

이데올로기 批判教育의 接近視角

- 마르크스主義를 중심으로 -

許 正 勳 *

目	次
I. 이데올로기 批判教育의 意味	3. 批判的 接近視角
II. 이데올로기의 유포피아적 性格	IV. 이데올로기의 代用 宗教的 性格
1. 歷史的 豫言	1. 眞理와 道德의 黨派性
2. 目的論的 歷史觀	2. 理論 - 實踐 統一論의 프 로메테우스적 人間像
3. 批判的 接近視角	3. 批判的 接近視角
III. 이데올로기의 樂觀的 性格	V. 結 論
1. 決定論的 進步論	
2. 經濟決定論의 物活論的 信仰	

I. 이데올로기 批判教育의 意味

大學에서 國民倫理教育이 강화되면서, 이데올로기 批判教育이 그것의 핵심적인 내용으로 등장한 것은 주지의 사실이다. 만일 “國民倫理教育이 현대 국가가 어느나라를 막론하고 그의 정치, 사회, 문화의 질서를 유지하고 발전시키는 데 있어서 불가결한 政治教育의 韓國的 形態”¹⁾ 라고 한다면, “이데올로기 批判의 안목을 길러주는 교육은 政治教育의 중요한 과제”²⁾ 가 된다. 왜냐하면 이데올로기 批判教育 자체가 “知德體를 겸비한 주체적 민주시민으로서의 총체

* 국민윤리교육과·강사

1) 韓昇助, “國民倫理教育의 回顧와 展望,” 國民倫理 研究, 第 10 號(80.11), P.140.
2) 李奎浩, 國民倫理教育의 理論과 實際(문우사, 1982), P.305.

적 人格形成過程(政治社會化 Political socialization)의 구성요소들 가운데 하나”³⁾이기 때문이다.

政治教育과 政治社會化의 概念은 거의 同意의 概念으로서, 學校 動因의 영향 하에서 한 개인이 그의 특수한 政治定向 즉, 政治世界에 관한 知識, 感情, 評價를 습득하는 過程 — 政治的 自我를 형성하는 過程 — 이며, 동시에 公式的, 非公式的 動因의 영향으로 한 사회가 그 政治文化를 다음 세대에 傳承하는 것이다.⁴⁾ 그러나 政治教育 또는 政治社會化에 의해서 政治文化의 한 요소인 이데올로기를 다음 세대에게 무조건적으로 전달할 수는 없다. 왜냐하면 이데올로기는 기존의 또는 새로운 社會·政治秩序를 설명하고 정당화하는 信念體系인 데, 이것이 항상 현실과 부합하지 않기 때문이다. 즉, 이데올로기는 마치 코끼리라는 現實에 대한 장님들의 표현처럼 現實의 특정 부분을 抽象하여 全體인양 강조하는 虛僞意識을 내포하고 있다. 따라서 이러한 虛僞意識을 포함하는 이데올로기는 教育 또는 實踐의 行動으로 옮겨지기 前에 마땅히 批判의 대상이 되어야 한다.

그런데 여기서 주의해야 할 점은 眞인 이데올로기와 僞인 이데올로기가 있으며, 이것을 구별하는 일이 중요하다는 것이 아니다. 사실 모든 이데올로기 — 어떤 形態의 것이든 — 는 그것의 「兩面的 性格」⁵⁾ 때문에 虛僞인 요소를 함축하고 있을 수 있다. 즉, 이데올로기는 집단의 行動指針, 社會的 긴장의 치료 방법, 社會의 結束, 집단 및 개인의 正體性的 確立 등 人間行動의 目標과 指針으로서 機能하지 않고 人間의 創造的 發展을 방해하는 장애물로서 機能할 수 있다. 그리하여 그것은 劃一的인 統一, 強要된 目標를 위한 動員 및 閉鎖的 相互作用과 같은 逆機能을 초래하여, 인간의 창의적인 자기발전의 노력을 抑制하는 독단적인 教條로서 작용한다. 인간의 先入觀으로 작용하는 이데올로기의 強制性, 劃一性, 閉鎖性은 非現實을 現實로 고집할 때 발생하는 것이다. 그러나 政治理念의 實現에는 행동방향을 제시하는 프로그램이 必要하며, 행동으로 이끌 수 있는 호소력을 지닌 이데올로기의 창조는 불가피 하다. 뿐만 아니라 이

3) 金甲喆, “이데올로기 批判教育의 意味와 對象,” 現代理念研究, 第1輯(83.11), P.7.

4) 鄭世九, 國民倫理教育論(教育科學社, 1983), P.35.

5) 李奎浩, “이데올로기의 兩價性,” 現代이데올로기의 諸問題, 韓國社會科學研究所編(民音社, 1978), P.299.

데올로기는 社會 構造의 일부이기 때문에 언제나 그것과 더불어 살아야 한다. 그러므로 이러한 점을 인정하면, 문제는 이데올로기가 지니고 있는 虛構性을 얼마만큼 줄일수 있느냐 하는 것이 된다.⁶⁾ 즉, 이데올로기에 대한 批判의 關鍵은 現實把握(態度)에 있는 것이다.⁷⁾ 다시 말해서 이데올로기 批判根據는 이데올로기들이 지닌 非現實性에 두어져야 한다. 따라서 이데올로기 批判教育의 存在根據 및 그 대상은 명백해진다. 이데올로기 批判教育은 現實的 行動指針을 위해 지지하고 옹호해야 할 信念體系와 인간의 行動을 誤導하는 虛僞意識에 대한 判別能力을 育成시키는 과정이다. 다시 말해서 기존의 경합하는 이데올로기들 중에서 독단적이고 경직화된 것과 開放的 - 포함되어 있는 虛構性, 非現實性이 발견될 때마다 항상 수정할 수 있다는 의미에서 -인 것을 구별할 수 있는 안목을 길러주는 教育이다.

물론 이러한 批判的 眼目은, 흔히 이데올로기 批判教育에 대한 否定的 견해처럼, 단순히 反體制 이데올로기를 批判하거나 거부하는 것으로 성취되는 것이 아니다. 오히려 그것은 自由民主主義的 政治體의 正當性이라는 큰 흐름에서 諸이데올로기가 조명되어야 한다는 前提에서 可能한 것이라 생각된다. 왜냐하면 이러한 前提要件이 없다면, 이데올로기 批判教育은 오히려 反對效果를 가져오든지 또는 설득력 없는 理論的 論難에 그치게 될 위험이 있기 때문이다.

그러므로 本稿는 効率的인 이데올로기 批判教育을 위해서는 이데올로기들이 지니고 있는 일반적인 虛構性(非現實性)에 대한 理解와 그에 따른 批判的 接近視角의 定立이 必要要件이라는 가정에서 출발한다. 이러한 가정에서 本稿는 이데올로기의 一般的 虛構性(非現實性)은 무엇이며 어떻게 나타나고 있는가, 그리고 어떻게 이데올로기에 接近해야 소위 이데올로기의 魔力으로 부터 벗어나서 客觀的인 地平을 세울 수 있는가 하는 문제를 마르크스주의를 중심으로 다룰려고 한다. 그런데 本稿는 마르크스주의에만 한정되는 批判視角을 의도하지 않고 있기 때문에 마르크스주의는 하나의 구체적인 例로서 論議되며, 따라서 그것의 論理的 體系성을 부분적으로 단절시키는 면이 있을 것이다.

6) 車仁錫, 現代政治와 哲學(平民社, 1981), P.32.

7) 李英浩, “이데올로기 批判” 現代社會와 이데올로기, 유준수編(고려원 1983), P.39.

II. 이데올로기의 유토피아적 性格

1. 歷史的 豫言

이데올로기의 非現實性은 우선적으로 그것의 유토피아적 性格에서 찾아볼 수 있다. 왓킨스(F.M. Watkins)의 지적처럼,⁸⁾ 이데올로기들은 유토피아라는 말 그대로 「아무데도 없는 곳」을 목표로 지향한다. 왜냐하면 이데올로기적 투쟁에 있어서는 계속되는 투쟁의 긴장을 이기기 위해서는 決定的 勝利의 可能性에 대한 信念이 必要하기 때문이다. 인류의 역사적 경험, 즉 인간존재의 모든 문제에 대한 단순하고 최종적인 해결책이 있을 수 없다는 悲觀的 見解는 이데올로기의 性格과는 조화될 수 없다. 그래서 이데올로기는 非現實的으로 과장된 目標를 제시하는 경향이 있는 것이다.

그러나 이러한 유토피아적 목표는, 현실적인 설득력을 위해 유토피아적인 것이 아닌 實現可能하고 임박한 목표로서 주어지며, 따라서 상당히 合理的인 것으로 나타난다. 이러한 유토피아적 목표의 合理化는 포퍼에 의하면, 우선적으로 역사발전의 과정에 대한 豫測을 통해 必然的으로 도출되는 목표로서 제시하는 방법이다.⁹⁾ 다시 말해서 이데올로기의 유토피아적 目標는 그 사회의 역사적 경향과 추세를 分析하고 그 시대가 必要로 하는 것을 規定함으로써 발견될 수 있는 社會發展의 目標로서 合理化된다.

마르크스에 있어서도 그의 科學的 社會主義의 임무는 임박한 社會主義的 千年王國을 알리는 일이다. 사실 마르크스는 社會主義를 감상적이고 환상적인 배경으로부터 해방시켜야 할 必要가 있다고 생각했다. 즉 社會主義는 유토피아적 단계로부터 科學的 단계로 발전되어야 한다는 것이다. 그것은 유토피아적 목표의 합리화 작업 즉 사회변화의 경향과 추세를 원인과 결과로 분석하는 과학적 방법과 특히 과학적 예측에 기초를 두는 것이다.

그런데 문제는 마르크스주의가 시도하는 예측이 사회발전의 최종적인 結果(目標)와 관련되어 있다는 데에 있다. 이러한 최종적인 결과에 대한 예측은 사회의 부분적인 발전보다는 全體로서의 발전에 관심을 두고 있다. 全體論的 觀

8) Isac Kramnick and Frederick M. Watkins, *The Age of Ideology—political Thought, 1750 to the present*, 2nd. ed. (Englewood cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1979) p. 5.

9) Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), pp. 74 ~ 76.

點은 全體를 部分의 合 以上の 것 즉, 단순한 物理的인 구성요소들의 배열이상의 것으로 간주하며, 그렇기 때문에 그런 부분들의 集積에서는 볼 수 없는 총체적인 성격과 유기적인 관계양상을 강조한다. 따라서 物理的인 集積은 部分의 단순한 총합에 불과하므로 비록 그것의 역사에 대한 이해가 있다해도 그것의 미래의 변화를 예측하는 데 도움이 되지 않으며, 그 때문에 역사에 대한 연구도 不必要하다. 그러나 사회적 전체에 대한 연구는 그것의 역사와 전통을 분석하지 않으면 불가능하다는 것이 全體論的 觀點의 주장이다. 왜냐하면 사회적 전체에 대한 연구는 그 구조의 현재 또는 어떤 특정한 시기에서의 배열을 알고 있다해도 역사에 대한 연구가 결여되어 있으면, 그 장래의 발전을 예측할 수 없기 때문이다.¹⁰⁾

그러므로 全體論的 觀點에 입각해서 사회발전의 미래 결과를 예측하려하면, 그 예측 및 예측을 도출하기 위한 분석은 본질상 역사적일 수 밖에 없다. 그래서 포퍼는 “마르크스주의는 미래의 경제적 권력·정치적 발전과 특히 혁명의 진로를 예측하는 임무를 지닌 역사적 理論”¹¹⁾ 이라고 規定하고 있다.

그러면 역사적 理論이 시도하는 예측은 그 예측에 의해 도출되었다고 주장되는 미래 사건(結果)을 유토피아적인 것이 아닌 현실적이고 임박한 사건으로 만들어 주고 있는지, 그렇다면 어떤 근거 - 예측의 근거 - 에 의해 그렇게 되는지 하는 문제가 제기된다. 험펠(Hempel)에 따르면, 과학적 예측의 형식은 법칙(또는 법칙들)과 초기조건(들)을 전제로해서 구체적인 또는 일반적인 사건을 연역하는 것이다.¹²⁾ 여기서의 法則은 B라는 사건이 A라는 다른 종류의 사건에 의해 항상 일으켜 진다, 또는 A라는 종류의 사건이 일어날 때마다 언제나 B라는 종류의 사건이 뒤따라 일어난다는 내용을 지닌 보편명제 형식의 진술들이다. 초기조건(들)은 연역되는 사건과 관련된 특정한 진술들로서 원인이 되는 것이다. 그런데 역사적 이론이 예측의 토대로 사용하는 역사법칙은 規則性에 기초한 보통의 一般化와는 다른 구조를 지니고 있다. 왜냐하면 사회현상에 대해서는 規則性에 기초한 一般化는 불가능하기 때문이다.

10) Ibid., PP 18 ~ 19.

11) Karl R. Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol.2 (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), P.82.

12) Carl G. Hempel, Philosophy of Natural Science (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc, 1966), PP. 51 ~ 52.

더구나 어떤 규칙성이 있다해도 그것은 특정한 역사적 시기에만 적용되기 때문에 歷史的理論의全體論的觀點에 부합하지 않는다. 따라서 歷史的 法則은 역사의 연속되는 각 시기들을 이어주는 法則, 즉 일정한 시기에서 다른 시기로의 변화를 규정하는 역사적 발전에 관한 법칙이다.¹³⁾ 이런 역사적 법칙은 역사적인 발전의 경향 또는 추세의 분석을 통해 정식화된다. 즉 정신적인 것이든 물질적인 것이든 역사적인(본질적)세력의 중요성을 강조하며, 그것이 나타내는 각 경향을 분석하여 보편적인 역사법칙을 정립할 수 있다는 것이다. 그러므로 이러한 法則에 의해 全體論的 觀點과 부합되는 大規模 豫測이 가능하고, 따라서 제시되는 미래의 사건은 全體的인 歷史過程에 대한 분석에 의해 도출된 것이기 때문에 유도과야적인 目標가 아니라 現實的이고 불가피한 發展의 結果로서 주장된다.

그러나 추세의 존재를 確認할 수 있다해도, 관련되는 초기조건의 지속을 가정할 수 있는 근거의 문제가 여전히 남아있다. 만일 그런 근거가 있다면, 추세는 법칙처럼 예측의 기초로 사용될 수도 있다. 그러나 역사이론은 초기조건에 대한 추세의 의존성을 간과하고, 추세를 무조건적, 절대적인 것으로 간주한다. 그러므로 절대적인 추세의 가정은 초기조건에 의존하는 법칙에 의한 과학적 예측과는 달리 무조건적인 歷史的 豫言의 기초가 되고 있다.¹⁴⁾ 따라서 마르크스주의의 미래사회에 대한 비전은 科學的 豫測이 아니라 歷史的 豫言에 근거를 두고 있다고 볼 수 있다.

2. 目的論的 歷史觀

마르크스에 있어서 歷史的 豫言의 기초가 되고 있는 全體的인 辨證法的 歷史發展의 過程은 다른 또 하나의 가정위에 토대해 있다. 그것은 모든 변화하는 것에는 변화하는 무엇인가가 존재한다는 가정이다. 즉 변화한 것의 동일성을 確認할 수 있는 本質이 있다는 것이다. 그 本質은 사물 속에 내재하는 潛在性의 總合 또는 源泉으로 간주되고 變化는 그 本質의 숨겨진 潛在性의 實現으로 간주된다. 그래야 하나의 제도가 다른 제도로, 한 사회가 다른 사회로, 한 시대가 다른 시대로 변화된 것으로 把握할 수 있다. 그러므로 歷史를 變化에 관

13) Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 41.

14) *Ibid.*, pp. 125 ~ 129.

한 敘述이라고 한다면, 그것은 變化하는 동안에도 變化하지 않는 本質을 대상으로 하게 된다.¹⁵⁾

唯物史觀도 變化하는 것에 대한 體系的인 진술들이라면, 역사와 사회의 변화 속에 내재하는 어떤 本質을 토대로 성립될 것이다. 그것은 물론 生産力이라는 物質的인 것이다. 마르크스主義에 있어서 歷史란 “生産·產出에 의해 규정되는 人間의 本質이 對象化된 것”¹⁶⁾이다. 對象化 되었다는 것은 客體化 되었다는 것으로서 더 이상 인간에 속하지 않는 것이다. 즉, 人間에 의해 통제될 수 없는 獨立的 實體로서 나타나는 것이다. 그것이 歷史의 원동력이며, 本質이 된다. 인간은 그것에 주체적으로 관계를 맺는 것이 아니라 人間 外的인 조건에 의해 관계를 맺게 된다.

인간생활의 社會的 生産에 있어서 그들은 일정한 關係속에 놓이게 된다. 그러나 關係란 그들의 의지와는 獨立된 불가피한 生産關係로서 物質的 生産力의 일정한 發展段階에 상응해서 나타난다. 이러한 總體的 生産關係는 社會의 經濟的 基礎를 구성한다. 이러한 基礎위에, 法的, 政治的 上部構造가 구축되며 그에 따라 일정한 社會意識의 형태가 형성된다 ... 인간의 存在을 결정하는 것은 그들의 意識이 아니라 반대로 그들의 社會的 存在이 인간의 意識을 결정한다.¹⁷⁾

이러한 唯物論的 견해는 헤겔의 觀念論과는 달리 理念이 역사를 창조하고 그 형태를 결정하는 본질이 되는 것이 아니라 물질이 근본이 된다. 다시 말해서 역사에 意味와 實體를 부여하는 것은 생존하기 위해 物質的 對象物을 재생산해야 할 必要性을 가진 인간들이 物質的 狀況에 實際的으로 關係하는 데서 비롯된다.

인간들이 실제적으로 맺어지는 關係 즉, 生産關係는 물질적 상황 즉 生産力에 토대해서 형성된다. 生産力의 변화는 生産關係의 변화로 표현되며, 새롭게 변화된 모습의 사회·역사를 만들어 낸다. 따라서 唯物史觀의 제1주체가 生産力 즉, 인류가 생존하기 위해 가져온 技術的 手段의 점진적이고 누적적인 향

15) Ibid, PP 31 ~ 33.

16) Klaus Hornung, Der faszinierende Irrtum: Karl Marx und die Folgen, 안정수譯, 매혹적인 오류(문우사, 1982), P. 115.

17) Karl Marx, The preface to a contribution to the critique of Political Economy, in the Marx - Engels Reader, 2nd ed, ed. R. C. Tucker (N. Y.: Norton, 1978), P. 4.

상이 된다. 그리고 그런 향상은 항상 진보적이며 발전적이기 때문에 人類解放이라는 목적을 完成해가는 과정으로 나타나며, 이 과정에 대한 연구가 유물사관의 제 2주제가 된다. 마르크스가 헤겔로부터 물려받은 유산 중의 하나가 바로 이것이다. 즉 엄밀한 의미에서, 계속되는 발전의 論理인 변증법을 부당하게 중지시켜 버림으로써 역사적 변화과정을 목적 실현의 과정으로 환원시킨다는 점이다. 그 목적은 절대정신의 복귀 또는 無階級社會라는 차이는 있으나 이 두 목표 모두가 自由라는 측면에서 동일하게 규정되고 있다.¹⁸⁾ 따라서 마르크스나 헤겔에 있어서 역사는 自由의 확대를 위한 그 本質의 부단한 변화과정이라고 할 수 있다. 물론 이러한 변화는 그 목적을 실현했을 때 중지한다. 따라서 전체적인 역사과정은 어떤 특정한 목표를 실현하는 변화이므로, 그 과정에서 나타나는 부분적인 退行마저도 전체적인 역사발전 노선에 비추어 볼때 목적을 실현하는 한 계기로서 이해된다. 사실 변증법적 발전은 矛盾에 의해서 진행된다. 그래서 마르크스는 生産力과 生産關係의 矛盾, 極端現象을 발전의 계기로서 간주한다.

生産力の 發展形式에서 볼때 이런 관계는 生産力の 極端으로 변화한다... 어떤 社會秩序도 그 속의 生産力이 發展되기 前에 사라진적이 없으며 새롭고 보다 나은 生産關係는 그것의 物質的 存在條件이 낡은 사회내에서 성숙되기 이전에 결코 나타나지 않는다... 브르조아적 生産關係는 生産의 社會的 過程의 樣式과는 적어도 대립적인 것... 이다. 동시에 브르조아사회의 胎내에서 발전하는 生産力은 그 대립을 해결하기 위한 物質的 條件을 창조해낸다. 따라서 이러한 社會的 關係가 인간사회의 前歷史的 段階의 終章이 된다.¹⁹⁾

즉 마르크스에 있어 歷史는 그것의 物質的인 本質的 要素의 변화에 따라 파생되는 不調化를 계기로 삼아 변화하며, 그 계기가 사라졌을때 — 궁극적으로 그것의 目的을 실현했을때 — 前歷史的 段階들은 終末을 고하는 포괄적인 체계가 되는 것이다. 그런데 이러한 변화과정은 상당히 단순화 되어있다. 왜냐하면 변증법적 발전의 계기인 모순을 오직 경제적인 것으로만 규정하기 때문에 그 모순의 구체적 표현인 階級關係도 단순하게 규정된다.

18) Robert C. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, 2nd. ed. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972), pp. 53 ~ 55. P. 156.

19) Karl Marx, The preface to a contribution to the critique of political Economy, pp. 4 ~ 5.

그러나 唯物史觀이 역사를 이와같이 단순화 시켰다는 것보다, 모든 人間的 聰들의 終末을 가져올 目的을 향해 必然的으로 움직여가는 과정으로 역사를 보는 目的論的·「終末論的 確信」²⁰⁾에 토대해 있다는 점이 더 중요하다. 왜냐하면 그 確信이 歷史的 豫言의 기초가 되기 때문이다. 터커도 「잃어버린 공산주의와 다시 찾은 공산주의」가 唯物史觀이란 역사적인 전체포괄적 세계관의 주제가 되고 있다고 지적한다.²¹⁾ 즉 마르크스主義는 모든 존재를 역사의 각도 아래서, 시작과 중간 그리고 종말로 구성된 역사적 드라마 아래서 파악하고자 하는 것이다. 이런 노력은 쉽게 現實에 대한 통합되고 全體包括的인 견해, 상호연관된 全體속에서의 모든 중요한 지식의 체계, 중요한 모든 질문들이 대담되고 대담될 수 있는 준거틀을 마련해보자 하는 시도와 연결된다. 그래서 前歷史의 한 끝에는 원시적 공산주의로, 다른 끝에는 미래 공산주의로 정형화되는 각본속에서 진행되어가는 인간존재의 역사적 드라마로 나타나는 것이다.

3. 批判的 接近視角

마르크스의 唯物史觀에서 보이는 것처럼, 全體論的 體系를 토대로 해서 미래의 歷史過程을 豫言해내려는 모든 시도는 目的論的이 될 수 밖에 없다. 왜냐하면 目的論的인, 따라서 終末論的인 歷史觀은 科學的 假說과 歷史的 解釋의 차이를 인식하지 않기 때문이다. 일반적으로 科學的 假說은 檢證을 받을 必要가 있으며, 그것의 성패는 검증에 의해 左右된다. 그러나 解釋은 그럴 必要가 없으며, 따라서 檢證에 의해 그 성패가 결정되는 것이 아니기 때문에 다른 解釋과 대립할 수도 있다. 왜냐하면 모든 해석은 순수한 과학적 입장에서는 옹호할 수 없는 어떤 독단적인 선택을 수반하기 때문이다. 즉, 이 해석이 저 해석보다 더 옳다거나 더 적절한 해석이 될 수 있는 것은 科學的 檢證에 의해서가 아니라 다른 실용주의적 기준에 의해서이다. 그러므로 역사가가 자신의 자료를 가지고 제시하는 해석이 최상의 것이거나 또 정확하고 科學的인 것이라고 주장해서는 안된다. 그러나 마르크스주의는 바로 이런 주장을 하고 있으며, 이 때문에 그의 目的論的 경향이 야기되는 것이다.²²⁾ 즉 엄밀한

20) Christopher G.A. Bryant, *Sociology in Action*(N.Y.: John Willey & Sons Inc, 1976), P.171.

21) Robert C. Tucker, PP.22 ~ 23.

22) Alfred G. Meyer, *Maxism: The Unity of Theory and Practice* (Cambridge: Harvard univ. press, 1970), P.41.

의미에서 모든 科學이 선택적인 것처럼, 선택적인 관점을 도입할 수밖에 없는 역사학에서 제시되는 해석이 科學的 理論으로 흔히 동일시된다. 그러나 역사적 해석은 의견상 확증의 사례가 무수하게 많다해도 檢證될 수 없는 것들이다. 왜냐하면 科學의 선택적 관점(普遍法則 또는 理論)처럼 역사학의 선택적 관점은 檢證 可能的 假說로 정식화될 수 없기 때문이다. 따라서 理論이 아니라 解釋이기에, 역사에 대해서 얼마든지 다양한 해석이 가능하게 된다. 그러나 문제는 이데올로기가 이러한 해석의 다양성을 인정하지 않는다는 데에 있다.²³⁾ 어떤 특정한 이데올로기가 제시하는 해석만이 오직 하나의 확고부동한 科學的 理論으로 인정된다. 실제로 일어났던 것과 똑같은 과거의 역사란 있을수 없다는 것, 오직 역사적 해석만이 있을 뿐이고 어느 해석도 최종적일 수 없다는 것을 이데올로기는 인식하지 못한다.

더우기 “歷史 자체는 어떤 意味도 가지고 있지 않다. 오히려 우리가 역사에 의미를 부여한다.”²⁴⁾ 그러나 歷史的 豫言을 기도하는 자는 우리들 자신이 역사에 의미와 질서를 부여하고 있다는 것을 인식하지 못하기 때문에 역사적 과정의 실마리 또는 역사의 의미를 추구한다. 그래서 마르크스는 辯證法이 역사에 실마리를 제공한다고 믿었다. 그러나 변증법은 思考過程에 대한 설명으로 인정되나해도 엄밀한 방법이라고는 할 수 없다. 왜냐하면 어떠한 명제도 그것이 출발점을 제공할 수 있으며, 따라서 변증법적으로 발전될 수 있기 때문이다. 그러나 역사는 어느 누구도 시작과 종말을 알 수 없는 무한한 흐름이다. 즉 역사는 출발점을 제공하지 않으므로 그 단계들의 어떤 것이 正인지, 反인지, 合인지를 결정할 수 없다. 어떠한 역사적 사건도 과거에 있어서 두개의 모순된 요소들의 合이 될 수 있는 가능성이 동등하게 있다고 보여줄 수 있으며, 또는 어떤 다른 사건이 그 反을 초래하도록 선택될 正으로서의 가능성도 보여줄 수 있다.²⁵⁾ 그러므로 역사과정에 변증법을 적용할 수 없으며, 더우기 全體的 歷史過程의 미래를 예측할 수는 더욱 없다. 사실 “역사의 비밀의 본질은 그것의 不確定성에 있다.”²⁶⁾ 이 역사의 不確定性이라는 觀念은 역사의 주체가 人間 外

23) Karl R. Popper, The Poverty of Historicism, pp.150 ~ 152.

24) Karl R. Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, P. 278.

25) R.N. Carew Hunt, The Theory and Practice of Communism (N.Y.: The Macmillan Co, 1957), P.44.

26) 李奎浩, 國民倫理教育의 理論과 實際, P.308.

的인 어떤 것이 아니라 바로 인간과 그 집단임을 보여주고 있으며, 나아가 역사는 인간의 노력과 공동의 의지를 위해 개방되어 있다는 歷史의 開放性을 함의하고 있다. 그러므로 이러한 歷史의 開放性, 歷史의 不確定性을 인정하지 않고 全體的 歷史過程을 예측하려 한다면, 그 예측은 과거의 역사 전체를 目的論的이고 終末論的인 것으로 환원시키고 만다.

또한 그러한 역사적 豫言을 통해 기대되는 미래사회의 비전은, 비록 合理的인 것처럼 보이나, 非合理的이며 따라서 더욱 더 유토피아적일 수밖에 없다. 즉 目的論은 어떤 明確한 計劃이나 청사진에 따라 역사와 사회 전체를 개조할 수 있다는 신념을 함의할 수 있기 때문에 合理主義와 연결될 수 있다. 그러나 그런 合理主義는 자기를 기만하는 合理主義이다.²⁷⁾ 왜냐하면 정치적 행동의 궁극 목표는 과학이나 合理的 方法만으로는 결정할 수 없기 때문이다. 따라서 合理的 論證에 의해서 미래 사회의 비전을 통일시킬 수 없으므로 유토피아主義者는 자신의 유토피아에 공감하지 않는 다른 경쟁자들을 억압하지 않을 수 없게 된다. 더우기, 유토피아적 목적은 개혁의 범위에 대한 폐쇄적 결정성(완전개조의 가능성과 必要性)의 非合理性을 초래한다. 또한 全體論的 計劃과 方法에 의해 시도된 변화가 크면 클수록 그에 대한 예상치 못했던 결과들도 크게 되어 유토피아주의자는 임기응변의 편법을 구사하지 않을 수 없으며, 이는 애초에 할 의도가 없었던 일들을 하도록 만들게 된다. 즉 “계획되지 않은 계획”²⁸⁾이란 악순환에 빠지게 되는 것이다. 그러므로 이러한 全體論的 變化에 의해 이상사회를 건설해야 한다는 요구는 정치적 억압과 폐쇄적 결정성으로 인해서 인간을 이데올로기 主倡者 자신의 이상에 맞도록 주조해야 한다는 집단주의적 요구로 쉽게 전환된다. 결국 이런 집단주의적 요구와 그것을 위한 폭력적 방법의 동원은 역사의 개방성, 역사의 불확정성을 인정하지 않는 全體論的인 目的論的 史觀에서 모두 초래되는 것이다.

27) Karl R. Popper, Conjectures and Refutation (London : Routledge & Kegan paul, 1972), P.360.

28) Karl R. Popper, The Poverty of Historicism, P.69.

Ⅲ. 이데올로기의 樂觀的 性格

1. 決定論的 進歩論

이데올로기의 非現實性은 역사의 必然的인 進歩的 發展에 대한 樂觀的 信念에서 또한 나타난다. 왓킨스(F.M. Watkins)가 지적하는 것처럼, 인간사회의 進歩的 改善은 時間 그 자체의 불가피한 작용이며 장래에도 그런 진보는 계속 될 수 밖에 없으리라는 信念, 그리고 진보가 歷史의 法則이라면 미래의 물결은 인간 복지를 수호하는 방향으로 흐를 것이라는 信念은 이데올로기의 한 特性이 되고 있으며, 나아가 이데올로기가 지향하는 目的의 正當性을 부여해주고 있다.²⁹⁾ 그러나 이러한 信念은 흔히 決定論을 토대로 歷史의 進歩的 發展의 必然性을 주장함으로써 그 目的을 正當化시키려 하기 때문에 現實을 왜곡시키게 된다. 다시 말해서 決定論的 進歩論의 樂觀的 信念은 進歩의 可能性, 現實改善의 可能性을 人間 以外의 어떤 다른 것에서 찾게되는 결과를 초래할 수 있다.

마르크스주의에 있어서 이러한 樂觀的 信念은 그들의 歷史的 豫言 - 냉혹한 歷史法則에 토대해 있다고 주장되는 - 을 정당화하는 辯證法에서 잘 나타난다. 왜냐하면 辯證法 자체가 樂觀的 敎理이기 때문이다.³⁰⁾ 그것은 모든 갈등과 대립에 대한 조화가 항상 더 나은 形態로 재형성되는 螺旋形的인 發展으로 나타난다. 그래서 辯證法的인 모든 變化는 헤겔에서 절대자를 향한 진보적 운동이었던 것처럼 마르크스에게는 공산주의 사회를 향한 진보로 나타나는 것이다. 그러나 역사적 진보에 대한 마르크스의 신념은, 역사를 정밀과학으로 표현하려는 갈망과 과학의 주된 기능이 미래를 豫言하는 일이라는 믿음과 결부되어, 사회는 인간의 의지와는 관계없이 작용하는 냉혹한 法則들에 의해 지배되고 있으며 또한 그것을 변화시키는 일은 인간의 能力 밖의 일이라고 주장하게 만들었다. 그는 자본론의 서문에서 “어떤 사회도 진화의 자연적 국면들을 도약할 수 ... 없다”³¹⁾고 말한다. 그래서 그는 사회가 할 수 있는 모든 것은 「출생의 고통을 단축시키거나 완화시키는 일」 뿐이라고 주장한다.

그러나 마르크스주의의 진보에 대한 樂觀的 信念은 歷史法則³²⁾의 타당성과

29) Isaac Kramnick & Frederick M. Watkins, P.6.

30) R.N. Carew Hunt, PP.22 ~ 23.

31) Ibid., P.51에서 再引用

32) 마르크스가 언급하는 법칙의 종류에 관해서는 Christopher G. A. Bryant, P.172. 參照.

신뢰성에 의해서가 아니라 법칙의 적용방식에 함축되어 있는 論理에 의해 주어지고 있다는 점을 주의할 必要가 있다. 즉, 科學的方法은 決定論을 토대로 해야 된다는 생각이다. 왜냐하면 이런 생각은 未來가 결정되어야만, 즉 未來가 過去속에 드러나 있고 그 속에 비추어져 있어야만, 科學은 未來를 豫測할 수 있다는 그럴듯한 論理에서 비롯되기 때문이다. 이 論理는 역사의 不確定性에 대한 觀念과는 어울리지 않는다. 오히려 이데올로기적 투쟁에 있어서 인간의 유토피아적 未來가 이미 過去속에 孕胎되어 있으며 장차 必然的으로 썩어 틀 것이라는 믿음이 더 중요하다. 그래서 콜라코프스키(Kolakowski)도 마르크스주의의 중심적 동기 중의 하나가 決定主義的 動機라고 지적하고 있다.³³⁾

마르크스주의의 決定論的 動機에 있어서 중요한 역할을 수행하는 生産概念 — 자연과의 의식적이고 有目的的인 투쟁 즉 자연의 점유 — 은 고립된 채로 사용되는 것이 아니라 항상 社會形態와 관련되어 사용된다. 社會形態와 관련되어 있다는 말은 우선 生産은 社會的 行爲이지 개인적 행위가 아니라는 것을 의미하고 있으며, 또한 각종의 社會形態가 있을 수 있다는 것을 함축하고 있다. 따라서 마르크스의 과제는 각종의 社會形態 즉 자연환경을 극복하려는 인간의 시도가 발달시킨은 각종 형태의 社會組織을 연구하는 것과 그리고 한 사회로부터 다른 사회로 必然的으로넘어가는 인류의 발전을 더듬는 것이었다.³⁴⁾ 그래서 마르크스의 관점은 이런 각종의 사회형태 즉 생산양식들의 內的 構成에 주어진다. 왜냐하면 통일되어 있는 것 속의 대립물 즉, 內的 矛盾에 의해 변증법적 발전은 진행되기 때문이다. 생산양식들의 내적구성은 생산양식들이 아무리 상이하더라도 모든 生産樣式에 적용되는 하부구조의 두 요소 즉 生産力과 生産關係이다. 生産力은 사회의 물질적 재생산을 위한 수단 즉 인간 기술 도구 등을 의미한다. 생산활동의 진행과정에서 마찬가지로 중요한 生産關係는 生産力을 지배하고 그 生産力을 분배하는 社會的 關係를 말한다. 이를 토대로 상부구조라는 權力과 位階秩序의 制度 및 道德, 이데올로기가 형성된다.

마르크스주의에 의하면 이러한 內的 構成의 관계는 生産力의 발전에 따라 그에 부합한 生産關係가 결정되고 生産關係의 형성에 따라 上部構造가 결정되는 관계이다. 즉 物質的 生産力, 다시 말해서 인간이 가진 道具와 技術이 제 1의

33) Klaus Hornung, P.63.

34) Alfred G. Meyer, P.16.

결정인자이며 그 밖의 모든 사회 현상은 이로부터 유도된다. 따라서 生産力이란 本質이 進歩를 향한 다양한 發展現象을 보일 때마다 그에 따른 다양한 生産關係가 그리고 다양한 生産樣式 즉, 社會形態가 결정된다. 마르크스에 의하면 역사상에 4가지 社會形態가 출현했으며, 生産力の 변화는 최종적으로 理想的인 社會形態 즉, 共產主義 社會를 결과한다는 것이다. 다시 말해서 그러한 역사상의 다양한 社會形態들은 이미 生産力の 원시적 발전 속에 胚胎되어 있으며, 그것들은 決定論에 따른 진보의 과정속에서 구체적으로 그리고 단계적으로 그 모습을 드러낸다는 것이다. 마르크스주의에 있어서 이러한 決定論的 進歩論은 다른 이데올로기들의 樂觀的 信念을 훨씬 능가하는 信念을 제공한다.³⁵⁾ 왜냐하면 그것은 지금이 인류의 이상이 실현되는 마지막 단계이며 역사의 최종적 단계가 눈앞에 있다는 希望을 제공하기 때문이다. 현재의 자본주의는 必然的인 生産力の 변화에 의해 곧 붕괴되고, 곧이어 완전한 無階級 社會가 실현되리라는 信念, 모든 인간적 문제들이 이제 곧 해결될 수 있으며 더 이상의 고통과 강제, 억압이 없는 狀態가 출현하리라는 信念을 제공한다.

2. 經濟決定論의 物活論의 信仰

이와 같이 마르크스주의의 樂觀的 信念은 唯物論의 원칙에 의한 生産力の 發展에 그 기초를 두고 있다. 그러나 마르크스주의의 經濟決定論은 단순한 經濟的 領域에서가 아니라 사회의 階級構造와 관련시켜 보아야 한다. 왜냐하면 經濟決定論에서 사용되는 生産概念은 누가 그것을 사용할 것인가 또는 그것은 무엇을 위해 만들어졌는가 하는 질문 대신에 그것은 무엇으로 만들어졌는가 또는 누가 그것을 만들며 누가 그것을 소유하는가라는 관점에 입각해 있기 때문이다. 다시 말해서 生産은 모든 生産樣式에서 발견되는 社會階級の 관계 속에서 파악되어야 한다는 주장이다. 經濟決定論에 의하면 社會의 내적구성의 하나인 生産關係는 社會階級으로 구체화 된다. 인간은 자신의 의지와는 달리 그 의지와 독립되어 있는 必然的인 關係 즉 生産關係 속으로 들어가며 거기서 하나의 地位를 획득한다. 즉 마르크스주의에 있어서 階級들은 주로 그들 구성원들의 生産과 分配過程에 대해 갖고 있는 공통적인 關係에 의해 領主와 農奴, 勞働者와 資本家 등으로 規定된다. 그러므로 總體的 社會體制란 生活必須品을 生産

35) Isac Kramnick and Frederick M. Watkins, P.47.

하기 위해서 階級構造로 조직된 人間社會라는 것을 經濟決定論은 말해 주고 있다.³⁶⁾

마르크스는, 앞에서 언급했듯이, 각각의 역사적인 生産樣式들을 그 당시 사용할 수 있는 生産道具의 성격에 따라(즉 技術의 정도에 따라) 달라지는 인간의 生産的인 자기표현 방법으로 서술했다. 그래서 현대사회는 현대의 기계 기술에 의해 조건지워진 사회를 말하게 된다. 환언하면 역사상의 각 생산양식들은 특수한 「交換의 形態」 또는 「生産의 社會的 關係」를 동반한다. 마르크스에 의하면 이러한 交換의 형태나 生産의 社會的 關係 하나하나가 사회내의 分業의 표현이다. 그것들은 다시 非所有生産者들과 생산물질 및 수단을 가진 非生産所有者들 사이의 關係를 나타낸다. 그러므로 마르크스는 직업적 전문화라는 보통 의미의 分業을 勞動者와 非勞動所有者 사이의 계급적 사회분할 機能으로 간주한다. 물론, 이러한 사회의 계급분할은 支配와 搾取 및 억압을 동반한다. 그래서 마르크스는 도시와 농촌의 노동분업, 정신적 노동과 육체적 노동의 분업등 모든 형태의 分業을 노예와 동의어로 취급하고 있다. “分業은 부분적이고 제한된 활동영역으로 인간을 노예화하는 것”³⁷⁾이다. 마르크스가 역사의 출발점으로 간주했던 원시공산주의 사회의 본질은 기술의 원시적 수준이 아니라 生産에 대한 共同的 性格 — 未分業 — 에 있었다. 그 사회는 구성원들에게는 자발적으로 통합된 공동사회이며, 그 안에서 각자는 그의 能力에 따라 일하고 전 사회가 생산하는 것에 따라 배당을 받는다. 그러나 生産力의 발전은 分業에 기초하며, 그것은 다시 階級支配와 억압을 수반하는 生産의 社會的 關係를 초래한다.

그러므로 生産의 社會的 關係 자체가 階級的 支配와 抑壓이란 權力關係가 된다. 支配階級은 소유하고 搾取하기 때문에 支配階級으로 되며, 그들의 權力은 주로 搾取活動에서 그리고 피지배계급의 저항을 억압하기 위해 행사된다. 支配의 對象은 勞動 자체이며 통치와 예측은 社會的 分業에 의한 것이다. 그래서 마르크스는 “소위 政治權力이란 단지 다른 사람을 억압하기 위한 한 계급의 組織化된 權力”³⁸⁾이라고 말한다. 따라서 國家란 것은 근본적으로 分業의 受惠

36) Alfred G. Meyer, P.30.

37) Robert C. Tucker, PP.188 ~ 9.

38) Leon P. Baradat, Political Ideologies, 現代政治思想, 신복룡外 譯(평민사, 1984), P.265

자가 이를 영속화시키려는 방어적 메카니즘에 불과하다. 生産의 分業속에서 제한적이고 부분적인 활동영역에 구속되어 있는 人間을 감시하는 경찰력이 國家로 나타나는 것이다. 그러므로 國家의 기원은 階級葛藤으로부터 유래하며, 그것의 本質은 階級關係와 階級鬭爭을 權力關係로 나타낸 制度라는 점이다. 그러기에 마르크스주의에 있어서 國家의 機能은 階級構造의 영속화, 支配와 搾取關係의 영속화에 봉사하는 支配階級の 執行委員會로서 존재한다. 이러한 國家의 기원 本질, 機能에 대한 마르크스주의의 관점은 國家 以外的 上部構造 전체에 적용되어, 上部構造의 발생 조건은 階級鬭爭에서, 그 목적은 支配階級の 이익 보호에서 파악되고 있다.³⁹⁾

이와같이 마르크스주의는 經濟決定論을 階級構造와 관련시켜 이해하기 때문에, 階級關係에서 비롯되는 모든 不平等, 不自由, 葛藤과 대립 등의 惡들의 근원을 物質的인 것 즉, 生産力의 發展形態에서 야기되는 것으로 환원시키고 있다. 반면, 앞에서 언급한 것처럼, 決定論的 進歩論의 핵심은 進歩의 원동력이 物質이라는 것이었다. 그러므로 마르크스주의의 決定論的 思考에서는 모든 인간적 惡들의 근원과 진보의 원동력은 본질적으로 같은 존재이다. 여기에서 우리는 마이어가 지적하듯이, 마르크스주의는 인간의 운명은 물질에 달려 있으며, 그것은 必然的으로 인간을 좋은 방향으로 인도할 것이라는 “物活論的 信仰”⁴⁰⁾에 자리잡고 있다고 規定할 수 있다.

원시사회를 출발한 生産力의 발전은 그것의 발전 정도에 따라 상이한 分業形態, 상이한 生産關係로 역사상에 나타난다. 상이한 生産關係들은 支配와 搾取를 토대로 하는 상이한 階級關係를 가져오며, 따라서 역사는 人間에 의한 人間の 支配로 점철된다. 요컨대 역사는 “사회에 있어서 分業에 의해 날로 自由가 박탈되어가는 인간 隸屬의 이야기”⁴¹⁾로 환원된다. 그러나 원시적 수준을 벗어나는 사회적 生産力의 발전은 오직 階級的 差別과 隸屬의 원인만으로 規定되지 않는다. 왜냐하면 원시사회는 인간에 의한 支配와 抑壓은 없었다해도, 自然의 힘 앞에 종속되어 있는 必然의 세계임에 틀림없기 때문이다. 그러므로 원시사회를 종결시킨 生産力의 발전은 自然의 극복과 支配를 향한 단계, 즉 必

39) Alfred G. Meyer, pp. 60 ~ 61.

40) Ibid., p. 106.

41) Robert C. Tucker, p. 188.

然의 王國을 벗어나 自由의 王國으로 움직여가는 인간 역사의 進步的 단계로서, 진정한 인간 역사, 해방된 인간 역사를 이룩하는 전제조건 중의 하나로 간주된다. 生産力의 발전이 進步를 향한 발전이기에 人間의 隸屬은 必然的으로 극복되며, 分業에 토대를 둔 人間關係가 재조정 된다. 그 때 共產主義 社會라는 無階級社會가 출현한다. 역사는 역사 발전의 방해요소를 초래하나, 그것은 그 대로 방지되는 것이 아니라 그것을 발판으로 진보한다. 새로운 生産力은 낡은 生産關係와 上部構造가 제기하는 모든 장애물을 극복할 것이다. 오히려 이런 不調和와 矛盾의 힘이 존재하기 때문에 낡은 사회의 해결할 수 없는 문제들을 극복할 수 있는 進步的 힘이 발전한다. 어떠한 階級도 어떠한 理念도 이러한 物質的 進步를 제한하거나 지연시킬 수 없다고 마르크스주의는 강조한다. 그러므로 우리는 여기서 樂觀的 敎理인 辯證法을 토대로 인간의 운명은 物質的 역사적 진보에 달려있다는 마르크스주의의 物活論的 信仰과 마주치게 되는 것이다.

3. 批判的 接近視角

歷史에 대한 豫言은 그것이 인간에게 希望을 부여하고 그 希望의 실현을 위한 노력을 유도해내는 限, 의의가 있다. 그것은 다양한 歷史的 豫言의 可能性과 그 선택은 科學的인 것이 아니라 道德的 또는 感情的인 것으로 전제한다면, 歷史의 不確定性에 대한 視角이 함의하고 있는 歷史의 개방성과 아무런 문제도 일으키지 않는다. 그러나 歷史的 豫言이 역사의 不確定性和 모순이 되는 決定論的 信念과 결합될 때, 따라서 科學的이라고 주장될 때 그것은 독단적인 樂觀的 信念을 결과한다. 왜냐하면 決定論은 豫測을 하기 위한 科學的 必須條件이 아니기 때문이다.⁴²⁾ 科學은 決定論에 대한 가정없이도 충분히 科學的일 수 있다. 그러나 歷史的 豫言이 科學的인 것이 되기 위해 그 토대가 決定論이 되어야 한다는 주장은, 포퍼에 의하면, 하나의 혼동에서 기인한다고 한다.⁴³⁾ 즉 科學的 豫測과 社會의 미래 발전에 대한 주된 경향을 대충 미리 말하는 대규모의 歷史的 豫言과를 구별하지 못하는 혼동이다. 따라서 이러한 혼동에서 비롯되는 決定論的 進步論에 의한 樂觀的 信念은 그 반대인 悲觀論에 못지않게 미신적인 것이 된다.⁴⁴⁾

42) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol.2, P.185.

43) *Ibid*, pp.85 ~ 86.

44) *Ibid*, P.197.

“進歩에 대한 믿음은 어떤 자동적이거나 불가피한 과정에 대한 믿음이 아니라 인간의 可能性의 進歩的 發展에 대한 믿음을 의미한다.”⁴⁵⁾ 進歩는 추상적 용어이며, 따라서 인간이 추구하는 구체적 目的은 때에 따라 歷史의 過程으로부터 생기며 歷史 밖의 어떤 元천으로부터 오는 것이 아니다. 또한 進歩에 대한 믿음은 進歩의 시작과 종말이 있다고 생각할 必要가 없으며, 동시에 후퇴, 중단, 소멸이 없는 오직 일직선의 진보가 있을 수 있다고 생각할 必要도 없다. 이러한 전제위에서 도입되는 歷史의 개방성에 기초한 진보에 대한 믿음은 전혀 해롭지 않다. 왜냐하면 그것은 미래에 어떤 일이 닥칠지 알 수 없다는 소박한 知的 謙遜에서 비롯되기 때문이다. 이런 믿음은 마르크스주의적 樂觀主義와는 다른 樂觀的 信念을 포함한다. 그것은 우리 民主主義的 社會가 지금까지 있었던 社會 중, 적어도 歷史적으로 알고있는 社會 중 가장 훌륭하다는 信念이다.⁴⁶⁾ 그것은 물론 우리 社會가 모든 可能한 社會 중 가장 훌륭한 것이라고 주장하지 않는다. 왜냐하면 그것은 앞으로 계속해서 더 훌륭한 것으로 歷史의 주체인 우리의 노력에 의해 발전시켜 나갈 수 있다는 歷史의 開放性을 함의하고 있기 때문이다. 반면에 歷史는 모든 후퇴와 모순을 극복하면서 必然的인 目的을 향해 진보한다는 믿음은 決定論과 결합되어 있는 믿음이며, 이 믿음에 기초하는 樂觀的 信念은, 그러므로, 우리의 樂觀的 信念과는 전혀 다른 것이다. 마르크스주의의 樂觀的 信念은 決定論에 기초해 있기 때문에 物活論的 信仰으로 귀결되며, 따라서 그것은 인간의 自由意志를 부인하고 인간을 歷史의 괴뢰로 환원시킨다. 物活論的 信仰에 있어서는 人間은 歷史의 주체가 아니라 客體로 전락되며, 物質的인 條件이 歷史의 주체로서 나타난다.

마르크스도 이점을 깨닫고 있다. 그래서 그는 上下部 構造의 相互作用의 가능성을 인정하며, 뒤에서 論議하는 것처럼, 인간의 주체적 자기발전의 可能性을 강조한다. 포이에르바하에 관한 3번째 테제에서 그는 “人間을 환경과 교육의 산물이며, 따라서 변화된 인간은 다른 환경과 변화된 교육의 산물이라는 唯物論的 敎理는 환경을 변화시키는 것이 바로 人間이라는 점과 教育者 자신이 教育받을 必要가 있다는 점을 망각하고 있다”⁴⁷⁾고 쓰고 있다. 더우기「萬國

45) E.H Carr, What is History? (London: Penguin Books, 1961), P.119.

46) Karl R. Popper, Conjectures and Refutation, P.369.

47) Sidney Hook, From Hegel to Marx (The Univ. of Michigan press, 1972), P.286.

의 노동자여 단결하라」라는 그의 호소에 의해서도 上下部構造의 相互作用을 사실상 인정하고 있다고 추정할 수 있다. 왜냐하면 만일 相互作用이 없다면 革命을 설교하는 일은 무용한 일이며, 프롤레타리아가 辯證法的 過程이 실행되는 것을 수동적으로 기다리고 궁극적으로 受益者가 되는 것 以外에 아무것도 할 것이 없기 때문이다. 그래서 마르크스주의자들은 인간은 역사적 조건이란 강제 밑에서 행동할런지 모르지만, 역사는 오직 인간 활동의 산물이라는 점을 강조한다. 역사가 인간의 이념이나 自由意志의 산물이 아니라고 해서 역사가 곧 外部의 물질적인 힘의 產物이라는 것이 아니다. 오히려 반대로 역사는 인간의 革命的 活動의 산물이다. 그러나 이러한 인간의 역사 창조는 그의 決定論과 위배되지 않는다. 왜냐하면 自由는 必然性에 대한 認識이기 때문이다. 엥겔스는 말하기를 “自由는 自然法則으로부터의 독립이라는 꿈속에 있는 것이 아니라 이 法則들에 대한 지식속에 존재하며 명확한 目的을 향해 體系的으로 法則들을 실행시킬 可能性에 존재한다.”⁴⁸⁾ 고 한다. 마르크스주의에 있어서 인간의 自由行爲는 決定論的인 必然的 事件들의 고리에 대한 認識과 그에 합치한 行動을 의미한다. 人間은 그런 사실을 의식하고 있는 限, 그리고 그런 불가피한 것을 가져오려고 행동할 결의가 되어있는 限에 있어서만 自由는 가능한 것이다. 그러므로 마르크스주의자들은 自由 意志와 決定論의 딜렘마는 하등의 문제가 되지 않는다고 주장한다.

그러나 自然을 변형하고, 그렇게 하므로써 자신과 그들이 살고있는 사회를 변형시킬 수 있는 인간의 힘에 대한 강조, 또한 人間의 自由는 外部的 現實에 대한 知識에 그리고 불가피한 것으로 確認된 目的을 위해 그 知識을 使用할 수 있는 힘에 있다는 주장은 결코 문제를 해결하고 있는 것이 아니다.⁴⁹⁾ 왜냐하면 인간이 자신의 운명의 주인이 될 수 있는 것은 理念들과 意見들을 통해서만 그러한 것이기 때문에, 相互作用을 인정하지 않을수 없으며, 일단 인정하고 나면 마르크스주의의 歷史的 豫言의 근거가 되어온 전 주제는 흔들리고 말기 때문이다. 다시 말해서 마르크스주의는 더 이상 순수한 경제적 요인을 다루고 있는 것이 아니라 부분적으로 非經濟的 要因에 의해 결정된 것을 다루게 되기 때문

48) F. Engels, *Anti-Dühring* (London: 1940), P.128. George H. Hampsch, *The Theory of Communism* (N.Y: The Citadel press, 1965), P.94 에서 재인용

49) R.N. Carew Hunt, P.54.

이다. 따라서 그들이 經濟的 要因이 언제나 決定的이라고 말하는 것은 무의미한 일이 된다. 왜냐하면 그들은 인간이 어떤 政治的 活動을 하기 前에 먹고 입어야한다는 진부한 이치를 늘어놓는 것에 지나지 않기 때문이다. 그러므로 포퍼가 지적하고 있듯이 經濟的 要因이 모든 사회제도들 특히 그것들의 발전에 있어서 根本的이라는 주장은 「根本的」이란 용어를 지나치게 강조하지 않는 한에 있어서만 일리있는 말이된다. 즉, 하나의 原因 곧 物質的 原因에 의해 결정되는 것이 아니며, 經濟的 要因이 활동의 원인이 아니라 한 條件이라는 점을 인정해야 한다. 그럴 때 우리는 物活論的 信仰에서부터 벗어날 수 있으며, 인간 역사의 決定論을 폐기할 수 있다. 나아가 유토피아적인 歷史的 豫言에 안주하지 않고서도 우리는 現實을 보다 나은 것으로 개선할 수 있다는 樂觀的 信念을 유지할 수 있다.

IV. 이데올로기의 代用宗教的 性格

1. 眞理와 道德의 黨派性

이데올로기의 유토피아적이고 樂觀的인 性格은 자신의 입장을 絶對化하며 맹목적인 參與를 강요하는 宗教的 性格과 관련되어 있다. 여기서 말하는 宗教的 性格은 「理論 - 實踐 統一論의 宗教性」⁵¹⁾에 근거해서 黨派的인 「二分法的 論理」⁵²⁾를 전개한다는 의미이다. 자신의 目標가 絶對적으로 善을 위한 것이라고 믿는 사람은 자신의 결론을 거부하는 자는 누구나 惡한 動機를 가진 자로 規定해 버린다. 自身の 目標에 同參하는 자들만이 眞理를 이해하는 것이며, 거부하는 자들은 虛偽意識의 포로일 수밖에 없다고 단정한다. 이런 사고방식은 모든 政治的 立場의 차이를 黑白論理로 規定하고, 그 社會에 존재하는 다양한 의견들을 모두 무시하는 독선적 태도를 나타낸다. 이들에게는 일체의 의심을 초월하는 궁극적 공식과 거기에 이르는 길이 있으며, 거기에 따라 善과 惡은 자동적으로 나누어진다. 그래서 抑壓者에 대한 自由人, 資本家에 대한 프롤레타리아, 帝國主義者에 대한 愛國的 民族主義者 등 黨派的 形式이 政治現實을 이해하는 이데올로기적 태도이다.

51) Robert C. Tucker, pp.24 ~ 25. 마르크스주의와 기독교의 유사성에 대한 흥미있는 비교는 Bertrand Russell, A History of Western Philosophy(N.Y.: A Clarion Book, 1945), P.364. 參照.

52) Isac Kramnick & Frederick M. Watkins, P.5.

이러한 태도는 마르크스주의의 眞理와 道德에 관한 견해에서 잘 나타난다. 우선 그들의 認識論과 이데올로기論은 意識의 存在制約性에서 출발한다. 이에 따르면 事物들은 우리의 意識과 知覺으로부터 獨立的으로 存在하며, 觀念·概念 등 認識이 취하는 모든 정신형태는 外部世界의 實在의 反映 - 인간이 생존하는 客觀的 世界의 反映 - 이다. 레닌은 “우리의 감각, 의식은 外的 世界의 反映일 뿐이다. 이 反映은 反映된 것 없이는 存在할 수 없으며, 後者는 그것을 反映한 것과는 독립적으로 존재한다는 것이 확실하다”⁵³⁾ 고 말한다. 요컨대 내가 「검은 고양이」를 볼 때, 나는 매개물없이 직접 나에 대하여 독립적으로 存在하며 또 고양이가 가지는 것처럼 보이는 고유한 성질들을 당연히 가지고 空間속에서 존재하는 物理的 物體를 지각 한다는 것이다.

그러나 마르크스주의에 있어서 意識의 存在制約性은 이러한 상식적 실재론만을 의미하지 않는다. 왜냐하면 「知識은 社會的으로 결정된다」는 다른 의미를 포함하고 있기 때문이다. 즉 認識은 分業과 階級構造 안에서의 개인의 위치의 反映이라는 것이다. 이때의 反映은 개인의 階級的 地位에 대응하는 意識以上の 것을 의미하지 않는다. 요컨대 이런 의미의 認識은 實在의 요소보다는 階級的 利害關係에 대한 社會的·政治的 왜곡과 관련되어 있다는 것이다. 이것이 그 출현, 존재, 지속의 必要充分條件이 社會의 分業에 있는, 虛僞意識 즉, 이데올로기로 불리는 것이다.⁵⁴⁾

그래서 資本主義 社會의 지배계급인 부르조아는 分業에 기초한 그들의 사회적 地位와 역할에 의해 결정된 意識으로 지배한다. 그것은 競爭市場의 法則을 自然的·非人格的인 것으로, 私有財產 制度를 自然的이고 영구한 것으로 인정한다. 그것은 또한 勞動者들의 自由로운 계약을 공언하므로써 私的所有에 토대를 둔 勞動榨取를 의심없이 허용한다. 그러나 이것은, 마르크스에 의하면, 우연적인 역사적 사실을 不變的인 것으로 곡해하는 것이며, 나아가 現實을 은폐함으로써 그들의 지배를 유지하는 虛僞意識이다. 그래서 지배계급은 이데올로기적인 색안경을 통해 자신과 사회를 관찰할 뿐만 아니라 그 虛僞意識을 被榨取 階級을 포함한 전체 사회에 강요한다. 그래서 社會의 전 성원은 그릇된 意識의 그들속에 걸려있으며, 그 사실을 깨닫지 못한다. “그 두뇌속에서 일어

53) V.I.Lenin, Materialism and Empirico-Criticism, in Collected Works (Moscow, 1960 ~ 1963), XV, PP.69 ~ 70. George H.Hampsch, PP.112 ~ 113에서 재인용.

54) David Braybrooke, “ Ideology ”, The Encyclopedia of Philosophy, N(1967), P.125.

나는 이런 思考過程의 진로가 인간생활의 物質的 條件에 의해 궁극적으로 결정된다는 사실은 이들에게 必然的으로 의식되지 않는다. 왜냐하면 그렇지 않을 경우, 모든 이데올로기는 전연 존재하지 않게 될 것이기 때문이다.”⁵⁵⁾ 요컨대 支配階級の 虛偽意識은 勞動階級에게 까지 파급되어 그들의 階級的 利害關係를 認識할 수 없게 하므로써 유지된다. 왜냐하면 勞動階級은 그 社會의 經濟的 現實에 가장 깊숙히 관여되어 있기 때문에, 그들이 意識은 그 現實을 反映하며, 그 때문에 現實을 은폐하는 지배계급의 의식과는 대립적일 수밖에 없는 의식을 발전시킬 수 있기 때문이다. 바로 여기에서 우리는 마르크스주의자가 이데올로기적 認識은 지배계급이기 때문에 지배계급의 認識으로, 常識的 實在論에 기초한 認識(虛偽보다는 實在를 더 많이 포함하는 認識)은 勞動階級이기 때문에 勞動階級の 認識으로 구별하는 黨派性을 엿볼수 있다.

人間知識에 대한 이러한 黨派的 주장은 그들의 道德에 관한 견해에서 더욱 명백하게 나타난다. 일정한 生産樣式이 인간들에게 욕구를 충족시켜주는 限, 인간은 그 樣式에 만족할뿐만 아니라 그것을 옹호하려고 하게 된다. 그래서 인간(그 樣式에 의해 이득을 얻는자)은 의식적, 무의식적으로 그 樣式을 보호하는 목적을 지닌 道德的 規範들을 창출해낸다. 따라서 마르크스주의 자들은 각각의 역사적 시기에 나타나는 道德은 階級道德으로서 支配하고 擄取하는 계급의 입장을 정당화하는 목적을 지닌다고 주장한다.

우리는 이전의 모든 道德理論이 特定한 시기의 社會의 經濟的 段階의 산물이라고 주장한다. 지금까지 社會가 階級的 對立에 의해 진행한 것처럼, 道德도 항상 階級道德이었다. 그것은 支配階級の 支配와 利益을 정당화하거나 被抑壓 階級이 충분히 강해졌을 때는 이런 支配에 대한 항거와 被抑壓者의 將來 利益을 표현한다.⁵⁶⁾

그러면 道德的 行爲의 기준은 무엇인가? 그것은 現實을 反映하는 프롤레타리아의 革命에 기여하는 行爲가 옳은 行爲라는 것이다. 레닌은 말하기를 “우리는 道德이란 기존의 낡은 社會를 파괴하는데 봉사하는 것이며, 모든 고통 받은 자들을 새로운 共產主義 社會를 창조하는 프롤레타리아에로 통일시키는

55) F. Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (N.Y.: International publishers, n.d.), P.61. Alfred G. Meyer, P.71에서 재인용

56) F. Engels, Anti-Dühring (London, 1940). P.105. George H. Hampsch, P.112에서 재인용

것이라고 말한다.”⁵⁷⁾ 즉 階級鬭爭의 必要가 道德的 規範을 결정한다. 階級鬭爭에서 프롤레타리아의 革命的 課題를 달성하는데 도움이 되는 것은 무엇이든지, 資本主義를 타도하는 데 助力하는 것은 무엇이든지 道德的으로 옳은 행동이 된다. 반면 그들의 革命的 勞力을 방해하는 것은 무엇이든지, 브르조아의 지배를 영속화시키려는 것은 무엇이든지 道德的으로 惡한 행동이 된다. 道德은 전적으로 階級鬭爭의 利害關係에 종속된다.

2. 理論-實踐 統一論의 프로메테우스적 人間像

그러면 인간 정신은 어떻게 보편적인 지식을 획득할 수 있는가? 마르크스에 의하면 이 문제는 理論의 문제가 아니라 實踐의 문제라 한다. 그는 舊唯物論者와는 달리 外部世界에 대한 지식은 수동적인 감각에서 획득되는 것이 아니라 한다. 감각은 지식에의 자극만을 제공해 준다. 그에 의하면 知識은 行動에서 완결되는 - 未知의 事物에서부터 감각속에 일으키는 의식으로, 의식에서 감각을 초월하는 抽象的 思考에로, 抽象的 思考에서 實踐에로 이어지는 辯證法的 認識過程에서⁵⁸⁾ 것이다. 즉 實踐이 知識의 根據이자, 眞理의 기준이 된다. “實踐은 物質的 人間行動 - 모든 商品生産뿐 아니라 階級鬭爭과 政治的, 科學的, 藝術的인 人間生活 - 이다.”⁵⁹⁾ 그것은 감각과 抽象的 思考 등 인간의 知的 活動이 일어나는 사회적 환경과 역사적 시기속에서의 社會・歷史的 實踐이며 이것의 결정적 형태는 生産過程에서의 勞動者의 役割과 階級鬭爭에서의 政治的 行動을 의미한다. 그래서 眞理가 思惟와 現實의 일치라면, 그 입증은 世界에 대한 瞑想的 理解에서가 아니라 世界를 變化시키려는 鬭爭속에서 나타난다. 물론 마르크스의 역사해석에 의하면, 資本主義 社會에서 現實을 가장 잘 反映하는 것은 勞動階級의 주관적 이해관계이다. 그러므로 勞動階級의 利害關係가 社會的 實踐으로 完全하게 표현되면 될수록 現實에 대한 客觀的인 知識은 보다 確實히 人間精神에 나타난다는 것이다. 따라서 마르크스의 입장은 이런 知識의 문제를 포함한 모든 문제의 해결책이 實踐에 있다는 입장으로 擴大된다. 왜냐하면 이데올로기뿐만 아니라 全體 上部構造를 變化시키려는 實踐的인 行動

57) V.I. Lenin, Selected works, II, P.667. R.N. Carew Hunt, PP.88 ~ 89에서 재인용.

58) G.H. Hampsch, P.13 ~ 14.

59) Ibid., P.15.

(革命)이 전체적인 문제 해결의 열쇠가 되고 있기 때문이다.

그러나 마르크스의 이데올로기론과 疎外의 擴大過程으로 보는 그의 歷史觀은 바로 이러한 實踐을 불가능케 하는 것 같다. 왜냐하면 모든 사람은 支配階級の 虛偽意識에 의해 그 意識까지 지배당하기 때문이다. 더우기 歷史의 進展에 따라 上部構造의 독자성이 증대하고, 개인의 독자성은 줄어들며, 상부구조의 배후에 있는 기본적인 사회관계는 分業으로 인해서 모호해지고, 따라서 인간의 예지는 점점 무력해질 수밖에 없게된다는 悲觀的 結論으로 이르게 된다.

물론 마르크스는 이런 結論을 회피하기 위해 理念, 理論의 중요성을 인정한다. 즉, 唯物論의 基本的인 공리는 理念이 무력하다는 것이 아니라 理念만으로 역사를 창조할 수 없다는 것이다.⁶⁰⁾ 다시 말해서 悲觀的 狀態에서 勞動者들의 잠재적인 階級意識에 合理的인 動機를 불어넣어 주고 革命活動으로 轉化시키기 위해 정식화되고 체계화된 理論이 중요한 역할을 수행한다는 주장이다. 따라서 共產主義 理論은 프롤레타리아의 階級的 利害關係를 反映하며, 그 階級을 정치적으로 각성시키는 데 기여한다. 그러나 우리는 여전히 이데올로기론의 悲觀的 結論위에서 그런 理論의 발생과 勞動階級の 合理性에 대한 근거를 의심할 수 있다.

바로 여기에서 콜라코프스키가 지적하는 것처럼 마르크스의 프로메테우스적·파우스트적 動機가 작용한다.⁶¹⁾ 마르크스에 의하면 단지 理論만이 現實化의 방향으로 진행하는 것만으로는 불충분하기에 現實자체가 理論을 향해 전개되어야 하는데, 無意識의으로나마 理論을 향해 나가는 現實的 要素가 바로 프롤레타리아이다. “프롤레타리아는 근본적인 목표를 지닌 階級, 즉 모든 階級을 해체시키는 유일한 계급이고, 그것이 겪는 고통의 보편성으로 인해 보편적이고, 그것이 특정한 오류가 아닌 전반적 오류의 희생자이기 때문에 어떤 특별한 권리도 요구하지 않으며 사회의 모든 영역이 해방되지 않고서는 해방될 수 없는 階級이다.”⁶²⁾ 즉, 프롤레타리아는 전면적인 부정하기에 完全한 超脫性을 가지며, 가장 깊은 現實에 존재하기에 現實變革에의 參與가 불가피한 계급이다. 철저히 소외되었기 때문에 그 소외를 극복할 수 있고, 人間性을 상실했기 때문에 인

60) Alfred G. Meyer, P.98.

61) Klaus Hornung, P.63.

62) Robert C. Tucker, PP.113 ~ 114.

간성을 위해 햇불을 들 준비가 되어있고, 아무런 이데올로기도 없기 때문에 인간고통의 근원을 인식할 수 있고, 모든 기본적인 조대로부터 단절되었기 때문에 전체적 사회질서에 반항할 수 있는 프롤레타리아像이 黨派的 論理의 전제가 된다. 이러한 프로메테우스적 人間像에 있어서는 어떠한 限界狀況들도 있을 수 없으며, 더우기 그것은 “確信뿐만 아니라 보지않으려고 하는 의지”⁶³⁾도 내포되어 있다. 맬더스적 이론뿐만 아니라 인간존재, 문명, 역사의 限界狀況에 대한 불안, 환경 지배와 세계 인식의 가능성에 대한 의심은 이런 프로메테우스적 인간상에는 어울리지 않는다. 그래서 이러한 選民神話를 상기케 하는 프로메테우스적 인간상에 의해 理論과 實踐이 통일되고, 그 때에 모든 이데올로기는 사멸하며, 善과 惡은 분명해진다.

3. 批判的 接近視角

人間 知識과 道德에 관한 黨派的 論理는 未來主義에 의해 正當化되고 있다. 未來主義는 사물이나 사건이 장차 어떻게 될 것인가 또는 어떻게 되어야 하느냐 하는 관점에서 歷史的 豫言에 토대를 두고 있다. 그러나 역사의 미래 진로를 안다고 해도 그 미래의 도덕적 원칙을 채택해야할 必然性은 없다. 왜냐하면 우리가 미래의 도덕을 그것이 미래의 도덕이라는 이유 때문에 채택해야할 것인가라는 문제가 도덕적 문제이며, 그 도덕적 결정은 미래에 대한 예견에서 도출될 수는 없기 때문이다.⁶⁴⁾ 더우기 豫言의 가능성이 의문시될 경우 미래주의의 설득력은 사라진다. 우리는 도덕적 행동의 선택책임을 미래에나 타인에게 전가시킬 수 없다. 그것은 공통된 명확한 言語에 기초한 자유로운 비판에 의해 결정되어야 한다. 지식의 문제 또한 “과학적 방법의 社會的 樣相”⁶⁵⁾에 의해 해결되어야 한다. 黨派的 論理를 전개하고 그 근거를 어떤 인간 또는 집단의 超脫性에서 찾을때, 지식의 문제는 客觀性을 잃게 된다.

따라서 이데올로기의 黨派的 論理가 社會的 集團行動에 고무적이라해도, 그것은 道德도 科學도 아니다. 그것은 科學에서가 아니라 宗教에서 유래하는 것이며, 따라서 이데올로기는 “畸形화된 科學이라기 보다 畸形화된 宗教”⁶⁶⁾이다.

63) Klaus Hornung, PP.122 ~ 123.

64) Karl R. Popper, The Open Society and Its Enemies, Vol.2, PP.205 ~ 206.

65) Ibid., PP.217 ~ 218.

66) Klaus Hornung, P.21.

그것은 “거짓宗教(Pseudo-religions)가 아니라 類似宗教(Quasi-religions)”⁶⁷⁾ 라고 톨리히(P. Tillich)도 지적한다. 이데올로기가 畸形화된 宗教, 類似宗教라고 하면, 그것이 政治的 行動에 가져올 結果는 자명하다. 資本主義 社會의 疎外와 이데올로기의 깊은 수렁에서 자신을 해방시키려는, 虛僞가 아닌 참된, 意識이 성립될 수 있는가라는 물음에 대한 답변으로서 프로메테우스적 人間像은 神의 은총을 받은 자의 머리위에 떨어지는 그노시스(Gnosis)의 光輝를 본질로 한다.⁶⁸⁾ 確實히 노동자들은 마르크스와 같은 영감을 받은 知識人의 급진적 해방의 철학에서 강력한 정신적인 무기를 발견할 수 있다. 그러나 이것은, 레닌에서 볼 수 있는 것처럼, 職業革命家들의 前衛政黨을 合理化하는 엘리트주의를 발생시킨다. 勞動階級은 사상의 설파가 떨어져야 할 수동적 입장에 있는 것으로 간주되므로, 그들의 해방을 위한 철학은 새로운 지배를 위한 序曲으로 化한다.

그러므로 거짓豫言에 의해 주어진 미래를 토대로 한 黑白論理 위에서 혁명을 정당화 하려는 시도는 정치적 억압과 종교적 狂信化를 초래하게 된다. 그런 狂信化는 경쟁하는 異見을 惡으로 거짓으로 매도하는 독단속에서 必然的으로 自己絶對化의 오류를 범하게 된다.

V. 結 論

이데올로기는 現代社會의 증대하는 複雜性을 單純化시키고 싶은 욕구에서, 人間과 社會와 歷史에 대한 간단하고 파악하기 쉬운 해석 모형을 욕구하는 데서 표출된다.⁶⁹⁾ 다시 말해서 이러한 욕구를 土전으로 이데올로기, 世界觀, 그리고 政治的 宗教들이 작용하는 것이다. 그것들은 모두 部分的인 眞理와 現實의 부분적인 측면들을 全體로 絶對化하고, 現實의 多樣한 基層들 중의 어느 하나를 — 예컨대 마르크스주의처럼 經濟的인 측면 — 유일한 全體의 것으로 擴大시킨다. 또한 이데올로기는 이런 全體의 體系속에서 急進主義的 要素와 樂觀的 要素,

67) P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions (Harvard Univ. Press, 1962), P.5. 黃弼昊, “종교와 이데올로기,” 유준수 編, 현대사회와 이데올로기(고려원; 1983), P.81에서 재인용.

68) Klaus Hornung, P.64. P.150.

69) Ibid., P.19.

宗教的 狂信과 科學的 信仰, 一元論과 二元論 등을 한데 뒤섞어서 現實을 조망하고 행동의 동기를 부여한다.

그러나 이데올로기를 갈망하는 우리의 욕구가 아무리 강하다 해도, 우리는 이데올로기 속에 內在되어 있는 非現實的인 虛構的인 요소를 분명히 인식해야 한다. 왜냐하면 잘못된 理論은 불가피하게 實踐속에서 그 잘못을 露呈시키기 때문이다. 즉 強制性, 劃一性, 閉鎖性과 같은 逆機能을 초래하여 認識主體에게는 先入觀으로 行動主體에게는 독단적인 教條로, 開放的인 人間에게는 그 창의성을 억압하는 暴力으로 작용하기 때문이다. 더우기 이러한 逆機能은 우리의 民主主義的 信念과도 兩立할 수 없는 것이다. 왜냐하면 人間의 合理性을 부정하는 非合理的인 人間觀을 이데올로기는 함축하고 있기 때문이다. 그래서 이데올로기는 해방을 명목으로 인간의 존엄성과 천부적인 권리를 박탈해 버리는 非人道的인 閉鎖性을 드러내며, 따라서 他人의 異見을 批判的으로 수용할 수 있는 開放性을 결여하기 때문에, 자신만이 옳을 수 있으며 자신만이 現實을 있는 그대로 認識할 수 있다는 獨斷과 偏向에 사로잡힘으로써 必然的으로 自己絕對化의 오류를 범하고 宗教的 狂信을 초래한다. 그러므로 이러한 逆機能을 가져오는 이데올로기의 非現實性에 대한 批判視角은 民主主義的 信念위에서 정립되어야 하는 것이다.

따라서 本稿는, 앞에서 論議한 것처럼, 이데올로기, 특히 마르크스주의에 대한 批判的 接近視角은 우선적으로 歷史의 不確定性에 대한 信念을 토대로해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 歷史의 不確定性에 대한 信念은 우리의 창의적이고 共同的인 노력을 요구하는 歷史의 開放性을 함의하고 있기 때문이다. 두번째로 이러한 歷史의 開放性은 人間 現實의 모든 측면을 어느 하나의 특정한 요인에 의해 必然的으로 연역해내려는 決定論的 信仰을, 樂觀的 信念을 포기하지 않고서도, 폐기할 수 있다. 셋째로, 따라서 인간은 歷史의 客體로서가 아니라 主體로서 그 위치와 역할을 확인할 수 있기에, 黨派的 黑白論理에 기초한 엘리트주의를 또한 폐기할 수 있다. 다시 말해서 社會現實의 改善은 엘리트주의의 宗教的 狂信을 통해서가 아니라, 歷史主體의 多樣的 異見들을 인정하는 討論과 妥協을 통해 가능하다는 것이다. 이러한 모든 批判的 視角은 사실 民主主義的 基礎論理 속에서 쉽게 발견할 수 있는 것들이다.