

비평 논문

아날과 마르크스주의

- 조르주 뒤비와 루이 알튀세르의 이론적 관계를 중심으로 -

고 원

I. 머리말

II. 망탈리테 역사의 부활

III. 망탈리테의 역사와 새로운 마르크스주의

IV. 이데올로기와 이데올로기적 국가장치

V. 세 위계 혹은 봉건사회의 상상적 관계

VI. 맺음말

I. 머리말

아날의 역사학과 마르크스주의가 다분히 친화적이라는 사실은 이미 많은 연구자들에 의해 지적된 바 있다.¹⁾ 아날의 창시자인 마르크 블로크(Marc Bloch)와 루시앙 페브르(Lucien Febvre), 그리고 그들의 후계자인 페르낭 브로델(Fernand Braudel)이 이끄는 아날은 역사 연구에서 사회경제적인 측면을 중시하고 심층적인 구조에 우월성을 부여하며 전체사를 지향한다는 점에서 마르크스주의적인 경향을 띠고 있었으며, 마르크스주의 역사가들 역시 자신들이 아날과 같은 편에서 싸운다고 생각했다.²⁾

물론 블로크와 페브르, 브로델은 좌파적인 성향이 강한 지식인이었지만, 마르크스주의자는 아니었다. 그들은 칼 마르크스(Karl Marx)가 보여주었던 탁

1) “마르크스주의 역사학은 아날 패러다임의 경쟁자인 동시에 선구자였다.” Traian Stoianowich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*(Ithaca-London: Cornell University Press, 1976), p. 237; 에릭 홉스봄, 『역사론』, 강성호 옮김(민음사, 2002), pp. 288-298; 프랑수아 도스, 『조각난 역사』, 김복래 옮김(푸른역사, 1998), pp. 81-83.

2) 에릭 홉스봄, 『역사론』, p. 291.

월한 시각에 대해서는 높이 평가하면서도 그의 이론을 도그마하는 행태에 대해서는 비판적이었다.³⁾ 아날과 마르크스주의를 직접적으로 중계했던 인물은 조르주 프리드만(Georges Friedmann)과 에르네스 라브루스(Ernest Labrousse)였다.⁴⁾ 특히, 블로크의 뒤를 이어 소르본의 경제사 강좌를 담당한 라브루스는 아날의 핵심부에서 한발 비껴서 있었지만, 1950년대 아날에 가담한 젊은 역사가들의 실질적인 스승이었다.⁵⁾ 그는 자신의 지도를 받는 젊은 역사가들을 프랑스 공산당과 연결시켜주는 역할을 담당하였고, 이들 중에는 엠마뉘엘 르 루아 라뒤리(Emmanuel Le Roy Ladurie), 프랑수아 푸레(François Furet), 미셸 보벨(Michel Vovelle) 등 훗날 브로델의 뒤를 이어 아날의 중추적인 역할을 담당하게 될 인물들이 속해있었다.

하지만 아날과 마르크스주의의 관계는 1956년 일련의 사건들 속에서 위기를 맞게 된다. 1956년 2월 소련공산당 제20차 당대회에서 니키타 흐루시초프(Nikita Khrushchyov)는 〈개인숭배와 그 결과에 관하여〉라는 ‘비밀연설’을 통해 스탈린주의에 전면적인 비판을 가한다. 그리고 두 달 후 중국은 소련공산당 제20차 당대회를 견제하는 문건을 발표한다. 「프롤레타리아 독재의 역사적 경험에 관하여」라는 이 문건은 스탈린의 유산에 대한 일정한 충성을 담은 내용이었지만, 실상은 정통 마르크스주의의 계승자로서 마오를 부각시키려는 의도에서 작성되었고 이후 중국-소련 간의 분열로 이어진다. 그 해 가을이 되면 헝가리 부다페스트에서 10만여 명의 시민들이 봉기하는 반정부 운동이 벌어지지만, 소련 군대의 개입으로 수만 명의 사상자와 해외 망명자를 낸 채 무참하게 진압된다. 헝가리 사태는 서유럽에서 소련 공산당에 대한 근본적인 비판을 불러일으켰고, 이 때 수많은 좌파 지식인들은 자신이 몸담았던 공산당과의 결별을 선언한다. 탈당자들 가운데는 E. P. 톰슨과 같은 영국

3) 블로크는 “나는 개인적으로 마르크스에 대해 감탄을 금치 못한다. 그러나 과연 그의 가르침이 모든 독트린에 대한 절대적인 기준이 될 수 있는가?”라고 지적한다. Marc Bloch, *L'Etrange défaite*(Gallimard, 1990), p. 189. 브로델 역시 “사람들이 마르크스의 이론을 도그마함으로써 그의 천재성을 단순화시켜버렸다”고 비판한다. Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*(Flammarion, 1969), pp. 80-81.

4) 브로델과 함께 아날의 편집을 맡았던 프리드만은 1930년대 프랑스에 마르크스주의 이론을 전파시킨 ‘Cercle de la russie neuve’의 멤버였다. 프랑수아 도스, 『조각난 역사』, p. 81.

5) André Burguière, “Ecole des Annales”, *Dictionnaire des sciences historiques* (PUF, 1986), p. 48.

의 마르크스주의 역사가들, 그리고 뤼레, 르 루아 라뒤리 같은 프랑스 아날 3세대 역사가들이 포함되어 있었다. 이 사건은 역사연구의 흐름에도 많은 영향을 주었다. 스탈린주의로 대변되는 정통 마르크스주의 역사이론의 퇴조와 함께 역사가들은 사회경제사 중심의 역사서술에서 서서히 탈피하기 시작했다. 그리고 1960년대를 거치면서 아날은 새로운 역사학을 표방하고 그 중심에는 망탈리테(Mentalité)⁶⁾의 역사가 자리 잡게 된다.

여기서 우리가 주목해야 할 사실은 1956년 헝가리 사태 이후 역사학만 변화하는 것이 아니라 마르크스주의 진영 내부에도 혁신의 움직임이 생겨난다는 점이다. 마르크스주의자들이 역사를 바라보는 전형적인 도식, 즉 ‘경제적 토대와 그의 단순 반영인 상부구조’라는 ‘공식’은 더 이상 효력을 갖지 못한다. 마르크스주의자들은 새로운 역사이론의 정립을 시도하게 되며, 이러한 움직임은 물질적인 존재로서의 이데올로기에 대한 연구로 나아간다.

각기 새로운 변화를 추구하는 아날과 마르크스주의는 1970년대 망탈리테와 이데올로기에 대한 연구를 통해서 다시 만나게 된다. 이 글은 망탈리테의 역사가 조르주 뒤비(Georges Duby)와 이데올로기에 대한 새로운 시각을 제시한 마르크스주의자 루이 알튀세르(Louis Althusser)의 이론적 관계를 중심으로 아날의 새로운 역사학과 혁신된 마르크스주의가 합류하는 과정을 고찰해보고자 한다.

II. 망탈리테 역사의 부활

사실 망탈리테의 역사는 20세기 후반기에 갑자기 등장한 것이 아니다. ‘망탈리테’라는 용어가 불어에 처음 등장하는 것은 1845년 리샤 드 라동빌리에(Richard de Radonvilliers)가 ‘심리적인 것의 성질’이라는 의미로 사용하면

6) ‘Mentalité’는 우리말로 옮기기 어려운 단어이다. ‘심성’이라는 번역어가 많이 쓰이고 있지만, 이는 영어의 ‘Mentality’를 일본의 아동심리학자들이 ‘心性’으로 번역한 용어를 그대로 수입한 것이다. 하지만, 우리말에서 심성은 ‘타고난 마음씨’를 뜻하기 때문에 적절한 번역어가 아니다. 주명철 교수는 ‘집단 정신자세’라는 용어를 제안하고 있지만, 이 단어로는 mentalité 명사의 각종 변화형을 옮기기가 어렵다는 점이 있을뿐더러 무엇보다 mentalité에 ‘정신’이라는 의미를 고정시킴으로써 본래의 단어가 가지고 있는 ‘의식’의 차원이나 ‘감성’의 수준을 제대로 반영할 수 없다는 문제점을 가진다. 따라서 이 글에서는 원어의 발음을 그대로 옮겨 ‘망탈리테’라고 표기한다.

서부터이다.⁷⁾ 처음에는 철학용어로 도입되었지만, 1880년대를 넘어서면서 문학 작품 속에도 등장하기 시작한다.⁸⁾ 20세기 초 사회심리학자들은 ‘사회 성원들의 집단적 심리 현상’을 가리키기 위해 망탈리테라는 용어를 사용한다. 뤼시앙 레비-브뤼엘(Lucien Lévy-Bruhl)의 『하등사회에서의 심적 기능들』(1910)과 『원시적 망탈리테』(1922), 샤를 브롱델(Charles Blondel)의 『원시적 망탈리테』(1926), 앙리 왈롱(Henri Wallon)의 『원시적 망탈리테와 어린이의 망탈리테』(1928) 등이 이 시기에 출간된다.⁹⁾ 망탈리테의 개념이 역사학에 도입되는 것은 블로크와 페브르에 의해서이다. 역사학과 인접학문들과의 자유로운 교류를 추구하였던 이 두 명의 역사가는 망탈리테라는 개념을 역사 분석의 유용한 도구로 사용한다. 블로크는 『봉건사회』(1939-40)에서 “사회구조를 연구하는 역사가에게 경제와 망탈리테의 분석은 연구의 출발점”¹⁰⁾이라는 입장을 밝히고, 제1권의 제2부 『생활조건과 정신적 풍토』에서 중세인의 망탈리테에 접근하고 있다. 페브르 또한 『16세기 무신앙의 문제』(1942)에서 라블레의 무신론을 입증하기 위해 그 시대의 망탈리테를 분석한다. 이렇게 본다면 망탈리테의 역사 연구는 오랜 역사를 가지고 있다는 것을 알 수 있다.

하지만 블로크와 페브르 이후 아날의 역사연구에서 망탈리테의 역사는 한동안 사라져 있었다. 아날의 후계자인 브로델은 망탈리테의 연구에 별다른 흥미를 보이지 않았고, 따라서 그가 아날을 이끌던 시기는 사회경제사가 지배적인 흐름이었다. 그렇다면 명맥이 거의 끊어진 것처럼 보였던 망탈리테의 역사가 1970년대 화려하게 부활할 수 있었던 이유는 무엇일까? 흔히, 사회경제사를 선호하던 브로델이 1969년 『아날』지의 편집위원회에서 물러남으로써 아날 내부에 변화가 생겨났다고 이야기되지만, 그 변화의 결과가 왜 하필 망탈리테의 역사였는지는 브로델의 퇴임만 가지고는 설명하기 어렵다. 망탈리

7) *Grand Larousse de la langue française*, t. 4(1975), p. 3315.

8) 이 용어는 마르셀 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』에도 등장한다. “망탈리테라는 말이 마음에 든다. 이처럼 새로이 활용되는 어휘들이 있다”. Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. II(Bibl. de la Pléiade, 1913-1928), p. 236-237.

9) Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan, 1910); idem, *La mentalité primitive* (Alcan, 1922); Charles Blondel, *La mentalité primitive* (Stock, 1926); Henri Wallon, “La mentalité primitive et celle de l'enfant”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* CVI(juil-déc 1928)

10) Marc Bloch, *La société féodale* (Albin Michel, 1968), p. 98.

테 역사의 부활을 이해하기 위해서는 1950년대부터 진행되었던 프랑스 인문학계의 거대한 전환을 살펴보아야 한다.

변화는 클로드 레비-스트로스(Claude Lévi-Strauss)의 구조주의 인류학에서 시작된다. 전통적인 마르크스주의는 경제적 토대가 사회변화의 일차적 요인이며, 정치, 법률, 문화 등으로 구성되는 상부구조는 경제적 토대의 단순한 반영에 불과하다고 생각했다. 따라서 마르크스주의자들의 관심은 오로지 경제적 토대의 연구에만 집중되어 있었다. 하지만 레비-스트로스는 오랫동안 연구의 대상에서 소외되어 있었던 상부구조에 관한 이론을 정립하려는 목표를 가지고 있었다. 구체적으로 그는 프로이트의 이론을 통해 사회적인 무의식을 ‘과학적으로’ 규명하려 시도한다. 무의식은 사회의 심층적 구조이며, 지질학자가 지층을 파헤치듯이 인류학자는 사회적 무의식의 깊은 심연을 파고 들어 간다. 그가 무의식의 지층에 접근할 수 있는 것은 언어를 매개로 가능하다. 언어의 의미가 아닌 형식과 배치, 질서들의 분석을 통해 그 밑에 깔린 무의식의 영역에 도달할 수 있는 것이다. 이렇게 레비-스트로스는 프로이트와 소쉬르를 결합시켰고, 그의 작업은 인류학의 영역을 넘어 인문학계 전반에서 커다란 호응을 얻는다.

레비-스트로스의 구조주의 인류학은 그에게 영감을 받은 다양한 연구들을 낳았는데, 대표적으로 자크 라캉(Jacques Lacan)의 정신분석학과 미셸 푸코(Michel Foucault)의 지식의 고고학을 들 수 있다. 라캉은 프로이트의 정신분석학을 구조주의적으로 해석하여 무의식에 대한 일반 이론을 정립하려 시도한다. 푸코는 한 시대에 있어 인식의 지평과 문화적 구조를 만들어내는 정신적 토대, 즉 에피스테메(épistémé)에 대한 고고학적 탐구에 몰두한다. 흥미로운 사실은 이 두 명 모두가 레비-스트로스뿐만이 아니라 페브르에게도 지적인 빛을 가지고 있다는 점이다. 1937년 거의 무명에 가깝던 라캉은 월롱을 통해 페브르를 알게 되었고, 프랑스 정부의 후원 하에 페브르가 책임 편집하던 『프랑스 백과사전』 제8권의 〈가족〉 항목을 담당하게 된다.¹¹⁾ 『광기

11) 당시까지 학계에서 무명이던 라캉이 프랑스 정부의 주도로 시행되던 백과사전 편찬 사업에 참여할 수 있었던 것은 페브르의 적극적인 후원 때문에 가능했다. 특히 라캉 특유의 난해한 이론과 문체는 많은 논란을 불러일으켰지만, 페브르가 직접 나서 프랑스 교육부를 설득하고 모든 비판들을 막아주었다. 이 과정에 대해서는 고 원, 『아날과 구조주의: 뒤시앙 페브르와 롤랑 바르트의 관계를 중심으로』, 『역사학보』 189(2006, 3), p. 274, 주 8을 참조.

의 역사』(1961)를 저술한 푸코는 “페브르의 진정한 계승자”라고 불릴 정도로 이론적인 영향을 많이 받았다.¹²⁾ 푸코의 연구는 망탈리테 구조들의 불연속적인 배열 속에서 역사를 설명하려는 시도였다.¹³⁾

레비-스트로스에 못지않은 라캉과 푸코의 대중적인 성공은 1950-60년대를 구조주의의 시대로 만들었다. 그 결과 프랑스 인문학의 전반적인 조류에서 마르크스보다는 프로이트가, 경제적 구조보다는 무의식의 구조가 중요한 연구 주제로 떠오르게 된다. 이러한 변화는 당연히 역사학의 흐름에도 영향을 미쳤고, 그 매개 역할을 담당한 인물은 푸코였다. 푸코와 아날의 역사가들은 긴밀한 관계를 가지고 있었으며, 그들은 이론적인 공감대를 유지하고 있었다. 푸코가 자신의 국가박사 학위논문을 출판하려 했을 때, 많은 도움을 주었던 이가 필립 아리에스(Philippe Ariès)였다. 무명이었던 푸코의 논문은 여러 출판사에서 거절당했지만, 아리에스의 도움으로 플롱 출판사에서 『광기의 역사』라는 이름 하에 출간될 수 있었다.

방대한 양의 원고가 내 손에 들어왔다. 그것은 내가 전혀 알지 못하는 작가가 쓴 고전주의 시대의 광기와 비이성의 관계에 대한 학위논문이었다. 그 논문을 읽으면서 나는 경탄을 금할 수 없었다. 그러나 그 원고를 출판하는 것은 대단히 어려운 일이었다.¹⁴⁾

푸코의 저서가 출판되었을 때, 로베르 망드루(Robert Mandrou)가 『아날』

12) Fernand Braudel, “Discussion”, *Riview I*(New York: 3/4, 1978), p. 256. 또한 푸코의 첫 저서인 『광기의 역사』가 출간되었을 때, 롤랑 바르트는 “만일 페브르가 이 책을 읽었다면 아주 좋아했을 것”이라 평한 바 있다. Roland Barthes, *Essais critiques* (Points-Seuil, 1964), p. 168. 푸코 역시 아날의 작업이 자신의 연구에 미친 영향을 인정하고 있다. “블로크와 페브르 그리고 브로텔이 역사연구에서 보여주었던 것을 나는 관념의 역사(l’histoire des idées)에서 보여 줄 수 있다고 생각한다.” Michel Foucault, entretien avec *Le monde*(le 3 mai 1969).

13) 아날의 역사가들 가운데 구조주의자들과 가장 친화적인 인물은 페브르였다. 그는 라캉, 푸코만이 아니라 바르트에게도 이론적인 영향을 주었다. 페브르는 레비-스트로스의 구조주의 인류학에도 호감을 가지고 있었다. 1955년 레비-스트로스의 『슬픈 열대』가 출간되었을 때, 페브르는 찬사를 보냈고, 우호적인 서평을 『아날』 지에 실을 계획이었다. 그러나 이 서평은 1956년 그의 사망으로 완성되지 못했다. 페브르와 구조주의의 이론적 관계에 대해서는 고 원, 『아날과 구조주의: 뤼시앙 페브르와 롤랑 바르트의 관계를 중심으로』를 참조.

14) Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*(Seuil, 1982), p. 145.

지에 호의적인 서평을 게재한다.¹⁵⁾ 아리에스와 망드루는 브로텔이 아날을 지배하던 시기, 주류에서 벗어나 있는 역사가들이었다. 그들은 브로텔이 선호하는 사회경제사보다는 페브르가 제기했던 망탈리테의 역사에 더 큰 호감을 가지고 있었다. 아리에스와 망드루가 학계의 쫓내기나 다름없었던 푸코를 적극 지지했던 이유는 아마도 그에게서 새로운 역사학의 단초를 보았기 때문이었을 것이다.¹⁶⁾

『광기의 역사』 이후 아날의 역사가들은 푸코의 후속 작업에 많은 관심을 보였고, 푸코 역시 그들과 함께 작업할 계획을 세운다.¹⁷⁾ 1966년 푸코의 『말과 사물』이 피에르 노라(Pierre Nora)가 책임편집을 맡고 있던 갈리마르 출판사의 〈인간과학총서〉로 출간된다. 이 저서의 성공은 푸코에게 대중적인 명성을 안겨주었을 뿐만 아니라 아날 역사가들과의 지적인 유대를 더욱 공고하게 만들었다. 푸코는 『말과 사물』의 후속작으로 『지식의 고고학』(1969)을 계획한다. 특히 이 책의 서문에는 근대의 역사학이 기반하는 역사주의적 총체성에 대한 맹렬한 비판과 함께, 그 대안으로서 “탈중심적인 역사”가 제시된다. 노라는 탈중심적 역사의 개념을 토대로 〈역사학들〉이라는 새로운 총서를 기획하고, 푸코, 르 루아 라뒤리, 뫼레, 자크 르 고프(Jacques Le Goff) 등과 함께 이 총서를 소개하기 위한 선언적 소책자를 준비한다. 탈중심적 역사의 강조는 다양한 역사학“들”의 존재를 부각시키는 것이었으며, 다시 말해 더 이상 사회경제사가 역사학의 유일한 중심이 아니라는 사실을 노골적으로 드

15) “푸코의 책은 그를 열광시키고 우리를 열광시킨 연구들의 정점에 자신을 올려 놓았다.” Robert Mandrou, “Trois clés pour comprendre l’Histoire de la folie à l’époque classique”, *Annales E.S.C.*(juil-août 1962), p. 771.

16) 사실 아리에스와 같은 경우, 보수적인 그의 성향을 볼 때 급진적이었던 푸코와는 전혀 어울릴 수 없는 인물이었다. 카톨릭 보수주의자이자 악사옹 프랑세즈의 ‘투사’였던 아리에스는 “우파의 인물이며 진정한 반동주의자”를 자처했다(Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, p. 202). 하지만 그들은 정반대되는 정치적 시각에도 불구하고, 과거인들의 의식구조를 탐구한다는 공통된 지향을 가지고 있었다. 이 지향에 있어서는 망드루 역시 마찬가지이다.

17) 당시 켈리אר 출판사에서 〈고문서〉 총서의 책임편집을 맡고 있던 피에르 노라는 푸코에게 〈바스티유 감옥에 투옥된 사람들〉에 대한 고문서를 가지고 책을 집필해 줄 것을 제안한다. 푸코는 이 제안을 수락했지만, 곧 계획을 수정해 브로텔이 주관하던 플라마리옹 출판사의 〈신과학도서〉 총서를 통해 『히스테리의 역사』를 출판하기로 계약을 맺는다. 하지만 이 책은 저자의 집필 지연으로 빛을 보지 못한다. 푸코와 역사학자들의 계획은 1966년에 이르러서야 비로소 구체적인 성과물을 낳는다.

러내는 것이었다.¹⁸⁾

아날 내부적으로는 이미 1965년 라브루스가 자신의 제자들과 함께 주관한 생-클루의 학술대회에서 사회경제사 연구의 한계를 인정한 바 있었다. 전체 인문학의 거대한 변화 앞에서 라브루스 역시 망탈리테의 연구라는 새로운 흐름을 받아들일 수 밖에 없었던 것이다.¹⁹⁾ 이제 남은 것은 실질적인 권력을 상실한 ‘낡은’ 사회경제사의 공식적인 퇴장뿐이었다. 브로델은 ‘외형적으로’ 아날의 수장이었지만 젊은 역사가들은 더 이상 그가 제시하는 연구 방향을 따르지 않았으며, 공공연한 상호비방과 함께 아날 내부의 갈등은 봉합하기 어려운 지경에까지 이르렀다. 결국, 1969년 브로델은 『아날』 지의 편집권을 젊은 역사가들에게 넘겨주었으며, 1970년에는 아날의 제도적 기구였던 고등 연구원 제6국(VIe section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes)의 국장직을 사임한다. 브로델의 퇴임은 변화를 가져온 원인이 아니라 변화가 가져온 결과였던 것이다. 브로델의 퇴임 이후 아날 3세대 역사가들은 자신들의 역사 연구를 소개하는 이론적 텍스트를 발표하면서 “새로운 역사학”의 등장을 공식적으로 축하한다. <역사학들> 총서의 소개글로 준비되던 작은 소책자는 새로운 역사학을 환영하기 위한 세 권의 이론적 텍스트로 확대되며, 1974년 르 고프와 노라의 편집으로 『역사학하기』라는 제목과 함께 출간된다.²⁰⁾

III. 망탈리테의 역사와 새로운 마르크스주의

이상에서 본 바와 같이, 망탈리테 역사의 부활은 아날 역사학의 내적 발전에 따른 성과라기보다는 프랑스 인문학의 전반적인 변화라는 외부의 압력에 의해 생겨난 결과라고 할 수 있다. 망탈리테 역사의 부활이 아날 내부의 이론적 발전에 따른 결과물이 아니었기에, 아날은 ‘새로운 역사’의 이론적 토대를 스스로 구성할 수 있는 능력을 갖추지 못하고 있었다. 따라서 아날의 역

18) 푸코와 아날 3세대 역사가들의 이론적 관계에 대해서는 고 원, 「푸코와 브로델」, 『역사와 문화』 9(2004, 12)를 참조.

19) Ernest Labrousse, *L'histoire sociale. Sources et méthodes*(PUF, 1967), pp. 4-5. 미셸 보벨은 1965년 학술대회를 아날 역사학의 결정적인 전환점으로 이야기한다. Michel Vovelle, “Plutôt Labrousien que Braudélien”, *EspacesTemps* 34/35 (1986), p. 19.

20) Jacques Le Goff et Pierre Nora, (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 3(Gallimard, 1974).

사가들은 자신의 선배들이 그랬듯이 계속적으로 외부로부터의 이론적인 도움을 받을 수 밖에 없었으며, 그 결과 망탈리테의 역사 연구는 자체의 성과들이 지속적으로 누적되는 형태가 아닌 분절적이고 비연속적인 모습으로 전개된다. 1974년 르 고프가 망탈리테의 역사에 대한 소개글에서 이 “새로운 역사”의 명확한 정의를 제시하지 못하고, 그저 “모호한 역사(une histoire ambiguë)”라고 특징지었던 것도 바로 이러한 이유 때문이었다.²¹⁾

이론적인 면에서 무엇보다 시급한 문제는 전체 역사의 흐름 속에서 망탈리테가 차지하는 역할을 규정하는 것이었다. 망탈리테 역사의 등장은 ‘경제적 토대/그 반영으로서의 상부구조’라는 마르크스주의의 기계론적인 도식에 대한 비판의 의미를 가지고 있었으며, 따라서 사회경제적인 영역과 의식의 영역 사이의 관계가 새롭게 정의될 필요가 있었다. 이 문제는 사회경제사가 퇴조하고 그 빈자리를 망탈리테의 역사가 메워 들어가면서 더욱 중요하게 부각된다.

망탈리테 역사의 선구자라고 할 수 있는 아리에스의 경우에는 단순히 과거 거인들의 정신세계를 기술하는 차원에 머물러있었다. 그는 죽음, 가족, 어린이 등에 대한 사람들의 (무)의식이 몇 세기에 걸치는 장기적인 시간 속에서 어떻게 전개되는가에만 몰두하고 있을 뿐 그것이 왜 변화를 일으키며, 전체 역사와는 어떻게 연결되는지에 대해서는 별다른 관심을 두지 않았다.²²⁾ 아리에스가 보여주는 망탈리테의 역사는 마치 사회 변화와는 무관한 독립적인 과정처럼 보여진다. 사회적 환경과의 관계는 도외시한 채 (무)의식 세계의 변동, 그 자체에만 집중하고 있는 아리에스의 망탈리테 역사 연구는 전체 사회를 포괄하고자 했던 사회경제사의 역할을 대신하기에 역부족이었으며, 더구나 한 사회를 관통하는 집단 (무)의식의 구조 분석을 통해 역사학의 영역에 침식해 들어오는 레비-스트로스나 푸코와 같은 구조주의자들의 도전에 맞서기에도 무기력했다.

망탈리테의 역사가 한 단계 발전한 이론적 틀을 갖추게 되는 것은 마르크스주의와의 교류를 통해서 가능해진다. 사실 망탈리테의 역사와 마르크스주의가 ‘본질적으로’ 대립적인 관계라고는 할 수 없다. 이미 1930년대 마르크

21) “망탈리테 역사의 가장 큰 매력은 그것의 불명료함에 있다.” Jacques Le Goff, “Les mentalités. Une histoire ambiguë”, dans *Faire de l'histoire*, t. III, p. 76.

22) Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*(Plon, 1960); idem, *L'homme devant la mort*(Seuil, 1977) 참조.

스주의 역사가인 조르주 르페브르(Georges Lefebvre)는 『대공포』(1932)를 통해 대중의 집단행동을 만들어 내는 정치의식의 형성과 발전에 대한 연구를 제시한 바 있었다.²³⁾ 그의 제자인 알베르 소불(Albert Soboul) 또한 프랑스 혁명기 상culottes들(sans-culottes)의 의식에 대한 연구를 진행했었다.²⁴⁾ 하지만 이들의 연구는 이중적인 정세의 변화, 즉 경제적 토대를 강조하는 스탈린주의적 마르크스주의의 확산, 그리고 아날의 사회경제사가 지배적인 흐름으로 자리 잡는 역사학계의 변화와 함께 한 권으로 밀려나버렸다. 1960년대 중반을 넘어서면서 정세는 다시 변화하기 시작하였고, 이러한 변화는 망탈리테의 역사와 마르크스주의가 교류할 수 있는 공간을 만들어 주었다.

프랑스 공산당의 공식 기관지 『신비평』이 망탈리테의 역사학에 지면을 할애하기 시작한 것도 정세의 변화에 따른 결과였다. 『신비평』은 코민테른의 발족과 함께 프랑스 공산당 지식인들이 “프롤레타리아 학문”의 엄격한 이론적 투쟁을 전개하기 위하여 1948년 12월에 창간한 학술잡지였다. 하지만 1960년대 이 잡지에 “개방의 논리”가 도입되면서 새로운 학문 조류에 관한 지상 토론이 가능해진다. 1966년 3월 아르장퇴이유에서 열린 프랑스 공산당 중앙위원회는 『신비평』의 새로운 편집 노선을 승인하였고, 이 잡지는 공산당 지도부로부터의 상대적 자율성을 보장받게 되었다. 물론 공산당의 의도에는 잡지의 개방적인 노선을 통해 진보적인 지식인들을 프랑스 공산당에 합류시키기 위한 전략이 숨어있었다.²⁵⁾ 그렇지만 아날의 마르크스주의 역사가들의 입장에서는 공산당의 노선 변경으로 망탈리테 역사의 ‘합법성’을 인정받게 되었으며, 이는 망탈리테의 역사와 마르크스주의를 연결하려는 공식적인 시도들로 이어진다.²⁶⁾

마르크스주의자이며 사회경제사가인 라부르스는 1965년 생-클루의 고등

23) Georges Lefebvre, *La grande peur de 1789*(Armand Colin, 1932)

24) Albert Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'An II*(H. Potier, 1958)

25) Frédérique Matonti, “Entre Argenteuil et les barricades: *La Nouvelle Critique* et les sciences sociales”, *Cahiers de l'institut d'histoire du temps présent* n. 11 (avril 1989) 참조.

26) 『신비평』에 실렸던 르 고프, 뒤비, 망드루 등의 인터뷰는 1974년 공산당 계열의 출판사 에디시옹 소시알에서 발행한 『오늘의 역사학』에 ‘사회사와 망탈리테의 역사’라는 항목으로 재수록 된다. Antoine Casanova et François Hincker, (eds.), *Aujourd'hui l'histoire*(Editions sociales, 1974).

사범학교에서 열린 학술대회에서 망탈리테 역사 연구의 필요성을 인정하면서, 이 새로운 역사학을 마르크스주의의 전통적인 이론틀 속으로 흡수하고자 했다.

나의 고백을 듣기 원하는가? 우리가 이제까지 해 온 작업은 운동의 역사였으며, 저항의 역사에 대해서는 실제로 충분한 연구가 없었다. 망탈리테의 저항력은 완전한 역사의 중요한 요소 중 하나이다.²⁷⁾

라부루스는 전통적인 토대/상부구조의 도식 속에서 경제적 토대가 일으키는 변화에 대한 저항의 요소로서 망탈리테를 바라본 것이다. 이는 의식의 변화가 경제적인 변화보다 항상 느리게 진행된다는 전통적인 마르크스주의적 시각의 반영이었다.

하지만 라부루스의 설명은 그의 제자인 보벨의 연구에 의해 수정된다. 보벨은 라부루스의 사회경제사적 방법론인 자료의 계량화를 통해 망탈리테의 역사에 접근한다. 그의 국가박사학위논문, 「18세기 프로방스 지방의 바로크적 신앙심과 비기독교화」는 죽음에 대한 집단적인 태도 속에 나타나는 신앙심의 변화를 추적하기 위해 1680년에서 1789년까지 프로방스 지방에서 작성된 유언장 18,000여개 중에서 2,000개를 표본으로 분석한다. 보벨은 시간, 공간, 사회계층이라는 세 가지 기준에 따라 자료들을 분류하여 이를 수치화하고 통계 처리함으로써 그 변화의 곡선을 통해 혁명 이전부터 종교에 대한 무관심이 서서히 진행되고 있었다는 사실을 보여준다. 계몽주의 시기에 이미, “바로크 시대의 성대한 의식은 과거의 일”²⁸⁾이었으며 미사를 요구하는 유언장도 반이나 줄어들었고 묘소 역시 더 이상 중요한 관심사가 되지 못했다. 혁명력 2년(1793년)의 급격한 탈기독교화는 혁명기의 돌발적인 사건이 아니라 18세기를 통한 망탈리테의 장기적인 변화의 반영이었던 것이다. 특히, 탈기독교화의 움직임이 보다 오랜 시간에 걸쳐 서서히 진행되어온 곳일수록 혁명력 2년의 비기독교화는 급격하게 진행되었다. 프랑스 혁명이 발발하기 이전에 이미 장기적으로 진행되고 있었던 망탈리테의 다양한 변화를 확인하고 그 변화의 원인, 영향 등을 분석하는 보벨의 연구는 망탈리테를 사회적 변화에 대한 “저항의 요소”로 보았던 라부루스의 시각을 정정한다는 의미를

27) Ernest Labrousse, *L'histoire sociale. Sources et méthodes*, p. 5.

28) Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*(Seuil, 1978), p. 275.

갖는다.²⁹⁾ 보벨은 망탈리테의 역사를 본질적으로 “사회사이자 그 첨단”³⁰⁾이라고 보았으며, 실제로 그의 작업을 통해 비로소 망탈리테의 역사는 사회사, 그리고 마르크스주의와 합류할 수 있었다. 하지만 그럼에도 불구하고 모든 문제가 다 해결된 것은 아니다. 여전히 ‘토대/상부구조’ 도식의 극복 문제는 풀리지 않고 있다. 보벨은 사회적 전환의 시기 사람들의 관념과 이해 관심이 어떻게 움직여 갔으며, 전체 사회의 움직임 속에서 어떻게 작동했는가를 섬세하게 고찰함으로써 ‘토대/상부구조’의 도식에 내재한 기계적 인과성을 비판할 수는 있었지만, 궁극적으로 그 낡은 도식을 넘어설 수 있는 이론이나 개념의 제시에는 이르지 못했다. 사회경제적인 영역과 의식의 영역 사이의 관계 규명은 여전히 해결해야 할 이론적인 문제로 남아있었다.

결국 해결책은 다시 한번 외부로부터 이론적 도움을 구하는 것이었고, 그 대상은 아날의 역사학만큼이나 새롭게 혁신된 마르크스주의였다. 1956년의 사태들은 역사학에만 영향을 준 것이 아니라 서유럽의 마르크스주의에도 커다란 충격을 주었다. 그 여파는 1960년대 프랑스 마르크스주의 내부의 이론적 변화로 이어지며, 그 변화를 이끌었던 것은 알튀세르와 그의 동료들이었다.³¹⁾ 이들이 가져온 성과는 역사가 뒤비를 통해 아날의 역사학에 수용된다. 뒤비는 페브르, 망드루와 함께 망탈리테 역사 연구의 3대 이론가로 꼽히는 역사가이다.³²⁾ 그는 본인 스스로가 밝히고 있는 것처럼, “블록의 영향 아래 경제 구조의 분석에 기초한 사회관계의 연구에서 출발했지만 사회는 경제적 토대에 의해서만이 아니라 그 사회가 자신에 대해 가지는 표상에 의해서도 설명된다는 결론에 도달”하면서 망탈리테 역사가로서의 길에 접어들게 되었다.³³⁾ 뒤비는 마르크스주의자였지만, 보벨과는 달리 라브루스 계열의 역사가

29) 그렇지만 보벨의 결론이 전적으로 새로운 발견이었는가에 대해서는 이견이 존재한다. 김응중은 보벨의 연구가 “사실상 질적 인식을 계량적으로 확인한 것”에 불과하다고 본다. 김응중, 『아날학파』(민음사, 1991), p. 187 참조.

30) Michel Vovelle, *Idéologie et mentalité*(Gallimard, collection folio/histoire, 1992), p. 25.

31) 알튀세르는 1956년의 사태들이 자신의 연구에 결정적인 영향을 미쳤다고 이야기한다. “만일 제20차 당대회와 흐루시초프의 스탈린주의 비판, 그리고 그에 뒤따른 자유화 운동이 일어나지 않았다면 아마 나는 아무것도 쓰지 않았을 것이다.” Louis Althusser, *Radical Philosophy* 12(1975), p. 44.

32) Jacques Le Goff, “Les mentalités. Une histoire ambiguë”, p. 84.

33) Georges Duby, “Le Moyen age: Entretien avec Georges Duby”, *Aujourd'hui*

가 아니었다. 그는 수치나 통계가 보여주는 “과학성의 환상”에 대해 부정적이었으며³⁴⁾, 따라서 라부르스 식의 사회경제사와는 일정한 거리를 두고 있었다. 뒤비는 이미 1950년대부터 봉건제를 중세적 망탈리테의 차원으로 접근하여, 그것을 서서히 귀족으로 변모해간 소수의 전사 집단 속에 형성된 정신상태로서 설명하고 있었다.³⁵⁾ 그는 자신의 연구를 뒷받침해줄 이론적 토대를 알튀세르의 마르크스주의에서 발견한다.

내가 알튀세르, 발리바르를 읽었던 것은 나에게 중요한 순간이었다. 이들은, 내가 전문가로서 연구한 시기에서 경제적인 측면에 의한 결정이 다른 결정 요인들에 비해 부차적일 수 있다는 사실을 보다 분명하게 알게 해주었다.³⁶⁾

알튀세르는 전통적인 마르크스주의의 토대/상부구조 도식이 내포하고 있는 경제결정론을 넘어서고자 했다. 그는 경제결정론이 가지는 기계적 인과성, 즉 상부구조에 대한 경제의 일방적인 지배를 비판하면서 “중층결정(surdétermination)”의 개념을 제시한다.³⁷⁾ 알튀세르에 따르면, 사회란 ‘기본모순’에 의해 모든 것이 결정되는 동심원적 구조를 갖지 않는다. 오히려 다양한 수준의 외부 조건들이 기본모순 자체에 영향을 미친다. 외부 조건들이 어떻게 형성되는가에 따라 (즉 정세에 따라) 상부구조를 구성하는 요소들에는 자체의 고유한 “효과성의 지표들”, 다시 말해 “상대적 자율성”과 토대에 대한 “역작용”이 존재한다. 따라서 토대(경제적 요소)와 상부구조(정치적-법률적 및 이데올로기적 요소 등)는 일방적인 반영의 관계가 아니라 서로가 서로에게 작용하는 중층결정의 관계이다. 각 요소들이 상호 작용하는 영향력의 크기는 선형적으로, 그리고 도식적으로 규정될 수 없으며, 레닌이 이야기했듯이 “구체적인 상황에 대한 구체적인 분석”을 통해서만 파악할 수 있다. 예를 들어, 봉건제에서처럼 비경제적인 요소가 지배적인 위치를 차지할 수도 있는 것이다. 전통적인 토대/상부구조 도식에 내재된 기계적 인과성에 대한 알튀세르의 비판과 그의 중층결정 개념은 역사가인 뒤비의 공감을 불러일으켰다.

l'histoire, p. 202.

34) Georges Duby, *Dialogues avec Guy Lardreau*(Flammarion, 1980), p. 79.

35) Georges Duby, “Le féodalité? Une mentalité médiévale”, *Annales E.S.C.* XIII (1958) pp. 765-771.

36) Georges Duby, *Dialogues avec Guy Lardreau*, p. 119.

37) Louis Althusser, “Contradiction et surdétermination”, *Pour Marx*(Maspero, 1965), pp. 85-128 참조.

나는 인과관계에 대한 역학을 비우려고 시도한다. 나는 인과관계보다는 차라리 상호관계를 언급한다. 그것은 모든 것이 모든 것에 의해서 결정되며, 또한 모든 것이 모든 것을 결정한다는 사실을 일깨워준다.³⁸⁾

알튀세르는 중층결정의 개념을 제시하는데 그치지 않고 그것을 현실 사회의 분석에 적용한다. 그는 사회의 재생산 과정에 작용하는 하나의 중요한 요소로서 이데올로기의 존재를 지적하고 이데올로기의 역할과 그것의 구현을 보장하는 이데올로기적 국가장치(appareils idéologiques d'Etat)에 대한 연구를 시도하였다. 알튀세르의 작업이 뒤비의 역사연구에 미친 영향을 보다 구체적으로 이해하기 위해, 먼저 새로운 마르크스주의의 이데올로기 개념을 간략하게 살펴보도록 하자.

IV. 이데올로기와 이데올로기적 국가장치

알튀세르의 이데올로기 이론은 이미 1965년에 출간한 『마르크스를 위하여』에 그 개념적 기초가 소묘되고 있었다.³⁹⁾ 여기서 그는 이데올로기를 허위의 식으로 보고 과학과 대립시키는 기존의 입장에서 탈피하여, 현실세계 속에서 이데올로기가 가지는 물질적인 힘에 주목하고 있다. 알튀세르는 자신의 입장을 발전시켜 「이데올로기와 이데올로기적 국가장치」라는 논문을 발표한다. 「연구를 위한 노트」라는 부제가 보여주듯이 이 논문은 그 자체로써 완결된 구조를 가지고 있지는 않다. 그보다는 사회의 재생산 과정에서 이데올로기가 수행하는 역할에 대한 문제제기의 차원에서 읽혀져야 할 것이다.⁴⁰⁾

논문은 크게 두 부분으로 나뉜다. 전반부는 이데올로기적 국가장치에 대한 고찰이다. 사회가 지속되기 위해서는 생산과 동시에 생산조건을 재생산해야

38) Georges Duby, "Entretien avec François Dosse", *Vendredi*(le 4 janvier 1980).

39) Louis Althusser, "Marxisme et humanisme", *Pour Marx*, pp. 225-249 참조.

40) 알튀세르의 논문, 「이데올로기와 이데올로기적 국가장치」는 본래 『상부구조에 관하여 (법-국가-이데올로기)』라는 제목으로 출간 예정이었던 책의 일부이다. 그렇지만 동료들과의 내부 검토 과정에서 이 책이 '기능주의의 관점에서 사회적 재생산의 차원만을 지나치게 강조한다'는 비판이 제기되었고, 이에 따라 출간이 취소되었다. 그 대신 알튀세르는 '이데올로기와 이데올로기적 국가장치'에 관한 부분만을 발췌해 하나의 논문으로 발표한다(그렇지만 이 책은 알튀세르의 사망 이후 동료들의 반대에도 불구하고 저작권을 소유한 이들에 의해 『재생산에 관하여』(PUF, 1995)라는 제목으로 출간된다).

한다. 마르크스가 『자본』 2권에서 증명하였듯이, 생산조건의 재생산을 고려하지 않는 생산이란 있을 수 없다. 생산조건의 재생산에서 무엇보다 중요한 역할을 수행하는 것은 바로 국가이다. 국가는 계급지배의 질서를 구현하고 생산관계의 재생산을 보장한다. 그렇다면 구체적으로 국가는 재생산의 과정에 어떻게 개입하는가? 알튀세르는 억압적 국가장치와 이데올로기적 국가장치를 이야기한다. 억압적 국가장치로는 군대, 경찰, 법정, 감옥 등이 있으며, 이데올로기적 국가장치들로는 종교, 교육, 가족, 법, 정치, 노동조합, 커뮤니케이션, 문화 등이 존재한다. 억압적 국가장치는 폭력을 통해 기능하지만, 이데올로기적 국가장치는 이데올로기를 통해서 기능한다. 특히 억압적 국가장치는 공적인 영역에 속하지만, 이데올로기적 국가장치는 사적인 영역에서 작동한다. 억압적 국가장치와 이데올로기적 국가장치를 통해 국가는 공적인 영역과 사적인 영역 모두를 통제하면서 계급지배의 질서를 구현하고 생산관계의 재생산을 보장할 수 있는 것이다. 알튀세르에 따르면, 자본주의 사회의 이데올로기적 국가장치 가운데 지배적인 역할을 하는 것은 교육이다. 교육은 이전 시대 교회가 담당했던 역할을 대신하고 있다. 중세시기 교회는 가족 제도와 기능적인 한 쌍을 이루며 지배질서의 이데올로기를 구현하는 역할을 수행하였다. 근대 이후에는 학교가 교회의 역할을 이어받는다. 사회질서를 보장하는 핵심적인 이데올로기적 국가장치로서 중세의 ‘교회-가족’이라는 한 쌍이 근대의 ‘학교-가족’이라는 쌍으로 대체된 것이다. 물론 여기서 주의해야 할 점은 이데올로기적 국가장치가 지배 이데올로기를 만들어 내는 것이 아니라 그 이데올로기를 실현하는 역할을 한다는 것이다.

이데올로기에 대한 논의는 논문의 후반부에 등장한다. 이데올로기와 관련한 알튀세르의 주요 논지는 세 가지 테제로 압축될 수 있다.

첫째, 이데올로기는 개인들의 실제적 존재 조건들에 대한 그들의 “상상적 인(imaginaire) 관계”를 표상한다. 다시 말해 이데올로기는 개인들의 존재를 규정하는 실제적 관계를 표현하는 것이 아니라, 실제적 관계처럼 보여지는 개인들의 ‘상상적 관계’를 표상한다. 예를 들어, 기독교 이데올로기 내에서 스스로를 ‘하나님의 아들’로 관계 짓는다고거나, 혹은 민족주의 이데올로기 내에서 스스로를 ‘조국의 일원’으로 규정하는 개인들과 같은 경우이다.

둘째, 이데올로기는 단순한 허상이 아닌 현실에서 힘을 발휘하는 “물질적(matérielle) 존재”이다. 상상적 관계 속에서 개인은 의식을 부여받은 주체가 되는데, 이 의식에 부합하는 실천이 도출된다. ‘선량한 하나님의 아들’은 단순

히 신의 존재를 믿는 것에서 그치지 않고, 일요일마다 교회에 나가서 기도를 하며 헌금을 내고 다른 이들과 영적 교류를 하게 된다. 물론 이 과정에는 이데올로기적 국가장치의 지배를 받는 각종 의례들이 존재한다. 예컨대, 개인들은 교회의 실천적 의례들(미사, 고해성사, 새벽기도 등등)에 참여함으로써 이 의례에 각인되어 있는 이데올로기에 스스로를 예측시키게 된다.

셋째, 이데올로기는 개인들을 주체로 “호명(appellation)”한다. 이 테제는 알튀세르 논의의 가장 핵심적인 부분이라 할 수 있다. 이데올로기의 기본 기능은 개인들을 주체로 변형시키는 것이며, 호명을 통해 개인들과 사회구성체 간의 실제적인 관계를 상상적 관계로 전도시킨다. 이 상상적 관계 속에서 개인들은 마치 자신이 그것을 결정하듯이, 그리고 스스로를 ‘구성되는 주체’가 아니라 ‘구성하는 주체’인 듯이 자신과 실제적 존재조건들 사이의 관계를 체험한다. 다시 말해, 이데올로기는 사회질서와 그 질서의 요구에 대한 개인들의 “예속(subjection)”을 강제하기 위하여 그 개인들을 사회의 의식적인 주체로서 구성한다. 호명 메커니즘을 통해 “주체화된 존재들”은 스스로를 세계의 중심에 위치하는 자유로운 주체로 인식한다.

모든 이데올로기는 구체적인 개인을 구체적인 주체로 호명한다 [...] 내가 호명이라 칭한 그 작용을 통해 개인들 가운데서 주체를 ‘모집’하거나, 개인들을 주체로 ‘변형’시킨다. 그리고 바로 그 작용은 우리가 날마다 접할 수 있는 가장 흔하지 않은 경찰의 “이봐, 자네!”와 같은 호명 속에서도 능히 상상할 수 있는 것이다. 내가 머릿속에 그려본 이론상의 장면이 실제 거리에서 일어난다고 생각해보자. 누구든 남이 자기를 부르면 돌아 볼 것이다. 이렇게 단순히 180도로 몸을 돌리는 것만으로 그 사람은 주체가 된다. 왜 일까? 그는 그 호명이 ‘실제로’ 자기를 향한 것이며, ‘호명을 당한 사람이 바로 자기임’을 깨달았기 때문이다.⁴¹⁾

V. 세 위계 혹은 봉건사회의 상상적 관계

1960년대 나는 알튀세르에 심취하였다. 나는 그의 정밀한 분석 솜씨에 매료되었다. 그의 분석들은 궁극적으로, 정치 활동의 측면에 집중되었던 마르크스주의로부터 학문적 사고를 추출하였다 [...] 알튀세르가 이데올로기를 일체의 사회 형

41) Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat”(1969), *Position* (Editions sociales, 1976), p. 126.

성 과정에 내재한 지울 수 없는 상상으로서 제시했을 때 나는 매료되었다.⁴²⁾

뒤비는 알튀세르의 이데올로기 이론을 자신의 역사 연구에 도입한다. 그는 1978년 『세 위계: 봉건제의 상상 세계』를 발표한다. 이 저서에서 뒤비가 고찰하는 중세의 세 위계(trois ordres)는 단순히 ‘사회 성원들의 집단적 심리현상’ 혹은 ‘사회적 무의식’으로 환원될 수 없는, 그 이상의 것이다. 뒤비는 저서의 첫머리에서 1610년에 출간된 샤를 루아조(Charles Loyseau)의 『위계와 기본적 품위에 관한 논설』을 인용한다.

어떤 이들은 특별히 신을 섬기는 데 몸 바치고, 어떤 이들은 무기로 국가를 보위하는 데 몸 바치며, 그 밖의 사람들은 평화로운 활동으로 국가를 부양하고 지탱하는 데 몸 바친다. 이들이 곧 우리의 세 위계, 또는 프랑스의 3신분인 성직자, 귀족, 제3신분이다.⁴³⁾

‘기도하는 사람, 싸우는 사람, 일하는 사람’, 이 세 신분은 사회를 구성하는 질서 그 자체를 나타낸다. 그것은 마치 학교와도 같다. 이 표본적인 사회에서 아이들은 엄전히 제자리에 앉으며, 가지런히 줄을 맞추고, 순종하며, 자신들이 분류되는 법을 익힌다. 이 세 신분, 확고부동하며 안정적인 세 범주, 계서화된 세부분은 정확하게 말하면 “세 위계”라고 해야 할 것이다. 그것은 알튀세르가 이야기했던, 봉건 사회의 “상상적 관계”이다. 즉 현실 속에서 개인들에게 주체로서의 의식을 부여하고, 이 의식에 부합하는 실천을 도출하는 이데올로기적 관계를 의미한다. 17세기 구체제의 군주정을 버텨주었던 확고부동한 기초가 바로 전체 신분의 3원적 구조였다.

사회의 3분적 도식은 뒤비 이전에 이미 조르주 뒤메질(Georges Dumézil)이 제시한 바 있었다.⁴⁴⁾ 뒤메질은 로마의 주요 제관을 주피터, 마르스, 퀴리누스를 섬기는 세 부류로 나누어 설명하고, 이들과 인도 사회의 세 계급(사제, 전사, 생산자) 사이의 상관성에 주목한다. 그는 삼부분 또는 삼기능 체제를 인도-유럽어 민족의 사고와 표상 속에 공통적으로 내재하는 정신적 구조라고 보았다. 그러나 뒤비는 역사가인 자신과 신화학자인 뒤메질을 분명하게

42) 조르주 뒤비, 『역사는 계속된다』, 백인호, 최생열 옮김(동문선, 2005), p. 98.

43) 조르주 뒤비, 『세 위계: 봉건제의 상상 세계』, 성백용 옮김(문학과 지성사, 1997), pp. 13-14.

44) Georges Dumézil, *Mythe et Épopée*(Gallimard, 1973) 참조.

구분한다.

나는 뒤메질에게 많은 빚을 지고 있다. 나의 책(『세 위계: 봉건제의 상상 세계』)은 그가 없었다면 씌여질 수 없었을 것이다. 그러나 그는 역사가가 아니다. 그는 언어학자이고 구조에 관심이 있다. 사회를 연구하는 역사가로서, 나는 사회가 작동하고 분절되는 구체적인 과정을 포착하고 싶었다.⁴⁵⁾

뒤비는 뒤메질을 따르기 보다는 알튀세르를 택한다. 그는 3분적 도식을 고정 불변하는 정신적 구조로서 접근하는 것이 아니라 사회의 재생산을 보장하는 이데올로기적 질서로 이해한다. 다시 말해, 그것은 현실적인 것과 사회적인 것을 생산하며, 봉건사회에서 지배적인 “심급(instance)”으로 작용하고 생산관계를 조직하는 역할을 수행한다. 그리고 무엇보다, 사회가 갈등의 시기에 이르렀을 때 분열을 봉합하고 사회 질서의 안정적인 재생산을 가능하게 하는 기제로써 작동한다.

중세 사회의 구조를 표상하는 3분적 도식이 사회 재생산의 이데올로기로 작동하게 되는 구체적인 과정을 살펴보자. 뒤비는 1025년 무렵으로 거슬러 올라가 북프랑스의 두 주교, 랑의 아달베롱(Adalbéron)과 캉브레의 제라르(Gérard)의 글 속에서 체계적인 3기능 도식을 발견한다.

우리가 하나라 믿는 신의 집은 셋으로 나뉘어 있나니, 이 세상에서 어떤 이들은 기도하고, 어떤 이들은 싸우며, 또 어떤 이들은 일하도다. 이들 셋은 하나로 뭉쳐 있나니, 서로 떨어짐을 견디지 못하리라. 그리하여 어느 하나의 기능에 나머지 둘의 과업이 의존하며, 이렇듯 각자가 차례로 나머지 전체를 돕느니라.(아달베롱, 국왕 로베르 전하께 바치는 시)⁴⁶⁾

제라르는 태초부터 인류가 기도하는 자들, 경작하는 자들, 싸우는 자들, 이렇게 세 부류로 나누어져 있음을 입증하였다. 그는 각자가 나머지 둘의 보살필 대상이라는 명백한 증거를 제시하였다.⁴⁷⁾

물론 아달베롱과 제라르 이전에도 3기능에 관한 언급이 없었던 것은 아니다. 그러나 두 주교의 3기능 도식은 이전과는 다르게 명시적으로 사회질서와 연관된 이데올로기의 형태를 갖추고 있다. 왜 이 시기, 이러한 이데올로기가

45) Georges Duby, “Entretien avec François Dosse”, 같은 곳.

46) 조르주 뒤비, 『세 위계: 봉건제의 상상 세계』, p. 21.

47) 같은 곳.

등장하는 것일까? 뒤비는 그것을 “봉건혁명”의 결과로서 설명한다. 서기 1000년을 전후하여 왕권의 위기와 사회적 혼란이 생겨나면서 새로운 질서의 필요성이 제기된다. 이에 따라 이단과 ‘신의 평화’ 운동과 같은 평등주의적 주장들이 제기되었고, 그에 맞서 주교들은 과거의 권위 있는 인물들에 의거하여 “계서제는 신성한 질서”라는 점을 강조한다. 이들에게 필요한 것은 복종과 사회적 노동의 배분을 나타내는 완벽한 표상의 모델이며, 이는 합법적으로, 최대한 많은 사람들에게 의해 받아들여질 수 있어야 했다. 이와 같은 배경에서 북 프랑스의 두 주교, 아달베롱과 제라르에 의해 사회의 3기능 도식이 발견된다. 주교들은 사회의 3기능 도식을 천상의 예루살렘이 보여주는 구조들에 결부시킴으로써 이 도식을 인간이 만든 질서를 넘어서는 신이 부여한 질서로서 제시한다. 따라서 이 3기능의 질서를 위배하는 것은 신을 거역하는 행위가 될 것이다. 3기능의 도식은 ‘새로운 질서’의 주창자들, 즉 이단자들과 클뤼니 수도원의 수도자들에 대항하여 사회적 균형을 복원하고 특권적인 소집단의 권력 독점을 정당화시켜주는 무기였다. 상호 봉사라는 명목으로 경쟁자인 수도자들에 대하여 우위를 확보하고, 기사들을 제어하며, 농민들을 예속 상태에 가두기 위해 만들어진 불평등의 이데올로기였던 것이다.

13세기 초에 이르면, 3기능의 도식은 사회를 구성하는 세속적인 신분들의 질서로 변화한다. 도시의 성장, 화폐 경제의 부활, 수도원의 쇠퇴라는 사회 변화와 함께 권력 질서에도 변화가 생겨나면서 천상의 질서를 표상하던 3기능의 도식은 이제 성직자, 귀족, 제3신분이라는 사회적능별 질서로 변모되고, 군주제에 봉사하는 이데올로기가 된다. 1214년 부빈 전투 이후 3기능적 체제는 1789년까지 존속되는 사회 제도로 자리 잡으면서, 중세 사회의 지배질서를 떠받치는 이데올로기적 장치로서 작동하게 되는 것이다.

VI. 맺음말

초기 아날과 마르크스주의를 연결시켜주었던 매개는 사회경제사에 대한 공통의 관심이었다. 그렇지만 1950년대 후반을 지나면서, 홉스봄이 “기묘한 합류”⁴⁸⁾라고 불렀던 아날과 마르크스주의 관계는 변화하기 시작한다. 1956년 일련의 정치적 사태들에 따른 마르크스주의의 위기와 레비-스트로스의 구조

48) 에릭 홉스봄, 『역사론』, p. 290.

주의 인류학이 확산시킨 사회적 무의식의 영역에 대한 관심의 고조는 전통적인 사회경제사의 후퇴를 가져왔으며, 아날은 망탈리테라는 새로운 영역의 개척과 함께 “새로운 역사학”을 표방한다. 아날과 마르크스주의는 더 이상 과거와 같은 관계를 지속할 수 없게 된 것이다.

그러나 1960년대 중반을 넘어서면서 새롭게 변화된 아날의 역사학, 망탈리테의 역사와 마르크스주의는 다시 관계를 이어나가기 시작한다. 특히 1970년대 뒤비와 알튀세르의 이론적인 만남은 망탈리테 역사학의 새로운 가능성을 제시하는 계기가 된다. 알튀세르는 ‘경제적 토대/그의 반영인 상부구조’라는 마르크스주의의 전통적인 도식을 비판하며 “중층결정”의 개념과 함께 현실에 힘을 미치는 물질적 존재로서의 이데올로기 이론을 제시하였고, 뒤비는 새롭게 혁신된 마르크스주의를 자신의 망탈리테 연구 속에 도입한다. 이렇게 아날의 새로운 역사학과 혁신된 마르크스주의가 다시 만나 『세 위계: 봉건제의 상상 세계』라는 저서가 탄생한다. 이 저서에서 뒤비는 ‘경제적 토대와 그의 기계적 반영으로서의 상부구조’라는 낡은 도식을 넘어, 이데올로기로서의 “세 위계”가 봉건사회에서의 지배적인 심급으로서 작동하고 심지어는 생산관계를 조직화하는 역할까지도 수행한다는 점을 풍부하고 상세하게 설명하고 있다. 더욱이, “봉건제의 상상적 관계”는 사회적 위기의 시기마다 갈등을 봉합하는 역할을 수행함으로써 이 관계를 통해 봉건제의 구조와 중세의 역사가 융합되는 모습을 보여준다. 따라서 뒤비의 작업은 망탈리테의 역사가 사회사와는 분리된 별개의 연구, 즉 단순히 과거인들이 가졌던 ‘집단 의식’의 고찰에만 머무르는 역사 연구가 아니라는 사실을 알려주고 있으며, 더 나아가 ‘토대/상부구조’라는 기계적 반영의 낡은 도식에 기대지 않고서도 전체 사회의 역사를 구성할 수 있는 가능성까지도 제시하고 있다.

알튀세르의 마르크스주의에 기초하는 뒤비의 망탈리테 역사는 그의 후속 작업들, ‘결혼의 역사’, ‘여성의 역사’에 대한 연구 등으로 이어진다. 그는 중세 시기 성직자들에 의해 결혼이 하나의 이데올로기적 장치로서 정착되며, 이러한 현상은 속인들에 대한 성직자들의 권력을 확립하기 위한 필요성에서 생겨났다고 설명한다. “결혼은 통제장치이다. 교회의 지도자들은 속인들에 대항하고, 또 그들을 굴복시키려는 염원 때문에 결혼을 이용했다.”⁴⁹⁾ 뒤비의 시각은 중세시기 ‘교회-가족’이 기능적인 한 쌍을 이루며 지배질서의 이데올

49) Georges Duby, *La Chevalier, la femme et le prêtre*(Hachette, 1981), p. 303.

로기를 구현하는 역할을 수행했다는 알튀세르의 견해와 일치한다. 중세 여성들에 대한 연구에서도, 그녀들의 주체성은 당시 남성들에 의해 주입되어진 지배 이데올로기 속에서 형성되었다고 봄으로써 알튀세르가 제시한 ‘이데올로기의 호명’ 테제의 영향을 다시 한번 확인시키고 있다.⁵⁰⁾

뒤비는 알튀세르의 이론을 자신의 작업에 활용함으로써 망탈리테 역사 연구의 새로운 지평을 열었다. 뒤비가 제시하는 망탈리테의 역사를 통해 아날의 역사학은 혁신된 이론과 개념으로 구성된, 진정으로 ‘새로운 역사학’을 향해 나아갈 수 있었다. (한양대 비교역사문화연구소)

주제어 : 망탈리테(mentalité), 이데올로기(ideology), 아날(Annales), 마르크스주의(marxisme), 조르주 뒤비(Georges Duby), 루이 알튀세르(Louis Althusser)

50) Georges Duby, “Le modèle courtois”, in *Histoire des femmes 2: Le moyen âge*, Christiane Klapisch-Zuber, (dir.)(Plon, 1994), pp. 261-276. 또한 Georges Duby, *Dames du XII^e siècle*, vol. 3(Gallimard, 1995-1996)을 참조.

〈참고문헌〉

- 고 원, 「푸코와 브로델」, 『역사와 문화』 9호, 2004-12.
- 고 원, 「아날과 구조주의: 뒤시앙 페브르와 롤랑 바르트의 관계를 중심으로」, 『역사학보』 189집, 2006-3.
- 김응중, 『아날학과』, 민음사, 1991.
- 도스, 프랑수아, 『조각난 역사』 (1987), 김복래 옮김, 푸른역사, 1998.
- 뒤비, 조르주, 『세 위계: 봉건제의 상상 세계』 (1978), 성백용 옮김, 문학과 지성사, 1997.
- _____, 『역사는 계속된다』 (1991), 백인호, 최생열 옮김, 동문선, 2005.
- 홉스봄, 에릭, 『역사론』 (1997), 강성호 옮김, 민음사, 2002.
- Althusser, Louis. *Pour Marx*, Paris: Maspero, 1965.
- _____, “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat” (1969), *Position*, Paris: Editions sociales, 1976.
- _____, *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 1995.
- Ariès, Philippe, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien régime*, Paris: Plon, 1960.
- _____, *L’homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977.
- _____, *Un historien du dimanche*, Paris: Seuil, 1982.
- Barthes, Roland, *Essais critiques*, Paris: Points-Seuil, 1964.
- Bloch, Marc, *La société féodale* (1939-1940), Paris: Albin Michel, 1968.
- _____, *L’Etrange défaite* (1940), Paris: Gallimard, 1990.
- Blondel, Charles, *La mentalité primitive*, Paris: Stock, 1926.
- Braudel, Fernand, *Ecrits sur l’histoire*, Paris: Flammarion, 1969.
- _____, “Discussion”, *Riview I*, New York: 1978 3/4.
- Burguière, André, dir., *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris: PUF, 1986.
- Casanova, Antoine et Hincker, François, eds., *Aujourd’hui l’histoire*, Paris: Editions sociales, 1974.
- Duby, Georges, “Le féodalité? Une mentalité médiévale”, *Annales E.S.C.* XIII, Paris: 1958.
- _____, *Dialogues avec Guy Lardreau*, Paris: Flammarion, 1980.

- _____, “Entretien avec François Dosse”, *Vendredi*, Paris: le 4 janvier 1980.
- _____, *La Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris: Hachette, 1981.
- _____, “Le modèle courtois”, in *Histoire des femmes 2: Le moyen âge*, Christiane Klapisch-Zuber, dir., Paris: Plon, 1994.
- _____, *Dames du XII^e siècle*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1995-1996.
- Dumézil, Georges, *Mythe et Epopée*, vol.3, Paris: Gallimard, 1973.
- Foucault, Michel, “Entretien” avec *Le monde*, Paris: le 3 mai 1969.
- Grand Larousse de la langue française*, t. 4, Paris: Larousse, 1975.
- Labrousse, Ernest, *L'histoire sociale. Sources et méthodes*, Paris: PUF, 1967.
- Lefebvre, Georges, *La grande peur de 1789*, Paris: Armand Colin, 1932.
- Le Goff, Jacques et Nora, Pierre, dir., *Faire de l'histoire*, vol. 3, Paris: Gallimard, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Alcan, 1910.
- _____, *La mentalité primitive*, Paris: Alcan, 1922.
- Mandrou, Robert; “Trois clés pour comprendre l'Histoire de la folie à l'époque classique”, *Annales E.S.C.*, Paris: 1962 juil-août.
- Matonti, Frédérique, “Entre Argenteuil et les barricades: La Nouvelle Critique et les sciences sociales”, *Cahiers de l'institut d'histoire du temps présent* n. 11, Paris: 1989, avril.
- Proust, Marcel, *A la recherche du temps perdu*, Paris: Pléiade, 1913-1928.
- Soboul, Albert, *Les sans-culottes parisiens en l'An II*, La Roche-sur-Yon: H. Potier, 1958.
- Stoianowich, Traian, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1976.
- Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle* (1973), Paris: Seuil, 1978.
- _____, “Plutôt Labroussien que Braudélien”, *EspacesTemps* 34/35, Paris: 1986.
- _____, *Idéologie et mentalité* (1982), Paris: Gallimard,

collection folio/histoire, 1992.

Wallon, Henri, "La mentalité primitive et celle de l'enfant", *Revue philosophique de la France et de l'étrange* CVI, Paris: 1928
juil-déc.

〈Résumé〉

**Annales et marxisme: le rapport théorique entre Georges
Duby et Louis Althusser**

Won Koh

On a dit que le rapport entre les *Annales* et le marxisme reposait sur l'intérêt à l'histoire économique et sociale. Pourtant, ce "joint étrange" que l'historien marxiste anglais, Eric Hobsbawm l'appelle change après les années 1950. La crise du marxisme après les événements politiques en 1956 et la vogue de la recherche d'inconscient social après l'apparition de l'anthropologie structuraliste chez Claude Lévi-Strausse produisent le recul de l'histoire économique et sociale, et le développement de l'histoire des mentalités. L'histoire des *Annales* se fait "l'histoire nouvelle", et le rapport 'classique' avec le marxisme ne peut plus se maintenir contre la réalité change.

Les *Annales* et le marxisme se rejoignent, et présentent une orientation nouvelle de l'histoire des mentalité dans les années 1970. Ce nouveau rapport est né dans le contact entre Georges Duby, historien des mentalités, et Louis Althusser, philosophe marxiste. En critiquant le marxisme staliniste, Louis Althusser présente la théorie de l'idéologie comme l'existence matérielle. L'idéologie, selon Louis Althusser, produit du sens, donc du réel, du social, et joue souvent un rôle dominant dans la société, une fonction d'organisation des rapports de production.

Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme(1978) est le résultat où se rejoignent l'histoire des *Annales* et le nouveau marxisme. En introduisant la théorie de l'idéologie chez Louis Althusser dans ses recherches historiques, Georges Duby ouvre une nouvelle dimension de l'histoire des mentalités, et présente la possibilité de la nouvelle histoire. Le rapport théorique avec Louis Althusser se continue dans ses oeuvres suivantes comme *La Chevalier, la femme et le prêtre* (1981) et *Dames du XII^e siècle*(1995-1996).

〈Summary〉

Annales and Marxism: Consideration on the Relation between Georges Duby and Louis Althusser

Won Koh

The relation between Annals and marxism rested on the interest with the economic and social history. However, this “strange joint” that the historian English Marxist, Eric Hobsbawm calls it changes after the 1950’s. The crisis of the Marxism after the political events in 1956 and the vogue of the search for unconscious social after the appearance of structuralist anthropology of Claude Lévi-Strausse produce the retreat of the economic and social history, and the development of the history of mentalities. The history of Annals become the “new history”, and the relation ‘classique’ with the Marxism cannot maintained any more against a new reality.

Annals and the marxism meet again, and present a new orientation of the history of mentality in the 1970’s. This new relation was born in the contact between George Duby, historian of the mentalities, and Louis Althusser, marxist philosopher. Louis Althusser criticizes the stalinst marxism, and presents the theory of ideology as the material existence. The ideology, according to Louis Althusser, produces the real, the social, and also often plays a dominant role in the society, a function that organize the relation of production.

Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme (1978) is the result of meeting between the history of Annals and the new Marxism. George Duby who introduces the theory of the ideology of Louis Althusse into his historical research opens a new dimension of the history of mentalities, and presents the possibility of new history. The relation with the marxism of Louis Althusser is continued in the succeeding works of Georges Duby, *La Chevalier, la femme et le prêtre* (1981) and *Dames du XII^e siècle* (1995-1996).