

● 山崎仁 : 지금 말씀하신 슈페터의 사고방식에 대해서인데 一橋대학의 전학장이었던 中山一郎 선생이 슈페터는 파괴적 생산이란 비전을 가지고 있었다는 표현을 하고 있습니다. 인류는 파괴적 생산에 대하여 항상 기술혁신(이노베이션)이란 행위로 그것을 보충하려고 하고 있고, 인류의 지혜가 거기에 이노베이션을 첨가하면서 파괴적 생산을 조화시키는 방향으로 향해가고 있다는 식의 해설을 하고 있는 것 같이 생각하였습니다.

일본 경제사전을 편찬하신 中山一郎 선생은 더우기 그것에 대하여 아담 스미드는 자연적 조화의 비전을 가지고 있었고 케인즈나 슈페터도 발전이란 것에 대해서는 거기에 영특한 지혜를 가지고 그것을 보충하여가는 인류의 노력이 항상 되풀이되고 있다는 것을 말하고 있는 것 같이 보입니다.

그리고 지금 말씀하신대로 자원은 무한이고 얼마든지 사용하여 물건을 만들어도 좋다는 생산의 논리는 한계상황에 이르렀다고 생각합니다. 지구상의 자원을 재생산 하면서라면 원료로서 사용해도 좋습니다. 그것은 통일원리 속에 확실히 쓰여져 있습니다.

통일원리에 의하면 신은 만물을 창조하셨으나 그것은 아무렇게나 사용해도 좋다는 창조가 아니고 인류 모두가 자연을 애용하여 신의 심정에 응답하는 것이 창조의 목적입니다. 신은 창조를 하였을 때 언제나 “선한지라”고 하셨으나 그 선하다(좋다)고 하신 말씀 중에는 창조하신 것을 인간이 마음대로 사용하고 제멋대로 생산하여 자기들의 이익만을 위해 사용해도 좋다는 그와 같은 의미가 전혀 포함되어 있지 않습니다.

그래서 지금 탈공업화사회라고 하여 미시간대학의 가도나-나 가다그룹 속에는 그와 같은 생산방법은 잘못이라는 생각이 대단히 강하게 나타나고 있는 것 같습니다. 따라서 지금 지적하신 바와 같이 지구상의 자원은 얼마든지 사용하여 마음대로 물건을 만든다는 생산의 구상은 확실히 한계에 도달하고 있는 것 같습니다.

만일 사용하고 싶으면 재생산하면서 사용하라, 공기를 오염시켰으면 그것을 깨끗하게 하고 생산하라. 물을 오염시켰으면 그것을 깨끗이 정수하고 산업을 일으키라, 그것이 새로운 생산의 논리입니다. 이와같은 내용이 통일원리속에 확실히 내포되어 있습니다.

또한 창조주가 지구상의 자원을 제멋대로 사용해도 좋다는 생각을 하고 있지 않다는 것을 통일사상에서는 가르치고 있습니다. 따라서 이것은 생산의 논리를 상당히 수정하고 생각을 바로 잡지 않으면 안된다고 생각합니다.

그리고 자본주의의 모순이라는 것을 생각해야 한다는 말씀이 있었지만 자본주의 경제의 모순, 나는 “상학유통론(商學流通論)”속의 “자본주의적 논리의 종언”이라는 항목에서 자본주의의 생산의 논리는 이미 종언의 단계에 와 있다는 것을 말하고 있습니다. 수년 전에 이상현 선생의 가르침을 받고부터 그것을 본인의 저서 속에 인용하여 “자본주의는 반성하시오, 반성하지 않으면 막힙니다.”라고 호소해오고 있습니다. 이것은 사사로운 일이지만 확실히 그대로라고 생각하기 때문에 한마디 말씀을 드렸습니다. 감사합니다.

● SESSION 4 (주제발표)

마르크스주의 인간학비판(1)

— 포이엘바하의 인간파악비판 —

20세기는 인간 이성의 철저한 붕괴와 극단적 이기주의로 진하게 채색되었다.



金 泰 昌
(忠北大 정치철학)

목 차	
I. 인간파악의 문제제기	(b) 철학비판
II. 전환기의 성격규정과 인간파악	B. 포이엘바하의 인간파악
III. 포이엘바하의 인간파악	IV. 몇가지 평가
A. 포이엘바하의 기본입장	V. 통일사상을 통해본 비판
(a) 종교비판	

I. 인간파악의 문제제기

파넬버어그라는 신학자는 오늘날 우리가 인간학의 시대에 살고 있다는 말을 했다.” 그 어느 때보다도 더 심각하게 인간의 문제가 거론되고 인간의 본질에 대한 반성이 철저하게 행해지고 있음을 의미하는 말이다.

그러나 나는 우리가 살고 있는 오늘은 비단 인간학의 시대일뿐만 아니라 인간학적 위기가 엄습한 인간학적 전환기라고 생각한다. 이때까지 인간과 세계의 여러가지 현상들과 거기서 발생하는 문제들을 이해하고 설명하고 납득할 수 있는 견해와 시각과 이론의 기준으로서의 역할과 기능을 해 온 인간파악이 철저하게 무너져 버렸고, 그래서 일정한 방향을 잡지 못하고 방황하는 인간학의 황무지에 이질적인 공산주의 이데올로기의 기반이 되고 있는 마르크스주의 인간학의 도전이 말할 수 없이 거세게 엄습해와서 우리를 어리둥절하게 만들기 때문이다. 어떤 인간파악을 기준으로 삼느냐에 따라서 세계관과 가치관이 달라지게 되고 정치·사회·경제·문화·종교 등등의 온갖 인간적 영위에 대한 근거 설정과 설명방식이 변경되지 않을 수 없다. 따라서 오늘의 상황을 인간생존의 기본조건에 관제되는 심각한 위기라고 말하지 않을 수 없는 것이다. 인간의 행위와 제작과 성취를 인간의 바탕과 뿌리위에서 이해하고 설명하고 납득할 수 있는

1) 파넬버어그저 「무엇이 인간인가?」(신학에 비추어 본 현대의 인간학) 김혁역 : 世界基督教思想大系 8 (서울 : 新太陽社, 1975) 350쪽

때는 그래도 행복한 시기라고 생각할 수 있다. 그러나 인간의 눈앞에서 전개되는 인간과 사회와 세계의 현상과 문제들이 우리의 기본적인 인간이해를 근거로 형성된 상식과 합의를 너무나 엄청나게 벗어날 때 느끼게 되는 당혹과 좌절은 커다란 비극이 아닐 수 없다.

어떻게 생각해 보면 인간은 언제나 몇번씩 되풀이해서 인간학적 전환기에 직면한다. 하나의 인간과악이 철저하고 커다란 변화를 겪어가게 되는 진통과 모색의 시기를 겪어가게 마련이기 때문이다. 개인적으로나 집단적으로나 인간은 늘 전환기를 살다가 죽어가는 존재일 수 밖에 없는지도 모른다. 그래서 언제나 인간의 가장 절실한 문제가 바로 인간과악의 문제라고 생각할 수 있다. 그러나 바로 지금 살아가고 있는 오늘의 우리에게 있어서는 다름아닌 오늘이야말로 커다란 전환기인 것이다. 그리고 오늘의 가장 절실한 문제는 역시 오늘의 인간과악의 문제일 수 밖에 없다. 어느 시대나 그 시대마다 오늘의 가장 절실한 문제가 바로 인간과악 문제였고 그와같은 오늘들이 오랜 역사를 통해서 끊임없이 이어져 왔기 때문에 인간과악의 문제는 오래 되물어져 온 낡은 문제인 동시에 그때마다 새삼스럽게 제기되지 않을 수 없었던 새로운 문제인 것이다.

낡은 문제이면서 새로운 문제인 인간과악의 문제는 언제 어디서나 오늘의 가장 절실한 문제였고 지금도 그렇기 때문에 과거의 어느 선각자가 대결하지 않을 수 없었던 문제와 도전은 시간의 경과와 함께 묻혀버린 과거의 사건으로 끝나지 않고 오늘 여기서 우리가 대결하지 않을 수 없는 문제와 도전으로 실존의 지평위에 되살아나게 되는 것이다. 인간과악의 문제는 누가 한번 이루어놓으면 그것으로 결말이 나게되는 일회성의 문제가 아니다. 늘 이루어놓아도 또다시 살펴보고 새롭게 이루어야 되는 낡고도 새로운 문제인 것이다.

이렇게 인간과악의 문제가 낡고도 새롭다는 것은 인간이 본질적으로 완성된 존재가 아니라는 데서 연유한다고도 볼 수 있다. 미완성이면서 언제나 완성에로의 도상에 있고 그 완성이라는 것이 어떤 계량적 성격을 지닌 실체의 상태가 아니라 질적인 깊이이기 때문에 축적의 효과를 시청각적으로 확인하므로써 한 단계씩 점검할 수 있는 성질의 것이 아니다. 인간에게 있어서 인간과악의 문제는 그때마다 반드시 원점으로부터 출발해야 하는 문제다. 그런 의미에서 그것은 데리나 양도가 불가능하다. 흔히 데리인식이나 차용과악이 손쉽게 생각되긴 하지만 그래서 자주자주 요약된 형식으로 제시되는 추상적인 인간과악을 가지고 안주하거나 거기에 얼른 타협해 버리므로써 고뇌의 진통을 생략하려 하지만 결국 자기가 스스로 대결해서 걸러내야 하는 시대마다 그리고 인간마다의 문제일 수 밖에 없는 것이다. 그래서 아주 똑같거나 비슷한 인간과악의 문제가 다른 시대와 장소에서 되풀이 제기되고 대결을 요청받게 되는 것이다.

그렇기 때문에 오늘의 우리가 당면한 문제는 우리의 문제이면서 과거의 문제이기도 했고 이전에 제기되었던 문제라고 해서 오늘의 의미가 퇴색하는 것이 아닌 것이다. 우리는 이런 생각의 맥락에서 포이엘바하의 인간과악을 살펴보려는 것이다. 포이엘바하가 겪어서 이룩한 인간과악의 문제는 포이엘바하의 문제이면서 우리 스스로의 문제이기 때문이다.

그런데 여기서 포이엘바하의 인간과악을 살펴보고자 할 때 다음과 같은 몇가지 관점을 밝혀 둘 필요가 있을 것 같다.

첫째로 나는 오늘의 우리가 포이엘바하와 똑같은 모양으로 그리고 똑같은 의미에 있어서 커다란 인간학적 전환기에 처해 있다는 전제아래서 그 전환기의 성격과 거기서 생기게 되는 인간과악의 문제를 밝혀 보려는 것이다. 전환기의 성격규정에 따라서 인간과악의 초점과 방향에 대한 해석이 달라질 수도 있다는 인간학적 시각을 입증해 두고 싶은 것이다.

둘째로 나는 포이엘바하의 인간과악이 결국 마르크스주의 인간학의 흐름을 이루는 하나의 물결임을 인정하면서도 포이엘바하의 인간과악이 그것 자체로서 가지고 있는 특징과 한계를 밝혀 보려는 것이다. 그것은 나의 일차적인 관심이 포이엘바하의 인간과악이야말로 그 시대의 문제제기와 도전에 대한 대결로서 얼마나 절실한 것이었나를 가늠하고, 그것이 오늘의 우리의 인간과악에 대해서 갖는 의미를 묻는데 있기 때문이다.

그리고 셋째로 나는 포이엘바하의 인간과악을 동시대인들이나 그 이후의 마르크스주의자들이 어떻게 평가했는가를 살펴볼 뿐만 아니고 통일사상의 입장과 시각에서 비판, 평가해 보려는 것이다. 마르크스주의의 철학체계와 포이엘바하의 인간과악이나 그것의 이론적 비판, 분석, 평가가 여러가지 측면에서 이루어져 왔지만 포괄적이고 체계적인 비판의 안목을 제시하는 것이 통일사상이라는 것이 나의 기본적인 입장이기 때문이다. 그리고 통일사상만이 오늘의 인간학적 위기를 극복할 수 있는 올바른 인간과악을 마련할 수 있을 것이라는 기대와 염원을 가지고 있기 때문이다.

II. 전환기의 성격규정과 인간과악

포이엘바하는 19세기의 유럽사람이다. 그래서 포이엘바하가 처했던 전환기의 성격은 19세기의 유럽을 어떻게 보느냐에 따라서 규정되지 않을 수 없다. 그렇다면 과연 19세기의 유럽은 어떻게 성격규정을 할 수 있을 것인가? 다양한 입장에 따라 여러가지 해석과 규정이 가능할 것이다. 그러나 인간과악이라는 시각에서 볼때는 18세기까지의 이성인간(homo sapiens)에 대한 확신과 합의가 무너지고 새로운 인간과악의 근거와 방향을 모색하는 시대였다고 규정할 수 있지 않을까?

18세기까지의 인간과악은 인간을 이성적 동물 또는 이성적 피조물로 보고 완전하고 무한한 이성은 본래 인간을 초월한 신에게 속한 것이지만 인간도 그와같은 이성을 가지고 있는 존재라고 파악했던 것이다. 이렇게 인간이 가지고 있다고 생각되는 이성을 인간에게 부여하는 주체가 처음에는 신이었으나 나중에는 자연이라고 보게 되었다. 그리고 인간은 어디까지나 이성이 주

어진 생물로서 그와같은 이성을 계발하고 육성시키는 일도 다름아닌 이성이 해야 할 것으로 간주되었다. 특히 18세기 유럽의 계몽주의사상의 기본은 이성이 이성스스로의 힘으로 펼쳐지고 열매를 맺을수 있다는 자기의식과 자기주장에서 찾아볼 수 있는 것이다. 그리고 17세기는 이성이 오로지 대상에 따라 자연적 세계의 법칙을 발견하는 쪽으로 경사졌다고 한다면 18세기는 인간이 스스로 만들어 낸 역사적 세계의 법칙을 발견하고 그렇게 발견된 법칙을 통해서 역사적 세계를 정복하는 쪽으로 기울어졌다고 볼 수 있다. 그리고 19세기는 역사적 세계를 만들어 내는 인간의 본 바탕을 구명시키는 쪽으로 집중되었다고 말할 수 있을 것이다. 구명하기 위해서 사용된 무기는 말할 것도 없이 분석적이며 비판적인 이성(또는 지성)이었으나 구명하는데 따라서 이성이나 지성도 또한 다른 인간본성이 없이는 아무것도 아니라는 것이 명백하게 의식되기에 이르고 만다. 이성은 이미 그것만으로는 인간의 세계를 구성하지 않는다는 것을 깨달았다. 이성은 분석하고 분해하고 설명하는 기능으로서의 지성이지만 그와같은 지성의 기능을 떠받쳐 주고 밀어주고 조정하는 것은 의지나 욕구라는 것을 알게 되었다. 그래서 이성은 말하자면 도구(또는 기술)이성이 된다. 도구(또는 기술)이성을 효율적으로 그리고 합목적으로 움직이도록 이끌고 부추기는 것은 의지나 욕구나 의식 밑에 있는 충동이다. 이성인간이라는 인간과악은 마침내 감성인간으로 바뀌고 그것은 또다시 생산인간(homo faber)으로 바뀌게 되었다. 생산인간은 감성인간이요 의지인간이요 욕구인간이라는 더 세분화된 초점이 강조되는 인간과악으로 전환되어 왔다고 말할 수 있다. 그것은 이성인간이라는 인간과악을 가지고서는 19세기를 전후한 유럽의 시대적 상황적 문제제기와 거기서 생겨나는 여러가지 도전들에 대응할 수 없게 되었다는 이성인간의 좌절이요 붕괴였고 그래서 어떻게 해서라도 더 현실적이고 역동적이면서 인간적인 정착감을 느끼게 해줄 수 있는 인간과악의 방향을 모색하기 위해서 몸부림쳐야 했다는 의미에서 인간의 문제가 심각하게 제기되었던 커다란 전환기였다.

오늘은 어떤 성격의 전환기라고 말할 수 있을 것인가? 오늘은 19세기의 유럽이 아니다. 그런 식으로 말하자면 20세기의 세계다. 모든 것이 유럽을 중심으로 해서 거론되던 시대는 지나가 버렸기 때문에 사과의 영역과 시각의 범위가 말할 수 없이 확장되었다. 20세기는 19세기와는 비교할 수 없을만큼 여러가지 측면에서 변혁과 발전을 보아온 것이 사실이다. 그래서 시대의 성격을 아주 다르게 규정하지 않을 수 없다. 그러나 적어도 인간과악이라는 맥락에서 볼 때는 19세기의 성격규정과 별로 달라지지 않았다고 말할 수 밖에 없다. 아니 어떤 의미에서는 19세기의 유럽이 나타냈던 성격과 경향을 더욱 심화시켰고 움직일 수 없는 것으로 확정시켜 놓았다고 말해야 옳지 않을까? 그렇게 말하지 않을 수 없는 것은 눈부신 과학·기술의 발전과 그것이 가져다준 온갖 혜택과 편리와 향상에도 불구하고 오늘의 전반적인 시대적 정황은 인간이성의 철저한 붕괴와 거기에 연유하는 허무주의적인 세계관이나 극단적으로 이기주의화한 가치관으로 말미암아 혼란과 방황과 좌절과 절망으로 진하게 채색되었기 때문이다. 우리가 과연 17세기의 철학자들처럼 신의 선물로서의 이성이 인간의 행동을 올바르게 이끌어주며 이 세상에

는 이성의 법칙이 지배하고 있으며 인간은 정말 신의 형상대로 창조된 이성적 존재라고 파악하고 그렇게 믿고 살아갈 수 있는가? 인간과 인간의 관계가 이성의 요청에 합당하게 엮어져 나가며 지역이나 종족이나 민족이나 국가나 세계가 모두 이성인간의 바탕과 뿌리에 걸맞게 이해되고 설명되고 납득될 수 있는 쪽으로 나아가고 있는가? 그래서 우리가 인간은 역시 이성적 존재라고 생각하고 믿고 말할 수 있는가?

아니면 아무리 생각해 보고 또 몇번씩 되새겨 보아도 인간은 절대로 이성적이지도 합리적이지도 않고 무엇인지는 모르나 적어도 인간이 이성적이 아니라는 것만은 확실하다는 회의와 불신이 우리를 강하게 사로잡고 있지 않은가? 그러한 회의와 불신이 몇몇 개인들의 개별적인 느낌이나 견해에 그쳐야 하는가? 그렇지 않으면 그것이 오늘을 살아가는 동세대인의 근거있는 공통감각인가?

나는 19세기가 인간이성의 유럽적 규모에 있어서의 붕괴와 거기서 파생된 인간학적 전환기였다고 하면 오늘의 20세기는 그것이 전세계적 규모로 확대·심화된 시대라고 말할 수 있다고 생각한다. 그렇기 때문에 19세기의 유럽에서 제기되었던 인간과악의 문제들은 그대로 오늘의 문제이기도 할 뿐만 아니라 더 진하고 더 절게 우리에게 실감되며 따라서 더 절실하게 제기되고 대결해야 할 문제라고 보아야 된다. 그리고 그와같은 맥락속에서 19세기까지 말하자면 유럽 문명의 확실한 인간학적 기초의 역할을 담당할 수 있었던 이성인간이라는 인간과악이 무너져 버리는 과정속에서 그리고 그 이후에 계속된 역사의 흐름속에서 마르크스주의가 만들어내고 제시했던 이질적인 인간과악이 세력을 확장하여 마침내 오늘의 세계를 두갈래로 나누어 버린 인간학적 위기로까지 몰아넣게 되었던 것으로 볼 수 있고 또 그렇게 보아야 한다. 그것은 오늘의 인간학적 위기를 극복할 수 있는 건설한 인간과악의 정립·전개를 위해서 무엇보다도 필요한 기초작업이 될 것이기 때문이다. 마르크스주의의 철학체계는 마르크스에 와서 엥겔스와의 협력에 의해서 틀이 잡혔고 그 이후에 배출된 많은 학자나 정치가들에 의해서 발전·확장·정리·보완되었다. 그러나 여기서 내가 초점을 두고자하는 것은 그와같은 인간학적 전환기를 맞아서 근본적인 인간과악의 변혁이 요청되었을 때 그 변혁(물론 여러가지 방향과 성격의 변혁중에서 마르크스주의쪽의 변혁)을 형성·주도하게 되었던 방향전환의 계기를 밝혀보고 싶은 것이다. 그래서 포이엘바하의 인간과악을 전환기에 대응하는 포이엘바하적 자세라는 각도에서 살펴 보려는 것이다.

Ⅲ. 포이엘바하의 인간과악

A. 포이엘바하의 기본입장

(a) 종교비판

포이엘바하는 스스로의 학문적 관심의 전개방향을 더듬어 그린 「나의 철학적 전개과정의 성

격묘사를 위한 단편」²⁾에서 「나의 첫째 사상은 신이요 둘째의 사상은 이성이요 그리고 셋째이며 최종적인 사상은 인간」이라고 기록해 놓았다.

그는 철학사적인 연구나 관념론비판을 포함한 자기 저작은 모두 「하나의 목적과 하나의 의지와 하나의 사상과 하나의 주제에 바쳐졌다. 그 주제란 종교 또는 신학이고 어느 작품을 막론하고 모두 종교와 신학에 관련되어 있다」³⁾는 점을 강조했다. 포이엘바하의 경우에는 종교비판이 야말로 그의 사고와 저술의 핵심을 이루었던 것이다. 그것은 그의 철학적 세계관이 모두 처음에 그쪽으로 향했고 그 후에 그것을 둘러싸고 발전되었던 의식의 지평이었으며 여타의 그의 입장들을 모두 규정하고 거기에 형태를 갖추게 해주는 알맹이였다고 볼 수 있다.

종교는 포이엘바하에게 있어서는 인간문화의 역사에 있어서의 근원적 현상이며 그것을 이해할 때 비로소 인간을 이해할 수 있게 되는 성격의 현상이었다. 그래서 그는 자기를 무신론자라고 부르는 것에 대해서는 완강하게 거부하는 태도를 취했다. 그는 종교를 파괴하려는 것이 아니라 종교를 새롭게 해석하려 했으며 그렇게 하므로써 종교가 인간에게 부여하는 환상적인 결속이 현실가운데서 어떻게 작용할 수 있는가를 밝혀 보려고 했던 것이다. 그것은 왜냐 하면 포이엘바하에게 있어서는 종교란 어디까지나 인간중심적인 세계관이요 궁극적으로는 신의 숭배가 아닌 인간의 숭배이기 때문이다. 종교는 또한 필연적으로 그속에 자연을 내포하게 되는데 인간은 자연과의 연결을 토대로 하는 자기좌표를 종교를 통해서 서서히 의식하게 된다. 그것은 인간이 우주속에 있는 하나의 자연적 부분이면서도 또한 자기자신속이나 우주안에 존재하는 모든 것을 남김없이 내포하는 지고의 존재라는 좌표의식을 말하는 것이다. 포이엘바하가 기회 있을 때마다 강조했던 바와 같이 자연의 일부이면서 자연에 의존하는 인간은 또한 자기자신을 물리적 필연에의 예속으로부터 해방시키고 그 자연을 자기의 지배밑에 두려고 끊임없이 노력하는 의식적 존재이기도 하다는 것이다.

이러한 맥락에서 그리고 이러한 시각에서 종교란 인간이해일 수 밖에 없고 그것이 사회적 역할을 수행할 수 있기 위해서는 인간학이 되지 않으면 안된다고 주장했던 것이다. 왜냐하면 만약 종교의 핵심인 신이 하등의 인간적 속성과 연관을 가지지 아니한 절대타자라면 신은 인간에게 있어서 아주 무의미하고 따라서 인간에게 줄 수 있는 아무런 말씀도 가지고 있지 않은 존재가 되고 만다는 것이다. 그리고 만약에 신이 인간과는 전혀 무관하고 이질적인 존재라고 한다면 신의 완전성은 인간을 절망시키지도 그렇다고 고무시키지도 않는 아주 먼 존재가 될 뿐이다. 신은 인간과는 아무런 관계도 없는 존재요 그래서 아무런 도덕적 의의도 없게 된다. 포이엘바하는 결국 그때까지의 인간과악은 그때까지의 종교(특히 기독교)에 압도적으로 예속된 위치에서 벗어나지 못했기 때문에 새로운 인간과악의 방향 모색과 정립을 위한 노력은 종교(기독교)비판으로부터 출발하지 않을 수 없다는 것이었다. 포이엘바하는 자기의 종교비판이 그 밑바

탕에 깔고 있는 생각을 「신앙대신에 불신앙이, 성서대신에 이성, 종교와 교회대신에 정치가, 천국대신에 현세가, 기도대신에 노동이, 지옥대신에 물질적 궁핍이, 그리고 기독교도대신에 인간이 출현되지 않으면 안된다」⁴⁾고 역설하므로써 분명하게 밝혀 놓았다.

(b) 철학비판

포이엘바하의 철학은 헤겔철학과 거기서 완성되었다고 생각되어온 독일관념론을 무너뜨리고 그 자리에다 새로운 철학을 일으켜 세우려는 고독한 시도였다. 관념론의 철학이 모든 것의 근원에 정신 또는 이념이 있고 그것이 세계와 인간의 모든 현상을 펼쳐나간다고 보는 입장인데 반해서 자연과 감성을 더 근원적인 것으로 보는 반대입장을 내세웠다. 포이엘바하의 새로운 철학은 「인간을 인간의 바탕이 되는 자연을 포함해서 철학의 유일하고도 보편적인 최고의 대상」⁵⁾으로 삼는 철학이었다.

따라서 포이엘바하는 인간이 그리고 인간의 바탕을 이루는 자연이 진리의 유일한 기준이라고 규정했던 것이다. 이러한 자연주의의 입장이 새로운 철학의 입장이며 그것이 바로 그가 엮어낸 인간과악의 기본입장이기도 했다. 그것은 말하자면 자연의 바탕위에 현실적 인간을 파악하려는 인간학적 입장이었다.

포이엘바하의 이와같은 기본입장은 일찌기 21세의 젊은 나이로 학문에 열을 올렸던 학창시절로부터 늘 그의 마음속에 움트고 있었던 것 같다. 그는 아버지에게 보낸 편지속에서⁶⁾

저는 자연을 저의 가슴속에 부들켜 안고 싶습니다. 겁많은 신학자는 이 자연이라는 심연앞에서 움츠립니다. 저는 인간을 신학자나 해부학자나 법률학자의 대상이 되어 있는 것으로서가 아니라 철학자에게만 대상이 되는 총체적 인간을 저의 가슴속에 부들켜 안고 싶다고 생각합니다.

라고 젊은 학도의 간절한 호소를 표출한 적이 있었다. 포이엘바하의 강렬한 탐구의 열정은 일찍부터 자연과 총체적 인간에게 경주되었으며 그것은 헤겔철학에의 전력투구적인 몰입과 마침내 거기서 벗어나 포이엘바하철학의 정립을 지향하는 전과정을 이끌어 간 근본 모티브였다고 말할 수 있다. 그리고 그것은 포이엘바하가 늘 바랬던 철학의 개혁을 위한 기본적인 준거이기도 했다. 포이엘바하는 철학의 개혁이야말로 시대의 요청이요 인류가 당면한 전환기에 필요한 참된 대결의 자세라고 생각했던 것이다. 그 시대는 세계사적 건지가 몰락한 때였기 때문에 물론 가지가지의 요청과 도전이 쏟아져 나왔고 거기에 대응하는 자세가 대립하게 되었다. 오래된 것을 유지하고 새로운 것을 추방하라는 외침이 있는가 하면 새로운 것을 실현시켜야 한다는 주장이 펼쳐지기도 했다. 그러나 포이엘바하의 시각은 미래로부터의 요청쪽을 바라보는 것이었고 선취된 장래와 전진하는 운동을 눈여겨 보는 입장이었다.

4) 茅野良男 「哲學的 人間學」(東京: 塙書房, 1979), 107쪽에 인용되어 있는 것을 다시 인용했음.

5) 루트비히·포이엘바하: 강대석역 「미래철학의 근본원칙」(서울: 以文出版社, 1983), 85~86쪽

6) 茅野良男, 「哲學的 人間學」 103쪽에서 다시 옮겼음.

2) Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke* II (Stuttgart-Bad, Cannstatt, 1960~1964) S. 388.

3) *Ibid.*, VIII, S. 6: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* VI (Berlin, 1967~) S. 12.

B. 포이엘바하의 인간파악⁷⁾

(a) 인간은 참된 인간이 될 수 없는 인간상황속에서 거짓 인간으로 살아가도록 강요받고 있다고 하는 인간파악(인간소외) :

포이엘바하는 현실속에서 늘 보고 알고 사귀는 인간은 참된 인간으로 살아가는 것이 아니라 참된 인간됨을 잃어버리고 거짓 인간을 참된 인간으로 착각하고 살아갈 수 밖에 없는 상황과 조건속에서 갇혀있는 존재라고 보았던 것이다. 참된 인간됨을 잃어 버리게 만드는 것은 본래 인간이 지니고 있는 힘이나 능력을 인간으로 부터 떼어내서 그것을 신이나 신과같은 승배의 대상에게 몽땅 옮겨놓으므로서 발생하는 비극이다. 그것은 인간이 다름아닌 자기스스로를 자기가 만들어낸 물건이나 제도나 관념이나 사상이나 신념에 예속된 존재로 전락하게 만든다는 것을 의미한다. 그런데 포이엘바하의 경우에는 어느 다른 인간의 제작보다도 종교가 가장 근본적인 인간예속의 원인이기 때문에 참된 인간됨을 회복하는 조건은 바로 종교의 본질을 밝혀내는 종교비판을 통해서만이 충족될 수 있다고 보았던 것이다.

그렇다면 어찌하여 종교가 인간으로하여금 참된 인간됨을 잃어버리게 만드는가? 그것은 종교의 본질을 모르거나 또는 잘못 아는 착각이나 오류가 빚어내는 결과다. 그래서 포이엘바하는 종교란 결국 인간의 자기의식에 불과한 신에 대한 의식을 마치 절대적인 대상인 것처럼 느끼게 하는 허위와 착각의 체계라고 규정한다. 물론 기성종교나 그 신자들은 그렇게 생각하지 않는다. 그러나 인간이 참된 제모습을 잃고 살아 가지 않을 수 없는 것은 신에 대한 인간의 의식은 다름아닌 인간의 본바탕에 대한 자기의식이라는 것을 깨닫지 못하는 잘못된 생각때문이라는 것이다. 그러나 인간은 늘 자기 자신의 본바탕을 처음에는 자기의 밖에다 놓고 보려고 하며 그렇게 한 연후에야 자기의 본바탕을 자기의 안에서 발견하게 된다. 인간의 본바탕은 먼저 다른 대상속에서 밖에 있는 것으로 의식된다. 그것이 그대로 고착되어 버린 것이 종교라는 것이다. 그래서 인간과 신이 결국은 똑같은 것이기 때문에 한번 갈라진 두개의 서로 다른 실체로 믿게 된 상황에서는 한쪽의 풍요는 다른 쪽의 빈곤일 수 밖에 없게 된다. 인간이 비참하면 비참할수록 신은 그만큼 우월하게 되는 것이다. 그래서 인간은 종교 바람직한 것은 몽땅 신에게 옮겨 놓고 자기 자신은 말할 수 없이 나쁘고 부족한 상태에서 허우적거리게 된다. 이렇게 된 상황과 조건속에서 갇혀 있는 인간은 본래의 인간이 아니다. 본래의 인간은 신에게 귀속된 모든 좋은 것과 훌륭한 것과 아름다운 것을 몽땅 자기의 것으로 지니고 있는 인간인 것이다. 그것이 인간의 참된 인간됨이다. 신의 의식이란 인간의 자기의식에 지나지 않기 때문에 신이란 인간을 비참한

상태에 묶어두는 전지·전능의 절대타자가 아니라 바로 전지·전능의 의식을 지닌 인간의 참된 인간됨을 회복시키기 위해서 그 비밀을 폭로해야할 허위요 가상일 뿐이다.

그렇기 때문에 종교의 참된 본질은 사실은 종교의 인간학적 본질에 지나지 않는다. 종교속에서 밖으로 떼어져 나갔던 인간의 본바탕을 다시금 자기 것으로 획득하려는 것은 밖으로 떼어져 나가서 스스로를 압도하게 되지 않도록 본래의 인간의 바탕을 지키는 것이다. 인간의 참된 본바탕이 이처럼 좋고 훌륭하고 아름다운 것이라면 실천면에서 요청되는 인간사이의 제일규범은 인간의 인간에 대한 사랑일 수 밖에 없을 것이다. 인간은 인간에게 신이다. 포이엘바하의 인간파악은 신의 예속으로부터 해방된 인간의 제자리 찾기에서 뚜렷하게 이루어질 수 있는 성질의 것이다. 없는 신에게 예속된 초라한 인간이 아니라 신이 차지하고 있었던 자리를 탈취한 영광과 존엄의 인간을 밝히려는 것이다.

(b) 인간의 본바탕은 이성과 의지와 심정이 모두 갖추어질 때만 완전한 인간이 될 수 있지만 그 가운데서도 특히 심정이 중심되는 역할을 한다고 보는 인간파악(감성인간 또는 심정인간) :

포이엘바하는 보편적이고 이성적인 것이 유일한 실재성이라고 보는 헤겔을 비판하면서 감각적인 개별존재야말로 참된 실재라고 주장했다. 이렇게 감각적인 개별존재의 실재성을 강조하는 포이엘바하는 모든 사유와 이성과 이론도 결국 감각이나 감성의 작용속에 포함되고 또 거기에 기초를 두고 있다는 것이다. 인간의 감각이나 감성은 인간의 자연인테 이성적인 것도 모두 이와같은 인간의 자연에서 나오게 되는 필연적인 결과라는 것이다. 그렇다면 이성적인 것은 모두 인간의 자연속에서 그 뿌리를 내리고 있다는 것과 자연이나 물질이야말로 참된 실재라는 것이 분명해진다고 보았다. 이와같은 넓은 의미의 감각이 인간의 전체적 본질이라는 견해가 포이엘바하의 기본인식이다.

인간이 넓은 의미의 감각을 통해서 의식하게 되는 인간의 본바탕은 이성과 의지와 심정 또는 이성과 의지력과 사랑이다. 참된 인간의 본바탕은 사고하고 의욕하고 사랑하는 것이다. 그리고 이성과 의지와 사랑의 통일체가 인간속에 있으면서 개별적인 인간을 넘어서 신적인 삼위일체로 표상되는 인간의 본바탕인 것이다. 이성과 의지와 사랑은 인간에게 생명을 부여하고 그것을 규명하며 지배하는 힘인 동시에 인간의 본바탕을 밑에서 떠받쳐주고 있는 신적이며 절대적인 힘이기도 한 것이다.

이렇게 볼 때 인간의 본바탕을 구성하는 것은 이성과 의지와 사랑이 함께 움직이는 통합적인 장(field)으로서의 자연에 기초를 둔 의식이라고 말할 수 있다. 그래서 인간의 본바탕으로서의 감각이 밑에서 떠받쳐주는 의식은 자기확인이며 자기긍정이며 자기애이며 자기완전성에의 환희이다. 그리고 그와 같은 인간의 본바탕이야말로 근원적인 것이며 신적인 것이며 참된 의미에서의 본질과 대상이라는 뜻을 지니게 되고 초인간적인 사변을 매개로 하는 철학이나 종교처럼 파생적인 것이나 주관적인 것이나 인간적인 것이나 단순한 수단과 도구라고 하는 뜻을 지니게 되는 일이 없는 것이다.

7) 포이엘바하의 인간파악에 대해서는 루드비히·포이엘바하, 박순경 옮김 「기독교의 본질」(서울:종로서적, 1975)과 앞에서 인용한 바 있는 「미래철학의 근본원리」를 중심으로 그 내용을 정리해 본 것이다.

(c) 인간은 본래 나와 너가 어울리는 통일적 존재이며 공동적 존재이며 유적 존재라고 하는 인간과악(유적 존재) :

포이엘바하는 인간이란 스스로의 인간됨을 대상으로서 의식할 수 있는 존재라고 본다. 그에 의하면 단순히 하나의 개체로서의 스스로를 의식하는 것은 동물에게도 가능하다는 것이다. 그러나 자기가 하나의 개체이면서 동시에 스스로의 일반적·유적 본질을 대상으로 해서 그것을 의식할 수 있는 것은 인간의 독특한 능력이라는 것이다. 말하자면 인간만이 자기와 같은 동류(자기의 유적 유대)—자기만이 아니고 자기를 포함하는 인간일반의 본바탕(인간성)을 의식할 수 있다는 것이다. 흔히 인간은 사유하는 존재라는 점에서 다른 동물들과 구별된다고 말하지만 인간이 사유할 수 있다는 것도 자기의 (동)류를 의식하는 존재(Gattungswesen)이기 때문이라고 보는 것이다. 인간이 사유라고 하는 유적 기능을 갖는다는 것 그래서 인간은 스스로와 더불어 대화할 수도 있고, 그런 의미에서 자기자신을 다른 사람의 위치에 두어 볼 수도 있다는 것—이런 일들이 가능하다는 것 자체가 사유를 통해서 인간은 스스로에 있어서 자기자신이 되는 동시에 너가 될 수도 있다는 것을 말해주는 것이다. 그것은 인간이 스스로의 류나 일반적 본질을 의식하고 있다는 증거이기도 하다. 인간은 결코 자기자신만의 개체성만을 대상으로 삼지는 않는다.

포이엘바하는 전통기독교의 삼위일체설의 인간학적 해석을 통해서 인간이 유적·공동적 존재임을 역설한다. 그는 종교는 결국 인간과악을 하기 위한 지름길이라고 생각했기 때문이다. 삼위일체의 아버지의 격위에 있는 신은 포이엘바하에 의하면 지극히 고독한 본질이다. 그런데 고독한 신으로부터는 사랑이나 공동생활이나 나를 찾는 본질적 욕구가 생길 수 없다. 그래서 그와같은 욕구의 발생을 종래의 종교에서는 이렇게 설명한다. 즉 신적 본질의 고독한 생활속에서 격위로 따지면 신과 구별되면서도 본질로 볼 때는 신과 동일한 또 하나의 본질적 존재로서 아버지로서의 신과 구별되는 아들로서의 신을 내세우므로서 상호관계의 틀을 마련하고 그 틀속에서 설명하는 것이다. 말하자면 나와 너의 인격적 상호관계의 원형을 설정한 것이다. 요컨대 포이엘바하는 나에게 너가 필요하다는 것 다시 말하면 인간은 본래 나와 너의 통일적 존재요 공동적 존재이며 사회적 존재라는 것을 기독교의 교리의 일부분을 빌려서 역설했던 것이다.

그러나 포이엘바하는 종래의 기독교는 인간존재가 공동적·사회적 존재라고 하는 자각을 가지지 못해 왔다고 본다. 왜 그렇게 보는가하면 기독교의 신은 결국 류와 개체의 직접적 통일체가 하나의 인격속에 집중한 것으로 밖에는 생각하지 못한다고 규정하기 때문이다. 기독교에서는 류가 동시에 그대로 개체(신)와 동일시되고 있기 때문이다. 본래 개체이면서 동시에 완전성과 무한성을 충분히 지니고 있는 류이기도 한 개체라는 개념은 별로 알려지지 아니한 것이다. 기독교에는 류라는 개념이 전혀 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 나의 완성을 위해서는 너가 필요하고 사람들은 함께 어울림으로서 비로써 인간이라는 것을 구성하게 되며 함께 어울림으로서만 바람직하고 마땅한 인간이 될 수 있다고 하는 객관적인 의식이 뚜렷하지 않다는 것

이다. 가령 기독교에서 모든 인간을 죄인으로 볼 때 하나하나의 개체는 그 자체로서 완결된 본질로서 류적인 상호관계가 별의미를 나타내지 못하는 단독자로서의 인간과악이 밑바닥에 깔려 있다. 그러나 포이엘바하는 이러한 기독교의 인간과악은 잘못되었다고 비판한다. 결론적으로 포이엘바하는 개체로서의 인간은 서로 다르고 힘이 많고 짧게 살다가 죽어야 한다고 보며 그래서 유한하고 불완전한 인간이지만 전체로서의 인간 혹은 유적 본질로서의 인간은 영원하고 무한하다고 보는 것이다.

IV. 몇가지 평가

일찌기 시드니·후크는 포이엘바하를 다음과 같이 평가했다.

최근에 와서야 현대철학의 내부에서 인정받게 되었다. 마르크스주의의 대두, 소위 실존주의철학의 독일에 있어서의 발전(하이데거나 야스퍼스), 헤겔주의의 재생, 종교철학이나 종교심리학에 대한 관심이 더 한층 높아지는 경향—이와같은 최근의 추세속에서 포이엘바하는 점차적으로 철학하는 사람들의 의식의 시야에 들어 오게 되었다. 아니 더 정확하게 말하자면 포이엘바하는 지난날의 지위를 회복하고 있다고 해야될 것이다. 그렇게 말하는 것도 본래 그는 고독하고 겸손한 사람이긴 했으나 한때(비록 10년동안에 불과했지만) 독일의 철학과 문화일체를 자기의 영향 밑에 두었던 일이 있었기 때문이다. 헤겔은 1820년부터 1840년까지 독일의 사상계에 군림했던 거룩한 제왕이라고 말한다면 포이엘바하는 《기독교의 본질》을 출판했던 1841년부터 1848년의 혁명전야에 이르기까지의 철학적 반역자들의 두목이었다...」⁸⁾

포이엘바하는 독일의 사변철학을 주류로 인정하는 정통과 철학자들의 입장에서는 반역자일 수 밖에 없었을 것이다. 또한 그가 방향전환의 기틀을 마련하는데 기여했다고 볼 수 있는 마르크스주의 철학의 진영에서도 별로 신중한 평가를 받지 못했다. 포이엘바하는 철학자라기보다는 황제와 교회에 대한 투쟁이라고 하는 특수한 조건밑에서의 투쟁을 합리화하기 위한 이론을 로그에 지나지 못하다고 평가되는가 하면 철학적 중요성이 잘못 부가된 군소철학자라고 규정되기도 했다. 마르크스주의의 흐름을 타고 나타난 그후의 철학자들은 마르크스주의의 진리에 이르는 불완전한 서곡이며 헤겔과 마르크스를 연결시키는 과도기의 사상가라고 말해지기도 한다. 젊은 마르크스는 포이엘바하에 대한 평가를 이렇게 내린 적이 있다.

8) Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*(London, Gollanz, 1936; Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1962) 220 쪽.

포이엘바하의 종교비판은 인간이야말로 인간에 대해서 최고의 존재라는 교의로 귀착될 수 있다. 다시 말하면 인간으로 하여금 예속을 강요받은 보잘 것 없고 버림받고 천대받는 존재로 만드는 일체의 조건을 철폐해야 된다는 지상 명령에 귀착되는 것이다.”

그러나 급진적인 동시대인들은 포이엘바하가 ① 종교적 관심쪽이 혁명적 관심쪽을 능가했다는 것을 이유로 인간을 숭배의 대상으로 삼은 새로운 종교를 제창했을 뿐이고(본인은 그렇게 생각하지 않았음) ② 현실적이고 역사적인 인간을 해명하지 않고 인간이라고 하는 추상물을 제시했을 뿐이며 ③ 세계를 여러모로 해석하는데 그쳤으나 정말 중요한 것은 그것을 변혁시키는 것이라고 평가했다.

그렇다면 포이엘바하는 이러한 평가들을 수긍했을까? 포이엘바하는 자기 나름의 평가가 있었다. 그리고 그것은 다음과 같은 형태로 나타났었다.

여러분은 이렇게 말한다. 즉 오늘날 문제가 되는 것은 신이 존재하느냐 존재하지 않느냐가 아니고 인간이 존재하느냐 존재하지 않느냐이다. 신이 우리 인간과 그 본성을 같이하느냐 그렇지 아니하느냐 아니라 우리 인간이 상호간에 평등해야 하느냐 그렇지 아니하느냐이고 과연 어떻게 해서 우리 인간이 빵을 먹으므로 주님의 육체와 똑같은 육체를 가질 수 있느냐 그렇지 않느냐가 아니라 우리 인간이 자기의 육체를 양육하기에 충분한 빵을 손에 넣을 수 있느냐 그렇지 못하느냐이다. 신의 것은 신에게 가이사의 것은 가이사에게 돌려 주느냐 그렇지 않느냐가 아니라 인간의 것을 최종적으로 인간에게 돌려 주느냐 그렇지 않느냐이고 우리가 기독교인이나 이교도이나 또는 유신론자나 무신론자나 아니라 우리가 정신에 있어서나 육체에 있어서나 건강하고 자유로우며 활동적이고 생명력이 넘치는 인간인가 그렇지 않은가 또는 그렇게 될 수 있는가 어떤가라고 할 것입니다. 여러분 정말 그렇습니다. 그것을 저는 인정합니다. 여러분이 말하는 것은 그대로 제가 말하고 싶은 것입니다. 저를 두고 유물론자라고 단정하는 사람은 저에 관해서 아무것도 말하지 않고 아무 것도 아는 바가 없는 사람입니다. 신이 존재하느냐 않느냐라는 문제나 유신론대 무신론의 대립은 19세기의 오늘이 아니고 16세기나 17세기에 걸맞는 문제입니다. 저는 신을 부정합니다. 그러나 그것은 무신론을 제창하기 위해서가 아닙니다. 신을 부정하므로써 인간존재의 부정을 부정하기 위해서입니다. 인간이 처해 있는 환상적 공상적 또는 피안적상황이나 현실생활속에서 인간을 필연적으로 타락으로 이끌어 가려고 하는 상황을 저는 구체적이며 현실적인 그리고 그렇기 때

문에 정치적이며 사회적이기도 한 인간의 상황으로 바꾸는 것입니다. 신이 존재하느냐 아니냐라는 문제는 저에게 있어서는 인간이 존재하느냐 아니냐라는 문제이외의 아무 것도 아닌 것입니다.¹⁰⁾

결국 포이엘바하는 어떤 평가와 비판을 받는다 해도 자기 자신은 참다운 인간을 찾아내는 과제에 끝까지 충실하려 했다는 자기 입장과 의도를 뚜렷하게 밝혔고 그런 관점에서 자기를 평가해주시기를 염원했던 것으로 볼 수 있을 것 같다.

V. 통일사상을 통해 본 비판¹¹⁾

통일사상의 기본전제는 인간의 본성이 인간의 타락으로 말미암아 상실되었다는 것이다. 본래 실현될 수 있도록 창조된 인간의 본성과 거기에 바탕을 둔 이상세계는 그렇기 때문에 인간의 힘만으로는 실현불가능하게 되었다. 통일사상은 포이엘바하와 같이 현실의 인간이 참된 인간됨에서 멀어졌다는 것과 그래서 어쩔 수 없이 바람직하지 못한 상황과 조건속에서 살아가지 않을 수 없게 되었다고 본다. 그러나 인간이 그의 본성을 상실하고 본래의 참된 인간의 자리에서 떨어져 나오게 된 사실의 원인을 포이엘바하는 잘못된 종교의 본질에 대한 무지나 착각으로 돌리는 데 반해서 통일사상은 인간의 행위가 빚어낸 잘못된 선택으로 돌리는 것이다. 우리가 포이엘바하에게서 잘못된 종교의식이나 종교신앙이 참된 인간됨을 잃게 하거나 어둡게 하고 자라지 못하게 하는 억압과 예속의 체계가 될 수 있음을 배울 수 있고 그것이 오늘의 인간학적 상황을 살펴보는데 있어서도 대단히 큰 도움을 주지만 종교가 근본적으로 모두 인간의 해방을 가로막는 굴레라고 단정하는 극단론을 그대로 받아 들일 수는 없다. 타락된 종교는 인간의 본바탕을 허물고 비뚤어지게 하고 깎아버리지만 참된 종교는 하나님의 완전성과 무한성의 차원으로까지 인간을 높여주고 참된 인간됨의 자리로 되돌아갈 수 있게 해 주는 존재의 위력이다.

포이엘바하는 인간이 이성과 의지와 사랑을 모두 함께 갖출때 완전하게 될 수 있는 감성적 존재 또는 심정적 존재라고 보았다. 통일사상도 인간을 심정적 존재로 보기 때문에 어떻게 보면 비슷한 인간파악이라고 생각할 수 있다. 그러나 포이엘바하는 인간이 자연에 바탕을 두고 자기자신이나 다른 존재를 대상으로 의식할 수 있는 힘이 사유와 의욕과 사랑으로 나타나고 사랑이 그가운데서도 가장 기본적인 것이라고 보는데 반해서 통일사상은 하나님의 본질이 심정과 로고스와 창조성으로 구성되어 있기 때문에 하나님의 모습대로 창조된 인간도 본래의 모습대로라면 심정과 로고스와 창조성을 그대로 지니고 있는 존재라고 보는 것이며 그 중에서도 심정이

11) 이 부분을 쓰는데 있어서는 기본적으로 Unification Thought Institute, *Explaining Unification Thought* (New York: 1981)를 참고했고 統一思想研究院, 統一思想要綱(서울: 成和社, 1981)과 李相憲 「共產主義의終焉」(東京: 統一思想研究院, 1984)을 아울러 살펴 보았다.

9) *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Sektion 1, B. 1-i, 614~615 쪽.
10) Sidney Hook, *Ibid.*, 222~223쪽

야말로 뿌리가 되고 바탕이 되는 계기라고 보는 것이다. 그러나 포이엘바하의 인간파악이 너를 필요로 하는 나의 존재의 본질이 근본적으로 나와 너가 함께 어울림으로서만이 올바르게 실현될 수 있고 나와 너의 어울림의 바탕이 되는 것이 다름아닌 이성과 의지와 사랑을 포함해서 그것을 모두 통일시키는 넓은 의미의 의식이요 그것은 인간이 자연에 바탕을 둔 감성(심정)이라고 보는 것은 이성의 절대우위를 내세우는 근세사변철학의 인간파악보다는 통일사상의 인간파악에 가까운 측면도 있다고 말할 수 있다.

포이엘바하는 종래의 기독교가 류적 존재라는 개념을 다듬지 못했다고 비판했다. 그러나 통일사상이나 그 기초가 되는 원리강론은 인간이 궁극적으로 「위하여 있는 존재」로서 인간의 창조주인 하나님까지도 기쁨의 원천으로서의 대상을 필요로 하는 공동적 존재라는 것을 강조하고 있기 때문에 포이엘바하의 기독교비판이 여기에는 해당되지 못한다. 그뿐만 아니라 통일사상은 인간이 본래 하나님과 똑같은 격위적 존재로서 마땅한 자리를 차지하며 그것이 우주의 질서에 어긋나지 않고 상호간의 올바른 관계(주체와 객체)의 유지에 있으며 유형세계와 무형세계와의 밀착관계 속에 있을 때만 비로서 참된 인간됨을 실현시킬 수 있다고 보기 때문에 포이엘바하의 인간파악보다 더 차원이 높고 폭이 크면서도 구체적인 인간파악이라고 말하지 않을 수 없다.

그리고 무엇보다도 마르크스가 평가했던 바와 같이 포이엘바하의 인간파악은 인간의 역사성 또는 역사적 제약성과 거기서 형성되는 물질적 조건으로 말미암은 인간규정을 철저히 규명하고 참된 인간됨을 획득하기 위해서는 구조적 혁명의 길밖에 없는데 그점을 분명히하지 못했다고 했지만 통일사상은 인간과 인간이 만들어 내는 사회는 하나님이 본래 창조하셨던 타락이전의 상태로 복귀하면 실현될 수 있다고 보며 그렇기 때문에 인간에 의한 구조적 혁명만을 통해서 는 결코 이상사회가 이루어질 수 없다고 보는 것이다.

● SESSION 4 (코멘트)

마르크스주의 인간학비판(1)



近松良之
치카마스 요시유키
(前 筑波大學 美學)

金선생님의 말씀에 각도를 조금 달리 하여 세가지의 관점에서 언급하려고 합니다. 하나는 하나님의 장소라는 것입니다. 이것은 하나님의 장소가 어디에 있느냐 하는 문제로서 독일관념론 시대로부터 그 이후에 걸친 변화로 생각해 주셨으면 합니다. 두번째로 인간의 본연의 자세를 어떻게 파악하고 있는가의 문제로서 金선생도 언급한 바와 같이 두가지로 구분하여 생각해 보고자 합니다. 세번째로 인간을 실체로서 파악하느냐 혹은(이것은 방금 金선생께서 말씀하신 바 있는 포이엘바하의 생각에 연결되는 것이지만) 기능성으로 파악하느냐 하는 것입니다. 기능성이라는 것은 인간이 혼자서 고립하고 있어도 운동이란 형식으로 나오는 말이므로 사실은 곤란하나 대체로 많은 경우 이러한 형식으로 파악되고 있습니다.

첫번째 문제입니다만 지금까지 초월적인 장소에 있었던 하나님이 인간의 내부에 들어온다는 것은 독일 관념론이 해야 할 일의 하나였던 것입니다. 특히 칸트와 헤겔은 신과 이데아를 인간 이성의 내부에 들어오는 것이라 하였습니다. 그것을 나타내고 있는 것이 칸트의 유명한 '우리 위에 있는 천상의 별' '우리 안에 있는 도덕률'이라는 말입니다. 이데아나 하나님이 그때까지는 천상에 있었으므로 칸트는 그것을 별로서 예시하였습니다만, 딜타이등이 그때까지의 형이상학을 같은 뜻에서 자주한 말이라고 생각합니다. 객관적, 형이상학이라고 하는 것도 예를 들면 플라톤은 이데아를 설명할 때 항시 태양에 비교합니다. 태양은 천상에 떠있습니다. 그것을 칸트는 별로서 예시하였습니다. 그때까지는 하늘위에 있었던 이데아나 하나님을 인간의 이성의 내부에 받아 들이는 것이 칸트의 철학상의 큰 일이었던 것입니다.

헤겔도 마찬가지였습니다. 역시 천상에 있었던 이데아를 인간의 이성의 내부에 받아 들이는 것. 즉 절대적 정신이나 이데아라고 하는 것이 헤겔의 주장입니다. 이리하여 하나님이 인간이