

네오-마르크스주의, 마르크스-레닌주의, 주체사상을 통해서 본 한국의 사회철학*

金 碩 洙**

- I. 들어가는 말
- II. 네오-마르크스주의 수용과 한국 사회철학
- III. 마르크스-레닌주의 수용과 한국 사회철학
- IV. 주체사상 수용과 남한의 사회철학
- V. 나가는 말

I. 들어가는 말

1차 년도 연구과제에서는 1920년대에서 1960년대까지 서구의 마르크스주의와 실존주의가 한국에 어떻게 유입되었으며, 이들 철학이 우리철학의 확립에 어떤 영향을 미쳤는지를 분석했다. 분석 역시 단순한 통계학적 분석이나 인물 소개의 차원을 넘어 이들 사조를 수용하면서 발생한 갈등 관계를 당시의 한국 마르크스주의를 대표하는 백남운, 신남철, 박치우와 실존주의를 대표하는 박종홍, 조가경의 이론을 중심으로 그들 이론 속으로 들어가 살펴보았다.

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

** 경북대학교 철학과 교수

필자는 이와 같은 연구 과정을 통하여 서구의 마르크스주의와 실존주의의 수용이 민족의 수난사와 불가분의 관계가 있음을 알 수 있었다. 특히 1950년대를 기점으로 마르크스주의와 실존주의 사이에 매우 많은 변화가 일어났음을 목격할 수 있었다. 즉 1950년대 이전에는 마르크스주의나 실존주의 모두 민족주의적 입장에서 제국주의에 저항하는 입장을 취하고 있었다. 구체적인 현실적 저항에 있어서 실존주의의 부족한 점을 마르크스주의를 통하여 보충함으로써 실존주의의 내적 저항의 힘을 현실화시키고자 했다. 표면적으로는 당시의 마르크스주의자들(백남운, 신남철, 박치우 등)이 실존주의의 내면 몰입적인 사태에 대하여 반동성을 지닌 철학으로 규정하고 있었지만, 실제에 있어서는 실천과 관련하여 주체의 파토스적 열정을 강조하고 있었다는 점에서 실존주의적 태도의 일부를 수용하였던 셈이다. 이처럼 마르크스주의와 실존주의는 현실참여라는 중요한 과제에 함께 임하고 있었다.

그러나 1950년 이후에는 마르크스주의는 타도 대상이 되었는데 반해서, 실존주의는 여전히 다른 측면에서 저항의 논리로 자리하고 있었다. 이것은 남북이 분단되어 대립하게 됨으로써, 더 이상 북한 국가철학의 이념인 마르크스주의에 대해 현실참여의 기능을 남한 사회가 인정할 수 없었기 때문이다. 1960년대에 들어서 미국의 영향 아래 수립된 이승만 자유당 정권의 반공정책과 5·16 쿠데타를 시발점으로 수립된 박정희 군부 정권의 개발독재는 더 이상 현실을 부정하는 저항의 힘보다는 긍정하는 건설의 힘을 강조하게 되었다. 이러한 단면은 박종홍과 안호상의 국가주의철학에서 강하게 나타나고

있었다. 박종홍 철학자가 관여한 국민교육헌장의 내용이나, 전기에서 마르크스주의를 바라보는 입장과 후기에서 마르크스주의를 바라보는 입장 사이의 차이는 이런 단면을 잘 보여주고 있다. 한편으로는 강대국의 힘의 논리에 의해 민족분단의 고통과 함께 불안을 안고 있으면서, 다른 한편으로는 보리고개를 넘기면서 허덕이는 배를 옮겨주어야 했던 남한의 상황은 안보논리와 경제개발이라는 두 마리를 토끼를 향해 서둘러 달려가야 했다. 이와 같은 상황은 평등한 분배의 실현보다는 생산성 증대가 우선 할 수밖에 없었고, 따라서 마르크스주의보다는 실용주의적 사고가 우선 할 수밖에 없었다. 즉 현실 부정적인 마르크스주의적 사고보다는 현실 긍정적이고 건설적인 실용주의적 사고가 우선 할 수밖에 없었다.

하지만 박종홍의 주장처럼 향내적 태도를 결하고 있는 실용주의적 사고 역시 문제를 안고 있었다. 이것이 다른 아닌 산업화, 근대화로 인한 인간소외 현상이다. 따라서 1960년대 이후 실존주의는 영향력이 부각된 실용주의를 비판의 대상으로 삼게 되었다. 원래 실존주의가 전후(戰後)의 인간의 부조리와 산업화 속에서 소외되어간 인간의 현상을 고발하고 비판하는 것을 주요 목적으로 삼고 있었듯이, 우리의 실존주의 역시 그러하였다. 그러나 서구의 실존주의가 사회성과 역사성을 결하고 있음에 대해서 비판을 받았듯이, 한국의 실존주의 역시 70년대까지 진행되는 한국 사회의 부조리와 모순을 타개하는 데 현실력이 결여되어 있음을 비판받게 되었다. 이로 인해 현실의 부조리와 모순을 부정하고 거부할 수 있는 새로운 철학이 절실하게 요구되었다. 특히 한국 사회는 안정

경제보다는 성장 경제를 중시했고, 또 그럴 수밖에 없었던 절박한 상황으로 인해 노동자들의 열악한 노동조건에 대해서 외면하는 일이 다반사로 진행되었다.¹⁾ 이로 인해 빈익빈 부익부의 상황과 소수 재벌에게 자본이 집중되는 현상이 발생하였지만, 이 문제를 의식하고 제기하는 주체의 확립이 제대로 성립되지 못했다. 특히 고통을 당하고 있는 노동자 집단의 다수가 이런 현실의 모순에 대해서 제대로 의식하고, 문제삼는 비판력이 결여되어 있었다. 따라서 사회의 모순을 타개할 제 3의 세력이 다른 집단에서 찾아질 수밖에 없었던 상황이었다. 이와 같은 상황은 학생을 변혁주체로 설정하고 있었던 프랑크푸르트학파의 사회변혁운동에 자연스럽게 매료되도록 만들었다.²⁾

2차 년도 연구 과제는 바로 이 프랑크푸르트 학파의 수용을 필두로 한국 사회에 80년대까지 전개된 네오-마르크스주의와 마르크스-레닌주의 및 북한 주체사상과의 관계에 대한 분석

1) “이 같은 경제성장 제일주의, 즉 생산력 제일주의는 ‘선성장, 후분배’, ‘선성장, 후민주화’라는 논리하에 유신체제로 상징되는 ‘개발독재’로 물질화되어 모든 분배에 대한 요구와 민주화에 대한 요구를 철저히 억압하였다.” 경제성장 제일주의는 성과만능론, 황금만능론을 초래하였다.(손호철, 「한국의 국가목표: 반성적 회고」, 이한구 외 공저, 『사회변혁과 철학』, 철학과현실사, 1999, 73쪽).

2) 사실 이 당시 미국의 롤즈의 정의론, 영국의 포퍼의 비판적 합리주의가 함께 들어오지만, 현실의 모순에 대한 반감 의식은 혁명성을 강조하는 프랑크푸르트학파의 비판이론에 더 관심을 갖도록 만들었다. 그래서 1970년대에는 네오-마르크스주의가 주된 관심사가 되었다. 오히려 롤즈의 정의론이나 포퍼의 비판적 합리주의는 80년대 후반 90년대에 들어와서 우리 사회의 현실에 적용되는 현상을 보였다.

을 통하여 한국 사회철학의 상황을 고찰하고 그 문제점을 분석해보는 데 목적을 두고 있다.

II. 네오-마르크스주의 수용과 한국 사회철학

70년대 한국 철학의 상황은 양면적인 모습을 보여주고 있었다. “한편에서는 서양철학의 다양한 조류를 수입하여 혼고학적으로 해석하면서, 다른 한편에서는 서양철학을 비판적으로 이해하고 전통 사상을 새롭게 정립하려고 하였다.”³⁾ 그러나 이러한 경향은 우기동의 주장처럼 강단 철학의 활성화와 전통사상의 관변적 확립으로 나타났다. 특히 언어 분석철학의 활성화는 철학의 명증성과 논리성의 정도를 심화시켜 주었지만, 다른 한편에서는 한국 사회의 실용주의 노선이 경제개발주의와 결합되어 파시즘 형태로 전개되고 있었던 문제점을 제대로 포착할 수 없게 만들었다.⁴⁾ 철학이 지식인들의 언어적

3) 우기동, 「한국에서 마르크스주의 사회철학의 수용과 반성」, 『사회철학』 2호, 사회철학사, 1994, 22쪽.

4) 여기에 대해서는 이훈 역시 생각을 공유하고 있었다. 그 역시 당시의 언어철학의 발전과 관련하여 다음과 같이 주장하였다. “따라서 철학자 개개인의 의도와는 상관없이 현대의 관념론적 언어철학은 (분석철학이든 해석학이든 구조주의간 간에) 결국 대외적으로는 제국주의, 대내적으로는 국가 독점 자본주의의 이데올로기로서 역할했다고 말할 수밖에 없다. 현실에서 이탈할 때 철학은 총체적인 체계를 이룰 수 없고 전공별로 세분화되어 변태해지거나 철학사를 되짚고 있을 수밖에 없을 것이다.”(이훈, 「소련 철학과 한국 철학」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 천지, 1988, 겨울, 301쪽)

분석 이상으로 사회가 안고 있는 정치·경제적 모순 관계를 들추어내고 그것을 비판적으로 임하는 것은 당시 상황에서 매우 중요하게 부각되었다. 더군다나 전통에 대한 강조와 결합되어 있는 권위주의적 정치 형태에 대한 저항의 절실함이 그런 철학에서 얻어질 수는 없었다.

그래서 우리나라에는 70년대에 비판이론이 본격적으로 활성화되기 시작하였다.⁵⁾ 원래 비판이론은 서구에서는 1920년대 형성되기 시작하였으며, 그 당시 독일 실존주의, 네오 프로이트주의, 네오 헤겔주의 및 코르쉬, 루카치의 영향 아래서 이루어진 사조로서 정치와 문화가 경제에 예속되는 문제점을 더 이상 마르크스주의로는 해결 할 수 없다는 인식에서 출발하고 있다.⁶⁾ 이런 의미에서 비판이론은 경제 혁명보다는 문화혁명에 더 많이 비중을 두고 있었다. 그들의 이와 같은 이론이 남한 자본주의의 문제점을 비판하는데 일정 정도 기여하기를 바라면서 우리나라의 지식인들 사이에서 수용되기 시작하였다. 김재현의 표현에 따르면 “남한의 경제적 모순은 이제 흐름에 따라 인간의 소외 현상으로 받아들여졌고 남한

5) 김재현, 「맑스주의 수용 50년사」, 한국철학회 편, 『해방의 철학』, 철학과현실사, 1996, 309쪽.

6) “그들(비판이론가들)의 이념은 지배와 억압 상태에서부터 인간 해방 또는 자유를 지향하는 것이었다. 이때 해방은 계급적 차원이라기 보다는 ‘인간=개인’ 차원에서의 해방을 의미하는 것으로 보인다. 또한 물질적 토대에 의한 구속으로부터의 해방보다 정신적 자유를 겨냥하고 있는 것으로 보인다. 그들은 무산자 계급도 체제 순응적이거나 이데올로기에 순치되어 해방의 주체로서는 무기력하다고 보고 있기 때문이다.”(문형병, 「비판이론」, 한국 철학사상 연구회 지음, 『현대 사회와 마르크스주의 철학』, 동녘, 1992, 208쪽)

의 정치적·문화적 상황은 마르쿠제에 따라 일차원적 현실로 이해되었다.”⁷⁾

사실 비판이론의 이와 같은 정신이 우리나라에도 미미한 정도이기는 하지만 60년대 어느 정도 수용되었다.⁸⁾ 그래서 비판이론에 관한 소개들이 약간씩 나타나기 시작하였다. 그 대표적인 예로 마르쿠제의 『이성과 혁명』의 번역(1963년 김종호)과 신일철의 「전후 사상의 변모」(1963년, 『사상계』 3월호) 및 박상시의 「부정적 사유능력」(1966년, 『창작과 비평』 여름호) 등이 있다. 이렇게 미미하게 시작된 비판이론에 관한 작업들이 70년대에 들어와서 좀 더 활발하게 이루어지게 되었다.⁹⁾ 1970년 장일조의 『인식과 관심』에 관한 번역을 시발점으로 아도르노, 호르크하이머, 마르쿠제, 하버마스, 프롬에 관한 번역서와 연구 논문들이 나타나기 시작했다. 이 당시 이 분야에 활동을 가장 활발하게 보여준 사람이 바로 신일철, 차인석, 김종호, 이규호, 백송균, 유준수, 임석진, 장일조, 정문길 등이었다. 이들은 비판이론 일반이 목적으로 하고 있는 것을 공유하고 있었다. 즉 비판이론이 전체주의와 권위주의를 비판

7) 김재현, 「맑스주의의 수용 50년사」, 한국철학회 편, 『해방의 철학』, 철학과현실사, 1996, 314-15쪽.

8) 비판이론이 국내에 처음 소개된 것은 아마도 프롬의 소외론에 관한 민병태의 글에서 비롯되었다고 볼 수 있을 것이다. (민병태, 「현대 사회과학 방법론에 끼친 영향(프로이트 20주년 기념기획 논문)」, 『사상계』 9월호, 1969)

9) 70년대 초에 다음과 같은 글들이 나타나기 시작하였다. 장일조 역, 「인식과 관심」, 『현존』 1월호, 1970. 이극찬 역, 『희망의 혁명』, 1972. 김인환 역, 『에로스와 문명』, 1973. 차인석 역, 『일차원적 인간』, 1974. 황지우 역, (마틴제이 저), 『변증법적 상상력』, 1979.

하고 후기자본주의사회의 도구적·기술적 이성과 문화의 왜곡 및 계몽의 부정성을 비판하면서, 실증주의와 형이상학으로부터 비롯된 인간 소외현상을 극복하고자 했듯이, 이들 역시 우리 사회의 이와 같은 문제를 극복하고자 했다.

하지만 이들의 이런 작업은 소개의 차원을 넘어서지 못했으며, 특히 한국 현실에 적용하여 실천할 수 있는 가능성에 대한 치열한 문제의식이 미약했다. 그래서 우기동은 다음과 같이 주장하고 있다.

그러나 비판이론이 서구의 고도화된 자본주의 사회에 대한 문제의식에서 출발했기 때문에, 한국 사회에서의 현실 적합성 문제와 실천적 적용 가능성의 문제가 치열하게 검토되지 않은 채 순전히 아카데미즘의 공간 내에서만 펼쳐졌다는 점에서 그 실천적 한계가 분명히 드러났다. 뿐만 아니라 비판이론은 자본주의적 착취와 소외를 과학기술이 초래한 상부 구조적 현상에 귀착시킴으로써 민중의 변혁적 역량을 회색화 시키는 이론 내적 한계도 지니고 있었다.¹⁰⁾

문헌병은 훨씬 더 상세하게 비판이론의 수용과 관련하여 분석하고 있다. 그에 의하면 한국 철학계의 비판이론의 수용은 체계적이 못했으며, 프롬의 소외론에 편중되는 상업적 성격도 강하였다. 더군다나 우기동의 분석처럼 우리의 비판이론의 수용은 당시 한국이 안고 있는 정치·경제적 모순에 적용될 수 있는지에 대한 치열한 문제의식이 결여된 채로 이루어졌다.

10) 우기동, 같은 글, 24쪽.

오히려 비판이론의 수용은 한국 현실의 모순을 은폐하는 역할까지도 하였다.

한국 비판이론의 수용에 일정 정도 역할을 하였던 이규호의 경우, 그는 한국 사회의 과학 기술 발전으로부터 비롯되고 있는 문제를 비판이론의 관점에서 극복해보고자 했다. 그래서 그는 비판이론을 통하여 교육혁명의 정당성을 마련하고자 하였다. 그는 이와 같은 관점 아래서 다음과 같이 주장하였다.

사회의 발전은 반드시 물질적 조건들의 변화를 통해서보다는 사유 과정을 통해서 이루어질 수 있다고 믿는다. 그러므로 만약 비판이론이 혁명을 원한다면 그것은 근본적으로 교육을 통한 그리고 교육을 위한 혁명일 것이다.¹¹⁾

이규호는 이와 같은 관점 아래서 대학에 국민윤리교육과를 만들고 이를 통하여 새로운 교육혁명을 시도하고자 하였다. 그러나 그의 이런 작업은 그의 의도가 어디에 있는 당시의 군사정부의 체제를 수호하는데 이바지하였다. 그가 당시에 정치 교육의 중요성을 강조하면서 이루어놓은 교육제도는 오늘날에도 여전히 골치 아픈 문제로 철학 교육 현장에 영향을 주고 있다. 문헌병은 이규호의 잘못된 비판이론의 적용에 대해서 다음과 같이 비판한다.

주지하는 바대로 대학에서의 이데올로기 비판 교육은 이데올로기에 대한 적용 능력을 키운다는 그럴 듯한

11) 이규호, 『현대철학의 이해』, 진영사, 1977, 298쪽.

취지와는 달리 학생들의 비판 능력을 오히려 둔화시키고 정권 안보 차원에서 '이데올로기화' 해버렸다. 아이러니는 비판이론으로부터 정치 교육의 논리는 비판이론 자체를 바로 그 이데올로기 비판의 주요 대상으로 삼았다는 점이다. 묘한 일이었다.¹²⁾

또한 한국 비판이론의 소개에 많은 기여를 한 차인석의 경우도 비판이론의 한국의 적용 가능성에 관한 물음은 절실하게 이루어지지 못했다.¹³⁾ 그 역시 비판이론의 내용을 단순히 소개하는 차원이었지¹⁴⁾ 그것을 통하여 한국 현실의 모순이 극복될 수 있는지, 또 그러기 위해서 그 이론이 한국 상황에 적합한지에 대한 좀 더 근원적인 물음을 적극적으로 제기하지 못하였다. 따라서 문형병의 주장처럼 차인석은 '한국 사회에서의 비판 이론의 적용 가능성보다는 순수 학문적 입장에서 비판이론을 다루고자 하였다.'¹⁵⁾

12) 문형병, 「뽀띠 부르조아 이데올로기로서의 비판이론의 한국적 수용」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 1988.

13) 물론 차인석은 자신이 번역한 『일차원적 인간』(진영사, 1977)의 역자서문에서 비판이론이 한국 사회의 문제점을 지적하고 발전시키는 데 기여하기를 희망하고 있다.

14) 차인석의 『현대의 철학 1』(서울대학교 출판부, 1980)에서 다루어진 비판철학 1 부분과 2 부분은 프랑크푸르트 학파 1세대와 2세대의 이론을 소개하고 있지 비판적인 안목으로 당시 사회와 관련하여 묻고 있지 않다.

15) 문형병, 같은 글, 61쪽. 물론 문형병의 주장에 따르면 백승균의 경우는 상황이 어느 정도 진척된 면을 보여주고 있다. 백승균은 비판이론의 이데올로기적 성격도 규명하고 한국 사회의 적용 여부도 검토하면서, 아울러 비판이론의 한계도 제시한 것으로 보고 있다.(문형병, 같은 글, 59쪽)

심지어 당시 프롬의 소외론을 소개하면서 한국사회에 소외론 연구자로 시선을 한 몸에 받았던 정문길의 경우도 마르크스가 너무 경제적인 관점에서 소외를 바라보는 것에 대해서 비판하면서 우리 사회의 노동 소외를 서구적 관점에서 바라보는 면이 강하였다. 아직도 70년대 한국사회는 후진 개발국 상태의 노동형태를 띠고 있었음에도 불구하고 그는 선진국 노동 소외 개념, 즉 비판이론의 소외 개념을 충분히 비판적이고 반성적으로 고려함이 없이 한국사회에 적용하는 일면이 있었다. 그래서 그는 마르크스의 소외론과 관련하여 “<사회주의와 절대주의의 결합>이라는 <가장 불행한 형태>의 통치 체제를 금세기, 아니 오늘날의 세계에다 제래(齊來)케 한 장본인으로서 궁극적인 책임을 결코 면할 수 없다”¹⁶⁾라고 주장하기도 하였다.

이상에서 보듯이 당시 한국 사회에 수용된 비판이론은 지식인 중심의 이론이거나 운동이었지 정치·경제적 모순을 안고 있는 현실과 그 현실에서 고통받고 있는 민중의 입장을 대변하기에는 역부족이었다.¹⁷⁾ 그렇다고 당시 군사정권을 계속

16) 정문길, 『疎外論 研究』, 문학과지성사, 1978, 111쪽.

17) 설현영은 이 점과 관련하여 비판이론에 대해서 다음과 같이 비판한다. “그러나 이와 같은 포스트마르크스주의적 관점이 지닌 근본적인 결함은 선진 자본주의 사회가 사회복지국가적 타협으로 거둔 성과에 지나치게 사로잡힌 나머지 이 타협이 기초하고 있는 조건들의 불안정함과 동요를 도외시하고 있다는 점과 아울러 노동운동이 여전히 사회운동의 중심을 차지하고 있는 제3세계적 현실을 도외시한 결과 현대 자본주의의 세계 체제적 성격을 간과하고 있다는 점이다.”(설현영, 「역사변증법과 비판이론」, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제6호, 동녘, 1993.)

유지하려고 했던 집권 세력의 정치 이념과도 일치할 수 없었다. 따라서 한국 사회에서 비판이론은 집권 세력으로부터는 불순한 이론으로 규정되고 80년 5월의 고통을 겪은 민중으로부터는 무력한 이론으로 외면당하였다.

이처럼 70년대 비판이론은 민중으로부터 버림받고 지배계급으로부터 외면당하는 수모를 겪어야만 했다. 특히 이 당시 비판이론 수용사는 마르크스주의와의 연관 속에서 구체적으로 다루어지지 못하고, 따라서 마르크스주의의 프락시스의 문제는 제외되고, 순수이론의 형골만 남아있는 경향이 강했다. 문형병의 주장에 따르면 비판이론은 기본적으로 **쁘띠 부르주아**적이다. 이 점에 대해서 문형병은 다음과 같이 주장하고 있다.

따라서 비판이론의 개념은 원리상 과학적 이데올로기의 가능성을 부정하게 된다. 맑스와 엥겔스의 이론이 노동 계급의 이론이요 당파성 이론이라는 점을 비판이론은 간과하고 있다. 이점에서 비판이론은 본질상 부르조아 전통 이론과 차이가 없으며 비판이론가들의 계급적 본질은 **쁘띠 부르조아**적인 것이다.¹⁸⁾

이처럼 비판이론은 그 자체가 **쁘띠 부르주아**적인 것인데, 이것이 한국 사회에 수용될 때 여기에 대한 근본적인 반성이 제대로 이루어지지 않았으며, 더군다나 이것을 정치적 현실과 연관짓지 못하고 학문적 공간 안에 묶어 두었다는 것이 80년대의 상황에서는 더 더욱 문제가 되었다. 80년 초의 한국의 상황은 민중이 분노하고 있었던 상황이었기 때문에 부르주

18) 문형병, 같은 글, 65쪽.

아 계몽 운동에 머물러 있는 비판이론으로는 한계가 있다고 여겨졌다.

물론 비판이론을 이렇게 혹독하게 비판할 것만은 아니다. 우리가 70년대 박정희 정권 아래 살았더라면 그 독재의 상황 아래서 적극적인 실천력을 확보한다는 것이 쉽지 않았을 것이다. 특히 현실의 모순에 대한 의식이 아직 성숙되지 못한 민중들의 상황 아래서 학생, 지식인 중심의 몸부림은 불가피했을 수 있고, 따라서 그런 입장에서 진행된 비판이론 역시 한계를 지닐 수밖에 없었을 것이다.¹⁹⁾ 그나마 그런 열악한 상황 아래서 민중들로 하여금 비판의식을 활성화시키고, 대중의 정치에 대한 무감각화를 조장하는 지배계급에 대한 비판을 도모하고, 문화산업의 허위 공식을 고발하면서 실증주의의 반사회성, 반인간성을 저항했다는 점에서 비판이론은 나름대로 긍정적인 의미를 지니고 있기도 하였다.²⁰⁾

그러나 1980년대 들어서서는 비판이론의 수용과 전개과정이 70년대보다는 다른 양상을 띠기 시작했다. 80년 광주의 5월은 한국 사회의 새로운 전환기를 맞이하게 만들었으며, 이로 인해 비판이론은 두 방향으로부터 공격을 받게 되었다.

-
- 19) 이런 의미에서 문헌병은 다음과 같이 주장한다. “프랑크푸르트 사회 비판이론의 한국적 수용은 맑시즘의 적극적 수용의 한 우회였다.”(문헌병, 『뿌리 부르조아 이데올로기로서의 비판이론의 한국적 수용』, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 천지, 1988 겨울, 50쪽).
- 20) 박정하는 이러한 관점에서 비판이론을 좌파에 더 기울어진 입장에서 모순을 은폐하는 경향이 있는 것으로 규정하는 문헌병의 주장에 대해서 비판적인 입장을 견지하고 있다. (박정하, <문헌병 지음, 『프랑크푸르트학파의 사회비판이론』, 동녘, 1993년>에 관한 서평, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제6호, 동녘, 1993, 260쪽).

앞서도 암시되었듯이 신군부정권의 등장과 더불어 그들로부터는 비판이론이 급진좌경사상으로 낙인찍히게 되었으며, 한편 민중으로부터는 비판이론이 현실분석과 사회변혁의 이론으로서 부적합하다는 평가를 받으면서, 무용한 것으로 처리되기 시작했다. 따라서 80년대 비판이론에 대한 연구는 긍정적 관점에서 평가되기보다는 부정적 관점에서 평가되는 경향이 강했으며, 긍정되는 경우에도 마르크스-레닌주의의 발전 전망 아래서만 행해졌다.

그래서 80년대에 이르러서는 비판이론을 통해서 우회하기 보다는 바로 마르크스주의로 향하는 직로를 구축하고자 했다.²¹⁾ 물론 다른 한편에서는 비판이론을 사회 실천 운동과 상관없이 순수 학문적으로 논의하는 분위기도 있었다. 따라서 비판이론에 대한 감정적 접근보다는 좀 더 학적인 접근이 이루어지는 면도 있었다. 그러므로 80년대 비판이론에 대한 연구는 순수 학문적인 관점에서 이루어진 면도 있었고, 현실적 관점에서 이루어진 면도 있었다. 이 시대 이런 연구 경향에 주축이 되었던 인물은 70년대의 등장 인물이 상당 부분 이어지고 있었고, 그 외에 이정원, 문현병, 홍윤기 등이 있었다.

21) 이런 경향을 가능케 한 것은 정부의 개방정책 때문이기도 하다. 80년대 초에 이르러 정부는 대내외적인 정세의 변화와 남한의 경제적 상황은 우월성은 사회주의 연구를 공식적으로 허용하게 되었다. 1953년 10월 1일에 창간된 한국철학회가 창간한 『철학』 지에는 마르크스주의에 관한 글이 1981년까지는 한편도 수록되어 있지 않다가 1982년 이후에 비롯 19편이 수록되었다. 또한 1963년 창립된 철학연구회도 1988년 『철학연구』 제24집과 1989년 『철학연구』 제25집에서 '한국에서 마르크스주의의 수용'과 '주체사상의 철학적 조명'에 대해서 집중적으로 다루었다.

이들은 더 이상 비판이론을 한국 현실에 적합한 이론으로 보지 않는다. 문형병은 이 점에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

비판이론의 상부 구조 비판 일변도의 성격은 한국 사회의 기본 모순을 은폐하는 데 결정적 역할을 한다. 계급 모순은 해소되어 가는 것이 아니라 날로 심화되어 가고 첨예화되어 가고 있다. 상부 구조의 토대 의존성을 무시한 비판은 모순 해결에 전혀 도움이 되지 않는다.²²⁾

70-80년대 비판이론의 작업은 우리 사회의 정치-경제적 모순뿐만 아니라 문화적 왜곡을 직시하고 이것에 대한 비판을 보여줌으로써 비판의 시야를 넓혔다는 점에서 의의가 있었던 것은 사실이다. 그러나 우리 한국 사회에서 비판이론은 상부 구조 비판 일변도의 성격을 지니고 있어서 한국 사회의 모순을 해소하기보다는 은폐하는 면이 많았다. 따라서 비판이론은 한국에서 낭만적 사회운동의 형태를 띠고 있어서, 다분히 1930년대, 40년대의 실존주의와 비슷한 양상을 띠고 있었다. 그러다 보니 시민의식이 고양되고, 아울러 정치와 경제의 정통성에 대해서 좀 더 강렬하게 문제의식을 지니기 시작한 80년대에는 1920-40년대에 실존주의가 마르크스주의로부터 현실적인 사회성과 역사성이 결여되어 있다는 비판을 받았듯이 비판이론이 그와 같은 비판을 받게 되었다. 80년대의 모순의 증폭과 그에 비례하는 문제의식의 강렬함의 증대는 좀 더 강력한 현실적 실천력을 지닌 이론을 요구하게 되었다. 1970년대 민중 지향적 담화의 형성을 알리는 신호가 전태일의

22) 문형병, 같은 글, 72쪽.

‘인격적’ 죽음이었다면, 1980년 5월 광주 민주화 운동에서의 ‘공동체적 죽음’은 마르크스-레닌주의 논리가 민중 지향적 학문에 중심이 되도록 만들었으며, 각종 사회 운동권에서 지배적인 담화로서 행사하도록 만들었다. 이 이후 한국 사회에서는 마르크스-레닌주의의 이론이 본격적으로 수용되기 시작했다.

그러나 이런 수용 과정은 갑작스럽게 이루어진 것이 아니고 사실 80년대 초에 헤겔의 변증법 철학에 관심을 가지게 된 데서 비롯되었다. 우기동이 주장하듯이 이 시대의 변증법 수용은 80년 5월의 뼈아픈 경험을 넘어서 새로운 변혁의 길을 모색하는 마르크스-레닌주의의 길을 열어놓는 예비단계가 되었다. 80년대 중반에 이르러서는 본격적으로 마르크스-레닌주의가 소련·동구권의 교과서적 틀 안에서 진행되었다. 특히 80년대 후반에는 마르크스주의의 고전들에 관한 번역들이 쏟아져 나오면서 마르크스-레닌주의에 관한 연구가 한결 더 확장되어 나갔다.

Ⅲ. 마르크스-레닌주의 수용과 한국 사회철학

80년대 초에는 현실을 변혁하고자 하는 세력들에 의해서 헤겔의 변증법을 통하여 마르크스-레닌주의를 활성화시키고자 하였다. 당시 남한 사회는 민중주도의 민중민족혁명의 논리가 강하였고 이들은 70년대의 비판이론에는 과학적 방법론이나 계급적 당파성이 결여되어 있기 때문에 자신들이 안

고 있는 문제를 해결할 수 없다고 보았다. 그렇다고 80년대 초가 곧장 마르크스-레닌주의로 이어진 것은 아니었다. 80년대 초는 마르크스 철학에 대한 연구보다는 오히려 헤겔에 대한 연구가 중심이 되었다. 상황이 이러할 수밖에 없었던 요인은 당시의 정치적 상황이 너무나 억압적이었던 부분도 있고, 또 마르크스의 변증법 철학을 이해하기 위해서는 헤겔의 변증법 철학을 반드시 거쳐야 한다는 인식이 공유되었기 때문이기도 하였다.²³⁾

그래서 80년대 초에는 루카치(G. Luckacs)와 코지크(K. Kosik)에 대한 연구가 활성화되었다. 루카치는 ‘진리는 전체다’라고 주장하는 헤겔의 입장을 따라 모든 지엽적 현상들을 총체성²⁴⁾이라는 관점에서 파악하고자 하였고 아울러 현실의 문제를 계급적 당파성이라는 관점에서 접근하고자 하였다. 80년대 초반 당시 루카치의 총체성과 계급적 당파성이라는 개념은 매우 매력적인 개념들이었다.²⁵⁾ 루카치에 의하면 사회주의는

23) 김창호, 「한국사회철학의 쟁점에 대한 사적 개관」, 사회와 철학 연구회 대회보, 『한국사회철학의 현황과 전망』, 1997.2.22, 7쪽.

24) 루카치는 총체성을 (1) 개별적 사실들의 종합으로서의 총체성, (2) 유기적 전체라는 의미의 총체성, (3) 구체적 총체성으로 구별하고, (1)은 방법론적 개체주의에 바탕을 둔 고전적 부르주아의 특징을 나타내며, (2)는 부르주아적 파시스트의 특징을 보여준다고 보았다. 자신이 취하는 입장은 (3)으로서 이것은 프롤레타리아의 입장으로서 역사적, 사회적 현실과 관계하면서 탈역사적인 앵겔스의 자연변증법을 거부하였다. 나중에 바로 이 점 때문에 수정주의자, 주관주의자로 비판을 받는다. (설현영, 「현실변혁과 변증법 -루카치 수용의 의미에 대한 검토-」, 철학연구회편, 『철학연구』, 제24집, 천지, 1988 겨울, 92쪽 참조).

25) 설현영, 「현실변혁과 변증법」, 『철학연구』, 천지, 1988, 겨울, 88-89쪽.

순수 경제적인 차원에서 도래하는 것이 아니라 민중의 계급적 의식으로 무장된 행동을 통해서만 가능할 수 있다고 보았다.²⁶⁾ 그는 민중의 계급 의식만이 혁명을 완수할 수 있다고 보았다. 민중혁명을 중시했던 노동자나 지식인 세력들은 이 총체성과 계급적 당파성에 근거하여 당시 사회의 모순을 극복하고자 하였다.

그러나 루카치나 코지크의 이런 주장에도 문제점이 있었다. 이들은 존재를 인간의 활동의 산물로 바라봄으로써 유물론적 입장이 철저하게 견지되지 못했다. 사실 이들은 윤리적 유토 피아주의를 비판했음에도 불구하고 매우 강한 윤리적 경향을 지니고 있었고, 그들이 경제적 구조에 바탕을 둔 유물론적 고찰에서 멀어져간 만큼, 그 만큼 주관성과 관념성을 지닐 수밖에 없었다. 이러한 면에서 볼 때 이 당시 마르크스-레닌주의에 대한 관심 역시 여전히 비판이론의 한계를 벗어나지 못하고 있었다. 물론 루카치는 비판이론이 지식인 계급에 바탕을 둔 점에 대해서 비판하고 자신의 이론은 노동계급에 근거를 두고 있다는 점에서 분명히 차이를 두고자 하였다.²⁷⁾ 그럼에도 불구하고 그는 존재의 사실적 상황, 즉 경제적 현상에 대한 유물론적 독해를 벗어나서 지나치게 프롤레타리아의 계급 의식을 강조함으로써 주관성과 관념성에 몰입되었고, 이로 인해 수정주의자, 주관주의자라는 비판을 받게 되었다.

26) 박정호, 「사물화와 계급의식」, 한국 철학사상 연구회 지음, 『현대 사회와 마르크스주의 철학』, 동녘, 1992, 156쪽.

27) 적어도 루카치는 기계적 반영론을 거부하였으며, 스탈린주의를 서구의 파시즘에 대항하는 데 아주 절실하게 필요한 것으로 강조하였다.

그래서 이제는 해겔을 통해서 마르크스로 향하는 것이 아니라 마르크스 원전 자체를 통하여 한국 사회의 변혁 운동을 모색해보고자 하는 움직임이 일어나게 되었다. 이로 인해 80년 중반 이후는 마르크스 원전 자체가 번역되기 시작하였다. 즉 『자본론』, 『독일 이데올로기』, 『정치경제학 비판』 등이 번역되었다. 아울러 마르크스의 유물론과 정치·경제학 이론에 관한 연구가 활발하게 이루어졌다. 그 단적인 예가 스탈린주의적 형태를 띤 마르크스주의에 관한 대표적 교과서 역할을 했던 『세계철학사』(녹두, 1985)의 등장이었다. 이를 필두로 하여 마르크스주의에 관한 많은 교과서들이 번역되기 시작하였으며, 나아가 이를 근거로 레닌주의에 대한 연구에까지 이어지게 되었다. 이것은 당시 한국 사회의 모순에 대한 이론적 분석과 그것을 타개해야 하는 실천적 행동의 요구 조건과 맞물려 있었다.

그러나 당시 한국 사회에 수용된 마르크스-레닌주의는 그것 자체가 교조주의적 형태를 띠고 있었듯이 우리 사회에서도 그런 면을 강하게 표출하고 있었다. 본래 마르크스-레닌주의는 노동자 계급이 자연과 사회의 객관적 합법칙성을 과학적으로 접근하여 모순을 정치 경제학적 차원에서 타파해 가는 이론이다. 라비카는 마르크스-레닌주의에 대해서 다음과 같이 주장한다.

명제 1 : 맑스-레닌주의적 체계는 연속적으로 철학에서 정치경제학으로, 과학적 공산주의로, 그리하여 마침내는 자연과 사회의 발전법칙, 피압박·피착취 대중의

혁명, 모든 나라에서의 사회주의의 승리, 공산주의사회의 건설이라는 4가지 과학적 대상으로 나아가는 하나의 도식에 따라 제시된다.

명제 2 : 맑스-레닌주의적 체계는 맑스, 엥겔스, 레닌과 스탈린의 저작들이라는 일련의 축 위에서 구성되고 있다. 역사적으로 신성화되고, 정정과 계승발전을 포함하는 이 체계는 하나의 완결된 총체성을 띤다.

명제 3 : 맑스-레닌주의적 체계가 과학이기 때문에, 이 체계의 법칙들을 존중하고 따라야 하는 것이 된다. 따라서 이 체계는 학습되고 적용되어야 한다.²⁸⁾

이와 같은 마르크스-레닌주의는 “소련의 사회주의 정치권력의 정립과정에서 벌어진 정치적 그리고 철학적 투쟁 속에서 생성된 국가이데올로기적 담론체계이다.”²⁹⁾ 왜냐하면 당시 소련 사회에서 심각하게 전개되었던 철학논쟁은 데보린(A.M. Debordin) 일파와 부하린(Bucharin) 일파 사이의 변증론과 기계론의 논쟁이었는데, 이 논쟁 과정에서 전개된 작업저변에는 학문적 엄밀성이나 객관성 확보라는 차원보다는 정치적 게임이 작동하고 있었기 때문이다. 사실 그 당시 데보린 일파는 부하린 일파의 입장을 실증주의자로 타락한 수정주의

28) G. Labca, *Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik*, Berlin : Argument-Verlag, 1986(불어원본, 1984), 1984, 17쪽. 윤형식, 「맑스-레닌주의, '정통주의' 시대」, 김수행 외 공저, 『1980년대 이후 한국의 맑스주의 연구』, 과학과사상, 1995, 20-21쪽에서 재인용.

29) 윤형식, 같은 글, 22쪽.

자로 규정하고 변증법적 통일성을 강조하였지만, 스탈린은 이런 그들의 논쟁에서 데보린 일파에 손을 들어주면서 데보린 일파를 숙청할 때 전개한 근거는 매우 정치적이었다. 스탈린이 볼 때 데보린 일파는 우 편향의 기계론을 격파한 점은 매우 중요한 공적이지만, 좌 편향의 트로츠키 세력과의 투쟁을 소홀히 한 점은 매우 문제가 되었다. 그래서 스탈린은 자신의 이론이 데보린 일파의 이론에 근거하고 있음에도 불구하고 데보린 일파가 스탈린 자신의 편을 들지 않는다는 이유로 반동으로 규정했다. 이런 와중에서 마르크스-레닌주의의 정통성은 스탈린주의와 맥을 같이 해야 했다.³⁰⁾ 따라서 마르크스-레닌주의는 이미 학문적 엄밀성에 바탕을 둔 것이 아니라 정치적 권력의 맥락과 연관되어 권력자의 중심이론으로 정착되었다. 그러므로 마르크스-레닌주의는 “철학-당-국가의 체제를 유지시키는 기능”³¹⁾을 담당하며, 모든 공산주의 국가들이 모델로 삼아야 하는 교설이었다.

80년대 중반에 한국 사회를 휩쓸었던 마르크스-레닌주의도 이러한 정통주의 열정과 결코 무관하지 않았다. 사실 이 당시 한국 사회에 수용된 마르크스주의의 이론과 철학은 스탈린주의의 정치경제학, 철학 이론들을 중심으로 수용된 것으로서

30) 데보린 일파의 제거에 관여했던 미틴(M.B. Mitin)은 다음과 같이 주장하였다. “맑스주의 철학까지도 포함한 맑스-레닌주의 이론의 모든 구성요소들의 계속적 발전은 스탈린 동지의 이름과 결부되어 있다. 스탈린 동지의 실천적 작업 전체와 모든 이론적 저작물에는 전 세계 프롤레타리아트의 투쟁경험 전체가 침전되어 있으며, 이것은 맑스-레닌주의 이론이 갖는 전체내용의 풍부함을 이루고 있는 것이다.”(윤형식, 같은 글, 28쪽)

31) 윤형식, 같은 글, 30쪽.

마르크스주의에 대한 교조주의적 이해를 벗어나지 못했다. 그래서 한국 사회에 구체적으로 적용될 수 있는 새로운 마르크스주의가 필요하게 되었다. 따라서 마르크스주의에서 주장되는 자본주의 운동법칙의 '보편성'과 신제국주의 아래서 식민성을 벗어나지 못한 한국 사회의 '특수성'이 어떻게 결합될 수 있는가라는 것은 당시의 마르크스주의의 적용과 매우 깊은 연관 관계를 가지고 있었다. 보편성과 특수성, 객관성과 당파성, 이론과 실천 사이의 통일을 모색하는 과정에서 발생한 논쟁이 이른바 "사회구성체 논쟁"이었다.³²⁾

이 논쟁의 시발점은 이진경의 『사회구성체론과 사회과학방법론-한국 사회성격 논쟁에 부쳐』라는 책의 출판과 함께 비롯되었다.³³⁾ 이진경은 자신의 책에서 기존의 사구체논쟁이 잘못된 철학적 기반과 방법론적 원칙에 의존하고 있음을 비판하고, 한국사회성격에 대한 과학적 분석을 주장하였다. 김창호는 이진경의 작업에 대해 "이론주의" 내지는 "이론환원주의"라고 비판하게 되었고(김창호, 「사회과학이론의 방법론 비판」, 1987),³⁴⁾ 이내 이진경은 김창호의 이런 비판에 대해 '사상의 신봉자들', '실용주의자'라고 비판하였다. 그러자 이제

32) 윤건차, 『현대 한국의 사상흐름』, 당대, 2000, 43쪽.

33) 이진경, 『사회구성체론과 사회과학방법론』, 아침, 1987.

34) 김창호, 「사회과학 이론의 방법론 비판」 『산업사회연구』 2집, 한울, 1987. 김창호는 여기에서뿐만 아니라 다른 곳에서도 다음과 같이 주장하였다. "그러나 이에 대해 한국사회의 구체적 분석에 이르기보다는 세계사적 보편법칙을 일면적으로 강조하게 됨으로써 세계사적 보편법칙이 한국이라는 개별사회에도 예외 없이 관철된다는 사실만을 입증할 뿐이었다." (김창호, 「한국사회철학의 쟁점에 대한 사적 개관」, 9쪽).

이기홍은 다시 이진경과 같은 부류들에 대해서 주객동일성을 내세우는 관념론적 오류를 보이면서 과학이 결핍되어 있는 빈곤의 철학이라고 비판하였다.³⁵⁾ 이와 같은 논쟁의 내용을 전체적으로 묶어서 정리한 책이 김창호의 『한국사회변혁과 철학논쟁, 1989』³⁶⁾이다.

이들의 이런 논쟁은 마르크스-레닌주의의 한국적 토착화에 기여한 바 적지 않다. 다만 이들의 논쟁이 권위 의존적 태도에 바탕을 두고 있었다는 점에서 다소 문제점을 안고 있기도 하였다. 이들은 당파성과 과학적 객관성의 문제를 논함에 있어서, 마르크스주의의 반영론을 전혀 문제삼지 않고 진리로 받아들였다.³⁷⁾ 바로 이런 면이 우리의 마르크스-레닌주의가 교과서적이었음을 입증해주고 있다. 이들은 마르크스-레닌주의 이론체계에 있어서 당파성이라는 범주가 지니고 있는 비과학적이고 이데올로기적인 역할에 대해서 근원적인 비판을 수행하고 있지 않았다. 서로 권위에 의존하여 교조주의적 태도로 일관하면서 당파성을 조장하고 있었다. 이런 면은 마르크스-레닌주의와 주체사상의 대결이라는 면에서 함께 존재하고 있었다.

이런 권위 의존적인 태도를 벗어날 것을 주장한 사람이 바로 유재건이다. 그는 역사적 유물론의 무비판적 수용을 비판하고, 실증적 분석을 중심으로 한 과학적 수용자세를 중시하였다. 그는 스탈린주의적 역사발전 5단계설을 거부하고, 극도식적인 역사발전론을 거부하고, 현실적이고 실증적인 과학

35) 이기홍, 「철학의 빈곤, 과학의 빈곤」, 『경제와 사회』, 까치, 1988 가을, 참조.

36) 김창호 엮음, 『한국사회변혁과 철학논쟁』, 사계절, 1989.

37) 윤형식, 같은 글, 47쪽.

분석을 중시하였다(유재건, 「역사법칙론과 역사학-최근 소개된 역사적 유물론에 관한 논의」, 1988.³⁸⁾ 「역사법칙 재론 : '역사법칙과 자유주의'에 대한 답변」, 1988³⁹⁾). 이런 유재건의 논지는 김광현의 교조주의적 접근(김광현, 「역사법칙과 자유주의, 유재건씨의 역사법칙론과 역사학을 읽고」, 1988)⁴⁰⁾을 통해 비판하고자 했다. 그러나 이청산, 강성호 등을 통하여 김광현의 교조주의는 바람직하지 못한 접근법으로 비판받았다(이청산, 「사회구성체논쟁과 사적 유물론 - 도대체 사적 유물론은 무엇을 할 수 있는가」, 1988).⁴¹⁾ 이 이후 유재건의 주장과 관련하여 구승희, 이기홍 등의 논의가 활발하게 이루어지게 되었다(구승희, 「맑스주의 역사법칙논쟁 비판-김광현, 이청산씨의 글을 중심으로」, 1989.⁴²⁾ 이기홍, 「철학의 빈곤, 과학의 빈곤」, 1988. 이기홍, 「과학적인 역사인식을 위하여 : 역사법칙논쟁의 반성」, 1989⁴³⁾). 구승희는 마르크스-레닌주의를 비법칙적으로 읽으려고 한다면, 이기홍은 마르크스-레닌주의 이론을 과학이론으로 정립하려고 했다. 특히 유재건과 이기홍의 마르크스-레닌주의 접근법은 80년대 말 90년대 초에 세계를 휘몰아친 사회주의의 붕괴와 함께 진보이론이 겪게 될

38) 유재건, 「역사법칙론과 역사학」, 『창작과 비평』, 1988년 봄.

39) 유재건, 「역사법칙 재론 : '역사법칙과 자유주의'에 대한 답변」, 『창작과 비평』, 1988년 가을(16권 3호).

40) 김광현, 「역사법칙과 자유주의」, 창작과 비평, 1998 여름.

41) 이청산, 「사회구성체논쟁과 사적 유물론 - 도대체 사적 유물론은 무엇을 할 수 있는가」, 『현실과 과학』, 1, 셋길, 1988.

42) 구승희, 「맑스주의 역사법칙논쟁 비판-김광현, 이청산씨의 글을 중심으로」, 『창작과 비평』, 1989년 가을(17권 3호).

43) 이기홍, 「과학적인 역사인식을 위하여 : 역사법칙논쟁의 반성」, 『창작과 비평』, 1989년 겨울(17권 4호).

위험을 돌파할 수 있는 전망을 제시해주었다. 유재건은 90년대 일어난 탈법칙주의 경향과 관련하여 조용할 수 있는 새로운 길을 보여주고 있기도 하다. 윤행식의 주장처럼 그는 마르크스의 과학적 사회주의가 안고있는 법칙주의를 비판적으로 검토하여 마르크스의 사회적 개인관을 바탕으로 역사적 유물론을 '열린 체계로서의 과학'으로 확립하려고 했다.⁴⁴⁾

이처럼 한국 사회는 마르크스-레닌주의를 수용함에 있어서 한국화를 시도하려는 모습을 보여주었다.⁴⁵⁾ 이런 연구에 힘을 실어준 것이 바로 80년대 후반의 '한국철학사상연구회'의 결성과 활동이다. 이들은 '헤겔학회'의 진보적 회원들과 '사회철학연구회'가 중심이 되어 "철학연구를 통해 과학적 세계관을 확립하고 이를 확산·심화시킴으로써 한국 사회 발전에 이바지할" 것을 목적으로 1989년에 설립되었다. 그 동안 이들은 『시대와 철학』이라는 연구지를 발간하면서 마르크스주의에 대한 연구를 중심 테마로 삼았다. 특히 이들은 1990년대

44) 윤행식, 같은 글, 62-63쪽.

45) 물론 최종욱은 이런 입장에 다소 비판적인 입장을 견지하고 있다. "먼저 우리의 연구 태도가 너무 교조주의적 도식주의에 사로잡히지 않았는지 반성할 필요가 있다. 마르크스의 비판적 과학적 정신과 자세가 아니라 마르크스의 저작을 인용하고 그 인용구를 혼고하는 데만 몰두함으로써, 이론의 거미줄에 걸려 구체적인 현실의 실증적인 분석에 소홀하지 않았는지에 대해서도 반성할 필요가 있다." (최종적, 「그래, 아직도 마르크스나?」, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제3호, 동녘, 1991). 이런 의미에서 최종욱은 서구 마르크스주의의 핵심은 '비판'에 있었다면, 소비에트 마르크스주의의 핵심은 '과학'에 있었다는 점에 근거하여 우리는 후자의 마르크스주의에 경도됨으로써 비판으로서의 마르크스주의를 제대로 마련하지 못했다. (최종욱, 같은 글, 340-41쪽)

포스트마르크스주의와 분석마르크스주의에 대한 자세한 연구와 아울러 마르크스주의의 현실적 역할에 대해서 많은 고민의 흔적을 제시해주었다. 이것에 대한 자세한 논의는 3차 년도 연구에 진행될 것이다.

IV. 주체사상 수용과 남한의 사회철학

한편 마르크스-레닌주의를 한국적 상황에 정립함에 있어서, 주체사상이라는 또 하나의 계기가 등장하였다. 80년대 마르크스주의의 전반적 수용은 마르크스-레닌주의라는 교과서적 형태를 통해 수용되었다. 이로 인해 한국 현실에 대한 구체적인 분석이 없이 진행된 마르크스-레닌주의는 관념적 비현실성과 교조적 경직성으로 인하여 또 하나의 비판 집단을 불러들이게 되었다. 그것이 바로 주체사상을 옹호하는 입장이었다. 이 입장은 80년 5월 광주민주항쟁 이후 광범위하게 확산된 반미 운동과 함께 반 외세, 민족통일이라는 이름 아래 자연스럽게 확산될 수 있었다.

한국의 특수성, 특히 신제국주의 아래서 새로운 형태의 식민지 상태에 있으면서, 분단의 상황을 지속하고 있는 한국의 특수한 상황은 민족의 해방을 가장 중요한 관심사로 요구하게 되었으며, 이를 위해서는 마르크스-레닌주의와 다른 형태를 취하고 있다고 여겨진 주체사상이 우리 사회에 적합하지 않겠나 하는 강한 확신을 불러일으키게 만들었다.⁴⁶⁾ 이로 인하여

북한의 주체 사상을 남한에 적용하고자 하는 입장과 그것의 남한 사회의 적용에 회의적인 입장 사이의 논쟁으로 이어졌다.⁴⁷⁾ 이 논쟁의 과정에서 주체사상에 관한 글들이 쏟아지게 되며, 아울러 『주체사상 총서』 10권이 89년을 중심으로 출판되기 시작하였다.

사실 마르크스주의-주사 논쟁의 불을 지핀 것은 북한 사회과학원 박승덕 교수가 주체사상이 마르크스-레닌주의와 질적으로 다르다고 주장하면서부터이다.⁴⁸⁾ 그가 이런 주장을 하기 전에는 당연히 주체사상은 마르크스-레닌주의의 새로운 적용으로 여겨졌다. 그러나 마르크스-레닌주의자들은 주체사상을 “수령관의 정립을 위한 철학적 정립”으로서 비과학적이고 관념적이라고 비판하였다. 하지만 주체사상 입장에서는 마르크스-레닌주의 방법은 대상의 특성에 맞게 사물을 다루는 방법과 수법의 체계이기 때문에 객관세계의 법칙성을 알려 주지만 인간의 지향과 요구를 제대로 반영하지 못한다고 비판하였다. 따라서 주체사상은 마르크스-레닌주의에는 인식론은 있으나

46) 최종덕, 「그래, 아직도 마르크스냐?」, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제3호, 동녘, 1991 참조.

47) 김창호, 「주체사상 논쟁」, 『80년대 한국사회 대논쟁집』, 월간중앙, 1990년 신년호 별책부록. 한신대 제 3세계 문화연구소, 『한국민중론과 주체사상과의 대화』, 풀빛, 1989.

48) “맑스·레닌주의를 노동계급 철학의 영원한 대명사로 보는 것은 시대의 발전에 상응한 철학의 진보를 부인하는 비역사주의적 관점이다. ... 초시대적이며 초역사적인 철학이나 사상은 있을 수 없다. 이북의 사회주의도 맑스·레닌주의에 기초하였던 소련식 사회주의와는 질적으로 구별된다.”(박승덕, 「주체적 견지에 본 민족통일의 철학」, 남북학술 교수 발표 논문집, 통일원, 1994, 총협 94-10-38, 379쪽)

가치론이 없다라고 비판하였다.⁴⁹⁾ 이처럼 주체사상은 다분히 마르크스주의를 경제결정론으로 파악하고 있었다.

그러나 이런 해석은 당시 주체사상에 비판적인 사람들에게는 대단히 위험한 것으로 읽혀졌다. 사실 주체사상이 비교적 한국 현실을 고려한 몇몇 전술적 지침들을 제시해주기는 했지만, 이론적으로 그 자체 역시 서구 근대의 부르주아철학이 지니고 있는 본질주의적 관념성을 불합리하게 민족주의적으로 재생하고 있었고, 또 그것은 봉건적 형태를 띤 공산주의 북한체제의 정립과정에서 발전되었기 때문에 불가피하게 통치 이데올로기적 성격을 지니고 있었다. 80년대 학생 운동을 주도했던 주체들은 이미 초등학교 시절에 반공주의를 바탕으로 한 극우 민족주의적 통치이데올로기를 주입 받았다. 이들의 이와 같은 과정은 마르크스-레닌주의적 사고를 넘어서서 우리 것에 대한 애착으로서의 민족주의적 요소와 함께 재빨리 주체사상으로 옮겨가도록 만들었다.

그러나 주체사상에 대해 비판적인 입장을 견지한 사람들은 주체사상을 주관적 관념론으로 규정하였다.⁵⁰⁾ 이것은 남한에 수용된 주체사상과 관련된 차원에서만 지적된 것이 아니라 주체사상 자체가 마르크스주의에서 주장하는 물질 재화와 역사 운동의 객관적 법칙에 근거하지 않고, 오히려 인간의 '의식성, 자주성, 창조성'에 중심을 둬으로써 인간의 주체성이 물질

49) 특히 박승덕은 "... 적대관계에 있는 다양한 계급들이 있어도 민족은 단일하고 동질적인 공동체로 존재하게 된다."라는 주장에 서처럼 민족주의적 요소를 강하게 보여주고 있다.(박승덕, 같은 글, 383-384쪽)

50) 이진경 엮음, 『주체사상 비판 I, II』, 벼리, 1989 참조.

의 객관세계를 지배한다는 의미에서 지적된 것이다.⁵¹⁾

그래서 김창호는 북한의 주체사상은 비록 그것이 북한의 특수 상황, 그리고 민족의 통일과 관련하여 민족주의적 관점에서 의의가 있다고 하더라도 물질적 토대에 대한 객관적이고 과학적인 고려를 놓친다는 점에서, 또한 보편 사상이 될 수 없다는 점에서 합당한 이론이 될 수 없다고 보았다.⁵²⁾ 윤형식 역시 북한의 주체사상 때문에 오히려 마르크스주의에 대한 연구가 더 심화되지 못하고, 따라서 한국의 철학의 성숙이 차단되고 말았다고 평가한다. 적어도 그에 의하면 "... 맑스주의 철학연구에 있어서 주체사상의 과학적 기여는 '전무'하다"⁵³⁾고 평가하였다.

물론 주체사상을 이렇게 일방적으로 매도할 것은 아니다. 김재기는 80년 한국 사회철학의 진공상태를 지적하면서 변혁운동을 위해서 주체사상의 합리적 핵심을 건져내는 노력을 해야 한다고 주장하고 있다. 이와 같은 일면을 볼 때 그동안 한국 사회철학은 너무 마르크스-레닌주의를 교조적으로 따름으로써 학문의 주체성을 결여한 면이 없지 않았다. 여기에

51) "주체사상은 김일성 동지가 창시하고 전일적인 사상이론 체계로 완성하였으며, 김정일 동지가 전면적으로 심화 발전시키고 있는 우리 시대의 가장 과학적인 혁명 사상이다. ... 주체사상은 사람이 모든 것의 주인이며 모든 것을 결정한다는 진리를 밝혀 주고 모든 것을 사람을 중심으로 생각하고 사람을 위하여 복무하게 하는 사람중심의 세계관을 밝힘으로써, 근로 인민 대중의 자주성을 실현하기 위한 길을 밝힌 위대한 혁명학설이다."(『주체사상의 철학적 원리』, 『위대한 주체사상 총서』 제1권, 백산서당, 15쪽)

52) 김창호, 같은 글, 11쪽.

53) 윤형식, 같은 글, 34-35쪽.

대한 세부적인 논의는 신일철의 『북한 '주체철학'의 비판적 분석』, 『주체사상해설』에서도 언급되고 있으며, 무엇보다 특히 1989년 '철학연구회'를 중심으로 논의된 '주체사상의 철학적 조명'에 관한 글을 특집으로 게재한 『철학연구』 제25집에 실려있는 최종욱, 유초하, 김재기 등의 글에서도 자세하게 언급되고 있다.⁵⁴⁾

우리는 마르크스주의를 받아들이면서 교조적인 면이 있었듯이, 주체 사상을 받아들임에 있어서도 그런 면이 존재했다. 그러다 보니 이런 사상을 받아들임에 있어서 비판적으로 수용해야 한다는 자성의 목소리도 만만치 않았다. 이와 같은 문제 의식의 연장선상에서 북한의 주체 사상에 관한 연구 분석도 활발하게 진행되고 있다.

신일철은 이미 1987년에 북한의 주체 철학과 관련하여 매우 비판적인 입장을 제시하고 있다. 그에 의하면 북한의 주체 철학은 마르크스-레닌주의 직수입 30년만에 독자적인 북한 철학으로 정립되었지만, 그것은 소련 철학의 차용·변조의 산물에 불과하며 철학이 권력의 시녀가 되었음에 대해서 다음과 같이 비판하고 있다.

특히 토대·상부 구조 도식에 있어서 북한의 '철학 강좌'는 역사적 유물론 분야의 '상부 구조의 상대적 독립성' 테제를 철학적 유물론 분야에까지 확대 적용하여 유

54) 최종욱, 「북한의 사회주의 건설과 주체사상의 미래(1)」, 유초하, 「원리체제에서 본 주체사상의 철학적·정치적 문제」, 김재기, 「80년대 사회변혁운동과 주체사상」, 이외에도 이북에서 발간된 「위대한 주체사상 총서」도 『철학연구』 25집에 수록되어 있음.

물론을 '의식의 능동성'의 철학으로 통속화했으며 철학 이데올로기를 김일성 일인 우상화의 '사상 교육'과 강력한 집단적 의식 동원의 도구로 사용함으로써 '정치 권력의 시녀'로 만들고 있음을 보여 준다. 이와 같은 철학의 시녀화 현상은 북한 학계의 철학 연구와 이론의 불모성과 진정한 철학의 부재 사실을 폭로한 것이 된다.⁵⁵⁾

이처럼 신일철은 북한의 주체 철학이 공산권의 비스탈린 운동과 북한 당내의 반김(反金) 운동에 직면하여 1982년 김정 일보고 '주체 사상에 대하여'에 이르러서 사상 통제의 세습화 작업에 일환이 되었다고 규정하고 있다. 북한 주체 철학에 대한 이와 같은 작업이 좀 더 본격적으로 논의된 것은 1994년 『시대와 철학』에서였다. 이 책의 머리말에서 편집부 일동은 남한의 철학은 지나치게 비정치적인데 반해서 북한의 철학은 지나치게 정치적임을 지적하고 있다. 나아가 이들은 이러한 남북 철학의 상황이 철학 본래의 정신, 즉 창조적 사고와 비판의 힘을 위축시키고 있다고 진단하였다.

이 혼은 1955년부터 1962년까지의 북한철학을 연구하면서 그들의 철학에는 소련철학을 직수입한 정도이지 '북한철학'의 전개라고 할만한 부분이 거의 없다고 주장하고 있다.⁵⁶⁾ 그의 조사에 따르면 북한에서 연구된 논문들 중에서 주체사상과 마르크스주의에 관한 논문이 대부분을 차지한다.⁵⁷⁾ 북한은

55) 신일철, 『북한 '주체철학'의 비판적 분석』, 사회발전연구소, 1987, 93-94쪽.

56) 신일철, 『북한 '주체철학'의 비판적 분석』, 사회발전연구소, 1987, 93-94쪽.

57) 한국철학 62편, 서양철학 52편, 마르크스주의 148편, 주체사상 864편. 이혼, 같은 글, 16쪽 참조.

1957년에 '철학연구실'을 개설하고 이를 통하여 조국의 평화적 통일과 북반부의 사회주의를 건설하고자 했다. 이를 위하여 우선 철학연구 사업의 토대를 구축하고, 조선철학사의 체계를 확립하며, 나아가 남반부의 미제 고용철학을 척결하고자 하였다. 이런 과정에서 1962년 4월 김일성 탄생 50주년에 즈음하여 마르크스-레닌주의를 창조적으로 적용하고자 하였으며, 마침내 1965년에는 '주체사상'이라는 제목이 달린 논문이 등장하였다.⁵⁸⁾ 『철학연구』가 창간되기 이전인 1955년부터 1967년까지는 마르크스주의를 주체적으로 재해석하는 단계였다면, 이 잡지가 창간된 1968년부터는 1976년까지는 주체사상이 강화되고, 그와 동시에 1977년부터 1985년까지는 마르크스주의를 대체하는 주체사상이 정비된 단계였다. 그리고 1986년 이후에는 주체사상이 완전히 전문화된 단계에 이르렀다.⁵⁹⁾ 그

58) 「우리 당의 주체사상에 대하여」, 『철학연구』 2호, 1965.

59) 이훈, 같은 글, 15쪽. 이병창은 북한 철학의 시기 구분과 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다. 1950년대는 사회주의적 개조시대이며, 1960년대는 사회주의 완전 승리로의 전진시대이며, 1967에서 1985년까지는 주체철학의 형성 시대이다(이병창, 「해방 이후 북한철학사」, 『시대와 철학』 제9호, 1994, 96쪽). 이삼열은 북한의 정치와 이데올로기 변화에 근거하여 북한의 철학을 전기와 후기로 구분하고 있다. 전기에는 마르크스-레닌주의의 철학 위에서 사회주의 혁명과 체제를 완성하는 시기이며, 후기는 소련과 중국의 대립 분쟁의 틀에서 벗어나 자주적인 사회주의 건설을 목표로 전진하려는 시기이다. 그리고 이 후기에 주체사상이 강하게 부각된다. 그리고 이삼열은 전기와 후기를 구분해주는 시점을 1966년 노동신문의 논설 '자주성을 옹호하자'의 시기나, 아니면 67년 12월 16일 최고인민회의에서 '주체사상은 가장 정확한 마르크스-레닌주의적 지도사상이라고 주장하는 시기로 보고자 한다(이삼열, 「분단시대 동독과 북한의 철학」,

래서 마침내 주체사상은 수령론의 형태를 지니게 되었다.⁶⁰⁾

북한의 주체철학은 이와 같은 과정을 겪으면서 50-60년대에는 남한의 실존철학에 대해서 비판하고,⁶¹⁾ 70년대에는 남한

한민족철학자대회보(2000), 『한민족과 2000년대의 철학』 1999. 8. 17-19, 141쪽). 선우 현은 해방 후 1950년대 초반까지를 마르크스주의 철학이 학계에 도입되어 중심으로 옮겨오는 시기로 보며, 황장엽이 유학을 마치고 귀국한 1953년부터 1960년대까지를 스탈린주의 철학이 북한의 공식적인 국가철학으로 자리잡고 있는 시기로 보며, 나아가 1960년대 초에서 70년대 초반까지를 스탈린 철학을 이념적 토대로 삼아 주체사상이 북한의 지도사상으로 기능하던 시기로 본다. 그리고 그는 1972년부터 현재까지를 인간중심의 철학적 원리에 기초한 주체사상이 북한 체제의 통치 이념으로 확고하게 자리잡은 시기로 본다.(선우 현, 『우리 시대의 북한철학』, 책세상, 2000, 20-21쪽).

- 60) ‘아무리 특출한 재능을 가진 사람이라도 개인의 의사와 념원은 인민대중의 요구와 리익의 한 측면에 지나지 않고’, ‘오직 수령만이 인민대중 전체의 리익을 대표한다’는 것이다.”(전성국, 「수령에 의한 로동계급의 혁명 사상 창시의 합법적성」, 『사회과학』 1호 1985). “대중은 당과 수령에 의하여 사회 정치적 생명을 받아 안게 되며 당과 수령의 보살핌 속에서 자기의 사회 정치적 생명을 유지하고 빛내며 나가게 된다. 사람들이 자기 부모를 떠나서 육체적 생명을 지니고 성장할 수 없듯이, 대중이 당과 수령을 떠나서 사회 정치적 생명을 지니고 빛내며 나갈 수 없다.”(김화중, 김덕유, 『사람중심의 철학』, 사회과학출판사, 평양, 1992, 271쪽). “수령은 근로 인민 대중의 이익과 의사를 대표하고 그것을 실현하기 위한 투쟁을 통일적으로 이끌어 나가는 최고 영도자로서의 지위를 차지한다.”(북한 사회과학원 철학연구소, 『철학사전 : 북한의 주체철학』, 도서출판 힘, 1988, 682쪽)
- 61) 남한의 실존주의는 주관적인 관념적인 상태에 빠져 현실의 모순을 객관적으로 정립하지 못하고 있다고 지적하고 있다.(리지호, 「남조선에 류포되고 있는 실존철학의 반동적 본질」, 『철학연구』 1호, 1964 참조). “그런데 물지각한 일부 작가들은 실존주의의 유행 풍조를 모방하여 이남 사회를 설명하려고 애썼고,

의 실용주의,⁶²⁾ 논리실증주의 및 신토마스주의를 비판하였으며,⁶³⁾ 80년대 이후에는 남한의 현실을 비판하는데 머물지 않고⁶⁴⁾ 독자적인 차원에서 주체 철학의 원리를 부각시키고자

실존주의가 행동화되어 퇴폐주의를 흐른 결과 우리의 정신생활에 많은 피해를 입혔다.”(고림, 『주체철학 원론』, 평양, 1989, 10쪽). 북한의 철학에 의하면 실존철학은 현실의 모순과 싸우지 않고 내면으로 도피하며, 세계에 대한 주관적 이해에 빠져 있는 부르주아 반동철학이다.(북한사회과학원 철학연구소, 『철학사전』, 평양, 1985, 서울에서 재발간, 1988, 힘, 432쪽.)

- 62) 실용주의에 대해서는 인간을 사회적 존재로 보지 않고 이해 관계에 따라 움직이는 개별적 존재로 보았다는 점에서 인간을 동물적 존재로 귀착시키고 있다는 점에 대해서 비판적이었다. 특히 실용주의는 미제국주의의 이론이라는 점에서 매우 비판적이었다. (철학연구소, 『남조선에 대한 미제의 사상적 침투의 반동적 본질』, 사회과학출판사, 1975, 126쪽). 김철희, 『남조선에 류포되고 있는 현대 부르조아 철학의 류파들과 그 반동적 본질』, 『철학론 문집』, 과학원 출판사, 1960 참조. “해방후 미국문화의 막대한 류입과 함께, 무비판적으로 밀려들어온 실용주의는 전통적인 민족문화와 가치관을 급격히 파괴하고, 그 대신 향락문화, 황금문화를 이식시켰다.”(고림, 같은 책, 11쪽). 이와 같은 면은 더 감정적으로 나타나 드디어 “실용주의는 미제국주의 공식철학이며 썩어빠진 미국식 생활양식을 변호하는 현대 부르조아 주관 관념론, 미제의 강도적인 사고방식과 생활신조의 철학적 표현이다.”(『철학사전』, 1985, 같은 책, 430쪽)라고 까지 주장하기에 이르게 된다. 리인간 역시 이런 주장을 하고 있다. (리인간, 『인간에 관한 브르조아 철학 사상의 역사적 변천과 그 반동성』, 『철학연구』, 1988, 4(35), 사회과학원 출판사, 47쪽)
- 63) 김형일, 『논리학을 왜곡한 실증주의 견해에 대한 비판』, 『철학연구』, 사회과학원 출판부, 1966, 26쪽.
- 64) 물론 1980년대 북한의 주체 철학에서도 여전히 남한의 비판이론은 앵겔스의 자연변증법을 소홀히 하고 인간학화 했다고 비판하며, 또한 구조주의적 마르크스주의에 대해서는 기계론적 경향이 강하다고 비판하였다. 특히 김창렬은 레비 스트로우스, 알

하였다. 그러나 이러한 주체 사상의 확립 과정에서 모순들이 발생하고 있었다. 적어도 주체 사상은 마르크스-레닌주의의 변증법적 유물론을 계승하면서 노동계급의 변혁적 실천을 강조하고자 하는데, 이 둘 사이에는 양립이 쉽지 않다. 주관적이고 관념적인 인간학을 비판하기 위해서 변증법적 유물론을 강조하다보면 인간의 의식성, 자주성, 창조성을 강조하는 부분이 제대로 마련될 수 없고, 이 후자를 강조하다보면 전자의 객관적 과학성이 마련되기 어렵다. 그래서 이상훈은 이 점과 관련하여 다음과 같이 비판하고 있다.

김창렬에 의하면 마르크스주의는 변증법적 유물론에 기초해 사회발전의 합법칙성을 과학적으로 논증하는 이론이기 때문에 '마르크스주의는 결코 인간학화 될 수 없다'고 한다. 만약 그렇다면 사람 위주의 사상이라고 하는 주체철학은 마르크스주의를 인간학화 하는 것이 아닌가? 또한 주체사상이 철학의 근본문제를 바꾸는 문제 의식과 마르크스주의에서 인간을 회복시키고자 하는 프랑크푸르트 학파의 이론적 노력은 무엇이 다른가?⁶⁵⁾

사실 앞서도 언급되었듯이 주체 철학은 비판이론이나 루카치처럼 인간의 의식적 활동을 강조하는 점에서 주관적인 면을 지니고 있다.⁶⁶⁾ 그러나 이런 면이 부각되면 주체 철학은

뒤세, 푸쑤, 라캉까지 이들의 철학을 인간을 구조에 묶어 묶음으로써 자주성을 무시하였다고 비판하였다. (철학연구소, 같은 책, 295-299쪽).

65) 이상훈, 「북한에서의 서양철학」, 『시대와 철학』 제9호, 1994, 90쪽.

66) 그래서 이삼열은 주체사상과 관련하여 그것은 “마르크스 레닌주의 철학의 보충이나 정정 정도이지 근본적인 비판이나 부정,

비판이론과 별 차이가 없게 된다. 마르크스-레닌주의와 거리를 두기 위해서 인간의 의식성, 자주성, 창조성을 강조하게 되면 강조하는 만큼 마르크스-레닌주의에서 강조하는 객관성, 과학성으로부터 멀어지게 된다.⁶⁷⁾

혹은 대체라고 볼 수 없다.”라고 보았다. 나아가 그는 “동독의 철학이 분단시대 내내 맑스·레닌주의 철학과 변증법적 유물론으로서 일관되게 나아가는데 비해서, 북한의 철학은 초기의 유물사관중심의 철학에서 70년대 이후의 주체사상중심의 철학으로 전환된다.”라고 보았다. 그러므로 그에게는 북한의 주체사상은 수정이론일 뿐이었다.(이삼열, 같은 글, 144쪽). 이러한 언급은 그의 논문 153쪽에도 등장하고 있다.

- 67) 실제로 주체사상에서는 이들 양자의 양립에 대해서 주장하였다. “... 지금까지 역사에는 수많은 철학이 있었지만 사람을 철학적 고찰의 중심에 놓는 철학은 없었으며, 주체사상만이 세계관을 세우기 위하여 새롭게 확립된 독창적인 철학적 방법이다. 사람을 철학적 고찰의 중심에 놓는 것은 주관주의를 배격하고 유물 변증법적 방법을 고수하면서 모든 것을 세계의 지배자이며 창조자로서의 사람과의 관계에서 풀어나가는 방법이다.”(『주체사상의 철학적 원리』, 『위대한 주체사상 총서』 제1권, 백산서당, 56-63쪽). 이와 같은 주체철학의 경향에 대해서 이정규는 다음과 같이 주장하고 있다. “그러나 주체철학의 경우는 이와 다르다. 그의 ‘인간중심의 세계관’은 따져보면 영수의 주관적 의지를 중심으로 하는 세계관으로서 그 철학적 경향은 주관적 관념론이다. 이런 철학은 이론과 실천의 이탈로 특징지어 지며 사람들에게 객관적 기준을 제공할 수 없으며 또 설사 기준이 있다고 해도 그것은 주관적인 것일 수밖에 없다.”(이정규, 「주체철학의 사회사관에 대한 유물사관적 고찰」, 한민족철학자대회보(2000) 『한민족과 2000년대의 철학』, 1999.8.17-19, 421쪽). 이런 면에서 태백 출판사의 편집부는 북한의 주체 사상에 대해서 마르크스-레닌주의적 요소와 사람 위주론이 모순적으로 섞여 있다고 지적하고 있다.(편집부 엮음, 『북한의 사상』, 태백, 1988, 476쪽). 실제로 북한에서는 주체철학을 정립하는 과정에서 심각

북한의 주체 철학에 대한 비판은 1990년대 후반에 와서도 지속적으로 이루어지고 있다. 1997년도 '대한철학회'의 『철학연구』 제60집에서도 「통일시대의 철학」이라는 주제로 북한의 주체 철학에 대한 논의가 광범위하게 이루어졌다. 그러나 여기에서 북한철학에 대해서 비판하는 것은 유물론 그 자체 내부에서의 비판이라기보다는 유심론의 관점에서 이루어지는 경향이 강하였다. 이것은 마치 북한의 철학이 유물론과 관념론의 대비 구도 속에서 남한의 관념론 철학을 비판하는 것과 대동 소이한 형태를 지니고 있었다. 남명진에 의하면 북한의 주체철학은 인간을 의식성, 창조성, 자주성을 가진 존재로 봄으로써 동물과 구별짓고 있지만, 사실 주체 철학 안에 자리하고 있는 인간은 여전히 단군 사상에 입각한 도덕적 인간에까지 이르지 못하고 욕구적 존재에 머물러 있음을 비판하고 있다.⁶⁸⁾ 그리고 이러한 비판은 송재국에 의해서도 마찬가지로 이루어졌다. 그에 의하면 북한의 주체사상은 반인간적이며 물질성(物性)만 있지 인격성이 없으며 나아가 자연개조, 인간개조, 사회개조의 사상은 생태주의에 위배된다.⁶⁹⁾ 심지어 그는 “실로 주체사상은 북한 인민의 이성을 잠재운 수면제이고, 학자

한 대립이 일어났다. 인간 중심의 철학을 정초한 황장엽에 대해서 북한 내부의 이성주와 김화중 등은 정통 마르크스주의의 계급적 관점에서 비판적인 관점을 취했다. 역설적이게도 나중에 반대한 이들이 김정일을 중심으로 주체사상을 강조하게 된다. (선우 현, 같은 책, 36-37쪽)

68) 남명진, 「남과 북, 그 우리나라 철학사상사 인식의 차이에 관한 연구」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997, 41-42쪽.

69) 宋在國, 「主體思想的 哲學的 平家」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997, 62-65쪽.

들의 열정을 오도시킨 최면제이며, 그리하여 북한사회를 미치게 만든 광분제인 것이다.”⁷⁰⁾라고 까지 주장하였다.

그러나 이 연구지에서 등장하는 일반적인 특징중의 하나는 북한의 철학이 너무 획일적인데 문제가 있지만, 남한의 철학은 그에 반해 너무 다양성만을 추구해서 문제이며, 이 양자의 대립이 극복되어야 한다는 점이였다.⁷¹⁾

이와 같은 관점에서 근자 몇 년 사이에 북한철학에 대한 좀더 객관적인 규정과, 나아가 통일로 나아가는 데 있어서 북한 철학에 대해서 우리가 임해야 할 자세에 대해서, 특히 황장엽의 인간중심주의 철학과 주체 철학의 차이에 대해서 많은 논의들이 전개되고 있다. 이삼열은 2000년 한민족철학자대회에서 ‘분단’의 철학을 넘어서 ‘통일’의 철학으로 나아갈 것을 주장하였다. 그에 의하면 북한의 주체 철학은 모든 철학 사상을 관념론과 유물론으로 나누어 놓고 진리와 비진리의 기준을 변증법적 유물론을 취했느냐, 안 취했느냐에 따라서 획일적으로 규정하고, 형이상학적 관념론은 보수 반동세력의 철학이고, 유물 변증법의 철학은 진보적 개혁 세력의 철학이라고 단정하는 ‘폐쇄적인 철학’이다.⁷²⁾ 북한 철학은 이와 같은 맥락에서 리 중심의 철학을 반동철학으로 기 중심의 철학은 진보적인 철학으로 규정하였으며,⁷³⁾ 따라서 북한의 철학에서는 리규보,

70) 宋在國, 같은 글, 67쪽.

71) 남명진, 같은 글, 54쪽. 류병덕, 「남과 북의 철학과」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997, 112쪽. 김용환, 「통일로 가는 다섯 가지 길」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997, 359쪽.

72) 이삼열, 같은 글, 145쪽.

73) 최봉익, 『조선 철학사 개요』, 평양: 사회과학 출판사, 1986, 193, 199, 201, 207쪽.

김시습, 서경덕, 홍대용, 최한기 등의 철학이 중시되었다.⁷⁴⁾ 이런 의미에서 주체 철학은 남한의 관념론 철학을 반동 철학으로 규정하였다. 그러나 주체철학이 이런 과정을 모색하면서 주체를 단지 북한 인민에만 국한하게 되면 세계 어디의 인간도 그 주체에 속하지 못하게 되며, 결국 국수적이고 폐쇄적인 민족주의에 닿지 않을 수 없다. 그래서 이삼열은 북한 주체 철학의 “주체는 너무나 분단적 요소를 많이 가지고 있다”고 비판하였다.⁷⁵⁾

그래서 요즈음 우리 남한에 와있는 황장엽의 인간중심철학과 분단의 특징을 너무나 많이 드러내고 있는 주체 철학을 대비시키면서, 북한 본래의 주체사상을 정립한 황장엽의 의도가 지니고 있었던 통일의 철학, 즉 인간중심철학을 활발하게 소개하는 작업이 이루어지고 있다. 그 대표적인 인물이 바로 선우 현이다. 그는 황장엽의 인간중심철학은 주체사상과 명백히 다르다고 주장하며, 나아가 그의 이론은 민족 분단을 넘어 통일의 철학으로서 가능성을 지니고 있다는 점을 조심스럽게 타진하고 있다. 그에 의하면 북한의 주체철학은 북한 통치 이념의 철학적 토대로서의 철학이고, 반면에 인간중심철학은 인본주의 이념에 의거하여 인간중심의 사회를 건립하려는 ‘실천적 정치철학’이다.⁷⁶⁾ 그는 1950년에서 54년까지 모스크바에서 유학을 마치고 돌아온 후 황장엽이 구성한 주체철학 중 북한의 권력자가 1인

74) 최봉익, 『조선철학사개요』, 사회과학출판사, 1986년, 337-338쪽.
정성철 역시 실학의 진보적인 면을 부각시키려고 한다.(정성철, 『조선철학사』 (2), 평양 : 과학백과사전 출판사, 1987, 227쪽).

75) 이삼열, 같은 글, 155쪽.

76) 선우 현, 「주체철학과 인간중심철학」 : 차이성과 대립성, 제13회 한국 철학자연합대회보, 『21세기를 향한 철학의 화두』, 2000.11.24-25, 189쪽.

지배 체제에 편리한 부분만 선별하여 강조함으로써 그가 본래 의도했던 인간중심철학은 가려져 버렸다고 주장한다.⁷⁷⁾

인간중심철학은 물질의 객관적 구조를 우선적으로 생각하는 마르크스주의나 주체의 자발성을 우선적으로 고려하는 주체 철학이 빠질 수 있는 주체 무시 현상이나 객체 무시 현상을 모두 극복하고자 한다. 나아가 인간중심철학은 주체를 계급적으로 바라보는 마르크스주의 철학이나 주체 철학과는 달리 반계급주의를 근거로 하고 있다. 따라서 인간중심 철학은 “계급적 이해관계를 초월하여 사회성원 전체의 관점에서 모든 사안을 공정하고 합리적인 방식으로 처리하는 인본주의⁷⁸⁾적 입장을 견지한다.”⁷⁹⁾ 그러므로 인간중심철학에서 주장되는

77) 황장엽은 북한의 주체 사상에 대해서 다음과 같이 주장한다.

“북한 통치자들이 주장하는 주체사상은 사회 전체의 이익을 옹호하여야 한다는 사회주의 사상과 노동계급의 독재를 옹호하는 계급주의 사상, 통치자를 무조건 숭배하고 충성과 효성을 다해야 한다는 봉건사상이 서로 얽혀져 있으나 이것을 한마디로 집약하면 수령절대주의 사상이라고 할 수 있다.”(황장엽, 『개인의 생명보다 귀중한 민족의 생명』, 시대정신, 1999, 101쪽)

78) “새로운 인본주의 사상은 개인이기주의, 계급이기주의, 민족이기주의, 인종주의 등 온갖 이기주의를 철저히 배격하고 인류를 단결된 역사의 자주적인 주체로 전환시킬 것을 요구한다. 그것은 자본주의 사회가 발전시킨 자유와 평등, 개인의 인권을 존중히 여기고 자유로운 경쟁을 통하여 개인의 자주성과 창조성을 높이 발양시키는 좋은 면을 더 잘 살리는 동시에 인류공동의 요구와 이익에 맞게 동지적 사랑과 협조의 원리에 기초해 인류의 협력범위를 세계적 범위로 더욱 확대하고 인류 공동의 목적을 실현하기 위하여 인간의 자주성과 창조성을 전면적으로 발양시켜 나갈 것을 요구한다.”(황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제』, 시대정신, 2000, 41-42쪽)

79) 선우 현, 같은 글, 191쪽.

주체는 계급적 투쟁 속에 위치하고 있는 주체가 아니라 ‘자유와 평등의 원칙’, ‘사랑과 협조의 원칙’에 입각하여 행위 하는 주체로서,⁸⁰⁾ 생물학적 유기체론에 바탕을 두고 수령에 이바지 하는 주체가 아니며 인간/사회적 재부/사회적 관계로 이루어진 사회적 집단으로서의 사회적 생명체이다. 따라서 3대 개조사업, 즉 자연개조, 인간개조, 사회적 관계 개조 사업에서도 인간의 의식적 활동을 지나치게 강조함으로써 주관주의에 빠지는 주체철학이나 물질적 구조를 지나치게 중시함으로써 경제적 결정론에 빠지게 되는 마르크스주의를 거부한다.⁸¹⁾ 그래서 선우 현에 의하면 “인간중심철학이 건립하는 인간중심사회는, 개인주의(에 기초한 인본주의)와 집단주의(를 토대로한 인본주의), 양자를 변증법적으로 통일·고양시킨 ‘고차원적 인본주의’ 사회이다.”⁸²⁾ “이에 비해 주체철학에서는 집단을 과도하게 중시하여 개인의 희생을 일방적으로 강요하는 형태로 집단주의(적 인본주의)를 변질시켜 나감으로써, 본래의 ‘인본주의 정신’마저 제거하는 결과를 낳고 있다.”⁸³⁾

80) “사회적 존재인 인간에 있어서는 자기의 자주성을 존중히 여길 뿐 아니라 남의 자주성도 존중히 여기며, 고립적으로 고독하게 사는 것보다도 사람들이 서로 사랑하고 협조하면서 사는 것이 본성으로 되고 있다.”(황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제』, 26쪽)

81) 황장엽은 3대 개조사업과 관련하여 다음과 같이 주장한다. “인간개조 사업은 자연개조 사업과 사회개조 사업에 의존되고, 자연개조 사업은 인간개조 사업과 사회개조 사업에 의존되며, 사회개조 사업은 인간개조 사업과 자연개조 사업에 의존되지만 이러한 의존관계는 절대적이 아니다.”(황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제집』, 76쪽)

82) 선우 현, 같은 글, 195쪽.

83) 선우 현, 같은 글, 195쪽.

사실 황장엽의 이런 인간중심철학은 당시 북한에서 그를 배척하려는 세력에 의해서 수정주의로 몰렸던 이론이다. 당시 정통 마르크스주의를 표방하고 있었던 김영주, 양형섭은 황장엽의 글이 계급투쟁과 프롤레타리아 독재를 약화시키는 반당적 수정주의라고 비판하였다.⁸⁴⁾ 이 와중에 김일성은 황장엽과 김영주를 제압하고 자신을 절대시하도록 만들었다. 여기서 이미 주체사상은 수령사상으로 변질되고 있었다. 그러나 선우 현에 의하면 당시 황장엽은 “계급을 초월하여 인간 전체, 인류 전체를 위하는 철학만이 진정한 인간 해방을 위한 인본주의 철학일 수 있다”⁸⁵⁾고 보았다. 실제로 황장엽은 앞으로의 사회가 나아가야 할 방향과 관련하여 다음과 같이 주장하였다.

앞으로 인류사회는 민주주의를 더욱 완성하고 세계 인민들 사이의 친선협조 관계를 확대 강화하는 방향으로 발전해 나갈 것이며 폭력적 방법이 배격되고 인간의 리성에 기초한 비폭력적 방법이 더욱 생활력을 발휘하게 될 것이다.⁸⁶⁾

그래서 황장엽은 심지어 종교에 대해서도 긍정적인 입장을 제시하고 있다. 그는 “인류가 수 천년 동안 대를 이어가며 발전시켜온 종교와 같은 위대한 정신적 재부를 인류의 새 시대를 열어 나가는데 살리지 못한다는 것은 참으로 아쉽기 그지 없는 일이라고 하지 않을 수 없다.”⁸⁷⁾라고 주장하였다.

84) 선우 현, 같은 책, 75쪽. 주체사상의 변질에 관해서는 『개인생명보다 귀중한 민족의 생명』, 137-147쪽 참조.

85) 선우 현, 같은 책, 78쪽.

86) 황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제점』, 104-105쪽.

그는 이와 같은 관점 아래서 북한의 주체사상은 북한의 주민들을 노예화하는 정신적 무기가 되어버렸으며, 김정일 개인을 위한 철저한 개인이기주의 사상으로 전환시키면서 폭력을 정당화하고 있다고 비판한다.⁸⁷⁾ 결국 황장엽의 주장대로라면 북한의 주체 철학은 원래 인간중심철학이 되어야 했는데, 권력자들의 부당한 지배논리에 의하여 반인본주의 철학이 되고 만 것이다. 그렇다면 황장엽의 철학 역시 북한의 봉건적 권력 아래서 희생될 수밖에 없었던 논리이며, 아울러 이러한 상황은 북한의 철학이 철학다운 철학이 될 수 있는 생명력 자체를 소실시키고 만 것이다.

V. 나가는 말

이상에서 보았듯이 1970년대, 80년대 한국의 철학은 한 마디로 사회철학이, 그것도 마르크스주의적 철학이 주종을 이루고 있었다고 해도 과언이 아니었다. 이와 같은 상황은 60년대 자유당 정권이후 공화당 정권으로 이어지면서 제창되었던 반공이데올로기와 경제개발논리 아래서 자라난 모순과 결코 무관하지 않다. 마르크스주의는 이런 상황 아래서는 우선적으로 척결되어야 할 대상이었다. 그러다 보니 우리 사회의 비판적 세력이 이론적 근거로 삼고자 하였던 마르크스주의는 지하로

87) 황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제점』, 192쪽.

88) 황장엽, 『개인의 생명보다 귀중한 민족의 생명』, 148-158쪽 참조.

들어갈 수밖에 없었다. 그러나 역설적이게도 마르크스주의는 더 강한 힘으로 계속해서 버티고 있었다. 이것은 성장 경제로 일관했던 천민자본주의와 가부장적 정권에서 불가피하게 산출되는 현상이었다.

하지만 익히 알다시피 70년대는 사회변동이 대단히 가속화되어 전체 사회의 양적 발전이 이루어졌다. 그러다 보니 철학에서도 이에 상응하는 다양한 양상들이 등장하게 되었다. 70년대 한국 철학에 가장 두드러진 현상은 영미 분석철학과 대륙 현상학 및 사회철학적 관심의 증대였다고 볼 수 있을 것이다. 정권 수립이후 미국의 영향력이 강해지면서 미국 유학생의 증대가 한국 철학계에 영미 분석철학의 새로운 등장을 가능케 하였다. 이 분석철학은 철학을 하나의 과학적 엄밀성을 가진 학문으로 정립시키기 위해 세계에 대한 철학적 주장을 하기보다는 철학적 주장에 담겨있는 언어의 의미를 명료화하는 것을 일차적인 목표로 삼고 있었다. 따라서 치밀한 논증과 명석하고도 판명한 언어를 사용함으로써 철학의 독단성을 거부하고 당파성을 지니는 이데올로기적 철학을 타파하고자 했다. 한편 유럽에서 들어온 현상학은 사회과학에 있어서 실증주의나 행동주의를 거부하면서 새로운 학문방법론을 정초하고자 했다. 이들의 철학은 대체로 이론적 고찰에 주안점이 주어져 있었다.

그러나 70년대의 상황은 실천적 관심을 외면케 할 수 없었다. 고도 성장논리가 낳은 부작용은 우리 사회 전체를 또 한번 저항하도록 만들었다. 이로 인해 다양한 실천철학이 대두하게 되었다. 그 중에서도 두드러진 것이 미국의 롤즈, 영국의 포퍼를 중심으로 진행된 정의론 및 개방사회론⁸⁹⁾과 독일의

프랑크푸르트 학파로부터 비롯된 네오-마르크스주의였다. 경제성장으로 발생하는 부정의 상태는 정의의 관한 새로운 논의를 활성화시켰으며, 또한 군사 독재정권은 변화에 대한 새로운 이론의 확립을 재촉하도록 만들었다.

이로 인해 1960년대 독일에 유학을 갔던 지식인들이 중심이 되어 1960년대 독일의 학생운동의 중심이자 세계 대학의 학생운동으로 퍼져나갔던 프랑크푸르트 학파의 비판이론을 한국에도 소개하기 시작하였다. 한국의 70년대는 앞에서도 언급되었듯이 천민자본주의와 가부장제를 벗어나지 못하고 있었다. 따라서 여기에서 비롯되는 정치와 경제의 전체주의화와 권위주의화는 비판이론을 수용하도록 만들었다. 다시 말하면 한국의 70년대 정치·경제의 상황은 비판이론이 비판하고자 했던 부정적인 모습을 현저히 나타내고 있었다. 특히 당시 한국 상황은 학생층과 지식인 계층이 사회의 변화에 중심이 되어야 한다는 생각이 있었기 때문에 이들이 사회 변혁의 주축임을 설파하는 비판이론은 시의 적절하게 먹혀들었다고 볼 수 있을 것이다. 더군다나 비판이론은 단순히 정치, 경제 현실만을 비판하는 것이 아니라 사회 문화의 메커니즘 모두를 비판하는 차원을 지니고 있었기 때문에 학생들과 지식인에게는 대단히 매력적인 이론이 아닐 수 없었다. 따라서 이들에 의해서 수행된 대학가의 사회변혁 운동은 70-80년대의 한국 현대사를 움직이는 큰 축을 형성하게 되었다.

그러나 당시에 수용된 서구의 비판이론이 여전히 전근대적

89) 사실 당시 포퍼의 *Open Society and its Enymies*를 번역한 『열린 사회와 그 적들』도 금서 목록에 들어 있었을 정도였다.

인 모순을 안고 있었던 한국 현실에 적절하게 적용될 수 있는지에 대한 좀 더 철저한 반성이 우리에게 제대로 이루어지지 못했다. 적어도 비판이론은 고도로 발전된 서구의 자본주의 사회에 대한 문제의식에서 출발했기 때문에 한국 사회의 모순을 극복해 가는데 적절한 기능을 제대로 수행하지 못했다. 오히려 서구의 비판이론이 한국 사회에 들어왔을 때 그것은 아카데미즘 공간 안에서 지식인들 사이의 논쟁에 머물러 있었거나 아니면 한국 사회의 모순을 은폐하는 부작용을 유발하였다. 그것은 이미 본문에서 다루어진 이규호, 차인석, 정문길의 글들에서 발견할 수 있었다. 결국 비판이론은 당시의 군사정권으로부터는 좌경사상으로 물리고, 그 정권 아래서 억압당하던 민중으로부터는 무력한 부르주아 이론으로 배척 당했다.

마침내 80년 5월의 울분은 때때 부르주아적 형태를 지니고 있는 지식인 중심의 비판이론보다는 민중의 저항 논리를 마련할 수 있는 마르크스-레닌주의에 더 몰입하도록 만들었다. 안타깝게도 80년대 서구는 이미 마르크스주의가 퇴조하고 있었는데도 불구하고 우리에게서 매우 활발하게 전개되었다. 이것은 우리 사회의 모순을 합리적으로 처리하지 못한 권위주의로부터 불가피하게 초래될 수밖에 없었던 결과였다고 보아야 할 것이다. 비합리적으로 진행되고 있는 전체주의와 권위주의 아래 속박을 당하고 있었던 민중은 사회 변화에 목말라할 수밖에 없었다. 따라서 이들은 종속이론, 해방신학, 해방변증법 등 다양한 변혁이론을 찾아 나서게 되었다.

그래서 60년대 70년대를 거쳐 80년대 전반기까지 진행되었던 휴머니즘적인 요소가 가미된 학생운동은 80년대 중반기 이후를

거치면서 격렬한 전술과 전략을 겸비한 마르크스-레닌주의로 나타나게 되었다. 따라서 한국 사회의 마르크스-레닌주의의 수용은 사회과학적 운동의 차원에 집중되었지 철학적 연구의 차원에서 체계적으로 이루어지지 못했다. 한마디로 80년대 한국 사회의 마르크스-레닌주의는 교조주의적 형태를 띠게 되었다.

그러다 보니 마르크스-레닌주의의 보편성이 한국적 특수성에 적용될 수 있는지에 대한 비판적 논쟁이 일어나게 되었다. 그것이 바로 '사회구성체 논쟁'이었으며, 이로 인해 마침내 한국의 특수적 상황에 적합한 모델을 북한의 주체 사상에서 찾으려는 움직임이 일어났다. 그러나 그것 역시 북한의 특수한 상황에 적용될 수 있는 것이지 남한 사회에 적용되는 데는 한계가 있었다.

그래서 북한의 주체철학에 대한 많은 비판들이 가해지기 시작했다. 독창적이라고 주장되는 주체철학 또한 마르크스-레닌주의로부터 별로 벗어난 것이 아니라는 비판도 제기되었고, 비판이론처럼 주관성을 벗어나지 못하며, 더군다나 수령론은 대단히 조야한 것으로 지적되기도 했다. 이들은 이구 동성으로 북한의 주체철학은 폐쇄적이고 도식화되어 있다고 비판하였다. 그러면서도 다소 진보적인 사람들이나 남한 철학계의 문제점을 비판적으로 바라보는 사람들은 비록 북한의 주체철학이 영성하기 짝이 없지만 나름대로 자생철학을 모색하려고 했다는 점에서 우리가 눈여겨보아야 할 부분도 있다고 지적하였다.

그러나 사실 주체철학은 자생철학의 모색이라기보다는 북한의 국내·외적인 역학 구도 속에서 권력자들이 자신들의 권력을 정당화하는 하나의 이데올로기 이상일 수 없다. 그래

서 북한을 벗어난 황장엽도 주체철학과 자신의 철학을 구별 짓기 위해 인간중심철학을 강력하게 주장하고 나서게 되었던 것이다. 그의 인간중심철학은 더 이상 계급주의나 혁명논리에 근거하려고 하지 않았다. 그는 개인, 민족, 인류의 생명이 통일되는 새로운 생명철학을 제시하고자 하였다. 그리고 그의 이러한 작업이 오늘날 한국의 북한철학 연구에 집중적인 논의의 대상이 되기도 한다.

이상의 논의에서 보듯이 70년대, 80년대 네오-마르크스주의, 마르크스-레닌주의, 주체철학의 한국 수용에는 양면성이 존재하였다. 한편에서는 당시의 한국의 철학자들이 그들의 이론을 통하여 한국의 현실적 문제점을 타개해보려고 하는 비판적 몸부림을 보여주었다는 점에서 ‘철학의 현실화’에 기여한 면이 있었고, 다른 한편에서는 이들이 한국의 현실과 그들의 현실의 차이를 비판적으로 읽어내지 못하고 그들 이론을 추종함으로써 ‘현실의 철학화’를 제대로 이루어내지 못했다. 우리의 7-80년대는 마르크스주의 철학이 중심무대를 형성했다고 해도 과언이 아니다.⁹⁰⁾ 그러다 보니 마르크스주의 철학이 아닌 것은 철학이 아니라는 형태로까지 이어지는 경향이 있었다. 그리고 마르크스주의 철학에 참여하는 자들도 ‘현실 읽기’에 너무 다급하여 ‘텍스트 읽기’를 진지하게 할 여력을

90) “1980년대 사회적 상황에 철학계 또한 큰 영향을 받았으며, 특징적이었던 점은 ‘사회철학도’가 급증했다는 점이다. 1980년 한국철학은 ‘사회철학 시대’라고 할 만 했는데, 그 ‘사회철학’은 마르크스주의 내지는 좌파적 사회철학을 뜻했다.”(김종명, 「한국 역사에 나타난 대표적인 논쟁 학설들의 철학적 분석」, 한민족철학자대회보(2000) 『한민족과 2000년대의 철학』, 1999.8.17-19, 210쪽).

갖지 못하고 서둘러 교조화된 텍스트에 현실을 끼어 넣거나 아니면 고달픈 현실에 텍스트를 전략적 동원 기제로 사용하였다.⁹¹⁾ 이로 인해 70년대, 80년대 마르크스주의 일반은 학적으로 제대로 연구되지도 못하고 페레스트로이카의 등장과 더불어 버려져야만 했다. 따라서 70, 80년대 한국의 철학 역시 현실의 빈곤과 철학의 빈곤이 악순환 되는 상황을 겪어야 했다.

91) “물질적 생산이나 경제발전만을 사회발전의 결정적 요소로 본 경제주의나 경제결정론은 자본주의 신봉자들과 마르크스주의들이 함께 범한 오류이다.”(이삼열, 『민주화와 사회발전의 방향』, 이한구 외 공저, 『사회변혁과 철학』, 철학과현실사, 1999, 214쪽).

〈참고문헌〉

- 「우리 당의 주체사상에 대하여」, 『철학연구』 2호, 1965.
- 『주체사상의 철학적 원리』, 『위대한 주체사상 총서』 제1권, 백산서당.
- 고 립, 『주체철학 원론』, 평양, 1989.
- 구승희, 「맑스주의 역사법칙논쟁 비판-김광현, 이청산씨의 글을 중심으로」, 『창작과 비평』, 1989년 가을(17권 3호).
- 김광현, 「역사법칙과 자유주의」, 창작과 비평, 1998 여름.
- 김용환, 「통일로 가는 다섯 가지 길」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997.
- 김인환 역, 『에로스와 문명』, 1973.
- 김재기, 「80년대 사회변혁운동과 주체사상」.
- 김재현, 「맑스주의 수용 50년사」, 한국철학회 편, 『해방의 철학』, 철학과현실사, 1996.
- 김종명, 「한국 역사에 나타난 대표적인 논쟁 학설들의 철학적 분석」, 한민족철학자대회보(2000) 『한민족과 2000년대의 철학』, 1999.8.17-19.
- 김창호 엮음, 『한국사회변혁과 철학논쟁』, 사계절, 1989.
- 김창호, 「사회과학 이론의 방법론 비판」, 『산업사회연구』 2집, 한울, 1987.
- 김창호, 「주체사상 논쟁」, 『80년대 한국사회 대논쟁집』, 월간중앙, 1990년 신년호 별책부록. 한신대 제 3세계 문화연구소, 『한국민중론과 주체사상과의 대화』, 풀빛, 1989.
- 김창호, 「한국사회철학의 쟁점에 대한 사적 개관」, 사회와 철학 연구회 대회보, 『한국사회철학의 현황과 전망』, 1997. 2. 22.
- 김철희, 「남조선에 류포되고 있는 현대 부르조아 철학의 류파들과 그 반동적 본질」, 『철학론 문집』, 과학원 출판사, 1960.
- 김형일, 「논리학을 왜곡한 실증주의 견해에 대한 비판」, 『철학연구』, 사회과학원 출판부, 1966.
- 김화중, 김덕유, 『사람중심의 철학』, 사회과학출판사, 평양, 1992.
- 남명진, 「남과 북, 그 우리나라 철학사상사 인식의 차이에 관한 연구」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997.

- 류병덕, 「남과 북의 철학과」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997.
- 리인간, 「인간에 관한 브르조아 철학 사상의 역사적 변천과 그 반동성」, 『철학연구』, 1988, 4(35), 사회과학원 출판사.
- 리지호, 「남조선에 류포되고 있는 실존철학의 반동적 본질」, 『철학연구』 1호, 1964.
- 문현병, 「때때 부르조아 이데올로기로서의 비판이론의 한국적 수용」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 천지, 1988 겨울.
- 문형병, 「비판이론」, 한국 철학사상 연구회 지음, 『현대 사회와 마르크스주의 철학』, 동녘, 1992.
- 민병태, 「현대 사회과학 방법론에 끼친 영향(프로이드 20주년 기념기획 논문)」, 『사상계』 9월호, 1959.
- 박승덕, 「주체적 견지에 본 민족통일의 철학」, 남북학술 교수 발표 논문집, 통일원, 1994, 총협 94-10-38.
- 박정하, <문현병 지음, 『프랑크푸르트학파의 사회비판이론』, 동녘, 1993년>에 관한 서평, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제6호, 동녘, 1993.
- 박정호, 「사물화와 계급의식」, 한국 철학사상 연구회 지음, 『현대 사회와 마르크스주의 철학』, 동녘, 1992.
- 북한 사회과학원 철학연구소, 『철학사전 : 북한의 주체철학』, 도서출판 힘, 1988.
- 북한 사회과학원 철학연구소, 『철학사전』, 평양, 1985.
- 선우 현, 「주체철학과 인간중심철학 : 차이성과 대립성」, 제13회 한국철학자연합대회보, 『21세기를 향한 철학의 화두』, 2000.11.24-25.
- 선우 현, 『우리 시대의 북한철학』, 책세상, 2000.
- 설현영, 「역사변증법과 비판이론」, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제6호, 동녘, 1993.
- 설현영, 「현실변혁과 변증법-루카치 수용의 의미에 대한 검토-」, 철학연구회 편, 『철학연구』, 제24집, 천지, 1988 겨울.
- 손호철, 「한국의 국가목표 : 반성적 회고」, 이한구 외 공저, 『사회 변혁과 철학』, 철학과현실사, 1999.
- 宋在國, 「主體思想의 哲學的 平家」, 대한철학회, 『哲學研究』, 제60집, 1997.
- 신일철, 『북한 '주체철학'의 비판적 분석』, 사회발전연구소, 1987.

- 우기동, 「한국에서 마르크스주의 사회철학의 수용과 반성」, 『사회철학』 2호, 사회철학사, 1994.
- 유재건, 「역사법칙 재론 : '역사법칙과 자유주의'에 대한 답변」, 『창작과 비평』, 1988년 가을(16권 3호).
- 유재건, 「역사법칙론과 역사학」, 『창작과 비평』, 1988년 봄.
- 유초하, 「원리체계에서 본 주체사상의 철학적·정치적 문제」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제25집, 1989.
- 윤건차, 『현대 한국의 사상흐름』, 당대, 2000.
- 윤형식, 「맑스-레닌주의, '정통주의' 시대」, 김수행 외 공저, 『1980년대 이후 한국의 맑스주의 연구』, 과학과사상, 1995.
- 이 훈, 「소련 철학과 한국 철학」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 천지, 1988, 겨울.
- 이규호, 『현대철학의 이해』, 진영사, 1977.
- 이극찬 역, 『희망의 혁명』, 1972.
- 이기홍, 「과학적인 역사인식을 위하여 : 역사법칙논쟁의 반성」, 『창작과비평』, 1989년 겨울(17권 4호).
- 이기홍, 「철학의 빈곤, 과학의 빈곤」, 『경제와 사회』, 까치, 1988 가을.
- 이병창, 「해방 이후 북한철학사」, 『시대와 철학』 제9호, 1994.
- 이삼열, 「민주화와 사회발전의 방향」, 이한구 외 공저, 『사회변혁과 철학』, 철학과현실사, 1999.
- 이삼열, 「분단시대 동독과 북한의 철학」, 한민족철학자대회보(2000), 『한민족과 2000년대의 철학』 1999.8.
- 이상훈, 「북한에서의 서양철학」, 『시대와 철학』 제9호, 1994.
- 이정규, 「주체철학의 사회역사관에 대한 유물사관적 고찰」, 한민족 철학자대회보(2000) 『한민족과 2000년대의 철학』, 1999.8.17-19.
- 이진경 엮음, 『주체사상 비판 I, II』, 버리, 1989.
- 이진경, 『사회구성체론과 사회과학방법론』, 아침, 1987.
- 이청산, 「사회구성체논쟁과 사적 유물론 - 도대체 사적 유물론은 무엇을 할 수 있는가」, 『현실과 과학』, 1, 셋길, 1988.
- 이 훈, 「소련 철학과 한국 철학」, 철학연구회 편, 『철학연구』 제24집, 천지, 1988, 겨울.
- 장일조 역, 「인식과 관심」, 『현존』 1월호, 1970.
- 전성국, 「수령에 의한 로동계급의 혁명 사상 창시의 합법칙성」, 『사회과학』 1호 1985.

- 정문길, 『疏外論 研究』, 문학과지성사, 1978.
- 정성철, 『조선철학사』 (2), 평양 : 과학백과사전 출판사, 1987.
- 차인석 역, 『일차원적 인간』, 1974.
- 차인석의 『현대의 철학 1』, 서울대학교 출판부, 1980.
- 철학연구소, 『남조선에 대한 미제의 사상적 침투의 반동적 본질』, 사회과학출판사, 1975.
- 최봉익, 『조선 철학사 개요』, 평양 : 사회과학 출판사, 1986.
- 최종옥, 「북한의 사회주의 건설과 주체사상의 미래(1)」.
- 최종적, 「그래, 아직도 마르크스냐?」, 한국철학사상연구회 편, 『시대와 철학』, 제3호, 동녘, 1991.
- 편집부 엮음, 『북한의 사상』, 태백, 1988, 476.
- 황장엽, 『개인의 생명보다 귀중한 민족의 생명』, 시대정신, 1999.
- 황장엽, 『인간중심철학의 몇 가지 문제』, 시대정신, 2000.
- 황지우 역, (마틴제이 저), 『변증법적 상상력』, 1979.