

한국철학사상연구회 2018년 가을 제55회 정기 학술대회

마르크스 탄생 200주년 기념 학술대회

— 철학의 대화, 중국의 사회주의와
현대정치철학의 수용 —

■ 일시 : 2018년 10월 26일(금) ~ 27일(토)

■ 장소 : 건국대학교 행정관 4층 대회의실

■ 주최 : 사단법인 한국철학사상연구회

■ 주관 : 한국철학사상연구회

건국대 인문학연구원, 건국대 철학과
남경대 마르크스주의사회이론연구센터

한국철학사상연구회 2018년 가을 제55회 정기 학술대회

마르크스 탄생 200주년 기념 학술대회

- 한중 철학의 대화, 중국의 사회주의와
현대정치철학의 수용 -

I. 첫째 날 - 2018년 10월 26일 금요일

• 등록 09:30~10:00

• 개회사 및 인사말 10:00~10:40

한국철학사상연구회 회장 : 김성민
남경대학교 철학부 교수 : 장이빈
건국대학교 총장 : 민상기
한국철학사상연구회 이사장 : 김교빈
건국대학교 철학과 교수 : 김도식

• 제1부 논문 발표 10:40~12:00

사회 : 이병창 (동아대학교)

*제1발표 10:40~11:20

제1분과 발표 : 장이빈 (남경대학교)

< 역사유물주의의 경계에 대한 재인식 >

제2분과 발표 : 강내희 (지식순환협동조합 대안학교)

< 형태비판으로서 맑스의 자본주의 비판 >

***제2발표** 11:20~12:00

제1분과 발표 : 장수금 (중국인민대학교)

< MEGA 이후, 엥겔스와 역사유물주의 체계의 쟁점>

제2분과 발표 : 이병태 (경희대학교)

<화폐의 탈육화와 『자본』의 현재성>

▷ **점심** 12:00~13:00

· 제2부 논문 발표 13:00~14:20

사회 : 당정래 (남경대학교)

***제3발표** 13:00~13:40

제1분과 발표 : 사영강 (해남대학교)

<소유의 자유와 생산의 자유>

제2분과 발표 : 왕행복 (북단대학교)

<실천적 자유 중심의 사회주의로의 회귀>

***제4발표** 13:40~14:20

제1분과 발표 : 김재현 (경남대학교)

<한국에서 맑스주의의 수용>

제2분과 발표 : 장전평 (남경대학교)

<시진핑의 '신시대 중국 특색의 사회주의'를 파악하는 세 가지 차원>

▷ **휴식** 14:20~14:40

***제5발표** 14:40~15:20

제1분과 발표 : 강신준 (동아대학교)

<한국에서 마르크스의 복원을 위한 세 가지 과제>

제2분과 발표 : 이성백 (서울시립대학교)

<자본논리와 모더니티>

***제6발표** 15:20~16:00

제1분과 발표 : 리전래 (무한대학교)

<맑스주의 사상의 당대 의의>

제2분과 발표 : 김 석 (건국대학교)

<가치로서의 공산주의>

***제7발표** 16:00~16:40

제1분과 발표 : 손 량 (화동사범대학교)

< 맥락에서 “도량위기”문제에 대한 재인식>

제2분과 발표 : 조배준 (건국대학교)

<탈근대적 민주주의의 한 가능성: 스피노자의 민주주의론을 중심으로>

▷ **휴식** 16:40~17:00

· **제3부 종합 토론** 17:00~18:30

사회 : 유현상 (상지대학교)

II. 둘째 날 - 2018년 10월 27일 토요일

· **등록** 09:30~10:00

· **개회사 및 인사말** 10:00~10:40

한국철학사상연구회 회장 : 김성민

· **제1부 논문 발표** 10:40~12:00

사회 : 김성우 (상지대학교)

***제1발표** 10:40~11:20

제1발표 : 박영균 (건국대학교)

<맑스의 철학: 철학의 실천과 실천의 철학>

***제2발표** 11:20~12:00

제2발표 : 양교유 (남경대학교)

<瘋狂 : 以不在场的方式在文本中呈现>

▷ **점심** 12:00~13:00

· 제2부 논문 발표 13:00~14:20

사회 : 김도식 (건국대학교)

*제3발표 13:00~13:40

제3발표 : 한상원 (충북대학교)

<한국의 노동운동과 마르크스주의적 정치활동>

*제4발표 13:40~14:20

제4발표 : 왕경풍 (길림대학교)

<《资本论》中的生命政治>

▷ 휴식 14:20~14:40

*제5발표 14:40~15:20

제5발표 : 이병수 (건국대학교)

<일제하 식민지 지식인의 전통 인식>

*제6발표 15:20~16:00

제6발표 : 강가은 (남경대학교)

<Karl Schmückle and Western Marxism>

*제7발표 16:00~16:40

제7발표 : 박민철 (건국대학교)

<1920년대 후반 식민지 조선의 맑스주의 수용 양상과 의미>

▷ 휴식 16:40~17:00

· 제3부 종합 토론 17:00~18:30

사회 : 박영미 (한양대학교)

목 차

◆ 1일차

- ▶ 제1분과 제1발표
<역사유물주의의 경계에 대한 재인식>..... 1
- ▶ 제2분과 제1발표
<형태비판으로서 맑스의 자본주의 비판>..... 11
- ▶ 제1분과 제2발표
<신MEGA 이후, 엥겔스와 역사유물주의 체계의 쟁점>..... 19
- ▶ 제2분과 제2발표
<화폐의 탈육화와 『자본』의 현재성>..... 45
- ▶ 제1분과 제3발표
<소유의 자유와 생산의 자유>..... 53
- ▶ 제2분과 제3발표
<실천적 자유 중심의 사회주의로의 회귀>..... 63
- ▶ 제1분과 제4발표
<한국에서 맑스주의의 수용>..... 79
- ▶ 제2분과 제4발표
<시진핑의 '신시대 중국 특색의 사회주의'를 파악하는 세 가지 차원>..... 85
- ▶ 제1분과 제5발표
<한국에서 마르크스의 복원을 위한 세 가지 과제>..... 95
- ▶ 제2분과 제5발표
<자본논리와 모더니티>..... 101
- ▶ 제1분과 제6발표
<맑스주의 사상의 당대 의의>..... 145
- ▶ 제2분과 제6발표
<가치로서의 공산주의>..... 159
- ▶ 제1분과 제7발표
<자본주의 맥락에서 “도량위기”문제에 대한 재인식>..... 171
- ▶ 제2분과 제7발표
<탈근대적 민주주의의 한 가능성: 스피노자의 민주주의론을 중심으로>..... 177

◆ 2일차

- ▶ 제1발표
〈맑스의 철학: 철학의 실천과 실천의 철학〉…………… 185
- ▶ 제2발표
〈疯狂: 以不在场的方式在文本中呈现〉…………… 195
- ▶ 제3발표
〈한국의 노동운동과 마르크스주의적 정치활동〉…………… 205
- ▶ 제4발표
〈《资本论》中的生命政治〉…………… 219
- ▶ 제5발표
〈일제하 식민지 지식인의 전통 인식〉…………… 231
- ▶ 제6발표
〈Karl Schmückle and Western Marxism〉…………… 265
- ▶ 제7발표
〈1920년대 후반 식민지 조선의 맑스주의 수용 양상과 의미〉…………… 289

사회유물주의와 역사유물주의의 경계에 대한 재인식

■ 장이빈(남경대학교) ■

舒尔茨¹⁾是马克思同时代的重要思想家，作为国家统计学（国势学）（Statistik）²⁾

- 1) 威尔海姆·舒尔茨 (Friedrich Wilhelm Schulz, 1797-1860) : 德 作家、激进的民主主义者。1797年生，早年曾参加拿破仑战争。1831年末舒尔茨在埃尔朗根大学以《论当代统计学同政治学关系》为题获得统计学博士学位。在这篇论文中，舒尔茨就已经探讨了经济学事实同政治结构的关系。1832年发表《由国家代表而来的德国统一》(Deutschlands Einheit durch Nationalrepräsentation, Stuttgart)。1835年亡命瑞士，任苏黎士大学讲师。1833年秋天舒尔茨流亡瑞士，后获得了苏黎世大学的教席。1833年秋天舒尔茨流亡瑞士，后获得了苏黎世大学的教席。他于1840年发表《劳动结构的变化及其对社会状况的影响。物质生产劳动的结构》一文，载《德意志季刊》1840年第2期。1843年出版《生产运动。一种为新的国家科学和社会科学奠定基础的历史和统计方面的研究》，产生较大影响。1848年3月革命后，回到德国，由故乡达姆城 (Darmstadt) 推选为法兰克福国民议会的议员，作为左派而活跃，并在次年再次流亡瑞士，最终在1860年死于瑞士。舒尔茨一生致力于反对德国的专制制度，在政治观点上有强烈的左派自由主义倾向。
- 2) 在当时的欧洲，国家统计学 (Statistik) 也称为国势学，它并非仅仅是一门以数据分析为主要内容的科学，而包括了对一个国家和社会的经济社会宏观分析为任务。这也是舒尔茨的重要理论构境背景。据李乾坤博士考证，十九世纪上半叶语境中的国势学 (Staatenkunde, 直译“国家信息”、“国家学”。“国势学”的中文表述可能产生自20世纪20年代) 意义上的统计学。国势学是现代统计学的重要源头之一，最早产生于十七世纪的德国，奠基者是海爾曼·康令 (Hermann Conring, 1606-1681)，康令是一位博学家，在医学和法学领域都有建树，曾于黑尔姆施泰特大学任教。1660年11月20日起，他开设“国势学” (Notitiarorum publicarum) 的课程。康令去世后，他的弟子戈贝尔于1730年整理出版了他的六卷本《康令政治法律讲义》，其中第四卷为《国势学》(Staatenkunde)。康令将过去的地理、历史和法律研究与国家治理的实际目的结合起来，通过对不同国家的比较研究，不是简单描述现象，而是探究原因，总结规律。在康令的影响下，国势学成为德国一门新兴的学问，得到了普及。此后，阿亨瓦尔 (Gottfried Achenwall, 1719-1772) 继续推进了康令的国势学理论。阿亨瓦尔曾任教于马尔堡大学和哥廷根大学，1749年发表《欧洲各国国家科学引论》(Abriss der Staatswissenschaft der Europäischen Reichen)，在这本书的序言中，第一次使用了“Statistik” (国家统计学)。阿亨瓦尔的主要贡献，就是将国势学进一步改造为国家统计学，在他看来，“国家统计学为国家显著事项的结晶体”，通过对这些显著事项 (包括地理、法律、政治状态等) 的记述，为国家管理提供支持。需要注意的是，在阿亨瓦尔这里，使用的是“Staatswissenschaft”这个概念，直译应为“国家科学”，但是阿亨瓦尔大体继承了康令的研究方法，并将康令视为开拓者，称其为“统计学之父”。在舒尔茨这里，统计学则体现为对物质生产变化之中的规律的探寻，在《生产的运动》中，舒尔

的专家，他1843年在苏黎世和温特图尔发表的《生产运动》（Die Bewegung der Production）³⁾一书，是在马克思恩格斯创立历史唯物主义之前一部直接讨论了物质生产在社会生活中基础作用的十分重要的理论著作。在传统的马克思主义思想史研究中，我们严重忽略了舒尔茨和他这本《生产运动》。对舒尔茨思想的关注是由科尔纽⁴⁾首先在《马克思恩格斯传》中提出的。以他的说法，自己的观点又是受到明科的《历史唯物主义前史研究》手稿的启发。日本学者植村邦彦和德国学者沙利希分别于1981年和1994年完成了关于舒尔茨与马克思思想关系的博士论文。⁵⁾如果说，赫斯的《货币的本质》直接引导了1844年青年马克思劳动异化话语逻辑的发生，而《生产运动》中已经出现的物质生产基础论和完整的生产力-生产关系-生产方式话语，却没有让马克思一下子获得异质性的话语变革，但却在一年之后的历史唯物主义的创立中得到认同。由此，舒尔茨在《生产运动》一书表现出来的社会唯物主义高级形态与历史唯物主义的构境边界问题，将是一个十分复杂的思考点。

舒尔茨的《生产运动》一书的全名为《生产运动。一种为新的国家科学和社会科学奠定基础的历史和统计方面的研究》（1843年）。从学术构境的背景上看，这本书应该是一本国家统计学或国家科学（Staatswissenschaft）领域中的学术专著。依舒尔茨自己的解释，这种国家科学是“从政治地理学、政治史和实证的国家法中独立出来”的。他说，这门学科起初是“通过德阿维蒂⁶⁾，统计学记录的偶然报告一开始只包含了一些科学的痕迹；而在H.孔林⁷⁾那里，统计学还只是更多和地理学和国家法混合在一起。最终由阿亨瓦尔⁸⁾在18世纪中叶给了它以特殊的名字和独立的存在”。⁹⁾当然，舒

Staatswissenschaft 个概念，仅使用了两次Staatskunde概念，其实，这两个概念如今都已极少出现在现代德语之中。

3) Wilhelm Schulz, F.W. Die Bewegung der Production, Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staates und der Gesellschaft, Zürich und Winterthur. 1843.

4) 奥古斯特·科尔纽 (Auguste Cornu, 1888-1981)：法国当代马克思主义思想史学家。德国莱比锡的卡尔·马克思大学和柏林的洪堡大学教授，德意志民主共和国科学院的通讯院士。代表性论著有：《卡尔·马克思的生平和事业，从黑格尔主义到历史唯物主义》（1934）、《莫泽斯·赫斯和黑格尔左派》（1934）、《卡尔·马克思和1848年革命》（1948）、《卡尔·马克思和现代思想的发展》（1950）、《批判的马克思主义者论文集》（1949）、《卡尔·马克思、经济学哲学手稿》（1955）、《马克思恩格斯传》（1955）等。

5) 植村邦彦：《从舒尔茨到马克思：近代的自我意识》（日本一桥大学1981年博士论文），1990年由日本新评论出版社出版；米夏埃尔·沙利希：《马克思与舒尔茨：论马克思对舒尔茨《生产的运动》（1843）的接受及其对历史唯物主义和政治经济学批判形成的意义》（汉诺威大学1994年博士论文）。

6) 德阿维蒂，推测为法国十七世纪统计学家、地理学家皮埃尔·德阿维蒂 (Pierre d'Avity)。——译者注

7) 海尔曼·孔林 (Hermann Conring) 1606-1681，德国十七世纪著名博学家、法学家，德国“国势学派”奠基人，统计学先驱。——译者注。

8) 戈特弗里德·阿亨瓦尔 (Gottfried Achenwall) 1719-1772，德国启蒙历史学家，历史法学代表人物之一，国势学派的继承者，正式提出了统计学 (Statistik) 这一概念。——译者注

尔茨认为，这种传统的国家科学还存在着较大的理论缺陷：它还带有传统国家统计学的特征，它仅仅凭借它的统计数据的“平均数”来小心地考察各个领域，而“没有从时代潮流的完整的强度上来把握，没有研究它的方向和运动的规律，因而也没有能力把国家治理术的实践用作路标”。¹⁰⁾这是说，仅仅停留在统计数据的平均质上，是无法获得对时代潮流的规律性理解的。所以，舒尔茨自己的国家科学的新目标则是：“建立在对外在自然的认识和精神自然史的国家治理术，以及依照它的文化史和文化统计学的科学结合，作为一种真正富有生命力的政治学的共同承担者和创造者”。¹¹⁾应该指出，舒尔茨的《生产运动》不是一部哲学论著，因而他在其中使用的大量概念通常也不是在传统哲学构境中出现的通用形而上学范畴。可能，这也是理解马克思恩格斯1845年创立历史唯物主义时的一个重要异轨式入境口。2018年5月我与大卫·哈维对话的时候，他告诉我，马克思后来的经济学研究中十分关注配第等人的统计学数据分析。

从政治立场上看，在这本重要的论著中，我们可以得知舒尔茨是以一种超前式的政治改良主义的逻辑来批评资产阶级社会经济制度的。之所以指认他“超前”，是因为他在并没有完成资产阶级革命的德国来讨论资本主义生产方式中存在的问题。他描述了英法资产阶级社会经济制度下工人的贫困状况，即迫使工人“用损害身体、摧残人的精神和智力的紧张工作”来获得低下的工资。而这种贫富差距的加大，必然使无产阶级与资产阶级的对立日益加剧，最终将导致可怕的社会分裂。作为一名国家统计学学者，他站在维护资产阶级统治的立场上提出，着手于统计客观经济社会数据研究和国势分析，所谓国家科学（Staatswissenschaft）的任务在于通过认识重新组织劳动和改造财产关系以消除当今社会的缺陷，从而提醒国家促使当下的社会过渡到更加完善的状态。但他也警告说，如果统治阶级阻挠这种和平解决方式，就必然导致社会革命。值得注意的是，舒尔茨在这里直接地批评了资产阶级政治经济学、赫赫哲学、以及当时的“粗陋的”社会主义和共产主义。他认为资产阶级政治经济学存在明显的片面性，这导致他们的“政治经济学无论怎样都始终只关注物的世界（Sachenwelt）和产品的堆积，以及工商业的扩张，而始终没有能下决心在人类本质自身中来研究生产的本质”¹²⁾；而赫斯的行动哲学则停留于抽象的概念争论，从而无法“找到从虚无缥缈的普遍性领域进入生活的道路”；“粗陋的”社会主义和共产主义仅仅看到生产和消费的物质正义方面，却忽视了人的精神活动及其主观条件改善，那种试图取消货币想法和取消文字的意义是相同的，这就好比“一个让世界历史回归到子宫之中的命令”。这一批评曾经引起了赫斯在《货币的本质》中的极大愤怒。

9) [] 舒尔茨：《生 运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第100页。

10) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第147页。

11) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第147页。

12) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第53页。

而在观察社会生活的国势学宏观分析尺度上，他在马克思以前已经比较自觉地从“生产”（精神生产驱动的物质生产）出发，将其视作发端于“原始时代”的人类社会历史的基础。他甚至还提出，国家是在社会生产发展到比较发达的阶段才产生的。这一点，显然是对古典经济学和国家统计学中已经出现的社会唯物主义的重要理论提升，应该被视作社会唯物主义的高级形态。沙利希认为，舒尔茨在《生产运动》一书中，已经形成了“关于生产的历史的、辩证的唯物主义”，这是将外部的形似当作实质上的同质，实属误认。¹³⁾舒尔茨对“行动哲学”脱离现实的批评是不是赫斯走向经济哲学的缘起？马克思是否从赫斯那里了解到舒尔茨？我们不得而知。我们所能看到的是，赫斯在《论货币的本质》一文中集中反驳过舒尔茨一些对共产主义观点的批评。¹⁴⁾马克思在《1844年手稿》第一笔记本中对舒尔茨的论著进行了大量的摘录。¹⁵⁾有意思的是，他恰恰没有注意到这个文本中已经出现的社会唯物主义思想。而在二十多年以后，马克思在《资本论》中再一次肯定了舒尔茨。¹⁶⁾下面，我们就来进入《生产运动》一书的学术构序复境。

从此书导言的开始就可以发现，舒尔茨的资产阶级政治立场是相当激进的，因为他一上来做为政治取向构境背景的竟然是蒲鲁东《什么是所有制？》中的那句“私有财产是盗窃！”¹⁷⁾他明显不满于英法已经出现的资产阶级雇佣制度，因为在他眼中，这种由外在的构序（*äußerliche Ordnung*）“不断加剧的无政府状态”，使人的存在“无数次地被活动与利益的一种原子化的（*atomatisch*）撕裂的劣势所触及、伤害——人们要将这种原子化的撕裂状态解释、辩护为所谓的自由竞争的体系”。¹⁸⁾被利益分割成原子化的个人存在与无政府自由竞争的市场，以及“对教育、财产还有精神的和物质的产品的违背自然的分配而被制造和培育”，这是典型的资本主义经济和文化状态。一定要说明，舒尔茨不满于资本主义雇佣劳动制度的现状，但他并不打算从根本上否定它，批评的目的是试图改善它的不良现象。

舒尔茨说，这种导致“精神状态的相互异化（*Entfremdung*）”的资本主义政治制度最先出现在英国和法国。这是对的。作为一个德国旁观者，他深刻地分析道：

在那里大工业（*die große Industrie*）比其他任何一个地方都更加强烈地瓦解、打碎了从中世纪流传下来的手工劳动组织（*Organisation der Gewerbsthätigkeit*），然而与此同时也导致了一种更高层次的恶，它同工业的规模，以及目前的教育程

13) 见

14) [] 赫斯：《货币的本质》，刘焯星译，《赫斯精粹》，南京大学出版社2010年版，第163页。

15) 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第57~59页；第70~71页；第73~74页。

16) [德]马克思：《资本论》第1卷，第395页，注88。马克思提到苏尔兹（应该就是舒尔茨）的《生产的运动》。

17) 原文为法语：La propriété c'est le vol!

18) [德]舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第11页。

度紧密地结合在一起。¹⁹⁾

这是一种很深的理论透视感。第一，资本主义制度是由大工业造成的，它对封建专制的革命也是因为大工业打碎了作为宗法关系基础的手工劳动组织。这是后面他将要表述的从物质生产出发来观察社会观点的具体体现，这是非常深刻的社会唯物主义观点片断。第二，大工业的规模和与之相应的教育程度却导致了更高程度的恶，这可能是我所看到的最早的生产有罪论。虽然这一判断有些简单。

当然，舒尔茨立刻标明自己的资产阶级政治立场。他认为，也是在英国和法国，伴随着“贫富之间、工人与资本家（Capitalisten）之间日益尖锐的对立”，出现了博立叶式的社会学说（Sociallehren），然而能看得出来，他并不赞同这种“处于最幼稚形态的无政府主义共产主义”。显然，他并不想根本否定资产阶级经济制度，而只是想在德国发展资本主义的进程中，避免出现英法资产阶级的错误。他认为，在德国，“困扰英国和法国的社会弊病还没有如此严重”，这是因为，当时的德国还处于容克地主占统治地位的封建专制的普鲁士王国的后期，所以，德国的国家科学可能会将更多的注意力放在“由西欧大国从社会状况中得到的问题的考验上”，这将是一种间接性的理论反思。并且，德国的学术界已经有了映射西欧工业世界的专业理论中的“国民经济学（Nationalökonomie）”。比如李斯特的国民经济学。在哲学领域，不是哲学家的舒尔茨指认了一种看似腿抬得很高的“行动的哲学（Philosophie der That）”。这显然是在批判早期的赫斯。可是，舒尔茨遗憾地说，这只是一种理论上的“行动”，虽然调子很高，

然而一切都走向了书斋中的运动（eine Motion in der Schulstube），扬起了书斋里的灰尘，在这尘土之后，新哲学和旧神学一样拥有它布满云雾的天空，这云雾将这种哲学和人民群众相互遮蔽起来。当他们从他们的天空中探出头来嘲笑“糟糕的现实”（schlechte Wirklichkeit）时，他们也在嘲笑哲学的现实；而当他们在他们的争吵中不断地同这一现实联系在一起时，他们却从未和哲学联系起来，从而从坏的现实引导出或拉出更好的出来。²⁰⁾

这段话，怎么看都像后来《德意志意识形态》序言中马克思恩格斯那段对离开现实与风车作战的德意志意识形态哲学家的著名的批判。舒尔茨说，你们不满于现实，要反抗压迫，那么，“你们不仅仅讨论你们想要进行的打击（Hieben），而是去践行打击”，这是说，关键不是说，而是做。更重要的是，“借此你们便得到解放并进入到人民中间，进入到人民的需要和追求中间”。因为，舒尔茨明确提出，改变“只有在现实

19) [] 舒尔茨：《生 运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第11页。

20) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第13页。

中才有真理；只有在历史的反复的摩擦和斗争中，正义才能打磨它的劈开了一切旧的和新的谬误的双刃执法剑”。²¹⁾显然，舒尔茨的政治改良主义的国势学理论出发点是社会现实 (Wirklichkeit)，他明确要求哲学家们关注理论与人民的现实斗争需要的关联性。这是一条正确的从现实出发的思考路线。在1843年，舒尔茨的思想路线显然高于青年马克思，因为这个时刻，后者刚刚进入赫斯构序的费尔巴哈式的人本主义异化史观逻辑，在下一年，青年马克思才设定的本真性的类本质——理想化的主体劳动。

特别值得关注的是，舒尔茨在这里就已经明确提出要关注社会现实中基础性的物质生产 (die materielle Production)。依格拉布的观点，舒尔茨的这本书受到了莫里茨·拉弗日尼-培古轩²²⁾的《运动与生产规律》(Die Bewegungs- und Produktionsgesetze, Königsberg 1838)一书的影响，这本书1838年发表于哥尼斯堡。《生产运动》早于《德意志意识形态》两年，而在1840年发表的《劳动组织的变化及其对于社会状况的影响；作为物质生产目的的劳动组织》中，舒尔茨已经提出了这一重要的国势学观点。略有不同的文献细节是，马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中则使用了Produktion和produzieren。据康加恩博士考证，舒尔茨的Production一词源自拉丁语。并且，舒尔茨要去探寻在物质生产中自然发生的东西 (das Naturwüchsige)，这种自然发生的东西是“一种由内而外发展的行动组织的历史的活生生的合规律的关联 (lebendig gesetzmäßigen Zusammenhangs)”。²³⁾依我的理解，这是在资产阶级意识形态中使用的那个表示非人为的客观性的自然规律。马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中，却用这个Naturwüchsig来表示资产阶级社会发生前的社会生活自发生成的质性。那么，什么是舒尔茨眼中的自然发生的物质生产规律呢？他说，

人们甚至还是不能把握物质生产 (die materielle Production) 的全部过程。人们更多只是强调了这一过程的一个环节，它作为劳动产生了将社会交换容纳进自身的商品，为此劳动的特殊工具得到了证明。但是人们忽视了，生产率和消费率是如何相互决定的，以及在此基础上每种特定的生产方式 (jede besondere Produktionsweise) 如何通过特定的消费方式被决定；人们在这上面忽略的恰恰是活生生的个体性 (Individualität) 完整的政治和社会意义。²⁴⁾

21) [] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第13-14页。

22) 莫里茨·拉弗日尼-培古轩 (M. de Lavergne-Peguilhen, 1801-1870)：19世纪普鲁士政治家、农学家。德国历史法学派的代表人物之一

23) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第14页。

24) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第14页。

说实话，刚看到这一段表述真是大吃一惊，“劳动”、“社会交换”、“商品”、“物质生产”、“生产率”、“特定的生产方式”，以及“活生生的个体性”。这不是在马克思之前就已经形成了历史唯物主义的最重要的话语了吗？格拉布就认为，“舒尔茨通过将那个时代里市民社会很早就获得的关于社会结构对生产方式和方法的依赖的认识，有效地运用到之前的历史时代，并成功地发展出了一种对于历史唯物主义的形成产生了巨大影响的历史观”。²⁵⁾这个评价有些过了。但是，你静下心来仔细看，就会发现舒尔茨的这种观点与马克思历史唯物主义的差异。第一，首先我们必须承认舒尔茨此处已经使用了精准的生产方式概念，这是一个了不起的理论节点，但是我们可以发现，舒尔茨这里的特殊的生产方式是由消费方式决定的狭义的资本主义商品经济的生产方式。在本书中，舒尔茨两次使用Productionsweise。后面我们将看到，在此书中，舒尔茨还原性地提出了生产力（productiven Kräfte）和生产关系（Verhältnisse der Production）²⁶⁾的概念。这足以构成马克思恩格斯后来创立历史唯物主义生产力-生产关系-生产方式话语的重要词语来源。²⁷⁾第二，他混同了作为社会生活基础的物质生产与具体生产过程中的生产和消费环节；第三，他无法辨识将社会交换纳入商品的资本主义经济的历史性。这一点，正好与他的所谓“自然发生”的资产阶级自然法意识形态观念相一致。也就是说，舒尔茨的物质生产概念并不是一个科学的概念，他与马克思恩格斯创立的广义历史唯物主义物质生产概念是异质的。当然，舒尔茨的观点肯定促使了马克思和恩格斯对物质生产问题的关注。此外，他还批评人们“只看到了生产和消费的物质方面，而没有对精神的创造和社会条件给予足够的重视”。这可能是他后面提出精神生产的缘由。

舒尔茨声称，他要开始“对生产以及组织的当代划分的历史的、数据的考察”，并且，“尝试着发展可以测量物质生产变化的规律，并在大众生活的最新现象中来证明这规律”。²⁸⁾着眼于客观数据，这是一个擅长数据统计分析的国势学研究学者思考时的必然侧重面；但提出要在客观数据的基础上探寻物质生产变化的规律，则是一个很了不起的理论观念。可以看出，舒尔茨探寻物质生产规律的重点就是资本主义社会的运行的经济规律，因为他明确指认自己的思考点是从斯密“劳动分工（Theilung der Arbeit）”理论开始的讨论。然而，他并没有依从古典政治经济学的理论构境逻辑，

25) []瓦尔特·格拉布：《一 给予马克思灵感的人：威尔海姆·舒尔茨，乔治·毕希纳的同路人、保罗教堂的民主主义者》，转引[德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第152页。

26) [德]舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第53页。

27) 据李乾坤博士的考证，在舒尔茨依托的德国国势学的前期研究中，虽然出现了生产性劳动、土地的生产 and 工业生产等概念，但并没有发现对生产力、生产关系和生产方式概念的集中使用，这说明舒尔茨在这一话语体系的原创性。

28) [德]舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第15页。舒尔茨在这里还专门标注了自己在1840年在《德意志年鉴》上发表的论文：《劳动组织的变化及其对于社会状况的影响；作为物质生产目的的劳动组织》。

也没有研究经济学中的重要问题，比如生产与交换、分配与消费，以及最重要的劳动价值论等问题。他给自己的新任务有二：一是探讨物质生产与精神生产的关系。这看起来很像是哲学问题，可真的不是。他说，

因为生产活动（produzierenden Tätigkeiten）的每种新的扩展已经产生了新的联系，从而使对这种关系（Verhältnis）的理解一种生产的生机勃勃的前进的组织的观念开始被意识到。扩展和再次结合的另一进程也在精神创造的广阔领域里被探寻。对其的描述就是本著作的主要对象。²⁹⁾

舒尔茨这里，他明确强调要在关注物质生产的同时，也必须看到知识生产（intellektuelle Production）的重要性，因为生产活动新的关联必须导致精神创造的发展。后面我们将看到，在物质生产和精神生产的内在关系上，舒尔茨是坚持了后者决定前者，所以从根子上，他的社会唯物主义表象下面是唯心史观的。二是生产与国家的关系。这可能是作国势研究的国家科学关注的基本关系。在舒尔茨看来，看起来，国家似乎是从总体上监督生产和消费的全部运行的最高机关，可是，在本质上，“国家生活或者总的政治的生产必须遵循普遍的生产规律（Produktionsgesetzen）”。³⁰⁾这个观点，比马克思此时在《克罗茨纳赫笔记》中所意识到的那个“市民社会决定国家与法”要更深入一些。

舒尔茨的《生产运动》一书分为两个部分，一是物质生产，二是精神生产。这是一种特殊的两种生产论。在马克思和恩格斯那里，存在着人的自然生产和物质生活资料的生产的两种生产论。一是在《德意志意识形态》一书中的抽象表述，二是在后来马克思的历史学笔记和恩格斯的《家庭、国家和私有制的起源》一书中有具体的历史性指认。在舒尔茨看来，这二者是一个生产的整体，“精神生产和物质生产的方面描述了人类创造的一个不可分的过程”。一般地说，这是不错的。可是，依舒尔茨的看法，

在最根本上，人的精神是大地之上最本真和最真实的原初产品，它将所有生产的材料（den Stoff aller Production）不断地占有，并将其不断地构造为（gestaltet）新的材料。内在的劳动（die innere Arbeit）本质上是创造性的，既包括艺术和科学的作品，也包括发明和操作（Erfindung und Operation）的全部流程，它们在农业，行业（Gewerbefleiß）³¹⁾和商业的领域决定了财富的产生。³²⁾

29) [] 舒尔茨：《生 运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第15页。

30) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第15页。

31) 舒尔茨在本书中使用了大量的“Gewerbefleiß”概念，这一概念在现代德语中几乎完全消失，曾少量在19世纪上半叶使用。这一概念的构成是这样的，“Gewerbe”有“职业、行业、手艺；中小型企业”的意

显而易见，在舒尔茨的学术构境中，两种生产中最核心的东西是精神，因为只有精神才是真正原创性的，它构成了劳动生产中将材料建构为产品的动力，构成了艺术和科学作品的动力，甚至决定了工业和商业财富的生成。这可以看出，舒尔茨的社会唯物主义物质生产论在根基上仍然是隐性唯心主义的逻辑，因为，精神作为真正的原创因素决定了物质生产的发生，这显然是颠倒的逻辑，他不能理解，任何意识都只是特定历史条件下人与自己特定环境的关系的产物，精神的创造性恰恰是由历史性的物质实践创造力决定的。应该说，在这一点，舒尔茨的物质生产基础论与历史唯物主义是根本异质的！正是在这一点上，我反对将舒尔茨的物质生产论的词语与历史唯物主义科学话语简单等同起来。

可以看出，舒尔茨在第一部分物质生产的研究中，主要集中在以物质生产的历史来说明社会的发展，这当然是重要的社会唯物主义观点。虽然舒尔茨已经提出这样的观点，即不同历史时期是根据人的需要的发展和满足需要的制度来划分的，这种不同需要的发展必然导致经济关系和社会关系的不断变革。仔细去看，这部物质生产的历史，也是从手工劳作于物质定在走向科学技术-机器大生产中的精神力量引领的主体化进程，从本质上，与黑格尔的绝对观念从物质定在走向理念主体自我认识的进程是一致的。在他看来，非主体性的物质生产并不能产生自我认识，真正能够透视生产的历史发展的只能是能动的主体性精神，这是我上面所说的隐匿在舒尔茨社会唯物主义背后的唯心主义根基。不过，也是在这里，他提出了一个有意思的观点：“只有在发展的更高阶段上，精神才了解它的历史。”³³⁾这与黑格尔绝对理念的自我认识观是一致的，只有在观念发展的高级阶段，观念才能理解自身过去的历史。舒尔茨说，

正如一个老翁再次更为清晰地回忆起他的童年的状态，一颗在种子状态中就朝着目的前进的大树将其根系不断更深地扎向黑土：更加成熟的大众也会更深地走入他们自身昏暗的历史之中，故而每一种后来的状态都阐释了一个更久远的过去。也如地理学，其对处于其当前性质的地壳的进一步观察，已经在其形成的当前阶段中提供了关于地球自然历史更早阶段的多方面提示和说明，数据学以其连续的发现和比较，也即对处于当前性质的社会状况的更仔细的观察，为我们提供了关于人类生活的过去的更多说明。³⁴⁾

，强 的是获得收益的生产性活动，而“Fleiß”则有“勤奋、努力”的意思。本人与德国马克思文献专家福尔格拉夫博士请教这一概念的翻译，他强调了这个概念的特定历史背景，即十九世纪上半叶时，资本主义大工业生产的发展水平还很低，舒尔茨使用这个词，是指德国介于手工工场（Manufactur）和机器工业生产（Industrie）之间的特定阶段但有时候，此词也用来表示一定的生产和劳动效能。本文中将其尝试翻译为“行业”和“劳作效能”。——译者注

32) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第16页。

33) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第16页。

个人的成长，总是在年长之后都会看清自己的生活踪迹；大众的成熟，也会出现对历史的透视；当下的地壳结构，可以说明地质生成的历史；而今天的社会构造（sociale Gestaltung）状态和性质，有助于我们理解过去的社会历史。这里的Gestaltung是后来著名的格式塔（Gestalt）概念的原型，不过此处舒尔茨只是在功能性的建构意义上使用的。另外，请注意舒尔茨这里的最后一句话，这应该与马克思后来所说的“人体是猴体解剖的钥匙”一语有相近的构境意向。

依据“物质生产组织（Organismus der materiellen Production）”历史发展的原则，舒尔茨将社会历史分为三个主要阶段：即畜牧业和狩猎业时期、农业和工场手工业时期和工业时期。这是一个从手工劳作于物质定在到机器化大生产的历史变迁过程。

第一个阶段是以人的简单需要为主体的畜牧业和狩猎业的原始部族生活时期，这是一个人对自然的依赖性（Naturabhängigkeit）关系居主导地位的时期，也是一个无阶级和没有国家政权的时期。这时的生产模式是以手工劳动（Handarbeit）为基础的，这是物质生产技术形式的第一个阶段。在摩尔根之前，这是一种十分有意义的推断。重要的是，舒尔茨的这一推断恰恰是建立在现代人类学对原始部族生活的现实考察之上的。他明确例举的现存原始部族有“波利尼西亚和美国的原住民，以及绝大多数的黑人，甚至中亚地区的游牧民族”，还有“南印度洋一些部落”。³⁵⁾他再依此来推断人类社会过去曾经存在的原始部族生活阶段。他的这一做法是可取的，也是后来20世纪法国人类学家莫斯田野工作的先驱。

第二个阶段是农业（Landwirtschaft）与工场手工业生产时期。这实际上是一个并不准确的历史分期，因为从舒尔茨自己的具体分析来看，这是一个将欧洲中世纪以前的自然经济与早期资本主义经济发展混在一起的粗糙判断。舒尔茨认为，此时，人们在农业种植业生产中，已经不限于简单地利用自然力和直接从自然界获取物质条件，而开始通过使用工具的手艺（Handwerk）使自然为人类服务。舒尔茨将其表征为物质生产形式发展的第二个阶段。这仍然是在生产技术方式的意义上讨论人与自然的存在关系。

我发现，舒尔茨并没有明确界定作为农业和工场手工业生产之后的第三个社会发展时期，即资本主义工业时代。这是他社会历史分期理论中的逻辑混乱，也因为工场手工业生产中已经蕴含着资产阶级生产方式的萌发。在此文本中，我们看到舒尔茨很自然地将19世纪资本主义在欧洲的经济社会现实作自己物质生产理论分析的重点。

34) [] 舒尔茨：《生 运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第16页。

35) [德] 舒尔茨：《生产运动》，李乾坤译，南京大学出版社2018年版，第17-18页。

형태비판으로서 맑스의 자본주의 비판

■ 강내희(지식순환협동조합 대안학교) ■

맑스에 따르면, “자본주의적 생산양식이 지배하는 사회의 부는 ‘방대한 상품더미’로서, 개개의 상품은 부의 기본 형태로서 나타난다.³⁶⁾ 『자본론』 1권의 서두를 열고 있는 이 문장에서 특히 주목하고 싶은 부분은 자본주의 사회의 부는 상품의 형태로 나타난다는 지적이다. 자본주의에서 부가 그런 식으로 나타나는 것은 그것이 ‘사용가치’와 구분되는 ‘가치’이기 때문이다. 가치는 그 자체로서는 아무런 구체성을 갖지 않는다.

가치로서 상품의 대상성은 “어느 누구도 그것이 어디에 있는지 알 수 없다”는 점에서 과부 키클리와 구별된다. 가치로서 상품의 대상성에는 상품체의 감각적이고 거친 대상성과는 정반대로 단 한 분자의 물질도 들어있지 않다. 그러므로 사람들이 어떤 하나의 상품을 돌려가며 만지면서 조사해 볼 수 있겠지만, 그것은 가치물[Wertding]로서는 포착되지 않는다.³⁷⁾

상품을 아무리 들여다봐도 가치물 즉 가치를 가진 물건으로 포착되지 않는 것은 가치에는 “단 한 분자의 물질”도 없기 때문이다. 가치는 구체적인 물질성을 갖고 있지 않으므로 그 자체로는 모습을 드러내지 못하며, 따라서 자신을 표면화할 수 있는 어떤 수단을 필요로 한다. 자본주의 사회의 부 형태인 가치가 상품의 형태로 나타나는(erscheint) 것은 그 때문이다. ‘나타난다’는 것은 숨어있는 상태에서 보이는 상태로의 전환이 이루어진다는 것이다. 이때 숨어있는 것은 가치

36) 맑스, 『자본론 I[상]』, 김수행 역, 비봉, 2015, 43. 번역은 일부 수정. 앞으로의 인용은 김수행의 번역을 기본으로 하되, 수정이 필요할 경우 MEW와 펭귄출판사의 영어 번역본을 참고할 것이다.

37) 맑스, 『자본론 I[상]』, 59. 번역 수정.

이고, 나타나는 것은 상품이다. 가치는 여기서 본질로, 그리고 상품은 현상으로 상정된다. 독일어 ‘erscheint’는 “눈에 띄게 된다(für die Augen sichtbar werden)”는 뜻이다. 어떤 사물이 눈에 띄게 된다는 것은 어떤 것으로서 그렇게 되는 것이다. 지금 문제가 되는 상황에서 후자의 ‘어떤 것’은 현상으로서 상품인 것이며, 원래의 ‘어떤 사물’ 즉 본질인 가치가 취하게 된 모습에 해당한다.

현상도 형태이고, 본질도 형태다. 가치가 상품의 형태로서 나타난다는 것은 그래서 본질 형태가 현상 형태로 전환된다는 말과 같다. 하지만 본질 즉 가치의 현상 즉 상품으로의 전환은 중대한 문제를 야기할 수 있다. 상품으로 전환되는 과정에서 가치는 외관적 특징을 떨 수 있으며, 이때 가치의 본질적 측면이 호도될 수 있는 것이다. 자본주의 생산양식은 기본적으로 가치 특히 잉여가치의 생산을 중심으로 작동하는 생산양식이며, 이 생산을 위해 화폐, 자본, 노동, 상품 등의 근본적 범주들과 규정들을 작동시킨다.³⁸⁾ 하지만 문제는 이들 규정이 본질과 현상의 차원으로 구분되는 과정에서 많은 왜곡과 전도가 생겨나게 된다는 것이다.

지금까지의 모든 경제학은 가치결정을 경제학의 기초로 고수하기 위하여 잉여가치와 이윤 사이의 구별과 잉여가치율과 이윤율 사이의 구별을 난폭하게 무시하였거나, 그렇지 않으면 현상(Erscheinung) 속에서 눈에 띄는 각종의 차이들에 매달려 이 가치결정과 함께 과학적 접근을 위한 모든 기초를 포기하여 버렸다. 이론가들의 이런 혼돈 때문에, 무엇보다도 경쟁전에 사로잡혀 있으며 경쟁전의 현상들(seine Erscheinungen)을 결코 깊이 이해할 수 없는 현실의 자본가는 외관(Schein)을 뚫고 경쟁과정의 내적 본질(Wesen)과 내적 양상(Gestalt)을 인식하는 데 완전히 무능해지지 않을 수 없었다.³⁹⁾

맑스는 여기서 몇 가지 중요한 개념들을 구분하고 있다. 본질과 현상의 구분, 현상과 외관의 구분, 외관과 본질의 구분이 그것이다. 우선 “경쟁전의 현상들”은 그것들을 유발하는 자본주의 생산양식의 내적 본질 및 양상과는 구분되는 것으로 나타난다. 현상은 본질을 바로 보여주지는 않지만 본질을 출현시켜주는 유일한 방식이다. 문제는 그것은 또한 ‘외관’이 될 수 있다는 것인데, 외관은 이때 그

38) 점을 자세히 살펴보려면 Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (New York: Cambridge University Press, 1993)를 참조할 것. 포스톤은 맑스의 자본주의 분석은 기본적으로 자본, 노동, 가치, 상품, 화폐 등의 근본적 범주 또는 규정에 의한 분석임을 강조하고 있다.

39) 맑스, 『자본론 III[상]』, 2015, 209. 여기서 사용된 독일어 ‘Gestalt’는 영어로는 ‘form’, 한국어로는 ‘형태’로 번역되어 있으나, 맑스가 사용하는 ‘Form’과 구분하기 위해 ‘양상’으로 번역했다.

것을 뚫고 나아가야만 본질을 인식할 수 있는 어떤 장애물로 간주된다.⁴⁰⁾ 즉 본질과 현상은 상호 전제의 관계, 본질과 외관은 상호배타적인 관계를 맺고 있는 것으로 설정되어 있는 것이다.

그러나 외관을 걷어내야만 자본주의 진실을 인식할 것이라고 생각하면 오산이다. 사태가 그런 식으로 간단하게 정리될 수 없는 것은 본질과 현상, 외관과 현상의 복잡한 관계 때문이다. 토모나가 타이라코는 그것을 다음과 같이 설명한다.

우리가 그 전도를 논리적 견지에서 말해보면 그것은 본질(Wesen)의 외관(Schein)으로의 전도로 규정된다. 맑스의 외관 개념은 『자본론』에 있는 변증법적 방법의 특징을 이룬다. 그것은 본질과 마주한 현상(Erscheinung)의 특수한 형태다. 근대 자본주의 사회는 본질적 관계들과 외관적(scheinbar) 관계들로 분리되는 것으로 분석된다. 외관적 관계들은 본질적 관계들의 대립으로 나타난다. 그러나 본질적 관계들은 외관적 관계들의 모습으로만 나타날 수 있다. 철학과 사회과학의 실증주의자들은 이 거북한 상황을 활용해서 현실을 외관적 관계들로 환원하고 현실의 더 복잡한 구조에 대한 연구는 등한시켰다. 그러나 자본주의 현실을 비판적으로 분석하는 한, 우리는 본질-외관의 개념 쌍 없이는 지낼 수 없다. 이것은 현상들의 부정적인 외관-성격은 본질의 전도된 형태라는 견지에서만 이해될 수 있기 때문이다. [...] 그러나 맑스는 외관을 자본주의 사회에서 본질이 드러나기 위한 필수적 형태라고 파악하기 때문에 그에게는 외관을 허무는 일이 무엇보다 실천적인 관심사가 된다.⁴¹⁾

외관은 여기서 본질의 전도로서 분명 본질과 대립을 이루지만, “단순한 착시나 틀린 인상”으로만 그치지 않고, “자본주의 사회에서 본질이 드러나기” 위해서는 반드시 필요한 형태인 것으로 이해되고 있다. 본질과 대립하는 외관이 본질의 출현 또는 실현을 위해 필수적이라는 것은 예컨대 가치나 잉여가치 같은 자본주의 사회구성체의 근본적 규정들이 실현되기 위해서는 가격이나 이윤, 이자, 지대 같은 외관적 현상들을 필요로 하기 때문이다. 가격과 이윤, 지대는 자본 축적의 본질적 규정에 속하는 가치와 잉여가치와는 무관하게 독자적으로 작용하는 듯 보인다는 점에서 외관적이며 기만적일 수도 있지만, 가치와 잉여가치의 실현을 위해서는 필수적인 현상에 속한다. 즉 그것들은, 그것들 없이는 자본의 내적 연관

40) 번역본에서는 인용문의 독일어 ‘Schein’(영어는 ‘semblance’)이 “기만적 외관”으로 번역되어 있다. 독일어판과 영어판에 없는 “기만적”이라는 표현을 한국어판에 추가한 것은 한국어 역자가 외관은 본질과는 달리 근본적으로 기만성을 지닌다고 해석한 결과일 것이다.

41) Tomonaga Tairako, "Philosophy and Practice in Marx," *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 34 (2002), 52.

을 알 수 없는 형태들에 속하는 것이다. 현상은 이때 가치나 잉여가치가 가격이나 이윤이라는 외관으로 나타나는 양상인 것으로 이해된다.」

맑스는 자본주의적 생산양식에서 작용하는 주요 범주들, 즉 자본의 축적과 관련된 기본 규정들—가치, 화폐, 상품, 노동, 자본 등—의 작용 방식이나 관계를 현상, 외관, 본질의 차원에서 구분하고, 이 구분을 중대한 사안으로 여겼다. 이는 그가 자본주의는 그 외관이나 현상 수준이 아니라 그런 것들의 이면에서 작용하는 본질적 운동의 측면까지 파악해야만 실상이 드러나는 생산양식인 것으로 믿었다는 말과 같다.

자본주의적 생산과정의 진정한 내적 관련들의 분석은 매우 복잡한 일이고 매우 힘든 일이다. [...] 그러나 눈에 보이는 단순히 현상적인 운동(die sichtbare, bloß erscheinende Bewegung)을 진정한(wirkliche) 내적 운동으로 환원시키는 것이 과학의 임무의 하나다. 물론 자본주의적 생산·유통 담당자의 머릿속에는 생산의 법칙과 관련해, 이 법칙으로부터는 완전히 벗어났으며 외관적인 운동(scheinbaren Bewegung)의 의식된 표현에 불과한 관념이 생겨나지 않을 수 없다는 것은 자명하다. 상인·주식거래인·은행가의 관념은 필연적으로 완전히 전도되어(verkehrt) 있다. 제조업자의 관념은 그의 자본이 종속되어 있는 유통행위와 일반적 이윤율의 균등화에 의해 왜곡된다(verfälscht).⁴²⁾

현상과 본질의 구분은 여기서 “자본주의적 생산과정의 진정한 내적 관련”과 그 과정의 “단순히 현상적인 운동”의 분리, “생산의 법칙”과 이로 “완전히 벗어났으며 외관적인 운동”의 분리로 제시된다. 이 분리의 결과로 만들어지는 것이 현실에서 사람들이 (가치)생산의 법칙과 관련해서 갖게 되는 “전도되어” 있고 “왜곡된” 관념이다. 관념의 이런 전도와 왜곡은 물론 본질과 현상이 분리된 가운데 현상의 외관이 본질과는 무관하게 작동함으로써 생긴다. 이런 점을 단적으로 보여주는 것이 상품의 가치와 가격 간의 괴리다.

상품 생산가격의 모든 변동은 결국 가치의 변동 때문이라고 말할 수 있지만, 상품가치의 모든 변동은 반드시 생산가격을 변동시키지는 않는다. 왜냐하면 생산가격은 문체의 특정 상품의 가치에 의해서만 규정되는 것이 아니라 오히려 모든 상품들의 총가치에 의하여 규정되기 때문이다. 따라서 상품 A의 가치변동은 상품 B의 반대방향의 가치변동에 의해 상쇄되어 [가치와 생산가격 사이의] 일반적 관계는 불변일 수 있다.⁴³⁾

42) , 『자본론 III[상]』, 394; MEW, 324. 번역 수정

43) 같은 책, 254-55.

가치가 본질의 차원이라면 가격은 현상과 외관의 차원에 해당한다. 인용문에서 맑스는 상품의 생산가격의 변동은 궁극적으로 그 가치의 변동에서 그 원인을 찾아야 하지만, 가격 변동과 가치 변동 사이에 직접적인 연관관계를 확인하기는 어렵다고 말한다. 특정한 상품의 가치에 변동이 생겼는데도 그 가격은 이전 그대로 일 수 있다는 것이다. 이것은 현상과 외관이 본질을 은폐하는 효과를 갖는다는 말이기도 하다. 하지만 여기서 강조해야 할 점은 그렇다고 가격과 관련된 각종 외관과 현상을 제거할 방도가 있는 것은 아니라는 것이다. 본질은 그 자체로 나타나는 것이 아니라 반드시 현상의 형태를 띠고 나타나야 하고, 이때 현상에서 외관이 작용하는 것 또한—본질의 진실을 전도시키고 왜곡시키더라도—필연적이다. 상품의 가격은 가치와 관련해 온갖 혼란을 불러일으킬 수 있지만, 가치는 가격의 형태를 띠고 나타날 수밖에 없다. 본질이 현상으로 출현해야 하는 한, 그리고 현상에 외관이 필연적으로 수반되는 한, 외관의 존재와 작용은 필수적이다. “자본주의적 생산양식이 지배하는 사회의 부는 ‘방대한 상품더미’로서…나타난다”는 맑스의 말은 본질과 현상과 외관의 복잡한 이런 관계를 전제하고 있는 것으로 보인다.

맑스는 그렇다면 가치, 상품, 화폐, 노동, 자본 등을 자본주의 생산양식의 근본적 규정들로 간주함과 동시에 그것들이 각기 현상, 외관, 본질의 형태로 분리된다는 점, 그리고 이들 형태들은 그것들대로 서로 내적 연관을 갖는다는 점을 계속 환기하고 있는 셈이다. 이것은 그의 자본주의 분석이 형태 비판이기도 함을 말해준다. 가치나 자본, 상품, 화폐, 노동 등이 본질과 현상, 외관으로 분리되어 작용한다고 하는 것은 자본주의 생산양식에 근본적인 그들 규정이 기본적으로 ‘형태’로서 작용한다고 하는 것과 다르지 않다. 맑스는 가치나 상품, 자본이 자본주의 생산양식의 근본 규정들임을 지적하는 것으로 그치지 않고, 그들 규정이 어떤 형태를 취하느냐에 따라 작동 방식이 다르다는 것을 강조하는 것이다. 이것은 그 규정들이 상호관계를 맺는 방식과 더불어 각 규정이 상이한 형태를 취하는 방식과 이들 형태들 간의 상호관계의 파악도 자본주의적 생산양식의 규명에 핵심이라고 보는 것과 같다. 이런 관점에서는, 자본주의가 그 생산을 핵심 목표로 삼고 있는 가치의 작동을 제대로 이해하기 위해서는, 자본과 화폐, 노동 등 다른 근본적 규정들과 그것이 맺는 관계를 파악하는 것과 더불어, 그것이 본질의 형태, 현상의 형태, 외관의 형태로 분리되어 작용하는 방식과 그 형태들 간에 맺어지는 상호관계—가치가 그 생산과 실현 과정에서 취하는 형태들 간의 상호관계—를 규명하는 것이 필수적인 과제가 될 것이다.

맑스의 자본주의 분석이 형태 비판이기도 하다는 점은 그가 상품의 현란한 작용을 설명하면서 그런 효과는 상품이 형태로서 작용하기 때문임을 말할 때 뚜렷

이 나타난다. 맑스는 가치의 현상 형태인 상품이란 “형이상학적 궤변과 신학적 잔소리로 차 있는 기묘한 물건”⁴⁴⁾이며, ‘물신’으로 작용해 주술 효과를 부린다고 말하고 있다. 책상의 경우 “여전히 목재이고 보통의 감각적인 물건”이지만, “상품으로 나타나자마자” 그것은 “초감각적인 물건으로 되어버린다.” 어떤 물건이든 상품으로 작용하게 되면 이런 기이한 성격을 갖게 된다는 것이 맑스의 지적이다. “책상은 자기 발로 마루 위에 설 뿐만 아니라, 다른 모든 상품에 대해 거꾸로 서기도” 하고, “기이한 망상을 자기의 나무 두뇌로부터 빚어낸다”는 것이다. 상품이 되면 책상은 왜 이런 조화를 부리는 것일까? 목재로 된 책상은 상품이 된 이후에도 “여전히 목재이고 보통의 감각적인 물건”이지만, 상품으로서 작용할 경우 “신비한 성격”(92)을 띠게 되는 것은 그것이 다른 모든 상품들과 교환될 수 있다는 점 때문이다. 그런 성격은 책상의 사용가치에서만 나오지는 않는다. 사용가치로서의 책상은 보통의 감각적인 물건이며, 그런 것으로서는 거기에 신비한 점이 전혀 없다. 책상이 상품으로서 교환되는 것은 따라서 사용가치 때문만이라고 할 수는 없다. 책상과 같은 특정한 물건이 상품으로 교환되려면 사용가치를 가지는 것이 물론 필요하지만, 사용가치를 가졌다는 이유만으로는 상품으로 교환되지 않는다. 물건들은 만든 사람들에게 의해 그냥 소비될 수도 있고, 다른 사람들에게 선물로 공짜로 건네질 수도 있다.

노동을 통해 생산된 물건들이 상품이 되어 교환될 수 있는 수수께끼 같은 성격은 그렇다면 어디서 오는가? 다음은 맑스의 질문과 답변이다. “노동생산물이 상품형태를 취하자마자 생기는 노동생산물의 수수께끼와 같은 성격은 어디에서 오는가? 분명히 이 형태 자체에서 오는 것이다”(93. 강조는 필자). 이때 상품의 ‘형태’는 세 가지 의미를 지닌다. 첫째, 노동생산물로서의 상품은 “인간유기체의 기능”으로서의 노동, “인간의 뇌·신경·근육·감각기관 등의 지출”(92)이라는 동등한 인간 활동에 의해 만들어졌기 때문에 “가치로서 동등한 객관성을 가진다는 구체적 형태를 취한다”(93). 둘째, 상품은 “인간노동력의 지출”(93)을 “노동의 질과는 명백하게 구분되는” “노동력 지출의 계속시간 또는 노동량”(92)으로 측정할 수 있게 해주는 형태를 취한다. 셋째, 상품은 사람들이 사회적 관계를 맺으며 노동을 한다는 사실을 노동생산물들 즉 상품들 간의 사회적 관계로 전환시키는 형태로 작용한다(93). 서로 교환될 수 있다는 상품의 신비한 성격은 따라서 그것이 이런 형태로서 작용한다는 데서 비롯되는 셈이다. 상품의 이런 형태는 물론 가치를 교환시킬 수 있는 형태다.

그러나 문제는 상품이 가치의 현상 형태가 되며 중대한 사회-인식론적 상황이 야기된다는 것이다. 구체적인 물건으로서의 상품의 모습에서는 그것의 본질을 이

44) 자본론 I, 91. 이하 이 책으로부터의 인용은 본문의 괄호 안에 쪽수로 표시한다.

루는 가치가 드러나지 않는다. 자본주의 사회에서 부 즉 가치가 ‘상품더미’로서 나타난다는 것은 가치의 현상 형태가 삶의 일상을 지배한다는 것과 같다. 다시 말해 자본주의적 현실은 가치의 법칙이 본질로서 작동하는 가운데 그것의 현상 형태인 상품의 ‘형이상학’으로 인해 사람들이 기본적으로 중대한 인식상의 혼란을 겪는 상황인 것이다. 자본주의적 생산양식은 이런 점에서 형태의 문제를 그 핵심적 문제로 만들어놓은 셈이 된다. 이것은 자본주의 생산양식의 온전한 이해를 위해서는 형태의 분석과 비판이 필수적이라는 말이기도 하다.⁴⁵⁾

‘형태’는 가치나 상품, 노동, 자본, 화폐 등 자본주의적 생산양식의 기본 범주들이 취하는 존재 방식이며, 특히 이들 개념이 변증법적으로 작동하는 방식이다. 그것은 그래서 가치나 상품이 자본주의 생산양식에서 작동하는 어떤 법칙성을 가리킨다. 가치나 자본, 상품 등이 형태로서 작용한다는 것은 그것들이 본질적 측면과 현상/외관적 측면으로 분리되며, 이 양자의 관계 또는 상호작용에 의해 역사적 시간 속에서 현실적 효과를 만들어낸다는 말이기도 하다. 가치는 생산되면 반드시 실현되어야 한다. 이때 생산과 실현의 과정은 시공간적인 구체적 조건 속에서 진행될 수밖에 없다. 이것은 가치가 본질 형태와 현상 형태로 분리되는 것이 결코 초역사적인 사건은 아니라는 말이다. 형태는 여기서 본질과 현상 또는 본질과 외관의 관계를 구체적인 역사적 과정에 속하게 해주는 조건에 해당한다. 가치가 형태로서 작용한다는 것은 그것이 본질의 측면에서는 잉여가치의 생산으로, 현상의 측면에서는 이윤의 창출을 통한 실현으로 양분되어 작용한다는 말과 같다. 즉 생산의 과정과 실현의 과정으로 분리되어 증식되는 것이 가치가 지닌 형태상의 특징인 것이다.

자본주의 사회는 가치나 상품, 자본 등 그 생산양식의 근본적 범주들이 본질, 현상, 외관으로 차원을 달리하면서 동시에 서로 관계를 맺고 작동한다는 점에서 기본적으로 ‘형태의 문제’를 안고 있는 사회다. 예컨대 가치가 본질과 현상/외관으로 분리되어 작동한다는 것은 후자의 형태로는 그 진실을 파악하는 것이 불가능하다는 말과 같다. 진실에 다가가려면 그래서 현상/외관과 본질의 분리를 발생시키는 생산양식, 즉 사회적 부를 가치로서 생산하는 자본주의적 생산양식의 핵심 규정들—가치, 자본, 화폐, 노동, 상품 등—의 내적 관련 전체를 비판적으로 분석하는 것이 필수적이다. 하지만 내적 관련은 이때 형태론적으로도, 즉 시공간적 과정에서 그것들이 계속 겪는 형태 변화의 견지에서라도 파악되어야 한다. 자본주의 비판이 형태 비판의 성격을 띠기도 해야 하는 것은 그런 점 때문이다.

자본주의는 그래서 필연적으로 기호의 문제를 내장하게 된다. ‘기호’의 특징은

45) 자크 랑시에르가 자신의 『해방된 관객』에서 이미지의 직접적 이해 가능성을 주장하며 기 드보르의 ‘스펙터클’ 개념을 비판한 것은 이런 형태 비판의 필요성을 무시한 단견이라고 하겠다.

그것을 구성하는 기표와 기의가 서로 자의적인 관계를 맺고 있다는 데 있다. 가치가 상품으로 나타날 때 갖게 되는 현란한 모습, “기묘한 물건”으로서 상품이 쏟아내는 “형이상학적 궤변과 신학적 잔소리”⁴⁶⁾는 가치의 본질과는 구분되는 현상과 외관 형태에 속하지만, 또한 기호의 특징이기도 하다. 전통적으로 기호는 의미가 내재하는 상징과는 달리 ‘동기가 부여되지 않은(unmotivated)’ 의미 생산을 가능하게 해주는 재현 방식이다. 자본주의적 생산양식의 지배로 상품더미가 방대해진다는 것은 현상과 외관 형태가 지배한다는 말임과 동시에 그래서 기호가 곳곳에서 범람하게 된다는 말과 같다. 이런 상황이 자본주의적 현실을 지배하는 것은 물론 자본주의 생산양식의 근본적 규정들이 상이한 차원들 즉 본질과 현상, 본질과 외관, 외관과 현상 사이에서 생기는 형태적 분리를 통해 작동하기 때문이다. 자본주의의 이해를 위해서 형태 비판과 함께 기호학적 연구가 필수적인 것은 이런 이유 때문이라고 하겠다.

46) , 『자본론 I』, 91.

신MEGA 이후, 엥겔스와 역사유물주의 체계의 쟁점

■ 장수금(인민대학교) ■

2010年新出版的MEGA② I /32 (本文简称新MEGA), 主要收录的是恩格斯1891-1895年间的著作, 其中, 就首次收入了恩格斯1892年发表在《新时代》杂志上的《论历史唯物主义》一文。关于该文的主体内容, 我们并不陌生, 因为那基本就是《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》(1892年)的德文本(尽管并非完全同一文本, 详见下文), 因此, 其意义或许在于它首次被收录进马克思恩格斯著作集本身。理由是, 这不仅意味着恩格斯晚年(本文专指19世纪90年代)是“历史唯物主义”名称的首创者, 而且还专门以同名著述(《论历史唯物主义》)来澄清由他和马克思共同创立的历史唯物主义思想体系。而这又与恩格斯晚年对历史唯物主义的重点关注及其对随后的20世纪马克思主义话语建构的重大影响密切相关。基于此, 本文拟从如下三个方面来开展相关论述: 第一, 《论历史唯物主义》首次收入新MEGA 与“历史唯物主义”称法由来的新界定; 第二, 《论历史唯物主义》的直接命名与恩格斯晚年对历史唯物主义的新贡献; 第三, 《论历史唯物主义》的传播及其对20世纪马克思主义话语构建的影响。

In 2010, Engels's work On Historical Materialism which appeared in the magazine Die Neue Zeit in 1892 was included for the first time in the newly published 2010 version of MEGA②I/32 (here refers to new MEGA), which mainly included Engels's works between 1891 and 1895. We are not unfamiliar with the main content of this work, for it basically is the German version (though not entirely the same text, see below) of 1892 English Edition Introduction to 'Socialism: Utopian and Scientific'. Therefore, perhaps its significance is that it was the first time being included into the works of Marx and Engels. For this means Engels in his late years (here refers to the 1890s) was not only the founder of the

wording "historical materialism", he also wrote *On Historical Materialism* to clarify the ideological system of historical materialism founded by Marx and himself. This is also closely related to Engels's emphasis on historical materialism in his late years and its great influence on the subsequent construction of Marxist discourse in the 20th century. Based on this, the paper intends to carry out related discussion from the following three aspects: firstly, *On Historical Materialism* being included in new MEGA for the first time and the new definition of the origin of the wording "historical materialism"; secondly, the directly entitling of *On Historical Materialism* and Engels's new contributions to historical materialism in his late years; Thirdly, the spread of *On Historical Materialism* and its influence on the construction of Marxist discourse throughout the 20th century.

一、《论历史唯物主义》首次收入新MEGA与“历史唯物主义”称法由来的新界定

On Historical Materialism being included in new MEGA for the first time and the new definition of the origin of the wording "historical materialism"

我们知道，今天的研究者一般依据马克思恩格斯合著的《德意志意识形态》（1845—1846年）和马克思本人所撰写的1859年《〈政治经济学批判〉序言》中的经典论述，来界定马克思（恩格斯）所创立的“新历史观”，也即“新唯物主义”或“实践的唯物主义”（马克思语）历史观。这样一种历史观，直到19世纪90年代才由恩格斯首先冠之以“历史唯物主义”之名（尽管之前恩格斯已有类似的称法，如“现代唯物主义”或“唯物主义历史观”）。在1890年8月5日致施米特的一封信中，恩格斯首次明确使用“历史唯物主义”一词，他说，许多“年轻的德国人……只是用历史唯物主义的套语……来把自己的相当贫乏的历史知识……尽速构成体系”；稍后，在给布洛赫的信中，恩格斯又指出，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》和《资本论》就是“运用这个理论的十分出色的例子”，而且认为自己的《反杜林论》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》“对历史唯物主义作了就我所知是目前最为详尽的阐述”。而新近（2010年）出版的MEGA② I/32（包括正文卷和附属卷），则给我们明确传递了这样一个重要信息，即恩格斯不仅在19世纪90年代在自己的“晚年历史唯物主义通信”中首次明确使用了“历史唯物主义”概念，而且还首次、也是唯一直接以“历史唯物主义”为题公开发表了自己的文章，这就是1892年的《论历史唯物主义》。

As we know, today researchers usually define Marx's (or Engels's) "new view of history", that is, the history view of "new materialism" or

"practical materialism" (Marx's saying), based on the classical expositions in *The German Ideology* (1845-1846) written by Marx and Engels and Preface to 'Critique of Political Economy' (1859) by Marx himself. Such a view of history was firstly entitled by Engels as "historical materialism" till the 1890s, although he had previously called it "modern materialism" or "materialist view of history". In the letter Engels to C. Schmidt, August 5, 1890, Engels explicitly used the wording "historical materialism" for the first time, he said, "too many of the younger Germans simply make use of the phrase historical materialism ... only in order to get their own relatively scanty historical knowledge..... constructed into a neat system as quickly as possible";⁴⁷⁾ later, in a letter Engels to Bloch, Engels also pointed out that Marx's work *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* was as "a most excellent example of its application" as *Das Kapital*, and his own works *Anti-Dühring* and *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* have given the most detailed account of historical materialism, as far as I know"⁴⁸⁾. But the newly 2010 published version of MEGA② I/32 (including volumes of body text and subsidiary volumes), brings us an important information that Engels not only use the wording "historical materialism" explicitly in the letters on historical materialism in the 1890s for the first time, but was also the

47) 恩格斯选集 [M] . 2版. 第4卷. 北京:人民出版社, 1995,第692页. Selected Works of Marx and Engels (Chinese Edition), edition 2, Vol. 4, Beijing: People's Publishing House, 1995, p.692.

48) 恩格斯:《1890年9月21 [-22] 日恩格斯致布洛赫的信》, 载《马克思恩格斯选集》, 2版, 第4卷, 第697、698页, 北京, 人民出版社, 1995。在1893年2月7日致施穆伊洛夫的信中, 恩格斯又指出:“关于历史唯物主义的起源, 在我看来, 您在我的《费尔巴哈》(《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》) 中就可以找到足够的东西——马克思的附录其实就是它的起源! 其次, 在《宣言》(1892年柏林新版) 的序言和《揭露共产党人案件》的序言中也可以找到”(参见《马克思恩格斯选集》, 第4卷, 第721-722页。这里说的“马克思附录”指的是马克思《关于费尔巴哈的提纲》)。Engels, "Engels to J. Bloch, September 21 [-22] 1890", in Selected Works of Marx and Engels, edition 2, Vol.4, Beijing: People's Publishing House, 1995, pp. 697, 698. In the letter to Vladimir Shmulov on February 7, 1893, Engels also pointed out that: "on the origin of historical materialism, in my opinion, you can find enough in my Feuerbach (Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy); in fact, Marx Appendix is its origin! Secondly, it can also be found in the preface to "Manifesto" (Berlin edition, 1892) and "Revelations about the Communists" (see Selected Works of Marx and Engels (Chinese Edition), edition 2, Vol.4, Beijing: People's Publishing House, 1995, pp. 721-722. (Here "Marx Appendix" refers to Marx's Theses on Feuerbach).

first and the only one who published the work directly entitled *On Historical Materialism* in 1892.

《论历史唯物主义》成文（严格说来，是翻译）于1892年6月5日至11日，它其实是恩格斯应考茨基（时任《新时代》杂志编辑）之约，将自己的《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》（1892年）翻译成德文后，以《论历史唯物主义》为题、分别发表在《新时代》杂志（1892/1893发行年，第1、2期）上的两篇社论（日期分别是1892年9月21日和28日）。当然，这一基本信息并非新MEGA首次披露，实际上，在收录有恩格斯最初用英文写作的《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》一文（以下简称“英文版导言”）的中文版《马克思恩格斯全集》、《马克思恩格斯选集》和单行本⁴⁹⁾中，《论历史唯物主义》的题名已有所交代。但这一交代，沿用俄文版马克思恩格斯全集，以及据此翻译而成的德文版马克思恩格斯著作集（即MEW；BAND 22）的做法，只是以“注释”的形式呈现。也就是说，在新MEGA出版之前，学界谁也没有在任何一种有着重要影响力的语种的马克思恩格斯著作集（全集或选集）中看到恩格斯1892年发表在《新时代》的《论历史唯物主义》，而新MEGA收录同一著述的各种不同版本的“兼容原则”则使我们第一次在马克思恩格斯的著作集之中，而且是在正文部分（当然也因此跃然于目录之中），看到了恩格斯的《论历史唯物主义》。从这个意义上，我们可以说，恩格斯的《论历史唯物主义》至此（即在新MEGA中）才得以首次正式被收入马克思恩格斯著作集。

On Historical Materialism was written (strictly speaking, was translated) in June 5 to 11, 1892.⁵⁰⁾ It was actually two editorials appeared in the

49) 们 别是：《马克思恩格斯全集》，第22卷，第714-715页，注释286，北京，人民出版社，1965；《马克思恩格斯选集》，2版，第3卷，第852页，注释364，北京，人民出版社，1995；以及节选自《马克思恩格斯选集》的《社会主义从空想到科学的发展》（单行本），第85页，注释20，北京，人民出版社，1997。中文语境中的以上两个版本主要以“注释形式呈现”的说明，所不同的只是：在前者中，“论历史唯物主义”是以引号的形式出现，而后者中则直接以书名号形式出现。另一个区别是：前者认为，与“英文版导言”相比，命名为《论历史唯物主义》德译本在发表时删除了“导言”中的前“八段”；而后者则认为删除了前“七段”。显然后者与新MEGA的考证一致（参见：MEGA② I/3 2, S851）。They are: *Collected Works of Marx and Engels*, volume 22, Beijing: People's Publishing House, 1965, pp. 714-715, note 286; *Selected Works of Marx and Engels*, edition 2, Volume 3, Beijing: People's Publishing House, 1995, p.852, note 364; and *Socialism: Utopian and Scientific* (booklet) Beijing: People's Publishing House, 1997, p. 85, note 20. The difference between the explanations, in the form of “notes”, in the two editions above in Chinese Context, is that in the former, “on historical materialism” appeared with “ ”, while in the latter it appeared with 《》 directly. Another difference is, the former believes that, compare with English Edition Introduction, the former "eight paragraphs" in "Introduction" was deleted from the German version of *On Historical Materialism* when it was published; while the latter considers that the former "seven paragraphs" was removed. The latter is clearly consistent with the textual research in new MEGA (see MEGA ② I/32, S.851).

magazine Die Neue Zeit on September 21, and 28, 1892, which was the German version of 1892 English Edition Introduction to ‘Socialism: Utopian and Scientific’ translated by Engels himself at the invitation of Kautsky—the editor of the magazine Die Neue Zeit. Of course, this basic information was not firstly disclosed by new MEGA. In fact, it had been referred in the Chinese version of Collected Works of Marx and Engels, Selected Works of Marx and Engels, and booklets, in which 1892 English Edition Introduction to ‘Socialism: Utopian and Scientific’ (hereafter refers to English Introduction) originally written by Engels in English was included. But this information was presented only in the form of “notes”, following the practice in Russian version of collected works of Marx and Engels, and the German version of the works of Marx and Engels (namely MEW, BAND 22), which translated from the former. In other words, before the publication of new MEGA, no one in academia had seen Engels's On Historical Materialism in the magazine Die Neue Zeit in 1892 appear in any version of the works (collected works or selected works) in any language with important influence. In addition, the "compatibility principle" that new MEGA included different versions of the same work, not only made us the first time see Engels's work On Historical Materialism in the works of Marx and Engels, but also in the body part (of course, thus appeared in the content). In this sense, we can say, since then (namely in new MEGA), Engels's On Historical Materialism was able to be officially and firstly included in the works of Marx and Engels.

新MEGA不仅利用其版本收容优势，将《论历史唯物主义》从原先的作为“英文版导言”的附属性“注释”身份“转正”为有目录提示的“正文”身份（与“英文版导言”比肩），而且还在其具有公认的学术价值的“附属卷”中更为详细地介绍了《论历史唯物主义》一文的形成与传播（包括根据它所翻译的其他文字版本的发行情况），并在其“异文对照表”中逐一列举了恩格斯在将“英文版导言”翻译成德文时所做的具体改动，也即《论历史唯物主义》与“英文版导言”的行文区别（除了前面七段的删除之外）。这里的新资料告诉我们：首先，《论历史唯物主义》与“英文版导言”并非完全同一个文献；其次，恩格斯极有可能就是“论历史唯物主义”题目的亲自命名者；第三，恩格斯的《论历史唯物主义》对其同时代乃至身后的诸思想家（从第二国际理论家到二战后的当代国外马克思主义思想研究者）理解马克思主义基本原理影响深远。

50) MEGA②I/32. Berlin: Akademic Verlag GmbH, 2010, S.581.

The new MEGA not only use its advantage of version, making the identity of On Historical Materialism from its original, as subsidiary "notes" in English Introduction, become a "body" part involved in the content, but it also introduced the formation and spread of On Historical Materialism (including the issuance of other versions based on it) more detailed in "subsidiary volumes",⁵¹⁾ which has recognized academic value, and it enumerated the specific changes in "variant table"⁵²⁾ when Engels translating English Introduction into German version, namely the difference between On Historical Materialism and English Introduction (in addition to the deletion of the previous seven segment⁵³⁾). The new information here tells us: firstly, On Historical Materialism and English Introduction were not entirely the same text; secondly, Engels was very likely the person who entitled On Historical Materialism; thirdly, Engels's On Historical Materialism had a profound influence on those of his contemporaries and even after him (from the Second International theorists to contemporary foreign researchers of Marx's thoughts after the World War II) in understanding the fundamentals of Marxism.

尽管恩格斯“遗憾地”认为，“德文本是个译本，英文本要通顺得多”，但新MEGA编委会却认为，“德文本也是翻译上的杰作，连英文本原有的讽刺基调也保存了下来”，

[2] (S581) 而且，“除了文风上的改动外，恩格斯还力图将那些只有英国人熟悉而德国读者不熟悉的英国社会、政治和文化生活的概念在德文译本中加以改写，必要时还附上英文词汇，如‘体面人物’改成了‘英国的体面人物，即英国庸人’……‘自耕农’翻译成了‘中农’” [2] (S582) 等，此外还在一些概念之后附加上了英文术语、拉丁语表达和德语注释。根据MEGA② I/32卷（附属卷之“异文对照表”）的统计，德文本中类似的具体改动多达115处。因此，“在一些地方，德文本比英文本要详细一些，但在另外一些地方也缺少了一些内容。这些内容在翻译时被恩格斯认为是对德国读者

51) MEGA②I/32 Berlin : Akademic Verlag GmbH, 2010, S.851-856.

52) MEGA②I/32. Berlin : Akademic Verlag GmbH, 2010, S.857-864.

53) 于“导言”前七段是由谁在《论历史唯物主义》中删除掉的，目前尚无定论，因为“从书信中难以确知，这几段话被删，到底因为恩格斯自己认为这几段话在德文译本中是多余的，还是《新时代》的编辑部认为这几段话对德国读者没有用，或者德国读者已经很熟悉这些内容了” (MEGA②I/32, S851)。There is no conclusion that who deleted the former seven paragraph from On historical materialism, because "it is difficult to ascertain from the letters whether Engels himself thought these paragraphs were redundant in German version, or the editors of Neue Zeit believed these paragraphs were no use to German readers, or German readers had been already familiar with these contents, can explain the deletion of these paragraphs "(MEGA ② I/32, S.851).

没有用的”（此外，“两个文本对强调符号的使用也不尽相同”）。而恩格斯这样做的意图，也被新MEGA描述为“希望通过相应的选词更加强化或更加明确地表达自己的见解”。[2]（S852）由此可见，尽管《论历史唯物主义》只是由恩格斯自己所亲自翻译的《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》（原文为英文）的德文译本，但却基于上述改动和补充（即从标题、主要表述语言载体、行文全部段落，到具体的概念表述，都有所不同），因而不能完全将二者归结为同一个文本。

Although Engels "regretted" to think that "German version is a translation, and the English version is much more fluent"⁵⁴), the editorial board of new MEGA considered that "the German version is a masterpiece of translation, even saving down the original satirical tone in the English version"⁵⁵), and "in addition to the changes in style, Engels tried to rewrite the concepts of British social, political and cultural life that only the British were familiar and the German readers were unfamiliar with in the German version, if necessary, accompanied by English words, such as 'respectability' into a 'British respectability, namely English philistines'...'yeoman' into 'middle peasants'"⁵⁶), and so on. In addition, some of the concepts were still attached on English terminology, Latin expression and German notes. According to MEGA ② I/32 (the "variant table" in subsidiary volume), similar specific changes in the German version up to 115. Therefore, "in some places, the German version is more detailed than the English one, while in other places, it lacks some contents, which was considered useless for the German readers when translating by Engels" (in addition, "the use of symbols as emphasis in the two version are not the same"). The reason Engels intended to do so, was also described by new MEGA as "hope to express his own views more intensively or more clearly through the appropriate choice of words".⁵⁷) Thus, although On Historical Materialism was just a

54) : 《1892年7月5日致考茨基的信》，《马克思恩格斯全集》，第38卷，第386页，北京，人民出版社，1972。也正是在这封信中，恩格斯告诉考茨基，自己将把“导言的德译文”“今天”（即7月5日）“寄给”考茨基。Engels, "Engels To Kautsky, July 5, 1892", in Collected Works of Marx and Engels, volume 38, Beijing: People's Publishing House, 1972, p.386. It is also in this letter, Engels told Kautsky that he would "sent" "German version of Introduction" to Kautsky "today" (namely July 5).

55) MEGA②I/32. Berlin: Akademic Verlag GmbH, 2010, S.581.

56) MEGA②I/32. Berlin: Akademic Verlag GmbH, 2010, S.582.

57) MEGA②I/32. Berlin: Akademic Verlag GmbH, 2010, S.852.

German version of 1892 English Edition Introduction to 'Socialism: Utopian and Scientific' (originally in English) translated by Engels himself, it cannot completely regard these two as the same work, based on the changes and additions above (namely from the title, the main carrier of express, all paragraphs, the specific concepts, are different).

之所以要强调德文本《论历史唯物主义》和英文本的《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》之间的不同，并非仅就上述形式要件的考虑而提出的纯文本考据性主张，而是为了更好地理解恩格斯晚年（也即本文所涉及的19世纪90年代）关于历史唯物主义的思想贡献。因为，如前文所述，《论历史唯物主义》毕竟（很有可能）是至今为止历史唯物主义（的共同）创始人（恩格斯）自己所亲自命名的与该体系同名的论著（而且是公开出版的论著，而非手稿、笔记或未刊稿等大量存在的马克思恩格斯文献形式），并在其后的其他欧洲语言世界、特别是构成了其身后马克思主义学界（从第二国际理论家，经苏联教科书体系，到二战后的当代国外马克思思想研究者）关于历史唯物主义话题的必理论缘起。也就是说，只有给予这一德文本以充分的重视，才能更深入而全面地理解和认识恩格斯晚年的历史唯物主义思想及其所造成的深远学术影响。

The reason to emphasize the difference between the Germany version On Historical Materialism and the English version 1892 English Edition Introduction to 'Socialism: Utopian and Scientific', is not only plain textual requirements based on the formal factors above, but in order to better understand Engels's intellectual contributions to historical materialism in his late years (here refers to the 1890s). Because after all, as previously mentioned, On Historical Materialism is (most likely) a published work — rather than other forms of works written by Marx/Engels, such as manuscripts, notes or unpublished works— entitled by the (co-) founder (Engels) himself of historical materialism with the same name as the system itself, and subsequently constituted the inevitable theoretical origin of issues on historical materialism in other European languages world, especially in Marxist academics (from the Second International theorists, the Soviet Union textbook system, to contemporary foreign researchers of Marx's thoughts after World War II). In other words, only give full attention to the German version, can be more in-depth and comprehensive in understanding Engels's thoughts of historical materialism and its profound academic influence.

《论历史唯物主义》的直接题名与恩格斯晚年对历史唯物主义的新贡献

The directly entitling of *On Historical Materialism* and Engels's new contributions to historical materialism in his late years

无论如何,《论历史唯物主义》的主要内容,我们并不陌生,因为它几乎就是《〈社会主义从空想到科学〉英文版导言》(原文为英文)的德文译本。我们知道,恩格斯晚年思想⁵⁸⁾的三种基本表达方式分别为:(1)整理以《资本论》为主的马克思手稿时的删改和增补;(2)给马克思(和恩格斯自己)的著作写序和导言;(3)在自己的著述(含书信)中对马克思的言论进行解说。而《论历史唯物主义》正是在这样的背景下,以“翻译体”的形式所进行的“写序或导言”,以“删改和增补”并“解说”马克思和他自己的言论,特别是关于历史唯物主义的基本原理解说。

Anyway, we are not unfamiliar with the main content of *On Historical Materialism* for the reason that it is almost certainly the same as the German edition of English Edition Introduction to 'Socialism: Utopian and Scientific' (originally in English). We know that Engels's thoughts on historical materialism in his late years have three basic ways of expression: 1) Making deletions and additions when collecting Marx's original manuscripts, centering on *Das Kapital*; 2) Writing prologues and introductions to the works of Marx and himself; 3) Commenting on Marx's thoughts in his own writings including letters. In such context, we would recognize that *On Historical Materialism* is just a prologue or introduction in the form of translation, making deletions, additions and comments on Marx's and his own remarks, especially the interpretation on the fundamentals of historical materialism.

过去,在《论历史唯物主义》被正式(特别是以正文形式)收入马克思恩格斯著作集之前,人们(至少对于大部分只通过、且只是借助于各自母语版的马克思恩格斯著作集来了解马克思恩格斯思想和言论的人来说)只知道恩格斯是“历史唯物主义”这一提法的首创者(参见上文);而如今,在新MEGA之后,我们却至少可以有依据地认为,恩格斯还很有可能就是唯一一部直接以“历史唯物主义”为题名的著述(尽管是译著)的亲自命名者。

In the past, at least to most people who understood the thoughts and remarks of Marx and Engels only by means of reading their respective

58) 恩格斯晚年阶段的划分,学界看法不一,有观点认为是从1871年(巴黎公社失败)至1895年;也有观点认为是从1883年(马克思去世)至1895年。本文主要涉及其中的1890—1895年。Academic circles have different views about the period of Engels's late years, some say Engels's late years are from 1871(the failure of the Paris Commune) to 1895; some say his late years are from 1883(the death of Marx) to 1895. This paper mainly talks about the period between 1890 and 1895.

native language editions of the works of Marx and Engels, all they know was that Engels was the creator of the wording “historical materialism” (see above) before *On Historical Materialism* was officially (especially in the form of body text) included in the works of Marx and Engels. And now, after the publication of new MEGA, there are reasonable grounds for us believing that Engels seems to be the most likely people who personally entitled the work *On Historical Materialism*, which is the only one so far directly entitled with the wording “historical materialism”, in spite of the fact that it is a translation.

当然，到底恩格斯是否确实是《论历史唯物主义》文章题名的钦定者，新MEGA并未明示，而只是指出“恩格斯的德文本导言就以《论历史唯物主义》为题”[2]（S 8 5 3）发表在《新时代》上了。那么，以两篇社论形式发表在《新时代》上的德文本“导言”（即“英文版导言”）的发表题名即“论历史唯物主义”的制定者到底会是谁呢？从常识来看，可能的命名者只有两人：其一是文章译文作者本人，即恩格斯；其二是时任《新时代》杂志编辑的考茨基——后者也正是主动向恩格斯提出要发表“英文版导言”的倡议者⁵⁹。根据MEGA②I / 3 2附属卷的介绍，前者更有可能。因为1892年7月8日收到恩格斯（于7月5日）寄来的译稿的考茨基，在“8月8日将校样（X 2）寄给了恩格斯，恩格斯于8月12日将看完的校样返还给考茨基”⁶⁰。而根据新MEGA附属卷中所提供的“标记符号”说明来看，无论是已带有“论

59) 年3月30日恩格斯 信告诉考茨基，他打算为即将出版的英文版《社会主义从空想到科学的发展》（该书计划由桑南夏恩出版商于当年9月份出版）写一篇“长的导言”（参见《1892年3月30日恩格斯致考茨基的信》，载《马克思恩格斯全集》，第38卷，第313页）；4月6日考茨基写信给恩格斯请求该导言由他出版，于是4月20日恩格斯在给考茨基的回信中表示，当然愿意将该导言的“德文本”给考茨基的《新时代》杂志发表（参见《1892年4月20日恩格斯致考茨基的信》，载《马克思恩格斯全集》，第38卷，第326-327页）On March 30, 1892, Engels wrote a letter to Kautsky, saying that he intended to write a long introduction for the English edition of *Socialism: Utopian and Scientific* which would be published by Swan Sonnenschein & Co. in September of the year (See the letter of Engels to Karl Kautsky, on March 30, 1892, in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 38, p.313, Beijing: People's Publishing House, 1974). On April 6, Kautsky wrote a letter to Engels asking for the publication of the Introduction, and then on April 20, Engels wrote back saying that he was perfectly willing to give the German edition of Introduction to Kautsky's magazine *Die Neue Zeit* for publication (See the letter of Engels to Karl Kautsky, on April 20, 1892, in *Marx/Engels Collected Works*, Volume 38, pp.326-327, Beijing: People's Publishing House, 1974).

60) MEGA②I/32, S. 853. 也参见《恩格斯1892年8月12日致考茨基的信》，载《马克思恩格斯全集》，第38卷，第418页和注释359 MEGA②I/32, S. 853, see also the letter of Engels to Karl Kautsky, on August 12, 1892, in *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 38, p.418 and note 359, Beijing: People's Publishing House, 1974.

历史唯物主义”标题的“J 1”，以及作为 J 1 之校样的“X 1”，还是（也是最重要的）作为 J 1 作者修改校样的“X 2”，其“手迹”和“修改痕迹”皆“来自恩格斯”。

[2] (S 8 5 7) 因此，即便“论历史唯物主义”这一题目直接提名者不是恩格斯（当然这一可能性极小），那它也是经过恩格斯亲自审定和认可的题名。换言之，“历史唯物主义”这一题名，至少是恩格斯认为可以体现自己和马克思的“新唯物主义”或“新历史观”（亦称“现代唯物主义”）的体系名称。

Of course, whether Engels indeed entitled the work *On Historical Materialism* or not, the new MEGA do not explain very clearly, only simply indicates that “the title of Engels’s German edition of Introduction is *On Historical Materialism*”⁶¹⁾, which appeared in the magazine *Die Neue Zeit*. So exactly, who was the maker of the title of the German version of Introduction (namely English Edition Introduction) which appeared in the magazine “*Die Neue Zeit*” in the form of two editorials? From the point of common sense, there were only two people might entitle this work: one was the author, namely Engels; the second was Kautsky, the editor of the magazine *Die Neue Zeit* at that time and also the proponent who actively suggested Engels publishing the English Edition Introduction. According the introduction in subsidiary volumes of MEGA②I/32, the former is more likely, for on July 8, 1892, when Kautsky received Engels’s translation of July 5, he “sent the proofs (X2) to Engels on August 8, Engels returned proofs (X2) to Kautsky on August 12 when he had read them”. And according to explanation of “mark symbols” provided by the new MEGA subsidiary volumes, whether the “J1” which already under the title of *On Historical Materialism*, or the “X1” which as the proofs of “J1” and the most important “X2” which as the modified proofs of the author of “J1”, their “handwriting” and “corrections” are all “from Engels”⁶²⁾. Therefore, the title of *On Historical Materialism* should be examined and approved by Engels himself, even though he might not directly entitle the *On Historical Materialism*. In other words, at least Engels held that the wording “historical materialism” could reflect his and Marx’s system of “new materialism” or “new conception of history” (also known as “modern materialism”).

61) MEGA②I/32 Berlin : Akademik Verlag GmbH, 2010, S.853.

62) MEGA②I/32. Berlin : Akademik Verlag GmbH, 2010, S.857.

认为“论历史唯物主义”的题名的直接制定者是恩格斯，还有一个辅助性依据，这就是：考茨基一伺收到（1892年7月8日）恩格斯的德文本“英文版导言”译稿，首先（即当天）告诉的是梅林（而不是恩格斯——实际上考茨基回信告诉恩格斯译稿已收到是在三天后，即7月10日）⁶³。考茨基之所以这么着急告诉梅林，是因为“梅林曾告诉考茨基，他打算为自己的著作《莱辛传奇》增补一个关于唯物主义的历史解释的案语”⁶⁴，因此，“梅林为《莱辛传奇》增补的附录也仿效恩格斯，将题目定为《论历史唯物主义》”⁶⁵。从“也仿效恩格斯”这一提法中，就可以发现，新MEGA实际上倾向于认为“论历史唯物主义”的题名者是恩格斯本人，而非考茨基。所以考茨基之所以要第一时间告诉梅林这一消息，并“告诉他文章的题目是《论历史唯物主义》”（1892年7月8日考茨基致梅林的信），[2]（S854）很有可能是因为梅林大约在同期也在关注历史唯物主义问题⁶⁶，而考茨基提醒梅林注意恩格斯德文本“英文版导言”的“论历史唯物主义”这一题名，则更有可能是要向梅林传递这样的消息，即恩格斯的文章是以“唯物主义的历史解释”为主题的，同时其名称已正式叫做“历史唯物主义”了，所以希望梅林在撰写同类题材的论文时最好注意到这一点，因为这毕竟是更具有权威性的恩格斯的命名。换言之，如果该题名是考茨基制定的，那他可能就没有必要此时才告诉梅林要注意到这一点，而是可以在先前的通信中就可以提及相关的话题了。

Moreover, we have found further complementary evidence for us believing that Engels directly entitled the *On Historical Materialism*, that

63) 参见1892年7月8日考茨基给梅林的信和7月10日考茨基给恩格斯的信(RGASPI, Sign.f.201, op.1, d.31), 转引自MEGA②I/32, S. 853-854 See letters of Engels to Franz Mehring, on July 8, 1892 and Kautsky to Engels, on July 10, 1892(RGASPI, Sign.f.201, op.1, d.31), quoted from MEGA②I/32, S. 853-854).

64) 参见1892年5月30日考茨基给梅林的信(RGASPI, Sign.f.201, op.1, d.29), 转引自MEGA②I/32, S. 854 See the letter of Kautsky to Franz Mehring, on May 30, 1892(RGASPI, Sign.f.201, op.1, d.29), quoted from MEGA②I/32, S. 854).

65) MEGA②I/32, S.854. 收录有这一附录的梅林的《莱辛传奇》发表于1893年。恩格斯后来在通信中认为梅林的这篇附录的论述“很出色”（参见《1893年7月14日恩格斯致梅林的信》，载《马克思恩格斯全集》，第39卷，第93-98页，北京，人民出版社，1974）MEGA②I/32, S. 854. Mehring's book *Lessing Legend* which including this appendix was published in 1893. And in the letter that followed, Engels considered that Mehring had “described the main things excellently” in the appendix on historical materialism (See Engels to Franz Mehring, on July 14, 1893, in *Marx/Engels Collected Works*, Vol. 39, pp.93-98, Beijing: Renmin Press, 1974).

66) 实际上，梅林在1892年发表于《新时代》杂志第2卷上的一个书评，也已开始使用“历史唯物主义”这一概念（参见MEGA②I/32, S.854的相关介绍）。这与恩格斯于1890年在通信中的首次使用，相距不远。In fact, Mehring had already begun to use the concept “historical materialism” in his book review which published in the magazine *Die Neue Zeit*, Volume 2, 1892 (See the related description in MEGA②I/32, S.854), and so it was not a long time after Engels first used this concept in his letter.

is, when Kautsky received Engels's German version of Introduction to the English Edition on July 8, 1892, he told Mehring first rather than Engels of the day. In Fact, when Kautsky began to write back saying that he had received the translation, it was already three days later (on July 10). The reason why Kautsky told Mehring as quickly as possible was that "Mehring had told Kautsky, he intended adding a editorial commentary on the historical explanation of materialism for his book The Lessing Legend", so "the added appendix of Mehring's book The Lessing Legend was also under the title of On Historical Materialism which followed Engels". From the formulation of "followed Engels", it could be found that the new MEGA inclines to the view that Engels directly entitled the On Historical Materialism rather than Kautsky. The reason why Kautsky told the news to Mehring as quickly as possible, and at the same time "told him the article was under the title of On Historical Materialism" (Kautsky to Mehring, July 8, 1892),⁶⁷⁾ was probably that Mehring also paid regard to the problems of Historical Materialism over that period of time. And Kautsky reminded Mehring to notice the title of the German translation edition of Introduction to the English Edition which was more likely to provide information for Mehring that Engels's article was on the subject of historical interpretation of materialism and its title had already been officially entitled as historical materialism. So Kautsky expected Mehring to pay attention to the title when wrote the same subject matter because it was a more authoritative name entitled by Engels after all. In other words, it did not seem necessary for kautsky to tell Mehring noticing it at this moment in time if the title was entitled by Kautsky, but rather mentioning the relevant point in his previous correspondence with Mehring.

最后，也是最重要的，恩格斯为何会最有可能是“论历史唯物主义”这一题名的直接命名者，不仅在于上述文献依据，还有其理论发展的逻辑线索，这就是恩格斯晚年的历史唯物主义言论。我们知道，历史唯物主义是恩格斯一直关注的领域，继和马克思合著的《德意志意识形态》之后，恩格斯的诸多论述，如《反杜林论》、《家庭、私有制和国家的起源》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》等都一方面提出了“唯物主义历史观”的议题，另一方面又都被他本人和学界认为是对他和马克思在

67) MEGA②I/32 Berlin : Akademik Verlag GmbH, 2010, S.854.

《德意志意识形态》和马克思在

1859年《〈政治经济学批判〉序言》（以下简称“1859年《序言》”）中阐述过的唯物史观基本原理的进一步发挥和明确解说。到了19世纪的90年代，恩格斯更是通过“通信”（如给施米特、布洛赫、梅林、博尔吉乌斯和考茨基等人的通信）和写“序言或导言”

（如英文版《〈社会主义从空想到科学的发展〉导言》）的形式对历史唯物主义思想做出了新贡献。

Finally, and most importantly, the reasons why Engels would most likely to be the person who directly entitled the On Historical Materialism are not only lying in the above evidence from literature, but also lying in the logical development clue of his theory which refers to what he said about historical materialism in his late years. We know that Engels had been paying regard to the area of historical materialism almost continuously after The German ideology (by Marx and Engels). On the one hand many his later writings, for example, Anti-Dühring, The Origin of the Family, Private Property and the State, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, propose the issues of “the materialist conception of history”, on the other hand, these writings are considered by himself and academic circles as further developments and explicit explanations for the fundamentals of the Materialist Conception of History which were elaborated in The German ideology (by Marx and Engels) and Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy (by Marx, hereinafter referred to as “1859 Preface”). In the 1890s, Engels made a new contribution to the historical materialism more through two ways which refer to the correspondence with other people, such as C. Schmidt, J. Bloch, Franz Mehring, W. Borgius Kautsky, and writing prologues or introductions, such as the English Edition of Engels’s Socialism: Utopian and Scientific.

这一新贡献的最重要之处，便在于反对以巴尔特为代表的资产阶级学者和工人运动内部的机会主义派别对马克思主义的进攻、歪曲和篡改，也即把历史唯物主义说成是“经济唯物主义”或“技术经济历史观”。这表面看起来是对历史唯物主义的再命名，实则是对包含着历史唯物主义原理的马克思主义思想体系的肆意歪曲。当然，出现这样的事情，既与当时（19世纪90年代）马克思主义已成为欧洲具有重大影响力的思想力量有关，同时也与历史唯物主义的创始人之一——马克思本人没有给这一伟大的发现正式命以专门名称有关。如前文所述，首次正式提出“历史唯物主义”之名并对

其基本原理进行更为明确而系统解说的是恩格斯，这就是学界所说的恩格斯晚年关于历史唯物主义的系列通信。

The most important point of this new contribution is to oppose the bourgeois scholars represented by Paul Barth and the opportunist factions that existed within the labour movement who attacked and gave a distorted and tampered picture of Marxism, namely saying historical materialism was exactly the same as the “economic materialism” or “technical and economic conception of history”. Seemingly, historical materialism had been re-named, but in fact it was a completely arbitrary distortion of Marxist form and content which contains the fundamentals of historical materialism. And this distortion, of course, was not only due to Marxism had already been the power of thought which could exert a strong influence on capitalism in Europe during this period of 1890s, but also due to Marx himself, one of the founders of historical materialism, did not formally and specifically entitle this great discovery. As stated above, Engels was the first person who formally proposed the concept of “historical materialism” and then provided a more explicit and systematic explanation for the fundamentals of historical materialism, and that is, as what academic circles say, the letters on historical materialism which were written by Engels in his last years.

在1890年的三封信（即恩格斯8月5日致施米特的信、9月21日致布洛赫的信和10月27日致施米特的信）中，恩格斯开始明确使用“历史唯物主义”一词，并明确指出自己和马克思创立历史唯物主义的代表性文献（参见上文）。恩格斯力图以此反对将历史唯物主义教条化、公式化和套路化的机械唯物主义做法，更反对将历史唯物主义下降为“经济唯物主义”，尽管这并不意味着放弃《德意志意识形态》和1859年《序言》中为反对德国唯心主义而对唯物主义（以及社会经济因素）的足够强调。为做到这一点，恩格斯认识到将辩证法引入历史唯物主义原理解说中的重要性，因为在他看来，正是因为缺少“辩证法”、缺少在“相互作用”而非“两极对立”中把握世界，才会导致将历史唯物主义机械化的错误。所以恩格斯才明确地指出：“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底的是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”。因此，历史唯物主义在强调经济的最终决定作用的同时，还要给予建立在经济基础之上的包括意识形态在内的整个社会上层建筑、特别是其能动性（表现为与基础之间的相互作

用) 给予足够的重视。否则的话, 就会导致“把原因和结果非辩证地看作僵硬对立的两极, 完全忘记了相互作用”。[1] (P728) 同时恩格斯还在1893年写给梅林的这封信(其实是对梅林寄给恩格斯的包含有梅林模仿恩格斯命名为《论历史唯物主义》附录的《莱辛传奇》的评论)中, 承认梅林在论述历史唯物主义时所犯的错误, 自己和马克思过去也同样犯过, 即一直对这种“相互作用”“强调得不够”并因此被“我们大家”“过分地忽略了”。在1894年写给瓦·博尔吉乌斯的信中, 恩格斯对“相互作用”在历史唯物主义中的重要性再次进行了强调。他说:“政治、法、哲学、宗教、文学、艺术等等的发展是以经济发展为基础的。但是, 它们又都互相作用并对经济基础发生作用。并非只有经济状况才是原因, 才是积极的, 其余一切都不过是消极的结果。这是在归根到底总是得到实现的经济必然性基础上的互相作用”。

In the three letters in 1890 (that is, Engels to C. Schmidt, August 5, 1890; Engels to J. Bloch, September 21, 1890; Engels to Conrad Schmidt, October 27, 1890), Engels began to use the wording "historical materialism" explicitly, and clearly showed the representative literatures of historical materialism founded by him and Marx. Engels sought to oppose the dogmatic, formulaic and routine practice of mechanical materialists on historical materialism, and was much more against the practice reducing historical materialism to "economic materialism", although this does not mean abandoning the enough emphasis on materialism (as well as socio-economic factors) in The German Ideology and 1859 Preface to oppose German idealism. To do this, Engels recognized the importance of bringing dialectic into the interpretation on principle of historical materialism, for in his view, precisely because of the lack of "dialectic", the lack of grasping the world in "interaction", rather than in "opposite poles", it caused an error mechanizing the historical materialism. Thus, Engels clearly pointed out: "according to the materialist conception of history, the ultimately determining element in history is the production and reproduction of real life. Other than this neither Marx nor I have ever asserted. Hence if somebody twists this into saying that the economic element is the only determining one, he transforms that proposition into a meaningless, abstract, senseless phrase."⁶⁸⁾ Therefore, when historical materialism emphasizing the final

68) : 《1890年9月21 [-22] 日恩格斯致布洛赫的信》, 《马克思恩格斯选集》, 第4卷, 第695-696页。这显然是针对德国资产阶级学者、莱比锡大学教授保·巴尔特的, 因为巴尔特在其1890年的《黑格尔和包括马克思及哈特曼在内的黑格尔派的历史哲学》这篇文章中, 把马克思的唯物史观

determining role of economy, it should also give enough attention to the superstructure including the ideology, especially its initiative (manifested as the interaction with the basis), established on economic base. Otherwise, it would lead to the “undialectical conception of cause and effect as rigidly opposite poles, the total disregarding of interaction”⁶⁹⁾. Also in this letter of Engels to Mehring in 1893, actually Engels’s comments on Lessing Legend, the appendix on historical materialism, entitled by Mehring who imitated Engels, Engels recognized that Marx and him were equally guilty as Mehring in discussing historical materialism, that was always “failed to stress enough” on “interaction”, and thus “we have all” “neglected more than it deserves”. In the letter Engels to W. Borgius in 1894, Engels emphasized again the importance of “interaction” in historical materialism. He said: “political, juridical, philosophical, religious, literary, artistic, etc., development is based on economic development. But all these react upon one another and also upon the economic base. It is not that the economic position is the cause and alone active, while everything else only has a passive effect. There is, rather, interaction on the basis of the economic necessity, which ultimately always asserts itself.”⁷⁰⁾

在这些关于历史唯物主义的通信中，我们发现，1892年《论历史唯物主义》公开发表之前，恩格斯已至少三次（分别在1890年两封写给施米特的信中和一封写给布洛赫的信中）明确提及“历史唯物主义”之名，因为此时的恩格斯正面临澄清历史唯物主义命题的紧迫任务。在这一背景下，恩格斯以《论历史唯物主义》为题发表自己的“英文版导言”也就在情理之中了。而且，这也与其后写给梅林的信（1893年）和写给博尔吉乌斯（1894年）的信中得到了印证，即表明这一时期（尤其是1890—1894年

“经济决定论”。Engels, "Engels to J. Bloch, September 21 [-22]", in Selected Works of Marx and Engels, volume 4, pp. 695-696. This was obviously aimed at Paul Barth, a German bourgeois scholar, professor at University of Leipzig, for Barth misrepresented Marx's materialist conception of history as "economic determinism" in his paper "Hegel's philosophy of history and the Hegelians up to Marx and Hartmann" in 1890.

69) 马克思恩格斯选集 [M] . 2版. 第4卷. 北京：人民出版社，1995. P728. Selected Works of Marx and Engels (Chinese Edition), edition 2, volume 4, Beijing: People's Publishing House, 1995, p. 728.

70) 马克思恩格斯选集 [M] . 2版. 第4卷. 北京：人民出版社，1995. P732. Selected Works of Marx and Engels (Chinese Edition), edition 2, volume 4, Beijing: People's Publishing House, 1995, p.732.

间)的恩格斯致力于澄清由他和马克思共同创立的历史唯物主义,由是观之,《论历史唯物主义》的命名对于恩格斯来说,也就不足为奇了。如若这一推论是完全成立的,那就意味着,恩格斯晚年不仅是“历史唯物主义”名称的首创者,还是同名著述(《论历史唯物主义》)的直接命名者,而这恰与其晚年对历史唯物主义问题的关注和新贡献在理论逻辑上是一致的。也由此,开启了关于历史唯物主义体系之争在20世纪马克思主义话语构建中的巨大影响。

In these letters on historical materialism, we found that before the publication of *On Historical Materialism* in 1892, Engels had three times (in two letters to Schmitt and one letter to Bloch in 1890) at least referred to the wording "historical materialism" explicitly. Because at that time, Engels was facing an urgent task to clarify the proposition of historical materialism. In such context, it was reasonable that Engels published his English Introduction with the title *On Historical Materialism*. Moreover, this was also proved in the letter (1893) to Mehring and the letter (1894) to Borgius later. In other words, this indicated that Engels in this period (especially 1890-1894) committed to clarify historical materialism co-founded by Marx and him. Thus, it is not surprising that *On Historical Materialism* was entitled by Engels. If this reasoning is completely right, it means that Engels was not only the first namer of the wording "historical materialism", but was also the person who directly entitled the namesake work *On Historical Materialism*, and this was just consistent in the theoretical logic with his concerns and new contributions on historical materialism in his late years. Thus, it opens the tremendous influence of the dispute on historical materialism on the construction of Marxist discourse in the 20th century.

三、《论历史唯物主义》的传播及其对20世纪马克思主义话语构建的影响

The spread of *On Historical Materialism* and its influence on the construction of Marxist discourse throughout the 20th century

因此,《论历史唯物主义》首次以正文形式被收录于马克思恩格斯著作集(这里主要指新MEGA)之中,不仅与恩格斯晚年对历史唯物主义体系建设的新贡献(从该名称的最先使用到其基本原理的进一步澄清以及在对待宗教等意识形态领域问题时的具体运用等)这一理论事实一脉相承,而且也在一定程度上凸显了后者。然而,或许正是这一凸显,引发了其后更多的相关争论。正是在这个意义上,了解《论历史唯物主义》的传播史,或许对于更好地了解恩格斯身后的关于历史唯物主义的国际学界大

讨论至关重要。

Therefore, when *On Historical Materialism* was included for the first time in the works of Marx and Engels (here mainly refers to the newly published 2010 version of MEGA②I/32), we can say, it not only followed the theoretical facts of Engels's new contribution to historical materialism in his late years, which contains the first-ever use of this term, the further explanation of its fundamentals and the application of this theory to ideological problems such as religion, but also highlighted the latter to a certain extent. However, the more related discussions on historical materialism after Engels maybe just aroused by this highlight, so in this sense perhaps it would be extremely important for us to know the spread history of *On Historical Materialism* if we want to understand much more about the widely discussions on historical materialism among international researchers of Marxism after Engels.

我们需要弄清楚的是，尽管《论历史唯物主义》直至新MEGA（这里专指收录有该文的MEGA②I / 3 2卷）才正式被收入马克思恩格斯著作集，但其在国际学界的相关影响，却早已存在。可以说，最先受其影响的就是梅林。因为得益于考茨基的引介以及和恩格斯本人保持通信，梅林不仅“仿效”恩格斯，于1893年公开发表的《莱辛传奇》中包括了一个同样以《论历史唯物主义》为名的“附录”（该文受到了恩格斯的评价，参见1893年7月14日恩格斯给梅林的信），而且梅林还引证恩格斯发表在《新时代》上的《论历史唯物主义》，深入研究了宗教与经济的关系⁷¹⁾。随后，伯恩斯坦等人也都纷纷引用恩格斯在该文中的相关论点，甚至与恩格斯展开论争（如施米特）。此外，当时欧洲其他语种的理论家还积极致力于将恩格斯的《论历史唯物主义》翻译成多种文字，如意大利的马尔提涅蒂就“完成了一个完整而高质量的意大利语译本”，并“分三部分发表在《米兰社会评论》上”[2]（S855）（于

71) 传播史研究.请参见: MEGA②I/32, S854-856. 其实, 不仅梅林, 而且这一时期其他德国社会民主党内理论家(如伯恩斯坦、吕特格瑙和耶奇等人)和当时其他的马克思主义理论家(以第二国际理论家而闻名)也都或明或暗地引用恩格斯的《论历史唯物主义》, 特别是当他们谈及与宗教有关的唯物主义历史观问题时(参见同上书)。The correlative research on the dissemination history of *On Historical Materialism*, please see MEGA②I/32, S. 854-856. In fact, not only Mehring, but also other theoreticians of German Social Democratic Party such as Bernstein, Lvtegenao and Yeqi and other Marxist theoreticians at this period, most famously the theoreticians of Second International, were all directly or indirectly citing Engels's *On Historical Materialism*, especially when they talked about the problem of materialistic conception of history relevant to religion. (See Ibid.) 注: 吕特格瑙和耶奇这两个名字找不到英文怎么翻译的, 其中吕特格瑙这个人名出现在恩格斯1895年3月19日致卡尔·希尔施的信中(注释377), 但是相应的英文版马恩全集没有这封信的正文, 只列出了这封信。

1892年11—12月)。大约同时,《论历史唯物主义》的法语译文也陆续在巴黎的《社会主义者报》上连载;在该文的节译本中,甚至还包括罗马尼亚语和保加利亚语本。而值得注意的是,《论历史唯物主义》俄译本(译者为克里谢夫斯基)的修订和校对者正是著名的第二国际理论家普列汉诺夫。因此,包括梅林、普列汉诺夫等人在内的第二国际理论家大约与恩格斯的《论历史唯物主义》发表同时、特别是在其后,纷纷致力于研究并出版以“历史唯物主义”为题名的著述,也就有因可究了。

There is one thing we must figure out, that is the related influence of On Historical Materialism on international researchers of Marxism had already existed for a long time in spite of the fact that it was not officially included in the works of Marx and Engels until the publication of new MEGA (here specifically refers to the volume of MEGA②I/32). It can be said the first person who affected by On Historical Materialism was Mehring for the reason that, with the help of Kautsky's timely reminder and his correspondence with Engels, Mehring not only followed Engels's example and also entitled the added appendix "On Historical Materialism" which was included in his book *The Lessing Legend* published in 1893 (this added appendix was reviewed by Engels, see his letter to Mehring on July 14, 1893), but also adduced Engels's article On Historical Materialism which was appeared in the magazine "Die Neue Zeit" to deeply explore the relationship between religion and economy. Subsequently, other researchers of Marxism such as Bernstein were starting to cite the related arguments in Engels's this article and some even had discussions with Engels about the historical materialism, for example Schmidt. And furthermore, other European theorists were actively engaged in translating Engels's article On Historical Materialism into other European languages, for example, Italian theoretician Pasquale Martignetti "finished a complete and high quality Italian translation" and "it was serialized in the magazine *Critica Sociale* in three parts"⁷²⁾ (November to December, 1892, in Milan). At about the same time, the French translation of On Historical Materialism were serialized successively in the magazine *Socialist Newspaper* in Pairs; and in the abridged translation of this article even have versions of Romania and Bulgaria. And noteworthy, it was Plekhanov, a best-known theoretician of

72) MEGA②I/32 Berlin : Akademik Verlag GmbH, 2010, S855.

the Second International, who revised and proofread the Russian translation of *On Historical Materialism* despite the fact that the translator was the Tomaszewski. So it was not groundless for theoreticians of the Second International such as Mehring and Plekhanov paying their attention to historical materialism and publishing books under the title of historical materialism approximately coincident with the publication of Engels's *On Historical Materialism*, especially in the later.

然而，恩格斯旨在澄清自己和马克思所共同创立的“历史唯物主义”的这一《论历史唯物主义》的初衷，似乎在其身后的马克思主义理论传播史、特别是历史唯物主义基本原理（包括主要议题，如社会形态发展、也即过渡理论等）理解史上的实际演化中却未能如愿，反而引发了更大的争议，且这一争议一直贯穿于整个20世纪的国际马克思主义话语。首先就是大约与恩格斯晚年生活有交叉的第二国际理论家们，他们要么是把晚年恩格斯的历史唯物主义观解释为一种经济决定论（如恩格斯所委婉批评的梅林等人），要么就是像伯恩斯坦那样认为恩格斯晚年放弃了经济决定论，也即放弃了经济因素的“最后原因”论，可见，伯恩斯坦借此将恩格斯所强调的“相互作用”之辩证法，理解成了另外一种与经济决定性完全颠倒过来的东西了。

However, Engels's original intention of writing *On Historical Materialism* was to clarify the historical materialism co-founded by him and Marx, but it seemed unfortunately that Engels's intention backfired in the dissemination history of Marxist theory after his death, especially in the understanding history of the fundamentals of historical materialism (includes the main topics such as social forms development which also known as the transition theory). In actual fact, Engels's efforts aroused a wider-ranging controversy and this controversy still existed among the international Marxist discourse throughout the whole 20th century. Theoreticians of the Second International who had contact with the elderly Engels were the first to explain the historical materialism in the spread history of Marxist theory, but either they such as Mehring who were diplomatically criticized by Engels interpreted Engels's new contribution to historical materialism in his late years as economic determinism or they such as Bernstein believed that Engels had already abandoned economic determinism, namely abandoned the final determination of economic factors, so there was a sense in which the dialectic of interaction emphasized by Engels were being understood as a totally reverse theory to economic determinism by Bernstein.

无论如何，这都关系到对恩格斯晚年关于历史唯物主义基本原理（特别是经济基础和上层建筑之关系问题）的理解。而这样理解又与国际上关于什么是真正的马克思主义的讨论密切相关。这样的讨论不仅体现在恩格斯尚在世之时，更明显地体现在恩格斯去世后的第二国际理论家阵营内部和外部，以及随后的苏联马克思主义哲学教科书体系之争中（20世纪20、30年代），甚至在第二次世界大战后的当代国外马克思主义思潮中也多有体现（以莱文和卡弗等人为代表）。由此所延伸出来的话题包括：第一，体系或命名问题，即是否可以把马克思主义思想体系命名为“历史唯物主义”（还是如苏联1938年的教科书所定尊的“辩证唯物主义和历史唯物主义”）；第二，恩格斯的创始人身份问题，即广泛存在于第二国际乃至苏联教科书体系中的机械唯物主义倾向是否应归咎于恩格斯，以及进而延伸出来的恩格斯作为马克思主义共同创世人的合法性身份问题，也即马克思—恩格斯学术思想关系问题；第三，历史唯物主义基本原理的具体应用问题，特别是社会形态发展（社会形态过渡——如封—资过渡、资—社过渡等）问题和与这一社会发展理论密切相关的意识形态问题（尤以宗教和文艺等具体形式为代表的意识形态诸形式及其在社会发展中的作用问题等）。

Anyway, it was related to Engels's understanding of the fundamentals of historical materialism in his late years and then this understanding was also closely related to the international discussion on what is the really Marxism. And this question had been under discussion not only in the time when Engels was still alive and more evident in the camp of theoreticians of the Second International both inside and outside, but also in Soviet Union's textbooks system debate on Marxist philosophy during the 1920s and 1930s and even manifested in contemporary theoretical trend of foreign Marxism after World War II which was represented by Norman Levine and Terrell Carver. Actually, there are three further problems caused by this discussion: first, system or problem of naming which refers to whether we can name Marxist ideological system as historical materialism or follow Soviet Union's example to name it as dialectical materialism and historical materialism; second, the problem of Engels's identity of founder, namely whether Engels can be blamed for the mechanical materialism tendency that widely entrenched in the Second International and Soviet Union's textbooks system, and if we go further a closely related problem arises concerning Engels's legitimate identity of Marxism co-founder, which can also be called as the academic relationship between Marx and Engels; third, the application problem of the fundamentals of historical materialism, or more specifically, the

problem of social forms development(the transition theory, for example the transition from feudal society to capitalist society, capitalist society to socialist society) and problems of ideology which are strongly related to social development theory, especially problems of the concrete ideological forms such as religion and literature and their role in social development.

其实，这三个话题也构成了20世纪至今的国际马克思主义学界的共同话题，围绕着它们而展开的话语构建了整个马克思主义学术话语世界，它们在国内外相关学界的过去和今天，几乎都是难以回避的话题和学术难题。当然，这三个话题之间不是孤立的，第一个话题会引发第二个，因为若“历史唯物主义”之名并非马克思本人所首先提出，那么出现第二个质疑似乎就是时间问题了。然而对于那些坚持认为恩格斯要为第二国际乃至苏联的教条主义式的马克思主义负责的人来说，十分具有讽刺意味的是，他们忘了坚持“历史唯物主义”之名，似乎与是否最终成为机械唯物主义者（或经济决定论者）关系不大；反之，同样秉承机械唯物主义者也未必都同意“历史唯物主义”的称法。关于前者，举例来说，由卢卡奇等人所开创的、兴起于20世纪20、30年代的“传统西方马克思主义”、特别是其中的人本主义一派大多喜欢将马克思主义理论体系理解为“历史唯物主义”，并擅长追溯马克思思想的黑格尔之源，将马克思的唯物主义理解为“历史的”，而非“经济的”或“机械的”；这就与第二国际理论家对“历史唯物主义”之名的重视不同，尽管他们都同样喜欢用“历史唯物主义”的命名形式来指称马克思主义理论体系。关于后者，或可以第二国际理论家和苏联教科书体系理论家之对比为例，他们（至少他们中的代表性人物）都是公认的机械唯物主义者（无论是否真的源自于恩格斯那里），但第二国际理论家却如前所述，大多喜欢用“历史唯物主义”之名，而苏联教科书理论家则最终统一于用“辩证唯物主义和历史唯物主义”的体系命名法。且所有这些论争，都与人们对作为马克思主义理论体系之表征的“历史唯物主义”或“辩证唯物主义/历史唯物主义”的内涵之理解有关。实际上，正是在这样的体系框架下的争论，才会有了进一步的关于社会形态过渡和意识形态能动性 etc 社会发展问题的当代关注（前者以英语世界的“布伦纳之争”为代表，后者则与二战后文化马克思主义的再度兴起有关）。有了新MEGA的相关背景资料提供，相信与此有关的马克思主义话语将会更加繁荣，并因此推动学界进一步的达成共识。

The above three problems, in fact, had been being a common topic to international researchers of Marxism after Engels since the 20th century and the discourse around these three problems also constructed the whole discourse world of Marxist philosophical research. Moreover, these three problems had been being an almost inevitable topic and academic puzzle both in domestic and international academic circles then and still now. Of course, these three problems are connected with each other, the

first problem could raise the second problem for the reason that the emergence of the second problem seems to be just a matter of time if the term “historical materialism” is not first put forward by Marx. However, it is very ironic that those people who insist that Engels should be guilty of the doctrinaire Marxism tendency that entrenched in the Second International and even Soviet Union, have forgotten the fact that whether stick to the term “historical materialism” seems to have little to do with a person eventually becoming a mechanical materialist or economic determinist. On the contrary, although people uphold the mechanical materialism it does not necessarily mean they are satisfied with the term “historical materialism”. About the former, for example, traditional western Marxism which are pioneered by Georg Lukacs and emerged in the 1920s and 1930s are mostly like to interpret Marxist theoretical system as “historical materialism” and good at tracing Marx’s thoughts back to Hegel, understanding Marx’s materialism in terms of historical rather than economic or mechanical. This is very different to the Second International theoreticians’ emphasis on the term “historical materialism” despite they are both like to use the term “historical materialism” to refer to Marxist theoretical system. About the latter, or we can give an example of the contrast between theoreticians of the Second International and theoreticians of Soviet Union’s textbooks system, they are all recognized as mechanical materialists at least the representatives of them. But as mentioned before theoreticians of the Second International are fond of employing the term “historical materialism”, whereas theoreticians of Soviet Union’s textbooks system are eventually unified in using the term “dialectical and historical materialism”. And all these discussions are rooted in people’s understanding on connotations of “historical materialism” or “dialectical and historical materialism” which is as a representation of Marxist theoretical system. Actually, it is just the discussions under this system framework that lead to the further focus on social development problems in contemporary society such as the transition theory of social forms represented by Brenner Debate in English-speaking world and the dynamic role of ideology, which in connection with the revival of cultural Marxism after the second world war. Based on more relevant background

information New MEGA provides will definitely advance Marxist discourse in regard to it becoming more flourishing and therefore reaching a further consensus among researchers of Marxism about historical materialism.

화폐의 탈육화와 『자본』의 현재성

■ 이병태(경희대학교) ■

1.

21세기는 벽두부터 심상치 않았다. 밀레니엄의 시대로 접어들어 채 10년도 되지 않아, 의미심장한 사건들이 연이어 발생하며 더 큰 역사적 요동으로 이어질 듯한 불안감이 증폭된 까닭이다. 뉴욕 즈카티 공원에서, 그리고 해가 지지 않을 것 같았던 여러 부국들에서 부의 분배를 요청하는 대규모 시위가 벌어졌고, 위키리크스는 음모설로 떠돌던 이야기가 현대 국가의 실제 민낯임을 드러냈다. 정치 및 경제 시스템의 오작동 또는 부도덕함이 사실로 드러나고 이에 대한 저항이 지구화됨으로써 세기초의 풍경은 오히려 지극히 세기말적이었다.

이 모든 일은 2010을 전후한 3년여 사이에 일어났고, 연이어 ‘즈카티’, ‘우산’, ‘재스민’, ‘촛불’ 등 공간과 사물의 이름으로 저항은 계속되었다. 비슷한 시기에 ‘사토시 나카모토’라는 익명의 인물은 이같은 저항적 기운이 담지된 것으로 보이는 특이한 발명품, ‘비트코인’을 세상에 내놓았다. 21세기초 격동을 창출한 이들의 이름이 기의記意와 유리된 기표記標들, 즉 우연성과 익명성의 외양을 지니는 데는 이유가 있었다. 이 움직임들의 주체는 모두 비주류, 권력과 자본에서 배제된 이들이었다. 세기말적인 세기초의 풍경은 이른바 ‘커맨딩 하이츠 commanding heights’를 둘러싼 국가와 시장 간의 ‘캐치볼’이 점차 그들만의 놀이가 되었던 20세기 역사의 필연적인 결과였다. 통제력을 다투던 두 괴물이 하나가 되고 또 본래 하나임이 드러났을 때, ‘사람들’은 이미 정치와 경제에 대한 지배권을 상실한 채 무기력한 관중이 되어 있었다. 68혁명 이후 정확하게 반세기가 흘렀지만 달라진 것은 없었다.

세기초 지구를 뒤덮었던 저항의 물결은 이러한 상황에 대한 분노를 바탕으로 했고, 사토시의 발명품은 일정하게 이러한 저항과 궤를 같이 하는 듯했다. 현재

노골적인 투기의 대상으로 논란과 비판의 중심에 서있긴 하지만, 처음 등장했을 때 시기적으로도 그렇거니와 ‘대안적’이라거나 심지어 ‘혁명적’이라 할 만한 외양을 일정하게 지니고 있었고 이에 따른 기대감의 고조 또한 없지 않았다. 본연의 역능이 입증되기도 전에, 역사적 배경 덕분에 이 독특한 고안물은 긍정적인 신비감을 동반할 수 있었던 것이다. 서브프라임 모기지론 사태, 리먼 브라더스의 파산 등 미국 금융자본주의의 부분적 붕괴가 전세계에 위기의 확산을 예고했던 2008년에 고안되어 2009년 세상에 모습을 드러냈을 때, 비트코인은 법화legal tender의 대안임을 자처한 것으로 전해진다. 중앙정부나 은행 등의 발행 및 통제를 필요로 하지 않으며, 못사람들에 의해 구축되는 화폐체계라는 점은 적어도 ‘돈’의 아나르코스ἀναρχος 또는 코뮌적 ‘돈’의 탄생이라 할 만한 구석이 있었다.

이러한 해방성은 지금도 떠들썩한 블록체인 기술에 기반함으로써 가능한 것인데, 이 기술의 다양한 가능성이 그 자체로 주목의 이유를 설명해주지만 여전히 ‘분산’, ‘공조’ 등 ‘해방’과 ‘자치’의 이미지를 수반하고 있다는 점도 이목이 몰렸던 배경 가운데 하나다. 이러한 다중심적 메커니즘 덕분에, 특정한 통제력이 자의적으로 지배력을 발휘할 수 없고 따라서 위변조나 거래 조작이 불가능하리라는 주장과 그에 대한 믿음은 그럴듯한 근거를 지닌 것으로 여겨졌다. 20세기 후반이후, 인류는 일국의 통화가 스스로 기축임을 주장하여 이를 현실로 만드는 가공할 마법을 지켜봐야 했고, 조폐造幣가 곧 부의 창출이 되는 환상이 기어이 현실화되고 말았다. 이미 엄청난 괴물로 자라난 금융자본이 증식의 충동 하에 국가와 함께 지구 전체를 향해 폭력적인 기적을 상시적으로 행하기에, 파국에 대한 상시화된 불안은 가시지 않고 있다. 따라서 사토시의 발명품은 이러한 전횡과 공포를 비껴 갈 실마리를 제공하는 듯하다는 점에서 더욱 고무적인 것으로 여겨졌다. 여기에는 “무릇 있는 자는 받아 풍족하게 되고 없는 자는 그 있는 것까지 빼앗기(리라)”(마태복음 25:29)는 현실이 뒤바뀔 수 있다는 희망이 분명히 작동했다.

정당하고도 매력적인 지향을 갖는 듯한 사토시의 발명품은 믿음직한 첨단기술, 기존 정치·경제 시스템에 대한 광범위한 불신과 분노, 변화에 대한 희망 등이 상호작용함으로써 상당히 신속하게 그 영향력이 세계적으로 확대되었다. 그에 대한 희망과 기대는 여전히 가시지 않고 있지만, 그 내용은 분열되어 이제 처음과는 판이한 것이 되었다. 변혁적 흥조는 사라졌고 일확천금의 미몽만 남은 까닭이다. 비트코인은 전복의 꿈과 벼락부자의 꿈 사이에서 자라나 그 영향력이 점점했고, 이후 ‘가상화폐virtual currency’란 말은 이제 익숙한 것이 되었다. 화폐는 탄생의 순간부터 탈육화의 길을 걷기에, 비트코인은 적어도 물리적 형태 또는 존재 양식의 측면에서도 의당 도래할 화폐의 미래가 다가온 것처럼 보이기도 했다. 하지만 마르크스의 『자본』으로 돌아갈 때, 이 가상화폐는 일반적이고 역사적인

화폐의 성격을 벗어나 있고, 특히 ‘대안적’이라거나 ‘혁명적’이라 할 여지를 갖고 있다고 하기 어렵다. 꼭 두 세기 전에 태어난 마르크스와 그의 『자본』은 21세기초의 이같은 소동에 관해 의미심장한 조언을 전하고 있는 것이다. 아울러, 해묵어 낡은 듯한 이야기가 변함없이 귀기울일만한 것으로 다가온다는 사실은 우리의 역사적 시간이 어지간히 지체되고 있음을 환기시켜 준다.

2.

21세기 화폐에서 가상성virtuality의 강화란 곧 실재성reality의 위축과 배제를 함축한다. 즉 화폐의 가상화는 신체성의 탈각, 탈육화를 의미하는 것이다. 실제로 20세기 이후 화폐의 탈육화 전조는 줄곧 현실화되었다. 계수원이 침을 발라 헤아려 띠지로 묶을 지폐나, 돼지저금통 속 동전들은 머지않아 승천한 화폐의 시신에 지나지 않게 될 참이다. 마르크스가 별도로 ‘탈육화’를 언급하거나 개념화했던 것은 아니지만, 『요강』이나 『자본』은 그에 관한 분석을 명백히 포함하고 있다. 마르크스의 『자본』은 주지하다시피 연구 및 서술에서 추상과 구체의 오르내림을 그 방법으로 삼고 있다고 알려져 있지만, 직접적인 독자라면 누구나 실제 역사의 과정 또한 일정하게 그의 사유에 오버랩되고 있음을 감지할 수 있다. 예컨대, 가치형태의 전개를 다루는 부분은 차와 말의 교환에서 불환화폐의 탄생에 이르는 장구한 역사의 탁월한 축약이기도 하다.

이처럼 살아있는 역사와 중첩된 것으로서 『자본』은 ‘탈육화’가 이중적인 과정을 보여준다. 그 가운데 하나는 화폐의 등장과 함께 나타나고, 다른 하나는 화폐 내에서 발생한다. 전자는 보편적 등가물로서 화폐가 등장했을 때 이미 나타났던 현물성의 보류 또는 배제다. 구매와 판매가 동시성을 잃고 분리되어 언제나 화폐를 마주하게 됨으로써, 서로 마주보던 현물들의 관계는 사라진다. 따라서 ‘화폐’의 출현은 이미 현물의 신체를 사상하기 시작한 사건이었다. 시공간에 따라 상이했던 일반적 등가물이 마모와 부패 앞에 무기력한 자신의 신체, 잡다한 형질의 몸뚱이를 버리고 금속의 육신을 지닌 범신汎神으로 화했을 때, 이미 탈육화는 시작되었다.

‘쌀’처럼 일반화된 등가물이 다른 현물의 신체를 대신할 뿐 여전히 자신의 몸을 배제하지 못했으며, 아울러 자신의 몸을 비출 거울을 찾지 못했다면, 화폐는 ‘이마에’ 숫자를 써붙여 만물의 거울이 됨으로써 자기 신체를 양화하고 추상하기에 이른다. 물론 이 숫자는 현물 한 두 가지의 집중적이고 장기적인 교환이든, 복잡하고 다양한 물건들의 전면적인 교환이든 ‘교환’의 등식에서 비가시적인 공약수, 즉 가치로 환원됨을 전제하고 마르크스는 특히 이 사실에 집중했다. 주목할 것은 이를 위해 축약된 역사적 과정에 화폐의 탈육화에 얽힌 술한 이야기들이 전제되어 있다는 점이다.

차와 말의 오랜 교환은 암벽을 깎아 길을 열고, 마방馬房이 흥청거리거나 발효차가 보편화되는 일상의 변화, 그리고 그에 따른 습속의 정착을 함축한다. 이러한 과정의 최종 결과로서 두 현물의 교환은 자의성이 개입할 수 없는 완강한 사태가 된다. 차를 소와 교환하도록 이끌기도 어렵고, 말이 오로지 모종의 다른 약초와 교환되도록 할 수도 없다. 길은 이미 말의 크기와 보폭에 맞춰져 있고 차는 이미 식문화와 삶의 일부가 되었기 때문이다. 따라서, 폭력적으로 교환 자체를 중단시키는 경우라면 모를까 특정한 의도에 따라 이러한 교환 방식 또는 교환의 품목을 변화시키기란 불가능하다. 동일한 정도의 역사적 시간 뒤에야 진정한 변화가 가능하다면, 결국 자의적 개입에 의한 즉각적 변화란 생각하기 어려운 게 된다.

마찬가지로, 재배와 저장의 용이성, 영양학적 우수성을 갖춘 빼어난 어떤 곡식으로 우리 역사에서 가장 대표적인 일반적 등가물이었던 ‘쌀’을 손쉽게 대체하려는 기획이 있었다 한들 성공하기는 어려웠을 듯하다. 집과 촌락의 형성 자체가 ‘쌀’에 의존했으며, 쌀은 밥과 술, 약, 신물神物, 나아가 ‘하늘’이었고, 심지어 그 부산물인 벧짚마저 연료, 포장재료, 건축자재였기에 이 모든 것, 그리고 그와 연동하는 삶의 습속 전체가 대체되기까지 어느 정도의 시간이 필요할지 가능하기조차 어렵다. 결국 그러한 대체의 기획자가 살아서 그 변화를 확인하거나 변화의 수혜를 누릴 확률은 높지 않다. 요컨대 오랜 역사적 과정의 결과는 자의적으로 바꿀 수 없고, 만일 변화가 가능하다면 이는 ‘결과’의 지위를 지니는 게 아니라 새로운 역사적 과정의 출발일 뿐이다. 아울러, 차와 말, 쌀을 대체한 어떤 물품이 이들 현물이 지닌 역사적 위상과 동등한 자리를 차지할 수는 없다. 현물의 역사적 위상이란 그 소재적 특성과 정교하게 맞물리는 습속들로 장기간에 걸쳐 구축되는 까닭이다.

탈육화의 다른 국면은 화폐 자체에서 발생한다. 화폐는 애초부터 교환되는 물건들에 대한 양화, 즉 등질화 위에서 교환비를 체현하는 것에 지나지 않았다. 초기 화폐는 예컨대 귀금속의 경우 주지하다시피 그러한 양화의 상징물임이 은닉될 정도로, 즉 본연의 기능이 망각될 만큼 강력하며 고유한 신체성을 수반한다. 이 육체는 전체와 부분, 겉과 속, 머리와 끝이 모두 균질적일 뿐 아니라 지속성(불변성)을 지니기에 마르크스의 지적대로 가치의 표현에 더없이 적합한 것이기도 했지만, 신체적 특징과 결합된 독특한 환상 또한 ‘화폐’로 재탄생하게 되는 중요한 배경이 된다. 금과 은의 육신은 변하지 않을 뿐 아니라, 광채를 지니고 있었고 이러한 특징은 신분제적 상위에 있는 이들의 고귀함과 권위를 표현하는 데 적합한 것이 된다. 관을 비롯한 다양한 장신구는 선택 받은 자들의 연장된 몸뚱이였고, 이러한 사실은 공교롭게도 인류 역사에서 공간적 격리를 뛰어넘는 유형적 동일성을 드러낸다. 어디서나 고귀한 물질로서 비슷한 기능을 했고 또 유사한

환상을 수반했다는 역사적 우연성은 금이 화폐로 등극하는 사건과 무관할 수 없다. 이는 문화, 습속 등의 복잡하고도 장구한 작용의 결과이자 특정한 사회적 관계의 형성에 기반하는 것이기에 임의로 다른 물질이 즉각 화폐로 등장하는 일은 불가능하다.

화폐는 현물들의 몸은 버렸지만 여전히 휘황하고 무거운 신체를 처음에는 갖고 있었다. 화폐 형태가 휘황한 육체를 버리는 사건은 또 다른 역사적 과정의 전개 위에서만 발생한다. 교환과 지불의 기능이 더욱 전면화되는 자본주의의 심화와 확장, 즉 그 사회적 관계와 이에 수반하는 제도 및 습속의 공고화에 따라 금화의 몸뚱이가 버겁고 또 무거운 것이 될 때, 화폐의 탈육화가 나타난다는 것이다. 가치의 양적 표현 외에 그 신체가 갖는 독립적인 쓸모가 오히려 가치표현을 방해하면서 빛나는 몸뚱이는 점차 배제된다. “화폐의 단순한 상징적 존재만으로도 충분하”기에, “화폐의 기능적 존재가 화폐의 물질적 존재를 흡수하는 것”이다.(『자본』 1권) 하지만 이같은 판단과 변화는 의도적으로 기획되어 실행되는 것이 아니며, 역사적 시간 위에서 전개되어 구축되는 사회적 관계, 즉 사회적 ‘물질’과 그에 조응하는 제도, 습속, 일상, 통념 등의 묶음이 요구하는 것을 표현할 따름이다.

3.

이제, 위인들의 초상으로 금과 은의 광채를 흉내냈던 지폐는 다양한 전자거래 방식의 등장과 더불어 말 그대로 ‘소장품(Sachtz)’이 되었고, 일부 국가들을 중심으로 현금폐지까지 공론화되고 있다. 더불어 전자거래 지불방식 자체가 상품이 되면서 그 표준화와 점유율을 둘러싼 자본의 쟁투도 치열하다. 가벼울 뿐 아니라 상대적으로 쓸모 없는 신체로 나아가는 화폐 탈육화의 전개가 사회적 ‘물질’의 강화 그 자체임을 염두에 둔다면, 가볍기 짝이 없는 화폐의 ‘종잇장’ 신체마저 사상되고 ‘전자電子’의 몸이 일반화되는 우리 시대는 자본주의적 ‘물질’이 지극히 견고해지는 시간으로 독해할 수 있다. 우리는 상품 및 이를 둘러싼 생산, 유통은 물론 그와 연동하는 법률 및 제도, 일상적 삶의 다양한 습속과 통념이 더 할 나위 없이 ‘자본주의적’인 시대에 살고 있는 것이다.

가상화폐는 이처럼 비가시적인 화폐의 ‘전자’ 육신 가운데 하나의 형태로 고안되어 출현했다. 이 발명품이 세기말적인 세기초를 위해 희망적인 대안이 될 수 있는지에 대해, 적어도 마르크스에 귀기울인다면 긍정적인 대답을 하기 힘들 듯하다.

먼저, 앞서 보았듯이 역사적 과정의 결과로서 화폐는 자의적으로 대체되거나 폐지될 수 없다. 등가물로서 쌀의 지위를 단지 곡물이라는 공통점, 그리고 더 우수한 곡물이라는 장점을 내세워 귀리가 차지하도록 할 수 없고, 금 대신 플래티

늄 화폐의 통용을 임의로 강제하기도 불가능하다. 화폐의 훌륭한 소재인 것과 화폐가 되는 것은 완전히 다른 사태다. 가상화폐는 미래 화폐의 후보가 되는 소재일 수는 있지만 단지 그 이유만으로 화폐가 되지는 않는다. 이러한 대체와 선택은 오로지 국가 권력에 의해 가능하다. 화폐의 상징 능력이 객관적인 사회적 능력이 되는 것은 오로지 국가 권력이 그 통용력을 강제하고 보장하기 때문임을 마르크스 또한 분명하게 지적하였다.(『자본』 1권) 아울러 이 국가 권력은 역사적 과정과 중첩되는 사회적 관계의 표현이다. 따라서 자본주의와 자본제적 국가에서 ‘외삽된 화폐’란 형용모순이다. 화폐의 미래가 현재의 가상화폐와 유사한 것일 수는 있겠지만 동일한 것일 가능성은 없고, 유사할 경우 오히려 현재의 가상화폐에 대한 변별과 배제의 장치가 준비될 공산이 크다. 모든 것은 자본과 국가의 선택과 결정에 달려 있을 따름이다. 이 선택과 결정의 방향 또한 예측불가능한 게 예컨대 화폐의 소재적 특성이 너무도 훌륭해서 국가 권력 자체의 자의성이 개입될 수 없을 정도라면, 따라서 몇 년 전에 목도했듯이 ‘양적 완화’의 폭력을 마음대로 휘두를 수 없다면, 자본과 국가는 이 소재를 원하지 않을 가능성이 외려 커지기 때문이다.

나아가, 사토시의 발명품이 작금의 세계에 대해 실질적으로 개입하는 일종의 ‘무기의 비판’은 아닐까 하는 기대도 사실 허망하다. 현재의 지배체제에 대한 문제의식 또한 일정하게 피력했기 때문에 결과와 상관없이 이 발명품의 시작이 일정하게 반역적인 뉘앙스와 함께 했던 것은 사실이다. 기술적 원리에 대안적 요소와 가능성도 엿보였고, 사실 PC연산과 그 결과물에 불과하지만 ‘채굴mining’처럼 고된 노동 또는 노다지를 연상하게 하는 용어들 또는 ‘분산’ 등 협력과 공조를 떠올리게 하는 말들이 수반됨으로써 그 해방적 이미지는 좀 더 강화될 수 있었던 듯하다. 실제로 이 발명품의 이면에 자본주의의 극복 의지가 강력하게 깔려 있다 하더라도 이 또한 긍정적인 평가를 하긴 어렵다. 마르크스는 『자본』에서 로버트 오언의 ‘노동화폐’나 푸르동의 ‘화폐폐지’를 모두 비웃었다. 이들 모두 자본주의를 거부했으며, 대안적 사유와 실험, 실천에 일생을 바친 이들이었다. 마르크스가 비웃은 지점은 이들의 열정과 선의가 아니라 일천하기 짝이 없는 발상의 소박성이다. 마르크스가 보기에 화폐를 없애거나 정직한 화폐를 도입하는 것만으로 자본주의를 넘어설 수 있다고 여기는 태도는 꽃을 꺾어 나무가 죽기 바라는 일만큼이나 가당찮은 것이었다. 인간의 생존, 이를 위한 노동, 교환 등 일상의 기층에서 작동함과 동시에 그 필연성이 항상 재확인되기 때문에 ‘객관적으로’ 작용하며 강제되는 사회적 ‘물질’은 그 총아인 화폐의 제거로 사라질 수 없다.

21세기 가상화폐는 탈옥화된 화폐임을 자처하지만, 신체의 기억과 흔적을 갖고 있지 않으며 따라서 처음부터 육신이 없던 유령이다. 그럼에도 불구하고, 아니 그렇기 때문에 모든 가상화폐는 실제의 통화를 자신의 신체로 요청하는 것이

다. 신체를 가진 적이 있기에 진정 탈육화된 화폐만 언제나, 그리고 모든 현물을 마주할 힘을 갖기 때문이다. 마르크스가 지적했듯이 위기의 순간에 탈육화된 화폐는 예전의 신체, 즉 ‘경화硬貨’를 찾아 거꾸로 내려온다.(『자본』 1권 및 3권) 이는 다름 아니라 그 신체들이 화폐의 모태였기 때문에 가능한 일이다. 가상화폐에 의한 구매와 지불이 제한되거나 불가능했던 것은 국가의 승인도 없었거니와 나아가 교환의 역사적 과정을 통과한 몸뚱이를 애당초 갖고 있지 않았기 때문이다. 그럼에도 이 발명품이 ‘시장’에 있을 수 있는 이유는 먼지도 황금화할 수 있는 금융자본의 오브제가 된 까닭이다. 육신의 기억을 갖는 화폐의 인입에 의존하여 일확천금의 환상 및 욕망과 결합함으로써, 가상화폐는 연명하고 있을 뿐이다.

유한성과 연장성에 갇힌 신의 위엄은 위태롭다. 그래서 버겁고 범상한 육신을 떠나 만질 수도, 붙들 수도 없는 존재가 되는 게 신의 숙명이고 마침내 그렇게 되었을 때, 신적 존재의 위엄과 지배력은 극대화된다. 혹은 이미 가시적 신체조차 필요가 없을 만큼 그 권위가 상시화되었을 때 비로소 신은 자신의 육신을 버린다. 화폐의 탈육화 또한 그 신성과 권능의 전면화와 조응한다. 이토록 완강해진 세계 자본주의 운동에서 이미 화폐의 디지털화는 일상이 된 지 오래기에, 화폐는 새로운 탈육화의 국면에 접어들었고 그러한 전화의 승인도 머지않은 듯하다. 하지만 소재는 변형과 발전의 단계를 거칠 수 있고 이미 일부 국가와 자본에 의해 본격적으로 실험되고 있다. 결국 가상화폐를 둘러싼 저항적 발상은 자본주의의 단련을 위한 충실한 교보재 또는 자본주의의 강건함을 위한 예방주사가 될 뿐이다. 자본주의의 균열은 결코 ‘화폐’의 대체에서, 그리고 그것만으로 시작되지 않는다.

소유의 자유와 생산의 자유

■ 사영강(해남대학교) ■

마르크스 철학思索의 핵심问题是革命实践的问题, 而这个实践的根本动力则是从德国古典哲学继承下来的核心价值——自由。尽管马克思也意图发动一场哲学革命, 但是事实上并未构造出一套完备的哲学话语系统, 以至于后人的阐述仍不得不借助于近代哲学, 尤其是黑格尔哲学的思想词汇。在这个意义上, 马克思哲学又可以理解为借助于德国古典哲学对近代精神的一种超越性努力, 其结果显然是预期一个自由问题的总解决——共产主义。在对共产主义的第一个论证方案《1844年经济学哲学手稿》(以下简称“手稿”)中, 马克思说, “共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃, 因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”⁷³⁾。这一规定包含着两个基本维度和着力点, 一是私有财产 (Privateigentum), 一是异化劳动。这两点同时也标志着青年马克思与黑格尔哲学的两个主要连接方向, 一个指向《法哲学原理》, 一个指向《精神现象学》。当然, 黑格尔的哲学体系是综合的, 这两本著作显然也都不能简单地各自归结为某一的概念, 但是从马克思的阅读和思考的取舍来看, 抓取这两个主题并以一种改造后的否定辩证法组合之, 正是其在“手稿”中的基本策略。然而在这个策略中我们仍然不难觉察某种难以缓和的紧张, 而如何在形而上的层面上把控这种紧张, 可以说乃是马克思主义哲学的一个根本性课题。

一.

熟悉马克思思想发展的人都知道, 马克思早期对黑格尔的批判性研究开始于“法哲学”, 然后逐步转向其哲学秘密的诞生地“精神现象学”。一般认为, 马克思写于1843年间的《黑格尔法哲学批判》, 主要着眼于其国家学说, 因此是一种政治批判。用马克思的话说, “人的自我异化的神圣形象被揭穿以后, 揭露具有非神圣形象的自我异

73) 思: 《1844年经济学哲学手稿》, 人民出版社2014年版, 第77-78页。

化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是，对天国的批判变成了对尘世的批判，对宗教的批判变成了对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判。”⁷⁴⁾在此，马克思离开D.F.斯特劳斯等批判的神学家，转而致力于政治批判，其目标并非直接的现实问题，而是被黑格尔把握在法哲学中的“时代”。这个批判最重要的结论，乃是颠倒黑格尔的市民社会与国家的关系：“如果黑格尔从作为国家基础的各现实主体出发，那么他就没有必要以神秘的方式把国家变成主体”⁷⁵⁾。一般认为，马克思在批判黑格尔国家学说的过程中发现近代世界的实质乃是市民社会，而要真正了解市民社会，法哲学显然就不够了，所以马克思又转而开始研究国民经济学。这一转向的成果之一就是“手稿”的诞生。⁷⁶⁾但“手稿”中的马克思并非脱离了黑格尔而沉入国民经济学，相反，从国民经济学家那里获得丰富的经验事实之后，马克思仍然希望到黑格尔哲学中寻找时代问题的答案，希望借助于精神现象学中劳动概念，以解释和扬弃这个事实：将劳动价值论与异化劳动关联起来，将异化的扬弃与私有财产的扬弃整合为同一过程，得出“人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。”⁷⁷⁾这可以说就是马克思作为一个青年黑格尔主义者的思想轨迹。

这样黑格尔法哲学在马克思这里似乎仅仅扮演着一个过渡性角色，或者说仅仅为马克思提供了一个论题上的契机，使马克思从政治思考转向经济学研究。按照一般的理解，国民经济学不过是类似自然科学的经验研究，那么马克思在此过程中便有可能丧失一个关于自由法权的论题。黑格尔说，“法的基地一般说来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成法的实体和规定性。至于法的体系是实现了的自由的王国，是从精神自身产生出来的、作为第二天性的那精神的世界。”⁷⁸⁾而黑格尔对意志自由的规定是从“所有权”(Eigentum)开始的：“人为了作为理念而存在，必须给它的自由以外部的领域”，“人有权把他的意志体现在任何物中，因而使该物成为我的东西”⁷⁹⁾。黑格尔不仅抽象地规定财产权，而且在“市民社会”将其置于“司法”保障之下，使其达到有效的“现实性”。⁸⁰⁾黑格尔从意志自由的角度来理解所有权，也就是主体因能够占有和支配物而成为人格(Person)，并与其他

74) 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第200页。

75) 马克思：《黑格尔法哲学批判》，载《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第31页。

76) 参阅韩立新：《〈巴黎手稿〉研究》，北京师范大学出版社，2014年版，第一章。

77) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第78页。

78) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第12页。

79) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第60页。

80) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第247页。

人处于权利关系中。而在“手稿”中，马克思关于私有财产的探讨在形式上承接了这个议题，但是他随即将其转换为通过异化劳动而揭示私有财产这个国民经济学“事实”的主体性问题：“私有财产的主体本质，私有财产作为自为地存在着的活动、作为主体、作为人，就是劳动。”⁸¹⁾而雇佣工人的“无产”处境，也随之被解释为自己的劳动产品与自身的异化的结果，也就是说财产问题被规定为劳动和生产的问题。或者说，“所有”的问题被规定为创造的问题，并进而容纳到一个更为宽泛生命的展现过程中，因此，私有财产的问题就被消解为最一般意义上的人类本质的异化和重新占有（aneignen）的问题。而这一解释的终端，则是对人性的一个基本规定：人是一种“普遍存在物”（Gemeinsesen），是一个“社会存在物”。

这其中我们可以解析出两种自由观念或者自由观念的两个层次，一是人格（Person）的意志自由，一是人（Mensch）的创造自由。如果参考自由观念的历史，那么前者显然要归属道德哲学和法哲学的传统，而后者同样有其悠久的历史渊源，贯穿着人类对自然物改造和统治的历史。⁸²⁾应该说，将财产所有的问题，拖回到一个精神现象学式的综合性陈述过程中，并寻求根本的解决，让工人的贫穷和劳动的痛苦一并得到解除，这正是马克思的原创性所在，但也给后来的阐释者带来困难。因为这其中的区分和张力却没有得到澄清，所以这个共产主义论证就显得含混不清，并客观上纵容了各种浪漫的解释。例如弗洛姆说，马克思“对资本主义社会的批判，不是针对收入的分配方法，而是针对它的生产方式，它的毁灭个性以及他的使人沦为奴隶。而人之所以沦为奴隶，不是被资本家所奴役，而是人（包括工人和资本家）被他们自己创造的物和环境所奴役。”⁸³⁾这一论断直接应合了马尔库塞的“单向度人”的诊断。在这些诊断的基础上，提出一套新感性或者完美人性的解决方案，就不难理解了。而这些带有乌托邦性质的理想人性，的确可以在马克思的“手稿”中找到。但是，马克思“手稿”中更加沉重的主题，私有财产与自由的问题，就被回避开了。而这一维度我们似乎只有人为地将“手稿”重新关联到《法哲学原理》才能找回。

二.

在宽泛的意义上说，无论是黑格尔的法哲学还是马克思的“手稿”，基本部分都是对

81) 思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第70页。

82) 这个历史至少需要提及亚里士多德的创制（poiesis）和培根的“知识就是权力”。在西方历史上一般的哲学家都认为生产劳动以及劳动者是远离自由的，从而马克思在这一维度上的自由探索被认为是其哲学革命性的最突出标志。

83) 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，载《西方学者论1844年经济学-哲学手稿》，复旦大学出版社1983年版，第61页。

其身处的时代的一种呈现和把握。黑格尔说，“哲学的任务在于理解存在的东西，存在的东西就是理性。就个人来说，每个人都是他那个时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的时代。妄想一种哲学可以超出它那个时代，这与妄想个人可以跳出他的时代，跳出罗陀斯岛，是同样愚蠢的。如果它的理论确实超越时代，而建设一个如其所应然的世界，那么这种世界诚然是存在的，但只存在于他的私见中，私见似乎一种不结实的要素，在其中人们可以随意想象任何东西。”⁸⁴黑格尔一方面批评康德式的“应当”的主观性，一方面确认这本著作的内容乃是已经完成的现实。

这一现实的基本要素，首先是私人所有权，就是法哲学原理最抽象的第一部分。按照对辩证法的一般理解，真理只有到最后的具体性中才会出现，而之前的都不过是有待抛弃的环节，在《精神现象学》中这一过程甚至被称为“彻底的怀疑论”。所以论者一般不重视“抽象法”部分，认其为一个有待抛弃的环节，没有独立价值。但是作为自由理念的一个定在，即便是最简单最抽象的定在，黑格尔将理解为构成自由王国的基本部分，也是贯穿着整个陈述过程的不可或缺的部分。所以黑格尔明确认定“所有权的自由”被承认为原则乃是一个近代事件，“还是昨天的事”⁸⁵。里德（Joachim Ritter）也明确地指出了这一点：所有权虽然还是抽象的，“但是这并不意味着，为了走向本质性的东西，就必须从资产阶级的所有权进一步走向道德，走向家庭，走向社会，走向国家。所以让我们从法哲学原理的这一关键性命题出发，即自由的所有实体性精神-伦理秩序，都是借助于资产阶级的财产法权而获得实存的。从而，所有权的抽象的、被设定在私权范围的外在领域，就被黑格尔理解为自由的整个范围现实化的可能性条件，包括其宗教、政治和伦理的实体。属于欧洲的世界历史的人类自由，在抽象的所有权自由中产生了其定在。”⁸⁶可以说，所有权不仅具有独立的价值，而且对整个近代世界还扮演着根本性的角色。这是黑格尔对近代社会的基本判断。当然，从洛克时代开始，它就已然是西方社会的现实了。

马克思在“手稿”的“序言”中表明，他的系统性计划是对黑格尔法哲学进行系统批判，而且这个批判包括“思辨的批判”和“针对不同材料”本身的批判，而“手稿”应当属于特定的“材料”，即国民经济学部分，但它与“国家、法、道德、市民社会等等”相联系。⁸⁷而这个连接点正是私有财产。所以，虽然马克思反对黑格尔“国家”章的设计，但事实上接受了其法哲学对近代世界的总体把握，所以所有权或者财产问题才在“手稿”中被突出出来。如果黑格尔对近代的把握是准确的，那么马克思的批判就是直指其核心内容，“划时代”的意图显而易见。与黑格尔相对，马克思选取的出发点国民经

84) : 《法哲 原理》，“序言”，商务印书馆1961年版，第14页。

85) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第80页。

86) Joachim Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“, in Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Suhrkamp Verlag, 1975, S. 157.

87) 这个“序言”事实上并非位于三个笔记本的最前面，而是在第三个笔记本中的第39页。因此它未必恰好是今天这部手稿的“序言”，但是其内容与“手稿”是大致符合。

济学所呈现出的经验、感性的现实，他的“结论是通过完全经验的、以对国民经济学进行认真的批判研究为基础的分析得出的”⁸⁸⁾，他的批判也是基于当下经验事实，而非像别的批判的神学家那样使用只会使用“乌托邦的词句”。⁸⁹⁾而且马克思的着眼点也跟黑格尔完全相反，他不是为近代世界确立一条基本线，而是试图挑战黑格尔的基本线，将一个特殊的群体，即“无产者”（Proletarie）揭示为私有财产甚至整个近代世界财富的创造者；而且随着财富的增长，无产者将愈加不幸。

在“第一手稿”中，最引人注目的应该是对工人这个无产者在近代世界中生存状况的论述：“资本、地租和劳动的分离对工人来说是致命的”，“最低的和唯一必要的工资额就是的工人在劳动期间的生活费用，再加上工人能够养家糊口并使工人种族不致死绝的费用”，就是“牲畜般的存在相适应的最低工资”。⁹⁰⁾不仅如此，在动荡的经济生活中，“没有一个阶级像工人阶级那样因社会财富的衰落而遭受深重的苦难”，而且“即使在对工人最有利的社会状态中，工人的结局也必然是劳动过度 and 早死，沦为机器，沦为资本的奴隶（资本的积累危害着工人），发生新的竞争以及一部分人饿死或行乞。”⁹¹⁾总之，对于国民经济学来说，无产者就是“既无资本有无地租，全靠劳动而且是靠片面的、抽象的劳动为生的人”，仅仅是“工人”，“工人完全像一匹马一样，只应得到维持劳动所必须的东西”，最终没有被当作“人”来对待。⁹²⁾而另一方面，资本，就是“对他人劳动产品的私有权”，“是对劳动及其产品的支配权力。资本家拥有这种权力并不是由于他的个人的特性或人的特性，而只是由于他是资本的所有者。他的权力就是他的资本的那种不可抗拒的购买的权力”⁹³⁾。马克思基于其对国民经济学的尚不精细的研究，给出了工人与资本家、工资与资本之间不可缓解的张力。这幅感性的画面对黑格尔的自由王国构成某种挑战，因为工人或许已经被承认为一个“人格”，但是尚且不是一个“人”。

应该说，马克思的经济学论题并未直接击中黑格尔的法哲学，相反，这些经济学现象是在黑格尔的哲学前提下运作的。在抽象法部分，黑格尔主张“在对外在事物的关系上，合理的方面乃是我占有财产”，但是“我占有什么，占有多少，在法上是偶然的事情”⁹⁴⁾。而且黑格尔在考察市民社会时也对财富悬殊进行确认并对其必然性做出解释：“分享普遍财富的可能性，即特殊财富，一方面受到自己的直接基础（资本）的制约；另一方面受到技能的制约，而技能本身又转而受到资本，而且也受到偶然情况的制约；后者的多样性产生了原来不平等的禀赋和体质在发展上的差异。这种差异在

88) 思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第78页。

89) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第3页。

90) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第6页。

91) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第10页。

92) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第13页。

93) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第19页。

94) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第65页。

特殊性的领域中表现在一切方面和一切阶段，并且连同其他偶然性和人性，产生了各个人的财富和技能的不平等为其必然后果。”⁹⁵⁾显然，所有权在具体实现的过程中会导致贫富分化，黑格尔不可能视而不见，不过在他看来这些仅仅是因为偶然性，与自由的理念不相冲突。甚至他还特别提到“生产的抽象化使劳动越来越机械化，到了最后就可以走开，而让机器来代替他”⁹⁶⁾。黑格尔看到了这些社会生活的趋势，但是这位客观理性的代言人的立场并不是出于对劳动群体报以同情。

在黑格尔那里，近代世界中没有真正的“无产者”。因为在最一般的意义上，所有权针对的物，乃是自由意志的对象。这个对象包括寻常事物，也包括人自己的身体和身体的技能和劳动。马克思考察的雇佣劳动，其实质乃是所有权的转让，即是工人将对自己“身体和精神的特殊技能以及活动能力的个别产品让与他人”，“把这种能力在一定时间上的使用让与他人”，即让与资本家⁹⁷⁾。而这在近代之前所有权自由没有得到承认的社会是无法想象的，所以尽管马克思反复强调工人就是“牲畜”一般的存在，就是资本的“奴隶”，但黑格尔却强调工人与奴隶在本质上是截然不同的：“雅典的奴隶恐怕比今日一般佣仆担任着更轻的工作和更多的脑力劳动，但他们毕竟还是努力，因为他们的全部活动范围都已经让给主人了”，而工人所转让的所有物是有限的，仅仅是一定时间之内的劳动，因此工人始终保持其自由的人格。⁹⁸⁾

马克思作为黑格尔的“学生”，自然对黑格尔的理论基本点不会不了解。但他仍选择从“外部”开始攻击黑格尔，用“偶然的”的因素攻击必然的逻辑。我们也不能将马克思的批判当作“外行话”简单地打发掉。首先，既然黑格尔呈现的是近代世界的现实，而马克思所试图揭示的也不外乎这个现实。尽管马克思的言辞激烈，充满激情，但他的研究却与黑格尔一样，也是“非道德主义”的。马克思并非要用工人的悲惨来谴责资本家道德上的冷酷，而是试图就其概念规定上揭示资本主义社会深刻的悖论，并且这个悖论不是黑格尔的理性的国家能够解决的。事实上黑格尔已经意识到现代国家为工人阶级的贫穷和沦为“贱民”的问题而苦恼，但认为这是“主观”和“偶然”的原因所致，不过是法的世界中的非本质因素。⁹⁹⁾而马克思则致力于揭示这种状态的必然性，揭示其根源正是所有权本身，因此无论是道德上的怜悯还是公共救济机关，都无法解决这一问题。¹⁰⁰⁾

另外，马克思将这种非理性状态揭示为异化劳动的必然结果，而这正是基于黑格尔和国民经济学家都认可的劳动价值论。对此马克思说：“黑格尔是站在现代国民经济

95) : 《法哲 原理》，商务印书馆1961年版，第240页。

96) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第239页。

97) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第85页。

98) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第86页。

99) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第276-277页。

100) 历史地看，马克思的困难在于如何能够证明，近代世界内部的日愈紧张是出于其本质必然趋势，因为从“手稿”开始，共产主义革命的论证方案最终均系于此。

学家的立场上的。”¹⁰¹⁾黑格尔认为市民社会中各个特殊的个人为了需要的满足而要求劳动这个“中介”，“人在自己的消费中所涉及的主要是人的产品，而他所消费的正是人努力的成果”¹⁰²⁾。在雇佣劳动中，工人是这个过程的执行者，因为让资本增加价值的正是工人的劳动，但却是已经转让给了资本家的劳动，因此资本家拥有占有工人劳动产品的权力。而如果财富的增值根本上源于工人劳动，但是工人所获得的工资又仅仅是维持其身体和劳动技能的存在，那么资本家所占据的那部分财富到底是否可以称为“不义之财”呢？这涉及到后来的剩余价值问题。当然，黑格尔的法权哲学是支持这个劳动转让和生产过程的，但是在马克思看来这与其对劳动创造性的肯定相互矛盾。¹⁰³⁾

三.

以上两点事实上包含了马克思哲学逻辑的三个可能的推进方向，一是更加深入、具体地研究资本主义社会，并以科学的方式得出其必然崩溃的结论。这其实是马克思后来政治经济学研究所走的道路，其基本逻辑是揭示资本主义社会不可避免地走向两极分化，最终导致危机的总爆发。马克思虽然在《资本论》中也谈及自由王国的问题，但全维系在生产率的提高上，事实上放弃了原本的自由论题。即便经济科学证明了资本主义在危机中崩溃，也无法将这个过程导向自由的共产主义。而后来西方马克思主义者一再提出的闲暇时间里的资本主义批判问题，在一定程度上说明了这个理论模型的局限。二是继续研究资本家对工人劳动产品的“侵占”的实质，或许可以开展出一种法哲学的批判路径，指向传统哲学中的意志自由和权利的问题。这一路径是马克思主义传统中最有争议的。马克思曾说共产主义不是“道德说教”，与黑格尔一样，认为道德论证或者单纯的“应当”是软弱无力的。但是应该说，黑格尔的法哲学给出了一种意志自由的客观探讨方式，马克思却无法直接继续这个探讨。而在穷尽了其他可能性之后，又有阐释者不得不回到这个维度，主张马克思的伦理社会主义，或者一种关于雇佣劳动的正义理论。¹⁰⁴⁾但在“手稿”中，马克思选择了第三种可能，即将私有财产问题归结为异化劳动的问题，然后又将异化劳动置于一种理想性劳动和理想人性之中，以借助于后者来得出一种肯定性的解决方案，并且主张其拥有类似精神现象学的科学

101) 恩：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第98页。

102) 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第238页。

103) 关于资本的收益是否正当的问题，在马克思的时代已经被广泛讨论，蒲鲁东、傅立叶等社会主义者认为通过财富不劳而获，无异于盗窃或抢劫。马克思对之并不停留在道德上的谴责上，反而像黑格尔一样视其为一个客观事件，并将其纳入的一个辩证的过程中，最终将其扬弃。

104) 这个方向的阐释者，最重要的是修正主义者伯恩斯坦，由此得出社会民主主义，而今天关于马克思有无正义理论的争论，也属此类。事实上这是对马克思理论补充或修正，康德的道德哲学是其中最重要的规范性资源。

性和必然性。应该说，第二种和第三种可能性在马克思的“手稿”中区分并不十分明显，正如黑格尔的法哲学，尽管作者一再表明其实质是逻辑科学的应用，但是阐释者却一再探讨其“规范性”内容，试图缓解其思辨逻辑的客观必然性，但这实质上就等于否定了从精神现象学到逻辑学的建构过程¹⁰⁵⁾。而马克思此时的思想资源和参照系主要是精神现象学和逻辑学。马克思并不打算陈述精神的自我意识过程，而是陈述某种感性人类的“经验的科学”，陈述人对自身本质的“占有”过程。

前文提到的悖论，即“工人生产的财富越多，他产生的影响和规模越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品”¹⁰⁶⁾。这个由国民经济学揭示的事实，在马克思看来无非意味着，“劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。……劳动的这种现实化表现为工人的非现实化，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化。”¹⁰⁷⁾马克思在此将这个问题从国民经济学的语境，重新提升到哲学语境。按照黑格尔的说法，意志对物的占有可以通过改变自然物的途径来达成，包括的制造，甚至单纯的标记。马克思这里强调，工人塑造的物质，却没有实现占有，而是招致的奴役。这显然是针对黑格尔法哲学中的论题。但是马克思将经济学哲学化并不止于此。他强调异化乃是一个多方面、综合性的过程。按照一般的理解，马克思将异化总结为四个类型，即“人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化”以及“人同人相异化”。私有财产仅涉及劳动产品的异化，而其他几种异化类型则似乎只涉及主体性或主体间的方面，但是马克思仍然将其肯定的对立面称为“占有”，如人对其类本质的“占有”。这在一定程度上可以视为法哲学所有权话语的延展，但这个内容就只有借助于精神现象学才能理解了。

但是私有财产仅仅是生产行为的结果的异化，“产品不过是活动、生产的总结。活动的外化，外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化”¹⁰⁸⁾。这一步马克思异化陈述的关键一步，因为关于物的探讨被收回到主体活动中来，接下来马克思将集中探讨劳动过程中工人的境况，也就是走向了更加单纯的生产探讨话语。这种异化具体表现在，“劳动对工人来说是外在的东西，也就是说，不属于他的本质；因此，他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残”¹⁰⁹⁾。这种劳动的直接结果是，工人的自由被贬低为动物性需要的满足，而在其发挥“人的机能时，觉得自己不够是动物。动物的东西成为人的东西，而人的

105) 阅 耐特：《自由的权利》，社会科学文献出版社，2013年版。

106) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第47页。

107) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第47页。

108) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第50页。

109) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第50页。

东西成为动物的东西”¹¹⁰⁾。到此为止的陈述，马克思都有一系列的“潜台词”，首先工人生产的产品，理想状态下是直接为工人占有的；其次，工人的劳动，理想状态下是对工人本质的肯定，是自由的活动；这一逻辑延伸下来就是，工人的劳动，理想状态下体现了其作为“类的存在”。马克思用类概念来表明人的完整性，即作为“普遍因而是自由”的存在，即全面和丰富的存在。但是在异化状态下，“劳动这种生命活动、这种生产活动本身对人来说不过满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种手段”，“生活本身仅仅表现为生活的手段”¹¹¹⁾。通过这三方面的异化，马克思将劳动者的经济学境况转化为哲学境况，并成功地将私有财产的问题整合到劳动这种“生命活动”的多重异化之中。尽管在马克思直到行文最后，仍然将私有财产与异化劳动并列，但在逻辑上说，前者已经成为后者的附属部分，因此可以并入异化劳动问题而得到解决了。¹¹²⁾

这样我们就不难理解马克思对共产主义的规定：“共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的复归，是自觉实现并在以往发展的全部财富的范围内实现的复归。”¹¹³⁾鉴于马克思一再地援引黑格尔，我们对于这种“复归”的理解就很自然地参照黑格尔的“起点即是终点”的模型，而不是简单地宣布其为一种复古的乌托邦——至少马克思本人意图不是如此。马克思试图将这个积极的扬弃理解为一种“自然的”历史过程：“整个世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程，所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程，他有直观的、不可辩驳的证明。”¹¹⁴⁾作为这一过程的结果，共产主义的实现将是必然的。

这种必然性我们可以参照黑格尔的精神现象学作为一种科学的必然性来理解。在黑格尔那里，精神的诸多意识形态的必然性序列事实上是绝对精神的一个自我认识和自我检查运动，所以作为这个运动的开端，绝对精神的“以太”中已然隐含了最终的结局。或者说，黑格尔的精神现象学中已然植入了古代人如亚里士多德式的目的论模型，精神出于自身的本性而必然地走向自身的实现。黑格尔提供的是一个首尾相顾的论证模型，潜能、运动和现实之间贯穿着一种内在关系，从而历史就获得了逻辑的内涵，其论证结构本身是严密的。¹¹⁵⁾然而这种“泛逻辑主义”马克思早已经批判过，而

110) 思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第51页。

111) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第52页。

112) 有学者主张最后一种异化涉及到主体间关系，而这一问题是在“手稿”的附录“穆勒评注”中才得到探讨的。参阅韩立新：《〈巴黎手稿〉研究》，北京师范大学出版社，2014年版，第一章。本文在此暂不探讨。

113) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第77-78页。

114) 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2014年版，第89页。

115) 参见黑格尔：《精神现象学》上，商务印书馆1980年版，第13页。

这正是马克思坚决抛弃的内容。因此，从方法上来说，马克思的这个论证方案也是可疑的，或许这也是其没有得到完成的一个原因。马克思后来思想发展表明，其追求的始终是共产主义的“科学性”，但除了在“手稿”中那种片段式的表述之外，我们始终没有找到关于这种科学性的更加完整的表述。这其中的原因显然是，这种科学中必定内涵着必然与自由、经验与纯粹等诸多哲学概念的张力，而如何将它们统一起来以达成一个总的解决，马克思仍然只能参考古典哲学家尤其是黑格尔的工作。当然，马克思的基本意图乃是要做一种“划时代”的努力，这意味着至少要在基础哲学的层面完成这一工作。遗憾的是，这一意图并未成功地统摄马克思后来内容广泛且充满原创性的经验性研究。

小结.

尽管我们在此暂时还无法展开马克思在“手稿”中的哲学规划，但已经不难看出，所有、生产和自由，构成了一个撑起“手稿”的一个三角支架，而各个点之间则由异化概念连接起来。虽然私有财产是马克思直接的问题，但是其解决途径却依赖于生产——异化——自由这条逻辑。而对自由的规定，马克思却又不得不反过来借助于“占有”这个所有权相关概念群内的概念。作为自由问题的解决，共产主义是异化的克服，也是人的类本质的重新占有，也是真正的个人所有制的建立。这样我们就可以从马克思的文本中分离出两条相互缠绕的线索，也就是生产——异化和拥有——丧失，那么就必须要考虑一个问题，即二者之间如何才能得到统一。这其中涉及“手稿”研究的一个经典问题，即异化劳动和私有制孰先孰后的问题，而这又必须追溯到生产和所有对于主体自由来说孰先孰后的问题。当然还可能有第三种立场，即二者是互为前提，但是这个过程却始终含混不清。与“手稿”的这种张力结构相关，在经验现实的层面，社会运动可以着眼于生产活动，着眼于生产力的提高，也可以着眼于所有制的改造；而在哲学的层面，则体现为所有与生产的不对称性，具体而言，在与物质世界打交道的过程中，产生一个事物和持有一个事物是不同的两种状态，二者之间并不存在完全重合的关系。马克思立足于资本主义的时代状况，突出私有财产是异化劳动的结果，从而将两条逻辑关联起来，但是自由概念中的这种张力结构却始终没有得到阐明。这正是马克思的人类学哲学止步的地方。所以笔者以为，在一种非思辨的层面上阐明自由概念的这种张力，乃是马克思主义哲学研究的首要问题，而这又是以奠定一种作为第一哲学的人类学哲学为目标的。

실천적 자유 중심의 사회주의로의 회귀

■ 왕행복(복단대학교) ■

中文摘要：作为资产阶级意识形态的批判者和资本主义制度的竞争者，社会主义不仅要通过生产力的发展，消除人的物质贫困和劳动强制，而且要通过社会制度的变革，实现个人全面发展和人与人之间自由联合的理想。但是，传统社会主义理论更多地强调前者，未对后者予以充分地强调。恩格斯曾指出，德国工人运动是德国古典哲学的继承者。德国古典哲学在继承资产阶级启蒙传统的同时，明确地把自我决定意义上的自由视为人类解放的核心，超越了英法启蒙传统的功利主义限制。康德明确区分纯粹理性领域的客观知识与实践理性领域的道德自律，认为真正的自由只存在于道德实践领域。黑格尔明确区分了自然领域和法律制度领域，认为自然规律独立于人的行动而存在，人只能认识它，不能改变它。人类社会领域是人的自由意志的定在，法律的合理性尺度内在于精神本身，需要人的理智的认可和意志的接受。马克思也认为，人类的自由不等于对自然的认识和生产过程的控制，它首先和主要地应该理解为人的自身发展和他们对生产过程的控制。在《资本论》中，马克思一方面把人类对认识和改造自然的能力的发展是必然王国的发展，视为人类解放的必要的条件和前提，但同时又强调，真正的自由王国是在劳动和必然王国的彼岸。马克思的解放理想是彻底自由的理想，他认为，当且仅当人们出于自愿的兴趣并且把自身发展作为目的本身的活动，才是人的真正自由的实现。这一对认知自由与实践自由的概念区分以及实践自由优先于认知自由的指认必须再次被确认为21世纪社会主义的核心和基础。

关键词：实践自由 认知自由 康德 黑格尔 马克思 社会主义

中国正在进入中国特色社会主义建设的新时代，中共十八大报告提出的经济建设、政治建设、文化建设、社会建设和生态文明建设的“五位一体”发展目标构成了21世纪

社会主义的中国方案。中共十九大在此基础上进一步明确了新时代我国社会主要矛盾是人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，并提出“坚持以人民为中心的发展思想，不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕”的社会主义理念。社会主义要想成为一个有生命力的现代性计划，必然面临双重任务，一是必须尤为比资本主义更好的社会陈代谢机制，体现自由、平等、公平和可持续性的人类发展要求，二是必须成为比资产阶级民主更好的集体理性，让人民在社会公共生活中有更大的自主性和参与究竟。正如阿玛蒂亚·森所说，“发展可以看做是扩展人们享有真实自由的过程”¹¹⁶⁾，这一过程既意味着消除阻碍个人全面发展的物质障碍，又消除阻碍个人社会参与的制度障碍。无论在何种意义上，社会主义都必须理解为人类自由的伟大事业。

哈贝马斯指出，在亚里斯多德那里，“政治学是关于美好的和正当的生活学说；政治学是伦理学的延续。”¹¹⁷⁾在那里，政治与技术（*techne*）无关，仅仅与实践（*praxis*）有关。古典政治学传统从古希腊一直延续到中世纪基督教，但在《君主论》和《乌托邦》中政治学出现了一个“现代转向”：“马基雅维利感兴趣的行动，以及莫尔感兴趣的社会秩序，不再着眼于公民的道德生活来加以说明。现代的思想家不再像老一辈思想家们那样，关心美好的和富有价值的生活的道德关系，而是长期生存的实际条件。”¹¹⁸⁾《君主论》是一本君主或国家如何获得和维持权力的书，马氏说：“一位君主主要想保有自己的权力，就必须学会不仁之举，并知道何时当仁，何时不仁。”¹¹⁹⁾《乌托邦》是劳动者如何获得幸福的书。表面上看，《乌托邦》与《理想国》一样，是一部“关于最美好的国家制度”¹²⁰⁾的著作。但是，它关心的既不是灵魂的拯救，也不是要在尘世建立一个神圣秩序，而是如何解决人民的面包和安全问题。莫尔说：“任何地方私有制存在，所有人凭金钱价值衡量所有的事物，那么，一个国家就难以有正义和繁荣。”¹²¹⁾借乌托邦的哲学家之口，莫尔指出：“如不废除私有制，产品不可能公平分配，人类不可能获得幸福。”¹²²⁾在莫尔看来，与其他事物一样，社会机体有其自然的构成和规律，一旦掌握了关于它的客观知识，就可以合理

116) 蒂亚·森：《以自由看待发展》，任颐、于真译，人民出版社2002年，第1页。

117) 【德】尤尔根·哈贝马斯：《理论与实践》，郭官义、李黎译，社会科学文献出版社2004年，第44页。

118) 【德】尤尔根·哈贝马斯：《理论与实践》，郭官义、李黎译，社会科学文献出版社2004年，第53-54页。

119) 【意】尼可洛·马基雅维里：《马基雅维里政治著作选》，【英】戴维·沃特顿编，郭俊义译，北京大学出版社2013年，第97页。

120) 《乌托邦》一书的全名是《关于最完美的国家制度和乌托邦新岛的既有益又有趣的金书》。

121) 托马斯·莫尔：《乌托邦》，戴镗龄译，商务印书馆1997年，第43页。

122) 托马斯·莫尔：《乌托邦》，戴镗龄译，商务印书馆1997年，第44页。

地对它加以组织和控制。由于自己拥有了这样的知识，莫尔甚至幻想自己是“哲学王”，“头戴麦草编成的王冠，身上的圣芳济修道士袈裟引人注目，手拿着谷穗做的节杖”¹²³⁾领着大家前进。《乌托邦》与《君主论》代表着一种新的政治思维，在这里，理论的出发点是现实问题，知识是客观中立的解决问题的工具。莫尔的乌托邦是一种粗陋的社会主义理想，虽然在乌托邦中人与人是平等的，但居民过着禁欲单调的生活。但是，《乌托邦》在人类思想史上有着巨大的影响，主要原因在于它指出，社会贫困与饥饿不是由自然和人性导致的，而是由不合理的制度造成的，只要消灭了私有制，合理地组织生产，人人都能温饱。可以说，作为现代性方案，社会主义最初的意图和目的就是一种科学地组织生产和合理地分配财富的计划。

20世纪是社会主义的世纪。然而，作为生产过程的控制系统，苏联模式社会主义没有在生产力发展上表现出的技术和效率优势；同样，作为人与人社会关系的协调系统，它也没有表现出优于其竞争对手的道德政治优势。1989年苏东解体是社会主义历史的分水岭，“毫不夸张地说，由于1989年，始于1917年的十月革命的一个持续不短的历史阶段就寿终正寝了。从那时，社会主义无论未来可能会怎样，都不能不建立在全新的基础上。”¹²⁴⁾笔者认为，社会主义是带有解放意图的现代性方案，其规范正当性源于它的特殊的自由理想，其现实的合理性取决于它解决人类现实困境的能力。马克思从德国古典哲学中继承了个人自主性的原则，赋予社会主义以全新的道德实践基础。在这个意义上，重新思考社会主义必须回到自由这一“阿基米德点”。

一、恩格斯对马克思的误读

柄谷行人在《跨越性批判——康德与马克思》一书谈到，恩格斯在编辑马克思的《资本论》第3卷时对原文有一处重要的改动，此处改动暴露出了马恩思想的重大差别。马克思《资本论》手稿的原文是：

Wird gesagt, daß nicht allgemeine Ueberproduction, sondern Disproportion innerhalb der verschiedenen Produktionszweige stattfindet, so heißt das weiter nichts als daß innerhalb der kapitalistischen Produktionszweige die Proportionalität darstellt, indem hier der Zusammenhang der Produktion als blindes Gesetz auf die Produktionsagenten wirkt, sie nicht als assoziierter Verstand ihn ihrer

123) 斯·莫尔致伊拉斯莫斯的信，《乌托邦》，戴镛龄译，商务印书馆1997年，第122页。

124) 【英】J.梅札罗斯：《超越资本》上，郑一明等译，中国人民大学出版社2003年，第330页。

gemeinsamen Kontrolle unterworfen haben.¹²⁵⁾

这段话翻译过来，大致如下：

如果有人说，发生的不是一般的生产过剩，而是不同生产部门之间的不平衡，那么，这仅仅是说，在资本主义生产内部，平衡表现为，因为在这里，全部生产的联系是作为盲目的规律作用于生产当事人，而不是作为集体理性使生产过程服从于他们的共同控制的。

恩格斯的修改后的原文是：

Wird gesagt, daß nicht allgemeine Überproduktion, sondern Disproportion innerhalb der verschiedenen Produktionszweige stattfindet, so heißt dies weiter nichts, als daß innerhalb der kapitalistischen Produktion die Proportionalität der einzelnen Produktionszweige sich als beständiger Prozeß aus der Disproportionalität darstellt, indem hier der Zusammenhang der

gesamten Produktion als blindes Gesetz den Produktionsagenten sich aufzwingt, nicht als von ihrem assoziierten Verstand begriffenes und damit beherrschtes Gesetz den Produktionsprozeß ihrer gemeinsamen Kontrolle unterworfen hat.¹²⁶⁾

中文《资本论》是按恩格斯编辑的文本翻译的：

如果有人说，发生的不是一般的生产过剩，而是不同生产部门之间的不平衡，那么，这仅仅是说，在资本主义生产内部，各个生产部门之间的平衡表现为由不平衡的一个不断的过程，因为在这里，全部生产的联系是作为盲目的规律强加于生产当事人，而不是作为他们的集体的理性所把握的、从而让这种理性支配的规律来使生产过程服从于他们的共同的控制。¹²⁷⁾

对照马克思的原文可以看出，除其他微小修改外，有两处补充。一是恩格斯在“资本主义各生产部门的平衡”之后加了“表现为由不平衡的一个不断的过程”的补充说

125) Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1863–1867 (Berlin: Dietz Verlag, 1992), p. 331.

126) Karl Marx Friedrich Engels Werke, vol. 25. (Berlin: Dietz Verlag, 1973), p. 267.

127) 克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年，第286页

明。这一补充应该没有问题，因为资本主义经济系统的平衡是通过平衡和不平衡的交替过程实现的，而且马克思的原文不完整，恩格斯的补充是必要的。容易让人产生歧义的是他在“集体理性”¹²⁸⁾后面加入“所把握到的、从而是理性支配的规律”的插入语。表面上看，这一修改无关紧要，但柄谷行人认为恩格斯的增补几乎是犯罪性的 (criminal)，因为它使马克思的未来社会从康德式的公共自由的调节理想变成了黑格尔式的由客观规律支配的控制体系。“显然，恩格斯的立场是认可客观规律等于自由。在这个上下文中，联合的理智不过是黑格尔式的理性，也就是说‘结合的理性’ (combined reason)。这会不可阻挡地引向对党-国官僚理性对生产过程控制的信任。因而我们可以说从恩格斯那里跃升出一种准国家中心主义的共产主义观念。相反，马克思从来不认为这种联合的理智是一蹴而就的。”¹²⁹⁾

笔者不认同柄谷行人的康德化马克思主义立场，也不认可他把恩格斯指责为集权社会主义的理论先驱。但是，我们也不得不承认，恩格斯的修改影响到马克思思想的原义。他把马克思对资本主义物化统治和资本强制的批判转变成了对资本主义生产盲目性的批判，把他要求的使生产过程受劳动者共同理智的控制变成了使之受劳动者认识到的理性客观规律的支配，这就使马克思的社会主义从一个激进的社会政治自由方案变成了合理组织生产的技术方案，即恩格斯所说的“对人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替”。¹³⁰⁾实际上，在马克思那里，“联合的理智”不是自然科学意义上的、一经发现就可以技术地加以使用的客观知识，而是一个复杂的社会交往过程才能达到的共识。马克思在《法兰西内战》中指出，新社会代替旧社会是一个复杂艰巨的过程，除了改变分配和使现有的生产社会形式摆脱掉其奴役的形式外，“还需要在全国范围内和国际范围内进行协调的合作。……他们知道，目前‘资本和地产的自然规律的自发作用’只有经过新条件的漫长发展过程’才能被‘自由的联合的劳动的社会经济规律的自发作用’所代替”。¹³¹⁾显然，对马克思来说，集体理性不仅是一种技术理性，而且是一种建立在交往基础上的实践。遗憾的是，恩格斯没有充分地意识到两者之间的差别。究竟原因何在？答案是他没有领会马克思从康德、黑格尔那里继承来的

128) 话中“集体理性”一词的翻译有明显的问题，马克思原文是 *assoziierten Verstand*，应该译为“联合的理智”，以与马克思把共产主义视为“自由人联合体”相对应。英文版把它译为“combined reason”已经与原义有一定的偏离。联合不同于结合，“联合”是分散、多元的东西的自发的结合，而“结合”则包含着事实由其本性必然结合在一起的含义。中文译为“集体理性”问题更大，它不仅遮蔽了马克思原文中包含着个体独立性、差异和相互交流、协商等内含，使理性成为了实体性的单个主体的理性，集体理性是可以以个体或组织的代表的，而联合的理性只能存在着相互交流和合作的个体之间，因而是主体间的。柄谷行人认为，马克思的 *assoziierten Verstand* 用哈贝马斯的“交往理性”概念来理解，就会比较清楚。

129) Kojin Karatani, *Transcritique : On Kant and Marx*, translated by Sabu Kohso, MIT, 2003 ,p179.

130) 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年，第561—562页

131) 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年，第198-199页。

并加以系统发展的实践自由概念的重要意义。

二、两种自由概念

前面的讨论表明，在马克思那里，对资本主义的批判与其对未来社会的筹划是联系在一起的。关于马克思的政治经济学批判范式的特征，哈贝马斯说：“通过它对商品二重性的分析，马克思得到的基本价值前提使他既可以从观察者的经济视角把资本主义社会的发展描述为资本的自我实现的危机缠绕（a crisis-ridden）过程，同时又可以从参与（或假想的参与者）的历史视角出发，把它表述为社会阶级之间冲突缠绕（conflict-ridden）过程。”¹³²⁾这里涉及到马克思的资本主义批判理论的两个向度。一个向度是把资本主义理解为客观的经济体系，经济危机表明这一体系缺少协调自身再生产所需要的自我驾驭功能和合理性，另一个向度是把资本主义理解为阶级关系系统，在这里资本主义被批判为人与人交往关系的扭曲和社会强制系统。在马克思那里两者是相互关联的：“马克思就用行为的社会地整合背景的对象化解释了现实抽象（real abstraction）的过程。当互动行动不再通过规范和价值，或通过达到理解的过程，而是通过交换价值的媒介协作时，这种物化就会出现。”¹³³⁾因此，马克思从对资本主义交换关系的批判中获得一种交往地设定的自由理想。

在马克思主义传统中，资本主义批判理论大致有三种路向。一是强调资本主义经济系统内在矛盾和危机趋向，这种批判引向对社会主义的技术合理性理解和计划经济观念。二是把资本主义社会的一切危机和冲突都理解为资本主义特有的阶级结构的产物，这一批判最终走向无产阶级革命和专政理论。三是把资本主义理解为死劳动（资本）对活劳动（工人）的抽象统治，这一批判引向人的自主性和自由人联合体的社会主义理想。如果再对上述三种批判进路加以抽象，大致来说，社会主义观念最后可以分为两类：一、社会主义意味着劳动者的自主交往地形成的共同意志对自己生活条件和社会关系的共同控制；二、社会主义意味着劳动者通过对生产过程的客观规律的认识来实现对生产过程的合理控制。上述两种社会主义理念的区分不是偶然的，它们反映了人们对资本主义体系不满和后资本主义社会期待的两个主要的方向。如果把资本主义体系主要看作无序、浪费、动荡和充满危机的系统，社会主义就应该被理解为科学、有效和稳定的生产体系。如果我们把资本主义主要看作阶级对抗和物化统治的社会，社会主义就应该理解为自由、平等和自愿团结的社会。但是，这两种社会主义理

132) Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press Books, vol.2, p.334.

133) Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Beacon Press Books, vol.2, p.336.

念之间存在着张力，社会主义理论需要处理它们之间的关系。

要完整地理解社会主义，我们需要有恰当的概念框架去把握上述两种社会主义理念之间的区别和联系。在亚里斯多德那里，人类活动分为理论的认知、道德的审慎和技术的制作三种形式，这一区分在康德的先验批判哲学中得到继承和发展。康德的先验哲学也有三个部分，即纯粹理性批判、实践理性批判与判断力批判。对本文来说，最核心的是理论理性与实践理性、技术实用实践与道德-法律实践以及与之相对应的认知自由与实践自由概念之间的区分。这一区分非常重要，它不仅是理解马恩思想差异的理论背景，而且把握真正的社会主义的前提。社会主义一百年的痛苦经历让我们意识到，技术理性和认知自由与道德理性和实践自由既相互区别，又相互补充，否定了前者，社会主义就会成了一个没有现实性的审美乌托邦；否定了后者，社会主义就成了一个没有道德内涵的技术乌托邦。

霍耐特说：“所有在现代社会中上升到主导地位，并且自那以后又相互争夺统治权的伦理价值中，只有唯一的一种伦理价值确实做到了对现代社会的机制性秩序发生着持久的影响，即个人自主意义上的自由。”¹³⁴⁾德国古典哲学的重要意义在于，它在继承资产阶级启蒙传统的同时，明确地把个人自我决定意义上的自由视为人类解放的核心，从而超越了英法启蒙传统的功利主义限制。把握社会主义的真正意义，首先需要理解这个人自主性意义上的自由，并把它与对自然界的认识与改造意义上的自由区别开来。然而，马克思的研究者和社会主义理论传统长期忽视这一区别的重要性。近年来，俞吾金教授一系列论文改变了人们的认识，他不仅提出康德哲学是通向马克思哲学的桥梁¹³⁵⁾，而且始终把两种实践和两种自由概念作为理解德国古典哲学与马克思之间思想联系的核心¹³⁶⁾。笔者想强调的是，强调康德开启的、黑格尔加以继承的并由马克思加以系统发挥的两种自由概念是理解社会主义真正意义的钥匙。

众所周知，康德《纯粹理性批判》有四个二律背反，其中之一是“自由”与“必然”的二律背反。此二律背反的正题是：“按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由导出的惟一因果性。为了解释这些现象，还必要假定一种由自由而来的因果性。”反题是：“没有什么自由，相反，世界上一切东西都按自然因果律而发生的”。¹³⁷⁾显然，在纯粹思辨理性中，因果必然性与自由的因果性是矛盾的，但是，这并不意味着自由只是人的先验幻相。康德认为，人既可以理解为现象界的存在，也可以理解为本体界的存在。“倘若人们还想拯救自由的话，那么只余下一种方法：将只有在时间中才能决定的事物，从而也把依照自然必然性法则的因果性单单赋予现象，却

134) 《自由的利》，王旭译，社会科学文献出版社，2013年，第27页

135) 俞吾金：康德是通向马克思的桥梁，《实践与自由》前言，武汉大学出版社2010年。

136) 俞吾金：“一个被遮蔽的‘康德问题’”、“康德的两种因果性概念”、“自由观与实践观：康德vs. 马克思”等，见《从康德到马克思：千年之交的哲学沉思》，北京师范大学出版社2017年。

137) 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年，第374页。

把自由赋予作为物自身的同一个存在者。”¹³⁸⁾人们常说，康德保留物自体是为了限制知识，为宗教留下地盘，也同样可以说，他是为了限制科学而为自由留下地盘。康德说：“在实践理性所指涉的行为过程中，人的自由和自主性乃是其一切行为的基础和原因。因为人是自由的，所以他必须对自己的一切行为承担法律和道德责任。”¹³⁹⁾显然，康德并没有把人的理性限制在理论理性，即对自然界因果性的认识上，相反，他认为人的自由有独立的理性基础，这就是实践理性。

与两种因果性相关，康德还区分了两种实践理性概念，一是处于理论哲学领域的“遵循自然概念的技术实践”，也就是按照自然因果必然性行动的实践，二是处在实践哲学领域的“遵循自由概念的道德实践概念”，即按照实践理性的自我立法而行动的实践。在康德那里，两者的区分与因果性概念有对应关系：“假如规定因果性的概念是一个自然概念，那么这些原理就是技术地实践的 (technisch-praktisch)；但是如果它是一个自由的概念，那么这些原理就是道德地实践的 (moralisch-praktisch)。”¹⁴⁰⁾显然，康德并不认为实践只能理解为技术性的物质生产活动。

最后，基于因果性和实践概念的区分，康德提出了两种自由概念。康德在其文本中没有像对因果性、实践概念那样也对自由概念做明确的区分。¹⁴¹⁾但他的概念框架和具体表述中包含着这样的区分，即一种自由是对必然性的认识以及相关联的合规律行动的技术实践能力，另一种自由是个人自主性以及能够合规范行动的道德实践能力。虽然前一种自由对人的合理行动是必要的，但后一种自由对人才真正具有构成意义，因为没有了它，“人就会由至上匠师制作和上紧发条的一个木偶或一架沃康松式的自动机”¹⁴²⁾。康德明确主张，在纯粹的因果必然性领域人的行动不是自由的，如果这里有自由的话，“也就是一个旋转的烤肉叉式的自由，一旦人们给它上紧了发条，它就会自动地完成自己的运动”。¹⁴³⁾

总而言之，康德对两种因果性、实践和自由概念做了系统的区分，这种区分非常重要，自由的因果性、道德实践以及意志自主性意义上的自由涉及的是人的交往和社会

138) : 《实践理性批判》，译文参见俞吾金《从康德到马克思》，北京师范大学出版社2017年，第115页。

139) 俞吾金：康德是通向马克思的桥梁，《实践与自由》，武汉大学出版社2010年，第16页。

140) 康德：《判断力批判》，引自俞吾金《实践与自由》，武汉大学出版社2010年，第49页。其实，康德的实践理性概念有广义与狭义之分，狭义的实践理性是道德理性，广义的实践理性包括一切指导人的行动的规则，“它们或者是技艺规则，或者是机智规劝，或者是道德戒律（规律）。”见康德《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1986年，第67页。

141) 康德曾区分“消极理解的自由”(Freiheit im negativen Verstande)与“积极理解的自由”(Freiheit im positiven Verstande，前者只求在行为中不违反道德法则，后者自觉地以法则来指导自己的行动，这里的两个自由概念都属于实践领域，与前面所说的自然因果性与自由因果性概念并非完全对称。见俞吾金：《从康德到马克思》，北京师范大学出版社2007年，第145页。

142) 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年，第110页。

143) 康德：《判断力批判》，译文引自俞吾金《从康德到马克思》，北京师范大学出版2017年版，第145页。

政治领域，而自然的因果性、技术实践以及认知自由涉及的是物质生产和实用领域，两者不能混为一谈。遗憾的是，“谬误和水一样，船分开水，水又在船后立即合拢；精神卓越的人物驱散谬误而为他们自己突出了地位，谬误在这些人物之后也很快地自然地又合拢了。”¹⁴⁴⁾康德的区分常常被人遗忘。

马克思与恩格斯的哲学关切有一定的差别。马克思更多地关心人类变革现实的社会政治实践，而恩格斯则重视人们改造自然的技术生产实践。马克思说：“全部社会生活在本质上是实践的[praktisch]”¹⁴⁵⁾，而“对实践的唯物主义者即共产主义者来说，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”。¹⁴⁶⁾恩格斯认为，唯物主义的基础是独立于人存在的客观事物，“人的思维的最本质和最切近的基础，正是人所引起的自然界的变化，而不是单独的自然界本身，人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的”¹⁴⁷⁾，因此，人的思维是否具有真理性是一个工业生产和科学试验问题，在这个意义上，他们思想的基础存在着一定的差异。

马克思恩格斯的不同取向不能不影响到他们的自由观。在《反杜林论》中，恩格斯说：

黑格尔第一个正确地叙述了自由与必然的关系。在他看来，自由是对必然的认识。‘必然只有在它没有被理解时才是盲目的。’自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够按计划地使自然规律为一定的目的服务。这无论对外部自然的规律，或对支配人本身的肉体存在和精神存在的规律来说，都是一样的。这两类规律，我们最多只能在观念中而不能在现实中把它们相互分开。因此，意志自由只有借助于对事物的认识来做出决定的能力。因此，人对一定问题的判断越是自由，这个判断的内容所具有的必然性就越大；而犹豫不决是以不知为基础的……。”¹⁴⁸⁾

这段论述再清楚不过地表明了，恩格斯不仅完全未领会康德在自然的因果性和自由的因果性上所做的区分，而且也误解了黑格尔的思想。诚然，黑格尔反对康德把自由与必然性对立起来，他明确地认为，自由是对必然性的认识，“必然性的真理是自由”¹⁴⁹⁾。然而，黑格尔所说的必然性不是外在必然性，而是精神活动本身的内在必然性。黑格尔说：“自由在塑造成为一个世界的现实时就获得了必然性的形式，必然性的实体性联系是诸自由规定的系统，而其显现着的联系是作为权力的即公认的存在，

144) 康德：《实践理性批判》，转引自叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆1982年，第567页。

145) 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年，第56页。

146) 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年，第75页。

147) 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1971年，第209页。

148) 《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年，第120页。

149) 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆1980年，第322页。

就是说这必然性在意识里赢得威信。”¹⁵⁰⁾正是在精神自我决定意义上，黑格尔认为自由和必然是同一的。黑格尔承认，理性统治着整个世界，但它在自然领域和客观精神领域支配的方式是不同的，并非像恩格斯所说的：“只能在观念中而不能在现实中把它们相互分开”。黑格尔在《法哲学原理》序言中已经明确地说：

规律分为两类，即自然规律与法律。自然规律简单明了，照它原来的样子就有效。……这些规律的尺度是在我们身外的，我们的认识对它无所增益，也无助长作用，我们对它的认识可以扩大我们的知识，如此而已。¹⁵¹⁾

但客观精神领域的法不同：

法律是被设定的东西，源出于人类。在被设定的东西和内心呼声之间必然会发生冲突，或者彼此一致。人不只停留在定在上，也主张在自身中具有衡量法的尺度。他固然要服从外部权威的必然性和支配，但这与他服从自然界的必然性截然不同。……在自然界中有一般规律存在，这是最高真理，至于在法律中，不是因为事物存在而就有效，相反地，每个人都要求事物适合他特有的标准。¹⁵²⁾

在《法哲学原理》中，黑格尔明确地把主观自由作为出发点，把客观精神理解为主体克服自然的外在性并实现自身的客观化过程。如果说，恩格斯对自由与必然的同一性的理解是建立在第一自然概念，那么，黑格尔则是把第二自然，即被精神产生的自然，即人类社会和制度世界作为自由的基地。黑格尔说：“法的基地一般说来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成了法的实体和规定性。至于法的体系是实现了的自由的王国，是从精神自身产生出来的，作为第二自然的那精神的世界。”¹⁵³⁾如果我们坚持第二自然与第一自然的区分，并且承认第二自然高于第一自然，那么，黑格尔的自由概念就不能还原为人类对客观规律的认识，相反，客观规律反而应该理解为自由意志实现形式本身。

马克思在必然与自由的认识上既继承了康德和黑格尔的思想，同时又把它置于现实的人类解放的条件下加以考察。众所周知，在《资本论》中，马克思区分了必然王国和自由王国，它们代表着人类实践活动的两个方面，前者可以理解为人类对自然界的认识和支配的方面，即认知自由的方面，后者应该理解为人自身发展和他们对自身活动的社会条件的自主支配，即实践自由的方面。马克思承认，每个时代都必须进行生

150) :《精神哲学》 杨祖陶译，人民出版社2006年，第313页。

151) 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年，第13页。

152) 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年，第14页。

153) 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年，第10页。

产，满足自己的需要，这个自然必然性的王国会随着人类生产力的发展而不断扩大，然而，“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们共同控制之下，而不让它作为盲目的力量统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下进行这种物质变换。”¹⁵⁴⁾显然，在物质生产领域，人的自由只是认识和技术实践意义上的自由。这个自由虽然很重要，因为自由王国只能以必然王国的发展才能繁荣，“但是，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。”¹⁵⁵⁾什么是“自由王国”？马克思在这里没有做系统地阐述，只是提到人的能力的发展成为目的本身，但马克思在《共产党宣言》中清楚地说：“当阶级差别在发展进程中已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手中的时候，公共权力就失去了政治的性质。……代替那存在着阶级和阶级斗争的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”¹⁵⁶⁾个人的全面发展和自由人的联合体构成马克思未来社会的两大规范原则。这一理想不仅与康德所说的“人是目的”的绝对命令相一致，而且与黑格尔的“使一切人类的潜能以及一切个人的能力在一切方面和一切方向都可以得到发展和表现”¹⁵⁷⁾的社会和国家理想相一致。在这个意义上，马克思的社会主义理想是对康德、黑格尔相关思想的继承和发展。

总而言之，马克思并不否定科学知识和人类技术等领域的成就，甚至他也不认为，在生产领域人的自由只是康德所说的“烤肉叉”式的自由。马克思在谈到人类劳动与动物活动的区分时强调，人的劳动是有意识、有目的的活动，是人的本质的对象化实践，是人的能力的实现。甚至在手工劳动中，人们可以像“庖丁解牛”那样有一种“得之于手而应于心”（《庄子·天道》）的自由经验。但无论如何，只要劳动还不是出于每个人的自愿兴趣，还不是以才能的创造性发挥为目的本身，他们的行动就还不是真正自由的。真正的自由不是源于劳动过程本身，而是源于社会制度和结构提供的劳动形式。马克思始终把个人与社会的关系以及集体劳动的自我组织形式作为人类解放的核心，而不是把生产过程的技术控制和生产力作为自由实现的唯一表现。

遗憾的是，20世纪社会主义思潮很大程度上没有意识到这点，它们不是取消了认知自由与实践自由的区别，就是抹杀实践自由的优先性，这正是20世纪社会主义失败的原因之一。

154) 马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年，第928-929页。

155) 《马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年，第929页。

156) 《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年，第53页。

157) 【德】黑格尔：《美学》第1卷，朱光潜译，商务印书馆1981年版，第59页。

三、21世纪社会主义

20世纪是社会主义的世纪，始于1914年第一次世界大战，终于1989年苏东解体。苏联十月革命严格来说是一场“反《资本论》论的革命”（葛兰西语）。马克思设想的革命不仅会发生在发达资本主义国家，而且是在资本基本上完成其文明使命之后才会发生。关于资本的历史使命，马克思说：

由于资本的无止境的致富欲望及其唯一能实现这种欲望的条件下不断驱使劳动生产力发展，而达到这样的程度，以致一方面整个社会只需要较少的劳动时间就能占有并保持普遍财富，另一方面劳动的社会将科学地对待自己的不断发展的再生产过程……从而，人不再从事那种可以让物来代替人从事的劳动——一旦到了这样的时候，资本的历史使命就完成了。¹⁵⁸⁾

马克思认为，人类历史发展有三个阶段，资本主义代表着人类文明发展的第二阶段，即“以物的依赖性为前提的个人能力全面发展和人与人普遍联系阶段”。在这一阶段中，一方面市场竞争的全球扩张不仅促进了生产力的充分发展，也使人之间发生普遍的联系，这就为超越资本主义统治秩序和建立新的社会秩序提供了主客观条件；另一方面，资本主义商品交换和货币强制作作为无意识的盲目力量又给人带来普遍的异化和物化。这就决定着社会主义具有双重性质，既是资本主义文明成就的继承，又要对其历史限制的超越。关于社会主义与资本主义的继承和超越关系，马克思说：

全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物。而要使这种个性成为可能，能力的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个人同自己 and 同别人相异化的普遍性的同时，也产生出个人关系和个人能力的全面性。¹⁵⁹⁾

然而，苏联社会主义先天不足后天失调，它诞生于落后国家，又长期处在冷战环境之中，“在这里，大批的物质资源陷入到武器的生产之中，而不是去发展和满足马克思的‘人的全面发展’的需要，更不必提它通过政治上的强制来榨取剩余劳动了。”¹⁶⁰⁾与西方私有制市场经济相对立，苏联实行公有制命令型经济，然而，这一模式无论在技术理性还是在实践理性上都未表现出优势：“斯大林所构建的命令型的经济代表着

158) 克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年第2版，第286页。

159) 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年第2版，第112页。

160) 【英】J.梅札罗斯：《超越资本》下，郑一明等译，中国人民大学出版社2003年，第563页。

‘两头不着边际’的范例。因为通过它对产品交换的威权主义控制，它甚至剥夺了那种具有有限的反馈机制的既定再生产体系，同时却没能通过以生产为取向的分工及其交换关系向旨在活动交换的公共的劳动组织的必要转变，创造出真正计划的条件。”¹⁶¹⁾哈贝马斯也持同样的观点。他在其早期“劳动与互动”一文中说：“摆脱饥饿和劳累并不必然趋同于摆脱奴役与歧视，因为劳动与相互作用之间并不存在一种自动的联系。”¹⁶²⁾在这个概念框架中，任何社会秩序都需要根据劳动生产力的发展和人的自主性的发展的双重标准同时加以衡量。在《迟到的革命》中，哈贝马斯坚持认为，苏联模式社会主义不仅在物质生产层面上，而且在社会协调层面上都是失败的，它既没有满足恩格斯对社会主义经济体系的生产合理化的期待，也没有满足马克思对社会主义实现实践自由的期待，即个人的全面发展和他们对社会关系的共同控制。在21世纪，社会主义方案的前途和命运如何？对这个问题回答取决于如何看待发达资本主义世界。如果我们把资本主义视为一个自我封闭的整体，并认为这一体系无论在工具理性意义上，还是在实践理性意义上都已完全和彻底破产，那么，社会主义就必须理解为对资本主义体系的整体替代。如果认为资本主义存在着明显的缺陷，但现阶段还缺少一个颠覆并取代资本主义的可行方案，那么，社会主义就被理解为对自由民主资本主义的“增补革命”。梅札罗斯代表着前一思路，哈贝马斯代表着后一思考方向。

梅札罗斯认为，资本主义是一个自因的 (cause sui) 系统，一种由资本统治的社会控制系统，这一系统包含着自身的结构参数，如私有制、个体效用最大化、个体的不可避免的冲突、“看不见的手”、利益分层的市民社会、等级化的科层制、法治国家、代议制民主等等，它们之间具有连贯性和整体性，构成一个新陈代谢的整体，一个排他性的刚性系统，任何异于资本的参数都会被排除，因而，资本主义是无法进行任何实质性的改良的，就此而言，“社会主义事业必须被界定为一种对整个资本制度的社会新陈代谢控制方式的激进选择”。¹⁶³⁾但是，把社会主义定义为新的新陈代谢系统，并不意味着我们可以把它仅仅理解为一个经济核算和管理体系。作为另一种现代性计划，社会主义必须被理解为“是一种拒绝使个人的合法期待从属于结构上已规定的因果序列之拜物教规定的方式。换句话说，它是一种涉及未来的真正开放的方式，这样，它的因果框架自身的规定永远保持着服从于社会的自治成员所进行的改造。”在这里，“社会主义设计的意义只不过是，它对既定的社会再生产秩序的原因规定能够进行自觉的矫正性干预，并能在预期的过程中对它进行基础性重建。”¹⁶⁴⁾

在苏联东欧社会主义体系解体后，哈贝马斯也曾追问社会主义是否还是一个值得追

161) 英】J.梅札 斯：《超越资本》下，郑一明等译，中国人民大学出版社2003年，第918页。

162) 【德】哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，郭官义、李黎译，学林出版社1999年，第33页。

163) 【英】J.梅札罗斯：《超越资本》上，郑一明等译，中国人民大学出版社2003年，第55页。

164) 【英】J.梅札罗斯：《超越资本》上，郑一明等译，中国人民大学出版社2003年，第107页。

求的目的。在社会主义理论和实践的反思上，哈贝马斯一方面拒绝早期马克思对共产主义的末世论看法，即私有制的消亡是一切历史之谜的最终解答，以及把社会主义理解为在工人阶级劳动形式和邻里关系亚文化基础上恢复共同体的努力。在他看来，在资本和劳动流动化和全球化的今天，有组织的工人阶级运动已经解体，社会主义理想不可再从工人阶级文化传统和劳动方式中找到超越资本和货币抽象统治的社会一体化力量。另一方面，他仍然认为，在资本主义全球化体系越来越脱离社会政治力量控制的年代，社会主义比任何时候都有必要，坚持个人自主性的自由必须反对资本主义。基于上述判断，哈贝马斯认为，在苏东剧变后，社会主义理论不再呈现为一套完全取代资本主义体系的具体社会制度方案，它“最多只能给出解放了的生活形式所必须具备的条件，参与者自身必须对这些条件的具体实现达成一致。”¹⁶⁵⁾与梅札罗斯把社会主义理解为与资本主义完全不同的新陈代谢方案不同，哈贝马斯倾向于把社会主义理解为民主地共同决定自己生活的政治理想，其目的是为交往实践和话语意志形成创造必要的普遍的条件，使得社会参与者能够根据自己的需要并从自身认识出发，实现一种更美好的、风险较小的生活。苏联式官僚社会主义已经失败，但这并不意味着现代性的终结，社会主义仍然是我们的目的，社会主义左派仍然有它的地位和政治作用，“他们必须把社会主义思想贯彻到资本主义社会的激进改革主义的自我批判之中”。¹⁶⁶⁾显然，在哈贝马斯看来，社会主义的目标不是取代资本主义，而是驯服资本主义。这一目标并不那么激动人心，但在他看来却是社会主义理想介入当代生活的一种可能方式。

总的来说，梅札罗斯和哈贝马斯的观点都有可取之处和缺陷。梅札罗斯看到了资本主义作为新陈代谢体系的自我强制性和内在矛盾，因而主张把社会主义作为人类未来唯一可能的替代方案，但他没有解释如何实现从全球资本主义向社会主义的根本转变。哈贝马斯主张，在一个全球资本主义世界中，社会主义和左派需要通过资本主义的自我批判的方式介入到政治生活之中，以防止西方自由民主制度的僵化和倒退，但牺牲了社会主义理念的彻底性和激进性。即使如何，他们的思考还是可以给我们提供某些借鉴。首先，社会主义应该理解为一套新的社会新陈代谢机制，其核心是通过对社会财富和能力的合理运用，使社会健康地可持续发展。作为新的社会新陈代谢系统，社会主义在今天有着复杂的内涵，除了生产力发展和人的物质生活富裕外，它还须考虑其他参数，如生态保护和可持续发展，高技术条件下人的生命安全和尊严，经济全球化下经济机会的分享和公平。总之，社会主义意味着一套以人为本的可持续发展的参数系统。其次，传统社会主义模式的失败不仅是目标方案的失败，而且也是社

165) 马斯：《迟到的革命》，引自【德】得特勒夫·霍尔斯特《哈贝马斯传》，章国锋译，东方出版中心2000年，第133页。

166) 哈贝马斯：《迟到的革命》，引自【德】得特勒夫·霍尔斯特《哈贝马斯传》，章国锋译，东方出版中心2000年，第134页。

会决策的集体理性机制的失败。社会主义并不仅仅意味着一套经济和社会发展目标体系，同时也是一套人们合理地参与社会目标和方案制定的民主生活方式。传统社会主义模式之所以为人所诟病不仅在于目标设定上的失误，如苏联长期以来重军事轻民用、重生产轻生活，而且也在于它的高度集中的决策模式和日益官僚化的政治系统对人的自由造成的伤害。在这个意义上，我们今天重新思考社会主义就不能仅仅满足于在理智上确立一套合理的新陈代谢目标，而且要探索实现社会成员社会参与的合理形式，以实现马克思所说的劳动者对生产过程的控制。

中国正在进入中国特色社会主义建设的新时代，中共十八大报告提出的经济建设、政治建设、文化建设、社会建设和生态文明建设的“五位一体”发展目标构成了21世纪社会主义的中国方案。中共十九大报告不仅重申了上述目标，而且在理论上明确提出，新时代我国社会的主要矛盾是人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾，因此需要更加坚定以人民为中心的发展思想，把不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕作为根本任务。作为资产阶级意识形态的批判者和资本主义制度的竞争者，21世纪社会主义必然面临双重任务，一是在理智上重新认识人的全面发展的社会主义理念与当代人类生活条件变化之间的联系，寻找一个比资本主义社会更好的陈代谢机制，二是实践上恢复个人和集体自主性的理想，探索一条比资产阶级民主更好的公共自由的实现道路。正如阿玛蒂亚·森所说，“发展可以看做是扩展人们享有真实自由的过程”¹⁶⁷⁾。这一过程既意味着消除阻碍个人全面发展的物质障碍，同时也意味着消除可能消除的阻碍个人社会参与的制度障碍。无论在何种意义上，社会主义都必须理解为人类自由的伟大事业。

167) 蒂亚·森：《以自由看待发展》，任颐、于真译，人民出版社2002年，第1页。

한국에서의 맑스주의의 수용 : 일제 식민지 시기부터 1950년대까지

■ 김재현(경남대학교) ■

1. 한국에서 마르크스주의(또는 마르크스-레닌주의, 사회주의)는 정치적 조직 운동(조선공산당 등), 민중운동(농민운동, 노동운동 등) 또는 학술적 예술적 문화운동(KAPF 등)의 형태로서 사회변혁, 사회혁명을 추구하는 실천적 이론이라는 특징을 갖는 것으로 매우 넓은 범위를 포괄한다. 특히 한국에서 마르크스주의의 수용은 일제 식민지 지배라는 억압적 상황 속에서, 일제의 검열과 통제 속에서 이루어지므로 민족해방운동과 밀접한 연관이 있으며 이에 대한 연구는 [한국공산주의운동사]¹⁶⁸⁾ 등의 운동사의 형태로 많이 이루어져 왔다. 그러나 남북이 분단된 상황 하에서 한국공산주의 운동사(또는 사회주의)에 대한 서술은 제한적일 수밖에 없는 측면이 있었을 것이다.

어쨌든 한국에서 마르크스주의가 수용되는 사회역사적 배경을 국제와 국내로 나누어 살펴볼 수 있다. 우선 국제적 배경으로 첫째, 1917년 러시아 혁명의 영향, 특히 식민지 민족해방투쟁에 대한 레닌 정부의 이론적 물질적 지원 둘째, 제1차 세계대전 직후 고양된 국제 민족혁명운동의 영향 셋째, 민족자결이라는 구호를 자국세력의 확장에 이용하는 제국주의 열강의 실체에 대한 자각 등을 들 수 있다.

그리고 국내적 배경으로는 첫째, 3.1운동의 전개과정에서 나타난 민족지도자들의 소극적 태도에 대한 실망과 자연발생적 봉기형태에 대한 반성과 조직적 활동의 모색 둘째, 소시민적 민족운동의 한계와 변질에 대한 자각과 비판 셋째, 소작쟁의, 노동쟁의, 학생운동에 등의 대중 투쟁의 고양 넷째, 소위 일제의 '문화정책'에 따른 언론매체의 활성화 등을 들 수 있다.

168) , 김준엽 공저 [한국공산주의운동사](1-5권) 창계연구소, 1986., 스칼라피노, 이정식 공저/한홍구 옮김 [한국공산주의운동사](1-2) 돌베개, 1986

2. 한국에서 마르크스주의 수용¹⁶⁹⁾은 출발부터 민족해방을 위한 새로운 이념적 지주로서 이루어졌다. 그러므로 “민족주의는 사회주의의 근원이며, 사회주의는 민족주의의 본류”라는 인식이 지배적이었다.

사회주의에 관한 문헌이 3.1운동 전후에 러시아와 중국 그리고 일본을 통해 비밀리에 국내에 도입되었지만 그 영향력은 한정적일 수밖에 없었다. 사회주의 사상이 대중화되기 시작한 것은 1920년대 국내에서 간행된 일간신문과 잡지를 통해서였다. 적어도 1920년대 초기에 <동아일보>, <조선일보>를 비롯해 [개벽], [신천지], [신생활], [조선지광] 등과 같은 대중잡지는 앞 다투어 사회주의 사상을 소개했다.

일제시대에 1920년대 초부터 1931년경 까지 사회주의 사상이 유행을 이루었고 사회주의 운동도 활발하게 전개된 시기로 볼 수 있을 것이다. 1925년 조선공산당이 창립되면서 사회주의 운동이 조직적 운동으로 자리잡게 되지만 곧 일제에 의해 해산되게 된다. 이후 조선공산당이 재건되고 다시 해산되는 과정을 밟게 된다.

1931년 만주사변 이후 일제의 탄압이 심해지면서 1935년 이후로는 대중매체에서 마르크스주의(사회주의)에 대한 논의가 급격하게 사라지게 된다, 그러나 비합법적 차원에서 사회주의 사상이 일제말까지 확산유포되는 면도 있었다.

3. 한국에서 마르크스주의 수용을 ‘마르크스주의 철학’의 수용이라는 측면에서 철학계에 한정해서 살펴보겠다. 우리는 일제시대의 철학자들의 철학사상적 경향을 단순화시켜 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 우선 관념론적 경향¹⁷⁰⁾의 철학

169) 마르크스주의 수용에 대한 연구는 상당히 많다. 필자의 글로 ‘일제하부터 1950년대 까지 마르크스주의 수용’, ‘신남철의 마르크스주의철학 수용과 그 한국적 특징’ ([한국사회철학의 수용과 전개] 동녘, 2002)이 있고, 임경석 [한국사회주의의 기원], 이현주 [한국사회주의 세력의 형성], 전상숙 [일제시기 한국사회주의 지식인 연구] 등이 있다. 박종린의 논문들로 ‘1920년대 사회주의사상의 수용과 일월회’ [한국근현대사연구] 40호, 2007., ‘1920년대 초 공산주의 그룹의 맑스주의 수용과 유물사관 요령기’ [역사와 현실] 67호 2008., ‘1920년대 초 정태신의 마르크스주의 수용과 개조’ [역사문제연구] 역사비평사 21호 2009 등이 있다. 또한 정성진의 ‘한국에서 마르크스주의 연구의 성과와 과제’ (2011년 경상대학교 사회과학연구원 한중국제학술대회 자료집 [한중 마르크스주의 연구의 성과와 과제])가 있는데 이 논문의 표1:1980년대 이후 한국에서 마르크스주의의 진화과정(26-27쪽)과 표2:한국의 마르크스주의 사상 지도(30-31쪽)에서 한국에서의 마르크스주의 수용의 입장과 관점을 구분하여 전체 윤곽을 제시한다. [자본론] 수용에 대해서는 장시복 ‘한국에서 [자본론]의 수용과 번역: 일제 강점기~ 1980년대’ ([마르크스주의 연구] 2016년 제13권 1호

170) 여기서 관념론적 경향이란 것은 식민지 현실의 사회경제적, 정치적 조건을 자신의 철학함에

자들로 박종홍, 한치진, 이종우, 안호상, 고희곤, 김두헌, 김계숙, 최재희, 갈홍기 등을 들 수 있는데 이들은 일정한 민족주의적 성향을 갖지만 식민지 현실의 민족모순과 계급모순에 대한 자각이 거의 없었으며 있었다 하더라도 추상적 수준에 머물러 소박한 현실과악에 머무는 경향이 강했다. 이들의 서양철학 학습과 수용은 다양하다. 이들은 헤겔에 대한 관념론적 이해와 현상학, 하이데거, 야스퍼스 등의 실존철학, 막스 쉐러의 가치론, 관념론적 윤리학 등을 수용하기도 하고 민족문화와 교육문제 등 다양한 차원에서 글을 쓰기도 한다. 한편 한치진, 갈홍기에 의해 미국의 실용주의나 실증주의, 종교철학, 회의주의 등도 수용되었으며 일제 말에는 실용주의, 회의주의, 실존주의를 수용했던 일부 철학자들이 소위 ‘황도철학’에 참여하기도 했다.

다른 한편 마르크스주의 철학자로 신남철, 박치우, 전원배 등이 있었다. 이들은 교우관계와 다른 조직활동을 통해 현실운동과 일정한 연관을 가지면서 맑스-레닌주의 철학을 수용 소개한다. 이들은 헤겔에 대한 유물론적 독해, 마르크스, 엥겔스, 레닌, 스탈린의 이론들을 부분적으로 수용하면서 식민지 현실의 요구 때문에 ‘실천’을 강조하면서 실천적 전투적 유물론적 입장에서 다양한 글을 쓴다.

과시즘 비판, 맑스주의에 기초한 철학사 해석과 민족문제 해명, 일본제국주의의 지배적인 철학에 대한 비판(三木清, 田邊元 등), 당시의 부르조아 관념론적 철학들 즉 신칸트학과, 신헤겔주의, 현상학, 실존주의, 존재론 등에 대한 비판, 사회학의 논리적 구조, 역사철학의 연구와 문예비평 또는 시평 등의 글, 그리고 식민지 시대 사회구성체, 조선연구 방법론 등에 대한 글들도 썼다.

이들은 당시의 백남운, 이청원 등의 사회경제사 연구성과 및 김태준의 문학사 연구 등을 수용하는 등의 학제적(interdisciplinary) 연구태도를 보여주기도 했다. 식민지 시대에는 민족문제와 계급문제의 해결이 완전히 분리된 것은 아니었고 따라서 관념론적 경향과 유물론적 경향의 철학자들이 배타적이지는 않았으며 공통적으로 민족주의적 입장이 근저에 있었다고 볼 수 있다.

4. 해방 직후 마르크스-레닌주의 종류의 책이 상당수 번역 소개되면서 사상·학문·정치활동의 자유가 구가되면서 ‘이데올로기의 지형’이 폭넓게 형성되다가 냉전체제의 확립과 함께 제국주의의 강력한 힘을 매개로 내부적인 계급투쟁을 거쳐 남한에서 ‘억압적 국가기구’가 확립된다.

해방 후 3년간의 철학계의 동향은 분단국가성립 이후의 남북한 철학계와 철학

토대로 고려하지 않는 철학적 경향을 개괄해서 총칭하므로 개인적인 차가 있다 하더라도 비마르크스주의적 경향의 철학자들 대부분이 이 경향에 포괄된다.

사상의 흐름을 이해할 수 있는 토대가 된다. 일제강점기 민족해방운동의 사상적 토대가 민족주의와 결합된 사회주의 사상이었고 또 이에 대한 탄압도 심했으므로 해방 직후 마르크스-레닌주의 종류의 책이 상당수 번역 소개되면서 사상·학문·정치활동의 자유가 구가되었다.

그러나 남북분단의 과정은 통일된 민족국가의 수립이라는 민족적·민중적 염원이 일부 친일파와 지배계급 및 이들을 뒷받침한 제국주의의 폭력적 탄압에 의해 좌절되면서 이데올로기의 폭넓은 지형이 축소·왜곡·재편되는 과정이었다. 관념론적 경향의 철학과 유물론적 경향의 철학이 공존·갈등·대립하다가 미군정의 지배력이 강화되고 문화, 교육, 이데올로기적 정책에 의해 관념론과 미국의 이데올로기가 선택적으로 수용되고 유물론적 철학과 사상이 폭력적으로 배제되면서 남한에서의 서양철학의 판도는 상당히 달라진다.

유물론적·실천적 입장에서 철학사상을 전개했던 신남철은 해방이 되자 일제강점기에서의 이론적·실천적 활동과 인맥을 기초로 매우 적극적인 활동을 한다.¹⁷¹⁾ 그는 해방 직후의 당면한 문제였던 반제 반봉건의 과제를 해결하고 자주적 통일국가의 수립을 위해 이론적·조직적 활동을 한다. 그는 ‘조선학술원’의 서기국 위원으로서 기획과 조직을 담당하고 ‘민족문화연구소’의 연구원으로서 민족문화·민족교육의 올바른 건설을 위해 활동하면서 ‘과학운동’ ‘문화운동’을 이론적·실천적으로 전개한다. 특히 「역사의 발전과 개인의 실천」, 「현하의 과학 정세와 과학자의 임무」는 이러한 활동의 이론적 근거를 잘 밝히고 있다. 그는 서울대 사범대 교수이면서 조선학술원 대표로 ‘조선민주주의 민족전선’의 중앙위원으로 활동하다가 1948년 4월 ‘남북회담지시 108인 성명’에 서명을 한 후 월북한 것으로 추측된다. 월북 후 그는 김일성대학 철학과 교수와 최고인민회의 제1,2기 대의원을 지낸 것으로 알려진다. 그의 저작으로는 [역사철학](1948), [전환기의 이론](1948)이 있는데 이 책들은 남한에서 지하로 돌아다니면서 50년대에 지식인과 학생들, 철학도들에게 일정한 영향을 미쳤다고 한다.

박치우는 마르크스주의적 입장에서 식민지현실의 문제와 부딪치면서 당파적 입장에서 이론과 실천의 통일을 위해 노력하다가 해방이 되자 <현대일보>를 창간하여 주필로 활동하면서 박헌영과 일정한 관계를 가진 것으로 추측된다.¹⁷²⁾ 그는 조선문화협회의 대표로 ‘조선민주주의 민족전선’의 중앙집행위원으로 활약하다가 1946년 박헌영이 해주로 피신할 즈음에 월북하여 해주의 남로당 임시 당본부에서 박헌영을 돕다가 1949년 9월 인민유격대 정치위원으로 남한에 내려와 빨치산으로 전사한 것으로 알려졌다. 저서로는 [사상과 현실](1946)이 있다.

이들 외에 유물론적 경향의 철학자들은 해방 직후 마르크스-레닌주의 관련서

171) 대해서는 줄서 [한국사회철학의 수용과 전개] 동녘, 2002, 3장 참조.

172) 박치우에 대해서는 같은 책, 2장 참조

적을 번역·소개하면서 일정한 활동을 하다가 남한에 남은 경우는 전향을 하거나 그렇지 않은 경우는 월북 또는 사망한 것으로 추측된다. 전원배는 1948년에 엥겔스의 [반두링론-철학편], 레닌의 [유물론과 경험비판론]을 번역했다가 나중에 전향서를 쓰고 대학에서 쫓겨났다가 한참 후에 다시 대학에 자리를 잡는다.¹⁷³⁾

대부분의 마르크스주의 운동가, 철학자, 문학자들은 월북하고 남한에 남게된 사람들은 체포되어 투옥되거나 전향을 할 수 밖에 없는 상황에 이르게 된다. 남한 내에서 대한민국의 지배체제모니가 제대로 형성되지 않은 불안한 상태에서 마침내 내전이자 국제적 냉전세력인 미국과 소련(그리고 중국)의 대리전적인 성격을 갖는 한국전쟁(1950-1953)이 일어난다.

5. 전쟁 중에 정치적 사상적으로 좌우파 세력은 적대적 전쟁 속에서 확실하게 대척점에 서게 된다. 전쟁 후 남한에서 극우·반공·친미적 이데올로기가 지배적으로 되면서 ‘이데올로기적 지형’이 축소된다. 실제로 1950년대에 와서는 마르크스주의는 사라지고 이에 대한 조야한 비판만이 지배적이 된다.

50년대에 나온 마르크스주의에 관한 글은 대부분 [사상계]에 실렸다. [사상계]는 당시 국제적인 냉전 상황에서 이승만 독재정권에 대해 ‘민주주의’와 ‘인권’이라는 가치를 기초로 자유민주주의에 입각하여 비판적인 글을 싣는 동시에 공산주의, 마르크스주의에 대해서도 비판적이었다. 마르크스주의가 불온사상으로 금기시되지만, 비합법적 차원에서는 마르크스주의의 영향이 전혀 없었던 것은 아니었다. 일제 때부터 전해오던 일본어판 마르크스주의 문헌들과 해방 직후 번역된 마르크스주의 관련 서적들 그리고 신남철, 박치우 등 월북한 마르크스주의자들의 저술들이 지하에서 읽히면서 비판적 지식인이나 대학생들에게 상당한 영향을 미쳤다고 한다.

173) 철학에 대해서는 조희영 「현대한국의 중기철학 연구-박종홍과 전원배의 철학을 중심으로」 대한철학회 [철학연구] 44호, 1988참조

시진핑의 ‘신시대 중국 특색의 사회주의’를 파악하는 세 가지 차원

■ 장전평(남경대학교) ■

摘要：习近平新时代中国特色社会主义思想是马克思主义基本原理同新时代中国特色社会主义伟大实践相结合的新飞跃，体现了历史与现实、理论与实践的内在统一，也深刻揭示了中国与世界的内在联系和未来走向。因此，只有坚持以马克思主义历史辩证法为指导，坚持从历史与现实、理论和实践、中国与世界多重维度加以审视，才能全面而准确地把握其丰富的创新性思想内涵和重大的历史意义、时代意义和世界意义。

主题词：习近平新时代中国特色社会主义思想 历史与现实 理论与实践 中国与世界

党的十九大政治报告中明确指出：“经过长期发展，中国特色社会主义进入了新时代，这是我国发展新的历史方位。”以习近平为领导核心的中国共产党人结合中国特色社会主义新时代的历史条件 and 实践要求，进行了大量的理论探索，取得了重大的理论成果，形成了习近平新时代中国特色社会主义思想。习近平新时代中国特色社会主义思想不仅准确地把握了我国历史发展的内在规律、深刻地洞察世界历史发展的潮流，而且实现了马克思主义基本原理同中国特色社会主义新时代伟大实践的具体结合，是以习近平为领导核心的中国共产党人发展马克思主义理论的典范，体现了历史与现实、理论与实践的内在统一，揭示了中国与世界内在联系和未来走向，唯有从马克思主义历史辩证法出发，确立科学的方法论原则，才能准确把握习近平新时代中国特色社会主义思想的丰富内涵和创造精神，增强以习近平新时代中国特色社会主义思想为行动指南的自觉性和理论信念。

一、历史与现实：中华民族伟大复兴历史使命的理论新表达

现实与历史有着紧密的内在联系，一种新的思想理论的产生和发展总是以一定时期社会历史的发展要求为依托。任何一种真正科学的思想体系都根植于现实的土壤，也适应着历史发展的内在逻辑。马克思说：“光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向于思想。”¹⁷⁴⁾只有深刻体现社会历史发展要求、体现时代精神的发展的思想，才能形成普遍有效的社会价值认同，才能激发人民群众的积极性和创造性。同样，思想要实现从观念形态向现实形态的转变，又离不开对社会历史本身的改造和变革。因此，用习近平新时代中国特色社会主义思想的武装头脑，内在地要求我们科学地认识近代以来的历史发展。

1840年鸦片战争后，中国逐步沦落于殖民地半殖民地社会，陷入到内忧外患的黑暗境地，中国人民经历了战乱频仍、山河破碎、民不聊生的深重苦难，整个中华民族都面临着生死存亡的历史抉择。实现中华民族伟大复兴作为中国社会发展的主题日益突显，也成为整个中华民族不懈追求的最伟大梦想。从洋务运动到戊戌变法，从辛亥革命到新文化运动，许多仁人志士不断探索，变技术、变政体、变政治、变文化，但他们都没有能够完成这一历史重任。中国共产党一经成立，就承担起实现中华民族伟大复兴的历史使命。以毛泽东为代表的中国共产党人坚持把马克思列宁主义与中国革命的具体实际结合起来，科学地揭示中国的社会性质和基本矛盾，确立反帝反封建的革命任务，从而把中国社会发展的主题中的民族独立和人民民主作为迫切任务提到了首位。因为近代以来中国社会的主要矛盾突出地表现为帝国主义和中华民族的矛盾、封建主义和人民大众的矛盾，要实现中华民族伟大复兴，摆在首要位置的必然是实现民族独立，人民解放，国家统一和社会稳定。在毛泽东新民主主义革命理论的指导下，中国人民依靠共产党的领导、武装斗争和统一战线，坚持走农村包围城市的革命道路，推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义在中国的统治，建立了新中国，实现了民族独立和人民解放的宏伟目标，中国人民从此站起来了，从根本上扭转近代以来不断衰落的命运。毛泽东思想不仅赋予了马克思主义以中国风格、中国特点和中国气派，开启了马克思主义中国化的理论征程，而且以其实现了马克思主义基本原理同中国革命的具体实践的结合，完成民族独立、人民解放的历史使命而成为中华民族伟大复兴中国梦的理论表达。

社会主义制度确立以后，已经走上民族独立和人民民主道路的中国人民则面临着新的历史任务，即如何进一步摆脱贫穷落后的面貌，进一步增强国家的综合实力，实现现代化，真正自立于世界民族之列。因为，国家独立和人民民主的确立，只是为实现

174) 克思恩格斯全集》第1卷，第462页。

中华民族伟大复兴奠定了政治基础，民族复兴的经济基础却有待我们进一步巩固和提高。中国社会的主要矛盾已经转化为落后的社会生产力同人民群众不断增长的物质文化需要之间的矛盾。面对旧中国留下的一穷二白的烂摊子，虽然我们党进行了艰难曲折的探索，建立起了门类比较齐全的国民经济体系和一大二公的社会主义计划经济模式，但由于受“左”的错误的影响，特别是“文化大革命”的破坏，我们并没有发挥出社会主义制度的优越性，人民生活水平长期处于贫困状态，国民经济处于崩溃边缘。以邓小平为代表的中国共产党人坚持解放思想，实事求是，果断纠正毛泽东晚年错误，把全党全国的工作中心从“以阶级斗争为纲”转移到以经济建设为中心”，大胆探索实践，坚持改革开放，确立了中国特色社会主义的基本思路和基本原则，大胆吸收人类文明的优秀成果，建立起社会主义市场经济体制。正如习近平所指出的那样，“改革开放是实现中华民族伟大复兴的关键一招”¹⁷⁵⁾。改革开放30多年以来，中国经济迅猛发展，不断成长为世界第二大经济体，我国综合国力进入世界前列，中国人民也摆脱了贫困落后的状态，人民的生活水平有了极大提升，改革开放成为当代中国发展进步的活力之源，也是我国大踏步赶上时代前进步伐的法宝。因此，在改革开放实践的形成的邓小平理论，“三个代表”重要思想和科学发展观无疑就成为从站起来到富起来这一历史时期的理论表达。

党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央引领中国特色社会主义进入新时代，确立了我国社会发展的新的历史方位。新时代的确立立足于我国社会主要矛盾的新转化，即经过近40年改革开放的发展，“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”¹⁷⁶⁾。更为重要的是，新时代的确立源自于实践的创造。正如列宁所指出的那样，辩证逻辑要求我们“必须把人的全部实践——作为真理的标准，也作为事物同人所需要它的那一点的联系的实际确定者——包括到事物的完整的‘定义’中去。”¹⁷⁷⁾新时代的确立源自于中国特色社会主义伟大实践的变革。以习近平同志为核心的党中央，从坚持和发展中国特色社会主义的全局出发，既牢牢把握社会主义初级阶段这个最基本国情和最大实际，又准确把我国社会主义初级阶段不断变化的特点，围绕实现中华民族伟大复兴中国梦，统揽伟大斗争、伟大工程、伟大事业、伟大梦想，统筹推进“五位一体”的总体布局，提出并形成了全面建成小康社会、全面深化改革、全面依法治国、全面从严治党的战略布局，坚定道路自信、理论自信、制度自信和文化自信，使党的面貌、国家的面貌、人民面貌、军队的面貌和中华民族的面貌都发生了前所未有的变化。习近平把坚持和发展中

175) 习近平关于全面深化改革论述摘编》，中共中央文献研究室编，北京，中央文献出版社，2014年，第3页。

176) 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，人民出版社，2017年10版，第11页。

177) 《列宁选集》第4卷，第419页。

国特色社会主义和实现中华民族伟大复兴相连接，把科学社会主义理论逻辑和中国社会发展的历史逻辑内在地有机地统一起来，明确提出到2020年全面建成小康社会、实现第一个百年目标之后，向着全面建设社会主义现代化国家、实现中华民族伟大复兴的第二个百年目标进军。习近平新时代中国特色社会主义思想正是围绕新时代如何坚持和发展中国特色社会主义、实现中华民族伟大复兴这个重大理论和实践问题而形成的，一方面，十八大以来中国特色社会主义的伟大实践催生了习近平新时代中国特色社会主义思想，另一方面，习近平新时代中国特色社会主义思想清晰揭示实现中华民族伟大复兴的战略步骤、历史任务和实践方向，使之呈现出不断发展、行稳致远的未来走向，又在快速发展的中国特色社会主义事业、实现中国梦的征途中起着思想引领的作用。正如马克思所说：“理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家需要的程度。”¹⁷⁸⁾习近平新时代中国特色社会主义思想根植中国大地，反映中国人民意愿，满足中国和时代发展进步的国家需要的马克思主义，是中华民族伟大复兴的理论新表达和新时代的宣言书。

二、理论与实践：中国化马克思主义发展的新境界新飞跃

在新时代实践基础上产生的习近平新时代中国特色社会主义思想是中国特色社会主义丰富经验的思想结晶，是马克思主义中国化历史性理论创造，鲜明地体现着理论和实践的内在统一。习近平新时代中国特色社会主义思想明确坚持和发展中国特色社会主义。正如习近平所指出的那样：“坚持和发展中国特色社会主义是一篇大文章，邓小平同志为它确定了基本思路和基本原则……我们这一代共产党人的任务，就是继续把这篇大文章写下去。”中国特色社会主义是当代中国共产党人的伟大创举，是中国共产党人把马克思主义基本原理同当代中国实际和时代特征相结合的产物。经过以邓小平、江泽民和胡锦涛为代表的中国共产党人的接力探索，我们党对于中国特色社会主义发展规律的认识和把握都达到了一个前所未有的高度。但是实践发展没有止境，认识真理没有止境，理论创新也没有止境。随着改革开放实践的深入发展，时代和科学技术的进步、世界局势的深刻变化，中国特色社会主义事业面临着新的状况、新的问题和新的挑战。正如党的十九大报告所指出的那样，“国内外形势变化和我国各项事业发展都给我们提出了一个重大时代课题，这就是必须从理论和实践的结合上系统回答新时代坚持和发展什么样的中国特色社会主义，怎样坚持和发展中国特色社会主义”¹⁷⁹⁾这个基本问题。以习近平为核心的党中央围绕着这个重大的时代课题，坚持解

178) 马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第11页。

179) 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，人民出版社，2017年10版，第18页。

放思想、实事求是、与时俱进，求真务实，紧密结合新的时代条件和实践要求，大胆探索，以全新的视野不断深化对中国特色社会主义发展规律的认识，以全新的内容不断丰富中国特色社会主义的实践特色、理论特色、民族特色和时代特色，形成了习近平新时代中国特色社会主义思想，谱写中国化马克思主义发展的新篇章。

习近平新时代中国特色社会主义思想之所以实现马克思主义基本原理同中国具体实践相结合，做好“中国特色社会主义”这篇理论和实践相结合的大文章，关键在于以习近平为核心的党中央准确地把握了理论和实践的切入点、结合点。运用马克思主义的立场、观点和方法研究和解决中国改革开放实践中的实际问题，不仅要善于把马克思主义基本原理同我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段这个基本国情、这个最大实际结合起来，而且要善于把马克思主义基本原理同不断变化着的实际结合起来，找准理论和实践正确的结合点。理论和实践的结合点往往植根于实践所提出的重大问题，实践对理论的需要。正如马克思所说“问题就是公开的、无畏的、左右一切个人的时代的声音。问题就是时代的口号，是它表现自己精神状态的最实际的呼声。”¹⁸⁰⁾这就要求我们必须以正在做的事情为中心，紧紧抓住制约当代中国社会发展的重大的、全局性的、根本性的问题进行研究和探索，以实现马克思主义基本原理同中国实际新的结合。党的十八大以来，我国经济社会发展所面临的重大问题和挑战或者是说是社会的主要矛盾发生了显著的历史性变化：已由人民群众物质文化的需要和落后的社会生产之间的矛盾转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分发展之间的矛盾。虽然由生产力和生产关系、经济基础和上层建筑所构成的社会基本矛盾决定了我国社会发展阶段仍然处于社会主义初级阶段，仍然是世界上最大的发展中国家，但是反映这种社会基本矛盾运动内涵和形式的主要矛盾却发生了历史性的重大变化。长期以来，正如邓小平在1979年的理论务虚会上所说：“我们的生产力发展水平很低，远远不能满足人民和国家的需要，这就是我们目前时期的主要矛盾，解决这个主要矛盾就是我们的中心任务”¹⁸¹⁾。因此过去把我国社会的主要矛盾确定为人民群众的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾，这是符合当时中国国情的科学判断，理所当然成为改革开放以来确立党和国家各项工作的理论基石。但是经过改革开放近40年的发展，一方面，我国“落后的社会生产”的现状已经悄然发生了改变，我国社会的生产力水平有了巨大的提升，很多领域的生产能力都进入了世界前列，甚至在某些领域出现产能过剩，“落后的社会生产”这种提法已经不能够真实反映我国经济生活的现状；另一方面，随着社会的发展，人民群众的需要不断丰富和发展，日益广泛，呈现出多元化、多样化、多层次的发展态势，不仅对物质文化生活提出更高要求，而且在民主、法治、公平、正义、安全、环境等方面的要求日益增长。仅仅用物质文化的需要也不能全面真实地反映人民群众的愿望和要求，更为重要的是，发展的不平衡

180) 马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1982年版，第289-290页。-

181) 《邓小平文选》第2卷，第182页。

不充分不仅成为制约满足人民群众美好生活需要的主要因素，而且成为现阶段各种社会矛盾交织的主要根源。我国社会主要矛盾的变化是关系全局的历史性变化，它必然会对党和国家的工作提出许多新要求。以习近平为的党中央牢牢牵住已经发生转化的社会主要矛盾这个“牛鼻子”，直面中国特色社会主义实践中产生的新的重大问题这个结合点，并按照时代的新要求，人民的新期待提出新思路、新举措和新战略，从而实现相结合的新飞跃。

习近平新时代中国特色社会主义思想是真正实现马克思主义理论与实践相结合的典范。毛泽东在阐明理论和实际相结合时指出：“中国共产党人只有在他们善于应用马克思列宁主义的立场、观点和方法，善于应用列宁斯大林关于中国革命的学说，进一步从中国的历史实际和革命实际的认真研究中，在各方面作出合乎中国需要的理论性创造，才叫理论与实际相联系。”¹⁸²⁾理论和实际的真正相结合表现为一种合乎实践需要的理论性创造，而不是把马克思主义理论当作抽象的历史公式，把书本上的词句当作不变的教条，照搬照抄；更不是用马克思主义基本原理来简单地图解、诠释现实，把现实当作某种原理的例证。真正的结合是用马克思主义立场、观点和方法为指导，不断进行理论创新、实践创新和制度创新。习近平新时代中国特色社会主义思想既坚持了马克思主义的基本原理，又在多方面作出了“合乎中国需要的理论性创造”，是使马克思主义成为“管用”的科学理论。因此，我们既要看到习近平新时代中国特色社会主义思想对于马克思主义基本原理的坚持，看到习近平新时代中国特色社会主义思想与邓小平理论、“三个代表”重要思想和科学发展观在实践上的历史联系，在理论上的逻辑联系；又要看到新时代在实践上的开创性和理论上的创新性。正如党的十九大报告所指出的那样，近五年来，我们党所取得的成就是全方位的、开创性的，带来的社会变革是深层次的，根本性的，同时也以巨大的政治勇气和强烈的责任担当创造性地提出了一系列新理念新思想新战略。

理论和实践的内在统一也是习近平新时代中国特色社会主义思想科学性的保证。黑格尔曾经说道：“哲学若没有体系，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带有偶然性的。哲学的内容，只有作为全体中的有机环节，才能得到正确的证明，否则便只能是无根据的假设或个人主观的确信而已。”¹⁸³⁾习近平新时代中国特色社会主义思想是一个科学完整的理论体系，内容十分丰富，包括中国特色社会主义的总目标、总任务、总体布局、战略布局和发展方向、发展方式、发展动力、战略步骤、外部条件、政治保证等基本问题，涵盖改革发展稳定、内政外交国防、治党治国治军等各个方面，我们不能割裂这些丰富内容的内在联系，只抓住一些片言只语，随心所欲地加以发挥。深刻地认识到理论体系的这种内在联系既不是马克思主义理论范畴纯粹逻辑上推导，也不是对实践经验的一种直观

182) 毛 东选集》第3卷，人民出版社1991年6月第2版，第820页。

183) 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第56页。

的、消极的认识和把握，它是中国特色社会主义活生生的、丰富的实践逻辑在理论上的展开。因为坚持和发展中国特色社会主义是一项崭新的事业，涉及到经济、政治、文化、社会、生态等众多领域，也是一项系统性工程。习近平对这些问题的成功探索就自然形成一个理论体系。正是这种理论和实践的结合，赋予了习近平新时代中国特色社会主义思想的创新性和科学性。

三、中国与世界：引领世界发展潮流的时代最强音

中国特色社会主义进入了新时代，是我国发展新的历史方位，也是习近平新时代中国特色社会主义思想产生的时代背景。要准确地把握习近平新时代中国特色社会主义思想，必须具有宽广的眼界，从中国与世界的联结中来加以认识和理解。正如毛泽东所指出的那样，研究问题要运用“古今中外法”：“就是弄清楚所研究的问题发生的一定时间和一定的空间，把问题当作一定历史条件下的历史过程去研究。所谓‘古今’就是历史发展，所谓‘中外’就是中国和外国，就是己方和彼方。”¹⁸⁴⁾所谓“古今中外法”主要包括两个方面的：一是观察和研究要有世界性的全局眼光，二是观察和研究要有历史的发展眼光。就是要在中国与世界的历史性变化的生动图景中来考察习近平新时代中国特色社会主义思想。正如邓小平所说，现代的世界是开放的世界，各民族的相互交往日益频繁、政治、经济和文化的联系日益密切，任何一个国家都不能游离于世界之外，它们都是世界之网的一个纽结，当代中国也始终与世界处于相互联系之中。一方面，只有从中国与世界的联结中，才能获得认识国情的客观尺度，树立科学的国情观，从而为实现马克思主义中国化的理论飞跃奠定客观基础。离开了中国与世界的联结与互动，孤立地、静止地、片面地审视当代中国的实践，就不能准确地理解习近平新时代中国特色社会主义思想重要论断的深刻含义，更谈不上去深刻理解它所具有的历史意义、时代意义和世界意义。

马克思曾经这样描写中国与世界的关系，他说：“一个人口几乎占人类三分之一的幅员广大的帝国，不顾时势，仍然安于现状，由于被强力排斥于世界联系之外而孤立无依，因此竭力以天朝尽善尽美的幻想来欺骗自己，这样一个帝国终于要在这样一场殊死的决斗中死去”¹⁸⁵⁾。而今天的中国，中国共产党团结带领全国各族人民不懈奋斗，在马克思主义科学世界观和方法的指导下，不仅通过艰苦卓绝的革命斗争实现了民族独立、人民解放，而且通过攻坚克难的改革开放，改变了旧中国一穷二白的贫穷面貌，“中华民族迎来了从站起来、到富起来到强起来的伟大飞跃，迎来了实现中华

184) 毛 东文集》第2卷，人民出版社1993年12月版，第400页。

185) 《马克思恩格斯选集》第2卷，第26页。

民族伟大复兴的光明前景。”¹⁸⁶⁾改革开放以来，我国的社会面貌发生了前所未有的巨大变化，我国经济、政治、文化、社会等领域都迅猛发展，国家经济实力、科技实力、国防实力和综合国力进入世界前列，我国经济社会发展获得了世界广泛的赞誉和认同，日益走近世界舞台的中央，中华民族正以崭新的姿态屹立于世界的东方。回顾中国与世界互动的历史，不难发现，这些成就的取得离不开中国共产党的领导，离不开马克思主义的理论指导。正是在中国共产党的领导下，把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合，不断进行实践创新、理论创新和制度创新，才迎来了中华民族伟大复兴的光明前景。这充分表明，不断发展着的马克思主义具有强大的生命力，是人们认识世界、改造世界的强大思想武器和不竭精神源泉。只有深刻认识中国与世界互动的历史逻辑和发展逻辑，才能深刻认识作为自己时代的产物、“自己时代精神的精华”和“文明的活的灵魂”的习近平新时代中国特色社会主义思想的精神价值和划时代的历史意义。

中国特色社会主义进入新时代不仅从根本上改变了中国与世界旧有关系，而且拓展了世界历史的发展路径，为落后国家和民族的发展提供全新选择。中国特色社会主义进入新时代“意味着科学社会主义在二十一世纪的中国焕发出强大生机活力，在世界上高高举起了中国特色社会主义伟大旗帜；意味着中国特色社会主义道路、理论、制度、文化不断发展，拓展了发展中国家走向现代化的途径”¹⁸⁷⁾。中国走上社会主义的道路，既是历史发展的必然，也是当代中国人民的抉择，但是在世界社会主义发展的历程中，曾经出现的严重失误和重大挫折，几乎使人们丧失了对走社会主义道路的信心和信念。面对曾经喧嚣尘上“历史终结论”，面对资本主义自由主义思潮的到处涌动。中国共产党带领中国人民既不走封闭僵化的传统社会主义老路，也不走改旗易帜的资本主义邪路，而是通过改革开放，大胆探索适合中国实际和时代发展要求的中国特色社会主义道路，从根本上重塑了中国的面貌。事实胜于雄辩，中国特色社会主义所铸就的巨大成就，所提供的有益启示，是人们无法忽视的，从这个意义说，中国特色社会主义发展道路及其理论不断创新不仅增强了我们党和人民的道路自信、理论自信、制度自信和文化自信，而且超越了自身特殊性的限制，而具有更加广泛的世界历史意义。

随着中国与世界关系的历史变迁和我国日益走近世界舞台中心，习近平新时代中国特色社会主义思想愈益成为引领世界发展潮流的时代最强音。当代世界正处于大发展大变革大调整的时期，和平与发展仍然是时代的主题。习近平新时代中国特色社会主义思想作为科学指导的中国，正在为决胜全面建成小康社会，开启全面建设社会主义现代化

186) 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，人民出版社，2017年10版，第10页。

187) 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，人民出版社，2017年10版，第10页。

现代化国家的新征程，当代中国的实践发展不仅符合世界历史发展潮流和方向，而且使不断发展着的中国成为引领时代发展潮流的强大力量。因为中国在日益走向世界舞台中心的过程中，必然会以自己的发展带动世界经济的发展，以自己的发展促进世界的和平。面对世界多极化、经济全球化、社会信息化和文化多样化的深入发展，全球治理体系和国际秩序的变革，习近平新时代中国特色社会主义思想倡导各国走适合本国国情的发展道路，尊重各个民族和国家的自主选择。一个国家实行什么的主义，关键要看这主义能否解决这个国家面临的历史性课题，鞋子合不合脚，自己穿了才知道。一个国家的发展道路合不合适，只有这个国家的人民才最有发言权。面对经济全球化的迅猛发展和激烈竞争，面对全球性的生态危机、资源危机、能源危机层出不穷，习近平新时代中国特色社会主义思想超越传统发展的旧观念，倡导创新发展、协调发展、绿色发展、开放发展和共享发展的新发展理念，体现了人类文明发展的方向。特别是习近平新时代中国特色社会主义思想倡导建设人类命运共同体的思想，超越了文明对立的旧观念，为解决人类问题贡献了中国智慧和方案。建设人类命运共同体就是要坚持各国相互尊重、平等相待，坚持合作共赢、共同发展，坚持实现共同、综合、合作、可持续的安全，坚持不同文明兼容并蓄，交流互借。这就为矛盾纷繁复杂的当今世界、全球性挑战面前的人类社会构建描绘出新的蓝图，既体现了当代中国发展进步的世界性诉求，也体现了中国发展中的世界担当和人类责任。

한국에서 마르크스의 복원을 위한 세 가지 과제

■ 강신준(동아대학교) ■

1. 서론

마르크스를 둘러싼 논의는 21세기에 들어서도 여전히 진행 중이다. 논의의 갈래는 단순하게 두 가지를 이루고 있다. 마르크스는 끝났다는 것과 그렇지 않고 여전히 그 유효성을 이어나가고 있다는 것이 그것이다. 두 주장은 각기 나름의 근거를 가지고 있다. 전자의 주장은 무엇보다 지난 세기 마르크스를 앞세웠던 소련과 구 사회주의권이 도미노처럼 붕괴한 사례와 인공지능과 같은 새로운 기술 혁명의 산업적 조건(4차 산업혁명)이 마르크스가 처했던 시기와는 크게 다르다는 점을 내세우고 있다. 반면 후자의 주장은 2008년의 위기로 자본주의가 구조적인 한계에 봉착했고 이로 인해 자본주의의 근본적인 대안이 논의될 필요가 있으며 이런 체제적 대안 논의는 과거 이 체제에 대한 가장 “근본적인 비판”의 선두에서 있던 마르크스에서 다시 시작되어야 한다는 점을 앞세우고 있다.

이처럼 상반된 견해로 인한 혼란 때문에 마르크스는 여전히 풍문과 선입견의 안개에 휩싸여 있는 것처럼 보인다. 한국 사회에서 이런 상황은 특수한 역사적 궤적 때문에 더욱 심한 것으로 보인다. 무엇보다 남한에서 마르크스는 오랜 기간 금지된 연구영역이었고 1987년에야 비로소 합법성을 쟁취하긴 했지만 곧 이른 사회주의권의 붕괴로 본격적인 연구의 토대를 구축할 시간을 채 갖기도 전에 역사의 뒤안길로 묻혀 버리고 말았던 것이다. 2008년의 세계적 금융위기는 마르크스를 다시 돌아볼 계기를 만들어주긴 했으나 연구의 토대를 제대로 갖추지 못한 우리에게 이 계기가 얼마나 활성화될 수 있을지는 미지수이다.

이 글은 그런 문제의식 하에 한국에서 마르크스 연구가 새로운 출발점을 마련하기 위해 해결해야 할 과제로 세 가지를 주목하고자 한다. 첫째는 연구의 소재

적 토대를 이루는 문헌적 문제이고 둘째는 마르크스 연구자들이 지금 공통으로 부딪칠 수밖에 없는 이론적 혼란과 관련된 문제이고 셋째는 마르크스 연구의 활성화 여부를 결정지을 수 있는 이론과 실천의 결합 문제이다. 물론 이들 세 과제는 모두 필자의 개인적인 경험과 관점에 국한된 것이므로 이들 과제의 선택에 지나친 일반성을 부여할 필요는 전혀 없을 것이다.

2. 문헌적 과제

한국에서 마르크스 연구의 활성화를 위해 가장 시급한 과제는 문헌적 토대의 확보이다. 이 문제는 마르크스의 저작 자체가 안고 있는 일반적 문제에서 비롯되고 한국에서는 고 정문길 교수의 연구를 통해서 상당 부분 정리되었다. 정교수가 지적하고 있는 문제는 크게 세 가지로 집약된다. 첫째 그의 원고가 대부분 미완성 상태로 남겨졌다는 점, 둘째 마르크스 유고의 행방이 불안정했다는 점, 셋째 지난 세기 동안의 냉전 때문에 이데올로기적인 왜곡이 심했다는 점 등이 바로 그것이다. 이들 문제는 결국 문헌적 신뢰성으로 집약되고 그것을 해결한 것이 『마르크스 엥겔스 전집』(Marx Engels Gesamtausgabe, 이하 MEGA로 줄여서 부르기로 한다)이라고 할 수 있다.

한편 한국은 분단의 독특한 정치지형으로 인한 문헌적 문제도 또한 안고 있었다. 일제 식민지하에서 조금씩 출판되던 마르크스 문헌은 남북의 분단과 1950년 내전을 계기로 남한에서 일체 출판이 금지되었다. 이후 남한에서는 독재정권이 이어지면서 이들 문헌의 출판에 긴 암흑기가 지속되다가 1987년 민주화를 통해서 새로운 전환점이 마련되었다.(이론과 실천사의 『자본』) 이후 국지적으로 이어진 문헌들의 발간도 크게 두 가지 한계를 지니고 있었다. 첫째 아무런 문헌적 고려 없이 개별 번역자들이 자의적으로 선정하여 출판하였고 둘째 대본이 문헌적 정본인 MEGA를 토대로 하지 않았다, 사실 한국에서는 MEGA 자체가 별로 알려져 있지 않았고 MEGA에 대한 연구는 고 정문길 교수가 유일하였다. 그러나 정교수의 연구도 집단연구로 발전하지 못한 채 국내의 마르크스 연구는 MEGA 작업과 단절된 채 이루어져 왔다.

이런 상황에서 MEGA 한국어판의 발간에 대한 계기는 2008년 말 베를린에서 연구년을 보내고 있던 필자에 의해 우연히 만들어졌다. 필자는 고 정문길 교수와 협력하여 MEGA 한국어판을 출판하기로 하고 2010년 6월 국내 최초로 MEGA를 주제로 한 국제학술대회를 서울에서 개최함과 동시에 2011년 5월 국제 마르크스 엥겔스 재단 이사회로부터 MEGA 한국어판의 출판 승인을 얻었다. 이 승인을 바탕으로 2012년 6월 MEGA 출판을 담당하고 있던 독일의 아카데미출판사

(Akademie Verlag)(이후 출판사는 다시 De Gruyter Akademie Forschung으로 변경되었다)와 출판권 계약을 체결하였다. 계약의 체결과 함께 필자는 곧바로 번역작업을 총괄할 기관으로 동아대학교에 맑스엥겔스연구소를 설립하여 번역작업에 착수하였다. 하지만 재정적인 어려움으로 작업은 매우 더디게 진행되다가 올해 8월 한국연구재단으로부터 5년 간의 지원을 받게 되었다. 따라서 MEGA 한국어판의 발간은 이제 본격화될 수 있게 되었고 이에 힘입어 한국에서 문헌적 문제는 해결의 실마리를 잡은 것으로 보인다.

3. 이론적 과제: 두 개의 마르크스

문헌적인 문제와는 별개로 한국에서 마르크스 연구의 활성화를 위해서 먼저 해결해야 할 이론적 과제가 두 가지 있다. 하나는 1991년 구소련의 해체와 2008년 미국 발 금융위기와 관련하여 서로 상반된 얼굴을 가진 두 개의 마르크스가 바로 그것이다. 전자는 “실패한” 마르크스이며 후자는 “돌아온” 마르크스이다. 물론 이들 두 마르크스는 곧바로 동일한 것이 될 수 없다. 전자의 실패가 분명한 역사적 사실로 확정되어 있기 때문이다. 그렇기 때문에 돌아온 마르크스는 구소련의 실패한 마르크스의 단순한 부활이 아니라 마르크스에 대한 완전히 새로운 해석을 필요로 하는 것이며 그것은 실패한 마르크스를 변증법적으로 지양하는 것이어야 한다. 즉 마르크스 연구의 새로운 출발은 실패한 마르크스의 청산을 전제로 하고 있다.

그런데 실패한 마르크스에 대한 논의는 구소련체제가 출범할 당시에 이미 시작되었다. 당대 마르크스 진영 최고의 이론가였던 카를 카우츠키와 러시아 혁명을 이끌고 있던 볼셰비키의 두 지도자 레닌과 트로츠키 사이에서 벌어진 프롤레타리아 독재 논쟁이 바로 그것이다. 이 논쟁은 실패한 마르크스 문제의 고전적 출발점을 이루고 그것의 청산과 이후의 논쟁을 이해하는 데 중요한 단서를 제공해 준다. 이 논쟁은 두 개의 마르크스 사이의 차이점이 생산력과 민주주의에 있다는 점을 함축하고 있으며 그 함의는 결국 소련의 붕괴라는 역사적 사실에 의해 확인되었다.

구소련의 붕괴 이후 실패한 마르크스를 평가하는 흐름은 구소련에서 스탈린 체제가 성립하는 1930년대를 기준으로 이전과 이후를 연속적인 것으로 보느냐 단절적인 것으로 보느냐에 따라서 크게 두 가지로 구분된다. 전자는 실패한 마르크스의 기점을 1917년 볼셰비키 혁명으로 간주하는 것이고 따라서 이들의 견해에 따를 경우 돌아온 마르크스는 이들 볼셰비키와 무관한 마르크스 자신에게로 돌아가는 것이 된다. 반면 후자는 실패한 마르크스가 1930년대 이후의 스탈린

체제일 뿐 1930년대 이전의 소련은 사회주의 이행의 올바른 경로를 밟아나갔다고 이해한다. 따라서 이들의 견해에 따르면 돌아온 마르크스는 1930년대 이전의 소련을 출발점으로 한다.

두 개의 마르크스 문제는 세계적으로 아직 진행 중이고 국내의 경우도 역시 그러하다. 특히 우리의 경우 근본적으로 마르크스 연구자가 빈약한데다 두 개의 마르크스 문제에 주목하는 연구자는 더더욱 소수에 머물러 있다. 앞으로의 연구를 위해 유념할 부분은 이 논의의 고전적 출발점이 되는 프롤레타리아 독재 논쟁의 쟁점이 이념적 목표가 아니라 그 목표에 도달하기 위한 전술적 수단과 관련된 것이었다는 점이다. 볼셰비키들이 마르크스주의자였던 것은 의심의 여지가 없고 그들이 건설하겠다고 내세운 목표 또한 마르크스였던 것도 부정할 수 없다. 문제는 그런 목표에 도달할 수 있는 수단이 볼셰비키의 주장대로 생산력과 민주주의를 분리시켜 프롤레타리아 독재라는 방식으로 가능한지의 여부가 핵심쟁점이었던 것이다. 이 점을 염두에 두어야만 실패한 마르크스의 청산은 미래를 위한 내용을 가질 수 있을 것으로 보인다.

4. 실천적 과제: 마르크스와 실천적 동력의 결합

마지막으로 얘기해야 할 문제는 실천운동과의 결합문제이다. 왜냐하면 마르크스 이론은 처음부터 실천을 목표로 하는 것이었고 따라서 이론이 실천적 동력과 결합하지 않는다면, 즉 현실에서 직접적으로 실현될 전망을 갖지 못한다면 그것은 살아있어도 죽은 이론이나 마찬가지로 때문이다. 그런데 한국 사회에서는 아직 마르크스 이론과 결합한 실천운동의 경험이 제대로 존재하지 않는다. 무엇보다 동서냉전과 남북분단의 특수한 역사적 상황 때문에 1987년 이전까지 마르크스는 이론적으로나 실천적으로 모두 금기였기 때문이다. 그런데 이론과 실천의 결합은 그리 단순하지 않다. 독일의 사례는 그것을 잘 말해준다.

1863년과 1868년 라살레주의와 마르크스주의의 두 갈래로 제각기 시작한 독일 노동운동은 1875년 고타에서 통합하면서 급격히 세력을 확대하였고 이에 위협을 느낀 프러시아 정부는 1878년 “사회주의자 금지법”(Sozialistengesetz)을 발표시켜 노동운동을 불법화하였다. 하지만 1890년 이 법은 결국 폐기되었고 독일 노동운동은 합법화의 국면을 만났다. 그런데 그것은 노동운동이 본격적으로 확산될 수 있는 좋은 계기이기도 했지만 동시에 대중적 실천의 시험대에 오르는 도전이기도 하였다. 불법적 조건에서는 자신의 정당성을 확인하는 전략적 목표를 외치는 것만으로도 충분했지만 합법적 조건에서는 대중의 동력과 결합할 수 있는 전술적 수단이 문제로 된 것이다. 독일 노동운동은 이 전술적 수단의 시험대

에서 두 개의 노선으로 분열하였고 그 결과 1933년 히틀러의 나치에게 권력을 헌납하면서 치명적인 궤멸의 위협에 빠지고 말았다. 이론적 과제와 실천적 수단의 결합이 얼마나 어려운지를 말해주는 좋은 사례라고 할 수 있겠다.

실천운동의 중심이 되어야 할 한국 노동운동의 현재 상태는 위기라고밖에 얘기할 수 없을 정도로 악화되어 있다. 민주노총은 사회세력의 지위를 상실했고 노동진영 내부는 정규직과 비정규직 등 각종 노동시장의 분단구조에 가로막혀 분열되어 있다. 이런 위기의 원인은 전략적 목표의 실종과 전술적 수단의 분열로 집약된다. 하지만 이것은 동시에 마르크스 논의와의 결합 가능성을 가리키고 있기도 하다. 전략적 목표의 실종은 소련의 와해와 관련되어 있고 그것은 곧 이론적으로 청산되어야 할 실패한 마르크스이기 때문이다. 따라서 돌아온 마르크스에 대한 논의는 곧바로 노동운동의 새로운 전략적 목표로 이어질 수 있다.

한편 전술적 수단은 분열된 실천적 동력을 통합하는 것을 목표로 해야 한다. 즉 기업 단위로 분열된 교섭력을 사회 전체의 계급적 수준으로 묶어 내는 것이 필요하고 이것은 마르크스 논의의 계급적 이해관계를 토대로 할 때 가능하다. 한 때 한국에서는 마르크스의 계급적 관점을 채택한 초기업단위의 전술적 수단을 모색하는 노력이 있기도 하였다. 초기업적 고용안전망과 초기업적 임금체계 협약의 논의가 그런 것이다. 하지만 이런 노력은 1997년 이후 소위 노동법이 개악되고(특히 “정리해고” 조항) 고용위기가 전반적으로 발생하면서 모두 중단되고 말았다. 실천적 동력을 사회적 단위로 묶어낼 수 있는 전술적 수단을 새롭게 개발할 문제는 한국의 마르크스 연구가 당면한 또 하나의 과제라고 할 수 있다. 두 개의 마르크스 논의에서 가장 유념해야 할 부분이 실천적 수단이었다는 점을 여기에서 다시 돌아볼 필요가 있는 것이다.

5. 결론

한국에서 마르크스 연구가 새롭게 궤도를 찾을 수 있을지는 미지수이다. 세계 자본주의의 위기와 우리 사회의 변혁의 의지를 확인시켜준 촛불혁명을 통해 그럴 수 있는 계기가 마련된 것은 사실이지만 그것은 가능성일 뿐이기 때문이다. 가능성과 그것의 실현은 전혀 다른 문제이다. 우리보다 앞선 선진국들에서 이미 그런 사례를 확인할 수 있다. 마르크스 이론과 대중적 실천의 성공적인 결합을 가져온 1889년 제2인터내셔널의 8시간 노동일 파업의 단서를 제공한 미국은 막상 마르크스 연구는 물론 노동운동의 실천에 있어서도 모두 실패한 나라로 남아 있다. 마르크스 엥겔스 전집의 정본인 MEGA 발행에서 독일을 제외하고 가장 많은 기여와 지분을 행사하고 있는 일본의 경우도 마르크스에 대한 이론적 연구는

아직 명맥을 유지하고 있지만 실천의 영역에서는 실패라고 밖에 말할 수 없는 상태에 처해 있다. 그나마 이론의 영역도 후속세대의 양성에 있어서 큰 어려움을 겪고 있다고 전해져서 그 미래가 불투명해 보인다. 결국 한국의 경우도 마르크스 연구의 활성화는 전적으로 우리의 대응에 달려 있다고 할 수 있을 것이다. 이 글에서 제기한 세 가지 과제는 바로 그런 우리의 대응을 가늠해볼 수 있는 잣대가 될 수 있지 않을까 싶다.

자본논리와 모더니티

■ 이성백(서울시립대학교) ■

1. 현대비판사회이론의 불투명성

1960년대 이후 현대비판사회이론은 불투명성의 상태에 처해 있다. 20세기 전반기까지는 칼 맑스가 이론화한 정치경제학 비판이 자본주의 사회를 비판하는 데에 있어서 “아르키메데스의 점”의 역할을 담당하였으나, 60년대 이후 이론의 다원화 내지는 분열 속에서 변화된 현대사회를 유효적절하게 비판해내는 “아르키메데스의 점”이 상실되어버렸다. 68혁명 이후 비판사회이론은 여러 흐름으로 다원화되었다. 이러한 이론의 다원화는 사회를 바라보는 관점이 교조적 경직성에서 벗어나 자유로운 사유의 노력으로 발전하고 있다는 점에서 바람직하기도 하나, 실제에 있어서 각 입장들간에 소통할 수 없는 격한 이론적 대립과 충돌을 초래하였고, 나아가 현실 운동의 차원에서도 사회적 연대를 어렵게 하였다. 칼 맑스에 의해 이론화된 자본주의 분석론과 계급투쟁론을 그대로 고수하려는 ‘정통’ 맑스주의 (구소련과 동구권의 맑스-레닌주의, 알튀세르의 구조주의적 맑스주의), 맑스주의의 틀을 후기자본주의의 문제로 확장하는 네오맑스주의 (프랑크푸르트학과, 체코와 유고슬라비아의 인간주의적 맑스주의), 맑스주의의 현실적 타당성을 부정하고 새로운 이론적 틀을 모색한 포스트모더니즘 (푸코, 리오타르, 데리다, 들뢰즈), 그리고 이에 더해 아직까지 전반적인 이론적 논의 속에서 별로 같이 고려되지 않았던 앙리 르페브르와 데이비드 하비의 “공간 맑스주의”. 본 연구에서는 여러 이론적 흐름들을 비교 고찰하여 이로부터 현대사회 비판의 새로운 이론적 준거점, 새로운 “아르키메데스의 점”을 이끌어낼 수 있기를 기대한다. 이 새로운 “아르키메데스의 점”이 찾아진다면, 이로부터 현대비판사회이론의 한 단계 진전된 재구성의 길이 열리게 될 것이다.

이 글은 기본적으로 맑스가 행한 정치경제학 비판의 이론적 성과 속에서 자본이 운동해 나가는 원리, 즉 ‘자본의 논리’가 후대의 이론적 발전 작업에서 충분히 파악되지 못하였다는 문제의식에서 출발한다. 그리고 바로 이 자본의 논리를 밝히는 것이 이 글의 첫 번째 목적이다. 자본이 자본을 투자하는 목적은 “이윤의 실현”에 있다. 자본은 생산과 유통 과정 속에 이 이윤의 실현의 위해 반드시 필요한 특정의 방식들을 수행해 나간다. 이러한 자본의 필연적인 운동방식이 자본의 논리이다. 자본의 논리에 대해서 이 글에서 제기하고자 하는 주장은 이 자본의 논리에 문명적 야만성과 파괴성이 내재해 있다는 것이다. 이윤의 실현을 추구하는 자본의 운동은 자연과 인간 사회의 여러 관련 대상들과 영역들의 파괴를 초래한다. 잉여가치의 착취는 그러한 파괴성의 한 부분이었으며, 오늘날에 이르기까지 그 파괴적 영역들은 더 확대되어왔다. 오늘날의 파괴적 상황은 ‘헬조선’으로 표현되고 있다. 자본의 논리는 세상을 지옥으로, 인페르노(Inferno, 단테의 『신곡』)로 전락시켰다.

두 번째로 60년대 이후의 논의에서 자본주의의 개념이 시대적 변화를 고려하여 새로이 규정될 필요가 있다. 칼 맑스는 당시의 자본주의의 사회적 조건 속에서 노동과 자본의 계급적 관계와 계급투쟁을 자본주의의 개념적 구도로 설정하였다. 그리고 자본주의의 이 규정이 60년대에까지도 거의 자명한 공리로 간주되었다. 소련의 맑스-레닌주의에서는 이 규정이 교조적 진리로 경직화되었다. 알튀세르의 구조주의적 맑스주의도 “인식론적 단절”이란 이론적 혁신을 표방하기는 하였지만, 당시 맑스주의의 위기와 다양한 포스트맑스주의적인 경향들이 부상하는 상황 속에서 전통적 계급투쟁을 방어하려는 것이었다.¹⁸⁸⁾ 그런데 맑스주의적 계열만이 전통적인 자본주의관을 견지하고 있었던 것이 아니라, 포스트맑스주의의 경향들도 동일한 자본주의관을 공유하고 있었다. 푸코가 거부했던 자본주의는 프랑스 공산당의 자본주의관이었던 노동-자동 대립관계와 계급국가론이었고, 이와 다른 사회적 의제들은 따라서 비자본주의적인 것으로 간주되었다. 라클라우와 무페가 구사회운동과 신사회운동을 구분하였을 때, 이들은 바로 전통적인 자본주의관에 근거하고 있었다. 전통적인 노동 부문과 노동운동은 구사회운동이고, 이에 대해 여성, 환경, 소수자 운동과 같은 새로운 부문 운동들은 신사회운동으로 구분되었다. 그리고 이 ‘시민사회’의 아젠다들은 자본 관계와 무관한 새로운 사회적 지배와 억압의 관계로 간주되었다. 그런데 이러한 새로운 아젠다들이 자본 관계로부터 독립적인 것인지 물음이 제기된다. 여기에서 자본주의 개념을 새로이 규정할 필요가 생긴다.¹⁸⁹⁾ 네오맑스주의는 20세기 후반기 이후의 사회적 변화들

188) 몰락 이후 한국의 맑스주의 내부에서 알튀세르주의로의 전회가 이루어지게 된 것도 거의 유사한 맥락이었다.

189) 한 쪽은 맑스주의 내에서 사태를 보려하고 다른 한 쪽은 맑스주의를 벗어나서 사태를 보려고

을 고려하여 자본주의를 후기자본주의(late capitalism)으로 규정하였다. 이 후기 자본주의를 하버마스는 노동과 자본의 대립관계로부터 체계(화폐와 국가)와 생활 세계의 대립관계로 확장하였다. 이는 전통적 자본주의 틀을 넘어서 변화된 현실적 조건을 담아낸 상당히 진전된 개념 틀이라고 할만하다.

그런데 여기에서 다시 다음 물음이 제기된다. 이 새로운 자본주의의 규정이 자본의 논리를 충분히 담고 있는가? 이와 관련하여 이 글에서 자본의 논리를 두 개의 관점으로 구분하고자 한다. 맑스의 자본의 논리와 막스 베버의 자본의 논리이다.¹⁹⁰⁾ 하버마스에 의하면 체계는 사회적 효율성의 증대를 위해 생활세계를 지배(통제)한다. 즉 하버마스에게 있어서 자본의 논리는 통제로서의 지배이다. 이는 베버의 관료주의적 지배 개념이 수용되고 있는 것이다. 체계의 권력은 시민사회와 개인의 자유를 통제하고, 이로써 생활세계는 체계에 의해 식민화된다. 맑스의 자본의 논리는 통제에 더해 한 걸음 더 나아가 파괴적 부정에 있다. 자본의 지배 대상은 자본에 의해 그 존립이 파괴되고 부정된다. 하버마스와 철학적 입장이 대립되고 있지만, 푸코의 미시권력론도 베버의 지배 개념에 입각해 있다는 점에서는 크게 다르지 않다. 푸코에게 있어서도 문제의 핵심은 권력의 지배에 있다. 그 상징적 표현이 판옵티콘, 즉 원형감옥이다. 그런데 맑스에게 있어서 자본의 논리의 부정성은 인간을 권력의 감옥 안에 가두는 것보다 “인간이 천대받고 예속되고 버림받으며 경멸받는 존재”¹⁹¹⁾(맑스 1991, 9)로 전락시키는 데에 있다. 즉 인페르노(지옥)가 문제다.

따라서 맑스의 자본의 논리에 따라 자본주의적 관계설정이 달리 설정될 필요가 있다. 여기에서 공간맑스주의의 논의에 관심을 가질 필요가 있다. 르페브르는 자본주의의 문제가 노동과 자본의 대립의 수준을 넘어 일상성과 도시의 공간으로 확장된다고 보고, 사적 자본의 축적 논리와 ‘사회적 필요’의 논리의 대립으로

이론적 경쟁 속에서 이상한 일이 벌어졌다. 알튀세르의 이데올로기적 국가장치론과 푸코의 미시권력론간의 문제다. 알튀세르의 ISA는 맑스주의적인 개념이고, 푸코의 미시권력은 포스트맑스주의적인 것이다. 그런데 미시권력과 ISA는 구체적인 대상에 있어서 얼마나 다른 것인가? 푸코가 미시권력의 구체적인 대상으로 제시하고 있는 것은 학교, 병원, 감옥, 병영이다. ISA의 대상도 학교, 병원, 감옥, 병영이다. 같은 것을 놓고 푸코는 비자본주의적 권력 장치로, 알튀세르는 자본주의의 재생산을 위해 가동되는 이데올로기적 장치로 보고 있는 것이다. 도대체 학교, 병원, 감옥, 병영은 누구의 아이인가? 이 문제를 해결하기 위해서는 솔로몬의 지혜가 필요하다. 하여튼 이 문제는 당시 비판사회이론이 이론적 불투명성의 상태에 처해있었다는 것을 보여주는 단적인 사례라 할 수 있다.

190) 이 구분이 60년대 이후 비판사회이론이 이론적 불투명성에 처하게 된 핵심적인 쟁점이다. 이 글에서 논하고자 하는 맑스의 자본의 논리가 불식되고 그 자리를 베버의 자본의 논리가 차지하게 됨으로써 사회비판이 방향성을 상실하게 되었다.

191) 최근 “인간이 천대받고 예속되고 버림받으며 경멸받는 존재”를 한 마디로 일컫는 표현이 회자되고 있다. 바로 아감벤이 고대 로마로부터 찾아낸 “호모 사케르(Homo sacer)”, 벌거벗은 생명이란 표현이다. 이 시대에 인간이 처한 암울한 모습을 압축적으로 묘사하고 있는 표현이다.

정식화하고 있다. 다른 표현으로 좀 더 가다듬으면, ‘자본의 특수한 이해와 사회의 보편적 이해의 대립’이다. 르페브르에 의하면, 자본의 적대성은 노동과의 관계에만 있는 것이 아니라, 자본의 논리가 침투해 들어가는 여러 대상과 영역들과의 관계들로 확장된다. 하비의 “3차 순환론”은 맑스의 『자본론』의 방법론에 의거하여 그런 자본의 공간적 확장을 정치경제학적으로 해명한 이론적 기여라 할 수 있다. 르페브르와 하비의 공간적 확장론은 주로 도시와 일상성에 맞추어져 있는데, 이제 이를 더 일반적인 사회이론의 차원으로 확대시킬 필요가 있다. 자본은 이윤의 실현을 위해 끊임없이 새로운 공간을 찾아나간다. 자본의 논리는 노동의 공간을 넘어서, 자연과 여성을 위시하여 전 사회공간으로 확장되어왔다. 특히 자율적인 공간으로 간주되어온 문화도 ‘문화산업’으로 자본의 논리에 의해 지배되는 공간으로 편입되었다.

이제 이 자본의 논리의 전사회적 공간으로의 확장론에 의거하게 되면 사회운동의 구도와 목표도 재설정되어야 한다. 노동운동과 시민운동의 구분이나 구사회운동과 신사회운동의 구분이 근거를 상실한다. 한편 반자본적 성격의 투쟁이 구 소련이나 서구의 공산당들이 견지했듯이 노동운동에만 국한될 수 없다. 다른 한편 시민운동 내지 여성, 환경, 소수자 운동과 같은 부문 운동은 자본 관계와 무관한 아젠다들이 아니다. 그것들에는 자본주의적인 사회적 관계의 확장 속에서 자본의 논리가 침투해 들어가며, 특정한 방식으로 자본의 논리의 위해성이 야기된다. 따라서 여성 운동이나 환경 운동도 자본주의적 영토의 일부로 편입된 이상, 자본의 논리와 일정한 관계 속에서 이루어질 수밖에 없다. 노동의 착취를 넘어 자본의 논리가 여성의 억압과 환경의 파괴를 초래하기 때문에, 여성운동과 환경운동도 독립적인 부문운동의 차원을 넘어 자본 논리의 파괴성에 대항하는 반자본적 성격을 가질 수밖에 없다. 노동운동, 여성운동과 환경운동은 의제의 특수성에 따라 다른 독립적인 운동이지만, 자본의 논리와 싸워야 하는 반자본적 성격에 있어서는 그 이해가 서로 공통적이다. 그렇기 때문에 노동운동과 여성, 환경 등의 부문운동은 더 확고한 연대를 구축할 필요가 있다. 20세기 후반기에 사회운동이 그 동력을 상실했던 주요한 이유 중에 하나는 운동진영들이 특수한 부문 논리에 갇혀 제 각각 분열되어 있었을 뿐만 아니라, 심지어 진영들 간에 적대적인 긴장관계가 형성되어 있던 데에 기인하는 바가 크다. 신자유주의 체제로 이행된 이후에 자본의 논리는 그 파괴적 부정성이 전사회적으로 갈수록 더 전면화되고 있다. 한편으로 초국적 기업을 핵으로 한 대자본들은 생산된 부의 더 많은 부분을 가져가고 있는 반면, 대중들에게 돌아가는 몫은 줄어들고 있다. 대중들의 삶은 별거벗겨져 가고 있고, 여러 근본적인 사회적 가치들이 훼손되고, 사회가 사회다운 모습을 잃어가고 있다. 자본의 특수한 이해에 의해 사회의 보편적 이해가 파괴되어가고 있는 것이다.

이제 『자본론』 1권 4장, “자본의 일반 공식”에서 자본의 논리의 기본적인 규정을 독해해내는 것으로부터 본 논의를 시작하고자 한다.

2. 자본의 논리

1) 자본의 일반공식

『자본론』 연구에 있어서 가치법칙과 잉여가치론이 관심의 중심에 놓이면서, 자본의 운동의 일반적인 논재인 자본의 논리는 자명하고 당연한 것으로 간주되면서 지나쳐버렸다. 그런데 이제 『자본론』 1권 4장에서 맑스가 “자본의 일반 공식”이라 부르고 있는 자본의 일반 논리를 살펴 볼 필요가 있다. 이 자본의 논리야말로 맑스 당시의 산업자본주의로부터 최근의 신자유주의적 자본주의에 이르기까지 자본주의의 역사적 발전과 사회적 변화를 이해하는 데에 있어서 핵심 고리가 되기 때문이다.

주지하다시피 맑스는 자본의 분석을 상품에서 출발하고 있다. 자본주의적 생산과 유통은 근본적으로 상품의 생산과 유통이다. “상품유통이 자본의 출발점이다. 상품생산과 상품유통, 그리고 그것의 발달된 형태인 상업은 자본이 성립하기 위한 역사적 전제조건을 이룬다.”(맑스, 1989, 183) 상품유통은 단순상품유통(C-M-C)와 자본주의적 상품유통(M-C-M)으로 구분된다. 단순상품유통은 상품 생산자가 일차적으로 상품을 생산하고, 이 생산된 상품을 시장에서 판매하고, 마지막으로 자신에게 필요한 상품을 구입한다. 단순상품유통의 목적은 욕망의 충족 내지 소비를 위한 상품의 구매에 있다. 그리고 단순상품유통에서는 판매한 상품과 구매된 상품 사이에 가치가 동일한 것이 정상적이고, 구매된 상품의 가치가 판매 상품의 가치보다 더 커야할 필요가 없다.

이에 비해, 자본주의적 상품유통은 화폐로 상품을 구매하고, 이 상품을 다시 판매하여 최종적으로 화폐를 회수한다. 여기에서 만일 최초의 화폐와 최종 회수된 화폐의 가치가 동일하다면, 예를 들어 100원을 100원과 교환한다면, 이 유통은 아무런 의미도 없다. 이 유통의 목적은 최초에 투입된 것보다 더 많은 화폐를 유통으로부터 끌어내려는 데에 있다. 100원의 면화를 구매하여, 이를 110원에 다시 판매하여, 10원이란 가치를 남기려는 데에 있다. 그러므로 이 과정의 실제적인 형식은 $M-C-M'(M + \Delta M)$ 이다. ΔM 은 최초에 투자된 화폐액의 증가분이 바로 맑스가 잉여가치(Mehrwert)라고 부른 것, 일반적으로 이윤(profit)이라고 부르는 것이다. 이 잉여가치 내지 이윤의 실현, 가치증식이 자본의 목적이다. “끊임없는 이윤추구운동만이 그(자본가)의 진정한 목적이다. 이 절대적인 부의 증대

의 충동, 이 정열적인 가치 사냥은 자본가와 수전노에게 공통된 것이다.”(맑스, 1989, 191-2) 이문을 남기려고 돈을 투자한다는 것은 너무나 상식적이고 자명한 것이다. 이 자본의 일반공식과 자본의 목적에 대한 규정에 이어서 맑스는 잉여가치에 대한 이론적 해명의 단계로 넘어간다. 잉여가치론이야말로 정치경제학 비판에 있어서 맑스가 심혈을 기울인 최대의 이론적 관심사였다. 맑스는 가치법칙에 입각하여 잉여가치가 다름 아니라 노동자의 노동력의 착취로부터 발생한다는 것을 밝혀내었고, 이후 잉여가치론은 정치경제학의 역사에서 맑스에 의해 이룩된 이론적 공적으로 간주되어왔다. 그리고 이후 『자본론』의 독해는 잉여가치의 이해에 맞추어져 왔고, 자본의 논리는 자명하고 상식적인 것으로 별 관심을 기울이지 않고 지나쳐버렸다. 그런데 이 자명하고 상식적인 자본의 논리 속에 오늘날에 이르기까지 자본주의의 역사적 운동을 이해할 수 있는 핵심고리가 숨겨져 있었다. 자본과 노동의 계급대립으로서의 자본주의를 넘어서 자본주의의 반사회적, 반인간적 문명 파괴성과 야만성(20세기 전반기의 자본주의), 전사회적으로 새로운 빈곤화를 초래하고 있는 탈노동시대의 자본주의를 전체적으로 관통하는 자본주의의 더 일반적인 규정을 도출해 낼 수 있다. 맑스는 자본의 일반공식으로부터 잉여가치에 대한 논의로 넘어가면서, “여기가 로두스 섬이다. 자, 여기서 뛰어 보라!”(맑스, 1989, 209)라는 유명한 경구를 사용하면서 그 의미의 심층함을 피력하였다. 그런데 잉여가치만이 아니라, 자본의 일반공식도 또한 로두스 섬일 지도 모른다.¹⁹²⁾

자본의 일반공식 속에는 자본이 자신을 유지해나가기 위해 필요한 자본의 존재방식이 담겨 있다. 토마스 홉스에서 시작하여 현대사회철학은 사회의 형성을 해명하는 첫 출발점을 “자기 보존”, 더 일상적인 표현으로는 “생존(survival)”으로 설정하였다. 홉스에 이어 존 로크도 그러했고, 맑스도 그러했다. 20세기에 들어와서도 사정이 달라지지 않았는데, 아도르노도 인간의 “자기유지(Selbsterhaltung)”를 철학의 출발점으로 삼고 있다. 인간은 생명체인 이상 먹어야 산다는 것이다. 즉 생존의 조건을 충족시켜야 한다. 그런데 생존 조건의 충족은 바로 자본에도 해당된다. 자본도 생존 조건을 충족시켜야만 자본으로서 살아갈 수 있고, 만일 그렇지 못하면 바로 파산의 상황에 직면한다. 자본의 일반공식에 자본의 생존 조건이 내포되어 있다. 바로 잉여가치 내지 이윤의 실현이다. 이윤의 실현이 자본의 생존 조건이다. 자신의 목적인 이윤의 실현이 이루어지지 않

192) 개진될 자본의 논리는 「자본론」에서 이미 맑스에 의해 자본의 경제적 운동 과정으로 고찰되고 있는 것이다. 다만 거기에 사회철학적인 해석의 살을 덧붙여, 자본의 논리에 의해 추동되는 사회, 즉 자본주의 사회에 대한 더 포괄적인 견해, 오늘날의 자본주의 사회를 접근하는 설득력있는 견해를 제시해 보려는 것이다. 이런 맥락에서 이 글은 ‘위기’에 처해있는 「자본론」의 현실적 타당성을 탐색하는 「자본론」의 새로운 해석의 시도이다.

으면 자본은 존립할 이유가 없고, 이윤을 실현하지 못하면 자본은 죽은 시체가 되어야한다. 그래서 자본은 생존을 하기 위해서 끊임없는 이윤추구운동에 전력을 투구해야 한다. 이윤의 실현에 자본의 “to be, or not to be”가 달려 있다.

2) 잉여가치론의 역사적 위상

이 이윤 실현의 기초적인 형태로서 맑스는 잉여가치의 분석으로 넘어간다.¹⁹³⁾ 자본은 더 많은 이윤을 실현하기 위해 노동력의 더 많은 착취, 즉 절대적 잉여가치와 상대적 잉여가치의 증대를 추구한다. 잉여가치의 실현을 위한 주된 형태가 육체노동에 있었기 때문에, “잉여노동에 대한 갈망”은 전적으로 이 육체노동을 쥐어짜는 데에 집중되고, 노동자들은 “노예제나 농노제 등의 야만적인 잔학성 위에 과도노동이라는 문명화된 잔학성”(298)에 내몰린다. “우리의 백인노예는 무덤에 들어가는 순간까지 혹사당하다가 지쳐 쓰러져 소리도 없이 죽어간다”(323) 노동자의 상태가 무덤에 들어갈 때까지 ‘혹사’였다. 복지국가 시대처럼 “요람에서 무덤까지” 사회보장이 아니라 혹사였던 것이다. 그리고 오늘날 대중들의 상태는 유행하고 있는 신조어를 덧붙이면, “요람에서 무덤까지” 지옥이 되었다. 여기에서 자본의 논리와 관련하여 주목하고자 하는 것은 “문명화된 잔학성”이다. 더 많은 이윤을 취하려고 하는 자본의 목적이 사회적으로 초래하고 있는 결과로서의 “문명화된 잔학성”이다. “문명화된 잔학성”은 바꾸어 말하면 아도르노가 『계몽의 변증법』에서 질타한 ‘현대문명의 야만성’이다. 이윤을 추구하는 자본은 그 과정에 동원되는 대상에 일정한 영향을 초래한다. 이윤의 추구를 위해서 “노동력의 수명”을 문제삼지 않듯이, ‘불가피한’ 경우에는 대상의 피해 내지 파괴도 주저하지 않는다. 자본의 논리는 이윤실현과 경제성장만이 아니라, 자연적이고 사회적인 대상들의 파괴란 부정적 결과를 본질로 하고 있다. 자본의 논리의 파괴적 야만성! 그런데 이윤 내지 잉여가치의 실현은 노동력의 착취에 의한 것만이 아니다. 그것은 시작일 뿐이고, 자본주의의 역사적 발전 속에서 파괴의 대상들은 끊임없이 확장되어 왔다. 잉여가치론만이 아니라 자본 논리의 파괴적 야만성도 맑스에 의해 최초로 발전된 것이다. 아담 스미스와 데이비드 리카도의 정치경제학에서는 자본의 논리는 국부의 증대와 사회의 조화로운 발전을 가져오는 것으로만 인식되었다. 헤겔에 와서 시민사회의 적대성이 제기되기는 하지만, 이 적대성의 원인이 “욕망의 체계”로서 시민사회 내에서 발생하는 개인들 사이의 이기적 갈등에서 찾아졌고, 자본의 논리에까지 이르지 못했다.

잉여가치론은 고전 정치경제학의 역사에서 맑스가 새로이 성취한 결정적인 이

193) 잉여가치는 그 자체로 따로 논의되어야 할 큰 주제이기 때문에, 이 글에서는 잉여가치에 대해서는 간단한 언급만하고 넘어가도록 한다.

론적 성과로 간주되어왔다. 잉여가치론은 맑스주의의 이론적 타당성과 직결되어왔다. 만일 잉여가치론이 이론적으로 맞지 않는다면, 그것은 맑스주의 이론 자체가 무너지는 것과 같았다. 그래서 『자본론』 연구의 기저에는 잉여가치론의 타당성 입증 내지 방어가 깔려있었다. 그런데 잉여가치론은 노동의 특정한 형태를 기반으로 하여 구성된 것이다. 잉여가치론은 육체적 노동이 지배적인 노동형태인 조건 하에서만 타당한 것이고, 특히 맑스의 분석대상이었던 산업자본주의에 가장 적절하게 들어맞는다. 노동가치의 전제조건은 투하된 노동량의 측정가능성이다. “저고리에 들어있는 노동을 아마포에 들어있는 노동과 등치시”(63)킬 수 있는 것은 이 두 노동이 공통된 것, 즉 “인간노동 일반”이기 때문이다. 이를 구체적으로 표현하면 저고리 노동과 아마포 노동은 동일한 시간에 동일한 가치를 창출하는 노동이고, 두 노동이 10시간 동안 창출한 가치의 양은 동일하며 측정가능하다. 이런 육체노동이 산업혁명 이후 기계를 도입한 대공장들에 고용된 노동자들의 지배적인 노동형태였고, 이런 조건하에서 투하된 노동량의 측정이 가능했다. 그런데 정신노동(비물질노동, 정보노동)이 지배적인 형태가 되고 있는 산업적 조건 하에서는 투하된 노동량을 측정하는 것이 불가능하기 때문에 가치법칙과 잉여가치론은 더 이상 작동할 수 없다. 육체노동으로부터 정신노동 내지 비물질노동으로 노동형태의 전화의 측면보다도 더 근본적인 것은 탈노동의 사회적 조건에로의 이행이다. 자동화된 기계에 의해 인간의 노동이 대체되어가고 있는 탈노동(무인 생산, 공장과 사무의 자동화)으로의 이행의 사회적 경향 속에서는 가치의 원천으로서 노동에 대해 논하는 것은 더욱 어렵다. 자동화된 무인 공장에서 인간의 노동이 없이 상품이 생산되고, 가치가 생산되는 것이다. 생산과정으로부터 노동이 사라져가는 탈노동은 이미 거스를 수 없는 시대적 경향이 되었고, 이런 조건 속에서 아담 스미스 이래로 모든 상품에 공통적인 가치실체로 간주되어왔던 노동이 이제 거대한 역사적 전환의 국면에 직면하게 되었다.

맑스 스스로가 『정치경제학 비판 요강』에서 이런 조건의 변화를 이미 예견하고 있었다. “그는(노동자는) 생산 과정의 주수행자가 아니라 생산 과정 옆에 선다. … 현재의 부가 기초하고 있는 타인 노동 시간의 절도는 새롭게 발전된, 대공업 자체에 의해 창출된 이 기초에 비하면 보잘 것 없는 것으로 나타난다. 직접적인 형태의 노동이 부의 위대한 원천이기를 중지하자마자, 노동 시간이 부의 척도이고 따라서 교환가치가 사용가치의 [척도]이기를 중지하고 중지해야 한다.”(맑스, 2000, 380-381)

잉여가치론은 육체노동이 지배적인 노동의 형태였던 산업자본주의적 조건 하에서 자본이 이윤을 실현하는 주된 방식을 이론화한 것이었다. 그런데 잉여가치론의 이론적 가치가 상대화되었다고 해서, 『자본론』의 사회비판적 가치가 그만큼 동시에 훼손되는 것은 아니다. 잉여가치는 이윤 실현의 한 방식일 뿐이고, 이

윤 실현이란 자본의 목적과 논리는 여전히 지속되고 있고, 이에 따라 자본주의의 파괴성, 야만성이 도처에서 벌어지고 있다. 이제 이 자본의 논리가 작동하는 메커니즘을 데이비드 하비와 앙리 르페브르의 논의를 중심으로 고찰해 보도록 한다.

3) 자본 논리의 모순: 자본의 특수한 이해와 사회의 보편적 이해의 대립

이윤 실현을 위해 끊임없이 확대재생산을 해야만 하는 자본은 공장이란 전통적 공간을 넘어 이윤의 실현을 위해 필요한 새로운 공간으로 확장해 갔고, 이전에는 자본으로부터 독립적이었던 공간이 자본의 공간으로 편입되어갔다. 르페브르와 하비에게는 도시가 바로 확대된 공간의 대표적인 사례였다. 도시 만이 아니라 자연, 여성, 일상생활, 문화 등 자연과 인간사회의 거의 전 영역이 자본의 공간으로 편입되었다. 하비는 자본의 공간적 확장의 측면에 주목하여 맑스의 정치경제학적 분석을 도시의 정치경제학으로 발전시켰다.¹⁹⁴⁾

하비는 맑스의 과잉축적론을 도시공간론으로 확대시켜 3차 순환으로 구성되는 자본순환론을 이론화한다. 자본의 1차 순환(the primary circuit of capital)은 자본가들이 상품을 생산, 판매하여 잉여가치를 실현하는 과정이다. 하비에 따르면 이 1차 순환은 과잉축적의 경향을 유발하는 모순을 안고 있다. “여기서 우리는 개별 자본가들이 자신들의 집합적인 계급이해에 반하는 방식으로 행동하게 하는 모순들을 보게 된다. 이 모순은 과잉축적의 경향을 산출한다. 투자 기회에 비하여 전체적으로 너무 많은 자본이 창출된다.”(Harvey, 1978, 104-106) 이 과잉축적의 문제를 일시적으로 해결하기 위한 방법으로 2차와 3차 순환에 자본투자가 이루어진다. 2차 순환은 생산과 소비에 필요한 “건조환경(built-environment)”에 이루어지는 투자이다. 건조환경은 생산이나 소비 과정에 직접적으로 포함되지 않고 생산과 소비를 보조하기 위한 물리적 하부구조(공장, 교통, 주택, 공공 설비 등)를 말하는데, 과잉자본이 이런 건조환경으로 이동함으로써 과잉축적의 문제에 대한 해결이 이루어진다. 이런 식으로 자본주의에서 도시 공간은 자본 축적의 필요에 따라 구조화된다. 하비의 건조환경론은 현대 도시에 투자되고 있는 건설과 개발 사업, 이에 의한 도시공간의 재편성을 설명하는 정치경제학적인 기본적인 틀을 제공해 주고 있다. 도시학자인 하비에게 있어서는 당연히 이 건조환경론이 이론화의 핵심적인 부분에 해당된다. 3차 순환은 생산력의 발전을 위해 이루어지는 과학 기술 투자와 노동력 재생산을 진행되는 사회적

194) 주저인 『자본의 한계 - 공간의 정치경제학』(1982)가 발행되기 이전에 하비는 「자본주의 하에서의 도시 과정」(1978)이란 논문을 발표하였는데, 이 논문에서 제시되고 있는 자본순환론이 시사하는 바가 크기 때문에, 본 고찰에서는 주로 이 논문을 참조한다.

지출을 포함한다. 사회적 지출은 노동력의 질적 향상을 위해 투자되는 교육과 보건, 그리고 이데올로기적이고 물리적인 수단들에 의한 노동력의 통합과 억압에 이루어지는 투자로 나누어진다.¹⁹⁵⁾

하비의 3차 자본순환론은 이윤의 실현과 확대재생산의 불가피성에 의해 자본의 투자가 자본과 노동의 직접적인 관계가 이루어지는 1차 순환의 공간을 넘어서 2차와 3차의 공간으로 확장해나가고 있는 자본주의의 전사회적 공간으로의 팽창을 도식적으로 잘 보여주고 있다. 이는 자본의 논리가 노동자의 착취에 머무는 것이 아니라 이윤의 실현에 필요한 모든 대상과 부문들로 팽창되어 왔다는 것을 보여주는 정치경제학적인 해명이다. 이는 노동과 자본의 대립을 기초로 하고 있는 고전적 자본주의론을 넘어 자본주의를 더 확장된 관점으로 재규정해야 한다는 것을 함축하고 있다. 그렇다면 자본주의는 이제 어떤 식으로 파악되고 규정되어야 하는가?

이 자본주의적 사회관계에 대한 새로운 정식화는 르페브르의 일상성과 도시의 비판에서 찾아볼 수 있다. 맑스가 자본주의의 전지구적 팽창을 이미 내다보고 있었지만, 자본주의는 끊임없이 공간적 확장을 해왔고, 이제는 자본의 운동과 독립적으로 남아있는 공간은 거의 찾아보기 어렵다. 자본의 전사회적 영역의 식민화가 완수된 것인가? 여하간에 자본주의의 공간은 맑스가 분석한 고전적 산업자본주의 시기의 전형적인 공간인 자본과 노동의 관계를 넘어, 전사회적으로 확장되었다. 그리고 이에 따라 자본주의에 대한 이론적이고 실천적인 접근 자체도 확장되어야 한다.

자본과의 투쟁의 경계선은 노동과의 대립을 넘어서, 여성, 환경, 도시, 문화 등 여러 사회적 영역 내지 부문으로 확장되었다. 이윤실현은 자본의 생존의 문제가 걸려있는 자본의 고유한 이해관계이다. 이를 위해 자본은 전 사회영역을 식민화

195) 여기 3차 순환의 부분으로 포함시키고 있는 노동력 재생산과 이데올로기적 지배와 통제는 사회이론하는 사람들에게는 매우 친숙한 것들이다. 그람시의 이데올로기적 헤게모니론과 알튀세르의 이데올로기적 국가장치론이 바로 대표적인 이데올로기론들이다. 그런데 이데올로기론은 20세기 비판사회이론의 전반적인 경향 내지 편향이었다. 이미 20세기 서구맑스주의는 그 출발에서부터 이데올로기 비판의 방향에서 시작하였다. 바로 루카치의 계급의식의 변증법이 그것이다. 그리고 루카치의 사물화 개념을 이어받은 프랑크푸르트 학파의 비판이론도 또한 이데올로기 비판에 쏠려있다.(아도르노의 문화산업론과 마르크제의 일차원적 사고) 또한 이성과 의식의 경계를 넘어 욕망, 신체, 무의식의 영역으로 확대해 나가는 했지만, 푸코의 미시권력, 들뢰즈의 욕망론, 보드리야르의 시뮬라크라론과 같은 포스트모던적 흐름도 이데올로기 차원에서의 확장된 논의들이다. 이러한 이데올로기론에로의 '관념론적 편향'은 20세기 서구 좌파의 사회이론이 방향을 제대로 잡았던 것이었는지, 아니면 그 때문에 20세기 서구자본주의 사회의 현실적이고, 물질적인 변화에 대한 '유물론적 연구'가 등한시되었던 것은 아니었는지 평가해볼 필요가 있다. 존재의 자명성 속에서 존재를 망각하고 있다는 하이데거의 말에 빚대어 표현하면, 자본주의의 자명성 속에서 20세기 자본주의에 대한 구체적이고 현실적인 분석에 의거한 자본주의론은 좌파의 이론적 '공백'이었다.

한다. 이를 통해 사회 영역들은 자본 논리의 침해에 의해 그 고유의 가치를 상실하고 자본의 지배에 종속된다. 자본주의의 문제는 노동과 자본의 대립의 수준을 넘어 자본과 사회의 전반적인 영역과의 대립으로 확장된다. 이를 앙리 르페브르는 사적 자본의 축적 논리와 ‘사회적 필요’의 논리의 대립으로 정식화하고 있다. 다른 표현으로 좀 더 가다듬으면, ‘자본의 특수한 이해와 사회의 보편적 이해의 대립’이다. 바로 이 점이 자본주의의 문제를 들어 올릴 새로운 아르키메데스의 점이다.

3. 자본 논리와 현대비판사회이론의 재구성

1) 모더니티의 두 개념: 판옵티콘과 인페르노

80년대 이후 전세계적으로 광범위한 관심을 끌어모았던 포스트모더니즘을 둘러싼 논쟁은 그 규모에 비해 그리 생산적인 결과를 가져오지는 못했다. 많은 논의들이 풍성하게 제시되었고, 그 자체로 관심과 흥미를 끄는 것이 많았지만, 근본적인 차원으로까지 들어가게 되면, 모호함의 벽에 막혀버렸다. 단적인 것이 바로 포스트모더니즘의 이념과 목적 자체의 모호함이다. 포스트모더니즘이 무엇을 추구하는 지가 그 주장자들에게서도 분명하게 제시되지 못하고, 특히 모더니티가 무엇이고, 왜 모더니티를 문제삼는지에 대해서도 모호하였다. 기본적인 개념들의 혼동 속에서 포스트모더니즘의 논쟁들은 많은 부분 핵심을 분명하게 제시하지 못한 채 견돌기만 하였다. 그 이유는 근본적으로 포스트모더니즘 논쟁에서 모더니티 개념이 분명하게 정립되어 있지 못했기 때문이다. 그 단적인 예가 바로 리오타르의 『포스트모던적 조건』이다. 주지하다시피 리오타르는 포스트모더니즘을 하나의 사조로 유행시키는 데에 주도적인 역할을 하였다. 그런데 공교롭게도 그런 그가 포스트모던적 조건을 정식화하는 데에 있어서 결정적인 잘못을 저질렀다. 모더니티와 이에 대립하는 포스트모더니티의 차이를 제대로 포착하지 못하고, 모더니티의 조건에 해당되는 것을 포스트모던적 조건으로 제시해 버리고 말았다. 이를 보여주는 결정적인 대목이 바로 그의 “수행성 원리(principle of performativity)”이다. 리오타르는 “수행성 원리”를 포스트모던적 조건을 특징지우는 근본적인 원리로 제시하고 있다. 리오타르는 수행성을 “투입/산출의 최상의 관계”라 규정하고 있는데, 수행성 개념은 더 일반적으로 통용되고 있는 용어로 표현하면 효율성(utility)이다. 그런데 효율성은 막스 베버의 현대 사회의 핵심인 합리성의 증대에 의해 성취된다. 리오타르가 포스트모던적 조건으로 제시하고 있는 “수행성 원리”는 모더니티의 논리이다.¹⁹⁶⁾

포스트모더니즘의 입장이 ‘현대(das Moderne)’를 벗어나는 ‘포스트’를 표방했던 것은 바로 현대의 근원적인 성격으로서의 모더니티의 부정성을 문제삼았기 때문이다. 그런데 바로 이 문제의 핵심인 모더니티 개념의 모호성으로 인하여 그 논의 전체가 이론적 불투명성의 상태에서 벗어나지 못하였다. 따라서 이 불투명성을 해소하기 위해서 모더니티 개념을 명확하게 규정할 필요가 있다. 특히 모더니티의 어떤 점이 문제인지, 무엇이 사회적, 문명적 병폐를 초래하고 있는 원인인지, 모더니티의 한계와 부정성이 어디에 있는지에 주목하는 것이 중요하다. 바로 이 모더니티의 한계와 부정성이 모든 이론적 논의와 논쟁들이 벌어지게 만든 진원이기 때문이다. 이제 이 문제와 관련하여 모더니티에 대한 - 사회이론적인 차원에서 - 최초의 본격적인 문제제기였던 막스 베버의 현대화-합리화 이론(theory of modernization-rationalization)을 고찰해 보고자 한다. 그리고 무엇보다도 그의 이론 속에서 모더니티 문제에 대한 근본적인 해답을 찾아볼 수 있다. 물론 니체가 베버보다 앞서 모더니티에 대해 문제를 제기하였다. 그런데 니체의 허무주의를 극복하는 가치전환의 기획은 이성의 전복 내지 해체라는 철학의 차원에서 이루어졌다. 니체의 추상적이고 관념적인 모더니티 비판은 베버에 의해 사회이론적 비판으로 구체화되었다.

베버는 기본적으로 현대사회의 발전과정을 합리성의 증대 과정으로 파악한다. 그런데 니체의 이성비판의 연장선 상에서 이 합리성의 증대가 베버에게 있어서는 긍정적인 것이 아니라 부정적인 것이다. 합리성의 증대는 가치와 의미의 상실을 초래하며, 인간의 해방이 아니라 억압과 통제를 초래한다. 현대사회의 합리화 과정은 구체적으로 자본주의적 기업과 국가조직의 관료주의화로 표출된다. 바로 베버의 지배 개념의 핵심으로서의 관료주의적 지배이다. 자본주의적 기업 내부에서는 생산-노동 과정에 대한 통제가 강화되고, 사회 전반에 걸쳐 정치-행정 조직이 강화되어 개인들은 관료주의적 지배 하에 놓이게 된다. 이렇게 해서 베버의 관료주의적 지배 개념을 통해 합리성은 통제성, 억압성과 연결된다. 현대사회의 합리화 과정이 진행되면 될수록, 현대사회는 더욱 더 억압적이고 통제적인 사회로 전락해 간다. 이렇게 통제가 강화되어가는 현대사회의 경향을 베버는 “쇠우리(stahlhartes Gehäuse, iron cage)”(베버, 2010, 365)로 묘사하고 있다. 최근까지 사회적 감시와 통제를 상징하는 대표적인 개념인 판옵티콘에 상응하는 표현을 베버가 이미 사용하고 있다.

베버의 현대화-합리화 이론에서 모더니티가 무엇이며, 무엇이 문제인지가 잘 정식화되어 있다. 현대사회의 근본적 성격을 지칭하는 모더니티 내지 현대성은 합리성을 의미하며, 바로 이 합리성이 인간의 자유를 억압하기 때문에, 현대성에

196) 포스트모더니즘에 대한 상세한 논의는 줄고, 「포스트모더니즘 - 후기자본주의의 급진적 문화비판 논리」(2011)을 참조.

문제를 제기하는 것이다. 이 합리성-억압성 연관을 간과함으로써, 포스트모더니즘 논쟁이 많은 부분 혼란에서 벗어나지 못하였다. 포스트모더니즘에 관계한 적지 않은 학자들이 포스트모더니즘을 “20세기 마지막 4분기 동안 도시들에서 일어난 주된 변화들의 종합적 기술”(Soja, 1995, 125)로 이해하면서 모더니티와 포스트모더니티의 대립 관계를 간과하였다. 1970년대 이후 서구 사회의 전 부문에 걸쳐 대대적인 변화가 일어났다. 그런데 이런 변화들을 모두 포스트모던적인 것으로 포괄하게 되면, 포스트모더니즘의 비판적 의미는 상실된다. 사회의 여러 변화들 가운데에서 어떤 것이 모더니티의 연장 내지 강화이고 어느 것이 모더니티에 대한 비판 내지 저항인지를 구분해야 하는데 이 구분의 측면이 불식되어 버린다. 이런 불식 속에서 리오타르는 모더니티 논리의 강화에 해당하는 ‘수행성의 원리’, 구체적으로 정보기술혁명을 포스트모던적인 것으로 보았던 것이다. 그리고 유감스럽게도 20세기 마지막 4분기 동안 일어난 사회적 변동들은 비판적 의미에서의 포스트모던적인 것이 아니었고, 모더니티 논리의 가속화였다. 예를 들어 정보기술혁명과 세계화, 포스트포드주의로의 축적체제의 이행, 그리고 신자유주의적 구조조정이 그 과정의 대표적인 특징들이다.

베버의 현대화-합리화 이론을 거론한 것은 오늘날 사회비판이론의 핵심 주제가 되고 있는 모더니티 논의에 다른 관점을 제기하기 위한 것이다. 문제는 모더니티가 초래하는 부정성에 있는데, 베버는 이를 개인의 행위에 대한 사회적 통제와 지배로 정식화하였고, 그의 관점이 1970년대 이후 서구의 비판사회이론의 준거점이 되고 있다. ‘관습이론’이란 개념이 이미 상징적으로 잘 보여주고 있듯이, (후기의 통치성 개념을 포함하여) 푸코의 미시권력론은 사회적 통제에 대한 비판의 탁월한 사례이고, 들뢰즈, 알튀세르, 아도르노, 하버마스 등 대부분의 사회비판이론들이 이 관점에서 크게 벗어나고 있지 않다. 이 사회적 통제가 모더니티의 부정성의 한 측면에 해당한다는 데에는 이론의 여지가 없다. 그런데 모더니티의 부정성에는 그동안 비판사회이론에서 가시적으로 주제화되지 못한 다른 측면이 있다. 바로 필자가 이 글 앞에서 제시하고자 했던 자본 논리의 파괴성이다. 효율성의 증대를 위해 직접적인 경제적 과정 뿐만 아니라, 필요한 사회적 과정들을 효율적으로 조직하고 관리해야 하는 것은, 현대사회가 이전 사회에 비해 탁월하게 경제적 합리성을 추구하는 경제 내지 산업사회인 한에서, 모더니티의 본질적이고 필연적인 한 측면이다. 그런데 자본의 논리에는 자본의 생존을 위해 불가피한 경우에는 대상을 희생과 파괴로 내몰아야 하는 부정성이 담겨 있다. 바로 이 부정성이 자본의 논리에 있어서 더 문제적인 것이고 근본적인 것이다. 자본논리의 대상파괴성 때문에 자본주의를 비판하고, 자본주의를 대체하는 대안적 사회원리들을 모색했던 것이다.

바로 자본논리의 대상파괴성(사회적 부정성)이 산업자본주의 시대에 노동자계

급의 착취를 초래하였고, 이 때문에 코뮌주의 운동이 일어났던 것이다. 그리고 자본논리의 대상과괴성은 자본과 다른 대상에만 작동되는 것이 아니다. 그것은 자본 간의 관계에서도 작동한다. 이 자본 간의 대립적 관계에서 자본의 대상과괴성은 그 위력이 가장 강력하다. 20세기 전반기의 세기말적 혼란은 이 자본 간에 벌어진 대상과괴성의 결과이다. 계몽주의 역사관에서 벗어나지 못해 인류 오천년의 역사를 제대로 파악하지 못하였다. 이사야 벌린의 평가에 따르면, “20세기는 서양사에서 가장 끔찍한 세기”였다.¹⁹⁷⁾ 역사의 시초에 야만이 있었던 것이 아니라, 현대의 한 복판인 20세기가 경제 대공황과 세계대전, 그리고 아우슈비츠와 원폭투하 등으로 점철된 가장 끔찍한 야만의 세기였다. 이 끔찍한 야만성은 다름 아니라 자본과 자본 사이에 벌어진 자본논리의 파괴성에 의해 초래된 것이었다. 이렇듯 20세기 전반기까지 사회비판이론의 기초가 되고 있던 자본논리(모더니티)의 파괴성은 2차대전 이후 복지자본주의의 전반적 진전 속에서 사회적 관리와 통제라는 측면에서의 모더니티의 부정성의 개념으로 대체되어갔다. 그런데 1970년대 이후 진행중인 사회전반적인 변동들은 사회적 통제의 강화의 측면보다 사회적 불평등의 심화와 정치과정의 비정상화 등 사회해체적인 측면이 더 전면화되고 있다. 기본적으로 전세계적인 차원에서 대중들의 생존이 더 견디기 힘든 상황으로 내몰리고 있다. 모더니티의 부정성의 두 측면 가운데 사회적 통제보다 보편적 이해의 해체가 더 가시화되고 있다. 어떤 시대적 상황 속에서 사람들이 ‘이건 사람사는 세상이 아니야’라고 말할 때, 이 상황을 한 마디로 지옥이라 표현한다. 모더니티의 부정성과 비극성의 상징은 이제 판옵티콘이 아니라 인페르노로 바뀌어가고 있다. 그리고 자본논리(모더니티)의 대상과괴성은 『자본론』을 위시하여 맑스가 자본주의 사회 비판에 있어 개념화한 기본 논리이다. 유감스럽게도 20세기 후반기 서구의 비판사회이론에서는 맑스의 자본논리의 보편적, 사회적 파괴성이 뒤로 밀려나고 그 자리에 베버의 관료주의적 사회 통제론이 그 자리를 차지하고 있었다. 사회적 파괴성으로서의 자본논리의 관점에서 현대 비판사회이론은 새로이 모색되어야 할 것이며, 바로 여기에 맑스의 사유의 현재성이 있다.

2) 자본 논리의 전 사회적 공간으로의 확대

하비의 자본 순환론은 자본의 확대 투자가 이루어지는 정치경제학인 차원에서의 공간에 대한 논의에 한정되어 있다. 이제 이 논의를 일반 사회론적인 차원에서의 공간론으로 확대할 필요가 있다. 즉 공간의 정치경제학으로부터 공간의

197) 홉스봄, 1997, 13. 홉스봄은 20세기를 개관하면서 이사야 벌린을 필두로 하여 열두 학자의 20세기관을 인용하고 있다. 이들의 진술과 함께 특히 20세기 전반기를 돌이켜보면, 이 반세기는 인류 역사상 가장 야만성이 극에 달했던 시기였다.

사회이론으로 일반화시킬 필요가 있다. 이런 맥락에서 이제 하비의 공간론에 몇 가지 측면을 부가적으로 언급해보도록 한다.

우선 하비의 1차 순환 공간부터 보충적인 논의가 필요하다. 도시학자인 하비에게 주요한 관심은 ‘건조환경’에 있었기 때문에, 1차 순환 공간에 대해서는 상대적으로 논의가 소홀해졌다. 1차 순환으로부터 2차, 3차 순환으로 공간적 팽창이 이루어진다고 해서 1차 순환 공간 내에서 아무런 변화가 없는 것은 아니다. 각 공간은 내부적으로 끊임없이 역동적으로 변화하며, 나아가 공간 자체도 계속 팽창한다. 1차 순환 공간은 자본의 기본적인 축적체제에 해당되는 공간이다. 이미 맑스가 자본주의 경제의 근본적인 추동력으로 언급했던 것으로 자본은 이윤의 실현을 위해 끊임없이 기술혁신을 해야 한다. 이 기술혁신은 자본주의의 축적체제의 혁신으로 이어진다. 1차 순환 공간은 축적체제의 혁신의 공간으로서 가장 역동적인 변화가 이루어져왔던 공간이다. 산업혁명이 산업자본주의를 가져왔고, 정보기술혁명이 최근 자본주의의 대대적 변화를 가져왔듯이, 1차 순환 공간이 가장 역동적인 공간이며, 따라서 공간사회론의 관점에서이 1차 순환 공간이 일차적인 관심의 대상이 되어야한다. 포드주의로부터 포스트포드주의로의 축적체제의 전환, 복지국가자본주의로부터 신자유주의로의 전환과 같은 거시적인 변화가 진행되었고, 정보산업, 문화산업, 지구화(자본주의의 지구적 확장) 그리고 최근에 고개를 들고 있는 인공지능과 4차산업혁명과 같은 것들 모두가 이 1차 순환 공간의 변화를 특징지우는 개념들이다. 하비도 1차 순환 공간내에서의 변화를 “포드주의에서 유연적 축적으로”(1995b, 186) 개념화하였으나, 이 공간에 대한 더 본격적인 고찰은 마누엘 카스텔에 의해 “정보도시론”의 틀 속에서 이루어졌다.

그리고 이 축적체제의 변화 속에서 노동형태에도 대대적인 변화의 물결이 휩쓸고 있다. 노동중심사회로부터 탈노동사회의 전환 속에서 대량실업, 비정규직, 아웃소싱, 청년실업과 같은 형태로 노동에 대한 자본의 공격이 전개되고, 그 속에서 대중들은 자본의 논리에 의해 사회적으로 불필요한 잉여 존재로 내몰리고 있다. 이 1차 영역에서 일어나고 있는 거시적인 정치경제적 변동들이 “최종 심급에 있어서” 여러 사회적 변화들의 토대인 바, 이러한 것들에 대한 연구는 대중들의 삶을 사회 전면에 걸쳐 파괴하고 있는 자본 논리를 비판하고 미래 대안 사회의 전망을 그려내는 데에 있어서 핵심적인 부분이 될 것이다.

다음으로 하비의 3차 순환 공간에 대한 논의인데, 직접적인 자본의 확대재생산의 공간이 아닌 다른 공간의 확장으로서, 자본의 지배에 저항할 사회적 세력들을 자본의 지배체제에 통합하기 위한 시도로서의 이데올로기적 지배의 공간이다. 이에는 바로 위에서 언급했던 알튀세르의 ISA론과 푸코의 미시권력론이 해당된다. 그런데 ISA론과 미시권력론의 구체적인 대상은 학교, 병원, 군대, 감옥 등 전통적, 내지는 고전적 장치이다. 이들의 논의에는 아직 고려되고 있지 못한데, 이른

바 “후기자본주의”의 시대의 새로운 이데올로기적 지배의 공간인 대중문화와 미디어이다. 한국에서는 관심의 영역에서 주변으로 밀려나 있는 아도르노의 문화산업 비판과 마르쿠제의 일차원적 사고 비판, 그리고 벤야민의 “미학의 정치화”는 이 새로운 이데올로기적 지배 공간에 대한 중요한 논의이다.

문화는 90년대까지는 주로 이데올로기적 지배의 공간으로 기능하였지만, 이후에는 이 기능을 넘어 자본의 1차 순환영역에서의 새로운 첨단 분야로 등장하였다. 문화의 사회적 기능의 변화가 일어나고 있는 것이다. 바로 문화와 경제의 융합으로서의 컬처노믹스(culturenomics)이다. 3차 순환 공간에 속해온 문화가 1차 순환영역과의 융합이 전개되고 있다. 헐리우드로 상징되는 영상과 미디어의 문화산업 만이 아니라, 일반 경제의 문화화가 이루어지고 있다. 현대사회의 역사적 발전 속에서 사회적 위상과 기능의 측면에서 가장 두드러진 변화를 해온 것이 문화라 할 수 있다. 이미 문화의 컬처노믹스로의 전환도 상당히 혁신적인 변화임에도 불구하고, 미래 사회의 변화 속에서 문화는 더 큰 변화와 기능을 담당하게 될 것으로 보인다. 현대 산업사회가 20세기에 이르기까지는 정치경제를 중심으로 하는 사회였다면, 탈노동의 트렌드를 향하여 가고 있는 21세기 사회에서는 인간의 일상적 삶에 있어서 문화적인 것의 시간과 필요는 더욱 증대하게 될 것이고, 문화사회가 21세기 사회의 키워드가 될 것이다.

다음으로 하비의 자본순환론에서 고려되지 않은 다른 부문 내지 영역들, 대표적으로 여성과 환경 문제에 대한 것이다. 이는 전통적 구노동운동과 신사회운동의 관계에 관련된 것이다. 라클라우와 무페의 신사회운동론이 여성, 환경, 소수자 등의 문제를 자본의 논리와 무관한 새로운 부문들로 설정하고 있지만, 이 부분들은 자본의 공간적 확장에서 예외가 아니다. 이미 서론에서 잠시 언급했듯이, 여성, 환경 만이 아니라, 도시, 문화 등 사회의 전 영역이 자본 논리의 영토로 식민화되었다.

여성 억압의 문제의 근원은 역사적으로 가부장주의에 있다. 그래서 여성 해방은 가부장주의의 궁극적인 지양에 있다. 그러나 이 가부장주의가 자본에 의해 여성의 사회적 억압의 장치로 동원되고 있다. 남성보다 ‘열등’인 여성은 당연히 남성보다 더 낮은 임금을 받아야 하고, 그래서 자본에 의해 저임금 노동의 집단으로 편입된다. 60년대 산업화 시기 구로공단의 이른바 “공순이”에서부터 오늘날 대형마트의 비정규직 여성, 직장에서 똑같이 일하면서 더 낮은 임금을 받고, 집에서는 여전히 가사노동에 시달리는 여성들의 이중고 등이 바로 눈앞에서 목격할 수 있는 사례들이다. 다수의 여성주의자들이 주장하듯이, 이와 다른 여남 관계의 문제들이 있는 것도 사실이지만, 가부장주의적인 여남 관계가 자본의 논리에 의해 지배되고 있는 측면이 있다는 것도 사실이다.

환경 문제도 자본의 논리로부터 자유롭지 못하다. 환경 파괴는 직접적으로는

산업기술의 과도한 적용에 의한 것으로 보이지만, 근본적으로는 이윤의 실현을 위해 끊임없이 확대재생산해야하는 자본주의적인 경제적 합리성과 수익성이 원인이다. 지구온난화를 해결하기 위해 탄소배출량을 줄이기로 한 교토의정서를 2001년 세계 최대 온실가스 배출국인 미국이 탈퇴하여 무산되고, 이어 2017년 미국이 다시 파리기후변화협정을 탈퇴한 것은 기업의 경제적 이해 때문이다. 원자력발전소와 화력발전소를 더 지으려고 하여 논란의 도마위에 올라 있는 한국의 에너지 정책도 또한 마찬가지이다. 환경 문제에 있어서도 이윤 실현이란 자본의 특수한 이해와 지구 환경을 지켜야하는 사회의 보편적 이해가 대립되고 있다.

4. 결론: 맑스적 모더니티로서 자본 논리의 사회적 부정성

1960년대 이후 현대비판사회이론은 불투명성의 상태에 처해 있다. 이 불투명성은 ‘맑스주의의 위기’와 동전의 양면이다. 그 이전까지 현대비판사회이론의 “아르키메데스의 점”의 역할을 했던 맑스주의가 위기에 봉착함으로써 이것이 이론의 불투명성으로 이어졌기 때문이다. 이 글의 주된 목적은 불투명성의 상태에 처해있는 현대비판사회이론의 새로운 “아르키메데스의 점”을 찾아내는 데에 있었고, 특히 실제적으로는 맑스의 이론적 사유의 유산 속에서 현재적 시의성을 갖는 새로운 관점을 찾아보려는 데에 있었다.

이 새로운 관점은 『자본론』 1권, 4장, 「자본의 일반공식」로부터 독해해 낸 자본의 논리에 대한 맑스의 규정이었다. 이윤의 실현을 목적으로 하는 자본의 논리는 대상에 대한 파괴적 부정성을 내재하고 있다. 이 자본의 논리의 파괴적 부정성(인페르노)은 베버의 통제적 부정성(판옵티콘)에 의거하고 있었던 최근의 모더니티 논의에서 간과되었던 새로운 관점이다. 맑스의 자본의 논리는 신자유주의 체제 이후에 벌어지고 있는 사회적 변화들을 해석하는 데에 있어서 더 적합한 관점이다.

두 번째 관점은 자본의 논리는 산업자본주의 시대의 자본-노동의 대립 관계를 넘어 전사회적으로 확장된다는 것이다. 도시, 자연, 여성, 문화, 일상생활 등 자연과 인간 사회의 모든 영역이 자본의 공간으로 편입된다. 이 관점에 따라 자본주의의 개념이 확대 정의되어야 한다. 자본주의는 노동과의 관계만이 아니라, 자본의 논리에 포섭되는 여러 대상들과의 관계로 확장된다. 이렇게 자본주의의 개념이 확대되면, 자본주의 사회의 적대성도 자본에 의한 노동의 착취의 구도로부터 자본의 특수한 이해와 사회의 보편적 이해의 대립의 구도로 확장된다. 이 확대된 자본주의 개념이 현재의 자본주의 사회를 이해하는 데에 있어서 더 적합한 개념이다. 그리고 이 확대된 자본주의 개념은 구사회운동으로서의 노동운동과 신사회운동으로서의 부문운동의 구분을 해소하여 현대비판사회이론의 재구성을 가

능케하는 새로운 지평을 열어준다.

이 글은 자본의 논리의 일반적인 개요를 제시하는 데에 맞추어져 있었다. 이 때문에 여러 문제들에 대해서는 세부적인 논의가 이루어지지 못하였다. 「자본의 일반공식」장의 논의도 더 상세하게 서술되어야 하고, 잉여가치론의 위상, 모더니티 개념의 문제, 여성과 자본주의의 관계, 환경과 자본주의의 관계 등 여러 부문들에 대한 논의는 앞으로 상세하게 다루어져야 할 과제들이다. 이 문제들은 앞으로 따로 다루어지게 될 과제들이다.

- , 칼, 1992, 『베버와 마르크스』, 이상률 옮김, 문예출판사.
- 르페브르, 앙리, 1991, Critique of everyday life, vol. 1, Verso, London, New York.
- 2003, The Urban Revolution, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- 2011, 『공간의 생산』, 양영란 옮김, 에코리브리.
- 리요타르, 장 프랑수아, 1992, 『포스트모던적 조건』, 이현복 옮김, 서광사.
- 맑스, 칼, 1989, 『자본론』, 김수행 옮김, 비봉출판사.
- 1991, 「헤겔 법철학의 비판을 위하여」, 맑스 엥겔스 저작 선집 1권, 최인호 옮김, 박종철출판사.
- 2000, 『정치경제학 비판 요강 II』, 김호균 옮김, 백의.
- 베버, 막스, 2006, 『직업으로서의 학문』, 전성우 옮김, 나남.
- 2010, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 김덕영 옮김, 도서출판 길.
- 엘스터, 존, 「합리성, 경제, 사회」, in, 스티븐 터너 엮음, 『베버』
- 손더스, 피터, 1998, 『도시와 사회이론』, 김찬호, 이경춘, 이소영 옮김, 한울.
- 이성백, 2011, 「포스트모더니즘 - 후기자본주의의 급진적 문화비판 논리」, 『공간과 사회』, 2011, 36권 2호
- 전성우, 2013, 『막스 베버 사회학』, 나남.
- 하버마스, 위르겐, 1995, 『소통행위 이론 I』, 서규환 외 옮김, 의암출판.
- 하비, 데이비드, 1978, 'The Urban Process under Capitalism: A Framework for Analysis', in International Journal of Urban and Regional Research 2(1), pp. 101-131.
- 『자본의 한계 - 공간의 정치경제학』, 최병두 옮김, 한울.
- 흡스봄, 에릭, 1997, 『극단의 시대: 20세기 역사』, 이용우 옮김, 까치.
- Elden, Stuart, 2004, Understanding Henri Lefebvre, Continuum, New York.
- Soja, E. 1995, 'Postmodern Urbanisation: The Six Restructurings of Los Angeles', in Gibson, Katherine/Watson, Sophie(eds.) Postmodern Cities and Spaces, Cambridge. 125-137.

맑스주의 사상의 당대 의의

■ 리전대(무한대학교) ■

“马克思与正义”问题近几年在中国学术界的彰显，虽然与西方正义理论的刺激及广义政治哲学学术语境的烘托不无相关，但与中国社会改革对公平、正义的呼唤更是密不可分，是中国深刻的市场化转型及由之而来的一系列社会矛盾的突现在理论上激起的强烈回响。这样说来，围绕“马克思与正义”问题开展的相关研究，应有一种自觉的现实担当，应体现出一种面对社会现实问题时的“内部反思”的自觉意识。进而言之，围绕这个问题的研究，除了接着英美学界的相关探讨来回答“马克思是否基于正义批判了资本主义”，以及除了依托于文本的解读来揭示马克思正义思想的内涵及特质等外，还有责任转换纯粹注重学理的研究视角，立足于对中国现实与理论问题的把握，来全面开显、开发马克思理论的正义思想资源。在这一研究视角的转换中，如何理解马克思正义思想的当代意义，成为无法回避的核心议题，对此予以全面而深入的考辨与解析，既有助于我们在文本与现实的互动中，积极而有效地回应市场化改革所提出的公正问题，也有助于我们在此互动中，开拓马克思政治哲学研究的新界域，加深对马克思政治哲学的理论探析。

一、马克思与人类社会正义：一个前提性问题的厘定

在中国理论界，一种相当流行的观点认为，与罗尔斯、诺齐克等的西方正义理论相比，马克思正义话语的当代意义是十分平薄而有限的，根据之一，便在于马克思并未像这些哲学家那样构建系统的正义理论，因而也并未像他们那样为现实生活提供直接的政治规范。这种观点看似深刻，但却往往忽视了一个重要的前提性事实，即马克思在哲学史上，是以与众不同的方式来处理正义问题、发展正义思想的。而如果把握不到马克思阐述正义的独特方式和取向，我们是不可能真实的意义上来审理与分疏其正义思想的当代意义的。所以简言之，理解马克思正义思想的当代意义，需要从考察马克思阐述正义的独特性说起。

一个众所周知的事实是，马克思是在与近代自由主义的对置中来切近政治哲学的，虽然从思想史的维度来看，他与后者也多有衔接和相承之处。所以，马克思阐述正义的独特性，在很大意义上，是相较于他与近代自由主义在这一问题上的分道扬镳而言的。严格说来，正义凸显为一个焦点性政治哲学论题，是20世纪中后期尤其是罗尔斯《正义论》发表以来的事情，而在近代政治哲学史上，直接以“正义”为话题的研究几乎从未占据政治哲学的潮头。然而，这并不意味着近代自由主义没有一种普泛的正义话语，没有确立关于正义的基本理论叙事，相反，从当代诸种正义理论的核心思想来看，近代自由主义却实质已指涉到正义问题，因为无论是罗尔斯基于平等的正义还是诺齐克基于自由的正义，其实都是沿着近代自由主义的思想轨迹来加以阐述的，甚至可以说，没有近代自由主义的铺垫，也不会有20世纪正义研究的昌隆与繁盛。所以，这里的问题不是考索近代自由主义有没有正义理论，而是辨明近代自由主义是在何种场境和问题域中来建立正义的立论架构的。

总体上说，近代自由主义的政治哲学是大异于古典政治哲学的一种理论形态，而其之所以与后者存在重大差异，根本看来乃是因为，近代自由主义是在一种完全不同于古代公民城邦社会的现代市民社会结构下来讨论政治问题的，因现代市民社会的形成而凸显出来的价值要求和政治原则，相较于古代社会来说都是一些前所未有的新事物。这样来看，近代自由主义即是在市民社会历史出场这一大背景下介入正义问题、确立正义概念的，因而可笼而统之地说，近代自由主义讲述的乃是市民社会正义，而非柏拉图和亚里士多德意义上强调个人德性的公民社会正义。从理论旨趣上看，市民社会正义主要指涉到两方面的问题，即一为对个体权利和自由予以辩护，二为对相互冲突的利益加以调和。第一，对个体权利和自由的辩护。与古代城邦社会相比，现代市民社会生成的标志性特质，是经济开始大于政治，私人领域开始高于公共领域，人对自我利益的追求开始优先于人对目的和德性的追求。与此相应，权利与自由，便顺理成章地成为现代人必不可少的政治生活要素和现代社会不可或缺的政治价值原则，进而，从各不相同的向度来为权利和自由提出有力辩护，也便理所当然地成为霍布斯、洛克以来自由主义政治哲学家的中心理论任务之一。在这种情况下，凡是有利于促进个体权利与自由的行为，就被自由主义认为是正义的；相反，凡是损害个体权利与自由的行为，则就被其认为是非正义的。这种判断与指认，不仅构成近代自由主义理解正义的基本思路，而且也构成后来诺齐克发展基于自由的正义理论以及罗尔斯发展基于公平的正义理论的重要基础，因为无论是诺齐克将最低限度的国家认定为是正当的，还是罗尔斯将“权利”原则确立为其正义理论的第一个原则，都表明系于现代市民社会的正义观念与权利和自由的话语始终是连接在一起的。第二，对相互冲突的利益的调和。市民社会的历史出场在为个体的权利和自由开辟出广阔空间的同时，也随之造成了私己之心的膨胀和个人主义的大行其道，连带来看，这又导致财产和所得物的不正当分配以及普遍性价值体系的分崩离析。如果说这一状况对应着许多政治哲学家

在讨论正义问题时所指认的正义条件之一——目标冲突，那么一些近代自由主义理论家，如大卫·休谟、亚当·斯密等，则出于对此一目标冲突的顾虑而提出了正义问题，并构造了正义话语体系，以此调和相互冲突的利益，修补市场社会的伦理价值。在这种情形下，正义也就被界定为是人为的规范和规则，而以这种人为的规范和规则来协调人们的财富分配关系，就如同休谟所比喻的“双人划桨”，即“两个人在船上划桨时，是依据一种合同或协议而行事的，虽然他们彼此从未互相作出任何许诺。”¹⁹⁸⁾从正义对人与人之间利益冲突的调和来看，卢梭、康德以及黑格尔等哲学家提出公意、公共权利以及普遍伦理等概念，大致也都是出于此一目标，因而我们可以认为，这些彪炳思想史册的哲学家，也间接提出了休谟、斯密等语境下的正义问题。

有趣的是，无论是从哪个角度来论及正义，近代自由主义政治哲学都被马克思归为只满足于解释世界的理论，而缺乏一个以不同于“现在”历史的纵深未来为支点的批判向度。进而言之，马克思之所以这么做，原因之一，在于他在审视现代市民社会之不可自解的内在矛盾时，提出了人类社会的概念，因而也就不再从市民社会的界域，而是从人类社会的界域来审理现代社会的基本政治法则。这正如他所指出的：“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”¹⁹⁹⁾正因为如此，近代自由主义的市民社会正义概念在马克思这里，就变成了非法的理论范畴，遭受到马克思的质疑与驳难，这既体现为马克思在其多篇著述中（如在《论犹太人问题》中）对自由主义的权利和自由学说进行指责，又体现为他本着改变世界和革命的问题意识来消解自由主义试图调和利益冲突的规则伦理。马克思批判市民社会正义，并不意味着他要祛除正义观念，而是表明他是在市民社会之外，即在人类社会的制高点上来理解正义问题的。所以，与自由主义正义理论大相殊异，马克思确立的乃是人类社会正义概念。从古希腊的公民社会正义，到近现代自由主义的市民社会正义，再到马克思的人类社会正义，这三种互不相同的正义理论形态，既是正义理论史上前后相接的三个阶段，也表征着三个正义位阶。后一正义位阶总是在克服前一正义位阶之弊的基础上提出来的，故此，根本无法完全以理解前一位阶的方式来理解后一位阶。这也就是说，如完全以理解自由主义市民社会正义的方式来理解马克思人类社会正义，那么，只能将马克思独特的正义思想严严实实地遮蔽起来，这不仅为“马克思与正义”之争系上死结，而且也注定无法开掘马克思正义话语的当代性思想资源。所以，辨析马克思正义思想的当代意义，首先应切入到人类社会正义的范式当中，深度把握此一正义的结构、内涵及思想实质，进而，认真考询此一正义与当代中国社会能否以及在何种节点上发生会通。

198) 见休谟：《人性论》下，关文运译，商务印书馆1980年版，第526页。

199) 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第502页。

二、人类社会正义容纳个体性价值：当代中国意义之一

在当前中国理论界，最强势的正义话语显然不是来自马克思主义，而是来自西方新自由主义，尤其是来自罗尔斯。出现这种情况，不仅是因为马克思并未像罗尔斯那样构建系统的正义理论，从而影响了人们对其思想资源的发掘与吸取，同时更是因为在现实诉求上，以罗尔斯为代表的当代新自由主义的正义观点更符合人们的经验直觉。由于罗尔斯等的正义理论是沿着近代自由主义的路数发展起来的，相互之间并无实质区别，所以，这种更符合人们经验直觉的正义，说到底，也就是彰显权利、自由等基本价值的市民社会正义。市民社会正义之所以符合人们的经验直觉，是因为这种形态的正义，正代表了当下中国正义之索求的重要向度之一。理由是，以契约关系为中介的市民社会，以及由市民社会的形成所催生出的权利、自由、平等诸种价值，依照贡斯当的说法，都是一些与社会制度看上去并无太多关联的现代新生事物，这些新生事物作为现代社会的伟大成果，代表的乃是普泛的现代性的政治关怀，是体现现代人之生命在场的基本要件。而中国30多年来的社会发展，已被普遍地认证为是现代性的追逐，因而贡斯当所说的这些属于现代人之自由、体现现代人之生命在场的要件，也在日益成为当代中国人所要诉求、所要辩护、所要捍卫的东西。正是出于这种考虑，在市场经济取代计划经济之际，人们才纷纷在道德上，论证这一重大的社会转型所体现出来的正面价值和所蕴藏着的进步意义。这种情况，正支撑着中国学者在理论层面和实践层面来谈论正义，因为一个简单而直接的事实是，在分配、医疗、司法、教育等社会公正问题日益凸显的领域，公正的核心，在于每个个体的权利是否得到应有的尊重、伸张与保护，不公正的事情，往往体现为个体或群体的权利没有得到平等对待，即权利上的“应得”，在大多数情况下反映了人们对正义的基本期许。这显然与洛克、休谟、孟德斯鸠等近代政治哲学家及罗尔斯、诺齐克等当代政治哲学家所确证的问题并无二致，这进而也说明，在普遍的现代性价值框架内，市民社会正义与当代中国社会的政治生活要求并非是相疏离、相隔阂的，相反，二者之间有一个很高的关联度。

依照上述分析，理论界对马克思的正义理论给予较少关注，似乎是有其正当而充分的理由的，因为既然马克思的人类社会正义是在克服市民社会正义之弊的基础上提出来的，那么它终究就不能归于后者，因而它也终究会与中国社会的正义要求相疏远、相隔膜。其实，与此相类似的观点，不仅在当前中国理论界，而且在整个20世纪理论史上，都是大有市场的。比如，波普、赫勒甚至哈贝马斯，都曾不留情面地指责马克思过于强调宏大的历史客体，从而忽视了人的微观生命价值，将人的权利与自由排挤到极其狭小的空间之内。如果这种指责得以成立，那么，人们同样有理由主要通过吸收罗尔斯，而不是吸收马克思的思想资源来思考中国的公正问题。然而，我们要立即

指出的是，20世纪以来流行至今的这类观点，全都在不同程度上误解了马克思，尤其是没有意识到马克思的政治哲学乃是一种内含辩证结构的立体性理论，因而以之为据来弱化马克思正义思想的当代性价值，恰恰也就站不住脚了。

在这里，我们要指认的问题是：正如政治哲学家施特劳斯在其多部著述中所言，中世纪末期以降的现代人，已不再像古希腊或古罗马人那样，将目光集中在形上的政治与至高的德性上，而是开始关注经验世界中人的趋利避害的本性、人对快乐和幸福的追求、人对财产或财富的占有，如此等等。现代人的这种新的关切反映在理论上，便是霍布斯、洛克以来诸如功利主义、自由至上主义及平等的自由主义等各种形式自由主义的出场。这些不同形式的自由主义不管相互之间存在多少辩难与博弈，在确证现代人之经验关切上却是相同的。正是因为这一点，各路自由主义才在权利、自由等政治价值的认同上形成了“重叠共识”，市民社会正义才作为一种较普遍的政治哲学理论形态而得以确立下来。至于马克思，依施特劳斯的观点，在对待现代人之基本关切上，与霍布斯、洛克以来的政治哲学家并无二致，他的历史主义政治哲学完全复制了近代自由主义的套路，因而他当被视为自由主义的嫡系传人。施特劳斯的这种观点固然极端，但却并非全无道理。原因在于：马克思虽然是在超越自由主义的视野内来发展其政治哲学的，他的人类社会正义概念虽然是经由对市民社会正义概念的批判而得来的，但他自身作为一个现代人，对昭显现代人生命结构的那些基本要素，无论如何都不会漠然视之，相反，对个体基本生活需求及个体人的基本生命价值等的思考，恰恰构成他的政治哲学乃至其全部哲学的思想后端。这样来看，马克思批判权利、自由，只是将矛头指向了自由主义在私有制的限度内对这些价值的言说方式，而这些价值本身却被马克思内化到其政治哲学当中。同理，马克思批判市民社会，并不代表他远离了凡俗世间，逃遁到“世外桃源”，而其批判的前提，却是对现代市民社会伟大成果（经济上的和政治上的）的充分肯定。

马克思的上述思想，几乎贯穿于他对市民社会施以政治批判一直到施以经济批判的始终。在《论犹太人问题》这部政治批判的宣言书中，马克思指出现代市民社会的形成也就标志着政治解放的完成，即人从旧的封建主义的政治依附性中摆脱出来，获得了现代意义上的人权。而以此论之，“政治解放当然是一大进步；尽管它不是普遍的人的解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度内，它是人的解放的最后形式。不言而喻，我们这里指的是现实的、实际的解放。”²⁰⁰马克思既然认为现实的、以争取人权为直接目标的政治解放是一大进步，并将其指认为迄今为止世界制度内人的解放的最后形式，那么毋庸置疑，他所提出的对应着人类社会的人类解放，并非是要越过政治解放，而是以政治解放的成就为基石的一种高级推进。在这番意义上，作为市民社会之政治解放成果的权利与自由，自然就不会溢出于人类解放之范围，因而也依然构

200) 克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第32页。

成人类社会的基始性原则。后来写作《资本论》及其手稿时，马克思已深入到经济关系的深层来批判市民社会，但他对市民社会和政治解放的辩证态度却依然如故。《政治经济学批判（1857—1858年手稿）》中的如下著名论述，就体现了这一点：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形式，在这种形式下，人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形式，在这种形式下，才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而沿落下去，现代社会则随着这些东西同步发展起来。”²⁰¹⁾马克思在这段论述中所讲的人的历史发展的第三个阶段，是对人类社会的一种概括性的图绘；而第二个阶段，则是对市民社会的一种生动描绘。马克思诉求的最高目标自然是自由个性的人类社会阶段，但他也明确指出，以物的依赖性为基础的人的独立性的市民社会阶段，表征着全面的关系、多方面的需要及全面的能力体系，表征着古代社会的终结和现代社会的到来，因而为自由个性的人类社会阶段创造了必不可少的条件。

如此这般的分析表明：马克思讲的人类社会虽是一个市民社会对置面上的高位概念，但人类社会概念却显然又是在市民社会概念的基础上提出来的，因而包容了市民社会概念的积极要素，完全脱离市民社会概念，我们也无法把握人类社会概念的真实意蕴。这一状况决定了，人类社会正义与市民社会正义并不存在绝对的对立，或者说，高一位阶的人类社会正义并没有消解低一位阶的市民社会正义，相反，前者的基础性思想取向，其实在很大程度上与后者是相会通的。只要理解了马克思政治哲学中的这一辩证关系，我们就很容易看到，正义对于马克思而言，在相当大的意义上，是基于人的基本生存权、人的劳动权及人的财产权等方面的权利来讲述的，因而权利原则也构成马克思正义理论的一条基本规则，决定着马克思诠释正义的基础性内涵。比如说，历史唯物主义理论指出“人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等”²⁰²⁾，而强调“人们首先必须吃、喝、住、穿”，其实除了本体论意义上“唯物主义”的阐述外，还有政治哲学意义上对人的基本生存权的确证，即吃、喝、生殖以及居住、修饰等，都是真正的人的机能，至少从生物性的角度反映了人的真实本质，因而对其的追求也都是正当的。而正是基于这一确证，马克思才直言不讳地向国际工人协会宣告，工人阶级要“努力做到使私人关系间应该遵循的那种简单的道德和正义的准则，成为各民族之间的关系中的至高无上的准则。”²⁰³⁾而要做到

201) 马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第52页。

202) 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第601页。

203) 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第14页。

这一点，首先应认识到，劳动者在生活源泉上受垄断者支配，构成一切形式的奴役的基础，是一切社会贫困、精神沉沦和政治依附的根源²⁰⁴⁾，因而，争取平等的权利和义务、获得物质上的经济解放，成为工人阶级实现正义的基本要求。马克思这一根据人的基本生存权来论述正义的思路，在他的政治经济学研究中，则体现为以劳动权和财产权为支点来批判异化与剥削，进而形成正义之判断的理论逻辑。如在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思指出，在资本主义社会雇佣关系中，劳动之所以发生异化，在很大程度上在于，“劳动对工人来说是外在的东西，也就是说，不属于他的本质；因此，他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。”²⁰⁵⁾这种对异化劳动的指证与批判，即是从劳动权之正当性这一正义的预设前提出发的，这与洛克以来政治哲学家阐述正义的基本路向是有相通之处的。在《资本论》及其手稿中，马克思把剩余价值的生产谴责为“剥削”，应当说除了预设人的劳动权的正当性之外，也预设了人的财产权的正当性，否则，“剥削”的说法就会失去根据因而也难以被证立起来，这正如伊安·夏皮罗所说，剥削理论来源于对洛克的产品理想世俗版本的暗自认同，亦即，人们对自己生产的产品有权占有，他们的权利被拒绝的程度就是他们受剥削的程度。²⁰⁶⁾

如果说上述诸种分析可以证明，马克思的人类社会正义是一个既批判又涵盖市民社会正义的概念，那么，我们自然有理由认为，以权利、自由等现代性价值为参照系，马克思的正义思想与中国的当下及未来的实践诉求是相融通的，这也就是说，从马克思的正义理论话语中，我们完全可以开掘出积极的思想资源，以此回应、回答与平等权利的伸张和立言相关联的社会公正问题。这是理解马克思正义思想之当代性价值的一个最基础的层面。

三、人类社会正义展现社会性价值：当代中国意义之二

既然人类社会正义总体上是一个以批判市民社会正义为前提厘定的高位概念，那么，除了在权利、自由等现代性价值上与市民社会正义相会通，人类社会正义又在内涵上大大超越了后者。一个极其重要的方面是，马克思在其正义理论中，既凸显了对个体价值的基本尊重，又强调了对共同体利益的基本守护，而这种理解正义的方式，从价值取向上看，有利于我们从“社会性”的角度来拓深对中国公正问题的思考。

204) 见《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，226页。

205) 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第159页。

206) 参见伊安·夏皮罗：《政治的道德基础》，姚建华、宋国友译，上海三联书店2006年版，第118页。

平心而论，自由主义的市民社会正义论，从调和相互冲突的利益之旨趣来看，也强调对群体利益的辩护，进而也突出了其“社会性”的价值向度，这正如休谟所言，“如果没有正义，社会必然立即解体，而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态，那种状态比起我们所能设想到的社会是最坏的情况来，要坏过万倍。”²⁰⁷⁾然而问题在于，根据马克思的审理，自由主义即使有一个明确的“社会”指向，那么这个“社会”也仅仅是指市民社会，而在市民社会中，“人，不仅一个人，而且每一个人，是享有主权的，是最高存在物，但这是具有无教养的非社会表现形式的人，是具有偶然存在形式的人，是本来样子的人，是由于我们整个社会组织而堕落了的人、丧失了自身的人、外化了的人，是受非人的关系和自然力控制的人，一句话，人还不是现实的类存在物。”²⁰⁸⁾市民社会中这样一种偶然的、无教养的、非社会表现形式的人，其实也就是自由主义发展正义理论时所假定的主体。在大部分自由主义理论家看来，以此主体为中介，市民社会亦可构成一个需要的整体，“并且就人人互为手段而言，个人只为别人而存在，别人也只为他而存在。”²⁰⁹⁾或者是，“每个人追求自己的私人利益，而且仅仅是自己的私人利益；这样，也就不知不觉地为一切人的私人利益服务，为普遍利益服务。”²¹⁰⁾自由主义理论家以为，正义就体现在这种既利己又利他的整体社会关系中，因而市民社会正义也能比较好地兼顾到普遍利益，体现其社会性指向。可是，马克思指出：“关键并不在于，当每个人追求自己私人利益的时候，也就达到私人利益的总体即普遍利益。从这种抽象的说法反而可以得出结论：每个人都互相妨碍别人利益的实现，这种一切人反对一切人的战争所造成的结果，不是普遍的肯定，而是普遍的否定。”²¹¹⁾这也就是说，在由原子式的个人所组成的市民社会中，普遍利益根本就是无法实现的，因而市民社会正义中的“社会性”，往往也只是一个虚假的价值指向，并不具有普遍的现实性可言。

通过指证市民社会正义的非社会性，马克思证立起的是人类社会正义的社会性向度。这正如他在《共产党宣言》中所说，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”²¹²⁾；也正像他在《资本论》第一卷中所讲，“在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制”²¹³⁾。在这里，不管是强调“一切人的自由发展”还是突出“共同占有”，都表明了马克思既重视个体价值又重视群体社会规范的立场。然而，人们可能会不加思索地认为，这样来看，马克思的正义思想恰恰是难以与中国的正义之思形成对接的，因为市场经济取代计划经济，也就标志

207) 见马克思《人性论》下，关文运译，商务印书馆1980年版，第534页。

208) 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第37页。

209) 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第236页。

210) 《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第50页。

211) 《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第50页。

212) 《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第53页。

213) 《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第874页。

着个体利益优先在整体上取代了过去的集体利益优先，这时，再去强调“人类”概念及社会普遍价值，可能既不符合事实性的社会取向，也与主流的价值观念相违背，有些倒行逆施的意味。然而问题在于，如果以契约关系为中介的市场经济的到来，正如许多学者所论述的那样，标志着市民社会或类似于市民社会的社会形态开始浮出水面，那么，这却无论如何不会具有西方市民社会的典型特质，彼此之间存在巨大的差异。西方的市民社会正像马克思所指认的那样，向来是以孤立的、原子化的个人为介质的，这虽彰显了权利与自由的原则，但也造成个人主义的大行其道，所以许多西方政治理论家，还要借助于公意（卢梭）、普遍伦理（黑格尔）这类概念，来修补市民社会的价值体系，唤醒人们对群体社会性价值的认知。东方的市民社会却不具有这样的特点。比如，中国人素来就强调天人合一、天下一家、中国一人，这种传统观念虽在今天遭受到多方面的质疑与冲击，但作为一种根深蒂固的文化基因，却依然在今天发挥着难以估量的作用，影响着人们的思维方式和行为习惯。这种情况决定了，中国市民社会的理想形态，应当既要尊重个体的价值，又要建构普遍的社会责任。不少人以天下一家、中国一人等观念根源于传统宗法社会因而不符合现代价值取向为由，提出要向西方自由主义全面取经，为个体自由的实现植入新的文化基因。这种观点看似合理，但既无视中西方历史文化传统的异质，又没有深刻检视“以物的依赖性为基础的人的独立性”的市场经济逻辑的内在悖论。面对那种哈耶克式的自由、放任的市场经济，西方人都要想方设法地弥补其在社会性上的缺陷，以减少其所造成的负面影响，这种市场经济在中国就更行不通了。发展市场经济，不应以牺牲社会责任为代价，这既需要内化为人们的观念共识，又需要外化为人们的行为准则。所以，不仅从传统上看，而且从建构市场经济的良性运行系统上说，马克思将个体与共同体整合在一起来加以考量从而凸显社会性指向的正义理论思路，比起西方许多自由主义观点，更有助于我们解析、回答当代中国问题。

不仅如此，马克思以共同体利益和社会性为指向的正义理论，在分配问题上秉持平等主义的立场，而这对我们分析当前普遍存在的贫富差距乃至两极分化，进而在社会公正的问题域内来化解这些问题，是富有启发的。当然论及平等主义，人们也许会认为这恰恰就是自由主义甚至是自由至上主义的基本立场，根据在于当假设每一个个体都拥用权利与自由时，他们也就处在了平等的起跑线上，自由与平等是相辅相成的两个东西。这种平等观在一定意义上无疑也是合理的，当前中国社会存在的一些不公现象，就是由一些人享有权利而另一些人没有造成的，这也是本文前面论述的问题。然而，自由主义依权利平等而建构的正义理论，常常将正义归结为法权概念，进而在这一概念之范式内，参照勤奋、教育、能力、贡献等阐述“应得”，由此使市民社会正义成为“应得”正义。但由于人们在勤奋、教育、能力、贡献上各有不同，故此应得正义虽可保证权利平等，但却造成结果的不平等。中国社会30多年来形成的贫富差距和两极分化，虽与权利不平等相关，但更根本说来这是一个结果平等的问题，因而仅计权

利平等而置结果平等于不顾，社会公正还是难以实现的。而在这个问题上，马克思正义理论的价值是不容否认的。

马克思之所以注重共同体的社会性价值，归根结底是因为他是在人类社会的界域内来理解正义的，在他的一些表述中，“社会”就是指“人类社会”。由于人类社会是通过批判资本主义私有财产制度而设计出的理想社会形态，故人类社会正义又可理解为一种制度正义。制度正义是超越于法权正义的正义范式，如果法权正义时常预制结果的不平等，那么制度正义则往往追求结果上的平等，惟其如此，共同体的利益才能够得到有力辩护和有效守护。在《德意志意识形态》及《哥达纲领批判》等著述中，马克思就是从制度正义的层面来阐明平等主义的基本主张的。如在《德意志意识形态》中，马克思就这样说道：“人们的头脑和智力的差别，根本不应引起胃和肉体需要的差别；由此可见，‘按能力计报酬’这个以我们目前的制度为基础的不正确的原则应当——因为这个原理是仅就狭义的消费而言——变为‘按需分配’这样一个原理，换句话说：活动上，劳动上的差别不会引起在占有和消费方面的任何不平等，任何特权。”²¹⁴⁾很显然，马克思在这里是以结果平等为旨趣和目标来阐述分配问题的，即因头脑和智力的差别而形成的差别，虽从权利向度来看是平等的，但从结果上来说却是不平等的，因而劳动能力的差别不应引起胃和肉体需要的差别，不应造成占有和消费方面的不平等与特权。罗尔斯在梳理政治哲学发展史时，把握到了马克思正义理论的这一特点及内涵。在《政治哲学史讲义》的“马克思讲座”中，罗尔斯是这样说的：“总的来看，把权利和正义的概念归结为司法性的概念是过于狭隘的。权利和正义的概念可以独立于强制性的国家制度及其法律体系而加以构思；事实上，当它们被用来评判社会的基本结构及基本的制度安排时，它们就是这样被构思的。实际上，‘各尽所能，按需分配’的原则就属于这种类型的正义概念。事实上，该原则意在给所有的人都提供自我实现的平等权利，尽管马克思设想，这个原则要在政府及其强调性的法律制度消失以后才会出现。”²¹⁵⁾罗尔斯在这里所讲的“给所有的人都提供自我实现的平等权利”，倒不是指权利平等，而是指结果平等，这是马克思从制度安排来构思的正义原则。罗尔斯的这一确认不无道德，而且罗尔斯也基本上是以这种方式来理解正义的，因为他将正义界定为社会制度的首要德性，并以差异原则来限制权利原则，以此缩小分配结果上的不平等。相当多的人根据罗尔斯的平等主义立场而认为，这位当代政治哲学开拓者的正义理论能够与中国的实际发生积极的化学反应，很好地解答中国正义的难题。可持此观点的人往往没有注意到马克思在正义问题上的平等主义诉求，而且有趣的是，罗尔斯的观点甚至在一定意义上是从马克思那里学来的，人们对此更是无所察知。当我们客观地评估罗尔斯正义理论之于当代中国的意义时，我们也应看到马克思正义理论之当代意义的在场，而且应看到，与罗尔斯两相对照，马克思的平等主

214) 马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第637-638页。

215) 罗尔斯：《政治哲学史讲义》，中国社会科学出版社2011年版，第356-357页。

义是一种更为彻底的诉求，这体现为马克思将对正义的说明与历史唯物主义联系起来，追寻正义的制度性根源，批判资本主义私有财产制本身的不正义。当前中国的贫富差距和两极分化虽然不能归结为“剥削”的问题，因而不宜从制度角度来加以审理，但这却常常是由许多叠加的因素造成的，一种看上去不公正的分配，可能是由背后另一种分配的不公正导致的。马克思彻底的平等主义及与之相关的历史唯物主义方法论，对于我们全面而深刻地认识贫富差距的形成原因，以及对于如何缩小贫富差距，都有着罗尔斯的正义理论所难以企及的价值。

四、人类社会正义昭显精神性价值：当代中国意义之三

正义既可以被理解为一种财富的分配法则，也可以被诠释为一种优良的、有精神品格的政治。前者是近现代政治哲学的基本套路，后者是古希腊政治哲学所开辟的路向。柏拉图、亚里士多德虽也谈到权利与应得之正义，但这却并不具有任何现代的含义，而完全是以个人德性和目的的实现为宗旨的，正因如此，他们所讲的正义才是公民正义，才指涉到一种具有形上精神品格的优良政治。至于大部分近现代政治哲学家，正如施特劳斯所指，已将古代哲学家的思维方式抛于脑后，弃之如敝履，进而在形下的层面上换取权利与自由，所以正义基本被锁定在物权范围内，远离了德性、目的与形而上学。就连罗尔斯这样将权利与平等并置加以看待的哲学家，也将正义论证为独立于宗教信仰和道德观念的纯粹政治原则，从而比较彻底地清除了正义中的德性要素，物权正义之范式依然不会动摇。当然，也不乏还有哲学家，如桑德尔、霍布斯等，要求激活古希腊政治哲学传统，补入正义论证中的德性向度，使正义与人们精神层面的追求结合起来，但他们对政治形而上学基本还是抱持拒绝态度。如霍布斯曾这样说道：“各种社会制度和政治制度本身并不是目的。它们是社会生活的器官，是好是坏，要根据它们所蕴涵的精神来判定。社会的理想不是在求索一种完善而没有变化的制度性的乌托邦形态，而是在探求一种精神生活的知识，以及这种知识的无限制的和谐增长所需要的永无断绝的动力。但增长有它的条件，精神生活也有它的原则，我们这里所涉及到的相互关联的条件和原则的总和，我们称之为‘社会正义’。”²¹⁶⁾霍布斯在此明确地以“精神生活”为支点来界定社会正义，不过社会正义在他看来却不在于对乌托邦形态的求索，这种观点其实又抑制了他对正义之精神维度的纵深开显。马克思在这个问题上，明确提出向古代人学习的论见，从而在全新的历史性界面上，恢复了正义的德性、人性及心性思维，确立了在现代社会重新解析正义的新坐标。

马克思的这一贡献，与他对现代社会物性思维的检视与检讨是分不开的。马克思对

216) 纳·霍布斯：《社会正义要素》，孔兆政译，吉林人民出版社2011年版，第1页。

物性思维的检视与检讨，几乎贯穿于他的政治经济学批判的始终，这是他与古典经济学家所存在的重大分殊之一。早在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思就指出异化的表现形式之一在于资本这种非人的力量统治一切，由此把人的逻辑与资本的逻辑指认为既相互融接、又彼此对置的两面，开启了对物性思维的检讨理路。在《资本论》及其手稿中，马克思集中诠释了在《共产党宣言》中提出的“资本具有独立性和个性，而活动着的个人却没有独立性和个性”²¹⁷⁾的论点，将始自《1844年经济学哲学手稿》的资本逻辑批判推向更深层面，全面洞察了现代社会的物性要素与人的自然个性、人的目的等德性和心性要素的冲突，同时也在现代价值与古代价值之间进行了重新排序。

马克思后来的理论阐发，尤其见证于他的《政治经济学批判（1857—1858年手稿）》。在其中，马克思关注的焦点之一，就是上文提到的人的发展的“自由个性”。关于自由个性，古典经济学家以及绝大部分近现代政治哲学家，是从人对财产和财富的占有角度来加以理解的，这也是市民社会正义的核心要义之一。马克思自然同样重视人的财产所有权，但与此同时，他也指出这还不足以保证人的自由个性的实现，甚至在他看来，完全被财产和财富所驾驭的现代人是远离自由个性的。他指出：“人们说过并且还会说，美好和伟大之处，正是建立在这种自发的、不以个人的知识和意志为转移的、恰恰以个人互相独立和漠不关心为前提的联系即物质的和精神的的新陈代谢这种基础上。毫无疑问，这种物的联系比单个人之间没有联系要好，或者比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好。同样毫无疑问，在个人创造出他们自己的社会联系之前，他们不可能把这种社会联系置于自己支配之下。如果把这种单纯物的联系理解为自然发生的、同个性的自然（与反思的知识和意志相反）不可分割的、而且是个性内在的联系，那是荒谬的。”²¹⁸⁾马克思在这段话中，指认了单纯物的联系与自然个性的互为他者，实质要求在比纯粹物性内容更多、内涵更丰富的高级层面上来把握人的自由个性。在这问题上，古代人甚至是比现代人理解得更深刻、看得更透彻。即是说，“古代的观点和现代世界相比，就显得崇高得多，根据古代的观点，人，不管是处在怎样狭隘的民族的、宗教的、政治的规定上，总是表现为生产的目的，在现代世界，生产表现为人的目的，而财富则表现为生产的目的。事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富不就是在普遍交换中产生的个的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富不就是人对自然力——即是通常所谓的‘自然’力，又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗？财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗？……在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中，人的内在本质的这种充分发挥，表现为完全的空虚化；这种普遍的对象化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本

217) 克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第46页。

218) 《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第56页。

身。因此，一方面，稚气的古代世界显得较为崇高。另一方面，古代世界在人们力图寻求闭锁的形态、形式以及寻求既定的限制的一切方面，确实较为崇高。古代世界是从狭隘的观点来看的满足，而现代则不给予满足；换句话说，凡是现代表现为自我满足的地方，它就是鄙俗的。”²¹⁹⁾这大概是马克思在依古代的价值观念和思维方式来批判现代的价值观念和思维方式上最著名的一段论述。在这里，马克思提出古代以人为目的要优于现代以生产和财富为目的的观点，实际表明他要求将现代人凭借自然力和商品生产而发展起来的本质加以提升，摆脱那种“鄙俗的”自我满足，在人的自我实现的制高点上展现人的自由个性。

马克思的上述观点也就是他讲述人类社会正义的最高层次，即正义不仅仅涉及到人们之间的物质分配规则，而且应将这种分配规则推递到人的自由个性这一更高界面，使人成为物质财富的主人，而不是相反；使德性和心性自由成为正义的终极旨归，而不是停留在物权范式上静止不前。其实只有这样来理解正义，人类社会才是比市民社会更好的社会模式，人类社会也才是正义的，人类社会正义也才成为立得住脚、经得起拷问的正义形态。马克思人类社会正义的这一内容，虽是在借取古代思想智慧的基础上确立起来的，而且马克思也在某种意义上完成了对形而上学的重建，但在现代商品世界中把握问题的马克思，却又是以一种全新的方式来领会目的、德性及心性的，而其形而上学也融入了现代世界的经验成份，因而表现出不同于、可能也高于古代观点的特质。

马克思人类社会正义的这一内容虽然很高，但人们对此的评价却未必很高。原因是，人们会很自然地认为正义就是通过预设人的权利的正当而首先调节财产、收入的平衡与正当分配，因而西方人对正义的讲述比马克思的讲法更贴近现实生活、更“接地气”、更具有可操作性。如果不愿被这种实用主义的看法所束缚，我们至少应当看到：第一，马克思基于人的自由个性来提升物权正义，虽然超越了正义的权利原则，但并未消解后者，因为正如上文所指，人类社会虽然处在比市民社会更高的位阶上，但也包含了后者的一些基础性要素，这是马克思在处理正义问题上独特而独到的手法，既体现了他的高绝思想智慧，也表明其正义思想与当代的生活实践并非是相疏离，而是相契合的。第二，当前中国社会的突出关切点，既包括分配公正的问题，也包括道德重建、人们的心性交流乃至人们的形而上学之构建的问题。如果我们仅仅局限于第一个问题来把握正义，那么，则有可能使立基于权利的正义追逐变成任由物质主义和工具理性之手随意牵动的玩偶，假若如此，看似正义的事情将会与正义之精神渐行渐远。这样来看，我们只有将第二个问题同时纳入到对正义的理解当中，正义才能成为当代世界的优良政治。这就是马克思人类社会正义最高层次之内容的深刻启示。

219) 克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第137-138页。

가치로서의 공산주의

■ 김 석(건국대학교) ■

1. 왜 공산주의인가?

분단국가 한국에서 ‘공산주의’(communism)는 ‘터부’(taboo)에 가깝다보니 정치적으로는 물론 철학적으로도 거의 논의가 이루어지지 못했다. 그러다 2013년 9월 24~10월 2일 ‘멈춰라, 생각하라: 공산주의 이념 2013’을 주제로 서울에서 열린 컨퍼런스에서 알랭 바디우(Alain Badiou)와 슬라보예 지젝(Slavoj Zizek)이 공산주의 이념을 실천적 화두로 제시함으로써 큰 충격과 반향을 일으켰다. 바디우와 지젝은 이미 여러 차례 공산주의 관련 학술 컨퍼런스를 조직한 바 있는데 서울 컨퍼런스는 한국의 진보 학계에 공산주의 개념의 철학적 유효성을 한국적 상황에서 새롭게 검토할 필요를 느끼게 해주었다. 바디우는 공산주의 이념이란 정치적 가능성 이전에 “사적 소유 또는 자본주의 지배와는 다른 방식으로 사회를 재조직하는 것이며, 이 이념은 평등한 사회, 여러 가지 문제를 공동으로 결정하는 사회가 가능하다는 이념”²²⁰⁾이라 설명한다. 사회운동으로 공산주의를 생각하는 바디우와 달리 지젝은 현실 목표로서 공산주의를 얘기한다.

왜 이 시점에서 다시, 그러나 새로운 방식으로 공산주의를 사유할 필요가 있는가? 지젝이 지적한 것처럼 무엇보다 “공통적인 것”(the commons)이 점점 사유화되면서 신자유주의 질서에 포함된 자와 배제된 자의 분리 장벽이 견고해지고 있기 때문이다.²²¹⁾ 배제와 분리는 억압을 대신해 신자유주의 지배 양상이 되고 있다. 한국에서도 이 현상은 보편적이다.²²²⁾ 현실의 모순과 폐해가 공산주의라는

220) 바디우 인터뷰, “진정한 정치를 원하느냐가 중요...어렵던 이유로 포기해선 안돼”, <경향신문>, 2013년 9월 26일.

221) 슬라보예 지젝, 『처음에는 비극으로 다음에는 희극으로』, p. 184 참조. (이하 『처음에는』). 바디우도 두 세계를 나누는 세계의 벽이 점점 높아진다는 데 동의한다. 「사르코지라는 이름이 뜻하는 것」, 『뉴레프트리뷰』 1, p. 368(이하 「사르코지」로 표기).

유희를 소환하고 있다. 하지만 현실의 모순이 아니더라도 좀 더 나은 사회를 위한 윤리적 방향으로 ‘공산주의 가치’를 생각할 필요가 있다. 다시 말해 공산주의를 정치적 대안이나 현실목표로서가 아니라 소유의 논리²²³⁾, 즉 개인적 향유를 배타적으로 정당화하는 사회를 극복하는 윤리적 가치로 검토해야 한다는 말이다. 오늘날 볼 수 있는 배제, 계급지배, 무차별적 상품화 논리, 세계적 시장의 성립은 ‘소유 가치 절대화’의 귀결이라는 게 필자의 생각이다. 소유 논리와 자본주의적 질서가 보편화되면서 정치도 본래의 기능을 잃고 랑시에르(Jacques Rancière)가 비판한 것처럼 ‘치안의 논리’로 변질되고 있다. 세계화는 시장의 보편성, 자본과 노동 이동의 세계화가 되었으며 아감벤(Giorgio Agamben)의 말처럼 민주주의의 본래 의미인 “인민주권은 모든 의미를 상실해버렸으며, 행정과 경제가 그것을 압도적으로 지배”²²⁴⁾하고 있다.

철학은 현실의 요구에 부응해야 하며, 바로 지금 시점에서 윤리적 가치로서 공산주의 이념에 대한 모색이 역사의 진보와 더 나은 사회를 위해 필요하다.

윤리적 가치란 첫째 공산주의를 칸트적인 규제적 이념(regulative idea)으로 수용하는 것이다. 공산주의가 한국사회에서 실천적 유의미성을 갖기 위해서는 구성적 이념(constitutive idea)이 아니라 일종의 초월론적 가상이자 배제를 비판하는 비판적 이념으로 추구할 필요가 있다. 공산주의 가치는 무엇보다 윤리적 명법으로 의미를 갖는다.

둘째 윤리적 가치는 정치적 무능과 허무주의를 ‘불가능한 것’(impossible)의 영역까지 고양시키는 실천적 방향이자 개인과 공동적인 것이 조화를 이루는 보편주의를 향하는 윤리의 전환을 의미한다. 불가능성은 욕망을 지속하게 만드는 원동력이자 욕망이 상징계와 대타자의 법을 초월해 향유(jouissance)로 발전할 수 있게 해준다.

본 글은 정신분석의 지평에서 결여에 대한 관계로서 ‘욕망’이 지니는 존재론적 의미와 실천적 긍정성을 윤리적으로 선취(네 욕망을 양보하지 마라)하면서 욕망하는 주체들의 연대를 통해 공공선을 실현시켜보려는 전망이다. 이것은 바다우나 지젝이 여러 곳에서 밝힌 것처럼 라캉의 욕망이론이 정치철학적으로 가질 수 있

222) “ 불평등을 말한다: 격차에서 장벽으로”, <한겨레신문> 2018년 10월8일자 참조. 기사에 따르면 한국사회에서는 자산의 불평등이 불평등의 구조화에 크게 영향을 미치며, 자산불평등은 세습을 통해 더욱 심해지고 있다.

223) 마르크스는 『경제학-철학 수고』에서 ‘사적 소유’(Privateigentum, private property)가 자본주의 경제의 기초를 이루고 있으며, 노동의 소외를 낳는 근본 원인임을 분명히 한다. 사적 소유는 주로 생산수단을 중심으로 한 경제적 관점에서 소유의 정의다. 하지만 필자는 로크가 신체의 자유와 이에 근거한 노동을 통해 소유의 정당성을 자연법적 차원에서 확정한 이래 소유의 가치가 자본주의의 실질적 윤리이자 종교가 되면서 공유적 가치를 훼손하였음을 강조하고자 한다. 시장의 자율성과 자유 지상주의는 소유 가치의 이데올로기적 파생물이다.

224) 조르조 아감벤 외, 『민주주의는 죽었는가?』, p. 24.

는 진보적 함의를 보여주려는 시도이기도 하다. 정신분석이 말하는 욕망윤리를 정치화하면서 그를 통해 공산주의 이념의 가치에 철학적인 방향성을 부여해보고자 한다. 이하에서 공산주의 가치의 내용을 제안하면서 그것이 ‘차이의 철학’ 혹은 ‘타자와 관용의 논리’를 넘어설 수 있음을 강조할 것이다.

2. 공산주의와 정신분석 윤리

공산주의(communism)는 현실화를 염두에 둔 체제 대안이나 구성적 이념이 아니라 순수한 규제적 이념으로 추구될 필요가 있다. 구성적 이성 혹은 이념이란 “경험적 대상을 선험적으로 구성 또는 산출할 수 있다는 것을 의미”하며, 규제적 이념이란 “우리가 경험 속에서 찾아내는 것을 보여주는 안내가 되는 규칙”이다.²²⁵⁾ 결국 규제적 이념은 인간의 삶과 실천에 대해 필연성을 갖지만 객체 그 자체의 구성이나 규정에는 관계하지 않는 개념²²⁶⁾이다. 필자가 공산주의 가치를 규제적 이념에 연결시키는 것은 그것이 지닌 윤리적 의미를 극대화하기 위해서다. 마르크스 주의자 가라타니 고진도 공산주의란 “현 상태를 지양해 나가는 현실의 운동”이라고 하면서 그 유효성은 칸트적인 도덕적 명령이라고 성격을 규정한다.²²⁷⁾

공산주의는 목표가 아니라 공동선을 증진하고, 자본주의적 체제에서 배제된 자들의 ‘몫’을 정당하게 돌려주는 운동이자, 실패할지라도 불가능성 너머에 가보려는 행위(act)²²⁸⁾다. 이런 점에서 공산주의 가치를 칸트의 규제적 이념에 근거해 판단하는 것이 정당할 뿐 아니라 그것은 정신분석이 말하는 실재의 윤리(ethics of real)와도 통한다. 실재의 윤리는 애초부터 불가능성(impossible) 때문에 시작되고, 불가능성은 주체가 자신의 존재 회복을 위해 실재로 향하는 무조건적 충실성이기 때문이다.

지젝의 다음과 같은 말은 정신분석적 윤리의 실천적 의미를 잘 요약해서 보여준다.

“윤리적 행동이란 ... ‘불가능한 것을 행하는’ 몸짓일 뿐만 아니라 ‘가능할 법한’것으로 받아들여지는 사회적 현실의 좌표 자체를 변화시키는 개입이기도 하다. 행동은 단지 ‘선(善) 너머에’ 있는 것이 아니라 무엇을 ‘선’이라 할 수 있는

225) 메구미 외, 『칸트사전』, ‘구성적/규제적’, p. 54-55.

226) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. 344 참조.

227) 고진, 『트랜스크리틱』, 14-16 참조. 바디우도 ‘공산주의’는 강령이 아니라 “평등의 순수 이념”으로서 규제적 성격을 갖는다고 말한다. 바디우, 『사르코지』, p. 364.

228) 행위는 의식의 검열과 통제를 뚫고 무의식적 진리가 드러나는 양상으로 정신분석이 말하는 행위와 같은 개념이다. 라강은 행동(compoement)과 행위(acte)를 구분한다. 전자가 동물적이고 본능적이라면 후자는 상징적이고 욕망과 관계된다.

가리는 규정 자체를 새롭게 바꿔놓는 것이다.”²²⁹⁾

결국 정신분석 윤리는 불가능한 것을 향한 실천이자, 선의 규정 자체를 바꾸는 노력이다. 정신분석 윤리는 대상에서 존재로, 목적보다 행동으로 초점을 옮긴다. 정신분석의 윤리는 이 지점에서 목적론적 윤리나 선의 윤리와 대척점이고, 순수한 형식주의 윤리에 가깝다.

○ 정신분석 윤리가 칸트와 통할 수 있는 것은 칸트가 도덕적 명령이 불가능성과 통하고 그것이 윤리의 본질적 차원이라는 것을 발견했기 때문이다.²³⁰⁾ 정신분석의 윤리는 불가능한 대상으로 실재를 겨냥하는 것²³¹⁾으로 정의된다. 정신분석 윤리는 선이나 쾌락이 아니라 행위 자체를 강조한다는 점에서 칸트적 기획의 연장이다. 정신분석적 치료의 목적도 “무능(impuissance)을 불가능한 것(impossible)까지 들어 올리는 일”²³²⁾이다. 불가능성은 욕망의 본질인데 ‘존재 결여’(lack of being)에 대한 관계를 끝까지 유지하는 것이 욕망이기 때문이다. 욕망은 충족될 수 없지만(불가능성) 계속되어야 하는 것이다.

○ 실재의 윤리, 정신분석 윤리는 무조건성(imperatif)을 그 특징으로 갖는다. 라캉에 따르면 “정신분석의 윤리는 욕망에 따라 행동하는 것”²³³⁾이다. 바디우가 강조했듯 욕망을 양보하지 말라는 정신분석 윤리의 방향은 상징계 너머 실재를 향하는 몸짓이며, 그것은 초월적 가상으로서 공산주의 가치를 실현하기 위한 동력이다. 목적이 아니라 순수 행위 자체가 가치를 만든다.

○ 공산주의 가치의 최종 지향점은 주체로서 개인이 실존성을 확보한 후 이를 보편성과 조화시키는 새로운 보편주의 이념의 창출이다. 배제를 구조화하는 자본주의는 세계적 시장이라는 허구적 일반성을 보편성으로 강요하면서 계급지배와 배제를 불가피한 사회질서로 바라보기 때문이다. 궁극적으로 새로운 보편주의 이념을 지향하는 공산주의 가치는 대략 세 가지 내용을 갖는다.

3. 공산주의라는 가치

1) 공산주의 가치는 첫째 **새로운 주체화(subjectivation)**²³⁴⁾를 가능하게 해야

229) 지책, 『전체주의가 어쨌다구?』, 한보희 옮김, 새물결, 2008, p. 255.

230) 알렌카 주판치치, 『실재의 윤리』, pp. 20-21 참조.

231) Lacan, *Séminaire XI*, p. 152.

232) 알랭 바디우, 엘리자베트 루디네스코, 『라캉, 끝나지 않은 혁명』, p. 39.

233) Lacan, *Séminaire VII*, p. 362.

234) 주체화란 다른 주체와 소통할 수 있는 지점에 스스로를 위치시키면서 스스로를 주체로 구성하는 것이다. “주체적이 되는 것, 그것은 또 다른 주체에 대해 유효한 하나의 주체 속에 자리를 잡는 것이다. 다시 말해 소통이 가능한 가장 근본적인 이 지점으로 가는 것이다.” Lacan, *Le*

한다. 이 주체화는 실제 없는 주체화다. 슬라보예 지젝은 오늘날 철박하게 공산주의 이념을 소환하면서 정당성을 부여하는 네 가지 사회적 적대를 말한다. 네 가지 중에서 특히 배제된 자를 포함한 자로부터 분리하는 간극이 공산주의와 관련해 가장 중요하다.²³⁵⁾ 마지막 적대가 중요한 것은 이런 장벽이 결국 배제된 자들을 “실체 없는 주체성으로 영락한 프롤레타리아로 만들기 때문이다.²³⁶⁾ 지젝에 따르면 배제된 자, 즉 프롤레타리아는 존재 회복을 위해 공산주의 이념과 대의에 대한 충실성을 가질 수밖에 없으며, 새로운 주체인 이들에 의해 공산주의 투쟁이 시작된다. 공산주의 가치는 주체성의 본질을 순수한 무에 정초시키는 것인데 자본주의는 소유의 극대화과 배제를 통해 이런 조건을 만든다. 무에 정초시키는 것은 가진 것을 모두 잃어버린다는 무소유의 개념과는 다르다. 그것은 오히려 순수 형식이자 어떤 대상에 의해서도 채울 수 없는 무(nothing)가 존재의 본성임을 확정하고 그것을 수용하는 것과 관계 된다. 에리히 프롬이 소유의 존재양식에 대항해 존재의 양식을 주장하는 것과 비슷하다.

○ 공산주의란 지젝에 따르면 공동적인 것(the commons)이 사유화되면서 배제를 존재의 형식으로 가질 수밖에 없는 프롤레타리아가 배제의 철폐를 통해 새로운 보편주의를 실현해 나가는 집단적 실천이다. 공산주의 필요성은 공동적인 것의 둘러막기(배제)에서 나온다. 지젝의 말대로 자본주의가 프롤레타리아나 몫 없는 자들을 생산하면서 혁명 주체의 출현 가능성이 생긴 게 사실이다. 하지만 프롤레타리아 자체가 무조건적으로 새로운 주체화나 실천을 가능하게 해주지는 않는다. 소유 가치를 극복하고 공동적인 것을 증진하기 위해서는 자발적인 ‘주체의 궁핍화’(subjective destitution)가 선행되어야 한다. 주체의 궁핍화 자체가 욕망의 순수성과 연관된다. 물론 지젝도 프롤레타리아적 입장에 설 것을 강조한다.²³⁷⁾ 그러나 지젝의 입장은 현실적 배제에 더 초점이 맞춰져 있다. 이보다는 욕망의 윤리를 더 강조할 필요가 있다. 다시 말해 욕망의 순수성을 회복하면서 주체의 궁핍화를 실현한 후에야 이런 주체들이 정치적 실천에 나설 수 있다.

○ 주체의 궁핍화는 원래 정신분석의 끝이 지향하는 목표로 제시된 것이다. 분석의 끝에서 주체는 (상상적인) 모든 환상을 떨쳐내야 하며, 주체로서 스스로를 궁핍화해야 한다.²³⁸⁾ 다시 말해 존재 결여를 채울 수 있다고 믿게 해주는 대상에

Séminaire VIII, p. 281.

235) 가지 적대는 다음과 같다. “다가오는 과국의 위험, 이른바 ‘지적재산권’과 관련된 사유재산 개념의 부적절함, 새로운 기술-과학적 발전의 사회·윤리적 함의, 마지막으로 그러나 여전히 중요한 것으로, 새로운 장벽과 빈민가의, 즉 새로운 형태의 아파트헤이트의 생성.” 지젝, 『처음에는』, p. 182(강조는 저자).

236) 위위 책, p. 186 참조.

237) 슬라보예 지젝 인터뷰, 『불가능한 것의 가능성』, p. 103, p. 158 참조.

238) Lacan, “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’École,” in *Autre*

서 벗어나 결여 자체를 드러내면서 스스로를 텅 빈 주체로 만드는 것이 주체 궁핍화의 본질이다. 주체의 궁핍화야말로 욕망의 최종 귀결점이며, 자발적으로 비-실존을 떠맡음으로써 “무로부터의 창조 creatio ex nihilo”가 가능해진다. 주체의 궁핍화가 이루어지지 못하면 주체는 계속해서 환상에 휘둘리면서 상상적 대상 속에서 욕망을 추구하는데 이것은 소외된 욕망이다. 그러므로 먼저 텅 빈 주체화가 진행되어야 이들에 의해 소유가치로부터 공유가치로 전환할 수 있는 새로운 가능성이 생긴다. 주체화는 배제된 삶에 처해서 생기는 것이 아니라 존재로 방향 전환을 하는 윤리적 결단에 의해 시작된다.

2) 공산주의 가치는 **기만적 보편주의를 극복**하는 것이다.

○ 진정한 보편주의가 가능하려면 인간 사이에 불평등을 구조화하거나 모든 관계를 상품 논리에 포함시키는 그런 교환이 아니라 자유롭게 서로 호혜적인 사람들의 교환이 보장되는 새로운 모델을 창출할 필요가 있다. 가라타니 고진은 세 가지 교환형태(증여, 수탈과 재분배, 화폐에 의한 상품교환)의 문제점을 분석하면서 그것을 뛰어 넘는 상호 호혜적인 교환형태(association, 어소시에이션)를 제안 한다.²³⁹⁾어소시에이션은 경제 중심적 생산 양식을 교환에 초점을 둔 교환양식으로 바꾸면서 개인들의 연대가 협동조합 형태로 실현되는 호혜적 교환을 지향하는 운동이다. 고진의 어소시에이션은 종국적으로 국가를 지양하면서 자유와 평등이 동시에 실현되는 칸트적 의미의 세계 공화국 실현을 목표로 삼는다.

○ 그러나 고진의 제안처럼 생산이라는 말 대신 교환이라는 말을 사용하고, 국가에 대항하여 개인들이 연대해 어소시에이션을 만든다고 해서 이런 호혜성(고진의 표현으로는 호수성²⁴⁰⁾)이 저절로 실현될 수 있을지 의문이다. 상품 교환을 세계화 추세로 확장하면서 네이션(nation)의 경계를 허무는 시장경제 체제와 이에 따른 배제 메커니즘이 점점 견고해지고 있기 때문이다. 고진이 바라는 것처럼 자유와 평등의 관계를 동시에 실현하고 이를 가능하게 하는 호혜적(호수적) 교환이 이루어지기 위해서는 소유의 논리를 극복할 필요가 있다. 소유의 논리는 사적 향유를 자유의 이름으로 정당화한다. 그러므로 소유의 논리를 지탱해 주는 기만적 보편성, 세계시장 질서의 폭력성과 자유주의가 은폐하는 분리의 장벽을 폭로해야 한다.

○ 허위 보편성을 분석하기 위해 예외와 보편의 관계를 통해 성차와 향유의 방식을 정의한 라캉 성차공식에 기대는 것이 유용하다. 라캉에 따르면 상징계의 보편논리는 늘 예외적인 것을 전제하고 그 기원을 지우는 데서 성립한다. 예컨대

écrits, p. 252 .
 239) 가라타니 고진, 『트랜스크리틱』, p. 345.
 240) 가라타니 고진, 『세계공화국으로』, p. 183.

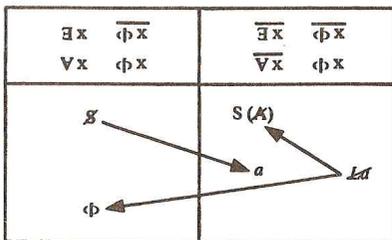
‘인류’라는 보편성 이념(형제 공동체)은 자식들의 향유를 원천적으로 박탈하면서 그 자신 향유를 독점한 ‘원초적 아버지’의 예외성²⁴¹⁾때문에 가능하다. 사적 소유도 화폐에 의한 상품교환 논리를 통해 구축된다. 라캉의 성차공식을 통해 일반성을 보편성의 논리로 치환하는 허구성을 폭로하면서 개인과 공동체가 조화를 이루는 새로운 보편성의 방향을 모색할 수 있다.

○ 라캉의 성차 공식²⁴²⁾은 다음과 같다. 왼편은 남성, 오른편은 여성으로 남근기능(Φ)에 대한 관계가 성차를 나눌 뿐 아니라 이에 따라 주체의 성격도 달라진다.

남성 공식은 예외에 근거해 보편을 정리하는 것으로 다음과 같이 읽을 수 있다.

“전체로서의 남자는, 기능 Φ 를 부정하는 x 라는 하나의 항의 존재를 보여주는 $\exists x \overline{\Phi x}$ 때문에 그 기능이 제한되어 있다는 조건 하에서만 남근기능을 통해 결정된 것으로 자신의 위치를 잡을 수 있다.… 그러므로 여기서 전체(tout)는 Φx 를 완전히 부정하는 항으로 정립된 그 예외(exception)에 근거한다.”²⁴³⁾

반면 여성은 예외를 인정하지 않기 때문에($\exists x \overline{\Phi x}$), 보편성이 아니라 ‘전체 아님(pas-toute, not-all)’의 논리를 추구할 수 있다($\overline{\forall x \Phi x}$). ‘전체 아님’은 상징계의 보편성이 다 아우르지 못하는 부분, 즉 실재적인 것이 있다는 논리이다. 또 ‘전체 아님’은 향유와 관련해 남근적 향유를 벗어나는 보충적 향유를 가능하게 만들며, 배제된 자들에게 몫을 되돌려 줘야 하는 근거가 된다. ‘전체 아님’의 논리는 실제 사회적 실천에서 소수자나 배제된 자의 존재를 고려해야 하는 근거이기 때문이다. 또 여성적 주체는 예외적 지점을 인정하지 않기 때문에($\exists x \overline{\Phi x}$) ‘불가능성의 논리’에 충실하여 실재에 도달할 수 있다. ‘예외-보편주의’가 아니라 오히려 ‘전체 아님’을 통해 상징계가 배제한 부분, 타자에게 귀속된 향유를 되찾을 필요가 있다.



○ 성차 공식은 향유(jouissance), 즉 쾌락 원리를 넘는 만족에 대한 설명이다. 남성은 거세의 논리에 모두 복종하기 때문에 완전한 향유는 예외적 존재인 원초적 아버지($\exists x$)에게

241) 향유는 아버지만 가능한데 자식들은 아버지의 예외성을 인정하고 죽은 아버지의 금지를 범으로 수용해야 비로소 형제적 관계가 가능해지기 때문이다. 아버지의 예외성이 실제로는 불가능한 완전한 향유를 환상 속에서 추구하게 만든다.

242) 출처, Lacan, *Le Séminaire XX*, p. 73. 성차에 대한 자세한 설명은 김석, 『에크리, 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, pp. 215-220 보라.

243) Lacan, *Le Séminaire XX*, p. 74.

만 허용되며, 다른 남자들(자식 공동체)은 여자 자체가 아닌 기껏 대상 a, 즉 환상과만 관계를 갖는다.²⁴⁴⁾ 이것은 실제적 향유를 허용하지 않고 환상 속에서 그것을 추구한다는 점에서 기만적 향유다. 반면 여성은 상징계에서 보편성을 얻는데 실패하는 대신(\emptyset)²⁴⁵⁾, 또 다른 향유, 즉 몸의 향유²⁴⁶⁾를 경험할 수 있다. 우리는 성차 공식을 응용해 오늘날 자본주의 질서가 보편성처럼 강요하는 **소유의 논리**가 실은 화폐의 예외성에 근거하고, 상징계에 제한되어 있는 상상적 향유임을 설명할 수 있다. 상상적 향유는 거세된 주체 $\$$ 가 맹목적으로 상상적 대상 a를 쫓는 방식으로 소유의 논리를 추구한다. 소유의 논리가 시장 경제를 유일한 교환 방식으로 만들면서 배제를 낳는다. 그러나 칼 폴라니가 주장한 것처럼 시장경제가 가장 효율적인 자연적 체제라는 주장은 허구다. 자본주의는 경제를 삶의 본질인 것처럼 만들면서 상품화할 수 없는 토지·노동·화폐를 상품화한다. 상품화 논리는 오늘날 심지어 인간의 감정, 성과 사랑 같은 감정까지 모든 것을 상품가치로 전도시킨다.

○ 상품화 논리의 보편성이 화폐의 예외성에서 기인하고 본성상 기만적임은 성차공식을 통해 설명할 수 있다. $\$$ =화폐, Φ =상품화 논리로 도표를 읽으면 상품 논리에 종속되지 않는 예외적인 x (화폐)가 존재한다($\exists x \Phi x$)→ 모든 것이 상품 논리에 종속된다($\forall x \Phi x$). 이렇게 해석할 수 있다. 오늘날 당연히 되는 상품 논리는 최초 자연적인 물물교환의 방식을 일률적 가치를 갖는 화폐를 통해 매개하기 위해 모든 가치를 대변할 수 있도록 자신의 가치를 부정한 화폐(금)의 예외성을 통해 만들어진 보편성이다.²⁴⁷⁾ 그리고 상품 논리에 의해 만들어진 보편성은 상품 관계의 연장에 불과하다. 마르크스도 이점을 지적했다.

“화폐가 세계화폐로 발전하는 것과 같이 상품소유자는 코스모폴리탄으로 발전한다. 인간끼리의 코스모폴리탄적인 연관은 원래부터 단지 그들의 상품소유자로서의 연관에 불과하다. 상품은 그 자신, 종교적·정치적·국민적·언어적인 모든 장벽을 초월한다. 상품의 일반적인 말은 가격이며, 그 공통의 본질은 화폐다.”²⁴⁸⁾

바디우가 비판했듯이 상품논리와 시장경제가 만든 오늘날의 보편주의는 확일

244) 핑크, 「성적 관계 갖은 그런 것은 없다」, 『성관계는 없다』, p. 56 참조.

245) 불어에서 정관사는 보편을 지칭한다. 남성이 예외를 전제하면서 전체 남성(L'homme)의 지위를 상징계에서 누린다면 여성은 정관사에 빗금이 쳐지기 때문에 개별자 혹은 부분으로만 존재한다.

246) Lacan, *Le Séminaire XX*, p. 26. 몸의 향유(le jouir du corps)는 문자 너머 실재계에 도달하는 향유를 말한다. 이것을 본능의 충족과 동일시하면 안 된다.

247) “화폐는 말하자면 상품b가 다른 모든 상품에 대해 배타적으로 등가형태에 놓이게 되었을 때에, 즉 한 상품만이 다른 모든 상품과 교환가능하게 되었을 때 출현하는 것입니다.” 가라타니 고진, 『세계 공화국으로』, p. 85.

248) K. 마르크스, 『정치경제학 비판』, 여기서는 고진, 『마르크스 그 가능성의 중심』, p. 11에서 재인용.

적 균질화다. 이것은 화폐의 예외성 위에서 구축된 보편주의다. 상품 논리가 소유 지상주의를 이 시대의 윤리로 만든다. 자본주의 사회는 더 많이 소유하거나 억압하는 사회가 아니라 상품화 논리에 기초한 소유 방식이 지배적으로 되는 사회다. 이 사회에서는 모든 것이 상품화 되면서 인간의 본래적 가치를 실종시킨다.

3) 공산주의 가치는 마지막으로 개인과 공동체를 조화시키면서 획일적 동질화와는 다른 새로운 보편주의를 정초해야 한다. 이를 위해서는 먼저 개인의 욕망을 소유의 대상이 아니라 무적인 존재에 대해 정향하면서 환상을 가로질러 본래적인 주체성을 회복하는 것이 우선 필요하다. 다음 단계로 자유로운 주체의 연대에 의해 공동체적 향유를 증시키는 연대적 노력을 해야 한다. 성차공식에서 왼쪽이 상품화 논리와 시장의 보편성을 설명해준다면 오른쪽(여성공식)은 ‘또 다른 향유’ 혹은 ‘보충적 향유’(jouissance supplémentaire)를 가능하게 만들면서 배제된 자를 해방의 주체로 정립할 수 있는 가능성을 보여준다. ‘주체의 궁핍화’를 거친 주체는 소유의 논리(Φx)가 전체를 지배하는 것은 아니라는 것, 즉 ‘전체 아님’($\overline{\forall x \Phi x}$)을 선언할 수 있다. 그리고 이를 통해 시장경제로 상징되는 허구적 보편성이 은폐하는 또 다른 영역, 즉 개체적이고 실재적 영역에 접근할 수 있다. 공식 S(A)는 보충적 향유가 지향하는 실재를 의미한다.

○ 새로운 보편주의 이념은 사적 향유를 공동체적 향유로 전환해야 한다. 공동체적 향유는 배타적인 소유의 논리를 극복하고 배제되고 박탈당한 자들의 몫을 회복시켜 주면서 공동적인 가치를 사회의 주된 내용으로 만드는 것에서 찾을 수 있다. 공동체적 향유는 국유화나 집단 소유가 아니라 소유의 대상을 공동체가 향유하는 대상으로 바꾸면서 소유의 논리를 극복하는 것이다. 이런 작업은 배제 구조의 철폐에서 시작된다. 이런 관점에서 민주주의의 본질을 ‘몫 없는 자들의 몫’, 혹은 ‘셈해지지 않은 것들을 셈하기’로 부른 랑시에르의 주장은 새겨볼만하다.

“정치의 논리는 부분들, 자리들, 그리고 직무들의 [치안적] 셈에 포함되지 않았던 보충적 요소의 도입으로 정의된다. 정치의 논리는 자리들의 나눔을 흐트러뜨리는 동시에 전체의 셈, 그리고 가시적인 것과 비가시적인 것의 나눔을 흐트러뜨린다. 정치의 논리는 욕구들[이 지배하는] 어두운 삶에만 속해 있는 것으로 셈해지던 자들을 말하고 생각하는 존재들로 보이게 만든다. [...] 바로 이것이 내가 ‘몫 없는 자들의 몫(la part des sans-part), 또는 ‘셈해지지 않은 것들을 셈하기’(le compte des incomptés)라고 불렀던 것들이다.”²⁴⁹⁾

랑시에르는 이 글에서 아무나의 능력, 실력 없고 무능력한 자들의 능력을 현실화하면서 이것을 기존 통치의 보충으로 다시금 포함시키는 것이 민주주의라고 한다. 한 마디로 배제된 자들을

249) Jacques Rancière, “La subversion esthétique(전복)”, 홍익대학교 강연문, 2008년 12월 3일.

보충의 요소로 도입하는 것이다.

○ 민주주의가 그 본래적 의미를 되찾기 위해서는 결국 개인을 원자화된 상태나 다중에 머물게 하지 말고 좀 더 유기적인 보편주의를 실현할 필요가 있다. 필자는 이미 다른 곳에서 이런 공동체를 사랑에 기반한 연대를 통해 실현할 수 있음을 강조한 바 있다. 새로운 보편주의 이념의 방향은 바디우가 제안한 ‘구체적 보편성’(singuralité universelle) 개념을 참조할 수 있다. 바디우는 『사도바울』에서 초기 그리스도 공동체의 모델을 소환하면서 개인들이 서로의 차이를 보존하면서 보편성을 실현할 가능성을 모색한다. 그리스도 공동체는 성경에 다음과 같이 묘사되어 있다.

“유대 사람도 그리스 사람도 없으며, 종도 자유인도 없으며, 남자와 여자의 구별도 없이 다 그리스도 예수 안에서 하나입니다”(갈라디아서 3장 27절).

그리스도 공동체는 원자화된 개인의 집합이 아니라 라캉이 말하는 ‘이웃사랑’²⁵⁰⁾에 기반 한 연대적 공동체다.

○ 초기 그리스도 공동체 모델에서 보듯 새로운 보편주의는 자유롭고 자신의 욕망에 충실한 개인들의 연대를 전제한다. 타자를 그 자체로 존중해야 하지만 차이의 논리나 관용에 머물러서는 안 되고 공동선을 위한 상호주체적 관계가 필요하다. 이를 위해서는 욕망의 윤리를 정치화 할 필요가 있다. 필자는 공동선을 위한 집합적 소유의 확장이나 다중정치 형태의 체제적 대안이 아니라 욕망 윤리를 상호 주체적 주체가 정치화하는 맥락에서 실현해야 한다고 강조한다. 공동의 향유는 불가피하게 상호주체성의 구조를 전제하며 이것은 자유로운 주체가 서로 연대하면서 새로운 보편성을 실현하는 정치로 발전할 수 있다. 개별성과 공동선을 조화시키기 위해서는 무조건적 평등이나 경제적 재분배가 아니라 배제의 구조를 타파하면서 공동의 가치를 새롭게 하는 패러다임의 변화가 필요하다.

4. 불가능한 가치를 향한 몸짓이 보편주의 이념

이상으로 공산주의 가치가 지니는 실천적, 윤리적 함의를 세 방향으로 분석해 보았다. 오늘날 자본주의 질서가 세계화되면서 배제로 상징되는 모순도 너무 커졌기 때문에 이에 대한 저항도 갈수록 격해지고 있다. 2011년 빈부격차 심화와 금융기관의 부도덕성에 반발하면서 미국 월가에서 일어난 월가시위가 대표적이다. 배제의 장벽은 선진국과 후발국을 나눌 뿐 아니라 한 나라 내에서도 빈부격

250) ‘ ’은 라캉 세미나 『정신분석의 윤리』에 등장한다. 이에 대한 자세한 논의는 김석, 「사랑을 통한 갈등해소와 보편성 실현의 가능성 탐구」를 참조하라.

차를 점점 벌리고 있다. 소유 가치가 이 시대의 종교가 되고 있고, 정치는 형식적 대의제로, 행정으로 변질되고 있는 이 시점에 ‘관용의 정치’나 ‘차이의 철학’은 분리와 배제의 문제를 해결하기 힘들다. 필자가 타자의 윤리나 차이, 그리고 관용에 호소하지 않고 ‘욕망 윤리의 정치화’와 ‘새로운 보편주의 이념’을 제안한 것도 배제와 공공적인 것의 점진적 실종이 문제의 초점이기 때문이다. 또 타자의 윤리나 차이의 철학의 한계도 있기 때문이다. 윤리적 근거로 ‘타자성’에 호소하는 것은 타자가 “전혀 다른 타자”로 다가오면 자칫 배척의 대상이 되거나 주체의 자비와 호의에 기댈 수밖에 없는 권력 논리로 흐를 수 있다. 타자가 나의 파트너가 아니라 어찌할 수 없는 타자성, 즉 두려움과 낯섬의 대상으로 다가올 때 타자의 윤리는 가능하다. 그러나 이 때 ‘타자의 윤리’는 나르시시즘과 공격성의 결합으로 나아갈 수 있고, 결국 타자가 좋은 타자 일 때만 성립이 가능하다.²⁵¹⁾ 마찬가지로 차이를 절대화하고 이를 관용적으로 품을 것을 주장하는 차이의 논리는 상호 주체적 관계에 대한 고민이 부족하고 소유 지상주의를 어떻게 극복할 수 있을지에 대한 대안을 제시하기 힘들다. 모든 것은 공동체적 관계 속에서 해결하고, 공동체는 개인과 공공적인 것이 조화를 이루는 보편주의를 지향해야 한다. 칸트 말대로 인간은 자신을 사회화하려는 경향도 가지고 있지만, 동시에 자신을 개별화하려는 강한 성향도 가지고 있기에²⁵²⁾ 이것이 가능하다.

결국 욕망에서 시작해야 하는데 욕망은 주체 상호간의 관계를 전제하기 때문이다. 욕망의 윤리에 충실하면서 개인들이 존재성을 회복하고 상품논리가 창출한 허구적 보편주의를 깨뜨리면서 공동체적 향유가 가능해지는 연대의 정치 실현이 답이다. 이것이 가치로서 공산주의가 우리에게 줄 수 있는 긍정성이다. 물론 이 가치를 어떻게 실현할지 구체적 대안과 실제 가능성에 대해서는 여러 의견이 있을 수 있다. 그러나 중요한 것은 고진의 말대로 “무한히 먼 일일지라도 인간이 지표에 가까워지려고 노력하는 것”²⁵³⁾이다. 불가능을 향한 반복적 몸짓 자체가 새로운 보편주의의 형식이자 내용이기 때문이다.

고진, 『트랜스크리틱』, 송태욱 옮김, 한길사, 2006

-----, 『세계공화국으로』, 조영일 옮김, 도서출판b, 2009

-----, 『마르크스 그 가능성의 중심』, 김경원 옮김, 이산, 2010

-----, 『세계사의 구조』, 조영일 옮김, 도서출판b, 2012

251) -----, 『윤리학』, p. 30, 33 참조

252) 칸트, 「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사 철학』, p. 29 참조

253) 고진, 『세계사의 구조』, pp. 335-36.

- 「사랑을 통한 갈등해소와 보편성 실현의 가능성 탐구」, 『시대와 철학』24(3), 한국철학사상 연구회, 2013, pp. 149-177.
- , 『에크리, 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, 살림, 2007
- 슬라보예 지젝, 『잃어버린 대의를 옹호하며』, 박정수 옮김, 그린비, 2009
- , 『전체주의가 어쨌다구?』, 한보희 옮김, 새물결, 2008
- , 『처음에는 비극으로, 다음에는 희극으로』, 김성호 옮김, 창비, 2010
- , 『불가능한 것의 가능성: 슬라보예 지젝 인터뷰』, 궁리, 2012
- 슬라보예 지젝 외, 『성관계는 없다』, 김영찬 외 역고 옮김, 도서출판b, 2005
- 알랭 바디우, 『사도바울』, 현성환 옮김, 새물결, 2008
- , 「사르코지라는 이름이 뜻하는 것-공산주의적 가설」, 『뉴레프트리뷰』 1권, 서용순외 옮김, 길, 2009
- , 『윤리학』, 이종영 옮김, 동문선, 2001
- 알랭 바디우 & 슬라보예 지젝, 『바디우와 지젝 현재의 철학을 말하다』, 민승기 옮김, 길, 2013
- 알랭 바디우 & 엘리자베트 루디네스코, 『라캉, 끝나지 않은 혁명』, 현성환 옮김, 문학동네, 2013
- 알렌카 주판치치, 『실재의 윤리』, 이성민 옮김, 도서출판b, 2004
- 웬디 브라운, 『관용: 다문화 제국의 새로운 통치전략』, 이승철 옮김, 갈무리, 2010
- 임마누엘 칸트, 『칸트의 역사 철학』, 이한구 편역, 서광사, 2017
- 조르조 아감벤 외, 『민주주의는 죽었는가?』, 김상운 외 옮김, 난장, 2012
- Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966
- , *Autre écrits*, Seuil, 2001
- , *Le Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973
- 자크 라캉, 『세미나 11, 정신분석의 네 가지 근본 개념』, 맹정현 · 이수련 옮김, 새물결, 2008
- , *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986
- , *Le Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975
- , "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", in *Autre écrits*, Paris, Seuil, 2001
- I. Kant, Kritik der Urteilstkraft, in Kants Gesammelte Schriften hrsg. von Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften Bd.V.
- 사카베 메구미 외, 『칸트사전』, 이신철 옮김, 도서출판b, 2009

자본주의 맥락에서 “도량위기” 문제에 대한 재인식

■ 손 량(화동사범대학교) ■

哈特、奈格里出版《帝国》已逾十八年，它引发了人们关于阶级，权力，战略和劳动力变化的持续争论，以及促成了意大利激进左派关于“非物质劳动”的深层思考。“其中一个核心问题就是挑战了传统马克思主义对于资本主义社会中劳作（Work）的理解，并进一步提出了对马克思劳动价值论的批评”。²⁵⁴⁾在这一方面，认知资本主义与其共享着同样的学术理念，它们共同将“劳动价值论”看作是失效的。如哈特、奈格里所言，“马克思主义传统在内的政治经济学批判普遍关注的是用计量和量化方法去理解剩余价值和剥削，但是生命政治产品则倾向于逾越（Exceed）这些量化计量，并且采取共同形式，这些形式很容易共享，很难被圈定为私有财产”。²⁵⁵⁾显然，他们将这一逾越看作是革命或解放的契机与方向。我将他们这一判断称之为认知资本主义“度量危机”问题。

一、

历史上的资本主义区分为三种主要形态：首先，商业资本主义，它是建立在十六世纪初至十七世纪末之间的商人和金融积累机制的霸权主义基础之上的。其次是工业资本主义，这是建立在有形（物质）资本的积累和大规模生产标准化产品的曼彻斯特式工厂的推动之上确立的。最后便是认知资本主义形态，它是建立在无形（非物质）资本积累、知识传播和知识经济的驱动作用的基础上。这一形态使自己适应了后福特主义和工业资本主义竞争不断加剧的时代。²⁵⁶⁾后工人主义与认知资本主义之间共享者

254) Frederick Harry Pitts A crisis of measurability? Critiquing post-operaismo on labour, value and the basic income, Capital & Class 2018, Vol. 42(1)

255) 哈特、奈格里, 《大同世界》中 人民大学出版社, 2015年版, 第108页。

256) Yann Moulier-Boutang, Cognitive Capitalism, Polity, 2012, p.50.

许多一致的理念，全哲尚 (Heesang Jeon) 在《认知资本主义还是资本主义中的认知》一文中所持有的观点，“区分认知资本主义与后工人主义是艰难的，我们批判前者部分地采取批判后者的方式”。依据他的看法，资本主义在三个阶段的每一个阶段都有自己的阶级主体、阶级对立和劳动的主导模式，每一个阶段之间的过渡又主要是由阶级斗争所推动的。如果说，第二阶段的阶级斗争是以工人大众和社会工厂为主导，那么，后工人主义主要强调通过非物质劳动与社会（或社会化）工人的诸众概念为主导。诸如生产图像、意义和实物商品的文化元素等等，此类非物质劳动无法由劳动时间所衡量。非物质劳动的本质是合作的、灵活的、交际的和情感的，其中既包括知识劳动也包括服务情感劳动。度量意味着存在某种强制法则，所以它与其灵活性、创造性和交往性活动是直接对立的。²⁵⁷⁾

在拉扎拉托 (Lazzarato) 之后，他们以两种主要形式描绘了非物质的劳动。第一种主要是指是智力或语言的劳动，如解决问题、符号化的和分析性的任务，以及语言表达。第二种主要形式是情感劳动 (affective labour)。这主要是因为哈特与奈格里这些后工人主义者受到了斯宾诺莎的影响，将情感劳动描述为劳动，产生或操纵着诸如轻松、幸福、满足、兴奋或激情的感觉。如飞行空乘人员、女服务员、时尚模特和成人娱乐业，当然所有的性工作都从事情感工作。²⁵⁸⁾这些情感劳动的最为重要的特质是不可度量性，这已经被认知资本主义分析的学者所普遍认可。

在传统的马克思主义理解中，劳动价值论被看作为在资本主义社会中，商品的价值与生产其所需要的社会必要劳动成正比的关系。这也是十九世界的政治经济学家李嘉图的基本看法。哈特完全漠视马克思在《资本论》中的判断，而认为，“马克思使用了量化度量——特别是关于劳动力，这种特殊商品的价值——为了解释在资本主义生产中，劳动并没有获得与产品相等价的报酬，在付给劳工的价值与劳工对所生产商品付出的劳动价值之间是完全不同的，由此，劳动价值论使马克思提供一种关于剩余价值剥削的量化定义。”²⁵⁹⁾与后工人主义一道，奈格里更是在“非物质劳动”、“生命政治劳动”生产的概念下，认为李嘉图与马克思的劳动价值理论研究陷入危机。

“在生命政治生产中，一方面工作日的定义以及工作时间与非工作时间的区分日渐模糊了，劳动量无法被度量”。²⁶⁰⁾韦尔奇隆 (Vercellone) 也认为可衡量性的危机使价值理论变得多余。“生产与生活间的关系由此已被改变，以至于考虑到政治经济学的规训如何理解它时，现在这种关系被彻底颠倒过来。生活不再从属于工作日的再生产的周期中；相反，生活是充满和统治了所有生产的事物。事实上，劳动与生产的价

257) Heesang Jeon, Cognitive Capitalism or Cognition in Capitalism Research Research in Political Economy, 2011.1

258) George Tsogas, The commodity form in cognitive capitalism, Culture and Organization, Volume 18, 2012(5).

259) Antonio Negri, The Labor of Job, Duke University Press, 2010.pXI

260) Antonio Negri, The Labor of Job, Duke University Press, 2010.pXII

值深深地决定在生活内部”。²⁶¹⁾另一方面来看,“非物质生产诸如观念与取向的价值,无法像物质产品如冰箱、汽车的价值一样被度量”。哈特的这个看法同样也被富斯所赞同,他将非物质劳动的不能度量看作为是数字化时代的认知劳动的一种普遍的现象,这种认知劳动实质上是生产和分配信息、交往方式、社会关系、情感、信息和交往技术的劳动。

二、

非物质劳动是否真的驳斥了马克思的劳动价值论?回顾《资本论》解读史,早在1896年,庞巴维克发表《卡尔·马克思的体系及其终结》一书得出资本论第三卷与第一卷相矛盾的结论时,理由在于,后者的生产价格论与第一卷中的劳动价值论在“量”的方面没有达成一致,从而批判了马克思。当然,为马克思劳动价值论辩护的一些理论则与批判者共有的同样的思维,即辩护也只能是在“量”上进行。诸如,丹尼尔·杰斯特(Daniel just)在《非物质劳动的生命政治学》一文中就谈到了量化非物质劳动正在进行,“在学术研究中,被发表的文章数量、期刊的影响因素、引用的数量、课堂的学生评价、对教学表现的同行报告、指导论文的数量以及毕业生是否优秀等因素被用来评估。对于那些一直被认为是非物质化的物质劳动者来说,情况是类似的”。²⁶²⁾无论是证实还是证伪劳动价值论,都直接误判了马克思劳动价值论的真正内涵。

实质上,论证价值度量的失效并不能说明与马克思劳动价值论相冲突,并由此证明这种度量失效正是超越资本主义的可能。这一方面诚如全哲尚对此的批判,在他看来,价值理论或价值规律的成立是以劳动分工的具体形式为前提的,由此,从分工可以看出只是存在与特定的资本主义时代才是可能的。但是,认知资本主义错误地认为,只要价值理论解释不了非物质劳动的价值问题,资本主义便从工业资本主义超越出来,如果能够解释,便依然还停留在工业资本主义的阶段。这个看法是基于价值理论的一种自然主义的解释,即将抽象劳动仅仅理解为是人的体能的消耗。也就是说,抽象劳动和价值这两者是社会范畴概念,这两个概念所主张的人类劳动之间的等价性这样的观点,认知资本主义拒绝去承认这一点,它们“没有研究具体劳动时间向抽象劳动时间的转换问题。从而将这个转换中所涉及到的社会过程问题给消除了。实质上,在社会发展中这个转换中,知识起着至关重要的作用。而认知资本主义的错误就是没有认识到在意识(=认知劳动)和执行(=工业劳动)之间的正确关系。知识是由资本家单独生产的,而且对价值生产毫无贡献。因此,毫不奇怪,如果接受知识在认知资本主义阶段居于主导地位这一观点,那价值就变成多余的概念了”。²⁶³⁾

261) 奈格里:《帝——全球化的政治秩序》,江苏人民出版社2003年版,第344页。

262) Daniel just, A Biopolitics of Immaterial Labor. Political Studies, 2015, 64 (2)

263) Heesang Jeon, Cognitive Capitalism or Cognition in Capitalism, Research Research in

要破除认知资本主义所谓的“度量危机”在于指出，他们是对马克思的价值形式分析理论的完全漠视所致。马克思在价值形式的分析中讲的很清楚，商品的价值对象性与商品体的直接感性存在、粗糙的对象性是完全相反的，因而，商品体的价值对象性并非实体性的存在。无论我们怎么“颠来倒去”，它总是难以捉摸，就是说，商品的价值对象性要想“表现”出来，必须有“交换关系”作为基本的支撑条件，当我们看到商品的价值以“劳动价值论”的方式被认识的时候，这也只是以“交换关系”为先定条件的“表现形式”，即价值的对象性被经验性地认为具有实体性，并能够拥有了数量比例交换关系，但这是典型的拜物教思维所知。在拜物教看来，就是要将这种表现出来的特定形态看作是物本身的特质，从而在这种分析中，马克思直接批判的就是古典政治经济学的“反历史主义”的思维方式。

齐泽克也同样注意到，必须摆脱对价值实体内容的追问，转向价值形式。他认为，马克思的商品分析与弗洛伊德梦的分析有着相似之处，“要避免对据说隐藏在形式之后的‘内容’作恋物癖式的迷恋：要通过分析来揭穿的‘秘密’，不是被形式（商品之形式、梦之形式）隐藏起来的内容，而是这种形式本是的‘秘密’”。²⁶⁴对于劳动价值论来讲，以往的理解，包括哈特、奈格里，以及与其一致的认知资本主义均是对价值“内容”时间的迷恋，更重要的问题应该在于，劳动为什么要以价值形式呈现。这一点，认知资本主义在阐述度量危机的时候，还仅仅停留在古典经济学的劳动价值论认识上，这种劳动价值论只是打破了商品的价值取决于偶然性这一表象。²⁶⁵

因而，“度量危机”便是一个十足的假问题，无论劳动如何抽象化（被认知资本主义误读为抽象劳动），无论说这种劳动怎样的不可量化，但对于马克思来讲，更重要的是问，这种劳动产品为什么要以“价值形式”呈现出来。分析商品的价值形式自身的生成是最为关键的环节，这才真正触及到资本主义社会结构“历史性”的秘密分析。马克思的劳动价值论是要分析商品的社会关系的本质，目的是指明价值是历史范畴，进而是对特定资本主义社会“本质”的规定进行说明。因而，在古典政治经济学视野中逗留的认知资本主义，虽然以“生命政治劳动”这些新的视角重新展现了资本主义的“新面貌”，但其理论本身并未能超越马克思对古典政治经济学缺点的批判。

三、

认知资本主义“度量危机”阐发的是，劳动产品失去了“量化”的比例交换的条件，从而，劳动自身朝向的资本化才有了改变方向的可能，转而致力于设想打破资本管控所造成的对“共同性”的掠夺。劳动的生产不再是单纯的剩余劳动、不再是朝向同一种资

Political Economy 2011.1

264) 意 形态的崇高客体，季广茂译，中央编译出版社，2017年版，第3页。

265) 马克思恩格斯文集，第5卷，人民出版社，2009年版，第93页。

本的“抽象原则”，而是拥有了各自独立性、无可化约地自治，成为了创造一个新世界的动力，从而劳动开始有了激进改变世界维度。

认知资本主义在忽略了对资本主义生产方式思考的基础之上，认为“一般智能”及其所催生的非物质劳动可以成为“共有财富世界”的前提，特别是劳动的数字化程度越来越高，这种劳动方式及其在非物质劳动的霸权地位的作用下看似很普遍，实质上，这是剩余价值生产对具体劳动的一种转变要求，是一种对资本吸纳劳动的强化。在形式从属的时候，实质上剩余价值生产劳动并没有成为在社会占主导地位的生产方式，或者说使用价值劳动还是处于根本的位置。在工业革命之前，劳动和非劳动之间的差别几乎是不存在的，劳动还不是根据时钟和计时的效率来衡量的。但是，随着资本主义企业的发展，这种关系是颠倒的：时间成为劳动的衡量标准，钟表时间用来量化劳动的经济价值，并规定了它的运作模式。因此与机器一起，时间代表了工业革命所决定的劳动经济和文化转型的本质。这是一种连续的时间经济形式，它构成了技术进步的逻辑”。²⁶⁶⁾随着“一般智能”的扩展，当前工作的时间和空间的界限模糊——工作不再与给定工作时间和指定的工作场所密切相关，但却扩展到整个社会，扩展到曾经的闲暇时间和工作之外的生活时间。

显然，认知资本主义对使用价值生产与价值生产的混淆，致使他们没有去考察其所谓的“抽象劳动”（非物质劳动）所置身其中的社会关系。换句话说，此种非物质劳动并不能改变生产资料的占有的现状，而只能以生产资料私有制为前提才能够成立的，这是资本想尽一切办法攫取剩余价值生产的结果。

266) Carlo Vercellone, From Formal Subsumption to General Intellect, Historical Materialism 2007(15).

탈근대적 민주주의의 한 가능성 : 스피노자 민주주의론을 중심으로

■ 조배준(건국대학교) ■

1. 근대 민주주의의 탈근대적 재구성

신자유주의적 자본의 운동과 연동되는 개별 국가들의 민주주의적 결정은 원리적으로 무엇을 충족시키는 통치 행위인가. 선진 서방국가가 낙후된 소국의 독재자를 몰아낸 후 자원을 수탈하고 소비시장을 확보하기도 하는 21세기 초의 상황과 식민지 개척을 위한 열강들의 제국주의적 침략이 경쟁적으로 일어나던 19세기 후반의 상황은, 인류가 이룩한 최선의 정치원리라고 일컬어지는 민주주의의 역사에서 얼마나 진일보한 것인가. 스스로 일구어 온 민주공화정의 역사를 자부심 넘치게 자랑하지만 지극히 폭력적인 의사결정을 통해 인권을 말살하는 국가가 있고, 사회주의를 표방하며 서구식 민주주의를 거부하면서도 세계 자본주의의 패권을 다투는 국가도 있다. 오늘날 마르크스와 함께 역사적 민주주의를 고민한다는 것은 그것의 핵심을 무엇으로 상정하게 만드느냐. 서로 다른 상품들 사이의 가치를 매개하는 화폐의 자리와 대의제 속에서 인민주권의 권능을 위임받은 대의/대표(representation) 사이의 괴리는 지극히 근대적 기획 안에 있는 문제들이다.

오늘날 ‘텅 빈 기표’로 호명되는 현대 민주주의의 원리는 내용 없는 통치와 자본에 대한 정치의 종속이라는 문제 속에서 정치학이 아닌 다시 철학적 사유의 대상으로 간주될 필요가 있다. ‘인민의 자기통치’라는 민주주의의 오랜 이념은 근대 민주주의의 전통에서도 핵심적인 것이었지만, 인민주권의 토대를 이루는 비지배적 관계를 활성화하면서도 동시에 그것의 제도적 작동을 합리적 체계 안에서 지속가능하게 운용하는 문제는 현대 민주주의를 난관에 빠지게 만들었다. 형식적

으로 규정된 권리나 절차적 정의를 중시하면서 ‘민주주의적 시민권’을 실현하려는 자유주의적 민주주의는 정치적 힘의 진정한 근원을 도외시할 때 인민의 자치 기반을 무력화하는 지배 방식으로 작용했기 때문이다. 이러한 근대 민주주의의 주된 경향에 비판적인 탈근대적 민주주의에 관한 담론들은 대의제 민주주의의 형식성과 신자유주의적 통치성 등 기존의 법적 질서를 넘어서서 인민의 실질적 정치 활동을 실현할 수 있는 새로운 기반을 탐색하고 있다.

한국에서 논의된 ‘민주화 이후의 민주주의’에 대한 담론이 어디까지나 특정한 정체(政體)나 형식적 원리를 강조하는 서구식 근대적 민주주의의 모델 속에 제한되어 있다면, 현대 민주주의의 딜레마를 극복해나가기 위한 새로운 사유의 돌파구는 민주주의를 정치학의 과제로서가 아니라 특정한 역사적 형태를 가지는 철학적 원리로 다룰 필요가 있다는 것이 필자의 기본적인 판단이다. 근대적 민주주의의 역사성을 단지 특정한 정체로만 이해한다면 그것은 이식되고 성숙시킬 수 있는 목적론적 제도나 발전론적 형식만으로 수용되기 때문이다. 따라서 요청되는 것은 ‘민주주의의 민주화’라는 새로운 문제 틀이다. 대의제의 안과 밖을 탐험하면서 여러 다양한 민주주의‘들’로 작동될 수 있는 민주정치의 탈근대적 상상력은 어디서 출발할 것인가. 우리는 ‘민주주의란 무엇(으로 이해되었던 것)인가’라는 질문에서 계속 나아가 과연 ‘무엇이 민주(주의)적인 것인가’를 되물을 필요가 있다.

이러한 근대 민주주의 사상 및 원리에 대한 내재적인 탈구축 작업은 스피노자 정치철학에 대한 현대적 해석에 한 기반을 두고 있다. 이러한 경향은 민주주의를 특정한 제도적 기준을 가진 통치 형태로만 간주하지 않는다는 점에서, 즉 민주정치의 외재적 발전이 아닌 근대 민주주의의 토대에 대한 근본적인 재발명을 촉구한다는 점에서 현대정치철학의 중요한 주제가 되었다. 스피노자는 개체의 능동적 역량을 생산하는 본질적 과정으로서 민주정을 이해하며 이것인 모든 정치공동체에 내재된 근본적 토대라고 주장한다. 이처럼 민주주의의 기획을 끊임없이 지속되는 자치의 실현 과정으로 이해하는 스피노자적 인식은 인민주권 개념 같은 근대 민주주의의 토대를 새롭게 보게 만든다. 물론 이미 19세기 중반 이후 마르크스주의는 부르주아 민주주의의 대한 자유주의적 전유의 한계를 지적하며, 대의제 원리와 국민국가 개념은 화폐경제에서 비롯된 동일성 이데올로기에 기초한 주체화의 원리로 작동한다고 비판했다. 하지만 모두 근대적 기획이란 점에서 근대 민주주의와 마르크스주의는 주체화의 함정이라고 부를 수 있는 동일한 구조적 한계를 갖고 있었다.

청년 마르크스에게 국가는 토대로서의 경제적 생산양식이 사회의 상부구조를 결정하는 구조화된 전체로 이해되었다. 19세기 후반 유럽의 사회주의 운동은 지속적으로 무정부주의와 경쟁하면서 계급지배와 계급 자체의 폐지를 강령으로 선

언해야 했다. 당시 마르크스주의의 원칙 속에선 부르주아 민주주의 정부에 대한 어떤 초계급적 기대나 호소는 결코 허용될 수 없는 것이었지만, 독일 사회민주당의 지도자들은 카우츠키의 경제결정론을 지지하거나 베른슈타인의 수정주의 노선을 추종하면서 의회의 실용적 권한에 점점 더 의존해가고 있었다. 이런 상황 속에서 독일이 주도하던 제2인터내셔널은 강고한 원칙적 입장을 통해 반전을 선언해오며 1903년 베른슈타인의 학설을 공식적으로 무효화시켰다. 그러나 제1차 세계대전이 발발하자 지도부 대부분은 자국 정부의 참전 입장과 민족주의 노선을 지지하며 노동계급의 국제적 결속이라는 이념을 버리고 저마다의 부르주아 정부와 한 몸이 되었다. 만국의 노동자들에게 조국은 엄연히 존재하는 것이었다.

부르주아 민주주의 및 국가에 대한 마르크스의 비판이 가진 역사적 한계를 넘어 스피노자 정치철학의 재구성에서 찾을 수 있는 가능성은 무엇일까. 마르크스주의 정치론의 한계를 뛰어넘는 요소로서 스피노자에게 재발견된 점은 인민주권 개념을 전복적으로 성찰하고, 계약론에 기반한 근대 민주주의 기획의 성과와 한계를 동시에 사유할 수 있다는 것이다. 그래서 근대 민주주의의 재발명을 위한 스피노자 정치철학의 현대적 해석들에는 대의제를 부정하지 않으면서도 새로운 주체성을 탐색하는 문제나 국민국가에 매몰되지 않는 민주주의를 구상하려는 문제의식이 담겨 있다. 스피노자에게 있어 민주주의의 문제는 대의제라는 형식 자체의 난점을 극복하는 것에 있지 않기 때문이다.

하지만 이런 해석들 내부의 차이는 스피노자가 시도한 ‘윤리학’과 ‘정치학’의 결합이라는 관점 속에서 근대 정치철학의 한계가 중첩된 지점으로서 민주주의의 문제를 다시 생각하게 만든다. 결국 스피노자를 경유하는 민주주의의 원리는 미리 주어져 있는 제도적 모델이 아니라, 정치공동체의 특정한 역사적 건지에서만 파악할 수 있는 저항적 봉기와 제한적 구성이라는 변증법적 과정을 끊임없이 요청하는 시민들의 공동체로 이해된다. 그것은 집합적 관계성을 필연적으로 요청하는 정치공동체에서 개체적 권리의 변용적 재생산 과정이라고 볼 수 있다. 결론적으로 말하자면 스피노자를 경유한 민주주의에 대한 탈근대적 사유는 통치체제에 대한 저항에서 능동적 자기통치 역량의 증대로, 제도적 형식의 차원에서 질적 원리의 차원으로, 절차적 원리에서 쟁의의 과정으로, 대의제적 주권론에서 절대적 자치권의 문제로 민주주의를 둘러싼 정치의 지형도를 새롭게 사유할 수 있는 가능성을 열어주고 있다.

2. 스피노자의 사회상태

사회계약론의 용어를 전유하는 스피노자를 통해 그의 정치사상이 가진 독창성이 드러난다. 홉스의 사회계약론과 달리 스피노자의 정치철학에서 ‘자연상태’와 ‘사회상태’는 대립적인 것이 아니다. 정치공동체의 설립은 본질적으로 전제된 자기보존의 욕망인 코나투스(conatus)를 구성원들 각자가 적합하게 실현하기 위해 요청되는 것이라는 점에서, 사회상태로의 이행은 결코 불가역적인 것이 아니기 때문이다. 스피노자의 존재론에서 정념의 조건들이 합의나 계약에 의해 폐기되거나 다양한 차이를 가진 존재자들이 원자적 개인들로 환원될 수 있다는 계약론적 설정은 불가능한 것이다. 자유주의적 인식과 달리 스피노자가 구상한 정치적 연합체에서 자연권은 결코 “어느 특정인(들)에게 이익이 될 것을 염두에 두고 자기의 권리를 버리는”²⁶⁷⁾ 양도(transfer)나 항구적으로 위임(commission)될 수 있는 것이 아니다. 자기보존의 역량들을 결집하여 공동의 권력을 구성한다는 것은 인간이 근원적으로 갖고 있는 관계적 존재의 특성을 제거하는 것이 아니라, 오히려 재조직하고 새롭게 배치하여 존재의 역량을 강화하는 것이다. 홉스가 의인화된 집단적 신체로서의 국가를 가리키는 ‘리바이어던’이라는 절대적 통치권 속으로 개체들의 자연권을 포획하고 흡수시켜버렸다면, 스피노자는 개체들의 역량을 능동적으로 강화하기 위한 토대로서 정치적 결사체의 작동 원리를 탐구했다. 그 안에서 인간이 가진 자연적 권리로서 코나투스의 발현은 중지되지 않으며 중지될 수도 없다.

이런 점에서 스피노자에게 있어 자연상태와 사회상태의 구별은 무의미한 것이 된다. 인간들 사이의 사회성은 실제적 관계와 정서적 모방을 통한 상상적 관계의 통일체로 구현된다. 인간의 사회적 관계는 ‘원초적’으로 주어져 있는 것은 아니지만 실존적으로 늘 사회적 상태 속에서만 개별적 역량들은 결합하고 자신들을 보존하는 형식을 발견할 수 있다. 그렇게 공동의 삶의 규칙들을 제정할 수 있는 권력(potestas)이 형성되고 그 통합된 권력이 거주하는 곳은 늘 하나의 국가(civitas)²⁶⁸⁾ 형태를 가질 수밖에 없다. 통치성과 피통치성, 대표성과 대표되는 것들의 규율적 관계를 통해서만 공동의 선과 공동의 악이 규정되고 집단적 복종이 요청되는 사회적 통일체가 실존할 수 있기 때문이다.

…… 사회는 공통적 생활 양식을 규정하며 법을 제정하는 실권을 가

267) T. Hobbes, 옮김, 『리바이어던: 교회국가 및 시민국가의 재료와 형태 및 권력(1~2)』, 나남, 2008, 179쪽.

268) 스피노자의 국가(state) 개념에서 civitas는 국가의 외연 또는 몸체 전체(integrum corpus)를 구성하는 것이라면, imperium은 정치적 질서인 ‘사회상태’로서 국가의 내포를 규정하는 것으로 주권(summa potestas)이나 통치권과 유사한 의미를 가진다. respublica는 인민의 일 또는 공동의 업무를 의미하며 주권을 보유한 시민의 결정에 따라 이루어지는 공화적 성격의 국가의 활동이나 국가적 업무를 의미한다.

지지 않으면 안 되며 이 법은 정서를 억제할 수 없는 이성이 아니라 (제4부의 정리 17의 주석에 의하여) 형벌의 위협에 의하여 확보되지 않으면 안 된다. 그런데 법에 의해서 그리고 자기 보존의 힘에 의해서 확립된 이 사회는 **국가**라고 하며, 국가의 권력에 의해서 보호되는 자는 **시민**이라고 한다.²⁶⁹⁾

이처럼 “**사회는 또한 하나의 국가이어야**”하며 “이 두 개념이 단 하나의 실재를 가리킬 수밖에 없다”²⁷⁰⁾면 자연상태에서 시민사회로의 계약을 통한 이행은 스피노자에게 있어서는 성립될 수 없는 것이다. 자연상태에서는 “모든 사람의 동의에 의하여 선하거나 악한 것이 하나도 존재”²⁷¹⁾할 수 없기 때문에 개별적 이익만이 고려되고 관철되는 한 공동의 삶을 위해 무엇이 선이고 악인지, 또한 무엇이 죄인지를 결정할 수 없게 된다. 결국 공동의 동의에 의해 국가의 권력을 구성하는 상태에서만 우리는 복종의 의무와 불복종으로서의 죄를 상정하고 처벌할 수 있게 되기 때문이다. 스피노자는 『정치론』 3장에서 “통치의 모든 상태는 시민적(civilis)이라고 일컬어진다. 그러나 통치의 전체 조직(imperii integrum corpus)은 국가 공동체(civitas)로 불리어진다. 그리고 주권(imperium)을 가진 사람의 지도에 의존하는 국가의 공동의 업무는 국사(respublica)”라고 말한다.²⁷²⁾ 통치성과 그것의 몸체로서 국가적 형태가 있다면 시민사회로서의 사회상태(status civilis)의 목적은 “평화 및 생활의 안전과 다른 어떤 것이 아니다.”²⁷³⁾

이런 점에서 스피노자가 상정하고 있는 국가는 실제적 권력이 작동되는 정치체가 아니라 서로 다른 힘들이 특정한 형식의 질서 속에서 균형을 이루거나 다시 충돌을 생산하는 역동적 관계에 가깝다. 이렇게 이해되는 국가는 그것이 외형적으로 모두 민주주의적 운영원리를 내재하고 있을 수밖에 없다. <에티카> 3부 서문에 등장하는 “국가 속의 국가(imperium in imperio)”라는 표현은 인간은 자연의 일부로 존재하는데 마치 독립적인 본성과 토대를 가지고 있다고 착각하는 가상적 인식처럼, 자연이라는 국가 안에서 별개의 국가를 이루고 있는 것처럼 생각한

269) 『Ethica』, 제4부 정리37 주석2(베네딕트 데 스피노자, 강영계 옮김, 『에티카』, 서광사, 1990, 243쪽수정).

270) 에티엔 발리바르, 진태원 옮김, 『스피노자와 정치』, 그린비, 2014(2판), 132쪽.

271) 『Ethica』, 제4부 정리37 주석2.

272) “Die Form eines jeden politischen Verbandes (imperium) bezeichnet man als Staatsverfassung (status civilis), den Gesamtkorper des Verbandes als Staat (civitas); die gemeinsamen Regierungsgeschäfte, die von der Leitung des Inhabernas der Regierungsgewalt abhängen, heißen Gemeinwesen.” Baruch de Spinoza, *Sämtliche philosophische Werke*, Herausgegeben von O. Bachenau, O. Gebhardt, J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt, LEIPZIG, 1907.

273) 베네딕트 데 스피노자, 강영계 옮김, 『정치학 논고』, 서광사, 2017, 70쪽.

다는 맥락으로 설명된다.

여기에서 아주 거칠게나마 살펴볼 수 있는 스피노자적인 민주주의의 원리는 정치체제를 규정하는 법 자체나 실체성을 갖는 제도적 형식으로 이해되는 것이 아니라, 정치공동체의 외연을 구성하는 다양한 역량들의 사이에 대한 합리적 관계성을 포괄하는 것이다. 스피노자가 인식한 민주주의를 이처럼 정치의 근본적 성격을 해명하는 원리로서 이해한다면, 그가 민주주의를 중점적으로 개념화시켜 서술한 어떤 저작도 남기지 않았다는 점이 그의 민주주의에 대한 사상에 대한 설명을 원천봉쇄하는 요인이 될 수는 없다. 완결된 개념으로 해석하지 않는다는 점에서 오히려 그의 사상에서 연유하는 탈근대적 민주주의론의 아포리아는 프랑스를 중심으로 한 현대정치철학의 ‘스피노자 르네상스’이 핵심과 연결되어 있었다.

3. 스피노자와 민주주의: 예속과 해방 사이의 변증법

스피노자가 완성하지 못한 마지막 저작 『정치론』은 민주주의에 관한 제11장의 첫 부분에서 멈추어 있다. 그 마지막 몇 문단에는 여성에 대한 비하와 혐오만이 두드러질 뿐, 민주주의 자체에 대한 구체적인 서술은 찾아볼 수 없다. 하지만 스피노자는 역사적으로 유래한 제도적 정체(政體)들 중의 하나가 아니라 “=== 모든 정치체제를 존립시키는 근본적인 원리==”로 민주주의를 수용하고 있다.

그래서 서술되어 있는 정치론의 대부분은 각각의 최고 통치권의 형태에 따라 정체들이 갖고 있는 합목적성을 보존하면서 국가나 정부가 어떻게 동시에 ‘민주적으로’ 유지될 수 있는지에 대한 논의에 할애된다. 물론 거기서 중요한 것은 국가의 존속이나 통치권의 보존 자체가 아니라 그것이 어떻게 구성원들의 자연적 욕구와 능동적 역량을 보존할 수 있도록 운영될 수 있는지에 관한 점이다. 국가의 정치체제 또는 통치권의 형식적 외피는 다르지만 최고의 통치권은 주권적이면서 동시에 내재적으로는 민주적인 의사결정 과정에 따라 그 권위를 인정받을 수 있다. 그 논의는 서로 다른 이해관계를 가지고 충돌하고 상대를 파괴시키는 개체들의 코나투스들을 어떻게 보존할 수 있을지에 대한 논의와 서로 다르지 않기 때문이다.

『정치론』에서 개진된 주권 개념은 호명된 주권자들의 자연권을 양도·위임받은 초월적 통치자들이나 소수 지배자의 역량이 아니라 다수 대중(multitudo)의 역량에 따라 규정될 수 있는 힘의 절대성을 가리킨다. 명확히 특정할 수 없지만 전체로서의 부분들이자 부분들의 총체로서 이 대중의 운동성은 국가적 통치권의 인민적 토대를 이루는 것이다. 『신학정치론』과 『정치론』 사이의 6년이라는 시

간은 스피노자 정치철학의 주제를 국가와 개인에 대한 대립적 인식에서 대중적 역량의 실현으로 옮겨 놓았다. 스피노자 철학에서 전체와 부분, 본질과 실존, 공동체와 개인 사이의 복합적 관계성에 관한 아포리아는 이 미완성의 유작에서 대중의 역량이 어떻게 증대할 때 공동체의 역량이 강화될 수 있는지의 문제를 통해 정치학의 아포리아로 뒤집혀진다.²⁷⁴⁾ 스피노자의 정치철학에 대한 마르크스주의의 탈근대적 독해는 (신학정치론의 주된 문제였던) 국가와 개인 사이의 이항대립적 인식의 차원이 대중적 역량이 발휘되는 양상이 어떤 표현 형식을 가지냐로 축소된 것이라고 분석했다. 여기서 스피노자는 “평등한 본질들에 관련된 **원인으로서의 역량** 개념에서 서로 불평등한 실존들에 관련된 **자연권으로서의 역량** 개념으로 이행”²⁷⁵⁾하고 있다.

모든 권력을 전체 인민이 단지 소유했(음을 선언한)다고 해서 더 안정적인 국가, 달리 말해 더 민주적인 자치 권력으로 발전될 수 있을까? 통치자의 권력을 뒷받침하는 이론적 근거이지만 실존적으로 피통치자로만 간주되던 대중의 역량은 스스로를 통치할 내재적 요소를 가지고 있는가? 그런 자질을 갖고 있다면 그것은 어떤 상호 변용 과정을 통해 능동적으로 증대할 수 있는가?²⁷⁶⁾ 스피노자의 민주주의론 또는 그것에 대한 현대적 해석이 (근대 자유주의 정치철학을 통해 설계되고 역사적 시민주권을 통해 뒷받침된) 근대 민주주의가 주장하는 진리적 정당성에 던지는 물음들이다. 지극히 모던한 사유의 시작을 알렸던 합리주의 철학자들 중 한 명인 그가 이제 탈근대적 사유의 모태로 여겨지는 아이러니를 품게 된 것이다.

특히 『에티카』에서 뒷받침되고 『정치론』에서 다루어지는 복종의 문제는 공동체 또는 국가적 차원 안에서 성립될 수 있는 것이다. 그것은 『신학정치론』에서 논의되었던 복종에 관한 문제, 즉 개인적 내면의 차원에서 교화되는 도덕성의 문제와는 구별되는 정치학적 계기와 연결되어 있다. “정서들을 억제할 수 없는 이성”²⁷⁷⁾이 요청하는 공동의 삶에 대한 규칙은 집단적 수준에서만 제기될 수 있는 복종의 역설적 힘에 의존한다. 스피노자에게 있어 지속가능한 자유의 문제도

274) 론 이러한 스피노자 철학 전체를 어떤 연속 또는 단절로 이해할 것인가에 관한 현대적 해석의 문제는 『Ethica』에서 구축된 존재론의 완결성과 함께 해명되어야 할 문제이며, 이 해석들의 차이를 통해 들뢰즈, 네그리, 발리바르 등의 철학적 입장과 스피노자 철학에 관한 강조점이 서로 다르게 드러난다.

275) 최원, 「스피노자와 발리바르」, 서동욱·진태원 엮음, 『스피노자의 귀환: 현대철학과 함께 돌아온 사유의 혁명가』, 민음사, 452쪽.

276) 여기서 대중의 ‘구성적 역량’에 크게 주목한 네그리의 자율주의적 해석은 예측할 수 없는 대중에 대한 공포를 크게 느끼는 스피노자의 관점이 ‘다중’에 대한 무한한 긍정으로 치환된 것으로 분석했다. 네그리는 마이클 하트와 함께 쓴 3부작(<제국>, <다중>, <공동체>)을 통해 신자유주의적 세계화에 대항하는 새로운 저항적 주체로서 다중을 전면화했다.

277) 『Ethica』, 제4부 증명17 주석.

정치공동체의 사회적 형태 속에서 복종이라는 매개적 과정의 지양을 통해 제기 될 수 있다. 대중의 해방적 가능성은 무한한 권력을 쟁취하여 그들의 역량을 직접적으로 행사했을 때가 아니라, 오히려 복종을 통해 매개될 때 살펴볼 수 있다. 사회적 권력의 실존적 형태를 수반할 수밖에 없는 통치성과 피통치성의 관계 속에서 절대적으로 해방된 주체를 상징하는 민주주의는 반대로 절대적 수동성과 예측으로 이어질 수 있기 때문이다.

그 속에서 제도화되는 복종의 변증법적 지양으로서 등장하는 자유의 이중성은 통치성과 저항성에 관한 사회계약론적 맥락을 벗어난다. 법에 대한 표상과 등장하는 복종의 형식은 “불변의 기정사실이 아니라, 진행 중인 이행의 축”이다. 여기서 발리바르를 경유한 스피노자의 민주주의론은 어떠한 진보의 내용도 보증되어 있지 않은 “교통양식 자체의 변혁을 결정적인 계기로 삼고 있는 어떤 실천의 쟁점”²⁷⁸⁾ 또는 투쟁의 계기로 작동된다. 여기서 자신과 연합하는 다른 개체들과 부단히 일어나는 서로 영향을 주고 받는 관계적 운동에서 만들어지는 수동성은 능동성을 증대하기 위한 필수적 계기를 경험하게 만드는 ‘윤리학’으로서 요청된다. “그러므로 사실 국가(respublica)의 목적은 자유”²⁷⁹⁾라는 『신학정치론』에서의 결론적 언명도 탈자유주의적인 맥락에서 이해될 수 있다. 결국 스피노자적 맥락에서의 정치는 민주공화정을 포함한 모든 역사적 정체에서 요청되는 끊임 없는 민주화를 위한 대중들의 항구적인 실천을 가리키는 개념으로 설명될 수 있다. 이처럼 스피노자는 근대적 형태의 민주주의의 원리에 대한 탈근대적 대안을 완료된 체결로서 선취하고 있는 것이 아니라, 오히려 정치의 안정성과 역동성 사이의 딜레마, 또는 부분들과 전체 사이의 구조적 인과성을 통해 결코 완결될 수 없는 역사적 과제로서 민주주의에 관한 물음을 제시하고 있다.

278) 발리바르, 진태원 옮김, 『스피노자와 정치』, 그린비, 2014(2판), 144쪽.

279) 베네딕트 데 스피노자, 최형익 옮김, 『신학정치론 · 정치학논고』, 비르투, 2011, 373쪽.

맑스의 철학 : 철학의 실천과 실천의 철학

■ 박영균(건국대학교) ■

1. 철학의 정의: 학문의 장 내부와 외부

맑스주의에서 ‘철학이란 무엇인가’라는 질문은 철학이라는 학문의 성격을 규명하는 학구적인 물음처럼 보인다. 하지만 이것은 매우 격렬한 사상투쟁을 동반하는 논쟁적인 물음이다. ‘지혜(philo)에 대한 사랑(sophia)’이라는 의미를 담고 있는 ‘철학’이라는 기표는 근대분과학문체계의 발전과 더불어 개별 분과학문들이 독립하면서 사실상 속이 빈, ‘텅 빈 기표’가 되어버렸다. 그래서 사람들은 묻는다. ‘철학의 자리는 어디에 있는가?’라고. 비트겐슈타인 이후 현대 영미철학은 이 문제에 주목했다. 하지만 이것은 어디까지나 학문의 장 내부에서, 특히 개별 분과학문들과 관련하여 제기되는 문제일 뿐이다.

맑스주의에서 ‘철학이란 무엇인가’라는 물음은 ‘학문의 장’ 내부보다 외부에 더 밀접히 연관되어 있다. 학문의 장 내부에서 철학은 타 분과학문들과의 관계 및 역할들을 다루지만 학문의 장 외부에서는 물질적인 현실 세계에서 벌어지는 계급투쟁 및 특정한 당파의 실천들과 관련되어 있다. 맑스주의는 학문을 ‘지식-진리의 장’의 문제로 남겨놓지 않고 인간의 삶에 대한 실천적 탐구라는 본래의 목적에 부합하는 ‘수단’으로 간주한다. 따라서 맑스주의에서 ‘철학이란 무엇인가’라는 물음은 학문적임에도 불구하고 ‘정치, 경제, 이데올로기’와 같은 사회적 장에서의 실천들, 투쟁들을 동반했다.

바로 이런 점에서 맑스주의에서 ‘철학이란 무엇인가’라는 물음은 적어도 다음의 두 가지 문제설정 속에서 다루어져야 한다. 첫 번째 문제설정은 학문의 장 내부에서 개별학문들과 철학이 맺는 관계에 대한 문제이며 두 번째 문제설정은 물질적인 투쟁을 동반하는 학문의 장 외부와 철학이 맺는 관계에 대한 문제이다. 따라서 맑스의 철학을 특징짓는 ‘물질’과 ‘실천’같은 개념들 또한 항상 이런 이중적 문제설정 안에서 규정되는 이중적 의미로 파악되어야 한다. 하지만 이제까지 많

은 사람들은 이 두 가지 문제설정의 차이를 구분하지 않은 채, 어느 하나의 문제 설정을 통해 맑스철학을 규정하고 제범주(諸範疇)들을 이해하는 경향이 있었다.

2. 철학의 실천: 자기 목적으로서 비판의 극복

근대적인 분과학문이라는 틀에서 본다면 맑스의 지적 여정은 ‘철학’에서 시작하여 ‘정치경제학’ 및 ‘정치학’으로 나아갔다고 할 수 있다. 맑스의 ‘정치경제학’은 『정치경제학 비판 요강』을 거쳐 『자본』에서 정점을 이루었고, ‘정치학’은 『공산당선언』을 거쳐 프랑스혁명 3부작 및 「고타강령비판」에서 정점을 이루었다고 할 수 있다. 물론 그가 정치경제학에 대한 연구를 시작한 것도, 국가 및 현대정치에 대한 연구를 시작한 것도 『경제학-철학 수고』와 『헤겔 법철학 비판』과 같은 노트에서 보듯이 청년 시절부터였다고 할 수 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 이 시기를 철학적 탐구의 시기로 규정할 수 있는 것은 이 시기가 ‘비판’으로 특징지어진 ‘철학의 실천’ 시기이기 때문이다.

1841년 박사학위 논문에서부터 시작하여 1845-1846년 『독일이데올로기』를 쓸 때까지 맑스가 집중적으로 탐구했던 문제는, 그가 ‘독일이데올로기’라고 칭했던 철학, 그 중에서도 청년헤겔학파에 대한 비판과 극복이었다. 하지만 이것은 외형적으로 그렇게 보이는 것일 뿐, 실질적으로는 맑스 자신의 철학에 대한 내재적 비판의 과정이기도 했다. 모든 철학은 자기 성찰의 학으로서, ‘철학의 실천’은 무엇보다도 철학 자신에 대한 내재적 ‘비판’이라는 작업을 통해서 이루어진다. 맑스 또한 ‘독일철학의 이데올로기적 견해’에 대한 비판을 수행함으로써 ‘철학의 실천’을 수행했다.

하지만 맑스가 수행한 ‘철학의 실천’으로서 ‘비판’은 청년헤겔학파가 수행한 ‘비판’과 달랐다. 청년헤겔학파가 수행한 ‘비판’은 자기 목적으로 등장한다. 철학의 실천은 그 자체로 이론적이다. 하지만 그렇기 때문에 철학은 그 자신이 가진 이념들, 표상들, 의식들이 마치 자립적인 것처럼 간주하며 더 나아가 이와 같은 이념들, 표상들, 의식들을 통해서 오히려 세계를 보려는 경향을 생산한다. 그것은 “물에 빠진 이유”는 “무게라는 관념을 가지고 있기 때문”이라고 주장하는 “어떤 용감한 젊은이”와 같다(MEW 3, 13-14). 청년 맑스가 주목했던 것도 바로 이와 같은 “자립적인 철학”(MEW 3, 27)이라는 철학의 나르시시즘이었다.²⁸⁰⁾

280) 독일이데올로기』에서 다루어지는 ‘철학의 자립화’는, 그의 박사학위논문에서는 “철학적 자기의식의 이중성(Gedoppeltheit des philosophischen Selbst-bewußtseins)”이라는 차원에서 다루어지고 있다. 그는 당시 헤겔철학의 좌·우파 분열을 “철학의 개념과 원리”를 따라 현실을 “비판”하는 “자유주의적 분파(die liberale Partei)”와 “철학의 비개념(Nichtbegriff), 즉 실제의 계기(Moment der Realität)”를 따라 철학에로의 시도를 추진하는 “실증적 철학(die positive Philosophie)”의 분열로 파악했다. 여기서 전자는 “철학의 자기 외부를 향한 선회(das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie)”라면, 후자는 “철학의 자기 내부를 향한 선회(das

맑스는 『독일이데올로기』에서 자립적인 철학의 사회역사적인 물질적 조건을 정신노동과 육체노동의 분업이라는 사회적 분업에서 찾았다. 하지만 그가 ‘철학이란 무엇인가’라는 물음과 관련하여 초점화(focusing)했던 것은, “독일의 비판”이 “철학의 토대를 떠나지 못하고 있다”(MEW 3, 18)는 점이었다. 여기서 맑스가 문제 삼고 있는 것은 ‘비판’이라는 철학의 실천이 아니다. 그가 문제 삼고 있는 것은, ‘비판’이 ‘철학의 토대’ 안에 포박되어 있다는 점, 즉 ‘철학의 실천’이 ‘철학’ 안에 머물러 있다는 점에 있었다. “이들 철학자 중 그 누구도 독일철학과 독일현실과의 관계에 대해, 그들의 비판과 그들 자신의 물질적 환경과의 관계에 대해 물음을 던지지 않았다.”(MEW 3, 20).

맑스가 독일이데올로기를 비판하면서 전환시키고 있는 지점은 바로 이 물음이다. 그는 ‘철학의 실천’이 수행하는 비판을 ‘비판’으로 놓아두지 않는다. 비판이 비판하고 있는 것은 곧 그들 자신의 물질적 환경이 가진 문제에 대한 비판이며 그것이 해결하고자 하는 바는 곧 그들의 비판이 목적으로 삼고 있는 것이다. 따라서 그는 1844년 쓴 「헤겔 법철학 비판 서문」에서 “독일에서 종교비판은 본질적으로 종결되었다”고 선언하면서도 다른 한편으로 “종교비판이란 모든 비판의 전체”라는 주장한다. 이는 종교비판이 종착역이 아니라 새로운 시작점이 되어야 한다는 것을 의미한다. 즉, 종교비판은 “전도된 세계”에 대한 비판으로 나아가야 한다(MEGA I-2, 170)는 것이다.

하지만 ‘전도된 세계’에 대한 비판은 하나의 방향만 가진 것이 아니다. 그것은 한편으로 ‘비판’이 ‘전도된 세계’에 대한 비판이라는 점에서 더 이상 관념에 대한 비판이 아니라 현존하는 상태에 대한 비판이다. “종교적인 비참은 현실적 비참의 표현이자 현실적 비참에 대한 항의”이다. 하지만 그렇기 때문에 다른 한편으로, 그것은 ‘현존하는 상태’ 그 자체를 극복하는 ‘비판’이 되어야 한다. “인민의 환상적 행복인 종교에 대한 지양은 인민의 현실적 행복에 대한 요구이다.”(MEGA I-2, 171) 따라서 맑스는 비판이 진정으로 비판적 기능을 수행하기 위해서는 그 비판이 현실에서 출발하여 현실적으로 실현되는 비판이 되어야 한다고 생각했다. 그러므로 여기서의 비판은 더 이상 청년헤겔학과와 같은 목적이 아니다. 그것은 수단이다. “비판은 해부용 칼이 아니라 하나의 무기이다. 비판의 대상은 비판의 적, 논박하고자 하는 것이 아니라 절멸시키고자 하는 적이다. 왜냐 하면 저 상태의 정신은 논박되어 있기 때문이다. 본래 독일의 상태는 결코 사유할 만한 객체

In-Sich-Wenden der Philosophie)”, 양자 모두가 “타자가 원하는 것, 하지만 자신이 원하지 않는 것”을 행하고 있다(MEGA I-1, 69). 하지만 헤겔 좌파는 ‘비판’을 자기목적으로 삼으며 종교적 관념들에 대한 비판으로 이를 대신하는 ‘자기모순’에 빠지며 헤겔 우파는 실증성을 가지고 철학의 결함을 보완하려 하기 때문에 정신착란에 빠진다. “청년헤겔학과는 현존세계에서의 종교, 개념들, 보편적인 것의 지배를 믿는다는 점에서 노년헤겔학과와 일치한다.”(MEW 3, 19)

들이 아니라 경멸할 만한 또는 경멸받고 있는 현존(Existenz)이다. ... 비판은 더 이상 자기 목적으로서 나타나지 않고, 수단으로 나타날 뿐이다. 비판의 본질적 파토스는 분노이며 비판의 본질적 작업은 탄핵(die Denuntiation)이다.”(MEGA I-2, 172)

3. 실천 철학으로의 전환: 이중적 의미에서 철학의 실천

철학의 실천인 ‘비판’이 더 이상 목적이 아니라 수단이 될 때, 철학은 더 이상 자립적인 주체로 남아 있지 않는다. 철학의 실천에서 철학은 ‘비판적 주체’로 등장하며 ‘자립적인 철학’이라는 환상을 불러온다. 하지만 철학이 수행하는 비판이 하나의 수단으로 작동한다면 철학은 더 이상 주체로 남아 있을 수 없게 된다. “실천적인 정치적 당파는 독일에서 철학의 부정을 요구한다.”(MEGA I-2, 175) 따라서 맑스가 ‘철학에 대한 내재적 비판’을 통해 나아간 길은 또 다른 자립적 주체로서 철학을 정립하는 것이 아니다. 그것은 오히려 ‘비판’을 실천적으로 완성하는 것, 즉 “지금까지의 철학, 즉 철학으로서의 철학의 부정”이라고 할 수 있다. “이 당파는 철학을 지양하지 않고서도 철학을 실현할 수 있다고 믿었다.”(MEGA I-2, 176)

철학의 실천이 철학의 부정으로 전화하는 것은 철학의 실천이 수행하는 비판의 대상이 곧 현존에 대한 비판이기 때문이다. “의식(das Bewußtsein)은 의식된 존재(das Bewußte Sein)이외에 다른 어떤 것이기 아니”다(MEW 3, 26). 이데올로기는 Ideology(idea+logie), 즉 ‘관념의 학’으로서 현실로부터 분리되어 관념의 자기 순환적 자립성과 폐쇄성을 생산한다. 맑스가 자신의 철학적 실천에서 투쟁의 대상을 삼고 있는 것은 ‘독일이데올로기’, 또는 ‘독일철학의 이데올로기적 견해’이다. 그리고 이런 ‘철학의 실천’을 통해서 맑스는 “이론적 문제”를 “인식의 과제가 아니라 현실적 생활의 과제”로, “이론적 대립들 자체의 해결”을 “오로지 실천적 방식으로만, 인간의 실천적 에네르기에 의해서만 가능한” 것으로 바꾸어 놓는다(MEGA I-2, 271).

여기서 ‘철학의 실천’은 물리적 실천 속에서 그 스스로를 지양해 가는 ‘실천의 철학’으로 전환된다. 하지만 맑스가 수행하는 ‘철학의 부정’은 하나의 의미를 가지고 있는 것이 아니다. 「헤겔 법철학 비판 서문」과 『독일이데올로기』로 이어지는 텍스트 안에는 엄밀하게 분리되어 있지는 않지만 분명히 다른 두 가지 층위를 가지고 있는 ‘부정들’이 서술되어 있다. 하나는 ‘과학의 길을 열고 사라지는 철학’이며 다른 하나는 ‘철학의 실현과 함께 사라지는 철학’이다. 이 둘은 모두다 ‘철학의 실천’으로, 자신에 대한 부정을 생산한다. 하지만 두 층위의 철학적 실천이 수행하고 있는 부정의 내용은 다르며 그것이 수행하는 ‘비판의 대상’과 철학의 실천이 열어놓은 ‘실천의 장(field)’도 다르다.

계열 1. “진리의 피안이 사라진 뒤에 차안의 진리를 확립하는 것은 역사의 임무이다. 인간의 자기 소외의 신성한 형태가 폭로된 뒤에 그 신성하지 않은 형태들 속의 자기 소외를 폭로하는 것은 무엇보다도 바로 역사에 봉사하는 철학의 임무이다. 이리하여 천상의 비판은 지상의 비판으로, 종교의 비판은 법의 비판으로, 신학의 비판은 정치의 비판으로 전환된다.”(MEGA I-2, 171)→“사변이 멈추는 곳, 즉 현실적 생활에서, 현실적이고 실증적인 과학, 즉 인간들의 실천적 실행 및 실천적 발전 과정의 서술이 시작된다. 의식에 대한 공문구들이 중단되고, 현실적인 삶이 그 자리를 대신하지 않을 수 없다. 자립적인 철학은 현실의 서술과 더불어 그 존재 매개를 상실한다.”(MEW 3, 27)

계열 2. “비판의 무기는 물론 무기의 비판을 대신할 수 없다. 물질적 힘은 물질적 힘에 의해 전복되어야 한다. 그러나 이론 또한 대중을 사로잡자마자 물질적 힘으로 된다.”(MEGA I-2, 177) “철학이 프롤레타리아트 속에서 그 물질적 무기를 발견하듯이 프롤레타리아트는 철학 속에서 자신의 정신적 무기를 발견한다.”(MEGA I-2, 182) “프롤레타리아트의 지양 없이 철학은 자기를 실현할 수 없으며 철학의 실현 없이 프롤레타리아트는 자신을 지양할 수 없다.”(MEGA I-2, 183)→“현실에 있어서, 그리고 실천적 유물론자들, 즉 공산주의자들에게 있어서 중요한 것은 현존 세계에 혁명을 일으키는 것, 기존의 사태를 실천적으로 공격하고 변화시키는 것이다.”(MEW 3, 42)

계열 1에서 철학의 실천은 특정 철학이 가지고 있는 이데올로기에 대한 비판을 더 이상 그 관념 자체에 대한 비판(천상의 비판: 종교, 신학 비판)에 남겨놓는 것이 아니라 그 관념이 생겨난 현실적 삶에 대한 비판(지상의 비판: 법, 정치 비판)으로 나아간다. 여기서 철학은 법, 정치와 같은 ‘현실적이고 실증적인 과학’의 자리를 열고 사라진다. 계열 2에서 철학의 실천은 프롤레타리아와 결합함으로써 현실의 삶 속에서 자신을 실현하며 그런 과정을 통해 사라진다. 따라서 계열 1이 보여주는 철학의 실천은 ‘이론적 비판으로서 철학의 실천’이라면 계열 2는 ‘물리적 비판으로서 철학의 실천’이라고 할 수 있다.

그러므로 철학의 실천은 이중적이다. 하지만 철학의 실천이 취하는 태도는 하나인데, 그것은 바로 ‘유물론’이다. 계열 1도 계열 2도 모두 다 현실적 삶에 대한 ‘비판’이거나 아니면 그 삶 속에서의 ‘실현’을 향한다. 비판은 ‘천상의 비판’에 대한 ‘지상의 비판’으로 등장하고 ‘실현’은 ‘비판의 무기’에 대한 ‘무기의 비판’으로 등장한다. 따라서 둘은 객관적 대상으로서 물질을 향한다는 점에서 동일하지만 그렇게 물질화되는 방향은 다르다. 전자는 이론적 장 내에서의 실천으로, ‘이데올로기/과학’ 사이에서 끊임없이 유물론적 비판 및 태도를 견지하는 것이라면 후자는 마키아벨리적 의미에서 대중의 힘을 조직함으로써 ‘이데올로기/정치’ 사이에 비판을 실현하는 힘으로 존재한다.

4. 철학의 실천과 실천의 철학: 알튀세르와 그람시의 철학

맑스가 이야기하는 ‘철학의 실천’이 지닌 이중적 의미는 오랫동안 망각의 늪에 빠져 있었다. 이것을 오랜 잠에서 깨워 맑스주의 철학 내로 가져온 사람은 알튀세르였다. 알튀세르는 『맑스를 위하여』 에게 기존의 사용되었던 ‘철학’이라는 용어를 이데올로기적 철학들로 규정하고 맑스주의 철학을 대문자 T로 시작하는 “이론(Théorie)”으로 정의하고 있다. 맑스주의 철학은 “과학적인 이론적 실천뿐만 아니라 전(前)과학적인, 즉 ‘이데올로기적인’ 이론적 실천”을 포함하여 이론적 실천들의 생산과정을 다룬 “이론적 실천의 이론”이다(FM, 173-174). 따라서 알튀세르에게 철학의 실천은 이데올로기 비판을 통해 ‘과학’을 생산하는 ‘이론적 실천’으로 등장한다. 하지만 이것은, 이후 그 자신이 자기비판했듯이 ‘이론주의적 편향’에 빠진 것이었다.

알튀세르는 1967년 이후, 「철학과 과학자의 자생적 철학」, 「혁명의 무기로서 철학」, 「레닌과 철학」 등지에서 맑스주의 철학을 ‘이중의 결절점(nodal point)’으로 다시 정의했는데 그것은 맑스가 ‘철학의 실천’을 통해 나아갔던 과학과 정치라는 이중관계를 그 중심에 놓고 있었다(LPO, 65). 제1결절점, ‘철학과 과학의 관계’에서 철학은 이데올로기/과학 사이에 위치하는 반면 제2결절점, ‘철학과 정치의 관계’에서 철학은 이데올로기/정치 사이에 위치하기 때문이다. 철학은 “반대 경향을 대표하는 철학의 이데올로기적 개념들을 몰아내는 “선긋기(drawing a dividing-line)”를 수행(LPO, 62)함으로써 “계급투쟁에 참여하고 있는 계급들과 더불어 정치 안에서 과학성을 대표”하며 다른 한편 “과학과 더불어 정치를 대표”한다(LPO, 65).

그리하여 알튀세르는 첫째, 맑스가 수행했던 철학의 실천을 이론적 실천으로 재정의함으로써 속류 경험론적인 실천 개념이나 즈다노프주의나 뤼생코 사건과 같이 특정 정치권력에 종속된 과학, 예술을 벗어나 그것의 독자적 지위를 획득할 수 있도록 했다. 왜냐 하면 이것은 ‘실천’을 경제·정치·이데올로기·이론 및 미(학)적 실천과 같은 ‘실천들’로 다수화(多數化)하며 실천의 독자적 위치를 지정해주기 때문이다. 둘째로, 알튀세르는 ‘과학적 사회주의’로 선언되어 왔던 맑스주의에서 철학을 ‘이데올로기/과학(-정치)’과 ‘이데올로기/(과학-)정치’ 양자의 관계로 파악함으로써 그 동안 다루어지지 않았던 학문의 장 내에서 맑스주의 철학의 위치와 역할을 분명히 했다고 할 수 있다.

하지만 알튀세르는 ‘이론적 실천’의 독자적 위치를 확보하기 위해 철학을 ‘물리적 실천’으로부터 너무나 멀리 떼어놓았다. 알튀세르도 정치를 말하고 계급들과 계급투쟁을 말한다. 하지만 그는 항상 철학이 “이론 영역 안에서(in the theoretical domain)”의 실천이라는 점을 명확히 하고 있다.²⁸¹⁾ “철학은 이론에

있어서 계급투쟁이다.”(LPO, 18) 하지만 이것은 ‘무기의 비판’이나 ‘실현’과 같이 ‘물리적 실천’을 통해 구현되는 ‘정치적 실천’과는 다른 것이다. 그람시는 맑스의 철학이 “물질적 힘(material forces)”을 만들어내는 “실천철학(philosophy of praxis)”이라고 했다(PN, 404). “실천철학은 절대적 역사주의, 즉 절대적인 세속화(absolute secularization)이며 사유의 현세화(earthliness of thought), 즉 역사의 절대적 인간화이다.”(PN, 465)

하지만 알튀세르는 맑스주의 철학의 특징을 ‘철학의 실천’에서 찾았다.²⁸²⁾ “맑스주의 이론의 핵심에 과학이 존재한다. 매우 독특하지만 과학은 과학이다. 맑스주의가 철학에 기여한 것 중에서 새로운 것은 철학의 새로운 실천이다. 맑스주의는 실천의 (새로운) 철학(a (new) philosophy of praxis)이 아니라 철학의 (새로운) 실천(a (new) practice of philosophy)이다.”(LPO, 68) 따라서 이들의 대립은 ‘철학의 실천’과 ‘실천의 철학’으로 등장한다. 이 둘은 모두 다 맑스주의 철학을 철학 내적 완결성이 아니라 그 외부, ‘비철학’을 향해 나아가는 것으로 보고 있지만 알튀세르에게 그것의 중심은 ‘과학’이고 그람시에게 그것의 중심은 ‘정치’이다.

알튀세르에게 철학은 “세계관 내의 거대한 두 경향(유물론자와 관념론자) 사이에서 벌어지는 헤게모니 투쟁”에서 “이데올로기”에 대항하여 “과학적인 것”을 옹호(LPO, 18)함으로써 “이론에 있어서 인민의 계급투쟁을 대표”(LPO, 21)한다. 여기서 “투쟁의 주요 전장은 과학적 지식”(LPO, 18)이다. 반면 그람시에게 철학은 “소수의 지식인 집단뿐 아니라 대중의 지적 진보까지도 정치적으로 가능하게 해 주는 지적·도덕적 블록을 형성”(PN, 333)하며 “관계의 총체로서 환경을 이해하고 그것을 변형시키는 적극적인 인간”으로서 “정치가”(PN, 352)를 육성하는 것이다. 여기서 투쟁의 주요 전장은 ‘물리적 힘을 조직하는 정치의 장’ 그 자체이며 이론은 대중을 전취하고 대중의 힘을 조직하는 수단일 뿐이다.

그러므로 이런 분리는 ‘맑스에게 철학이란 무엇인가’라는 물음과 관련하여 잘못

281) 레닌이 “철학적 실천의 궁극적인 본질을 이론 영역 내의 개입으로 정의”했다고 주장하면서 이 개입을 “이론 영역 내부에서 참으로 선언된 생각과 거짓으로 선언된 생각들 사이에, 과학적인 것과 관념적인 것 사이에 선긋기”이며 “선긋기라는 행동의 목적 즉, 철학적 실천의 목적은 과학적 실천 즉, 과학성(scientificity)”이라고 주장하고 있다(LPO, 59-60).

282) 알튀세르는 그람시를 ‘역사주의’, ‘인간주의’로 비판하고 있다. 하지만 그람시에게 역사란 계급 투쟁의 실천적 산물로, 다양한 투쟁들의 복합적 산물이다. “한 시대의 철학이란 이런저런 철학자의 철학도, 이런저런 지식인 집단이나 일반 대중의 철학도 아니다. 그것은 이런 모든 요소들이 결합 과정이고 이렇게 결합된 것이 전반적인 경향이 되면 그 정점에서 한 시대의 철학은 집단적 행위 규범이 되고 구체적으로 완성된(통합적) ‘역사’가 된다.”(PN, 345) 따라서 그람시는 ‘이데올로기 비판’을 넘어서 마키아벨리처럼 ‘집합적 권력의지를 실천적으로 구성해내는 것’에 관심을 두었으며 이를 위한 모색들로, 유기적 지식인 및 헤게모니, 역사적 블록과 현대군주로서의 정당 등에 관한 이론들을 내놓을 수 있었다.

된 관념을 생산한다. 그것은 ‘철학의 실천’=이론(이데올로기)적 비판→‘과학’, ‘실천의 철학’=물리적 비판(집합적 권력의 구성)→‘정치’라는 분리를 생산한다. 하지만 맑스에게 ‘이론적 비판’과 ‘물리적 비판’은 철학이 수행하는 두 가지 실천이다. 그럼시는 맑스의 철학이 ‘실천철학’이라는 점은 분명히 했지만 ‘철학의 실천’이 과학 및 정치와 어떤 관계를 가지고 있는지를 명료하게 하지 않았다. 알튀세르는 ‘철학의 실천’을 ‘이중의 결절점’으로 파악했으며 이 점에서 그는 맑스주의 철학과 ‘과학’, ‘정치’의 관계를 보여주고 있다. 하지만 알튀세르는 이와 같은 ‘철학의 실천’이 ‘실천적 유물론’이라는 틀 속에서 재정위(再定位)된 ‘철학의 실천’이라는 점을 보지 않고 있다.

5. 맑스의 철학: 실천적 유물론과 철학의 실천

맑스는 자신의 철학을 “참된 유물론”, “새로운 유물론”, “실천적 유물론”과 같은 개념들로 표현했다. 이것은 ‘철학의 실천’이 취하는 비판 및 당파적 선택이 항상 ‘객관적 실재’로서 ‘물질’로 향하면서도 그 ‘물질’을 결정된 것으로 보지 않았기 때문이다. 그것은 이전의 ‘실천들’을 통해서 생산된 것이자 앞으로 이루어질 ‘실천들’의 재료일 뿐이다. 따라서 ‘물질’을 자연과학적 의미에서 ‘물질’로 볼 것이 아니라 오히려 “자연과학도 본질적으로 하나의 역사적 범주, 즉 인간관계로 간주해야”(PN, 466) 한다고 주장하는 그람시의 입장은 ‘실천적 유물론’의 관점을 보여준다고 할 수 있다. 바로 이런 점에서 ‘실천적 유물론’과 함께 『독일이데올로기』에서 역사유물론이 출현했다는 것은 상징적이다.

맑스가 「정치경제학 비판 서문」에서 밝혔듯이 『독일이데올로기』에서 수행한 ‘독일철학의 이데올로기적 견해’에 대한 비판은 ‘자기이해’²⁸³라는 목적(=이론적 실천의 장)을 완수하면서 역사유물론이라는 ‘과학’의 길을 열었다. 이후, 맑스는 국민경제학에 대한 연구를 지속했으며 맑스 자신의 과학적 연구 결과로서 『정치경제학비판요강』과 『자본』 등의 저술을 남겼다. 하지만 이와 같은 ‘과학’은 이론적 실천에 의해 주도된 것이 아니며 오히려 ‘변혁’이라는 실천적 관심에 의해 주도되었다. 물리적 힘을 조직하는 대상으로 프롤레타리아 및 이념으로서 공산주의는 이미 1844년 『경제학 철학 수고』와 「헤겔법철학 비판 서문」에서부터 시작되며 정치경제학에 대한 연구 또한 이와 동시에 시작되었다.

마찬가지로, 정치의 장에서 계급투쟁을 수행하면서 대중의 집합적 권력을 창출하

283) “... 독일철학의 이데올로기적인 견해에 대답하는 우리의 견해를 공동으로 만들어 내고, 사실상 그 이전의 철학적 의식과 결별할 것을 결의하였다. 이러한 시도는 헤겔 이후의 철학에 대한 비판이라는 형태로 이루어졌다. ... 우리는 우리의 주요한 목적, 자기이해(Selbstverständigung)를 달성했으므로 쥐새끼들의 점점 증가하는 비판에 원고를 기꺼이 맡겨주었다.”(MEGA II-2, 101-102)

는 정치 또한 이론 없는 실천, 또는 과학 없는 정치로 나타나지 않는다. 맑스는 1848년 2월-7월 혁명과 1854년 공산주의 동맹 창설 및 1864년 제1인터내셔널 운동, 그리고 1871년 파리코뮌과 같은 대중의 집합적 권력을 만들어내는 정치적 실천을 지속적으로 전개했다. 하지만 그는 이와 같은 정치적 실천을 이론적 실천 없이 전개한 것이 아니다. 『철학의 빈곤』처럼 프루동, 바쿠닌, 라살레 등 계급 투쟁에서 유물론적 ‘비판’은 반복되었다. 또한, 그는 『공산당 선언』과 같은 이론적 무기를 가지고 대중을 조직하였으며 혁명적 실천 속에서 얻은 경험들을 프랑수아혁명3부작과 같은 이론적 실천으로 발전시켰다.

그러므로 맑스의 철학은 일차적으로 학문의 장 외부에 의해 규정되는데, 이것은 학문이 근거하고 있는 곳이 ‘객관적 대상’으로서 물질이며 ‘철학의 실천’이 이데올로기의 관념적 순환성 및 폐쇄성을 해체하여 열어놓는 곳이 바로 ‘물질’이기 때문이다. 하지만 이 물질 또한 역사적 범주이며 인간의 실천적 활동에 의해 변화할 뿐만 아니라 인간의 감정 또한 그것에 의해 변화하는 것이기 때문에 그것은 실천적 활동의 대상이기도 하다. 따라서 맑스에게 있어서도 철학의 실천은 이데올로기/과학(-정치), 이데올로기/정치(-과학)이라는 이중의 결절점으로 등장한다.

하지만 이와 같은 철학의 실천은 ‘실천적 유물론’에 의해 역으로 규정된다. 즉, 이데올로기/과학(-정치), 이데올로기/정치(-과학)에서 진행된 철학의 실천은 최종 심급에서 변혁의 물리력을 만들어가고자 하는 실천적 개입에 의해 규정될 뿐만 아니라 역으로, 그런 실천적 활동에 의해 생산된다는 것이다. 따라서 이와 같은 ‘실천적 유물론’에 의해 규정된 ‘철학의 실천’에서 중심은 알튀세르가 말하는 ‘과학’이 아니라 ‘대중과의 직접적으로 결합하려는 활동’ 및 ‘현실 그 자체를 변혁하고자 하는 실천적 관심’이다. 또한, 그렇기에 맑스의 철학이 생산하는 ‘과학’은 세계를 바꿀 수 있는 “집단의지를 창출하는 실천적 방법”(PN, 438)이며, 그런 방법에 대한 모색이자 실제 수행된 결과에 이론적 실천의 산물이라고 할 수 있다.

<참고 문헌>

Marx, Karl. 1841. “Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.” *MEGA I-1*.

Marx, Karl. 1844. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.” *MEGA I-2*.

Marx, Karl. 1844. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte.” *MEGA I-2*.

Marx, Karl & Engels, F. 1845. “Die deutsche Ideologie.” *MEW 3*.

Marx, Karl. 1859. “Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort.” *MEGA*

II-2.

PS: Gramsci, Antonio. 1978. Hoare, Quintin & Smith, Nowell Geoffrey(ed. & trans.). 1978. *Selections from The Prison Notebook*. New York: International Publishers.

FM: Althusser, Louis. 1977. Ben Brewster(ed. & trans.). *For Marx*. London: Thetford Press Ltd.

LPO: Althusser, Louis. 2001. Ben Brewster(ed. & trans.). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

疯狂：以不在场的方式在文本中呈现 —福柯的《疯狂，著作的不在场》解读

■ 양교유(남경대학교) ■

作为法国当代的思想大师，福柯在其成名之作《古典时代的疯狂史》（1961）中首次披露了这样一个真相：疯狂，并非一种自然的生理病症，而是一种由社会建构的科学话语事实。可是，在被人们遗忘的另一个重要文本《疯狂，著作的不在场》（“Madness, the absence of an œuvre” 1964）²⁸⁴中，福柯重新建构了疯狂如何以不在场的特殊方式存在，或者说，疯狂通过断裂，如何在著作中打开了一个充满可能性的未知空间。这是值得我们认真关注的一个重要学术原创的新的理论空间。

一.

疯狂与著作之间的关系，对于福柯来说并不是一个全新的主题。在1961年的《疯狂史》中，作为一部厚重的古典时代疯狂体验史的结尾，疯狂与著作的关系出现在最后一章“人类学的圈”的最后几页上。著作中的疯狂，在福柯看来，正是能够战胜19世纪以来人们对待疯狂的人本学模式——哲学话语中对非理性异化的逻辑消除；临床医学中对精神异常的治疗和控制——的全新希望，有可能在不久的将来成为“疯狂的全新胜利”²⁸⁵。这是一个非常奇怪的断言。一方面，疯狂与著作之间是从属的关系。“尼

284) 表于1964年, Michel Foucault “La folie, l'absence de l'œuvre”, La table ronde, n° 196, Situation de la psychiatrie, mai 1964, pp. 11-21. 后收录于Histoire de la folie à l'âge classique, 2nd ed, Gallimard, 1972, appendix I, 575-82, 另收录于Correspondance Dits et Ecrits : tome I, texte n° 25. 本文参照的是两个不同的英译版本: Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” History of Madness, Routledge, 2006, p.p. 541-549; Michel Foucault, “Madness, the Absence of Work”, Critical Inquiry, Vol. 21, No. 2 (Winter, 1995), p.p. 290-298.此文目前为止还没有中文译文, 此次附录的译文为该文第一次以中文发表。

采的疯狂、梵高或阿尔托的疯狂，都属于他们的著作。”²⁸⁶当然，这里福柯所说的著作即广义的作品。换句话说，尼采的哲学、梵高的画作和阿尔托²⁸⁷的文学，都是“疯狂的著作 (œuvres of madness)”²⁸⁸。另一方面，“疯狂是著作的绝对断裂 (absolute rupture)”²⁸⁹，这出现了一种突然的语境转换，因为此处的著作又转而特指学术文本，由此，“有著作的地方，便没有疯狂”。福柯认为，这并不意味着疯狂的不存在，而是疯狂以不在场的特殊方式在学术文本中存在，“疯狂与著作是共时的 (contemporaneous)，是著作真理时间的征兆 (harbinger)。”²⁹⁰或者说，疯狂通过断裂，在著作中打开了一个充满可能性的未知空间，“通过疯狂的断裂，著作打开一个空洞 (void)，一个沉默的时刻，一个没有答案的问题，打开了一个无法治愈的伤口——这些都是世界被迫要去解释的。”²⁹¹这正是福柯想引我们进入的思辨空间。

应该说，福柯关于疯狂与著作之间关系的讨论，在1961年的文本中才刚刚展开，只是以一种开放式的姿态在解读上呈现给读者多元的可能。可是，他在那里并没有真正打开这个可能性的空间。我有理由相信，一定是福柯的好友雅克·马丁在1963年8月的突然自杀，最终促使福柯决定以“著作的不在场”诠释“疯狂”，写下1964年5月正式发表的一篇重要文章《疯狂，著作的不在场》，在某种程度上重释并续写了那部与一般历史学规范不相符合的《疯狂史》中的一个隐而未显的重要主题。我们有理由将这篇重要文章视作福柯对马丁这位不幸朋友的一种特殊纪念，一篇“关于马丁的最大声的沉默文本”²⁹²。

如前所述，马丁是一位被人们忘记的杰出的法国哲学家。之所以他不那么显赫，似乎是一个从来不在场的小人物，因之马丁身后没有留下任何完整的论著和手稿，以至于马丁没有在法国20世纪思想史上留下任何痕迹。可历史事实却是：他的确是直接影

285) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 538.

286) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 536.

287) 阿尔托(Antonin Artaud,1896—1948):法 著名法国演员、诗人、戏剧理论家。法国反戏剧理论的创始人。1896年9月4日生于马赛,1920年赴巴黎。19世纪20年代曾一度受到超现实主义思潮影响,1926年和人合办阿尔弗雷德·雅里剧院,上演他的独幕剧《燃烧的腹部或疯狂的母亲》;1931年写出《论巴厘戏剧》、《导演和形而上学》等文章。后来,由于受到象征主义和东方戏剧中非语言成分的影响,提出了“残酷戏剧”的理论,试图借助戏剧粉碎所有现存舞台形式,主张把戏剧比作瘟疫,观众在戏剧中经受残酷折磨,但正由此而得以超越现实生活。曾自导自演《钦契一家》。1937年,患精神分裂症;1948年3月4日逝世。主要代表作:《残酷戏剧宣言》(1932)、《剧场及其复象》(1936)等。

288) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 538.

289) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 536.

290) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 537.

291) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 537.

292) Nikki Moore, M.S. Thesis (硕士论文), *Between work : Michel Foucault, Louis Althusser and Jacques Martin*, Massachusetts Institute of Technology, Department of Architecture, 2005, p. 50.

响到阿尔都塞和福柯学术塑形和思想发展的重要人物。尤其是在马丁和福柯之间，似乎有着更多的共同遭遇：同性恋、疯狂、自杀、初次教师资格考试 (agrégation) 中的失利……然而，福柯却未在自己的任何公开文本中提到马丁²⁹³)。有关福柯与马丁之间的友情，以及福柯在经济上长期资助马丁一事，我们也是通过阿尔都塞的文字才了解到。相比之在阿尔都塞那里的寄居性存在，马丁在福柯的表层文字中便是完全不在场的。需要说明的是，当我使用“表层文字”这样的字眼时，并不意味着在可见的文本背后还深藏着躺在那里等待我们去发掘、暗中决定一切表象的内在意义。这里出现的有趣现象是：马丁是疯狂的，但他没有著作，马丁是重要的思想家，他却是以不在场的方式隐匿存在于阿尔都塞和福柯的思想现实中。尽管马丁的名字在这篇文章中并未出现，但实际上，福柯却真实地让马丁的“疯狂”以“著作不在场”的方式在文章的话语间无处不在。毫无疑问，文章的标题便是对马丁思想人生最贴切的哲学诠释。这是一个疯狂与著作和在场与不在场的辩证法。

选择疯狂这一被压抑、被排除的主题作为人文科学的研究对象，福柯在《疯狂史》等文本中的奇异理论建构已经打破了人文科学的原有界限，表现出革命性的理论姿态。疯狂，不仅来自朋友马丁，更加来自福柯自己严重的抑郁和多次的自杀尝试，以及他从哲学专业转到心理学专业后在圣安娜医院的实习经历。可以说，福柯同时以第一人称、第二人称和第三人称的方式全方位地面对着疯狂。然而，疯狂最终不过是形式上的隐喻，它预示着人类在理性认识上正在发生的一次重要的文化模式转换（福柯认识型[episteme]概念的雏形），与此同时发生的将是一场全面爆发于人文科学领域的方法论革命。这场革命的主要动力来自于结构主义、科学认识论、精神分析和先锋文学，是由三个“回到”——“回到弗洛伊德”（拉康精神分析）、“回到索绪尔”（结构主义语言学）和“回到马克思”（阿尔都塞和阿尔都塞主义）——组成的一次集体的理性主义反思。

我们能看到，福柯的《疯狂，著作的不在场》一文由五部分组成。在第一部分即文章的引言中，福柯开篇便宣布了一个惊人的消息：“有一天，或许，我们不再知道疯狂是什么。它的形式将自我关闭，它留下的痕迹 (traces) 将无从被认识。”²⁹⁴) 在《疯狂史》中，福柯仍然在说“疯狂是著作的绝对断裂 (rupture)”²⁹⁵)，但在这里，他话锋急转，告诉我们“阿尔托将属于我们的语言的基础，而不再是它的断裂；各种神经官能症将被放置于我们社会的构成性（而非异常性 [deviant from]）形式当中。”²⁹⁶) 阿尔托的残酷戏剧中的爆裂式的话语，将释放人被压抑的生命原欲，这些全

293) David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Pantheon Books, p. 26. Macey says, "Foucault never spoke of Jacques Martin in print, but, like Althusser, he may have borrowed something from him."

294) Michel Foucault, "Madness, the absence of an œuvre," *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 541.

295) Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 536.

新的能量会构成社会生活的解放性前提。

我们知道，一部《疯狂史》讲述的是疯狂如何在古典时代逐渐从一个尚不确定的犹豫地带进入到非理性的话语界定之中。在这一过程中，理性通过在自身与非理性之间划出一条外部界限，将疯狂连同其他一切人类文明不能容忍的“不正常”的行为（如同性恋）一起排除在文化与文明的话语之外，并以此建立理性自身的光亮形象和绝对的确定性。但在这里，福柯却告诉人们，这条理性划出的隔离疯狂的外在性界限将会在不久的将来消失不见，“我们今天经历为界限（limits）、陌生（strangeness）或不可忍受（the intolerable）的种种，都将加入确定性的平静（the serenity of the positive）之中。”这条曾经泾渭分明的外部界限将变为一种内在性的构成基础，“现在还在为我们指认这一大写外部（Exterior）的东西，有一天会来指认我们自身”²⁹⁷。这也就是说，疯狂不会消失，它只是从那个“大写的外部（Exterior）”和不受欢迎的被排除者，变为理性与文明的内在隐性基础。不在场就是它的在场。这与福柯稍后在生命政治中提出的“被包含的排除（inclusive exclusion）”思想是相一致的：一条外在性界限的内移，在政治中象征着无形却更为强大的统治和压迫形式。

二.

在文章的第二部分，福柯具体讨论了疯狂的表面消失和深层在场的两个主要途径：一是医学上与精神疾病之间的分离；二是哲学上“辩证人（homo dialecticus）”的死亡。其中这第二点特别需要我们关注。

首先，疯狂的治愈和更深的在场。福柯说，“疯狂今天正在消失，是说它被包含在精神病学知识和某种人本学反思中的意义正在被取消。”²⁹⁸我们知道，在临床医学和药理学的定义中，疯狂即精神疾病。精神医学与药理学的最终目的便是通过技术手段在肉身中消除疯狂，在尚未达到这一目的之前，管控被视为最有效的治疗手段。既然无法将其彻底地放在安全距离（distance）之外，便只能永远处于不断的远离之中（distancing），“在这一距离之中将疯狂监禁起来（to keep confined）”²⁹⁹。强大的科学管控力量似乎已经使人们达成一种理想共识，“有一天，医学的进步将会使

296) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 541.

297) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 541.

298) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 544.

299) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 543.

精神疾病消失，就像麻风病和肺结核一样。”³⁰⁰⁾然而福柯指出，如果作为临床医学和药理学控制与治疗对象的疯狂被取消，那么疯狂将最终得以与其纠缠已久的精神疾病相分离。“我们正在这一点上，在这一时间的褶皱 (fold in time) 之中，某种对疾病的技术控制隐藏了而不是指出将疯狂的体验自身关闭的那一运动。”³⁰¹⁾

然而，福柯这里所说的疯狂的消失，指的显然不是医学和病理学所期望的治愈。因为，在福柯看来，即使作为疾病的疯狂被消除了，疯狂中还有着永远无法消除的更为可怕的东西的在场，“最可怕的东西，比疾病的永恒性更为可怕的东西实际上是不可改变的：文化与它所排除之物之间的关系，更为准确来说，我们自身的文化与其真理之间的关系，这一真理遥远且颠倒，并被文化揭示并遮蔽在疯狂之中。”³⁰²⁾在福柯的话语中，我们看到，与理性具有无法分割关系的疯狂，正在与作为病态的疯狂相分离，成为人类存在中国有的无法被消除的一部分隐性存在和看不见的在场。在福柯看来，疯狂的可怕之处并不在于疯狂本身，而在于它可能包含的人们最不愿去正视和承认的有人自身的真理。因此，在根本上，人们永远无法真正摆脱疯狂的威胁。

其次，福柯提出了一个极为重要的观点：辩证人 (homo dialecticus) 的死亡。我认为，“辩证人”的概念是福柯在这一文本中最重要的理论贡献之一。在福柯看来，自古典时代以来对疯狂采取外在划分和排除逻辑的那个写大的理性，正是严格遵循着思辨异化逻辑的“辩证人”。在他看来：“那行将死亡、正在我们之中死去的东西（它的死亡也带走了我们当前的语言），正是‘辩证人’ (homo dialecticus) ——开端、返回、时间本身的存在，失去自身真理又重新将其找回并照亮的动物，对自己来说再次熟悉起来的那个陌生人。那个人是流传已久的所有关于人尤其是异化人话语的统摄主体和被统治对象。幸运的是，他们的胡言乱语正在杀死他。”³⁰³⁾这个辩证人是尼采那个被我们杀死的上帝的替身，可是，我们再次杀死了他。

从历史文献上看，辩证人概念，是由20世纪美国文理理论家肯内特·伯克

300) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 542.

301) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 544. (fold), 是一个地质学概念，指岩层在长期构造运动的作用下，因受力而发生的一系列弯曲。用地质学中的褶皱概念来形容历史时间的非同质性构形，是福柯十分钟爱的一种表达方式。有趣的是，后来1968年“五月风暴”后的朗西埃，为了反对阿尔都塞科学主义的结构论，提出一种他自称为“可能性的地形学 (topography)”的全新分析方法。朗西埃无疑受到了福柯援引地质学概念的启发，然而，他却忽视了一个福柯地质学概念中包含的重要问题：福柯这里的地质时间概念所表征的，恰恰是共时性优先于历时性，以共时性解释历时性的结构主义逻辑思路。朗西埃不只遗忘了自己的阿尔都塞主义根源，大概在“拿来福柯”去攻击老师阿尔都塞时，也同时忘记了福柯在20世纪60年代经历的这段重要的“结构主义时期”。

302) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 543.

303) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 543.

(Kenneth Burke) 在1950年的《动力的修辞》(A Rhetoric of Motives) 一书中提出的。伯克的“辩证人”强调的是超越人格的 (superpersonal) 个人, 一个准备经历异化的个人。伯克认为, 心理和社会的机构建制共同为个人提供了得以克服异化的辩证理性能力: “分类、抽象、比较与对照、合并与划分、派生等类似的资源, 可以在人的社会或人格问题本质之上, 在类的层次上 (generically) 塑造人的思维。”³⁰⁴⁾在这里, 福柯借用“辩证人”一概念, 完全异质地诠释了古典哲学中以理性类本质的各种变体——无论是大写的逻各斯 (康德)、抽象的绝对精神 (黑格尔), 还是人类的感性主体及其类关系 (费尔巴哈-青年马克思) ——为出发点的历史解读模式, 准确地概括了自康德以来, 经由黑格尔直到费尔巴哈的那条主体发展线索。辩证人=人的类主体的本真存在-异化-复归的历史逻辑。这是一个极其重要的逻辑概要。

福柯这里的做法, 不禁让人联想到阿尔都塞在1963年的文章《哲学与人文科学》中提到的两个与此相对应的概念: 经济人 (homo economicus) 与心理人 (homo psychologicus)。阿尔都塞提出“经济人”和“心理人”两个概念, 是为了在自己解读的马克思和拉康解读的弗洛伊德之间指认出某种并行的同构关系。在这里, 我只是想简要指出, “经济人”代表了政治经济学中以人的需求和欲望为基础的主体主义 (subjectivism), “心理人”代表了传统心理学中以尚不确定边界和内容的所谓人的心理为对象的心理主义 (psychologism)。在阿尔都塞看来, 他与拉康在各自的领域中同时进行了一项革命性 (断裂性) 的理论工作, 正是因为他们共同反对了在人文科学和哲学中长期以来占据统治性地位的主体思想和意识哲学。在这一特殊的反主体立场上, 阿尔都塞、拉康和福柯确实可以称得上“异端盟友 (companions in heresy)”。并且, 福柯这里提出的“辩证人”概念, 与阿尔都塞的“经济人”和拉康的“心理人”相比, 在更为普遍的哲学意义上概括了这一以主体为轴心的批判性历史解读模型。

福柯宣布, “辩证人”即将随着疯狂那条可见的外在性界限的消失而死去, 曾经的被假定出现的主体发展的“辩证”运动也将随着大写的理性与疯狂之间排除关系的消除而隐蔽起来。所谓辩证人, 正那种用理性建构起来的“正常人”, 它的死亡, 将预示着不正常的疯狂以更加隐秘的方式重新在场。

三.

第三、四、五部分是福柯这篇文章最为精彩和关键的分析部分, 其中直接现身的是

304) Kenneth Burke, A Rhetoric of Motives (1950), University of California Press, 1969, p. 285.

结构主义语言学的概念与分析形式，以及弗洛伊德精神分析的理论建构对象“无意识”；没有直接现身的是科学认识论对结构主义语言学模型、文学写作方式在历史维度上的重要突破，以及一个正准备从精神分析的医学临床实践领域进入到更为广阔的人文科学领域的拉康。现身的是前台的演员，而未直接现身的东西正是他们所要扮演的角色。这本身就是一种在场与不在场的辩证法。

在第三部分的开头，福柯便提出关于疯狂在场方式的更深刻主题：界限（limits）与界线（the line）。指认出界线所在，并寻求超越界限的可能性——这不只是贯穿福柯一生思考的主题，更是福柯在人生体验中不断挑战的边缘。通俗一些说，疯狂的在场恰恰是界限之外的存在。理性主体的正常界限之外是疯狂的主体，正常的异性恋界限之外是同性恋的看不见的在场。福柯说，“人并不开始于自由，而是开始于不可逾越的界限（limits）与界线（the line）。”³⁰⁵这不禁让人想到阿尔都塞在1960年的《论青年马克思》一文中说的那句话：“人无法选择自己的开端。”³⁰⁶如果说，康德的古典认识论（或称知识论，theory of knowledge）努力寻求的是可知界限内真理的必然性的话，那么，福柯和阿尔都塞，连同与他们在同一条理性主义思路上进行思考的同时代思想家们，却是把知识和真理建立在越界的偶然性和可能性之上。

在福柯这里，界限即是禁忌。他区分出两个不同的界限划分领域：行为禁忌与语言禁忌。在两个禁忌领域之中，福柯特别关注语言禁忌问题。“禁忌在语言中的组织却仍然缺乏理解。这两个限制系统并非一个强加于另一个之上，仿佛一个只是另一个的语言版本；在语言层面上不应当出现的并不必然在行为秩序中被禁止。”³⁰⁷在福柯此时的思想框架中，只有后者，语言中的禁忌及其方式，才构成认识论的话语对象，因此他说，“有一天，有必要在其完全的独立性中，研究语言中的禁忌领域。”³⁰⁸

福柯对语言禁忌的分析，使用的是语言结构主义的概念与形式。他“运用语言中当前被认可的划分”，区分出语言禁忌的四种形式，前三种形式分别是：语言本身的错误、语言行为的不合法和语言意义的不可接受。显然，前三种形式的语言禁忌，依循的都是外在界限划分的原则，将疯狂分别规定为异于正常的语言形式、语言行为和语言意义。

最为关键的是福柯区分出的第四种语言禁忌形式，它不再是一种外在性的划分，而是一种内在性的双重结构，代表了一种全新话语理论的最初生发点。在福柯看来，这第四种形式，与其说是语言的禁忌形式，不如说是语言的特殊存在形式，它的特殊性

305) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 544.

306) Louis Althusser, “On the Young Marx” (1960), *For Marx*, p. 64.

307) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 544.

308) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 545.

在于一种在某种“遮蔽机制”下才得以实现的双重结构。语言内部的双重层次、表层与隐性的双重规范、言说的被复制、大声言说背后的无声剩余、结构上的神秘性、被隐藏的意义、言说 (speech) 之下的语言 (language) 褶皱、内部挖空通向无限的褶皱——福柯使用的这一长串修辞与表述，作为特殊的语言符号都指向同一个能指：被压抑在黑暗之处的弗洛伊德的无意识。同样借用结构主义语言学来诠释弗洛伊德的精神分析，与拉康在1953年那篇划时代的《罗马报告》³⁰⁹⁾相比，福柯采取了完全不同的方法路径：去形式主义；没有能指、所指的符号分析，没有关于历时性与共时性的具体讨论，没有从语言学模型走向精神分析的全面移植和挪用。福柯认为，面对第四种处在黑暗中呈现的语言形式，“这一语言中到底说了什么，到底传达了怎样的意思，并不那么重要。正是位于言说自身核心的这一模糊且关键的言说解放，向那个永远黑暗的区域不可控制的逃离，才是所有文化所无法直接接受的东西。这样的言说是越界的 (transgressive)，并不是在它的意义上，也不是在它的用词问题上，而是在它的‘游戏 (play)’之中。”³¹⁰⁾ 这一“越界性”或“僭越性”，正是突破结构主义语言学模型僵化框架的重要范畴，它为结构主义无法解答的结构之间如何转换的历史问题找到了出路。这正是福柯后来确立的超越语言学结构主义的不可见的话语理论。也是这里讨论的疯狂在著作中以不在场的方式的真正出场的缘起之处。

我们不难看到，福柯关于疯狂研究的最终落脚点，最终与一个重要的名字重合在一起：弗洛伊德。他认为，疯狂的话语禁忌在前三种形式中并未发生根本性转变，反而表现为那条在理性与非理性之间的分割线的不断深化。根本的质性转换，“只有到了弗洛伊德才真正发生，当疯狂的体验最终转向上文提到的语言禁忌的最后一种形式。”³¹¹⁾显然，正是弗洛伊德的无意识，直接指向福柯描述中的不在场的疯狂，那一大声言说之下构成复调语言的异质之点。疯狂作为决定语言存在的差异性，反对的不只是人本学和心理主义，还有建立在这一逻辑基础之上的、被福柯鄙视为“无性统一体”的人文科学。不仅如此，在福柯看来，弗洛伊德的真正贡献在于，让“延用了数世纪的本真语言”，即以理性明义大声言说的“不可理性化的大写逻各斯 (unreasonable Logos)”变沉默。“强迫它的词语回到源头上，一路回到自我指涉 (auto-implication) 的空白区域 (blank region) 中去，在那里，什么都没有所述说 (nothing is said)。”³¹²⁾话语不说，但让我们说。

309) 于Jacques Lacan, "Rapport de Rome" (1953), *Écrits*, vol. 1, Éditions du Seuil, 1966. 英文见Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" (1953), *Écrits: A Selection*, Routledge, 2001, p.p. 23-86.

310) Michel Foucault, "Madness, the absence of an œuvre," *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 545.

311) Michel Foucault, "Madness, the absence of an œuvre," *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 546.

312) Michel Foucault, "Madness, the absence of an œuvre," *History of Madness*, Routledge,

这样，理性不得不回到的空白区域，疯狂在双重语言中言说着的异质之点，便是福柯这篇文章的核心主题，也是马丁在福柯话语中的特殊存在方式：著作的不在场（an absence of work）。在作为语言和理性建构的著作中，“疯狂出现了，不是作为某一隐藏意义的诡计，而是作为意义令人惊诧的保留（reserve）。”保留，不是将意义事先藏匿好的“储备”，而是“一个包含又悬置意义的形象（a figure that contains and suspends meaning）”，一个“虚空（void），在其中所有被提出的只是尚未完成的可能性（still-unaccomplished possibility），”。³¹³⁾语言便在疯狂的基础上建构起一种否定自身的复调结构：“自弗洛伊德以来，西方的疯狂成为一种非语言（a non-language），因为它变成了一种双重语言（a double language）（一个只在言说 [speech] 中存在的语言 [language]，以及一个只说出自身语言 [language] 的言说 [speech]）——即一个严格来说什么都没说的语言的矩阵（a matrix of the language）。被言说的褶皱（a fold of the spoken）便是著作的不在场（an absence of work）。”³¹⁴⁾这正是马丁的在场，他以著作的不在场宣告自己不见的存在。

疯狂与著作之间的关系，在全新的理论建构中被进一步澄清：“疯狂既不证明也不讲述著作（或是可能通过才华或机遇成为著作的东西）的诞生（the birth of an œuvre），它指明著作产生的空洞形式（the empty form），也就是那个著作不停缺席（absent，不在场的）的地方，在那里，著作永远不会被发现，因为它从来不曾在那里。在那个苍白的区域，在本质遮掩之下，著作（an œuvre）与疯狂（madness）之间的不相容性被揭示出来；那是一个盲点（blind spot），里面隐藏着各自的可能性（possibility）和相互之间的排除（mutual exclusion）。”³¹⁵⁾著作的不在场，是疯狂在著作中的全新存在方式。在这一意义上，它文学中的疯狂与语言中的疯狂一样，与弗洛伊德的无意识具有同样的存在与构成方式。这是文章第四部分的主题。福柯认为，“文学的存在，自从马拉美将其制造出来直至今今天，获得了疯狂的经验在弗洛伊德以后所占有的区域。”³¹⁶⁾当疯狂以不在场的身份进入著作时，它成为著作的一种客观内在的批判性。所谓批判性，便是语言和著作得以进一步建构自身的可能性，它是语言和著作的自反，指向内在否定的肯定性无限，也就是阿尔都塞在

2006, p. 547.

313) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 547.

314) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 547.

315) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 548.

316) Michel Foucault, “Madness, the absence of an œuvre,” *History of Madness*, Routledge, 2006, p. 548.

《读〈资本论〉》中所说的那个内部包含了确定的无限性 (definitive infinity) 的认识论的圆圈。³¹⁷⁾

福柯用他那富有个性的激情文字表述着理性人本逻辑的消亡，以及一种全新的尚无法命名的认识模式的诞生。这个有待命名的，与其说是福柯的个人的思考方向，不如说是法国同时代思想家的一项集体工作。正如我们在文章中所看到的，在可见思想支援——法国19-20世纪先锋派文学（阿尔托和鲁舍尔³¹⁸⁾）、尼采、结构主义语言学、弗洛伊德的精神分析——的背后，隐藏着没有亲自现身的法国认识论（尤其是福柯的老师康吉莱姆及其有关正常与病态的历史讨论）和正准备迈入更为广泛的人文领域的拉康。如何借用科学史认识论提供的有效历史方法，将拉康的精神分析方法从心理学临床领域带入更为广泛的话语领域，发展出以话语为对象的普遍分析理论，正是福柯这时正在酝酿中的想法。这是他在《疯狂史》（1961）与《临床医学的诞生》（1963）之后思想上的一次重大推进。也是他在文章第五部分想要回答的问题。应该指出，从方法论上看，福柯这里的思考，代表的是现代性认识论正在经历的一场重要的范式转换：从认识论到不可见的话语理论。这种话语理论要打破的界限不只是以康德、笛卡尔为代表的传统知识论，还有福柯和阿尔都塞都曾在其中获得自己最初理论构形的法国科学认识论。

应该说，这也是阿尔都塞带着他的学生们自20世纪60年代初便开始思考并探索的问题。在这条认识论的问题线索上，福柯与阿尔都塞和阿尔都塞主义在整个60年代都是基本上同步的，二者之间多有往来借鉴。我们甚至会发现，在1964年的这篇文本中，福柯稍稍抢先一步，走在了1965年写作《读〈资本论〉》的老师阿尔都塞的前面。如果说，阿尔都塞的学生们在20世纪60年代后撑起了法国哲学界的半边天，那么，福柯以游走在边缘不断挑战界限的特殊人生和思想方式，注定成为超越老师（不只阿尔都塞，还包括康吉莱姆）引领那个时代人文话语的思想神话。

317) Louis Althusser, "From Capital to Marx's Philosophy" (1965), Reading Capital, New Left Books, 1970, p. 69.

318) 舍尔 (Raymond Roussel, 1877—1933) : 法国现代著名作家。代表作的：《视》(1897)；《印度印》(1910)等。

한국의 노동운동과 마르크스주의적 정치활동

■ 한상원(충북대학교) ■

1. 들어가며

-우리는 어디에 서 있는가?

71년 전태일 열사의 분신은 궁극적인 ‘해방의 주체’로서 남한 노동자계급이 투쟁으로 떨쳐 나서는 전주곡이었다. 비록 시작은 ‘분신’이라는 자기 희생적인 ‘절규’였지만 그 끝은 ‘해방’을 열어제치는 ‘정치적 주체’이자 ‘역사적인 주체’로서 노동자계급의 자리 매김을 의미했다. 87년 7, 8월 노동자 대투쟁을 통해서 남한의 노동자계급은 6.29 선언 이후 집으로 돌아가는 도시의 (시민)뿌리 부르조아의 등 뒤로 화려하게 역사의 전면에 ‘투쟁의 전사’로 데뷔하였다. 민주주의의 투쟁은 아직도 끝난 것이 아니었으며 노동자계급은 자본과 대항하는 그들의 무기로서 노동조합의 합법성과 제 권리를 쟁취하는 투쟁을 통해서 민주주의의 진정한 투사가 누구인가를 보여주었다.

전국 방방곡곡에서 노동자계급의 투쟁이 불꽃처럼 일어났다. ‘거제에서 구로까지’ 민주노조의 깃발이 울려지지 않은 곳이 없었으며, 수만의 노동자가 구속, 수배, 해고되면서도 ‘민주노조’ 쟁취 투쟁은 사그러지지 않았다. 전노협은 이렇게 투쟁속에서 만들어진 남한 노동운동의 전투적 역사성을 웅변적으로 보여주었다. 민주노총의 합법화와 96-97년 노동법 개악 저지 총파업 투쟁은 남한 노동운동이 역사적으로 자기를 형성해 온 이런 역사가 만들어 낸 또 하나의 성과였다. 하지만 90년대 초·중반 이후 급속하게 전개되는 지배계급의 대노동 포섭 전략과 개량화, 그리고 노동조합 내의 관료주의의 등장은 ‘현장성’과 ‘투쟁성’, ‘민주성’이라는 전노협의 역사성이 보여주는 남한 민주노조운동의 성격조차 변질시키고 있다. 이것은 연맹이나 노총 수준에서만 일어나는 것이 아니라 ‘전노협’의 계승을 자임하는 현장 조직에서조차 일어나고 있다.

물론 그렇다고 이것이 ‘노동운동의 위기’ 그 자체를 의미하는 것이 될 순 없다. 이것은 무엇보다도 먼저, 남한에서 최근 진행되어 온 노동 계급 투쟁의 발전이 조합 조직을 이미 낡은 것으로 만들어 버렸다는 운동의 ‘발전’ 상태를 반영하는 것이기 때문이다. ‘신자유주의적 반대 투쟁’은 전세계적, 전국가적 차원에서 계급 투쟁을 요구하고 있다. 그것은 이미 지역적, 일국가적 차원의 틀을 벗어나 있다. 게다가 신자유주의는 과학 기술 혁명이 가져온 급격한 생산력의 발전을 자본의 이윤 추구 수단으로 삼음으로써, 산노동을 몰아내려는 자본의 의지를 실현해 가고 있다. 따라서 ‘자본’이 있는 이상, ‘산노동’은 죽음의 벼랑 끝으로 내몰릴 수밖에 없으며 인류 공영의 삶은 파괴될 수밖에 없다.

그러므로 우리는 현재 ‘자본’을 폐절하지 않고는 ‘생존의 항상적 위협’으로부터 벗어날 수 없다. 신자유주의 반대 투쟁은 이런 노동자계급의 역사적 임무를 자각시키는 ‘학교’이다. 일국의 차원을 넘어서 국제적 차원에서의 노동자계급의 투쟁을, 지역적 차원을 넘어서 전국가적 차원에서의 투쟁을 요구하고 있는 것이다. 그리고 아울러 타계급을 해방시키지 않고서는 자신을 해방시킬 수 없는 노동자계급의 역사적 임무를 자각시키는 ‘자본’의 질곡을 경험하도록 하고 있는 것이다. 이제, 남한의 노동 계급은 이미 사회화된 생산의 주체로서, 생산 수단을 전유하고 전국적인 회계와 통제를 실시하는 정치적 주체로 거듭나는 ‘혁명적 계급’이 되어야 하는 ‘기로’에 서 있다.

2. 노동운동과 노동자계급 정치운동

1) ‘노동운동의 위기’인가, ‘노동자계급 정치운동의 위기’인가

현재 우리에게 위기가 있다면 그것은 노동운동의 위기가 아니며 ‘노동자계급 정치운동의 위기’일 뿐이다. 민주노조 내에서 노·노 갈등이 일어나고 노사협조주의 이데올로기가 유포되고 관료화가 진행되는 것과 같은 소위 민주노조운동의 위기는 본질적으로 ‘노동운동의 위기’가 아니며 ‘노동자계급 정치운동의 위기’에서 비롯되는 것일 뿐이다. 민주노조운동은 이미 그 역사적 발전의 최대치를 경험하고 있으며 노동조합 조직으로서의 최고의 질을 경험하고 있다. 자생적 노동운동은 노-자간의 시장 질서를 전제로 한 조합주의적 투쟁의 질을 자신의 내적 질서에 따라 만들어 가고 있는 셈이다. 하지만 ‘정치운동’은 이 운동을 발전시켜 내지 못하고 있다.

신자유주의는 세계 자본주의 체제의 과잉 축적에서 발생하는 ‘위기’를 노동 배제적 재편을 통해서 자본 축적 메카니즘을 확립하려는 자본의 ‘공격’이다. 김대중 정권이 IMF를 계기로 본격적으로 실시한 ‘신자유주의 구조 조정’ 정책은 한 축

으로 ‘노·사·정 위원회’라는 ‘사회적 합의 체제’ 구축을, 다른 한 축으로 남한 자본의 축적 위기를 세계 자본주의의 체제 재편에 맞추어 극복하려는 자본의 의지를 대항할 뿐이다. 따라서 서구에서의 ‘복지’에 대한 공격과 마찬가지로 우리에게 ‘신자유주의’란 세계 자본주의로의 편입과 그에 따른 ‘경쟁력’ 확보, 그리고 ‘경제 위기’에 대한 극복 전략으로서의 노동자·민중 생존권에 대한 대대적인 공격을 의미했다.

지난 4년의 고용유연화 정책의 결과 비정규직 비중은 55.6%(정부통계로는 53%)에 달하며 정규직 월평균임금에 비해 비정규직 월평균임금은 53.7%(2000년 8월 통계청의 경제활동인구부가조사)에 머무르며 이 중 비정규직 여성은 월평균 임금이 66만 5천원으로 정규직 전체 평균의 42.4%에 불과하다. 또한, 실업의 양산과 더불어 노동의 유연화는 노동 조건의 악화와 노동 강도의 강화, 그리고 불법 노동의 확산 등 전반적인 노동 환경의 급속한 악화를 낳고 있다. 중소기업체노동자의 노동 조건이 더욱 악화되고 있으며 30만 이상으로 추산되는 이주노동자들 역시 대부분이 ‘불법체류자’로서 최소한의 노동기본권조차 보장받지 못하고 있다. 이런 의미에서 ‘자본’이 있는 곳에서 ‘노동자계급의 투쟁’은 멈추어질 수 없다. 그것은 곧 ‘자본’이 살아 있는 한, 지속적으로 발생할 수밖에 없는 자본의 ‘명예’인 셈이다. 작년에도 ‘대우차 투쟁’, ‘한통 계약직 노동자 투쟁’, ‘의료 재정 파탄을 둘러싼 보건·의료 투쟁’ 등 신자유주의 구조조정에 반대하는 투쟁에서 노동계급은 선두적 역할을 수행해 왔으며 올 초에도 발전노조파업을 통해서 그 힘을 보여주었다. 따라서 ‘노동운동 그 자체’의 ‘위기’는 역사상 있어 본 적이 없다. 오히려 노동 조합을 결성하고 신자유주의 반대 투쟁을 전개하면서 ‘투쟁’은 남한의 노동자계급에게 학교의 역할을 성실하게 수행해 왔다. 그리고 비록 산발적이고 지역적인 형태를 띠면서 지속적으로 ‘패배’해 오기는 했지만 ‘생존권 사수’ 투쟁에서 노동자계급은 그 스스로를 훈련시키고 단련시켜 왔다.

작년에 진행되었던 ‘김대중 정권 퇴진 투쟁’이 보여주듯이 남한의 노동자계급은 ‘경제’적 이해를 둘러싼 계급 투쟁이 결국은 ‘정치’적인 것이라는 점을, 그리고 생존권 사수 투쟁에서 노동자·민중을 생존의 벼랑 끝으로 내모는 자들은 자본과 총자본의 대항자로서 국가라는 점을 자각해 가고 있는 것이다. 하지만 이 뿐이다. 사실, 과잉 자본 해소를 위한 신자유주의적 공격이 노동자의 고용 불안정과 노동 강도의 강화에만 그치는 것이 아니라 절대적 빈곤층의 양산과 청년실업자의 구조화, 빈부 격차의 확대와 민중 복지의 파괴 등 전사회의 계급과 계층을 향해 있다는 점에서 반신자유주의 투쟁은 전국적인 ‘정치’적 형태로 발전할 수밖에 없다.

하지만 ‘정치’는 그것이 ‘부르조아적 정치’, ‘현 지배체제의 정치 질서’를 넘어서는 것인 한에 있어서, 이미 자본주의 생산관계를 전제로 하는 ‘노조운동’ 그 자체로

부터 스스로 발전될 수 있는 것이 아니다. 노조운동은 본질적으로 노-자의 계약적 관계를 모델로 하고 있다. 따라서 노조운동은 부르조아적 정치운동의 영역 안에서 ‘정치’를 수행할 수도 있고 이를 매개로 투쟁을 전개할 수도 있지만 그 자체로 이 질을 벗어날 수는 없다. 이런 의미에서 민주노총을 통해서 형성된 민주노동당은 노조운동이 낳은 최상의 부르조아적 ‘정치’ 형태라고 할 수 있으며 자생적 노동운동의 최고의 질적 발전이라고 할 수 있다. 즉, 이것은 본질적으로 노-자 계약, 그것이 국가 권력 형태 안에서는 정당의 형태를, 사회적 권력의 형태 안에서는 노사정위원회와 같은 형태를, 공장 안에서는 노조 형태를 가지는, 부르조아적 관계 안에 놓여져 있는 것이다.

따라서 대중운동으로부터 이와 같은 요구가 형성되는 것이 사실일지라도 이와 전혀 다른 질을 가지는 정치운동이 현장에서부터 시작되어야 한다. 새 술은 새 부대에 담아야 한다! 그것은 본질적으로 사회적 합의 체제나 계약 모델로부터 벗어나 전사회의 생산과 소비를 그 스스로 통제하고 계획하려는 의지를 지닌 ‘계급적 정치’이어야 하며 그런 ‘정치’를 자신의 내적 질로 담보하는 조직운동이어야 한다. 여기에 정치 영역의 의회적 형태, 사회 영역에서의 합의 구조, 공장의 노조 체계는 항상적으로 종속되어 있어야 한다. 그것은 결코 ‘현 지배권력 구조’를 탈취하는 것을 목적으로 하는 것이 아니라 ‘정치혁명’을 ‘사회혁명’으로 발전시키고 ‘현 지배권력’과 전혀 다른 질서의 ‘정치’를 만들어 내는 것이다. 이런 측면에서 ‘노동자계급 정치’는 이전과는 전혀 다른 질을 가지는 노동자계급의 ‘정치운동’이다.

2) 노동자계급 정치의 지연이 불러일으킨 결과는 무엇인가?

80년대 이후 남한에서는 끊임없이 ‘노동자계급의 정치운동’이 지연되어 왔다. 그런데 ‘정치운동’의 지체는 현재 남한의 반신자유주의 투쟁에서 오히려 노동자계급의 단결을 저해하고 투쟁을 전국적으로 조직하지 못하도록 하고 절대적인 장애 요소가 되고 있다. 따라서 신자유주의 반대 투쟁은 산발적으로 전개되면서 패배의 연속으로 나타난다. 노조 활동과 파업을 통해서 배운 ‘학습’은 노동자계급에게 현재의 투쟁이 강제하는 투쟁의 ‘정치적 성격’을 인식하도록 하고 있기는 하지만 이를 타파해 나갈 수 있는 자기 전망으로 발전시키지는 못하고 있다. 따라서 ‘패배’와 ‘생존의 위협’은 ‘경쟁’적인 삶으로 되돌아가 버리도록 하고 있다. 현장에서 나타나는 ‘실리주의와 타협주의’는 바로 이와 같은 빈자리를 대체하고 들어서고 있는 것이다.

노동자들은 그들 스스로 신자유주의가 전국적으로 양산해 내는 실업과 비정규직 등 직접적으로 자신의 생존권을 위협하고 있다는 사실을 무엇보다도 본능적으로

깨닫고 있다. 따라서 현재 필요로 되는 것이 ‘계급적인 단결’임에도 불구하고 그것은 요원한 것으로 미루어지며 대신에 자신의 생존권을 획득할 수 있는 ‘자기 이해’를 따라 움직인다. 노-노간의 갈등, 즉 정규직과 비정규직간에, 대기업과 중소기업 노동자들간에 대립이 증폭되고 ‘계급적 단결’ 대신에 지배권력의 ‘계급 분할 포섭 전략’에 말려들어 ‘계급’이 아니라 ‘생존경쟁을 하는 개인’을 선택하고 있다. 따라서 투쟁은 각개격파당한다. ‘정치운동의 지연’은 결과적으로 민주노조운동 자체의 후퇴와 위기로 전화되어 버리는 것이다. 4.2 발전과업의 결말과 ‘현장투쟁력의 약화’는 이를 보여주는 것이다.

그러므로 문제의 본질은 노동운동이 아니라 ‘노동자계급의 정치운동’이다. 하지만 문제의 본질이 그렇기 때문에 이것이 지체되는 이상, 남한에서의 ‘사회적 조합주의’, ‘노-사 협조주의’는 당분간 지속적으로 자신의 세력을 확장해 갈 수밖에 없다. 그것은 단순한 민주노총 지도부와 몇몇 개량화된 지도부의 문제가 아니다. 사실, 단사와 지역을 벗어나 전국적인 형태의 연맹들과 노총이 형성되고 이를 통해서 조합적 투쟁들이 전개되면서 이미 투쟁은 개별 자본가들이 아니라 총자본의 대항자로서의 국가를 직접 상대할 수밖에 없는 성격을 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 그것이 ‘정치’적으로 조직되지 못할 때, 그것은 조합주의 안에 머무를 수밖에 없으며 그 때, 그것의 최대치는 ‘사회적 조합주의’일 수밖에 없다.

사회적 조합주의는 노동운동의 ‘계급’ 투쟁적 성격을, 총자본에 대한 총노동의 투쟁을, ‘자본의 집행체’로서의 국가 틀 안에 가두어 두려는 음모일 뿐이다. 이들은 노, 사, 정 삼자의 협의 테이블을 중심으로 노동자계급이 협상의 강력한 파트너가 되어야 한다고 주장한다. 이들은 ‘산별 노조 건설’과 ‘정치 세력화’를 주장한다. 하지만 결국, 이것은 노동자계급이 총자본에 대항하는 무기로서의 ‘산별 노조 건설’을 주장하거나 노동자계급의 정치 세력화를 주장하는 것이 아니다. 그들은 ‘협상 테이블’에서 협상력을 높이기 위해 이것이 필요하다고 주장할 뿐이다. 여기서의 노동운동은 노동자계급 그 자신의 ‘해방’ 투쟁으로 나아가는 것이 아니라 자본 축적 메카니즘을 재조정하는 협상 파트너로 필요로 될 뿐이다. 즉, 노동운동은 ‘신자유주의 구조 조정’의 대화 상대자가 되는 것이다. 따라서 여기서 나타나는 관료화는 개량화와 한 쌍을 이룰 뿐만 아니라 정치적 차원에서 의회주의적 전망과 양 날개를 구성한다.

결국, 현재 남한의 노동운동에서 나타나는 ‘사회적 조합주의’는 노동운동의 의회 세력화와 더불어 산별 단위로의 체제 개편, 그리고 사회 세력화의 관점에서 제기 되는 사회적 협의주의를 유포함으로써, 국가 전체의 공공성 차원에서 총노동에 대한 관리·통제 시스템을 완성하는 방향을 추구하는 것이라고 할 수 있다. 소위 ‘국민과 함께 노동운동’으로 표현되는 세력은 이런 움직임의 핵심을 구성하고 있다. 여기서 ‘정치 세력화’는 현단계 노동운동의 발전이 예고하고 있는 ‘정치화’를

‘의회 진출’로 협소화하고 노동 계급을 자본가 정부의 파트너로 전락시키는 것이다.

그러므로 현재 남한의 노동운동은 97년 ‘노동자 대투쟁’과 지속적인 신자유주의에 대항한 ‘생존권 사수’ 투쟁에서, ‘개량’의 산물로서 ‘민주노총의 합법화’와 ‘진보 정당’의 출현이라는 산물을 얻어냈다는 의미에서 발전해 왔다고 할 수 있지만 다른 한편으로 김대중 정권의 신자유주의 ‘개혁’ 정책과 ‘사회적 합의’에 의한 지배 포섭 전략의 산물로서의 ‘국민과 함께 하는 노동운동’과 같은 ‘의회주의’와 ‘합법주의’, 그리고 노조의 ‘관료화’ 또한 생산되고 있다는 측면에서 ‘위기’에 봉착하고 있다. 그리고 이 ‘위기’는 궁극적으로 ‘노동자계급 정치’의 지연에 의해 양산되고 있는 것이다. 따라서 노동운동과 기층 민중 운동 세력 내부에서 체제 내로 편입되고 흡수되기 시작한 노동 귀족과 노동 관료, 그리고 이에 기반한 ‘정치 세력화’는 ‘노동자계급의 정치운동’이 아니다.

오히려 이와 같은 ‘사회적 조합주의’, 또는 ‘사회적 합의주의’의 형태를 띠는 노동운동은 노동자계급의 정치운동을 시민운동과의 결합, 자본가와의 타협 등을 통해서 노동자계급의 ‘대의’를 버리는 운동이다. 최근 ‘차이’를 통한 시민운동과의 ‘연대’를 주장하면서 ‘공공성 이데올로기’를 공통적인 기반으로 받아들이는 것도 이와 무관하지 않다. 따라서 ‘노동자계급 정치의 지연’은 반신자유주의 투쟁에서의 노동자계급의 패배를 낳을 뿐만 아니라 사회 전체의 차원에서는 시민운동에게 운동의 주도권을 스스로 반납하고 현 지배권력의 권력적 분파로 자기를 해소해 버리는 운동의 궁극적인 기반을 형성하고 있다고 할 수 있다.

3) 왜 노동자계급의 정치조직 건설이 요구되는가?

최근 보수 정치권의 ‘정치 위기’는 본질적으로 이와 같은 신자유주의 개혁 정책이 불러온 국민 생존 조건의 악화와 삶의 파괴에 의해 나타난 ‘국민적 이반’으로, 신자유주의 개혁 정책의 필연적 결과이며 생산의 사회화와 사적 소유간의 모순이 낳은 필연적 결과이다. 그런데도 현재 우리나라의 민중민주운동 진영은 신자유주의 ‘개혁’ 전략에 말려들어 계급적 관점에서 변혁의 길로 나아가지 못하고 있다. 민족주의자들은 ‘6.15 공동 선언’에 환호하며 김대중 정부에 대한 비판적 지지를 일삼았고 시민운동 세력은 국가 경쟁력, 합리적 개혁 등등을 부르짖으며 노동운동에 대해 ‘급진성’과 ‘합리적 타협’을 주장해 왔다.

게다가 노동운동은 민주노총의 정치 방침을 따라 민주노동당의 계급연합정당 건설과 의회 세력화의 도우미 역할을 수행하고 있다. 또한, 사회 전체 차원에서 진행된 시장경쟁 중심의 체제 개편과 노동유연화에 따른 잠재적·실질적 실업의 증대는 민중 내부에서의 경쟁 이데올로기를 더욱 격화시킴과 동시에 ‘생존권’의 위

협에 절박하게 내몰리면서 '전망'의 부재를 드러내고 있다. 신자유주의 구조조정 저지와 정리하고 저지투쟁이 결정적인 역전의 계기를 창출해내지 못하면서 지배 권력은 신자유주의 구조조정을 항상적으로 일상화하는 법적·제도적 장치를 구축함과 동시에 주5일 근무제의 단계적 도입과 같은 노동 분할 통제 전략을 구사함으로써 노동자계급 내부의 갈등과 경쟁을 격화시키고 대노동에 대한 분할 포섭을 전개해 가고 있다.

따라서 지난 반신자유주의 투쟁의 현재적 지점은 자연 발생적인 노동운동과 대중 투쟁의 진전에도 불구하고 이를 질적으로 전화시키는 '전국적인 단일한 정치조직'의 부재로 고통받고 있는 상황이라고 할 수 있으며 계급 분할·포섭 전략에 대항하여 노동자계급의 단일한 계급적 단결과 행동을 이끌어 내는 '노동자계급의 정치조직'을 요구하는 상황이라고 할 수 있다. 사실, 근본 변혁의 중심에서 있는 세력은 바로 사회화된 생산의 담지자인 노동자계급이다. 현재 세계 자본주의 체제의 위기를 생산해 내는 과잉 축적-과잉자본의 문제는 곧바로 노동자계급 자신의 노동에 의해 생산된 것이다. 노동자계급의 '산노동'이 거대 자본이라는 '죽은 노동'을 만들어 낸 것이다. 여기서 사회화된 생산은 곧 노동자계급 자신의 노동인 셈이다. 그러나 '사회화된 생산'을 사적으로 소유하는 자본주의 사회에서는 '산노동'을 '죽은 노동'으로 대체함으로써, 결국 전민중과 노동자계급의 생활을 파탄으로 몰아넣고 있는 것이다.

여기서 노동자계급은 지배계급에 의해 경제적으로 착취받고 있으며 지배 이데올로기에 의해서 생산의 주체가 아니라 자본에 종속된 노예에 불과하다는 점을 강요받고 있다. 노동자계급의 투쟁이 성장하면 할수록 자본의 침탈과 공세는 더욱 거세어진다. 그 속에서 노동자계급은 자본의 분리 타격을 극복하고 하나로 통일된 계급과 단일한 대오를 형성하여 일관되게 투쟁을 조직할 필요가 있다. 이런 점에서 노동자계급이 자기 존재에 걸맞게 자신을 변혁적 계급으로 정립하기 위해서는 지배계급의 이데올로기로부터 벗어나 대항 이데올로기를 정립하는 독자적인 정치 프로젝트가 요구된다.

지금 우리는 노동자계급이 지배계급과의 명백한 대립 전선을 긋고, 그 자신의 고유한 정치적·이데올로기적 정체성을 확보하면서 실천해야 할 시점에 와 있다. 그것은 다름 아니라 노동자가 정치의 주체가 되는 '노동자 정치'를 구현하는 것이다. 노동자 정치는 해방을 위한 노동자계급의 실천적 행위의 중심이다. 인간의 역사는 인간의 사회적 실천을 통해서 발전해 왔다. 인간 사회는 각각의 역사적 시기마다 그 사회에 독특한 모순들을 잉태했으며, 인간은 그 모순 속에서 끊임없이 투쟁하는 실천적 행위를 통해서 오늘날까지 거대한 발전을 이루어 왔다.

인간의 실천 행위는 반드시 행위하는 주체를 하나의 조직으로 묶는다. 그런데 이런 조직은 더 이상 노동조합적 조직과 실천 활동으로 해소될 수 없는 것이다. 왜

나 하면 이미 자본주의 체제의 위기는 노동 대 자본이라는 계급적 대립으로 표현되고 있으며 단순히 경제 활동 주체들이 시장에서 자유롭게 교환하는 체제의 문제가 아니라 전사회적으로 이를 운용하는 ‘정치’의 문제로 발전되어 왔기 때문이다. 따라서 사회화된 생산 체제에 맞추어 소유를 사회화하는 투쟁을 전개하고 정치적으로 노동자계급을 묶어 세우는 조직적 활동과 체계가 요구된다. 노동자계급 정당은 바로 이와 같은 노동자계급의 정치 활동을 조직하고 생산의 사회화를 이룩해 내는 ‘정치적인 전국적인 조직’, ‘변혁을 정치적으로 안내하는 자’의 역할을 수행하는 조직이다.

3. 노동자계급 정치조직의 건설을 위하여

1) ‘노동자계급의 정치조직’은 무엇이어야 하는가?

생산의 사회화와 사적 소유간의 모순은 경제를 ‘정치’적인 문제로 바꾸어 놓는다. 즉, 사적 자본가들 개개인들의 자유로운 활동을 통해서 전사회의 경제 시스템은 제대로 작동할 수 없는 것이다. 오히려 전국적·전사회적 범위에서 생산량과 소비량, 그리고 경제 순환을 조절해 주는 사적 개인들을 벗어난 공공적인 역할이 필요한 것이다. 바로 국가의 ‘공공성’이라는 이데올로기는 이로부터 나오는 것이다. 따라서 현대 자본주의 체제처럼 생산이 거대하게 사회화된 국가에서 경제에 개입하는 것은 피할 수 없는 운명이다. 그런데 문제는 이와 같은 국가에 의한 경제의 개입이 자본주의 체제에서는 자본가의 이윤 증식 토대를 재정비하는 ‘총자본가의 대행자’로 등장한다는 데 있다. 우리나라의 경우만 보더라도 지난 IMF 이후 금융권의 부실화와 관련하여 공적 자금을 150조나 투자했다. 이 모든 자금은 국민 세금에서 나온 것이다.

하지만 국민의 혈세를 쏟아 부어 국가 기업을 구제하고 살려냈음에도 불구하고 사적 자본가들은 여전히 사적 이윤을 추구하는데에만 자신의 목적이 있기 때문에 이와 같은 악순환을 피할 수 없다. 게다가 그들은 기업이 망해도 ‘사적 재산권’은 보장받기 때문에 ‘국민의 혈세’에 대한 부채 의식을 가지고 있지 않다. 따라서 자본가들은 ‘혈세’를 통해서 기업을 살린 이후에는 여전히 동일한 방식으로 기업의 이윤 추구를 위해 노동을 착취한다. 이 악순환의 고리는 끊어져야 한다. 그런데 이와 같은 악순환을 벗어날 수 있는 유일한 길은 그것이 사적 소유와 생산의 사회화간의 모순으로부터 발생했듯이 생산의 사회화에 조응하는 소유의 사회화를 이룩하는 길 밖에 없다.

‘사회화’란 각 직·공장 단위의 노동자들이 자신의 공장만을 통제·계획하는 것을 의미하는 것이 아니다. 그것은 국가 전체 차원에서, 그리고 전국적 차원에서 전

사회의 소비량에 맞추어 각 직·공장 단위의 생산량을 결정하는 ‘정치적’ 수준에서 생산 활동을 계획·통제하는 것이다. 바로 이런 측면에서 생산의 사회화란 경제를 정치의 문제로 전화시켜 ‘정치적 차원’에서 전국적인 회계와 통제를 확보해 가는 것이라고 할 수 있다. 즉, 각 직·공장 단위에서 선출된 대표들이 모여 현재 국회와 같은 전국 생산자 대표 회의 체계를 구성하고 여기서 각 지역 단위에서 선출된 대표들이 모인 지역 대표자들과 함께 전사회의 소비량에 맞춘 전체 생산량을 결정하고 이후 각 직·공장의 생산능력에 맞추어 생산량을 할당하는 것이다. 따라서 생산자 대표들과 지역 대표들이 모인 의회에서 실질적으로 전사회의 생산-소비를 계획하고 경제 체제를 운영한다.

그리고 이런 측면에서 생산이 사회화되면 국가의 역할은 사적 자본가의 재산권을 보호하고 지배하는 억압적 체계에서 전사회의 생산-분배-소비 체계를 원활하게 운용하는 자발적인 개인들의 결사체가 될 것이다. 물론 이 때, 의회는 현재 우리 사회에 존재하는 국회와는 다르다. 현행 대의제 체계에서 국회는 입법 기관으로서, 법안을 발의·심의하고 행정부를 견제하는 역할을 수행하지만 사회화된 사회에서의 의회는 입법 기관이자 행정 기관으로 활동하기 때문이다. 의회 의원으로 선출된 각 직·공장 단위의 대표와 지역 대표는 그들 스스로 행정부를 구성하고 전국적인 회계와 통제를 입안·결정할 뿐만 아니라 집행하는 의회와 행정의 통일체로서 실질적인 대표자의 기능을 수행할 것이다. 이런 의미에서 생산의 사회화에 조응하는 생산 수단의 사회화를 추구하는 변혁은 대안 권력을 노동자민중 스스로 준비하고 조직하는 ‘대체 권력’의 생산 과정이라고 할 수 있다.

만일 변혁 과정에서 이와 같은 ‘대체 권력’이 조직되지 못한다면 노동자민중은 전국적인 회계와 통제를 실시할 수 있는 실질적인 권력을 장악할 수 없기 때문에 생산 수단을 사회화하는 과정에서 실패할 수밖에 없다. 따라서 이와 같은 생산 수단의 사회화는 두 가지의 조건을 요구한다. 첫째, 전국적인 회계와 통제를 노동자계급 스스로 기획하고 운용할 수 있는 능력을 가져야 한다는 점과 둘째, 기존의 국가 권력을 대체하는 새로운 노동자계급의 권력 체계를 그들 스스로 변혁 과정에서 생성시켜 내야 한다는 점이다. 역사적으로 코뮌과 소비에트, 그리고 평의회 운동은 이런 ‘대체 권력’의 조직 과정으로 이해될 수 있다.

그런데 이 ‘대체 권력’이란 무엇인가? 그것은 바로 노동자계급 그 자신이 스스로 국가를 경영한다는 것을 의미한다. 노동자계급이 대리적인 누군가를 선출함으로써 행하는 것이 아니라 그 스스로 경제 활동 전반을 통제하고 기획한다는 것을 의미한다. 따라서 사회주의에서의 대체 권력은 본질적으로 경제적인 행위를 하는 정치 권력이다. 여기서 정치와 경제는 결합되며 경제는 정치적인 것으로, 그리고 정치적인 것은 경제적인 것으로 전화되는 것이다. 경제는 순수한 전문 경영인의 ‘경영’ 활동도 아니며 ‘정치가’들의 ‘정치적 술수와 타협’도 아니다. 따라서 노동

자계급은 그 스스로 정치가로서 전국적인 생산 활동을 기획할 수 있는 능력을 길러야 한다.

결국, '대체 권력'은 보다 본질적인 의미에서 육체 노동과 정신 노동의 분리를 파괴한다는 것을 의미한다. 혁명은 생산자들 그 스스로 단지 생산자로서가 아니라 그 생산 자체를 기획하고 통제하는 자로서 조직된 대체 권력 시스템으로 기존의 국가 장치를 대체한다. 그리고 이 때 노동자계급은 육체 노동과 정신 노동의 분리를 극복한 '정치적 주체'들이다. 행정은 철저하게 노동자계급의 대체 권력 형태로 조직된 권력에 의해 정치적으로 통제되고 구체적인 행정 실무는 '행정 테크노크라트 또는 관료들'을 고용해서 사용하게 될 것이다. 하지만 이들은 그 어떤 결정 권한도 가지지 못하는 자들이다. 따라서 대체 권력은 전국적으로 조직된 현장의 노동자들로 구성된 생산자 권력이 될 것이며 이것에 의해 모든 행정은 정치적으로 결정될 것이다.

그런데 만일 과거 소련에서 보듯이 당이 전국적인 회계와 통제를 장악하고 이를 정치적으로 결정할 다음 소비에트가 이를 집행하기만 한다면 국유화를 통해서 생산 수단이 사회적으로 집중되기는 하지만 노동자가 실질적인 이를 전유하는 것이 될 수는 없다. 오히려 그것은 국가를 장악한 당 관료들의 소유로 전락하게 된다. 따라서 '대체 권력'은 당 자체가 장악한 권력체가 아니다. 당은 국가 권력을 접수하는 실질적인 조직이 아니다. 오히려 국가 권력을 접수해서는 안 되며 기존의 부르조아 국가 장치는 파괴되어야 한다. 그리고 대신에 대체 권력이 들어서야 한다. 이 때 '대체 권력'은 노동자계급의 정당이 아니라 계급 투쟁 속에서 형성된 노동자-민중의 현장 권력들이다.

하지만 이 때의 현장 권력은 노동조합과 같은 조직을 의미하지는 않는다. 일반적으로 노조는 자본주의적 계약 관계에 매여 있기 때문에 계급 이해에 매몰되어 전국적, 전계급적 관점을 가질 수 없다. 따라서 대체 권력은 일차적으로 노조 밖에 있으면서도 당과의 관계 속에서 발전되고 형성되는 그런 조직 형태라고 할 수 있다. 즉, 대체 권력의 맹아적 핵심은 노조 안에서 활동하면서도 노동조합의 인식과 투쟁을 민주주의 그 자체에 대한 투쟁으로, 그리고 정치적 투쟁으로 발전시키는 활동들을 전개하기 위해서 노조 밖에 '정치가'들로 조직되어야 한다. 물론 대체 권력에는 노동자들의 조직들만 속하는 것은 아니다. 소련의 경우, 병사, 농민 소비에트가 있었듯이 사회 전체적 차원에서 구성되고 조직되어야 한다. 다만, 현재 남한에서 그런 조직 형태가 무엇이 될지는 알 수 없다. 왜냐 하면 그것은 남한의 계급 투쟁 역사에 의해 결정될 것이기 때문이다. 따라서 노동자계급 정당은 국가 권력의 '바깥에 있는 조직'이면서 노동자계급을 정치적 주체로 조직함으로써 '대체 권력'을 만들어 내는 과정을 안내하고 조직하는 정당이 되어야 한다.

2) 노동자 계급의 정당은 어떤 원칙 속에서 만들어져야 하는가?

역사적으로 생산 수단의 사회화를 이룩하는 변혁과 관련되어 제기되어 온 변혁론은 크게 두 가지의 흐름이 있다. 하나는 대의제적 의회 민주주의의 발전과 더불어 노동자·민중 후보가 선거에 나가 다수당을 차지함으로써 독점 자본들을 국유화하고 이런 국유화를 통해서 평화적으로 사회주의로 이행하는 전통적인 서구 사민주의 전략이며 다른 하나는 우선 총자본가의 집행체로서의 국가 권력을 타도하고 노동자계급이 국가 권력을 접수함으로써 전국적 단위에서 국유화 조치를 시행하고 이를 통해서 사회주의로 이행하자는 정통적인 소련식 마르크스주의 전략이다.

하지만 역사적으로 두 입장은 제 2인터내셔널의 쌍생아이다. 베른슈타인류의 서구 사민주의는 소비에트 혁명 이후 스탈린에 의해 변질된 국제 공산주의 운동의 극단적인 대립으로 표현되어 왔다. 하지만 이 둘은 국가 권력을 접수함으로써 사회주의로 이행한다는 관점을 공유하고 있다. 즉, 국가 권력을 이용하여 사회주의로 이행한다는 것이다. 물론 사민주의는 점진적인 국유화 조치로, 소련식 정통은 급진적인 혁명을 통해서 국가 권력을 접수한다는 점에서 차이가 있지만 말이다. 따라서 양 입장은 노동자계급이 직접 대체 권력을 형성하고 이를 통해서 기존의 국가 권력을 대체한다는 관점을 가지고 있지 못했다.

그런데 이렇게 되면 노동자계급은 ‘정치적 주체’로 조직된 대체 권력을 통해서 ‘사회화’ 조치를 이룩해 갈 수 없다. 서구 사민주의는 여전히 사회주의로 이행하기보다는 자본주의 체제의 실질적인 집행 권력으로 전략했으며 전통 스탈린주의는 전국적인 회계와 통제를 당 권력이 접수함으로써 국유화를 사회화로 이행시켜 가지 못했다. 서구 사민주의는 여전히 대의제 체계 안에서 의회에 대표자를 선출하는 투표 행위로 노동자계급을 묶어 세운다. 전통 스탈린주의는 전국적인 회계와 통제를 노동자계급의 전위체라는 당의 지도적 원칙을 통해서 당권력이 접수하고 소비에트를 결정 단위가 아니라 결정된 것을 집행하는 전달벨트로 전략시켜 버리고 말았다. 따라서 역사적으로 노동자계급이 실질적으로 생산 수단을 접수하고 그들 스스로 이를 계획하고 통제하는 혁명은 본질적으로 이루어지지 못했던 것이다.

생산 수단에 대한 사회화를 통해서 새로운 사회를 건설하는 변혁의 과정은 또 다시 특정한 대표자들, 혹은 정치가들을 선출함으로써 이룩될 수 있는 사회가 아니다. 그것은 직접 생산활동을 하는 노동자들 스스로 전사회의 생산 수단을 전유하고 통제함으로써 사회화하는 그런 변혁이다. 만일 우리가 노동자계급을 정치적 주체로 조직하는 활동 대신에 국가 권력을 접수한 이후 국유화 조치를 하겠다는 생각으로 노동자계급에 의한 부르조아 국가 권력에 대한 타격만을 중심으로 ‘당’

을 구성한다면 혁명 이후 국유화한 생산 수단을 가지고 전국적인 회계와 통제를 실시하는 특정한 집단이 필요로 될 것이다. 레닌의 네프가 당면한 문제는 바로 이것이었으며 스탈린주의란 바로 이와 같은 전국적인 회계와 통제를 실시하는 정신 노동에 대한 전유를 통해서 형성된 관료의 지배 이데올로기였다.

따라서 변혁 과정 속에서 가장 중요한 문제는 노동자계급이 주체로 조직되는 당 활동과 조직 체계가 필요한 것이다. 이것은 다음의 두 가지 원칙에 근거한다. 첫째, 노동자계급 정당은 국가 권력 장악을 목표로 하지 않으며 전국적인 회계와 계획을 직접할 수 있도록 노동자계급을 정치적 주체로 조직하고 그들 스스로 대체 권력이 될 수 있도록 조직하는 활동을 전개한다. 둘째, 생산자들에 의한 직접 통치가 곧 사회화의 가능 조건이라는 점에서 대체 권력은 생산자 스스로 권력을 구성하는 직접 민주주의 형태로 조직되어야 한다는 점이다.

첫째, 대체 권력에서도 대표자들이 직·공장 단위로 선출되어 전국 대표자 의회를 구성하게 될 것이다. 따라서 직접 민주주의 체제가 되기 위해서는 각 선출 단위에서 소환권과 발의권을 가지고 있어야 한다. 직접 민주주의의 핵심은 대표자들이 순전히 각 선출 단위의 대리자로서 행위하도록 선출 단위가 통제 권력을 가지고 있어야 한다는 것이다. 따라서 노동자계급의 정당도 이와 같은 원칙 하에서 노동자들을 정치적 주체로 조직하는 구성 체계를 가져야 한다.

둘째, 대체 권력은 정신 노동과 육체 노동의 분리를 극복해 가는 과정에서만 실질적인 사회적 권력으로 전화할 수 있다. 따라서 노동자계급의 정당 또한 노동자들이 당 활동 속에서, 그리고 현장의 투쟁 속에서 그 스스로 민주적인 정치가로서 훈련되고 조직될 수 있도록 정보가 공유되고 아래로부터의 통제가 이루어질 수 있도록 조직되어야 한다.

셋째, 대체 권력은 의회와 행정의 분리가 아니라 철저히 의회와 행정이 통일된 권력 형태이다. 따라서 당 조직 또한, 아래로부터 직접 민주적 결정이 이루어질 수 있도록 ‘말하는 의회’ 형태가 아닌 ‘집행하고 결정하는 의회’ 형태로 조직되어야 한다. 마르크스주의 조직 운동에서 나타난 기묘한 현상 중에 하나는 이런 조직 형태가 없다는 점이다.

사실, 스탈린적 당 형태나 서구 사민주의와 유로폼 정당의 특징은 첫째, 국가 권력의 장악을 목적으로 한다는 점이며 둘째, 당적 구성 원리가 의회와 행정의 분리 체계라는 점이다. 이것은 당의 목적과 구성 원리에서 볼 때, 부르조아 정당과 대동소이하다. 하지만 우리의 현실 또한 이를 넘어서지 못하고 있다. 특히, 90년대 이후 전개된 탈맑스주의적 흐름은 스탈린주의의 극복이 아니라 친시장적·친부르조아 정치적 형태로 재현되고 있다. 협상과 타협의 모델, 그리고 ‘의회 진출=정치세력화’라는 일면적 관점은 이와 같은 혼란을 부추기고 있을 뿐만 아니라 노동자계급 정치를 노동자 자신의 ‘정치’가 아니라 그들의 ‘정치’로 바꾸어 놓고 있

는 것이다. 따라서 문제는 다시 ‘꼬된적 맑스주의’와 ‘노동자 계급의 당파성’에 입각한 ‘정치’로 되돌아가는 것이다.

7. 마치며

-노동자계급의 정치운동의 발전은 ‘정치조직’ 건설로부터 시작되어야 한다.

민주노총, 현장조직과 의회정당 조직까지를 포함하여 노동운동 내부에서 발전되어 나온 조직들이 당면하고 있는 과제는 현시기 ‘노동자계급 정치의 위기’로부터 자유로울 수 없다. 아울러 노동운동 외부까지를 포함하는 민중연대와 전국연합, 그리고 시민운동도 이로부터 자유로울 수 없다. 그럼에도 불구하고 현시기 주요 논점은 민주노총의 개량화와 관료화, 그리고 시민운동의 탈계급화로 모아지고 있다. 하지만 이것은 절반의 진실만을 가지고 있을 뿐이다. 개량화와 관료화를 비판하지만 비판은 그것이 실질적인 물리력으로 전화되지 않는 이상, 현실의 힘으로 존재하는 것이 아니다. 따라서 비판을 넘어서 실질적인 운동으로 이것을 강제해 가는 운동이 필요하다. 그렇지 않으면 그것은 여전히 누군가의 책임, 특정 개인들의 부도덕성에 대한 마타도어식 비판에 머무를 수밖에 없다.

노동자계급의 반신자유주의 투쟁이 반격을 시작하지 못하는 것은 무엇 때문인가? 과연 현장의 투쟁력은 높는데 민주노총 상층이 교섭주의에 빠져 투쟁을 배신하는가? 시민운동의 영향력이 과연 탈계급적인 그들의 노선에 있는가? 그리고 현장조직의 발전이 난관에 봉착하고 있는 것이 과연 현장조직 자체의 조직적 질과 대기업 중심의 조직력에 있는가? 문제는 보다 근원적으로 물어져야 한다. 그리고 이 속에서 근본적인 ‘위기’의 원인을 진단해야 한다. 하지만 현재 우리는 이 ‘위기’를 각기 다른 방식으로 추상해 왔을 뿐이다. 따라서 ‘위기’를 돌파하는 방식도 ‘추상’이 아니라 ‘현실운동’으로부터 시작되어야 한다. 그러나 현실운동을 형성하고 있는 것이 ‘대중운동’이기 때문에 그것의 해결도 ‘대중운동’이라고 보아서 안 된다. 그것은 ‘현실운동’의 진전 속에서 나타난 ‘위기’를 ‘현실의 대중운동’으로만 파악하는 것이다. 하지만 현실운동에서 대중적 운동 형태는 반정립과 분파적 정립성만을 낳을 뿐이다. 따라서 전국적인 관점에서 이들 운동의 동력을 자신의 것으로 수용하고 환류시키고 이로부터 미래의 전망을 열어가는 새로운 질을 가진 조직의 건설이 무엇보다도 필요하다.

사실, 많은 사람들은 ‘노동자계급의 정치조직’으로서 ‘당 건설’에 대해 많은 의구심을 가지고 있다. 이것은 무엇보다도 ‘당’ 자체에 대한 의혹이라기보다는 현실적인 실현가능성에 대한 의혹으로부터 나오는 것이다. 그들은 대부분은 ‘당’ 조직의 필요성을 인정한다. 하지만 그럼에도 불구하고 ‘당 조직 건설’로 나아가지 못하는 것은 ‘당’을 물신화하기 때문이다. 마치 ‘당’은 출현하는 그 순간에 이미 완성된

형태로서, ‘강철블럭’으로서, 대적 전선의 ‘지도부’로서 존재한다고 믿는 환상 말이다. 따라서 이들은 ‘당’을 신비화한다. 하지만 ‘당’은 그 조직의 출범과 함께 자신을 실현하고 완성해 가는 조직이다. 이미 ‘당’ 자체가 완성된 것으로 보는 그 순간, 우리는 우리는 모르는 사이 ‘스탈린적 당=이성의 화신, 강철블럭으로서의 당’ 관념으로 빠져들고 있는 것이다. 따라서 현실에 주어진 현재의 과제를 회피해서는 안 된다. 그것은 운동 그 자체가 요구하는 것이며 운동의 동력으로부터 강제받는 것이다.

물론 이제 시작되어야 하는 당은 기본적으로 그 전과 다른 형태와 내용성을 가져야 한다. 그것은 계급운동 그 자체가 발전해 왔기 때문이다. 하지만 그렇기 때문에 더더욱 ‘노동자계급의 정치운동’은 ‘당 조직’의 건설로부터 시작되어야 한다. 전국 곳곳에 산재하는 씨클적 분파들이 아니라 전국적이고 전세계적인 시대를 함께 나누고 호흡하는 그런 조직을 건설해야 한다. 그렇게 할 때에만 우리는 현재의 질곡 상태, ‘노동자 정치운동’의 지연을 극복할 수 있다. ‘노동자 정치운동’의 지연은 사실상 정치조직들의 ‘지역성과 분파성’에 오히려 더 의존한다. 사소한 차이가 행동의 통일을 저해하고 정보의 지역성과 편협성이 상호 소통을 가로막는다. 또한, ‘노동운동’으로부터 단련되고 자각하기 시작한 혁명적인 노동자들까지 이 질곡 상태에 의해 오히려 ‘정치적 발전’에 장애를 겪고 있다.

현장조직운동이 노조선거에 매달리고 지역운동가들이 전망의 부재 안에서 헤매고 있는 것은 바로 이와 같은 ‘전국적인 단일 조직으로서 정치조직’의 부재로부터 기인하는 것이다. 따라서 협소하고 자기 중심적인 세계로부터 벗어나 전국적이고 전계급적인 관점에서 ‘정치운동’의 흐름을 열어가는 작업이 필요하다. 그것은 대중운동 자체의 발전을 통해서 ‘아래로부터 추진되고 만들어지는 것’이 아니라 오히려 일정한 기반 위에서 ‘위로부터 자임하는 의지’를 통해서 만들어지는 것이다. 현재의 질곡 상태를 타개하고 그 질곡에 파열구를 낼 수 있는 ‘흐름’을 창출하는 것, 그것은 바로 ‘당 건설’이다. ‘조직적 운동’ 없이 이와 같은 ‘물리력을 가진 운동’, ‘현실을 바꾸고 물리력으로서의 운동’을 창출할 수 있는 ‘운동’은 시작될 수 없다. 이런 측면에서 노동자계급 정치운동의 진전은 오직 ‘전국적인 단일 정치조직’ 건설로부터 시작되어야 한다.

《资本论》中的生命政治

■ 왕경풍(길림대학교) ■

内容摘要：马克思在《资本论》第四章“货币转化为资本”部分的结尾表达了一个生命政治的后果：资本家昂首前行，工人尾随于后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前。从这一生命政治的结果去追溯《资本论》与生命政治的内在关联，我们会发现：这种规训是通过惩戒肉体 and 调节生命两种方式实现的，从而造成了对现代社会中雇佣工人这一生命基质的剥夺。生命政治的诞生与劳动力概念密不可分。在生命政治的意义上，资本对劳动力的支配权一方面表现为资本家通过纪律对工人的规训和管控；另一方表现为资本把劳动力本身由“活劳动”变为“死劳动”。生命政治的两种权力技术在《资本论》中获得了完全的意义。正是在这个意义，《资本论》标志着现代社会生命政治的诞生。

关键词：生命政治 劳动力 惩戒肉体 调节生命 《资本论》

作者简介：王庆丰（1978——）吉林大学哲学基础理论研究中心暨吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师。

“生命政治”（biopolitics）一词发端于福柯对“生命权力”（bio-power）的研究。福柯于1976年3月17日在法兰西学院的授课中首次明确使用了“生命政治”这一术语。生命政治成为研究思潮甚至被称为政治思想中的生命政治转向则出现在阿甘本对生命政治阐释之后。在福柯和阿甘本的语境中，生命政治意味着掌控生命的权力。这与传统政治有着本质的区别。在生命政治中，政治权力不再是对“天赋人权”之神圣而不可侵犯的生命权的有效保障，而是对生命权的宰制或决断，其实质是“一种新的权力技术”。生命政治作为对生命和人身的支配与控制虽然由福柯明确提出并加以使用，但究其思想内核而言并非是现代性的产物，而是“最初就已镶嵌在人类共同体之结构当中”。³¹⁹⁾

前资本主义社会国家权力作为生命政治表现为直接作用于肉体的“惩戒权力”（disciplinary power）——“使你死”、对死的管辖；资本主义社会的重大变化在于通过安全技术——“使你活”、扶植生命。这就是在现代社会新的生命政治所实施的新的权力技术。在资本主义现代性语境中，生命的统治以资本权力对劳动力（实指生命）的支配与规训而展开。在这个意义上，马克思的资本批判实际上指向的是资本对劳动力的支配、规训和惩罚，内在地蕴含着福柯所指认的新的权力治理技术即生命政治的批判。资本主义社会生命政治不再像前资本主义社会那样是对自然生命赤裸裸地控制和奴役，而是以资本为中介来实现对雇佣工人的规训和惩罚，这是一种政治治理方式的巨大转向。现代社会生命政治发生的现实场域主要是企业工厂体系，而它的理论场域则主要体现在马克思的巨著《资本论》中。

一. 货币转化为资本的生命政治后果

马克思在《资本论》第四章“货币转化为资本”部分的结尾处写道：“一离开这个简单流通领域或商品交换领域，——庸俗的自由贸易论者用来判断资本和雇佣劳动的社会的那些观点、概念和标准就是从这个领域得出的，——就会看到，我们的剧中人的面貌已经起了某些变化。原来的货币占有者作为资本家，昂首前行；劳动力占有者作为他的工人，尾随其后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，像在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人家来鞣。”³²⁰离开流通领域进入生产领域，货币占有者和劳动力占有者的面貌便发生了巨大的变化。在流通领域，货币占有者以等价交换（买者）的身份与面貌出现，劳动力占有者以等价交换（卖者）的身份与面貌出现，两者是平等的市场经济交换主体。一旦进入生产领域，“原来的货币占有者”成为了资本家，而“原来的劳动力占有者”则成为了“资本家的”工人。资本家昂首前行，工人作为“他的”工人尾随于后。建立在资本支配权的基础上，资本家与工人之间形成了一种人身支配关系，于是两者呈现出不同的生命面貌：一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前。

结尾处所描绘的两种“新面貌”正是资本主义社会中资本家与工人之间关系的真实写照。实际上，这种面貌产生巨大变化的根源并非由于工人的剩余价值被剥削，因为剩余价值的掠夺是隐而不显的，劳动力的买卖在表面上看来是一种等价交换。这种面貌变化的根源在于货币所具有的购买力和资本所具有的支配力。资本家通过货币在市场上能够购买到工人自由出卖的劳动力商品，并拥有了对劳动力的支配权。基于这种支

319) 乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年版，译者导论第22页。

320) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第205页。

配力，资本家通过工厂的各种规章制度形成了对工人的规训力。资本家通过资本所具有购买力、支配力和规训力形成一整套完善的支配和控制工人的微观权力体系。这正是生命政治在现代资本主义社会中的集中展现。从这个意义上讲，这种面貌的变化正是一种生命面貌的变化，一种生命政治的后果。因此，《资本论》中不仅包含着商品拜物教批判和剩余价值批判，它还隐含着第三种批判——生命政治批判。在资本主义社会中，劳动力成为商品，不仅意味着雇佣劳动这一资本主义生产关系的形成，更加意味着雇佣劳动的生命政治内涵：资本家对工人人身的支配与控制。

劳动力成为商品，不仅仅体现货币具有购买力这一简单的、基本的经济事实，而且彰显了资本有权力支配劳动者这一实质性的政治内容。资本支配力的形成意味着资本已经越出了经济权力的界限而具有政治权力的属性。“资本不仅像亚当·斯密所说的那样，是对劳动的支配权。按其本质来说，它是对无酬劳动的支配权。一切剩余价值，不论它后来在利润、利息、地租等等哪种特殊形态上结晶起来，实质上都是无酬劳动时间的化身。资本自行增殖的秘密归结为资本对别人的一定数量的无酬劳动的支配权。”³²¹⁾从生命政治的视角来看，资本不仅像亚当·斯密所说的那样是对劳动的支配权，也不像马克思所说的那样是对无酬劳动的支配权，资本是对劳动力本身的支配权，在现实社会中具体展现为资本家对工人的支配权。

资本对劳动力的支配，在生命政治的意义上具体展现为资本家对雇佣工人这一存在样态的生命“基质”(substratum)的剥夺。在《资本论》“工作日”一章中，马克思强烈地批评资本家缩短了工人的生命时间。资本主义社会的生产方式在资本增殖逻辑的支配下，将人类社会的生产欲望膨胀到极致。资本增殖的欲望是无止境的，因而对剩余劳动、无酬劳动的榨取也表现为一种无限制的贪欲，对劳动力本身的支配也将大大突破道德和法律的限度。对无酬劳动支配的欲望最终表现为对劳动力生命基质剥夺的现实。马克思批评所谓纯产品的生产“只不过是无情而正确地表明了这样一个事实：不顾工人死活地使资本价值增殖，从而创造剩余价值，是推动资本主义生产的灵魂。”³²²⁾为了最大限度地获取剩余价值，资本家完全不顾工人的死活。在早期工业资本主义时期，资本家为了赚取更多的利润，“渴望无限度地延长工作日”，这是赤裸裸地偷窃工人时间(如吃饭时间、休息时间等)。“资本由于无限度地盲目追逐剩余劳动，像狼一般地贪求剩余劳动，不仅突破了工作日的道德极限，而且突破了工作日的纯粹身体的极限。”³²³⁾工人的活体(living body)是劳动力的基质。突破“纯粹身体的极限”直接表现为工人寿命的缩短(如未老先衰、过劳死亡)，表现为对劳动力生命基质(工人活体)的剥夺。

马克思结合19世纪早期资本主义工业革命初始时代无产阶级和资产阶级之间阶级矛

321) 马克思恩格斯文集》(第5卷)，北京：人民出版社，2009年版，第611页。

322) 《马克思恩格斯文集》(第8卷)，北京：人民出版社，2009年版，第534页。

323) 《马克思恩格斯文集》(第5卷)，北京：人民出版社，2009年版，第306页。

盾尖锐对立的现象，作出的基本判断是车间（无产阶级或工人阶级）能够反抗政府（资本主义统治的既定秩序），也只有车间有勇气反抗政府。诚然工人阶级的反抗运动取得了重大成就，为了减少工人被迫在工厂内从事体力劳动的时间，工人阶级为争取8小时工作制开始进行罢工、示威活动。第一次世界大战后，8小时工作制被1919年10月国际劳工会议所承认。以后资本主义各国被迫陆续确立了8小时工作制。然而，这并不意味着资本家对工人的支配和规训、对工人生命基质的剥夺减轻了。时至今日，虽然二战后世界工人阶级的结构发生了显著变化，但资本家对工人的规训并没有得到缓解，反而愈演愈烈。在现时代，现代企业成为了劳动组织的主导形式，工作与非工作领域的区分日益模糊，人类社会生活的全部领域都在某种程度上成为了生产的一部分。美国学者伊丽莎白·安德森发现，现代企业事实上已经成为了一种有着等级制体系的独裁政府。在这里“没有法治。命令可能是随意的，并会随时更改，毫无先行通知和申诉的机会。上级不对他们所指挥的人负责，他们不能被其下级所任免。除少数特定情况之外，下级既没有对他们所遭受的待遇的申诉权，也没有对被给予的命令的协商权。”³²⁴⁾现代工业公司的治理实质是一个任意独断和不负责任的“私人政府”和“专政”体系。这种统治不仅能够控制人们在工作时的行为，而且也控制人们在非工作时间的行为。“通常，这些独裁者（指企业老板）有合法的权力来规范工人的业余生活——包括他们的政治活动、言论、性伴侣的选择、娱乐性药品的使用、饮酒、吸烟以及运动等等。”³²⁵⁾绝大部分工人受到私营企业合法化的、专断、独裁的干涉、监管和支配。劳动合同以及劳工法进一步使资本家对工人事无巨细的监管、支配和管理变得公开化、规范化和合法化。可见，马克思所揭示的资本家对工人的监督和支配状态一直延续到当下资本主义社会，随着现代企业制度和管理学的建立，资本家对工人的支配和规训日趋完善。

资本对工人人身支配权的形成意味着现代社会生命政治的诞生，资本不仅仅以购买力呈现为一种经济权力，更重要的是以支配力成为实质性的政治权力。马克思在《大纲》中指认资本主义社会是“以物的依赖性为基础的人的独立性”，但从生命政治的视角来看，资本主义社会更是“以物的依赖性为基础的人的依附性”。前资本主义社会体现为人的直接的依附性，而资本主义社会则体现为人的间接的依附性——以物的依赖性为基础的人的依附性。“工人是以出卖劳动力为其收入的唯一来源的，如果他不愿饿死，就不能离开整个购买者阶级即资本家阶级。”³²⁶⁾表面上看来，工人依附于资本家，是因为资本家能够给工人提供工资。实际上，工人对资本家的依附性是奠基在物

324) Elizabeth Anderson. *Private Government: How Employers Rule Our Lives and Why We Don't Talk about It* [M] Princeton NJ: Princeton University Press, 2017, p.37.

325) Elizabeth Anderson. *Private Government: How Employers Rule Our Lives and Why We Don't Talk about It* [M] Princeton NJ: Princeton University Press, 2017, p.39.

326) 马克思《恩格斯文集》（第1卷），北京：人民出版社，2009年版，第717页。

的依赖性（资本）的基础上的，换言之，资本家对工人的支配力（政治权力）奠基于资本的购买力（经济权力）。《资本论》所揭示的生命政治产生了两大后果：一是资本家对工人（自然生命）的规训。资本家监督工人的工作和生活，并以立法的形式将这种支配合法化、规范化。资本家昂首前行，工人只能尾随其后。资本家笑容满面，雄心勃勃，而工人则战战兢兢，畏缩不前；二是资本对工人（自由本性）的规训。资本具有了主体性和独立性，而工人则丧失了主体性和独立性。人的劳动不再是自由自觉的创造性活动，而是被资本所支配的机械劳动。资本的支配力使“有意识的活劳动”转变成“有意识的机件”（死劳动），生命存在样态的这种转变在现代社会中不仅仅体现为对自然生命的支配和奴役，而且更广泛地和更普遍地体现为对生命发展的规训和压制。

二、《资本论》中的双重规训

由福柯所开启的生命政治话语揭示了在现代社会中权力的主导形式及其运作方式所发生的极为深刻的变化。在传统的专制社会，“君主的权力只能从君主可以杀人开始才有效果。归根结底，他身上掌握着的生与死的权力的本质实际上是杀人的权力：只有在君主杀人的时候，他才行使对生命的权利。”³²⁷⁾以消灭生命为目的，将他人的生命占为己有的特权是这种权力发展的顶峰。“君主必须通过使用或暂停使用杀人的权利实现他对他人的生命拥有权利；君主施加生命的权力是通过他有权置死来表现的。这个所谓‘生杀大权’，实际上是‘处死’或‘放生’的权力。总之，‘利刃’是它的象征。”³²⁸⁾但在今天，这种直接掌握人生死的传统权力运作形式早已日渐淡化，而被全新的生命政治的控制方式所取代。在福柯看来，在生命政治的形成过程中产生了两种新的权力技术，分别是“惩戒肉体”的技术和“调节生命”的技术。

“惩戒肉体”的技术是一种直接作用在人的肉体之上的微观权力，它通过纪律等手段直接控制人的肉体的行为方式。这是“一种支配人体的技术，其目标不是增加人体的技能，也不是强化对人体的征服，而是要建立一种关系，要通过这种机制本身来使人体在变得更有用时也变得更顺从，或者因更顺从而变得更有用。”³²⁹⁾在任何一个社会里，人体都受到极其严厉的权力的控制。那些权力强加给它各种压力、限制和义务。这种惩戒肉体的终极目的或中心观念是“驯顺性”，通过驾驭、使用、改造和改善肉体，达到驯顺肉体的目的。因此，现代社会的惩戒肉体不再以整体的方式控制人，而

327) 福柯：《必 保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，1999年版，第227页。

328) 《福柯集》，杜小真选编，上海：上海远东出版社，2003年版，第372页。

329) 福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年版，第156页。

是通过“零敲碎打的”方式规定人的动作和行为方式，通过训练来强化人的某种功能，最终将人生产为驯顺的肉体。“人体正在进入一种探究它、打碎它和重新编排它的权力机制。一种‘政治解剖学’，也是一种‘权力力学’正在诞生。它规定了人们如何控制其他人的肉体，通过所选择的技术，按照预定的速度和效果，使后者不仅在‘做什么’方面，而且在‘怎么做’方面都符合前者的愿望。这样，纪律就制造出驯服的、训练有素的肉体，‘驯顺的’肉体。”³³⁰⁾

资本所具有的对劳动的支配力、对工人的支配力，事实上首先只能通过一套“惩戒肉体”的技术发挥出来。这种支配力绝非一种生杀予夺的传统权力，工人所出卖的也并不是对其个人的全部的支配权，而只是对其劳动能力的支配权，工人并没有使自己完全变成资本家的奴隶。因而当资本家购买到劳动力这一商品时，事实上他拥有的只是对劳动能力和劳动行为的支配力，而不可能像君主（或领主）对奴仆那样有生杀予夺的全方位的支配权力。如果说资本家只拥有对劳动能力和劳动行为的支配力，那么就意味着，要想提高劳动生产率，实现更大限度的资本增值，资本家就只能在工作时间和工作领域内采取措施，这些措施就是所谓的“纪律”。“这些方法使得人们有可能对人体的运作加以精心的控制，不断地征服人体的各种力量，并强加给这些力量以一种驯顺—功利关系。这些方法可以称作为‘纪律’。”³³¹⁾与奴隶制不同，资本主义的生命政治不是基于对人身的占有关系，而仅仅是基于资本家对工人劳动力的支配关系。因此，资本家对工人肉体的惩戒绝对不可能是专制体制下的“生杀大权”，而只能是模仿军队、医院等的“规训管理”。资本家制定各种各样的工作纪律，监督工人劳动，制定生产时间表，提升工人的生产技能，通过一系列“零敲碎打的方式”来直接作用于工人的肉体以期提高生产效率。相对于君主的杀人权力，纪律的高雅性在于，它无需这种昂贵而粗暴的关系就能获得很大的实际效果。相对于传统社会“生杀予夺”的强暴力，现代社会“惩戒肉体”的纪律只是一种弱暴力或软暴力。在这一过程中，资本家绝非想要征服工人，他的目的始终是为了实现资本的增殖。资本家通过纪律规训实现了“使人体在变得更有用时也变得更顺从，或者因更顺从而变得更有用”。资本家最终将工人打造为驯顺的肉体，并成功地提高了劳动生产率，实现了资本的增殖。

“调节生命”的技术构成了生命政治语境下不同于“惩戒肉体”的另外一种新的生命权力技术。在17、18世纪，惩戒肉体的技术就已经诞生，而调节生命的技术则在18世纪末以及19世纪才逐渐形成。二者的诞生虽然在时间上有着先后顺序，但这并不意味着两种权力技术形式是互相抵触或具有取代关系。调节生命的技术“不排斥第一种，不排斥惩戒技术，而是包容它，把它纳入进来，部分地改变它，特别是由于这个惩戒

330) 福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年版，第156页。

331) 福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年版，第155页。

技术已经存在，在可以说固定在它上面，嵌入进去的时候利用它。这个新技术没有取消惩戒技术，仅仅因为它处于另一个层面，它处于另一个等级，它有另一个有效平面，它需要其他工具的帮助。”³³²⁾惩戒肉体针对的是肉体的人，调节生命针对的则是活着的人，二者运行在不同的层面之上。“一个是惩戒的技术：它围绕肉体，产生个人化的后果，它把肉体当作力量的焦点来操纵，它必须使这力量既有用又顺从。而另一方面的技术不是围绕肉体，而是作用于生命；这种技术集中纯粹属于人口的大众的后果，它试图控制可能在活着的大众中产生的一系列偶然事件；它试图控制（可能改变）其概率，无论如何要补偿其后果。这种技术的目标不是个人的训练，而是通过总体的平衡，达到某种生理常数的稳定：相对于内在危险的整体安全。”³³³⁾其实，两种权力技术并不是截然分开的，在某种意义上是重叠的。

“调节生命”权力技术的运行在表面上显得极具合理性，它不再以谋求控制人，而是谋求保障人的整体安全。“惩戒肉体”和“调节生命”形成了两个不同的系列：“肉体系列——人体—惩戒—机关；和人口系列—生物学过程—调节机制—国家。制度机关的整体：如果你们同意，即制度的惩戒机关，另一边是生物和国家的整体：国家进行的生命调节。”³³⁴⁾“惩戒肉体”的技术将人作为“肉体”来规训，而调节生命的技术则将人作为抽象的人口来对待。在《资本论》中，马克思指出：资本主义社会是通过“相对过剩人口和或产业后备军”的概念，来调节总体的平衡，维护资本主义社会生产方式的整体安全。这种生命调节实质上遵循的是生物学意义上的“优胜劣汰”的丛林竞争法则。

马克思把工人阶级分为“现役军”和“后备军”，产业后备军就是过剩人口的相对量。工人人口本身在生产出资本积累的同时，也以日益扩大的规模生产出使他们自身成为相对过剩人口的手段。马克思将之称为资本主义生产方式所特有的人口规律。资本积累的力量越大，资本增长的规模和能力就越大，从而无产阶级的绝对数量和他们的劳动生产力就越大，产业后备军也就越大。工人阶级中贫苦阶层和产业后备军越大，现役劳动军的压力也就越大，作为现役劳动军的就业工人就越容易被规训。“工人阶级中就业部分的过度劳动，扩大了它的后备军的队伍，而后者通过竞争加在就业工人身上的增大的压力，又反过来迫使就业工人不得不从事过度劳动和听从资本的摆布。”³³⁵⁾一旦就业工人反对过度劳动，不听从资本摆布，他们就立即会被产业后备军所取代。过剩人口看似游离在资本的控制之外，而实际上它随时可能被吸收，并且它成为了规训现役劳动军最为有效的潜在手段。“过剩的工人人口是积累或资本主义基础上的财富发展的必然产物，但是这种过剩人口反过来又成为资本主义积累的杠杆，甚

332) 福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，1999年版，第229页。

333) 福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，1999年版，第234-235页。

334) 福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，1999年版，第235页。

335) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第733页。

至成为资本主义生产方式存在的一个条件。过剩的工人人口形成一支可供支配的产业后备军，它绝对地从属于资本，就好像它是由资本出钱养大的一样。”³³⁶⁾无论是现役劳动军，还是产业后备军都从属于资本，在两者动态平衡中，维护着资本主义社会的总体平衡和安全。

三、“劳动力”概念与生命政治的诞生

无论是在惩戒肉体的意义上，资本家通过纪律对工人的规训，还是在调节生命的意义上，资本家通过产业后备军对工人的胁迫，两者都表明：在资本主义社会条件下，生命政治的诞生和劳动力成为商品密切相关。借用保罗·维尔诺的话，“要想理解‘生命政治’这一术语的理性内核，我们应该从另外一个概念开始，一个来自哲学观点的更复杂的概念：劳动力 (labor-power) 的概念。”³³⁷⁾劳动力就是劳动能力，马克思明确将其“理解为一个人的身体即活的人体中存在的、每当他生产某种使用价值时就运用的体力和智力的总和”³³⁸⁾。保罗·维尔诺在马克思对劳动力理解的基础上，进一步指出劳动力作为最多样化的人类能力（讲话、思考、记忆、行动等的潜在能力）的总和同时包含了“生产的潜力”，而潜力就是“天资、能力、活力”。保罗·维尔诺更看重的是劳动力所蕴含的潜能。劳动力作为一种潜在的劳动能力，具有诸多可能性。然而资产阶级生产方式却设定着劳动力自由发展的界限，过滤掉了人的能力和可能性等质的差异性，同质化为可以加以衡量的量的关系。使得所有的劳动力都转变为了劳动量，劳动力劳动的多样性和潜能性被抹杀了。“谈劳动能力并不就是谈劳动，正像谈消化能力并不就是谈消化一样。”³³⁹⁾然而，在资本主义的生产条件下，劳动能力最终转换成了同质化的劳动量。这种同质化正是通过商品形式的普遍化以及劳动力本身成为商品这一前提而实现的。现代社会生命政治的实质就是把具有潜能和创造性的“活劳动”（自由劳动）规训为丧失生命潜能和活力的“死劳动”（机械劳动）。

我们在此重新赋予了“活劳动”和“死劳动”这一对范畴以全新的含义。“活劳动”指的是人的自由自觉的创造性活动，体现了工人的潜能和创造性；“死劳动”指的则是被资本控制的工人的机械劳动，丧失了人的生命潜能和活力。马克思在《资本论》中指出：“资本是死劳动，它像吸血鬼一样，只有吮吸活劳动才有生命，吮吸的活劳动越多，它的生命就越旺盛。”³⁴⁰⁾在马克思的这一经典表述中，“死劳动”指的是资本，

336) 克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第728-729页。

337) 保罗·维尔诺《诸众的语法：当代生活方式的分析》，董必成译，北京：商务印书馆，2017年版，第104页。

338) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第195页。

339) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第201页。

340) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第269页。

“活劳动”指的是工人的劳动。马克思旨在说明，资本本身作为“死劳动”并不能创造价值，所谓的自行增殖不过是资本增殖的幻象，而创造剩余价值的只能是作为活劳动的工人。“死劳动”支配着“活劳动”。从生命政治的视角来看，所谓的工人的“活劳动”也是“死劳动”，因为工人的劳动受资本所支配，它体现的不是工人自己的意志，而是资本的意志。资本及其所支配的劳动都是死劳动。“死劳动”就是指机器体系中机械性的、作为机器的零件而存在工人的劳动。虽然马克思没有明确用“死劳动”指代机器零件式的工人的机械劳动，但“活的附属物”、“有意识的机件”、“有意识的器官”、“旁观者”等表述无疑隐性地表达了工人劳动的“死劳动”内涵。

在机器大工业体系中，工人不是整个生产过程的真正主人，而是作为机械化的一部分被结合到某一机械系统里去，工人隶属于机器。工人表面上看来是生产过程的参与者，而实际上变成了生产过程的旁观者，发挥不了任何主动性。马克思指出：“工人不再是生产过程的主要作用者，而是站在生产过程的旁边。”³⁴¹⁾工人作为旁观者并非溢出资本的统治，而是丧失主动权、支配权、选择权的存在样态。在前资本主义社会的工场手工业中，工人利用工具；在资本主义社会工厂中，工人隶属或服侍机器。“在前一种场合，劳动资料的运动从工人出发，在后一种场合，则是工人跟随劳动资料的运动。在工场手工业中，工人是一个活机构的肢体。在工厂中，死机构独立于工人而存在，工人被当做活的附属物并入死机构。”³⁴²⁾

通过与前资本主义生产方式的比较，我们可以发现：在资本主义条件下，资本权力完全宰治了工人的活劳动，工人成为了机器体系的“活的附属物”。这种“活的附属物”实质上就是机器体系、机器自动化过程中的一个环节。当工人成为机器体系的一部分，也就变成了资本的一部分，作为支配和吸吮活劳动力的死劳动而同工人本身相对立。此时的工人所壮大的只是资本的力量，一种异己的力量。工人作为“旁观者”“只不过是死劳动的一个有意识的器官”³⁴³⁾。与资本的无意识的器官——机器相比较而言，也越来越表现为客体，而非积极行动的主体，和无意识器官机器没有什么本质的区别。在生产领域，工人以旁观者的身份出场表明当前资本主义社会通过工厂制机器体系的生产模式把活劳动已经同质化为简单的、纯粹的机器零件或机器运转的某一环节。作为机器死机构的一部分，工人的劳动成了没有积极性、能动性和创造性的“死劳动”。

资本规训力对活劳动的宰治远远超出生产领域的工人界限，延伸到了社会的全部领域，尤其是体现创造性和潜能的智识领域。作为一种资本主义社会所特有的新的权力治理技术，机器体系巧妙地将智力纳入到资本权力体系中。“生产过程的智力同体力劳动相分离，智力转化为资本支配劳动的权力，是在以机器为基础的大工业中完成

341) 《马克思恩格斯文集》（第8卷），北京：人民出版社，2009年版，第196页。

342) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第486页。

343) 《马克思恩格斯文集》（第8卷），北京：人民出版社，2009年版，第354页。

的。”³⁴⁴⁾智力及其相应的技术成果成为资本主义统治的工具，而体力及其相应的劳动成果成为资本主义监督、剥削的对象。无论是智力，还是体力都作为劳动力被纳入资本权力体系之中。智力的培养场域被资本完全控制，高等教育与私营企业对接，大学一度成为文凭工厂，为企业培养职业技术毕业生，专业化、职业化的培养模式与资本主义可计量的合理化原则若合符节。知识成为维护社会权力的工具，构成规训社会再生产的必要条件。广泛、异质的智力在资本权力体系下被剥夺了自身的真实表达，不断被控制、扭曲和纳入“作为工厂管理体制特征的管理准则和层次结构”³⁴⁵⁾。智力的维度应该作为活劳动的属性实现在自由创造的劳动中，而不是作为死劳动的属性体现在资本主义社会工厂管理式的层级结构中。与其说智力与资本主义社会合理化社会结构若合符节，毋宁说智力的生产也被纳入到资本主义的合理性系统筹划中。

在与“死劳动”相对立的意义上，马克思揭示了“活劳动”的表现形态。任何人“都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判”。³⁴⁶⁾劳动本应该是劳动者自主的、积极的活动。“活劳动”指向有自由意志的、自为的、自愿的、无限定的自由劳动。在资本主义条件下，人的“活劳动”被规训为了“死劳动”。这种死劳动不仅仅表现为机器体系支配下的单一化的、机械的死劳动，而且呈现为资本主义体系下的同一化劳动。所谓同一化劳动指的不是同一种劳动，而是对劳动价值的评判标准趋同——以量化的客观化的指标衡量一切。所带来的直接后果是，以量化的思维框定了人们的发展前景，在量化思维的框架内个性、能动性、创造性已成为不可能。正如马克思所揭示的，一切表演艺术家、演说家、演员、教师、医生、牧师等等“对自己的企业主说来，是生产工人”³⁴⁷⁾。衡量标准不再是有差异的潜力、能力、资质、亲和力，而是客观指标的定量测度——多少作品、几场演说、多少片酬、几个课题等等。资本权力通过以量化的方式把活劳动的发展维度纳入到资本体系中，使之臣服、服从工厂管理式的等级结构。

从生命本身来看，资本主义社会对人的生命的规训是分成两个层次展开的。阿甘本在《神圣人》开篇通过词源学对人的自然性生命和社会性生活的区分有助于我们理解这一问题。“‘zoe’（近汉语‘生命’义）表达了一切活着的存在（诸种动物、人、或神）所共通的一个简单事实——‘活着’；‘bios’（近汉语‘生活’义）则指一个个体或一个群体的适当的生存形式或方式。”³⁴⁸⁾资本主义社会生命政治的独特性本质就在于：生命

344) 《马克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第487页。

345) 保罗·维尔诺《诸众的语法：当代生活方式的分析》，董必成译，北京：商务印书馆，2017年版，第85页。

346) 《马克思恩格斯文集》（第1卷），北京：人民出版社，2009年版，第537页。

347) 《马克思恩格斯文集》（第8卷），北京：人民出版社，2009年版，第417页。

348) 吉奥乔·阿甘本：《神圣人——至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年版，第3页。

政治不仅以生物性的生命（种生命）为对象，而且也以生活性的生命（类生命）为对象，从而实现了对人的更全面，也更隐蔽的控制。前资本主义社会君主的生杀大权和资本主义社会的惩戒肉体，在某种意义上是一致的，指向的都是人的肉体性生命或自然生命，而资本主义社会独有的“调节生命”的权力技术指向的则是人的生活性生命或社会生命。在《资本论》中，调节生命不仅仅是保持“产业后备军”和“现役劳动军”之间的动态平衡和社会稳定，更重要的是把工人的生命降低和维持在其生物性生命的水平上。按照马克思的判断，资本家提供给工人的工资仅仅是其最低的工资。“劳动力价值的最低限度或最小限度，是劳动力的承担者即人每天得不到就不能更新他的生命过程的那个商品量的价值，也就是维持身体所必不可少的生活资料的价值。”³⁴⁹⁾工资的额度仅仅只能维持工人的基本生活，只能满足工人的生物性生命的存在和延续。工人没有多余的钱来丰富和实现自己的个性自由，即使有条件提高自己的技能也是以资本的需求为导向的，人很难超越资本的统治来发展自己的类生命。在技术和资本的座架下，人类诗意地栖居是很难做到的。当资产阶级通过工资来购买工人的劳动力的时候，它就已经剥去了工人的社会性、文化性和政治性生命，而将其贬低为单纯的生物性生命。最低工资就其产生的客观效果而言，变成了一种调节工人阶级生命的技术。现代社会生命政治的“惩戒肉体”与“调节生命”的权力技术，不仅是对人的种生命的规训，更是对人的类生命的宰治，两者在马克思的《资本论》中获得了完全的意义。正是在这个意义上，马克思的《资本论》揭示了现代社会生命政治的诞生。

349) 克思恩格斯文集》（第5卷），北京：人民出版社，2009年版，第201页。

일제하 식민지 지식인의 전통 인식

■ 이병수(건국대학교) ■

1. 들어가는 말

전통에 대한 논의는 근대성의 틀을 벗어나서 논의될 수 없다. 서구 근대의 제도와 사상이 들어오기 이전까지의 문물을 전통으로 지칭하는 전통에 대한 우리의 시간적 통념은 전통이란 용어 자체가 근대라는 시대의식을 전제로 한다는 점을 잘 보여준다. 오늘날 동아시아의 언어 속에 넓게 정착되어 있는 ‘전통’이란 용어는 일본 근대를 출범시킨 명치(明治) 시대에 ‘Tradition’의 번역으로 만들어진 말이다. 이는 전통이라는 말 자체가 이미 근대를 전제로 성립가능하다는 것을 보여준다. 전통을 전통으로 자각하는 의식은 전통 단절 혹은 계승의 의식이 동반되는 근대적 지평에서만 가능하다. 전통이 근대적 성격을 지니는 이유는 근대 자체가 과거와의 단절 혹은 계승이라는 과거에 대한 시간의식을 동반하기 때문이다.³⁵⁰⁾

한반도에서 전통의 단절과 계승을 문제 삼는 전통론이 처음 등장한 것도 19세기 후반 유교 전통사회가 서구 근대 자본주의와 접촉하면서부터였다. 위정척사론, 동도서기론, 급진 개화론 등은 서구와의 접촉과정에서 급격하게 변화하고 있는 한반도 현실에 대처하는 초기적 방안들이었다. 전통을 바라보는 이러한 다양한 시각은 역사적 현실의 변화와 더불어 점차 과거 전통과의 단절을 강조하고 서구 근대의 가치와 규범들을 수용하는 흐름으로 재조정되어갔다. 과거의 전통이 변화된 현실에 대한 설명력을 상실하면서 서구 근대를 이상적 모범으로 삼아 변화된 현실을 설명하려는 경향이 지배적 흐름으로 자리 잡았던 것이다. 그러나 20세기초 일본의 한반도 영향력 증대를 배경으로 서구근대의 우월성과 전통의 열등성이라는 해석틀을 거부하는 전통계승 의식이 등장하기도 했다. 이를테면 애국계몽운동기에는 서구근대의 무비판적 수용을

350) 이병수, 「한반도 근대성과 민족전통의 변형」, 『시대와 철학』 제23권 1호, 2012, 317쪽.

거부하고 단군기원력과 한글의 사용, 국수()의 강조 등 한민족의 주체성을 찾고자 하는 주장들이 나타났다.

그러나 식민지 시대에 들어오면서 전통에 대한 긍정적 계승의식은 사라지고 다시금 전통을 열등한 것으로 여기는 경향이 강화되어갔다. 서구 문물을 동경하고 전통을 경시하는 사고방식이 강화된 이유는 식민지 권력이 지배의 정당화를 위해 전통의 열등성을 의도적으로 재생산하고 유포시켰기 때문이다. 동시에 식민지 시대의 많은 지식인들이 근대적인 자주 국가의 실패와 식민화의 원인을 봉건적 인습으로 가득찬 전통 탓으로 돌렸기 때문이기도 했다. 대부분의 식민지 지식인들은 전통(조선·후진·비문명·정체)과 근대(서구·선진·문명·진보)를 대립적인 것으로 보는 이분법적 도식을 지니고 있었다. 근대적 가치와 규범들에 대한 동경과는 반대로 전통은 열등하고 후진적인 불행한 과거 유산으로 여겨졌다.

그러나 1930년대는 전통론의 이러한 이분법적 도식에 균열이 가해진 시기였다. 1930년대의 전통론에서 전통은 더 이상 후진적이고 열등한 것이 아니라 민족정체성을 확립하거나 서구근대의 한계를 극복할 수 있는 유력한 사상적 원천으로 여겨졌다. 1930년대의 전통론은 조선학운동(조선전통)과 동양문화론(일본전통)으로 크게 구분할 수 있다. 1937년 중일전쟁을 기점으로 1930년대 전반기의 조선학운동은 후기의 동양문화론으로 논의의 차원이 변경된다. 중일전쟁 이후의 전통논의는 대동아공영권의 이념인 동양문화론을 어떻게 처리해야 할 것인가라는 문제를 중심으로 전개된다. “1938년 이후의 전통론은 신체제론으로의 논리적 이행에 매개로 작용하고 있었던 것으로 그 이전의 조선학 운동에서의 전통연구와는 질적으로 성격이 다른 것”이다.³⁵¹⁾

이 글은 1930년대 초반부터 중일전쟁 발발까지 전개된 전통론과 중일전쟁 이후의 전통론을 구분한 뒤, 철학을 전공한 신남철(1907-1958)과 박종홍(1903-1976)이 각각 이 시기에 어떠한 전통인식을 드러내고 있는지를 살펴보는 데 있다. 신남철은 경성제국대학을 3회(1931년)로 졸업한 맑스주의 철학자로서 해방 후 서울대 사범대 교수로 재직하다가 1948년 월북한 다음 김일성 종합대학 교수를 역임한 인물로 일제 시대 맑스주의 철학의 수용에서 핵심적인 위치를 차지하고 있다. 박종홍은 경성제대 5회 졸업생으로 한국의 서양철학 연구 및 전통철학 연구의 기초를 놓았으며 1960년대까지 한국을 대변하는 대표적 철학자로 평가되는 인물이다.

2. 조선학운동과 신남철·박종홍의 전통인식

351) 배개화, 「1930년대 후반 전통담론의 탈식민성 연구」, 서울대 국문과 박사논문, 2004, 29쪽.

2-1. 조선학 운동과 ‘조선적 특수성’의 문제

1930년대 초반부터 ‘조선학 운동’의 이름으로 과거 전통에 대한 연구가 광범위하게 이루어졌다. ‘조선학’ 운동은 ‘학’이라는 말에서 알 수 있듯이 학술적인 영역에서의 조선 연구를 의미하는 것이었다. 이 ‘조선학’ 운동에 참여한 연구자들은 민족주의자로부터 맑스주의자에 이르는 좌우를 포괄하는 폭넓은 스펙트럼을 보이고 있었다. 1920년대의 정치적 성격을 띤 전통논의와는 달리 1930년대의 전통논의는 학문 방법론에 입각하여 체계적으로 전통문화 유산에 대해서 연구하려고 하는 학적 경향을 가지고 있었다.³⁵²⁾ 조선학 운동의 전통론이 이전 시기의 전통론과 구별되는 핵심은 근대적 학문제도의 수립을 기반으로 하고 있다는 점이다. 1930년대는 조선인식의 중요성이 광범하게 유포되고 조선연구의 분위기가 크게 고조된 현대학술사의 발흥기였다. 당시 조선연구가 학문으로 정착될 수 있었던 요인으로는 첫째, 경성제국대학의 수립과 더불어 가능하게 된 학문적 역량의 축적, 둘째, 식민지학의 발전에 대한 위기감, 셋째, 정치 운동이 봉쇄되면서 찾은 출로를 들 수 있다.³⁵³⁾ 이 가운데 조선학 연구를 추동시킨 실질적 요인은 첫째와 둘째 요인이었다. 조선학 운동은 경성제대의 설립으로 근대학문을 연구하는 전문적 인력들이 확충된 것을 바탕으로 경성제대의 식민지 관학에 대응하여 조선의 정체성을 확립하기 위해 조선 역사와 문화를 연구하는 학술운동이었다.

일제에 의한 조선 지배의 필연성을 학문적으로 정당화하기 위해 경성제대를 중심으로 조선민족의 열등성과 조선역사의 정체성(停滯性)을 강조하는 식민지 관학이 발달하고 있었다. 조선학운동은 조선민족의 주체성을 말살하는 이러한 학문적 경향을 비판하면서 과거 전통에 대한 열등의식을 극복하고 전통연구를 통해 조선의 정체성을 확립하려고 했다. 그 방향은 조선의 과거 전통이 더 이상 후진적이고 부정되어야 할 부끄러운 유산이 아니라 탐구되고 보존되어야 할 가치가 있다는 데 맞추어져 있었다. 이런 점에서 1930년대의 ‘조선학’ 연구는 근대적 전통 재구성이라는 민족적 자기정립의 학문적 표현이었다.³⁵⁴⁾

조선학 운동은 과거의 조선적 전통의 긍정성을 강조하면서도 개화기 이래 지식인들을 사로잡은 ‘서구 근대=보편, 조선 전통=특수’라는 이분법적 구도를 지니고 있었다. 문제는 ‘서구=보편’, ‘조선=특수’라는 이분법을 전제하면서도 이 조선적 특수성을 어떻게 이해하느냐에 있었다. 이 조선적 특수성 문제를 둘러싼 다양한 입장들 사이에 논쟁의 불을 지핀 것은 백남운의 『조선사회경제사』(1933)였다. 백남운은 식민지 관학의 실증주의적 방법뿐만 아니라 정인보, 안재홍 등 민족주의자들의 ‘조선학’ 연구

352) 같은 논문, 28-29쪽.

353) 임형택, 「국학의 성립과정과 실학에 대한 인식」, 『실학구시의 한국학』, 창작과 비평사, 2000, 30-31쪽.

354) 정종현, 「단군, 조선학 그리고 과학」, 『한국학연구』 제28집, 2012, 1쪽.

에 나타난 관념적 방법론과 국수주의적 성격을 반대하며 과학적 입장에서 ‘비관적 조선학’의 진흥을 주장하였다. 동시에 그는 과학이라는 이름아래 조선사 인식에서 민족적 주체성을 몰각하거나 민족적인 기치 일체를 국수적인 것으로 매도하는 극단의 계급주의적 편향에 대해서도 반대하였다.³⁵⁵⁾

조선연구의 의의를 부정하는 계급주의 편향의 맑스주의자들은 ‘아시아적 생산 양식론’에 근거하여 조선사의 주체적 발전을 무시하고, 조선적 특수성을 아시아적 퇴역성으로 이해했다. 그들에게 조선의 특수성이란 아시아적 생산양식에서 유래된 아시아적 후진성, 정체성(停滯性)을 의미했다. 이를테면 이청원은 보편이란 세계사적 보편 법칙이며 특수는 아시아적 정체성이라는 이분법을 통해 조선문화의 특수성이 아시아적 정체성에 있다고 보았다. 이는 “조선은 조금도 의심 없이, 아세아적 국가의 하나이다. 더욱이 가장 야만적 중세기적인 더럽게 뒤떨어진 아세아적 국가의 하나다라”고 말한 데서 잘 드러난다.(이청원, 「조선인 사상에 있어서의 ‘아세아적’ 형태에 대하여」 『조선일보』 1936.1.30). 그에게 조선의 특수성은 내재적 발전의 길이 봉쇄된 아시아적 정체성으로 모멸의 대상이었다.

그러나 백남운은 맑스주의자들 사이에 조선의 특수성과 등가적 의미를 지녔던 아시아적 정체성 개념을 수용하지 않았다. 당시 맑스주의 진영에서는 아시아적 생산양식이 봉건제의 변종으로서 노예제가 결여된 것이라는 고데스(M.Godes)의 견해가 일반적으로 수용되고 있었는데, 백남운은 노예제 결여론을 수용하지 않고 조선사에서 노예제 사회를 독자적 사회 구성으로 설정하여 노예제 사회에서 아시아적 봉건제 사회(=아시아적 생산양식)로 발전했음을 주장하였다.³⁵⁶⁾ 그의 ‘아시아적 봉건제’는 ‘아시아적 생산양식’에 내포된 정체성의 의미를 배제하고 아시아적 특수성을 보편성의 특수적 표현으로 파악하려는 의식적 노력의 산물이었다.³⁵⁷⁾ 따라서 그에게 아시아적 특수성, 조선적 특수성은 조선의 후진성이나 조선문화의 특수성을 의미하는 것이 아니라 사회구성상 세계사적 보편성이 관찰되는 특수성이었다. 요컨대 백남운은 ‘보편성을 벗어나는 특수성’은 존재할 수 없다고 본 점에서 철저히 일원론적 보편사의 입장을 견지했다. 그 ‘특수성’이란 조선민족 고유의 독자성을 뜻하는 것이라기보다 “사회의 역사발전단계의 특수성”으로써 오직 세계사적인 보편성 속에서만 해명될 수 있는 특수성이며 따라서 그에 따르면 “우리나라 역사발전의 전 과정은 세계사의 일원론적 역사법칙을 통하여 다른 모든 민족과 거의 비슷한 발전과정을 거쳐 온 것이다”³⁵⁸⁾ 이러한 백남운의 입장은 세계사적 보편성과 조선적 특수성의 관계를 선진과 후진, 진보와 퇴역의 관계로

355) 방기중, 『한국근현대사상사연구』, 역사비평사, 1992, 120쪽.

356) 같은 책, 152-160쪽.

357) 이상호, 「백남운의 보편사관과 조선학」, 『민족문화연구』 제52호, 2010, 83쪽.

358) 백남운 지음, 박광순 역, 『조선사회경제사』, 범우사, 1989, 23쪽.

보는 것과 거리가 멀다.

신남철, 박종홍은 백남운과 두 가지 점에서 입장을 같이 했다. 첫째 이들은 백남운과 마찬가지로 일제관학과 일부 조선인의 특수문화사관을 비판하였다. 이들은 일제관학의 특수사관이 식민지 지배 이데올로기로서 기능하고 있으며, 단군조선론 등 조선문화의 특수성을 강조하는 민족주의자들의 특수문화사관이 관념적이며, 국수주의적이라고 보았다. 둘째, 이들은 백남운과 마찬가지로 ‘서구=보편, 조선=특수’의 이분법을 지녔지만, 이를 선진과 후진으로 연결시키지 않고 양자를 세계사적 보편의 구체적 발현되는 보편과 특수의 변증법적 통일로 이해하였다. 그러나 두 사람이 ‘조선적 특수성’을 이해하는 방식은 달랐다.

2) 신남철의 전통인식

신남철은 백남운과 마찬가지로 ‘조선학 운동’의 관념론적 방법론과 국수주의적 성격을 반대하며 과학적 입장에서 ‘비관적 조선학’의 진흥을 주장하였다. 무엇보다도 전통으로부터 조선적 고유성을 찾아내려는 민족주의 계열의 복고주의적 전통연구가 지닌 과시증적 위험성을 비판한다. “나치 독일의 광신적 행동성에는 고대예의 복고가 나타나 있으며, 이는 “독일의 복고주의자에 관하여서 뿐만 아니라 일본의 그들에 관하여서도 이와 같은 말은 할 수 있고 또 조선의 그들도 비판할 수가 있다고 생각한다.”(신남철, 「복고주의에 대한 數言-E 스프랑거의 연설을 중심으로」, 동아일보 1935.5.10) 즉 신남철은 과시증의 전개가 영광스런 ‘고대예의 복고’를 통해 대중을 광범위하게 동원한 점을 지적하면서 당시 식민지 조선에서의 복고주의적 전통연구가 이러한 과시증으로 연결될 수 있는 데 대해 우려하고 있었다.

신남철은 낭만적 복고사상과 과시증과의 연관성을 우려하는 한편, 「최근 조선연구의 업적과 그 재출발」(동아일보 1934.1.1-1.7)이란 글에서 종전의 조선 역사가들에게는 방법론적인 자각이 없기에 “과학적 필연성의 법칙을 객관적 발전의 속에 발견하는” 조선연구의 올바른 방법이 필요하다고 주장한다.(1934.1.1.) 그는 일본의 국학과 중국의 국학을 비교하면서 조선연구의 올바른 방법과 방향을 제시한다. 그는 일본의 국학이 “상고적(尙古的) 국가적 정신”으로써 “일본고유의 문화를 선양”하여 국수(國粹)를 발휘하는 데 그 목적이 있으며, 양학(洋學)이 신일본의 건설자로 등장한 이후 일본국학은 완전히 그 존재의의를 상실하여 국수적, 반동적 역할을 했다고 보았다.(1934.1.5) 그와는 달리 중국의 국학은 “반식민지적 사회환경” 때문에 “보수적인 국수주의”를 “국적(國賊)”으로 규정하고 “데모크라시와 과학과 모랄리티”로써 “새중화민국을 건설하려” 했으며 “서양적 내지 자본주의적 개인사상으로써 신중국의 지도원리”를 삼아 중국의 “자주적 해방”에 기여했다고 보았다. 따라서 그는 “조선학의 수립과 그 과정은 일본의 그것과 같은 것이 아니라 중국의 국학과 같은 것이 되어야만 그 수립의 의의가 있다”고 주장한

다.(1934.1.7)

이처럼 신남철은 일본의 국학처럼 조선의 고유한 문화를 선양하는 방식으로 조선적 특수성을 확립하려는 민족주의계열의 조선연구를 철저히 배격하였다. 그렇다면 신남철은 조선적 특수성을 어떻게 이해하고 있는가? 신남철은 「동양사상과 서양사상, 양자가 과연 구별되는 것인가」(동아일보 1934.3.15-3.23)라는 글에서, 당시 동서양을 구별하려는 논의에 내재된 “서양적 학문, 사상, 문화에 대한 경멸, 배척의 의도”(1934. 3. 15)를 거부한 후³⁵⁹⁾, 자연관, 경제관, 문화관 세 측면에서 동서양을 본질적으로 구별하려는 시도를 비판하고 있다. 첫째, 그는 동서양사상, 문화 전반의 역사적 전개에 기초하여 “동양에서나 서양에서나 다 같이 그 배후의 원리로서의 존재자를 설정하는 점에서 양자 공히 그 자연관이 종교적이라”(1934. 3. 16)는 점에서 공통적이며 “베이컨 이후의 서양의 실험적 자연과학적 사상의 영향을 훨씬 뒤에 받은 동양이 서양에 비하여 여러 가지 봉건적 사상을 가미하여 있는 것이고 그 점에 부차적 차이를 성(成)하고 있”을 뿐이며, 현재에 있어서 그런 부차적 차이조차 소멸하고 있다고 주장한다.(1934. 3. 17) 둘째, 동서양의 경제사상 역시 모두 “노예적, 봉건적, 자본주의적 생산관계에 의하여 규정”되며 “현재에 있어서 동서양이 구별되는 이데올로기상의 근거의 결정적 요인은 그 봉건적 잔재의 존재”이며, 그것이 조만간 “다음 단계로 해소되어 없어지면” “이데올로기상의 동서양의 구별은 불가능”하다고 주장한다.(1934. 3. 18) 셋째, 동서양의 문화관은 “동양은 유교, 불교사상에서 영향을 받아 늘 인간중심적 사상에서 멀리 하려고 하며 … 자연적 무위를 깨달려고 하였으나 서양은 인간중심의 진보주의적 과학사상을 가지고 있었”다는 점에서 구별 가능하지만 “그 구별은 절대적인 것은 아니”며 “경제적 기반을 동일히 하면서도 그 지리적 인종적 차이에서 오는 이데올로기상의 일소(一小) 징표임에 불외(不外)”하다고 주장한다.(1934. 3. 21)

신남철은 동서양의 경제관을 고찰하는 말미에 “아시아적 생산양식”을 논하고 있다. “이 아시아적 생산양식의 문제가 하등의 동양사회의 특수성을 강요하는 것이 아니라 사회구성의 사실상의 특수성을 객관적으로 분석하는 방법론적 적용이라고 하기도 한다. 어떠한 동양과 서양과가 세계사의 발전에 있어서 서로 이질성을 가질 수가 없다. 사회의 기초적인 부분으로서의 경제적 조직과 그 사상도 구극적으로 동양과 서양과가 구별되는 것이 아니다.”(1934.3.19) 아시아적 생산양식이 “동양사회의 특수성”을 규정하는 것이 아니라 “사회구성의 사실상의 특수성”을 “분석하는 방법론적 적용”이라는 신남철의 언급은 백남운의 조선적 특수성에

359) 신남철은 동양과 서양 간의 구별 담론이 만주 침략(1931.9.18.)과 만주국 건설(1932.3.1.)을 주도한 제국주의 국가 일본의 동아시아 패권 확장과 밀접히 관련된 것으로 보았다.(홍영두, 「1930년대 서양철학 수용과 일본형 오리엔탈리즘 문제」, 『사회와 철학』 제27집, 2014, 349쪽)

대한 이해와 상통하고 있다. 즉 신남철은 조선적 특수성을 일원론적 역사발전 단계에서 나타난 조선 “사회구성의 사실상의 특수성”으로 이해함으로써, 그것이 조선문화의 고유한 독자성(민족주의 역사학)이나 조선의 본질적인 정체성(停滯性)(식민지 관학)을 의미하지는 않는다고 보았다. 그러나 조선적 특수성을 사회구성체의 역사발전단계상에 나타난 차이로만 이해할 경우, 서양이나 일본과 구별되는 조선역사와 문화의 독특한 민족적 특색이 과연 온당하게 설명될 수 있을까? 박종홍의 문제의식은 바로 이 점에 있었다.

3) 박종홍의 전통인식

박종홍은 우리의 구체적 현실을 설명하는 데 서양철학으로는 한계가 있으며, 우리의 현실을 설명할 수 있는 “우리의 철학”이 요구된다고 보았다. 그리하여 우리의 철학의 건설을 위해서는 동서의 철학적 유산을 모두 소화해야 되겠지만 “좀 더 우리들 자신의 철학적 유산을 천착할 필요성”이 절실하다고 보았다. («우리»와 우리철학 건설의 길», 조선일보, 1935.7) 박종홍은 철학에 입문하기 전, 3.1운동의 구류 체험으로 각성된 민족의식의 자각을 계기로 민족의 역사와 문화적 특성, 전통적 교육 사상 등을 깊게 사색하는 과정에서 우리의 철학 수립의 과제 및 그를 위한 전통철학 연구의 중요성을 분명하게 의식하게 되었다.

조선전통의 열기가 드높던 당시 박종홍은 무엇보다 조선전통의 전승 방법론에 관심을 가졌다. 이는 박사점이란 필명으로 <동아일보>에 총 8회 연재한 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」(동아일보 1935.1.1-1.8)에 잘 드러나 있다. 먼저 그는 조선의 문화유산이란 명제 자체가 이미 문화유산상의 조선의 특수성을 전제하고 있으며, 이 조선적 특수성을 어디에서 찾을 수 있는가 하는 점을 해명하는 것이 글의 목표라고 전제한다.(1935.1.1) 그런 후 그는 계급과 민족의 관계를 보편성과 특수성의 개념으로 설명한다. 보편성은 모든 민족에게 공통적으로 나타나는 “근로적인 사회적 <그룹>”과 “권력적인 사회적 <그룹>”의 대립이다. 민족의 문화 유산이란 이 두 그룹의 생활 기반과 본질적 연관성이 있으며, 그 가운데 근로적인 사회적 그룹의 문화가 민족 문화의 진정한 대표성을 지닌다고 보았다.(1935.1.2). 이러한 입장에 기초하여 그는 1935년 당시, 권력적인 사회그룹의 문화유산 이해의 두 가지 형태를 비판한다. 민족주의 계열의 조선연구는 “고유의 문화”를 중시하는 신비적인 조선문화 유산에 대한 인식이며, 이는 “몰락되어가는 어떤 사회적 그룹의 회고적 현실도피의 궁여지책”이다. 실증주의적 조선연구는 “아무런 작심(作心) 없는 순수한 태도의 문화유산” 인식을 내세우지만 이는 현실적 실천에서 자각적으로 유리된 관조를 위한 이론일 뿐이다.(1935.1.3)

다음으로 박종홍은 조선문화 유산의 특수성은 사회적 그룹의 대립이라는 “어느 시대 어느 민족에서도 볼 수 있”는 보편성을 전제로 하여 다른 민족과 다른 조선 민족의

생활상의 차이를 드러낼 때 비로소 해명된다고 보았다. 따라서 그는 "세계사적, 일원론적 역사법칙만을 기계적으로 적용하여" 조선적 특수성을 경시함은 잘못이라고 주장한다.(1935.1.4) 이를테면 문화의 구체적 관찰에는 공통적 법칙이 반영되는 동시에 민족적 특수성이 깊이 지배하고 있기 때문에 동일한 문예부흥이라도 이태리, 영국, 불란서는 각기 다른 특색을 가지고 있으며, 동일한 데모크라시라도 불란서, 영국, 독일이 차이를 보이고 있다는 것이다. 따라서 그는 구체적 제연관이 없는 보편적 법칙성의 주장은 형이상학적 추상이며 공허한 공식주의의 오류에 불과하다고 단언한다. 그는 조선적 특수성이 "인류의 노동방법, 생산력 내지 생산적 제관계에 의하여 제약"되지만 민족마다 다르게 발현되며, 이러한 특수성의 주장은 "일반적 역사법칙의 필연적 발전성을 거부하는 소이"라기보다 역사법칙을 현실적인 구체성에 있어서 적용한 것이라고 주장한다.(1935.1.5)

박종홍은 조선적 특수성이 계급적 보편성과 민족적 특수성의 변증법적 결합을 통해 파악될 수 있다는 자신의 주장을 당대의 조선정세를 통해 정당화하고자 한다. 그는 "금일(今日)의 역사적 현단계"가 "민족적으로 거의 단일한 사회의 <그룹>에 속해 있"으며(1935.1.2), "근로적인 사회적 <그룹>이 민족의 핵심을 형성케 된 금일의 조선정세"가 근로적 사회적 그룹과 민족의 "소장(消長)이 일층 긴밀한 관계를 가지고 거의 일치"하기에 이르렀다(1935.1.5)고 본다. 박종홍의 이 주장은 1926년 6.10 만세 운동때 살포되었던 <격고문(檄告文)>의 총체적 무산계급론과 상통하고 있다. "식민지에 있어서는 민족해방 곧 계급해방이며 ... 식민지 민족이 총체적으로 무산계급"이라는 이른바 총체적 무산계급론은 민족통일전선의 확립에 기여한 논리로써, 국외적으로 민족유일당운동과 국내적으로 신간회 성립의 사상적 배경이 되었다.

그러나 박종홍의 계급적 보편성과 민족적 특수성의 통일에 대한 주장은 백남운의 일원론적인 보편사관의 편향을 비판하고 조선적 특수성을 이해하는 매우 추상적 차원의 방법론적 검토였을 뿐, 조선적 특수성의 구체적 내용과 근거를 해명하는 것과는 거리가 멀었다. 신남철의 불만은 이 점에 있었고, 「문화의 논리학에 대한 일기여- 박씨의 문화유산과 전승방법론」(동아일보 1935. 1.19-1.20)에서 박종홍의 글에 대한 비판적 평가를 시도하고 있다. 신남철은 박종홍이 "두 개의 사회적 그룹의 존재를 선명히 하여 "과학의 당파성"을 지적한 점을 높게 평가하면서도 조선의 고유문화가 "민족적 특수성의 문제와 여하히 관련하여 있는가에 대해서는 조금도 논급하는 바가 없"다고 불만을 피력한다.(1935.1.19) 이 때문에 보편성과 특수성에 대한 박종홍의 논리는 경청할 바 있으나, "구체적 적용"에서 "알기 어려운 점"이 있다는 것이다. 요컨대 신남철에 따르면 박종홍이 "문화의 민족적 특수성의 특수성 되는 연유", "민족적 특수성을 시인하며 천명하는 근거의 구체적 토대"를 해명하지 않았다는 것이다.(1935.1.20) 이러한 신남철의 비판은 박종홍이 계급과 민족이라는 추상적인 구분에 근거하여 민족문화의 특수성을 논할 뿐, 사회구성체발전단계의 경제적 토대와 관

련하여 민족문화의 특수성을 규명하지 않는 점에 대한 불만이라고 할 수 있다.

1935년 당시 신남철과 박종홍은 서구 근대를 보편으로 보는 관점, 역사적 유물론의 역사발전단계론, 보편적 발전단계론과 결합된 조선적 특수성 이해의 관점을 모두 공유하고 있었다. 그러나 두 사람의 ‘조선적 특수성’을 이해하는 방식은 달랐다. 신남철은 조선적 특수성을 사회구성체의 역사발전단계라는 보편성이 조선 역사와 현실에서 특수하게 실현되는 과정으로 보았다. 즉 그는 조선적 특수성을 사회구성체의 차원에서 바라보았다. 따라서 조선적 특수성 이해에서 그가 중시하는 것은 생산관계, 즉 경제적 토대였고, 따라서 민족문화와 같은 상부구조적 요인은 부차적인 것이었다. 그에게 경제적 토대가 동일하면 조선이나 일본 그리고 서구의 문화적, 이데올로기적 차이는 부차적인 것에 불과했다. 그에 반해 박종홍은 민족주의계열의 조선연구처럼 조선적 특수성을 경제적 토대로부터 분리시켜 불변적으로 절대화하지는 않았지만, 조선적 특수성을 다른 민족과 구별되는 조선의 사상과 생활문화라는 상부구조적 측면에서 이해하였다. 즉 그는 조선적 특수성을 백남운 및 신남철처럼 사회구성체 차원이 아니라 민족문화의 특수성 차원에서 이해했다.³⁶⁰⁾ 이 때문에 박종홍의 조선적 특수성에 대한 이해는 비록 계급적 보편성과 민족적 특수성의 통일이라는 외관을 띠고 있지만, 당대 민족주의자들의 조선학 연구에 나타난 문화민족주의적 경향과 친화성이 있었다. 신남철이 박종홍이 말하는 민족적 특수성이 당대의 국수주의적 고유문화론과 어떻게 구분되는지 알 길이 없다고 불만을 피력한 점도 이와 관련이 있다.

3. 중일전쟁 이후 신남철·박종홍의 전통인식

1) 일본의 아시아주의와 전통인식의 변화

중일전쟁을 계기로 1930년대 전반의 ‘조선학’ 연구의 열기는 위축되고 이후의 전통논의는 일본학계의 영향 아래, 그 성격이 변화한다. 중일전쟁 이후 일본 학계에서는 서구 근대의 역사관과 세계관에 근본적 의문을 제기하면서 그 대안으로 아시아주의가 소리 높여 주창되었다. 아시아주의 혹은 동양주의는 서구의

360) 조선적 특수성에 대한 이러한 이해에 기초한 박종홍의 백남운 비판은 백남운의 문제의식 및 의도와 일치하지 않는다. 이 점에 대해 홍영두는 박종홍이 백남운의 문제의식조차 이해하지 못했다고 비판하고 있다.(홍영두, 위의 논문, 345쪽) 보다 일반화시켜 말하면, 어떤 학자의 학문적 관심과 의도를 정당하게 이해하고 공유하기보다, 그들의 개념을 자신의 철학적 사유를 표현하는 방법으로 인용하거나 비판하는 것은 박종홍 철학의 한 특징을 이룬다. 자신의 철학적 문제의식에 알맞도록 변형된 맥락에서 동서양철학을 인용, 비판하는 박종홍의 해석태도는 그의 철학적 사색의 여정에서 일관되게 나타난다.

대타항으로 동양을 내세웠지만, 동양은 곧 일본으로의 일원화를 의미했다. 아시아주의는 일본을 아시아의 중심으로 여겼으며 따라서 일본정신의 탐색을 통해 서구 근대의 세계관에 대한 대결의식을 고취하는 특성을 지닌 것이었다. 이러한 아시아주의의 철학적 토대를 제공한 것은 니시다 기타로(西田幾多郎)를 중심으로 한 교토학파의 논리였다. 이들은 서구문명이 한계에 봉착했기에 다음 단계에서 세계를 이끌어나가는 것은 동양 사상이라는 슈펜글러의 『서구의 몰락』에 자극을 받아 서구 중심의 세계관과 역사관에 대해 근본적인 의문을 제기하였다. 이들은 제 1차 세계 대전을 고비로, 이제까지 세계를 이끌어왔던 서구 근대 문명에 근본적인 변화와 위기가 닥쳐왔다고 주장했다.³⁶¹⁾

일본의 아시아주의는 문학에서는 동양문화론의 형태로 나타났다. 중일전쟁 이후 논의된 동양문화론은 일제의 대동아공영권을 합리화한 것이었다. 동양문화론은 1930년대 후반부터 1940년대 초기까지 많은 지식인들 사이에 논의된 것으로 “일본 군국주의가 서양과 대결하기 위해 획득해야 하는 사상적 관점”이었다.³⁶²⁾ 즉 서양과 대결하여 전쟁을 해야 하는 마당인 만큼 동양문화의 독자성을 토대로 하여 그동안 추구해 오던 서구 근대의 가치들에 대해 근본적인 의문을 표시하였다. “서양 중심의 역사철학에 대한 동양인 즉 일본인의 비판에서 출발하여, 서양 중심으로 동양사를 보지 말고 세계사적 관점에서, 나아가 동양 중심에서 동양을 보자는 것이 아무렵 일본 철학계 혹은 사학계의 풍조였다.”³⁶³⁾

식민지 지식인들은 일본의 아시아주의로부터 적지 않은 사상적 영향을 받고 있었다. 중일전쟁을 전후한 시기에 조선의 일부 지식인들은 조선의 활로를 모색하는 일환으로 일본지식인계의 아시아주의를 수용하였다. 이로 인해 이 시기 지식인들은 조선학 운동의 지향과는 다른 관점에서 전통문제를 바라보게 되었다. 즉 1938년 이후의 전통논의는 일본의 아시아주의를 어떻게 볼 것인가의 문제와 깊이 관련되어 있었다. 이 시기의 전통논의는 신체제론으로의 논리적 이행에 매개로 작용하고 있었던 것으로, 그 이전의 ‘조선학’ 운동에서의 전통 연구와는 질적으로 성격이 다른 것이라고 할 수 있다. 당시 비평계에서의 전통론은, 신체제론의 이론적 기반이 되었던 일본의 ‘동양주의’와 그에 대한 반대 담론으로서의 전통 옹호론과의 대립 속에서 전개되었다. 특히 후자는 ‘조선어’ 말살과 내선일체라는 시대적 압력에 맞서 조선 문학의 “정체성”을 확보하고자 하는 노력에서 나온 것이었다.³⁶⁴⁾

361) , 「김기림의 역사관, 문학과 일본 근대 사상의 관련성」, 『한국현대문학연구』 제 26권, 2008, 249-250쪽.

362) 김윤식, 『현대한국문학 비평사』, 서울대 출판부, 1982, 212쪽.

363) 위의 책, 218-219쪽.

364) 배개화, 위의 논문, 29쪽. 식민지 문하계에서 일본지식계의 ‘동양주의’를 수용하여

아시아주의의 핵심은 서양 중심의 세계사를 대치하는 동양중심의 세계사라는 역사철학적 성격에 있었다. 곧 아시아주의는 서구적 근대를 초극하는 새로운 보편, 새로운 세계사의 원리로써 주창되었다. 새로운 보편의 자리를 차지한 것은 서구 근대가 아닌 동양전통의 세계관과 가치관이었다. 따라서 일제 식민 지배하에 있던 당시의 조선 지식인들에게 관심의 대상이 된 전통논의는 조선전통의 특수성 문제라기보다 바로 서구 근대를 초극할 수 있는 새로운 보편적 원리로서 부각된 동양전통의 문제였다.

박종홍은 당대를 근대의 시민적 질서가 붕괴하고 새로운 시대적 원리가 모색되어야 하는 역사적 전환기로서 파악하였다. 신남철에 따르면 “현대와 같이 그 역사적 동향이 정치적으로나 경제적으로나 또는 문화적으로나 그 진폭심도에 있어 인류가 일찌기 경험한 일이 없는 거창한 전기”를 맞이한 시대도 드물다. (『전환기의 인간』, 『인문평론』, 1940.3) 파시즘 대두 이후 근대세계가 붕괴되고 있다는 전환기 의식이 이들을 사로잡았다. 이러한 시대의식의 근저에는 아시아주의에 내포된 서구 근대의 초극론이 놓여 있었다. 신남철과 박종홍의 전통논의는 바로 서구 근대가 종언을 고하는 역사적 전환기라는 시대의식 아래 이루어졌고, 따라서 조선학 운동의 영향을 받은 1930년대 중반의 전통인식과는 전혀 다른 성격을 띠 수밖에 없었다.

2) 신남철의 전통인식

신남철은 중일전쟁 이후 사상통제와 조선어 금지, 창씨개명 등 민족말살정책이 노골화되는 상황에 처해 일제 파시즘을 완전히 부정하지도 그렇다고 긍정하지도 않은 동요를 드러내었다. 이 점을 잘 보여주는 글이 1939년에 발표된 「문화창조와 교육」 (『인문평론』 1939.10)이다. 이 글에서 그는 개성적인 것, 서양적인 것이 무비판적으로 배척되고 있는 오늘날, 니시다 기타로가 말하는 개성적 특징을 보장하고 진정한 지육(知育)이 존중되는 교육이 절실하다고 주장한다. 그러나 종래의 루소적 교육론이나 페스타로찌적 교육론과 같은 개인주의적 교육론만으로는 전체주의가 소리높이 주

그것을 적극적으로 전개하는 흐름과 그에 맞서 저항적 민족의식을 강조하는 흐름이 나타나는데 『인문평론』과 『문장』이 각각을 대표한다. 김윤식은 30년대 후반의 전통논의를 크게 두 가지, 즉 『문장』과 『인문평론』의 전통론으로 나누고 『문장』의 전통론은 당시의 문단을 휩쓸었던 문학의 정치화에 심정적으로 저항할 수 있었다고 평가한다. 이와는 달리 차승기는 『인문평론』과 『문장』 모두 ‘근대의 위기’를 극복하려는 시도에서 나온 것이며, “근대=서양”의 가치전도를 통해서 새로운 동양적 시간과 공간을 발견하고자 하였다는 점에서 공통된다고 본다.(배개화, 5-7쪽) 『인문평론』과 『문장』을 일본 동양문화론의 수용과 그에 맞선 심정적 민족주의의 대립으로 보는 관점과, 양자 모두를 당시 유행했던 동양문화론의 관계 속에서 위치 짓는 것은 완전히 상반되는 관점이다.

장되는 현대의 역사적 성격을 고려할 때 도저히 이 시대적 중하(重荷)을 견딜 수 없다고 본다. 그래서 그는 새로운 문화 창조를 위한 교육의 방법으로 개인주의도, 전체주의도 아닌 제3의 것을 지향하는 방법적 회의의 정신인 소크라테스의 산파술이 중요하다고 주장한다. 따라서 국가가 개인에게 교육시키는 방법은 모름지기 소크라테스가 희랍청년에 교육시킨 산파술, 즉 “처음부터 조출된 결론을 주입시키는 것이 아니라 … 새로운 가치의 탄생을 도와주는 인자하고 능숙한 산파” 역할을 국가가 해야 한다는 것이다.

이 글에서 신남철은 파시즘의 전체주의 교육을 반대하고 개인주의 교육론의 상대적 의의를 인정하면서, 니시다의 논리에 입각하여 개성적 특징을 보장하는 진정한 전체성(전체주의가 아니라) 교육을 주장하고 있다. 그러나 신남철이 파시즘 국가에게 개인적 자유에 대한 보장을 요구하는 한편, 설사 국가의 기도에 어긋나더라도 처음부터 결론을 주입시키지 않는 “인자하고 능숙한 산파”의 역할을 국가에 기대하고 있는 데서 알 수 있듯이 파시즘을 완전히 부정하지 못하고 그렇다고 완전히 수용하지도 못하는 동요를 드러내고 있다. 신남철은 이 글을 발표한 지 3년 후에 쓴 「동양정신의 특색-한 개의 동양에의 반성」(『조광』 79호, 1942. 5)이란 글에서 파시즘의 이데올로기인 일본의 아시아주의를 수용하면서 1930년대 중반과는 완전히 다른 전통론을 펼치고 있다. 1942년의 이 글은 8년 전에 쓴 「동양사상과 서양사상, 양자가 과연 구별되는 것인가」(동아일보, 1934)의 전통론과는 상반된 인식을 드러내고 있다.

첫째, 신남철은 동양이 서양과 다른 독특한 특징을 지닌 하나의 문화권이라는 전제를 바탕으로 논의를 시작한다. “동양의 문화 내지 정신이 아세아의 통일의 역사적 전제로서 논명(論明)됨을 요청”(175쪽)한다는 것이다. 그는 타고르의 동서양 구별에 찬동을 표한 뒤 “일반으로 동양의 종교와 사상에 있어서는 서양문화에 있어서의 절대자와 유한자, 신과 인간과의 대립, 초월 같은 것은 볼 수 없”으며, 불교의 범아일여, 노장의 무위자연, 양명학의 물심일여 등에서 보듯, “대립이 아니라 합일, 순화이고 초월이 아니라 내재와 해탈”(176쪽)로 동양사상의 특수성을 규정한다. “일본, 지나, 인도는 지리적으로 동양적일 뿐 아니라 문화적 내용적으로도 질적인 통일적 내용을 추출할 수 있”는데, 그것은 “공존, 분화, 대립을 원리로 하”는 서양문화와 달리 “주관과 객관, 자연과 인간의 대립의 멸각(滅却)과 합일, 철학·과학·종교의 미분화 등이라고 할 수 있다.”(180쪽)고 주장한다.

여기서 신남철은 동서양을 본질적으로 구별하려는 시도를 비판하던 1934년의 글과는 달리 동양을 서양과 본질적으로 구분되는 동일한 실체를 지닌 문화권으로 전제한 뒤, 인간과 자연, 주관과 객관이 대립하는 것이 아니라 합일하는 데 동양사상 및 문화의 본질적 특성이 있다고 주장한다. 1934년의 글이 동서양이 동일한 역사발전단계의 궤적을 따르고 있다는 논리에 기반하여, 동양문화권을 실체화하려는 동양주

의의 오류를 지적하고 있다면, 1942년의 이 글은 지역적, 인종적 경계에 기반한 동양주의를 적극적으로 옹호하고 있다. 전통인식의 대상이 조선에서 동양(일본)으로 확장되는 한편, 전통인식의 방법론과 세계관도 맑스주의의 역사적 유물론에서 일본 발(發) 아시아주의로 변모되고 있다.

둘째, 신남철은 "합일성, 직접성, 직관성에 의하여 표증"되는 "동양적 혹은 아세아적 성격"은 "동양의 문화 내지 사상, 정신이 오래 동안 정체하였었다는 정체성에서 오는 귀결"로 이해한다. 따라서 그는 이 아시아적 "정체성에 의하여 문화, 사상, 정신의 특수성"이 유래하며 "주객의 대립, 자연과 인간과의 불이일원, 종교와 과학의 미분화 등의 소이연(所以然)이 해명"된다고 본다(181쪽) "합일이니 몰입이니 혹은 입신이라고 하는 도와 심과의 일치하는 경우의 설명도 이 정체성의 문제에 까지 소급해야" 해명된다면, 아시아적 "정체성이라는 것은 결코 결점이 아니라 도리어 장점"임을 결론적으로 강조한다.(183쪽)

신남철은 아시아적 정체성(停滯性)에 대해서도 1930년대 중반과는 완전히 상반된 인식을 보이고 있다. 이 시기 신남철은 아시아적 정체성을 봉건적 잔재, 문화적 후진성의 의미로 이해했지만, 그것은 일원론적 역사발전단계에서 조만간 극복할 수 있는 시간적 지체일 뿐, 서양과 다른 동양(조선)의 본질적 특성으로 실체화하지는 않았다. 그러나 1942년의 이 글에서 아시아적 정체성은 서양과 다른 동양문화의 본질적 특성일 뿐만 아니라, 동양문화가 서양문화보다 우월한 근거로 이해되고 있다. 신남철은 주객미분리, 합일 등 동양문화의 특징이 아시아적 정체성에 기반하고 있기 때문에, 아시아적 정체성이야말로 주관과 객관, 인간과 자연이 대립하는 서양적 세계관의 한계를 극복할 수 있는 "장점"이 된다고 주장하였다. 달리 말해 1920년대 초반 사회주의적 세계관의 도래 이래 좌파들의 세계 인식에서 중요한 지평을 형성했던 "아세아적 정체성"론을 전도시켜 동양적인 우월성의 원동력으로 재해석하고 있는 것이다.³⁶⁵⁾

합일, 몰입, 종교와 과학의 미분화 등 동양문화의 본질적 특성이란 1930년대 중반 신남철이 그토록 경계했던 복고주의적 파시즘의 이데올로기에 속하는 것이었다. 이 시기 그는 역사적 유물론을 전통인식의 과학적 방법론으로 신봉하면서 이러한 파시즘 이데올로기를 가차 없이 비판하였다. 그러나 1942년에 이르러, 전통인식의 방법론은 역사적 유물론이 아니라 일제 파시즘의 이데올로기인 아시아주의로 변모했다. 식민지 시기 마지막으로 남긴 글이 이처럼 제국 일본의 동양론을 수락하며 제국의 동양 이데올로기를 추인하는 문장으로 이루어졌다는 점은 맑스주의자로서의 신남철의 행보에서 한 오점으로 남아 있다.³⁶⁶⁾

365) 정중현, 「신남철과 '대학' 제도의 안과 밖」 『한국어문학연구』 제54집, 2010, 409쪽.

366) 정중현, 같은 논문. 홍영두는 아시아적 정체성이 아시아적 후진성이 아니라 우월한 동

3) 박종홍의 전통인식

박종홍은 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」(동아일보, 1935.1.2)에서 “이퇴계의 사칠론(四七論)에 대한 왕복서가 또한 권력적 사회적 <그룹>의 문화유산의 일 단임을 잊어서는 아니 된다”고 강조한 바 있다. 그는 철학 입문 후 이 시기까지 맑스주의 철학의 영향 아래 조선 문화유산의 인식이 “과학의 당파성”에 입각해야 한다는 관점을 수용하였다. 그러나 많은 식민지 지식인들이 그랬듯이 박종홍 역시 중일전쟁 이후 현실과 전통 인식의 방법론과 세계관적 측면에서 커다란 변모를 보였다. 이는 중일전쟁을 감행한 일본의 위력적 힘 아래 독립의 희망이 쇠잔해가고 있던 시대적 상황, 그리고 『중용』 등 유학의 고전에 대한 연구가 깊어지게 된 사정과 깊은 관련을 지닌다.

박종홍은 1930년대 전반기에 감성적 실천에 기반한 이론과 실천의 변증법과 과학의 당파성을 강조했다면, 중일전쟁 이후, 유학의 철학적 의의를 중시하면서 『중용』에 나온 “중(中)”의 변증법을 현실파악의 참된 방법론으로 강조하였다. 그는 중의 개념을 실존철학처럼 주관적인 결단에만 치우치거나, 맑스주의 철학처럼 객관적 현실에 치우친 것이 아니라 내면적 결단과 객관적인 현실을 동시에 종합하는 개념으로 이해하여, 중의 변증법을 현실파악의 참된 방법론으로 내세웠다.(「현실파악」, 『인문평론』, 1939.12) 그는 중일전쟁 이후 “최후 긴장된 일순간의 태도”, “새로운 실천으로 일보를 내디디는 찰나의 태도” 즉 “결단의 윤리”(「결단의 시대-전환기를 뚫고 나가는 힘」, 조선일보, 1940.5.28)를 내세우면서, 이러한 결단의 전면성을 설명해주는 논리를 “중의 변증법”에서 찾았다. 그가 강조한 “중의 변증법” 혹은 “결단의 윤리”는 1939년과 1940년 당시의 전시동원체제라는 시대적 정황과 당대의 사상사적 맥락을 고려할 때 부정적 해석의 대상이 될 소지가 분명히 있었다.

일제 말기 박종홍은 신남철이 일본의 아시아주의를 수용한 바탕에서 이를 옹호하는 일반론적인 평론을 쓴 것과는 달리, 조선 전통사상 가운데서도 유학사상 연구에 매진하였다. 그는 중의 변증법적 성격을 궁극적으로 『주역』의 무극이태극(無極而太極) 개념을 통해 이해하고 있다. 1940년 조선학계 총동원 하기(夏期) 특별논문의 하나로 발표된 「사칠론(四七論)의 현대철학적 전개에 관한 각서(覺書)」(조선일보, 1940.8.6)는 이 점을 잘 보여주고 있다. 이 글에서 그는 중국과 한국의 유학자들에 의해 전개된 발(發)에 대한 해석이 인간행위의 창조적 성격을 해명하는데 불충분하다고 보아, 미발지중(未發之中)을 새로운 관점에서 해석하고 있다. 그

양도덕을 낳았기 때문에 장점이라는 신남철의 입장이 아시아민족 지배를 정당화하는 일본 발(發) 아시아적 정체성론과 다르다는 점을 근거로, 대동아공영권을 옹호한 것은 아니라고 주장한다.(홍영두, 위의 논문, 358쪽) 그러나 동양이 곧 일본으로의 일원화를 의미하는 아시아주의의 이데올로기적 특성을 염두에 둘 때, 이러한 입론은 지나친 건강부회로 보인다.

에 따르면 퇴계, 고봉, 율곡, 나아가서 주자의 ‘발’에 대한 이해는 “단절적인 비약적 측면에 상도(想到)”하지 못한 “연속적 발출설(發出說)”로서 “자기부정적인 질적 비약이나 새로운 형성적 창조로서 파악되지 못”한 것이었다. 박종홍은 “미발지중을 무극이태극(無極而太極)의 의미로 파악함으로써 발의 자기부정적이고 ”단절적 비약의 새로운 일면”을 해명할 수 있다고 주장한다. 그는 미발지중을 무극이태극과 동일한 것으로 보았기 때문에 미발지중을 부정성으로 파악하였으며, 따라서 부정성은 서구 변증법의 의미맥락이 아니라 주역』의 <계사상전(繫辭上傳)>에 나와 있는 태극 개념에 기초한 역의 이치를 의미한다.

박종홍은 미발지중 및 무극이태극 등 유학의 개념에 기초하여 떠남과 돌아옴, 유와 무, 파토스와 로고스, 선각과 지도 등의 변증법적 종합을 모색하고 있는데, 이는 유학의 철학적 이념을 현대적으로 재해석하여 현실파악의 존재론적 근거로 보는 해방후 그의 철학적 시도가 이미 일제 시대에서 형성되었음을 보여준다. 그는 해방 후 한국의 유학사상을 통해 서양문명의 한계를 극복하고 동서양 문명을 종합하는 전략을 취하였다. 그러한 전략의 논리적 구조는 ‘서양문명의 한계’라는 서구적 보편에 대한 대항의식을 전제로 ‘동양문명의 우수성’ 혹은 ‘동양문명을 대변하는 조선전통’이라는 도식이었다. 이는 니시다 등 일본 교토학파의 동아시아관의 논리 구조와 마찬가지로 자신의 내부에 존재하는 문화적 전통을 동양사상을 대변하는 것으로 보면서 동서양 문명을 종합할 수 있는 대안으로 특권화하는 방식이었다. 일본이 동아시아 전통문화를 대표하고 서구적 보편을 대체할 특권적인 장으로 여기는 것은 일본 아시아주의의 주요한 특질을 이룬다고 할 수 있다. 이를테면 니시다 기타로는 “일본이 아시아의 사상과 문화를 위임받은 참된 저장고”이며, “대승불교의 진의가 일본에서 발견된다”³⁶⁷⁾고 주장하면서, 이로부터 동서양을 종합하려는 철학적 시도를 하였다.

신남철의 일본 아시아주의 수용은 일제 말기의 일회적 사건으로 끝나지만, 박종홍의 경우 일제 말기 전통유학사상 연구에 내재된 아시아주의의 맹아가 해방 후 훼손된 민족정체성을 회복하려는 맥락에서 변형된 형태로 개화되었음을 알 수 있다.

4. 나오는 말

신흥 일본이 지닌 힘의 뿌리를 서양문화에서 찾은 식민지 지식인들은 대부분 전통 유학에 비판적이었으며, 이러한 탈전통의 지향은 식민화과정에서 일제에 의해 강화되어 식민지 시대의 지적 조류의 한 특징을 이룬다고 말할 수 있다. 그러나 서양 혹은 근대라는 보편에 대한 열망은 조선 혹은 특수에 대한 집착을

367) 시로, 『근대라는 아포리아』, 이학사, 2007, 327쪽.

동반할 수밖에 없다. 이는 19세기 후반 전통사회가 서구 자본주의와 조우한 이래 반복되어온 한반도 근대성의 한 양상이라고 할 수 있다. 마치 진자운동처럼 서구, 근대를 지향하려는 충동과 전통을 강화하는 충동이 끊임없이 상호침투하는 양상이 되풀이되었다. 한반도 근대 지식인의 전통인식은 제국을 따라잡으려는 근대화 과제와 제국주의적 침략에 맞서 민족적 정체성을 확립하는 과제 사이를 오가는 분열된 식민지적 자의식을 특징적으로 보여주고 있다. 특히 서양 혹은 근대라는 보편에 대한 열망과 조선 혹은 전통이라는 특수에 대한 집착, 곧 분열된 자의식의 양상이 뚜렷하게 드러난 시대가 1930년대였다. 이 글에서 다룬 1930년대 신남철과 박종홍의 전통인식은 이 점을 잘 드러내고 있다.

1930년대 전반 식민지 지식인들의 전통인식의 공통된 전제는 서구적 보편 대 조선적 특수였으며, 다만 이들 간의 논쟁점은 조선적 특수성을 어떻게 이해하는가에 있었다. 신남철의 경우 조선적 특수가 사회구성체의 보편적 발전단계상에 나타난 특수성으로 경제적 토대 차원에 방점이 놓여 있었다면, 박종홍의 경우 조선적 특수성은 다른 민족과 구별되는 조선의 사상과 생활문화라는 상부구조적 측면에서 이해되었다. 그러나 서구근대가 특정시기 유럽의 지역질서가 아니라, '보편성'이라는 이름으로 세계를 지배하는 문명의 척도가 되는 한편, 조선적 전통이 그와 다른 특수로 타자화되어 있는 한, 조선적 특수를 둘러싼 논쟁이 조선적 전통을 구체적으로 드러내는 데는 한계가 있을 수밖에 없다.

중일전쟁이후 1930년대 후반 식민지 지식인들의 전통인식은 서구=보편, 비서구=특수라는 이항대립을 넘어서려는 일본 발 아시아주의에 의해 영향을 받았다. 신남철은 일본 아시아주의의 자장 속에서 아시아적 정체성을 동양문화가 서양문화보다 우월한 근거로 이해하였다. 그에 반해 이 시기 박종홍은 유학사상 속에서 서양문명의 한계를 극복하는 연구에 종사함으로써 해방 후 유학의 천명(天命)사상을 통해 동서양 문명을 종합하는 철학적 기획의 발판을 마련하였다. 그러나 일본의 아시아주의는 서구문명에 대한 대항담론이기는 하였으나 일본이 동아시아 전통을 대표하고 서구적 보편을 대체할 특권적인 장으로 여기는 또 다른 패권적 담론이었을 뿐이다.

1930년대 식민지 지식인들의 전통인식에서 드러난 두 편향은 오늘날에도 여전히 현재성을 지닌다. 서구 근대란 인류사회의 보편적 경로라기보다 위계화된 세계체제의 맥락에서 다만 중심부에 자리 잡고 있는 '하나의' 근대성을 의미할 뿐이다. 또한 보편이 유독 서구의 역사적 경험에서만 존재하는 것도 아니지만, 그렇다고 동아시아 혹은 특정 국가의 역사적 경험에서만 존재하는 것도 아니다. 1930년대 식민지 지식인들의 전통인식에서 새삼 환기하게 되는 것은 서구든 동아시아든 특정 지역 전통의 보편성과 우월성을 선형적으로 전제하는 것이 아니라, 자신의 전통에서 인류가 공감하는 설득력 있는 보편의 지평을 길러내는 지적

분투가 중요하다는 점이다.

1. 들어가는 말 : 1930년대 전통론의 사상사적 위치

전통에 대한 논의는 근대성의 틀을 벗어나서 논의될 수 없다. 서구 근대의 제도와 사상이 들어오기 이전까지의 문물을 전통으로 지칭하는 전통에 대한 우리의 시간적 통념은 전통이란 용어 자체가 근대라는 시대의식을 전제로 한다는 점을 잘 보여준다. 오늘날 동아시아의 언어 속에 넓게 정착되어 있는 ‘전통’이란 용어는 일본 근대를 출범시킨 명치(明治) 시대에 ‘Tradition’의 번역으로 만들어진 말이다. 이는 전통이라는 말 자체가 이미 근대를 전제로 성립가능하다는 것을 보여준다. 전통을 전통으로 자각하는 의식은 전통 단절 혹은 계승의 의식이 동반되는 근대적 지평에서만 가능하다. 전통이 근대적 성격을 지니는 이유는 근대 자체가 과거와의 단절 혹은 계승이라는 과거에 대한 시간의식을 동반하기 때문이다.³⁶⁸⁾

한반도에서 전통의 단절과 계승을 문제 삼는 전통론이 처음 등장한 것도 19세기 후반 유교 전통사회가 서구 근대 자본주의와 접촉하면서부터였다. 위정척사론, 동도서기론, 급진 개화론 등은 서구와의 접촉과정에서 급격하게 변화하고 있는 한반도 현실에 대처하는 초기적 방안들이었다. 전통을 바라보는 이러한 다양한 시각은 역사적 현실의 변화와 더불어 점차 과거 전통과의 단절을 강조하고 서구 근대의 가치와 규범들을 수용하는 흐름으로 재조정되어갔다. 과거의 전통이 변화된 현실에 대한 설명력을 상실하면서 서구 근대를 이상적 모범으로 삼아 변화된 현실을 설명하려는 경향이 지배적 흐름으로 자리 잡았던 것이다. 그러나 20세기초 일본의 한반도 영향력 증대를 배경으로 서구근대의 우월성과 전통의 열등성이라는 해석틀을 거부하는 전통계승 의식이 등장하기도 했다. 이를테면 애국계몽운동기에는 서구근대의 무비판적 수용을 거부하고 단군기원력과 한글의 사용, 국수()의 강조 등 한민족의 주체성을 찾고자 하는 주장들이 나타났다.

그러나 식민지 시대에 들어오면서 전통에 대한 긍정적 계승의식은 사라지고 다시금 전통을 열등한 것으로 여기는 경향이 강화되어갔다. 서구 문물을 동경하고 전통을 경시하는 사고방식이 강화된 이유는 식민지 권력이 지배의 정당화를 위해 전통의 열등성을 의도적으로 재생산하고 유포시켰기 때문이다. 동시에 식민지 시대의 많은 지식인들이 근대적인 자주 국가의 실패와 식민화의 원인을 봉건적 인습으로 가득찬 전통 탓으로 돌렸기 때문이기도 했다. 대부분의 식민지 지식인들은 전통(조선·후진·비문명·정체)과 근대(서구·선진·문명·진보)을 대립적인 것으로 보는 이분법적 도식을

368) 이병수, 「한반도 근대성과 민족전통의 변형」, 『시대와 철학』 제23권 1호, 2012, 317쪽.

지니고 있었다. 근대적 가치와 규범들에 대한 동경과는 반대로 전통은 열등하고 후진적인 불행한 과거 유산으로 여겨졌다.

그러나 1930년대는 전통론의 이러한 이분법적 도식에 균열이 가해진 시기였다. 1930년대의 전통론에서 전통은 더 이상 후진적이고 열등한 것이 아니라 민족정체성을 확립하거나 서구근대의 한계를 극복할 수 있는 유력한 사상적 원천으로 여겨졌다. 1930년대의 전통론은 조선학운동(조선전통)과 동양문화론(일본전통)으로 크게 구분할 수 있다. 1937년 중일전쟁을 기점으로 1930년대 전반기의 조선학운동은 후기의 동양문화론으로 논의의 차원이 변경된다. 중일전쟁 이후의 전통논의는 대동아공영권의 이념인 동양문화론을 어떻게 처리해야 할 것인가라는 문제를 중심으로 전개된다. “1938년 이후의 전통론은 신체제론으로의 논리적 이행에 매개로 작용하고 있었던 것으로 그 이전의 조선학 운동에서의 전통연구와는 질적으로 성격이 다른 것”이다.³⁶⁹⁾

이 글은 1930년대 초반부터 중일전쟁 발발까지 전개된 전통론과 중일전쟁 이후의 전통론을 나누어 살펴보고, 철학을 전공한 신남철(1907-1958)과 박종홍(1903-1976)이 각각 이 시기에 어떠한 전통인식을 드러내고 있는지를 살펴보는 데 있다. 신남철은 경성제국대학을 3회(1931년)로 졸업한 맑스주의 철학자로서 해방 후 서울대 사범대 교수로 재직하다가 1948년 월북한 다음 김일성 종합대학 교수를 역임한 인물로 일제 시대 맑스주의 철학의 수용에서 핵심적인 위치를 차지하고 있다. 박종홍은 경성제대 5회 졸업생으로 한국의 서양철학 연구 및 전통철학 연구의 기초를 놓았으며 1960년대까지 한국을 대변하는 대표적 철학자로 평가되는 인물이다.

2. 조선학운동과 신남철·박종홍의 전통인식

1) 조선학 운동과 ‘조선적 특수성’의 문제

1930년대 초반부터 ‘조선학 운동’의 이름으로 과거 전통에 대한 연구가 광범위하게 이루어졌다. ‘조선학’ 운동은 ‘학’이라는 말에서 알 수 있듯이 학술적인 영역에서의 조선 연구를 의미하는 것이었다. 이 ‘조선학’ 운동에 참여한 연구자들은 민족주의자로부터 맑스주의자에 이르는 좌우를 포괄하는 폭넓은 스펙트럼을 보이고 있었다. 1920년대의 정치적 성격을 띤 전통논의와는 달리 1930년대의 전통논의는 학문 방법론에 입각하여 체계적으로 전통문화 유산에 대해서 연구하려고 하는 학적 경향을 가지고 있었다.³⁷⁰⁾ 조선학 운동의 전통론이 이전 시기의 전통론과 구별되는 핵심은 근대적 학문체도의 수립을 기반으로 하고 있다는 점

369) 배개화, 「1930년대 후반 전통담론의 탈식민성 연구」, 서울대 국문과 박사논문, 2004, 29쪽.

370) 같은 논문, 28-29쪽.

이다. 1930년대는 조선인식의 중요성이 광범하게 유포되고 조선연구의 분위기가 크게 고조된 현대학술사의 발흥기였다. 당시 조선연구가 학문으로 정착될 수 있었던 요인으로서는 첫째, 경성제국대학의 수립과 더불어 가능하게 된 학문적 역량의 축적, 둘째, 식민지학의 발전에 대한 위기감, 셋째, 정치 운동이 봉쇄되면서 찾은 출로를 들 수 있다.³⁷¹⁾ 이 가운데 조선학 연구를 추동시킨 실질적 요인은 첫째와 둘째 요인이었다. 조선학 운동은 경성제대의 설립으로 근대학문을 연구하는 전문적 인력들이 확충된 것을 바탕으로 경성제대의 식민지 관학에 대응하여 조선의 정체성을 확립하기 위해 조선 역사와 문화를 연구하는 학술운동이었다.

일제에 의한 조선 지배의 필연성을 학문적으로 정당화하기 위해 경성제대를 중심으로 조선민족의 열등성과 조선역사의 정체성(停滯性)을 강조하는 식민지 관학이 발달하고 있었다. 조선학운동은 조선민족의 주체성을 말살하는 이러한 학문적 경향을 비판하면서 과거 전통에 대한 열등의식을 극복하고 전통연구를 통해 조선의 정체성을 확립하려고 했다. 그 방향은 조선의 과거 전통이 더 이상 후진적이고 부정되어야 할 부끄러운 유산이 아니라 탐구되고 보존되어야 할 가치가 있다는 데 맞추어져 있었다. 이런 점에서 1930년대의 ‘조선학’ 연구는 근대적 전통 재구성이라는 민족적 자기정립의 학문적 표현이었다.³⁷²⁾

조선학 운동은 과거의 조선적 전통의 긍정성을 강조하면서도 개화기 이래 지식인들을 사로잡은 ‘서구 근대=보편, 조선 전통=특수’라는 이분법적 구도를 지니고 있었다. 문제는 ‘서구=보편’, ‘조선=특수’라는 이분법을 전제하면서도 이 조선적 특수성을 어떻게 이해하느냐에 있었다. 이 조선적 특수성 문제를 둘러싼 다양한 입장들 사이에 논쟁의 불을 지핀 것은 백남운의 『조선사회경제사』(1933)였다. 백남운은 식민지 관학의 실증주의적 방법뿐만 아니라 정인보, 안재홍 등 민족주의자들의 ‘조선학’ 연구에 나타난 관념적 방법론과 국수주의적 성격을 반대하며 과학적 입장에서 ‘비판적 조선학’의 진흥을 주장하였다. 동시에 그는 과학이라는 이름아래 조선사 인식에서 민족적 주체성을 몰각하거나 민족적인 기치 일체를 국수적인 것으로 매도하는 극단의 계급주의적 편향에 대해서도 반대하였다.³⁷³⁾

조선연구의 의의를 부정하는 계급주의 편향의 맑스주의자들은 ‘아시아적 생산 양식론’에 근거하여 조선사의 주체적 발전을 무시하고, 조선적 특수성을 아시아적 퇴역성으로 이해했다. 그들에게 조선의 특수성이란 아시아적 생산양식에서 유래된 아시아적 후진성, 정체성(停滯性)을 의미했다. 이를테면 이청원은 보편이란 세계사적 보편 법칙이며 특수는 아시아적 정체성이라는 이분법을 통해 조선문화의 특수성이

371) 임형택, 「국학의 성립과정과 실학에 대한 인식」, 『실학구시의 한국학』, 창작과 비평사, 2000, 30-31쪽.

372) 정종현, 「단군, 조선학 그리고 과학」, 『한국학연구』 제28집, 2012, 1쪽.

373) 방기중, 『한국근현대사상사연구』, 역사비평사, 1992, 120쪽.

아시아적 정체성에 있다고 보았다. 이는 “조선은 조금도 의심 없이, 아세아적 국가의 하나이다. 더욱이 가장 야만적 중세기적인 더럽게 뒤떨어진 아세아적 국가의 하나다라”고 말한 데서 잘 드러난다.(이청원, 「조선인 사상에 있어서의 ‘아세아적’ 형태에 대하여」 『조선일보』 1936.1.30). 그에게 조선의 특수성은 내재적 발전의 길이 봉쇄된 아시아적 정체성으로 모델의 대상이었다.

그러나 백남운은 맑스주의자들 사이에 조선의 특수성과 등가적 의미를 지녔던 아시아적 정체성 개념을 수용하지 않았다. 당시 맑스주의 진영에서는 아시아적 생산양식이 봉건제의 변종으로서 노예제가 결합된 것이라는 고데스(M.Godes)의 견해가 일반적으로 수용되고 있었는데, 백남운은 노예제 결합론을 수용하지 않고 조선사에서 노예제 사회를 독자적 사회 구성으로 설정하여 노예제 사회에서 아시아적 봉건제 사회(=아시아적 생산양식)로 발전했음을 주장하였다.³⁷⁴⁾ 그의 ‘아시아적 봉건제’는 ‘아시아적 생산양식’에 내포된 정체성의 의미를 배제하고 아시아적 특수성을 보편성의 특수적 표현으로 파악하려는 의식적 노력의 산물이었다.³⁷⁵⁾ 따라서 그에게 아시아적 특수성, 조선적 특수성은 조선의 후진성이나 조선문화의 특수성을 의미하는 것이 아니라 사회구성상 세계사적 보편성이 관철되는 특수성이었다. 요컨대 백남운은 ‘보편성을 벗어나는 특수성’은 존재할 수 없다고 본 점에서 철저히 일원론적 보편사의 입장을 견지했다. 그 ‘특수성’이란 조선민족 고유의 독자성을 뜻하는 것이라기보다 “사회의 역사발전단계의 특수성”으로써 오직 세계사적인 보편성 속에서만 해명될 수 있는 특수성이며 따라서 그에 따르면 “우리나라 역사발전의 전 과정은 세계사의 일원론적 역사법칙을 통하여 다른 모든 민족과 거의 비슷한 발전과정을 거쳐 온 것이다”³⁷⁶⁾ 이러한 백남운의 입장은 세계사적 보편성과 조선적 특수성의 관계를 선진과 후진, 진보와 퇴영의 관계로 보는 것과 거리가 멀다.

신남철, 박종홍은 백남운과 두 가지 점에서 입장을 같이 했다. 첫째 이들은 백남운과 마찬가지로 일제관학과 일부 조선인의 특수문화사관을 비판하였다. 이들은 일제관학의 특수사관이 식민지 지배 이데올로기로서 기능하고 있으며, 단군조선론 등 조선문화의 특수성을 강조하는 민족주의자들의 특수문화사관이 관념적이며, 국수주의적이라고 보았다. 둘째, 이들은 백남운과 마찬가지로 ‘서구=보편, 조선=특수’의 이분법을 지녔지만, 이를 선진과 후진으로 연결시키지 않고 양자를 세계사적 보편의 구체적 발현되는 보편과 특수이 변증법적 통일로 이해하였다. 그러나 두 사람이 ‘조선적 특수성’을 이해하는 방식은 달랐다.

374) 같은 책, 152-160쪽.

375) 이상호, 「백남운의 보편사관과 조선학」, 『민족문화연구』 제52호, 2010, 83쪽.

376) 백남운 지음, 박광순 역, 『조선사회경제사』, 범우사, 1989, 23쪽.

2) 신남철의 전통인식

신남철은 백남준과 마찬가지로 ‘조선학 운동’의 관념론적 방법론과 국수주의적 성격을 반대하며 과학적 입장에서 ‘비판적 조선학’의 진흥을 주창하였다. 무엇보다도 전통으로부터 조선적 고유성을 찾아내려는 민족주의 계열의 복고주의적 전통연구가 지닌 파시즘적 위험성을 비판한다. “나치 독일의 광신적 행동성에는 고대への 복고가 나타나 있으며, 이는 “독일의 복고주의자에 관하여서 뿐만 아니라 일본의 그들에 관하여서도 이와 같은 말은 할 수 있고 또 조선의 그들도 비판할 수가 있다고 생각한다.”(신남철, 「복고주의에 대한 數言-E 스프랑거의 연설을 중심으로」, 동아일보 1935.5.10) 즉 신남철은 파시즘의 전개가 영광스런 ‘고대への 복고’를 통해 대중을 광범위하게 동원한 점을 지적하면서 당시 식민지 조선에서의 복고주의적 전통연구가 이러한 파시즘으로 연결될 수 있는 데 대해 우려하고 있었다.

신남철은 낭만적 복고사상과 파시즘과의 연관성을 우려하는 한편, 「최근 조선연구의 업적과 그 재출발」(동아일보 1934.1.1-1.7)이란 글에서 종전의 조선 역사가들에게는 방법론적인 자각이 없기에 “과학적 필연성의 법칙을 객관적 발전의 속에 발견하는” 조선연구의 올바른 방법이 필요하다고 주장한다.(1934.1.1.) 그는 일본의 국학과 중국의 국학을 비교하면서 조선연구의 올바른 방법과 방향을 제시한다. 그는 일본의 국학이 “상고적(尙古的) 국가적 정신”으로써 “일본고유의 문화를 선양”하여 국수(國粹)를 발휘하는 데 그 목적이 있으며, 양학(洋學)이 신일본의 건설자로 등장한 이후 일본국학은 완전히 그 존재의의를 상실하여 국수적, 반동적 역할을 했다고 보았다.(1934.1.5) 그와는 달리 중국의 국학은 “반식민지적 사회환경” 때문에 “보수적인 국수주의”를 “국적(國賊)”으로 규정하고 “테모크라시와 과학과 모랄리티”로써 “새중화민국을 건설하려” 했으며 “서양적 내지 자본주의적 개인사상으로써 신중국의 지도원리”를 삼아 중국의 “자주적 해방”에 기여했다고 보았다. 따라서 그는 “조선학의 수립과 그 과정은 일본의 그것과 같은 것이 아니라 중국의 국학과 같은 것이 되어야만 그 수립의 의의가 있다”고 주장한다.(1934.1.7)

이처럼 신남철은 일본의 국학처럼 조선의 고유한 문화를 선양하는 방식으로 조선적 특수성을 확립하려는 민족주의계열의 조선연구를 철저히 배격하였다. 그렇다면 신남철은 조선적 특수성을 어떻게 이해하고 있는가? 신남철은 「동양사상과 서양사상, 양자가 과연 구별되는 것인가」(동아일보 1934.3.15-3.23)라는 글에서, 당시 동서양을 구별하려는 논의에 내재된 “서양적 학문, 사상, 문화에 대한 경멸, 배척의 의도”(1934. 3. 15)를 거부한 후³⁷⁷⁾, 자연관, 경제관, 문화관 세 측면에서

377) 신남철은 동양과 서양 간의 구별 담론이 만주 침략(1931.9.18.)과 만주국 건설(1932.3.1.)을 주도한 제국주의 국가 일본의 동아시아 패권 확장과 밀접히 관련된 것으로 보았다.(홍영두, 「1930년대 서양철학 수용과 일본형 오리엔탈리즘 문제」, 『사회와 철학』 제27집,

동서양을 본질적으로 구별하려는 시도를 비판하고 있다. 첫째, 그는 동서양사상, 문화 전반의 역사적 전개에 기초하여 “동양에서나 서양에서나 다 같이 그 배후의 원리로 서의 존재자를 설정하는 점에서 양자 공히 그 자연관이 종교적이라”(1934. 3. 16)는 점에서 공통적이며 “베이컨 이후의 서양의 실험적 자연과학적 사상의 영향을 훨씬 뒤에 받은 동양이 서양에 비하여 여러 가지 봉건적 사상을 가미하여 있는 것이고 그 점에 부차적 차이를 성(成)하고 있”을 뿐이며, 현재에 있어서 그런 부차적 차이조차 소멸하고 있다고 주장한다.(1934. 3. 17) 둘째, 동서양의 경제사상 역시 모두 “노예적, 봉건적, 자본주의적 생산관계에 의하여 규정”되며 “현재에 있어서 동서양이 구별되는 이데올로기상의 근거의 결정적 요인은 그 봉건적 잔재의 존재”이며, 그것이 조만간 “다음 단계로 해소되어 없어지면” “이데올로기상의 동서양의 구별은 불가능”하다고 주장한다.(1934. 3. 18) 셋째, 동서양의 문화관은 “동양은 유교, 불교사상에서 영향을 받아 늘 인간중심적 사상에서 멀리 하려고 하며 … 자연적 무위를 깨달으려고 하였으나 서양은 인간중심의 진보주의적 과학사상을 가지고 있었”다는 점에서 구별 가능하지만 “그 구별은 절대적인 것은 아니”며 “경제적 기반을 동일히 하면서도 그 지리적 인종적 차이에서 오는 이데올로기상의 일소(一小) 징표임에 불외(不外)”하다고 주장한다.(1934. 3. 21)

신남철은 동서양의 경제관을 고찰하는 말미에 “아시아적 생산양식”을 논하고 있다. “이 아시아적 생산양식의 문제가 하등의 동양사회의 특수성을 강요하는 것이 아니라 사회구성의 사실상의 특수성을 객관적으로 분석하는 방법론적 적용이라고 하기도 한다. 어떠한 동양과 서양과가 세계사의 발전에 있어서 서로 이질성을 가질 수가 없다. 사회의 기초적인 부분으로서의 경제적 조직과 그 사상도 구극적으로 동양과 서양과가 구별되는 것이 아니다.”(1934.3.19) 아시아적 생산양식이 “동양사회의 특수성”을 규정하는 것이 아니라 “사회구성의 사실상의 특수성”을 “분석하는 방법론적 적용”이라는 신남철의 언급은 백남운의 조선적 특수성에 대한 이해와 상통하고 있다. 즉 신남철은 조선적 특수성을 일원론적 역사발전 단계에서 나타난 조선 “사회구성의 사실상의 특수성”으로 이해함으로써, 그것이 조선문화의 고유한 독자성(민족주의 역사학)이나 조선의 본질적인 정체성(停滯性)(식민지 관학)을 의미하지는 않는다고 보았다. 그러나 조선적 특수성을 사회구성체의 역사발전단계상에 나타난 차이로만 이해할 경우, 서양이나 일본과 구별되는 조선역사와 문화의 독특한 민족적 특색이 과연 온당하게 설명될 수 있을까? 박종홍의 문제의식은 바로 이 점에 있었다.

3) 박종홍의 전통인식

박종홍은 우리의 구체적 현실을 설명하는 데 서양철학으로는 한계가 있으며, 우리의 현실을 설명할 수 있는 “우리의 철학”이 요구된다고 보았다. 그리하여 우리의 철학의 건설을 위해서는 동서의 철학적 유산을 모두 소화해야 되겠지만 “좀 더 우리들 자신의 철학적 유산을 천착할 필요성”이 절실하다고 보았다.(「〈우리〉와 우리철학 건설의 길」, 조선일보, 1935.7) 박종홍은 철학에 입문하기 전, 3.1운동의 구류 체험으로 각성된 민족의식의 자각을 계기로 민족의 역사와 문화적 특성, 전통적 교육 사상 등을 깊게 사색하는 과정에서 우리의 철학 수립의 과제 및 그를 위한 전통철학 연구의 중요성을 분명하게 의식하게 되었다.

조선전통의 열기가 드높던 당시 박종홍은 무엇보다 조선전통의 전승 방법론에 관심을 가졌다. 이는 박사점이란 필명으로 <동아일보>에 총 8회 연재한 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」(동아일보 1935.1.1-1.8)에 잘 드러나 있다. 먼저 그는 조선의 문화유산이란 명제 자체가 이미 문화유산상의 조선의 특수성을 전제하고 있으며, 이 조선적 특수성을 어디에서 찾을 수 있는가 하는 점을 해명하는 것이 글의 목표라고 전제한다.(1935.1.1) 그런 후 그는 계급과 민족의 관계를 보편성과 특수성의 개념으로 설명한다. 보편성은 모든 민족에게 공통적으로 나타나는 “근로적인 사회적 <그룹>”과 “권력적인 사회적 <그룹>”의 대립이다. 민족의 문화 유산이란 이 두 그룹의 생활 기반과 본질적 연관성이 있으며, 그 가운데 근로적인 사회적 그룹의 문화가 민족 문화의 진정한 대표성을 지닌다고 보았다.(1935.1.2). 이러한 입장에 기초하여 그는 1935년 당시, 권력적인 사회그룹의 문화유산 이해의 두 가지 형태를 비판한다. 민족주의 계열의 조선연구는 “고유의 문화”를 중시하는 신비적인 조선문화 유산에 대한 인식이며, 이는 “몰락되어가는 어떤 사회적 그룹의 회고적 현실도피의 궁여지책”이다. 실증주의적 조선연구는 “아무런 작심(作心) 없는 순수한 태도의 문화유산” 인식을 내세우지만 이는 현실적 실천에서 자각적으로 유리된 관조를 위한 이론일 뿐이다.(1935.1.3)

다음으로 박종홍은 조선문화 유산의 특수성은 사회적 그룹의 대립이라는 “어느 시대 어느 민족에서도 볼 수 있”는 보편성을 전제로 하여 다른 민족과 다른 조선 민족의 생활상의 차이를 드러낼 때 비로소 해명된다고 보았다. 따라서 그는 “세계사적, 일원론적 역사법칙만을 기계적으로 적용하여” 조선적 특수성을 경시함은 잘못이라고 주장한다.(1935.1.4) 이를테면 문화의 구체적 관찰에는 공통적 법칙이 반영되는 동시에 민족적 특수성이 깊이 지배하고 있기 때문에 동일한 문예부흥이라도 이태리, 영국, 불란서는 각기 다른 특색을 가지고 있으며, 동일한 데모크라시라도 불란서, 영국, 독일이 차이를 보이고 있다는 것이다. 따라서 그는 구체적 제연관이 없는 보편적 법칙성의 주장은 형이상학적 추상이며 공허한 공식주의의 오류에 불과하다고 단언한다. 그는 조선적 특수성이 “인류의 노동방법, 생산력 내지 생산적 제관계에 의하여 제약”되지만 민족마다 다르게 발현되며, 이러한 특수성의 주장은 “일반적 역사법칙의

필연적 발전성을 거부하는 소이”라기보다 역사법칙을 현실적인 구체성에 있어서 적용한 것이라고 주장한다.(1935.1.5)

박종홍은 조선적 특수성이 계급적 보편성과 민족적 특수성의 변증법적 결합을 통해 파악될 수 있다는 자신의 주장을 당대의 조선정세를 통해 정당화하고자 한다. 그는 “금일(今日)의 역사적 현단계”가 “민족적으로 거의 단일한 사회의 <그룹>에 속해 있”으며(1935.1.2), “근로적인 사회적 <그룹>이 민족의 핵심을 형성케 된 금일의 조선정세”가 근로적 사회적 그룹과 민족의 “소장(消長)이 일층 긴밀한 관계를 가지고 거의 일치”하기에 이르렀다(1935.1.5)고 본다. 박종홍의 이 주장은 1926년 6.10 만세 운동때 살포되었던 <격고문(檄告文)>의 총체적 무산계급론과 상통하고 있다. “식민지에 있어서는 민족해방 곧 계급해방이며 … 식민지 민족이 총체적으로 무산계급”이라는 이른바 총체적 무산계급론은 민족통일전선의 확립에 기여한 논리로써, 국외적으로 민족유일당운동과 국내적으로 신간회 성립의 사상적 배경이 되었다.

그러나 박종홍의 계급적 보편성과 민족적 특수성의 통일에 대한 주장은 백남운의 일원론적인 보편사관의 편향을 비판하고 조선적 특수성을 이해하는 매우 추상적 차원의 방법론적 검토였을 뿐, 조선적 특수성의 구체적 내용과 근거를 해명하는 것과는 거리가 멀었다. 신남철의 불만은 이 점에 있었고, 「문화의 논리학에 대한 일기어- 박씨의 문화유산과 전승방법론」(동아일보 1935. 1.19-1.20)에서 박종홍의 글에 대한 비판적 평가를 시도하고 있다. 신남철은 박종홍이 “두 개의 사회적 그룹의 존재를 선명히 하여 “과학의 당과성”을 지적한 점을 높게 평가하면서도 조선의 고유문화가 “민족적 특수성의 문제와 여하히 관련하여 있는가에 대해서는 조금도 논급하는 바가 없”다고 불만을 피력한다.(1935.1.19) 이 때문에 보편성과 특수성에 대한 박종홍의 논리는 경청할 바 있으나, “구체적 적용”에서 “알기 어려운 점”이 있다는 것이다. 요컨대 신남철에 따르면 박종홍이 “문화의 민족적 특수성의 특수성 되는 연유”, “민족적 특수성을 시인하며 천명하는 근거의 구체적 토대”를 해명하지 않았다는 것이다.(1935.1.20) 이러한 신남철의 비판은 박종홍이 계급과 민족이라는 추상적인 구분에 근거하여 민족문화의 특수성을 논할 뿐, 사회구성체발전단계의 경제적 토대와 관련하여 민족문화의 특수성을 규명하지 않는 점에 대한 불만이라고 할 수 있다.

1935년 당시 신남철과 박종홍은 서구 근대를 보편으로 보는 관점, 역사적 유물론의 역사발전단계론, 보편적 발전단계론과 결합된 조선적 특수성 이해의 관점을 모두 공유하고 있었다. 그러나 두 사람의 ‘조선적 특수성’을 이해하는 방식은 달랐다. 신남철은 조선적 특수성을 사회구성체의 역사발전단계라는 보편성이 조선 역사와 현실에서 특수하게 실현되는 과정으로 보았다. 즉 그는 조선적 특수성을 사회구성체의 차원에서 바라보았다. 따라서 조선적 특수성 이해에서 그가 중시하는 것은 생산관계, 즉 경제적 토대였고, 따라서 민족문화와 같은 상부구조적 요인은 부차적인 것이었다. 그에게 경제적 토대가 동일하면 조선이나 일본 그리고 서구

의 문화적, 이데올로기적 차이는 부차적인 것에 불과했다. 그에 반해 박종홍은 민족주의계열의 조선연구처럼 조선적 특수성을 경제적 토대로부터 분리시켜 불변적으로 절대화하지는 않았지만, 조선적 특수성을 다른 민족과 구별되는 조선의 사상과 생활문화라는 상부구조적 측면에서 이해하였다. 즉 그는 조선적 특수성을 백남운 및 신남철처럼 사회구성체 차원이 아니라 민족문화의 특수성 차원에서 이해했다.³⁷⁸⁾ 이 때문에 박종홍의 조선적 특수성에 대한 이해는 비록 계급적 보편성과 민족적 특수성의 통일이라는 외관을 띠고 있지만, 당대 민족주의자들의 조선학 연구에 나타난 문화민족주의적 경향과 친화성이 있었다. 신남철이 박종홍이 말하는 민족적 특수성이 당대의 국수주의적 고유문화론과 어떻게 구분되는지 알 길이 없다고 불만을 피력한 점도 이와 관련이 있다.

3. 중일전쟁 이후 신남철·박종홍의 전통인식

1) 일본의 아시아주의와 전통인식의 변화

중일전쟁을 계기로 1930년대 전반의 ‘조선학’ 연구의 열기는 위축되고 이후의 전통논의는 일본학계의 영향 아래, 그 성격이 변화한다. 중일전쟁 이후 일본 학계에서는 서구 근대의 역사관과 세계관에 근본적 의문을 제기하면서 그 대안으로 아시아주의가 소리 높여 주창되었다. 아시아주의 혹은 동양주의는 서구의 대타항으로 동양을 내세웠지만, 동양은 곧 일본으로의 일원화를 의미했다. 아시아주의는 일본을 아시아의 중심으로 여겼으며 따라서 일본정신의 탐색을 통해 서구 근대의 세계관에 대한 대결의식을 고취하는 특성을 지닌 것이었다. 이러한 아시아주의의 철학적 토대를 제공한 것은 니시다 기타로(西田幾多郎)를 중심으로 한 교토학파의 논리였다. 이들은 서구문명이 한계에 봉착했기에 다음 단계에서 세계를 이끌어나가는 것은 동양 사상이라는 슈팽글러의 『서구의 몰락』에 자극을 받아 서구 중심의 세계관과 역사관에 대해 근본적인 의문을 제기하였다. 이들은 제 1차 세계 대전을 고비로, 이제까지 세계를 이끌어왔던 서구 근대 문명에 근본적인 변화와 위기가 닥쳐왔다고 주장했다.³⁷⁹⁾

378) 조선적 특수성에 대한 이러한 이해에 기초한 박종홍의 백남운 비판은 백남운의 문제의식 및 의도와 일치하지 않는다. 이 점에 대해 홍영두는 박종홍이 백남운의 문제의식조차 이해하지 못했다고 비판하고 있다.(홍영두, 위의 논문, 345쪽) 보다 일반화시켜 말하면, 어떤 학자의 학문적 관심과 의도를 정당하게 이해하고 공유하기보다, 그들의 개념을 자신의 철학적 사유를 표현하는 방법으로 인용하거나 비판하는 것은 박종홍 철학의 한 특징을 이룬다. 자신의 철학적 문제의식에 알맞도록 변형된 맥락에서 동서양철학을 인용, 비판하는 박종홍의 해석태도는 그의 철학적 사색의 여정에서 일관되게 나타난다.

일본의 아시아주의는 문학에서는 동양문화론의 형태로 나타났다. 중일전쟁 이후 논의된 동양문화론은 일제의 대동아공영권을 합리화한 것이었다. 동양문화론은 1930년대 후반부터 1940년대 초기까지 많은 지식인들 사이에 논의된 것으로 “일본 군국주의가 서양과 대결하기 위해 획득해야 하는 사상적 관점”이었다.³⁸⁰⁾ 즉 서양과 대결하여 전쟁을 해야 하는 마당인 만큼 동양문화의 독자성을 토대로 하여 그동안 추구해 오던 서구 근대의 가치들에 대해 근본적인 의문을 표시하였다. “서양 중심의 역사철학에 대한 동양인 즉 일본인의 비판에서 출발하여, 서양 중심으로 동양사를 보지 말고 세계사적 관점에서, 나아가 동양 중심에서 동양을 보자는 것이 아무렵 일본 철학계 혹은 사학계의 풍조였다.”³⁸¹⁾

식민지 지식인들은 일본의 아시아주의로부터 적지 않은 사상적 영향을 받고 있었다. 중일전쟁을 전후한 시기에 조선의 일부 지식인들은 조선의 활로를 모색하는 일환으로 일본지식인계의 아시아주의를 수용하였다. 이로 인해 이 시기 지식인들은 조선학 운동의 지향과는 다른 관점에서 전통문제를 바라보게 되었다. 즉 1938년 이후의 전통논의는 일본의 아시아주의를 어떻게 볼 것인가의 문제와 깊이 관련되어 있었다. 이 시기의 전통논의는 신체제론으로의 논리적 이행에 매개로 작용하고 있었던 것으로, 그 이전의 ‘조선학’ 운동에서의 전통 연구와는 질적으로 성격이 다른 것이라고 할 수 있다. 당시 비평계에서의 전통론은, 신체제론의 이론적 기반이 되었던 일본의 “동양주의”와 그에 대한 반대 담론으로서의 전통 옹호론과의 대립 속에서 전개되었다. 특히 후자는 ‘조선어’ 말살과 내선일체라는 시대적 압력에 맞서 조선 문학의 “정체성”을 확보하고자 하는 노력에서 나온 것이었다.³⁸²⁾

아시아주의의 핵심은 서양 중심의 세계사를 대치하는 동양중심의 세계사라는

379) 김기림, 「김기림의 역사관, 문학관과 일본 근대 사상의 관련성」, 『한국현대문학연구』 제 26권, 2008, 249-250쪽.

380) 김윤식, 『현대한국문학 비평사』, 서울대 출판부, 1982, 212쪽.

381) 위의 책, 218-219쪽.

382) 배개화, 위의 논문, 29쪽. 식민지 문하계에서 일본지식계의 ‘동양주의’를 수용하여 그것을 적극적으로 전개하는 흐름과 그에 맞서 저항적 민족의식을 강조하는 흐름이 나타나는데 『인문평론』과 『문장』이 각각을 대표한다. 김윤식은 30년대 후반의 전통논의를 크게 두 가지, 즉 『문장』과 『인문평론』의 전통론으로 나누고 『문장』의 전통론은 당시의 문단을 휩쓸었던 문학의 정치화에 심정적으로 저항할 수 있었다고 평가한다. 이와는 달리 차승기는 『인문평론』과 『문장』 모두 ‘근대의 위기’를 극복하려는 시도에서 나온 것이며, “근대=서양”의 가치전도를 통해서 새로운 동양적 시간과 공간을 발견하고자 하였다는 점에서 공통된다고 본다.(배개화, 5-7쪽) 『인문평론』과 『문장』을 일본 동양문화론의 수용과 그에 맞선 심정적 민족주의의 대립으로 보는 관점과, 양자 모두를 당시 유행했던 동양문화론의 관계 속에서 위치 짓는 것은 완전히 상반되는 관점이다.

역사철학적 성격에 있었다. 곧 아시아주의는 서구적 근대를 초극하는 새로운 보편, 새로운 세계사의 원리로써 주창되었다. 새로운 보편의 자리를 차지한 것은 서구 근대가 아닌 동양전통의 세계관과 가치관이었다. 따라서 일제 식민 지배하에 있던 당시의 조선 지식인들에게 관심의 대상이 된 전통논의는 조선전통의 특수성 문제라기보다 바로 서구 근대를 초극할 수 있는 새로운 보편적 원리로서 부각된 동양전통의 문제였다.

박종홍은 당대를 근대의 시민적 질서가 붕괴하고 새로운 시대적 원리가 모색되어야 하는 역사적 전환기로서 파악하였다. 신남철에 따르면 “현대와 같이 그 역사적 동향이 정치적으로나 경제적으로나 또는 문화적으로나 그 진폭·심도에 있어 인류가 일찌기 경험한 일이 없는 거창한 전기”를 맞이한 시대도 드물다. (『전환기의 인간』, 『인문평론』, 1940.3) 파시즘 대두 이후 근대세계가 붕괴되고 있다는 전환기 의식이 이들을 사로잡았다. 이러한 시대의식의 근저에는 아시아주의에 내포된 서구 근대의 초극론이 놓여 있었다. 신남철과 박종홍의 전통논의는 바로 서구 근대가 종언을 고하는 역사적 전환기라는 시대의식 아래 이루어졌고, 따라서 조선학 운동의 영향을 받은 1930년대 중반의 전통인식과는 전혀 다른 성격을 띠 수밖에 없었다.

2) 신남철의 전통인식

신남철은 중일전쟁 이후 사상통제와 조선어 금지, 창씨개명 등 민족말살정책이 노골화되는 상황에 처해 일제 파시즘을 완전히 부정하지도 그렇다고 긍정하지도 않은 동요를 드러내었다. 이 점을 잘 보여주는 글이 1939년에 발표된 「문화창조와 교육」(『인문평론』 1939.10)이다. 이 글에서 그는 개성적인 것, 서양적인 것이 무비판적으로 배척되고 있는 오늘날, 니시다 기타로가 말하는 개성적 특징을 보장하고 진정한 지육(知育)이 존중되는 교육이 절실하다고 주장한다. 그러나 종래의 루소적 교육론이나 페스탈로찌적 교육론과 같은 개인주의적 교육론만으로는 전체주의가 소리높이 주장되는 현대의 역사적 성격을 고려할 때 도저히 이 시대적 중하(重荷)을 견딜 수 없다고 본다. 그래서 그는 새로운 문화 창조를 위한 교육의 방법으로 개인주의도, 전체주의도 아닌 제3의 것을 지향하는 방법적 회의의 정신인 소크라테스의 산파술이 중요하다고 주장한다. 따라서 국가가 개인에게 교육시키는 방법은 모름지기 소크라테스가 희랍청년에 교육시킨 산파술, 즉 “처음부터 조출된 결론을 주입시키는 것이 아니라 … 새로운 가치의 탄생을 도와주는 인자하고 능숙한 산파” 역할을 국가가 해야 한다는 것이다.

이 글에서 신남철은 파시즘의 전체주의 교육을 반대하고 개인주의 교육론의 상대적 의의를 인정하면서, 니시다의 논리에 입각하여 개성적 특징을 보장하는 진정한 전체성(전체주의가 아니라) 교육을 주장하고 있다. 그러나 신남철이 파시즘 국가에게 개

인적 자유에 대한 보장을 요구하는 한편, 설사 국가의 기도에 어긋나더라도 처음부터 결론을 주입시키지 않는 “인자하고 능숙한 산파”의 역할을 국가에 기대하고 있는 데서 알 수 있듯이 파시즘을 완전히 부정하지 못하고 그렇다고 완전히 수용하지도 못하는 동요를 드러내고 있다. 신남철은 이 글을 발표한 지 3년 후에 쓴 「동양정신의 특색-한 개의 동양에의 반성」(『조광』 79호, 1942. 5)이란 글에서 파시즘의 이데올로기인 일본의 아시아주의를 수용하면서 1930년대 중반과는 완전히 다른 전통론을 펼치고 있다. 1942년의 이 글은 8년 전에 쓴 「동양사상과 서양사상, 양자가 과연 구별되는 것인가」(동아일보, 1934)의 전통론과는 상반된 인식을 드러내고 있다.

첫째, 신남철은 동양이 서양과 다른 독특한 특징을 지닌 하나의 문화권이라는 전제를 바탕으로 논의를 시작한다. “동양의 문화 내지 정신이 아세아의 통일의 역사적 전제로서 논명(論明)됨을 요청”(175쪽)한다는 것이다. 그는 타고르의 동서양 구별에 찬동을 표한 뒤 “일반으로 동양의 종교와 사상에 있어서는 서양문화에 있어서의 절대자와 유한자, 신과 인간과의 대립, 초월 같은 것은 볼 수 없”으며, 불교의 범아일여, 노장의 무위자연, 양명학의 물심일여 등에서 보듯, “대립이 아니라 합일, 순화이고 초월이 아니라 내재와 해탈”(176쪽)로 동양사상의 특수성을 규정한다. “일본, 지나, 인도는 지리적으로 동양적일 뿐 아니라 문화적 내용적으로도 질적인 통일적 내용을 추출할 수 있”는데, 그것은 “공존, 분화, 대립을 원리로 하”는 서양문화와 달리 “주관과 객관, 자연과 인간의 대립의 멸각(滅却)과 합일, 철학·과학·종교의 미분화 등이라고 할 수 있다.”(180쪽)고 주장한다.

여기서 신남철은 동서양을 본질적으로 구별하려는 시도를 비판하던 1934년의 글과는 달리 동양을 서양과 본질적으로 구분되는 동일한 실체를 지닌 문화권으로 전제한 뒤, 인간과 자연, 주관과 객관이 대립하는 것이 아니라 합일하는 데 동양사상 및 문화의 본질적 특성이 있다고 주장한다. 1934년의 글이 동서양이 동일한 역사발전단계의 궤적을 따르고 있다는 논리에 기반하여, 동양문화권을 실체화하려는 동양주의의 오류를 지적하고 있다면, 1942년의 이 글은 지역적, 인종적 경계에 기반한 동양주의를 적극적으로 옹호하고 있다. 전통인식의 대상이 조선에서 동양(일본)으로 확장되는 한편, 전통인식의 방법론과 세계관도 맑스주의의 역사적 유물론에서 일본 발(發) 아시아주의로 변모되고 있다.

둘째, 신남철은 “합일성, 직접성, 직관성에 의하여 표증”되는 “동양적 혹은 아세아적 성격”은 “동양의 문화 내지 사상, 정신이 오래 동안 정체하였었다는 정체성에서 오는 귀결”로 이해한다. 따라서 그는 이 아시아적 “정체성에 의하여 문화, 사상, 정신의 특수성”이 유래하며 “주객의 대립, 자연과 인간과의 불이일원, 종교와 과학의 미분화 등의 소이연(所以然)이 해명”된다고 본다(181쪽) “합일이니 몰입이니 혹은 입신이라고 하는 도와 심과의 일치하는 경우의 설명도 이 정체성의

문제에 까지 소급해야” 해명된다면, 아시아적 “정체성이라는 것은 결코 결점이 아니라 도리어 장점”임을 결론적으로 강조한다.(183쪽)

신남철은 아시아적 정체성(停滯性)에 대해서도 1930년대 중반과는 완전히 상반된 인식을 보이고 있다. 이 시기 신남철은 아시아적 정체성을 봉건적 잔재, 문화적 후진성의 의미로 이해했지만, 그것은 일원론적 역사발전단계에서 조만간 극복할 수 있는 시간적 지체일 뿐, 서양과 다른 동양(조선)의 본질적 특성으로 실체화하지는 않았다. 그러나 1942년의 이 글에서 아시아적 정체성은 서양과 다른 동양문화의 본질적 특성일 뿐만 아니라, 동양문화가 서양문화보다 우월한 근거로 이해되고 있다. 신남철은 주객미분리, 합일 등 동양문화의 특징이 아시아적 정체성에 기반하고 있기 때문에, 아시아적 정체성이야말로 주관과 객관, 인간과 자연이 대립하는 서양적 세계관의 한계를 극복할 수 있는 “장점”이 된다고 주장하였다. 달리 말해 1920년대 초반 사회주의적 세계관의 도래 이래 좌파들의 세계 인식에서 중요한 지평을 형성했던 “아세아적 정체성”론을 전도시켜 동양적인 우월성의 원동력으로 재해석하고 있는 것이다.³⁸³⁾

합일, 몰입, 종교와 과학의 미분화 등 동양문화의 본질적 특성이란 1930년대 중반 신남철이 그토록 경계했던 복고주의적 파시즘의 이데올로기에 속하는 것이었다. 이 시기 그는 역사적 유물론을 전통인식의 과학적 방법론으로 신봉하면서 이러한 파시즘 이데올로기를 가차 없이 비판하였다. 그러나 1942년에 이르러, 전통인식의 방법론은 역사적 유물론이 아니라 일체 파시즘의 이데올로기인 아시아주의로 변모했다. 식민지 시기 마지막으로 남긴 글이 이처럼 제국 일본의 동양론을 수락하며 제국의 동양 이데올로기를 추인하는 문장으로 이루어졌다는 점은 맑스주의자로서의 신남철의 행보에서 한 오점으로 남아 있다.³⁸⁴⁾

3) 박종홍의 전통인식

박종홍은 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」(동아일보, 1935.1.2)에서 “이퇴계의 사칠론(四七論)에 대한 왕복서가 또한 권력적 사회적 <그룹>의 문화유산의 일 단임을 잊어서는 아니 된다”고 강조한 바 있다. 그는 철학 입문 후 이 시기까지 맑스주의 철학의 영향 아래 조선 문화유산의 인식이 “과학의 당파성”에 입각해야 한다

383) 정종현, 「신남철과 ‘대학’ 제도의 안과 밖」 『한국어문학연구』 제54집, 2010, 409쪽.

384) 정종현, 같은 논문. 홍영두는 아시아적 정체성이 아시아적 후진성이 아니라 우월한 동양도덕을 낳았기 때문에 장점이라는 신남철의 입장이 아시아민족 지배를 정당화하는 일본 발(發) 아시아적 정체성론과 다르다는 점을 근거로, 대동아공영권을 옹호한 것은 아니라고 주장한다.(홍영두, 위의 논문, 358쪽) 그러나 동양이 곧 일본으로의 일원화를 의미하는 아시아주의의 이데올로기적 특성을 염두에 둘 때, 이러한 입론은 지나친 건강부회로 보인다.

는 관점을 수용하였다. 그러나 많은 식민지 지식인들이 그랬듯이 박종홍 역시 중일전쟁 이후 현실과 전통 인식의 방법론과 세계관적 측면에서 커다란 변모를 보였다. 이는 중일전쟁을 감행한 일본의 위력적 힘 아래 독립의 희망이 쇠잔해가고 있던 시대적 상황, 그리고 『중용』 등 유학의 고전에 대한 연구가 깊어지게 된 사정과 깊은 관련을 지닌다.

박종홍은 1930년대 전반기에 감성적 실천에 기반한 이론과 실천의 변증법과 과학의 당파성을 강조했다면, 중일전쟁 이후, 유학의 철학적 의의를 중시하면서 『중용』에 나온 “중(中)”의 변증법을 현실과학의 참된 방법론으로 강조하였다. 그는 중의 개념을 실존철학처럼 주관적인 결단에만 치우치거나, 맑스주의 철학처럼 객관적 현실에 치우친 것이 아니라 내면적 결단과 객관적인 현실을 동시에 종합하는 개념으로 이해하여, 중의 변증법을 현실과학의 참된 방법론으로 내세웠다.(「현실과학」, 『인문평론』, 1939.12) 그는 중일전쟁 이후 “최후 긴장된 일순간의 태도”, “새로운 실천으로 일보를 내디디는 찰나의 태도” 즉 “결단의 윤리”(「결단의 시대-전환기를 뚫고 나가는 힘」, 조선일보, 1940.5.28)를 내세우면서, 이러한 결단의 전면성을 설명해주는 논리를 “중의 변증법”에서 찾았다. 그가 강조한 “중의 변증법” 혹은 “결단의 윤리”는 1939년과 1940년 당시의 전시동원체제라는 시대적 정황과 당대의 사상사적 맥락을 고려할 때 부정적 해석의 대상이 될 소지가 분명히 있었다.

일제 말기 박종홍은 신남철이 일본의 아시아주의를 수용한 바탕에서 이를 옹호하는 일반론적인 평론을 쓴 것과는 달리, 조선 전통사상 가운데서도 유학사상 연구에 매진하였다. 그는 중의 변증법적 성격을 궁극적으로 『주역』의 무극이태극(無極而太極) 개념을 통해 이해하고 있다. 1940년 조선학계 총동원 하기(夏期) 특별논문의 하나로 발표된 「사칠론(四七論)의 현대철학적 전개에 관한 각서(覺書)」(조선일보, 1940.8.6)는 이 점을 잘 보여주고 있다. 이 글에서 그는 중국과 한국의 유학자들에 의해 전개된 발(發)에 대한 해석이 인간행위의 창조적 성격을 해명하는데 불충분하다고 보아, 미발지중(未發之中)을 새로운 관점에서 해석하고 있다. 그에 따르면 퇴계, 고봉, 율곡, 나아가서 주자의 ‘발’에 대한 이해는 “단절적인 비약적 측면에 상도(想到)”하지 못한 “연속적 발출설(發出說)”로서 “자기부정적인 질적 비약이나 새로운 형성적 창조로서 파악되지 못”한 것이었다. 박종홍은 “미발지중을 무극이태극(無極而太極)의 의미로 파악함으로써 발의 자기부정적이고 ”단절적 비약의 새로운 일면”을 해명할 수 있다고 주장한다. 그는 미발지중을 무극이태극과 동일한 것으로 보았기 때문에 미발지중을 부정성으로 파악하였으며, 따라서 부정성은 서구 변증법의 의미맥락이 아니라 『주역』의 <계사상전(繫辭上傳)>에 나와 있는 태극 개념에 기초한 역의 이치를 의미한다.

박종홍은 미발지중 및 무극이태극 등 유학의 개념에 기초하여 떠남과 돌아옴, 유와 무, 파토스와 로고스, 선각과 지도 등의 변증법적 종합을 모색하고 있는데,

이는 유학의 철학적 이념을 현대적으로 재해석하여 현실과악의 존재론적 근거로 보는 해방후 그의 철학적 시도가 이미 일제 시대에서 형성되었음을 보여준다. 그는 해방 후 한국의 유학사상을 통해 서양문명의 한계를 극복하고 동서양 문명을 종합하는 전략을 취하였다. 그러한 전략의 논리적 구조는 ‘서양문명의 한계’라는 서구적 보편에 대한 대항의식을 전제로 ‘동양문명의 우수성’ 혹은 ‘동양문명을 대변하는 조선전통’이라는 도식이었다. 이는 니시다 등 일본 교토학파의 동아시아관의 논리 구조와 마찬가지로 자신의 내부에 존재하는 문화적 전통을 동양사상을 대변하는 것으로 보면서 동서양 문명을 종합할 수 있는 대안으로 특권화하는 방식이었다. 일본이 동아시아 전통문화를 대표하고 서구적 보편을 대체할 특권적인 장으로 여기는 것은 일본 아시아주의의 주요한 특질을 이룬다고 할 수 있다. 이를테면 니시다 기타로는 “일본이 아시아의 사상과 문화를 위임받은 참된 저장고”이며, “대승불교의 진의가 일본에서 발견된다”³⁸⁵⁾고 주장하면서, 이로부터 동서양을 종합하려는 철학적 시도를 하였다.

신남철의 일본 아시아주의 수용은 일제 말기의 일회적 사건으로 끝나지만, 박종홍의 경우 일제 말기 전통유학사상 연구에 내재된 아시아주의의 맹아가 해방 후 훼손된 민족정체성을 회복하려는 맥락에서 변형된 형태로 개화되었음을 알 수 있다.

4. 맺는 말

신흥 일본이 지닌 힘의 뿌리를 서양문화에서 찾은 식민지 지식인들은 대부분 전통 유학에 비판적이었으며, 이러한 탈전통의 지향은 식민화과정에서 일제에 의해 강화되어 식민지 시대의 지적 조류의 한 특징을 이룬다고 말할 수 있다. 그러나 서양 혹은 근대라는 보편에 대한 열망은 조선 혹은 특수에 대한 집착을 동반할 수밖에 없다. 이는 19세기 후반 전통사회가 서구 자본주의와 조우한 이래 반복되어온 한반도 근대성의 한 양상이라고 할 수 있다. 마치 진자운동처럼 서구, 근대를 지향하려는 충동과 전통을 강화하는 충동이 끊임없이 상호침투하는 양상이 되풀이되었다. 한반도 근대 지식인의 전통인식은 제국을 따라잡으려는 근대화 과제와 제국주의적 침략에 맞서 민족적 정체성을 확립하는 과제 사이를 오가는 분열된 식민지적 자의식을 특징적으로 보여주고 있다. 특히 서양 혹은 근대라는 보편에 대한 열망과 조선 혹은 전통이라는 특수에 대한 집착, 곧 분열된 자의식의 양상이 뚜렷하게 드러난 시대가 1930년대였다. 이 글에서 다룬 1930년대 신남철과 박종홍의 전통인식은 이 점을 잘 드러내고 있다.

1930년대 전반 식민지 지식인들의 전통인식의 공통된 전제는 서구적 보편 대

385) 시로, 『근대라는 아포리아』, 이학사, 2007, 327쪽.

조선적 특수였으며, 다만 이들 간의 논쟁점은 조선적 특수성을 어떻게 이해하는가에 있었다. 신남철의 경우 조선적 특수가 사회구성체의 보편적 발전단계상에 나타난 특수성으로 경제적 토대 차원에 방점이 놓여 있었다면, 박종홍의 경우 조선적 특수성은 다른 민족과 구별되는 조선의 사상과 생활문화라는 상부구조적 측면에서 이해되었다. 그러나 서구근대가 특정시기 유럽의 지역질서가 아니라, '보편성'이라는 이름으로 세계를 지배하는 문명의 척도가 되는 한편, 조선적 전통이 그와 다른 특수로 타자화되어 있는 한, 조선적 특수를 둘러싼 논쟁이 조선적 전통을 구체적으로 드러내는 데는 한계가 있을 수밖에 없다.

중일전쟁이후 1930년대 후반 식민지 지식인들의 전통인식은 서구=보편, 비서구=특수라는 이항대립을 넘어서려는 일본 발 아시아주의에 의해 영향을 받았다. 신남철은 일본 아시아주의의 자장 속에서 아시아적 정체성을 동양문화가 서양문화보다 우월한 근거로 이해하였다. 그에 반해 이 시기 박종홍은 유학사상 속에서 서양문명의 한계를 극복하는 연구에 종사함으로써 해방 후 유학의 천명(天命)사상을 통해 동서양 문명을 종합하는 철학적 기획의 발판을 마련하였다. 그러나 일본의 아시아주의는 서구문명에 대한 대항담론이기는 하였으나 일본이 동아시아 전통을 대표하고 서구적 보편을 대체할 특권적인 장으로 여기는 또 다른 패권적 담론이었을 뿐이다.

1930년대 식민지 지식인들의 전통인식에서 드러난 두 편향은 오늘날에도 여전히 현재성을 지닌다. 서구 근대란 인류사회의 보편적 경로라기보다 위계화된 세계체제의 맥락에서 다만 중심부에 자리 잡고 있는 '하나의' 근대성을 의미할 뿐이다. 또한 보편이 유독 서구의 역사적 경험에서만 존재하는 것도 아니지만, 그렇다고 동아시아 혹은 특정 국가의 역사적 경험에서만 존재하는 것도 아니다. 1930년대 식민지 지식인들의 전통인식에서 새삼 환기하게 되는 것은 서구든 동아시아든 특정 지역 전통의 보편성과 우월성을 선형적으로 전제하는 것이 아니라, 자신의 전통에서 인류가 공감하는 설득력 있는 보편의 지평을 길러내는 지적 분투가 중요하다는 점이다.

<참고문헌>

- 박종홍, 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」, 동아일보 1935.1.1-1.8
 박종홍, 「<우리>와 우리철학 건설의 길」, 조선일보 1935.7
 박종홍, 「현실과약」, 『인문평론』 1939.12.
 박종홍, 「결단의 시대-전환기를 뚫고 나가는 힘」, 조선일보 1940.5.28
 박종홍, 「사칠론(四七論)의 현대철학적 전개에 관한 각서(覺書)」, 조선일보 1940.8.6

신남철, 「최근 조선연구의 업적과 그 재출발」, 동아일보, 1934.1.1-1.7
 신남철, 「동양사상과 서양사상, 양자가 과연 구별되는 것인가」, 동아일보 1934.3.15-3.23
 신남철, 「문화의 논리학에 대한 일기여- 박씨의 문화유산과 전승방법론」, 동아일보 1935. 1.19-1.20
 신남철, 「복고주의에 대한 數言-E 스프랑거의 연설을 중심으로」, 동아일보 1935.5.10
 신남철, 「문화창조와 교육」, 『인문평론』 1939.10
 신남철, 「전환기의 인간」, 『인문평론』 1940.3
 신남철, 「동양정신의 특색-한 개의 동양에의 반성」, 『조광』 79호 1942. 5
 이청원, 「조선인 사상에 있어서의 ‘아세아적’ 형태에 대하여」, 조선일보 1936.1.30

고사카 시로, 『근대라는 아포리아』, 이학사, 2007.
 김유중, 「김기림의 역사관, 문학관과 일본 근대 사상의 관련성」, 『한국현대문학연구』 제26권, 2008.
 김윤식, 『현대한국문학 비평사』, 서울대 출판부, 1982.
 방기중, 『한국근현대사상사연구』, 역사비평사, 1992.
 배개화, 「1930년대 후반 전통담론의 탈식민성 연구」, 서울대 국문과 박사논문, 2004.
 백남운 지음, 박광순 역, 『조선사회경제사』, 범우사, 1989.
 이병수, 「한반도 근대성과 민족전통의 변형」, 『시대와 철학』 제23권 1호, 2012.
 이상호, 「백남운의 보편사관과 조선학」, 『민족문화연구』 제52호, 2010.
 임형택, 「국학의 성립과정과 실학에 대한 인식」, 『실학구시의 한국학』, 창작과 비평사, 2000.
 정종현, 「신남철과 ‘대학’ 제도의 안과 밖」 『한국어문학연구』 제54집, 2010.
 정종현, 「단군, 조선학 그리고 과학」, 『한국학연구』 제28집, 2012.
 홍영두, 「1930년대 서양철학 수용과 일본형 오리엔탈리즘 문제」, 『사회와 철학』 제 27집, 2014.

Karl Schmückle and Western Marxism

■ 강가은(남경대학교) ■

How social histories are narrated depends on which concepts are employed and for what purpose. 'Western Marxism' is such a concept and is employed to map particular pioneering figures in particular periods of time in particular places, but also to critically situate Western Marxism in the theoretical framework that it creates and to which it belongs.

Curiously enough, Western Marxism is a negative term. It is something that is not 'Soviet Marxism.' In contradistinction to whatever is called 'Soviet' or Soviet Marxism in terms of political economy, ideology, philosophy or literature, Western Marxism rather is a protest against, or a critical attitude towards the ways in which the history of Marxism has developed. It is a reclamation of its own place. Western Marxism then is something more, or other, than a mere category of social historiography. Its ambitions go far beyond the standard tasks of any historical narrative: it attempts to reshape the narrative of the history of Marxism itself.

This ambition to become a genuine subject and object of its own historical narrative has a certain novelty. But how different is this from what it desperately tries to distinguish itself from - Soviet Marxism? Much of what is, or can be, said of Western Marxism with respect to its narrative ambitions also applies to its Soviet counterpart. They share a pattern in this regard. Is this because there actually is no clear-cut line between Western

and Soviet Marxisms? The problem may have been misplaced from the very beginning, for it seemingly arises from an East–West binary. This binary is blurry because it requires further definitions of ‘East,’ ‘West’ and, of course, ‘Marxism.’ However, these terms are usually ill–defined, even though they have been employed for a long time and widely circulated by many historians of Marxism. Thus, we are told that these are the concepts to begin with if we are to attempt to grasp the motivating forces within the history of Marxism.

Western Marxism is not, and never claimed to be, immune to critique. Quite the contrary, it presupposes an examination of its own tools. Following this lead, the present article sees its task, perhaps paradoxically, in questioning whether and to what extent the very term Western Marxism applies to a group of German scholars of Karl Marx and Friedrich Engels in the Soviet Union, but more closely to one particular figure from that group: Karl Schmückle.

Born in 1898 in south–western Germany, Schmückle was the son of a lumberjack, a student of Karl Korsch in Jena, a colleague of Georg Lukács in Moscow, a militant of the Communist Party of Germany (KPD) and later a member of the All–Union Communist Party of Bolsheviks (VKP(B)). He was a prominent Marxologist, a historian of European social utopias, a literary critic and novelist, and an editor of the first *Marx–Engels–Gesamtausgabe* (MEGA¹). Schmückle was politicized during the First World War, then joined the KPD and worked in different communist papers such as *Rote Fahne* and *Die Internationale*. He was also one of the participants of the *Erste Marxistische Arbeitswoche*, a 1923 seminar organized by Felix Weil, the co–founder of the Frankfurt Institute for Social Research. Aware of Schmückle’s many talents, Weil recommended him to the Marx–Engels Institute in Moscow when David Riazanov, the director of the Institute, was looking for German editors to work on his MEGA¹ project. Schmückle worked at the Moscow Institute until Riazanov was charged with Menshevik conspiracy. The Institute was shut down in 1931, and Schmückle, along with many others, was dismissed. Until his

arrest in 1937 for Trotskyist espionage, and execution in 1938, Schmückle contributed to certain Soviet-based German papers such as *Deutsche Zentral-Zeitung* and *Internationale Literatur*.

Did Schmückle fit into the category of Western Marxism? I would argue that the way Western Marxism is identified and the biographical, geographical and theoretical patterns it provides run into controversy when it comes to Schmückle. The central issue in identifying Western Marxism has consisted thus far in detecting the figures who are either originally from, and reside in, or emigrated to the West. Therefore Marxists moving in opposite directions, from West to East, comprise something of a blind spot in this narrative. Moreover, what scholarly contributions they made in the Soviet Union, and how their achievements were echoed in the West, is out of the scope of Western Marxist historiography. One of the significant, and controversial, examples is perhaps the scholarly edition of Marx and Engels' works that caused a massive change in the ways Marx and Engels were read and interpreted in the East and West. Nevertheless, in Schmückle's case there are some other aspects that need to be taken into account. One of the core elements of Western Marxism is its alleged scientific-theoretical system or a world outlook open to non-Marxist sources. I will show that this perfectly applies to Schmückle's works on European intellectual history and literary criticism, which he wrote before and after he emigrated to Soviet Union, and even after he was dismissed from the Marx-Engels Institute.

In this article, I will first focus on how the term Western Marxism was coined and examine to what extent it applies to Schmückle. I will then go into some of Schmückle's own writings in order to portray a type of intellectual in the Soviet Union of the 1920s and 1930s. Some additional remarks on his trial and execution will also be helpful to understand the factual circumstances and the physical environment that might underlie his absence in the historiographies of Marxism. This study certainly challenges the Western Marxist narrative. My intention here, however, is not to bury the eponyms of Western Marxism but to use its ambivalences in a

productive way. One might call this approach a fruitful paradox.

가. What is Western Marxism?

Western Marxism is commonly considered an intellectual current of 'Marxists who were politically independent of the Soviet Union.' Accordingly, they were 'not conforming to the official Soviet ideology,' and 'not regarding the social structures of the Soviet Union either as socialist, or as developing towards socialism.' 'Marxists,' on the other hand, are those whose main intellectual focus consists of 'economic and social forces' of history, that is a 'specific series of successive social formations' based on a dialectical dynamic of class struggle. Furthermore, some biographical, geographic and theoretic traits are used in order to demarcate 'Western Marxism' as an integrated tradition.

Almost all of the Western Marxists had a middle-class background and were radicalized during the First World War. They were either natives or emigrants of Western Europe. Theoretically, they represented a 'structural divorce' from 'political practice.' Unlike the 'Classical Marxism' before the First World War that typically performed an inseparable political-intellectual function in political parties in Eastern and Western Europe, Western Marxism experienced a rupture between theory and praxis in a generational context after the First World War. A theoretical shift from politics and economy to philosophy, culture and literature is ascribed to Western Marxists in order to distinguish them from their Soviet counterpart. The first receptions of and massive reactions to the newly published early philosophical writings of Marx in 1920s and 1930s, so the argument goes, played a major role in its theoretical turn. But more importantly, the gulf between socialist theory and working-class practice, we are told, results from an 'institutionally widened and fixed ... bureaucratization of the USSR and of the Comintern under Stalin.' If 'Soviet Marxists' 'finish on top,' 'write the histories,' 'hand out the medals' and had glorious victories on the stage of history, then 'Western Marxists' are those who are 'silenced and defeated.'

‘The success of Soviet Marxism contributed to, and often directed, the defeat of other Marxisms.’

Whether a dissident leftism of this sort can be called Marxism is not my topic here. I am, rather, interested in the patterns that this narrative provides. It is argued that all the pioneering figures of Western Marxism have something in common. To name a few, Georg Lukács (1885–1971, b. Budapest), Karl Korsch (1886–1961, b. Todstedt, West Saxony), Antonio Gramsci (1891–1937, b. Ales, Sardinia), Walter Benjamin (1892–1940, b. Berlin), Max Horkheimer (1895–1973, b. Stuttgart), Herbert Marcuse (1898–1979, b. Berlin) are viewed as the first-generation Western Marxists. Lukács was the son of a banker, Korsch of a bank manager, Gramsci of a civil servant, Benjamin of an art dealer, Horkheimer of a textile manufacturer and Marcuse of a factory owner. Horkheimer was native to, and Lukács and Marcuse were trained in, south-west Germany. After Fascism came to power in West European countries, they were either exiled, imprisoned or killed. The first three figures, Lukács, Korsch and Gramsci, were politically radicalized shortly before, but mostly during the war, and became leaders of socialist organizations after that. This, however, is not the case for the last three figures (Benjamin, Horkheimer and Marcuse). They were either not involved in politics at all or they were politicized, if only for a short period of time.

As far as the criticism of the term is concerned, it suffers most significantly from geographic specialization because:

Marxism aspires in principle to be a universal science – no more amenable to merely national or continental ascriptions than any other objective cognition of reality. In this sense, the term ‘Western’ inevitably implies a limiting judgment. Lack of universality is an index of deficiency of truth. Western Marxism was necessarily less than Marxism to the extent that it was Western. Historical materialism can exercise its full powers only when it is free from parochialism, of any kind. It has yet to recover them. As an ‘unfortunate detour from “classical” Marxism,’ it was ‘fatally flawed

by a loss of contact with a vital, activist working-class movement.’ Unlike Russia, the West witnessed unsuccessful attempts or even defeats of revolutionary struggles of the working class for political power. In addition, Soviet hegemony of mass working-class organizations in the East and West has constricted a lively development of a non-dogmatic sort of Marxism. As a result, ‘Western Marxists’ have ‘faced a set of alternatives, all of which served to distort and displace Marxist theory.’ They abandoned some basic concerns of classical Marxism such as the economic laws of capitalism, the theory of capitalist and socialist states and the question of the revolutionary strategy of the working class. This supposedly led them to turn their ‘collective attention to philosophy and to the realm of culture.’

Although the term clearly indicates quite mechanistically a geographic distribution of theoretical topics of a non-practical ‘Marxism,’ and tries to justify its Westernness by calling its pioneering figures ‘authors from North America and Western Europe,’ the real intention, I suspect, is primarily to specify those Marxist or leftist social theorists critical of Soviet context, with a certain intellectual direction towards a progressive social, philosophical and political theory of culture and aesthetics. At least since Maurice Merleau-Ponty launched the term in the 1950s, it has intended to represent groups of critical theorists as part of the entire corpus of twentieth-century Marxisms. However defined, it is, as Göran Therborn stresses, a *Nachkonstruktion* or a *post hoc* construction. Theoretical innovations such as Lukács’ theory of reification and aesthetics, Korsch’s philosophical Marxism, Gramsci’s concept of hegemony, Adorno and Horkheimer’s understanding of liberation as a reconciliation with nature, Marcuse’s recourse to Freudian psychoanalysis and utopian inspiration of liberation of nature in man, Benjamin’s messianic socialism and Bloch’s expressive utopianism are read by Perry Anderson as the key signatures of that construct. Gramsci was, after Lukács and Korsch, perhaps the last of its thinkers who directly broached the issue of class struggle, though not in the sense of a classical economic analysis of the capitalist mode of production. However, it was culture and art, rather than law and state, that engaged the major intellectual energies of Western Marxists. Lukács’s life-long devotion to theory and history of the European novel, Adorno’s

works on music and contemporary culture, Benjamin's theoretical achievements as an art and literature critic among others belong to the same intellectual family. It is probably the spirit of this family that is nowadays called Western Marxism.

Perhaps it would not be wrong to speak of a 'master text' of Western Marxism as well. I have in mind Marx's so-called *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* that were quickly politicized and gave rise to the East-West binary. These texts, edited by Schmückle and later published by Adoratskii, were viewed by Marcuse as 'a crucial event in the history of Marxist studies.' They shed light on 'the origins and the original meaning of historical materialism and the entire theory of "scientific socialism".' It could even 'become necessary to revise the current interpretation of the later and more elaborate critique in the light of its origins.' For Marcello Musto, these lines imply a direct critique of Soviet Marxism and of its false view that was:

... put forward by exponents of the Second International and Soviet Communism that in Marx there was simply ... a transformation from a philosophical to an economic basis and that in its subsequent (economic) form philosophy had been overcome and 'finished' once and for all.

After the publication of the *Manuscripts*, it was no longer possible to think of Marxism as an 'essentially economic doctrine.' For Iring Fetscher, the very publication of the *Manuscripts* is ambiguous, for they 'centre so strongly on the liberation of man from every form of exploitation, domination and alienation, that a Soviet reader must have understood these comments as a criticism of his own situation under Stalinist domination.' Later, Adorno was to speak of a Soviet 'desire for rapid growth in production' and 'production for its own sake' that 'became the goal and prevented the attainment of the true goal of an unconfined freedom.' Adorno goes so far as to claim that the similarity between capitalist West and socialist East is all too obvious. At least in the West, the capitalist reality and its utopian negation go hand in hand, though they go down a dead end. 'Today, criticism of utopias has degenerated into the stock inventory of [the capitalist] ideology, while the triumph of technical productivity deludes us

into believing that utopia, which is irreconcilable with the relations of production, has nevertheless been made real.' The struggle between 'East and West,' however, makes 'the possible impossible.'

It is uncertain whether Schmückle could have predicted the pessimistic impact of the *Manuscripts*, but he clearly opposed the attempt to use this, or any other, text by Marx as a springboard to attack Soviet Marxism. Schmückle's 'East' is coloured by a Leninist optimism. And this optimism has, as I will discuss below, not only ideological but also literary dimensions. Starting from some formal patterns, my next step will be a reconsideration of Schmückle as a Western Marxist. I will argue that, at least in his case, the Western Marxist label can be empirically falsified.

4. Was Schmückle a Western Marxist?

Schmückle was close in terms of social class origin to Gramsci and of geographical origin to Horkheimer. He was politically and educationally closest to Korsch, and intellectually and professionally to Lukács. He was, like Korsch, a member of the KPD but, unlike Korsch, he was never expelled from the KPD. Like Marcuse, he was drafted into the German Army, and then assigned to a soldiers' council in 1918. He came to the Marx-Engels Institute long before Lukács and worked with him when editing Marx's famous *Paris Manuscripts*. In an interview from early 1960s, Lukács remembers that time in Moscow:

When I was in Moscow in 1930, R[il]azanov showed me the manuscripts which Marx had written in Paris in 1844. You can imagine my excitement: reading these manuscripts changed my whole relation to Marxism and transformed my philosophical outlook. A German scholar from the Soviet Union was working on the manuscripts, preparing them for publication. The mice had got at them, and there were many places in the manuscripts where the words had letters missing, or a word missing. Because of my philosophical knowledge, I worked with him ...

This 'German scholar from the Soviet Union' was probably Schmückle.

However, Lukács and Schmückle met back in 1923 during *Erste Marxistische Arbeitswoche* in Ilmenau, Thüringen, organized by Felix Weil and Richard Sorge, a Russian–German KPD militant. Karl Korsch, Friedrich Pollock and Karl Wittfogel also participated in the seminar.

The dissertation thesis Schmückle wrote in Jena was a historical materialist analysis of social utopias, and printed shortly after Lukács's 1923 book *History and Class Consciousness* and probably before Korsch's *Marxism and Philosophy*. His talent in languages, expertise on early Marx and Engels, and loyal work in KPD's press organs were all positive references for his employment by the Institute in Moscow. But it is Lukács and Korsch, not Schmückle, who are viewed as 'the real originators,' and their works as 'authentic events' of Western Marxism. Why? One possibility is that Schmückle was only a historical footnote, an editor, a secondary figure. His scholarly articles were forgotten or lost in journals. Another possible reason is the distaste of Western Marxist narrative for the KPD, a close ally of the RKP(B) (Russian Communist Party of Bolsheviks) and the VKP(B) (All–Union Communist Party of Bolsheviks). A third reason might be his execution. I will argue that he was a victim of a Byzantine intrigue inside the Marx–Engels Institute. But before that, let me go into his journey to Moscow, and afterwards.

다. MEGA¹ and Schmückle

After the First World War, Schmückle started studying philosophy and theology in Tübingen and attended lectures of Heinrich Cunow, Gustav Mayer and Werner Sombart in Berlin and of Gerhard Kesler and Karl Korsch in Jena. He also worked as an editor and author for *Arbeiter–Zeitung*, *Rote Fahne* and *Die Internationale*. His dissertation thesis *Logical Historical Elements of Utopia* was dedicated to a systematic study of Marx and Engels' sources of utopian literature, including two generations of utopian writers from the seventeenth to nineteenth century such as More, Campanella and Morelly. Along with Karl Kautsky's book and articles on More's *Utopia*, Schmückle's study was one of the most comprehensive

studies on the utopian sources of Marxism at that time.

Originally inspired by Marx's conception of utopia and probably provoked by Kautsky's economic-reductionist understanding of it, Schmückle read older utopias as progressive reactions to social miseries and, to some extent, as justified fantasies about a better world. Implicitly, he seemed to affirm what Marx wrote of past utopias – that they 'subordinate the whole movement to one of its elements,' narrate that single component with 'great sentimental rhetoric,' but finally wish away 'the necessities of the revolutionary class struggles.' Most significant elements of utopia are the utopian state in More, the enlightened prince and wise ruler in Campanella or a social machinery in Morelly. Schmückle observed that late utopians like Saint-Simon and Fourier tend to be more empirical and holistic, less atomist and reductionist. Conspicuously, Saint-Simon recognized labour as the material substance of all human capacities in the present industrializing society and finds in it the revolutionary power to eliminate social poverty. In Fourier, by contrast, the main parameter of the social dynamic was a dialectic of pain and happiness. Human passions and desires are the driving force of a society for a better future that are regularly disrupted or distorted by individual antagonisms. In a strikingly Hegelian fashion, Schmückle described Fourier's basic motive as a 'harmonic, natural contradiction.' As a result of social conflicts, natural contradictions turn into 'real contradiction[s].' The logical form of this transition is a 'mere negation of negation.' Combined with Marx's materialism, historical dialectic teaches us, as Schmückle understood it, that an expanding penetration of new modes and relations of production results in an intensive class formation and conflict. Ultimately, this gives rise to social disharmonies and utopian reactions to them. The utopian point of view, Schmückle concluded, is less about explaining why things are the way they are than how they could be imagined and realized otherwise.

Schmückle met Felix Weil, later the co-founder of the Frankfurt Institute for Social Research, at the First Marxist Study Week (1923). He would mention Schmückle's name to David Riazanov, the director of the Marx-Engels Institute in Moscow, who, with support of the Comintern and

VKP(B), had launched his long-term project of publishing Marx and Engels' works.

After his return to Russia in 1917 from exile, Riazanov joined the Bolsheviks and played an important role in trade unions and other organizations, including founding and directing a state archive between 1918 and 1920. He was a full member of the Central Executive Committee of the Soviets until 1930. In 1918, he submitted an official plan to establish a socialist academy that was supposed to unite all Marxist scholars in the entire country. The central directorate of this academy included M. N. Pokrovskii, I. I. Skvortsov-Stepanov, A. V. Lunacharskii, A. A. Bogdanov, N. I. Bukharin and A. M. Debordin among others. In 1920, the Central Committee of the Russian Communist Party (Bolshevik) decided to establish a Marx-Engels Institute containing six divisions: scientific offices, library, archive, museum, publishing house and financial administration. After the Fifth World Congress of the Communist International in 1924, the idea of publishing the complete works of Marx, Engels and Lenin was strongly supported, and the Institute was finally assigned to start the prolonged MEGA¹ project.

MEGA¹ was originally planned to be a 42-volume project. It was divided into four sections. The first section was estimated to include 17 volumes containing all philosophical, economic (except for *Capital*), historical and political works by Marx and Engels. The second section included *Capital* and all the relevant economic materials to it. The third section was dedicated to correspondence between Marx and Engels and the fourth section to a complete index of names and topics. Contrary to the publication practices within the German Social Democratic circles that focused on arbitrary selections of single works such as Marx's *Capital*, Engels' *Anti-Dühring* or some of Marx and Engels' correspondences, Riazanov had a scholarly edition of Marx and Engels' works in mind that included everything written by Marx and Engels such as letters, notes, excerpts, finished and unfinished works. The project was designed to start with Marx and Engels' earliest writings. The editorial work required not only a profound knowledge of Marx

and Engels' intellectual legacy and biography, but also a mastery of different languages and familiarity with Marx and Engels' earlier literary and philosophical sources. Candidates were expected not only to do the job, but also to fit into a certain political profile. In other words, they had to be editorially and intellectually qualified and politically reliable. Schmückle met both criteria. Weil's recommendation has been approved by the KPD leadership. Schmückle arrived in Moscow in 1925 and became a member of the Institute.

Schmückle edited the MEGA¹ volumes of Marx and Engels' writings from the late 1830s until 1844 (volumes I/1.1 and I/2, published in 1927 and 1930, respectively) including Marx's dissertation thesis *On the Difference between Democritean and Epicurean Philosophy* and its seven preparatory notebooks, two poems from 1837, two articles on Martin Luther's religious morals and Prussian censorship, over 20 articles published in *Rheinische Zeitung*, one article on academic freedom that Bruno Bauer published in *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, letters from *Deutsch-Französische Jahrbücher*, *On the Jewish Question* and *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Marx-Engels correspondence between 1844 and 1853 (volume III/3, published in 1929), and prepared the commentary volume I/1.2 (published in 1929). He also co-edited and contributed to the edition of Marx and Engels' *The Holy Family* and Marx's *Economic-Philosophical Manuscripts* (volume I/3, published in 1932), *The German Ideology* (volume I/5, published in 1932), and Marx-Engels correspondence 1868-1883 (volume III/4, published in 1931). Due to his removal from the Marx-Engels Institute in 1931, along with Riazanov and others, his name did not appear in the volumes published after 1930.

As for the content, form and purpose of MEGA¹, there is at least one external factor worth mentioning: two previous standard editions of Marx and Engels' works. The first one was a four-volume collection of writings of Marx, Engels and Lassalle between 1841 and 1862 (*Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand*

Lassalle) edited by Franz Mehring (1902; 1913), and a four-volume collection of Marx-Engels correspondence between 1844 and 1883 (*Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx 1844 bis 1883*) edited by August Bebel and Eduard Bernstein (1913). Both editions suffered from arbitrary selections, deletions, omissions and correction of the textual material that had been openly attacked by Riazanov. For instance Mehring left out Marx's *Contribution to the Critique of Hegel's Right* and the chapter on Saint Marx in *German Ideology* for he did not find them significant enough to publish. On the other hand, the publishing company Dietz, with which Mehring was collaborating, was against reprinting texts that were already available on the market, such as Marx's articles in *Rheinische Zeitung*, or legally sensitive writings such as Marx's *Hohenzollern General Plan of Reform*, which could be seen as insulting government authorities. The same problems applied to Bernstein's edition. Bernstein omitted nearly 180 letters of Marx, Engels or other correspondents. Intimate and private letters were also left out. For example, Bernstein did not publish Engels' complaints to Marx about his conflict with his father, Marx's two references indicating a conflict with his mother, and material exposing Marx's poverty. Riazanov even compared Mehring's and Bernstein's approach to a music editor, deleting or correcting Beethoven's notes whenever he considers it necessary.

With the German editorial censorship and arbitrary selections in mind, Riazanov made clear in his introduction to the MEGA¹ volume I/1 that the ultimate goal of the critical complete edition of Marx and Engels' works (MEGA¹) was to preserve and reproduce the entire textual record of Marx and Engels' writings. MEGA¹ was also establishing an objective basis for further Marx-Engels research. Editorial introductions to the textual history and the index of references and sources of the recorded material would stimulate readers and researchers and enable them to gain access to Marx and Engels' entire work. Thus, the core of the edition was the edited text, not the supplementary volume or apparatus that reconstructed Marx and Engels' writing process and followed the evolution of the texts' individual and social histories. The main editorial concern was to produce versions of

Marx and Engels' writings that were as authentic as possible. In providing a textual description of the genesis of published material and an explanation of personal and social–historical motives involved in the intents of the author(s), the editor was supposed to play the middleman between the author(s) and the reader or researcher. In other words, MEGA¹ editors were supposed to reconstruct the process of Marx and Engels' theoretical achievements, on one side, and contribute to creating a more authentic, and politically more faithful and certainly not neutral image of Marx and Engels, on the other.

When preparing the MEGA¹ volume I/1, Karl Schmückle, along with other German editors Walter and Gertrud Biehahn, Georg Roeber, Walter Rohr, Hans Stein and Karl Schiller, commented in a letter on 25 October 1926 concerning the necessity of simultaneous publication of the edited text (volume I/1.1) and the commentary volume (volume I/1.2), 'for *without* these explanatory remarks the content of this volume [I/1.1] can, at most, only offer something for the narrowest circle of expert scientists. *Without* the commentary, only some of the purely *theoretical* parts will be of interest at best, while the historical achievement of Marx recorded in his contemporary political works will only extremely poorly emerge.' In 1927, Riazanov published the volume MEGA¹ I/1.1 without the supplementary volume I/1.2 (which would be published in 1929). The first volume from the third section (volume III/1, Marx–Engels correspondence 1844–1853, published in 1929), by contrast, already included an editorial guideline and its explanation in the introduction to the same volume. While some of the reviewers praised Riazanov for bringing to light the unknown and lost writings of Marx and Engels, others pointed out that the commentary was highly selective and arbitrary, and that it did not really clarify a majority of obscure or even ambiguous passages and expressions of Marx and Engels. The critical edition as such met, so the argument goes, the needs of only the scientific community and a small circle of experts.

Part of the problem of Riazanov's editorial practice was that MEGA¹ did

not have any clear editorial principles according to which the editors could produce the copy-texts. Most of the basic editorial rules such as orthography and punctuation were not standardized. The issue of how to structure each volume diachronically and synchronically was unclear. The apparatus was limited to textual critique and bibliographical explication without much information regarding the content and context of the edited text whatsoever. The editorial approach to the texts improved in the following years. In February 1932 the Institute held a consulting session that informed the MEGA¹ editors about the standardized editorial guidelines of MEGA¹ under the supervision of Adoratskii, Riazanov's successor. The session gave birth to an *Instruction for Text Production*, an *Instruction on the Structure and Apparatus of the Volumes in the First Section of MEGA¹*, a special instruction for the publication of *Capital* in the second section of MEGA¹, and a special instruction for the MEGA¹ volume I/7 (the articles from *Neue Rheinische Zeitung*). Due to his alleged involvement in the anti-Bolshevik conspiracy and removal from the Institute, Riazanov did not witness this development.

라. Schmückle after MEGA¹: the utopian turn

After Riazanov's dismissal from the directorship of the Institute and deportation to Saratov, Adoratskii, the new director of the Marx-Engels (Lenin) Institute, was assigned to organize a commission to examine the professional and political profiles of the 243 members of the Institute. Schmückle was considered to be 'useful in case of a strong leadership at the Institute,' while his wife Anne Bernfeld-Schmückle, who also worked at the Institute, was reported as being unreliable. The commission dismissed most of the Institute members. Schmückle and his wife were forced to leave their posts. After that, Schmückle worked for some German-language Soviet journals such as *Deutsche Zentral-Zeitung* between 1931 and 1934, and *Internationale Literatur* between 1934 and 1938. In 1932, he became a member of the *International Union of Revolutionary Writers* (IVRS) and helped organize an antifascist front of (mostly but not only) German writers in and outside the Soviet Union.

As Fascism rose in Western Europe, Schmückle wrote a series of political literary essays including a review of Anna Seghers' novel *The Road Through the February* (1935), *Story of the Golden Book: A Utopian Reportage* (1935), *Thomas Mann Against Fascism* (1936), *The Contemporary Don Quixote* (1936) and *Encounters With Don Quixote* (1936). The main reason for Schmückle's turn to the concept of utopia seems to be the contemporary politicization of literary classics such as Thomas More's *Utopia* and Cervantes' *Don Quixote*. In his own short story 'The Contemporary Don Quixote,' Schmückle writes that in recent times Cervantes' novel was named a 'world book' and a 'monument of humanity' that mirrors the 'struggles and tendencies of our age.' Many believe to have found in it 'practical virtues of a touchstone of the intellectual life in present time.' With this vision of Cervantes in mind, Schmückle was at pains to respond to Jimenez Caballero, a Spanish Fascist leader, who attacked Cervantes' legacy and charged his book with Bolshevism, degeneration and perversion. The short fiction 'Story of the Golden Book,' written shortly before his essays on Cervantes, was motivated by the same idea. That is, the literary (and philosophical) classics are to be inherited and critically appropriated, which was an intellectual move directed against the total annihilation of human heritage fashioned by fascist leaders in Western Europe.

The plot of 'Story of the Golden Book' is an imaginary journey of Thomas More, who visits Moscow in 1935, interviews Soviet citizens about their lives under socialist rule and then heads to Kiev, Ukraine. Schmückle, as the narrator of the story, plays the role of a journalist who discovers the diary of his friend Jakob Luckert where Luckert documents More's journey in the Soviet Union. Luckert, we learn from the story, is none other than Raphael Hythlodæus, a famous figure in More's utopia. When accompanying More in his time travel, Luckert (Hythlodæus) gets killed by a Nazi officer's bullet and leaves his diary behind, which Schmückle the journalist discovers and uses to write this short story. What we know as *Utopia* today is supposedly the revised version that More prepared based on his observations in Western Europe and the Soviet Union. That he spends eight months in a

German concentration camp before arriving in Moscow is one of his experiences of the brutality of Fascism. notes Moscow, by contrast, is what More calls 'Amaurotum' in his book, that is the capital of *Utopia*. More's *Utopia* finds all evil in gold, money and private property; evils that are to be repressed by the utopian laws. In fact, he is astonished by what he was told by a young communist, Nina Platonova, who tells him that they, the Soviet people, will abolish money when they build the world commune. All in all, More is portrayed as being convinced that the Soviet country seems to have arrived at some more humane life by abolishing private property and creating social equality. Yet More is too unfamiliar with this brave new world. Marx's critique of property, that is, the individual possession of collective means of production, is new to him. Kautsky's book on *Utopia* is now on his reading list. In the Soviet Union he finds an already realized utopia, a certain form of life and type of state that he was dreaming of and has written a book about.

ㄸ. Schmückle's dystopian end: trial and execution

As part of the larger struggle against the Trotskyist conspiracy, 18 writers and three Party officials as members of the German commission of Soviet Writers' Union including Alexander Barta, Hans Günther, Hugo Huppert and Georg Lukács were assigned by the Party to organize a series of closed Party sessions in September 1936 to reveal Trotskyists and Nazi spies in Soviet intellectual circles. The recently dismissed members of the former Marx-Engels Institute were under attack once again. Just weeks before the inspection session, *Literaturnaia gazeta* and *Deutsche Zentral-Zeitung* published anonymous attacks on Schmückle, probably written by Hugo Huppert, an old enemy of Schmückle, charging Schmückle with Trotskyist betrayal.

The closed Party sessions document that there was a pro- and anti-Schmückle camp inside the Institute. For some of his colleagues, Schmückle was a 'valuable worker' and 'one of a few Marxists we have in

the Party.’ He never made an impression of a ‘shameless’ man who ‘tricked and [still] tricks the Party.’ There is no single reason to believe that Schmückle even intended to betray the Party at all. For others, Schmückle was a ‘counterrevolutionary’ who avoided any open opposition against the Party. Schmückle’s case was somewhat confusing, so the argument went, because he succeeded in hiding his real political intentions.

Huppert, on the other hand, who knew Schmückle from the Marx-Engels Institute and *Deutsche Zentral-Zeitung*, was proud to have fought from the very beginning against that ‘old confirmed opportunist’ who ‘obtained the trust of leading comrades by fraud.’ Huppert even charged Schmückle’s wife with ‘Menshevik forgery.’ In October 1936, Schmückle was expelled from the Party (VKP(B)). In January 1937, he wrote to the KPD Central Committee member Wilhelm Pieck, and asked him desperately for guidance and support. Schmückle informed Pieck that he was accused of affiliating with some ultra-leftist circles between 1925 and 1927, and connections to certain anti-party groups in the 1930s. Schmückle was arrested in November 1937 anyway, and executed in March 1938.

Huppert seems to have been the key figure in organising a massive campaign against Schmückle. Hence, he expressed his hostility towards Schmückle not only publicly but also privately. His diary from 1930/31 contains several notes, or attacks, full of ambition, jealousy, narcissism and hatred. He speaks of ‘Schmückles’ (in plural) or a ‘Schmückle-Clique’ referring to the MEGA¹ editorial group under Riazanov’s leadership. In March 1931, Huppert wrote that he ‘received the task to prepare for publication volume 3 of the Gesamtausgabe (containing Marx’s excerpts - from the Paris time; the ‘philosophical-economic manuscripts’; ‘The Holy Family’). The work bores me to tears. It is not my job. I submit myself to the discipline.’ He also complained in one of his autobiographies that this editorial task left him almost no time for preparing for his lectures at the Institute for Foreign Languages. Elsewhere, by contrast, he called himself the ‘editor of those world important writings that are named by us officially as Marx’s *Economic-Philosophical Manuscripts of the Year 1844*,’

and portrayed himself as the 'first, probably the only reliable, recognized decoder' of Marx's handwritings. All in all, Huppert managed to get rid of Schmückle and became his successor, but he too was arrested in March 1938 and stayed in prison for over a year for his alleged affiliation with anti-Party groups, a charge which Huppert himself had directed against Schmückle.

⌘. Schmückle: reader, editor and utopian

That Schmückle fell victim to what the Western Marxist narrative calls 'Soviet Marxism' might suffice for some to reaffirm the idea that if the counterpart of Western Marxism consists of a history of victories and heroes, then Schmückle, in this case, certainly belongs to the camp of the 'defeated.' According to the aforementioned patterns of Western Marxism, this victimology is of a biographical and a geographical nature. It is only the theoretical pattern upon which Western Marxism so strongly relies and which also makes it so difficult to add Schmückle's name to the long list of Western Marxists. I am not aware of any trace of a 'structural divorce of philosophical theory from political theory' in Schmückle's life, except his execution. The attempt to categorize Schmückle, or anyone else, according to the golden patterns of Western Marxism is puzzling in this regard. I will return to this issue below when I speak of Schmückle as a utopian. My problem with Western Marxism is that it is unhelpful to understand Schmückle as an intellectual figure. It is not helpful because the devices it employs serve as an 'either-Western-or-Soviet-Marxist' template as if this is all that matters. I argue that this kind of approach rather encapsulates the question of who or what Schmückle is. We can do justice to a historically significant intellectual by considering his intellectual qualities. For this reason I prefer to take Schmückle as a professional Marxist reader, a Marxist editor and a utopian.

In his 1933 article, 'The Young Marx and Bourgeoisie Society,' Schmückle was involved in a quarrel around the political identity of the so-called

young Marx. The article was planned to be a response to several contemporary Marxist interpreters such as Otto Bauer, Arthur Rosenberg, Siegfried Landshut, Jacob Mayer and Hendrik de Man. It was Bauer, Schmückle writes, who aimed to 'stamp the revolutionary young Marx as an egregious liberal opportunist.' With his 'ignorant' and 'anti-Bolshevik' spirit, Rosenberg joined the choir; young Marx, Rosenberg claimed, was 'bourgeois - not a proletarian, not a communist - revolutionary.' In their 'philologically completely nugatory' edition of Marx's *Early Works*, Landshut and Mayer managed to transform young Marx 'into an idealist cleric, into a preacher of the "moral idea".' It is the 'hatred against Leninism' that led 'Social Democratic spokesmen' to transform Marx into a 'veritable Neo-Hegelian':

The sharper, the more shameless and clumsy these Social Democrat agents of reactionary bourgeoisie emerge against Leninism, the coarser and the more barbaric they falsify the teaching of Marx and Engels. This is the inevitable consequence from the practical and political role which the party of these gentlemen plays in the class struggles of the present age.

The intolerance Schmückle displays against the readings of Marx by those Social Democrats is not simply an intolerance of silly interpretations of Marx's texts. Those (mis)readings, rather, testify for Schmückle that there is no such thing as an innocent reading of Marx; they all mirror, and are a product of, certain political convictions. The real issue seems to be that two opposite interpretations of Marx claim authority for a certain, in fact singular, type of reading of Marx's texts, a reading which serves particular political purposes. In other words, the debate clusters around the issue of who will canonize Marx's texts to what end. It is beyond doubt that one of the ultimate goals of MEGA¹ was paradoxically to shift the authority of the meaning of Marx and Engels' texts to some extent away from Marx and Engels to a politically committed readership of a certain type. Schmückle, like many others of his generation, was simply at pains to make readers read Marx according to what the textual material has been decreed to mean. What matters, and what distinguishes a Leninist reading of Marx from a Social Democratic one, is how Marx and Engels' texts should function in the political context and how they affect the expectations of and create a politically committed community of readers. It is uncertain whether

Schmückle believed that his Leninist reading of Marx enabled readers to follow their own path in order to understand Marx, or that they needed an instructor to guide them. This problem brings us to Schmückle the editor.

Schmückle, like Riazanov and Adoratskii, seemed to be aware that the MEGA¹ editor was responsible for reproducing a text that reflected what Marx and Engels meant in a text and what particular meanings their texts had for the authors and their readers, respectively. Common sense suggests that an author's self-understanding and world view is the measure of all subsequent interpretations. However, the public debates Schmückle contributed to as well as the editorial practice he was involved in runs into a dilemma that the editor was in charge of not only reflecting the process of composition and social-political context of the works of Marx and Engels; he was also acting on behalf of Marx and Engels as if he was the authors' partner. In a way, Schmückle the editor, even after his dismissal from the Marx-Engels Institute, seems to have seen his life-long task in reading and approving the texts in the interest of other readers. That interest, however, was a political one which was fed by the present texts at hand and by the debates that clustered around them. If Schmückle downplayed the Social Democrat editions of Marx and Engels' works, then the main reason for that charge was not simply the philological inaccuracy or editorial insufficiency of the editors but their anti-Leninist functioning of Marx and Engels' texts. An edition of a text determines how that text is read. It is therefore not surprising to see that for Schmückle the task of creating a Leninist readership necessarily depended on which edition was read, how the edition was structured and in fact who were the editors.

Along with Schmückle's reading and editing of Marx there is another textual practice to be mentioned: his utopian writing. What some Western Marxists have written about utopianism and its relation to politics seems to offer, at a first glance, a plausible account of Schmückle's turn to utopia in his last and most turbulent years. It is argued that utopias or utopian writings are born at 'moments of the suspension of politics - if suspended in the sense of the legendary sword.' They retain 'at root a stubborn negativity, an emblem of what, despite everything, we *cannot* grasp or imagine, and which

the characteristic oscillations and oppositions within the utopian repertoire bespeak.’ The utopian moment is the ‘calm before the storm, the stillness at the centre of the hurricane.’ If ‘some of the most extreme utopianisms emerge from the very centre of the revolutionary upheaval itself,’ ‘when the ruling elite is palpably uncertain of itself and full of divisions and self-doubts,’ and when the distance between the malleable reality and the unchangeable system ‘opens up a moment of ideational and utopian-creative free play in the mind itself or in the political imagination,’ is there then any choice left for us other than finding an upheaval in Schmückle’s utopian turn? Disappointingly for the Western Marxist narrative, the addressee of that rebellion, if any, is not Soviet Marxism but Nazi Fascism. This, however, does not mean that there is nothing critical, for example, in Schmückle’s story of More’s journey to the Soviet Union.

For Schmückle, neither Marx nor More was of an antiquarian interest. The sort of reading he offered regarding these figures did not insist upon knowing their past in their own terms and for their own sake. If his reading of the historical and political past was done for contemporary purposes, then we might say that Schmückle repeatedly came back, or never left, the terrain of temporality. That is, the way he looked at past historical figures was a product of his concept of time. In other words, it is the relationship of political present to the historical past which is at issue. In ‘Story of the Golden Book,’ we witness that More’s time travel registers his fantasies about the future which is Schmückle’s present. Schmückle makes More experience a future shock, on one side, and he defamiliarizes his Soviet readers’ experience of their present time, on the other. Given the political climate in the 1930s, we can say that either More’s utopia came to an end for it became real in the Soviet Union, or Schmückle simply dramatized contradictions of Soviet self-perceptions on a deeper level of the utopian plot. This being said, I argue that Schmückle’s utopian practice is hardly an ‘ideological critique of the dominant [Soviet] ideology.’ By giving a voice to the past, however, that utopian narrative holds a mirror to its readers, or brings them to a ‘mirror stage,’ if you like, to make them recognize their present in the reflection of the past. *This* is something one might call

critical, though not in the sense of a critique of a political ideology but of a political–historical narrative.

In drawing attention to Schmückle’s case, I do not intend to offer a complete account or an exhaustive description of every figure relevant to his story. I do not pretend to examine the Western Marxist narrative from an Archimedean point of view by pointing at rights and wrongs of its historiographic implications. Mine is, rather, an ‘ironic’ attempt in cultivating a methodological awareness of the devices Western Marxism employs. Part of what I take as a problem is the self–confidence of Western Marxist historiography in servicing long lists of names representing its founders. Besides that, there is of course the claim of completeness and fullness of the history of Western Marxism in the hands of Western Marxists themselves. Schmückle’s exceptional case is representative in the way that it does not promise potentially anything that can be easily fitted, or even assimilated, into that attempt. This, in turn, explains why someone like Schmückle has not been viewed as someone significant, because historically significant figures or events are those that can be integrated into a historical plot as designed by those who write the histories. What Western Marxism could tell us at best is that Schmückle was a Westerner, a Marxist, but hardly a Western Marxist.

1920년대 후반 식민지 조선의 맑스주의 수용 양상과 의미

■ 박민철(건국대학교) ■

1. 맑스주의 수용사에서 『조선지광』 ‘유물-유심논쟁’ 연구의 필요성

1919년 ‘3.1운동’을 계기로 민족주의 운동이 계급적으로 분화되면서 민족해방을 위한 새로운 이론이 모색되었고, 그 결과 민족해방을 위한 사상적 무기로써 사회주의 사상에 대한 관심이 고조되었다. 이 시기 수용된 사회주의는 길드 사회주의, 페비아니즘, 기독교 사회주의 등 다양한 조류를 포괄하고 있었다. 하지만 1920년대 폭넓은 조류의 사회주의 수용은 점차 맑스주의로 전일화된다.

특히 1922년부터 발간되는 잡지 『조선지광』의 여러 글들은 식민지 조선에서 수용된 사회주의가 맑스주의로 전일화되는 과정을 잘 보여준다. 당시 사회주의 지식인들은 1926년 『개벽』의 폐간 이후 자신들의 공론장을 『조선지광』으로 옮겼다. 이후 사회주의 세력의 합법적인 미디어 공간으로서 성격을 갖게 된 『조선지광』은 1926년부터 맑스주의 수용사에서 주목할 만한 특징을 보여주고 있다. 그것은 『조선지광』이 맑스주의와 관련된 철학 논설을 가장 많이 싣고 있다는 점과 밀접한 관련을 맺고 있다.³⁸⁶⁾

1922년 11월 창간된 『조선지광』은 제3호를 발간한 뒤 정간되어 1924년 5월 3일 제4호로 속간되었다. 이후 몇 차례 압수와 휴간을 거쳐서 1925년 8월까지 장기 휴간에 들어갔으며, 1926년 11월 월간으로 전환한 후, 1928년 2월 조선공산당 제3차 당대회에서 조선공산당의 기관지로 지정되었다. 『조선지광』은 1926년

386) 식민지 검열체제 속에서 의도된 정책이 낳은 결과이기도 했다. 일제는 사회주의의 합법적 미디어 매체를 존속시키는 대신, 한편으로 사회주의를 『조선지광』을 중심으로 한 독자세력으로 고립시키고 다른 한편으로 다양한 사회운동 세력이 결집되는 것을 막아냈다. 한기형, 식민지 검열정책과 사회주의 관련 잡지의 정치 역학, 『한국문학연구』 제30집, 동국대학교 한국문학연구소, 2006. 하지만 이러한 견해와는 별도로 사회주의 수용사에서 이 시기 『조선지광』은 독자적 의의를 지닌다. 이후 논의하겠지만 『조선지광』은 사회주의의 공론장 역할을 담당하면서 맑스주의의 이론화 작업을 본격적으로 수행하고 있기 때문이다.

사회주의 운동의 해계모니를 잡게 된 ‘ML과’ 주도로 혁명적 지식인에 의한 정치 의식의 ‘외부도입’ 및 ‘경제투쟁에서 정치투쟁으로의 방향전환’ 등 레닌주의적 체제를 주요하게 다루었다. 그러한 논조의 전환은 『조선지광』이 다른 사회주의 잡지에 비해 경제·정치사상보다 맑스주의 관련 철학논설을 더 많이 다루게 된 중요한 이유였다. 이 글에서 주목하고자 하는 것은 1927-28년 『조선지광』에서 유물론에 대한 다양한 입장이 상호 충돌하고 교차했던 ‘유물-유심논쟁’이다. ‘유물-유심논쟁’은 이 시기 맑스주의 수용의 구체적인 양상을 보여주는 한편, 당대 식민지 현실에 조응하는 맑스주의의 이론적 자기화 과정을 잘 보여주고 있기 때문이다.

그런데 1920년대 사회주의 사상은 하나의 체계적인 사상이나 이론으로 수용되기 보다는 ‘해방의 이데올로기’로 수용된 면이 강하다는 점에서 사회주의 운동의 급속한 성장과 비교하여 사회주의 사상 그 자체에 대한 이론적 논구는 상대적으로 미약하였다.³⁸⁷⁾ 1920년대 사회주의 운동과 관련된 역사학 및 문학 영역의 폭넓은 연구에 비해 철학 영역의 연구가 거의 전무한 이유도 이 점과 관련이 깊다. 역사학과 문학에서 다루어진 유물-유심논쟁은 ① 카프 진영과 비사회주의 운동가 사이에서 벌어진 문학창작의 기반으로서 현실에 대한 인식론적 논쟁, ② ‘맑스-레닌-스탈린으로 이어지는 정통 마르크스주의’ 집단과 ‘반유물론자’ 사이에서 벌어진 극단적인 대립, ③ 사회주의자와 비사회주의자들의 유물론에 대한 대립적인 입장전개 등으로 규정되고 있다.³⁸⁸⁾

세부적인 논지의 차이에도 이러한 연구들은 소위 ‘유물-유심논쟁’으로 알려진 『조선지광』의 일련의 글들을 사회주의 진영이 주도한 첨예한 이론투쟁 또는 당대 진보적 지식인들이 참여한 철학적·문학적 논쟁으로 규정한다는 점에서는 공통적이다. 그러나 이들 연구는 논쟁에 전제된 맑스주의의 이론적 근거 및 사상사적 배경 등을 종합적으로 고려하지 못한 채, 한쪽의 입장을 ‘유물론’으로, 다른 한쪽의 입장을 ‘반(反)유물론’ 내지 ‘비(非)유물론’로 규정함으로써 이 논쟁이 갖는 맑스주의 수용의 사상사적 맥락을 제대로 드러내지 못하고 있다. 보다 천착되어야 할 지점은 유물-유심논쟁이 갖는 정치적·이론적 배경, 그 성격과 의미, 그리고 맑스-레닌주의의 자기화 양상 등 맑스주의 철학과 관련한 사상사적 특징이다. 이 글의 목적은 첫째, 맑스주의 수용의 질적 전환을 가져온 이 논쟁의 정치적·이론적 배경, 둘째, 이 논쟁의 전개과정에서 드러난 특징을 통해 맑스-레닌주의의 이

387) , 「日帝下 社會主義思想의 受容에 關한 研究」, 연세대 사학과 박사학위논문, 2006, 2 쪽.

388) 순서대로 유승환, 1920년대 초중반의 인식론적 지형과 초기 경향소설의 환상성, 『한국현대 문학연구』 제23집, 한국현대문학회, 2007; 김민환, 「일제하 좌파 잡지의 사회주의 논설 내용 분석」, 『한국언론학보』 제49권, 한국언론학회, 2005; 최병구, 「신체의 유물론’과 프로문학」, 『민족 문학사연구』 제53권, 민족문학사연구소, 2013.

론적 자기화 양상을 밝히는 데 있다.

2. 『조선지광』 ‘유물-유심논쟁’의 배경

2.1 논쟁의 정치적 배경

1920년대 사상사의 특징은 민족해방의 사상적 무기로서 사회주의 사상이 수용된 점에 있다. 사회주의 사상은 1922년부터 민족주의 운동과 차별되는 독자적이고 조직적 운동으로 발전한 사회주의 운동가들에 의해 본격적으로 수용되었다. 당시 폭넓은 의미를 지녔던 사회주의는 곧 이어 맑스주의로 급격하게 전일화됨으로써 맑스주의는 민족해방운동의 주된 이념으로서 자리잡게 되었다. 이러한 맑스주의의 ‘급격한 수용’은 “전 단계의 민족주의 이념을 극복하고 사회주의 사상의 체계적이고 전면적인 수용을 통한 새로운 단계로의 이행이라기보다, 침체된 민족운동을 타개할 방편으로 받아들였다는 점에서 아직은 불완전한 것이었다.”³⁸⁹⁾ 1920년대 맑스주의 수용사는 대체로 ① 다양한 사회주의사상이 수용되는 가운데 민족해방운동과 관련하여 맑스주의가 급속히 주류적인 위치로 자리하는 단계, ② 다양한 사회주의사상이 급속히 맑스주의로 전일화되면서 다양한 사회주의 그룹들 사이에 맑스주의 인식의 편차를 둘러싸고 지속적인 논쟁이 전개되는 단계, ③ 맑스주의 인식이 심화되면서 레닌주의를 수용하는 단계 등 크게 세 단계로 구분된다.³⁹⁰⁾ “유물-유심논쟁”은 레닌주의를 ‘제국주의 시대의 맑스주의’로 규정하면서 혁명적 전위와 정치투쟁의 중요성을 강조한 세 번째 단계의 연장선상에서 이루어진 논쟁이라고 할 수 있다.

“유물-유심논쟁”을 주도한 세력은 흔히 ‘일월회-ML파’로 알려져 있는데, 이들은 동경 유학생들로서 그 일부가 1926년 귀국하여 사회주의 운동의 주도권을 장악했다. 그 중요한 이유는 조선공산당 1, 2차 검거에서 사회주의 운동가들의 대규모 투옥으로 인한 공백 때문이었다. 이후 이들은 기존 사회주의 운동 진영과 치열한 노선투쟁을 전개하였다. 최초의 노선투쟁은 1926년 사상잡지와 신문에서 벌어진 ‘화요파’의 대표이론가였던 배성룡과 ‘일월회’의 이우적 사이의 논쟁이었다. 배성룡은 맑스주의 자체도 비판과 수정의 대상이 될 수 있다는 입장인 반면, 이우적과 안광천은 이를 비맑스주의적 의식형태를 내포하고 있는 ‘속학적 맑스주의자’라고 규정했다. 이 논쟁은 맑스주의 수용태도 및 정치투쟁과 경제투쟁의 관

389) , 『한국사회주의 세력의 형성: 1919-1923』, 일조각, 2003, 326쪽.

390) 박종린, 1920년대 사회주의사상의 수용과 사회과학연구사, 『역사문제연구』 제26호, 역사문제연구소, 2011, 211쪽.

련성에 대한 쟁점들이 포함되고 있다는 점에서 의의를 갖는다.³⁹¹⁾ 특히 이 논쟁을 통해 ‘일월회-ML파’는 조선 사회주의 운동에서 맑스주의에 대한 수정주의적 해석을 차단하기 위해 유물론적 세계관의 차원에서 맑스주의의 진리성을 옹호하고자 했다.

이후 ‘일월회-ML파’는 ‘경제투쟁에서 정치투쟁으로의 방향전환’과 ‘민족협동전선의 수립’을 핵심내용으로 하는 ‘정우회 선언’³⁹²⁾을 발표한다. 안광천이 기초한 정우회 선언은 사회주의자와 비타협적 민족주의자 간의 ‘민족협동전선’을 공표함으로써 당시 사회주의 운동진영 사이의 치열한 노선논쟁을 가져왔다. 일본 유학생 중심인 ‘일월회’와 1919년부터 민족주의로부터 사회주의로 나아간 자생적 사회주의 사상단체인 ‘서울파-전진회’와의 이론적 논쟁이 그것이다. 이들의 차이는 무엇보다 ‘민족협동전선’을 인정하되, 사회주의 운동의 계급적 독자성을 위해 프롤레타리아 헤게모니를 어떻게 관철할 것인가의 문제와 관련되어 있었다. 전자와 달리 후자는 민족운동과 시간적 협동을 기하는 것은 찬성하지만 무조건 제휴하려는 것은 타협운동의 궤변일 뿐이라고 비판했다. 이 논쟁은 크게 보면 ‘개량이라는 언어에 대한 공포증 환자로서 사이비 마르크스 학도’ 대(對) ‘무산계급의 혁명적 의식을 위촉시키는 개량주의’ 라는 구도 아래 진행되었다.³⁹³⁾

이러한 노선대립은 1926년 말부터 1928년 초까지 다양한 신문, 잡지를 통해 격렬한 논쟁으로 이어졌으며, 특히 1927년 2월 신간회 결성 이후 한층 치열하게 전개되었다. ‘일월회-ML파’와 ‘서울파’의 논쟁에서 중요하게 부각된 프롤레타리아 헤게모니 문제는 그 세계관적 기반인 유물론 철학과 직결될 수밖에 없는 문제였다. ‘일월회-ML파’는 신간회 내 민족주의 세력과 신간회 밖의 ‘서울파’에 대응해 유물론적 세계관에 대한 대중적 지지를 얻기 위해 1927년 이후 『조선지광』을 유물론 논쟁의 장으로 활용하게 된다. 이에 따라 『조선지광』은 유물사관이나 계급투쟁론 등에 대한 이전의 초보적인 수용과 해설 수준을 벗어나 ‘유물론’에 대한 다양한 입장들이 쟁론하는 공론장이 되었다.

2.2 논쟁의 이론적 배경

문학 및 역사학의 기존 연구에서 지적되고 있듯이, “유물-유심논쟁”은 크게 맑스

391) 논쟁에 대해서는 김기승, 1920년대 안광천의 방향전환론과 민족해방운동, 『역사와 현실』 제6권, 한국역사연구회, 1991, 120쪽 이하를 참고.

392) 1926년 11월 발표된 ‘정우회 선언’은 ① ‘파벌주의의 박멸과 사상단체의 통일’, ② ‘진투적 전위당의 확립과 일상투쟁의 전개’, ③ ‘경제투쟁에서 정치투쟁으로의 방향전환’과 ‘민족협동전선의 수립’, ④ ‘당의 이론적 투쟁의 불가결성’으로 요약될 수 있다.

393) 이러한 대립적 구도는 1926년 12월부터 1927년 1월까지 <조선일보>의 여러 글들에서 공통적으로 나타난다.

주의 진영 내부의 노선대립, 다시 말해 당시 사회주의 운동의 쟁점들에 대한 노선대립과 깊은 연관을 맺고 있다. 그러나 사상사적 측면에서 볼 때, 그것은 식민지 하 맑스주의 수용사에서 좌우를 막론하고 다양한 사상경향을 지닌 지식인들이 유물론적 세계관을 둘러싸고 광범위한 철학적 이론논쟁을 벌였고, 이를 통해 사회주의 수용의 인식 수준이 한 단계 발전한 점에서 나름의 독자성을 지닌다. 이것은 크게 두 가지 측면에서 확인 가능하다. 무엇보다 『조선지광』 이외의 매체들에서 이루어진 논쟁이 ‘ML파’와 ‘서울파’라는 사회주의자 내부의 사회운동 전략 및 전술과 관련된 내용을 중심으로 전개되었다면, 『조선지광』의 논쟁은 사회주의자와 비사회주의자, 그리고 문학과 철학 전공자 및 사회운동가를 포괄하는 일군의 지식인들이 참여하여 유물론 철학이론에 대한 찬반논의를 중심으로 전개되었다는 점이다. 또한 쟁점의 내용과 주제 면에서 사회주의 개념, 유물사관 개념 등에 대한 이전의 초보적 해설 수준을 넘어 물질과 의식, 생산력과 생산관계, 인간욕망과 사회주의적 실천의 관계, 나아가서 변증법 문제에 이르기까지 맑스주의의 중요한 이론적 쟁점들이 광범하게 논의되었다는 점이다. 이런 점에서 ‘유심-유물논쟁’은 맑스주의 수용사에서 한 분기점을 이루고 있다고 할 수 있다.

논쟁의 정치적 배경과는 별도로 ‘유물-유심논쟁’이 1920년대 후반에 비로소 가능했던 또 다른 이유는 1920년대 초반 이래 양적·질적으로 성장한 맑스주의 수용의 이론적 배경을 고려할 때 이해될 수 있다. ‘유물-유심논쟁’의 이론적 배경으로 특히 두 가지 점이 주목된다. 첫째, 1920년대 초반 이래 사회주의 수용의 핵심내용인 유물사관 이해의 전개과정을 기반으로 이뤄졌다는 점이다. 유물사관은 1921년 이후 사회주의 이론가들이 지속적으로 주목했던 핵심적인 철학적 아젠다였다. 유물사관과 관련된 맑스주의 원전 번역이 1920년대 초반부터 활발하게 진행되었는데³⁹⁴, 특히 1921년 『유물사관요령기』란 이름으로 번역된 『정치경제학비판을 위하여』 「서문」은 당시 맑스주의 이론가들이 가장 주목했던 핵심 저작이었다. 왜냐하면 생산력과 생산관계의 변증법에 따라 사회주의의 필연적 도래를 강조한 이 저작은 당대 조선 사회를 일본제국주의에 의해 지배되는 ‘사회적 생산과정의 마지막 적대적 형태’인 자본주의 사회로 규정하고 제국주의 일본도 필연적으로 붕괴될 수밖에 없다³⁹⁵고 인식한 식민지 조선의 사회주의자들에게는

394) 1920 초반 이래 맑스주의는 특히 사회주의 도래의 필연성을 정당화하는 유물사관을 중심으로 수용되었고, 그에 따라 유물사관과 관련된 맑스주의 원전 번역과 소개가 활발하게 진행되었다. 예컨대, 원역의 형태는 아니지만 1921년 『공산당선언』(비합법 출판물), 『정치경제학 비판을 위하여』 「서문」를 시작으로 『공산당선언』(일본에서 출판), 엥겔스 『공산주의의 원칙들』, 『유평피아에서 과학으로의 사회주의 발전』, 맑스의 『임금 노동과 자본』, 『임금·가격·이윤』, 레닌의 『칼 맑스』 등이 1925년을 기점으로 번역, 소개되었다.

395) 박종린, 『日帝下 社會主義思想의 受容에 關한 研究』, 연세대학교 사학과 박사학위논문, 2006, 40쪽.

하나의 복음으로 다가왔기 때문이다. ‘유물-유심논쟁’이 유물사관을 핵심쟁점으로 다루고 있는 것도 이러한 이론적 배경을 떠나 설명되기 어렵다.

둘째, ‘유물-유심논쟁’은 1920년대 중반이후 헤겔철학과 포이어바흐철학의 수용에서 나타난 ‘변증법’에 대한 유물론적 해석과 ‘관념론’에 대한 ‘유물론의 옹호’를 기반으로 이루어졌다는 점이다.³⁹⁶⁾ 1920년대 중반, 맑스주의의 이론적 뿌리로서 헤겔철학, 특히 변증법에 대한 관심이 집중되었다. 당시 헤겔철학과 변증법에 대한 사회주의자들의 관심은 변증법적 ‘방법’의 진보성과 아울러 ‘체계’의 관념론적 한계 및 폐쇄성을 지적하는 맑스-엔겔스의 헤겔철학에 대한 평가가 밑바탕에 놓여있다. 그러나 1920년대 후반부터 유물론적 세계관의 강조와 더불어 헤겔철학은 유심론적 철학의 완성자라는 부정적인 성격이 부각된다. 헤겔철학에 대한 부정적 평가는 당시 ‘유물-유심논쟁’에서 유물론의 대립향으로서 헤겔철학을 위치시키는 것이 필요했고, 따라서 헤겔철학보다 맑스주의의 또 다른 이론적 뿌리라고 할 수 있는 포이어바흐의 철학의 중요성이 부각되었다. 1920년대 중반 이래 맑스주의의 이론적 뿌리로서 헤겔철학과 포이어바흐 철학의 평가에서 나타난 이러한 경향성은 유물-유심논쟁’의 이론적 배경이 되었다.

3. 『조선지광』 ‘유물-유심논쟁’의 성격과 의미

1925년 시점에서 맑스주의에 대한 이해는 아직 이론적으로 충분히 성숙되지 못한 상태였다. 이 시기까지 맑스주의는 이론적 훈련과 축적의 여유를 갖지 못한 채 사회주의 운동의 급속한 성장 속에서 수용되었기 때문이다. 1925년 조선공산당 창립단계에 이르기까지 사회주의 운동가들의 맑스주의에 대한 이해는 특히 일본의 맑스주의 관련 서적을 단편적으로 소개하거나 해설하는 차원에 머물러 있었다. 그러나 1927년 이후 맑스주의에 대한 이해는 한 단계 발전하여 유물사관에 대한 이론적 검토가 심화되었고, 물질과 의식의 관계, 사회주의적 실천과 욕망 등 다양한 쟁점들이 논의되었다. ‘유물-유심 논쟁’은 바로 이러한 쟁점들을 포괄하고 있었다.

1927년 『조선지광』에서는 유물론에 대한 세 가지 입장이 서로 충돌하며 활발한 논의가 전개되었다. 첫째, 주체의 욕망과 의지, 인간의 의식 혹은 감정을 통해 역사의 진보가 이루어진다고 보는 ‘유심론적 입장’이다. 이 입장은 유물-유심론의

396) 이론적 전사(前史)로서 헤겔철학과 포이어바흐철학에 관심은 박민철, 『헤겔철학의 ‘한국적 수용에 대한 연구』, 건국대학교 철학과 박사학위논문, 2014(‘Ⅲ. 시대의 모순’과 헤겔 변증법의 현재성)을 참고.

문제를 자연을 감각하는 ‘인간 신체의 반응’으로 개괄하는 한편, 인간의 정신 혹은 의식(의지)가 역사를 진전시키는 동력임을 제기했다.

둘째, 유물론적 입장을 취하면서도 인간의 신체가 느끼는 감정과 변혁적 욕구에 중심을 둔 입장이다. 이 입장은 생산력의 발전을 강조하는 유물론적 역사관의 테제를 긍정하면서도, 인간욕망의 실천적 성격에 주목했다. 다시 말해 인간 욕망과 물질적 생산력의 밀접한 관계를 주장한 점에서 유심론적 관점과 차별화를 꾀했으나, 무엇보다 인간의 욕망과 변혁적 실천을 중심으로 역사발전의 가능성을 확인하고자 했다.

셋째, 유물사관의 핵심개념으로써 생산력의 결정적 성격을 부각시키는 동시에 혁명적 전위의 목적의식성을 강조하는 ‘맑스-레닌주의적 입장’이다. 이 입장은 인간 욕망과 의지의 물질적 토대로서 생산력을 강조했으며, 또한 프롤레타리아 계급의 자연발생적 실천과 혁명적 전위의 목적의식성을 결합한 ‘외부도입테제’를 주장하였다. 이러한 입장 구분에 따라 1927년 『조선지광』 유물-유심 논쟁에 참여한 필자와 각 글의 제목을 정리하면 다음과 같다.

① 인간 주체의 의지를 중시하는 유심론적 입장	한치진	동적 생활주의로 본 도덕문제	1927.03.	총65호
	염상섭	나에 대한 반박에 답함	1927.03.	총65호
	한정옥	소박한 생의 철학 1	1927.04.	총66호
	한정옥	소박한 생의 철학 2	1927.05.	총67호
	한정옥	소박한 생의 철학 3	1927.06.	총68호
	한정옥	생명론-유물적 일원론의 한계를 지적함	1927.10.	총72호
	한치진	기계학과 생존경쟁	1927.08.	총70호
	한치진	유물이나 유심이나?	1927.11	총77호
② 인간의 변혁의지와 욕구를 강조하는 유물론적 입장	계원생	유물론에 대하여	1927.06-10.	총68-72호
	수양상인	윤리적 이상문제	1927.08	총70호
	김태수	생산기관과 욕구에 대하여	1927.09	총71호
	김태수	이론의 실천적 근거에 대하여	1927.12.	총74호
③ 역사발전의 궁극적 결정요인으로서 생산력을 강조하는 유물론적 입장	안광천	헤에겔 변증법과 실제	1927.05	총67호
	이우적	맑스에 대한 일의문을 박함	1927.06.	총68호
	이우적	소위 영구적 진리에 대하여	1927.08	총70호
	한병도	역불멸설과 기계학	1927.09	총71호
	박문병	속학적 유물론의 극복 1	1927.10.	총72호
	이우적	사고의 선행자로서의 실천	1927.11.	총73호
	박문병	속학적 유물론의 극복 2	1927.11.	총73호
	송재홍	한치진씨의 반동적 유심론을 논살함	1927.12.	총74호
	안광천	무산자계급의 철학과 근대철학	1927.12.	총74호
	송재홍	유물론과 유심론에 관하여 -김태수씨에게-	1928.01.	총75호

3.1 인간 주체의 의지를 증시하는 유심론적 입장

이 입장은 인간의 감정과 변혁의지가 인간 개개인의 생활은 물론, 역사발전의 주요 동력이라고 보았다. 하지만 물질 개념을 자연현상에 국한시키고 자연현상을 감각하는 신체의 반응에 주목했다. 비사회주의 이론가들이 주장한 이 입장은 물질개념을 생산력 혹은 물질적 토대로 규정했던 맑스주의 이론가들의 격렬한 비판을 받았다.

한정옥은 「소박한 생의 철학」에서 인간의 내적 욕구를 외부 세계에 맞게 변형시키거나 적응시키는 기능으로서 ‘의식’을 강조하고, 인간진화의 핵심을 외부환경에 적응하도록 자신의 신체를 끊임없이 개조하는 ‘생명’으로 규정했다. 이때 생명은 ‘지(知)’, ‘정(情)’, ‘의(義)’를 포괄하는 하나의 총체적인 인간의 의식이다.³⁹⁷⁾ 나아가 한정옥은 「생명론-생명의 실재성을 논하여 유물적 일원관의 오해를 지적함」을 통해 유물론적 일원론을 비판하고, ‘물질과 생명의 이원론적 대립’을 넘어선 정신의 ‘절대성’과 ‘위대성’을 주장하였다.

한정옥 논의의 핵심은 자연현상을 감각하는 신체의 반응으로 물질개념을 이해한다는 점에 있다. 그에 의하면 유심론자들이 주장하는 ‘심’이든 유물론자들이 주장하는 ‘물’이든 결국 정신(생명)이 추동하는 생물학적 기능과 결과에 불과한 것이다.³⁹⁸⁾ 따라서 유심론이 인간의 생활현상만을 강조하여 생명의 역사성을 파악하지 못한다면, 유물론은 자연현상만을 파악하고 인간의 생활현상을 파악하지 못했다는 것이다. 이처럼 겉보기에는 한정옥이 유물론과 유심론을 모두 비판하지만 실제로 그의 입장은 유심론에 가깝다. 왜냐하면 ‘심’과 ‘물’을 생물학적 기능에 불과한 것으로 비판하고 있지만 그가 강조하는 생명의 존재여부는 결국 ‘의지’의 노력 여하에 달려 있기 때문이다. 나아가 한정옥의 유심론적 입장은 그가 주된 비판대상으로 삼고 있는 것이 “자연현상과 생활현상을 혼동한 유물론 일원관”³⁹⁹⁾이라는 점에서도 잘 드러난다.

인간의 의식, 의지를 강조하는 유심론적 입장은 한정옥 외에도 한치진으로부터 제기되었다. 한치진은 ‘유물-유심논쟁’을 격렬하게 불러일으킨 인물이다. 그는 「동적 생활주의로 본 도덕문제」, 「기계학과 생존경쟁」, 「유물이나 유심이나?」을

397) , 소박한 생의 철학 3], 『조선지광』 총68호, 조선지광사, 1927.06, 54쪽

398) 한정옥, 「생명론-생명의 실재성을 논하여 유물적 일원관의 오해를 지적함」, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10, 53-55쪽.

399) 한정옥, 「생명론-생명의 실재성을 논하여 유물적 일원관의 오해를 지적함」, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10, 55쪽.

언이어 발표하면서 한설야, 송재홍 등 맑스-레닌주의 이론가들의 집중적 비판을 받았다.

우선, 한치진은 「동적생활주의로 본 도덕문제」에서 식민지 현실의 극복을 위한 방안을 개인의 윤리적 자각에 기반한 ‘도덕관’의 정립에서 찾는다. 그에 의하면 선과 악의 투쟁 속에서 생활이 향상될 수 있기에, 이러한 투쟁은 ‘선’을 출현시키려는 의지의 획득 및 의지로부터 시작되는 실천을 가능하게 한다. 이와 같은 의지의 강조는 「기계학과 생존경쟁」에서 또 다시 반복된다. 이 글에서 그는 현실생활의 극복에 필요한 인간 주체의 의지와 실천 과정을 ‘기계학’이라는 용어를 통해 개념화한다. 인간주체의 의지, 의식은 곧 생활문제의 해결을 위해 지식을 생산하는데, 그러한 지식은 “생명이 분투하는 데에 유일한 방조적(幫助的) 수단 방법”으로서 ‘기계학’이다.⁴⁰⁰⁾ 그가 규정한 기계학은 자신이 받아야 할 임금을 계산할 수 있는 ‘수학’, 그리고 에너지의 보존과 전환을 파악하는 ‘역학’을 의미한다. 그가 ‘기계학’이란 명칭을 굳이 사용하고 있는 이유는 생명의 분투에서 합리적 계산과 생명의 역동성에 대한 지식이 갖는 중요성을 옹호하기 위해서다.

특히 맑스-레닌주의적 입장에서 가장 비판의 대상이 된 「유물이나 유심이나」에서 한치진은 의식적 활동이 우선이고 물질은 그것에 종속되어 있다고 주장한다. 마치 여행을 가기 위한 의지가 먼저인 이후에 ‘물질에 대한 문제, 즉 여비 행장 문제가 출현’한 것처럼, “인식을 떠난 존재는 없다”는 것이다.⁴⁰¹⁾ 그는 유물론이 사람의 의식을 무가치한 것으로 보고 있지만, 예를 들어 생명체의 지속적인 신진 대사는 물질적 활동 이전에 정신의 능력이라는 점에서 맑스주의처럼 ‘물질이 의식을 규정할 수 없다’고 주장한다.⁴⁰²⁾ 나아가 한치진은 물질로부터 정신이 도출되는 것이 아니라 오히려 유물‘론’이라는 학설 자체가 궁극적으로는 인간 정신활동의 산물이기 때문에 그 본성상 유심론일 수밖에 없다고 역설하고 있다.

그런데 한정옥과 한치진의 주장이 비판적 대상으로 삼고 있는 것은 맑스주의의 유물론이라기보다 자연과학적 유물론, 즉 기계적 유물론에 해당한다. 즉, 이들은 물질을 인간 외부의 자연현상으로 이해하고 이것을 인간 신체의 반응으로 국한시킴으로써, 사회역사적 맥락에서 물질적 생산양식이 인간 의식과 욕망을 규정한다는 유물사관의 물질개념을 이해하지 못하고 있다. 즉 물질 개념을 오직 자연현상에 국한시키는 기계적 유물론의 측면에서만 유물론을 규정하고 있다. 맑스 이전의 기계적 유물론자는 자연세계에 대해서는 유물론적 입장을 취했지만, 사회역사적 세계에 대해서는 관념론적 입장을 취했다. 그러나 맑스주의는 자연뿐만 아니라 인간사회에 대해서도 유물론적 입장을 관철시킴으로써 역사적 유물론을 주

400) , 「기계학과 생존경쟁」, 『조선지광』 총70호, 조선지광사, 1927.08, 34쪽.

401) 한치진, 「유물이나 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11, 51쪽.

402) 한치진, 「유물이나 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11, 55쪽.

창한 점에서 기계적 유물론과 구별된다. 달리 말하면, 기계적 유물론과 맑스 유물론의 차이는 ‘유물론을 자연뿐만 아니라 인간 사회에도 관철시켰느냐 아니냐’의 유무에 있다. 인간 사회에 유물론이 관철됨으로서 맑스주의 유물론의 물질개념은 이후 레닌의 물질 규정에서 보듯 기계적 유물론의 물질개념과 현격한 차이를 지니게 되었다.

3.2 인간의 변혁의지와 욕구를 강조하는 유물론적 입장

위에서 보듯 한정옥과 한치진은 유물론을 ‘기계적 유물론’으로만 이해함으로써 물질을 자연현상이나 자연을 감각하는 인간신체의 반응으로 규정하는 한편, 인간의 순수한 정신 내지 의지가 역사를 발전시킬 수 있다는 점을 강조하였다. 이와는 달리 두 번째 입장은 ‘물질적 관계에 기반한 ‘인간의 의식과 욕망’을 강조한다는 점에서 유심론적 입장을 비판하지만, 동시에 인간 주체의 욕망과 변혁의지가 역사발전에서 지니는 의의를 강조하고 있다. 다시 말해 역사발전에서 물질적 생산력이 근본동인임을 부인할 수 없지만, 동시에 인간의 욕망과 의지가 생산력의 발전에 영향을 미친다고 주장하는 입장이었다.

예를 들어, 김태수는 「생산기관과 욕구에 대하여」에서 욕구를 생산의 필요성을 자각하는 인간의 본능과 같은 것으로 설명한다. 그의 문제제기는 “처음에 인간의 욕구가 인간에게 생산을 시작하게 한 것이 아니고 무엇이 인간으로 하여금 생산을 행하게 하였다는 말인가. 인간이 인간의 본능에 의하여 생산을 시작하였다는 것이 왜 반유물론자의 말이란 말인가.”⁴⁰³⁾라는 주장에서 단적으로 드러나듯, ‘욕구’와 ‘생산’의 선후문제였다. 나아가 그는 ‘실천 없는 욕망’은 없다고 단언함으로써, 욕망을 실천과 분리되는 것이 아니라 오히려 실천의 방법으로 규정함으로써 자신의 입장이 유물론의 관점과 모순이 없다는 점을 역설했다.

이러한 입장 표명은 곧이어 정통 ML주의자로 자처하는 이우적으로부터 반박 당했다. 반박에 직면하여 김태수는 「이론의 실천적 근거에 대하여 -이우적씨에게-」란 글을 통해 재반박에 나선다. 그는 플레하노프의 ‘상호관계의 견지’, 레닌의 반영론, 맑스의 유물사관을 예로 들면서 생산력의 발전과 욕구의 증가는 상호작용을 하며, 그 결과 욕구는 물질적 관계와 실천을 기반으로 한 ‘사회적 욕구’이며, 바로 이런 점에서 자신이 강조한 욕망이란 단지 주관주의적인 것이 아니라 ‘실천이 연관된’, ‘실천으로 구성된’ 욕망이라고 주장함으로써 이우적에 대한 재반론을 펼친다.⁴⁰⁴⁾

403) , 「생산기관과 욕구에 대하여」, 『조선지광』 총71호, 조선지광사, 1927.09. 36-37쪽.

404) 김태수, 「이론의 실천적 근거에 대하여 -이우적씨에게-」, 『조선지광』 총74호, 조선지광사, 1927.12, 32-33쪽.

이와 비슷하게 수양산인(송영)은 일본의 맑스주의자 사노 마사부(佐野學)의 글을 번역한 「윤리적 이상문제」에서 맑스주의 유물론이 자연현상에만 국한되지 않으며, 사회현상과 역사에 적용된다는 점에서 ‘통속적 유물론’과 차이를 갖는다고 말한다. 하지만 그와 동시에 그는 ‘물질적 생산관계’로부터 생성되는 실천적 의지 및 이에 기반한 윤리적 이상을 강조한다. 인간의 윤리적 이상(理想)은 곧 ‘지상적·현실적·필연적, 물질적 생활관계’와 떨어질 수 없으며, 따라서 계급과 떨어질 수 없기 때문이라는 것이다. 그에 따르면 “인간은 일정한 역사적 조건하에서 필연적으로 이상을 확정함을 강제 당한다. 인간의 활동과 필연성을 이율배반적으로 대립시키는 주관객관의 통일을 이해하지 못하는 이원론이다. 사회인에 있어서의 이상의 확립은 사회적 과정의 필연에 의하여 규정되는 것이며 이 사회과정은 또 다시 인간의 물질적 생산관계로부터 규정되는 것이다.”⁴⁰⁵⁾ 그가 파악한 윤리적 이상은 물질적 관계를 넘어서 있는 것이 아니라 바로 그러한 ‘물질적 생산관계’로부터 규정된다는 것이다. 하지만 이렇듯 그가 맑스주의의 물질적 관계를 인정하면서도 인간의 이상적 의지를 강조하는 이유는 ‘인간사의 제일전체는 산(生)현실의 인간’이기 때문이다. 즉 “생의 본질인 영혼과 감각의 동적 성격을 부차적으로 취급하는 유물론에 대해 문제제기를 하며, 물질적 구성체로서 영혼의 유물론적 성격을 강조하고 있는 것이다.”⁴⁰⁶⁾

이와 비슷하게 계원생은 「유물론에 대하여」에서 ‘물질은 의식적 요구로부터 기인한다’와 같이 유물론을 심(心)적 작용으로서 경험에 따른 물질의 표시로 이해했다. 다만 이 경험은 ‘물질적 뇌수로부터 작동한 물리적 작용’이다.⁴⁰⁷⁾ 하지만 그는 이러한 마음이 물리적 작용으로 생겨난 것인 동시에, 이를 넘어선다고 주장한다. 이때 중요한 것은 주어진 환경을 경험하는 주체의 마음이며, 이때의 마음은 외부적 현실에 대한 선택과 실천의 문제를 주관하는 주체이다. 계원생이 행동의 목적을 “有의지에 의하는 임의의 행동과 동일한 의의”라고 정의할 때, 강조되는 ‘의지’의 주체로서 인간의 감정은 특정한 토대(물질)에 기초하고 있다. 그리하여 계원생은 “노력의 목표로서 위대한 진리의 이상을 가지고 있으면 그만이다. 그래서 만일 吾人은 틀리더라도 啓發 위하여 최선의 노력을 하고 있는 것을 알면 그만”⁴⁰⁸⁾이라고 주장한다.

3.3 역사발전의 궁극적 결정요인으로서 생산력을 강조하는 유물론적 입장

405) , 윤리적 이상문제, 『조선지광』 총70호, 조선지광사, 1927.08. 56쪽.

406) 최병구, 「신체의 유물론과 프로문학」, 『민족문학사연구』 제53권, 민족문학사연구소, 2013, 31쪽.

407) 계원생, 「유물론에 대하여 2」, 『조선지광』 총69호, 조선지광사, 1927.07, 53-54쪽.

408) 계원생, 「유물론에 대하여 (중)」, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10, 47쪽.

1927년 『조선지광』 ‘유물-유심논쟁’을 주도하면서 앞의 입장을 모두 비판한 진영은 ‘정통적 맑스주의’로 자처했던 이들이었다. 이들은 일본 유학을 통해 학습한 레닌주의를 기초로 맑스주의에 대한 수정주의적 해석을 차단하고 과학적 세계관으로서 유물론의 진리성을 대중적으로 확산시키는 한편, 혁명적 전위의 목적의식성을 강조했다. 특히 논쟁의 참여자들은 레닌주의를 ‘제국주의 시대의 맑스주의’ 내지 맑스주의를 더욱 풍부하게 한 ‘진정한 맑스주의’로 이해했다.⁴⁰⁹⁾ 이들은 레닌주의에 기초하여 1920년대 이래 사회주의가 급속하게 수용되면서 나타난 사회주의적 실천의 자연발생성을 극복하는 한편, 유물변증법의 속류화를 방지하고 과학적 세계관으로서 유물론의 대중화를 시도하였다.

프롤레타리아의 당파성을 체현한 혁명적 전위의 목적의식성을 강조하는 이들의 입장⁴¹⁰⁾은 레닌의 주장에 근거하여 앞의 두 입장을 비판하는 가운데, 주로 ① ‘인식에 대한 물질의 우선성’과 ‘반영론’ ② ‘역사발전의 궁극적 결정요인인 생산력의 우위성’, ③ ‘인간의 변혁적 실천’과 ‘유물변증법’에 초점을 두고 있다.

첫째, 송재홍은 한치진을 주장을 레닌의 반영론에 의거하여 비판했다. 한치진은 “의식이 있었기 때문에 외계의 존재가 인정된 것”이므로 “적어도 의식을 떠난 존재는 없”으며 맑스의 계급투쟁론은 투쟁이라는 의식적 활동을 중시하는 한, “의식적 동적 조건을 부인하는 주의가 아니라 실로 의식적 활동주의”라고 주장하였다. 그리고 맑스가 동시에 “물질이 인(人)의 의식을 지배한다”고 했으므로 자신의 계급투쟁설과 모순되며, 따라서 “「맑스」를 순유물론자 즉 기계주의적 인생관론자”라 하기 어렵다고 덧붙였다.⁴¹¹⁾ 한치진은 유물론을 “순유물론” 즉 기계적 유물론으로만 이해했기 때문에 인간의 능동적 활동과 유물론을 동시에 주장하는 맑스의 유물사관을 모순적이며 따라서 순유물론이 아니라고 주장했던 셈이다. 이에 대해 송재홍은 물질과 의식의 관계에 대한 레닌의 반영론에 의거하여 한치진을 비판했다. 그는 『유물론과 경험비판론』을 인용하면서 ‘물질의 존재를 떠난 인식은 없’고, 따라서 “의식은 물질의 반영에 불과한 것”이며 “唯一의 最後의 客觀的 眞理”로부터 도출되는 것이 유물론적 입장이라고 비판했다.⁴¹²⁾

그러나 송재홍은 한치진이 이해한 자연과학적 물질개념이 레닌의 인식론적 물질

409) , 1920년대 사회주의 사상의 수용과 一月會, 『한국근현대사연구』 제40집, 한국근현대사학회, 2007, 64쪽.

410) 이들은 식민지 조선의 변혁을 위해서는 ‘자연생장적 의식=비맑스주의적’ 의식이 지배하는 운동노선에 일정 정도의 ‘목적의식=맑스주의적 의식’이 외부로부터 주입되어야 한다고 생각했다. 전명혁, 『1920년대 한국사회주의 운동연구』, 도서출판 선인, 2006, 380-382쪽.

411) 한치진, 「유물이나 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11, 쪽.

412) 송재홍, 「한치진 씨의 반동적 유심론의 논살함」, 『조선지광』 총74호, 조선지광사, 1927.12, 24-26쪽.

개념과 다르다는 점에 충분히 주목하지 못했다. 레닌은 1908년의 『유물론과 경험비판론』에서 관념론과 유물론을 구분하기 위한 전제로서 물질을 “감각과 독립하여 존재하는 객관적 실재를 포함하는 철학적 범주”로 규정하였다.⁴¹³⁾ 즉 레닌은 ‘물질적인 것’을 의식과의 관계에서 정의하여 의식 독립적인 객관적 실재’로 이해했다. 이에 따르면 역사적 유물론의 핵심 개념인 생산력과 생산관계는 의식 밖에 존재하는 객관적 실재이기 때문에 물질의 한 영역을 이룬다. 이런 점에서 ‘인식에 대한 물질의 우선성’과 ‘반영론’에 의거하고 있는 송재홍의 비판은 기계적 유물론에 입각하여 역사적 유물론의 모순성을 지적한 한치진의 주장에 대한 적확한 비판이라고 보기 어렵다.

둘째, 인간의 욕구와 변혁의지를 강조하는 입장과 관련해서는 ‘생산력의 우위성’을 앞세웠다. 이우적은 「사고의 선행자로서의 실천」에서 인간 욕망의 중요성을 강조하는 김태수의 입장을 ‘생산의 어머니로서 욕구, 즉 행동의 선행자로서의 사유’를 주장한 반(半)유물론자로 규정하였다. 그는 김태수가 반유물론자라는 이유를 설명하기 위해 맑스의 말을 인용하면서 인간의 사고 이전에 행위가, 욕망 이전에 생산이 먼저 성립하기 때문에, 결국 인간의 실천적 의지는 결국 생산력에 의해서만 생성될 뿐이라고 주장한다.⁴¹⁴⁾ 그에 따르면 이러한 인식이 유물론과 관념론을 가르는 확고한 기준이며, 행동하기 전에 사고가 있었다고 주장하는 김태수의 철학은 ‘실천의 영역’으로 나아가지 못하는 반유물론이라는 것이다. 송재홍 역시 「유물론과 관념론에 대하여 -김태수 씨에게-」란 글에서 ‘중국적 결정요인’으로서 생산력을 강조한다.⁴¹⁵⁾ 이들은 김태수가 인간의 욕구와 물질적 생산활동 가운데 후자가 역사의 원동력이라는 점을 모호하게 만든다는 점에서 그가 비록 유물론자로 자처하지만, 어설픈 유물론자 즉 반유물론자에 불과하다고 비판하였다.

이와 관련하여 『독일 이데올로기』에서 역사의 세 가지 전제, 즉 첫째, 생존의 기본 욕구를 충족시키는 물질적 생산활동, 둘째 인간의 욕구 충족과 이에 따른 새로운 욕구의 창출, 셋째 사회 구성원의 재생산을 통한 인구의 증가가 거론된 점에 주목할 필요가 있다. 맑스는 이러한 세 가지 전제가 서로 다른 단계가 아니라 인류의 역사에서 항상 동시에 존재해 왔던 ‘세 가지 측면이자 ‘세 가지 계기’라고 말한다.⁴¹⁶⁾ 여기서 맑스는 제1의 전제인 물질적 생산활동이 역사의 원동력이라

413) V.I. 지음, 정광희 옮김, 『유물론과 경험비판론』, 아침, 1988, 109쪽.

414) 이우적, 「사고의 선행자로서의 실천 -반유물론자 김태수 씨에게 답함-」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11. 66쪽.

415) 송재홍, 「유물론과 관념론에 대하여 -김태수 씨에게-」, 『조선지광』 총75호, 조선지광사, 1928.01, 59쪽.

416) 칼 마르크스·프리드리히 엥겔스 지음, 박재희 옮김, 『독일 이데올로기 I』, 청년사, 1988, 56-58쪽.

고 주장하지만, 동시에 물질적 생산활동과 상호작용하는 새로운 욕구의 창출, 즉 인간의 능동적 욕구 또한 강조하고 있다. 즉 맑스는 인간의 욕구와 물질적 생산활동은 선후문제라기보다 상호작용을 하지만, 물질적 생산활동이야말로 역사발전의 원동력이라고 주장했다. 그런데 이우적 및 송재홍과 김태수는 각각 물질적 생산활동과 인간의 능동적 욕구를 선후관계로 보고, 어느 한 측면만 강조한다는 점에서 역사에 대한 기계론적 해석(생산력주의)과 주의주의적 해석으로 경도되는 경향성을 드러내고 있다. 사실 인간의 욕구와 물질적 생산활동을 선후문제로 이해하지 않을 경우, 양자의 입장은 큰 차이가 없다고 할 수 있다.

셋째, ‘인간의 변혁적 실천’과 더불어 ‘유물변증법’이 강조되었다. 안광천은 일본에서 쓴 「유물사관요령해설」(1925)이란 글에서 역사발전에 있어 물질적 생산력이 근본동인임을 인정하면서도 동시에 인간의 욕망과 실천적 의지가 생산력의 발전에 영향을 미친다고 주장했다. 그러나 박문병은 이러한 태도를 ‘속학적 유물사관’에 불과한 것으로 비판했다. 그에 따르면 이러한 속학적 유물론은 유물사관을 혁명적 실천원리로 파악하지 못하고 단순히 인식론으로 설명하고 있다는 점, 유물사관을 프롤레타리아트의 ‘유일한’ 혁명원리로서 파악하지 못한다는 점, 역사동력(動力) 결정적 원인인 생산력을 다시 결정하는 욕망을 승인하고 있다는 점이다.⁴¹⁷⁾ 박문병은 레닌의 「맑스주의의 세 가지 원천과 세 가지 구성요소」, 『유물론과 경험비판론』, 데보린의 「레닌의 전투적 유물론」을 인용하면서 레닌의 유물변증법을 강력하게 옹호하고 있다.

이에 대해 안광천은 박문병이 비판한 논점들은 이미 발표된 자신의 논문들에서 극복되었다고 주장한다. 그에 따르면 무산계급의 철학은 인간의 의사(意思)를 도외시하는 것이 아니라 오히려 그 중요한 역할을 인정하며, 다만 “問題를 物質이 決定的이나? 精神이 決定的이나?고 制限했슬 때” “物質이 決定的이라고 答”할 뿐이다. 따라서 물질의 우선성을 승인하면서도 물질과 인간의식 및 욕망을 “對立 絶縁 식하지 아니하고 交互的으로 連結”시키는 “思考方法은 우리를 必然으로 辨證法으로까지 引導한다”⁴¹⁸⁾는 것이 안광천의 주장이다. 이처럼 그는 인간적 요소를 배제하는 기계론적 유물론과 구별되는 ‘변증법적’ 유물론을 설명하면서 인간의 능동적 실천의 중요한 역할을 강조하고 있다. 다시 말해 그는 역사발전에서 물질적 생산력의 결정적 역할을 승인하면서도 인간의 능동적 욕구와 같은 인간적 요소도 동시에 강조하고 있다. 이러한 그의 관점은 생산력주의에 입각하여 역사를 기계론적으로 해석하는 관점과는 차이가 있다. 왜냐하면 그는 역사가 단지 생산력의 발전에 의해 기계적으로 전개되는 것이 아니라 인간의 능동적인 작용에 의해서 전개된다는 점을 강조하고 있기 때문이다.

417) , ‘속학적 유물사관의 극복’, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10, 31-33쪽.

418) 안광천, 「무산자계급의 철학과 근대철학」, 『조선지광』 총74호, 조선지광사, 1927.12, 74쪽.

1927년 『조선지광』 유물-유심 논쟁을 연구한 최병구는 ‘일월회’ 사회주의 운동가들이 “생산력 개념을 지나치게 내세운 나머지 인간의 의식과 욕망을 부수적인 것으로 치부했”고 나아가 “인간의 주체적 의지마저도 부정”⁴¹⁹⁾했다고 비판한다. 그러나 이러한 비판은 위의 사실과 어긋난다. 그들이 ‘중국적 결정요인’으로서 생산력을 강조한 입장은 분명 레닌의 맑스주의 해석을 충실히 따르고 있다. 하지만 레닌은 생산력이라는 물질적 토대와 인간의 능동적 실천을 변증법적으로 결합시켰다. 그는 생산력 환원주의를 비판하고 민주주의혁명에서 노동자계급이 지도적 역할을 수행할 것을 요구하였으며, 이에 따라 자생성에 의식성을 결합시킨 전위당 개념을 발전시켰다. 이 과정에서 레닌은 프롤레타리아의 당과성이 노동자 대중의 자연발생적 욕망·의지로부터가 아니라 역사발전법칙을 이해한 전위계급을 통해 확보된다고 보아 외부도입체제를 주장했다. 따라서 생산력 개념을 지나치게 강조했기에 프롤레타리아 대중의 의식과 욕망을 부수적으로 본 것이 아니라, 생산력발전에 따라 진행되는 역사법칙을 통찰한 전위분자의 당과성(목적의식적 능동성)을 중시했기에, 프롤레타리아의 자연발생적 욕망을 “부수적인 것으로 치부했”다고 보아야 한다.

4. 나오는 말

식민지 조선에서 시기별 다양한 내용해석과 강조점의 차이를 보여주고 있는 맑스주의 수용사는 단순히 교조성으로 환원될 수 없는, 그 나름의 방식 속에서 맑스주의 사상의 특성을 드러내준다. 특정 사상의 수용은 수용주체가 처해 있는 역사적 조건과 그 철학적 문제의식과 밀접하게 결부되어 있다. 이런 점에서 ‘유물-유심논쟁’은 추상적인 철학논쟁이 아니라, 민족협동전선 신간회 출범직후 사회주의자들 사이의 노선대립, 그리고 신간회 내 민족주의와 사회주의 사이의 헤게모니 투쟁이라는 정치적 배경 아래 진행된 ‘실천적 논쟁’이었다. 이는 1927년 ‘유물-유심논쟁’ 이후 조선일보에서 벌어진 유물론 논쟁(1929년 10월부터 1930년 10월까지)과의 비교해 뚜렷한 차이점을 갖는다. 논쟁성격에서 1930년대 식민지 아카데미즘의 발흥과 더불어 등장한 전문적인 철학연구자들이 중심에 서서 전개되었다는 점, 따라서 유물론 철학의 이해를 둘러싼 순수 이론적 논쟁에 국한되었다는 점이다.

하지만 동시에 유물-유심논쟁은 다른 한편으로 맑스주의 수용에서 발생한 ‘이론

419) , ‘신체의 유물론’과 프로문학, 『민족문학사연구』 제53권, 민족문학사연구소, 2013, 26-7쪽.

적 논쟁'이기도 했다. 일제강점기는 일제 식민지라는 시대의 모순에 대한 극복이 주된 시대정신으로 떠오른 시기였고 그러한 요구 속에서 맑스주의는 급속하게 수용되었다. 비슷한 시기 다른 나라와 마찬가지로 맑스주의는 우리에게 민족해방으로 나아갈 수 있는 사상적 무기로 여겨졌기 때문이다. 특히 1921년 최초로 번역된 맑스 『정치경제학비판을 위하여』 「서문」은 당시 맑스주의 이론가들에게 식민지 조선의 변혁의 전망을 제시하는 한편, 생산력과 생산관계 등 맑스주의의 핵심으로서 유물론적 세계관을 확신하게 만든 저작이었다. 이 「서문」은 당시 식민지 조선의 맑스주의 이론가들이 가장 활발히 읽었던 저작인 동시에, 피식민지의 대중들에게 소개되었던 맑스주의의 핵심 저작이었다.⁴²⁰⁾ 이러한 유물사관에 대한 관심은 지속적으로 확산되어 1927년까지 총 10편의 맑스, 레닌의 원전 번역물이 번역되어 소개되었다.⁴²¹⁾ 이런 점에서 1927년의 논쟁은 1921년부터 시작된 맑스주의 이론의 원전번역과 이에 대한 연구들이 진행된 이론적 기반 위에서 펼쳐진 것이었다고 할 수 있다. 그리하여 1920년대 말 맑스주의의 수용은 사회운동의 전략 전술과 유물사관의 영역뿐만 아니라, 특히 철학적 세계관을 포함하여 맑스주의 이론구성의 다양한 영역에 걸쳐 폭넓게 이루어졌고, 그럼으로써 일제하 맑스주의 수용사에서 맑스주의 수용의 이론적 자기화과정의 한 분기점을 이루고 있다.

참고문헌

1. 1차문헌

- 계원생, 「유물론에 대하여 2」, 『조선지광』, 총69호, 조선지광사, 1927.07.
 계원생, 「유물론에 대하여 (중)」, 『조선지광』, 총72호, 조선지광사, 1927.10.
 김태수, 「생산기관과 욕구에 대하여」, 『조선지광』, 총71호, 조선지광사, 1927.09.
 김태수, 「이론의 실천적 근거에 대하여 -이우적씨에게-」, 『조선지광』 총74호, 조선지광사, 1927.12.
 박문병, 「속학적 유물사관의 극복」, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10.
 송재홍, 「「한치진 씨의 반동적 유심론의 논살함」, 『조선지광』 총74호, 조선지광

420) 조선의 맑스주의 수용에 있어서 『정치경제학 비판을 위하여』 서문 번역이 갖는 의의에 대해서는 박종린, 1920년대 초 공산주의 그룹의 맑스주의 수용과 ‘유물사관요령기’, 『역사와 현실』 통권 67호, 한국역사연구회, 2008; 류시현, 「1920년대 전반기 『유물사관요령기』의 번역·소개 및 수용」, 『역사문제연구』 제24집, 역사문제연구소, 2010 을 참고.

421) 박종린, 「1920년대 사회주의 사상의 수용과 一月會」, 『한국근현대사연구』 제40집, 2007, 51-52쪽.

사, 1927.12.

송재홍, 「유물론과 관념론에 대하여 -김태수 씨에게」, 『조선지광』 총75호, 조선지광사, 1928.01

수양산인, 「윤리적 이상문제」, 『조선지광』, 총70호, 1927.08.

안광천, 「무산자계급의 철학과 근대철학」, 『조선지광』 총74호, 조선지광사, 1927.12.

이우적, 「소위 영구적 진리에 대하여」, 『조선지광』 총70호, 조선지광사, 1927.08.

이우적, 「사고의 선행자로서의 실천 -반유물론자 김태수 씨에게 답함-」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11.

한정옥, 「소박한 생의 철학 3」, 『조선지광』 총68호, 조선지광사, 1927.06.

한정옥, 「생명론-생명의 실재성을 논하여 유물적 일원관의 오해를 지적함」, 『조선지광』 총72호, 조선지광사, 1927.10.

한치진, 「기계학과 생존경쟁」, 『조선지광』 총70호, 조선지광사, 1927.08.

한치진, 「유물이나 유심이나」, 『조선지광』 총73호, 조선지광사, 1927.11.

2. 2차문헌

V.I. 지음, 정광희 옮김, 『유물론과 경험비판론』, 아침, 1988.

칼 마르크스·프리드리히 엥겔스 지음, 박재희 옮김, 『독일 이데올로기 I』, 청년사, 1988.

김기승, 「1920년대 안광천의 방향전환론과 민족해방운동」, 『역사와 현실』 제6권, 한국역사연구회, 1991.

김민환, 「일제하 좌파 잡지의 사회주의 논설 내용 분석」, 『한국언론학보』 제49권, 한국언론학회, 2005.

류시현, 「1920년대 전반기 『유물사관요령기』의 번역·소개 및 수용」, 『역사문제연구』 제24집, 역사문제연구소, 2010.

박민철, 「헤겔철학의 ‘한국적 수용에 대한 연구」, 건국대학교 철학과 박사학위논문, 2014.

박종린, 「日帝下 社會主義思想의 受容에 關한 研究」, 연세대학교 사학과 박사학위논문, 2006.

박종린, 「1920년대 사회주의사상의 수용과 사회과학연구사」, 『역사문제연구』 제26호, 역사문제연구소, 2011.

박종린, 「1920년대 사회주의 사상의 수용과 一月會」, 『한국근현대사연구』 제40집, 한국근현대사학회, 2007.

박종린, 「1920년대 초 공산주의 그룹의 맑스주의 수용과 ‘유물사관요령기」, 『역

- 사와 현실』 통권 67호, 한국역사연구회, 2008.
- 박찬승, 「1920년대 도일유학생과 그 사상적 동향」, 『한국근현대사연구』 제30집, 한국근현대사학회, 2004.
- 유승환, 「1920년대 초중반의 인식론적 지형과 초기 경향소설의 환상성」, 『한국현대문학연구』 제23집, 한국현대문학회, 2007.
- 이현주, 『한국사회주의 세력의 형성: 1919-1923』, 일조각, 2003.
- 전명혁, 『1920년대 한국사회주의 운동연구』, 도서출판 선인, 2006.
- 최병구, 「신체의 유물론'과 프로문학」, 『민족문학사연구』 제53권, 민족문학사연구소, 2013.
- 한기형, 「식민지 검열정책과 사회주의 관련 잡지의 정치 역학」. 『한국문학연구』 제30집, 동국대학교 한국문학연구소, 2006.