

근대, 이성, 주체*

- 현대 한국 초기철학자들의 합리성 이해 -

姜 榮 安

1. 들어가는 말
2. 초기 한국철학자들에게 철학은 무엇이었던가?
3. 한국의 초기 철학자들은 철학을 통해서 현실을 어떻게 문제 삼고 접근하고 있는가?
4. 초기 철학자들이 그려낸 주체는 어떤 주체인가?
5. 맺음말

1. 들어가는 말

현대 사회의 변화와 특징 가운데 가장 중요한 점을 한마디 단어로 일컬어 지칭하고자 할 때 가장 유력한 후보는 아무래도 ‘포스트모더니즘’이 될 것이다. 지난 몇 십년간 세계 도처에서 일어난 혁명적 변화로 인해 우리가 살고 있는 시대를 사람들은 ‘근대’를 벗어나 탈근대로 진입하고 있는 시대로 이해하기 시작하였다. 그 기점이 언제가 하는 것은 사람에 따라 서로 다르다. 근대와 근대의 열망은 예컨대 바우만에 따르면 1991년 공산주의 체제의 붕괴와 함께 끝이 났다.¹⁾ 그러나 한스 쿵은 1차 세계대전과 함께 근대는 끝났다고 본다. 그래서 그는 1918년을 근대와 탈근대가 갈라선 시점으로 설정한다. 세계 역사는 그에 따르면 1차 대전의 종식과 함께 유럽중심에서 전지구를 하나의 무대로 삼는 이른바 ‘탈근대적 세계질서’로의 전환을 시작하였다. 쿵은 이 해를 기점으로 유럽, 미국, 소비에트 연방, 일본을 축으로 한 다중심 세계 권력 체제의 형성, 기술문명 비판과 여성운동의 등장, 교회 통합운동의 시작 등을 그 예로 든다.²⁾ 하지만 이러한 긍정

* 이 논문은 1997년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

1) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London & New York: Routledge, 1992), xxv면 참조.

2) Hans Kueng, *Projekt Weltethos* (Muenchen/Zuerich: Piper, 1990), 20면 이하 참조.

적인 변화의 조짐이 있었음에도 1차 대전 이후 세계는 전쟁에 대한 반작용으로 파시즘(국가사회주의를 포함해서), 일본군국주의, 공산주의 등이 등장하고 결국에는 또다시 2차 세계 대전에 휘말리게 되었다. 켕에 따르면 미래로 향한 전망이 결여된 이 세가지 ‘주의’는 파국적인 결과를 가져왔다.³⁾

탈근대의 시점이 1918년이나 1991년이나 하는 것은 논쟁의 여지가 있을 것이다. 근대와 탈근대의 내포적 의미에 대한 이해에 따라 각각 다른 입장을 취할 수 있기 때문이다. 근대와 탈근대를 과연 시점 구별의 틀로 사용할 수 있는가 하는 것도 좀더 원천적으로 논의가 될 수 있다. 하지만 이러한 시점 설정은 우리의 논의 주제와 관련해 볼 때 시사하는 바가 없지 않다. 켕의 제안대로 1918년을 탈근대의 시점이라고 해보자. 그렇다면 한반도와 탈근대는 무슨 상관이 있을까? 관련을 찾을 수 있는 것은 세계 열강의 한 축으로 등장한 일본의 체제 아래 한반도가 편입되었다는 것이다. 탈근대의 한 징표로 거론된 다중심(Polyzentrik)이 한반도에서는 해방이 아니라 억압을 가져왔다. 한반도는 주권을 잃은 채 중국 중심의 질서에서 일본을 축으로 한 다축적 세계질서에 강제로 편입된다.

세계 질서 속으로의 편입, 다시 말해 일종의 세계화가 곧 탈근대를 뜻하는가? 유럽의 관점에서 보면 그렇다고 할 수 있다. 왜냐하면 근대란 어떤 의미에서 과학혁명과 산업혁명을 먼저 이룬 유럽이 세계를 ‘유럽중심적’ 관점에서 지배한 시대라고 할 수 있기 때문이다. 1차 대전이 끝난 뒤, 미국과 소련, 그리고 일본이 유럽에 대항하는 세력으로 등장하면서 세계는 그야말로 새로운 시대에 접어들다. 하지만 그 이후 세계는 무솔리니와 히틀러의 파시즘의 등장, 일본 군국주의의 확대, 2차 대전의 발발, 아우슈비츠와 히로시마로 상징되는 엄청난 살상, 한반도의 분단, 중국의 공산화, 한국전쟁, 베트남 전쟁과 캄보디아 내전, 그리고 끝내 1989년 독일통일과 1991년 소비에트연방의 붕괴로 치닫게 된다. 한반도만은 아직도 유일한 분단국으로 남아있다. 탈근대로 가는 길목에서 그것을 붙잡아 막아버린 세 요소(파시즘, 일본 군국주의, 공산주의) 가운데 두 요소에 의해 조성된 분단을 한반도는 아직도 극복하지 못하고 있다. 일본 식민지를 통해 세계 질서 속으로의 편입은 한반도의 경우에 탈근대를 가져오기는커녕 근대성의 문화조차 일구어내기 힘들게 만들었다. 정치, 경제, 교육, 문화 등 모든 영역에서 주권을 잃은 상황은 근대문화의 주체적 수용을 처음부터 불가능하게 만들었다.

그럼에도 불구하고 현대 한국철학의 연원을 우리는 일본 식민지 치하 지식인들의 노력에서 찾지 않을 수 없다. 켕이 근대와 탈근대의 ‘세계사적 분수령’이라

3) 같은 책, 23-24면.

부른 1918년은 정확하게 들어맞는 연대는 아니지만 1차 대전이 계기가 되어 나온 미국의 윌슨 대통령의 이른바 ‘민족자결주의’는 식민지 한국의 민족적 자각을 일깨우고 이를 계기로 1919년에는 민족적 항거가 시도되고 그 후 많은 젊은이들이 해외로 나가 철학을 전공하거나 유화정책의 일환으로 설립된 경성제국대학에서 철학을 전공할 수 있는 길이 열리게 된다. 한국철학은 이렇게 1920년대 후반과 30년대 초에 해외 유학파들의 귀국과 경성제대 졸업생들의 배출과 함께 형성된다. 1895년 유길준이 『西洋見聞』에서 철학이란 학문의 효능에 관해서 언급을 한 적이 있고 1912년경 이인제가 『古代哲學攷辨』을 쓰기도 하고 1920년에 창간된 『開闢』지에 거의 매달 니체, 칸트, 루소, 제임스, 러셀, 헤겔, 토마스 모어 등을 소개하는 글이 실렸다고는 하지만 서양철학을 원전을 통해 직접 연구하기 시작한 것은 1920년대 후반이었다. 경성제대 한국인 출신들이 만든 『新興』이란 잡지가 1929년부터 나오기 시작했고 1933년에는 경성제대 출신과 해외 유학에서 돌아온 철학자들이 철학연구회를 조직하고 『哲學研究』라는 학회지를 발간하였다. 이들 초기 철학자들은 잡지와 신문, 그리고 단행본을 통해 그들의 연구 결과를 발표하였다.⁴⁾ 이 때 철학은 한마디로 서양철학이었다.⁵⁾

“이 때 철학은 서양철학이었다”는 말은 문제 의식과 문제 제기 방식, 그것을 표현하는 언어와 사고, 글쓰기 방식이 모두 서양철학의 모범을 따라 규정되었다는 말이다. 이 점에서 현대 한국철학의 1세대들은 그 이전의 예컨대 정약용, 최한기, 이인제와는 근본적으로 다르다. 정약용, 최한기, 이인제는 사물을 보고, 생각하고, 표현하는 방식이 전통학문을 통해 이미 형성되어 있었고 어떤 의미에서 서양철학적 사고를 자신들의 필요에 따라 취사선택할 수 있는 여지가 많았다. 이인제는 세 사람 가운데 유일하게 일본에서 새롭게 번역된 서양철학 용어들을 사용하고 있지만 그의 서술과 사고 방식은 여전히 유학적일 뿐 근대적 경향은 찾아볼 수 없다.⁶⁾ 그러나 철학을 자신의 전공으로 대학에서 공부한 사람들은 어릴 때 비록 한학을 했다 하더라도 그들이 다룬 문제나 서술방식은 완전히 서양철학을 그대로 따르고 있다. 철학을 한다는 것은 곧 서양철학자들이 했던 방식으로 생각하고 글쓰는 일이었다. 한국철학의 1세대들은 이 점에서 거의 예외가 없다.

4) 이 시기의 서양철학 수용에 관해서는 진교훈, 「西洋哲學의 受容과 展開」, 『韓國哲學史』 (한국철학회편) (서울: 동명사, 1987), 하권, 347-409면 가운데 383-409면 참조.

5) 김여수, 「한국철학의 현황」, 같은이 『언어와 문화』 (서울: 철학과 현실사, 1997), 405-446면 가운데 415면 참조.

6) 이인제가 사용하고 있는 철학 용어에 대한 논의로는 강영안, 「현재 한국에서 사용되고 있는 철학 용어의 형성배경」, 『철학사상』 (서울대학교 철학사상연구소, 1996), 15-50면 가운데 32-35면 참조.

2. 초기 한국철학자들에게 철학은 무엇이었는가?

: 철학과 근대성의 문제

『新興』 창간호(1929년 7월 간행)와 2호(1929년 12월 간행)에는 경성제대 철학과 1회 출신인 김계숙과 권세원의 글이 각각 한편씩 실려있다. 김계숙은 「코-엔 철학에 관한 단편」과 「사색방법에 대한 서론」을 그리고 권세원은 (권국석이란 필명으로) 「진리와 정확의 구별에 대한 첨언」과 「현상학의 진리설에 대하여」를 각각 발표하였다. 김계숙의 앞의 글은 신칸트학파의 대표자라 할 수 있는 헤르만 코헨의 『순수인식의 논리학』을 중심으로 코헨의 인식논리학을 소개하고 있고 뒤의 글은 헤겔철학을 중심으로 철학방법론을 다루고 있다. 매우 난잡하고 서술방식이 분명하지 못한 글이기는 하지만 무엇보다 놀라운 일은 여기서 다루고 있는 주제를 너무나 당연한 것처럼, 익숙한 일인 것처럼 다루고 있다는 사실이다. 어디에서도 낯설다거나 특이하다는 인식을 찾아볼 수가 없다. 권세원의 글은 김계숙에 비해 훨씬 분명하고 쉽게 읽을 수 있다는 장점이 있다. 하지만 각각 라이프니츠와 후설을 중심으로 논리 문제를 다루고 있는 이 글도 다루는 문제를 전혀 낯설지 않게 당연한 것으로 여기고 있다. 서양철학을 직접 원전을 들고 공부한 초기 한국철학자들이 그 속에 담긴 사상과 세계관과 문제의식을 전혀 낯설지 않게 여겼다는 것은 무슨 뜻인가? 철학 1세대들은 대부분 초등학교부터 근대 교육을 받은 사람들이다. 따라서 근대 서양에서 형성된 지식 체계와 탐구 방식을 아무런 의구심이나 비판 없이 그대로 수용할 수밖에 없다. 대학교육은 초중등교육에 비해 훨씬 더 비판적인 교육이지만 철학을 처음 공부하는 학생으로서는 교수들의 가르침을 그대로 물려 받는 것은 당연하다. 전통교육과 비교해 볼 때 근대교육은 무엇보다 어휘에서 커다란 변화를 가져왔다. 자유, 평등, 정의, 권리, 개인, 주체, 사상, 이성, 탐구, 주관, 객관, 과학, 철학, 합리성, 합리주의, 이와 같은 어휘들은 과거 전통적인 사고와는 전혀 다른 방식으로 현실 속에서의 인간의 위치와 인간의 활동을 규정하는 어휘들이다. 이런 어휘들을 새롭게 배우면서 현대 한국철학자들은 근대식 교육을 일본 치하에서 받았다. 일상적이 아닌 학술 용어를 쓰면서도 그 말뜻을 다시 설명할 필요를 그들은 거의 느끼지 않았다. 이와 같은 사정은 미국에서 철학 연구를 하고 돌아온 한치진의 경우에도 적용된다. 미국에서 공부를 했지만 철학개론과 논리학을 위해 사용된 어휘 가운데는 스스로

번역해서 쓴 것보다 19세기 후반과 20세기 초반 일본에서 번역한 서양철학 용어가 대부분이다.⁷⁾ 현대 한국철학이 처음으로 형성될 때 우리에게는 일본이 반세기 를 거쳐 겪어야 했던 번역과정이 거의 생략되어 있었다. 유일한 예외가 있다면 그것은 안호상의 경우였다.⁸⁾ 하지만 철학 문제를 다루는 기본 태도는 안호상, 박종홍, 신남철, 박치우 할 것 없이 모두 같이 서양철학적인 방식이었다.

용어뿐만 아니라 철학적 문제와 문제를 다루는 방식조차 거의 낯설지 않았던 것은 한국철학의 1세대들이 교육받고 활동할 때는 이미 일본을 통해 서양철학이 대폭 수용되어 있었기 때문이다. 일본은 그 당시 서양철학 학습 단계에 머물지 않고 이미 생산 단계에 들어 가 있었다. 예컨대 카토 히로유키(加藤弘之 1836-1916)의 『자연과 윤리(自然と倫理)』(1912), 일본의 대표적 철학자로 꼽히는 니시다 키타로(西田幾多郎)의 『선의 연구(善の研究)』(1911), 『사색과 체험(思索と體驗)』(1911), 『자기의식에서의 직관과 반성(自覺における直觀と反省)』(1917), 『의식의 문제(意識の問題)』(1920), 『예술과 도덕(藝術と道德)』(1927), 『보편자의 자기 의식적 체계(一般者の自覺的體系)』(1930), 『무의 자기 의식적 한정(無の自覺的限定)』(1932), 하타노 세이이치(波多野精一)의 『종교철학의 본질 및 근본문제(宗教哲學の本質及根本問題)』(1920), 타나베 하지메(田邊元)의 『최근의 자연과학(最近の自然科學)』(1915), 『과학개론(科學概論)』(1916), 『수리철학연구(數理哲學研究)』(1925), 『철학통론(哲學通論)』(1933), 아베 지로(阿部次郎)의 『윤리학의 근본문제(倫理學の根本問題)』(1916), 『미학(美學)』(1917), 『인격주의(人格主義)』(1922) 등이 출판되었고 그 외에도, 아베 요시히게(安部能成)의 칸트 연구, 타카하시 사토미(高橋里美)의 헤겔과 후설 연구, 쿠키 수조(九鬼周造)의 실존주의 연구, 카와카미 하지메(河上肇)와 미키 키요시(三木 清)의 맑스주의 연구 등이 나와 있었다.⁹⁾ 그러므로 현대 한국 초기 철학자들은 일본철학과 더불어 철학을 할 수밖에 없는 사정에 있었다.

1920년대와 30년대 초반 일본과 한국에서 논의되던 철학은 대체로 신칸트주의, 신헤겔주의 등이 주종이었으나 그럼에도 구체적 삶과 실존을 중요하게 생각한 철학이 들어와 있었다는 것도 외래 철학의 낯설음을 들어준 것이 아닌가 생각한다. 초기 철학자들은 서양철학사를 배우고 몇몇 특정 철학자를 연구했지만 그들의 관심은 대체로 당시 유럽에서 유행하던 현대철학에 집중되어 있었다. 그

7) 한지진의 철학개론에 나타난 철학 용어에 대해서는 강영안, 앞의 글, 19-27면 참조.

8) 안호상의 번역 용어에 대한 자세한 논의는 같은 글, 44-48면 참조.

9) 명치 유신 이후 일본 현대 철학의 저작물 목록에 대해서는 Junko Hamada, *Japanische Philosophie nach 1868* (Leiden/New York/ Koeln: E.J.Brill, 1994), 169면 이하 참조.

가운데서도 생철학과 맑스주의와 실존철학이 여러 사람의 관심을 끌고 있었다. 초기 한국철학자 가운데 안호상, 한치진, 김계숙처럼 현실적 삶의 변혁보다 이론 철학 자체에 관심을 둔 사람들이 있었지만 그 외 철학자들은 대체로 이 세 조류 가운데 어느 하나를 자신의 철학적 기본 방향으로 삼았다. 예컨대 권지주와 이종우는 생철학을, 신남철, 박치우, 전원배는 맑스주의를, 박종홍은 실존철학을 주로 연구하였다.¹⁰⁾ 이 세 조류는 형이상학적이고 사변적이며 현실초월적인 전통 철학에 비해 현실지향적이고 인간중심적이고 구체성을 띤 철학이다. 그러므로 비록 사회적, 역사적 배경이 다르더라도 이 세 철학은 당시의 젊은 철학자들을 사로잡기에 충분하였다. 주어진 현실을 파악하고 그것을 바꾸어보고자 하는 염원과 열정이 식민지 치하의 한반도 철학도들에게 그 어느 시대보다 강하게 작용했다는 것은 당연한 일이다. 철학은 그들에게는 단순한 지적 호기심의 대상이 아니라 현실 파악과 현실 변혁을 위한 지적, 사상적 수단이었다. 당시 현실은 단순한 지적 호기심으로 철학 연구에 빠져 있기에는 너무나 급박하고 비참한 것이었다. 현실 파악과 현실 변혁에 대한 관심은 맑스주의적 시각을 가졌던 철학자들에게만 적용되지 않는다. 대부분의 한국 초기 철학자들에게 현실이 문제였다.

초기 철학자 가운데 현실을 문제삼지 않은 철학자는 거의 없었다. 예컨대 박종홍은 “주지하는 바와 같이 아리스토텔레스는 철학은 경이로부터 시작한다고 하였다. 그러나 그 경이는 무지를 면하면 만족되는 그것이었다. 우리의 철학하는 동기는 그런 양전한 경이가 아니요, 너무나 억울한 현실적 고뇌로부터 비롯하거나 앓는가”라고 묻고 있다.¹¹⁾ 다시 말해 “우리의 ‘철학하는 것’의 출발점은 ‘이 시대의, 이 사회의, 이 땅의, 이 현실적 존재 자체에 있거나 앓는가’ 하는 것이다.”¹²⁾ 현실적 지반을 떠나 출발점을 다른 곳에서 찾는 철학은 그 시대 그 사회에 대하여 어떤 현실적 의미도 가질 수 없을 뿐만 아니라 철학 자체에 있어서도 새로운 경지를 개척할 수 없다고 본 것이다.

안호상도 현실을 철학의 출발점으로 생각하였다. 비록 부르노 바우흐의 사상을

10) 권지주, 「역사적 사회적 현실과 이해 작용」, 『新興』 제 7호(1932), 58-65면; 이종우, 「생의 구조에 관하여」, 『哲學』 제 2호(1934), 145면 이하 참조; 신남철, 「헤겔 백년제와 헤겔부흥」, 『新興』 제 1호(1929), 17-40면; 신남철, 「신혜-겔주의와 그 비판」, 『新興』 제 6호(1932), 29-37면; 신남철, 「민족이론의 삼형태」, 『新興』 제 7호(1932), 2-14면; 신남철, 「인식, 신체 및 역사」, 『新興』, 제 9호(1937) 2-26면 참조; 신남철, 「역사철학」 (서울: 서울출판사, 1948); 박치우, 「위기의 철학」, 『哲學』 제 2호(1934), 1-17면; 박치우, 「사상과 현실」 (서울: 백양당, 1946) 참조.

11) 박종홍, 「철학하는 것의 출발점에 관한 一疑問」(1933), 『박종홍전집』 (증보판) (서울: 민음사, 1998), 1권, 330면.

12) 박종홍, 같은 글, 331면.

소개하는 글이었지만 그 속에서 안호상은 이렇게 말한다. “이론철학의 본래의 긴급한 문제는 현실계다. 현실에 관계하고 또 모든 이론적 취미는 그 현실계에 집중되었다. 현실은 우리의 일상생활의 출발점일 뿐 아니라 또다시 모든 학구적 생활의 출발점까지 된다. 그러므로 인생의 전생활이 이 현실계로부터 출발함은 이 현실계를 영영 출발해 떠나감인가? 아니다. 우리가 현실을 출발함(떠남)은 우리가 이 현실을 ‘떠나버리’는 것이 아니라 이 현실로 다시 돌아오려는 것이다. 현실로 출발하며 또 현실로 돌아옴이 인생의 노력의 본의요 또 인생의 생활의 목적이다.”¹³⁾ 안호상은 나타난 현실이 유일한 현실이 아니라 이 나타난 현실을 가능하게 한 지속적이고 불변하는 배후의 현실이 있다고 믿는데, 이 두 현실의 구별에서 비로소 철학함이 발단한다고 주장된다.¹⁴⁾ 눈으로 보이는 현실 외에, 그 배후의 객관적 질서를 상정하는 점에서 역시 형이상학적이긴 하지만 현실을 철학의 출발점이요 귀착점으로 본 점에서는 한국의 모든 초기철학자들과 다를 바 없다.

한치진은 현실이란 말을 내세우지 않는다. 하지만 철학함의 동기를 삶의 문제에서 찾고 있다는 점에서 그에게도 역시 현실이 문제였다고 할 수 있다. 한국 최초의 철학 입문서에서 그는 이렇게 말한다. “사람마다 살기를 좋아하나 살자니 괴롭다. 왜 사람들은 괴로운 것을 자꾸 살려고 할까. 결국 살자니 괴로운 것이 아니라 괴로우니 살려하는 것이 아닌가. 가령 사람에게 괴로운 것이 없다 하자. 그 무슨 사는 맛이 있을까....괴로울 때에 괴로운 줄 알면 덜 괴롭다. (...) 사람이 죽는 것은 종족 번식상으로 보나 생활의 능률상으로 보나 필요한 것을 각오할 때에 죽음을 쉽게 접대할 수 있다. (...) 사람이 자기를 알고 그 환경을 압으로써 중심있는 생활을 할 수가 있다. 철학의 장점은 사람이 자기를 아는 데 있다.”¹⁵⁾ 한치진이 본 철학은 다분히 인생관적이고 세계관적이다. “사람의 마음이 해결을 구하는 생의 근본문제”가 곧 철학의 문제이고 “인생과 우주의 진의를 알고자 실행”하는 것이 철학의 문제로 본다.¹⁶⁾ “인생의 진의는 자기부터 아는 데 있다. 생명은 자기를 압으로써 더욱 고결하여지고 자유로워진다. 철학자는 인생의 모든 경험을 조사하고 비판하여 인생의 전도를 지도하며 선미(善美)하게 하는 것이 그 본분이다. 철학은 고상한 생을 위하여 존재한다.”¹⁷⁾ 그런데 철학은 정서와 의지와 무관하지는 않지만 그렇다고 정서와 의지에 호소하는 것이 아니라 어디까지

13) 안호상, 「이론철학은 무엇인가」, 『哲學』 제 2호, 119-129면 가운데 125면.

14) 안호상, 『哲學講論』(京城 東光堂書店, 1942), 70면.

15) 한치진, 『最新哲學概論』(京城 復活社, 1936), 15면.

16) 한치진, 같은 책, 3-4면.

17) 한치진, 같은 책, 4면.

나 반성적 사고를 토대로 한 합리적이고 체계적인 지식을 추구한다는 것을 한치진은 또한 강조하기를 잊지 않는다. 그래서 그는 “철학은 생활의 일반 경험과 과학적 연구로써 얻은 모든 사실을 종합하고 해석하여 철학 연구자의 심리적 욕구와 일치하는 합리적 세계관과 인생관을 작성하려는 지적 분투라 할 수 있다”고 철학을 정의한다.¹⁸⁾

서양철학은 초기 한국철학자들에게 현실의 물음을 묻는 수단이고 해답을 찾는 과정이었다. 우선 무엇보다 두드러진 점은 존재와 인식, 행위와 실천을 문제삼을 때 그들은 동아시아의 전통적 세계관과 인간관을 토대로 하지 않았다는 것이다. 우리의 초기 철학자들이 철학했던 시대는 아직도 대다수의 사람들이 전통적 세계관과 인간관을 가지고 살고 있을 때인데도 불구하고 새롭게 직면한 현실 문제를 풀어나가는 데는 전통은 더 이상 도움이 되지 않는 것으로 보였다. 한치진은 심지어 이렇게까지 말한다. “이 시대는 서양화한 시대다. 이렇고로 현대 동양인의 인생관은 곧 서양의 그것이다.”¹⁹⁾ 보기에 따라 비판받아 마땅한 발언이지만 그 당시 한 지식인의 인식을 보여주는 말임에는 틀림이 없다. 서양철학은 초기 한국 철학자들에게는 전통을 뛰어넘어 서양문화가 이룬 근대성의 성과를 공유하는 수단이었다. 이렇게 말한다고 해서 근대성의 문제를 초기 철학자들이 심각하게 고려하였다는 뜻은 아니다. 만일 그런 뜻이라면 이것은 시대착오가 될 것이다. 왜냐하면 서양의 근대문화와 근대철학은 그들에게는 배움의 대상이지 아직은 반성의 대상이 아니었기 때문이다.

나는 우리의 초기 철학자들에게는 철학한다는 것 자체가 벌써 근대를 자신들의 삶의 현실 가운데서 실현하는 행위였다고 생각한다. 그들은 대단히 억울하고 비참한 식민지 시대와 매우 혼란스러웠던 해방 후 상황에서 서구 철학자들의 텍스트와 그들의 문제를 다루면서 근대성의 문화를 마치 자신들이 이 땅에서 일구어내고 있는 것처럼 생각하였다. 그들에게는 제대로 발달된 과학도, 자본주의 시장체제도, 현실 속에 구체적으로 실현된 민주주의도, 과학 기술로 인한 삶의 소외도 없었다. 하지만 근대사상이 이룬 성과와 그로 인한 현실 모순과 위기를 그들은 마치 자신들이 경험한 것처럼 다루었다. 실존 문제, 계급 모순, 현실의 실천적 모순 등을 다룰 때 우리의 초기 철학자들은 자신들의 철학적 사유의 상황을 서구인의 그것과 전혀 차별화하지 않았다. 실제로 처한 정치적, 문화적 상황은 서구인과 엄연히 달랐지만 철학적 사유 활동은 서구인과 다를 바 없었다. 말하자

18) 한치진, 같은 책, 2면.

19) 한치진, 같은 책, 219면.

면 몇몇을 제외하고는 서구인과 자신을 거의 동일시하였다고 하겠다. 이러한 동일시를 통해 근대성의 문화는 몸으로 경험하기 이전에 철학적 사유 가운데서 한 반도에 자리잡기 시작한다. 만일 쿵의 주장이 사실이라면 서구 문화가 탈근대의 분수령을 넘기 시작했을 때 우리는 이제 근대성의 문화를, 그것도 구체적 현실 속에서가 아니라 철학적 사유 속에서, 겨우 일구어 내고 있었다고 말할 수 있다.

그러면 초기 한국철학자들이 일구어 낸 근대성은 무엇이었는가? 그들이 일구어 낸 근대성을 들추기 전에 서구의 근대성이 무엇이었던가 먼저 물어보자. 단순화의 위험을 무릅쓰자면 우리는 이렇게 답해 볼 수 있다. 서구의 근대성은 자율성을 바탕으로 인간은 자신의 삶을 완전히 개발하고 자신을 자신의 것으로 완전히 소유할 수 있다는 믿음과 관련이 있다.²⁰⁾ 자율성은 어휘 자체가 말하듯이 어떤 금기나 외적 억압 없이, 오직 이성적 인식을 바탕으로 자기가 자기 자신에게 법을 설정하는 것이다. 이러한 이상은 근대과학에서 그 실현을 보았다. 17, 8세기 서양 과학은 전통적 지식이나 금기, 종교적 세계관, 사회적 제도나 관습에 의존하지 않고 오직 이성과 경험을 근거로 상상할 수 없는 결과를 산출할 수 있는 예를 보여준다. 자연뿐만 아니라 전통, 관습, 도덕, 종교, 인체 등 어느 것도 이제 성역일 수 없고 모든 것은 합리적 논의와 검토의 대상이 된다. 그래서 칸트는 근대를 계몽의 시대로 특징짓고 계몽의 본질을 “스스로 생각하라”는 말로 요약한다.²¹⁾ 합리적이고 주체적인 사유만이 인간을 자유롭게 할 수 있고 그러할 때만이 건강하고 온전한 시민사회가 형성될 수 있다고 믿었기 때문이다. 여기서 우리는 합리성과 주체성의 이념을 서양 근대성을 특징지우는 두 이념으로 추려내 볼 수 있다.

서양의 ‘근대’를 이성의 해방, 합리성의 복원, 주체의 자각 등으로 생각한 것은 초기 한국철학자들의 공통된 생각이었다. 예컨대 안호상은 “천년이나 종노릇만 하던 철학이 다시 자유로운 몸이 되어 옛날 회랍에 있어서와 같이 스스로 주인이 되려고 하여서 교권과 신학의 질곡을 떠나 자기의 고유한 길을 걸어가게 된 것이 근대이었다. 이제부터 철학은 신의 계시 밑에서가 아니라 ‘이성의 자연광명’ 안에서 만유의 원리 원칙을 인식하려 하였다”고 말한다.²²⁾ 신남철도 “중세이후의 철학사의 과제는 신의 초절적 지배(스콜라시대)에서 이성 안으로 이전하였고(문예부흥에서 불란서 대혁명까지) 그것이 다시 자각되고 부정되었다(현대)고 할 수

20) Herman de Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* (Kapelen & Kampen: Pelckmans & Kok Agora, 1994), 15-16면 참조.

21) Immanuel Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?*(1786)(바이세델판 칸트 전집, 5권) 283면.

22) 안호상, 『哲學講論』, 22면.

있으리라”고 말한다.²³⁾ 계몽주의를 통해 형성된 중세사회와 중세철학에 대한 왜곡이 그대로 반영되어 있는 견해이지만 근대를 중세로부터의 탈출로, 이성의 자율성과 주체성의 확보로 이해하고 있음이 분명히 드러난다. 이제 한국의 초기 철학자들이 그들의 철학 작업을 통해서 근대적 합리성과 주체성의 모습을 어떻게 드러내고 있는가 관찰해보자.

3. 한국의 초기 철학자들은 철학을 통해서 현실을 어떻게 문제 삼고 접근하고 있는가?

: 객관적이고 이성적인 경향과 주체적이고 감성적인 경향

앞에서 우리는 한국의 초기 철학자들의 철학적 관심은 현실에 있었고 철학을 한다는 것 자체가 곧 근대성의 문화를 일구어 내는 것이었다고 말하였다. 그러나 현실을 이해하고 접근하는 방식에 있어서는 그들 사이에 차이가 있었다. 다시 말해 근대성의 모습을 일구어 내는 방식에서 차이를 보인 것이다. 안호상과 한치진은 현실 이해와 현실 파악을 비교적 객관적이고 이성적인 방식으로 해보고자 했다면 신남철, 박치우, 박종홍은 주체적이고 다분히 감성적인 방식으로 현실과 악을 하고자 시도하였다. 하나의 경향을 객관주의적이고 이성주의적 경향이라고 본다면 다른 하나의 경향을 주체주의적이고 감성주의적 경향이라 부를 수 있다. 이렇게 도식화해 보지만 이 차이는 질적 차이이기보다는 정도의 차이라는 사실을 염두에 두어야 한다.

우선 안호상과 한치진의 경우를 보자. 앞에서 말한 것처럼 이들도 다같이 삶의 현실을 중요하게 생각한다. 하지만 현실이 무엇이나, 어떻게 현실과 악이 가능하나 하는 물음에 있어서는 주체적이고 감성적인 방식을 주장한 사람들과 차이가 있다. 안호상에 따르면 철학은 현실에서 출발해서 일단 현실을 떠나, 그 뒤 다시 현실로 돌아온다. 『哲學講論』 속에 펼쳐진 그의 철학함의 모습은 현실을 떠나 ‘모순에 빠진 현실’을 전체적으로, 역동적으로, 그리고 변증법적으로 파악해 보고자 하는 것으로 나타난다. 현실은 그에 따르면 인간의 세계나 자연의 세계나 모든 모순의 계기로 구성되어 있다. 현실적인 것은 모순덩어리요 모순투성이다. 옴에는 감이, 연음에는 잃음이, 삶에는 죽음이 반드시 따라 다닌다. 가고 옴이 두

23) 신남철, 「현대철학의 Existenz에의 전향과 그것에서 생하는 당면의 과제」, 『哲學』, 제 2호 (1934), 63-80면 가운데 63면.

개의 서로 다른 움직임이 아니라 같은 움직임이다. 출발과 도착의 두 점만이 다를 뿐이다. 삶과 죽음도 어느 지점에서 보느냐에 달려 있다. 만물은 이렇게 둘고 있으며 이 둘이 만물의 절대적 ‘참’이다.²⁴⁾ 그러므로 안호상은 이렇게 말한다. “현실을 대할 적에 겉으로 나타나는 象을 唯一視하지 않고 도리어 속에 숨어있는 이치를 사색하는 것은 저 현상은 이 이치의 현현에 불과한 까닭이다. 현상에만 집착하지 않고 다시 본질으로 옮겨가는 것은 아무 다른 이유 없이 오직 이 본질의 이치 인식으로부터 현상의 깊은 이해와 또 현실의 완전한 인식을 획득하려는 까닭이다.(...) 여기서 말한 본질은 현상의 이치 면을 가르치는 것이며 또 현상은 이 이치의 존재 면을 의미하는 것이다.”²⁵⁾ 철학은 이와 같이 “현실의 일체의 것에 대한 참된 인식이다.”²⁶⁾

안호상의 철학에서 중요하게 보이는 것은 앞에서도 말할 것처럼 현실을 움직임, 됨, 둘의 원리로 파악하는 것이다. 그래서 형이상학 부분에서 그는 존재의 문제와 생성의 문제를 존재론과 우주론이란 이름으로 다룬다. 하지만 안호상은 인식에 대한 물을 없는 형이상학을 독단적으로 세우지 않는다. 인식론을 형이상학의 전제로 설정한다. 이 점에서 그는 역시 신칸트주의의 그늘 아래 있다. 그러나 그럼에도 인식주체보다 언제나 인식 대상이 지닌 객관적 관계를 중시하는 점이 특이하다. 안호상의 이러한 관점은 “참이 무엇이나?”하는 질문을 다룰 때 두드러지게 나타난다.

인식은 그에 따르면 판단에서 성립한다.²⁷⁾ 판단은 표상들을 서로 관계지우는 행위이다. 관계지움은 판단의 근본성격으로 주관의 임의에 달려 있는 것이 아니라 사물의 객관적 관계를 명시하는 것이어야 한다. 예컨대 “눈(雪)은 희다”, “매화는 식물이다”라고 말할 수는 있어도 “눈(雪)은 검다”, “매화는 동물이다”라고 할 수는 없다는 것이다. 어떤 경우는 관계맺음이 옳고 어떤 경우에는 틀리다고 할 수 있는 것은 관계맺어진 것들끼리 객관적 관계가 있는가 없는가 하는 것이다. 판단의 참과 거짓의 유일한 기준은 객관적 관계다. 그러므로 우리의 주관적 판단은 판단되는 것의 객관적 관계를 생각해낼 때 비로소 인식이 된다. 그런데 그에게서 특이한 것은 이 ‘객관적 관계’는 우리의 주관을 통해서 맺어진 관계와 사물들이 서로 스스로 맺은 관계와는 다르다고 안호상은 말한다. 객관적 관계는 주관적 관계와 사물적 관계를 가능하게 하는 조건이다. 객관적 관계는 그에 따르

24) 안호상, 『哲學講論』, 12-13면.

25) 안호상, 같은 책, 71-72면.

26) 안호상, 같은 책, 16면.

27) 이 문단에 요약된 것은 안호상, 같은 책, 276면 이하 참조.

면 논리적 필연성에 의해 자기의 내용을 규정한다. 객관적 관계가 안호상에게는 '참'이다. 그의 설명은 매우 모호하지만 사물의 로고스를 인식 주체에 완전히 의존시키지 않고 논리적 세계에 내재하는 로고스를 찾으려고 하는 점에서 그는 적어도 이론철학 차원에서는 신칸트학파의 논리주의를 그대로 추종한다.²⁸⁾

한치진은 초기 철학자 가운데 누구보다도 철학과 과학의 연관성을 강조한다. 철학은 과학의 연구 결과를 완전히 인정해야 하고 그 방법을 응용할 수 있어야 한다. 그렇지 않고서는 신뢰성을 가질 수 없다고 본다. 철학은 그에 따르면 과학적 토대를 근거로 삼아 앞 뒤 모순 없는 합리적 인생관과 세계관을 제시할 수 있다.²⁹⁾ 이런 뜻에서 한치진은 현대과학의 성과를 끌어 들인다. 예컨대 고대 원자론과 근대철학자들의 물질관을 다룬 다음 현대과학의 원자론과 전자론을 소개한다.³⁰⁾ 정신에 관한 철학사적 논의를 한 뒤에도 한치진은 최근 심리학의 동향을 소개한다. 당시 미국에서 논의되던 행동주의 심리학(Behaviourism)을 “무형한 정신의 존재를 부인하고 순전히 환경에서 오는 자극과 거기에 대한 반동형식이 곧 심리”라고 주장하는 학설로 비교적 소상하게 소개하면서 동시에 그것을 비판하기도 한다.³¹⁾ 성운설, 성운유성설, 그리고 신학설을 우주론과 관련해서 소개하고 우주의 시작과 끝은 “사람의 공상에서 발명된 허구”라고 단정하고 현재의 중요성을 오히려 강조한다.³²⁾ 자연 가운데 어떤 목적이 있는가 하는 물음에 대해서도 한치진은 회의적인 입장을 보이면서 이른바 ‘신목적론’을 내세우고 있다. 어떤 생물이든지 자기의 본성에 기초해서 어떤 목적을 실현하는 것이고 이 목적은 이미 계획된 것이 아니라 주어진 환경과 때에 따라 스스로 설정하는 것임을 강조한다. 여기서 한치진은 이성의 역할에 주목한다. 이성은 자신 안에 내재한 목적을 대상화시킨다. 따라서 한 개인의 삶은 우연적이거나 충동적이지 않고 어떤 일정한 목적을 추구하는 것처럼 보이게 한다는 것이다.³³⁾ 생명의 기원과 관련해서 한치진은 유전학과 진화론을 소개하면서 단지 과학적 관점에만 머물지 않고 “맹목적 충동의 생명은 비열하고 이지적 합리적인 생명은 고상하다”는 주장과 함께 생명 가운데도 의식과 합리성을 가진 인간이 가장 고귀하다는 판단을 하고 있다.³⁴⁾ 종교에 관한 논의와 관련해서는 콩트, 스펜서, 『원시문화』(1781)의 저

28) 안호상의 ‘객관적 관계’에 대한 논의는 그의 박사학위 논문 주제였던 로체(Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881)의 논리철학과 관련된 것으로 보이나 자세한 것은 확인할 수 없다.

29) 한치진, 『最新哲學概論』, 3면 참조.

30) 한치진, 같은 책, 56-59면.

31) 한치진, 같은 책, 90면; 94-98면.

32) 한치진, 같은 책, 148-150면 참조.

33) 한치진, 같은 책, 153-155면 참조.

자 타일러, 윌리엄 제임스의 이론들을 소개하면서 종교에 대한 합리적 해석을 시도한다.³⁵⁾

한치진은 그가 말한대로 과학에서 출발해서 철학적 판단을 내리는 경우도 있지만 몇몇 경우에는 과학 이론을 단지 소개만 하고 있다. 하지만 초기 철학자 가운데 철학적 문제와 관련해서 한치진만큼 기초적 과학을 철학과 관련시킨 경우를 찾기가 쉽지 않다. 그런데 인간과 세계를 합리적으로 이해해보자는 것이 그의 철학의 목적이었음을 다시 기억할 필요가 있다. 다시 말해 합리성을 그는 과학적 사고에서 뿐만 아니라 삶과 관련해서 실현해 보고자 애썼다고 할 수 있다.

삶에 대한 태도를 한치진은 크게 두 갈래로 나눈다. 하나는 ‘향락주의’라 부른 것이고 다른 하나는 ‘합리주의’라 부른 것이다. 향락주의는 그에 따르면 현실을 유일한 실재로 인정하며 이곳에서 인간의 생사화복을 결정해야 할 것으로 생각하는 태도라면 합리주의는 현재의 쾌락을 접어들면서 이성에 따라 자신의 의무를 실천하고자 하는 태도이다. 이 맥락에서 한치진은 전통 한국의 유교, 노자, 석가의 사상을 거론하면서 유교를 향락적 현실주의로, 노자와 석가를 도덕주의와 내세주의로 분류한다. 그에 따르면 유교의 효와 예의 강조는 근본적으로 전체주의적이고 차별적이다. 유교에는 상하, 존비, 귀천의 차별이 있기 때문에 현대에는 적용될 수가 없다. 노자의 도는 “금욕적이며 신비적이며 이상적”이며 노자의 인생관은 “실천적인 데서 현실미가 있으나 그 이론이 추상적이며 반분투적인 점에서 초현실적이며 비과학적”이다.³⁶⁾ 불교에 대한 평가도 크게 다르지 않다. “불교의 교의가 만물 중에 포함된 불심에 기초하여 그 大覺을 역설하지마는 세상의 번뇌와 고통을 沒我로써 해탈하여야한다는 사상은 초현실주의가 되게한 것이다. 靜의氣分과 虛無寂滅의 원리가 농후한 불교이니만큼 이 세상의 변화무상과 실재를 부인하게된 것이다. 三界唯心和 心外無物이란 사상은 이상이며 현실은 아니었다. 불교는 個我를 沒하여 大我 즉 佛心을 실현하는 것이 그 목적이었고 만물의 差別相을 沒視하는 것으로써 眞覺을 삼았다.”³⁷⁾ 동양의 사상은 한치진의 눈에는 새롭게 변화된 삶의 상황에서는 전혀 수용할 수 있는 것이 아니었다. 우리의 시대는 그가 보기에는 “서양화한 시대”이기 때문이다.³⁸⁾

그렇다면 어떤 삶의 태도가 바람직한가? 앞에서 얘기했던 것처럼 한치진은 현

34) 한치진, 같은 책, 162-168면.

35) 한치진, 같은 책, 239-246면 참조.

36) 한치진, 같은 책, 214-216면.

37) 한치진, 같은 책, 217면.

38) 한치진, 같은 책, 219면.

대의 인생관을 향락주의와 합리주의로 나누면서 각각의 장단점을 논의한다. 향락주의는 현재 중심적이고 돈을 그 수단으로 삼는 태도이며 현실에 대해서 투쟁적이며 정복적이다. 반면 합리주의는 미래 중심적이고 돈보다는 이성적 판단과 의무를 더 중시한다. 향락주의는 그에 따르면 두가지 장점이 있다. 첫째로 현실을 중시한다는 장점이 있다. 오늘의 일은 오늘하고 내일 일은 내일 걱정한다. 둘째로 향락주의는 물질적 조건을 중요시한다. 과학 발전도 향락주의의 유희에서 가능한 것이었다. 하지만 향락주의는 현실을 너무 중시한 나머지 미래를 심각하게 생각하지 않는다. 그리고 물질을 인생의 생활 수단으로 생각하지 않고 목적으로 생각한 나머지 사람을 금전으로 평가하는 오류를 범한다. 이에 비해 합리주의는 미래를 생각하고 보편적 사고를 가능하게 하는 점에서 장점이 있다. 미래를 위해서 현재의 고통을 감수하고 이성에 따라 살 수 있도록 해줄 뿐 아니라 개인을 뛰어넘어 세계를 생각할 수 있게 해준다는 것이다. 그에 따르면 四海同胞主義니 세계주의니 하는 것들은 모두 합리주의의 소산이다. 인간의 고통과 행복을 중시하지 않고 현실보다는 미래에 너무 집착하는 점에서 합리주의는 단점을 안고 있지만 한치진에 따르면 “그러나 사람에게서 합리주의는 피할 수 없을 뿐 아니라 당연한 것이다. 생각은 장래를 생각하는 것인 바 생각있는 사람은 장래를 근심 걱정하지 아니할 수 없다. 현실에 대한 불만도 장래를 생각하는 데서 생기고 불만에서 발전이 시작되는 것”이라고 말한다.³⁹⁾ 어느 한쪽을 택하지 않지만 한치진은 대체로 향락주의보다 합리주의를 사람다운 삶의 방식으로 평가한다. 하지만 완숙한 삶은 향락을 삶의 내용으로, 이성을 삶의 형식으로 삼는 것임을 지적하면서 ‘합리적 행복주의’를 이 세상에서 ‘적절한’ 삶의 태도로 제안한다. 전통으로부터의 단절, 합리적 삶의 방식의 선택, 그리고 무엇보다도 철학적 사유를 통해 문제의 복합성을 분석하고 일정한 태도를 취하는 합리적인 방식 등을 우리는 한치진에게 찾아볼 수 있다.

철학을 수단으로 현실을 이해하고 파악하는 방식에서 안호상과 한치진이 다분히 객관주의적이고 이성주의적인 방식이라면 신남철, 박치우, 박종홍은 다분히 주체중심적이고 감성적인 방식임을 알 수 있다. 만일 근대성의 두 축이라 할 수 있는 합리성과 주체성 가운데 어느 축을 더 중요하게 생각했느냐고 묻는다면 안호상과 한치진과 같은 철학자는 합리성을, 박치우, 신남철, 박종홍은 주체성을 더 중요하게 생각하지 않았느냐고 추측해 볼 수 있을 정도로 철학을 통한 초기 철학자들의 근대성 수용은 분명한 차이를 보인다.

39) 한치진, 같은 책, 223면.

우선 분명한 것은 철학 사조로서의 근대 합리주의를 박치우나 신남철, 박종홍이 그렇게 중요하게 생각한 것은 아니다. 오히려 그들에게는 주체적 현실파악이 무엇보다 뛰어난 근대성의 성과로 보였다고 해야 하지 않을까 생각한다. 우리는 그 예를 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 예컨대 박치우는 자신의 시대를 '위기'의 시대로 진단하고 위기관 단순한 객관적 모순의 상황이 아니라 모순이 주체적으로 파악될 때 비로소 위기로서 드러난다고 본다. 그가 말한 현대의 위기 가운데 하나는 빈부의 모순이다. 이러한 모순을 주체적으로 파악한다는 것은 현실을 신명을 던져서 정열적으로, 로고스적이지 아니라 파토스적으로, 이성적이지 아니라 정열적으로 파악한다는 것이다. 이러한 파악은 대상을 객관적으로 거리를 두고 학문적으로 파악하는 것이 아니라 '생활적인 교섭의 대상으로 산 對者'로서 파악하는 것이며 위협하는 적으로서, 원수로서 파악하는 것이며, 한걸음 더 나아가 실천적 행동으로 '피투성이 되도록 싸워서 이것을 완전히 내것으로 극복하는' 데까지 이르도록 파악하는 것이다. '주체적'이란 여기서 정열적이며, 교섭적이며, 모순적이며, 동시에 실천적으로 현실에 대응하는 방식을 말한다. 박치우는 예컨대 빈부 모순, 계급 모순과 같은 것은 이러한 주체적 파악을 통해서만이 극복될 수 있는 것으로 본다.⁴⁰⁾

따라서 주체적인 것 가운데 감성적인 것만 남고 이성적인 것은 여기서 완전히 배제된 것처럼 보인다. 이성과 정열, 로고스와 파토스를 서로 대립시키고 있는 것으로 볼 때 우리는 그러한 인상을 받는다. 하지만 "모든 실천은 행동이다. 그러나 모든 행동이 실천인 것은 아니다"라고 할 때 행동과 실천을 구별시켜주는 중요한 기준으로 이성적 요소, 로고스적 요소가 다시 도입된다. '메타 로곤'(meta logon)의 성격을 가진 행동만이, 다시 말해 '로고스를 따르는', '이성을 따르는', '이론에 기초한' 행동만이 박치우에 따르면 진정한 의미의 실천이다. 모든 행동이 실천적이지 아니라 이성적인 행동만이 실천적일 수 있다는 것이다. 그러므로 모순된 현실을 위기로서 파악하기 위해서는 정열적이고 파토스적인 투신이 필요하지만 맹목적인 정열로는 위기 극복을 위한 실천을 담보해 낼 수 없다고 보는 것이다. 그래서 박치우는 로고스와 파토스의 관계를 이렇게 서술한다. "주체적 파악은 그러므로 본래 파토스적인 것이나 그의 權인 실천에 이르자 벌써 한걸음 로고스적인 것의 영역에 들어가고 마는 것이라고 볼 수밖에 없으리라. 여기에 로고스와 파토스의 변증법이 있다. 실천은 실로 이 양자의 변증법적 통일이다. 그리하여 이 양자는 실천의 계기로서 다음과 같은 역할을 맡는다. 파토스(또는 행동)는 실

40) 박치우, 「『위기』의 철학」, 『哲學』, 제 2호(1934), 1-17면 참조.

천의 동력이고 로고스(또는 이론)는 실천의 지침이다.”⁴¹⁾

로고스와 파토스의 상호 관련에 대해서 박종홍도 이 시기의 박치우와 그렇게 멀지 않다. 철학함의 출발점을 로고스 이전의 구체적이고 생생한 현실적 존재에서 찾았던 박종홍은 박치우의 글과 나란히 실렸던 그의 두번째 글에서 이렇게 말한다. “우리의 철학적 요구는 ‘이デア’의 인식도 아니요, 神의 인식도 아니었다. 현실적 존재로 출발하여 현실적 존재 그것을 개념적으로 명백히 파악하려는 것이다. 따라서 일상 생활에 있어서 우리가 그로써 살고 있는 가장 현실적인 사회적 실천, 다시 말하면 감성적인 사회적 활동도 그대로로서 可한 것이다. (...) 그리고 이러한 감성적 사회적 실천으로서의 생활이 현실적 존재의 파악을 어떠한 양태에 있어서 제약하며 따라서 그 현실성을 어떠한 성질에 있어서 규정하고 있는가가 우리의 당면의 문제인 것이다.”⁴²⁾ 이러한 문제 제기와 함께 박종홍은 그리스적인 의미의 로고스는 현실 파악의 일차적 통로가 될 수 없음을 지적한다. 왜냐하면 로고스를 통해 사물에 접근하는 방식은 그에 따르면 비록 그것이 부동하고 생멸하는 바의 현상을 구출하여 일정한 개념으로 고정시킨다고 하나 결국에는 사람의 인식을 수동적 觀想에 머물게 하는 것이기 때문이다. 사물은 오히려 능동적인 실천을 통해서 파악되는 것이며 실천을 떠나서는 우리의 인식을 위한 어떠한 현실적 통로를 찾을 수 없기 때문이다. 따라서 박종홍은 이렇게 말한다. “존재의 파악은 실천을 떠나서 있는 것이 아니요, 우리가 그 존재에 대하여 능동적 작용을 함으로써 비로소 성립되는 것이다. 비교적 단순한 감각만 하더라도 한갓 觀照의 產物이 아니요, 感性的 實踐의 產物인 것이다.”⁴³⁾ 외계뿐만 아니라 인간 자체도 감성적임을 떠나서는 파악할 수 없다고 박종홍은 보고 있다.⁴⁴⁾

그러면 박종홍은 감성적, 능동적, 주체적 현실 인식을 강조한다고 해서 이성적, 로고스적 요소를 무시하는가? 그렇지 않다. 실천은 또한 로고스적인 이성에 의해 제약됨을 박종홍은 강조하기를 잊지 않는다. 예컨대 우리가 어떤 사건에 대해서 파악한 법칙이 진리라면 우리는 그 법칙을 통해서 그 사건을 발생시키거나 또는 만들어 낼 수 있을 것이다. 따라서 이론과 실천은 서로 제약하는 것이고 실천의 측면에서 보면 실천은 “이론의 지도를 받음으로써” 발전하고 발전된 실천은 다시 새로운 단계의 이론을 요구하는 것이다. 이론은 이론의 측면에서 보면 실천을 발전시키는 동시에 자기를 발전시키고 그리하여 발전된 이론은 다시 새로운 단

41) 박치우, 같은 글 15면.

42) 박종홍, 「철학하는 것의 실천적 지반」(1934), 『박종홍전집』 1권, 335면.

43) 박종홍, 같은 책, 1권, 339면.

44) 박종홍, 같은 책, 1권, 343면.

계의 실천을 요구한다. “이론과 실천은 이러한 단계를 밟으며 서로 발전하는 것이요 따라서 양자의 변증법적 통일 때문에 이론이 결코 현실의 실천적 기반으로 부터 유리할 수 없는 것이다.”⁴⁵⁾ 이리하여 박종홍은 자신의 철학적 과제, 즉 ‘우리의 철학을 찾으려고 나선 길’에서 그의 철학함의 대상과 방법을 각각 ‘현실적 감성적 현실’과 ‘이론과 실천의 변증법’으로 그려낸다.⁴⁶⁾ 이것이 구체적으로 실현된 것이 그의 철학개론 강의이다. 하지만 이것은 그 자체로 대단히 가치있는 작업이라 하겠지만 현실의 주제적 파악 방식으로 향내적 경향과 향외적 경향을 나누고 결국에는 동양사상을 통해 이 두 사이의 긴장을 지양하려고 했다고 볼 수 있으나 어떤 구체적 철학으로 생산되었다고 보기는 힘들지 않을까 생각한다.

다시 우리의 문제로 돌아가보자. 박치우나 박종홍은 모두 주제적 현실 파악을 강조하였다. 그리고 그 주제적 현실 파악 가운데는 로고스적인 면과 파토스적인 면, 다시 말해 이성적인 면과 감성적인 면이 함께 어울어져 있다. 따라서 단지 논리적 이론적 합리성만 강조되고 있는 것도 아니고 감성적이고 정열적인 면만 강조되고 있는 것이 아니다. 하지만 감성적이고 파토스적인 측면이 언제나 우선이고 이성적이고 로고스적인 것은 그 다음이다. 이제 우리의 물음은 이 현실 가운데서 현실을 감성적으로, 정열적으로 파악해보고자 하는 그 주체는 누구인가, 주체의 주제됨은 무엇으로 규정되는가라는 것이다.

45) 박종홍, 같은 책, 1권 347면.

46) ‘우리 철학’에 대한 박종홍의 관심은 이미 1933-35년에 분명하게 나타난다. 이 때 철학의 출발점과 방법을 확정하는 것은 이후 그의 철학 발전에 중요한 단서가 된다. 철학 제 1호(1933)에 실었던 「철학하는 것의 출발점에 관한 一疑問」 끝부분에 박종홍은 벌써 “장래에 이 땅에 나와야 할 새싹이 움트게 하는 하나의 터전을 이룩하여 보는 시도”라는 말에서 우리의 철학에 대한 그의 관심을 표시하고 있고(박종홍전집, 1권, 331면), 그의 두 번째 논문 「철학하는 것의 실천적 기반」(철학 제 2호, 1934) 끝부분에서는 한국의 자생적 철학에 대한 관심을 더욱 분명하게 표현한다: “그러하여 마치 철학하는 것의 대상을 현실적 존재에서 파악하게 되었던 것이라고 할 수 있다면 이제 나는 다시 ‘철학하는 것’의 실천적 기반을 검토함으로써 ‘철학하는 것’에 있어서의 변증법적 방법에 도달된 것이라고 볼 수 있을까 한다. 나는 우리의 철학을 찾으려고 나서는 수도에 있어서 이제 겨우 그의 대상과 방법에 대한 약간의 소묘를 하여 본 데 지나지 못하는 것이다.”(박종홍전집, 1권, 348면). 「현대철학의 동향」이란 제목으로 1934년 1월 1일부터 1월 6일까지 매일신문에 실은 글에서는 이렇게 쓰고 있다. “乃終으로 현대철학의 추세를 말하고 있는 나로서 우리 조선의 현대철학에 관하여 언급할만한 하등의 자료도 가지지 못함을 섭섭히 그리고 부끄럽게 생각한다. 그러나 우리에게도 장차 어떠한 형태로서나 ‘우리의 철학’이 출현되는 날이 오고야 말 것을 나는 확신하련다. 거기에는 현실적 고민을 正視함을 畏避하여 공연히 타인의 관념을 그대로 차용하기에만 급급한 태도를 일소하고 우리의 현실에 입각한 꾸준하고 근기있는 부단의 노력이 필요할 것이요, 이 현실적 기반에서만 비로소 힘있는 ‘우리의 철학’의 건설의 첫걸음을 내어 디딜 수 있을 것이다.”(박종홍, 같은 책, 1권, 366면). 그리고 다시 1935년에 조선일보에 실었던 「우리’와 우리 철학 건설의 길」과 「우리의 현실과 철학」에서 그의 같은 내용을 반복해서 말한다(박종홍, 같은 책, 1권 383-385면, 386-399면 참조).

4. 초기 철학자들이 그려낸 주체는 어떤 주체인가?

: 박종홍의 ‘주체’ 개념

앞에서 우리는 근대성의 두 요소로 합리성과 주체성을 거론하였다. 우리의 초기 철학자들의 문헌을 살펴보면 우리는 합리성보다 주체성이 훨씬 더 강조되며 주체성의 여러 측면 가운데서도 이론적 측면보다 실천적 측면이 더 강조되고 있음을 발견한다. 그와 같은 모습은 앞에서 논의했던 박치우뿐만 아니라 신남철, 박종홍의 경우 모두 비슷하게 나타난다.⁴⁷⁾ 한국초기의 철학을 앞에서 다루었던 ‘현실’과 ‘주체’의 관점에서 보면 맑스주의에 경도되었던 실존주의에 더 호감을 가졌던 상관없이 그들은 한결같은 이 땅의 현실과 이 땅의 주체성을 염려하였다. 그 중에서 주체 문제를 가장 심도있게 다룬 철학자는 박종홍이었다. 그의 철학은 어떤 의미에서 주체적 입장에서 현실을 파악하고 현실을 새롭게 건설하고자 그려본 밑그림이라 할 수 있다. 현실이 그의 철학적 화두였다면 그 현실을 파악하고 건설하는 당사자를 그는 ‘주체’라고 불렀다.

박종홍의 ‘주체’는 그렇다면 무엇인가? ‘주체’ 개념은 이 땅에 어떻게 정착했는가? 그에 따르면 사람의 능동적 실천적인 활동이야말로 사람의 ‘가장 지중한 본성’이다. 실천은 이론을 강화하는 것, 즉 ‘힘을 넣어주는 것’이라고 할 수 있는데 우리의 실천이 다방면으로 발전함에 따라 우리 주위의 현실은 더욱 깊이 더욱 다방면으로 그 모순이 인식되며 다시 ‘기운찬 실천’으로써만 가장 구체적으로 지양, 극복될 수 있다. 그리하여 “역사는 분투의 역사, 실천으로써만 현실적 존재는 그의 구체성에 있어서 파악할 수 있는 것이다.”⁴⁸⁾ 이 점에서 보면 박종홍은 고중세의 삶의 이상이었던 ‘관조적 삶’(vita contemplativa)을 철저히 배격하고 ‘활동적 삶’(vita activa)을 진정한 근대적 삶의 방식으로 채택한다. 활동적 삶이란 그에 따르면 과거의 의미를 변화시키고 과거의 필연을 자유로운 계획을 매개로 행위로 전환시키는 것이고 미래에 대한 가능성을 현재에 결정하는 것이다.⁴⁹⁾ 요

47) 신남철, 「認識, 身體 及 歷史 - 文化의 論理學的 基礎論」, 『新興』 제 9호(1937), 2-26면. 이 글은 「歷史哲學의 基礎論 - 認識과 身體」란 제목으로 바꾸어 신남철의 『歷史哲學』 제 1장으로 다시 출판되었다.

48) 박종홍, 「모순과 실천」(1933), 『박종홍전집』, 1권, 349-355면 가운데 355면. 이 글은 철학연구회에서 주최한 철학공개강좌에서 한 강연으로 1933년 10월 26일부터 28일까지 동아일보에 연재되었다.

49) 박종홍, 『哲學概說』(1961년 증보수정판), 『박종홍전집』, 2권, 161면 참조.

근대 활동적 삶이란 ‘만들’의 삶이다. 박종홍은 새로운 역사 창조의 필요성을 역설하면서 만듦의 행위가 없는 곳에는 자연적 생성으로서의 역사, 인류 이전의 역사는 있을지 모르나 진정한 인간의 역사는 있을 수 없다고 본다. 인간의 역사란 만듦으로서의, 즉 건설로서의 현실이라고 보기 때문이다.⁵⁰⁾ 만듦의 행위, 창조와 건설의 행위는 주체의 활동 가운데 가장 중요한 활동이라 할 수 있다. 그러므로 박종홍이 말하는 주체는 무엇보다도 능동적이고 적극적인 실천의 주체임을 알 수 있다. 두 말할 필요 없이 근대 서양철학의 주체 개념에서 그 원천을 찾을 수 있는 주체 개념이다. 논의를 좀 더 하기 전에 근대 주체 개념의 특성을 잠깐 알아보자. 왜냐하면 이를 바탕으로 우리는 한국초기 철학자들의 주체 개념 속에, 특히 박종홍의 주체 개념 속에 서양의 근대성이 그대로 고스란히 유입되어 있음을 볼 수 있을 것이기 때문이다.

하이데거의 논의로부터 시작해보자. 하이데거는 「휴머니즘에 관한 편지」 뿐만 아니라 「세계상의 시대」 그리고 그의 유명한 「니체」 강의를 통해 특히 근대 이후의 서양의 형이상학 전통과 그것이 근대 세계를 형성한 결과를 다시 읽어 내고 있다. 하이데거에 따르면 ‘근대’라는 시대는 세계를 하나의 ‘상’ 또는 ‘표상’으로 만들어 버린 시대이다. 근대는 자연과 역사를 포함해서 존재자 전체가 하나의 체계적인 그림으로, 하나의 표상, 즉 ‘앞에 세우고’ 담달하는 대상으로 전락해 버렸다는 데 그 본질이 있다고 본다. 세계는 내가 세우고 짜맞추고 필요할 때면 임의로 변형할 수 있는 한낱 대상에 지나지 않는다. 따라서 사물의 의미는 인간에게 표상되고 짜맞춰지는 가운데, 대상으로 등장하는 가운데 비로소 확인될 수 있다. 과학과 기술, 예술과 문화, 종교의 의미는 인간의 자기 표현과 현실 지배의 원리에서 이해된다. 이 모든 것은 하이데거에 따르면 “인간이 주체가 됨으로써” 가능하였다.

“인간이 주체가 되었다”는 것은 단적으로 말해서 인간이 존재하는 모든 것을 근거짓는 기반이 되었다는 말이다. 인간을 에워싼 모든 대상들은 그 자체로 의미 있는 것이 아니라 인간이 그것을 인식하고, 이해하고, 장악하고, 마침내는 그것을 이용할 때 비로소 의미를 얻게 된다. 인간은 여기서 세계에 대해서 ‘주체’로서 당당히 자기 주장을 하는가 하면 세계는 인간에 대해서 ‘저 편에 주어져 있는’ 하나의 ‘대상’으로서 자리를 굳히게 된다. 따라서 인간은 그의 ‘주체됨’, 즉 사물을 장악하고 지배하고 이용한다는 점에서 그의 존재의미를 찾을 수 있다면 세계는 그의 ‘대상성’, 즉 인간에 대하여 대상으로 등장하고 지배될 수 있다는 점에서 존

50) 박종홍, 같은 책, 2권, 164면.

재 의미를 찾을 수 있게 된다. 따라서 인간 존재의 최상의 형태는 고중세 전통이 이상으로 삼았던, 세계를 관조하고 명상하는 ‘관조적 삶’이 아니라 현실을 가공하고 노동하는 실천적, 활동적 삶(vita activa)이 된다. 박종홍 뿐만 아니라 초기의 한국철학자들은 바로 이 근대적 삶의 이상을 수용한다. 인간 이성은 여기서는 현실을 관조하고 존재의 소리에 귀 기울이는 수용적 이성이 아니라 현실을 지배하고 이용하는 능동적 이성 또는 권력 이성이 된다.

조금 더 논의를 진전시켜보자. 하이데거는 이러한 변화가 가장 첨예하게 철학적으로 대변된 예를 데카르트에게서 찾는다. 데카르트의 코기토, 즉 “나는 생각한다”는 하이데거에 따르면 세가지 의미를 갖는다. 첫째, “나는 생각한다”는 것은 무엇을 소유함, 무엇을 내 손에 거머쥔다는 뜻이다. 둘째, “나는 생각한다”는 것은 의심을 통해 사물을 앞에 세우고, 그것을 확실하게, 견고하게 만든다는 뜻이다. 셋째, “나는 생각한다”는 것은 내가 사물을 대상화함으로써 나를 의식하는 의식이다.⁵¹⁾ 이러한 의미에서 데카르트의 코기토는 모든 존재를 떠받치는 기반이 된다. 라이프니츠, 칸트, 독일 이상주의 철학자들은 이러한 주체의 철학을 강화했고 근대의 주체 철학은 전혀 다른 모습이지만 마침내 니체 철학으로 귀결되었다는 것이 하이데거의 근대 주체 역사의 독법이다. 이러한 주체 생성은 인간의 삶을 담고 있는 근원적 존재로부터의 단절, 말하자면 일종의 고향 상실을 가져왔다는 것이 하이데거의 주체 비판의 핵심적 생각이다.⁵²⁾

박종홍이 지향했던 것도 근대적 권력 주체, 힘의 주체였다. 이러한 면모를 간접적으로 보여주는 경우를 우리는 그의 문헌 가운데 두 곳에서 확인할 수 있다. 해방 이전에 어느 신문에 게재한 글로 알려져 있는 「우리가 요구하는 ‘이론과 실천’」이란 글에서 박종홍은 참으로 실천적인 이론, 우리가 갈망하여 마지않는 바의 이론을 ‘힘의 이론’이라 부르면서 이 이론은 실천에서 나온 것이어야 할 것과 이 때 실천은 개인의 “내면적이며 주관적인 이론바 도덕적 실천”이 아니라 “신체를 가진 주체로서 자가와 모순적으로 대립되어진 객체로서의 대상을 극복 지양하는 의미에 있어서의 실천”이어야 할 것을 힘주어 강조한다. 이러한 주체는 단지 힘의 주체일 뿐 아니라 모순 극복을 위해서 분투하며 투쟁하는 주체이다.

51 Martin Heidegger, Nietzsche: Der europäische Nihilismus (G.A. 48권) (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986), 190면 이하 참조.

52) 하이데거 철학을 연구한 박종홍은 근대 주체의 생성과 발전에 대한 하이데거적 독법을 알지 못했다. 하이데거를 실존철학자로 읽었고 실존철학자는 당연히 ‘향내적’ 경향을 띠고 있고 향내적 경향은 또한 당연히 주체를 강조할 수밖에 없다고 생각한 것이다. 하이데거와 관련된 좀 더 자세한 논의는 강영안, 「주체는 죽었는가 -현대철학의 포스트모던 경향」 (서울: 문예출판사, 1996) 참조.

1953년에 출판된 그의 『哲學概論講義』에서 박종홍은 이렇게 말한다. “제아무리, 장엄한 이론의 체계라 할지라도 하등 우리의 현실적 생활을 좌우하는 능력을 가지지 못한 것이라면 그야말로 유해무익한 헛된 徒勞에 불과할 것이다. 그러므로 종래의 일부 철학이 마치 비속하다고 발을 떼었던 大地의 이 현실을 다시 그 리워하며 찾게 되었고 내버렸던 우리의 현실적 생활에 새로운 애착을 가지고 육박하여 파고들어 다시 피끓는 힘의 철학을 찾아내려는 것이 대체로 보아 현대인의 진정한 염원인 것이다. 더욱 현실 그 자체가 공허한 觀照的 冥想에나 도취할 여가를 가지지 못한 오늘날, 그러면서도 오히려 참된 생활을 하려고 현실 그 안에서 헤매이고 있는 우리들은 이 현실에 대하여 꾸준하고도 심각한 응시를 집중하지 않을 수 없는 것이다. 남의 일같이 對岸火視 할 수 없게 뒤바뀌고 있는 이 전환기의 모든 충격은 우리에게 오늘날 어떻게 닥쳐들고 있는가.”⁵³⁾

일제 식민지와 한국전쟁 이후의 처참한 상황에서 힘의 철학, 힘의 주체를 갈망한 것은 당연하다고 할 것이다. 따라서 박종홍의 주체는 데카르트나 칸트의 주체가 아니라 오히려 포이어바흐, 맑스, 니체의 주체에 더욱 가깝다고 하겠다. 로고스적이기보다는 훨씬 더 파토스적인, 감성적이고 사회적인, 능동적이면서 투쟁적인 주체를 그리고 있다. 주체의 이러한 모습은 그에 따르면 과학으로는 드러낼 수 없다. 왜냐하면 주체를 연구하는 과학이 있다하더라도 그 때 이미 그 과학은 ‘객관화된 주체’를 대상으로 삼을 수밖에 없을 것이고 주체를 대상으로 하는 주체는 그대로 배후에 남아 있을 것이기 때문이다. 주체가 주체 자신을 주체적으로 파악하는 것이 다름아닌 자각이요, 이 자각을 통해서 주체적 파악을 의도하는 점이 철학이 근본적으로 과학과 다른 특색이라고 박종홍은 생각한다.⁵⁴⁾ 그렇다면 박종홍의 주체는 독일 이상주의 철학 이전의 주체 개념과 어떤 점에서 다른가?

철학사적 관점에서 볼 때 주체의 문제는 두가지 상호 관련된 사태와 연관되어 있다. 하나는 근거 또는 존재의 기반에 대한 물음이고 다른 하나는 그 기반을 무엇으로 보느냐 하는 것이다. 근대의 주체 철학은 ‘신’이나 ‘자연’ 보다는 인간을 존재의 기초 또는 기반으로 보고자 했고 인간의 다른 면보다는 사유하고 인식하는 자아에서 그러한 근거의 원천을 찾고자 하였다. 그러나 헤겔 이후, 서양철학은 주체의 진면목을 과연 코기토에서 찾을 수 있는가 하는 물음을 제기하였다. 구체적으로 실존하는 인간은 신체적이고 감성적이다. 예컨대 포이어바흐는 신체야말로 인간을 특징지우는 가장 중요한 요소라고 보았다. 신체를 통해 만드는 나

53) 박종홍, 『哲學概論講義』(1953), 『박종홍전집』, 1권, 9-10면.

54) 박종홍, 『哲學概說』, 같은 책, 2권, 147면 참조.

와 너, 특히 신체적 만남인 성관계가 서로간의 소외없는 인간 관계의 전형으로 이해되었다. 주체는 이제 세계를 떠받치고 존재 세계에 의미를 부여하는 보편 주체가 아니라 욕구와 욕망을 가진 신체적 주체로 변형되었다. 맑스의 경우도 보편적 주체보다는 먹고 마시는 인간에게 관심을 보였다. 맑스는 이렇게 말한다. “의식이 삶을 규정하는 것이 아니라 삶이 의식을 규정한다. 앞의 관점에서는 살아 있는 개체로부터 출발하지만, 뒤의 관점에서는 살아 있는 개체로부터 출발하지만 뒤의 관점에서는 실제 삶에 상응하는 현실적으로 살아있는 개인에서 출발한다. (...) 삶은, 무엇보다 먹고 마시고 거주하고 옷을 입는 일이다.”⁵⁵⁾ 하지만 맑스는 인간을 단지 개인으로서 뿐만 아니라 ‘사회적·유적 존재’로 규정하고자 한다. 따라서 맑스가 염두에 둔 주체는 시민사회의 한 개인처럼 독립된 개체로서의 개인이 아니라 사회 경제적 관련 속에서 구체적으로 실존하고 행동하며 역사를 만들 수 있는 능동적 주체이다. 박종홍의 주체는 드러내 놓고 말하지는 않지만 바로 이러한 주체와 흡사하다.⁵⁶⁾ 더욱이 절박한 한국 현실 속에서 데카르트나 칸트, 피히테나 헤겔의 주체를 신봉할 수 없었던 것은 충분히 짐작할 수 있는 일이라 하겠다.

그러면 좀 더 구체적으로 물어보자. 현실을 파악하고 창조적으로 건설할 수 있는 ‘주체’는 어떻게 생산되는가? 데카르트 이후의 주체철학 전통과 마찬가지로 박종홍은 자아 의식에 우선 주목한다. 주체성이 있느니 없느니 하는 것은 자아 의식이 있을 때 가능하다. 돌맹이가 자기의 주체성을 확보하거나 상실하였다거나 하지 않는 이유는 자아 의식이 없기 때문이다. 그런데 자아 의식이 있다 하더라도 그것만으로 주체가 될 수 없다. 주체는 언제나 그것과 대립된 타자와의 관계를 전제한다. 그래서 박종홍은 60년대에 쓴 어느 글에서 “주체는 벌써 객체에 대한 주체요, 객체가 없다면 주체도 있을 수 없다”고 말한다.⁵⁷⁾ 이 관계가 순탄하거나 문제없을 때는 주체는 따로 주체라고 할 것이 없다. 하지만 서로 대립될 때, 서로 문제가 있을 때 타자에 대립된 존재로 주체를 더욱 강하고 분명하게 내세울 수 있다. 자아의식이 주체의 첫째 조건이라면 타자와의 대립은 두 번째 조건이다. 객체는 나 아닌 것으로, 나에게 맞서는 것, 그리고 한걸음 더 나아가 나에게 저항해 오는 것으로 느껴질 때 그 존재가 더욱 뚜렷해진다. 저항을 넘어,

55) Karl Marx, Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie (MEW., III), 27-28면.

56) 1935년 동아일보에 게재했던 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」이란 글을 보면 이 당시 박종홍의 사고는 상당히 맑스주의 편으로 경도되어 있었던 것으로 보인다. 박종홍전집, 1권, 366-382면. 특히 사회적 ‘그물’에 관한 논의나 ‘문화 전승의 주체’를 논의하는 부분을 살펴보자.

57) 박종홍, 「주체성의 문제」(1967), 『박종홍전집』, 6권, 147면.

나라는 존재의 안전에 대해 위협적 성격을 띠는 객체는 적대자로서 경계 대상하지 않을 수 없게 되고 그럴수록 주체 의식은 더욱 더 강해진다. 박종홍은 “그 객체가 의식을 가진 인간이라면 대항은 더욱 첨예화된 긴장을 만들어 낼 것이요, 그때에 객체와 주체는 가장 그 본질적인 양상을 갖추게 된다”고 말한다. 첨예한 대립 속에서 주체성을 지키자면 힘이 필요할 수밖에 없음은 자명하다.

앞에서 우리는 박종홍의 주체가 전형적 근대적 주체라고 말했다. 그것도 무엇보다도 신체성을 앞세운 사회적이고 실천적인 주체라고 말했다. 이제 한걸음 더 나아가 이 주체는 자신이 아닌 것과의 대립을 의식하고 그것과 맞서는 주체로 나타난다. 박종홍은 생존환경을 형성하고 있는 자연과의 대립뿐만 아니라 사회속에서의 타인과의 대립, 그리고 한걸음 더 나아가 국가와 국가간의 대립을 고려한다. 주체는 한 개인 단위에서 뿐만 아니라 한 집단, 민족, 그리고 나아가 연합적인 공동전선을 펼치는 국가들과 그것에 대항하는 국가들까지 포함한다. 따라서 한 개별적 주체뿐만 아니라 ‘민족적 주체성’을 운위할 수 있게 된다.⁵⁸⁾ 민족적 주체성은 한 민족으로서의 의식에 그치지 않고 적대적 상대방에 대해서 민족적 자아를 대립시키고 상대방과 싸워 극복할 수 있는 실천적 의지와 능력을 함축한다. 냉전상황에서 나온 사상이라 할 수 있으나 그가 살았던 당시 상황으로는 이해할 수 없는 일은 아니다. 식민지 지배를 경험하고 해방과 전쟁을 경험했던 사람으로서의 권리 주체로서의 개인보다는 ‘민족적 주체’를 먼저 내세울 수밖에 없었다고 하겠다. 그러나 이것이 근대 국가 형성에 얼마나 기여했는가 하는 것은 또다른 물음이 될 것이다.

박종홍은 현실 파악의 두 방향을 향내적인 방향과 향외적인 방향으로 둘로 나누어 논의한다. 마찬가지로 현실 속에서 현실을 새롭게 만들어 가는 주체도 두가지 방향에서 논의된다. 민족적 주체성을 세우는 데는 무엇보다도 과학과 과학 기술이 필요하다는 점을 박종홍은 역설한다. 근대화란 생산, 분배, 유통에 있어서 합리화, 능률화를 의미하기 때문에 그러기 위해서는 고도로 발달된 숙련노동이 필요하고 그리고 직업의 선택, 노동의 이동이 전제되어야 하기 때문에 가족제도 또는 신분제도에 있어서의 전통적인 제약이 타파됨으로써 새로운 인간관계가 형성되지 않을 수 없다고 본다.⁵⁹⁾ 밖으로 향한 주체의 모습이라 할 수 있다. 또 하나의 방향은 내면으로 향한 것이다. 주체의 조건이 무엇보다 자기의의식을 우리는 앞에서 말했다. 그런데 이 자기의의를 가능케 하는 자각, 스스로 자기 자신을

58) 박종홍, 「민족적 주체성 -그것은 살아서 움직이는 혼이요 힘이다」, 『박종홍전집』, 6권 157-166면.

59) 박종홍, 같은 글, 6권, 153-5면 참조.

의식하고 깨닫고, 뭔가를 실천하고자 갖는 결단하는 마음을 갖는 것은 성실성이 없이는 되지 않는다고 박종홍은 역설한다.⁶⁰⁾ 성실성이란 『哲學概說』에 따르면 全心 全靈으로 眞知를 사랑하는 태도이다. 참(誠)이 결여될 때 모든 지식과 기능은 도리어 참(眞)을 왜곡 은폐하는 수단으로 바뀌고 말 염려가 있다. 하지만 인간에게는 참되기를 갈망하고 밝음을 동경하여마지 않으면서도 항상 어둠에 사로잡힌 채 참된 바를 배반한다. 이것이 인간의 약점이고, “속임없는 인간의 眞相”이다. 그러기에 역설적으로 인간은 참되기를 바라고 참되고 애쓸 수밖에 없다는 것이다.⁶¹⁾

그러나 박종홍은 “내면적 성실성이 있고 자각을 하였다고 하여 그것만으로 주체성이 제 구실을 다하는 것이라고 단언하기가 곤란할 것 같다”고 말한다.⁶²⁾ 왜냐하면 성실성도 자각도 내면적 관념으로 그쳐버릴 수 있기 때문이다. 따라서 성실성과 자각도 철저하게 하려면 실천에까지 일관성있게 나아가야 한다. 만일 그렇지 않다면 주체를 단지 생각의 주체, 다시 말해 일종의 인식 주관에 머물 뿐 ‘실천의 주체’가 될 수 없겠기 때문이다. 주체의 주체됨은 단순한 자각에 있는 것이 아니라 실천에 있다는 것이 박종홍의 일관된 생각이다. 여기서 우리는 주체의 두가지 방향, 즉 한편으로는 성실성을 바탕으로 한 자각과 다른 한편으로는 과학과 과학 기술을 통한 현실 변화와 새로운 창조를 위한 ‘객관적 理法’의 발견과 통제가 변증법적으로 서로 얽혀있음을 발견한다. 왜냐하면 실천이란 관념적인 의식 작용이 감성적인 신체의 동작을 통하여 객체에 변화를 일으킴이고 객체의 변화는 또한 주체 자신의 새로운 자각을 자극하여 새로운 변화를 이끌어내기 때문이다. 성실성을 바탕으로 한 자각과 과학적 지식을 바탕으로 한 실천은 주체성을 형성하는 두 측면으로 부각된다.⁶³⁾

5. 맺음말

지금까지 우리는 서양철학을 원전으로 연구하기 시작한 첫 세대들의 철학을 ‘근대, 이성, 주체’라는 세 개념을 중심으로 살펴보았다. 우리의 첫 세대들은 서양 철학을 처음 학습하면서도 그렇게 낯설게 여기지 않은 까닭이 무엇이었던가 하

60) 박종홍, 같은 글, 6권 160면 참조.

61) 박종홍, 『哲學概說』, 『박종홍전집』, 2권, 156-157면.

62) 박종홍, 『민족적 주체성』, 『박종홍전집』, 6권, 160면.

63) 박종홍, 『지성의 방향』, 『박종홍전집』, 6권, 47-67면 참조.

는 물음으로 우리의 연구를 시작하였다. 우리가 찾은 답은 세가지였다. 첫째, 초기 한국철학자들은 전통 유학적 교육을 부분적으로 받기는 했지만 그들의 공식 교육은 근대화된 학교를 통해 이루어졌다. 따라서 사물을 보고, 문제를 제기하고, 그 문제를 다루는 방식이 모두 근대 교육을 통해 형성되었다. 다르게 말하자면 초기 한국철학자들은 교육을 통해 이미 서양문화의 영향권 안에 들어 있었다. 둘째, 초기 한국철학은 일부는 해외 유학파를 통해서, 그리고 일부는 경성제대 일본인교수들을 통해 유입되어 대학에서 교육, 연구되고 있었다. 그 내용을 초기 철학자들은 고스란히 그대로 물려 받을 수밖에 없었다. 셋째, 한국의 초기 철학자들이 철학을 시작할 때 신칸트주의, 신헤겔주의와 같이 새롭게 되살아난 독일 고전철학이 크게 득세하였지만 그럼에도 현실적 삶에 좀 더 가까운 철학이라 할 수 있는 생철학, 맑스주의, 실존철학 등이 유입, 논의되었다.

그 가운데서 우리가 포착한 것은 초기 철학자들의 철학함의 관심이, 일부 예외가 없지는 않지만, 대부분 현실 지향적이라는 사실이다. 현실지향적이란 다르게 말하자면 근대적 삶의 양식을 이 땅에 뿌리내리고자 노력하였다는 말이다. 우리의 물음은 ‘그렇다면 철학은 그들에게 무엇이었던가’하는 것이었다. 철학으로 그들은 무엇을 하고자 하였는가? 철학을 한다는 것 자체가 우리의 초기 철학자들에게는 근대성의 문화를 일구는 작업이었다는 사실을 밝혀내었다. 철학은 그들에게는 이성적 활동이고 삶과 현실 문제를 철학적으로 생각한다는 자체가 곧 삶의 합리성과 주체성을 찾고자 하는 노력이었다. 철학은 합리성과 주체성의 내용을 밝히는 활동이면서 동시에 그 자체가 합리성과 주체성을 실현하는 방식이었다. 철학을 한다는 그 자체가 근대적 주체성과 서구적 합리성을 이 땅에서 실현하는 행위였다는 말이다. 우리의 연구를 통해서 나는 한국초기 철학의 몇가지 특색이 드러났다고 생각한다.

첫째, 초기 한국의 철학자들은 철학을 일종의 근대화의 행위로 실천하면서도 근대의 합리적 이성의 토대로 할 수 있는 근대 과학의 성격 규명에 대해서 크게 관심을 보이지 않았다. 한치진의 경우 근대과학을 철학 개론에 소개한 경우가 있고 박종홍은 50년대 이후부터 과학을 강조하기도 하고 과학철학에 관심을 가지기는 했지만 대체로 과학적 합리성의 성격을 이해하는 노력이 부족하였다. 이 점은 1970년대 이후 활동을 시작한 우리 철학계의 2세대들에 와서 비로소 어느 정도 보완된다고 할 수 있다.

둘째, 초기 한국철학자들은 이성적인 것과 감성적인 것 또는 30년대 자주 등장하는 표현을 쓰자면 로고스적인 것과 파토스적인 것 사이의 질서를 설정하는 점에서는 상당한 차이를 보이고 있는 것으로 보인다. 한치진이나 안호상 같은 분

은 감성적 측면을 결코 무시하지 않지만 로고스적 측면을 더 강조하고 있다면 박치우, 신남철, 박종홍은 로고스를 무시하지 않지만 다분히 파토스적 측면을 더 강조한 면이 있다. 생철학, 실존철학, 맑스주의의 영향을 받은 사람일수록 파토스적 측면을 강조하고 있는 것은 어쩌면 당연하다고 할 수 있다.

셋째, 파토스적 측면을 강조한 철학자일수록 '주체적 파악', '주체적 실천' 등을 주장하는데 이 때 주체는 다분히 독일 이상주의 철학 이후 형성된 감성적이고 신체적이며 사회적 주체임이 드러났다. 이것도 이성적이며, 정신적이고, 형이상학적인 주체와 동전의 양면을 형성하고 있다고 볼 때 전형적인 근대적 주체임은 틀림없다. 박종홍의 경우, 특히 주체는 대단히 대립적이고 전투적인 형태를 띤다. 타자는 어디까지나 객체이며 대립자이며 나의 삶의 안위가 문제되지 않을 때는 관심의 대상이 되지 않는다. 그의 주체 개념에는 고통받는 타자와의 연대에 대한 일말의 암시조차 보이지 않는다. 그의 철학적 방향이 부정을 통해 창조, 부정을 통한 건설로 나아간 것을 볼 때, 전투적 주체의 모습이 두드러진 것을 크게 이상하게 생각할 일은 없으나 그에게는 타자가 설 자리가 없다는 것은 틀림없다.