

## 감성과 실천

... 해방적 감성개념을 중심으로 한 슈미트의  
포이에르바하해석에 관한 고찰...

백 금 서

→ 목	차 ←
1. 머릿말	2-3 종교비판
2. 포이에르바하철학에 대한 마르크스의 수용과 비판	2-4 인간개념
2-1 전도의 방법	3. 해방적 감성을 중심으로한 슈미트의 포이에르바하해석
2-2 헤겔의 '부정의 부정의 변증법'에 대한 비판	4. 비판적 고찰
	5. 맷음말

### 1. 머릿말

슈미트는 「포이에르바하에 대한 현대적 해석의 요청」이라는 제목의 논문에서 기존의 마르크스주의 문헌은 포이에르바하를 헤겔과 변증법적 유물론사이의 연결고리로 서술하는 것으로 만족한다고 비판한다. 즉 그들은 포이에르바하의 사상이 헤겔의 관념론을 비판하고 유물론을 확립한다는 점에서 마르크스사상의 기초를 형성했다고 보지만 동시에 포이에르바하의 유물론은 기계론적 유물론의 형태를 취하며 역사와 사회의 영역에서는 여전히 관념론에 머물기 때문에 마르크스에 의해 극복 완성되었다고 본다는 것이다. 요약컨데 그들은 포이에르바하철학을 기계론적 유물론+종교적(관념론적) 잔여라고 해석하는 것이다.<sup>1)</sup> 슈미트는 이들의 해석이 지나치게 도식적으로 마르크스와 앵겔스의 주장을 답습하기 때문에 포이에르바하철학의 독특성을 주목하지 않는다고 주장한다. 다시 말해서 그들이 포이에르바하를 기계적 유물론자로 여기는 것은 바로 마르크스가 「포이에르바하에 관한 명제」에서 포이에르바하에 대해 그가 감성을 객체의 형식으로만 파악하고 인간의 감성적인 행위로서, 실천으로서는 파악하지 않았다고 비판한 것을 그대로 답습한 데 근거한다는 것이다. 더 나아가서 마르크스 자신이 편지에서 "포이에르바하의 경귀들은 그가 자연에 대해서는 너무

1) A. Schmidt, Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation, in Atheismus in der Diskussion, hrsg von H. Lübbe und H.-M. Sass, München, 1975, 166~7 참고.

## 2 백 금 서

많이 말하고 정치에 대해서는 너무 적게 말했다는 점에서 내게는 옳지 않다"(MEW,1,s. 417)고 말한 점은 기존의 마르크스자들에게 있어서는 포이에르바하의 철학에서 자연과 정치가 분리되어 포이에르바하는 이론에만 관심이 있을 뿐 실천에는 무관하다는 그런 평가의 근거가 되어왔다는 것이다.

주지하다시피 마르크스의 이런 주장은 그동안 대부분의 포이에르바하 해석가들에게 타당한 것으로 받아들여져 왔다. 그렇다면 슈미트는 마르크스의 포이에르바하에 대한 이런 비판을 부당하다고 여기는가? 슈미트는 다른 곳에서 『포이에르바하에 관한 명제』 1 의 비판은 "변화된 상황에도 불구하고 옳다."고 말한 바 있다.<sup>2)</sup> 그러나 슈미트는 1) 마르크스가 『포이에르바하에 관한 명제』에서 제시한 포이에르바하철학의 관조적 성격과 실천의 관계에 대해 문제를 제기한다. 즉, 모순적으로 보이지만 마르크스가 『경제－철학 초고』에서 제시한, 소외를 극복한 새로운 사회에서 나타나는 고차적인 실천개념은 포이에르바하철학의 관조적 성격의 영향에 의해 형성된 것이며 또한 근본적으로 마르크스의 실천개념은 인간의 구체적 삶의 실천적 요구를 이론적 사태로 진지하게 받아들이는 포이에르바하 철학을 토대로 해서 형성되었다고 주장한다. 2) 또한 그는 포이에르바하가 "인간의 해방을 자연의 해방과 통합시키고 자연해방을 정치로 고양시키려는"<sup>3)</sup> 충동을 갖고 있으며 따라서 그의 일면적인 자연언급은 정치와 관련되어 있다고 주장함으로서 종래 마르크스에 있어서 대립적으로 이해되던 자연과 정치의 연관성을 주장한다. 3) 그런데 이런 그의 주장들의 토대가 되는 것은 바로 포이에르바하의 감성개념이다. 슈미트는 마르크스의 '새로운 감성'개념의 영향 하에서 포이에르바하에 있어서 보편적 감성은 실천적 해방적이라고 주장한다. 결국 그는 현대적 상황가운데서 포이에르바하와 마르크스의 관계에 대한 소위 정통적 입장은 교정되어야 하고 오히려 포이에르바하를 통하여 마르크스 사상을 보충되어야 한다고 주장한다.

그렇다면 슈미트가 이와 같이 마르크스 사상을 새롭게 해석하려는 이유는 무엇일까? 그가 봉착한 현대적 상황은 어떠한가? 슈미트는 근본적으로 현대 산업기술의 진보의 결과 자연이 심각히 훼손되었고 이런 생태학적 위기는 동시에 인간의 위기를 산출한다는 문제의식에서 인간과 자연의 관계에 대한 종래의 철학적 입장에 대한 재고를 요청한다. 그런데 사실 이런 슈미트의 입장은 1970년대에 들어서서 심화되기 시작한 생태학적 위기에 대한 반성의 결과 성립된 서구 마르크스주의, 특히 마르크스의 사상의 영향 하에서 있다. 즉, '해방적 감성'에 대한 슈미트의 주장은, 스스로 인정하고 있듯이, 마르크스의 『경제-철학 초고』를 인간과 자연의 관계를 둘러싸고 새롭게 해석하려는 마르크스의 주장에 토대를 두고 있다. 물론 그는 이를 포이에르바하해석에 새롭게 적용하고 있다.

포이에르바하와 마르크스와의 관계에 대한 기존의 해석이 주로 마르크스자신의 문헌과 엥겔스의 『루드비히 포이에르바하와 독일 고전철학의 종언』라는 소책자에 의거하여 되풀이되었던 현실에서 이런 슈미트의 주장은 마르크스의 포이에르바하 비판에 대한 반박으로서 독창적인 면모를 보이며 포이에르바하 해석가들 사이에 상당히 많은 논란을 야기시켰다. 1972년 포이에르바하 사망 100주기를 기념하여 대대적으로 열렸던 심포지움에서 슈미트는 이런 자신의 입장을 천명하였고 그에 대해 정통의 입장을 대변하는 슈펜하우어, 리히터 등은 슈미트의 입장을 수정주의라고 통렬히 비판하고 있다. 양자의 대립적 입장은 단순히 포이에르바하와

2) A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit* München, 1973, S.229.

3) Schmidt, 같은 책, s.43.

마르크스와의 관계뿐 아니라 특히 자연, 실천, 감성 등의 개념을 중심으로 포이에르바하 사상 전반에 걸쳐서 이루어지며, 따라서 포이에르바하철학의 올바른 해석과 그 현대적 의미의 측면에서 슈미트의 입장에 대한 평가를 해 보는 것은 의미있는 일이라 하겠다.

본고는 우선 슈미트의 해석을 올바로 평가하기 위해서 마르크스와 엥겔스에 있어서의 포이에르바하 수용과 비판을 고찰한다. 그런 다음 슈미트의 포이에르바하해석을 고찰하고 그에 대한 비판적 평가를 행함으로서 슈미트의 해석이 갖는 의의와 한계를 검토해보고자 한다.

## 2. 포이에르바하 철학에 대한 마르크스의 수용과 비판

슈미트가 주목했듯이 포이에르바하와 마르크스의 관계에 대한 기존의 연구자들은 대부분 포이에르바하를 헤겔과 마르크스사이의 매개항으로 여겨왔다. 주지하다시피 이런 입장은 마르크스와 엥겔스의 포이에르바하철학의 수용과 비판에 의거한다. 마르크스는 청년기(1842~45)에 포이에르바하철학을 직접 친양하기도 비판하기도 하였다. 그러나 이런 초기 저작이 출간된 것은 1920년대 말에 이르러서다.(『헤겔법철학비판서문』:1927, 『경제·철학초고』:1932, 『독일 이데올로기』:1932) 그 이전까지 포이에르바하와 마르크스와의 관계에 대한 논의는 주로 마르크스의 『신성가족』과 엥겔스의 『루드비히 포이에르바하와 독일고전철학의 종언』(1888)에 의거해서 이루어졌다. 엥겔스는 그 책에서 포이에르바하의 영향을 다음과 같이 표현한다:

“...포이에르바하의 저서 『기독교의 본질』이 나왔다. 이 책은 단도직입적으로 다시금 유물론의 승리를 선포함으로서 그 모순을 일격에 해소해 버렸다.... 우리는 모두 순식간에 포이에르바하주의자가 되었다. 마르크스가 얼마나 열렬하게 이 새로운 견해를 환영하였으며, 또 그가 이 새로운 견해에서 얼마나 많은 영향을 받았는가...하는 것은 『신성가족』을 보면 알 수가 있다.”(MEW, 21,s.272)

요컨대 엥겔스는 포이에르바하가 헤겔관념론 비판을 통해 “우리 자신에게 감각적으로 지각되는 물질적 세계만이 유일한 현실적 세계”라는 순수한 유물론적 입장에 도달했고 그 점 이야기말로 포이에르바하철학의 공적이라고 주장하며 이 점에서 당시 마르크스나 자신이 포이에르바하주의자가 되었다는 것이다. 그러나 동시에 엥겔스는 그 책자에서 포이에르바하가 사회문제의 영역에서 넓은 관념론의 굴레를 벗어나지 못했다고 비판한다. 그리고 이 원인을 그의 은거 생활에 기인한 것으로 본다. 즉 포이에르바하는 농촌에 은거했기 때문에 당시 최근의 자연과학적 성과인 세포의 발견, 에너지 전환설, 다윈 진화론을 알지 못했고 그로 인해 18C 프랑스의 기계론적 유물론자의 입장에 머무를 수 밖에 없었다는 것이다. 또한 엥겔스는 포이에르바하가 최근의 자연과학적 성과를 유물론적으로 수용할 수 있는 헤겔의 변증법적 방법의 핵심을 제쳐두었다고 비판한다. 이와 같이 엥겔스는 포이에르바하가 “헤겔철학과 우리의 견해사이의 매개고리를 형성”(같은 책, 같은 곳)한다는 점을 인정하지만, 동시에 포이에르바하철학을 기계론적 유물론에 도덕, 종교의 관념론이 덧붙여 있다는 전통적인 견해를 기초한다. 물론 이런 엥겔스의 입장은 그 소책자의 부록으로 발간된 마르크스의 ‘포이에르바하에 관한 명제’(1845)와 맥을 같이 하는 것이다. 이 저작이 발간된 이후 대부분의 마르크스 주의자들은 포이에르바하철학을 주로 이 저작에 의거해서 해석해왔다.

그렇다면 마르크스 자신은 실제로 포이에르바하에 대해 어떻게 평가하고 있는가? 슈미트의 포이에르바하해석을 올바로 평가하기 위해서는 마르크스 자신이 초기저작에서 포이에르바하와 어떤 관련을 맺고 있으며 어떻게 비판하고 있는지를 우선 고찰할 필요가 있다.<sup>4)</sup> 본고에서는 포이에르바하와 마르크스의 관계를 전체적으로 고찰하기 위해서 1) 전도의 방법, 2) 헤겔의 '부정의 부정의 변증법'에 대한 비판 3) 종교비판 4) 인간개념을 중심으로 논의하겠다.

## 2-1) 전도의 방법

마르크스에 있어서 포이에르바하의 영향이 최초로 보이는 것은 『헤겔 국법론 비판』으로 그는 거기서 헤겔의 법철학을 비판하면서 포이에르바하의 '개혁적 비판의 방법'을 사용하고 있다. 그렇다면 포이에르바하에 있어서 '개혁적 비판의 방법'은 무엇인가? 주지하다시피 포이에르바하는 헤겔의 관념론을 비판함으로서 그의 '새로운 철학'의 입장인 유물론에 도달한다. 이때 그는 헤겔철학의 비판의 방법으로 소위 전도 방법을 주장한다. 즉

"사변철학에 대한 개혁적인 비판의 방법은 이미 종교철학에서 적용되는 방법과 다르지 않다. 우리는 항상 단지 술어를 주어로 그리고 주체를 객체와 원리로 만들면 된다. 그러므로 사변철학을 단지 뒤집으면 된다"(VT, II, 224)

포이에르바하가 이와 같이 주술전도의 방법을 통해 헤겔철학을 비판할 수 있다고 본 것은 헤겔철학에 있어서 추상화를 통해 주어와 술어가 전도되어 있다고 여겼기 때문이다. 즉 헤겔의 사변철학에 있어서 절대정신, 이념은 인간의 사유작용의 산물이나, 추상을 통해 인간의 외부에 절대적으로 자립화되어 마치 객관적인 실체처럼 여겨지게 되었다는 것이다. 따라서 포이에르바하는 "이런 추상적인 것에서 구체적인 것으로, 이념적인 것에서 현실적인 것으로 나아가는 사변철학의 종래의 방향은 전도된 방향이다. 이런 방식으로는 결코 참되고 객관적인 실재에 도달할 수 없으며 단지 사변철학에 고유한 추상적인 것의 실현에나 도달할 수 있을 뿐이다."라고 말한다.(같은 책, 231) 결국 포이에르바하는 주술전도의 방법, 개혁적 비판의 방법을 통해 객관적 실재에 도달한다. 즉 그는 헤겔에 있어서 대상이 스스로 사유하는 사유의 술어로만 간주되며 따라서 사유가 주어이고 존재가 술어라는 점을 비판하고 다음과 같이 유물론적 입장을 정립하는 것이다.

"사유와 존재의 참된 관계는 다음과 같다. 존재는 주어이고 사유는 술어이다. 사유는 존재로 부터 생겨나나 존재는 사유로 부터 생기지 않는다. 존재는 그 자체에 의해 그 자체로서 존재하며 존재를 통해서만 주어지고 존재 그 자체 속에 근거를 갖는다."(같은 책, 239)

4) 포이에르바하와 마르크스와의 관계가 문제되는 시기는 1842년부터 1845년까지의 기간이다. 그 기간 중 청년 마르크스는 『헤겔 국법론비판』(Kritik des Hegelschen Staatsrecht, 1843)『헤겔 법철학비판 서문』(Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843)『경제－철학 초고』<sup>6)</sup>『konomisch－philosophischen Manuskripten, 1844』『신성가족』(Die heilige Familie, 1845)에서는 포이에르바하에 대한 직접적 찬미를 하고 있으나 「포이에르바하에 대한 명제』(Thesen über Feuerbach, 1845)와 「독일 이데올로기」(Deutsche Ideologie, 1845)에서는 그에 대한 총괄적 비판을 제시하고 있다.

마르크스는 이러한 포이에르바하의 전도의 방법을 구체적으로 헤겔의 법철학을 비판하는데 적용하고 있다. 예를 들어 헤겔은 『법철학 강요』 260절에서 국가에서 구체적 자유의 실현은 특수 이익(가족과 시민사회)의 체계와 (국가의) 보편이익의 체계의 통일에서 성립된다고 주장한다. 그런데 이때 헤겔에 있어서 특수 이익은 이념에서 연역된다. 마르크스는 이에 대해 다음과 같이 비판한다. 즉,

(헤겔에 있어서) “이념이 주체화되고 가족 및 시민사회의 국가에 대한 현실적 관계는 이념의 내적인 상상의 활동으로 파악된다. 가족과 시민사회는 국가의 전체들이다. 그것들이 본래 활동적인 것들이다. 그러나 사변에서는 전도 되어 있다. 그런데 이와 같이 이념이 주체화되면, 여기서 현실적 주체들은 즉, 시민사회, 가족, ‘상황, 자의’ 등은 이념의 비현실적인, 다른 것을 의미하는 객관적 계기로 된다.” (MEW,1,s.206)

여기서 마르크스는 포이에르바하처럼 헤겔의 사변철학에 있어서 주어와 술어가 전도되어 있다는 점, 그결과 이념의 자립화가 등장하여 현실적인 주체인 인간이 이념의 술어로 전락된다는 점을 비판한다. 그리고 주어와 술어를 전도시켜야 한다고 주장한다. 즉

“헤겔은 술어들, 대상들을 자립화시키지만 그러나 그는 그것들을 그 현실적 자립성, 즉 그 주체로부터 분리시켜 자립화시킨다. 그런 후에 거기서부터 현실적 주체가 결과로 나타난다. 이에 반해 우리는 현실적 주체로 부터 출발하여 그의 대상화를 고찰해야 한다.” (MEW,1,s.224)

결국 마르크스는 포이에르바하처럼 현실적인 것으로 부터 출발할 것을 주장함으로써 유물론적 입장에 선다. 즉 “헤겔은 보편자를 현실적 유한자의, 즉 실존하고 있는 것, 규정된 것의 현실적 본질로서 고찰하지 않는다. 다시 말하면 현실적 존재를 무한자의 참된 주체로 고찰하지 않는다.” (MEW,1,s.225)는 것이다. 이렇게 볼 때 마르크스가 헤겔의 법철학을 비판하는 데 있어서 포이에르바하의 방법론을 사용하고 있고 그를 통해 1)이념 혹은 개념의 자립화를 비판한 점 2) 논리적 범주와 경험적 범주를 구별한 점 3) 유물론적 출발점을 확립한 점등에서 포이에르바하의 마르크스에 대한 영향은 명백하다. 그러나 마르크스는 포이에르바하에 있어서의 헤겔비판의 추상적인 원리를 구체적 역사적으로 사회 국가 법등에 적용하고 있다는 점에서 이미 포이에르바하와 차이를 보인다. 특히 마르크스는 헤겔이 시민 사회에서 국가와 사회, 보편이익과 특수이익간의 모순을 신분적 집단을 통해 매개시킬 수 있다고 본 점에 대해 이런 대립물의 매개를 거부하고 사회적 모순을 그 현실성, 고유성, 필연성에 있어서 해명코자 한 점에서 이미 헤겔철학에 대한 포이에르바하의 비판을 넘어서고 있다.<sup>5)</sup>

## 2-2) 헤겔의 ‘부정의 부정의 변증법’에 대한 비판

마르크스는 『초고』에서 포이에르바하가 “헤겔의 변증법에 대하여 진지하고 비판적인 관계를 설정하고”, “낡은 변증법과 철학을 철저하게 전복시킨” “낡은 철학의 진정한 극복자” (MEW,E-1,s.569)라고 격찬하고 있다. 이때 헤겔변증법에 대한 포이에르바하의 비판은 주

5) W. Schuffenhauer, Feuerbach und der junge Marx, Berlin, 1972, s.59~60 참고.

로 헤겔에 있어서 부정의 부정의 변증법에 대한 비판을 의미한다. 따라서 마르크스는 포이에르바하의 업적을 “절대적 긍정이라고 주장되는 부정의 부정에, 자기자신에 근거하고 실증적으로 자기자신에 기초한 긍정적인 것을 대립시킴으로서 진정한 유물론과 실재적인 과학을 정초한 점”에서 찾는다.(MEW, E-1, s.570)

그렇다면 포이에르바하는 헤겔의 ‘부정의 부정의 변증법’을 어떻게 비판하고 있는가. 그는 이를 헤겔철학에 있어서 물질, 자연의 문제를 중심으로 논의한다. 즉 포이에르바하에 따르면 이전의 철학에서 신적 본질로부터 물질이 제거되어 버린데 반해 헤겔철학에 있어서는 정신의 자기외화의 형태로나마 물질이 인정되고 있다. 그러나 동시에 헤겔철학에 있어서는 이런 외화현상으로부터 벗어나는, 즉 물질이나 감성을 제거하는 본질이 비로소 완성되고 참다운 모습의 본질이라 주장되므로 물질은 다시 참되지 않게 되어 버린다. 포이에르바하는 이런 사태를 다음과 같이 설명한다. 즉,

“물질이 …신으로 설정된다는 것은 신이 존재하지 않는다고 말하는 것과 같으며 결국 신학을 지양하고 유물론의 진리를 인정하는 것과 같은 것이다. 그러나…신이 신이 되는 것은 신이 신의 부정인 물질을 극복하고 부정하는 것을 통해서 일 뿐이다. 헤겔에 의하면 부정의 부정만이 참된 긍정이다. 그러므로 결국 우리는 우리가 출발한 곳, 즉 기독교 신학의 품속으로 되돌아가는 것이다.”(GPZ, II, 277)

요컨대 포이에르바하는 헤겔철학의 특징을 신학의 입장에 선 신학의 부정이라는 모순에서 찾는 것이다. 더우기 이런 모순은 근대의 모순을 반영한 것으로 결국 포이에르바하에 따르면 헤겔철학은 이런 모순의 반영을 통해 동시에 모순을 기반적으로 은폐하며 결국 “신학의 마지막 도피처”로 되어버렸다는 것이다. 따라서 포이에르바하는 헤겔에 있어서 부정되었던 물질, 자연의 확실성에서 출발함으로서 유물론적 입장을 정초한다.

마르크스는 이런 포이에르바하의 헤겔비판을 수용하면서 1) 포이에르바하는 헤겔에 있어서 부정의 부정을 통해 이루어지는 긍정이 자기모순에 사로잡혀 자기자신에 대해 회의하며, 따라서 증명을 필요로 하는 긍정인 데 반해 “감각적으로 확실하고 자기 자신에 기초한 긍정”을 제시함으로서 유물론과 실증적 학을 정초한다. 2) 이러한 헤겔의 부정의 부정이 결국 역사의 운동을 “추상적이고 논리적이고 사변적인”것으로만 표현하므로 인간의 현실적인 역사를 파악할 수 없게 하는데 반해 포이에르바하의 현실적 존재에 대한 긍정은 역사운동의 현실적 주체로서 현실적 인간을 설정해 한다. 3) 헤겔에 있어서 등장하는 소외는 철학적인 사유내에서의 소외일 뿐이며 따라서 이런 소외의 지양도 사유 속에서 일어날 뿐이다. 즉 헤겔에 있어서 등장하는 모든 대립과 대립의 운동은 가상적인 것일 뿐이다라고 주장한다. (MEW, E-1, s. 570-573)

이렇게 볼 때 마르크스는 포이에르바하의 ‘현실성의 긍정’에 기초하여 현실 역사의 주체로서의 현실적 인간에서 출발하는 역사의 현실적 운동을 포착하려 한다는 것을 알 수 있다 그러나 마르크스는 『초고』에서 헤겔이 『정신현상학』에서 부정성의 변증법을 “운동하고 산출하는 원리”로서 발전시킨 점을 위대하다고 평가하고 있다. 즉,

“헤겔은 인간의 자기 생산을 하나의 과정으로서, 즉 대상화(Vergegenständlichung)를 대립화(Entgegenständlichung), 외화(Entäußerung)로서 또 이 외화의 지양으로 파악한다. 그러므로 헤겔은 노동의 본질을 파악하고 있으며 대상적 인간 즉 현실적 인간이기 때문에 참된 인간을 그 자신의 노동

의 결과로 파악하고 있다."(MEW, E-1, s. 574)

요컨데 마르크스에 따르면 헤겔은 추상적 방식이긴 하나 현실세계의 자기운동과 발전계기를 표현했다는 것이다. 그러나 포이에르바하는 헤겔변증법에 있어서 운동발전의 추동력으로서의 모순에 대한 불충분한 인식에 머물렀고 특히 그것을 물질적 현실의 보편적 발전법칙으로 또 사회적 삶과의 연관에 있어서 파악하지 못했다는 점에서 한계를 갖는다.

### 2-3) 종교비판

마르크스는 『헤겔법철학비판서문』(1844)을 “독일에서 종교비판은 본질적으로 끝났다. 그리고 종교에 대한 비판은 모든 비판의 전제이다.”(MEW, 1, s. 378)라는 유명한 말로 시작하고 있다. 여기서 마르크스는 일단 포이에르바하의 종교비판의 업적을 인정하고 수용하면서 동시에 이를 극복하고 있다. 포이에르바하는 『기독교의 본질』에서 종교의 발생근거를 전도된 혹은 소외된 인간유예 대한 의식에서 찾는다. 즉 그는 우선 대상의식과 자기의식은 동일하다는 전제로 부터 출발한다. 하나의 본질이 무엇인가는 그 대상을 통해서만 인식되고 본질이 필연적으로 연관되는 대상은 그 자체의 본질이 드러난 것에 불과하다는 것이다. 그런데 그에 따르면 동물과 달리 인간만이 종교를 갖는다. 그리고 종교에 있어서는 신이 인간의 의식대상이다. 만약 신이 인간만의 대상이라면 신 속에서 인간은 자신의 본질을 인식할 수 있다. 다시 말해서 종교는 인간이 자기 자신의 본질에 대해 가지는 의식이라는 점에서 “동물과 구별되는 인간의 본질은 종교의 근거이며 동시에 대상이기도 하다.”(WC, VI, s. 2) 그런데 기독교의 신은 이성, 심정, 의지의 삼위일체적 통일이다. (같은 책, s. 3) 따라서 우리가 무한자를 사유한다면 그것은 인간사유의 무한성을 사유하는 것일 뿐이다. 결국 인간은 신이 갖고 있는 모든 술어를 가진다는 것이다. 그런데 포이에르바하에 따르면 이때 인간이란 개별자로서의 인간을 의미하는 것이 아니라 유적 존재로서의 인간이다. 결국 종교란 포이에르바하에 따르면 개별인간이 자신의 유적존재를 의식하지 못한데서 발생한다. 요컨데 종교란 인간의 소외된 자기의식이고 종교에 있어서 신이란 인간의 유적 본질이 환상적으로 투사된 것에 불과하다.

마르크스는 종교비판에 관한 포이에르바하의 근본입장을 그대로 수용하고 있다. 즉

“인간이 종교를 만들지, 종교가 인간을 만드는 것은 아니다. 더욱기 종교는 …인간의 자기의식이고 자기감정이다…종교는 인간적 본질의 환상적 실현일 뿐이다.”(MEW, 1, s. 378)

그러나 마르크스는 1)종교의 발생근거를 사회적 측면에서 분석하고 2)종교비판의 사회적 역할을 직시함으로서 포이에르바하의 종교비판을 극복하고 있다. 즉 그는 종교비판이 모든 비판의 전제인 근거를 다음과 같이 제시한다. “민중의 환상적 행복인 종교의 지양은 바로 민중의 현실적 행복에 대한 요구이다. 민중의 상황에 대한 환상을 타파하라는 요구는 이 환상을 필요로 하는 상황을 타파하라는 요구이다. 따라서 종교에 대한 비판은 종교를 자신의 후광으로 받들고 있는 속세에 대한 비판의 맹아이다.”(MEW, 1, s.379) 따라서 마르크스는 이제 종교의 영역이 아닌 사회현실, 법률, 정치의 영역을 자신의 출발점으로 삼는다.

이런 견지에서 마르크스는 『포이에르바하에 관한 명제』에서 포이에르바하가 종교적 형태로서의 자기소외를 폭로한 점은 궁정적으로 평가하나 포이에르바하가 인간이 현실을 종교적인 세계와 세속적인 세계로 이원화하는 원인을 인간이 분열된, 소외시키는 의식을 갖기 때문이라고 본 점을 비판한다. 그리고 이런 의식은 바로 사회적 분열에 의거하는 것임을 밝힌다. 즉

“세속적 기초가 자기자신으로부터 분리되어 하나의 자립적인 영역으로서 구름 속에 고착된다는 사실이야 말로 이 세속적 기초의 자기 분열과 자기 모순에 의해서만 설명될 수 있는 것이다.”(MEW, 3, s. 6)

또 “포이에르바하는 종교적 심성 자체가 사회적 산물임을 … 알지 못한다.”(MEW, 3, s. 7)고 말한다.<sup>6)</sup>

#### 2-4) 인간개념

마르크스는 『헤겔법철학비판 서문』에서 “유일하게 실천적으로 가능한 독일해방은 인간을 인간의 최고의 본질로 선언하는 바로 그러한 관점에 서있는 해방이다”(MEW, 1, s. 391)라고 말하고 있다. 또한 『초고』에서는 포이에르바하의 업적을 그가 “인간에 대한 인간의 사회적 관계를 이론의 근본원리로 삼았기 때문에 진정한 유물론과 실재적 학을 정초”(MEW, E-1, s. 570)한 데서 찾는다. 그리고 『신성가족』에서는 포이에르바하에 있어서 “이론적 영역에 있어서… 인간주의와 일치하는 유물론”(MEW, 2, s. 132)을 이루었다고 말한다. 이러한 마르크스의 언급에서 마르크스에게 미친 포이에르바하의 영향 가운데 가장 핵심적인 것이 바로 인간주의이며 인간개념임을 알 수 있다.

포이에르바하는 헤겔철학비판과 종교비판을 통해 도달된 그의 새로운 철학을 인간학이라고 선포하고 인간과 자연을 그의 철학의 중심에 놓는다. 즉,

“‘새로운 철학’은 자연을 포함한 인간을 인간의 기초로, 철학의 유일한 보편적인 대상으로 삼고 생리학을 포함한 인간학을 보편과학으로 만든다.”(GPZ, II, 317)

포이에르바하는 우선 인간을 해명하는 데 있어서 철저히 세계의 물질적 통일성에 기초한 유물론적 입장에 서 있으므로 인간에게 초세속적 기원을 통해 특별한 위치를 부여하는 신학적, 철학적 이론에 반대한다. 그는 인간의 근거를 자연으로 본다. 즉 “인간이 전제하는 본질은…자연이다.”(VWR, VIII, 25) 결국 포이에르바하에 있어서 인간은 일단 자연에 근거를 둔 자연적 존재이며 또한 그에 있어서 자연은 언제나 인간의 감성을 통해서 그 객관성을 확보한다는 점에서 감성적 존재이기도 하다. 이와 같이 포이에르바하는 인간을 자연적

6) 포이에르바하와 마르크스와의 관계를 종교비판의 관점에서 분석한 논문으로 O.Finger, Von der anthropologisch-materialistischen Religionkritik zur historisch-materialistischen Ideologiekritik, 1972, in:L.Feuerbach, hrsg. von E.Thies, 1976과 G.Stiehler, L.Feuerbachs Kritik der Religion, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1972가 있다.

존재라고 본 점에서 18c 유물론자와 같은 입장에 서 있지만 그는 그들이 자연의 발전과정에 있어서 인간의 위치를 제대로 설정하지 않았다고 비판한다. 그리고 그는 인간과 자연의 질적인 차이를 인정하면서 다음과 같이 주장한다.

“인간이전에 전제되는 존재, 즉 인간의 원인이나 근거로서 인간을 발생시키고 존속시키는 존재는… 자연이다. 그 안에서 자연이 인격적이고 의식적이며 이성적인 존재로 되는 존재는… 인간이다. 무의식적인 자연존재는 발생하지 않은 영원한 존재, 일차적 존재이다. 그러나 자연은 시간상 일차적 존재일 뿐 서열상으로는 일차적 존재는 아니다. 즉 도덕적으로 일차적 존재가 아니라 물질적으로 일차적 존재이다. 의식적인 인간존재는 이차적 존재, 즉 시간에 따라 발생한 존재이지만 서열상으로는 일차적 존재이다.”(VWR, VII, 26)

요컨데 포이에르바하는 인간이 자연적 존재이긴 하나 의식적 자연존재라는 점에서 인간과 자연은 구별된다고 말한다. 그렇다면 포이에르바하는 인간과 자연의 차이를 단순히 의식에서만 찾는가? 그렇지는 않다. 포이에르바하는 통속적 기계론적 유물론자들이 인간과 동물과의 차이를 단지 양적으로만 파악한다고 비판하면서 다음과 같이 말한다..

“정신을 결여한 유물론자(*geistloser Materialist*)는 의식으로 고양된 본질에서 전 본질의 질적 변화가 초래된다는 사실을 생각지 못한다.”(WC, VI, 3)

요컨데 그는 의식의 차이는 전본질의 차이를 의미하며 따라서 인간과 동물은 질적인 차이를 갖고 있다고 본다. 그렇다면 이와 같이 인간과 동물을 구별케하는 질적 차이는 무엇인가? 포이에르바하에 따르면 물론 그 차이는 의식, 사유에서 분명히 나타나지만 “사유가 원인이기 때문이 아니라 인간본질의 필연적 결과이자 특징이기 때문에 그렇다”고 보면서 “인간은 동물과 같이 개별적인 존재가 아니라 보편적인 존재”(GPZ, II, 315)라고 주장한다. 포이에르바하는 『기독교의 본질』에서는 이런 인간의 특징을 단적으로 인간만이 유, 자신의 본질성을 의식대상으로 삼는다는 점에서 도출된 유적 본질(*Gattungswesen*)이라는 개념으로 설명한다. 『명제』와 『원칙』에 와서 이런 유개념은 공동체, 인간과 인간의 통일이라는 개념으로 구체화된다. 그러나 포이에르바하는 우선 인간 신체 전체에 걸친 인간의 감각의 보편성에서 인간의 특징을 찾는다. 즉 그는 동물의 육체와 그에 분포된 기관이 욕구에 제한된 특수한 개별적 기관인데 비해서 인간의 신체와 신체기관은 보편적이고 무제약적이라고 보며 감각기관 역시 신체기관이므로 인간의 감각은 동물과 달리 보편적 감각이라고 보는 것이다. 따라서 포이에르바하는 “보편적 감각이 오성이이고 보편적 감성이 정신성”(GPZ, II, 316)이라는 독특한 주장을 제시한다. 이는 바로 포이에르바하에 있어서 인간의 감성은 직접적이고 사유를 결여한 감성과 달리 역사적 산물로서 도야된 감각으로서 사유로 까지 고양된 감각이라는 점을 함축하고 있는 것이다.

포이에르바하는 이와 같이 현실적 개체의 신체와 감성에 있어서 인간의 보편성과 무제한성, 자유를 찾을 뿐 아니라 다른 한편 이런 보편성은 앞서의 유개념이 구체화 된, 인간과 인간의 통일, 공동체 안에서 이룩된다고 본다. 즉,

“인간의 본질은 오직 공동체 안에, 나와 너의 구별의 실재성만을 기초로 하는 인간과 인간의 통일 안에 포함되어 있다. (GPZ, II, 318)

요컨데 포이에르바하는 인간의 신체성에 기초하여 인간은 필연적으로 다른 인간을 필요

로하며 이와 같이 인간과 인간이 통일을 이룸으로서 개체의 한계를 벗어나 인간의 본질인 보편성과 자유를 실현시킬 수 있다고 보는 것이다. 그래서 그는 “개체가 제약되어있고 유는 무제약적이라는 말은 다름아닌 이 개체의 제약성은 타자의 제약성, 현재의 인간의 제약성이 아니며, 그렇기 때문에 더구나 미래의 인간의 제약성이 아니라는 것을 의미한다.” (『‘유일자와 그의 소유’와의 관련에 있어서 기독교의 본질』, VII, 302)라고 말한다. 바로 이와 같이 포이에르바하가 인간을 사회적 본질이라고 본 점에서 그의 철학은 넓은 유물론의 기계론적 성격으로부터 벗어나서 마르크스로 하여금 인간사회의 실재적 이론으로 나아갈 토대를 마련한 것이다.

인간과 자연의 관계에 대한 마르크스의 주장은 근본적으로 포이에르바하의 견해를 수용하고 있다. 마르크스는 포이에르바하처럼 자연에서 출발하여 인간을 자연의 한 부분으로, 곧 자연적인 존재로 본다. 또한 이 자연이 인간에게 주어지는 것은 인간의 감성을 통해서이다. 마르크스가 이와 같이 포이에르바하의 견해를 수용하는 것은 헤겔의 인간, 자연관에 대한 비판에서 유래한다. 즉 그는 1) 헤겔에 있어서 인간은 자기의식, 즉 “비대상적 정신주의적 존재”이며 2) 따라서 인간 본질의 외화를 통해 정립되는 대상도 자기의식에 불과하다고 비판한다. 마르크스는 이런 헤겔의 인간관에 반해 자연적 존재로서의 인간을 다음과 같이 정립한다. 즉,

“인간은 직접적으로 자연존재이다. 인간은 한편으로 자연존재로서 그리고 살아있는 자연존재로서 자연력 곧 생명력을 갖추고 있으며 활동적 자연존재로서 존재한다. 이 힘들은 인간 속에 소질들과 능력들로서, 충동으로서 존재한다. 또 다른 한편으로 인간은 … 자연적이고 신체적이고 감각적인, 대상적인 본질로서 고통을 받으며 조건지워져 있고 제약된 존재이다. 즉 인간 본능의 대상들은 인간 바깥에 인간과 무관한 대상들로서 존재한다.”(MEW, E-1, s. 578)

여기서 마르크스는 자연적 존재로서의 인간을 양 측면, 즉 1) 자연력, 충동을 갖추고 있는 활동적 자연존재 2) 동시에 신체적, 감각적, 대상적 본질로서 자신의 밖에 있는 대상에 의해 수동적으로 제약을 받는 존재로 설명한다 마르크스에 있어서 이러한 자연적 존재로서의 인간개념, 특히 후자의 측면은 바로 포이에르바하에 있어서 감성적 존재로서의 인간개념을 그대로 수용한 것이다. 포이에르바하는 “진리, 현실성, 감성은 동일하다…감각을 통해서만 하나의 대상은 참된 의미에서 주어진다. 하나의 대상, 즉 실제적 대상이 나에게 주어지는 것은 나에게 작용하는 어떤 본질이 주어질 때이고 자유의 입장에서 고찰한다면 나의 활동성이 다른 본질의 활동성의 제한이나 저항을 느낄 때이다.”(GPZ, II, 296)라고 말한다. 요컨대 포이에르바하에 있어서 세계의 현실성은 감성을 통해 주어지며 이때 감성은 경험론에서 처럼 주관적 인식능력으로서 외적 인상을 단순히 수용하는 능력이 아니며 오히려 이것은 대상에의 의존성, 곧 욕구로 나타나며 이는 내 밖에 나와 독립적인 대상을 요구한다는 의미를 함축한다. 마르크스는 이런 감성의 의미를 수용하여 대상적, 자연적, 감각적이라는 말을 동일하게 사용하며, 현실적으로 존재하는 인간은 대상적 존재라고 주장한다. 여기서 대상적 존재란 ‘고통을 받는 존재’라는 뜻이다. 즉 스스로 제 3자에 대해 대상으로 존재한다는 것이다. 마르크스는 이때 예를 들어 배고픔은 자연적인 욕망이며 그것은 그를 충족시키기 위해 자신 바깥에 있는 대상인 자연을 필요로 한다는 점에서 배고픔이라는 욕구와 그

대상간의 밀접한 연관을 언급하는데, 포이에르바하도 “굶주림의 고통은 위 속에 어떤 대상적인 것이 들어있지 않다는 데 기인한다. 인간적인 지각은… 존재론적이고 형이상학적인 의미를 갖는다.”(GPZ, II, 298)라고 말함으로서 인간의 감성은 그와 독립해 있는 사물을 필수적으로 필요로 한다는 입장을 제시한다. 이렇게 볼때 인간을 자연적, 감성적 존재로 보는 마르크스의 입장이 근본적으로 포이에르바하의 영향 하에 있음은 명백하다.

그러나 마르크스와 포이에르바하의 차이는 이미 앞서의 인용구에서도 드러나 있다. 마르크스는 인간이 단순히 수동적인 자연 존재일 뿐 아니라 자연력을 갖춘 ‘활동적인 자연존재’라고 본다. 즉 인간은 자신의 욕구를 충족시키려는 자연력, 충동을 가지고 의식적인 행동을 통해 자연을 변화시키고 그 자신을 변화시킨다는 것이다. 마르크스는 이를 유적 존재로서의 인간의 본질과 관련시켜 다음과 같이 구체적으로 말한다.

“그러나 인간은 자연존재일 뿐만 아니라 인간적 자연존재이기도 하다. 다시 말하자면 자기자신을 자각하는 존재, 따라서 유적 존재이다…인간적인 대상들은 직접적으로 제공되는 자연적인 대상들이 아니다. 또한 직접적으로 존재하고 대상적으로 존재하는 인간의 감각은 인간적 감성, 인간적 대상성이 아니다. 자연은 주관적으로나 객관적으로 인간존재에게 직접 적합하게 현현하지 않는다. 그리고 자연적인 모든 것이 생성될 수밖에 없듯이 인간도 자신의 생성행위 곧 역사를 가지고 있다.”(MEW, E-1, s. 579)

마르크스는 여기서 1)인간은 인간적 자연존재로서 그에게 제공되는 자연대상은 이미 존재해 있는 것이 아니라 인간에 의해 생성된다는 것 2)동시에 인간의 감각도 생성되는 것이라는 사실을 유적 존재로서의 인간의 특징을 통하여 주장하고 있다. 마르크스에 있어서 유적 존재의 개념은 포이에르바하로 부터 받아들인 것이나 동시에 그와는 다른 측면을 보인다. 그렇다면 그에 있어서 인간의 본질 규정으로서 유적 존재란 무엇을 의미하는가?

마르크스는 『수고』에서 소외된 노동을 분석하면서 유적 존재로서의 인간에 대해 다음과 같이 규정한다. 즉

“인간은 유적 존재이다. 인간은 실천적으로나 이론적으로나 유 곧 자기자신뿐 아니라 그 밖의 다른 사물들의 유를 자신의 대상으로 삼으며 또한 동시에 인간은 현재 살아 움직이는 유로서 자기자신에 대해 관계를 맺고 있다. 즉 인간은 보편적, 따라서 자유로운 존재로서의 자기자신과 관계를 맺는다.”(MEW, E-1, 515)

여기서 마르크스는 인간이 유적 존재라는 의미를 인간이 의식적, 보편적, 자유로운 존재라는 데서 찾고 있으며 그 점에서 포이에르바하와 동일하다고 보겠다. 그러나 그는 동물과 달리 인간이 보편적인 이유를 설명하는 데 있어서 노동개념을 끌어들이며 이 점에서 포이에르바하와 차이를 보인다. 즉 그는 1)인간과 동물의 차이를 동물의 생존근거인 자연보다 인간의 생존근거로서의 비유기적 자연이 더 보편적이라는 점을 들고 있다. 즉 “인간의 보편성은 자연 전체를 인간의 비유기적 신체로 삼는 보편성에서 실천적으로 드러난다.”(MEW, E-1, s. 515) 2) 마르크스는 동물의 삶의 활동이 직접적인데 반해 인간은 자기자신의 삶의 활동(=생산 활동) 자체를 의식대상으로 삼으며 따라서 이런 인간의 의식적 삶의 활동은 자유로운 활동이라고 본다. 즉 “의식적인 삶의 활동은 인간을 동물적인 삶의 활동으로부터 직접 구별한다. 바로 이런 구별을 통해서만 인간은 유적 존재로서 존재한다.”(같

은 책, 516) 3) 마르크스는 동물의 생산은 동물이 신체적 욕망의 지배 하에서만 생산하므로, 일면적인 데 반해 인간의 생산은 그가 그의 욕망으로부터 자유롭게 생산하므로 보편적이라고 주장한다. 그리하여 인간은 자연전체를 재생산하며 대상고유의 수준에 따라 대상을 미적으로 형성한다는 것이다. 결국 마르크스는 인간이 대상세계의 가공을 통해, 즉 생산을 통해 비로소 자신이 유적 존재임을 현실적으로 실증한다고 본다. 따라서 마르크스에 있어서 유적 본질이란 인간의 고유한 규정으로서 물질적 생산활동에서 그 본질이 드러난다는 점에서 단순히 의식이나 감각의 보편성을 주장하는 포이에르바하의 입장과 차이를 보인다. 『독일 이데올로기』에서는 이를 더욱 상세히 “인간이 자신의 생활수단을 생산해 내면서부터 자신을 동물과 구별”(MEW, 3, s. 21)하기 시작한다고 말한다. 다만 『초고』에서 마르크스는 인간과 동물의 차이를 본질적 차이로 규정 한데 반해서 『독일 이데올로기』에서는 본질차이가 아니라 사회, 경제적 조건에 의거해서 인간을 설명하고자 한다는 점이 다르다고 하겠다.<sup>7)</sup>

결국 마르크스는 『명제』1에서 포이에르바하가 인간과 자연과의 관계를 단순히 자각으로서의 감성에 의거해서 정태적으로 파악하고 그 구체적 관계인 노동을 파악하지 못함으로서 인간의 실천적 행위를 간과한 관조적 유물론에 머물고 말았다고 비판한다. 즉,

“지금까지의 모든 유물론이 (포이에르바하를 포함해서) 가진 결점은 대상, 실재 및 감각이 단지 ‘대상’이나 ‘자각’의 형식으로만 이해될 뿐 감성적인 인간의 활동이나 ‘실천’으로 즉 주체적으로 파악되고 있지 못하다는 데 있다. (MEW, 3, s. 5)

마르크스는 이와 같이 포이에르바하가 ‘직관적 유물론’에만 이르지 ‘혁명적 실천’에 까지도 달하지 못하는 이유를 그가 역사와 무관한 자연에서부터 출발한다는 점에서 찾는다. 즉 마르크스는 “그(포이에르바하)는 그를 둘러싼 감성적 세계가 옛날부터 직접 주어진 항상 동일하고 영원한 사물이 아니라 산업과 사회상태의 산물이라는 것을 보지 못한다.... 가장 단순한 감성적 확실성의 대상들 조차도 오직 사회의 발전, 산업, 상업적 교통을 통해서만 주어지는 것이다.”(같은 책, s. 8)고 비판한다. 결국 마르크스에 따르면 감성적 세계도 인간의 노동에 의해 산출된, 산업과 사회적 조건의 산물임을 포이에르바하는 알지 못했다는 것이다. 그리고 이는 마르크스에 있어서 역사란 현실적인 인간의 실천적 활동, 즉 노동의 산물이므로, 역사관의 결여를 의미하는 것이다.

더 나아가서 마르크스는 인간이 노동을 통해 자연을 변화시키며 이 변화된 자연이 인간의 사회관계를 변화시킨다고 보기 때문에, 포이에르바하에 있어서 인간과 인간의 관계는 단순히 사랑, 우정등의 자연적, 감정적 관계에 기초하고 있으며 따라서 사회, 역사에 대한 유물론적인 파악이 결여 되어있다고 비판한다. 결국 마르크스는 포이에르바하가 비록 인간

7) 『독일 이데올로기』에서는 “인간이란 무엇인가하는 것은 그들이 생산하는 물질적인 제 조건에 의존하게 된다.”(MEW, 3,s.21)라고 말하고 있다. 그렇다고 마르크스가 『독일 이데올로기』에서 인간의 본질에 대한 『초고』의 입장을 부정하는 것은 아니다. 비록 마르크스는 『독일 이데올로기』에서 진정한 사회주의에 대한 비판을 함축하면서 인간의 본질개념을 거부하고 있지만 『독일 이데올로기』에 있어서도 인간의 고유성이 의식적이고 물질적인 생산활동을 한다는 데 있다. 점은 계속 유지되고 있다. 그런 점에서 A.Schmidt, G.Lukacs, H.Marcuse 등에 의해 주장되는 초기와 후기 저술 간의 엄격한 구별에 대한 주장은 잘못이라 하겠다.

과 인간의 통일, 공산주의를 부르짖었지만 그 실현을 단순히 사랑을 통해서 가능하다고 본 점에서 계급대립을 무시한 부르죠아적 입장에 서 있다는 것이라고 비판하다. 그래서 마르크스는 “감성을 실천적 활동으로 파악못한 직관하는 유물론이 도달하는 최고의 것은 개별적 개인과 부르죠아사회의 직관이다.”(MEW, 3, s. 7)라고 말한다. 요컨데 마르크스에 따르면 포이에르바하는 구체적 인간으로부터 출발하지만 사회적 존재와 사회적 의식간의 구별에 의거하는 사회적 존재로서의 인간의 특별한 질을 파악하지 못했으며 따라서 여전히 추상적 인간에 머물러 있다는 것이다.

### 3. ‘해방적 감성’을 중심으로 한 슈미트의 포이에르바하 해석

이상의 고찰을 통하여 포이에르바하와 마르크스의 관계가 간략하게 나마 전체적으로 트러났다. 그런데 슈미트는 양자의 관계를 주로 『초고』에 있어서 감성개념을 둘러싼 인간과 자연의 관계를 중심으로 논의한다. 슈미트는 현대사회에 있어서 자연적 삶의 근거지가 급속도로 파괴되고 있다는 문제의식에서 출발한다. 그런 점에서 인간과 자연의 관계가 근본적으로 재정립되어야 한다는 것이다. 이런 슈미트의 입장은 바로 현대자본주의 사회에 있어서의 인간과 자연의 관계에 대한 마르쿠제의 입장에 근거하고 있다. 마르쿠제는 기존의 고도로 발달된 자본주의 사회에서 인간이 대면하는 자연은 고도로 발달한 기술의 지배를 통해 도구적 합리성의 지배를 받고 효과적으로 통제되는 자연이라고 주장한다. 즉 예컨데 공기, 물등 오염된 자연, 상업화된 자연, 군사화된 자연, 우주 침해등 자연에 대한 폭력과 자본주의 경제와는 불가분의 관계를 갖는다는 것이다. 그리하여 이제 자연은 단지 인간의 확장과 착취의 질료로서만, 생산력 발전의 장으로서만 다루어지게 되었다는 것이다. 그런데 마르쿠제는 자연에 대한 이런 입장은 역사적인 것이며 따라서 새로운 사회에는 새로운 자연개념, 즉 기존의 자연관으로부터의 해방이 요구된다고 주장한다. 이때 자연해방이란 자연에서 삶을 향상시키는 힘을 재발견하는 것이며 자연을 단순히 지배의 도구가 아닌 그 자체의 권리를 가진 인간적 우주에서 공동적으로 사는 주체로 인정하려는 것이다. 그런데 마르쿠제에 따르면 자본주의 사회에서의 자연에 대한 이런 효과적 통제는 인간통제를 의미하기도 한다. 왜냐하면 선진자본주의 사회에서는 개인의 자유로운 소비와 허위욕구의 충족을 통해 지배의 영속을 피하기 때문이다. 그런데 이런 개인의 허위욕구의 무제한적 산출과 자유로운 소비는 결국 자연의 파괴를 가져오며 이는 인간의 생활 환경의 파괴를 야기한다. 따라서 마르쿠제에 따르면 현대에 있어서는 인간해방과 자연해방사이에 밀접한 연관이 발생하며 결국 자연의 변혁은 사회변혁의 총체적 부분을 형성한다는 것이다. 물론 마르쿠제는 이런 자연해방의 요구가 인간사회를 기술이전의 단계로 돌리려는 것은 아니라고 주장한다. 오히려 그는 현대에 있어서 발달한 과학기술을 통해 생산력이 무한히 발달되었고 따라서 인간의 자유의 토대가 마련되었다고 본다. 그러나 기존의 자본주의 사회에서는 과학기술의 성과가 오히려 인간과 자연을 여전히 억압과 착취, 파괴 하는 데 남용되고 있으며 따라서 이를 비판하려고 하는 것이다.<sup>8)</sup>

---

8) Marcuse, Counterrevolution and Revolt, Boston, 1972, 59~69 참고.

그런데 슈미트에 따르면 이 문제에 관련해서 근대 부르죠아 철학은 자연에 대한 인간의 관리, 지배, 억압에만 관심을 둔다. 예컨데 베이컨은 “지식과 인간의 힘은 동의어이다.”<sup>9)</sup>라고 말했고 데카르트는 “모든 각 부문마다 동일한 원리가 이용되며 … 자연 지배에의 길을 그리 어렵지 않게 열어주는, 동종의 총체학문의 … 가능성”<sup>10)</sup>이라고 말한 데서 학문이 바로 자연의 지배와 관련된다는 사실을 단적으로 보여준다. 또한 근대의 엄밀한 학의 신조도 이런 자연에의 지배와 관련되며 자연의 고유한 질의 제거로 나타난다는 것이다. 슈미트는 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』을 근거로 하여 ‘보편적으로 타당한 방법’이라는 신조가 부르죠아지의 이해와 밀접히 관련맺고 있다고 주장한다. 즉 “형식논리학은 통일화를 표방하는 위대한 학파였다. 그것은 계몽주의자들에게 세계의 계산가능성의 도식을 제공하였다…균일화가 부르죠아의 정의나 상품교환을 지배한다…부르죠아 사회는 동등성에 의해 지배된다.”<sup>11)</sup> 요컨대 근대철학은 사물의 질을 상실시키고 모든 것을 균일화시킴으로서 자연과 인간세계를 도구적으로 사용하는 입장에 선다는 것이다.

그런데 슈미트에 따르면 인간과 자연의 관계에 관한 한 마르크스도 — 비록 질료의 고유한 규정성을 고려한다 해도 — 전체적으로 근대 부르죠아지의 사유 노선을 따른다. 즉 마르크스도 자연을 완전히 지배하고자 하며 자연과학과 산업에 애초에 놓여 있던 파괴적 특성을 간과한다는 것이다. 이때 주장되는 전자는 소위 마르크스의 후기의 경제적 저작이다. 즉 “『자본론』에 따르면, 인간은 ‘자연력’이며 언제나 이미 단순한 ‘자연질료’(Naturstoff)로 환원된 사물세계와 관련을 맺는다. 그리고 사회적 생산에 의해 사물세계의 ‘통일’, 즉 지배를 목적으로 하는 통일이 수립된다.”<sup>12)</sup> 요컨대 슈미트에 따르면 자본주의에서는 인간에 의해 획득된 자연은 단순히 교환가치의 재료적 담지자에 지나지 않는데 마르크스는 자본주의를 분석해 나아가다가 점차 이런 입장에 서서 자연을 취급하게 되었고 결국 초기와 달리 상품의 자연적 형식, 즉 그 사용가치를 소홀히 하게 되었다는 것이다. 더 나아가 그는 엥겔스의 『반-듀링론』을 인용하여 엥겔스가 진보의 부정성을 놓치고 있다고 비판한다. 즉 엥겔스는 “자유는… 자연 필연성의 인식에 기초한 우리 자신과 외적 자연에 대한 지배에 의거한다. 따라서 자유는 필연적으로 역사적 발전의 산물이다…문화세계에서의 모든 진보는 자유로 나아가는 발걸음이었다.”(MEW, 20, s. 106)고 말한다. 그러나 이와 같이 자연의 지배를 통하여 자유가 성립된다는 주장을 의심되어야 한다는 것이다.

여기서 슈미트가 구태어 마르크스의 후기저작을 인용하는 이유는 그가 마르크스는 초기 저작인 『초고』에서는 이와는 다른 입장을 취한다고 생각하기 때문이다. 즉 그는 “마르크스가 — 유물론적인 — 세계구성의 문제들을 확고히 한 후 (그의 인간적 의도에 반해서) 그 가운데서 관념론적인 오만불손한 부분을 계속 작동시켰다: 즉 존재자는 그 자체로는 아무 것도 아니며 언제나 사회적 실천의 ‘질료’로 존재한다. 따라서 전(前)비판적인 — 전(前)기술적인 — 실재론의 세계상으로 되돌아가는 것은 잘못된 낭만주의다라는 결론을 내렸다.”<sup>13)</sup>고 말한다. 요컨대 슈미트에 따르면 마르크스는 초기저작에서는 자연을 단순히 지배의 도구로

9) Bacon, Novum Organon, London, 1893, s.11, 20. A.Schmidt, 앞의 책, s.33. 재인용

10) Descartes, Discours de la methode, Paris, 1962, s.60. A.Schmidt, 같은 곳, 재인용.

11) M.Horkheimer / T.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam, 1947. s.17, 18.

12) K.Marx, Das Kapital, B.1,s.185: A.Schmidt, 앞의 책, 33 재인용.

13) A.Schmidt, 앞의 책, 40

서의 질료로만 보지 않았고, 인간의 자연에 대한 실천적 전유를 인간과 자연의 화해 상태로 보았다는 것이다. 이런 견지에서 슈미트는 현대의 자연파괴의 심각성에 비추어 『경제·철학 초고』에서 여태까지 무시되었던 이런 측면이 주목되어야 한다고 주장한다. 마르쿠제는 이를 다음과 같이 표현하였다.

“감성의 파괴적 잠재력 그리고 해방의 장으로서의 자연은 마르크스의 『경제·철학 초고』의 핵심 주제들이다. 『초고』는 여러번 다시 읽혀지고 재해석되어왔지만 이 주제들은 대개 소홀히되어왔다.”<sup>14)</sup>

더 나아가서 슈미트는 『초고』에 있어서 이런 주제들에는 포이에르바하의 영향이 직접적으로 나타난다는 점에서 포이에르바하철학에 대한 새로운 주목이 필요하다고 주장한다.

첫째로 슈미트가 포이에르바하철학에서 주목하는 점은 포이에르바하에 있어서 존재, 자연 개념이 그 고유의 규정성에서 인정되고 있다는 것이다. 특히 슈미트가 주목하고 있는 귀절은 다음의 귀절이다.

“존재란 나만이 아니라 타자에, 무엇보다도 대상자체에 관계되는 어떤 것이다. 존재란 주관임을 말하며, 독자적으로 있음을 말한다.(Sein heißt Subjekt sein, heißt für sich sein)...사유 속에서 나는 절대적인 주관이고 모든 것을 사유하고 있는 나의 대상이나 술어로만 타당성을 갖게 한다. . 이에 반해 감각활동 속에서 나는 여유가 있고 대상으로 하여금 나 자신처럼 실체적이고 활동적인 본질로서 주관이 되게 한다. 감각과 직관 만이 나에게 어떤 것을 주관으로 부여해준다.”(GPZ, II, 283-4)

슈미트는 이 귀절에서 포이에르바하가 자연을 그 자신의 권리로 가진 주관으로 인정하고 있고 감성을 통해 이런 주관으로서의 자연이 있는 그대로 인간에게 수용된다고 보았음이 드러난다고 주장한다. 그리고 이로 부터 포이에르바하는 인간의 자연에 대한 관계를 강제적 지배의 관계가 아닌 화해 내지 통일의 관계로 보고 있다는 주장을 끌어낸다. 그러나 포이에르바하에 있어서 이는 더이상 상세히 전개되고 있지는 않다.

그런데 슈미트에 따르면 둘째로 이런 측면은 포이에르바하가 『기독교의 본질』에서 유태인의 창조설과 관련해서 실천에 비해 이론을 찬양하는 태도와 관련된다. 즉 포이에르바하는 유태인의 창조설이 “인간이 실천적으로 자연을 단지 그의 의지와 욕구에만 종속시키고 따라서 표상력 가운데서 의지의 산물로, 단순한 졸작품으로 격하시키는 관점에서만 발생한다.”(WC, VI, 134)고 말함으로서 자연에 대한 실천적 관계는 자연에 대한 이기주의적 관점을 의미한다고 주장했다. 즉

“인간이 실천적 관점에만 서 있는 곳에서 또한 이런 관점으로부터 세계를 보는 곳에서는... 인간은 자연과 분열되며 인간은 자연을 자기의 이기적 이익, 실천적 예고이증의 예속적 종으로 만든다.”(같은 책, 135)

반면에 포이에르바하에 따르면 이론의 관점은 그리이스의 고대철학에서 발견된다. 포이에르바하는 “그들은 자연을 이론적 의미로만 고찰했다. 그들은 조화로운 별들의 운행에서 하늘의 음악을 들었다.”(같은 책, 136)고 말하면서 그들이 세계에 대한 관조적 이론적 미

14) H.Marcuse, 앞의 책, 63.

적 관계를 맺는다는 점을 강조한다. 또한 이런 의미로 포이에르바하는 고대철학자를 그자체로 존재하는 세계, 즉 “코스모스”(Kosmos)에 대한 숭배자라고 친미하면서 인간과 자연의 관계에 있어서 이론적 관계를 실천적 관계보다 더 우위에 둔다. 주지하다시피 바로 이런 포이에르바하의 입장에 대해 마르크스는 『테제1』에서 다음과 같이 비판한다. 즉

“『기독교의 본질』에서 그는 이론적 태도만을 참으로 인간적인 태도로 보고 있으며, 반면에 실천은 그 더러운 유태인적 현상형태로서만 파악되며 고정되어 있다.”(MEW, 3, s. 5)

요컨데 마르크스에 따르면 포이에르바하는 ‘혁명적인, 실천적-비판적인’ 행위의 의미를 알지 못한다는 것이다. 그런데 슈미트는 인간과 자연의 통일적 관계에 대한 포이에르바하의 주장이 현대적 입장에서 재음미되어야하며 더 나아가 『명제』에서와 달리 마르크스는 『초고』에서 이런 포이에르바하의 주장을 수용하고 있다고 주장한다. 그러나 슈미트는 마르크스가 『명제』에서의 포이에르바하의 비판을 철회해야 한다고 주장하는 것은 아니다. 다만 여태까지 일면적으로 해석되어 오던 마르크스의 입장이 이런 측면을 통해 보충내지 교정되어야 한다고 주장하는 것이다.

그렇다면 어떤 점에서 마르크스가 포이에르바하의 인간과 자연과의 관계에 대한 입장을 계승하고 있는가? 슈미트에 따르면 포이에르바하가 이론적 태도만을 참된 인간적 태도로 본 이유는 그것이 주관적, 이기적이 아니라 객관적 태도이고 이런 객관적 관조 속에서 비로소 인간은 보편적 본질에 몰두하고 우주를 그의 인식총동의 대상으로 삼을 수 있기 때문이다. 이는 포이에르바하가 “세계적존재(kosmopolitisches Wesen)만이 우주(Kosmos)를 그의 대상으로 삼을”(KHP, II, 203) 수 있다고 한데서 드러나듯이 인간은 이론적 태도 속에서 비로소 유적 존재로서의 자신의 보편성을 실현시킬 수 있음을 의미하는 것이다. 이렇게 볼 때 여기서 포이에르바하의 유적 존재로서의 인간개념과 자연의 상호관계가 드러난다고 하겠다.

동시에 셋째로 슈미트는 포이에르바하가 인간을 유적 존재, 보편적 존재로 보며 이런 보편성은 감각에도 해당된다고 주장하는 점을 주목하여 이론적 태도와 보편적 존재로서의 인간 그리고 보편적 감성을 연결시킨다. 즉 슈미트는 포이에르바하가 보편적 감각에 대해 언급한 대목을 주목한다. 즉,

“인간은 동물처럼 특수한 존재가 아니고 보편적 존재이며 그렇기 때문에 제한되고 부자유한 본질이 아니고 제한되지 않고 자유로운 본질이다. 왜냐하면 보편성과 무제한성과 자유는 불가분적이기 때문이다… 이런 자유, 보편성은 인간의 전체적인 본질에 걸쳐 있다. 동물의 감각은 인간의 감각보다 훨씬 더 예민하다. 그러나 그것은 동물의 욕구와 필연적으로 결부되어 있는 일정한 사물과의 관계에서 일뿐이다… 그러나 인간의 후각은 모든 종류의 냄새를 포괄하고 그렇기 때문에 자유롭고, 특수한 냄새에 대해 무차별한 감각이다. 그러나 감각이 특수성의 한계나 그의 욕구에 대한 구속성을 넘어서는 곳에서 그것은 자립적인 의미로, 즉 이론적인 의미와 가치로 고양된다:-보편적인 감각은 오성이고 보편적인 감성은 정신성이다.”(GPZ, , 315-6)

바로 여기서 슈미트는 포이에르바하에 있어서 ‘보편적 감성이 정신성이다’라는 말을 어

떻게 해석할지 또 인간의 보편적인 감각이 이론적 의미로 고양된다는 것을 어떻게 이해해야 할지를 묻는다. 그리고 이 말은 1)정신성이 감성에 의거한다. 2) 다른 한편 보편적으로 되어진 감각기관은 특수한 욕구로 부터 해방되며 그 직접적 실천 가운데서, 즉 세계의 획득 속에서 정신적 이론적 태도를 취한다고 해석할 수 있다고 주장한다. 그리고 특히 후자를 주목하여 포이에르바하에 있어서 이런 주장은 마르크스의『초고』에 있어서 소외가 극복된 후의 세계를 설계하는 데에 수용된다고 본다. 즉 마르크스는 “포이에르바하에 의해 정열적으로 기술된 인간의 본성, 특히 인간의 보편성이 근대사회에서의 ‘소외된 노동’의 조건 하에서는 결핍되어 있는 인간학적 질의 환상적 묘사임을 통찰한다.”는 것이다.<sup>15)</sup> 요컨데 슈미트는 포이에르바하가 인간학에서 주장한 인간의 본질, 인간과 자연의 관계 등은 마르크스에 있어서는 아직 사회적 내용으로 구체화되어 도래하지 않은 장래, 완전한 공산주의를 전제로 하는 것이라고 주장한다. 이렇게 본다면 포이에르바하에 있어서 이런 보편적 감성이란 장래의 일을 선취한 것이다.<sup>16)</sup> 슈미트는 이런 자신의 주장이 바로 보편적 감성에 개별적 인간에서가 아니라 유적 존재로서의 인간에서 성립되는 것이며 동시에 포이에르바하의 감성개념이 문화사적으로 매개된 것이라는 점에서 타당성을 보증받는다고 주장한다. 슈미트는 자신의 이런 시도가 “인간 본성에 관련해서 포이에르바하의 규정들이 규범적으로 생각되어야 할지, 즉 가능한 미래에 대한 것을 지칭하는 것인지 아니면 그것이 지금 현존하는 인간의 본질을 기술하는지가 불명료하며 특히 이는 인간유의 보편적 감성에 관한 이론에서 드러나는데” 바로 이 점을 분명히 하려는 목적을 갖는다고 주장한다. 결국 슈미트는 포이에르바하에 있어서 인간론, 특히 보편적 감성에 관한 이론은 미래, 즉 소외가 극복된 후의 새로운 세계에 대한 전망을 함축하고 있다고 보는 것이다. 그는 이런 주장이 포이에르바하가 자신의 새로운 인간학을 ‘미래의 철학’이라고 지칭한다는 점에서 또한 그 자신이 인간의 전면성에 대한 자신의 주장이 역사적 미래, 인류의 미래를 예견한다고 말한 점에서도 타당하다고 주장한다.<sup>17)</sup>

이제 슈미트의 주장의 의미를 분명히 하기 위해 마르크스의『초고』를 검토해 보자. 앞서 언급한 것처럼 마르크스는 소외된 노동에 대한 분석 가운데서 인간이 유적 존재라는 점에서 동물과 구별된다고 본다. 즉 동물이 자신의 삶의 활동과 직접적으로 통일되어 있다면 인간은 삶의 활동을 자신의 의지와 의식대상으로 만듦으로서 의식적, 자유로운 삶의 활동을 한다. 또한 동물의 생산이 직접적 신체적 욕구의 지배하에서 생산한다는 점에서 일면적이라면 인간은 신체적 욕망으로부터의 자유 속에서 비로소 생산하므로 그의 생산은 보편적이라는 것이다. 그런데 『초고』에서 슈미트가 주목하는 귀절은 다음의 귀절이다. 즉,

“동물은 자기자신만을 생산하지만, 인간은 자연 전체를 재생산한다. 동물의 생산물은 직접적으로 동물의 물리적인 신체에 속하지만, 인간은 자신의 생산물과 자유롭게 마주 대한다. 동물은 오직 그 동물이 속한 종의 척도와 욕구에 따라 형성할 뿐이지만, 인간은 모든 종의 척도에 따라 생산할 줄 알고

15) A.Schmidt, 앞의 책, s.49.

16) A.Schmidt, 앞의 책, 222~3 참고. Diskussion zu Feuerbachianismus und Marxismus II, s. 187~8의 발언을 참고할 것: in M.Sass / H.Lübbe(hrsg.), Atheismus in der Diskussion-Kontroversen um L. Feuerbach

17) A.Schmidt, 앞의 책, 219.

언제나 대상에게 고유한 척도를 부여할 줄 안다. 따라서 인간은 미의 법칙에 따라서도 형성한다.” (MEW, E-1, s. 517)

요컨데 여기서 마르크스는 유적 존재로서의 인간은 특수한 욕구에 구속된 것이 아니라 보편적 존재이고 이는 유적 존재로서의 자신의 특성이 발휘되는 노동에 있어서도 드러난다고 주장한다. 그리하여 마르크스에 따르면 인간의 노동은 동물의 일과는 달리 자연전체를 생산하며, 이는 바로 대상의 고유한 척도에 따라 생산한다는 것을 의미하는 것이다. 그렇다면 대상의 고유한 척도에 따라, 또 미의 법칙에 따라 생산한다는 것은 무엇을 말하는가. 이는 대상세계에 대한 인간의 행위가 그 세계의 내재적, 고유한 목적을 실현시키는 것이며 그 ‘대상의 잠재력의 현실화’라는 것을 의미한다. 여기서 슈미트는 마르크스에 있어서 인간과 자연의 화해의 가능성을 본다. 즉 소외되지 않은 인간은 자연과의 관계에 있어서 착취적 관계가 아닌 화해의 관계를 이룬다는 것이다. 또한 슈미트는 이를 자연에 대한 이론적, 실천적 태도의 문제와 관련시킨다.

이때 자연에 대한 실천적 태도란 무엇인가? 통상 인간이 대상을 자신의 요구, 목적, 표상 및, 관념에 적합하게 변형시킬 때 대상에 대해 실천적 태도를 취한다고 할 수 있다. 그러나 이런 욕구충족의 행위 속에서 자연에 대한 인간의 영향은 단지 소재 자체의 속성에 의해 제약된 방식으로만 가능하다. 이렇게 볼 때 인간의 목적 지향적 활동은 대상 자체의 고유한 법칙성이 고려될 때만 성과를 가져온다고 할 수 있다. 바로 이것이 대상에 대한 이론적 태도를 의미한다. 실천적 관계에서는 대상의 형성에 관한 표상들이 규정적이지만, 이론적 관계에서는 대상이 표상과 개념을 규정한다. 이런 의미에서 마르크스가 인간이 대상에게 고유한 척도를 부여한다고 주장하는 것은 바로 이론적 태도를 의미하는 것이다. 따라서 슈미트는 마르크스가 세계를 ‘코스모스’로서 직관하는 이론적 태도와 실천을 함께 생각함으로서 단순히 자연에 대한 도구주의적, 착취적 태도를 넘어서 고차적인 실천개념, 즉 ‘관조적 실천’<sup>18)</sup> 개념을 제시했다고 주장한다. 또한 이렇게 볼 때 포이에르바하의 관조적 태도에 대한 찬양은 다른 한편 자연에 대한 올바른 실천을 가능케 한다고 볼 수 있다. 따라서 슈미트는 『명제』에서의 포이에르바하의 관조적 태도에 대한 일방적 비판을 재고하라고 주장하는 것이다.

이제 슈미트는 이를 감성의 개념과 관련시킨다. 마르크스에 따르면 자본주의 하에서 소외된 노동은 앞서 제시한 유적인 삶의 활동을 개인의 신체적 생존을 보존하기 위한 욕구를 충족 시키는 수단으로 만들어 버린다. 그리하여 동물에 대한 인간의 우위성을 상실시킨다. 더 나아가서 사적 소유는 모든 대상을 우리가 그 대상을 가지고 있을 때에만 우리의 것으로 된다고 생각하게 만든다. 즉 마르크스는 “모든 물리적, 정신적 감각들을 대신하여 모든 감각들의 단순한 소외 곧 소유라는 감각이 나타났다.”(MEW, E-1, s. 540)고 말하면서 이런 사회에서 인간의 본질은 빈곤해져 버렸다고 주장한다. 따라서 그는 결국 이런 소외된 노동의 지향, 사적 소유의 철폐를 통해서만 비로소 인간의 참된 유적 본질이 실현될 수 있다고 주장한다. 그런데 슈미트는 여기서 마르크스가 사적 소유의 지향 이후의 세계에 대해 단순히 경제적 측면에서가 아니라 ‘감성의 해방’이라는 측면에서 서술하고 있음을 주목한

18) A. Schmidt, Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation, in: M. Sass / H. Lübbe, hrsg. Atheismus in der Diskussion, 1975, s. 166.

다. 즉

“따라서 사적 소유의 지양은 모든 인간적 감각들과 속성들의 완전한 해방이다. 그러나 사적 소유의 지양은 이러한 감각들과 속성들이 인간적으로 될 때 곧 주관적인 동시에 객관적으로 될 때 비로소 이러한 해방으로 된다. 눈의 대상이 사회적이고 인간적인 대상 곧 인간으로부터 유래하여 인간을 위해 존재하는 대상으로 된 것과 마찬가지로 눈은 인간의 눈으로 된다. 따라서 감각들은 직접 그 실천 속에서 이론가들로 된다. 감각들은 사태(Sache) 때문에 사태와 관계한다. 그러나 사태 자체는 자기자신에 대해 또한 인간에 대해 대상적 인간적인 관계(ein gegenständliches menschliches Verhalten)를 맺으며 (주:사태가 인간과 인간적으로 관계를 맺을 때에만 나는 실제로 사태와 인간적으로 관계를 맺을 수 있다.), 그 역도 성립한다. 따라서 욕구나 향유는 그들의 이기적 본성을 상실하였고 자연은 자신의 단순한 유용성을 상실하였다. 왜냐하면 유용은 인간적 유용으로 되었기 때문이다.”(MEW, E-1, s. 540)

요컨대 마르크스는 사적 소유하에서는 감각의 측면에서도 소외가 일어나서 소유라는 감각만이 인정되고 여타의 감각이 둔화된 것을 비판하면서 공산주의 사회에서는 모든 감각이 해방되어야 한다고 주장하는 것이다. 그런데 마르크스에 따르면 이런 해방은 감각이 인간적으로 됨을 의미하며 이는 단적으로 주어지는 것이 아니라 바로 역사를 통해 가능하다. 또한 바로 이렇게 될 때 감각을 통해 자연과 인간의 인간적 통일이 가능하다는 것이다.

슈미트는 여기서 마르크스가 완전한 인간에 대한 포이에르바하의 입장을 수용하고 있다고 주장한다. 즉 결국 이것은 바로 포이에르바하가 “인간 즉 완전하고 참된 인간은 다만 미적 혹은 예술적, 종교적 혹은 도덕적, 철학적 혹은 과학적 감각을 가진 사람이”(GPZ, II, 317)라고 주장하는 것과 동일하다는 것이다.

또한 슈미트는 포이에르바하가 마르크스로 하여금 “감성이 역사적으로 형성된 것”이라는 통찰을 가능케했다고 주장한다. 즉 포이에르바하는 감각적인 것은 직접적인 것이지만, 그것은 “사변철학이 의미하는 것처럼 감각적인 것이 속되고, 빤하고, 생각없고 그 자체로서 이해된다”는 의미는 아니라고 주장하면서 인간의 도야된 감각은 역사를 통해 형성되어야 한다고 보았다. 이런 영향하에서 마르크스는 “사회적 인간의 감각들은 비사회적 인간의 감각들과 다르다.”(MEW, E-1, s. 541) 또한 “오감의 형성은 세계사 전체가 이제까지 이룩한 하나의 노동이다.”라고도 말한다.(MEW, E-1, s. 541-2) 즉 인간은 사물세계를 노동을 통해 형성하면서 동시에 인간자신의 감각을 형성한다는 것이다. 마르크스는 이런 과정에서 바로 자연은 인간화되고 인간은 자연화된다고 말한다. 또한 마르크스는 “생성될 사회(주:공산주의 사회)는 풍부한 자신의 본질을 갖춘 인간 곧 모든 심오한 감각을 갖춘 풍부한 인간을 그 사회의 항구적 현실로서 산출한다.”(MEW, E-1, s. 542) 또 “인간은 그의 전면적 본질을 전면적 방식으로, 따라서 총체적 인간으로 획득한다.”(MEW, E-1, s. 539)라고 말하는데 슈미트는 여기서 마르크스의 총체적 인간의 이념, 해방된 감성의 이념은 포이에르바하로부터 수용된 것이라고 주장한다.

그런데 슈미트는 마르크스에서처럼 “이런 완전한 감성을 가진 인간이 장래의 해방의 산물일 뿐 아니라, 더 나아가서 현존사회 내에서 이미 계몽된 인간으로서 요구”된다고 주장한다.<sup>19)</sup> 이 주장은 마르크스의 입장과 수용한 것인데, 마르크스에 따르면 기존의 사회에서

19) Diskussion zu Feuerbachianismus und Marxismus II, 188.

의 억압적 요소는 단지 경제적 정치적으로만 그 힘을 행사하는 것이 아니라 인간의 본능과 욕구, 감성까지도 지배해서 이제 인간의 감각은 기존체제의 합리성에 의해 완전히 조작되고 있으며 그 단적인 예가 인간의 허위욕구나 성적 욕구의 충족이 지배유지의 수단으로 사용된 데서 드러난다고 본다. 따라서 앞으로의 혁명에서는 인간의 내적 자연의 해방을 의미하는, 기존의 현실을 변혁시킬 '새로운 감성'을 가진 인간이 요구된다고 주장하는 것이다. 즉 완전한 감성을 가진 인간은 소외된 사회가 극복된 후의 산물이어서는 안되고 오히려 소외된 사회를 해방시키기 위한 전제조건을 이룬다는 것이다.<sup>20)</sup> 따라서 슈미트는 감성의 해방, 의식혁명의 견지에서 포이에르바하의 인간론은 재조명되어야 한다고 주장한다.

이상의 슈미트의 주장이 포이에르바하의 관조적 입장이 마르크스의 실천개념의 한 계기를 이룬다는 점을 함축한다면 다른 한편 슈미트는 포이에르바하에 있어서는 이론만이 아니라 이미 실천도 중시되었고 이것이 마르크스에게 직접 영향을 주었다고 주장한다. 즉 "포이에르바하는 삶의 실천적인 욕구를 이론적 사태로 진지하게 수용"함으로서 "마르크스주의의 선행자"가 된다.<sup>21)</sup> 다시 말해서 그는 모든 개별자의 일상사를 고려하며 일상적 현존의 전(前) 이론적, 비이론적 세계를 철학적 사유에 도입한다는 것이다. 예컨대 포이에르바하의 다음의 귀절들이 이를 보여준다. 즉 "존재에 대한 물음은 실천적 물음이다. 우리의 존재가 관여하는 바의 물음은 죽음과 삶의 물음이다."(GPZ, II, 287-8) "이론이 해결하지 못하는 의심을 실천이 네게 해결해준다."(FC, II, 389) 요컨대 기존의 철학이 현실적 생의 과제를 이론적으로만 파악하는데 반해 포이에르바하는 일상적, 실천적 존재를 문제삼으며 이런 인간학적 현실은 마르크스로 하여금 인간의 현실적 문제와 실천을 논의할 수 있는 가능성을 마련해 주었다는 것이다. 결국 슈미트는 포이에르바하에 있어서 넓은 의미의 실천개념이 관념론으로부터 마르크스사상으로 이행하는데 영향을 끼쳤다고 보는 것이다. 따라서 이런 점에서 실천을 무시했다는 포이에르바하에 대한 종래의 획일적 해석은 재고되어야 한다는 것이다.

#### 4. 비판적 고찰

이상에서 슈미트가 마르크스와 엥겔스의 포이에르바하에 대한 비판이 일면적이라고 비판하고 이에 반하여 포이에르바하의 관조적 이론이 마르크스의 실천개념에 영향을 주었다고 주장하는 것을 보았다. 이와 같이 포이에르바하의 자연과 감성개념을 현재의 논의에 끌어들이려는 슈미트의 시도는 여태까지 포이에르바하사상에 있어서 소홀히 취급된 부분을 검토했다는 점에서 독창성을 보인다. 이제 이런 슈미트의 주장에 대한 비판적 입장을 살펴보고 이에 대한 평가를 함으로서 슈미트의 입장을 총괄적으로 검토하고자 한다.

첫째로 슈미트의 포이에르바하파악에 있어서 가장 중시되는 개념은 바로 해방적 감성이 다. 그는 포이에르바하에 있어서 보편적 감각, 도야된 감각이라는 개념을 올바로 이해하는 것이 가장 중요하다고 보고 그것이 장래적 성격을 보이고 있다는 점을 주목한다. 그리고 이것은 마르크스에 있어서 소외를 극복한 사회에서의 총체적 인간, 감성의 해방의 이념에 직

20) H. Marcuse, *New Sensibility*, (1969)in, 마르쿠제 미학사상, 김문환 편역, 154~175 참고.

21) A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, 109.

접적인 영향을 끼쳤다고 주장한다. 그는 더 나아가서 마르크스의 입장을 그대로 받아들여 현대사회에 있어서 의식적 측면에서의 혁명, 즉 감성의 해방이 정치적, 경제적 혁명보다 선행해야 한다고 주장한다. 여기에 대해 슈펜하우어(Schuffenhauer)는 “마르크스 대신에 포이에르바하-누구의 해방인가”라는 논문에서 슈미트에서의 해방개념을 주목하여 그는 마르크스에 있어서 해방의 의미를 잘못 파악했고 포이에르바하와 마르크스의 해방의 의미의 차이를 간과했다고 비판한다. 즉 슈펜하우어에 따르면 포이에르바하의 유물론은 마르크스가 이미 언급했듯이 역사와 사회관계에 있어서 전면적으로 시행되지 못했다. 또한 포이에르바하는 인간과 자연의 통일을 말했지만, 그에게서 자연과 인간은 무대개적으로 대립되었으며 인간과 자연의 상호작용 즉 노동과정에 대한 반성이 결여되어 있다. 또한 그는 인간의 사회적 통일을 주장했지만 여기서는 이미 마르크스가 『명제』에서 언급했듯이 개인의 자연적 결합이 인정될 뿐 개인의 사회적 연관이 고려되어 있지 않다는 점에서 한계를 보인다. 따라서 그는 실제적 사회적 현실 및 그 합법칙성과 추동력을 발견하지 못했다는 것이다. 결국 그에 따르면 포이에르바하의 인간 해방의 상은 개인만을 문제삼는 부르죠아적 개혁의 표상과 도덕 표상일 뿐이다. 즉 “포이에르바하의 해방적 이상은 소 부르죠아적 환상론과 유토피아주의로 날아가 버린다.”<sup>22)</sup>

슈펜하우어에 따르면 반면에 마르크스는 인간해방을 경제, 정치, 이데올로기의 측면에서 사회적 문제로 접근한다. 다시 말해서 마르크스에게는 인간해방의 실제적 실현계획이 문제시된다는 것이다. 그리고 이때 결정적 요소는 사회의 경제적 분석, 인간의 자기소외의 원인으로서의 생산수단의 사적 소유의 발견, 특히 사회계급으로서의 프롤레타리아의 인정과 바로 이 계급에서 인간해방의 실천적 기초가 마련된다는 인식 등이다. 요컨데 슈펜하우어에 있어서 포이에르바하와 마르크스의 해방계획의 차이는 포이에르바하가 단지 “억압된 다수 인류의 출현에 대한 희망과 예감을 표현할 뿐, 그 실현방식을 알지 못하”<sup>23)</sup>는 데 반해, 마르크스는 그 실현의 방식, 특히 해방실현의 주체로서의 프롤레타리아 계급을 인식했다는 점에 있다고 할 수 있다. 슈펜하우어는 인간과 인간의 통일에 대한 포이에르바하의 주장은 마르크스에게 큰 영향을 끼쳤지만 마르크스-엥겔스의 포이에르바하비판은 정당하다고 평가한다. 더 나아가서 슈펜하우어는 포이에르바하가 기계론적 유물론의 최종적인 위대한 대표자라는 소위 통상적인 입장에 교정을 요구하고 ‘참된 유물론’의 이름을 내세운 슈미트의 견해는 결국 혁명적 사회이론의 포기를 의미한다고 비판한다. 즉

“마르크스와 렌니이후에 포이에르바하에 의거하는 인간학은 이런 부르죠아적·관념론적 사유근거를 재산출하는 결과를 냥을 수 밖에 없다. 그것은 ‘오늘날의 인간문제’와 인간의 해방과 관련해서 ‘고전적, 정치적으로 실행되는 마르크스주의’에 반해서 슈미트의 ‘진정한 유물론’의 이름으로 제시되는 바, 마르크스와 엥겔스의 포이에르바하 비판을 교정하겠다는 맹세에도 해당된다.”<sup>24)</sup>

22) W.Schuffenhauer, Feuerbach statt Marx-Emanzipation wessen? in:Atheismus in der Diskussion, hrsg. von H. Lübbe / H.-M.sass, s.172.

23) W.Schuffenhauer, 같은 책, 같은 곳:이는 포이에르바하의 『종교의 본질에 대한 강의』에서 다음의 귀절을 염두에 두고 있다. 즉, “역사에서 새로운 시대는 어디서 시작하는가? 억압된 대중 혹은 다수가 한 국가, 한 신분의 배타적 이기주의에 대항해 자신들의 정당한 이기주의를 관철시킬 때에… 새로운 시대는 시작하다.”(VWR, VII, 387)

요컨데 슈펜하우어에 따르면 슈미트는 포이에르바하에 의존하여 ‘새로운 감성’을 제시하나 결국 이는 혁명적 사회이론의 결핍으로 나아간다는 것이다. 따라서 “이는 이론사적으로는 포이에르바하로 부터 포이에르바하주의로 되돌아가는 것이며, 실천적으로는 해방을 일차적으로 의식의 일로 혹은 오히려 감정의 일로 만드는 것을 의미한다.” 결국 슈펜하우어는 슈미트처럼 포이에르바하의 인간학에 대한 마르크스의 비판을 돌파하려고 포이에르바하로 방향을 돌리는 것은 1)사회적 연관의 통찰과 그 혁명적 귀결을 벗어나고 2)부르죠아 사회의 고립적 개체로 돌아가고 3)인간해방의 실천적 요소를 고립적인 것으로 설명하는 것일 뿐이라고 주장한다.<sup>25)</sup>

이상에서 슈펜하우어의 주장은 기존의 정통적 입장을 서서 마르크스·엥겔스의 포이에르바하비판을 되풀이하는 것이다. 물론 슈펜하우어의 비판은 슈미트의 ‘해방적 감성’에 대해서는 그 귀결만을 언급할 뿐 구체적인 분석을 제시하지 않고 있다는 점에서 한계를 보인다고 할 수 있으나 그의 비판을 통해 우선 슈미트가 포이에르바하의 인간상이 그 시대현실에서 일정한 한계를 갖는다는 사실을 간과했음을 인정하지 않을 수 없다. 즉 포이에르바하가 제시하는 ‘전체적 인간’이란 여전히 프랑스 혁명에 있어서 부르죠아지의 ‘보편적 이해’로 대변되는 인간의 보편성을 의미한다. 사실 포이에르바하는 독일에서의 현재의 상태가 바로 이런 전체적 인간관을 결여하고 있다고 보고 사유와 존재의 분리, 머리와 가슴의 분리, 생과 철학의 분리를 지양하려는 전체적 인간의 이념을 제시한 것이다. 반면에 마르크스는 이미 『헤겔법철학 비판 서문』에서 프랑스와 독일의 혁명방식의 차이를 인정한다. 프랑스에서는 부르죠아지에 의한 정치적 해방에 의해 보편적 해방이 가능하다면 독일에서는 이런 해방이 아니라 인간적 해방이 요구된다는 것이다. 즉, 프랑스와 달리 독일의 경우는 1789년 프랑스 혁명의 결과를 평가해야 했고 과거의 혁명에서 인간학적 목적이 왜 아직 실현되지 못했는가를 물어야 했다.<sup>26)</sup> 그리고 마르크스는 독일에서 프랑스 혁명이 이데올로기적으로 전달했던 일반적-인간적-이상과 이런 혁명의 경험과정에서 발생된 계급적 현실사이의 모순이 등장했음을 인식했다. 즉 이런 모순은 이미 프랑스의 유토피아적 사회주의자들의 사회비판을 통해 이론적으로 이미 수용되어 있었고 노동계급의 자발적 행위를 통해 드러나고 있었다. 따라서 마르크스는 독일에서의 혁명은 제3신분의 관점에서가 아니라 계급관점에서 생각해야 한다고 주장한 것이다. 포이에르바하가 봉건적 질서를 대변하는 신학, 또 그와 동일 시된 사변철학에 대해 비판을 감행했을 때 그는 바로 봉건적 질곡으로 부터의 인류의 해방이라는 관점에서 있는 것인데 반해 마르크스에 있어서는 부르조아적 사회질서의 기본계급이라는 시각하에서의 해방이 문제였던 것이다. 마르크스는 이런 문제의 해결의 쪽을 헤겔의 철학 속에서 도출해낸다. 그리고 역사의 진보에 있어서 객관적 역사적 힘을 확보하는 일에 주목하고 그런 역사적 힘의 근저에 물질적 원인과 욕구가 있음을 깨닫게 된 것이다. 따라서 포이에르바하의 인간개념과 마르크스의 인간개념은 그 함축에 있어서 큰 차이를 보인다고 할 수 있다. 마르크스는 비록 포이에르바하처럼 인간 해방을 부르짖었지만 그 때

24) W.Schuffenhauer, 같은 책, 173.

25) W.Schuffenhauer, 같은 책, 같은 곳.

26) F.Richter, Ludwig Feuerbach und der wissenschaftliche Kommunismus in: Atheismus in der Diskussion, hrsg. von H.Lübbe/H.-M. Sass, s.177.

그는 인간해방의 구현주체로 프롤레타리아를 주목했던 것이다. 그래서 그는 “독일의 해방은 인간의 해방이다. 이 해방의 머리는 철학이고 이 해방의 심장은 프롤레타리아트이다.” “도대체 독일 해방의 실질적인 가능성은 어디에 있는가?…그 가능성은 인간의 완전한 상실태이고 따라서 인간의 완전한 회복에 의해서만 자기자신을 획득할 수 있는, 하나의 영역의 형성에 있다. 이같은 사회의 해체를 체현한 특수한 신분이 바로 프롤레타리아트이다” (MEW, 1, s.391, 390)라고 말한다. 이렇게 볼 때 비록 포이에르바하의 인간개념이 현실변혁의 주체에 대한 관심을 기울이게 함으로서 마르크스사상에 큰 영향을 끼쳤다 하더라도 양자의 차이를 무시하는 것은 잘못이라 하겠다. 사실상 슈미트는 슈펜하우어와의 논쟁과정에서 스스로 자신의 감성해방에 대한 주장은 현재 발달된 서방세계의 현실에서 프롤레타리아트 계급을 역사변혁의 주체로 삼는 마르크스의 입장의 수정이 요구되고 있으며 경제적 측면에서의 해방보다 의식의 해방이 우선적으로 요구된다는 것을 전제하고 있다고 인정하고 있다.<sup>27)</sup> 이런 견지에서 볼 때 슈미트처럼 의식적 해방을 강조하는 포이에르바하철학의 한계를 인정하지 않는 것은 여전히 경제적 측면에서의 해방이 요구되는 우리의 현실에서는 일정한 한계가 있음을 명백하다. 그럼에도 불구하고 전체적으로 볼 때 슈미트는 감성의 해방에 대한 언급을 통해 포이에르바하의 인간개념이 장래의 소외를 극복한 극복한 사회에서 인간성에 대한 선취임을 보여주었고 또한 그 점에서 마르크스가 포이에르바하의 영향을 받았음을 분명히 제시하였다. 또한 보편적 감성이 문화적 역사적으로 형성된 것임을 제시함으로서 포이에르바하의 인간개념이 고정된 것이 아님을 보여주었다. 결국 슈미트는 이런 점들을 통해 포이에르바하의 인간론이 인간해방의 구체적 사회적 방법을 제시하지는 못했지만 당시의 현실 속에서 유토피아적 실천적 성격을 지닌다는 점을 분명히 보여주었다는 점에서 탁월하다고 하겠다.

슈미트의 해방적 감성에 대한 또 다른 비판은 룻베(Lübbe)가 지적 하는 것처럼 감성은 보수적 특성을 가지며 따라서 해방의 기능을 담당할 수 없다는 것이다. 즉 룻베에 따르면 인간은 그 본성상 감각의 한계로부터 해방된다는 점에서 여타의 동물과 구별되나 이 해방은 감성을 통해 야기되는 것이 아니라 도덕의 힘을 통해 작동되는 것이다. 따라서 도덕과 감성의 관계에 있어서 해방의 원리는 도덕이며 감성에의 변호는 정치적 측면에 있어서 보수적 결과를 낳는다는 것이다.<sup>28)</sup> 슈미트는 이에 대해 물론 사회가 모든 사람에게 공통적으로 체험되는 지각세계를 부과하는 이상 감성은 보수적이라고 말한다. 즉 그런 감성은 어떤 도식의 지배를 받으며 그 도식하에서 모든 기준의 것은 그에게 영원한 가상이 주어져 있는 것으로 지각된다는 것이다. 그러나 슈미트에 따르면 이런 감각기능의 도식주의는 역사적으로 매개된 것이므로 돌파되어야 한다고 주장한다. 포이에르바하에 있어서 인간의 감각은 단순히 생리학적 심리학적 기초만 갖는 것이 아니라 문화사적으로 매개된 것이며 따라서 새로운 사회 형성에 있어서 인간의 경험의 기초로서 감각은 기존사회의 부정성을 감지하고 이를 변혁시키는 능동적 역할을 담당한다는 것이다.<sup>29)</sup> 이런 슈미트의 주장은 포이에르바하

27) Diskussion zu Feuerbachianismus und Marxismus II, in: Atheismus in der Diskussion, hrsg. von H. Lübbe / H.-M. Sass, s.185.

28) 같은 책, 189.

29) 같은 책, 189~190.

에 있어서 감성개념의 적극적 의의를 살린다는 점에서는 의미가 있다고 하겠다. 그러나 슈미트가 주장하듯이 현대사회에 있어서 그 사회의 부정성이 우리의 감성적 지각에 있어서 느껴진다는 단순한 이유로 현존의 사회내에서 지배적 지각방식과 단절하는 새로운 인간의 창출이 야기되며 그런 의미로 감성이 실천적이 되었다고 주장하는 것은 사회변혁의 조건과 인간변혁의 조건을 지나치게 단순화시키는 일이라 하겠다.

둘째로 슈미트의 포이에르바하해석에 있어서 문제가 되는 개념은 실천개념이다. 슈미트는 포이에르바하의 실천개념을 마르크스에 있어서 보다 광범위한 의미로 사용하고 있고 그 때 문에 마르크스의 『명제』<sup>1</sup>에 대해 비판적 태도를 취한다. 그리고 마르크스철학에 대한 교정이나 보충이라는 말을 사용하여 마르크스에 의한 포이에르바하비판을 재평가하고자 한다. 과연 이런 슈미트의 시도는 성공적인가? 우선 앞서 언급한 것처럼 포이에르바하는 『기독교의 본질』에서 실천적 관점을 종교와 관련시켜 설명한다. 이 경우 이론적 관점이란 대상을 인간과의 관련 없이 그 자체로 고려함을 의미하며 실천적 관점이란 대상을 인간과 연관시킨다는 것을 의미한다. 이미 지적한 것처럼 마르크스는 이 점에 주목하여 포이에르바하에 있어서 실천이란 이기주의, 공리주의적 관계만을 의미하며 그는 혁명적 실천을 알지 못했다고 비판하는 것이다. 이 때 마르크스에 있어서 혁명적 실천이란 다음과 같은 것을 함축한다. 즉 1) 생산적 활동 2) 혁명적 활동 3) 사회적 실천.<sup>30)</sup> 즉 마르크스에 따르면 포이에르바하는 자연 변형에 있어서의 인간노동과 생산의 역할을 보지못했고, 또한 인간 소외가 의식 차원에서 일어난다고 보았기 때문에 그 극복수단을 의식속에서 찾음으로서 사회변혁의 실천에 참여키보다 이론적 활동에 주력했다. 또한 포이에르바하는 실천적 활동을 소홀히 함으로서 주객의 관계에 있어서 주관은 수동적으로 대상을 수용하고 대상은 주관에 대해 단순한 관조대상으로 기능한 것이다. 이런 의미로 마르크스는 포이에르바하의 뮤몰론을 관조적 유물론으로 평가하는 것이다. 물론 포이에르바하는 이런 의미의 실천을 알지 못했다.

그러나 슈미트가 주장하듯이 포이에르바하에 있어서 실천개념은 또 다른 측면을 지닌다. 즉 포이에르바하는 종래 사변철학이 인간의 삶과 유리된 이론에 그친다고 비판하고 철학은 인간의 삶을 문제삼아야한다는 점에서 종교로 되어야한다고 말할 때 이 인간삶과 관련된 관점을 실천적 관점이라고 말한다. 즉 그는 “이론이 당신에게 해결해주지 못하는 의심은 실천에서 해결된다.”고 주장하며 이런 주장을 통해 이론과 실천의 전통적 이원론을 극복코자 했다. 결국 포이에르바하는 삶의 실천적 요구를 이론적 사태로 진지하게 수용케 했던 것이다. 그리고 이는 마르크스로 하여금 인간의 현실적 문제와 혁명적 실천을 논의할 수 있는 가능성을 마련해 준 것이다.<sup>31)</sup> 더 나아가 포이에르바하는 마르크스가 소외를 극복한 새로운 사회에 있어서 인간과 자연과의 관계를 설명할 때 단순히 사물에 대한—지배적 정복적 이라는 의미에서의—실천적 관계가 아니라 사물의 내적 잠재력을 올바로 파악하고 현실화한다는 의미에서 사물에 대한 미적, 관조적, 이론적 관계와 실천적 관계의 통일을 주장하는데 영향을 끼쳤다는 점에서 포이에르바하에 있어서 이론과 실천의 통일의 싹이 나타난

30) A.S.Vazquez, *The Philosophy of Praxis*, London, 1977, 86~88 참고.

31) 이런 점에서 레닌도 “포이에르바하는 실천에서 관념론적 관점에서 허용될 수 없는 도약을 했다.” 포이에르바하는 “인간의 전 실천의 산물을 인식론의 근저에 놓았다. 생과 실천의 관점이 인식론의 최초의 근본적인 관점이다.”라고 말함으로서 포이에르바하가 실천을 인식과정에 포함시킨다는 점에서 탁월하다고 평가한다. W.I.Lennin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin, 1952, s.130, 131 참고.

다는 것은 명백하다고 보겠다.

마지막으로 슈미트의 핵심적인 주장은 마르크스의 초기 저작에 있어서 자연에 대한 인간의 관계는 지배적 혹은 강제적 관계가 아닌 화해의 관계를 보이며 마르크스의 이런 입장은 바로 포이에르바하에 의해 영향받았다는 것이다.<sup>32)</sup> 이런 슈미트의 주장은 현대의 자연파괴의 문제의 심각성에 비추어 자연과 인간의 관계에 대한 문제를 포이에르바하와 마르크스에 의거해서 해결해 보고자 한다는 점에서 주목할 만하다.<sup>33)</sup> 이미 슈미트가 언급했듯이 통상 마르크스에 있어서는 사회적 실천의 문제가 중시되며 자연의 문제는 다만 사회적 생산을 위한 질료로 고찰되므로 결국 마르크스의 이론은 자연파괴에 대항하는 이론의 근거가 될 수 없다고 해석되어왔다. 그런 점에서 마르크스와 블로흐등이 이런 시각을 교정하고 슈미트가 이를 포이에르바하를 통해 보충한 것은 큰 의의가 있다고 하겠다. 특히 슈미트가 포이에르바하의 자연개념의 특징을 존재를 주관과 연결시킨 대목을 중심으로 논의한 점은 탁월하다. 포이에르바하가 “존재는 주관임을 말한다.”고 주장했을 때 이는 전통적 인식론의 전도라 할 정도의 내용이 함축되어 있다. 물론 야슈케(W. Jaeschke)가 지적한 것처럼 포이에르바하는 이런 주장에 대한 분명한 논거를 제시하지 못했다는 점에서는 한계를 갖는다.<sup>34)</sup> 하지만 인간과 자연과의 관계에 대한 새로운 시각을 요구하는 현대에 있어서 포이에르바하철학 속에 주목해야 할 획기적인 뜻이 들어있음을 명백하다고 하겠다.

## 5. 맷음말

여태까지 종래 포이에르바하와 마르크스의 관계에 대한 해석이 주로 마르크스의『포이에르바하에 관한 명제』와 앵겔스의『독일 고전철학의 종언과 포이에르바하』에 의거하여 포이에르바하철학의 성격을 혜겔과 마르크스의 매개자 정도로 인식하고 그 독창성을 무시하거나 동시에 실천과 유리된 관조적 특성이 강조되어온데 반하여 슈미트에 의하여 포이에르바하의 보편적 감각의 해방적 성격에 대한 새로운 해석이 시도되었음을 보았다. 본고의 목표는 슈미트의 논의를 비판적으로 검토함으로서 포이에르바하철학의 현대적 의미를 음미해

32) 슈미트가 이를 마르크스의 초기 저작에만 한정시키는 데 대해 이런 주장에 대한 비판으로는 마르크스의 초기 저작에서 후기 저작에 이르기까지 인간과 자연의 관계가 수미일관하게 이중적이라고 주장한 코바르치크(W.S.Kowarzik)를 들 수 있다. 즉 그는『초고』에서나 후기 저작에서나 마르크스가 한편으로는 인간이 노동과 실천을 통해 세계를 형성하며 자연은 인간이 생산을 통해 산출해낸다는 의미로 파악한다는 점에서 인간의 생산적 활동이 자연에 대해 간섭, 침해한다는 것을 주장한다. 그러나 다른 한편으로 마르크스는 자연의 생산성 속에 인간의 생산적 활동이 포함되며 인간이 자연적 존재임을 강조함으로서 인간과 자연의 통일, 화해를 인정하고 있다고 주장한다. W.S. Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur, Freiburg 1984, s.14, 61~116 참고.

33) H.Ley도 이런 견지에서 “자연을 착취만 하려는 사람들에 대한 포이에르바하의 비판은 오늘날 문명비판이라고 말할 수는 그런 측면과 연관을 맺는 것처럼 보인다.”고 말하고 있다. Diskussion zu Feuerbachianismus und Marxismus I, s. 154 참고, H.Lay, L.Feuerbach und dir Natur, in: M.Sass / H.Lübbe, hrsg, von Atheismus in der Diskussion, 120~141 참고.

34) W.Jaeschke, Feuerbach redivivus, in: Hegel-Studien B.13, 232 참고.

보려는 것이었다. 기존의 일률적인 포이에르바하해석에 대하여 슈미트는 인간과 자연의 관계를 중심으로 포이에르바하철학을 재조명함으로서 현대의 산업기술의 진보의 결과 자연의 심각한 위기에 직면하여 인간과 자연의 관계에 대한 재고가 요청되는 현실에서 포이에르바하철학의 현대적 의의를 밝혀주었다는 점에서 의의를 갖는다. 물론 포이에르바하철학에 있어서 이런 측면만을 일방적으로 강조함으로서 그의 인간해방의 이념이 해방의 현실적 사회 경제적인 구체적 방안과 계급적 관점을 제시하지 못했다는 점에서 한계를 갖는다는 사실을 간과하는 것은 잘못이다. 그럼에도 불구하고 포이에르바하철학이 그 시대의 현실에서 인간 해방에 대한 비록 구체적 실현방식을 놓친다는 점에서 유토피아적이긴 해도 이념을 제시하고 감성의 해방을 포함한 전체적인 인간을 실현하려는 실천적 의도를 지녔음은 명백하다. 그런 점에서 슈미트의 새로운 해석은 포이에르바하철학에 있어서 이론과 실천의 통일, 인간과 자연의 화해적 관계를 부각시켰다는 의의를 갖는다. 본고는 인간과 자연의 화해적 관계에 대한 짚이 포이에르바하철학에 내재해 있음을 지적 했을 뿐 그에 대한 상세한 논의를 행하지 못했다는 점에서 한계를 지닌다.

## 참 고 문 헌

### 1. 일차문헌

Feuerbach, L., Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin / F. Jodl, Stuttgart, 1960

Bd. II. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (KHP)

Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (VT)

Grundsätze der Philosophie der Zukunft (GPZ)

Fragmente zur charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgang( FC)

Bd. VI. Das Wesen des Christenthums (WC)

Bd. VII. Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigenthum"(유일자와 그의 소유와의 관련에 있어서 기독교의 본질)

Bd. VIII. Vorlesungen über das Wesen der Religion (VWR)

Marx,K. / Engels,F. Werke(MEW), Diez Verlag, Berlin, 1957

Bd.1. Kritik des Hegelschen Staatsrechts

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung

Bd.2. Die Heilige Familie

Bd.3. Thesen über Feuerbach(『명제』)

Die deutsches Ideologie

Bd.21. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutszen Philosophie

Bd.27. Briefe

Bd.E-1(Ergänzungsband). Ökonomisch,philosophische Manuskripte(『초고』)

(\* 원전은 본문에 직접 인용했음)

- (예:KHP, II,202):Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 제 II권, s.202)  
 (예:MEW,1,s.278):Mark, K. /Engels, F. Werke, 제 I권, s.278

## 2. 이차문헌

- Arvon,H.: Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet,1973, in:Atheismus in der Diskussion hrsg von H. Lübbe und H.-M.Sass,1975
- Bloch,E.:Keim und Grundlinie,1953, in:Ludwig Feuerbach, hrsg von E.Thies,1976
- Finger,O.: Von der anthropologisch-materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologieanalyse 1972,in:Ludwig Feuerbach, hrsg von E.Thies,
- Haenisch,G.:Feuerbachs Beitrag des Begriffs Pantheismus, in:Deutsche Zeitschrift für Philosophie,,1979
- Horkheimer,M. / Adorno,T.W.:Dialektik der Aufklärung, Amsterdam,1947
- Jaeschke,W.:Feuerbach Rivivus, in: Hegel Studien Bd.13,Bonn,
- Kowarzik,W.S.:Das Dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur,Freiburg,1984
- Lenin,W.I.:Materialismus und Empiriokritizismus,Berlin,1949
- Ley,H.: L.Feuerbach und die Natur,1973,in: Atheismus in der Diskussion, hrsg von H.Lübbe und H.-M.Sass,1975
- Marcuse,H.:Counterrevolution and Revolt,Beacon Press,Boston,1972
- Marcuse,H.:마르크주의 미학사상,김문환 편역,문예출판사
- Richter,F.:Ludwig Feuerbach,der wissenschaftliche Sozialismus und Arbeiterklasse, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie,1972
- Richter,F.:Ludwig Feuerbach und der wissenschaftliche Kommunismus, in: Atheismus in der Diskussion, hrsg von H.Lübbe und H.-M.Sass,1976
- Sass,M. / Lübbe,H.: (hrsg)Atheismus in der Diskussion,1975
- Schmidt,A.:Erfordernis der gegenwärtigen Feuerbach-Interpretation,1973, in:Atheismus in der Diskussion hrsg von H.Lübbe und H.-M.Sass,1975
- Schmidt,A.: Emanzipatorische Sinnlichkeit,Munchen,1973
- Schuffenhauer,W.:Feuerbach statt Marx - Emanzipation wessen?,1973, in: Atheismus in der Diskussion, hrsg von H.Lübbe und H.-M.Sass,1975
- Schuffenhauer,W.: Feuerbach und der junge Marx, Berlin,1972
- Schuffenhauer,W.:Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie,1972
- Stiehler,G.: Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion, in:Deutsche Zeitschrift für Philosophie,1972
- Vazquez,A.S.:The Philosophie of Praxis,London,1977