

# 이데올로기의 歴史的 機能은 무엇인가?

林 錫 珍

## 1. 이데올로기를 보는 歴史的 視角

지난 數千年의 人類의 歷史는 모든 인간 개개인과 이들을 중심으로 형성된 各異한 사회적 생활집단이 어떻게 하면 오히려 자기들의 잠재적 對敵者요 災難과 不幸의 씨앗을 안겨 주기도 하는 自然<sup>1)</sup>과의 숙명적 대결 속에서 삶의 터전을 좀더 튼튼하고 윤택하게 꾸며 나가는가 하는데서 부터 발달된 방황과 모색, 인내와 욕구 또는 좌절과 극복으로 연속된, 이를테면 歴史的 時間 또는 人間화된 時間을 理念的으로 지향하는 存在者(ideeles Wesen)의 生々한 記錄이었다. 여기서 우리는 역사에 있어서의 連續性과 非連續性(Kontinuität und Diskontinuität)의 문제와 관련하여 自然의 克服者며 社會의 生活空間의 창조자로서의 인간이 떠나가는 力動的 自己展開現象에 필연적으로 부수되는 主體的, 意識的 自我가 대두된다는 점에 눈길을 돌리게 된다. 즉 「歴史的 形成의 主體」(Subjektivität der historischen Formung)<sup>2)</sup>로 등장하는 인간은 여기서 이른바 即自的이며 對象沒入的(an sich)인 의식과 對自的이며 反省的(für sich)인 의식의 점진적 과정을 거쳐서 認識行爲를 통한 綜合的 精神의 自己確認 및 確保(an-und-für-sich)의 기능을 다 하므로써 일단 社會歴史的 現實對應의 局面에서 야기되는 世界內的 存在로서의 人間의 思念的 理念的 갈등을 겪게 되는 것이다. 여기서는 一定한 세계내에서의 自己存在方式이나 스스로의 능동적 생활양식을 자발적, 창조적으로 定立해 나가는 문제가 중요한 역사발전의 계기로 파악되면서 동시에 자연정복자로서의 인간이 객관적 역사진행의 방향을 主導的으로 이끌어 나가려는 사상적, 이념적 自己定位나 指向性이라는 문제가 함께 뒤따른다. 그리하여 이제 그는 原初的인 存在기반으로서의 구체적인 현실상황에 依存, 適應 또는 制約당하기도 하는 社會的 存在로서의 특성을 지니게 되며 또한 人間(思想)과 歷史(現實)라는 두 측면이 서로를 가로 지르는 交互的인 相關性 속에서 總合的인 새로운 運動과 發展을 매개하는 (vermittelnd aufheben) 인간에 의한 歷史와 역사속의 人間을 世界의 地平面에 떠올린다. 인간이란 결국 한낱 자기의 「內的」

1) 흔히 이것은 社會哲學과 思想의 發生要因으로 꼽히는 自然的인 惡으로서의 饑餓나 맹수로부터의 공격과도 관련되는 문제이지만 人間 對 人間의 支配관계에서 연유된 人爲的인 惡과 구별되는 의미에서이긴하나 여하간에 우리 인간은 이미 古代로부터 필연적인 社會的 내지 自然的 存在(Gesellschaftliches Wesen oder Naturwesen)로 규정될 수 있는 삶의 조건을 유지해 왔다고 하겠다.

2) G. Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie, München 1923, p. 74.

갈등만을 안고 살아 갈 수 있는 存在는 아니다. 즉 그는 무한의 時空의 영역 속에서 明滅하는 자연과 사회의 千態萬象을 바라보며 동시에 바로 그러한 객관적 현상계를 통하여 스스로에게 刻印되는 거듭된 의식내용이 복합적, 多元的이면서도 동시에 鴻망성희나 발전, 퇴보를 이어 나가는 歷史의 기본적인 動態의 原理를 구성하는 母體라는데 착안하는 것이다. 그리하여 以上과 같은 역사인식에서의 理念的 측면과 現在속에서 진행되는 객관적 과정이라는 측면 사이에서 조성되는 역사철학의 중심과제 즉 이념과 현실의 궁극적 統一과 和合이나 아니면 무질서한 個別的 事實의 斷片的, 實證的 事態의 追求만으로 그치느냐 하는 문제가 대두된다. 이와같은 전반적 고찰의 결과가 곧 이데아(物自體)와 現象(Platon, Kant), 價値와 事實(新칸트학과) 또는 사회적 의식과 사회적 존재(Marx), 다시 오늘에 와서는 변증법적 사회비판론(프랑크푸르트학과)이나 分析的이며 實證的인 方法에 의거한 비판적 合理論과 같은 世界理解에 대한 근원적 입장에 있어서의 兩分된 對立相을 빚기에 이르렀으며 또한 여기서 우리가 주된 관심을 기울이고져 하는 歷史속의 「이데올로기」 또는 이데올로기의 「歷史」的 기능이 문제 될 수 있는 端初가 마련된다고도 하겠다.

그런데 이상과 같은 두개의 개념은 단지 삶의 세계속에서 집약적으로 表出되는 對立的 양상을 반영하는데서만 그치는 것이 아니다. 즉 한편에 있는 역사 속에는 명상적, 이론적(kontemplativ-theoretisch) 성격으로만 규정될 수 없는 歷史의 진보와 그 이해의 要衝이기도 한 倫理的, 實踐的 힘<sup>3)</sup>이 깃드려 있는가 하면 또한 반대로 인간행위와 활동의 지표라고도 할 理念(Idee) 및 理想(Ideal)으로서의 이데올로기에는 단지 現實離反的인 虛僞의식이나 欺瞞的인 自己誇信性만이 아닌 歷史的 現實推動力이 깃드려 있는 것이다<sup>4)</sup>.

그러나 近代西歐產業社會를 발전시키는데 중추적 역할을 담당했던 당시의 新興商工階級이 봉건적 정치질서, 도덕적 관념적 傳承형태 및 사회경제적 制約등을 타파하려는 現實的 利害에 착안 했다는 점에서 이들의 비판적 의식이 反映됐던 元來의 이데올로기라는 개념이 이미 그 당시로부터 역사적 이념의 자기 具現手段으로 간주될 수 있는 思想과 現實전반에 걸친 發展的 體系나 理論으로서의 기능과 역할을 감당했던 것은 아니다. 즉 既存의 사회체

3) 이 점과 관련하여 人倫的體系로서의 역사란 근본적으로 超時間的 眞理를 나타낸다고 본 獨逸近代史學의 창시자 「드로이젠」은 「倫理學과 歷史學은 서로가 마치 補助역활을 하는 것과도 같은데, 왜냐하면 역사란 이미 「순수이성」만으로는 밝혀낼 수 없는 「실천이성의 要請을 그 속에 담고 있는데 대해서도 말해 주기 때문이다」라고 하였다. J.G. Droysen: Historik. 2. Auflage, München 1943, p. 357

4) 이와 같이 현실과 遊離될 수 없는 사상과 철학에 先行하는 현실의 限界를 깊이 통찰했던 헤겔은 그의 유명한 法哲學 序文 末尾에서 이렇게 쓰고 있다. 「...철학은 언제나 세계보다 뒤늦게 다가 온다. 즉 세계에 대한 思想으로서의 철학은 현실이 이미 그의 형성과정을 완료하고 끝맺음을 하고 난 뒤에야 비로소 시간속에 나타나는 법이다. ...그리하여 만약 철학이 스스로를 灰色빛깔로만 보게 될 때는 이미 生の 형태도 老衰해지고 난 뒤일 뿐만 아니라 더 이상 철학의 回生이란 불가능하고 다만 그의 인식작용만이 있을 뿐이다. 미네르바의 부엉이는 黃昏이 깃들 무렵이 되어야 비로소 날기 시작한다」. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/M. 1972, p. 14

제와 이를 뒷받침하는 一切의 관념형태를 옹호하려는 과거지향적 추종세력과 이에 맞서는 각양의 대립 및 투쟁양상이 표면화되면서부터 이미 우리는 역사현실을 등에 업고 角逐하는 文字 그대로 理念論者(ideologues)들의 爭點에 接하게 된다.

이것은 곧 그 당시로부터 나타나서 결국은 칼 마르크스로 다시 이어져 온 이데올로기의 옹호와 비판이라는 두가지 視角과 관점을 둘러싼 갈등형태를 나타내는 것이면서도 동시에 근원적으로는 이것이 오히려 이데올로기를 중심으로 한 두 갈래의 현실분석과 對應方式에서 비롯된 극히 의미심장한 사상과 현실, 이념과 역사 또는 이론과 실천 사이의 균일과 不一致라는 문제를 제기하게 한다. 만하임은 「사상이란 그 스스로를 형성하는 근원으로서의 현실이 내포하고 있는 요소들 이상의 것이어서도 안되며 또 그 이하의 것이어서도 안되는, 말하자면, 양자간의 완전한 일치를 추구해야만 한다」고 하였다. 그러나 다시 그는 「의식의 참 모습은 오직 그것이 대상의 주위만을 감도는데 그치지 않고 곧바로 있는 그대로의 상태를 포착하는데 있으므로 이데올로기와 유토피아 사상에서도 다름아닌 현실성의 문제가 고개를 든다」<sup>5)</sup>고 하였다. 즉 흔히 과거지향적, 復古的이며 眞理의 인식이나 그에 대한 욕구조차도 희박한 상태에서 오히려 이를 은폐하거나 심지어 他人을 기만하기까지 하므로써 자기 의식의 허위성조차도 스스로 통찰하지 못하는 이데올로기적 表象<sup>6)</sup>이나 또한 이와 반대로 未來지향적인 기대와 희망의 의식 속에서 현실 變革을 추구하므로써 기존의 土臺를 과감하게 뿌리쳐 나가려는 즉 「不可能에 도전하려는 용기」(Th. Münzer)로 나타나기도 하는 유토피아 의식이란 일단은 다 같이 時間的 構成的 원리에 부합되는 구체적 역사현실과는 괴리와 간격을 빚을 수 밖에 없는 非構成的 역사이념으로 받아들여질 수 밖에 없다.

그런데 언뜻 보기에는 이상과 같은 「사상을 통한」 현실의 추구라는 문제에서 나타나는 양자간의 不一致와 갈등 현상이 어떠한 방법으로도 和解와 통일을 이루는 하나의 방향으로 서로 모아질 수는 없는 固着된, 불변의 상태<sup>7)</sup>를 나타내는 듯도 하다. 그러나 실제에 있어서 이 문제는 그렇게 一面的으로 간단히 보아 넘길 성질의 것이 아니다. 즉 인간이 觀照하여 파악하는 歷史的, 사회적 현실이란 결국 이론과 실천을 함께 지탱해 나가는 모든 개개인 마다의 사상과 행동 자체에 의해서만 포착되고 또 그의 구체적인 전개양상 속에서만 그 자체의 전진적 土臺로 定礎되는 것이므로 이 문제는 결국 다시 한번 인간의 자기인식과 자기 定位를 가름하는 행동적 현실추구욕에 따라서 기존의 사회질서나 규범의식을 受容 내지

5) K. Mannheim: Ideologie und Utopie. Frankfurt/M. 1952, 拙譯(志學社 1975年刊) p. 144.

6) 만하임은 이러한 一切의 否定的인 이데올로기적 要素를 特殊와 구별되는 全體의 이데올로기 개념(totaler Ideologiebegriff)으로 규정하면서 오직 社會階級的, 我執的 利害에만 중점을 둔 마르크스의 戰鬪的 이데올로기論 자체가 지닌 黨派性을 지적한다.

7) 변증법적 운동의 원리를 철저히 이론화한 헤겔이 「實體에서 主體로의 移行과 統合」을 논하면서 의식의 본질적 활동방식을 festgesetzt, festgefroren 또는 festgeworden (固定, 固着, 硬化등의 뜻)이 아닌 flüssigwerden 또는 absolute Flüssigkeit(流動化, 절대적 流動性的의 뜻)로 표현한 점은 극히 흥미해 볼만한 점이다.

거부하는 이데올로기와 유토피아와 現實과의 괴리의 문제로 귀착된다고 할 수 있다.

여기서 이념적 도덕적 목표실현을 향한 期待의식이나 餘他 所望의 抱持가 현재적으로 반영되고 실현돼 가는 과정으로서의 歷史와 一回的, 절대적인 直觀대상으로 주어지는 경험적 事實聯關體로서의 역사의 개념은 서로가 그 나름의 內的 龜裂로 인한 二重的 의미를 지닌다. 다시 말해서 현실을 대하는 인식 主體로서의 인간이 총체적인 객관적 역사현실(Geschichtstotalität)을 元來的이며 궁극적인 하나의 이념지향성을 중심으로 해서 이제 우리가 일단 兩分化했던 이데올로기와 유토피아의 作用對象으로 간주되던 바로 그 역사현실에 대하여 변화와 改革을 추구하느냐 아니면 이것을 단지 우연적 事件의 연속으로 이루어진 경험적 현상세계내의 個別的 生과 時間의 흐름(Zeitstrom, 즉 menschliche Zeit 와 구별되는 natürliche Zeit 라는 뜻에서)으로 간주하는 것으로 그치느냐 하는 문제에 부딪치게 된다. 이러한 갈림길에서 이제 우리는 자연적 生의 時間性을 극복하므로써 한낱 「非構成的」 歷史의 원리로 일컬어지는 이데올로기와 유토피아의 非現實的 또는 현실 離反的 理念性을 적극적인 자기 운동의 원리를 바탕으로 하는 변증법적 통찰에 의하여 前進的이며 啓導的인 역사창조의 精神的 求心力으로 되살려 내며 동시에 生命력을 불러 일으킬 수도 있을 것이다. 「순발적이며 직접적으로 자기의 위치를 확정짓지 않고 오히려 이에 우리를 지배해 온 既存의 긴장관계를 자기의 내면세계로 받아들이는 사상은 直線的이거나 定立的이 아니고 反立的이며 변증법적이다」<sup>8)</sup>라고 한 말에서 우리는 오늘의 한국에서 민족해방을 외치는 第三世界의 이데올로기가 아닌 또 다른 獨自的 理念體를 마련하는데 긴요한 실마리를 얻을 수도 있다.

이와 같이 역사철학적 이해방식을 둘러싼 相反된 입장에서부터 理念的, 人倫的 體系로서의 歷史를 보는 변증법적 眼目과 아직 生起되지 않은 「非具象화된 未來的 요소에 대한 豫見이나 그에 대한 假設제시(narrative structure, *Erzählstruktur*)」<sup>9)</sup>를 거부하는 分析哲學的 입장에서 본 歷史觀이 兩立하기에 이른다. 이점과 관련하여 「역사적 세계내에서의 모든 운동은 이미 이루어진 상태가 아닌 다망히 있어야만 할 理想的 反對像으로서의 또 다른 사상이 전개되면서 더불어 진행되는 것이며」 또한 「有限한 정신은 前進的으로 그의 욕구와 희망에 힘 입으면서 동시에 지나간 자기의 추억을 가득히 지니고 이미 짜여진 협소한 자기 존재영역을 넓혀 나가는 것」이라고 한 드로이젠의 말<sup>10)</sup>에서 우리는 生動하는 人間의 삶이 있는 곳에 情意的인 동경심, 희망 그리고 意味로 충단된 時間表象이 함께 한다는 것을 알 수 있다. 그리하여 여기서 우리는 객관적 역사현실의 力動的 전개과정을 추적하여 이를 창조적 삶의 터전으로 꾸며 나가려는 투철한 변증법적 자기발전의 원리를 體得할 수 있으며 동

8) Mannheim: 上掲書 p. 145

9) A.C. Dato: *Analytical Philosophy of History*, London 1968, p.11 및 14 참조

10) Droysen: 上掲書 §6 및 §77.

시에 이데올로기의 歷史構成的 意義를 指示하는 절학적, 변증법적 기본입장이 마련될 수 있는 端初를 求해 볼 수도 있을 것이다.

그러나 또 다른 각도에서 中世 봉건 통치 체제의 최대의 유지 기반이었던 종교적 세계질을 비롯한 一切의 舊習의 전통관념에 담긴 虛構와 기만성을 폭로함으로써 과학적 인식 방법에 의한 새로운 人間理性的의 發揚을 꾀했던 英國의 F. 베이컨이나 一連의 불란서 초기 계몽주의자들이 거론한 이데올로기 개념의 否定的 性向은 Marx에 오면서 새로운 전환점에 다달았다. 즉 격렬한 추세로 西歐先進諸國의 技術과 文明生活에 一大변혁을 초래한 영국 산업혁명의 와중에서 理性과 경험을 중시하여 反封建의 투쟁에 앞장 섰던 新興 부르주아지가 아로새겨 놓은 이상과 허위와 기만의 代名詞처럼 여겨졌던 이데올로기의 본래적 표상이 타파되면서 바로 그 이데올로기성은 어느덧 또 다른 하나의 사회계층으로 등장한 제 4 계급에 의한 공격과 비난의 표적으로 바뀌어진 것이다. 그러나 이러한 추세에도 불구하고 오늘의 이데올로기 문제가 어느 특정의 사회 집단이나 이익 집단의 立地點(Standort)에 의해서 全的으로 편향적인 당파적 전유물로 취급되기에는 그것이 이미 너무나 광범위한 원칙적 문제로 등장하므로써 오히려 그러한 유물론적 역사관마저도 몇 갈래의 反對 측면으로 부더 새로운 비판을 받아야만 하는 기구한 상황에 접어들었다.<sup>11)</sup>

이와 같이 몇 차례의 단계적, 시대적 진행 과정에서 나타난 이데올로기 개념과 이론의 변천과 그 파악 범위의 확대를 수반하지 않을 수 없었던 歷史的 상황을 중심으로 본 이른바 古典的인 해석과 오늘날의 多義的인 爭點이 지금의 우리 문제로 詳論 될수는 없지만 하여간에 여기서는 일정한 계급 옹호적 입장에서 다만 전투적 혁명의 수단으로 간주된 Marx의 이데올로기론<sup>12)</sup>과도 또 다른 보다 월등한 「제 3의」 이데올로기를 향한 적극적, 능동적

11) 여기서 우리는 「職業으로서의 政治」를 논한 M. 베버가 唯物論的 歷史觀이란 결코 그의 主唱자들이 자기들 마음에 내키는대로 이리저리 便法을 부려서 조종할수 있는 馱馬車와 같은 것은 아니라고 한 적중한 표현을 되새기게 된다. 하여간에 高度資本主義下의 직접적인 剩餘勞動에서 발생하는 資本의 蓄積에서 기인된 經濟的 危機를 역사 자체의 위기로 보는 점에서 後期 마르크스의 이데올로기론을 거의 그대로 답습한 하버마스는 이른바 그의 theory of crisis에 併行하는 doctrine of ideology를 내세운데 反하여 그와 같이 가장 대표적인 현대 이데올로기론의 典型을 이룬 마르크스의 唯物史觀과 독일 第三帝國의 國家社會主義 이론속에 다 같이 내포되었다는 神話的 認識性向(Gnosis)을 비판하면서 이른바 脫神話論(Entmythologisierung)에서 脫 이데올로기까지 표방하고 나오는 토릿츄의 이론을 대하면서 새삼 이 문제의 착잡성에 想到한다. 이 점에 대해서는 J. Habermas: Theory and Practice, 1974, p. 222 및 E. Topitsch: Mythos, Philosophie, Politik, Zur Naturgeschichte der Illusion. Freiburg 1969, p. 9 참조.

12) 그에게 있어서 이데올로기 개념(Begriff)과 이론(Theorie)이 구별되어 사용되고 있는 점만은 주목할 만하다. 따라서 이 점에 있어서 한편으로는 M. Scheler와 만하임의 知識社會學이 거론한 지식의 存在制約性(Seinsverbundenheit des Wissens)문제와 이에 따른 思惟 그 자체의 보편적, 전체적인 이데올로기적 영역으로의 擴大狀況이 마르크스로 하여금 그리 간단치만은 않은 難題를 던져준 것이 되었으나 또 다른 면으로는 上記한 개념적 영역에만 局限된 이데올로기 論議에 그치지 않는 이 문제의 이론적 영역으로의 확대 내지 適用이 그나름의 마르크스적 活路를 열어 놓은 것으로 간주하는 입장이 있다. R. Sorg: Ideologietheorien. Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Bewußtsein und sozialer Realität. Köln 1976, p. 17 및 31 참조

對處方式이 우리의 主關心事로 등장하고 있는 것만은 사실이다. 事物의 原像으로서의 理想이 내포하는 善하고 참되고 아름다운 것을 최상의 궁극적 가치로 받아 들이려는 理想과 憧憬의 소용돌이가 있으므로 해서 오랜 歷史의 行程에서 모든 인류는 人間的 交互關係를 구성하는 지배의 문제를 해명하고 여기서 스스로를 해방하려는 多角的 노력과 연구를 게을리 하지 않고 있는 것이다<sup>13)</sup>. 「억압을 반대하는 개인의 항거도 理想에서 시작되는 것이며 특히 그러한 항거가 전통적으로 인류의 진보 및 그의 사회적 제도와 밀접하게 연관된 理想에 의하여 강화되었다고 하는 사실은 우리로 하여금 그 속에서 하나의 거대한 실천적 의의를 발견하게 한다」<sup>14)</sup>.

이와같이 이데올로기의 歷史的 機能은 결코 특수적(partikular) 개별자의 자기 중심적 立地點에 의거한 편파적이며 故意的인 허위조작성 따위에 있는 것이 아니라 오히려 人間的 實存的 내지는 사회 구조적 기반과 함께 구체적인 역사 발전이나 찬란한 인류의 정신적, 이념적 형태속에서 그 기능을 활짝 다 할 수 있다는 데서 찾아져야만 할 것이다. 그럼으로써만 進取的인 것을 재촉하기 위하여 뒤에서 밀어주고 앞에서 당겨주는 유토피아적 의식과의 相互補完의 관계<sup>15)</sup>에 있는 이데올로기적 특성을 통하여 우리는 역사의 새로운 충격과 動因으로 작용하는 사유, 행동 감정의 統一的 具現者로 등장 할 수도 있는 것이다<sup>16)</sup>.

## 2. 歷史를 構成하는 변증법적 원리

이제 우리는 歷史와 世界의 문제란 결국 심원하고 다양한 인류의 오랜 自己 陶冶 과정에서 우리 스스로가 키워온 言語와 意識 및 욕구와 노동의 형태를 띠는 인간의 主體的 활동성을 바탕으로 하여 객관 세계를 動態的, 發展的 體系로 파악하는 데서 그에 대한 근본적인 철학적 이해 (즉 歷史哲學의 접근방식)에 도달하게 됨을 본다. 더 나아가서 이러한 우리의 이해 방식은 未知의 새로운 세계를 앞당기며 또 끌어 당기는 창조적 욕구와 희망의 抱持者로서의 이데올로기적 존재, 즉 인간의 역할이라는 문제와도 습致된다는 것을 알 수 있다. 「욕구하고 인식할 뿐만이 아니라 혹은 信心을 불러 이르키거나 혹은 단순한 遊戲의 대상으로 여겨지기도 하는 無限性에의 挑戰이라고 하는 불가사의한 노력의 과정은 곧 인간

13) M.Horkheimer: Ideologie und Handeln, in: Sociologica II, Reden und Vorträge, Frankfurt/M. 1962, p. 45.

14) 하버마스에게서 交互作用(Interaktion)이 한편으로는 共同體의 共感性的의 확보(Kommunikation)로, 그러나 또 다른 면으로는 支配(Herrschaft)의 문제로 갈라진 점을 참고로 할 수 있다.

15) K. 야스퍼스나 E. 블로흐를 위시한 많은 사람의 입에서, 특히 그들의 「Von der Wahrheit」(眞理論)나 「Das Prinzip Hoffnung」(希望의 原理)에서 다루어진 이 문제를 想起할 필요가 있다.

16) 「구체적 의식의 가장 본질적인 形成原理는 오직 그 원리의 유토피아적 基調에서 찾아야 한다. 한 의식의 유토피아적 中心部를 감싸고 있는 특수한 성향을 지닌 行動意志(aktionswille)나 視角이 마주치면서 동시에 이들이 서로를 제약하므로써 그때까지의 역사적 時間體驗의 형식을 확정하는 까닭에 결국 우리는 하나의 의식을 구성하는 有機的 조직을 위한 가장 중요한 경우는 바로 이 의식에 내포된 역사적 시간 체험의 形式이라고 해야만 한다」 Mannheim 上揭書 p. 182.

이라고 할리우는 기묘한 존재가 지금까지 겪어온 발자취 바로 그것이었다. 즉 生이란 단지 주어질 以上の 그 어떤 生을 원하며 또 日常의인 生을 어떻게든 上廻하는 또 다른 生을 원하는 까닭에 生物體로서의 인간은 모름지기 이데올로기적 일수 밖에 없으니, 결국 그는 이데올로기적 動物이라고 할 수 있겠다」<sup>17)</sup>. 따라서 이제 역사를 철학적으로 고찰, 반성하는 歷史철학의 입장과 함께 여기서는 그와 같은 이론적 인식을 토대로 해서 실천적 행동력을 통한 새로운 역사와 현실 창조에 임하는 歷史擔持者의 입장에서 본 이데올로기적 시각이 가능해진다<sup>18)</sup>.

이렇게 불뻐 歷史的 時間의 문제는 결코 意味가 欠如된, 단지 流轉만을 거듭하는 空虛한 순수 상태의 持續이라는 측면에서가 아니라 어디까지나 구체적인 자기 전개와 발전을 推動한다는 창조적 의미에서 찾아져야만 하며 동시에 自然史的 테두리내에서의 類的 存在인 인간의 生活力으로 중단된, 즉 歷史的 구성을 지향하는 時間의 人間化(Humanisierung)라는 관점에서 파악되어야만 할 것이다. 청년 헤겔도 「事前에, 즉 充滿된 시간이 이루어지기 前에는 시간이란 아무것도 아니다. 오직 그의 充足만이 현실적이며 또한 공허한 시간을 벗어나 自身에게로 되돌아 옴을 뜻한다」고 말했던 것이다<sup>19)</sup>.

마치 이 점을 상기시켜 주기라도 하듯이 노경에 접어든 헤겔이 이번에는 그의 유명한 法哲學 序文에서 「철학은 사상으로 포착된 그 스스로의 時間일 뿐이다」(Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt)라는 한마디를 우리에게 傳해 주었다<sup>20)</sup>. 「人間이 곧 시간이며 時間이 곧 人間」(Der Mensch ist also Zeit, und die Zeit ist der Mensch)이라고 한 저명한 헤겔哲學者 쾨제브의 말도 역시 단지 자연적인 生物學的 내지 우주론적 의미의 시간의 流出現象이나 「영원속의」 현재와 순간이라는 측면을 다같이 극복하고 난 역사적 시간의 구성적 의의를 밝혀 놓은 한마디이다. 즉 진정한 인간적 삶의 구체적 표현은 現在的인 순간속의

17) H. Plessner: Abwandlungen des Ideologiegedankens, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern 1953, p. 225

18) 하버마스는 이렇게 쓰고 있다. 「歷史家는 결코 자기의 지식을 순수이론이 命하는 바에 따라서 動員하는 것이 아니다. 즉 그가 역사적으로 認知하게 되는 모든 것은 결코 자신의 生소한 삶의 現場과 떼어서 생각할 수 없다는 것이다. ... 그러므로 여기서 그는 실천이라는 관점에서 다양한 事件들이 무난하게 행동지침을 供與하는 역사를 構成할 수 있는 終局的 상태까지도 豫見하게 된다」 J. Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967.

19) Hegel: *Jenenser Realphilosophie II*. Hamburg 1932, p. 272

20) 거의 하나의 銘句와도 같이 알려져 있는 헤겔의 이 한마디를 자기의 論題로 삼은 부브너는 흔히 철학연구자들이 헤겔을 논의의 대상으로 하면서도 그에 대한 올바른 이해나 해석에 도달하지 못하는 많은 경우 때문에 자칫 헤겔이 보는 歷史와 現實에 미치는 사상의 힘이냐 또는 역사적 動因으로서의 비판의식 문제를 잘 못 다룬다는 점을 지적하면서 특히 프랑크푸르트학파의 實踐 離脫性을 겨냥하여 적절한 비판을 加하고 있는 점은 우리의 큰 관심거리이기도 하다. R. Bubner: Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt in: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1977, p. 210~243, 특히 p. 216 및 上掲書 p. 160-209에 실린 Was ist kritische Theorie 참조.

人間에게만 가능한 역사적 실천력을 바탕으로 하여 未來의 窓을 통한 과거에 대한 반성을 거울삼아서 現在의인 이 순간을 새로이 다듬어 나가는 出發이어야만 한다. 이렇게 하여 역사적 실천主體로서의 인간의 삶은 未來에 대한 욕구와 현실속의 充足이 교착되는 作用권에서 펼쳐진다. 그러므로 「人間的 역사는 욕구를 충족시키려는 역사」로 나타나는 것이다<sup>21)</sup>.

歷史 發生論의으로 보면 첫째, 객관적, 실증적 역사형성의 基底가 되는 자연적, 물질적 要因과 주체적이며 창의적인 인간의 生動한 욕구의 系列이 함께 작용하는 면이 눈에 띄지만, 둘째로 이것을 歷史철학적 관점에서 보면 무엇보다도 이론과 실천의 통일성을 끊임없이 지향하며 또 그럴 수밖에 없는 힘겨운 삶의 한복판에 놓여진 人間 정신의 活力이라는 측면이 크게 문제된다. 「點綴하는 역사의 모든 계기마다에는 삶이 있으며 또한 역사란 제각기 다른 상태에 놓여 있는 갖가지 양식의 삶에 의하여 구성되어진 것이다. … 그리하여 자기나름의 目的과 의미를 지닌채 자아가치로서의 生과 역사를 형성하는 개인이란 다름아닌 움직이는 힘이며 동시에 事物의 효용 가치에로 관여하는, 즉 그 스스로가 가치로 충만 돼 있는 목적 追求의인 의식적 힘의 所有者이다. 이와 같이 歷史의 世界는 목적으로 가득 차 있는 까닭에——단지 힘의 다양성이란 뜻으로 볼때——역사는 목적으로 충만된 세계이기도 하다」<sup>22)</sup>.

그런데 역사의 실증적 전개 과정속에서 스스로 체험한 과거를 회상하고 특히 현재속에서 매 순간 순간마다 새로운 時間의 절대적 의미를 체득하여 이를 현실속에 심어 나가려는 所望에서 잉태된 未來지향성이 선불리 未知의 生起되지 않은 사실이나 현상을 예측, 예견하거나 어떤 架空的 허구의 세계를 쌓아 올려서는 안되겠지만 그러나 적어도 창조적인 자유의 의식을 고양시키는 많은 새로운 가능성들이 과거의 生을 회상하고 새로운 욕구대상으로서의 갈망과 희망속의 未來를 키워 준다는 점에서 볼때 인간은 단지 劃定된 限界에만 머물러 있을 수 없는 환상의 나래를 펼쳐가는 존재로 보아져야만 할 것이다.

이와 같이 인간생활의 모든 영역이나 사회역사적 전체구조의 구석 구석마다에는 빈틈없이 生命력이 넘쳐 흐르고 있으므로 여기서는 결코 自然科學的 방법에 有用한 반복적인 同一 현상에 대한 說明(Erklären) 만으로 그칠 수 없는 理解와 解釋(Verstehen, Heumeneutik)의 문제가 고유한 정신과학적 연구방법으로 등장한다. 말하자면 여기서는 모든 수단을 목적으로 그리고 다시 목적을 수단으로 轉變시킬수도 있는 실천적 주체로서의 人間的 행위성이 중심이 되는 까닭에 여기서는 결코 단순한 형식주의적 사고에 의하여 이른바 보편타당한 결론을 유추해 내는데 그치는 分析的 방법이나 이에 필연적으로 수반 될 수 밖에 없는 가치로 부터의 自由 또는 가치 中立性이 결코 만족할 만한 해답을 줄 수는 없는 것이다<sup>23)</sup>.

21) A. Kojève: Hegel. Frankfurt M. 1975, in Deutsch übersetzt von I. Fetscher, p. 23.

22) W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt/M. 1974, p. 317f.

23) 여기서 하버마스는 價值中立的인 programm이나 豫測(prognose)만으로 不充分한 것임을 보충



인간의 의식현상을 非歷史的인, 즉 사회적 영역과 무관하게 存立하는 一種의 人間學적 기본事實(anthropologische Grundtatsache)로 환원시켜버리면서 또한 力動的 시간 구조속의 現實相을 단지 내용이 제거된 形式的 고찰 대상으로 돌려 버리는 것이 오늘날 脫 이데올로기를 의치는 실증주의자의 입장이기도 하다. 이와 같이 생물학적 내지 심리학적 작용범위 내에서만 그 効用性이 발휘될 수 있는 마치 하나의 조종체계(Steuerungssysteme)와도 같은 것으로 간주되는 의식의 문제를 다루고 있는 토핏츄의 입장은 물론 수긍되기 힘든 바가 있다. 合理性을 自處하고 나온 이들의 입장이 지나치게 合理性을 앞세운 나머지 그의 배후에 결들인 非合理性이라는 部位에 대해서는 이를 지나치게 단순화하여 처리해 버린 것은 아니겠는지? <sup>24)</sup> 그리하여 토핏츄는 「……행동하는 者는 단지 결단만을 내릴 수 있을 뿐이지, 결코 자기가 결정하게 될 내용을 因果的으로 豫言할수는 없다」<sup>25)</sup>고도 하지만 그러나 이 경우에도 行動의 主體가 객관적 상황에 대한 目的論的 考究下에서 미리 設定해 놓은 規範的 목표만은 결코 객관적 현실상황의 운행과정과 상치되는 것이 아니라 오히려 행동적욕구(人間)와 운동의 전개(歷史)라는 두 요소가 끊임없는 分化(Differenzierung)와 統合(Integration)의 중첩된 연속작용을 일삼거나 혹은 相衝, 모순되는 상황속에서도 끝내는 양자간의 변증법적 통일을 이루는 相關作用의 核을 드러낸다는 점에 유의할 필요가 있다.

일찌기 Schelling 이 말했듯이 자아 창조의 근거를 스스로 장악하고 결정짓는 개체적 活力을 제거해 버린 뒤에 있을 수 있는 歷史 파악 태도나 또는 인간의 이른바 合理的, 비판적 정신이 구사한다는 엄정 중립적, 보편 타당적 사유결과란 한낱 「통제된데 지나지 않는 狂氣섞인 理性」(Vernunft als einen geregelten Wahnsinn)으로 전락될 수 있음을 경고한 사실을 우리는 되새겨 볼만하다. 또한 Novalis 가 「지식과 所有」(Wissen u. Haben)는 믿음과 사랑을 파괴하리라고 보는 견해 모두가 우리에게 심각한 사려의 대상이 되어 마땅할 것이다. 그럼에도 스스로 그렇게 불리기를 거부하는 現代新實證主義의 代表的 人物인 K. 폼퍼는 사회과학적 가치의 문제에 있어서도 이것은 「지식과 신앙사이에서 어느 한쪽을 선택하는 문제가 아니라 단지 두개의 信條중 어느 한쪽을 선택 하느냐」는 문제로 귀착시켜 버림으로써

하는 뜻에서 계획성 있는 豫見的理解(programmatisches Vorverständnis)에 의하여 구체적 사회 현상의 분석이 가능하다고 말한다. 그러나 探究論理의 입장을 不當視하는 하버마스 自身이 이를 除去하는 방법으로서 실제적인 社會的 所與性(faktische soziale Gegebenheiten)을 주요수단으로 받아드러려 하는 限 여기서 그의 변증법은 不知不識中에 實證主義에 同化되버린 것이나 다름 없다고 하면서 결국 G.H. Mead 流의 Neopragmatism 과 kritischer Rationalismus 사이의 대립을 자기 나름으로 逆利用하려는 것이 하버마스의 입장이라고 공박해 온 알버트의 論旨는 프랑크푸르트학파가 말하는 변증법의 理解度가 어떤 정도인가를 일깨워 주는 흥미 있는 본보기라 하겠다. J. Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1969, p. 188f. 및 H. Albert: Im Rücken der Positivismus? in: ebd. p. 286f. 참조.

24) 특히 E. Topitsch: 上揭書 p. 14 참조.

25) E. Topitsch: Das mythologische Denken. in: Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Darmstadt 1976. p. 80.

그가 지니고 있는 이론적 입장의 결정론적 양상을 白日下에 드러내 놓았다<sup>26)</sup>.

이른바 가치 중립적 입장에서 (自然)科學的 상관성에 의거한 事實 관찰과 그 검증에 따른, 事理의 합당성 여부만을 형식주의적으로 처리해 버리려는 논리 제일주의(Logizität)의 입장이란 다만 이론에 맞먹는 즉 이론과 쌍벽을 이룬다고 할 실천을 경시한다는 것으로만 그칠 문제가 아니다. 즉 여기서는 진정한 의미의 praxis를 등한히 하고 단지 기술적 지식 (technisch-instrumentales Wissen)이나 기능주의적(funktionalistisch) 역할에만 重點을 둬으로써 人間心性和 정신작용마저도 物化(Verdinglichung)시켜 버릴 염려마저 있는 것이다<sup>27)</sup>.

이와 같이 人間の 정신적, 이념지향적 숙고와 반성이 결여된 상태에서는 흔히 역사의 兩義性으로 지적되는 意志의 자유에 침입는 인간 행위와 단순한 物理的 상황의 발생 또는 행동과 生起된 사건과는 관계에 있어서도 자유의사에 따른 도덕적 主體로서의 個人이 떠나갈 수 있는 실천성은 간과될 수 밖에 없는 것이다. 그리하여 자칫하면 이 문제가 사회적 存在의 측면은 저버린채 因果的 決定因(Dezisionismus)에 의해서만 이 문제가 좌우되어 버릴 수 있으며 동시에 한낱 자연적인 제약에 묻혀버린 非自律的 人間の 모습만이 떠 오를 수 있을 것이다. 「오직 인간의 행동을 통해서만 가능한 것이 역사이므로 이러한 역사란 결코 어떤 연속성이나 통일성을 그 자체내에 담고 있는 것이 아니다. 즉 인간의 행동이 지나간 과거의 사실을 미래에 실현시켜 나가려는 의도와 연관될 때라야만 그러한 연속성도 유지될 수 있다. 따라서 모든 생기된 사실의 의미와 또한 목표로서의 역사의 궁극목적은 오직 행동하는 現場에서만 결정될 수 있을 뿐이다」<sup>28)</sup>

이러한 점에서 歷史世界의 창조자며 동시에 그 인식의 主體이기도 한 人間 정신의 理想的 노력의 자취가 곧 歷史의 보편성도 뒷받침한다고 보면서도 또한 各其 歷史의 발전 단계마다에서의 구체적 개별자의 의미를 소홀히 하지 않았던 것이 근대 역사주의 사상의 선구자인 「비코」의 지론이었다. 그러므로 비코는 역사학의 제 1 조건은 인간 스스로가 실증적 역사 전개 과정을 탐구하고 서술하면서도 동시에 그 자체의 이념적 요소를 스스로 창조할 수 있는 역사적 存在이어야만 한다고 얘기했던 것이다<sup>29)</sup>. 또한 인간의 個性과 人倫的 책임 의식을 강조하여 열렬한 애국주의에 傾倒하면서도 결코 挾少한 배타적 소비니즘에 젖지 않았던 드로이젠이 歷史와 倫理의 同一근거를 이루는 人倫的 힘을 중시 한데서도 역시 우리는

26) K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bern 1957 II. p. 30.

27) 아리스토텔레스로부터 유래된 praxis와 techné의 개념적 차이를 통찰하는 문제가 현대사회과학과 사회사상에서 뿐만 아니라 오늘날 전세계를 휩쓸다시피하는 文明의 公害地帶에서 시달리는 모든 현대인에게 크나 큰 自省의 실마리를 열어준다는 점을 살펴 볼만하다. 이에 대해서는 H. Arendt: The Human Condition, New York 1959 全篇과 J. Habermas: The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy, in: Theory and Practice. 1947 중에서 특히 p. 45ff. 참조.

28) L. Landgrebe: Das Philosophische Problem des Endes der Geschichte, in: Phänomenologie und Geschichte. 1968, p. 199f.)

29) G. Vico: Neue Wissenschaft. Hamburg 1966, p. 59

철학적 정신과 世界史의 行程이 다같이 啓導的 理念(Leitende Idee-Ranke)을 앞세운 歷史的 生의 실천력이라는 상관적 의미를 근거하는 것으로 볼 수 있다. 이와 同一한 방향에서 프리드리히 실러도 역시 살아 움직이는 듯한 歷史속에 孤高한 듯이 보이기 조차 하는 철학적 정신을 불어 넣음으로써 「悟性的 입장에서는 더욱 알찬 充足을 그리고 情意的인 입장에서는 좀 더 드높은 행복감을 안겨 주어야 한다」<sup>30)</sup>는 역사철학의 중요하고도 기본적인 교훈을 남겨주었음을 보면서 동시에 우리는 일찌기 사상이 현실을 낳는 것이 아닐지라도 바로 그 현실속에 산 의미를 불어 넣어 주므로써 현실이 곧 사상으로合一되는 핵심적 요소를, 정제되었던 우리 스스로의 역사속에 키워 나갈수도 있을 것이다.

### 3. 結 論

실러가 시도한 바와 같이 世界史의 진행과정 속에 하나의 理性的 目的을 불어 넣으며 동시에 바로 그 세계사 자체내에서 合目的 윤리를 찾아 낸다는 것——이와 같이 철학이 곧 생동한 역사의 힘으로 昇化되고 이 兩者가 合一點에 도달할 수도 있다고 보는 역사의 기본 성격과 그 방향을 밝혀 주는 사상적 指針을 오늘의 우리는 필요로 한다.

그러나 철학적 학문이 흔히 지나기 쉬운 추상적, 思辨的 형식을 떠나서 보면 우리는 좀 더 역사와 실천의 구체적 전개 과정 자체로부터 갖가지 오류와 幻想 또는 眞理追求心이나 인간과 세계 이해를 향한 굳은 信念까지도 싹터 오름을 알수 있지만 그러나 이를 한낱 想念의 대상으로만 여길 것이 아니라 오히려 그러한 갖가지 표상을 진지한 우리의 비판적 考察대상으로 삼아야 함은 두말할 필요도 없다.

즉 여기서는 前進的, 啓導的 이데올로기의 求心點으로서의 人間의 凝集된 內的 自己確認 행위(즉 人倫的 自覺으로서의 Integration)와 類的 人間生活의 總合場이며 그의 다양한 展開相으로서의 實在하는 객관세계 (즉 역사적 具現을 향한 끊임 없는 自己擴充으로서의 Differenzierung)와의 소용돌이 속에서 한 시대의 眞理가 또 다른 상황에서는 虛僞임이 드러나는가 하면 일단 거저된 것으로 判明됐던 것이 어느덧 참된 것으로 立證될 수도 있는 변증법적 交互性을 눈여겨 보면서 바로 우리는 第一章에서 살펴 본 이데올로기 개념의 발생과 그 이론 전개의 역사 자체가 다름아닌 상호 교착된 自己位置의 反轉現象을 나타낸다는 데 주목해야겠다.

그러므로 우리는 이데올로기의 진취적 歷史性을 밝히는데 있어서는 단지 역사 속의 特定 事象이나 形象을 이상화하고 美化하고 또 理念化하므로써 도덕, 예술, 윤리, 문화 및 文明과 같은 一切의 정신적, 사회적 가치體系를 주어진 상태에서 受容하는데 그칠 것이 아니라

30) F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Gesamtwerke Bd. II. Leipzig, 1958, p. 328.

바로 그와 같은 思想構造가 좀더 새롭고 드높은 정신적 내지 물질적 생활기반 쪽으로 발전적으로 變容될 수 있음에 착안하여 여기서 진정한 우리 스스로의 행동적 實踐哲學과 思想의 요체를 발굴해 내야만 할 것이다. 따라서 우리는 여기서 새삼스럽게 한국적 현실상황에 적합할 수 있는 어떤 人爲적으로 定型化된 理念構造로서의 이데올로기적 典型을 創出하려고 애 쓸것이 아니라 모든 既存의 이념적, 종교적, 사상적 發生因과 그 動態的 作用이 과연 우리의 현실을 어느만치 全幅적으로 그리고 정확하게 反映한 것이며 특히 이것이 우리의 현실구조적 특성에 어느정도 접근해 있는가에 대해서 살펴봐야만 하겠다. 다시 말하면 이데올로기의 實像과 虛像을 다름아닌 역사와 현실 속에서 포착하여 이를 약동하는 우리 자신의 역사창조를 위한 밑거름으로 삼아야겠다는 것이다.

결국 우리는 明滅하는 역사의 變轉 과정속에서 그리고 그 運動의 本性에 따라서 우리들 자신으로 하여금 회망하고 회의하고 豫見하며 심지어는 神話的 說話 속에 파묻혀 버리게끔도 하는 古典의 의미로 받아들여질 이데올로기의 發生論的 起源(Genesis)에 대해서는 이를 비판, 극복하는 하는 자세를 견지하면서도 이와 반대로 광범위한 영역에 걸친 이데올로기의 창조적 活用과 그 妥當根據(Geltung)에 대해서 올바르게 이해하고 또 受容하는데 있어서는 적극적 자세로 臨하는것이 바람직하다고 하겠다.

이렇게 하므로써 이데올로기는 인간의 모든 사유와 합리적 생활형성의 수단인 言語와 의식의 발달과 步調를 맞추면서 끊임없이 力動的인 자기 모색의 과정을 거쳐 나갈 것이며—— 즉 현실과의 빈틈 없는 交互性과 접촉 가능성을 통하여——<sup>31)</sup> 사회와 역사의 창조자며 그 改造者로 등장할 수 있는 것이다. 이와 같이 이데올로기적 역할의 정신적 基底를 우리는 헤겔의 다음과 같은 말에서 명료하게 받아들일 수 있다. 「…정신은 결코 어떤 작업의 成果를 목적으로 함이 없이 오직 자기의 독자적 행위만을 목적으로 하는 정신적 본질로서의 자기 本分을 다 하는 까닭에 경우에 따라서는 스스로의 沒落을 자초하면서까지도 그러한 행위를 통하여 스스로의 體統을 歷歷히 드러내는 劇的 과정을 노정시킨다.」<sup>32)</sup>

여기에 전주어서 역사적 실천과 자아 의식의 각성을 媒介하는 이데올로기의 필수적 의의가 드러날 뿐 아니라 다시 여기서는 사변적, 추상적 이론으로서의 철학이 역사학 및 사회학 이론으로 스스로를 止揚 내지 발전시켜 나갈수 있는 素地가 마련되기도 하는 것이다.

31) 이 문제를 인식작용과 전주어 보면 활동하는 정신과 자연적 대상사이의 가장 微細한 접촉 (minimale Berührung)에서부터 兩者合一로서의 主客統一을 향한 변증법적 結集點이 형성된다고 하겠다. 拙著: Der Begriff der Arbeit bei Hegel, Bonn 1966 (曙光社刊 國內複寫版) 1977, p. 13 참조

32) Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg 1955, 拙譯(志學社 輯 1976年刊) p. 50f.