

# 지식 사회학의 성격 규명을 위하여\*

김 창 희  
(철학과 졸업)

## 〈目 次〉

- |                        |                            |
|------------------------|----------------------------|
| I. 머리말                 | 1. 지식 사회학의 중심문제—지식의 존재 구축성 |
| II. 지식사회학의 정립과 만하임의 의도 | 2. 관계주의 및 인식론적 귀결          |
| III. 만하임의 이데올로기론       | 3. 해석학적 방법으로서의 지식사회학       |
| IV. 만하임의 지식사회학         |                            |
| V. 맺는말                 |                            |

## I. 머리말

만하임이 1929년 ‘이데올로기와 유토피아’를 출간함으로써 비로소 그 나름의 체계를 갖춘 지식사회학이라는 학문분과가 출현하게 되었다.<sup>(1)</sup> 물론 지식사회학의 前史를 따지자면 끝을 찾기 힘들 정도로 소급해 올라갈 수도 있겠지만 학문의 기원이나 사상의 기원을 갖는 작업은 그 자체로서는 의미를 갖기가 상당히 힘들다. 모든 경우에 다 그렇듯이 학문의 제보를 찾는 작업은 자칫 잘못하면 피상적인 관찰로 흘러서, 오직 현학적인 취미만을 자극하는 수가 종종 있기 때문이다. 그래서 오히려 한 사상을 이해하고 비판, 발전시키는 데 중요한 것은 그 사상가의 ‘문제의식’의 구조적 파악이라 할 수 있다. 즉 그 문제의식이 그의 이론체계 내에 투영되고 있는 양식과 그 이론이 보여주고 있는 문제해결 시도는 그 사상이나 이론의 사실상의 생명력을 이루는 것으로, 우리의 작업도 여기서 시작하는 것이 옳을 것이다.

모든 시대는 그 자체내에 문제를 포함하고 있으며 동시에 그 해결의 열쇠도 또한 단초적으로 포함하고 있다. 여기서 문제라고 하는 것은 그 사회의 주체로서의 ‘人間’에게 주어졌던 것으로서 그의 구체적이고도 능동적인 실천을 통해서만 해결될 수 있는 것이다. 이 문제가 첨예하게 드러나 모든 사람의 문제의식으로 발전하게 될 때 그것의 정식화로서, 나아가 해결시도로서 제시되는 것이 ‘이론’이다. ‘이론’이란 그 이상도 이하도 아니다.

\* 학사졸업 논문(1980. 8)의 요약

(1) ‘이데올로기와 유토피아’의 Part II~IV는 1929년 출판되었고, Part V “지식사회학”은 1931년 Alfred Vierkandt의 *Handwörterbuch der Soziologie*에 독립적인 논문으로 수록되었던 것이다. 그리고 Part I “예비적 접근”은 1936년 영역판 출판을 위해 만하임 자신이 따로 집필한 글이다. 앞으로 ‘이데올로기와 유토피아’는 IAU로 略稱한다.

‘이론’이 이런 맥락을 떠나 있게 되면 그것은 공허한 사변이 되고 그 사회의 능동적 主体로서의 人間에게 무의미한 것이 될 뿐이다.

따라서 만하임의 지식사회학을 고찰함에 있어서 우리의 과제는 그가 지식사회학을 정립하는 과정에서 가지고 있었던 기본적인 문제의식 및 그 배경을 이해하고 또 그에 비추어 그의 이론을 이해, 비판하는 일이다. 이 작업 속에서 만하임의 知的 전통과 지식사회학 前史는 필요한 정도만 언급할 것이다.

## II. 지식사회학의 정립과 만하임의 의도

칼 만하임(1893~1947)은 그의 형성기의 대부분을 社會的으로나 知的으로 매우 혼란되어 있는 헝가리와 독일에서 보냈다. 전통적으로 중부유럽은 서유럽에 비해 정치적 경제적 발전속도가 느린 지역이었다. 19C 중엽이후 서유럽은 산업혁명에 의해 산업자본주의의 본체도에 올라 있었으나 라인강 동부지역은 재판농노제(second serfdom)와 용커제에 의한, 왜곡된 자본주의 발전의 길을 걸을 수 밖에 없었다. 근대세계의 주역인 산업부르주아지의 성장기 지연·억제되었기 때문에, 동부 및 중부유럽 全사회에 상대적 무기력과 정체성이 지배하게 된 것은 당연한 일이었다. 만하임의 조국 헝가리만 하더라도 귀족신분의 엘리트에 의해 통치되고 있었으며 정부기관은 국수주의적이고 정신적으로 不毛인 鄉紳層에게 장악되어 있었다. 그들은 현대사상과 진보적 혁신을 극도로 싫어했으며 교회와 동맹을 맺어 유순한 농민을 지배하고 있었다. 대부분 유태인으로 구성되어 있었던 중간계층도 지배층인 귀족과 향신층을 성나지 않게 하는 데 열중하여 기존의 權力者에게 항상 충성을 다할 뿐이었다.(2)세기의 전환기에 있어서 부다페스트의 분위기란 지루하고 생기없는 모습만을 보여주고 있었고, 나중에 만하임의 생활근거지가 되는 독일도 이와 별 다를 바가 없었다.

그러나 1차대전과 그 이후의 革命, 反革命의 연속은 한편으로는 이러한 나태한 사회적 분위기에 각성을 불어 넣어 주면서, 다른 한편으로는 아직도 완강히 잔존하고 있던 지배적 세력, 혹은 그들의 가치관에 대해 근본적인 반성을 촉구하였다. 중부유럽과 같은 분위기에 있어서 1차대전의 완전한 폭력과 파괴는 전혀 예측못한 것이었고 전쟁을 경험한 세대들의 가치관은 극도의 혼란에 빠지고 말았다. 그래서 1918~9년에 있었던 독일과 헝가리의 혁명은 近代이후 계속되었던 진보와 질서의 약속이 비참한 전쟁으로 결과지어진 데 대한, 戰線世代(front generation)의 강력한 반발로 파악될 수도 있다.(3)

그러나 사태에 부정적인 측면만 있었던 것은 아니다. 이러한 혼란상은 현실 그 자체, 人間과 社會의 本質을 완전히 새로운 각도에서 조명해 주었다. 활기없던 사회에 이른바 각

(2) L. Coser, 사회사상사下(신용하譯, 一志社, 서울, 1979) pp. 644-5

(3) G. Remmling, Op. Cit., p. 224

성의 시기가 온 것이다. 젊은 세대는 더 이상 비현실적인 것을 현실적인 것으로, 환상적인 권위를 현실로서 수용하기를 거부했다. 그들은 과거의 知的 불성실에 대해 강력한 반성의 기운을 보이기 시작했으며, 만하임의 표현을 빌자면 '유토피아'의 풍조를 나타내기 시작했다. 많은 새로운 思潮와 이론들이 戰線世代的 유토피아적 의식을 자극했으며, 그들은 과거의 실수와 환상을 헤쳐나가 완전한 지식에 이르는 길을 추구하고자 했다. 물론 이런 知的인 풍조는 서로간에 마찰을 불러일으키기도 했지만, 지금까지 무비판적으로 수용되던 전통적인 가치관과 세계관을 비판적으로 반성할 수 있는 기회와, 의식과 상황간의 관계를 추적해 볼 수 있는 기회를 마련해 주었다는 점에서는 충분히 긍정적으로 평가될 수도 있을 것이다.<sup>(4)</sup>

이러한 맥락에서 다음과 같은 사실이 중요하다. 이러한 유토피아적 의식은 여러 분야에서 여러가지 형태로, 심지어는 혼란되어 전혀 별개의 양식으로 나타났다는 점이다. 戰前의 실증주의와 그에 대한 歷史主義的 代案 모두가 붕괴함에 따라 그들의 가치체계를 상대주의로부터 구출해 내기 위한 시도는 실로 여러 방향에서 나타났다. 이러한 경향은 물론 사회과학에서의 객관성을 자연과학과는 다른 모델에 입각하여 설명하려는 대륙의 정신과학적 전통내에서 나타난 것이었다. 아무튼 戰後의 新칸트학과, 實存主義, 新正統主義神學, 현상학 등이 바로 그 구체적 實例라 하겠다.<sup>(5)</sup>

그러나 이에 그치지 않고 이 정신적인 혼란의 원인을 문화나 정신 그 자체의 영역에서 찾기보다는 사회적인 차원에서 찾고자 하는 시도, 즉 지식에 대한 사회학적인 탐구가 左右 양면으로부터 나타났다. 헤겔좌파인 G. 루카치와 本稿의 주관심대상인 K. 만하임의 시도가 각각의 대표적인 例다.<sup>(6)</sup>

이러한 여러가지 知的 각성의 기운 가운데에서 만하임과 같이 자유주의적이고 전위적인 지식인이 나오게 된 것은 전혀 우연한 일이 아니다. 중요한 사회세력들이 거의 막다른 길목에 도달해 있었던 암울한 세기의 전환기와 그에 뒤이은 1차대전 시기에 부다페스트에 모여들었던 예리하고 행동주의적인 소수의 지식인들이 스스로를 민족의 유일한 양심이라고 생각했던 것은 충분히 이해할 수 있는 일이다. 모든 계층이 무기력 속에서 나날을 보내고 있을 때 그들은 자신들을 탁월한 개혁자, 변혁의 원천 혹은 전사회의 이익의 수호자라고 생각했다.<sup>(7)</sup> 이들은 부다페스트에서 활동하고 있었던 몇개의 학문서클에 결집되어 있었는데 — 물론 만하임도 그중의 하나에 참여하고 있었다 — 스스로 내세우는 자부심에 맞

(4) L. Wirth, Preface to IAU, Pxiv

(5) M. Jay, op. cit., p. 73

(6) 사실 만하임의 IAU는 1922년 출간된 루카치의 *History & class consciousness*에 대한 부르조아적 답변이라고 평가되기도 한다. cf. M. Jay, Ibid., p. 74, 75

(7) 이런 맥락에서 '자유부동하는 지식인'에 대한 만하임의 고집스럽기까지한 옹호를 이해할 수 있다. 또한 '사회과정의 참여'라든지 '인식에 있어서의 능동적 요소' 등에 대한 강조도 만하임의 知的 환경과 관련해 이해될 수 있다.

cf. IAU pp. 256~7, Kecskemeti, *Introduction to Essays on the Sociology of Knowledge*, PI

추어 그들의 학문적 관심도 대단히 광범위한 것이었다. Mach, Avenarius의 실증주의와 W. James의 실용주의에서부터 독일 관념론에 이르기까지 그들의 관심이 떨치지 않는 곳이 없었다. 헝가리는 거의 독일의 문화적 영향하에 있었기 때문에, 그중에서도 특히 정신과학과 歷史主義의 영향, 또 형태심리학, 新칸트주의, 현상학의 영향은 거의 결정적인 것이었다.

知的 혼란상과 이를 극복하려는 다양한 시도들을 변전에서 지켜보면서 성장해 온 지식인들, 특히 만하임에게는 이런 여러 경향들은 해결해야 할 하나의 과제였다. 여러가지 학문경향들과 광범위하게 접촉하면서 엘리트로서의 꿈을 키워가고 있는 만하임은 다양한 철학적·사회학적 思潮, 심지어 서로 모순되는 思潮까지도 자신의 방법으로 轉化시킬 수 있는 경탄할만한 섭취적 심성을 가진 사람이었다. 사실 그렇게 하지 않고서는 그런 환경에서 학자로서, 진취적 지식인으로서 살아남는 것이 거의 불가능했을지도 모른다. 그의 사상은 수많은 知的 사조가 합류하여 이루어졌으며, 헝가리—독일—영국 시기에 이르기까지 그의 사고에 영향을 남기지 않은 학설이나 知的·정신적 오리엔테이션은, 당대의 것이거나 과거의 것이거나를 막론하고, 거의 없다.<sup>(8)</sup>

그러나 우리는 만하임의 왕성한 지식추구욕을 그 시대의 지적 위기를 극복하려는 시도로써 이해해야 할 것이다. 어떤 어려움이든, 그 어려움을 탈피하기 위해서는 그 상황의 정확한 파악, 철저한 반성과 아울러 그에 대한 해결책의 제시가 필요한 법이다. 만하임의 글 어디를 보건 그는 꼭 ‘우리시대의 기본적인 곤경’에 대해 다각도로 언급하고 있으며 또 지식사회학을 하나의 해결책으로서 제시하고 있음을 알 수 있다.<sup>(9)</sup>

앞에서 서술한 것처럼 19C 후반이후 특히 1차대전을 전후한 시기에 있어서 현실의 상황은 전례없이 급격한 변동을 겪게 됨으로써 사회의 안전성과 계층간의 통합성은 여지없이 붕괴되고 말았다. 세계적으로는 독점자본주의의 단계를 넘어서 이미 세계재분할전쟁의 단계에까지 와 있었다. 지금까지 현실을 가리고 있던 허구의 장막—그것은 진보와 질서에 대한 약속일 수도 있고, 개인적인 자유의 보장일 수도 있다—은 벗겨지고 적나라한 현실의 모습이 눈앞에서 전개되었다. 식민지와 식민국 사이의 갈등은 물론 국내의 계층간의 갈등은 잠재적인 단계를 넘어서 이미 현대화한 상태에 이르렀다. 여기서 계층간의 통합성이란 기대될 수 없었다. 문체에 대한 공통개념과 공통의 진리기준이 소실되고<sup>(10)</sup> 지금까지 숨어 있던 思惟의 무의식적 동기와 思惟의 사회적·행동적 뿌리가 노출되었다.<sup>(11)</sup> 그래서 일치보다는 불일치가 더욱 일반화되었으며 고정된 가치와 규범을 가진 통일적인 知的 세계는 사라져 버렸다. 여기에 부가적으로 수직적인 사회이동성의 강화와 자유로운 지

(8) cf. L. Coser, Op. cit., p.655

(9) cf. IAU pp.5~11, pp.30~48, pp.250~2 etc.

(10) L. Wirth, op. cit., Pxxvii

(11) IAU pp.5~6

식인의 출현은 다양한, 서로 대립되는 사유방식의 출현을 더욱 촉진시키는 요인이 되었다.<sup>(12)</sup>

이런 시기에 일어날 수 있는 일이란 뻔하다. 상대방의 사회적 지위와 공공적인 위엄, 그리고 그의 확신에 대한 공격이라든가 상대방의 무의식적 동기의 폭로 등으로 인한 思维一般에 대한 확신의 붕괴가 보편적인 현상이 된다. 즉 이론적 주장보다는 상대방의 존재와 그의 이론적 주장을 연결시켜주는 무의식적 동기를 폭로하는 일이 일반적인 知的 풍토로 정착된다. 이런 현대의 知的 위기는 회의주의와 비합리주의라는 말로 상징될 수도 있다.<sup>(13)</sup> 또 만하임의 용어를 빌자면, 사회적 현실을 타인뿐만 아니라 자신에게까지 은폐함으로써 그 사회를 안정, 통합시키는 ‘이데올로기’와 주어진 社會的 現實의 파괴와 변형을 강력히 열망함으로써 그것을 부정하는 요인에만 관심을 갖는 ‘유토피아적 의식’—이 양자간의 대립이 바로 상호폭로의 대표적인 경우라고 할 수 있겠다.<sup>(14)</sup>

만하임에 의하면 바로 여기에 우리시대의 기본적인 당혹감이 있다. 즉 우리는 어떻게 ‘이데올로기’와 ‘유토피아’의 문제가 극단으로 치닫는 상황속에서 계속 사유하고 생활할 수 있을 것인가?<sup>(15)</sup>

만하임은 기존의 실증주의와 역사주의 자체에 의존하기보다는, 사유현상을 논리학이나 심리학의 차원이 아닌 사회학의 차원에서 직접 다룸으로써 문제해결의 실마리를 찾으려 했다. 즉 이데올로기적 상호폭로과정에서 결정적으로 드러난 ‘사유의 사회적·상황적 뿌리’를 부정적으로 제거되어야 할 대상으로만 보는 것이 아니라, 그것을 긍정적 계기로 轉化시켜, 그 뿌리로 말미암아 각자의 견해는 한계를 가지고 있다는 점을 지적함으로써 논쟁적인 문제들이 객관적으로 탐구될 수 있는 새로운 기반을 마련하고자 했다.<sup>(16)</sup> 만하임에 의하면, 이데올로기와 유토피아의 상호폭로는 무의식의 영역, 혹은 精神論的 차원(nouological level)에 숨어 있던 것을 의식의 차원으로 끌어내어 現實化시키는 과정으로서, 지금까지 문제시되지 않던 사유의 사회적 뿌리<sup>(17)</sup>를 비로소 드러낸 것이다. 그래서 우리는 서로간의 대화의 공전과 상호불일치가 자연과학이나 형식과학에서와는 달리<sup>(18)</sup> 각자의 視角<sup>(19)</sup>의 차이에 기인한다는 점을 분명히 인식할 때에만 상대방의 입장과 주장을 충분히 이해할 수 있고 또 오해를 제거할 수 있다. 물론 이로써 곧 대립이 해소되고 보편적인 조화틀이

(12) IAU pp. 6~11

(13) IAU pp. 34~37

(14) IAU pp. 36~37

(15) IAU p. 38

(16) L. Wirth, op. cit., Pxxvii

(17) 이것은 ‘지식에 있어서 더 이상 환원할 수 없는 의도적요소’라고 표현되기도 한다. cf. IAU p. 266

(18) 사실 만하임의 어느 구절을 읽어보아도 그가 논리학과 수학 그리고 자연과학적 개념체계에까지 그의 지식사회학을 적용하려했다는 흔적을 보이지 않는다. cf. IAU p. 23, p. 35, pp. 38~9, p. 150, p. 243, p. 263, pp. 267~8. etc.

(19) 視角(Perspective)이란 ‘우리가 대상을 보는 방식’, ‘우리가 대상에서 지각해내는 내용’, 그리고 ‘그 대상을 해석하는 방식’을 의미한다. cf. IAU p. 244

를 수 있는 것은 아니지만, 서로간의 차이의 원인을 해명함으로써 최소한 자신의 견해의 한계와 타인의 견해의 부분적 타당성을 인정할 수 있는 전제조건은 마련될 수 있다는 것이 만하임의 기본적인 신념이었다.<sup>20)</sup> 이러한 지식사회학의 임시적 성격때문에 지식사회학이 바로 토의되고 있는 문제에는 관여하지 않고 오히려 토론자의 사고의 전체적 기반을 먼저 문제삼음으로써 토론을 회피하고 있다는 비난을 받기도 한다. 그러나 공통적 사고의 기반이 결여되어서 공통의 문제가 시야에 떠오르지 않을 때에는, 현재 진행되고 있는 토론을 일단 넘어서서 그 토론의 배후로 들어가 토론자의 사고기반이 실은 여러가지 사고의 기반중의 하나이며 부분적인 시각일 뿐이라는 사실을 드러내는 일은 정당하고 또 필요한 일이다. 지식사회학은 토론의 참여자들이 그들의 선입견때문에 분명히 인식할 수 없는 불일치의 원천을 발견해 내는 일을 탐구의 과제로 삼고자 한다.<sup>21)</sup>

그래서 만하임이 다양한 학문체제를 포괄해 지식사회학을 정립하려 했던 기본적인 의도는 크게 보아 시대상황에 촉발되어 공동토론의 영역을 확보하려는 시도였다고 할 수 있다. 물론 이런 시도의 의의는 만하임의 시대에만 한정되지 않는다. 그의 말대로 지식사회학의 분석이 직접토론으로 이끄는 최초의 예비적 단계라고 한다면 각자의 사유기반과 관심의 불일치를 넘어서서 보다 높은 수준의 통일성 내지 직관성을 확보하려는 시도<sup>22)</sup>는 지식사회학의 자연스런 延長일 것이다. 즉 사회과학적 지식에 있어서 객관성을 보장하는 문제와 허위의식 아닌 올바른 의식이 정립될 수 있는 ‘아르키메데스의 점’을 획득하는 문제는 지식사회학의 발전 여하에 따라 충분히 논의될 수 있고 또 논의되어야만 하는 문제일 것이다.<sup>23)</sup>

### Ⅲ. 만하임의 이데올로기論

만하임이 지식사회학을 정립하려는 의도를 가졌다고 해서, 지식사회학이 전적으로 그의 창작품이었던 것은 아니다. 지식사회학에서 중심문제로 등장한 ‘지식과 존재의 관계’는 이미 F. 베이컨의 이상론에서 탐구되기 시작하여, 프랑스의 계몽사상가들에 의해 편견의 이론으로 발전되고, 마침내는 지식사회학의 萌芽인 이데올로기 개념을 창조함으로써 지식사회학의 본격적인 전개를 위한 기반이 마련된 것이다. 이러한 知的 운동은 利害心理學

(20) L. Wirth, op. cit., Pxxviii, 만하임의 많은 주장은 이런 ‘임시적인’ 양식으로 이루어져 있다. 최종적인 결론이나 주장이라기보다는, 문제점을 하나씩 제시하고 또 그것을 극복해 나가는 양식을 취하기 때문에 오해의 소지가 많은 것도 사실이다. cf. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, (Clarendon Press, Oxford, 1978) p. 17

(21) IAU p. 252 이러한 입장은 해석학의 ‘간주관적 의사소통가능성’(intersubjective communicability) 문제로 연결되어, 지식사회학을 해석학적으로 발전시킬 길을 열어 놓고 있다.

(22) IAU p. 256

(23) M. Jay, op. cit., p. 83, P. Simonds, op. cit., p. 20

의 차원에서 전개되었다는 점에서 본질적인 한계를 갖는 것이지만, 그러나 이것은 귀족이나 승려 등 지배계층의 사상 및 세계관의 허위성 내지 기만성을 폭로하는 데 집중되었다는 점에서 지배적인 사회질서에 대한 ‘비판’을 의미한다. 이러한 비판정신은 계몽사상가들이 일반적으로 가지고 있던 진보의 신앙과 결합하여 ‘폭로정신’을 ‘이데올로기비판’(Ideologiekritik)의 전통으로 정립하였다.<sup>24)</sup>

이데올로기비판의 폭로정신이 지식사회학의 중요한 前史를 이루고 있기 때문에, 즉 위에 언급한 만하임의 기본의도가 성취될 수 있는 매개항의 역할을 하기 때문에 그는 이데올로기비판의 전통을 비판 극복하지 않을 수 없었다. 만하임은 그의 독특한 —이제는 거의 일반화되었지만— ‘이데올로기분석’<sup>25)</sup>에서 이데올로기개념의 역사적 발전과정과 이데올로기비판의 폭로적 전통, 그리고 지식사회학의 성립 가능성 등을 도출해 내고 있다.

혼란을 피하기 위해선 일단 두 가지 이데올로기개념의 구분이 필요하다. 첫째, ‘부분적 이데올로기’ 개념은 우리가 적대자의 이념이나 표상을 믿으려 하지 않을 때 나타난다. 상황의 올바른 인식은 그의 이해관계와 일치하지 않기 때문에 그의 이념이나 표상은 상황의 실제적인 성격울 의도적으로 은폐한다는 것이다. 물론 이 은폐에는 의식적인 거짓말에서부터 본능적인 은폐에 이르기까지, 또 他人에 대한 기만에서부터 자기기만에 이르기까지 여러 단계가 있을 수 있다. 아무튼 극히 단순한 거짓말에서부터 나오는 이 이데올로기개념은 여러가지 점에서 부분적(partial)인 성격을 띠는데, 그 부분성(particularity)은 전체적 이데올로기개념과 대비될 때 더욱 뚜렷해 진다. 둘째, ‘전체적 이데올로기’ 개념은 특정 시기 혹은 특정의 역사적·사회적 집단의 이데올로기를 말하는 것으로서 그 집단이나 시기의 전체적 의식구조의 특징과 성격이라 할 수 있다.<sup>26)</sup>

이 두가지 개념은 모두 상대방의 주장의 실제적인 의미를 이해하기 위해서는 現實的으로 발언된 내용에만 의존해서는 안되고, 그 발언자의 사회적 조건을 분석하는 우회적인 방법에 의거해야 한다는 입장을 전제로 한다. 즉 主体에 의해서 표현된 이념은 그의 存在 혹은 입장의 함수(function of his existence or position)로 취급된다. 그래서 의견, 진술, 명제, 이념체계 등은 모두 액면 그대로 받아들여지지 않고 그것을 표현하는 主体의 삶의 상황의 조명하에서 해석되어진다.<sup>27)</sup>

만하임의 분석에서는 이런 공통점보다 양 개념의 차이점이 더욱 중요하다. 첫째, 부분적 이데올로기 개념은 상대방의 주장의 일부분만을 이데올로기로 취급하기 때문에 그외의 부

(24) 전태국 “지식사회학의 문제,” 사회연구 1집 (한국사회과학연구소, 서울, 1978), pp. 36~7

(25) 우리는 일단 잠정적으로 ‘이데올로기’ 개념을 ‘생산단계의 하부구조에 규정되는 모든 의식의 산물’이라는 의미로 이해한다. 이데올로기 개념의 풍부한 의미는 만하임의 분석을 통해 차츰 부각될 것이다.

(26) IAU, pp. 45~50

(27) IAU, p. 50

분들은 非이데올로기적일 가능성을 인정하지만,<sup>28)</sup> 전체적 이데올로기 개념은 상대방의 세계관 전체 — 그의 개념장치까지 포함해서 — 를 문제삼고 이 개념들을 그의 집단적 삶의 결과로 취급하려 한다.

둘째, 부분적 이데올로기 개념은 그의 분석을 순전히 '심리학적 차원'에서만 행한다. 즉 우리가 상대방이 거짓말을 하고 있다거나 주어진 사실을 은폐·왜곡하고 있다고 말할 때에는, 아직도 공통적인 타당성의 기준이 존재할 수 있다. 양자가 모두 수긍하는 객관적인 타당성의 기준을 사용해서 거짓말을 논박하고 실수의 원천을 제거할 가능성은 계속 남아 있는 것이다. 그러나, 전체적 이데올로기 개념은, 그것이 세계관 전체를 문제삼는 만큼 개별적인 思惟내용이 아니라 근본적으로 상이한 사유체계, 경험양식, 해석양식을 지시한다. 즉 전체적 이데올로기 개념은 '이론적 혹은 정신론적(nouological) 차원'의 개념이다.

셋째, 부분적 이데올로기 개념은 주로 利害心理學(psychology of interests)을 사용한다. 즉 어떤 이해관계나 동기는 인과적으로 어떤 허위나 기만을 야기시킨다고 주장함으로써, 부분적 이데올로기 개념을 사용하는 分析은 항상 심리학적 차원에 머물고 개체로서의 인식主体에만 상관한다. 그러나 전체적 이데올로기 개념은 보다 형식화된 기능분석을 사용함으로써, 주로 사회적 배경의 차이에 따른 정신의 구조적 차이를 객관적으로 기술하고자 한다.<sup>29)</sup>

심리학적 차원과 精神論的 次元이라는 상이한 차원을 갖는 이 두 개념은 결코 역사적으로 동시에 존재한 것이 아니다. 처음에는 이러한 구별없이 '관념의 學'(Destute de Tracy) 또는 '비현실적인 思考'(Napoleon) 등의 뜻으로 사용되던 이데올로기 개념이 Marx에 이르러서 비로소 심리학적 차원을 넘어서서 정신론적 차원을 획득했으며, 허위의식의 문제와 아울러 올바른 현실과악의 근거에 대한 문제가 새로이 제기되었다.<sup>30)</sup> 그에게 있어서 '이데올로기'는 단순한 관념의 허구도 아니며, 또한 個人的 의식의 산물도 아니다. 그것은 생산관계라는 토대에 의해 규정되는 정치, 경제, 법률, 종교, 예술, 교육 등의 상부구조의 일부로서의 '의식'이다. 생산관계는 곧 계급관계를 의미하는 것이므로 의식은 곧 個人的 계급귀족성에 따라 규정된다고 할 수 있다.<sup>31)</sup>

이러한 의식의 산물은 단지 개인의 심리적 태도나 그의 주장의 일부에만 관계되는 것이 아니다. 오히려 여기서 의식 혹은 의식의 산물이라고 할 때에는 한 계급의 성원으로서의 인간이 가질 수 있는 세계관 전체를 지칭하는 것이다. 그래서 그에게 와서야 비로소 부분

(28) R. K. Merton, op. cit., p. 547

(29) IAU, pp. 50~53

(30) 만하임은 IAU p. 58 ff에서 ① 중세의 세계상이 해체된 이후 대상과악의 일반적 원리를 主体에 입각해서 구성하고자 하는 Kant 類의 '의식철학'의 발생과 ② Hegel, 歷史主義등에 의한 이데올로기 개념의 歷史化, 구체화 ③ 그리고 계급의식의 발생등을 '전체적 이데올로기' 개념 발생의 중요한 계기로 제시하고 있다. 그러나 여기서는 마지막 요인이 가장 결정적인 것이라고 생각된다.

(31) IAU, p. 60



적 이데올로기 개념은 인간의 숲 의식구조와 관련을 맺음으로써 전체적 이데올로기 개념으로 통합되었다.<sup>32)</sup>

그러나 그의 작업의 목적은 단순한 이데올로기 개념의 分析을 넘어서, 구체적 현실이 아닌 현실의 그림자—이데올로기—와의 무의미한 철학적 싸움의 성격을 폭로하고 불신하는 것이었다. 즉 독일 관념론과 독일 사회현실과의 상관관계를 밝힘으로써 종교, 개념, 보편적 원칙 등이 현실세계를 지배하고 있다는 독일 관념주의 철학의 한계와 허구성을 폭로하고, 모든 지배적인 이념은 ‘지배계급의 이념’에 불과하다는 일반론에 도달하고자 했다.

그에게 있어서, 인간은 物質的 生産과 그들의 物的 상호관계를 發展시킴과 아울러 그들의 실제적인 존재, 그들의 思惟, 그리고 사유의 산물을 변화시킨다. 과거 관념론자들이 의식의 산물(개념, 사유, 이념 등)을 인간의 실제적인 구축물로 보았기 때문에 단지 의식의 환상에 대해 싸우지 않을 수 없었던 것과는 달리, 그는 실제적인 인간과 현실세계에 주목함으로써 구체적인 생산관계 하에서 일하는 인간이 이념을 만들어내는 것이지 의식이 인간의 삶을 규정하는 것은 아니라고 생각했다.

더우기 그의 파악에 의하면, 物的 생산수단을 지배하는 계급은 동시에 정신적 생활수단도 통제하므로 일반적으로 정신적 생산수단을 갖지 못한 사람들의 이념은 그것에 종속된다. 지배적인 이념은 지배적인 物的 관계의 표현, 즉 이념으로 포착된 지배적인 物的 관계에 지나지 않는다. 그러므로 그것은 한 계급을 지배계급으로 만드는 관계의 관념적인 표현, 즉 그 지배의 이념이다. 그래서 결국 그는 모든 지배적인 이념을 지배계급의 이념으로 대치했다. 여기에서 그의 전체적 이데올로기 개념은 ‘허위의식’에 관한 이론으로 변화한다. 즉 모든 새로운 지배계급은 그의 목적을 달성하기 위해 그의 이익을 全成員의 공통적인 이익으로 제시하지 않을 수 없다. 지배계급은 자신의 이념에 보편성의 형식을 부여하고, 그것만이 합리적이고 또 보편적으로 타당한 이념이라고 제시할 수 밖에 없다는 것이다.

그의 ‘이데올로기비판’은 이러한 허구적인 보편성을 폭로하는 작업을 주된 관심사로 삼는다. 그러나 이러한 분석과정은 프롤레타리아의식의 진실성과 프롤레타리아의 실천의 정당성을 보장하기 위한 예비적 과정일 뿐이다.<sup>33)</sup>

만하임은 이데올로기비판의 긍정적인 면을 수용하고 있다. 부분적 이데올로기 개념에서 전체적 이데올로기 개념으로의 발전은 그대로 만하임의 작업의 토대가 되고 있다. 만하임에 의하면 이데올로기 개념이 확장됨으로써 ‘허위의식’과 ‘현실의 성격’에 관한 문제는 전혀 새로운 성격을 갖게 되었다.<sup>34)</sup> 그러나, 만하임은 이데올로기비판의 계급적 성격을 철

32) IAU, p. 61, p. 66

33) 전태국, *op. cit.*, p. 43

34) IAU, p. 68

저허 부정한다. 즉 이데올로기비판의 폭로기능을 적대자의 이념에 대해서만 행사함으로써 한 집단만의 무기로 만드는 것은 전체적 이데올로기 개념의 '특수한' 파악이라고 할 수 있을 뿐이다. 이데올로기분석을 자신의 입장, 자신의 이념에 대해서까지 행하는 입장이야말로 전체적 이데올로기 개념의 '보편적' 파악이라고 할 수 있다.<sup>35)</sup> 이런 후자의 입장에서는 모든 인간의 사유는 이데올로기적이고 그것에서 벗어날 것은 아무 것도 없다. 전체적 이데올로기 개념을 보편적으로 파악하는 방법의 출현과 함께 단순한 이데올로기論은 '지식사회학'이라는 하나의 학문으로 발전한다. 전에는 어떤 한 당파만의 知的 무기였던 것이 이제는 社會史 혹은 知性史 一般의 탐구방법이 된다. 이제 이데올로기분석에서는 의도적 기만이나 왜곡이 아니라, 사회적 배경의 차이에 따라 客体가 主体에게 나타나는 다양한 방식이 문제가 되므로 그것의 폭로기능은 사라지고 모든 사유의 존재구속성을 탐구하는 방법내지 그에 대한 理論으로서의 '지식사회학'만이 남는다. 여기에 '이데올로기 비판'의 긍정적인 의의가 있다.<sup>36)</sup>

## IV. 만하임의 지식사회학

### 1. 지식사회학의 중심문제 — 지식의 존재구속성

지식사회학은 사회학 중에서 가장 최근에 나타난 분과다. 그것은 '이론'으로서는 지식과 존재간의 관계를 분석하고자 하며, 歷史的·社會學的 '탐구방법'으로서는 이 관계가 인간의 知的 발전에서 취해 온 형태를 추적하고자 한다. 또 그중에서도 이론적 측면은 둘로 대별되는데, 사회관계가 사유에 영향을 미치는 방식의 記述과 구조적 分析을 통한 순전한 '경험적인 탐구'의 영역과, 이 상관성이 지식의 타당성(validity)에 대해 갖는 관계에 대한 '인식론적 탐구'의 영역이 그것이다.<sup>37)</sup> 아무튼 지식사회학은 이 지식과 存在의 관계를 과학의 차원에 끌어들이므로써 '지식의 사회적 규정성'이라는 문제를 해결하고자 한다.

여기서 지식사회학은 통속적인 사회결정론에서 이 관계를 '반영'의 관계로 보는데 반대하여 '구속성'이란 개념을 사용하고 있다. '지식의 존재구속성'(Seins Verbundenheit

<sup>35)</sup> IAU, p. 68~69

<sup>36)</sup> IAU, p. 69, p. 238

그러나, 만하임이 'the identical subject-object'로서의 프롤레타리아의 객관적인 현실인식 능력을 부정함으로써, 그의 이론체계 자체의 객관성을 보장하는 문제, 달리 말하자면 상대주의의 극복문제가 새로운 과제로서 등장한다.

<sup>37)</sup> 지식사회학의 分科를 도식화하자면 다음과 같다. (IAU, p 237)

지식사회학	{	이론 {	경험적 탐구
			인식론적 탐구
			사회학적 탐구방법

cf. 이외의 다른 定義에 대해서는 제 1장의 Ⅲ절 참고

des Wissens)은 지식사회학에서 중심되는 명제이다.<sup>38)</sup>

또 지식사회학의 대상은, 그것이 지식과 존재간의 관계를 탐구하려는 이상, 社會的 現實 그 자체일 수도 없고 또 지식의 논리적 분석일 수도 없다. 그것은 인간이 現實的으로 思惟하는 방식을 다루지 않을 수 없다. 그래서 지식사회학은 논리학교과서에 나타나는 추상화된 일반원칙으로서의 사유방식이 아니라 公共生活에서 집단적 행동의 도구로 쓰이는 사유방식을 존재구속성의 명제에 입각하여 탐구하고자 한다.<sup>39)</sup> 과거 이데올로기 비판에서는 사유양식 혹은 정신의 구조를 의미하기 위해 전체적 이데올로기 개념을 사용하였으나 지식사회학에서는 이데올로기 개념의 평가적인 함축성때문에 가능한 한 그 개념의 사용을 피하고 대신 思惟者의 ‘視角’(perspective)이라는 개념을 사용한다. 여기서 ‘시각’이란 역사적 사회적 배경에 의해 결정된 主体의 全認知樣式을 의미한다.<sup>40)</sup> 아무튼 지식사회학의 대상에는 이 ‘시각’뿐만 아니라 시각의 산물로서의 세계관, 관념체계, 사회적·정치적 이론 등 객관화된 이론적 지식 모두가 포함된다.<sup>41)</sup>

그리고 이 ‘지식’을 구속하는 ‘존재개념’ 속에는 종전에 중요시되던 계급관계도 물론 포함되지만, 그뿐만 아니라 世代, 지위집단, 政派, 직업집단, 學派 등도 역시 포함된다. 다양한 사유양식에 직면하여 미분화된 계급관계만 가지고서는 만족스런 설명을 할 수 없기 때문에 만하임은 종래의 상하부구조론을 보다 세련된 형태로 만든 것이다.<sup>42)</sup> 그러나 만하임도 인정하듯이 원래 이데올로기비판의 상하부 구조론에서 ‘생산력’의 개념은 단순히 사물의 집합이 아니고 특정의 사회 관계 속에서 있는 사물 혹은 인간을 지칭하는 것이었다. 이 生産力에 의해 구성되는 하부구조의 개념을 사회‘관계’ 혹은 생산‘관계’라는 의미로 이해하지 않고 물질적 실체(자원, 기계, 생산성의 물리적 성질 등)로 이해한다면 이것은 결국 상품물신성(commodity fetishism)에 빠지고 말뿐이다. 분명히 한 사회의 物的 하부구조는 有意味한 사회관계 안에서 구성되는 것이다. ‘생산력’은 단지 사물의 집합이 아니라 특정 사회관계 속에서 있는 사물 혹은 인간이라고 이해되어야 하며, 또 그것은 단지 인간의 사회관계에 의해서만 특정지워질 수 있는 것이다.<sup>43)</sup> 그래서 만하임에 의하면 사유하는 主体, 즉 存在는 일종의 社會的 존재, ‘의미지향적 존재’라는 점이 중요시되어야

38) 그러나, ‘구속성’뿐만 아니라 많이 쓰이는 ‘규정’(Bestimmen), ‘상응’(Entsprechen), ‘제약’(Bedingen) 등의 개념들은, ‘視角’(perspective)의 개념이 그렇듯이, 사실하나의 비유적 표현일 뿐이다. 그러므로 이 개념자체에 얽매이기보다는 그것이 어떻게 사용되고 있는가에 주목하는 것이 보다 생산적인 태도일 것이다.

39) IAU, p. 1

40) IAU, p. 239, “the subject’s whole mode of conceiving things as determined by his historical and social setting” cf. 제 2장의 A절 注 20 참조

41) 만하임은 지식사회학의 대상이 될 ‘지식’의 개념을 정의하는 데는 별관심을 두지 않았다. ‘지식’ 개념은 인식의 결과, 인식과정 혹은 그 행위, 사유, 의식등의 다양한 뜻으로 사용되고 있다. cf. Simonds, op. cit., pp. 23~24

42) IAU, p. 248

43) Simonds, op. cit., p. 120

한다.<sup>44)</sup>

우리가 예비적 고찰에서 살펴보았듯이 사유 혹은 지식과 존재가 분리된다면 양자는 모두 추상적인 의미밖에 갖지 못하고 ‘사유’는 단지 형식주의적 분석의 차원에 머무를 수밖에 없다. 예컨대 만하임이 현대심리학의 경향을 분석하면서 질적으로 풍부한 현실내용에 대한 의미부과적 해석이 형식화된 실체에 의해 대체되어 버렸다고 지적한 것이나, 과학적 物神主義 (scientific fetishism)가 경험의 구체적 내용을 사상하고 경험의 형식적 연관성만 추구한다고 한 것 등은 모두 사유와 존재 — 구체적 전체성으로서의 현실과 현실의 문제해결시도로서의 思惟 — 간의 관계가 파괴되었음을 지적하는 것이다.<sup>45)</sup> 이 관계의 단절은 현대 자본주의 사회의 급진적 개인주의와 主觀主義에 의해 더욱 강화되었다. 강력한 物神의 지배하에서 인간의 실체와 사유는 현실의 변증법적 계기 (moment)라는 본래의 힘을 잃고 다만 物象化 (reified)된 세계의 記述에만 만족할 뿐이다.

그러나 만하임의 존재구속성에 입각한 지식사회학은 그의 사유에서부터 출발해 ‘사유 그 자체’라는 추상적인 범주로 나아가는 길을 거부한다. 오히려 지식사회학은 사유를 그것이 나타내는 역사적·사회적 상황이라는 구체적 배경하에서 이해하고자 한다. 사유하는 主体는 인간일반이나 고립된 個人이 아니라, 그들의 공통된 상황에 계속 대처하는 가운데 특정의 사유양식을 발전시키는 어떠한 집단 속의 인간일 뿐이다. 그래서 지식사회학에서 문제되는 인간은 기존의 상황 속에 존재하며 그 상황 속에서 이미 형성된 사유와 행위의 양식을 계승하고 있는 인간이다. 또 지식사회학은 구체적인 사유양식을 ‘집단행동’의 맥락에서 단절시키지 않는다. 오직 자연이나 사회의 현실적 세계를 변형 내지 유지시키려는 인간의 의지만이 그 사유양식의 발생에 단서를 이루기 때문이다.<sup>46)</sup>

지식사회학이 위와같이 인간의 사유와 지식을 역사적·사회적 상황하에서, 그리고 집단행동의 맥락 속에서 고찰하고자 하는 이유는 인간의 사유와 지식이 본래 다음과 같은 두 가지 이유에서 존재구속적이기 때문이다.

첫째, 포괄적으로 한 社會의 ‘문제’는 그 문제를 포함하고 있는 인간들의 현실적인 경험속에서 발생하며 이 경험의 힘은 그 문제를 다룸에 있어서 따라야 할 ‘방향’을 제시해 준다.<sup>47)</sup>

둘째, ‘존재’요인은 단지 지식의 ‘발생’ (genesis)에만 관계하는 것이 아니라 구체적이고 개별적인 ‘시각’에까지 침투하여 영향을 미친다. 예컨대, 한 학문의 역사에서 볼 때, 이전의 단계는 단지 나중 단계에 의해 대체되는 것이 아니고 또 이전의 실수가 나중에 수정되는 그러한 단순한 관계도 아니다. 모든 시기의 학문은 근본적으로 자신의 새로운 접

44) IAU, p. 264

45) IAU, pp. 15~17

46) IAU, pp. 2~3

47) IAU, p. 240

근방식과 특징적인 관점을 가지고 있으며 따라서 동일한 대상도 새로운 시각에서 관찰하는 것이다. 이 '시각'은 시대상황에 따라 달리 형성될 뿐만 아니라 관찰자의 입장(예컨대 歷史主義, 실증주의, Marxism 등)에 따라서도 달리 형성된다.<sup>48)</sup> 그래서 '시각'은 단순히 사유의 公式의 규정 이상으로, 人間이 대상을 보는 방식을 나타내며, 인간이 대상속에서 무엇을 인식하는가를 나타내며, 또 그것을 그의 사유 속에서 어떻게 해석하는가를 나타내는 것이다.<sup>49)</sup>

이와같은 '존재구속성'을 기반으로 해서만 지식사회학의 실제적인 작업이 가능하다. 또 인간의 사유와 지식을 그것의 사회적 배경 혹은 입장에 귀속(impute)시킬 수 있는 이유도 그것이 그 입장에 구속(verbunden)될 때에만 가능하기 때문이다. 그래서 歸屬(imputation)의 방법과 구속성(Verbundenheit)의 명제는 표리관계를 이룬다고 할 수 있다.

귀속은 두 단계에 걸쳐 이루어진다. 첫째, 개별적인 주장들 속에서 기저에 놓여 있는 중심적인 세계관 혹은 '시각'을 확인하는 단계와 둘째, 그 시각 속에 나타나는 인식主体의 사회적 입장(Standort)을 확인하는 단계다.<sup>50)</sup>

결국 지식사회학은 '존재구속성' 명제의 확립과 그것의 구체적인 적용인 '귀속'의 과정을 통해 사회적 존재와 사유간의 관계를 체계적으로 이해하고자 하는 학문이라고 할 수 있다.

## 2. 관계주의 및 인식론적 귀결

지식사회학의 분석과정은 어디까지나 관계적(relational)이다. 지식사회학이 사유나 지식을 사회적 존재(혹은 그의 상황이나 입장)와의 관련하에서 다룬다는 것은, 사유나 지식을 '존재'범주보다 하위의 것으로 보는 것도 아니고 또 그것들이 허위라는 의미를 담고있는 것도 아니다. 단지 지식이나 사유를 삶의 전체성 속에서 봄으로써, '그것이 추상화되는 것을 막고 보다 구체적인 삶의 매개를 통해 그것의 '의미'를 파악하려고 하는 것이다.

그래서 개별적인 지식을 역사적·사회적 主体의 全構造에 관련시키는 만하임의 관계주의(relationism)는 결코 철학적 상대주의(relativism)와 동일시될 수 없다. 상대주의는, 이 세계안에 어떤 타당성의 기준이나 질서도 존재할 수 없으므로 모든 주장은 恣意的일 수밖에 없다고 주장한다. 그러나 관계주의는, 그 기준이 절대적으로 혹은 선형적(a priori)으로 결정되는 것이 아니라 단지 주어진 상황이나 입장의 '시각'에 의해서만 형성될 수 있다고 주장한다.<sup>51)</sup> 이 시각은, 그것이 현실적으로 존재하는 역사적 사회적 상황과 입장에

(48) IAU, pp.243~4 만하임의 말을 빌리면, 이것은 'Situations gebundenheit'와 'Standortgebundenheit'로 표현될 것이다.

(49) IAU, p.244

(50) 자세한 과정은 IAU, pp.275~8 참조

(51) IAU, p.234

의해 형성되는 이상, 결코 자의적인 것일 수는 없다.<sup>52)</sup>

나아가 관계주의는 단지 어떤 주장이 특이한 관점이나 시각을 나타내는 것이기때문에, 그 주장의 타당성이 제한된다고 주장한다. 즉 그 주장의 타당성의 범위나 정도를 특수화(particularize)한다. 왜냐하면, 그 관계지우는 작업은 단지 그 주장을 어떤 입장에 관계시킬 뿐만 아니라, 그럼으로써 처음에는 절대적인 것으로 보이던 주장의 타당성을 좁은 범위로 한정하기 때문이다.<sup>53)</sup>

이 시각을 특수화하는 작업은 지식사회학의 중요한 수단이 된다. '관계주의'는 처음에는 어떤 주장과 그 주장이 나타나는 사회적 조건과의 관계에 대해 단지 記述하는 정도에만 그쳤었지만, 이제는 그 주장의 시각을 특수화함으로써 '비판'의 성격을 갖는다.<sup>54)</sup> 어떤 주장을 그대로 받아들이는 것이 아니라 그 주장에 내포되어 있는 시각의 범위나 한계를 다시 고려한다는 것은 그 주장의 타당성에 중대한 수정을 가할 수 있기 때문이다.

그러나, 만하임에 의하면 아직까지 지식사회학은 특수화작업만 가지고서는 한 주장의 진리치를 드러낼 수는 없다. 왜냐하면 단순히 시각의 한계를 드러내는 작업은 절대로 직접적인 토론이나 사실의 검토를 대체하는 것이 아니기 때문이다. 지식사회학적 분석은, 다양한 시각이 공존함으로써 사유의 토대가 통일을 이루지 못한 시기에 보다 높은 차원의 통일을 이루기 위해 직접토론으로 이끄는 최초의 예비적 단계일 뿐이다.<sup>55)</sup>

이상의 설명을 정리하자면, 존재구속성을 중심으로 한 지식사회학의 분석과정은 i) 관계주의와 ii) 시각의 특수화과정을 통해 단순한 記述(description)의 차원에서 그 주장의 타당성에 수정을 가할 수도 있는 비판의 차원에까지 도달하게 되었다. 그러나 지식사회학의 인식론에 대한 관계는 아직까지도 예비적이고 임시적인 성격에 그치는 것이지 인식론을 대체하는 것일 수는 없다.<sup>56)</sup>

그러나 만하임 자신은 매우 야심적이었다. 지식사회학이 실사 인식론 그 자체를 대체하지는 못한다 하더라도, 현대 인식론의 편견 내지 기본적인 전제들도 역시 특수한 사유양식의 산물이라는 점을 밝힘으로써 그것에 중대한 수정을 가할 수 있다고 본 것이다.<sup>57)</sup> 즉 그 자신이 새로운 인식론을 정초하지는 못한다 해도 적어도 과거의 인식론의 한계를 지적하는 데까지는 나갈 수 있다고 생각한 것이다.

우선 만하임에 의하면, 인식론의 절대적 자율성과 개별과학에 대한 우위성은 부정되어야 한다. 예컨대 칸트가 말하는 12개 범주의 선행성(A priori)이란 원래 특정 형태의 주장

52) IAU, p. 239

53) IAU, p. 255

54) IAU, p. 256

55) IAU, p. 256

56) IAU, p. 257

57) IAU, p. 260

들에서 도출된 사실적인 (factual) 관계의 성급한 일반화에 지나지 않는다. 즉 칸트는 수학이나 자연과학이 모든 지식의 모델이 된다고 전제하고 그 위에서 모든 지식을 형식화하고 그에 맞지 않는 質的인 요소, 다시 말해 역사적·사회적 主体의 세계관이나 시각에 관련된 요소들은 비과학적인 것으로 배제해 버림으로써 자신의 인식론의 自足性을 확보할 수 있었다. 그러나 이것은 단지 여러가지 인식론의 모델 중의 하나에 불과한 것이다.<sup>58)</sup> 비록 인식론이 모든 개별과학들에 ‘진리’ 개념을 제공해 주고 그것들을 정당화해 준다 하더라도, 그 인식론 자체가 그 시기에 일반적인 과학의 모델을 따르고 있는 것이라면 그것의 적용은 특정의 역사시기 혹은 그때 지배적인 지식의 형태에 제한되지 않을 수 없다. 즉 기존의 인식론은 수학과 자연과학이라는 특수한 사유양식의 산물일 뿐이라는 것이다.

그렇다면 인식론의 개별과학에 대한 우위성 혹은 자율성의 주장은 수긍할 수 없는 것이고, 새로운 형태의 지식은 꼭 그 인식론에 의해 정당화될 필요도 없게 된다. 오히려 인식론의 발전 자체가 지식을 획득하는 직접적인 경험적 과정이 발전한 결과일 뿐이다. 그래서 만하임에 의하면, 인식론은 항상 개별적인 경험과학의 과정에 의존함으로써만 기존의 지식 형태뿐 아니라 새로운 것에 대해서도 유연성을 띌 수 있고 또 그 정도로 확장될 수 있다.<sup>59)</sup>

그러면 과연 지식사회학에서 보다 다양한 사유양식에 적합한 인식론적 기초가 발견될 수 있을까? 지식사회학은 ‘특수화’ 작업을 통해 인식론의 영역에 까지 침투해 들어가서, 그 인식론은 단지 어떤 특정의 지식형태에 대해서만 타당하다는 점을 밝힘으로써 보다 포괄적이고 보다 근본적인 인식론이 구축될 수 있는 길을 열어 놓고 있다.<sup>60)</sup> 그러나, 그것은 오직 새로운 인식론의 가능성을 시사하는 것 뿐이지 적극적인 어떤 주장을 하고 있는 것은 아니다. 우리가 만하임의 의도를 살펴보는 과정에서 알 수 있었던듯이 그의 낙관적인 신념이 여기에도 크게 작용하고 있다. 즉 상호간의 — 그것이 개인적인 주장들이든 혹은 다른 지식 모델에 근거한 여러가지 인식론들이든 — 불일치가 ‘시각’의 차이에 기인한다는 점이 알려지게 되면, 비록 곧 대립이 해소되고 조화를 이루는 것은 아닐지라도, 서로간의 차이의 원인을 해명함으로써 최소한 자신의 견해의 한계와 他人의 견해의 부분적 타당성을 인정하고 또 토론을 통해 궁극적인 문제의 해결을 지향할 수도 있다는 상당히 소박하고 낙관적인 신념이 만하임의 주장의 근거에 깔려 있음을 알 수 있다. 그래서 만하임의 인식론적 주장은 확실히 그의 야심적인 노력에도 불구하고, 인식론 자체의 대치 혹은 수정이라기보다는 오히려 상호의사소통의 가능성을 열어 놓는 매개체의 역할을 하고자 한 것이라고 평가하는 것이 옳을 것이다. 또 이렇게 보는 것이 만하임의 기본의도에도 충실할 것

(58) IAU, p. 258

(59) IAU, p. 260

(60) IAU, p. 262

이다.<sup>61)</sup>

### 3. 해석학적 방법으로서의 지식사회학

여기서는 만하임의 지식사회학이 그의 의도에 충실할 경우 해석학적 방법으로 취급되어 더욱 확장 발전될 수도 있다는 사실을 보이고자 한다.

정신과학의 최초의 전제는 그것의 대상이 '의미'의 담지자라는 점이다. 우리의 앞에 놓여 있는 대상은 직접 현상 그 자체로서 인식될 뿐만 아니라 직접 주어진 현상을 넘어서 어떤 '의미'를 나타내는 것으로서 매개적으로 인식되어야 한다. 초기의 만하임에 의하면, 문화적 현상은 객관적 의미, 표현적 의미, 기록적 의미 등 3차원의 의미를 담고 있는데, 그중에서 특히 기록적 의미(documentary meaning)는 대상의 속성이나 감각적인 知覺, 혹은 행위자의 의도를 넘어서서 그 시대, 그 문화의 총체적인 세계관이나 에토스(ethos)를 나타내는 것으로서, 문화과학이나 역사과학은 본질적으로 이 기록적 의미의 파악을 지향하는 것이다.<sup>62)</sup> 그래서 어떤 현상의 내재적 의미를 해석하기 위해서는 우리는 언제나 보다 포괄적인 의미맥락(meaning context)을 전제하지 않을 수 없는 것이다.<sup>63)</sup> 한 사회가 존립할 수 있는 것도 이와같이 의미를 공통의 맥락 안에서 공유할 수 있기 때문이다. 그러나, 그 의미의 파악 혹은 의미맥락의 파악만으로는 지식의 公共的인 성격이 유지될 수 없다. 즉 歷史主義者들이 주장하는 것처럼, 그 사회적 과정에 참여하고 있는 사람들만의 間主觀的(intersubjective) 共同性을 우위에 두고 他집단과의 사이에 성립될 수 있는 공통적인 타당성의 기준을 무시한다면, 우리는 단지 그 사회의 입장에서는 세계가 이러이러하게 보일 것이라고 말할 수 있을 뿐, 다른 관점에서 보는 사람과의 차이를 설명할 방법이 없기 때문에, 지식 자체의 객관성이 부정될 위험성이 있다. 그것이야말로 상대주의라 공격받아 마땅할 것이다. '감정이입'의 방법을 통해 다른 사회, 다른 역사시기의 체험을 이해할 수 있다고는 하나 그 역시 개인적인 차원의 일일뿐 공통의 지식을 보장할 수는 없다.

그래서 만하임이 間主觀的 의사소통(intersubjective communicability)을 위해 도입한 것이 바로 外在的 의사맥락으로서의 '사회학적 차원'이다. 동일한 삶의 체험을 갖고 있는 사람들 뿐만 아니라 다른 공동체에 속하는 사람들끼리도 間主觀的 의사소통을 위해 공통으로 가질 수 있는 기반이 바로 '의미'의 '사회학적 해석'이다.

만하임은 원래 독일적인 학문의 영향아래에서 해석학의 전통에 크게 고무되어 있었다. 그러나 그는 단지 거기에 그치지 않고 '사회적 존재'를 '의미맥락'으로서 자신의 학문체

61) 제 2장 A절 '만하임의 의도' 참조

62) K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (Routledge and Kegan Paul, London, 1952) p. 43ff

63) Simonds, op. cit., p. 41



계 안에 도입함으로써 단순히 관념적인 해석학의 차원에 머무르지 않고 의미 그 자체의 영역을 사회학적 차원으로 확장한 것이다. ‘지식사회학’도 그가 ‘사회적 존재’를 ‘의미맥락’으로서 도입한 이후에야 비로소 가능했던 것이다.<sup>64)</sup>

만하임의 지식사회학은 해석학의 ‘이해’ (Verstehen) 방법을 계승하면서도, 그것을 間主觀的 의사소통을 가능케 하는 방법으로서 확장한 것이다. 間主觀性은 모든 사유를 실증적인 과학의 범주로 ‘환원’함으로써 확보되는 것이 아니라, 과학의 영역을 모든 사유방식을 이해할 수 있을 정도로 ‘확장’함으로써만 확보될 수 있는 것이다.<sup>65)</sup> 또한 間主觀的 의사소통의 가능성을 인정하는 것은 공통적인 세계의 존재를 인정하는 것이고 나아가 진리의 존재를 인정하는 것이다. 서로 다른 사회적·역사적 사유의 맥락 속에 사는 사람들이 間主觀的으로 이해할 수 있다는 것은, 서로간에 공통적인 타당성의 기준이 존재할 수 있다는 말과 같기 때문이다.

그러나 앞서 언급한 것처럼 間主觀的 의사소통의 가능성이 곧 공통된 견해와 객관적인 진리를 성립시킨다고 생각해서는 안된다. 지식사회학이 주장하는 것은, 단지 현실에 대해 대립되는 주장들을 평가하는 일은 특권적인 관점을 일반적으로 주장함에 의해서는 이루어질 수 없고 관찰자가 이용할 수 있는 의미맥락의 틀을 확장하는 해석학적 탐구에 의해서만 이루어질 수 있으며, 또 ‘객관성’도 이와 같이 계속되는 탐구과정 속에서 정립되어야 한다는 것이다. 그래서 만하임에 있어서 ‘전체적 시각’ (total view)이란 불변적이고 영원히 타당한 시각이 아니라, 개별적인 관점의 한계를 깨닫고 계속적으로 그 한계를 초월해 가려는 시도 속에서 얻어지는 것이다.<sup>66)</sup> 달리 말하자면 만하임의 시도는 한편으로는 절대적인 관점의 존재를 부인하면서도 또 한편으로는 상대주의의 함정을 피해 계속 間主觀性을 확보해 나가려는 시도라고도 할 수 있다.<sup>67)</sup>

만하임이 ‘자유부동하는 지식인’에 대해 보이고 있는 지나친 집착도 이렇게 개별적인 관점의 한계를 깨닫고 그 시야를 계속 확장해 나가려는 人間의 知性에 대한 신념을 상징적으로 표현한 것일 뿐이다.<sup>68)</sup>

(64) Ibid., p. 19, p. 46

(65) Ibid., p. 165

(66) IAU, pp. 94~95

(67) Simonds, op. cit., pp. 117~8

(68) Ibid., p. 131 물론 ‘지식인’에 대한 기대 이외에도, 만하임은 지식의 객관성을 보장하기 위한 방법으로 ‘dynamic criteria of validity’이라든가 ‘structural warranties of validity’ 등을 제시하고 있으나 본질적으로 위에서 설명한 틀을 벗어나지 않는다. cf. R. K. Merton, op. cit., p. 556 ff

## V. 맺는 말

走馬看山格으로나마 지식사회학의 철학적 문제들과 그 문제들을 이해하는 데에 필요한 배경을 살펴보았다. 이상의 서술이 지식사회학의 기본작인 성격을 해명하는 데 얼마나 도움이 될지는 보는 입장에 따라 다르겠지만, 적어도 만하임의 지식사회학이 갖는 다양한 측면은 어느 정도 부각이 되었다고 생각된다. 이상의 논의를 정리하자면 다음과 같다. 첫째, 만하임의 기본의도에 충실하자면 지식사회학은 해석학적으로 이해되고 계승되어야 한다. 둘째, 현실의 문제를 해결하는 데 있어서 지식사회학이 제시하는 방법은 상당히 소박한 단계를 벗어나지 못했기 때문에 지식사회학은 이데올로기비판 혹은 비판이론에 대해 상당히 많은 비판의 여지를 남겨 놓고 있는 것도 사실이다.

## 참 고 문 헌

- Coser, L. A., 社會思想史(下) (신용하譯, 一志社, 서울, 1979)
- Jag, M., "The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge," (*Telos* No.20, 1974, Summer)
- Kettler, D., "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought," (*Political Science Quarterly* vol.82, No.3, 1967)
- Kosik, K., *Dialectics of the Concrete* (D. Reidel Publishing Company, Boston, 1976)
- Mannheim, K., *Ideology and Utopia* (Routledge and Kegan paul, London, 1936)
  - , 이데올로기와 유토피아(임석진譯, 志學社, 서울, 1978)
  - , 이데올로기와 유토피아(황성모譯, 三省出版社, 서울, 1976)
  - , *Essays on the Sociology of Knowledge* (Routledge and Kegan Paul, London, 1952)
- Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure* (The Free Press, New York, 1968)
- Popper, K. R., *Open Society and Its Enemies* vol. 2 (Routledge and Kegan Paul, London, 1945)
- Remmling, G. W. (ed.), *Towards the Sociology of Knowledge* (Routledge and Kegan Paul, London, 1973)
- Schmidt, J., "Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Response to M. Jay" (*Telos*, No.21, 1974, Autumn)
- Simonds, A. P., *Karl Mannheim's sociology of knowledge* (Clarendon press, Oxford, 1978)
- Stark, W., 지식사회학(이면석譯, 범한서적, 서울, 1976)
- 李英浩, "이데올로기批判"(現代 이데올로기의 諸問題, 韓國社會科學研究所編, 민음社, 서울, 1978)
- 全兌國, "知識社會學의 問題"(社會研究 제 1 집, 韓國社會科學研究所, 서울, 1978)