

오늘의 러시아 철학사상*

— 그 흐름과 전망 —

이명현 · 차인석

소비에트 체제의 붕괴 아래 전개되고 있는 철학사상의 흐름은 이미 60년대부터 시작되었다. 역사를 자연사와 같이 다루었던 교조주의에 대한 인간중심주의의 도전은 마르크스·레닌주의의 재정립이란 테두리안에서 일어났던 것이다. 인간의 활동이 역사를 만든다는 생각이 마르크스의 사적유물론을 새롭게 구성하는 방향으로 모아졌다. 오늘날 마르크스 사상을 철학사의 중요한 이론으로 계속 연구발전시켜야 한다는 주장과 러시아 철학을 서구철학사조의 하나로 재건해야 한다는 주장이 나오고 있다. 여기서 주의할 바는 이 두 학파가 모두 러시아의 인간주의 전통에 속해 있다는 점이다. 이들은 다 같이 인간의 의식과 활동을 그들의 관건개념들로 삼는다. 사회주의 지배 아래에서도 꾸준히 이 두 개념으로 이론활동을 했던 철학자들의 업적이 계승되어 발전해 나가고 있다. 한편으로 과거에 없던 윤리학이 중요한 연구 분야로 새롭게 떠오르고 있다. 이것도 도스토에프스키와톨스토이의 인간주의 문학에서 단서를 얻어 논의되고 있다. 그리고 독일 철학에 대한 관심의 부활은 현상학과 실존철학에 집중되는 경향이 있기는 하나 실제로는 서방철학 전반에 대한 연구열이 서서히 타오르고 있는 셈이다. 러시아의 철학자들은 그들의 사회와 문화가 유럽의 일부라는 것을 잊지 말자는 것이다. 그들은 정상으로의 회귀는 인간주의로의 회귀이며, 이것은 세계의 보편사로의 재편입을 의미한다고 믿는다. 그들은 러시아에서 세계철학의 재구성을 향해 나아가고 있다.

I. 머리말

현대 철학사에서 ‘소비에트 철학’이 차지했던 장은, 지금에 와서 암흑시대로 평가됨에 따라 그 정당성을 유지하기가 어렵게 된 셈이다. 소련체제의 붕괴로 ‘소비에트 철학’은 잊혀져야 할 과거가 되어 버린 것이다. 85년의 폐레스트로이카 이후 마르크스·레닌주의는 도전을 받기 시작하여 소비에트 사회의 지도이념으로서 그 위치를 잃어가다가 91년 8월 기준 질서의 보수세력에 의한 쿠데타 실패와 함께 그 종언을 고하기에 이르렀다. 이제부터는 ‘소비에트 철학’이 존재하지 않으며, 앞으로는 ‘슬라브 사상’,

* 이 논문은 1993년도 교육부 학술연구조성비(지역연구)에 의해 작성되었음.

‘러시아 철학’이 학문적 관심의 초점이 되어 버린 것이다.

그렇다고 볼셰비키 혁명 아래 모든 사상의 근간이 되어 왔던 마르크스주의가 완전히 끝난 것은 아니다. 이데올로기는 없어졌지만 마르크스 이론은 학문의 여러 영역에서 그 맥을 남기고 있다. 일반적으로 오늘의 러시아 철학계에는 두 흐름이 있다고 한다. 마르크스·레닌주의를 버리되 마르크스 철학을 바탕으로 새로운 이론을 발전시키려는 집단과 서구 철학을 중심으로 연구하고자 하는 학자들이 바로 그것이다. 전자에는 모스크바 대학 사회철학 교수 몸잔(K. Momdjan)과 전 소비에트 철학회장 프로로프(I. Frolov), 러시아 과학아카데미 철학연구소장 스티오핀(V. Stepin) 그리고 동 연구소 인식론부장 레크토르스키(V. Lektorsky)와 심리철학자 두브로프스키(D. Dubrovsky) 등이 있다. 그리고 후자에는 모스크바 대학의 그리아즈노프(A. Griaznov)와 철학연구소의 솔로비에프(E. Solovyev), 모트로쉬로바(N. Motroshilova)와 윤리학자 구세이노프(Gusseinov) 등이 속한다.

오늘날 많은 지식인들과 일반시민들은 마르크스주의를 비판한다. 오랫동안 세속종교로 여겨져 왔던 이 이데올로기에 대한 비판과 거부는 너무나도 당연하다. 그러나 그 비판의 방법은 이 이데올로기의 수호자들의 그것과 다를 바가 없다는 데 문제가 있을 것이다. 그러나 지울 수 없는 것은 마르크스주의의 그림자가 아직도 길다는 사실이다. 법전으로서 그리고 국교로서의 마르크스주의는 끝났지만 다원화 사회로 나가려는 러시아에서는 그것이 여러 중요한 사상을 가운데 하나로 남는다는 것이다. 마르크스주의에 대한 견해들 간의 차이는 현저하다. 그러나 마르크스 사상이 철학적, 경제학적 그리고 정치학적 이론으로서 사상사에서 제거될 수 있는 것도 아니고 제거되는 것도 아니다. 현대 사조에서 그 위상은 크다. 20세기 사회과학은 그 이론의 중요한 개념들 위에 서 있다는 것을 부인할 수 없다.

소비에트 시대에도 마르크스 이론은 서양의 다른 학설들과 접합되어 발전하기도 했고, 새 시대와 함께 누리는 학문의 자유는 러시아 지식인들로 하여금 넓은 지평 위에서 철학적 자유를 영위케 하는 여건을 마련할 것임에 틀림없다. 다른 한편으로 관현의 눈을 피해서 서구 이론을 은밀히 연구해 왔던 학자들에게는 드디어 그들의 사색이 빛을 볼 수 있는 때가 도래한 것이다. 이들은 러시아가 유럽 문명의 일부이며, 그들의 철학과 문학 그리고 음악은 유럽 전통에 속한다고 믿는다. 또한 그들은 러시아 철학이 세계 철학사의 보편성을 지녀야 한다고 주장한다. 그래서 그들은 서양 철학사의 연구를 강조해 왔던 것이다.

II. 페레스트로이카와 정통 이데올로기

1. 마르크스주의의 허와 실

1985년에 시작된 페레스트로이카 아래 변증법적 유물론과 사적 유물론 간의 엄밀한 구분이 없어지면서 존재와 의식, 물질과 정신 등에 대한 논의는 드물어지고 현실의 정치적·사회적 제문제가 관심의 대상이 되었다. 오랜 전통을 가진 잡지 『철학의 제문제』(Voprosi filosofii)에 게재된 논문들의 성격이 이를 잘 보여 주고 있다.

1980년대 초까지만 하더라도 이 잡지에는 자본주의와 사회주의 간의 이데올로기적 갈등이나 현대 부르주아 철학과 사회과학에 대한 비판과 수정주의에 대한 이론적 분석 등이 주로 실리곤 했지만, 1985년 후로는 이데올로기적 투쟁의 과업과 방식에 관한 논의는 이 철학지에서 그 자취를 감추고 말았으며, 그 대신에 새로운 삶의 질을 위한 사회 경제적 발전에 대한 문제의식이 개진되었다. 즉 경제적, 사회적, 정치적 그리고 정신적 공동체 삶의 여러 영역을 개선하는 일이 급선무가 된 것이다.

『철학의 제문제』 1987년 1월호에 실린 토론 특집이 이러한 경향의 좋은 단면을 보여주고 있다.

여기서 사회주의의 여러 가지 이점과 가능성들이 저절로 실현되지 않는다는 점이 강조되었다. 사회주의가 그 본래적 성격에 맞지 않는 방법을 따르면 부정적 결과에 이른다는 사실이 공식적으로 인정되었다. 사회주의는 인간사회에 관한 것이며, 이것은 결코 자연현상을 다루는 방법과는 무관하고, 모든 인간이 자유롭고 평등하게 살 수 있는 사회의 건설은 자연법칙에 근거한 절차를 따르는 것이 아니라는 주장이 강력하게 대두했던 것이다. 그래서 기존의 사회경제구성체론에서처럼 역사의 변화가 법칙적으로 일어나는 것이 아니라 인간적 요인이 거기에 작용한다는 사실이 지적되었다.

사회주의 건설은 일하는 사람들에 달렸다는, 역사에서의 인간의 능동적 역할을 주장하는 입장은 소비에트 시대에서는 60년대부터 있었다. 사람들이 역사를 만든다는 것이다. 이 주장은 페레스트로이카 이후 본격적으로 등장한 셈이다. 특히 그것은 민주주의가 인간으로 하여금 역사 만들기에 직접적으로 참여케 한다는 것이다. 또한 그들의 참여를 유도하기 위해서는 능력과 업적에 따라 보수가 돌아간다는 분배제도가 마련되어야 한다는 것이다. 지금까지의 사회주의는 이것을 간과했기에 실패할 수밖에 없었다는 것이다.

1990년 10월호 『철학의 제문제』는 ‘마르크스주의는 사멸했는가?’를 특집으로 했다. 여기에 참여한 필자들과 토론자들은 자유언론 클럽에 속한 지식인들이며, 이들은 일찍이 학문의 자유를 외쳐 왔던 진보세력이다. 이들의 대표자가 앞에서 언급된 구세이노

프와 톨스티히(V. I. Tolstykh)이며, 그들에게 가장 중요한 문제는 무엇보다도 마르크스주의 바로 그것이다. 토론 참가자들은 한결같이 진정한 마르크스주의와 법전으로서의 마르크스주의가 구별되어야 한다고 주장한다. 마르크스주의를 전적으로 부정하는 것도 전체주의적 사고의 소산일 따름이며 이것도 다른 사상들과 같이 새 시대에 맞는 사회체제의 건설을 위해서 그 의의를 다시 읊어야 한다는 것이 이들의 생각이다. 마르크스 스스로도 절대적 진리를 발견했다고 믿지 아니했으며, 그는 경제결정론자도 아니고 토대와 상부구조 사이에서 어느 한쪽에 의한 다른 한쪽에 대한 규정도 받아들이지 아니했기에 마르크스주의는 올바로 이해되어야 한다는 것이 이 특집의 논의이기도 하다.

마르크스주의에 대한 이론적 반성은 1990년 12월 모스크바 대학에서 열렸던 ‘20세기 말의 사회철학’ 학술 세미나에서 그 절정에 달했다. 여기서 정통 마르크스주의가 공개적으로 비판의 도마 위에 올랐다. 이 회의는 1985년에 페레스트로이카가 시작된 이래 최대 규모의 학자들과 전문가들의 모임이었다. 마르크스주의 위기에 따라 야기된 여러 문제들과 러시아 학계의 학문연구 방향에 관한 토의가 활발히 전개되었다 (Momdjan, 1992).

이 학술대회에서는 지금까지의 마르크스주의 세계관은 그 과학성 주장에도 불구하고 한낱 이데올로기일 뿐, 진정한 학문으로서 다루어지기 어렵다는 생각들이 속출했다. 그리고 마르크스주의는 여태까지 믿어 왔던 것과는 달리 결코 유일한 철학이 될 수 없으며, 오로지 여러 사조들 가운데 하나일 따름이라는 것이 학술회의 참가자들 대부분의 공통된 의견이었다. 그러나 이데올로기로서의 마르크스주의가 버려지더라도 마르크스의 철학은 서구 철학사의 흐름 안에서 다른 사상들과의 비교를 통해 새롭게 재조명되어야 한다는 요구가 강력히 나오기도 했다.

이 회의의 진행을 맡았던 모스크바 대학 철학부장 파닌(A. Panin) 교수는 개회사에서 말하기를, 오늘날 사회철학은 심각한 위기에 처해 있으며, 우리는 이 심연에서 벗어나올 길을 찾아야 한다. 헌데 이 길에는 많은 위험이 도사리고 있다. 우선 우리가 할 일은 지금과 같은 상황이 벌어지게 된 것에 대한 이론적 반성이며, 그것은 곧 마르크스주의에 대한 반성이어야 한다는 것이다.

개회사에 이어 모스크바 대학 사회철학교수 몸잔의 주제논문(Momdjan, 1992)이 발표되었다. 논자의 주장은 마르크스 사상이 비록 쓰레기통에 들어간다고 하더라도 그것으로부터 건져낼 수 있는 것이 있다며, 이것을 찾아야 한다는 것이다. 그는 미국 사회학자 밀즈(C. W. Mills)를 인용한다. “사람들은 나의 이론에서 마르크스를 발견하는데 이것은 내가 좋은 교육을 받았다는 것을 가리킨다”는 것이다. 마르크스가 오늘날 그의 혁명 이데올로기 때문에 버림을 받게 되었으나 그가 사상가로서, 그리고 이론가로

서 제시한 것은 그의 정치적 신념과는 무관하게 순수 학문적 관심에서 진지하게 다루어야 한다는 것이다. 진리의 씨앗들이 있다면 그것들을 발견하기 위해서 낙엽더미 속도 들여다보아야 한다는 것이다.

몸잔은 역사 변화의 추진력이 어디 있느냐라는 물음을 놓고 마르크스의 사적 유물론을 재구성한다. 그는 무엇보다도 소비에트 사회에서의 마르크스주의의 왜곡을 레닌의 책임으로 돌린다. 물론 마르크스 철학에는 동등한 중요성을 지니는 여러 측면들이 있기는 하지만, 어떤 것들은 레닌에 의해서 일방적으로 받아들여진 후에 각급 학교와 대중의 정치교육에 이용되는 일종의 교리로 변질해 버렸다는 것이다. 바로 이러한 이유에서 마르크스주의가 과학성이 결여된 이데올로기로 전락해 버린 것이다. 그러나 따지고 보면 레닌에 앞서 마르크스에게는 더 큰 문제가 있었다는 것이 지적되어야 한다. 몸잔에 따르면 마르크스의 사상체계를 이루고 있는 것들이 한편으로 객관적 진리를 표방하는 인식론과 다른 한편으로는 인간해방이라는 도덕적 요청이라고 하는 서로 배치하는 두 축이라는 데 문제가 있다. 그에게 있어서의 사실과 규범의 대립이 그의 이론체계를 일관성 있도록 만들 수 없게 만들었다는 것이다.

소비에트 사회에서는 서방 학문이 부르주아적 객관주의를 내세운다고 비판되었으나 마르크스주의가 민중의 계급이익을 표현하는 한, 이것은 과학적이 될 수 없다는 믿음이 팽배했었다. 그러나 역사의 진로는 이 믿음이 옳지 못하다는 것을 입증한 셈이다. 가치판단을 포함하는 이론은 결코 참과 거짓으로 규정지어질 수 없는 것이다. 인간적 성향과 개인적 기호의 다양성을 반영하는 사상은 진리의 기준이 아니라 적응성의 효과로 평가되어야 한다. 그러나 이 점에서 소비에트 마르크스주의는 실패하고 말았다는 것이다.

마르크스 이론은 수많은 사람들에 의해 혁명이론으로 알려져 왔다. 그에게서 실제로 혁명주의 이데올로기를 표현하는 규범적 의도를 널리 찾아볼 수 있음에는 틀림없다. 그가 혁명이 변동의 가장 적절한 수단이라고 했던 것은 틀림없다. 그것이 현실을 근본적으로 변화시키는 유일한 길이라는 것이었다. 또한 마르크스는 평등이 자유에 우선 한다는 바탕 위에 민주주의가 성립된다는 근본주의의 입장을 취하기도 했다. 어떤 사람들은 이러한 규범적 생각이 현대사에 의해서 거짓이라는 것을 보여 주었다고 한다. 그러나 몸잔은 이들과는 견해를 달리한다. 마르크스의 규범적 명제들은 참이나 거짓으로 판가름될 수 있는 것들이 아니고 마르크스의 혁명이론이 현대사가 입증하는 것과 같이 효력이 없다고 하더라도 그것은 시대적 요구에 부응했던 도덕적 요청으로서 그 나름대로의 타당성을 갖는 것이었다. 마르크스의 19세기적 의도가 잘못되기는 했지만 변혁의 정신은 언제나 필요하다는 것이다.

마르크스 이론에서 인지적인 것과 규범적인 것을 구분한다는 것은 그리 쉬운 일이

아니다. 마르크스 스스로도 인정했듯이 학문 연구자는 자신의 정치적 성향이 과학적 진리의 탐구에 영향을 미치는 것을 막지 못하기 때문이다. 마르크스 이론은 이데올로기로 포만해 있기 때문에 그 안에 포함되어 있는 규범적 판단들이 과학적 이론 형성에 깊이 침투해 있으며, 그의 정치경제학은 착취와 비생산적 노동 등에 관한 논의들로 가득 차 있으며, 과학적 요소들은 이와 같은 이데올로기적인 것들로부터 분리되어 야만 한다. 몸잔은 마르크스주의의 미래는 그 이론의 보편화 가능성 여부에 달렸다고 본다. 이데올로기적 고려 때문에 마르크스 이론 안에 있는 값있는 과학적 명제들이 포기될 수 없다는 것이다.

몸잔은 마르크스 사상 가운데 특히 역사철학과 관련해서 유물사관이 현대에 와서 어느 정도 그 타당성이 인정될 수 있느냐라는 물음을 제기한다. 지금까지 소비에트 마르크스주의자들이 알고 있었던 '물질'은 일차원적 개념이었으며, '사회적 존재', '경제', '물질적 생산' 등이 각기 한 가지 의미로만 쓰였다는 사실이 주목되어야 한다는 것이다. 그러나 마르크스의 저서들을 살펴보면 사실은 다르다는 것이다. '사회'에 대한 마르크스의 접근은 네 가지 생각들로 이루어져 있음을 알 수 있다.

첫째로 사회적 삶에 있어서의 의식의 위치와 역할이다. 마르크스는 의식을 규제적 메커니즘으로 간주한다. 그것은 사회과정에 내재하며, 사회현실 안으로 흘러들어간다. 의식은 사회적 행위의 의도적 근거가 된다는 것이다. 마르크스는 이와 같이 의식을 능동적인 것으로 간주하면서도 그의 입장은 의식을 사회과정의 제1원인으로 삼지 않으려는 데 있다. 역사에는 의식과는 무관한 것들이 있으며, 오히려 이것에 우선하고, 그 내용을 규정하는 어떤 다른 요소들이 있다는 것이다. 마르크스는 사회과정은 물질적 과정이며, 또한 물질운동의 최고 형태라고 한다. 사회과정의 물질성이 사회영역에서의 정신적인 것의 부재를 가리키는 것은 결코 아니다. 여기서의 물질성은 사회과정의 구조적 특징이 아니라 그것의 속성일 따름이다. 사회과정에서는 물질적 요소들과 상관관계를 이루어 전 과정의 성격을 규정한다는 것이다.

두번째 생각은 인간적 활동의 실천적 형태와 정신적 형태 간의 관계에 대한 것이다. 70, 80년대에 걸쳐 20년 간 논의되어 왔던 사회적 존재와 사회적 의식 간의 관계문제는 받아들일 수 있다는 결론을 얻지 못했다. 그 이유는 인간적 욕구와 관심이 현실변혁의 실천보다 부차적인 것으로 여겨졌다는 데 있다. 인간적 관심은 사회적 형태를 규제하는 정신적 의미이며, 이것이 억제되고 종속적인 것으로 저평가되었기에 오히려 현실의 개선이 지연되고 말았던 것이다.

세번째는 모든 사회적 실천이 물질적 생산에 결정적으로 의존한다는 생각이다. 마르크스는 '실천' 개념을 몇 가지로 구분했다. 상품생산으로서의 물질적 생산과 특수한 활동으로서의 인간의 생산, 그리고 주체와 객체의 관계, 주체와 주체의 관계를 창출하고

규제하는 활동으로서의 의사소통 행위의 생산 등이 있다. 이와 같은 실천형태들은 사회의 필요한 기능이며, 마르크스는 물질적 생산이 일차적이고 이것은 나머지 다른 사회체계의 기능을 규정한다고 믿었다.

마지막 생각은 경제결정론이다. 이것은 모든 사회적 생산에서 물질 생산이 결정적 힘을 갖는다는 법칙과는 다르다. 지금까지의 잘못은 인간적 활동으로서의 물질적 생산이 사회적 생산활동의 내재적 메커니즘으로서 경제로부터 구별되지 않았다는 것이다. 물론 경제는 발생론적으로 보면 물질적 생산에서 생기지만 이것은 나머지 모든 사회적 활동에 스며들어 갔다는 것이다.

이 네번째 생각은 마르크스에게서는 세 단계로 나타난다. 처음에는 생산력과 소유관계 간의 연관성이 문제가 되며, 다음으로 생산의 조직 및 기술과 소유의 분배 간의 관계가 다루어지고, 다음으로 주체의 사회 내에서의 경제적 지위와 그의 사회적 지위 간의 종속관계가 마르크스의 관심의 초점이 된다. 소유체계가 주체의 삶의 질을 결정하고 그의 정치적 지위와 그의 세계관을 표현하는 사회적 삶의 정신적 질서까지 결정한다.

이러한 마르크스의 경제결정론은 여러 결과를 갖게 되는데, 이들 가운데 하나는 이 생각이 계급발생과 사회발전에서의 계급의 결정적 역할에 관한 사상의 기반이 된다는 것이다. 그리고 경제우선의 원리에서 모든 것을 유행화해야 한다는 것이다.

이상에서 열거한 마르크스의 역사관은 몸잔에 의해서 검토된다. 역사에서의 의식의 역할이 중점적으로 논의된다. 무엇보다도 레닌은 사회적 삶에서의 의식의 부차성을 보여 주려고 했으나 그의 설명방식은 충분하지 못하다는 것이다. 레닌은 사회구조가 사람들의 의식과는 무관하게 형성된다고 했다. 그러나 볼셰비키 혁명 아래 이념이 삶의 영위에 폭력을 행사했고 유물론의 제원리는 무력해지고 말았다고 몸잔은 주장한다. 현대사에서는 의식이 실제로 경제구조의 의도적 원인이 되고 있다는 것이다.

그렇다고 의식 자체가 역사를 움직인다고 말할 수는 없다. 의식의 배후에 있는 결정요인을 찾는 것이다. 그것은 유물사관이 유지되려면 사회적 주체의 욕구와 관심이 언급될 수 있다는 것이다. 의식의 배후에 있는 욕구와 관심이 역사의 결정적 요인이라는 것은 결코 관념론적 사고는 아니며 인간이 역사를 움직인다는 이야기가 된다. 이 점이 엥겔스의 입장이라고 몸잔은 말한다.

한편으로 몸잔은 합목적적 행위에 있어서 의도의 실현을 의식과 연관짓는다면 의도의 작용 가능성의 폭을 넓게 고려할 수 있다는 것을 밝힌다. 예를 들면 경제체제의 유행을 의식적으로 선택해서 이들을 실현하는 데서 역사에서의 의식의 역할을 말할 수 있다는 것이다. 이렇다면 의식이 부차적이라고 볼 수 없게 된다. 여기서 가장 적절하게 일컬어질 수 있는 것은 사회구조와 의식 간의 상호작용이라는 표현이 될 것이다.

실천적 활동과 정신적 활동 간의 종속관계에 대해서 봄잔은 이렇게 설명한다. 정신적인 것이 부차적인 것이라고 할 때, 그것이 내재적인 발전논리를 결여한다는 것을 의미하지 않는다는 것이다. 정신적 생산이 실천적 삶의 흐름에 따라 떠내려가는 나무조각이 아니라는 것이다. 오히려 그것은 내재적 발전의 원천을 지닌 배이다. 그러나 배가 흐름의 방향을 거슬러 나가려면 사고의 단단한 근육을 필요로 하게 된다. 정신적 활동에 실천적 활동이 결합되어야만 인간의 의도가 실현될 수 있다.

물질적 생산과 정신적 생산 간의 상관관계는 생산력의 경우에 더욱 뚜렷해진다. 물질적 생산이 결정적 역할을 한다는 주장이 얼마나 어리석은지는 현대 산업사회가 잘 증시해 주는 셈이다. 물질생산에서 정신생산물인 과학이 기능적 선차성을 갖는다는 것이다. 실험실에서의 발견이 몇 해 후에는 산업의 일부가 된다. 그것은 물질적 생산의 필요조건이 된다는 것이다.

끝으로 봄잔이 제기하는 문제는 인간의 경제적 지위와 정치적 지위 간의 함수관계에 관한 것이다. 권력의 크기는 소유에 의존한다는 주장이 현대의 기술시대에는 그 타당성을 잃어 간다는 것이다. 왜냐하면 권력의 기능에 있어서의 차등이 이미 기술의 분야에서 나타나고 있으며 또한 이것은 경제적 지위의 차등화에 선행하기 때문이다. 물론 역사상 부가 권력에 앞서는 사회가 있는가 하면 다른 한편으로 권력이 부에 앞서는 경우가 허다하다.

봄잔은 마르크스의 계급개념은 높이 평가되어야 한다고 본다. 그는 현대사에서 계급분열의 원리가 전적으로 소멸된다는 판단에 동의하지 않는다. 현대사는 이 원리가 보편화되고 있음을 가리킨다는 것이다. 과학과 기술의 혁명은 특이한 경제구조를 확산시키고 있다. 이 경제구조는 물질적 생산의 장에서 벗어나 지금까지 계급형성과는 별로 관련이 없는 정신적 생산의 영역으로 침투해 들어가고 있다는 것이다. 오늘날 자동차생산공장의 소유자와 영화제작자의 소유자 간의 구별은 존재하지 않으며 또한 물질적 생산에서 임금을 받고 일하는 자와 사립대학과 병원의 소유자들에게 노동력을 파는 자 간의 차이는 없다. 그러나 계급은 그대로 남는다. 이 계급관계의 보편화는 마르크스와 레닌의 시대에는 없었던 새로운 역사적 상황임에는 틀림없다.

한편으로 이 학술회의에서 봄잔 교수가 마련한 모스크바 대학 철학부의 「사회철학교과과정 계획서」(Momdjian, 1990)에는 놀랍게도 변증법적 유물론을 완전히 배제한 사회철학 과목들이 제공되어 있다. 이 계획서는 넓은 의미에서 마르크스의 사회성 개념을 전제하고 있지만, 그 과목들은 대부분 서구 사회과학과 사회철학의 그것들과 다를 바가 없을 뿐만 아니라 유럽과 영미 대학에서도 가르치는 내용을 충분히 담고 있다는 것이다. 이 계획의 수립자는 모스크바 대학생들이 세계 어느 곳에서나 가르치는 교육을 받을 수 있도록 사회철학 교과목을 혁신한다고 설명했다.

첫째로 이 계획서는 사회철학 교육에서 이론의 사적 고찰을 무엇보다도 중시하고 있다. 풍트의 실증주의, 베버의 이해사회학, 짐멜의 독일사회학, 뒤르켕의 프랑스 사회학, 그리고 멀리는 흉즈, 뷔코, 헤르더, 프랑스 계몽사상, 헤겔의 역사철학 등에 이르기까지 광범위한 내용이 교과과정에 포함된다.

둘째로 체계적 고찰에서 특기할 만한 점은, 종래의 사회발전단계론이나 사회구성체론에 대한 논의는 없어지고 대신 사회와 역사가 인간의 실천적 활동과 사회적 삶과의 관계에서 접근되고 있다는 것이다. 사회는 공동체를 이루고 있는 사람들의 활동의 결과이고 역사는 사회적 삶의 실현체제라는 것이다. 이렇게 해서 인간, 활동, 사회, 역사가 사회철학의 주요 범주들이 된다.

자연과학의 과학성을 원칙으로 하는 변증법 유물론은 가치판단을 학문연구에서 인정하지 아니했다. 그러나 새 사회철학 교육에서는 가치가 중요한 주제가 된다. 그리고 사회인식의 문제는 이러한 가치와 관련하여 다루어진다. 덜타이의 해석학과 후설의 현상학이 사회인식론에서 지니는 의의와 같은 주제도 심도있게 논의된다.

사회철학 교과과정은 오늘의 세계가 당면하는 문제들 가운데서 생태학적인 것들을 강조한다. 인류의 생존은 계급적 이해관계를 넘어서 인간의 이해관계의 문제로 다루어져야 한다는 것이다. 과학과 기술의 혁명이 생산력의 발달을 수반한 반면에 인간의 삶의 장을 파괴함으로써 인류의 존속이 위협받고 있다는 사실은 종래의 고도생산이라는 요청으로 이어져 간다. 생태윤리의 문제가 제기된다는 것이다. 앞으로의 정치 사회형태는 이것을 고려하여 논의되어야 한다. 사실이 인정되어야 한다는 것이다.

환경문제에 대한 철학적 고찰은 과학철학자이기도 한 프로로프의 주도로 일찍부터 진행되어 왔다(Frolov편, 1988). 과학과 기술 진보의 사회적 효과와 자연 간의 상호 작용 등에 대한 연구가 미래문명의 가장 심각한 문제가 될 것이라는 점이 부각되었다. 생태학적 문제는 중국에 가서는 모든 국제적 분쟁을 넘어서게 하는 일이 될 것이라는 예견이다. 여기에 과학과 기술의 철학이 모색된다.

2. 철학교육의 개혁

역사를 인간활동의 현실체로 설명하기는 이미 60년대에 마르크스 이론가들에 의해 시도되기도 했으며 중요한 쟁점을 가운데 하나였다. 이는 사적 유물론을 법칙론적으로 보는 입장이 지배적인 상황에서 극히 소수 지식인들의 생각이기도 했지만 80년대에 와서는 본격적인 논쟁의 주제가 되었다.

프레트니코프¹⁾는 아직도 마르크스주의를 견지하고 있는 마르크스 이론가이지만 역사의 변화를 자연사적으로 설명하려는, 한때 주류 입장에 도전한 학자이다. 그는 사적

유물론의 재구성에서 인간의 사회적 활동을 강조한다. 그는 활동개념을 역사의 출발점으로 삼는다. 사회구조를 인간의 실천과는 무관한 것으로 여기고 그것의 객관적 실재를 주장하는 정통 마르크스주의의 역사철학에 반대하여 인간의 주체성을 내세웠었다. 이에 대해 켈레와 코발zon은 역사를 인간의 의식과 의지로부터 독립한 객관적 법칙에 의해서 기술할 수 있다는 자연사적 역사관으로 맞섰으며, 그들은 프레트니코프를 관념론자로 규탄하기에 이르렀다.²⁾

그러나 페레스트로이카 이후 나온 철학 교과서들에서는 프레트니코프의 활동 이론이 받아들여지기 시작했다. 1979년에 나온 콘스탄티노프가 편집한 『마르크스·레닌주의 철학원론』(F. V. Konstantino, 1979(1982))에서도 전혀 고려되지 않았던 내용이 최근에 와서는 관심있는 주제들로 다루어지기 시작했는데 이 활동이론도 그 하나이다. 역사를 만든다는 인간이 인격으로서, 또 그의 활동이 실천으로서 중요한 논의의 대상이 되었다는 것이다.

1989년에 출간된 라키토프의 『철학의 제원리』(A. Rakitov, 1989)와 스피르킨의 「철학원론」(A. Spirkin, 1990)에서는 인간이 인격으로 등장한다. 인간은 실재하는 개체로서 주체적으로 존재하며 이 개체는 사회적 공동체를 다른 인간들과 함께 형성하고 있지만, 다른 개체들로부터 분리해 독립하는 존재로서 자율적이다. 인격개념은 인간의 본질적 특성을 이룬다는 것이다. 그것은 지적, 정신적 잠재능력, 자아의식, 의지력, 자유 행위의 주체, 내적 삶의 주체 등의 통일체로 규정된다. 이와 같은 인격개념은 페레스트로이카 이전에는 어느 교과서에서도 찾아볼 수 없었던 범주였다. 스피르킨은 이 개념으로 마르크스의 소외이론을 설명한다. 이러한 시도는 이미 30년대 실존주의의 영향을 받은 서구 마르크스 이론가들에 의해 이루어졌으나 지금은 모스크바의 지식인에 의해서도 서슴없이 논의되고 있다.

한편으로 프로로프와 레크토르스키 등이 편집한 『철학 개론』(Frolov & Lektorsky, 1990)에서는 보다 근본적인 변화가 나타났다. 편자들은 칸트의 선형철학의 영향을 크게 받고 있으며 마르크스와 프로이트를 통합하는 프롬의 인간론을 가지고 인간개념을 정립한다. 인간은 사회적 관계의 소산이지만 또한 주체라는 것이다. 인간은 자신에게 특별하고, 통일된 성질을 가진 인격이다. 인격으로서의 인간은 칸트에서처럼 도덕적 책임을 지는 주체이다. 인격으로서의 인간은 사회주의의 관료적 통치 아래서 비인격화되어 갔다는 사실이 지적된다. 진정한 인격개념은 자유주의의 전통에 위배되지 않는다.

1) I. K. Pletnikov는 1985년 페레스트로이카 이후 1992년까지 소비에트 과학 아카데미 철학연구 사회철학부장직을 맡았다. 그의 활동이론에 관해서는 James Scanlan, *Marxism in the USSR*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1985 참조.

2) V. Kelle와 M. Kovalzon과 Plethikov 간의 논쟁은 Scanlan의 위의 저서 참조.

는 것이다. 그것은 자율적이며 도덕적이다.

이와 같은 인간에 대한 관심은 1988년에 나온 『철학적 인간론』(I. S. Kulikova & V. V. Mshvenieradze, 1988)에서도 확인된다. 이 논문집의 필자들은 모두가 마르크스 주의자들이지만 혁명운동 아래 일어나고 있었던 변화를 확연하게 입증해 주고 있다. 스탈린 통치시대에 확립된 변증법적 유물론에서의 철학의 근본问题是 ‘존재와 의식의 관계’이다. 존재가 의식에 선차적이고 정신은 물질의 부산물에 지나지 않는다는 공식이 소비에트 철학을 지배해 왔다. 그러나 이러한 근본문제를 둘러싼 논의가 인민의 삶의 문제를 해결해 주는 것은 아니었으며 철학자들이 이런 문제에 골몰하는 동안 소비에트 사회에서는 인간이 상실되고 말았다는 자각이 지식인들 사이에서 생겼다. 여기서 인간회복의 요구가 나오게 되었으며 현실 사회주의에 대한 고르바초프의 이른바 ‘인간적, 민주적 사회주의’가 정치이념으로 들어서게 된 것이다.

이 논문집이 1988년에 영국에서 열렸던 세계철학회 28차 학술회의가 인간을 대주제로 정했던 무렵에 나왔다는 사실은 매우 흥미롭다. 편자들도 이 사실을 서문에서 지적하고 있다. 그들은 인간 문제가 오늘날 가장 시급한 고려를 필요로 하는 문제들 가운데 하나이며 이는 사회적, 과학적, 기술적 그리고 도덕적 문제들에 직결되는 것이라고 역설한다. 인간에 대한 철학적 고찰은 생물학적, 심리학적, 사회학적 접근들과는 달리 인간을 인격형성에서 다룬다는 것이다.

필자 코소라포프(R. I. Kosolapov)는 인간의 사고를 생물학적 설명으로 한정하는 경향을 비판한다. 그에 따르면 인간은 동물과 달리 사회를 형성하는 개인들 간의 상호 작용을 통하여 인간이라는 본성을 형성하게 된다. 인간이 비록 뇌를 소유하더라도 그가 사회적 삶을 영위하지 않는 한 그는 동물의 지능수준을 넘어서 설 수 없다. 마르크스의 주장처럼 인간은 사회적 노동에 의해서 인간이 된다는 것이다. 이 말은 곧 실천적 활동이 인간을 만든다는 것이 된다. 노동은 활동의 기본형태로서 인간에게 고유한 것이며 그의 역사와 사회는 바로 이 활동에 의해서 만들어진다는 것이다. 이 점은 앞에서 언급된 봄잔의 사회철학 교과과정 계획에서 제시된 것과도 일치한다.

3. 레닌 철학의 재평가

소비에트 사회의 붕괴 이후 레닌에 가해지는 비판은 혹독하지만 그래도 그에 대한 객관적 인식이 요구된다. 온갖 오류와 모순에도 불구하고 그의 인간주의적, 진보적 이데올로기애에 대한 올바른 설명이 시도되어야 한다는 것이다. 1991년에 나온 『오늘의 논의 주제로서의 레닌』(M. Mchedlov, G. Volkova & V. Desyaterick, 1991)이라는 저술은 지금의 상황을 이해하기 위해서는 레닌에 대한 올바른 인식을 필요로 한다는 이유

를 잘 밝혀주고 있다.

고르바초프의 폐레스트로이카가 1991년 8월의 쿠데타를 기해서 실패로 돌아가고 엘친의 자본주의 시장도입이 본격화되고 있는 이 시기에 레닌의 위상은 현저하게 추락했다고 말할 수 있겠지만, 그가 많은 러시아인들에게는 아직도 현대 러시아의 아버지로 여겨지고 있는 것은 틀림없다는 것이다. 그리고 지금이야말로 레닌이 객관적으로 관찰될 수 있는 때라는 것이다. 무엇보다도 검토되어야 할 점은 역사적 인물로서의 레닌의 평가는 오늘의 가치관에 준해서 행해질 수밖에 없다는 사실이다. 금세기 초에 그는 ‘인류의 양심’이라고 불리었으나 이제는 ‘악의 천재’, ‘20세기의 범법자’라는 칭호를 받기도 한다. 이것을 어떻게 받아들여야 할 것인가가 문제일 것이다.

자신이 믿었던 이념을 위해 평생을 혁명과업에 바친 역사적 인물이 후대에 의해서 평가될 때 그가 겪는 수모는 이상할 수 없을 것이다. 왜냐하면 그에 대한 평가는 그를 분석하는 사람들의 사회적, 심리적 상황과 그들이 다수의 남들과 함께 하고 있는 가치체계에 크게 의존하기 때문이다. 레닌이란 이름은 사회주의의 상이다. 그러나 그 타당성이 지금은 의심될 뿐만 아니라 거의 거부되고 있는 셈이다.

다른 한편으로 레닌을 ‘인류의 양심’이라고 추앙했던 사람들은 그의 높은 이념들이 이미 세계 구석구석에 퍼져 변화의 촉매제가 되었다고 주장한다. 레닌은 제정 러시아의 학정에 대항했으며, 프랑스 혁명이 지켰던 자유, 평등 그리고 박애 등의 이념을 이어나간 혁명가였다는 것이다. 이들은 레닌에 대한 잘못된 인식은 스탈린 탓으로 돌려야 한다고 한다.

30년대에 있었던 일련의 참혹한 사건들이 레닌과 10월 혁명에 대한 사람들의 긍정적인 태도를 크게 바꾸어 놓은 것은 틀림없는 사실이다. 물론 레닌 개인에게 잘못이 있다. 그는 인간적 가치보다 계급의 가치를 우위로 삼았으며 폭력을 정당화했다. 혁명 당시에는 폭력행사가 불가피했다. 헤겔이 지적했던 바와 같이 역사에서 일어나는 행동들이 때로는 그 행동을 의도했던 자들의 기대와는 전혀 다른 결과를 가져오며, 이것이 ‘역사의 아이러니’이기도 하다. 스탈린의 통치가 이 아이러니였던 것이다.

레닌에 대한 우상숭배만 하더라도 그것은 스탈린이 시작했다(Mchedlov & Desyatirick, 1991 : 52-56). 러시아 정치문화의 성격으로 보아서 300년 동안의 로마노프 왕조의 개인숭배 전통을 대치할 다른 새로운 개인숭배 의식이 필요했으며, 레닌 자신은 개인숭배를 강력히 반대했음에도 그의 사후 스탈린은 이를 무시하고 레닌 숭배를 합법화했고 이것을 스스로 그의 후계자임을 정당화하는 데 이용했다. 도시와 거리에 레닌의 크고 작은 동상이 세워졌고 그의 사상이 법전화되고 이에 대한 어떠한 비판도 금기시되었다.

『공산당 선언』 말미의 ‘만국의 노동자여 단결하라’는 마르크스주의 혁명가들을 으레

국제주의로 간주케 하는 너무나도 잘 알려진 구절이다. 레닌에 대해서도 그가 국제주의라는 것은 당연한 생각일 것이다. 그런데 그는 자신을 러시아인이라고 했으며, 이 점을 그의 여러 글들에서 강조했다. 그러나 그는 민족적 편협성을 넘어서 세계혁명을 외쳤으며 노동자 계급의 국제적 이익이 도모되어야 한다고 역설했다. 이 두 사실이 그를 딜레마에 빠뜨린 것은 틀림없다.

그렇지만 그는 조국 러시아의 노동자 계급이 혁명투쟁의 전위가 되는 것이라고 믿었다. 러시아가 사회주의 혁명의 선창자임을 분명히 했다(Mchedlov and Desyaterick, 1991 : 57-64). 10월 혁명 이후 레닌은 러시아에서의 문맹과 빈곤의 퇴치를 위해서 미국의 생산기술과 독일의 철로 개설법, 유럽의 교육제도, 그리고 경영방식을 러시아의 르네상스를 위해 도입해야 한다고 생각했다. 민족주의적 성향을 가진 레닌이 세계혁명을 위해 러시아인들을 희생시켰다는 비판가들의 주장은 전적으로 잘못되었다. 레닌이 마르크스주의가 민족의 이익을 우선시켜야 한다고 강조했다는 비난은 옳지 않다는 것이다. 그가 반혁명세력과 외국의 간섭에 대처하면서 ‘사회주의 조국이 위험에 직면했다’고 말한 사실이 상기되어야 한다.

마르크스에 따르면 직접생산자인 노동자들이 생산관리에 직접적으로 참여하는 ‘자유의 나라’가 혁명의 궁극적 목표이다. 그러나 10월 혁명 이후의 러시아는 노동자들의 적극적 참여는 저지되고 관료기구가 들어서게 되었다. 당조직도 ‘위’와 ‘아래’로 나누어졌으며 마치 ‘장군들’과 ‘병사들’로 이루어진 군대 편성을 갖게 된 것이다. 러시아에서의 사회주의 건설에 관료주의가 수반하면서 특권과 권력의 남용 그리고 반대의견의 탄압이 자행하기 시작했다. 러시아의 혁명 정당도 결국은 그 나라의 사회, 문화적 환경에서 태어났기에 이와 같은 관료주의의 출현은 불가피했던 것이다. 제정 러시아의 전제 정치는 공산당에 의해서 계승될 수밖에 없었다. 러시아 사회에서는 개인의 인격은 그의 창조적 능력과 개체로서의 가치가 결코 중요시된 적이 없었다. 더욱이 10월 혁명의 혁명의식은 사회적 평등에 대한 열광으로 가득 찼으며 이는 개인의 권리와 자유를 허용할 수 있는 계기를 전적으로 배제해 버렸던 것이다.

러시아 공산당은 자신들의 이론적 목적을 달성키 위해서 노동자 계급을 수단으로 삼은 지식인들에 의해서 결성되었으며 이를 지식인은 반대의견을 용납하지 않는 이상 주의자들이었다. 혁명 이후에 러시아가 ‘위’와 ‘아래’의 구분으로 전개된 것은 지식인들과 노동자들 간의 사적 대립에서 온 것이라고 볼 수 있을 것이다. 레닌 자신도 그의 혁명 노선과 전략에 대한 반대의견을 결코 용납하지 않았던 것이며 보그다노프와 같은 혁명 동지의 의견을 거부하는 데 『유물론과 경험비판론』(Lenin, 1907)라는 저서를 통해 반대자의 입지를 여지없이 말살하는 데 주저하지 아니한 좋은 예를 남겼다.

레닌이 카우츠키(K. Kautsky 1854-1938)를 마르크스주의의 배반자로 규탄한 것은

잘 알려진 사실이다. 이 두 사람은 국제노동운동에서 한때 통일전선을 맺던 동지였다. 그들은 자본주의가 사회주의로 이행하는 객관적 경향에 대해서 동일한 견해를 가졌다. 그들은 생산의 국영화, 착취제거 그리고 프롤레타리아트의 정치적 혁명 없이 사회주의의 승리가 성취될 수 없으며 사회주의가 인간주의라고 했다. 그러나 이들 사이에는 점차로 견해상의 균열이 생기기 시작했다. 변증법적 유물론과 사적 유물론, 그리고 사회주의 사회의 전설에서의 당과 노동자 계급의 역할에 관하여 이 두 사람은 의견의 차를 보였던 것이다.

카우츠키는 10월 혁명이 초래한 인간주의로서의 마르크스주의의 본질파괴에 놀라지 않을 수 없었다. 그는 레닌의 혁명 수행 방법을 단적으로 거부했다. 그는 병영 사회주의를 부정했던 것이다. 그에게는 사회정의가 단순한 평등화를 의미하는 것은 아니었다. 그리고 그는 사회주의 혁명이 이를 반대하는 사람들을 총칼로 제거하는 것은 더욱 아니라고 믿었다. 그는 러시아에서의 비인간화의 자행이 민족의 후진성에서 연유한다고 여겼다.

레닌이 반대파를 관용할 수 없었던 까닭이 있다는 것이다. 레닌은, 혁명가는 반대자들과 화해할 수 없어야 남이 투쟁의 길에서 주저하지 않는다고 믿었다(Lenin, 1907). 그가 타도하려고 나섰던 사회체제는 무자비한 투쟁 이외에는 다른 설득방법을 받아들이지 않았다는 것이다. 그리고 레닌은 정치지도자로서의 위치를 지키기 위해서도 자신의 생각에 대립하는 자를 용인해서도 안되었다. 이것은 자연스럽기도 했다. 왜냐하면 그가 언제나 옳다고 자신을 보임으로써 추종자들의 존경을 끌어낼 수 있었기 때문이다.

1917년까지 볼셰비키 정당은 다원주의를 표방했다. 멘셰비키파도 통합될 수 있는 상대였지만 혁명 이후 당내에 상호불신과 이론적 불협화음, 그리고 사적 야망 등으로 인하여 통일된 사회주의 운동이 형성되기 어려웠다. 특히 병영 사회주의는 볼셰비키와 멘셰비키간의 갈등을 심화시켰으며, 이어서 레닌은 다원주의 방향을 포기하고 획일적 정치 및 이데올로기 체계를 유지해 나갔던 것이다.

마르크스와 엥겔스는 자본주의에서 사회주의로의 이행이라는 혁명의 첫 단계에서 국가권력의 집중화의 필요성을 강조했다. 그러나 러시아에서와 같은 병영 사회주의는 예기되지 못했다. 마르크스와 엥겔스의 입장은 10월 혁명 발발 70년 전에 쓰였기에 러시아에서의 병영 사회주의의 등장에 대해서 책임을 질 필요는 없다. 그들의 견해가 러시아의 역사적 맥락 안에서 고려될 수 있는 것은 아니다.

레닌의 마르크스주의는 고전적 마르크스주의와는 다르다(Lenin, 1907). 전자는 전적으로 다른 시대와 다른 사회의 현실분석에 입각했다. 마르크스의 이론은 자유로운 자본주의 경쟁체제 안에서 출현했던 반면에 레닌의 이론은 제국주의의 여전 아래서 탄

생했다. 그 당시의 러시아에서는 사회적 모순이 첨예화했고 레닌의 부르주아 민주주의에 대한 반대사상은 가장 자연스러웠다. 그리고 혁명이 한 나라에서만 일어났으며 이것이 오랫동안 유일한 현상으로 남았기 때문에 레닌의 이론이 혁신적인 마르크스주의로 해석될 수밖에 없었다.

마르크스주의에 대한 레닌의 특수한 생각은 그가 놓였던 객관적, 주관적 여건에서 생겼다고 말할 수 있다. 그러나 여러 면에서 마르크스와 레닌은 많은 공통점을 갖고 있다. 변증법적 세계관, 자본주의의 과도기적 단계, 자본주의의 자동적 소멸불가피론, 노동자 계급의 혁명적 역할 등에 대해서 이들은 같은 입장을 가졌다.

마르크스 사상은 특유한 세계관을 지니고 있지만 그의 사후 마르크스주의자들은 프롤레타리아트의 혁명적 역할과 관련시켜서 그의 이론을 해석했던 것이다. 레닌은 프롤레타리아 독재론을 가지고 사회주의 사회의 건설에 임했다. 레닌은 마르크스 이론의 실천적 적용에서 그의 철학적 측면을 소홀히 했던 것이다. 이렇게 해서 이른바 마르크스·레닌주의는 혁명 이데올로기이자, 결코 학문적 이론은 될 수 없는 상황에 처하고 만 것이다. 그래서 스탈린주의가 중세적 세계관과 같은 전체주의 이데올로기로 전락해 버린 이유는 새삼 다른 곳에서 찾을 필요도 없을 것이다.

그러나 다른 각도에서 분석하면 레닌은 유토피아적 전체주의가 아니라 보다 실용주의적 성격을 보여 준다(Lenin, 1907). 병영 사회주의 기간에 레닌은 실현되기 어려운 이념들을 강압에 의해서 실현에 뜯기려고 했으나, 그의 ‘신경제정책’(NEP)의 도입은 사회주의로의 원활한 이행에 앞서 자본주의적 생산양식의 단계가 필요하다는 사실이 레닌에 의해서 인정되었다는 것을 의미한다. 레닌의 많은 동지들이 가능한 한 조속한 기간 안에 공산주의가 실현되기를 원했으며 그들은 병영 사회주의를 공산주의 건설에 합법적 수단으로 삼았으나, 레닌은 10월 혁명 이후 사회안정을 어느 정도 회복한 이래 그 수단이 적절하지 못하다는 것을 깨닫고 ‘신경제정책’으로 뜯길 것을 주장했던 것이다. 그가 사회주의의 건설을 자본주의의 도움으로 시도하겠다는 그 사실 자체가 가리키는 것은 그가 극히 현실주의자였다는 것이다. 물론 그가 정치 지도자로서 이상주의적 특성을 지녔던 것은 틀림없지만 그는 목적과 수단을 적절하게 조정하는 실용주의자이기도 했다. 그래서 레닌주의는 고정되지 않고 발전하는 이론이라고도 일컬어진다 (Lenin, 1907). 스탈린이 레닌에게서 필요했던 것은 혁명 초기의 극단적 수단을 그대로 계승해 나가는 것이었으며 이것을 레닌의 이름으로 법전화함으로써 마르크스·레닌주의라는 거짓 이데올로기를 넘겨 놓기에 이르렀다. 이렇다고 레닌이 그 책임에서 벗어날 수는 없는 것이다.

4. 종교와 마르크시즘

고르바초프의 그라스노스트 정책의 가장 중요한 것들 가운데 하나는 러시아 정교에 대한 공산당의 이데올로기적 도전의 종식일 것이다. 소비에트 시기에 교회는 겨우 명맥을 유지할 정도였으며 그 직접적인 영향은 거의 없었다. 그러나 페레스트로이카의 가속화를 위해서는 도덕의 부활이 요구되었으며, 이에 따라 고르바초프는 사회발전에 교회의 기여를 기대했던 것이다. 그래서 러시아 정교는 적극적 활동을 전개할 수 있었으며, 점차로 그 사회적 역할을 찾아 나섰다. 마르크스·레닌주의의 붕괴는 러시아 사회를 정신적으로, 도덕적으로 황무지화했던 것이다. 교회가 그 공백을 메꾸는 데서 새로운 기능을 맡는다는 것은 당연한 것이기도 했다. 그렇다고 새롭게 출발한다는 것도 그리 쉽지만은 않다. 마르크스주의를 버린다고 하더라도 그 유산이 전적으로 폐기되는 것은 아니다. 앞에서 설명된 바와 같이 그 안에 더 바람직스러운 요소들은 계승되어 나간다는 것도 당연할 것이다.

칸토르는 마르크스주의를 기독교와 비교하면서 이 양자 간의 공통점을 내세워 새로운 패러다임 설정을 시도한다(Kantor, 1992). 서구의 마르크스 이론가들은 이러한 시도를 이미 이루었으며, 남미에서의 ‘해방신학’이 그 좋은 예가 될 것이다. 그러나 보다 이론적으로 정리된 연구는 미란다에 의해서이다(J. P. Miranda, 1980). 그에 따르면 마르크스와 엥겔스는 기독교 집안에서 태어났고 세례를 받은 신자들이었다는 사실이 주목되어야 한다는 것이다. 엥겔스는 기독교가 공산주의의 연원이라는 생각을 여러 글에서 피력했다(Engels, 1981 & 1982). 칸토르도 기독교와 마르크스주의 인간의 내적 연관성을 밝힌다(Kantor, 1992 : 131-132). 예수 그리스도는 초대 사회주의였다는 것이다. 그리고 기독교에서 말하는 ‘원죄’와 마르크스에서의 ‘소외’는 동일한 개념이 된다. 그리고 사도 바울의 ‘새로운 인간’과 마르크스의 ‘새로운 인간’은 같은 의미라는 것이다.

칸토르는 마르크스주의를 과학 이상의 것으로 간주한다. 마르크스주의를 과학으로 여기는 것은 그것을 거세해 버리는 것과 같다고 한다. 일찍이 러시아 실존철학자 베르자에프는 마르크스의 가르침에서 학문적인 요소와 유토피아적 요소들의 결합은 절대자에 대한 종교적 갈망을 충족시켜 주었다고 했다. 또한 그는 마르크스주의의 힘은 그 과학성에 있는 것이 아니라고 했다. 그가 주장하는 바는 마르크스주의의 본질이 결정론이 아니라 미래사회에 대한 준종교적 가르침에 있다는 것이다(Kantor, 1992 : 133-134).

칸토르에 따르면 기독교는 해방의 이데올로기이며, 보편인간적이고 모든 인간의 평등을 내세우지만 그것은 무엇보다도 억압된 자들의 해방을 도모하는 이데올로기라는

것이다. 그리고 마르크스주의는 기독교처럼 인간해방의 이데올로기며, 고통받고 무거운 짐을 진 자들에게 호소하는 교시이다. 이들 편파받는 자들에서 인간의 현존과 본질의 분열이 극명하게 나타나며 마르크스주의는 이것의 극복을 주장한다는 것이다.

한편으로 마르크스주의도 보편인간적 성격을 지니며 인간적 존재를 고양시키는 이데올로기이고 인격의 존엄성과 자유에 절대적인 모든 사회제도를 전도하려는 이데올로기가 된다는 것이다. 마르크스와 엥겔스는 기독교적 사회주의의 인간적 기초를 속세적 기반으로 새롭게 했다. 이들에게는 사회적 갈등의 제거, 온갖 형태의 소외, 지배와 피지배의 폐지, 물질적 풍요의 창출, 개인적 자유의 신장 등이 중요한 과제들이었다. 마르크스와 엥겔스는 개인의 자유로운 성장이 모든 사람의 자유로운 성장을 위한 조건이라고 믿었다. 계급의 자유가 개인의 자유에 우선하는 것이다. 개인이 국가에 봉사하는 것이 아니라 오히려 국가가 개인에게 봉사해야 한다는 것이다. 사회조직은 개인이 그의 모든 잠재력을 발휘할 수 있는 방향으로 이루어져야 한다.

이상에서 설명된 바와 같이 칸토르는 기독교와 마르크스주의가 함께하는 사회개혁의 이데올로기를 통해서 역사의 새로운 장을 열 수 있다고 본다. 기독교는 자본주의 이전의 사회주의고, 마르크스주의는 자본주의 이후의 사회주의로서 이들이 결코 같을 수는 없더라도 칸토르는 이 양자가 추구하는 이상이 서로 접근될 수 있다는 것을 기대한다.

기독교와 마르크스주의는 본래 국가권력과 사유재산으로부터의 자유를 주장한다. 초대교회는 모든 사람들이 자신들의 소유를 이웃들과 함께 나누어 가지면서 신을 경배했던 것이다. 마르크스와 엥겔스도 소유와 그 힘을 거부했다. 그런데 이들은 기독교와는 달리 농민과 수공업자, 그리고 노동자들의 작은 소유를 인정했던 것이다. 그들은 결코 이른바 ‘평등 공산주의’를 주장하지 아니했다(Marx & Engels, 1980). 마르크스는 르네상스 아래 서구 사회가 겪었던 것은 농민과 수공업자들의 작은 소유에 대한 침탈이었다고 했다. 『자본론』의 저자는 이 수탈로 말이 암아 농민과 노동자들은 자유로운 자가실현의 기본조건을 박탈당했다고 썼다(Kapital, p.789).

노동자의 생산수단 소유는 작은 규모의 기업기반이며 소기업은 노동자 자신의 자유로운 개체성장의 필요조건이기도 한다. 마르크스는 이와 같은 생산양식은 노동자가 자유로운 소유자일 때 그 힘을 발휘한다고 했다(Kapital, p.789). 칸토르는 마르크스의 인간학과 그의 인간주의를 바로 여기서 찾는다(Kantor, 1992 : 155). 노동자가 자유로운 소유자가 되지 못하는 사회는 노동자 자신의 자유로운 개체성의 개발을 위한 선행 조건을 갖지 않는다는 것이다.

그러나 직접생산자의 생산과정에서의 자유로운 자아실현이 소비에트 사회에서 크게 억제되었다는 것은 참 마르크스주의가 실천되지 못했기 때문이다. 칸토르는 마르크스

에서 다시금 돌파구를 찾는다. 그것은 인간주의적 자기교정을 통해서 개인의 자유로운 자아실현의 길이 열려야 한다는 것이다. 소비에트 사회주의가 노동자들의 자아실현의 전제조건을 마련해 준 것은 아니다. 그러나 칸토르는 이 지구의 공유와 노동자들 간의 협력으로 자아실현을 위한 물질적 기반이 마련될 것이라고 믿는다(Kantor, 1992 : 159).

칸토르는 자본주의가 마르크스 이후 그가 예기했던 것과는 달리 발전했다는 사실을 인정한다. 자본주의 공업사회에서의 과학과 기술의 엄청난 진보와 과학의 생산력으로의 전환, 노동자들의 권리신장, 자유업의 확대 그리고 민주제도의 확립 등이 소비에트 사회주의 경찰국가에서와는 달리 자유향유의 가능성을 증대시키고 있음을 부인할 수 없는 사실이다. 인류역사는 인간해방의 역사이다. 기독교의 인간주의는 인간해방의 도정에서 지대한 역할을 수행했다. 르네상스는 기독교의 연장이며, 그것은 다른 패러다임에 의한 세계사의 발전이 아니라 기독교적 패러다임의 변형일 따름이다. 칸토르가 설명하는 바는 이 패러다임을 통해서 마르크스주의라는 두번째 패러다임이 형성되었으며 또 필요해졌다는 것이다. 칸토르는 러시아에서 기독교 인간주의에 입각한 마르크스주의가 재구성될 것을 제안한다. 그는 그리스도가 십자가에 못박혔을 뿐만 아니라 20세기 전체주의 국가에서 기독교가 십자가에 못박혔지만 그것은 부활했고 마르크스의 가르침도 부활하다고 믿는다.

익숙했던 삶의 터와 오랫동안 신성시되어 왔던 이념의 붕괴는 결코 새삼스러운 것은 아니며, 이것은 인류 역사에서 흔히 일어나는 사건에 지나지 않는다. 마르크스주의가 러시아에서 소비에트 마르크스주의로, 마르크스·레닌주의로, 그리고 스탈린주의로 탈바꿈함으로써 그 진정한 모습을 한번도 드러내지 못했던 것은 사실이지만 소비에트 사회에서의 마르크스주의 몰락은 인류 역사에서의 잘못된 과정의 바로잡음이라고 보아야 할 것이다. 그러나 이러한 상황을 결코 절망적이라고 여기지 않는 마르크스주의자들도 있다는 것이다.

III. 의식의 제문제

1. 존재와 의식의 상호관계

페레스트로이카 이후에 일어난 급격한 탈바꿈은 관현의 눈을 피하기 위해 썼던 마르크스·레닌주의의 허용범위 안에서 이미 진행하고 있었던 철학연구가 정면에 나선 것이다. 대부분의 마르크스주의자들은 존재와 물질을 존재론의 최우선 과제로 삼았고, 사회주의 이론과 정치경제학이 그 과학적 탐구의 주된 영역으로 여겼던 때에 마르크

스 이론가들 가운데 인간의식을 특별히 다루는 움직임이 나타났다. 인간의 행동과 연관시켜 그의 의식의 생성을 설명하려는 노력은 루빈스타인(S. L. Rubinstein 1889-1960)과 레온티예프(A. N. Leontiev 1903-1979) 등에 의해서 이루어졌다.

루빈스타인은 30년 스탈린 치하에서 금서로 지정되었던 마르크스의 『경제학·철학 수고』를 근거로 ‘의식과 행동의 통일’의 원리를 정립함으로써 사회적 인간의 정신현상과 과정, 그리고 그의 물질적 활동간의 전통적 분리를 극복하려고 했다. 그는 그의 원리정비에서 단순히 마르크스의 저서에만 의존했던 것은 아니고 레닌그라드의 헤르체ن 교육연구소에서의 교육과정 연구를 통해서 교육과 심리발달의 상관 관계를 관찰할 수 있었다. 그는 의식이 존재에 의해 일방적으로 규정되는 것이 아니라 주관적인 것과 객관적인 것 사이의 상호작용임을 밝힐 수 있었다.

루빈스타인은 독일 마르부르크 대학에서 신칸트주의 운동을 이끌었던 코헨(H. Cohen)의 지도를 받았다. 그는 일찍부터 인간의식에 관한 국내외의 연구동향에 친숙해 있었다. 그는 관념론이나 기계적 유물론을 배격했으며, 정신적 실재는 인간의 행동에 달렸다는 마르크스의 ‘매개론’을 유지했던 것이다. 의식은 인간에게 처음부터 주어지는 것도 아니며, 스스로 생성하는 것도 아니라 다만 그가 성장하면서 갖추게 되는 것이다. 모든 정신과정은 노동이나 놀이와 같은 활동의 측면으로써 일어난다는 것이다. 그것은 구체적 활동 안에서의 의식의 여러 측면들간의 상호연관에서 실재한다는 것이다.

그의 주저 『존재와 의식』은 많은 학자들의 지지뿐만 아니라 비판을 받기도 했다. 이 저서는 구 소련에서는 과학적 심리학의 이정표라는 칭사를 받았다. 루빈스타인은 여기서 정신현상이 자연적이고 규정적 여건 안에서 능동적으로 나타난다는 사실을 설명했다. 이 저서는 부제가 가리키는 바와 같이 ‘물질세계에서의 제 현상과의 일반적 연관 안에서의 정신의 위치’를 밝히는 것이다. 저자의 출발점은 모든 물질적, 정신적 현상은 상호작용한다는 것이다. 정신활동은 뇌활동이며, 그것은 외부세계와 관계한다. 그러나 이 관계는 정신이 외부세계의 단순한 반영이라는 것은 아니다. 뇌는 외부세계를 복사하지 않는다. 그것은 정신활동의 기관이기는 하나 인간이 그 주체가 된다. 인간의 감정과 사유가 뇌활동의 일부이지만, 사랑하고, 미워하며, 세계를 인식하고 변화시키는 것은 뇌가 아니라 인간이다. 정신현상은 인간과 세계 사이의 상호작용의 과정에서 생성한다.

정신활동은 뇌를 통해서 실현되는 ‘인간’의 활동의 한 측면이다. 삶은 개인이 세계와 상호관계를 맺는 삶이며, 그의 욕구는 정신활동 기관으로서의 뇌를 생기게 했다. 그리고 인간이 그의 세계와 관계를 맺는 실천적 활동이 실질적 기반이고, 이 활동은 주체로서의 인간이 객관적 현실에 관계하는 존재론적 기반이 된다. 루빈스타인은 마르크

스의 ‘포이에르바하 명제’에서의 실천적 활동개념을 가지고 이와 같이 정신현상과 실천의 연관성을 분석함으로써 마르크스 심리학을 새롭게 발전시켰다.

루빈스타인은 인격문제를 제기했다. 그는 인격개념이 기계론적 결정론에 대립한다는 통념을 지적하면서 그것이 주관주의와 형이상학의 관념이 아니라는 것을 명시하기도 했다. 그리고 그는 정신현상과 외적 영향을 통합의 관점에서 설명하는 시도도 배격했다. 그는 결정론과 주관주의의 절충을 받아들이지 아니했던 것이다. 인격은 인간이 사회적 삶을 통해서 형성하는 것이다. 루빈스타인은 인격을 개체성으로 본다. 인류 역사가 있는가 하면, 개인으로서의 인간의 역사가 있으며, 이 역사가 인격의 역사이다. 인격은 모든 인간에게 고유한 특성을 포함할지라도 개인의 인격은 그 개인에 고유한 특성을 갖는다. 인격은 ‘나’이다. 인격은 보편성과 특수성을 함께 갖는다. 루빈스타인은 인격개념의 사용으로 집단주의의 성향을 보였던 일부 마르크스주의 이론가들을 공격했다.

2. 의식과 활동

레온티에프의 입장도 루빈스타인의 그것과 크게 다르지 않다. 그도 마르크스의 의식론을 심리현상의 연구에 적용했다. 의식은 인간의 활동과 함께 형성된다는 것이다. 루빈스타인이 인간정신이 역사적, 문화적 과정을 통해서 발달한다고 본 바와 같이, 그도 의식이 활동을 통해 실현되는 인간의 잠재력의 객관화라고 여겼다. 레온티에프는 그의 주저의 제목이 가리키는 것처럼(Leontiev, 1987) 인간의 활동과 의식, 그리고 인격 등 세 가지 범주를 서로 연관시켜 분석했다.

의식현상에 관한 연구에서 마르크스의 활동론은 큰 의의를 지니며, 자연을 변형하는 대상적 활동을 인식론에 도입한다는 것은 인간의 정신을 이해하는 데 결정적이라는 것이 레온티에프의 주장이다. ‘포이에르바하 명제’에서 마르크스가 지적하는 것처럼 주위세계의 대상들과 실질적 접촉을 갖는 실천적 활동을 통해서 인간은 외부세계에 대한 인식을 하고 또 이것을 배우면서 그의 의식은 빌랄하고 성숙된 정신작용을하게 된다는 것이다.

레온티에프는 뮤르츠부르크 학파의 내성주의(Introspektivismus)와 후설의 현상학, 그리고 실존주의의 의식론을 거부한다. 이것들은 의식의 내적 관계만을 논할 뿐 그 생성과정에 대해서는 알려고 들지 않는다는 것이다. 그는 마르크스주의 심리학이 의식을 발생론적으로 다룸으로써 인간정신의 이해에서 획기적 방법을 제시했다고 본다. 인간의 의식은 동물의 진화과정을 거쳐서 노동과 사회적 관계를 통해 처음으로 인간적인 의식이 되었다는 것이다.

레온티에프는 지각의 개체발생론적 연구에서 능동적인 지각과정을 언급한다. 그는 ‘지각행위’라는 표현을 쓰며, 감각기관에 대한 외적 대상의 일반적 자극만으로 표상이 생기는 것이 아니라고 설명하며, 인식주체의 측면에서 능동적인 과정이 일어남을 밝힌다. 감각기관이 지각하는 것이 아니라 인간이 감각기관의 도움으로 대상을 인식한다는 것이다. 이 점에서 그는 대상을 모사한다는 의미에서의 반영론을 인정하지 않았다.

인간의 행동을 정신현상의 분석에 적용하는 것이 획기적인 시도임에는 말할 나위가 없을 것이다. 인간의 심리는 구체적인 개인들의 활동과 밀접히 연관되어 발달한다. 또한 이 활동이 어떠한 조건 아래서, 그리고 어떠한 형태로서 일어나는가는 개인들이 영위하고 있는 사회적 삶과 그들이 놓여 있는 사회적 관계로부터 분리시켜 고려될 수 없다. 개인의 활동은 사회적 관계의 체계 안에서 일어난다. 이 사회적 관계 밖에서 인간의 행위는 일어나지 않는다. 개인적 심리의 사회화란 바로 이 관계에 놓여 있는 활동에 의한 규정을 가리킨다.

레온티에프는 인식과정에서 주체, 활동 그리고 대상 간의 순환운동을 설정한다. 이 운동에서 어느 한 계기가 출발점이 되는가는 별로 중요하지 않다. 이 순환은 열려 있으며, 감성적, 실천적 활동 안에서 열려 있다. 이 순환운동을 통해서 인식주체의 의식과 그의 행위 그리고 대상의 속성이 풍부해질 따름이다.

레온티에프도 인격개념을 문제로 삼는다. 행동 또는 활동범주는 주체와 객체의 양극을 포괄한다. 그러나 이 행동의 주체는 뚜렷하게 남는다. 이 주체가 인격으로 다루어져야 한다는 것이다. 인격으로서의 주체는 결코 형이상학적 성격을 지니지 않는다. 인격은 물론 사회 안에서 형성된다. 인간은 특정의 자연적 속성과 능력을 구비한 개체로서 사회에 등장한다. 그리고 그는 사회적 관계의 주체로서 인격이 된다. 인격이 처음부터 존재하는 것은 아니다. 그것은 의식처럼 활동을 통해서 창출된다. 두살짜리 어린아이의 인격에 대해서 진지하게 말하지는 않는다. 인간은 인격으로서 태어나는 것이 아니라 인격이 된다. 인격은 인간의 사회적, 역사적, 개체발생적 발달의 소산이다. 인격은 인간주체의 삶의 제관계가 실현되는 과정들의 통합의 소산이기도 하다. 인간은 사회적 관계에 들어가고 대상적 활동을 한다. 이러한 모든 것들의 전체적 연관 안에서 인격이 생긴다.

3. 발생론적 인식론

루빈스타인과 레온티에프의 이론은 그들의 스승 뷔고츠키(1894-1934)의 이론의 연장이라고 하겠다. 이 학자는 문화적, 역사적 접근방법으로 인간의 의식현상을 탐구했다. 그는 정통 마르크스주의의 변증법을 거부했으며, 넓은 의미에서의 마르크스적 방법

을 원용했다. 그는 루빈스타인과 레온티에프에서 보는 바와 같이 사회적으로 유의미한 활동이 인간의식의 생성에서 갖는 역할을 고찰했다. 또 그는 마르크스적 방법에 따라 정신기능의 개체발생적, 문화역사적 진화과정을 중시했다. 그는 그의 이론을 발달심리학이라고 일컬었다. 이런 면에서 그는 빼아제(J. Piaget 1896-1980)와 비교되기도 한다. 한편으로 그는 개인적 의식이 타자와의 관계를 통해 밖으로부터 형성된다는 주장을 함으로써 미드(G. H. Mead 1863-1931)의 상징적 상호작용론과도 함께 논의되기도 한다.

뷔고츠키와 레온티에프는 서구 이론을 도입했다고 해서 스탈린 시대에는 직장에서 추방당하기도 했으나 탈스탈린화와 함께 복권되었다. 이 두 사람의 ‘활동’개념은 정통 마르크스주의의 사적 유물론에 모순되는 것이었으며, 인식주체의 능동성은 역사법칙주의를 부정하는 것이 되었다. 어린아이의 의식발달이 그와 현실간의 실질적 관계에 의해서 규정되는 심리적 작용의 결과라는 주장은 인식주체의 자발성을 인정하지 않는 변증법적 유물론의 입장과는 전면 대결하는 것이었다. 특히 뷔고츠키의 경우 인간과 현실간을 매개하는 실천적 활동의 개념에 의미론적 매개를 부가했다는 것이다. 그는 기호수단의 통달이 인간의 기억과정의 기본 특징이라고 함으로써 주체와 객체 간의 관계에서 의미의 범주가 발휘하는 역할을 밝혔다. 레온티에프는 실천적 활동, 생산, 소유, 대상화 등으로서의 활동에 역점을 두었다.

1934년에 나온 뷔고츠키의 주저 『사유와 언어』(Thought and Language, 1986)의 영향은 매우 컸으며, 미국학계에서도 그가 원용했던 문화, 역사적 방법에 대한 관심이 크게 일어났었다(Wertsch, J., 1985). 그가 만들어낸 ‘내적 말’(inner speech), ‘심리적 도구’, ‘기호론적 매개’(semiotic mediation) 등의 용어는 널리 수용되기도 했다. 그는 사변적 변증법에 의거하는 정통 마르크스주의자들과는 달리 경험적 관찰과 사실들로부터 의식현상을 분석했다. 그는 정신과정에서 ‘자연적’인 것과 ‘문화적’인 것을 구별했으며, 문화에 의해서 제공된 것은 정신에서 특별히 인간적 요소라고 했다.

그는 노동이라는 실천적 활동이 의식의 결정적 요인이라는 것, 그것이 동물의 의식을 인간적인 것으로 변형하는 것이라는 마르크스의 입장을 택함으로써, 최초로 인간의식의 구조 형성에서 주요역할을 하는 노동도구와 기호체계를 논했다. 그는 노동도구가 낱말에 대해서 갖는 기능을 밝혔다. 도구는 외부세계를 변화시키고, 기호는 의식 내부의 구조를 꾸며 줌으로써 두 계기가 의식형성에 규정적으로 된다.

뷔고츠키가 점유했던 위치가 러시아 학계에서 얼마만큼 컸는지는 오늘날 루빈스타인과 레온티에프를 통해서 분명해진다. 이들은 그의 스승을 비판했지만, 근본적으로는 그의 입장을 발전시켜 나갔다. 이들은 마르크스·레닌주의라는 지배 이데올로기 때문에 때로는 모사론적 의식개념을 유지하는 듯 보였지만, 실제로 인간활동으로 인식과정

을 설명하려는 데서 뷔고츠키와 동일한 선상에 머물렀다. 이들 간의 상이점은 뷔고츠키가 인식주체의 외부세계와의 관계를 노동도구와 기호체계로 설명했던 반면에 루빈스타인은 이 관계를 객체의 규정적 역할과 이것에 대한 주체의 실천적 활동으로 밝혔던 것이다. 루빈스타인은 뷔고츠키처럼 인간에게서 자연적인 것과 문화적인 것을 구별하지 않는다. 그는 기본적 감정과 본능들이 처음부터 역사적 발전과정에 있으며 인간 정신을 이룬다고 한다.

다른 한편으로 레온티에프는 활동을 활동원리로서만 설명한 데서 뷔고츠키와 견해를 달리했다. 그는 인식과정을 활동을 통한 인간의 자기대상화로 간주했던 것이다. 그는 노동도구와 기호체계의 역할을 논하고 있지만 이것들의 결정적 측면을 드러내 주지 않았다. 그는 대상의 반영에서 의미가 인간의식의 구성요소라는 것을 인정한다. 그리고 그는 언어가 의미의 담지자라는 것도 안다. 그러나 언어는 의미를 창출하지 않는다는 것이다. 언어가 담고 있는 의미의 배후에는 사회적으로 규정된 활동이 있으며, 이것의 과정에서 인간은 객관적 현실을 변형하고 인식한다는 것이다.

러시아 철학은 마르크스·레닌주의의 주요분야이던 존재론 연구가 쇠퇴해 가면서 인간적 문제가 심도있게 제기되고 또한 이것과 함께 인식론에 대한 관심이 활발하게 일어났다. 러시아 과학아카데미 철학연구소에서는 엄격한 방법론에 입각한 연구가 진작되고 있다. 레크토르스키가 주도하는 인식론 분야에서는 역사주의에서 인식문제를 다루는 데 행동개념이 관건이 되고 있다.

레크토르스키가 1980년에 펴놓은 『주관·객관·인식』(V. A. Lektorsky, 1985)은 서구학자들에 의해서 긍정적 평가를 받기도 했다. 저자는 뷔고츠키, 루빈스타인 그리고 레온티에프 등의 전통에 따라 '대상적, 실천적 활동'을 바탕으로 일어나는 인식과정의 구조를 빼아제의 발생론적 인식론을 통해서 설명한다. 그의 대전제는 인간은 실지로 행동하는 존재일 뿐만이 아니라 인식하는 존재라는 것이다. 행동하는 인간의 인식이 문제가 된다. 그래서 활동은 무엇이고, 인식은 무엇이냐는 물음에서 활동과 인식이 분리되어 고려될 수 있는 것은 아니고 이 둘은 함께 연관되어 다루어져야 한다.

인식과정을 인식주체의 대상적 활동과 연관시키는 것은 오늘날 널리 알려진 실행이기도 하다. 인간이 그의 세계와 처음 관계를 맺는 것은 그의 신체운동을 통해서이다. 인간은 처음부터 그의 주위세계에 대해서 이론적 관계를 갖는 것은 아니다. 그는 그의 외부세계와 몸을 접촉하면서 관계를 시작한다. 빼아제의 인식론도 이 사실을 전제로 한다(Piaget, 1974).

유아의 성장과정에서 감각운동적 발달단계는 생후 일 개월의 기간이다. 그는 생득적 감각운동의 매커니즘을 가지고 대상의 크기와 형태에 적응한다. 이 단계에서는 대상지각은 일어나지 않고 다만 외부로부터의 자극의 다양성이 구별될 정도이다. 젖을 빼는

동작에서 젖꼭지를 주변의 다른 자극들로부터 구별하는 것이 좋은 예가 된다. 어린아이는 친숙한 소리와 낯선 소리를 구분한다. 그리고 제2단계에서 유아는 대상을 자신의 동작의 연장으로 간주한다. 그는 대상이 그의 동작으로부터 독립해 있다고 여기지 않는다. 대상이 사라지더라도 그는 그것을 찾으려 들지 않는다. 그에게는 자신의 동작이 전부이다.

제3단계는 생후 3개월에서 9개월 간의 기간이다. 이 단계에서 어린아이는 그가 보는 것을 파악하고, 그가 만지는 대상들은 그의 눈앞에 가져온다. 그가 원하는 대상을 갖고자 다른 대상을 밀어내고 사라진 대상을 찾는다. 어린아이가 눈으로 지금까지 보았던 대상을 놓치게 되면 그것이 자신으로부터 독립한 공간에 있다는 것을 느끼고 이것과 재통합하려고 움직인다. 이와 같이 대상은 어린아이의 신체운동과 밀접히 연결되어 있다.

다음은 9개월에서 일 년 간의 네번째 단계이다. 어린아이는 사라진 물체가 손의 연장으로 발견되는 것으로서 더 이상 만족하지 않고, 그의 세계 밖으로 사라진 대상을 직접 찾아나선다. 이 대상은 어린아이에 실재한다. 그것은 어느 특정의 행위에서 어느 특정의 위치에 있는 실재이다. 어린아이는 물체를 바라보고, 흔들며, 밀어젖히고 누르며, 던지는 등 여러 동작을 한다. 그는 이런 동작들을 통해서 그 대상의 성질을 발견한다.

제5단계는 만 일 년에서 일 년 반의 기간이다. 유아는 여러 가지 실험을 통해서 새로운 행위의 틀을 발견하게 된다. 도구사용의 행위가 시작된다. 이 단계에서 어린아이는 어느 특정의 위치에서 사라진 물체를 찾지 않고 그것이 사라진 마지막 장소에서 찾는다. 그가 보고 있는 곳에서 물체가 사라지면, 그는 바로 그 곳에서 찾는다.

생후 일 년 반 이후부터 유아는 감각운동적 경험에서 자신의 행위의 결과를 표상하는 단계로 이행한다. 즉 그는 사물을 표상한다. 이것이 제6단계이다. 어린아이는 대상이 장소를옮기면 볼 수 없다는 것을 알게 된다. 그는 이제 대상이 지각과 관계없이 자신으로부터 독립해 있다는 것을 안다. 대상은 그의 행위로부터 자유롭고 그 자체로서 존재한다. 그리고 어린아이는 자신의 신체를 타자의 것처럼 대상으로 간주하게 된다.

이상에서 살펴본 뼈아제의 관찰에서 레크토르스키는 인식주체의 대상과의 실천적 활동의 과정에서 특정의 인식규범이 드러나는 것을 밝힌다. 신체의 운동과 무관한 인식작용은 없으며, 인식은 발생론적으로만 설명될 수 있다는 것이다. 실천적, 대상적 활동에서 대상속성의 규정과 분석이 일어난다.

레크토르스키는 마르크스가 초기 저서 『경제학·철학수고』(ökonomisch-Philosophische Manuskripte)에서 언급한 '감성의 인간화' 문제를 인식과 실천적 활동과의 연

관에서 다룬다. 우리의 눈이 인간적인 눈이 되는 것은 마치 그 눈의 대상이 인간에게서 생기는 인간적인 대상이 되는 것과 같다. 그리고 눈이 인간적인 눈이 되는 것이 사회적 과정을 통해서 그렇게 된다는 것이다. 우리의 5관은 이 활동을 통해서 도야되고 이 세계를 유의미한 것으로 인식하게 된다. 마르크스는 생물학적 기관으로서의 5관 자체가 세계를 경험하는 것이 아니라 역사를 가진 5관이 외부세계를 인식한다고 말한다.

한 대상의 성질이 의식 안에서 재생될 때 인식작용이 실현된다. 인식주체는 그 대상과의 능동적 관계는 갖는다. 의식 안에서의 대상의 재생은 이를 매개하는 '가공적' 대상들의 체계를 전제한다. 이 체계는 자연적인 개인이 아니라 사회적 인간이 다른 인간들과 협동을 통해서 만든다. 이 체계는 인식을 매개하는 규범을 갖는다. 이 매개적, 가공적 대상들의 체계는 인식주체로 하여금 인식객체의 특성을 반영케 한다. 그리고 다른 한편으로 그것은 인식될 객체와의 상관관계를 통해서 인식주체의 의식을 가능케 한다. 렉토르스키는 이 가공적 대상들이 사회적으로 만들어진다는 데서 마르크스적 인식론의 의의를 강조한다.

인식작용은 의식을 그 자체로서 분석하는 경우에 올바로 이해될 수 없다. 의식 자체는 이미 완성되어 있는 출발점이 아니라 대상들을 통해 매개되는 외적 실천적 활동의 과정에서 형성된다. 이 대상들은 인간을 위해서 인간에 대해서 만들어지며, 인류의 사회적, 역사적 경험을 구현한다. 이러기 때문에 의식작용을 신체기관의 반사로 여기는 형태론적 심리학은 잘못된 것이라고 렉토르스키는 공격한다.

의식형성의 과정에서 외적 실천활동과 인식과정 그리고 의사소통 등의 세 가지 작용이 서로 연관되어 일어난다. 실천적 활동에서 인식주체는 물체의 형성을 바꾸기도 하고, 인식대상에 대한 태도를 정립하며 사회적으로 실행되어 온 접근을 한다. 그리고 의사소통 행위에서 사회적으로 전달된 지식을 바탕으로 대상이 접근한다. 인식주체는 이렇게 해서 다른 인간들과 생동적 관계를 유지한다. 의사소통 행위는 선대의 문화와 전통을 기반으로 현실인식을 하는 행위이며, 선대에 의해 만들어진 방법과 절차를 이어나가는 행위이다. 이것은 의식이 사회적 성격을 지닌다는 사실을 가리킨다. 인식은 사회적 소산이라는 것이다. 이 점에서 렉토르스키는 레오티에프의 이론을 강력히 지지한다(Lektorsky, 1985, p.43). 그리고 그는 루빈스타인과 함께 인식주체의 존재는 다른 인간들을 전제로 해서 비로소 가능하다고 본다.

4. 심리철학

근래에 와서 영미 '심리철학'의 동향에서 보는 바와 같은 정신에 관한 연구가 러시아 학자들 사이에서도 행해지고 있으며, 그 대표적 철학자로서 두브로프스키

(Dubrovsky)를 꼽을 수 있다. 그의 주저 『관념적인 것의 문제』(The Problem of the Ideal)의 부제가 ‘정신의 성질과 그것의 뇌와 사회적 매개체와의 관계’이다. 저자는 생물학적인 것과 사회·문화적인 것의 대립을 넘어서 인간정신의 문제를 다룬다. 그는 재래의 자연과학에서 논의되고 있는 의식개념을 거부한다. 의식이 고도로 발달한 유기 물질의 기능이라는 정의를 부정한다. 물론 의식과 뇌의 연관성은 결코 배제될 수 없으나 사적 유물론의 관점에서 보는 사회·문화적 영향도 고려되어야 한다는 것이다. 생물학적인 것과 사회적인 것의 통일에서 의식의 문제가 풀려야 한다는 것이다.

두브로프스키는 서방의 ‘과학적 유물론’의 한계를 지적한다. 이 유물론은 자연주의적 방식으로 고전적 심신문제를 다룬다. 의식, 정신, 심리 등은 물리적 과정 이상의 것이 아니라는 것이다. 인간은 자연의 일부이며, 따라서 물리적 객체에 지나지 않으며, 거기에는 자연과학적 방법만이 적용될 수 있다는 것이다. 두브로프스키는 그의 비판에서 암스트롱(D. Armstrong), 스마트(J. Smart), 험펠(Hempel), 라이르(G. Ryle), 카르나프(Carnap), 비트겐슈타인(Wittgenstein) 등을 포함시킨다.

과학적 유물론은 물질을 물리학적인 것과 동일시한다. 유물론은 곧 물리학주의이다. 물리학에서 설정되는 것 이외는 존재하지 않는다는 것이다. 두브로프스키는 이러한 입장은 결코 유지될 수 없다고 단언하다. 물리적 현상에 속하지 않는 대상들이 이 세계에는 있다. 경제적 제관계, 혁명 그리고 계급투쟁과 같은 사회현상들이 존재하며, 이것들은 과학적 유물론의 개념들로 고려될 수 없다. 인간사회는 그것의 대상이 될 수 없다는 것이다. 유물론이 ‘과학적’으로 될 수 없다는 것이다. 두브로프스키는 유물론의 과학주의적 개념정의를 배격한다.

그는 유물론이 참의미에서 과학이 되려면 인간의 사회적, 역사적 실천과 정치, 예술, 윤리를 포함하는 모든 정신적 활동의 형태에 바탕을 두어야 한다고 주장한다. 한편으로 두브로프스키는 페트남(Putnam), 단토(Danto) 등이 주장하는 ‘기능적 유물론’도 아울러 거부하며, 슈월츠(N. Schwartz)와 봉게(Bunge) 등의 ‘창발적 유물론’(emergentist materialism)도 비판하고 심신문제를 ‘정보 이론’으로 풀어야 한다고 나선다.

정보는 필연적으로 물질적 매개체로 구현된다. 그것은 고도로 정밀하게 조직된 물질적 체계의 기능적 속성으로만 존재한다는 것이다. 그리고 동일한 정보는 공간적으로, 시간적으로 서로 다른 매개체로 구현될 수 있다. 이것이 정보의 불변성 원리라고 한다. 정보는 그것의 물질적 매개체로부터 분리되어 존재하지 않는다. 인간에게 주관적 실재로서 주어지는 정보는 뇌의 신경체계 안에 있다. 내가 사물을 보거나 어떤 것을 생각할 때 나는 외적 대상에 관한 어느 특정의 정보를 처리한다.

인간은 의식을 가진 존재로서 연구하는 데 있어서 주관적 실재라는 성질이 무시될 수 없으며, 이것이 객관적 실재로 환원될 수 없다는 것이다. 정보라는 주관적 실재를

수용하고 조작하는 능력은 사회적 발달의 산물이며, 이 능력은 사회의 진보와 더불어 보다 나아진다. 언어능력은 인간을 감각적 동물로부터 구분시키며, 높은 수준의 활동 조건을 마련한다.

모든 의식현상은 정보이다. 그것은 무엇에 관한 정보이다. 무엇에 대한 정보로서의 정신현상의 주관성은 상호주관성을 배제하지 않는다. 그것은 다른 개인들의 정신 속에 같은 종류의 정보가 있음을 배제하지 않는다는 것이다. 정보는 언어적 성격을 갖추었으며, 그것은 사회적 개인의 정신에 내재한다.

사유는 의식과정이다. 그것은 의식작용의 한 형태이다. 그러므로 그것은 어떤 규칙에 따른다. 사유는 언어 없이 불가능하다. 그러나 언어가 유일한 의사소통 수단만은 아니다. 사유의 전달은 언어형태에 한정되지 않는다. 타인파의 의사소통에는 여러 가지 비언어적 수단, 즉 몸짓, 리듬, 얼굴 표정 등과 같은 수단이 쓰인다. 이러한 수단들은 대인관계에서 매우 중요한 수단이다. 몸짓이 때로는 말보다 더 많은 것을 알려 준다. 두브로프스키는 주관적 실재로서의 의식 안에서 비언어적 사유의 표현은 언어적 주관성과 비언어적 주관성의 통일성과 상이성이라고 말한다. 의식은 언제나 뇌 안에서 일어나는 과정들과 연결되어 있다. 이것들 없이 의식은 주관적 실재로서 존재하지 않는다. 그러나 이 과정들이 의식의 본질을 구성하는 것은 아니다. 의식은 생물학적인 것과 사회적, 문화적인 것의 상관관계에서 형성된다.

IV. 과학사회학의 전개

60년대 초부터 소비에트 철학에서 일기 시작한 탈스탈린주의 운동은 마르크스주의의 진수를 재발견하려는 노력이었으며, 또한 이 시도는 서양 철학사의 맥락 안에서 이루어지는 것이었다. 그것은 철학계에서의 자유화의 움직임이기도 했으며, 이 운동은 70년대 중반에 이르러 어느 정도 뚜렷한 방향으로 정착되어 갔다. 특히 인식론과 과학론은 다른 분야와는 달리 이데올로기적 압력을 덜 받아 왔기에 보다 빠르고 심도있는 변화를 일으킬 수 있었다.

70년대에 나온 스티오펀(V. Stepin, 1976), 슈리에프(V. Shurev, 1978) 그리고 유딘(E. Judin, 1978)의 저서들은 인식론과 과학론의 새로운 방향을 정립하는 데 결정적인 영향을 미쳤다. 이들은 마르크스의 인식론적 원리인 인식의 사회성을 받아들이면서 과학적 지식의 다원적 특성과 과학적 활동의 구조 및 그 대상 등에 대한 분석에 임했다.

스티오펀은 물리학 이론의 구조와 발달을 분석하면서 과학사회학에서 논의되고 있는 이론과 객관세계와의 관련성을 주장함으로써, 과학이 주어진 사회의 문화의 영향을

받는다는 점을 밝힌다. 그는 과학적 지식에 대한 사회문화적 요인의 효과가 거의 보편적으로 인정되고 있는 사실이라고 주장한다. 그에 따르면 문화는 과학의 본체 안으로 스며들어가 그 내용과 발전에 영향을 미치며 더 나아가 그것은 이론형성과 이론교체 기간에 결정적인 역할을 한다는 것이다.

스티오펜과 슈리에프, 그리고 유던의 저서들은 과학론의 변천에 근본적인 의의를 지닌다. 이들이 수행했던 연구계획은 ‘문화체계에서의 철학과 과학’ 시리즈(V. Stepin, 1979)로 1979년부터 발간되었고, 그들의 작업은 과학적 지식과 철학적 이해문제에 있어서 중요한 사례의 원천이 되어 있으며, 과학적 지식의 사회적 위치에 대한 근본적 고찰을 가능케 했다. 이들의 연구는 분명히 머어튼(R. K. Merton, 1973)에게서 패러다임을 빌렸다고 말할 수 있을 것이다. 물론 사회구조와 의식의 총체적 연관성을 통해 과학의 생성과 발달이 설명되는 마르크스의 지식사회학에서 출발했지만 이들은 현대의 과학사회학에서 통용되는 절차에 크게 의존한다.

과학의 철학적 전제의 한 유형에서 다른 유형으로의 이행은 언제나 과학의 내적 요구에 의해서만이 아니라 과학과 철학이 발전하고 상호관계하는 사회문화적 환경에 의해서 이미 조건지어진다. 철학의 방향은 깊이 뿌리내려 있는 문화적 전제에 관계하며, 모든 역사적 시기와 모든 역사적 사회유형은 철학적 창조 활동에 한계를 그으며 거기에서 작용하는 범주의 생성도 규정한다. 그래서 과학에서 중요한 것은 주어진 역사적 시기의 철학적 지식의 영역에 있는 관념과 원칙들을 손쉽게 다룰 수 있다는 것이다. 그런데 과학이 어느 원칙과 관념을 선택하느냐는 주어진 역사적 시기의 이데올로기적 경쟁이라는 사회적 여건에 달렸다는 것이다.

과학의 사회문화적 성격규명은 과학사를 과학사회학으로 만들기 마련이다. 그리고 과학사의 이론적 문제들을 제기하는 일은 인식론 체계 안에서의 과학사의 새로운 자리가 어디에 있느냐를 묻게 한다. 과학사는 인식론의 경험적 기반이 되고 과학이론의 발전과 인식론의 주요 과제가 된다. 카르체프와 마르코바는 이와 같은 문제들을 사회심리학과 사회적 등의 측면에서 다룬다(V. Kartzev, & L. Markova, 1987, 1984).

카르체프는 개인과 집단간의 관계가 과학의 이론 사이에서는 기본적인 것이 된다고 한다. 사회심리학적 방법은 과학자의 사유양식과 연구 프로그램이 그가 처해 있는 사회적 맥락과의 연관에서 분석한다. 이 방법은 과학사의 방향을 사회과학과 자연과학 간의 상호작용에 관한 연구를 통해서 잡게 하고, 사회와 과학 그리고 기술 사이에서 일어나고 있는 상호작용의 구체적 형태를 드러낸다(Kartzev, 1987 : 1199).

사회사적 방법을 내세우는 마르코바는 꽁뜨에서 머어튼에 이르기까지의 과학사 연구를 다루면서 과학의 사회적 성격을 분석한다. 그는 마르크스의 과학론을 출발점으로 삼는다. 마르크스에 의하면 기술생산의 사회에서의 현대 과학은 두 측면을 지닌다. 첫

째로 과학은 보편적 노동으로서 문화적 맥락에서 새로운 지식을 생산한다. 그리고 다음으로 현대 과학은 다른 종류의 활동과의 상호작용이라는 공동작업으로 나타난다. 공동작업이라는 사회성은 사회적 분업의 체계 안에서의 과학의 기능에 의해서 규정된다 는 것이다. 그러나 여기서의 사회성이 결코 과학이 외적 조건의 영향을 받는다는 것 만을 의미하는 것은 아니며 그 내적 논리와 상관관계를 갖는 의사소통적 구조의 형성이 가능함을 가리킨다.

과학사회학의 연구는 만추르의 저서 『과학적 지식의 사회문화적 결정의 제문제』에서 한층 흥미롭게 전개된다(Manchur, 1987). 그가 다루는 문제들은 과학적 합리성의 기준, 이론선택 그리고 과학적 지식의 사회적 결정 형태 등을 포함한다. 만추르의 시도는 과학적 방법의 구체적인 역사적 성격뿐만 아니라 그것의 사회적, 문화적 의존성 그리고 그것의 상대적 안전성과 보편성을 설명하는 데 있다(Manchur, 1987 : 126). 저자는 과학에서 볼 수 있는 사회성의 세 가지 중요한 유형을 구분한다. 그것들은 사회적 성격, 사회적 조건 그리고 사회적 결정이다.

지식의 사회적 성격에 대한 생각은 주로 마르크스주의에서지만 해석학 그리고 현상학 등에서도 고려된다. 개인은 언어, 논리, 선지식 그리고 특수한 장치 등의 사회적 도구에 친숙해짐으로써 인식자가 된다는 것이다. 사회적으로 정향된 인식론은 참인식자는 사회이고 개인은 다만 인식과정에서 사회를 대신할 따름이라고 한다.

사회적 조건의 명제는 사회적 성격의 그것과는 사회적 영향이라는 면에서 정도가 다르다. 여기서의 사회성은 사회가 지식의 선행조건이라는 것을 의미하지 않으며 철학, 세계관, 세계상 등을 통해서 과학 안으로 들어가는 실재적 지식의 구성요소를 가리킨다. 이와 같은 생각은 베버, 쉐리 그리고 만하임의 지식사회학에서 이미 받아들여졌으며 그리고 오늘에 와서는 문의 역사학파에서도 인정되고 있다.

'사회적 결정'이란 명제에 따르면 사회적 요인들이 지식성장의 추진력이 된다. 이 요인들이 모두 과학적 지식의 내용을 충만시킨다. 지식은 전적으로 사회를 안고 있는 현상이다. 만추르에 의하면 이러한 견해는 과학의 인식론적 특수위치를 부정하는 극단적인 경우에까지도 이른다. 인식론적 무정부주의처럼 인간의 인식능력에 대한 극도로 회의적이고 상대주의적 입장으로 빠진다는 것이다.

이래서 만추르는 사회적 성격과 사회적 조건, 이 두 명제만이 인식론과 과학론에서 받아들일 수 있다고 천명한다. 사회결정론은 사실상 과학의 특수성을 무시하고 과학론을 무의미하게 만든다는 것이다. 그는 과학의 방법론은 과학의 특수한 위치를 정당화 할 수 있어야만 하고, 과학적 지식의 발달 논리를 밝힐 수 있는 그리고 문화사회학으로 환원될 수 없는 과학론을 정당화할 수 있어야 한다고 주장한다. 지식형성에서 외적 영향에도 불구하고 내적 자율성에 따라 인식이 이루어진다는 것이다. 이 점에 카

사베라도 그의 『근대과학의 사회문화적 발달론』에서 동의한다(L. Kasevera, 1989). 기계론적 세계상의 형성이나 경험과학에서의 확실성 이념의 출현은 17세기 과학혁명에 대한 사회문화적 영향의 구체적 양식이다. 그러나 과학혁명 기간에는 과학이 외적 영향에 열려 있더라도 정상기간에는 자율성을 지키며, 외적 영향에 응하지 않는다는 것이다.

러시아 철학계에서의 인식론의 전개를 개관하는 데 있어서 언급되어야 할 영역은 최근에 활발히 논의되고 있는 '사회인식론'이다. 카사빈(Kasavin)의 『전통세계에서의 지식』(Knowledge in the World of Tradition, 1970)은 전통을 지식사회학의 보편적 형태로 삼아 사회인식론의 관점 개념으로 설명한다.

사회인식론은 인식, 의식, 활동 그리고 의사소통 간의 상호관계에 기초하고 있다. 인식은 활동과 의사소통의 결과로서 일어나며 그 자체로서는 고려될 수 없다는 것이다. 사회인식론에서는 인식의 객관적 내용보다는 인식의 사회문화적, 규범적 그리고 규제적 내용분석이 집중된다. 카사빈은 인식을 여러 종류로 나눈다. 철학적 지식과 과학적 지식은 구별되어야 한다는 것이다. 전자는 정신적 생산양식의 반성인 반면에 후자는 대상 자체에 대한 반성이 된다. 사회인식론은 과학자나 단순한 경험적 관찰자보다 현실의 인간적 삶에 더 가까이 있다. 인식론은 그 주제의 근본적인 확대를 기도해야 하며 인간적 현실의 모든 면을 연구해야 한다. 어떤 구체적 상황에서 일어나는 인식내용을 밝히는 작업이 인식론의 과제가 된다. 이성은 한 가지 이상이다. 신비성을 파악하는 이성이 있는가 하면 실천적 지식을 생산하는 것도 있으며, 일상적 이해력도 있다. 카사빈은 사회인식론은 이것들을 분석주제로 삼아야 한다고 주장한다.

사회인식론에서 전통이념이 인지의 사회성을 기술하는 데 원용되며, 집단적 인지와 개인적 인지과정에서의 상징적 의미교환 과정을 재구성하는 데 있어서 전통개념이 중요한 역할을 하게 된다는 것이다. 여기서 주목되어야 할 사실은 인식론에서 규범주의로부터 기술주의로의 이행이 생긴다는 것이다. 논리적 분석이 인식과정의 유형론적 기술과 문화론적 재구성으로 대치된다는 것이다. 카사빈은 칸트, 앵겔스 그리고 포퍼 등의 규범적 인식론에 대한 비판적 재고를 촉구하며, 현대의 과학, 사회 및 문화의 발전에 상응하는 새로운 인식론의 창출을 강조한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 80년대에 들어와 최근에 이르기까지 철학영역에서는 마르크스·레닌주의가 표방했던 엄밀한 과학주의가 거부되었으며, 인식론과 과학론 분야에 전념하는 학자들은 인간의 인식 일반과 과학적 인식이 사회문화적 여건의 고려 없이는 논의될 수 없다는 결론을 얻게 되었다. 이와 같은 경향의 연원은 물론 마르크스의 인식론에 있으며 또한 탈스탈린주의화와 더불어 서구의 지식사회학과 과학사회학의 영향이 이 방향으로의 운동을 촉진시켰던 것이다.

1991년 7월에 구 소비에트 과학원 철학연구소에서 개최된 ‘현대 러시아 철학’ 학술 회의에서 발표된 체르트코바와 포루스의 논문이 이와 같은 상황을 잘 명시해 준다.³⁾

앞에서 설명된 바와 같이 오늘의 인식론과 과학론에서 문화개념은 빼놓을 수 없게 되었다. 더욱이 이것은 가장 중심적인 개념이 되어 버린 셈이다. 인류학과 발달심리학, 언어심리학, 비교언어학 그리고 언어사회학 등의 연구 진전은 인식의 사회문화적 결정론을 거의 확고한 사실로 받아들이게 했다.

체르트코바는 마르크스주의 인식론이 인식의 사회적 성격과 사회문화적 결정을 처음부터 주장했으며, 이것은 유물론적 사회이론의 한 부분이 되어 왔다고 한다. 마르크스주의는 전통적 유물론의 비역사적 방법의 한계를 극복하는 데 온갖 노력을 기울였다는 것이다. 그러나 그는 사회문화적 결정론이 인식의 객관성을 거부하는 것은 아니라고 강조한다.

인식의 사회문화적 분석은 어느 특정의 철학적, 이데올로기적 연관성에 들어 있다는 것은 분명하다. 그래서 인식의 객관성이 의문시된다는 것도 부인하기 어렵다. 그러나 인식은 언제나 실제의 인식이며, 그것이 실재에 끊임없이 접근해 간다는 사실은 의심 할 바가 아니다. 인식은 일상적 삶을 영위하는 사람들의 사회적, 역사적 과정 안에서 일어나며 성장한다. 자연인식과 사회인식은 실재에 대한 인식으로서 그 타당성을 획득 하려는 그리고 부단히 완성해 나가려는 내적 법칙에 묶여 있다. 인간적 실천이 바로 그 완성을 매개한다. 인간적 삶의 사회역사적 과정이 그 실천의 과정이다. 실천을 통해서 인간은 자연과 사회와 관계를 맺으며, 실천은 인간으로 하여금 주어진 것을 넘게 함으로써 실재에 보다 가깝게 한다.

문화는 이 실천의 산물이며, 실천은 문화를 끊임없이 새롭게 하고 더욱 더 살찌게 만든다. 문화와 실천은 분리시킬 수 없는 인간적 삶의 사회역사적 과정 그 자체이다. 문화는 이전의 실천적 활동의 소산이며 또한 새로운 실천의 이론을 위한 수단이 된다는 것이다.

그런데 문화개념의 원용은 언제나 상대주의의 오해를 불러일으키기 마련이다. 상대주의 관점에서 보면 문화매개에 의한 현실인식은 인식을 폐쇄적 과정으로 만든다. 첫째로 문화는 기존 견해와 믿음, 기호 그리고 상징 등의 올 안에다 인식을 가두어 놓음으로써 그것을 현실세계로부터 막아 버린다. 그리고 그 결과 대신 들어서는 내용은 연속성을 갖지 않게 되고 앞과 뒤가 서로 단절된다는 것이다. 그러나 이러한 상대주

3) Tchertkova, Helen T., “The Role of the Concept of Culture” (Institut Filosofikii, Akademia Nauk, 1991 여름 특별 세미나 발표 논문), 1991.
Porus, V., “On the Perspectives of Epistemology” (위와같음), 1991.

의는 실천범주를 통해서 문화개념이 인식론에 도입되면 그 근거를 잃게 된다. 상대주의는 자연과 문화의 대립을 전제로 한다. 문화는 본래적인 것이 아니라 인위적인 것으로 간주된다. 그러나 실천은 자연이 인간화되는 물질적 기반이고 문화세계가 그 바탕 위에서 성장하고 발전한다는 것이 분명해지면 자연과 문화의 대립은 소멸된다. 문화가 인간의 물질적 사회문화적 활동의 소산이라고 하면 그것은 인식을 객관세계로부터 분리시키는 방벽이 될 수 없다는 것은 명확한 사실이 될 것이다. 더 나아가서 문화는 인간의 세계와의 상호작용의 결과에 대한 기록을 간직하는 한, 그것은 인간인식의 필요조건이며 수단이기도 하다. 현존의 문화에 참여하는 것이 인식으로 하여금 실재에 대한 한결같은 파악을 허용한다는 것이다.

체르트코바는 오로지 실천범주와의 연관에서, 그리고 그 바탕 위에서만 문화개념이 상대주의를 피하면서 지식발전의 과정에서 그 역할을 충분히 수행할 수 있다고 한다. 실천범주는 진리개념의 타당성 근거가 된다. 이 근거 없이 지식의 발달은 불가능하다. 그리고 사회문화적 배경이 인식으로 하여금 객관성의 영역으로의 진입을 가로막지는 않는다. 오히려 문화는 인식의 점진적 발달을 가능케 한다. 인식에서 문화의 영향은 자연이나 사회라는 인식의 대상 여하에 따라 상이한 양식으로 나타난다. 이 영향은 역사적 시기에 따라 다르다. 인식에서 문화의 다양한 요소들이 수행하는 역할은 시대에 따라 바뀐다. 이것은 문화적 요인 인식에 미치는 효과가 선택적이며, 언제나 사회적 실천의 발전수준과 성격에 달렸다는 것을 의미한다.

체르트코바가 인식론에서 문화개념과 실천범주의 도입을 역설하고 한편으로 포루스는 인식에서의 ‘집단적 사유’의 역할을 강조한다. 그는 인식주체가 집단주체라고 일컫는다. 또한 그는 인식주체가 관련된 모든 특징을 제거해 버리고 인식주체에서만 관심의 초점을 두는 재래의 인식론자들과는 달리 현실을 인지하는 의식의 사회성에서 인식문제를 찾는다.

스티오펜(V. Stepin, 1985 : 112ff)은 과학을 고전적 과학과 비고전적 과학, 그리고 탈비고전적 과학으로 나눈다. 17세기에 시작한 고전적 자연과학은 과학적 인식의 객관성은 인식주체와 인식활동의 절차와 관련된 모든 것이 인식대상의 기술과 설명에서 제거될 때 비로소 성취된다는 연구규범을 내걸었다. 이와 같은 고전적 자연과학의 이념과 규범에 일치해서 철학은 자연과 사회에 대한 객관적 상을 형성시켰던 것이다. 그러나 자연과학의 연구규범에 변화가 생겼다. 19세기 말에서 20세기 중엽에 이르러 자연과학에 새로운 혁명이 일어나 사유양식이 변형되고 새로운 과학이 자리를 잡게 되었다. 스티오펜은 이것을 비고전적 과학이라고 부른다.

새로운 과학은 인식대상의 존재론적 지위를 거부하고 과학이론의 상대적 성격을 인정하며 자연과학의 발전단계에서 그려진 자연의 그림을 받아들인다. 물리학에서의 상

대성이론과 양자이론 등은 현대의 과학적 세계상을 발전시키는 큰 역할을 했다. 이러한 변화는 비교전적 과학의 연구규범의 형성을 가져 왔으며 인식주체의 활동이 인식 대상의 존재론적 원리에 앞서게 되었다.

그러나 오늘날 이 비교전적 과학론도 변했다. 스티오펜은 이 경우를 ‘탈비교전적’ 과학의 단계로 특징지운다. 이 단계에서는 과학적 인식이 인식주체가 원용하는 장치와 조작에 상대적일 뿐만 아니라 인식주체의 가치지향적 활동에도 상대적이다. 사회생활의 모든 영역에 걸쳐서 과학적 지식이 응용되고 따라서 이는 과학적 활동의 성격을 변용시킨다. 문제지향적 연구가 계획된다는 것이다. 고전적 과학이 세계 파악에 그 목적을 두었다면 탈비교전적 과학은 정보획득 이외에 경제적, 사회적, 정치적 목적이 연구 우선순위의 결정에 크게 작용한다는 것이다. 과학적 인식은 사회생활의 한 특수 부분이며 주어진 역사적 시기의 문화적 여건과 그 가치와 세계관에 의해서 규정된다. 과학적 인식은 포루스가 설명하는 것처럼 주어진 역사적 시기의 ‘집단 사유’의 가치정향에 의존한다는 것이다.

포루스에 따르면, 방향이 과학적 인식의 내용을 규정하게 된다. 그리고 사유공동체들 간의 아이디어 경쟁이 과학발달의 촉매제가 된다. 학파와 경향들 간의 경쟁은 과학적 제도, 연구관리 그리고 비판과 그 수용을 둘러싼 경쟁이다. 이 경쟁은 과학적 지식의 진보를 자극하는 주요 요인이 된다. 포루스는 러시아의 과학계가 이와 같은 경쟁을 장려하고 또 경쟁집단 간의 합의 도달을 통해서 진정한 과학자 공동체를 형성할 수 있다고 전망한다.

현대는 어느 때보다도 과학과 기술이 모든 사회생활의 영역에 침투해 있으며 이에 전념하는 사람들의 원칙적 선택이 강요되고 있는 상황이다. 그것은 과학자들의 의사결정이 엄청난 결과를 불러올 수 있는 경우가 되었다. 사유공동체의 도덕적 풍토가 문제되지 않을 수 없다. 스티오펜은 현대를 기술근원적 문명(technogenic civilization)이라고 부르고 이 시대는 과학 저자들의 도덕적 결단을 요청한다고 천명한다. 고전적 과학이 해당하는 합리성과 비교전적 과학이 부응하는 합리성이 있는 것과 같이 탈비교전적 과학을 가능케 하는 합리성은 가치론적이다. 스티오펜과 포루스는 이 합리성이 인간주의적 가치에 입각해서 기술근원적 문명이 안고 있는 제반 문제의 해결에 임해야 한다고 믿는다.

V. 윤리학의 성립

1. 과학 · 기술 혁명과 윤리학

1917년 이래 윤리학은 소비에트 이데올로기의 제원칙에 따라 형성되었다. 당의 정책과 그 수행에 있어서 이론은 내용으로 채워져야 했다. 혁명 직후 도덕이란 다른 아니라 수탈계급의 도구로 간주되었으며 공산주의의 실현과 함께 그 존재를 잊게 되는 것으로 여겨졌다. 일반 대중의 사고와 행동을 규제하는 도덕은 지배계급이 민중의 억압수단으로 만들어낸 것이며, 이것은 자유로운 사회에서 쓸모없게 되었다는 것이다. 이것은 전통적 관습과 제도로부터의 해방이기도 했지만 일종의 도덕적 허무주의를 의미했다.

그러나 10월 혁명의 완수를 위해서도 사회적 통제는 필요했으며 기존도덕의 부정 후에도 인간행위를 규제할 수 있는 다른 형태의 도덕을 다룰 방법이 발견되어야만 했다. 20년대 말을 전후해 소비에트 이데올로기의 태두리 안에서 계급적 공리주의라는 의미에서의 도덕이 요구되었다. 도덕은 사회의 안녕을 위해 정립되는 것은 아니고 사회주의의 확립을 위해서 만들어져야 했다. 공산당이 일반대중의 윤리적 태도를 당의 강령과 정책에 맞추도록 조종하는 것이었다. 소비에트 국가의 이익에 도움이 되는 것은 무엇이든지 도덕적이었다. 도덕은 계급투쟁의 첨예화와 생산의 집단화에 필요한 사회적 의식의 형성에 이바지하는 것이었다. 이러한 유형의 도덕에는 보편인간적 내용은 없으며 인격의 자율성이 부정되고, 정치적 목적의 달성을 위한 행동지침만이 있을 때 름이었다.

소비에트 사회에는 이렇게 해서 당의 윤리만 있을 뿐이었다. 구세이노프는 이를 ‘사회윤리적 공리주의’라고 불렀다. 소비에트 사회에 공산주의를 확립하는 일이 공산주의 윤리이며, 이 당의 윤리는 사회의 일반 도덕 문제를 포함한다. 당의 윤리는 일반이익과 일치하며, 그것은 개인윤리에 우선한다. 그것은 사회혁명의 활동윤리이다.

그러나 스탈린 사후 50년대 중반부터 서서히 변화가 일어났다. 도덕적 가치는 특수한 성질을 지니며, 그것은 사회 · 정치적 유용가치로 환원될 수 없다는 고려가 일기 시작했던 것이다. 사회발전은 당의 윤리에 얹매일 수 없는 여러 사회구조의 분화를 가져 왔으며 또한 이 분화는 다른 도덕적 차원에서만 해소될 수 있는 문제들을 제기했다(A. A. Gusseinov, 1991 : 201-2). 일부 철학자들 사이에서는 당윤리와 분리해서 도덕의 보편적 성격에 대한 물음이 나왔으며, 윤리학이 당의 통제를 벗어나 독자적인 영역으로 연구되어야 한다는 요구가 점차로 거세어졌다.

이 요구는 30년대의 스탈린 학정에 비판과 함께 인간의 존엄성 회복이라는 보편인

간적 윤리의 확립을 위한 철학계의 움직임으로 구현되어 나갔다. 스탈린 시대의 비판은 새로운 윤리적 사고의 틀을 필요로 했으며, 사회윤리적 공리주의라는 다른 윤리학 이론의 형성이 긴요해진 것이다. 이래서 60, 70년대는 윤리학 분야에서의 연구주제는 도덕의 본질에 관한 것이었으며 이 기간에 나온 저서들은 ‘도덕의 개념’, ‘윤리학의 대상과 체계’, ‘윤리적 관계’, ‘도덕과 윤리학 이론’, ‘윤리의식의 구조’, ‘윤리의 사회적 본질’ 등이었다(Gusseinov, 1991 : 202). 이 제목들이 가리키는 것처럼 윤리학의 체계화도 도모되었으며, 이론형성의 방법론적 문제가 중점적으로 다루어졌다.

도덕의 특수성에 대한 물음은 이것이 정치, 법, 예술 그리고 관습 등과 같은 여하의 사회현상들과 병존해야 한다는 데서 나왔다. 물론 윤리학은 철학사의 다양한 전통에서 연구되었으며, 따라서 구체적인 이론적 해답도 다양했다. 그러나 연구내용과 수준의 차이에도 불구하고 도덕의 고유성과 개별성, 그리고 유일성이 근거지어져야만 했다. 도덕의 본질에 대한 해명 없이 인간의 상과 문화는 연약하기만 했던 것이다. 도덕은 사회 안에서 고유한 자리를 차지할 뿐만 아니라 사회구조를 보완하며 무엇보다 정치와 법에는 불가결한 것으로 여겨지게 되었다.

70년대 말경에 와서 80년대 중반에 두드러지게 된 윤리 모델이 학자들 사이에서 논의되기 시작했다. 동구권 국가와 자본주의 진영 간의 교류가 과거와는 달리 빈번해지면서 사회주의의 블럭 학자들에게는 세계가 하나라는 의식이 생기게 되었으며 또한 인류문명에 대한 깊은 관심을 보이기에 이르렀다(I. T. Frolov, 1988). 구세이노프는 이 시기에 표출된 사회내의 문제의식이 85년의 폐레스트로이카를 자극했다고 하며, 그는 이 새로운 도덕관을 세 가지로 특징짓는다(Gusseinov, 1991 : 203).

첫째로 도덕은 여러 정신현상들 가운데 하나가 아니라 정신적인 것과 문화 일반의 기반이 된다는 것이다. 도덕은 경제적 문제나 과학·기술의 진보, 교육 또는 도시건설 등과는 관계없이 사회의 모든 것에 대한 고려의 시점이 된다. 둘째로 사회의 윤리의식은 어느 특정목표에 겨냥될 수 없는 보편인간적 현상이며 그것은 어떤 민족이나 계급 또는 집단에 한정될 수 있는 것은 아니다. 셋째는 새로운 도덕이해는 도덕적 가치가 정치적 목적에 우선한다는 것이다. 어떤 국가적, 정치적 목적이 윤리적 규범을 범 할 수 없는 확신이 도덕의식에 나타났다. 이것은 소비에트 역사의 비극적 측면을 깨닫게 하는 계기이기도 했다.

이와 같은 도덕의식 발달을 소비에트 사회의 70년 역사에서 도덕관의 일대 변화라고 말할 수 있을 것이다. 프롤레타리아트 계급을 소용없는 것으로 만든다는 독단에서 도덕가치의 우위를 인정하는 것으로의 변화, 즉 도덕의 보편인간적 요소의 부정에서 도덕은 본질적으로 보편인간적이라는 믿음으로의 변화는 실로 혁명적이라 하겠다. 구세이노프에 따르면 80년대 소비에트 사회에서 형성된 새로운 도덕관은 서구의 전통적

인간주의에 해당한다. 그 기본 이념은 인격의 존엄성과 보편인간적 가치의 우위이다.

그러나 현 단계에서의 문제는 이러한 윤리학이 그 방법론과 이론적 기반을 결여하고 있다는 사실이다. 구세이노프가 시인하는 것처럼 아직도 통용되고 있는 역사주의를 가지고 절대적 도덕원리를 설명할 수 있는가라는 어려운 문제가 제기된다는 것이다. 지금까지 도덕은 지난 70년 동안 상부구조에 속하는 것으로 여겨 왔는데, 문화의 기반으로서의 도덕적 가치의 근거를 밝히기 위해서는 새로운 접근법이 필요하게 되는 것은 너무나도 당연할 것이다.

85년 그리스노스트 이후 상황은 희망적으로 달라져 갔다. 1986년에 구세이노프를 비롯하여 여러 학자들이 공동집필한 『윤리학』(Ethics, 1989) 교과서는 비록 마르크스·레닌주의의 큰 틀을 벗어나지는 못했지만 이론적 다원성을 담고 있다. 윤리학의 그리스 어원을 해명하는 것으로 시작된 이 교과서는 마르크스주의 이전의 윤리사상을 포함해서 20세기 철학사상인 실존주의, 신실증주의, 현상학, 신토마스주의, 자연주의 등의 윤리이론들을 소개하고 있다. 공동체의 사회윤리는 물론이지만, 사랑, 결혼, 가정의 도덕적 기반에 이르기까지 광범한 주제들을 다루고 있음이 특기될 수 있다.

86년의 『윤리학』은 도덕의 사회적, 계급적 기원을 인정하면서 한편으로는 그 보편인간적 성격을 가리키고 있다. 엥겔스의 『반 드링론』(Anti-Duling, 1978)이 교과서에서 인용되고 있는데, 도덕에 있어서의 계급성과 보편성 간의 대립은 절대적이 아니라 상대적이며 기독교의 봉건시대와 부르주아 그리고 프롤레타리아 도덕의 공통점은 많으나 다만 역사과정의 상이한 단계에서의 구현이 다르다는 것이다. 보편인간적인 것이 계급적 여건을 통해서 현현되었으며, 이를 가운데 어느 것도 절대적 진리를 독점하는 것은 아니라는 것이다.

이 교과서가 의미하는 ‘보편인간적 도덕’은 첫째로 개인과 개인 간의 단순한 관계를 규제하는 도덕적 요청이다. 그것은 역사과정을 통해서 형성되었으나 모든 계급들에 의해서 지켜지는 인간공동체의 기본규칙이 된다는 것이다. 이 기준은 개인이 어느 계급에 속하는 것과는 관계없이 인간형태를 형성하는 데 필수적이다. 이 기준은 부모와 자녀간의, 그리고 세대간의 비계급적 관계에서 작용한다. 연민, 동정심, 약자를 돋고 싶은 마음, 관용, 남의 어려운 처지에 대한 민감한 반응, 성실성, 친절, 겸소 등은 어느 사회적 여건에서도 높이 평가된다. 이것들은 달리 기만, 배신, 무례, 남에 대한 무관심 등은 제재를 받는다.

둘째로 도덕감정의 보편인간적 요소의 또 하나는 도덕감정의 심리적 형태에서 찾을 수 있다. 수치심으로 얼굴을 붉히는 경우는 계급소속과는 무관하다. 계급의 상이성에도 불구하고 모든 사람은 양심의 가책, 수치심 그리고 뉘우침이라는 내적 감정을 갖는다. 세번째 도덕의 보편인간적 요소로는 개인의 출신성분과는 관계없이 인간은 존엄

하다는 이념을 비롯하여 모든 사람은 도덕으로 평등하고, 억압과 모욕은 거부되어야 한다는 생각 등이 열거될 수 있다.

1989년에 나온 『윤리학 사전』(I. S. Kon, & Gusseinov, A Dictionary of Ethics, 1991)은 윤리학 용어를 거의 새롭게 정리한 책으로서 극히 현대적 감각을 맛보게 한다. ‘도덕성’ 항목에서는 당성이 전혀 감지되지 않는다. “개인에게서 도덕적 권리와 국가의 입장이나 정치권력 또는 사회적 위치와 연관되어 있지 않다. 그것은 정신적 권리로서 개인의 도덕적 자질과 도덕적 요청을 적절하게 표현하는 개인의 능력에 의해 결정된다. 그것은 관습과는 달리 도덕규칙은 보편적으로 확립된 원칙으로 표현된다.” 이와 같은 해명은 페레스트로이카 이후 윤리학이 이제는 학문의 자유를 누리게 되었다는 사실을 잘 입증해 주고 있다.

‘신 사고와 윤리학’ 항목은 매우 흥미로운 내용을 보여 준다. “신 사고의 기반은 보편적 인간가치가 사회적 및 집단적 가치에 우선한다는 생각이며 모든 인간에게 중요하고 필요한 것이 우선한다는 것을 인정하는 것이다. 모든 인간에 공통적인 가치가 도덕적 가치이며, 보편적 원칙이다. 신 윤리학은 새로운 역사적 상황에의 대응이며, 그것은 생존권이 인간의 가장 중요한 권리이며 가치이고, 생명은 값진 의미를 지닌다고 여길 때 이 권리가 보장된다는 것을 주장한다. 신 사고의 윤리적 측면은 인간의 생존과 여타 지구의 문제해결이 세계정치의 최우선 목표라는 사실과 연관되어 있다.” 이제 윤리문제는 계급에 한정되지 않고, 또 국가의 문제로 남지 않으며, 전 지구에 사는 인류의 생명보존과의 관계에서 연구되고 논의되어야 한다는 차원으로 발전한 셈이다.

사회주의에서는 개인과 사회의 관계가 일반적으로 집단이익에 의해 규정되기 마련이다. 그래서 자본주의와의 비교에서 사회주의는 개인을 용납하지 않는다는 것이 통념이 되어 왔다. 이 윤리학 사전에서 제시되는 개인주의 항목의 내용은 다음과 같다. “개인주의는 개인의 삶의 철학으로서 고대 그리스 철학에서 그 연원을 갖게 되며 소피스트 학파가 그 대표적 사상을 제시했던 것이다. 그리고 이것은 개인의 자유, 외부환경으로부터의 개인의 독립을 가르쳤던 에피크로스 학파와 스토아 학파 그리고 희의 학파의 윤리사상으로 발전해서 르네상스에 이르러 개인의 가치존중 사상으로 심화되어 갔다. 그리고 근세에 와서 부르주아 개인주의가 되면서 절대군주에 대한 개인의 권리 주장의 정치사상의 근간이 되었다. 로크, 벤담, 밀 등이 그 대표적 사상가들이다.”

자본주의가 독점주의 단계로 이행하면서 부르주아 개인주의는 위기를 맞는다. 한편으로 그것은 권위주의로 타락함으로써 기업조직을 위하여 개인의 사적 권리와 자유가 희생되었으며, 다른 한편으로 그것은 사회적 통제를 거부하는 극단주의로 발전해 갔다. 그런데 20세기 후반에 들어가면서 자본주의 사회에서는 시민의 권리와 자유신장 운동이 시작되면서 개인의 자아실현의 자각에 따르는 시민들의 정치참여 의식이 깨우

쳐지고 핵전쟁의 가능성과 인류공멸의 위험성은 인류보전을 위한 전세계적 공동노력이 결집되고 인간의 자아실현의 가치가 중시되었다.

사회주의는 개인의 자유로운 자아발전의 종합으로서의 집단주의적 가치를 우위로 여겼지만 현실에서의 그 실천은 오히려 공동이익의 최우위성이 개인의 이익을 도외시하고 말았다. 소비에트 사회의 역사가 보여주는 바는 공동이익과 개인이익 간의 모순은 개인이익의 충족을 통해서 사회공동체의 이익이 도모될 때만 가능하다는 것이다. 정치 영역에서 개인의 시민권이 인정되고 도덕 영역에서 개인의 도덕적 존엄성과 책임이 인정될 때 개인이익이 충족되는 것이다.

이상에서 밝혀진 바는 윤리학이 서구의 인권사상을 그대로 수용하고 있다는 점이다. '권리' 항목은 이 사전에 들어 있지 않지만 이에 대한 언급은 여러 곳에서 보게 된다. 마르크스는 『고타 강령 비판』(Kritik des Gothaer Programms, 1982)에서 권리 자체를 부르주아적인 것으로 단정하고 공산주의 사회에서는 그 존재이유를 갖지 못하는 것으로 못박아 놓았다. 그러나 페레스트로이카와 함께 권리개념은 인류의 성취로 재평가되었다. 고르바초프는 그의 『인간적 민주적 사회주의 사회』(M. S. Gorbachev, 1990)에서 권리문제를 본격적으로 다루었다. 그는 개인의 자유와 권리 인정이 인권보장의 관건이라고 했으며, 정치적 권리, 일할 권리, 양심과 종교의 자유가 확립되어야만이 사회주의가 인간의 얼굴을 갖게 된다는 것이다.

그拉斯노스트를 통해서 그동안 철학계에서는 이단으로 여겨졌던 학자들의 글들이 빛을 볼 수 있게 되었다. 미르네르-이리닌은 마르크스·레닌주의에서 벗어나 칸트적 전통에서 윤리학을 순수 규범학으로 다루었으나 기성 소비에트 철학계의 호된 비판을 받아 그의 연구는 출판금지령을 받게 되었다. 그는 도덕의 계급성을 부인하며, 도덕이 보편적 인간본성에 기인한다고 봄으로써 자신의 입장이 진정한 마르크스주의라고 주장한다. 1987년에 쓴 그의 논문 「인간본성의 개념과 윤리학에서의 그 위치」(Milner-Irinin, A. Iakov, 1988 : 6-24)는 윤리학을 '당위의 학'으로서 도덕법칙, 양심의 원칙의 학이라고 정의한다. 그것은 도덕의 보편인간적 성격을 전제로 하며, 이것이 모든 도덕 의식을 가진 인간의 자기의식 안에 구현된다는 것이다. 당위의 학으로서 윤리학은 인간본성을 인정하는 데서부터 출발한다. 당위의 학은 '마땅히 그렇게 되어야 한다'는 것에 대한 학으로서 인간의 이상적인 분성에서 그 단초를 갖는다는 것이다. 윤리학은 반드시 실현되어야 할 이상적인 인간본성에 사고와 행동을 정향한다. 그것은 인간이 창조적 능력을 가지고 있으며, 자신을 이상에 맞추어 형성시키고 또 그것에 따라 자신을 완성하도록 의무지어준다는 것이다.

미르네르-이리닌에 따르면 인간은 도구를 사용하면서 노동하는 존재이며, 동시에 자신을 변형하는 존재로 정의한다. 그는 자연의 일부이면서도 스스로의 변형을 통해서

완성시킨다는 것이다. 그는 자신을 이상적인 것으로 만든다. 인간은 지금까지의 역사 과정을 통해서 그의 본성을 끊임없이 이상을 향해 성장시켜 왔던 것이다. 인간은 원시야만에서 정신적 존재로의 부단한 자기완성을 기해 왔다. 미르네르-이리닌은 정신적 존재로서의 인간은 진·선·미의 창조자라고 규정한다. 인간이 정신적 존재라고 해서 순수정신적인 것은 아니다. 그는 살과 피 안에 있는 현실인간으로서 정신적 존재이다. 그가 정신적이라는 것은 그가 문화를 만든다는 것이며 또한 그가 참과 올바름 그리고 아름다움을 실지로 구현한다는 것을 의미한다. 미르네르-이리닌은 이것을 규범윤리학의 전통이라고 했다. 그는 마르크스의 노동개념으로 인간본성을 설명하고 역사주의 방법에 의거하면서도 보편인간적 가치의 전제 위에서 윤리학의 이론형성에 임한다.

마르크스주의 유산은 역사주의라고 한다. 규범윤리학이 구체적 역사과정을 고려하지 않는다면 그것은 관념론으로 머무는 셈이다. 이상의 실현을 향해 인간이 창조적으로 자기 변형을 겪어 가는 사회역사적 과정의 설명 없이 어떤 이론형성도 그 타당성을 확득할 수 없다는 것이 윤리학 연구에서 아직은 주목할 상황임에는 틀림없다.

2. 윤리학과 문학

19세기 러시아 문학은 인간적 삶의 의미에 대한 철학적 반성과 도덕적 책임성에 대한 깊은 사례로 특징지어진다. 도스토에프스키와 톨스토이는 어느 작가들보다 이 점에서 탁월한 통찰력을 보여 준 인물이다(Walicki, A., 1979, p.309). 이들은 러시아 서민 특히 농민들과의 접촉에서 큰 영향을 받았으며, 그들은 이웃사랑이라는 기독교 정신을 대변했다.

그러나 볼셰비키 혁명 아래 지난 70년 간 이 두 문호는 마르크스·레닌주의자들에 의해 받아들여지지 않았다. 그 이유는 명백했다. 그들의 사상이 계급투쟁과 폭력을 배격했기 때문이다. 그러나 페레스트로이카로 인해서 가능해진 개방의 물결을 타고 이들에 대한 이론작업이 시작되었다. 1985년에 나온 소이나의 논문 「톨스토이와 삶의 의미—현대 윤리학 연구」(O. S. Soina, 1985)가 그것이다. 메크헤드가 1986년에 쓴 「윤리학 연구의 대상으로서 예술적 창조」(N. G. Mekhed, 1986)는 오랫동안 잊혀진 두 작가의 윤리사상을 새로운 방향에 맞추어 분석한 연구로서 구세이노프가 밝힌 바와 같이 윤리학 방법론의 모색에서 새로운 장을 연다고 말할 수 있을 것이다.

소이나는 이성의 인간화 문제를 놓고 톨스토이의 윤리사상이 현대의 도덕관에 직접적인 관련이 있음을 주장한다. 인간의 이성적 속성과 자연적 속성의 차이극복, 양자간의 상관관계가 인간적 삶의 의미에 대한 물음에 해답을 제시할 수 있고 톨스토이의 입장에 주목해야 한다는 것이다. 톨스토이는 인간의 생물적 본성의 절대화를 말하는 자

유주의 철학자들의 관점이 위험하다는 사실을 경고했다. 그는 산업화가 사회구조의 변화를 가져 오고 러시아인들의 사회·정치적 생활에 수많은 모순을 야기시켰으며, 쾌락주의적 가치관을 침식했다고 개탄했다. 그는 개인의 도덕적 발전은 사회적 존재의 영향 밖에서 이루어지며 기준의 가치체계의 파편에서 그 가능성을 찾게 된다고 했다.

톨스토이는 당대 사회문제의 연원을 과학문명에서 보았다. 그는 과학의 역할이 가진 자들의 인위적 욕구를 충족시키고 시민에 대한 그들의 권력을 증대시키는 것이라고 했다. 과학은 전적으로 비도덕적이며, 인간의 사명과 삶의 의미를 알지 못하고 있다는 것이다. 과학은 전적으로 비도덕적이며, 인간의 사명과 삶의 의미를 알지 못한다는 것이다. 톨스토이는 윤리학의 도움으로만 과학적 지식이 인간을 위해 어떻게 이용될 수 있는가가 결정될 수 있다고 했다. 과학이 인간의 삶을 규정하는 것이 아니라 우리의 인생관이 과학이 무엇이라는 것을 규정한다는 것이다.

소이나에 따르면 톨스토이는 19세기 말의 러시아 부르주아 사회에서 인간의 잠재능력 실현의 형태로서의 과학의 진보와 개인의 무한한 창조적 가능성을 물질문명의 상품으로 전환시키는 공리주의적 결과 사이에 모순이 불가피하게 생긴다는 것을 파악했으며, 탈인간화와 윤리적 중립화가 점차적으로 뿌리를 뻗치고 있다는 사실을 간파했다는 것이다.

소이나는 톨스토이에서 인간의 자기소외 문제를 꼬집어 낸다. 부르주아 생활양식은 거짓 가치로 하여금 인간의 정신적 가치를 중성화하고, 생존경쟁의 법칙에 속하는 이기주의, 쾌락주의 등 물신승배를 일삼게 하고 거짓 이성으로 하여금 사회 내에서의 인간들과의 관계를 결정케 한다는 것이다. 이 거짓 이성은 목적합리적 이성으로 생존에 필요한 것들을 마련하고 또 그 수단을 목적을 위해 정당화하기도 한다.

그러나 톨스토이는 인간의 이성적 숙고에서 윤리적 원리의 확립을 기대한다는 것이다. 거짓 이성을 거부하는 길은 감각적, 육체적 자연원칙에 이성적이고 도덕규칙적 원칙을 적용함으로써 이루어질 수 있다. 톨스토이에게 ‘이성적으로 된다’는 것은 ‘자아의식을 갖는 것’과 같다. 그는 이성적, 윤리적 원칙을 자아인식에서 찾는다. 이 자아는 다름 아니라 ‘이성적 의식’이다. 인간의 진정한 삶은 이 이성적 의식의 법칙에 스스로를 예속시키는 일이 된다. 인간의 감각적, 육체적 본성은 <당위>의 구속으로 이 본성을 제약하는 이성의 규제적 활동에 예속되어야만 한다. 그러나 개인의 기본적 생활활동이 타인의 회생을 바탕으로 하여 자기확립이 되는 사회에서는 이성에의 예속은 있을 수 없다. 톨스토이는 유토피아를 제시한다. 이성이 삶의 의미를 보장하는 이성적인 인간공동체의 건설이 무엇보다도 첫째 가는 과제가 된다는 것이다.

소이나에 의하면 톨스토이의 이성론은 윤리학의 방법론적 절차에 중요하다. 마르크스·레닌주의에서 이성을 논한다는 것은 극히 부르주아적 발상이었다는 사실에 맞추

이 본다면 톨스토이의 윤리학설에서 정리되는 이성개념은 새로운 연구방향을 분명히 가리킨다고 말할 수 있을 것이다. 톨스토이는 오로지 이성만이 개인을 도덕의 마비에서 구할 수 있으며, 삶의 의미 추구의 필요성을 깨우쳐 준다고 한다. 이 이성은 서구 철학의 전통에서 물려받는 뜻을 지닌다. 그것은 사랑이나 영혼불멸 등과 같은 관념과의 관계에서 이해되는 뜻을 가진다. 이 이성개념은 개인을 도덕적 허무주의에서 구해 주며, 그의 존재목적을 드러내 준다.

톨스토이에게 삶의 의미 이해는 즉각적인 것은 아니다. 삶의 의미 이해가 개인에게서 개인에게로 전해지는 것도 아니다. 삶의 의미는 절대적 진리로 발견되는 것이 아니라 개인이 살아 가면서 점차로 가까이 다가가는 진리이다. 그것은 개인의 윤리적 추구에서 충만되어지는 진리이기도 하다. 톨스토이는 독단을 거부했다. 그래서 그는 러시아 정교의 가르침을 싫어했다. 그는 진리는 밖에서 주어지지 않고 개인 스스로 찾는 것이라고 했다.

톨스토이는 농민의 노동에서 삶의 의미를 찾는다고 했다. 소이나는 이를 마르크스가 『경제학·철학 수고』에서 발전시킨 노동개념과 비교한다. 전자는 땅을 실천적 활동의 대상만이 아니라 인간의 도덕적 원리를 제공하는 것으로도 설명했다는 것이다. 톨스토이는 땅을 일구고 씨를 뿌려 곡식을 거두는 농민들의 단순한 삶에서 인간존재의 의미가 드러난다고 했다. 남에게 의지하지 않고 스스로 부지런히 일하는 가운데서 삶의 의미가 터득된다는 것이다.

도스토에프스키에게도 부르주아 사회는 거짓으로 기득했다. 부르주아적 자유는 부정적 성질을 지녔으며, 그것은 근본적으로 백만장자의 자유를 가리켰던 것이다. 그는 서구 자본주의의 합리적 이기주의에 대해서 러시아 민중의 전통에 보존되어 있는 진정한 형제애적 공동체의 이상을 대립시켰다(Walicki, 1979, 312f). 도스토에프스키는 작가로서, 그리고 사상가로서 그의 시대의 사회문제에 대한 도덕적 해결을 자신의 문학적 기교와 철학적, 윤리적 통찰력을 바탕으로 예리하게 도모하는 데 성공한 경우라고 하겠다.

문학은 개인의 주관적 심리적 존재에서 도덕성이 어떻게 현현하는가를 기술하는 고유한 양식이기도 하다. 문학은 일반적으로 사회의 도덕적 상황에 대응한다. 그것은 알려져 있는 곳을 파헤친다. 그것은 상상력을 통해서 현실을 분석한다. 도스토에프스키가 했던 것은 바로 이와 같은 작업이었다. 그의 작품은 그가 인간의 도덕성과 그 밑 바닥에 있는 주관적, 심리적 구조를 파악하는 것으로 알려져 있다. 맥헤드는 그의 윤리학 연구에서 도스토에프스키의 문학적 기법을 착용한다. 그에 따르면 개인의 도덕적 자질의 형성과 변형의 역사를 추적하는 기법은 윤리학 연구방법에 긴요한 도덕현상의 설명방법으로 간주될 수 있다는 것이다. 도스토에프스키의 소설들은 개인의 도덕심리

의 발달논리를 보여준다. 그의 소설주인공의 불안정한 도덕심리를 예로 들자면, 그러한 현상은 어느 주어진 사회의 ‘병든 의식’을 묘사한다. 도스토에프스키는 이 의식의 현상을 그의 예술적 창조의 자료로 삼고, 철학적, 윤리학적 문제의식에서 접근하고 이를 것을 어느 특정한 역사적 시기가 갖는 도덕의식의 특징으로 삼는다.

도스토에프스키는 현대문명의 여건 아래서 개인이 갖게 되는 도덕심리를 유형화하고 이들을 그의 저작들의 주인공들에 귀속시킨다. 첫번째 유형은 비인간적 삶의 조건에 반항해서 한 개인은 혀무주의적 방식으로 사회의 불의에 대항한다. 이 주인공은 사회 안에 깊이 뿌리내려 있는 악과 싸우는데 파괴적 타격을 가한다. 이 경우에 부르주아적 비인간화에 대한 반항은 부르주아적 이기주의의 각인을 안고 있다는 사실이 주목되어야 할 것이다.

두번째 유형은 자신이 경멸하는 사회로부터 완전히 독립할 만한 정도의 권력을 획득함으로써 그 사회의 내적 윤동논리에 자신을 의도적으로 묶어 놓는 경우이다. 기존 사회에 이렇게 반항하는 개인은 이 사회의 논리를 이용하면서 자신에게 닥치는 운명을 극복해 나간다. 돈이 지배의 상징이며 그 수단이다. 주인공은 백만장자의 꿈을 갖는다.

세번째 유형은 다음과 같다. 인간됨을 왜곡하는 사회적 제관계의 족쇄로부터 벗어나는 길은 현실로부터의 도피이다. 개인이 이와 같은 수동적 형태의 반항을 할 때 그는 어느 특별한 세계로 피난처를 찾는다. 이 세계는 꿈의 세계이다. 현실의 삶으로부터의 완전한 소원에서 자기만이 갖는 꿈의 상태에 빠지는 것은 지적 반항이기도 하다. 도스토에프스키는 이러한 의식을 마음의 병이라고 한다. 자기만이 세계에서 어느 무엇에 의해서도 제재를 받지 않는 채 개인은 자신의 도덕적 본성으로부터 스스로를 단절시킨다. 『죄와 벌』의 주인공 라스코르니코프가 바로 이 개인이다. 그는 나폴레옹처럼 도덕원칙을 범할 권리를 갖고 있으며 또한 남의 생명을 없앨 수 있는 권리마저도 갖고 있다고 믿는다. 이러한 유형의 개인은 자신을 운명의 지배자이며 주인이라고 확신하며, 살인 자체가 이기적 욕망에서가 아니라 고귀한 목적에서 하는 것이라고 생각한다. 라스코르니코프는 고리대금업자인 노파의 살해가 양심에 일치한다고 믿는다. 그는 자신의 행동을 정당화하는 데 인간은 왜곡하는 사회적 관계로 말미암아 촉발된 반사회적인 파괴적 반항을 운명의 지배자로서 합리화한다.

그러나 이 주인공은 상식으로 통하는 도덕적 가치를 무시한다. 인간의 생명은 최고의 도덕적 가치라는 사실을 부정할 수 없었다. 이것이 도스토에프스키의 도덕관이다. 『죄와 벌』은 ‘모든 것은 허용된다’, ‘윤리적 규범은 무시될 수 있다’라는 주장은 그에 의해서 거부된다. 그에게는 생명의 가치는 사람들의 행동을 도덕적 판단에 예속시키는 척도가 된다는 것이 분명하다. 라스코르니코프는 신과 악을 외면할 수 없게 되고 깊

은 죄책감에 사로잡혀 잘못을 고백하기에 이른다. 도스토에프스키는 인간사회를 라스 코르니코프와 같은 도덕적 허무주의자들로부터 보호하려고 한다. 그는 도덕론자이다. 그는 당대의 사회적 관계의 비인간화를 극복하기 위해서 종교적 재활과 도덕적 재생을 처방했던 것이다.

맥헤드는 톨스토이에 대해 소이나가 한 것처럼 후자의 윤리사상을 자본주의 사회의 비판으로 특징지운다. 부르주아 문명의 발달은 소수에 의한 부의 증대와 함께 다수의 빈곤과 정치적 결핍을 결과했으며, 부르주아 사회의 여건인 보편적 번영과 사회적 조화는 환상에 지나지 않는다는 것이다. 이 사회는 기초적 도덕성마저도 파괴해 버린다는 것이다. 이 지상의 인간들은 진정한 인간본질을 아직은 성취하지 못했다는 것이다. 그러나 문제는, 인간은 발전하는 존재이기에 이 역사적 시기의 개인은 다만 과도적 존재이며 앞으로 스스로를 변화시켜 나갈 수 있다.

도스토에프스키는 프랑스 혁명이 실은 부르주아의 승리를 안겨다 준 것에 지나지 않는다고 한다. 자유, 평등 그리고 박애는 단순한 구호에 지나지 않았으며, 부르주아 사회는 최종적인 것이 아니고 다만 과도기 단계이며, 인간사회의 발전에 있어서의 한 국면이라는 것이다. 바로 이 때문에 부르주아 문명의 여건 아래서 기독교의 가르침에 따라 이웃을 자기 몸처럼 사랑한다는 것이 불가능해진다. 왜냐하면 개인주의 법칙이 사람들을 이 지상에 묶어 놓고 '자기'가 이웃 사랑의 장애물이 되고 있는 것이다. 부르주아적 개체성은 '홀로 서기 원칙'이며, 그것은 극단적 개인주의이고, 극단적 자기중심주의이다. 도스토에프스키는 유럽 문명은 이 극단에 다다르고 있다고 한다. 이것이야 말로 병적 상황이 아닐 수 없다는 것이다. 이러한 사회적, 역사적 여건에서 인간은 불안하고, 비참하며 삶의 참의미를 잊고 만다.

그러나 도스토에프스키는 인간에게 자기생생의 능력이 있음을 인정한다. 인간은 도덕적 자아로 돌아온다는 것이다. 이것이 자연적이고 인간에게 본래적이다. 라스코르니코프의 예가 도스토에프스키가 인간에게 걸고 있는 희망이다. 이와 같은 이유에서 맥헤드는 그의 윤리학 연구의 방법론 정립에서 도스토에프스키를 주제로 삼는다. 그는 오늘날 러시아에서의 윤리학은 고전문학에서 제시되고 있는 도덕심리학적 묘사에서 큰 도움을 얻는다고 한다. 윤리학의 발달을 꾀하는 데 있어서 윤리학과 문학 간의 공동 작업이 현단계에서는 절대적으로 필요하다고 말할 수 있을 것이다. 도스토에프스키는 경험적 조사에 입각해서 도덕심리의 다양성을 찾아냈기 때문에 지난 70년 간의 공백을 매꾸는 데 그의 작품은 불가결의 자료가 된다. 맥헤드는 윤리학이 문학과 같은 이 문학 분야와의 상호협력을 통해서 도덕 현상에 관한 지식을 쌓아올릴 수 있다고 주장한다. 도스토에프스키는 예리한 통찰력으로 도덕심리적 상황을 검토하고 도덕의식의 유형을 정립해 놓은 셈이다. 맥헤드는 윤리학 연구방법에 도스토에프스키의 저작들을

이용하는 일이 무엇보다도 적절했다고 강조한다.

VI. 인간주의 전통과 러시아 철학의 재건

페레스트로이카 아래 정착된 것은 러시아 학계에서의 개방 풍토임에는 틀림없다. 아직은 시장경제의 초기 단계이기에 사회 내의 많은 영역이 불안정하지만 학자들의 연구태도는 분명히 자유와 대등관계에서 이론형성에 전념한다는 것이다. 정통 마르크스 주의의 독단론에 대한 투쟁은 그치고 이제는 창조적 힘을 모아 러시아적 바탕 위에서 세계와 사회 그리고 인간에 대한 사상을 형성해 나가는 것이다. 러시아 민족의 건전한 도덕의식을 부활시키고, 민주화를 통해 모든 시민의 권리가 신장하고 진실이 지배하는 사회의 건설이 철학을 생애의 전부로 삼는 사람들의 깊은 신념으로 되어 간다.

다비도프는 『철학문화에 대한 고찰』⁴⁾에서 철학을 ‘문화의 개팔’이라고 일컫는다. 그러나 지난 70년 간의 철학은 러시아 전통문화와 삶의 방식과는 괴리되어 독단과 관료화에 의한 사고의 경직화로 말미암아 백지병에 걸렸다는 것이다. 이제는 달라져야 하며, 철학이 러시아 문화에서 다시 태어나야 할 계기가 마련된 셈이다. 마리닌은 『인간주의 전통과 러시아 철학』⁵⁾에서 러시아 철학의 개념은 전래의 인간주의와 연결되어서 만 고려될 수 있다고 한다.

인간주의 개념은 단순하고 자명한 것처럼 보이지만 극히 복합적이며 또한 역사적이다. 러시아적 인간주의도 마찬가지다. 불변의 자기동일적 인간주의란 존재하지 않는다. 오히려 그것은 생성하고 발전할 뿐이다. 마리닌은 인간주의 현상을 세 가지로 나누어 설명한다. 첫째는 공동체적 민중인간주의, 둘째는 종교적 인간주의, 그리고 셋째는 계몽적 인간주의이다. 러시아적 사상에는 이들 세 인간주의가 혼존한다는 것이다.

민중 인간주의는 민족의 공속감, 즉 모두가 하나의 민족공동체에 속한다는 감정을 가리킨다. 그 성원들은 러시아와 그 민족을 위해서 싸우고 고난을 겪겠다는 마음가짐이라고 하겠다. 러시아 역사를 통해서 볼 때 다른 민족의 침입으로 위기에 처할 때마다 러시아 민족은 이 민족공동체로의 귀속감이 강력하게 나타났던 것이다.

종교적 인간주의는 10세기 아래 기독교의 수용과 토착화가 이루어진 러시아 사회에서 다양한 계층간의 신학적 대립이 있었으며, 정통파에 대해서 세속적, 인간주의적 경

4) Davydov, Juri N., “Razdumja o filosofskoj kulture,” *Voprosi filosofii*, 1988, no. 3, pp. 57-70 (A. Litschev and D. Kegler 편, 위의 책, pp. 198-223 인용).

5) Malinin, V. A., “O gumanisti ceskoj tradiciji v russkoj filosofii,” *Filosofskie nauki* 9/1990, pp. 59-66(Litschev 편, 위의 책, “Über die Humanistische Tradition in der Russischen Philosophie, pp. 255-270에서 인용).

향은 주로 그 반대파에 있었다. 중세 이후 유럽의 르네상스 시대는 15, 6세기의 러시아에도 영향을 미쳤으며, 사회의식의 변화를 야기시켰다. 러시아에는 그리스와 로마 시대의 사상을 접할 수 있는 기회가 있었으며, 지식인들은 르네상스 중심지인 프로렌스를 방문하기도 했다. 특히 막심 크레코의 역할은 매우 중요했다. 그는 이탈리아 르네상스 운동에 직접 참여했으며 러시아에 인간주의 이념을 널리 보급함으로써 사회적으로, 지적으로 상이한 사람들에 새로운 사상을 전파했던 것이다. 그리고 고대 그리스의 문화적 유산을 받아들인 유럽의 르네상스 운동은 러시아의 예술 영역에 새로운 사고의 출현을 초래했다. 교회의 성화상에 대한 세속적 대안이 발전되었다. 건축에서는 새로운 양식이 되었다.

유럽 동서의 다양한 민족들은 예술에서뿐만 아니라 여타 사상에서도 각기 고유의 인간주의 역사를 전개시키지 않았다. 그러나 러시아 인간주의는 비잔틴 문화를 비롯하여 르네상스 운동의 영향을 받아 이것들을 나름대로 복합적인 문화로 발전시켰으며, 바로 그래서 러시아 문화는 보편성을 지닐 수 있게 되었던 것이다. 18세기 이후 러시아와 서유럽 간의 빈번한 교류는 두 문화 간의 상호 관계를 심화시켰으며, 보다 보편적인 세계관적 문제를 함께 생각할 수 있는 환경을 만들었다.

라디슈쵸프(A. N. Radishchev 1749-1802)의 계몽적 인간주의는 18세기 프랑스 계몽사상의 덕을 크게 입었다. 그는 러시아의 계몽적 인간주의 전통의 창립자들에 속한다. 그는 러시아 철학에서 인간을 문제로 삼는 철학자들에 지대한 영향을 미쳤다고 한다. 그리고 그는 때때로 러시아 사회주의의 창시자로 알려져 있기는 하나(V. V. Zenkovsky, 1953, p.84ff), 그는 러시아 급진운동의 영웅이었으며, 농민해방의 특사였다.

라디슈쵸프의 인간관은 인간만이 이 지구상에서 악을 알고 있는 유일한 존재라는 데 그 특징이 있다. 인간만이 가치판단을 내릴 수 있다는 것이다. 인간은 본래적으로 사회적이며, 이것이 그의 도덕성의 기반이 된다. 여기서 라디슈쵸프는 인간의 이기심으로 그의 사회성을 설명하는 프랑스 계몽사상가들과 입장은 달리한다. 그는 인간은 본래부터 사회적이라고 한다. 이 본래적 충동이 그의 사회적 급진주의의 이론적 근간이 된다. 그는 사람들간의 불평등과 관료적 자의성을 비판한다. 그는 자연법에서 가르치는 인간의 권리를 우선으로 여겼다. 그리고 그는 양심의 자유와 표현의 자유의 보장을 무엇보다도 강조했다. 그는 공화국이 가장 이상적인 정치체제라고 여겼다.

라디슈쵸프의 사회철학은 농민의 권리에 집중되었다. 그는 프랑스 계몽사상가들이 멸시하는 시민들에 대해서 뚜렷한 입장은 표명했다. 그는 소규모의 생산자들과 농민들의 이익과 욕망을 대표했던 것이다. 그는 소유의 폐지보다는 사유재산의 폭넓은 배분에 관심이 있었다. 그는 농민들에게 토지를 주는 계획까지 세웠다. 그는 자유는 노예

제도로부터의 자유라고 했으며, 농민들에게 그들을 수탈하는 지주들에 반란하라는 혁명적 입장까지 표명했다.

라디슈쵸프의 인간주의 사상은 차아다요프(P. Y. Chaadayev 1794-1856)와 네스메로프(V. I. Nesmelov 1863-1920) 등의 인간학에 지대한 영향을 미쳤다. 차아다요프의 전 철학은 사회적 신비주의이다(Zenkovsky, 1953, 158ff). 동정과 사랑, 그리고 측은지심은 인간본성의 특징이고 사회를 떠나서 인간은 동물로부터 달라질 수 없다는 것이다. 그리고 인간은 이성을 가지고 태어나는 것이 아니라 사회생활을 통해 이성을 갖게 된다는 것이다. 사회생활이 인간의 개인적 이성을 보편적 이성으로 만든다. 그에 따르면 개인은 사회 없이는 아무것도 아니다. 그의 의식과 지식은 사회적, 초개인적 원천에서 나온다는 것이다. 개인적 이성은 사회로부터 분리되며 무력해진다. 차아다요프는 칸트의『순수이성 비판』이 보여주는 바와 같이 순수이성은 개인적 이성으로서 자율성을 주장하지만, 세계를 현실과 물자체로 대립시킴으로써 참진리를 파악할 수 없게 된다고 언명한다. 그에게 있어서 중요한 것은 사회성이다. 지식은 집단의식의 형태이며 많은 사람들의 상호작용에서 생긴다는 것이다.

네스메로프는 인간의 창조활동이 그를 자연으로부터 자유롭게 하며 또 이 자유의 의식이 이 세계 안에 인간을 제약받지 않는 존재로 깨닫게 한다고 말한다. 네스메로프에 따르면 도덕은 인간의 비제약성에서 나온다. 물리적 세계에 의해서 창조될 수 없는 유일한 가치, 그리고 인간만이 보편적 삶에 가져올 수 있는 가치는 도덕이며, 인간의 도덕적 삶에서만 세계의 구원이 가능하다는 것이다. 인간의 도덕적 활동을 통해서 세계는 힘을 얻게 된다. 네스메로프는 물리적 세계에 있어서의 인간적 존재의 연약함을 인정하면서도 인간정신의 깊숙한 내부에서 이상을 향한 노력이 힘차게 솟아 오른다고 한다. 인간은 스스로가 자유로운 원인이며, 자신에 목표가 있음을 주장한다는 것이다. 비제약성과 초자연성에 대한 내적 추구, 삶의 현실적 조건으로부터의 독립과 도덕적 요구는 인간에게 실재하며, 바로 이것 때문에 그는 무한한 가능성을 갖는다. 이 점에서 네스메로프의 인간론은 인간중심주의의 특성을 지니게 된다.

마리닌은 19세기 러시아 지식인들 가운데서 인간주의 성향의 사상가들을 열거하는 가운데서 베린스키(V. G. Belinsky 1811-48)를 대표로 꼽는다. 이는 독일관념론의 영향을 받아 이성개념으로 사회와 세계를 설명한다. 그는 사회적 현실은 이성을 지녔으며 인간행위는 그 필연성 법칙에 따라 행해져야 한다고 한다. 또한 그는 사회적 불의에 대한 혐오로 반항과 투쟁을 정당화하는 철학을 찾게 되었으며 피히테의 윤리적 관념에서의 자아의 힘을 높이 평가한다.

베린스키는 사회적 이성의 운동을 역사의 본질이라고 한다. 이성은 개인의 전면적 해방을 요구하며, 기존현실을 부정한다. 이것이 베린스키에 있어서의 헤겔적 영향이다.

그는 러시아의 서구화를 거부했다. 그것은 자신의 민족주의적 정서가 아니라 서구 자본주의의 현실을 거부했기 때문이다. 그는 부르주아 층에서 발전한 민족주의 자체를 찬성했지만 부르주아적 생활양식은 싫어했다. 그래서 정치적으로 자유주의가 바람직하고 경제적으로는 사회주의가 이상적이라는 절충주의적 입장을 택했던 것이다. 그는 부르주아 층의 역사적 역할을 강조했으나 대자본가와 중산층을 구별했고, 기업이 악의 근원이며 동시에 사회적 번영의 원천이라는 것을 인정했으나 그는 사회주의가 바람직하다고 주장했다. 그러나 그는 러시아에서 사회주의는 요원하다는 것도 아울러 시인했으며, 그것이 성공되기 위해서는 수많은 개혁이 선행되어야 한다고 했다.

베린스키는 러시아 사회의 후진성으로 인하여 민중은 가부장제 아래 묶여 있고 자본주의보다 우월한 체제를 건설할 수 있는 세력을 가려내기 어렵기 때문에 발전단계 상 부르주아적 민주개혁이 선행되어야 한다는 것이다.

러시아적 인간주의 전통에서 빼놓을 수 없는 세 사람이 있다. 소로비요프(V. Solovyev 1853-1900)와 베르자요프(N. A. Berdyaev 1874-1948), 그리고 불가코프(F. S. Bulgakov 1871-1944)이다. 소로비요프의 전 생애는 사회정의의 추구로서 이해되어야 할 것이다. 그의 기본적인 철학성향은 철학이 총체적 삶에 예속되어야 한다는 것이다. 철학은 윤리적 영역과 부단한 관계에서 전개되어야 한다. 그에 따르면 이론적 영역과 윤리적 영역의 결합이 러시아 사상의 특성이 되는 것이다.

그는 서구 철학의 위기를 합리주의의 위기로 규정한다. 서구 철학은 이성과 신앙의 갈등에서 태어났으며, 신앙의 합리화가 종국에 가서 신앙의 부정을 결과함으로써 순수 이론적 지식으로 남게 되었고 그리고 바로 이로 인하여 서구 철학은 실천적 문제에 올바른 해답을 풀 수 없게 되어 버렸다는 것이다. 소로비요프는 인간의 창조성과 지식, 그리고 사회적 실천이 서로 분리되는 것이 아니라 하나의 총체성을 이루어야 한다고 주장한다. 또한 그는 도덕이 수치감, 측은지심 그리고 경건심에서 유래한다고 한다. 수치감은 양심이며, 이것의 역할은 개인의 내적 삶의 총체성을 회복하는 것이며, 측은지심은 남들에 대한 태도를 표현하는 사회적 감정이고 그 역할은 사회를 통합된 유기체로 변형시키는 것이다. 그리고 경건심은 인간보다 우월한 존재에 대한 태도이며, 그 역할은 우주의 절대적 중심과의 결합으로 인간본성의 총체성을 회복하는 일이다. 소로비요프는 수치감, 측은지심 그리고 경건심이 보편적인 감정이라는 사실은 보편적으로 타당한 윤리체계의 확립이 가능하다는 것을 가리킨다고 본다. 그는 윤리가 정치에서 보다 큰 역할을 해야 한다고 주장한다.

한편으로 베르자요프의 도덕분야에서의 기여는 지대하다. 그는 마르크스주의 사회철학을 받아들인 실존철학자이다. 그의 실존주의적 영향은 그로 하여금 경직된 소비에트 이데올로기에 대한 반기를 들게 했으며, 이로 말미암아 그는 러시아로부터 추방되었

다. 베르자요프는 자아의 자유에서부터 출발한다. 이 자아는 무한히 창조적이다. 도덕은 바로 이 자유의 영역에 속한다. 이러한 생각이 그를 실존주의자로 만든다. 그는 인간을 숭배대상으로 고양시킨다. 이것은 인간을 절대적으로 삼으며, 모든 존재의, 온 세계의 중심으로 여긴다. 그는 인간의 근본과제를 창조에 둔다. 인간의 목표가 구원에 있지 않고 창조에 있다는 것이다.

베르자요프는 윤리의 발전단계를 셋으로 나눈다. 즉 법의 윤리(구약)와 속죄 윤리(신약), 그리고 창조의 윤리 등이다. 법의 윤리는 집단도덕이며, 개인을 무시하는 종교적 공포심에 입각한다. 속죄의 윤리는 현세와는 무관하고 참 정신적 생활을 지향한다. 이렇기 때문에 이 윤리는 엄밀한 의미에서 윤리가 될 수 없다는 것이다. 베르자요프는 진정한 윤리는 창조의 윤리여야 한다고 언명한다. 이 윤리는 창조적 힘의 윤리이며, 법의 윤리는 창조적 힘에 죽쇄를 채우지만, 이는 그것을 넘어서 무한한 자유의지를 풀어 놓는다. 현존세계는 인간을 객체화한다. 이것은 탈인격화이며, 그를 노예로 만든다. 개인은 이러한 인간의 존재화에 대항해야 하며, 자신의 창조적 힘을 풀어 놓아야 한다는 것이다.

베르자요프의 창조윤리는 개인과 개인을 분리시키는 위험을 갖는다. 그래서 그는 공동체 개념을 도입한다. 그는 유아론의 극복을 시도한다. 이것이 극히 러시아적이라고 하겠다. 개인이 모든 것에 참여하고 모든 것은 그에게로 참여한다는 공동체적 경험을 통해서 개인은 고립을 넘어설 수 있다는 그의 생각은 러시아적 실존주의의 결론이 된다.

불가코프의 인간주의는 인류를 총체로 간주하는 특징을 지닌다. 사람은 개인이면서도 '보편인간적'이라는 것이다. 이 개인의 보편인간성이 그의 인간주의의 원칙이 된다. 인류가 총체로서 창조적 활동의 실질적 주체이다. 인간 개인이 아니라 인간이란 종이 참 주체라는 것이다. 우주의 중심으로서의 인간에게서만 그 스스로를 의식하게 되고 우주는 인간화된다. 불가코프는 인간의 자아의식은 인간이 우주의 중심이라는 자각이라고 한다. 그리고 그가 자유롭다는 것도 이러한 의미에서 인식된다고 한다.

이상에서 보는 바와 같이 마리닌은 러시아의 인간주의 전통에서 자유로운 인간의 본래적 존재양식을 드러냄으로써 페레스트로이카와 함께 새로운 방향을 세워가는 철학이 다름 아닌 러시아의 전통문화에서 그 참모습을 되찾고 이것을 발전시켜 나간다는 것을 보여준다. 마르크스·레닌주의로 알려진 소비에트 이데올로기와 그 실천은 개인의 사상의 자유를 말살했을 뿐만 아니라 그의 창조적 능력의 실현을 왜곡시키고 인간의 탈인격화를 결과했다. 불세비키 혁명 아래 철학은 무력했을 뿐만 아니라 국가이데올로기의 시녀가 되어 버렸던 것이다. 마리닌은 베르자요프와 불가코프처럼 한때 마르크스주의를 받아들였지만 그것이 이데올로기화한 이후 그것을 버리고 인간주의로 귀

의했던 것처럼 페레스트로이카는 이 전통에서 철학의 바탕을 정립해야 한다고 주장한다. 물론 오늘의 러시아의 정신적 상황은 복합적이다. 인간주의 사상의 실천문제는 단순하지만은 않다. 그러나 러시아인들의 도덕적 각성의 선행조건으로서 인간주의 사상에 대한 관심이 무엇보다도 요청된다는 것이다.

VII. 서방 철학의 수용

1. 독일 철학과 현대 러시아 철학

볼셰비키 혁명 이래 유럽 철학은 ‘부르주아 철학’으로서 폐기되었다. 그러나 50년대 중반 탈 스탈린화 움직임과 더불어 젊은 철학도들 사이에는 현상학, 실존철학 그리고 분석철학 등에 대한 관심이 서서히 일기 시작했으며, 이때 모스크바 대학을 졸업할 무렵에 있던 모트로쉬로바(Nelya Motroshilova)와 소로비요프(E. Solovyev)는 후설 현상학에 관심을 갖기 시작했는데 이제 이들은 러시아에서 유럽 철학 분야의 권위자의 자리를 굳히기에 이르렀다.

모트로쉬로바는 그동안 독일 고전철학에 관한 저서들을 내놓았으며 최근의 저서로는 『헤겔의 논리학으로의 길』과 『독일철학의 사회·역사적 기원』 등이 있다. 그는 50년대 중반부터 현상학과 해석학을 연구했다. 스탈린 사후 젊은 철학도들은 자신들을 더 이상 태양의 그림자로 간주할 수 없다고 생각하게 되었으며, 오로지 자유로운 사유를 할 수 있기만을 기대했던 것이다. 스탈린 시대에는 후설의 원전들을 읽는다든가 또는 이것들을 객관적으로 분석한다든가 하는 것은 불가능했다. 그러나 그의 사후 모트로쉬로바는 주어진 마르크스·레닌주의의 틀 안에서 조심스럽게 현상학을 이끌어 갔다. 이것은 물론 당의 눈을 피하기 위한 불가피한 연구여건이었다. 이 당시 앞에서 언급되었던 레크톨스키와 슈뷔리에프가 마르크스·레닌주의 가치 아래서 했던 경우와 비슷했다. 이들은 각기 자신들의 분야에서 유럽 철학의 주된 흐름을 학계에 소개했지만 그들의 공통점은 이데올로기적 너울을 벗을 수 없었다는 것이다. 지금은 상황이 달라졌다. 이데올로기는 더 이상 문제가 되지 않는다. 이제 러시아 학자들은 학문의 자유를 누릴 수 있게 되었다. 페레스트로이카 이래 유럽 철학의 원전들이 러시아어로 많이 번역되어 출판되었으며, 이 가운데 금세기의 저명한 철학자들의 저서들이 큰 인기를 끌면서 독자층을 넓혀 갔다. 사르트르, 하이데거, 후이징거, 프로이트, 슈펭글러 그리고 후설 등이 많은 관심을 모았다.

1991년에 『로고스』(Logos)라는 현상학 학술지가 발간되었다. 이것은 10월 혁명 이전 1910년에서 1914년까지 진행되었던 같은 제자의 철학지의 속간이라고 하겠다. 이

속간호 첫 판의 편집자 서문에 따르면, 이 잡지의 간행목적은 잊어버린 러시아 철학을 현상학 연구를 통해서 복구하는 데 있다고 한다. 그 편집지에는 모트로쉬로바를 비롯해서 민스크 대학의 하이데거 전공자 미하일로프가 참여하고 있으며, 독일 철학계에서는 푸라이부르크의 하이데거 연구자 폰 헤르만 교수와 후설 전공자 헬트 교수 등이 참여한다.

첫 호에는 「선험적 현상학과 역사문제」, 「헤겔과 후설」, 「비잔틴 사상에서의 인간학」, 「삶과 창조성」 등 논문이 게재되었고, 제2호에서는 「초기 후설과 현상학 운동」, 「가다머와 하이데거」, 「하이데거와 그리스 철학」, 「해석학적 현상학」 등 무게있는 글들이 실려 있다. 또한 흥미있는 바는 미국의 저명한 작가 멜비유(H. Melville)의 「모비 딕」(Moby Dick)에 관한 평론이 게재되었다는 사실이다. 이 소설은 미국인들의 지칠 줄 모르는 정신을 묘사한 내용으로 널리 알려져 있다.

모트로쉬로바의 현상학 연구는 구미 학계에서도 잘 알려져 있다. 국제 현상학회가 펴내는 논집 *Analecta Husserliana*에 실린 그의 논문 「후설의 현상학과 자연과학 병렬이나 협력이냐」는 예리한 통찰력을 과시한다. 그는 자연과학과 현상학이 일반적으로 대립하는 두 학문 영역을 인정하면서도 이 양자 간의 협동이 바람직하다는 생각을 개진한다. 후설은 논리학과 인식론의 현상학적 정초와 생물학과 심리학의 경험적 정초 간의 대립을 논의했으며 이 대립을 사실과 본질, 현실과 이념, 심리학주의와 반 심리학주의의 병렬로 설명했다.

모트로쉬로바에 따르면 후설은 자연적 사유양식과 철학적 사유양식을 구분하는데, 전자의 경우 자연과학이 그 대표적 예가 된다는 것이며, 그것은 인식에 대한 비판이나 경험적 인식의 비판과는 무관하다는 것이다. 반면에 현상학은 철학으로서 이와 같은 자연과학적 인식을 비판하고 변화무쌍한 경험의 세계가 아닌 본질의 영역을 탐구한다는 것이다. 후설은 이 자연적 태도와 현상학적 태도의 대립을 밀고 나갔으며, 이 두 가지 태도에 입각한 두 가지 인식유형의 존재를 인정했으며, 또한 이 상이한 두 태도에 의해서 주도되는 학문 간의 협력이란 있을 수 없다고 했다. 그러나 모트로쉬로바는 후설이 깨닫지 못했던 사실을 지적한다. 이 두 인식의 분야 간에 연결이 가능하다는 사실이다. 이미 현상학적 심리학이나 현상학적 정병학 등의 개발된 학문과 같이 현상학과 경험과학의 접목이 어렵지 않다는 것이다. 그러나 모트로쉬로바가 지적하는 바와 같이 여기서 유의해야 할 것은 현상학과 자연과학이 상호양보에 의해서 협력한다는 것이 아니라, 서로로부터 독립성을 유지하는 데서 상호보완해야 한다는 사실이다. 양립을 통한 협력이 바람직하다는 것이다.

모트로쉬로바는 사회철학에도 큰 관심을 갖는다. 그는 무엇보다도 독일의 근세철학에서 자유와 이성에 대한 사회적 이념을 찾는다. 1991년에 나온 그의 논문 「자유와 이

성 J(Motroshilova, 1991 : 83-110)에 의하면 칸트와 헤겔은 구 소비에트 체제에서는 부르주아 사상으로서 폐기되었으나 그들의 사상이 오늘의 러시아에서 갖는 의의는 지극히 크다는 것이다. 인간주의로의 탈바꿈이 요구되는 러시아의 현실에서 변화를 위한 힘을 칸트와 헤겔의 자유와 이성개념에서 얻어야 한다는 것이다. 헤겔이 말하는 이성과 도덕성, 감성과 종교에서의 소외가 예나 지금이나 다를 바 없이 인간사회를 특징짓고 있으며, 이 세계의 많은 국가와 민족들에 있어서 지배 이데올로기와 지배계급에 의한 인간소외가 아직도 그치지 않고 있다는 사실은 칸트와 헤겔의 사상에 대한 깊은 관심을 불러일으키지 않을 수 없다는 모트로쉬로바의 주장이다. 그리고 더 나아가서 그는 이들의 사상과 톨스토이, 도스토예프스키, 베르자요프, 까뮈, 사르트르 등의 도덕적 이념을 되새김으로써 현대가 야기하는 문제해결에 무한한 도움을 얻을 것이라고 한다.

모트로쉬로바는 유럽의 근세철학의 계몽적 측면에서 새 러시아에서의 새로운 변화를 위한 사상적 근거를 찾겠다고 나선다. 그에게는 소비에트 시대가 분명히 인간이 없는 암흑기였다고 말할 수 있을 것이다. 서구의 근세사회의 위대한 업적은 자유와 이성의 보편적 특성이 인간의 본질을 이루고 있다는 사념이라고 한다면, 모트로쉬로바는 이 역사적 결과를 러시아 사회의 재건을 위해 받아들여야 한다고 주장한다.

모트로쉬로바는 이성을 네 가지 측면에서 고찰한다. 첫째로 이성은 지각과 표상, 그리고 감정을 전체 안으로 결합하는 능력이며, 둘째로 주어진 세계 안에서 인간관계를 밝히는 능력이고, 셋째로 이성은 주위세계에 대해서 판단을 내리고, 숙고와 계산을 통해서 행위를 계획하고, 논증과 논의를 하는 능력이며, 마지막으로 이성은 과학적, 이론적, 이념적, 윤리적 구성물을 통해 세계상을 형성하고, 종교적, 철학적 체계를 세우고, 윤리적 규범을 창출하는 능력이다.

그리고 모트로쉬로바는 자유의 네 가지 구조적 형태를 아래와 같이 마련한다.

첫째는 ‘으로부터의 자유’이다. 이것은 일반적으로 알려진 ‘소극적 자유’에 해당한다. 이것은 개인이나 민족, 종족이 외부의 강압으로부터 자유로워야 한다는 것을 가리킨다. 자유는 폭력과 자의, 전제와 독재에 대해서 저항하는 인간의 권리를 허용하는 이념과 원칙을 지닌다. 한편으로 ‘으로부터의 자유’는 제약으로부터의 자유와 다른 개인들의 욕구와 원망과도 조화를 이룰 수 있어야 한다는 점이 유의되어야 한다. 개인들 사이와 민족들 사이, 국가들 사이의 상호의존성의 조건 아래서 자유의 문제가 고려되어야 한다는 것이다.

둘째는 ‘을 위한 자유’이다. 이것은 곧 ‘적극적 자유’를 의미한다. 인간은 삶의 목표가 있으며 이것을 위해 삶을 산다. 자유는 인간의 삶의 실현에 필수적인 것이 된다는 것이다. 정치에 참여한다, 예술에 전념한다, 사업을 한다 등은 모두가 개인들에게 있

어서의 삶의 양식이며, 이것은 스스로가 선택해서 영위하는 것이다.

셋째는 ‘의 자유’이다. 모트로쉬로바는 소유의 자유, 양심의 자유, 표현의 자유가 바로 이와 같은 자유라고 한다.

네번째의 자유는 ‘으로서의 자유’이다. 이것은 개인적, 사회적, 삶의 활동의 열린 가능성을 창조적으로 이용하는 능력으로서의 자유가 된다. 이것은 ‘이성의 자유’이기도 하다. 인간의 사고력, 판단력, 상상력을 자유롭게 발휘한다는 것이다. 모트로쉬로바는 이 자유를 ‘고유하고 총체적인 자아의 자유’라고 일컫는다. 이 자아는 다름이 아니라 근세철학에서 말하는 ‘주체성’을 가리킨다고 볼 수 있을 것이다. 모트로쉬로바는 계몽사상의 후예로서 자유와 자아를 일치시킨다. 오늘의 러시아 사회가 필요로 하는 것은 그 발전단계에서 겪지 못했던 계몽시대의 도래이며, 그는 이를 위해 자유의 개념을 도입하기에 이른 것이라고 말할 수 있다.

한편으로 소로비요프는 러시아의 개혁은 무엇보다도 시민사회의 형성이며, 이 단계를 거치지 않고는 성공될 수 없다는 견해를 가진 철학자로서 유럽학계에서는 널리 알려져 있다(E. Solovyev, 1989). 그는 50년대에 16세기 종교개혁가 루터를 연구했으며, 또한 베버의 자본주의 발달이론을 러시아 사회의 근대화에 적용시키는 이론적 작업을 해 왔다. 그에 따르면 16세기 유럽 사회에서는 종교개혁으로 인한 생동적이고 희망찬 신앙이 널리 퍼져 있었으며, 사람들은 종교에 의한 사회변동을 꾀했던 것이지만 현대는 그러한 흥분된 감정이 상실되어 있다는 것이다. 오늘날 종교의 역할은 아랍권을 제외하고는 그다지 크지 못하다는 것이다. 소로비요프는 정치적 경제적 발전에 선행해야 할 조건은 일종의 종교개혁과 같고 정신적 변화라고 단정한다. 그래서 그는 최근에 러시아에서 일고 있는 민족주의 의식이 볼셰비키 혁명과 함께 사라진 종교의 자리를 메꿀 수 있다고 본다.

소로비요프는 베버의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의의 정신』에서 도움을 얻는다. 이렇다고 그가 프로테스탄티즘 없이는 자본주의가 러시아에서 성립될 수 없다고 생각하는 것은 결코 아니다. 베버가 밝힌 바와 같이 프로테스탄트 개혁이 서구에서의 자본주의의 생성에 기독교를 적용시켰던 것은 분명하다는 것이다. 마르크스는 자본주의라는 생산양식이 토대이고 종교가 상부구조라고 여겼던 반면에 베버는 문화나 문화적 가치를 토대로 보고 경제를 그 결과로 보았던 것이다. 그는 정신적 변화가 일차적이라고 믿었다. 여기에 소로비요프는 전적으로 동의하며, 베버의 사상을 러시아의 현 여건에 적용하는 일을 강조한다.

러시아 사회가 안고 있는 문제는 변화의 추진력이 되는 이념의 형성이고, 러시아인들에 의한 그것의 내면화가 된다. 이 문제가 해결되기 이전에는 경제적, 정치적 개혁의 객관적 구조가 마련될 수 없다는 것이다. 이 정신적 변화가 강요되어서는 안되고

또 어느 권력집단에 의해서 계획되어서도 안된다고 소로비요프는 말한다. 이것은 베버의 원칙이기도 하다. 그는 문화적 변화는 다른 모든 변화에 선행해야 하나 전자는 자연스러운 성격을 지녀야 한다고 했다. 그러나 과연 자연스럽게 그러한 선행조건이 생기는가 하는 문제가 제기된다. 소로비요프는 역설적일 수 있겠지만 자발적으로 정신적 변화가 일어나도록 하는 교육환경과 매스미디어를 창출하는 일이 필요하다고 한다.

소로비요프는 그 나름대로 개혁의 방법론을 갖고 있다. 그는 구조주의의 탈인간적 역사관을 거부하고, 인간 의식의 자율성과 창조성을 강조한다. 그는 모트로쉬로바처럼 서구의 계몽사상이 가리키는 이성의 우위성으로 구조주의가 역사를 물화하는 것을 비판하고 인간의 주관적 경험을 가지고 변화를 설명한다. 여기서 그는 러시아 철학자들의 과제가 무엇이냐는 것을 말한다. 지금까지 이 사회의 모든 것을 규정해 왔던 이데올로기의 비판을 위한 새로운 이데올로기를 제시해야 한다는 것이다. 베버가 자본주의 사회학에서 한 것과 같이 철학자들도 같은 일을 해야 한다는 것이다. 이데올로기가 이념의 체계로서 의식의 역할을 맡고, 그렇게 함으로써 러시아 사회의 구조적 개혁에 효력을 발휘하게 되는 것이다. 소로비요프는 실존주의에서 시사를 받을 수 있다고 믿는다.

그는 ‘인격’을 사회구조의 우위에 둔다. 소비에트 체제 아래서는 인간보다 사회가 언제나 문제가 되었다. 그 시대는 실로 ‘사회중심적’이었다. 사회가 원초적 실재이고 여기서부터 개별적 현상이 설명되며 인간적 현존재도 그 의의를 갖게 되는 것이었다. 그러나 사회란 도대체 무엇인가라는 물음이 나올 수밖에 없었다는 것은 사회 중심적 사회주의의 실패 때문이다. 앞에서도 논의된 바와 같이 레온테체프와 루빈스타인 등은 인격의 문제를 제기했었는데 이제는 이것이 본격적으로 다루어져야 할 시대가 온 것이다.

소로비요프는 「오늘의 러시아에서 인격주의 철학의 생성」(E. Solovyev, 1992 : 193-201)이라는 글에서 개인의 역사적 역할을 새삼 논한다. 인격은 사회보다도 더 복합적이고, 풍부하고, 현실적이며, 모든 사회적 문제는 이 안에 들어 있다는 것이다. 경제구조와 정치조직은 개인적 태도의 투영이며, 인간의 산물이 아닌 문화는 있을 수 없다는 것이다. 소로비요프는 사회는 마르크스가 말한 것처럼 ‘사회적 제관계의 총체’가 아니라 오히려 사회적 제관계가 어느 특정의 인격형성의 구현체라고 한다. 잘못된 경제는 경제적 책임성의 부재를 표현하는 것일 뿐이라는 것이다. 그리고 권위주의적 정권은 권위주의적 성격의 내적 요구의 사회적 현현일 따름이라는 것이다.

이와 같은 인격주의적 사상은 분명히 ‘자유를 통한 인과성’이라는 칸트적 개념으로 이해되어야 한다(E. Solovyev, 1992 : 196). 인간의 자율성이 이 새로운 철학적 경향의 밑바닥이 된다. 이 세계 안의 사물질서에 대해 인간은 책임을 져야 하며, 인간은 독립

적이고 존엄하며, 그는 자신의 삶의 주체이다. 이러한 인격주의적 움직임이 소로뷔요프로 하여금 베버를 받아들이게 했다. 물론 신앙으로서의 프로테스탄티즘이 아니라 인간정신의 우위성을 가르치는 베버의 이론이 민주주의로의 변혁을 꾀하는 러시아 사회 철학자들의 관심의 초점이 되었다.

2. 영 · 미 분석철학

분석철학의 원전 등이 번역되기 시작한 것은 후루시초프 시대의 해빙기였다. 러셀, 카르납, 비트겐슈타인, 타르스키 등의 저서들이 처음 러시아어로 읽을 수 있게 되었다. 1958년에서 1962년간의 이른바 '출판 르네상스' 동안에 이데올로기와 무관한 과학철학 저서들이 많이 빛을 보게 되었다. 그러나 분석철학의 수용이 예상보다 순조로운 것은 아니었다. 그것이 서방 자본주의 사회에서 성공한 철학이었기에 당연히 편견을 가지고 평가될 수밖에 없었던 것은 피할 수 없는 사실이었다. 한편으로 80년대에 접어들면서 분석철학이 금세기의 주요한 철학사조라는 인식이 퍼지게 되었고, 오늘에 와서는 이것이 러시아의 민주개혁에 크게 기여할 수 있는 철학적 방법으로 논의된다.

1988년 『철학의 제문제』(Voprosy filosofii) 8월호에서 분석철학에 관한 본격적인 토론이 있었다. 여기서 이 철학이 경향인가 또는 사유의 양식인가 하는 물음들을 비롯해서 언어와 실재 간의 과학적 언어철학과 전통적 언어철학 간의 관계에 대한 문제가 논리실증주의의 유산과 현대 분석철학 등과 함께 심도있게 고찰되었다.

이 논의에서 래크토르스키는 분석철학이 처음은 철학적 활동으로 여겨졌지만 지금은 사유가 넓은 문화적 지평 위에서 일어난다는 사실이 인정되면서 그 철학의 한계가 드러났다고 지적한다. 철학에는 절대적 출발점은 없으며, 그것은 사회적 맥락 안에 있다는 것이다. 그리고 바리나는 분석철학이 어느 한정된 연구 분야를 대표하는 것이 아니라 사유양식, 즉 논증의 방식이라고 특징짓는다. 철학적 문제들과 관련해서 상이한 입장을 갖는 실재론자들과 도구론자들, 유물론자들과 관념론자들은 분석적 사유양식을 통해서 연구한다는 것이다. 그러나 나르스키는 분석철학이 철학을 논리학으로 국한시킴으로써 과학적 철학으로 환원시키고, 또한 이것만을 진정한 철학으로 삼는다고 한다.

1988년의 토론은 분석철학의 성격과 영역에 합의를 보지 못했다. 그러나 80년대 러시아 철학계에서는 분석철학이 이미 큰 관심의 대상이 되었으며, 그리아즈노프와 같은 이 분야의 권위자가 모스크바 대학의 교수로 활동하고 있었다. 그는 비트겐슈타인 연구가이기도 하다. 그는 88년의 토론이 처음부터 잘못된 것이었다고 혹평했다(A. F. Griaznov, 1993, 미간). 그것은 전혀 알지 못한 사람들의 공허한 잡담이라는 것이다.

전문적 분석철학자들은 ‘분석이 무엇인가’라는 물음을 제기하지 않는다는 것이다. 그는 엄밀한 의미에서는 분석철학은 정의될 수 없는 것이라고 천명한다.

그리아즈노프에 따르면 러시아에서의 분석철학에 대한 이해는 주로 두 가지로 나누어진다. 하나는 분석철학을 신실증주의와 동일시하며, 다른 하나는 포퍼류의 비판적 합리론으로 보는 것이다. 첫째 유형은 분석철학을 꽁뜨, 밀, 스펜서, 마하 등 19세기 실증주의 전통의 직접적 연속으로 간주한다. 이 때문에 빈 학파의 학설이 분석철학의 표준이 된다. 그리아즈노프는 이러한 유형을 시대착오적이라고 여기며, 현대 분석철학은 하나의 완성된 포괄적인 학설로 제시될 수 없다고 보며, 오늘날 신실증주의 시대는 사라졌다고 언명한다. 러시아에서 분석철학을 신실증주의와 동일시함으로써 그것을 고전적 철학전통과 단절시키고 철학을 언어분석이나 명목론적 인식론으로 환원시키고 말았다. 물론 이러한 접근은 그 나름대로 이점이 있는 일이다. 왜냐하면 이데올로기와 세계관으로부터 철학자들을 자유롭게 해주기 때문이다.

두번째 유형은 과학철학과 연관되어 있다. 70년대의 러시아에서는 이데올로기 통제를 가장 덜 받는 철학 분야가 과학철학과 분석철학의 이름으로 등장했다. 비판적 합리론과 관련된 논문들이 많이 나왔으며 ‘보스턴 과학철학 연구 시리즈’(Baston Science in the Philosophy of Science)가 러시아어로 다수 번역되기도 했다. 다른 한편으로 라카토스와 파이어아벤트, 쿤 등에 대한 관심도 적지 아니했으며, 이것은 분석철학을 신실증주의와 동일시했던 잘못에서 오는 반발로 여겨질 수도 있을 것이다.

그런데 최근에 와서 로티의 반정초주의의 위세로 인하여 미국에서는 분석철학이 끝났다는 생각을 갖는 일부 러시아 철학자들이 있다는 점을 그리아즈노프는 언급하면서 분석철학에 대한 새로운 이해와 그 새로운 역할을 정립해야 한다고 주장한다. 그는 이 과제가 러시아의 철학 풍토에 비추어 볼 때 그다지 쉽지 않다는 것을 시인한다. 그리고 그는 분석철학에서는 자기반성이나 자기평가가 강한 특성이 아니라는 것도 인정한다.

그렇다고 분석철학이 야스페스가 비판하는 것처럼 과학주의적이고 소외되고 비인간화된 철학이라고 간주될 수 있는 것은 아니라고 그리아즈노프는 말한다. 70년대 이래 서구 철학계에서는 아펠과 하버마스와 같은 현상학자는 분석철학을 현대 정신문화의 한 현상으로 간주하고, 이것을 해석학, 현상학과 함께 통합적 방법으로 발전시키는 것과 같이 러시아에서도 분석철학이 적극적으로 수용되어야 함을 그는 역설한다.

분석철학에서도 관심의 초점은 유동적이다. 어느 주제가 가장 근본적이라고 한 동안 다루어졌더라도 그것은 곧 다른 주제에 의해서 대치된다. 70년대 중반에 더미은 언어철학이 가장 주요한 분석철학의 영역이라고 했지만 서얼은 심리철학을 역설하기에 이르렀다. ‘정통’의 자리는 언제나 그것을 빼앗으려는 새로운 무엇이 있다는 것이다. 분

석철학은 끊임없이 진화한다는 것이다. 그것은 변형과 발전을 거듭한다. 이 점에서 그리아즈노프는 분석철학의 여러 학파들에게 공통적인 성격을 귀속시키는 것은 불가능하다고 본다. 언어 지향성이 분석적 접근의 독점물은 결코 아니라는 것이다.

이 점에도 그리아즈노프는 분석철학에 고유한 것은 개념적 논증이라고 한다. 그는 분석의 세계가 합리적 논증의 세계라고 한다. 타당한 논증이 어떻게 가능한가? 유의미한 논의가 어떻게 가능한가? 등이 분석철학이 제기할 물음이라는 것이다. 그리아즈노프는 분석철학에서는 논증의 결론에서 사변적 명제를 허용한다고 하더라도 논증의 전제에서는 그것을 허용하지 않는다고 하며, 분석철학은 언제나 용의주도한 철학이라고 단정한다.

후설이 유럽 인간의 위기가 20세기의 합리성이 점차로 논리적이고 분석적으로 되어 갔기 때문이라고 설명한 것은 잘못이라고 그리아즈노프는 말한다. 그는 러시아 철학이 오늘날 필요로 하는 것은 논리적이고 분석적인 합리성이라고 한다. 러시아에는 강력한 경험주의적 경향이 존재하지 않았다. 19세기 후반에 실증주의 학파가 있었지만 그것은 어떠한 영향을 지니지 못했다. 러시아의 강당철학은 독일 선형주의와 러시아 정교의 영향을 크게 받았다는 것이다. 러시아 철학은 언제나 본질주의적 성향을 지녔는데 강력한 종교적 냄새를 풍기는 관념론 간에는 큰 유사성이 있다고 말할 수 있을 것이다. 19세기 말과 20세기 초에 러시아 철학은 그 절정에 달했는데 이 시기에 탁월한 형이상학 저서가 많이 나왔다. 소비에트 시대에 관념론 철학이 억압되었지만, 이 전통이 소비에트 마르크스주의의 지배적 영향에서 이어져 나갔다. 본질론적이고 전체론적이며, 일원론적 마르크스주의가 바로 그것이었다.

소비에트 체제의 붕괴 이후 러시아에 이데올로기적 제약은 없다. 이것은 러시아 철학의 전통회복에 절호의 기회를 의미한다. 그리고 서구의 철학 전통을 섭취하는 계기가 이기도 하다. 그러나 그리아즈노프는 러시아에서의 분석철학의 기반은 러시아적 기질에 가까운 현상학이나 해석학 그리고 포스트모더니즘 등과 같은 사조처럼 단단하지 못하기 때문에 적지 않는 문제가 있음을 시인한다.

그러나 세계철학사가 가르치는 바는 전통이란 유연한 것이며, 시대에 따라 변한다는 것이다. 그리아즈노프는 현대 러시아는 분석적 사고양식을 요구한다고 주장한다. 그에 따르면 많은 경우에 분석철학자들은 양극단을 거부함으로써 민주적이고 진보적 정치 성향을 보여 준다는 것이다. 이것이 러시아의 현상황에 적합한 태도라는 것이다. 분석철학은 전체주의적이고 극단주의적 상황을 갖지 않는다는 것이다. 그리아즈노프는 민주주의가 발달한 영국과 미국이라는 사회에서 분석철학의 전통이 뿌리를 내렸다는 사실에서 철학과 정치의 상관관계를 찾는다. 물론 그의 생각이 이론적 단순화의 오류를 범하고 있다는 것은 의심할 여지가 없다. 그러나 러시아의 지성사는 불행하게도 형이

상학적 사유와 전체주의가 서로 맞물려 오랫동안 올바른 사상의 출현을 가로 막아 왔다는 것도 분명한 사실이다. 오늘의 러시아에서 형이상학과 논리학 연구 간의 간격은 아직도 넓으며 그리아즈노프의 주장대로 분석철학이 이 넓은 틈을 메꾸는 역할을 맡게 될 것이다. 분석철학자들은 현대 러시아의 계몽사상가가 되어야 한다는 것이다.

VIII. 정상문화로의 회귀

소비에트 시대는 변화와 발전이 없는 사각지대만은 아니었다. 비록 마르크스·레닌주의가 모든 학문 분야의 전면 관리를 위한 법전으로 되었지만, 유물론적 사유양식이 전부는 아니었다. 스탈린 통치 아래서도 '존재와 의식'의 문제가 전적으로 전자의 선 차성으로만 풀렸던 것은 아니었다. 의식은 객관세계에서의 활동과 상호관계에 있음이 루빈스타인과 레온티예프 등과 같은 온건한 이론가들에 의해 제시되었고, 실천이 인간됨을 만든다는 입장이 60·70년대에 와서 확고히 자리를 굳혔으며 관념론의 전통이 서서히 되살아나기 시작했던 것이다.

90년대 초 소비에트 체제의 붕괴는 러시아로 하여금 그 본래의 역사를 다시 찾게 했으며, 지식인들로 하여금 정상적인 문화발전의 흐름을 타게끔 했다. 마르크스 사상은 서양철학사의 일부이며, 그 나름대로의 역사적 의의를 지녔고 그 현대적 의미도 주어진 정치적, 사회적 여건에 따라 긍정적으로 평가될 수 있다는 생각이 개방된 지적 풍토의 중요한 특징이 되었다는 것이다. 종전에는 '마르크스·레닌주의' 제목으로 다루어졌던 교과서들이 페레스트로이카와 더불어 '철학 개론'으로 바뀐 것을 보면 소비에트 철학의 종말은 이미 다가왔던 것이며, 구 소련 철학자들은 그들 고유의 자리로 돌아가기 시작했다. 그들은 이제 이데올로기가 아닌 철학을 하겠다는 것이다. 그리고 그들은 독단론에서 다원론으로, 기존 사상과의 비판적 대결을 통해서 본래적인 철학으로 회복하겠다는 것이다.

마르크스·레닌주의는 철학사상 유례 없이 반대자들의 도전을 허용하지 않고 장기간 독점사상으로 군림해 왔다. 그 결과 구 소련 사회의 지식인들은 인류의 지적 발달 사로부터 고립되었던 것이다. 그러나 역사는 더디게나마 온갖 우여곡절에도 끊임없이 진진하는 것이며, 러시아 사회는 드디어 그 지적 잠재력을 실현할 수 있는 계기를 맞게 되었고, 마르크스 철학은 그것이 지니는 관련성에 비추어 재조명되고, 재해석되기 시작했다.

페레스트로이카와 구 소련 체제의 붕괴 아래 드러나는 것은 '러시아적 정신성'이다. 이는 러시아 정교의 도덕적 인간주의의 전승으로 규정되어야 할 것이다. 바로 이 유산 때문에 구 소비에트에서 변증법적 유물론과 사적 유물론이 성공할 수 없었다는 결

론마저 내릴 수 있을 것이다. 달리 말하자면 마르크스 이론은 그 오용과 남용으로 그가 의도했던 것과는 전혀 다른 방향으로 실행에 옮겨졌던 것이고, 그 결과는 엄청난 파국이었다. 그러나 러시아의 기독교적 종교사상의 전통은 이 파국을 극복할 수 있는 도덕적 기반을 제공할 수 있었던 것이다.

마르크스의 『경제학·철학 수고』가 1932년에 발견되었을 때 소비에트 당국은 그것이 마르크스 철학을 인간주의로 해석하도록 만들기 때문에 병영사회주의 건설 과업에 장애가 될 것이라고 염려했다. 이 수고가 인간의 본질을 노동으로 정의하고 ‘노동의 소외’에 의한 인간성 상실을 자본주의 경제체제의 귀결로 보았으나 소비에트 이론가들은 인간본성을 인정하는 어떤 주장도 용납하려 들지 않았다. 그 이유는 본성을 논한다는 것 자체가 그들에게는 관념적이고 비과학적이기 때문이었다. 그들이 믿는 과학성은 변증법적 유물론의 방법에 입각한 이론 형성을 가리키는 것이었고, 거기서 인간은 아무런 역할을 갖지 못했던 것이다. 스탈린 시대의 낱말 사전에는 ‘인간’이란 항목이 빠졌었다는 사실은 역사가 자연법칙에 따라 움직인다는 사관에서는 인간본성론은 설 자리를 갖지 못했던 것을 말해 준다. 그러나 페레스트로이카는 철학적 인간학을 새롭게 정립해 주었다. 그렇다고 이것이 무에서 나온 것은 아니며, 러시아의 인간주의 전통에서 다시 태어난 것이다.

두브로프스키의 심리철학만 하더라도 그것은 유물론적 자연관을 받아들이지 않는다. 그가 앵겔스의 의식개념을 거부하고 사회적이고 문화적인 연관성을 의식문제에 도입했다는 사실은 생물학적 일원론으로 인간을 설명할 수 없다는 것을 단적으로 보여 준다고 하겠다. 두브로프스키는 영미의 과학적 유물론을 비판한다. 그는 인간본질로 규정되는 실천을 통해서 의식이 형성됨을 설명함으로써 자연의 일부로만 주장되어 왔던 인간이 그 이상의 것이라는 것을 명백히 한다. 한편 스티오펜의 과학론에서도 이론의 형성은 주어진 사회의 문화에 영향을 받는다고 여김으로써 모사론적 인식론이 폐기된다. 문화는 인간이 만들며, 그 소산이 과학적 사유를 규정하는 역할을 한다는 것은 의식이 외부세계를 있는 그대로 반영한다는 정통 마르크스주의 인식론에 대한 정면 도전으로 간주되어야 한다. 스티오펜이 소장으로 있는 러시아 과학원의 철학연구소 인식론 분과에 소속된 거의 대부분의 연구자들은 인식의 사회문화적 연관성을 내세우고 있는 셈이다.

과학 이론의 사회문화적 연관성을 주장하는 학문은 과학사회학이라 일컬겠지만 이것은 넓은 의미에서 지식의 사회적 관련성을 다루는 지식사회학 아래 들어온다. “존재가 의식을 규정한다”는 주장은 “존재가 사회적 의식에 의해서 규정된다”로 바뀐다. 그리고 사회적 의식은 인간들의 능동적인 문화활동으로 형성된다는 것이 강조된다. 이러한 생각은 아비네리(Avneri, Shlomo, 1971)와 같은 서방 마르크스 연구자들의 입장

이었으나 지금은 많은 러시아 철학자들도 용인하는 이론이 되었다.

서구의 인간주의에 부응해서 새롭게 이론 형성을 모색하는 러시아의 윤리학은 아직은 초기 단계에 있다고 보아야 할 것이나, 그것이 보편주의로 성숙해 나아갈 것임에 틀림없다. 과거에는 언급마저도 금지되었던 인권개념이 보편적 이념으로 등장했으며, 막연한 민주주의에서 개별적인 자유개념으로의 분화는 러시아 사회가 전체 사상에서 개체사상으로의 이행이 시작되고 있음을 잘 보여주며, 이와 같은 변화는 가속화될 것이다. 물론 최근의 경제난국이 시민들로 하여금 옛날에 대한 항수를 느끼게 하지만, 이것은 일시적 현상일 뿐이며 시대의 흐름은 사회의 개체화이고, 이것이 러시아의 전통적 인간주의와 융합해서 사회주의와 자본주의의 대립을 극복할 수 있는 윤리학의 창출로 이어져 나갈 것이다.

러시아 철학은 점차로 정상을 회복해 나가고 있다. 그것은 유럽 지성사의 일부로서 자리를 다시 매기기에 이르렀다. 마르크스도 이제는 칸트나 헤겔처럼 철학사의 한 위대한 사상가로서 다루어지고, 그의 이론의 중요성이 시대의 요청에 따라 재해석되고, 다른 사상들도 보편성의 원리에 비추어 논의되는 것이다. 러시아에서 철학함은 다원주의의 원칙을 따른다는 것이다. 러시아 철학은 그 음악과 문학처럼 세계 지성사의 발전에 크게 기여할 것이다. 그것은 마르크스주의의 재구성이 아니라 지난날의 경험을 통해서 세계 철학의 재구성에 이바지할 수 있는 계기를 가질 것이다.

〈참 고 문 헌〉

Avineri, Shlomo

1971 *The Social and Political Thought of Karl Marx*,
Cambridge, Cambridge Univ. Press

Engels, F.

1977 "Zur Geschichte des Urchristentums"
(Marx-Engels-Werke Bd.22), Berlin, Dietz.

1978 *Anti-Dühring* (Marx-Engels-Werke Bd. 20) Berlin, Dietz.

1981 "Das Buch der Offenbarung"
(Marx-Engels-Werke Bd.21), Berlin, Dietz.

1982 "Bruno Bauer und das Christentum"
(Marx-Engels-Werke Bd.21), Berlin, Dietz.

Frolov, I. T. 편

- 1990 *Globale Probleme der Zivilization*, Düsseldorf, Edition Marxistischer Blätter,
- 1988, Gudozhnik, Gos., Civilization and Global Problems, Moscow, Progress.
- Gorbachev, M.S.
- 1990 Towards a Humane Democratic Socialist Society, Moscow.
- Griaznov, A.F.
- 1993 "A. Russian View of Analytic philosophy", *미간원고*
- Gusseinov, A.A.
- 1989 "Certain Lessons from the Discussion of Party Ethics" in *Soviet Studies in Philosophy*, val. XXVII, no.4.(*원문은 Filosofikie nauki*, 1989, no.1에 실림), p181.
- 1991 "Zur Geschichte und aktuellen Situation der Ethik in der Sowjetunion", in *Studies in Soviet Thought*, Vol. 42.
- Gusseinov 외
- 1986 *Ethica*, Moscow, Politesdat, (본 논문에서는 영판 Ethics, Moscow, Progress, 1989 인용).
- Judin, E.
- 1978 *System Approach and Activity Principle*, Moscow.
- Kantor, Karl M.
- 1992 "Zwei Projekte der Weltgeschichte", in : A Litschev & D.Kegler, hrsg., *Abschied vom Marxismus*, Hamburg, Rowohlt, pp131-157.
- Kartzev, V. & Markova, L.
- 1987 *Social Psychology and the Problems of Science : History and Historiography of XIX-XIXth Century*, Moscow.
- Kasavin, I.
- 1970 *Knowledge in the World of Tradition*, Moscow.
- Kasevera, L.
- 1989 *Socio-Cultural Genesis of Modern Science*, Moscow.
- Kon, I. S. & Gusseinov 편
- 1989 *Slovar po Etike*, Moskova, Politicheskaya Literatura
(영문 A Dictionary of Ethics, Moscow, Progress, 1991 인용됨).
- Konstantino., F.V.
- 1979(1982) *The Fundamentals of Marxist-Leninist-Leninist philosophy*, Moscow, Progress.

- Kulikova, I.S. & V.V. Mshvenieradze 편
 1988 *The Philosophical Conception of Man*, Moscow, Progress.
- Lektorsky, V.A.
 1985 *Subjekt-Objekt-Erkenntnis*, New York, Peter Lang.
- Leontiev, A.N.
 1987 *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit*, Berlin, Volk und Wissen Volkeigener Verlag.
- Manchur, Helena
 1987 *The Problems of Sociocultural Determination of Scientific Knowledge*, Moscow.
- Marx, Karl.
 Das Kapital (Marx-Engels-Werke Bd.23), Berlin, Dietz, 19, p789.
- 1978 ökonomisch-Philosophische Manuskripte (Marx-Engels-Werk Erg. Bd. I)
 Berlin, Dietz.
- 1980 "Manifest der kommunistischen Partei"
 (Marx-Engels-Werke Bd.4), Berlin, Dietz.
- 1982 *Kritik des Gothaer Programms*(Marx-Engels-Werke,Bd.19), Berlin, Dietz.
- Mchedlov, M., G. Volkova & V. Desyaterick 편.
 1991 *Lenin as the Subject of Today's Disputes*, Moscow, Edition of Political Literature.
- Merton, R.K.
 1973 *The Sociology of Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Milnev-Irinin, Iakov. A.
 1988 "The Concept of Human Nature and its place in the Science of Ethics" in
 Studies in Soviet philosophy vol.XXVII, No. 1.
- Miranda, J.P.
 1980 *Marx against Marxists: The Christian Humanism of Karl Marx*, London,
 SCM Press.
- Momdjan, K.X.
 1990 *Programma kursa sozialinoi filosofii.*
- 1992 "Marks i sovremennaya", in : Momdjan, 편.
- Motroshilova
 1991 "Freiheit und Vernunft", Wiener Jahrbuch für Philosophie Bd.XXII, 1991.
- Porus, V.

- 1991 "On the Perspectives of Epistemology" (미간행).
- Rakitov, A.
- 1989 *The Principles of Philosophy*, Moscow, ogress, Progress.
- Rubinstein, S.L.
- 1957 *Sein und Bewusstsein*, Berlin, Akademie Verlag.
- Schall, J.V.
- 1982 *Liberation Theology*, San Tramcisco, Ignatius.
- Segundo, J.L.
- 1975 *The Liberation of Theology*, New York, Orbis Books.
- Spirkin, A.
- 1990 *F undamentals of Philosophy*, Moscow, Progres.
- Shurev, V.
- 1978 *Theoretical and Empirical in the Scientific Knowledge*, Moscow.
- Solovyev, E.
- 1989 "Is philosophy occupied with its proper Business", Seminor, No.1, Russian Academy of Science Institute of philosophy, 1989.
- Solovyev, E.
- 1992 "Die Entdecking einer personalistischen philosophie in heutigen Russland "
Studies in Soviet thought, 44, 1992.
- Stepin, V.
- 1976 *Formation of Scientific Theory*, Minsk.
- Stepin, V., ed
- 1979 *Philosophly and Science in Cultural System*, Moscow.
- Stepin, V.
- 1985 "Scientific Cognition and Values of Technogenic Civilization" in *Social Sciences*, Quarterly Review, vol.XXII, no. 2, Moscow, USSR Academy of Sciences, p112ff.
- Vygotsky, L.
- 1986 *Thought and Language*, Cambridge, MIT Press.
- Wertsch, J.편
- 1985 *Culture, Communication and Cognition*, New York, Cambridge University Press.
- ZenKovsky, V.V.
- 1953 A. History of Russian philosophy vol. 1, Landon, Routledge & Kejan Paul.

Philosophy in Russia Today

Myung-Hyun Lee & In-Suk Cha

The transition from Soviet to Russian philosophy has not signified the death of Marxian thought, but rather, its transfiguration. Indeed for many Russian philosophers, Marxian thought has shed its ideological ornaments to become a legitimate thought among others in the vast history of European philosophy.

Since the early sixties a large group of young philosophers began to cautiously question the doctrinization of Marxism and to challenge the state ideology. With the demise of the Soviet system, these philosophers restructured their philosophical conceptions further to view Marx not as a Saint, but as only one of the influential thinkers in the world's intellectual history. Stepin, Lektorsky, Motroshilova, Soloviev and Gusseinov are among those who belong to the reform circle.

While some have developed their own theories of knowledge and science on the basis of Marxian assumptions, others resort to Kant, Hegel, Husserl, Heidegger and Habermas in search of alternative explanations and paradigms. Despite their differences in approaches, their spirit is very much humanistic. During "Perestroika" these philosophers helped to initiate a process of humanization of socialism. Now, the entire movement in Russian philosophical thinking is geared towards promoting a culture of humanism - believed by most Russian intellectuals to be the truly Russian heritage.

이명현, 서울대학교 철학과 교수
주소 : 서울 관악구 신림동 산56-1

Tel : 880-6228(O)

차인석, 서울대학교 철학과 교수
주소 : 서울 관악구 신림동 산56-1
Tel : 880-6224(O), 568-5115(H)