

마르크스의 문화개념: 오감형성의 사회-역사적 네트워크*

김 경 수**

주제분류 사회철학, 독일철학, 미학, 문화철학

주 요 어 마르크스, 문화, 토대, 상부구조, 감각의 해방, 인간해방, 노동시간, 1844년 경제철학초고, 독일이데올로기

요 약 문

마르크스는 ‘문화’를 독립된 논제로 다루지는 않았다. 실제 용례를 통해 재구성된 문화 개념으로부터 맥락적 독해를 통해 재구성한 도래해야 할 사회의 비판적 문화개념까지를 정리하면 다음과 같다. 먼저 그는 당대 급진적인 중산층 지식인들의 문화개념을 출발점으로 하여 이것들 모두가 당대 노동자대중들에게는 허용 불가능함을 인지하고 있었다. 둘째, 당대의 자본제 하의 삶의 양식 자체는 노동자-비노동자 모두에게 전면적으로 소외된 것이다. 셋째, 노동소외의 궁극적인 지양은 감각의 해방으로, 이것이야말로 인간 해방의 극치이다. 소유가 아니라, 삶, 존재 그 자체를 향유하는 단계다. 그는 당대 비노동자들에게만 허용되어 있던 ‘문화’를 환골탈태시켜 모두가 소외되지 않은 새로운 구조의 문화가 형성되어야 함을 ‘감각의 해방’으로 서술하고 있다. 결국 그에게서 감각의 해방은 노동계급의 해방에서 한걸음 더 나아가 보편적인 인간의 해방을 뜻한다. 이를 위해서는 실질적인 대안으로서 “노동시간의 단축, 비정규직의 철폐” 뿐만 아니라, ‘세계사의 노동의 결과’로 형성되는 오감의 적극적인 도야가 필요하다.

* 이 논문은 2011년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2011-327-A00124).

** 고려대학교

1. 들어가는 말

마르크스는 그의 생애 동안 ‘문화’만을 독자적인 주제로 다룬 적은 한 번도 없었다. 43권까지 출간된 마르크스 엥겔스 전집(MEW, Marx Engels Werke) 전체를 보아도 ‘문화(Kultur)’란 단어는 약 230여 곳에서만 등장한다.¹⁾ 그것도 대부분 농업에서 쓰이는 토지의 ‘경작’(kultivieren, anbauen)의 의미로 나타날 뿐, 정작 본 연구 대상인 도야하는 ‘문화’의 의미로 쓰인 곳은 고작 50여 곳에 지나지 않는다. 그럼에도 마르크스주의, 비마르크스주의 진영을 막론하고 현대 ‘문화연구’ 이론은 마르크스를 그들 이론의 중요한 원천으로 취급하고 있다. 루카치의 물상화 이론이나 프랑크푸르트 학파의 문화산업론, 영국 버밍햄 문화연구소의 작업, 알튀세, 푸코, 들뢰즈 등 현대 자본주의 문화에 대한 비판가들이 많은 부분을 마르크스나 마르크스에서 얻어낸 영감에 의지하고 있다는 사실에는 별도의 설명이 필요 없다. 그리고 이런 ‘문화비판론’에 대해 ‘토대의 변혁’의 중요성을 더욱 강조하는 수많은 반비판도 역시 마르크스에 의거해 이뤄지고 있다는 것도 잘 알려진 사실이다. 하지만 이렇게 주고받는 비판과 반비판들 사이에서도 마르크스 자신이 사용한 문화 개념이 무엇인지, 그 실체는 여전히 잘 드러나고 있지는 않다.

이런 유의 사태에 직면해 불투명성을 개선하려 할 때 자주 요청되는 학문방법론이 바로 개념발전사적 방법이다. 즉 한 개념이 어떻게 성립, 발전하여 그 귀결에 이르게 되었는지를 추적하는 방법으로, 지금의 경우라면, ‘문화’ 개념을 중심으로 전 저작에 걸쳐 마르크스가 어떻게 ‘문화’를 다뤘는지를 연대기적으로 추적해 재구성하는 일을 말한다. 이런 작업에 결정적인 성과를 얻어낼 수 있으려면 ‘문화’뿐만 아니라, 문학, 예술,

1) 색인 작업은 아래 사이트에서 내려 받아 전자작을 대상으로 하여 이뤄졌다.
<http://marx-wirklich-studieren.net/marx-engels-werke-als-pdf-zum-download/>

미술, 건축, 문명 등등 문화와 관련된 제반 분야들을 모두 추적해야 하나, 주어진 조건 아래 연구의 효율성을 높이기 위해 본 연구에서는 우선 ‘문화’ 개념만을 대상으로 하였다. 특히 ‘예술’은 문화의 중요한 일부이기 는 하지만, 문화 일반은 아니기에 기획단계에서부터 이에 대한 직접적 서술은 배제하고 참고만 하였다. 엥겔스 자신만의 진술들도 마르크스 자신의 개념들을 재구성하는 것에서는 일단 배제하고 참고만 하였다.

본고에서 서술되는 마르크스의 문화 개념은 크게 보아 두 가지로 구성되어 있다. 먼저, 마르크스가 ‘문화’를 직접 명시적으로 사용한 소수의 경우이다. 이때 문화 개념은 대개 당대 비-노동계급만이 누릴 수 있었던 특별한 정신적 향유물들서 고급문화를 대상으로 형성된 개념이다. 다른 하나는 암묵적인 것으로, 그가 삶의 감각의 전면적 소외를 논할 때 이들 행간을 읽어 재구성해 볼 수 있는 비판적 문화 개념이다. 이럴 때의 ‘문화’는 삶의 양식의 감성적 표현물 일반을 의미하는 현대 문화연구의 문화 개념²⁾에 상응한다.

이것들을 서술하기 위해 필자는 먼저 마르크스 이전의 문화개념들을 스케치 한 다음, 그의 초기저작에서 부각된 노동소외 및 그것의 감성적 표현들의 철학적 구조들을 살펴 보았다. 마르크스가 직접적으로 ‘문화’라는 어휘를 써가면서 당대의 소외된 인간 일반의 삶을 기술하지는 않았지만, ‘세계사의 노동의 결과로 형성되는 인간의 오감’이란 마르크스의 감성에 대한 사회-역사적 접근 방식은 현대의 비판적 문화연구에서도 넉넉히 차용해 사용할 수 있는 통찰력 있는 개념구조를 지녔기 때문이다. 이것에 이르는 과정이 사실, 헤겔에서 포이에르바하를 거쳐 마르크스의 감

2) 예를 들어 문화연구의 선구자 레이몬드 윌리엄스. 그는 문화를 “물질적, 지적, 그리고 정신적 영역을 포괄하는 삶의 총체적 방식”으로 정의한다. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, London 1958, p. XVI. 여기서는 장순란, 「문화연구(cultural studies)의 성립과 전개-현대 독일 문예학의 영미문화연구 수용」, 『독일문학』 제104집, 한국독어독문학회, 2007, 122-123쪽에서 재인용.

각적-대상적 활동존재 개념에 도달하는 과정이다. 단지 ‘노동현장에서의 소외’만으로 이 소외개념을 이해한다면, 마르크스의 소외개념이 갖는 준-존재론적 함축이 드러나지 않게 될 것이다. 다음, 『초고』에서의 소외와 그 소외의 지양 운동의 구조를 드러내고, 그것이 『독일이데올로기』 제1장에서 시도되고 있는 ‘현실에 대한 역사적 서술’과 어떤 범주적 연관 아래 있는지를 추적하였다. 그것은 토대와 상부구조 사이의 상호규정관계의 형성 과정을 내재적으로 밝히는 것으로 특히, 토대인 경제와 상부구조의 한 요소인 문화와의 규정관계가 불투명하게 나타나는 원인을 범주적으로 확립하려는 것이 목적이었다. 필자는 그 원인을 생산노동과 생명활동, 육구충족노동의 상동 관계에서 찾았다. 이것이 서술된 다음에야 비로소 마르크스가 명시적으로 사용한 문화 개념이 소개된다. 글 첫머리에 바로 이것을 서술하지 않는 것은 일단 그것이 너무 간단하고 명료하기 때문만은 아니다. 그것은 또한 ‘문화’ 자체를 구성하는 가장 근본적인 단위로서의 ‘감성’의 발생과 그것의 사회-역사적 전개, 발전과정의 철학적 토대를 개념발생사적 방법을 적용해 서술하고 있는 이 글의 주요 부분들과 서로 잘 어울리지 않기 때문이기도 하다. 마지막으로 필자는 마르크스에서 특징적인 “사유재산의 지양은 감각의 해방”이란 주장을 ‘감각의 해방’이란 뒷부분에 방점을 찍어 재해석하였다. 여기서는 ‘사유재산의 지양운동’과 더불어 ‘감성의 도야’의 필요성이 특별히 강조된다. 마르크스에게서 인간해방의 궁극적 지점은 정치-경제적으로는 사유재산의 지양이겠지만, 철학적으로는 ‘감각의 해방’이다. 정치-경제 행위의 궁극적 지향을 정치-경제적 행위 자체가 성찰할 수는 없다. 그것에 대한 성찰은 철학이 담당한다.

2. 마르크스 이전의 문화 개념: 역사철학적 요소와 결합된 문화

문화는 원래 라틴어의 *cultura*, 경작에서 유래했다.³⁾ 이 단어를 최초로 사용한 것은 키케로로 철학(*philosophia*)을 ‘영혼의 도야’(*cultura animi*)라고 표현한 후부터 이와 비슷한 여러 은유적 표현들이 사용되었었다. 영혼을 도야, 갈고 닦으라⁴⁾는 스토아주의적인 권면에서 초기 기독교 시대와 중세 문필가들은 이교적인 경건한 분위기를 읽어냈다. 그들은 *cultura*를 농업적인 의미나, 아니면 ‘숭배/예찬’의 의미(*cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura dolorum*)로 사용했다. *Cultura*를 절대적으로 필요한 것으로 만든 것은 자연법 교사인 푸펜도르프(*S. Puffendorf*)였다. 그는 자연 상태를 더 이상 신학적으로 이해하지 않아 아담의 낙원 상태로 파악하지 않고 흠스에 기대어 사회 밖에 있는 불행한 상태로 생각했다. 이렇게 이해된 자연 상태(*status naturalis*)에 그는 도야(갈고닦아진) 상태(*status cultura*)를 대립시켰다. 이렇게 고전적인 문화철학에서 다뤄진 ‘*cultur*’ 개념에는 민속학적인 노동도구론의 의미나 사회적인 의미의 계기가 들어 있었다. 일하지 않는 자연에 대한 대개념으로서 문화/경작의 개념은 개별자의 개인적 영역을 벗어나 집단적 삶에 관계한다.

현대적인 의미의 문화 개념은 헤르더(1744-1803)에 와서야 비로소 발견된다. 그는 이 개념에 결정적인 제3의 의미계기로서 역사성의 개념을 부여한다. 즉, 그는 문화(*Kultur*)와 도야됨/경작됨(*kultiviert*)을 역사적인 사태

3) 이상의 문화 *Kultur*의 개념사적 서술은 다음의 *Kultur* 항목을 참조. J. Ritter und Karlfried Gründer(hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 I-K, Schwabe & Cp. Basel, 1976.

4) 영혼/정신을 도야(陶冶), ‘갈고 닦는다’는 경작의 의미로, 라틴어 *cultur animi*, 독일어로 *kultivieren*과 정확히 일치한다. ‘갈다’는 ‘밭을 갈다’에서처럼 자연 상태에 어떤 긍정적인 인위적 힘을 가하는 것을 의미한다.

를 기술하는 단어로 사용했다. 그는 한 민족의 문화(Kultur)가 번성하는 것을 그 민족의 현존이 개화하는 것으로 이해했다. 즉 이를 통해 문화는 민족, 국가, 공동체들이 생성하여 변화, 완성, 소멸되는 삶의 형태로 파악되었다. 이렇게 문화가 시간적 계기 속의 진보의 개념을 담보하면서 마르크스가 전제하고 있는 이전의 중요한 문화 개념들은 당대의 일종의 역사철학적인 개념들과 혼용되어 성립, 발전해 나갔다. 헤르더를 포함한 그 당시 대다수의 급진적 지식인들의 시대의식은 그럼에도 일종의 중산층의 식으로 특징 지워졌다. 즉, 위로는 독일 절대주의 국가의 상층 신분들로서의 고위 국가 관료와 귀족들에 의해 억눌려 있었고, 아래로는 노동자, 농민들 등의 하층민 사이에 끼여 있었다. 시대적 분열에 대한 그들의 예민한 의식들은 절대주의 국가 관료들과 궁정귀족들에 의해서 가로 막혀진 형국이었다. 문화적으로만 보면 계몽군주로서 프리드리히 대왕이 통치했었지만 이들 귀족들에게는 어떤 가능성도 볼 수 없던 상황으로 괴테 역시 이들에게는 ‘문화’가 결여되어 있다고 한탄한다.⁵⁾

이들에게 남아 있던 유일한 상황 타파의 출구는, 당시의 안정된 절대군주제를 무너뜨릴 수는 없었고, 오로지 사상과 문화 속에서의 이상의 완성이었다. 일반적으로 그들에게는 귀족들로 구성된 상층부로의 진입은 불가능했지만 하층부로의 몰락은 열려져 있었다.⁶⁾ 18세기 독일의 급진적인 중산층 지식인 계급의 정당성과 자아의식, 자존심을 결정짓는 것은 이렇게 경제와 정치 저편에 있었다. 즉 바로 독일어로 ‘순수하게 정신적인 것’이라 부르는 것 속에, 책, 학문, 종교, 예술, 철학의 차원에, 내면적 풍요, 책을 매개로 한, 개개인의 ‘교양’과 인격 속에 있었다. 독일 지식인

5) 노르베르트 엘리아스, 『문명화과정』 I, 박미애 역, 한길사, 서울 1999, 136쪽. “내 주변의 사람들은 학문에 대해 전혀 아는 바가 없었다. 그들은 독일 궁정귀족들이었고, 이 계급들은 그 당시 최소한의 문화도 가지고 있지 않았다.” ‘문화’ 자체를 이해하고 향유할 수 있는 능력이 계급적 지위와 정비례하지 않는 것은 지금이나 과거나 마찬가지다.

6) 같은 책, 128-130쪽.

층의 자아의식을 표현하는 ‘교양’이나 ‘문화’라는 표어는, 진정 가치 있는 것으로서 순수하게 정신적인 영역과 정치적, 경제적, 사회적 영역들 사이에 뚜렷한 선을 그으려는 경향을 보여준다. 여기서 역사철학적 개념들과 결합하여 진보를 약속하는 문화개념들은 사실, 후진 독일의 진보를 바라는 중산층 지식인들의 개념들로 이것은 절대군주들과 귀족층의 지적 분 위기와는 상당한 거리가 있었다.

이런 부류의 사람들 중 가장 중요한 이들로는 역시 칸트, 헤르더, 쉴러, 노발리스, 피히테, 셸링, 헤겔 등의 독일 이상주의(Idealismus) 사상가들, 그리고 바우어 형제, 루게, 포이에르바하 등의 청년헤겔파들을 들 수 있다. 이 중산층 출신의 지식인들의 역사철학이 대개 자신들의 계급적 기반을 해치지 않는 한에서 형성된 것이라면, 마르크스는 이것을 자신의 ‘존재이전’을 통해 프롤레타리아트들의 삶, 전체를 포괄하는 것으로 새롭게 형태변화 시켜낸다. 이들 중 마르크스에 가장 근접하는 문화에 대한 역사철학적 접근으로는 쉴러의 것을 들 수 있을 것이다. 훔볼트는 쾰른에게 보낸 한 편지(1793)에서 쉴러에게서의 문화 발전 개념을 네 단계로 정리해 서술하고 있다. 즉, “1. 모든 야만적 민족들에게서 나타나는 육체적 감성의 지배권에 의한 통일 - 조야성에 의한 통일 - 2. 모든 미학적 능력의 통일, - 희랍인들에게서 나타남 - 이것과 - (플라톤에게서 나타나는) - 이성에 의한 통일은 사변적 두뇌 속에서 결합되어 있다. 3. 오성의 대대적인 개발에 의한 통일의 결여. 4. 이러한 결여로부터 출현하는 최고의 통일.”⁷⁾이 그것이다. 한편 쉴러가 훔볼트의 논문 ‘고대, 특히 희랍의 연구에 관하여’에 붙인 논평도 문화에 대한 역사철학적 접근의 맥락에서 흥미롭다. 그는 삼분법적 발전, 목적론적 발전론을 개진하고 있는데, 이런 도식은 당대의 여러 사상가들에게서 흔히 찾아볼 수 있는 내용이었다. “우리가 어떤 경험에서든 얘기할 수 있는 것은 대개 인간 문화

7) 포퍼즈, H., 『소외된 인간』, 황태연 옮김, 도서출판 이삭, 서울 1983, 35쪽.

의 진보에도 그대로 적용되어야 하지 않을까? 그런데 이에 관해서는 다음 세 가지 계기가 얘기될 수 있다. 1. 대상은 전체적으로 우리 앞에 위치하지만, 우리와 서로 얽히고설켜 상호 침투한다. 2. 우리는 개별적인 특징을 분리하고 구분한다. 우리의 인식은 분명하지만, 개별적이고 국한되어 있다. 3. 우리는 분리된 것을 결합하고, 전체는 다시 전적으로 우리 앞에 위치하지만 이제 서로 얽히고설켜 있는 것이 아니라, 모든 측면으로부터 조명된다. 제1기에는 희랍인들이 있었고, 제2기에는 지금 우리가 처해 있다. 따라서 제3기는 도래가 기대되고 있는 것으로 희랍인들은 이제 더 이상 복고적으로 동경되지 않는다.”⁸⁾

크게 보아 ‘추상적 통일-개별성의 전개-추상적 통일과 개별성의 매개된 통일=역사의 완성’과 같은 단순한 역사철학의 도식은 사람들에게 역사는 반드시 진보한다는 소박한 희망을 충족시켜 준다. 하지만 그것이 실증적인 현실과학에 의해 뒷받침 된 것일 수는 없다. 그럼에도 이런 3분법적인 역사발전/문화발전의 목적론적 도식은 그 당시의 지식인들에게 보편적인 시대적 정서이었거니와 『1844년 경제철학초고』 등에서의 초기 마르크스도 이를 공유하고 있었다.⁹⁾ 동서고금을 막론하고, 곤고하고도 우울한 현실의 삶 한복판에 내던져진 생산대중들은 이런 형태의 소박한 목적론적 도식을 통해 궁핍한 그 현실 너머를 꿈꿀 수 있는 자양분을 공급 받아 왔다. 이것이 혁명적 낭만주의가 대중들과 관계하는 방식이다. 후기 마르크스는 이런 희망을 억누르고 경험과학 내에서 작동하는 지금-여기의 부정의 변증법을 입론하였다.

8) 같은 책 33-34쪽.

9) 예를 들어 『초고』 제II노트, XXXIX면의 보충, 「사유재산과 공산주의」에서의 공산주의의 발전단계에 대한 서술이 특징적이다.

3. 마르크스의 비판적 문화개념의 수원지:

『1844년 경제철학 초고』

전 저작을 살펴보아도 마르크스가 문화 자체를 명시적으로 문제 삼은 곳은 몇 안 된다. 이 가운데 자주 등장하는 ‘비노동자들만 향유할 수 있는 문화’란 개념과는 달리, 비판적인 문화개념의 성립에 가장 중요한 지위를 차지하는 것은 『1844년 경제철학 초고』다. 이 문헌이 마르크스의 비판적인 문화 개념의 재구성 작업과 관련해 특별한 위치를 차지하는 이유는 다음과 같다. 먼저 이곳에는 그 자신의 의도와는 무관하게 ‘문화’가 형성되는 사회-역사적 기본 단위로서의 ‘감성’의 의미가 비교적 체계적으로 드러나 있기 때문이다. 이것은 헤겔과 포이에르바흐에 대한 비판을 거쳐 확립된 감각적-대상적 존재 개념에서 준-존재론적으로 제시된다. 둘째로 노동 소외와 그것의 극복의 관계로 ‘문화’와 경제의 관계가 최초로 분명하게 등장하기 때문이다. 마르크스는 노동자들이 소외된 노동, 소외된 삶 그 자체를 살아가는 자본주의 체계 안에서는 자본가들과 비자본가들이 맺는 관계를 포함한 모든 다른 삶의 관계 자체가 소외된 것일 수밖에 없음을 주장한다. 마르크스의 ‘문화’ 개념을 재구성하려는 본 연구의 맥락에서 특기할 만한 것은 그가 이를 특히 인간 오감의 사회-역사적 형성 체계 한 복판에서 일어난 소외로 파악하고 있다는 점이다.¹⁰⁾ 마르크스의 이런 해석이, 서구마르크스주의의 시조인 루카치의 『역사와 계급의식』(1924)의 「물질화」 장이나 궁극적으로는 아도르노, 호르크하이머의 『계몽의 변증법』의 ‘관리된 사회’ 개념의 선구자 역할을 한 것은 결코 우연이 아니다. 물론 1924년의 『역사와 계급의식』의 루카치는 1932년 간

10) 마르크스의 『초고』 너머 후기 경제저작에 이르기까지 발전, 심화된 소외개념을 둘러싼 제반 쟁점과 문제점에 대해서는 2010년에 쓰여진 다음 논문이 유용하다. 마르셀로 무스토, 「마르크스 소외 개념에 대한 재논의」, 『마르크스주의 연구』, 2011년 여름호 제8권 제2호, 경상대학교 사회과학연구원, 한울, 서울, 2011.

행된 『1844년 경제철학초고』를 알지 못했으나, 청년 헤겔 연구와 후기 마르크스 연구를 통해 마르크스의 『초고』에 근접하는 노동 소외와 물상화 개념을 발견해 냈다.

1) 실존적 존재 확증으로서의 감성의 개념

『초고』에서 마르크스가 헤겔 『정신현상학』, 「자기의식: 지배와 예속의 변증법」 장에 대해 비판적이면서도 긍정적으로 접근했다는 것은 잘 알려진 사실이다.¹¹⁾ 마르크스는 여기서 헤겔의 정신노동 개념 안에 들어 있는 ‘정신화된 대상의 자립성’ 대신에, 인간에 마주하고 있으면서 그와 대상적인 매개관계를 맺고 있는 인간을 압도하는 ‘자연의 직접대’를 대립시킨다. 다른 말로 그는 헤겔의 자기의식 대신에 현실적인 인간을 배치하며, 자기의식에 의해 전유된 내성화된 대상으로서의 외화된 자기의식 대신에 자기의식 밖에 있는 인간보다 압도적인 자연을 배치한다. 이렇게 해서 마르크스에 의해 벌어지는 물구나무선 헤겔철학의 ‘바로 세우기’가 일반적 수준에서 이뤄진다. 그러나 본 논의 맥락에서 중요한 것은 정신의 자기운동 대신에 도입된 감각적-대상적 존재라는 개념이 지닌 함축이다. 이 개념은 마르크스가 포이에르바하의 헤겔 비판을 다시 한 번 비판적으로 극복하여 얻어낸 개념이다. 이 개념이 마르크스의 문화개념의 이해를 위해 중요한 것은 바로 이 개념에 대한 이해를 통해서야 노동하는 존재의 소외가 비로소 인간 실존 자체에 대한 소외로, 전면화된 물상화된 인간의 감각, 그를 통해 빚어진 문화 전반의 소외라는 그의 노동 소외 프로그램의 문화적 함축이 잘 드러나겠기 때문이다. 그럼에도 사람들은 포이에르바하를 통해 얻어진 시간 속의 감각, 그리고 이 ‘감각’의 감각적-대상적 존재로서의 형태변화가 갖는 문화론적 의미에 대해서는 거

11) 칼 맑스, 『1844년 경제학 철학 초고: 부록, 프리드리히 엥겔스, 「국민경제학 비판 개요」』, 박종철출판사, 서울 1991, 310-335.

의 주목하지 않아 왔다. 간단히 말해 감각은 포이에르바하에게서는 헤겔의 절대적 이성의 자기내 반성운동에 대립해 이를 해체하는 중심범주로 사용되었다.¹²⁾ 즉 헤겔의 사유내의 대상인 대상성 Gegenständlichkeit이 가진 추상성을 해체하기 위해서는 이를 대상적 행위를 하는 구체적인 인간관계 내부로 전이 시켜야 하는데, 이렇게 절대적 시간에서 구체적 시간 내부로 들어온 것, 그것이 ‘감성’ Sinnlichkeit이라는 것이다. 이 감성은 그러나 직접적인 것이 아니라, 이미 타자관계 속에서 매개된 것으로, 이 인간적인 감성의 확인을 통해서야 인간은 사변적 사유 내에서의 실질적 이원성을 벗어나 현실적인 대상들에 대한 구체적인 관계 내부로 들어갈 수 있다. 그리하여 “감성으로부터 출발하는 곳에서 모든 회의와 투쟁이 종식된다.”¹³⁾

포이에르바하에게서 이 감성이 현실적인 타자와의 구체적인 관계 속에서 비로소 나타나면, 사랑, 고통, 연민 등등의 형태를 띠게 되며, 이것이야말로 인간 자신의 실존적 존재 확증인 셈이다.¹⁴⁾ 이렇게 해서 헤겔의 소위 ‘창백한 절대자’ 대신에 포이에르바하는 ‘대화 Dialektik’를 통해 도달할 수 있다는 ‘나와 너의 하나됨’을 배치할 수 있었다. 이것이 포이에르바하 철학의 궁극 목표다. 인간이 자신 내부에서 모든 것을 재생산할 수 있는 자립적인 존재가 아닌 한, 인간의 존재방식은 그가 보기에 처음부터 “개별자로서의 인간이 아니라, 공동체적 존재로서의 공동인간이요, 나와 너 사이의 대화였다.”¹⁵⁾

12) 이에 대해 자세하게는 다음 논문, Kim, KyoungSoo, *Zum Begriff der Philosophie im Vormärz: Untersuchung zu Feuerbach und Marx*, FU Berlin, 1998의 제1부, Dialog-Dialektik oder Sinnlichkeit in der Zeit를 참조.

13) Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1982, S. 321.

14) 같은 책, 318쪽. “감각 없고 고통 없는 추상적인 사유는 존재와 비존재 간의 차이를 지양한다. 그러나 사유에게는 소멸되어 가는 이러한 차이가 사랑에게서는 하나의 실재로 나타난다.”

초기 마르크스는 이것에서 한 걸음 더 나아가 이를 가능하게 해 주는 사회-역사적 조건에 대해 묻는다. 이런 비판적 물음의 의미는 다음과 같다. 즉, 인간 삶의 궁극적인 목적으로서 '너와 나의 하나됨'은 사랑, 고통, 희열, 등등을 통해 감각적으로 확증될 수 있는 바, 이런 성취란 그것의 사회-역사적 전제가 충족되지 않고는 불가능하다는 것이다. 그의 물음에는 감각을 통해 확보되는 인간의 실존적 확증으로서 도달해야 할 문화적 진보의 방향과 내용이 함축되어 있었다.

2) 소외된 감각의 해방

(1) 소외된 노동

1843년의 마르크스에게서 포이에르바하가 닦아 놓은 '차이에 근거한 나와 너의 하나됨'은 사회주의로의 길을 닦아 놓은 위대한 선구적 개념이었다.¹⁶⁾ 그러나 포이에르바하와는 달리, 그는 이를 정치적으로 읽어 이것을 가능하게 하기 위한 현실적인 조건을 탐구한다. 그것은 대화를 통해서뿐만 아니라, 무엇보다도 자본주의 체계에서 필연적인 노동 소외의 궁극적인 극복을 통해서만 얻어질 수 있는 것이었다. 『초고』에서 마르크스는 현실 노동의 소외를 네 종류로 나눠 순차적으로 설명하고 있다.¹⁷⁾ 그것은 먼저 노동 산물로부터의 소외, 노동과정으로부터의 소외, 그리고 인간이라는 유로부터의 소외, 마지막으로 인간과 인간 사이의 전면적인 소외다. 마르크스가 목전의 현상으로부터 출발하여 가장 포괄적이고 추상적인 수준까지를 서술하는 이 네 가지 소외 중, 논의 중인 문화개념의 맥락에서 특히 중요한 것은 첫 번째, 두 번째 소외로 인해 빚어지는 세 번째, 네 번째 소외들이다. 세 번째의 '유로부터의 소외'는 노동을 하는

15) Feuerbach, L. GW 9, Grundsätze der Philosophie der Zukunft 61, 64절 참조.

16) MEW 27, S. 425.

17) 칼 맑스, 『1844년 경제학 철학 초고』, 박종철출판사, 1991, 272-275쪽 참조.

인간의 유적 생활이 한낱 생명유지의 개인적 수단으로 전락했음을 의미한다. “소외된 노동은 자기 활동, 자유로운 활동을 수단으로 격하시킴으로써 인간의 유적 생활을 그의 육체적 실존을 위한 수단으로 만들어 버린다.” 그래서 정리, 요약하면, “소외된 노동은 따라서: ... 인간의 유적 본질을, 인간의 정신적인 유적 능력뿐만 아니라, 자연도, 그에게 낯선 본질로, 인간의 개인적 실존의 수단으로 만들어 버린다. 소외된 노동은 인간에게서 그 자신의 몸도, 그의 바깥의 자연도, 그의 정신적 본질, 그의 인간적 본질도 소외시킨다.” 이렇게 인간의 삶 자체가 동물적인 것이 되고 나면, 그의 다른 사람들과의 관계도 비슷한 전면적 소외 관계로 나갈 것은 불문가지다. 그리하여 “인간이 자신의 노동의 생산물, 자신의 생명 활동, 자신의 유적 본질로부터 소외되어 있다는 사실로부터의 하나의 직접적 귀결은 인간으로부터의 인간의 소외이다.”¹⁸⁾ 여기에는 노동자들 자신뿐만 아니라, 비노동자들도 포함된다. 여기서 비노동자는 당연히 자본가, 혹은 자본의 관리에 종사하는 사람들을 의미한다. 이들에게도 노동소외란 사회적 관계는 어김없이 그 흔적을 남긴다. 즉, 노동자의 경우에는 “외화 활동, 소외 활동으로서 나타나는 모든 것이 비노동자의 경우에는 외화의, 소외의 상태로 나타난다”는 것이다. 그리고 “노동자의 현실적, 실천적 태도(감정 상태로서의)가 그에게 대답하는 비노동자에게 있어서 이론적 태도로서 나타나게 된다고 주장한다.”¹⁹⁾ 이렇고 보면 노동자와 비노동자, 즉 모든 사람 전체를 포괄하는 소외론이 마련된 셈이다. 한나 아렌트가 『인간의 조건』에서 ‘노동하는 동물의 승리’로 근대를 규정할 때, 이것은 마르크스의 소외 이론을 역사적 발전에 적용한 것으로 볼 수 있다.²⁰⁾

18) 같은 책, 275쪽.

19) 같은 책, 281쪽.

20) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 태정호, 이진우 역, 한길사, 서울 2000, 특히 제3장 노동 참조.

(2) 소외된 타자 관계 안에서의 감각의 형성과 지양

기본적으로 감각은 타자관계의 산물이다. 즉 정신적 감각들, 실천적 감각들, 다시 말해 인간적 감각, 감각의 인간성도 또한 감각의 대상의 현존재도 이런 타자관계 가운데에서 형성된다. 이 타자관계는 사회-역사적으로 규정된다. 이런 인간의 감각형성의 사회적 체계를 가장 극적으로 정식화한 마르크스의 말은 다음 구절이다. 즉 “오감의 형성은 지금까지의 세계사 전체의 노동이다.”²¹⁾ 현재 사회적 관계의 특징은 마르크스에게서는 단연코 ‘사유재산’의 운동이다. 철저히 소외된 노동을 하는 인간의 감각은 바로 그런 사회적 관계에 의해 성립된다. 그리하여 그는 말하기를,

“이 물질적인, 직접적으로 감각적인 사유재산은 소외된 인간적 생활의 물질적 감각적 표현이다. 사유재산의 운동-생산과 소비-은 지금까지의 모든 생산운동의, 즉 인간의 실현 혹은 현실의 운동의 감각적 현시이다. 종교, 가족, 국가, 법, 도덕, 학문, 예술 등등은 당지 생산의 특수한 양식들일 뿐이며, 생산의 보편적 법칙 아래에 떨어진다. 따라서 사유재산의 적극적 지양은 인간적 생활의 자기화로서, 모든 소외의 긍정적 지양이며, 따라서 종교, 가족, 국가 등등으로부터 자신의 인간적인 즉 사회적인 현존재로의 인간의 회귀이다.”²²⁾

적어도 그 당시, 실질적으로 자본가에게만 축적 가능했던 사유재산, 그 운동의 결과물로 사회적 관계에 가장 중대하고도 심각한 영향을 미치는 것은 ‘자본’이다. 이 자본의 운동 가운데, 인간의 감각도 형성되고 변화되며, 축적된다. 결국, 이런 악순환을 벗어나 인간 본성(Natur)에 주어졌던 건전하고도 건강한 감각을 전면적으로 다시 확보하는 일, 그것이 마르크스가 기대하고 있는 ‘감각의 해방’이었다.

21) 같은 책, 304쪽.

22) 같은 책, 298쪽.

“사유재산의 지양은 모든 인간적 감각들과 속성들의 완전한 해방이다.”²³⁾ 즉, “생성 중인 사회가 사유재산의 운동, 사유재산의 부와 빈곤-혹은 물질적 정신적 부와 빈곤-의 운동을 통해서 이러한 형성을 위한 모든 재료를 발견하듯이, 생성된 사회는 인간을 인간 본질의 이러한 부 전체 속에서 생산한다. 즉 전면적이고 심오한 감각을 지닌 풍부한 인간을 그 사회의 지속적 현실로서 생산한다.”²⁴⁾

결국 마르크스는 이런 논의를 통해 감각적-대상적 존재의 감각이, 기존의 사회-역사적 전제들 가운데 어떻게 형성/변화되며, 어떤 사회적 관계 안에서 본래적 건강성을 회복할 것인가를 서술한 셈이다. 무엇보다도 본 연구 방향과 관련하여 주목해야 할 것은 먼저, 마르크스는 이와 같은 것을 자본주의 체계의 순수 본질인 사유재산의 운동과 그 안에서 필연적인 노동/인간소외, 그리고 자연 그 자체의 소외되지 않은 인간 본성의 회복이란 원환적 역사철학의 틀로 구성한 점이다.²⁵⁾ 또한, 자본주의 사회의 노동소외를 설명하는 가운데 마르크스는, 감각적-대상적 존재의 활동범주와 생산적 노동의 범주를 집합의 상등관계로 만들어 놓았다는 사실이다. 즉 생산 노동하는 존재와 감각적 대상적 활동존재의 내포와 외연이 상등하다면, 본원적 범주로서 감각적-대상적 존재는 노동하는 존재가 소외되면 마찬가지로 소외되며, 역사적으로 특정한 소외가 아니라 거의 ‘존재론적’ 소외를 겪게 마련이다. 결국 노동 소외의 극복과 인간존재의 근원적 해방은 동일한 것이 되고 만다. 그러나 **인간의 삶/생명활동은 생산노동을 필연적으로 포괄하지만, 생산노동 그 자체가 곧 생명, 삶은 아니다.** 이런 범주적 차이를 마르크스는 『초고』나 『독일이데올로기』에서는 분명히 하

23) 같은 곳.

24) 같은 책, 298쪽. 이런 전면적 소외의 전면적 회복의 사유는 그가 쓴 『초고』에서의 코뮌리즘의 세 가지 단계 중, 마지막 단계에 대한 서술에서도 찾아볼 수 있다.

25) 이것은 소박한 유토피아주의요, 낭만적 동일성의 사유로, 그 정점에는 무차별적인 동일성이 지배하고 있다.

지 않았다. 그랬던 이유 중의 하나로 추정되는 것은 당대의 생산대중들의 구체적 삶이야말로 그야말로 극단적인 소외된 인간의 삶, ‘노동하는 동물의 삶’이었다는 점이다. 이럴 때 그런 소외의 지양이야말로 마르크스에게는 무엇보다도 급박한 과제가 아닐 수 없었을 것이다. 말하자면 이들 노동자들에게 있어서 삶은 세 번째 노동소외인 유적 존재로부터의 소외에서 보듯, 곧 노동이요, 노동이 곧 삶이었다. 노동자들의 일상을 논리적이면서도 정열적인 문체로 서술, 고발한 『초고』, 제 III 노트의 XIV 17(『초고』, 171-177쪽 참조)나, 1867년 출간된 『자본』 I권, 제8장, 「노동일」에서 당시 공장 근로감독관들의 보고서 등 각종 공식보고서들을 재구성해 공장의 노동 현장을 즉물적이고도 객관적으로 서술, 비판하고 있는 마르크스로서는 그렇게 판단하지 않을 수 없었을 것이다.

『초고』에서 서술되고 있는 바, 당대 노동자들로서는 결코 피할 수 없었던 역의 방향에서의 “삶과 (소외된) 노동의 상등”이 『독일이데올로기』 이후에 이르기까지 역사 전체를 고찰하는 거대이론의 기본 전제로 구성됨으로 하여, 이 상등관계 아래에서 자본주의 노동 일반은 당연히 전면적인 소외를 유발하고 있을 것이며, 따라서 자본제 아래의 모든 것에 대한 전면적 부정은 필연적인 것으로 나타난다. 아래에서는 이런 “삶과 생산노동”의 일치가 『독일이데올로기』, 『정치경제학비판』 서문의 사적 유물론적 기획 속에서는 범주적으로 어떻게 표현되고 있으며, 그 귀결이 무엇인지를 비판적 “문화연구”의 관점에서 살펴 볼 것이다.

4. 문화와 경제의 규정관계:

생산노동과 감각적-대상적 활동의 상등의 문제

『독일이데올로기』에서의 ‘인간들의 실천적 실행 및 실천적 발전과정’을 실증적, 역사적으로 서술하려는 기획은, 구-소련, 동독 등의 현실사회주의

가 지배력을 발휘하던 시절 한때 그렇게 생각했듯, ‘사적 유물론’이라는 수정할 것도 없고, 수정 되어서도 안 되는 완결된 하나의 체계로 나타난 것은 결코 아니다.²⁶⁾ 『독일이데올로기』에서 나타난, 스탈린에 의해 경전화 되기 이전의 사적유물론적 기획은 마르크스에게서는 일종의 연구프로그램이었다.²⁷⁾ 그런 한, 그것은 앞으로의 연구를 위한 하나의 방법론적 탐색으로 초안 수준의 기획이었다. 본 연구에서 살펴볼 문화와 관련해서도 그렇다. 『초고』에서 나타난 소외의 회복 프로그램, 감각의 해방 프로그램은 문화론적으로 이해하면, 자본제하에서의 인간의 전면적 소외, 교환가치화에 대립하는 새로운 삶의 감각의 창출, 문화의 창출을 요구하고 있다. 이러한 요구는 그때나 지금이나 대단히 파격적인 것이지만, 분열로부터 소외의 회복이라는 초기 낭만주의 역사철학(Arndt, 1994, Kap. II)으로 채색되어 일종의 종말론적 면모를 보인다. 반면 『독일이데올로기』에 가서는 겨우 일 년여 후의 프로그램임에도 『초고』 보다는 사태에 대해 훨씬 현실적-실증적으로 접근하고 있다.²⁸⁾

마르크스가 『독일이데올로기』에서 헤겔 풍의 사변철학적 전통에 대립해, 역사를 이념의 역사가 아니라, 현실적인 역사로 고찰하기 위해 꼭 필요하다고 전제하고 있는 것은 무엇보다도 첫째, 인간이 살아 있어야 한다는 것이다. 그래서 최초의 역사적 행위는 욕구들의 충족을 위한 수단들을 마련하는 것, 생명 그 자체의 물질적 생산이다. 즉 생명의 유지로 인간의 자기재생산을 의미한다. 둘째, 충족된 욕구는 갱신되어 새로운 욕

26) 마르크스의 이론이 구-소련에서 ‘사적유물론’과 ‘변증법적 유물론’으로 정착하는 과정에 대한 엄밀하면서도 비판적 접근으로는 G. Labica, *Der Marxismus-Leninismus: Elemente einer Kritik*, Argument Berlin 1986을 참조.

27) Arndt, A. 1985, *Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum, 1985, 65-66.

28) Vgl. MEW 3, S. 27, 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 『저작선집』, 김세균 감수, 1권, 203쪽, “사변이 멈추는 곳, 즉 현실적 생활에서, 현실적이고 실증적인 과학, 즉 인간들의 실천적 실행 및 실천적 발전과정의 서술이 시작된다.”

구로 귀착된다는 것이다. 셋째, 인간의 자기 생명의 재생산뿐만 아니라 류적 재생산을 도모하여 가족을 형성하게 된다. 넷째, 인간 생명, 삶의 사회적 재생산으로 가족과 가족, 다른 주체들 간의 사회적 관계가 형성되면서 전반적인 교환, 산업의 역사가 시작된다는 것이다. 의식과 언어 역시 언제나 대타자적인 것으로 이런 생명의 재생산이란 전반적인 타자 관계 내부에서 타자와 마주해서만 존재할 수 있는 사회적 산물이다.²⁹⁾ 한마디로 하면,

“현실적 생산과정을 그것도 직접적 생활의 물질적 생산으로부터 출발하여 현실적 생산과정을 전개하는 것, 그 생산양식과 연관된 그리고 그 생산 양식에 의해 산출된 교류 형태를, 따라서 그 다양한 단계에 있어서의 시민사회를 역사 전체의 기초로 파악하는 것, 그리고 시민사회를 그 행동에 있어서 국가로 파악하는 것, 이와 함께 종교, 철학, 도덕 등의 의식의 각종 이론적 산물들과 형식들을 시민 사회로부터 설명하고 또한 그 형성과정을 시민사회로부터 추적하는 것 등에 있는데, 이렇게 함으로써 사태는 그 총체성 속에서(그래서 또한 이들 다양한 측면들의 상호작용도) 표현될 수 있다.”³⁰⁾

간단하게 요약한 이런 마르크스의 『독일이테올로지』의 역사 연구프로그램은 삶/생명의 생산과 재생산, 그리고 욕구충족노동을 통일적으로 파악하면서, 『초고』에서의 역사철학적 기획보다는 훨씬 더 그 노동의 필연적 결과물들에 역사적, 경험적으로 접근하고 있다. 먼저, 『초고』에서의 “감각적 대상적 활동존재”는 『독일이테올로지』에서는 생명/삶의 물질적 생산(materielles Produktion des Lebens)의 형태로 심화되어 나타난다. 그리하여 마르크스에게서는 표상의 생산도 바로 이 삶의 물질적 생산과정에서 이뤄진다.

29) 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스 『저작선집』, 1권, 208-215쪽 참조.

30) 같은 책, 220.

“이념들, 표상들, 의식의 생산은 일단 직접적으로 물질적 행위와, 그리고 현실적인 삶의 언어, 즉 인간들의 물질적인 교류들과 뒤얽혀 있다. 표상하기, 사유하기 등의 인간들의 정신적인 교류는 여기서는 여전히 인간들의 물질적인 행동의 직접적인 유출로 나타난다. 정치, 법률들, 도덕, 종교, 형이상학 등등, 한 민족의 언어로 나타나는 정신적 생산과 관련해서도 이와 같은 것은 마찬가지다. 인간들은 자신의 표상들, 이념들 등등의 생산자들이지만, 현실적인, 영향력을 발휘하는 인간들이다. 인간들은 그들 생산력들 및 그 생산력들에 조응하는 교류가 그것의 가장 진전된 구성들에 이르는 특정한 발전에 의해 제약된다. 의식은 의식된 존재와 결코 다른 것일 수 없으며, 인간들의 존재는 그의 현실적인 삶의 과정이다.”³¹⁾

여기서 주목해야 할 것은 생명/생활의 물질적 생산(materielle Produktion des Lebens)의 개념이다. 마르크스는 현실세계가 이념적 세계의 산물(Produkt der ideellen Welt)로 나타난다는 헤겔 풍의 사고들에 대해 비판적-대립적 맥락에서 실제세계(reellen Welt), 물질적 관계(materielles Verhältnis)를 제시한다.³²⁾ 이를 마르크스는 모든 고찰의 전제에서, 그리고 사적 유물론의 기획에서 직접적으로 생산노동과 동일시한다. 이리하여 『초고』나 『독일이데올로기』의 도입부에서는 헤겔 등에서의 ‘정신의 자기재생산’에 대비, 대립되는 개념으로 도입된 삶의 물질적 생산, 삶의 물질적/질료적 관계(materielles Verhältnisse)는, 생산노동 일반에 의해 형성되는 생명의 생산과 재생산, 욕구충족노동과 동일시된다. 표상의 생산의 장소 역시 변화하여, 최초의 생명/삶의 물질적/질료적 생산관계에서 최종적으로는 생산노동이 수행되는 사회-역사적 시공간으로 구체화된다. 『독일이데올로기』 1장에서 스케치된 역사적 연구는 이런 변화를 실증적으로 뒷받침 하려는 노력이다. 이런 상황이라면 문화, 종교, 도덕 등은 당연히

31) MEW 3, 26.

32) 같은 책, 14쪽. 26쪽도 참조.

이 생산력과 생산관계에 복속된다. 이와 같은 것은 위에서 이미 지적했던 것과 같이, 생명/삶의 물질적/질료적 생산과 재생산을 생명의 생산과 재생산 일반으로 환원함으로써 얻어진다.

그렇다면 『초고』에서의 인간 규정인 ‘감각적 대상적 활동존재(a)’, 『독일이데올로기』에서 역사와 사유의 전제로 도입한 현실적 범주들인, 생명/생활의 생산과 재생산(b)-육구충족노동(c)- 생산노동(d)” 범주들의 상호관계는 마르크스에게는 어떻게 설정되어 있는 것일까? 우선, a, b, c, 는 일종의 존재론적 규정이다. ‘생산노동’의 범주를 이 관계에 편입시키면, 그 관계는 더욱 뚜렷이 나타난다. 생산노동(d)는 구체화된 사회-역사적 범주로, 구체노동이기에 역사의 특정 시기에 특정한 형태로 나타난다. 그럼에도 초기 수렵사회를 벗어나 분업의 성립이후, 인간의 육구충족노동의 중요한 부분은 교환을 전제로 하는 ‘생산노동’의 형식으로 전회한다. 마르크스가 구성한 『독일이데올로기』에서의 생산노동(d)의 위치는 이제 다른 모든 전제들을 압도하는 지배적인 것으로 변화한다. 문제는 생산노동이 지닌 범주 상의 위계질서이다. 『초고』에서 관찰할 수 있었던 것처럼, 초기 자본주의 체제 내에서 생산노동은 삶, 인간의 감각적 대상적 활동 그 자체와 상등한 것이었다. 그러나 이 상등 관계가 깨어지는 곳, 어긋나는 곳, 봉건제 아래에서의 노동이나 발달된 선진자본주의 등등에서 생산노동 자체는 바로 삶 자체와 상등하는 것은 아니었다. 엥겔스가 서술하고 있는 산업혁명 이전의 ‘영국 노동자의 상황’에서도 역시 노동이 곧 삶이 아니라, 삶의 일부가 노동이었다는 것이다.³³⁾ 즉 기계 도입 이전의 영국 생산노동자들의 주류였던 농업노동자들은 경제적으로는 충분하지 않더라도 자신들의 리듬에 따라 살 수 있었다.³⁴⁾ 이런 관계에서 생산노동(d)의

33) 프리드리히 엥겔스, 『잉글랜드 노동계급의 처지: 개인적 관찰과 출전들에 의거하여』, 여기서는 칼 마르크스 프리드리히 엥겔스, 앞의 책, 133-184쪽.

34) 같은 책, 134쪽. “완전히 느긋하게 생활을 해 나갔으며, 지극히 경건하고 정직하게 성실하고 조용한 삶을 보냈다. 또한 그들은 과다하게 노동할 필요가 없었고,

위계는 정확히 감각적 대상적 활동존재의 충분조건이었다. 감각적 대상적 활동존재라는 규정은 보편 규정으로 생명의 생산과 재생산, 욕구충족노동을 당연히 전제하고 뒤의 두 가지, 생명의 생산과 재생산, 욕구충족노동도 감각적 대상적 활동존재임을 전제하지만 그 ‘전체’를 형성하지는 않는다. 생산노동 역시 생명의 생산과 재생산, 욕구충족노동의 충분조건이다.

하지만 마르크스 자신은 생산노동이 이루어지는 활력에 찬 현실적 시공간을 당대의 학문적 이상이었던 자연과학의 모델에 따라 계량화하여 생산력들과 생산관계 간의 역동적인 모순의 운동의 틀로 구성해 이를 토대라 부르면서, 나머지 요소들, 정치, 철학, 예술, 도덕 등들을 상부구조에 배치한다. 1859년 「정치경제학비판 서문」³⁵⁾에서 보듯, 그는 생산력과 생산관계 간의 모순의 운동으로 역사의 대단위 변화를 설명하면서 어느 다른 곳에서 보다 강력하게 경제적인 생산조건들의 규정성을 주장한다. 이렇고 보면 그 당시나 그 후에도 많은 사람들, 마르크스주의자들이 경제적인 것을 역사과학에 실로 결정적이고도 궁극적인 것으로 파악하게 됐던 것이 결코 우연은 아니었다. 이런 맥락에서 엥겔스가 1890년 9월, 요셉 블로호에게 보낸 편지가 중요하다. 그는 이 편지에서 생산노동(d)의 위치와 생산노동으로부터 도출된 생산력/생산관계의 위치가 역사 과학에 지배적인 것으로 설정됨에서 오는 ‘소위 마르크스주의자들의 많은 오해’에 직면하여, 경제적 요소들의 지배력을 강조하면서도 나머지 요소들 간의 상호작용을 염두에 두어야 한다고 적극 해명하고 있다. 즉, 그는 경제

그들이 내킬 때 이외에는 더 이상 일하지 않았다. 그럼에도 불구하고 그들은 자신들이 필요로 하는 것을 일해서 조달하였으며, 자신의 정원이나 뜰에서 건장한 노동을 위한 여가를 가졌다. 노동은 그 자체로 그들에겐 오락이었으며, 그 밖에 그들은 그들 이웃의 오락과 놀이에 참여할 수 있었다.”

35) Marx, K., MEW 13, S. 7-11, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort, 여기서는 김호균 역, 『경제학노트』, 「정치경제학비판 서문」, 9-14. 많은 글들에서 토대와 상부구조의 관계가 상호계약, 변증법적 상호작용이라고 상대화하지만, 텍스트 자체는 이보다는 훨씬 더 일방적인 규정관계로 서술하고 있다.

하나로만 역사의 운동을 설명하려고 해서는 안 되며, 상부구조들 상호 간에 미치는 영향 및 힘의 결정관계는 그때마다 새롭게 연구해야만 한다고 강조한다.³⁶⁾ 이렇게 되고 보면 원래 생산노동(d)의 범주적 위치는 논의 시초에 언급했던 것처럼 헤겔을 전도한 최상위 존재규정인 “감각적 대상적 활동존재”의 충분조건으로 인정하는 것이 이들 관계의 이해에 보다 안정적이다. 생산노동(d)가 감각적 대상적 활동존재 전체와 상등하게 되는 시점이란 노동소외가 전면화된 시점이든지, 아니면 노동소외가 완전 지양된 상태일 뿐이다. 즉 생산노동의 법칙에 상부구조 전체가 복속되다는 주장이 아무런 갈등 없이 수용될 수 있을 때는 생산노동이 감각적 대상적 활동존재와 일치되는 때뿐이라는 것이다. 곧 이들이 불일치할 때는 토대에 의한 상부구조의 규정관계가 불투명해 질 수 밖에 없다. 근본적

36) MEW 37, S. 463, Engels an J. Bloch. 다소 길지만 중요 부분을 그대로 인용한다.

“Ad II. 나는 당신에게 첫째 주문장을 이렇게 해석하겠다.

유물론적 역사관에 따르면 궁극적으로 역사를 규정하는 계기는 현실적 삶/생명의 생산과 재생산이다. 마르크스와 나는 이 이상을 주장하지 않았다. 이제 누가 그를 잘못 이해해서, 경제적 계기가 유일하게 규정적인 계기라고 한다면, 그는 앞의 문장을, 아무런 내용 없는 추상적이고도 멍청한 상투어로 만들어 놓은 것이다. 경제적 상황은 토대이기는 하지만, 상부구조의 상이한 계기들, 계급투쟁의 정치적 형식들과 그것의 결과들 - 헌법, 승리한 전투들 후에 승리하는 계급들을 통해 확립된 헌법 등, = 법의 형식들, 그리고 참여한 사람들 머리에의 이런 구체적 투쟁들의 각인/반영, 정치적, 법률적 철학적 이론들, 종교적 관점들과 그것의 교리체계로의 발전 등은 역사적 투쟁들의 진행에 영향을 미치며, 많은 경우, 우세하게 그 형식을 규정한다. 그것이 이 모든 계기들의 상호작용이다. 이것에서는 결국 모든 무한한 수의 우연성들을 거쳐 (말하자면, 그 내적인 연관 상호들이 서로 소원하다든지, 입증가능하지 않거나, 없는 것으로 치는 그런 사물들과 사건들은 무시할 수 있다.) 필연적인 것으로서 경제적인 운동이 관철된다. 그렇지 않다면 이론을 임의의 역사적 시기에 적용하는 것은 일차방정식을 푸는 것보다 더 쉬운 것이다.

우리는 역사 자체를 만들지만, 먼저, 특정한 전제와 조건들 아래에서다. 그 가운데 경제적인 것은 궁극적으로 결정하는 것이다. 그러나 또한 정치적인 것, 인간의 머리를 안에서 출몰하는 전통조차도 결정적이지는 않을지라도, 하나의 역할을 한다.

으로 보아 감각적 대상적 활동존재의 외연은 생산노동의 법칙보다 넓다.

경제적 요소들은 마르크스의 역사관에서 토대의 자리를 차지하고 있다. 건축적 구조로 볼 때 토대가 없다면 그 집은 무너진다. 이런 의미에서 경제의 궁극적 결정성은 중요하다. 토대는 집의 충분조건으로 그 위에 세워질 건축물들의 성격을 일반적으로 규정한다. 예를 들어 1-2m 정도의 깊이로 기초공사를 한 터에 들어설 수 있는 집의 최대 높이에는 객관적으로 이미 한계가 설정되어 있다. 그 한계를 훨씬 뛰어 넘는 높은 빌딩, 100층짜리 빌딩이 거기에 들어설 가능성은 전혀 없다. 그렇지만 집이 토대만인가? 그 토대 위에 세워질 수 있는 ‘집들’의 실질적 종류는 100% 동일한 기초/토대라 할지라도 무궁무진하다. 이것이야말로 다질적, 다층적으로 통일적 파악은 거의 불가능하다. 그렇기에 엥겔스가 블로호에게 보낸 편지처럼 우연성을 경유하면서도 궁극적인 결정적 요소로서 경제적인 것을 적시한다면 이것이 과연 그 시점에서 정말 궁극적인 결정요소라는 것을 증명하는 것은 쉬운 일이 아니다. 토대가 힘을 발휘하는 것은 따라서 장기적인 고찰에서다.

문화의 맥락에서 이런 결론은 결국 이미 익숙해져 있는 담론인 ‘문화부분의 상대적 자율성’으로 귀착될 것이다. 하지만, 1890년의 엥겔스의 편지보다 약 30-40여 년 전에 쓰여진 마르크스의 텍스트들은 살펴 본 것처럼 이보다는 훨씬 더 강력하게 경제 부분의 지배적 규정성을 강조하고 있었다. 이것은 범주적으로는 생산노동과 감각적 대상적 활동과의 상동관계로 표현되며, 이로 인해 ‘규정적 부정’ 보다는 결국 자본주의 체제 내에서의 전면적 소외로부터 전면적인 회복이란 역사철학적 주장이 마르크스의 영향사 내에서 큰 호응을 얻게 되었다.

5. 나가면서:

사유재산의 지양과 감각의 해방, 그리고 오감의 도야

그렇다면 문화는 바로 이 모든 것, 삶을 살아가는 와중에서 어떻게 발생할까? 삶을 생산하는 노동과는 무슨 관계에 있는 것일까? 이런 것에 대해 마르크스가 『독일이데올로기』에서 직접 어떤 답을 하지는 않는다. 그는 의식이나 감정, 이 모두의 발생과 성장, 변화를 생산노동을 근간으로 한 사회-역사적인 대타적인 관계 내부에서 파악하고 있었다. 이를 미루어 정리해 본다면, 오래 전 1970년대 독일노동조합연맹이 수용했던 것처럼, “문화는 인간이 살아가고 노동하는 방식”³⁷⁾ 혹은 레이몬드 윌리엄스 식으로 ‘인간이 생활하는 구체적 실제 삶의 공간에서 생산, 소비, 유통되는 모든 유형, 무형의 삶의 방식’³⁸⁾으로 이해해도 무방할 것이다.

하지만 이것은 현대의 비판적 문화연구에서 통용되는 일반적 정의로, 마르크스 자신이 『초고』(1844), 『독일이데올로기』(1845/46)나 『정치경제학비판 강요』(1858), 『자본』(1868), 고타강령비판(1875년 5월초) 등에서 직접 명시적으로 사용한 몇 개 안되는 “문화(Kultur)”란 단어의 용례와는 거리가 있다. 이 명시적 용례에 따르면 “문화”는 선진적인 제도나 삶의 양식에서 먼저 나오는 어떤 정신적인 분위기 같은 것으로 자주, 적어도 당시 중산층(?) 지식인들이 향유하던 것들을 의미한다. 예를 들어 그것은 잉여노동의 산물로, 잉여노동이야말로 사회의 발전과 문화 일반의 토대이고 문화를 만들 수 있는 것이었다.³⁹⁾ 다른 한편, 1875년 「고타강령 비판」에서도 노동은 모든 부와 문화의 원천 중의 하나로 노동이 사회적으로 발전하여 부와 문화의 원천이 되는 바, 노동자 쪽에서는 빈곤과 방임이, 비노동자 쪽에서는 부와 문화가 판을 친다고 쓰고 있다. 또 다른 곳에서

37) 하우크, W. F., 「유물론적 문화이론의 입장과 전망-변증법적 논의를 위하여」, 『상품미학과 문화이론』, 미술비평연구회 대중시각매체연구분과 엮음, 눈빛 서울, 1992, 121쪽.

38) 장순란, 「문화연구(cultural studies)의 성립과 전개-현대 독일 문예학의 영미문화 연구 수용」, 『독일문학』 제104집, 한국독어독문학회, 2007, 123쪽.

39) MEW 42, S. 184.

는 말하기를, 노동은 문화의 원천이며, 노동을 통해서야 문화를 누릴 수 있고, 문화란 사용가치의 원천이지만, 노동력밖에 없는 사람(노동자)은 노동만 해야 하기에 이를 누리지 못한다고 비판하고 있다.⁴⁰⁾ 다른 곳에서는, 여가시간과 마찬가지로 문화도 잉여노동의 산물로, 노동자들이 필요 노동시간 이상으로 일을 해 ‘잉여가치’가 발생했을 때 이것을 기반으로 하여 비노동자들이 문화를 즐긴다고 보고 있다. 1845/46년에 쓴 청년기 저작, 『독일이데올로기』의 마르크스에게서 문화는 자연적 본성을 갈고 닦아서 얻어낸 제2의 자연으로 천상으로 고양되는 사다리 같은 것이었다.⁴¹⁾ 『초고』에 그려진 소외된 노동의 지양을 통해 얻어진 감각의 해방은, 그 동안 노동자들에게는 허용되지 않았던, 바로 이 천상으로 향하는 사다리의 마지막 단계를 거쳐 올라가서야 얻어낼 수 있는 것이었다.

결국, 실제 용례를 통해 재구성된 ‘명시적 문화 개념’으로부터 현대적인 의미의 비판적 문화개념을 염두에 두고 재구성된, 미래 사회의 ‘암묵적 문화개념’까지를 정리하면 다음과 같은 것이 될 것이다. 먼저 그는 당대의 급진적인 지식인들의 문화개념을 출발점으로 하고 있었다. 바로 위에서 언급된 문화의 명시적 사용례에서 보듯, 그는 이것들 모두가 당대 노동자 대중들에게는 향유 불가능함을 인지하고 있었다. 둘째, 그는 당대의 다른 지식인들과는 달리, 자본제 하의 삶의 양식 자체는 노동자-비노동자/자본가 모두에게 전면적으로 소외된 것으로 보았다. 셋째, 노동소외의 궁극적인 지양은 감각의 해방으로, 이것이야말로 인간 해방의 최종 목표이다. 소유가 아니라, 삶, 존재 그 자체를 향유하는 것, 바로 그것으로 그는 당대 비노동자들에게만 허용되어 있던 ‘문화’를 환골탈태시켜 모두의 감각이 소외되지 않은 새로운 구조의 문화, 새로운 감각, 감성의 문화가 형성되어야 함을 소외의 해방, ‘감각의 해방’으로 적시한 셈이다.

40) MEW 19, S. 17.

41) MEW 3, S. 150.

따지고 보면, 해방된 감각은 해방된 문화를 낳고, 해방된 문화는 해방된 감각을 낳는다. 결국 그에게서 감각의 해방은 노동계급의 해방에서 한걸음 더 나아가 보편적 인간의 보편적인 해방으로 발돋움한다. 하지만 19세기 후반, 노동과 자본의 모순이 격화되던 산업혁명 시대 한 복판에서 마르크스 자신은 이 감각의 해방으로의 길이 문화론적 맥락에서 열려진다고 생각하지는 않았다. 그는 노동자계급에게 먼저 ‘문화’를 향유할 수 있는 기본 전제가 마련되어야 한다고 생각했다. 이 전제는 물론 궁극적으로는 역시 생산수단의 사회화를 통해 마련될 것이었다. 비록 그가 이 모든 것들을 ‘문화’와 직접 연관하여 다룬 것은 아니지만, 『초고』와 『독일이데올로기』에서의 역사철학적 전망과는 달리, 후기의 그가 실제로 제시한 현실적인 첫 단계 해결 방안은, 생산수단의 사회화가 함축하는 직접적 변혁에 대한 열망과는 달리, “노동시간의 단축”⁴²⁾이었다. 이것은 19세기 후반의 산업혁명 와중에서의 노동환경⁴³⁾에서든 21세기의 상대적으로 개선된 노동환경의 맥락에서든 진리다. 이를 위해서는 노사협회/쟁의 등을 포함하여 가능한 모든 수단들이 동원되어야 하며, 당연히 필요노동시간 자체도 기술혁신, 경영혁신 등을 통해 더욱 단축되어야 한다.

그러나 ‘혁명이 지연’⁴⁴⁾되고 있는 21세기 시공간에서의 ‘문화’에 대한 접근은 19세기 산업혁명기에 정립된 마르크스의 접근방식과 동일한 것일 수는 없다. 인간 오감 형성의 사회역사적 네트워크로 이해된 문화는 단지 수동적으로 물질적 관계 내부에서만 형성되는 것이 아니라, 주체의 형성과정에 능동적으로 작용할 수 있다. 인간의 감성은 흥미롭게도 그 시대의 물질적 관계에 구속되어 있으면서도, 그 너머의 예지계

42) MEW 25, S. 828.

43) 이것에 대한 자세한 서술로는 마르크스 『자본』 1권의 8장, 「노동일」, J. Kuzinsky의 대작인 *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, Berlin 1965 등을 참조할 수 있을 것이다.

44) 아도르노, T. W., 『부정변증법』, 홍승용 역, 한길사, 1999, 56쪽

(Noumenon)를 짧은 순간이나마 직관적으로 향유할 수 있다. 그것은 동서양 미학사를 통해 입증된다. 즉, 인간 해방이 궁극적으로 ‘감각의 해방’, ‘피와 살의 해방’을 지향한다면, 물질적 관계/사회-역사적 관계가 재변화하기 전이라도, 여러 문화적 행위를 통해서 지금-여기의 너머에서 유래하는 것들을 형상화하여 ‘해방된 감각의 선취, 상호주관적 문화의 내면화’ 등, 오감을 도야할 수 있다.⁴⁵⁾ 물론 그것은 목적론적 노동이 아니라, 그 행위 자체가 목적으로 ‘실천(praxis)’이며 ‘놀이’이다. 이 미적 경험을 통해서 인간 자신의 ‘무의식’조차도 결국에는 변화한다.

한국의 지금-여기의 맥락에서 “비정규직 철폐”⁴⁶⁾와, 마르크스가 언급한 “노동시간의 단축”은 감각의 해방이란 궁극적 해방을 위해서는 통과하지 않으면 안 될, 여전히 필수불가결한 사회-역사적 조건이다. 그럼에도 ‘감각의 해방’은 물질적 생산관계가 변했다고 바로 얻어지지 않는다. 그것은 또한 시간이 지났다고 자동적으로 얻어지는 것도 아니다. 물질적 관계의 변화 이전에도 감각은 우선 감각으로 해방되어야 한다. 그것은 살아 있는 인간 실존의 직접적인 삶의 질과 관계하는 것으로, 오감의 도야는 어떤 경우에도 지연되거나 방기되어서는 안 된다.

45) 필자의 다음 논문은 이런 방향에서 작성되었다. 「어린이의 시간과 공간: 순응인가, 아니면 생성적 변화인가?」, 『문화과학』 21호, 2000년 봄, 문화과학사 2000.

46) 2014년 현재 한국 전체 노동자의 1/3인 600만이 비정규직 노동자이다.
http://www.index.go.kr/potal/main/EachDtlPageDetail.do?idx_cd=2477 e-나라지표를 참조.

참고문헌

1. 국내 문헌

- 노르베르트 엘리아스, 『문명화과정』 I, 박미애 역, 한길사 서울, 1999.
- 마르셀로 무스토, 「마르크스 소외 개념에 대한 재논의」, 『마르크스주의 연구』, 2011년 여름호 제8권 제2호, 경상대학교 사회과학연구원, 한울, 서울, 2011.
- 아도르노, T. W., 『부정의 변증법』, 홍승용 역, 한길사, 1999.
- 장순란, 「문화연구(cultural studies)의 성립과 전개-현대 독일 문예학의 영미 문화연구 수용」, 『독일문학』 제104집, 한국독어독문학회, 2007, 117-137쪽.
- 칼 맑스, 『경제학노트』, 「정치경제학비판 서문」, 김호균 역, 이론과 실천사, 서울, 1987,
- 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 『독일이데올로기』, 『저작선집』 1권, 김세균 감수, 박종철출판사, 서울, 1997.
- 칼 맑스, 『1844년 경제학 철학 초고』: 부록 프리드리히 엥겔스, 「국민경제학 비판 개요」, 최인호 역, 박종철출판사, 서울, 1991.
- 포피츠, H., 『소외된 인간』, 황태연 옮김, 도서출판 이삭, 서울, 1983.
- 프리드리히 엥겔스, 『잉글랜드 노동계급의 처지: 개인적 관찰과 출전들에 의거하여』, 『저작선집』 1권, 김세균 감수, 박종철출판사, 서울, 1997.
- 하우크, W. F., 「유물론적 문화이론의 입장과 전망-변증법적 논의를 위하여」, 『상품미학과 문화이론』, 미술비평연구회 대중시각매체연구분과 엮음, 눈빛 서울, 1992.
- 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 태정호, 이진우 역, 한길사, 서울, 2000.
- e-나라지표, http://www.index.go.kr/potal/main/EachDtlPageDetail.do?idx_cd=2477

2. 국외 문헌

- Arndt, A. *Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum, 1985.
- Arndt, A. *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftsbegriffs*, Hamburg, 1994.
- Feuerbach, L., *Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1982.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich, *Werke*, 1-43 Bde. 1 Erg.-bd. in 2 Teilen, 2 Verzeichnisse, Berlin, 1956 ff. (MEW로 인용).
(전자 작업은 다음 사이트의 자료들을 이용함:
<http://marx-wirklich-studieren.net/marx-engels-werke-als-pdf-zum-download/>)
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich, MEGA²Abt. I/2.1, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, hg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1982.
- G. Labica, *Der Marxismus-Leninismus: Elemente einer Kritik*, Argument Berlin, 1986.
- Ritter, J. und Gründer, K. (hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 I-K, “Kultur”, Schwabe & Cp. Basel, 1976.
- Kim, KyoungSoo, *Zum Begriff der Philosophie im Vormärz: Untersuchung zu Feuerbach und Marx*, FU Berlin. 1998.

Der Begriff der Kultur bei Marx als ein gesellschaftliches-geschichtliches Network der Bildung der 5 Sinne

Kim, KyoungSoo (Korea Univ.)

Marx hat sich gar nicht mit der “Kultur” als einem unabhängigen Thema befasst. Rekonstruiert wird der Begriff der Kultur bei Marx ausgehend vom wirklichen expliziten Gebrauch des Begriffes der Kultur bis zum noch nicht realisierenden kritischen Begriff der Kultur in der kommenden Gesellschaft, wie folgt: zunächst, vom Begriff der Kultur der damaligen radikalen Intellektuellen ausgehend nahm Marx wahr, dass *Kultur* dem damaligen Proletariat gar nicht zur Verfügung gestellt war. zweitens, die Lebensweise im damaligen kapitalistischen System als solche war den Arbeitern und auch den Nicht-Arbeitern allseitig entfremdet. drittens, die endgültige Aufhebung der Entfremdung in der Arbeit kommt erst in der Befreiung der 5 Sinne zustande, so stellt sie den Höhepunkt der Emanzipation der Menschen dar. In dieser Ebene wird kein Haben, sondern das Leben, Sein als solche genossen. Anderes als in seiner früheren Zeit, findet sich der erste Schritt zum wirklichen Fortschritt dazu in seiner späteren Zeit, nach Marx, in der “Abkürzung der Arbeitszeit” und Aufhebung der temporary employee. Zur Emanzipation der 5 Sinne soll sie in jeder Zeit kultiviert werden.

Key words: Marx, culture, basis, superstructur, sense emancipation, human liberation, working hours, Economic-philosophic Manuscripts,

German Ideology

김경수 E-mail: shigong109@nate.com

| | |
|-------|---------------|
| 투 고 일 | 2015년 04월 23일 |
| 심 사 일 | 2015년 04월 25일 |
| 게재확정 | 2015년 05월 17일 |