에도 영향을 미치게 된다. 왜냐 하면 대공업이 발달한 국가는 세계적인 차원으로 시장을 확대하면서 교류 관계를 확대해 가고 이로 인해 공업화가 뒤떨어진 다른 국가들에도 영향을 미치게 되기 때문이다. 한 국가 내에서 공업이 발달하지 않은 주변 지역이나 주변 계급이 자본주의적 경쟁과 시장의 확대에 매우 열악한 처지에 빠지듯이, 국가들 사이에서도 공업이 발달하지 않은 주변 국가들이 공업 선진국들의 시장 확대와 이윤 수탈로 인해서 매우 열악

한 처지에 빠지게 된다. 따라서 공업 선진국들에서 발생한 혁명은 공업 후진국을 비롯한 주변 국가에서도 동시적인 혁명을 불러일으킬 수 있다는 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명은 자본주의가 발달한 공업 선진국들에서의 동시적인 혁명을 통해서 가능하며, 이러한 혁명은 공업 선진국과 교류 관계를 유지하고 있는 주변 국가들에서 발생할 수도 있다고 보았다.

#### 4. ‘공산주의 혁명’ 이론과 관련된 몇 가지 문제들: 과학적 사회주의 이론의 문제점

##### 1) ‘과학적’ 방법의 문제점: 자본주의에 대한 내재적 비판만으로 충분한가?

마르크스와 엥겔스는 과학적 사회주의를 표방하면서, 공산주의 혁명은 어떤 이상적인 사회를 상정해 놓고 이를 실현하기 위한 운동이 아니라 기존 현실의 문제점을 지양하기 위한 운동이라고 보았다. 그래서 이들이 역사적 유물론을 토대로 하여 내세운 과학적 사회주의 이론은 경험적으로 확인할 수 있는 자본주의의 경제 현실에 대한 분석을 통해 그 내적 모순과 필연적 붕괴를 입증하는 것을 과제로 삼았던 것이다. 그래서 공산주의 혁명도 기존 현실에 대해 내재적 비판을 가하면서 이를 부정하는 것에 주안점을 두었다. 이것은 학문의 영역에서 가치 판단을 배제하려는 실증주의 또는 과학주의의 영향이라고 볼 수 있다.

그러나 기존의 현실에 대한 이러한 내재적 비판이나 부정이 새롭게 형성될 사회의 구체적 모습을 함축하고 있는 것은 아니다. A에 대한 부정은 ~A이다. 즉 ‘어떤 것’에 대한 부정은 ‘어떤 것이 아닌 것’이 된다. 그런데 ~A의 상태는 아주 다양한 형태가 될 수 있다. 즉 B, C, D 등이 될 수 있다. 여기서 B, C, D 각각은 A와는 모순 관계가 아니라 대립적 관계에 불과하다. 따라서 단순한 비판과 부정만으로는 다음 단계를 확정할 수 없다. ~A에 대한 좀더 구체적인 논의가 이루어져야 한다. 예를 들면 ‘자본

주의’에 대한 부정은 ‘자본주의가 아닌 것’이 된다. 그런데 이 ‘자본주의가 아닌 것’은 그 스펙트럼이 매우 넓다. 자본주의 경제의 핵심적 특징이 ‘생산 수단의 사적 소유’라고 한다면, 그 부정은 ‘생산 수단의 사적 소유가 아닌 것’이다. 그렇다면 그것은 구체적으로 어떤 모습인가? 그 모습은 다양한 형태를 띌 수 있다. 국가적 소유가 될 수도 있고, 아니면 소비에트나 평의회 등의 집단적, 협동적 소유가 될 수도 있다. 즉 중앙의 통제에 의해 사회 전체적인 계획적 생산이 이루어질 수도 있고, 아니면 평의회나 협동조합 등에 자율권이 많이 부여된 분권화된 형태로 생산이 이루어질 수도 있다. 따라서 기존 현실에 대한 내재적 비판이나 부정만으로는 미래 사회의 모습을 확정할 수 없기에 유토피아적 전망을 통해 공산주의 사회의 미래상을 모색하는 작업이 필요한 것이다.

그런데 마르크스와 엥겔스는 기존 현실에 대한 내재적 비판과 부정에만 치중하면서 사회주의적 미래상을 충분하고 명료하게 제시하지 않았다. 이러한 마르크스주의의 유토피아적 미래상의 빈곤 문제를 지적하면서 하우(I. Howe)는 다음과 같이 언급하였다. “사회주의 사회를 만들어 내는 일과 관련된 (사회주의적) 사상의 빈곤은 하나의 지적 스캔들이다. 사실 대부분의 마르크스주의자들은 그런 일이 수고할 만한 가치가 있다고는 전혀 생각하지 않았다.”(I. Howe, “On the Moral Basis of Socialism”, Dissent (Fall), 1981, 493쪽) 마르크스주의가 분명하게 자본주의를 폐지하고 바람직한 미래 사회로서 사회주의를 지향하고 있음에도 불구하고, 미래 사회주의 사회의 모습을 계획하고 이러한 사회의 운영 원리를 모색하는 작업을 무의미한 일로 간주하여 이에 대한 충분한 이론적 작업을 하지 않은 점은 아이러니라는 것이다.

이러한 공산주의 사회에 대한 전망의 부재는 혁명 이후에 사회주의 사회를 계획하고 운영하는 과정에서 발생한 실천적인 혼란의 한 원인이 되기도 하였다. 예를 들면 러시아 혁명 이후에 레닌 정권은 구체적인 사회개혁 프로그램을 갖고 있지 못했는데, 그것은 마르크스나 다른 정통 마르크스주의자들이 미래 사회에 대한 전망을 적극적으로 제시하는 것을 꺼려했기 때문이다. 볼셰비키는 공산주의 사회의 실제적 내용을 채울 구체적인 모습이나 프로그램을 갖고 있지 않았으며 이로 인해 혁명 과정에서 경

제 형태나 정치 형태 등의 문제와 관련하여 우왕좌왕하는 시행 착오를 겪게 되었다. 그 단적인 사례가 전시 공산주의 정책과 신경제 정책(NEP)을 둘러싼 혼란이다(황인평 편, 『볼셰비키와 러시아 혁명 3』, 137-148쪽 참조). 농민으로부터 식량과 종자를 뺀 나머지 모든 잉여 생산물을 일정 가격으로 공출할 것인가, 아니면 잉여 생산물의 일부만을 수취하고 나머지는 농민들이 자유롭게 시장에서 판매할 수 있게 할 것인가의 문제를 둘러싸고 일관성 있는 정책을 시행하지 못하였다.

부버(M. Buber)도 마르크스주의가 새로운 사회에 대한 구체적 미래상을 갖고 있지 않았다는 점을 지적한다(M. Buber, Paths in Utopia, 96-8쪽 참조). 사회주의 혁명을 통해 달성하려고 했던 궁극적 목표로서의 새로운 사회의 모습은 마르크스주의에서 진지하게 고민되거나 적극적으로 다루어지지 않았다는 것이다. 예를 들면 협동 조합과 같은 살아 있는 공동 사회의 세포들의 연합을 산출하는 일이 중요함에도 불구하고 마르크스주의는 이에 대한 일정한 전망을 갖고서 일관된 작업을 하지 않았다는 것이다. 그래서 협동 조합 문제에 대해서 지그재그 노선 즉 정치 전술적 접근을 취한 것과 같은 실천상의 문제를 발생시켰다는 것이다. 프롬도 마르크스를 비롯한 사회주의자들이 새로운 사회의 실현을 위한 구체적 계획을 갖고 있지 못했던 것이 결국 사회주의의 약점이 되었다는 점을 지적하면서 새로운 사회 구조를 세우기 위해서는 수많은 설계와 모델, 연구, 그리고 가능한 것과 필수적인 것 사이의 틈을 이어주는 적절한 실험이 필요하다고 주장한다. 그래서 이를 위한 새로운 과학으로서 ‘휴머니즘적 인간 과학’이 요구된다고 말한다(E. Fromm, 『소유냐 존재냐』, 236-8쪽 참조).

## 2) 급진적인 혁명의 문제점: 반드시 혁명적 방식이어야 하는가?

마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회는 혁명을 통해서 건설될 수 있다고 보았다. 즉 사적 소유와 계급 지배를 철폐하기 위해서는 프롤레타리아 계급이 주체가 되어 물리적 강제력을 동원하는 급진적인 변혁이 요구된다는 것이다. 기존의 자본주의적 질서와 지배 계급을 타파하고 새로운 질서를 창출하기 위해서는 물리적이고 급진적인 혁명적 방식이 필요하다는 것이다. 그러나 이렇게 혁명적인 방식으로 사회 변화를 추구하려는 기획을 비

관하는 견해도 있다.

마르크스주의에 대한 신랄한 비판가들 중의 한 사람이었던 칼 포퍼(K. Popper)는 혁명적 방식의 사회 개혁은 많은 부작용을 낳는다고 말한다. 포퍼는 『열린 사회와 그 적들』에서 유토피아적 공학을 비판하면서 점진적 공학을 옹호하고 있다(K. Popper, *The Open Society and Its Enemies I*, 157-168쪽 참조).

유토피아적 공학(Utopian engineering)이란 이상 사회에 대한 거대한 청사진을 그리고 이를 바탕으로 대규모의 급진적인 사회 변혁을 추구하는 전체론적 기획을 가리킨다. 이에 비해 점진적 공학(piecemeal engineering)이란 작은 규모의 청사진을 그리고 이를 바탕으로 소규모의 점진적인 개선을 추구하는 기획을 가리킨다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 역사에는 필연적인 법칙이 있으며 이에 대한 인식을 통해 미래 사회를 예측할 수 있다는 역사주의적 태도로 인해서 유토피아적 청사진을 제시하지 않고 있다는 점에서는 유토피아적 공학과는 거리가 있지만, 그러나 사회의 전체적인 변화와 개혁을 추구하는 비타협적인 급진주의 방식, 즉 전체론적 기획을 주장하고 있다는 점에서는 유토피아적 공학과 가깝다는 것이다.

포퍼는 이러한 유토피아적 공학을 비판하면서, 사회 구조는 너무 복잡하며 또 인간의 이성적 능력에도 한계가 있기 때문에 사회 전체의 급진적인 개혁을 추구하는 이러한 전체론적 기획은 실패하거나 또는 많은 부작용을 낳을 수 있다고 말한다. 또 거대한 계획을 추진하는 과정에서 한두 사람에게 권력이 집중되어 독재가 발생할 수 있다는 것이다. 그래서 포퍼는 가장 심각한 악을 우선적으로 시정하면서, 시행착오를 통해 문제를 조금씩 개선해 나가는 평화적이고 점진적 방식이 합리적이라고 주장한다.

물론 포퍼가 주장하는 이러한 점진적 방식에 대해서는, 이러한 방식이 근본적인 사회 문제를 해결하지 못하며 그래서 임시방편적인 개량에 그칠 수 있다는 비판이 가해질 수 있다. 점진적 방식은 어떤 문제가 발생했을 때 그 문제만을 개별적으로 해결하려고 하지만, 그러나 사회는 서로 연관되어 있는 거대한 구조이므로 구조 자체를 급진적으로 개혁하는 방식에 의해서만 사회 문제를 근본적으로 해결할 수 있다는 것이다. 그래서 마르

크스와 엥겔스도 기존의 지배 계급의 저항을 막으면서 낡은 질서를 완전히 타파하기 위해서는 점진적인 개량이 아니라 급진적인 혁명이 필요하다고 주장한 것이다.

그렇지만 만약 점진적인 방식을 통해서 자본주의 사회의 문제점을 제거할 수 있다면, 그리고 이러한 점진적 방식이 혁명적 방식에서 발생할 수 있는 혼란이나 부작용을 완화시키면서 더 효과적으로 사회 개혁을 이룰 수 있다면, 우리는 혁명적 방식보다는 점진적 방식을 선택할 수도 있을 것이다. 20세기의 역사를 살펴보면, 소련의 볼셰비키 정당이 사회주의 사회를 건설하기 위해서 물리적이고 급진적인 혁명적 방식을 추구하였다면, 서구의 사회민주주의 정당은 의회를 통한 평화적이고 점진적인 개혁적 방식을 표방하였다. 그렇다면 이러한 역사적 시도나 경험에 비추어 볼 때 자본주의 사회의 문제점을 개선하는 데 어떠한 방식이 좀더 효과적이고 성공적이었다고 말할 수 있겠는가? 이와 관련하여 다양한 답변들이 있을 수 있지만, 이에 대한 좀더 정확한 답변을 위해서는 후일의 역사를 기다려야 할 것으로 보인다.

### 3) 혁명의 조건의 문제: 자본주의적 모순과 계급 투쟁이 심화되었는가?

마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회가 발전할수록 경제적 모순이 심화되고 이로 인해 계급 투쟁도 더욱 격렬하게 발생하면서 공산주의 혁명의 조건이 성숙한다고 보았다. 자본주의적 생산 방식에서는 사회적 생산과 사적 소유 사이의 모순이 심화됨으로써 공황과 같은 경제적 혼란과 이로 인한 생산력의 낭비가 발생하며, 또 노동자들의 경제적 궁핍과 이로 인한 계급 투쟁의 심화로 인해서 결국 자본주의 사회는 위기 상황에 처하게 된다는 것이다.

그러나 크로스랜드(A. Crosland)와 스트래치(J. Strachey)는 마르크스와 엥겔스 이후에 자본주의의 구조가 커다란 변화를 겪었기 때문에 이러한 자본주의 위기론은 타당하지 않다고 비판한다(A. Callinicos, 『마르크스의 사상』, 254쪽 참조). (1) 자본주의 경제의 발전과 더불어 독점이 확대됨



으로써 국가와 대기업이 하나로 수렴하게 됨으로써 이전에는 불가능했던 경제 계획이 가능하게 되었다. (2) 소유와 경영의 분리라는 기업 내부의 권력 이동으로 인해서 전문 경영인들이 단기적인 이윤보다는 장기적인 성장을 위한 경영을 하고 있다. (3) 케인즈가 이론화한 총수요 관리 정책에 따라 정부는 경기 과열과 심각한 경기 침체를 막을 수 있게 되었다. 따라서 이러한 자본주의 구조나 상황의 변화로 인해서 자본주의는 지속적인 발전과 풍요를 구가하고 있으며 이로 인해서 계급 투쟁도 약화되고 있다는 것이다.

이러한 비판에 대해 캘리니코스는 마르크스주의 입장에서 다음과 같은 반박을 가하기도 한다. (1) 마르크스의 경제 이론은 독점 자본의 출현과 대립되는 것이 아니다. 마르크스는 잉여 가치의 축적을 통해 자본의 집적이 이루어지고 그리고 효율적인 대기업에 의해서 비효율적인 중소 기업이 흡수되어 자본의 집중이 이루어진다는 이론을 통해서 이미 독점 자본의 출현을 예상하고 있었다. (2) 마르크스는 주식회사의 출현을 설명하면서, 자본을 투자하는 단순한 소유자와 타인의 자본을 관리하는 단순한 관리자가 분리된다는 점을 지적하고 있다. 그리고 비록 독점의 확대, 소유와 경영의 분리가 변화된 상황이라는 하지만 그러나 자본의 논리나 자본가의 근본적인 관심이 바뀐 것은 아니며, 이들에게 가장 중요한 목표는 여전히 이윤의 극대화이다. (3) 케인즈적인 국가의 관리 정책은 1950년대에는 어느 정도 성공을 거두었지만 그러나 오늘날에는 장기적인 세계 불황에서 볼 수 있듯이 그 무기력함을 드러내고 있다. 그리고 이러한 정책은 노동 운동의 조직화와 활성화로 인해 자본가들이 불가피하게 받아들일 수밖에 없었던 측면도 있다. 이러한 국가의 관리 정책은 이윤율의 경향적 저하나 경제 불황 또는 산업 부문간의 불균형과 같은 자본주의의 근본적 모순을 제거하거나 완화시키는 것이 아니라 단지 지연시키고 있을 뿐이라는 것이다.

#### 4) 혁명의 주체의 문제: 프롤레타리아 계급은 혁명적인가?

마르크스와 엥겔스는 프롤레타리아 계급이 공산주의 혁명의 주체가 되어야 한다고 주장한다. 이들은 사회적 존재가 의식을 결정한다는 역사적 유물론의 기본 명제를 바탕으로 자본주의적 생산 관계에 대한 분석을 통

해 프롤레타리아 계급이 혁명적 의식을 갖고 있다고 보았다. 그래서 혁명의 과정에서 이러한 프롤레타리아에게 절대적 주도권을 부여하는 프롤레타리아트 독재를 주장하였던 것이다.

그러나 루카치나 프랑크푸르트 학파의 이론가들이 지적하듯이 프롤레타리아의 의식이 항상 혁명적인 것은 아니다. 자본주의 사회에서는 ‘사물화’에 의해서 프롤레타리아의 계급 의식이나 혁명성이 상실될 수도 있기 때문이다. 마르쿠제(H. Marcuse)는 선진 자본주의 사회가 물질적 풍요를 바탕으로 비판적 의식을 마비시키고 현실적 모순을 은폐하면서 노동자의 계급 의식마저 사물화시키는 상황에서, 현실을 비판하고 부정하는 변혁적 의식을 프롤레타리아에서 찾는 데 회의적이었다. 선진 자본주의 사회가 효율성을 중시하는 기술적 도구적 합리성이 사회 전반을 지배하게 되는 ‘1차원적 사회’가 되면서, 방대하고 정교한 국가 기구와 상업화된 매스컴에 의해 노동자들의 의식도 기존 사회의 질서에 동조되어 비판 의식과 혁명성을 상실하게 된다는 것이다(H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, 참조). 그래서 마르쿠제는 이 문제에 대해 정신 분석학이나 미학의 차원에서 접근하여 비판적인 변혁 의식을 잠재된 과거의 행복했던 기억이나 미학적 상상력에서 찾게 되었다. 그래도 아직 사물화되지 않은 변혁적 힘을 간직하고 있는 곳이 과거의 잠재된 기억이나 예술적 상상력의 분야라고 생각했기 때문이다.

라클라우와 무페도 노동자 계급과 같은 “모든 사회적 행위자의 의식이 통일되어 있고 그리고 투명하다는 암묵적 가정은 모호한 것으로서 혼동을 심화시킨다”(E. Laclau, / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 119쪽)고 비판한다. ‘허위 의식’이라는 것이 존재하기 때문에, 일정한 생산 관계 속에 위치하는 사람들이 모두 동일한 정치적 의식을 갖고 있는 것은 아니라는 것이다. 이처럼 프롤레타리아의 의식이 항상 혁명성을 갖고 있는 것은 아니기 때문에 사회 혁명의 주체 문제에서 노동자 계급에게 지나치게 편향된 태도를 보이는 것에는 문제가 있다는 것이다.

그리고 노동 착취와 관련된 프롤레타리아 계급의 문제가 다른 다양한 사회적 문제들을 포괄하지도 못하기 때문에, 프롤레타리아의 해방이 보편적 인간 해방이 되지 않을 수도 있다. 엘스터(J. Elster)의 지적처럼 인간

소외와 관련된 모든 병폐들이 자본주의적인 사적 소유에서만 기인하는 것은 아니며 여기에는 다른 요인들도 있기 때문에, 사적 소유의 폐지만으로 모든 인간 소외가 극복되는 것은 아니다(J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, 54쪽 참조). 사적 소유의 철폐는 인간 소외를 극복하기 위한 필수 조건이지만 그렇다고 충분 조건은 아닌 것이다. 프롤레타리아에 대한 억압과 착취의 토대인 사적 소유의 문제가 철폐된다고 할지라도, 기존 사회에 존재하는 다양한 문제가 여전히 해결되지 않은 채 잔존할 수도 있다. 예를 들면 관료제의 문제, 여성 차별의 문제, 인종 차별의 문제 등이 여전히 또 다른 문제의 축으로서 존재할 수 있다. 이와 관련해서 라클라우(E. Laclau)와 무페(C. Mouffe)는 다음과 같이 말한다.

“급진적 민주주의(radical democracy)의 기획은 우리가 말한대로 반드시 사회주의적 차원, 즉 자본주의적 생산 관계의 폐지를 포함하고 있다. 그러나 이 기획은 이러한 폐지로 인해 필연적으로 다른 불평등들이 제거된다는 생각을 거부한다.”(E. Laclau, / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 192쪽)

라클라우와 무페는 사회 전체의 변혁을 완성할 ‘유일한 특권적 위치’(unique privileged position)란 존재하지 않는다고 하면서 ‘보편적 계급’(universal class)으로서의 노동자 계급 개념을 거부한다. 노동자 계급의 투쟁이건 다른 정치적 주체들의 투쟁이건 모두 부분적 성격을 갖는 것이기에, 적대나 투쟁은 다양한 형태를 취한다는 것이다(E. Laclau, / C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy*, 167-9쪽 참조). 그래서 라클라우와 무페는 사적 소유와 관련된 노동 착취의 문제를 모든 문제의 중심에 두면서 단일한 전선만을 인정하는 본질주의적 태도에서 벗어나서, 다양한 종류의 갈등과 투쟁을 토대로 하는 다양한 투쟁 전선을 인정할 것을 강조한다. 프롤레타리아는 특권적 위치에 있지 않기에, 프롤레타리아의 해방이 사회 전체의 문제를 해결하는 보편적인 인간 해방이 될 수 없다는 것이다.

특히 개인주의적인 탈전통적 현대 사회에서 계급 개념은 점차 약화되고 있다. 성찰적 근대화의 과정에서는 생활 수준의 변화와 생활 양식의 다양화 등으로 인해 전통적인 계급 구분의 기반이 무너지고 개인화가 더욱 진

척되고 있다. 계급 대신에 개인화가 지배적인 범주가 되고 있는 것이다. 그래서 벡(U. Beck)은 산업 사회에서는 프롤레타리아가 사회 변혁에서 중요한 역할을 담당하였지만 그러나 현재의 위험 사회에서는 프롤레타리아가 더 이상 이러한 위험 문제를 해결할 수 있는 정치적 상상력의 원천이 아니라고 본다(U. Beck, 『위험 사회』, 96쪽 참조). 여기서는 지구적 위험에 의해 희생되는 모든 사람들이 정치적 주체가 될 수 있으며 또 실제로 이들에 의해 생활 세계에서뿐만 아니라 체계와 조직 내부에서도 작지만 그러나 근본적이고 중요한 비판이 이루어지고 있다는 것이다. 기든스도 역사에 필연적 방향이 있다는 생각을 거부한다면 내적 잠재력을 현실화시킬 수 있는 특권적 행위자들을 찾을 필요도 없게 된다고 하면서, 탈전통 사회에서는 어떤 집단도 급진적 사상이나 행위에 대한 독점권을 갖고 있지 않다고 말한다(A. Giddens, *Beyond Left and Right*, 250쪽 참조). 성찰적 근대화의 상황에서 비판의 기초는 자율적이 되었으며 따라서 명확하게 규정할 수 있는 특정 계급 중심의 주체는 없는 것이다. 따라서 혁명의 주체로서 프롤레타리아트에게 특권적 지위를 부여하려는 주장에는 문제가 있다는 것이다.

##### 5) 프롤레타리아트 독재의 문제: 민주주의적 절차도 중요하지 않는가?

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명의 과정에서 과도기적으로 프롤레타리아트 독재가 요구된다고 하였다. 프롤레타리아트 독재란 프롤레타리아 계급에게 절대적 권한을 부여하여 프롤레타리아 계급이 다른 계급들을 지도하면서 혁명을 수행하는 것이다. 그러나 이러한 프롤레타리아트 독재 이론은 민주적 절차의 가치를 간과하고 있으며 나아가 이러한 권력 집중으로 인해서 권위주의나 관료주의와 같은 병폐를 발생시킨다는 비판을 받을 수 있다.

프롤레타리아트 독재는 혁명의 과정에서 기존의 착취 계급들의 저항을 막으면서 낡은 자본주의적 질서를 타파하고 새로운 질서를 건설하기 위해서 ‘과도기적’ 단계로 필요하다고 하였지만, 그러나 그 기간은 상당히 오랫동안 연장될 수도 있다. 공산주의의 낮은 발전 단계인 사회주의 사회에서 높은 단계인 공산주의 사회로 이행하는 데는 오랜 기간이 걸릴 수도

있는데, 그렇다면 프롤레타리아 독재의 기간도 그만큼 연장되기 때문이다. 그런데 이렇게 권력이 특정 계급, 특히 프롤레타리아 정당처럼 소수의 집단에게 집중된다면, 그리고 그 기간이 길면 길수록, 집중된 권력은 많은 부작용을 낳기 마련이다. 실제로 소련의 공산주의 혁명의 과정을 보면, 프롤레타리아트 특히 이러한 계급을 지도하는 공산당에게 권력이 집중이 되었으며 이러한 프롤레타리아트 독재의 기간도 사회주의 체제가 붕괴될 때까지 거의 70년 동안이나 오래 지속되었다. 그래서 소련 체제에서는 이러한 강력한 권력 집중으로 인해서 권위주의나 관료주의가 심화되고 이로 인해 많은 병폐를 낳게 되었으며, 이것은 사회주의 체제를 붕괴시키는 주요 원인이 되기도 하였다. 물론 혁명의 과정에서 낡은 기득권 세력의 저항을 막기 위해서는 강력한 권력이 불가피할 수도 있겠지만 그 기간은 가급적 짧을수록 더 좋을 것이다.

마르크스나 레닌은 민주주의적 절차나 제도는 지배 계급에 따라서 서로 다른 목적으로 이용될 수도 있기 때문에 그러한 민주주의의 형식보다는 어떤 계급이 권력을 장악하여 그것을 이용하느냐가 더 중요하다고 보았다. 그렇지만 오랜 투쟁과 노력을 통해 근대 사회에 확립된 민주주의적 절차나 제도도 그 자체로서 매우 중요한 가치를 지닌 것으로 평가되어야 한다. 월러스틴(I. Wallerstein)은 사회 변혁의 방법과 관련해서 마르크스주의가 지나치게 노동자 계급에 편향되어 있다는 점을 지적하면서 변혁의 정당성을 확보하기 위해서는 다수를 설득하여 그들의 지지를 확보하는 민주주의적 과정이 필요하다고 주장한다.

“적어도 근대 세계에서, 우리 모두는 우리의 주장에 대한 지지를 얻기 위해 우리와 직접적인 이해 관계나 선호 대상을 공유하는 사람들보다는 훨씬 더 광범위한 집단의 사람들에게 호소해야 한다. [...] 즉 단기적으로 뜻대로 되고 있지 않아 보이는 사람들에게 그들이 더 좋게 될 것이고, 좀더 장기적으로는 훨씬 더 좋아질 것인데, 그것은 다름 아닌 체제의 구조 때문이고, 따라서 그들이 체제의 지속적인 기능과 그것의 의사 결정 과정을 지지해야 한다고 설득하는 일과 연관되어 있다.”(I. Wallerstein, *Utopistics*, 3쪽)

월러스틴은 이렇게 다수의 지지를 받기 위해서는 합리적 주장을 통해

새로운 사회 체제를 정당화해야 하는데, 이러한 주장은 과학적 담론의 형태로 제공된다고 말한다. 과학적으로 타당한 것으로 인정된 지식을 토대로 합리적 주장을 펼쳐서 다수의 지지를 얻게 되면 변혁의 기획은 정당성을 획득한다는 것이다. 그래서 월러스틴은 해방을 위한 기획과 변혁은 소수가 다수를 위해서 그 열매를 가져다가 바치는 것이 될 수 없으며, 다수가 그들 자신을 위해서 손수 거둘 수밖에 없다고 하였다. 변혁은 “사회적으로 중립적인 인텔리겐차도, 어떤 그리고 어떠한 정당도 불러일으킬 수 없다(I. Wallerstein, *Unthinking Social Science*, 184쪽)”는 것이다. 월러스틴은 해방을 위한 기획과 변혁의 주체로서 인텔리겐차를 내세운 만하임이나 프롤레타리아 정당을 내세운 마르크스와 엥겔스를 비판하고 있는 것이다. 이러한 관점에서 보았을 때 불법 이민자나 실업자 등과 같은 소수의 체제 외적인 세력을 변혁의 주체로 간주하면서 결국 비판주의에 빠지게 된 마르크주의 입장에도 문제가 있다.

적어도 근대 세계에서는 어떤 주장이 정당성을 획득하려면 다수를 합리적으로 설득하여 그들의 지지를 얻는 것이 필요하다. 즉 민주주의적 절차가 요구되는 것이다. 그리고 이러한 과정을 통해 해방의 기획은 공적인 정당성을 확보할 수 있다. 자유와 평등과 같은 민주주의적 이념은 근대 2~3백년 동안 시민 혁명을 거치면서 민주주의를 위해 투쟁한 결과로 얻은 고귀한 성과물이다. 따라서 사회주의적 전략도 이러한 성과물을 토대로 이것을 더욱 더 철저하게 실현시켜야 한다. 그리고 변혁의 전선이라는 문제에서도 프롤레타리아와 그 반대 집단 간에 형성되는 고정된 하나의 전선만이 있는 것이 아니라 다양한 이해 관계를 중심으로 다양한 전선이 형성되므로, 이 과정에서 다른 집단이나 세력을 설득하여 그 정당성을 확보하는 일이 중요하다.

기든스는 특히 성찰적 근대 사회에서 전문성은 더 이상 전문가만의 특권이 아니라고 하면서, 전문가 체계에 의존하여 의사를 결정하고 문제를 해결하려는 태도는 단순 근대 사회의 산물에 불과하다고 말한다(A. Giddens, *Beyond Left and Right*, 95쪽 참조). 사회주의에 영감을 불어넣었던 생시몽식의 유토피아적인 미래 전망은 과학자나 공학자와 같은 전문가가 정치적 삶을 주도한다는 생각에 사로잡혀 있었는데, 이러한 생각은 나중에 공허한 것으로 밝혀졌다. 이것은 과학과 기술에 전적인 신뢰를 보

냈던 단순 근대 사회의 과학주의적 사고의 산물인 것이다. 전문가들의 타당성 주장은 서로 대립하면서 논란이 되기도 하며 때로는 공동 평가에 의해 그 타당성이 부정되기도 한다. 따라서 성찰적 근대 사회에서 전문성은 동료 전문가나 시민들로부터의 능동적인 신뢰를 받아야 한다. 정책 결정은 더 이상 전문가에게만 맡길 수 없으며 여기에 정치가와 시민도 참여해야 한다. 전문가들은 공개적인 검토의 자리에서 자신이 내린 결론과 제시한 정책의 정당성을 설명하고 참석자들을 설득하여 신뢰를 받아야 한다. 정치적 의사 결정 과정에서 지나치게 전문가 체계에 의존하는 것은 문제가 있으므로 전문가와 시민, 정치가 등 관련 당사자들이 참여하여 대화와 토론을 하고 그 결과물을 반영하여 의사 결정을 해야 한다. 즉 다수결이나 대의제와 같은 단순한 형식적 민주주의의 차원을 넘어서는 ‘대화 민주주의’를 통해 정책 결정의 정당성을 확보해야 하는 것이다.

#### 6) 세계 혁명의 문제: 공업 선진국들의 동시 혁명인가, 아니면 일국 혁명인가?

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명은 자본주의가 발달한 공업 선진국들에서의 동시적인 혁명을 통해서 가능하며, 그렇지 않을 경우에는 자본주의의 간섭에 의해서 실패할 것으로 보았다. 그리고 이러한 혁명은 공업 선진국과 교류 관계를 유지하고 있는 주변 국가들에서 발생할 수도 있다고 보았다. 그런데 이러한 공업 선진국들 중심의 세계 혁명 이론은 역사적으로 발생한 공산주의 혁명의 경험적 사실에 비추어 볼 때 타당하지 않다는 비판을 받기도 한다.

최초의 공산주의 혁명은 1917년 러시아에서 발생했는데 그 당시 러시아는 자본주의적인 공업 선진국이 아니라 봉건적인 농업 중심적 국가였다. 더욱이 러시아 혁명이 발생한 후 거의 30여년 동안은 다른 공업 선진국을 비롯하여 주변 국가들에서 공산주의 혁명이 동시적 또는 연속적으로 발생하지도 않았다. 그리고 러시아에서 혁명이 발생한 약 30년 후인 1940년대 중반에서 1960년대 중반에 걸쳐서 동부 유럽을 비롯하여 중국, 베트남, 쿠바 등에서 공산주의 혁명이 발생했지만 이러한 국가들도 러시아와

마찬가지로 공업 선진국이 아니라 자본주의가 발달하지 않은 농업 국가였다. 따라서 마르크스와 엥겔스가 주장한 공업 선진국들 중심의 세계 혁명 이론은 이러한 역사적 사실에 어긋난다고 볼 수 있다.

레닌은 1917년 러시아 혁명을 주도하면서 러시아에서의 공산주의 혁명이 가능함을 ‘제국주의’ 이론을 토대로 주장하였다. 독점 자본주의가 시장을 확보하기 위해 식민지를 건설하는 제국주의적 단계에서는 착취를 당하는 식민지 국가나 주변 국가가 ‘약한 고리’가 되므로 여기가 공산주의 혁명의 진원지가 될 수도 있다. 그리고 각각의 자본주의 국가는 불균등한 발전으로 인해서 서로 다른 사회적, 정치적 구조를 가질 수 있으며 또 사회적, 역사적 배경도 서로 상이하므로 혁명의 시기나 속도에서도 차이가 있을 수 있다. 따라서 러시아와 같이 자본주의 발달이 뒤떨어진 국가에서도 공산주의 혁명이 먼저 발생할 수 있다는 것이다. 물론 마르크스와 엥겔스도 공업 선진국과 교류 관계를 맺고 있는 주변 국가들에서도 혁명이 발생할 수 있다고 하였지만, 그러나 그것은 공업 선진국들이 중심이 된 혁명이 주변 국가에 확산된다는 의미이지 주변 국가가 중심이 된다는 것은 아니었다는 점에서 레닌의 주장과는 차이가 있다. 더욱이 레닌의 뒤를 이어서 소련의 권력을 잡은 스탈린은 ‘일국 사회주의’ 이론을 정당화하려고 하였다. 스탈린은 마르크스와 엥겔스의 ‘세계 혁명론’이나 트로츠키의 ‘영구 혁명론’을 비판하면서 한 국가에서도 충분히 사회주의 혁명이 성공할 수 있다고 주장하였다.

그러나 캘리니코스(A. Callinicos)는 공산주의 혁명과 관련된 이러한 역사적 사실이 마르크스와 엥겔스의 세계 혁명론이 오류임을 보여주는 것은 아니라고 반박하기도 한다(A. Callinicos, 『마르크스의 사상』, 246-251 쪽 참조). 캘리니코스에 따르면 공산주의 혁명 이후에 러시아에서 마르크스와 엥겔스가 말한 공산주의 사회, 즉 사적 소유와 계급이 철폐된 자유인들의 연합체로서 공산주의적 공동체가 아니라 권위주의적이고 관료주의적인 사회가 들어선 것은 일국 사회주의가 낳은 부작용이다. 즉 마르크스와 엥겔스가 주장하듯이 공산주의 혁명은 세계적 차원에서의 혁명을 통해서 성공할 수 있는데, 러시아의 경우는 그러하지 못했기 때문에 이런 부작용이 발생했다. 러시아는 자본주의 국가들의 공격과 압력으로부터 자신의



사회주의 국가를 보호하기 위해서 군사력을 증강시키기 위한 강제적 공업화의 길을 가게 되었으며 그 결과로 권위주의적이고 관료주의적인 사회가 되었다. 결국 1980년대 후반에 소련 연방의 해체의 함께 러시아의 공산주의 혁명은 실패로 드러나게 되었다. 그래서 캘리니코스는 이러한 러시아 혁명의 운명이 마르크스와 엥겔스의 주장, 즉 공산주의 혁명이 세계적 차원에서 발생하지 않는다면 자본주의 국가들의 압력으로 인해서 실패하게 된다는 주장을 입증해 주었다고 보는 것이다.

그렇지만 비록 러시아의 공산주의 혁명이 세계 혁명으로 확산되지 않아서 실패했다고 하는 점에서는 마르크스와 엥겔스의 주장이 타당하다고 할지라도, 공산주의 혁명이 공업 선진국인 영국이나 미국, 프랑스에서 발생하지 않고 그 대신에 자본주의적 발달이 뒤떨어진 러시아에서 발생하였다는 점에서는 그들의 주장은 타당하지 않았다고 보아할 것이다

## VI. 공산주의 사회 (사회주의 사회)

(독: kommunitische Gesellschaft, sozialistische Gesellschaft

영: communist society, socialist society)

### 1. ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’ 개념의 역사적 배경

블로흐(E. Bloch)는 『희망의 원리』에서 “아직 이루어지지 않은 가능성을 기대하고 희망하며 지향하는 것”(E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung I*, 5 쪽)이 인간 의식의 기본 형태라고 말하면서, 인간의 삶에서 ‘더 나은 삶에 대한 꿈’으로서 유토피아가 차지하고 있는 역할이 매우 크다는 점을 강조하였다. 만하임도 “유토피아적인 것의 완전한 소멸은 전체적인 인간화의 형태마저도 변화시키고”, “인간 자신이 사물로 전락하는 정태적인 사물성 (statische Sachlichkeit)의 상태를 만든다”(K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 225쪽)고 말하면서 이러한 유토피아적 의식이 약화되고 있는 현실을 우려하였다.

이러한 지적처럼 유토피아는 새로운 미래 사회에 대한 전망과 함께 이를 지향하는 역동성을 우리의 삶에 부여한다는 점에서 매우 소중한다고

할 수 있다. 이러한 이유 때문에 ‘더 좋은 대안적 사회 체제’로서 유토피아의 문제는 고대에서 현대에 이르기까지 플라톤, 토마스 모어, 베이컨, 생시몽, 마르크스, 엥겔스, 만하임, 블로흐 등 많은 철학자나 사상가들에 의해서 주제적인 문제로서 다루어지게 되었다.

마르크스주의에서 이러한 더 좋은 대안적 사회 체제로서 유토피아는 물론 공산주의 사회 또는 사회주의 사회이다. 마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회를 비롯한 기존 사회의 문제점을 비판하면서 이에 대한 대안으로 공산주의 사회를 내세웠다. 공산주의 사회는 해방된 공동체이며 여기서는 억압이나 착취와 같은 기존 사회의 문제들이 모두 해소되어 모든 인간이 자유롭고 평등하게 살 수 있다는 것이다.

그런데 마르크스와 엥겔스에게는 공산주의를 지향하는 유토피아적 충동이 내재되어 있었음에도 불구하고 그는 이러한 유토피아적 충동을 겉으로 드러내려고 하지 않았다. 마르크스와 엥겔스는 생시몽, 푸리에, 오웬과 같은 초기 사회주의자들의 유토피아론을 공상적이라고 비판하면서 사회주의적 미래상을 구체적으로 제시하는 작업을 꺼려하거나 이를 비과학적이라고 비판하였다. 그래서 그들의 저작에는 ‘더 좋은 대안적 사회 체제’로서 공산주의 사회의 모습이 총괄적으로 제시되지 않은 채 단지 단편적으로만 산재해 있다.

이것은 마르크스와 엥겔스가 인간학이나 가치 판단을 토대로 하여 유토피아적 미래상을 제시하는 초기 사회주의들이나 ‘진정한 사회주의자들’을 공상적이라고 비판하면서, 역사적 유물론에 토대하여 과학적 사회주의를 표방한 것과 관련이 깊다. 그들은 자본주의 사회라는 기존 현실을 분석하고 비판하는 일에만 치중하였으며, 우리가 추구해야 할 이상적인 미래상을 기획하는 작업을 불필요하거나 비과학적인 것으로 간주하여 이것을 ‘과학적 사회주의’의 임무에서 제외시켰다. 이것은 마르크스 사상, 특히 후기 사상에 내재하는 실증주의, 역사주의, 경제 결정론의 관점과도 깊이 연관되어 있다.

그럼에도 불구하고 우리는 『독일 이데올로기』를 비롯하여 마르크스와 엥겔스의 저작 곳곳에서 공산주의 사회에 대해 단편적으로 언급하고 있는 구절들을 통해서 공산주의 사회의 이념이나 목적 및 운영 원리를 전체적

으로 그려볼 수 있다. 그렇다면 그들이 내세웠던 해방의 공동체로서 공산주의가 추구했던 가치나 이념은 무엇이고, 그것의 구체적인 모습이나 사회의 운영 원리는 무엇인가? 여기서는 마르크스와 엥겔스가 공동으로 저작한 『독일 이데올로기』를 중심으로 하면서 이와 더불어 그들의 다른 저작들도 참조하여 이 문제에 대해 살펴보도록 하겠다.

이러한 문제를 본격적으로 다루기 전에 우선 ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’ 개념에 대해 검토해 보도록 하겠다. 한국철학사상연구회에서 펴낸 『철학대사전』은 ‘사회주의와 공산주의’라는 항목에서 이 개념에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“(1) 공산주의 사회 구성체의 발전 단계들. 공산주의 사회 구성체는 자본주의 사회 구성체를 사회주의 혁명을 통해 합법칙적으로 해체시키면서 등장하는데, 이는 생산 수단의 사회적 소유를 바탕으로 하고 마르크스-레닌주의의 당의 지도 아래 노동자 계급이 다른 계급 및 계층과 연합하여 계획적으로 형성해 낸다. (2) 프롤레타리아트의 역사적 사명을 실현하는 합법칙성에 관한 이론. 즉 사회주의 혁명을 준비하고 수행하며 사회주의와 공산주의를 건설하기 위해 노동자 계급이 수행하는 계급 투쟁과 전략 및 전술의 합법칙성에 관한 이론. 이것은 노동자 계급의 과학적이고 혁명적인 세계관인 ‘마르크스-레닌주의’를 구성하는 요소이다. (3) 혁명적인 마르크스-레닌주의적 ‘노동 운동’을 총괄하는 개념.”(한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 634-5쪽)

여기서 볼 수 있듯이 공산주의 또는 사회주의는 세 가지 의미를 갖고 있다. (1) 우선 ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’는 하나의 사회 구성체로서 자본주의 사회에 대립하는 의미로 사용되고 있다. 즉 공산주의 또는 사회주의는 하나의 사회 형태로서 ‘공산주의 사회’ 또는 ‘사회주의 사회’를 가리킨다. (2) 그리고 ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’는 사회주의 혁명과 관련된 ‘공산주의 이론’ 또는 ‘사회주의 이론’을 가리킨다. ‘공상적 사회주의’와 ‘과학적 사회주의’라는 표현에서 ‘사회주의’는 사회주의 사회를 건설하는 것과 관련된 이론을 가리키고 있다. (3) 또 ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’는 ‘노동 운동’ 전반을 총괄하는 의미로 사용되기도 한다. 그래서 노동 운동을 공산주의 운동 또는 사회주의 운동이라고 부르기도 한다.

여기서는 ‘공산주의’ 또는 ‘사회주의’를 (1)의 의미로, 즉 사회 구성체로서 공산주의 사회 또는 사회주의 사회를 가리키는 의미로 주로 사용할 것이며, 또 개념상의 혼란을 피하기 위해서 때로는 여기에 ‘사회’라는 말을 덧붙여서 사용할 것이다.

그리고 『철학대사전』에서 항목의 제목이 ‘사회주의와 공산주의’로 제시된 것은 사회주의 사회와 공산주의 사회를 구분하고 있기 때문이다. “사회주의는, 자본주의에 비해서 사회 발전의 새로운 질을 보여주는 공산주의적 사회 구성체가 역사적으로 나타나는 최초의 단계이다.” 이에 비해 “공산주의는 공산주의 사회 구성체의 보다 높은 두 번째 단계를 이룬다.” (한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』 635쪽) 즉 자본주의적 사회 구성체에 대립하는 공산주의적 사회 구성체는 두 단계를 거치게 되는데, 그 첫 번째 단계는 자본주의적 형태가 아직도 남아 있는 사회주의 사회이고, 두 번째 단계는 이러한 사회주의가 좀더 높은 형태로 발전한 공산주의 사회이다. 사회주의 사회는 자본주의 사회에서 공산주의 사회로 이행하기 위한 과도기적 단계로서 프롤레타리아트 독재가 행해지고 있으며, 이에 비해 공산주의 사회는 좀더 고차원적인 단계로서 모든 계급이 사라지고 필요에 따른 분배가 이루어지는 사회이다.

이러한 공산주의와 사회주의의 개념적 구분은 레닌(Lenin)에 의해서 행해진 것이다. 레닌은 러시아에서 사회주의 혁명인 볼셰비키 혁명이 일어났지만 곧바로 공산주의 사회로 나아갈 수 없고 일정 기간 동안 과도기적 단계를 거쳐야 한다는 점을 주장하기 위해서 이러한 구분을 하였던 것이다. 이에 비해 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회 구성체의 두 단계를 구분하기는 하였지만, 이 두 단계를 가리키기 위해서 사회주의와 공산주의라는 용어를 구분하여 사용하지는 않았다.

사회주의와 공산주의라는 용어의 사용과 관련하여 엥겔스는 『공산당 선언』의 1890년 독일어판 서문에서 다음과 같이 말하고 있다(Manifest, 585- 6쪽 참조). 『공산당 선언』이 1848년에 출판될 당시에는 ‘사회주의’를 내세우는 두 부류가 있었다. 한 부류에는 각종 공상적 체계의 신봉자들, 특히 영국의 오웬주의자들과 프랑스의 푸리에주의자들이 있었고, 다른 부류에는 자본과 이윤은 그대로 둔 채 미봉책으로 사회적 재앙을 해결하

려고 했던 사람들이 있었는데, 이들은 모두 교양 있는 계급의 지지를 구하려는 사회주의자들이었다. 반면에 노동자들 중에서는 근본적인 사회 변혁을 추구하는 사람들이 있었는데 이들은 자신들을 ‘공산주의자’라고 불렀다. 따라서 그 당시에는 사회주의는 부르주아 운동을 의미했고, 공산주의는 노동 운동을 의미했다. 그래서 노동자 계급에 의한 사회 해방을 추구하던 마르크스와 엥겔스는 사회주의 명칭 대신에 공산주의라는 명칭을 사용하게 되었다는 것이다.

그러나 그 이후에 마르크스와 엥겔스는 이 두 개념을 특별히 구분하지 않고 사용하였다. 예를 들면 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』과 같은 저작에서는 ‘공산주의’라는 의미로 ‘사회주의’라는 용어를 사용하고 있다. 따라서 이 글에서는 사회주의와 공산주의라는 용어를 특별히 구분하지 않고 동일한 의미로 사용할 것이다. 다만, 공산주의 사회 구성체의 발달 과정에서 이러한 두 단계를 구분할 필요가 있을 때는 공산주의나 사회주의라는 용어 다음에다가 ‘낮은 단계’나 ‘높은 단계’라는 단어를 덧붙여 사용할 것이다.

## 2. 공산주의 사회의 이념: ‘유적 존재’로서 자아 실현

블로흐는 마르크스주의에서 내세우는 유토피아가 ‘인간은 타인에 대해 인간적이어야 한다’는 더 좋은 세상의 기본 법칙을 추구하면서 소외가 없는 새로운 사회를 형성할 수 있는 실마리를 제공해 준다고 말한다(E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung II*, 728-9쪽 참조). 이러한 블로흐의 지적처럼 공산주의 사회는 더 좋은 사회란 어떤 것인지를 인간다운 삶과 관련시켜 제시하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 자본주의 사회에서는 인간 소외로 인해 인간다운 삶이 보장되지 않는다고 비판하면서 더 좋은 사회로서 인간다운 삶이 실현되는 공산주의 사회의 모습을 『독일 이데올로기』에서 다음과 같이 설명하고 있다.

“이에 반하여 각 개인이 배타적인 행위의 영역을 갖지 않고 각자가 원하는 어떤 분야에서나 스스로를 도야시킬 수 있는 공산주의 사회에서는, 사회가 전반적인 생산을 조절하기 때문에 사냥꾼이나 어부나 양치기나 또

는 비판가가 되지 않고서도 내가 욕구하는 대로 오늘은 이것을, 내일은 저 것을, 아침에는 사냥을, 오후에는 낚시를, 저녁에는 목축을, 밤에는 비판을 하는 것이 가능하게 된다. 사회적 활동이 이렇게 고착화된다는 것, 곧 우리 자신이 생산한 것이 우리의 통제를 벗어나고 우리의 기대를 뒤집고, 우리의 계산을 수포로 만드는, 우리를 넘어선 물질적 폭력으로 토착화된다는 것은 지금까지 역사 발전의 주요한 계기 중의 하나이다.”(DI 33쪽 / 75쪽)

이 내용은 마르크스와 엥겔스가 공산주의 사회를 묘사한 부분으로 널리 알려져 있다. 이것은 배타적인 노동 분업으로부터 해방된 유토피아 사회의 모습으로서 아무 때나 자유롭게 직업이나 행위를 선택할 수 있으며, 생산 활동을 비롯한 사회 전반에 대한 의식적 지배와 통제가 가능하다는 주장이다. 이 주장은 ‘젊은 시절 한 때의 어리석은 판단’이었다는 비판을 받기도 하지만, 마르크스와 엥겔스는 여기서 단편적이지만 상당히 구체적이며 생생하게 미래의 공산주의 사회를 묘사하고 있다.

여기서 마르크스와 엥겔스는 분업으로 인해서 소외가 발생한다고 본다. 즉 사회적 분업으로 인해서 개인들이 특정한 직업을 갖게 되고 거기에 얽매어 살아야 하므로 자신의 능력을 전면적으로 발휘하지 못한다는 것이다. 그리고 자신의 생산물을 자신이 통제하지 못하고 오히려 이것이 자신을 지배하는 소외 현상이 발생하게 된다.

이에 비해 이러한 분업으로부터 해방된 공산주의 사회에서는 사회가 생산 과정 전반을 조절할 수 있기 때문에 자신이 마음대로 하고 싶은 일을 할 수 있다. 그래서 “각자가 원하는 어떤 분야에서나 스스로를 도야시킬 수 있으므로” 자신의 능력이나 소질을 전면적으로 발휘할 수 있다. 마르크스는 자아 실현의 관점에서 공산주의에서는 개인의 능력을 전면적으로 실현할 수 있다고 보는 것이다.

이렇게 자아 실현의 관점에서 공산주의 사회를 보는 견해는 『독일 이데올로기』보다 먼저 쓰여진 『경철 수고』에도 잘 나타나 있다.

“인간의 자기 소외인 사적 소유의 실증적 지양으로서의 공산주의 따라서 인간에 의한 인간을 위한 인간적 본질의 현실적 전유로서의 공산주의, 따라서 이제까지 이룩한 발전의 전체적인 성과물 내부에서 사회적 인간 즉 인간적 인간으로의 의식적이고 완전한 복귀로서의 공산주의. 이러한 공산

주의는 완성된 자연주의(Naturalismus) = 휴머니즘(Humanismus), 완성된 휴머니즘 = 자연주의로서 존재하며, 인간과 자연 그리고 인간과 인간 사이에 일어나는 모순의 진정한 해결이요, 실존과 본질, 대상화와 자기 확인, 자유와 필연성, 개체와 유 사이에 일어나는 투쟁의 진정한 해결이다. 공산주의는 역사의 해결된 수수께끼이며, 자기 자신을 이러한 해결책으로서 인지한다.”(ÖPM, 536쪽)

마르크스는 인간의 본질을 ‘유적 존재’(Gattungswesen)로서 규정한다. 즉 인간은 사회적 존재로서 자유롭고 의식적인 활동인 노동을 통해서 자신의 전면적인 능력을 발휘하고 이를 통해 자신을 확인하는 존재라는 것이다. 그런데 자본주의 사회에서는 노동 소외로 인해서 이러한 인간의 본질적 측면이 제대로 발휘되지 못하고 있는 반면에, 공산주의 사회에서는 사적 소유의 철폐를 통해서 이러한 노동 소외가 극복된다. 그리고 이를 통해 ‘유적 존재’로서 인간의 본질이 실제로 회복되어 인간이 인간다운 모습을 갖추게 되며, 나아가 자신을 인간으로서 인식하게 된다. 그래서 마르크스는 공산주의를 ‘휴머니즘’이라고 부르거나 또는 인간의 자연적 본질을 회복하게 된다는 의미에서 ‘자연주의’라고도 부른다. 마르크스는 이러한 공산주의 사회를 자아 실현의 관점에서 다음과 같이 설명한다.

“사적 소유의 지양은 모든 인간적 감각들과 속성들의 완전한 해방이다. [...] 이러한 감각과 속성들은 인간적으로 되고 [...] 대상은 사회적이고 인간적인 대상 즉 인간으로부터 기인하여 인간을 위해 존재하는 대상으로 전화된다. [...] 대상적 현실이 인간의 본질적 능력(die menschlichen Wesenskräfte)의 현실이 됨으로써 따라서 자신의 고유한 본질적 능력의 현실이 됨으로써 [...] 모든 대상들은 자기 자신의 대상화 즉 인간의 개성(Individualität)을 확인하고 실현하는 대상이 된다.”(ÖPM 540-1쪽)

공산주의에서는 인간의 감각과 속성을 비롯한 모든 능력들이 완전히 해방되어 발휘된다는 것이다. 이러한 것은 노동자에만 해당되는 것이 아니다. 마르크스는 인간의 모든 노예 상태는 생산에 대한 노동자의 관계 속에 포함되어 있고, 모든 노예 관계는 이러한 관계의 변용이요 그 귀결에 불과하기 때문에, “노동자 해방 속에 보편적 인간 해방이 포함되어 있다”

(ÖPM 521쪽)고 하였다. 따라서 사적 소유가 지양된 공산주의에서는 노동자만 해방되는 것이 아니라 보편적인 인간 해방이 이루어진다는 것이다. 여기에서 볼 수 있듯이 공산주의는 자유롭고 의식적인 활동을 통해 모든 인간이 유적 본질, 즉 인간의 고유한 능력과 개성을 전면적으로 발휘할 수 있는 사회이다.

마르크스는 『경철 수고』 이후에 「포이에르바하에 대한 테제」와 『독일 이데올로기』 등을 저술하면서 역사적 유물론의 관점을 체계화하여 과학적 사회주의를 표방하기 시작한다. 이 과정에서 마르크스는 ‘유적 존재’나 ‘인간 본질’과 같은 용어를 핵심적인 용어로 사용하고 있지는 않지만, 그러나 앞에서 인용했던 공산주의 사회에 대한 묘사에서 볼 수 있듯이 『독일 이데올로기』의 여러 부분에서 공산주의 사회를 인간 본질이나 자아 실현의 관점에서 설명하고 있다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 생산력과 생산 관계의 변증법적인 전개 과정을 고찰하면서 다음과 같이 말하고 있다.

“이미 질곡이 되어버린 과거의 교류 형태가 보다 발전된 생산력, 즉 보다 진보된 개인의 자아 실현 양식에 상응하는 새로운 것으로 대체되고, 이 새로운 것이 다시 질곡으로 되어 또 다른 것에 의해서 대체된다. 이 조건들은 각 단계에서 생산력의 동시적인 발전에 상응하는 것이므로, 이 조건들의 역사는 동시에 각 세대에 계승되어 부단히 발전하는 생산력의 역사이며, 따라서 개인들 자신의 힘의 발전사이기도 하다.”(DI 72쪽 / 126쪽)

물질적 조건으로서 생산 관계는 생산력의 발전 즉 자아 실현의 조건이자 또한 자아 실현을 가로막는 질곡이 될 수 있다. 이로 인해 생산력과 생산 관계는 모순에 빠지게 된다. 그래서 생산력을 발전시키고 자아를 실현할 수 있는 새로운 생산 관계가 들어서게 된다. 여기서 물질적 조건, 즉 생산 관계의 발전의 역사는 생산력의 발전 역사이자 동시에 개인들의 힘과 자아 실현의 발전의 역사라고도 할 수 있다. 왜냐 하면 마르크스와 엥겔스는 생산력을 개인의 힘의 전면적으로 발휘된 것으로 보기 때문이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스는 역사의 발전을 자아 실현의 관점에서 고찰하면서, 역사는 개인들의 능력의 발전하여 자아 실현이 확대되는 과정으로



간주하고 있다.

이와 관련하여 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회에서 “생산 도구 전체의 전유는 개인들 자신의 능력 전체의 발전이다”(DI 68쪽 / 120쪽)라고 말한다. 즉 생산 수단의 사적 소유가 철폐된 공산주의 사회에서는 노동 소외가 극복되어 노동이 자아 실현으로 전환되며, 이를 통해 개인들의 전체적인 발전이 가능하다는 것이다.

“이 단계에서야 비로소 자기 활동은 물질적 생활과 일치하는데, 이것은 개인이 총체적인 개인으로 발전하는 것에 그리고 모든 자연 발생적인 것으로부터 탈피하는 것에 상응한다. 그리고 그때서야 이것에 상응해서 노동이 자기 활동으로 전환되고, 이제까지 제한되었던 교류가 개인들 사이의 교류로 전환된다.”(DI 68쪽 / 121쪽)

사적 소유가 철폐되고 노동에 대한 억압과 착취가 사라진 공산주의 사회에서는 노동이 강제적 활동이 아니라 자유스러운 ‘자기 활동’이 됨으로써 자아 실현의 계기가 된다. 그리고 이러한 과정을 통해서 개인은 사적 소유와 분업에 의해 파편화된 인간으로부터 ‘총체적 개인’으로 발전할 수 있다. 자본주의 사회에서는 사적 소유와 분업으로 인해서 개인이 부분적이고 단편적인 작업에 종사하고 이로 인해서 기형적인 발전에 그쳤다면, 이러한 사적 소유와 분업이 철폐된 공산주의 사회에서는 개인들이 자신의 소질과 능력을 전면적으로 발휘할 수 있으므로 총체적인 개인으로 발전할 수 있다는 것이다.

“개인은 (타인과의) 공동 관계에서 비로소 그의 자질을 전면적으로 도야시킬 수 있는 수단을 갖게 된다. 그리고 공동 관계 속에서 비로소 인격적 [개인적] 자유(persönliche Freiheit)가 가능해진다. [...] 현실적 공동체 속에서 개인들은 자신들의 연합 속에서 그리고 그러한 연합을 통해서 자신들의 자유를 획득한다.”(DI 74쪽 / 129쪽)

사적 소유와 분업이 철폐되고 개인들이 자유롭게 연합한 공산주의적 공동체 속에서 개인들은 ‘자신의 소질을 전면적으로 도야시킬 수 있는 수단’을 확보하게 된다. 그리고 이러한 개인들의 자유로운 연합으로서 공동체

속에서 개인들은 ‘인격적[개인적] 자유’도 획득하게 된다. 계급 사회에서 물질적 조건들은 개인들에게 외적인 것, 우연적인 것으로 주어져 왔는데, 인격적[개인적] 자유란 “일정한 조건들 내에서 방해받지 않고 우연성을 향유할 수 있는 권리”(DI 75쪽/130쪽)를 가리킨다. 지금까지 계급 사회에서 인격적 자유는 물질적 조건을 마음대로 향유할 수 있었던 지배 계급의 성원들에게만 주어졌지만, 공산주의 사회에서는 계급이 폐지되므로 개인들은 자유로운 개인으로서 그 누구의 방해도 받지 않고 자유롭게 물질적 수단이나 조건들을 활용할 수 있는 이러한 인격적 자유를 누릴 수 있다. 이처럼 공산주의 사회에서 개인들이 누리는 인격적 자유는, 물질적인 강제력에 포섭된 계급 사회에서 개인들이 누리던 자유보다 훨씬 더 크다고 볼 수 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회를 이렇게 인격적 자유를 확보한 개인들이 적극적으로 자아 실현을 할 수 있는 사회로 간주하고 있다.

엥겔스도 「공산주의의 원리」(1847년)에서 “공산주의적으로 조직된 사회는 그 구성원들에게 전면적으로 발전된 소질을 전면적으로 발휘할 기회를 줄 것이다”(GK 377쪽)라고 말했다. 마르크스도 이와 같은 맥락에서 「고타 강령 비판」(1875년)에서 공산주의 사회에서는 “노동이 생활을 위한 수단일 뿐만 아니라 또한 그 자체가 삶의 제1차적 욕구가 되고” 그리고 “개인들의 전면적 발전”(Gothaer, 21쪽)이 이루어진다고 하였다. 과학적 사회주의의 입문서로 불리는 『공상에서 과학으로 사회주의의 발전』(1880년)에서도 엥겔스는 공산주의의 사회적 생산에 의해서 “모든 사회 구성원의 육체적, 정신적 소질의 완전하고도 자유로운 도야와 발휘를 보장해 줄 가능성, 지금 비로소 그러한 가능성이 존재한다”(ESUW 226쪽)고 말한다.

이처럼 비록 마르크스와 엥겔스가 『독일 이데올로기』와 같은 후기 저작에서 ‘유적 존재’나 ‘인간 본질’ 등의 용어를 중심으로 사용하고 있지는 않지만, 그러나 후기 저작에서도 마찬가지로 공산주의 사회의 이념을 ‘유적 존재’로서 개인의 자아 실현에서, 즉 개인의 능력을 전면적이고 자유롭게 발휘할 수 있는 자아 실현에서 찾고 있다.

이러한 문제와 관련하여 테일러(C. Taylor)는 마르크스가 『자본론』 등 후기 저작에서 과학을 표방하지만 그렇다고 초기의 사상을 버린 것은 아니

며, 마르크스는 처음부터 급진적 계몽주의와 표현주의를 종합하려는 의도를 갖고 있었다고 말한다(C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, 140-154쪽 참조). 마르크스 사상 전체에는 과학을 통해서 자연과 사회를 지배하고 대상화하는 것, 즉 인간의 의지로 자연을 변형시키는 급진적 계몽주의(the radical Enlightenment)의 측면과 함께 유적 인간으로서 자유롭게 자아를 실현하려는 표현주의(expressivism)의 측면이 동시에 있다는 것이다. 표현주의는 고전 경제학의 원자론과 공리주의적인 계몽 철학을 비판하면서 『경철 수고』의 ‘소외’ 개념에서 드러나듯이 현존 질서의 비인간적인 인간 소외를 고발한다는 것이다. 따라서 표현주의의 완성으로서 공산주의는 비인간적인 인간 소외가 사라지고 자유롭게 자아를 실현할 수 있는 사회이다.

엘스터(J. Elster)도 “마르크스 자신은 주로 자본주의가 인간의 발전과 자아 실현을 좌절시켰기 때문에 자본주의를 비난했다. 이와 관련하여 마르크스는 공산주의를 사람들이 완전하게 인간이 될 수 있는 사회, 즉 전면적인 창조자로서 자신들의 잠재력을 완전히 실현할 수 있는 사회로 보았다”(J. Elster, *Making Sense of Marx*, 83쪽)고 말한다.

룩스(S. Lukes)도 이러한 유적 본질의 실현이라는 관점을 자아 실현론적인 윤리설의 전통 속에서 이해하면서 이것을 마르크스주의의 공산주의적 도덕 원리로 간주한다. 비록 마르크스의 저작에는 공산주의의 도덕 원리를 의무론이나 공리주의 또는 자아 실현적인 완전론 등으로 다양하게 해석할 가능성이 모두 존재하지만, 그러나 우리가 “‘무엇이 자유의 왕국을(형식적으로가 아니라) 실제로 자유롭게 만드는가’라는 질문에 관심을 갖고 있다면, 우리는 목적론적이고 아리스토텔레스적인 완전론자(perfectionist)로서의 마르크스를 따라야 한다”(S. Lukes, *Marxism and Morality*, 87쪽)는 것이다. 왜냐 하면 공산주의가 약속하는 자유는 ‘유적 능력’, 잠재력, 자아 실현과 같은 개념들 속에 체계적으로 나타나 있기 때문이라는 것이다. 마르크스는 공동체 안에서 인간의 힘과 전면적인 개성을 최대한으로 발휘하여 모든 개인의 자유롭고 완전한 발전이 사회의 지배 원리가 되는 사회를 최선의 상태로 보았기에, 이것은 완전론적인 결과주의의 형태를 취하고 있다는 것이다. 어떤 존재자의 완전성(perfection)

이란 일반적으로 그 존재자의 완성, 즉 모든 자기 가능성의 실현이나 또는 그 존재자에게 주어진 목적의 달성이라고 할 수 있다.

캘리니코스(A. Callinicos)도 이러한 견해에 동의하여 아리스토텔레스적인 도덕 개념이 마르크스주의와 양립 가능하다고 말한다. 마르크스와 아리스토텔레스는 권리의 도덕과 공리주의를 부정하면서 이에 대한 대안으로서 인간의 능력을 최선으로 발휘할 수 있는 좋은 삶을 도덕적 기준으로 내세우고 있다는 것이다(A. Callinicos, 『역사와 행위』, 71-73쪽 참조).

이러한 엘스터나 룩스, 캘리니코스의 주장처럼 마르크스는 기본적으로 아리스토텔레스적인 자아 실현적 윤리의 관점을 갖고 있다. 마르크스 사상에서 공산주의 사회는 자유롭고 의식적인 활동을 통해 인간의 유적 본질이 현실화되어 각자가 고유한 능력과 개성을 전면적으로 발휘할 수 있는 이상적 사회로서 제시되고 있는 것이다.

### 3. 공산주의 사회의 구조와 운영 원리

이제 마르크스와 엥겔스가 제시하는 이상적인 공산주의 사회의 모습이나 운영 원리는 어떠한지 구체적으로 살펴보자. 특히 여기서는 이러한 공산주의 사회의 구조나 운영 원리를 유적 본질의 실현, 즉 자아 실현의 관점과 관련하여 살펴보도록 하겠다. 이미 앞에서 언급하였듯이 『독일 이데올로기』를 비롯한 여러 저술들에서 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회의 구조나 운영 원리를 단편적으로만 언급하고 있을 뿐 총괄적이고 체계적으로 제시하고 있지는 않다. 그 중에서도 사적 소유가 철폐된 공산주의 사회의 모습에 대해서 개괄적으로 설명하고 있는 부분이 있는데, 그것은 『독일 이데올로기』보다 1년 후에 쓰여진 엥겔스의 「공산주의의 원리」(1847년)에 나오는 다음 내용이다.

“생산력을 공동으로 그리고 계획적으로 이용하기 위한 모든 사회 구성원의 보편적인 연합, 모든 사람의 욕구를 충족시킬 정도의 생산의 확대, 한 사람의 욕구가 다른 사람의 욕구의 희생을 통해서 충족되는 상태의 제거, 계급 및 계급 대립의 완전한 폐지, 그리고 종래의 분업의 제거. 산업적 교육. 활동 분야의 교체. 모든 사람에 의해 생산된 것의 향유에 모든 사람

의 참여·도시와 농촌의 융합 등을 통해 모든 사회 구성원의 능력의 전면적인 발전 — 이것이 사적 소유의 폐지의 주요 결과들이다.”(GK 377쪽)

이것은 공산주의 사회의 전체적 모습을 가장 압축적으로 보여주고 있는 부분들 중의 하나로서 마르크스와 엥겔스의 다른 저작들에서 단편적으로 언급되고 있는 공산주의 사회의 운영 원리나 모습을 개괄적으로 잘 보여주고 있다. 위의 인용문에서는 언급되고 있지 않지만 다른 저작들에서는 언급되고 있는 내용을 좀더 보완하여 공산주의 사회의 구조나 운영 원리를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

① 사적 소유의 폐지, ② 분업의 철폐, ③ 생산력의 고도의 발전, ④ 보편적 교류, ⑤ 사회에 대한 의식적 지배와 통제(자유의 왕국), ⑥ 자유로운 개인들의 연합으로서의 공동체(계급과 국가의 소멸), ⑦ 필요에 따른 분배, ⑧ 계획적 생산

여기에는 ‘사적 소유의 폐지’, ‘분업의 철폐’, ‘고도의 생산력’, ‘계획적 생산’, ‘필요에 따른 분배’ 등 주로 경제와 관련된 원리들이 많이 언급되고 있지만 ‘계급과 국가가 소멸된 자유로운 개인들의 연합체’와 같이 사회나 정치에 관련된 원리들도 있다. 그리고 ‘보편적 교류’처럼 초기 저작에서는 자주 언급되다가 나중에는 거의 언급되지 않는 원리도 있고, ‘계획적 생산’처럼 초기 저작에서는 별로 언급되지 않다가 후기 저작으로 갈수록 더욱더 강조되고 있는 원리도 있다. 이제 『독일 이데올로기』의 내용을 중심으로 각각의 원리에 대해 구체적으로 살펴보도록 하자.

## 1) 사적 소유의 폐지

공산주의 사회의 가장 중요한 사회적 원리는 사적 소유의 폐지로서 이것은 마르크스와 엥겔스의 대부분의 저작에서 핵심적 문제로 다루어지고 있다. 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 공산주의 혁명의 역사적 의의에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“지금까지 모든 혁명에서 언제나 활동 양식은 건드리지 않은 채 방치되고, 단지 이 활동의 또 다른 분배만을, 곧 노동을 다른 사람에게 새로이 전가시키는 것만을 문제로 삼았다. 이에 반하여 공산주의 혁명은 지금까지

의 활동 양식에 맞서서 [근대적 형태의] 노동을 제거하고 계급 자체와 아울러 모든 계급 지배를 폐지한다”(DI 69-70쪽 / 122쪽).

지금까지의 여러 혁명들은 사적 소유와 이에 기반한 계급 관계를 유지한 채, 단지 분배의 형태만을 문제삼았다는 것이다. 즉 누가 잉여 생산물을 전유할 것인지, 누가 지배 계급이 될 것인지가 주요 관심사였으며 그 결과 단지 잉여 생산물을 향유하는 지배 계급의 교체만 있었을 뿐이다. 이에 비해 공산주의 혁명은 사적 소유를 토대로 한 근대적 노동 형태를 폐지하면서 아울러 계급 관계도 철폐함으로써 근본적인 변화를 가져온다. 고대 노예제, 중세 봉건제, 근대 자본주의는 생산 방식에서는 차이가 있지만 공통적으로 사적 소유와 계급 관계를 기반으로 하고 있는데, 공산주의는 이러한 사적 소유에 기반한 생산 방식을 완전히 폐지함으로써 역사의 새로운 장을 연다는 것이다.

“공산주의 혁명, 그리고 그와 같은 의미인 사유 재산의 폐지를 통해 독일의 이론가들에게 그토록 신비적이었던 이 [낮선] 힘이 해체되고, 따라서 역사가 완전히 세계사로 전환하는 것과 마찬가지로, 각 개인의 해방이 이루어진다는 것 역시 경험적인 근거를 가진다.”(DI 37쪽 / 79-80쪽)

여기서 알 수 있듯이 마르크스와 엥겔스는 ‘공산주의 혁명’과 ‘사유 재산의 폐지’를 같은 의미로 간주하면서, 공산주의 사회의 가장 중요한 특징을 사유 재산의 폐지에서 찾고 있다. 생산 수단에 대한 사적 소유가 인정되는 자본주의 사회에서는 노동 소외로 인해서 노동 생산물이 ‘낮선 힘’으로 인간에게 대립하면서 오히려 인간을 지배하였는데, 사적 소유가 폐지된 공산주의 사회에서는 인간에게 대립되었던 이러한 ‘낮선 힘’이 사라짐으로써 노동 소외가 극복된다. 즉 사유 재산을 기반으로 하던 억압과 착취가 사라지고 인간 해방이 성취된다는 것이다.

“사유 재산의 폐지와 함께, 다시 말해서 생산의 공산주의적 조절[그리고 이에 내포된 것으로서, 자신의 생산물에 대한 인간의 낮선 태도의 지양]과 함께, 수요와 공급의 관계가 가졌던 위력이 무(無)로 해체되어 교환, 생산, 그리고 인간들 상호간에 이루어지는 행위의 방식에 대한 통제를 다

시 한 번 획득하는 일이 어떻게 일어난다는 말인가?”(DI 35쪽 / 77-8쪽)

그리고 공산주의 사회에서는 사유 재산의 폐지와 함께 노동 소외가 극복됨으로써 이제 생산에 대한 ‘공산주의적 조절’과 통제도 가능하게 된다. 자본과 시장, 경쟁의 논리에 지배되었던 사회가 해체되고 그 대신에 생산물 및 사회 관계를 개인들이 자유롭게 통제하고 관리할 수 있는 사회가 된다는 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 사적 소유의 폐지의 문제를 자아 실현의 문제와 관련하여 설명한다. 공산주의 사회에서는 사적 소유가 폐지되고 노동 소외가 극복됨으로써 개인들이 자신의 능력을 전면적으로 발휘할 수 있는 조건이 마련된다는 것이다.

“개인은 단지 자기 활동에 도달하기 위해서가 아니라, 일반적으로 자기의 생존을 위해서라도 현존하는 생산력의 총체성을 자기 것으로 하지 않으면 안 된다. … 이러한 힘의 전유는 그 자체로서 생산의 물질적 도구들에 상응하는 개인들의 능력의 발전에 다름 아니다. 바로 이러한 이유 때문에 생산 도구들 전체의 전유는 곧 개인들 자신의 능력 전체의 발전이다.”(DI 67-8쪽 / 119-120쪽)

생산 수단의 사적 소유 및 이로 인한 착취와 억압이 존재하는 계급 사회에서 개인들은 생존을 위해서 뿐만 아니라 자기 활동, 즉 자아 실현을 위해서도 사적 소유를 폐지하여 생산력을 향유할 수 있어야 한다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 사적 소유의 철폐를 통한 ‘생산 도구들 전체의 전유는 곧 개인들 자신의 능력 전체의 발전이다’라고 말한 것이다. 즉 사적 소유가 폐지됨으로써 개인들은 생산 수단을 자유롭게 활용하고 나아가 자신의 생산물도 마음대로 향유할 수 있으므로 자신의 능력을 전면적으로 발휘하여 자아 실현을 할 수 있다는 것이다. 이처럼 마르크스와 엥겔스 사상에서 사적 소유의 철폐와 이를 통한 공동체적 소유는 노동 소외를 극복하고 유적 본질을 실현하기 위한 필수 조건, 즉 자유롭고 의식적인 활동을 통해 개인의 능력과 개성을 전면적으로 발휘하기 위해 요구되는 필수 조건인 것이다.

사적 소유의 폐지와 관련된 이러한 견해는 마르크스와 엥겔스의 다른 저작에서도 볼 수 있다. 마르크스는 초기 저작인 「헤겔 법철학 비판 서설」에서 “프롤레타리아트가 사유 재산의 부정을 갈망한다”(K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, 391쪽)라고 하면서 사유 재산의 폐지를 통한 프롤레타리아의 해방을 추구한다. 이러한 사유 재산 문제를 본격적으로 다루고 있는 저작은 『경제학 수고』로서 여기서 마르크스는 사적 소유의 폐지의 문제를 소외론이나 인간론과 관련하여 다루고 있다. 마르크스에 따르면 사적 소유는 소외된 노동의 결과이다. 즉 노동자의 소외된 노동의 결과로서 자본가의 사적 소유가 발생한다. 물론 이러한 관계가 상호 작용으로 전환되어 사적 소유가 노동 소외를 발생시키기도 한다. 그리고 이러한 “소외된 노동의 물질적이고 총괄적인 표현으로서 사적 소유”(ÖPM 522쪽)에는 노동과 노동 생산물에 대한 노동자의 관계가 포함되어 있고, 또 노동자와 그의 노동 생산물에 대한 자본가의 관계도 포함되어 있다. 소외의 여러 형태들, 즉 노동 과정으로부터의 소외, 노동 생산물로부터의 소외, 유적 본질로부터의 소외, 인간의 인간으로부터의 소외 등이 모두 사적 소유와 연관되어 있다는 것이다. 따라서 이러한 소외를 극복하기 위해서는 사적 소유의 철폐가 요구되며 그래서 마르크스는 공산주의를 “인간의 자기 소외인 사적 소유의 실증적 지양”(ÖPM 536쪽)이라고 말한 것이다.

“종교, 가족, 국가, 법, 도덕, 과학, 예술 등은 단지 생산의 특수한 방식에 불과한 것으로서 생산의 보편적 법칙 아래 놓인다. 따라서 인간적 삶의 전유로서 사적 소유의 실증적 지양은 모든 소외의 실증적 지양이요, 따라서 인간이 종교, 가족, 국가 등으로부터 벗어나서 자신의 인간적인 즉 사회적인 현존재로 복귀하는 것이다.”(ÖPM, 537쪽)

생산이 인간의 삶 전반을 지배하고 있으므로, 사적 소유를 폐지함으로써 모든 소외를 극복하여 인간의 유적 본질을 회복하여 인간적인 삶을 누릴 수 있다는 것이다. 자유롭고 의식적인 활동으로서의 노동이 바로 인간의 유적 본질이고 따라서 소외된 노동의 극복은 곧 인간 소외의 극복이 되기 때문이다. 이것은 사적 소유의 철폐를 통해서 노동 그 자체가 욕구의



충족이 되어 노동 과정이 즐겁고 자유롭게 되기 때문이며, 또 자신의 노동 생산물을 전유함으로써 자신의 유적 능력을 확인하고 의식할 수 있기 때문이다. 그래서 공산주의 사회에서는 자신의 고유한 능력과 개성을 전면적으로 발휘하고 이것을 의식하는 과정을 통해 인간은 유적 본질을 실현하고 인간다운 삶을 살 수 있다.

마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』 이후의 후기 저작에서도 사회적 생산과 자본주의적인 사적 소유를 자본주의의 기본 모순으로 보면서, 사적 소유가 철폐되어 이러한 모순이 지양된 공산주의에서는 사회적 소유 또는 공동체적 소유가 핵심적인 사회 원리가 된다고 보고 있다(ESUW 213-4쪽 참조). 물론 초기처럼 유적 본질의 실현이라는 목적을 위해 사적 소유가 철폐되어야 한다고 주장하지는 않지만, 사적 소유가 자본주의의 근본 문제이기 때문에 이 문제가 해결되면 위에서 언급한 ‘사회 성원 전체 능력의 전면적 발전’과 같은 공산주의 사회의 제반 특징들이 현실화될 수 있는 조건이 마련된다고 주장한다. 사적 소유의 철폐는 유적 본질의 실현을 위한 중요한 조건인 것이다.

## 2) 분업의 철폐

마르크스와 엥겔스가 제시하는 공산주의 사회의 또 하나의 원리는 분업의 철폐이다. 이들은 사회가 발전하는 과정에서 발생하는 사회적 분업이나 기술적 분업이 노동 소외나 계급적 대립과 같은 여러 문제를 일으킨다고 보면서, 이러한 문제에 대한 해결 방안으로 분업의 지양을 제시하고 있다. 이들은 이러한 분업이 철폐된 공산주의 사회의 모습을 다음과 같이 묘사하고 있다.

“아무도 배타적 영역을 갖지 않고 각자가 그가 원하는 어떤 분야에서나 스스로를 도야시킬 수 있는 공산주의 사회에서는 사회가 전반적인 생산을 조절하기 때문에, 사냥꾼, 어부, 양치기, 혹은 비평가가 되지 않고서도 내가 마음먹은 대로 오늘은 이것을, 내일은 저것을, 곧 아침에는 사냥을, 오후에는 낚시를, 저녁에는 목축을, 밤에는 비평을 할 수 있게 된다.”(DI 33 쪽/74-75쪽)

마르크스와 엥겔스는 분업이 시작되면서 각 개인이 일정한 배타적인 행위의 영역을 갖게 되어 이 영역에서 벗어날 수 없다고 하면서 각 개인은 생계를 유지하기 위해서 어쩔 수 없이 그렇게 살아야 한다고 말한다. 즉 배타적인 분업으로 인해 노동 소외가 발생한다는 것이다. 그리고 자신의 생산물을 자신이 통제하지 못하고 오히려 이것이 자신을 지배하는 소외 현상이 발생하게 된다. 이에 비해 공산주의 사회에서는 이러한 분업이 지양되고 사회가 생산 과정 전반을 조절할 수 있기 때문에 자신이 마음대로 하고 싶은 일을 선택하여 할 수 있다. 즉 개인이 특정한 직업이나 활동 영역에 제한될 필요가 없는 것이다. 그래서 자신이 원하는 분야에서 자신을 도약시키고 자신의 발전을 추구할 수 있다.

“분업을 통한 인간적 힘(관계)의 물질적 힘(관계)으로의 전환은 그것에 대한 관념을 머리 속에서 몰아냄으로써가 아니라, 오직 개인들이 이 물질적 힘을 다시 자기 안에 포섭시켜 분업을 철폐함으로써만 다시 지양될 수 있다. 공동체가 없으면 이것은 불가능하다. 개인은 (타인과의) 공동 관계에서 비로소 그의 자질을 다방면으로 발전시킬 수 있는 수단을 갖게 된다. 그리고 공동 관계 속에서 비로소 인격적 자유가 가능해진다.”(DI 74쪽 / 128-9쪽)

분업으로 인해서 발생한 인간적 관계의 사물적 관계로의 전환, 즉 사물화를 막기 위해서는 이러한 분업을 철폐하여 공산주의적 공동체를 건설해야 한다는 것이다. 그리고 분업이 철폐된 이러한 공동체 속에서 개인은 이러한 물질적 힘을 자유롭게 통제하고 이용할 수 있기 때문에 인격적 자유를 누리면서 자신의 소질을 전면적으로 발휘할 수 있다.

엥겔스는 후기 저작인 「공산주의의 원리」에서도 이와 같이 분업이 폐지된 모습을 설명하고 있다. “한 사람은 농민으로, 다른 사람은 구두공으로, 또 다른 사람은 공장 노동자로, 또 다른 사람은 증권업자로 만드는 분업은 완전히 사라질 것이다.”(GK 376쪽) 자본주의 사회에서는 분업으로 인해 각 개인이 어느 한 생산 부문에 종속되어 자기 능력의 한 측면만을 발전시키고 다른 측면들은 희생되었는데, 공산주의에서는 이러한 분업이 폐지되고 개인이 자신의 능력에 따라 여러 부문을 옮겨 다니면서 종사할 수

있다는 것이다. 이것은 교육을 통해서 개인이 생산의 전체계를 파악하는 것, 즉 전면적으로 자신의 능력을 발전시키는 것에 의해서 가능하다는 것이다.

마르크스는 「고타 강령 비판」에서 공산주의 사회의 높은 단계에서는 “개인들이 분업에 노예적으로 종속되는 것이 사라지고 이와 함께 정신 노동과 육체 노동의 대립도 사라진다”(Gothaer 21쪽)고 말하는 등 이러한 분업의 폐지 주장은 이후의 저작에서도 계속 이어진다. 사적 소유의 철폐가 후기 저작에서는 주로 자본주의적 내적 모순의 필연적 지양의 차원에서 설명되고 있는 데 비해, 분업의 철폐는 후기 저작에서도 여전히 유적 본질의 실현의 차원에서 설명되고 있다. 이처럼 분업의 지양은 유적 본질, 즉 개인의 능력과 개성을 자유롭게 전면적으로 실현시키기 위해 필요한 조건으로서 제시되고 있다.

### 3) 고도의 생산력

마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회의 특징으로서 고도의 생산력 발전에 대해 언급하고 있다. 자본주의 사회에서는 생산력과 생산 관계의 모순으로 인해서 생산 관계가 생산력의 발전에 질곡으로 작용하는 데 비해서, 공산주의 사회에서는 새로운 생산 관계가 정립되어 생산력이 높은 수준으로 발전할 수 있다는 것이다.

마르크스와 엥겔스에 따르면 자본주의 사회에서 대공업은 최초로 세계적인 보편적 교류를 가능하게 만들었으며, 자연 과학을 자본 아래로 종속시켜 생산과 이윤 획득에 이용하였으며, 자연 발생적 분업 대신에 인위적인 분업을 발생시켰다. 이것은 농촌에 대한 도시의 승리로서, 이것이 가능했던 것은 바로 자동화 시스템 때문이었다.

“자동화 시스템은 거대한 생산력을 산출했는데, 이러한 [생산]력에 대해서 사적 [소유]는 ... 하나의 질곡이 되었다. 사적 소유 제도 아래서는 이러한 생산력은 오직 일면적으로 발전할 뿐이었고, 그리고 대부분 그 생산력은 파괴적인 힘으로 되었다. 더구나 이 생산력의 상당 부분은 사적 소유의 틀 내에서는 전혀 적용될 수 없었다.”(DI 60쪽/110쪽)

자본주의적인 사적 소유는 대공업의 발전에 토대가 되기는 하였지만 그러나 다른 한편으로는 이러한 생산력이 지속적으로 발전하는 데는 장애가 된다는 것이다. 즉 사적 소유는 생산력 발전에 질곡으로 작용한다는 것이다. 그래서 생산력의 발전이 정체될 뿐만 아니라 또한 파행적인 형태로 드러나게 된다. 이처럼 생산력이 발전하면 기존의 생산 관계는 오히려 이러한 생산력의 발전에 제약 요소가 된다. 이에 비해 공산주의 사회는 사적 소유를 폐지하고 공동체적 소유 관계를 확립함으로써 생산력이 지속적으로 발전할 수 있는 생산 관계를 마련해 준다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회에서는 생산력이 고도로 발전할 수 있다고 하였던 것이다.

마르크스와 엥겔스는 이러한 생산력의 발전이 공산주의 사회를 유지하기 위한 물질적 조건들 중의 하나로서 반드시 충족되어야 하는 전제라고 말한다. 마르크스와 엥겔스는 생산력이 발전하지 않은 상황에서는 공산주의적인 공동 경제가 형성되기 어렵다는 점을 지적한다.

“사유 재산의 폐지와 분리될 수 없는 개별 경제(getrennten)의 폐지는 물질적 조건이 존재하지 않았기 때문에 이미 불가능한 일이었다. 공동 가계(gemeinsame Hauswirtschaft)의 성립은 기계의 발전, 자연력의 이용, 그리고 수많은 다른 생산력들, 즉 수도, 가스등, 스팀 등등을 전제로 한다. 그럼으로써 도시와 농촌의 대립이 지양된다. 이러한 조건이 없다면 공동 경제는 그 자체가 새로운 생산력으로 되지 못하며, 모든 물질적 토대를 상실하게 되고, 단순히 이론적 기초에만 의존하게 될지도 모른다. 즉 단순하게 돌연변이에 그치고 말아 결과적으로 수도원 경제가 되어버리고 말지도 모른다.”(DI 29쪽 / 69쪽)

사유 재산 제도가 발전하면 개별적인 가족 경제도 발전하는데, 이러한 개별 경제를 폐기하고 공동 경제를 확립하기 위해서는 생산력의 발전이 전제되어야 한다는 것이다. 고도로 생산력이 발전되지 않는 상태에서 이러한 공동 경제를 시도하는 것은 오히려 생산력의 발전에 도움이 되지 않을 뿐만 아니라 또한 이러한 공동 경제도 오래 지속되지 못하고 무너지게 된다. 예를 들면 생산력 수준이 낮은 중세 사회에서 공동 경제를 추구하는 것은 수도원 공동체처럼 사회의 작은 부분에서만 가능한 예외적인 현상에 그칠 뿐이며, 사회 전반에까지 지배적인 생산 관계로 확산될 수는 없다.

공동 경제, 즉 공산주의적 경제 형태는 고도의 생산력의 발전이라는 물질적 조건을 전제로 가능한 것이다. 마르크스와 엥겔스는 그 이유에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“이러한 고도의 생산력 발전이 없이는 결핍이 일반화할 뿐이며, 그럼으로써 궁핍과 함께 필수품을 둘러싼 투쟁도 다시 시작되지 않을 수 없고, 일체의 해묵은 오물이 필연적으로 다시 발생하기 때문에, 생산력의 발전은 절대적으로 필요한 실천적 전제이다.”(DI 34-35쪽 / 76-77쪽)

공산주의 사회에서 사적 소유를 지양하더라도 생산력이 고도로 발전되지 않는다면 궁핍으로 인해 분배를 둘러싼 갈등과 대립이 발생하는 등 이전의 사회에서와 같은 여러 가지 문제가 발생한다. 특히 생산력이 낮은 단계에서는 개인들이 단지 신체적 욕구를 충족시키기 위한 노동에만 매달리게 되므로 자유롭고 창의적인 노동을 할 수 없다. 생산력이 높은 단계로 발전해야 만, 노동이 단지 생계를 유지하기 수단이 아니라 자신의 능력과 개성을 발휘하고 나아가 자기의 인간성을 의식하고 확인하는 장이 될 수 있다. 자연 전체를 이론적, 실천적 대상으로 삼는 자유롭고 의식적인 활동은 높은 생산력이 확보될 때 가능한 것이다. 결국 고도의 생산력 발전은 개인이 자유롭게 자신의 능력과 개성을 전면적으로 발휘하기 위한 필요조건이라고 할 수 있다.

엥겔스는 공산주의 사회에서 “사적 소유의 압박으로부터 해방된 대공업이 크게 확대되어 발전할 것”이라고 하면서 “공업의 이러한 발전은 사회에 충분한 양의 생산물을 제공하여 결국 모든 사람들의 욕구를 충족시킬 것”(GK 375쪽)이라고 말한다. 자본주의 사회에서는 사적 소유라는 자본주의적 생산 관계가 생산력의 발전에 질곡으로 작용하지만, 이러한 사적 소유가 폐지된 공산주의 사회에서는 사회적 소유라는 새로운 생산 관계가 형성되어 생산력이 비약적으로 발전하므로 충분한 재화를 제공할 수 있다는 것이다. 그리고 이러한 생산력의 발전은 또한 육체적, 정신적 소질의 전면적이고 자유로운 발전과 발휘를 보장해 준다고 본다(ESUW 226쪽 참조). 따라서 고도의 생산력의 발전은 유적 본질을 실현하기 위한 물질적 조건이 된다.

## 4) 세계적인 보편적 교류

마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회의 또 하나의 특징으로 세계적 차원에서 보편적인 교류의 확대를 지적한다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명의 전제 조건으로 고도의 생산성과 더불어 지역성을 뛰어넘는 보편적인 교류가 요구된다고 말한다. 공산주의는 국지적인 형태로는 불가능하며, 세계적인 형태로서만 존재할 수 있다는 것이다.

“공산주의는 경험적으로 오직 ‘일시에’ 그리고 동시적으로 이루어지는 지배적인 민족들의 행위로서만 가능하며, 이것은 생산력의 보편적 발전과 그것과 연결된 세계적 교류를 전제로 한다.”(DI 35쪽 / 77쪽)

마르크스와 엥겔스에 따르면 생산력이 발전하면 세계 시장을 대상으로 하는 생산이 이루어지고 이와 더불어 교류도 세계적으로 활발하게 이루어진다. 특히 많은 국가에서의 노동자 계급의 형성은 개인들에게 세계사적인 보편적 관점을 갖게 해준다. 보편적 생산력의 발전과 더불어 사람들 사이의 ‘세계적인 보편적 교류’가 확립되고 그리고 이로 인해 지역적으로 국한된 개인들이 경험적으로 보편적인 세계사적 개인들로 바뀐다. 공산주의는 이러한 조건을 갖춘 국가들에서 동시적으로 혁명이 일어날 때 가능한 것이다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명의 주체로서 프롤레타리아트에 대해 다음과 같이 말한다.

“공산주의와 마찬가지로 프롤레타리아트는 오직 세계사적으로만 존재할 뿐이며, 그들의 활동은 ‘세계사적’ 존재로서만 나타날 수 있다. 곧 그것은 개인의 세계사적 존재, 다시 말해서 세계사와 직접적으로 연결된 개인적 존재인 것이다.”(DI 36쪽 / 78쪽)

공산주의 혁명은 이렇게 세계사적인 보편적 경험을 공유하고 있는 프롤레타리아트가 존재함으로써 가능하다는 것이다. 산업과 상업의 발달 및 보편적 교류로 인해서 세계의 노동자들은 보편적인 공통의 이해 관계를 갖게 되고 그리고 편협한 지역성을 극복하고 인류의 보편적인 지적 경험을 공유함으로써 진정한 공산주의 사회를 건설할 수 있다. 그래서 마르크

스는 『공산당 선언』의 마지막 문장에서 “전 세계의 노동자여, 단결하라!” (Manifest 493쪽)라고 외쳤던 것이다.

“오직 공산주의 혁명만이 각 개인을 각종의 국민적, 지역적 한계들로부터 해방시켜, 그들로 하여금 전세계의 생산(인간의 창조물)을 향유할 수 있는 능력을 획득하게 한다. 개인들의 전면적인 의존, 즉 개인들의 세계사적 협동의 이 자연적 형태는 공산주의 혁명에 의해 인간 상호간의 작용에서 생겨나서, 지금까지는 그들에게 완전히 낯선 힘으로서 그들을 위압하고 지배해 왔던 힘에 대한 통제와 의식적 지배로 전환될 것이다.”(DI 37쪽 / 80쪽)

마르크스와 엥겔스는 공산주의 혁명에 의해서 인류가 창출한 세계의 모든 생산력을 향유하는 것이 가능하다고 보았다. 그것은 사적 소유와 계급의 철폐로 인해서 착취와 억압이 사라지고 그 결과 개인들이 전면적으로 상호 의존하는 세계사적인 협동이 가능하기 때문이다. 사적 소유가 인정되는 자본주의 사회에서는 계급과 계급, 국가와 국가의 대립으로 인해서 이러한 세계적 수준에서의 협동이 불가능하지만, 공산주의 사회에서는 계급에서 기인하는 이러한 대립과 갈등이 사라지기 때문에 세계적인 차원에서의 협동이 가능한 것이다. 그래서 공산주의 사회에서 해방된 개인들은 이러한 세계적 협동의 산물들을 함께 공유하고 활용할 수 있다.

이처럼 공산주의 사회에서는 보편적 교류가 확대되고 이와 더불어 개인들이 세계사적인 보편적 관점을 가질 뿐만 아니라 또한 인류가 창조한 성과물들을 함께 누릴 수 있게 된다. 따라서 보편적 교류는 개인의 전면적인 발전을 도와주는 기능을 한다고 볼 수 있다.

##### 5) 사회에 대한 의식적 지배와 통제 (자유의 왕국)

마르크스와 엥겔스는 공산주의에서는 생산이나 사회 관계 등에 대한 의식적 지배와 통제가 가능하다고 본다. 자본주의 사회에서는 노동 소외로 인해 생산이나 사회 관계가 낯선 힘으로서 인간에게 대립하는 존재였지만 공산주의 사회에서는 이것이 극복된다는 것이다.

“사유 재산의 폐지와 함께, 다시 말해서 생산의 공산주의적 조절[그리고 이에 내포된 것으로서, 자신의 생산물에 대한 인간의 낯선 태도의 지양]과 함께, 수요와 공급의 관계가 가졌던 위력이 무(無)로 해체되어 교환, 생산, 그리고 인간들 상호간에 이루어지는 행위의 방식에 대한 통제를 다시 한 번 획득하는 일이 어떻게 일어난다는 말인가?”(DI 35쪽 / 77-8쪽)

자본주의 사회에서는 상품과 자본, 시장의 힘이 개인을 지배하고 통제함으로써 개인은 여기에 종속될 수밖에 없었다. 이에 비해 공산주의 사회에서는 사유 재산이 폐지됨으로써 이러한 힘들에 대한 사회적 통제가 가능하게 되고 이로 인해 인간 소외도 지양된다. 인간 상호간의 작용에서 생겨났지만 그러나 소외된 상태에서 인간에게 낯선 힘으로 맞서면서 오히려 인간을 지배해 왔던 이러한 힘들을 이제 의식적으로 지배하고 통제할 수 있게 되었다는 것이다.

“개인들의 전면적인 의존, 즉 개인들의 세계사적 협동의 이 자연적 형태는 공산주의 혁명에 의해 인간 상호간의 작용에서 생겨나서, 지금까지는 그들에게 완전히 낯선 힘으로서 그들을 위압하고 지배해 왔던 힘에 대한 통제와 의식적 지배로 전환될 것이다.”(DI 37쪽 / 80쪽)

공산주의 사회에서는 전세계적인 차원에서 협동이 이루어지고 나아가 소외를 극복하여 인간이 직접적으로 주체가 되어 사회를 의식적으로 통제하고 지배할 수 있게 된다. 공산주의 사회에서는 자본주의 사회에서처럼 외적인 힘보다는 개인의 자발적인 힘이나 의지가 더 많이 작용하게 되는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 공산주의 운동이 자연 발생성을 극복하고 의식적 지배를 강화하였다는 점에서 기존의 사회 운동과 크게 다르다고 말한다.

“공산주의는 종래의 모든 생산 관계와 교류 관계의 기초를 변혁하고, 처음으로 의식에 의거해서 모든 자연 발생적인 전제를 지금까지 존재했던 인간의 창조물로 취급하며, 그것들의 자연 발생적인 성질을 박탈하여 단결한 개인들의 힘에 복속시킨다고 하는 점에서 지금까지의 모든 운동과 구별된다.”(DI 70쪽 / 124쪽)



공산주의는 생산 관계나 사회 관계의 자연 발생적 성격을 제거하고 이에 대한 의식적인 지배와 통제를 할 수 있다는 것이다. 즉 개인들이 사회의 낮은 힘에 종속되는 소외 상태에서 벗어나서 자발적이고 의식적으로 생산 관계나 사회 관계를 창출해 낼 수 있다는 것이다.

엔겔스도 『공장에서 과학으로 사회주의의 발전』에서 공산주의 사회에서는 생산 수단의 사적 소유의 폐지와 계획적이고 의식적인 생산에 의해 “지금까지 인간을 지배해 온 인간을 둘러싼 주변의 생활 조건들이 이제는 인간의 지배와 통제 하에 들어가게 되어, 인간은 처음으로 자연에 대한 현실적이며 의식적인 지배자가 된다”(ESUW 226쪽)고 하였다. 객관적인 외적인 힘으로서 존재하던 생활 조건이나 사회적 행동 법칙을 이제 인간 자신이 지배하고 통제할 수 있게 되어 의식적으로 자신의 역사를 창조할 수 있게 되었다는 것이다. 그래서 엔겔스는 이것을 “필연의 왕국으로부터 자유의 왕국으로의 인류의 비약”(ESUW 226쪽)이라고 하였다. 공산주의에서는 사회적 조건과 법칙에 인간이 종속되는 것이 아니라 이것들을 인간이 의식적으로 자유롭게 통제하고 이용할 수 있다는 점에서 공산주의를 ‘자유의 왕국’이라 부른다.

인간이 생산한 생산물이나 사회적 관계가 인간으로부터 독립하여 대립하면서 오히려 인간을 지배하고 억압해 왔기 때문에 소외의 상태라고 할 수 있는데, 이제 공산주의 사회에서는 인간이 다시 그러한 것들의 주인으로 복귀하여 그것들을 자유롭게 의식적으로 지배하고 통제할 수 있다. 따라서 사회에 대한 의식적 지배와 통제는 인간 소외의 지양이자 유적 본질의 실현을 위한 계기라고 할 수 있다.

#### 6) 자유로운 개인들의 연합으로서의 공동체(계급과 국가의 소멸)

마르크스는 『경철 수고』에서 공산주의적 공동체에서는 “개인적 삶과 유적 삶이 서로 다르지 않다”(ÖPM 539쪽)고 하면서 개인과 사회의 대립이 사라진다고 말한다. 이러한 공동체에서는 사회가 개인을 더 이상 억압하지 않으므로 개인이 자유를 누릴 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 공산주의적 공동체에 대한 좀더 분명한 개념은 이후의 저작에 나타난다.

마르크스와 엔겔스는 『독일 이데올로기』에서 공산주의적 공동체의 형태

로서 ‘자유로운 개인들의 연합체’를 제시한다. 이것은 계급과 이러한 계급의 이익을 옹호하기 위한 국가가 소멸되고 그 대신에 자유로운 개인들이 평등하게 연합한 공동체이다.

“공산주의 혁명은 지금까지의 활동 양식에 맞서서 [근대적 형태의] 노동을 제거하고 계급 자체와 아울러 모든 계급 지배를 폐지한다. 왜냐 하면 이 혁명은 하나의 계급에 의해 수행되는 것인데, 그 계급은 더 이상 사회 내의 하나의 계급으로 간주되지 않고, 계급으로서도 인정되지 않으며, 이미 기존 사회 내에 있는 모든 계급, 모든 민족의 해소의 표현이기 때문이다.”(DI 69-70쪽 / 122쪽)

공산주의 혁명은 사적 소유에서 기인한 소외된 형태의 노동 방식뿐만 아니라 또한 계급 자체를 폐기한다. 왜냐 하면 공산주의 혁명의 주체인 프롤레타리아트는 사회의 모든 모순의 담지자이기 때문에 이러한 프롤레타리아트의 해방은 모든 인간의 해방이며 따라서 계급 관계 자체도 폐기되기 때문이다. 기존의 공동체에서 개인들은 계급 성원으로 참가하여 관계를 맺었지만, 공산주의적 공동체에서 개인들은 개인으로 참가하는 관계를 맺는다.

“[혁명적 프롤레타리아트의] 공동체에 개인들은 개인으로서 참가하는 것이다. 이것이야말로 개인들의 자유로운 발전 및 운동의 조건들을 개인들 자신이 통제하는 개인들의 연합체이다.”(DI 75쪽 / 129쪽)

공산주의 사회에서는 계급이 폐지되기 때문에 개인은 개인으로서 자유롭게 공동체에 참여하여, 공동체의 물질적 조건을 활용할 수 있다. 따라서 공산주의적 공동체는 이러한 ‘자유로운 개인들의 연합체’인 것이다. 기존의 공동체에서는 인격적 자유가 지배 계급에게만 주어졌기 때문에 피지배 계급은 공동체에서 자유롭지 못하였다. 따라서 이러한 공동체는 피지배 계급에게는 진정한 공동체가 아니라 하나의 환상적 공동체에 불과했으며 오히려 개인의 발전에 질곡이 되었다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 이러한 환상적 공동체로서 국가를 타파해야 한다고 주장한다.

“프롤레타리아트가 자신을 인격으로서 주장하기 위해서는 그들 자신의 기존 생존 조건임과 동시에 지금까지 모든 사회의 생존 조건이기도 한 노동 양식을 지양해야만 한다. [...] 그러므로 자신의 인격을 관철하기 위해서는 국가를 타도해야만 한다.”(DI 77쪽/132-3쪽)

프롤레타리아트는 법적, 신분적으로는 자유로왔지만, 그러나 실제로는 자본주의적인 물질적 조건에 종속되어 있었다. 따라서 프롤레타리아트가 해방되어 인격을 획득하기 위해서는 자신의 생존 조건인 노동 양식을 지양하고 나아가 국가도 타도해야 한다는 것이다.

여기서 마르크스와 엥겔스가 노동 양식 일반을 폐기해야 한다고 하는 것인지 아니면 착취적인 노동 양식을 폐기해야 한다고 하는 것인지는 불분명하다. 그리고 국가가 계급 지배의 도구이기 때문에 국가 일반을 타도해야 한다고 하는 것인지 아니면 계급적인 국가만을 폐기해야 한다고 주장하는 것인지도 애매하다. 그렇지만 마르크스 사상의 전체적인 맥락에서 볼 때, 전자와 관련해서는 계급의 기반이 되는 착취적인 노동 양식을 폐기하자는 의미로 보아야 하는데 그것은 노동이 인간의 본질적 활동이자 인간의 생존 방식이기 때문에 노동 일반을 폐기해서는 안 되기 때문이다. 후자와 관련해서는 국가 일반의 폐기를 주장하는 것으로 볼 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 국가라는 것이 그 기원이나 내용을 역사적으로 살펴볼 때 결국 계급 지배의 도구로서 기능했기 때문에 국가 일반을 폐지해야 한다고 주장하는 것이다. 계급이 사라지는 공산주의에서는 국가는 불필요하다. 다만, 사회주의 혁명의 초기에는 낡은 부르주아지의 반항을 억제하기 위해 프롤레타리아트 독재 국가가 필요하다. 그리고 공산주의 사회에서는 국가 대신에 생산과 분배를 통제하고 계획하기 위해 행정을 담당하는 조직은 필요하다고 말한다.

이처럼 지배 계급의 이익을 옹호하는 환상적 공동체로서의 국가에서는 개인의 자유는 존재하지 않기 때문에 마르크스와 엥겔스는 이러한 국가를 타파해야 한다고 주장하는 것이다. 그래서 이러한 계급 및 국가가 타파된 공산주의적 공동체 속에서 개인은 인격적 자유를 누릴 수 있으며 나아가 자신의 자질을 다방면으로 발전시킬 수도 있다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 환상적이 아닌 이러한 “실제적 공동체에서 개인들은 자신들의 연합

체(Assoziation) 속에서 그리고 그러한 연합체를 통해서 자신들의 자유를 획득한다”(DI 74쪽/129쪽)고 말한다.

이렇게 공산주의 사회를 계급과 국가가 사라진 ‘자유로운 개인들의 연합체’로 보는 관점은 마르크스와 엥겔스의 다른 저작에서도 계속 이어진다. 마르크스와 엥겔스는 『공산당 선언』에서 이에 대해 다음과 같이 말한다.

“발전의 과정에서 계급적 차이가 사라지고 모든 생산이 연합된 개인들의 수중에 집중되면, 공권력은 그 정치적 성격을 상실하게 될 것이다. [...] 계급 및 계급 대립이 있었던 낡은 부르주아 사회 대신에 각자의 자유로운 발전이 모든 사람의 자유로운 발전의 조건이 되는 연합체가 들어선다.”(Manifest 482쪽)

프롤레타리아 혁명을 거친 다음에 공산주의가 더욱 더 발전하면 계급적 차이가 점차 사라지고 이에 따라 특정 계급의 이익을 옹호하는 국가도 사라진다는 것이다. 국가가 참으로 전사회의 이익을 대표하기에 사회 관계에 대한 국가 권력의 간섭은 한 분야씩 점차 불필요하게 되어 결국 소멸한다는 것이다. 그래서 엥겔스는 『공상에서 과학으로 사회주의의 발전』에서 “국가는 ‘폐지되는’ 것이 아니라 소멸하는 것이다”(ESUW 224쪽)라고 하였다. 공산주의에서는 인간에 대한 관리는 사라지고 대신에 물건에 대한 관리와 생산 과정에 대한 지도를 하는 기구만이 남아 있을 뿐이다. 계급 국가 대신에 개인과 전체의 발전이 서로 조화를 이루는 자유로운 연합체가 형성된다.

이처럼 공산주의는 계급과 국가가 타파된 자유로운 개인들의 연합체로서 개인들이 자유롭게 자기 발전을 추구할 수 있는 사회인 것이다. 따라서 자유로운 개인들의 연합으로서의 공동체는 유적 본질을 전면적으로 실현할 수 있는 사회라고 할 수 있다.

## 7) 필요에 따른 분배

공산주의 사회의 운영 원리들 중의 하나는 ‘필요에 따른 분배’인데, 마르크스와 엥겔스는 『독일 이데올로기』에서 이에 대해 직접적으로 언급하고 있지는 않다. 그렇지만 이러한 공산주의적 분배 방식에 대한 암시적인

언급은 찾아볼 수 있다.

“이러한 고도의 생산력 발전이 없이는 결핍이 일반화할 뿐이며, 그럼으로써 궁핍과 함께 필수품을 둘러싼 투쟁도 다시 시작되지 않을 수 없고, 일체의 해묵은 오물이 필연적으로 다시 발생하기 때문에, 생산력의 발전은 절대적으로 필요한 실천적 전제이다.”(DI 34-35쪽 / 76-77쪽)

마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회에서는 높은 수준의 생산력이 필수적으로 요구된다고 하면서, 만약 생산력의 수준이 낮을 경우에는 생활 필수품을 둘러싼 투쟁과 같은 기존 사회의 문제들이 발생할 수 있다는 점을 지적한다. 즉 기존 사회에서는 생산력의 수준이 낮기 때문에 생필품을 차지하기 위해 서로 이기적인 경쟁을 하게 된다는 것이다. 그렇지만 공산주의 사회에서는 높은 생산력으로 인해서 생필품이 충분히 공급되기 때문에 분배를 둘러싼 이러한 문제가 발생하지 않는다는 것이다. 그렇지만 이 저작에서는 이러한 분배 원리가 구체적으로 제시되고 있지는 않다. 엥겔스는 「공산주의 원리」(1847년)에서 공산주의 사회에서의 분배 원리에 대해 다음과 같이 말한다.

“따라서 사적 소유 역시 폐지되지 않으면 안 된다. 모든 생산 도구의 공동 이용, 공동의 합의에 의한 모든 생산물의 분배, 즉 이른바 재산의 공유가 나타날 것이다.”(GK 371-2쪽)

공산주의 사회에서는 사유 재산의 폐지에 의해서 생산 수단을 공동으로 소유하게 되어 공동의 이익을 위한 생산과 분배가 이루어진다는 것이다. 그러나 공동 분배, 즉 ‘공동의 합의에 의한 생산물의 분배’가 구체적으로 어떤 방식으로 행해지는가에 대해서는 자세한 설명이 이어지고 있지 않다. 공산주의 사회의 분배 원리에 대한 좀더 자세한 설명은 마르크스의 「고타 강령 비판」(1875년)에서 찾아볼 수 있다.

마르크스는 공산주의의 낮은 단계에서는 개인의 노동량에 따라 재화를 분배해야 한다고 말한다. 이 단계는 자본주의 사회로부터 방금 생겨났기 때문에 여전히 경제적, 도덕적, 정신적인 면에서 낡은 사회의 흔적을 지니

고 있기에 이러한 방식의 분배가 불가피하다는 것이다.

“각각의 생산자는 공제한 후에 그가 사회에 준 것만큼 정확하게 돌려 받게 된다. 그가 사회에 주었던 것은 자신의 개인적 노동량이다.”(*Gothaer* 20쪽)

공산주의의 낮은 단계에서는 아직도 생산력의 수준이 낮고 또 개인들도 소유욕이나 경쟁과 같은 자본주의적 삶의 태도를 지니고 있기 때문에 개인의 노동량에 따라서 재화를 분배할 수밖에 없다는 것이다. 즉 ‘노동에 따른 분배’ 즉 일한 만큼 분배하는 방식이 시행된다는 것이다. 그러나 이러한 노동에 대한 동등한 권리는 부르주아적 권리로서 공산주의의 높은 단계에서는 폐기된다. 여기서는 ‘필요에 따른 분배’가 이루어진다.

“공산주의 사회의 더 높은 단계가 되면, 즉 개인이 노예처럼 분업에 예속되는 상태가 사라지고 이와 함께 정신 노동과 육체 노동의 사이의 대립도 사라지고 나면, 노동이 생활을 위한 수단일 뿐만 아니라 그 자체가 삶의 제1차적 욕구가 되고 나면, 개인들의 전면적 발전과 더불어 생산력도 성장하여 집단적인 부의 모든 원천이 흘러 넘치고 나면, 그때 이후에야 비로소 부르주아적 권리의 좁은 한계가 완전히 극복되고 사회는 자신의 깃발에다 다음과 같이 쓸 수 있게 된다. ‘각자는 자신의 능력에 따라, 각자에게는 자신의 필요에 따라!’”(Gothaer 21쪽)

공산주의 높은 단계에서는 분업이 사라지고, 노동이 삶의 1차적 욕구가 되며, 개인의 전면적 발전과 함께 생산력이 고도로 성장하여 부가 흘러 넘치게 된다고 본다. 따라서 이러한 조건에서는 ‘노동에 따른 분배’라는 부르주아적 권리의 좁은 한계를 극복하여 ‘필요에 따른 분배’가 가능하다는 것이다. 개인들은 자신이 욕구와 필요에 따라 재화를 분배받아서 사용할 수 있는 것이다.

여기서는 개인의 전면적 발전이 분업의 폐지나 생산력의 고도의 발전 등과 함께 필요에 따른 분배를 위한 조건들 중의 하나로 제시되어 있다. 분업이 폐지되어 개인이 자신의 고유한 능력을 여러 방면에서 발휘할 수 있으며, 또 생산력이 고도로 발전하여 개인이 기본적인 욕구를 충족시킬

수 있을 만큼 재화가 풍부하게 생산될 때, 더 이상 자신의 노동이나 기여에 따라 자기 몫을 굳이 요구할 필요가 없게 되고, 대신에 ‘필요에 따른 분배’가 가능하다는 것이다.

이처럼 여기서는 개인의 전면적 발전이 필요에 따른 분배를 위한 하나의 조건으로 제시되어 있지만, 그러나 다른 한편으로 필요에 따른 분배가 개인의 전면적 발전을 위한 유리한 조건이 될 수도 있다. 생산력의 발전으로 필요에 따른 분배가 가능하다면 개인은 더 이상 단지 신체적 욕구를 충족시키기 위한 일면적 노동을 할 필요가 없으며, 다양한 자유로운 활동을 통해 자신의 소질과 개성을 발휘할 수 있는 조건을 갖게 되기 때문이다.

## 8) 계획적 생산

마르크스 사상에서 공산주의 사회의 중요한 운영 원리들 중의 하나는 계획적 생산인데, 『독일 이데올로기』에는 이에 대한 구체적인 언급이 없으며, 이후에 저술된 「공산주의 원리」(1847)나 『공산당 선언』(1848) 등과 같은 후기 저작에서 공황의 문제와 관련하여 계획적 생산이라는 원리가 본격적으로 다루어지고 있다. 마르크스와 엥겔스는 초기 저작에서는 자본주의의 문제점을 주로 유적 본질의 상실과 같은 인간 소외의 관점에서 비판하였으나, 후기 저작에서는 자본주의의 공황의 문제를 다루면서 이러한 관점은 약화되고 대신에 자본주의 체제 자체의 문제점을 지적하는 방식으로 비판이 가해지고 있다. 그렇지만 계획적 생산의 문제도 어떤 측면에서는 유적 본질의 실현과 연관되어 있다고 볼 수 있다.

엥겔스는 『공산주의 원리』에서 산업 혁명으로 인해 대공업이 발전하면서 생산력이 크게 향상되었으며, 이 과정에서 상품이 수요 이상으로 생산되는 과잉 생산으로 인해 공황이 발생한다고 하였다. 이러한 공황이 주기적으로 반복됨으로써 공장이 문을 닫는 등 생산력이 급격히 파괴되고, 노동자들이 일자리를 잃게 되어 극심한 빈곤에 시달리는 등 사회가 전반적으로 동요와 혼란에 빠진다는 것이다(GK 369쪽 참조). 그러나 엥겔스는 이러한 경제적 혼란의 문제는 생산 수단의 사적 소유를 철폐하는 공산주의 혁명을 통해서 해결될 수 있다고 본다.

“사회가 일단 생산 수단을 장악하게 되면 상품 생산이 제거되고 따라서 생산자에 대한 생산물의 지배도 제거될 것이다. 사회적 생산 내부의 무정부성은 계획적, 의식적 조직으로 대체된다.”(ESUW 226쪽)

공산주의 사회에서는 사적 소유의 철폐로 인해 생산 수단이 공동의 소유가 되며, 따라서 이러한 생산 수단에 대한 계획적이고 조직적인 활용이 가능하게 된다는 것이다. 자본주의 사회에서는 생산 수단을 소유한 개별 기업가들이 더 많은 이윤을 확보하기 위해 지나친 경쟁을 벌이기 때문에 무정부적 생산이 이루어지고 이로 인해서 과잉 생산과 공황이 발생하지만, 공산주의 사회에서는 이러한 생산 수단과 더불어서 생산과 유통, 분배를 통제할 수 있기 때문에 이러한 문제를 막을 수 있다는 것이다.

“모든 생산 부문이 사회 전체에 의하여, 즉 공동체적 회계를 위해 공동체적 계획과 모든 사회 구성원의 참여 속에서 운영되어야 한다. 따라서 이 새로운 사회 질서는 경쟁을 폐지하고 그 대신에 연합체를 세울 것이다.”(GK 370쪽)

새로운 사회 질서인 공산주의적 공동체는 공동 생산과 공동 이익을 위한 계획적인 관리와 운영이 가능하다. 여기서는 사적 소유가 철폐되었기 때문에 이윤 획득을 위한 경쟁 대신에 공동체를 위한 협동과 연합이 들어오고 착취가 사라짐으로써 빈곤의 문제도 해결된다. 엥겔스는 대공업 자체를 포기하는 것은 현실적으로 불가능하기 때문에 이처럼 공황의 문제를 해결하기 위해서는 공업 생산 전반을 계획하고 지도하는 것이 절대적으로 필요하다고 본 것이다.

“생산 수단의 사회적 소유는 단지 생산에 대한 현존하는 인위적 장애물을 제거할 뿐만 아니라, 오늘날 생산의 불가피한 동반자로서 공황시에 절정에 도달하는 생산력과 생산물의 커다란 낭비와 파괴도 역시 제거하는 것이다.”(ESUW 225쪽)

생산 수단의 사회적 소유와 계획적 생산은 공황으로 인한 생산물의 낭비를 막고 나아가 생산력을 더욱 발전시킬 수 있는 사회적 조건을 마련해



주는 것이다. 자본주의 사회에서 생산 수단의 사적 소유는 생산력의 발전에 질곡으로 작용하는데, 공산주의 사회에서는 이러한 사적 소유를 철폐함으로써 계획적 생산을 할 수 있고 이로 인해서 생산력이 향상되고 빈곤도 퇴치할 수 있는 것이다. 결국 계획적 생산을 통한 이러한 생산력의 발전과 물질적 풍요는 개인이 신체적 욕구의 충족에서 벗어나서 자유롭게 자신의 능력과 개성을 실현할 수 있는 물질적 토대를 마련해 준다고 할 수 있다.

지금까지 살펴보았듯이 마르크스와 엥겔스가 제시한 공산주의의 사회 원리나 모습은 자아 실현론적인 마르크스의 인간론과 관련성을 갖고 있거나 또는 그러한 관련성을 갖고 있는 것으로 해석될 수 있다. 마르크스와 엥겔스는 초기 저작에서는 사적 소유와 분업의 철폐는 인간 소외를 극복하고 유적 본질을 실현하기 위한 목적을 위해 반드시 요구된다고 직접적으로 말했다. 즉 공산주의의 사회 원리가 유적 본질의 실현이라는 목적을 위해 필요한 조건으로서 제시되고 있다. 여기서는 공산주의의 사회 원리나 사회 형태의 최고 목적은 유적 본질의 실현으로서 마르크스의 인간론과 직접 관련되어 있다.

다른 한편으로 후기 저작에서는 계획적 생산과 같은 원리는 유적 본질의 실현이라는 목적을 위해 직접적으로 요구되고 있는 것이 아니라, 자본주의의 경제 체제 자체의 문제점을 해결하기 위한 형태로 제시되고 있다. 물론 인간 소외의 지양 및 유적 본질의 실현을 위해 제시된 사적 소유의 폐지도 자본주의의 내적 모순을 해결하기 위한 형태로 제시되기도 한다. 그래서 유적 본질의 실현, 즉 후기 저작의 표현 방식으로는 ‘개인적 능력의 전면적 발전’은 공산주의 사회의 최고의 목적으로서가 아니라 단지 공산주의 사회의 여러 원리나 모습들 중의 하나로서 병렬적으로 제시되고 있을 뿐이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스 사상에서 공산주의의 사회 원리는 공산주의의 인간론 즉 자아 실현론적인 휴머니즘과의 직접적인 연관 속에서 제시되는 경우도 있지만 그렇지 않은 경우도 있다. 그렇지만 인간론과의 직접적인 연관 속에서 제시되지 않은 사회 원리들의 경우에도 이것들이 결과

적으로 유적 본질을 실현하는 데 좋은 조건을 형성하는 것으로 설명되고 있기도 하다. 따라서 공산주의의 사회 원리나 모습은 휴머니즘적인 자아 실현론적 인간론과 직접적 또는 간접적으로 연관되어 있다고 해석할 수 있다. 따라서 마르크스와 엥겔스 사상에서 공산주의의 사회 원리는 인간의 유적 본질을 실현할 수 있는 휴머니즘적 사회, 즉 자유롭고 의식적인 행위를 통해서 개인의 능력과 개성을 전면적으로 발휘할 수 있는 사회를 위한 조건으로서 기능한다고 볼 수 있다.

#### 4. 공산주의 사회 원리와 관련된 몇 가지 문제들

공산주의적 사회 원리에 대한 마르크스와 엥겔스의 논의는 완결된 형태로서 제시된 것은 아니어서 상당히 단편적인 미완성의 형태를 취하고 있다. 논의가 충분히 전개되지 않아서 보완해야 할 부분도 있고 또 견해가 명료하게 드러나지 않아서 애매하거나 때로는 그 내용에서 서로 대립적인 경향이 있기도 하다. 이것은 마르크스와 엥겔스가 공산주의적 미래상을 제시하는 것을 불필요한 작업으로 여겼거나 또는 이것을 의식적으로 회피하려고 한 데서 기인한 것으로 보인다. 그렇다면 마르크스와 엥겔스의 공산주의적 사회 원리와 관련해서 어떤 문제점들이 있는지 살펴보도록 하자.

##### 1) 소외 문제의 해결에서 사적 소유 폐지의 과도한 중심성: 사적 소유의 폐지만으로 인간 소외가 극복되는가?

마르크스가 공산주의를 “인간의 자기 소외인 사적 소유의 실증적 지양”이라고 한 데서 알 수 있듯이, 사적 소유의 철폐는 공산주의 사회의 가장 핵심적 원리로 간주되고 있다. 사적 소유의 철폐를 통해서 노동 소외를 비롯한 모든 인간 소외가 극복되고 인간의 유적 본질이 회복된다는 것이다. 그러나 과연 사적 소유가 철폐되면 모든 인간 소외가 극복되고 유적 본질이 실현될 수 있는가?

다니엘 벨은 마르크스가 소외를 단지 사적 소유에서만 찾음으로써 편협한 길을 가게 되었다고 비판한다(D. Bell, 「소외에 관한 논쟁」, 95쪽-110쪽 참조). 마르크스가 사적 소유라는 경제적 개념에만 매몰됨으로써 다른 영

역에서의 인간 소외의 다른 형태들을 간과하고 있다는 것이다. 즉 노동 분업에 따른 비인간화, 위계적인 관료적 조직, 비민주적인 의사 결정 과정 등 인간 소외를 발생시키는 다른 원인들이 있는데, 이러한 것들이 제대로 다루어지지 않았다는 것이다. 그래서 벨은 사적 소유가 철폐되면 인간 소외가 완전히 극복되어 인간이 자유롭게 될 것이라는 마르크스의 주장은 일종의 공상이라고 비판한다.

물론 마르크스가 분업의 문제를 간과했다는 벨의 주장에는 동의할 수 없다. 이미 위에서 지적하였듯이 마르크스가 초기뿐만 아니라 후기에서도 지속적으로 분업의 철폐를 공산주의 사회의 중요한 원리로 강조하고 있기 때문이다. 그러나 사적 소유가 철폐된다고 해서 인간 소외 전반이 극복되는 것은 아니라는 벨의 주장은 타당하다고 본다. 사적 소유의 철폐가 분업에 따른 문제를 해결하는 데 좋은 조건은 될 수는 있지만 그렇다고 이로 인해 분업에 따른 인간 소외가 저절로 사라지는 것은 아니기 때문이다. 이미 위에서 지적하였듯이 분업의 문제는 사적 소유와는 또 다른 문제로 다루어져야 한다. 그리고 베버가 주제적으로 다루었던 관료제와 같은 문제가 사적 소유가 철폐되더라도 여전히 존재할 수 있기 때문이다.

아담 샤프도 사유 재산의 폐지가 자동적으로 모든 소외 현상을 종식시킨다고 보지 않는다. 그는 “논리적으로 말하자면, 사유 재산의 폐지가 자동적으로 모든 형태의 사회 생활 속에 존재하는 모든 소외 현상을 종식시키리라는 논리는, 경제적 소외가 시민 사회의 모든 소외 형태의 근간을 이루고 있다는 사실로부터 추론될 수는 없다”(A. Schaff, 『마르크스주의와 개인』, 143쪽)라고 주장한다. 왜냐 하면 소외를 발생시키는 다른 원인들이 있을 수 있으며, 또 자본주의와 다른 사회적 조건에서는 이와 다른 형태의 소외가 발생할 수 있기 때문이다. 예를 들어 사회주의 사회에서도 소외의 가능성이 있는데, 관리자인 행정 기구로서 국가가 존재하여 계획의 수립, 경제 관리, 사회 복지, 수송 등의 기능을 담당하고, 생산자들의 자유롭고 자발적인 결사체조차도 중앙 집권적 관리를 요구할 수 있기 때문에 업무 관리의 과정에서 위계적인 관료제가 발생할 가능성이 있다는 것이다.

마르크스와 엥겔스도 이러한 문제를 의식해서인지 초기와는 다르게 후기에서는 사유 재산의 폐지가 자동적으로 모든 소외를 종식시킬 것이라고

단언적으로 주장하지는 않았지만 그렇다고 이 주장을 명백하게 포기한 것도 아니다. 사회적 생산과 자본주의적인 사적 소유를 자본주의 사회의 기본 모순으로 보면서 여기에 자본주의 사회의 모든 충돌과 문제점의 맥아가 포함되어 있다고 보기 때문이다(ESUW 213-4쪽 참조).

마르크스는 인간 소외와 관련된 모든 병폐들이 자본주의적인 사적 소유에서 기인한다고 너무 성급하게 결론을 내렸다. 엘스터의 지적처럼 그러한 병폐들 중에는 산업 사회적인 생산 방식에서 이루어지는 노동의 일반적인 성격에서 기인한 것도 있고, 또는 인간 존재의 생물학적 사실이나 복잡한 사회적 활동들을 조화시키려는 과정에서 생겨난 문제들도 있다. 그래서 엘스터는 사적 소유의 철폐를 통해 인간 소외의 문제가 해결될 수 있다는 마르크스의 이러한 생각이 상당히 비현실적이라고 비판하였던 것이다(J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, 54쪽 참조).

마르크스는 인간 소외의 다양한 측면들을 제대로 보지 못하고 이것을 경제적 범주와의 관계 속에서만 이해함으로써 사적 소유의 철폐에 과도한 중심성을 부여하고 있는 것이다. 아담 샤프의 주장처럼 사적 소유의 철폐는 “자본주의 사회에 존재하는 소외의 소멸과 그에 따른 인간적 조건을 위해서 필수적인 선행 조건”(A. Schaff, 『마르크스주의와 개인』, 142쪽)으로만 보아야 한다. 즉 사적 소유의 철폐는 인간 소외를 극복하기 위한 필수 조건이지 충분 조건은 아닌 것이다. 공산주의 사회에서 인간 소외를 극복하고 유적 본질을 실현하기 위해서는 사적 소유의 철폐 이외에도 다른 여러 가지 조건들이 요구되기 때문이다.

## 2) 분업 문제의 해결 방향의 애매성: 자유로운 작업의 교체인가, 노동 시간의 단축인가?

마르크스와 엥겔스는 분업의 철폐를 사적 소유의 철폐와 함께 공산주의 사회의 핵심적 원리로서 지속적으로 제시하고 있다. 초기에는 분업의 철폐를 사적 소유의 폐지와 동일시하거나 또는 분업의 철폐가 사적 소유의 폐지를 통해서 자동적으로 달성될 것으로 보았지만, 후기에는 분업의 철폐를 어느 정도 독자적인 문제로 간주하는 경향도 보인다. 그리고 사적 소

유의 폐지와 달리 분업의 철폐는 후기에도 대부분의 경우에 인간 본질의 실현이라는 휴머니즘적 차원과 직접적으로 연관된 상태에서 제시되고 있다. 그렇지만 분업의 철폐가 상당히 중시되고 있음에도 불구하고 여기에는 몇 가지 애매한 점이 있다.

마르크스와 엥겔스는 분업이 가족 내에서 처음으로 자연 발생적으로 발생하였으며, 이로 인해 불평등한 분배가 이루어지기 시작했다고 본다. 즉 가족 내에서 남편으로서, 처로서, 자식으로서의 역할이 구분되면서 분업이 시작되어 타인의 노동력을 지배하고 이를 처분할 수 있는 일종의 소유권이 발생했다는 것이다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 “분업과 사적 소유는 동일한 표현이다”(DI 32쪽/74쪽)라고 말한다. 분업이 활동 과정을 표현한다면, 사적 소유는 활동의 산물을 표현한다는 것이다.

그러나 분업과 사적 소유를 동일시하는 이러한 주장에는 문제가 있다. 여기서 마르크스와 엥겔스가 말하는 분업은 한 작업장 내에서의 ‘기술적 분업’이 아니라 사회 구성원들이 서로 다른 직업에 종사하는 ‘사회적 분업’을 의미하는 것으로 보인다. 그런데 그것이 기술적 분업이 되었든 아니면 사회적 분업이 되었든 간에 분업 자체가 사적 소유와 동일한 것은 아니다. 마르크스와 엥겔스의 주장처럼 역사적으로 분업이 사적 소유와 동시에 발생했다고 해서 양자가 동일하다고 할 수는 없다. 논리적으로 보았을 때, 분업이 없어도 사적 소유가 존재할 수 있으며 또 사적 소유가 없어도 분업이 존재할 수 있기 때문이다. 실제로 사적 소유가 철폐된 사회주의 사회에서도 여전히 분업은 존재한다. 물론 마르크스와 엥겔스가 여기서 분업을 사회적 분업의 의미로 사용하여 사회적 역할의 구분을 토대로 한 계급 분화를 염두에 두었다면 일면 타당한 측면도 있다. 역사적으로 계급 분화는 사적 소유의 발생과 긴밀하게 연관되어 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 분업의 의미를 계급 분화가 아니라 일반적인 사회적 분업의 의미에만 국한시킨다면 마르크스와 엥겔스의 이러한 견해는 타당하지 않다. 따라서 분업의 문제를 사적 소유의 문제와 구분해서 고찰해야 한다.

마르크스는 『경철 수고』와 같은 초기 저작이나 『독일 이데올로기』에서 주로 도시와 농촌의 분업을 사례로 들면서 분업의 문제를 지적하였다. 즉 단일한 작업 과정에서의 기술적 분업이 아니라 직종에 따른 사회적 분업

문제를 주로 언급하고 있다. 이와 관련하여 다니엘 벨은 마르크스가 기술적인 분업의 문제를 간과하고 있다고 비판한다. “『자본론』에도 노동의 비인간화와 분업에 대한 문학적 표현이나 예시적 언급들을 제외하고는 비인간화의 측면이 제대로 다루어지고 있지 않다”(D. Bell, 「소외에 관한 논쟁」, 100쪽)는 것이다. 그러나 이러한 벨의 주장의 타당하지 않다. 비록 초기에는 마르크스가 기술적 분업의 문제를 제대로 포착하지 못한 것으로 보이지만 그러나 이후에는 기술적 분업의 문제도 중시하면서 이에 대해 관심을 표명하고 있다. 엥겔스는 공장 제도의 도입에 따른 기술적 분업의 문제를 다음과 같이 지적하였다.

“노동은 개별 노동자들 사이에서 더욱 더 분할되어, 이전에는 하나의 작업 전체를 담당했던 노동자가 이제는 그 작업의 일부분만을 담당하게 되었다. 이 분업은 생산물을 더 빨리 따라서 더 값싸게 공급될 수 있도록 해주었다. 분업은 노동자 각자의 행위를 매우 단순하고 매순간 반복되는 기계적인 동작으로 전락시켰다.”(GK 364쪽)

따라서 마르크스나 엥겔스가 기술적 분업 문제보다는 사회적 분업 문제에 더 치중한 것에는 문제가 있다고 비판할 수는 있겠지만, 그러나 기술적 분업에 따른 인간 소외 문제를 간과했다는 주장은 타당하지 않다. 오히려 문제는 분업에 따른 인간 소외 문제를 어떤 방식으로 해결할 것인가이다. 그런데 마르크스와 엥겔스는 이에 대해 단편적으로 언급하면서 애매한 입장을 취하고 있다.

위의 인용문에서 알 수 있듯이 기계적 대공업의 분업에는 이중적 측면이 있다. 분업은 한편으로는 짧은 시간에 대량 생산을 가능하게 해주는 등 생산성을 향상시켜주지만 그러나 다른 한편으로 단순 작업의 기계적 반복으로 인해 노동 소외 문제를 발생시킨다.

이러한 문제를 해결하기 위해 기계적 대공업을 폐지하고 수공업적 생산으로 되돌아갈 수도 있다. 거기에서는 기술적인 분업이 거의 없기 때문이다. 그러나 마르크스와 엥겔스는 대공업을 포기하는 것이 절대로 불가능하다고 말한다. 이들은 대공업의 문제점으로 기술적 분업으로 인한 노동자의 기계화, 비인간화와 함께 과잉 생산으로 인한 공황의 문제를 지적한

다. 그리고 이에 대한 해결책으로 제시하는 것이 사회 전체에 대한 확고한 계획에 입각한 생산이다. 즉 공산주의적 계획을 내세운다(GK 370쪽 참조).

그러나 이러한 사회 전반적인 계획에 의해서 공황과 같은 무정부성은 극복될 수 있다고 할지라도 기술적 분업에 따른 문제가 해결되는 것은 아니다. 왜냐 하면 사회 전반적인 계획적 생산이라고 할지라도 여전히 대공장에서는 기술적 분업을 요구하기 때문이다.

따라서 분업의 지양을 『독일 이데올로기』에 묘사되어 있는 것처럼 자기 마음대로 직업이나 활동을 선택할 수 있다는 의미로 이해할 수는 없다. 마르크스나 엥겔스도 이러한 문제점을 인식해서인지 후기에는 모든 분업의 지양이 아니라 “종래의 분업의 제거”(GK 377쪽)나 “예전의 분업을 폐지하는 것”(Anti-Dühring 274쪽)이라고 표현하고 있다. 따라서 여기서 분업의 지양이란 “하나의 사회적 세부 기능의 단순한 담당자인 부분적 개인을 다양한 사회적 기능을 자신의 다양한 활동 양식으로 바뀌가며 행하는 전체적으로 발달한 개인으로 대체하는 것”(Kapital I, 512쪽 / Anti-Dühring 275쪽에서 재인용)이다. 따라서 이것이 가능하려면 개인이 교육을 통해 “생산의 전체 체계를 통찰할 수 있는 인간”(GK 376쪽)이 되어야 한다. 그래야 자기 능력을 발휘할 수 있는 자기가 원하는 활동이나 직업을 가질 수 있다. 이것은 하나의 작업 과정에서 담당 분야를 서로 바뀌가면서 근무하는 것이며, 이것을 좀더 확대하면 직업 자체를 바꿀 수도 있을 것이다.

그렇지만 단순한 작업에서는 이러한 업무 교체가 가능할 수 있겠지만, 그러나 고도의 전문적 지식을 요구하는 분야에서 이러한 업무나 직업의 교체에는 한계가 있을 수 있다. 한 개인이 가진 여러 소질을 다방면으로 발전시키기 위한 전문적 교육에는 많은 시간이 요구되기 때문이다.

그런데 마르크스와 엥겔스는 다른 한편으로 노동 시간의 단축에 대해서도 언급한다. 엥겔스는 자본주의의 여러 병폐가 사라지고 “노동에 모든 사람들이 일반적으로 참여함으로써 노동 시간을 지금의 관점에서 보면 매우 적은 정도로 줄일 수 있다”(Anti-Dühring 274쪽)고 말한다. 사적 소유의 철폐에 의해서 타인의 노동력에 대한 착취가 사라지고, 계획적 생산에 의해서 공황과 같은 생산물과 생산력의 낭비가 사라진다면 노동 시간을 줄일 수 있다는 것이다. 마르크스도 “자유의 왕국은 자신의 토대로서 필

연성의 왕국 위에서만 변영할 수 있다. 노동일수의 단축은 기본 조건이다”(Kapital III 828쪽)라고 말한다. 인간이 보다 자유롭게 활동하기 위해서는 노동 시간의 단축이 요구된다는 것이다.

그렇다면 마르크스와 엥겔스는 공산주의 사회에서도 노동이 유적 본질을 실현하는 자유로운 행위가 되지 못하고 여기서 소외가 발생한다는 것을 인정하는 것인가? 그래서 노동 시간의 단축이 요구된다는 것인가? 만약 공산주의에서 노동이 소외를 발생시키지 않고 유적 본질을 실현하는 계기가 된다면, 굳이 노동 시간을 단축할 필요가 없는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 공산주의에서도 대공업이 불가피하다고 보았기 때문에 그 과정에서 기술적 분업이나 사회적 분업에 의해 소외가 발생하는 것도 피할 수 없다고 본 것 같다. 그래서 사회를 유지하기 위해 기본적인 생필품을 생산해야 하는 노동 시간은 가능한 한 단축하고, 대신에 자아를 실현할 수 있는 여가 시간을 확대하려고 했던 것이다.

이처럼 노동 분업에 따른 인간 소외 문제를 해결하기 위한 방향이 불분명하고 또 그 해결책의 실현 가능성에도 문제가 있다. 자신의 능력을 발휘하기 위해 자유롭게 다양한 활동 영역을 교체하는 방향을 추구하는 것인지, 아니면 분업은 불가피하게 노동 소외를 발생시키므로 필요 노동 시간을 단축하는 방향을 추구하는 것인지가 명료하지 않다. 그리고 전자의 방향을 추구할 경우에 그것의 실현 가능성이 의문스럽고, 후자의 방향을 추구할 경우에는 마르크스와 엥겔스의 핵심적 주장인 노동을 통한 유적 본질의 실현이라는 관점과 어긋나게 된다.

### 3) 계획적 생산과 개인적 자유의 대립: 질서의 왕국인가, 자유의 왕국인가?

마르크스와 엥겔스는 생산력의 발전을 공산주의 사회의 필수적인 전제들 중의 하나로 간주하고 있다. 생산력이 발달해 풍부한 재화를 제공해야만 생필품을 둘러싼 갈등이 사라지고 인간의 욕구를 충족시킬 수 있으며 필요에 따른 분배도 가능하기 때문이다. 그리고 계획적 생산도 자본주의에서 발생하는 공황에 따른 생산물과 생산력의 파괴를 극복하여 생산력을



향상시켜 준다. 또 보편적 교류도 세계사적 협동을 통해 전세계적 생산력을 향유할 수 있게 해준다. 이처럼 여기서 언급한 계획적 생산, 보편적 교류, 필요에 따른 분배는 생산력의 발전과 긴밀히 연관되어 있다.

공산주의 사회가 더 나은 사회, 더 진보된 사회라고 할 수 있는 이유는 무엇일까? 물론 위에서 살펴보았던 것처럼 공산주의에서는 (1) 보편적인 인간 해방을 통해 개인의 능력을 전면적으로 자유롭게 발휘할 수 있기 때문이다. 그리고 앞에서 밝혔던 것처럼 이러한 자아 실현적인 휴머니즘의 관점에서 볼 때, 생산력의 발전도 개인의 능력을 자유롭게 발휘할 수 있는 조건을 마련해 준다는 점에서 가치가 있다고 할 수 있다. 즉 생산력의 발전이 유적 본질을 실현하는 데 필수적 조건으로 기여하기 때문에 생산력의 발전을 진보라고 할 수 있는 것이다.

그러나 다른 한편으로 마르크스와 엥겔스의 저작에는 (2) 생산력의 발전 자체를 진보로 여기는 경향도 있다. 이들은 후기 저작에서 자본주의의 문제점을 설명할 때 공황의 문제에 대해 자주 언급한다. 즉 자본주의의 무정부적 생산에 의해서 공황이 발생하는데 이것은 자본주의의 기본 모순이라고 할 수 있는 생산의 사회적 성격과 자본주의적 전유 양식 사이의 모순에서 기인한 것이다. 자본주의적 생산 양식에서는 공황 등으로 생산력의 발전이 억압되어 왔는데, 사회주의 생산 양식에서는 생산 관계가 바뀌므로써 생산력이 해방되어 비약적인 생산력의 발전이 이루어진다. 그래서 생산력의 해방과 발전이라는 측면에서 공산주의가 역사의 진보라는 것이다. 생산 수단에 대한 공동체적 소유에 토대하고 있는 공산주의에서는 사회 전체적인 계획적 생산에 의해서 과잉 생산으로 인한 공황이 발생하지 않으며 따라서 자원 낭비를 막고 기존의 생산력을 좀더 효율적으로 이용할 수 있다는 것이다. 그리고 이러한 생산력의 발전은 결과적으로 빈곤을 근절시키고 인간의 물질적 욕구를 충족시켜 준다는 것이다.

여기서 (1) 개인적 능력의 전면적 발전 즉 유적 본질의 실현과 (2) 생산력의 발전이 서로 상보적이 될 수도 있다. 개인의 전면적인 발전이 생산력을 향상시킬 수도 있고, 다른 한편으로 생산력이 발전이 개인의 전면적 발전을 위한 유리한 조건이 될 수도 있기 때문이다.

그렇지만 (1)과 (2)가 서로 상충하는 측면도 있다. 개인적 능력의 전면

적 발휘를 통해 유적 본질을 실현하기 위해서는 분업의 철폐나 완화 또는 노동 시간의 단축이 요구된다. 그러나 생산력의 발전을 위해서는 대공업적인 분업이 더 유리할 수도 있다. 그리고 위에서 지적하였듯이 마르크스와 엥겔스도 공산주의에서 ‘종전과 같은 분업’은 아닐지라도 이러한 기술적 분업을 불가피한 것으로 인정하고 있다. 즉 ‘작업의 교체’가 어느 정도 가능하더라도 여기에는 여전히 분업이 존재하는 것이다. 그리고 ‘노동 시간의 단축’이라는 해결 방향에서 알 수 있듯이 여기서도 노동 소외가 발생할 수 있음을 명시적으로는 아니지만 어느 정도 드러내 보이고 있다. 따라서 생산력의 발전을 위한 분업이 개인적 능력의 전면적 발전에 장애가 될 수 있는 것이다.

엥겔스는 “예전의 분업을 폐지하는 것이 노동의 생산성을 회생시킴으로써만 성취될 수 있는 요구인 것은 아니다”라고 하면서 생산성과 분업의 폐지가 양립할 수 있다고 주장한다. 그리고 더 나아가 오히려 “대공업으로 인해 예전의 분업을 폐지하는 것은 생산 그 자체의 하나의 조건이 되었다”(Anti-Dühring 274쪽)고 말한다. 그러나 그가 제시한 논거는 설득력이 약하다. 엥겔스는 기계적인 대공업의 생산이 노동의 순환을 쉽게 하고, 기능을 서로 쉽게 바꿀 수 있게 하기 때문에 노동자가 다양한 기능을 교체하면서 담당할 수 있다는 근거를 내세운다. 물론 이러한 ‘작업의 교체’가 ‘배타적인 세분화된 분업’보다는 소외를 줄일 수 있을지 모르지만, 그렇다고 소외 자체를 절대적으로 없애는 것은 아니다. 그리고 자신의 선호에 따라 전문화된 영역에서 작업을 자유롭게 교체하는 것은 실현 가능성이 낮을 뿐만 아니라 또한 전문성의 결핍으로 인해 생산성이 저하될 수도 있다.

그리고 마르크스와 엥겔스 저작에서 후기로 갈수록 분업의 문제보다는 공황과 무정부적 생산의 문제가 더 중점적으로 다루어지면서 공산주의의 계획적 생산에 의한 생산력의 발전을 강조하고 있다. 그런데 이러한 사회 전체적인 계획적 생산을 통해 생산력을 향상시키기 위해서는 일정한 분업이 요구되며 따라서 이로 인해 개인의 자아 실현이 제한되고, 나아가 이것은 자유로운 개인들의 연합체라는 공산주의적 원리를 위협할 수도 있다.

‘자유의 왕국’이나 ‘자유로운 개인들의 연합체’라는 표현에서 알 수 있

듯이 마르크스와 엥겔스가 전반적으로 자유를 선호하는 것으로 보이지만, 그러나 계획적 생산을 통한 생산력 발전의 추구는 이와 상충되는 것으로 보인다. 이 문제는 자유인가 질서인가라는 유토피아적 사회의 기본적 모형과 관련되어 있다.

블로흐(E. Bloch)는 토마스 모어의 유토피아가 ‘자유’의 모형을 대표한다면, 캄파넬라의 유토피아는 ‘질서’의 모형을 대표한다고 말하였다. 모어는 사유 재산의 철폐를 바탕으로 하여 개인들이 자발적으로 노동하면서 서로에게 관용을 베풀고 쾌락을 즐기는 자유로운 사회상을 제시하였다. 이에 비해 캄파넬라는 엄격한 시간 엄수와 조직화를 바탕으로 국가가 모든 것을 통제하고 관장하는 질서 정연한 사회상을 제시하였다. 그래서 자유를 지향하는 사회주의는 모어를 선구자로 여기고, 중앙 집권 체제를 지향하는 사회주의는 캄파넬라를 선구자로 여겼다. 그런데 블로흐는 마르크스와 엥겔스가 자유와 질서 이 양자를 결합시키고 있다고 주장한다.

“마르크스는, 모어와 그의 추종자들의 자유 연합체를 캄파넬라와 그의 추종자들의 질서 있는 중앙 집권주의와 결합시키면서 그것들을 극복하였다. 여기서 질서는 새로운 것으로서 ‘민주주의적 중앙 집권주의’인데, 이것은 생산 과정에서의 공동체적 조직이자, 인간적인 정보를 얻고 인간적인 수양을 쌓기 위한 공동체적인 단일한 계획인 것이다.”(E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* II, 620쪽)

블로흐는 자유는 오직 질서를 통해서 명확하게 규정된, 보다 명료하게 표현된 내용에 도달할 수 있다고 말한다. 자유와 질서는 유물 변증법에서는 상호 보완적인 작용을 하기에, 질서는 구체화된 자유의 모습이고 자유는 구체적인 질서의 모습이라는 것이다.

그러나 블로흐의 이러한 주장처럼 자유와 질서가 양립 가능한 것인지는 의문스럽다. 민주주의적 중앙 집권제가 구체적으로 어떤 형태를 띠며, 어떻게 작동할 수 있는지는 애매하게 보인다. 필자가 보기에 마르크스의 유토피아에는 자유의 모형과 질서의 모형 두 가지가 다 내재되어 있지만, 후기에 갈수록 질서의 모형을 더 강조한 것으로 보인다. 실제로 소련을 비롯한 사회주의 국가들은 후자의 모델을 따랐으며, 따라서 여기서 자유의 역

압과 같은 인권의 문제가 발생하기도 하였던 것이다.

이처럼 마르크스와 엥겔스 사상에서는 생산성의 향상을 위한 계획적 생산과 개인적 자유의 보장이라는 두 가지 원리가 서로 상충하는 측면이 있으며, 이것은 유토피아의 기본 모형과 관련해서 자유의 왕국인가 아니면 질서의 왕국인가라는 문제에 대해 애매한 태도를 취하고 있는 것으로 나타나고 있다. 마르크스와 엥겔스는 자신이 추구하는 유토피아적 미래상을 명료하게 구체화하지 못했던 것이다.

#### 4) 고도의 생산력 발전의 가능성 문제: 높은 수준의 생산력의 발전은 가능한가?

마르크스와 엥겔스는 생산력의 발전을 공산주의 사회를 형성하기 위한 필수적인 조건들 중의 하나로 간주한다. 생산력이 고도로 발전되어야 개인이 단순한 육체적 욕구의 충족에 매달리지 않고 자신의 능력과 개성을 전면적으로 발휘하는 데 관심을 쏟을 수 있으며 또한 필요에 따른 분배도 가능하게 된다.

그런데 요나스(H. Jonas)는 생산력의 무한한 발전을 추구하는 이러한 마르크스의 태도를 기술적 낙관주의라고 하면서 이를 비판한다. 요나스에 따르면 마르크스주의의 유토피아는 베이컨의 유토피아와 깊이 연관되어 있다. 베이컨은 기술주의, 즉 과학 기술의 발전을 토대로 자연을 가공하고 지배하여 생산력을 향상시키고 복지를 증대시키려는 이상을 갖고 있는데, 마르크스주의도 이러한 ‘베이컨적 기획’을 전제로 삼고 있다. 그리고 마르크스주의는 여기에 생산력을 효과적으로 통제하기 위한 분배 제도의 개선과 같은 사회 제도의 개혁을 첨가시켰을 뿐이기에 마르크스주의에서 기술주의와 인류의 복지 증대가 유토피아의 조건이자 목표가 되고 있다는 것이다.

“마르크스주의는 베이컨주의의 결실이며, 기본적인 관점에서부터 자신을 베이컨주의의 선택받은 집행자로 간주하고 있다. 처음부터 마르크스주의는 기술의 힘을 찬양하였으며, 기술의 힘과 사회화가 결합함으로써 구원이 이루어질 것으로 보았다. 그래서 마르크스주의는 기술의 힘을 억누르고 하는 것이 아니라 오히려 그것을 자본주의적 소유의 사슬에서 해방시켜

서 그것을 인간의 행복에 기여하는 하나의 해방적 힘으로 사용하려고 하였다.”(H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 154쪽)

이러한 요나스의 지적처럼 마르크스주의는 베이컨주의의 전통을 이어받아 기술의 힘을 찬양하면서 여기에 생산 수단의 사회화라는 제도 개혁을 통해서 인류의 복지를 증대시키려고 했다. 마르크스주의는 기술의 힘을 제어하려고 하지 않고, 그것을 적극적으로 활용하려고 한다. 이러한 유토피아 꿈은 기술 공학의 한계와 위험이 이제 더 이상 공산주의 사회에는 존재하지 않는다는 내용을 함축하고 있다. 기술이 이윤 경제의 비합리성에서 벗어나서 더욱 현명하게 사용될 수 있으며 또 사회적 억압에서 벗어난 기술의 진보적 잠재력이 최고의 힘을 발휘할 수 있다. 즉 기술의 힘에는 한계가 없으며, 자연의 활용에도 한계가 없다고 본다.

그러나 요나스가 보기에 이러한 기획에는 문제가 있으며, 마르크스주의가 추구하는 유토피아는 실현 불가능하다. 왜냐 하면 풍요와 복지의 이념은 자원 고갈과 환경 파괴의 문제를 발생시키기 때문이다. “자연에게는 그 공격이 ‘우익’에 의해 행해지는가 아니면 ‘좌익’에 의해 행해지는가, 즉 부르주아적 자유주의 진영에 의해서 행해지는가 아니면 마르크스주의적 진영에 의해서 행해지는가는 전혀 중요하지 않다.”(H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 188쪽) 자본주의가 되었던 사회주의가 되었던 간에 기술의 발전을 통한 무한한 풍요와 복지의 추구는 결국 자연에 대한 공격이 된다는 것이다. 그래서 식량 문제, 자원 문제, 에너지 문제, 지구의 과열 문제 등이 발생한다. 따라서 문제는 인간이 아직도 얼마만큼 행위할 수 있을 것인가가 아니라, 자연이 얼마만큼 견딜 수 있는가이다. 자연의 내성(耐性)에는 한계가 있는데 문제는 유토피아가 그 한계의 내부에 있는가 또는 그 밖에 있는가이다.

마르크스주의에서 소외란 단지 노동 생산물로부터의 소외일 뿐으로서 이러한 소외는 사회화를 통해 극복 가능하다고 본다. 마르크스주의는 자연을 변형시키는 노동을 통한 세계의 인간화를 긍정적으로 수용한다. 그러나 이러한 관점은 ‘기술적 소외’를 무시한 것으로서 기술의 한계에 대한 비판이 부족하며, 여기에는 기술적 충동이 내재되어 있다는 것이다.

물론 이러한 요나스의 주장과 상반되는 측면이 마르크스의 이론에는 존재한다. 마르크스 이론의 관점에서 보면 자본주의에서는 이윤 추구의 논리에 따른 지나친 경쟁과 과잉 생산으로 인해 자원의 낭비가 발생하는데, 공산주의에서는 계획적 생산에 의해 이러한 문제를 해결할 수 있기에 오히려 자원을 효율적으로 사용할 수 있다. 그리고 자본주의 사회에서 인간들이 소유욕과 경쟁에 사로잡혀 있는 데 비해 공산주의 사회에서는 새롭게 형성된 사회적 조건에서 이러한 이기적인 탐욕적 욕구에서 해방된 새로운 인간형이 형성될 수 있으므로 인간의 욕구도 어느 정도 조절된다. 따라서 단순한 신체적 욕구는 오히려 줄어들 수도 있다. 또 생산 수단의 사회화를 바탕으로 사회주의적인 방식의 재화 분배가 이루어진다면 소수에 의해 독점된 재화를 다수의 인류의 복지를 위해 좀더 공평하게 사용하여 이러한 기본적인 신체적 욕구를 충족시킬 수 있다. 따라서 공산주의에서의 물질적 풍요가 자원 고갈과 환경 파괴 등을 심화시켜서 자연에 대해 더욱 공격적이고 착취적으로 된다고 말할 수 없는 측면이 있다.

그러나 마르크스와 엥겔스가 말하는 공산주의에서의 생산력의 해방이나 발전의 의미는 단지 이미 주어진 수준의 생산력을 좀더 효율적이고 공평하게 사용하는 것에 그치는 것이 아니라 기존의 생산력의 수준을 넘어서는 것을 의미한다. 공산주의에서 “사적 소유의 압박으로부터 해방된 대공업이 크게 확대되어 발전한다”(GK 375쪽)는 것은 생산력의 수준이 절대적으로 발전한다는 것을 의미한다. 자본주의에서는 사적 소유의 생산 관계가 질곡으로 작용하여 생산력의 발전이 제약을 받았지만, 사회주의에서는 이러한 자본주의적 생산 관계의 철폐로 인해 생산력이 해방되어 비약적인 발전이 가능하다는 것이다. 그리고 이러한 생산력의 발전을 통해 마르크스와 엥겔스의 주장처럼 절대적 궁핍이나 결핍의 문제를 해결하여 인간의 전면적인 능력을 자유롭게 발휘할 수 있는 토대가 마련될 수 있다는 것이다.

이처럼 공산주의에서 생산력의 해방이나 발전은 자본주의 사회의 기존의 생산력을 넘어서는 절대적인 수준에서의 생산력의 발전을 의미하고 있다. 따라서 이러한 공산주의 사회에서도 자본주의 사회와 마찬가지로 또는 이보다 더욱 심한 정도로 자연 파괴가 이루어질 수 있다. 요나스의 지적처럼 기술적 낙관주의를 바탕으로 무한한 생산력의 발전을 추구하는 공

산주의는 거기서 파생되는 문제, 즉 자원 고갈이나 생태계의 파괴와 같은 문제에 직면할 수 있다. 그래서 기든스도 마르크스가 주장하는 결핍으로부터의 탈피는 보편적인 물질적 풍요에 대한 전망을 토대로 하고 있기에 공상적이라고 하면서, 자원의 무제한적인 개발보다는 보존이 절실히 요구되는 전지구적 상황에서 이러한 관점은 받아들일 수 없다고 비판한다(A. Giddens, *Beyond Left and Right*, 101쪽 참조). 이처럼 과학 기술이나 자연의 수용의 한계라는 문제를 고려한다면, 마르크스와 엥겔스가 내세웠던 공산주의에서 고도의 생산력의 발전은 기술적 낙관주의에 기초한 하나의 바람에 불과하다는 비판을 받을 수 있다.

## 참고문헌

### [연구 문헌]

#### <표준판본>

Marx, K. / Engels, F., *Die Deutsche Ideologie* [DI], Marx Engels Werke [MEW] 3권, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

#### <영어판>

Marx, K. / Engels, *The German Ideology*, Marx Engels Collected Works Vol.5, Progress Publishers, Soviet Union, 1975.

#### <인터넷 텍스트>

인터넷 사이트: [www.marxists.org/archive/marx/index](http://www.marxists.org/archive/marx/index)

위의 독일어 원전과 동일한 텍스트(MEW, Dietz Verlag, 1969)가 이 사이트에 있음.

위의 영어판도 이 사이트에 있음.

#### <한글 표준판본>

Marx, K. / Engels, F., 『독일 이데올로기 I』, 김대웅 역, 두레, 1989.

[참고 문헌]

<마르크스, 엥겔스 저서>

- Marx, K., “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, MEW 1.
- \_\_\_\_\_ / Engels, F., *Die Heilige Familie*, MEW 2.
- \_\_\_\_\_, “Thesen über Feuerbach” [*Thesen*], MEW 3.
- \_\_\_\_\_ / Engels, F., *Die Deutsche Ideologie* [DI], MEW 3.
- \_\_\_\_\_, *Das Elend der Philosophie*, MEW 4.
- \_\_\_\_\_, “Brief von K. Marx an P.W. Annenkow vom 28. Dezember 1846”, MEW 4.
- \_\_\_\_\_ / Engels, F., *Manifest des Kommunistischen Partei* [*Manifest*], MEW 4.
- \_\_\_\_\_, *Der achtzente Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8.
- \_\_\_\_\_, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [KPÖ], MEW 13.
- \_\_\_\_\_, “Kritik des Gothaer Programms” [*Gothaer*], MEW 19.
- \_\_\_\_\_, “Brief an V. I. Sassulitsch”, MEW 19.
- \_\_\_\_\_, *Das Kapital I* [*Kapital I*], MEW 23.
- \_\_\_\_\_, *Das Kapital III* [*Kapital II*], MEW 24.
- \_\_\_\_\_, *Das Kapital III* [*Kapital III*], MEW 25.
- \_\_\_\_\_, “Brief von K. Marx an L. Kugelman vom 9. Oktober 1866”, MEW 31.
- \_\_\_\_\_, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte(1844)* [ÖPM], MEW 40.
- Engels, F., “Grundsätze des Kommunismus” [GK], MEW 4.
- \_\_\_\_\_, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [ESUW], MEW 19
- \_\_\_\_\_, *Anti-Dühring* [*Anti-Dühring*], MEW 20.
- \_\_\_\_\_, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, MEW 21.



- \_\_\_\_\_, “Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten”(1885), MEW 21.
- \_\_\_\_\_, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [FA], MEW 21.
- \_\_\_\_\_, “Brief an J. Bloch vom 21. September 1890”, MEW 37.
- \_\_\_\_\_, “Brief an F. Mehring vom 14. Juli 1893”, MEW 39.

<기타 저서>

- 녹두편집부 편, 『세계 철학사 III : 사적 유물론』, 녹두, 1985.
- 손철성, 「비판적 사회이론에서 유토피아의 문제」, 서울대박사학위논문, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「마르크스의 유토피아론에 대한 비판」, 『시대와 철학』(제11권 제2호), 한국철학사상연구회, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「유토피아와 유토피스틱스: 만하임과 월러스틴의 유토피아론 비교」, 『哲學』(제67집), 한국철학회, 2001.
- \_\_\_\_\_, 「탈전통적 개인주의와 자아 실현의 전망: 마르크스, 테일러, 기든스의 논의를 중심으로」, 『哲學』(제70집), 한국철학회, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「유토피아론은 과학적 논의의 대상이 될 수 없는가?: 베버, 하버마스, 테일러의 견해를 중심으로」, 『시대와 철학』(제13권 1호), 한국철학사상연구회, 2002.
- 차인석, 「비판 이론」, 『현대의 철학 I』, 서울대학교 출판부, 1980.
- 한국철학사상연구회 지음, 『현대 사회와 마르크스주의 철학』, 동녘, 1992.
- 한국철학사상연구회 편, 『철학대사전』, 동녘, 1989.
- 황인평 편역, 『볼셰비키와 러시아 혁명 3』, 거름, 1986.
- Adorno, T., “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, Adorno T. u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand Verlag, 1972.
- Afanascief, V., 『역사적 유물론』, 김성환 역, 백두, 1988.
- Althusser, L., *For Marx*(1965), tr. Ben Brewster, NLB, 1977.

- \_\_\_\_\_, *Reading Capital*(1968), tr. Ben Brewster, Verso, 1970.
- Aristoteles, 『니코마코스 윤리학』, 최명관 역, 서광사, 1984.
- Barion, J., 『이데올로기란 무엇인가?』, 강수택 역, 종로서적, 1982.
- Beck, U., 『위험 사회』(*Risikogesellschaft*), 홍성태 역, 새물결, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『정치의 재발견』(*Die Erfindung des Politischen*), 문순홍 역, 거름, 1998.
- Bell, D., 「소외에 관한 논쟁」, 『현대 소외론』, 조희연 편역, 참한, 1983.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung I*, Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Das Prinzip Hoffnung II*, Suhrkamp, 1977.
- Buber, M., *Paths in Utopia*, The Macmillan Company, 1960.
- Callinicos, A., 『역사와 행위』(*Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*), 김용학 역, 사회비평사, 1997.
- \_\_\_\_\_, 『마르크스의 사상』(*The Revolutionary Ideas of Karl Marx*), 정성진, 정진성 역, 북막스, 2001.
- Calvert, P., 『혁명』(*Revolution*), 이후, 2002.
- de Vries, J., 『스콜라 철학의 기본 개념』(*Grundbegriffe der Scholastik*), 신창석 역, 분도출판사, 1997.
- Elster, J., *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985.
- Fromm, E., 『소유냐 존재냐』(*To Have or To Be*), 차경아 역, 까치, 1996.
- Giddens, A. *Beyond Left and Right*, Polity Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Sociology*, Polity Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Standford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Living in a Post-Traditional Society”, *Reflexive*

- Modernization*, Polity Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, 『제3의 길』(*The Third Way*), 한상진 역, 생각의 나무, 1998.
- Gramsci, A., *Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. Q. Hoare & G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, 1971.
- Habermas, J., “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik”, T. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_, 『답론 윤리의 해명』(*Erläuterungen zur Diskursethik*), 이진우 역, 문예출판사, 1997.
- Horkheimer, M., *Eclipse of Reason*, Continuum, New York, 1974.
- \_\_\_\_\_, “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory: Selected Essays*, The Seabury Press, New York, 1972.
- \_\_\_\_\_, “Postscript”, *Critical Theory: Selected Essays*, The Seabury Press, New York, 1972.
- \_\_\_\_\_, “The Social Function of Philosophy”, *Critical Theory: Selected Essays*, The Seabury Press, New York, 1972.
- Huizinga, J., 『호모 루덴스』(*Homo Ludens*), 김윤수 역, 까치, 1993.
- Jay, M., *The Dialectical Imagination*, Little, Brown & Company, Boston/Toronton, 1973.
- Jonas, H., *The Imperative of Responsibility*, The University of

- Chicago Press, 1984.
- Kamenka, E., *Marxism and Ethics*, Macmillan, 1969.
- Katsiaficas, G., 『신좌파의 상상력: 세계적 차원에서 본 1968』(*The Imagination of the New Left*), 이재원 역, 이후, 1999.
- Konstantinov, F. V., 『사적 유물론』, 김창선 편역, 새길, 1988.
- Kosolapov, R. I., “Stimuli to Work and the Essence of Man”, *The Philosophical Conception of Man*, Progress Publishers, 1989.
- Laclau, E. / Mouffe, C., *Hegemony & Socialist Strategy*, Verso, 1985.
- Lenin, W. I., *What is to be done?*, Lenin Collected Works 5, Progress Publishers, 1975.
- Little, D., *The Scientific Marx*, The University of Minnesota Press, 1986.
- Lukacs, G., 『역사와 계급 의식』, 박정호 역, 거름, 1997.
- Lukes, S., *Marxism and Morality*, Oxford University Press, 1988.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984.
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*(1929), Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1985.
- Marcuse, H. *One-Dimensional Man*, Beacon Press, 1991.
- McLellan, D., 『청년 헤겔 운동』(*The Young Hegelians and Karl Marx*), 홍윤기 역, 학민사, 1984.
- \_\_\_\_\_, 『이데올로기』(*Ideology*), 구승희 역, 이후, 2002.
- Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, The Merlin Press, 1975.
- Myslivchenko, A., 『철학적 인식의 대상으로서 인간』, 진영민 역, 논장, 1989.
- Oizerman, T. I., 『맑스주의 철학 성립사』(*The Making of the Marxist Philosophy*), 윤지현 역, 아침, 1988.

- Popper, K., *The Open Society and Its Enemies I*, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- \_\_\_\_\_, *The Open Society and Its Enemies II*, Princeton University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Poverty of Historicism*, Routledge, 1994.
- Robertson, D., *The Penguin Dictionary of Politics*, Penguin Books, 1985.
- Schaff, A., 『마르크스주의와 개인』, 김영숙 역, 중원문화, 1988.
- Scanlan, J. P., 『소련의 마르크스주의』, 강재운 역, 명문당, 1989.
- Steuðloff, H., 『역사적 유물론』(*Dialektischer und historischer Materialismus*) 이신철 역, 세계, 1990.
- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985.
- Wallerstein, I., *Unthinking Social Science*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Utopistics*, The New Press, New York, 1998.

『철학사상』 별책 제2권 제11호

---

발행일                    2003년 5월 25일

발행인                    서울대학교 철학사상연구소 소장 백 종 현

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

인 쇄 관악사 02) 877-1448, 883-1381

---

