

【논문】

마르크스의 인간론 소고*

박 호 성**

【주제분류】 정치사상, 정치철학

【주요어】 인간론, 자본주의, 공산주의, 사회주의, 자유주의, 국가와 사회, 혁명사상, 개인주의, 연대, 정의

【요약문】 오늘날 특히 신 자유주의적 이데올로기의 범 세계적 확산으로 인해 극심한 경제적 불평등 역시 범 세계적으로 확산될 수밖에 없게 되고, 결과적으로 민주주의에 대한 위기감도 고조되고 있다. 세계화 이데올로기는 다른 가치보다는 경제성장을, 상호협력보다는 경쟁을, 집단보다는 개인의 능력과 업적을 더욱 높이 평가한다. 이는 전통적인 자유주의적 개인주의의 역사적 유산이라 할 수 있다.

이러한 상황에서 자본주의가 보다 더 참다운 인간적 삶을 기약하는 체제로 발전해나갈 수 있는 길을 모색해본다는 의미에서도, 그 정 반대 편에서 자본주의적 인간상을 혹독하게 파헤치는 마르크스의 인간관을 되새겨본다는 것은 적잖은 의미를 지닌다고 말할 수 있다.

마르크스는 생산수단의 사유가 지배하는 사회에서의 인간은 인간성을 철저히 박탈당하는 노예적 존재로 존속할 수밖에 없다는 확신을 지니고 있었다. 그는 오늘날까지도 존속하고 있는, 인간성 파괴의 주범인 자본주의적 물신숭배(Fetishism)와 황금만능주의를 통렬히 비판한다. 이런 의미에서 마르크스는 인본주의 철학자라 할 수 있다. 하지만 그는 자본주의 체제하에서 부분적으로나마 획득쟁취 할 수 있는 인권 신장이나 인간성 회복 가능성을 — 그것이 결과적으로 자본주의의 유지존속을 조장할 것임에도 불구하고

* 본 연구는 2007년도 서강대학교 교내 연구비에 의해 수행되었음.

** 서강대학교 정치외교학과 교수

— 송두리째 외면해 버리는 잘못을 자초하고 말았다. 동시에 그는 사회체제의 급격한 변혁에도 불구하고 지극히 완만하게 변모할 수밖에 없는 인간 본성의 점진적 변화 양상 역시 간단히 일축해버린 셈이 되었다. 결국 그는 오로지 사회주의 혁명만을 획일적인 만병통치약으로 고착화시키고 말았다. 물론 마르크스는 체계화된 인간론을 수립한 적은 없다. 그러나 그는 역사 발전을 촉진할 사회적 연대의 역사적 필연성을 역설하는 독창성을 과시한다.

I. 서론

근대는 서양의 역사에서 해방의 시대였다.

신분적 예측에서 개체를 해방시키는 일이야말로 가장 본원적인 해방의 지상명령이었다. 그리하여 보편적 이성을 소유한 존엄한 존재로서 개인의 자유와 평등을 어떻게 확보할 수 있을 것인가 하는 것이 긴급을 요하는 시대의 대명제로 떠올랐다. 자유와 평등 그리고 박애를 절규한 1789년의 프랑스 대혁명은 이러한 요구를 압축적으로 대변한 대 사건이었고, 그것은 이미 사회 깊숙이 파리를 틀고 앉은 자본주의적 경제질서를 정치적으로 공식화하고 완결하는 마지막 미화 작업 같은 것이기도 했다.

그러나 하나의 모순이 극복되면 또 하나의 다른 모순이 새로이 그 자리를 대신 차지하는 것이 우리 인류사의 일반적 발전 모습이다. 프랑스 혁명 역시 역사 발전을 한 단계 더 높은 수준으로 끌어올리긴 하였으나, 어쩔 수 없이 하나의 모순을 또 하나의 다른 모순으로 대체시킨 역사의 숙명적 한계를 극복하지는 못하였다. 결국 우리 인간은 신분과 종교의 속박에서 벗어나긴 하였으되, 또다시 자본과 개인주의의 새로운 사슬에 얽매이는 모순의 악순환에 포박 당하지 않으면 안 되었다. 자본은 인간을 상품으로 전락시켰고, 개인주의는 인간을 계급적 이기주의의 노예로 탈바꿈시켜 나갔던 것이다.

신분질서에 뿌리 드리운 봉건주의적 예측 체계에 대한 부르주아

계급의 정치적법률적 대 공습은 프랑스 대혁명으로 일단락되었다. 그리고 상품관계에 입각한 자본주의적 불평등 체제에 대한 프롤레타리아 계급의 사회경제적 대 반란은 결국 러시아 혁명으로 귀결되었다.

한마디로 말해 20세기를 가장 괄목할만하게 장식한 것은 사회주의 체제의 성립과 그 붕괴라 할 수 있다. 세계사적인 관점에서 볼 때 20세기는 볼셰비키 혁명으로 뜻을 달아 올렸고 공산권의 몰락으로 뜻을 내린 셈이다. 그러므로 사회주의에 대한 성찰 없이 앞으로의 세계를 조망한다는 것은 무릇 덴마크 왕자 없이 햄릿을 말하는 것과 다를 바 없다. 물론 근대적 사회주의는 근대정신의 발로다. 그러나 동시에 이 근대정신에 의해 이룩되어진 것에 대한 가장 격렬한 지적정서적 거부의 표현이기도 하다.

그렇다면 근대정신이란 무엇인가?

그것은 보다 높은 초월적 존재나 초자연적인 매개물로부터의 인간의 독립을 주장하고, 인간 존재의 뿌리를 이 물질적 세계에서 찾으며, 인간을 세속적 환경 속에서 자신의 구원과 행복을 추구해나가는 자연적 존재로 파악한다. 요컨대 개인주의, 세속주의 그리고 물질주의가 근대정신의 요체인 것이다. 개인주의는 인간의 개체성, 개인적 자유와 권리의 정당성을 옹호하며, 세속주의는 인간의 이성과 인간 사회의 자족성을 설파하고, 물질주의는 인간적 행복과 성취를 자연 속에서 또는 인간의 노동에 의해 획득한 대상의 소유와 향유로부터 찾아낸다.

사회주의가 이러한 근대정신의 일부이면서 그 지향성과 잘 맞아떨어진다는 것은 명백하다. 그러나 근대정신이 더욱더 많은 물질주의(물질적 부 자체를 위한 물질숭배 등), 더욱더 완고한 개인주의(개인적 행복의 이기적 충족), 더욱더 강력한 세속주의(인간에 의한 인간의 억압과 착취)를 향해 나아가기 시작하면서부터는, 그의 가장 단호한 적대자로 떠오른 것은 다름 아닌 사회주의였다.

사회주의는 이러한 근대적 발전경향에 대해 두 가지 측면에서 비판을 퍼부었다.

첫째는 일종의 양적인 것으로서, 자유주의적 자본주의 사회에 의해 만들어진 물질적제도적 성과의 불충분성에 대한 비판이다. 말하자면 계몽주의와 고전적 자유주의는 18세기의 경제적정치적 혁명을 통하여 모든 사람들에게 개인적 행복과 물질적 풍요를 약속하였으나, 사실은 새로운 형태의 대중적 빈궁과 비참함을 조성해내었다고 사회주의는 공격을 퍼부은 것이다. 요컨대 한 유형의 억압이 보다 치명적인 새로운 억압으로 대체되었다는 비판인 것이다. 마침내 고전적 자유주의와 그에 의해 만들어진 사회는 오히려 모든 인류의 발전과 복지를 위한 지속적인 진보에 걸림돌로 작용하고 있다는 인식이 사회주의자들을 사로잡았다.

둘째는 앞의 것과 직결된 것으로서, 일종의 질적인 비판이 제기되었다. 사회주의자들은 보다 많은 물질적문화적 재화의 공급뿐만 아니라 그의 보다 공정한 분배를 요구하였다. 그들은 가치의 근본적인 혁신, 말하자면 경쟁적 개인주의에 탐닉하기보다는 인간적 공동체와 미래 세대를 위해 헌신할 것과, 물질적 행복을 일방적으로 추구하기보다는 이기심을 제거하고 박애 및 희생 정신을 자발적으로 수용할 것을 촉구하였던 것이다.

우리는 이러한 사회주의를 보다 정의롭고 평등하고 행복한 인간적 공동생활의 최선의 형태가 무엇인가 하는 것을 끝없이 찾아 헤매는 인간적 노력의 일환으로 폭넓게 이해할 수 있다. 이렇게 본다면 사회주의는 인간 공동체의 생성과 그 궤를 같이 하는 장구한 인류사적 전통을 지니는 이상의 하나로 해석할 수 있다. 이런 맥락에서 우리는 사회주의를 개략적으로 공동체 구성원 상호간의 집단적 평등 수립을 추구하는 체제 및 이데올로기라 규정할 수 있을 것이다. 사회주의란 한마디로 인간 공동체 내부에 집단적 연대를 수립하고자 하는 정신적 결의라 할 수 있다. 이런 의미에서 사회주의는 원칙적으로 개인주의에 대해 부정적인 시각을 지닐 수밖에 없다.

개인주의를 철학적 토대로 하는 자유주의적 자본주의는 개인을 표방한다. 그리고 이때 개인은 거인이다. 왜냐하면 자본주의는 힘의 논

리에 뿌리박고 있기 때문이다. 요컨대 힘이 있는 자만이 자본주의적 자유경쟁에서 궁극적인 승리를 쟁취할 수 있는 균등한 기회를 만끽할 수 있는 것이다. 그리고 이 힘은 자본에서 나온다. 자본주의 사회에서 개인주의는 결국 거인주의로 귀결될 수밖에 없다.

한마디로 자유주의적 개인주의는 거인주의다. 요컨대 사회적 권력, 부, 명예 등을 배타 독점적으로 장악하고 있는 사회 내부의 보다 힘센 세력의 자유만을 우선적으로 비호하는 불평등 체제라는 말이다. 반면에 사회주의는 무엇보다 사회적으로 소외당하고 억눌림 당하는 사회적 저변집단의 해방을 일차적인 목표로 삼는다고 선언한다.

널리 알려져 있다시피, 현대 사회주의 진영에서 본원적인 인간 해방을 지향하는 가장 체계적인 과학적 이론을 제시한 것으로 평가받는 인물은 마르크스와 엥겔스다. 그들은 반자본주의적 계급 혁명에 의해 프롤레타리아트의 계급적 해방이 달성되고, 또 그를 통해 비로소 진정한 인간 해방의 길이 열릴 수 있음을 역설하였던 것이다. 에리히 프롬이 적절히 지적했듯이, 마르크스의 철학이 저항 이데올로기로서, 서구의 인간 중심적인 철학적 전통(humanistische philosophische Tradition)에 깊이 뿌리박고 있음은 명백하다. 마르크스의 사상은 인간의 자기 소외 및 자기 상실 그리고 물화에 대한 저항이며, 동시에 자본주의적 산업화에 의해 빚어진 비인간화와 인간의 기계화에 대한 저항인 것이다(E. 프롬/H. 포핏츠, 11-12쪽 참조).

이른바 세기말 현상이란 것이 있다.

지난 19세기 말엽, 자본주의의 급격한 팽창과 더불어 사회적 모순이 터질 듯 부풀어 올랐음에도 불구하고 그것을 타개할 활로가 보이지 않던 시대, 암담한 체념과 우울한 회의가 문학과 예술뿐만 아니라 철학과 사상체계에까지도 밀어닥친 적이 있었다. 그리하여 한편에서는 허무주의와 염세주의가 기세를 부리고, 다른 한편에서는 니체 식의 힘과 초월의 논리가 유포되기도 하였다. 예컨대 베른슈타인의 수정주의(Revisionism) 역시 바로 이러한 암울한 시대상황의 산물이었다고 말할 수 있다. 말하자면 수정주의는 마르크스주의적 낙관론에

대한 비판적 응답이었던 셈이다.

한 세기가 지나고 바로 얼마 전 또다시 새로운 세기말을 겪었다.

이윽고 지난 19세기 말과 유사한 회의와 체념과 혼란의 비극적 색조들이 뒤섞여 물위로 떠올랐다. 거시적으로 파악할 때, 프랑스 혁명이 폭발한 18세기 말을 혁명의 분출로 인한 혼란의 세기, 19세기 말을 혁명의 부재로 말미암은 회의와 번민의 시대라 한다면, 20세기 말은 혁명의 부정으로 인한 체념의 시대라 부를 수 있을 것이다. 하여튼 이 체념적 혼란은 소련 및 동유럽 공산권 몰락이 몰고 온 역사적 후유증 탓이라 할 수 있다.

20세기는 자유주의, 마르크스주의 그리고 사회민주주의, 이 세 개의 주요 패러다임의 각축 속에서 닳을 올렸다. 그러나 역사의 흐름은 세기말에 와서는 자유주의의 반 명제(Antithese)라 할 수 있는 마르크스주의적 사회주의에 대해 판정패를 선언하고 말았다. 그리고 사회민주주의는, 최소한 이론적인 차원에서는, 여러 면에서 종합(Synthese)의 속성을 보이고 있다.

현실 정치적 차원에서 볼 때 앞으로의 세계는 당분간 자유주의 또는 자유민주주의와 사회민주주의 상호간의 화합과 충돌로 점철되리라 예측된다. 다시 말해 사회주의 혁명은 이제 새로운 시대의 촉망받는 대안으로서의 지위를 오랫동안 상실할 가능성이 지극히 높다는 말이다. 그것은 혁명적 목표의 유실이 아니라 혁명적 방법론의 퇴각을 의미한다고 말할 수 있다. 후세에 이러한 역사적 교훈을 남겨준 것은 다름 아닌 공산권의 몰락인 것이다.

소련과 동유럽의 사회주의 체제는 붕괴하였다.

불우한 환경에서 태어난 소련 및 동유럽 공산 정권은 또 역시 급작스러운 객사로 자신의 삶을 마감하였다. 그리고 그 사망의 원인에 대해서, 그리고 그 주검의 정체에 대해서 수많은 증언이 뒤따랐다. 통곡도 있었고 박장대소도 있었다. 하지만 여기서 그 길다란 조문행렬을 일일이 수소문할 여유는 없다.

오늘날 특히 신 자유주의적 이데올로기가 범 세계적으로 확산됨으

로써 결국 극심한 경제적 불평등 역시 범 세계적으로 확산될 수밖에 없게 되고, 그에 따라 민주주의가 생존할 수 있는 가능성이 점점 희박해질 수밖에 없지 않겠는가 하는 위기감이 고조되고 있다.¹⁾ 결과적으로 원자화된 개인의 사적 이익이 공동체의 공공이익 위에 군림하게 되는 현실이 만들어졌다. 이를 조장하는 시장주의가 강화되면서 민주적 공동체에 대한 충성심을 약화시키고 경쟁의 미덕만을 강조함으로써, 결국 승자 독식 사회(winner-take-all society)가 배태되었다. 그에 따라, 계급, 민족, 인종, 지역간의 불평등이 심화되고 있는 실정이다.

우리 사회는 특히 1987년 민주화 이후 엄청난 변화를 겪었다.

1987년 이후 우리 정치는 더디기는 하지만 꾸준히 민주적 제도와 관행을 도입해왔고, 그에 발맞춰 국민들의 시민적 자유와 권리에 대한 인식도 높아졌다. 그러나 동시에 개인의 권리, 그리고 사회 구성원간의 경쟁이 지나치게 강조됨에 따라, 국가의 권위는 물론 다른 종류의 권위 체계도 그 정당성을 크게 잃게 되었으며, 공동체 의식 또한 대단히 약화되었다. 이처럼 민주주의 실현의 불가피한 전제조건이기도 한 개인의 자유 및 권리 의식 강화가, 오히려 우리 사회의 갈등을 조장하고 나아가서는 공동체적 연대를 파괴하는 방향으로 작용하는 모순적인 현실이 만들어지게 되었다. 무엇보다 권위주의적 국가 질서가 남긴 유산인, 경제성장 제일주의적 생활 양식 및 물질주의적 사고방식의 확산 탓이라 할 수 있다.

그러나 이러한 경향은 IMF 위기와 세계화 이데올로기의 확산 이후 더욱 심각해지고 있다. 다른 가치보다는 무엇보다 경제성장을, 상호협력보다는 경쟁을, 집단보다는 개인의 능력과 업적을 더욱 열렬히 조장하는 주범이 바로 세계화 이데올로기이기 때문이다. 결국 지나친 경쟁주의는 냉혹한 약육강식의 사회 질서를 초래하게 되고, 결과적으로 다수의 약자들을 소외시켜 버리는 비참한 현실을 배태한다. 빈익

1) 대단히 설득력 있는 한 참고 사례로 임혁백, 2000. 『세계화시대의 민주주의: 현상이론 성찰』(서울: 나남 출판)을 들 수 있다.

빈-부익부 현상과 양극화가 심화된다.

이는 명백히 전통적인 자유주의적 개인주의²⁾와 불가분의 관계를 맺고 있다.

이러한 상황에서 마치 패러다이스에 가는 올바른 길은 지옥에 이르는 길을 배우는 것이라는 마키아벨리의 언명처럼(Machiavelli, 1965, 971), 자본주의가 보다 더 참다운 인간적 삶을 기약하는 체제로 발전해나갈 수 있는 길을 모색해본다는 의미에서도, 그 정 반대편에 서서 자본주의적 인간상의 참상을 혹독하게 파헤치는 마르크스의 인간관을 되새겨본다는 것은 적잖은 의미를 지닌다고 말할 수 있다.

하지만 이 좁은 글 속에서 마르크스주의적 인간론의 역사적인 변모 과정 및 여러 성과와 논쟁들을 일일이 다 섭렵할 수는 없다.

그러나 마르크스의 인간관을 체계적으로 살펴보기 위해서는 무엇보다 그의 혁명 사상과 더불어 국가 및 사회에 대한 그의 기본적인 입장을 선행적으로 따져보는 작업이 절실히 요구된다.³⁾ 왜냐하면 바

2) 자유주의적 개인주의 문제 일반에 대해서는 박호성, 『평등론: 자유민주주의, 사회민주주의, 맑스주의의 이론과 현실』(창작과 비평사 1999, 4쇄), 78-82쪽을 볼 것. 특히 자유민주주의와 개인주의 상호관련성에 대해서는 C.B. 맥퍼슨 지음/이유동 옮김, 『소유적 개인주의의 정치이론』(인간사랑 1991), 제6장을 참고할 것.

3) 마르크스의 인간관에 대한 기존의 국내 연구 성과를 일별 하면 다음과 같다. 1) 양승태, 『마르크스의 인간본성문제 재고』(『한국정치학회보』, 1996, Vol. 30, No. 4); 2) 이태건, 『마르크스의 인간관과 인간 소외론』(『국민윤리연구』, 2000, Vol. 45); 3) 권순홍, 『인간의 자연성과 자연의 인간성: 마르크스의 경제학 — 철학 수고를 중심으로』(『현대이념연구』, 1998, Vol. 13) 등이다. 그러나 이 논문들은 대체로 마르크스의 인간론을 마르크스의 총체적인 사상 체계와의 직접적인 관련성 속에서 거시적으로 분석하고 있지 않다. 다른 한편 마르크스의 인간관에 대한 기존의 다양한 해석 경향들은, 박주원, 『연구노트: 마르크스의 공동체적 인간관과 윤리적 정치이념』 — 그의 박사학위 논문 데모크리투스와 에피쿠로스 자연철학의 차이(1840-1841)를 중심으로 —(『정치비평』 1997, Vol. 2), 340-346쪽에 일목요연하게 체계적으로 잘 정리되어 있다.

로 그곳으로부터 특히 인간 해방을 둘러싼 그의 본질적인 이론적 탐색이 발원하기 때문이다. 여기서는 일단 마르크스의 역사 인식에 대한 총체적인 검증에 기초하여, 그의 자본주의 및 공산주의적 인간관에 대한 간략한 분석에 국한하고자 한다. 그러나 동시에 우리는 이를 통해 사회주의적 인간론의 사상적 원형을 음미해볼 기회 역시 갖게 될 것이다.⁴⁾

II. 본론

널리 알려져 있다시피, 마르크스/엔겔스의 학설은 정치적 행동에 대한 교의와 지침으로서의 혁명 사상, 관념과 물질적 현실의 상호관계에 대한 철학적 교의, 그리고 경제와 사회에 대한 사회경제적 이론이라는 세 가지 기본 토대에 뿌리내리고 있다.

특히 혁명 사상이야말로 그들 이론의 모든 넷물과 강물이 바로 거기서 흘러나오고 또 그 속으로 다시 흘러 들어가는 하나의 원천이자 대해와도 같은 것이라 할 수 있다. 이런 의미에서 이 혁명 사상은 그들의 이론적 탐구의 출발점일 뿐만 아니라 동시에 그 귀착점이기도 하다. 그것은 그들이 특히 세계의 해석이 아니라 세계의 변혁을 필생의 과업으로 인식하였기 때문에 더욱 그러하다(Marx, MEW 3, 6). 혁명사상은 두말할 나위도 없이 그들 이론체계의 본질에 속하는 것이다. 따라서 마르크스주의의 실질적 내용은 폭발적인 혁명이론에 입각한 인간사회에 대한 역동적 사상이라 요약할 수 있다(Heiss, 1949-50, 18).

마르크스는 혁명의 궁극적 목표를 소외로부터의 인간 해방, 즉 유

4) 미국 덴버 대학의 Micheline Ishay 교수는, 사회주의, 특히 마르크스주의가 인권 담론 발전에 중요한 공헌을 했음에도 불구하고, 오늘날 사회주의적 인권 유산의 전통이 부정되고 있음을 개탄한다. 미셸린 이샤이 지음/조효제 옮김, 『세계인권 사상사』. 한국어 개정판(도서출판 길 2005), 44-45쪽.

적 존재(Gattungswesen)로의 인간의 회복, 인간과 인류의 완전한 자기 실현으로 이해한다. 그러나 마르크스는 정치적 해방을 불충분한 것으로 인식하였다. 왜냐하면 그것은 인간을 한편으로는 시민사회의 일원으로, 즉 이기적이고 고립적인 개인으로, 다른 한편으로는 추상적인 국민, 도덕적 인간으로만 환원시키기 때문이다. 이런 취지에서 현실의 개인이 유적 존재로 발전하고 사회와 하나로 합치되는 것, 즉 공동체로부터의 인간의 분리가 철저히 극복되는 것이야말로 인간 해방의 실질적 완성을 나타내는 진정한 징표라 역설하였다(강조는 원저자).

마르크스에 의하면, 그러나 이러한 완전한 인간 해방은 오로지 철학의 실현을 통해서만 이룩될 수 있다. 그리고 철학은 비판의 무기로 이해된다. 그런데 철학적인 것은 마르크스에게 지극히 인간적인 것이지만, 그 실현을 위해서는 철학적인 영역의 초월, 즉 물질적인 폭력이 필수적으로 요청된다. 왜냐하면 비판의 무기는 물론 무기의 비판을 대신할 수 없으며, 물질적인 폭력은 물질적인 폭력을 통하여 붕괴되어야 하기 때문이다. 그러나 이론도 그것이 대중을 사로잡는 즉시 물질적인 폭력이 된다(Marx, MEW 1, 385).

이러한 주장 속에서도 드러나듯이, 마르크스의 경우 철학의 문제는 바로 혁명과 직결된다. 요컨대 혁명은 지극히 구체적인 물질적 폭력을 통한 무기의 비판, 즉 폭력적 실천을 통한 철학의 실현 이외의 아무 것도 아닌 것이다. 마르크스는 이를 근거로 하여 혁명의 수행 주체가 과연 누구여야 하는가 하는 문제로 나아간다.

혁명을 위해서는 수동적 요소, 즉 물질적인 기초가 필요한데, 이것은 물론 철학과 직접적인 연관을 맺고 있다. 마르크스는 이렇게 강조한다. 철학이 프롤레타리아트에게서 물질적인 무기를 발견하듯이, 프롤레타리아트는 철학에서 자신의 정신적인 무기를 발견한다. 이 해방의 두뇌는 철학이며, 그 가슴은 프롤레타리아트이다. 철학은 프롤레타리아트의 지양(aufheben) 없이는 실현될 수 없으며, 프롤레타리아트는 철학의 실현 없이 지양될 수 없다라고(Marx, MEW 1, 386/

391).

이런 맥락에서 마르크스는 철저히 예속된 계급, 모든 신분의 해체를 가져오는 계급, 그 보편적인 고통으로 인해 보편적인 특성을 보여주는 영역, 마지막으로 완전한 인간 상실의 영역, 따라서 완전한 인간 회복을 통합으로써만 자신을 획득할 수 있는 영역의 형성, 다시 말해 마르크스는 프롤레타리아 계급의 형성 속에서 혁명의 긍정적인 가능성을 찾아내는 것이다(Marx, MEW 1, 390). 한마디로 프롤레타리아트는 철저히 예속된 계급으로서 완전한 인간 상실의 표상이며, 따라서 종국적인 해방의 길을 걷게 될 최후의 신분으로 인식된다.

바로 이러한 관점에서 마르크스는 폭력적 전복으로 가 닿을 수밖에 없는 프롤레타리아 혁명을 통하여 계급 지배의 해체와 더불어 완전한 인간 해방을 위한 궁극적인 토대가 구축되리라 확신하였던 것이다.

이러한 혁명 사상을 견지하는 마르크스에게 계급과 사회가 핵심적인 이론적실천적 개념으로 떠오를 수밖에 없음은 자명한 이치다. 뿐만 아니라 이러한 개념적 도구들을 집중적으로 파헤치는 궁극적인 목적이 바로 인간 해방 그 자체에 있다는 것 역시 부인할 수 없는 사실이다.

이러한 배경에서 보면, 마르크스가 이미 초기 저작들에서부터 바로 인간의 문제 그 자체에 본격적인 관심을 기울이기 시작했다는 것은 지극히 자연스러운 일이었다고 말할 수 있다. 요컨대 마르크스의 사상은 본질적으로 인간주의적인 것이다.

1. 국가와 시민사회를 바라보는 마르크스의 시각

헤겔은 처음으로 국가(Staat)와 시민사회(bürgerliche Gesellschaft)를 구분하여 인간의 삶과 정치세계의 전개를 고찰하였다. 그에 따르면 시민사회는 개인적 삶이 그 뿌리와 줄기를 이루는 보편적 이기주의가 지배하는 영역이다. 반면에 국가는 착취, 억압, 갈등, 이기주의 등

시민사회에 가득 찬 현실적 모순의 지양을 떠맡는 절대정신의 표상으로 이해된다. 그리하여 시민사회가 보편적 이기주의의 영역이라 한다면, 헤겔의 국가는 보편적 이타주의(altruism)의 범주라 할 수 있다 (Avinery, 1973, 4).

그러나 마르크스는 헤겔로부터 국가와 시민사회의 상호대립성 논리는 받아들이면서도, 그 상호관련성의 질적 논리는 전도시키고 있다.

마르크스에게 국가와 시민사회는 인간으로 하여금 이중생활, 즉 천상적 생활과 세속적 생활을 영위하도록 강요하는 모순적 대립물로 나타난다. 말하자면 정치적 국가에서의 삶은 천국적이다. 왜냐하면 여기서 인간은 — 예컨대 법 앞의 평등 원칙에서 상징적으로 드러나듯이 — 실제로는 환상적인 주권을 가진 가상의 구성원임에도 불구하고 이론적으로는 유적 존재(Gattungswesen)로, 곧 상호 평등한 존재로 기쁨을 받기 때문이다. 반면에 시민사회에서의 생활은 지옥적이다. 왜냐하면 여기서 인간은 개인으로서 활동하며, 다른 사람을 수단으로 간주하고 자기 자신을 수단으로 격하시키며, 낯선 권력의 노리개가 되기 때문이다.

이로부터 한편으로는 부르주아지이며 다른 한편으로는 공민(Staatsbürger)인, 자본주의 사회의 시민적 존재의 이중화가 나타난다. 그러나 실제로는 부르주아지는 이 추상적 국민인 공민에 대립하여, 이기적인 개인의 구체적인 형상을 지니고 사회적 현실 속에 군림하는 존재로 등장한다. 임금노동자 역시 자본주의적 상품교환을 원활하게 만들기 위해 자유로운 법률적 주체, 곧 공민이 되지 않으면 안 된다.

결국 국가는, 마르크스에 의해, 시민사회에 실재하는 모순, 착취, 억압, 불의 등을 은폐하는 기만적이고 환상적인 지배도구로 규정 당하는 것이다. 이렇게 하여 헤겔의 전도가 이루어진다.

마르크스는 국가와 시민사회의 대립이 자본주의 사회에서 그 극단적인 형태를 취하게 된다고 주장한다. 왜냐하면 자본주의 사회는 상

품생산 사회이기 때문이다.

마르크스에 의하면, 자본주의적 생산양식의 모든 기만(Mystifikationen)은 노동력의 가치와 가격이 임금형태나 노동 그 자체의 가치와 가격으로 변화되는 데에, 다시 말해 노동력의 상품성에 근거한다. 자본가와 노동자 사이에는 동등한 상품인 자본과 노동의 교환으로 맺어지는 상품관계가 성립한다. 자본주의 국가는 바로 이러한 자본과 노동의 교환, 즉 상품관계를 마치 등가교환인 것처럼 보이게 만드는 여러 정치적·법률적·이데올로기적 장치들, 예를 들어 자유와 평등의 관념 등으로 무장한다. 한마디로 자본주의적 시민사회에 실재하는 계급적 착취관계를 자유롭고, 평등한 상품소유자 간의 평화적인 등가교환 관계로 보이게 만드는 기만적 도구, 그것이 바로 국가인 것이다.⁵⁾

다른 한편 마르크스에게는 생산수단의 사적 소유에 기초하는 자본주의적 착취야말로 자본가와 노동자간의 계급갈등을 격화시키는 본질적 요인의 하나로 인식된다. 또한 자본주의 경제질서의 본성에서 유래하는 무정부주의적인 무한경쟁은 자본가와 자본가 그리고 노동자와 노동자 간의 적개심까지 끝없이 부추긴다. 사회적 소외가 그 필연적 귀결이다.

그리하여 자본주의는 인간의 물화(Verdinglichung)를 촉진한다. 생산활동은 인간의 필요를 충족시키기 위해서가 아니라 이윤을 획득하기 위해 추구될 따름이다. 결과적으로 노동자는 단지 자신과 무관한, 오히려 스스로를 억압하는 물질적 부의 생산을 떠맡은 인간적 도구에 지나지 않게 된다. 즉 노동자는 억압당하고 착취당하기 위해 생산한다. 노동은 노동자의 진정한 소유물이 아닌 것이다.

따라서 자본주의는 모순의 체계일 수밖에 없다.

노동의 사회화와 착취의 사유화간에, 그리고 선포된 이상과 구체적인 현실 사이에 좁힐 수 없는 간극이 심화된다. 한편에서는 자유와 평등과 박애, 그리고 최대다수의 최대행복이 구가되지만, 다른 한편

5) Marx, MEW 23, 562-3 및 Grundrisse, 409.

에서는 예속과 불평등과 상호 적개심, 그리고 최대다수의 최대불행이 엄존할 뿐이다.

마르크스에게 자본주의 사회 속의 인간은 이처럼 억압당하고 착취당함으로써 인간성을 박탈당하는 사회적 도구인 동시에 물질의 노예로 비칠 수밖에 없었던 것이다.

2. 자본주의와 인간

헤겔에게서와는 정반대로, 마르크스는 포이에르바하(Feuerbach)로부터, 존재(Sein)가 사유(Denken)를 규정한다고 믿는 유물론적인 사고를 전수 받았다. 이때 존재는 추상적·관념적 물체가 아니라, 인간적 존재 그 자체를 가리킨다.

그러나 마르크스에 의하면, 포이에르바하는 비록 인간을 자신의 철학체계의 중심에 자리 매김 하기는 하였으나, 인간을 단지 자연의 순수한 산물, 그리하여 자연법칙에 일방적으로 지배당하는 고립된 존재로 파악했을 따름이다. 마르크스는 포이에르바하가 종교적 존재를 인간적 존재로 해체한 공적은 인정하지만, 인간을 단지 개별적 개체에 내재하는 추상으로 인식한 한계에 대해서는 비판을 아끼지 않는다. 그는 포이에르바하 제6테제에서 이렇게 역설한다. 포이에르바하는(헤겔 식의) 종교적 존재를 인간적 존재로 해체한다. 그러나 인간적 존재는 개별적 개체에 내재하는 추상이 아니다. 인간적 존재는 그의 실제적인 모습에 있어서 사회적 제 관계의 앙상블이다라고(강조는 원저자). 요컨대 마르크스는 포이에르바하의 이론체계의 출발점은 사회가 아니라 개인이라 단정지으면서, 포이에르바하는 역사 과정 속에서 영위되는 인간의 사회적 생활을 추적하지는 않는다고 비판하였던 것이다(Marx, MEW 3, 6). 결과적으로 포이에르바하의 의식 역시 개인적 차원의 의식에 머무르지만, 마르크스에게는 사회적 산물로서의 의식으로 이해될 수밖에 없었다.

한마디로 말해 마르크스는 인간을 포이에르바하 류의 순수한 자연

적 존재로부터, 단지 사회 속에서만 그리고 사회를 통해서만 살 수 있는 사회적 존재로 변모시킨 것이다.

마르크스에 의하면 인간은 단순히 자연(Natur)의 산물일 뿐만 아니라 동시에 사회적인간적 노동(Arbeit)의 산물이기도 하다. 그리하여 자연의 존재이유 또한 인간과의 직접적인 상호관련성 속에서만 그 의미를 지닐 수 있었던 것이다. 마르크스는 자연을 곧 인간화사회화한 자연으로 이해했던 것이다. 그러므로 변화시킬 수 없는 자연은 존재하지 않는다. 자연은 인간에 의해 변화하고 인간은 또 그를 통해 자신의 자연, 곧 본성을 변화시킨다. 인간은 자연의 일부일 뿐만 아니라 동시에 자연을 변형시키는 힘인 것이다. 마르크스는 자본론에서 다음과 같이 인간과 자연의 상관관계를 파헤치고 있다.

노동은 우선 인간과 자연 사이의 과정(Proze)이다. 즉 인간이 그 속에서 자신의 행위를 통하여 자연과 자신과의 신진대사(Stoffwechsel)를 중개하고 규제하고 통제하는 과정이다. 인간은 자연적 소재 자체에 하나의 자연적 힘으로 맞선다. 그는 자연적 소재를 자신의 삶에 유용한 형태로 획득하기 위해 자신의 육신에 속하는 자연력, 즉 팔과 다리, 머리와 손을 활용한다. 인간은 이러한 활용을 통하여 자신의 밖에 있는 자연에 작용을 가하고 그것을 변화시킴으로써 동시에 자신의 본성(Natur)을 변화시킨다.⁶⁾

인간은 자연에 노동을 투여한다 그리고 노동을 통하여 자연을 변형시키면서, 동시에 자신의 본성도 변화시키는 것이다. 이처럼 인간의 삶 그 자체는 노동, 즉 생산활동을 매개로 하는 인간과 자연간의 신진대사로 해석된다. 여기서 인간과 자연의 변증법적 통일, 즉 자연의 인간화(Vermenschlichung der Natur)와 인간의 자연화(Vernatrlichung des Menschen)가 동시에 이루어짐을 볼 수 있다. 그러나 인간이 사회적 존재로 인식되면 자연의 인간화란 곧 자연의 사회화(Vergesellschaftung der Natur)를 의미하며, 그것은 말하자면 인간적 노동의

6) Marx, MEW 23, p. 192(198 이하도 참고).

지속적인 투여과정을 일컫는다. 노동은 곧 사회를 위해 자연을 변형시킬 수 있는 실질적인 힘으로 인식되는 것이다.

마르크스에 의하면 동물과 비교할 때 인간에게 특징적인 것은, 인간이 자신에게 필요한 생존 및 노동수단을 생산한다는 점이다. 개인의 본질이란 곧 그의 생산에 조응한다. 즉 그것은 그들이 무엇을 생산하며 어떻게 생산하느냐에 달려 있다는 말이다. 따라서 개별적 인간의 본질은 곧 그들의 생산을 제약하는 물질적 조건에 의존한다(Marx, MEW 3, 21).

요컨대 인간의 본질은 생산 및 물질적 조건에 따라 가변적이라는 말이다.

그러나 자연의 사회화 과정, 다시 말해 인간적 노동의 지속적인 투여를 통한 자연의 개조 과정은, 필연적으로 물질적 조건, 즉 개조된 자연에 대한 인간의 종속을 야기한다. 말하자면 인간은 스스로 노동하지만, 동시에 자신의 노동의 결과에 스스로 종속 당하는 존재이기도 한 것이다.

그러나 인간은 이러한 종속으로부터의 해방을 필연적으로 도모한다. 그리하여 사회화한 자연의 인간화를 지향하게 된다. 말하자면 물질적 조건에 예속 당할 수밖에 없게 된 인간은 이윽고 사회를 개조하는 일, 곧 사회의 인간화(Vermenschlichung der Gesellschaft)를 추구하는 일에 매달리게 된다는 말이다. 마르크스에 의하면 인간의 역사과정이란 바로 이러한 자연의 사회화와 사회의 인간화의 종합, 즉 노동과 해방의 총화며, 이는 인간적 삶, 물질적 생활의 총체로 나타난다.

마르크스는 이러한 인간의 물질적 역사과정의 총체를 바로 사회적 존재로 이해한다. 그리고 의식(Bewusstsein)을 의식된 존재(bewusstes Sein), 곧 사회적 산물로 파악하는 것이다(Marx, MEW 3, 31). 의식은 인간의 물질적 생활과정인 사회적 존재의 표현이며 반영이다. 곧 의식된 존재인 것이다.

의식은 이데올로기적 상부구조, 인간적 관념과 합치된다. 그러나

사회적 존재는 경제적 토대에만 국한되는 것이 아니라, 전체적인 상부구조까지 포괄한다. 즉 사회적 존재는 의식을 자신의 한 부분으로, 말하자면 의식된 존재로 끌어안는다. 의식은 존재와 대립하는 것이 아니라, 그것과 통일체를 형성하는 것이다. 마르크스에 의하면, 사유와 존재는 구별된다. 그러나 동시에 서로 통일을 이루고 있다(Marx, MEW. Egb. 1, 539).

그러므로 의식은 존재의 변화에 의해 규정되지만, 동시에 행위하는 인간의 의식으로서 이 존재를 스스로 변화시킨다. 예를 들어 계급 의식은 본질적으로 계급의 물질적 조건(존재)에 의해 규정 당하지만, 그러나 동시에 그 조건을 변화시키는 힘으로 작용하기도 하는 것이다. 이처럼 사회적 존재는 총체적으로 파악되지 않으면 안 된다. 의식이 없는 사회적 존재는 존재하지 않는다. 그리고 거꾸로 의식은 의식하는 존재, 그 이상도 이하도 아니다. 바로 이것이 마르크스의 기본 관점이었던 것이다.

마르크스에 따르면, 본질적으로 노동하고 생산하는 존재인 인간은, 그가 자유롭게 노동하고 또 자기 노동의 산물을 자유롭게 획득할 수 있는 곳에서만 자유로울 수 있다. 따라서 주인의 특권 및 법률적 종속상태의 단순한 폐기는 — 그것이 생산수단의 소유자에 대한 무산자의 종속을 계속 유지시켜주기 때문에 —, 결코 근본적인 치유책이 될 수 없다. 요컨대 정치적으로 해방된 노예는 부르주아 사회의 인간으로서의 끝없이 부자유스러울 수밖에 없다는 말이다. 왜냐하면 부르주아 사회에서는 자신의 불가결한 노동수단으로서의 생산도구를 자유롭게 처리할 수도 없고, 또한 노동의 생산물을 마음대로 획득할 수도 없기 때문이다. 그러므로 자유롭지 못한 것이다.

마르크스는 이러한 종속관계의 결과를 헤겔 식 표현을 빌어 소외(Entfremdung)라 부른다. 인간은 본질적으로 노동하는 존재지만, 노동자는 자신에게 적대적으로 대치하고 있는 그의 생산물을 자기소유로 확보하거나 자기화 할 수 없다. 그것은 다른 사람에게 속해 있다. 따라서 그는 자신의 노동을 자신의 인간적 본질의 자유로운 표현으

로 이해하지 않는다.

마르크스는 노동자가 노동할 때는 집 밖에 있다는 지나칠 정도로 당연하고 진부한 주장을 태연히 늘어놓는다. 그러나 그는 그러한 평범하기 짝이 없는 언급을 통해, 그러한 노동이 — 마치 친숙한 가정 밖에 내던져진 것처럼 — 노동자 자신에게 얼마나 낮설고 고통스러운 유형의 것인가를 역설적으로 날카롭게 설파하는 것이다. 이런 관점에서 노동은, — 비록 노동자가 법률적으로 완벽히 자유롭다 하더라도 — 그에게 물질적 필요로 인해 강요되는 노예노동으로 비칠 수밖에 없다. 그리하여 노동은 그에게 자신의 육체적 생존을 연장시켜 주는 단순한 동물적 수단에 지나지 않기 때문에, 인간은 결국 자신의 인간성(Menschlichkeit)으로부터도 소외될 수밖에 없는 것이다(Marx, MEW. Egb.1, 514).

말하자면 마르크스는 — 가장 극명하게는 자본주의 사회에서처럼 —, 생산수단의 사유가 지배하는 사회에서의 인간은 강제노동을 영위하는 단순한 노예에 지나지 않으며, 그로 인해 인간성을 철저히 박탈당하는 동물적 존재로 전락할 수밖에 없다고 개탄하는 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 마르크스/엔겔스는 예를 들어 인간적 자유나 인권 그 자체를 거부하지는 않았다. 단지 자본주의적으로 왜곡되고 형해화된 자유와 인권을 부인할 따름이다. 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)는 이런 측면을 명쾌히 드러내 보여준다.

마르크스가 인간의 권리에 대한 부르주아적 제약으로서 사유재산을 비난할 때, 그는 자유, 즉 억압에 항거하고 스스로의 안전을 보장할 사람들의 권리를 거부하였는가? 결코 그렇지 않다! 마르크스의 목표는 오히려, 사유재산의 저지와 방해 그리고 그것의 무한히 파괴적인 침투로부터 해방된 자유의 논리적 귀결을 발전시키기 위하여, 자유의 이념을 더욱 더 멀리 이끌어 가는 것이었다. 그는 자유의 비판 사이기는커녕, 정반대로, 자유를 영광스러운 인간의 권리로 간주하였다(Bloch, 1966, 224).

한마디로 마르크스는 이처럼 영광스러운 인간의 권리라 할 수 있

는 자유는 오직 공산주의 사회에서만 온전히 확보될 수 있다고 확신하였던 것이다.

3. 공산주의와 인간

물론 마르크스와 엥겔스의 사적 유물론은 시공을 초월하는 영구불멸의 인간적 자유나 권리의 개념을 결코 용인하지는 않는다. 그들은 언제나 특정적인 시기와 구체적인 조건 속에서의 자유와 권리를 따지고 드는 것이다.

그러나 그러한 특정적구체적 가치를 저울질하기 위해서는, 제3의 보편적·추상적 척도가 반드시 요구되어진다고 말할 수 있다. 그렇지 않을 경우, 그러한 기존 가치에 대한 비판과 그것을 넘어서는 또 하나의 새로운 비전의 제시가 불가능해질 수 있기 때문이다. 더구나 마르크스주의처럼 세계관적이고 역사철학적인 체계를 그 토대로 하고 있는 경우, 이러한 보편적·추상적 기준의 제시는 필수적이라 할 수 있다. 이것이 사실은 마르크스주의의 딜레마다. 왜냐하면 바로 이 보편적·추상적 규범은 사적 유물론이 본능적으로 배격하는 영구불멸의 가치체계 그 자체와 불가분의 관련성을 지닐 수 있기 때문이다.

예컨대 왜 자본주의를 철폐하고 공산주의 사회를 건설하지 않으면 안 되는가 하는 원론적인 물음에 마르크스주의는 과연 어떠한 해답을 제시할 수 있을까? 그리고 그 해답이 뿌리를 드리우고 있는 규범적 원리는 과연 어떤 것일까?

구체적으로 말해 마르크스가 제시하는 유적 존재로의 발전이니 완전한 인간의 회복이니, 자유의 왕국 건설이니, 인간의 완전한 자기실현이니, 소외로부터의 인간해방이니, 노동분화(Arbeitsteilung)의 극복이니 하는 등등의 공산주의적 최고 목표는 도대체 어떤 구체적 원리에서 출발하고 있는가 하는 물음인 것이다.

마르크스와 엥겔스는 그들이 지향하고자 했던 미래사회의 구체적 인 모습에 대해서는 거의 아무런 체계적인 언질도 남겨놓지 않았다.

따라서 그들이 우리에게 보여주고자 했던 유토피아의 정체는 주로 기존의 자본주의 질서체계에 대한 그들의 비판 속에서 역으로 추론해 내거나, 아니면 지극히 간헐적으로 이루어지는 프롤레타리아 혁명 이후의 사회에 대한 지엽적인 언급들을 가지런히 추출해냄으로써, 그 대강을 짐작할 수 있을 따름이다.

그들은 구체적인 역사적 체험 속에서 사회의 보편적 운동논리를 찾아내는 방법론에 매달린다. 엥겔스는 이 문제와 관련하여 과학적 사회주의의 목적이 완전한 사회제도를 구상해내는 것이 아니라, 여러 계급들과 그들 상호간의 투쟁을 필연적으로 발생케 하는 역사적경제적 과정을 연구하는 데 있다고 밝히기도 하였다.(Engels, MEW 19, 208) 이런 의미에서 이상적인 미래사회의 실체에 대한 현실적인 분석은 사실상 그들의 방법론적 한계를 초월하는 것이라 말할 수 있다.

그러나 마르크스와 엥겔스는 지금까지의 역사발전과정 속에서 추출한 역사발전의 법칙을 앞으로 도래할 역사과정의 해명에도 동일하게 적용하는 경향을 보여준다. 말하자면 그들은 경험적 사실과 미래사회의 출현에 대한 전망을 동일한 논리구조 속에서 파악하고자 하는 것이다. 이런 면에서 고타강령 비판은 예외적인 저술이라 할 수 있다. 왜냐하면 명언적인 수준에서나마 미래 사회의 운동원리를 직접적으로 거론하고 있기 때문이다.

독일 사회민주주의는 라살레주의(Lassalleanism)의 영향 밑에서 만들어진 고타강령 속에서 노동소득(Arbeitsertrag)의 공정한 분배를 추구하고 있다. 그러나 마르크스는 이런 요구의 허구성에 대해 날카로운 공격의 화살을 날리고 있다. 그는 이렇게 묻는다. 무엇이 공정한 분배인가? 부르주아지는 현재의 분배가 공정하다고 주장하지 않는가? 그리고 그것은 사실 현재의 생산양식에 기초한 유일한 공정 분배가 아닌가? 경제관계는 법률적 개념(Rechtsbegriffe)에 의해 지배되는가, 아니면 반대로 법률적 제 관계가 경제적 관계로부터 비롯하는가? (Marx, MEW 19, 18)⁷⁾

7) 이후 등장하는 본문의 괄호 속 인용 페이지 숫자는 이 책의 것임.

마르크스는 여기서 사회 정의를 자본주의적 관점에 뿌리를 드리운 법률적 개념으로 간주한다. 따라서 노동자에 대한 분배의 몫이 크든 적든, 자본주의하의 일체의 분배는 모두 정당한 것으로 인식될 수밖에 없다. 그러나 그는 동시에 그에 대조되는, 공산주의 사회의 초기 단계(또는 사회주의 단계)에서 이루어질 분배의 원칙, 즉 기여한 노동의 양에 따른 분배의 원칙을 제시한다. 생산자가 하나의 형태로 사회에 제공한 똑같은 노동의 양을 그는 다른 형태로 돌려받는다(Marx, MEW 19, 20). 공산주의 초기 단계에서는 모든 노동자가 자신이 투여한 노동의 양과 동일한 가치를 사회로부터 부여받는다라는 말이다.

그러나 이 공산주의 사회의 첫 단계는 그 자신의 토대에서 발전해 온 것이 아니라, 거꾸로 자본주의 사회로부터 넘어 온(hervorgeht) 것이다. 따라서 경제적, 정신적, 관습적으로 아직도 자본주의적 모반(Muttermalen)을 완전히 벗어 던지지는 못하고 있다(Marx, MEW 19, 20).

그러나 마르크스는 이 단계에서 동일한(gleich) 노동에 대해서는 평등한(gleich) 권리가 보장된다는 것을 인정하고 있다. 바꿔 말하면, 이 원칙은 비록 계급 차이를 인정하지는 않지만 육체적, 또는 정신적 능력의 차이에 따른 불평등한 노동에 대해서는 불평등한 보상이 주어질 수 있다는 말이다. 평등한 권리는 곧 불평등한 노동에 대한 불평등한 권리를 의미하는 것이다(Marx, MEW 19, 21). 또한 동일한 노동에서도 불평등한 결과가 초래될 수 있다. 예를 들어 어떤 노동자가 결혼을 하여 많은 부양가족을 거느리고 있다면, 그는 동일한 노동을 함에도 사회적 조건이 다른 만 노동자들에 비해 결과적으로 불평등한 환경에 처할 수밖에 없게 된다. 따라서 물질적 불평등이 존속할 뿐만 아니라 다양하고 이질적인 개인적 욕구도 완전히 충족되지 못한다. 이러한 불평등한 상황 속에서는 그 불평등을 정당화할 보편적인 기준이 필요하게 된다. 이런 의미에서 이 평등한 권리는 원칙적으로 부르주아적 권리를 뜻한다. 왜냐하면 그것은 등가상품(Warenaqui-

valent)의 교환을 지배하는 것과 동일한 원칙에 지배받기 때문이다 (Marx, MEW 19, 20). 마르크스는 이에 대해 다음과 같이 덧붙이고 있다.

권리는 그 본성 상 단지 평등한 척도만을 적용한다는 데(in Anwendung von gleichem Mastab) 있다. 그러나 불평등한 개인들(그리고 그들이 불평등하지 않다면 그들은 서로 다른 개인도 아닐 것이다)은 — 그들을 동일한 관점으로 불러다 놓고 또한 그들을 단 하나의 특징적인 측면에서만 파악한다면, 예를 들어 지금 같은 경우처럼, 단지 노동자로서만 간주하는 한 — 평등한 기준에 의해서만 측정될 수 있다. 그리고 그 외의 것은 일체 무시된다. ... 그러므로 그것은 내용적으로는 모든 권리처럼 불평등의 권리이다(Marx, MEW 19, 21).

앞에서도 지적했듯이, 마르크스는 평등한 권리를 자본주의적 잔재로 간주하는 것이다. 왜냐하면 자본주의적 법률 및 권리 체계는 바로 평등한 잣대로 불평등한 인간들을 재는 것이기 때문이다. 그러나 자본주의하에서의 평등한 권리가 실질적으로는 자본주의적 생산양식의 논리, 곧 착취의 논리에 평등하게 종속당할 평등한 권리를 뜻한다면, 이 공산주의 초기 단계의 평등한 권리는 노동의 논리에 평등하게 지배당할 평등한 권리를 의미한다. 따라서 외형적으로는, 동일한 기준의 적용을 받는다는 점에서 자본주의적 권리와 다를 바 없지만, 그 실질적인 내용은, 본질적으로 차이가 난다. 왜냐하면 여기서는 모두가 다 동등한 노동자로 취급받음으로 해서, 계급적 차이가 더 이상 인정되지 않기 때문이다. 그러나 아직도 인간적 불평등을 정당화할 보편적 기준을 필요로 한다는 점에서 자본주의적 구속을 완전히 벗어나지는 못하고 있다.

사실 이 단계는 불평등의 영역이다.

노동 또는 노동자가 그 잣대로 등장한다는 것도, 계급과 노동분화 그 자체의 극복이 온전히 이루어진다고 믿는 발전된 공산주의 사회의 이상에 비추어 볼 때, 초기 단계의 미흡한 수준을 그대로 드러내 보여주는 증거물에 다름 아니다.

이것이 공산주의 초기 단계의 속성이다. 비록 인간적 불평등의 뿌리가 아직은 송두리째 뽑혀 나가지는 않았지만, 그래도 그 폭은 자본주의 사회와 비할 바가 아니다. 뿐만 아니라 생산수단에 대한 사적 소유가 철폐됨으로써 자본주의의 본질인 계급적 착취와 계급적 특권이 근절되었다. 모든 인간은 서로 노동자로서 오직 노동만이 개인적 소득의 원천이 된다. 노동자는 이제 더 이상 노동력의 판매자가 아니다. 따라서 그는 더 이상 상품관계의 노예가 아니다. 그렇기 때문에 그는 자본주의 사회에서와는 달리 자신이 제공한 전체 노동에 상응하는 충분한 가치를 되돌려 받는다. 따라서 잉여가치의 착취를 정당화하지 않으면 안 되었던 자본주의적 정의의 체계는 더 이상 쓸모가 없게 된다. 그리고 연합한 생산자들이, 생산수단에 대한 집단적 소유에 의거하여, 공동의 이해관계를 집단적으로 충족시키기 위해 함께 노력한다. 따라서 자본주의 사회를 풍미하던 사회적 소외와 강제노동은 더 이상 발붙일 곳을 찾지 못한다.

추론컨대 이 초기 공산주의 단계에서는 거의 완전한 사회보장 및 복지가 구비된 상태에서의 개인적 능력의 차이에 따른 다소간의 소득의 불평등 정도가 잔존할 것으로 짐작할 수 있다. 그러나 계급적 착취와 특권의 척결은 본질적으로 자유롭고 민주적인 사회조건을 조성케 할 것이고, 또 그로 인해 가능해지는 생산자들의 단합과 결속은 이러한 불평등 정도를 단지 일시적인 통과의례 정도로 간주케 할 공산이 크다. 어쨌든 이러한 한계는 물론 자본주의적 잔재가 완전히 일소되면 함께 극복되어질 것이다. 마르크스는 발전한 공산주의 사회에서는 계급차이의 완전한 소멸과 더불어 그로부터 비롯하는 모든 사회적, 정치적 불평등이 사라질 것이라 확신하고 있다(p. 26).

마르크스는 공산주의적 초기 단계의 결합들을 치유하기 위해서는 권리는 평등한 대신에 오히려 불평등해야 한다고 역설한다(p. 21). 즉 동일한 노동에 대해 불평등한 권리가 보장되지 않으면 안 된다는 말이다. 그러나 이 경우의 불평등한 권리는 자본주의 사회에서처럼 형식적인 평등권에 기초한 실질적인 불평등이 아니라, 형식적인 불평

등 권에 뿌리내린 실질적인 평등을 일컫는다. 요컨대 이 공산주의 초기 단계의 분배는 불공정하지는 않지만 불평등(ungleich)하다고 말할 수 있다. 왜냐하면 동일한 노동에 대해서 동일한 대가를 지불하지만 불평등이 만들어지기 때문이다. 반면에 발전한 공산주의 단계의 분배는 불공정하지만 불평등하지는 않다. 왜냐하면 동일한 노동에 대해서 불평등한 대가가 지불되지만 평등이 확보되기 때문이다.

이렇게 볼 때 공산주의 초기 단계에서의 정의는 평등한 노동에 대한 평등한 권리를, 그리고 둘째 단계에서는 평등한 노동에 대한 불평등한 권리를 의미한다. 그러나 이 때 초기 단계의 평등한 권리는 공정한 불평등, 곧 불완전한 평등을, 그리고 둘째 단계의 불평등한 권리는 불공정한 평등, 곧 완성된 평등을 의미한다. 그러나 발전된 공산주의 사회에서는 불공정 속의 완성이 이루어지기 때문에 이 불공정함이 전혀 문제되지 않을 정도의 완벽한 경제적 조건과 사회적 환경이 절대적으로 전제되지 않으면 안 된다. 그리하여 이 사회는 능력에 따라 일하고 필요에 따라 분배받는 사회가 되는 것이다(p. 21).

이런 의미에서 마르크스의 철학적 출발점은 인간적 평등의 이념이 아니라, 자기소외(Selbstentfremdung)의 지양을 통한 인간의 자유로운 자기실현(Selbstverwirklichung)이었다고 말할 수 있다.

그렇다면 이러한 기본 구도 속에서 마르크스와 엥겔스는 어떠한 인간사회의 정의를 머리 속에 그리고 있는가? 후사미는 그것을 다음과 같이 요약하고 있다.

마르크스는 보상의 산술적 평등을 거부한다. 왜냐하면 어떤 사람들은 그가 옹호하는 개성의 자유롭고 전면적인 개발을 위해 필요로 하는 것보다 덜 받을 수 있기 때문이다. 그는 특권을 만들어내는 불평등을 거부하고 개성의 발전을 위해 용인되는 불평등만을 수용한다. ... 마르크스에게는 사회주의적 정의는 평등과, 그리고 공산주의적 정의는 자기실현(self-realization)과 밀접히 연결되어 있다. 이 두 정의의 원칙은 사적 소유의 제거를 통한 착취의 배제 및 사회적 생존조건에 대한 합리적이고 집단적인 통제의 결정적인 중요성을 확인한다. 이 통제는 자유의 한 양상이다.⁸⁾

말하자면 인간의 자유로운 자기실현이야말로 공산주의적 사회정의의 본질적 목표인 것이다.

다른 한편 필요에 따른 분배는 공산주의적 미래에 도달될 수 있는 이상이 아니라 단순한 유토피아에 지나지 않는다고 일축하는 사회주의자도 있다.

예를 들어 유고슬라비아의 저명한 철학자 스토야노비치는 인간의 필요(또는 욕구)는 무한하고 결코 완전히 충족되어질 수 없다고 본다. 비록 그것이 모두 충족되어진다고 하더라도, 필요에 따른 보상은 결국 불공정함(injustice)으로 귀결될 것이다. 왜냐하면 마르크스는 개인적 노력에서 비롯하는 역량의 차이를 간과했기 때문이다. 스토야노비치는 이렇게 말한다. 필요에 따른 분배의 원칙은 동등하게 능력 있는 두 사람 가운데서 자신의 역량을 발전시키는데 노력을 덜 기울인 사람에게 실제로 더 호의를 베푼다. 더욱 나쁜 것은, 이 원칙이 일을 덜한 사람에게 결국 더 많은 이로움을 주고 둘 다 필요에 따라 분배하기 때문에, 불평등과 불공정함을 더욱 심화시킬 따름이라는 것이다.(Stojanovic, 1973, 212-214) 이런 취지에서 그는 마르크스적 의미의 공산주의 사회는 순수한 유토피아거나, 아니면 오히려 인간적 불평등을 조장하는 불공정한 원칙이 지배할 불완전한 사회가 될 것이

8) Ziyad I. Husami, "Marx on Distributive Justice", in: Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon (eds.), *Marx, Justice, and History* (Princeton University Press 1980), p. 61; 후사미의 언급처럼 공산주의 초기 단계는 완전한 평등을 지향한다는 점에서 정의와 직접적으로 연결시킬 수 있다. 왜냐하면 여기서는 아직도 분배의 문제가 온전히 해결되지 않았기 때문이다. 그러나 발전된 공산주의는 자기실현 그 자체가 이미 이루어지고 있는 영역이기 때문에, 발전된 공산주의 사회의 분배적 정의(p. 61)라는 그의 마르크스 해석 또는 용어법은 타당하지 않다. 왜냐하면 여기서는 이미 정의의 개념이 불필요할 정도로 정의가 완벽히 구현되고 있기 때문이다; Lukes는 이 발전된 공산주의 사회에는 필요의 원칙이 지배하기 때문에, 더 이상 부르주아 권리(right)가, 더 이상 권리 그 자체(필자 주)가, 그리고 법률적, 도덕적 지배가 존재하지 않을 것이라고 단언한다. S. Lukes, "Marxism, Morality and Justice", in: G.H.R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms* (Cambridge 1982), p. 200.

라 예측하기도 한다.

우리는 여기서 일단 논리적 상상력을 발동할 필요가 있다. 왜냐하면 이 공산주의 사회는 우리의 체험의 한계를 벗어나 있기 때문이다. 특히 존 리즈는 마르크스와 엥겔스가 머릿속에서 그리는 공산주의 사회에서 과연 정치적 평등이 가능할 수 있는가 라고 반문한다. 그는 우선 엥겔스가 반 뒤링론에서 예시한 공산주의 사회의 기본질서를 문제삼는다. 엥겔스는 이렇게 말하고 있다.

프롤레타리아트가 국가권력을 장악하고 생산수단을 국유화한다. 그러나 그와 동시에 프롤레타리아트는 프롤레타리아트로서의 자신을 해체시키며 동시에 모든 계급차별과 계급대립도 해체시키고 또한 국가로서의 국가도 해체시킨다. ... 인간에 대한 통치 대신에 사물에 대한 행정과 생산과정에 대한 관리가 등장한다. 국가는 폐지되는 것이 아니라 사멸한다(Engels, MEW 20, 261-262).

국가의 사멸과 같은 상태는, 마르크스의 논리를 따르면, 아마도 발전한 공산주의 단계에나 가능할 것이다. 여기서 리즈는 사물에 대한 행정이 인간에 대한 지배를 포함하지 않을 것이라는 것을 어떻게 알 수 있는가 하고 되묻고 있다. 그는 이러한 행정이나 관리, 즉 공공 기능을 위해서는 반드시 그것을 행사하는 사람의 권위가 필요하게 되고, 그것이 결국에 가서는 정치적 불평등을 낳을 수밖에 없지 않겠는가 하는 의문을 제시하는 것이다.

마찬가지로 리즈는 계급과 착취가 철폐되었기 때문에 강압이 없을 것이라는 주장도 역시 받아들이지 않는다. 그는 공산주의 사회에도, 그 역할이 훨씬 줄어들 수는 있겠지만, 역시 법률적 형태나 여론의 도덕적 압력과 같은 강제(coercion)는 존속할 수밖에 없다고 믿는다. 따라서 이 사회도 엄밀한 의미에서 자유롭고 평등할 수가 없다(John 리즈, 1990, pp. 88-112/특히, p. 93, 99, 110 참고). 말하자면 공산주의 사회가 도래한다고 해서 엄밀한 의미에서의 완벽한 인간해방의 실현은 불가능할 것이라는 추론인 것이다.

그러나 순수하게 마르크스/엔겔스의 논리를 따르면, 공산주의 사회는 인간적 평등의 개념 자체까지도 무의미하고 불필요하게 만드는, 일체로부터 해방된 공간이다. 왜냐하면 불평등이라든가 분배적 정의, 법 체계 등이 뿌리를 내리고 있던 기본적인 사회적 조건 자체가 제거될 것이기 때문이다. 그렇기 때문에 마르크스와 엔겔스에게 공산주의는 만들어져야 할 상황(Zustand)이 아니라 현실이 지향해야 할 이상(Ideal)이며 현재의 상황을 척결하는 참다운(wirklich) 운동이었던 것이다(Marx, MEW 3, 21).

이렇게 볼 때 그들에게 공산주의는 하나의 거울과도 같은 것이 아니었을까? 말하자면 그들이 몸담고 있던 자본주의의 추악한 물골을 비춰보면서 끊임없이 새로운 세계로의 도약을 단근질했던 하나의 원대한 정신이며 빛나는 꿈이 아니었던가? 따라서 공산주의는 창조해 내지 않으면 안될 구체적인 상황이 아니라 지향해야 할 영원한 이상이었다. 말하자면 그것은 유토피아였다. 그러나 지극히 현실적인 유토피아였다.

III. 결론

프릿츠핸드(Fritzhand)는 마르크스의 이상적인 인간상을 호소력 있게 총체적(total), 인격적(personal) 그리고 자활적(auto-active, selbsttaetig) 인간이란, 상호 연관된 세 개의 개념으로 펼쳐 보인다(Fritzhand, 172-181).

첫째, 마르크스는 사적 소유 및 노동분화로 인해 야기된 현대인의 분화(fractionalization), 파편화(fragmentation) 그리고 기능화(functionalization)를 극복하기 위해 총체적(total) 인간상을 지향한다.

특히 자본주의 사회에서는 대다수의 인간이 자신의 모든 인간적 역량을 충분히 개발할 수도 없을 뿐만 아니라, 자신의 모든 인간적 욕구와 필요도 충족시키지 못한 채, 오로지 편파적이고 일방적인 삶

만을 꾸려갈 수밖에 없다는 것이 마르크스의 지론이다. 이런 의미에서, 그는 전 생애에 걸쳐 자신의 육체적정신적 활동이 상호 일체를 이루기 때문에 노동과 향유간의 간극이라든가 노동분화의 산물이라고 말할 수 있는 도시와 농촌의 이분법 등을 알지 못하는, 무한히 자기실현을 도모할 수 있는 온전한 인간 존재를 총체적(total) 인간으로 이해한다. 이러한 총체적(total) 인간은 자신의 일상적 운명, 삶과 직업 유형 등을 결정적으로 규정짓는 계급분화와도 역시 무관하다. 따라서 한 직업에만 묶여있는 존재가 될 수도 없다. 그리하여 직업이나 업무 등에 의해 결코 나뉘지 않는, 동질적이고 조화로운 존재가 바로 총체적(total) 인간인 것이다.

둘째, 마르크스는 항상 자신의 기호와 성향과 능력과 필요에 따라 자유롭게 노동하기 때문에, 자신의 삶의 모든 국면에서 언제나 집에 있는 것과 같은 친숙함을 느끼는 존재를 인격적(personal) 인간이라 일컫는다. 자신의 개성과 본성을 조화롭게 발전시켜나가기 때문에, 인격적(personal) 인간은 자신의 개인적 삶과 사회적 생활을 항상 조화롭게 영위할 수 있다.

셋째, 이와 관련하여 마르크스는 자신의 깊은 내적 욕구에서 솟아나는 자율적이고 강제 받지 않는 행위를 수행하기 때문에 본질적으로 자유로울 수밖에 없는 존재를 자활적(auto-active, selbsttaetig) 인간으로 이해한다.

한마디로 말해 마르크스는 스스로를 고양하고 온전하게 만들며 또 자신에게 언제나 즐거움을 기약하는 그러한 인간적 노동을 수행할 수 있는 인간상을 지향했다고 말할 수 있다. 따라서 그에게는 무엇보다 인간적 정서와 가치를 상업화시킬 뿐만 아니라 모든 것, 심지어는 덕망, 명예, 지식과 양심까지 사고 팔도록 만드는 자본이 최대의 적으로 떠오를 수밖에 없었다.

그러나 인간을 바라보는 그의 시각은 — 정치체제에 대한 그의 관점처럼 — 지나친 단순화와 획일화 경향에서 크게 벗어나지 못하고 있다.

예컨대 보편적 계급으로서의 프롤레타리아트에 의한 독재에 대해 마르크스는 지나친 낙관적 환상을 가지고 있었다. 프롤레타리아 독재 그 자체가 의심할 여지없이 민주적이 될 수밖에 없다는 확고한 신앙을 품고 있었기 때문에, 인권, 법치주의, 권력분립, 대의제도, 보통선거 등 제반 민주주의적 절차 및 제도를 어떻게 사회주의적 목적에 부합하도록 재편성할 것인가 하는 문제에 대해서는 무관심으로 일관하였다. 따라서 그것은, 다수의 명분만 어떤 식으로든지 확보하기만 하면 항상 외형적 정통성을 손쉽게 획득할 수 있는 전체주의적 민주주의의 운명에서 보듯이, 소수지배의 정당화 근거로 악용될 소지를 언제나 지니고 있다. 그리고 그것은 바로 러시아에서 이미 입증되었다.

아울러 마르크스는 무엇보다 자본주의의 충분한 성숙이야말로 사회주의 혁명의 물질적 기본전제라 확신하고 있었다. 하지만 그는 자본주의적 성숙은 동시에 자유주의 또는 자유민주주의, 즉 자본주의적 상부구조의 성숙을 동반한다는 점을, — 다시 말해 그것이 결국 자본주의 체제의 유지존속에 기여할 수도 있다는 측면을 — 간과하였다 (Bobbio, 특히 p. 61). 왜냐하면 그는 어떻게 지배하는가 하는 문제보다, 누가 지배하는가 하는 문제에 더욱 본질적인 관심을 집중시켰기 때문이다. 그는 정치의 개념을 부정적인 것으로 파악하고 있었던 탓에, 모든 정부 및 국가형태를 자동적으로 부정적인 것으로 간주하였다. 요컨대 마르크스는 정치과정의 제반 제도보다는 오히려 그것의 주체 문제에 일차적인 중요성을 부여하였던 것이다.

인간을 바라보는 마르크스의 입장 역시 크게 다를 바 없었다.

이미 살펴본 바대로, 그는 생산수단의 사유가 지배하는 사회에서의 인간은 인간성을 철저히 박탈당하는 노예적 존재로 존속할 수밖에 없다는 확신을 지니고 있었다. 따라서 그는 물론 오늘날까지도 존속하고 있는, 인간성 파괴의 주범인 자본주의적 물신숭배(Fetishism)와 황금만능주의를 통렬히 비판한다. 이런 의미에서 마르크스는 인간주의적 철학자라 할 수 있다. 하지만 그는 자본주의 체제하에서 부분적

으로나마 획득·쟁취할 수 있는 인권 신장이나 인간성 회복 가능성을 — 그것이 결과적으로 자본주의의 유지존속을 조장할 것임에도 불구하고 — 송두리째 외면해버리는 잘못을 자초하고 말았다.

물론 마르크스는 체계화된 인간론을 수립한 적은 없다. 그러나 그는 사회체제의 급격한 변혁이 이루어지더라도 복잡한 과정을 거쳐 지극히 점진적으로 변모할 수밖에 없는 인간 본성의 변화 양상 역시 간단히 일축해버린 셈이다. 결국 그는 오로지 사회주의 혁명만을 획일적인 만병통치약으로 고착화시키고 말았다. 하지만 그는 역사 발전을 촉진할 사회적 연대의 역사적 필연성을 역설하는 독창성을 과시한다.

나는 역사가 끝없는 흐름이라 생각한다. 따라서 역사에는 종언이나 혹은 마지막 단계 같은 것이 있을 수 없다. 그러나 역사는 비록 많은 우여곡절을 동반하기는 하지만 그래도 어느 정도는 일정한 통로를 따라 흐름을 잡는다. 왜냐하면 유한한 인간이 바로 그 주역이기 때문이다. 무엇보다 인간은 역사를 손수 이끌어 가긴 하지만 동시에 그렇게 만들어진 역사에 의해 또 스스로가 규정 당하는 존재이기도 하기 때문에 인간의 주체적 의지는 무한한 자유 속에 놓여 있지는 않다. 마르크스도 이러한 취지에서 인간은 스스로 자신의 역사를 만든다. 그러나 그것을 그들 스스로가 선택한 환경 아래서가 아니라 그들이 직접 부딪치는, 과거로부터 주어지고 물려받은 환경 아래서 만든다고 말한다(Marx, MEW 8, 115). 또한 인간의 노동기술과 생산력은 일정한 역사과정을 거치면서 때로는 점진적으로 또 때로는 혁명적으로 발전해 왔다. 따라서 인간의 역사는 이러한 노동과 생산의 수준 그리고 그와 다양한 관련성을 맺는 인간의 주체적 의지의 지향에 의해 그 발전의 방향성이 만들어진다. 바로 이런 맥락에서 우리는 역사발전의 단계에 관해 말할 수 있는 것이다. 이렇게 역사를 영원한 발전의 과정으로 파악할 때 우리에게는 마지막 목표는 존재하지 않는다. 다만 끝없는 지향과 도달될 수 없는 유토피아만이 있을 뿐이다.

그러나 어둠이 있으면 밝음이 있듯이, 우리는 자유주의적 자본주의

체제가 부정적 측면과 긍정적 요소를 동시에 함유하고 있다는 사실에 유념할 필요가 있다.

자본주의는 예컨대 낭비, 억압, 고통, 착취, 불평등 등으로 점철되어 있지만, 동시에 생산력의 고양, 인권 및 개인적 자유의 신장, 인간적 자아 실현의 잠재력 증진 등의 괄목할만한 성과를 쟁취해 내기도 하였다. 즉 자본주의에는 긍정성과 부정성이 공존하고 있다는 말이다. 따라서 우리에게서 부정적인 폐해는 적절해나가면서 동시에 긍정적인 업적은 계속 보존해 나가려는 그러한 역사적 관점과 방향 설정이 필요한 것이다. 이것이 바로 변증법적 지양(Aufheben)의 올바른 의미이기도 하다.

모든 인간에게는 각자에게 골고루 평등하게 주어진, 거부할 수 없는 하나의 공통성이 있다. 그것은 바로 모든 인간들이 결국은 죽을 수밖에 없는 유한한 존재라는 사실이다. 따라서 유한한 존재로서의 인간은 공동운명체일 수밖에 없다. 그러므로 함께 살아가는 인간들끼리 서로 격려하고 도우며 살아가는 삶의 자세야말로 지극히 인간적인 삶의 원리, 그 자체라 할 수 있다.

무릇 인간에게는 한 가지 공통점이 있다. 바로 모두가 이질적이라는 점이다. 따라서 공산주의적 획일화 시도는 거부될 수밖에 없는 논리라 할 수 있다.

힘준한 역사적 과업을 달성하고자 할 때나 또는 우리에게 가해지는 역사의 채찍질이 험난할 때, 개인과 개인 그리고 개인과 사회가 서로 굳세게 결속하고 있다면, 우리의 의지는 강화되고 고통은 약화될 것이다. 이를테면 개인과 개인, 개인과 사회 상호간에 구축되는 역사적 연대는 그만큼 소중한다는 말이다.

이 연대는 프랑스 대혁명의 구호 가운데 하나인 박애(fraternity)와 맞물린다. 그러나 연대는 본질적으로는 19세기 노동운동의 직접적 산물로서 노동자 계급의 동질적인 이해관계를 반영하는 민주주의적 투쟁의 전통에 입각해 있다고 말할 수 있다. 따라서 다양한 형태와 속성을 지닌 지배집단의 특권을 제거하고 만민에게 자유와 정의와 번

영을 가져다주기 위해 현실 상황에 대한 정확한 인식과 그러한 상황을 개혁하려는 단호한 의지 및 행동이 절실히 요구되었던 것이다. 이것이 바로 연대의 역사적 의의라 할 수 있다.

마르크스-엔겔스는 만국의 노동자의 단결하라!는 구호를 통하여 가장 극적인 방식으로 사회적 연대의 역사적 필연성을 설파해내는 독창성을 과시하기도 했다. 그에게 인간적 연대는 투쟁의 수단이면서 동시에 지향해야 할 인간적 목표이기도 했던 것이다.

참고문헌

- 권순홍, 『인간의 자연성과 자연의 인간성: 마르크스의 경제학-철학 수고를 중심으로』, 『현대이념연구』, 1998, Vol. 13.
- 박주원, 『연구노트: 마르크스의 공동체적 인간관과 윤리적 정치이념 — 그의 박사학위 논문 데모크리투스와 에피쿠로스 자연철학의 차이(1840-1841)를 중심으로 —』, 『정치비평』, 1997, Vol. 2.
- 박호성, 1999, 『평등론: 자유민주주의, 사회민주주의, 맑스주의의 이론과 현실』, 서울: 창작과 비평사(4쇄)
- 양승태, 『마르크스의 인간본성문제 재고』, 『한국정치학회보』, 1996, Vol. 30, No. 4.
- M. 이샤이 지음/조효제 옮김, 『세계인권 사상사』 한국어 개정판, 도서출판 길, 2005.
- 이태건, 『마르크스의 인간관과 인간 소외론』, 『국민윤리연구』, 2000, Vol. 45.
- 임혁백, 2000, 『세계화 시대의 민주주의: 현상, 이론, 성찰』, 서울: 나남 출판.
- C.B. 맥퍼슨 지음, 이유동 옮김, 1991, 『소유적 개인주의의 정치이론』, 인간사랑.

- John 리즈 지음, 권만학 옮김, 1990, 『평등』, 대광문화사.
- E. 프롬/H. 포핏츠, 김창호 옮김, 『마르크스의 人間觀』, 동녘, 1983.
- Avinery, Shlomo 1973, The Hegelian Origins of Marx's Political Thought, in: Avinery (ed.), *Marx's Socialism*, Lieber-Atherton: New York
- Bloch, Ernst, "Man and Citizen According to Marx", in: Erich Fromm (ed.), *Socialist Humanism* (New York: Doubleday 1966).
- Bobbio, Norberto, *Which socialism?: Marxism, Socialism and Democracy* (University of Minnesota Press, 1987).
- Engels, "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", *MEW* 19.
- Engels, Anti-Dhring, *MEW* 20.
- Fritzhand, Marek 1965, Marx's Ideal of Man, in: Erich Fromm (ed.), *Socialist Humanism; an international symposium* (Anchor Books, Garden City, NY).
- Gilbert, Allan (translated), *Machiavelli. The Chief Works and Others* (Duke University Press, Durham, North Calolina 1965). Vol II., Familiar Letters No. 179.
- Heiss, Robert 1949/50, Die Idee der Revolution bei Marx und im Marxismus, in: Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie, v. 38.
- Husami, Ziyad I. 1980, Marx on Distributive Justice, in: Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon (eds.), *Marx, Justice, and History* (Princeton University Press).
- Lukes, Steven 1974, Socialism and Equality, in: Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire (eds.), *The Socialist Idea* (London: Wiedenfeld and Nicholson).
- Lukes, Steven 1982, Marxism, Morality and Justice, in: G.H.R.

- Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms* (Cambridge).
- Marx, “Zur Judenfrage”, in: *MEW* 1.
- Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, *MEW* 1.
- Marx, Thesen ber Feuerbach, *MEW* 3.
- Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, *MEW* 3.
- Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, *MEW* 8.
- Marx, Kritik des Gothaer Programms, *MEW* 19.
- Marx, Das Kapital, *MEW* 23.
- Marx, konomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: *MEW*, Egb. 1.
- Marx, Grundrisse der Kritik der politischen konomie (Rohentwurf), Berlin 1974.
- Stojanovic, Svetozar 1973, *Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and its Future*, Oxford University Press.
- Tucker, Robert C. 1963, Marx and Distributive Justice, in: C.J. Friedrich and J.W. Chapman (ed.), *Justice, Nomos VI*, New York.
- Tucker, Robert C. 1969, *The Marxian Revolutionary Idea*, W.W. Norton: New York ch. 2.
- Von Oertzen, Peter 1975, Gesellschaftliche Gleichheit in der Sicht der SPD, in: *Zeitschrift fur Politik*, 3/75 (Jg. 22).

ABSTRACT

Reflections on Marx's Concept of Human-being

Park, Ho-Seong

Neo-Liberalist ideology has affected the whole world in many ways. By expanding economic injustices globally, the crisis of democracy has become heightened. The ideology of globalization supports economic growth much more than anything else, encouraging competition rather than mutual aid and individual achievement over contributions to a community, all of which can be the historic legacies of Liberalist Individualism.

As a response to the inequalities and injustices inherent in Liberal Individualism and Capitalism, and in order to develop Capitalism to be a more humane, it would be meaningful to use Marx's concept of human-being which is critical of the human images of capitalism.

Marx was confident that man was enslaved by being usurped of his humanness under a society where private means of production rule. He made harsh criticism against the still-pervading capitalist Fetishism and mammonism responsible for subverting human nature. In this sense, Marx's ideas can be understood to be humanistic.

However, he disregarded the possibility of partial enhancement of human rights or the transformation of society even under a capitalist system. Arguably, enhanced human rights and more humane social institutions could help capitalism to last longer.

Moreover, he simply didn't realize that human nature changes so slowly that it cannot keep up with the radical changes in social structures. This is why he saw socialist revolution as the only panacea for social problems. In fact, he never formulated a well systematized theory of human. But uniquely, he realized the historical necessity of social solidarities which can accelerate historical development.

Keywords: Human Rights, Capitalism, Communism, Liberalism, Marxism, Individualism, State & Society, Solidarity, Justice, Socialist Revolution