

마르크스와 미래의 기념비들

2강 『독일 이데올로기』

－ 생산과 교통, 역사철학 너머의 역사유물론

강사 : 최진석

1. 유물론이라는 물신(物神)

독일 관념론의 '괴수' 헤겔에 따르면 순수 존재는 순수 무(無)와 다르지 않다. 존재와 무가 동일하다는 이 알쏭달쏭한 논리학적 규정의 비밀은 '순수'라는 수식어에 있다. 순수하다는 것은 투명하다는 뜻이며, 이 투명함에는 그 어떠한 전제나 조건도 걸려있지 않다. 순수 존재란 여하한의 선행하는 전제 조건도 갖지 않은 채, 오직 그 자체로 자기 자신을 규정짓는 자기 존재, 존재의 존재성 그 자체다. 주의하자. 지금 순수 존재를 기술하는 우리의 설명은 순수 존재 그 자체가 아니라 순수 존재에 관한 언어에 대한 설명이다. 소쉬르가 말했듯 언어의 의미는 항상 언어 기호들 사이의 차이로부터 발생하며, 따라서 그 의미는 가리키는 대상 자체의 것이 아니라 단지 언어 기호들이 상호작용한 효과일 뿐이다. 그러므로 다시 헤겔로 돌아가자면 순수 존재는 무라 해도 좋겠다(존재 그 자체를 정의할 수 있는 것은 아무것도 없기 때문에 무엇이든 부르든 사실 상관없다). "이렇게 볼 때 실로 무규정적인 직접적인 것으로서의 존재는 무로서 결코 이것은 무 이상도, 그리고 그 이하도 아닌 것이다."¹⁾

아마도 현대를 살아가는 사람들 중 누구에게 묻는다 할지라도, 이 현실의 실제적 구성요소로서 물질을 거부하거나 부정할 사람은 없을 것이다. 화폐로 일원화된 자본주의적 공리계를 부유하는 인간은 제아무리 고고한 정신적 이상을 추구한다 해도, 삼시세끼 밥을 먹어야 하며 그렇게 하기 위해서는 죽을 힘을 다해 돈을 벌고 매일 직장에 나가야 한다. 요컨대 밥과 돈, 직장은 '순수 존재'가 아니라 '살아있는 존재'로서 인간을 표상하는 도저한 물질주의적 요소들이다. 그렇다면 신을 믿든 안 믿든, 정의나 윤리 같은 관념적 가치를 추구하든 안 하든 우리 현대인들은 유물론자의 대열에 서 있는 것. 가령 어느 누구도 벗어날 수 없는, 설령 돈에 대해 초연하거나 경멸적인 태도로 살아가는 사람이라 할지라도 돈이 현실에서 갖는 권력을 부인할 순 없을뿐더러 생활을 영위하기 위해서는 일정 정도 혹은 과도하게 돈에 매달리지 않을 수 없다. 우리의 집착과 열정, 심지어 존엄의 대상인 돈은 헤겔의 순수 존재와 비슷해 보일 정도다. 정말 그런가?

맑스는 이미 150년 전에 돈이 물신적 환상의 효과임을 폭로한 바 있다. 근대 국가의 법정 화폐로서 돈은 기호적 가치를 실어 나르는 매개물일 뿐, 그 자체로 존재론적 가치를 보유하고 있는 것은 아니다. 쉽게 말해, 5만원 지폐는 실제 5만원의 가치를 내재하는 본질적 사물이 아닌 것이다. 돈이 순수 존재와 다른 점은, 자신의 전제 조건을 은폐한 채 유통되기 때문이다. 즉 국가라는 공적 승인을 받지 못한다면 그 어떤 동전이나 지폐도 무용한 인쇄물에 불과할 것이고, 돈이라는 신은 당장 죽어버리고 말 것이다. 따라서 돈에 대한 신앙, 욕망은 기실 국가라는 또 다른 대상에 대한 믿음에 근거해 있다. 이 국가조차 또 하나의 물신으로서 우리 앞에 현현하는 허깨비라는 점은 차차 논의하기로 하고 돈에 국한해서 말한다면, 그 어떤 법정 화폐도 표면에 중앙은행의 인준을 표지하고 있으니 우리는 실상 물신의 징표를 눈뜨고도 못 보는 맹인에 다름없다. 이런 우리를 과연 유물론자라 부를 수 있을까?

어쩌면 유물론이란, 유물론자란 단지 오감에 와 닿는 현실을 살아가는 것만으로는 충분치도달할 수 없는 어떤 경험의 지각일지 모른다. 문제는 유물론에 대한 그 같은 지각적 경험이 개인의 주관적 한계를 어떻게 넘어서는지, 주체가 살아가는 현실과 어떻게 관련되는지를 '일단' 아는 데 있다. 당연하게도 이러한 앎을 유물론적으로 바꾸어내는 경험이 다시 뒤따르지 않는다면, 우리는 영원히 유물론이라는 물신의 노예에 갇히고 말리라.

1) 게오르크 헤겔, 『대논리학 (I)』, 임석진 옮김, 지학사, 1989, 75쪽.

이와 같은 통찰을 청년 맑스의 인식적 발전에서 찾아보는 일은 대단히 흥미롭다. 거의 한 세기 동안 원고몽치로 사장된 채 ‘쥐새끼들에게 잡아 먹히다가’, 모스크바의 수장고에서 극적으로 발견되어 맑스주의 사상의 새 지평을 열었던 텍스트 『독일 이데올로기』가 그 중심에 있다. 청년기의 휴머니즘적 입장에서 벗어나 맑스 사유의 인식론적 단절을 이루었다고 선언된,²⁾ 그러나 전체적 대의를 넘어서는 분석에 있어서는 여전히 미궁의 텍스트로서 『독일 이데올로기』는 그저 “유물론이란 무엇인가?”에 대한 단답형 답안이 아니라 “유물론을 경험하기, 경험한 유물론의 유물론적 실천은 무엇인가?”라는 다음 질문을 찾아가기 위한 과정이 된다.

2. 헤겔 법철학 비판 에 나타난 비판의 비판: 종교와 국가

맑스는 자신의 이론적 자술서라 할 수 있는 *물정치경제학 비판을 위하여*(1859) 서문에서, 1845년 그가 갖 친교를 맺은 엥겔스와 함께 브뤼셀에 머물 때 *독일 이데올로기*를 구상하고 집필하기 시작했다고 전한다. 사실상의 첫 번째 공저라 할 만한 이 원고는 두 사람 사이의 ‘분업’ 형태로 집필되었다기 보다는 한 편이 초고를 쓰면 다른 편이 그 원고를 뜯어고치고, 다시 새로 고쳐나가는 방식으로 쓰여져 원저자가 식별 불가능한 방식으로 만들어졌다. 두꺼운 8절판 책 2권에 달하는 분량의 원고는 헤겔 이후의 철학을 비판하는 주제를 다루었는 바, 출판(결정) 직전에 중단되었으므로 최종 편집본의 모양새는 알 길이 없다. 청년기의 맑스와 엥겔스가 원대한 이론적 전망을 갖고 원론적 저술을 기획하기보다, 당대에 가장 중요하다고 파악된 대결지대를 찾아나서 논쟁의 핵심을 직접 타격하는 방식으로 글을 썼다는 점으로부터 우리는 *독일 이데올로기*가 어떤 성격을 갖고 무엇을 노렸는가, 이 원고의 귀결은 저자들에게 어떻게 작용했는가를 추론해 보아야 한다. 아무튼 그들은 “자기이해라는 우리의 주목적을 달성한 이상 기꺼이 이 수고를 쥐들이 잡아먹도록 내버려 두었다”고 호기롭게 외쳤기 때문이다.³⁾

일단 헤겔이 언급된 이상, 맑스의 첫 번째 저서인 *물헤겔 법철학 비판*(1843)을 들여다보지 않을 수 없다. 여기서 그가 헤겔을 공박한 까닭과 그 결과를 묻지 않고는, ‘헤겔 이후의 철학 비판’의 맥락을 이해할 수 없기 때문이다.

재미있게도 ‘법철학 비판’이라는 제목을 달고 있는 맑스의 첫 저작은 실상 종교에 대한 비판으로 시작된다. 이 점을 상세히 논급하지 않으면, *독일 이데올로기*에 지루하리만치 장황하게 서술되는 청년 헤겔주의에 대한 논박을 제대로 파악하기 어렵다. 자, 그럼 왜 종교가 비판의 대상인가? 종교 비판이야말로 모든 비판의 전제인 까닭이다. 그러나 독일에서의 종교비판은 애진작에 끝났다. 포이에르바하에 의해 신은 인간의 창조물이고 종교는 인간학의 반영임이 드러났기 때문이다. 그럼 무엇이 다시 종교비판을 맑스 사유의 첫 머리로 불러왔는가? 바로 종교가 지닌 ‘환상의 현실화’라는 힘 때문이다.⁴⁾ 인식비판에 의해 우리는 종교가 환상임을 잘 안다. 그러나 종교의 환상성을 아는 것만으로 비판은 끝나지 않는다. 왜냐면 환상이라는 것은 국가와 사회라는 현실태에도 작동하는 요소로서, 비신자 혹은 무신론자에게도 역시 동일한 방식으로 작동하고 있기 때문이다. 이러한 환상, 전도된 세계의식은 ‘독일의 상황’ 곳곳에 편재해 있다. 그렇다면 종교는 시작이 아니라 결과다. 전체가 아니라 한 부분이다. 달리 말해 종교의 폐지는 환상의 폐기이며, 무엇보다도 “이 환상을 필요로 하는 상황을 포기하라는 요청”인 셈이다(8).

2) 루이 알튀세르, *물마르크스를 위하여* 넘 서관모 옮김, 후마니타스, 2017, 제II장.

3) 칼 맑스, *물정치경제학 비판을 위하여* 넘 김호균 옮김, 중원문화, 1989, 8쪽.

4) 칼 맑스, *물헤겔 법철학 비판* 넘 강유원 옮김, 이론과실천, 2011, 8쪽. 이하 본문 속에 괄호로 표시한다.

브루노 바우어, 막스 슈티르너, 모제스 헤스, 루드비히 포이에르바하 등으로 대표되는 청년 헤겔주의자들은 종교를 주요한 적대적 대상으로 설정했고, 격렬한 비판의 포화를 퍼부었다. 이 젊은이들에게 헤겔은 신의 자리에 정신을 바꿔치기하여 근대 세속주의적 사상의 문을 연 ‘철학 영웅’이지만, 동시에 뒷문을 열어 추방당한 신을 다시 입장시킨 장본인이었다.⁵⁾ 세속적 일상에서는 오래 전에 쫓겨난 신이 자꾸 들락날락하는 이유는 독일이 영국이나 프랑스만큼 물질생활의 발전을 이루지 못했고, 여전히 봉건적이고 중세적인 사상의 미신에 사로잡혀 있기 때문이다. 지금 여기에 얽매이지 말고, 그 조건에 대해 물어라! 청년 헤겔주의자들이 ‘독일적 지체’의 본거지였던 헤겔에게 요구한 것이 그것이다. 앞서 살펴보았던 순수 존재와 순수 무의 관계에서 존재와 무 사이를 떠돌지 말고, 순수하는 것이 가능한지 그 전제 조건을 캐물어야 한다는 것. 그러므로 헤겔 물리학에 대한 포이에르바하의 다음과 같은 비판은 십분 정당한 것이 되지 않을 수 없다.

헤겔 철학은 사변적으로 체계적인 철학의 정점이다. 이로써 우리는 물리학의 시초의 근거를 찾아왔고 논구해 왔다. 모든 것은 제시(증명)되어야 한다. 또는 제시 속에 출몰해야 한다. 제시는 제시 이전에 의식된 것을 도외시한다. 그것은 절대적인 시초에서 시작해야 한다. 그러나 바로 여기에서 제시의 한계가 금방 드러난다. 사유행위가 사유를 제시하는 행위보다 먼저 있다. 제시상의 시초는 오로지 제시에 대해서만 최초의 것일 뿐이고 사유행위에 대해서는 아니다. 제시는 나중에야 비로소 출현하지만 내적으로는 사유 속에 항상 있는 사상들을 필요로 한다. 제시는 즉자대자적으로 간접적인 것이며 따라서 제시상의 최초의 것도 이제는 결코 직접적인 것이 아니고 오히려 정립된 것, 의존적인 것, 매개된 것이다.⁶⁾

태초에 순수 존재가 있었다면, 그 순수 존재는 가리켜지기 전에는 알려지지 않는다. 그러므로 태초는 아무도 모른다. 오히려 알 수 있는 것은 태초가 아니라 태초+1이며, 거기서 확인할 수 있는 존재는 순수 존재가 아니라 순수 존재가 있었다고 인식하는 사유행위다. 이것이 전제에 대한 물음이며, 존재와 무 사이의 영원회귀를 벗어나는 물음의 시작이다. 신과 종교에 대해서도 마찬가지일 터. 신과 종교는 ‘순수하게’ 있는 게 아니라 어떤 조건 속에서만 있다. 헤겔이 묻지 않은 그 순수의 조건을 청년 헤겔주의자들, 특히 포이에르바하는 집요하게 캐물었다. 종교가, 신이 있기 이전에 인간이 있었으나! 신이 없다면 인간은 물질적 존재에 불과하구나! 인간학적 유물론이 여기서 성립한다. 그런데 맑스에 따르면 포이에르바하, 청년 헤겔주의자들의 비판은 해부를 위한 메스에 지나지 않았다. 해부실습이 끝난 후, 메스는 정갈히 닦여 수술도구함에 다시 넣어졌다. 포이에르바하는 종교의 전도된 의식만 바로 잡으면 곧장 이성적 국가와 미래가 펼쳐지리라 예상했으나, 종교비판은 종교비판에 머물렀고 현실은 요지부동의 과거와 달라지지 않았다.

문제는 이론과 현실을 어떻게 연결시킬까, 어떻게 현실을 파악한 이론이 현실적이 될까 묻는다고 해결되지 않는다. 관건은 “사상이 실현을 촉구하는 것만으로는 불충분하며, 현실이 스스로를 사상으로 밀고가야만 한다”는 것을 깨닫는 데 있다. ‘목숨을 건 도약’이 필요하다. 이론에서 현실을 캐내는 짓거리를 버려야 한다(그 반대도 마찬가지다). 이론이 곧 실천이고 실천이 곧 이론이다. “급진적 혁명은 전제들과 탄생근거를 가지지 않은 것처럼 보이는 급진적 욕

5) 정문길, 물개피고넨의 시대 문학과학지성사, 1989, 40-52쪽; 데이비드 맥렐란, 물개피고넨의 시대 문학과학지성사, 1991, 36-38쪽.

6) 루드비히 포이에르바하, 「헤겔 철학에 대한 비판」, 차인석 편, 물개피고넨의 시대 문학과학지성사, 1986, 188-198쪽.

구들의 혁명일 수밖에 없다”(22). 이러한 혁명의 급진성은 종교 너머의 현실을 구성하는 국가로 향한다. 왜냐면 19세기 전반기 독일의 종교적 현재를 규정짓는 것은, 신앙이나 불경, 신학교리나 세속철학의 대립 따위가 아니라 그와 같은 몽매의 현실(현상)을 유지함으로써 권력을 유지하려는 지배계급의 현존(조건)이기 때문이다. 종교라는 사상의 미신은 국가라는 권력의 현실에 조종되고 있기에 해방은 후자를 타격하지 않고서는 이루어질 수 없는 꿈에 불과할 것이다. 1848년의 선언을 앞당겨 언급하자면, 국가는 지배계급의 이익을 수호하는 공동위원회인 탓이다.

따라서 헤겔에 대한 비판은 종교에 대한 비판으로, 종교 비판은 현실에 대한 비판으로, 현실 비판은 마침내 국가에 대한 비판으로 이행하게 된다. 하지만 국가의 전제는 묻지 않아도 좋은가? 국가야 말로 해방을 위해 최후로 맞싸워야 할 ‘최종 보스’일까? 국가에서 멈춘다면, 헤겔이나 포이에르바하가 저질렀던 오류를 반복하는 게 될 수도 있을 터. 국가의 전제 조건이란 무엇인가, 그에 대한 질문과 답변을 패기 넘기는 두 청년은 독일 이데올로기학을 통해 제기하고자 했다.

※ 뉘른베르크 비판년에 나타난 맑스의 방법

4. 「포이에르바하에 관한 테제」(1844-47)와 비판 너머의 비판 : 해석에서 실천으로

제1테제: 지금까지의 모든 유물론(포이에르바하의 유물론을 포함하여)의 주요한 결함은 대상, 현실, 감성이 오직 객체의 혹은 관조의 형식 아래에서만 파악되고 있다는 것, 그리고 감성적 인간 활동으로서, 실천으로서 파악되지 않고, 주체적으로 파악되지 않는다는 것이다. 따라서 능동적 측면은 유물론에 대립해서 관념론에 의하여—물론 관념론은 현실적 감성적 행위 자체를 알지 못한다—추상적으로 발전된다. 포이에르바하는 감성적 객체들—사유 객체들과 현실적으로 구별되는 객체들—을 추구한다. 그러나 그는 인간의 활동 자체를 대상적 활동으로서 파악하고 있지 않다(185).

제6테제: 포이에르바하는 종교적 본질을 인간의 본질로 용해시킨다. 그러나 인간의 본질은 각각의 개체 속에 내재하는 추상물이 아니다. 인간의 본질은 그 현실에 있어서 사회적 관계들의 양상불이다(186).

제10테제: 낡은 유물론의 입지점은 시민사회이며, 새로운 유물론의 입지점은 인간적 사회 혹은 사회적 인류이다(189).

제11테제: 철학자들은 세계를 단지 다양하게 해석해 왔을 뿐이다. 그러나 중요한 것은 세계를 변화시키는 것이다(189).

※ 헤겔의 역사철학과 역사신학

5. 조건을 낳는 조건의 운동들: 생산과 교통

현재 공간된 **물론** 이데올로기 **년**의 편제를 따른다면, 이 책의 첫 머리는 포이에르바하에 관한 장으로 시작된다. 왜 포이에르바하인가? 포이에르바하로 출발한다는 것은 헤겔과 그에 대한 비판이 여전히 진행중이라는 뜻이다. 니체가 말했듯, 원한감정은 원한의 대상 주변을 맴돌면서 거기에서 벗어나지 못할 때 비롯되는 정서이다. 적대의 대상이 무가치고 무의미하며, 척살해 마땅하다고 아무리 주장해도 그런 마음과 목소리가 되풀이되는 한 주체는 영원히 적대의 노예상태에 머무르는 것과 같다. 1840년대 독일을 떠돌고 있던 비판의 경향도 마찬가지인데, 청년 헤겔주의자들은 ‘헤겔의 토양 위에서 성장한’ 에피고넨들이며, “헤겔에 대한 이러한 의존성이야말로, 최근의 비판가들 모두가 아무리 헤겔을 넘어섰다고 주장한다 할지라도 어느 누구도 헤겔 체계에 대한 포괄적인 비판을 시도하지 못했던 이유”가 된다.⁷⁾ 앞서 밝혔듯, 전제와 조건에 대한 물음에서 비판의 구체성, 무기로서의 비판이 효력을 발휘할 것이다.

문제는 인간(der Mensch)이다. 포이에르바하는 신을 대체하기 위해 살아있는 존재로서 인간을 끌어들이지만, 그가 초대인 인간은 순전한 개념의 인간, 종교의 관념 속에서 신에게 봉사하고 반항하던 존재였다. 신을 창안한 것은, 즉 신의 조건에는 인간이 있었다는 공언을 통해 인간은 신을 넘어서게 되었다. 하지만 인간은 어떤 조건을 통해 신을 넘어서는 활동을 수행할 수 있었는가? 마치 태초에 존재가 있었다고 말하기보다 그런 존재를 언명하기 위해 사유활동이 있어야 한다고 주장한다면, 도대체 사유활동이 있기 위한 조건은 무엇인가? 인간 일반을 가정하는 포이에르바하의 대답은 인간의 실존 조건을 괄호 속에 숨겨놓은 무전제의 답안이며, 우리는 그 괄호를 열고 인간 일반이 아니라 구체적인 ‘이 인간’이 실존하기 위한 조건을 문답해야 한다. 이를 정확히 처리하지 않은 채 그저 개념적 일반성에 머무르게 된다면, “종교의 지배는 전제되어 있는” 것이나 다를 바 없다(195). 인신종교가 기성의 종교와 무엇이 다르겠는가? 이런 의미에서 비판은 결코 무전제한 활동이 아니다. 비판은 무자비하게 전제를 깨는 활동이고, 이는 비판과 비판의 대상이 공통적으로 속해 있는 환경이라는 조건을 심문하는 작업에 다르지 않다.

이로부터 우리는 드디어 유물론의 대지에 입성하게 되는가? 구체적 인간과 그의 활동으로서 비판의 환경이란 물질적 조건을 가리키고, 이런 것이야말로 유물론적 과정의 요소들일 테니까. 물론, 그렇지 않다. 전혀 아니다. 물질 혹은 환경이라는 단어는 우리의 일상생활에서 즉각적이고 직접적인 조건을 이루며, 글의 서두에서 말했듯 물신적 믿음의 대상들이다. 물신적이라는 문지 않은 채 믿음을 투여한다는 뜻이며, 역시 조건 없이 미래를 의탁하는 행위일 따름이다. 즉 발생의 원인에 대한 물음을 삭제한 채 주어진 현실을 진리로 받아들이고 맹목적으로 추종하는 게 물신주의다. **물철학**의 **빈곤**(1847)에서 맑스는 소유를 물신화한 결과로서 근대 사회의 신화를 설명한 적이 있다. 소유는 역사적으로 언젠가 발생했던 사건의 효과일 뿐인데, 원인을 묻지 않고 등기부등본이나 물권에 대한 주장을 받아들인다면 우리는 소유권이라는 물신에 빠져버리고 마는 것이다.

생산과 교통(Verkehr, intercourse)의 문제가 제기되는 지점이 바로 여기서이다. 하지만 단지 ‘생산’, 단지 ‘교통’이라면 그 역시 무전제한 단언에 불과할 터. 생산이 단어의 지시로부터 빠져나와 현실로 이행하기 위해서는 그 작동의 방법에 관한 통찰이 수반되어야 한다.

인간들이 자신들의 생활 수단을 생산하는 양식Weise은 무엇보다도 기존의 생활 수단 및 재생산될 생활 수단 자체의 성질에 의존한다. 생산의 이러한 양식은 개인들의 신체적 실존의 재생산

7) 칼 맑스·프리드리히 엥겔스, 『독일 이데올로기』, **물철학** 엥겔스 저작선집 1년 최인호 외 옮김, 박종철출판사, 1994, 194쪽. 이하 본문에서 괄호 속에 쪽수만 표시한다.

이라는 측면에서만 고찰되어져서는 안 된다. 그것은 오히려 이미 이러한 개인들의 활동의 특정한 방식Art이며, 그들의 삶을 나타내는 특정한 방식, 그들의 특정한 생활 양식Lebensweise, mode of life이다. 개인들은 그들이 그들의 삶을 나타내는 방식대로 존재한다. 따라서 그들이 무엇인가는 그들의 생산에, 그들이 무엇을 생산하는가에뿐만 아니라 또한 동시에 어떻게 생산하는가에 일치한다. 따라서 개인들이 무엇인가는 그들의 생산의 물질적 조건들에 달려 있다(197).

사유가 아니라 사유 방식, 생활이 아니라 생활 방식, 존재가 아니라 존재 방식이 문제다. 이 방식의 문제는 인간의 실존을 정태적 관점에서가 아니라 동태적으로, 개개의 인간이 어떻게 자신과 자신의 삶을 (재)생산하는가라는 역사성을 담지하고 있기 때문이다. 그러나 그 역사는, 헤겔의 사례와 같이 신에게 종결되는 게 아니라 다른 인간들의 역사들, 즉 집합적 교통의 흐름에 맞닿아 있다. “이러한 생산은 인구의 증가와 함께 비로소 출현한다. 인구의 증가는 그 자체 다시 개인들 상호간의 교통을 전제한다. 이 교통의 형태는 다시 생산에 의해 조건지어진다”(197).

생산만이 아니라(생산을 강조한 것은 비단 맑스가 처음이 아니다), 교통을 강조한 것만이 아니라(교통 역시 계몽주의자들이 설파했던 인간의 특징이다), 생산과 교통의 복합체로서 인간들의 역사들이 관건이다. 즉 그것은 사회에 관한 논의이다. 포이에르바하에 대한 반박의 결정체라 할 수 있는 다음 구절을 읽어보자.

[포이에르바하적 인간 일반을] 둘러싸고 있는 감각적 세계가 영원으로부터 직접 주어진 항상 동이한 사물이 아니라 산업과 사회 상태의 산물이라는 것을, 게다가 그 사물이 역사적인 산물이라는 의미에서, 즉 전 세대의 어깨 위에 서서 자신들의 산업과 교통을 계속 완성시켜 나가고 변화된 욕구들에 따라 자신들의 사회적 조직을 변용시켰던 그러한 세대들의 계열 전체의 활동의 결과라는 의미에서 그러하다는 것을 포이에르바하는 알지 못하고 있다. 더욱이 가장 단순한 ‘감각적 확실성’의 대상들조차도 오직 사회적 발전을 통하여, 산업과 상업적 교통을 통하여 그에게 주어져 있다. 거의 모든 과실수가 그러하듯 벚나무는 알다시피 겨우 몇 세기 전에야 비로소 상업을 통하여 우리들의 지역에 심어진 것으로, 어떤 특정한 시대의 어떤 특정한 사회의 이러한 행동을 통해서야 비로소 포이에르바하의 ‘감각적 확실성’에 주어졌다(205).

그러므로 중요한 것은 “여기 물질이 있다”고 외치는 것도, “나는 물질을 감각한다”고 선포하는 것도 아니다. 전자는 물질에 대한 직관을 통해 보이는 것을 나열하는 것에 불과하고, 후자는 눈앞의 물질이 어떻게 내게 도착했는지 원인을 묻지 않음으로써 현존의 상태를 절대적으로 받아들이는 것이기 때문이다. 여기서 현실과 역사에 대한 새로운 지식이 제시되는 바, 인간이 마주한 물질의 세계, 그것의 현실성과 역사성이란 인간 바깥에 있는 즉자적이거나 절대적인 외부 대상이 아니라(만일 그렇다면 칸트의 물자체와 다르지 않을 터) 인간의 생산과 교통에 따른 효과로서 발생한 결과라는 사실이다.

포이에르바하는 인간을 ‘감성적 활동’으로 파악하지 않고 단지 ‘감성적 대상’으로 파악한다는 것 [...] 인간을 그 주어진 사회적 연관 속에서, 또한 인간이 현재에 존재하는 바 그대로 그렇게 창조한 즉 인간의 눈앞에 놓인 인간의 생활 조건하에서 인간을 파악하지 않고 있기 때문에, 그는 현실적으로 존재하는 인간, 활동하는 인간에 도달하지 못한 채 ‘인간 일반’이라는 추상 속에 머물고 있으며 ‘현실적, 개인적, 육체적 인간’을 다만 감각 속에서만 인정하도록 만들고 있다. [...] 따라서 공산주의적 유물론자가 산업 및 사회적 편제의 재구성의 필연성과 조건을 보는 바로 그곳에서 그는 관념론으로 전락하지 않을 수 없는 것이다(207).

유물론은 언제나 역사유물론이며, 사회적 존재의 존재론(루카치)의 형식을 떨 수밖에 없다. 그렇다면 맑스와 엥겔스에게 역사유물론이 세계에 대한 해석을 넘어서 역사유물론적인 변전을 경험하는 계기, 나아가 역사유물론적으로 세계를 변화시키는 실천이 되는 장면은 어디인가?

6. 역사철학적 관조를 넘어서는 이행의 역사유물론

※ 분업과 자본주의

※ 자연성장의 '낮선 힘', 사회적 계획

한 사회구성체는 그 내부에서 발전의 여지가 없을 정도로 생산제력이 발전하기 전에는 멸망하지 않으며, 새로운 보다 높은 생산제관계는 그들의 물적 존재조건들이 낡은 사회 자체의 품에서 부화되기 전에는 결코 대신 등장하지 않는다. 따라서 인류는 그가 해결할 수 있는 과업만을 제기한다. 자세히 관찰해 보면 과업 자체가 그 해결의 물적 제 조건이 이미 주어져 있거나 또는 적어도 생성과정에 처해 있는 곳에서만 출현하기 때문이다. 대체로 말해 경제적 사회구성이 진보하여 가는 단계로서 아시아적 생산양식, 고대적 생산양식, 봉건적 생산양식, 근대 부르주아적 생산양식을 들 수 있다. 부르주아적 생산제관계는 사회적 생산과정의 마지막 적대적 형태이다.⁸⁾

생산관계의 주요한 다섯 가지 유형은 역사에서 잘 알려져 있다. 원시 공산체제, 노예체제, 봉건체제, 자본체제, 사회주의... 사회주의 체제에서의 생산관계는 생산수단의 사회적 소유이며, 해방된 노동자들의 동지적 협력과 사회주의의 상호지원으로 특징지어진다. 여기서 생산관계가 생산력의 상태에 전적으로 조응한다.⁹⁾

우리는 지금까지 생산도구들로부터 출발했다. 그리고 이미 여기서 일정한 산업적 단계에서의 사적 소유의 필연성이 제시되었다. 채취산업에서는 사적 소유가 전적으로 노동과 일치한다. 소규모 공업과 지금까지의 모든 농업에서는 소유가 현존하는 생산도구들의 필연적 귀결이다. 대공업에 있어서 생산도구와 사적 소유 사이의 모순은 바로 대공업의 산물인바, 이 모순의 산출을 위해서는 이미 대공업이 매우 발전되어 있어야만 한다. 따라서 사적 소유의 지양 또한 대공업과 더불어 비로소 가능하다(231).

하나의 특수한 계급 속에서 확립된 교통과 동시에, 그리고 상인에 의해 이루어진, 도시의 인접지역을 벗어난 상업의 확장과 동시에 생산과 교통간의 상호 작용이 시작되었다. 도시들은 서로 연계를 맺게 되고, 새로운 용구들이 한 도시에서 다른 도시로 옮겨지게 된다. 또한 생산과 교통 사이의 분리는 때로는 개별 도시들 사이에 생산의 새로운 분리를 야기시키며, 때로는 각 도시들이 하나의 우세한 산업 분야를 개발하게 된다. 초기의 지역적 제한이 점차 해소되기 시작한 것이다.

어떤 지역에서 획득된 생산력들, 특히 발명들이 그 후의 발전에서 사라지게 될 것인가 아닌가의 여부는 전적으로 교통의 확장에 달려 있다. [...] 교통이 세계적인 교통이 될 때, 그리고 교통이 대규모의 산업을 그 기초로 가질 때에, 모든 국민들이 경쟁적 투쟁 속으로 끌어들여질 때에야, 획득된 생산력들의 지속은 비로소 보장된다(235).

※ Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus* (1972)

8) 물질치경제학 비판을 위하여 8쪽.

9) Joseph Stalin, *The Essential Stalin*, pp. 323-327.