

앙리 르페브르 (Henri Lefebvre)

최종욱
국민대 교수, 철학

1. 왜 르페브르가 문제인가?

르페브르는 비교적 우리에게 생소한 인물이다. 최근 그의 저서들 가운데 몇 권이 번역되긴 했지만 아직도 그의 이름은 우리에게 낯선 것이 사실이다.

그는 아직도 생존해 있는 프랑스의 좌파 사회학자이자 철학자이다. 그의 학문적 평가에 대해서도 상이한 편차가 존재한다. 어떤 사람들은 그를 창조적인 마르크스주의자라고 평가하는 데 반하여, 일단의 다른 사람들은 그의 사상적 독창성을 부정할 뿐만 아니라 학문적 엄밀성이 결여된 철학적 또는 사회학적인 수필가 정도로 평가절하한다. 이러한 상반된 평가의 와중에서도 부인할 수 없는 분명한 한 가지 사실은 그가 일상생활 비판을 통해 20세기 사상계에 크게 기여했다는 점이다. 일상생활의 개념은 마르크스의 사상체계에는 존재하지 않았다. 르페브르에 의하면 마르크스 역시, 철학은 일상성을 넘어서야 한다는 전통적인 견해에 사로잡혀 있었다. 이러한 점에 대한 비판 의식 속에서 르페브르는 일상생활에 대한 정확한 이해와 비판이야말로 사회 변혁을 위한 결정적 단초라고 주장한다.

'큰 이야기'보다는 일상성의 '작은 이야기'를 구체적으로 논한다는 점에서 르페브르는 포스트구조주의자들과 유사하다. 그는 정통 마르크스주의의 경제주의에 대해 매우 비판적이다. 그는 스탈린식의 교조주의를 단호하게 거부한다. 그는 초기 마르크스의 혁명적 휴머니즘으로 되돌아가 마르크스주의를 독단론으로부터 구출해야 한다고 믿는다. 바로 이런 점에서 그는 포스트구조주의자나 구조주의자들과 결정적으로 구별된다. 그는 구조주의자들의

'반(反) 휴머니즘'에 대항하면서 오히려 '소외'와 '총체적 인간'과 같은 개념들을 핵심 개념으로 끌어 들인다. 이처럼 '주체적 요소'들을 강조한다는 점에서 그는 루카치, 코르쉬 그리고 호르크하이머와 아도르노가 중심이 된 '비판이론'과도 공감대를 형성하고 있다.

르페브르의 일상생활 비판이 근거하는 혁명적 휴머니즘은 몇 가지 경제적 제도나 상부구조를 개혁하거나 이데올로기 비판에 만족하는 것이 아니라 우리의 전체적인 삶 자체의 근본적인 변혁을 목표로 한다. 그의 일상생활 비판은 푸코의 '권력의 미시학'과 유사하다. 그는, "도대체 권력은 어디에 영향력을 행사하는가? 권력은 어디에 근거하며 또 무엇을 문제삼는가?"라고 묻는다. 그는 소비 조장의 관료사회에서는 국가가 직접적으로 권력을 행사하는 것이 아니라 '새로운 조직'(상업적 또는 반쯤은 정책적 계획에 의한)에 의해 권력이 행사되며 이러한 제도가 문제삼고 억압하는 것이 다른 아닌 바로 일상생활이라고 말한다. 제도들이 일상을 배치하고 통제함으로써 현대 소비 조장의 관료사회는 유지된다. 이 사회는 일상성을 조직하고 공고화하여 정착시키는 것을 목표로 하기 때문에, 이렇게 조직되고 통제된 일상성의 종식·단절 없이 혁명이나 사회변혁이니 하는 것은 공허한 말장난에 불과하다. 이런 의미에서 르페브르는 "혁명이란 경제적, 정치적 또는 이데올로기적 측면만이 아니라 더 구체적으로 일상의 종식으로 정의된다"고 주장한다. 자본가계급의 전략이 바로 일상의 공고화에 있기 때문에 일상성에 대한 정확한 인식과 비판이 새로운 변혁 전략으로 될 수밖에 없다는 것이 르페브르의 논거이다. 그래서 그는 가정 생활, 성 생활, 유행, 소비, 여가, 도시화와 같은 일상성의 문제들을 날카롭게 분석한다. 그러나 르페브르의 분석은 언제나 사회 전체와의 총체성을 견지하고 있기 때문에 총체성을 포기하고 부정부적인 결론으로 끝나고 마는 '권력의 미시학'과는 분명히 다르다. 그래서 그의 일상생활 비판은 근본적인 '삶의 변혁'을 가능케 하는 문화혁명으로 귀결된다.

우리가 만약 르페브르로부터 배울 것이 있다면 우리의 시야와 비판이 '저 높은 곳을 향하여'가 아니라 '저 낮은 곳을 향하여' 나아가야 한다는 점, 즉 진부하다고 치부하여 버리기 쉬운 일상성을 향하여 나아가야 한다는 점과 이 사회의 변혁이 우리들의 삶의 변혁과 무관하지 않다는 점, 그리고

무엇보다도 그의 철저한 비판적 자세에 있지 않을까 생각한다. 어쨌든 르페브르는 우리가 관심을 가지고 주목해야 할 만한 충분한 가치가 있는 20세기 사상가 가운데 한 사람이라는 데는 아무런 이견이 없을 것이라고 감히 주장하고 싶다.

2. 르페브르의 마르크스주의로의 길

앙리 르페브르는 1901년 프랑스 남서부에서 태어났다. 그는 엄한 카톨릭 교육을 받으며 자랐다. 소르본 대학에서도 그는 카톨릭교도인 모리스 블롱델(Maurice Blondel)과 레옹 브룬슈비크(Léon Brunschvicg)의 지도하에서 공부했다. 장세니즘, 파스칼, 아우구스티누스에 관한 그의 글들은 바로 이 시기의 연구에 그 뿌리를 갖고 있다.

그러나 르페브르의 본격적 활동은 1920년대 중반 잡지 「철학」을 중심으로 조르즈 폴리처(Georges Politzer), 노베르 구터만(Nobert Gutermann), 조르즈 프리드만(Georges Friedmann), 폴 니장(Paul Nizan) 등과 함께 일하면서부터 시작되었다. 이들은 종교적이고 스킨라철학적 색채가 농후한 전통 철학에 반기를 들고 새로운 철학을 모색하려고 했다. 이들은 철학을 상아탑의 좁은 울타리로부터 끌어내어 인간의 삶과 연결시키려 했고, 철학을 정치화하려고 했다. 르페브르는 스스로 이 시기를 '낭만주의'로 규정하지만 '인간 자신에게로의 회귀'로 특징지을 수 있는 이 시기의 영향은 그의 사상에 큰 흔적을 남겨 놓았다. 특히 폴리처에 자극을 받아 20년대 말 이 그룹 내에서는 정신분석학에 관한 열띤 논쟁이 벌어졌다. 폴리처에 의하면 인간의 정신구조를 파악하기 위해서는 객관적 조건과 주관적 구조의 분석이 동시에 필요하다는 것이다. 이처럼 정신분석학의 논쟁은 그룹내에서 주체성이 무엇이나 하는 문제의 중요성을 다시 환기시켰다. 이를 계기로 르페브르도 주체성의 문제와 구조화된 '일상적 경험'에 대해 적극적인 관심을 갖게 되었다. 앙드르 브르통(Andre Breton), 폴 엘뤼아르(Paul Eluard), 트리스탕 차라(Tristan Tzara)에 의한 초현실주의의 영향도 이러한 주관적 계기에 관한 르페브르의 관심을 더욱 강화시켰다.

이 시기에 르페브르는 마르크스의 저작들을 집중적으로 연구했고 1928년 프랑스 공산당에 입당했다. 그러나 입당을 하면서도 그는 한 사람의 지식인이 공산주의자가 된다는 것이 얼마나 어려운 일인지를 이미 알고 있었다. 왜냐하면 이미 20년대 후반부터 공산당의 교조주의화가 심화되었고 마르크스주의가 폐쇄적인 도그마로 변질되기 시작했다는 것을 알고 있었기 때문이다. 그는 프랑스 공산당에 나타난 이러한 문제가 특히 스탈린에 의해 해석되고 변형된 마르크스주의에 기인한다고 보았다. 그는 입당하는 즉시 정통파에 대한 비판을 시작했다. 사회주의란 소련에서 결코 완성된 것이 아니라 건설 중에 있으며 그 자신이 공산당에 입당한 의도도 바로 이러한 사회주의 건설에 동참하는 데 있다고 말했다.

르페브르는 자신이 공산당의 교조화를 반대하는 것은 분명하지만 그것이 마르크스주의 자체를 반대하는 것은 아니라고 하면서 그 나름대로의 비판적 태도를 견지한다. 이와 같이 비판적이면서 비교조적인 르페브르의 태도는 메를로-퐁티, 사르트르, 레몽 아롱 등과 같이 들었던 코제브(Kojève)의 헤겔 강의에 그 뿌리를 갖고 있다. 코제브는 헤겔을 마르크스주의적이며 실존주의적으로 해석함으로써 당시의 프랑스 지성인들에게 커다란 영향을 미쳤다. 오늘날 코제브의 이러한 헤겔 해석은 문제가 있다고 생각되지만 그러한 독창적 해석은 마치 독일에서 루카치, 코르쉬와 프랑크푸르트 학파가 그랬던 것처럼 프랑스에서의 철학적인 해석에 대한 관심을 불러일으켰다. 이런 분위기 속에서 마르크스의 초기 저작에 나타난 주제들과 특히 소외문제가 르페브르의 관심을 사로잡았다. 그러나 이러한 헤겔주의적 태도 때문에 그는 즉각 관념론에 빠져들었다는 비난을 받게 되었다. 그러나 정작 르페브르에게 중요한 문제는 오히려 헤겔 철학과 역사유물론의 차이를 분명히 하기 위하여 마르크스와 엥겔스가 헤겔의 관념론으로부터 무엇을 분리해 내서 그들의 이론에 적극적으로 수용했는가 하는 것을 철저히 규명해내는 것이었다.

초기 마르크제와 같이 이 기간 동안 르페브르도 실존주의에 강한 영향을 받았다. 따라서 르페브르에게 있어서 소외는 결코 사소한 문제가 아니라는 것은 명확하다. 르페브르의 정통 마르크스주의에 대한 비판과 출당으로 끝난 공산당과 마찰의 뿌리도 결국 이 시기에 형성된 헤겔적-실존주의적

마르크스 이해에 근거한다고 볼 수 있다. 또 이런 의미에서 르페브르의 일상생활에 대한 비판도 물화되고 경제주의적으로 왜곡된 통속적 마르크스주의에 대한 비판으로 이해될 수 있다.

3. 정통 마르크스주의 비판

르페브르 자신의 마르크스 해석과 이론적 입장은 소비에트 마르크스주의, 즉 스탈린주의에 대한 비판으로부터 출발한다. 이를 통하여 그는 마르크스 이론의 탄력성을 회복하려고 시도한다. 그러나 그는 2차대전 후에야 비로소 마르크스 이론을 비판적으로 분석함으로써 마르크스 이론을 발전시키려고 시도한다. 르페브르의 정통 마르크스주의에 대한 비판은 대체로 두 시기로 나뉘어 이루어진다.

1920년대 '공식적 마르크스주의'의 역사적 유물론은 점차 폐쇄적인 '세계관'으로 환원되는 경향을 보인다. 세계관으로서의 마르크스주의는 ① 보편적 과학방법론으로서의 유물변증법, ② 자연과학 방법론으로서의 자연변증법과, ③ 역사적 유물론으로 구성되었다. 이 시기를 특징짓는 또하나의 현상은 동구권뿐만 아니라 서구의 공산당들조차 점차 불세비키화되었다는 점이다. 이와 같은 상황에서 '과학'으로 확립된 사회주의 이론은 어떠한 일탈도 허용하지 않았다. 왜냐하면 마르크스주의는 이미 정립된 확고한 '과학'이었기 때문이다. 이러한 상황과 관련하여 르페브르는, 공산당의 공식적 견해에 동참한 프랑크 마르크스주의자들의 약점은 헤겔을 거부할 뿐만 아니라 마르크스의 초기 저작들조차 헤겔주의적 관념론에 사로잡혀 있다고 비난하면서 마르크스의 철학적 논문들을 경제학적 저작들로부터 극단적으로 분리시키는 데 있다고 보았다.

르페브르의 정통 마르크스주의 비판의 첫번째 시기는 주로 스탈린주의에 대한 비판으로 특징지어진다. 1938년 스탈린은 그의 「소련 공산당사」에서 「변증법적, 역사적 유물론에 관하여」란 논문을 발표했다. 같은 해에 르페브르도 「변증법적 유물론」을 출간하였다. 여기서 그는 소외, 변증법과 실천의 문제와 같은, 스탈린주의자들이 비난하는 '헤겔주의적' 요소들을 수용하고

있다. 그의 '실제적 유물론'은 모든 조직화되고 인간 실존에 내재한 실제적인 여러 관계들을 설명하며 이 관계들을 문화와 삶의 구체적인 인간 조건으로 파악한다. 단순한 관계나 계기들이라 할지라도 언제나 복잡한 연관들에 의해 규정되고 매개되기 때문에 그것은 언제나 '구체적 총체성'에서 파악되어야 한다. 또 삶과 의식의 복잡한 내용도 이러한 총체성의 연관성 속에서 해명되어야 할 구체적인 현실이다. 그래서 변증법적 유물론은 결코 일원론적인 경제주의로 환원될 수 없다고 그는 강조한다.

르페브르는 '소외'와 '실천'을 마르크스 사상의 핵심으로 부각시키면서 자연변증법과 반영이론을 분명하게 반대하고 나섰다. 구체적인 현실에서부터 출발하여야 한다고 주장하면서 그는 변증법적 유물론을 인간과 사회에 적용하여 그것으로부터 모든 현상들을 연역적으로 설명해서는 안된다고 말한다. 이처럼 르페브르의 정통 마르크스주의에 대한 비판은 스탈린주의로 변질된 소비에트 마르크스주의에 그 초점이 맞추어져 있다. 그러나 이 시기까지 그는 몇 가지 점에서 아직도 레닌을 무비판적으로 수용하고 있으며 변증법적 유물론과 역사적 유물론의 기계적인 분리를 그대로 받아들이고 있다. 하지만 1957년부터 그의 비판은 더욱 날카로워진다. 교조주의에 대한 비판도 더욱더 직접적이고 공개적인 것으로 변했다.

1956년 10월 헝가리 봉기가 진압된 충격 속에서 르페브르는 「오늘날 마르크스주의의 문제」라는 저서를 발간하였다. 그러나 헝가리 사건은 그의 비판을 야기한 사건일 뿐, 정작 그에게서는 이 사건의 원인 자체를 정확하게 설명하는 것이 중요한 문제였다. 그는 헝가리 봉기와 같은 사건들에서 나타나는 마르크스주의 위기의 원인을 '정치적 경험주의' '정치적 실용주의' 그리고 '실용주의적 역사'와 '도덕적 경험주의'에 있다고 진단하고 이것들이 야말로 교조주의의 핵심이라고 비판한다. 그에 의하면 역사적 유물론은 그 속에서 모든 문제들이 해결되는 폐쇄적 체계가 결코 아니다. 루카치나 코르쉬처럼 그도 마르크스의 방법론이 마르크스주의 자체에 적용되어야 한다고 주장한다. 왜냐하면 "마르크스주의는 자기 자신의 범주들에 의해 규정되어야 하고 또 마르크스주의는 그 자체가 역사적 사회적 조건과 함께 변하기" 때문이다. 이처럼 그는 어떠한 것도 절대적인 것으로 간주하지 않았으며, 변증법의 '절대적' 객관성조차도 인정하지 않았다. 절대적인 것은 오히려

려 새롭게 다시 문제시되어야 한다고 그는 역설했다. 이러한 비타협적이고 비판적인 태도 때문에 1958년 르페브르는 끝내 '수정주의자'라는 비판을 받고 공산당으로부터 추방되었다.

4. 마르크스주의의 재구성을 위한 시도

만약 마르크스주의를 폐쇄적 체계로 파악한다면, 소외론과 같이 마르크스 이론에서 중요한 위치를 점하는 문제들은 결코 그 중요성을 인정받지 못하게 된다고 르페브르는 역설한다. 따라서 그가 넓은 의미로서의 생산 개념과 소외, 그리고 '전체적 인간' 개념을 마르크스 이론 속에 중요한 문제로 수용한다는 것은 마르크스주의를 새롭게 해석하려고 하는 시도로 이해될 수 있다. 예를 들면 그가 소외문제를 전면에 부각시킬 때, 그것은 그가 소외를 단순히 인간학적인 문제로서가 아니라 당시의 역사적 상황 속에서 소외를 새롭게 규정하려는 시도로 보아야 하기 때문이다.

사실 마르크스 자신에게서도 소외 개념이 불분명한 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 「경제학-철학 수고」에서 그는 사적 소유를 소외된 노동의 원인이 아니라 결과로 파악했다. 여기에서는 자본주의 사회의 구조가 분석의 대상이 아니라 노동자와 자연 그리고 노동자 자기 자신과의 관계가 중요한 문제였다. 따라서 「경제학-철학 수고」는 사회경제적 구조의 분석이 전면에 나타난 후기 저서들과 그 주제에서 뚜렷한 차이를 보이고 있다. 하지만 중요한 사실은 만약 「경제학-철학 수고」에서 나타난 것처럼 사적 소유가 소외의 원인이 아니라 결과라고 한다면, 생활수단의 사적 소유를 철폐하는 것이 곧 소외 극복을 의미하지 않는다는 결론에 도달한다. 그러나 「독일 이데올로기」를 비롯하여 후기 저작들에서 마르크스는 오히려 노동분업을 소외의 유일한 원인으로 보고 있다. 이처럼 마르크스에게서도 소외의 원인에 대한 진단이 초기와 후기에 불명료하며, 상이하게 파악되고 있다.

마르크스의 초기 저작들에 나타나 있는 소외 개념의 다양성을 수용하면서 르페브르는 이제 경제적 차원에 국한되었던 소외를 전체 삶의 영역으로 확대시킨다. 이런 의미에서 그는 "어떤 개인도 소외로부터 결코 해방될

수 없다. 만약 그가 소외로부터 벗어나려고 한다면 그는 혼자 자기 자신에 사로잡히게 되고 이것은 소외의 또다른 양상일 뿐이다. 인간적 본질은 총체적인 사회과정으로부터 형성된다. 개인은 자신의 인간적 본질을 일관되고 투명한 사회와의 관계 속에서만 획득할 수 있다. 그는 자신을 사회로부터 분리할 수도, 사회에 방기하여 자신을 잃어버릴 수도 없다. 모든 관계들이 도착(倒錯)된 형태로 나타나는 우리 사회에서 개인들은 그 자신을 사회로부터 유리시킴으로써 자신을 실현할 수 있다고 상상할지도 모른다. 하지만 구체적인 물질 토대와 사회적 뿌리로부터 유리된 개인이란 더욱더 근본적으로 '사적' 존재에 지나지 않는다"라고 말한다.

앞에서 지적한 것처럼 르페브르에게 있어서 실천은 그에게 하나의 전환점을 의미한다. 그는 '실천'을 인간의 외적 자연과 내적 자연에 대한 근본적 관계로 파악하면서, 실천을 통해 소외가 심화될 수도 있지만 동시에 소외가 극복될 수도 있다고 주장한다. 이러한 그의 변증법적 관점은 매우 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 실천의 이러한 이중적 성격을 강조함으로써 그는 '생산' 개념이 보다 확장된 의미를 본래적으로 회복할 수 있다고 보았기 때문이다. 이런 점에서 그가 헤겔의 노동 개념이 가지고 있는 인간학적 의미를 그대로 수용하고 있다는 사실을 알 수가 있다. 르페브르에 의하면 인간은 실천을 통해 물질을 생산할 뿐만 아니라 동시에 자기 자신의 인격을 형성하고 도야해 간다. 즉 인간은 실천을 통해 생활필수품과 같은 생산물뿐만 아니라 '삶의 양식'과 '육구'까지도 생산한다는 것이다. 따라서 르페브르의 생산 개념은 물질적 생산뿐만 아니라 인간들의 사회적 관계의 생산 및 재생산까지도 포괄하는 확장된 개념이다. 그의 견해에 따르면 마르크스의 초기 저작뿐만 아니라 「그룬트리세」(Grundrisse) 속에서도 엿볼 수 있었던 총체적 행위 또는 인간의 총체적 생산으로 특징지을 수 있는 실천 개념이 「자본」에서 점차 상품생산으로 축소되었다는 것이다. 르페브르는 물질생산으로만 축소된 실천 개념을 비판하면서 교조주의자들이 이 왜곡된 실천 개념을 물질화하고 있다고 비판한다. 이런 문맥에서 그는 자연-사회의 변증법을 사회의 내재적 변증법과 연계시키고 있는 초기 마르크스 저작의 변증법적 계기들을 강조하고 나선다.

이러한 총체성으로서 파악된 실천 개념과 연관시켜 르페브르가 마르크스

의 초기 저작에서 발견해낸 중요한 개념이 바로 '총체적 인간' 개념이다. 르페브르에게 있어서 '총체적 인간'은 소외되지 않은 인간을 뜻하기 때문에 이 개념은 그의 이론에서 중심적 역할을 하게 된다. 따라서 인간관계의 생산이라는 개념은 총체적 인간의 형성이라는 것을 뜻한다. "총체적 인간은 먼저 분리되고 분열된, 그리고 필연성과 추상성의 쇄사슬에 묶인 살아 있는 주체이자 동시에 객체이다. 그러나 이와 같은 분열을 넘어서 그는 자유를 향하여 나간다. 그는 자연이 되지만 자유로운 자연이 된다. 그는 자연처럼 총체적이 된다. 그러나 자연을 지배함으로써 그는 총체적이 되는 것이다." 여기서 중요한 것은 르페브르가 인간을 결코 정태적으로 보지는 않았다는 사실이다. 오히려 그는 인간을 정신과 육체로 분리해 온 철학의 이원론적 전통에 반대하였고 인간의 특정한 속성을 분리해내어 몰화시키는 것을 비판하였다. 그는 인간의 모든 능력이 균형있게 계발되어야 한다고 주장한다.

5. 방법론: 메타비판을 위한 시도

모든 환원주의에 대한 비타협적 투쟁을 선언한 르페브르는 따라서 '차이'를 강조한다. 이론이란 결코 추상적인 환원이 아니다. 사회적 관계들은 결코 형식적이고 추상적인 개념으로 환원될 수 없다. 그래서 그는 통속적 마르크스주의의 경제적 환원주의를 신랄하게 비판한다. 그는 마르크스의 「정치경제학 비판」을 경제주의에 대한 증거가 아니라 경제가 언제나 그 우위성을 차지하는 자본주의적 현실에 대한 비판으로 이해한다.

이러한 입장에서 르페브르는 지금까지 마르크스주의에서 등한시되어 온 철학적, 사회학적 관점들을 강조한다. 그러나 그의 이러한 시도가 결코 마르크스주의를 철학이나 사회학으로 환원시키려는 것으로 오해되어서는 안된다. 마르크스주의에게 새로운 점이 있다면 그것은 누구보다 마르크스 자신이 관념론, 포이에르바하의 유물론과 고전경제학의 비판에서부터 전통적인 과학적 경계를 극복하려고 했다는 점에 있다고 르페브르는 보았다. 마르크스의 새로운 모든 현상들을 바로 변화의 과정 속에서 그리고 현재의 발전 단계에서 총체적으로 파악하려 했다는 점에 있다고 그는 주장한다.

이러한 르페브르의 입장은 방법론적인 면에서 그가 마르크스의 개념과 범주를 계속 발전시키려고 노력하면서 동시에 마르크스에 대한 그 자신의 새로운 해석을 추가하고 있음을 보여주는 것이다. 그가 소외문제를 사회학적 관점에서 파악하려고 하는 것도 새로운 시도로 이해될 수 있다. 소외 개념 뿐만 아니라 '경제적 사회구성체', '생산력의 발달', '자연에 대한 인간의 관계', '인간들 사이의 관계'라고 하는 개념들도 이러한 문맥으로 수용하여 새롭게 해석된다.

르페브르의 방법론을 이해하는 데 도움이 되는 것은 '농업사회학'에 관한 그의 논문일 것이다. 여기에서 그는 사회학과 역사학의 변증법적 관계를 규정하고 그것을 총체적으로 연구하려 시도했다. 이 저술에서 그는 ① '기술적(記述的) ② '분석적' ③ '역사-발생적' 계기를 내포하는 방법을 사용하여 대상을 탐구하고 있다. 이러한 방법론적 계기들은 그의 모든 저작들에서 찾아볼 수 있지만 특히 「일상생활의 비판」에서 뚜렷하게 발견된다.

'총체성'의 개념도 르페브르에게 있어서는 결코 방법론적 요청이 아니다. 그것은 또한 형이상학적인 개념이 아니라 정치경제학 비판에 관한 반성에 기초한 변증법적 개념이다. 총체성은 모든 사회 구성 요소들의 단순한 총합이 아니라 사회 전체에 대한 구체적인 연구를 의미한다. 정통 마르크스주의와 루카치를 비판하면서 르페브르는 총체성이 결코 형식적이고 폐쇄적인 전체를 의미하는 것은 아니라고 강조한다. 총체성은 그 내부에 발생론적 계기를 내포하고 있다. 이러한 발생론적 계기를 마르크스는 그의 「그룬트리제」에서 특히 강조하고 있다. 따라서 유물론적으로 이해된 총체성 개념은 사회적 생산과 인간의 재생산을 동시에 의미한다. 이러한 연관성 속에서 르페브르는 ① 생산물의 생산과 재생산 ② 사회적 관계들의 생산과 재생산 ③ 정신적 작품의 생산이라고 하는 생산적 활동의 세 가지 차원을 강조한다. 이를 통하여 그는 토대-상부구조를 비변증법적인 관계로 왜곡시키는 통속적 마르크스주의의 일차원적 차원을 넘어서려고 한다.

이상에서 살펴본 것처럼 르페브르의 직접적인 관심은 철학이나 사회적 이론 그 자체가 아니라 실제적인 현실의 분석과 해명에 있다. 그렇기 때문에 그의 '메타철학'은 직접적이고 구체적인 현실에 관한 탐구이다. 왜냐하면 "특별한 철학적 문제가 존재하는 것이 아니라 사회적, 문화적, 인간적인

문제들이 존재하기" 때문이다. 따라서 철학에 대한 내재적 비판은 의문시되고, 비판은 직접 철학 자체에 대한 비판이 된다. 마르크스에게 있어서도 철학과 이론은 실제의 외부에 존재하는 것이 아니라 인간의 구체적인 전체 생활 속에 내재하여 있는 삶의 계기에 지나지 않는다. 이런 의미에서 르페브르는 철학의 실현이 단지 철학적 개념에 지나지 않는 것인지, 아니면 철학의 실현은 철학의 이론적 틀을 벗어나야만 비로소 가능한 것인지를 묻고 있다. 그는 이 물음에 대한 답을 소외 개념을 통해 설명하려고 한다. 그에 의하면 소외문제를 사회 전체적인 현실연관성과 분리하여 이론적으로 고찰하는 한 소외문제는 현실적으로 해결되지 않는다. 만약 그렇게 할 경우 사람들은 자질구레한 세부적 현상들에 정신을 빼앗기고 해답을 특정 과학에 위임해 버리거나 추상적인 언어 유희에 빠질 위험성이 있다. 바로 이 때문에 이 문제는 신자본주의와 같은 복잡한 사회에서는 훨씬 더 심각한 문제가 된다. 왜냐하면 현대자본주의 사회에서 소외는 이미 '두번째 단계의 소외' 상태에 접어들었기 때문이다. 이런 의미에서 소외는 "사태뿐만 아니라 사태에 대한 관점에, 현실뿐만 아니라 현실에 대한 표상에, 대상에 대한 주관적 환상뿐만 아니라 주체성 자체에까지 침투하였다고 르페브르는 진단한다.

그의 메타철학은 바로 이와 같은 이중적 소외가 기반하고 있는 후기자본주의 사회의 구체적 현실에 대한 비판이며 동시에 실천을 통해 소외를 극복하려는 개혁적 의지의 표현이기도 하다. 철학적인 추상성은 철학의 영역을 벗어나서 비철학적이고 철학 외적인 일상적 삶과의 갈등 속에서만 극복될 수 있다. 따라서 르페브르에게 있어서 일상적 삶의 근본적인 변화는 철학의 실현이라는 문제와 결코 분리되어 이해될 수는 없다. 철학의 실현을 의미하는 사회적 변혁은 철학자들의 탈일상적인 비판적 태도와, 비철학적인 일상인들의 현실적 삶 사이에서 발생하는 모순과 갈등에서부터 시작된다. 여기서 르페브르는 철학의 세속화와 세계의 철학화에 관한 '젊은' 마르크스의 사상을 다시 수용하면서 그것을 구체적으로 자본주의 사회의 일상적인 삶에 연관시키고 있다.

르페브르의 메타철학은 현대 사회의 총체성과 이것을 파괴하는 제 경향들에 대한 탐구이다. 그의 메타철학은 사고행위 자체가 되려고 하며 실천적인 의식과 이해를 회복한 종합이 되고자 한다. 따라서 그의 비판과 부정은

실제적인 현실과 일상적 삶에 관련된 것이지 순수한 사고나 철학에 연관된 추상적인 것은 결코 아니다. 이런 문맥에서 르페브르는 "일상생활을 문제삼을 때에만 비로소 근본적인 부정은 새로운 차원으로 격상될 수 있다"라고 말한다.

일상적 삶을 거부하지 않고서는 일상성을 이해할 수 없으며, 일상적 삶을 변혁하려고 하지 않고서는 일상성을 제대로 인식할 수 없다. 일상성과 일상성에 대한 거부는 문화, 국가, 기술, 제도, 구조, 기존 단체들, 분석적 조직적 사고, 분리와 같이 현대 세계를 유지시키는 구성전체를 문제삼는다는 것을 뜻한다. 일상생활의 비판은 사회구성체를 재구성하려 하기 때문에 이 모든 요소들을 총체적인 연관관계 속에서 파악하려 한다. 이러한 관점은 이론과 실천에 대한 르페브르의 입장을 이해하기 위해서도 매우 중요하다. 그는 이론과 실천의 관계를 마르크스의 포이에르바흐 테제에 나타난 것처럼 사고와 행위의 통일로 인식하고 있다. 이처럼 르페브르의 변증법적 방법은 추상적인 이론에서가 아니라 구체적인 현실 속에 은폐되어 있는 진리를 발견하려 한다. 그에게 있어서 추상은 결코 구체성과 분리될 수 없으며 오히려 그 속에서 구체적인 것을 내포하고 있는 것이다. 따라서 그는 "추상은 사고의 순수한 산물이 아니다. 그것은 오히려 역사적인 내용을 가지고 있다. 즉 추상을 가능하게 하고 필연적인 것으로 만들었던 구체적 조건들을 내포하고 있다"고 말한다.

르페브르는 그의 '메타철학'을 통해서 철학을 실현하려 시도한다. 동시에 그는 철학의 실현을 인간의 실현으로 파악한다. 이처럼 그는 '메타철학'에서 마르크스의 실천 개념을 새롭게 복원시키려고 시도한다. 그러나 그가 주체성의 객관적 성격, 이중적 소외를 강조하고 문화혁명적 관점을 표명하고 나섰다는 점은 그가 적어도 마르크스가 초기에 발전시켰던 실천 개념을 훨씬 넘어서서 자신의 고유한 입장을 전개하기 시작했다고 볼 수 있는 것이다.

6. 일상성의 비판

르페브르 사상의 핵심은 역사 일상성의 비판에 있다. 물론 일상성과 일상적 의식의 문제를 그가 처음으로 다룬 것은 아니다. 현상학과 실존주의, 그리고 비판이론도 이 문제를 그들의 철학적 주제로 다루었다. 특히 후설은 「유럽과학의 위기와 선형적 현상학」에서 삶의 세계를 핵심문제로 다루고 있다. 그러나 대체로 지금까지 철학에서는 일상성이 부정적으로 다루어져 왔다는 사실을 부인할 수는 없다. 일상성은 단순히 표피적이고 공허하고 진부한 것으로 매도되어 왔다. 철학자들은 일상성으로부터 일정한 거리를 취하면서 일상성의 진부함을 넘어서야 하는 것을 진정한 철학자의 태도로 간주한다. 르페브르는 바로 이러한 전통적인 철학과 철학자들의 일상성에 대한 부정적 태도에 매우 비판적이다. 그에 의하면 일상생활은 재화의 생산 뿐만 아니라 인간 자신과 인간들의 관계가 형성되는 구체적인 삶의 장이다. 일상생활은 자본주의적 억압과 착취가 진행되는 곳이며 생산관계가 재생산 되는 장이기도 하다. 따라서 일상생활은 파편화되고 진부한, 그래서 탐구할 가치조차 없는 그러한 대상이 아니라 구체적인 인간소외와 사회문제가 총체적으로 드러나는 장소이기 때문에 자본주의 사회를 해명하기 위해서는 피할 수 없는 탐구의 출발점인 것이다.

르페브르는, 「일상생활의 비판」, 「현대사회의 일상성」 그리고 「자본주의의 미래」와 같은 저서들에서 일상적 삶의 문제를 본격적으로 다루기 시작한다. 그에 따르면 “신자본주의가 스스로를 지탱하는 기반은 이미 경제적인 것이 아니라 바로 일상생활이다. 자본주의는 어떤 확고한 것으로서, 정치적 제도들에 의하여 유지되는 사회적 실체로서의 일상생활에 자신의 기반을 갖고 있다.” 자본주의는 일상생활을 통제하고 계획하고 배치하고 조직함으로써 자신의 권력을 유지한다. 이처럼 르페브르에게 있어서 일상적 삶과 전체적인 자본주의 체제는 분리할 수 없을 정도로 밀접한 연관관계를 맺고 있기 때문에 일상성에 대한 비판은 곧 자본주의 체제에 대한 비판을 의미한다. 이런 문맥에서 그의 일상적 삶에 대한 비판은 언제나 ‘경제적 사회구성체’와 광의의 ‘생산’ 개념을 전제하고 있다. 그리고 르페브르는 경제적 환원주의를 피하기 위해서 이 개념들을 사용한다. 왜냐하면 경제적 환원주의는

문제를 사회의 총체성 속에서 파악할 수 없기 때문이다.

르페브르는 마르크스의 생산 개념이 후기에 점차 재화의 재생산, 임금노동으로서의 노동의 재생산, 그리고 자본으로서의 생산수단의 재생산이란 의미로 축소되었다고 비판하면서, ‘생산관계들의 재생산’이란 개념까지를 내포하는 넓은 의미로 확장되어야 한다고 주장한다. 즉 생산 개념은 사회의 총체성을 포괄해야 한다는 것이다. 그렇지만 이 총체성은 결코 완성된 것도 아니고 아무런 모순도 없이 질서정연하고 폐쇄적인 체계도 아니다. 모순들도 그때그때 해소되기는 하지만 완전하게 지양되는 것은 결코 아니다. 르페브르가 말하는 생산관계들의 재생산이란 “모순을 동반하며 이러한 모순들을 반복하고 심화시킬 뿐만 아니라 동시에 모순을 지연·변경시키며 또 확대시키기도 하는 복잡한 과정”이다. 자본주의는 스스로 발전하고 확장하면서 여가·지식·예술·도시화와 같은 새로운 부문과 모순을 끝없이 창출해 낸다. 따라서 일상적 생활은 창조와 파괴, 생산과 소비, 인식과 이데올로기가 서로 교차하는 장소이다. 그러므로 르페브르에게 있어서 사회적 ‘생산관계들의 재생산’이라고 하는 개념은 일상성에 대한 비판의 틀 속에서 그 적극적인 의미를 가진다.

7. 일상생활의 역사적 변화와 근대성

여가시간이 단순히 노동력의 재생산이라는 성격을 갖고 있다는 사고방식은 이미 설득력을 상실한 지 오래이다. 왜냐하면 여기는 이미 오래전에 자본의 소비전략의 대상으로 전략하였기 때문이다. 소비는 이제 자본축적을 위한 하나의 계기에 불과할 뿐이다. 이처럼 일상생활은 근본적으로 변해 버렸다. 르페브르는 이러한 일상성의 변화가 19세기 ‘상품세계’의 등장과 함께 시작되었다고 진단하면서 그 변화를 다음과 같이 지적한다. “억압과 비참 속에서도 양식이 있었다. 지난 세기에는 생산물보다 오히려 작품이 존재했다. 착취가 폭력적인 억압을 대체하는 동안 작품은 사라져 버렸고 상업화된 상품으로 대체되었다.”

자본주의가 발달하기 전까지만 해도 농부와 수공업자들에게는 생산활동과

일상생활이 분리되지 않았다. 그러나 자본주의의 발달과 함께 노동과 여가 시간이 구별되었고 개성과 인격도야는 오직 생산적 노동과 사회적 실천의 외부에서만 실현 가능한 것으로 간주되었다. 또한 노동분업의 세분화와 함께 점차 노동은 개별적인 행위로 인식하게 된다. 복잡한 사회적 관계 속에서 개인은 고립되고 자기지향적 성격을 강하게 띠게 되었다. 이러한 노동의 개인화와 노동의 사회적 성격 사이의 모순과 함께 의식도 '공적 의식'과 '사적 의식'으로 분리되고 일상생활은 '사적인 삶'으로 변형된다. 이와 함께 공공 영역도 텔레비전과 같은 매스미디어 등을 통하여 점점 사적 영역화된다고 르페브르는 주장한다.

르페브르가 주목하는 일상성의 변화 가운데 하나는 도시화 현상이다. 그에 의하면 19세기까지만 해도 산다는 것은, 도시에 살든 아니면 마을에서 살든간에 관계없이 사회공동체에 참여하면서 사회 생활을 하는 것을 의미했다. 그러나 산업화는 이러한 사회적인 공동체적 공간을 파괴했다. 오늘날 도시의 일상생활에서는 상이한 생활방식 문화와 가치 등이 사라져 가고 있으며 다양한 생활 공간은 오히려 동질적이고 양적이며 규격화된 공간에 의해 지배되고 있다.

그러나 르페브르는 이러한 도시화 현상은 생활공간에서 사라져 버린 공동체를 공장 내에 부활시키고 있으며 이러한 공동체의 복원은 일상생활에서 새로운 양식에 대한 욕구를 다시 형성하게 된다고 주장한다. 그리고 그는 이러한 새로운 욕구와 강요된 일상생활의 규격화 및 동질화 사이의 갈등 속에서 오히려 소외된 사람들의 연대 가능성을 모색한다. 하지만 비록 그가 일상성 속에서 이러한 연대 가능성을 보았다고 하더라도 역시 그의 주요 관심은 일상생활에서 심각하게 나타나는 모순과 갈등이었다. 왜냐하면 그에 게 있어서 갈등과 모순은 왜곡된 현실과 소외된 현실의 변혁 가능성을 동시에 내포하는 갈등·모순이기 때문이다. 현대성이란 개념이 그에게 의미를 가지는 것도 바로 이런 이유에서이다. 현대성의 특징도 바로 그 갈등에 있다. 이처럼 일상성은 "균형의 장이고, 동시에 불균형의 위협이 노정되는" 갈등의 장이다. 지배세력은 언제나 이 일상성을 지속시키려고 모든 노력을 다한다. 그러나 갈등이 심화되면서 더이상 일상성이 지속하지 못할 때, 오직 그때에만 혁명이 시작된다고 르페브르는 주장한다. 따라서 일상생활은

결코 사소한 영역이 아니라 혁명의 가능성을 내포하고 있는 중요한 공간이다. 바로 이러한 문맥에서 그의 「일상생활의 비판」이 의미를 가지는 것이다.

현대의 급속한 기술 발전과 이를 통한 광범위한 자연의 지배, 고속 경제 성장은 상대적으로 일상생활의 정체와 다양한 삶의 양식을 파괴하면서 이루어진 것이다. 바로 여기에 현대성의 모순이 도사리고 있다. 다시 말하면 현대성의 기술적 발전은 인간을 총체적으로 발달시킨 것이 아니라 인간의 도구적 능력을 개발시켰다는 것이다. 르페브르는 속류 마르크스주의의 경제주의와 생산력 결정론은 바로 이러한 연관관계를 등한시했다고 비판하면서 이런 이유 때문에 사회제도의 변혁만이 아니라 인간의 총체적인 변화라는 중요한 문제의식이 마르크스주의에서 실종당했다고 지적한다. 따라서 변혁의 과정에서 주체와 일상생활의 중요성이 간과되었다는 것이다.

8. 반복과 모방, 순환적 시간과 직선적 시간

르페브르는 재생산 개념을 우선 자본주의에서 모순의 지속적인 반복으로 파악한다. 일상생활은 반복이 계속적으로 이루어지는 장이다. 요한네스 데겐(J. Degen)이 지적한 것처럼 르페브르도 역시 자본주의 사회에서 일상 생활은 반복에 의해 지배된다는 인식을 갖고 있다. 따라서 직장에서건 집에서건 인간의 현실적 활동은 반복된 습관적 행위로 변화되고 이런 습관적 활동은 인간의 심미지향적인 창조적 활동과 대립된다. 일상생활은 자본주의적 합리성과 법칙성에 따라 조직되고 구조화되어진다. 그러나 르페브르는 데겐과는 달리 일상생활에서의 재생산을 단순히 반복으로만 파악하는 것은 아니다. 재생산은 창조적이고 생산적인 요소를 동시에 내포하고 있다. 반복은 재인식, 회상 그리고 변화를 의미한다. 반복의 이런 성격을 그는 프로이트의 정신분석학에서 찾고 있다. 정신분석학에서 환자는 자신의 유아기적 경험을 회상하고 재인식함으로써 자신의 정신병적인 상태를 스스로 변화시킬 때야 비로소 병으로부터 해방될 수 있다. 회상이나 재인식 없이는 변화가 불가능하고 또 역으로 변화는 재인식과 깊게 연관되어 있다는 사실을

정신분석학은 우리에게 보여준다. 그런데 이러한 사실은 특히 그의 인간관계의 '생산'과 '재생산' 개념과 관련된 유물론적 사회화 이론에 대해 매우 중요한 의미를 갖는다. 그에 따르면 일상생활에서 어린이는 사회적 규범과 자연을 단순하게 수동적으로만 수용하거나 모방하는 것이 아니다. 아동들은 자기나름대로 대상과 현실을 적극적으로 해석하고 받아 들인다. 이것은 아동들이 사회화의 대상일 뿐만 아니라 동시에 사회화의 주체라는 사실을 의미하는 것이다. 이와 같이 르페브르는 항상 일상생활에서 나타나는 반복의 이중적인 면을 강조하고 중시한다.

르페브르는 반복의 문제를 다시 시간과 연관시킨다. 그는 먼저 시간을 순환적 시간과 직선적 시간으로 구분한다. 순환적 시간은 자연의 리듬과 연관되어 있다. 자본주의 이전 시대의 사람들의 삶을 지배한 이 순환적 시간은 대체로 3가지 특징을 가지고 있다. 첫째, 순환적 시간은 시작도 없고 끝도 없이 반복한다. 둘째, 순환적 시간도 결코 수와 척도를 배제한 것은 아니지만 그 의미는 직선적 시간과는 질적으로 다르다. 예를 들면 서양에서 특별한 의미를 지닌 12와 같은 수이다. 이것은 동양에서도 마찬가지다. 셋째, 순환적 시간은 반복하지만 늘 새로운 형태의 반복순환이다. 즉 순환적 시간은 질적인 삶의 시간을 의미한다.

그러나 자본주의의 발생과 함께 가치와 잉여가치를 위한 생산이 시작되면서 이러한 순환적 시간은 사라지고 직선적 시간이 현실을 지배하게 되었다. 직선적 시간은 우리가 오늘날 경험하는 물리적, 수학적 시간을 말한다. 직선적 시간은 1시간은 60분, 1분은 60초로 계산될 수 있는 동질의 양적인 시간이다. 직선적 시간은 0에서 시작해서 무한대로 발전하기 때문에 연속적이지만, 동시에 무수한 동질의 부분으로 분해되기 때문에 비연속적이기도 하다. 역사가 과거에서 현재를 거쳐 미래로 향한다는 역사관도 바로 이러한 직선적 시간관에 근거하고 있다.

자본주의에서는 직선적 시간이 순환적 시간을 파괴하기 때문에 삶의 시간도 노동시간으로 변한다. 또 노동시간 속에서 인간은 직선적인 시간에 의해 그 가치가 규정된다. 이제 시간이 주체가 되고 인간은 기껏해야 시간의 객체에 지나지 않는 존재로 전락하고 말았다. 여기서도 자본주의는 질이 중요한 척도가 아니라 양이 모든 것을 결정한다는 사실을 재확인할 수 있

다. 이러한 직선적 시간관에서는 역사와 삶을 매개하는 시간이란 사실상 존재할 수 없게 된다. 그런데 중요한 사실은 모든 질적인 요소들이 이처럼 제거되어 버리면 시간은 이제 더이상 변화를 위한 가능성을 담보하지 못하게 된다. 이런 의미에서 르페브르는 자본주의 사회에서 순환적 시간의 파괴는 결국 변혁의 가능성에 관한 시간의식마저 무력화시키는 결과에까지 도달하게 된다고 경고한다.

삶의 시간이 노동의 시간으로 환원되는 상황에서는 노동과 여가 사이의 리듬도 파괴된다. 사람들은 단지 여가 시간에서만 삶과 순환적 시간을 경험할 수 있다. 배고픔, 수면, 섹스는 순환적 시간과 관련이 있다. 이처럼 자본주의에서도 직선적 시간과 순환적 시간은 비록 불균등한 상태라고 할지라도 공존하고 있다. 농부의 생활은 대체로 순환적 시간에 의해 규정된다. 반면 노동자의 일상은 직선적 시간에 의해 지배된다. 그렇지만 공장에서 노동할 때는 직선적 시간의 규정을 받는 노동자라고 하더라도 집에서는 오히려 생물학적인 또는 생리학적인 순환적 시간의 지배를 받는다.

르페브르는 일상성의 시간적 차원에서 나타나는 모순조차 결코 하찮은 것으로 치부하지 않는다. 그는 이러한 시간적 차원에서 드러나는 갈등 속에서도 변혁 가능성을 위한 단초를 모색한다. 또 이러한 반복과 시간의 차원에서 일상생활의 문제가 다양한 차원과 상이한 수준의 편차를 포함한 매우 복잡하고 역동적인 문제라는 사실을 르페브르는 우리에게 보여주고 있다.

9. 일상성의 소외와 문화혁명

르페브르는 소외를 경제적인 현상을 포함한 전체적인 삶의 모든 영역에서 포착하고 있다. 그는 일상생활의 비판이라고 하는 틀 안에서 소외를 다양하게 파악하려 하고 구체화하려고 노력한다. 『일상생활의 비판』의 제 2권에서 그는 몇 가지 점에서 소외를 논하고 있다.

첫째, 그는 소외가 오직 사회적인 관계들의 틀 속에서, 그리고 총체적인 연관 속에서만 규정할 수 있다고 믿는다. 절대적 소외가 존재하지 않듯이

완전한 소외의 지양도 그에게는 불가능하다. 소외와 소외의 지양은 결코 정적인 상태가 아니라 상호 규정하는 하나의 내적 과정이다.

둘째, 그렇게 함으로써 그는 소외를 변증법적으로 상대화시킨다. 소외와 소외의 지양이라고 하는 상대화된 변증법적 인식이 변화하는 구체적 상황 속에서 자본주의 구조가 어떻게 소외를 새롭게 규정하는가를 파악 가능하게 만든다. 이처럼 구체적인 상황과의 관계 속에서만 소외에 대한 정확한 인식이 가능하다고 그는 말한다. 예를 들면 자본주의에서 기술은 자연에 대한 인간의 소외를 극복 가능하게 만들지만 그것은 동시에 노동분업 혹은 기술에 의해 새롭게 야기되는 사회적 억압과 강요를 통하여 더욱 깊은 소외를 발생시킬 수도 있다는 것이다.

셋째, 르페브르에 의하면 소외 의식은 이미 소외 극복을 위한 계기를 의미할 수도 있지만, 동시에 좌절 의식과 불행 의식과 같이 보다 더 심각한 소외로 빠질 위험성도 내포하고 있다.

넷째, 루카치와는 달리 그는 물화현상이 소외의 특수한 경우에 불과할 뿐 결코 다양한 소외의 양상을 다 포괄하는 것은 아니라고 강조한다. 물화라는 개념은 오히려 자본주의에서 나타나는 소외를 단순화시켜 다양한 소외 형태를 오히려 흐리게 할 수도 있다.

다섯째, 르페브르는 현대 사회에서 개인이 자기자신과 자신의 내면세계에만 집착하고 몰두하는 것도 소외로 파악한다. 왜냐하면 어떠한 개인도 고립해 살 수는 없고 또 자아의식도 타인을 통해서만 형성된다고 보기 때문이다.

이처럼 르페브르는 일상생활에서 나타나는 소외의 다양한 현상을 폭넓게 파악하려고 노력한다. 또 그는 소외를 추상적으로 파악하지 않고 보다 구체적인 상황 가운데서 포착하려고 한다. 따라서 일상생활을 진부하다고 낙인찍는 것도 능사가 아니며 일상생활의 부정적인 측면만을 강조하는 것도 중요한 일이 아니다. 오히려 그는 그러한 진부함과 부정성에 내재하여 있는 모순과 갈등을 발견하고 그 속에 은폐되어 있는 변혁의 가능성을 현재화시키려 한다. 일상성은 소외와 소외 가능성을 동시에 가지고 있는 전체이다. 이런 의미에서 그는 “소외는 일상을 그 풍요로움에서 떼어낸다. 그것은 일상을 경멸함으로써, 이데올로기의 헛된 광채 밑에 일상을 가림으로써

이 생산과 창조의 장을 감춘다. 소외는 물질적 빈곤을 정신적 빈곤으로 바꾼다. 사회적 소외는 창조적 의식을 수동적인 불행한 의식으로 바꾼다”고 말한다. 여기서 우리가 유의해야 할 점은 르페브르의 소외론이 자본주의 사회에서 총체적 인간의 소외로 귀결된다는 데 있다. 그렇기 때문에 「일상생활의 비판」은 자본주의 소외 속에서 총체적 인간의 가능성을 찾아내어 그것을 실현시키려는 데 그 목적이 있다. 그러기 위해서 르페브르는 총체적 인간이 실현될 수 있는 작품으로서의 일상생활을 구성하려고 시도한다.

르페브르는 소외를 현실에서의 인간소외와 현실에 대한 소외된 관점이라고 하는 이중적인 소외에 주목하기 때문에 욕구와 욕망의 소외도 중요한 문제로 등장하게 된다. 그의 이러한 태도는 물화된 대상성과 순수한 주체를 분리해 온 전통적인 이분법적 자세를 단호히 거부한다. 오히려 르페브르는 욕구문제를 통해서 인간과 인간적 관계들을 총체적으로 파악하려 한다. 자본주의 사회에서는 욕구, 노동 그리고 향유의 전체적인 연관관계가 파괴되고 단절된다. 그런데 이러한 단절현상이 ‘총체적 인간’의 발전을 저해하고 소외시킨다. 향유와 노동과 욕구의 괴리는 일상생활에서 노동과 여가시간의 분리로 구체화된다. 노동은 답답하고 고통스러운 점으로 간주되는 반면에 즐거움과 휴식은 그와는 반대로 오직 여가시간에만 향유 가능한 것으로 취급된다. 하지만 자본주의에서 여가시간이란 근본적으로 노동력의 재생산에 봉사하기 때문에 결국 노동에 의해 지배당하는 셈이 된다. 그래서 더욱 더 여가는 노동으로부터 단절·분리되고 노동에 대한 보상은 더욱더 필요불가결하게 된다. 그 결과 여가를 위해 사람들은 일하고, 여가는 노동으로부터의 도피라는 의미만을 가지게 된다.

자본주의 사회에서는 여가시간조차 자본주의의 소비전략의 대상이 되기 때문에 여가시간은 결국 상품의 소비를 위한 시간으로 전략하게 된다. 여가는 소외가 더욱 보편화되는 시간인 것이다. 여가시간에 텔레비전과 같은 대중매체는 소비자의 욕구와 욕망을 조작하고 조종함으로써 새로운 수요를 창출한다. 여가는 자본가들에 의해 조직되고 유도된다. 유행과 광고는 자본주의 사회의 새로운 지배양식과 이데올로기로 등장한다. 이런 의미에서 르페브르는 광고는 상품을 소비자들에게 소개하는 단순한 매개체가 아니라 현대 사회의 이데올로기이며 상부구조라고 말한다. 이데올로기와 광고는

신호(signal) 화되어 유통되고 소비된다. 광고는 상품에 현실과 상상이 합쳐진 이중의 존재이다. 신호로 변형된 광고는 자본주의에서 최상의 명령이 되어 여가시간과 사람들의 행동을 통제하고 조종하면서 강제의 망을 형성하게 된다. 그런데 르페브르에 의하면 강제의 망이 두텁게 형성되는 장소가 다름 아닌 바로 일상생활이라는 것이다. 따라서 그는 “억압의 비판을 경제적 조건에만 국한시키거나 또는 제도와 이데올로기의 분석에만 국한시키는 것은 부정확하고 잘못된 것”이라고 말한다. 그는 이러한 “편견이 일상성에 대한 연구, 다시 말해서(……) 자연과 자연발생적인 것에 가깝기 때문에 외관상 사회적 억압에서 벗어난 듯이 보이는 모든 것을 포함한, 모든 차원에서 행해지고 있는 억압과 압력에 대한 고찰을 은폐시킬 수 있다”고 경고한다.

르페브르는 외관상 정상적으로 보이는 일상성의 비정상성을 꿰뚫어 보기 위해, 일상성에 충만하여 있는 강제와 모순을 정확하게 인식하기 위해서는 일상생활에 대한 비판적 탐구가 무엇보다 필요하다고 말한다. 왜냐하면 오늘날 “일상성은 계급의 전면적(경제적·정치적·문화적) 전략의 소산”이기 때문이다. 따라서 그의 일상성에 대한 비판적 탐구는 상부구조를 몇 가지 수정하거나 이데올로기를 분석하는 것을 목표로 하지 않고 일상과의 단절을 통해서 전체적인 ‘삶의 변혁’을 목표로 하는 ‘혁명적 휴머니즘’과 연결된다. 그에 의하면 혁명은(폭력적이건 비폭력적이건간에) 일상과의 단절 그리고 축제의 부활이다. 혁명은 “일상을 해체하고 변형시키기 위해서 우선 일상을 거부하고 일상을 재구성한다. 혁명은 일상의 위엄과 그 허구적 합리성을 부인하고 사회의 기초로서의 일상과 축제의 대립(노동과 여가의 대립)을 종식시킨다.” 르페브르는 이러한 혁명을 경제적·정치적 의미를 함축한 ‘문화혁명’이라 부른다. 문화혁명은 “작품·창조·자유·소유·양식·(효용)가치·인간존재 등의 개념들을 충만하게 재건시키는” 총체적인 혁명이다. 그에게 있어서 문화란 제도가 아니라 생활양식이다. 따라서 문화혁명은 단순히 국가나 재산관계만 개혁하는 것이 아니라 더 나아가서 조직화된 일상생활의 변혁이며 성의 혁명, 도시개혁, 일상성과 축제의 대립을 종식시키는 즉 우리의 삶 전체를 개조하는 혁명이다. 그의 문화혁명은 “일상이 작품이 되게 하라!”라는 구호에 집중적으로 표현된다. 이때 작품이라

는 개념은 예술적 대상을 가리키는 것이 아니다. 그것은 “자신을 알고, 자신을 이해하고, 자신의 조건들을 생산하고, 자신의 본질과 조건들(육체·욕망·시간·공간)을 소유하고, 스스로 자신이 작품이 되는 그런 행위를 지칭한다. 사회적으로는 자신의 역할과 자신의 사회적 운명을 손아귀에 쥐고 그것을 책임지는 행위, 다시 말해서 자주관리를 가리킨다.” 즉 문화혁명은 ‘총체적 인간’이 궁극적으로 실현될 수 있는 경제적, 정치적 수준에서의 변혁뿐만 아니라 일상성의 근본적인 변혁을 의미한다. 일상성의 변혁, 이것이 르페브르의 새로운 혁명전략이다.