

네손날리즘의 研究

—全體主義의네손날리즘을 中心으로—

李 永 澤

A Study of Nationalism

—Primarily on the Integral Nationalism—

Lee, Young-Taek

Abstract

Nationalism has been one of the determining forces in modern history. As an emotion, sentiment or concept, it has become one of the most important factors in our daily lives.

This study shows that nationalim is not a natural but a historical phenomenon and is not singular but plural; it has two contradictory faces—blessing and curse. It also shows how and why modern dictatatorships have been relied on amorphous mass enthusiasm—a kind of nationalism.

To conclude, nation and nationalism should be accepted as a fact but not an end itself, and the former is a political unit and the latter a group symbol at the present stage of civilization; nation-ism should be based on the reverence for individual dignity and reason, and on the faith in the oneness of humanity.

<目 次>

序言——問題의 重要性和 課題

一. 네손날리즘의 意味

A. 그 意味의 復雜多樣性

B. 連關諸科學의 見解概觀

C. 네손날리즘의 一般의 概念

二. 네손날리즘의 發展과 類型

三. 全體主義의네손날리즘의 諸特徵

結論——理想의네손날리즘의 基本理念

序言——問題의 重要性和 課題——

<19世紀 유럽歷史의 關鍵은 네손날리즘에 있다>는 말은 오히려 20世紀 現代에 더 適切한 表現이다. 네손날리즘은 非單 유럽에서 뿐만 아니라 아시아·아프리카에 거센 물결을 일으키고 있는 ダイナミック한 힘이 되고 있다. 이런 뜻에서 現代史는 <汎民族主義時代>(註 1)가 되었다. <政治의네손날리즘은 現代유럽人에게는 世界에서 가장 重要한 것, 文明 보다는, 人類 보다는, 品位 보다는, 仁愛 보다는, 敬神 보다는 가장 重要한 것, 生命 그것 보다는 더 重要한 것으로 되었다>(註 2)고 앤젤스(Norman Angels)는 말하였거니와, 實로 네손날리즘은 政治領域에만 局限되지 않고 全人類의規模와 人間生活의 全領域을 支配하고 있다. 人間存在의 窮局의意味까지도

註 1. Hans Kohn, The Age of Nationalism. 1962. Harper & Row, Foreword pp. xv—xvi. Part Three.
2. Louis Snyder, The Dynamics of Nationalism, 1964. N. Y. P. I.

네손날리즘의 文脈內에서 把捉하여 理解되어야 할 것이다. 네손날리즘은 宗教·藝術·科學 등을 包含한 人間의 모든 活動을 解釋하는 第一原理로 된 셈이다. 그러므로 네손날리즘의 問題는 非單 現今의 國際政治社會에 있어서 戰爭과 平和와 깊은 關係가 있을 뿐만 아니라 私的인 個人의 自由·幸福·不幸과도 直結되는 問題가 아닐 수 없다.

兩次大戰의 主原因, 그 本質上 인테네쇼날리즘을 主張하는 러시아를 비롯한 共產主義 諸國家間의 最近의 動向, 中近東, 아시아·아프리카 等地에 걸쳐 거의 全世界의으로 일어나고 있는 政治的諸現象, 뿐만 아니라 個人의 日常生活속에서 모든 메스·콤이나 教育機關을 通하여 鼓吹되고 있는 內容 等等, 이 모든 것들은 네손날리즘과의 關聯 없이는 그 真相을 正確히 把握하기 어려울 것이다. <近代史와 現代에 對한 네손날리즘의 理解와 그것의 含意는, 13世紀 基督教文化圈에 對한 宗教의 理解가 그러했듯이 오늘날에 根本的인 것인듯 생각된다>(註 3)고 H·코온(Hans Kohn)은 適切히 表現하였다.

그런데도 네손날리즘 만큼이나 複雜한, <陷穽>에 가득차 있는 말은 또 없을 것이다. 人間의 自由와 人道의 衡情으로 부터 나왔던 네손날리즘이, 그와 똑 같은 概念 밑에 數많은 사람들의 生命을 잃게 하고, 肉親을, 벗을, 職場을, 財産을 앗아간 經驗은 옛날이야기에 屬하지 않는다. 不幸은 그들만의 것이 아니었다. 네손날리즘의 熱狂속에 싸웠던 相對方도 똑 같은 不幸속으로 빠뜨려 넣었던 것이다. <民族(Nationalities)은 自由와 繁榮을 目的으로 삼지 않는다. 民族은, 民族으로써 國家의 鑄型과 尺度로 삼는다는 至高의 必要를 爲하여 自由나 繁榮의 어느 것도 다 犠牲한다. 民族이 걷는 길은 物的·精神的 荒廢 만으로써 點綴될 것이다>(註 4)고 한 아크톤卿(Lord Acton)의 말은 現代 네손날리즘의 否定的面을 警告하고 있다. 이와같은 네손날리즘의 重大性에도 不拘하고 우리는 그것을 전혀 意識하지 못하고 있거나, 樂觀的 或은 免疫的 態度를 取하고 있는게 實情이다. 그 만큼 네손날리즘은 오늘날 政治·經濟·社會·文化·藝術·思考方式 等の 거의 모든 分野에 속속들이 스며들어 있음을 立證하고 있다고 하겠다. <마치 太陽이 뜨고 지는 것이 宜當한 것 처럼>(註 5) 오늘날 네손날리즘의 事實은 自明的인 公理로 前提되어 그 重大性은 흔히 看過되기가 일수이다.

네손날리즘의 에너지를 充分히 發揮하였던 西歐와는 달리, 이제 어느 意味로는 이미 西歐가 通過하여 버린 그 初期段階를 向하여 出帆한지 얼마 안 되는 우리의 네손날리즘의 行方은 어디이며, 어디 이어야 하는가? 自由·平等·博愛의 旗幟를 높이 쳐들고 出發했던 西歐의 네손날리즘이 不過 一世紀內에 <物的·精神的 荒廢 만으로써 點綴>된 世界를 만들어 놓은, 그러한 네손날리즘으로 變貌케 한 要因이 무엇인가? 네손날리즘은, 元來 그 自體속에 破壞的인 것으로 變하여야 할 內在的 必然性을 갖기 마련인가?

이러한 疑問들을 解決하여 보려는 것이 本論文의 動機였다. 그리하여 그 豫備作業으로 먼저 ① 네손날리즘의 意味를 追求하였다. 이 때에 關聯諸科學의 見解를 參考하여 綜合的接近方法을 試圖하였다. 그리하여 네손날리즘은 矛盾되는 兩面性을 가진 것임을 밝히려고 하였다. 이곳에서 그 否定的一面에 焦點을 둔 理由는, 우리는 그 肯定的인 他面에만 익숙하여져 있다고 史料 되었기 때문이다. ② 다음으로 네손날리즘을 平面的考察 뿐만 아니고 從的으로 把握하기 爲하

註 3. H. Kohn, Nationalism. Its Meaning and History 1956. N.Y. Preface.

4. Lord Acton, Nationality, 1862, The Dynamics of Nationalism, ed. by L. Snyder, 1964. N.Y. P. 8에서 再引用.

5. C. H. Hayes Nationalism—A Religion. 1960. N.Y. P. 13.

여 그것의 歷史的發展過程을 通하여 나타난 類型을 考察하였다. 이 때에 視點을 主로 西歐의 네손날리즘에 두었던 理由는, 近代의 意味의 네손날리즘은 西歐에서 부터 出發하였기 때문이다. 그것을 모델·케이스로 삼아 諸般問題를 考察하려고 했기 때문이다. 그러나 西歐의 네손날리즘의 發展의 類型이 其他地域의 그것과 반드시 同一範疇로 一括될 수 없음은 勿論이다.

그리하여 西歐네손날리즘의 最終段階로 <全體主義的>이라고 一般的으로 命名되는 네손날리즘의 類型에 到達하였다. ③ 그 特徵을 考察함에 있어서 今世紀의 二大 獨裁政治(伊·獨의 파시즘과 共產主義)가 네손날리즘과 깊은 關係를 맺고 있음을 밝히려고 하였다. ④ 結論에서 筆者는 肯定되어야 할 理想的인 네손날리즘의 根本理念을 提示하려고 하였다. 여기에서 ㉠ 네손날리즘의 全體主義的네손날리즘에의 內在的必然性의 問題, 或은 論理的必然성과 歷史的必然성의 問題, ㉡ 全體主義的 네손날리즘의 擡頭的 要因 等에 關한 考察이 不充分하다 함이 되었다. 그리고 全體主義的獨裁의 威脅은 外部에서 뿐만 아니고 人間 內部에서 부터도 올을 밝히려 하였다. 이리하여 네손날리즘의 全體主義化에의 暴走를 牽制하고 肯定的方向에로의 引導할 수 있는 根本理念을 追究하려는 것이 本論文의 目的이다.

一. 네손날리즘의 意味

A. 意味의 複雜多樣性

네손날리즘(Nationalism)라고 하는 外觀上 가장 單純한 말로써 代表되는 內容은 實際로는 極히 複雜한 歷史的現象의 總體인 故로 이에 關한 많은 研究에도 不拘하고 누구나 다 쉽게 納得할만한 明確한 定義가 없는게 實情이다. 그 理由는 主로 다음과 같다. ① 社會的 意思疎通手段으로서의 言語 그 自體가 갖는 限界性, ② 네이손(Nation) 또는 네이손날리즘(Nationalism)라고 하는 單語 그 自體가 갖는 內容의 多樣性(註 6), ③ 意味 그 自體의 歷史的發展에 依한 不斷한 變化(註 7), ④ 세만티크스上の 問題, 即 日常的으로 널리 使用되고 있는 單語나 言語가 使用者間의 誤解 或은 不適當한 用法에 依한 本來的意味의 歪曲(註 8). 이런 素朴한 考察만으로써도 네손날리즘이 얼마나 複雜多樣한 內容을 가진 概念인가를 짐작케 하여준다.

註 6. 假令 Nation이란 같은 말로 <國家> <國民> <民族> <人民>이라고 翻譯되며, <民族主義> <國家主義>는 第二次大戰時의 파시즘戰爭이데올로기의 語感을 갖는다. 또 Nation이 <國土> <祖國>을 뜻하는 <Country>와 同意語로 使用될 때에는 <Nationalism>은 <祖國愛> <愛國心>으로 번역되는 <Patriotism>와 同意語로 解釋되나 兩者의 뜻은 다르다. 假令 <Patriotism>와 <Nationalism>은, 프랑스語의 語感으로서는 前者는 肯定的 稱讚的인 뜻이 있고 後者는 否定的 非難的인 뜻을 內包한다. 第二次大戰時의 軍國 그 反面에 獨·日에서는 오히려 그 反對의 語感을 갖는다. <nationalismus>나 <愛國心>은 主義를 聯想케 한다. 또 英國과 獨逸에서는 <Nation>의 用法上差異가 있다. 英國에서는 <Nation>은 <People> <Popular> <Democratic>와 同意義, 獨逸에서는 <National>은 情緒的인 말로서, 自己의 國家를 가진 強力하고 高度로 文明化된 偉大한 <Volk>(民族)이라는 印象을 갖는다. Nationalism, A Report by a Study Group of Member of the R. I. I. A, 1939. Preface.

7. 네이손날리즘은 各地域·各時期에 따라 다르고 同一地域에서도 그 이데올로기의 內容은 다르다. 假令 Hayes의 'humanitarian', 'liberal', 'integral' Nationalism, 또 히틀러의 네손날리즘과 Fichte의 Nationalism, 오늘날의 아시아의 新네손날리즘과 英國의 그것과는 다르다.

cf. F. Hertz, Nationalities in History and Politics 1944. p. 3. Thomas Mean, Gesamelte Werke, S, Fischer, 1960. Bd, 11, ss, 1126—1148.

8. 假令 <Democracy>는 共產主義國家와 自由主義國家에서는 그 뜻이 反正對이다. 前者에 있어서는 <부르조아獨裁>로, 後者는 <全體主義>라고 부른다.

cf. Nationalism, A Report by a Study of Members of R. I. I. A. 1939.

cf. Hertz, ibid, P. 3

또 네손날리즘이라고 하는 多面體的性質은 從來的인 歷史的方法만으로써는 完全히 把握할 수가 없다. 各專問分野의 그것에 關한 研究는 各己 그 限界를 갖기 마련이다. 그러므로 L. 스나이더(Louis Snyder)는 <多面體的 性質은 그 觀察이 아무리 精緻를 다한 것일지라도 그 一面만을 觀察하여서는 아무것도 理解할 수 없다. ……네손날리즘의 意味를 究明하려는 경우, 萬若에 어떤 特殊分野, 假令 歷史家, 社會學者, 政治家 等の 一專問分野만에 依賴하려고 한다면 거의 아무런 成果도 期待할 수 없을 것이다. ……要컨대 네손날리즘의 研究는 우리가 關聯諸科學의 綜合的思考(Multidisciplined Thinking)라고 부르는 關聯諸科學의 分析結果를 驅使한 多方面的 綜合的思考 위에 基礎를 두어야 한다>(註 9)고 主張했다. 그러므로 그 뜻을 좀더 알아보기 爲하여 關聯諸科學의 네손날리즘의 見解를 概觀하기로 한다.

B. 連關諸科學의 見解概觀

① 歷史學者는 民族(Nation)을 一定한 地理的範圍內에 居住하여 共通의 歷史的發展段階를 통하여 共通의 思想·感情을 갖게된 政治的主權國家의 國民으로 본다. 이 경우 政治史에 力點을 두는 歷史家는 大體로 政治以外의 人間行動의 側面——社會·經濟·文化·宗教 및 人間心理等——을 輕視하지는 않을지라도 多分히 歷史的側面에 對한 考察을 強調하는 傾向이 있다. 그 가장 代表的인 바커(Ernst Barker)의 <民族>의 定義는 다음과 같다. <民族이란 共通의 歷史的發展段階를 통하여 共通의 思想·感情을 갖게된 一定한 領域에 居住하고 있는 人間の 總體를 말한다…….>(註10)

이와같이 歷史學者는 歷史의 發展段階를 重視하는 故로 네손날리즘을 從的으로 把握하여 그 發展過程을 各自의 特殊한 立場에서 몇 段階로 分類한다. 이와같은 分類는 各時代의 네손날리즘의 性格을 說明하여 屢과 同時에 그것의 時代區分이기도 하다. 그 分類와 類型에 對해서는 後述하기로 한다.

② 政治學의 民族·네손날리즘과의 關係는 大體로 다음과 같다.

現代政治學은 立法·行政·政治組織·政治權力 등의 問題를 中心題目으로 삼는다. 따라서 大體로 政治學者는 民族 그 自體에는 關心이 적고 이를 歷史學 또는 社會學의 研究에 委任한다. 政治學에서 民族을 問題삼을 경우 民族을, 類似的한 言語·習慣·社會制度의 共有로써 相互意思疎通을 直接 容易하게 行하게 된 個人의 集合體로 보고, 民族을 國家와 區別하는 것은 他專問分野와 大體로 一致하고 있으나, 政治的側面을 強調하는 傾向이 있음은 勿論이다. 假令 Max Sylvius Handman 은 네손날리즘을 四型態로 分類하고 있다. 卽 ① 壓制에 對한 抵抗의 네손날리즘(oppression nationalism), ② 失地回復型的(irrentist nationalism), ③ 豫防的(precaution n.), ④ 威信的(prestige n.) 等이다.(註11)

③ 社會學에서는 大體로 nation 이라는 말 代身에 集團(group)·內集團(in-group)·第二次的集團(secondary-group), 或은 群集(crowd) 等の 말을 使用하며 主로 社會體制의 側面으로 부터 接近하여 文化發展段階로 본 民族의 여러 面과 그 構造面에 더 關心을 갖는다. 이 立場에서

註 9. L. Snyder, The Meaning of Nationalism. 1954, Preface &. P. 12.

10. Ernst Barker: Nation Character and the Factors in Its Formation. London. 1927.

11. Max Sylvius Handman: The Sentiment of Nationalism, Political Science Quarterly, Vol. xxxvi, 1921. pp. 104—109. L. Snyder, The Dynamics of Nationalism, Reading in its Meaning and Development, 1964. N. Y. pp. 49—50에서 再引用.

는, <民族>形成의 條件으로서는 다만 經濟的 或은 生態的 諸關係의 存在뿐 아니라, 構成員間에 <우리>라는 一體感의 存在와 共通目的에 對한 自發的協力の 感情의 存在가 必要하게 된다. 그러나 社會學者間에도 네손날리즘의 發生을 原始的인 바바리즘(Babarism)의 殘存物로 보느냐 或은 純粹한 近代社會의 產物로 보느냐에 따라 見解의 對立이 있다. 前者는 原始人의 自己主張의 傾向도 네손날리즘과 本質的으로 다를바 없으며 어느 것이나 다 個人의 精神과는 따로 獨自的으로 獨立하여 人間의 肉體나 神經과는 無關係한 것이라고 主張한다. 그리고 그 例證으로서는 <神祕的인 大衆의 魂>이랄지 <피의 부르짖음> 등의 信仰에서 볼 수 있는 理性的 否定, 本能의 優位, 非合理的인 感情의 存在를 들고 있다. 그러나 이러한 <바바리즘>은 네손날리즘을 近代社會의 產物로 보는 他의 一派로부터 <單只 兩者 間의 類似性이 있다는 理由로 時間과 社會環境 등의 諸條件을 無視함은 不當하다>는 批判을 받고 있다. (註12)

네손날리즘을 從的으로 把握하려는 歷史學者의 分類中에도 그 基準에 따라 다르지만 社會學者의 分類는 그 基本概念의 差異로 因하여 歷史學者의 分類와도 또 다른 獨自的인 것이다. 그 中에서도 네손날리즘을 <集團에 依한 權力에의 鬭爭>으로 본 M. 워드(Max Wirth)의 分類는 特히 注目을 끈다. 그는 네손날리즘의 네가지 類型을 發見하고 그 特質을 다음과 같이 解釋하고 있다. 卽 ① 霸權的(Hegemony N.), ② 分離的(particularist N.), ③ 周邊的(Marginal N.), ④ 弱少民族의(Minorit N.) 등인데, ① 型은, 小規模의 政治的單位가 보다 더 큰 集團을 組織함으로써 利益을 追求하려는 運動이며 一旦 統一達成 後에는 그 發展은 侵略的으로 되어 霸權이 미치는 範圍를 더 擴張하려는 傾向을 갖는다. 獨·伊·日 등이 그 좋은 例이다. ② 型은 堯·洪帝國, 러시아帝國, 터키帝國이나 猶太民族 니그로 등, 分離主義者에 依한 自治權을 要求하는 形式을 갖는 分割의 性格의 것이다. ③ 型은, 알자스·로렌스, 실레지아, 슈레스비크, 쾰른, 라인란트 등의 限界民族의 것으로서, 母國의 傳統에 強烈한 愛着을 보여주며 때로는 尖銳한 形式을 取한다. ④ 型은, 少數民族集團이 그 文化的 特殊性의 擁護와 傳統에의 愛着을 表示할 때 나타난다.

④ 心理學서에는 民族의 存在의 基礎를 個人의 行動속에서 求하여 民族의 意味를 個人의 心理學的諸特徵으로부터 理解하려고 한다. 卽 意識·情緒等 本來 個人의 心理에 固有한 것이 民族形成의 結合力的 役割을 한다는 것이 그 基本的態度이다. 여기에도 大體로 두가지 立場이 있는데, 其一은 네손날리즘을 人間本能으로부터 說明하려는 것으로, 集團行動이 個人行動의 發展이라는 前提에서 集團意識 또는 群居性을 本能的 하나로 본다. 그러나 이 本能說은 <人間行動을 動物이나 原始人 幼兒 등에서 보는 單純한 反射作用樣式과 同一視하는 點에서 不當하다>는 理由로 오늘날 거의 問題視되지 않는다. 其二은 네손날리즘을 本能以外的 動因(drives), 欲望(desires), 動機(motives), 欲求(needs) 등의 心理的諸要素로부터 說明한다. (註13) 이 立場은 個人心理와 集團心理와의 關係를 重視하여 個人이 想像的思考에 依하여 自己가 갖는 限界를 無視하고 <自我擴張>을 行하는 일이 있음을 強調한다. 이 觀點으로 보면 네손날리즘이란, 個人이 <自我擴張>을 行할 때 어떠한 매우 巨大한 集團을 意味하는 象徴을 求하여 民族의 英雄, 或은

註 12. cf. Friedrich Hertz, Nationalities in History and Politics. A Study of the Psychology and Sociology of National Sentiment and Character. London, 1944. P. 3.

cf. 世界經濟調査會編, ナシヨナリズムの研究, 昭和32年, P. 755.

13. K. Lewin 은 「人間行動의 起源은 個人의 性格에 있지 않고 오히려 個人과 그 社會的 環境과의 關係로부터 發生한다」고. Principles of Topological Psychology, 1936.

國家의 榮光 等과 一體化하려고 할 때 나타나는 心理的現象이다. 따라서 네손날리즘에 관한 現在의 心理學에 賦課된 課題는, 그 象徴이 무엇인가를 밝히고 個人에 依한 同一化過程의 分析이라고 할 수 있겠다.

⑤ 精神醫學의 立場에서는 個人의 精神障害를 對象으로 나온 分析方法을 民族이라고 하는 大集團에 應用하려는 것이다. 그러나 民族問題와 같은, 個人과 社會組織과의 複雜한 關係를 內包하는 問題를, 單純化된 型(formula)으로 完全히 說明할 수는 없다. 따라서 오늘날의 精神醫學은 그 方法上的 限界를 充分히 認定하고서 個人精神障害分析에 使用된 論理를 民族에 應用하려는 것이며, 더구나 그 分析을 個人分析의 基礎인 <性格理論>에 그치지 않고 複雜한 社會相互間의 關係에까지 밀고 나가려는 것이다. 이는 그들이 네손날리즘이 갖는 複雜한 社會의 性格을 認定함을 뜻하는데 結局 그들은 네손날리즘을 單純한 本能論으로만 보지 않고 近代社會의 複雜性 各種의 스트레스(壓迫感)가 人間神經組織을 消耗케 하는데에서 起因한 一種의 神經症으로 看做한다. 그 中 重要한 몇가지 結論을 列擧하면 다음과 같다.

④ 네손날리즘의 本質을 集團의 防衛機制(defense mechanism)로 본다. 이 防衛機制는 어느 特定集團이 그 集團에 敵意를 갖는 環境에 놓였을 때 보이는 現象인데, 이런 原因에서 發生하는 네손날리즘은 理性的領域에서 行動하는것 처럼 보이나 實際로는 個人의 境遇와 같이 極히 非合理的行動을 取하는 경우가 많다. ⑥ 네손날리즘의 精神醫學的 要因으로서 不安感(anxiety), 劣等意識(sense of inferiority), 不安定感(instability)의 세가지를 들고 있다.

③ 네손날리즘속에 誇大忘想的 偏執症이나 精神分裂症에 類似한 兆候를 認定하는 者들도 있다. 이와같은 精神醫學의 立場에서의 네손날리즘의 接近法을 스나이더(Snyder)는 다음과 같이 評價하고 있다. 《最近數年間的 集團의 精神療法的 發達は 精神障害의 本質에 對한 새로운 理解가 생겼음을 意味한다……. 그러나 充分히 意味있는 어떤 接近法이 小集團뿐만 아니라 <病든 民族>(the sick nation)이라고 불리우는 大集團의 複雜性의 解明을 爲해서도 有益한가는 今後에 남겨진 問題이다.》(註14)

이와같은 精神分析學의 分野에서 代表的인 見解를 列擧하면 다음과 같다.

④ 네손날리즘은 安全을 求하는 個人欲求에 應해 주는 것이다. ⑥ 그것은 兩親이나 家族에 對한 愛着觀念(fixation)이 充分히 處理되지 않아 民族集團으로 까지 擴大된 것이다. 個人이 國家 그 自體를 全能으로 看做하고 自己와 同一視함은 그 例이다. ③ 그것은 뿌리깊은 恐怖나 敵意를 表現한다. 어떤 分析學者는 네손날리즘을 元來 어린이와 父親과의 關係에서 發見되는 恐怖나 敵意가 集團의 레벨에서 表現된 것이라고 본다. ④ 네손날리즘은 人間이 本質적으로 갖는 攻擊的素質의 突破口이다. 우리는 나면서 부터 小食人種이라고 하는것은 이런 뜻에서이다. ⑤ 네손날리즘은 集團의 不安을 表現한다. 個人이 갖는 懷疑, 不安, 欲求不滿(frustration) 등의 不安全感은 現代人 사이에 發見되는 뚜렷한 現象이나, 集團全體로서도 같은 心理的過程을 經驗하게 된다. ⑥ 네손날리즘은 劣等感의 反映인 境遇가 많다. 이 立場은 A. 아드러(Afred Adler)의 <個人의 劣等感의 理論>을 民族集團에 應用한 것이다. 要是 네손날리즘은 完全히 論理的인 것도 合理的인 것도 아닌, 非合理的인 情熱이며, 이데올로기르만 自覺되었던 네손날리즘도 그 밑바닥에는 네이손의 構成員各者의 無定形의인 感情·意識과 連結되어 있음을 깨우쳐 준다. 네손날리즘의 研究는 歷史的 研究方法과 併行하여, <有益한가는 今後에 남겨진 問題>이기는 하나 이러한 特殊領域으로 부터의 接近도 重要하다고 본다.

註14. Louis Snyder, The Meaning of Nationalism. pp. 94—99. P. 109.

C. 네손날리즘의 一般의概念

以上이 네손날리즘에 對한 關聯諸科學의 見解였는데, 그러면 이러한 關聯諸科學의 綜合의立場에서 ‘네손날리즘이란 무엇인가?, 이 設問에 答하는 일은 結局 네손날리즘에 對한 各專問分野의 見解全體의 最大公約數의인 것을 發見하는 作業이 될것이며, <웨프스터大辭典의 數百페이지의 割愛>가 必要할 것이므로 本小考에서는 到底히 不可能한 作業이다. 다만 이 小論에서는 普通 우리가 極히 曖昧하게 使用하고 있는 네손날리즘의 意味를, 몇몇 사람의 代表的인 見解속에서 求하여 밝혀 보려고 한다.

스나이더(L. Snyder)는 네손날리즘의 意味를 먼저 具體的인 것과 觀念的인 것으로 區分하고 前者를 地理的·言語的·政治的·社會的·經濟的·文化的인 意味를 갖는 네손날리즘으로, 後者를 心理的인 것으로 본다. 그리고 그것은 어떤 경우에도 本能에 基礎하지 않고 여러가지 社會的環境에 依해서 制約된 感情의 綜合이며, 特히 近代社會에 있어서는 大衆이 내세우는 象徴(symbol)의 意味를 가지며 安全과 保護를 追求하는 集團의 欲求(needs)에 應해주는 것이라고 한다.(註15)

H. 코온(Hans Kohn)은 네손날리즘을 客觀的인 要因(共同的 祖上, 言語, 領土, 政治統一體, 慣習 및 傳統 或은 宗教等)과 主觀的인 要因으로 區分하고 後者를 協同意志(corporate will)로 보며 네손날리즘 形成의 가장 重要한 要因으로 본다. 네손날리즘은, <個人的 忠誠이 마땅히 民族國家에게 바쳐져야 한다고 생각하는 心的狀態(state of mind)>이며 民種(nationalities)(註16)은 歷史的生命力의 所産이기에 恒常 流動的인 決코 固定된 것이 아니기 때문에 正確한 定義를 내릴 수 없는 그런 性格의 것이라고 한다.(註17)

B. 샤퍼(Boyd, C. Shafer)도 네이손이나 네손날리즘에 對한 偶像化를 論駁한 후, 네손날리즘의 定義를 내릴 수 없는 困難性을 認定한다. 그러나 歷史的·政治的 社會經濟的인, 따라서 流動的인 네손날리즘의 可變性에 비추어 <現段階로서는>이란 但書を 부치고 네손날리즘을 다음과 같이 定義하였다. 即 <雜多한 歷史的 政治的 및 社會的 諸力의 結果로 네이손이라고 불리우는 것에 對한 忠誠속에서 그 自身을 表現하는 人間集團 內部로부터 成長한 어떤 一體感(a sentiment of unity)>이며, <實在的 或은 假想的인 共同的 歷史的經驗과, 未來에도 分離된 團體로서 같이 살려는 共同念願을 가진 한 人間團體와를 結合하고 있는 感情>(註18)이라고 했다.

헤이즈(C. H. Hayes)도 네손날리즘을 自然的 固定的인 것이 아니고 歷史的인 人爲的인 것으로 보고, 이를 <페트리오티즘(patriotism)과 民種(nationalities) 意識과의 融合體>(註19)이며, <民族의 文化的基礎는 言語와 共同的 歷史的傳統이다. 教育過程을 通하여 이들이 페트리오티즘의 對象이 될때에 그 結果가 네손날리즘으로 된다>(註20)고 規定하였다. 그가 생각하는 네손날리즘의 意味는 다음의 네 가지로 解釋된다. 即 네손날리즘은 ① 政治的單位로서의 民種(nationalities)

註15. Snyder: *ibid.* P. 162.

16. <Nationalities>는 <Nation>과는 區別된다. 後者が 前者를 基礎로한 近代的意味의 <民族> 或은 <國家>라면 前者는 <Nation>을 形成하여 주는 基礎質料가 된다. 前者가 身體的(生理的) 特徵을 같이 하는 人間集團으로서 自然的인 것이라면 後者는 歷史的·社會的인 概念이다. 따라서 <Nationalities>를 <Nation>(民族 或은 國家)과 區別하여 民種이라고 번역했다.

17. Hans Kohn, *Ibid.* pp. 9—10.

18. B.C. Shafer, *Nationalism—Myth and Reality*, 1955. pp. 3—10.

19. Hayes, *Ibid.* P. 27.

20. Hayes, *Ibid.* P. 27.

을 設定하고 種族을 統一하고 또는 既存의 帝國으로 부터 分離함으로써 民族國家(Nation-State)를 形成하기에 이르는 具體的 歷史過程이다. ② 이러한 歷史的過程 속에서 나온 理論·原則·理想이다. ③ 特定政黨에 依하여 行하여지는 政治運動을 意味한다. 그 政治活動은 上述한바 歷史的過程과 政治理論과의 合一體이다. ④ 하나의 感情이다. 自國의 理想, 運命에 對한 忠誠을 他의 어떠한 價値보다는 優先시키려고 하는 마음의 狀態를 意味하는 것이라고 보았다.

上述한 네손날리즘에 對한 諸見解와 定義는 完全할 수가 없다. 그 理由는 既述한바 以外에도 社會科學에 있어서의 모든 概念의 論理的으로 完全한 定義란 不可能하며, 네손날리즘의 本質 自體가 理論的 規定으로써 把握할 수 없는 것이며, 더구나 그것은 그 發生·成長의 社會的 文化的 基盤과 時期를 各己 달리하는 不均等的 不均質的인 것이기 때문이다. 따라서 百人百出의 見解와 定義가 나올 수 있는 極히 <陷穽에 가득차 있는>(註21) 曖昧複雜한 概念이다.

그럼에도 不拘하고 上述한 諸見解와 定義에서 다음과 같은 事實을 抽出할 수 있다.

① 네이손 或은 네손날리즘은 後天的으로 變化할 수 없는 自然性(或은 種族性)에 있지 않고, 民族(或은 國民)의 感情·意識이라는 可變的·主觀的인 精神——心理的 內容이다. 따라서 네이손 或은 네손날리즘은 後天的으로 이에 주어지는 方向規定에 따라서 <祝福>도 될 수 있고 <咀呪>도 될 수 있는 兩面을 가지고 있다.

② 네이손 或은 네손날리즘은, 孤立的 個人이나 家族觀念이 보다 더 高次의 네이손(國家·民族)이라고 하는 觀念으로 昇華된 集團(第二次的)意識인데, 그 集團意識은 各 構成員의 個人的·家族的 또는 地方的意識이나 心理的 總和 이상의 깊은 뜻을 가진 集團의 意識이다. 따라서 네손날리즘은, 對內的으로는 各 構成員의 異質性的 排除 및 <네이손>으로서의 均質化와, 傳統的인 環境愛(家族·地方에 對한 사랑)로 부터의 離脫과 네이손에의 全體的 參加를 要求한다. 對外的으로는 네이손의 個別化·特殊化, 換言하면 集團的 社會的 個人主義(Social or Group Individualism)의 傾向을 갖는다.

따라서 네손날리즘은, 그 <均質化>나 <集團的 社會的 個人主義>의 主體·動機·理想·目的 如何에 따라 祝福이 될 수도 있고 咀呪도 될 수 있는 두 가지 可能性을 가지고 있다. 말하자면 그것은 無定形的, 非合理的인 에너지를 가진 야누스(双面神)로 比喻할 수 있다.

그러면 이와같은 두 가지 可能性을 가진 네손날리즘이 西歐에서 어떻게 發展하였는가를 다음에서 보기로 한다.

二. 네손날리즘의 發展과 類型

네손날리즘의 意味와 같은 難問題는 그 類型을 分類하는 作業에서 解決의 端緒를 發見할 수 있을지 모른다. 그런데 上述한바와 같이 關聯諸科學中 歷史學 以外에는 그 分類基準이 모두 橫的 分類基準에 屬하는 것들이었다(政治學, 社會學, 心理學, 精神醫學 및 精神分析學等).

그들 나름대로 모두 長點이 있겠으나 네손날리즘은 一回起的 歷史的 產物이기 때문에 動的 把握이, 따라서 從的인 發展史的 型態分類가 重視되지 않을 수 없다. 이 事實이 從來의 歷史學的方法이 그 自身の 缺陷을 他諸學에서 補充하면서도 如前히 네손날리즘研究의 主導權을 잡고 있는 理由라고 하겠다.(註22)

發展史的 型態分類中에서도 또 그 안에 各者의 分類基準에 따라 差異가 있으므로 그 代表的

註21. E. H. Carr, Nationalism and After, 1946. P. 4.

인 것을 몇가지 檢討하여 네손날리즘의 發展過程을 概觀하기로 한다.

네손날리즘의 基礎로서의 諸要素(共同的 血緣·地緣·言語·宗教·政治·經濟等)는 人類歷史以來 18C 까지 存續하여 왔다. 原始人の 種族主義(tribalism) 속에, 都市主義(metropolitamism) 속에, 地方主義(localism) 속에 存續하여 왔고, 西歐의 古代人은 都市國家(polis)에 忠誠을 바쳤고 로마는 大帝國을 支配했으나 愛國心은 <永遠한 都市>로 부터 나왔다. 普遍的 中世에서도 類緣的인 言語·慣習 및 傳統을 가진 人들속에 네손날리즘의 어떤 諸要素는 存續하였다. 그런데 이런 種類의 集團意識은 近代의 네손날리즘이라기 보다는 오히려 原始的인 地方主義(localism)에 더 가까웠다.

近代의 네손날리즘은 封建主義 莊園制度 및 中世의 概念의 主權國家로 부터 나온 民族國家(nation-state)의 出現의 結果였다. 封建領主들은 <國家>가 아니라 <王>에게 忠誠을 바쳤다. 近代의 意味에 있어서의 네손날리즘은 最初의 國家인 17C 中葉의 英國에서 처음으로 나왔는데 그곳에서는 言語的·政治的·經濟的 및 宗教的 諸要因이 人民(people)을 結合시켰던 最初의 近代國家였다. 英國의 네손날리즘은 처음부터 존·로크(John Locke)의 哲學 속에 要約되는 個人的 自由의 概念과 一致하였다.

그 다음의 偉大한 里程碑는 美國과 프랑스大革命이었다. 美國革命은 主權在民의 原則을 宣言하였다. 이리하여 네손날리즘은 英國으로부터 유럽으로 革命的 힘으로서 浸透하여가 政治的 自由를 누리지 못했던 人民을 鼓舞하였다. 따라서 近代네손날리즘은 1688年, 1776年, 1789年으로부터 始作한다는 것이 歷史家들의 一致된 見解이다.

이以後의 네손날리즘의 發展過程의 分類가 곧 그 時代의 特徵이 되며 네손날리즘의 意味이며 그 成長過程이 되는 셈이다.

L. 스나이더는 네손날리즘을 歷史推進力으로 보고 四個의 時期 或은 類型으로 區分한다. 즉

㉑ 統一의 힘으로서의 네손날리즘(1815~71年)

이 期間의 네손날리즘은 封建諸侯를 統一함으로써 國家形成의 基礎를 強化하려고 했다. 中世에는 地理的區分에 不過했던 獨·伊 等の 統一達成의 힘으로 되었다.

㉒ 分裂의 힘으로서의 네손날리즘(1871~1900年)

國家統一의 힘으로서 獨·伊를 統一한 네손날리즘은 他地域의 弱小民族들에게 影響을 주었다. 오스트리아—헝가리帝國, 土耳其帝國內의 弱小民族으로 하여금 그들의 地理的 同一性, 共同的 言語·文化·傳統·慣習 等の 立場에서 帝國의 分裂에 의한 獨立을 要求케 하였다.

㉓ 侵略의 힘으로서의 네손날리즘(1900~1918年)

19C 末부터 20C 初에 걸쳐 國際的競爭이 熾烈하여짐에 따라 네손날리즘은 帝國主義로 變貌하였다. 國家利益의 對立은 마침내 第一次大戰을 招來하였다.

㉔ 新네손날리즘(1918以後)

이 新네손날리즘 形成의 諸要因은 1919~1939年間에 많이 나타났었다. 第二次大戰以後 英·佛·和 等の 海外植民地讓渡에서 보는바와 같이 西歐네손날리즘은 馴順되었으나 共產主義勢力

註22. Hayes는 關聯諸科學의 成果와 價値를 認定하면서도, 歷史學的考察의 主要性에 關하여 <……내 自身의 思考와 著述은 歷史的方法에 依據해 왔는데, 내 생각 같아서는 廣範하게 歷史的으로 다루는편이 네손날리즘과 그리고 그것이 어떻게 또 왜 오늘날의 世界에 있어서 무엇보다도 重大한 것으로 되었는가를 바르게 理解하는데 가장 도움이 되는 最善의 方法인상 甚다>고 強調한다.

cf. Hayes, Ibid, Preface. P. vi.

膨脹에 對한 西方諸國의 地域共同防禦體가 形成되었다. 東西諸地域·中近東·阿·蘇 等の 反西歐 的네손날리즘이 沸騰하고 있으며 西歐네손날리즘의 前期樣相을 띠고 있다는 것이다.

E. 카아(E. H. Carr)는 近代의 意味의 네손날리즘의 發展過程을 4個의 時期로 다음과 같이 區分하고 있다. 第一期는 프랑스大革命과 나폴레옹 戰爭으로써 끝나고 비인會議를 그 終章으로 한 時期, 第二期는 本質적으로 프랑스革命의 所産이며 그 基盤은 1870年以來 甚히 무너져 가면서도 1914年의 破局에까지 存續하여 베르사이유 講和에 이르러 끝나는 時期, 第三期는 1914年과 1939年 사이에 極點에 到達한 時期이다. 第四期——即 第三期가 그 以前의 時期와 判異한것 처럼 第三期와 性格上 判異한 第四期——에 우리가 이미 到達했는가를 判斷하기에는 아직 時期尙 早라고 한다.(註23) 그 뜻은 現代의 네손날리즘이 1914年~1939年의 性格으로부터 脫皮하지 못하고 있다는 것으로 解釋된다. 네손날리즘에 對한 그의 上記 時代區分の 基準은 네손날리즘의 主擔當者가 누구였느냐에 있었다. 따라서 第一期는 中世의 世界教會, 神聖로마帝國의 普遍主義로 부터 國王을 中心으로한 民族國家가 國民의 分立 또는 統一을 完成하여간 過程속에서 形成된 것으로, 〈國王에 依한〉 네손날리즘, 第二期는 第三階級으로서 歷史舞臺에 새로 登場한 新興產業市民層을 그 主된 擔當者로 한 所謂〈부르조아지에 依한〉 네손날리즘, 第三期는 產業大衆이 政治的決定에 參與하게 됨에 따른 〈大衆에 依한〉 네손날리즘이었다. 이 各時期는 政治的으로는 絶對主義時代, 自由主義時代, 帝國主義時代에 各各 該當되며 經濟的으로는 重商主義時代, 產業資本主義時代, 金融資本主義時代에 各己 該當된다. 그리고 第一期를 第二期로 轉換시킨 世界史의 大事件은 프랑스大革命이고 이 時期의 代表的思想家는 루소였었다. 第二期에서 第三期로의 轉移를 決定的으로 可能케 하여 준 事件은 第一次世界大戰과 世界恐慌이었는데 우리가 全體主義的 네손날리즘이라고 命名하는 것은 카아의 第三期의 네손날리즘이다. 이 第三期의 特徵은 그에 依하면 ① 大衆이 國家의 實質的 構成員이 되었다는 것, ② 國家權力이 經濟領域을 支配하였다는 것, ③ 國家의 數의 增加를 들고 있다. 이러한 諸事實은 從來의 네손날리즘의 性格을 一變시켜 〈一國社會主義〉로 만들었으며 自國經濟第一主義로 變貌시켰다. 計劃經濟는 自國內의 個人을 國家目的에 從屬시켜 戰爭目的에 動員하는, 換言하면 計劃經濟는 社會主義와 네손날리즘의 兩面性을 가진 双面神이며 그 原理는 社會主義인것 처럼 보이나 그 實際에 있어서는 對內外的으로 全體主義的네손날리즘으로 變하였던 것이다. 카아에 依하면, 이렇게 進行된 自由放任經濟로 부터 計劃經濟에, 〈夜警國家〉(19世紀에는 國家機能은 個人에 對하여 可能的 限度로 制限되었으므로 이렇게 呼稱한다)로 부터 〈福祉國家〉(政治權力이 20世紀에 와서는 大衆이 國家의 實質的 構成員으로 됨으로써 經濟領域을 支配하였으므로 이렇게 呼稱한다)에로의 變貌를 〈現代의 社會革命〉이라 부르며, 러시아 革命을 〈現代의 社會革命〉의 〈러시아의 側面〉으로 理解한다. 그에 依하면 〈러시아 革命도 20世紀의 社會革命의 一部分〉이며, 〈先進工業國에서 徐徐히 그리고 比較的 부드럽게 느껴졌던 社會的緊張이, 工業的으로 가장 뒤떨어진 네이손에서는 猛烈한 暴力을 隨伴하여 爆發〉(註24)한 〈現代의 社會革命〉으로 본다.

헤이즈는 〈The Historical Evolution of modern Nationalism Ist ed. 1931. 6th. ed. 1959 N. Y〉에서 近代 네손날리즘의 發展過程 속에 나타난 그 類型을 ① 人道主義的(Humantarian N.), ② 자코빙의(Jacobin N.), ③ 傳統主義的(traditional N.), ④ 自由主義的(Liberal N.), ⑤ 全體主

註23. E. H. Carr, Nationalism and After, pp. 3-4.

24. E. H. Carr, The New Society, 1951.

義의(Integral N.) 네손날리즘으로 分類한다.(註25) 이 分類基準은 네손날리즘을 <하나의 主義(이즘), 하나의 理論體系, 하나의 政治哲學으로서>(註26) 다루려는 것이다, 따라서 그의 類型은 當該 各時代의 歷史의 理念에 符合하는 分類法이다. 以下 그의 類型을 中心으로 西歐 네손날리즘의 歷史의 發展過程을 概觀하기로 한다.

人道主義의 네손날리즘……最初의 體系的인 近代 네손날리즘의 諸理論은 18世紀의 啓蒙主義 時代의 知的環境 속에서 表明되었다. 그는 이 時代의 네손날리즘을 人道主義의 네손날리즘이라 부른다. 그는 이와같은 네손날리즘의 代表的理論家로서 보링부르크(Henry St. John Bolingbroke) 루소(Jean Jacques Rousseau), 헤르더(Johan Gottfried Herder)의 三人을 列擧하여 이들의 理論을 通하여 所謂 人道主義의 네손날리즘이라고 불리우는 共通의 特質을 解明하고 있다. 이들은 各己 國籍도 不同, 보링부르크와 루소오가 政治의 色彩가 있는데 反하여 헤르더는 文化的이라던지, 보링부르크가 貴族的인데 反하여 루소오는 民主的이라던지 하는 細部的 差異는 있다. 그럼에도 不拘하고 이들 三人의 思想속에 表現되는 이 時期의 네손날리즘은 科學·理性·進歩·個性과 自然權의 尊重이라는 啓蒙主義時代를 그 共通의 背景으로 가지며, 이들 三人의 理論의 底流를 이루고 있는 共通의 目標은 人道主義였다. 即 그들은 各民族의 特質에 適合한 發展은 人類進歩에 不可避의인, 따라서 바람직한 手段이며 全人類의 福祉와 調和가 可能하며, 自己民族의 發展 뿐만 아니라 他民族의 같은 努力에 對하여서도 理解와 寬容으로써 對하여야 한다고 主張하는 點에 있어서 人道主義의 네손날리스트들이었다.

그러나 이와같은 近代네손날리즘의 祖型(proto-type)으로서의 人道主義의 네손날리즘은, 18世紀末에 이르러 特히 프랑스大革命을 겪은 後 世의 形態로 分派되었다. 即 루소오의 民主主義的 或은 人道主義的 네손날리즘은 자코뱅의 네손날리즘으로, 보링부르크의 貴族的 네손날리즘은 傳統主義的 네손날리즘으로, 헤르더의 文化的 네손날리즘은 自由主義的 네손날리즘으로 分派되었다. 그리고 이 各네손날리즘은 제각기 自己야말로 人道主義的 네손날리즘의 正統的 後繼者임을 主張한다. 그들은 人道主義的 네손날리즘의 破壞者가 아니고 <어느 意味에 있어서는 人道主義的 네손날리즘의 傳承者들>(註27)이었다.

以下 人道主義的 네손날리즘의 後繼者들에 關하여 順次的으로 考察하여 보기로 한다.

㉔ 자코뱅의 네손날리즘……여기 <Jacobin>의 語源은 프랑스大革命期에 共和政策과 民主主義의 達成을 爲하여 奉仕했던 革命政黨의 名稱에서 由來한다. 이들은 革命初期에 루소오 등의 人道主義的·民主主義的 네손날리즘의 要求로 設定된 自由·平等·博愛의 思想을 傳播하려고 하였다. 또 그들은 國民皆兵, 公立學校의 創設, 國語·新聞·國歌·國慶日 등을 成立시킴으로써 民族意識을 覺醒케 했고 近代의 意味의 네손날리즘의 基本的性格의 大部分을 形成하였다.

그러나 그들이 살았던 時代는 人道主義的 네손날리즘을 迎接할 準備가 못되었다. 그리하여 자코뱅의 네손날리스트들은 漸次로 ① 國內의 意見不一致에 對하여 猜疑의이고 不實容하게 되었고, ② 그 目的達成을 爲하여 軍事力에 依賴하게 되었고, ③ 狂信的 宗教的으로 되었고, ④ 그 信念傳播를 爲하여 傳導者의 熱狂을 갖게 되었다. 그들은 人道主義와 그 슬리관인 自由·平等·博愛의 이름 밑에 結局은 프랑스의 榮光을 위하여 싸웠고 內亂과 國外的 敵對 直면과 1차의

註25. Hayes, The Historical Evolution of Modern Nationalism. pp.16—17, 52—54, 56—57, 87, 88, 120, 135, 165—166.

26. Ibid, preface. vi.

27. idid p. 42.

만 했다. 자코빙의 네손날리즘의 發展過程은 곧 자코빙의 軍國主義의 發展過程이었고 이 過程 속에서 나폴레옹이 誕生하였던 것이다. 그는 자코빙의 네손날리즘에 基礎를 두고 그 指向하는 方向에 一步 더 前進하였다. 이런 뜻에서 나폴레옹戰爭은 자코빙의 네손날리즘의 歸結인 듯 하였다. 그러나 나폴레옹時代의 네손날리즘도 人道主義의 네손날리즘의 祖型(proto-type)으로 부터 由來했으며, 〈論理的〉歸結이 아니고 〈歷史的〉結果였다는 事實은 看過되기 쉽다. (註28)

㉞ 傳統主義의 네손날리즘……이것은 보링부르크의 貴族의 人道主義의 네손날리즘으로 부터 分派된 네손날리즘으로서 프랑스革命에 對한 反動期에 나왔다. 따라서 이는 자코빙의 네손날리즘에 對한 保守反動的 批判者이기도 하다. 자코빙의 네손날리즘과 傳統主義의 네손날리즘과의 差異點은 下記의 네 가지를 들 수 있다. ① 자코빙의 네손날리즘은 國家에 對한 페트리오티즘(patriotism)의 基礎를 自然權에 두지만 傳統主義의 네손날리즘은 그것을 歷史的 諸權利(historical rights)에 둔다. ② 前者는 民主的 共和의인테 對하여 後者는 貴族의 王政의이다. 即 後者는 王位·貴族도 오랜 歷史的 傳統속에 存在한 것으로서 讚美한다. ③ 前者는 革命的이며 後者는 反動이 아닐지라도 漸進的의이다. ④ 前者가 民族國家의 絶對主權을 強調한데 對하여 後者는 主權은 複數的인 것이며 民族國家에 對한 忠誠을 階級·地方·基督教 等에의 忠誠과 妥協시키려고 한다. 이와같은 傳統主義의 네손날리즘의 代表者들은 버어크(Edmond Burke), 보나르드(Bonald)子爵, 슐레겔(Friedrich von Schlegel) 등인데, 그들도 人道主義의 네손날리즘이라는 同一한 思想의 基流에 屬한다. 다만 그들은 자코빙의 네손날리즘의 本意아닌 非人道主義의인 點에 反對하였던 것이며, 〈理性〉·〈革命〉代身에 〈歷史〉와 〈傳統〉속에서 求하여야 하며 그런 立場에야말로 人道主義의 動機가 있다고主張하여 그 擁護者로 된것 뿐이었다.

現實으로는 傳統의 네손날리즘은 프랑스革命으로써 始作한 運動과는 正反對方向으로 움직이었다. 자코빙의 네손날리즘의 代表者가 Napoleon 이었다면, 傳統의 네손날리즘의 代表者는 피트(pitt), 넬슨(Nelson), 웰링톤(Wellington)이나 아렉산더大王 등이었다. 1815年의 傳統主義의 네손날리즘의 軍事的 勝利는 유럽의 地圖를 民族自決의 線에 依하지 않고 歷史的 權利와 王朝의 利益에 依해서 再劃定하였던 것이다(正統復古主義).

그러나 再次的 亡命을 두려워 했던 루이 18世는 자코빙의 네손날리즘과 傳統主義의 네손날리즘의 妥協을 企圖하였다. 그리하여 자코빙의 네손날리즘이 徐徐히 프랑스革命精神의 繼承者로 되었고 그 穩健한 形態의 것은 當時 새로 일어나고 있던 自由主義의 네손날리즘과 妥協하여 마침내는 傳統主義의 네손날리즘 조차도 그 속에 包攝하게 된다.

㉟ 自由主義의 네손날리즘……이것은 18世紀에, 일찌기 國民的 自覺을 했고 妥協의 名手였던 英國에서 벤탐(Jeremy Bentham)으로 부터 비롯하여 귀조(Francois Guizot), 벨커(Karl Theodor Welker), 마찌니(Guisepe Mazzini) 등을 通하여 19世紀初의 三分之二期間에 全유럽에 걸쳐 뿌리를 박은 네손날리즘이었다. 이 自由主義의 네손날리즘은 자코빙의 네손날리즘의 過激性과 傳統主義의 네손날리즘의 反動性의 兩極端의 辨證法의 綜合이라고 하겠다. 자코빙의 네손날리즘과 傳統主義의 네손날리즘과의 中間에 位置하던 것이 自由主義의 네손날리즘이었고 자코빙의·傳統의 네손날리즘과 같이 18世紀의 人道主義의 네손날리즘에 그 共通의 起源을 가졌다. 自由主義의 네손날리즘은 歷史的 權利나 自然權을 다 無視했다. 그것은 主로 改革의이었으나 그렇다고 反動的인 것은 아니었다. 또 그것은 實際로는 革命的이지만 理論上으로는 그렇지 않았다. 그것은 分明히 貴族의인 것이 아니었고 民主主義를 標榜하면서도 中産階級이 그 主된 擔當者였

다. 그것은 民族國家의 絕對主權을 尊重하는 한편 個人的 政治的·經濟的·宗教的 自由도 強調했다. 그리고 모든 民族國家가 國際平和의 樹立과 그 維持의 責任을 背負한다고 強調하며 窮極的으로는 모든 民族國家가 獨自의 發展을 할 수 있는 때가 오기를 渴望하였다. 自由主義의 네손날리즘은 자코빙의 네손날리즘으로 부터는 教育·軍隊·新聞 등의 네손날리스트틱하고 民主主義의 機關을 引繼받았고, 傳統主義의 네손날리즘으로 부터는 浪漫主義를 引繼받았는데 이것은 自由主義의 네손날리즘에 情熱을 불어 넣어 주었다.

以上이 18世紀부터 19世紀에 이르는 네손날리즘의 發展過程속에 나타난 諸類型이었다. 그리고 이들 네손날리즘의 諸類型——자코빙의·傳統主義의·自由主義의 네손날리즘——은 그 表現의 差異에도 不拘하고 다 같이 共同的 起源을, 18世紀의 啓蒙主義精神의 知的 風土속에서 나왔던 人道主義의 네손날리즘에 두었던 同一精神의 다른 表現이었다.

그런데 20世紀에 들어서자 그 以前의 어느 네손날리즘와도 判異한 性格의 네손날리즘이 出現하였다. Hayes 는 이를 全體主義的(integral) 네손날리즘이라고 命名했다.(註29)

이와같은 全體主義的 네손날리즘을 몰라스(Maurras) 自身の 말을 빌어 表現하자면 <國家가 軍事力을 喪失하였을 경우 그 國民은 沒落하기 때문에, 國家政策의 排他的 追求, 國家의 統一의 絕對的 維持, 國力の 不斷한 增進>을 意味한다.

全體主義的 네손날리즘은 人道主義者와 自由主義者가 標榜한 國際主義를 憎惡한다. 그것(全體主義的 네손날리즘)은 國民을 人類連帶의 手段이나 平和的인 新世界秩序 建設의 징검다리로 보지 않고 오히려 그 自身을 目的으로 삼는다. 그것은 國家利益을 個人利益이나 人類的 利益보다 優先한다. 그것은 自己의 利益과 兩立하는 境遇에만 他國과 協調한다. 그것은 好戰的이며 他國에 對하여 恒常 猜疑的이며 他國의 犧牲위에 自國強大를 圖謀하며 暴力에 依賴한다. 그것은 軍國主義를 鼓舞하며 드디어는 帝國主義에로 나아간다. 그것은 對內的으로 極히 非自由主義的이고 專制的이다. 모든 市民들로 하여금 劃一的行動과 倫理를 갖도록 強制할 뿐만 아니라 그것에 對한 非合理的 熱狂을 갖도록 強要한다. 한마디로 말하면 對內的으로는 專制的이요 對外的으로는 非協調的 侵略的인 것이며, 以上の 諸特徵은 理論을 떠난 冷徹한 現實의 觀察에서 얻은 諸特徵이었다. 헤이즈는 이와같은 自由主義의 네손날리즘의 全體主義的 네손날리즘에로의 變移의 諸要因을, 19世紀末以來的의 콩트·모리스·바레스 등을 통한 知的諸傾向에서 追求한 후 그 歷史的 要因으로서 ① 軍國主義精神의 培養, ② 民族의 優越感, ③ 宣傳機關의 發達, ④ 産業革命과 物質文明의 發達을 들고 있다.

그리고 이런 全體主義的 네손날리즘은 헤이즈에 依하면 局部的 現象이 아니고 거의 全世界的 傾向이었다고 보았다.(註30) 即 그것은 伊의 파시즘, 獨逸의 나치즘 뿐만 아니고 볼셰비즘이 經濟社會的 改革者로써 나왔음에도 不拘하고 소비에트라고 하는 國家의 테두리 안에서 全體主義

註29. Integral란 말은 元來 <完全한> <充分的>의 뜻이 있으나 오늘날 社會科學分野에서 考察하여 보건래 그 本質上의 歸納으로 부터 '全體主義的'이라고 번역 아니할 수 있다. 또 Webster's New Collegiate Dictionary의 integral의 項에 n; a totality의 뜻도 있다. Integral Nationalism라는 말을 처음으로 使用한 者는 Charles Maurras로서 프랑스의 一政黨 "l'Action Française"의 民族主義思想을 敘述하기 爲하여 使用된 말이었다.

註30. 全體主義的 네손날리즘의 範疇에 關해서 Gerge L. Mosse는 파시즘으로 概括하여 全유럽적 現象이라고 한다. cf. Walter Laquir & George L. Mosse, International Fascism. 1966. P. 14. 이에 對하여 Hans Kohn은 파시즘을 <非西歐型>으로 보고 <西歐型>과 區別하고 있다.(後述) cf. Hans Kohn, The Political Ideologies of Twentieth Century. 3rd. Ed. N. Y. 1966. P. 32.

의 네손날리즘을 高揚함에 이룬 그 發展過程 속에서도 發見되며, 헝가리·폴란드·터키·유고슬라비아의 諸國의 獨裁體制 속에서 發見되며, 뿐만 아니라 國際聯盟加入拒否·移民制限·關稅障壁 等の 諸現象을 指適하여 美國도 全體主義의 네손날리즘에의 傾向을 가지고 있었음을 警告하고 있다. (이와같은 그의 觀察은 1931년에 行하였던 것이다.) 要는 全體主義의 네손날리즘은 國家의 經濟·社會의 制度에 關係없이 헤이즈의 眼에는 거의 모든 나라들의 一般의 現象으로 보인 것이다.

以上이 헤이즈의 論旨인데, 그의 네손날리즘의 發展의 觀察時期는 1930年代로 限定되었고 네손날리즘의 〈理念的〉發展에 位置되어 있다. 따라서 ① 經濟社會史의 側面的 考察, ② 二十世紀의 全體主義의 네손날리즘이 果然 英·美·佛系의 네손날리즘과 同一系로서 把握되어야 하느냐의 問題, ③ 아시아의 네손날리즘에도 이러한 西歐的類型화가 妥當한가의 問題 等에 關하여는 滿足한 解答을 헤이즈에게서는 求할 수 없다. 1931年代의 그의 觀察만으로써는 이를 要求하는 것이 無理일지도 모른다. 그러나 그의 네손날리즘에 對한 學的功獻을 否定할 수 없음은 勿論이다. ①의 問題에 對하여서는 E·H·카아의 上揭書가, ②에 關해서는 H·코온(Hans Kohn)의 〈The Idea of Nationalism, 1944〉와 〈Nationalism, Its Meaning and History 1956, N. Y.〉, 〈The Political Ideologies of twentieth Century, 3rd. ed. 1966, N. Y.〉가 有益하다고 본다. ③의 問題에 關하여서는 各國의 特殊史를 世界史的觀點에서 앞으로 더 研究하여야 할 課題이다.

코온(H. Kohn)의 네손날리즘論에 關하여 알아 보기로 한다.

그는 어느 곳의 네손날리즘도, 다 오랜 歷史的發展의 所産으로서 各者의 獨自性 即 各 네손날리즘의 不均等質性을 認定하고 研究法으로서는 比較法을 擇할것을 強調하여 世界史的 視野에서 類型的 考察을 展開하여 간다. 即 네손날리즘을 西歐型(英·佛·和·西獨, 때로는 美國)과 非西歐型(中東歐 및 아시아)으로 二大別하여 이 二種이 一種의 兩極概念으로 對比되어 考察된다. 兩者는 그 時期와 文化的·社會的 基盤이 다르다. 前者는 中世末부터 始作하여 18世紀의 啓蒙主義와 휴머니즘에 依해서 開放的 市民社會를 母胎로 하여 發展하였음에 反하여, 後者는 늦게 오히려 前者의 〈文化的接觸〉에 依해서 觸發된, 權威主義와 뿌리깊은 傳統主義의 閉鎖的 社會를 母胎로 發展하였다. 따라서 兩者는 그 性格을 달리할 수 밖에 없다. 即 前者는 그 構成에 있어서 18世紀的인 〈理性的 時代〉에 培養된 個人의 自由와 合理的 코스모포리타니즘의 概念과 굳게 結付되었음에 反하여, 後者는 그와같은 自由主義와 合理主義를 異邦的(elien)인 것으로 嫌惡·反撥한다. 이는 觀點을 달리하여 보면, 前者가 네이손의 概念을, 契約과 投票에서 個人意志에 依한 市民의 結合體로 보고, 그 線에 다른 國民的 次元의 啓發에 一旦 成功하고, 同時에 各 네이손間의 平等한 權利의 相互尊重을 提唱하는데 反하여, 後者는 國內의 自由보다도 먼저 外國으로부터의 獨立·統一이 急先務였고 同時에 네이손의 概念도 非合理的 非開化的인 自然民族(Volk)을 中心으로한 民族共同體(Gemeinschaft)가 되며 이 結果 나치스의 경우는 僻의 純潔의 誇張과 땅의 獲得에의 狂奔으로 表現된다. 前者의 네이손의 概念이 現在에 直接的으로 結合되는데 反하여 後者에 있어서는 過去의 神話와 未來에의 꿈에의 呼訴로 나타나며 언젠가는 神話を 實現할 理想的 祖國에 到達하리라는 期待를 갖게 된다. 同時에 各네이손에 差別性과 自足性이 있음이 當然하다고 생각한다. 나치스에 있어서는 〈人種論〉〈世界의 使命感〉(Weltanschauung) 〈第三帝國〉 등으로서 表現된다(이런 意識剩餘의 밑바닥에는 他의 優越諸民族에 對한 防衛機制나 劣等感이 숨겨져 있는지 모른다. 前述한 社會心理學的 考察이 必要한 理由는 여기에 있다). 또 前者는 主로 上層 中產階級에 支持되어 漸次로 一般大衆運動으로 變移되어간데 反하여, 後

者는 封建的 貴族의 特權階級 또는 下層大衆의 支持를 받았고, 前者는 傳統的 體制를 防衛하는 데 反하여, 後者는 無定形의 盲目的인 大衆의 에너지를 巧妙히 利用한다. 以上이 코온(Kohn)의 要旨인데 이것은 어디까지나 하나의 <類型>이며, 多分히 類型에 依한 具體性을 無視한 抽象化의 概念的 專制와, 아시아에 關한限 西歐中心의 偏狹이 없지 않다. <非西歐型>속에도 人權尊重思想이 있었으며, <西歐型>속에서도 <非西歐型>을 凌駕하는 非人道主義가 있었음을 想起할 때 그의 上記의 類型化는 全的으로 妥當性이 있다고만 볼 수 없다. 이는 앞으로 더 研究해야할 課題라고 생각된다.

以上은 네손날리즘의 뉴앙스의 類型化와는 다른, 系譜의 類型化, 換言하면 네손날리즘의 各發展段階를 보여주는 歷史的類型을 概觀하였다. 이와같은 類型化는 各時代의 特徵을 나타내 주는 長點도 있으며 同時에 네손날리즘의 意味를 把握하는데 도움이 되는 方法이다. 그러나 네손날리즘의 單純한 類型化만으로써는 이데올로기의 內在의 分析을 하지 않고 安易한 型態學으로 概括하려는 傾向이 없지 않다. 또 分類基準에 따라 이러한 類型化가 學者의 數만큼의 類型論이 나올 수 있기 때문에 더욱 네손날리즘의 理解를 어렵게 만들어 준다.

그러나 上述한 四學者가 各己 相異한 角度에서 본 네손날리즘의 類型의 差異에도 不拘하고, 本題의 目的에 關한 限 다음과 같은 點에서 一致하고 있다. 即 近代의 意味의 네손날리즘은 中世末以來 르네상스 宗教改革 地理上發見을 거쳐 徐徐히 發展하여 마침내 1968年의 英國革命과 1776年의 美國革命, 1789年의 프랑스大革命에 이르러 昂揚되었다는 것이다. 즉 E. 카아의 <第二期>로부터 <第三期>에로의 過程은 L. 스나이더의 <統一의 힘으로써의>와 <分裂의 힘으로써의> 네손날리즘時期와 一致하며, 헤이즈의 人道主義의 네손날리즘과 그것으로부터 派生된 자코빙의·傳統主義的·自由主義的 네손날리즘에 이르는 19世紀初의 三分之二期까지의 時期와 一致한다.

이 事實의 意味는 다음과 같이 解釋할 수 있다. 即 19世紀末以前의 네손날리즘은, 비록 그 表現의 差異가 있었다 하여도 西歐文明의 基礎로서의 휴머니즘(Humanism)라는 同一精神속에 起源한 同一精神의 多樣한 變化였고, 휴머니즘과 啓蒙主義의 대두리 안에 있었음을 意味한다. 19世紀末 以後의 네손날리즘(即 E. H. 카아의 <第三期>, 헤이즈의 <全體主義的>, H. 코온의 <非西歐的> 네손날리즘)은, 전혀 異質的인 非合理的·反自由主義의 精神에 立脚한 類型의 것임을 意味한다. 이와같이 네손날리즘은 20世紀에 와서는 元來의 純粹한 理念과는 달리 <全世界의 解放의 約束이 아니고 自己만의 解放을 爲한 利己의 自己中心의인 것>(註31)으로 化하였고, <數世紀에 걸친 精神的·倫理的 遺産의 破壞에의 길>을 열어 주었던 것이다.(註32) 네손날리즘은 前述한 바 <祝福>과 <咀呪>의 두 가지 可能性을 그 元來의 屬性으로 가지고 있었던 것이었는데, 西歐 네손날리즘의 歷史的發展은 後者의 길을 指向하였음을 우리에게 보여 주었다. 그 極點이 兩次의 世界大戰, 그 中에도 特別히 第二次 世界大戰이었다.

三. 全體主義的 네손날리즘의 諸特徵

그러면 第一次大戰後 러시아·이탈리아·獨逸에서 일어나 마침내 第二次大戰을 이르고난 全體主義的이며 獨裁的인 類型의 네손날리즘의 一般的인 諸特徵에 關하여 考察하기로 한다.

註31. H. Kohn, The Ideologies of twentieth Century, 1966. N. Y. P. 27.

32. cf, Emil Lederer, The Stat of the Masses-The threat of Classless Society, N. Y. 1960.

青田和夫·岩城完之 共譯, 大衆의 國家, 創元社, 1961. P. 105.

무엇보다도 全體主義의 네손날리즘은 새로운 獨裁政治이다. 그것은 大衆의 네손날리즘에 基礎한 獨裁政治로서 그 以前의 어떠한 類型의 獨裁政治와도 判異한 20世紀 特有한 것이다. 獨裁政治 그 自體는 人類文明의 오랜 歷史를 通하여 조금도 神奇한게 되지 못하나 從前의 獨裁政治와 많은 點에서 다르다. 于先 現代獨裁者는 大衆庶民出身이다. 從來의 獨裁者는 大概 名門出身이어서 普通以上의 教育을 받은 同時에 相當한 軍事的名聲을 지니고 있었다. 古代그리스의 暴君들과 17世紀의 라틴·아메리카의 獨裁者들이 그러하였다. 아렉산더大王은 아리스토텔레스와 같은 大學者의 個人薰陶를 받은 教養人이었고, 쟈저는 將軍이며 獨裁者인 同時에 卓越한 歷史家이었다. 近世初의 이탈리아獨裁者들은 教養과 武勇을 兼備하였으며 18世紀의 專制君主들은 選擇의인 優生學과 細心한 教養의 產物이었다. 나폴레옹으로 말하더라도 폴리카貴族出身이요, 브리엔느의 貴族의인 프랑스士官學校 出身이었는데다가 當代에 가장 두려운 獨裁者가 되기 以前에 그는 이미 有名한 將軍이었다. 이와는 對照的으로 새로운 獨裁者들의 出身과 資質이 어떠하였는가는 그 獨裁政治의 性格을 理解하는데 많은 도움을 줄것이다. 現代의 새로운 獨裁者는 支配階級出身이 아니며, 또 自己가 支配階級에 屬하지 않는다는 事實을 자랑하는 者에 依해서 現代의 獨裁政治는 遂行되었다. 히틀러를 보자. 그의 말대로 <한날 가난한 小作人>(eines armen kleinen Häusler)의 아들을 父親으로 태어났던 히틀러는 겨우 國民學校教育을 마치고 失意숙에서 자랐다. 젊었을 때 그는 빈에 있는 美術學校에서 入學許可를 얻는데 失敗하고 專屬한 곳 없는 插畫畫家로서 간신히 生計를 維持하고 있었지만, 그동안에 그는 바그너의 오페라와 니체의 超人哲學, 아돌프·슈퇴커와 스튜아트·켈바덴의 <人種論>을 耽讀하면서 自慰하고 있었다. 이미 熱烈한 民族主義者가 되었던 그는 第一次大戰에 自願하여 獨逸軍에 參戰하여 戰爭이 끝날때까지 服務하여 鐵十字武功勳章을 받았으나 下士以上으로는 決코 昇進하지 못하였다. 그는 將軍의 制服을 입지 않았고, 大戰時의 上等兵(der Gefreite des Weltkrieges), 塹壕속의 戰友로서의 싸움에 參加했던 一個兵士로 머물러 있었다. 이렇게 知的으로나 軍事的으로나 特出해 있지 못하던 一個 下層中産階級の 平民에 不過했다는 事實이 現代獨裁者의 特徵中の 하나이다. 못쓸리니로 말해도 마찬가지이다. 그의 父親은 대장장이요, 그의 正式教育은 師範學校教育이 고작이었고, 그의 經歷도 失敗한 國民學校教師와 二流저널리스트의 그것이요, 그의 軍隊生活도 짧고 눈에 띈만한 것도 없었다. 스틸린은 또 그대로 구두장이의 아들이요, 17才때 品行이 方正하지 못하는데다가 나쁜 行實로 말미암아 神學校에서 退學 當하고 路上強奪과 工場騷亂에 對한 暴力技術을 스스로 研磨한 者이며, 有罪宣告를 받은 罪人이었기 때문에 一次大戰時에는 兵役에서 免除된 者이었다. 이러한 새로운 獨裁者들은 大衆가운데서 나왔으며 그들의 獨裁는 民族의 大衆獨裁였다. 歷史上 大衆 或은 群衆은 때로는 큰 役割을 하여왔다. 特히 革命이 일어났을 때는 그러했다. 그러나 그들의 役割은 늘 一時的으로 끝나고 말곤 했었다. 突然히 群衆은 激情과 破壞의 瞬間에 나타나자 곧 解體되어 元來의 潛在的인 集團으로 흘러 돌아 가고 말곤 하였었다. 그러나 産業革命 以來 徐徐히, 特히 19世紀末 부터의 人口增大, 都市化의 進行, 産業化에 따르는 勤勞大衆의 生活水準向上, 先進工業國에서의 勞動者組織化의 進陞, 그들의 政治意識의 高揚, 義務教育制度의 發達, 選舉權의 普及化 等은 巨大한 社會構造의 變化를 가져왔다. 卽 只今까지 一國家內의 <두 개의 國民>으로서 疎外되었던 一般大衆이 國家 或은 國民의 實質的構成員이 되었던 것이다. 現代의 獨裁國家는 卽 大衆 或은 群衆을 基盤으로한 國家였다. (註33) 大衆出身의

註33. Emil Lederer, State of the Masses, 1940. 青田和夫 譯, 大衆의 國家. pp. 40-41.

現代獨裁者들은 어느 누구보다도 大衆의 心理를 잘 把握할 수 있는 偉대한 社會心理學者였다. 그들은 大衆을 制度化하여 大衆을 政治體制의 永久的 基盤으로 삼았으며, 이 事實에 依해서 かく로 政治體制의 本質도 規定되게 되었던 것이다. E. 프롬(E. Fromm)은 나치스 히틀러의 獨裁政治가 成功한 要因을 히틀러 個人의 出身階級 및 經歷과 大衆(特히 下層中産階級)의 社會的 性格의 同一性이라는 社會心理學的 側面에서 究明하고 있다. (註34) 萬若에 히틀러가 下層中産階級 出身의, 知的으로나 軍事的으로나 特出하지 못했던 一個 平民이 아니고, 上層中産階級이나 貴族이었다면, 大衆의 共感を 받지 못했을지도 모른다. 나치의 이데올로기——指導者에 對한 盲目的 服從과 人種的·政治的 少數者에 對한 憎惡感, 征服과 支配에의 渴望, 獨逸民族과 <北歐人種>의 讚美——는 下層中産階級の 靑年들에게 놀랄만한 感情의 魅力이었다. 下層中産階級을 掌握하고 그들을 나치運動의 熱烈한 信者와 鬪士로 만든것은 바로 이 魅力이었다. 나치의 이데올로기가 왜 下層中産階級에 共感を 喚起시켰느냐는 問題의 解答은 下層中産階級の 社會的 性格속에서 求할 수 있다. 그들의 社會的 性格은 勞動階級이나 上層中産階級이나 大戦以前의 貴族의 社會的 性格과는 判異하였다. 下層中産階級은 그 歷史를 通하여 몇가지의 特徵的 性格이 있었다. 즉 <強者에의 사랑, 弱者에 對한 嫌惡, 小心, 敵意, 金錢이나 感情에 對해서나 人색하다는 것, 그리고 本質的으로는 禁欲主義라는 것이다. 그들의 人生觀은 偏狹하고 未知의 人間을 猜疑 嫌惡하고 知人에 對해서 忌避적이고 嫉妬的이고, 더구나 그 嫉妬를 道德的 公憤으로서 合理化하고 있었다. 그들의 全生活은 心理的으로나 經濟的으로나 缺乏의 原則위에 基礎하고 있었다.>(註35) 이와같은 下層中産階級은, 敗戰과 君主制의 崩壞, 經濟恐慌, 家庭의 破壞等에 依한 그들의 增大하는 經濟的·社會的 劣等感을 國家的 公憤으로 轉化시켜 나치즘의 重要한 源泉으로 되었다. 한편 下層中産階級の 典型的 代表者인 히틀러는 機會도 未來도 없는 보잘것 없는 人間이었다. 그는 追放者라는 立場을 痛感하고 있었다. <나의 鬪爭>속에서 自己가 靑年時代에 <보잘것 없는 人間>, <이름도 없는 人間>이었다고 여러번 말하고 있다. 그러나 이것은 本質的으로는 그의 社會的地位에 起因하였음에도 不拘하고 그는 그것을 國家的 象徴속에 合理化시켰던 것이다. 그가 帝國 밖에서 出生했기 때문에 社會的으로 除外된 것이라기 보다 國家的으로 除外되었다고 생각 하고 獨逸의 아들들이 모두 다 돌아갈 수 있는 <偉대한 獨逸帝國>(Der dritte Reich), 이것이 그에게 社會的 威信과 安全의 象徴으로 되었던 것이며, 또 이것이 下層中産階級——無力感·不安·社會的 全體로부터의 孤立感을 느꼈던——의 社會的 威信과 安全의 象徴이기도 하였던 것이다. 여기에 히틀러와 下層中産階級(農民이나 勞動者도 같은 心理였다)의 共感의 基盤이 있었던 것이다.

그러나 이와같은 心理的 諸條件이 나치즘(即 獨逸的 파시즘의 大衆獨裁)의 <原因>은 아니었다. 그러나 이것이 없이는 나치즘을 發展시킬 수 없었던 나치즘의 人間的 基盤이었다. 나치즘이나 파시즘, 또는 共產主義的 獨裁政治의 勃興과 勝利에 關한 現象全體를 分析하려면 心理的 條件뿐만 아니라 經濟的·政治的 諸條件을 다루워야 한다. 特히 獨逸의 境遇는 獨逸文化의 本質 그속에서 求하여야 한다. 即 過去二世紀에 걸쳐 發展되어 왔던 獨逸國民의 諸特質——服從, 完全主義, 規律과 秩序愛, 個人尊重에 優先하는 國家尊重, 指導者에의 服從(註36)等——或은 獨

註34. Erich Fromm, *Escape from Freedom*, N. Y. 1950. 日高六郎 譯, 自由からの 逃走, 創元新社. 1965. pp. 230—263.

35. Fromm, *ibid.* P. 234.

36. *Hitler and Nazism*, by Louis L. Snyder. 1961. 永井淳 譯, アドルフ, ヒットラー, pp. 57~61. 角川文庫, 1970.

逸文明의 二大潮流인 푸리시아主義와 浪漫主義와의 關聯發展(註37)속에서 追求하여야 함은 勿論이다. 그러나 現代의 大衆의 獨裁政治의 性格을 理解함에 있어서, 獨裁者와 大衆間의 共感을 社會心理學的인 또는 兩者의 社會의 性格의 側面에서 把捉하려는 方法(註38)은 重要하다고 思料된다. 現代의 獨裁政治를 民族의 大衆獨裁로 把握할 때, 現代獨裁政治(파시스트의 獨裁나 共產主義의 獨裁나를 莫論하고)의 諸特徵이 容易하게 理解될 수 있다. 卽 그 非合理性과 忿懣·猜疑·憎惡 등의 情緒에의 呼訴, 價値 그 自體로서 權力讚美와 反文明性, 他者에 對한 不寬容性과 權威에 對한 盲從等, 이는 大衆의 一般의 屬性이자 同時에 現代獨裁의 一般의 特徵인 것이다.

大衆에 基礎를 둔 獨裁의 體制는 그 支持者(大衆)의 熱狂의 冷却을 두려워한다. 大衆의 熱狂은 初期의 數個月 或은 數年間만 持續되지만 곧 冷却해버리는 것이 일수인 것이다. 革命時에 群集에 加擔했던 많은 사람들은 곧 自己自身으로 돌아가기가 일수이다. 그들은 自己를 잃었음을 부끄럽게 느낀다. 行動中에는 自己를 認識못하기 때문이다. 그리하여 合理性·人間性 및 禮節性이라는 옛 觀念에 사로잡혀 다시 各者의 社會集團이나 家族에게로 되돌아 간다. 獨裁者가 두려워하는 것은 바로 이 大衆의 各自의 社會集團 或은 家族에로의 解散이다. 그렇기 때문에 그는 國民을 群集狀態로, 群集心理를 恒常持續하려고 가진 手段을 다했다. 그 理想實現의(科學性)을 主張하는 共產主義의 獨裁도 擬似宗教의이며 네쇼나리스틱한 手段에 呼訴하였다. 그리고 注目할 것은 大衆의 群集心理狀態의 持續이라는 事實은 獨裁者의 強制的 要求일뿐 만 아니라 大衆이 獨裁者에게, 暴力과 情動과 豪言壯談과 冒險의 政策을 暗示하고 強制하였던 것이다. 無定形인 大衆 그 自體는 構造的도 아니고 獨力으로는 行動할수도 없고 統合될수 없는 故로 指導者와 黨을 必要로 한다. 黨은 大衆을 利用하여 一旦 政治體制를 確立하고 他의 諸政黨을 粉碎하고 國家를 完全히 그 手에 支配하면 그 機能은 變化한다. 卽 大衆의 群集心理를 維持하는 機能을 發揮한다. 卽 黨은 精力의이고 活動의이며 名譽를 얻고 鼓舞되고 싶은 諸個人에게 出世의 機會를 提供한다. 黨이야말로 極히 野心的인 個人을 吸收할 수 있는 唯一한 組織이기 때문이다. 또 黨이야 말로 合法的·非合法的인 利益을 代表하는 制度이다. 뿐만 아니라 黨은 肅清과 新規加入에 依해서 그 構成이 柔軟性을 갖는 故로 黨은 大衆과의 廣範한 接觸을 保持하고 언제든지 大衆動員이 可能하다. 政府의 決定이나 意圖(특히 外交政策에 있어서의)를 支持하기 爲한 大衆行動이 必要時에는 黨이 그 役割을 한다. 同時에 大衆안에 危險한 緊張狀態가 發展하는 경우에는 重要な 機能을 發揮한다. 이와 같은 黨의 誘惑과 威脅에 依해서도 大衆은 獨裁者에게 群集心理의 持續을 暗示 強制하는 것이다. 파시즘諸政黨은 이러한 心理的 基盤위에 樹立되었던 것이다. 成功하면 成功할수록 黨은 大衆을 魅惑한다. 家族의 結合조차 崩壞되고(社會)는 完全히 粉碎(多樣한 成層構造의 消滅·無階級化)된다. (大衆이 獨裁者를 만들고, 獨裁者가 大衆을 國家의 永續的인 基礎로 만들었던 것이다)(註40)

大衆의 熱狂의 支持위에 依據하여야 한다는 點에 着眼한다면, 現代의 獨裁政治가 매스·미디어의 大規模의 驅使로써 大衆의 內面的 均質化(Gleichschaltung)를 達成하려는 것은 容易하게 首肯이 간다. 輿論에 따라가는 것이 아니고 輿論을 煽動造作함으로써 그 獨裁權을 強化하는데

37. Hans Kohn, *Revolutions and Dictatorships*. 1943. Harvard. pp.200~210.

Hans Kohn, *Political Ideologies of the Twentieth Century*. N. Y. 1966. pp.75-88.

38. E. Lederer, *ibid*, pp.34-37.

註40. E. Lederer, *ibid*. p.126.

그 以前의 어느 時代보다도 現代만큼 便利한 條件이 주어진 時代는 없다. 라디오와 擴聲器는 第1次 大戰直後에야 비로소 出現되었고 映畫는 그 直前이었다. 값싼 팔프紙(이는 大規模의 인저널리즘을 隨伴케 했다)의 生産은 1890年代에 겨우 始作됐고 義務教育도 1880年代에야 겨우 始作됐고 그것도 極少數國에 局限되어 있었다. 그러던 것이 第1次 大戰以後에는 이런 온갖 매스·미디어가 完全히 發達되어 獨裁者들이 언제라도 이를 마음대로 利用할 수 있게 되었다. 히틀러의 獨逸 뿐만 아니라 오히려 스탈린下的 러시아와 뭇솔리니下的 이탈리아에서는 한층 더 煽情的으로 兒童들을 國立學校에 入學시켜 그들을 國家의 特定 이데올로기에 對한 無條件의인 信奉者로 만드는데 꼭 알맞는 教育內容만을 強制로 教育시켰다. 一般民의 文盲이 退治된 것은 多幸한 일이었으나 그러나 新聞이나 宣傳文을 읽을 수 있으나 批判能力이 賦與되지 않은 低文化 政策은 오히려 獨裁政治를 強化하는데 큰 도움을 주었다. 이 點에 關하여 J. A. 홉슨도 다음과 같이 말하고 있다. <...無批判的으로 印刷物을 읽을 수 있는 教育段階에 到達한 民衆에 依해서 行使되는 參政權의 廣範한 授與는, 新聞, 學校 또는 必要하면 教會까지도 支配함으로써 煽情的인 愛國心과 魅惑的인 外觀 밑에 大衆에게 帝國主義를 強制하려는 날카로운 職業的 政治家들의 企圖에게 極히 有効한 것이다.>(註41) 大衆이 읽고 듣고 보는 모든 것이 그들의 學校教育의 內容만큼이나 嚴格히 指示 檢閱되었고, 모든 出版事業은<統制>(Coordinated)되었고, 모든 매스·미디어는 獨裁政府에 獨占되어 그들이 決定하는 內容에 限해서만 大衆의 視聽覺속에 反覆되어 注入되었다. 擴聲機를 가진 히틀러나 스탈린은 이를 갖지 못했던 나폴레옹 보다 훨씬 무서운 存在였다. 現代藝術家와 技術者의 기막힌 技術을 導入한 運動·色彩·音樂의 効果는 政治的 宣傳에 有効하게 利用되었다. 宣傳과 組織에 關하여 히틀러는<指導한다는 것은 卽 大衆을 奮起시킬 수 있다는 것을 意味한다.>(Führen heisst: Massen bewegen können)고 말하였다. 파시즘이나 共產主義는 서로 敵對하지만, 兩者의 大衆運動과 ダイナ믹한 特質에 對한 感覺, 數量·騒音·加速度에의 愛好, 權力의 어마어마한 表現과 巨擘한 規模에의 渴望, 組織과 宣傳技術等은 다 같다. 많은 點에서 파시스트獨裁(그리고 共產主義獨裁도)는 프랑스 大革命과 19世紀精神에 對한 叛逆이 있으나 그 世俗主義, 네손날리즘 및 大衆民主主義의 세가지는 프랑스 大革命의 繼承이었다. 그리고 이 세가지 要素는 프랑스 大革命의 가장 重要한 要素였고 三要素는 그 理念的起源에 있어서 相互密接히 關聯되어 있었던 思想들이다.

現代의 獨裁政治야 말로 이름 그대로 全體主義的이었다. 現代의 獨裁者들은 그 以前의 어느 獨裁者 보다도 더 無制約的인 權力—社會的 및 個人生活의 領域에 걸친 보다 더 廣範圍한—을 行使했다. 그것은 一切의 權力을 獨占하고 온갖 國家活動을 指揮監督하며, 經濟的 政治的 教育的 및 文化的 機構와 政策을 온통 그 自身에게 從屬시켰다. 個人意志를 自由롭게 發揮할 餘地를 남기지 않을 뿐더러 自由로운 探求의 有用性을 認定치 않았다. 反對로 모든 사람을 執權政黨과 獨裁者의 意志와 思想에 服從토록 努力했다. 全體主義的인 民族國家는 全知全能이며 無誤謬的인 存在였다. 이런 點에서 스탈린의 러시아는 쓰아의 러시아 보다, 히틀러의 獨逸은 호헨졸렌이나 합스부르크의 神授說에 立脚하던 君主政보다 훨씬더 民族的으로 不寬容했다. 從前의 專制者들의 權威의 根源이나 그들이 提示하는 生活體制는 새로운 現代獨裁者들과는 전혀 다른 知的 社會的 構造위에 基礎했기 때문이다. 그들의 權威와 權力은 宗教的 傳統或은 軍隊(특히 將軍과 將校)의 支持로 부터 由來하였다. 獨裁政治가 天才들이나 權力과 幸運을 追求하는 者들의 個人的인 投機事業이 아닌 以上, 獨裁政治는 오랜 歷史를 가진, 그러나 많은 경우에 腐敗한 特

41. J. A. Hobson, Imperialism, A Study, 3rd. Ed. 5th Impression, 1954, p. 361.

정의 특權階級の 既得利權을 代表하였다. 이런 舊式的 傳統的인 獨裁政治는 最近에 이르기 까지 存續하여 왔다. 유고슬라비아의 아렉산더 王이나 스페인의 리베라(Primode Rivera) 將軍의 獨裁政治가 그것이다. 무쏘리니의 現代版獨裁를 模倣하여 近代化를 이루려던 리베라가 失脚한 原因은, 그의 個人的 力量不足도 있었겠지만 그가 傳統的인 教會·軍隊·王國에 依持하였기 때문이었다. 그는 出身으로나 經歷으로나 大衆에 屬하지 않고 支配階級에 屬한 사람이었다. 이와는 對照的으로 새로운 獨裁者들은 大衆出身이며, 既存秩序를 打倒하고 새로운 社會秩序建設을 爲한 새로운 救世主的인 生의 〈哲學〉과 行動隊와 大衆의 支持를 確保한 者들이었다. 이런 哲學(神話) 없이는, 그러한 大衆的 輿論을 組織化하기 爲한 새로운 宣傳技術 없이는 오늘날 獨裁政治는 不可能하다. 리베라는 知識層이나 新興 下層中産階級の 熱狂의 青年層의 支持를 받지 못하였다. 漸時間의 獨裁者가 된 그는, 아렉산더 王이 獨裁政을 宣言한 후 유고슬라비아 統一을 爲한 黨을 創立했던것 처럼, 〈公共生活에 있어서의 倫理的 理念을 再現하기 爲하여〉奉仕할 〈愛國者同盟〉(Unión Patriótica)이라는 政黨을 創建했다. 그러나 이들 政黨이나 이와 類似한 政黨들(例를 들면 에지프트의 프아드王이나 파샤(Ismail Sedky Pasha)의 獨裁政治를 支持했던 샤프(Shap) 黨과 같은)은 大衆의 參與가 全的으로 없거나 大衆의 參與를 超越한, 鼓舞感이 欠한 人爲的인, 〈Post factum〉에 不過하였던 것이다.

現代獨裁制는 大衆에 依存하지 않을 수 없기 때문에 資本主義도 아니고 社會主義도 아니다. 資本主義는 恒常 利害關係나 觀念이 같을 수가 없는 成層構造인 〈社會〉속에서가 아니면 存在할 수 없는 經濟體制이다. 따라서 國家機構가 全能으로 되어 社會의 多樣한 成層과의 交通이 杜絶 되면 衰退하여 버린다. 다른 한편, 어떠한 自由도 認定하지 않는 獨裁制下에서는 社會主義도 排斥된다. 生産이 위로부터 計劃되어 不況과 失業이 生産의 國家統制에 依해서 回避된다는 事實이 있다고 하여도, 自由가 破壞되어 버린다면, 그것은 벌써 社會主義가 아니기 때문이다. 파시즘의 獨裁制는 腐敗한 獨占資本主義가 그 沒落의 時期를 延命하려는 最後의 保壘도 아니었다. 무쏘리니나 히틀러가 大産業家·大地主의 財政의 支援을 받았고 傳統的 貴族의 保護를 받았음은 事實이다. 또 그들은 그들의 平和를 支配階級과의 妥協이나 讓步로써 維持했고, 支配階級の 權力을 利用했음도 事實이다. 그들 스스로와 그들의 運動을 支配階級들이 利用토록 許容했음도 事實이다. 그러나 그것은 相互間에 不信과 疑惑이 가득찬 功利主義的 協同에 不過했다. 그들間에는 國際主義와 팍시즘이라는 共通의 敵은 있었으나 共通의 理念은 없었다. 파시즘을 獨占資本主義의 最後段階라고 經濟的 側面에서만 解釋함은 지나친 單純化이다(註42). 그렇다고 무쏘리니나 히틀러를 中心으로 한 運動이 初期에 〈資本主義〉, 傳統的인 貴族의 秩序 및 大産業權力에 對抗하는 下層階級과 젊은 知識人團體의 情動的인 叛亂이었다는 事實로써 그들의 目的이 社會革命이었다고 速斷함도 잘못이다. 〈國家社會主義獨逸勞動者黨〉(NSDAP, Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter-Partei)의 〈社會主義〉의 目的은, 네이손(Nation)의 더욱 強力한 統合을 통한 獨裁者 個人的 權力獲得이었다. 그리고 이 目的達成의 手段은 民族·國家(Nation)로 하여금, 모든 個人的 最高忠誠의 對象으로, 모든 個人生活의 基礎로, 모든 個人的 私的 및 社會的行動의 源泉으로 삼도록 하기 위하여 모든 階級을 하나의 規律的 全體(Volksgemeinschaft)로 融合시키는 것 이었다. 獨裁者는 이 두가지 目的 即 自己權力의 維持와 自己民族·國家(Nation)의 強化를 實施하기 爲해서는 사람들을 獨裁者 手에 濫順하고 柔軟한 道具로 만들어야 했다. 무쏘리니나 히틀러가 傳統的 支配階級을 受諾하여 國家要職을 주었던 것은 그들이 軍隊의 威嚴과 複雜

註42. H. Köhn, Revolution and Dictatorships, Cambridge, 1943. p. 183.

한 體制를 갖는 現代經濟生活의 效率을 爲하여 利用價値가 있었기 때문이었다. 이 目的을 爲하여 파시스트 獨裁者들은 自己들의 追從者들의 當初의 모든 社會革命의 渴望을 犧牲시켰다. 그 代表的인 例가 1934年 6月 13日의 퍼의 肅清이었다. 即 SA의 創立者이며, 히틀러와는 15年 間의 親友였고, 그로부터 <그대와 같은 사나히를 親舊와 戰友라고 부를수 있는 權利를 받은 것을 나는 神에게 感謝한다>는 말까지 들었던 에른스트·레임은, 나치 革命이 眞正한 革命으로 一貫하기를 바랐다. <國家社會主義의 鬪爭은 하나의 社會主義革命이었다. 이 革命을 實行했던 사람은 또한 이를 辯護하는 사람이어야 한다>고 그는 말하였다. 即 그가 말하고자 하는 뜻은, 히틀러의 革命은 두 方向으로 分裂되고 있다. 黨의 名稱 自體 一國家社會主義一가 矛盾이다. 問題는 社會主義는 本質적으로 인터네쇼날한 것인데 <國家的인터네쇼날>한 것이란 있을수 없다. 理致에 맞지 않는다. 이런 뜻이었다. 나치黨은 社會主義 即 <第2革命>의 길을 向하여야 하며 이는 SA만이 遂行할 수 있다고 생각한 者들이 나치黨의 高級指導層에 많이 있었다. 그러나 히틀러는 國防軍(正規軍)의 協力없이는 政權維持와 自己의 獨裁權樹立이 不可能하다고 確信하였으므로 自己意志에 反하는 에른스트·레임 以下 數百名을 肅清하고 全獨逸의 支配者가 되었다. 그리고 大部分이 下層中產階級과 農民들로써 構成된 獨逸國家社會主義勞動者黨은 그 스스로를 國家의 政治的 意志의 唯一한 媒介者로 看做하고 上層 및 教養階級으로 부터의 一切의 異議를 <反動>으로 規定하고 彈壓하였다. 從來의 유럽의 政治體制는 비록 貴族의 或은 金權의 이라는 非難은 받았지만 그래도 大衆에게 寬容을 베풀었던 것이다. 그러나 國家社會主義라는 大衆을 基盤으로 한 새로운 獨裁政治는 上流階級에게 寬容을 베풀일은 거의 없었다. 이러한 現象은 나치스 獨逸뿐 아니라 파시스트 이탈리아의 獨裁에서도, 共產主義獨裁體制下에서도 同一하였다. 파시스트 獨裁와 共產主義獨裁를 同一範疇속에 넣을 수 없는 差異點은 있다(註43). 그러나 두 獨裁制體制를 大衆의 出現時代以前의 맑스의 理論的 圖式으로 理解하려는 것은 無益한 努力이다(註44)既. 述한바 現代의 獨裁體制는 大衆에 依存하지 않을 수 없기 때문에 資本主義나 社會主義라는 次元에서 規定지을 수 없다. 어떠한 自由도 認定하지 않는 獨裁體制下에서는 社會主義도 排除된다. 위로 부터의 計劃經濟는 不況과 失業을 豫防한다지만 自由로운 個人은 國家統制속으로 埋沒되기 때문이다. 어떠한 名目으로도 自由로운 個人이 存在하지 않은 곳에 휴머니티는 存在하지 않으며, 휴머니티의 限界內에서만 個人은 自由로운 것이다.

獨特한 哲學을 가진 大衆運動으로서 特徵지을 수 있는 今世紀의 獨裁政治는 2大類型으로 分類할 수 있다. 파시스트的(獨伊) 獨裁와 썬련 共產主義的 獨裁가 그것이다. 體制上으로는 兩者는 差異가 있다. 파시즘은 下層中產階級을 動員한다. 그러나 파시즘은 理念的으로나 政治的으로나 下層中產階級の 利益과 提携하지 않는다(註45). 파시즘은 네쇼날리스트틱하고 軍國主義的이다. 即 그것은 特定의 人種이나 民族의 모든 個人들을 하나의 民族共同體 (Volksgemeinschaft) 속으로의 完全한 統攝을 目的으로 한다. 그런데 그러한 民族共同體는 그것의 規律的인 힘과 優越感을 意識하여 民族의 膨脹이야 말로 生命의 本質的 表現이라고 看做하며, 戰爭과 軍事教育에 對한

註43. Kohn, ibid, pp. 188~9, pp. 192~5, pp. 198~9.

44. E. Lederer, idid, Chap. 5.

45. 뜻조리는 大衆을 動員, 依支했음에도 不拘하고 大衆을 輕蔑하는 思想을 보여준다. 《죽은 物體가 그런것 같이 人間도 지릿대(槌)로 움직일 수 있다. 人間大衆(Mass)은 無機物의 덩어리(塊 Mass)와 똑 같은 惰性을 갖는다. <우리에게 支點을 달라. 그러면 世界를 들어 올려 보이겠다>라는 俗談은 眞理이며, 아마도 다음의 領域에서는 더욱 그럴 것이다. 우리들의 問題는 이 支點을 發見하는데 있다》고 그는 말하고 있다.

Cf. Herman Finer, Mussolini's Italy, London. 1935. p. 110.

覺悟 및 戰爭이 內包하는 冒險을 기꺼히 受諾함을 高貴한 生活樣式으로 看做하는 共同體이다. 그리고 파시즘은 人種이나 [民族의 人間의 不平等을 認한다. 共產主義獨裁는 푸로레탈리아트를 動員하고 理想的으로나 政治的으로나 푸레탈리아트와 提携한다. 共產主義는 超民族的이며 코스모폴리탄 的이다. 그것은 人間·人種·民族의 平等을 認으며, 安全과 平和로운 協調속에 사는 自由로운 人間社會의 樹立을 目標로 한다고 主張한다.

파시스트的 獨裁政治는 세가지 原則위에 立脚한다. 卽 네이슨·權威 및 指導者이다. 이 세가지는 파시즘에 依하면 人間本性속에 있는 不變的 要素인 故로 永遠한 것이라고 認는다. 따라서 獨裁政治는 파시즘의 本質的 部分이다. 네이슨과 人間의 自然的 不平等을 讚揚하는 파시즘은 強力한 네이슨과 強力한 指導者라는 概念없이는 생각할 수 없다. 한편 共產主義的 獨裁政治는 그 理論대로 한다면, 過渡的 現象이며 그들의 目的은 共產主義社會의 絕對的 民主主義의 實現이다. 共產主義는 國家의 廢棄와 世界的 規模의 自由로운 個人들로써 構成된 共同體의 樹立을 意味한다. 여기서 말하는 自由로운 人間이란 프랑스 大革命이나 人權宣言에서 規定한 政治的 意味의 自由뿐만 아니라 經濟的 收奪로 부터의 自由까지를 意味한다. 人間性의 善과 完全性을 認한다고 主張하는 共產主義는 權威的인 指導가 없는 社會를 渴望한다. 파시즘의 救世主的 期待는 個人的 指導者라는 카리즈마—卽 民族을 具顯·代表하는 神秘的 超人—에게 依持한다. 共產主義의 메시아的 期待는 그 理論대로 하면, 社會哲學의 合理的 體系에 對한 信念위에 依持한다. 卽 指導者는 歷史의 具現者요 動因이라는 歷史的 解釋에 對한 信念위에 依持한다. 이런 觀點에서 共產主義獨裁를 파시즘 獨裁로부터 區別한다면, 파시즘的 獨裁政治는 카리즈마的 이고 民族主義的이며 恒久的인데 對하여, 共產主義獨裁는 合理的이고 世界的이고 臨時的이다. 카리즈마的 獨裁政治는 特定民族의 歷史的 記憶과 獨特한 感情이나 思考樣式과 깊히 關聯되어 있는 情緒에 呼訴한다. 共產主義的 獨裁政治는 歷史的 過程속에 潛在하는 法則을 論理的 研究로써 理解할 수 있다고 主張하는 理性에 呼訴한다. 이 方法과 結果는 普遍的으로 適用可能한 것이라고 한다. 한편 파시즘은 本質的으로 過去와 깊은 關聯을 가지며, 人間은 過去에 依해서 必然的으로 決定된다고 看做한다. 共產主義는 未來에 全的으로 關心이 있고 未來를 爲하여 過去뿐만 아니라 現在까지도 犧牲한다. 兩型態의 獨裁政治는 現在의 個人的 幸福과 自由를 殘忍하도록 輕視하는 點에서는 同一하다. 現在의 여기에 이렇게 있는 個人的 具體的 權利는 未來社會의 抽象的 主張에 讓步하지 않으면 안된다는 것이다. 파시즘은 이 未來社會는 民族(國家)이어야 한다고 主張한다. 그러나 그 民族國家는 未來社會에 實現해야 할 그런 것이 아니고 이미 存在하고 있다. 卽 그 完成의 目標는 決코 到達되지 않은 것이다. 民族國家完成의 目標는 永遠하고 不完全한 過程이다. 따라서 個人은 永遠히 民族國家에 그 權利를 讓步하지 않으면 안되는 것이다. 共產主義는 自由롭고 幸福한 個人的 未來의 社會의 實現을 信念한다고 主張한다. 共產主義的 未來社會는, 그들에 依하면, 階級이나 國家 或은 民族이 없는 單一社會라는 것이다.

프랑스 大革命은 네손날리즘과 自由主義라는 두개의 理念을 誕生시켰다. 그리고 19世紀부터 第1次大戰末까지의 20世紀의 歷史는 네손날리즘과 自由主義라는 두 政治思想間의 矛盾을 調整하려는 努力이었다고 말할 수 있다. 그런데 第1次大戰以後 파시스트的 獨裁와 共產主義的 獨裁는 네손날리즘과 自由主義 中的 하나를 絕對的 形態로 強制하려고 했다. 파시즘은 네손날리즘을 受諾하고 絕對化하는 反面에 프랑스 大革命의 理念—個人的 自由와 尊嚴, 人間의 自然權, 人間은 平等인 故로 信賴할 수 있다는 信念, 따라서 모든 사람은 自國政府에 參與하여야 한다

는 信念, 地球上의 모든 民族과의 平和롭고 友好的인 共楨에 對한 希望—을 拒否하였다. 이와 같은 理念—即 우리가 自由主義 或은 人道主義라고 부르는—은 形式上으로는 共產主義理念에 가깝다. 이런 點으로 볼때에 共產主義獨裁는 파시즘의 獨裁와 區別된다. 뿐만 아니라 上記의 두 類型의 獨裁政治의 中間型의 存在도 생각할 수 있다. 즉 터키의 무스타파·케말(Mustafa Kemal)의 獨裁政治와 엔겔벨트·돌후쓰(Engelbert Dollfuss)의 奧地利獨裁政府를 그 例로 들 수 있다. 前者는 共產主義의 獨裁의 影響을 깊이 받았는데, 케말이 領導한 共和人民黨은 極히 民族的인 것이었으나 파시스트는 아니었다. 民族主義와 自由主義와의 綜合을 企圖하였다는 點에서 두 理念(民族主義와 自由主義)中 하나만을 強要한 파시스트나 共產主義獨裁와 區別된다. 後者(奧地利獨裁政治)는 파시즘의 影響을 깊이 받은 獨裁政治였다. 그러나 파시스트의 獨裁는 아니었다. 파시스트의 國家權力의 正當性의 根據는 네이손의 意志로 부터 放射된 것으로 表現되고 네이손의 主權在民은 普遍選舉制에 있어서 理論上으로 維持된다. 그리고 파시즘은 그 指導者의 重大 決定을 大衆의 同意라는 形式으로써 隱蔽하기 爲하여 普遍選舉制에 依持한다. 따라서 파시즘은 네이손 以外의 一切의 主張과 權利를 否定하였다. 政治的 便法上 파시즘은 教會와의 休戰이나 同盟을 맺어 國家內에 宗教의 자리를 許容했는지 모르나 教會는 國家의 嚴格한 監視下에 놓였을 뿐이다. 即 파시즘에 있어서는 네이손이 絶對的인 宗教아닌 宗教였던 것이다. 이에 反하여 奧地利의 權威主義的이며 協同的 基督教國家는 비록 파시즘의 形式과 觀念의 어떤 것을 模倣하였으나 파시스트 國家는 아니었다. 奧地利國家는 1934年 5月 1日의 憲法속에 基督教獨逸連邦國家임을 〈모든 法이 神으로부터 由來한〉, 그러한 全知全能한 神의 이름으로 宣稱되었기 때문이다. 돌푸스가 領導한 運動은 카톨릭의 합부스볼크 王家의 傳統을 表明한 것이었다.

그 理論이나 그 憲法上的 形式을 통해서만 考察한다면 共產主義의 獨裁는 舊式(前自由主義時代의) 獨裁는 勿論이고 파시스트 獨裁나 上記한 中間類型의 獨裁와 分明히 區別된다.

쑨비에트의 獨裁政治의 目標은 社會主義의 實現인바 그 〈社會主義〉란 스탈린에 依하면, 〈社會의 生産力의 急速한 成長의 基礎위에서만, 多量의 急速한 成長의 基礎위에서만, 勞動者의 높은 生活水準의 基礎위에서만, 文化의 急速한 成長의 基礎위에서만 建設될 수 있다. 社會主義, 即 맑스 社會主義는 個人的 要求를 切下함을 뜻하지 않고 個人的 要求의 世界的 膨脹을 뜻하기 때문에, 이 要求를 滿足시키는 것을 制限하거나 節制하는 것이 아니다. 文化的으로 發展된 勤勞人民의 모든 要求의 全面的이고 充分한 滿足을 意味하기 때문이다〉(註46)라고 規定한다. 共產主義者에 依하면 個人的 欲求, 權利 및 自由는 共產主義의 獨裁로써만 實現될 〈社會主義的 社會〉(Socialist Society)속에서만 確保될 수 있지 資本主義社會에서는 不可能하다고 主張한다. 그들이 提示하는 未來의 社會야말로 大衆이 眞正으로 自由롭고 能動的인 國家政府에서 參與를 할 수 있는 眞正한 民主主義이며 資本主義國家에서는 〈不具的民主主義〉나 〈似而非議會主義〉만이 可能할 뿐이라고 主張한다. 모든 自由主義의 成果, 即 良心과 思考의 自由, 表現과 結社의 自由, 人種出身의 差別없는 모든 個人的 平等, 性別 없는 完全한 男女의 平等, 모든 사람의 平等한 機會, 知識과 科學的 資源의 平等한 接近等은 共產主義에 依하면 未來의 社會主義的 社會속에서만 確保된다는 것이다. 쑨비에트 共和國憲法은 그 7章에 이 모든 個人的 自然的인 自由權을 內包하고 있다. 파시스트 國家의 刑法이 前自由主義的 概念에로의 復歸임에 反하여, 쑨비에트 共和國의 刑法은 犯罪를 〈社會的으로 危險한 行爲〉라고 規定함으로써 19世紀의 自由主義의 努力을 繼續

註46. Kohn, *Revolutions*, p. 197에서 再引用.

하고 있다는 印象을 준다. 이 社會的으로 危險한 行爲에 對하여〈더 以上の 犯罪을 犯함을 豫防하기 위하여〉, 〈犯罪者들로 하여금 社會의 共同生活의 諸條件에 適應키 爲하여〉, 社會는 社會防禦策을 適用할 뿐이라는 것이다. 〈社會防禦策 그 自體가 目的으로서 肉體的 苦痛을 加하거나 或은 個人的 侮辱을 주어서는 아니된다. 報復이나 處罰의 問題는 일어나지 않는다〉(註47). 理論上, 憲法의 形式上으로는, 共產主義는, 合理主義와 啓蒙主義時代에 發展되었던 人道主義의 原則과 民主主義는 理論的으로 受諾되고 嘲弄되지 않는다는 點에서 파시즘와는 分明히 區別된다. 파시즘獨裁와 共產主義의 獨裁와의 差異點을 要約하면 다음과 같다. 前者는 民族的 或은 人種的 國家를 目的 그 自體로 看做하며 그 全體主義의 性格을 永遠한 特徵으로 看做한다. 이는 民族이나 人種은 끝없는 熾烈한 鬪爭이라는 觀念과, 모든 資源이 特히 모든 倫理的이고 精神的인 資源이 恒久的으로 總動員되어야 할 永遠한 鬪爭이라는 觀念에 基礎한 것이다. 이에 反하여 後者(共產主義의 獨裁政治)는, 獨裁國家를 窮局的으로는 自由롭고 平等한 個人들로써 構成된 社會와 代替될 臨時的 手段이라고 主張한다. 파시즘은 異邦的(alien)인 모든 것을 嚴格히 排斥하고 永遠히 憎惡한다. 파시즘은 過去와 깊히 連關된 情緒에 呼訴하고 새로운 活力을 種族的 集團의 傳統的 態度속에 注入한다. 共產主義는 科學과 理性에 呼訴하며, 네이손 間의 障壁이었던 過去의 傳統的 紐帶를 弱화시키며, 過去의 모든 差別이 廢棄될 그러한 未來를 展望한다고 主張한다. 共產主義는 反自主義의이고 非人道主義의인 現在의 獨裁의 方法을 使用함으로써 自由主義의 完成과 完全한 民主主義實現을 目的으로 한다고 公言한다.

筆者는 今世紀의 두 獨裁政治를 比較함에 있어서 共產主義獨裁의 〈自由主義의〉 性格에 關하여 너무 많은 紙面을 虛費한것 같다. 그러나 그렇게 함으로써 共產主義獨裁의 파시즘 獨裁와의 類似性 或은 本質的 同一性이 오히려 더 鮮明히 浮刻되었을 것으로 믿는다. 왜냐하면 우리는 共產主義獨裁의 反自由主義의 諸特徵을 現實的으로 目睹乃至 體驗하고 있기 때문이다. 問題는 今世紀의 獨裁政治는, 그 政治的인 또는 經濟的인 體制의 如何에 依해서 規定될 수 없다는데 있다. 볼셰비키 革命의 맑스古典社會主義의 正統性與否問題나 맑스古典社會主義와 本來的 自由主義와의 差異點과 類似性問題(註48)는 本論文의 考察 밖의 問題이다. 우리는 다만 1903年 러시아 社會民主黨이 볼셰비키와 멘체비키의 兩黨으로 分裂된 以後 레닌으로 부터 스탈린을 거쳐 現今에 이르는 볼셰비즘의 發展過程에서, 共產主義도 파시즘과 같이 民族의 大衆의 熱狂에 依持한 獨裁主義(우리가 全體主義의 네손날리즘라고 부르는)라는 同一範疇속에 把捉하지 않을 수 없는 歷史的 諸事實을 想起하면 足할 것이다.

即 러시아 革命은 처음부터 暴力行使 陰謀의 方法·支配的 에리트에 依한 大衆의 指導等을 承認한 볼셰비즘에 依하여 遂行되었다는 事實, 그들의 共產主義理論을 實際로 適用함에 있어서 當初目的인 世界革命을 拋棄하고 러시아의 네손날리즘의 性格을 硬化하였다는 事實, NEP 期間中(1921~1928)의 無謀한 〈計劃〉에 依한 非人間化, 스탈린의 權力爭奪을 爲하여 數萬名의 共產黨員과 各界指導者들을 〈叛逆者〉 或은 〈人民의 敵〉이란 이름으로 肅清하고 無條件的 無過誤의 〈指導者〉가 되었다는 事實, 1935年 以後의 쓰비에트 政策의 變化自在性, 即 1939年의 〈共同戰線〉에 依한 파시즘과의 提携와 民主主義諸國과의 敵對等, 이와 같은 諸事實은 러시아 共產主義는 帝政時代의 野望을 活力化하고 大衆을 組織化하여 이에 參與케 하려는 새로운 〈南下政策〉이라는 事實을 드러냈다. 第2次 大戰期間에 소련의 民族主義的 傾向은 더욱 顯著하게 表面化되었

註47. *ibid*, p. 198.

48. Cf. E. Heimann, *Capitalism, Communism, Fascism, Democracy*, 1938.

다. 1940年 7月 30日 스탈린은 러시아 國民에의 멧세지에서 그는 이 戰爭을 <우리의 偉大한 先祖들의 勇敢한 精神>으로써 勝利하여야 한다고 呼訴했고 그 模範으로서 封建的 過去의 英雄들을 提示했다. 이 英雄的 過去의 喚起는 쓰련 靑年들로 하여금 깊은 愛國心(革命期에는 모든 러시아의 過去는 無關心과 敵意로써 看做되었다)으로써 鼓舞되었다. 愛國心은 인터네손날한 푸로레탈리아트 精神과는 判異한 것이었다. 同時에 쓰련 共產主義는 러시아 教會의 愛國心을 動員하였다. 共產政府는 初期20年間은 宗教教育을 嚴禁하고 <無神論者同盟>의 猛烈한 反宗教的 宣言을 公開的으로 後援하였었다. 그러던 것이 이제 러시아 教會의 歷史的 役割을 크게 讚揚하였다. 1943年 러시아 正教會가 正式으로 承認되어 Metropolitan Sergei가 쏘 러시아의 長老로 選出되어 모스크바 寺院에 앉혀졌다. 그의 後繼者 Alexi는 스탈린을 <신이 우리의 偉大한 國家에 앉혀 주신 賢明한 指導者>라고 讚揚했다. 모든 教會는 <우리의 크리스토를 사랑하는 나라의 人民들에게 하나님께서 보내 주신 指導者의 健康과 福祉를 爲하여> 祈禱하도록 命令되었다. 러시아 教會의 리더십 밑에 모든 그리스 교회들이 統一될 것이 要求되었다. 이러한 元來의 푸로레탈리아 主義로 부터의 傳統的 네손날리즘의 強調에로의 變化는 各分野에 걸쳐 遂行되었다. 1940年以後 스탈린은 舊制度時의 稱號인 元帥·大元帥를 授與받았다. 官吏들도 싸아 時代의 금데투리 制服을 다시 입었고 그들의 生活樣式은 그 어느 <資本主義的> 軍隊에 있어서 보다도 身分階級的 差를 잘 나타냈다. 1個 無名文官까지도 莊嚴한 制服을 着用했고 옛 軍隊的 官僚制度가 到處에, 심지어는 各級學校에 까지 再生되었다. 男女共學은 거의 모든 學校에서 廢止되었고 男子兒童은 嚴格한 軍隊的 生活을 爲한, 女子兒童은 母性을 爲한 教育이 實施되었다. 第2次 大戰末에는 러시아 民族과 其他 슬라브 語使用民族의 矜持와 公言된 使命感을 鼓吹하는 愛國心에 對한 強調은 레닌 主義理論의 새로운 強調과 結合되었고, 모든 <離脫>이나 <異端>에 對한 不斷한 戰爭이 繼續되었다. 이 目的을 爲하여 그 以前의 어느 時期의 러시아 보다도 第2次 大戰以後에는 쓰련을 外部의 一切의 接觸으로부터 嚴格히 孤立시킬 必要로 <鐵의 帳幕>이 내려졌다. 第2次 大戰以後의 이 새로운 共產主義의 發展은 二律背反的인 面을 보여 주었다. 卽 러시아에서의 社會의 完全한 封鎖와 同時에 元來의 世界의 規模의 進出이 그것이다. 1924年 1月 레닌이 黨에게 보낸 遺言을 要約함에 있어서 스탈린은 다음과 같이 말했다. <레닌은 소비에트 共和國을 目的 그 自體라고는 決코 생각하지 않았다. 레닌은 소비에트의 共和國을 西歐와 東洋의 諸地域의 革命運動을 強化하기 爲하여 必要한 炬火로 看做했고, 모든 資本主義世界의 勞動者들의 勝利를 促進하기 爲하여 必要한 炬火로 看做하였다. 레닌은 그와 같은 解釋만이, 인터네손날한 見地에서 뿐만 아니라 소비에트 共和國 自體를 保存한다는 見地에서도 옳은 解釋이라고 생각했던 것이다>(註49) 유럽과 아시아에서의 러시아의 勝利, 그리고 10年前만 해도 생각치도 못했던 러시아의 領土와 勢力의 未曾有的 膨脹은, 새로운 侵略의이고 英雄的인 그리고 다이내믹한 活力을 느낀 共產主義앞에 無限한 水平線을 열어 놓았다. 이런 狀況은 적어도 共產主義의 信念에 忠實한 者에겐, 崩壞하는 資本主義的인 民主主義에 對한 共產主義의 優位이며, 頹廢的인 西歐에 對한 러시아의 優越性이라고 보였다. 이리하여 20世紀 中葉에 이르러서는 이 두가지의 神話(卽 資本主義의 民主主義에 對한 共產主義의 優越성과 西歐에 對한 러시아의 優越性)는 러시아에서 徹底히 體系化되어 批判의 餘地가 없는 宗教的 教理에로 까지 高揚되었다. 1947年 8月 13日 이즈베치야 紙는 政治·科學知識普及全社會同盟(All-Union Society for the Dissemination of Political

註49. H. Kohn, Ideologies, p. 178에서 再引用.

and Scientific Knowledge) 앞에서 행한 코바레프의 演說文(註50)을 記載했는데 그속에서 러시아 以外의 다른 나라들의 體制에 對한 <쏘비에트 體制의 優越性에 對한 깊은 理解>는 <쏘비에트 愛國主義의 가장 重要한 特性이다. 그것이야말로 무엇보다도 쏘비에트 愛國主義를 最高의 類型의 愛國主義로서 特徵지워 주는 特性인 것이다>라고 말하였다. 1947年 6月 쏘련 作家同盟의 書記長 A·파테예프가 總會에 提出한 報告書는 이와 똑같은 主題였다. 짜다노프가 <부르조아 民主主義의 어느 體制보다도 더 高次의 體制를 反映하고 있는 우리의 文學은, 부르조아 文化보다 몇 배나 더 높은 우리의 文化는, 他民族에게 새로운 汎人類的 敎訓을 가르칠 權利를 갖는다>고 宣言했던 것과 같이 케테프는 <쏘비에트的人間은 最高의 汎人類的의 모랄리티의 使者>라고 規定하였다. 그러나 이 普遍的인 모랄리티는 實際的 適用에 있어서는 가장 相對的인 것이었음이 드러났다. 卽 그것의 最高基準은 쏘비에트 國家의 善이었던 것이다. 러시아인이 最高의 汎人類的의 모랄리티의 所有者라는 態度는 非但 藝術家나 作家에게만 限하지 않고 共產主義科學者들 까지도 刺戟하였다. 우크라이나 科學院長인 A·파다린 教授는 1947年 7月 옥스포드에서 열린 國際生理學會에 參席한 후 Literaturnaya Gazeta 紙속에서 共產主義의 優越에 對한 滿足을 表明하였고, 그와 그의 同僚들이 科學報告書를 英語나 佛語로 읽기를 拒否한 經由를 자랑스럽게 報告했다. 이 <國際主義>의 代表者들은 公式的 進行을 <쏘련 科學과 露語에 對한 侮辱的인 處事>로 看做하고 <이는 偉大하고 勝利로운 民族, 그리고 世界에서 가장 偉大하고 가장 進步的인 型態의 國家를 建設했던 國語라고 우리는 말하였다>고 썼다. 그리고 <우리는 우리의 言語로 報告書를 읽었다>고 말하였다. 여기서 <우리의 言語>는 우크라이나 語가 아닌 러시아 語를 그는 뜻하였다. 이는 모스크바의 民族主義政策을 밝혀주는 事實이다. 同教授가 <우리의 勝利>라고 말하는바 <이 애피소드>는, <우리의 民族의 名譽와 威嚴을 損傷하는 일에 漸時라도 讓步하지 않는 것이 얼마나 重要한가를 보여주었다. 우리는 西歐의 어떠한 種類의 阿附도 容納하여서는 아니된다>(註51)고 하였다. 教育學에 關한 共產主義의 國定敎科書는 1840年의 러시아 評論家 베린스키의 말을 다음과 같이 引用하였다. <우리는 世界文明의 尖端에 서 있는, 科學과 藝術을 自己 뜻대로 支配하고 있는, 그리고 모든 文明人類로 부터 거룩한 讚辭를 받고 있는 1940年의 러시아를 볼수 있도록 運命지워진 우리의 子子後孫들을 부러워 한다>고. 그리고 이어서 上記國定敎科書는 大端한 謙遜과 模範的인 自己批判을 가지고 <이 注目할만한 말들은 實現되었다>고 附言했다. 20世紀中葉에 이르기 까지 共產主義세력은 絶頂에 達한듯 하였다. 1948年의 共產黨宣言百週年記念日은, 共產黨 敎理가 全東歐와 北아시아에 걸쳐 公式的 理論으로 受諾되었고 그 以外地域의 數 많은 者들이 共產主義思想을 품고 있다는 事實을 알려 주었다. 同時에 이 새로운 <러시아 帝國>은 19世紀의 가장 極烈的인 汎슬라브 主義者들조차도 豫想치 못할 程度로 廣範하게 膨脹하였다. 20世紀中葉 以後 現在에 이르기까지 러시아 볼셰비즘의 東歐諸衛星國에 對한 武力彈壓, 中共과의 國境線 紛爭, <鐵의 帳幕>안의 國內事情은 알 道理가 없으나, 知識人에 對한 彈壓이나 反響主義에 關한 最近의 消息, 共產諸國家의 그들의 指導者에게 獻呈되는 길고 巨擘한 稱辭와 大衆의 熱狂等. 이 모든 歷史的 事實은 프로레타리아트 獨裁도 現代에서는 파시즘 獨裁와 마찬가지로 次元에서 把捉하지 않을 수 없게 한다. 民族·權威·指導者가 파시즘 獨裁의 3大原理였다면 이것들은 곧 共產主義獨裁의 諸原理인 것이다. 現代의 모든 獨裁政治가 그러듯이 프로레타리아트 獨裁도 테러리즘에 依持해야 하고 政黨의 指導的 暴力集團의 權力獨占으로 될수 밖에 없다. 그것

50. Kohn, Ibid p.180에서 再引用.

註51. Ibid. p.180.

은 自律的 個人으로써 構成된 社會를 必然的으로 破壞하고 모든 것을 隸屬시킬 수 밖에 없다. 푸르레탈리아 獨裁는 그들의 공言에도 不拘하고 非常時에 對處하는 過渡期的인 段階라고 생각 되어 있지 않기 때문에 모든 사람을 民族的 大衆으로 組織化하여 民族的 大衆의 熱狂에 依持하는 온갖 手段을 다하지 않을 수 없게 된다. 파시스트 獨裁와 區別되는 制度上的 差異點(既述)以外에도 差異點은 있다. 가령 파시즘이 社會的 危機에 出現한 그대로의 群集으로 부터 出發하였고 그 方法도 大衆의 制度化를 永續시키려고 하였는데 對하여, 共產主義는 特定の 社會的 經濟的 構造를 目的으로 한 計劃 밑에, 一階級の 他階級에 對한 階級鬭爭이었다. 그것도 功들여 만들어진 이데올로기를 基礎로 하고 있다. 그러나 民族的大衆獨裁는 그의 存在와 持續을 위하여 必要한 條件을 만들어 내야 하는 故로 共產主義도 파시즘과 同一方向으로 가지 않을 수 없었다. 一般市民도 모든 思考와 決定을 權威者에게 委任하고 그 代價로 주어진 物質的 精神的 食糧을 甘受하는 以上, 日常生活面에서나, 職務의 面에서나, 機會의 面에서나 파시즘과 共產主義下의 勞動者의 生活에는 거의 差異가 있을 수 없다. <大衆民主主義>의 危機는, 自由放任的 資本主義의 矛盾(即 國內的으로는 貧困, 恐慌, 獨占化, 慢性的 失業에 依한 階級對立, 國際的으로는 各國經濟第一主義에 依한 國家對立激化等) 보다도 더 무서운 危機를 招來하였다. 그것은 價値의 危機, 人間의 危機를 招來하였다. 人間은 그 中心의 位置로 부터 經濟的 目的의 手段으로 끌어 내려졌다. 大衆社會의 狀況下에서의 <個人>을 E·푸롬은 다음과 같이 描寫하고 있다. <그는 受容的·市場型的 志向으로 退行하여 生産的으로 되는 것을 中止하고, 自我感覺을 喪失하고 他人의 承認과 同調를 求하면서도 不安定感에 苦悶한다. 憤怨·不滿·倦怠·不安, 이것이 人間의 實情이다. 그는 이 不安을 돌리고 이로 부터 逃避하기 위하여 거의 그의 모든 精力을 消耗하여 버린다>(註52) 이런 <疎外感覺>은 적어도 그것을 느낄 수 있도록 許容된 社會에서만 可能하다 人間의 思考속에 있는 個人主義的要素에 對하여 <社會的>인 것을 強要함으로써 모든 사람들을 逃亡할 곳 없는 이데올로기의 囹圄(沼)속으로 몰아 넣는 社會에서는 그것을 느낄 自由마저도 없는 것이다. 自律的인 人間權利의 領域을 認定하지 않고 雇用단의 保證은 勞動者의 奴隸化를 意味한다는 事實을 從前의 맑스主義者들은 豫想치 못 했다. <疎外感覺>의 根源은 作業 그 自體의 分化에 있지 않고 그 <無意味性>에 있으며 그것을 克服하는 길은 <所有權> 問題가 아니라 <協同>과 <政策決定에의 參與>라는 <作業狀況>에 있다는 푸롬의 말이 아니더라도, 私的所有가 廢止되던 곧 天國이 到來한다고 想像함은 燥急하고 危險한 幻想이다. 그럼에도 不拘하고 <階級없는 社會>야 말로 眞正한 民主主義가 實現될 唯一하고 必然的인 窮局的 形態라고 생각한 맑스는 그 속에 潛在하는 重大한 諸問題를 推敲할 수 없었던 時代的 制約 속에 살고 있었던 것이다. 그나마도 맑스 古典社會主義의 理念은, 그 實際的 適用에 있어서 그 正統的 繼承者라고 自處하는 볼셰비키들에 依해서 그 元來의인 인터네셔널한 푸르레탈리아 精神이 喪失되어 帝政時代以來의 傳統的 野望과 混合된 <一國社會主義>로 化하고 말았음이 歷史的으로 立證되었다. 따라서 共產主義獨裁制를, 그 外觀上的 制度的 差異 或은 <大衆社會>가 出現하기 以前의 맑스의 論理圖式에 依해서 파시스트 獨裁制와 區別하려 함은 無益한 일이며, 러시아의 實例를 보면서도 푸르레탈리아 獨裁를 擁護하려는 사람은 파시즘을 反對할 수 없다. 共產主義도, 파시즘과 같이 民族的 大衆의 熱狂에 依持하는 獨裁主義(即 全體主義的 네손날리즘)의 러시아的 形態에 不過하기 때문이다.

註52. E. Fromm, The Sane Society. 1956. p. 270.

現代的 獨裁政治는 民主主義誕生以後의 運動이다. 舊式的 專制政治는 現代世界에는 存在할 수 없다. 프랑스 大革命以後 <民主主義>가 原則으로 되었고 大衆의 國家政策參與가 當然한 權利로 看做되었기 때문이다. 1932年 이탈리아 百科辭典에 寄稿한 <파시즘의 政治的·社會的 理論>속에서 못쓰리니는 파시스트 國家를 다음과 같이 規定하였다. <파시스트 國家는, 그 權威를 認定하고 그 權力을 不斷히 意識하고 언제든지 그것을 爲하여 奉仕할 準備가 되어있는 數百萬의 個人들의 支持위에 서 있는 것이지, 中世領主의 남은 專制國家 도 아니요, 1789年 以前이나 以後의 絶對主義的 政府와 共通하는 아무것도 갖지 않는다>고· 파시스트는 <廣範하고 一般의인 支持위에> 依持한다. 前·民主主義時代의 專制者들은 大衆의 支持따위엔 露骨的으로까지 神經을 쓰지 않았다. 大衆은 政治的 權利를 要求할만한 準備가 아직은 되어 있지 않았기 때문이다. 現代獨裁政治는 民主主義의 形式을 取한다. 이와 같은 現代獨裁政治의 後民主主義的 性格은 슈펜글러의 獨逸國家社會主義에 對한 非難속에 잘 나타나 있다. 그는 그 民主主義的 性格에 對하여, 그 大衆에의 呼訴에 對하여, 그 大衆의 支持위에 依賴하려는 所望에 對하여 파시즘을 猛烈히 反對하였다. 1933年에 第1部가 出版된 그의 <決斷의 時期>(Jahre der Entscheidung)속에서 그는 18世紀의 眞正한 專制政治에로의, 프랑스 大革以前에 存在했던 強力한 指導者와 大衆과의 關係에로의 復歸에 對한 渴望을 表示하고 있다. 그는 上流階級の 大衆에 對한 蔑視와 上流階級の 個人主義的 主知主義를 代辯하고 있다. 그는 파시즘은 19世紀의 民主主義的 愚衆運動의 繼續에 不過하며, 共產主義가 依持하는 똑 같은 方法으로 共產主義를 反對하고 있다고 파시즘을 非難했다. 그가 바라는 未來의 獨裁者는 나폴레옹의 지저 主義와 結合된 尼체의인 超人이었다. <파시즘도 하나의 過渡的인 것에 不過하다. 그것은 騷亂한 煽動과 愚衆의 雄辯을 가진 愚衆政黨으로서 都市的 愚衆에 起源하였다>고 말한 슈펜글러는 大衆의 人氣나 그것에 對한 渴望을 蔑視하였다. 니체와 같이 그도 嚴格히 貴族的인 個人主義者였던 것이다. 모든 專制者들은 슈펜글러 처럼, (그러나 哲學的 教養이 없는) 個人主義者였다. 그러나 파시즘은 反個人主義的이었다. 그것은 愚衆集團主義的 個人主義라고 부르는 것이 더 適切한 表現일지도 모른다. 그리고 民主主義誕生 以後의 現代的 獨裁政治는 <民主主義的> 方法과 새로운 技術에 依해서 遂行된다. 國民投票·普通選舉·그리고 때로는 舉手機의 機能 밖에 없는 所謂 <議會>의 召集이라는 假面 뒤에서 政府는 實際로는 單一政黨을 通하여 또는 그것과 함께 그 機能을 發揮하였다. 이 單一政黨은 國民의 少數派 그것도 大概是 極少數派로 構成되며 그 黨員은 嚴選되어 徹底하게 訓練 받고 때로는 肅清되는 한편 輿論을 操作하고 獨裁者의 意思를 強行하는 手段을 獨占하였다. 獨裁者의 카리즈마的 權威를 媒介하는 黨員은 軍隊·法院·秘密警察·教會·各級學校·모든 매스 콤, 藝術等, 實로 經濟的·社會的 및 文化的인 一切의 組織體속에 浸透하여 決定的으로 이를 支配하였다.

全體主義的 네손날리즘의 또 하나의 重大한 特徵은, 目的 그 自體로서의 힘과 戰爭의 讚美였다. 19世紀 自由主義時代의 네손날리즘은, 啓蒙主義時代의 產物 이었던 個人主義와, 國家속에 統合된 大衆의 集團意識과의 均衡을 調整하려는 努力이 었다. 自由主義的 네손날리즘 時代의 國家는 個人的 市民의 幸福과 安寧을 保障하여 주는 限界內에서 만 그 機能을 發揮할 수 있도록 制限된 <夜警國家>에 不過하였다. 오로지 戰時에만 國家는 個人과 個人의 幸福을 民族國家의 利益에 完全히 服從시켰고 때로는 市民의 生命의 犧牲까지도 要求하기는 했다. 그러나 戰爭은

註53. H. Kohn, Ibid, p.186에서 再引用.

政治生活에 있어서 偶然的 事件, 個人 뿐만 아니라 民族國家의 生命과 進歩에 富로운 非正常的인 인합의 表現이라고 看做되었다. 政治란 戰爭回避의 技術이며 戰爭勃發은 政治家의 邪惡이요, 政治的 腐敗로 看做되었던 것이다. 그런데 이와는 反對로 파시즘은 個人의 權利와 幸福을 全적으로 國家(民族)의 繁榮에, 〈權力에의 民族的 渴望〉에 까지 服屬시키는 그러한 類型의 네손날리즘을 提示하였다. 戰爭(이것은 個人을 完全히 國家에 服屬시킴을 뜻한다)이 이제는 國家의 正常的인 歷史의 部分, 그것도 가장 重要한 部分으로 되었다. 私的 個人生活의 領域을 凌駕하는 國家(民族)가, 이제 國家(民族)의 有機體속의 一細胞로 化한 個人의 眞正하고 永遠한 生活基礎를 意味하게 되었다. 뜻소리니는 파시즘의 理論을 討議함에 있어서 그 첫번째 信條가 戰爭讚揚임을 指摘하여 〈그 中에서 무엇보다도 파시즘은 永久平和의 可能性도 그 効用性도 믿지 않는다. 戰爭만이 모든 人間精力을 極度の 緊張으로 高調시키며, 貴族의 印章은 戰爭과 直面하려는 勇氣를 가진 者들에게만 捺印된다〉(註53)고 말한다. 나치즘의 指導의 哲學者 카알·슈미트는 〈政治의 概念〉(Der Begriff des Politischen)속에서 戰爭이야 말로 人間의 政治的 態도의 恒存的 假定이라고 말한다. 이와 같은 戰爭讚美와 暴力禮讚은 第1次大戰 以前부터 釀成되어 왔다. 獨逸將軍 프리드리히·폰·베른할더는 1912年度의 베스트·셀러의 하나에서, 當時의 〈適者生存〉의 〈科學的〉 立場에서 다음과 같이 論하고 있다. 〈自然生活에 있어서 生存競爭은 모든 發展의 基礎이다. 現存하는 萬物은 競爭력을 가진 結果임을 나타내고 있다. 그러므로 人間生活에 있어서 鬪爭은 破壞的 原理일 뿐더러 生命을 賦與하는 原理이기도 하다. ……戰爭은 生物學的으로 公正한 決定을 내리는데, 왜냐하면 그 決定은 事物의 本性에 依據해 있기 때문이다. ……民族國家의 理念을 全人類의 理念으로 擴大시킴으로써 個人에게 分明히 보다 높은 義務를 委任함은 全體로서 생각되는 人類에서는 鬪爭과 暗暗裡에 가장 本質의이며 緊要한 原則이 除外되었기 때문에 잘못된 생각이다. 國家와 民族主義의 限界를 넘는 人類全體를 爲한 어떠한 行爲도 있을 수 없다. 그러한 概念들은 유토피아의 廣大한 領域에 屬해 있다〉고. 또 같은 해에 獨逸帝國의 前宰相 베른할트·폰·뷰로는 다음과 같이 記述하고 있다. 《國家間的 鬪爭에 있어서는 한 國家는 함마요, 다른 國家는 鐵床이며, 한 나라는 勝利者요, 다른 나라는 敗北者이다. ……萬一에 높은 文明과 낮은 文明間的 鬪爭이 世界史에서 그치게 된다면, 人類의 이 世上의 發展에 對한 우리의 信仰은 그 土台를 잃게 될 것이다. ……우리는 몰트케의 〈永久平和는 꿈이요 아름다운것 조차도 되지 못한다〉 그러나 〈戰爭은 神의 世界計劃의 必須的 要素이다〉라는 말을 想起하지 않으면 안된다》고. 하마드 大學校의 心理學教授이며 獨逸系美國人 휴고·문슈넬벨크는 1914년에 出版된 책속에서 〈結局 健康한 國家가 가장 必要한 것은 明白한데……오로지 戰爭만이 國家의 힘을 그 內的發展의 變化하는 各段階에 適應시킬 수 있다는 것이 5千年의 人類歷史의 基本法則〉이라는 그의 信念을 吐露하고 이어 〈……國家는 마치 個人이 이웃의 私有財產을 尊重하듯이, 他國의 所有를 尊重해야 한다고는 쉽사리 말해지며, 또 一般美國人은 그렇게 말하기를 좋아한다. 그러나 이 外觀上의 最高道德은 가장 큰 不道德으로 되곤 했다. ……勝利한 戰爭은 그 國民에게 完全한 更生을 가져 올지모른다. 道德的인 힘은 잠을 깨고, 惡은 抑制되고, 生活은 保護되고, 教育은 繁昌하고, 衛生은 普及되고, 科學은 國土를 再建하고 富는 增大되고, 節約과 克己는 盛行하고, 家庭生活은 새로운 豐饒속에서 擴張될 수 있는 것이다!〉고 썼다. 이러한 戰爭禮讚은 오직 獨逸의 愛國者만에 限하지 않았다. 예를 들면 런던 大學教授요 英國人 J·A·크랭은 1914년에 다음과 같이 敍述하였다. 〈國家間的 友誼란 空虛한 말이며, 平和란 기껏해야 時

註53. H. Kohn, *ibid.*, p. 186에서 再引用.

問의 싸움터에서의 休戰이다. 生存競爭의 남은 神話나 歷史는 우리 背後에 있으나 그러나 權力을 爲한 鬭爭—누가 그 帝國의 範圍를 定하며 또는 그 強度를 測定하는 道具를 發見한단 말인가?……事實上 이 地球를 支配하고 있는 유럽에 있어서, 政治나 宗教上의 一切의 發展은 戰爭에 依해서 이루어졌다. ……왜냐하면 예수가 降臨해서 宣布한 平和는 戰鬥가 終熄된 平和가 아니었고 그것은 靈魂內的, 一體화된 精神속의, 即 마호멜이 使用한 意味에서의 이스람 안의 平和요, 政治의 平和와는 全的으로 다른 形而上學的 平和였다.〉 結論에서 그는 神秘境에 到達한다. 〈戰爭속에서 그리고 戰爭의 權利에 있어서 人間은 그가 宗教나 產業, 그리고 온갖 社會的慰安 보다도 所重히 여기는 하나의 所有物을 갖는다. 戰爭속에서 人間은 戰爭이 生命을 最大限으로 發奮케 하기위해 生命에 賦與하는 權力을, 人間精神이 理想을 追求하기 위해 갖는 權力을, 그리고 理性을 超越하는 權力을 尊重한다.〉라고 言明했다. 〈理性을 超越하는 權力에의 渴望과 讚美〉, 이것이야말로 1870年以後 부터 發展하여 왔던 全體主義의 네손날리즘의 가장 重大한 特徵中的의 하나였다. 그것은 目的達成을 爲한 手段으로서 뿐만 아니고 目的 그 自體로서 힘을 讚美하는 點에서 從來의 獨裁政治와 判異했다. 못소리는 다음과 같이 말하였다. 《自由는 目的이 아니고 手段이다. 自由는 手段이기 때문에 牽制되고 抑壓되지 않으면 안된다. 이 事實은 힘을 意味한다. ……가능한 限의 最大의 힘의 蒐集, 必要할 때는 언제나 假借없는 武力行使—即 物理的, 軍事的인 힘을 意味한다. 어떤 集團이나 政黨이 執權하면 모든 外來者에 對하여 自身을 強化하고 防禦하지 않을 수 없게된다……. 오늘날 自由는, 지난 世紀의 前半期世代들이 그女를 爲하여 싸워 목숨을 바쳤던 純潔하고 貞淑한 處女가 이젠 되지 못한다. 새로운 歷史의 아침을 맞는 果敢하고 不安하고 悲痛한 靑年들에게 보다 더 큰 魅力을 주는 말은 따로 있다. 즉 秩序·位階組織制度(Hierarchy)·規律이라는 말이다. ……파시즘은 벌써 腐敗한 〈自由의 女神〉의 屍身을 이미 밟고 넘어 갔으며, 必要하다면 다시 돌아서서 泰然한 마음으로 또 다시 한번 밟고 넘어 갈 것이다》(註54) 以前의 獨裁者들은 敵의 除去나 領土侵略 等の 行動을 傳統的인 倫理的 根據위에서 正當化하려고 무척 苦悶하였다. 그런데 이제는 獨裁者에게 解明을 期待할 수는 없게 되었고 設使 解明하였다고 하여도 그 解明속에서 從來의 倫理的 性格은 전혀 찾아 볼 수 없게 되었다. 그 解明은, 寬容은 僞善이며 進步는 生存競爭과 適者를 爲한 生活圈(Lebensraum)에 依據한다는 歪曲된 尼체哲學과 擬似다윈 主義의인 現代의 〈科學的〉 原理를 흉내냄으로써 足하였다. 或은 프로레탈리아는 싸워야 하며 프로레탈리아는 언제나 正當하다는 맑스主義의 信條를 暗誦함으로써 그 解明은 充分하였다. 共產主義의이거나 파시즘의이거나를 莫論하고 全體主義의 民族國家의 精神的 動力은 目的 그 自體로서 讚美된 暴力이 있음은 嚴然한 事實이었다. 이런 暴力禮讚思想이 釀成된 直接的인 歷史的 諸要因을, ① 產業主義와 物質主義, ② 새로운 大衆運動과 大衆教育 및 저널리즘을 通하여 各 民族國家에 傳播된 擬似 科學(假令 歪曲된 다윈主義)의 宣傳이라고 헤이즈는 指摘한다. (註55) 既述한 바와 같이 民族의 大衆의 熱狂에 依持하지 않을 수 없는 今世紀의 獨裁政治는 無定型의 大衆의 에너지를 制度化하고 이를 持續시키기 爲해서 戰爭을 讚美하지 않을 수 없는 것이다. 이리하여 戰爭과 暴力이 禮讚되는 世界에서는 國家權力은 政治領域內에 制約되지 않고, 經濟·文化, 教育 심지어는 私的인 個人生活의 領域에 까지 支配하게 된다. 社會는 國家에 從屬되거나 破壞된다. 社會秩序는 軍隊의 秩序로 代置되고 만다. 戰爭

註54. B. Mussolini, Forza e Consenso, Gerarchia (Milan), March, 1923. Hayes의 The Historical Evolution of Modern Nationalism, pp. 223~4에서 再引用.

55. Hayes, Nationalism-A Religion, p. 93.

은 文化의 分野에 까지 浸透하고 軍隊方式과 日常生活方式間의 差異는 漸次로 解消되고 單生活全體가 軍隊的 價値에 從屬되고 單다. 生活의 模範으로서 軍隊的 德目이 讚揚되고 軍隊的 集團主義가 社會主義로 誤解된다. 이 새로운 社會主義 即 軍隊的 集團主義는 機械化·協同作業·標準化를 特徵으로 하는 近代產業社會體制를 軍隊的 超產業主義의 體制로 再編成한다. 이리하여 勞動者는 兵士로 化하고 工場은 兵營化되고 軍隊的 規律과 獻身이 強要된다. 共產主義勞動者는 勞動(戰線)에서 싸우며 規律的 生産의 勝利를 얻어 勞動의 〈英雄〉으로 된다. 軍隊的인 紀律·統率·同志意識·犧牲精神에의 呼訴가 모든 活動面에 強調되고 惡用된다. 카리즈마的인 指導者의 個性 單이 無定形한 大衆위에 높이 浮刻되어 無誤謬의인 存在로 信奉된다. 全體主義 國家의 青年들에게 理想의 人間의 德目으로 讚揚되는 人間紐帶(Mannerbund)나 〈革命同志〉의 理想은 〈모든 指導者들의 下部에 對한 權威와 上部에 對한 責任〉(히틀러)이라는 軍隊의 上下關係에 不過하다. 나치스의 政治理論家 카알·슈미트가 이를 端的으로 要約하고 있다. 即 〈戰爭이야말로 모든 것의 本質이다. 總力戰이 全體主義的인 家의 本質과 形態를 決定하는 것이다.〉라고. 이런 思想에 鼓吹된 全體主義的 民族間의 戰爭에 있어서는, 一民族의 他民族에 對한 싸움은 平等한 人間과 人間사이의 그것이 아니다. 戰爭은 階級(或은 階級의 이름밑에 假裝된 民族)이나 人種에게는 唯一한 歷史的 世界使命을 實現키 위한 〈聖戰〉인 것이다. 따라서 이 戰爭은 前方·後方이나 戰鬪員·非戰鬪員의 差別이 없고 戰爭은 他民族의 完全한 敗北에 依해서만 一旦은 끝난다. 그러나 全體主義的 네손날리즘에 鼓吹된 汎人類의 使命(世界制覇)은 決코 完成되지 못하므로 그것은 그 스스로의 다이내미즘에 依해서 戰爭으로 치닫게 마련이다. 〈聖戰〉意識에 鼓舞된 制度화된 大衆은 스스로를 最高日標를 熱望하는 集團意志의 道具로 自處하고 欽然히 〈聖戰〉에 목숨을 바칠 수 있는 것이었다.

今世紀의 獨裁政治의 動力인 戰爭讚美思想에 鼓舞된 制度화된 大衆의 熱狂——即 全體主義的 네손날리즘——의 極點이 兩次大戰이었다. 그리고 全體主義的 네손날리즘의 兩次大戰에 對한 關係는 그 原因인 同時에 그 結果이기도 하였으며 오늘날 特히 〈後進諸國〉에 새로운 威脅이 되고 있다.

結 論——理想의 네손날리즘의 基本理念——

지금까지 筆者는 今世紀의 무서운 獨裁政治와 破壞的인 戰爭이 네손날리즘과 密接한 關係를 맺고 있었고 또 있음을 論하였다. 그러나 네손날리즘 一般이 곧 戰爭과 獨裁政治와 直結된다는 意味는 아니며, 따라서 筆者는 네손날리즘 그 自體를 否定하는 것은 아니다. 네손날리즘은 속기 쉽게 잘 偽裝된 雙面神이며 否定되어야 할 것은 그 全體主義的인 一面이라는 것이다. 그리고 否定의 對極에 肯定되어야 할 價値로서의 理想의 네손날리즘의 基本理念을 提示하려는 것이다. 筆者가 여기 提起하려는 것은 基本的인 理念이지 具體的인 政策은 아니다. 그것은 또 누구나 다 잘 알고 있는—그러나 마치 네손날리즘 속에 있으면서도 그 속에 內包되어 있는 意味의 重大性이 感知되지 못하고 推蔽되지 않은체로 一般的으로 受諾되고 있는 것처럼— 잘 알고 있는 事實인지 모른다. 그러나 이 問題를 全體主義的 獨裁 即 人間의 奴隸化의 威脅이라는 問題意識에서 再考하여 보는 것은 決코 無意味하지는 않을 것이다.

既述한 바와 같이 元來 네손날리즘은 〈呪咀〉와 〈祝福〉의 두 가지 可能性을 가진 無定形의 (Amorphous), 非合理的인, 愛憎의 潜在力이다. E·카아도 指摘했듯이, 오늘날은 大衆의 네손

날리즘의 時代인 故로 그 만큼 그 힘은 더 強烈할 수 있다. 萬若에 이 無定形이면서도 強烈한 에너지가 잘 못 調教된다면 그 것은 곧 破壞의인 에너지로 化하여, 個人과 人類社會를 破壞하고 <物的·精神的 荒廢로써 點綴될> 世界를 만들려고 하는 危險性을 恒常 그 屬性으로 가지고 있는 것이다. (既述한 <비손날리즘의 一般의 概念> 參照할 것)

또 現代의 모든 興件은 네손날리즘을 <阻呢>의 方向으로 促進하려고 한다. 卽 高度로 産業化되어 가는 社會에서 人間의 絶望感·無力感·恐怖, 生 自體의 無意味, 原子化·機械화된 個人의 孤獨感 등으로 부터 安全을 求하여 權威의 組織으로 逃避하려는 現代人の 心理傾向, 軍國主義와 英雄主義에 對한 渴望, 暴力崇拜, 合理主義에 對한 嫌惡와 感情의 陶醉, 理性的 麻痺, 實證主義와 唯物論의 科學萬能主義에 起因된 普遍妥當의인 眞理와 價値의 否定 및 相對主義와 虛無主義, 戰爭技術과 매스·콤의 發達, 殺伐한 戰爭經驗, 大衆의 出現으로 因한 國家機能의 經濟領域의 支配, 이에 隨伴된 自國經濟第一主義(一國社會主義) 및 計劃經濟에 依한 自律的 個人의 國家統制에의 埋沒, 兩次大戰以後 急增하는 國家의 數의 增加, 各己 最高主權을 所有하고 조금도 讓步할 수 없는 民族國家群(Nation-States)으로써 構成된 國際政治社會의 無政府狀態, 等等 (이 諸問題는 此後에 別途로 論하리함)이 그것이다. 이와 같은 現象은 全世界의으로 共通의인 故로 共產主義國家나 自由主義國家나를 莫論하고 全體主義에로의 傾向은 程度의 差異는 있으나 常存하는 것으로 보지 않을 수 없다. 既述한 헤이즈나 G. 모세(George L. Mosse)의 觀察에 依하면 1930년에는 各國에 土着的 파시스트政黨이 다 있었고 1936년에는 파시스트의 유럽의 可能性이 있었다. (註56)既述한 바와 같이 E·카아의 <第3期> (卽 全體主義의 네손날리즘)를 脫皮한 第4期의 出現을 말하기에는 尙今도 速斷인 現狀이다. 社會心理學的 見地에서 프롬(Fromm)에 依하면 民主主義와 파시즘(共產主義 나치즘도 包含)와의 區別點이, 前者가 <個人의 完全한 發展을 爲한 經濟政治의 諸條件을 만들어 내는 組織>인데 反하여 後者는 <어떠한 名目으로든 個人을 外的인 目的에 從屬시켜 純粹한 個性의 發展을 弱화시키는 組織>(註57)에 있다면 民主主義에의 길은 遼遠한 뿐더러 오히려 그 反對에로의 現象에 있는 것이 世界的 傾向이라 아니 할 수 없다.

E·레비스(Emerly Reves)는 1920년부터 40년까지의 20年間에 나타난 一般의인 政治現象으로서 ① 資本主義의 民主主義國家로서 共產主義國家로 된 나라는 하나도 없었다. ② 相當數의 資本主義의 民主主義國家들이 平行的 經路를 따라 파시즘에의 傾向을 가졌다. ③ 唯一한 現存(그當時)의 共產主義國家도 上記 諸國家와 똑같은 힘에 支配되어 이것도 全體主義의 파시스트 國家에로 되어 갔다는 點을 指摘하여 民族國家는 必然的으로 全體主義國家에로의 길을 걸기 마련인 存在이며, 그 根本原因은, 所謂 民族國家群(Nation-States)으로써 組織된 이 世界에서는 破壞의인 民族戰爭이 不可避하다는 各 民族國家間에 存在하는 恐怖感에 있다고 본다. (註58)

萬若에 그의 理論을 옳다고 假定하면 다음과 같은 悲觀的인 論理가 展開될 수 밖에 없다. 卽 各 民族國家間의 恐怖感에서 起因하는 不可避의인 民族戰爭에 이겨 살아남아야 한다는 絶對命法이 그 基本前提이므로 各國家는 對內外的으로 自己를 強化하여야 한다. 對外的 強化는 對內的 強化로써란 비로소 可能한데 그것은 軍備強化라는 事實에 集約된다. 對內的 強化는 軍備維持를 爲한 經濟的 實力의 養成, 國防과 生産에 獻身하고 耐乏生活을 甘受키 爲한 思想統一, 行政機構의 整備, 技術革新의 推進과 導入·利用의 促進 等の 總合의 成果로써 達成된다. 그런데

註56. Georg L. Mosse, *International Fascism, 1920~1945*. N. Y. 1966에 出版되었음. p. 14.

57. Fromm, *Ibid.* 日譯版, p. 300.

58. Emery Reves, *The Anatomy of Peace*, 1946. p. 93, 96, 99.

上記諸要件을 具備完成한 國家는 結局 그 極限形態에 있어서는 超權力國家(Super State)(註59)로 된다. 民族國家의 이 超權力國家에로의 轉化過程에서 國家의 對內的強化와 國內의 人的 物的 總動員의 能率과 確率을 높이기 爲하여 採擇하는 方策을 體系化한 것이 다름 아닌 全體主義이다. 그러므로 全體主義는 資本主義에 對抗하는 對立概念도 아니고 社會主義에 反對하는 對立概念도 아니다. 그것은 實로 民主主義에 敵對하는 對立概念인 것이다. 모든 國家에 있어서, 國內民主主義發達の 程度가, 그와 正反比例하는 方向에 있어서, 全體主義의 全體化主義의 強弱의 程度를 決定한다. 經濟的 體制나 政治形態의 形式如何가 全體主義에로의 方向을 定하는 決定的條件은 아니다. 따라서 國家體制·經濟體制 如何를 不問하고 國際的 恐怖가 남아있는 限 이에 對應하기 爲할 必要때문에 <必然的으로> 全體主義 乃至 全體主義가 採用하는 方策을 그 一部일지라도 利用하지 않을 수 없게끔 된다는 結論에 到達한다.

그러나 以上の 結論은 어디까지나 人間의 意志自由를 考慮치 않은 假定위에서 導出된 結論이며 歷史的 現實(過去 20年間의)에 뒷받침된 結論이라 할지라도 이 史實과 論理가 바로 네손날리즘 自體에 內在하는 理論的 必然性의 存在를 肯定하는 것은 아니다. 既述한바 네손날리즘은 두 가지 可能性이 있는 것이며 上記의 悲觀的 結論은 <歷史的> 結果이 있을 지언정 <論理的> 必然的 歸結은 아니었다. 純粹數學世界와는 달리 歷史的 現在에는 恒常 諸可能性이 주어진 것이다. 現在가 過去의 所産인 事實이다. 그리고 우리는 現在를 그 過去로 부터의 成長過程을 溯及하여 究明할 수 있다. 이 때 究明된 現在와 過去와의 過程은 唯一한, 따라서 必然의 過程인 듯 보이나, 實은 그 過去속에 潛在하였던 많은 可能性中의 하나의 過程에 不過했던 것이다. 過去의 現在속에 주어진 諸可能性中하나를 選擇함으로써 다른 可能性들은 消滅되었기 때문에 現在에서 볼때 現在는 過去의 必然性에 依한 所産인 듯 생각 되었을 뿐이다. 그리고 一旦 하나의 選擇된 過去의 可能性에 依한 所産인 現在앞에는 여러 可能性이 놓여진다. 따라서 現在는 恒常 새로운 것이며 그속에 未來的 發展을 含蓄하고 있는 것이다. 따라서 歷史家는 未來를 豫言할 수 없는 것이다. 人間은 주어진 諸可能性을 <選擇>할 수 있는 것이다. 그러나 그 選擇은 <주어진> 選擇인 것이다. 必然의 고리(環)와 必然의 高리와의 接點의 自由인 것이다. 이런 點에서 비추어 볼때 既述한 바 오늘날 民族國家의 全體主義에로의 길은 <歷史的> 結果이 었지 네손날리즘 그 自體속에 內在하는 <論理的 必然的> 歸結은 아니었다. 그 悲觀論的 結論(네손날리즘의 全體主義에로의 必然性)은 目的論的 決定論的 史觀의 誤謬(註60)에 起因하며, 네손날리즘의 또 다른 一面을 看過한데 起因하였다고 볼 수 있다. 過去에 依해서 樹立된 諸條件(따라서 確實한 問題의 眞相)을 認識함으로써만 우리는 確實한 眞相에 對應할 수 있는 悲觀的도 樂觀的도 아닌 解答을 發見할 수 있는 것이다. 이와같은 解答은 歷史的 理解 뿐만아니라 倫理的 基準을 要求한다. 그리고 이 倫理的 基準은 모든 歷史的 理解를 超越하면서도 歷史的 理解 없이는 充分히 有效하게 適用할 수 없는 것이다.

하여튼 可能性으로서의 네손날리즘 앞에는 두 가지 選擇이 可能하였다. 其一은 自律的個人的

註59. 超權力國家(Super State)는 上揭한 Reves에 依하면, 領域의 廣狹, 人口의 多寡에 關係없이, 個人의 自由에 對한 干涉의 程度, 國民에 對한 集權的 支配의 程度가 超權力國家의 與否를 決定하는 基準이다. 따라서 1925年의 파시스트 伊太利는 國家領域이 25倍나 컸던 當時의 Calvin Coolidge (1872~1933)의 美國보다 더 超權力國家였고 世界地圖上 콩알만한 크기의 라트비아는 Karlis Ulmanis(1877~1942)의 獨裁下에서는 一大陸을 차지하는 오스트리아 連邦보다도 超權力國家였던 셈이다. Cf. Emery Reves, *The Anatomy of Peace*, 1946, pp. 161~2.

60. 이 點에 關係서는 李鍾雨 著, 哲學概論, 歷史哲學, H. Kohn, *Ideologies*. pp. 240-242. p. 269. 參照할것.

尊嚴성과 자유를 위하여國民的 批判과 合意를 指針으로 나가는 길—即 民主主義에의 길, 其二는, 人民主權을 主張하되, 그러나 主權者多數의 支持가 있다는 그 形式을 重視하고 그 合法性을 濫用하여 終極的 目的 達成을 必자하여 國民에게 不自由와 貧困을 強要하고 國民의 抵抗을 힘으로 抑壓하기 爲하여 더욱 더 國家權力을 追求하는 即 全體主義에로의 길이었다.

上揭한 E·레비스의 觀察에 依하면 1920年 부터 1940年 까지의 유럽의 一般的인 政治現象은 後者의 길을 擇하였던 것이며, 오늘날의 自由主義國家群도 上記의 두 類型의 中間者로서 各기 多樣한 길을 걷고 있다고 할 수 있다. 네손날리즘이 비록 否定的인 傾向을 보이고는 있으나 아직 그 앞에는 〈祝福〉에로의 可能性을 가지고 있는 것이다. 그리고 네손날리즘은 倫理的 基準에 依해서만 制禦될 수 있는 것이다. 따라서 네손날리즘의 問題는 在存(Sein)의 問題만이 아닌 當爲(Sollen)의 問題인 것이다.

그러면 眞正한 네손날리즘은 어떠한 것이어야 하는 가? 우리는 그것의 思想的 基礎를 17世紀의 西歐精神 속에서 求할 수 있을 것이다. H·코온에 依하면, 近代西歐文明의 始作을 15世紀의 폴투갈와 에스파니아에 依한 地理上發見 부터라고 主張하는 토인비(A. J. Toynbee)에 反對하고, 英國과 和蘭의 17世紀 부터 라고 主張한다(註61). 17世紀의 文明은 全的으로 새로운 것이었던 것이다. 17世紀西歐文明은 中世의 基督教文明과 古代의 그리스·로마 文明과를 融合한 文明이었다. 17世紀의 西歐文明은 中世와 16世紀 初 까지의 專制的이고 劃一的인 機能만이 消去된 宗教를 內包하였고, 同時에 科學의 探究의 새로운 精神뿐만 아니라 法아래의 自由, 個人의 尊嚴性, 思想의 自由, 政治的 知的 寬容에 對한 尊重, 社會에 있어서의 人間關係, 政府에 對한 市民의 權利라는 새로운 概念이 그대에 誕生하였다(註62). 한 마디로 말하면 近代的 意味의 自由主義精神이 이때에 나왔던 것이다. 그리고 西유럽의 네손날리즘은 自由主義의 〈雙童兒〉였고, 自由主義의 基礎는 個人主義였다(註63). 그리고 이 個人主義는 古代의 아테네나 中世의 基督教의 個人과도 다른 새로운 個人主義였다. 이 〈個人〉이라는 概念의 新奇性에 關하여 R·니이버(Reinhold Niebur)는 다음과 같이 말한다. 〈루로테스탄트가 基督教內에서 個人의 觀念을 決定的으로 高揚했다면, 르네쌍스는 自律的 個人이라는 매우 非基督教의인 觀念과 現實의 참된 搖籃이라 하겠다. 外見上 르네쌍스의 思想은 古典主義의 復活이고 그 古典主義의 權威는 基督教의 權威에 對決하는 것이거나 또는 그것을 修正하는 것처럼 보이지만, 事實上 古典主義思想은 르네쌍스에 나타난 바 個人에 對한 熱情을 가지고 있지 않았다. 事實上 르네쌍스는 基督教의 土壤에서만 자라날수가 있었던 그 個人의 觀念을 利用한데 不過하다. 르네쌍스는 이 個人의 觀念을 古典主義의 土壤에 移植함으로써 古典主義나 基督教에서 찾아 볼 수 없는 個人의 自律性이라는 새로운 觀念을 만들어 냈다.〉(註64)그 뿐만 아니라 이 새로운 個人은 自律性 以外에 尊嚴性과 普遍的 理性이라는 觀念이 賦與된다. 〈個人은 神이 賦與한 靈魂을 갖는 까닭에 그 道德的 價値에 있어서 平等한 實體일 뿐만 아니고 神에서 緣由한 理性을 가지며 그 理性에 依해서 情慾과 感情을 抑制하고 潛在的 理性的인 普遍秩序를 具顯한다고 思料되었다. 中世紀가 理性에 土臺를 둔 信仰의 世紀라면 近世는 信仰에 立脚한 理性의 時代라고 할 것이다.〉(註65) 그

註61. Kohn, Ideologies, ibid. p. 272.

62. H. Kohn, Ibid. p. 23.

63. John Hallowell, The Decline of Liberalism as an Ideology, 韓己植譯, 自由主義理念의 沒落, pp. 29~33.

64. The Natur and Destnity of Man, 1941. Vol I, p. 619.

65. A. N. Whitehead, Science and Modern World, 1925. p. 83.

뿐만 아니다. 이 새로운 個人에게는 權利와 義務라는 概念이 添加된다. E·트릴치(Ernst Troeltsch)는 이에 關하여 다음과 같이 說明한다. <...이 假定에서 直接 다음의 몇가지 結論이 나온다. 理性이 自然法乃至 神法으로서 承認되어야 한다는 事實에서 個人이 主張하는 權利와 個人이 承認하는 義務가 說明된다. 그리고 그 事實은 또 結局 道德的 原則과 바로 同一한 法制度의 妥當根據를 만들어 준다. 그리고 結果에 가서 모든 人類의 單一組織體와 單一社會의 理想을 提起하여 준다.>(註66)即 近代 自由主義의 基礎가 되는 <個人>의 觀念은 <各個人속에 內在하는 道德的 價値, 各個人의 精神的인 平等性, 人格의 尊貴性, 個人意志의 自律性, 人間의 本質的인 合理性, 人間의 創造能力의 是認>(註67)이라는 觀念을 內包한 個人을 意味하였다. 이 새로운 個人은 古典主義의 合理主義와 基督教의 普遍主義와 結合된 個人으로서, 自律的 個人임과 同時에 全人類(Humanity; the whole oneness)와 通하는 觀念이었다. 17, 8世紀의 人道主義的 네손날리즘은 바로 이러한 個人主義를 基礎로 한 自由主義와 結合하여 그 發現의 手段(Stepping stone)을 民族國家(Nation-State)속에서 發見하였던 것이다. 그리하여 <過去の 普遍主義에 反對하여 새로운 네손날리즘은 特殊的 地方的인 民族的 差異性과 民族的 個性(National differences and National individualities)을 讚揚하였다. 이와 같은 傾向은 19世紀末 부터 20世紀에 감에 따라 더욱 더 顯著해졌다. 西歐네손날리즘의 初期段階였던 17世紀와 18世紀에 있어서의 西歐文明의 共同的 基準即 基督教과 스토아 哲學의 傳統의 殘存, 普遍的 人類에 對한 觀念, 理性에 對한 信念, 遍有遍在의 觀念(One and same everywhere), 이 모든 觀念이 너무도 強하였기 때문에 네손날리즘은 그 充分한 傾向으로 發展할 수 없었고 人類社會를 分裂시킬 수가 없었다. 이리하여 西歐 네손날리즘은 그 始作에 있어서 코스모폴리탄의 信念과 普遍的 人類愛(The general love of Mankind)가 兩立할 수 있다고 생각한 事實이 일어날 수가 있었던 것이다>(註68). 即 네손날리즘의 破壞的인 暴走를 制禦할수 있었던 힘은 17世紀의 普遍的 人類라는 觀念, 理性에 對한 信念, 遍有遍在라는 觀念이었으며, 全體主義的 네손날리즘 擡頭의 根本的 要因은 바로 이러한 信念의 喪失이었던 것이다. 그러므로 우리의 새로운 네손날리즘의 核心을 17世紀의 西歐精神속에서 追求하여야 한다고 主張하는 것이다.

그러나 우리가 志向하여야 할 네손날리즘의 基本理念을 17世紀 西歐精神속에서 追求해야 한다는 信念은 많은 挑戰을 받을 것이다. 첫째로, 思想은 各己 그 時代固有의 社會構造의 產物이라는 理由에서 오는 異論이다. 이를 다시 分析的으로 ㉠ 17世紀의 特定階級利益을 代表했던 思想은 20世紀 오늘날의 大衆利益을 代表할 수 없는 故로 價値가 없다는 것. ㉡ 設使 그 價値를 認定한다 하여도, 17世紀와 다른 社會的 條件에서는 그 理念의 政策化·制度化實施가 不可能하다는 것 등 두 가지로 區別하여 考察할 수 있다. ㉠에 關하여. 17世紀 思想이 大衆으로부터 나오지 않았고 大衆의 利益보다는 特定階級の 利益을 <더 많이> 代表했음은 事實이다. 思想은 社會構造의 反映인 것도 事實이다. 그러나 思想은 階級이나 社會構造만의 產物 以上の 것이다. 思想을 階級이나 社會構造의 側面에서만 理解하려는 것은 圖式的이고 偏狹한 唯物論的 思考이다. 思想은 어느 特定階級에 依해서 表明되었다고 그 價値性마저 否定될 수 없는 것이다. 思想은

註66. The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics. in Otto Gricke, Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800(trans, by Ernst Barker, 1934. p.205. 韓己植, 上掲書. p.30에서 再引用.

67. 自由主義理念의 沒落, p.32.

68. H. Kohn, Nationalism, p.51.

그 價値性에서 評價되어야지 階級性에서 評價될 수 없는 超階級的 超時間的인 어떤 것이기 때문이다. 歷史的으로 볼 때 17世紀의 個人에 立脚한 自由主義理念은 漸次로 大衆에 까지도 擴張 實現되고 있었고 17世紀以前의 어느 時代보다도 人類福祉를 增進시키고 있었다. 이 時代의 理念이야 말로 어느 時代보다도 오늘날 20世紀의 大衆時代에 實現되어야 할 理念인 것이다. 要是 17世紀 理念의 價値를 否定함은 唯物論的 懷疑主義의 所産이며 그 歸結은 全體主義的 獨裁主義 일 수 밖에 없는 것이다. ㉔에 關하여, 오늘날 人類의 受難은 制度나 政策實施上의 技術的 難點에 起因하지 않고 人間疎外라는 事實에 起因한다. 人間疎外를 根絶하여야 한다는 絕對命法에 따라 오늘날의 모든 科學의 힘을 傾重하면 制度나 政策實施上의 諸難點은 解決할 수 있는 問題이다. 그리고 오늘날과 같이 이 絕對命法이 切實히 要請되는 때도 없는 것이다. 制度나 政策實施上의 難點의 強調가 이 絕對命法보다 優先한다면 主客顛倒이며 그 歸結 또한 全體主義的 獨裁政治일 수 밖에 없다. 以上の 異論은, 歷史的 事實은 一回起的(einmalig)이다. 따라서 17世紀의 理念은 過去에 屬하며 現在에 適用할 수 없다는 前提위에 立脚하고 있다. 이는 價値와 眞理의 普遍妥當性을 否定하는 相對主義的 懷疑論이며 哲學思想史的으로는 實證主義의 影響을 받아 나온 것이다. 時時刻刻으로 變하는 特殊의 環境에 따라 特殊의 價値와 眞理가 各己存在한다면 우리는 判斷의 基準을 喪失하고 만다. 이 理論을 法에 適用하면 法은 그 普遍妥當의 基準을 喪失하고 恣意的인 最高立法者의 特殊의 判決에 委任하는 結果가 되고 만다. 나치스의 政治理論家 카알·슈미트(Carl Schmitt)의 말을 引用하면 <各己의 法律은 各己 特定의 具體的 狀況에 照應한다> (Jegliches Recht ist Situationsrecht)는 것이다. 그렇다면 各己의 狀況이 唯一의 具體的인 故로 一般的 抽象的 規範은 存在할 수 없게 된다. 各己의 判決은 그 自體의 特殊의 狀況에 對해서만 有效하게 된다. 《正義》는 本質的으로 政治的 機能을 行하는 權力機能으로 化한다. 政治的·法律的 機能은 이제는 分立되지 않는다. 비록 政治的 決定이 從來와 같이 法律的 決定인 것처럼 造作된다 하여도 그렇다. 普遍妥當的인 價値와 眞理의 否定은 實際로 뿐만 아니라 理論上으로도 全體主義獨裁國家에서 法律的 機能을 政治的 機能에 從屬시켰다. 1936年 나치 獨逸에서 헤쓰(Rudolf Hess)는 트라이츠키의 有名한 말을 反復하였다. 即 <모든 正義는 政治的인 것이다.> (Alle Rechtspflege ist ein politische Tätigkeit)라고. 그 結果는 나치스의 非人道的 蠻行과 그 破滅이었다. 變하는 것 中에서 不變의 普遍妥當的인 價値와 眞理에 對한 渴望은 超時代的인 人間의 形而上學的 要求이기도 하다. 이에 對한 信念이 없으면 人間은 永久히 懷疑主義의 迷雲에서 헤어 날수없다. 懷疑論의 否定도 絕對的 否定일 수가 없다. 그 否定의 背後에 무엇이든 普遍妥當性을 肯定하는 假定위에 서 있는 것이다. 바로 이 普遍的 價値와 眞理의 否定이라는 懷疑主義와 虛無主義야 말로 生과 歷史의 實體는 鬭爭과 矛盾이라는 觀念과 더불어 人間을 動物的 存在로 格下시켜 弱肉強食의 非情한 全體主義哲學의 基礎(註69)가 되었던 것이다. 그러므로 <사람들이 超越的인 規範을 不信하며 客觀的인 眞理나 價値의 觀念을 喪失할 때 自由主義는 墮落한다. 自由主義의 個人主義的 主觀的인 要素가 恣意에 對해서 制限을 加하는 客觀的 要素없이 作用할 때 自由主義는 放從과 無責任으로 墮落하고 만다. 責任을 모르는 自由는 無政府狀態에 지나지 않기 때문이다>(註70). 그리고 17世紀 西歐의 理念은 懷疑主義의 對立概念인 獨斷論이 아니었다. 이런 意味에서 既述한 《中世紀가 理性에 土臺를 둔 信仰의 世紀라면 近

註69. H. Kohn, Ideologies. pp. 165~172.

70. John H. Halllowell, The Decline of Liberalism as an Ideology, 韓己植譯, 自由主義 理念의 沒落. pp. 39~40.

繼(17世紀 筆者)는 信仰에 立脚한 理性의 時代였다》는 화이트헤드의 말은 上揭한 니이버, E·트릴치, H·코온의 말과 더불어 意味深長한 말이다.

우리의 네손날리즘은 西歐의 17世紀 自由主義理念속에 그 基本理念을 追求하여야 한다는 信念에 對한 둘째번의 異議는, 〈西歐文明 그 自體의 危機〉라는 側面에서 提起될지 모른다. 이에 對한 反論을 H·코온의 下記의 말을 引用하여 代身하러 한다. 《近代 西歐文明은〈老衰한〉것이 아니고 存在한지 겨우 3世紀, 그것도 北大西洋沿岸에만 局限된 〈젊은〉 文明이다. 共產主義와 파시즘은 이 文明의 結果가 아니다. 共產主義와 파시즘은 비록 西歐文明의 技術과 物質的 所産을 引繼받으려고 熱望하였지만 西歐文明과 그 精神은 拒否하였다. 共產主義와 파시즘은 西歐文明의 基盤이 確固하지 못한 곳에서만 得勢하였다. 그들은, 러시아와, 이탈리아와, 獨逸과 스페인의 〈中世紀〉에로의 〈復歸〉였다》(註71) 또 《...이 運動(共產主義와 파시즘 筆者)과 現今의 危機는 그러므로, 〈西歐의 沒落〉이라고 보기도 오히려 그 反對를 말하여 준다고 볼 수 있지 않을까 한다. 즉 特定 國家들의 完全한 西歐化의, 眞正한 近代化의 失敗라고. 우리가 지금 日擊하고 있는 것은 다 消耗해 버린 精力과 腐敗한 制度에 起因한 西歐文明의 終末이 아니고, 西歐文明의 젊음의 成長期에 흔히 있는 神經痛, 아직은 西歐文明은 이제 겨우 그 初期段階——阻止·挫折 一時的 逆轉을 當하고 있는——에 不遇하다고 말할 수 없을까?》(註72) 이렇게 말하는 그는 決코 西歐中心의 偏狹하고 素朴한 樂觀論者는 아니다. 人間性에 對한 그의 깊은 愛情으로 부터 起因된 見解라고 思料된다. 實로 17世紀 西歐思想의 核心은 人類가 오랜 逆境을 通하여 獲得한 貴重한 所産이라는 事實은 이를 拒否했던 全體主義獨裁에 依해서 20世紀에 立證되고 있다.

우리의 네손날리즘의 理念을 17世紀 西歐精神속에 求하여야 한다는 主張에 對한 셋째번의 反論은, 그것이 〈事大主義〉라는 理由에서 나올지 모른다. 事實 比較的 高度의 自足性과 〈固有한〉 文化傳統을 가진 우리가 굳이 外國에서 그 理念을 찾을 必要가 없을지 모른다. 그러나 우리의 固有文化傳統의 2大思潮다 할 수 있는 儒敎나 佛敎도 外來思想이었다는 點에서 嚴格히 우리의 固有性만을 追求하여 간다면 窮局的으로는 一切의 外來性이 除去된 土着샤머니즘이나 〈神話〉에 逢着하고 말 것이다. 그런데 民族神話의 讚美야말로 파시즘에의 길이었던 것이다(註73). 要是 韓國네손날리즘의 理念을 無理하게 美化시킨 過去속에 追求할 것이 아니라, 人種과 國境을 超越한 超時間的으로 普遍妥當한 價値性에서 追求하여야 하며 그 價値基準으로서 既述한바 17世紀의 西歐를 通하여 顯出된 理念을 提示할 뿐이지 地理的 人種的 〈西歐〉를 굳이 固執하는 것은 아니다. 17世紀의 西歐精神을 〈네오·휴머니즘〉이라고 命名한다면 이 精神은 우리 傳統文化속에서 그 어떤 要素를 發見할 수 있을지 모른다. 그러나 그러한 消極性에서가 아닌 積極的 意味의 네오·휴머니즘에 立脚한 네손날리즘이야말로 眞正한 〈自主的〉 네손날리즘일 것이다.

또 이 네오·휴머니즘에 對한 重大한 威脅은 理論面에서가 아닌 現實面에서 온다. 即 韓國의 〈特殊狀況〉이 그것이다. 우리의 네손날리즘은 既述한바 〈非西歐型〉 또는 〈植民地型〉의 範疇에 屬한다. 統一과 自由, 即 政治的으로는 國民的 統一(均質化)과 民主的 自由, 經濟的으로는 資本蓄積과 分配의 平等, 換言하면 權威主義와 民主主義, 經濟的으로는 重商主義와 産業主義를 西歐와는 달리 同時에 實現하여야 한다는 一種의 二律背反的 더렘마, 獨立한지 얼마 안되는데 起因

註71. Hans Kohn. Ideologies pp. 272~273.

72. Ibid, p. 251.

註73. J. F. Neurohr, Der Mythos von dritten Reich, Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus, 1957. 日譯山崎等, 第3帝國의 神話, ナチズム의 精神史, 1963. p. 21. pp. 24~26. p. 108.

하는 強한 外勢依存度, 東西對立의 最前線 등이 〈植民地型〉 네손날리즘의 一般의 特徵이라면, 우리는 國土兩斷, 共產主義의 直接的인 威脅이라는 難條件이 더 添加되어 있는 것이다. 이와같은 韓國的 〈特殊狀況〉이, 네오휴머니즘의 理想을 實現하려는 努力을 拋棄케 하고 全體主義를 意識的 無意識的으로 合理化시키는 口實이 되어서는 아니된다. 共產主義를 拒否하는 理由가 바로 人間의 自律性과 尊嚴性을 扶殺하려는 그 全體主義에 있기 때문이다. 우리는 反共產主義 反自由主義를 標榜한 히틀러가 「國家超非常狀態」(Nationsnotstand)를 過張하여 獨裁政權을 樹立한 史實을 喚起할 必要가 있다. 우리의 武器는 네오·휴머니즘에 立脚한 네손날리즘이다.

끝으로 네오·휴머니즘에 立脚한 네손날리즘을 威脅하는 敵에 關하여 한가지만 더 言及하겠다. 그 敵은 人間內部的 弱함에서 오는 恐怖感이다. 近代獨裁政治는 一個人의 暴力도 아니고, 非武裝의 平和스런 多數者에 對한 一部 武裝한 者들의 壓制만도 아니고, 有能한 人間으로 부터 權力을 奪取한 無能力한 人間集團도 아니고, 文明을 破壞하려는 原始的 本能만도 아니다. 既述한 바와 같이 近代獨裁는 無定形한 大衆을 基盤으로 한 近代的인 政治體制이다. 大衆이 運動의 實質을 形成하여 그 過程속에 制度化되며 制度化된 大衆이 獨裁者로 하여금 權力을 掌握케 하고 維持케 한다. 獨裁者는 이 制度化된 大衆의 支持 없이는 破滅하므로 그는 社會(이는 恒常 利害關係나 觀念이 같이 아니한 成層構造이다)를 破壞 아니 할 수 없는 것이다. 이리하여 強力한 大衆의 潜在力은 自身도 모르게 하나의 政治體制대로, 即 全體主義的 네손날리즘의 獨裁體制에 轉化하는 것이다. 近代獨裁政治는 無定形인 大衆의 熱情 위에 基礎를 둔 體制이다. 그러면 大衆은 意識的 無意識的으로 獨裁政治를 支持하는가? 그 根本原因은 大衆을 構成하는 各個 個人의 恐怖感 때문이다. 여기에서 詳論의 餘裕가 없으나 現代의 神學이나 哲學의 主題는 危機 神學, 實存哲學 등에서 보는 바와 같이 恐怖라 할 수 있다. 生의 危險의 한 가운데 無防備的으로 孤獨하게 내 던져진 無力한 人間의 恐怖感에 緣由한다. 近代人間은 自己의 恐怖·孤獨·無力感을, 或은 프롬(Fromm)에 依하면 〈自由의 重壓〉을 홀로 참고 견디지 못 하고 마침내는 權威主義, 超個人主義, 集團主義 속에 自己의 安全을 찾아 逃避한다. 그러나 이 때에 個人은 集團속에 自己를 埋沒하고 獻身하여야 한다는 너무나 값비싼 代價를 치루어야 하는 것이다. 近代獨裁者는 바로 이러한 人間의 弱함을 利用하는 것이다. 따라서 現代獨裁政治의 責任은 獨裁者에게가 아니고, 自己 스스로를 獨裁에 放棄한 個人에게 있는 것이다. H·코온은 다음과 같이 말한다. 〈人間은 自己의 恐怖를 克服하기 爲하여 陶醉가, 暴力의 禮讚이, 鋼鐵의 軍隊規律이, 恐怖의 밀바달에 깔려 있는 詭弱함에 對한 너무나 값비싼 報償으로서 그들이 支拂한 最高絶對的 權力의 亂心이 必要하다는 말인가〉(註74) 人間이 自己의 恐怖·孤獨感을 克服하여 大衆情動과 大衆本能위에 立脚한 現代獨裁體制의 出現을 防止하려면, 社會心理學的 立場에서 프롬(Fromm)의 解答을 求하여 보면, 〈自發的인 사랑과 일〉에 一切의 希望을 걸고 있으며 理想的 社會를 〈民主的 社會主義社會〉라고 指摘한다(註75). 그 社會에 對한 具體的 言及은 없으나, 〈健全한 社會〉(E. Fromm, The Sane Society, 1956)에서 보면 《精神衛生은 個人의 社會에 對한 〈適應〉에 依해서 定義될 수가 없다. 오히려 社會가 個人의 欲求에 適應하여 精神衛生의 發展을 促進하느냐의 與否에 依해서 定義되어야 한다. 健全한 社會는, 同胞를 사랑하는, 創造的으로 일하는, 理性과 客觀性을 發展시키는, 自己의 生産的인 힘을 體驗한다는 自我感覺을 獲得하는, 個人

註74. Hans Kohn, Ideologies. p. 42.

75. Escape from Freedom, 日譯, p. 333.

의 能力을 伸張할 수 있는 社會》(註76)라고 한다. <健全한 社會>를 實現하기 爲해서는 物質的條件은 必要한 條件이나 充分條件은 아니며 <個人>을 바탕으로 한 精神的 價値性에서 追求하고 있으며 그것이야 말로 17世紀 西歐精神의 核心인 것이다. 또 上揭한 E·레더리는 大衆社會의 獨裁政治에로의 危險性을 論한 다음 다음과 같이 말한다. <近代社會가 막다른 골목에서 벗어나기 爲해서는 두 가지 길 밖에 없다. 즉 狂暴한 精神的 狀態에로 끌리 들어가 그 속에 스스로 갇힘으로써 大衆이 支配하는 體制속에 自己를 喪失하느냐, 或은 歷史를 人間精神에 依한 社會의 變容過程으로 보고 우리에게 주어진 機會를 完全히 利用토록 하여 주는 社會的 經濟的 諸制度를 確立하느냐이다. 이제 우리는 大衆國家(即 全體主義國家 筆者)나 社會(自由主義國家 筆者)나, 即 奴隸狀態이나 自由이냐의 兩者를 選擇하여야 한다.>(註77). 高度로 工業化되고 社會化된 西歐와는 달리 아직 充分히 工業化나 民主化가 되지 못한 우리에게는 大衆國家의 危機感이 切迫하게 實感되지 않을지 모르나 매스·콤 등에 依한 現代人의 催眠的 麻痺狀態는 程度의 差는 있으나 世界的 共通現象인데다가 權威主義的 傳統에서 아직도 完全히 脫皮 못한 우리 知性的 弱함은 大衆國家에의 危險을 決코 樂觀할 수 없게 한다. 그 危機를 免冒할 수 있는 힘은 結局 <人間精神>이며 多幸히 人間에겐 選擇의 自由가 賦與된 것이다. 이러한 解決策들은 具體性을 欠한 허전한 感을 준다. 그러나 오늘날의 全體主義的 獨裁가 人間精神의 詭弱性에 緣由한다면 그 解決策은 人間의 內部에서 追求할 수 밖에 없다. 制度改善問題는 副次的인, 解決可能한 技術問題에 屬하며 오늘날 무엇 보다도 切實한 問題는 이 危機의 認識이며 現代人의 思想的 無政府狀態를 救濟할 새로운 理念의 再發見이다. 筆者는 既述한 바 信仰에 基礎한 理性의 時代였던 17世紀의 <西歐> 精神속에 그것을 發見할 수 있다고 強調하는 바이다.

民族國家(Nation-State)는, 먼 未來에는 世界國家와 같은 더 높은 次元의 集團으로 止揚될지 모르나, 現實的으로는 그 存在를 否定할 수 없을 뿐더러 國際社會에 있어서 弱少民族國家의 疎外는 人道主義의 이름 밑에 拒否되어야 한다. 同時에 民族國家는 目的 그 自體가 아니고, 個人의 福祉와 自由를 實現하여 주며 個人을 人類와 世界에로 連結하여 주는 媒介體라는 事實이 看過되어서도 아니되겠다. 그리고 個人과 네이손과의 眞正한 一體感은 위로 부터의 規制的인 힘에 依해서가 아니고, 아래로 부터의 各成員의 自發的 愛情의 昇華로써만 可能하다. 一部 成員의 네이손으로 부터의 疎外는 네손날리즘의 이름으로 拒否되어야 한다. 네손날리즘의 <咀呪>에로의 暴走를 調教하는 일은 그 成員 各者의 自覺에 있음은 勿論이나, 國民指導層의 이에 對한 認識과 實踐이 共產主義的 全體主義獨裁와 對決하고 있는 特殊狀況에 있기 때문에 더욱 切實히 要請된다.

以上으로 全體主義的 네손날리즘에 問題의 焦點을 두면서 네손날리즘 一般의 意味·發展·類型 및 全體主義的 네손날리즘의 諸特徵을 考察하였고 全體主義的 네손날리즘의 對極으로서 理想的 네손날리즘의 基本理念을 論하였다. 理想的 네손날리즘의 理念을 論하기 前에 그 論據로서 全體主義的 네손날리즘擡頭의 諸要因이나 네손날리즘 自體에 內在하는 全體主義에로의 論理的 必然性의 有無問題 등에 關하여 좀더 充分히 論究되었어야 함에도 不拘하고 暗示 程度로 그치고 말았다. 이 問題는 此後에 別途로 論究 發表되어야겠다고 思料하였기 때문이다. 筆者의 能力不足과 많은 制約에도 不拘하고 네손날리즘의 너무도 많은 問題들을 制約된 紙面에 다루려는 無理가 이런 未熟한 論文이 되고 만 것 같다. 그러나 이 小考가 네손날리즘속에 含蓄된 意

註76. The SaneSociety, p.72.

77. E. Lederer, ibid, p.206.

味の重大性を認識하는데 조금이라도 도움이 될 수 있다면 그것만으로써도 보람은 있다고自慰하는 바이다.

參 考 書

1. Hans Kohn, *The Age of Nationalism*, 1962. Harper & Row.
2. Hans Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*. 1956. N. Y.
3. Hans Kohn, *The Political Ideologies of twentieth Century*, 3rd. ed. N. Y. 1966.
4. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, 1944.
5. Hans Kohn, *Revolution and Dictatorships*. Havard, 1943.
6. Louis Snyder, *The Dynamics of Nationalism, Reading in its Meaning and Development*, 1964. N. Y.
7. Louis Snyder, *The Meaning of Nationalism*. 1954.
8. Louis Snyder, *Hitler and Nazism*, 1961.
永井淳 譯, *アドルフ・ヒトラー*, 角川文庫. 1970.
9. C. H. Hayes, *Nationalism—A Religion*, 1960. N. Y.
10. C. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, 1st ed, 1931. 6th. ed. 1959. N. Y.
11. E. H. Carr, *Nationalism and After*, London (macmillian) 1945. 大窪原二 譯, *ナヨナリズムの 發展*, みすず書房 1952.
12. E. H. Carr, *The New Society*. 1951.
13. Boyd. C. Shafer, *Nationalism—Myth and Reality*, N. Y. 1955.
14. John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology*. 1943.
—with Particular Reference to German Politico—Legal Thought.
韓己植 譯, *自由主義理念의 沒落*, 法文社. 1959.
15. Walter Laquir & George L. Mosse, *International Fascism*. N. Y. 1966.
16. Emil Lederer, *State of the Masses.—The Threat of Classless Society*, N. Y. 1940.
青田和夫・岩城完之 共譯, *大衆の國家*, 創元社, 昭和 44年, 六版. 1961.
17. Erich Fromm, *Escape from Freedom*. N. Y. 1950. 日高六郎 譯, *自由からの 逃走* 創元新社. 1965.
18. Erich Fromm, *The Sane Society*. 1956.
19. J. F. Neurohr, *Der Mythos von dritten Reich, zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus*, 1957.
山崎章甫・村田宇兵衛 譯, *第三帝國の 神話—ドイツ精神史*, 未來社. 1963.
20. F. Hertz, *Nationalities in History and Politics. A study of the psychological and Society of National Sentiment and Character*, 1944.
Thomas Mean, *Gesamelte Werke*, S, Fisher, 1960. Bd. 11. ss. 1126—1148.
21. Emery Reves, *The Anatomy of peace*, 1946.
22. 落合忠士 著, *ナシヨナリズムの 理論 と展開*, 成文堂. 1969.
23. 東京大學出版會, *講座 社會學*, 第五卷, *民族と國家*. 1970.
24. 橋川文三 著, *ナシヨナリズム*, 紀伊國屋新書. 1968.
25. 上山春平 著, *日本の ナシヨナリズム*, 至誠堂新書. 1965.
26. 世界經濟調査會, *ナシヨナリズムの 研究*. 昭和3 2.