

現象學的 마르크스주의

金 弘 宇

(서울大 社會大 教授)

(1)

마르크스주의와 現象學的의 관계는 세 가지 관점에서 살펴볼 수 있다. 첫째는 “마르크스주의자의 現象學(phenomenology of the Marxist)”을 검토하는 것이고, 둘째는 “現象學者의 마르크스주의(Marxism of the phenomenologist)”를 검토하는 것이며, 셋째는 現象學과 마르크스주의는 상호보완적이라는 전제 하에 최근에 활발히 논의되고 있는 이른바 “現象學的 마르크스주의(phenomenological Marxism)”를 검토하는 것이다. 본고는 이상의 세 가지 관점 중 세 번째 관점 즉 “현상학적 마르크스주의”를 중점적으로 다루려는 데 목적을 두고 있다.

최근에 이르러 특히 “현상학적 마르크스주의”가 활발히 논의되기 시작한 것은 美國 St. Louis의 워싱턴大學에서 *Telos*紙가 발간되면서부터(1968년)라고 생각되며, 또 이를 主幹하는 Paul Piccone이 이와 같은 방향으로 논의를 전개시킨 데에도 중요한 이유가 있다고 볼 수 있다.

*Telos*지는 “급진적 사회이론(radical social theory)”을 표방하고 나온 계간지로서, 그 편집자 Piccone은 급진적 이론의 모델을 바로 훗설의 현상학적 마르크스의 자본주의 비판에서 찾으려고 하였다. Piccone의 논문은 대부분이 *Telos*지에 발표되었고, 여기에 나타난 그의 주장은 대체로 다음과 같다. 첫째는 정통적 마르크스주의에 대한 비판이다. Piccone은 “Reading the Crisis”(Summer, 1971)라는 논문에서 오늘날 마르크스주의는 “기껏해야 객관적 과학으로 분장된 슬로건”에 불과하며, “사회현실을 해명하기 보다는 은폐하는 무수한 범주들”을 나열할 뿐이라고 공격한다(1971a:128).

다음에 발표된 “Phenomenological Marxism”(Fall, 1971)에서는 정통적 마르크스주의가 소비에트의 정책적 도구로 변질된 것은 이미 오래전의 일이며, “하나의 이론으로서는 독단적 슬로건들에 의해 연결된 빈 껍데기” 이상

의 것이 되지 못하였다고 비판한다(1971b:3).

Piccone에 의하면, 마르크스주의가 이처럼 “이데올로기의 화석”으로 변질된 것은 비단 스탈린 시대에 한정되었던 것은 아니라고 밝힌다. 이것은 그 후 흐루시초프의 전도된 “개인숭배”를 거쳐, 브레즈네프의 “컴퓨터화된 스탈린주의”에 이르기까지 계속된 과정이었다. 정통적 마르크스주의는 당의 권위에 의해 지지되는 절대적 도그마로서, 철학과 문화를 모두 질식시킨 원천이었다. Piccone은 이 점을 다음과 같이 말한다. 즉 “모든 철학과 문화는 즉시 소련정책의 객관적 요구에 의해 미리 짜여진 편끼리 거루는 싸움터에 운반된 무기의 수준으로 격하된다. 이런 싸움은 철학과 문화를 단순간에 파괴시킨다.” 이것이 남겨놓는 것은 “변명(apologetics)”뿐이라고 Piccone은 강조한다(1971b:5-6).

이어서 1972년의 논문에서 그는 정통적 마르크스주의가 추상적, 객관적 敎條에 지나지 않으며, 소수 지배관료의 수중에 장악된 조작적 도구라고 규탄한다. 이것은 현대의 과학의 위기 또는 자본주의의 위기와도 그 軌를 같이 할 수 있는 것으로, 말하자면 마르크스주의의 위기라는 것이다. 여기서 Piccone이 말하는 마르크스주의의 위기란 “주체(노동자)와 객체(노동자의 객관적 의식 즉 마르크스주의)가 본질적으로 분리되어, 결과적으로는 객관적, 과학의 대상의 수준으로 물건화(reification)됨”을 뜻한다(Hansen and Piccone, 1972:xxvii).

둘째로, 마르크스의 기본 개념에 관한 재검토이다. Piccone은 마르크스주의의 위기를 극복하는 길은 정통적 마르크스주의자들의 諸概念들을 오늘의 구체적 경험에 비추어 근본적으로 재검토하고 또 “적실성(adequacy)”을 갖도록 재구성하는 일이라고 말한다. 여기서 Piccone이 특히 강조하는 것은 개념의 “적실성”이다. 모든 개념은 “적실성”을 가져야 한다. “개념과 대상의 관계는 반사나 대칭(reflection or symmetry)의 관계가 아니라 적실성의 관계이다.” 적실성은 또한 진리의 기준이기도 하다. “진리의 기준은 개념과 대상간의 일치일 수 없으며, 개념과 그 개념이 달성하려고 고안된 원래의 목적과의 일치, 즉 적실성, “에 두어야 한다.” 어떤 점에서 개념구성은 상품생산과 동일한 목적적 행위이며, 창조적 과정이다.

Piccone은 “적실성”의 관점에서 종래의 “계급”과 “노동계급”의 개념을 새로운 현상을 “포착하고 설명할 수 있도록” 재구성할 것과, “구조”와 “상부

구조”의 개념을 재정의할 것을 주장한다. 즉 구조는 “물리적 생산수단”이라는 종래의 좁은 범주에서 벗어나, “생활의 질”의 문제로 또는 “인간의 생활 스타일을 결정하는 사회-경제적 상황”으로 정의되어야 한다.

뿐만 아니라, “혁명”의 개념도 다시 규정되어야 한다. 그것은 기본적으로 “오늘의 분절되고, 로봇화한 노동자들이 자신의 운명을 구체적으로 결정하는 데 의식적으로(정치적으로) 참여하는 주체가 되는 일상생활상의 질적 변화”로 정의되어야 한다.

특히 Piccone에 있어 개념의 “적실성”은 “현상학적 마르크스주의”와 “정통적 마르크스주의”를 구별짓는 결정적 기준이 된다. Piccone은 이 점을 다음과 같이 말한다.

현상학적 마르크스주의는 일차적으로 그것이 인식한다고 주장하는 대상에 대해서 뿐만 아니라, 그것이 달성코자 하는 목적에 대해서도 개념의 적실성을 보장하기 위해 마르크스주의를 포함한 모든 이론적 구성물들이 살아 움직이는 문맥에 끊임없이 환원시키는 그러한 접근법으로 정의 내릴 수 있다. 사실상 현상학적 마르크스주의의 출발점은 ‘정통적’ 마르크스주의자들이 몹시 애용하는 반사이론(the theory of reflection)의 거부 바로 그 점에 있다(1971b:15).

셋째로, 마르크스주의와 현상학의 통합이다. Piccone은 “Reading the Crisis”에서 “마르크스주의가 심각한 위기에 처한 오늘날 진지한 마르크스주의자들에게 대해 훗설이 갖는 의미는 마르크스에 대해 헤겔이 가졌던 의미와 동일하다”고 주장한다. 특히 훗설의 마지막 저서인 『유럽 과학의 위기와 초월 현상학(The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology)』 또는 이를 약하여 『위기(The Crisis)』의 중요성을 강조한다. Piccone에 의하면 훗설의 『위기』는 “루카치의 『역사와 계급의식(History and Class Consciousness)』 이래로 마르크스주의자의 가장 중요한 교과서라고 볼 수 있으며, 그것은 간단히 무시되기보다는 그 자체로서 주의깊게 연구되어야 한다”고 말한다(1971a:128).

여기서 Piccone이 특히 훗설의 『위기』를 중요시하는 이유는 훗설이 말하는 유럽 과학의 위기나 마르크스가 말하는 자본주의의 위기가 공통적으로 유럽적인 것에 대한 위기위식의 산물이라는 데 있다. 물론 훗설과 마르크스

는 유럽적인 것에 대한 이해에 있어 하나의 중요한 차이점—어떤 의미에서 근본적인 차이점—을 나타내고 있다. 그것은 훗설의 경우 “과학”인 반면, 마르크스의 경우 “자본주의”라는 것이다. 그러나 Piccone은 “과학의 위기는 자본주의 위기의 특수한 경우로 볼 수 있다”는 입장에서 훗설과 마르크스는 융합될 수 있다고 본다. Piccone에 의하면, “자본, 과학, 마르크스주의는 자본주의 발전의 동일한 사회-역사적 과정의 다른 산물”에 불과하다는 것이다(Hansen and Piccone, 1972:xxvii).

Piccone은 훗설의 『위기』가 갖는 양면성 즉 그 가능성과 한계성으로부터 현상학과 마르크스주의는 서로 만날 수 있고 또 만날 수 밖에 없다는 결론에 도달한다. Piccone에 의하면, 마르크스주의의 “위기”를 포함한 현대의 “위기”는 산업사회가 가져온 “물화(reification)”에 그 뿌리가 있다. 훗설의 현상학은, 특히 그의 『위기』는 이러한 “물화”를 극복할 수 있는 가능성을 보여 준다.

훗설은 현대과학의 이념 즉 객관성의 본질을 추구하는 과정에서, 이러한 객관성이 은폐하는 인간의 원초적인 경험의 세계, 다시 말해서 “생활세계(life-world)”를 발견하였다. 생활세계는 과학적 지식의 토대가 되는, 그러나 과학에 속하지 않은 세계이다. 그것은 객관화되기 이전의 세계이다. 생활세계는 이런 의미에서 “前범주적(pre-categorical),” “前개념적(pre-conceptual),” 또는 “前객관적(pre-objective)” 세계이다. 그것은 한 마디로 주관(subject)의 세계이다.

훗설은 『위기』에서 생활세계의 모습을 보여주고 있다. 그는 생활세계가 오늘날의 과학에 의해—보다 정확하게 말해서 과학의 개념적 옷에 의해—은폐되어 버렸다고 폭로한다. 훗설은, Piccone의 말을 빌리면, “과학이 각종 범주로 현실을 은폐(occlude)시킴으로써 그것을 실제로 변경하는 데 실패한 점과, 이에 따라 역사적 존재(historical agent)로서의 인간을 다른 유사한 객체 가운데서 작용하는 하나의 수동적인 객체의 수준으로 얽매어 버린 점”을 폭로한다. 결국 훗설의 『위기』는 이와 같이 은폐된 인간의 생활세계를 다시 회복시키려는 데 초점이 있다고 Piccone은 말한다(1971b:24).

다른 한편, Piccone에 의하면 훗설의 『위기』는 하나의 한계점을 보여준다. 훗설이 설명한 “과학의 위기”는 기본적으로 사회-역사적 설명을 결여한 것으로서, 보다 근원적인 “위기의 뿌리(roots of the crisis)”에까지 이르지 못

하고 있다. 뿐만 아니라 훗설이 밝혀준 생활세계는 따지고 보면 “욕구(need)”의 세계라고 볼 수 있다. “욕구”야말로 훗설이 말하는 “전범주적 기초(the precategorical foundation)”로서, 모든 것이 여기에 의존하는, 또 이것에 의해 규정되는 원초적 基盤이다. 다시 말해서, Piccone은 “생활세계”를 “욕구의 세계”로서, 그리고 “노동에 의해 욕구충족을 달성하는 세계”로서 재정의할 것을 주장한다(Hansen and Piccone, 1972:xxiii).

훗설의 현상학이 갖는 이와 같은 한계점에도 불구하고, Piccone은 훗설의 현상학이야말로 마르크스주의를 재구성할 수 있는, 어떤 의미에서 유일한 가능성으로 본다. 그는 특히 훗설의 “초월적 주체(transcendental subjectivity)”의 개념 속에서 마르크스의 혁명적 노동계급의 진정한 의미를 발견한다고 말한다.

Piccone은 훗설이 생활세계에서 획득한 “주관” 또는 “주체”가 결국 “세속적 경험(mundane experience) 속에 끊임없이 억압되는 초월적 주체”를 가리킨다고 말한다. 이것은 바로 마르크스가 원래부터 의도했던 프롤레타리아트의 의미라는 것이다. 다시 말하면, 마르크스가 말한 “프롤레타리아트”란 “노동해야 하는 필연성 때문에 항상 초월적 주체의 역할을 강요당하는” 그런 존재이다.

프롤레타리아트는 하나의 물건으로 취급되면서도—따라서 “세속적 경험”의 세계에 예속되면서도—그의 “노동”—여기서 “노동”이란 “자기의 상황에 대한 참 의식(the true consciousness of its situation)”을 허용하는 “목적적 행위(teleological activity)”를 뜻한다—을 통해 “참 의식”을 획득하는 “초월적” 존재이다.

Piccone은 이와 같은 “초월적 주체”의 관점에서 “혁명”을 설명한다. 즉 “혁명은 공공연하게 초월적 주체가 되려는 욕구 즉 진정한 인간이 되려는 욕구에 의해 불가피하게 일어난다(1971b:26). 여기서 주의할 점은 “공공연하게 초월적 주체가 된다(to be openly transcendental subjectivity)”는 말의 뜻이다. 이 말은 바꾸어 말하면 “진정한 의미의 초월적 주체가 된다”는 의미로 이해할 수 있다. 그러나 이러한 “진정한” 초월적 주체로의 전환은 “세속적 경험”의 굴레에서 벗어남으로써 비로소 가능하다. 따라서 “혁명”은 “세속적 경험”의 굴레로부터 벗어나려는 “초월적 주체”의 억압할 수 없는 욕구의 필연적 산물로 설명된다. Piccone은 이렇게 말한다:

혁명은 프롤레타리아트의 착취와 기아에 의해서, 또는 문화적 박탈에 의해서, 뿐만 아니라 더 중요하게는, 자본주의하의 인간(자본가와 프롤레타리아트를 모두 포함해서)이 세속적 경험에 한정된다는 그 비인간화에 의해 필연적으로 일어난다(1971b:25-26).

결론적으로 Piccone의 현상학적 마르크스주의는 다음과 같은 네 가지 특성으로 요약된다. 첫째, 프롤레타리아트는 “초월적 주체”이다. 둘째, 프롤레타리아트는 그들의 “초월성”으로 말미암아 “혁명에 대한 그리고 질적으로 다른 생활양식의 추구에 대한 욕구(need)”를 갖는다. 셋째, “초월적 주체”의 기초 개념은 훗설의 현상학에 의해 제공된다. 넷째, 현상학과 마르크스주의의 결합으로 비사회적 현상학은 사회철학으로, 도그마적 마르크스주의는 비도그마적 비판철학으로 전환된다. 여기서 Piccone은 “발전된 현상학은 마르크스주의와 조화된다(A developed phenomenology coheres with Marxism)”고 말한다(Hansen and Piccone, 1972:xxiv).

그러나 Piccone의 현상학적 마르크스주의는 하나의 딜레마에 봉착한다. 그것은 세속적 경험의 굴레에서 벗어난 초월적 주체 즉 프롤레타리아트는 어디에 속한 존재인가? 생활세계에 속한 존재인가? 아닌가? 또, 아직도 세속적 경험의 굴레에서 벗어나지 못한 주체를 훗설적 의미에서 과연 초월적 주체라고 부를 수 있는가? 없는가? 하는 문제이다.

물론 이러한 물음은 Piccone의 시도를 전적으로 부정하려는 의도에서 나온 것은 아니다. 그보다는 그의 주장을 뒷받침할 수 있는 확고한 토대를 밝혀보려는 목적에서 제기된 것이다. 本稿는 바로 이와 같은 목적—즉 현상학적 마르크스주의를 뒷받침할 수 있는 토대가 무엇인가를 밝힌다는 목적—에서 Piccone과 유사한 입장을 취하면서도, 그와는 독립해서 또는 그에 대한 하나의 비판으로서 현상학과 마르크스주의간의 융합을 시도했던 다른 한 사람의 입장 즉 Fred Dallmayr의 입장을 검토하려고 한다.

Dallmayr는 Piccone과 더불어 현상학적 마르크스주의자의 범주에 포함시킬 수 있다. 그러나 이들은 다음과 같은 두 가지 점에서 차이를 보여준다. 첫째는 이들의 출발점이다. Piccone의 출발점은 기본적으로 마르크스주의라고 볼 수 있는 반면, Dallmayr의 그것은 현상학이라는 점이다. 둘째로, 현상학과 마르크스주의의 관계를 바라보는 이들의 입장이다. Piccone은 주로 前

期の Lukaács와 그리고 이를 받아들이는 그의 스승 Enzo Paci의 입장을 따르는 반면, Dallmayr의 경우 Merleau-Ponty와 그리고 그를 계승하는(적어도 Dallmayr는 그렇게 해석하는) Jürgen Habermas의 입장을 따른다는 점이다. 본고는 이상과 같은 양자간의 차이점에 유의하면서, 현상학과 마르크스주의에 관한 Dallmayr의 입장을 살펴보려고 한다.

(2)

현상학에 관한 Dallmayr의 지금까지의 논의는 대체로 세 가지 문제와 관련되어 전개되었다. 첫째는 사회과학 및 정치학과 관련된 것이었고(Dallmayr, 1964; 1970a; 1973a; 1976; 1978a; 1978b), 둘째는 윤리문제와 관련된 것이었고(Dallmayr, 1967; 1969; 1972; 1974a), 셋째는 마르크스주의와 관련된 것이었다(Dallmayr, 1970b; 1973b; 1974b). 이러한 논의를 통해 찾아볼 수 있는 그의 일관된 관심은 한 가지 물음으로 집약된다. 즉, 주관주의 또는 객관주의의 극단론으로부터 양자가 조화될 수 있는 길은 무엇인가? 다시 말하면, 어떻게 주관-객관의 분리를 극복하느냐?

Dallmayr는 주관-객관의 이원론의 극복이 바로 青年 마르크스의 중심 문제였다고 본다. 적어도 *Theses on Feuerbach*에 나타난 그의 근본적 물음이었다고 주장한다. Dallmayr는 Merleau-Ponty의 현상학에서 이러한 융합의 길을 발견할 수 있다고 말한다. 뿐만 아니라 그는 오늘날 Habermas에 의해 이러한 입장이 계승된다고 설명한다.

本稿에서는 Dallmayr의 현상학적 마르크스주의를 검토하려는 목적에서, 그의 마르크스주의에 관한 논의를 중점적으로 다루어 보고자 한다. 따라서 여기서는 그의 다른 두 논의 즉 사회과학과 정치학에 관한 논의 및 윤리문제와 관련된 논의는 제외된다.

주관-객관의 이원론을 극복하려는 Dallmayr의 집요한 노력은 특히 현대 마르크스주의에 관한 논의 가운데서 가장 뚜렷하게 찾아볼 수 있다. 현대 마르크스주의에 관한 Dallmayr의 논의는 주로 세 편의 논문 가운데 나타나 있다. 첫번째는 Georg Lukaács에 관한 것이고, 두번째는 Enzo Paci에 관한 것이고, 마지막은 이상의 두 편의 논문을 바탕으로 현대 서구마르크스주의 전반에 관하여 쓴 "Marxism and Truth"이다. 본고에서는 특히 마지막 논문

에 초점을 맞추어 그의 논의를 살펴보려고 한다.

Dallmayr는 마르크스 이후의 마르크스주의가 그 인식론적인 경향에서 세 가지 형태로 구분된다고 본다. 첫째는 객관주의적 마르크스주의의 경향으로, Lenin-Adam Schaff-Georg Lukaćs(後期)-Louis Althusser 등의 이른바 정통적 마르크스주의 또는 이를 수용하는 입장이다. 둘째는 정통적 마르크스주의에 대한 비판에서 나타난 주관주의적 마르크스주의의 경향으로 Jean Paul Sartre-Enzo Paci-Paul Piccone 등의 입장이다. 셋째는 Maurice Merleau-Ponty와 Jürgen Habermas 등 마르크스주의의 재해석과 관련하여 제기된, 주-객의 대립을 극복하려는 입장이다. 다음에 현대 서구마르크스주의에 관한 Dallmayr의 논의를 객관주의적 마르크스주의로부터 시작하여, 주관주의적 마르크스주의 및 Merleau-Ponty를 중심으로 한 주-객의 대립의 극복을 위한 논의 등을 그 순서에 따라 살펴보기로 한다.

첫째, Dallmayr는 마르크스 이후에 전개된 정통적 마르크스주의가 그 인식론적인 입장에서 오히려 마르크스 이전의 전통적인 주관-객관의 대립으로 다시 복귀하는 경향을 나타낸다고 말한다. 그 전형적인 예로서 그는 레닌의 『유물론과 경험-비판론(Materialism and Empirio-Criticism)』을 든다. Dallmayr에 의하면, 레닌은 『유물론과 경험-비판론』에서 마르크스-엥겔스의 유물론과 Mach-Avenarius 등의 경험-비판론을 비교검토하고 이들을 서로 융합될 수 없는 “두 진영”(two camps)으로 엄격히 구분한다는 것이다. 그리고 Dallmayr는 레닌에 의해 구별된 이와 같은 “두 진영”이 그후 Poland人 Adam Schaff와 Lukaćs의 후기 입장 그리고 Louis Althusser 등을 걸쳐 최근에까지 이른다고 말한다.

먼저 레닌은 경험-비판론이 哲學史的인 관점에서 Berkeley의 주관주의에 바탕을 둔 입장이라고 비판한다. 그는 Mach나 Avenarius 등이 사물 또는 물체를 단지 “감각의 복합체”(complexes of sensations)로 보고 있는 점을 들어, 이것은 일찌기 Berkeley가 사물은 “감각의 연합”(combinations of sensations)이라고 한 이론을 “재탕(rehash)”한 것에 불과하다고 공격한다. 레닌은 이렇게 말한다 :

어떠한 구실이나 궤변으로도(우리는 아직도 이러한 것들과 여러 번 부딪쳐야 되지만) 사물은 감각의 복합체라는 Ernest Mach의 학설이 주관적 관념론이며 Berkeley주의의 단순한 재탕이라는 분명하고 논란의 여지가 없는

사실은 반복할 수 없다. Mach가 말하고 있듯이 물체가 ‘감각의 복합체’ 라면, 또는 Berkeley가 말했듯이 ‘감각의 연합’ 이라면, 전 세계는 나의 관념일 뿐이라는 결론에 이를 수 밖에 없다.

사실상 레닌은 Berkeley의 『인간지식론(Treaties Concerning the Principles of Human Knowledge)』이 관념론의 입장을 집약하는 대표작이라고 본다. Berkeley는 바로 이 저서에서 인간의 인식을 감각과 그 감각에 연결된 관념과 동일시하였고, “의식 밖에 있는 감각적 대상 그 자체의 절대적 존재”를 부인하였다는 것이다. 반면에, 레닌에 의하면, 유물론은 “의식 밖에 있는 대상 그 자체의 인식”에서부터 출발하고, 또 “관념과 감각은 대상의 모사물(copies) 또는 반영(images)”이라는 모사설(copy theory) 또는 반사설(reflection theory)을 기본전제로 받아들인다.

레닌은 유물론을 뒷받침하는 근거로서 세 가지를 제시한다. 첫째는 엥겔스의 주장이고, 둘째는 일반적인 常識이며, 셋째는 자연과학적 이론이다. 첫째, 레닌은 엥겔스의 저서에 나타난 반사론의 예를 들어 유물론의 타당성을 주장한다. “누구든지 [엥겔스의] 『Anti-Dühring論』 또는 『Ludwig Feuerbach論』을 읽어보면, 어렵지 않게 사물과 그 사물이 인간의 뇌와, 우리의 의식과 思惟 가운데 반사된다는 엥겔스의 많은 예들을 발견하게 될 것이다.” 여기서 레닌은 유물론과 관념론의 차이를 구별하는 결정적인 차이점을 “사물로부터 감각과 사유로 나가느냐” 아니면 이와는 반대로 “사유와 감각으로부터 사물로 나가느냐”에 있다고 본다. 엥겔스가 취한 유물론이란 바로 전자의 경우를 가리킨다. 즉 “사물로부터 감각과 사유로 나가는” 입장이다. 요컨대 레닌이 엥겔스와 관련하여 주장하는 것은 이미 엥겔스가 『Ludwig Feuerbach論』에서 “두 진영”을 구분하였다는 것, 즉 “유물론자들에게는 自然이 일차적이고 精神이 이차적인 반면, 관념론자들에게는 이와는 반대”라는 것, 그리고 엥겔스 자신은 유물론의 입장을 주장하였다는 것이다.

둘째, 레닌은 “상식”에 의해서도 유물론의 타당성은 입증된다고 말한다. 그 예로서 레닌이 들고 있는 것은 일반적인 상식세계의 “단순한 현실주의(naive realism)”이다. 레닌에 의하면 “단순한 현실주의”는 “정신요양소에 있는 사람이나 또는 관념주의 철학자의 학생이 아닌 모든 건강한 사람”은 누구나 갖는 태도로서, “사물, 환경, 세계는 우리의 감각, 우리의 의식, 우리

의 자아 및 인간 일반으로부터 독립해서 존재한다”는 견해이다. 뿐만 아니라 레닌은 일상적인 만남에서 경험하는 타인의 존재 역시 “사물, 세계, 환경이 우리로부터 독립해서 존재한다는 확신”을 낳는다고 말한다.

셋째로, 레닌은 이러한 상식세계의 “확신”이 과학적 연구의 기반을 이룬다고 말한다. 레닌은 “절대다수의 현대 과학자들이” 특히 생리학과 생물학 분야에서 “이러한 확신”—사물, 세계, 환경이 우리로부터 독립해서 존재한다는 확신—“을 본능적으로 받아들인다”고 말한다. 레닌은 하나의 구체적인 예로서 시각현상에 관한 자연과학의 설명을 든다. 자연과학은 “여러 가지 색깔의 감각을 망막 밖에 있는, 사람 밖에 있는, 그로부터 독립해 있는 광선의 여러 가지 파장으로 설명한다. 이것이 유물론이다. 감각기관에 작용하는 물질은 감각을 생산한다. 감각은 뇌, 신경, 망막 등 특정한 방식으로 조직된 물질에 의존한다.” 이러한 물질은 “감각”으로부터 독립된 “일차적” 존재인 반면, “감각, 思维, 의식은 특수한 방식으로 조직된 물질의 최고 산물”에 불과하다.

Dallmayr에 의하면, 레닌의 유물론은 인식의 문제에서 한 걸음 더 나아가 진리와 실천의 문제까지 확대된다. 레닌은 먼저 『포이에르바하에 관한 명제』 제 2항에서 마르크스가 주장하는 진리의 문제—즉 “思维”가 “객관적 진리”인가 아닌가 하는 것은 “실천”의 문제라는 것과, “진리”는 “사유의 이 세계성(this sidedness of thinking)”의 문제라는 것—와 관련하여, 첫째, 마르크스가 말하는 “사유의 ‘객관적 진리’란 사유에 의해 참되게 반영된 대상(즉 사물 그 자체)의 존재를 의미하는 데 불과하다”고 밝힌다. 둘째로, “이 세계성”은 “저 세계성” 즉 물자체와 대립되는 의미로서 “현상(phenomenon)”이 아니라고 설명한다. 오직 관념론자나 불가지론자만이 물자체와 현상을 구별하고, 인간의 사유를 “현상적인 이쪽 측면(this side of phenomena)”에만 한정시킴으로써 “물자체”의 실재를 부정할 뿐이라고 레닌은 공격한다.

레닌에 의하면, 유물론자의 객관적 진리는 인간의 감각기관에 의해 밝혀지는, 인간으로부터 독립하여 존재하는 진리를 뜻한다. 레닌은 물론 참된 반사에 이르기까지 상대적 “근접(approximation)”의 여러 단계 즉 역사적 과정이 필요하다고 말한다. 이것은 바로 과학적 연구의 실제 과정에서도 찾아볼 수 있다고 본다. 즉 “과학발전의 각 단계는 절대적 진리의 함계에 새로운 몫을 추가한다. 그러나 각개의 과학적 명제가 진리에 접근할 수 있는 한

계성(the limits of the truth of each scientific proposition)은 지식의 발전에 따라 때로는 확대되고, 때로는 수축되는 상대성을 갖는다.” 여기서 참된 유물론자는 절대적 진리와 아울러 상대적 진리를 모두 인정하게 된다. 레닌은 다음과 같이 말한다 :

현대유물론 즉 마르크스주의의 관점에서 볼 때, 우리의 지식이 객관적 진리에 근접하는 한계는 역사성을 갖는 조건적인 것(historically conditional)인 반면, 이러한 진리의 존재는 무조건적이며, 우리가 이러한 진리에 가까워지고 있다는 사실 역시 무조건적이다.

Dallmayr는 마지막으로 레닌의 실천에 대해 논한다. 레닌은 실천을 절대적 진리에 이르는 과학적 실험으로 이해한다고 말한다. 실천은 부분적 지혜를 완전한 지식으로 전환하는 실험의 과정이다. 실천의 성패는 객관적 진리와의 일치 여부를 결정하는 기준이다. “유물론자에게는 실천의 성공이 우리의 관념과 우리가 지각하는 사물의 객관적 본성과의 일치를 증명하는 것”이 된다. 한걸음 더 나아가, 레닌은 실천에 의해 증명된 것만이 “유일한, 궁극적 객관적 진리(the sole, ultimate and objective truth)”라고 주장한다 (Dallmayr, 1974b:2-5).

Dallmayr는 레닌이 구분한 “두 진영”의 이론이 그후 정통 마르크스주의의 공식적 입장이 되었다고 보고, 이것은 최근에 이르러 폴란드의 철학자 Adam Schaff에 의해 주장된다고 말한다. 여기서 Dallmayr는 레닌에 이어 Schaff의 견해를 검토한다. Dallmayr는 Schaff가 초기에서 후기로 넘어오면서 다소 입장의 차이를 나타내고 있지만 기본적으로는 레닌의 “두 진영”의 이론을 그대로 답습한다고 본다.

Dallmayr는 먼저 Schaff의 초기 입장에 대해 이렇게 말한다. 첫째, Schaff의 레닌주의는 실존주의적 경향에 대한 비판으로, 특히 청년 마르크스들 휴머니즘의 입장에서 해석한 Leszek Kolakowski에 대한 비판으로 제기되었다. 둘째, Schaff는 1959년에 발표한 “Studies of the Young Marx”에서 Kolakowski의 입장을 다음과 같은 두 가지로 집약한다 : i) Kolakowski에 의하면 마르크스의 『哲學手稿(Manuscripts)』에 나타난 인식론은 “마르크스의 진정한 인식론이다”; ii) “마르크스의 인식론적인 견해는”, 이러한 관점에서 볼 때, “엥겔스와 레닌에 반대된다.” 셋째, Schaff는 이상과 같은 Kolakowski의 마

르크스 해석은 잘못된 해석이라고 비판하고, 넷째, 마르크스의 진정한 인식론적 입장에 관한 자신의 견해를 밝히고 있다.

Schaff는 Kolakowski의 마르크스 해석에 대한 비판에서, 마르크스의 초기 입장은 그 후에 발전된 성숙기의 저작에 비추어 해석되어야 한다는 것, 이런 점에서 마르크스의 입장은 결코 엥겔스와 레닌에 대립될 수 없다는 것, 설사 초기의 입장이 성숙기의 입장과 다르다 하더라도 초기의 입장은 마르크스 인식론의 진정한 씨앗이 아니라는 것, 이것은 마르크스가 성숙기에 가서 버린 잠재적 씨앗에 불과하다고 주장한다.

다음으로 마르크스 자신의 인식론적 입장에 대해, Schaff는 “명백히 유물론적 반사이론에 입각하고 있으며, 또한 고전적 진리론에 근거”하고 있다고 주장한다. 여기서 Schaff가 말하는 “유물론적 반사이론” 또는 “고전적 진리론”이란 첫째, “일관성이론(theory of coherence)”, “명증이론(theory of evidence)”, “일반적 합의론(theory of general agreement)”, “유용성이론(theory of utility)” 또는 “思惟經濟理論(theory of the economy of thought)” 등등의 관념주의적 제견해에 대립되는 입장을 가리키며, 둘째, 진리는 “지식과 인식에 반영된 객관적 실재와의 일치”라는 상응이론(correspondence theory)을 뜻한다. 여기서 Dallmayr는 Schaff가 레닌의 “두 진영”을 그대로 고수한다고 주장한다(Dallmayr, 1974b:5-7).

그러나 Dallmayr는 Schaff가 후기에 이르러 다소 온건한 방향으로 후퇴하고 있음을 지적한다. 즉 초기의 기계론적 단순반사이론은 후기에 상호작용이론으로 바뀌었고, 종전의 엄격한 양분법은 그 후에 새로운 삼분법으로 수정되었다.

여기서 특히 관심을 끄는 것은 Schaff가 *History and Truth*에서 제시하고 있는 세 가지 형태의 인식모델이다. 첫번째 모델은 “기계론적 반사이론(mechanistic theory of reflection)”이다. 이 모델에 의하면, 주체 또는 관찰자는 외부의 자극에 따라 움직이는 단순한 수동적 자극의 반응체로서, 그것은 대상을 정확히 모사함으로써 지식에 도달한다. 그것은 또한 마르크스가 『포이에르바하에 관한 명제』 제 1항에서 비판한 대상에 대한 “관망적(contemplative)” 태도로 특징지어지는, 말하자면 고전적 반사이론의 기본 입장이기도 하다.

두번째는 “관념론적-행동주의자 모델”(idealist-activist model)로서, 외부

세계를 단지 주체 또는 행위자가 만든 것으로, 그리고 지식을 그에 의해 창조된 것으로 보는 견해이다. 여기서는 객관세계의 독립적 의미가 완전히 상실된다.

셋째는 인식의 주-객의 양면을 서로 관련시켜 이들간의 상호작용으로 인식과정을 파악하는 모델이다. Schaff는 세번째 모델이야말로 오늘날 마르크스주의와 일치하는 입장이라고 말한다. 그것은 마치 사진기가 찍은 현실이 단순한 외적 자극의 결과만이 아닌, 사진기 자체의 품질에 크게 좌우되는 것과 같다.

Dallmayr는 Schaff의 이러한 후기의 입장이 한편으로는 논리실증주의나 분석철학의 입장—즉 경험적 연구의 필수요건으로서 “개념적 틀” 또는 “패러다임(paradigm)” 등을 증시하는 이들의 입장—과 일치한다고 해석하는 한편, 또한 이것은 인식과정에서 “실천” 또는 인간의 “참여”를 증시하는 새로운 인간학의 출현으로 해석할 수 있다고 말한다. 그럼에도 불구하고 Dallmayr는 Schaff가 객관적 실재를 인식의 주체로부터 독립시킨 점에서 종전의 “두 진영”과 크게 다를 바 없다고 주장한다. Dallmayr는 Schaff의 “재정립된 견해의 배후에는 아직도 옛날의 ‘두 진영’의 모습이 쉽사리 발견된다”고 말한다(Dallmayr, 1974b: 7-8).

Dallmayr는 Schaff에 관한 논의에 이어 Lukaács를 고찰한다. Dallmayr에 의하면 Lukaács의 입장은 Schaff의 경우와는 달리 초기와 후기 간에 뚜렷한 변화를 보여주는 예에 속한다. 즉 초기의 주관주의가 후기의 객관주의로 전환된 경우라고 볼 수 있다. 여기서 Dallmayr는 Lukaács의 후기 입장에 초점을 맞추어 그를 객관주의적 마르크스주의자의 범주에 포함시킨다.

Dallmayr에 의하면, Lukaács의 입장은 그의 Moscow 망명시기를 前後하여 前期와 後期の 두 시기로 구분된다. 전기는 주로 *The Soul and the Form*, *The Theory of Novel*, 그리고 *History and Class Consciousness* 등이 나온 시기이며, 후기는 *Existentialism or Marxism*, *The Destruction of Reason*, 그리고 *Ontology of Social Life* 등이 발표된 시기이다.

Dallmayr는 Lucien Goldmann의 견해에 따라, 당시의 Lukaács는 세 가지 사상적 흐름에 접하고 있었다고 본다. 첫째는 남서독일의 신칸트주의이며, 둘째는 Dilthey의 역사적 해석학이며, 셋째는 훗설의 현상학이다. 이들 중 前期의 첫 저작인 *The Soul and the Form*은 특히 “현상학과 Dilthey 학파의 두

개의 중심적 개념인 초시간적 본질과 悟性"을 결합시킨 작품이라고 말한다. 이 두 개념은 Lukaács에 의해 "형태(form)"의 개념으로 발전된다. Lukaács가 말하는 "형태"는 "시간을 초월하는 의미있는 형태(transtemporal meaningful form)"로서 순수 오성에 의해 접근이 가능한 관념적 구조를 뜻한다. Lukaács는 여기서 세속적 경험의 세계와는 구별되는 절대적 규범의 세계를 주장하고, 부패하고 분절된 사회 속에서 순수존재(authentic existence)의 가능성을 추구한다.

Dallmayr는 Lukaács의 이와 같은 초월적 관념론이 그의 전반기를 지배한 기본 입장이라고 말한다. 물론 Dallmayr는 그 후에 발표된 *Theory of Novel*과 *History and Class Consciousness* 등에서 Lukaács가 점차 세속적 경험의 세계에 액센트를 주고 있음을 시인한다. 다시 말해서, *Theory of Novel*에서 Lukaács는 인간의 욕망과 환경의 상호작용이라는 "世界內"(entremonde)의 문제로 관심을 돌리고, 이러한 상호작용에서 야기되는 긴장관계를 극복하는데 소설의 매개적 역할을 중시한다.

반면 그의 대표작 *History and Class Consciousness*에서 Lukaács는 종전의 개인의 의식으로부터 계급의식으로 초점을 돌리고 또 여기서 야기되는 사회적 갈등에 관심을 기울인다. Lukaács는 자본주의 사회내에서 사회적 갈등을 집약하는 객체로서, 그리고 궁극적으로는 이를 극복하는 주체로서 프롤레타리아트를, 특히 그 계급의식을 중심으로 논한다. 그러나 Dallmayr는 Lukaács의 논의가 "이미 만들어진 순수 사변적 종합으로 도약하는 데" 그치고 말았다고 비판한다. Dallmayr는 Lukaács의 이러한 도약이야말로 그의 관념론적 경향을 단적으로 보여주는 예라고 말한다. 결론적으로 Dallmayr는 *History and Class Consciousness*가 훗설의 주관주의를 강하게 반영한 저작 중의 하나라고 주장한다. 즉,

마치 [훗설의] 현상학이 '명증성으로의 도약,' 또는 본질의 직관적 파악이라는 주장으로 특징지어지듯, *History and Class Consciousness*도 '종합으로의 도약,' 또는 역사적 경험의 전체적 의미로의 돌진을 보여준다고 말할 수 있다(Dallmayr, 1973b:308-311).

Dallmayr는 Lukaács의 前期를 특징짓는 주관주의가 Moscow 망명 이후로는 객관주의 또는 "비관적 현실주의(critical realism)"로 돌변하였다고 본다.

Dallmayr는 이것을 다음과 같은 몇 가지 사실을 들어 주장한다. 첫째, Lukaács는 *History and Class Consciousness*의 「신판 서문」에서 자신의 저작이 “초보적 주관주의”를 나타내었다는 점, “자연”과 경제적 과정을 경시한 점, 과학적 방법을 무시한 점, 그리고 자연과학에 내재하는 해방적 경향을 도의시한 점 등을 시인한 사실이다(Dallmayr, 1970b:130).

둘째는, Lukaács가 *Existentialism or Marxism*에서 현상학과 실존주의를 “제국주의 단계”에 처한 자본주의적 문화의 점진적 붕괴현상으로 파악한 점, 그리고 이 두 철학적 입장을 주관적 직관에 입각한, 따라서 합리적 연구에 전적으로 배치되는 것으로 비판한 사실이다. 셋째로, *Destruction of Reason*에서 직관을 비판한 점, 특히 Schelling에서 Hitler에 이르는 시기를 검토하는 가운데서 직관을 독일철학의 쇠퇴와 타락의 원천으로 공격한 점, 현상학과 실존주의를 비합리적 “생철학”의 잉여물(appendices) 또는 특수형태로 규정한 점, 또 현상학적 판단중지를 객관적 사회현실을 기피하려는 주관주의자의 책략으로 규탄한 사실 등이다(Dallmayr, 1973b:311).

마지막으로, Lukaács의 객관주의는 그의 사후에 출판된 *Ontology of Social Life*에서도 뚜렷이 나타난다는 점이다. 여기서는 “변증법적 모방 (dialectical mimesis)” 또는 “현실주의 변증법 (realist dialectics)”을 강조하여, 변증법을 思惟에 대해 존재의 우위를 주장하는 존재론으로, 유물론을 思惟의 모방성 (mimetic quality of thought)을 강조하는 인식론의 입장으로, 그리고 의식을 현실의 반사로 규정한 점 등이다. 물론 Dallmayr는 Lukaács가 그의 최후의 저작에서 현상학자인 Nicolai Hartmann의 입장을 많이 받아들이고 있다는 점과, 어떤 점에서는 종전의 객관주의로부터 다소 후퇴하는 경향도 보여준다고 지적한다. 이러한 예로서 Lukaács가 개인적 관심의 다원성과 주관적 퍼스펙티브의 정당성을 인정하는 것 등을 열거한다. 그러나 Lukaács는 이러한 주관적 퍼스펙티브가 궁극적으로는 인간의 의식으로부터 독립된 현실 (a complex hierarchy of reality) 가운데 뿌리박고 있다는 것, 또 여기서 통합된다는 점을 들어, Lukaács가 결국 객관주의로부터 벗어나지는 못하였다고 결론짓는다(Dallmayr, 1974b:8-9, 17).

Dallmayr는 객관적 마르크스주의자의 마지막 인물로서 Louis Althusser에 대해 살펴본다. Dallmayr에 의하면, Althusser는 다른 구조주의자들이나 또는 Adam Schaff의 후기 입장에서 볼 수 있는 바와 같이, 모델과 개념적 틀

의 매개적 역할을 중시한다. Althusser는 *For Marx*에서 인식, 즉 지식의 획득을 상식적 의견과 이데올로기적 선입견(ideological preconceptions)으로부터 과학적으로 검증되고 타당성을 갖는 명제로의 점진적인 전환과정으로 본다. 그리고 이러한 전환과정을 “이론적 실천(theoretical practice)”이라고 부른다.

여기서 Dallmayr가 강조하는 것은 Althusser에 있어서의 과학적 연구는 결코 경험적 자료와의 직접적인 접촉에서 시작되는 것이 아니라는 점이다. Althusser에 의하면, 과학은 “언제나 현존하는 개념” 또는 이데올로기적 성격 을 갖는 “선입견(Vorstellung)”에서 출발한다. Althusser는 이들 “개념” 또는 “선입견”을 “일반성 I (Generality I)”이라 부르고, 이들을 과학적 연구의 기반이 되는 원자료(raw material)라고 말한다. 일반성 I 즉 원자료는 “일반성 II (Generality II)”를 매개로, 다시 말하면 지배적 이론의 패러다임을 매개로 “일반성 III (Generality III)”으로 전환된다. 여기서 “일반성 III”이란 “특정화된 개념(specified concepts)” 또는 “또 다른 구체적 일반성(that other concrete generality)”으로 불리우는 “현실적 지식(real knowledge)”을 뜻한다.

Dallmayr는 Althusser의 과학적 연구가 주로 개념적 범주에 기반을 둔다는 점, 그러나 궁극적으로는 정신적 구성 외부에 존재하는 실제세계의 반영을 목적으로 한다는 점, 특히 외부세계의 반영이 간접적 절차와 조작(operations)에 의해 비로소 가능하다고 보는 점에 그 특징이 있음을 지적한다. Althusser에 따르면, 지식의 추구는 한편으로는 전적으로 이론적 실천의 영역에서 이루어지는 주관적 현상인 반면, 다른 한편 그것은 구체적 현실을 指示하는(refer) 객관성을 갖는다. 그러나 “이러한 구체적 현실은 이론적 실천 以前이나 以後에나 思惟의 영역 밖에 독립된 것으로 남아 있기” 때문에, 결국 현실과 현실에 대한 지식 간에는 엄격한 구분이 존재한다. 여기서 Dallmayr는 Althusser가 이론과 현실을 명백히 구분짓고 있다는 것, 바로 이런 점에서 레닌의 “두 진영”의 입장을 추종한다고 주장한다(Dallmayr, 1974b:9).

(3)

Dallmayr는 이상과 같은 객관주의적 마르크스주의에 이어, 다음으로 이와 대립되는 주관주의적 마르크스주의에 대해 고찰한다. 객관주의적 마르크스

주의 다시 말해서, 정통 마르크스주의는 이미, 레닌 당시부터 Rosa Luxemburg 를 위시한 Anton Panneboek, Hermann Gorter 또는 Karl Korsch 등 이른바 좌파공산주의자(Left-Wing Communists)들의 끊임없는 비판의 대상이 되었다. 그러나 Dallmayr는 2차대전 이후 실존주의 및 현상학의 영향을 받아 나타난 주관주의적 마르크스주의자들에 초점을 맞추어, 이들의 정통 마르크스주의에 대한 비판을 중점적으로 고찰한다.

Dallmayr는 戰後 주관주의적 마르크스주의가 Sartre-Paci-Piccone 등으로 발전되었고, 특히 Sartre의 “Materialism and Revolution”(1946)은 그 시발점이 되었다고 밝힌다. Dallmayr에 의하면 Sartre의 논문은 다음과 같은 한 가지 주장으로 집약된다. 즉 유물론과 마르크스주의는 서로 다른 별개의 철학이다. 그리고 이러한 주장은 두 개의 단계로써 논증된다. 첫째, 유물론은 비실천적 형이상학이다. 둘째, 마르크스주의는 혁명적 실천철학이다.

첫째, Sartre에 의하면, 유물론은 비실천적 형이상학이다. 유물론은 우주의 본질이 물질이라는 기본 전제 하에, 정신과 思惟를 물질적 산물 또는 그 결과로 본다. 유물론은 “신과 초월적 목적의 존재”를 모두 부정하고, “정신적 행위를 물리적 작용”으로 이해하고 “세계와 세계내의 인간을 보편적 [인과] 관계로 결합된 대상의 체계로 환원”시키며, 마침내는 모든 주관성을 배제하는 데 이른다. 이것은, Sartre의 말에 따르면, “우리의 경험을 무한히 초월하는 문제”로서, 유물론은 말하자면 선형적 입장에서 서 있음을 뜻한다.

유물론은 관념론과 마찬가지로 제 일 원칙에 입각한, 그리고 그 확실성은 “직관 또는 선형적 판단에 근거한(only from intuition or *a priori* reasoning)” 형이상학이다. Sartre는 특히 유물론이 “실증주의의 배후에 숨어있는 형이상학”임을 주장한다. 어떤 의미에서, 실증주의적 유물론은 “자기파괴적 형이상학(a self-destructive metaphysics)”이다. 이것은 인간의 지식을 증명가능한 경험의 영역에 국한시킴으로써, 증명이 불가능한 그 자신의 형이상학적 전제를 부인하는, “자기파괴적 형이상학”이다.

뿐만 아니라 Sartre는 유물론이 自己欺瞞의 형이상학이라고 폭로한다. 유물론자들은 관념론자들의 사변적 입장과 그들의 주관주의를 배제한다고 말한다. 그들은 모든 주관성을 일소한다고 역설한다. 그러나 Sartre에 의하면, 주관성은 결코 일소될 수 없다. Sartre는 이 점을 다음과 같이 설명한다. 즉,

유물론자들은 주관성을 제거한다는 명목하에, 자신을 하나의 대상으로, 다시 말해서 과학적 연구의 대상으로 선언한다. 그러나 일단 대상의 이름으로 모든 주관성을 제거하고 나면, 자신을 다른 여러 개의 사물 중의 하나로, 따라서 물리적 우주공간 속에 이리저리 덩구는 하나의 사물로 보는 것 대신에, 하나의 객관적 관찰자로, 자연을 절대적인 상태 하에서 있는 그대로 관조하는 관찰자로서 자처한다.

Sartre는 바로 이와 같은 주관성과 객관성의 혼용(interchange)과 혼동(confusion)에서 유물론적 입장의 일관성과 과학적 합리성이 파괴된다고 본다. 이것은 비철저한 객관주의가 가져온 일종의 자기기만이라고 비판한다.

끝으로 Sartre는 유물론이 이성을 부인하는 비합리주의로 빠질 수 밖에 없다고 말한다. 유물론은 능동적 이성의 존재를 결코 인정할 수 없다. 思惟는 단지 물질의 부산물이며, 또 전적으로 외부세계에 의존하는 종속물이다. 정신은 “마치 결과가 원인의 표현이듯,” 외적 “우주의 표현”에 불과하다. 정신은 결코 대상의 의미를 능동적으로 이해할 수도, 대상에 관한 이론을 자발적으로 구성할 수도 없다. “우주는 思惟를 생산한다”는 유물론의 독단적 주장은 “한 손으로는 이성의 불가양도의 권리를 포기하는 것이며, 다른 한 손으로는 이 권리를 빼앗는 것이다.” Sartre는 이 점을 부연해서 다음과 같이 묻는다. “어떻게 외부에 의해 지배되고, 一群의 맹목적 원인들에 의해 조정(manoeuvre)되는 불잡힌 이성(a captive reason)을 그대로 이성이라고 말할 수 있는가?”

어떤 점에서 유물론에 관한 Sartre의 비판은 『포이에르바하에 관한 명제』 제 1항에서 “관망적 태도(contemplative attitude)”를 비판한 마르크스의 입장을 방불케 한다. 사실상 이들은 유물론자들의 비실천적 태도—Sartre는 이것을 “형이상학적” 태도라 불렀고, 마르크스는 “관망적 태도(contemplative attitude)” 또는 “이론적 태도(theoretical attitude)”라 불렀다—를 비판한 점에서 일치하다고 볼 수 있다.

이러한 견해는 바로 Sartre에 관한 Dallmayr의 논의 가운데서도 찾아 볼 수 있다. Dallmayr는 Sartre가 유물론을 인식론적인 차원에서 反射理論으로 규정하고, 이것을 “관망적 태도(contemplative outlook)”로 특징지을 수 있다고 보는 반면, 또한 이러한 관망적 태도는 그 배후에 “우주는 알 수 있을

뿐이며, 변경될 수 없다”는 전제가 깔려있다는 것, 뿐만 아니라 이러한 전체 자체는 “세계의 변경보다 그 유지”를 목적으로 하는 지배계급의 이익 즉 부르조아의 이익과 밀착되어 있다는 것, 한 마디로 유물론적 반사이론의 관망적 태도는 행동보다 지식을 앞세우는 “지식우선(primacy of knowledge)”의 이데올로기라는 점을 강조한다고 분석한다.

여기서 Dallmayr는, 둘째로, Sartre가 유물론과 대립되는 마르크스주의의 본질을 “행동”에서 찾았다고 말한다. Sartre에 의하면 마르크스는 지식을 외적인 사물에 대한 반사로 보지 않고, 인간의 행동 그 자체와 동일한 것으로, 특히 대상과의 투쟁 또는 대상의 전환(transformation of objects)으로 해석될 수 있는 일(work)과 동일한 것으로 보는 데 특징이 있다.

마르크스주의의 기본 목적은 세계에 관한 설명에 있는 것이 아니라, 세계의 변경에 있다. 따라서 그것은 결코 수동적 관망(passive contemplation)으로 만족할 수 없고, “스스로 하나의 행동이 되어야 한다.” 여기서 행동이 된다”는 말은 마르크스 철학을 “혁명적인 노력에 접붙인다(tack)”는, 다시 말하면 마르크스 철학과 혁명적 노력이라는 두 개의 독립된 실체를 外的으로 결합시킨다는 뜻이 아니다. 이것은 마르크스주의와 혁명적인 노력 간의 구별이 궁극적으로 소멸되고 내적으로 통일됨을 뜻한다. 혁명적 思想의 우월성은 이러한 내적 통일에 의한 “행동적 성격(its active nature)”에서 찾아야 한다.

마르크스주의에 관한 Sartre의 해석에 있어 특히 중요한 것은 “행동”의 개념이다. Sartre는 행동을 “주-객의 동일성(subject-object identity)”으로 설명한다. 다시 말하면 행동을 객관화된 의식형태, 또는 객관적 세계에 대해 “지향성을 갖는 프로젝트 또는 착상(intentional project or design)”으로 理解함으로써, 주관과 객관의 두 세계가 이것에 의해 매개되는, 따라서 단순한 주관 또는 객관과도 구분되는 兩性的 주-객의 동일성으로 본다. Sartre에 의하면, 마르크스주의는 바로 이러한 의미에서 행동의 철학이다. Sartre는 이 점을 다음과 같이 말한다. 즉 마르크스주의는 “한 마디로 인간의 현실 [즉 객관]은 행동이라는 것, 그리고 우주에 대한 행동은 있는 그대로의 우주에 대한 理解[즉 주관]와 同一하다는 것을 보여주는 철학적 이론”이다.

Sartre는 또한 마르크스의 주장에 따라, 프롤레타리아트야말로 행동 즉 세계를 변경할 수 있는 가장 유리한 사회적 계급이라고 말한다. 프롤레타리아

트는 자본주의적 착취의 희생물로서 현존 사회에 동화될 수 없는 존재이다. 프롤레타리아트는 “그가 놓인 현재의 상황을 넘어서려는” 필연성으로 말미암아 반드시 혁명가가 된다.

프롤레타리아트는 아주 새로운 상황을 향해 현재의 상황을 “넘어서는(going beyond)” 과정에서, 현재의 상황에 대한 전체적 理解를 획득한다. 특히 혁명적 프롤레타리아트는 노동자로서 사회변경을 위한 충분한 준비를 갖추게 된다. 노동자는 노동을 통해 사물을 지배하게 되고, “보편적 규칙에 따라 물리적 대상에 작용함으로써 이러한 물리적 대상의 형태에 무한한 변화를 줄 수 있는 가능성으로서” 자신을 발견한다. 물리적 대상에 대한 변경은 마침내 사회적 변경으로 확대된다.

혁명적 행동은 상황을 넘어서는, 다시 말하면 상황을 초월하는 행위이며, 이것은 곧 자유를 뜻한다. “우리는 주어진 상황을 조망하기 위해 그것을 넘어설 수 있는 가능성을 가리켜 바로 자유라고 부른다. 이 점은 어떠한 유물론도 결코 설명할 수 없다.” 한 마디로 혁명은 자유이며, 이런 점에서 관망 또는 관조(speculation)와 다르고, 또한 반사와도 구별된다. 혁명가는 이러한 “자유”로 특징지워지는 존재이다. 다시 말하면 혁명가는 “자유로울 뿐 정당화될 수 없고, 그를 억압하는 사회 속에 전적으로 던져진, 그러나 사회를 변경시키려는 자신의 노력에 의해 그것을 초월할 수 있는 불확정적 존재(a contingent being)”이다. 마지막으로, 진리의 척도는 혁명가 즉 사회를 변경하고 그것을 초월하려는 혁명가의 노력 가운데서 발견된다. 왜냐하면, Sartre의 말에 따르면, 인간은 “세계를 변경하는 가운데서 세계를 알기 때문이다.”

Dallmayr는 Sartre의 “혁명의 철학”을 기본적으로 현상학적 “혁명의 철학”으로 특징지을 수 있다고 본다. 그것은 “초월적 현상학”과 “계급투쟁”을 결합시킨 철학이며, 보다 정확하게는 현상학에서 말하는 의식의 구성적 기능을 혁명적 실천의 관점에서 재해석한 철학이다. 다른 한편 Dallmayr는 Sartre의 “혁명의 철학”이 “엄밀한 현상학적 분석의 결과라기보다는 개인의 심리적 경향(idiosyncratic leanings)”을 나타내는 주장이라고 비판한다(Dallmayr, 1974b:9-12; 1973b:313-314).

Dallmayr는 Sartre의 “혁명의 철학”이 이상과 같은 문제점에도 불구하고 기본적으로 주관주의적 경향을 나타낸다는 것, 이러한 경향은 그 후 이탈리아

아래와 현상학자인 Enzo Paci와 그의 제자 Paul Piccone 등에서도 찾아 볼 수 있다고 밝힌다. 본 논문은 이미 Piccone의 입장에 대해 살펴본 바 있다. 다른 한편 Paci의 입장은 Piccone의 그것과 크게 다를 바 없는 동일한 입장이라고 생각된다.

Dallmayr의 현상학, 특히 그의 현상학적 마르크스주의는 주로 Maurice Merleau-Ponty의 저작론에 초점을 맞추어 전개되었다고 볼 수 있다. Dallmayr의 기본 관심은 분리된 주관-객관의 극복에 있으며, 이런 점에서 그는 객관주의 또는 주관주의가 모두 이원론의 한 변형에 불과하다고 본다. 반면 “지각 우선(primacy of perception)”을 주장하는 Merleau-Ponty의 현상학은 이원론을 극복할 수 있는 새로운 가능성을 제시한다고 주장한다. 보다 정확하게 말하면, Merleau-Ponty의 “지각론”은 “전-성찰적(prereflective),” “전-주관적 경험세계”의 존재를 인정하고, 이것을 토대로 주관-객관의 분리를 극복한다는 것이다. 여기서 Dallmayr의 논의가 Merleau-Ponty의 저작론으로 집중됨은 당연한 일이라고 할 수 있다.

Dallmayr에 의하면, Merleau-Ponty의 “전-성찰적, 전-주관적” 현상학은 주관-객관에 대한 다음과 같은 몇 가지 새로운 해석에서부터 출발한다. 첫째, 주관-객관의 관계는 “원초적 관계(original relation)”이다. 둘째, 주관-객관의 관계는 “인과관계”나 “함수관계”로 환원될 수 없다. 셋째, 주관-객관의 관계는 思惟하는 사람과 思惟되는 대상 간의 관계로 볼 수 없고, 또는 “초월적 관망자(transcendental spectator)”와 “우연적 실재(contingent reality)”간의 관계로도 볼 수 없다. 넷째, 사물(thing)은 있는 것(real)이며, 참된 것(true)이 아니다. 그런 점에서 우리는 사물 그 자체를 본다.

Dallmayr는 Merleau-Ponty의 이러한 해석이 그의 저작론에 근거한다고 말한다. 첫째, Merleau-Ponty는 지각의 세계를 思惟의 세계로부터 구별하고, 전자 즉 지각을 후자 즉 思惟와는 다르게 주관과 객관이 공존하는 세계로, 지각적 인식을 “내재(immanence)”와 “초재(transcendence)”가 함께 만나는 지점으로, 따라서 지각은 私的인 또는 주관적인 것도, 또는 순수한 객관적 또는 상호주관적인 것도 아닌, 말하자면 전-성찰적, 전-주관적 경험의 영역으로 본다.

구체적인 예로서 Dallmayr는 두 가지를 인용한다. i) 지각되는 것은 지각하는 자가 완전히 지각할 수 없는 어떤 무엇을 항상 동반한다. 다시 말하면,

지각되는 것은, 시간적으로 볼 때, 현재 이상의 어떤 것을 또는, 공간적으로 볼 때, 여기에 주어진 것 이상의 어떤 것을 항상 동반한다. 여기서 주어진 것 이상의 “어떤 것”은 지각하는 자로부터 독립된 “그것(en soi)”이다. 이것은 Merleau-Ponty에 의하면 객관성을 뜻한다. 동시에 지각되는 것은 항상 특정한 시각을 통해서 시간적으로 또는 공간적으로 나에게 주어진 “내 것(pour moi)” 즉 주관성을 갖는다. 다시 말하면 Merleau-Ponty의 지각의 세계는 주관 즉 내 것과 객관 즉 그것이 서로 역설적으로 만나는 세계이며, 이들이 불투명한 상태로 공존하는 세계이다.

ii) 관찰자와 대상, 또는 보는 사람과 보이는 대상의 관계는 “일 대 일의 단순관계(a simple identity)”가 아닌, “복합적 상호작용과 상호심문(complex interaction and mutual interrogation)”의 관계이다. 바꾸어 말하면, 주-객이 서로 “얽히고(intertwining)” 또 “뒤집히는(reversal)” 그런 세계이다. 지각의 세계에서는 보는 사람이 보이는 대상에 소유되지 않고는, 즉 그 대상의 일부가 되지 않고는, 그 대상을 소유할 수 없으며, 볼 수 없는 세계이다. 우리의 몸이 사물을 보고, 또 만질 수 있는 것은 그 몸이 보여지고 만져질 수 있는 속성 때문이며, 이 속성을 통해서 그 사물에 참여할 수 있기 때문이다. 지각의 세계는 말하자면 서로가 “타자의 원형(archetype for the other)”이 되는, 이런 의미에서 相互主觀的이며, 相互滲透的 세계이다.

그러나 Merleau-Ponty는 이러한 지각의 세계가 객관주의와 주관주의에 의해 모두 왜곡되어 버렸다고 본다. 첫째, 객관주의는 지각을 객관적 세계와 나와의 外的 關係로 보고, 이것을 자연현상의 하나로 즉 인과관계로 설명한다. 인식과 행동은 외적 인상이 감각적 기관과 마음에 작용한 결과이다. 대상의 지각은 불연속적인 외적 인상의 결합으로부터 생겨나고, 지각된 세계는 원자적 인상들의 합계이며, 또 모든 지각은 무수한 감각현상으로 분해된다.

그러나 Merleau-Ponty에 의하면, 이러한 객관주의는 의미구조의 발생을 설명할 수 없다. 단순한 자극의 연합으로 어떻게 일관성 있는 형태나 일관성 있는 대상적 지식을 산출할 수 있는지 말할 수 없다. 마찬가지로, 여러 개의 심리적 회로나 조건반사가 어떻게 외적 자료를 하나의 심리적 영상으로 바꿀 수 있는지를 확실히 밝힐 수 없다.

반면, 주관주의는 지각의 문제를 먼저 思惟의 문제로 전환시키고, 다음에 지각의 불투명성을 사유의 투명성으로 대체한다. 사유하는 의식은 분명하고,

뚜렷한 개념과 관념에 의해 세계를 분석하는 초월적 주체가 된다. 주관과 객관의 관계는 사유자와 사유의 대상 간의 관계로, 대상은 주관적 관념이나 지향(intention)의 문제로, 사물은 개념의 문제로, 의미는 추상적 定義의 문제로, 세계는 나의 주관 속에 있는 세계로, 인식은 판단의 문제로 전환된다. 주관주의는 사유의 과정에서 절대적 개념적 인식에 도달한다고 주장한다.

그러나 Merleau-Ponty에 의하면, 현상학적 초월주의를 포함한 주관주의는 지각된 사물과 그 관념 간의 근본적 차이점, 다시 말하면 지각된 사물은 “관념” 또는 “마음”과 구별되는 “하나의 실존적 인덱스(an existential index)”를 갖는다는 사실을 인식하지 못한다. 이것은 주관주의가 지각과 현실이 만나는 구체적 경험의 세계를 이해하지 못한 때문이다.

Merleau-Ponty는 지각의 세계의 특성과 관련하여 그의 死後에 출판된 *The Visible and Invisible*에서 특히 Husserl의 “초월주의(transcendentalism)”에 대해 비판한다. 그는 첫째, Husserl의 입장이 Descartes와 Kant 또는 Bergson과 Sartre 등과 같이 “精神主義(mentalism)”에 속한다고 본다. 둘째, Husserl의 “초월주의”가 자신이 표방하는 “급진주의(radicalism)”에도 불구하고, “근원적 이해”에 이르지 못한다고 주장한다.

그것[초월주의]은 세계와 우리를 잇는 맺줄(natal bond)을 재구성하기 위하여, 그 맺줄을 제거함으로써 또는 구성하거나 조립함으로써 이해할 수 있다고 생각한다. 그것은 가장 단순한 요소에 대한 분석은 아닐지라도, 원초적 산물(brute product) 속에 내제되어 있는(implicated) 가장 근본적 조건을 분석하거나 또는 이러한 원초적 산물을 산출시키는 前提들을 분석하거나 또는 그 의미의 원천을 분석함으로써 명확성에 이른다고 본다. [그러나 초월적 사유는 바로 이러한 이유 때문에 오히려] 자신의 과제나 자신의 법칙이 되고 있는 근본적 이해(radicalism)에 이르지 못한다. [그것은] 모든 것을 회복시키면서 자신만은 회복시키지 못한다. 그것은 모든 것을 밝히면서 자신만은 밝히지 못한다.

지금까지 Dallmayr가 논한 Merleau-Ponty의 지각론 가운데서 그 첫번째 특징을 중심으로 살펴 보았다. 이것을 요약하면, 지각의 세계는 內在와 超在가 서로 만나는 역설적 세계이며, 주관과 객관이 서로 공존하는 전-성찰적,

전-주관적 세계이다. 어떤 의미에서 주관주의나 객관주의는 지각세계의 본질을 오해하였거나, 아니면 그것을 꺾어서 말았다.

둘째, Dallmayr는 Merleau-Ponty의 지각의 세계가 인간의 신체(몸 또는 살)의 세계라는 점을 강조한다. Merleau-Ponty에 의하면, 지각의 주체는 몸이다. 여기서 몸은 지각하는 주체와 대상 간에 가로놓인 장애물이 아니라, 오히려 이들이 직접적으로 교류(communiation)하는 器官(instrument)이다. 여기서 주의할 것은 “직접적” 교류라는 말이다. 지각의 주체는 몸과 구별되지 않는 몸 그 자체이며, 지각은 바로 이러한 몸으로서 이루어지는 사물과의 직접적인 만남 또는 접촉이다. 지각의 세계는 지각의 주체인 몸이 항상 몸소(bodily) 物 자체에 참여함으로써 그것과 만나는 그런 세계이다.

Merleau-Ponty에 의하면, 몸의 물자체에의 참여는 “연결(linkage)”과 “분리(distance)”라는 두 개의 역설적 과정을 거쳐 나타난다. 몸의 개입에 의해 주체와 객체는 서로 연결되는 동시에 분리되며, 이러한 연결과 분리를 통하여 몸은 대상에 접근할 수 있으며, 동시에 대상을 몸으로부터 떨어진 객관적 대상으로 인식하게 된다.

셋째, Merleau-Ponty는 모든 지각이 물 자체의 지각임과 아울러 부분적 지각이라고 말한다. 지각은 그 신체성(embodiment)으로 말미암아 특정한 한정된 퍼스펙티브만을 소유하는 부분적 지각이다. 이러한 지각의 한계성은 몸의 “可動性(Kinesthesia)”으로 말미암아 끊임없이 극복된다. 다시 말하면 신체의 운동가능성으로 말미암아 끊임없이 새로운 퍼스펙티브에 도달할 수 있다.

결국 모든 지각은 “열려진” 지각이다. 여기서 “열려짐”이란 지각이 “잠정적 종합(synthesis of transition)”의 성격을 벗어날 수 없음을 뜻한다. 한걸음 더 나아가 그것은 소위 관념론자들이 말하는 완결된 종합과 구별됨을 뜻한다. 지각의 세계에서는 이미 완결된 인식이란 존재할 수 없다는 말이다. Merleau-Ponty는 이것을 知覺의 “未定性(indeterminateness)”이라고도 부른다(Merleau-Ponty, 1966:6, 12; 金弘宇, 1980:196-217).

마지막으로 “몸”은 단순히 정신이나 물질로 환원될 수 없는 독특한 존재 영역에 속한다. 몸은 말하자면 주관-객관이 분리되기 이전의 존재의 형태로서 전-주관적, 전-객관적 존재론 즉 전-성찰적 존재론의 초석이 된다. Merleau-Ponty의 말에 따르면, “살(flesh)”은 물질이 아니다. 그것은 존재의

입자들이 합쳐지고 또는 서로 계속적으로 연결됨으로써 존재를 형성하는 물질이 아니다.” 그것은 “물질적 또는 정신적 사실이거나 또는 이러한 사실들의 합계도 아니다.” 그것은 “의식에 대한 표상(a representation for a mind)”도 아니다.

살은 “존재의 편린(a fragment of being)” 또는 “존재의 요소(element of being)”가 “있는 곳이면 어디에나 존재의 스타일을 가져오는 일종의 肉化의 原則(a sort of incarnate principle)”이다. 여기서 Merleau-Ponty가 강조하는 것은, 몸은 의미있는 “스타일” 또는 “제스처”로서, 한편으로는 단순한 물체 즉 객체와 구별되고, 다른 한편으로는 순수의식, 말하자면 순수관념이나 순수주관과 구별된다는 점이다(Dallmayr, 1974b:17-24; 1978a:97-106).

(4)

이상으로 Piccone과 Dallmayr를 중심으로 전개된 현상학적 마르크스주의에 대하여 살펴 보았다. Piccone의 현상학적 마르크스주의는 네 가지 특징으로 집약된다. 첫째, 프롤레타리아트는 “초월적 주체”이다. 둘째, 프롤레타리아트는 그들의 “초월성”으로 말미암아 “혁명에 대한, 그리고 질적으로 다른 생활양식의 추구에 대한 욕구(need)”를 갖는다. 셋째, “초월적 주체”의 기초 개념은 훗설의 현상학에 의해 제공된다. 넷째, 현상학과 마르크스주의의 결합으로 非-社會的 現象學은 사회철학으로, 도그마적 마르크스주의는 非-도그마적 비판철학으로 전환된다. 한 마디로, “발전된 현상학”은 마르크스주의와 조화될 수 있다.

다른 한편, Dallmayr의 입장은 다음과 같다. 첫째, 마르크스주의의 중심 문제—적어도 靑年 마르크스에 관한 한—는 주관-객관의 이원론의 극복에 있다. 둘째, 현대 마르크스주의는 이원론을 극복하는 데 실패하였다. 이런 점에서 Lenin-Schaff-후기 Lukaács-Althusser 등의 객관적 마르크스주의나, Sartre-Paci-Piccone 등의 주관적 마르크스주의는 동일한 한계점을 갖는다. 셋째, Merleau-Ponty의 현상학은 이원론을 극복할 수 있는 새로운 가능성을 열어준다. 한 마디로, Dallmayr의 현상학적 마르크스주의는 가까이 Piccone의 주관주의에 대한, 멀리는 현대 마르크스주의의 이원론적 경향의 전반에 대한 근본적 비판이라고 볼 수 있다. Dallmayr는 Merleau-Ponty의 저작론

을 이원론의 극복을 위한 토대로 받아들이고 있음에 틀림없다.

〈參 考 文 獻〉

金弘宇

- 1980 "M.메르로-뽕띠에 있어서의 보는 것의 의미," 韓國社會科學研究所 編, 『社會科學의 哲學』, 民音社, 서울: 196-217.
- Dallmayr, Fred R.
- 1964 "Political Science and the 'Two Cultures'," *Journal of General Education*, Vol. XIX:269-275.
- 1967 "Functionalism, Justice, and Equality," *Ethics*, Vol. 78:1-16.
- 1969 "Hobbes and Existentialism: Some Affinities," *Journal of Politics*, Vol. 31: 615-640.
- 1970a "Empirical Political Theory and the Image of Man," *Polity*, Vol. II:444-478.
- 1970b "History and Class-Consciousness: Georg Lukacs' Theory of Social Change," *Politics and Society*, Vol. 1:113-131.
- 1972 "Reason and Emancipation: Notes on Habermas," *Man and World*, Vol. 5:79-109.
- 1973a "Phenomenology and Social Science: An Overview and Appraisal," in *Explorations in Phenomenology*, ed. by David Carr and Edward S. Casey, Martinus Nijhoff, the Hague: 133-166.
- 1973b "Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci," in *Phenomenological Sociology*, ed. by George Psathas, John Wiley & Sons, N.Y.: 305-356.
- 1974a "Toward a Critical Reconstruction of Ethics and Politics," *Journal of Politics*, Vol. 37:926-957.
- 1974b "Marxism and Truth," prepared for a Caucus for a New Political Science Panel at the 1974 Annual Meeting of the American Political Association.
- 1976 "Beyond Dogma and Despair: Toward a Critical Theory of Poitics," *APSR*, Vol. 70:64-79.
- 1978a "Genesis and Validation of Social Knowledge: Lessons from Merleau-Ponty," in *Phenomenology and the Social Sciences*, ed. by Joseph Bien, Martinus Nijhoff, the Hague: 74-106.
- 1978b "Introduction: Political Theory at the Crossroads," in *From Contract to Community*, ed. by F.R. Dallmayr and, Marcel Dekker, N.Y. and Basel: 1-16.
- Hansen, James E. and Paul Piccone
- 1972 "Translator's Introduction," in Enzo Paci, *The Function of Sciences and the Meaning of Man*, tr. with introduction by J.E. Hansen and P. Piccone, Northwestern Univ. Press, Evanston, Ill.

Merleau-Ponty, Maurice

1966 *Phenomenology of Perception*, tr. by Colin Smith, Routledge & Kegan Paul, London.

Piccone, Paul

1971a "Reading the *Crisis*," *Telos* (Summer).

1971b "Phenomenological Marxism," *Telos* (Fall).