

사회인식과 가치 - 베버와 마르크스 -

차 인 석(서울대 철학과)

I

현실 비판을 놓고 학문이 할 수 있는 역할이 무엇인가라는 물음을 둘러싸고 지금까지 수없이 많은 논쟁이 벌어져 왔으나, 오늘에 이르기까지 속시원한 결론이 내려졌다고 말하기는 꽤 어려울 것이다. 물론 마르크스주의 학문관에서는 학문의 비판적 기능에 대해서는 별다른 문제가 없었으나, 서구 자본주의 사회에서 제기되어 왔던 학문에서의 가치판단 논쟁이 우리 학계에서도 논의의 대상이 되었다.

80년대에 와서 마르크스주의에 대한 짚은 학도들의 관심과 정념이 학문을 으레 현실 변혁을 위하는 것으로 간주케 했으며, 학문에서의 이론과 실천의 분리는 상상할 수 없을 뿐만 아니라 사회 현실의 인식에서의 가치 판단이 어떠한 경우에서도 논의의 쟁점이 될 수 없다는 것이었다. 학문은 지식의 한 형태로서 사회적 소산이기에 사회 현실을 연구 대상으로 삼는 사회과학에서는 가치를 배제하고서는 이론이 형성될 수 없다는 것은 당연한 생각이기도 하다.

그러나 70년대의 경우는 달랐다. 경제성장 위주의 근대화 작업이 한창 이었던 이 시기에 많은 사회과학자들 가운데 일부 정치학자들은 자연과학의 방법을 원용해야 할 학문은 무엇보다도 가치 중립적이어야 하고, 학자들은 당연히 현실 비판에서 손을 뗄고, 사회 과정을 마치 자연 현상처럼 관찰하고 기술하는 것에 그들의 연구를 한정시켜야 한다고 주장했

었다. 또한 그들은 이와 같은 태도가 가장 바람직스럽다고 믿었다. 그러나 이러한 학문관은 아직도 질서가 잡히지 않았던 그리고 민주 정치가 확립되지 않았던 우리 사회에서는 지식인들로 하여금 정치 권력의 무규범성(無規範性)을 가치 중립이란 명분 아래 방관만 하도록 만들었으며, 때로는 그들로 하여금 권력의 전제화를 돋는 결과를 낳게 했다.

이론 형성이 가치판단으로부터 자유로워야 한다는 것은 얼핏 보아서는 그럴 듯한 주장이다. 이론은 어디까지나 사실에 관한 지식이기 때문에 그것은 객관성을 그 성립 기준으로 한다. 사실에는 자연적인 것과 역사적이고 사회적인 것이 있으며, 어느 경우에서도 사실에 관한 판단은 가치 판단이 될 수 없다는 것이다. 그런데 자연을 다루는 학문에서는 이 주장이 타당하다는 것은 쉽게 알 수 있을 것이나, 사회 과정을 다루는 학문에서는 이러한 생각이 적용될 수 있느냐는 앞에서 언급한 바와 같이 아직까지는 쟁점이 되고 있다.

이론 형성이 가치 판단으로부터 자유로워야 한다고 내세우는 사회과학자들은 흔히 막스 베버의 학문론을 들고 그들의 논지를 즐겨 펴는가하면, 어떤 철학자들은 이론과 실천을 구별했던 아리스토텔레스의 인식론을 본보기로 든다. 60년대의 근대화 작업의 와중에서 사회과학자들도 베버의 가치중립론에 서서 사회 과정에 대한 무비판적 태도를 견지했었다. 베버가 그들의 변론에 이용될 수 있었던 이유는 매우 간단하다. 근대화는 전통 사회의 병폐의 원인이라고 여겨지는 사적(私的) 가치관을 합리성의 원리로 대치하는 것이며, 이는 또한 세계의 운명이라고 볼 때 가치 판단을 배제하는 합리적 학문관이 근대화에 참여하는 사회과학자들의 구미에 꼭 맞아들어 갔던 것이다.

사회과학도 자연과학처럼 정확한 지식 체계를 세우기 위해서는 객관성은 물론이고 합리성의 기준을 지켜야 한다는 것은 두말할 나위가 없다. 계산으로 측정될 수 있을 만큼 사실에 일치하는 이론을 사회과학이 제공해야 한다는 것이다. 그러나 베버가 합리화는 세계의 운명이라고 했다고 해도 그가 사회과학을 전적으로 합리성의 기준에 묶어 놓지 아니했

다는 것에 우리는 유의해야 할 것이다.

사람들은 베버를 마르크스와 비교하기를 좋아한다. 그가 자본주의를 분석했다는 데서 마르크스와 비교되기도 한다. 그리고 그가 이 체제를 옹호했다고 해서 그를 “부르주아 마르크스”라고 일컬기도 한다. 사람들은 그가 가치중립론적 학문관을 통해서 기존 질서의 유지에 이바지했다는 이유로 부르주아 사회학자라고 낙인찍기도 한다. 또한 사람들은 가치 중립을 지키는 모든 학자들이 베버를 비롯해서 모두가 사회적 보수주의자라고 이름부르기에 이르렀다. 특히 미국 사회과학계의 주류를 이루던 행태론자(行態論者)들은 사회 변혁을 외쳤던 젊은 운동가들의 비난 앞에서 베버의 학문관을 빙자해 그들의 현실 참여에의 거부를 정당화시켰으며, 학문은 오로지 이론을 위한 이론일 뿐이라고 했다.

이론이라고 쓰이는 영어 낱말 ‘theory’는 관조(觀照)를 가리키는 그리스어 *θεωρία*에서 유래했으며, 이는 다시금 참관자를 의미하는 *θεωρός*에서 왔다. 고대 그리스 시대에서 정치적·사회적 문제에 관한 해답은 텔피 신전에서의 신탁(信託)으로 얻어지는 것이었으며, 각 도시국가에서는 이 신탁의 참관자를 파견했는데 그를 *θεωρός*라고 불렀다. 이 참관자는 단지 신탁의 참관이라는 일만을 맡은 것이 아니라 그를 보낸 도시국가가 안고 있는 실천적 문제에 관한 답을 찾기 위해 참관하는 것이었다. 그래서 *θεωρία*라는 낱말이 일반적으로 알려진 것처럼 이론을 위한 이론이 아니라 정치적·사회적 실천의 문제를 위한 이론으로 그 뜻이 이해되어야 한다는 것이다.

베버의 학문관은 가치 중립적이라는 통념과는 달리 실천을 위한 이론을 내세운다는 것이 여기서 강조되어야 할 것이다. 그도 마르크스 못지 않게 자본주의가 잉태하고 있는 심각한 문제들을 잘 알고 있었다. 그도 사실 분석에 멈추지 않고 처방을 모색하는 데 이론 형성을 기도했던 것이다. 흔히 오해되었던 것처럼 그는 사회과학에서 가치 판단이 제거될 수 있다고 믿지 않았으며, 또 가치가 연구 대상이 될 수 없다고도 주장하지 않았다. 베버는 오히려 아리스토텔레스 아래 서구 학문의 정통이 되

다시피 한 지식과 감정 사이의 긴장과, 이성과 신앙 사이의 대립이 사회 과학에서 어떻게 해소될 수 있는가를 보여주려고 했다.

베버는 개인적으로 믿는 가치의 표현과 지식의 객관성 추구가 상충하지 않고 병존할 수 있다는 것을 밝혀주려고 했던 것이다. 사회과학자는 다른 개인들처럼 사회 안에서 삶을 영위하고 그 과정과 더불어 존재하기 때문에 어느 누구와도 같이 자신의 신념·이념·가치관을 가지고 현실에 대응해서 살아간다. 그가 남들과 다르다는 것은 그가 비록 일상적 삶을 산다고 하더라도 그의 현실 인식은 일상적인 것만은 아니라는 것이다. 그의 현실 관찰은 어느 특정한 방법에 의거한 절차에 따라서 진행한다. 그렇다고 그의 현실 인식이 일상적인 것과 무관하지는 않다. 그것은 일상적인 것을 바탕으로 해서 이루어진다.

사회과학자가 관찰하는 사회 현실은 그가 다른 사람들과 함께 사는 주위 세계이다. 그것은 스스로 생성한 자연과는 달리 인간들에 의해서 만들어진 세계이다. 그것은 생각하고 느끼며 행동하는 인간들의 상호 관계에서 형성된 세계이다. 이렇기 때문에 그것은 자연과 구별되는 문화를 가졌으며, 가치의 세계라고 불린다. 사회과학의 연구 대상은 바로 이 문화의 세계이다. 그리고 이 학문 자체도 이 세계의 일부가 된다. 그래서 사회과학은 결코 가치 판단으로부터 자유롭게 될 수 없다는 것이다. 베버는 이것을 무엇보다도 잘 알고 있었던 것이다. 그는 자연과학과 정신 과학을 그 방법에서 구별했던 당대의 전통에 서서 사회과학의 학문관을 나름대로 정립하려고 했던 것이다.

II

사회과학의 연구 대상은 우리의 주위 세계이다. 이는 우리의 일상적 삶이 영위되는 생활 세계이다. 사회과학이 학문으로서 성립되는 데 갖추어야 할 기준은 저 초월의 왕국에 있지 않고 우리가 지금 밟딛고 있는

이 땅 위에 있는 세계 안에 있다. 사회과학자는 이곳에서 진리를 찾으며, 또 그를 둘러싸고 있는 현실이 무엇인가를 밝힌다. 그는 인간으로서 그가 살고 있는 이 세계에 사유·감정·행동으로 관계를 맺으며, 이 세계의 일부이기도 하지만 그가 놓여 있는 현실에서 잠시라도 거리를 두고 이것을 바라본다. 이것을 이론이라고 한다. 그가 알려고 하며 또 알고 있고 앞으로 더 알게 될 이 세계는 그가 다른 사람들과 함께 만들어 놓은 그리고 앞으로 다시 만들어 나갈 세계이다. 이 남들과 함께 만들어진 세계는 사회 세계이며, 그러기에 사회과학자 홀로서만 이해되는 세계가 아니라 그가 이것에 관해서 갖는 지식은 남들과 함께 나눌 수 있고 나누는 지식이다. 이 세계는 공동의 경험 세계이다. 이 세계는 어느 누구의 사적(私的) 세계가 될 수 없으며, 내 자신이 태어나기 이전에 이미 나의 선대인(先大人)들에 의해 만들어졌고 그들이 함께 경험했던 세계였으며, 나의 동대인(同代人)들도 나와 함께 그 현실이 체험되고, 또 나의 후대인(後代人)들에 의해서도 이어져 나가게 되는 엄연히 실재하는 세계이다.

이 세계 안에서 나는 다른 사람들과 말 그리고 다른 수단으로 서로의 마음을 함께 나누면서 관계맺는다. 주위 세계에 대한 나의 지식이 때로는 극히 사적이기도 하지만 일반적으로 그것은 남들과 함께 나눌 수 있는 공통성을 갖는다. 이 세계에 대해서 내가 알고 있는 것은 많은 부분에서 나의 부모·이웃·스승이 내게 전해 준 것들이다. 또 이것들은 어느 정도 그 타당성이 확정된 지식들이기 때문에 나는 이것들에 의거해서 나의 일상 생활을 별 어려움 없이 살아갈 수 있다.

사회과학자를 포함해서 우리 모두가 관계맺고 있는 이 현실 세계에 대해서 우리가 가지고 있는 지식은 앞에서도 지적되었지만 사회적 소산이다. 그것은 우리가 함께 살고 있는 이 사회의 성원들 사이에서 상호주관적으로 형성되었고, 또 미래에 전승되는 지식이다. 현실 세계의 지식의 상호주관적 성격이 나와 너의 일상적 경험과 사회과학적 지식 체계의 객관성의 토대가 된다. 자연과학마저도 실제로는 이 상호주관성을 기반으로 해서 비로소 성립된다. 아인슈타인의 상대성 이론이나 뉴튼의 법칙도

과학자들 사이의 상호주관적 이해 없이 이론이나 법칙으로 그 타당성이 인정될 수 없다는 것이다. 사회과학에서는 개인들이 모여 이룬 사회를 대상으로 삼는다. 그런데 이들 개인이 제각기 주관적 행위자일지라도 그들간에 의사 소통이 일어나지 않는다는 것은 상상조차 되지 않는다. 왜냐하면 의사 소통 없이 사회라는 집단이 형성될 수 없기 때문이다.

사회는 그 안에서 사는 사람들 사이를 잇는 상호주관성을 그 존립 기반으로 한다. 이는 내가 아침에 일어나서 밤에 잠자리에 들기 전까지 내가 홀로 하는 행위 또는 남들과 갖는 모든 사회적 관계를 가능케 한다. 내가 나의 가족들의 마음을 읽을 수 없다면, 이들과의 의사 소통은 일어나지 않는다. 내가 남의 마음을 알 수 없다면, 가족은 집단으로서 처음부터 존립할 수 없었을 것이다. 사회라는 집단에는 그 구성원들이 지켜야 할 전통·관습·규범이 있으며, 또 제도들이 있다. 이것들에 대한 이들 성원 사이의 공통적 인지(認知)와 책임 의식 없이 질서는 유지될 수 없다. 이것들이 지니는 의미를 나와 남들이 함께 이해하고 그 구속력을 정당하게 받아들이지 않는다면, 혼란만 거듭될 뿐일 것이다.

모든 사회적 관계는 상호주관성을 전제로 한다. 사랑과 증오, 놀이와 노동은 모두 사회적 관계이다. 우리의 일상 생활은 이 관계 안에서 영위 된다고 말할 수 있다. 상호주관성은 이 관계에 들어 있는 개인들 사이에서 일어나는 심리적 상태를 인지케 하고, 또 그 인지에 따라 그들을 행동할 수 있게 한다. 상호주관성은 사회적 관계의 객관적 상황을 파악케 한다는 것이다. 한 개인으로 하여금 다른 개인이 의식을 가지고 자신과 대면하고 있다는 객관적 상황을 인지케 한다는 것이다. 그래서 상호주관성은 일상적 생활에서 우리의 현실 인식과 이에 대응하는 행동을 가능케 하는 범주라고 한다. 이 범주에 의거해서 나와 타인 사이에 사회적 행위가 진행하며, 나는 나의 상대의 인도를 파악하고 이에 응한다. 상호주관성은 실로 인간의 사회적 존재 양식이며, 그의 현실 인식의 선형적 조건이기도 하다.

한편으로 사회라는 것이 객관적으로 존재하느냐는 물음은 사회가 상

호주관적으로 존재한다는 답으로 해치울 수 있다. 사람들이 함께 사회를 이룬다고 할 때, 여기서의 함께는 물체들이 함께 있는 경우에서의 함께가 아니다. 한 물체와 다른 물체 사이에는 상호주관성이 없다. 이들간에는 사랑과 증오, 놀이와 노동이라는 사회적 관계가 성립하지 않는다. 그들은 그저 놓여 있을 따름이다. 그러나 사회를 이루고 있는 사람과 사람은 그저 있는 것이 아니라 그들 사이에는 상호 작용이 일어난다. 그들은 사랑도 하고 미워도 한다. 그리고 그들은 함께 밭을 갈며 곡식을 함께 거두고, 밤에는 술잔을 나누어 가며 노래부르고 놀아도 한다. 사회는 이러한 과정이다. 또 이 과정에서 전통·관습·제도가 마련되고, 사람들은 그 구속력을 받아들인다. 이렇게 해서 사회는 존속해 나간다.

우리가 함께 살고 있는 이 사회가 실재한다고 할 때, 이 주장의 근거는 쉽게 제시될 수 있다. 우리는 당연하게 있는 것으로 여기는 것들을 가지고 사회가 실재한다고 말할 수 있다는 것이다. 우리가 자랑하는 전통과 우리가 따르는 관습 그리고 우리가 지키는 규범이 있으며, 우리가 그 안에서 기능하는 제도가 있다. 이것들은 각각 기관으로 경험될 수 있는 것들은 아니며, 의미의 복합체로서 나의 의식 밖에 실재한다. 그것들은 현실이다. 나는 이 의미의 복합체를 현실로서 인식한다. 또 나는 이것들을 사회의 구성 요소들로 인정한다.

베버에 따르면 사회 현실은 의미를 포함하고, 사회과학은 인간 행위의 동기를 의미로 파악함으로써 사회 과정을 설명할 수 있다. 의미의 복합체로서의 현실, 의미로서 간주되는 사회적 행위자의 동기가 인식된다고 할 때 베버는 이 인식 작용을 “의미 이해(意味理解)”라고 일컬었다. 이는 인간의 사물 파악의 한 형태이고, 베버는 이것을 그의 사회과학적 방법으로 택했던 것이다. 그는 사회 현실을 시각으로 보는 것이 아니라 의미 이해하는 것이라고 했다.

의미는 물체와 같은 존재 양식을 갖지 않는다. 그것은 자연과는 달리 인간에 의해서 만들어진다. 인간만이 의미를 만들기 때문에 베버는 그를 “문화적 인간(文化的人間)”이라고 했다. 그에 의하면 우리가 문화적 인

간으로서 우리의 주위 세계에 의미를 부여한다는 것이다. 이 주위 세계 안에 있는 그리고 일어나는 모든 것과 개개 현상을 우리는 언제나 무엇으로 인식한다. 이 무엇으로 파악한다는 것이 의미 이해이고, 달리 표현한다면 의미 부여가 된다. 주위 사물들과 일들에 대해서 우리는 이것은 책상이고, 저 일은 그 무슨 사건이라고 한다. 또한 한 행위자의 행위 동기를 예를 들어 생계 유지를 위한 것이라고 파악하거나 어떤 정치적 사건에 대해서 권력 쟁취나 계급 투쟁 등으로 의미 부여하면서 우리는 그 원인을 설명한다. 의미는 스스로 생기지도 않고 스스로 있는 것도 아니다. 그것은 인간의 사회적 삶에서 그에 의해 형성되며 인간과의 관계에서 존재하고, 인간을 둘러싸고 있는 세계는 이 의미를 통해서만 그에게 경험된다. 자연마저도 그것이 이 의미의 매개에 의하지 않고서는 인간에게 인식되지 않는다.

자연도 이 의미의 매개 없이 우리에게 경험될 수 없다. 그것이 있는 그대로는 결코 인식될 수도 없다. 자연이라는 표현이 이를 잘 증시해 준다. 산과 바다, 들과 숲은 그것들을 보는 우리가 부여하는 의미를 통해서 산으로서 그리고 바다로서 경험된다. 물론 그것들이 우리의 의식 밖에 엄연히 실재함에도 그들이 우리가 부여하는 의미로서 파악될 뿐이다. 자연의 인식도 사회의 인식에서처럼 의미 이해를 전제로 한다.

베버는 의미 이해를 그의 사회인식의 방법적 절차로 삼았다. 그러나 의미가 어떻게 만들어지는가에 대해서는 재래의 선험철학적(先驗哲學的) 설명 이상의 것을 제시하지 아니했다. 경험론이 외부 세계를 대상 또는 객체로 간주하는 것과는 달리 선험 철학은 그것의 인식이 인식 주체에 의해서 규정되는 것으로 설명했다면, 베버는 이 선험적 주체를 문화적 인간으로 대치했으나 문화가 어떻게 인간에 의해서 만들어지는가에 대해서 별다른 견해를 보여주지 아니했다. 그는 인식 주체의 실천적 활동의 측면을 간과했다. 인식 주체가 인식 객체에 부여하는 의미는 인간의 삶의 실천에서 형성된다는 사실이 베버에서는 전혀 고려되지 아니했다는 것이다.

선험철학적 전통은 이래서 마르크스의 비판의 표적이 되었다. 그는 그것이 비록 주체를 인정한 것에 대해서는 높이 평가했지만, 대상을 만드는 실천적 활동을 받아들이지 않았던 것을 아쉬워했던 것이다.¹⁾ 마르크스도 뷔코처럼 인간에 의해서 만들어진 현실은 그에 의해서 인식된다고 했다. 현실은 인간에 의해서 만들어진 사실이다. 독일어 낱말 'Wirklichkeit'는 '만든다'는 'werken'에서 유래했다. 우리가 손으로 가꾸어 놓은 자연을 인식할 수 있듯이 사람들의 상호 작용으로 만들어 놓은 사회적 현실을 우리는 인식하게 된다는 것이다.

산과 바다라는 의미가 자연에 부여되는 것과 같이 계급과 계층, 권력과 지배라는 의미가 부여되는 사회 현실을 우리는 이해한다. 그런데 사회 현실은 자유·감정·행동으로 상호 관계를 맺고 있는 인간들에 의해서 만들어졌고, 그들이 부여하는 의미는 이 현실의 만듦에서 아울러 만들어진 사회적 의사 소통의 수단이며, 또 이것은 사회적 삶을 영위하면서 그의 세계를 경험하는 개인들의 자유 수단이 되기도 한다.²⁾

III

인간에 의해서 만들어지고 그에 의해서 의미가 부여되고 이해되는 사회 현실은 가치 판단을 면할 수 없다. 베버는 우리가 문화적 존재로서 우리를 둘러싸고 있는 현실 세계에 대해 어떤 태도를 취한다고 한다.³⁾ 이 태도는 현실에 대해서 긍정적이거나 부정적으로 표현된다. 그것은 가치 판단이다. 가치 판단은 사회 현실에 대한 의미 부여의 기본 행위가 된다.

1) Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*(『마르크스-엥겔스 전집』3권), Berlin : Dietz Verlag, 1978, 5쪽.

2) Karl Marx, *Die deutsche Ideologie* (『마르크스-엥겔스 전집』3권), Berlin: Dietz Verlag, 1978, 30~31쪽.

3) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 1968, 180~181쪽.

우리는 살아나가면서 주위 세계에 대한 평가를 한다. 어떤 것은 중요하고, 다른 어떤 것은 그렇지 못하다는 것을 우리는 구별한다. 또 어떤 제도는 바람직하기 때문에 그것이 존속하기를 바라고, 어떤 것은 폐지되어야 한다고 주장한다. 이러한 가치 판단은 하나의 관점에서 내려진다. 이 관점은 의식적으로 또는 무의식적으로 선택된다. 또한 그것은 해석학적으로 말한다면, 선이해(先理解)의 한 계기가 된다. 사회 현실은 이것을 보는 자가 택한 가치에서 인식되기 마련이며, 이것이 우리 인식의 한 계라고도 지적될 수 있다. 그러나 그 한계는 불가피하며, 인간이 이 세계의 한계를 넘어서지 않는 한 그 제약성을 면할 길은 없다.

그런데 베버는 사회인식에서 가치관련성(價值關聯性)과 가치 판단을 형식상 나눈다. 현실이 어느 특정 가치에 연관되어 인식될 때 이를 가치관련성이라고 한다. 베버는 사회과학의 이론 형성에서 연구 대상은 사회과학자가 선택하는 가치와의 관계에서 파악되는 것이 기본 절차라고 했다. 현실에는 인간의 욕구와 관심에 의해서 조건지어지는 가치가 작용하고 있기 때문에 이것의 인식도 이에 상응해야 한다는 것이다. 가치는 내적이고 주관적이지만, 인간의 실천적 활동을 통해서 역사적·사회적 현실로 대상화하고, 그것은 의미로서 객관성을 지니고, 우리가 이해할 수 있게 된다.

이래서 사회 현실의 인식에서 가치관련성은 본질적이다. 가치관련성의 명제는 역사와 사회를 이루는 인간 활동이 가치에 의해서 규정되기 때문에 이 활동의 대상화가 가치를 통해서만 파악된다는 것을 가리킨다. 사회과학에서 중요한 것은 연구자가 택하는 가치이다. 사회인식은 선택되는 이 가치에 달렸다. 가치 선택은 연구자의 인식 관심에 따라 달라진다. 한 역사학자가 프랑스 혁명을 탐구 대상으로 삼게 되는 것은 무엇보다도 그것이 그의 관심을 끌기 때문이다. 여러 역사 현상 가운데 한 국면이 주제화되는 것은 연구자의 관심에 의해서이다. 수많은 사건들 사이에서 18세기 말에 일어났던 혁명이 전인류 역사에서 갖는 의의가 무엇인가를 알고 싶어하는 연구자의 관심은 단순한 지적 호기심만은 아니다. 프

랑스 혁명에 대해서 제기되는 역사학자의 물음은 그가 품고 있는 세계관에서 나온다. 이 혁명의 성격은 그가 제기하는 물음에 따라 규정된다.

만일 이 역사학자가 계몽주의적 역사관을 갖는다면, 18세기 말의 정치 혁명은 자유·평등·박애 등의 가치와 연관되어 고찰될 것임에 틀림없을 것이다. 그 역사학자는 이와 같은 가치 관련에서 사료(史料)를 모으고 정리할 것이다. 그러나 다른 한편으로 이 역사학자가 마르크스주의자라면, 그는 필경 사적 유물론(史的 唯物論)의 입장에서 그 혁명의 성격을 규명할 것이다. 그가 하는 가치 관련은 계급적 이해 관계에 치중될 것임에 틀림없다. 혁명의 주체 세력인 부르주아 계급이 내걸었던 자유와 평등의 이념은 인류로서의 인간의 권리를 가리키기보다는 지배 계급과 대립해 있던 부르주아 집단의 권익을 정당화하는 구실에 지나지 않았다는 설명이 나올 것이다.

자유주의적 세계관에는 그 나름대로 인간본성론이 있으며, 인간과 사회의, 인간과 역사의 관계가 정의되어 있으며, 사적 유물론의 경우도 마찬가지이다. 그리고 분명한 것은 어느 입장에서도 사회과학자는 현실 인식에서 가치관련성을 면하기 어렵다. 이 명제는 앞에서 논의된 바와 같이 이론 형성에서의 주제 선택과 자료 정리의 원칙이 된다. 그러나 문제는 계속 남는다. 사회과학자들간의 사관(史觀) 차이로 인한 가치의 상대성이 현실 인식의 편파성을 불가피하게 한다는 문제가 남는다는 것이다.

자연의 인식에서도 그러거니와 사회의 인식에서 일방성은 더욱 심하다. 프랑스 혁명이 어느 특정의 가치를 관점으로 해서 파악되어야 한다는 가치관련성의 명제는 상대주의를 밑에 깔고 있다고 쉽사리 말할 수 있을 것이다. 그러나 가치관련성의 불가피함은 상대주의라는 비난에도 불구하고 사회과학자는 이론 형성을 밀고 나갈 수밖에 없을 것이다. 그렇다면 그가 할 수 있는 것은 주어진 여건에서 그의 이론 전개가 논리적 일관성을 유지하는 데 있다. 만일 그가 이것에 성공하면, 그는 여러 측면을 갖는 현실의 한 단면을 보여주었다고 말할 수 있을 것이다. 가치의 차이가 상대주의로 간주되기보다는 관점의 차이로 받아들인다면, 문제는

어렵지 않게 풀리게 될 것이다.

18세기 프랑스 혁명이 부르주아 혁명이라면, 이것을 놓고 자유주의 역사학자는 세계사를 인간 해방의 역사라고 정의할 것이다. 다른 한편으로 마르크스주의자는 그것이 비록 부르주아 혁명이었지만, 다음에 올 프롤레타리아 혁명의 선행 단계라는 데서 세계사는 역시 인간 해방의 역사라고 일컬을 것이다. 이 점에서 자유주의와 사적 유물론의 두 사관은 본질적으로 같을 수 있을 것이다.

마르크스는 생산 수단의 사적 소유(私的 所有)에 의해서 인간의 자기 소외가 일어나고 이것의 지양을 통해서 참역사가 시작한다고 주장했었으며, 베버는 자본주의의 합리적 조직이라는 구속의 철의 집에서의 인간 상실이 극복되어야 한다고 했는데, 이 두 사상가는 다음 단계로의 역사 발전의 필요성을 강조함으로써 인간 해방의 역사를 전제했던 것이다.⁴⁾ 이들은 서구 자본주의를 분석하는 데서 각기 소외와 합리성이라는 두 개념으로 현실을 설명했다. 그들은 가치관련성의 명제에 따라 사실을 밝혔을 뿐만 아니라 바람직한 미래를 전망하고, 그 전개의 가능성을 예상했던 것이다. 그들은 산업 사회의 비인간화(非人間化)를 함께 고발했으며, 인간 회복의 길을 찾았다. 그들은 각기 사적 유물론과 자유주의의 역사 철학에 입각해서 자본주의의 현실을 관찰했지만, 그들의 첫째 관심은 인간 해방이었고, 이것에서 가치 관련이 이어져 나갔으며, 다시금 인간 해방을 위한 처방을 모색했던 것이다.

마르크스와 베버는 인간주의의 전통에 서 있다. 사회학자 살로몬에 따르면, 베버는 마르크스의 영혼과 평생동안 대화를 가졌다고 말한 적이 있었다는 것이다.⁵⁾ 자이트린은 베버의 주저들 가운데서 「경제와 사회」와 「신교도의 윤리와 자본주의 정신」은 마르크스가 제기한 문제들과 쟁점들에 대한 그의 재검토를 보여주는 것들이라고 천명하며, 그의 사상은

4) 참조:Karl Löwith, *Weber und Marx*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960.

5) Albert Salomon, "German Sociology", *Twentieth Century Sociology* (G. Gurvitch와 Wilbert Moore 편), New York : Philosophical Library, 1945, 596쪽.

마르크스와의 대화를 통해서 정립되었다고 주장했다.⁶⁾ 이와 같은 견해들에 대하여 논의의 여지가 없는 것은 아니지만, 본 논문에서 고려되는 바는 가치 관련과 가치 판단에 관한 한 마르크스가 사회적 사실에서 가치를 그리고 학문에서 가치를 분리시키지 아니했던 것처럼 베버도 같은 방법론을 따랐다는 것이다. 전자에서처럼 후자의 사회 이론에는 도덕적 비전이 깊이 스며 있었다. 이들의 출발점은 두말할 나위 없이 인간이었다. 노동의 소외와 조직의 합리화가 인간을 그의 본래적 존재 양식으로부터 벗어나게 만들고 있는 서구 문명의 발전 방향을 그들은 바꾸어 놓으려고 했었다.

마르크스는 「경제학-철학 수고」에서 고전경제학의 한계를 지적하면서 그것이 자본주의 사회 구조를 자본·노동·토지로 구분하고 그 과정을 이윤·임금·지대의 세 가지 요소로 설명하는 데서 잘못을 저질렀다고 단정했으며, 이러한 과정이 연구적이라고 여기는 고전경제학의 자본주의 법칙론을 공격했고, 경제학의 이론 형성이 노동의 소외를 염연한 사실로 해서 시작해야 한다고 주장했다.⁷⁾ 베버가 자본주의 사회 구조에 원용하는 합리성 개념은 인간적인 것을 배제하는 의미를 함축하며, 그는 산업 사회의 관료 조직이 탈인간화를 초래한 사실에서부터 그의 인간론적 분석을 시도했다. 마르크스와 베버가 각기 소외와 합리성을 통해서 현실을 이해했던 것은 사회인식에는 경험적으로 관찰되고 계량적으로 분석될 수 있는 사실들보다는 이들 사실 사이에 있는 비인간화의 가능 조건들을 가치관련성에 의해서 가려낼 수 있다고 믿었기 때문이다.

마르크스와 베버는 뢰비트가 지적한 바와 같이⁸⁾ 인간을 참인간으로 만드는 것이 무엇인가를 잘 알고 있었으며, 현대인이 이 참인간상을 갖추기 위해서는 어떤 처방이 요구되는가도 잘 알고 있었다. 물론 이들이

6) Irving M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, 111쪽.

7) Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*(『마르크스-엥겔스 전집』 40권), Berlin: Dietz Verlag, 1985.

8) Löwith, 같은 책, 2쪽.

각각 내린 처방은 전혀 달랐지만, 이 두 사회이론가들은 학문의 목적이 어데 있느냐에 대해서는 서로 다른 입장을 가진 것이 아니다. 그들은 학문이 비판적이어야 한다는 데 일치했다. 그리고 그들이 사회적·역사적 현실을 이해할 때 사실(史實)을 토대로 이론 형성에 임했다는 데서 경험적 방법을 원용했다. 그러나 그들은 사실의 기술에만 머무르지 아니했으며, 그들은 탈인간화의 세계 운명을 바꾸어 놓으려고 했다. 그들의 인식 관심은 하버마스의 용어를 빌린다면 해방적 관심(解放的 關心)에 있었다. 그들은 인간 해방을 도모하는 비판적 사회과학을 목표로 했던 것이다.

칼 야스퍼스는 자본주의의 자기 이해의 첫걸음이라고 할 마르크스의 유물사관(唯物史觀)이 베버에 의해서 탁월한 학문적 업적으로 받아들여 졌을 뿐만 아니라 그것은 그에게 결정적 가르침을 주었다고 피력했다.⁹⁾ 마르크스와 베버는 자본주의 경제가 서구인의 삶을 규정하는 것이었다는 인식에서 부르주아 사회가 안고 있는 모순들에 비판을 가했으며, 이들의 현실 인식은 오늘에 이르러서도 그 빛을 잊지 않고 있다.

IV

마르크스의 비판적 사회과학의 학문관은 그의 「경제학-철학 수고」에 명시되어 있다. 그는 그의 시대의 자본주의 체제를 고전경제학의 학문적 정당성에 대한 비판을 토대로 분석하였다. 그는 자본·노동·지대의 분리가 영원한 사실이고, 사회 구조가 이 세 가지 요소로 이루어진다는 고전경제학의 확고부동한 입장은 자본주의가 세계 역사의 최종적 형태라는 이데올로기가 되어 버렸다고 생각했다. 또 그는 이 이데올로기는 자본주의 사회의 정치·법률·도덕·철학·종교에까지 그 영향을 미치게 된다고 보았다.

그에 따르면, 고전경제학은 자본과 노동의 내적 연관을 살피지 못한

9) Karl Jaspers, *Gedenkrede für Max Weber* (Lowith의 같은 책 6쪽에서 재인용).

데서 그것이 안고 있는 모순을 드러낼 수 없었으며, 바로 이러한 이유에서 이 학문은 자본주의가 영구적인 사회적·경제적 체제가 된다고 믿게 되었다는 것이다. 그것은 노동이 부의 원천이고 노동이 창출되는 가치의 축척이 자본이 된다고 관찰했으나, 자본은 노동의 수탈에서 더욱 증가된다는 사실을 인정하지 아니했으며, 수요와 공급의 시장 기능을 자유롭게 발휘하도록 허용만 한다면 사회는 전면적으로 부를 축적하게 된다는 이론을 펴나갔을 뿐이었다.

마르크스가 자본주의 생산 과정에서 직접 생산자의 소외된 삶의 여건을 기술했을 때, 자본가에 의한 노동자의 수탈로 점철되는 사회 과정을 고발했다. 그는 자본주의의 사회 현실에 도덕적 판단을 내렸다. 인간들에 의해서 만들어진 사회가 인간적인 것을 더 이상 지니지 않는다면, 그것은 인간의 파국을 의미하는 것이었다. 마르크스가 자본주의 단계까지의 역사를 “역사 이전”이라고 표현했던 까닭은 그가 인간이 소외되어 왔던 역사는 참역사가 아님을 강조하려는 데 있었으며, 또한 파국을 맞는 인간은 역사를 만들 수 없다는 것을 가리키려는 데 있었다. 마르크스는 「경제학-철학 수고」에서 “자아 소외”·“인격의 부정”·“총체적 인간” 등의 말을 쓴으로써 자본주의 비판을 인간학에 근거시켰다.¹⁰⁾ 그의 인간학적 단초는 이미 1843년의 「헤겔 법철학 비판 서설」에서 찾아질 수 있다. 그는 혁명적 실천의 정당성 근거를 인간 자신에서 보았다. “인간에서 근본은 인간”이라고 말함으로써 마르크스는 인간을 최상의 존재로 여겼으며, 그가 비천하고 예속되고 버림받고 멸시되는 존재로 전락해 버리는 모든 사회적 관계를 전도하는 것이 정언명령(定言命令)이라고 단언했다.¹¹⁾ 마르크스에게 인간 해방은 지상 과제이다. 그에게는 철학이 이 과업의 두뇌가 된다.¹²⁾ 그것은 곧 실천철학이어야 한다는 것이다.

10) Karl Marx, 위의 책, 514~515쪽.

11) Karl Marx, *Einleitung zu Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*(『마르크스-엥겔스 전집』1권), Berlin: Dietz Verlag, 1983, 385쪽.

12) 위의 책, 391쪽.

마르크스가 학문의 시발점을 인간에 둔 이유는 생각하고 느끼며 행동하는 인간이 이 현실을 만들며, 그는 역사적·사회적 제관계 안에서 그렇게 한다는 것이다. 「독일 이데올로기」에서 이른바 실증과학이라고 하는 학문은 다름아니라 실재하는 인간에서 출발한다고 했다.¹³⁾ 마르크스는 이 점에서 인간학을 보편학(普遍學)으로 삼았던 포이에르바하의 학문관의 영향을 받았다. 헤겔은 정신을, 피히테는 절대 자아(絕對自我)를 학문의 원리로 간주했던 것과는 달리 포이에르바하와 마르크스는 의식과 신체를 가진 혼존하는 인간을 이론 형성의 시발로 선택했다.

그러나 여기서 유의될 바는 마르크스와 포이에르바하가 전제로 하는 인간이 전혀 새로운 개념으로 제시되는 것은 아니다. 마르크스는 근세철학에서 정립되어 내려온 주체로서의 그리고 자아로서의, 인격으로서의 인간 개념을 받아들인다. 그는 인간이 모든 인식의 주체이며 모든 활동의 주인이고 역사 창조의 추진력이라는 것을 인정한다. 그러나 데카르트적 주체와는 달리 그의 주체는 투명하고 고정된 것이 아니라 생성하고 진화해 온몸에 피가 흐르는 주체이다. 이 주체는 인간이 자연과 다른 인간들과의 실천적 관계를 통해서 형성된 의식의 주체이다.

인간이 인격이라는 것은 그가 자연의 일부이면서도 다른 생명체들과는 달리 그의 주위 세계와의 관계를 의식적으로 맺으며 이를 반성하기 때문이다. 또한 인간이 인격이라는 것은 그가 타인간들과의 상호 관계를 통해서 자신의 의식을 형성하고 이 의식의 주체가 되었지만, 그는 그의 사회성에도 불구하고 타인간들과는 다른 자신에 고유한 존재이기 때문이다. 인간은 인격으로서 자신을 “나”라고 부른다. 인격으로서의 개인은 인식과 행동의 주체이며, 그는 비록 자연의 일부이면서도 스스로를 이것으로부터 구별하는 나이고 남들과 함께 살면서 주체가 되고 인격이 되지만, 이들로부터 스스로를 달리하는 나이다.

마르크스는 이 나로서의 인간이 노동이라는 활동의 주인이 되지 못하고 오히려 타인의 종이 됨으로써 그가 인격으로서, 주체로서 자기 의식을 갖지 못하게 되면, 그는 자아 소외를 겪게 된다고 했다. 자아 소외의

13) Marx, *Die deutsche Ideologie*, 27쪽.

심리적 상태는 무력감(無力感)이다. 힘이 없다는 느낌은 개인이 밖의 객체 세계에 대해서 더 이상 주체가 아니라는 자각이며, 그가 밖의 세계에 영향을 미칠 수 있는 활동의 주체가 더 이상 아니라는 생각이다. 무력감에서 개인의 능동(能動)은 그의 수동(受動)이 되고, 그의 삶은 자신에게 낯설게 된다. 이것이 자아 소외이고 자아 상실이다.

마르크스는 그의 자본주의 비판에서 인간의 자아 소외를 지양하는 길을 모색했다. 그는 주체로서 그리고 인격으로서의 인간 회복을 위한 철방을 내렸다. 그는 지금까지는 인류 역사가 인간의 자아 소외의 역사였지만, 이제는 자기 해방과 자아 실현의 역사로 나갈 것을 기대했었다. 이 기대는 역사 전개의 방향에 대한 전망이기도 하며 예상이기도 했다. 그러나 마르크스에게는 이 역사적 변화는 도덕적 요청이었으며, 보편타당한 구속력을 갖는 것이기도 했다. 인간 해방의 대행자로서의 프롤레타리아 계급은 그들의 사명이 그들 계급의 이익이 아니라 계급을 넘어서는 인간의 자기 해방을 위한 것이기에 그것은 보편타당한 도덕적 요청이 되는 것이다.

자본주의 비판에서 뜨겁게 타오르는 마르크스의 혁명적 열정이 베버의 사회 이론에서도 찾아볼 수 있는 것은 아니다. 그는 자본주의의 존속을 필연적 역사 과정으로 받아들였다. 그렇다고 그가 사회주의 등장에 대해서 반대했던 것은 아니다. 그가 거부했던 것은 자본주의나 사회주의가 아니라 이 두 체제의 관료적 지배 형태로 인한 비인간화였다. 고도 생산을 위한 생산 양식의 합리화는 조직화이고, 조직화는 인간 활동의 규격화이고, 이는 개인적 자유의 속박을 결과함으로써 새로운 자아 소외를 낳게 한다는 것이다. 베버가 현대의 관료적 조직을 “예속의 집”¹⁴⁾으로 표현했던 것은 인간이 주체와 인격으로서 자신의 삶을 관장하는 것이 아니라 명령과 복종의 사회적 관계로 이루어진 지배 체제 안에서 그는 자신의 주인이 되지 못하고, 지배 장치에 예속되고 만다는 것을 의미했다.

베버에 따르면, 자본주의는 생활 양식의 합리화와 더불어 발달했으며,

14) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen: Mohr, 1971, 332쪽.

합리성의 정신은 드디어 생산력이라는 토대의 원리뿐만 아니라 정치·법률·예술·철학 등의 상부 구조를 규정하는 원리로도 되어버렸다. 그리고 그에 따르면, 이래서 역사는 탈마술화(脫魔術化)의 운명을 걷게 된 것이다. 인간이 미몽과 주술로부터 벗어났다는 것이다. 그러나 그것도 잠시 동안이었다. 인간을 무지와 빈곤으로 자유롭게 했다는 합리성의 정신은 그를 속박하는 관료 조직의 원리가 되어버린 것이다.

마르크스가 소외를 그리고 베버가 합리성을 각각 자본주의 이해와 비판에 원용했던 그 선택은 임의적이나, 그렇다고 소외와 합리성이 밖으로부터 부가되는 추상적 범주는 아니다. 그것들은 사회 현실이 지니고 있는 여러 측면들에 속한다. 그런데 19세기 이래 오늘에 이르기까지의 서구 사회의 변천을 되돌아볼 때, 소외와 합리성 이 두 관점 가운데 어느 쪽이 역사를 일관성있게 설명해 줄 수 있느냐는 물음이 나올 것이다. 금세기에 들어와서 서구 자본주의 사회에서는 19세기의 경우와는 달리 노동자 계급이 사회 내에서 중산층의 위치에 올라옴으로써 기존 체제를 전복할 수 있는 혁명의 잠재 세력으로 남을 수 없게 되었다. 한편으로 10월 혁명은 소비에트 사회에서 사유재산제의 폐지를 가져왔고, 레닌이 일컫는 형식적 평등을 성취시켰다. 자본주의와 사회주의 체제 안에서는 수탈에 의한 노동의 소외는 지양된 셈이다. 그렇다면 남은 것은 무엇인가? 고도 성장의 유지뿐일 것이다. 자본주의 경제에서는 수요와 공급의 시장 경제가 원활하게 기능하도록 생산은 부단히 증가해야 한다. 그리고 사회주의 경제에서도 실질적 평등을 도모하는데, 서구 산업사회 못지 않은 생산력 발전이 요구되고, 고도 성장을 위해서 사회 내의 모든 정신적·물질적 자원의 합리적 조직화가 이루어져야 한다. 이러한 과정은 현대 산업사회가 겪는 당연한 역사적 단계일 것이다.

그러나 이 합리적 조직화가 인간 상실을 수반한다면, 문제는 심각하다. 19세기에서처럼 자본에 의한 노동의 수탈에서 벗어난 20세기가 관료 지배의 예속으로 주체와 인격의 부정을 강요받게 되었다는 것은 인간 해방을 향한 역사의 전진이 다시금 멈추었다는 것을 의미한다. 프랑크푸르

트 학파의 비판이론가(批判理論家)들이 지적하는 것처럼 세계의 합리화가 비이성화(非理性化)되어 버렸다는 것이다. 이성은 인간에게 참과 거짓, 선과 악을 구분짓는 능력이었지만, 합리성의 원리는 가치 판단을 무의미하게 만들었다. 그래서 산업 사회에서는 가치중립적 학문관이 주류에 들어서고 과학과 기술의 진보만이 인간의 모든 실천적 문제에 올바른 답을 줄 수 있다는 믿음이 미만해진 것이다.

V

마르크스와 베버는 인간에 의해서 만들어진 역사적·사회적 세계는 그에 의해서 변형될 수 있다고 믿었다. 그들은 실천철학자였다. 그들은 인간학을 바탕으로 해서 사회 현실의 인식을 가능케 하는 방법적 절차의 근거를 정립했다. 인간의 삶의 활동이 가치에 의해서 동기지어지고, 이렇게 된 활동의 객관화가 사회적 현실이기에 이것의 인식은 가치 관련적이고, 가치 판단을 포함한다는 것은 당연하다. 그래서 자본주의 현실의 인식에서 사회과학자의 인식 관심에서 선택하는 가치가 이 현실을 보는 틀이 되고, 진정한 인간됨의 규범에 따라 인식된 현실이 평가되는 것은 비판적 사회과학이 마땅히 지켜야 할 학문적 타당성 요청이다. 마르크스와 베버는 이 요청을 십분 충족시켰다.

사회인식에 관한 한, 이 두 사상가는 과학주의의 신화를 믿는 실증주의 학문의 가치중립적 방법론을 배척했으며, 사회 현실이 인간으로부터 독립해 있다는 객관주의의 독단을 받아들이지 아니했다. 마르크스의 물신 숭배(物神崇拜) 비판과 베버의 이해(理解) 원용은 이러한 사실을 입증해 주는 적절한 예가 될 것이다. 이들에게는 사회인식에서 주관과 객관이 대립하기보다는 상관 관계에 있다. 이 관계의 매개는 의미에 의해서이다. 마르크스주의에서는 흔히 존재가 의식에 선차적이라고 한다지만, 이 명제는 사회인식에 관한 한 맞지 않다. 마르크스에게는 존재로서

의 사회 현실과 의식으로서의 인간 사이에는 선차가 문제되지 않는다. 이 둘 사이에는 오로지 상관 관계가 있을 뿐이다. 왜냐하면 사회 현실은 그 것의 의식의 기원이 되고, 또 의식을 한 요소로 해서 형성되기 때문이다.

마르크스와 베버가 딛고 서 있는 인간의 존엄성에 대한 믿음은 경험적 분석의 대상은 결코 아니다. 베버는 현실 비판의 근거가 되는 가치의 타당성은 믿음의 문제라고 했다.¹⁵⁾ 그러나 이 믿음이 한 주어진 문화 전통에서 생긴다는 것은 틀림없다. 마르크스와 베버의 인간학적 동기는 서양의 자연법 사상과 기독교의 인간관에서 물려받은 것이다. 마르크스주의에서는 초대 교회의 인간평등 사상이 공산주의의 원초라는 것을 인정하며, 17세기에 대두한 자유주의와 함께 나온 자유와 평등의 인권 사상이 마르크스와 베버에 의해 그대로 이어지고 있다. 그들은 철학자와 사회과학자가 되기 이전에 이미 종교인이었다. 그들은 인간이 신(神)의 피조물임을 믿고 있었으며, 이것에서 인간을 위한 도덕적 요청을 끌어냈다.

오늘의 시점에서 볼 때 마르크스와 베버가 지니는 의의는 매우 크다. 개발도상국과 제3세계의 후진국에서는 19세기 서구 자본주의 사회에 현재했던 자본과 노동의 대립이 현저한 사회적 갈등의 주원인이 되고 있다. 소외된 노동의 지양이 반드시 사유재산제의 폐지로 달성되는 것은 아닐지라도 노동자의 인간성 회복이 긴박한 과제임에는 틀림없다. 다른 한편으로 서구 산업사회는 빈곤의 해소에는 성공했으나, 바로 그 해소의 수단이 되는 생산력의 발달이 새로운 지배의 형태로 등장함으로써 새로운 예속의 집을 세워놓고 만 것이다. 베버는 10월혁명으로 들어선 소비에트 사회주의 체제가 관료 지배로 말미암아 스탈린주의로 나갈 거라고 이미 예견했었다.¹⁶⁾ 자본주의적 생산 양식의 단계를 거치지 않은 소비에트 사회가 단시일 안에 그 과정을 앞당기기 위해서는 자본주의 경영 방식에 따라 합리적 기술 위에 노동의 조직화를 도모해야 하며, 이로 인하여 민주적 의사 결정의 기회는 주어질 수 없게 되고 관료 지배만이 확대

15) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 170쪽.

16) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 197~215쪽, 332쪽, 529쪽.

해 나갈 따름이었다. 제정(帝政) 러시아의 전제 정치에서 사회주의의 관료 통제로의 이행은 소비에트 사회에서의 예속의 집을 한층 확고하게 만들었으며, 이 사회를 전체주의로의 전락을 불가피하게 했던 것이다.

스탈린 치하에서 소비에트 이데올로기가 마르크스 학문관에서 가치판단을 전적으로 배제해 버린 것은 우연한 일만은 아닐 것이다. 이 시기에 마르크스의 이론 체계에서 인간학적인 것이 다루어지지 않았던 것은 당대의 서구 사회를 휩쓸었던 실증주의적 학풍의 영향 때문이었다. 사회주의도 자연과학의 방법으로 접근해야 한다는 주장이 압도했던 상황에서 마르크스의 인간주의 사상은 거의 빛을 볼 수 없었던 것이다.

마르크스의 1844년 초기 저술 「경제학-철학 수고」가 1932년에 발견되었지만, 이것이 1950년대 중반 탈스탈린화와 함께 비로소 학문적 대우를 받게 되었던 것만 보아도 스탈린 시대의 소비에트 이데올로기가 과학주의의 이름으로 얼마만큼 경직화했는가를 쉽사리 알 수 있다. 이 저서에는 노동을 본질로 하는 마르크스의 ‘*homo laborans*’ 개념이 정립되어 있다. 이는 문화를 만드는 인간이라는 베버의 ‘*Kulturmensch*’와 맥을 같이한다고 말할 수 있다. 문화와 노동은 인간이 무엇을 만드는 것을 가리킨다. 즉 인간이 그들의 현실 세계를 만든다는 것이다. 그리고 학문은 바로 이 세계를 대상으로 삼는다. 마르크스와 베버는 이 학문관을 견지했던 것이다.