

제 3 부

서양 철학 수용: 한국의 현실과 철학의 과제

1

서양철학이 크게 유럽철학과 영미철학으로 나뉜다고 하더라도 이 양대 흐름도 제각기 나라에 따라 영국 경험론이나 미국 실증주의 그리고 프랑스 합리주의와 독일의 관념론 등으로 갈라진다. 그리고 그 다원화에도 불구하고 이들 철학사조는 서구역사의 전개 과정에서 생성하고 발전했기에 그 역사의 전체적 맥락에서 이해되어야 할 것이다. 그러나 우리의 경우는 다르다. 서양철학의 도입이 그 맥락과는 무관한 여건에서 이루어졌기에 그 수용이 우리 사회와 문화에 긍정적인 기여를 했는가에 대한 물음은 쉽게 풀릴 수 있는 것은 아닐 것이다.

철학은 인간이 자신과 세계와의 관계에서 행하는 반성이며, 그것은 사유의 한 형태로서 나름대로 양식을 가지며, 이 양식은 시대와 사회의 변화와 함께 달라진다. 개별 문화의 전통에 따라 그리고 주어진 시대 상황에 따라 철학적 사유는 고유의 양식을 지니게 된다. 중세 이후 해상탐험과 르네상스, 종교개혁, 명예혁명, 산업혁명 그리고 프랑스혁명 등을 거치면서 이들 역사적 변혁기에 철학자들은 자신들의 사회적, 정치적 그리고 경제적, 문화적 여건에서 사상의 형태로 대응했으며, 이렇게 해서 형성된 사상들은 서양 철학사에서는 이론바 근세철학으로 분류되었던 것이다.

이 근세철학사는 오랫동안 한국대학의 철학교육에서 교과과정의 주요

한 부분을 차지했다. 지식인들은 로크와 흄의 경험론, 데카르트와 스피노자의 합리론 그리고 칸트의 선험론과 헤겔의 관념론을 논하며, 그들은 서양철학사에서 배운 개념들로 사색도 하고 삶의 의미를 되새기기를 즐겨했었다. 그러나 이러한 지적활동은 그들의 삶의 실천에 큰 도움을 줄 수는 없었다. 그들은 전혀 다른 역사적 현실 속에서 로크와 데카르트의 이론을 통해 사유했던 것이다. 르네상스의 인본주의와 종교개혁의 주체사상 그리고 과학지식을 통해서 성장하면서 형성된 경험론과 합리론은 농경문화가 계속 지배하고 있는 사회에서 개인들의 삶의 태도와 실천과는 친화성을 지닐 수 없었던 것이다.

전혀 상이한 문화권에서 생성한 사상들 사이에도 유사성과 공통점이 있기 마련이겠지만 한편으로는 기독교 그리고 다른 한편으로 불교와 유교 그리고 도교의 영향 아래서 형성된 철학사상들간의 비교는 그다지 쉬운 것만은 아니다. 특히 사회구조의 측면에서 본다면 이들간의 비교는 더욱더 어려워진다. 그러나 우리 학계에 유입된 서양의 근세철학은 젊은 지식인들의 관심을 끌기에는 충분했다. 동서고금을 막론하고 젊은 세대는 개인과 사회간의 관계를 자아의 입장에서 맷으려는 경향을 강하게 나타낸다. 근세철학은 우리의 젊은 지식인들에게는 계몽사상이었다. 그러나 이들이 그 담지자 집단이 될 수 있는 정치적, 사회적 여건이 마련되지 않아 그 철학은 그들에게는 관념으로서만 남을 수밖에 없었으며, 한국사회의 현실과는 고립된 고급문화로서 감상의 대상에 지나지 아니했다.

철학은 주어진 역사적 현실에 대해 사상의 형태로 나타나는 대응이다. 관념론이 정신의 내재적 법칙에 따라 형성된다고 하더라도 그것은 그 형성자가 놓여있는 사회적, 문화적 상황과 연관해서 그 모습을 다듬어 간다. 현실로부터 분리되어 철학이 진공에서 형성되는 것이 아니라 그 철학자가 행동을 통해 자신의 주위세계와 관계를 맺는 데서 일어난다는 것이다. 우리 학계에 유입된 독일관념론은 프랑스혁명에 대한 독일 철학자들의 대응이었다. 18세기 유럽은 계몽주의에 힘입은 시민계급의 정치적 혁명기에 있었고, 이에 대해 독일의 지식인들은 그들의 자유에로의 갈망을 사상의 형태로 표현했다. 칸트는 자유를 인간의 자기 규정으로 연결

시켰으며, 피히테는 자유를 인간의 자기동일성으로 정의했고, 셸링은 내적 자유를 강조했다. 헤겔은 노동을 인간의 자유로 삼았으며, 이를 통해서 인간은 스스로를 자유롭게 할 수 있다고 믿었다. 17세기의 경험론과 합리론이 다같이 18세기 말의 정치적 혁명의 추진력을 이루었다면 관념론은 독일 지식인들에게는 그 혁명 못지 않은 사상혁명이기도 했던 것이다.

그러나 식민지 대학에서 읽혔던 관념론은 그 본래의 역사적 의의를 잃은 채, 제국주의 통치의 이론기반으로 전락하고 말았다. 한 사회의 지배적 사상은 그 지배계급의 사상이고 역사도 이 집단에 의해 쓰여지는 경우에서처럼 독일의 관념론도 제국주의자들에 의해서 국가주의 철학으로 재구성되었으며, 식민지 대학교육도 이 왜곡으로부터 결코 자유로울 수 없었다. 이러한 상황은 그러나 제국주의자들의 패배와 함께 종식되었다. 그렇다고 관념론에 대한 한국철학자들의 수용에 새로운 전기가 찾아온 것은 아니었다.

근세의 경험론과 합리론은 17세기에 새로이 등장한 시민계층으로 하여금 정치, 사회 그리고 종교의 여러 영역에서 비판적 사고를 기를 수 있는 계몽의 역할을 발휘했으며, 이는 과학의 진보와 함께 서구문명의 합리적 사유양식을 발달시키는데 크게 기여했었다. 이 두 철학사상이 근거하는 합리성 원리는 산업혁명 아래 자본주의 원리가 되고, 합리화는 서구 사회의 운명이 되어 버린 것이다. 다른 한편으로 관념론은 역사가 인간이 스스로를 자유롭게 만드는 과정으로 상정하면서도 경험론과 합리론과는 다른 관점에서 세계관을 제시했다. 그것은 정태적 물질개념이 아니라 동태적 정신개념으로 인간과 역사를 설명하려했다.

비록 관점에는 차이가 있었더라도 경험론과 합리론 그리고 관념론은 서구인들이 근세로 이행하면서 자연과 사회에 대해 정립시켜 나갔던 철학사상이었다. 이 사상들이 발전단계가 다른 한국사회에 들어와서 지식인들의 사유에 영향을 미치는 데는 분명히 한계가 있었으며, 다만 철학교과과정으로 제공되는 서양 철학사로서 가르치고 배우는 과목에 지나지 않았다. 바로 이와 같은 이유에서 우리의 대학 안팎에서의 철학이 서양 고전의 훈고학 수준을 넘을 수 없었던 것이다.

그러나 근래에 와서 서양철학에 대한 관심은 문헌중심에서 그 현대적 의미의 해명으로 옮겨가는 경향이 두드러지게 보인다. 지난 60년대이래 진행되어온 경제발전에 의한 근대화는 서구가 수세기에 걸쳐 이룩한 변화를 짧은 기간 안에 달성하리라는 기대에서 산업화와 도시화를 수반했고 또한 이로 인한 사회구조의 변화는 개인들의 자아의식을 성숙케 하는 여건을 마련하기에 이르렀으며 사회 내에는 시대적 변화에 대한 지적 대응이 활발히 이루어지고 있는 셈이다.

사회과학자들은 서구의 근대화 이론을 그대로 우리 사회의 현상 분석에 원용하기도 했다. 그러나 그 접근방법이 많은 경우에 현실에 맞지 않는다는 비판을 받기도 한다. 그래서 한국 사회의 인식에는 이에 적절한 고유의 방법론이 개발되어야 한다는 주장이 점차로 거세지고 있다. 철학 분야에 있어서도 비슷한 견해들이 제기된다. 서양철학사 연구도 중요하지만, 우리가 놓인 역사적 현실에서 사념하고 나와 자연 그리고 나와 사회와의 관계를 성찰하고 이를 이론으로 형성하는 노력이 있어야 한다는 것이다.

금세기 중반이래 과학기술의 획기적 진보는 생산력의 발달을 촉진시키면서 산업화와 도시화를 전지구적 규모로 확대시켰으며 그 결과로서 상이한 문화전통에도 불구하고 여러 많은 사회의 구조를 비슷하게 만들어 놓았다. 이리하여 사회과학자들은 농경사회들이 서구 산업사회처럼 전통 성에서 근대성으로의 이행을 필연적으로 겪을 것으로 기대했으며 이들 사회가 궁극적으로 현대사회란 공통적 성격을 갖추게 된다고 한때 주장하기도 했었다. 그러나 문화적 동질화는 일어나지 않더라도 합리성 원칙이 축이 되어 움직이는 사회로의 발전이 전통사회의 방향일 것이라는 예상은 아직은 맞아 드는 것은 아니다. 비록 과학기술의 발달로 생산구조가 합리화되어 가고 있지만 시장경제의 운영을 비롯하여 정치과정 그리고 사회의식에서는 합리적 가치체계가 구축되어 가지 않고 있는 실정이다.

바로 이점에서 어떤 사회과학자들은 주어진 사회의 현실인식에 맞는 고유한 방법적 틀이 모색되어야 한다고 강변한다. 앞서 근대화된 사회의

인식장치가 한국사회에 그대로 적용될 수 없다는 것이다. 대중사회이론이 농경문화가 여전히 크게 작용하고 있는 아시아 산업사회의 인식모델로 택해질 수 없다는 것이다. 그렇다고 농경사회의 낱말과 용어들로 사회구조가 점차로 분화되어 가는 우리 사회가 이해될 수 있는 것도 아니다. 새로운 개념도구가 고안되어야 함은 불가피하다. 특히 한국사회에서 일어나고 있는 변화는 현대사회로의 탈바꿈이 아니라 예상치 못했던 방향으로의 진전이며, 이 과정에서 특유의 사회적 성격을 형성시키고 있다는 사실이 지적되어야 한다. 21세기를 앞둔 90년대의 한국사회의 발전단계는 전통에서 근대로의 이행기이지만 지금은 그 고유의 형태로 사회구조가 결정(結晶)되어 가고 있다는 것이며 여기에 알맞는 방법론적 대안이 요구된다는 것이다.

2

철학적 사유는 모든 종류의 사유처럼 주어진 상황 속에서 일어나는 사념이며, 역사적, 사회적 맥락 안에서 진행한다. 철학은 남들과 함께 삶을 영위하는 개인들의 철학이기에 그것은 언제나 <사회 속의 철학>이기도 하다. 이 사회는 과거와 미래 사이에 있으며, 전통을 이어 나가며, 새로운 역사를 미리 세우는 현재에 놓여 있다. 철학하는 개인들은 이 시간의 지평 위에서 자신과 자연 그리고 자신과 사회의 관계를 성찰하고 삶을 음미한다. 철학은 개인들의 일상적 생활세계 안에서 일어나지만 철학자는 일상적인 것을 그대로 받아들이지 않고 이것을 역사적 연관성에서 새롭게 인식하고 인간 자신과 이것들과의 관계를 다시 정립하는 반성에 전념한다. 그리고 이 반성은 곧 이론 형성으로 이어져 간다.

생활세계는 사람들이 이웃과 거래하고 일을 하며 생계를 유지하며, 남들과 놀이도 하고 싸우기도 하며 일상적 삶을 살아가는 터전이다. 생활 세계는 사실에 있어서 인간에게 일어날 수 있는 모든 일들의 연원이기도 하다. 이 세계는 전통과 관습 그리고 가치들이 수 세대를 거쳐 물려받아

쌓여있는 문화적 세계이다. 그런가 하면 세월을 거듭하면서 시대에 따라 달라지는 역사적 세계이기도 하다. 수렵시대의 생활양식은 농경시대와는 다른 생활세계를 형성한다. 그리고 산업화시대와 정보화시대도 제나름대로의 문화를 갖추고 각기 특수한 세계를 만들어 낸다. 사람들이 남들과 함께 일상적 삶을 영위하는 이 사회적 생활세계는 문화적이고 역사적인 세계이면서 사람들의 사고와 감정 그리고 행동의 의미 기반을 제공한다. 이 의미 기반은 생활세계 안에서 삶을 영위하는 사람들 대부분이 함께 나누며 이 기반 위에서 사람들간의 개별성을 넘어 이들을 묶는 상호주관성이 가능케 된다. 그리고 이것은 개인들을 하나의 의사소통 공동체 안으로 결합시키면서 공통의 정체성을 갖게 한다.

그러나 이 정체성도 시대에 따라 달라지는 생활세계의 역사성 때문에 흔들린다. 전통성에서 근대성으로 옮겨가는 생활세계에서 위기를 맞게 되는 것은 필연적이다. 그러나 한국사회에서는 변화에 대한 저항이 강하다. 산업화와 도시화에 의한 사회구조의 분화에도 불구하고 의식구조는 이에 따르지 않는다. 관습과 신념 그리고 가치관들은 재래의 그것들과 별로 달라진 것이 없으며, 바로 그렇기 때문에 정치와 시장의 운영도 전통사회의 비합리적 삶의 양식에 의해서 계속 규정된다. 한국사회에서는 목적 합리성의 원리로 조직화된 생산구조와 비합리성의 전통적 생활세계가 불안한 관계를 유지하고 있으며, 그리고 이로 말미암아 생산력의 근대화가 전진하면서도 그 반면에 정치의 역근대화가 그치지 않고 이 현상간의 모순이 일어나는 셈이다.

이와 같은 모순관계가 개인들에게 있어서 자아의식의 성숙을 가로막는 요인으로 간주될 수 있을 것이다. 사회구조의 분화는 일반적으로 사회성 원들에게 개체화와 이에 따르는 자유와 권리에 대한 자각을 촉진시키는 계기가 된다. 이 자각이 곧 근대성의 중추를 이루는 자아의식이며 이것의 성숙이 시민사회 성립의 요건이 된다. 그러나 전통적 가치체계가 여전히 효력을 크게 발휘하고 있는 한국사회에는 산업화와 도시화에 의한 사회적 분화가 별다른 의식구조의 변화를 가져오지 못하고 있는 지경이다. 상하의 사회적 관계는 달라지지 아니했으며, 기복제화의 무속신앙은

개인들의 운수를 잡신들에 맡기는 인생관을 지탱케 함으로써 개인이 자신의 주인이라는 자아의식의 성장가능성이 이 문화적 여건 때문에 억제될 뿐이다.

근대성은 자아의식과 함께 시작한다고 한다. 이 문제는 서구 사회에서 뿐만 아니라 한국사회의 발전과정에서도 그 타당성이 인정될 수 있을 것이다. 동서를 막론하고 빠르거나 더디거나 모든 사회는 인간의 성장과정에서처럼 여러 단계를 밟아 발전한다. <근대성>은 일반적으로 서구역사를 이해하기 위한 개념적 틀로 고안되었기도 하지만 이것은 한국사회의 발전단계를 이해하는 데도 주저 없이 원용될 수 있을 것이다. 자아의식이 미숙한 생활세계와 합리화된 생산구조간의 모순에서 생기는 정치적, 사회적 혼란이 근대성의 참의미가 무엇인지를 잘 보여 줄 것이다.

개인들의 자아의식의 개발 없는 경제발전의 기도는 과학과 기술의 진보로 생산수단의 합리화에 의해 어느 정도 달성할 수 있다고 하더라도 개인의 자유와 권리가 보장되는 민주적 정치발전은 이루어지지 못하고 종국에 가서는 경제발전도 한계에 부딪치고 만다. 이것이 오늘날 한국사회가 놓이게 된 상황이다. 근대성은 사회성원들에게 있어서의 자아의식의 확립을 가리킨다. 자아의식은 앞에서 언급된 바와 같이 개인이 자신의 주인이라는 자각이며, 자신의 사고와 행동의 주체라는 믿음이지만 이 의식의 부재나 미숙은 상하예속질서의 사회관과 타율에 맡기는 생활태도를 개인들로 하여금 받아들이게 한다. 정치와 경제 그리고 사회의 모든 제도가 형식적으로는 합리화되더라도 그 안에서 움직이는 개인들의 주체의식 없이는 그것은 순기능을 발휘할 수 없게 된다.

여기서 철학이 이행기에 놓인 이 사회를 위해서 할 수 있는 역할이 분명해진다. 그것은 무엇보다도 사회성원들의 자아의식 성숙에 이바지하는 일일 것이다. 철학의 역할은 근대성의 확립에 있을 것이다. 17세기 경험론이 오관을 통해 주위세계를 인식하는 나를 내세웠고, 합리론이 생각하는 나를 모든 존재 앞에 놓았다면, 오늘의 철학은 이 사회의 근대화를 올바른 방향으로 이끌어 갈 자아를 길러내야 할 것이다.

세계는 나와의 관계에서 비로소 의미를 갖는다. 내가 자연과 사회로

이루어진 이 세계를 만든 것은 아니지만 이 세계는 내가 그것에 부여하는 의미를 통해서 경험된다고 하면, 자아와 세계와의 관계의 중요성이 분명해 진다. 17세기 서구인들은 이 사실을 깨달을 수 있었다. 세계를 경험하는 나, 자연을 인식하고 관장하는 나, 사회의 한 성원으로서 남과 함께 일하고 삶을 영위하는 나는 나의 사유와 행동의 주체이며 그리고 나는 주체이기 때문에 자유로우며, 그리고 나는 나와 같은 남들과 대등하다는 깨달음이 곧 17세기 서구인들의 자아의식이었다면, 오늘의 한국인들에 필요한 것은 바로 이와 같은 나에 대한 깨달음이어야 할 것이다. 철학은 이 자아의식이 널리 그리고 깊이 확립되는데 온갖 노력을 견주 해야 할 것이며, 여기에서 한국에서의 철학 함이 그 진정한 의의를 찾을 수 있을 것이다.

과학기술이 인간의 삶을 구석구석까지 규정하려는 오늘에 와서 철학이 영향을 미칠 수 있는 범위는 크게 좁아졌다고 한다. 그리고 철학적 사유에는 보편적 기준이 없는 한 주어진 현실에 대한 인식이 상대성을 면치 못한다는 것이다. 철학에 대한 이러한 비판이 옳을 수도 있으며, 따라서 철학의 유용성에 대한 회의가 생길 수 있을 것이다. 그러나 아직은 철학만이 해낼 수 있는 탐구의 영역들이 남아 있다. 그 가운데 하나가 개인과 자연, 개인과 사회사이에서 끊임없이 제기되는 자아의 문제이다. 앞에서 언급된 바와 같이 나를 둘러싼 주위세계와 더 나아가서 자연과 사회를 자연으로서 그리고 사회로서 인식하는 나에 대한 해명은 있어야 하며, 이것은 곧 철학의 과제가 된다.

자연현상은 관찰되고 측정되며 법칙정립으로 설명된다. 사회과정도 자연과학의 방법에 의해서 설명되기도 하지만 관찰과 측정이 허용되지 않는 현상이 있으며, 이것에 대한 접근은 철학적 방법에 의존하는 경우가 적지 않다. 사회적 행위자의 의식의 구조를 인과성 개념에 준거하지 않고 밝히는 현상학적 방법이 하나의 좋은 예가 될 것이다. 이 접근방법은 사회과학연구에서 광범위하게 원용되고 있으며 실효도 크게 거두고 있다. 현상학은 의식을 대상에 의미를 부여하는 작용으로 간주하고 사회적 현실을 의미의 복합체로 간주한다. 이 의미부여 행위는 인간을 주체로 만

드는 타당성 근거가 된다. 실존철학자 사르트르는 이 주체 개념에서 자유개념을 도출하여 이것으로 자신의 사회철학의 단초로 삼기도 했다.

현상학적 방법이 때로는 주관주의로 이해되는 경우가 있지만, 외부세계에 의미를 부여하는 주체의 개념은 결코 정신으로만 여겨지는 것이 아니라 자연 안에서 신체를 갖고 남들과 사회를 이루고 문화를 만들며 삶을 영위하는 인간일 따름이다.¹⁾ 다만 인간이 주체라는 깨달음이 인류역사의 시작부터 있었던 것은 아니고 훨씬 뒤에 그는 비로소 자신의 세계내의 위치를 찾게 되었으며, 근세철학은 그 자각의 표현이었던 것이다. 20세기 전반에 서구 철학계의 주요한 사조로 등장한 현상학은 기계문명에 의해서 망각되어 가는 주체의 재활을 도모하는 사념들 가운데 하나로서 근대성의 재확립을 위한 철학의 노력이다.

3

서구의 근대화는 산업의 합리화로 촉진되었다고 한다. 그런데 합리성의 원칙은 전적으로 서구적인 것만은 아니다. 생산구조를 합리화한다, 노동을 합리적으로 조직한다는 것은 서구 자본주의의 원칙인양 여겨지지만, 노동의 합리화는 18세기 실학자들에게서도 찾아 볼 수 있었던 생활규범이다. 유성원(柳聲遠 1622-1723)은 인간의 노력여하에 따라 자연이 생산적이거나 비생산적으로 된다는 것을 간파했으며, 이익(李翼 1682-1764)도 사람은 일을 해야 재화를 모을 수 있다고 함으로써 근면이 곧 부의 원천이라고 주장했다.²⁾ 조선조의 정치적, 사회적 이념을 제공했던 성리학으로는 변화하는 시대의 요구에 부응할 수 없다고 믿었던 영정조의 일부

1) Dux, Günter, "Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes" in Dux편, *Der Prozess der Geistesgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 173.

2) 줄문 “전통사상의 현대화에 관한 연구”, 한국정신문화연구원 편, 연구논총 82-2, pp.22-23.

지식인들은 성리학이 중세사회에서는 그 타당성을 지닌다고 하더라도 당대에는 그 비현실성으로 적합성을 잃었다고 보았다. 이들은 사대부들에 의해 천시되었던 노동에 대한 근대적인 입장을 표명했었으며 천운에 개인들의 삶을 맞기는 일반 백성들의 우둔한 인생관과 생활태도에 일대 혁신을 가져 올 수 있는 사상을 펴던 것이다.

노동을 천시하는 전통은 서양에서도 고대에서 중세에 이르기까지 내려 왔던 것도 사실이다. 그리스에서는 노동이 자유인에게는 알맞은 것이 아니라 노예들의 일이라고 여겼었다. 사람은 자연을 관조하고 정치에 참여하는 것을 삶의 참 목적이라고 그리스인들은 생각했다. 중세에서도 상황은 달라지지 아니 했다. 독일어<Arbeit>가 농노를 가리키는 중세독어 <arba>에서 유래한다는 것이 이를 잘 보여준다. 그러나 17세기 와서 노동은 비로소 문화적 의미를 지니게 되었다. 상공업층과 자영농민층이 영국사회의 중산층을 형성하면서 노동이 인간의 자기보존을 위한 가장 합리적인 수단으로 간주되었던 것이다.

실학은 업(業)과 노동을 천시하는 성리학이 조선사회에 역기능을 나타냈다고 했다. 성(性)이니 이(理)니 하는 논의가 인간본성을 올바로 규명하지 못한 채 공허한 이상을 내걸을 뿐 성리학은 삶의 실천을 위한 적절한 대안을 제시 못했음에 반하여 실학은 이용후생(利用厚生)의 도를 밝히고 경국제민(經國濟民)의 길을 탐구했었다. 이익은 이(理)만이 아니라 기(氣)로서의 인간본성을 궁정했다. 사람들은 자신의 노력으로서 재화를 얻을 수 있다고 함으로써 개개인들간의 차이를 인정했다. 이것은 자연의 주어진 조건에 순응하지 않고 사람들이 각기 자신의 잠재력을 실현한다는 것을 가리켰다.

실학은 노동개념을 통해서 인간과 자연간의 관계를 새롭게 정립했다. 그것은 이의 개념으로 우주론과 윤리설을 세웠던 성리학과는 달리 인간이 삶의 현실에서 스스로 살아가는 길을 모색했다. 그 이론적 시도는 인간주의적이었다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 실학파는 사회발전에 영향을 미칠 수 없었다. 기성유학파에 밀려 변혁사상의 담지 집단으로 정치 세력의 도움을 받을 수 없었으며 그들의 사상은 관념으로만 머물게 되었

다.

그러나 오늘날 노동에 의해서만 재화가 창출된다는 노동가치설은 명증한 진리로 받아들여지게 되었다. 인간은 자연의 일부일지라도 노동 없이는 생명을 유지할 수 없다. 사유가 인간과 자연을 매개한다고 하는데 노동이 또 이 사유에 수반한다. 실은 사유와 노동이 인간으로 하여금 자신의 주위세계와 관계를 맺게 한다는 것이다. 그리고 지금 우리가 알고 있는 인류도 이 관계맺음을 통해서 이 단계에 이르렀다고 말할 수 있을 것이다. 사람들이 머리와 손으로 산을 밀고 바위를 깨어 땅을 일구며 집을 짓고, 마을을 만들고 도시를 세우며 스스로 생성한 자연을 변형하며 관리하면서 자연에 관한 지식이 늘어나고 늘어난 지식들이 체계를 갖추면서 과학이란 학문이 발달하고 또 자연관리의 기술도 함께 앞서 가면서 이른바 과학기술이 지금과 같은 수준에 도달하여 인류는 그만큼 문명화한 셈이다.

노동은 자연의 일부인 인간을 이것으로부터 구별짓는다. 노동으로 인간은 필연성에서 벗어 나온다. 자연의 모습을 바꿈으로써 인간은 자유롭게 된다. 그러나 노동과의 이와 같은 관계를 고대에서 중세에 이르기까지 사람들은 깨닫지 못했다가 근세에 와서 자기의식의 형성과 더불어 노동이 인간적 존재양식의 기본이라는 사실이 드러난 것이다. 그리고 인간은 노동으로 문화를 만들어 왔다. 17세기 영국인들은 노동을 소유권의 정당성 근거로 삼았으며, 신체의 일부인 노동이 자연에 가해진 그만큼 그것은 그 노동의 행위자에 속한다는 로크의 사상은 자본주의 정신의 근간이 되어 왔고 자아의 독립성과 개체성이 자연을 자신의 것으로 만드는 노동에서 연유한다는 생각은 인류의 역사발전에서 획기적인 계기가 된다.

노동은 그 행위자인 개인에게 노동산물에 대한 소유권리의 근거가 될 뿐만 아니라 인간을 인간으로 되게 하는 본질이기도 하다. 본질이 인간의 실존으로부터 분리해 존재하는 것이 아니고 인간 됨이 노동 그 자체라는 것이며 노동 행위를 통해서 인간은 자아를 실현한다는 것이다. 인간은 홀로가 아니라 다른 인간과 함께 일하면서 자신들의 협동에 필요한 언어를 발전시켰으며, 언어의 발달은 인간의 사유능력의 증진을 가져왔

고, 사고의 발달은 그의 자연지배를 강화시킬 수 있었던 것이다. 노동, 언어 그리고 사고는 불가분리이며 이 삼각관계에서 인간은 오늘에 이르게 된 것이다.

독일 관념론은 합리론과 경험론과는 달리 과학기술의 진보와 산업발달의 역사적 흐름에 대하여 물질이 아니라 정신으로 대응했었지만, 비록 관념의 형태일지라도 인간의 활동으로 객관세계가 정립된다는 입장을 견지했었다. 피히테는 역사가 인간주체의 활동을 통한 자아실현의 장이며 의식활동 자체가 역사활동이라고 정의했다.

셀링은 피히테의 활동으로서의 자아개념을 이어나갔다. 그는 인간은 처음부터 완성품으로 존재하지 않고, 자신의 자유로운 활동으로 선과 악을 구분하며 올바른 삶을 영위해 나간다고 보았다. 인간은 자신의 행위에서 스스로 의사결정을 내리며 바로 이 이유에서 그는 자유롭다고 셀링은 주장했다. 이것이 관념론적 인간관의 핵심이기도 하며, 계몽사상이 빠지기 쉬운 유물론에 반대하여 인간의 내적 법칙에 따른 활동의 개념으로 자유를 설명하는 좋은 예이기도 하다.

피히테와 셀링의 활동개념은 헤겔에 이르러 <노동>이라는 활동으로 재정의된다. 헤겔은 노동의 주체가 되는 개개인이 자신의 노동을 근거로 권리주장을 정당화했으며, 그는 재래의 사회계약론으로 자연권을 설명하지 않고, 개인의 자유와 권리를 노동을 통해서 보장했다. 그는 인간이 노동으로 자신을 해방시키는 역사과정이 이성이 현실적으로 되는 과정이라고 했으며, 근세가 바로 그 단계라고 일컬었다.

이상에서 살펴본 바와 같이 노동개념은 근세에 이르러 인간의 권리와 자유 그리고 본질과 연관해서 문화적 의미를 지니게 되었다. 르네상스以来 인본주의와 종교개혁에서 주체성확립 그리고 부르주아층의 등장이 몰고 온 개인적 자유와 권리 사상은 노동으로 개인들이 자립해 가고 자력으로 자기실현을 해 가는 단계들의 구현형태이다. 적나라한 인간의 몸뚱 이를 그리는 예술과 신과의 스스로의 교통에서 영혼의 구원을 기도하는 신교 그리고 부지런히 일을 해 재화를 모아 자유와 행복을 스스로의 힘으로 누리는 부르주아층의 생성은 인간이 자아를 확립해 가는 단계들을

거쳐 나갔으며, 근세철학은 이와 같은 사회적, 문화적 연관 안에서 형성했던 것이다.

전통성에서 벗어나는 오늘의 한국사회도 서구의 근세단계를 거쳐가게 된다든가 또는 반드시 밟아 나아가야 한다는 주장은 있을 수 없을 것이다. 그러나 철학이 이 시점에서 할 수 있는 일은 서구의 근대화 과정에서 합리적인 부분을 읊겨 놓는데 기여할 수 있는 바를 찾는 것이다. 지난 몇십 년간의 급속한 산업화와 도시화는 생산력을 발달시키고, 사람들은 일상생활에서 도구적 합리성의 원칙이 얼마나 실용성이 있는지를 배우기는 했지만, 현대의 사회적 삶이 요구하는 실천적 합리성의 원칙에는 깨어 있지 못한 실정이다. 실천적 합리성은 자유롭고 대등한 상관관계에서 개인들의 자아실현을 허용하는 사회적, 정치적 질서의 원칙을 의미한다. 그런데 한국사회의 문제는 이 원칙이 자리를 잡지 못하고 있다는데 있다. 산업화와 함께 자본주의 생산양식이 도입되었으면서도 시민사회가 형성하지 않고 있다는 것이 이 문제의 심각성을 잘 보여준다. 경험론자 로크와 관념론자 헤겔은 각자의 전제 위에서 시민사회에 대한 성찰을 통해 나름대로의 처방을 내렸으며, 그들의 사회사상이 금세기 종반에 이르기까지 지대한 영향을 미쳐왔다는 사실만 보더라도 철학이 할 수 있는 역할이 인류역사와 한 민족의 역사발전에서 갖는 의의가 무엇인가 명백해 진다.

4

도구적 합리성과 실천적 합리성간의 모순은 크게나 작게나 모든 사회가 안고 있는 문제이지만, 한국사회에서는 그 해소의 기미는 보이지 않을 뿐더러 이 상태가 고착되어 가는 경향이 있다. 전통성에서 벗어나는 과정에서 상부구조에는 근대성과는 다른 고유의 비합리적 문화가 구축되어 가는 현상이 이 사회에 나타나고 있다는 것이다. 그것은 앞에서도 언급된 바와 같이 기복제화의 무속 문화가 근대화의 발목을 잡고 있을 뿐

만 아니라 그것이 민족유산으로 보전되어야 한다는 전통주의자들의 강력한 응호를 받고 있다는 것이며 근래에는 포스트모더니즘의 다문화주의론자들의 이론적 지지까지 업고 있다는 사실이다.

무속신앙은 물활론이다. 어떤 사회에도 원시시대의 신비주의 사고가 남아 있기 마련이지만, 그것이 현대생활에서도 사람들의 사고와 행동을 규정할 정도라면 발전의 저해요소로서 고려되지 않을 수 없으며, 철학은 그 극복의 길을 모색할 과제를 안게 된다.

도구적 합리성과 실천적 합리성은 밖으로부터 인간에게 주어진 것들은 아니다. 이것들은 인류가 신체와 두뇌를 가지고 자연 안에서 이웃들과 함께 살아오면서 스스로 기른 능력이다. 인간이 생존을 위한 자연관리의 필요에서 이성은 도구적 기능을 갖게 되었고, 이웃 인간들과의 협동없이 인류라는 종의 존속이 어렵다는 깨달음에서 실천적 합리성의 타당성이 인정된 것이다. 도구적 이성은 과학과 기술을 발달시킴으로서 인간으로 하여금 보다 체계적인 자연관리를 가능케 하면서 그에게 안락한 삶을 보장했으며 또 부의 축척을 바탕으로 그에게 보다 자유로운 자아실현의 지평을 넓혀 주었다. 그리고 실천적 이성은 인간으로 하여금 도구적 이성이 가능케 하는 자유를 보다 더 많은 사람들이 대등하게 누릴 수 있는 기회를 보장하는 정치·사회제도를 마련케 했던 것이다. 이것은 인류가 겪어 왔고 또 지금도 겪고 있는 역사적 과정이며, 이 과정이 한국사회에서도 현실이 될 수 있도록 철학은 일역을 맡게 된다.

산업화의 진전과 함께 생산력의 합리적 관리의 필요성 증대에도 불구하고 무속문화에 의한 생활세계의 규정은 그치지 않는다. 이런 사회현상에 대한 이론으로 제시될 수 있는 것으로 사회구조와 문화간의 괴리론이 있기도 한데 이것은 서구의 산업사회가 합리화되어 가면서 이에 대한 반작용으로 비합리적 원리가 문화를 지배하는 경향을 나타낸다는 주장이다.³⁾ 그러나 한국社会의 경우는 다르다. 사회구조의 합리화에 대립해서 비합리적인 사고방식이 생성한 것이 아니라 전통문화로서 존속하고 있으

3) Bell, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973, pp.475-477.

며, 이것이 때로는 합리성의 원칙으로부터 분리해 병존하기도 하지만, 흔히 관리와 경영이 요구하는 합리적 가치체계를 비합리적 생활태도로 침식한다는 것이며, 그 결과는 사회구조와 문화의 괴리에서 오는 혼란이다. 고도의 생산성 제고는 목적과 수단의 합리적 조직화에 있지만 기복제화의 무속신앙은 인과성의 법칙을 넘어서 목적이 달성된 것을 기대케 하는데서 정치와 경제 그리고 사회적 삶 전반에 무질서를 야기시켰던 것이다. 생산력의 근대화에 대한 정치의 역근대화가 이 대표적 예가 될 것이다.

전통에서 근대로의 이행은 사회내의 한 부분에서 만의 변화로 이루어지는 것은 아니다. 사회구조와 문화간에 상응하는 변화와 상호작용 없이는 근대사회로의 이행은 순조롭지 않다는 것이다. 이와 같은 입장은 마르크스의 토대와 상부구조의 연관지음이나 베버의 생산구조와 윤리의 시간적 친화론을 가리키는 것이기 보다는 일반적인 사회변동론에 따라 한국사회의 근대화 과정을 분석하는 데 있어서 제시될 수 있는 것이다. 19세기 부르주아 사회는 경제와 문화 그리고 정치가 하나의 총체를 이루어 자본주의를 구현했다는 역사적 사실이 사회를 사회구조와 문화의 통일체로 간주해야 한다는 생각을 뒷받침 할 것이다. 그러면 한국사회에서 무속문화가 근대화의 흐름에서도 밀려나지 않고 존속할 뿐만 아니라 사회구조 전반에까지 영향을 미치고 있다는 사실이 설명되어야 할 것이다. 무속문화가 전통주의의 저항이 아니라 생산구조의 합리화에도 불구하고 경제행위와 여타 삶의 실천에서도 힘을 발휘하는 요소로 작용한다는 사실이 설명되어야 한다는 것이다.

금세기 중반에 이르러 서구 자본주의에는 대량생산과 대량소비의 부단한 순환을 통해서 경제발전의 정신적 요인이었던 금욕주의 윤리관이 파괴되고 향락에 자아가 상실되는 생활양식이 들어섰으며, 한편으로 이 쾌락주의 문화가 기복제화의 또 다른 무속의 쾌락주의와 결합하면서 한국사회는 도덕과 규범의 무정부상태로 전락해 갔던 것이다.

자본주의 경제체제는 근면과 자제력 그리고 개인의 창의성과 자발성을 요구한다. 단순한 물욕이 경제를 움직일 수 있는 것은 아니다. 물질적 안정을 비는 무속신앙은 자본주의 운영의 합리성 원칙에 배치되며 스스로

의 노력 없이 잡신에 빌기만 하면 복이 찾아오고 재앙을 막을 수 있다는 신비주의적 사고방식은 고도생산의 전략적 사고방식의 합리성 원칙과는 상충한다. 그리고 이 무속문화의 생활태도는 사회성원들의 자아의식 발달을 지금까지 크게 저지해왔던 요인인지도 하다. 자연에 대한 자아의 위치를 수동적으로 남게 함으로써 무속신앙은 개인들의 자율성 신장을 억제시켰다는 것이다.

자본주의 경제학은 경제행위의 추진력으로 물욕을 강조하는 편이다. 탐욕이란 동기 없이 시장은 운영되지 않는다. 자본가나 경영인 그리고 근로자는 물질적 유인 없이 생산의욕을 갖지 않는다. 그리고 사람들도 새로운 자극을 받지 않고서는 상품을 구입하지 않는다. 충동과 자극 그리고 이에 대한 반응은 지속적으로 일어나야 한다. 사람들이 새롭게 자극을 주는 상품을 승배하도록 생산체제는 조직되어야 한다. 그렇지 못할 때 자본주의는 위기에 직면한다.

상품승배 사회에서는 오관에 주어지지 않는 것들은 인식대상이나 사유의 대상이 될 수 없다. 모든 것이 현세적이며, 초월적 존재는 일고의 가치도 없다. 그리고 초월적 윤리도 상정되지 않으며 오로지 쾌와 불쾌가 선악의 기준일 따름이다. 이와 같이 자본주의 소비문화는 삶을 복과 재앙으로 그리고 도덕을 쾌와 불쾌로 규정하는 무속문화와 친화성을 강하게 갖기 마련이었으며, 외래의 상품승배와 토속의 물신승배가 오늘날 한국사회의 발전을 가로막는 두 축이 되어버린 셈이다.

소비문화와 무속문화가 사회발전의 걸림돌이 된다는 것이 정신적 요소가 역사방향의 결정적 요인이 된다는 것을 의미한다면, 이는 곧 가치관과 도덕의식의 변화가 사회변동을 올바른 방향으로 일어나게 할 수 있다는 것을 의미할 것이다. 그리고 이것은 의식혁신을 통해 사회성원들로 하여금 근대화에 부응하는 가치관과 도덕의식을 갖도록 하는 과제가 철학자들에게도 주어진다는 것을 의미한다.

사회변동에 있어서 철학자들이 할 역할에 대한 논의는 지성인들의 사회참여문제와 연관되어야 할 것이다. 17세기에 로크가 『시민정부론』을 통해 새롭게 전개되는 정치와 사회변화에 이론을 제시한 것처럼 그리고

독일 관념론자들이 산업혁명과 시민혁명이 몰고 온 근대화에 대응해서 사상적 대안을 보여 주었듯이 이 사회의 지성인 층으로서 철학자들도 변혁의 이론적 대행자 역할을 맡는 것이다.

지성인 집단에 예술인들, 언론인들 그리고 철학자들이 속한다. 그리고 학자들 사이에는 자연과학자들과 인문·사회과학자들이 있다. 사회학자들이나 정치학자들은 적극적 사회참여를 외쳐왔다. 한편, 이론과 실천은 구별되어야 하고 학자들은 무엇보다도 전자만을 택할 뿐만 아니라 이론형 성에서 실천과 연관되는 가치 판단은 전적으로 배제되어야 한다는 주장도 만만치 않다. 철학자들의 경우에도 상황은 다르지 않다. 분석철학은 가치판단을 학문 밖으로 쫓아 버렸기에 실천은 전혀 관심의 대상이 될 수 없다는 것이다. 다만 해석학이나 사회철학에서 이론과 실천의 통합의 문제가 깊은 관심을 끌 따름이다.

그러나 과학과 기술이 인간을 미동과 주술로부터 자유롭게 했으며, 생 산력을 발달시킴으로써 인간으로 하여금 그의 잠재력을 보다 자유롭게 실현시킬 수 있는 물질적 조건을 마련해 주었다는 데 경험적, 분석적 사고방식의 위대함이 인정되어야 한다. 과학·기술의 진보에 힘입어 인류는 자연을 관리해 왔고 그 바탕 위에 사회적, 정치적 발전을 이룩할 수 있었다는 사실은 부인될 수 없을 것이다. 그러나 과학만으로 사회와 인간 개인의 모든 문제를 해결할 수 있다는 과학주의의 오만만 경계한다면 과학과 기술은 인간의 삶에 필수조건이 된다. 도구적 합리성은 인간의 생 존에서 그의 잠재력 실현에 이르기까지의 모든 물질적 조건의 획득에 불가결의 원칙이 되어 있기에 철학은 이의 노력을 견주해야만 한다. 왜냐하면 물질적 기반 없이 자아의식의 성숙은 기대될 수 없기 때문이다.

근대성으로의 변혁을 위해서 철학이 할 수 있는 것은 무엇보다도 주체 의식의 형성에 본질적인 조건을 마련하는 일일 것이다. 자아부재의 무속 문화와 자아상실의 소비주의 문화의 와중에서 방향감각을 잃은 한국사회에서 철학은 개개인들의 자아의식 확립에 도움을 제공해야한다는 것이다. 여기에는 통일된 유일한 이론이 존재하는 것은 아니며, 어느 한 견해가 여타의 입장들을 압도할 수 있는 것도 아니다. 여러 다양한 주장들이 나

올 수 있으며 대화를 통해서 참여자들이 합의에 도달할 수 있다면 그것이 가장 이상적일 것이다. 근래 와서 로티, 아펠 그리고 하버마스 등이 내걸고 있는 주장들이 진리의 합의설이기도 하지만 이들은 모두 상호이해를 도모하기 위한 관심에서 생성한 해석학적 방법에 근거하고 있다는 사실이 유의해야 할 것이다.

해석학은 앞에서 언급된 바의 생활세계에서 우리들간의 의사소통을 가능케 하는 조건을 찾는다. 생활세계는 우리 모두가 함께 나누고 있고 또 그것에 따라 생각하고 느끼고 행동하는 의미기반이고, 이것은 개인들을 공통으로 묶는 상호주관성을 성립시킨다. 여기서의 근본 문제는 인간이 주위세계에 부여하는 의미를 놓고, 주체로서의 인간과 그의 소산으로서의 의미의 관계를 논하는 문제가 될 것이다.

의미가 인간의 소산이라고 해서 그것이 무에서 만들어지는 것은 아니다. 그것은 어디까지나 인간이 자연을 삶의 장으로 다른 인간들과 함께 일하고 살면서 함께 만든 것이다. 이 만듦에는 개인의 주체와 다른 개인들의 주체들 그리고 자연이라는 객관세계도 아울러 참여한다. 주체로서의 개인들은 사유와 행동으로 객관세계에 관계를 맺으면서 또는 이를 삶의 장으로 삼아 주위사물들에 의미를 부여하거나 삶의 실천 자체에서 일어나는 것들에 대해 의미를 부여한다. 이 의미부여가 때로는 개인들의 사적인 성격을 지니는 경우도 많지만, 그것은 상호 주관적으로 모두에게 이해될 수 있는 것들이기에, 개인이나 개인들에게 의해서 만들어지는 의미들은 모두가 인식 가능한 세계에 속한다.

도구적 이성은 인간의 삶의 장을 이루는 자연이란 객관세계는 그것에 의미를 부여하는 인간들 없이도 존재한다는 것을 가르쳐 왔다. 이 사실이 부인되지 않는다고 하더라도 그것에 의미를 부여하는 인간들 없이 이 세계는 무슨 소용이 있겠는가라는 반문이 나오기 마련이다. 이 세계가 주체로서의 인간에 대해서 객체로서 대립해 있다고 하더라도 그것에 노동을 가하고 그 형태를 바꾸어 놓고 자신의 생각을 새겨놓는 인간주체 없이는 그 존재 자체가 무의미하다는 것이다.

해석학이라는 철학의 분야는 의미부여의 관계지움을 통해서 객체에 대

한 주체의 위상을 높여 놓은 셈이다. 피히테는 자유개념을 근본화하기 위해 주체가 객체마저도 정립한다는 절대적 관념론에 의거했지만, 해석학은 주체와 객체간의 상관관계를 상정하며 또 이것을 상호주관성으로 매개시킴으로서 유아론의 아포리아에서 벗어난다.

5

근대성으로의 이행은 사회성원들이 주체라는 것을 자각하고 각자가 다른 주체들과의 연대에서 정치와 경제 그리고 문화 등의 모든 영역에서 삶을 영위하는 것을 목표로 한다. 해석학은 이러한 사회발전의 방향에 이바지 할 수 있고 또한 이바지해야 한다. 개인에게 있어서의 주체성의 자각이 곧 자아의식이라고 하겠다. 인류역사의 전개과정에서 이 자아의식은 처음부터 개인들에 있었던 것은 아니었으며, 시대의 교체에 따라 주체성을 깨닫게 된 개인들의 수가 점차로 늘어 났으며, 근세이래 자본주의와 민주주의의 발달과 함께 개인들의 자아의식의 성숙은 시민사회로의 발전을 보게 했던 것이다. 여러 발전 단계를 아직 거치지 못한 채 근대 사회로의 탈바꿈을 시도하는 한국사회에서 자아의식을 성장시키기 위해 해석학적 철학이 역할을 맡아야 한다는 것이다.

인간을 개체로서 그리고 주체로 간주할 때 흔히 이 두 낱말이 동의어로 쓰인다. 물론 인간은 그가 살고 있는 세계 안에서 개체화된 존재이며 그리고 그의 주위세계에 대해서 주체이지만 이 상태를 그가 깨닫고 또 이에 따라 생각하고 느끼며 행동할 때 일반적으로 개체의식이거나 주체의식 또는 자아의식이 성숙되었다고 한다.

철학에서는 주체개념을 둘러싸고 여러 견해가 대립한다. 17세기 합리론의 전통에 따라 모든 인식의 근거로서 그리고 인간적 자유의 보루로서의 주체개념을 이어나가는 입장과 이 이름으로 상정되는 어떤 실체를 전적으로 부인하는 입장간의 격렬한 대립이 있어 왔다.⁴⁾ 여기서의 논고는

4) Cramer, Konrad와 편, *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp,

어느 입장의 편에 서는 것은 아니다. 다만 개체화된 인간의 사고와 감정 그리고 행동을 통일되게 관장하는 의식을 주체로 설정하고 이것에 대한 개인의 자각이 사회과정에서 일어나는 현상에 해명의 무게가 주어질 것이다.

어느 시대에건 그리고 어느 사회에서건 개인들이 성장하면서 자신과 그리고 자신과는 다른 것들을 구별할 수 있는 것이지만, 외부세계와의 상관관계에서 자신이 한 쪽이라는 것을 깨닫고, 정치, 경제 그리고 문화의 영역에서 능동적인 역할을 수행하는 개인들에게서 자아의식의 성숙이 기대된다. 르네상스 시대의 화가들, 16세기의 신교도들, 명예혁명을 주도한 부르주아 충에서 자아의식의 점진적인 성장이 진행했으며, 이 발전단계를 거치면서 개인의 자유, 권리 그리고 모두의 평등에 대한 사상도 정교하게 형성되어갔던 것이다. 그러나 후기 자본주의 시대에 들어와서 개인들은 자신들이 주체이기를 멈추었다는 주장들이 나온다. 거대한 산업조직체 안에서 개인들은 더 이상 능동적인 역할을 수행할 수 없을 뿐만 아니라 하려고 들지 않으며 주어진 체제 안에서 안정만을 추구함으로써 자신이 개체이기를 거부한다는 문명비판도 거세게 일고 있다.⁵⁾

오늘의 우리 사회의 발전단계에서 본다면 자율과 책임감을 갖게 되는 성년으로 성장할 수 있는 여건이 마련되어 있지 않는 정치적, 사회적, 문화적 환경에서 개인들은 농경사회의 가치와 규범에 따라 아직도 생각하고 행동을 하는 것이 마치 대중사회에서 사람들이 주체성 없이 이리 저리로 몰려다니는 것과 흡사하다. 고도 산업사회에서의 개체성의 종언과 전통사회에서의 자아의식의 부재는 같은 사회적 현상을 보인다고 말할 수도 있을 것이다. 시장지향형이나 타자지향형의 성격과 전통지향형의 성격은 타율적이라는 데서 같다는 것이다. 자아상실과 자아의식의 미성숙은 자율의 부재를 가리킨다는 것이다. 현대의 대중사회에서의 자아상실이 개인들의 주권의식 포기에 이르고 이는 곧 민주주의의 종언을 의미한다는

1987 참조

5) Landmann, M., *Das Ende des Individuums*, Stuttgart, Kleft, 1971, pp.115-130 참조

것과 우리의 정치에서의 역근대화는 같은 맥락에서 논의 될 수 있다는 것이다.

해석학은 개인들로 하여금 자신들의 개체성과 주체성을 회복시키거나 깨닫게 할 수 있는 철학의 한 분야이다. 이것은 고도공업사회에서는 과학과 기술의 진보로 밀려난 인간정신의 위치를 되찾게 하며, 우리에게는 정신의 중요성을 인정해 하는 이론적 근거를 제시한다는 것이다. 앞에서도 상술된 바와 같이 해석학은 인식주체로서의 인간이 인식객체로서의 주위세계에 의미를 부여한다는 사실에서 인간과 세계 어느 한편의 우위성을 넘어서 양자의 대등성을 내세움으로써 이를테면 「구성적 실재론」을 택한다. 인간과 세계는 불가분리의 상관관계에 있다는 것이다. 달리 표현한다면 인식주체와 인식객체는 다 같이 근원적이라는 것이다.

이것과 연관해서 개인과 사회의 관계에 대해 양자 중 어느 한쪽이 우위일 수 없다는 생각이 나온다. 사회보다는 원자로서의 개인들이 존재할 뿐이라던가 또는 전체로서의 사회가 우선한다던가 하는 논쟁은 근본적으로 무의미하다는 것이다. 너 없이 나는 주체가 될 수 없는 것과 마찬가지로 나 없이 너도 주체가 될 수 없으며, 다만 너와 나는 상호주관성으로 연결되면서 각자의 주체성을 확보하게 된다면, 개인과 사회의 대립은 있을 수 없을 것이다.

서구 자본주의의 발달과정에는 개인이 우선되는 경우가 일반적이었으나 금세기에 들어오면 경제위기를 겪는 가운데 평등이 강조되면서 고전적 개인주의도 공동체를 중시하게 되었다. 30년대의 미국사회가 난국을 이겨나가는데 이와 같은 태도변화를 일으켰던 것이다. 그러나 지난 60년 대이래 시작한 우리의 산업화는 자본주의적 생산양식을 따르고 이어서 자유 민주주의에 입각하여 정치와 사회구조를 혁신시켜 나간다는 목표를 겨냥한다고 했지만 그 과정은 소수의 권익을 도모하는 것이었을 뿐이었다. 자유 민주주의는 개인적 자유와 사회적 평등의 조화를 일삼는 이념이지만 한국사회에서는 정경유착에 의한 소수의 방자스러운 경제활동을 정당화하는 사회적 보수주의 구실을 십분 해냈던 것이다.

서구 자본주의의 전개에서도 시장경제가 이윤동기로 움직여 왔었고 개

인적 이윤추구가 주된 경제행위가 되어 왔던 것은 분명한 사실이지만 개인적 자유와 평등간의 균형유지의 노력이 자본주의 존속에 가장 본질적인 것이 되어 왔던 것도 분명한 사실이다. 그래서 사회철학은 이 균형유지의 문제를 가장 기본적 과제로 삼고 있으며, 이를 둘러싼 논의는 그치지 않고 이어져 나가고 있다.⁶⁾

그러나 이 논의가 어떤 경우에도 인간의 개체성과 주체성을 전제로 해야만 의의를 갖게 된다는 것이 유의되어야 할 것이다. 해석학은 외부세계에 의미를 부여하는 나라는 자기 의식을 드러낸다. 그러나 이 나는 선 험주의자들이 믿는 것처럼 순수의식이 아니라 몸과 살을 지니며, 행동으로 자연과 사회 안에서 사물들과 다른 개인들과 관계를 하고 사랑도 하고 미워도 하며, 일도 하고 놀아도 즐긴다. 그러면서 그는 성장해 왔다. 그의 사유는 주위세계 안에서 가진 경험의 지평선 위에서 움직이면서 자신과 그의 세계를 반성하기도 하며 또한 미래를 계획하기도 한다. 이러한 모든 사유와 행동은 세계에 의미를 부여하는 주체의 사유이며 행동이다.

그리고 이 주체는 다른 주체들과의 부단한 상호작용으로 사회화된 주체이다. 후설은 그의 선협적 주체개념이 상호주관적이므로 유아론에서 벗어날 수 있으리라고 기대했지만, 이 상호주관성 마저도 의식 안에서 구성되기 때문에 중국에는 유아론의 아포리아를 피할 수 없었다. 그의 제자 슈츠는 선협적 현상학이 아니라 세간적 현상학으로 자아와 다른 자아의 인식론적 문제점을 해소했다고 하는데 나와 남으로서의 다른 나에 대한 인식은 부인되기 어려울 것이다. 남을 사랑하는 나, 남을 미워하고 그와 싸움하는 나 그리고 살아남기 위해서 남과 함께 노동하는 나 그리고 그와 함께 놀아하는 나에 대한 자기 인식과 나의 타자인식은 동시적이고, 동근원적이다. 나는 남과의 상호관계에서 자라왔으며, 그리고 지금의 나가 된 것이다. 이런 까닭에 마르크스는 인간은 사회적 제관계의 양상을이라고 일컬었던 것이다.⁷⁾ 마르크스는 인간의 본질을 노동으로 규정하면

6) John Rawls의 *A Theory of Justice*(1971)에 이어 그의 *Political Liberalism*(1993)을 중심으로 벌어지고 있는 논쟁이 그 대표적 예가 될 것이다.

서 인간을, 자연을 변혁하여 그 안에서 역사를 만드는 주체로 만들었지만 이 주체는 개인으로서가 아니라 사회적 주체로 존재한다. 또한 마르크스는 노동이란 실천을 통해서 인간의 자유는 실재할 수 있으며, 남들과의 노동을 위해서 말이 필요하게 되었다고 보았기에 언어를 <실천적 의식>이라고 불렀다.⁸⁾ <실천>은 <Praxis>이며 그 어원은 행동과 거래라는 두 뜻을 갖는데, 여기서는 후자를 가리킨다. 나와 남과의 상호관계에 필요한 의사소통의 수단으로서 언어가 생겼으며, 인간의 실천적 이성도 이 상호관계의 유지를 위해 형성되는 능력이다.

인간이 세계 안에서 존재하기 위해서 그는 노동으로 자연을 관리할 수 있는 도구적 이성과 남들과 함께 공동체를 이루어 함께 살기 위해 실천적 이성을 스스로 갖추어야 한다. 그러나 이 두 이성은 한 이성의 양 측면이다. 남과 함께 공동체를 이루어 함께 살기 위해서, 함께 밭을 갈고, 함께 씨를 뿌리며, 함께 열매를 거두어 들이면서 실천적 이성은 성숙해간다. 이 성숙과 함께 개인은 자율적이며, 책임감을 갖는 <성인>이 된다. 그렇다고 모든 사회에서 모든 개인들이 그렇게 되는 것은 아니다. 시민문화가 형성된 곳에서 비로소 그렇게 될 수 있을 것이다. 지배와 이데올로기의 조작이 횡행하는 곳에서는 자율적이고 책임 있는 개인들이 생길 수는 없을 것이다. 따라서 이런 사회일수록 철학의 역할은 중요할 것이다.

6

한국사회의 발전단계는 전통 사회에서 짧은 공업화를 거쳐 이제는 정보화 사회로 진입하고 있다. 이 과정에서 생산력이 고도로 발달하고, 과

7) Marx, K., *Thesen über Feuerbach*, 6. These, Marx-Engels Werke Bd. 3, Berlin, Dietz, 1978, p.6.

8) Marx, *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels Werke Bd. 3, Berlin, Dietz, 1978, p.30.

학과 기술은 사회구조의 도처에서 그 영향을 보여준다. 그러나 도구적 이성의 큰 효력에 비해 정치, 사회 그리고 문화 등 상부구조의 여러 영역에서는 아직도 전통적 가치와 규범이 사회구성원들의 사고와 행동양식을 규정하고 있는 형편이다. 시민문화가 형성되어 있지 않은 여건에서 정치는 권위주의와 당쟁의 소용돌이에 휘말려 있으며, 문화는 무속에서 크게 벗어나 있지 않은 상황이다. 그리고 과학과 기술진보에 의한 정보화 시대로의 이행은 이 사회를 다른 통제체제로 끌어 놓을 수 있는 전망도 보여준다.

대부분의 산업사회가 금세기 말에 이르러 정보화 사회로 탈바꿈을 겪고 있으며 한국사회도 예외는 아니다. 과학과 기술진보를 전제로 하는 이 사회형태는 시민문화가 성숙되어 있지 않는 사회구조에서는 개인들의 정체성을 모호하게 만들 수 있을 것이다. 커뮤니케이션 기술의 고도화가 한 단위 사회 안에서뿐만 아니라 국가와 국가간 그리고 지역과 지역간의 관계에 심오한 변화를 가져다 줄 것이며, 이미 <글로벌라이제이션>이라는 현상으로 자본과 생산기술의 이동은 국경의 한계를 초월하고 있으며, 위성방송에 의한 개별문화간의 빈번한 상호관계는 기존의 사회와 문화의 개념 등을 혼들어 놓고 있다. 그리고 정보화의 증진은 개인들의 사적인 영역을 점점 위축시키고 있으며, 오웰의 『1984』에서처럼 전면적 사회통제도 가능해지는 것처럼 보인다.

그런데 권위주의 통치형태가 그대로 존속하고 있는 이 사회에서 정치권력이나 경제세력이 정보기술의 독점을 통해서 개인들의 사적 삶의 영역을 관리하는 잠재력을 기를 수 있는 가능성이 점점 높아만 가고 있다는 전망이 주목되어야 할 것이다. 조선조 오백년의 전제정치, 일제 삼십여 년의 식민지 통치, 독재 정치의 제 1공화국 그리고 거의 30년간의 군사정권 등 일련의 권위주의 통치가 90년대의 문민정부를 거치면서도 민주정치로 바뀌지 못하고 있다는 것은 바로 시민문화의 형성이 아직도 어려운 여건에 있다는 것을 가리킨다. 게다가, 이러한 상황에서 이 사회가 사이버시대로 이행하게 됨으로써 일어날 수 있는 일들은 결코 희망적인 것으로 보기 힘들 것이다.

군사정권의 개발독재로 경제성장이 어느 정도 궤도에 오르면서 <유교 자본주의>라는 미명 아래 구미자본주의 못지 않은 효율성을 인정받은 경제체제가 근래에 와서 그 한계를 드러내기 시작한 것은 다름 아니라 자본주의가 자유경쟁의 시장원리와 일치하지 않을 때 예견될 수 있었던 결과라는 자성이 일기도 했지만, 이 사회 내의 지배적인 입장은 가부장적 기업운영이 한국사회에 가장 적절한 경제형태라는 것이며, 경제학자들을 비롯하여 사회과학자들 그리고 철학자들도 전통주의자들에 힘을 보태 주고 있는 실정이다. 이것은 분명히 근대화되어 있지 않는 사회에서 학계가 기존의 정치와 경제의 제 세력으로부터 스스로를 차별화 할 수 있는 지적 역량을 갖추고 있지 못하다는 것을 잘 입증해준다.

철학은 기성문화에 대한 반문화가 될 수 있어야 한다. 전통사회에서 벗어나 짧은 산업화 단계를 밟으면서 그리고 전면관리라는 사이버 사회로의 진입을 앞에 두고, 개인들의 자기 정체성은 확립되지도 못한 채 그리고 개인과 사회간의 관계가 정립도 되지 못한 채 이 사회가 혼돈의 소용돌이에 말려 있는 과정에서 철학자들은 새로운 감성으로, 새로운 시각으로 이 사회의 발전방향을 모색하는데 전념하는 것이 바람직하다고 말할 수 있을 것이다.

다음 세기는 사이버 시대라고 한다. 사이버는 기술진보가 이룩한 것이다. 사이버는 우리의 생활세계를 구성할 것이다. 우리의 가장 원초적인 삶의 양식은 더 이상 과학 이전의 것도 될 수 없게 되고, 과학지식의 향상으로 날로 앞서가는 기술에 의해 거의 규정되어 진다고 하겠다. 도구는 인간의 목적달성을 위한 수단이라고 여겨 왔지만 지금은 그의 신체 일부가 되어버렸다. 인간과 그의 주위세계와의 관계맺음에서 도구는 인식 주체를 이루어 객체에 대해 인식작용을 한다. 이것이 도구가 인식 주체에 의해 육화 됨을 의미한다.⁹⁾ 도구가 인간과 분리되어 있는 것이 아니라 이 양자가 결합해서 세계와 관계한다는 것이다. 도구가 세계에 속하지 않고 인식하는 주체로서의 인간과 함께 한다는 것이다.

기술진보는 인간으로 하여금 세계경험의 폭과 깊이를 증가시킨다. 이

9) Ihde, Don, *Technics and Praxis*, Dordrecht, Reidel, 1979 참조.

렇게 해서 하이데거가 가리키는 것처럼 기술은 진리를 드러내는 것이 되며, 세계를 우리에게 밝혀준다.¹⁰⁾ 재래의 인식론은 우리의 감각기관을 통해 진행하는 세계경험을 출발점으로 해서 대상인식을 설명했다고 하면, 이제는 도구사용에 의해서 일어나는 인식과정이 인식론의 과제가 될 것이다. 기술이 우리의 세계경험에 미치는 영향은 그것이 한 사회의 문화적 변화에 결정적인 것이 될 수 있을 것이다. 기술발달로 사이버스페이스가 열리고 베츄얼 리얼리티가 또 하나의 현실로 경험되는 상황에서 과학과 기술이 인간에게 어떤 의미를 가질 수 있느냐의 문제는 철학의 큰 뭇이 되지 않을 수 없을 것이다.

마르크스는 인간의 본질을 노동으로 정의했으며 사회는 노동으로 만들어진 상품으로 가득하다고 했다. 그러나 오늘에 와서는 이 노동은 기술에 의해 대치되고 인간의 본질은 기술 자체로 다시 정의되어야 할 지경에 이르렀다. 우리를 둘러싸고 있는 세계는 기술진보에 따라 끊임없이 변하며, 그것은 끊임없이 새로운 모습을 드러낸다. 노동이 인간을 자연으로부터 자유롭게 했던 때보다는 지금의 고도기술이 이 자유와 잠재력의 무한함을 과시하는 것처럼 보인다.

프랑크푸르트 학파의 비판이론가들은 일찍부터 생산력으로서의 기술이 상부구조에 미치고 또 미칠 수 있는 영향에 대한 분석을 내렸었다. 마르쿠제는 기술은 생산양식의 한 형태이지만 이것이 사회적 관계를 조직하며, 지배적 사상과 행동적 양태의 특징까지도 규정함으로써 사회통제의 도구가 될 수 있다는 가능성을 간파하기도 했다.¹¹⁾ 비판이론가들은 도구적 이성이니 기술적 이성이니 하는 개념들을 통해 자본주의 경제가 참파거짓, 선과 악을 구분할 수 있는 실천적 이성을 마비시켰다고 단정하여, 그것의 재획립으로 인간회복이 실현될 수 있다고 믿었다. 그들은 기술지배로 서구의 시민사회가 통제되고 개인들의 자율성이 날로 위축되어 사

10) Heidegger, M., "Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, pp.13-15.

11) Marcuse, H., "Some Social Implications of Modern Technology", *The Essential Frankfurt School*, ed by A. Arato & E. Gebhardt, New York, Continuum, 1988, pp.138-139.

회가 재봉건화 되고 있다고 개탄했다.

한국사회는 시민사회로 발전해 나가기 이전에 기술에 의한 관리체제가 드러나면서 사람들의 정체성과 자율성이 성장하지는 못한 채 기술의 지배사회가 되어 가는 국면에 놓이게 되었다. 조석으로 사이버스페이스 안에서 일과를 보내는 젊은 직장인들에게 삶의 의미는 기술의 합리성을 추구하는 것이 되어버리고, 그들에게는 조직화되고 통제된 사이버스페이스 안에서 그 질서의 규칙에 따라 사유하고 행동하는 것이 체제 적응의 생활양식이 될 것이다.

사이버스페이스는 우리가 일상적으로 접하는 물리적 장이 아니다. 그 안에서 움직이는 것들은 우리가 시각과 촉각 그리고 후각으로 경험하는 사물들과는 다르다. 그러나 그것들은 그 나름대로의 현실성을 지닌다. 이 사이버스페이스는 앞으로 우리 모두의 삶과 관련될 것이다.¹²⁾ 사이버스페이스의 힘은 날로 증대해가며 그것은 인간을 자유롭게도 하며 또 그 자유를 억압하고 그것을 조종할 것임에는 의심의 여지가 없을 것이다. 이 힘은 문화와 정치 그리고 경제를 구조 지으면서 인간이 어떻게 살아야 하는지를 정해 줄 것이다.

이와 같이 사이버스페이스는 현대와 미래사회에서 점진적으로 중요한 문제로 나타날 것이다. 그러나 이에 관한 사회과학적 분석과 철학적 반성이 학계에서 행해지는 예가 그리 많지 않다. 인터넷을 통해서 창출되는 사이버사회 그리고 집단의식, 개인과 사회관계 등의 여러 문제가 제기될 수 있을 것이며, 철학은 이것들에 대응할 수 있어야 할 것이다. 존재론, 인식론 그리고 윤리학 등의 분야는 인공세계의 존재양식을 이해하고, 도구를 육화시킨 인간의 인식능력의 범위와 그 한계를 설명하고, 기술지배의 문화에서 인간이 값있게 여겨야 할 것들은 무엇인가에 대한 해답을 제시할 수 있어야 할 것이다.

이와 같은 여러 물음에 응답하기 위해서도 우선 밝혀져야 할 과제들 가운데 하나는 도구적 이성과 실천적 이성을 둘러싼 논의일 것이다. 서양 철학사에서 이성개념은 그 나름대로 표기와 의미의 변천을 통해 지금

12) Jordan, Tim, *Cyberpower*, Routledge, 1999, p.1ff.

에 이르렀다. 비판이론가들은 자본주의 비판과 연관시켜 과학과 기술을 다루는 능력을 도구적 이성이라 했고, 인간의 사회생활의 규범을 깨닫는 능력을 실천적 이성으로 일컬었으나 앞서 언급한 바와 같이 사실에 있어서 이 두 이성은 하나의 이성의 양면일 따름이다. 인간이 생존하기 위해서 황무지를 일구어 밭을 갈아 씨를 뿌려 곡식을 거두어 들이는 일 바로 이 노동은 도구를 필요로 하고, 보다 큰 규모의 노동은 보다 편리한 도구의 발달을 요구하게 되면서 자연지식도 발달하게 되고 따라서 기술도 발달하며 보다 나은 도구가 발명되었으며, 인간의 사고능력도 향상하고 이어서 도구적 이성은 자연관리에 합당해졌던 것이다.

인간이 자연관리를 위해 다른 인간과의 협력을 필요로 하게 되고, 개인적 노동이 사회적 노동으로 넓어져 가면서 집단생활의 질서가 마련되어야 하는 데서 언어가 발달하고, 개인과 개인간의 상호관계를 규정짓는 규범이 불가피해졌으며 이러한 모든 과정에서 실천적 이성이 성숙해 갔던 것이다. 도구적 이성에 의한 자연관리는 이처럼 인간들의 협동을 전제로 함으로써 필연적으로 실천이성이 될 수밖에 없다는 것이다. 인간생존은 자연지배를 필요로 하며, 또 자연지배는 사회적 노동을 필요로 한다. 그리고 개인들의 협동은 성숙된 실천이성에 의해서 지배되어야 한다는 것이다.

그러나 시민문화가 결여된 사회에서 실천이성이 확립되기란 그리 쉽지 않다. 기술에 의한 자연지배에서 사회지배로의 이행 속에서 오히려 사회의 원자화를 심화시킬 수 있는 위험이 크게 도사린다. 사이버스페이스 안에서 움직이는 버츄얼 개인들 사이의 관계는 이것이 어디까지나 버츄얼 사회적 관계라고 하더라도 하나의 엄연한 현실이 된다. 그리고 일상생활 안에서 개인과 개인 사이의 실제적인 상호관계에서 형성되는 나와 너의 동일성과는 다른 자아와 타아의 의식이 사이버스페이스 안에서 생길 수 있게 된다. 그리하여 철학은 그 반성적 사념을 통해서 이를 그 중요한 과제로 삼을 수 있어야 할 것이다.

특히 인터넷에 의해서 창출되는 사이버스페이스에서는 어느 한 세력에 의해서 정보가 독점되지 않고 분산되면서 사회성원들을 서로로부터 분리

시키고 또 이것이 인간의 개체화가 아니라 원자화를 결과하며 공동체의 유지를 불가능하게 만들 수도 있을 것이다. 이와 같은 상황전개를 저지 할 수 있는 처방이 여기서 당장 나온다는 것은 아니다. 그러나 분명한 것은 기술에 의한 사회지배가 인간을 희생시키도록 해서는 안된다는 것과 또 인간에 의한 기술진보의 통제가 앞서야 한다는 것이다. 이러기 위해서는 시민문화가 확립되어야 하며 철학은 이에 이바지할 수 있어야만 한다.

사이버 시대라고 해서 사회 전체가 인터넷으로 덮인다는 것은 물론 아니다. 문제는 사회성원들 가운데 주요한 계층과 집단들이 정치과정에서 의사결정에 참여할 수 있는 자질을 갖추는데 기술의 통제를 받고 있다는 데 있다. 사이버스페이스 안에서 일과를 치루는 직업인들, 사무원들, 대학인들 그리고 언론인들과 같은 중산층이 시민사회의 중추가 되고, 이들이 시민문화를 육성해 나갈 수 있는 잠재력을 지니고 있다고 하더라도, 다시 말해서 산업화와 도시화에 의한 사회구조의 분화로 이들이 어느 계층보다도 개체성과 자아의식을 갖출 수 있다고 하더라도, 그들이 날로 증대해 가는 사이버 세계의 영향권 안으로 휘말려 들어가고 있는 마당에 사회통제의 형태로서의 기술지배의 본질을 파헤치고 처방을 내리는 기술 철학의 중요성이 널리 인지되어야 할 것이다.

금세기 말에 이르러 우리 사회가 전통에서 벗어나 마침내 근대성으로 옮겨가는 순간에 사이버시대의 도래는 사회 내의 모든 근대화 과정을 난국에 빼지게 한다. 철학의 과제는 이 상황의 직시일 것이며, 개인들의 자기 정체성을 확정시키는 데 일익을 다할 수 있어야 할 것이다. 로크의 경험론과 데카르트의 합리론 그리고 선형론과 변증법은 모두가 근대성의 확립을 위한 사상체계였다면, 이 사회에서의 철학함도 그 과업을 수행하는 것이다. 그리고 이렇게 될 때 철학은 비로소 <우리 철학>이 될 것이다.

사이버 시대에서는 어느 특정민족의 전통사상 안에서 세계관이나 사회관이 형성될 수 있는 것은 아니다. 다문화성이 강조된다는 것은 개별적인 특수문화의 경계선이 허물어졌다는 것이다. 서울과 뉴욕 그리고 파리

그리고 뉴델리에서 일어나는 일들이 이 지구의 방방곡곡마다 동시에 알려지게 되는 통신시설의 발달은 처음에는 이질적이지만 점차로 친숙해지는 다문화간의 공존을 허용할 뿐만 아니라 이들간의 상호교류로 인하여 초개별문화가 동과 서 그리고 남과 북의 여러 사회에 형성되며, 이 지구상의 이민족간의 문화적 통약성을 성립시킨다. 그리고 개념들의 공용을 통해 사람들은 사유하고, 인터넷을 통한 의사소통은 사유의 유사성을 증진시키리라고 기대된다.

따라서 <우리 철학>은 어떤 전통적 사유양식을 전제로 하여 그 논리에 따라 사념하는 것이 되어서는 안된다. 또 그렇게 될 수도 없을 뿐만 아니라 이 사회에서의 철학함은 보다 보편적인 사유양식에서 자아에 대한 성찰과, 개인과 사회의 관계 그리고 개인과 세계의 관계에 대해 우리가 놓인 상황에서의 성찰이 되어야 할 것이다.