



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

# 포이어바흐의 감성론 연구

2020년 8월

서울대학교 대학원

미 학 과

이 지 은

## 초 록

본 연구는 포이어바흐의 “새로운 철학”이 제기하는 이성 비판과 감성이 가진 실천적 성격을 규명한다. 본 연구가 포이어바흐의 감성론에서 특히 주목하고 있는 것은 감성의 실천적 성격이 근본적으로 사랑(Liebe)의 감정에서 나온다는 점이다. 사랑을 통한 감성 이해는 수동적인 사유 능력으로 파악되던 감성을 실천적 가치를 지닌 것으로 전환한다. 사랑은 실천능력으로서 감성을 추동하고 도야함으로써 인간의 상호 결속을 통한 공동체 실현의 원리로 기능한다. 감성의 도야는 이성 중심적 인간 이해로 인해 발생한 인간과 인간을 둘러싼 자연을 도구화하는 왜곡된 사유로부터 인간을 해방시킨다.

포이어바흐 감성론의 실천적 성격은 후대 철학자인 마르크스의 비판에 의해 단지 ‘관조적 유물론’에 지나지 않는 것으로 이해된 바 있다. 본고는 포이어바흐의 사유가 순전한 관조가 아닌 해방을 향한 실천을 목표로 하는 것으로 파악한다. 포이어바흐 감성론의 실천적 성격은 사변철학과 기계론적 유물론에 대항해 제시하는 “새로운 철학”의 기획에서 드러난다. 몸의 감각과 신체성에 주목하는 “새로운 철학”은 전통 사변철학에서 정신에 부여한 가치를 전도하는 내용과 인간의 소외된 본질로부터 전체적이고, 현실적인 인간의 실현을 담고 있다. 감각을 통해 외부 대상에 대한 이해가 촉발되지만 감성이 도야함으로써 감각이 지닌 특수성의 한계와 욕구가 가진 구속성으로부터 벗어난다. 즉 감성의 도야는 사유나 감각의 내용이 주관 안에 머물지 않고 이를 감각화, 감성화하는 것이다. 도야를 통해 비로소 사유가 표상, 관념 등과 같은 의식 내면의 지층이 아닌 감각의 지층에서 그 진정한 의미로 파악될 수 있다. “감성의 도야”를 통해 인간은 자신의 도야 뿐 아니라 세계의 변화와 그 결과물로서 인간 해방에 도달한다.

인간의 해방은 감성의 도야를 통해 주관적 표상 및 사유에만 사로잡힌

상태에서 벗어나 현실적인 자기 자신으로 돌아오게 됨으로써 소외된 인간으로부터 벗어나는 것이다. 소외된 인간으로부터 벗어나 타인, 자연과 올바른 관계를 맺는 인간의 변화는 인간이 타자를 도구화하지 않으며 타자와 소통할 수 있는 가능성을 열어준다. 도야된 감성의 본질적인 측면은 의사소통을 통해 공동체를 형성하고 공동체 정신을 가지는 것을 의미한다. 공동체 안에서 획득되고, 교정되는 보편적 감각은 인간을 주관적 감각에 머물도록 하지 않고 “유적 존재”로 이해하도록 한다.

“유적 존재”로서 인간 이해는 먼저 개별적 개인을 인정한다. 여기서 그치는 것이 아니라 타자 또한 나와 같은 너로 파악함으로써 타자에 대한 진정한 이해를 도모한다. 포이어바흐는 “나와 너”(Ich und Du)를 현실의 인간들이 만나 이루어내는 관계, 즉 사랑으로 이해하는 것에서 출발한다. 인간을 유적 존재이자 사랑을 통해 소통하는 존재로 파악하는 것은 인간을 개인적 차원에서 벗어나 무한성을 획득한 인류로의 이해로 확장된다. 포이어바흐에게 사랑은 단지 낭만적이거나 개인적인 감정이 아니라 개인이 공동체로 나아가도록 추동하는 힘이다. 사랑은 실천능력으로서 감성을 추동하고 도야함으로써 인간의 상호 결속을 통한 공동체 실현의 원리다. 포이어바흐의 감성론에서 “사랑”, “실천”, “해방”의 본질이 감성에 있다는 점을 토대로 수동적인 사유 능력으로 파악되던 감성에 대한 이해가 실천적 가치를 지닌 것으로 파악될 수 있다.

포이어바흐가 인간의 사랑과 공동체에 관심을 두었던 것은 외부 세계의 실재성에 대한 확신이 주관에 의한 것이 아니라 타자에 의해, 즉 “공동체적 인간”(Gemeinmensch)에 의해 가능하기 때문이다. 공동체적 인간은 사유와 몸이 통일된 전인적 인간(der ganze Mensch)이며 공동체가 이성과 문명의 이름 아래 구성원의 감성을 억압하지 않는다. 공동체 안에서 비로소 본래적 인간성이 구체적으로 실현되는 것이다. 공동체는 개별 인간의 몸과 내적 자연을 인정하고 보존한다. 동시에 인간은 공동체 안에서 관계

를 통해 도야된다.

감성의 실천적 성격을 드러내며 감성의 외연을 확장시키는 포이어바흐의 감성론은 억압되었던 인간의 감각을 복권하고, 인간을 이성과 감성의 두 축을 가진 전인적 인간으로 파악한다. 포이어바흐의 감성론에서 드러나는 감성적 인간 이해를 토대로 공동체 실현의 가능성을 살펴보는 것은 개별화되고, 고립된 현대 사회에 필요한 인간 이해와 공동체 이해에 대한 중요성을 다시 한 번 확인 시킨다. 포이어바흐의 감성론에서 주목하고 있는 “나와 너”, “감성의 도야”, “사랑”에 대한 이해는 같은 시공간을 공유하는 타자, 생명체, 환경을 단순한 외부 대상으로 남겨두지 않는다. 감성은 유동하는 세계를 시시각각 감각하고, 이에 대해 적극적으로 반응함으로써 인간을 타자와 끊임없이 관계하며 해방하도록 한다. 포이어바흐의 적극적이고, 실천적 능력을 가진 인간 능력으로서 감성의 이해는 감성을 하나의 독립적인 인식 능력으로 파악하고자 하는 근대 미학의 기획을 심화하여 이해하도록 한다.

**주요어:** 감성, 사랑, 공동체, 실천, 도야, 유적 존재, 해방

**학 번:** 2017-29770

# 목 차

서론 .....	1
<b>I. “새로운 철학”: 감성적 유물론.....</b>	<b>5</b>
1. 감성적 유물론의 형성 배경.....	6
(1) 근대 사변철학과 기독교 비판.....	6
(2) 18세기 기계론적 유물론 비판.....	15
2. “새로운 철학”의 주제: 감성.....	20
<b>II. 실천의 능력으로서 감성.....</b>	<b>25</b>
1. 감성의 도야.....	26
2. 감성과 인간 해방.....	32
<b>III. 해방의 원리: 사랑.....</b>	<b>44</b>
1. 포이어바흐의 사랑 개념.....	44
(1) 사랑의 실현: 육화.....	44
(2) 공동체와 사랑.....	48
2. 유적 존재로서 인간의 사랑.....	50
(1) ‘나와 너’.....	50
(2) 유적 존재.....	53
(3) 공동체.....	55

결론: 포이어바흐 감성론의 의의.....	58
참고문헌.....	62
Abstract .....	66

## <일러두기>

1. 본문에서 인용되는 포이어바흐의 주요 저작은 다음의 판본을 기준으로 한다.

Feuerbach, Ludwig, *Ludwig Feuerbach Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Erich Thies. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. Bd. 1 - 4

—————, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Reclam, 1984.

2. 본문에서 인용한 포이어바흐 원전 약호는 다음과 같다.

『기독교의 본질』: WC

『미래철학의 원리』: GPZ

『철학의 개혁을 위한 예비명제』: VT

『종교의 본질에 대한 강의』: VWR

『헤겔철학에 대한 비판』: KHP

『몸과 영혼, 삶과 정신의 이원론에 대한 반론』: DLS

『유일자와 그의 소유에 관하여 본 기독교의 본질에 대하여』: WCE

『나의 철학적 발전의 특성에 대한 단편』: FCE



## 서론

감성(Sinnlichkeit)은 포이어바흐(L. Feuerbach)가 주창한 “새로운 철학”(neue Philosophie)의 가장 중요한 주제이자 대상이다.<sup>1)</sup> 그는 감성을 인간을 변화시키는 실천적 능력으로 파악한다. 이는 당시 이성 중심의 인간관으로 인해 인간을 이념적이고 추상적인 존재로 바라보는 관점을 수정한다. 포이어바흐 사유의 가장 큰 목표는 이성과 더불어 감성을 인간성의 본질을 이루는 두 축으로 이해하는 것이었다. 감성을 통한 인간 이해는 인간을 이성만이 아닌 감각을 통해 존재하는 전인적 인간(der ganze Mensch)으로 파악한다. 인간은 변화된 인간 이해를 토대로 인간을 도구화하는 왜곡된 사회에 맞서 투쟁하고, 실천함으로써 해방에 이른다. 나아가 인간 감성의 회복과 이를 근간으로 새롭게 형성되는 참된 공동체는 인간 해방을 실현하는 근본 원리가 된다.

이 논문은 포이어바흐의 “새로운 철학”이 제안하는 비판적 문제의식을 공유하고 감성이 가진 실천적 성격을 다룬다. 포이어바흐의 감성론에서 특히 주목할 것은 감성의 그러한 실천적 성격이 근본적으로 사랑의 감정에서 나온다는 점이다. 포이어바흐에게 사랑은 단지 낭만적이거나 개인적인 감정이 아니라 개인이 공동체로 나아가도록 추동하는 힘이다. 여기서 감성의 실천적 성격이 드러난다. 이 논문은 포이어바흐의 감성 개념의 핵심인 “사랑”(Liebe)이 인간의 상호 결속을 가능케 하는 원리가 된다는 점에 주목한다. 사랑은 실천능력으로서 감성을 추동하고 도야시킨다. 이로써 도야된 인간의 참된 공동체가 형성되어 해방에 이른다. 포이어바흐의 감성론에서 “사랑”, “실천”, “해방”의 본질이 감성에 있다는 점에 주목해 감성의 실천적 가치를 파악하고자 한다. 나아가 감성이 공동체적 연대의 실현 원

---

1) “새로운 철학”에서 다루어지고 있는 감성은 이 논문 전체에 걸쳐 주목하고 있는 핵심 개념이다. 이에 대해서는 이 논문의 ‘1.2. “새로운 철학”의 주제: 감성’에서 자세히 설명할 것이다.

리임을 규명하는 것을 목표로 한다.

포이어바흐의 철학에 대한 기존의 연구에서 그의 기독교 비판은 종교철학의 영역에서 다루어졌고, 그의 인간학은 사회학 및 정치학의 영역에서 다루어졌다. 본고는 포이어바흐 철학에 대한 종교철학적, 인간학적 관점을 포괄적으로 수용하되 이를 감성론의 영역으로 파악하고자 한다. 감성은 “새로운 철학”이 비판하는 추상적 인간 이해에서 벗어나 현실적 인간을 이해하는 중요한 개념이자 “새로운 철학”의 전체 구상을 이해하는 필수 개념이기 때문이다. 본고는 공동체의 원리가 “감성”이며 감성의 실천적 성격이 ‘사랑’을 통해 구체적으로 드러난다는 점에 주목한다.

감성의 실천적 성격을 다루는 본 연구는 포이어바흐의 감성 개념과 감성이 공동체 구성에 갖는 의미에 주목한 선행 연구들을 검토한다. “백금서(1991)”<sup>2)</sup>는 포이어바흐의 철학에서 인간이 분열된 사회현실과 비인간적인 상황을 바로 잡고, 진정한 공동체를 형성하기 위한 실천의 원리로 파악되고 있음에 주목한다. 김현(2018)<sup>3)</sup>은 포이어바흐의 “몸”, “감각”, “감정”, “감성” 개념이 내포하는 사회적 연대와 결속 가능성에 주목한다. 포이어바흐 철학에서 파악할 수 있는 감성의 실천적 함의는 슈미트(1973)<sup>4)</sup>의 “해방적 감성”(Emanzipatorische Sinnlichkeit) 개념을 통해 구체적으로 표명된 바 있다. 슈미트는 포이어바흐의 철학에서 소외된 감성이 복권되고 인간이 온전한 존재로 돌아가는 것을 “해방”으로 보았다.

감성의 해방은 인간이 현실을 문제 삼고 이를 해결하고자 하는 정치적 실천의 가능성을 열어준다. 부버(M. Buber)(1962)<sup>5)</sup>는 포이어바흐의 ‘나와

---

2) 백금서 (1991), 「감성적 실천의 원리로서의 인간: 포이어바흐 철학의 실천적 의도와 그 현대적 의미에 대하여」, 서울대학교 철학과, 박사학위 논문.

3) 김현 (2018), 「신체화된 이성과 사유하는 몸 -헤겔(G. W. F. Hegel) 사변철학에 대한 포이어바흐(L. Feuerbach)의 비판과 그의 ‘감성적 유물론’을 중심으로-」, 『헤겔 연구』, 제44집.

4) A. Schmidt (1973), *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Carl Hanser.

5) M. Buber (1962), *Das Problem des Menschen*, S. 62 참고.

너' 구조에서 '너'(Du)의 발견을 “코페르니쿠스적 행위”로 일컬으며 인간 공동체 이해의 토대로 삼는다. 라이트마이어(U. Reitemeyer)(1988)<sup>6)</sup>는 포이어바흐의 감성론이 지닌 실천적 성격에 착목해 포이어바흐를 헤겔의 이론적 영역이 아닌 실천적-정치적 영역에 속한 인물로 정의한다.

선행 연구들은 본고가 다루는 포이어바흐 감성론의 실천성과 사랑이 어떻게 공동체의 연대를 가능하게 하는지에 대한 전거가 된다. 위 선행 연구들은 공통적으로 포이어바흐의 감성과 감성이 사회적 실천에 미치는 영향을 제시하지만 이를 “사랑”이라는 핵심어로 고찰하지 않는다. 따라서 본고는 공동체의 원리가 ‘감성’이며 감성의 실천적 성격이 ‘사랑’을 통해 구체적으로 드러난다는 점에 주목한다. 포이어바흐 감성론의 내용과 여기서 드러나는 감성의 실천적 성격을 밝히기 위한 본고의 논의는 다음의 구성에 따라 전개한다.

I 장은 왜 포이어바흐의 철학이 새로우며, “새로운 철학”에서 감성이 왜 중요하게 대두되는지 서술한다. 이를 위해 포이어바흐 사상의 태동과 밀접한 관련이 있는 두 관점을 살펴본다. 포이어바흐가 자신의 감성론을 펼치면서 직접적으로 대결하고 있는 당대의 사상으로 사변철학과 기계론적 유물론을 들 수 있다. 서구 사상의 근간인 사변철학과 신학은 형이상학적 진리나 신성이 인간의 감각성과 현실 세계를 초월한 것으로 이해했다. 이러한 관점은 감성과 물질세계를 도외시켰기에 현실을 살아가는 인간을 온전하게 파악하지 못했다. 사변철학의 한계에 대한 극복으로 기계론적 유물론의 사고가 등장했다. 기계론적 유물론은 물질을 이 세계의 시초와 근원으로 파악했다는 점에서 사변철학의 한계를 보완하지만 관념이나 정신까지도 물질의 작용으로 파악하기에 감성의 가치에 주목하지 않았다. 기계론적 유물론의 입장에서 물질세계는 여전히 수학적으로 측량, 분석, 논증이 가능한 것으로 이해된다. 이는 사변철학과 마찬가지로 여전히 이성주의적 관

---

6) U. Reitemeyer (1988), *Philosophie der Leiblichkeit: Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Suhrkamp.

점으로 세계를 파악하는 것이다. 사변철학은 감성과 물질을 도외시 했으며 기계론적 유물론은 감성의 독자적 의미를 고려하지 못했다. 포이어바흐는 기존의 관점에서 간과되었던 인간 감성의 독자적 가치에 주목한다.

그렇다면 “새로운 철학”의 주제인 감성이란 무엇이며, 이것이 중요한 이유는 무엇인가. II장에서는 감성이 수동적 인식 능력으로 이해되었던 것과 달리 포이어바흐에게 실천의 능력으로 이해되고 있음을 조명한다. 감성적 존재인 인간은 실천하는 인간이다. 실천은 대상을 변화시키는 행위이기에 실천 능력을 지닌 인간은 무언가를 변화시킬 수 있는 능력을 가진 존재로 이해할 수 있다. 감성적 존재로서 인간의 실천은 세계를 변화 시킬 뿐만 아니라 세계를 변화시키는 인간 자신의 능력 또한 변화시킨다. 이를 ‘감성의 도야’라 볼 수 있다. 포이어바흐는 실천의 능력으로서 감성을 이해하고, 감성의 도야를 통해 인간 자신의 도야뿐만 아니라 세계의 변화와 그 결과물로서 공동체를 통해 인간 해방에 도달한다.

감성은 인간을 성장하게 하고, 인간 자신의 자유를 스스로 획득하게 하는 실천 능력이다. 이때 실천의 원동력이 되는 것이 ‘사랑’(Liebe)이다. III장에서는 실천의 원동력인 사랑과 이 실천의 성과인 공동체를 조명한다. 실천하는 능력, 감성의 원동력인 사랑은 인간을 고립된 개인이 아닌 공동체 속에서 유적 존재로 살아가도록 한다. 도야된 인간의 참된 공동체 형성을 ‘해방’이라 일컬을 수 있다. 이로써 포이어바흐에게 감성은 실천적이고 능동적인 인간의 능력이며 이를 추동케 하는 원동력이 사랑임이 드러난다.

## I. “새로운 철학”: 감성적 유물론

“새로운 철학”은 인간의 본질을 ‘몸’으로 파악하고 세계의 근원을 물질로 파악한다는 점에서 ‘감성적 유물론’이라 부를 수 있다.<sup>7)</sup> 감성적 유물론은 “새로운 철학”을 인간학의 입장에서 파악하는 후대 연구자들<sup>8)</sup>에 의해 기계론적 유물론에 대한 극복으로 이해되었다. 반면, 본고는 감성적 유물론이 지닌 실천적 능력에 주목하며 이를 포이어바흐에 대한 마르크스의 비판인 ‘관조적 유물론’에 대한 극복 지점으로 파악한다. 이는 포이어바흐의 감성적 유물론을 해방적 감성론으로 이해하는 것이다.

포이어바흐는 감성적 유물론을 통해 존재와 사유의 관계에 있어서 사유를 존재에 선행하는 것으로 보고 사유가 정신의 활동이라고 파악하는 사변철학의 논지를 비판한다. 사변철학은 형이상학적 진리를 추구하며 인간의 감각성과 물질세계를 무시한다. 기독교 또한 진리에 해당하는 초감성적 신을 추구하며 이성주의적 사고를 지향한다. 추상화된 인간 이해는 인간이 현재의 시공간을 살아가는 현실적 존재라는 것을 알기 어렵게 만든다. 현실 세계로부터 동떨어진 자기 이해는 인간 자신을 자기 자신으로부터, 타인과 관계로부터, 자연과 맺는 관계로부터 소외시킨다. 기계론적 유물론은 근대 사변철학의 이성 편향적 인간 이해의 한계에 반론을 제시한다. 기계론적 유물론은 인간을 현실적으로 이해한다는 점에서 사변철학, 기독교의 인간 이해보다 진일보했다. 그러나 기계론적 유물론은 사물을 기계적이고,

---

7) 포이어바흐 철학은 그것의 감성적, 인간학적 성격으로 인해 이후 연구자들에 의해 ‘감성적 유물론’ 혹은 ‘인간학적 유물론’으로 규정된다.(김현 (2018); 이서규 (2015), 「포이에르바흐의 인간학에 대한 고찰」, 『범한철학』 제79집 참고) 본고는 포이어바흐가 “새로운 철학”을 통해 전통철학에서 부정적으로 평가되었던 몸, 물질의 존재 의미를 회복한다는 점에서 ‘감성적 유물론’이라는 용어를 수용한다.

8) 라비도비츠(L. Rawidowicz), 그륀(K. Grün), 슈펜하우어(W. Schuffenhauer)를 들 수 있다. 이들은 포이어바흐의 유물론을 인간학의 문제와 연관 속에서 이해했다. 포이어바흐의 유물론이 기계론적 유물론의 한계를 감지하며 이에 대한 극복으로 세계 자체에 대해 해명하고자 한다고 보았다.

관성적인 존재로 파악함으로써 사물이 가진 자발성과 능동성을 배제한다는 점에서 한계를 갖는다. 결국 이러한 사물 이해는 인간 이해에도 적용되어 인간 또한 물리적이고 기계적인 존재로 파악한다는 문제를 낳는다. 반면, 포이어바흐는 인간에 해당하는 ‘물’(Ding)을 감성으로 파악한다. 감성은 인간의 분리된 영혼과 신체를 결합하며 인간으로 하여금 총체적이고 유기체적인 존재로 인간을 파악하도록 한다. 포이어바흐의 감성 이해는 근대 사변철학과 사변화된 당대 기독교에 대한 긍정과 부정에서 생겨났다. 또한 당대 기계론적 유물론과 차별을 두며 감성적 유물론의 내용을 심화시켰다. 포이어바흐에게 감성은 이성주의적 인간 이해에서 벗어나 새롭게 인간을 이해하는 주요한 개념으로 이해되었다.

## 1. 감성적 유물론의 형성 배경

### (1) 근대 사변철학과 기독교 비판

감성론은 감성이 현실적인 것임에도 불구하고 이를 도외시하는 사변철학과 당대 실정적 기독교의 추상성에 대한 비판으로부터 싹텄다. “새로운 철학”은 사변철학이 경시했던 ‘물질’, ‘실재’, ‘감각’에 주목한다. 포이어바흐가 주창한 “새로운 철학”의 주요 내용은 그의 『기독교의 본질』에서 다음과 같이 제시되고 있다.

이 책은 실천적으로 검증된 “새로운 철학”의 원리만을 포함한다. ... 그것은 지금까지 철학과는 근본적으로 구분되는 새로운 철학의 원리며 인간의 참된, 현실적인, 전체적인 본질에 상응하는 철학의 원리다. ... 이 철학은 내가 이미 다른 곳에서 언급한 것과 같이 진리를 계시하는 유일한 기관으로 ‘펜데’(Gänsekiel)를 생각하는 것이 아니라 눈과 귀, 손과 발을 가진 철학이다. ... 이 철학은 추상적 이성의 대상과 같은 산물이 아니라 현실적·전체적 인간의 대상이 되는, 따라서 그 자체로 전체적·현실적인 사물을 참된 사물로서 인정하는 철학이다. ... 또 이 철학은 사상

을 그와 상반되는 물질, 실재, 감각으로부터 산출하고 이것들의 대상을 사유에 의해서 규정하기 전에 감각을 통해서, 곧 수동적·수용적으로 관계한다.(WC, 38)

위 인용문에서 알 수 있듯 포이어바흐는 당대 지배 사상인 이성주의적 사변철학에 대한 비판과 함께 “새로운 철학”을 정의하고 있다. “새로운 철학”은 감각과 그 감각의 대상인 물질을 인식의 대상으로 파악한다. 기존 사변철학이 추상적이고, 주관적인 인식을 중시했던 반면 포이어바흐는 객관적 대상과 감각을 통한 인식의 중요성에 대해 강조한다.<sup>9)</sup> 물질을 인식의 대상으로 삼는 “새로운 철학”은 이념적 대상을 인식하는 사변철학과 다르게 몸과 감각을 통해 인식한다. 포이어바흐는 사변철학에 치우쳐 있던 이성 중심적 사유에서 감성의 중요성을 부각시킴으로써 현실적이고, 전체적인 인간상을 제시한다.

인식에 있어서 이성의 추상성에서 벗어나 감성이 실제 대상과 관계한다는 특성에 주목하는 포이어바흐의 입장은 근대 사변철학의 정점에 있는 헤겔 비판과 함께 심화된다. 포이어바흐는 『미래 철학의 원리』에서 “새로운 철학”의 기획과 그 내용을 구체적으로 드러내는데, 여기서 자신의 시대에 앞선 ‘근대철학의 완성이 곧 헤겔 철학이며 그렇기에 “새로운 철학”의 역사적인 필연성과 정당성은 헤겔 비판과 결부된다’(GPZ, §19)고 본다.

근대철학의 완성이 헤겔 철학이기 때문에 새로운 철학은 헤겔 철학, 즉 기존 철학의 실현이되 이 실현은 동시에 부정이요 그것도 모순 없는 부정이다.(GPZ, §20)

포이어바흐는 헤겔의 사상적 성취를 높게 평가하면서도 헤겔이 넘지 못

---

9) 이러한 주장은 『기독교의 본질』에 앞서 출판된 저서 『헤겔철학에 대한 비판』(KHP, 21)에서도 예비적으로 제시되고 있다.

한 사변적이고, 신학적인 논리를 벗어나고자 한다. 그것의 구체적인 내용이 철학의 실현인데 여기서 실현이란 근대 사변철학이 제시하는 사유의 내용을 이 세상에서 감각적으로 느낄 수 있게 실현하는 것을 의미한다.<sup>10)</sup> 포이어바흐가 주장하는 철학의 실현은 헤겔 철학으로 대표되는 근대 사변 철학의 내용이 단순히 전제나 상상이 아닌 현실 세계에서 실천되어야 한다는 것이다. 이를 위해서는 물질이 신적 본질로 환원되지 않고 독자적인 존재성을 갖추어야 한다. 사유의 실현에 대한 필요는 다음과 같은 구절에서도 요청되고 있다.

실현된 사유(Gedanke)란 실현되지 않은 순전한 사유와 다른 무언가일 수밖에 없다. 즉 사유(Denken)의 대상일 뿐만 아니라 더 나아가 비사유의 대상이기도 한 것이다. 사유가 실현된다는 것은 곧 사유가 부정되며 순전한 사유이기를 멈춘다는 뜻이다. 그런데 이러한 비사유, 즉 사유와 구분되는 이것은 도대체 무엇이란 말인가? 감각적인 것이 바로 그것이다. 따라서 사유가 실현된다는 것은 사유가 스스로를 감각(Sinn)의 대상으로 삼았다는 뜻이다. 이념의 실재성은 감성이며 이념의 진리는 실재성이다. 그러므로 비로소 감성이 이념의 진리가 된다.(GPZ, §31)

즉, 포이어바흐는 사유나 감각의 내용이 주관 안에 머무는 것이 아니라 이를 감각화, 감성화해야 하는 것이라고 주장한다. 사유가 실현됨으로써 사유조차 감각의 대상이 되는 것이다. 결국 사유는 표상, 관념 등과 같은 의식 내면의 지층에서가 아니라 감각의 지층에서 그 의미가 드러난다. 사변

---

10) 헤겔 철학으로 대변되고 있는 근대 사변철학의 실현문제는 포이어바흐의 『헤겔에게 보내는 편지』(1828)에서 최초로 제기되었다. 청년 헤겔파는 철학이 이론에만 머물러서는 안 되고 실천되어야 한다고 주장한다. 치에코프스키(A. Cieszkowski)나 루게(A. Ruge)는 헤겔 철학이 이론적으로 완성되었다고 보고 단지 이를 현실에 적용하는 것을 문제 삼고 ‘행동의 철학’으로 나아간다. 반면 포이어바흐는 이를 비판하고 “철학이 부정되지 않고서는 실현될 수 없다”는 주장에 의거하여 이론과 실천의 새로운 통일을 제시한다. (백금서 (1991), pp. 16-17 참고.)



철학은 대상의 실재성을 사유 안에서 획득한다고 보나 “새로운 철학”이 제안하는 새로운 시대에는 대상이 현실성(Wirklichkeit)을 가질 때 실재한다. 사유가 현실화된다는 것은 단순히 생각하는 것을 멈추는 것이고, 이것이 비사유와 구분되는 지점은 바로 ‘감각적인 것’이다.

앞선 인용문에서 포이어바흐는 감각적인 것(das Sinnliche)과 감성(Sinnlichkeit)을 명백한 구분 없이 사용한다. 여기서 포이어바흐가 생각하는 감성이 일차적으로 감각적인 것을 의미하는 것이라는 것을 알 수 있다. 감각적인 것과 감성의 연관은 이어지는 장(GPZ, §32)에서, “진리, 현실성, 감성은 동일하다. 감성적인 본질만이 참되고 현실적인 본질이다. 대상은 사유 자체를 통해서가 아니라 감각을 통해서만 참된 의미가 주어진다”라는 대목을 통해 보다 구체적으로 제시된다. 진리, 현실성, 감성을 동일선상에 놓는 포이어바흐의 사유는 이성적 사유가 감성보다 우위에 있다는 근대 사변철학의 위계질서를 뒤집는다.

포이어바흐는 전통 사변철학의 체계에서 사유에 독립해 있는 감성, 즉 사유의 실재성이 진리로 전제되어 있기 때문에 사유가 실현되고, 감성화되어야 하는 요구가 나타난다고 본다.

늘 의식적으로 사유의 진리에서 출발하기 때문에 감성의 진리가 나중에 말해지고 감성이 이념의 한 속성으로 되어버리는데 그러나 그것은 모순이다. ... 실재적인 것, 감각적인 것을 그 자체의 주어로 만들 때에만, 그리고 그것에 독자적이고, 신적이고, 기초적이고, 이념에 의해 도출되지 않는 의미를 부여할 때만 이러한 모순으로부터 해방될 수 있다.(GPZ, §31)

포이어바흐는 전통 사변철학이 감성을 술어로 파악하고, 이념이나 사유를 주어로 파악하는 인식의 관성을 지적한다. 포이어바흐가 보기에 헤겔은 주어가 되어야 할 감각적인 것을 지양함으로써 사유와 존재의 일치를 설

명하지 못했다. 헤겔 철학에 대한 평가와 비판은 『헤겔 철학에 대한 비판』에서 보다 구체적으로 제시된다. 포이어바흐는 해당 저작에서 헤겔의 『정신현상학』 1장을 분석적으로 비판하고, 감각적 의식에 대한 옹호의 토대를 마련한다. 헤겔 『정신현상학』 1장은 감각적 확신 또는 ‘이것’(Diese)과 ‘사념’(Meinen)에 대한 논의가 제시된다. 이 단계에서 감각적이고 개별적 존재가 참되고 실재적인 존재로 간주되지만 그것이 보편적인 존재임이 증명된다. 그러나 이어지는 정신의 발전 단계에 따라 최초의 진리는 사라지고 보편성만이 남는다. 포이어바흐는 이에 대해, “감각적 확신 속에서 우리가 생각하는 개별자를 말로 표현할 수조차 없다”(KHP, 33)고 비판한다. 그가 보기에 헤겔의 논리는 보편자를 실재적인 것으로 미리 확신하는 사람에게는 증명되겠지만, 감각적 의식을 추구하는 입장에서는 타당하지 않다. 감각적 인식의 측면에서 언어는 비실재적인 것이고, 무와 같다. 헤겔은 개별적 존재가 말해질 수 없으면 감각적 인식이 반박되었다고 언급하나, 감각적 인식의 측면에서는 언어가 반박되었을 뿐 감각적 확신이 반박되었다고 볼 수 없다. 포이어바흐는 『정신현상학』 제1장의 전체 내용이 감각적 인식의 입장에서는 “자기 자신을 이미 진리라고 확신하는 사유가 자연적 의식에게 거는 말장난일 뿐”(KHP, 34)이라고 일축한다.

포이어바흐는 헤겔이 주장하는 사유와 존재의 동일성이 단지 사유 안에서 이루어지고 있음을 지적한다. 포이어바흐는 감각적 인식의 대상이자, 순수 사유와 구별되어 실제의 ‘지금’, ‘여기’에 주어지는 대상을 실존으로 파악한다. 이 입장에 따르면, 헤겔은 애초에 절대적 동일성을 전제로 삼고 자신의 철학을 시작하는 것이 된다. 포이어바흐의 헤겔 『정신현상학』 1장 비판은 헤겔에게 절대적 동일성의 이념 또는 절대자 일반의 이념이 절대적이고, 의심할 것 없이 모든 비판과 회의를 초월해 있는 객관적 진리라는 결론에 이른다. 포이어바흐의 관점에서 헤겔은 감각적 현실과 사유의 참된 매개를 이루지 못했다.

포이어바흐는 현실적 존재와 사유를 감성의 매개를 통해 통일시키고자 했다. 헤겔에게 감각적 확신의 비본질성이 포이어바흐에게는 진리이자 현실이다. 사변철학은 ‘무’와 ‘비존재’가 ‘유’와 ‘존재’의 논의에 필수적인 것이라고 여긴다. 그러나 포이어바흐에 따르면 ‘무’와 비존재가 존재 앞에 선행할 수 없다.<sup>11)</sup> “‘무’나 ‘비존재’는 무목적적이며, 무의미하며, 무오성적이다. 존재만이 목적과 근거와 의미를 갖는다. 존재만이 이성이며 진리이기 때문에 존재는 존재한다.”(WC, 92) 포이어바흐는 사변철학에 대한 비판과 함께 ‘무’에 반대되는 ‘있음’을 보다 현실적 자연과 자연의 일부인 인간의 모습으로 예를 들어 보인다.

현실의 총괄은 자연이다. … 자연은 세속적인 위장의 작업장뿐만 아니라 두뇌의 사원도 지었다. 자연은 우리에게 장의 용모에 해당하는 혀를 주었을 뿐만 아니라 음의 조화만이 매료할 수 있는 귀와 천상의 몰아적인 빛의 존재만이 매료할 수 있는 눈도 주었다.(KHP, 52)

이렇듯 현실을 이루는 것은 ‘무’가 아니라 우리의 ‘혀’, ‘귀’, ‘눈’으로 감각할 수 있는 자연이다. 자연을 논하기 위해 ‘몸’의 존재가 필연적으로 요청되는 것도 몸을 통해 자연의 ‘있음’을 느끼고 알 수 있기 때문이다. 포이어바흐는 사변철학의 이성 중심적인 사유에 반대해 몸과 감각을 가진 존재로서 인간을 강조한다. 이러한 사유 형식은 그의 주요한 논의인 기독교 비판에 있어서도 동일하게 나타난다.

포이어바흐가 정신의 절대철학을 몸을 가진 인간의 철학으로 파악하고자 했듯 종교에 있어서도 인간이 주체가 되고, 인간의 산물으로써 종교를 이해한다. 이는 교리와 추상적 신에 관한 믿음으로 종교를 이해하는 기존의

---

11) “무는 사유될 수 없다. 왜냐하면 헤겔 자신이 말하듯이 사유한다는 것은 규정한다는 것이기 때문이다. 따라서 무가 사유된다면, 그것은 규정될 것이고, 이는 더 이상 무가 아니다. … 사유는 존재하는 것만을 사유할 수 있다. 왜냐하면 사유 자체가 존재하는 현실적인 활동이기 때문이다.”(KHP, 45)

시각과 반대된다. 포이어바흐는 자신의 과제를 ‘절대자의 철학, 즉 철학적 신학에서 인간의 철학, 즉 인간의 필연성을 도출하여 신적 철학의 비판을 통해 인간적 철학의 비판을 건립하는 일’(GPZ, 서문)로 본다. 인간을 철학의 문제로, 철학을 인간의 문제로 삼는 것이다. 포이어바흐에게 참된 철학의 근본은 신이나 절대자가 아닌 언젠가는 죽을 수밖에 없는 유한한 존재로서 인간이다.<sup>12)</sup> 포이어바흐의 인간 이해의 특성을 헤겔과 비교해 보면, 헤겔은 인간의 특성과 인간 자체의 분리를 이론적으로 확립해 추상적 인간의 성질을 절대화한다. 반면 포이어바흐는 인간이 통상 욕구, 감정, 의향을 가진 존재라는 기본적 의의에 비추어 헤겔의 개별적 인간 규정을 비판한다.<sup>13)</sup> “새로운 철학”은 신이 아닌 인간을 철학의 주제로 삼기에 인간의 ‘무한성’에 주목하는 사변철학이 여전히 이성적 신학에 불과하다고 본다.

사변철학의 본질은 합리화되고, 현실화되고, 대상화된 신의 본질에 불과하다. 사변철학은 참되고, 철저하고, 이성적인 신학이다.(GPZ, §5)

만물의 원인으로 여겨지는 신은 신격화되고, 인격화된 자연의 본질을 표현한다. 그러므로 자연신학의 비밀은 물리학이나 생리학에 불과하다. 포이어바흐는 신학을 인간학으로, 신의 본질을 인간의 본질로 파악함으로써 인간과 신의 위계질서를 없애고자 한다.

신적인 감정이 가득 충만해 있다는 것의 비밀은 곧 무한히 다양하고, 무한히 규정될 수 있으나 그렇기에 감성적 인간본질의 비밀에 불과하다. 무한한, 현실적으로 무한한 규정이 가능한 본질은 감성의 영역 안에서만, 곧 공간과 시간 안에서만 자리 잡는다.(WC, 67)

---

12) K. 뢰비트, 강학철 역 (2006), 『헤겔에서 니체로』, 민음사, p. 391.

13) 위의 책, p. 391.

신적 감정이 인간의 감성적 본질과 다르지 않고 신의 무한한 속성조차 현실적 존재인 인간의 감성의 영역에 놓인다는 포이어바흐의 이해는 기독교에 대한 인간학적 이해를 낳는다. 종교적 감정에 대한 인간학적 이해는 자연에 대한 신적 목적론에서 벗어나 인간적 관점을 부여한다. 포이어바흐는 인간의 입장에서 종교를 이해한다. 인간학적 입장에서 파악된 종교의 본질은 감성이다. 종교는 사유와 구분되는 요소를 내포한다. 이것이 바로 감성이며, 감성은 사유하거나 만들어내는 것이 아니라 그 자체로 존재하는 물질적인 것과 정신적인 것의 통일이다.

신은 인간이 갖는 가치 이상을 갖고 있지 않다. 신에 대한 의식은 인간의 자의식이며 신의 인식은 인간의 자기인식이다. 그대는 신으로부터 인간을 인식하며 그리고 다시 인간으로부터 신을 인식한다. 인간과 신은 동일하다. 인간에게 신인 것은 인간의 정신(Geist)이고 영혼(Seele)이며, 인간의 정신·영혼·마음은 인간의 신이다. 신은 인간의 내면이 나타난 것이며 인간 자체가 표현된 것이다. 종교는 인간의 숨겨진 보물이 장엄하게 밝혀지는 것이며 인간의 가장 내적인 사상이 공언되는 것이며 사랑의 비밀이 공공연하게 고백되는 것이다.(WC, 38f.)

인간과 신이 동등한 위치에서 논의될 수 있는 근거는 인간의 ‘정신’과 ‘영혼’ 때문이다. 인간이 신을 믿고, 종교를 갖는 것은 정신과 영혼을 통해 신을 내면의 표상으로 떠올리는 행위다. 감성을 통해 파악된 감각적 대상으로서 세계에서 “자연이 감각을 매개로 인간에게 만들어주는 모든 대상이 개인적 성벽의 인상에 불가할지라도 종교적 숭배의 동기가 될 수 있고 실제로 된다는 것은 매우 자연스러운 일이다.”(VWR, 52) 포이어바흐에 따르면, 종교의 제1대상은 자연이다. 포이어바흐가 『종교의 본질에 대하여』에서 규정하고 있는 종교의 정의는 다음과 같다.

종교가 인간에 본질적이며 생득적인 것이지만 이 종교는 신학이나 유신론 또는 본래적인 신의 신앙이라는 의미에서가 아니라 자연에 대한 인간의 유한성이나 종속감을 나타내는 한에서 표현되는 종교이다.(VWR, 43)

포이어바흐는 종교에 대해 기성 종교가 주장하고 강조한 무한성이 아닌 유한성을 가졌다고 본다. 신과 인간이 독립된 개체로 존재하며 인간이 주체적인 입장이 아닌 인간의 종속감에 대한 추구가 종교를 가능케 한다고 파악한다. 포이어바흐는 인간이 종교를 통해 경험하는 신앙심은 초월적이며 무지한 영역이 아니라 자신의 소망을 타자인 신에게 부탁하고 요청하는 ‘종속감’으로 특징한다. 포이어바흐는 인간 중심적, 현실 세계 중심으로 종교를 재규정하며 이에 따라 종교의 원인이자 대상을 자연으로 파악한다. 포이어바흐의 평가에 따르면, “자연종교나 범신론은 자연을 과대평가했으며 반대로 관념론과 유신론과 기독교는 자연을 과소평가하고 자연을 완전히 무화시켰다.”(VWR, 47) 포이어바흐는 이 양 극단에서 벗어나 자연을 있는 그대로 다루고자 한다. 포이어바흐는 자연종교를 승인하며 인간과 자연을 구분하는 관념론을 비판한다. 인간이 자연에 의존한다는 사실을 인정하며, 자연의 작용이 인간의 내면과 외면을 자극함을 인정하는 의미에서 자연종교를 승인하는 것이다. 자연의 합목적성은 신의 목적에 따른 것이 아니라 세계의 통일, 원인과 결과의 조화, 자연 속에 들어 있고 작용하는 모든 것의 연관 일반에 불과하다.(VWR, 157)

자연과 정신의 우열을 가리는 사고에 대해 포이어바흐는 “정신이 육체, 감각, 인간 일반과 더불어 발전”(VWR, 193)함을 명시하고 있다. 신학은 자연을 있는 그 자체로 보는 것이 아닌 정신에 비해 열등한 것으로 파악한다. “신은 순수정신이고, 반짝이는 자의식이며, 도덕적 인격성이다. 이에 반해 자연은 부분적으로 혼연하고 어둡고 황량하며 비도덕적이거나 아니면 최소한 도덕적이지 않다.”(WC, 175) 이러한 편향된 사유에 대해 포이어바흐는 다음과 같이 비판한다.

자연이나 물질은 지성으로부터 설명되거나 도출될 수 없다. 물질은 지성이나 인격성의 근거며 그 자체는 다른 근거를 갖지 않는다. 자연 없는 정신은 단순한 환상물이다.(WC, 176)

신학이 제안하는 바에 따른 비물질적이고 정신적인 자연으로부터 어떻게 현실적이고 육체적인 자연이 발생했는가에 대한 문제가 여전히 남아있다. “이러한 어려움은 우리가 신적인 자연을 구체적인 자연, 곧 그 자체로의 자연으로 대치시키고 육체적인 본질을 상상 속의 육체적 본질이 아니라 구체적인 육체적 본질로부터 발생하게 할 때만 해소된다.”(VWR, 192) 이는 세계와 신의 육체성을 인정해야 함을 의미한다.

포이어바흐는 기독교의 추상성이 인간을 현재적 삶으로부터 멀어지게 함으로써 부적절한 대상 이해와 부적절한 자의식을 갖게 하는 태도를 비판한다. 포이어바흐의 기독교 비판의 목표는 당대 기독교가 신에 대한 맹목적인 신앙으로 인해 소외시킨 인간의 감성을 다시 인간의 것으로 파악하는 것이다. 이성 중심적 사유는 자연과 정신에 대한 불균형한 이해를 만들어내고, 인간을 온전히 이해할 수 없도록 한다. 이러한 문제의식을 통해 포이어바흐는 감각을 기반으로 하는 감성의 중요성을 더욱 인식하게 되었다.

## (2) 18세기 기계론적 유물론 비판

대상과 대상을 감각적으로 인식하는 현실적 존재로서 인간을 이해하고자 하는 포이어바흐의 태도는 유물론적이다. 이 관점은 언뜻 목적론적 인간 이해에 대항하는 18세기 기계론적 유물론<sup>14)</sup>과 생리학적 유물론과 유사

---

14) 기계론적 유물론의 역사적 배경은 다음과 같다. 16세기에는 천문학을 중심으로 과학이 전개되었던 반면 17세기에는 지상의 것들에 관심을 갖게 되었다. 이제 힘, 물질에 관한 사유와 연구들이 시작되었다. 저자는 17세기 자연철학이 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로 옮겨가는 것으로 본다. 동력학과 운동학은 지상의 현상을

해 보인다. 그러나 포이어바흐는 인간을 하나의 기계로 보는 유물론의 입장에 거리를 두고 ‘감성적 유물론’을 제안한다.

18세기는 기계론적 유물론이 설득력을 얻던 시기였다. 기계론적 유물론은 자연과학의 발달을 토대로 정신과 물질의 이원론적 형이상학을 비판하고, 모든 존재의 원인과 근거인 신을 배제함으로써 물질의 기계적 운동법칙에 따라 모든 현상을 설명한다. 기계론적 유물론은 물질(Materie)과 그 운동으로부터 출발해서 인간으로 나아가고, 인간을 자연의 소산, 순수한 물질적 존재라고 본다. 기계론적 유물론은 자연과 인간을 포괄하는 유물론적 일원론은 확립하였으나, 그 기계론적, 형이상학적 한계로 인해 자연 안에서 일어나는 질적 도약을 제대로 파악하지 못했으며 결국 생명체로서 인간의 발생에 대한 올바른 설명을 제시하지 못했다. 그에 반해 포이어바흐 유물론의 중심점은 인간에 있다. 포이어바흐는 다음과 같이 말한다.

나의 이론 혹은 직관은 자연과 인간이라는 두 단어에 총괄된다. 내에 있어서 인간에 전제되어 있는 본질, 즉 인간의 근원이자 본질은 자연이다. 그러나 자연이 인격적이고 의식적이고 자립적 본질로 된 바, 그런 본질은 내에 있어서 인간이라 불린다. 자연의 무의식적 본질은 나에게서 영원한 본질이고 최초의 본질이지만, 시간상 최초의 것이지 서열상 최초의 것은 아니다. 이는 물질적으로 최초의 본질이지 도덕적으로 최초의 본질

---

연구하는 중심개념이 된다. “17세기 자연 철학에서 운동에 대한 다양한 이론을 운동학(kinematics)과 동력학(dynamics)으로 나누는 핵심 기준은 힘 개념의 도입 여부다. 동력학은 예를 들어 자유 낙하하는 물체가 등가속으로 운동하는 원인을 힘으로 보지만, 운동학은 힘으로 보지 않는다. 데카르트에게도 힘 개념이 있지만 이 개념은 운동을 일으키는 힘이 아니라 운동하는 물체가 운동 상태를 유지하려는 힘이다. 데카르트의 기계론은 동력학과 같은 힘 개념에 의존하지 않기 때문에 운동학 기계론이라 부를 수 있다.” 홉스 또한 운동학 기계론의 전형이다. “홉스는 물체(body)의 운동에 관한 이론을 철학 체계 전체의 기초로 본다. 그는 물체의 운동을 자연 현상에 적용하는 데 그치지 않고 사람의 감각과 욕망으로 확대 적용한다. 그래서 철학사 연구자들은 홉스를 데카르트보다 더 철저한 기계론자라고 평가하기도 한다.” 김성환 (2008), 『17세기 자연 철학: 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 그린비. p. 28 참고.



인 것은 아니다. 의식적 인간적 본질은 나에게서 두 번째 것이요 시간상 생성된 것이지만 서열상 제1의 본질이다.(VWR, 26f.)

포이어바흐는 자연적 존재 내에서 형태구별을 인정하고 있다는 점에서 모든 질적인 것을 양적인 것으로 환원시키는 기계론적 유물론자와 구별된다. 포이어바흐가 직접적으로 기계론적 유물론에 대해 언급하지는 않지만, 다음의 인용문에 등장하는 “제한된 지성인”(beschränkte Verstandesmensch)에 대한 설명으로부터 기계론적 유물론에 대한 포이어바흐의 평가를 알 수 있다.

제한된 지성인은 근원적으로 독립해 있는 세계의 존재에 대해 반감을 느낀다. 왜냐하면 그는 세계를 단지 주관적이고 실천적인 입장에서부터, 그것의 비천함 속에서, 그저 공작기계로만 간주하고 그것을 존엄성과 영광 속에서 우주로 간주하지 않기 때문이다. ... 제한된 지성인은 기계적인 근원을 생각해낸다. 기계는 단초를 가져야 한다. 단초를 지닌다고 하는 것은 기계의 개념 속에 포함되어 있다. 기계는 운동의 근거를 자기 안에 갖고 있지 않기 때문이다.(WC, 290)

기계론적 유물론자는 외부 세계와 밀접한 연관 속에서 세계를 이해하고, 자신 또한 외부에 대상화한다. 기계론적 유물론은 운동의 근거가 외부에 있기 때문에 생명 혹은 물질이 지닌 개별 특성에 대한 적합한 설명을 제시하지 못한다. 포이어바흐는 자연의 본질인 물질은 자체 내에 구별되어 있는 본질이라고 본다. “단지 규정된, 구별된, 개별적 본질만이 현실적 본질이기 때문”(VWR, 162)이라고 말함으로써 존재의 질적 차이를 강조한다. 이러한 입장에서 볼 때, 기계론적 유물론은 개별 존재가 지닌 질적 차이를 설명하지 못했다.

진리는 유물론도 관념론도 아니다. 생리학도 심리학도 아니다. 진리는 단지 인간학이다. 진리는 단지 감정, 직관의 관점일 뿐이다. 이런 관점만이 나에게 총체성과 개체성을 주기 때문이다. 영혼이 생각하거나 느끼는 것이 아니다. 영혼은 사유, 감정, 의욕의 기능이나 현상이 인격화되고 고정된 것에 불과하기 때문이다. 뇌가 사유하거나 느끼는 것도 아니다. 뇌는 생리학적 추상물이며 뇌는 인간의 머리와 신체와 결합되는 한에서만 사유기관이 되기 때문이다.(DLS, 179)

그는 생물학적 존재를 화학적·기계적 존재로 환원시키는 당시 생리학적 유물론에 대해서도 뇌라는 신체 일부분뿐 아니라 사유의 영역이 통합되어 제시될 것을 제안한다. 인간은 영혼만을 가진 존재도 아니며, 반대로 몸만으로 존재하지 않는다. 포이어바흐는 영혼과 신체가 유기체적으로 결합되어 있는 총체적 인간으로 볼 것을 주장한다. 이때 ‘감성’은 영혼과 신체를 결합해 인간을 총체적으로 파악하도록 한다. 포이어바흐에게 감성은 인간의 감각과 지성에 독립되어 실존하며 감각을 통해 주어지는 물질적 현실을 의미한다. 이때 포이어바흐가 물질적 현실을 감성이라고 칭한 것은 인간을 포함한 질적으로 다양한 물질적 세계를 있는 그대로 파악하려 했기 때문이다. 감성을 통해 물질과 대상을 이해하는 포이어바흐의 감성론은 기계론적 유물론의 한계를 벗어난다. 감성적 유물론은 인간의 영혼과 신체를 통일적으로 파악한다.

전통철학에서 인간과 동물의 차이는 사유 능력에 있고, 인간의 육체는 동물과 비슷하다고 여겨졌다. 그러나 포이어바흐는 인간과 동물은 육체를 포함한 전 존재가 다르다고 본다. 인간의 머리에 사자의 위를 붙인다고 해서 인간이 되는 것은 아니다. 포이어바흐가 인간의 본질을 신체로 보는 것은 전통 철학에서 육체와 정신을 대립된 별개의 존재로 보는 것에 대한 강한 거부다. 포이어바흐는 정신적인 것은 신체적인 것에 발생적 기원을 두고 있고, 정신적인 것이 두뇌 속에만 있는 것이 아니고 신체 전체에 걸

쳐 있다고 본다. 즉 신체 전체가 바로 나의 자아이자 본질 자체다. 신체를 나의 본질로 삼는 입장은 곧 인간을 감각적 현실을 살아가는 존재로 파악하는 것이다. 이러한 포이어바흐의 주장은 다음의 인용문에서 보다 구체적으로 제시된다.

“새로운 철학”은 다음과 같은 명제로 시작한다. “나는 현실적이고 감각적인 존재이며 육체는 나의 본질에 속한다.” … 옛 철학(alte Philosophie)은 감각적인 상상들을 억누르고 추상적인 개념들을 불순하게 만들지 않기 위해 끊임없이 감각과 투쟁하거나 모순을 이루면서 사유했다. 이에 반해 새로운 철학은 감각과 일치를 이루고 조화를 이루어 사유한다. … 새로운 철학은 감성의 진리를 즐겁게, 의식적으로 인정한다. 새로운 철학은 곧 감성적 철학(sinnliche Philosophie)이다.(GPZ, §36)

전통 철학의 주요한 두 흐름인 사변철학과 신학에 입각한 교리 체계를 갖는 종교는 진리와 절대자를 이성을 통해 만날 수 있는 것으로 파악한다. 감성적 유물론의 관점에서 본다면 감성과 물질세계는 전혀 고려되지 않는다. 18세기 기계론적 유물론의 사유는 이에 반대하여 관념이나 정신까지도 물질의 작용으로 파악한다. 예컨대, 인간의 관념 세계를 생리학적 움직임으로 이해한다. 그러나 이것이 형이상학적 전통 철학의 문제점에 대한 대안이 될 수 있는가? 포이어바흐에게 기계론적 유물론이 적절한 대안일 수 없는 것은 물질이 감성의 능동성, 감성의 활동적인 측면인 의지와 욕망을 고려하지 않기 때문이다. 인간의 감성을 도외시하는 기계론적 유물론은 감성의 활동성과 능동성을 고려하지 않은 채 이 세계를 관성과 타성, 물리적 법칙이 지배하는 곳으로만 이해한다. 기계론적 유물론은 이 세계가 초감성적이고 신학적인 세계가 아니라고 본 것에는 진전이 있지만 인간의 감성을 완전히 무시했다는 점에서는 한계를 갖는다. 그렇기 때문에 포이어바흐는 양자를 모두 비판하며 인간의 감성을 논의의 출발점으로 삼았던

것이다. 포이어바흐가 제시하는 감성의 의미와 내용, 특이점들은 다음 장에서 살펴본다.

## 2. “새로운 철학”의 주제: 감성

“새로운 철학”에서 제시되는 감성 개념은 감성에 대한 전통적 이해인 수동적 인식 능력을 수용하는 동시에 실천적 능력으로 파악한다는 점에서 독특성을 갖는다. 감각과 감성을 아우르는 독일어 표현, ‘Sinnlichkeit’(감성), ‘Sinn’(감각·감관), ‘sinnlich’(감각적인) 등은 13세기부터 사용되었으나, 18세기까지 ‘감각’(Sinn)의 의미가 아닌 ‘이해력 있는, 지성적인’(verständig), ‘총명한, 영리한, 판단력 있는’(klug)의 의미로 사용되었다. 마찬가지로 ‘감성’(Sinnlichkeit)도 18세기까지 감각의 분별과 감수성(Empfänglichkeit)과 구분되지 않고 사용되었다. 그러나 이미 오래전부터 ‘감성’과 ‘감각적’이라는 의미는 외부지각이며, 쾌, 불쾌의 감정에 한한 것이라는 인식 또한 있었다. 이러한 용례는 독일 철학 용어의 점진적 발전 과정에서 ‘감수성, 감수능력’의 의미로 고정되거나 한정되어 왔다.<sup>15)</sup> 감성 개념의 용례사적 이해와 유사하게 포이어바흐 또한 ‘감각’을 감성의 기본 근거로 삼고 있다. 하지만, 포이어바흐의 감성 개념은 감성이 대상을 수동적으로 인식하는데 그치지 않고, 결정, 판단, 행동하게 하는 힘을 가지고 있는 것으로 파악한다. 즉, 포이어바흐에게 감각은 전통적 이해와 동일하게 감관을 기반으로 외부 대상을 인식하는 수동적 능력이라는 기본 이해가 있으며 감성은 감각을 기반으로 하나 능동성을 갖는다는 점에서 감각과 차이를 지닌다. 이러한 테제는 다음과 같은 예시를 통해 설명된다.

우리는 돌이나 나무토막, 살이나 뼈뿐만 아니라 이를 누르고 있는 손이

---

15) Schweizer, H.R./Belussi, (1995), “Sinnlichkeit: sinnlich”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.9, hrsg. von J.Ritter und K. Gründer, Schwabe C o.AG, S. 892.

나 입술 또한 지각한다. 우리는 귀를 통해 물이 흐르는 소리와 나뭇잎 떨어지는 소리를 들을 뿐만 아니라 사랑과 지혜의 영적인 목소리도 듣는다. 우리는 수면이나 색의 조화를 볼 뿐만 아니라 내적인 것을, 육체뿐만 아니라 정신을, 객관적 대상뿐만 아니라 나 자신을 감각의 대상으로 삼는다. 비록 직접 감각이 아니라 간접적 감각이며, 속되고 거친 감각이 아니라 도야된 감각으로, 해부학자나 화학자의 눈이 아닌 철학자의 눈으로 지각한다는 차이가 있지만 모든 것은 감각적으로 지각될 수 있다.(GPZ, §41)

포이어바흐에 따르면, ‘이성’과 ‘오성’은 대상을 개념화하고 추상화하는 방식으로 인식한다. 그러나 감성은 공감함으로써 대상을 인식한다. 감성은 인식의 주체인 ‘나’와 대상을 연결 지으며, 감정을 촉발한다. 그 자체로 나를 움직일 수 있는 ‘힘’(Kraft)을 가지고 있는 감성은 기존의 분류에서와 같은 ‘하위 인식능력’(gnoseologia inferior)이 아니다.

포이어바흐의 감성 개념은 주관과 객관을 구분하는 능력인 동시에 통일하는 능력이며 무엇보다 중요한 것은 감성이 실천의 원리가 되고 있다는 점이다. 감성의 원리를 세 가지 측면으로 나누어 살펴보자. 우선 감성은 존재와 무, 주체와 객체의 구별원리로 이해될 수 있다. 포이어바흐는 종교 비판과 관념론 비판을 통해 두뇌 외부에 인간 이외의 어떤 것이 객관적으로 존재하고 있다는 확신에 도달한다. 포이어바흐에 의하면 어떤 것이 존재한다는 것은 객관적 현실로부터 유리된 사유에 의해 증명될 수 없다. 사유란 추상에 의해 공통성, 보편성을 획득하는 것인데 이러한 획득은 존재하는 어떤 것의 개별성을 제거할 때 가능해진다. 포이어바흐는 개별성을 남김없이 그대로 드러낼 수 있는 것은 사유에 의해서가 아니라 감성, 직관, 느낌(예컨대, 사랑), 고통에 의해서 뿐이라고 본다. “어떤 것이 있느냐 없느냐는 사랑과 고통이라는 느낌을 통해서만 확인할 수 있다”(GPZ, §34)라는 말에서 드러나듯 강력한 감정인 사랑과 고통이 존재와 무의 구별 원

리가 되고 있다는 것을 알 수 있다. 반면, 지각이 없고 정열이 없는 추상적 사유는 존재와 무 사이의 구별을 해결하지 못하며 사유에서 불가능한 구분이 사랑에서는 실재성으로 나타난다. 그 예로, 어떤 대상을 사랑하지 않는 사람에게는 그 대상이 존재하는지 존재하지 않는 지에 대해 완전히 무관심하지만 대상을 사랑할 때는 지각과 마찬가지로 그 대상이 존재함을 인식하고, 나와 온전히 구분된다.(GPZ, §34)

존재와 무의 구별 원리가 되는 감성은 곧 주체와 객체의 구별 원리이기도 하다. “실제적인 대상이 나에게 주어지는 것은 나에게 작용하는 어떤 본질이 주어질 때”(GPZ, §32)이기 때문이다. 포이어바흐는 ‘고통’(Leiden)을 예로 든다. 내가 외부 대상으로 인해 고통 받을 때 나의 밖에 존재하는 대상에 대한 표상이 발생한다.

둘째, 통일 원리로서 감성의 측면이다. 포이어바흐는 감각과 오성이 질적 차이가 아니라 양적 차이를 가지며 이는 도야(Bildung)에서 비롯된다고 생각한다.<sup>16)</sup> 즉 감각이 도야될 때 개별성의 총체적 연관을 잃어내게 되고, 그 결과 보편적 감각, 즉 지성으로 감각이 구현된다.<sup>17)</sup> 그러므로 감각과 지성은 질적으로 다른 것이 아니라 양적으로 다른 것이다.

보편적 존재로서 인간의 본질인 감성은 도야를 통해 비로소 구현된다. 이때 통일은 인식주체와 인식객체의 통일을 뜻하는 것으로 이런 통일이 가능한 것은 인식주체의 통일성과 인식 객체의 통일성이 현실적으로 확보되어 있기 때문이다. 이를 조금 더 자세히 살펴보면, 포이어바흐에게 인식주체란 신체를 본질로 삼는 감성적 인간이다. 추상적 자아가 아니라 신체가 본질이기 때문에 신체의 감각기관을 매개로 의지와 이성은 통일되어 육화된다. 나아가 포이어바흐에게 자연은 인식할 수 있는 부분과 인식할 수 없는 부분으로 나누어지지 않은 통일된 자연이다. 따라서 자연이 자신

16) 감성의 도야에 관해서는 이 논문의 ‘II. 1. 감성의 도야’에서 자세히 설명한다.

17) “보편적 감각(universal Sinn)이 지성이고 보편적 감성(univerale Sinnlichkeit)이 정신력(Geistigkeit)이다.”(GPZ, §53)

을 은폐시키지 않으며 있는 그대로 드러날 수 있는 것은 인간 신체의 기능인 감각 때문이다.(VWR, 192) 감각은 인간의 통일성과 자연의 통일성을 매개시켜주는 기능을 담당한다. 이에 대해 포이어바흐는 “주체와 객체의 일치가 자기의식 속에서는 추상적인 생각에 불과하나 인간에 대한 인간의 감각적 직관에서는 진리와 현실이 된다”(GPZ, §41)고 말한다.

셋째, 실천의 원리로서 감성이다. 감성과 이성, 신체와 사유의 총합으로 이루어진 인식은 주관에 머무르는 것이 아니라 사회적 관계와 실천을 포함한다. 주관의 인식이 사회적 관계와 실천으로 나아갈 수 있는 것은 ‘감성의 도야’를 통해 가능하다. 이를 설명하기 위해 포이어바흐가 탐색하고 있는 “현실적인 것”의 의미를 살펴볼 필요가 있다. 포이어바흐는 현실(Realität)을 사유된 것으로 정의하는 사변철학의 방식이 관념적이라고 본다. 그러므로 사유나 이념의 참된 현실, 실재성은 사유 이상의 것을 필요로 한다. 즉, 사유의 내용이 감각화되고, 도야되어야 하는 것이다.(GPZ, §31) 포이어바흐가 주장하는 ‘감성의 도야’는 인간이 감각의 노예도 아니며 단순한 신체적 욕구에 휘둘리는 수동적 존재도 아님을 주지시킨다. 인간은 자신의 자유를 스스로 획득해야 하며, 이를 위해 인간은 끊임없이 성숙해져야 하는데 이를 위해 ‘감성의 도야’가 요구된다. ‘감성의 도야’는 주관의 성숙과 변화뿐만 아니라 이 인간이 끊임없이 감각하고, 경험하는 세계의 변화와 연관을 맺는다.

위와 같은 포이어바흐의 감성이해는 전통 사변철학과 기독교에서 드러나는 지성주의적 감성 이해와 대비된다. 지성주의는 감성을 비본래적이며 이를 동물적인 면으로 분류해 억압해야 하는 것으로 파악한다. 이 입장에서 인간의 본성은 영혼과 정신에 있지 감각과 감성에 있는 것이 아니기 때문이다. 반면, 포이어바흐는 인간의 본성을 감성으로 파악하며, 감성을 통해 감성이 가진 인식능력과 실천능력에 주목한다.

사변철학과 기계론적 유물론에 대항하는 포이어바흐의 “새로운 철학”은

자연과 신체를 인간의 본질로 삼는다는 점에서 유물론적이라 할 수 있다. 포이어바흐 당시 자본주의와 자연과학의 급격한 발달은 무신론과 유물론 전개에 역사적 배경이다. 이런 상황 속에서 포이어바흐는 기존 사변철학이 현실의 문제를 소홀히 하고 이론에만 머무른다고 평가한다. 반면, 자신의 “새로운 철학”은 이를 부정하고 시대의 요청에 따라 인간의 삶과 관련된 현실의 문제를 다룬다. 포이어바흐에게 인간은 정신적 존재 이전에 위장과 뇌를 가진 자연적이며 신체적인 존재다. 그렇지만 포이어바흐의 감성적 유물론은 18세기 기계론적 유물론과 달리 인간을 물질적으로 환원시키지 않는다. 포이어바흐에게 인간은 추상적 사유 활동에만 몰입하는 고립적 자아도, 기계적 물질로 환원할 수 있는 것도 아닌 사유와 존재의 통일체이다. 이때 사유와 물질을 매개하는 것은 인간의 감성이다. 감성의 실천 능력은 지성주의에 의해 폄하된 몸(Leib)과 감각이 본래적 의미를 복권할 때 파악된다.



## II. 실천의 능력으로서 감성

포이어바흐는 ‘몸’(Leib)을 “가장 본질적이고 근원적이며 필연적으로 자아와 결합된 자아의 대립물”(AP, 214)로 이해한다. 몸을 가진 ‘나’는 ‘나’의 밖에 있는 ‘또 다른 나’를 보고 느낀다. ‘나’를 인간이라 말할 수 있다면 ‘나’의 밖에 있는 저 ‘또 다른 나’ 또한 인간이다. ‘나’와 ‘또 다른 나’는 모두 그 자체로 ‘인간’이다. ‘나’와 ‘또 다른 나’가 마주하는 곳, 즉 ‘나’와 ‘나’가 인간으로서 서로 만나는 장(場)을 포이어바흐는 인간의 ‘몸’으로 이해한다. ‘나’는 몸을 통해 인간을 그 자체로 받아들일 수 있다. 그렇기 때문에 감성이 도야되어야만 ‘나와 너’ 사이의 느낌의 교류가 가능하다. 즉, 감성의 도야를 통해 비로소 느낌의 교류가 가능하다.

포이어바흐의 ‘감성의 도야’는 근대 도야 개념을 ‘이성의 도야’가 아닌 ‘감각의 도야’, ‘감성의 도야’라는 새로운 관점으로 이해하고 있다.<sup>18)</sup> ‘감성의 도야’는 감성을 억제하고 거세하는 도야가 아닌 감각의 도야를 의미하기 때문이다. ‘감성의 도야’를 통해 인간은 단지 개인, 개체의 차원이 아

---

18) ‘Bildung’은 ‘도야’, ‘교양’, ‘교육’ 등으로 번역되며 ‘그림’, ‘형상’을 뜻하는 독일어 ‘Bild’에서 유래했다. ‘Bild’의 동사형인 ‘Bilden’은 ‘형상을 이루다’, ‘형성하다’라는 의미인데, 이것이 명사화된 단어가 ‘Bildung’이다. 헤르더는 독일 인문학의 역사에서 인간성의 구현이라는 의미로 ‘Bildung’을 최초로 사용했으며 현대 독일의 ‘Bildung’개념은 헤르더 사상에 연원을 둔다. 칸트에게는 ‘Bildung’ 개념의 핵심적 내용을 이루는 자연적으로 주어진 능력과 소질의 계발에 대한 내용이 풍부하게 담겨있지만, 그는 이를 키케로의 ‘cultura’ 개념에서 유래한 ‘Kultur’로 칭한다. 헤겔은 독일관념론 철학의 역사에서 신인문주의가 이뤄낸 성과로서 ‘Bildung’에 주목한다. 헤겔에게 ‘Bildung’은 역사 철학의 진보와 함께 “자유의식의 진보”에 있다. 자유의식의 진보는 자기완성을 향한 노정이라는 의미의 ‘Bildung’에 의해 점진적으로 실현된다. ‘Bildung’은 개인의 성장과 세계사의 전개 과정 전체를 주관하는 운동이면서 동시에 절대적인 자기목적이다. 헤겔의 ‘Bildung’은 즉자와 대자, 주체와 객체, 정신과 자연의 분열을 매개함으로써 이를 ‘화해Versöhnung’에 이르게 하려는 독일 관념론 철학의 사유전통 위에서 있다. 헤겔 사상의 독창성은 이 화해의 계기를 ‘노동Arbeit’라고 하는 인간 실존의 구체적 조건에서 찾고 있다는 점이다. 안성찬 (2009), 「전인교육으로서의 인문학 -독일 신인문주의의 ‘교양(Bildung)’ 사상」, 『인문논총』, 제62집 참고.

닌 타자와 소통<sup>19)</sup>할 수 있는 존재가 된다. 주관적 인식으로 여겨지던 감각은 타자와 소통을 통해 객관성을 획득할 수 있는 가능성을 얻는다. 감각의 도야는 감각의 능력 자체가 발전한다는 뜻이라기보다 감각의 수동성에서 벗어나 인간이 자발적이고 능동적으로 타자와 소통한다는 뜻에 가깝다. 감각은 감성이 발현되는 구체적인 장이다. 감성적 존재로서 인간은 실천을 통해 세계를 변화시킬 뿐만 아니라 동시에 인간 자신을 변화 시킨다. 인간은 감성의 도야라는 실천을 통해 자기 자신과 세계를 변화시킨다. 실천을 통한 인간 자신의 변화가 곧 감성의 도야이다. 따라서 이 장에서는 감성의 도야를 통해 감성이 가진 실천적 성격을 밝히고, 이를 통해 실현되는 실천의 핵심이 인간의 해방임을 논증한다.

## 1. 감성의 도야

포이어바흐 감성론의 제일 논제는 ‘몸의 감각’과 ‘신체성’이다. 포이어바흐에게 감각이란 도야하는 것이며 이때 도야는 정신의 도야가 아닌 곧 몸의 도야를 일컫는다. 즉, 외부 대상을 인식하는 ‘몸’, ‘감각’을 인식과 실천의 강력한 원동력으로 파악하는 것이다. 몸의 감각과 신체성에 주목하는 “새로운 철학”은 전통 사변철학에서 정신에 부여한 가치를 전도하는 내용과 인간의 소외된 본질로부터 전체적이고 현실적인 인간의 실현을 담고 있다. 몸이 전체적이고 현실적인 인간의 실현을 가능케 하는 것은 무엇 때문일까. 그것은 ‘몸’이 정신과 마찬가지로 인간으로부터 분리할 수 없는 무엇이기 때문이다. 내 존재의 근원도, 세상을 감각하는 것도, 현실을 감

---

19) “인간 사이의 전달 혹은 대화를 통해서만 관념은 발생한다. 인간은 홀로가 아닌 둘을 통해 개념이나 이성 일반에 도달한다. 정신적으로나 육체적으로나 하나의 인간을 산출하는 데는 두 인간이 필요하다. 인간 간의 교제는 진리와 보편성의 제1원칙이고 척도다. 나의 밖에 있는 다른 사물의 존재에 대한 확신까지도 나의 밖에 있는 다른 사람의 존재에 대한 확신을 통해서만 이루어진다. 나 혼자 본 것을 나는 의심할 수 있지만 타인도 역시 본 것은 비로소 의심할 여지가 없어진다.”(GPZ, §41)

각하는 것도 몸이다. 그렇기에 전체적이고 현실적 인간의 실현에서 몸은 필수적이다.<sup>20)</sup>

포이어바흐에게 몸은 사변철학에서 논의되는 정신에 대한 비판적 부정 이자 정신과 동등한 지위를 지닌 감각적 인식 능력의 토대로 파악되고 있다. 포이어바흐의 몸 이해는 그의 존재론을 이해하도록 하며, 나아가 인식론의 영역에서도 중요하게 논의된다. 몸과 감각을 통한 인식에 대해서는 다음과 같은 구절에서 더욱 명확하게 드러난다.

나는 사유의 소재를 자기 자신으로부터 이끌어 내는 자기만족적 사변, 절대적이고 비물질적인 사변을 무조건 거부한다. 나는 더 잘 사유하기 위해 머리에서 눈을 제거해 버리는 철학자들과는 전적으로 다르다. ... 나는 사유하기 위해 감각, 특히 눈을 사용하며, 감각활동을 매개로 해서만 획득할 수 있는 자료들(Materialien)을 근거 지운다. 나는 사상으로 부터 대상을 산출하지 않고, 반대로 대상, 머리 밖에 실존하는 대상으로부터 사상을 산출한다.(WC, 19)

포이어바흐는 사유에서 감각과 대상을 배제하지 않고, 오히려 감각과 대상을 통한 사유를 제안한다. 또한 사상으로 부터 대상을 산출하는 관념론의 방식과는 다르게 나의 몸 밖에 있는 외부 대상으로부터 사상을 산출하는 선행관계를 명시한다. 이를 통해 포이어바흐가 신체적 사유를 매우 중시함을 알 수 있다. 포이어바흐의 감성론에 따르면 주관과 객관, 인간과 자연, 사유와 존재는 서로 대립하는 것이 아니라 하나로 통일되어 있으면서도 구별되어 있는 것이다. 인간은 구별과 통일을 반복하는 과정 속에서 감성적 존재로 도야된다. 인간을 감각하게 하는 몸은 이 통일과 구별의 지속적

---

20) “자연 없는 인격성, 자아성(Egoität), 의식은 무며 공허하고 본질 없는 추상물이다. ... 몸만이 부정하고 구속하고 집약하고 단축하는 힘이며 이 몸 없이 어떤 인격성도 생각될 수 없다. 당신의 인격에서 몸을 제거하면 응집력을 제거하는 것이 된다. 몸은 인격의 근거며 주체다. 현실적인 인격성이 유령의 상상적인 인격성과 구별되는 것은 몸 때문이다.”(WC, 158)

인 교차가 이루어지는 종결점이자 새로운 출발점이다. 몸에 기반한 감각과 감정, 정서적 교류와 공감은 타자와 연대를 가능하게 하며 상호 공존을 가능하게 한다.<sup>21)</sup> 그렇기에 포이어바흐의 철학은 헤겔 철학과 정반대로 사실주의나 유물론의 타당성만을 인정한다.(WC, 19f.) 따라서 철학은 다음과 같은 사명을 갖는다.

철학자는 인간 안에서 철학하지 않는 것, 오히려 철학에 대립하는 것, 추상적 사유에 반대하는 것을, 따라서 헤겔에게서 오직 주석으로 격하된 것을 철학의 본문으로 받아들여야 한다. 오직 그렇게 해서만 철학은 보편적인, 대립 없는, 반박이 불가능한, 모순 없는 힘이 된다. 그 때문에 철학은 자기 자신으로부터 출발하는 것이 아니라, 그 자신의 안티테제로부터, 비철학에서 시작해야 한다. 사유와 구별되는 이 비철학적인, 우리 안에 절대적으로 반스콜라적인 본질이 감각주의의 원리다.(VT, 234)

포이어바흐의 감각주의는 인간 신체와 감각을 존재와 인식의 기본 토대로 삼는다는 점에서 전통 감각주의 역사를 따른다. 근대 감각주의는 영국 경험론자들에게 모든 관념의 원천을 수동적 수용능력인 감각적 경험에 있다는 경험적 인식론으로 전승된다. 경험론은 감각을 ‘감각’과 ‘반성’의 이원론으로 구분하고 감각이 곧 앎의 원천이라고 본다. 이러한 감각과 반성의 이원론은 프랑스의 기계론적 유물론에 의해 극복되었다. 포이어바흐는 신학과 관념론에 의해 무시된 감각의 권리를 회복하고자 한다는 점에서 감각주의의 입장을 취하지만, 근대 경험론자들처럼 감각을 관념과 동일시하고 현실적인 것을 단순한 감각의 다발로 환원시키지 않는다는 점에서 차이를 갖는다. 영국 경험론에서 다루어지는 감각주의는 인간 밖에 독립적

---

21) 김현 (2018), 「신체화된 이성과 사유하는 몸 -헤겔(G. W. F. Hegel) 사변철학에 대한 포이어바흐(L. Feuerbach)의 비판과 그의 ‘감성적 유물론’을 중심으로-」, 『헤겔연구』, 제44집, pp. 201-203.

으로 존재하는 자연을 인정하지 않는 주관적 관념론이다. 포이어바흐는 반대로 절대적 객관성을 인정하며 사유가 감각활동을 매개로 습득되는 것으로 파악한다.

포이어바흐의 감각을 통한 인식론은 서구 전통철학의 이른바 ‘심신이원론’의 이성 편향적 사유와 반대된다. 포이어바흐 이전 데카르트의 철학으로 대변되는 심신이원론에 따르면 몸과 정신은 서로 다른 종류의 실체로 파악된다. 이때 ‘정신의 영역이 의식(감정 혹은 개념)과 의도적 사고(의도, 확신)를 모두 포괄한다.’<sup>22)</sup> 데카르트는 몸과 정신의 이원적 구분에서 정신이 몸보다 우위에 있는 것으로 파악했다. 데카르트에게 감각적 인식이란 존재하지 않는다. 왜냐하면, 그에게 느끼는 것은 육체가 아닌 영혼이기 때문이다. 물체 혹은 대상에 대한 인식은 감각에 의한 것이 아닌 오로지 지성에 의해서만 가능하다.

반면 포이어바흐의 감성론은 전통 심신이원론에 의해 폄하되었던 몸의 가치를 감각과 함께 회복하고자 한다.<sup>23)</sup> 포이어바흐에게 몸과 정신이 이원적으로 분리된 것이 아니라 ‘감각’이라는 접점을 통해 유기적으로 통일된다. ‘인간이 몸과 정신의 유기적 통일로 이루어진 존재라는 포이어바흐의 정의는 첫째, 인간의 영혼과 신체를 통일적으로 설명하고자 하는 것이며, 둘째, 신체적 인간과 세계의 통일적 관계를 확보하고자 하는 것이며, 셋째, 신체적 인간의 도야된 감각에 주목해 감각과 지성의 통일을 주장하는 것이다.’<sup>24)</sup> 포이어바흐는 감각주의에서 도출한 감성 개념을 인간학적으로

---

22) P. Precht et al. (1999), “Leib-Seele-Problem·Körper-Geist-Problem”, *Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*, Metzler, S. 291.

23) 터너는 포이어바흐의 감각론을 합리주의 유산에 대한 주요한 도전으로 평가한다. 데카르트의 ‘나는 생각한다. 고로 존재한다’와 ‘인간의 본질은 그가 먹는 것에 달려 있다’는 명제를 대조시키게 된 것이 포이어바흐의 영향이라고 본다. 포이어바흐는 데카르트적 합리주의의 인지적 가정들에 대한 비판을 생산해 냈고 실제적인 감각적 존재로서 인간관을 창조했다. 포이어바흐는 인간이 외부 환경인 자연 세계와 내부 환경인 감각을 재조직하는 바로 그 과정에서 스스로를 변형시킨다고 보았다. (B. 터너, 임인숙 역 (2002), 『몸과 사회』, 몸과 마음, p. 55, 350.)

24) 백금서 (1991), p. 123.

로 확장시키는 것이다. 그는 감성적인 것과 정신적인 것을 기존의 이해와는 전적으로 다르게 받아들인다. 즉 전자를 유한한 것, 후자를 무한한 것으로 간주하는 입장을 거부하면서 몸을 통해 양자의 통합을 시도한다. 감각은 사유에 도달할 수 없는 낱것의 정보가 아니라 도야함으로써 사변철학에서 정신과 동등한 지위를 갖는다.<sup>25)</sup>

포이어바흐에게 ‘도야’는 인간의 감성적, 의식적 발전의 결과물, 즉 인간의 현실 속에 구현된 문화(Kultur)이다. 반면, 서구 사상의 근간인 기독교는 ‘도야’에 대한 욕구를 갖지 않는다. 기독교인은 ‘도야’를 기독교적 심정(Gemüt)이 꺼리는 세속적 원리로 파악하고, 종교가 자신의 도야를 충족시켜줄 것을 요구한다. 기독교인들은 자기 스스로 도야할 것을 포기하고 대신 신이 자신의 결핍과 욕구를 충족시켜주기를 바란다.(WC, 279) 인간은 인간의 감각과 감성을 통해 현실의 활동을 통해 인간의 역사를 만들어 나가야 함에도 불구하고 자신의 역사를 신의 역사로 맡겨버린다. 포이어바흐는 기독교에 내맡겨진 인간의 주체성의 소외를 비판하고, 감성을 통해 인간이 실천적인 행동을 해나가는 것을 ‘도야’로 보는 것이다. 포이어바흐의 ‘감각의 도야’, ‘감성의 도야’에 대한 요청은 당대 종교인들의 태도에 대한 비판과 함께 설명된다.

---

25) 포이어바흐의 몸 개념이 지닌 현대적이고, 실천적인 가치에 대해서는 사회학자인 터너의 포이어바흐 이해와 적용을 참고해 볼 수 있다. 터너는 위생 생활에서부터, 다이어트, 운동을 일종의 사회적 활동으로 파악한다. “우리는 몸들을 대상으로 노동하고, 몸들 안에서 노동하고, 몸들을 이용해 노동한다. … 우리가 먹고, 자고, 씻고, 다이어트하고, 운동하는 것은 우리가 몸에 행하는 노동이다. 몸에 행하는 노동이 몸의 실천이며, 이는 개별적인 동시에 집단적이다. 우리의 몸은 우리를 촘촘한 사회적 규범과 규제체계 속에 두지만, 몸은 우리의 환경들이기도 하다. 몸은 엄청난 상징적 작업과 생산이 이루어지는 장소이다.”(B. 터너, p. 348) 터너는 몸은 상징적 잠재력을 갖기 때문에 금욕주의, 훈련, 자제를 통해 규제되고 통제되는 대상으로 본다. 터너는 감각주의를 섭식 유물론으로 번역하려는 포이어바흐의 시도가 비역사적 성격을 갖는다는 워토프스키의 비판에 동의한다. 그러나 터너는 마르크스주의가 상품생산에만 주로 관심을 갖고 몸과 인구의 재생산을 대체로 간과해 왔다고 지적한다. 이러한 주장은 포이어바흐가 신학보다 감각적 욕구의 우월성을 주장하면서 데카르트적 합리주의를 공격하고, 푸코가 욕망의 자율성을 주장하면서 합리주의적 지식을 공격한 것 사이에 유사성을 파악한다.

종교인은 도야에 대한 어떠한 욕구도 갖고 있지 않다. … 그들에게는 여호와가 예술과 학문에 대한 욕구를 대신하고 있었기 때문이다. … 그런데 도야는 외부에 의존하며 여러 가지 욕구를 지닌다. 왜냐하면 도야는 감성적 의식과 생명 자체의 제한을 다시 감성적이고 현실적인 활동에 의해 극복하는 것이지 종교적 환상의 마력에 의해 극복하는 것이 아니기 때문이다. … 기독교적 종교는 지상생활의 제한과 고통을 환상에 의해서만 극복하며 신 안에서나 천국 속에서만 극복할 수 있기 때문이다.(WC, 326)

포이어바흐에게 감성의 도야는 종교를 통해 신에게 미루어진 인간의 발전을 도모한다는 점에서 근대 철학의 보편적 도야 내용과 맥을 같이 한다. 그러나 그 내용이 감각적인 것, 실재하는 것과 연관이 있다는 점에서 특이성을 갖는다.

근대에 이르러서 인류는 다시 감성적인 것, 현실적인 것에 대한 감성적인 직관, 즉 왜곡되지 않은 객관적인 직관으로 나아갔는데, 그와 동시에 자기 자신으로 돌아온 것이다. 왜냐하면 상상이나 추상적 사유의 본질에만 관계하는 사람은 스스로도 추상적이거나 환상적인 본질일 뿐이지 현실적인 본질, 참으로 인간적인 본질이 아니기 때문이다. 인간의 실재성의 그 대상의 실재성에만 의존할 뿐이다.(GPZ, §43).

이 인용문은 포이어바흐가 도야된 감각을 통해 감성적으로 대상을 인식하고자 함을 드러낸다. 이 같은 대상 인식은 사변철학이 추상적으로 대상을 사유해 있는 그대로의 대상을 온전히 파악하지 못한다는 비판에 대한 대안으로 제시되고 있다. 포이어바흐의 감각적 인식, 도야된 감각은 물적인 대상뿐만 아니라 타자에 대한 인식과 소통에서도 작용한다.

포이어바흐가 감각의 도야를 중요시하는 이유는 감각의 도야가 주관 안

에 있는 인식의 내용, 사유의 내용에 객관성을 주기 때문이다. 주관의 사유 내용은 현실화된 것이 아니기 때문에 현실적인 실천 능력이나 가능성을 가지지 않는다. 그러나 감각의 도야를 통해 주관 안에 머무는 사유를 타인과 소통(대화 혹은 감정 교류)함으로써 자신의 생각을 교정하고 확장할 수 있다. 포이어바흐에 따르면, 감각의 특수성의 한계나 감각의 욕구가 가지는 구속성을 벗어날 때 감각이 자립적인 의미를 획득할 수 있다고 본다. 즉 감각이 도야할 때 감각이 이론적 의미와 가치로 고양된다.(GPZ, §53) 소통을 통한 감각의 도야는 감각의 내용을 교정하고 타인과 합의를 통해 발전시키는 과정은 소통과 연대를 도모한다. 감각의 도야를 통해 이루어지는 소통은 보다 객관적이고 상호 소통적인 공동체를 형성하고 유지하도록 한다.

## 2. 감성과 인간 해방

포이어바흐가 말한 감성의 도야는 감각의 객관성 및 타자 존재와 더불어 비로소 가능한 사회적 소통의 필요성을 함축적으로 제시한다. 즉 감성의 도야를 통해 인간은 타자와 “보편적 감각”(universal Sinn)을 공유함으로써 사유의 변화, 세계의 변화를 도모하는 ‘실천’을 행한다.

그럼에도 불구하고 포이어바흐 감성론의 가치는 마르크스의 유물론이 전개되는 과정에서 폄하되어 왔다. 마르크스는 포이어바흐의 헤겔 비판을 적극적으로 수용하면서 이른바 “역사적 유물론”(historischer Materialismus)의 이론적 토대를 마련했다. 이 과정에서 마르크스는 포이어바흐의 유물론이 세계 변화의 원동력을 제공하지 못하는 “관조적 유물론”(anschauer Materialismus), 즉 관념론 철학에 기반을 둔 유물론에 불과하다는 비판을 통해 자신의 논지를 강화하고자 한다.<sup>26)</sup> 이 절에서는 마르크

26) 1843년 마르크스는 헤겔의 『법철학』을 읽게 되며, 이때 그는 이 저서에서 단지 인용문만을 발췌하던 비판적 비판의 관점에서 벗어나 자신의 마니교적이며 반명제적인 행위 모델을 확립하게 된다. 마르크스는 포이어바흐로부터 영향을 받은 “전도



스가 포이어바흐 유물론을 비판할 때 그 비판의 중심에 놓인 ‘관조’ 개념을 집중적으로 재검토하면서 마르크스의 비판으로 인해 가려진 포이어바흐 감성론의 실천적 성격을 부각하고자 한다.

마르크스는 포이어바흐의 대상 이해가 대상에 대한 관조에 머물렀다는 비판을 제기하였다. 그러나 필자가 보기에 마르크스가 말하는 포이어바흐 유물론의 관조적 성격은 오히려 마르크스의 실천 개념의 토대가 되고 있다. 이 점에 대한 해명은 포이어바흐 유물론 사상이 오히려 분열된 주객관계를 화해시키고 이를 통일시키기 위한 이론적 원동력이 된다는 점을 드러낼 것이다. 이를 위해서는 포이어바흐에 대한 현대적 해석에 있어서 중요한 개념 중 하나인 “해방적 감성”(emanzipatorische Sinnlichkeit) 개념에 대한 고찰이 필요하다.

슈미트(A. Schmidt)는 포이어바흐의 감성 개념을 인간의 소외된 감성의 복원과 온전한 인간성의 회복을 이끄는 핵심 원리로 파악한다. 이것은 곧 사변철학에 의해 소외된 주객관계, 추상성으로 인해 소외된 감성의 해방을 의미한다.<sup>27)</sup>

---

방법”(Umkehrmethode), 즉 개혁적 비판 방법으로 헤겔을 비판하고 있다. 예컨대, 기독교 신학이 인간의 사랑을 피조물에 대한 신의 사랑으로부터 도출하듯이 헤겔은 가족과 국가의 제도를 국가 이념에서 도출해내고 있다. 이에 대해 마르크스는 이념을 주관화되고, 국가에 대한 가족과 시민 사회의 현실적 관계가 이념의 상상적 활동으로 파악되는 것으로 정식화한다. 가족과 시민 사회는 국가의 전제이며 본래적 활동이다. 그럼에도 그것은 사변철학으로 인해 전도되어 있다. 그러나 마르크스는 포이어바흐의 개혁적 비판을 헤겔에만 적용시키는 것이 아니라 포이어바흐와 자신의 스승이었던 바우어에게도 적용시키고 있다. (H. M. 자스, 정문길 역, (1988), 『포이에르바흐』, 문학과 지성사, pp. 108-109.)

27) 슈미트의 ‘해방적 감성’에 대한 슈펜하우어, 리히터, 뢰베의 비판적 평가는 다음과 같다. 슈미트가 주장하는 포이어바흐의 감성적 실천성에 대해 슈펜하우어와 리히터는 수정주의라고 비판한다. 뢰베(H. Lübke)는 슈미트가 주장하는 포이어바흐의 해방적 감성이 보수적 특성을 가지기 때문에 해방의 기능을 발휘할 수 없다고 비판한다. 뢰베는 인간이 감각의 한계에서 해방된다는 점에서 동물과 차별을 갖지만, 이 해방은 감성을 통해 야기되는 것이 아니라 도덕의 힘을 통해 작동된다고 본다. 따라서 포이어바흐가 주장하는 도덕과 감성의 관계에 있어서 해방의 원리는 감성이 아닌 도덕이기에, 정치적 측면에 있어서 보수적 결과를 낳는다고 말한다. 이러한 비판에 대해 슈미트는 사회가 모든 사람에게 공통적으로 체험되는 지각세계를 부과하는 이상 감성은 보수적이라고 말한다. 즉 그런 감성은 어떤 도식의 지배를 받

그에 따르면 포이어바흐의 ‘해방적 감성’은 실천적, 정치적 의미를 가지는데 이는 포이어바흐의 감성이 지닌 관조적 성격 때문이다. 마르크스에 의해 비판된 이 관조적 성격은 대상에 거리를 두고 직관을 통해 대상을 파악함으로써 도구적이고 착취적 관계에서 벗어난다.

마르크스의 비판에 대한 포이어바흐의 입장을 보다 자세히 살펴보기 위해 포이어바흐의 『기독교의 본질』 제 12장 「유대교에서 창조 의미」에서 논의된 이론적 직관(theoretische Anschauung)과 실천적 직관(praktische Anschauung)의 구별을 살펴볼 필요가 있다.<sup>28)</sup> 이는 마르크스의 포이어바흐 비판이 적절한지 되짚어보는 중요한 계기가 될 것이다.

실천적 직관은 이기주의에 의해 더럽혀진 불순한 직관이다. 실천적 직관에서 나는 오로지 나 자신을 위해 어떤 사물과 관계한다. ... 이에 반해 ‘이론적 직관’은 기쁨으로 가득하고 자기 자신 속에서 만족하는 행복한 직관이다. 이론적 직관에서 대상은 사랑과 경탄의 대상이기 때문이다. 이론의 직관은 미적인 직관이고 그에 반해 실천적인 직관은 미적인 직관이 아니다.(WC, 185)

여기서 이론적 태도란 대상에 대한 관조적 태도를 취함으로써 대상 자체를 파악하는 객관적 태도를 의미하며, 실천적 태도란 표상력에 의거하여 대상을 의지에 따라 마음대로 지배하는 주관적 실천을 의미한다. 이는 고

---

며, 그 도식에 따라 영원한 가상이 주어져 있는 것으로 지각된다는 것이다. 그러나 슈미트에 따르면 이런 감각기능의 도식주의는 역사적으로 매개된 것이므로 돌파되어야 한다. 포이어바흐에게 인간의 감각은 단순히 생리학적이고, 심리학적 기초만 갖는 것이 아니라 문화사적으로 매개된 것이다. 따라서 감각은 새로운 사회 형성에 있어서 인간 경험의 기초이며, 기존사회의 부정성을 감지하고 이를 변혁시키는 능동적 역할을 담당한다.

28) 포이어바흐는 직관에 관한 몇 가지 표현 중 “Anschauung”을 채택한다. “Intuition”이 아닌 “Anschauung”을 사용한 것은 포이어바흐의 대상 이해가 실재하는 것에 대한 감각적 인식과 연관됨을 강조하기 위함이다. F. Tomasoni (2015), *Ludwig Feuerbach: Entstehung, Entwicklung Und Bedeutung Seines Werks*, Waxmann, S. 282 참고.

대 그리스인들이 자연을 이론적 감각을 가지고 관찰하는 태도와 함께 설명할 수 있다. 고대 그리스인들은 자연이 생겨나고 산출되는 것이지만, 종교적 의미로 창조되는 것은 아니라고 생각했다. 이때 자연의 현존 근거는 ‘신’이 아닌 ‘자연자체의 목적’이다. 자연과 조화를 이루는 이론적 관점은 인간 주관의 이익을 위해 대상을 손상하지 않는다. 실천적 직관은 인간의 행위로 인해 대상이 변화를 겪는 반면, 이론적인 직관은 대상에 변화를 주지 않는다. 여기서 ‘이론적’이라는 말이 ‘감각적 지각’(aisthesis)이라는 어원에서 파생된 ‘미적’(ästhetisch)이라는 말과 등치되고 있는 것은 바로 그런 까닭에서다. 포이어바흐는 인간이 대상과 관계하고 있는 한 그 대상 속에서 인간적 본질이 대상화된다는 것을 인정한다. 이론적 태도는 주관적, 이기적으로 대상을 파악하는 것이 아니라 객관적 관조 속에서 보편적 본질을 파악하고자 한다. 그렇기에 포이어바흐는 이론적 태도만이 참된 인간적 태도로 본 것이다. 여기서 포이어바흐가 인간개념과 자연의 상호관계를 어떻게 파악하는지 알 수 있다. 이러한 이론적 태도는 감각이 주관성을 넘어 유적 존재로서 인간의 감각으로 파악하는 지점과 연결된다. 즉, 보편적 감각, 도야된 감각이 이론적 태도와 보편적 존재로서 인간, 보편적 감성을 연결하고 있는 것이다.

인간은 동물처럼 특수한 존재가 아니고 보편적 존재이며 그렇게 때문에 제한되고 자유롭지 않은 본질이 아니고 제한되지 않고 자유로운 본질이다. 왜냐하면 보편성과 무제한성과 자유는 불가분적이기 때문이다. 이런 자유, 보편성은 인간의 전체적인 본질에 걸쳐 있다. 동물의 감각은 인간의 감각보다 훨씬 더 예민하다. 그러나 그것은 동물의 욕구와 필연적으로 결부되어 있는 일정한 사물과 관계에서일 뿐이다. 그러나 인간의 후각은 모든 종류의 냄새를 포괄하고 그렇기 때문에 자유롭고, 특수한 냄새에 대해 무차별한 감각이다. 그러나 감각의 특수성의 한계나 그의 욕구에 대한 구속성을 넘어서는 곳에서 그것은 자립적인 의미로, 즉 이론

적인 의미와 가치로 고양된다. 보편적인 감각은 오성이고, 보편적인 감성은 정신성이다.(GPZ,315f.)

보편적 감성을 곧 정신성으로 파악하는 것에 대해 슈미트는 정신성이 감성에 의거하며 보편적 감각기관은 특수한 욕구로부터 해방되어야 하는 것이라고 해석한다. 슈미트는 감각의 도야를 통한 정신적, 이론적 태도에 대한 설명이 마르크스의 『경제학·철학초고』에서 소외가 극복된 후의 세계를 설계하는데 수용된다고 본다.<sup>29)</sup>

포이어바흐는 자신의 철학이 현실적 문제를 다루는 실천성을 중시하며 이를 인간학에서 전개하고자 했다.<sup>30)</sup> 마르크스 또한 이러한 포이어바흐의 의도를 초기에는 수용한다. 초기 저서에서 마르크스는 포이어바흐가 감성에 대해 종교적으로 파악하는 것을 넘어 진정한 유물론을 확립했다고 평가한다. 그러나 후기 마르크스는 포이어바흐의 감성적 유물론이 ‘인간’과 ‘자연’을 추상적으로 이해했다고 본다. 마르크스는 포이어바흐가 대상이나 현실을 관조적으로 파악할 뿐 감성적 활동과 실천으로 파악하지 않았다고 평가한다. 마르크스는 포이어바흐의 철학을 ‘관조적 유물론’으로 명명하고, 실천성과 역사성의 부재를 비판한다. 마르크스의 포이어바흐 비판을 보다 자세히 살펴보자.

포이어바흐를 포함한 지금까지의 모든 유물론의 주요한 결함은 대상, 현

---

29) A. Schmidt (1975), S. 166.

30) “나의 펜을 움직이게 하는 문제는 그 답이 이론적 의미만이 아니라 실천적 의미를 갖는 문제다”(NA, 34) 포이어바흐의 실천 개념은 낭만적 의미로 축소되어 해석되기도 하지만, 이를 사회적 변화와 혁명에 대한 열망으로 파악할 수 있다. 이는 슈펜하우어, 슈미트, 라이트마이어의 논의에서 명백히 드러난다. 슈펜하우어는 기술 발달에 의해 빼앗긴 인간의 자연성을 다시 얻는 방식으로 감성을 연결 짓고, 이것이 인간에게 다시금 생기를 불어넣는다고 본다. 슈미트는 기술적 실천의 관점에 대한 대안으로 감성을 파악하고, 감성을 인간과 자연을 해방시키는 조건으로 격상시켰다. 라이트마이어는 포이어바흐의 감성론을 통해, 그를 헤겔의 이론적 영역이 아닌 실천적-정치적 영역에 속한 인물로 정의한다. F. Tomasoni, S. 284 참고.

실, 감각을 다만 객체 또는 지각의 형식으로만 파악하고, 이를 인간의 감성적 행위, 실천, 주체적으로 파악하고 있지 않다는데 있다. … 포이어바흐는 이론적 태도만을 참으로 인간적인 태도로 보고 있으며 반면에 실천은 탐욕스러운 유대인들의 외적 형상으로만 파악하고 고정시켰다. 그러므로 그는 ‘혁명적’, ‘실천적·비판적’인 행위의 의미를 이해하지 못하고 있다.<sup>31)</sup>

마르크스는 포이어바흐가 감성의 기능과 역할에 의거해 인간의 현실적 본질을 파악하는데 성공했지만, 인간의 감성적 활동의 본질인 노동과 실천의 영역은 파악하지 못했다고 본다. 인간 이해에 있어서도 포이어바흐는 신체를 지닌 개별 인간의 사회적 연관이 아닌 관념적인 사랑과 우정의 형태로 인간관계를 파악했다. 인간의 자연적인 감정에 기초한 사랑과 우정을 사회구성의 원리로 파악하면, 필연적으로 역사과정이 인간의 사회적 삶에서 도외시되고 추상적으로 고립된 인간 개인이 전제된다.<sup>32)</sup> 마르크스는 포이어바흐 철학의 이러한 고립된 인간 전제가 부르주아적 성격을 반영한다고 본다.<sup>33)</sup> 마르크스에 따르면, 결국 포이어바흐가 인간의 활동적 본질을 파악하지 못했기에 인간과 사회로부터 역사를 추상하고 말았다. 포이어바흐는 인간을 둘러싼 감각적 세계를 산업과 사회의 산물이며, 이제까지 모든 세대의 활동을 통해 드러나는 역사적 산물이라는 점을 파악하지 못한 것이다.

슈미트는 포이어바흐가 인간학에서 주장한 인간의 본질, 인간과 자연의 관계 등은 마르크스에 있어서는 아직 사회적 내용으로 구체화되어 도래하지 않은 장래, 완전한 공산주의를 전제로 하는 것이라고 주장한다. 이러한

---

31) 마르크스, 엥겔스 편집, 양재혁 역 (2015), 「포이어바흐에 관한 테제」, 『루트비히 포이어바흐와 독일 고전 철학의 종말』, 이론과 실천, §1. 이하 약칭 TF.

32) 마르크스, TF, §6.

33) “관조적 유물론 즉 감성을 실천적 활동으로 파악하지 못하는 유물론이 도달하는 최고의 것은 개별적 개인의 견지이자 부르주아 사회의 견지다.” 마르크스, TF, §7.

주장은 ‘보편적 감성’이 개별적 인간에서가 아니라 유적 존재로서 인간에서 성립되는 것이며 동시에 포이어바흐의 감성개념이 문화사적으로 매개된 것이라는 점에서 타당성을 보증한다. ‘보편적 감성’을 통한 해방은 감성이 지닌 실천적 “힘”(Kraft)을 보여준다.

이러한 마르크스의 포이어바흐 비판은 ‘대상’과 ‘실천’에 대한 두 철학자간의 상이한 이해에 기인한다. 마르크스는 대상이 속해 있는 감각적 세계가 인간의 노동에 의해 산출된 산업과 사회적 조건의 산물로 본다. 그러나 마르크스가 보기에 포이어바흐는 이를 파악하지 못했다. 실천에 있어서 마르크스는 인간이 자연에 가하는 생산적 활동인 노동과 사회 혁명적 활동을 실천으로 파악한다. 마르크스의 관점에서 포이어바흐는 이론적 활동을 진실된 인간의 활동으로 볼 뿐 실천의 의미로 파악하지 못한다. 반면, 포이어바흐는 대상에 거리를 두고 직관을 통해 대상을 파악함으로써 도구적이고, 착취적 관계가 아닌 수평적 관계를 맺고자 한다.

마르크스는 유적 존재로서 인간은 특수한 욕구에 구속된 것이 아니라 보편적 존재이고 이는 유적 존재로서 자신의 특성이 발휘되는 노동에 있어서도 드러난다고 본다. 마르크스는 다음과 같이 말한다.

인간은 자신의 생산물과 자유롭게 마주한다. 동물은 오로지 그 동물이 속한 종의 척도와 욕구에 따라서만 생산할 뿐이지만, 인간은 각각의 종의 척도에 따라 생산하는 방법을 알고 있고 대상에 대해 그 대상 고유의 척도를 부여하는 방법을 알고 있다. 따라서 인간은 또한 미의 법칙에 따라서 대상을 조형하기도 한다.<sup>34)</sup>

그렇다면 대상의 고유한 척도에 따라 생산하고 미의 법칙에 따라 조형한다는 것은 무엇인가. 이는 대상세계에 대한 인간의 행위가 그 세계의 내

---

34) 마르크스, 김문수 역 (2016), 『경제학·철학초고: 자본론; 공산당선언; 철학의 빈곤』, 동서문화사, p. 71.

재적, 고유한 목적을 실현시키는 것이며 그 대상의 잠재력의 현실화를 의미한다.

마르크스에 따르면 자본주의에 의해 소외된 노동은 유적인 삶의 활동을 개인의 신체적 생존을 보존하기 위한 욕구를 충족시키는 수단으로 만들어 버린다. 그래서 소외된 노동은 동물에 대한 인간의 우위성을 상실케 한다. 더 나아가서 사적 소유는 모든 대상을 우리가 그 대상을 가지고 있을 때에만 우리의 것이 된다고 생각하게 만든다. 즉 마르크스는 “모든 물리적, 정신적 감각들을 대신하여 모든 감각들의 단순한 소외 곧 소유라는 감각이 나타났다”<sup>35)</sup>라고 말하면서 이런 사회에서 인간의 본질은 빈곤해져 버렸다고 주장한다. 결국 이런 소외된 노동의 지양, 사적 소유의 철폐를 통해서만 비로소 인간의 참된 유적 본질이 실현될 수 있다. 그런데 슈미트는 여기서 마르크스가 사적 소유의 지양 이후의 세계에 대해 단순히 경제적 측면에서가 아니라 ‘감각의 해방’이라는 측면에서 서술하고 있음을 주목한다.<sup>36)</sup> 인간의 감각의 해방과 사적 소유의 연관에 대해 마르크스는 다음과 같이 말한다.

사적 소유의 지양은 모든 인간적 감각들과 속성들의 완전한 해방이다. 그러나 사적 소유의 지양은 이러한 감각들과 속성들이 인간적으로 될 때 곧 주관적인 동시에 객관적으로 될 때 비로소 이러한 해방이 이루어진다. 눈의 대상이 사회적이고 인간적인 대상 곧 인간으로부터 유래하여 인간을 위해 존재하는 대상으로 된 것과 마찬가지로 눈은 인간의 눈으로 된다. 따라서 감각들은 직접 그 실천 속에서 이론가가 된다. 감각들은 사태 때문에 사태와 관계한다. 그러나 사태 자체는 자기 자신에 대해 또한 인간에 대해 대상적인 인간적인 관계를 맺으며, 그 역도 성립한다. 따라서 욕구나 향유는 그들의 이기적 본성을 상실하였고, 자연은 자신의 단순한 유용성을 상실했다. 왜냐하면 유용은 인간적 유용으로 되었기 때

35) *MEW*, E-1, S. 540

36) 백금서 (1991), 「감성과 실천」, p. 18.

문이다.<sup>37)</sup>

마르크스는 사적 소유 하에서는 감각의 측면에서도 소외가 일어나서 소유라는 감각만이 인정되고 여타 감각이 둔화되는 것을 비판하며, 공산주의 사회에서는 모든 감각이 해방되어야 한다고 주장한다. 마르크스에 따르면 이런 해방은 단적으로 주어지는 것이 아니라 역사를 통해 이루어진다. 또한 이렇게 될 때 감각을 통해 자연과 인간의 인간적 통일이 가능하다. 슈미트는 여기서 마르크스가 완전한 인간에 대한 포이어바흐의 입장을 수용하고 있다고 주장한다. 마르크스의 이 같은 주장은 포이어바흐가 “인간 즉 완전하고 참된 인간은 다만 미적 혹은 예술적, 종교적 혹은 도덕적, 철학적 혹은 과학적 감각을 가진 사람이”(GPZ, 317)라는 주장과 동일하다.<sup>38)</sup>

슈미트에 따르면 포이어바흐 철학의 감각적-인간학적 기반이 마르크스주의 유물론으로 이어지고 있다. 포이어바흐는 마르크스로 하여금 “감성이 역사적으로 형성된 것”이라는 통찰을 가능케 했다.<sup>39)</sup> 포이어바흐는 감각적인 것은 직접적인 것이지만, 그것은 사변철학이 의미하는 것처럼 감각적인 것이 속되고, 생각 없고 그 자체로서 이해된다는 의미는 아니라고 주장하면서, 인간의 도야된 감각은 역사를 통해 형성되어야 한다고 보았다.(GPZ, §41) 감각적 도야와 역사의 발전 과정을 함께 파악하는 포이어바흐의 사유는 마르크스의 사유에서도 엿볼 수 있는 지점이다. 마르크스는 포이어바흐의 영향 아래 인간의 감각과 사회의 연관에 대한 사유를 발전시킨다.<sup>40)</sup> 인간은 사물세계를 노동을 통해 형성하는 동시에 인간자신의 감각을 형성한다. 마르크스는 “생성될 사회(공산주의 사회)는 풍부한 자신

---

37) MEW, E-1, s,540

38) A. Schmidt (1973), S. 188.

39) A. Schmidt (1975), S. 166f.

40) “사회적 인간의 감각들은 비사회적 인간의 감각들과 다르다”(MEW, E-1, S. 541); “오감의 형성은 세계사 전체가 이제까지 이룩한 하나의 노동이다”(MEW, E-1, S. 541-2)



의 본질을 갖춘 인간 곧 모든 심오한 감각을 갖춘 풍부한 인간을 그 사회의 항구적 현실로서 산출한다”<sup>41)</sup>고, 그래서 “인간은 그의 전면적 본질을 전면적 방식으로 즉 총체적 인간으로 획득한다”<sup>42)</sup>고 주장한다. 마르크스가 주장하고 있는 총체적 인간의 이념, 해방된 감성 개념에서 포이어바흐의 사유의 매개가 필요 없는 현실적 인간 개념으로부터 계승한 사상적 영향을 살펴볼 수 있다.<sup>43)</sup>

슈미트는 포이어바흐에 있어서 이론만이 아니라 이미 실천도 중시되었고 이것이 마르크스에게 영향을 주었다고 주장한다. 포이어바흐가 감성의 실천적 능력을 파악했다면, 마르크스는 이를 통해 감성의 실현을 노동으로 확장시킨다. “포이어바흐는 삶의 실천적인 욕구를 이론적 사태로 진지하게 수용함으로써 마르크스주의의 선행자가 된다.”<sup>44)</sup> 포이어바흐는 모든 개별자의 일상사를 고려하며 일상적 현존의 전(前) 이론적, 비이론적 세계를 철학적 사유에 도입한다는 것이다. 예컨대, “존재에 대한 물음은 실천적 물음이다. 우리의 존재가 관여하는 바의 물음은 죽음과 삶의 물음이다.”(GPZ, §28) “이론이 해결하지 못하는 의심을 실천이 해결해준다”(FCE, 389)에서 그러한 내용들을 찾을 수 있다. 요컨대 기존의 철학이 현실적 생의 과제를 이론적으로만 파악하는데 반해 포이어바흐는 일상적, 실천적 존재를 문제 삼으며 이런 인간적 현실은 마르크스로 하여금 인간의 현실적 문제와 실천을 논의할 수 있는 가능성을 마련해주었다는 것이다. 결국 포이어바흐의 실천개념이 관념론으로부터 마르크스 사상으로 이행하는데 영향을 끼쳤다고 볼 수 있다.<sup>45)</sup> 이런 점에서 실천을 무시했다는

---

41) MEW, E-1, S. 541-2.

42) MEW, E-1, S. 539.

43) A. Schmidt (1975), S. 188.

44) A. Schmidt (1973), S. 109.

45) 마르크스가 포이어바흐로부터 받은 영향은 자스의 평가에서도 드러난다. 자스에 따르면, 마르크스는 충실한 헤겔주의자로서 역사에 입각하고 있으나 그의 진행 모델은 화해적이고 변증법적인 것이 아니라 혁명적이고 반명제적인 것이다. 포이어바흐는 헤겔에 반대해서 역사의 역사에 입각하지 않고 자연에, 즉 모든 시대를 통해 동일하거나 혹은 비교 가능한 상황에서 나와 너로서 서로 살아가는 인간에 입각하

포이어바흐에 대한 획일적 해석은 재고되어야 한다.

슈미트가 보기에 포이어바흐의 인간 규정은 현존하는 인간 본질에 대한 기술인지, 미래에 대한 것인지 불명료한 지점을 분명히 하려는 목적을 갖는다. 슈미트는 포이어바흐가 인간 유의 보편적 감성에 관한 이론을 제시한다는 점에서 인간론, 특히 보편적 감성에 관한 이론은 미래, 즉 소외가 극복된 후의 새로운 세계에 대한 전망을 함축하고 있다고 본다. 슈미트는 포이어바흐가 자신의 새로운 인간학을 ‘미래 철학’, 혹은 ‘새로운 철학’이라고 지칭한다는 점에서 또한 그 자신이 인간의 전면성에 대한 자신의 주장이 역사적 미래, 인류의 미래를 예견한다고 말한 점에서도 타당하다고 주장한다.<sup>46)</sup> 그러나 여기서 간과해서는 안 되는 것은 포이어바흐의 인간 규정이 현실적 인간에 주목하고 있다는 것이다. 포이어바흐가 주장하고 있는 감성 공동체는 언뜻 미래지향적 유토피아로 보인다. 그러나 그것은 규정된 이상향을 제시하지 않는다.<sup>47)</sup> 이는 언제나 인간이 현재 경험하는 구체적이고, 실제적인 시공간인 현실과 관련된다. ‘감성’을 현재적인 개념으로 이해하는 것은 같은 시공간을 공유하는 타인과 연대를 통해 공동체로 나아갈 수 있는 계기가 된다. 포이어바흐의 감성론은 ‘몸’, ‘사랑’, ‘감성’을 토대로 인간과 인간을 둘러싼 종교, 정치, 사회를 끊임없이 현재적인 것으로 파악한다.

---

고 있다. 따라서 1843년과 1844년의 포이어바흐에 대한 마르크스의 연구는 그가 오래 전부터 시도해 온 역사 법칙과 그 법칙의 지배에 대한 이해를 자신이 이해하고 있는 인간 해방이라는 목적으로 전진시킨 중요한 일보였다. 그러나 포이어바흐의 관점에서 본다면, 정치 경제학이라는 새로운 메타과학을 사회적, 정치적 행위의 기초로 이용하려는 마르크스의 시도는 개혁 이전의 것으로 폭로된 이론 개념으로 후퇴로 보였다. 왜냐하면 마르크스는 현실적 인간의 내부에 있는 머리와 가슴의 상호 작용에 대한 개혁적 발전을 진지하게 다루지 않았기 때문이다. 자스는 포이어바흐의 철학의 개혁이 지니는 실천적 결과를 역사 지향적인 신앙 과정이나 정치 과정 안에서 인간 능력의 성장이 지니는 한계에 대한 현실주의적 인정으로 파악한다. H. M. 자스, pp.110-112.

46) A. Schmidt, S. 219.

47) 포이어바흐의 감성 공동체의 유토피아적 성격에 대한 정의는 Katharina Schneider Hrsg. (2013), Raphaël Chappé, “In Which Sense is Feuerbach’s Anthropology Political?”, *Der politische Feuerbach*, Waxmann, p. 66 참고.

포이어바흐는 감성의 도야를 통해 인간이 주관적 표상 및 사유에만 사로잡힌 상태를 벗어나 진실로 현실적인 자기 자신으로 돌아오게 됨으로써 소외된 인간으로부터 해방이 이루어진다고 주장한다. 그리고 감각의 도야를 통해 현실적이 된 인간은 대상 자체로 나아감으로써 인간과 자연, 인간과 인간의 올바른 관계를 맺을 수 있게 된다.<sup>48)</sup> ‘도야된 감각’의 본질적인 측면은 의사소통을 통해 공동체를 형성하고, 공동체 정신을 가지는 것을 의미한다. 공동체 안의 보편적 감각이 본질적인 것이다. 인간은 그저 감각 혹은 감정에 머무는 것이 아니라, ‘본질적 존재’로서 감각의 도야를 통해 공동체 정신을 갖게 되며 동시에 공동체 정신은 감각을 도야시킨다. 포이어바흐가 말하는 감성과 존재의 동일성은 감성이 객관적 사물의 본질이며 동시에 인간이 보편적 감각을 가지는 한 타당하다. 감성은 인간을 성장하게 하고 인간 자신의 자유를 스스로 획득하게 하는 실천 능력이다. 이때 실천의 원동력이 되는 것이 ‘사랑’(Liebe)이다.

---

48) 백금서 (1991), p. 235.

### Ⅲ. 해방의 원리: 사랑

앞서 살펴보았듯이 포이어바흐에게 ‘감성의 도야’는 감성을 회복하고 사랑을 통해 공동체를 형성하는 것을 의미한다.<sup>49)</sup> 인간은 도야를 통해 타자와 소통함으로써 자신의 보편적 본성을 실현한다. 그런데 도야된 인간은 곧 사랑의 감정을 지닌 인간이다. 바로 이 사랑이 인간을 인간으로 만드는, 인간의 참된 자유와 공동체의 구성원이 되도록 하는 원동력이다.

이 장에서는 감성의 도야를 통한 인간 해방의 구체적 원리가 되고 있는 ‘사랑’에 대해 살펴본다. 포이어바흐에게 사랑은 현실적이고, 실천적인 마음의 힘이다. 이는 ‘육화’의 예시를 통해 구체적으로 제시된다. 그러나 여기서 ‘사랑’은 기독교에서 이야기하는 신을 향한 추상적인 사랑, 자기 자신을 희생하는 사랑이 아니다. 이는 ‘나와 너’라는 현실의 인간들이 만나 이루어내는 실제적인 사랑이다. 그에게 사랑은 여성과 남성의 현실적인 만남으로 촉발되지만 단순히 육체적이고 관능적인 사랑만을 의미하지 않는다. 그는 질적으로 차이를 가진 타자와 만남으로부터 사회적, 공동체적 존재로서 인간의 본질을 파악한다. 사랑은 ‘유적 존재’로서 인간을 파악할 수 있는 중요한 계기인 것이다. 사랑을 통해 파악되는 유적 존재로서 인간은 타자와 소통하고 연대하며 공동체를 형성한다.<sup>50)</sup>

#### 1. 포이어바흐의 사랑 개념

##### (1) 사랑의 실현: 육화

포이어바흐는 기독교 사랑의 추상성을 비판하지만 사랑의 중요한 예로

---

49) 이에 대해서는 GPZ, §41, II장 도입을 통해 논의했다.

50) “사랑은 공감(Mitgefühl) 없이 존재할 수 없으며 공감은 함께 고통을 겪는 것(Mitleiden) 없이 생각될 수 없다”(WC, 108)라는 포이어바흐의 언급은 사랑이 갖는 의미를 잘 대변한다.

‘육화’(Inkarnation)를 든다.<sup>51)</sup> 신이 인간의 몸을 지니고 현현하는 “‘육화’는 사랑이 실체로, 본질 자체로 고양되어 현현하는 사례”(WC, 102)이기 때문이다. 신이 육화하여 인간이 되는 것은 일차적으로는 신이 자신의 신성을 벗어나는 것을 의미한다. 그러나 신의 이러한 행위는 근본적으로는 인간에 대한 신의 사랑을 실천하는 행위이다. 신의 인간화가 내포한 실천적 사랑의 의미, 즉 예수가 인간을 사랑해서 육화했다는 점이 중요하다. 그런데 포이어바흐가 ‘육화’에서 주목하고 있는 것은 ‘신의 인간화’가 아니다. 오히려 인간이 신으로 고양됐다는 사실이 중요하다. 육화에서 ‘인간화된 신’에 주목하면 이는 놀랍고, 설명 불가능한 기적적인 사건이겠지만 포이어바흐는 신이 인간으로 격하되기 전에 인간이 신으로 고양되는 일이 필연적으로 선행된다고 말한다. 신이 자신을 인간으로 나타내기 전에 인간이 이미 신 안에 있었으며 이미 신 자신이었다. 그렇지 않았다면 신이 인간의 모습으로 드러나지 않았을 것이기 때문이다. “신은 자신을 위해 인간이 된 것이 아니다. 인간의 필요와 욕구가 육화의 근거였다”(WC, 102)는 포이어바흐의 언급은 그가 바라보는 육화를 잘 보여준다.

인간학은 신의 인간화를 특별히 경탄할만한 비밀로 고찰하지 않는다. 이는 신의 인간화에 특수한 초자연적 비밀이 숨겨져 있다는 환상을 파괴한다. “인간학은 이러한 독단을 비판하고 육화를 인간의 내적 근원 및 중심점인 사랑으로 환원한다.”(WC, 105)

포이어바흐는 기독교적 ‘육화’ 개념을 지극히 인간적으로 해석하고, 이를 몸을 가진 실제적 인간의 관계로 파악함으로써 현실적인 ‘사랑’ 개념을 제안하고 있다. 그는 신이 우리를 구원하는 것이 아니라, 신적인 인격성과

51) 육화에 대한 포이어바흐의 이해는 특히 『기독교의 본질』, 제5장 「육화의 비밀 또는 심성의 본질로서 신」(5. Kapitel: Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen)에서 상술되고 있다. 포이어바흐는 육화를 신학적인 계서를 통해서만 알 수 있는 경험적이고 역사적인 사실로 보는 것은 종교적 유물론의 표현으로 파악한다. 육화를 순수하게 사변적이고 형이상학적인 근거로 연역하는 것 또한 육화의 의미를 제대로 파악하지 못하는 것이다. 형이상학은 육화되지 않은 인격과 관계하기 때문이다.

인간적인 인격성의 구별을 초월하는 ‘사랑’(Liebe)이 우리를 구원한다고 주장한다.(WC, 107) 신은 신 자신을 위해서가 아니라 자신을 희생해 인간을 선량하게 하고, 행복하게 하고, 축복하기 위해 사랑한다. 육화를 통해 신이 보여주는 사랑은 모든 유한하고 인간적인 것을 초월하는 존엄성(Majestät)을 거부하고, 인간의 모습으로 인간과 함께 존재함으로써 드러난다. 신이 나의 말을 들어주고 나의 일을 측은하게 여기는 것은 나의 고통에 동감하고 있기 때문이다. “신이 인간을 사랑한다는 것은 신이 인간 때문에 인간과 함께 고통을 겪는다는 뜻이다.”(WC, 108) ‘육화’는 신의 섭리나 사랑을 가장 강하고, 강렬하고, 감성적으로 솔직하게 표현한 것이다.

포이어바흐에게 육화는 인간을 실천적 사랑으로부터 멀어지게 하는 실정 종교의 태도와 반대되는 사건이다. 실정 종교는 주관이 자발적으로 도덕을 행하는 것이 아니라 확정된 규율을 따르게 함으로써 인간의 자율성을 억누른다.<sup>52)</sup> 육화는 인간이 된 신(Gottmensch)인 예수 그리스도를 칭한다. 포이어바흐는 ‘살아있는 인간(lebendiger Mensch)’을 인간 최고의 본질로 여긴다. 이는 헤겔이 인간의 본질을 절대정신으로 삼는 것과 정반대의 입장이다. 예수는 ‘하나님의 아들’인 동시에 ‘사람의 아들’로서 인류 일반에 속하고 특별한 인종에 속하는 것이 아니기 때문에 예수 이래로 인간의 보편적이면서 진실한 개념, 정신적 개념도 존재하게끔 된 것이다.

여기서 인간의 사랑은 성모 마리아의 숭고한 사랑이 아니라 기본적으로 ‘남성과 여성’ 간의 사랑을 의미한다. 포이어바흐의 사랑이 남성과 여성의 성애적 사랑에서 출발하지만 그것이 함축하고 있는 의미는 단순히 성애적 사랑에 그치지 않는다. 그에 따르면, “남자와 여자는 함께할 때 비로소 현실적인 인간이 된다. 결합되어 있는 남편과 아내가 유의 실존이다. 왜냐하면 이들의 결합이 다수성의 근원이며 다른 인간의 근원이기 때문이다.”(WC, 245) 포이어바흐는 사랑을 인간과 인간이 맺는 직접적인 관계와

---

52) G. 루카치, 김재기 역 (1986), 『청년 헤겔』, 동녘, pp. 55-56 참고.

사건으로 제안함으로써 사랑을 추상적인 것으로 파악하기를 거부한다. 그에게 사랑은 나와 타인 사이에 그 어떤 매체나 표상의 개입 없이 ‘지금, 여기’에서 실현되는 직접적 실천을 의미한다. 이러한 논의는 『기독교의 본질』 전체를 마무리하며 제시되는 중요한 논제다. 포이어바흐는 “인간을 사랑하는 자, 유의 사랑과 유의 본질에 상응하는 보편적인 사랑으로 올라서는 사람이 [진정한] 기독교인이며 그가 바로 예수”(WC, 369)라고 말하며 글을 마무리 한다. 여기에 덧붙여 그는 “행동하는 사랑(handelnde Liebe)은 언제나 특수하고 제한된 사랑, 곧 가장 가까운 것을 향하는 사랑이며 사랑이어야 한다”(WC, 369)고 주장한다. 그런데도 그 사랑이 보편적인 사랑일 수 있는 이유는 타인을 유 안에서 사랑하기 때문이다.(WC, 369)

포이어바흐에게 사랑은 내가 감각할 수 있는 존재를 사랑하는 것에서 시작하지만 이것은 인간이 가진 유적 특성을 실현하는 가장 실천적이고 사실적인 사랑인 것이다. 신에 대한 사랑 대신에 인간들 서로에 대한 사랑이 신에 대한 믿음 대신에 인간에 대한 자기 자신의 믿음이 필요한 것이다.<sup>53)</sup> 사랑으로서 신이란 인간의 자애로운 ‘마음’(Herz)의 투사물일 뿐이다. 신이 인간을 위해서 스스로 고통(Leiden)을 겪는 사태는 다른 인간의 고통에 대해 우리가 느끼는 아픔의 투사와 같다. 신이 인간에 대해 갖는 사랑이란 결국 인간이 서로에 대해 갖는 사랑을 보여주는 것이다. 신이 사랑 그 자체가 아니라 피와 육체를 가진 인간의 사랑이 신적인 것이다.

포이어바흐에게 사랑은 ‘나와 너’라는 실제의 몸을 가진 존재들의 만남을 통해 이루어지지만 이것이 지성에 의해 통제되는 것도 아니고 성애적이거나 말초적인 사랑을 뜻하지도 않는다. 사랑은 나와 타인을 이어주는

---

53) 포이어바흐가 신과 이데아와 같은 형이상학적 관념에 대한 의존상태에서 벗어나 인간이 자립적이고 성숙한 존재가 될 것을 촉구하는 사상은 이후 니체의 기독교 비판에 영향을 줬음을 알 수 있다. 그러나 니체에 따르면 포이어바흐는 인간들 간의 사랑과 고통을 함께 겪음을 강조함으로써 그리스도교적인 약자의 도덕관을 여전히 계승한다. 그는 포이어바흐가 인간의 구원을 과학기술의 발전을 통해 자연에 대한 통제와 사랑이 가득 찬 이상사회의 건설에서 찾고 있다고 본다. 박찬국 (2016), 『하이데거의 「“신은 죽었다”는 니체의 말」 읽기』, 세창미디어, p. 45 참고.

“현실적 끈”(WC, 99)이면서도 공동체로 나아갈 수 있는 실제적인 원동력이 되고 있다.

## (2) 공동체와 사랑

앞서 포이어바흐의 사랑에서 실천의 의미가 부각되고 있음을 살펴보았다. 포이어바흐가 공동의 감정, 고통을 함께 하는 것을 사랑의 중요한 측면으로 다루고 있는 것은 유적 존재로서 인간의 성격을 다시 한 번 강조하는 것이다. 사랑을 통해 인간은 타자와 관계를 맺지만 유적 존재로서 인간의 사랑은 공동에 대한 이해로 확장된다. 그러나 포이어바흐의 사랑이 구체적인 실천을 지향하고 있음에도 불구하고, 그의 의도는 남성과 여성의 개인적 감정에 머무는 것으로 이해된 측면이 있다. 특히 이러한 주장은 엥겔스에 의해 전개되었다.

엥겔스의 포이어바흐 비판은 크게 두 가지로 파악할 수 있다. 첫째, 포이어바흐의 사랑론이 ‘진정한 혹은 독일 사회주의’(Der Wahre oder deutsche Sozialismus)의 영향 아래 낭만적 사랑을 주장한다는 것이다. 1844년부터 독일에서 시작된 ‘진정한 혹은 독일 사회주의’는 민주화를 위한 투쟁이나 정치적 행동을 반대한다. 그들은 사회주의 정신을 감상적인 형제애나 사랑의 설교로 이끌고자 한다. 이 ‘진정한 사회주의’는 과학적 인식을 미사여구로 바꾸고, 생산의 경제적 개조에 의한 프롤레타리아트의 해방 대신 ‘사랑’에 의한 인류의 구제를 제창한다.<sup>54)</sup> 엥겔스는 포이어바흐가 ‘진정한 사회주의’의 이러한 약점과 관련이 있다고 본다. 엥겔스는 포이어바흐의 사랑론 또한 낭만적이며 세속적인 것이라고 비판한다.

둘째, 포이어바흐의 사랑은 여전히 종교적 사랑의 한 형식을 논하는 것일 뿐이라는 주장이다. 엥겔스는 포이어바흐가 헤겔 철학의 관념론적 성격

---

54) 엥겔스, 양재혁 역 (2015), 『루트비히 포이어바흐와 독일 고전 철학의 종말』, 돌베개, p. 47.



에서 벗어나 자연에 대한 새로운 이해를 통해 유물론을 제안했으나 여전히 헤겔 철학을 비판적으로 극복하지 못했다고 본다. 엥겔스에게 포이어바흐는 여전히 관념론적이고 이상적인 사상가다. 엥겔스는 포이어바흐가 인간의 상호 애정에 기초한 모든 관계, 즉 성애, 우정, 동정, 자기희생 등을 그 자체로 보지 않고, '종교'라는 말로 신성화될 때 의의를 가지는 것으로 보았다고 파악한다. 엥겔스가 보기에 포이어바흐의 이러한 생각은 종교가 본래 '결합'이라는 의미를 갖는다는 어원적 해석에 기인한다.<sup>55)</sup> 그는 포이어바흐가 감성을 통해 인간이 구체적이며 현실적인 세계에 파고들 것을 주장하고 있으면서 정작 상호 간의 남성과 여성의 이성 관계가 아닌 다른 어떤 관계에 대해 추상적으로 논의할 뿐이라고 비판한다.

이는 포이어바흐가 인간의 상호 관계를 '도덕'의 측면에서 바라보았기 때문이다. 즉, 포이어바흐의 상호관계에 대한 논의인 '나와 너' 개념은 동일한 행복을 추구하는 내가 있듯 다른 사람의 지향을 인정한다. 우리는 동일한 지향에 대한 다른 사람들의 권리도 존중할 줄 알아야 한다. 자기 자신에 대한 이성적 자제와 타인에 대한 사랑이 포이어바흐의 도덕의 기본 규칙이며 다른 규칙들은 이로부터 파생한다. 포이어바흐가 사랑을 도덕의 근간으로 보는 것에 대해서는 “도덕적인 완전성을 제시하는 율법”(WC, 99)과 사랑에 대한 다음과 같은 대비에서 확인할 수 있다.

율법은 별하지만 사랑은 죄인도 불쌍히 여긴다. 율법은 나를 추상적인 본질로 긍정할 뿐이며 사랑은 나를 현실적인 본질로서 긍정한다. 사랑은 나에게 내가 인간이라는 의식을 부여한다. 율법은 내가 죄인이라는 의식, 무라는 의식을 부여할 뿐이다. 율법은 인간을 복종시키고, 사랑은 인간을 자유롭게 한다.(WC, 99)

율법과 대비를 통해 드러나는 사랑의 의미는 엥겔스의 비판과 다르게

---

55) 엥겔스, p 72.

남성과 여성 사이의 성애에 그치지 않으며 사랑을 종교적 의미로 희생하지도 않는다. 오히려 포이어바흐는 분열되고, 비인간적인 사회현실을 바로 잡는 공동체를 만들기 위해서 감성적 실천의 원리인 ‘사랑’을 그 기본 토대로 삼을 것을 요구한다. 포이어바흐는 사랑을 기반으로 하는 참된 공동체를 가로막는 근대 사변철학과 기독교를 비판하고 부정함으로써 이론과 실천을 통일시키고자 했다. 포이어바흐의 사랑 개념은 분열된 사회 현실을 바로 잡고, 참된 공동체를 형성하는 ‘감성의 실천적 원리’이다. 그는 사랑을 통해 사회 안에서 분열되고 소외되는 인간을 극복하려는 인간 해방의 실천을 의도한다. 예로 이러한 주장에 대해서는 다음의 구절을 통해 확인할 수 있다.

타인에 대한 사랑 속에서 비로소 그가 나에게 속하며 내가 그에게 속한다는 것, 우리 둘은 서로가 없이는 존재할 수 없다는 것, 공동성만이 인류를 형성한다는 것이 나에게 분명해진다.(WC, 248)

그에게 사랑은 타인에 대한 이해와 사랑에서 시작하지만 공동체적 사랑으로 나아간다. 이러한 논의는 ‘유적 존재’로서 인간에 관해 살펴보는 다음 장에서 보다 상세히 다룬다.

## 2. 유적 존재로서 인간의 사랑

### (1) ‘나와 너’

사랑을 통해 ‘나’와 같은 ‘너’의 존재를 인정하는 일은 타자를 이해하는 첫 걸음이다. 인간은 자기 자신인 ‘나’인 동시에 ‘너’가 된다. 인간은 자기 자신을 타인의 자리에 놓을 수 있는 것이다. 이는 곧 인간이 개체뿐만 아니라 유나 본질에 대해서도 사유 할 수 있음을 일컫는다.

타인은 나의 너다. 이것은 상호관계를 형성한다. ... 나는 타인 속에서 비로소 인류의 의식을 갖는다. 나는 타인을 통해 비로소 내가 인간임을 경험하고 느낀다.(WC, 248)

여기서 포이어바흐는 타인을 통해 나의 인간적 본질을 “느낀다”고 말한다. 감각을 사유의 전제이자 대상에 대한 참된 인식을 위한 매개로 보는 것이다. 타인인 ‘너’(Du)는 질적으로 다른 타인만을 뜻하는 것이 아니라 나를 감각적 대상으로 정립시켜 나의 내면적 본질을 대상으로 드러나게 하는 존재이다. 포이어바흐는 타자를 통해 수용된 ‘나’들을 상호 주체성의 범주 안에서 새롭게 재정의하고 있다. 포이어바흐는 추상적으로 파악되는 일반적이고, 이상적 자아를 인간학 안에서 감각적이고, 유물론적 주체로 파악한다. 주체성은 이성 중심의 형이상학과 신체 중심의 인간학의 대립을 통해 확립될 수 없기 때문이다. 포이어바흐의 ‘나와 너’를 통한 주체성에 대한 재정립은 인간 삶의 실천(Lebenspraxis)의 영감을 되찾고자 하는 시도이며 나아가 주체성에 대한 형이상학적 토대를 벗어나고자 하는 시도다.<sup>56)</sup>

사랑은 직접적(unmittelbar)이어야 한다. ... 그러나 만일 내가 사랑 속에서 바로 유를 실현하는 나와 타인 사이에, 이미 그 안에 유가 실현되어 있는 어떤 개체의 표상을 끼워 넣는다면, 나는 사랑의 본질을 폐기하고 우리 이외의 어떤 제삼자의 표상을 통해서 통일을 망치게 된다. 왜냐하면 타인은 나에게 그 자신, 곧 그의 본질 때문이 아니라 이 원형과 관련하여 가지고 있는 유사성 또는 공동성 때문에 사랑의 대상이 되기 때문이다.(WC, 397f.)

---

56) J. Sieverding (2007), *Sensibilität und Solidarität: Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*, Waxmann, S. 96 참고.

포이어바흐는 매개 없이 직접적으로 타자와 관계 맺는 사랑을 이야기한다. 포이어바흐에게 사랑은 형이상학적인 연역으로는 그 본질을 파악할 수 없다. 포이어바흐는 인간 이해에 있어서 신의 인간화를 주장하는 프로테스탄티즘의 사상과 맥을 같이 한다. 포이어바흐는 철학적 신학을 인간학이라는 ‘보편적 학문’으로 논의하고자 한다. 이로써 삼위일체라는 기독교의 도그마와 헤겔의 변증법적 삼위일체가 나와 너의 동질성의 원리, 인간과 이웃의 동질성의 원리로 나타난다. 그러나 뢰비트는 포이어바흐가 주장하는 인간과 인간을 인간답게 하는 해방되고 독립된 인간주의의 내용을 구체적 인간이라는 추상적 원리만을 가지고서 더 이상 발전시킬 수 없었다고 평가한다.

마르크스의 경우 포이어바흐의 사랑 개념이 서로 다른 ‘나와 너’ 사이에 있는 사실적 관계의 요소를 사회 개념으로 받아들이지 않았다고 비판한다. 그러나 부버가 평가하듯 포이어바흐는 너라는 타자의 발견을 이끌었다. 너의 발견은 현대사상의 코페르니쿠스적 행위이며, 관념론의 자아 발견만큼 중요하다.<sup>57)</sup> ‘나’의 심려의 대상인 인간은 단순히 ‘너’가 아니라 ‘그’ 또는 ‘당신’이다. 이름 없고 얼굴 없는 다수, 이 다수 속에 ‘나’는 얽혀 있고, 그 다수는 ‘우리’가 아니라 일반인이다. 그러나 ‘너’가 존재하듯이 ‘우리’도 존재한다. 부버는 ‘우리’라는 개념을 다수의 독립적이고 자기와 자기 책임을 성장시킨 인격자와 연계시키고, 자기와 자기 책임의 토대 위에서 발생하고 이것들을 통해 가능하게 되는 인격자와 연계하여 말하는 것이다. ‘우리’의 특별한 성질은 그 구성원들 사이에서 본질적인 관계가 성립하거나 일시적으로 발생하는 것에서 드러난다. 즉 ‘우리’ 속에는 ‘나와 너’ 관계의 결정적 전제인 존재적 직접성이 지배한다는 점에서 ‘우리’의 특별한 성질이 드러난다. ‘우리’는 ‘너’를 잠재적으로 함축하고 있다. 서로 참된 ‘너’라고 말할 능력이 있는 인간들만이 서로 참된 ‘우리’를 말할 수 있다.<sup>58)</sup> ‘나와 너’

57) M. 부버, 윤석빈 역 (2007), 『인간의 문제』, 길, p. 170.

58) M. 부버, p. 171.

는 사회적 관계 중에서 가장 기초적인 관계인 이자관계의 양향이다.

타인은 한 사람에 불과할지라도 유의 대표자며 내가 필요로 하는 많은 타인을 대신해주며 나에게 대해서 보편적인 의미를 지닌다. 타인은 인류의 이름으로 고독한 나에게 말을 건다. 나는 한 사람과 결합되어 있을 때에도 공동적인 인간생활을 하고 있다.(WC, 247f.)

‘나와 너’의 관계로 이루어지는 사랑의 관계가 인간의 유적 본질을 기반으로 하기에 사랑은 인간을 유적 본성에 따라 공동체로 묶는다. 사랑이 더 이상 기독교와 사변철학에서 다루어지는 추상적인 사랑이 아닌 진정 인간적인 사랑으로 여겨질 수 있는 이유는 사랑이 인간에게 인간이라는 의식을 부여하기 때문이다.

## (2) 유적 존재

인간의 감각이 보편적일 수 있는 이유는 인간의 본질이 유적이기 때문이다.<sup>59)</sup> 포이어바흐에게 인간과 인간의 공동체가 진리의 기준인 이유는 외부 세계의 실재성에 대한 확신이 나 혼자에 의해서가 아니라 다른 사람과 소통에 의해 즉 공동 인간에 의해 입증될 때 비로소 진리로 간주되기 때문이다. 인간을 유적 존재로 볼 때 인간은 개인적 인간의 차원을 벗어나 전체로서 인류로 무한성을 획득하게 된다. ‘사랑은 개인적이고, 사적인 범주의 감정이 아닌 사회적 소통 매체의 역할을 한다.’<sup>60)</sup> 인간의 사유 대상인 ‘유’나 ‘본질’은 무엇일까. 먼저 ‘유’를 형성하는 것은 이성, 의지, 마음

---

59) 인간의 본질을 개별적 존재가 아닌 인간전체를 지칭하는 ‘유’(Gattung·類)로 파악하는 논의는 『기독교의 본질』 전체에서 드러나고 있다. 이는 ‘유’를 통해 일반적인 인간의 본질을 밝히는 제1장 「일반적인 인간의 본질」(1. Kapitel: Das Wesen des Menschen im allgemeinen)에서 그 개념이 정립되고 있다.

60) 니콜라스 루만, 정성훈 외 역 (2009), 『열정으로서의 사랑: 친밀성의 코드화』, 새물결, p. 37.

이다.

사유의 힘, 의지의 힘, 마음(Herz)의 힘을 갖춘 사람을 비로소 완전하다고 말할 수 있다. 사유의 힘은 인식의 빛이고, 의지의 힘은 성격의 에너지고, 마음의 힘은 사랑이다. 이성, 사랑, 의지력은 완전성이며, 최고의 힘이며, 인간 자체의 절대적 본질이며, 생존의 목적이다. 인간은 인식하고, 사랑하고, 의욕하기(wollen) 위해 존재한다.(WC, 39)

이성, 사랑, 의지의 목적은 다른 무언가를 위한 것이 아닌 오직 그 자체를 목표로 한다. 포이어바흐는 이것이 곧 자신을 자유롭게 하는 것, 인간이 자유로워지는 것과 같다고 말한다. 전통적으로 신이나, 이성적인 본질을 향한 추상적인 목적이 아닌 그 자체를 목적으로 하는 인간의 모습에서 자유를 향한 실천성의 의지가 드러난다.(WC, 40) 이성, 의지, 사랑, 마음은 인간이 소유한 힘이 아닌 인간을 존재하도록 하는 요소 그 자체인데, 이는 인간이라면, 자유를 향한 실천성이 내재해 있음을 알린다. 포이어바흐의 논지는 매개방식의 차이에도 불구하고, 사랑과 이성·의지가 동일하게 인간의 유적 본질로서 인간적 공동체를 결속하는 원리로서 사용된다는 것이다.<sup>61)</sup> 포이어바흐는 사랑을 통해 유적 존재로서 인간의 특성을 확인한다.

유 없이 사랑은 생각될 수 없다. 사랑은 유가 성 구별의 범위 안에서 갖는 자기감정과 다름없다. 다른 경우에는 이성 내용, 사유의 대상에 불과했던 유의 진리가 사랑에서는 감정의 내용이 되고 감정의 진리가 된다. 왜냐하면 인간은 사랑 속에서 고립된 개체에 대한 불만을 표시하고, 타인의 현존을 영혼의 욕구로서 요청하며, 타인을 자신의 본질에 포함시킨다. 인간은 사랑에 의해 타인과 결합된 자신의 생활만을 곧 유의 개념

---

61) 조성엽 (2018), 「포이어바흐 철학에서 유적 인간과 인간적 공동체의 문제」, 서울대학교 철학과, 석사학위 논문, p. 66.

에 어울리는 참된 인간적인 생활로 명한다.(WC, 246)

‘유적 존재’로서 인간은 개별적인 개인을 인정하면서도 단순히 여기서 그치는 것이 아니라 타자를 나와 같은 너로 파악함으로써 타자에 대한 진정한 이해를 행하게 된다. 실천의 원동력이 되는 마음의 힘인 사랑은 인간을 유적 존재로서 파악하며 공동체에 속한 존재로 이해한다. 실천하는 능력, 감성의 원동력인 사랑은 인간 본성인 공동체를 실현하는 원동력인 것이다. 사랑을 원동력 삼아 이루는 공동체가 곧 인간의 해방인 것이다.

포이어바흐에게 ‘유적 존재’로서 인간과 그러한 인간이 이루는 공동체가 관심의 대상이었던 까닭은 외부 세계의 실재성에 대한 확신이 개인에 의해서가 아니라 타자에 의해, 즉 공동체적 인간(Gemeinmensch)<sup>62)</sup>에 의해 가능하기 때문이다. ‘유적 존재’로서 인간 이해는 개별적인 개인을 인정하면서도 여기서 그치는 것이 아니라 타자를 나와 같은 너로 파악함으로써 타자에 대한 진정한 이해를 도모한다.<sup>63)</sup>

### (3) 공동체

포이어바흐는 ‘사랑’이 “마음의 힘”이며 인간 존재의 한 이유라고 본다. (WC, 39) 그는 사랑이 강력한 심정적 사건이지만 인간의 행동을 변화시키고 사회적인 참여를 가능하게 하는 추동력을 갖고 있음을 파악한다. 감성의 실천능력으로서 사랑은 도야된 인간을 만든다. 도야된 인간으로 변화는 그 인간이 속해 있는 세계 또한 변화시킴으로써 참된 공동체를 형성한다. 참된 공동체 형성 과정에서 사랑은 크게 두 가지 역할을 한다. 첫째, 사랑은 공동체를 이루는 ‘나와 너’의 존재적 확립을 가능하게 한다. 즉, 포이어

---

62) ‘나와 너’의 개념이 함의하고 있는 ‘인류애’(Mitmenschlichkeit), ‘공동인간’(Gemeinmensch), ‘공동주의자’(Kommunist)의 의미들에서 현실적 사회에 대한 포이어바흐의 입장을 살펴 볼 수 있다.

63) “이로써 나는 인간의 본질을 오로지 공동체로 옮겨 놓으며, 인간을 공동인간, 공동주의자로 파악한다.”(WCE, 3)

바흐는 존재론적 입장에서 사랑을 이야기한다. 포이어바흐는 인간 존재와 사랑의 연관에 대해 다음과 같이 서술한다.

사랑은 존재의 척도이고 진리와 현실성의 척도이다. 사랑이 없는 곳에 진리도 없다. 어떤 것을 사랑하는 자만이 존재이며 존재하지 않는 것과 사랑하지 않는 것은 동일하다. 한 사람이 더 많이 존재하면 존재할수록 그는 더 많이 사랑하며 더 많이 사랑하면 사랑할수록 더 많이 존재한다.  
(GPZ, §35)

인간은 사랑하는 만큼 존재한다. 사랑은 '나와 너'라는 존재를 결속해서 참된 공동체를 가능하게 한다. 이것이 공동체 형성에 있어서 사랑의 두 번째 역할이다. 사랑은 인간을 실천하게 하는 원리이며 이 실천은 '나와 너'를 연대하게 하고, 공동체로 묶는 원동력이다. 이것이 가능한 이유는 사랑이 공동체 속에 존재하는 이질적인 두 항의 통일을 가장 잘 드러내기 때문이다. 포이어바흐는 다음과 같이 말한다.

사랑은 완전한 것과 불완전한 것, 죄 없는 본질과 죄 있는 본질, 보편자와 개별자, 율법과 마음, 신적인 것과 인간적인 것을 중재하는 원리고 끈이다.(WC, 99)

이 구절을 통해 사랑이 서로 다른 두 존재 혹은 특성을 이어주고 있음을 파악할 수 있다. 그는 사랑이 “신앙, 종파, 환상이 분리시키는 것을 결합”(WC, 100)한다고 보는데 이때 사랑을 ‘살과 피’(Fleisch und Blut)를 가진 사랑으로 한정한다. 여기서 ‘살과 피’는 감각적으로 보고 느낄 수 있는 사랑, 예수의 ‘육화’가 보여주는 현실적이고 실천적인 사랑을 뜻한다. 포이어바흐는 이성적이고, 규율적인 율법을 사랑과 대비해 비교한다. 율법은 도덕률에 위배되는 것을 용서할 수 없다. 그러나 사랑, 자비, 감성의



승인은 반대되는 것을 용서할 수 있다. 이에 대해 포이어바흐는 “감성적인 본질만이 자비롭다. 자비는 감성의 정의감이다. 그러므로 신은 추상적인 지성신이 아니라 살을 가진 인간으로서, 감성적인 신으로서 인간의 죄를 용서한다”(WC, 101)고 말한다.

포이어바흐에게 사랑은 ‘나와 너’뿐 아니라 인간과 자연, 주관과 객관, 유한자와 무한자, 보편자와 개별자 사이를 중재하고 매개하는 원리인 것이다. 이러한 내용은 다음의 구절에서도 드러나고 있다.

사랑은 약한 것을 강하게 만들고 강한 것을 약하게 만들며 높은 것을 낮추고 낮은 것을 높이며 물질을 이상화하고 정신을 물질화한다. 사랑은 신과 인간, 정신과 자연 사이의 참된 통일이다.(WC, 99f.)

공동체성은 유적 존재로서 인간의 본질적 특성이다. 따라서 사랑을 통해 구성된 공동체 속에서 인간은 개별성을 벗어나 자유와 무한을 얻게 된다. 포이어바흐는 “고독(Einsamkeit)은 유한이고 제한이며 공동체는 자유와 무한”(GPZ, §60)이라고 말한다. 이러한 주장은 총 65개의 구절로 구성되어 있는 『미래 철학의 원리』의 후반부에서 다시 한 번 명확히 제시되고 있다. 포이어바흐 저작의 결론부에서 자신의 시대에 필요한 새로운 철학, 앞으로 실현되어야 할 미래의 철학은 사랑을 통한 해방적 공동체임을 제시하고 있는 것이다. 다시 말해서 사랑은 공동체를 실현하는 원동력이며 인간은 사랑의 공동체를 통해 자유로워지고 해방될 수 있다.

## 결론: 포이어바흐 감성론의 의의

몸과 감각을 바탕으로 하는 포이어바흐에게 감성은 “해방적 감성”이며 전인적 인간의 회복을 가능케 하는 원리이다. 전인적 인간은 기독교와 사변철학에 의해 분열되고 소외된 인간, 기계론적 유물론에 의해 분열된 존재로 이해되는 인간이 아닌 감각과 사유가 통일된 인간을 의미한다. 인간은 주관적 감각을 지닌 개체에 지나지 않는 것이 아니라 유적 존재라는 본질을 가졌기에 타자와 결속할 수 있다. 이때 사랑이 ‘나와 너’를 매개한다. 이러한 타자관계는 인간 공동체를 구성하는 요소이자 전제다.

포이어바흐의 감성론은 지극히 주관적인 것으로 여겨졌던 인간의 몸과 감각을 객관적인 것으로 파악한다. 이 객관성의 토대인 ‘나와 너’의 연대의 속성은 성애적이고 정념적인 것이나 주관과 타자는 모두 이 사회와 세계에 연관 되어 있는 유적 존재이므로 공동체 구성의 실질적인 원리로 기능할 수 있다. 따라서 포이어바흐의 감성론은 그 의도에 따라 공동체 안에서 그 의미가 강조되고 실현되어야만 할 것이다. 포이어바흐의 감성론이 제안하고 있는 공동체적 인간은 사유와 몸이 통일된 전인적 인간이며, 그러한 공동체가 이성과 문명의 이름 아래 구성원의 감성을 억압하지 않는다. 공동체 안에서 비로소 본래적 인간성이 구체적으로 실현되는 것이다. 공동체는 개별 인간의 몸과 내적 자연을 인정하고 보존한다. 동시에 인간은 공동체 안에서 관계를 통해 도야된다. 이때 ‘나와 너’가 관계의 양상이지만 이는 현실적 관계들의 순수형식이므로 실제적인 관계의 양상들은 다양할 수 있다.

포이어바흐에게 감성은 인간의 문화와 역사를 통해 보편성을 획득함으로써 비로소 인간적 감성이 된다. 감성은 인간과 자연, 인간과 인간의 새로운 관계를 제시하며 현재에 대한 사회적, 감성적 비판과 결부된다. 포이어바흐 감성론의 이 같은 현재성은 미래 사회를 위한 실천적 의미를 담고

있다. 포이어바흐의 ‘감각의 도야’ 개념과 감성을 통한 인간 이해는 근대 계몽주의 사상에서 이성주의적 편향을 극복하고, 감성의 독자적 가치를 옹호하는 개념으로 파악할 수 있는 계기를 제안한다. 포이어바흐의 감성론은 인간의 전체성 회복이라는 실천적 의미를 갖는다. 포이어바흐의 감성론은 이성 우위의 입장에서 감성을 주지주의적으로 해석하는 종래의 입장을 극복하고, 신체성 회복을 도모한다.

포이어바흐를 미학사의 맥락에서 파악하는 것은 감성의 독자성, 감각의 인식 능력에 주목하는 것이다. 이는 미학의 초기 기획을 실현하는 것이며 나아가 현대적 의미를 던져주고 있는 것이다. 포이어바흐는 인간의 신체성을 회복하면서 이성 우위의 입장에서 감성을 주지주의적으로 해석하던 관념론적 미학의 입장을 극복한다. 이러한 감성 이해는 협소해지고 소외된 인간의 해방을 통해 전인적 인간 이해를 제시한다. 포이어바흐의 감성론은 전체적이고, 현실적인 인간성의 실현이라는 실천적 목표를 지향한다.

포이어바흐의 감성론은 전인적 인간과 공동체 형성의 근간이 되는 감성의 실천적 능력을 밝힌다. 인간 몸의 감각에서 출발하는 포이어바흐 감성의 실천성은 유토피아적이다. 그러나 이때 포이어바흐가 제안하고 있는 공동체는 어떤 고정된 이상향을 겨냥하고 있는 것이 아니다. 전체적이고, 현실적 인간이 이뤄내는 감성의 공동체라는 유토피아는 오히려 현재에 대한 깊은 통찰을 반영한다. 포이어바흐의 감성적 유토피아는 ‘몸’, ‘사랑’, ‘감성’을 토대로 기존의 인간과 인간을 둘러싼 종교, 정치, 사회를 끊임없이 재구성한다는 의미일 것이다.

본 논문의 I 장에서는 포이어바흐가 대결하고 있는 이성주의적 사상사를 살펴보고, 이에 대한 대안으로써 실천 능력으로서 감성 개념을 재정립했다. II 장에서는 이성주의에 의해 폄하되었던 감성이 포이어바흐의 “새로운 철학” 구상에서 실천 능력으로 논의되었다. 감성의 도야는 인간의 해방을 가능하게 하는 원동력이라는 것을 ‘해방적 감성’ 개념과 함께 설명했

다. III장에서는 감성의 실천적 원리가 되고 있는 ‘사랑’에 주목했다. ‘사랑’에 대한 포이어바흐의 논의는 ‘나와 너’라는 개인적 관계에서 출발하지만, 이 관계가 타자로 나아가는 소통의 출발점이라는 점에서 의의를 갖는다. 감각의 도야, 감성의 해방은 전인적 인간이 이루는 공동체와 함께 논의될 때만 정당성을 얻는다.

종래의 감성은 주관성과 수동성을 가진 인식능력으로 여겨져 왔다. 포이어바흐의 감성론은 타자와 공동체의 연관을 통해 감성의 실천 능력을 드러내며 감성의 외연을 확장시킨다. 감성을 타자와 공동체와 연관 아래 이해할 때 이는 객관성과 능동적, 실천적 성격을 갖는다. 포이어바흐의 감성론은 억압되었던 인간의 감각을 복권하고 전인적 인간을 제시한다는 점에서 인간학적 특성을 가지고 있다. 또한 세계의 물질을 본질로 삼고 사유의 대상으로 삼는다는 점에서 감성적 유물론의 토대를 다진다. 포이어바흐의 감성론은 인간의 해방과 연대의 가능성을 제시하고 있다.

포이어바흐의 “새로운 철학”의 핵심 개념인 ‘감성’에 주목하는 일은 포이어바흐 이전의 근대 사변철학과 포이어바흐 이후 전개된 다양한 유물론으로 뻗어나가는 갈래들을 되짚는 중요한 분기점이다. 나아가 감성적 인간 이해가 공동체에 어떻게 영향을 미치는지 살펴봄으로써, 또 그러한 인간이 제시하는 공동체의 모습은 어떠한지 그 가능성들을 살펴보는 것은 현대의 인간 이해와 공동체 이해에도 여전히 유효한 것임을 확인시킨다. 그의 감성론을 구성하고 있는 ‘나와 너’, ‘감각의 도야’와 같은 개념은 같은 시공간을 공유하고 있는 타자, 생명체, 환경 등을 단순히 타자로 남겨두지 않기 때문이다. 감성이 수동적 성격에 그치는 것이 아니라 그것이 적극적으로 외부에 반응하도록 하며 타자와 관계를 맺도록 추동하고 있는 힘으로 파악하고 있다는 점에 주목해야 한다.

감각, 감관, 심정 등의 의미를 포괄하는 포이어바흐의 감성 개념은 그의 철학 전체를 이해하는 중요한 개념이다. 포이어바흐의 감성 개념의 내용인

몸, 감각, 사랑 등에 대한 논의는 현실적이고 전체적 인간에 대한 제안과 그러한 인간이 살아가는 사회를 고찰하고 있다. 이 같은 포이어바흐 감성론 이해는 종래 마르크스의 포이어바흐 비판을 극복하며 현대 사회와 인간 이해에 대한 해안을 제시한다.

포이어바흐의 사상이 명시적으로 근대미학의 역사를 다루지는 않았지만 이성과 더불어 감성을 인간 본성의 한 축으로 보고 있다는 점에서 근대미학의 기획과 맞닿아 있다. 포이어바흐의 감성론이 시도하고 있는 이성편향 사유의 극복은 같은 목표를 공유하고 있는 근대 미학을 이해하는 하나의 시사점을 제공하고 있다. 종래의 감성은 주관성과 수동성을 가진 인식능력으로 여겨져 왔다. 그러나 포이어바흐의 감성론은 타자와 공동체의 연관을 통해 감성의 실천 능력을 드러내며 감성의 외연을 확장시킨다. 감성을 타자, 공동체와 연관 아래 이해할 때 이는 객관성과 실천적 성격을 갖는다. 포이어바흐의 감성론은 억압되었던 인간의 감각을 복권하고 전인적 인간을 제시한다는 점에서 인간학적 특성을 가지고 있다. 또한 세계의 물질을 본질로 삼고 사유의 대상으로 삼는다는 점에서 감성적 유물론의 토대를 다진다. 포이어바흐의 감성론은 인간의 해방과 연대의 가능성을 제시한다. 그의 감성론의 골자인 ‘사랑’, ‘나와 너’, ‘감성의 도야’와 같은 개념은 같은 시공간을 공유하고 있는 타자, 생명체, 환경 등을 단순히 타자로 남겨두지 않기 때문이다. 그의 논의를 통해 감성이 수동적 성격에 그치는 것이 아니라 그것이 인간을 적극적으로 외부에 반응하도록 하며 타자와 관계를 맺도록 추동하고 있는 힘으로 파악하고 있다는 점에 주목해야 한다.

# 참 고 문 헌

## 1. 일차문헌

### (1) 전집

Feuerbach, Ludwig (1975), "Grundsätze der Philosophie der Zukunft",  
*Ludwig Feuerbach Werke in sechs Bänden* 3 *Kritiken und  
Abhandlungen II (1839-1843)*; hrsg. von Erich Thies,  
Suhrkamp.

————— (1959). *Sämtliche Werke / Ludwig Andreas  
Feuerbach* ; hrsg. von Wilhelm Bolin, Friedrich Jodl,  
Frommann Verlag.

### (2) 단행본

————— (1984), *Das Wesen des Christentums*, Reclam.

### (3) 번역본

루트비히 포이어바흐 (강대석 역, 2018), 『종교의 본질에 대하여』, 한길사.

————— (강대석 역, 2016), 『기독교의 본질』, 한길사.

————— (강대석 역, 1983), 『미래철학의 근본원칙』, 이문 출판사.

## 2. 국내 이차문헌

김현 (2018), 「신체화된 이성과 사유하는 몸 -헤겔(G. W. F. Hegel) 사변철학에  
대한 포이어바흐(L. Feuerbach)의 비판과 그의 '감성적 유물론'  
을 중심으로-」, 『헤겔연구』, 제44집.

박찬국 (2016), 『하이데거의 「“신은 죽었다”는 니체의 말」 읽기』, 세창 미디어.

백금서 (1991), 「감성적 실천의 원리로서의 인간: 포이에르바하 철학의 실천적 의  
도와 그 현대적 의미에 대하여」, 서울대학교 철학과 박사학위 논

문.

—— (1990), 「감성과 실천 -해방적感性개념을 중심으로 한 슈미트의 포이에르바하 해석에 관한 고찰」, 『철학논구』, 제18호.

—— (1990), 「포이에르바하의 헤겔철학비판」, 『범한철학』, 제5호.

안성찬 (2009), 「전인교육으로서의 인문학 -독일 신인문주의의 ‘교양(Bildung)’ 사상」, 『인문논총』, 제62집.

이서규 (2015), 「포이에르바흐의 인간학에 대한 고찰」, 『범한철학』, 제79집.

조성엽 (2018), 「포이어바흐 철학에서 유적 인간과 인간적 공동체의 문제」, 서울대학교 철학과 석사학위 논문.

게오르크 루카치, 김재기 역, (1986), 『청년 헤겔』, 동녘.

니클라스 루만, 정성훈 외 역, (2009), 『열정으로서의 사랑: 친밀성의 코드화』, 새물결.

카를 뢰비트, 강학철 역, (2006), 『헤겔에서 니체로』, 민음사. (Karl Löwith (1995), *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Felix Meiner Verlag.)

카를 마르크스, 김문수 역, (2016) 『경제학·철학초고: 자본론: 공산당선언: 철학의 빈곤』, 동서문화사.

프리드리히 헤겔, 박병기, 박구용 역, (2000) 『정신철학』, 울산대학교출판부.

한스-마르틴 자스, 정문길 역, (1988), 『포이에르바하』, 문학과 지성사.

### 3. 해외 이차문헌

Engels, Friedrich (1984), “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”, *MEW.*, Bd.21, Dietz Verlag.

—— (1972), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie*, Dietz Verlag. (엥겔스, 양재혁 역 (2008), 『루트비히 포이어바흐와 독일 고전 철학의 종말』, 이론과 실천).

Marx, Karl (1978), *Deutsche Ideologie*, *MEW*, Bd.3, Dietz. (김대웅 역, 『독일

- 이데올로기』, 두레, 2016)
- (1978), “Thesen über Feuerbach”, *MEW*, Bd.3, Dietz Verlag,  
(엥겔스, 양재혁 역 (2015), 『루트비히 포이어바흐와 독일 고전  
철학의 종말』, 돌베개, 2015).
- Precht, Peter *et al.* (1999), “Leib-Seele-Problem · Körper-Geist-Problem”,  
*Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*,  
Metzler, S. 291.
- Reitemeyer, Ursula (1988), *Philosophie der Leiblichkeit: Ludwig  
Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*,  
Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1975), “Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpre-  
tation”, *Atheismus in der Diskussion: Kontroversen um  
Ludwig Feuerbach*. hrsg. von Hermann Lübke & Hans-M-  
artin Sass, München: Kaiser; Mainz: Grünewald.
- (1973), *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs  
anthropologischer Materialismus*, Carl Hanser.
- Schneider, Katharina (Hrsg.) (2013), *Der politische Feuerbach*, Waxmann.
- Schweizer, H.R/Belussi (1995), “Sinnlichkeit; sinnlich”, *Historisches Wört-  
erbuch der Philosophie*, Bd.9, hrsg. von J.Ritter und K. -  
Gründer, Schwabe Co. AG.
- (1989), “Praxis”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*,  
Bd.7, hrsg. von J.Ritter und K. Gründer, Schwabe Co. AG.
- (1980), “Leib”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.  
5, hrsg. von J.Ritter und K.Gründer, Schwabe Co. AG.
- Sieverding, Judith (2007), *Sensibilität und Solidarität: Skizze einer dialogi-  
schen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Rich-  
ard Rorty*, Waxmann.
- Tomasoni, Francesco (2015), *Ludwig Feuerbach: Entstehung, Entwicklung  
Und Bedeutung Seines Werks*, Waxmann.



Turner, Bryan (1996), *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Sage Publications(임인숙 역 (2002), 『몸과 사회』, 몸과 마음).

# Abstract

## A Study on Feuerbach's Theory of Sensibility

Lee Jieun

Department of Aesthetics

The Graduate School

Seoul National University

This thesis examines the practical characteristic of criticism of speculative philosophy and sensibility raised by Feuerbach's "new philosophy". What this study particularly pays attention to in Feuerbach's theory of sensibility is that the practical characteristic of sensibility comes from love(Liebe). Understanding sensibility through love transform emotions that have been identified as passive thinking abilities into those with practical values. Love acts as a principle of community realization through mutual cohesion of human beings by driving and forming sensibility as pragmatic ability. "Bildung(formation) of sensibility" frees humans from the distorted thoughts that objectified the humans and the nature surrounding them, caused by reason-oriented human understanding.

Marx, a later generation philosopher of Feuerbach, however, understood that Feuerbach's theory of sensibility's practical

distinctiveness was nothing more than “contemplative materialism”. This paper considers that Feuerbach’s thinking is not purely contemplative, but aims to practice liberation. The pragmatic characteristic of Feuerbach’s Theory of sensibility is revealed in the planning of the “new philosophy” that suggests against speculative philosophy and mechanistic materialism. “New Philosophy”, which focuses on the senses and physicality of the body, contains the contents of reversing the values given to the mind in the traditional speculative philosophy and the realization of the whole, realistic human being from the alienated nature of human. Through perception, understanding of the external object is triggered, but the sensibility must help to escape the limitations of the specificity of the senses and the restraint of the desires. In other words, the “Bildung of sensibility” is to sensitize the content of thought or sensation without staying in the subject. Through “Bildung”, thinking can be understood as its true meaning in the place of sensation, not in the inner layers of consciousness such as representations and ideas. Through “Bildung of sensibility”, humans reach not only their own mature but also the change of the world and human liberation as a result.

Human’s liberation is to escape from the alienated human being by returning to themselves, instead of being obsessed with subjective representations and thoughts through emotional sensation. The possibility of getting out of a marginalized human

being and having a right relationship with others and nature opens up the possibility to communicate with the other without objectification of the other. The essential aspect of “Bildung of sensibility” means forming a community and having a community spirit through communication. The universal sense which is community share that is acquired and corrected in the community does not force humans to remain subjective but to understand them as “species-being”(gattungswesen).

As “species-being”, human understanding first acknowledge individual as individuals. This kind of human understanding further pursues a real understanding of others by identifying the others as her or him. Feuerbach starts with understanding “I and you”(Ich und Du) as a relationship that humans meet and achieve, that is, love. Understanding human beings as species-being and communicating through love extends to understanding human beings from a personal level to an understanding of humanity that has gained infinity. For Feuerbach, love is rather than a romantic or personal feeling, it is a force that drives an individual into the community. Love is the principle of realizing a community through human solidarity by driving and cultivating sensibility as an ability to practice. In Feuerbach’s theory of sensibility which was identified as passive thinking ability, can be seen as having practical value based on the fact that the essence of “love”, “practice”, and “liberation” is in sensibility.

Feuerbach's concern for human's love and community is that confidence in the reality of the outside world is possible not by subjectivity, but by others, that is, by "communal human"(Gemeinmensch). The communal human being is "the whole human being"(der ganze Mensch), in which thought and body are unified, and the community does not suppress the sensibility of members under the name of reason and civilization. Only in the community is the original humanity realized concretely. The community recognizes and preserves the individual human body and inner nature. At the same time, humans have to help through relationships within the community.

In conclusion, Feuerbach's theory of sensibility, which reveals the practical nature of sensibility and expands the perception of sensibility, reinstates the suppressed human senses and identifies humans as a whole human being with two axes of reason and sensibility. Examining the possibility of community realization based on the emotional human understandings revealed in Feuerbach's theory of sensibility confirms the importance of human understanding and community understanding in an individualized and isolated modern society. The understanding of "I and you", "Bildung of sensibility", and "Love", which we pay attention to in Feuerbach's theory of sensibility, do not leave others, creatures, and environments sharing the same time and space as simple external objects. Sensibility senses the ever-changing world momentarily, and actively responds to it,

thereby releasing human beings concerning others constantly. Feuerbach's understanding of sensibility as a human ability with active and practical abilities deepens and understands the planning of modern aesthetics to grasp sensibility as an independent cognitive ability.

**Keywords:** Sensibility, Love, Community, Practice, Bildung, Species-being, Liberation

**Student Number:** 2017-29770