

『철학사상』 별책 제7권 제21호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아도르노 『부정변증법』

윤 선 구

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제21호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아도르노 『부정변증법』

윤 선 구

서울대학교 철학사상연구소
2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제21호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아도르노 『부정변증법』

윤 선 구

서울대학교 철학사상연구소
2006

머리말

아도르노의 철학은 마르크스 사상이 금기시 되어 있던 7-80년대의 우리나라 변혁운동기에 마르크스 사상에 목말라 하는 운동권에 의해 그에 대한 대용품으로 소개되어 널리 파급되다가, 본격적인 마르크스 사상에 직접 접할 수 있게 된 80년대 이후에는 다소 소원해지는 듯 하더니 요즘엔 포스트모더니즘 철학의 유행과 더불어 그에 대한 관심이 확산되고 있다. 원래 아도르노 철학은 나치스독일의 전체주의에 대한 성찰로부터 출발한다. 아도르노는 근대 철학과 독일 관념론이 중세의 억압체제로부터 해방된 시민계급의 해방된 사유의 산물이면서도 이를 철학 자신이 보편적 개념적 사유를 통하여 새로운 억압적 성격을 띠게 됨을 간파한다. 그 결과 그는 새로운 해방의 철학을 위하여 개념적 사유, 동일성사유를 통하여 억압되어 있던 비개념적인 것, 비동일자를 파악하는 것을 목표로 하여 새로운 철학을 창시한다. 따라서 그의 철학은 근대적 사유에 조차 익숙치 못한 우리에게 다소 혼란스러울 수도 있으나, 근대적 사고의 부정적 측면을 일깨우고 미래의 긍정적 사회의 모습을 구상하는데 매우 중요한 역할을 하리라 생각한다.

그러나 우리가 아도르노의 철학으로부터 지혜를 배울 수 있으려면 그가 처해 있던 시대 상황과 우리가 처한 시대적 상황의 유사점과 차이점을 분명히 알아야 한다. 서구의 철학은 우리에게 수입철학일 수밖에 없는데, 우리는 그 수입과정에서 수입하는 철학이 생산된 배경을 고려하지 않는 경향이 많은 듯하다. 필자는 어떠한 철학이든지 철학은 시대적 고뇌의 산물이며 시대적 과제를 해결하려는 철학자들의 진지한 노력의 산물이라고 생각한다. 아도르노의 철학은 이러한 특징을 가장 전형적으로 보여주는 철학이다. 이러한 철학의 특징을 망각하게 되면 철학은 아도르

노가 비판했던 바와 같이 한낮 지나가는 유행 사조에 불과하게 될 것이다. 아도르노의 텍스트는 의미를 이해하기도 난해하지만 체계를 거부하는 그의 특성상 체계적으로 서술되어 있지 않기 때문에, 내용을 체계적으로 분석하는데 어려움이 많았다. 본 연구는 그 목적이 철학 고전 텍스트를 체계적으로 분석하여 인터넷을 통한 검색으로 철학연구자들과 인터넷 이용자들에게 철학텍스트에 편리하게 접근하도록 하는데 목적이 있기 때문에, 내용을 체계적으로 정리하려고 노력할 수밖에 없었는데, 그 과정에서 아도르노의 의도를 왜곡하거나 않았나 염려된다. 독자 여러분들의 많은 질책이 있기를 바란다.

2006년 5월
윤선구

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 아도르노의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	7
1.4 저작	9
1.4.1 계몽의 변증법	9
1.4.2 부정변증법	9
1.4.3 미학이론	9
2. 『부정변증법』 해제	10
2.1 『부정변증법』 요약	10
2.2 『부정변증법』 해설	11
2.3 『부정변증법』 상세 목차	17
2.4 주요 용어	24
2.4.1 동일자	24
2.4.2 비동일자	24
2.4.3 존재	25
2.4.4 존재자	26
2.4.5 부정변증법	26
2.4.6 짜임관계	27
2.4.7 모순	28
2.4.8 자유	28

2.4.9 자율	29
2.4.10 인과성	30
제2부 철학 지식지도	31
1. 철학자 지식지도	31
2. 철학 문헌 지식지도	32
3. 철학 용어 지식지도	34
3.1 동일자	34
3.2 비동일자	34
3.3 존재	35
3.4 존재자	36
3.5 부정변증법	37
3.6 짜임관계	37
3.7 모순	38
3.8 자유	39
3.9 자율	40
3.10 인과성	40
4. 철학 문헌 내용 지식지도	41
제3부 『부정변증법』 내용 분석 연구	49
1. 철학의 변혁	49
1.1 새로운 철학	49
1.1.1 기존 철학에 대한 비판	50
1.1.2 새로운 철학으로서의 변증법	52
1.2 새로운 철학의 특징	55
1.2.1 새로운 변증법	55

1.2.1.1 부정의 부정	56
1.2.1.2 모순 의미의 변화	58
1.2.1.3 객관 우위	59
1.2.1.4 개체 우위	61
1.2.2 철학의 관심 대상	62
1.2.2.1 전통철학의 관심대상	62
1.2.2.2 새로운 철학의 관심대상	62
1.2.2.3 새로운 철학이 관심대상을 전환하는 이유	64
1.2.3 새로운 철학의 가능성	65
1.2.3.1 새로운 철학의 가능성에 대한 문제제기	65
1.2.3.2 새로운 철학의 가능성에 대한 해명	66
1.2.3.2.1 적대적 전체	67
1.2.3.2.2 개념의 탈마법화	67
1.2.4 반체계적 입장	69
1.2.4.1 체계에 대한 비판	70
1.2.4.1.1 무질서에 대한 억압	71
1.2.4.1.2 비동일적인 것에 대한 분노	73
1.2.4.2 체계의 본성	74
1.2.4.2.1 체계의 이중성	75
1.2.4.2.2 체계의 이율배반성	75
2. 존재론 비판	78
2.1 존재론적 욕구	79
2.1.1 존재론적 욕구의 근원	80
2.1.1.1 철학의 근원적 욕구로서의 확고한 기반에 대한 갈망	80
2.1.1.2 시대적 욕구	81
2.1.1.2.1 가능성주의에 대한 반발	81
2.1.1.2.2 주체의 무기력화	82
2.1.2 존재론적 욕구에 대한 비판	84

2.1.2.1 실패에 그친 즉물성	84
2.1.2.2 잘못된 욕구	85
2.2 존재론에 대한 내재적 비판	87
2.2.1 계사의 대상화	89
2.2.1.1 존재와 존재자	89
2.2.1.1.1 존재	89
2.2.1.1.2 존재자	90
2.2.1.2 계사의 양면성	91
2.2.1.3 하이데거의 오류	92
2.2.1.4 존재의 비초월성	94
2.2.2 존재론의 불가능성	97
2.2.2.1 존재론	97
2.2.2.2 표현 불가능한 것의 표현	97
2.2.3 존재철학에 대한 비판	99
2.2.3.1 존재론의 억압성	100
2.2.3.2 존재적인 것의 존재론화	101
2.2.3.2.1 헤겔의 존재철학	101
2.2.3.2.2 하이데거의 존재철학	102
3. 부정변증법의 원리	104
3.1 변증법의 토대	104
3.1.1 사물(Sache)의 우위	106
3.1.2 철학의 제1원리	107
3.2 변증법의 변화	108
3.2.1 변증법의 본성	108
3.2.2 변증법의 목적	109
3.2.2.1 비동일자에 대한 관심	109
3.2.2.2 동일자와 비동일자	111
3.2.2.2.1 동일자	111

3.2.2.2.2 비동일자	114
3.2.2.2.2.1 개별자로서의 비동일자	114
3.2.2.2.2.2 개별자와 비동일자의 차이	115
3.2.2.3 동일성사유 비판	116
3.2.2.3.1 비판의 필요성	116
3.2.2.3.2 이데올로기로서의 동일성사유	117
3.2.2.3.3 동일성사유로서의 교환법칙	118
3.2.2.3.4 동일성사유의 오류	119
3.3 변증법의 전개	121
3.3.1 모순	121
3.3.1.1 모순의 의미	122
3.3.1.2 모순의 객관성	123
3.3.1.3 모순의 역할	124
3.3.2 종합	126
3.3.2.1 동일성 인식으로서의 종합에 대한 비판	126
3.3.2.2 비동일성의 인식으로서의 종합	126
3.3.2.3 긍정적 부정의 비판	127
3.3.2.3.1 헤겔 변증법에서 부정의 부정	127
3.3.2.3.2 현실비판과 부정의 부정	129
3.3.2.3.3 모순의 의미와 부정의 부정	129
3.3.3 짜임관계	131
3.3.3.1 짜임관계의 의미	131
3.3.3.2 짜임관계에 의한 비동일자의 파악	134
4. 자유의 부정변증법	137
4.1 이율배반의 발생 배경	138
4.1.1 역압으로부터의 해방	138
4.1.2 과학의 발전	139
4.2 칸트의 자유이론	141

4.2.1 이율배반의 구조	141
4.2.1.1 자유론	142
4.2.1.1.1 자유의 의미	142
4.2.1.1.1.1 자율로서의 자유	143
4.2.1.1.1.2 필연으로부터의 자유	144
4.2.1.1.2 테제의 증명	145
4.2.1.2 결정론	146
4.2.1.2.1 인과율 개념	146
4.2.1.2.2 안티테제의 증명	148
4.2.2 이율배반의 해소	149
4.2.2.1 자유와 필연의 조화가능성	149
4.2.2.2 자유론의 증명	151
4.3 이율배반의 객관성	153
4.3.1 칸트의 선협적 관념론	153
4.3.2 관념론적 자유론 비판	154
4.4 이율배반적 사고의 억압성	156
4.4.1 속박으로서의 인과성	157
4.4.2 자유론의 억압성	158
4.4.2.1 무질서에 대한 혐오	159
4.4.2.2 자유의 동일성사유	160
4.5 부정변증법에 의한 이율배반의 해소	163
4.5.1 일의적 인과성의 부정	163
4.5.2 자유의 가능성	166
4.5.2.1 자유의식의 역사성	166
4.5.2.2 자유의 경험	169
4.5.3 자유와 필연의 이율배반 해소	170
참고문헌	173

일 러 두 기

이 책의 기본 텍스트로는 테오도르 아도르노의 *Negative Dialektik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Bd. 113, Frankfurt am Main 1966)를 이용하였다.

본문의 인용은 『부정변증법』(홍승용 옮김, 한길사, 1999)를 토대로 하였다. 다만 공동연구에 따른 용어의 통일성 때문에 몇몇 용어들은 공동 번역어로 변경하여 인용하였다. 인용된 원문의 위치 표시는 『부정변증법』의 장, 절 및 쪽수를 나타낸다.

3부 본문의 본문 단락 번호는 토픽맵 작성을 위한 기술적인 필요에 의하여 붙인 것이다. 내용과는 별 관련이 없음을 밝혀 둔다. ‘e’는 해설(explain), ‘q’는 인용(quotation)을 가리킨다.



제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 아도르노의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

테오도르 루드비히 비젠크룬트 아도르노는 1903년 9월 11일에 프랑크푸르트 암 마인에서 부유한 유대인 주류 상인이었던 아버지 오스카 알렉산더 비젠크룬트와 코르시카 출신으로 제노바 총독가문의 직계 후손인 어머니 마리아 칼밸리 아도르노 사이에서 태어났다. 그는 직업적 가수였던 어머니와 피아니스트였던 이모부터 어릴 적부터 음악적 소양을 물려받았으며 동시에 집안의 친지로부터 15세의 어린 나이에서부터 칸트철학과 같은 독일 고전철학을 접하게 되었다. 그는 프랑크푸르트 대학에서 후설의 현상학에 관한 논문으로 박사학위를 받으며 여기서 동시에 같은 관심을 가지고 있던 호르크하이머를 만나 이후 평생 동안 학문의 동료가 된다. 그는 학위를 마친 뒤 잠시 오스트리아의 빈으로 가서 쇤베르크가 속한 작곡가 집단에 가입하여 음악을 연구하면서 쇤베르크의 무조음악에 심취하게 된다. 그러나 그의 급진적인 음악이론이 그곳의 선배들로부터 별다를 호응을 얻지 못하자 다시 프랑크푸르트에 돌아와서 호르크하이머를 통하여 프랑크푸르트 대학 사회조사연구소에서 일을 하게 된다. 그리고 키에르케고르에 관한 논문 「키에르케고르: 심미적인 것의 구성」으로 1931년에 교수자격을 취득하고 1933년 동 대학의 교수로 취임하게 된다. 그러나 같은 해에 나치스가 권력을 장악하게 됨에 따라 아도르노는 영국으로 건너가 옥스퍼드의 머튼 칼리지에 박사과정 학생으로 등록하여 그곳에 머물다가 1938년 호르크하이머의 초청으로 뉴욕에 건너가 그곳

으로 피난 와 있던 사회조사연구소의 활동을 계속한다. 1941년에 그는 호르크하이머와 함께 캘리포니아로 이주하여 음악에 관한 글들을 저술하다가 나치스가 폐망한 후 1949년에 독일로 귀환하여 호르크하이머와 함께 사회조사연구소를 재건하였다. 귀국이후 아도르노는 프로이드의 정신 분석학을 이용하여 독일 사회의 파시즘적 경향의 원인을 분석하는 한편 칼 포퍼와 방법론 논쟁, 그리고 실존주의비판 등을 전개하다가 1969년 66세의 일기로 세상을 떠났다.

1.2 생애 해설

테오도르 루드비히 비젠크룬트 아도르노는 1903년 9월 11일에 프랑크푸르트 암 마인에서 부유한 유대인 주류 상인이었던 오스카 알렉산더 비젠크룬트를 아버지로 하고 코르시카 출신으로 제노바 총독가문의 직계 후손인 마리아 칼밸리 아도르노를 어머니로 하여 태어났다. 아도르노란 성은 어머니의 성을 딴 것이며, 어렸을 때는 아버지의 성인 비젠크룬트라는 성을 사용하였다. 그는 아버지의 부 덕분에 안락한 가운데 어린 시절을 보낼 수 있었다. 그는 어린 시절을 아버지보다는 어머니의 영향을 받으며 자랐다. 어머니의 여동생 아가테도 결혼하지 않고 아도르노의 가족과 함께 생활했는데, 그의 어머니와 이모는 모두 뛰어난 음악가로서 아도르노에게 어린 시절부터 많은 음악적 소양을 길러주었다. 어머니는 직업가수였으며, 이모는 재능있는 피아니스트였던 것이다. 아도르노는 파울 힌데미트를 가르친 베른하르트 제클레스로부터 피아노를 배워 탁월한 피아노 연주솜씨를 갖추게 되었다. 그는 또한 15세가 되던 해에 그의 가족과 친분이 있던 클라카우어와 함께 칸트의 『순수이성비판』을 강독하면서 독일 고전 철학에 접하게 된다.

1921년에 프랑크푸르트의 카이저 빌헬름 김나지움을 졸업한 아도르노는 같은 도시의 요한 볼프강 괴테 대학교에 진학한다. 여기서 그는 철학,

사회학, 심리학, 음악 분야를 공부하고 이들 각 분야를 융합하여 3년 후인 1924년에 한스 코르넬리우스의 지도로 에드문트 후설의 현상학에 관한 논문으로 21세의 나이에 철학박사학위를 취득하였다. 프랑크푸르트 대학 재학시절 그는 후에 이 대학의 사회조사연구소에서의 가장 중요한 동료이자 프랑크푸르트 학파를 핵심멤버를 이루게 되는 등 향후 거의 반세기 동안을 학문적 동반자로 지내게 되는 호르크하이머를 만난다. 아도르노와 호르크하이머는 대학 시절부터 공통적인 관심사를 가지고 있어, 예술분야 뿐만 아니라 심리학을 함께 연구하였다. 이들은 처음에는 게슈탈트 심리학에 관심을 가지다가 나중에는 정신분석학으로 관심을 전환하였다.

아도르노는 프랑크푸르트 대학을 졸업한 후 1925년에 빈으로 이주하여 천베르크를 중심으로 하는 혁신적 작곡가 집단에 가입하여 무조음악과 12음계음악을 연구하면서 그곳에서 발행되는 잡지인 『개벽』(Anbruch) 및 『악보대와 지휘봉』(Pult und Taktstock)에 음악에 관한 글들을 발표하였다. 그의 철학이 소위 “무조의 철학”이 되는 것은 이 때 받은 천베르크의 영향 때문이라고 볼 수 있다. 그러나 그의 선배들과 음악에 있어서의 스승인 알반 베르크(Alban Berg)조차 그를 제대로 이해해주지 못하자 그는 1927년에 다시 프랑크푸르트로 돌아왔다. 그러나 『개벽』(Anbruch)지의 편집을 맡는 등 빈과의 교류를 완전히 단절하지는 않았다.

프랑크푸르트에 돌아와서 그는 호르크하이머를 통하여 프랑크푸르트 대학 사회조사연구소와 관계를 맺게 된다. 프랑크푸르트 대학의 사회조사연구소는 1923년 2월 23일에 설립되었는데, 당시 사회조사연구소 소장은 카를 그륀베르크가 맡고 있었고, 아도르노와 평생 동안 우정을 나눈 문학사회학자 레오 뢰벤탈이 거기서 활동하고 있었다. 이 기간 동안 아도르노는 마르크스주의에 접근하기 시작한다. 그러나 그의 친구들과는 달리 소비에트연방이나 공산당을 옹호하는 등의 현실참여와는 일정한 거리를 두고 있었고, 이데올로기에 대하여 일종의 내재적 비판을 하기 시작하였다. 그러나 1920년대 말 이후에는 헤겔적인 마르크스주의의 특징을 현저하게 드러내게 된다.

아도르노는 1927년에 교수자격취득논문으로 「선험적 영혼론에서의 무

의식 개념」을 제출하였으나 거부됨에 따라 새로이 「키에르케고르: 심미적인 것의 구성」을 제출하여 통과됨에 따라 1931년 5월에 프랑크푸르트 대학교 철학교수로 취임하게 된다. 그의 교수자격논문은 1933년에 출판되었으나 학계에 큰 반향을 불러일으키지는 못하였다.

1933년 나치가 권력을 장악하자 아도르노는 비인으로 교수자리를 옮기려하다 무산되고 임시 망명을 위해 영국 옥스퍼드 머트 칼리지에 박사과정학생으로 입학한다. 영국에서는 그곳 학자들과 접촉을 하지 않고 저술에 몰두하여 『인식론의 메타비판』이란 책을 저술하였고, 이 책은 1956년에 출판되었다. 옥스퍼드 시절 아도르노는 그의 연구소 동료들과 긴밀한 관계를 계속 유지하면서 『사회연구』지에 두 편의 논문을 기고했는데 한편은 1936년에 쓴 「재즈론」과 2년 후에 발표한 「음악의 정신적 성격과 청각의 퇴행」이란 논문이 그것이다. 그는 이시기에 파리에 머물고 있던 벤야민과 긴밀한 유대관계를 맺고 있었는데, 그가 투쟁적인 정치적 성향이 강하고 이론적 치밀성이 부족한 경향으로 흐르는 것을 우려하여 벤야민의 「기술복제 시대의 예술작품」에 대한 응답으로 「물신적 성격에 대하여」란 글을 쓰기도하였다. 그가 호르크하이머와 연구소를 따라 미국으로 가기를 망설인 점에 대해서는 벤야민과 일치하였다.

그러나 아도르노는 호르크하이머의 초청으로 1937년 6월에 뉴욕에 일시 머물며 미국의 지적 환경에 대한 두려움을 가라앉힐 수 있게 되었다. 그는 호르크하이머가 일자리를 주선하여주자 1938년 2월에 뉴욕으로 이주하였다. 아도르노의 이주로 뉴욕으로 이전한 사회조사연구소는 활기를 뛰기 시작하였다. 1939년에서 1941년 사이에 간행된 『사회연구』의 마지막 두 권에 아도르노는 리하르트 바그너, 키에르케고르, 슈펭글러, 소스타인 베블렌에 관한 논문을 기고했다. 벤야민이 1940년 9월 미국으로 가던 도중 프랑스-스페인 국경에서 자살하자 이에 깊은 상처를 받은 아도르노는 이후 10여년 동안 대부분의 저술을 벤야민의 사상과 같은 관점에 맞추어 저술을 하였다.

1941년 호르크하이머가 건강이 좋지 않아 폴로크와 함께 캘리포니아 남부로 거처를 옮기자 아도르노도 그들과 합류하기 위하여 그 곳으로 내

려갔다. 이때부터 1944년까지 아도르노와 호르크하이머는 긴밀한 공동 작업을 하게 되는데, 그들의 견해는 벤야민의 마지막 사색에 많이 의존하고 있었다. 여기서 나온 중요한 저술이 두 사람의 공저인『계몽의 변증법』인데 이 책은 1947년에 출판되었으나 1960년대 까지는 널리 읽히지 않았다. 캘리포니아에서 아도르노는 주로 음악에 관한 저술을 많이 집필하였는데, 『새 음악의 철학』, 『영화를 위한 작곡』, 『최소한의 도덕』이 그것이다. 아도르노는 1941에 친베르크의 음악에 관한 논문 「친베르크와 진보」를 쓰고, 1948년에 20세기의 또 다른 위대한 음악가 이고르 스트라빈스키에 관한 논문을 썼는데, 이 두 편의 논문에 서문을 붙여 『새음악의 철학』이라는 이름으로 출판하였다. 『영화를 위한 작곡』은 동료 망명자였던 아이슬러와 1944년에 공동연구를 한 결과로 1947년에 출판되었다. 1951년에 출판된 『최소한의 도덕』은 아도르노의 망명자로서의 고통스런 삶에 대한 고뇌를 성찰한 저서이다.

2차 세계대전이 끝나고 난 후 마르쿠제, 뢰벤텔, 에리히 프롬, 아우구스트 비트포겔, 프란츠 노이만, 오토 키르히하이머 등은 미국에 남아 그곳에서 상당한 명성을 얻게 되었으나 아도르노는 1949년에 호르크하이머, 폴로크 등과 함께 독일로 돌아가 프랑크푸르트 대학 사회조사연구소의 재건을 계획한다. 그들은 프랑크푸르트 시로부터 열렬한 환영을 받고 연구소 재건에 지원을 받아, 사회조사연구소는 1951년에 다시 문을 열게 되었다. 아도르노는 미국의 망명생활에서 항상 독일로 돌아가기를 열망하였는데, 그 이유는 독일어가 변증법적 자유를 표현하기에 가장 적합한 언어라는 믿음 때문이었다. 그는 미국에서도 항상 경험적 연구에 대한 거부감을 가지고 있었다. 따라서 사회조사연구소가 독일인들이 파시즘에 끌리는 성향을 연구하기 위하여 경험적 방법을 도입하기로 결정했을 때에도 그는 정신분석의 통찰이 앞서야 한다고 강조하였다. 정신분석 방법은 독일인들이 히틀러에 끌리게 된 복잡한 원인을 규명하는 데 도움이 될 뿐만 아니라 자신들의 슬픔에 대한 무감각에 대처할 수 있는 길을 제시해 줄 수 있다고 생각했기 때문이다. 1956년 연구소는 프로이트 탄생 100주년 기념행사를 열어 학술회의를 지원하였다. 마르쿠제는 이러

한 프로이트주의를 한층 급진적으로 발전시켜 『에로스와 문명』이라는 책을 저술하기도 하였다. 그러나 아도르노는 호르크하이머와 마찬가지로 프로이트주의를 그렇게까지 강조하지는 않았다. 그들은 또한 마르크스주의에 대해서도 마찬가지로 일정한 거리를 유지하였다. 그는 자본주의를 비판하는데 앞장섰지만, 마찬가지로 현존 사회주의에 대한 비판적 태도도 완화하지 않았다.

1955년에 그는 『프리즘: 문화비판과 사회』라는 제목의 논문집을 출판하고, 1956년에는 『불협화음: 관리되는 세계에서의 음악』을, 그리고 1958년에는 4권으로 된 『문학론』 제 1권을 발표했다. 그리고 그것을 필두로 음악 및 문학에 관한 많은 양의 연구서와 논문집을 주기적으로 발표했다. 뿐만 아니라 아도르노는 전후 독일 사회학을 복구하는 데에도 적극적인 기여를 계속하였다. 그는 1950년대 후반에 미국의 사회과학 방법론을 독일에 보급하는 데 앞장서온 사회과학연구소의 경향에 염증을 느끼기 시작하였다. 1957년에는 이론적이고 경험적인 논의들이 사회과학 방법의 대체물로 자리 잡을 수 있을 것이라는 가정을 반박하는 “사회과학과 경험적 연구”라는 글을 발표하였다. 이러한 그의 입장은 1961년 튀빙겐에서 시작된 실증주의 논쟁으로 이어진다. 그 해 튀빙겐에서 열린 독일 사회학회에서 칼 포퍼는 “사회과학의 논리”라는 주제로 강연을 했고, 이에 대해 아도르노는 「사회과학 방법론에 대하여」란 논문을 발표하였고 랄프 다렌도르프가 이에 가세함으로써 실증주의 논쟁이 촉발된 것이다. 후에 하버마스, 한스 알베르트, 하랄트 필로트가 방법론 논쟁에 뛰어들었고, 1969년에는 이러한 논쟁들을 한 데 묶은 책이 출판되었다. 이 논쟁은 양측의 입장이 강경하여 합일점을 찾지는 못하였으나, 변증법적인 아도르노의 비판이론과 포퍼 및 그의 추종자들의 비판적 합리주의를 구분 짓는 논점들을 명료히 하는 데 도움이 되었고, 1964년 막스 베버의 사회학의 의미에 관한 논쟁과 더불어 아도르노를 여전히 정치 지향적인 사회이론의 열렬한 옹호자로서 위상을 확립시키는데 도움이 되었다.

아도르노는 칼 포퍼와 같은 실증주의자들과 논쟁을 벌이는 한 편, 다른 한 편으로는 당시에 유행하던 또 다른 철학의 한 축인 현상학 및 실

존주의자들과 열전을 벌였다. 그는 후설의 현상학에 관한 논문으로 박사 학위를 받았고, 키에르케고르에 관한 논문인 「키에르케고르: 심미적인 것의 구성」으로 교수자격을 취득한 바 있다. 그러나 아도르노는 그가 나치스를 피해 옥스퍼드의 머튼칼리지에 머물고 있을 때 광범위한 후설 비판으로 쓴 『인식론의 메타비판』을 1956년에 출간하였고, 8년 후에는 『진정성이라는 특수한 용어』라는 책을 통하여 더욱 신랄하게 비판하였다. 그의 이러한 비판은 키에르케고르 뿐만 아니라 하이데거, 야스페스, 마틴 부버와 같은 키에르케고르 이후의 실존주의자들에게 확대되었다. 그 이유는 이들이 전후에 유행하는 “진정한 인간관계”에 관한 그들의 담론이 그들이 말하는 진정성의 성취를 방해하는 사회적 조건들을 신비화 하는 데 기여하였다고 생각했기 때문이었다.

1966년에 아도르노는 그의 주저 중의 하나인 『부정 변증법』을 출판한다. 이 책은 그의 철학적 저술들을 한 데 모은 책으로 가급적 일관성을 유지하려고 노력하기 하였지만, 체계적이고 연역적인 저작은 아니다. 그의 또 하나의 주저인 『미학이론』은 죽을 때까지도 완성하지 못한 미완성의 저작이다. 아도르노는 평생 동안 단순한 혁명이 아니라 진정한 혁혁을 이루할 수 있는 이론과 실천의 조화를 모색하고 노력하였다. 그러나 독일의 신좌파와 많은 활동가들의 눈에는 그가 실천을 포기한 것처럼 비쳐졌다. 그는 1969년 대학에서 강의를 하고 있는 도중 과격한 행동 집단의 단원들로부터 “아도르노는 죽었다.”라는 격렬한 비판을 받은 지 넉 달 후 스위스에서 휴가를 보내던 중 66세 생일을 한 달 앞두고 심근경색으로 사망하였다.

1.3 생애 연보

1903년: 독일 프랑크푸르트에서 출생.

1921-1923년: 프랑크푸르트대학에서 철학, 사회학, 심리학 및 음악 이론 공부.

- 1924년: 「후설현상학에서의 사물적인 것과 노에마적인 것의 초월성」으로 박사학위 취득.
- 1925~1926년: 오스트리아 빈에서 알반 베르크와 아놀드 쇤베르크에게서 음악이론 및 작곡을 공부함.
- 1929~1930년: 잡지 『여명』편집위원.
- 1931년: 「키에르케고르: 미적인 것의 구성」으로 교수자격 취득. 프랑크푸르트 대학 교수 취임.
- 1933년: 유대인 교수요원에 대한 면직 조치에 따라 강의권 박탈당함.
- 1934년: 영국으로 망명. 옥스퍼드 머튼 대학에서 강의.
- 1937년: 그레텔 카플루스와 결혼.
- 1938년: 미국으로 가 뉴욕에 있는 프랑크푸르트 사회조사연구소 연구원이 됨.
- 1942~1944년: 캘리포니아에서 호르크하이머와 함께 『계몽의 변증법』 집필.
- 1944~1949년: 로스앤젤레스에서 사회적 차별에 관한 연구수행.
- 1947년: 암스테르담에서 『계몽의 변증법』 출간.
- 1949년: 독일로 귀환. 호르크하이머와 함께 프랑크푸르트로 돌아온 사회조사연구소 운영.
- 1950년: 공저 『권위주의적 성격』 출간.
- 1951년: 『한 줌의 도덕: 손상된 삶에서 우리나오는 반성들』 출간.
- 1956년: 『인식론 메타비판』 출간.
- 1956~1969년: 프랑크푸르트 대학 정교수.
- 1958년: 프랑크푸르트 사회조사연구소 소장.
- 1961년: 튀빙겐에서 개최된 사회학대회에서 칼 포퍼 사이에 방법론 논쟁이 시작됨.
- 1963년: 『헤겔 연구』 출간.
- 1966년: 『부정변증법』 출간.
- 1969년: 사망.

1.4 저작

1.4.1 계몽의 변증법

한국어 표준본: 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 문학과지성사 1999.

영어 표준본: Horkheimer, Max and T. W Adorno, *Dialectic of enlightenment*, translated by John Cumming, New York, Seabury Press 1972.

원어 표준본: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M 1971

1.4.2 부정변증법

한국어 표준본: 『부정변증법』, 홍승용 옮김, 한길사 1999.

영어 표준본: *Negative dialectics*, translated by E. B. Ashton, New York 1983.

원어 표준본: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M 3. Auf. 1971.

1.4.3 미학이론

한국어 표준본: 『미학 이론』, 홍승용 옮김, 문학과지성사 1984.

영어 표준본: *Aesthetic Theory*, translated by Robert Hullot-Kentor, Minesota Univercity Press, 1997.

원어 표준본: *Ästhetische Theorie*, Hrsg. von G. Adorno und R. Tiedeman, Frankfurt/M 5. Auf. 1981.

2. 『부정변증법』 해제

2.1 『부정변증법』 요약

이 책의 내용은 그가 영향을 받았고, 독일 전통 철학의 주류를 이루어 왔던 칸트, 헤겔, 하이데거의 철학에 대한 비판을 토대로 새로운 철학인 부정변증법을 구축하고 이를 자유문제 등 현실적인 철학문제에 적용하는 것이다. 제1부에서는 하이데거의 존재론에 대한 비판을 통하여 부정변증법의 존재론적 토대를 구축한다. 그는 하이데거가 헤겔의 관념론이 정신 승배라고 비판하면서 존재승배를 강조하지만, 그 자신도 존재자를 존재 자체를 통하여 파악하려는 시도를 통하여 존재적인 것을 존재론화함으로써 자신들의 의도와는 은연중에 주관에 우선권을 부여한다고 비난했다. 하이데거의 존재적인 것의 존재론화는 존재자를 존재 자체를 통하여 파악하려는 시도이지만, 이것은 동어반복에 불과하기 때문에 불가능하다.

제2부 부정적 변증법 부분은 헤겔의 변증법에 대한 비판이며, 동시에 이 책의 가장 핵심적인 부분이다. 아도르노는 변증법을 특정의 철학적 입장이나 방법론이 아니라 철학 자체라고 보았다. 그러나 그는 전통적인 변증법이 부정의 부정을 통하여 어떤 긍정적인 것을 사유하려한다는 점을 비판한다. 따라서 그의 변증법을 부정의 변증법이라 부른다. 헤겔의 변증법은 주관우위의 관념론적 변증법이지만, 부정변증법은 객관우위의 유물론적 변증법이다. 사물 또는 사태는 그 자체 비개념적인 것이기 때문에 객체우위의 철학에서는 개념에 의하여 비개념적인 것이 역암당하는 일이 없게 되는 것이다. 이러한 변증법은 부정을 매개로 하여 대상을 인식하는 것이 아니라 주체와 객체의 짜임관계(Konstellation)를 통하여 파악하는 것이다.

3부는 부정변증법을 구체적인 사례에 적용하여 부정변증법의 모델을 제시한다. 제1장은 도덕철학에 부정변증법을 적용한 것으로 칸트의 자유 이론이 비판된다. 제2장에서는 역사철학에 부정변증법을 적용하여 헤겔의 “세계정신과 자연사”가 비판적으로 검토된다. 그리고 마지막으로 제3

장에서 비판적 자기반성으로 형이상학적인 문제들이 검토된다.

2.2 『부정변증법』 해설

아도르노는 단순한 사변철학자가 아니라, 철학자이자 동시에 현실 비판가요 사회개혁자이기도 하였다. 그의 사상의 목적은 근본적으로 사회의 개혁에 있다고 볼 수 있다. 올바른 개혁은 현실에 대한 진지한 비판에서 출발한다. 그리고 개혁의 원리와 방향을 올바로 제시하기 위해서 철학적 성찰이 필요하고, 이러한 성찰이 실천으로 연결되기 위해서는 방법이 필요한 것이다. 그는 서구사회가 오랜 기간 동안 계몽을 추진해 오면서도 이러한 계몽이 올바로 이루어지지 않았고 본다. 따라서 나치즘이나 파시즘과 같은 현상이 발생하였다고 보는 것이다. 그는 많은 논문과 저술에서 사회 및 문화비판을 수행하였는데 그중 대표적인 저작이 『계몽의 변증법』이다. 아도르노는 이성이 추진 해온 계몽이 많은 문제점을 내포하고는 있지만, 그렇다고 해서 이성의 능력을 절대적으로 부정하지는 않는다. 이성의 능력을 비판한다고 해서 비합리주의가 되는 것은 아니다. 아도르노는 칸트와 마찬가지로 이성에 의한 이성의 비판이라는 입장을 취하는 것이다. 그는 철학을 신뢰하고 이성을 신뢰한다는 점에서 근본적으로 독일 관념론의 후예이다. 그러나 그는 절대적 관념론을 부정하고 객체우위의 입장을 취하며 보편자의 억압으로부터 개별자를 해방시키고자 노력하였다. 그는 이러한 입장에서 철학적 사고를 전개하였는데, 그의 철학적 사고를 집대성한 대표작이 바로 『부정변증법』인 것이다. 또한 이러한 철학적 사고를 실천과 연결하기 위한 전략이 바로 미학이라고 볼 수 있다. 그는 힌데미트를 가르친 베른하르트 제클레스로부터 피아노를 배운 탁월한 피아니스트이며 동시에 쇤베르크와 교류하면 작곡을 공부한 음악가이며 음악에 관한 이론적 저술을 많이 남겼지만, 그는 순수한 예술지상주의적 예술철학자가 아니었다. 그의 미학이론 내지는 예술이론은

현실을 개혁하고 보다 나은 사회를 실현하는 근본적인 원리인 것이다.

『부정변증법』은 1966년에 출간되었는데, 이것은 아도르노의 다양한 철학적 주제들을 한 권의 책에 모아 놓은 것으로 아도르노의 철학적 저작 중 대표작이라고 볼 수 있다. 아도르노는 음악에서 쇤베르크의 무조 음악을 좋아했듯이 철학도 어떤 특정의 입장을 취하지 않고 다양한 입장 을 수용하면서도 각각의 입장들이 지닌 한계를 비판하고자 하였다. 따라서 그의 철학은 어떤 특정의 입장으로부터 연역적으로 전개되지 않는다. 『부정변증법』도 그가 1961년 파리의 콜레쥬 드 프랑스에서 행한 일련의 강의를 토대로 형성되었다. 그러나 다양한 주제들을 비교적 일관성 있는 담론이 될 수 있도록 엮은 것이다. 이 책은 서론 그리고 1, 2, 3부로 이루어졌는데, 그 자신이 『부정변증법』의 서문에서 콜레쥬 드 프랑스에서 한 세 차례의 강의 중 1, 2회의 강의를 토대로 제1부가, 세 번째 강의를 토대로 2부가 형성되었다고 말하고 있다. 이 책의 3부는 1, 2부보다 훨씬 이전에 구상되었다. 3부는 다시 3장으로 이루어졌는데, 제1장 자유에 관한 부분의 구상은 1937년이 이루어졌고, 2장 「세계정신과 자연사」는 1932년에 구상되었다. 『부정변증법』이란 이 책의 제목은 제2부의 제목에서 온 것이다.

그는 전통 철학의 체계성이 억압의 근원이라고 봄으로써 체계를 비판하고 있기 때문에 자신의 철학도 체계적으로 서술하는 것을 거부한다. 그렇다고 비이성적이거나 문학적인 방식으로 서술하지는 않는다. 그는 이성을 이성에 의하여 비판해야한다고 주장하며, 개념을 이용하여 비개념적인 것을 파악해야한다고 주장하듯이, 체계를 부정하면서도 비교적 체계적으로 서술하고 있다. 그러나 그의 체계는 칸트나 헤겔과 같이 순수이성의 건축술에 의하여 미리 짜인 체계는 아니다. 그는 『부정변증법』 서론에서 새로운 변증법으로서 자신의 철학의 특징과 목표를 서술한다. 그의 철학은 개별자를 인식하고 이것을 보편자에 의한 억압으로부터 해방시키는 것을 목표로 삼는데, 이것은 헤겔의 관념론적 변증법과 달리 객체의 우위를 인정하는 부정변증법에 의해 수행된다. 제1부에서는 관념론을 비판하고 객체 우위의 변증법을 정당화하기 위한 토대로 하이데거

의 존재론을 비판한다. 제2부에서는 객체우위 또는 사물내용의 우위를 토대로 어떻게 개별자 내지는 비개념적인 것을 인식할 수 있는가에 관한 부정변증법의 핵심적 원리를 설명한다. 그리고 제3부에서는 부정변증법이 어떻게 작동하는지를 자유문제와 자연사의 문제에 적용하여 구체적인 모델을 보여주고 있다.

『부정변증법』의 내용은 비개념적인 것 또는 개별자를 파악하는 것을 목적으로 하는 새로운 변증법으로서의 철학을 정립하는 것이다. 아도르노는 지금까지의 철학이 모두 시간과 공간을 초월한 타당성을 주장하는 보편이론이고자 하였지만, 사실은 특정 시대나 상황에만 타당한 이론일 뿐이라고 본다. 따라서 기존의 철학들은 모두 하나의 경쟁적인 입장일 뿐 보편타당한 이론은 아니라는 것이다. 이것은 기존철학에 대한 비판이지만, 기존철학의 의미를 전적으로 부정하지는 않고 단지 상대화하는 것이다. 아도르노 자신은 이러한 여러 경쟁적 입장들 중의 한 입장이 아니라 보편적인 이론으로서의 새로운 철학을 제시하고자 한다. 그는 이러한 새로운 철학을 변증법이라고 부른다. 그러나 그의 변증법은 여러 입장들 중의 한 특정의 입장에 불과한 헤겔의 변증법과는 다르다. 아도르노는 헤겔의 변증법이 부정의 부정을 긍정이라고 봄으로써 이전의 상황에 대한 부정으로 등장하는 새로운 상황을 무조건 긍정적인 것으로 규정하는 오류를 범하였다고 본다. 그에 의하면 부정의 부정은 긍정이 아니다. 이러한 주장은 헤겔의 모순개념을 비판함으로서 도출된다. 헤겔은 모순개념을 논리적인 개념으로 규정하였다. 따라서 부정의 부정은 긍정이 된다. 그러나 헤겔은 모순을 이렇게 논리적인 개념으로 규정하면서도 실제로는 논리적인 개념으로 사용하지 않고, 비동일적인 것을 모순으로 간주하고 있다. 아도르노는 모순을 논리적이 개념이 아니라, 비동일자에 대한 의식으로 규정한다. 이에 따라 부정의 부정은 여전히 부정이며, 이성은 새로운 부정을 극복하기 위해 끊임없이 노력해야한다고 보는 것이다.

그의 새로운 변증법의 목적은 전통철학에서 억압되어 왔던 개별자 또는 비개념적인 것을 파악하고 개념 또는 보편자에 의한 억압으로부터 해방하고자 하는 것이다. 전통철학은 개념을 이용하여 보편자를 추구하는

것을 목적으로 하였다. 이러한 사고는 자연과학과 근대 시민윤리를 동시에 정당화하고자 하는 근대사회의 필요에 부응하는 것이었지만, 동시에 개념과 동일시되지 않는 것 또는 개별적 인 것들이 무시되거나 억압되는 결과를 가져왔다. 아도르노는 철학적 사변에서의 이러한 현상은 사회에도 그대로 적용되어 개념에 의한 보편자의 추구가 전체주의적 사고를 정당화하며, 개인의 억압을 낳게 되었다고 보는 것이다. 따라서 전체주의의 억압으로부터 개인을 해방시키기 위해서는 개념적인 것 또는 보편자가 아니라 비개념적인 것 또는 개별자를 파악하는 것을 목표로 하는 철학이 필요하다고 본 것이다. 그의 이러한 의도는 주관우위의 관념론을 객체우위의 유물론으로 전환시킴으로서 가능하게 된다. 관념론은 객체의 독자성을 무시하고 주관의 사유를 통하여 사물을 개념과 동일시하는 철학이다. 이러한 사고로부터 벗어나기 위해서는 객체의 독자성을 인식하는 것이 중요하다. 아도르노는 이것을 제1부에서 하이데거의 존재론에 대한 비판을 통하여 정당화한다.

아도르노는 존재론에 대한 욕구를 철학의 욕구들 가운데 가장 절박한 욕구로 본다. 그것은 어떤 확실한 것에 대한 욕구이다. 즉 데카르트가 그의 전 체계를 기초 지을 절대적으로 확실한 것을 찾았듯이 모든 철학자들은 그들의 철학을 견고한 토대 위에 기초하려는 욕구를 갖게 되고 이러한 욕구로 인하여 존재론에 관심을 갖게 된다는 것이다. 그러나 어떠한 것을 욕구한다는 것이 그것의 존재를 보증해주지는 않는다. 아도르노는 존재론적인 욕구는 불가피하지만, 이러한 욕구가 존재론을 정당화하는 것은 아니라고 보는 것이다. 그는 이러한 존재론적 욕구에 대한 비판을 토대로 존재론에 대한 내재적 비판을 한다. 아도르노의 하이데거 비판의 요지는 하이데거가 헤겔의 관념론을 비판하고 존재를 강조하였지만, 그의 존재론은 존재를 존재 자체를 통하여 규정함으로서 결국 헤겔식의 관념론적 한계를 벗어나지 못하였다는 것이다.

헤겔이 부정의 부정을 긍정으로 간주한 것은 그가 주관우위의 관념론적 입장에 견지하였기 때문이다. 헤겔은 『논리학』1권 첫 번째 주석에서 ‘어떤 것’으로부터 시작하는 것을 거부하고 존재로부터 시작해야함을 주

장하는데 이것은 그가 주관의 우선성을 선언하는 것이다. 하이데거는 관념론을 비판하고 존재우위의 입장에 한 발짝 다가섰다. 그러나 그는 존재자를 다루면서도 그것을 존재론화하여 존재자의 비개념적 요인을 모두 박탈하였다고 본다. 아도르노에 의하면 하이데거는 정신을 승배하는 관념론에 대하여 반대하며 존재를 승배하였다. 그러나 하이데거의 존재는 정신과 거의 구분할 수 없다. 하이데거는 어떠한 존재도 존재자 없이는 사유될 수 없고, 어떠한 존재자도 존재에 의한 매개 없이는 사유될 수 없다는 사실을 은폐하고 존재자를 배척한다. 이로서 그의 존재론은 정신에 의한 매개인 존재만을 부각시킬 뿐 존재자를 파악하는 데 실패하고 만다는 것이다.

제2부에서는 존재론에 대한 비판을 토대로, 헤겔의 관념론적 변증법을 비판하고 부정변증법을 확립한다. 아도르노는 하이데거 존재론 비판을 토대로 존재자 없이는 어떤 존재도 없다는 입장을 취한다. 이것은 존재자, 즉 객관우위의 입장이다. 종전의 관념론이 주관우위의 입장으로써 주관의 개념에 의해 사유된 것을 비개념적인 것과 동일시하는 데 대해 객관우위의 입장은 개념과 동일하지 않은 것, 즉 비동일자를 그 자체로 인정하는 것이다. 아도르노 철학의 목적은 보편자 또는 개념에 의해 억압된 개별자 또는 비개념적인 것을 파악하고 해방하는 일이었다. 그에 의하면 기존철학에서 개별자 또는 비개념적인 것이 억압되었던 이유는 주관이 자신이 형성한 개념을 통해 자신과 일치하는 것만을 인정하는 관념론 때문이었다. 따라서 그는 대상 또는 사물을 그 자체의 특성을 통하여 파악하고자 한다. 그는 이를 위해 헤겔의 변증법을 비판하고 부정변증법을 창안한다. 헤겔의 변증법은 주관우위의 관념론적 변증법이지만, 부정변증법은 객관우위의 유물론적 변증법이다. 사물 또는 사태는 그 자체 비개념적인 것이기 때문에 객체우위의 철학에서는 개념에 의하여 비개념적인 것이 억압당하는 일이 없게 되는 것이다. 이러한 변증법은 부정을 매개로 하여 대상을 인식하는 것이 아니라 주체와 객체의 짜임관계(Konstellation)를 통하여 파악하는 것이다. 그가 기준의 주체우위의 관념론과 달리 객체우위의 입장은 취하는 이유는 개념 또는 보편자의 전

제로부터 개별자 또는 비개념적인 것을 해방하기 위함이다. 주체우위의 관념론적 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 인식하려하기 때문에 비개념적인 것을 무시하게 되기 때문이다. 그러나 객체는 그 자체로 개별적인 것이다. 따라서 객체우위의 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 파악한다고 하더라도 비개념적인 것을 무시할 수 없게 된다. 아도르노는 개념우위의 관념론이 결과적으로 파시즘과 전체주의에 이르게 됨을 보고, 사회현실에 대한 비판을 통하여 개인의 우위를 강조하는 객체우위의 입장을 취하게 되었다고 볼 수 있다.

아도르노의 자유에 대한 이론의 핵심은 부정변증법을 통하여 칸트의 자유론을 비판하는 것이다. 근대의 관념론은 전근대적 억압으로부터의 해방을 성취하기도 하였지만, 그것은 개념의 보편성을 강조함으로써 새로이 개별자를 억압하는 기제가 되고 있다는 것이 아도르노의 관념론에 대한 비판이다. 아도르노는 관념론의 이러한 성격이 드러나는 대표적인 분야가 바로 자유이론이라고 본다. 관념론이 강조하는 자유는 무질서한 자의가 아니라 이성의 법칙에 따르는 것이다. 아도르노는 이러한 자유 개념이 한편으로는 개별자에 대한 억압임을 보이고, 다른 한편으로는 그러한 보편적 이념으로서의 자유가 불가능함을 드러내고자 하는 것이다. 칸트는 주관의 개념을 통하여 대상을 규정하는 방식으로 자연필연성뿐만 아니라 자유의 이념을 규정하였다. 그러나 이성의 자유 안에서 두 가지 인과성은 서로 모순을 야기한다. 즉 한편으로는 예외 없이 인과율이 적용된다고 보면서 다른 한편으로는 이러한 인과율의 예외인 자유가 존재한다고 주장하기 때문이다. 칸트는 이러한 이율배반을 현상계와 예지계를 구별하고, 자연필연성은 전자에 자유는 후자에 적용되는 것으로 봄으로써 해소하고자 하였다. 그러나 이도르노는 이러한 해결방식이 한편으로는 인과율뿐만 아니라 자유론조차도 비동일자를 억압하는 계기가 있다라는 것과 다른 한편으로는 칸트의 결정론과 자유론은 경험적 사실과 일치하지 않는다는 이유를 들어 비판한다.

아도르노는 칸트의 이율배반에 대한 해결방식의 근본적인 문제점이 인과율과 자유를 주관의 개념을 통하여 대상을 파악하는 관념론적 사고에

기인한다고 본다. 아도르노의 근본적인 입장에 의하면 인과율과 자유는 주관의 개념에 기인하는 것이 아니라 대상에 성질에 기인한다. 결정론과 자유론의 이율배반은 주관적 사유의 모순이 아니라 대상의 모순이라는 것이다. 그는 현대물리학에서 조차 인과율이 절대적이 아님을 지적한다. 따라서 인간의 심리적 현상도 절대적으로 결정적인 것은 아니라는 것이다. 그러나 이것은 보편적인 자유론인 자유의 왕국을 인정하는 것은 아니다. 그는 인간은 자유롭기도 하지만 또한 부자유롭기도 하다는 것이다. 아도르노는 자유와 필연의 이율배반을 높은 단계의 반성을 통해서가 아니라 객관우위의 사유를 통하여 해결하고자 하는 것이다. 즉 이율배반의 모순은 때로는 자유롭고 때로는 부자유로운 것으로 경험하는 주체들의 자기 경험의 모순이라는 것이다. 따라서 이러한 모순에 대한 이해는 동시에 이율배반의 해소이기도 하다. 그것은 사실상 모순이 아니라, 칸트가 생각하듯이 주체가 한쪽, 즉 현상계에서는 항상 부자유한 것으로, 그리고 다른 쪽, 즉 예지계에서는 항상 자유로운 것으로 간주되는 것이 아니라, 한 때는 자유롭기도 하고 한 때는 부자유롭기도 하다는 것이다.

아도르노의 이러한 비동일자 중심 사상은 포스트모더니즘적 철학에 많은 영향을 주었다. 그의 이성, 합리성, 진보 등에 대한 비판, 그리고 동일성사유의 억압으로부터 비동일자의 해방에 대한 시도 등은 포스트모더니즘의 선구자로 간주될 수도 있을 것이다. 그러나 아도르노는 근본적으로 이성에 대한 신뢰를 포기하지 않았고 관념론을 비판하되 관념론적인 요소를 근본적으로 배제하지는 않았다는 점에서 포스트모더니즘과는 일정한 차이를 가지고 있다고 볼 수 있다.

2.3 『부정변증법』 상세 목차

1. 서론

1) 철학의 가능성

- 2) 변증법은 입장이 아니다
 - 3) 현실과 변증법
 - 4) 철학의 관심
 - 5) 적대적 전체
 - 6) 개념의 탈마법화
 - 7) 무한성
 - 8) 사변적 계기
 - 9) 서술
 - 10) 체계에 대한 입장
 - 11) 분노로서의 관념론
 - 12) 체계의 이중성
 - 13) 체계의 이율배반성
 - 14) 논증과 경험
 - 15) 현기증 일으키는 것
 - 16) 진리의 깨어지기 쉬운 성격
 - 17) 상대주의에 대한 반론
 - 18) 변증법과 견고한 것
 - 19) 경험의 특권
 - 20) 합리성의 질적 계기
 - 21) 질과 개인
 - 22) 내용성과 방법
 - 23) 실존주의
 - 24) 사물 언어 역사
 - 25) 전통과 인식
 - 26) 수사법
2. 존재론에 대한 관계
- 1) 존재론적 욕구
 - (1) 물음과 답변

- (2) 긍정적 성격
 - (3) 주체의 무기력화
 - (4) 존재 주체 객체
 - (5) 존재론적 객관주의
 - (6) 실망한 욕구
 - (7) 이점으로서의 결함
 - (8) 무인지경
 - (9) 실패에 그친 즉물성
 - (10) 범주적 직관에 대하여
 - (11) 존재는 인공물이다.
 - (12) 존재의 의미
 - (13) 미리 규정되어 있는 존재론
 - (14) 사물화에 대한 저항
 - (15) 그릇된 욕구
 - (16) 나약함과 지지물
- 2) 존재와 실존
- (1) 존재론에 대한 내재적 비판
 - (2) 계사
 - (3) 존재의 비초월성
 - (4) 표현불가능한 것의 표현
 - (5) 어린이의 질문
 - (6) 존재에 대한 물음
 - (7) 곡예
 - (8) 존재신화
 - (9) 존재적인 것의 존재론화
 - (10) 실존 개념의 기능
 - (11) 자체로서 존재론적인 현존재
 - (12) 유명론적 관점
 - (13) 권위주의적 실존

(14) 역사성

3. 부정적 변증법 — 개념과 범주들 —
 - 1) ‘어떤 것의 폐기 불가능성’
 - 2) 실체적인 것에 대한 강요
 - 3) ‘요지경식 형이상학’
 - 4) 실체화될 수 없는 무모순성
 - 5) 헤겔 좌파에 대한 관계
 - 6) ‘와해의 논리’
 - 7) 동일성의 변증법
 - 8) 사유의 자체 반성
 - 9) 모순의 객관성
 - 10) 개념으로부터의 출발
 - 11) 종합
 - 12) 긍정적 부정에 대한 비판
 - 13) 개별자 역시 궁극적인 것이 아님
 - 14) 짜임관계
 - 15) 본질과 형상
 - 16) 과학속의 짜임관계
 - 17) 본질과 현상
 - 18) 객관에 의한 매개
 - 19) 특수성과 특수자
 - 20) 주체-객체의 변증법
 - 21) 주관적 환원의 방향전환
 - 22) 선협적인 것에 대한 해석
 - 23) ‘선협적 가상’
 - 24) 객체의 우선성
 - 25) 객체는 소여가 아니다
 - 26) 객관성과 사물화

- 27) 유물론으로의 이행
- 28) 유물론과 직접성
- 29) 변증법은 지식사회학이 아니다
- 30) 정신의 개념
- 31) 순수활동과 발생
- 32) 고통은 육체적이다
- 33) 유물론에는 형상이 없다

4. 모델들

- 1) 자유 — 실천이성에 대한 메타비판
 - (1) ‘사이비문제’
 - (2) 자유에 대한 관심의 분열상
 - (3) 자유, 결정론, 동일성
 - (4) 자유와 조직사회
 - (5) 자아 이전적 충동
 - (6) 결정실험들
 - (7) 부가요인
 - (8) 긍정적 자유의 허구
 - (9) 사상의 부자유
 - (10) ‘형식주의’
 - (11) 사물로서의 의지
 - (12) 이율배반의 객관성
 - (13) 의지에 대한 변증법적 규정
 - (14) 명상
 - (15) 제3이율배반의 구조
 - (16) 칸트의 인과율 개념
 - (17) 질서를 위한 변론
 - (18) 안티테제의 증명
 - (19) 존재적 계기와 이상적 계기

- (20) 억압적 자유론
 - (21) 자유와 부자유에 대한 자기 경험
 - (22) 인과성의 위기
 - (23) 속박으로서의 인과성
 - (24) 이성, 자아, 초자아
 - (25) 자유의 잠재력
 - (26) 인격주의에 대한 반론
 - (27) 비인격화와 실존론적 존재론
 - (28) 도덕철학에서의 보편과 개인
 - (29) 자유의 상태에 대해
 - (30) 칸트에서의 예지적 성격
 - (31) 예지적인 것과 의식의 통일
 - (32) 예지설의 진리 내용
- 2) 세계정신과 자연사 — 헤겔 변증법에 대한 부연설명
- (1) 경향과 사실들
 - (2) 세계정신의 구성을 위해
 - (3) ‘세계정신과의 조화’
 - (4) 생산력의 해방
 - (5) 집단정신과 지배
 - (6) 법의 영역
 - (7) 법과 공정성
 - (8) 개인주의적 베일
 - (9) 보편과 특수의 역동성
 - (10) 사회적 총체성으로서의 정신
 - (11) 적대적 역사이성
 - (12) 세계사
 - (13) 적대관계는 우발적인가
 - (14) 헤겔식 세계정신의 초현세성
 - (15) 헤겔에서의 변증법 중단

- (16) 헤겔의 보편만들기
 - (17) 플라톤주의로의 회귀
 - (18) 시간의 탈시간화
 - (19) 민족 정신의 역할
 - (20) 민족 정신의 고루함
 - (21) 개별성과 역사
 - (22) 속박
 - (23) 속박 아래의 퇴행
 - (24) 주체와 개인
 - (25) 변증법과 심리학
 - (26) ‘자연사’
 - (27) 역사와 형이상학
- 3) 형이상학에 대한 명상들
- (1) 아우슈비츠 이후
 - (2) 형이상학과 문화
 - (3) 오늘날의 죽음
 - (4) 행복과 헛된 기다림
 - (5) ‘허무주의’
 - (6) 칸트의 체념
 - (7) 구제의 욕망과 장벽
 - (8) 예지계
 - (9) 중성화
 - (10) ‘그저 하나의 비유일 뿐’
 - (11) 타자의 가상
 - (12) 변증법의 자체 반성

2.4 주요 용어

2.4.1 동일자

아도르노는 동일자개념을 직접 정의하거나 설명하지 않는다. 그러나 동일성개념에 대해서는 『부정변증법』의 한 각주를 통하여 비교적 상세히 설명하고 있기 때문에 동일자 개념은 동일성 개념을 통하여 유추될 수 있다. 아도르노는 동일성을 개념적 동일성 보다 넓은 의미로 사용하고 있다. 그는 네 가지 동일성 개념을 들고 있는데, 이에 따라 동일자도 네 가지 의미로 사용될 수 있다. 동일성의 첫 번째 의미는 개인의 의식 또는 인격의 동일성이고, 두 번째 의미는 논리적 사유의 보편성, 세 번째 의미는 사물의 자체 동일성, 그리고 네 번째 의미는 주체와 객체의 매개에 의한 동일성이다. 개념적 동일성은 두 번째 의미인 논리적 사유의 동일성에 해당한다. 개념이란 주체가 그것이 지칭하는 개별 사물, 즉 개체의 본질을 추상화하여 만든 보편자이다. 따라서 각각의 개별자들이 우연적 속성에 있어 모두 다른 차이점을 가지고 있다하더라도 개념은 언제나 동일한 것이다. 그러나 개념은 주관의 관념인 까닭에 개별자를 떠나 그 자체로 존재할 수는 없다.

2.4.2 비동일자

아도르노의 부정변증법에서 가장 중요한 개념 중의 하나가 비동일자이다. 그러나 비동일자란 개념도 그것이 빈번하게 사용되고 있는데 반하여 그 개념규정은 그리 분명하지 않다. 아도르노는 이와 유사한 표현으로 ‘비개념적인 것’, ‘개별적인 것’, ‘특수한 것’이란 표현을 사용한다. 그러나 이들과 비동일자가 동일한 것인지는 분명치 않다. 아도르노는 부정변증법이 ‘비개념적인 것’, ‘개별적인 것’, ‘특수한 것’에 관심을 둔다고 말하고 있는데, 이와 함께 또한 부정변증법이 ‘비동일자’를 지향한다고 말하고 있기 때문에 비동일자와 비개념적인 것 또는 개별자와의 관계를 규명함으

로서 비동일자의 의미를 밝혀낼 수 있을 것이다. 그에 의하면 ‘비개념적인 것’, ‘개별자’는 전통 철학에서 관심 있게 다루지 않은 것들, 오히려 무시된 것들로서 개념으로 표현할 수 없는 것이다. 이 ‘비개념적인 것’ 또는 ‘개별자’는 분명 비동일자이다. 그것은 개념화된 것과 동일하지 않기 때문이다. 그리고 기존철학에서는 개념적인 것 보편자만이 철학의 주관심 대상이었고, 개념에 들어오지 않는 것은 무시되고 억압되었던 것이다. 따라서 아도르노는 종종 비동일자를 개별자 또는 비개념적인 것과 같은 의미로 사용한다.

2.4.3 존재

존재자 개념과 더불어 존재 개념은 하이데거 철학에서 뿐만 아니라 아도르노의 『부정변증법』에서도 매우 중요한 개념이다. 그러나 아도르노는 다른 개념들과 마찬가지로 이를 개념에 대하여 구체적으로 정의하지 않고 사용한다. 따라서 그 의미는 그 개념들이 사용되는 문맥과 전후 관계를 통하여 이해할 수밖에 없다. 아도르노는 일단 존재를 존재하는 것들의 총괄 개념으로 규정한다. 존재하는 것들 하나하나를 존재자로 본다면 존재란 존재자의 총괄 개념이 되는 것이다. 그러나 존재가 개개의 존재자들로부터 경험적으로 추상화하여 얻어지는 존재자의 유개념 또는 보편 개념이라고 볼 수는 없다. 하이데거는 그것을 절대적 존재자, 즉 존재자를 초월하는 개념으로 본다. 그러나 아도르노는 존재개념을 초월적으로 규정하는 것을 거부한다. 그는 하이데거가 존재개념을 통하여 존재적인 것을 무시한다고 비판한다. 따라서 아도르노의 존재개념은 존재자와 매우 가까운 의미를 갖는다. 즉 존재자가 존재하는 사물 하나하나를 의미한다면 존재는 존재하는 사물 전체를 의미한다고 볼 수 있다.

2.4.4 존재자

아도르노는 존재 개념에 있어서는 하이데거와 견해를 달리하지만, 존재자 개념은 하이데거와 거의 같은 의미로 사용한다. 존재자란 존재하는 것이다. 그것은 어떤 특정의 사물을 지칭하는 것은 아니지만, 개별자로서의 사물을 가리킨다. 그러나 존재자 개념 자체는 특정 사물을 지칭하는 것이 아니라 개별 사물일반을 가리키기 때문에 보편개념에 속한다. 여기에 존재자 개념의 난해성이 있다. 다른 보편개념들, 예를 들어 연필이라 개념은 보편개념이고 이 개념은 어떤 특정 연필을 지칭하지 않고 연필일반을 가리킨다. 그러나 존재자는 특정의 사물을 가리키는데 사용되지는 않지만, 개별자로서의 사물을 지칭하기 위해 사용되기 때문이다. 아도르노는 존재자를 비개념적인 것 또는 비동일적인 것과 거의 같은 의미로 사용한다. 그에게 있어 비개념적인 것 또는 비동일적인 것은 개념으로 표현할 수 없는 개별자를 가리킨다.

2.4.5 부정변증법

아도르노 철학의 목적은 보편자 또는 개념에 의해 억압된 개별자 또는 비개념적인 것을 파악하고 해방하는 일이었다. 그에 의하면 기존철학에서 개별자 또는 비개념적인 것이 억압되었던 이유는 주관이 자신이 형성한 개념을 통해 자신과 일치하는 것만을 인정하는 관념론 때문이었다. 따라서 그는 대상 또는 사물을 그 자체의 특성을 통하여 파악하고자 한다. 그는 이를 위해 헤겔의 변증법을 비판하고 부정변증법을 창안한다. 헤겔의 변증법은 주관우위의 관념론적 변증법이지만, 부정변증법은 객관우위의 유물론적 변증법이다. 사물 또는 사태는 그 자체 비개념적인 것 이기 때문에 객체우위의 철학에서는 개념에 의하여 비개념적인 것이 억압당하는 일이 없게 되는 것이다. 이러한 변증법은 부정을 매개로 하여 대상을 인식하는 것이 아니라 주체와 객체의 짜임관계(Konstellation)를 통하여 파악하는 것이다. 아도르노의 부정변증법은 객체우위의 변증

법이다. 그가 기준의 주체우위의 관념론과 달리 객체우위의 입장을 취하는 이유는 개념 또는 보편자의 전제로부터 개별자 또는 비개념적인 것을 해방하기 위함이다. 주체우위의 관념론적 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 인식하려하기 때문에 비개념적인 것을 무시하게 되기 때문이다. 그러나 객체는 그 자체로 개별적인 것이다. 따라서 객체우위의 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 파악한다고 하더라도 비개념적인 것을 무시할 수 없게 된다. 아도르노는 개념우위의 관념론이 결과적으로 파시즘과 전체주의에 이르게 됨을 보고, 사회현실에 대한 비판을 통하여 개인의 우위를 강조하는 객체우위의 입장을 취하게 되었다고 볼 수 있다.

2.4.6 짜임관계

아도르노는 전통 철학의 체계에 대하여 비판적인 입장을 취한다. 이것은 체계가 이성의 건축술적 기능 자체에 기인하는 것으로 주관적일 뿐만 아니라, 체계에 들어오지 않는 것들에 대하여 억압적으로 작용하기 때문이다. 그 대신 아도르노는 객관 자체에 기인하는 짜임관계를 중요시 한다. 아도르노의 변증법에서 짜임관계는 헤겔 변증법에서 체계와 같은 역할을 한다. 그러나 짜임관계는 사물 자체의 관계이지 주관이 관여하는 것은 아니다. 짜임관계란 개념은 막스 베버가 자본주의를 정의하는 과정에서 처음으로 사용하였는데, 그는 종래에 개념 정의의 일반적인 방법인 최근류와 종차를 통한 정의를 부정하고 짜임관계를 통한 정의를 제안하였다. 최근류와 종차에 의한 방법은 최근류가 정의된 것으로 간주하고 동일한 유개념에 속하는 다른 종파의 차이를 규정함으로서 특정 사물이나 개념을 정의하는 방법인데, 최근류 자체가 정의되어 있지 않은 경우, 최근류 자체를 이러한 방법으로 정의해야 하고, 따라서 이러한 정의 방법은 무한 소급으로 거슬러 올라갈 수 있기 때문에 완전한 정의를 제시하지 못하는 문제점이 있다. 막스 베버는 자본주의와 같은 사회학적 개

념들이 역사적 현실로부터 간파되는 개별 구성성분들로부터 규정되어야 하며, 따라서 완전한 개념의 파악 내지는 정의는 연구의 출발단계가 아니라 종료단계에서 비로서 이루어질 수 있다는 사실에 착안하였다. 특정 개념은 절대적인 토대에서 정의되는 것이 아니라, 서로 연관관계에 있는 개념들 상호간의 관계를 통하여 규정되기 때문이다.

2.4.7 모순

헤겔에 있어서 모순 개념은 논리적인 개념이다. 논리적으로 모순인 것은 동시에 참이거나 거짓일 수가 없다. 즉 동일한 것이 존재하면서 동시에 존재하지 않는다고 하는 것은 모순이다. 헤겔은 이러한 논리적 모순 개념을 통하여 사물을 파악하는데 적용한다. 엄밀히 말하면 사물은 서로 다른 차이만 존재할 뿐 모순은 존재하지 않는다. 따라서 헤겔은 모순의 의미를 엄밀하게 정의하면서도, 적용에 있어서는 정의와 다른 방식으로 적용하는 것이다. 아도르노는 모순의 의미를 논리적 개념으로 이해하지 않는다. 그에게 있어서 모순은 비동일성에 대한 의식이다. ‘이질적인 것’, ‘차이 나는 것’, ‘비동일자’ 등이 동일성의 관점에서 볼 때 모순으로 나타난다. 변증법은 그런 것들을 의식에 모순으로 제시한다. 따라서 아도르노에게 있어서는 모순의 개념적 정의와 실제에의 적용에 괴리가 존재하지 않는다. 그러나 엄밀하게 말하자면 이러한 개념은 논리적인 의미로 사용하는 통상적인 의미에 있어서의 ‘모순’은 아니다. 그러나 이러한 비동일성의 의식이 그의 변증법에서는 헤겔 변증법에서 모순이 하는 역할과 비슷한 역할을 하기 때문에 모순으로 부르는 것이다.

2.4.8 자유

아도르노는 자유의 의미에 대해서는 대체로 칸트의 의미를 따른다고 볼 수 있다. 그가 비판하는 것은 자유의 의미라기보다 칸트가 이해하는

의미의 자유가 인간의 의지에게서 어떻게 가능한가 하는 문제이다. 칸트에게서는 자유의 의미가 매우 복잡하지만, 핵심적인 개념은 두 가지라고 볼 수 있다. 그 중하나는 칸트가 보통 소극적 자유라고 부르는 ‘자연필연성으로부터의 의지의 독립성’으로서의 자유이다. 자연필연성에 종속되어 있으면 달리 의지대로 선택할 가능성이 없지만, 자연필연성으로부터 의지가 독립적일 수 있다면, 필연적인 자연 인과성에 종속되지 않고 스스로 선택하는 것이 가능하다. 이러한 자유는 중세 이래로 ‘선택의 자유’라 불리어 왔다. 선택의 자유는 도덕법칙의 수행가능성과 귀책가능성의 전제 조건이 된다. 칸트의 또 다른 자유의 개념이자 보다 더 중요한 자유의 개념은 자율로서의 자유이다. 이것은 의지가 순수이성의 판단에 따를 때의 자유이다. 의지가 순수이성의 판단에 따른다 함은 욕구나 본능에 따르지 않고, 어떠한 준칙이 일반화가 가능한가를 판단하여 일반화 가능한 준칙에 따라 행위하는 것이다. 일반화 가능한 준칙이 바로 도덕법칙이므로 이러한 의지의 자유는 자율로서의 자유가 되는 것이다.

2.4.9 자율

칸트에게서 진정한 자유의 개념은 이성의 법칙, 즉 도덕법칙에 따르는 의지의 자유이다. 칸트는 도덕법칙은 일반화 가능한 준칙이고, 준칙의 일반화 가능성은 이성으로만 판단할 수 있기 때문에. 만일 어떤 준칙이 일반화 가능하다는 이유만으로 그 준칙을 따른다면 이러한 의지는 자유로운 의지라는 것이다. 이 때 자유롭다는 것은 정념이나 욕구의 강제로부터 자유롭다는 것이다. 욕구의 강제로부터 벗어나는 길은 이성의 판단에 따르는 행위이기 때문이다. 이러한 자유가 자율로서의 자유이다. 자율로서의 자유는 필연성에 따라 행위하는 것이 아니라 선택의 자유를 전제로 하고 있다. 달리 선택할 가능성이 없고 모든 것이 필연적이기 때문에 이성의 법칙에 따라 행위한다면 그러한 자유는 정념으로부터의 자유이기는 하지만, 자율은 아니다. 아도르노는 자율의 개념을 칸트와 동일하게 이해

하지만, 칸트에게서는 이러한 자율로서의 자유가 보편성을 따를 것을 강제하기 때문에 개별자들에게 억압적으로 작용한다고 본다.

2.4.10 인과성

칸트의 인과율은 모든 상태는 어떤 규칙에 따라 그것의 뒤를 잇는 앞선 상태가 반드시 존재해야 한다는 원칙이다. 여기서 어떤 주어진 상태는 결과에 해당하며 앞선 상태는 원인에 해당한다. 따라서 인과율이란 결과는 규칙에 따라 그것에 뒤이어 발생할 원인이 반드시 존재해야 한다는 주장으로 정리될 수 있다. 이러한 법칙은 어떤 특정한 상태에만 적용되는 것이 아니라 모든 상태에 적용되고 따라서 원인에 해당하는 앞선 상태에도 적용이 되기 때문에 모든 원인은 다시금 그것의 원인을 가져야 하고 이러한 인과계열은 무한히 소급된다는 주장에 이르게 된다. 엄밀히 말하면, 인과율은 자유와 필연의 이율배반에 있어서의 안티테제와는 다르다. 칸트는 인과율이 카테고리를 현상에 적용함으로써 얻어지는 선험적 종합명제라고 보았다. 즉 그 근원은 대상에 기인하는 것이 아니라 주관의 사유에 기인한다고 보는 것이다. 따라서 이러한 법칙이 적용되는 대상은 반드시 시간 안에서 발생하는 현상이어야 한다. 즉 인과율이 의미하는 것은 현상계 안에서 어떤 상태는 그것의 원인을 가져야 하고, 그 원인은 또 다른 원인을 가져야하고, 이러한 관계는 무한히 계속된다는 것을 의미하지 이러한 소급이 완성된 것으로 간주하여 최초의 원인은 존재하지 않는다는 것을 의미하지 않는다. 만일 시간 안에서는 소급이 완성된 것으로 간주하여 최초의 원인이 존재하지 않는다고 주장하면 이것은 순수한 논리적 사유로서 이율배반의 반정립을 구성하게 되는 것이다. 이러한 주장에 의하면 자유의 원인은 존재할 수 없게 된다. 아도르노는 이러한 칸트의 인과성 개념을 받아들인다. 그러나 이러한 인과성이 주관에 의한 법칙임을 부정하는 것이다. 그에 의하면 인과성은 오히려 대상이 가지고 있는 고유한 관계이다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 테오도르 아도르노
- 토픽 ID: con_adorno
- 상위 토픽명: 서양현대철학자
- 상위 토픽ID: con_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Theodor Wiegengrund Adorno

영어 이름: Theodor Wiegengrund Adorno

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:



원어 웹사이트: <http://www.praxisphilosophie.de/adorno.htm>

영어 웹사이트: <http://plato.stanford.edu/entries/adorno/>

한국어 웹사이트: [http://gshp.gsnu.ac.kr/~ydkim](http://gshp.gsnu.ac.kr/~ydkim/adorno/main.htm)

연관 관계

저작: 계몽의 변증법(con_horkheimer_dialectic)

부정변증법(con_adorno_negetive),

미학이론(con_adorno_aesthetics),

관계된 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle),

칸트(mod_kant),

헤겔(mod_hegel),

마르크스(con_marx),

후설(con_husserl)

기여한 철학 분야: 문화철학(con_cul_phil),

미학(con_aesthetics),

사회철학(con_soc_phil)

기여한 철학 학파: 프랑크푸르트학파(con_frankfurt_school)

기여한 철학 이론: 비판이론(con_kritical_theory)

2. 철학 문헌 지식지도

• 토픽명: 부정변증법

• 토픽 ID: con_adorno_negetive

• 상위 토픽명: 서양현대철학문헌

• 상위 토픽 ID: con_phil_texts

내부 어커린스

원어 제목: Negative Dialektik

영어 제목: Negative Dialectics

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1966년

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림:



원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

<http://www.epistemelinks.com/Main/TextName.aspx?PhilCode=Ador>

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: con_adorno_negetive_km.xtm

연관 관계

저자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

관계된 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle),
칸트(mod_kant),
헤겔(mod_hegel),
마르크스(con_marx),
베버(con_weber),
후설(con_husserl),
하이데거(con_heidegger)

기여한 철학 분야: 사회철학(con_soc_phil)

기여한 철학 학파: 프랑크푸르트학파(con_frankfurt_school)

기여한 철학 이론: 비판이론(con_kritical_theory)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 동일자

- 토픽명: 동일자(부정변증법)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 동일자
- 상위 토픽 ID: t_con_identicals

내부 어커런스

원어 용어: Das Identische

영어 용어: the identity

한자 표기: 同一者

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 동일자(c3.2.2.2.1)

3.2 비동일자

- 토픽명: 비동일자(부정변증법)
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 비동일자
- 상위 토픽 ID: t_con_nonidenticals

내부 어커런스

원어 용어: Das Nichtidentische

영어 용어: the nonidentity

한자 표기: 矢同一者

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 비동일자(c3.2.2.2.2)

3.3 존재

- 토픽명: 존재(부정변증법)
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 존재
- 상위 토픽 ID: t_con_being

내부 어커런스

원어 용어: Sein

영어 용어: being

한자 표기: 存在

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 존재(c2.2.1.1.1)

3.4 존재자

- 토픽명: 존재자(부정변증법)
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 존재자
- 상위 토픽 ID: t_con_entity

내부 어커런스

원어 용어: das Seiende

영어 용어: a being

한자 표기: 存在者

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 존재자(c2.2.1.1.2)

3.5 부정변증법

- 토픽명: 부정변증법(부정변증법)
- 토픽 ID: t5
- 상위 토픽명: 부정변증법
- 상위 토픽 ID: t_con_negative_dialectic

내부 어커런스

원어 용어: negative Dialektik

영어 용어: negative dialectic

한자 표기: 否定辨證法

용어 설명: 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 부정변증법의 원리(c3)

3.6 짜임관계

- 토픽명: 짜임관계 (부정변증법)
- 토픽 ID: t6
- 상위 토픽명: 짜임관계
- 상위 토픽 ID: t_con_constellation

내부 어커런스

원어 용어: Konstellation

영어 용어: constellation

한자 표기: 짜임關係

용어 설명: 1부 2.4.6

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.6

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 짜임관계(c3.3.3)

3.7 모순

- 토픽명: 모순(부정변증법)
- 토픽 ID: t7
- 상위 토픽명: 모순
- 상위 토픽 ID: t_con_contradiction

내부 어커런스

원어 용어: Kontradiktion

영어 용어: contradiction

한자 표기: 矛盾

용어 설명: 1부 2.4.7

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.7

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 모순(c3.3.1)

3.8 자유

• 토픽명: 자유 (부정변증법)

• 토픽 ID: t8

• 상위 토픽명: 자유

• 상위 토픽 ID: t_con_liberty

내부 어커런스

원어 용어: Freiheit

영어 용어: liberty

한자 표기: 自由

용어 설명: 1부 2.4.8

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.8

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토픽: 자유의 의미(c4.2.1.1.1)

3.9 자율

- 토픽명: 자율(부정변증법)
- 토픽 ID: t9
- 상위 토픽명: 자율
- 상위 토픽 ID: t_con_autonomy

내부 어커런스

원어 용어: Autonomie

영어 용어: autonomy

한자 표기: 自律

용어 설명: 1부 2.4.9

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.9

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용토픽: 자율로서의 자유(c4.2.1.1.1.1)

3.10 인과성

- 토픽명: 인과성(부정변증법)
- 토픽 ID: t10
- 상위 토픽명: 인과성
- 상위 토픽 ID: t_con_causality

내부 어커런스

원어 용어: Kausalität

영어 용어: causality

한자 표기: 因果性

용어 설명: 1부 2.4.10

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.10

연관 관계

사용한 철학자: 테오도르 아도르노(con_adorno)

사용한 철학 문헌: 부정변증법(con_adorno_negetive)

사용한 내용 토크: 결정론(c4.2.1.2)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 철학의 변혁

1.1 새로운 철학 (e1.1.1 / q1.1.2 / e1.1.3)

 1.1.1 기존 철학에 대한 비판 (e1.1.1.1 / q1.1.1.2 / q1.1.1.3
 / e1.1.1.4 / q1.1.1.5)

 1.1.2 새로운 철학으로서의 변증법 (e1.1.2.1 / e1.1.2.2
 / q1.1.2.3 / q1.1.2.4)

1.2 새로운 철학의 특징 (e1.2.1)

 1.2.1 새로운 변증법 (e1.2.1.1)
 1.2.1.1 부정의 부정 (e1.2.1.1.1 / q1.2.1.1.2
 / q1.2.1.1.3 - q1.2.1.1.5)

1.2.1.2 모순 의미의 변화 (e1.2.1.2.1 / q1.2.1.2.2
/ q1.2.1.2.3 – q1.2.1.2.4)

1.2.1.3 객관 우위 (e1.2.1.3.1 / q1.2.1.3.2
/ q1.2.1.3.3 – q1.2.1.3.4)

1.2.1.4 개체 우위 (e1.2.1.4.1 / q1.2.1.4.2)

1.2.2 철학의 관심 대상

1.2.2.1 전통철학의 관심대상 (e1.2.2.1.1)

1.2.2.2 새로운 철학의 관심대상 (e1.2.2.2.1 / q1.2.2.2.2
/ q1.2.2.2.3 – q1.2.2.2.4 / e1.2.2.2.5
/ q1.2.2.3.6)

1.2.2.3 새로운 철학이 관심대상을 전환하는 이유 (e1.2.2.3.1)

1.2.3 새로운 철학의 가능성

1.2.3.1 새로운 철학의 가능성에 대한 문제제기 (e1.2.3.1.1
/ q1.2.3.1.2)

1.2.3.2 새로운 철학의 가능성에 대한 해명 (e1.2.3.2.1)

1.2.3.2.1 적대적 전체 (e1.2.3.2.1.1 / q1.2.3.2.1.2)

1.2.3.2.2 개념의 탈마법화 (e1.2.3.2.2.1 / q1.2.3.2.2.2
/ q1.2.3.2.2.3)

1.2.4 반체·계적 입장 (e1.2.4.1)

1.2.4.1 체계에 대한 비판 (e1.2.4.1.1)

1.2.4.1.1 무질서에 대한 억압 (e1.2.4.1.1.1 / q1.2.4.1.1.2
/ q1.2.4.1.1.3 / e1.2.4.1.1.4
/ q1.2.4.1.1.5 – q1.2.4.1.1.6)

1.2.4.1.2 비동일적인 것에 대한 분노 (e1.2.4.1.2.1
/ q1.2.4.1.2.2)

1.2.4.2 체계의 본성 (e1.2.4.2.1)

1.2.4.2.1 체계의 이중성 (e1.2.4.2.1.1 / q1.2.4.2.1.2)

1.2.4.2.2 체계의 이율배반성 (e1.2.4.2.2.1 / q1.2.4.2.2.2
/ q1.2.4.2.2.3)

2. 존재론 비판 (e2.1 / e2.2)

2.1 존재론적 욕구 (e2.1.1)

2.1.1 존재론적 욕구의 근원 (e2.1.1.1)

2.1.1.1 철학의 근원적 욕구로서의 확고한 기반에 대한 갈망
(e2.1.1.1.1 / q2.1.1.1.2 / q2.1.1.1.3)

2.1.1.2 시대적 욕구 (e2.1.1.2.1)

2.1.1.2.1 기능주의에 대한 반발 (e2.1.1.2.1.1 / q2.1.1.2.1.2)

2.1.1.2.2 주체의 무기력화 (e2.1.1.2.2.1 / q2.1.1.2.2.2
/ q2.1.1.2.2.3)

2.1.2 존재론적 욕구에 대한 비판

2.1.2.1 실패에 그친 즉물성 (e2.1.2.1.1 / q2.1.2.1.2)

2.1.2.2 잘못된 욕구 (e2.1.2.2.1 / q2.1.2.2.2
/ q2.1.2.2.3 - q2.1.2.2.4)

2.2 존재론에 대한 내재적 비판 (e2.2.1 / q2.2.2 / q2.2.3)

2.2.1 계사의 대상화

2.2.1.1 존재와 존재자

2.2.1.1.1 존재 (e2.2.1.1.1.1 / q2.2.1.1.1.2)

2.2.1.1.2 존재자 (e2.2.1.1.2.1 / q2.2.1.1.2.2)

2.2.1.2 계사의 양면성 (e2.2.1.2.1 / q2.2.1.2.2
/ q2.2.1.2.3)

2.2.1.3 하이데거의 오류 (e2.2.1.3.1 / q2.2.1.3.2
/ e2.2.1.3.3 / q2.2.1.3.4 - q2.2.1.3.5)

2.2.1.4 존재의 비초월성 (e2.2.1.4.1 / q2.2.1.4.2
/ q2.2.1.4.3 - q2.2.1.4.4)

2.2.2 존재론의 불가능성

2.2.2.1 존재론 (e2.2.2.1.1 / q2.2.2.1.2)

2.2.2.2 표현 불가능한 것의 표현 (e2.2.2.2.1
/ q2.2.2.2.2 / q2.2.2.2.3 - q2.2.2.2.4)

2.2.3 존재철학에 대한 비판 (e2.2.3.1)

2.2.3.1 존재론의 억압성 (e2.2.3.1.1 / q2.2.3.1.2)

2.2.3.2 존재적인 것의 존재론화

2.2.3.2.1 헤겔의 존재철학 (e2.2.3.2.1.1

/ q2.2.3.2.1.2 / q2.2.3.2.1.3)

2.2.3.2.2 하이데거의 존재철학 (e2.2.3.2.2.1

/ q2.2.3.2.2.2 / q2.2.3.2.2.3 - q2.2.3.2.2.4)

3. 부정변증법의 원리 (e3.1)

3.1 변증법의 토대 (e3.1.1 / e3.1.2 / q3.1.3 / e3.1.4)

3.1.1 사물Sache의 우위 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2)

3.1.2 철학의 제1원리 (e3.1.2.1 / q3.1.2.2)

3.2 변증법의 변화

3.2.1 변증법의 본성 (e3.2.1.1 / q3.2.1.2)

3.2.2 변증법의 목적

3.2.2.1 비동일자에 대한 관심 (e3.2.2.1.1

/ q3.2.2.1.2 / q3.2.2.1.3 - q3.2.2.1.4)

3.2.2.2 동일자와 비동일자 (e3.2.2.2.1)

3.2.2.2.1 동일자 (e3.2.2.2.1.1 / q3.2.2.2.1.2

/ q3.2.2.2.1.3 / e3.2.2.2.1.4 / q3.2.2.2.1.5)

3.2.2.2.2 비동일자

3.2.2.2.2.1 개별자로서의 비동일자 (e3.2.2.2.2.1.1

/ q3.2.2.2.2.1.2)

3.2.2.2.2.2 개별자와 비동일자의 차이 (e3.2.2.2.2.2.1

/ q3.2.2.2.2.2.2

/ q3.2.2.2.2.2.3 - q3.2.2.2.2.4)

3.2.2.3 동일성사유 비판

3.2.2.3.1 비판의 필요성 (e3.2.2.3.1.1 / q3.2.2.3.1.2)

3.2.2.3.2 이데올로기로서의 동일성사유 (e3.2.2.3.2.1
/ q3.2.2.3.2.2)

3.2.2.3.3 동일성사유로서의 교환법칙 (e3.2.2.3.3.1
/ q3.2.2.3.3.2)

3.2.2.3.4 동일성사유의 오류 (e3.2.2.3.4.1 / q3.2.2.3.4.2
/ q3.2.2.3.4.3)

3.3 변증법의 전개

3.3.1 모순 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2)

3.3.1.1 모순의 의미 (e3.3.1.1.1 / q3.3.1.1.2 / q3.3.1.1.3)

3.3.1.2 모순의 객관성 (e3.3.1.2.1 / q3.3.1.2.2)

3.3.1.3 모순의 역할 (e3.3.1.3.1 / q3.3.1.3.2
/ q3.3.1.3.3 - q3.3.1.3.4)

3.3.2 종합

3.3.2.1 동일성 인식으로서의 종합에 대한 비판 (e3.3.2.1.1
/ q3.3.2.1.2)

3.3.2.2 비동일성의 인식으로서의 종합 (e3.3.2.2.1
/ q3.3.2.2.2 / q3.3.2.2.3)

3.3.2.3 긍정적 부정의 비판

3.3.2.3.1 헤겔 변증법에서 부정의 부정 (e3.3.2.3.1.1
/ q3.3.2.3.1.2)

3.3.2.3.2 현실비판과 부정의 부정 (e3.3.2.3.2.1)

3.3.2.3.3 모순의 의미와 부정의 부정 (e3.3.2.3.3.1
/ q3.3.2.3.3.2 / q3.3.2.3.3.3)

3.3.3 짜임관계

3.3.3.1 짜임관계의 의미 (e3.3.3.1.1 / q3.3.3.1.2
/ q3.3.3.1.3)

3.3.3.2 짜임관계에 의한 비동일자의 파악 (e3.3.3.2.1
/ q3.3.3.2.2 / q3.3.3.2.3)

4. 자유의 부정변증법 (e4.1 / e4.2)

4.1 이율배반의 발생 배경 (e4.1.1)

4.1.1 억압으로부터의 해방 (e4.1.1.1 / q4.1.1.2)

4.1.2 과학의 발전 (e4.1.2.1 / q4.1.2.2)

4.2 칸트의 자유이론

4.2.1 이율배반의 구조 (e4.2.1.1 / q4.2.1.2)

4.2.1.1 자유론

4.2.1.1.1 자유의 의미 (e4.2.1.1.1.1)

4.2.1.1.1.1 자유로서의 자유 (e4.2.1.1.1.1.1)

/ q4.2.1.1.1.1.2)

4.2.1.1.1.2 필연으로부터의 자유 (e4.2.1.1.1.2.1)

/ q4.2.1.1.1.2.2)

4.2.1.1.2 테제의 증명 (e4.2.1.1.2.1 / q4.2.1.1.2.2)

4.2.1.2 결정론

4.2.1.2.1 인과율 개념 (e4.2.1.2.1.1 / q4.2.1.2.1.2)

4.2.1.2.2 안티테제의 증명 (e4.2.1.2.2.1 / q4.2.1.2.2.2)

4.2.2 이율배반의 해소 (e4.2.2.1)

4.2.2.1 자유와 필연의 조화가능성 (e4.2.2.1.1)

/ q4.2.2.1.2 / q4.2.2.1.3)

4.2.2.2 자유론의 증명 (e4.2.2.2.1 / q4.2.2.2.2)

4.3 이율배반의 객관성 (e4.3.1)

4.3.1 칸트의 선형적 관념론 (e4.3.1.1 / q4.3.1.2)

4.3.2 관념론적 자유론 비판 (e4.3.2.1 / q4.3.2.2 / q4.3.2.3)

4.4 이율배반적 사고의 억압성 (e4.4.1)

4.4.1 속박으로서의 인과성 (e4.4.1.1 / q4.4.1.2)

4.4.2 자유론의 억압성 (e4.4.2.1)

4.4.2.1 무질서에 대한 혐오 (e4.4.2.1.1 / q4.4.2.1.2)

/ q4.4.2.1.3)

4.4.2.2 자유의 동일성사유 (e4.4.2.2.1 / q4.4.2.2.2
/ q4.4.2.2.3 / q4.4.2.2.4)

4.5 부정변증법에 의한 이율배반의 해소 (e4.5.1)

4.5.1 일의적 인과성의 부정 (e4.5.1.1 / q4.5.1.2 / q4.5.1.3)

4.5.2 자유의 가능성 (e4.5.2.1)

4.5.2.1 자유의식의 역사성 (e4.5.2.1.1 / q4.5.2.1.2)

4.5.2.2 자유의 경험 (e4.5.2.2.1 / q4.5.2.2.2)

4.5.3 자유와 필연의 이율배반 해소 (e4.5.3.1 / q4.5.3.2)



제 3 부 『부정변증법』 내용 분석 연구

1. 철학의 변혁

1.1 새로운 철학

(e1.1.1) 아도르노의 철학은 나치스 지배체제를 선택한 독일의 현실과 프롤레타리아 혁명에 성공하였으면서도 노동자를 위한 유토피아가 아니라 전체주의체제로 전락한 소련의 현실에 대한 반성으로부터 시작된다. 즉 헤겔이나 마르크스 철학이 긍정적으로 예언했던 새로운 현실이 결코 긍정적이지 않다는 사실에 대한 성찰이 아도르노로 하여금 철학에 새로운 의미와 역할을 부여하게 되는 것이다. 따라서 그는 헤겔이나 마르크스와 같이 철학에 대하여 맹신을 하지 않지만, 그렇다고 철학이 현실 변혁에 실패함으로써 그 의미를 상실했다고 보는 포이에르바하의 주장에도 동조하지 않는다. 그는 철학이 여전히 생명력을 가지고 있다고 본다. 그러나 그가 의미하는 생명력 있는 철학은 기존의 전통철학을 의미하지 않는다. 그는 전통철학을 비판하면서 새로운 철학의 의미와 과제 그리고 그 가능성을 제시하는 것이다.

(q1.1.2) 한 때 낡아 보이던 철학이 생명을 부지하고 있다. 그 실현의 순간이 지체되었기 때문이다. 철학은 단지 세계를 해석했을 뿐이고 현실에 대해 체념함으로써 자체로서도 불구화되었다는 일괄적인 판단은, 세계 변화가 실패한 후 이성의 패배주의로 된다. 예나 지금이나 이론은 시대착오적이라는 의심을 받지만, 세계는 이론 자체가 시대착오적임을 구체적으로 설복 해낼 입지를 마련해주지 않는다. 아마 실천적 이행을 약속한 해석이 충분하지는 못했을 것이다. 이론에 대한 비판이 매달렸던 순간을 이

론적으로 연장할 수는 없다. 예측 못 할 훗날로 연기된 실천은 이제 자족적 사변에 반대하는 장치가 아니라, 대개 행정가들이 변화하는 실천에 필요한 비판적 사상을 공허한 것이라고 묵살하는 구실로 되었다. 철학은 현실과 하나라는 혹은 현실의 산출 직전에 위치한다는 약속을 깨뜨린 후로 가차 없이 자체를 비판할 수밖에 없게 되었다.(서론 56)

(e1.1.3) 그에 의하면 전통철학에서 각 철학자들이 제시한 철학은 하나님의 입장에 다름 아니다. 진정한 철학은 여러 입장 중의 한 입장이 아니라, 현실의 부정적 요소들을 드러내는 원리이다. 그는 이러한 철학을 변증법이라 부른다. 그러나 그가 의미하는 변증법은 헤겔이나 마르크스의 변증법이 아니다. 이들의 변증법은 부정의 부정을 통하여 긍정적인 것을 규정하는 변증법, 개체를 초월하여 전체를 추구하는 변증법이지만, 아도르노의 변증법은 부정적 변증법이다. 그것은 개체를 추상화하여 전체를 드러나는 변증법이 아니라, 보편적인 개념을 사용하여 개별자를 사유하고, 개념을 사용하여 비개념적인 것을 밝혀내는 변증법이다. 변증법으로서의 이러한 철학의 목표는 개념에 의해 억압된 비개념적인 것들, 즉 보편에 의해 억압된 개별자들의 파악하는 것이다.

1.1.1 기존 철학에 대한 비판

(e1.1.1.1) 아도르노는 새로운 철학을 규정하기 위하여 전통 철학을 비판한다. 이 철학은 현실을 개혁하고자 했으나 실패함으로써 의미를 상실했다고 사람들로부터 비판받고 있는 철학이다. 종전의 철학들은 모두 세계를 해석하는 보편적 이론이고자 했다. 그러나 현실적으로 볼 때 그들은 모두 시대적 한계를 뛰어 넘지 못했다. 이러한 한계를 의식하지 못하고 자신의 철학이 보편적 이론이라고 생각하는 철학자를 아도르노는 순진하다고 비판한다. 아도르노는 철학이 개별과학들로 인해 하나의 개별과학으로 후퇴할 수밖에 없게 되었다고 본다. 그러나 여기서 개별과학이라 함은 물리학이나 역사학 등과 같은 분과학문을 의미하는 것이 아니

라, 시대를 초월하여 보편적으로 타당한 학문이 아니라, 특정 시대에만 적용될 수 있는 이론으로서의 철학을 말한다. 아도르노는 칸트의 예를 들면서 그가 철학의 세계개념, 즉 보편이론으로서의 철학에 도달했다고 생각했지만, 실은 특정 시대를 지배하는 한 학파로서의 철학에 머물렀다고 주장한다. 헤겔도 자신은 절대정신에 대한 학설을 주장한다고 생각했지만, 아도르노는 그의 철학이 실은 특정 시대의 한 계기에 불과하다고 본다. 이러한 학파개념으로서의 철학, 즉 특정 시대 또는 특정 상황에 대해서만 타당한 철학과 세계개념으로서의 철학, 즉 모든 시대에 적용되는 보편이론으로서의 철학을 혼동하면 웃음거리가 된다는 것이다.

(q1.1.1.2) 이미 150년 전 피테는 주관적으로 사변을 즐기는 가련한 초학자들이야말로 순진하다고 느꼈다. 그런데 한때 감각적 가상이나 그때 그때의 외부지향적 경험에 비하면 단적으로 순진하지 않다고 여겨졌던 것 자체가, 피테가 느꼈듯이 객관적으로는 순진하게 되었다. 내성거 사상의 건축가는 외향적 기술자들이 장악한 달 뒤편에 처져 있다. 철학 관습에 따르면 개념의 틀들은 전체를 담아낼 수 있어야 할 것이다. 그런데 무한히 팽창한 사회와 실증적 자연인식의 진보에 비추어 볼 때, 그 개념의 틀들은 산업화된 후기자본주의 한가운데에 남은 단순 상품경제의 잔재들과도 같다. 어느새 상투어로 되어버린 권력과 정신 사이의 불균형은 어마어마해졌다. 그래서 초강대권력을 파악하려는 노력, 정신 자체의 개념에 의해 고무된 이 노력은 헛 일로 되고 만다. 그것을 파악하려는 의지는 파악되어야 할 그 초강대권력이 거부하는 어떤 권력에 대한 요구를 드러낸다. (서론 55 이하)

(q1.1.13) 철학은 개별과학들로 인해 하나의 개별과학으로 후퇴할 수 밖에 없게 되었는데, 이 점이 철학의 역사적 운명을 가장 눈에 띄게 나타내준다. 칸트는, 그 자신의 말을 빌린다면, 철학의 학파개념을 탈피하여 철학의 세계개념에 도달했다. 그런데 철학은 어쩔 수 없이 학파개념으로 돌아가고 말았다. 철학이 학파개념을 세계개념과 혼동할 경우, 이 억지는 웃음거리로 된다. 헤겔은 절대정신에 대한 학설을 주장했고 철학이 절대정신에 속한다고 보았지만, 철학이 현실의 단순한 계기 혹은 분업 활동임을 알았고, 이로써 철학의 한계를 설정했다. 그 아래로 그러한 것은 철학

자체의 한계 및 현실에 대한 철학의 불균형으로 되었다. 철학이 이 한계 설정을 철저히 망각하고, 그 내적 구성이나 내재적 진리까지 전체에 의존 한다는 점을 인식하는 대신 전체를 자신의 객체로 독점하고 그 속에서 스스로가 차지하는 위치에 대해 성찰하는 일을 자신과 무관하다고 거부할수록, 그와 같은 한계와 불균형은 심해진다. 그러한 순진성을 탈피한 철학 만이 앞으로도 검토할 가치를 지닌다.(서론 56)

(e1.1.1.4) 보편이론이 아니라 특정 시대 또는 특정 상황에만 타당한 기존 철학들은 모두 절대적인 이론이 아니라 상대적인 이론이다. 따라서 다양한 사람들에 의하여 다양한 이론들이 제시될 수 있으며, 이런 이론들은 시장에서 여러 상품들이 경쟁을 통하여 소비자에게 선택되듯이 선호하는 독자들에게 선택될 뿐이지 절대적으로 타당한 이론으로 주장될 수 없다. 그런데 모든 철학자들은 자신의 철학을 절대적으로 타당한 이론이라고 주장하지 여러 가능한 이론들 중의 하나라고 주장하지 않는다. 그러나 아도르노에 의하면 이런 생각은 자화자찬에 불과할 뿐 사실은 그렇지 않다는 것이다. 아도르노의 기존 철학에 대한 비판은 그것을 상대화시킬 뿐 절대적으로 부정하는 것은 아니다.

(q1.1.1.5) 이제는 어떤 이론도 시장을 벗어날 수 없게 되었다. 어떤 이론이든 경쟁적 견해들 가운데 가능한 것으로서 제공되며, 모든 이론이 선택대상으로 되고, 모든 이론이 흡수된다. 사상은 이점을 외면할 수 없게 되었다. 또 자신의 이론이 그러한 운명과 관계없다고 독선적으로 확신한다면, 이는 틀림없이 자기 이론에 대한 찬양으로 타락할 것이다.(서론 57)

1.1.2 새로운 철학으로서의 변증법

(e1.1.2.1) 그러나 아도르노는 자신의 철학이 그러한 여러 경쟁적 입장들 중의 하나이기를 원치 않는다. 그는 기존 철학에 대하여 자신의 철학을 변증법이라고 부른다. 기존 철학은 이론 시장에 제공된 다양한 경쟁적 이론들 중의 하나이지만, 변증법은 그런 경쟁적 이론 중의 하나가

아니라고 본다. 이러한 주장은 일견 모순되는 것처럼 보인다. 모든 이론이 하나의 경쟁적 입장일 뿐이라면 자신의 이론도 마찬가지 입장일 수밖에 없기 때문이다. 따라서 우리는 아도르노의 주장을 철학과 변증법이 차원을 달리하는 것으로 해석할 수도 있다. 이러한 해석에 따르면 철학은 아도르노의 철학을 비롯하여 모든 철학이 각각의 경쟁적 입장이지만, 철학이 아니라 철학의 원리 또는 방법으로서의 변증법은 경쟁적 입장이 아니라고 말하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 이러한 해석은 다음의 세 가지 이유에서 설득력을 얻지 못한다. 첫 째는 아도르노가 변증법적 철학 외에 또 다른 철학을 제시하고 있지 않기 때문에, 바로 그가 말하는 변증법이 그의 철학을 의미한다고 볼 수 있으며, 둘 째 이유는 실제로 아도르노는 때에 따라 변증법이라는 용어를 철학이라는 용어와 동일시 한다는 것이다. 즉 아도르노는 자신의 철학이 개념을 통하여 “비개념적인 것·개별적인 것·특수한 것”들을 밝혀야 한다고 하면서, 이러한 모순이 철학에 변증법적 성격을 부여한다고 말하고 있고, 이러한 “변증법 개념은 그 가능성에 대한 의심을 야기한다.”고 말함으로써 “변증법”과 “철학”을 동일한 의미로 사용하고 있는 것이다. 세 째 아도르노가 여러 입장 중의 하나가 아니라 보편적인 입장이라고 말하는 변증법은 헤겔의 변증법과 같은 종전의 변증법이 아니라 새로운 변증법이다.

(e1.1.2.2) 따라서 아도르노는 자신의 철학이 변증법적 철학임으로써 여러 입장들 중의 한 입장으로서가 아니라, 그가 인용한 칸트의 표현을 빌린다면 “세계개념”으로서의 철학을 제시하고자 하는 것이다. 이렇게 자신의 철학과 기존철학을 구별하는 것은 아도르노에게서만 나타나는 현상은 아니다. 칸트는 코페르니쿠스적 전환을 통하여 자신의 철학을 이미 한계에 노정되어 있는 자기 이전의 철학자들로부터 차별화하였으며 헤겔도 이미 자기 이전의 철학을 “자연적 의식”이라고 규정하면서 자신의 “철학자” 또는 “우리들”의 입장과 구별하고 있다. 아도르노가 변증법을 여러 입장들 중의 한 입장이 아니라고 말할 때, 그는 보편이론이고자 하는 새로운 철학을 제시하고자 하며, 이러한 철학은 일종의 변증법적 철학임을

말하고 있는 것이다. 아도르노의 철학이 이렇게 보편이론의 성격을 떨 수 있는 것은 그의 변증법이 적극적인 형이상학이라기보다는 기존철학에 대한 비판과 반성을 주 내용으로 함으로써 가능하게 된다. 즉 그의 새로운 철학은 ‘부정적 변증법’인 것이다. 이러한 철학을 통하여 그의 철학은 비판이론이 되며, 프랑크푸르트 학파의 창시자가 되는 것이다.

(q1.1.2.3) 이러한 요구의 단순한 모순은 철학 자체의 모순이다. 즉 철학이 자체의 개별모순들에 얹히기도 전에, 그와 같은 모순이 철학에 변증법의 자격을 부여하는 것이다. 철학적 자체반성의 작업은 그 역설을 밝히는 것이다. 다른 것은 모두 의미화 내지 사후구성으로서 오늘날이나 헤겔의 시대에나 철학 이전적인 것이다. 하지만 그런 것이 철학에는 가능하다는 믿음, 개념이 개념 – 정비하고 삭제하는 것 – 을 넘어서고 그로써 비개념적인 것에 접근할 수 있다는 믿음, 비록 의심스럽기는 하지만 이런 믿음이 철학에는 불가피하며, 이로써 어떤 순진성이 불가피하다. 그리고 이 순진성 때문에 철학은 괴로움을 겪는다. 그렇지 않은 경우 철학은 좌절할 수밖에 없으며, 그와 더불어 모든 정신이 좌절할 수밖에 없다. 극히 단순한 조작도 생각할 수 없을 것이며, 아무런 진리도 존재하지 않을 테고, 실로 모든 것이 그저 공허해질 것이다. 그러나 개념들의 추상적 영역 너머에서 개념들이 진리와 관련되는 것은, 개념들에 의해 억눌리고 경멸받고 배척당하는 것들을 무대로 할 뿐이다. 인식의 유토피아는 개념들을 통해 비개념적인 것을 밝히되, 그것을 개념과 동일시하지 않는 것이다. (서론 63 이하)

(q1.1.2.4) 그러한 **변증법** 개념은 그 가능성에 대한 의심을 야기한다. 모순들을 퀘뚫고 있는 운동을 예견한다는 것은 아무리 변형되더라도 정신의 총체성, 곧 이미 무효화된 동일성 테제를 설교하는 듯해 보인다. 즉 부단히 사물 속의 모순에 대해 반성하는 정신은, 그 사물이 모순의 형식으로 조직되려면, 사물 자체가 되어야 한다는 얘기다.(서론 64) (강조는 필자에 의한 것임)

1.2 새로운 철학의 특징

(e1.2.1) 아도르노는 자신의 철학을 변증법이라고 규정하면서 사실은 새로운 철학을 제시한다. 기존철학과 그의 철학의 차이점은 크게 세 가지 측면에서 고찰해 볼 수 있다. 첫째는 그의 철학도 변증법이라고 부르고 있지만, 헤겔의 변증법과는 구별되는 부정변증법이다. 둘째, 기존철학이 보편자 또는 개념적인 것을 관심 대상으로 삼았던 것과 달리 그의 철학은 개별자 또는 비개념적인 것을 탐구대상으로 한다. 마지막으로 그의 철학은 체계성을 부정함으로써 개념의 절대적 기능과 체계의 중요성을 강조했던 기존 관념론 철학과 구별된다.

1.2.1 새로운 변증법

(e1.2.1.1) 아도르노는 특정 입장이 아니라 보편이론이고자 하는 자신의 철학을 변증법이라고 부르면서 “현실의 단순한 계기”로서의 헤겔 변증법과 구별한다. 그는 헤겔의 변증법이 “철학적 개념들과 이질적인 것들을 철학적 개념들로써 충분히 다를 수 있음을 보여주려는 시도였으나 성공하지는 못했다.”고 본다. 즉 헤겔의 변증법도 개념을 통하여 비개념적인 것들을 파악하려는 시도였지만 성공하지는 못했다는 것이다. 그는 네 가지 측면에서 헤겔의 변증법을 자신의 변증법과 구별한다. 첫째는 헤겔은 부정의 부정을 긍정과 동일시하였으나, 그에 의하면 부정의 부정은 긍정이 아니다. 둘째, 헤겔은 모순의 개념을 논리적 개념으로 이해하지만, 아도르노는 모순을 논리적인 의미가 아니라 사물의 비동일성으로 이해한다. 셋째, 헤겔 변증법에서는 주관우위의 변증법이나 아도르노는 객관의 실재성을 인정한다. 즉 객관 우위의 변증법이다. 넷째, 헤겔 변증법은 부분적인 것은 그 일면성 때문에 거짓이며 진리는 부분을 넘어선 전체라고 주장한다. 전체의 진리를 먼저 전제하지 않는다면 변증법적 진행과정은 방향을 잃을 것이라고 본다. 즉 전체 내지는 보편자 우위의 변증법이다, 그러나 아도르노의 변증법은 개체 우위의 변증법이다. 이러한 자신의 변

증법을 아도르노는 “부정변증법”이라고 부르는 것이다.

1.2.1.1 부정의 부정

(e1.2.1.1.1) 헤겔의 변증법이 부정의 부정을 통하여 어떤 긍정적인 것을 사유하려는 데 비하여 아도르노는 부정의 부정이 여전히 부정적이라고 주장한다. 헤겔은 논리학의 모순율을 토대로 하여 부정의 부정으로부터 긍정을 도출하는데 비해 아도르노는 현실인식에서부터 출발하여 부정의 부정도 여전히 부정적이라는 인식에 도달한다. 헤겔은 어느 한 부정적인 상태의 부정을 통하여 나타난 새로운 상태를 긍정적이라고 봄으로서, 여전히 부정적인 요소를 포함하는 현실을 긍정적인 것으로 보는 오류를 범한다. 그러나 아도르노는 부정을 통하여 등장하는 새로운 부정적 상황과 부단히 싸워야하지 그것에 긍정의 색깔을 덧칠해서는 안 된다고 주장한다. 예를 들어 자본주의의 부정적인 요소를 부정하고 등장하는 실존사회주의가 그 자체로 긍정적인 것이 아니라, 여전히 전체주의라는 부정적인 측면을 포함하고 있다. 따라서 부정의 부정도 여전히 부정적이라는 것이다. 부정의 부정을 긍정이라고 보지 않고 부정이라고 간주하는 데에는 부정의 의미를 매개하는 모순개념에 대한 이해의 차이가 중요한 역할을 한다. 헤겔은 모순을 논리적인 개념으로 규정하고 있으나 아도르노는 그것을 차이에 대한 의식으로 규정하는 것이다.

(q1.2.1.1.2) 부정변증법이라는 표현은 전통에 위배된다. 변증법은 이미 플라톤의 경우에도 부정이라는 사유수단을 통해 어떤 긍정적인 것을 산출하려 했다. 그 후에는 “부정의 부정”이라는 표현이 그 점을 간명하게 말해주었다. 이 책은 규정성을 조금도 소홀히 하지 않으면서 변증법을 그런 긍정적 본질로부터 해방시키고자 한다. 이 책의 역설적 제목을 전개하는 것이 이 책의 한 가지 의도인 셈이다.(머리말 51)

(q1.2.1.1.3) 헤겔에 따르면 긍정적인 것은 부정의 결과로 나와야 하는데, 그것은 그가 청년시절에 맞서 싸운 긍정성과 단순히 명칭만 같은 것은 아니다. 부정의 부정을 긍정성과 같다고 하는 것은 동일시의 정수이며, 그

순수 형식으로 환원된 형식적 원칙이다. 이를 통해 변증법의 가장 핵심적인 자리에서 반변증법적 원칙, 즉 산수에서처럼 음수 곱하기 음수를 양수로 처리하는 전통적 논리가 주도권을 잡는다. 그러한 논리는 수학에서 차용한 것인데, 다른 때라면 헤겔은 수학에 상당히 까다롭게 반발했다.(제2부, 236)

(q1.2.1.1.4) 그에 반해 불굴의 부정은 존재자의 인준에 관계하지 않는 일을 진지하게 받아들인다. 부정의 부정은 부정을 없애는 것이 아니라 부정이 충분히 부정적이지 못했다는 점을 증명한다. 그렇지 않을 경우 변증법은 헤겔에게서 보듯이 부정을 통합시킨 상태에 머물겠지만, 부정은 무기력하게 되고 결국에는 처음 정립된 것과 무관해질 것이다. 부정된 것은 사라질 때까지 부정적이다. 이것이 결정적으로 헤겔과 구분되는 점이다. 지워버릴 수 없는 비동일자의 표현인 변증법적 모순을 동일성으로써 다시 매끄럽게 다듬는 것은 그 표현이 의미하는 바를 무시하고 순수한 일관성사유 속으로 돌아가는 것을 뜻한다. 부정의 부정이 긍정성이라는 주장은 만유개념성으로서의 긍정성을 이미 출발점에서부터 상정하는 자만이 옹호할 수 있을 뿐이다. 그런 사람은 메타논리학적인 것에 대한 논리학의 우위, 추상적 형태로 이루어지는 철학의 관념론적 기만, 혹은 정당화 자체 따위를 노획품으로 쟁기게 된다. 부정의 부정은 다시 동일성으로, 새로운 기만으로 될 것이다. 그것은 일관성의 논리학을, 궁극적으로는 주관성의 원칙을 절대자에 투사한 것이다.(제2부, 237 이하)

(q1.2.1.1.5) 화해의 이념은 개념을 통한 화해의 긍정을 단호히 거부한다. 그에 반대하여, 긍정적인 부정의 부정을 비판하는 것은 헤겔 논리학의 중추신경을 해치며 어떠한 변증법적 운동도 허용하지 않게 된다고 반론을 제기한다면, 이 때 변증법적 운동은 권위주의적으로 헤겔의 자기 이해에 한정되는 것이다. 부정의 부정이 긍정적이라는 원칙 없이는 헤겔의 체계구성이 와해되었을 것이 틀림없지만, 변증법의 경험 내용은 그러한 원칙에 있지 않고 동일성에 대한 타자의 저항에 있다. 바로 여기서 변증법의 힘이 나온다. 주체의 현실적 지배가 모순들을 야기하는 한, 변증법 속에는 주체도 감추어져 있다. 그러나 그 모순들은 객체 속에 침투해 들어가 있다. 변증법을 순수하게 주체에 전가하고 그 모순을 마치 그 자체를 통해서 없앤다는 것은, 변증법을 종체성으로 확장시킴으로써 변증법을 없애는 것이기도 하다. 헤겔의 경우 변증법은 체계에서 생겨났다. 그러나 체계가 그 척도는 아니다.(제2부, 238 이하)

1.2.1.2 모순 의미의 변화

(e1.2.1.2.1) 부정의 부정에 대하여 헤겔과 아도르노가 서로 견해를 달리하게 된 데에는 “모순”개념에 대한 이해의 차이가 중요한 역할을 한다. 헤겔은 모순을 본질적인 것이라고 친양했지만, 아도르노는 모순을 그처럼 본질적인 것은 아니라고 본다. 아도르노에 의하면 모순이란 동일성이, 즉 개념으로 파악된 대상이 개념 자체와 동일하다고 보는 생각이 허위라는 것을 의미한다. 헤겔은 모순을 엄밀한 논리적인 개념으로 이해하였다. 그러나 실제에 있어서 그도 모순을 논리적 개념이 아니라 비동일성에 대한 의식의 의미로 사용하기도 한다. 즉 그가 정신현상학에서 모순관계라고 본 “밤”과 “낮”은 비동일성의 관계이지 모순관계는 아니다. 어떤 두 대상 A와 B가 모순 관계에 있을 때, “A는 B이다.”라고 말하면 모순이 되지만, 서로 다른 두 대상, 예를 들어 “낮”과 “밤”을 동일하다고 하면 엄밀하게 말해서 모순이 아니라 허위일 뿐이다. 아도르노는 모순을 논리적인 개념으로 이해하지 않는다. 그는 서로 다른 것을 모순이라고 부르는 것이다. 의식은 그 자체의 구성상 통일성을 추구할 수밖에 없고, 의식과 동일하지 않은 것을 의식에 비추어 판단할 때, 동일하지 않은 것들은 상치되고 부조화롭고 부정적인 것으로 나타나는 데, 변증법은 그러한 것들을 의식에다 모순으로 제시한다는 것이다. 따라서 아도르노는 변증법이란 명칭이 “대상들이 그 개념과 동화하지 않는다는 점을 말할 뿐”이라고, 또는 변증법은 비동일성에 대한 일관된 의식이라고 말한다.

(q1.2.1.2.2) 변증법이란 명칭은 우선 대상들이 그 개념과 동화되지 않는다는 점, 또 이 대상들이 전통적 적합성의 규범과 모순에 빠진다는 점을 말할 뿐이다. 헤겔의 절대적 관념론은 헤라클레이토스 식으로 모순을 본질적인 것이라고 친양했지만, 모순은 그처럼 본질적인 것이 아니다. 모순은 동일성이, 즉 개념으로 파악된 것이 개념과 동화된다는 생각이 허위라는 표시다.(서론 57)

(q1.2.1.2.3) 모순은 동일성의 관점에서 본 비동일자다. 변증법에서 모순원칙이 우선성을 떨 경우, 이질적인 것은 통일성 사유에 비추어 평가된

다. 이 이질적인 것은 통일성사유의 한계에 부딪침으로써 스스로를 뛰어 넘는다. 변증법은 비동일성에 대한 일관된 의식이다. 변증법이 미리부터 어떤 입장을 취하지는 않는다. 사상의 불가피한 불완전성 때문에, 그리고 사유되는 것에 대한 사상의 책임 때문에 사상은 변증법을 지향할 수밖에 없다. 헤겔에 대한 아리스토텔레스의 비판자들이 되풀이하여 그랬듯이, 변증법은 모든 것을 닥치는 대로 모순이라는 단순한 논리적 형태에 맞추며, 이로써 – 크로체까지 그렇게 주장했다. – 대립적이지 않은 것, 단순히 상이한 것의 풍부한 다양성을 제거한다는 따위의 반론을 제기할 경우, 이는 실제적인 문제를 방법의 탓으로 돌리는 것이다.(서론 58 이하)

(q1.2.1.2.4) 의식이 그 자체의 구성상 통일성을 추구할 수밖에 없고, 또 의식과 동일하지 않은 것을 의식의 총체성 요구에 비추어 측정하는 한, 차이 나는 것은 상치되고 부조화롭고 부정적인 것으로 나타난다. 변증법은 그러한 것을 의식에다 모순으로 제시한다. 모순성은 의식 자체의 내재적 성격 덕분에 불가피하고 숙명적인 법칙성의 성격을 지닌다. 사유의 모순과 동일성은 서로 접합되어 있다. 모순의 총체성은 총체적 동일시의 허위일 뿐이다. 모순은 비동일자에도 작용하는 법칙의 지배하에 있는 비동일성이다.(서론 59)

1.2.1.3 객관 우위

(e1.2.1.3.1) 헤겔의 변증법은 주관 우위의 관념론이다. 즉 절대주관이 대상을 구성해가는 관념론이다. 칸트의 철학에서도 감성적 직관의 필요성을 역설하기는 하였지만, 개념이 무질서한 직관에 의한 질료에 질서를 부여한다는 점에서 주관 우위의 철학이라고 볼 수 있다. 그러나 아도르노는 주관 우위의 철학이 비개념적인 것 또는 개별적인 것을 억압한다고 보기 때문에 주관우위의 관념론적 존재론을 비판하고 객관우위의 입장을 확립한다. 그는 존재자 없이는 어떤 존재도 없다고 주장한다. 이것은 존재자, 즉 주관과 독립된 실재적 존재를 인정하는 것이다. 주관은 이러한 객체에 일방적으로 법칙을 부여하는 것이 아니라 오히려 대상이 가지고 있는 질서를 그들 사이의 상호연관관계를 통하여 파악하는 것이다. 이러한 견해는 그가 모순을 규정하는 법칙이 사유의 법칙이 아니라, 실

재의 법칙이라고 보는 데서도 드러난다. 사유의 구체화는 단지 이데올로기가 아니며 이것은 인식이 개별자들로 구성된 세계에 순응하기 때문이라는 것이다. 이러한 객관 우위의 관점으로 인하여 아도르노의 변증법은 유물론적 성격을 띠게 되는 것이다.

(q1.2.1.3.2) 그러나 이 법칙은 사유의 법칙이 아니라 실재의 법칙이다. 변증법의 규율에 굴복하는 자는 의심할 바 없이 경험의 질적 다양성을 애석하게 희생시킬 수밖에 없다. 건전한 생각을 하는 자들은 변증법을 통한 경험의 빈곤화에 격분하겠지만, 이러한 빈곤화는 관리되는 세계 속에서 이 세계의 추상적 획일성에 적합한 것임이 입증된다. 변증법의 고통스러운 면은 개념으로까지 고양된, 관리되는 세계로 인한 고통이다. 구체화라는 것이 사실상 이데올로기로 되기 시작했지만, 구체화를 재삼 이데올로기로 격하시키지 않으려면 인식은 그러한 세계에 적합해져야 한다. (서론 59)

(q1.2.1.3.3) 철학은, 헤겔 철학조차, 불가피하게 개념들을 재료로 삼음으로써 처음부터 관념론적으로 될 수밖에 없다는 일반적 반론에 부딪친다. 실제로 어떠한 철학도, 심지어 극단적 경험주의조차, 사실들 그 자체를 움켜쥐고 해부학의 사례들이나 물리학의 실험들처럼 내놓을 수 없다. 또 여러 가지 회화가 현혹하듯이 개별 사물들을 텍스트에 붙여 넣을 수도 있다. 하지만 논증은 그 형식적 보편성 차원에서 개념을 물신적으로 받아들이는 데, 이는 개념이 논증의 영역 내에서 순진하게 철학적 사유로는 어찌할 수 없는 자족적 총체성으로 해석되는 것과도 같다.(서론 65)

(q1.2.1.3.4) 실제로는 철학적 개념을 포함한 모든 개념들이 비개념적인 것을 향해 다가간다. 왜냐하면 개념들 자체가 – 일차로는 자연 지배를 위해 – 개념형성을 강요하는 실재의 계기들이기 때문이다. 개념적 매개의 영역이 없다면 아무 것도 알 수 없다고 하는데, 그러한 영역의 우선성을, 곡 개념적 매개가 자체에 대해 내부로부터 보여 지는 양상을 개념적 매개 그 자체와 그 자체와 혼동해서는 안 된다. 그것을 현실로부터 몰아내는 운동이 그것에다 그처럼 자체로서 존재하는 듯한 가상을 부여하지만, 이 운동도 나름대로 현실에 묶여 있다. 개념들을 통해 작업해야 할 필요성 때문에 개념의 우선성이라는 미덕을 만들어서는 안 되지만, 그 반

대로 이 같은 미덕에 대한 비판 때문에 철학을 일괄적으로 심판해서도 안 된다.(서론 65 이하)

1.2.1.4 개체 우위

(e1.2.1.4.1) 전통 철학은 보편자 또는 전체를 중시하였다. 개념적 사고에서는 보편자만이 파악되며 개념과 다른 것들은 사상된다. 따라서 종전 철학에서는 개별적인 것, 비개념적인 것, 특수한 것들은 무시되어 왔다. 그리고 이러한 사고는 개체보다 전체를 중요시하게 된다. 특히 헤겔의 변증법에서 전체의 개념은 매우 중요하다. 헤겔은 부분적인 것은 그 일면성 때문에 모두 거짓이며, 진리는 전체라고 주장한다. 또 변증법은 전체의 진리를 미리 생각하지 않는다면 변증법적 행보는 동기와 방향을 잃을 것이라고 한다. 이에 대해 아도르노는 전체는 부분들을 공통성으로 통합할 수 있는 전체가 아니라, 서로 대립되는 개체들의 전체, 즉 “적대적 전체”(antagonistische Ganze)라는 것이다. 따라서 전체가 진리인 것이 아니라 오히려 부분 부분이 진리이다. 이러한 견해에는 아도르노의 개체 우위의 사고가 반영되어 있다. 이것은 전체주의적 파시즘 체계가 전체를 내세워 개인들을 말살하는 현실에 대한 반성이기도 하다. 그리고 이를 통하여 그의 새로운 철학은 현대 사회철학적 토대에 기여하게 되는 것이다.

(q1.2.1.4.2) 관념변증법에서는 부분적인 것 모두가 그 일면성 때문에 거짓이며, 진리는 부분을 넘어서 전체의 진리라고 한다. 또 전체의 진리를 미리 생각하지 않는다면 변증법적 행보는 동기와 방향을 잃을 것이라고 한다. 이러한 주장에 대해서는, 정신적 경험의 객체가 그 자체로서 극히 실체적으로 적대적 체계이며, 객체 속에서 스스로를 다시 발견하는 인식 주체에 대한 매개 때문에 비로소 그런 것은 아니라고 응수할 수 있다. 관념론이 주체와 정신의 영역 속에 투사한 현실의 강압적 상태는 그 영역으로부터 다시 번역해내야 한다. 관념론으로부터는, 정신의 객관적 결정 요인들인 사회가 주체들의 총괄개념이자 그 부정이라는 생각이 남는다. 주체들은 사회 속에서 알아볼 수 없으며 무기력하다. 그래서 사회는 절망

적으로 객관적이며 개념적인 것인데, 관념론은 이를 긍정적인 것이라고 이해한다.(서론 64)

1.2.2 철학의 관심 대상

1.2.2.1 전통철학의 관심대상

(e1.2.2.1.1) 아도르노가 전체보다 개체를 중시하고, 모순개념을 논리적 개념에서 차이의 개념으로 이해하며 따라서 부정의 부정을 긍정으로 보지 않고 또 다른 부정으로 이해하는 그의 변증법을 통하여 무엇을 하려는 것인가는 명백하다. 그는 철학은 헤겔이 전통에 따라 관심을 두지 않은 것, 즉 비개념적이고, 개별적이고, 특수한 것에 진정으로 관심을 둔다고 말한다. 플라톤이래 지금까지의 기존철학은 보편자를 중심으로 사고해왔다. 그것은 한편으로 과학이 보편적 원리를 토대로 연역적 방법을 통하여 개별 사실을 설명하거나 예측하기 때문에 보편적 원리로서의 자연법칙을 탐구하고자 하는데, 이에 대한 철학적 토대를 철학이 제공하고자 하기 때문이기도 하고, 다른 한편으로는 이성 고유의 본성에서 비롯된 것이기도 하다. 인간의 이성은 사물을 개념을 통하여 사유하는데, 개념은 개별적 사물에서 우연적인 것 또는 특수한 것을 사상하고 본질적인 것 또는 보편적인 것을 추상함으로써 형성된다. 따라서 개념에 의한 사고는 개별자들에게서 독특한 부분들을 파악하지 못하게 되는 것이다.

1.2.2.2 새로운 철학의 관심대상

(e1.2.2.2.1) 아도르노는 이에 대해 철학은 그동안의 전통철학이 무시해 왔던 것, 즉 개별적이고 특수한 것 또는 비개념적인 것을 파악해야 한다고 주장한다. 즉 지금까지의 철학에서는 덧없고, 사소하고, 쓸모없는 것, 그리고 우연적이고 무시할 수 있는 것으로 간주되어 왔을 뿐만 아니라 개념으로는 파악하지 못하는 것, 그리고 개념의 추상화 메커니즘에

의해 삭제되는 것들이 절박한 철학의 대상이 된다는 것이다. 그는 개념적이고, 보편적인 것을 동일자(das Identische)라고 부르고, 비개념적이며, 특수하고 비본질적인 것을 비동일자(das Nichtidentische)라고 부른다.

(q1.2.2.2.2) 역사적 위치에 비추어 보면 철학은 헤겔이 전통에 따라 무관심을 표명한 것에, 즉 비개념적인 것 개별적인 것 특수한 것에 진정으로 관심을 둔다. 말하자면 플라톤 아래 덧없고 사소한 것이라고 배척당하고 헤겔이 ‘쓸모없는 실존’이라고 꼬리표 붙인 것에 관심을 두는 것이다. 철학의 테마는 철학에 의해, 우발적인 것으로서, 무시할 수 있는 양으로 격하된 질들일 것이다. 개념으로는 도달하지 못하는 것, 개념의 추상 메커니즘을 통해 삭제되는 것, 아직 개념의 본보기가 되지 않은 것, 그런 것이 개념에 대해서는 절박한 것으로 된다.(서론 61)

(q1.2.2.2.3) 그러나 이러한 변증법은 이제 헤겔과 결합될 수 없다. 변증법의 운동은 모든 대상과 그 개념의 차이 속에 있는 동일성을 지향하지 않는다. 오히려 그것은 동일자를 의심한다. 변증법의 논리는 와해의 논리다. 즉 그것은 인식하는 주체가 우선 직접 대면하는 개념들의 대상화되고 정비된 형태를 와해시키는 논리다. 그러한 개념들이 주체와 동일하다는 것은 허위다. 이 허위와 더불어, 현상을 주관적으로 미리 형식화하는 작업은 그 속의 비동일자, 혹은 말로 표현할 수 없는 개별자를 향해 진행된다. (제2부, 220)

(q1.2.2.2.4) 그러나 이러한 변증법은 이제 헤겔과 결합될 수 없다. 변증법의 운동은 모든 대상과 그 개념의 차이 속에 있는 동일성을 지향하지 않는다. 오히려 그것은 동일자를 의심한다. 변증법의 논리는 와해의 논리다. 즉 그것은 인식하는 주체가 우선 직접 대면하는 개념들의 대상화되고 정비된 형태를 와해시키는 논리다. 그러한 개념들이 주체와 동일하다는 것은 허위다. 이 허위와 더불어, 현상을 주관적으로 미리 형식화하는 작업은 그 속의 비동일자, 혹은 말로 표현할 수 없는 개별자를 향해 진행된다.(2부 220)

(e1.2.2.2.5) 아도르노에 의하면 후설과 베르그송도 이러한 비개념적

인 것들을 파악하는 과제를 염두에 두기는 했지만, 그것을 성취하지는 못하였다. 아도르노는 이렇게 후설과 베르그송이 성취하지 못한 것을 목표로 해야 한다고 본다. 비트겐슈타인의 표현에 따르면 말할 수 없는 것을 말해야 한다는 것이다. 그러나 이것은 일종의 모순이다. 아도르노는 바로 이러한 모순이 철학으로 하여금 변증법이 되도록 한다는 것이다.

(q1.2.2.3.6) 후설도 베르그송도 주관적 내재성의 언저리에 며문다. 그들 두 사람에 맞서서는, 그들이 염두에 두기는 했지만, 성취하지 못한 것, 바로 그것을 고집해야 할 것이다. 비트겐슈타인에 맞서서는, 말할 수 없는 것을 말해야 할 것이다. 이러한 요구의 단순한 모순은 철학 자체의 모순이다. 즉 철학이 자체의 개별모순들에 얹히기도 전에, 그와 같은 모순이 철학에 변증법의 자격을 부여하는 것이다. 철학적 자체반성의 작업은 그 역설을 밝히는 것이다. 다른 것은 모두 의미화 내지 사후구성으로서 오늘 날이나 헤겔의 시대에나 철학이전적인 것이다. 하지만 그런 것이 철학에는 가능하다는 믿음, 개념이 개념 – 정비하고 삭제하는 것 – 을 넘어서고 그로써 비개념적인 것에 접근할 수 있다는 믿음, 비록 의심스럽기는 하지만 이런 믿음이 철학에는 불가피하며, 이로써 어떤 순진성이 불가피하다. 그리고 이 순진성 때문에 철학은 괴로움을 겪는다. 그렇지 않을 경우 철학은 좌절할 수밖에 없으며, 그와 더불어 모든 정신이 좌절할 수밖에 없다. 극히 단순한 조작도 생각할 수 없을 것이며, 아무런 진리도 존재하지 않을 테고, 실로 모든 것이 그저 공허해질 것이다. 그러나 개념들의 추상적 영역 너머에서 개념들이 진리와 관련되는 것은, 개념들에 의해 억눌리고 경멸받고 배척당하는 것들을 무대로 할 뿐이다. 인식의 유토피아는 개념들을 통해 비개념적인 것을 밝히되, 그것을 개념과 동일시하지 않는 것이다.(서론 63 이하)

1.2.2.3 새로운 철학이 관심대상을 전환하는 이유

(e1.2.2.3.1) 전통철학에서는 비개념적인 것, 또는 개체에 대하여 관심을 두지 않았다. 그것은 이성이 개념을 통하여 사고하기 때문이기도 하지만, 과학이 보편적 법칙의 인식에 관심을 가지고 있기 때문에 이러한 보편적 인식이 어떻게 가능한가 하는 문제를 해명하는 것이 철학의

주된 과제였기 때문이다. 그런데 아도르노는 기존철학과는 달리 기존철학에서 무시되어왔던 비개념적인 것, 개별적인 것이 철학의 탐구대상이 되어야 한다고 주장하면서도 이를 선언적으로 주장할 뿐 그에 대한 이유를 명시적으로 제시하지 않고 있다. 이것은 그가 개별자를 중시하는 것을 이미 당연하게 생각하였기 때문이라고 볼 수 있다. 아도르노의 근본 관심은 개인을 말살하는 파시즘이나 공산주의적 전체주의에 대항하여 개인의 중요성을 확립하는데 있다. 그는 개념과 비개념적인 것 또는 체제와 체제 외적인 것을 사회와 개인의 관계와 유비적으로 생각한다. 일반적으로 전통철학이 사변이나 형이상학에서 시작하여 이로부터 도출된 개념을 사회철학에 적용하는데 비해 아도르노에게서는 사회현상 또는 역사적 현실에 대한 비판을 토대로 이에 맞춰 인식론을 구상한다고 볼 수 있다.

1.2.3 새로운 철학의 가능성

1.2.3.1 새로운 철학의 가능성에 대한 문제제기

(e1.2.3.1.1) 아도르노에 의하면 철학, 즉 그의 새로운 변증법의 과제는 개념들을 통해 비개념적인 것을 규명하되, 이것을 개념들과 동일시하지 않는 것이다. 그러나 이러한 과제는 모순되는 것처럼 보인다. 따라서 그 가능성에 대한 문제가 제기될 수 있다. 원래 사물을 파악한다는 것은 그것을 개념 아래 포섭하는 것이다. 즉 비개념적인 대상과 개념을 동일시하는 것이다. 그런데 새로운 변증법의 과제는 비개념적인 것을 개념과 동일시하지 않으면서 개념을 통하여 파악하는 것이기 때문에 모순인 것처럼 보이는 것이다. 아도르노는 “모순들을 쾌뚫고 있는 운동을 예견하는 것은 아무리 변형되더라도 정신의 총체성, 곧 이미 무효화된 동일성테제를 설교하는 듯이 보인다.”고 말한다. 여기서 모순이란 헤겔적인 모순 즉 사물의 대립관계를 의미하는 것이 아니라 개별자와 개념이 일치하지 않는 것을 의미한다. 즉 모순이란 아도르노에게서는 “동일자의 관점에서 본

비동일자”를 의미한다. 따라서 모순을 퀘뚫고 있는 운동을 예견한다는 것은 개별자 또는 비개념적인 것들의 비동일성을 퀘뚫고 이것을 동일성, 즉 개념을 통하여 파악한다는 것을 의미하는 것이다. 철학의 가능성에 대한 의문은 바로 이러한 동일성에 의한 비동일성의 파악의 가능성에 대한 의문인 것이다.

(q1.2.3.1.2) 그러한 변증법 개념은 그 가능성에 대한 의심을 야기한다. 모순들을 퀘뚫고 있는 운동을 예견하는 것은 아무리 변형되더라도 정신의 총체성, 곧 이미 무효화된 동일성 테제를 설교하는 듯이 보인다. 즉 부단히 사물 속의 모순에 대해 반성하는 정신은, 그 사물이 모순의 형식으로 조직되려면, 사물 자체가 되어야 한다는 얘기다.(서론 64)

1.2.3.2 새로운 철학의 가능성에 대한 해명

(e1.2.3.2.1) 아도르노는 개념들을 통해 비개념적인 것을 파악하면서 이것을 개념과 동일시하지 않는 일이, 즉 철학의 과제가 가능한가 하는 물음에 대하여, 그것은 단지 관념론적 변증법의 기우일 뿐이라고 대답한다. 즉 이러한 의문은 단지 관념론적 변증법의 관점에서만 제기되는 것이라는 것이다. 개념을 통하여 비개념적인 것을 파악하면서도 이를 개념과 동일시하지 않는 것이 가능한 이유는 전체가 진리인 것이 아니라, 개별자 자체가 진리이기 때문이다. 전체는 비동일적인 개별자들에 의한 적대적 전체이다. 관념론에 의하면 개념은 그 자체의 자족성에 따라 대상을 자신과 동일시하려는 경향이 있지만, 이러한 개념의 자족성을 제거함으로서 개념에 의해 파악된 것을 개념과 동일시하지 않을 수 있다는 것이다. 원래 인식은 개념과 대상의 결합을 통하여 이루어지는 데, 아도르노에 따르면 개별자가 그 자체로서 실재이며 개념의 자족성을 제거함으로써, 관념론의 개념 우위의 인식론을 대상 우위의 인식론으로 전환시킬 수 있다는 것이다. 그러나 아도르노는 개념의 역할을 부정하지 않음으로써 여전히 관념론적 측면을 견지한다고 볼 수 있다.

1.2.3.2.1 적대적 전체

(e1.2.3.2.1.1) 관념론적 변증법에서는 부분적인 것은 모두가 그 일면성 때문에 거짓이며, 진리는 부분을 넘어서 전체의 진리라고 한다. 이러한 견해에는 비개념적인 것은 진리가 아니고 개념적인 것만이 진리라는 생각과 주관 우위의 생각이 포함되어 있다. 이러한 생각에 의하면 대상인 비개념적인 것은 그 자체가 실재가 아니고, 주관에 의해서 형성되는 것이기 때문에 대상은 그것이 주관에 의해 파악되기 위해서는 반드시 주관의 개념과 일치해야 된다고 보는 것이다. 그러나 아도르노는 주관에 대하여 객관의 우위를 주장한다. 즉 인식의 대상들은 주관에 의존하는 것이 아니라 그 자체가 실재이며 이러한 실재는 비동일자들로 이루어져 있다는 것이다. 따라서 전체는 동일자로서의 전체가 아니라 비동일자들의 적대적 전체(die antagonistische Ganze)이다. 이러한 입장에 따르면 대상인 비동일자들은 개념과 동일시되지 않는 것이다. 그러나 인식이란 개념을 통한 인식이기 때문에 이들이 개념에 의해 파악되면서도 개념과 동일시되지 않는다는 것이다.

(q1.2.3.2.1.2) 관념변증법에서는 부분적인 것은 모두가 그 일면성 때문에 거짓이며, 진리는 부분을 넘어서 전체의 진리라고 한다. 또 전체의 진리를 미리 생각하지 않는다면 변증법적 행보는 동기와 방향을 잃을 것이라고 한다. 이러한 주장에 대해서는, 정신적 경험의 객체가 그 자체로서 극히 실제적으로 적대적 체계이며, 객체 속에서 스스로를 다시 발견하는 주체에 대한 매개 때문에 비로소 그런 것은 아니라고 응수할 수 있다. 관념론이 주체와 정신의 영역 속에 투사한 현실의 강압적 상태는 그 영역으로부터 다시 번역해내야 한다. 관념론으로부터는, 정신의 객관적 결정 요인들인 사회가 주체들의 총괄개념이자 그 부정이라는 생각이 남는다. 주체들은 사회 속에서 알아볼 수 없으며 무기력하다. 그래서 사회는 절망적으로 객관적이며 개념적인 것인데, 관념론은 이를 긍정적인 것이라고 오해한다.(서론 64)

1.2.3.2.2 개념의 탈마법화

(e1.2.3.2.2.1) 비개념적인 것의 인식을 개념과 동일화하지 않기 위한 방법의 두 번째 원리는 인식의 두 요소 중의 하나인 개념으로부터 총체적 자족성을 제거하는 것이다. 관념론에서는 개념을 자족적 총체성으로 이해한다. 직관 없는 개념을 공허한 것으로 간주하는 칸트 철학에서 조차 개념은 잡다한 질료에 일방적으로 질서를 부여함으로써 비개념적인 것을 개념과 동일시하는 것이다. 그러나 아도르노는 개념의 매개 없이는 아무것도 인식할 수 없다는 점을 인정하면서도 개념이 비개념적인 것과 동일하다는 것을 부정한다. 그것은 비개념적인 것이 그 자체로서 존재적이라고 보기 때문이다. 개념의 내용은 개념에 내재적이면서 동시에 초월적이다. 즉 그것은 정신적이면서 동시에 존재적이다. 아도르노는 이 점을 의식함으로써 개념에 대한 물신주의, 즉 개념의 전제성을 인정하는 관념론적 입장을 버릴 수 있다는 것이다. 개념 속의 비개념적 요소가 지니는 본질 구성적 성격을 통찰하게 되면 개념에 의해 파악된 비개념적인 것을 개념과 동일시하지 않게 된다는 것이다.

(q1.2.3.2.2.2) 실제로는 철학적 개념을 포함한 모든 개념들이 비개념적인 것을 향해 다가간다. 왜냐하면 개념들 자체가 – 일차로는 자연 지배를 위해 – 개념형성을 강요하는 현실의 계기들이기 때문이다. 개념적 매개의 영역이 없다면 아무것도 알 수 없다고 하는데, 그러한 영역의 우선성을, 곧 개념적 매개가 자체에 대해 내부로부터 보이는 양상을 개념적 매개 그 자체와 혼동해서는 안 된다. 그것을 현실로부터 몰아내는 운동이 그것에다 그처럼 자체로서 존재하는 듯한 가상을 부여하지만, 이 운동도 나름대로 현실에 둑여 있다. 개념들을 통해 작업해야 할 필요성 때문에 개념의 우선성이라는 미덕을 만들어서는 안 되지만, 그 반대로 이 같은 미덕에 대한 비판 때문에 철학을 일괄적으로 심판해서도 안 된다. 한편 철학의 개념적 본질이 그 불가피성에도 불구하고 철학의 절대적 요인은 아니라는 통찰 또한 개념의 특성을 통해 매개된 것이지, 독단적 테제는 아니며 순진한 실재론적 테제는 더군다나 아니다.(서론 65 이하)

(q1.2.3.2.2.3) 헤겔 논리학 첫 부분의 ‘존재’ 개념과 같은 개념들은 우

선 분명하게 비개념적인 것을 의미한다. 라스크의 표현을 빌린다면, 개념들은 자체를 넘어서 어떤 것을 뜻한다. 비록 개념은 비개념적인 것을 자체의 의미에 포함시킴으로써 그것을 자체와 동화하고 이로써 자체 내에 사로잡히는 경향을 띠지만, 개념의 의미에는 개념들이 그 자체의 개념성에 만족하지 않는다는 점도 포함된다. 개념들의 내실은 개념들에 내재적이다. 즉 정신적이다. 또한 그것은 동시에 존재적이다. 즉 즉 개념들에 대해 초월적이다. 그 점에 대한 자의식을 통해 개념들은 그 물신주의를 벼릴 수 있다. 철학적 반성은 개념으로써 비개념적인 것을 확인한다. 그러지 않을 경우 개념은, 칸트의 어법에 따르면, 공허할 것이며 궁극적으로 무엇에 대한 개념이 아닐 테고 그래서 무의미할 것이다. 그 점을 인식하고 개념의 자족성을 제거해야만 철학은 미몽에서 깨어난다. 존재자를 다루더라도 개념은 여전히 개념이다. 그렇다고 해서 개념이 비개념적 전체와 얹혀 있다는 점이 달라지지는 않는다. 물론 개념은 그것을 개념으로 만드는 자체의 사물화를 통해서만 비개념적 전체에 맞서 응축된다. 개념은 변증법적 논리학 속의 각 계기와 마찬가지로 하나의 계기다. 개념 속에는 그것의 의미 덕분에 비개념적인 것에 의한 개념의 매개상태가 남는다. 또 그것의 의미는 개념의 개념적 존재의 근거가 된다. 개념의 특징은 비개념적인 것과 관계한다는 점과 – 전통적 인식론에 따르면 개념에 대한 모든 규정은 비개념적·지시적 계기들을 필요로 한다. – 또 반대로 그것으로 파악된 존재자들의 추상적 통일로서 존재적인 것과 거리를 둔다는 점이다. 부정변증법은 개념성의 이런 방향을 돌려 비동일적인 것을 향하게 만든다. 개념 속의 비개념적 요소가 지니는 본질 구성적 성격을 통찰하게 되면, 그처럼 제동을 거는 반성이 없을 때 개념이 초래하는 동일성의 강압은 깨어질 것이다. 개념의 자각은 의미의 통일체로서 즉자적으로 존재한다는 가상을 넘어서 개념 자체의 의미를 지향한다.(서론 66 이하)

1.2.4 반체계적 입장

(e1.2.4.1) 개념적인 것에 대하여 비개념적인 것을 강조하는 아도르노의 변증법은 또한 반체계적 입장을 취한다. 기존철학은 체계를 지향해왔다. 칸트는, 이성은 그 본성인 건축술에 따라 필연적으로 체계를 구축하기 때문에 이성의 학문인 철학은 필연적으로 체계적이라고 보았고, 혜

겔의 변증법은 사실 필연적인 체계를 구축하기 위한 방법이다. 즉 변증법은 절대적 무규정성으로부터 출발하여 필연적 과정을 따라 전개되고, 이러한 전개는 주관과 객관이 일치될 때까지 멈추지 않으며, 진리는 이 모든 전개과정의 총체이기 때문에 필연적으로 체계를 이루는 것이다. 헤겔에 있어서 체계는 변증법의 본질에 해당한다. 그러나 아도르노는 체계는 철학에 본질적인 것도 아닐뿐더러 체계는 불가능하다고 비판하는 것이다. 그의 체계에 대한 비판은 체계를 구축하는 근대 시민의식에 대한 비판과 체계 자체의 내적 본성에 대한 비판으로 이루어진다. 그가 체계를 구축하는 대해 부정적인 입장을 취하는 근본적인 이유는 근대 시민의식이 체계를 통하여 체계 내적인 것만을 인정하고 체계 안에 들어오지 않는 것을 무시함으로써 억압적인 메커니즘으로 작용한다는 데 있다. 그는 이론으로써의 체계와 사회적 체계를 동일한 논리로 바라본다. 그는 사회적 체계로서의 전체주의가 어떻게 개인의 자유를 억압하는지는 보았고 이러한 전체주의를 비판하는 것을 철학의 목적으로 삼고 있기 때문에, 동일한 논리를 인식론에도 적용하여 철학에서도 반체계적인 입장을 취하는 것이다. 아도르노는 또한 체계가 그 자체로서도 이율배반적 성격이 있다고 비판한다. 즉 체계는 이성의 무한성을 통하여 구축되는 자족적 총체성인데, 이성의 무한성은 이러한 자족적 총체성을 필연적으로 파괴할 수밖에 없기 때문에 이율배반적이라는 것이다.

1.2.4.1 체계에 대한 비판

(e) 1.2.4.1.1) 아도르노는 체계적인 철학에 대하여 극도로 부정적인 입장을 취한다. 철학은 특히 근대철학에 와서 체계를 강조하게 되는데, 이것은 칸트의 이성의 본성이나 헤겔의 변증법의 특징만으로는 설명이 되지 않는다. 즉 이성의 건축술이나 변증법은 체계를 구성하는 원리이지, 왜 근대에 와서 철학이 체계를 강조하게 되었는가에 대한 해명은 아닌 것이다. 그는 체계에 대한 강조가 이성의 본성에 기인한다고 보는 칸트나 헤겔의 입장에 반하여 인간의 불안감과 분노에 기인한다고 본다. 중

세의 봉건질서를 파괴하고 등장한 근대 시민의식은 자신이 파괴한 무질서로 인하여 자신이 파괴될 것을 두려워한 나머지 스스로 질서를 구축하고 질서 밖에 있는 것을 억압하려고 체계를 구축하였다는 것이다. 그러나 이러한 체계 구축을 위한 보다 근본적인 원인의 인간의 동물적 본성 안에 있다는 것이다. 동물적 속성과 이성을 동시에 갖고 있는 인간은 자신과 적대적인 존재를 합리적으로 억압하기 위하여 체계라는 것을 고안하게 되었다는 것이다. 아도르노의 체계에 대한 이러한 이해는 동시에 체계에 대한 비판을 의미한다.

1.2.4.1.1 무질서에 대한 억압

(e1.2.4.1.1.1) 아도르노는 근대에 와서 철학이 체계를 강조하게 된 이유가 시민의식의 무질서에 대한 불안 때문이라고 본다. 중세의 봉건질서를 파괴하고 등장한 근대적 이성이 파괴의 잔해인 무질서에 대하여 불안을 느낌으로써 질서를 강화하게 되는데, 이 이성은 자신의 자율성을 이론에 까지 확장하여 체계를 강조하게 되었다는 것이다. 즉 시민적 이성은 자신이 외부에서 파괴한 질서를 자신으로부터 생산하려고 한다는 것이다. 이러한 체계의 성격은 체계적 질서 안에 들어오지 않는 것에 대한 억압을 의미한다.

(q1.2.4.1.1.2) 니체의 비판에 의하면, 체계는 존재자에 대한 자신의 행정적 처분권을 개념적으로 구성함으로써 자신의 정치적 무기력을 보상하려는 듯한 학자들의 편협성을 기록하는 것이었다. 하지만 체계적 욕구, 즉 지식의 산만한 성분들에 만족하지 않고 절대자에 도달하려는 욕구는 원하지 않더라도 모든 개별적 판단의 구속력 속에서 이미 제기되는데, 그것은 종종 엄청난 성공을 거두는 수학적·자연과학적 방법에 대한 정신의 사이비형태 이상의 것이었다. 특히 역사철학적으로 17세기의 체계들은 보상적 목적을 가지고 있었다. 시민계급의 이해관계와 일치하여 봉건질서와 이의 정신적 반영형태인 스콜라적 존재론을 파괴한 이성은 곧 자신의 작품인 이 파괴의 잔해들 앞에서 카오스에 대한 불안을 느꼈다. 이성은 자신의 지배영역 아래서 위협적 존속하고 자신의 폭력에 비례해 강해지는

것 앞에서 떤다. 이러한 불안이 그 초기 단계에서부터 시민적 자유에 대해 전체적으로 본질구성적인 반응방식, 즉 질서를 강화함으로써 해방으로 향한 모든 발걸음을 중화시켜버린 그 반응방식을 특징지었다.(서론 77)

(q1.2.4.1.1.3) 시민의식은 그 해방의 불완전성이라는 그늘 속에서 좀 더 진보적인 의식에 의해 폐기될 것을 두려워할 수밖에 없다. 시민의식은 그것이 전체적 자유가 아니기 때문에 자유의 왜곡된 이미지만을 산출한다는 점을 감지한다. 그래서 시민의식은 자신의 자율성을 이론적인 체계로 까지 확장하며, 이것은 또한 시민의식의 강압 메커니즘과 유사해진다. 시민적 오성은 자신이 외부세계에서 부정한 질서를 자신으로부터 생산해내려고 시도했다. 하지만 그러한 질서는 생산된 질서로서 이미 아무 질서도 아니다. 또 그 때문에 만족할 줄 모르는 것이기도 하다. 그처럼 합리적이면서 동시에 불합리하게 산출된 질서가 체계였다. 즉 존재자로서 등장하는 정립된 것이 체계인 것이다. 그러한 체계는 자체의 근원을 자신의 내용과 분리된 형식적 자유 속에 옮겨놓을 수밖에 없었다. 달리, 체계는 재료에 대한 지배권을 행사할 수 없었다.(서론 77)

(e1.2.4.1.1.4) 체계는 체계에 속하지 않는 것을 사소한 것이라며 무시한다. 체계는 세계를 해석하는 일을 수행하지만 체계에 속하지 않는 것들은 이러한 일에 관여하지 않는다는 것이다. 그리고 심지어는 체계에 속하지 않는 것을 박해한다. 위대한 철학에는 자신 외에는 아무것도 용인하지 않고 자신 이외의 것을 온갖 이성의 간계를 통하여 박해한다. 아도르노는 이러한 이론적 체계의 억압적 성격은 사회적 체계에도 그대로 적용된다고 본다. 즉 근대 시민의식은 자신이 중세적 억압으로부터 해방된 방식과 같은 방식으로 자신에 대하여 해방되려는 것들을 두려워하고, 따라서 이러한 불안이 해방으로 향한 모든 노력들을 억압하게 된다는 것이다.

(q1.2.4.1.1.5) 당파적이라고 하는 미덕 때문에 철학사적 고찰에서 합리주의적인 것이든 관념론적인 것이든, 체계가 2세기를 넘는 동안 그 적수들보다 얼마나 우월했는가를 인식하지 못해서는 안 될 것이다. 체계와 비교할 때 그 적수들은 사소해 보인다. 체계들은 세계를 해석하는 일을

수행해내지만, 엄밀히 말해서 다른 것들은 언제나 그런 일이 이루어지지 않는다고 단언할 뿐이며, 따라서 체념하고 이중적 의미에서 좌절한다. 궁극적으로 체계의 적수들이 좀 더 많은 진리를 지닌다면, 이는 철학의 덧없음을 말할 것이다. 어쨌든 철학은 예속성으로부터 그러한 진리를 탈취하고, 거만하게 고급철학이라고 자칭하는 철학들에 맞서 그 진리를 지켜나갈 과제를 안고 있다. 특히 유물론에는 오늘날까지도 압데라에서 고안되었다는 점이 따라다니는 것이다.(서론 76)

(q1.2.4.1.1.6) 과악되어야 할 것 가운데 개념의 동일성 앞에서 물러서는 것, 그것은 개념으로 하여금 사유산물의 공격할 수 없는 완전무결성·완결성·엄밀성에 대해 어떠한 의심도 생기지 않도록 하는 과도한 작업을 강요한다. 위대한 철학에는 자기 자신 이외에는 아무것도 용인하지 않고 자신 이외의 것을 온갖 이성의 간계를 통해 박해하는 편집광적 열성이 따랐다. 한편 이 박해 앞에서 그 이외의 것은 언제나 더욱더 뒤로 물러선다. 비동일성의 극히 미미한 잔재도 그 개념상 총체적인 동일성을 부정하기에 충분할 것이다. 테카르트의 송파선 및 스피노자의 공리들과 정의들 속에는 이미 합리주의 전체가 투입되며, 그로부터 다시 연역적으로 추론된다. 그런데 그 아래로 이 체계의 기형적 산물들은 자체의 비진리를 통해 체계들 자체의 비진리와 미망을 천명해 준다.(서론 78)

1.2.4.1.2 비동일적인 것에 대한 분노

(e1.2.4.1.2.1) 아도르노는 인간이 체계를 강조하는 보다 근원적인 원인을 인간의 동물적 본성에서 찾는다. 인간은 동물적인 본성에 따라 자신과 다른 것에 대하여 분노를 표출하는데, 동시에 이성을 가진 존재인 인간은 이 분노를 합리화하기 위하여 체계를 구축하고 이 체계를 통하여 비동일적인 것에 대한 분노를 정당화한다는 것이다. 맹수는 배고픈 것만으로는 먹잇감을 사냥할 동기가 부족하기 때문에 먹잇감에 대한 분노를 아울러 가지게 되는 데, 이러한 분노는 인간에게서도 그대로 나타난다는 것이다. 그러나 다만 인간은 이성적 동물이므로 이러한 분노를 합리적으로 옹호할 필요를 느낀다는 것이다. 그리고 이러한 분노를 정당화하도록 해주는 것이 체계라는 것이다. 즉 인간은 체계를 구축해 놓고

이 체계와 다른 것은 마음 놓고 합리적으로 억압하는 구실을 갖게 된다는 것이다. 아도르노는 윤리적 계율의 숭고한 엄격성도 바로 이렇게 합리화된 비동일적인 것에 대한 분노에 다름 아니라고 본다.

(q1.2.4.1.2.2) 지고의 정신은 체계를 통하여 신성해진다고 망상하는데, 이 체계의 근원적 역사는 정신 이전의 것, 즉 인류의 동물적 삶 속에 담겨있다. 맹수들은 배가 고풀데도 먹잇감을 향한 도약은 어렵고 종종 위험하다. 맹수가 도약을 감행하기 위해서는 아마도 또 다른 충동들이 필요할 것이다. 이 충동들은 배고픔이라는 불쾌감과 융합되어 먹잇감에 대한 분노로 되고 이의 표현은 다시 합목적적으로 먹잇감을 놀라게 하고 마비시킨다. 인류로의 진보과정에서 그런 것은 투사를 통하여 합리화된다. 적수에 대해 식용을 느끼는 동물로서의 합리적 존재는, 이미 운 좋게 초자아를 지닌 자로서, 어떤 근거를 찾았어야만 한다. 그것이 행하는 바가 점점 더 완전하게 자체보존의 법칙은 따를수록, 그러한 존재는 자체보존의 우위를 자신과 타인들에게 인정할 수 있게 된다. 그렇지 않다면 힘들여 이룩한 정치적 동물의 지위는 근대 독일어로 말하자면 ‘믿음직하지 못하게’ 될 것이다. 씹어 먹어야 할 생명체는 악해야 하는 것이다. 이 인간학적인 도식은 인식론으로까지 승화되었다. 관념론의 경우 – 피히테를 보면 가장 명백한데 – 비자아는, 결국 자연을 상기시키는 모든 것은, 열등하다는 이데올로기가 지배적이며, 이로써 자체보존적 사상은 안심하고 그러한 것을 삼킬 수 있게 된다. 이것은 자체보존적 사상의 원칙을 옹호해주며, 이와 마찬가지로 이 원칙은 욕구를 증대시킨다. 체계는 정신화된 배이며, 분노는 모든 관념론의 징표다. 그것은 칸트의 인도주의까지도 왜곡하며, 그것을 치장해주었던 고상하고 고결한 후광과 대립한다. 인간중심관은 인간경멸과 자매지간이다. 어떠한 것도 공격하지 않은 채 내버려주지 않는다는 점에서 그렇다.(서론 78 이하)

1.2.4.2 체계의 본성

(e1.2.4.2.1) 체계는 한 편으로는 그것을 구축하는 근대 시민의식에 의하여 이용됨으로서 체계에 속하지 않는 것을 억압하는 역할을 하며, 비동일자에 대한 시민의식의 분노를 정당화해주기도 한다. 비동일적인 것을 억압하거나 분노를 표출하는 것은 체계자체가 아니라 이것을 이용

하는 근대 시민의식이다. 그러나 이것만이 아도르노가 체계를 비판하는 이유의 전부는 아니다. 아도르노는 체계가 그 자체로서도 또한 내적인 이중성과 이율배반적 성격을 가지고 있다고 비판한다. 체계는 한편으로는 그 형식을 통하여 내용적 측면에서 사상의 해제모니로부터 해방될 수 있도록 하지만, 다른 한편으로는 그 체계의 통일성과 일률성은 또 다른 측면에서의 억압과 지배를 의미한다는 것이다. 그리고 무한성을 추구하는 이성의 역동성은 체계를 가능하게 하는 동력이지만, 체계의 정적인 자족성을 파괴하는 요소이기도 하다는 것이다.

1.2.4.2.1 체계의 이중성

(e1.2.4.2.1.1) 근대 시민의식이 이중적 성격을 가짐으로써 한편으로는 중세의 속박으로부터 자신을 해방하고 다른 한편으로는 자신에 의해 발생한 무질서를 통제하기 위하여 체계를 통하여 질서를 산출한다. 이러한 시민의식과 마찬가지로 체계도 그 자체로 이중적 성격을 갖는다. 그것은 형식을 통하여 사상의 해제모니로부터 세계를 해방시키기도 하지만, 체계의 통일성과 일률성은 사유에 대한 지배적이고 억압적인 기제로서 작용한다는 것이다.

(q1.2.4.2.1.2) 결속이라는 – 그것은 오히려 결속되지 않은 것 속에서 결정체를 이룰 것이다. – 사소한 동기만이 체계적 정신을 옹호하는 것은 아니다. 또 체계적 정신이 모든 것을 자신의 범주들 속에 채워 넣는 관료적 욕구만을 충족시키는 것도 아니다. 체계의 형식은 내용상 사상의 해제모니로부터 벗어나는 세계에 적합하다. 그러나 통일성과 일률성은 지배적이고 억압적인 사유의 좌표체계 위에 더 이상 적대적이지 않은 충족된 사회를 빼딱하게 투사한 것이기도 하다.(서론 80 이하)

1.2.4.2.2 체계의 이율배반성

(e1.2.4.2.2.1) 체계는 이성의 본성으로부터 구성된다. 즉 이성은 체계의 건축술을 그 본성 안에 가지고 있다. 그러나 아도르노는 이러한 이

성의 본성은 또한 그 자체로 이율배반적이라고 본다. 이성은 그 어떠한 것에 의해서도 제한되지 않으며, 이러한 무한성에 의하여 체계가 형성된다. 체계는 총체성이다. 그러나 이성의 무한성은 자족적 체계로서의 총체 성조차도 깨뜨리게 된다. 이러한 의미에서 체계는 이율배반적이다. 즉 이성의 무한성은 체계를 가능하게 하지만, 이러한 무한성은 동시에 자족적인 것을 허용하지 않기 때문에 체계를 파괴하는 것이다. 체계가 시민의 삶에 의해 형성되듯이 체계의 이율배반적 성격 또한 시민사회의 이율배반적 성격과 대응된다. 시민사회, 즉 자본주의는 자체를 보존하고 유지하기 위해서 자신의 외연을 끊임없이 확장해야 하는데, 자신의 외부에 비자본주의적 공간이 더 이상 존재하지 않으면 이를 활용할 수 없게 되어 자기 체제를 스스로 지양할 수밖에 없게 된다는 것이다. 이와 마찬가지로 이론적 체계도 그것은 정적 본질, 즉 총체성과 동적 본질, 즉 무한성은 끝없는 갈등상태에 처해 있지만, 체계가 완결되는 순간, 이성의 역동성은 자체의 산물인 체계를 부인하게 된다는 것이다.

(q1.2.4.2.2.2) 총체성과 무한성의 이율배반은 – 중단 없는 무한은 자족적 체계를 깨뜨리지만 이 체계는 또 무한성 덕분에만 가능하기 때문에 이율배반적이다. – 관념론적 본질을 지니는 이율배반이다. 그것은 시민사회의 중심적 이율배반을 모방한다. 시민사회도 자체를 보존하고 현상을 유지하기 위해서는, 곧 ‘존재하기’ 위해서는 부단히 팽창하고 확대되어야 하고, 경계선을 점점 더 멀리 밀고 나아가야 하며, 어떠한 경계선도 존중해서는 안 되고, 현상유지에 머물러서도 안 된다. 이미 사람들이 논증한 바처럼, 시민사회는 그 한계에 도달하여 더 이상 자체 외부의 비자본주의적 공간들을 활용할 수 없게 되자마자 자체의 개념상 스스로를 지양할 수밖에 없다. 이로써 왜 고대에는, 아리스토텔레스의 노력에도 불구하고, 역동성이라는 근대적 개념도 체계의 개념도 부적절했는지가 드러난다. 또 플라톤의 대화편 가운데 많은 것이 아포리아적 형식을 취하지만, 단지 억지로 돌이켜봄으로써만 역동성의 개념이나 체계의 개념을 그에게 부과할 수 있을 뿐이다. 그 때문에 칸트가 이 고대인들에게 가하는 비난은 표현된 그대로 단순히 논리적인 것이 아니라 역사적인 것이다. 즉 철두철미하게 근대적이다.(서론 83)

(q1.2.4.2.2.3) 한편 체계론은 근대의 의식 속에서 이미 습관화되어버렸다. 그래서 심지어는 존재론이라는 이름으로 시작되는 후설의 반체계적 노력들조차 – 이로부터 기초존재론이 갈라져 나왔는데 – 불가항력적으로 자체의 주장을 회생하면서 체계로 돌아가고 말았다. 그런 식으로 서로 얹힌 상태에서 체계의 정적 본질과 동적 본질은 끝없이 갈등상황에 처해 있다. 체계가 실제로 완결되고 그 지배권 밖의 아무것도 용납하지 않아야 한다면, 그것은 아무리 역동적으로 구상되더라도 긍정적 무한성으로서 유한하며 정적이다. 헤겔이 자신의 체계를 놓고 자랑했듯이 그처럼 체계가 스스로 짊어진다는 사실로 인해 체계는 중단된다. 완결된 체계들은 거칠게 말해서 끝장난 것이다. 세계사는 프로이센 국가를 통해 완성되었다는 이야기처럼 헤겔이 되풀이해서 제시했던 우스꽝스러운 것들은 단순히 이데올로기적 목적을 위한 탈선도 아니고 전체에 비해 사소한 것도 아니다. 그 필연적 부조리 앞에서는 헤겔이 주장하는 체계와 역동성의 통일이 깨지는 것이다. 역동성은 한계의 개념을 부정하고, 이론으로서는 언제나 바깥에 아직 무엇인가가 있다는 점을 확인함으로써 자체의 산물인 체계를 부인하는 경향을 지닌다.(서론 83 이하)

2. 존재론 비판

(e2.1) 부정변증법의 모든 특징들은 근본적으로 객체 우위의 입장으로부터 기인한다. 헤겔이 부정의 부정을 긍정으로 간주한 것은 그가 주관 우위의 관념론적 입장을 견지하였기 때문이다. 즉 주관의 사유는 논리적 사유이고 이것에 의하면 부정의 부정은 긍정일 수밖에 없다. 그의 변증 법은 이러한 논리적 사유를 통하여 대상을 파악하는 것이다. 헤겔은 『논리학』1권 첫 번째 주석에서 ‘어떤 것’으로부터 시작하는 것을 거부하고 존재로부터 시작해야함을 주장하는데 이것은 그가 주관의 우선성을 선언하는 것이다. 이에 대해 아도르노는 객관우위를 주장한다. 여기서 어떤 것이란 개별적 대상을 의미하고, 존재란 개념적으로 사고된 것을 의미하기 때문이다. 주관의 우선성을 인정하게 되면, 주관의 법칙인 무모순성의 법칙에 따라 사물을 파악하는 까닭에 사물의 비동일성을 논리적 모순성과 동일시하게 된다. 그러나 사물 또는 객체를 우선시하게 되면 모순이란 사물의 비동일성에 대한 의식에 다름 아니게 되는 것이다. 따라서 객체 우위의 입장이야말로 아도르노의 철학의 가장 궁극적인 원리인 셈이다. 그는 이러한 입장은 존재론에 대한 비판을 통하여 정당화한다. 하이데거는 관념론을 비판하고 존재우위의 입장에 한 발짝 다가섰다. 그러나 아도르노는 하이데거가 존재자를 다루면서도 그것을 존재론화 하여 존재자의 비개념적 요인을 모두 박탈하였다고 본다. 아도르노는 이에 대하여 존재자 우위의 입장은 정립한다. 존재자 없이는 어떤 존재도 없다는 것이다. 이를 통하여 그의 입장은 하이데거보다 더 한층 객체우위의 입장에 서게 되는 것이다.

(e2.2) 아도르노의 철학은 체계적이지 않다. 체계적이지 않다함은 체계적으로 서술되지 않았다는 의미가 아니라, 순수이성의 건축술에 따라 주관적인 틀에 맞춰 구성되지 않았다는 뜻이다. 따라서 그의 객관우위의 입장이 이성적으로 정당화될 수 있는 것인지를 판단하는 것은 쉽지 않다. 『부정변증법』의 서술 순서에 따르면 아도르노는 먼저 하이데거의 존재론을 비판하고 이를 토대로 자신의 부정변증법의 입장은 정당화하고 있는

것처럼 보인다. 즉 존재론의 내재적 비판을 통하여 존재론적 입장, 즉 주관우위의 입장이 불가능함을 보이고 이를 통하여 객관우위의 입장이 타당함을 주장하고 있는 것처럼 보인다는 것이다. 그러나 하이데거의 존재론 비판에는 가끔 부정변증법의 입장을 전제하고 있는 듯이 보이는 부분도 나타난다. 즉 객체우위의 입장을 전제하고 있는 듯한 부분도 있다는 것이다. 그러나 만일 아도르노가 부정변증법의 입장을 통하여 하이데거의 존재론을 비판한다면 이것은 내재적 비판은 아닐 것이다. 따라서 아도르노는 존재론에 대한 내재적 비판을 통하여 주관우위의 존재론이 불가능함을 보이고 이로써 객관우위의 자신의 입장을 정당화한다고 볼 수 있다. 그가 존재론의 내재적 비판의 방법으로 사용하고 있는 원리는 모든 것은 반드시 타자를 통하여 규정되어야 한다는 것이다. 따라서 존재는 존재자를 통해서 그리고 존재자는 존재를 통하여 규정되어야 한다는 것이다. 그러나 하이데거의 존재론은 존재가 존재 자체를 통하여 규정되고 있기 때문에 그것은 동어반복이거나 아니면 규정이 불가능하다는 것이다. 아도르노는 이러한 비판을 토대로 주관우위의 입장을 부정하고 객체우위의 입장을 정당화하는 것이다.

2.1 존재론적 욕구

(e2.1.1) 아도르노는 존재론적 욕구를 철학의 가장 근본적인 욕구로 본다. 그에 의하면 존재론적 욕구는 확고한 토대 위에 철학을 기초 지으려는 욕구에 기인한다. 그러나 욕구가 그 원하는 바를 충족시켜주는 것은 아니다. 즉 어떤 것을 욕구한다고 해서 그것이 달성될 수 있는 것은 아니라는 것이다. 아도르노는 또한 존재론에 대한 욕구는 근본적인 욕구이기는 하지만, 실체적인 것은 아니라고 본다. 그것은 자아의 나약함을 보여주는 징표일 뿐이다. 이러한 존재론적 욕구에 대한 비판을 토대로 아도르노는 존재론에 대한 내재적 비판을 수행한다. 존재론 중에서도 특

히 하이데거의 기초존재론이 아도르노의 주요비판대상이다. 아도르노에 의하면 하이데거는 정신을 숭배하는 관념론에 대하여 반대하며 존재를 숭배하였다. 그러나 하이데거의 존재는 정신과 거의 구분할 수 없다. 하이데거는 어떠한 존재도 존재자 없이는 사유될 수 없고, 어떠한 존재자도 존재에 의한 매개 없이는 사유될 수 없다는 사실을 은폐하고 존재자를 배척한다. 이로서 그의 존재론은 정신에 의한 매개인 존재만을 부각 시킬 뿐 존재자를 파악하는 데 실패하고 만다는 것이다.

2.1.1 존재론적 욕구의 근원

(e2.1.1.1) 아도르노는 존재론에 대한 욕구의 근원을 두 가지 관점에서 분석한다. 첫 번째 근원은 철학의 보편적 욕구이다. 그것은 철학적 진리가 우연하고 불안정한 것이 아니라 확고한 진리여야 한다는 생각에 기인한다. 그것이 확고한 진리이려면 그것은 존재에 기반한 것이어야 한다고 생각하기 때문이다. 두 번째로는 특히 현대에 와서 존재론에 대한 욕구가 새롭게 등장하는 이유를 분석한다. 이에 대하여 아도르노는 두 가지 이유를 들고 있다. 첫 째 이유는 현대사회가 기능주의로 발전해감에 따라 주체의 존재성을 상실할 불안감을 느끼고 있기 때문이라는 것이다. 두 번째 이유는 현대 사회에서 주체의 무력화를 든다. 존재론적 욕구는 무력화된 주체가 불안감으로부터 벗어나기 위한 욕구의 반영이라는 것이다.

2.1.1.1 철학의 근원적 욕구로서의 확고한 기반에 대한 갈망

(e2.1.1.1.1) 존재론에 대한 욕구의 근원은 확실한 토대에 대한 욕구이다. 철학은 그 역사의 초기에서부터 확실한 인식이고자 했다. 이 확실한 인식이란 확실한 존재에 대한 인식 또는 존재에 기반을 둔 인식을 말한다. 따라서 그리스 자연철학자들도 불변하는 존재를 탐구했고 플라톤의 이데아론도 아리스토텔레스의 실체론도 모두 확실한 존재에 기반을 둔 인식을 철학적 인식이라고 보았던 것이다. 아도르노도 존재론적 욕구의

근원 중에서 가장 근원적인 욕구는 확실한 토대 또는 지지물로서의 실체적인 것에 대한 욕구라고 보고 있다.

(q2.1.1.1.2) 오늘날 철학의 욕구들 가운데 가장 절박한 것은 어떤 견고한 것에 대한 욕구인 듯해 보인다. 이런 욕구가 존재론들을 고취시키며, 존재론들은 그 욕구에 따른다. 이 욕구는, 사람들이 안전을 원하며 무력감을 자아내는 역사적 역동성에 의해 매장되기를 원하지 않는다는 사실에서 그 권리를 얻는다.(제1부, 161)

(q2.1.1.1.3) 철학적 욕구는 부지불식간에 사실내용과 견실성에 대한 욕구로부터 사회에 의해 이루어지고 또 그 구성원들에게 절대적으로 지시된 정신의 사물화를 피하려는 욕구로 넘어갔다. 즉 이 사물화를 심판하고, 확고한 근원에 호소함으로써 사물화에 한계를 설정하고, 그러면서도 존재론이 과학 활동에 대해 별 해를 끼치지 않는 것과 마찬가지로 사물화에 대해 심각하게 해를 끼치지는 않는 형이상학을 통해 사물화를 피하려는 것이다.(제1부, 157 이하)

2.1.1.2 시대적 욕구

(e2.1.1.2.1) 존재론적인 욕구의 근원은 확실한 인식의 토대에 대한 욕구이지만, 그러나 현대에 와서 존재론에 대한 욕구가 새롭게 일어나고 있는 현상을 설명하기 위해서는 보편적인 이유가 아니라 현대에 고유한 사정이 무엇인지를 설명해야 한다. 아도르노는 존재론에 대한 욕구가 발생하게 된 현대의 고유한 원인을 기능주의에 대한 반발과 주체의 무기력화에 따른 객관주의의 등장이라고 본다.

2.1.1.2.1 기능주의에 대한 반발

(e2.1.1.2.1.1) 현대 사회는 점점 더 기능연관의 종체로 작동되어 가고 있다. 과거 근대철학에서는 실체에 대한 관심이 높았으나, 실체론이 인간의 인식능력으로 해결할 수 없는 문제들을 내포하게 되면서, 현대사회의 구조와 맞물려 점점 더 기능주의적 설명방식에 만족하는 현상이 나

타나게 된 것이다. 예를 들어 정신의 본질에 대하여 근대 철학에서는 그것을 실체로 간주하였으나, 현대철학에서는 그것이 실체인지 여부에 대해서는 관심을 갖지 않고, 그것이 물체에 비하여 어떠한 기능적 차이를 가지고 있는가에만 관심을 갖는 것이다. 이러한 관심의 변화에 따라 한편에서는 주체가 실체성을 상실할지도 모른다는 우려를 갖게 되었는데, 아도르노는 이것이 바로 존재론에 대한 욕구의 근원이라고 보는 것이다.

(q2.1.1.2.1.2) 하지만 존재에 대한 승배나 적어도 어떤 우월한 것으로서 ‘존재’라는 단어가 지니는 매력은, 지난날 인식론에서 그랬듯이 실제로도 기능개념들이 실체개념들을 점점 더 몰아내게 되었다는데 근거한다. 사회는 지난날 자유주의가 생각했던 바와 마찬가지로 총체적 기능연관으로 되었다. 말하자면 존재하는 것은 타자에 대해 상대적인 것이며, 즉자로서는 중요하지 않게 된 것이다. 이에 대한 두려움 때문에, 또는 주체가 실체성을 상실할지도 모른다는 어렵잖은 의식 때문에, 사람들은 그 실체성과 아무 구분 없이 동일시되는 ‘존재’가 틀림없이 기능연관보다 더 오래 남으리라는 단언에 귀를 기울이게 된다.(제1부, 128)

2.1.1.2.2 주체의 무기력화

(e2.1.1.2.2.1) 아도르노는 현대에 와서 존재론적 욕구가 새롭게 대두된 이유로서 사회가 기능주의화하면서 주체가 광범위하게 이데올로기화했다는 사실을 듣다. 주체가 사회의 기능연관을 은폐하면서 사회 속에서 겪는 주체들의 고통을 무마하는 상황에서는 비자아가 자아보다 현저하게 우위를 점하게 된다는 것이다. 또한 아도르노는 주체에 의한 자연지배가 20세기 초반에 과도한 팽창에 이르게 됨으로써 주체가 자신의 전능함에 대한 확신을 상실하게 되었다고 주장한다. 자연지배가 진전됨에 따라 사회가 변하여 이루어진 이차적 자연과 자연지배가 점점 더 얹히게 된다는 예감 및 불안이 보편화되고, 의식이 이러한 연루상태에서 벗어나기를 바라면서 취하는 반응방식이 바로 존재론에 대한 욕구라는 것이다.

(q2.1.1.2.2.2) 객관주의적 의도로부터 존재론을 부활시키는 데에는,

물론 존재론의 계획에는 전혀 맞지 않는 사실, 즉 주체라는 것이 사회의 객관적 기능연관을 은폐하면서 사회 속에서 겪는 주체들의 고통을 무마하는 가운데 광범위하게 이데올로기화했다는 사실이 도움을 주었을 것이다. 오늘날에만 그런 것은 아니지만 그와 같은 한에서는 비자아가 자아보다 험저히 우위를 점한다. 하이데거의 철학은 이 문제를 다루지 않고 있으나 실제로는 그것을 기록하고 있다. 즉, 그의 철학에서는 그와 같은 역사적 우위가 은밀하게 모든 존재적인 것 혹은 사실적인 것에 대한 존재의 존재론적 우위 자체로 되는 것이다. 그는 또 아주 신중하게 만인이 보는 앞에서 이념을 향한 코페르니쿠스적 전환을 다시 역전시키는 일은 하지 않는다. 그는 자신의 존재론을 객관주의와 구분했으며, 또 자신의 반관념론적 태도를 비판적인 것이든 순진한 것이든 실재론과 열심히 구분했다. 의심할 여지없이 존재론적 욕구는 강단에서 벌어지는 학파들 간의 논쟁에 따라 반관념론으로 평준화할 수 있는 것이 아니었다. 그렇더라도 그 존재론적 욕구의 충동들 가운데 아마 가장 끈질긴 것이 관념론을 거부했을 것이다.

(제1부, 130)

(q2.1.12.2.3) 철학적 관념론의 근거인 자연지배 자체는 바로 20세기 초반의 그 과도한 팽창으로 인해 자신의 전능함에 대한 확신을 상실했다. 그 이유는 다름 아니라 사람들의 의식이 그 팽창의 뒤를 지지부진하게 따라왔고 사람들이 처한 상황의 질서가 여전히 비합리적인 채로 남아 있었기 때문이며, 또 이제 이루어진 성과의 규모에서는 도달 불가능한 것과 비교할 때의 그 빈약함을 측정할 수 있게 되었기 때문이기도 하다. 자연지배가 진전됨에 따라 그로써 막아내고자 한 재앙, 즉 사회가 변하여 이루어진 이차적 자연과 자연지배가 점점 더 얹히게 된다는 예감 및 불안은 보편적이다. 존재론과 존재철학(Seinsphilosophie)은 – 다른 좀더 조잡한 것들과 마찬가지로 – 의식이 그러한 연루상태에서 벗어나기를 바라면서 취하는 반응방식들이다. 그러나 그것들은 어떤 치명적 변증법을 내포 한다. 인간을 만물의 중심점으로부터 몰아내고 인간의 무기력상태를 경고하는 진리는 주관적 반응방식으로서의 무기력감을 강화시키며, 인간으로 하여금 그 무기력상태와 자신을 동일시하게 만들고 이로써 이차적 자연의 마법을 강화시킨다.(제1부, 131)

2.1.2 존재론적 욕구에 대한 비판

2.1.2.1 실패에 그친 즉물성

(e2.1.2.1.1) 아도르노에 의하면 현대에는 존재론적 욕구가 특히 강화되었다. 그러나 이러한 욕구가 그 충족을 보장하는 것은 아니다. 배가 고프다고 해서 먹을 것이 저절로 주어지는 것은 아니라는 것이다. 존재론적 욕구는 인식의 확고한 토대로서의 즉물성에 대한 욕구이다. 아도르노는 훗설이나 하이데거의 기초존재론에서 이 욕구는 충족되지 못하였다 고 본다. 후설은 ‘사물 자체로!’라는 구호를 통하여 이러한 즉물성에 도달 하려고 노력하였다. 아도르노에 의하면 하이데거도 후설의 이러한 강령에 동의한다. 그들은 어떠한 주관에 의해 부여되는 형식 없이 순수하게 사물들만을 근거로 철학하고자 하는 것이다. 그러나 아도르노는 후설뿐만 아니라 기초존재론도 주관성에 의한 사유로 인해 사물들을 놓치고 만다고 비판한다.

(q2.1.2.1.2) 존재철학에는 일종의 정신적 반응방식인 즉물성 (Sachlichkeit)의 역사적 신경조직이 낮설지 않다. 즉물성은 이차적 천성으로 된 주관적 정립들이라는 중간층, 즉 사유가 자기 주위에 쌓은 벽들을 깨뜨리려 한다. 후설의 강령 속에서는 그런 것이 공명하고 있으며 하이데거도 그에 동의했다. 관념론에서 인식의 근거를 이루는 주체의 활동은 관념론의 몰락 이후, 없어도 좋은 장식으로서 단지 신경을 건드릴 뿐이다. 이런 점에서 기초존재론은 현상학과 마찬가지로 본의 아니게 실증주의의 후예다. 하이데거의 경우 즉물성이 재주를 넘는다. 즉 그는 아무 형식 없이 순수하게 사물들만을 근거로 철학하려하지만, 이로 인해 사물들을 놓치고 마는 것이다. 인식의 주관적 감옥에 대한 권태는, 주관성을 초월하는 것이 인식에 대해 직접적이며, 인식이 개념을 통해 초월적인 것을 오염시키지는 않으리라는 확신을 불러일으킨다. 뒷날의 청년운동과 같은 낭만주의 조류들과 유사하게, 기초존재론은 제약과 혼란을 초래하는 주관성의 계기에 반대한다는 이유에서 자신을 반낭만주의적이라고 착각한다. 그러고는 하이데거조차 서슴없이 사용한 전투적 표현을 빌린다면, 그 주관성을 ‘극복하고자’ 한다. 그러나 주관성이 매개된 것임을 부인할 수는

없으므로, 기초존재론은 주관성이나 매개에 대한 반성 이전의 의식단계로 돌아가기를 원한다. 이는 성공하지 못한다. 기초존재론은 마치 주관이 없는 듯이, 나타나는 그대로의 사물에 따른다고 억측할 때, 아울러 자료에 합당하고 본원적이며 신즉물적인 듯해 보일 때 사유된 것으로부터 모든 규정들을 삭제한다. 이는 지난날 칸트가 초월적 물자체로부터 모든 규정을 삭제한 것과 마찬가지다. 그 규정들은 단순한 주관적 이성의 산물로서, 혹은 특수한 존재의 후예들로서 불쾌할 것이다.(제1부, 144 이하)

2.1.2.2 잘못된 욕구

(e2.1.2.2.1) 아도르노는 이러한 존재론적 욕구가 충족되지 못한 까닭을 그것이 잘못된 욕구이기 때문이라고 본다. 이를 테면 배가 고풀 때는 밥을 먹고자 하는 욕구가 생겨야 하는데, 따뜻한 옷을 입고자하는 욕구가 발생했다면, 이는 잘못된 욕구이다. 그는 어떤 확실한 지지물에 대한 욕구로서의 존재론에 대한 욕구가 실상은 사회적으로 나약해진 현대적 의식의 투영에 다름 아니라고 본다. 이것은 19세기 이후 문화비판에 의하여 구상되었고 대중화된, 세계가 형식을 잃었다는 관념에 대한 반응이다. 그동안 주체는 세계에 대한 형식의 부여자로서 인식되어 왔다. 그러나 주체는 더 이상 이러한 역할을 감당할 수 없는 것으로 인식된다. 따라서 외부로부터 타율적으로 이러한 질서를 기대하게 되었다는 것이다. 존재론에 대한 욕구는 말하자면 표현할 수 없는 것을 표현하고자하는 욕구이고, 비개념적인 것을 개념화하려는 욕구인 것이다.

(q2.1.2.2.2) 그러나 이 기만의 연관관계는 존재론적 기투들에만 관련되는 것은 아니다. 그것은 그 기투가 연루되어 있는 욕구들, 또 은연중 존재론의 테제들에 대한 보증 같은 것이 되는 욕구들과도 관련된다. 아무리 순진해도 사회적 과정들이 아직 수요와 공급을, 따라서 또한 욕구들을 직접 표준으로 삼는다고는 믿을 수 없게 된 후, 물질적 욕구 못지않게 정신적 욕구 자체도 비판을 받게 되었다. 이 욕구들은 결코 불변요인들도 아니고 추론될 수 없는 것도 아니며, 그 충족을 보장해주는 것도 아니다. 이 욕구에서의 허위나, 이 욕구가 생기면 충족될 수밖에 없으리라는 환상은 동일한 허위의식에 기인하는 것이다. 설혹 이 욕구들이 손에 잡힐 듯

명백할지라도, 그것은 타율적으로 생산되는 한 이데올로기에 관여한다.
(제1부, 160)

(q2.1.2.2.3) 질서를 부여하는 형식들의 상실에 대한 탄식은 이 형식들의 폭력과 더불어 증가한다. 예전보다 제도들은 더 막강하다. 이미 오래 전에 제도들은 지난날 바로크 양식이 그랬듯이 세상을 뒤덮는 문화산업의 네온 빛 양식을 만들어냈다. 이제 더 이상 제도나 그 정신적 유사체를 변화시킬 생각도 못하는 무력감에 빠진 의식에 대해, 주관성과 형식들 사이의 완화되지 않은 갈등은 형식의 독재 아래, 공격자와의 동일시로 역전된다. 세계가 형식을 상실했다는 탄식은, 주체가 암암리에 외부로부터 타율적으로 기대하는 구속력 있는 질서에 대한 호소의 서곡이라고도 할 수 있다. 그런데 그러한 주장이 단순한 이데올로기 이상의 것인 한, 그것은 주체 해방의 성과가 아니라 이 해방의 실패 결과다. 단지 주관적 이성에 따라 조형된 현존재 상태의 무형식적 요소로서 나타나는 것은 주체를 속박하는 것, 곧 순수한 대타존재 내지 상품적 성격의 원칙이다. 보편적 등가성과 비교가능성을 위해 이 원칙은 모든 곳에서 질적 규정들을 격하고 평준화하는 경향을 지닌다. 그러나 인간에 대한 인간의 매개된 지배이기도 한 바로 그 상품적 성격이 주체들을 미성숙상태에 고착시킨다. 주체들의 성숙상태와 질적인 것을 추구할 자유는 별개의 것이 아닐 것이다.
(제1부, 162 이하)

(q2.1.2.2.4) 인간의 주관적 의식은 자신이 사로잡혀있는 불변적 요인들을 과파하기에는 사회적으로 너무 약해져 있다. 그러기는커녕 이 주관적 의식은 불변요인들에 적응하면서 이 불변요인이 부재한다고 탄식한다. 사물화된 의식은 사물화된 세계의 총체성 속의 한 계기다. 존재론적 욕구는 사물화된 의식의 형이상학이다. 이는 그러한 형이상학이 그 교리 내용상, 자체로 이미 싸구려가 된 사물화 비판을 이용해먹는다고 해도 그렇다. 불변성의 형태 자체도 그러한 의식의 경직된 상태가 투사된 것이다. 항등상태의 목록에 이미 포함되어 있지 않은 그때그때의 요인들을 체험할 능력이 없는 그 의식은 불변성을 영원성 혹은 초월성의 이념으로 위조한다. 부자유 상태 속에서는 물론 아무도 해방된 의식을 가질 수 없을 것이다. 그런데 이제까지 늘 자율적인 척해왔지만 실제로도 자율적이며 자신을 제어할 수 있는 이 해방된 의식은 타자로 인해 – 실상은 그 의식을 지배하는 세력들로 인해 – 자신을 상실할 것을 언제나 걱정할 필요는 없

을 것이다. 지지물, 이른바 실체적인 것에 대한 욕구는 그런 욕구가 독선적으로 원하는 바와 달리 그처럼 실체적인 것이 아니다. 오히려 그것은 현대에 전형적인 인간훼손으로 심리학에 알려져 있는, 자아의 나약함을 말해주는 특징일 뿐이다. 외부로부터 또 내적으로 억압받지 않는 인간은 결코 어떠한 지지물이 없다는 점을 곧잘 자유의 탓으로 돌리는 부자유로운 자들보다, 그러한 지지물이 없어도 덜 괴로워할 것이다. 만일 자신을 결코 사물과 동일시해서는 안 된다면, 인간은 사물적인 상부구조를 필요로 하지도 않을 것이며, 사물적 특성을 본보기삼아 자신의 모습을 불변적인 것으로 그려도 안 될 것이다. 불변요인에 대한 교리는 현실이 별로 변하지 않았다는 사실을 영구화하며, 이 교리의 긍정성은 나쁜 상황을 영구화한다. 그런 한에서 존재론적 욕구는 허위다. 아마 불변요인들이 무너진 뒤에야 형이상학은 새벽을 맞이할 것이다. 그러나 위안은 별 도움이 되지 못한다. 현재 문제가 되는 것은 시간적 여유를 가지지 못할 것이며, 결정적인 문제에서는 기다린다는 것이 아무런 효과도 없다. 그와 같은 일에 관계하는 자는 시간적인 것과 영원한 것이라는 구분을 따르는 셈이다. 이 구분은 허위지만, 그렇더라도 필요한 해답들이 역사적 시점에서는 차단되어 있기 때문에 위안을 추구하는 물음들은 모두 이율배반적인 성격을 지닌다.(제1부, 164)

2.2 존재론에 대한 내재적 비판

(e2.2.1) 존재론적 욕구에 대한 비판에 이어 아도르노는 존재론에 대한 내재적 비판을 수행한다. 내재적 비판이란 어떤 이론이나 입장은 외부의 관점에서 비판하는 것이 아니라 그 이론과 같은 입장 또는 목적을 견지하며 내부적으로 논리적인 문제점을 지적하여 그러한 이론이나 입장이 일관성이 없거나 목적을 달성하지 못함을 지적하는 비판이다. 그는 확고한 지지물에 대한 욕구에 대한 응답으로서의 기초존재론이 그 자체로 문제가 있기 때문에 관철될 수 없다고 비판한다. 즉 아도르노는 하이데거의 존재론이 존재의 의미를 추구하지만, 실상은 존재의 무의미성만을 드러낼 뿐이라고 비판하는 것이다. 따라서 아도르노는 존재론을 포기

한다. 그에 의하면 기초존재론은 존재자를 존재라는 개념으로 표현함으로써 결국 관념론의 한계를 벗어나지 못한다. 하이데거는 헤겔의 관념론이 정신을 숭배한다고 비판하면서 자신은 존재를 숭배한다고 하지만, 실제로 그의 존재는 그 적대자인 정신과 별 차이가 없다는 것이다. 따라서 정신이 억압적인 것처럼 그의 존재개념도 억압적이다. 아도르노의 하이데거 기초존재론 비판의 요점은 하이데거가 존재자를 다루면서도 그것을 존재론화하여 그 형식적 특징들에 환원함으로써 존재자의 비개념적 요인을 모두 박탈한다고 보는 점이다. 아도르노는 이를 통하여 존재자의 그 자체적 실체성을 강조하며 비개념적 측면을 확보하고자 하는 것이다.

(q2.2.2) 존재론적 욕구에 대한 비판은 존재론에 대한 내재비판을 촉구한다. 존재철학 자체의 구조 내에서 존재철학 자체와 대결하지 않고, 또 헤겔의 요구에 따라 존재철학 자체의 힘으로 그것이 맞서지 않고, 일 반적으로 존재철학 외부에서 그것을 거부하는 것은 존재철학에 대해 아무 힘도 발휘하지 못한다.(제1부, 165)

(q2.2.3) 실증주의자들에게는 무의미한 명제들을 통해, 우리 시대를 향해 어음이 제시된다. 그 명제들이 허위인 이유는 그것들이 의미심장한 듯이 자처하고 어떤 사상내용 자체의 메아리인 듯한 소리를 내기 때문이다. 하이데거 철학의 가장 깊은 세포 속에는 의미가 없다. 그의 철학은 구원의 지식인 듯 자처하지만 실제로는 셀러가 지배의 지식이라고 지칭한 것이다. 물론 관념론적 정신숭배에 반대하는 하이데거의 존재숭배는 존재의 자체 신격화에 대한 비판을 전제로 한다. 그러나 하이데거의 존재는 그 적대자인 정신과 거의 구분할 수 없으며, 정신 이상으로 억압적이다. 다만 명석성을 원칙으로 한 정신보다 덜 명석할 뿐이며, 그래서 그것은 어떤 정신철학보다도 지배적 본질에 대해 비판적 자체반성을 수행할 능력이 없다.(제1부, 167)

2.2.1 계사의 대상화

2.2.1.1 존재와 존재자

2.2.1.1.1 존재

(e2.2.1.1.1.1) 존재자 개념과 더불어 존재 개념은 하이데거 철학에서 뿐만 아니라 아도르노의 『부정변증법』에서도 매우 중요한 개념이다. 그러나 아도르노는 다른 개념들과 마찬가지로 이들 개념에 대하여 구체적으로 정의하지 않고 사용한다. 따라서 그 의미는 그 개념들이 사용되는 문맥과 전후 관계를 통하여 이해할 수밖에 없다. 아도르노는 일단 존재를 존재하는 것들의 총괄 개념으로 규정한다. 존재하는 것들 하나하나를 존재자로 본다면 존재란 존재자의 총괄 개념이 되는 것이다. 그러나 존재가 개개의 존재자들로부터 경험적으로 추상화하여 얻어지는 존재자의 유개념 또는 보편개념이라고 볼 수는 없다. 하이데거는 그것을 절대적 존재자 즉 존재자를 초월하는 개념으로 본다. 그러나 아도르노는 존재개념을 초월적으로 규정하는 것을 거부한다. 그는 하이데거가 존재개념을 통하여 존재적인 것을 무시한다고 비판한다. 따라서 아도르노의 존재개념은 존재자와 매우 가까운 의미를 갖는다. 즉 존재자가 존재하는 사물 하나하나를 의미한다면 존재는 존재하는 사물 전체를 의미한다고 볼 수 있는 것이다.

(q2.2.1.1.1.2) 존재라는 말은 자의적 규정에서나 견성으로 듣고 넘어갈 수 있을 어떤 배음을 지닌다. 그리고 이 배음이 하이데거 철학에 그 나름의 음색을 부여한다. 각각의 존재자는 그 자체 이상의 것이다. 존재자와 대조되면서 존재는 이 점을 상기시킨다. 어떠한 존재자라도 규정되거나 스스로를 규정함으로써 그 자체가 아닌 다른 존재자를 필요로 하기 때문에 – 왜냐하면 어떤 존재자가 그 자체만으로는 규정될 수 없기 때문이다. – 존재자는 자체 너머를 가리킨다. 매개는 바로 이 점을 나타내는 다른 말일 뿐이다. 그러나 하이데거는 자체 너머를 가리키는 것을 붙잡아 두려고 하며, 그것이 무엇인가를 가리키기 위해 넘어서는 것을 과편처럼

남겨놓으려 한다. 그의 경우 연루상태는 그 절대적 대립물인 원형적 실체로 된다. 존재하는 것의 총괄개념인 존재라는 말을 통해 계사가 대상화된 것이다. 아마 존재 없이 ‘이다’에 관해 논한다는 것은 ‘이다’ 없이 존재에 관해 논하는 것과 마찬가지로 불가능할 것이다. 이 단어는 모든 술어적 판단 속에서 종합을 조건 짓지만 또 종합 속에서 비로소 결정체를 이루는 객관적 계기를 지시한다. 그러나 판단 속의 사태와 마찬가지로 존재는 ‘이다’에 대해 자립적이지 않다. 하이데거가 언어를 단순한 의미화 이상의 것으로 받아들이는 것은 타당하지만, 언어는 그 형식들의 비자립성을 통해, 하이데거가 언어로부터 억지로 끄집어낸 것을 논박한다. 문법에서 ‘이다’가 무엇인가가 존재한다는 능동형으로서의 존재라는 기저범주와 결합될 경우, 존재는 즉자로서 사용되지 않고 단지 그 존재하는 것 모두에 대한 관계 속에서 상호적으로 사용될 뿐이다. 물론 존재론적으로 순수한 것이라는 가상은, 판단들에 대한 모든 분석이 결코 어느 쪽도 다른 쪽으로 – 메타 논리적으로 볼 때 주체이든 객체이든 – 환원될 수 없는 두 계기에 이르게 된다는 점 때문에 강화된다.(제1부, 171 이하)

2.2.1.1.2 존재자

(e2.2.1.1.2.1) 아도르노는 존재 개념에 있어서는 하이데거와 견해를 달리하지만, 존재자 개념은 하이데거와 거의 같은 의미로 사용한다. 존재자란 존재하는 것이다. 그것은 어떤 특정의 사물을 지칭하는 것은 아니지만, 개별자로서의 사물을 가리킨다. 그러나 존재자 개념 자체는 특정 사물을 지칭하는 것이 아니라 개별 사물일반을 가리키기 때문에 보편개념에 속한다. 여기에 존재자 개념의 난해성이 있다. 다른 보편개념들, 예를 들어 연필이라 개념은 보편개념이고 이 개념은 어떤 특정 연필을 지칭하지 않고 연필일반을 가리킨다. 그러나 존재자는 특정의 사물을 가리키는데 사용되지는 않지만, 개별자로서의 사물을 지칭하기 위해 사용되는 것이기 때문이다. 아도르노는 존재자를 비개념적인 것 또는 비동일적인 것과 거의 같은 의미로 사용한다. 그에게 있어 비개념적인 것 또는 비동일적인 것은 개념으로 표현할 수 없는 개별자를 가리킨다.

(q2.2.1.1.2.2) 존재를 생각할 수 없는 이성은 결국, 마치 사유가 이성

으로부터 분리되기라도 하듯이 그 자체도 비방을 받게 된다. 존재가 단순히 존재하는 것, 혹은 사건들의 총괄개념에 그치지 않는다는 데에는 논란의 여지가 없다. 이 반실증주의적 인식을 통해, 사실성을 넘어서는 개념의 특성을 합당하게 다룰 수 있을 것이다. 언어를 언어로 만드는 어떤 영여부분이 없다면 어떠한 개념도 불가능할 것이다. 그러나 현존재와 대비되는 존재라는 말 속에서 메아리치는 소리, 즉 모든 것이 그 자체 이상의 것이라는 말은 그것의 연루상태를 의미하지 초월성을 의미하는 것이 아니다. 하이데거의 경우에는 이 연루상태가 초월성으로 되며, 이로써 개별 존재자에 부가된다. 주체나 객체가 직접적인 것도 궁극적인 것도 아니라 보는 한에서 그는 변증법을 따르고 있다. 하지만 그는 주체와 객체의 피안에서 어떤 직접적인 것, 제1원리를 추구함으로써 변증법에서 뛰쳐나온다. 산재되어 있는 존재자에서 그 자체 이상인 것을 형이상학적 원질이라고 찬양할 경우 사유는 태고주의적으로 되고 만다.(제1부, 175)

2.2.1.2 계사의 양면성

(e2.2.1.2.1) 아도르노의 하이데거 비판은 계사 ‘이다’의 의미 분석으로부터 시작된다. 계사 ‘이다’는 문장에서 주어와 술어 사이를 연결하는데, 이때 주어와 술어로 지칭되는 것의 존재 사이의 연관관계를 표현함으로써 한편으로는 존재적인 것을 함축한다. 그러나 또 다른 한편으로 그것은 보편적으로 종합이라는 것, 즉 주어와 술어의 결합이라는 것 자체를 의미하면서 존재적인 것을 나타내지 않는다. 존재적인 것을 함축할 때 ‘이다’의 정확한 의미는, 주어가 의미하는 어떤 것과 술어가 의미하는 어떤 것이 있고 그들은 서로 연관된다고 하는 것이다. 그러나 계사가 보편적인 의미로 사용될 때에는 단순히 주어와 술어 사이의 관계만을 의미하는 것으로 이해된다.

(q2.2.1.2.2) 존재에 대한 승배는 케케묵은 이데올로기인 시장의 우상(idola fori) 덕분에 살아간다. 즉 존재라는 말과 그로부터 추론된 형식들의 어둠 속에서 번성하는 것 덕분에 살아간다. ‘이다’(1st)는 문법적 주어와 술어 사이에 실존판단의 연관관계를 만들어내며, 이로써 존재적인 것을 암시한다. 그러나 그것은 동시에 순수하게 그 자체로 보면, 계사로서

한 종합의 보편적·범주적 사태를 의미하면서, 스스로 어떤 존재적인 것을 나타내지 않는다. 그 때문에 그것은 별 생각 없이 존재론의 편에 속하는 것으로 치부된다.(제1부, 169)

(q2.2.1.2.3) 그러나 진술은 사실상 덧붙여지는 것이 아니다. 오히려 그것은 주어와 술어를 연결하는 가운데, 이것들이 이미 그 자체로서 그러한 것‘일’ – 만일 ‘이다’에 의한 종합 없이도 어쨌든 그러한 것을 상상할 수 있다면 – 바로 그것이기도 하다. 이로써 미리 정해진 어떤 본질인 ‘존재’나 순수 종합인 ‘생성’을 계사로부터 추정하기는 불가능해진다. 이러한 추정은 의미 이론적 혼동에 근거하는 것이다. 말하자면 계사 ‘이다’의 일반적 의미, 즉 판단의 종합을 위한 문법적 부호와 그때그때의 판단 속에서 ‘이다’가 획득하는 특수한 의미를 혼동하는 데 근거하는 것이다. 양자는 결코 일치하지 않는다. 그런 한에서 ‘이다’는 우연적 표현들과 비교할 수 있다. 그것의 보편성은 특수한 판단을 수행하기 위한 보편적 형식, 곧 특수화에 대한 일종의 환어음이다. 전문어 상으로 그러한 보편성에 대해서는 학술용어인 ‘계사’라는 말을 쓰고, 그때그때의 판단을 통해 이루어지는 특수한 작업에 대해서는 바로 ‘이다’라는 말을 씀으로써 양자를 구분한다.

(제1부. 170)

2.2.1.3 하이데거의 오류

(e2.2.1.3.1) 아도르노는 하이데거가 계사 ‘이다’의 양면적 속성을 무시한다고 비판한다. 그에 따르면 하이데거는 ‘이다’의 존재적 의미가 드러나는 특수한 사용을 보편적 용법의 한 현상으로 본다. 따라서 하이데거에게서는 계사 ‘이다’의 존재적인 의미가 사라지고 매개의 추상적 형식만 남게 된다는 것이다.

(q2.2.1.3.2) 하이데거는 이 차이를 무시한다. 이로써 ‘이다’의 특수한 작업이 단지 그 보편적인 것의 한 가지 현상방식으로 된다. 실존판단의 내실과 범주 사이의 구분은 모호해진다. 진술적 내용을 보편적 문법형식으로 대신함으로써 ‘이다’의 존재적 업무가 일종의 존재론적 인 것, 즉 존재의 한 존재방식으로 바뀐다. 그러나 ‘이다’의 의미 속에 상정되어 있는 특수자 속의 매개되고 매개하는 업무를 소홀히 할 경우, 어떤 성격의 것

이든 그 ‘이다’의 기저는 사라지고 단지 매개 일반의 추상적 형식만 남게 된다. 헤겔의 표현으로 ‘순수 생성’인 이 매개의 추상적 형식은, 헤라클레 이토스와 더불어 파르메니데스까지 추방하고자 하지 않는 한, 다른 어떤 것이나 마찬가지로 어떤 근원적 원칙이라고 할 수 없다.(제1부, 169 이하)

(e2.2.1.3.3) 아도르노에 의하면 존재적인 것을 배제한 계사의 의미를 표현하기 위해 하이데거는 존재라는 개념을 도입한다. 따라서 이러한 아도르노의 견해에 따르면 하이데거의 존재개념은 존재적인 것을 표현하는 개념이 아니라 존재적인 것을 무시하는 개념이다. 이러한 존재개념을 다루는 것이 바로 하이데거의 기초존재론인데, 아도르노에 의하면 이 존재론은 존재개념을 규정하지 못하고 단지 동어반복만 하고 있기 때문에 진정한 존재론이 불가능할 뿐만 아니라, 그것이 존재자 또는 개별자를 배척하는 오류를 범한다는 것이다.

(q2.2.1.3.4) 하이데거는 계사의 논리성으로부터 존재론적 순수성을 얻어내며, 이는 사실적인 것에 대한 그의 알레르기와 어울린다. 하지만 그는 실존판단으로부터 존재적인 것에 대한 기억을 이끌어내는데, 이로써 그는 종합의 범주적 성과를 소여상태로 실체화할 수 있게 된다. 아마 ‘이다’에도 어떤 ‘사태’가 상응할 것이다. 즉 그때그때의 술어적 판단에서는 ‘이다’ 역시 주어 및 술어와 마찬가지로 그 의미를 지니는 것이다. 그러나 그 ‘사태’는 존재적이지 않고 의도적이다. 계사는 그 자체의 의미로 보아 단지 주어와 술어 사이의 관계를 통해서만 실현된다. 그것은 자립적이지 않다. 하이데거는 계사를 의미 있게 하는 유일한 것인 그런 관계를 계사가 초월한다고 오해한다. 이로써 그는 자신이 반항했던 사물적 사유에 압도된다. 그는 ‘이다’가 뜻하는 바를 절대적 이상적 즉자 – 바로 존재 –로 고정시키는데, 이로 인해 일단 계사로부터 분리되면 판단의 주어나 술어로써 표현된 것은 동일한 권리를 갖게 될 것이다. 계사를 통한 종합은 양자에게 단지 외적으로만 다가올 텐데, 바로 이에 반대하기 위해 존재의 개념이 고안된 것이기도 하다. 주어·계사·술어는 진부한 논리학에서와 마찬가지로 사물들을 본보기로 삼아 그 자체로서 완결되고 완성된 개별성들이 될 것이다.(제1부, 169 이하)

(q2.2.1.3.5) 존재라는 말은 자의적 규정에서나 건성으로 듣고 넘어갈 수 있을 어떤 배음을 지닌다. 그리고 이 배음이 하이데거 철학에 그 나름의 음색을 부여한다. 각각의 존재자는 그 자체 이상의 것이다. 존재자와 대조되면서 존재는 이 점을 상기시킨다. 어떠한 존재자라도 규정되거나 스스로를 규정함으로써 그 자체가 아닌 다른 존재자를 필요로 하기 때문에 – 왜냐하면 어떤 존재자가 그 자체만으로는 규정될 수 없기 때문이다. – 존재자는 자체 너머를 가리킨다. 매개는 바로 이 점을 나타내는 다른 말일 뿐이다. 그러나 하이데거는 자체 너머를 가리키는 것을 붙잡아 두려고 하며, 그것이 무엇인가를 가리키기 위해 넘어서는 것을 과편처럼 넘겨놓으려 한다. 그의 경우 연루상태는 그 절대적 대립물인 원형적 실체로 된다. 존재하는 것의 총괄개념인 존재라는 말을 통해 계사가 대상화된 것이다. 아마 존재 없이 ‘이다’에 관해 논한다는 것은 ‘이다’ 없이 존재에 관해 논하는 것과 마찬가지로 불가능할 것이다. 이 단어는 모든 술어적 판단 속에서 종합을 조건 짓지만 또 종합 속에서 비로소 결정체를 이루는 객관적 계기를 지시한다. 그러나 판단 속의 사태와 마찬가지로 존재는 ‘이다’에 대해 자립적이지 않다. 하이데거가 언어를 단순한 의미화 이상의 것으로 받아들이는 것은 타당하지만, 언어는 그 형식들의 비자립성을 통해, 하이데거가 언어로부터 억지로 끄집어낸 것을 논박한다. 문법에서 ‘이다’가 무엇인가가 존재한다는 능동형으로서의 존재라는 기저법주와 결합될 경우, 존재는 즉자로서 사용되지 않고 단지 그 존재하는 것 무두에 대한 관계 속에서 상호적으로 사용될 뿐이다. 물론 존재론적으로 순수한 것이라는 가상은, 판단들에 대한 모든 분석이 결코 어느 쪽도 다른 쪽으로 – 메타 논리적으로 볼 때 주체이든 객체이든 – 환원될 수 없는 두 계기에 이르게 된다는 점 때문에 강화된다.(제1부, 171 이하)

2.2.1.4 존재의 비초월성

(e2.2.1.4.1) 하이데거는 그가 존재라는 개념을 통하여 표현하는 계사 ‘이다’를 존재자도 아니고 개념도 아닌 것으로, 즉 주관적 기능도 아니고 사물적인 것도 아닌 것으로 이해한다. 따라서 하이데거는 존재를 주체도 객체도 아닌 어떤 초월적인 것이라고 본다. 그러나 아도르노는 ‘이다’라는 계사가 주체도 아니고 사물적인 존재자도 아니라고 해서 제3자,

즉 존재라고 하는 결론을 도출하는 것은 오류라고 본다. 주체도 아니고 객체도 아니지만 그것은 주체를 떠나서도 객체를 떠나서도 생각할 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 그것은 또한 주체와 객체를 초월하는 것도 아니다. 이러한 입장의 차이가 갖는 의미는 분명하다. 즉 아도르노는 ‘어떤 것’은 반드시 타자의 매개를 통하여 파악될 수밖에 없다는 변증법적 입장을 취하는데 비하여 하이데거는 이러한 입장을 거부함으로써 그의 존재론이 불가능하게 된다는 것이다.

(q2.2.1.4.2) 하이데거는 동일성 속의 비동일성을 변증법적으로 통찰하는 경계선에 까지 이른다. 그러나 그는 존재 개념 속의 모순을 감당하지 못한다. 그는 이 모순을 억누른다. 어쨌든 존재라는 말로 사유될 수 있는 것은 그 개념과 그것이 뜻하는 바 사이의 동일성을 비웃는다. 그러나 하이데거는 그것을 동일성으로서, 그 타자성이 없는 순수한 자체 존재로서 다룬다. 그는 절대적 동일성 속의 비동일성을 가족의 수치인 듯이 쉬쉬한다. ‘이다’가 단순한 주관적 기능도 아니고 사물적인 것, 존재자 혹은 전통적 사유에 따르면 객관성도 아니기 때문에 그는 그것을 제3의 것인 존재라고 칭한다. 그러한 이행과정에서, 하이데거는 자신이 겸손하게 분석한다고 믿는 표현의 의도를 무시한다. ‘이다’가 결코 단순한 사상도 단순한 존재자도 아님을 인식한다고 해서, 그것이 그 두 가지를 초월하는 것이라고 찬양해도 되는 것은 아니다. 지극히 희미한 보편성을 통해서라고 할지라도 ‘이다’에 대해 어쨌든 생각만이라도 하려들면, 한편으로는 존재자에 또 한편으로는 개념들에 도달한다. 이 계기들의 짜임관계는 단 하나의 유일한 본질로 환원될 수 있다. 거기에는 자체로서는 본질이 아닌 어떤 것이 내재한다. 존재라는 말이 약속하는 통일성은 그것이 사유되지 않는 한에서, 하이데거 자신의 방법론에 따라 의미가 분석되지 않는 한에서 지속된다. 그러한 분석이 이루어지면 존재의 심연 속에서 사라진 것이 다시 드러나게 된다. 그러나 존재에 대한 분석 자체가 터부시되면 논리적 아포리아가 은폐된다. 존재를 통해 절대적인 것이 사유되어야 할 테지만, 그것이 절대적인 이유는 바로 그것이 사유될 수 없기 때문이라는 이야기다. 존재는 그 계기들에 대한 인식을 마술적으로 혼혹시키기 때문에 그 계기들의 피안에 존재하는 듯해 보인다. 이성이 그 최선의 것을 생각할 수 없다는 이유로 그 자체로서 나쁜 것이 되고 마는 것이다.(제1부, 173 이하)

(q2.2.1.4.3) 물론 하이데거의 생각처럼 ‘이다’는 사물적인 것, 현존재, 존재자 혹은 흔히들 이해하는 객관이 아니라고 할 수 있을 것이다. 왜냐하면 종합이 없다면 ‘이다’가 아무 기저도 가지지 못할 터이기 때문이다. 이와 같은 사태 속에서는 그것에 상응할 어떠한 현존물도 지적할 수 없을 것이다. 그러므로 그러한 추론에 따른다면 ‘이다’는 바로 그 제3의 것, 즉 존재를 가리키게 된다는 것이다. 하지만 이 추론은 허위이며, 자족적 의미론의 폭행이다. 그것이 오류라는 점은 ‘이다’의 순수 기저라는 것이 사유될 수 없다는 점에서 명백해진다. 사유하려는 모든 시도는 매개들과 부딪치는데, 실체화된 존재는 이 매개들에서 벗어나고 싶어 한다. 그러나 하이데거는 존재가 사유될 수 없다는 점으로부터 존재의 형이상학적 위엄이라는 이점을 추가로 이끌어낸다. 존재는 사유되지 않기 때문에 절대적이라는 것이다. 또 존재는 – 극히 헤겔적으로 – 주체나 객체에 완전히 환원될 수 없기 때문에 그것의 피안에 위치한다는 것이다. 그러나 존재는 주체 및 객체와 전혀 무관하게 있을 수 없을 것이다.

(q2.2.1.4.4) 존재를 생각할 수 없는 이성은 결국, 마치 사유가 이성으로부터 분리되더라도 하듯이 그 자체도 비방을 받게 된다. 존재가 단순히 존재하는 것, 혹은 사건들의 총괄개념에 그치지 않는다는 데에는 논란의 여지가 없다. 이 반실증주의적 인식을 통해, 사실성을 넘어서는 개념의 특성을 합당하게 다룰 수 있을 것이다. 언어를 언어로 만드는 어떤 잉여부분이 없다면 어떠한 개념도 불가능할 것이다. 그러나 현존재와 대비되는 존재라는 말 속에서 메아리치는 소리, 즉 모든 것이 그 자체 이상의 것이라는 말은 그것의 연루상태를 의미하지 초월성을 의미하는 것이 아니다. 하이데거의 경우에는 이 연루상태가 초월성으로 되며, 이로써 개별 존재자에 부가된다. 주체나 객체가 직접적인 것도 궁극적인 것도 아니라 보는 한에서 그는 변증법을 따르고 있다. 하지만 그는 주체와 객체의 피안에서 어떤 직접적인 것, 제1원리를 추구함으로써 변증법에서 뛰쳐나온다. 산재되어 있는 존재자에서 그 자체 이상인 것을 형이상학적 원질이라고 찬양할 경우 사유는 태고주의적으로 되고 만다.(제1부, 175)

2.2.2 존재론의 불가능성

2.2.2.1 존재론

(e2.2.2.1.1) 존재론이란 존재 자체의 의미를 규명하는 것을 목적으로 하는 이론이다. 그런데, 하이데거는 “존재는 존재이기 때문에 존재자가 아니다.”라는 입장을 취하므로 그의 존재론은 존재를 통하여 존재를 규명하려는 이론이 된다. 이것은 바로 동어반복이다. 하이데거가 존재의 의미를 존재자를 통하여 규명하지 않고 존재 자체를 통하여 해명코자하는 이유는 존재를 주체와 객체 모두로부터 초월적인 어떤 것으로 보기 때문이다.

(q2.2.2.1.2) 실존적 존재론은 현상학적 관습에 따라 어떤 것을 주제로 삼고, 제반 기술 및 구분을 동원하여 관심을 충족시키고는 그 주제로부터 주의를 돌려놓는다. 하이데거는 이렇게 말한다. “그러므로 존재에 대한 물음은 존재자를 바로 이런저런 존재자로 탐구하고 이로써 이미 존재에 대한 이해 속에서 움직이고 있는 과학들에 선행하며 이 과학들의 기초를 이루는 존재론 자체의 가능성을 위한 조건도 목표로 삼는다. 아무리 풍부하고 확고하게 짜인 범주체계를 활용할 수 있다고 해도, 존재론은 우선 존재의 의미를 충분히 해명하지 못하고 이 해명을 자신의 기본과제로 파악하지 않는 한, 근본적인 점에서 맹목적이며 그 가장 고유한 의도를 뒤바꾸어놓은 것이다.(제1부, 184)

2.2.2.2 표현 불가능한 것의 표현

(e2.2.2.2.1) 아도르노에 의하면 모든 것은 타자의 매개를 통해서만 파악된다. 존재는 존재자를 통하여 파악되며 존재자는 존재를 통하여 파악된다. 그러나 하이데거는 이러한 동일성과 비동일성, 또는 존재와 존재자의 변증법을 알지 못한다. 따라서 하이데거는 존재개념을 존재 자체를 통하여 해명코자 하며, 이러한 입장은 결국 동어반복적인 이론이 되어 그의 존재론은 표현 불가능한 것을 표현하려는 노력에 불과하게 된다.

(q2.2.2.2.2) 하이데거의 경우, 점차 드러나는 존재가 존재라는 말만을 되풀이할 뿐이라는 점에서 동어반복으로 나타나는데, 존재에 대한 물음은 자신을 넘어서거나 궁극적으로는 그러한 동어반복을 넘어서는 데에 대한 금지로 변한다. 가능하다면 하이데거는 존재의 동어반복적 본질을 논리학의 규정들보다 우월한 것이라고 내세울 것이다. 이미 후설이 그랬듯이, 하이데거는 자신이 너무 우월한 태도로 무효화시킨 형이상학의 역사 속에서 양립 불가능한 것으로 입증된 사유의 욕구들에 아무 걱정 없이 똑같이 순종한다. 즉 그는 순수하고 모든 경험적 혼합에서 벗어나고 그래서 절대적으로 타당한 것에 따르면서 동시에 직접적이고 개념적 부가물을 가지지 않기 때문에 본박할 수 없는 단순히 주어진 것에 따른다.(제1부, 185)

(q2.2.2.2.3) 그 때문에 하이데거의 존재는 존재자일 수도 개념일 수도 없다. 그로써 존재는 논쟁 불가능한 것이 되지만 그 대신 공허해지고 만다. 즉 단지 이름의 자체동일성 이외에 아무것도 얻지 못하는 어떠한 사상이나 직관에 의해서도 존재는 실현될 수 없는 것이다. 하이데거의 저서들에서 넘쳐나는 끝없는 반복들도 그의 능변보다는 그와 같은 진퇴양난에 기인한다고 할 수 있다. 단지 규정을 통해서만 하나의 현상은 자체를 넘어서게 된다. 완전히 규정되지 않은 채 남아 있는 것은 그 점을 보상하기 위해 항상 되풀이하여 논의된다. 이는 향동의 목표에 도달하지 못하고 그로부터 반발되는 몸짓들이 무의미한 의례를 통해 수행되는 것과 마찬가지다. 그토록 신화가 되고 싶어 하는 존재철학은 신화와 마찬가지로 반복의 의례를 수행한다.(제1부, 186)

(q2.2.2.2.4) 존재와 존재자의 변증법, 즉 어떠한 존재도 존재자 없이는 사유될 수 없으며, 어떠한 존재자도 매개 없이는 사유될 수 없다는 사실을 하이데거는 은폐한다. 말하자면 하나가 다른 것에 의해 매개되지 않는 경우에는 존재할 수 없는 계기들이 그의 경우 매개되지 않은 채 단일한 것으로 되며, 이 단일한 것이 공정적인 존재로 된다. 그러나 이 계산은 뜻대로 되지 않는다. 그 범주들의 채무관계에 대한 소송이 제기된다. 존재자는 억지로 축출되지만 다시 등장한다. 즉 존재자로부터 정제된 존재는 자체가 배척하고 있는 존재자를 다시 자체 내에 지니고 있는 한에서만 근원적 현상인 것이다. 하이데거는 그의 사유 전체의 모체를 이루는 전략적 주요 저서에서 이 문제를 처리하고 있다. 존재론적 차이라는 용어

를 통해 그의 철학은 존재자라는 해결하기 어려운 계기를 취급한다. 물론 존재적인 것의 영역으로부터 완전히 독립적이라고 하는 ‘존재’라는 것을 무엇이라고 이해해야 할 것인가 하는 점은 결정하지 않은 채 남겨둘 수밖에 없다. 존재에 대한 규정은 존재를 주체와 객체의 변증법 속으로 끌어들이는데, 존재는 바로 이 변증법에서 벗어나야 할 것이다. 하이데거 존재론의 중심부라고 할 수 있는 이 불확정성에는 존재와 존재자라는 양극 단이 필연적으로 서로에 대해 불확정상태로 남으며 그래서 그 차이가 무엇인지를 진술할 수 없다는 점도 포함되어 있다. ‘존재론적 차이’에 관한 논의는 ‘존재는 존재이기 때문에 존재자가 아니다’라는 동어반복에 환원된다. 따라서 하이데거는 자신이 서구 형이상학을 향해 비난한 과오, 즉 존재자와 구분해서 존재가 무엇을 뜻하는지 말하지 못한다는 과오를 범하고 있다.(제1부, 187)

2.2.3 존재철학에 대한 비판

(e2.2.3.1) 아도르노는 헤겔과 하이데거가 존재적인 것을 존재론화 했다고 비판한다. 존재적인 것이란 그의 용어로는 비개념적인 것 또는 개별자이고, 존재철학의 용어로 존재자라고 부르는 것이다. 존재론은 존재를 그 자체를 통하여 규명하려는 철학의 한 분파인데, 아도르노는 이러한 노력은 동어반복에 불과하므로 결국 존재론은 불가능하다고 비판하였다. 그러나 아도르노가 헤겔과 하이데거가 존재적인 것을 존재론화했다고 비판할 때, 그는 존재적인 것을 불가능한 이론으로 파악하려 했다고 비판하는 것은 아니다. 그는 존재론이 존재의 우월성을 주장함으로써 존재자에게서 비개념적 요인들을 모두 박탈한다고 보는 것이다. 이러한 현상은 먼저 헤겔에게서 나타났다. 하이데거는 헤겔의 관념론을 비판하고 존재우위의 철학을 제시하고자 하였으나 그 역시 헤겔과 동일하게 존재적인 것을 존재론화하여 존재자에게서 비개념적인 것 또는 비동일성을 박탈하였다고 비판하는 것이다.

2.2.3.1 존재론의 억압성

(e2.2.3.1.1) 아도르노는 관념론이 개념을 통해 사물을 파악함으로써 비개념적인 것을 억압한다고 비판하였다. 즉 관념론은 개념을 통하여 동일성을 추구함으로서 비동일자를 무시한다는 것이다. 하이데거의 존재론은 원래 관념론에 반대하는 입장이지만, 아도르노에 의하면 존재론도 결국 관념론과 마찬가지로 비동일자의 억압에 이르게 된다는 것이다. 아도르노에 의하면, 그렇게 되는 이유는 존재론은 존재자를 통하여 존재를 파악하려는 이론이 아니라, 존재 자체를 통하여 존재를 파악하려하기 때문이다.

(q2.2.3.1.2) 존재론적 차이의 전체 구성은 일종의 ‘포템킨 마을’이라고 할 수 있다. 그것은 그저 존재자는 존재의 존재방식이라는 테제를 통해, 절대적 존재에 대한 회의를 더욱 우월한 자세로 거부하기 위해서만 세워진 것이다. 모든 개별 존재자가 그것의 개념, 즉 존재적인 것의 개념에 환원됨으로써, 그것을 개념에 맞서 존재자로 만드는 요인이 그로부터 사라지게 된다. 존재적인 것 및 그 등가물들 모두에 대한 논의의 형식적·보편개념적 구조가, 개념적 성격에 이질적인 그 개념의 내용을 대신하게 된다. 그것이 가능한 까닭은, 존재자의 개념이 – 이런 점에서 하이데거가 찬양하는 존재의 개념과 분명 유사하다. – 단적으로 비개념적인 것, 개념으로 끝나지 않는 것을 포괄하면서 그 포괄된 것 자체와 자신의 차이를 드러내지 않는 개념이기 때문이다. ‘존재자’라는 것이 모든 존재자의 개념이기 때문에 존재자 자체가 개념으로 되고 일종의 존재론적 구조로 되며, 이는 아무 단절 없이 존재의 구조로 넘어간다. 『존재와 시간』에서는 존재자의 존재론화가 명쾌한 공식으로 표현된다. 즉 “현존재의 ‘본질’은 그 실존에 있다.” 실존자로서의 실존자라는 현존재에 대한 정의로부터, 현존재와 실존의 개념을 통해, 바로 현존재자에서 본질적이지 못한 것 혹은 존재론적이지 못한 것이 곧 존재론적이라는 결론이 튀어나온다. 존재론적 차이는 비개념적인 것을 비개념성으로 개념화함으로써 제거된다.(제1부, 189)

2.2.3.2 존재적인 것의 존재론화

2.2.3.2.1 헤겔의 존재철학

(e2.2.3.2.1.1) 아도르노는 헤겔이 존재적인 것을 존재론화하였다고 비판한다. 그러나 원래 존재적인 것의 존재론화는 헤겔뿐만이 아니라 관념론 일반의 현상이다. 관념론에서는 비동일자가 단지 개념에 의해서만 규정될 수 있다고 보기 때문이다. 헤겔은 그의 『논리학』에서 존재가 아닌 ‘어떤 것’(Etwas)로부터 시작하는 것을 거부하는 데, 이것은 그가 비개념적인 ‘어떤 것’보다 개념적인 존재를 우위에 두고 있음을 의미하는 것이다. 모든 것은 타자의 매개를 통하여 파악될 수밖에 없는 까닭에 헤겔에서도 비동일자는 동일자의 매개를 통하여, 그리고 동일자는 비동일자를 매개로 하여 파악된다. 그런데 아도르노에 의하면 헤겔은 가장 핵심적인 대목에서 자신의 이러한 인식론적 원칙에 충실하지 못하게 된다는 것이다. 즉 헤겔에게서 비동일자는 개념을 통해서만 규정되고 비동일자의 비동일성은 변증법적으로 제거된다는 것이다. 이것은 헤겔의 변증법이 아도르노의 변증법과 달리 비동일자의 비개념적 성격을 파악하는 변증법이 아니라, 차이를 모순으로 인식함으로써 차이가 사라진 동일성을 파악하는 변증법이기 때문이다.

(q2.2.3.2.1.2) 헤겔은 주체의 우선성이라는 관념론적 테제를 통해 현존재의 존재론적 특수지위를 예상했다. 헤겔은 비동일자도 단지 개념으로서만 규정될 수 있다는 점을 충분히 이용했다. 이로써 비동일자는 그의 경우 변증법적으로 제거되고 동일성에 넘겨진다. 즉 존재적인 것이 존재론적으로 되는 것이다.(제1부, 192)

(q2.2.3.2.1.3) 헤겔이 존재가 아니라 어떤 것에서 출발하기를 거부한 것은 그와 동일한 의미를 지닌다. 비동일자는 결코 직접성이 아니며 매개되어 있다는 것은 진부한 이야기다. 그러나 헤겔은 가장 핵심적인 대목에서 자신의 이 인식에 충실하지 못하게 된다. 그의 인식에 따르면 비동일자는 실로 동일하지만 – 자체로서 매개된 것으로서 – 또한 비동일적이며, 그에 대한 모든 동일시에 대해 타자다. 다른 경우에 그는 반성철학의

어법에 맞서 비판 이전적 어법을 옹호하려는 의도를 가지고 있었으나, 비동일자의 변증법을 감당해내지 못한다. 그의 경우 비동일자에 대한 그 자신의 개념은 비동일자를 동일자 혹은 자체동일성으로 만드는 도구인데, 그 개념은 불가피하게 자체동일성의 대립물을 내용으로 한다. 이 점을 그는 성급하게 무살한다. 그가 『파히테·셀링 철학의 차이점』에서 분명하게 확인했고 또 즉시 자신의 철학 속에 통합시켰던 바는 그의 철학에 대한 가장 심각한 반론으로 된다. 비동일자의 영속적 저항에 근거하는 헤겔의 절대적 체계는 그 자신이 이해하고 있는 바와 달리 자체를 부정하고 있다. 사실상 비동일자 없이는 아무런 동일성도 없지만, 그의 경우 총체적인 것인 이 동일성이 존재론적 우위를 장악한다. 비동일자의 매개상태를 그것의 절대적 개념적 존재로 끌어올리는 일도 그러한 일에 도움을 준다. 헤겔의 이론은 불가해한 것을 개념들로 존중하는 대신 그것의 보편개념, 즉 불가해성의 개념아래 그것을 포함시킴으로써 삼켜버린다. 헤겔이 도달 할 뻔 했던, 비동일자에 대한 동일성의 의존상태는 동일성철학 모두에 대한 반박이다. 스테레시스라는 아리스토텔레스적 범주가 이러한 반박의 최후방책이자 또한 숙명으로 된다.(제1부, 193)

2.2.3.2.2 하이데거의 존재철학

(e2.2.3.2.2.1) 하이데거는 헤겔의 관념론을 정신 승배라고 비판한다. 그러나 존재승배이고자 했던 그 자신의 철학도 존재자를 통하여 존재를 파악하는 것이 아니라 존재 자체를 통하여 존재를 파악코자 함으로써 결국 정신 승배의 범주를 벗어나지 못한다. 헤겔은 그의 변증법의 목적이 개념적인 것의 파악을 목표로 함으로써 원래가 존재적인 것 자체를 파악하는 것이 아니라 존재적인 것을 존재론화 하는 것이 목적이었고, 그는 이것을 존재가 아니라 ‘어떤 것’으로부터 출발하는 것을 거부함으로써 명확히 하였다. 그러나 하이데거는 헤겔을 비판하면서 자신은 존재적인 것을 파악하고자 하면서도 결과적으로 존재자를 제거하고 존재적인 것을 존재론화 하게 된다.

(q2.2.3.2.2.2) 하이데거는 헤겔의 익살스러운 술책을 반복한다. 단지 헤겔이 그것을 드러내고 하는 데 반해, 결코 관념론자가 되고 싶어 하지

않는 하이데거는 존재적인 것의 존재론화를 구름으로 덮어놓을 뿐이다. 그러나 개념적인 약점을 그 장점으로 위장하려는 동기는 어느 경우에나, 비감성적인 것이 더 높은 것이라고 하는 해묵은 플라톤적 금욕이다. 논리학은 금욕적 이상을 극단으로 승화시키며, 동시에 그것을 물신화한다. 이는 공인된 충족의 기만에 맞서 금욕적 이상이 그 나름의 진리를 지닐 수 있는 자리, 곧 감각적인 것에 대한 긴장이 결여되어 있기 때문이다. 자체의 내용을 뿌리침으로써 순수해지는 개념은 은밀히 – 진보 개념과 상응하여 – 기계장치들이 아무리 진보해도 결코 가난을 없애선 안 되는 생활 조직의 모델로 작동한다.(제1부, 194 이하)

(q2.2.3.2.2.3) 그러한 철학의 입김 아래 존재자는 존재론적 사실로 되는데, 이는 – 하이데거의 기본테제에 따르면 존재자는 존재 없이 사유될 수 없는 것과 꼭 마찬가지로 – 존재는 존재자 없이 사유될 수 없다는 점을 모호하게 실체화하여 표현해주는 것이기도 하다. 이로써 그는 자기 나름의 곡예를 부리는 셈이다. 존재론에 대립적인 것, 즉 존재적인 것 없이 존재론은 불가능하다는 존재론의 난관, 즉 존재적인 것에 대한 존재론적 원칙의 의존성, 떨쳐버릴 수 없는 존재론의 이 스캔들이 존재론의 구성요소로 되고 있다. 덜 영리한 다른 존재론들에 대한 하이데거의 승리는 존재적인 것의 존재론화에 근거한다. 존재자 없이는 어떠한 존재도 없다는 사실이, 존재의 본질에는 존재자의 존재라는 점이 속한다는 형식으로 환원된다. 이로써 참인 것이 허위로 된다. 즉 존재자가 본질로 되는 것이다. 비록 존재자의 개념적 통일이 존재라는 단어의 의미를 나타내지만, 존재는 즉자존재의 차원에서 다시 존재자로 돌아가고 싶어 하지 않으면서도 존재자를 제 것으로 만든다.(제1부, 187 이하)

(q2.2.3.2.2.4) 존재 교리의 양가성(Ambivalenz)은 역사에 대한 존재교리의 관계도 규정한다. 이 양가성이란 존재자를 다루면서도 그것을 또한 존재론화하여 그 형식적 특징들에 환원함으로써 그것의 비개념적 요인 모두를 박탈한다는 점이다.(제1부, 204)

3. 부정변증법의 원리

(e3.1) 아도르노 철학의 목적은 보편자 또는 개념에 의해 억압된 개별자 또는 비개념적인 것을 파악하고 해방하는 일이었다. 그에 의하면 기존 철학에서 개별자 또는 비개념적인 것이 억압되었던 이유는 주관이 자신이 형성한 개념을 통해 자신과 일치하는 것만을 인정하는 관념론 때문이었다. 따라서 그는 대상 또는 사물을 그 자체의 특성을 통하여 파악하고자 한다. 그는 이를 위해 헤겔의 변증법을 비판하고 부정변증법을 창안한다. 헤겔의 변증법은 주관우위의 관념론적 변증법이지만, 부정변증법은 객관 우위의 유물론적 변증법이다. 사물 또는 사태는 그 자체 비개념적인 것이기 때문에 객체우위의 철학에서는 개념에 의하여 비개념적인 것이 억압당하는 일이 없게 되는 것이다. 이러한 변증법은 부정을 매개로 하여 대상을 인식하는 것이 아니라 주체와 객체의 짜임관계(Konstellation)를 통하여 파악하는 것이다.

3.1 변증법의 토대

(e3.1.1) 아도르노의 부정변증법은 객체우위의 변증법이다. 그가 기준의 주체우위의 관념론과 달리 객체우위의 입장을 취하는 이유는 개념 또는 보편자의 전제로부터 개별자 또는 비개념적인 것을 해방하기 위함이다. 주체우위의 관념론적 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 인식하려하기 때문에 비개념적인 것을 무시하게 되기 때문이다. 그러나 객체는 그 자체로 개별적인 것이다. 따라서 객체우위의 입장을 취할 경우 주관의 개념을 통하여 대상을 파악한다고 하더라도 비개념적인 것을 무시할 수 없게 된다. 아도르노는 개념우위의 관념론이 결과적으로 파시즘과 전체주의에 이르게 됨을 보고, 사회현실에 대한 비판을 통하여 개인의 우위를 강조하는 객체우위의 입장을 취하게 되었다고 볼 수 있다.

(e3.1.2) 그러나 아도르노는 사회비판을 토대로 자신의 부정변증법을

정당화하는 것은 아니다. 그의 철학의 목적은 사회비판을 토대로 확립되었다고 볼 수 있지만, 방법론인 부정변증법은 사회비판을 통하여 정당화될 수 없다. 부정변증법의 토대인 객체우위의 입장을 정당화하기 위하여 그는 먼저 하이데거의 존재론에 대한 내재적 비판을 수행한다. 존재론이 주관우위의 입장을 취하고, 이것이 내재적 비판을 통하여 불가능한 것으로 밝혀진다면, 그의 객체우위의 입장이 정당성을 얻을 수 있기 때문이다. 하이데거는 헤겔의 관념론을 정신승배라 하여 비판하고 존재승배의 존재론을 확립하였다. 그러나 아도르노는 존재론의 내재적 비판을 통하여 존재 자체를 통하여 존재를 규명하려는 하이데거의 존재론도 또한 동어반복에 불과하거나 불가능함을 보였다. 아도르노 자신의 철학적 입장인 부정변증법을 통하여 존재론을 비판한다면, 이것은 존재론 외부에서 존재론을 비판하는 것이다. 그러나 이렇게 하면 존재론을 정당하게 비판할 수도 없을 뿐만 아니라, 존재론의 비판을 토대로 자신의 부정변증법적 입장을 정당화할 수도 없게 된다. 왜냐하면 부정변증법을 통하여 주관우위의 존재론을 비판하고, 이를 토대로 객체우위의 부정변증법을 정당화하는 것은 순환논리가 되기 때문이다.

(q3.1.3) 존재론적 욕구에 대한 비판은 존재론에 대한 내재비판을 촉구한다. 존재철학 자체의 구조 내에서 존재철학 자체와 대결하지 않고, 또 헤겔의 요구에 따라 존재철학 자체의 힘으로 그것에 맞서지 않고, 일 반적으로 존재철학 외부에서 그것을 거부하는 것은 존재철학에 대해 아무 힘도 발휘하지 못한다.(제1부, 165)

(e3.1.4) 그러나 아도르노는 하이데거의 존재론을 비판하면서 이를 토대로 헤겔의 변증법과 대립되는 부정변증법을 정당화하고 있다. 헤겔의 변증법을 비판하기 위해서는 헤겔의 존재론을 비판해야 하는데, 하이데거의 존재론을 비판하면서 이를 토대로 헤겔의 변증법을 비판하는 것은 논리적이지 못한 것처럼 보인다. 그렇지만 아도르노가 하이데거의 존재론을 비판하는 논리는 바로 헤겔의 존재론에 대해서도 그대로 적용된다

는 것을 주목한다면, 그의 변증법이 존재론 일반에 대한 비판을 토대로 하고 있다는 것을 알 수 있을 것이다. 아도르노는 하이데거가 헤겔의 관념론을 비판하면서 그와 대립적인 입장을 취하려고 하지만, 그의 존재론은 사실상 헤겔의 입장을 벗어나지 못하고 있다고 보기 때문이다.

3.1.1 사물(Sache)의 우위

(e3.1.1.1) 아도르노는 그의 철학인 부정변증법의 원리를 설명하는 『부정변증법』 제2부의 서두를 “존재자 없이는 어떤 존재도 없다.”는 말로 시작한다. 이것은 헤겔의 입장과는 정반대 입장의 선언이다. 헤겔은 그의 『논리학』 1권에서 존재가 아닌 ‘어떤 것’(Etwas)으로부터 시작하는 것을 거부한다. 이에 대해 아도르노의 입장은 ‘어떤 것’ 없이는 존재도 있을 수 없다는 것이다. 여기서 ‘어떤 것’이란 사유와 구별되는, 사유되어지는 것, 즉 대상을 의미한다. 아도르노는 심지어 형식논리학조차 이 ‘어떤 것’ 없이는 생각할 수 없다고 말한다. 일반적으로 형식논리학은 관념들 간의 관계 또는 순수사유의 법칙을 다루는 학문이기 때문에 그 안에서 사용되는 명제나 개념이 지칭하는 외적 대상의 존재여부에 관계없이 타당한 것으로 간주되어 왔다. 물론 아도르노가 그것을 부정하는 것은 아니다. 즉 특정명제들의 진위여부를 모른다 하더라도 타당한 논리적 추론은 가능하다. 아도르노가 주장하는 것은 사유되어지는 것 없이는 사유도 불가능하다는 것을 의미한다. 물론 아도르노의 변증법에 의하면 모든 것은 타자에 의한 매개를 필요로 하기 때문에 존재자 또한 존재 없이는 사유될 수 없다. 그러나 여기서 강조점은 존재자에게 놓여 있다. 헤겔이 존재, 즉 개념우위의 관념론적 입장이라면 아도르노는 존재자, 즉 비개념적인 것의 우위를 선언하고 있는 것이다.

(q3.1.1.2) 존재자 없이는 어떤 존재도 없다. 존재 개념을 포함한 모든 개념을 사유하는 데 필연적인 기저로서의 ‘어떤 것’(Etwas)은 더 이상의 어떤 사유과정을 통해서도 결코 없앨 수 없는 가장 극단적인 추상, 즉

사유와 동일하지 않은 실체적인 것(das Sachhaltige)의 추상이다. 이 ‘어떤 것’ 없이는 형식논리학도 생각할 수 없다. 형식논리학에서 그 메타논리학적 흔적을 없앨 수는 없다. 일반적 형식을 통해 그 실체적인 것을 떨쳐 버릴 수 있다고 여기는 것, 즉 절대적 형식을 상정하는 것은 환상이다. 실체적인 것 일반이라는 형식에서는 실체적인 것에 대한 내용적 경험이 본질구성적이다. 그와 상관적으로 주관적 반대극단에서도 순수 개념 혹은 사유의 기능 역시 존재하는 자아로부터 근본적으로 구분되지 않는다. 그것이 소멸된다는 믿음은 마술적이다. 사유된 것이 없다면 사유는 이미 그 자체의 개념과 모순되겠지만, 또한 이 사유된 것은 절대적 사유에 의해 비로소 정립되어야 할 존재자를 미리부터 암시한다. 이는 단순한 자가당착이다. 무모순성의 논리학에서는 그런 것이 불쾌할 것이다. 변증법만이 개념의 자체비판을 통하여 그러한 것을 파악할 수 있다.(제2부, 209 이하)

3.1.2 철학의 제1원리

(e3.1.2.1) 그런데 “존재자 없이는 존재도 없다.”는 선언은 단순한 선언일 뿐 입증되지 않은 주장인 것처럼 보인다. 그러나 이것은 단순한 선언이 아니다. 하이데거가 그의 존재론에서 존재자 없는 존재를 주장했고 이에 대한 내재적 비판을 통하여 이러한 존재론이 불가능함을 보였기 때문에 아도르노는 존재자 없이는 어떤 존재도 없다고 선언하는 것이다.

아도르노는 존재론의 내재적 비판을 통하여 새로운 존재론의 건설을 의도하지는 않는다. 그는 단지 이를 통하여 존재가 아니라 존재자, 동일성이 아니라 비동일성, 즉 주관이 아니라 대상성이 우선임을 밝히고자 하는 것일 뿐이다. 그는 이러한 토대로서의 대상을 ‘제1원리’라고 부른다. 이것은 데카르트가 “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다.”를 그의 철학의 제1원리로 삼은 것에 대한 유비이다. 아도르노의 변증법의 모든 특징들, 즉 부정변증법, 모순개념, 개체우위, 체계의 부정 등의 특징들이 이로부터 기인하는 것이다.

(q3.1.2.2) 그러나 변증법은 일단 불가피한 것이 된 이상 존재론이나

선험철학과 같이 자체의 원칙에 집착할 수 없으며, 아무리 수정된다 하더라도 어떤 하나의 기본적 구조로 고정될 수 없다. 존재론에 대한 비판은 결코 어떠한 존재론도, 비존재론적인 것의 존재론도 목표로 하지 않는다. 그렇지 않다면 그것은 단지 어떤 다른 것을 무조건 제1원리로 설정한 것일 뿐이라고 할 수 있다. 다만 이 경우에는 절대적 동일성·존재·개념이 아니라 비동일자·존재자·사실성 등이 제1원리인 셈이다. 이로써 비개념적인 것의 개념이 실체화되고, 그 개념이 뜻하는 바와 반대되는 일이 이루어질 것이다.(제2부, 211)

3.2 변증법의 변화

3.2.1 변증법의 본성

(e3.2.1.1) 아도르노는 존재론의 내재적 비판을 통하여 ‘어떤 것’ 또는 존재적인 것이 주관에 의존하는 것이 아니라 그 자체 독립적이라고 본다. 이러한 사고의 변화는 필연적으로 변증법의 본성에 대한 새로운 인식을 초래한다. 관념론에서는 절대적인 주체가 일방적으로 대상을 규정하였다. 그러나 아도르노는 주체와 객체 사이의 관계는 일방적일 수 없다고 본다. 주체는 객체를 통해서만 설명될 수 있고, 객체는 또한 주체를 통해서만 설명될 수 있다. 따라서 변증법은 단순히 주체에 의해 사물을 인식하는 방법일 수만은 없고, 그렇다고 사물 자체에 내재하는 순전히 실재적인 것만도 아니다. 사물의 비동일성에 근거하는 모순은 단순한 주관의 논리적 모순이 아니다. 변증법은 주관의 사물을 구성하려는 욕구에 기인하는 것이 아니라 대상 자체의 모순에 기인한다. 따라서 변증법은 단순한 방법이 아니다. 그러나 사유를 통해서만이 사물 속의 모순이 체험되는 것이기 때문에 변증법은 또한 사물 안에 있는 단순한 실재가 아니다. 이러한 변증법은 객체 또는 사물의 역할을 주관의 역할과 대등한 차원에서 인정한다는 점에서 헤겔의 관념론적 변증법과는 다르다.

(q3.2.1.2) 헤겔과의 결별은 의도 상 부분적인 것으로는 해결되지 않는 모순, 곧 전제와 관련되는 모순을 통해 파악할 수 있다. 형식과 내용이라는 칸트식 구분을 비판하는 헤겔은 따로 분리될 수 있는 형식, 또는 사실과 무관하게 다룰 수 있는 방법 따위가 아닌 철학을 원했다. 그러나 그 자신은 방법적으로 철학을 했다. 사실상 변증법은 단순한 방법도 아니고 순진한 의미에서 실재적인 것(ein Reales)도 아니다. 화해되지 않는 사물, 곧 사상으로 대신되는 동일성이 결여되어 있는 사물은 모순적이다. 또 그런 사물을 그것을 일률적으로 해석하려는 모든 노력에 대립한다. 이 때문에 변증법은 단순한 방법일 수 없다. 사상의 조직 욕구가 아니라 그러한 사물 자체가 변증법을 유발한다. 한편 모순성이 하나의 반성적 범주, 즉 개념과 사물을 사유로써 재질하는 것이기 때문에, 변증법은 단순히 실재적인 것이 아니다. 처리방식으로서의 변증법은 사물 속에서 일단 체험한 모순 때문에, 또 그 모순에 맞서, 모순들 속에서 사유하는 것이다. 실제 속의 모순인 변증법은 실재에 대한 모순이다.(제2부, 220)

3.2.2 변증법의 목적

3.2.2.1 비동일자에 대한 관심

(e3.2.2.1.1) 변증법의 본성 또는 원리에 대한 인식의 차이는 또한 그 목적에 대한 차이로 나타난다. 절대적 주관에 의한 관념론적 변증법은 동일자를 지향한다. 그러나 아도르노의 변증법은 동일성을 지향하지 않고 오히려 동일성을 의심한다. 동일성이란 주체 홀로, 즉 주체의 개념만을 통해서 정립된 것이기 때문이다. 주체에 의해 정립된 개념이 대상과 동일하다는 것은 허위이다. 이 허위를 드러낸다는 점에서 변증법은 해체의 논리이다. 그러나 그것은 해체로 끝나지만은 않는다. 객체는 그 자체로 개별자이다. 따라서 새로운 변증법은 개별자를 파악하는 것을 목적으로 한다.

(q3.2.2.1.2) 그러나 이러한 변증법은 이제 헤겔과 결합될 수 없다. 변

증법의 운동은 모든 대상과 그 개념의 차이 속에 있는 동일성을 지향하지 않는다. 오히려 그것은 동일자를 의심한다. 변증법의 논리는 왜해의 논리다. 즉 그것은 인식하는 주체가 우선 직접 대면하는 개념들의 대상화되고 정비된 형태를 왜해시키는 논리다. 그러한 개념들이 주체와 동일하다는 것은 허위다. 이 허위와 더불어, 현상을 주관적으로 미리 형식화하는 작업은 그 속의 비동일자, 혹은 말로 표현할 수 없는 개별자를 향해 진행된다. (제2부, 220)

(q3.2.2.1.3) 유사한 적을 인식하는 것은 유사한 것이냐 아니면 유사하지 않은 것이냐 하는 그리스의 논쟁은 단지 변증법적으로만 해결될 수 있을 것이다. 단지 유사한 것만이 유사한 것을 인식할 수 있다는 테제에서는, 모든 인식과 인간적 실천에서 제거될 수 없는 미메시스의 계기가 의식된다. 그런데 이 제거될 수 없다는 측면에서 그보다 훨씬 뒤지는 친화성이 자체를 긍정적으로 정립할 때, 그 미메시스의 계기에 대한 의식은 허위로 된다. 인식론에서는 그로부터 ‘객체가 주체다’라는 잘못된 결론이 불가피하게 나온다. 전통철학은 자신과 유사하지 않은 것을 자신과 유사하게 만들었으며 그것을 인식한다고 생각하나, 엄밀히 말해 그로써 단지 자신을 인식할 뿐이다. 새로워진 철학의 이념은 유사한 것을 자신과 유사하지 않은 것이라고 규정하는 가운데 유사한 것을 지각하는 것이라. (제2부, 226)

(q3.2.2.1.4) 하지만 바로 이 규정은 비동일자로서의 그 대상 자체에도 접근한다. 즉 이 비동일자에 각인을 가함으로써 비동일자에 의해 각인되고자 하는 것이다. 비동일성은 동일시의 은밀한 목표이며 동일시에서 구제되어야 할 것이다. 전통적 사유의 오류는 동일성을 자신의 목표로 여긴다는 점이다. 동일성의 가상을 파괴하는 힘은 사유 자체의 힘이다. 즉 사유는 ‘그것은 무엇이다’라는 형식을 사용하여, 마치 불가결한 듯해 보이는 사유의 형식을 뒤흔드는 것이다. 비동일자에 대한 인식은 동일성사유 이상으로, 또 그와 달리 동일시를 이룬다는 점에서도 변증법적이다. 이 인식은 어떤 것이 무엇이라고 말하려 한다. 반면에 동일성사유는 어떤 것이 무엇에 속하며 그것은 또한 무엇을 대표하는 본보기인지를, 즉 그것 자체가 아닌 어떤 것을 말한다. 동일성사유는 그 대상에 가치 없이 접근하면 할수록 그 대상의 동일성으로부터 멀어진다. 동일성에 대한 비판을 통해 그 동일성이 사라지는 것은 아니다. 단지 그것이 질적으로 변할 뿐

이다. 사상에 대한 그 대상의 친화성이라는 요인들이 그 동일성 속에서 생명을 지닌다. 동일성이 존재한다는 생각, 즉 사물이 자체로서 그 개념과 일치한다는 생각은 망상이다. 그러나 동일성의 이상은 간단히 내던질 수 없다. 사물이 개념과 동일하지 않다는 비난 속에는 사물과 동일하고자 하는 개념의 갈망이 담겨 있다. 그와 같이 비동일성에 대한 의식은 동일성을 포함한다. 아마 형식논리에 이르기까지 그러한 동일성을 상정하는 것은 순수 사유에서 나타나는 이데올로기적 계기일 것이다. 그러나 이 계기 속에도 이데올로기의 진리계기, 즉 어떠한 모순이나 어떠한 적대관계도 존재해서는 안 된다는 지침이 감추어져 있다.(제2부, 225 이하)

3.2.2.2 동일자와 비동일자

(e3.2.2.2.1) 아도르노 철학에서 동일성(Idnetität) 및 이와 상관관계에 있는 동일자(das Identische), 그리고 이와 반대되는 비동일성(Nichtidentität) 및 비동일자(das Nichtidentische)의 개념은 매우 중요한 역할을 한다. 그러나 아도르노는 『부정변증법』 안에서 이들 개념을 명확히 규정하지 않고 사용한다. 따라서 이들 개념을 이해하기 위해서는 그들이 어떠한 문맥에서 사용되는지를 살펴볼 수밖에 없다. 먼저 우리는 동일성과 비동일성이, 그리고 동일자와 비동일자가 서로 반대개념임을 안다. 그리고 동일성의 동일자의 동일성이고, 비동일성은 비동일자의 비동일성이다. 따라서 우리는 동일자의 개념을 살펴봄으로써 나머지 개념들도 이해할 수 있을 것이다.

3.2.2.2.1 동일자

(e3.2.2.2.1.1) 아도르노는 동일자개념을 직접 정의하거나 설명하지 않는다. 그러나 동일성개념에 대해서는 『부정변증법』의 한 각주를 통하여 비교적 상세히 설명하고 있기 때문에 동일자 개념은 동일성 개념을 통하여 유추될 수 있다. 아도르노는 동일성을 개념적 동일성보다 넓은 의미로 사용하고 있다. 그는 네 가지 동일성 개념을 들고 있는데, 이에 따라 동일자도 네 가지 의미로 사용될 수 있다. 동일성의 첫 번째 의미

는 개인의 의식 또는 인격의 동일성이고, 두 번째 의미는 논리적 사유의 보편성, 세 번째 의미는 사물의 자체 동일성, 그리고 네 번째 의미는 주체와 객체의 매개에 의한 동일성이다. 개념적 동일성은 두 번째 의미인 논리적 사유의 동일성에 해당한다. 개념이란 주체가 그것이 지칭하는 개별 사물, 즉 개체의 본질을 추상화하여 만든 보편자이다. 따라서 각각의 개별자들이 우연적 속성에 있어 모두 다른 차이점을 가지고 있다하더라도 개념은 언제나 동일한 것이다. 그러나 개념은 주관의 관념인 까닭에 개별자를 떠나 그 자체로 존재할 수는 없다.

(q3.2.2.1.2) 동일성이라는 말은 근세 철학사에서 다의적이었다. 우선 그것은 개인적 의식의 통일성을 지칭했다. 즉 하나의 자아가 모든 경험들을 통해 동일한 것으로 유지된다는 것을 의미했다. ‘나의 모든 표상들을 수반할 수 있어야 할 나의 사유’라는 칸트의 주장은 그것을 뜻했다. 그런가 하면 동일성은 이성을 지닌 모든 존재 속의 법칙적으로 동일한 것, 곧 논리적 보편성으로서의 사유이기도 했다. 또 그것은 모든 사유대상의 자체동일성, 곧 단순한 $A=A$ 를 뜻하기도 했다. 끝으로 인식론적으로는 주체와 객체가 어떻게 매개되어 있든 일치한다는 것을 뜻했다. 처음 두 가지 의미층은 칸트의 경우에도 결코 엄격히 구분되지 않고 있다. 이는 느슨한 어법 탓이 아니다. 오히려 동일성은 관념론 내의 심리학적 계기와 논리학적 계기의 접합점을 나타낸다. 사유의 보편성으로서의 논리적 보편성은 개인적 동일성과 결합되어 있으며, 이 개인적 동일성이 없다면 그것도 생겨날 수 없을 것이다. 왜냐하면 그렇지 않을 경우 현재의 것 속에서 어떠한 과거의 것도, 따라서 그 어느 것도 동일한 것으로서 확인되지 않을 터이기 때문이다.(제2부, 217, 각주 4)

(q3.2.2.1.3) 모순은 동일성이, 즉 개념으로 파악된 것이 개념과 동화된다는 생각이 허위라는 표시다. 그러나 동일성의 가상은 사유의 순수한 형식으로 인해 사유 자체에 내재한다. 사유한다는 것은 동일시하는 것이다. 개념적 질서는 사유가 파악코자 하는 것 앞으로 만족한 듯이 접근한다. 사유의 가상과 진리는 서로 뗄 수 없게 얹혀 있다. 예컨대 사유규정들의 총체성 외부에 어떤 즉자존재자가 있다고 단언함으로써 사유의 가상을 명령조로 제거할 수 있는 것은 아니다. 칸트철학 속에는 피안에 있는 즉자가 전적으로 비규정적인 것으로서 무의미하다는 생각이 은밀히 담겨 있다.

또 헤겔은 이런 생각을 칸트 비판에 활용했다. 개념적 총체성의 허위를 의식할 경우, 총체적 동일성이라는 가상을 내재적으로, 즉 동일성 자체의 척도에 의거하여 깨뜨리는 일만이 가능하다. 그러나 개념적 총체성은 배중률을 핵심으로 하는 논리에 따라 구성되기 때문에 그런 원칙에 적합하지 않은 것, 질적으로 상이한 것은 모두 모순의 징표를 지니게 된다. 모순은 동일성의 관점에서 본 비동일자다. 변증법에서 모순원칙이 우선성을 떨 경우, 이질적인 것은 통일성사유에 비추어 평가된다. 이 이질적인 것은 통일성사유의 한계에 부딪침으로써 스스로를 뛰어넘는다.(서론, 58)

(e3.2.2.2.1.4) 아도르노는 동일성 개념을 서로 맞교환될 수 있는 상품들을 생산하는 데 소요되는 평균노동시간으로 비유하여 설명한다. 어떤 상품들이 서로 교환될 수 있는 이유는 그들이 동일한 교환가치를 지녔기 때문이다. 마르크스는 이것을 교환되는 두 종류의 상품들이 모두 동일한 평균노동시간을 통하여 생산되었기 때문이라고 가정한다. 동일한 종류의 상품 또는 서로 교환될 수 있는 상품이라 하더라도 서로 다른 노동자에 의해 생산되면 서로 다른 노동시간이 소요될 수 있다. 그러나 특정 물건을 만드는데 소요되는 시간의 편차는 무시되고 평균노동시간으로 그 상품의 교환가치가 결정되는 데, 이 평균노동시간이 바로 동일자에 해당된다는 것이다. 또한 자아는 신체적으로나 정신적으로 끊임없이 변한다. 키도 자라고, 생각도 변한다. 그러나 오늘의 나는 분명 어제의 나와 동일한 나이다. 이때의 나에 대하여 자아의 동일성(Identität)라는 표현을 사용한다. 동일자란 이와 같이 어떤 것이 끊임없이 변하는 가운데, 변하지 않고 항상 그것인 것을 가리킨다.

(q3.2.2.2.1.5) 인간의 노동을 평균 노동시간이라는 추상적 보편개념으로 환원시키는 교환원칙은 동일시의 원칙과 근본적으로 유사하다. 동일시의 원칙은 교환이라는 사회적 모델을 가지고 있으며, 또 동일시의 원칙 없이는 교환도 있을 수 없다. 교환을 통해서 비동일적 개별 존재나 업적들이 통분될 수 있고 동일해진다. 이러한 원칙이 확장되면 전 세계가 동일자로, 총체성으로 된다.(제2부, 222)

3.2.2.2.2 비동일자

3.2.2.2.2.1 개별자로서의 비동일자

(e3.2.2.2.2.1.1) 아도르노의 부정변증법에서 가장 중요한 개념 중의 하나가 비동일자이다. 그러나 비동일자란 개념도 그것이 빈번하게 사용되고 있는데 반하여 그 개념규정은 그리 분명하지 않다. 아도르노는 이와 유사한 표현으로 ‘비개념적인 것’, ‘개별적인 것’, ‘특수한 것’이란 표현을 사용한다. 그러나 이들과 비동일자가 동일한 것인지는 분명치 않다. 아도르노는 부정변증법이 ‘비개념적인 것’, ‘개별적인 것’, ‘특수한 것’에 관심을 둔다고 말하고 있는데, 이와 함께 또한 부정변증법이 ‘비동일자’를 지향한다고 말하고 있기 때문에 비동일자와 비개념적인 것 또는 개별자와의 관계를 규명함으로서 비동일자의 의미를 밝혀낼 수 있을 것이다. 그에 의하면 ‘비개념적인 것’, ‘개별자’는 전통 철학에서 관심 있게 다루지 않은 것들, 오히려 무시된 것들로서 개념으로 표현할 수 없는 것이다. 이 ‘비개념적인 것’ 또는 ‘개별자’는 분명 비동일자이다. 그것은 개념화된 것과 동일하지 않기 때문이다. 그리고 기존철학에서는 개념적인 것 보편자만이 철학의 주 관심 대상이었고, 개념에 들어오지 않는 것은 무시되고 억압되었던 것이다. 따라서 아도르노는 종종 비동일자를 개별자 또는 비개념적인 것과 같은 의미로 사용한다.

(q3.2.2.2.2.1.2) 역사적 위치에 비추어보면 철학은 헤겔이 전통에 따라 무관심을 표명한 것에, 즉 비개념적인 것·개별적인 것·특수한 것에 진정으로 관심을 둔다. 말하자면 플라톤 아래 덧없고 사소한 것이라고 배척당하고 헤겔이 ‘쓸모없는 실존’이라고 꼬리표 붙인 것에 관심을 두는 것이다. 철학의 테마는 철학에 의해, 우발적인 것으로서, 무시할 수 있는 양으로 격하된 질들일 것이다. 개념으로는 도달하지 못하는 것, 개념의 추상 메커니즘을 통해 삭제되는 것, 아직 개념의 본보기가 되지 않은 것, 그런 것이 개념에 대해서는 절박한 것으로 된다.(서론, 61)

3.2.2.2.2.2 개별자와 비동일자의 차이

(e3.2.2.2.2.2.1) 그러나 그는 또한 비동일자란 표현과 개별자란 표현을 구태여 구별하여 사용하기도 한다. 따라서 두 표현은 비슷한 개념이기는 하지만 엄밀한 의미에서 동일한 표현이라고 볼 수는 없을 것이다. 그 이유는 어떤 특정의 연필과 같은 개별자일지라도 그것은 매 순간 변화하기 때문에 절대적인 의미에서 동일자는 아니고, 개별자이면서도 동일자인 것이 있을 수 있기 때문이다. 이것은 헤겔이 『정신현상학』 서론에서 ‘이것’이라고 부른 것이다. 그것은 ‘지금’, ‘여기’와 같이 시간과 공간에 의해서만 한정되어 있는 것으로 어떤 명칭을 붙일 수도 없는 것이다. 그것은 아직 감각적 대상과 같이 개별자도 아니다. 따라서 개별적인 것에도 동일적인 것과 비동일적인 것이 있기 때문에 비동일자는 항상 개별자라고 할 수 있지만, 개별자는 반드시 동일자는 아닌 것이다.

(q3.2.2.2.2.2.2) 의식이 그 자체의 구성상 통일성을 추구할 수밖에 없고, 또 의식과 동일하지 않은 것을 의식의 총체성 요구에 비추어 측정하는 한, 차이 나는 것은 상치되고 부조화롭고 부정적인 것으로 나타난다. 변증법은 그러한 것을 의식에다 모순으로 제시한다. 모순성은 의식 자체의 내재적 성격 덕분에 불가피하고 숙명적인 법칙성의 성격을 지닌다. 사유의 모순과 동일성은 서로 접합되어 있다. 모순의 총체성은 총체적 동일시의 허위일 뿐이다. 모순은 비동일자에도 작용하는 법칙의 지배 하에 있는 비동일성이다.(서론, 59)

(q3.2.2.2.2.2.3) 헤겔이 존재가 아니라 어떤 것에서 출발하기를 거부한 것은 그와 동일한 의미를 지닌다. 비동일자는 결코 직접성이 아니며 매개되어 있다는 것은 진부한 이야기다. 그러나 헤겔은 가장 핵심적인 대목에서 자신의 이 인식에 충실하지 못하게 된다. 그의 인식에 따르면 비동일자는 실로 동일하지만 – 자체로서 매개된 것으로서 – 또한 비동일적이며, 그에 대한 모든 동일시에 대해 타자다. 다른 경우에 그는 반성철학의 어법에 맞서 비판 이전적 어법을 옹호하려는 의도를 가지고 있었으나, 비동일자의 변증법을 감당해내지 못한다. 그의 경우 비동일자에 대한 그 자신의 개념은 비동일자를 동일자 혹은 자체동일성으로 만드는 도구인

데, 그 개념은 불가피하게 자체동일성의 대립물을 내용으로 한다. 이 점을 그는 성급하게 묵살한다. 그가 『파히테·셀링 철학의 차이점』에서 분명하게 확인했고 또 즉시 자신의 철학 속에 통합시켰던 바는 그의 철학에 대한 가장 심각한 반론으로 된다. 비동일자의 영속적 저항에 근거하는 헤겔의 절대적 체계는 그 자신이 이해하고 있는 바와 달리 자체를 부정하고 있다. 사실상 비동일자 없이는 아무런 동일성도 없지만, 그의 경우 총체적인 것인 이 동일성이 존재론적 우위를 장악한다. 비동일자의 매개상태를 그것의 절대적 개념적 존재로 끌어올리는 일도 그러한 일에 도움을 준다. 헤겔의 이론은 불가해한 것을 개념들로 존중하는 대신 그것의 보편개념, 즉 불가해성의 개념아래 그것을 포함시킴으로써 삼켜버린다. 헤겔이 도달할 땐 했던, 비동일자에 대한 동일성의 의존상태는 동일성철학 모두에 대한 반박이다. 스테레시스라는 아리스토텔레스적 범주가 이러한 반박의 최후방책이자 또한 숙명으로 된다.(제1부, 193)

(q3.2.2.2.2.4) 하지만 바로 이 규정은 비동일자로서의 그 대상 자체에도 접근한다. 즉 이 비동일자에 각인을 가함으로써 비동일자에 의해 각인되고자 하는 것이다. 비동일성은 동일시의 은밀한 목표이며 동일시에서 구체되어야 할 것이다. 전통적 사유의 오류는 동일성을 자신의 목표로 여긴다는 점이다. 동일성의 가상을 파괴하는 힘은 사유 자체의 힘이다. 즉 사유는 ‘그것은 무엇이’라고 형식을 사용하여, 마치 불가결한 듯해 보이는 사유의 형식을 뒤흔드는 것이다. 비동일자에 대한 인식은 동일성 사유 이상으로, 또 그와 달리 동일시를 이룬다는 점에서도 변증법적이다. 이 인식은 어떤 것이 무엇이라고 말하려 한다. 반면에 동일성사유는 어떤 것이 무엇에 속하며 그것은 또한 무엇을 대표하는 본보기인지를, 즉 그것 자체가 아닌 어떤 것을 말한다. 동일성사유는 그 대상에 가치 없이 접근하면 할수록 그 대상의 동일성으로부터 멀어진다.(제2부, 225)

3.2.2.3 동일성사유 비판

3.2.2.3.1 비판의 필요성

(e3.2.2.3.1.1) 아도르노는 헤겔과 하이데거의 존재론 비판을 통하여 사물의 주관에 대한 비의존성과 자체적 실재성을 정당화하고, 이를 통하여 변증법은 개념적인 것이 아니라 비개념적인 것을 지향해야 함을 주장

하지만, 이러한 주장은 그 자체로 정당화되는 것은 아니다. 즉 그로써 객체 우위의 변증법은 정당화될 수 있지만, 이 객체가 바로 비동일자임이 정당화되는 것은 아니라는 것이다. 우리는 일반적으로 주체의 개념에 의하여 보편자가 구성되고 사유되는 것이라면 객체 그 자체는 보편자가 아닌 개별자라고 상정할 수는 있다. 그러나 이러한 가정은 증명되지 않으면 안 된다.

(q3.2.2.3.1.2) 동일성과 비동일성의 이 양가성은 동일성의 논리적 문제 틀에서도 나타난다. 이를 위해 비동일성 속의 동일성이라는 유창한 공식이 전문용어로 마련되어 있기는 할 것이다. 이 용어에 맞서서는 일단 동일성 속의 비동일성이라는 말을 대립시켜야 할 것이다. 그러나 이처럼 단순히 형식적으로만 말을 바꾸게 되면, 변증법은 결국 ‘제1변증법’으로서 제1철학이 아니냐 하는, 그릇된 추론의 여지가 남게 될 것이다. 비동일자로의 방향전환은 변증법을 수행해 나아가는 가운데 진실임이 입증된다. 그것이 선언에 그친다면 결국 철회되고 말 것이다.(제2부, 231 이하)

3.2.2.3.2 이데올로기로서의 동일성사유

(e3.2.2.3.2.1) 아도르노는 변증법의 목적을 비동일자로 전환하는 것을 정당화하기 위해서 기존철학이 취했던 동일성사유에 대한 비판을 전개한다. 아도르노는 사유의 본질을 ‘동일시하기’로 규정한다. 그러나 동일시하기가 사유의 본질적 속성에 속한다고 해서 그것이 그 자체로 정당화되는 것은 아니다. 그는 동일성 사유를 이데올로기라고 본다. 그것은 비판되어야 할 이데올로기라는 것이다. 그에게 있어 이데올로기 비판은 철학의 중심적 과제이다. 그것은 마치 칸트가 이성을 통하여 이성을 비판했듯이 이성을 의해 비판되어야 할 이성에 대한 이데올로기이다.

(q3.2.2.3.2.2) 그럼에도 불구하고 관념론에 대한 비판은 구성이 일단 개념으로부터 얻은 통찰이나, 개념들의 안내를 통해 얻은 방법의 에너지를 버리지 않는다. 관념론의 모습 속에 포함되어 있는 것, 관념론 자체의 연역적 방법을 계승하면서 관념론을 명시하는 것, 총체성의 총괄개념을 전개하면서 총체성의 분열상과 허위를 드러내 보이는 것, 그러한 것만이

관념론적 원 궤도를 벗어날 수 있다. 순수한 동일성은 주체에 의해 정립된 것이며, 그런 한에서 외부로부터 끌어들여진 것이다. 따라서 동일성을 내재적으로 비판한다는 것은, 극히 역설적이지만, 외부로부터 비판하는 것이다. 주체는 자신이 비동일자에 가한 바에 대해 보상해야 한다. 그렇게 함으로써 주체는 절대적 대자존재라는 가상으로부터 자유롭게 된다. 이 절대적 대자존재의 가상은 동일시를 추구하는 사유의 산물이다. 이러한 사유는 하나의 사물을 그 종이나 유의 한 예로 격하시킬수록 더욱더 그것을 아무런 주관적 편견 없이 다룬다고 여긴다.(제2부, 221)

3.2.2.3.3 동일성사유로서의 교환법칙

(e3.2.2.3.3.1) 아도르노는 동일성사유의 문제점에 대한 사회적 함의를 교환원칙에서 찾는다. 상품의 교환원칙은 등가교환이는데, 이것은 제조하는데 동일한 평균노동시간이 소요된 상품들 간의 교환이라고 이해된다. 그러나 평균노동시간이 결정되어 있다고 해서 동일한 상품이 모두 동일한 시간에 제조되는 것은 아니다. 따라서 더 많은 노동시간이 투여된 어떤 상품의 경우는 동일한 평균노동시간의 기준을 토대로 등가교환을 하면, 노동가치의 일부가 손해를 보게 되는 것이다. 따라서 아도르노는 이러한 교환원칙은 일견 평등한 교환을 지향하는 것처럼 보이지만 실제로는 불평등 교환이라고 본다. 동일한 종류의 모든 상품이 동일한 평균노동시간을 통하여 제조된다고 보는 것은 일종의 동일성사유이다. 동일성사유에서는 이와 같은 불평등성 또는 강압이 발생한다고 보는 것이다. 이것은 등가교환원칙 자체가 문제라기보다도 평균노동시간이 같은 상품을 서로 교환하는 것을 등가교환이라고 본다는 사실이 문제라는 것을 지적하는 것이다. 평균노동시간 개념이 바로 동일성 개념에 해당한다. 즉 모든 동일한 종류의 상품 생산에는 동일한 노동시간이 소요된다는 생각이 바로 동일성사유인 것이다.

(q3.2.2.3.3.2) 인간의 평균노동시간이라는 추상적 보편개념으로 환원시키는 교환원칙은 동일시의 원칙과 근본적으로 유사하다. 동일시의 원칙은 교환이라는 사회적 모델을 가지고 있으며, 또 동일시의 원칙 없이는

교환도 있을 수 없다. 교환을 통해서 비동일적 개별 존재나 업적들이 통분될 수 있고 동일해진다. 이러한 원칙이 확장되면 전 세계가 동일자로, 총체성으로 된다. 그러나 이 원칙이 추상적으로 부정될 경우, 그리하여 환원될 수 없는 질적인 것을 더욱 존중하기 위해 이제는 등가관계에 따라 일이 진행되어서는 안 된다는 이상으로서 표명될 경우, 그것은 낡은 불의로 돌아가기 위한 변명이 될 것이다. 왜냐하면 등가교환의 본질은 예로부터 등가교환의 이름아래 같지 않은 것이 서로 교환된다는 데에, 또 노동의 잉여가치가 절취된다는 데에 있었기 때문이다. 비교 가능성이라는 기준을 단순히 제거한다면, 비록 이데올로기적이기는 하나 일종의 약속으로서 교환원칙에 내재하는 합리성 대신 직접적 점유나 폭력, 혹은 오늘날처럼 독점기업들과 도당들의 적나라한 특권이 등장할 것이다. 사유의 동일시 원칙으로서의 교환원칙에 대한 비판은, 오늘날까지 단순한 구실에 지나지 않은 자유롭고 정당한 교환의 이상이 실현되기를 바란다. 그로써만 교환을 초월하게 될 것이다. 비판이론은 교환이 균등한 것의 교환이면서도 불균등한 것의 교환이라는 점을 폭로한다. 이 경우 질적으로 다른 어느 것도 용납하지 않는 시민적 평등이상에 담긴 원한에 대해 다분히 회의적이지만, 평등 속의 불평등에 대한 비판 역시 평등을 목표로 한다. 어느 누구의 살아 있는 노동 가운데 일부도 빼앗는 일이 없게 된다면 합리적인 동일성이 이루어질 것이며, 사회는 동일시하는 사유를 넘어설 것이다.

(제2부, 222 이하)

3.2.2.3.4 동일성사유의 오류

(e3.2.2.3.4.1) 아도르노는 동일시 또는 동일성사유가 사유의 본질적 요소라고 본다. 사유한다는 것은 동일시하는 것이다. 모든 규정은 동일시이다. 사유는 계사를 통하여 ‘그것은 다름이 아니라 그러하다’고 말한다. 계사가 나타내는 종합행위는 ‘그것이 달리 될 수 없다는 점’을 천명한다. 아도르노는 전통적 사유가 동일성을 자신의 목표로 한다는 점이 오류라고 지적한다. 이러한 오류의 원리는 등가교환의 원칙과 동일한 문제를 갖는다. 즉 등가교환원칙이 평균노동시간을 등가교환의 매개수단으로 삼음으로써 사실상 부등가교환이 될 수밖에 없듯이, 사유는 동일시를 추구하지만, 그것이 개념이라는 매개 수단을 사용함으로써 결과적으로 동일

하지 않은 것을 동일시하는 오류를 범하게 되는 것이다. 개념은 개념으로 표현할 수 없는 개별자들의 공통적 속성만을 추상화하여 표현한다. 따라서 공통적 속성에 속하지 않는 사물의 다른 속성들은 개념과 동일할 수가 없다. 그러나 개념을 통한 사유에서는 이러한 비동일성이 무시되고 모든 비개념적인 것이 개념과 동일하다고 판단하는 것이다. 아도르노는 이러한 동일성, 즉 사물이 그 자체로서 개념과 일치한다는 생각이 망상이라고 본다.

(q3.2.2.3.4.2) 그러나 동일성의 가상은 사유의 순수한 형식으로 인해 사유 자체에 내재한다. 사유한다는 것은 동일시하는 것이다. 개념적 질서는 사유가 파악코자 하는 것 앞으로 만족한 듯이 접근한다. 사유의 가상과 진리는 서로 뗄 수 없게 얹혀 있다. 예컨대 사유규정들의 총체성 외부에 어떤 즉자존재자가 있다고 단언함으로써 사유의 가상을 명령조로 제거 할 수 있는 것은 아니다.(서론, 57 이하)

(q3.2.2.3.4.3) 의식의 퇴행은 의식의 자각이 결여된 결과다. 의식의 자각은 동일성의 원칙을 깨뚫어볼 수 있다. 그러나 그것은 동일시 없이는 생각할 수 없다. 왜냐하면 모든 규정은 동일시이기 때문이다. 하지만 바로 이 규정은 비동일자로서의 그 대상 자체에도 접근한다. 즉 이 비동일자에 각인을 가함으로써 비동일자에 의해 각인되고자 하는 것이다. 비동일성은 동일시의 은밀한 목표이며 동일시에서 구제되어야 할 것이다. 전통적 사유의 오류는 동일성을 자신의 목표로 여긴다는 점이다. 동일성의 가상을 파괴하는 힘은 사유 자체의 힘이다. 즉 사유는 ‘그것은 무엇이다’라는 형식을 사용하여, 마치 불가결한 듯해 보이는 사유의 형식을 뒤흔드는 것이다. 비동일자에 대한 인식은 동일성사유 이상으로, 또 그와 달리 동일시를 이룬다는 점에서도 변증법적이다. 이 인식은 어떤 것이 무엇이 다라고 말하려 한다. 반면에 동일성사유는 어떤 것이 무엇에 속하며 그 것은 또한 무엇을 대표하는 본보기인지를, 즉 그것 자체가 아닌 어떤 것을 말한다. 동일성사유는 그 대상에 가치 없이 접근하면 할수록 그 대상의 동일성으로부터 멀어진다. 동일성 비판을 통해 그 동일성이 사라지는 것은 아니다. 단지 그것이 질적으로 변할 뿐이다. 사상에 대한 그 대상의 친화성이라는 요인들이 그 동일성 속에서 생명을 지닌다. 동일성이 존재한다는 생각, 즉 사물이 자체로서 그 개념과 일치한다는 생각은 망상이

다. 그러나 동일성의 이상은 간단히 내던질 수 없다. 사물이 개념과 동일하지 않다는 비난 속에는 사물과 동일하고자 하는 개념의 갈망이 담겨 있다. 그와 같이 비동일성에 대한 의식은 동일성을 포함한다. 아마 형식논리에 이르기까지 그러한 동일성을 상정하는 것은 순수 사유에서 나타나는 이데올로기적 계기일 것이다. 그러나 이 계기 속에도 이데올로기적 진리계기, 즉 어떠한 모순이나 어떠한 적대관계도 존재해서는 안 된다는 지침이 감추어져 있다.(제2부, 225 이하)

3.3 변증법의 전개

3.3.1 모순

(e3.3.1.1) 아도르노의 변증법은 헤겔의 변증법과 달리 개별적인 것 또는 비개념적인 것을 지향한다. 그것은 이 비개념적인 것들을 적극적으로 규정하는 동일시의 사유가 아니라 그것이 개념과 다르다는 사실을 인식하는 것이다. 그러한 의미에서 아도르노의 변증법은 부정적 변증법이다. 그러나 이러한 변증법에서도 헤겔의 변증법에서와 마찬가지로 모순이 중요한 역할을 한다. 그러나 부정변증법에서 모순의 역할은 헤겔의 변증법에서의 역할과는 다른데 그 이유는 부정변증법의 과제와 아도르노에게서 모순의 의미가 헤겔과 차이가 있기 때문이다.

(q3.3.1.2) 사실상 변증법은 단순한 방법도 아니고 순진한 의미에서 실재적인 것도 아니다. 화해되지 않은 사물, 곧 사상으로 대신되는 동일성이 결여되어 있는 사물을 모순적이다. 또 그런 사물은 그것을 일률적으로 해석하려는 모든 노력에 대립한다. 이 때문에 변증법은 단순한 방법일 수 없다. 사상의 조직 욕구가 아니라 그러한 사물 자체가 변증법을 유발 한다. 한편 모순성이 하나의 반성적 범주, 즉 개념과 사물을 사유로써 대질하는 것이기 때문에, 변증법은 단순히 실재적인 것이 아니다. 처리방식으로서의 변증법은 사물 속에서 일단 체험한 모순 때문에, 또 그 모순에

맞서, 모순들 속에서 사유하는 것이다. 실재 속의 모순인 변증법은 실재에 대한 모순이다.(제2부, 220)

3.3.1.1 모순의 의미

(e3.3.1.1.1) 헤겔에 있어서 모순 개념은 논리적인 개념이다. 논리적으로 모순인 것은 동시에 참이거나 거짓일 수가 없다. 즉 동일한 것이 존재하면서 동시에 존재하지 않는다고 하는 것은 모순이다. 헤겔은 이러한 논리적 모순개념을 통하여 사물을 파악하는데 적용한다. 엄밀히 말하면 사물에는 서로 다른 차이만 존재할 뿐 모순은 존재하지 않는다. 따라서 헤겔은 모순의 의미를 엄밀하게 정의하면서도, 적용에 있어서는 정의와 다른 방식으로 적용하는 것이다. 아도르노는 모순의 의미를 논리적 개념으로 이해하지 않는다. 그에게 있어서 모순은 비동일성에 대한 의식이다. ‘이질적인 것’, ‘차이 나는 것’, ‘비동일자’ 등이 동일성의 관점에서 볼 때 모순으로 나타난다. 변증법은 그런 것들을 의식에 모순으로 제시한다. 따라서 아도르노에게 있어서는 모순의 개념적 정의와 실제에의 적용에 괴리가 존재하지 않는다. 그러나 엄밀하게 말하자면 이러한 개념은 논리적인 의미로 사용하는 통상적인 의미에 있어서의 ‘모순’은 아니다. 그러나 이러한 비동일성의 의식이 그의 변증법에서는 헤겔 변증법에서 모순이 하는 역할과 비슷한 역할을 하기 때문에 모순으로 부르는 것이다.

(q3.3.1.1.2) 헤겔의 절대적 관념론은 헤라클레이토스 식으로 모순을 본질적인 것이라고 찬양했지만, 모순은 그처럼 본질적인 것이 아니다. 모순은 동일성이, 즉 개념으로 파악된 것이 개념과 동화된다는 생각이 허위라는 표시다. 그러나 동일성의 가상은 사유의 순수한 형식으로 인해 사유 자체에 내재한다. 사유한다는 것은 동일시하는 것이다. 개념적 질서는 사유가 파악코자 하는 것 앞으로 만족한 듯이 접근한다. 사유의 가상과 진리는 서로 뗄 수 없게 얹혀 있다. 예컨대 사유규정들의 총체성 외부에 어떤 즉자존재자가 있다고 단언함으로써 사유의 가상을 명령조로 제거할 수 있는 것은 아니다. 칸트철학 속에는, 개념의 피안에 있는 즉자가 전적으로 비규정적인 것으로서 무의미하다는 생각이 은밀히 담겨 있다. 또 헤겔

은 이런 생각을 칸트 비판에 활용했다. 개념적 총체성의 허위를 의식할 경우, 총체적 동일성이라는 가상을 내재적으로, 즉 동일성 자체의 척도에 의거하여 깨뜨리는 일만이 가능하다. 그러나 개념적 총체성은 배중률을 핵심으로 하는 논리에 따라 구성되기 때문에 그런 원칙에 적합하지 않은 것, 질적으로 상이한 것은 모두 모순의 징표를 지니게 된다. 모순은 동일성의 관점에서 본 비동일자다. 변증법에서 모순원칙이 우선성을 떨 경우, 이질적인 것은 통일성사유에 비추어 평가된다. 이 이질적인 것은 통일성 사유의 한계에 부딪침으로써 스스로를 뛰어넘는다.(서론, 57 이하)

(q3.3.1.1.3) 의식이 그 자체의 구성상 통일성을 추구할 수밖에 없고, 또 의식과 동일하지 않은 것을 의식의 총체성 요구에 비추어 측정하는 한, 차이나는 것은 상치되고 부조화롭고 부정적인 것으로 나타난다. 변증법은 그러한 것을 의식에다 모순으로 제시한다. 모순성은 의식 자체의 내재적 성격 덕분에 불가피하고 숙명적인 법칙성의 성격을 지닌다. 사유의 모순과 동일성은 서로 접합되어 있다. 모순의 총체성은 총체적 동일시의 허위일 뿐이다. 모순은 비동일자에도 작용하는 법칙의 지배하에 있는 비동일성이다.(서론, 59)

3.3.1.2 모순의 객관성

(e3.3.1.2.1) 동일한 것이 존재하면서 존재하지 않는다고 하는 것은 모순이다. 이러한 모순은 주관의 사유 안에 존재한다. 그러나 아도르노가 이해하는 모순은 객체의 비동일성이다. 이러한 비동일성은 주관에 의해 발생하는 것이 아니다. 모순은 주관에 의존적인 것도 주관 안에 존재하는 것도 아니다. 그것은 객체의 고유한 사정에 기인한다.

(q3.3.1.2.2) 그러한 모순은 결코 주관적 사유의 오류가 아니다. 객관적 모순상황이야 말로 변증법에서 사람들을 화나게 만드는 요인인데, 특히 오늘날이나 헤겔 시대에 주도적인 반성철학에 대해 그러하다. 그것은 흔히 통용되고 있는 논리학과 결합될 수 없으며, 판단의 형식적 일치를 통해 제거될 수 있다고들 한다. 비판이 이와 같은 논리학의 규칙을 추상적으로 고수하는 한, 객관적 모순은 단지 다음 사실을 드러내 줄 뿐일 것이다. 즉 주관적 개념장치는 그것이 판단하는 특수한 존재자와

관련해 불가피하게 그 판단의 진리를 주장하며, 반면에 이 존재자는 이미 개념들에 대한 정의들 속의 진술적 욕구를 통해 미리 형식화되어 있는 한에서만 판단과 일치한다는 사실이 그것이다. 진보한 반성철학적 논리학은 그러한 것을 쉽게 받아들일 수 있을지 모른다. 그러나 객관적 모순성은 판단 속의 존재자 가운데 외부에 머무는 것만 아니라 판단된 것 속의 어떤 것 자체도 가리킨다. 왜냐하면 판단은 언제나 판단에 포함되는 부분적인 것을 넘어서서 판단될 존재자를 뜻하기 때문이다. 그렇지 않다면 판단은 그 자체의 의도에 비추어볼 때 쓸모없을 것이다. 또한 그것은 바로 이 의도를 충족시키지 못한 것이다. 동일성철학의 부정적 동기는 자체의 힘을 유지하고 있다. 부분적인 것은 아무 것도 진리가 아니다. 그것은 그 부분성이 주장하듯이 그것 자체가 아니다.(제2부, 228)

3.3.1.3 모순의 역할

(e3.3.1.3.1) 변증법에서 모순의 역할은 매우 중요하다. 그것은 헤겔의 변증법에서나 부정변증법에서나 마찬가지다. 다만 그 구체적인 역할만이 서로 다를 뿐이다. 헤겔의 변증법에서는 모순이 총체적 동일성을 위한 매개체의 역할을 한다. 즉 인식주관인 정신이 의식 안에서 대상과 지식이 일치하지 않음을 발견함으로써 일치되는 새로운 지식과 대상을 향하여 전진하게 되는 매개의 역할을 한다. 그러나 아도르노에게서 모순이란 총체적 동일성의 불가능성을 인식하도록 하는 역할을 할 뿐이다. 변증법이란 개념과 그것의 모체가 되는 사물 간의 부적합성을 추적하고 이것을 사물에서 발견하는 것이다.

(q3.3.1.3.2) 개별자는 그에 대한 보편적 규정 이상이기도 하고 그 이 하이기도 하다. 그러나 이 모순을 지양함으로써만, 즉 특수자와 그 개념 사이의 동일성을 획득함으로써만, 특수자 혹은 규정된 것은 자체에 도달 할 것이다. 따라서 보편개념이 개별자로부터 앗아가는 것을 보전하는 일 뿐만 아니라, 자신의 궁핍과 비교되는 개념의 잉여부분도 개별자의 관심사다. 오늘날까지도 개별자는 이 잉여부분을 자신의 부정성으로서 경합한다. 보편과 특수 사이의 모순은 개별성이 아직 존재하지 않으며, 따라서 그것이 어디서든 설정된다면 좋은 것이 아니라는 점을 내용으로 한다. 동

시에 자유의 개념과 그 실현 사이의 모순은 이 개념의 불충분성이기도 하다는 점 역시 변함없다. 자유의 잠재력은, 그에 대한 강압적 형식화로 인해 그 잠재력이 띠게 된 양상에 비판을 가하고자 한다.(제2부, 227 이하)

(q3.3.1.3.3) 이런 모순을 견디지 못하는 주관적 의식은 절망적 선택에 직면한다. 이 의식은 자신과 대립하는 세상의 진행과정을 조화로운 것으로 꾸며놓고 자신의 훌륭한 통찰을 얹누른 채 그러한 인습에 굴복하거나, 혹은 심술궂게 자신의 규정에 따르면서 마치 세상의 진행과정이란 없다는 듯이 행세함으로써 그 진행과정에 의해 파멸하는 수밖에 없다. 이러한 의식이 객관적 모순과 그로부터 유출되는 일들을 개념장치로써 자기 쪽에서 제거할 수는 없다. 그러나 아마 그 모순을 파악할 수는 있을 것이다. 다른 것은 모두 공허한 주장일 뿐이다. 그러한 모순을 최초로 검토한 헤겔이 생각한 것보다 더 큰 비중을, 모순은 차지한다. 한때 종체적 동일성을 위한 매체였던 그것이 종체적 동일성의 불가능성을 말해주는 기관으로 된 것이다.(제2부, 229)

(q3.3.1.3.4) 변증법적 인식은 그 적수들이 주장하는 것처럼 위로부터 모순들을 구성하고 그것을 해소함으로써 전진해 나아가야만 하는 것이 아니다. 비록 헤겔의 논리학은 때때로 그런 식으로 진행되지만 말이다. 오히려 사상과 사물의 부적합성을 추적하고 이 부적합성을 사물에서 경험하는 것이 변증법적 인식의 과제다. 사물은 이미 평온하게 되어 있는데도 객관적 적대관계라는 고정관념에 사로잡혀 있다는 비난을 변증법이 두려워할 필요는 없다. 전체가 평화롭게 되지 않았을 때에는 어떠한 개별자도 평화를 찾을 수 없다. 아포리아적 철학 개념들은 단순히 사유에 의해 해결되지 않은 것이 아니라 객관적으로 해결되지 않은 것의 상처이다. 모순들을 개선 불능의 사변적 완고성 탓으로 돌리는 것은 책임전가일 것이다. 철학은, 사람들이 자신의 역사에서 인류의 과로움을 얼마나 알아차리지 못하는지 놀랍다고 하는 지멘의 인식을 수치스러움 때문에 묵살할 수 없다. 변증법적 모순은 단순히 ‘존재하는’ 것이 아니다. 그것은 그러한 것을 확인한다는 데에 그 의도 – 즉 주관적 계기 – 를 지니고 있다. 이 의도의 차원에서 변증법은 상이한 것을 지향한다. 철학의 자체비판으로서의 변증법적 운동이 철학적인 것임에는 변함이 없다.(제2부, 229 이하)

3.3.2 종합

3.3.2.1 동일성 인식으로서의 종합에 대한 비판

(e3.3.2.1.1) 헤겔의 변증법에서 종합의 계기는 서로 모순되는 대상을 종합하여 보다 고차원의 통일로 이끄는 과정이다. 그것은 바로 서로 상이한 것들에게서 차이점을 제거하여 동일성을 추상화하는 과정이기도 하다. 따라서 아도르노는 이러한 종합을 비판적으로 본다.

(q3.3.2.1.2) 변증법도 관념변증법인 한 근원철학이었다. 헤겔은 그것을 원에 비유했다. 운동의 결과가 운동의 시초로 돌아가면 그 결과는 완전히 무효화된다. 그로써 주체와 객체의 빈틈없는 동일성이 생겨나게 될 것이다. 이 동일성의 인식론적 도구를 종합이라 칭했다. 종합은 분리된 계기들을 그 연관성 속에서 결합하는 개별 사유행위로서가 아니라, 주도적인 최상의 이념으로서 비판받아야 한다. 그런데 종합의 개념은 일반적 어법으로는 분석에 맞선 구성으로서, 아마 프로이트의 정신분석에 반대되는 이른바 정신종합이라는 것을 고안해냄으로써 가장 역겹게 나타났을 취지를 명백히 지니게 되었다. 체질적으로는 종합이라는 말을 입에 올리기도 싫다.(제2부, 233)

3.3.2.2 비동일성의 인식으로서의 종합

(e3.3.2.2.1) 아도르노는 그의 변증법에서 종합의 의미를 헤겔에게서의 종합과는 다른 의미로 이해한다. 그것은 전진적 과정일 뿐만 아니라 동시에 역행적 과정이기도 하다. 그것은 서로 다른 것을 동일한 것으로 결합하는 사유과정일 뿐만 아니라, 개념에 의해 배제된 비동일적인 것 또는 차이에 대한 규정이기도 하다. 이것은 칸트가 『순수이성비판』의 선형적 변증론에서 이성의 기능을 추리하는 기능으로 간주하면서 추리를 단순히 일반적인 삼단논법과 같은 전진추리만으로 이해하는 것이 아니라, 결론으로부터 소전제의 매개를 통하여 대전제를 추론하는 역진추리로 규정하는 것과 동일한 원리이다. 아도르노의 변증법은 비개념적인 것의 비동일성을 인식하는 것이 중요한 과제인데, 이제 이것이 바로 종합의 과

정을 통해서 수행되는 것이다. 즉 비동일자들의 차이는 모순된 계기, 즉 비동일성들의 결합을 통하여 드러나는 것이다.

(q3.3.2.2.2) 변증법은 객관적으로 볼 때 동일성의 강압을 그 속에 저장되어 있는 에너지, 즉 그것의 대상화 작용들 속에 응고된 에너지로써 파괴하는 것을 의미한다. 헤겔은 물론 동일성 강압의 허위를 인정할 수 없었지만, 부분적으로는 동일성의 강압에 맞서 그와 같은 일을 관철하기도 했다. 개념은 자체와 동일하지 않고 자체 내에서 움직여진 것으로 경험됨으로써, 이제는 단순한 개념 자체가 아니다. 헤겔 용어로는 그것의 타자에 도달하지만, 이 타자를 삼켜버리지는 않는다. 개념은 그 외부에 있는 것을 통해 규정된다. 왜냐하면 그 자체의 특성으로 보아 자체만으로 완전히 해명되는 것이 아니기 때문이다. 개념 자체로서도 개념은 결코 단순히 그것 자체에 머물지 않는다.(제2부, 234)

(q3.3.2.2.3) 변증법은 동일성을 뛰뚫고 비동일성이 존재한다는 의식으로서, 하나의 전진적 과정일 뿐만 아니라 역행적 과정이기도 하다. 그런 점에서 원이라는 비유는 적절하다. 개념의 전개는 또한 후퇴이기도 하고, 종합은 개념 속에서 침몰하고 ‘사라져버린’ 차이에 대한 규정이기도 하다. 그것은 휠델린이 생각했듯이, 소멸해야했던 자연적인 것에 대한 기억이라고도 할 수 있다. 종합의 완수를 통해서만, 즉 모순된 계기들의 결합을 통해서만 그 계기들의 차이가 드러난다. 존재와 무가 서로 동일한 단계가 없다면, 양자는 헤겔의 용어를 빌리면 서로 무관할 것이다. 그들은 동일한 것임으로써 비로소 서로 모순적인 것으로 된다. 변증법은 에히터나흐 봄행진(Echternacher Springprozession)에 대한 추억을 수치로 여기지 않는다.(제2부, 234 이하)

3.3.2.3 긍정적 부정의 비판

3.3.2.3.1 헤겔 변증법에서 부정의 부정

(e3.3.2.3.1.1) 아도르노에게 있어 종합이란 모순적인 것들을 초월하는 동일성의 인식이 아니라, 개념에 의해 소실된 ‘차이’ 또는 비동일성에 대한 인식이다. 이렇게 종합의 의미가 달라지는 것은 바로 부정의 부정

에 대한 인식의 차이에서 비롯된다. 헤겔 변증법에 있어서 종합은 부정의 부정을 통하여 이루어진다. 그는 부정의 부정을 긍정으로 규정한다. 그러나 아도르노는 이러한 사고가 동일성사유의 정수라고 비판한다. 부정의 부정을 긍정으로 규정하는 것은 음수 곱하기 음수를 양수로 규정하는 수학의 논리와 동일한데, 이것은 전통적 논리로 변증법적인 논리는 아니라는 것이다. 그러나 헤겔은 평소에 수학의 논리를 비판하면서도 변증법의 가장 중요한 부분에서 수학의 논리를 비판 없이 적용함으로써 부정의 부정이 긍정이라는 오류에 이르게 되었다는 것이다.

(q3.3.2.3.1.2) 비동일자를 그 자체로 긍정적인 것으로서 직접 획득할 수는 없다. 부정적인 것에 대한 부정을 통해서도 그럴 수는 없다. 부정적인 것에 대한 부정 자체가 헤겔의 경우와 같이 긍정인 것은 아니다. 헤겔에 따르면 긍정적인 것은 부정의 결과로 나와야 하는데, 그것은 그가 청년시절에 맞서 싸운 긍정성과 단순히 명칭만 같은 것이 아니다. 부정의 부정을 긍정성과 같다고 하는 것은 동일시의 정수이며, 그 순수형식으로 환원된 형식적 원칙이다. 이를 통해 변증법의 가장 핵심적인 자리에서 반변증법적 원칙, 즉 산수에서처럼 음수 곱하기 음수를 양수로 처리하는 전통적 논리가 주도권을 잡는다. 그러한 논리는 수학에서 차용한 것인데, 다른 때라면 헤겔은 수학에 상당히 까다롭게 반발했다. 만일 전체가 속박이고 부정적인 것이라면, 그 전체로서 총괄개념을 이루는, 부분들에 대한 부정도 여전히 부정적이다. 그러한 부정의 긍정적 측면은 단지 규정적 부정 곧 비판일 뿐이지, 운 좋게 긍정을 손에 쥐게 되는 뒤집힌 결과는 아닐 것이다. 불투명한 직접성, 즉 형성된 것이므로 가상이기도 한 직접성을 재생산한다는 점에서, 원숙기 헤겔의 긍정성은 변증법 이전의 용어로 나쁜 것의 특성들을 지닌다. 그의 분석은 주관성이 즉자존재라는 가상을 파괴하지만, 이 때문에 주관성을 지양하여 그 자체로 돌아가게 한다는 제도 역시 – 그는 거의 기계적으로 이 제도를 고차원적인 것으로 취급하지만 – 주관성보다 더 고차원적인 것은 결코 아니다. 비록 추상적으로 주관성은 그 자체로서 역압된 것이지만, 오히려 그러한 제도 속에서는 주관성에 의해 합당하게 부정된 것이 확장된 채 재생산된다. 주체가 수행한 부정은 합당했다. 또한 주체에 가해진 부정도 정당한 것이었으나 그것은 이데올로기였다.(제2부, 237)

3.3.2.3.2 현실비판과 부정의 부정

(e3.3.2.3.2.1) 아도르노는 부정의 부정이 여전히 부정적이라고 본다. 이러한 그의 통찰은 우선 현실 비판에 토대를 두고 있다. 부정의 부정을 통해 등장하는 사회구성체인 자본주의 사회나 사회주의 사회가 헤겔의 변증법에 따른 결론과는 달리 여전히 부정적인 요소를 담고 있기 때문이다. 헤겔은 부정의 부정을 긍정적인 것으로 봄으로써, 여전히 부정적인 요소를 가지고 있는 자본주의 사회를 무조건적으로 옹호하는 과오를 범하였다. 부정에 대한 부정은 논리적인 부정이 아니라, 부정적인 현실에 대한 비판이다. 그러나 이 비판을 통하여 변화되는 새로운 현실이 비판적 요소를 전적으로 배제하고 있는 것은 아니다. 즉 그것은 여전히 부정적이다. 아도르노가 부정의 부정을 여전히 부정적이라고 보는 것은 이러한 의미에서이다.

3.3.2.3.3 모순의 의미와 부정의 부정

(e3.3.2.3.3.1) 아도르노가 부정의 부정을 긍정으로 보지 않고 여전히 부정적이라고 보는 데에는 모순 개념에 대한 이해의 차이와 인식의 대상이 보편적 개념이 아니라 개별자 또는 비동일자란 사실이 중요한 작용을 한다. 헤겔은 모순을 논리적인 개념으로 보는 까닭에 부정의 부정은 긍정이 될 수밖에 없었다. 그러나 아도르노는 모순을 논리적인 개념이 아니라 비동일자의 차이 또는 비동일성에 대한 의식으로 보는 까닭에 부정적인 것의 부정이 긍정으로 귀결되지 않는 것이다. 그러나 아도르노에게서 부정의 부정이 구체적으로 무엇을 의미하는지는 명확치 않다. 부정의 부정을 좀 더 구체적인 표현으로 옮기면 ‘부정적인 것에 대한 부정’이다. ‘부정적인 것’이란 비판되어야 하고 극복되어야 할 것을 의미한다. 사회구성체로 말하면 자본주의 사회는 부정적인데 그 이유는 무엇보다도 자본주의 사회에서 노동이 소외되고 착취가 발생하기 때문이다. 아도르노는 만일 전체가 속박이고 부정적인 것이라면, 그 전체를 구성하고 있는 부분들의 부정도 여전히 부정적이라고 말한다. 여기서 전체를 부정적인

것, 즉 속박적이기 때문에 비판되어야 하고 개혁되어야 할 것이라고 전제하고 있다. 전체가 이러하다면 그것을 구성하고 있는 부분도 또한 부정적일 수밖에 없다. 그리고 부분에 대한 부정이란 부정적인 것에 대한 부정이며, 이것은 속박적인 것에 대한 비판을 의미한다. 부정적인 것에 대한 부정이 여전히 부정적이란 말은 속박적이고 비판되어야 할 것에 대한 비판을 통하여 새로운 것이 나타난다하더라도 그것이 여전히 비판되어야할 내용을 지니고 있다는 것이다. 이것은 헤겔이 프로이센 국가의 등장을 역사의 완성이라고 보았듯이 과거의 비판과 개혁을 통하여 등장하는 현실을 무조건 긍정적인 것으로 보는 사고에 대한 비판이다. 아도르노는 또 부정의 부정은 부정을 없애는 것이 아니라 부정이 충분히 부정적이지 못했다는 점을 증명한다고 말하는데, 이것은 부정적인 것에 대한 비판의 결과가 여전히 부정적인 것은 그 비판이 충분히 비판적이지 못했다는 것을 증명한다는 말로 이해할 수 있다. 즉 그 비판이 충분히 비판적이지 못했기 때문에 비판의 결과로 등장하는 새로운 현실은 여전히 비판적인 요소를 담고 있다는 것이다.

(q3.3.2.3.3.2) 만일 전체가 속박이고 부정적인 것이라면, 그 전체로서 총괄개념을 이루는, 부분들에 대한 부정도 여전히 부정적이다. 그러한 부정의 긍정적 측면은 단지 규정적 부정 곧 비판일 뿐이지, 운 좋게 긍정을 손에 쥐게 되는 뒤집힌 결과는 아닐 것이다. 불투명한 직접성, 즉 형성된 것이므로 가상이기도 한 직접성을 재생산한다는 점에서, 원숙기 헤겔의 긍정성은 변증법 이전의 용어로 나쁜 것의 특성을 지닌다. 그의 분석은 주관성이 즉자준재라는 가상을 파괴하지만, 이 때문에 주관성을 지양하여 그 자체로 돌아가게 한다는 제도 역시 – 그는 거의 기계적으로 이 제도를 더 고차원적인 것으로 취급하지만 – 주관성보다 더 고차원적인 것은 결코 아니다. 비록 추상적으로 주관성은 그 자체로서 억압된 것인지만, 오히려 그러한 제도 속에서는 주관성에 의해 합당하게 부정된 것이 확장된 채 정당한 것이었으나 그것은 이데올로기였다.(제2부, 236 이하)

(q3.3.2.3.3.3) 그때그때의 새로운 변증법적 단계에서 헤겔은 자기 논리학의 간헐적 통찰에 대립하여 그 앞 단계 통찰의 권리를 망각함으로써,

자신이 추상적 부정이라고 비난하는 것의 복사품을 마련한다. 즉 추상적 – 말하자면 주관적 자의에 근거해 확인된 – 긍정성을 마련하는 것이다. 이론 차원에서 이 추상적 긍정성은 헤겔의 주장에 따르면 사물로부터 생겨나야 할 테지만, 실은 그렇지 않고 방법으로부터 생겨난다. 또 그것은 현실적으로 역겨운 것이 되고 이로써 자체의 불법(Unwesen)을 인정하게 되듯이, 이데올로기로서 세계 전체에 확산되었다. 사람들이 긍정적이기만 하면 칭찬해대는 통속어에 이르기까지, 마침내는 긍정적 세력들이라는 살기등등한 문구들을 통해 긍정적인 것 자체가 물신화된다. 그에 반해 불굴의 부정은 존재자의 인준에 관계하지 않는 일을 진지하게 받아들인다. 부정의 부정을 없애는 것이 아니라 부정이 충분히 부정적이지 못했다는 점을 증명한다. 그렇지 않을 경우 변증법은 헤겔에게서 보듯이 부정을 통합시킨 상태에 머물겠지만, 부정은 무기력하게 되고 결국에는 처음 정립된 것과 무관해질 것이다. 부정된 것은 사라질 때까지 부정적이다. 이것이 결정적으로 헤겔과 구분되는 점이다. 지워버릴 수 없는 비동일자의 표현인 변증법적 모순을 동일성으로써 다시 매끄럽게 다듬는 것은 그 표현이 의미하는 바를 무시하고 순수한 일관성사유 속으로 돌아가는 것을 뜻한다. 부정의 부정이 긍정성이라는 주장은 만유개념성으로서의 긍정성을 이미 출발점에서부터 상정하는 자만이 옹호할 수 있을 뿐이다. 그런 사람은 메타논리학적인 것에 대한 논리학의 우위, 추상적 형태로 이루어지는 철학의 관념론적 기반, 혹은 정당화 자체 따위를 노획품으로 챙기게 된다. 부정의 부정은 다시 동일성으로, 새로운 기반으로 될 것이다. 그것은 일관성의 논리학을, 궁극적으로는 주관성의 원칙을 절대자에 투사한 것이다.

3.3.3 짜임관계

3.3.3.1 짜임관계의 의미

(e3.3.3.1.1) 아도르노는 전통 철학의 체계에 대하여 비판적인 입장 을 취한다. 이것은 체계가 이성의 건축술적 기능 자체에 기인하는 것으로 주관적일 뿐만 아니라, 체계에 들어오지 않는 것들에 대하여 억압적으로 작용하기 때문이다. 그 대신 아도르노는 객관 자체에 기인하는 짜

임관계를 중요시 한다. 아도르노의 변증법에서 짜임관계는 헤겔 변증법에서 체계와 같은 역할을 한다. 그러나 짜임관계는 사물 자체의 관계이지 주관이 관여하는 것은 아니다. 짜임관계란 개념은 막스 베버가 자본주의를 정의하는 과정에서 처음으로 사용하였는데, 그는 종래에 개념 정의의 일반적인 방법인 최근류와 종차를 통한 정의를 부정하고 짜임관계를 통한 정의를 제안하였다. 최근류와 종차에 의한 방법은 최근류가 정의된 것으로 간주하고 동일한 유개념에 속하는 다른 종파의 차이를 규정함으로서 특정 사물이나 개념을 정의하는 방법인데, 최근류 자체가 정의되어 있지 않은 경우, 최근류 자체를 이러한 방법으로 정의해야 하고, 따라서 이러한 정의 방법은 무한 소급으로 거슬러 올라갈 수 있기 때문에 완전한 정의를 제시하지 못하는 문제점이 있다. 막스 베버는 자본주의와 같은 사회학적 개념들이 역사적 현실로부터 간파되는 개별 구성성분들로부터 규정되어야 하며, 따라서 완전한 개념의 파악 내지는 정의는 연구의 출발단계가 아니라 종료단계에서 비로서 이루어질 수 있다는 사실에 착안하였다. 특정 개념은 절대적인 토대에서 정의되는 것이 아니라, 서로 연관관계에 있는 개념들 상호간의 관계를 통하여 규정되기 때문이다. 원래 짜임관계란 말의 원어인 Konstellation은 별자리, 즉 성좌를 의미한다. 성좌에서 어느 특정의 별의 위치는 다른 별들과의 관계를 통하여 규정된다. 이와 마찬가지로 사물들의 의미 또는 인과관계도 일의적으로 결정되는 것이 아니라 다양하고 복잡한 사물들 간의 상호 관계를 통하여 규정된다는 것이다. 이것이 짜임관계이다.

(q3.3.3.1.2) 베버는 당시 통용되던 과학 활동에서와 달리 프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신에 관한 논문에서 자본주의의 정의에 대한 문제를 제기하면서, 역사적 개념들을 정의하는 것이 어렵다는 점을 그 이전에는 칸트, 헤겔, 니체나 인식했을 정도로 명확히 인식했다. 그는 ‘최근류, 종차’ 방식을 거부하며, 그 대신 다음과 같이 요구한다. 즉 사회학적 개념들은 그것의 “역사적 현실로부터 간파되는 개별 구성성분들로부터 점차로 작성되어야 하며, 따라서 결정적인 개념적 파악은 연구의 출발점이 아니라 연구의 끝에 가서 이루어져야 한다.”는 것이다. 끝에 가서 이루어질 그

정의가 언제나 필요한지, 또 베버가 ‘작성’이라고 칭한 것이 형식적 정의에 의한 결과 없이도 가능한 것인지, 베버의 인식론적 의도가 궁극적으로 무엇을 지향하는지는 미지수다. 속류과학주의가 생각하듯이 정의가 인식의 모든 것은 아니지만, 정의를 배제할 수도 없다. 진행과정에서 정의해 낼 수 없는 사유, 즉 한순간이나마 사물을 언어적 함축성을 통해 표현할 수 없는 사유는, 아마 언어적 정의들에 만족하는 사유와 마찬가지로 불묘의 것이라. 그러나 정통파 과학주의가 받아들일 수 없을 ‘작성’이라는 명칭을 베버가 사용한 저의는 좀 더 본질적이다. 이 경우 그는 물론 인식의 처리방식이라는 주관적 측면만을 염두에 둔다. 그러나 논의되고 있는 이 작성이라는 것은 그와 유사한 경우인 음악에서의 작곡과 비슷한 성격을 지녔을지 모른다. 음악에서 작곡은 주관적으로 이루어지지만 그 속에서 주관적 생산이 소멸함으로써 성공한다. 이 생산을 통해 이루어지는 연관성은 – 그것은 바로 ‘짜임관계’이다. – 객관성, 즉 정신적 내용에 대한 기호로 읽을 수 있다. 그러한 짜임관계들의 문자와 유사한 성격은 주관적으로 사유되고 결합된 것이 언어를 통해 객관적인 것으로 전도된다는 점이다.(제2부, 243 이하)

(q3.3.3.1.3) 베버의 방법과 같이 지극히 전통적인 과학의 이상과 그 이론에 빛지고 있는 방법도 그의 경우에 태ما로 다루어지지 않는 이 계기 없이는 존립할 수 없다. 비록 그의 완숙기 저작들, 특히 『경제와 사회』는 겉보기에 종종 법학에서 차용한 언어적 정의로 넘쳐나 곤란을 겪는 듯하지만, 좀더 자세히 살펴보면 이 정의들은 그 이상의 의미를 지닌다. 그것들은 단순히 개념적인 정착에 그치는 것이 아니다. 그것들은 조작적 목적을 위해 개념을 약술하는 대신, 추구하는 중심개념의 주위에 개념들을 모음으로써 그 개념의 의도를 표현하려는 시도들이기도 하다. 그리하여 마르크스의 경우와 유사하게, 모든 점에서 결정적인 자본주의의 개념이 탐욕이나 이윤추구동기 따위의 주관적이고 고립적인 범주들과 단호히 구분된다. 그 유명한 이윤추구 동기는 자본주의 속에서 수익성의 원칙과 시장기회를 지향해야 하며, 자본의 계산을 활용해야 한다는 것이다. 또 자본주의의 조작형식은 자유노동의 형식이며, 가계와 경영은 분리되어 있으며, 자본주의는 그것을 관통하는 합리성 일반이라는 원칙에 따라 경영부기와 합리적 법체계를 필요로 한다는 것이다. 이상과 같은 목록이 완전한지는 의심스럽다. 물론 합리성이 없다면 특히 등가교환 및 그 문제들은 생각할 수도 없겠지만, 베버가 등가교환을 통해 재생산되는 계급관계를

도외시한 채 합리성을 강조하는 것은 방법을 통해 이미 자본주의를 그 ‘정신’과 너무 동일시하는 것이 아닌지 물어야 할 것이다. 하지만 자본주의체제는 점점 더 통합되는 경향을 띠며, 그 계기들은 점점 더 완전한 기능연관관계로 얹혀 들어간다. 바로 이 때문에 원인에 대한 낡은 물음은 짜임관계에 비추어볼 때 점점 더 불확실해진다. 인식비판 때문에 비로소 그런 것이 아니라 역사의 실제 과정으로 인해 짜임관계들을 추적할 수밖에 없는 것이다. 베버에게는 체계가 결여되어 있다고 곧잘 비난들을 한다. 그런데 그의 경우 체계 대신 짜임관계가 중장한다는 점에서, 그의 사유는 실증주의와 관념론의 양자택일 피안에 위치하는 제3의 것이라는 점이 입증된다.(제2부, 244 이하)

3.3.3.2 짜임관계에 의한 비동일자의 파악

(e3.3.3.2.1) 아도르노의 변증법의 목적은 비동일자를 파악하는 것이다. 그러나 비동일자는 부정의 부정을 통해 파악되지 않는다. 부정의 부정은 헤겔 변증법에서 개념에 의해 보편자를 파악하는 방법이지만, 아도르노에게서는 부정의 부정은 여전히 부정적일 뿐이고, 단지 비동일자가 개념과 동일하지 않음, 즉 비동일자의 비동일성만을 밝혀 줄 뿐이기 때문이다. 아도르노는 비동일자가 객체들의 짜임관계에 의해 파악된다고 본다. 비동일자는 그 자체로 파악될 수 없고 반드시 개념을 통하여 파악 될 수밖에 없다는 것이 아도르노의 입장이다. 그러나 이럴 경우 자칫 개념에 의해 파악된 것을 비동일자 자체와 동일시할 우려가 있다. 따라서 개념에 의해 비동일자를 파악하되 그것을 개념과 동일시하지 않는 것이 아도르노의 과제인 것이다. 이것은 개별자가 위치해 있는 사물들의 짜임관계를 인식함으로써 가능해지는 것이다. 짜임관계 자체의 인식은 개념적 인식이다. 그러나 그것이 목적으로 하는 것은 사물의 짜임관계 안에 위치한 개별자의 인식인 것이다. 아도르노는 개념에 의한 개별자의 인식을 일련의 번호 배열을 통한 자물쇠의 열림에 비유한다. 개별자의 의미를 이해하는 것은 자물쇠가 열리는 것과 같다. 그런데 자물쇠는 어떤 하나의 번호에 의해 열리는 것이 아니라 일련의 번호의 배열을 통하여 열리듯이,

개별자는 하나의 개념, 즉 그 개별자가 속하는 보편자로서의 개념에 의해 해명되는 것이 아니라, 서로 관련되는 일련의 개념들의 연관관계를 통하여 규명된다는 것이다. 이러한 원리는 바로 아도르노의 변증법적 원리에 따르는 것이라고 볼 수 있다. 아도르노에 의하면, 변증법에 의하면 동일자는 비동일자에 의해, 비동일자는 동일자에 의해 가능하게 되기 때문이다.

(q3.3.3.2.2) 통합을 이루는 계기는 부정의 부정 없이, 그러나 또한 최고 원칙으로서의 추상에 따르는 일도 없이, 개념들로부터 단계적으로 더 보편적인 상위개념들로 발전함으로써가 아니라 개념들이 짜임관계 속에 들어섬으로써 살아남는다. 이 짜임관계는 분류적 방식에는 무관하거나 부담이 될 뿐인 대상의 특유한 측면을 밝혀 준다. 이에 대한 모델로는 언어적 반응을 지적할 수 있다. 언어는 인식기능들을 위한 단순한 기호체계에 머물지 않는다. 언어는 본질적으로 언어로서 등장할 경우, 곧 서술로 될 경우 자체의 개념들을 정의하지 않는다. 언어는 하나의 사물을 중심으로 개념들을 설정해놓는 관계를 통해 개념들이 그 객관성을 만들어 준다. 이로써 언어는 뜻한 바를 완전히 표현하려는 개념의 의도에 기여한다. 짜임관계만이 내부에서 개념이 잘라내 버린 것, 즉 개념이 될 수는 없지만 또한 그만큼 되고자 원하는 것, 개념 이상의 것을 위부로부터 표현한다. 개념들은 인식되어야 할 사물의 주위에 모임으로써 잠재적으로 그 사물의 내적 측면을 규정하며, 또 사유가 필연적으로 자체로부터 배제해버린 바에 사유로써 도달한다.(제2부, 240)

(q3.3.3.2.3) 객체는 그것이 위치해 있는 짜임관계에 대한 의식인, 단자론적 집요함 앞에서 열린다. 즉 내적인 것 속으로의 침잠이 가능하려면 그처럼 외적인 것이 필요한 것이다. 그러나 개별자의 그러한 내재적 보편성은 침전된 역사로서 객관적이다. 이 침전된 역사는 개별자의 내부에 있기도 하고 외부에 있기도 하며 그것을 포괄하는 것으로서, 그 속에는 개별자가 위치한다. 어떤 사물이 위치해 있는 짜임관계를 인식한다는 것은 형성된 것으로서 그것이 자체 내에 담고 있는 짜임관계를 해독하는 것이기도 하다. 외부와 내부라는 이원론도 역사적 조건하에서 생겨났다. 다른 대상들에 대한 관계 속에서 대상의 역사적 위치가도 포착하는 지식만이 대상 속의 역사를 밝혀낼 수 있다. 즉 이미 인식된 것을 활성화하고 집약함으로써 또 그것을 변화시킴으로써 그럴 수 있는 것이다. 대상이 처해

있는 짜임관계 속에서 대상을 인식한다는 것은, 대상이 자체 내에 저장하고 있는 과정에 대해 인식하는 것이다. 이론적 사상은 자신이 해명하고자 하는 개념의 주위를 맴돈다. 마치 잘 보관된 금고의 자물쇠들처럼 그 개념이 열리기를 희망하는 것이다. 이때 그 열림은 하나의 개별적인 열쇠나 번호가 아니라 어떤 번호들의 배열에 의해 이루어진다.(제2부, 241 이하)

4. 자유의 부정변증법

(e4.1) 아도르노의 자유에 대한 이론의 핵심은 부정변증법을 통하여 칸트의 자유론을 비판하는 것이다. 근대의 관념론은 전근대적 억압으로부터의 해방을 성취하기도 하였지만, 그것은 개념의 보편성을 강조함으로써 새로이 개별자를 억압하는 기제가 되고 있다는 것이 아도르노의 관념론에 대한 비판이다. 아도르노는 관념론의 이러한 성격이 드러나는 대표적인 분야가 바로 자유이론이라고 본다. 관념론이 강조하는 자유는 무질서한 자의가 아니라 이성의 법칙에 따르는 자율이다. 아도르노는 이러한 자유 개념이 한편으로는 개별자에 대한 억압임을 보이고, 다른 한편으로는 그러한 보편적 이념으로서의 자유가 불가능함을 드러내고자 하는 것이다. 칸트는 주관의 개념을 통하여 대상을 규정하는 방식으로 자연필연성뿐만 아니라 자유의 이념을 규정하였다. 그러나 이성의 자유 안에서 두 가지 인과성은 서로 모순을 야기한다. 즉 한편으로는 예외 없이 인과율이 적용된다고 보면서 다른 한편으로는 이러한 인과율의 예외인 자유가 존재한다고 주장하기 때문이다. 칸트는 이러한 이율배반을 현상계와 예지계를 구별하고, 자연필연성은 전자에 자유는 후자에 적용되는 것으로 봄으로써 해소하고자 하였다. 그러나 이도르노는 이러한 해결방식이 한편으로는 인과율뿐만 아니라 자유론조차도 비동일자를 억압하는 계기가 있다는 것과 다른 한편으로는 칸트의 결정론과 자유론은 경험적 사실과 일치하지 않는다는 이유를 들어 비판한다.

(e4.2) 아도르노는 칸트의 이율배반에 대한 해결방식의 근본적인 문제점이 인과율과 자유를 주관의 개념을 통하여 대상을 파악하는 관념론적 사고에 기인한다고 본다. 아도르노의 근본적인 입장에 의하면 인과율과 자유는 주관의 개념에 기인하는 것이 아니라 대상의 성질에 기인한다. 결정론과 자유론의 이율배반은 주관적 자유의 모순이 아니라 대상의 모순이라는 것이다. 그는 현대물리학에서 조차 인과율이 절대적이 아님을 지적한다. 따라서 인간의 심리적 현상도 절대적으로 결정적인 것은 아니라는 것이다. 그러나 이것은 보편적인 자유론인 자유의 왕국을 인정하는

것은 아니다. 그는 인간은 자유롭기도 하지만 또한 부자유롭기도 하다고 본다. 아도르노는 자유와 필연의 이율배반을 높은 단계의 반성을 통해서가 아니라 객관우위의 사유를 통하여 해결하고자 하는 것이다. 즉 이율배반의 모순은 때로는 자유롭고 때로는 부자유로운 것으로 경험하는 주체들의 자기 경험의 모순이라는 것이다. 따라서 이러한 모순에 대한 이해는 동시에 이율배반의 해소이기도 하다. 그것은 사실상 모순이 아니라, 칸트가 생각하듯이 주체가 한쪽, 즉 현상계에서는 항상 부자유한 것으로, 그리고 다른 쪽, 즉 예지계에서는 항상 자유로운 것으로 간주되는 것이 아니라, 한 때는 자유롭기도 하고 한 때는 부자유롭기도 하다는 것이다.

4.1 이율배반의 발생 배경

(e4.1.1) 자유에 관한 이론은 서양철학의 가장 오래된 주제 중의 하나이지만, 특히 17세기 이래 근대철학에서 활발히 논의되어 왔다. 데카르트의 심신이원론도 결국 물체세계에서의 예외 없는 자연 인과성을 인정하면서도 정신세계에서는 의지의 자유가 가능함을 보이기 위함이었던 것이다. 아도르노는 17세기 이래 자유에 대한 관심이 높아진 이유를 근대 시민사회의 요구 때문이라고 본다. 시민 사회는 한편으로 중세의 억압으로부터의 해방을 통하여 형성되었기 때문에 자신의 존재기반인 자유를 이론적으로 정착시킬 필요성을 가지게 된다. 다른 한편으로는 근대에 오면서 자연과학이 발달하게 되는 데, 자연과학은 빈틈없는 인과필연성을 전제하므로, 자유와 자연필연성의 이율배반이 발생하게 되는 것이다.

4.1.1 억압으로부터의 해방

(e4.1.1.1) 아도르노는 근대철학이 중세 억압체제로부터의 해방을 위한 노력의 산물이라고 본다. 이성에 호소하는 것은 물리적인 힘의 토대

로 지배하던 중세에 대한 반발인 것이다. 그러나 근대철학은 이중적인 행태를 보인다. 한편으로는 물리적 지배에 반발하면서 다른 한편으로는 이성에 의한 또 다른 억압의 원인이 되고 있다는 것이다. 아도르노는 이러한 억압의 전형적 구조가 개념을 통한 비개념적인 것의 억압이라고 본다. 이것은 전체의 이름 아래 개인에 대한 억압이 자행되는 근대 시민사회의 구조에도 적용된다. 아도르노는 그러한 해방과 억압의 이중적 행태가 바로 자유 이론에도 그대로 나타난다고 보는 것이다. 근대 자유이론은 이성의 법칙에 따르는 의지결정 또는 행위로 정의되는데, 이성의 법칙에 따라야 한다고 봄으로서 물리적인 중세적 억압으로부터의 해방을 꾀하지만, 다른 한편으로 보편적인 법칙이라는 명분하에 개별자에 대한 억압적 성격을 띠고 있다는 것이다. 아도르노에 의하면 근대시민은 중세의 억압으로부터는 벗어났지만, 무질서한 상태를 자신들에 대한 새로운 위협으로 본다. 이러한 위협으로부터 자신들을 지키기 위하여 자유를 무법의 상태가 아닌 이성의 지배로 규정한다는 것이다. 근대철학이 자유에 대하여 관심을 기울이는 이유는 이렇게 새로운 무질서의 위협으로부터 자신들을 보호하기 위해서라는 것이다.

(q4.1.1.2) 17세기 이래 위대한 철학은 자유를 자신의 가장 고유한 관심사로 규정했다. 자유를 명쾌하게 논증하라는 시민계급의 암시적 명령에 따른 것이다. 하지만 그러한 관심은 자체 내에서 적대적이다. 그것은 과거의 억압에 반대하지만, 합리적 원칙 자체 속에 감추어져 있는 새로운 억압을 촉진한다. 자유와 억압을 나타내는 하나의 공식을 찾는다면 이러하다. 즉 자유가 그것을 제한하는 합리성에 내맡겨지고, 경험세계로부터 – 이 속에서 자유가 실현되는 것을 사람들은 전혀 바라지 않는다. – 제거되는 것이다.(제3부 1장, 298)

4.1.2 과학의 발전

(e4.1.2.1) 자유문제가 근대철학에서 중요한 관심사가 된 또 다른 이유는 과학의 발전이다. 특히 물리학은 17세기 이래로 혁혁한 발전을 이

루게 되었는데. 물리학이 확고한 토대를 가지려면 자연세계에 예외 없는 결정론을 인정하지 않으면 안 되었다. 그러나 자연필연성이 모든 영역을 지배하게 되면 도덕이 불가능하게 된다. 그러나 많은 철학자들, 특히 합리론자들은 기독교적 윤리와 근대 시민사회 윤리는 의지의 자유가 전제되어야만 가능한 것으로 인식한다. 만일 인간의 의지가 자유가 없고, 자연 세계처럼 인과필연성에 따라 움직인다면, 도덕명령이나 책임추궁은 불가능하기 때문이다. 이때 전제되는 의지 자유는 물론 자율로서의 자유가 아니라, 선택의 자유, 즉 달리 행위하거나 의욕할 수 있는 자유이다. 이것은 필연성과 대립된다. 왜냐하면 만일 어떤 행위나 의지가 필연적이라면 달리 선택할 가능성은 없기 때문이다. 근대철학자들은 한편으로 과학도 포기할 수 없고, 다른 한편으로 도덕도 포기할 수 없었다. 따라서 서로 모순관계에 있는 과학의 토대가 되는 자연필연성과 도덕의 토대가 되는 의지자유를 어떻게 동시에 정당화할 것인가 하는 문제가 발생하게 되는 것이다. 이것이 이율배반, 칸트에게서는 제3이율배반의 문제이다.

(q4.1.2.2) 이 이분법은 점진적 과학화와도 관계한다. 과학화가 생산을 촉진하는 한, 그것과 시민계급은 서로 동맹을 맺고 있다. 또한 과학화는 – 이미 체념적으로 내성에 빠진 – 시민적 자유가 실존한다는 믿음을 건드리자마자 두려움을 유발할 수밖에 없다. 이러한 것이 이율배반론의 현실적 배경이다. 칸트의 경우에도 이미 그러하거니와 그 이후 관념론자들의 경우 자유의 이념은 개별 과학적 연구, 특히 심리학 연구와 대립한다. 칸트는 이런 연구의 대상들을 부자유의 영역으로 추방한다. 실증적 과학은 사변 – 칸트의 경우 본체론 – 아래에 위치한다는 것이다. 사변적 능력의 마비 및 그에 상응하는 개별 과학의 발전과 더불어, 그 대립은 극단적으로 첨예화되었다. 이에 대해 개별과학들은 편협성을, 철학은 구속력 없는 공허함을 그 대가로 치렀다. 개별과학들이 철학의 내용으로부터 점점 더 많은 것을 압류할수록 – 예컨대 심리학은, 칸트까지도 멋대로 추측을 해대는, 성격의 문제를 철학으로부터 앗아갔다. – 의지의 자유에 대한 철학명제들은 더욱더 난처하게 장광설로 타락한다. 개별과학들이 점점 더 법칙성을 추구함으로써 모든 신조에 앞서 결정론 편을 들 수밖에 없을수록, 철학에는 점점 더 과학 이전적이고 변론적인 자유관들이 퇴적된다.(제3부 1장, 298 이하)

4.2 칸트의 자유이론

4.2.1 이율배반의 구조

(e4.2.1.1) 이율배반이란 서로 모순되는 두 주장이 동시에 참임을 주장하는 것을 말한다. 원래 모순관계에 있는 두 명제는 하나가 참이면 다른 하나는 반드시 거짓이어야 하고, 하나가 거짓이면 다른 하나는 반드시 참이어야 한다. 그것이 모순관계의 의미이기 때문이다. 그러나 두 명제가 모순관계에 있으면서도 동시에 참이라고 주장한다든가 동시에 거짓이라고 주장한다면 이것이 이율배반인 것이다. 자유와 필연의 이율배반은 자유가 가능하다는 정립과 자유는 불가능하고 자연필연성만이 유일한 인과성이라고 주장하는 반정립이 모두 참이라고 주장하는 이율배반이다. 자유와 필연에 관한 이율배반은 각각의 주장과 이에 대한 증명으로 이루어져 있다. 그리고 각각의 증명은 그 주장이 거짓이라면 충족이유율과 모순됨을 보임으로서 참임을 증명한다. 만일 참임을 주장하는 각각의 명제에 대한 증명에 오류가 없다면 이것은 모순이다. 이러한 모순이 바로 이율배반인 것이다. 칸트는 이러한 이율배반이 단순한 오류가 아니라 이성의 본성으로부터 유래하는 필연적인 모순이라고 본다. 그에 의하면 이러한 모순은 보다 높은 차원의 반성을 통하여 비로소 해소될 수 있다는 것이다.

(q4.2.1.2) 칸트에 따르면 자유 및 부자유에 대한 주장은 모순들로 귀결된다. 따라서 그에 대한 논쟁은 아무 성과도 없다고 한다. 과학적·방법적 기준들의 가설 아래, 모순적 대립의 가능성은 지닐 수 있는 정리들이 이성적 자유에 의해 제거될 수 있다는 점이 자명한 듯이 진술된다. 이런 생각은 헤겔 아래 더 이상 고수할 수 없게 되었다. 모순은 사물 자체에 담긴 모순일 수 있으며, 처음부터 처리법의 탓으로 돌릴 수는 없는 것이다. 자유에 대한 관심의 절박성은 그러한 객관적 모순성을 암시한다. 칸트는 이율배반들의 필연성을 명시함으로써 사이비 문제의 구실을 경멸했지만, 무모순성의 논리에 재빠르게 굴복했다. 선형적 변증론에는 그에 대한 의식이 결코 없지 않다. 물론 칸트의 변증론은 아리스토텔레스의 본

보기에 따라 궤변의 변증론으로 제시된다. 그러나 그것은 테제와 안티테제를 각각 자체로서는 모순 없이 전개한다. 그런 한에서 그것은 그 대립을 속 편하게 제거하는 것은 결코 아니며, 오히려 이 대립의 불가피성을 명시하려고 한다. 그러한 대립은 좀 더 높은 단계의 반성을 통해 비로소 ‘해소될’ 수 있다고 한다.(제3부 1장, 328 이하)

4.2.1.1 자유론

4.2.1.1.1 자유의 의미

(e4.2.1.1.1.1) 아도르노 저술의 특징은 개념들을 특별히 정의하거나 구체적으로 설명을 하지 않고 서술하는 것이다. 이것은 그가 정의는 개념들의 짜임관계를 통해서만 그 의미가 정확하게 드러난다고 보기 때문이다. 즉 개념들이 정의되지 않은 채 사용되더라도 한 저술 안에서 여러 개념들 간의 연관관계를 통하여 개념들의 의미를 이해할 수 있게 된다는 것이다. 보통 사람들은 서술한 내용을 이해하려면 먼저 개념들을 이해해야 한다고 생각하는데, 아도르노는 특정 개념들을 이해하려면 책 전체를 이해해야 한다고 주장하는 것이다. 이것은 어떻게 보면 순환논리 같지만 서술하는 사람이 이미 개념을 이해한 상태에서 적절한 문맥에 적절한 의미로 사용하고 있다면, 문맥에 의해 개념의 의미를 이해할 수 있기 때문에 악순환이 된다고 볼 수는 없다. 자유의 개념도 아도르노는 구체적으로 정의하거나 설명하고 있지 않다. 아도르노는 자유의 의미에 대해서는 대체로 칸트의 의미를 따른다고 볼 수 있다. 그가 비판하는 것은 자유의 의미라기보다 칸트가 이해하는 의미의 자유가 인간의 의지에게서 어떻게 가능한가 하는 문제이다. 칸트에게서는 자유의 의미가 매우 복잡하지만, 핵심적인 개념은 두 가지라고 볼 수 있다. 그 중하나는 칸트가 보통 소극적 자유라고 부르는 ‘자연필연성으로부터의 의지의 독립성’으로서의 자유이다. 자연필연성에 종속되어 있으면 달리 의지대로 선택할 가능성이 없지만, 자연필연성으로부터 의지가 독립적일 수 있다면, 필연적인 자연 인과성에 종속되지 않고 스스로 선택하는 것이 가능하다. 이러

한 자유는 중세이래로 ‘선택의 자유’라 불리어 왔다. 선택의 자유는 도덕법칙의 수행가능성과 귀책가능성의 전제 조건이 된다. 칸트의 또 다른 자유의 개념이자 보다 더 중요한 자유의 개념은 자율로서의 자유이다. 이것은 의지가 순수이성의 판단에 따를 때의 자유이다. 의지가 순수이성의 판단에 따른다 함은 욕구나 본능에 따르지 않고, 어떠한 준칙이 일반화가 가능한가를 판단하여 일반화 가능한 준칙에 따라 행위하는 것이다. 일반화 가능한 준칙이 바로 도덕법칙이므로 이러한 의지의 자유는 자율로서의 자유가 되는 것이다.

4.2.1.1.1.1 자율로서의 자유

(e4.2.1.1.1.1.1) 칸트에게서 진정한 자유의 개념은 이성의 법칙, 즉 도덕법칙에 따르는 의지의 자유이다. 칸트는 도덕법칙은 일반화 가능한 준칙이고, 준칙의 일반화 가능성은 이성으로만 판단할 수 있기 때문에. 만일 어떤 준칙이 일반화 가능하다는 이유만으로 그 준칙을 따른다면 이러한 의지는 자유로운 의지라는 것이다. 이 때 자유롭다는 것은 정념이나 욕구의 강제로부터 자유롭다는 것이다. 욕구의 강제로부터 벗어나는 길은 이성의 판단에 따르는 행위이기 때문이다. 이러한 자유가 자율로서의 자유이다. 자율로서의 자유는 필연성에 따라 행위하는 것이 아니라 선택의 자유를 전제로 하고 있다. 달리 선택할 가능성이 없고 모든 것이 필연적이기 때문에 이성의 법칙에 따라 행위한다면 그러한 자유는 정념으로부터의 자유이기는 하지만, 자율은 아니다. 아도르노는 자율의 개념을 칸트와 동일하게 이해하지만, 칸트에게서는 이러한 자율로서의 자유가 보편성을 따를 것을 강제하기 때문에 개별자들에게 억압적으로 작용한다고 본다.

(q4.2.1.1.1.1.2) 자유는 부자유의 구체적 형태에 상응하여 단지 규정적 부정을 통해서만 파악될 수 있다. 궁정적일 경우 자유는 가상으로 된다. 예컨대 『윤리형이상학 정초』에서 문자 그대로 그러하다. “이제 나는 다음과 같이 말하겠다. 즉 자유의 이념 아래서만 행위할 수 있는 모든 존

재는 바로 그 때문에 실천적 관점에서 실제로 자유롭다. 다시 말해 그러한 존재에게는 자유와 불가분으로 결합되어 있는 모든 법칙들이 효력을 지닌다. 마치 그의 의지가 자체로서도 그렇거니와 이론적 철학에서도 유효하게 자유롭다고 선언되는 듯이 말이다.”(칸트, 『윤리형이상학 정초』 448쪽) 이 허구는 아마 바로 그 취약점 때문에 ‘이제 나는 다음과 같이 말하겠다’는 말로써 상당한 주관적 강세를 띠게 된다. 그런데 이러한 허구의 난점은 칸트가 다음과 같이 변명하고 있는 각주를 통해 조명된다. “자유를 단지 이성적 존재가 그들의 행위 시에 이념적으로만 기초로 삼을 때 우리 의도에 충분하다고 받아들였는데, 이는 내가 자유를 그 이론적 의도에서도 증명해야 할 의무에 얹매이지 않기 위해서였다.”(칸트, 『윤리형이상학 정초』 448쪽).(제3부 1장, 318 이하)

4.2.1.1.1.2. 필연으로부터의 자유

(e4.2.1.1.1.2.1) 칸트에게서 완전한 의미의 자유는 자율로서의 자유이지만, 그의 제3이율배반의 테제에서는 아직 자유의 개념이 충분히 규정되지 않았으며, 단지 자연필연성으로부터 의지의 독립성으로 규정되고 있다. 인과율에 의하면 자연의 원인에 의하여 발생하는 것은 자연필연성에 종속될 수밖에 없다. 따라서 자연원인으로부터 발생하지 않는 것, 즉 자연계 안에서는 자신이 최초의 원인인 것만이 자연필연성으로부터 자유로울 수 있다. 자연필연성으로부터 자유롭다는 것은 필연적이지 않은 것, 즉 선택의 가능성성이 있는 것을 의미한다. 칸트에게서 자연 인과성의 강제로부터의 자유는 이성의 법칙에 따르는 자유가 아니라 자의적으로 행동할 수 있는 자유이다. 아도르노는 이러한 자유를 ‘강압이 없는 자유’라고 부른다. 이러한 자유는 스콜라철학에서부터 ‘선택의 자유로 불리어 왔다. 칸트는 자유의 개념을 “무차별적 자유”로 규정하는 것을 거부하면서 자유는 자율임을 강조하지만, 그렇다고 그의 자유개념이 선택의 자유를 배제하는 것은 아니다. 즉 스피노자와 같이 이성의 판단에 따른다는 의미에서 정념으로부터 자유롭기는 하지만, 달리 선택할 가능성이 없는 필연과 같은 의미의 자유는 아니라는 것이다. 칸트는 명백히 자연필연성으로부터의 의지의 독립성을 자유로 규정하고 있는 까닭에 그의 자유 개념

은 선택의 자유의 의미를 포함하고 있다고 할 수 있는 것이다.

(q4.2.1.1.2.2) 그러나 칸트 자유론의 역설은 현실 속의 그 입지에 엄격히 상응한다. 실존요인으로서의 자유에 대한 사회적 강조는 완화되지 않은 억압 혹은 심리학적으로 말해서 강압적 특징과 손을 잡는다. 이것들은 자체 내적으로 적대적인 칸트 도덕철학에서, 경험적 조건들을 고려하지 않은 채 엄격히 처벌하려는 욕구가 의지의 자유에 대한 학설과 결합하는 형사학적 실천과 공통점을 지닌다. 『실천이성비판』에서 자유를 위하여 명령법과 인간들 사이의 간극을 메워야 할 개념들 전체, 즉 율법·강요·존경·의무 등의 개념은 강압적이다. 자유에 근거하는 인과성은 자유를 복종으로 변조한다. 칸트는 그 후의 관념론자들처럼 강압 없는 자유를 감내하지 못한다. 뒤틀리지 않은 자유 개념은 이미 그에게 무정부상태에 대한 불안을 야기하는데, 이런 불안 때문에 훗날 부르주아 의식은 자신의 자유를 말살하려고 했다. 『실천이성비판』의 임의의 공식들에서는, 내용을 통해서보다는 오히려 어감을 통해서 더 그러하지만 그런 점을 인식할 수 있다. “그런데 법칙에 대한 의지의 자유로운 복종을 의식하는 것은, 모든 성향들에 가해지기는 하나 자신의 이성을 통해서만 가해지는 불가피한 강압과 결합된 상태에서, 법칙을 존중하는 것이다.”(칸트, 『실천이성비판』, 80쪽).(제3부 1장, 319 이하)

4.2.1.1.2 테제의 증명

(e4.2.1.1.2.1) 테제, 즉 자유론에 대한 증명은 자유가 불가능하다면 충족이유율에 저촉되기 때문에 충족이유율에 의하여 자유는 불가피하게 인정되어야 함을 보인다. 자유란 정의에 의하여 인과계열에 있어서 최초의 원인이다. 이 최초의 원인은 그 자신의 원인을 달리 갖지 않기 때문에 자기 스스로가 일련의 인과계열을 시작하는 자기 원인이다. 만일 이러한 자기 원인이 존재하지 않는다면 인과계열은 원인 쪽으로 무한히 거슬러 올라갈 수밖에 없으며, 원인의 절대적 총체성, 즉 완전한 원인은 존재하지 않는다. 이것은 모든 결과는 그것이 발생하는 데 충분한 원인을 가져야 한다는 충족이유율에 어긋난다. 따라서 충족이유율이 충족되기 위해서는 원인의 총체성이 존재해야 하고 그러기 위해서는 원인계열이

무한히 소급하지 않고, 어디선가 자기 스스로 인과계열을 시작하는 최초의 원인이 있어야 한다. 즉 자유원인이 존재해야 한다.

(q4.2.1.1.2.2) 그에 반해 칸트는 자유를 요구하면서 자유를 방해한다. 제3이율배반의 테제에 대한 논증, 즉 자유로운 신의 창조행위의 세속화라고 할 수 있는 원인의 절대적 자발성 테제의 논증은 데카르트의 스타일이다. 즉 방법이 충족되려면 그 논증은 타당해야 한다는 식이다. 인식의 완전성이 인식론적 척도로서 설정된다. 자유가 없다면 “자연의 과정에서 조차 현상들의 계열은 원인의 측면에서 결코 완전하지 않다.”(칸트, 『순수이성비판』, 310쪽)는 것이다. 이때 암암리에 진리와 동일시되는 인식의 총체성은 주체와 객체의 동일성일 것이다. 칸트는 인식비판가로서 그러한 동일성을 제한하며, 진리이론가로서는 그것을 설교한다. 그처럼 완전한 계열을 처분할 어떤 인식, 즉 칸트에 의하면 절대적 자유의 근원적 행위를 실체화할 때에만 상상할 수 있는 인식, 말하자면 감각적으로 주어진 것을 더 이상 아무것도 외부에 허용하지 않는 인식은 그것과 상이한 어는 것과도 맞서지 않는 인식일 것이다.(제3부 1장, 339)

4.2.1.2 결정론

4.2.1.2.1 인과율 개념

(e4.2.1.2.1.1) 칸트의 인과율은 모든 상태는 어떤 규칙에 따라 그것의 뒤를 잇는 앞선 상태가 반드시 존재해야 한다는 원칙이다. 여기서 어떤 주어진 상태는 결과에 해당하면 앞선 상태는 원인에 해당한다. 따라서 인과율이란 결과는 규칙에 따라 그것에 뒤이어 발생할 원인이 반드시 존재해야 한다는 주장으로 요약될 수 있다. 이러한 법칙은 어떤 특정한 상태에만 적용되는 것이 아니라 모든 상태에 적용되고 따라서 원인에 해당하는 앞선 상태에도 적용이 되기 때문에 모든 원인은 다시금 그것의 원인을 가져야 하고 이러한 인과계열은 무한히 소급된다는 주장에 이르게 된다. 염밀히 말하면, 인과율은 자유와 필연의 이율배반에 있어서의 안티테제와는 다르다. 칸트는 인과율이 카테고리를 현상에 적용함으로써 얻어지는 선형적 종합명제라고 보았다. 즉 그 근원은 대상에 기인하는

것이 아니라 주관의 사유에 기인한다고 보는 것이다. 따라서 이러한 법칙이 적용되는 대상은 반드시 시간 안에서 발생하는 현상이어야 한다. 즉 인과율이 의미하는 것은 현상계 안에서 어떤 상태는 그것의 원인을 가져야 하고, 그 원인은 또 다른 원인을 가져야하고, 이러한 관계는 무한히 계속된다는 것을 의미하지 이러한 소급이 완성된 것으로 간주하여 최초의 원인은 존재하지 않는다는 것을 의미하지 않는다. 만일 시간 안에서는 소급이 완성된 것으로 간주하여 최초의 원인이 존재하지 않는다고 주장하면 이것은 순수한 논리적 사유로서 이율배반의 반정립을 구성하게 되는 것이다. 이러한 주장에 의하면 자유의 원인은 존재할 수 없게 된다.

(q4.2.1.2.1.2) 지극히 형식적인 인과성에 대한 칸트의 유명한 정의는 다음과 같다. 즉 발생하는 것은 모든 것은 그 앞의 어떤 상태를 전제하며, “어떤 규칙에 따라 불가피하게 그러한 상태의 뒤를 잇는다.” (칸트, 『순수이성비판』, 308쪽) 역사적으로 이 정의는 라이프니츠학파에 맞선다. 즉 어떤 즉자존재로서의 내적 필연성에 근거해 상태들의 연속을 해석하는데 반대한다. 한편 그것은 흡의 이론과도 구분된다. 즉 흡이 우연의 산물인 인습에 떠넘긴 사유의 규칙성 없이는 일관된 경험이 가능하지 않다는 것이다. 흡도 자신이 인습이라고 무시하는 것을 설득력 있게 만들기 위해서는 당장 인과적으로 논할 수밖에 없다. 이에 반해 칸트의 경우 인과율은 주관적 이성의 기능으로 되며, 그것으로써 표상된 것은 점점 더 희미해진다. 그것은 마치 한 토막의 신화처럼 소멸한다. 즉 인과율이 아성원칙 자체, 바로 규칙에 따른 사유에 접근하는 것이다. 또 인과적 연관관계들에 대한 판단들은 동어반복으로 넘어간다. 이성은 자신이 그렇지 않아도 법칙들의 능력으로서 발휘하는 바를 그러한 인과적 연관관계들에서 확인한다. 이성이 여러 법칙들을, 아니 그보다는 법칙 그 자체를 자연에 지원한다는 것은 이성의 통일성 아래의 포괄을 뜻할 뿐이다. 이성은 자신이 동일성원칙인 이 통일성을 객체들에게 떠넘기며, 그것을 객체들에 대한 인식이라고 위조한다. 일단 인과성이 마치 객체들의 내적 결정에 대한 터부를 통해서인 듯이 이렇게 근본적으로 탈마법화되면, 그것은 자체 내에서도 해체된다.(제3부 1장, 336 이하)

4.2.1.2.2 안티테제의 증명

(e4.2.1.2.2.1) 안티테제, 즉 결정론의 증명은 그것을 부정하면 충족 이유율과 모순이 됨을 보임으로서 이루어진다. 충족이유율은 모든 사건에는 그것이 발생하게 된 충분한 원인이 있어야 한다는 원칙이다. 그런데 이율배반의 반정립, 즉 결정론이 거짓이라면, 따라서 자유, 즉 최초의 원인이 존재한다면, 원인계열이 이 최초의 자발성에 의하여 발생할 뿐만 아니라, 이 자발성 자체도 또한 스스로 발생해야 하기 때문에, 이것은 충족이유율에 어긋난다는 것이다. 따라서 인과계열을 스스로 시작 하는 최초의 원인, 즉 자유원인을 상정하는 것은 모순이므로 자유는 불가능하고, 결정론만이 가능하다는 것이다.

(q4.2.1.2.2.2) 순수이성의 안티테제적 성격에 대한 단원 전체는 주지 하듯이 대조를 통해 논증해 간다. 테제에서는 반대테제가 인과성을 초월적으로 사용하는 잘못을 범하며, 이로써 범주론을 처음부터 손상시키게 된다고 한다. 또 안티테제에서는 인과성이 경험 가능성의 한계를 넘어선다고 한다. 이때 철저한 과학주의가 인과성 범주를 그렇게 형이상학적으로 사용하는 일을 경계한다는 점은 내용상으로 소홀히 된다. 이론적 이성의 교리는 과학주의와 오해의 여지없이 공감하는데, 이 과학주의의 불가지론적 결론을 피하기 위해 칸트는 과학주의적 입장에 전혀 상응하지 않는 안티테제를 구성한다. 즉 자유는 치수에 맞춰 제작된 허수아비를 파괴함으로써 쟁취된다는 것이다. 이 경우 인과성을 무한에 이르기까지 긍정적으로 주어진 것으로 간주해서는 안 된다는 점만이 증명될 뿐이다. 이는 『순수이성비판』의 취지에 따르면 일종의 동여반복이지만, 실증주의자들이 그것에 대해 반론을 제기할 일은 없을 것이다. 그러나 그로부터 테제를 논증하는 문맥에서 조차, 인과의 사슬이 그것 못지않게 긍정적으로 간주된 자유의 가정과 단절되리라는 결론이 나오는 것은 결코 아니다. 이때의 논리적 오류는 예측 불가능한 결과를 초래한다. 왜냐하면 그로 인해 명확하지 않은 것을 긍정적으로 재해석할 수 있게 되기 때문이다.(제3부 1장, 341 이하)

4.2.2 이율배반의 해소

(e4.2.2.1) 칸트의 체계에서 자유가 가능하려면 우선 자유와 자연필연성이 서로 모순되지 않고 동시에 생각하는 것이 가능해야 한다. 그런데 이미 자연필연성, 즉 인과율은 선형적 분석론에 의하여 정당화되었다고 생각하므로 자유가 가능하려면 인과율과 모순되지 않으면서 생각할 수 있어야 한다. 이러한 논리적 조화가능성은 현상세계와 예지계를 구분함으로써 가능하게 된다. 그러나 자유와 필연을 동시에 생각하는 것이 가능하다고 해서 자유의 실재성이 증명되는 것은 아니다. 그것은 단지 자유가 가능하기 위한 전제조건일 뿐이다. 자유가 실재적으로 가능함을 보이려면 도덕과 결합되어야 한다. 따라서 칸트는 이러한 작업을 『순수이성비판』이 아닌 『실천이성비판』에서 비로소 수행한다. 자유와 도덕법칙은 밀접한 관계를 가지고 있다. 왜냐하면 의지가 자유롭지 못하다면, 의지는 자연인과성을 따를 수 있을 뿐 도덕법칙의 실현은 불가능하기 때문이다. 따라서 의지의 자유는 도덕법칙의 존재근거라고 본다. 그런데 자유는 예지계에 속하는 성질이기 때문에 오성에 의하여 인식될 수 없다. 그러나 도덕법칙은 의식될 수 있다. 즉 도덕법칙이 명하는 의무를 느낄 수 있는 것이다. 칸트는 이러한 도덕법의식이 바로 도덕법칙의 실행가능성을 증명한다고 본다. 만일 도덕법칙이 가능하다면, 그것은 존재근거인 의지자유도 가능하지 않으면 안 된다. 따라서 칸트에게서 의지자유의 실재성은 도덕법의식을 통해서 인식할 수 있으면 도덕법의식은 자유의 인식근거가 되는 것이다.

4.2.2.1 자유와 필연의 조화가능성

(e4.2.2.1.1) 서로 모순관계에 있는 두 주장이 동시에 참임을 주장하는 것은 모순이다. 따라서 이러한 모순은 어떻게든 해소되어야 한다. 칸트는 이러한 모순을 현상계와 예지계를 구분함으로써 해소한다. 현상계는 시간성의 지배를 받고 있는 세계로 인간이 카테고리를 적용하여 인식할 수 있는 세계이다. 그러나 예지계는 시간성에 제한의 받지 않는 영역

으로 카테고리를 적용할 수 없다. 따라서 인과성의 카테고리는 현상세계에만 적용될 수 있다. 그것의 적용은 최초의 원인은 존재하지 않는다는 결론으로 귀착되지 않고, 단지 인과계열은 시간 속에서 무한히 소급되어야 한다는 것만을 규정한다. 그리고 이러한 규정은 예지계에 적용되지 않는다. 따라서 만일 어떠한 인과성, 즉 자발성을 갖는 존재가 예지계에 속할 수 있다면 그러한 자발성은 인과율의 지배를 받을 필요가 없기 때문에 그 원인이 존재해야한다고 생각할 필요가 없다. 즉 최초의 원인으로서 자유를 생각하는 것이 가능하게 된다. 이렇게 칸트는 서로 모순이 되는 두 주장을 각각 현상계와 예지계에 적용되는 것으로 봄으로써 대립 관계를 해소한다. 그러나 이것은 자유에 대한 인식도 증명도 아니다. 자유를 예지계에 귀속시킴으로써 칸트는 오성에 의한 자유의 인식가능성을 부정하기 때문이다.

(q4.2.2.1.2) 궁정적 자유란 유명론과 과학화에 맞서 어떤 정신적인 것의 즉자존재를 보존하기 위해 고안해낸 진퇴양란의 개념이다. 『실천이 성비판』의 핵심부에서 칸트는 무엇이 그 관건인지를 털어놓았다. 즉 어떤 잔여물의 구제가 문제였던 것이다. “그러나 시간 속에서 그 현존재가 규정될 수 있는 사물들의 모든 인과성과 이 법칙이 불가피하게 관계하기 때문에, 만일 그것이 이 물자체들의 현존재 자체를 표상해야 하는 방식이라면, 자유는 공허하고 불가능한 개념으로 배척될 수밖에 없을 것이다. 그러므로 자유를 그래도 구제하고 싶다면, 시간 속에서 규정될 수 있는 한에서 사물의 현존재를, 따라서 자연필연성의 법칙에 따르는 인과성도 단순한 현상과 관련짓고, 자유를 물자체와 동일한 본질과 관련짓는 길밖에 없다.” (칸트, 『실천이성비판』, 95쪽) 여기서 칸트는 자유의 구성이 훗날 피테의 『친화력』에서 표현되듯이 구제의 열망에 의해 고무되었음을 자인 하지만, 또 한편으로 자유가 시간내적 주체의 특성으로 밀려나면 ‘공허하고 불가능한’ 것이라고 폭로한 것이다. 무한 내 안티테제의 추상적 가능성 이 아니라, 이러한 구성의 진퇴양난적 성격이 궁정적 자유론에 대립한다. (제3부 1장, 342 이하)

(q4.2.2.1.3) 이성비판은 자명하게도 공간과 시간의 피안에 있는 인식 대상으로서의 주체에 대해 언급하는 것을 거부한다. 예컨대 도덕철학의

첫머리에서도 칸트는 이렇게 주장한다. “인간은 그 자신으로서도 그렇거나 내감을 통해 자신에 대해 얻게 된 지식에 의해서도, 자기 자신이 자체로서 어떠한지 감히 인식하겠다고 해서는 안 된다.” (칸트, 『윤리형이상학 정초』, 451쪽) 『실천이성비판』 서문에서도 『순수이성비판』을 근거로 그러한 주장이 반복된다. 이에 따르면 칸트가 가정하듯이 “물자체를 경험 대상들의 기초로 삼아야” (칸트, 『실천이성비판』, 89쪽) 한다는 것은 명백히 독단적이라고 여겨진다. 그러나 즉자 및 대자로서의 주체가 무엇인지를 인식할 가능성에 대한 물음만이 진퇴양난인 것은 아니다. 주체에 대한 상상할 수 있는 모든 규정, 칸트적 의미에서 ‘본체적’ 규정은 모두 진퇴양난의 의문에 빠진다. 칸트의 이론상 자유에 가담하려면 이 본체적 주체는 “시간에 따라 규정될 수 없는 현존재 상태의 순수 지능으로서” (칸트, 『실천이성비판』, 114쪽) 시간 외적이어야 할 것이다. 구체의 열망으로 인해 칸트는 이 본체적인 것을 어떤 현존재로 만들면서 – 그렇지 않을 경우 그에 대해 아무것도 진술할 수 없을 것이기 때문이다. – 그것은 시간에 의해 규정될 수 없는 것이어야 한다고 주장한다. 하지만 순수한 이념으로 퇴색하지 않고 어떻게든 주어져 있는 현존재는 그 자체의 개념상 시간내적이다. 『순수이성비판』의 순수 오성 개념 연역이나 도식론에 대한 단원에서는 주체의 통일성이 순수한 시간형식으로 된다. 이것이 의식의 사실들을 통일 인물의 사실들로 통합한다.(제3부 1장, 343 이하)

4.2.2.2 자유론의 증명

(e4.2.2.2.1) 제3 이율배반을 해소하는 것은 그 자체로 자유가 실재적이라는 것을 증명하는 것은 아니다. 단지 자연세계에 보편적으로 지배하는 인과율에도 불구하고 자유를 생각하는 것이 논리적으로 모순되지 않는다는 것을 제시하는 것일 뿐이다. 칸트는 자유를 적극적으로 증명하기 위해서 도덕법칙과의 관계를 이용한다. 즉 의지자유는 도덕법칙이 가능하기 위한 조건, 존재근거이고 도덕법칙의 가능성은 자유의 가능성을 인식하기 위한 조건, 인식근거이므로 도덕법칙의 가능성을 토대로 의지자유의 가능성을 증명하는 것이다. 칸트의 도덕법칙은 일반화 가능한 준칙에 따라 행위하라는 것이다. 어떤 준칙이 일반화 가능한지, 즉 그것이 도덕법칙인지 아닌지 여부는 이성을 통하여 인식할 수 있다. 만일 어떤

준칙을 모든 사람에게 적용해도 그 자체로 모순되지 않는다면, 그 준칙은 일반화가능하며 도덕법칙에 속하는 것이다. 그런데 칸트는 사람이 이성적이기만 하면 도덕법칙의 인식으로부터 그것을 실천하려는 의지가 발생한다고 본다. 즉 어느 준칙이 일반화 가능하다는 것을 알면서, 즉 그러한 준칙은 모든 사람이 따라야 한다고 생각하면서 자신만 그것을 따르지 않으려 하는 것은 모순이기 때문에 이성적인 사람은 자신도 그 준칙에 따르지 않으면 안 된다고 느낀다는 것이다. 이러한 의식을 도덕법의식이라고 한다. 도덕법의식은 다름이 아니라 의무감인 것이다. 여기서 칸트는 우리가 어떤 것을 해야 한다고 느끼는 것은 그것이 가능하다는 증거라고 주장한다. 불가능한 것은 해야 한다고 생각하지 않는다는 것이다. 예를 들어 죽은 사람을 살리는 것은 불가능하다, 따라서 아무도 고아가 불쌍하다고 해서 고아를 남기고 죽은 사람을 살려야한다는 것을 의무로 생각하지 않는다. 칸트는 이렇게 하여 도덕법이 가능하다는 것을 증명하고 이를 통하여 의지의 자유도 증명하는 것이다.

(q4.2.2.2) 실제로 진퇴양난인 자유의 구성은 본체적인 것이 아니라 현상적인 것에 기초한다. 그렇더라도 칸트는 윤리법칙의 소여성을 통해 자유가 현존재자로서 확인된다고 믿는데, 이러한 윤리법칙의 소여성은 현상계에서 관찰되는 것이다. 그러나 소여성이라는 말 자체가 암시하듯이 소여성은 자유의 대립물이며, 공간과 시간 속에서 수행되는 적나라한 강압이다. 칸트의 경우 자유는 자체의 대상들을 스스로 생산하는 순수 실천 이성이라고 한다. 또 이러한 이성은 “대상들과 관계하지도 않고, 그것들을 인식해야 하는 것도 아니며, 그것들을 (그것이 대한 인식에 합당하게) 현실화하는 자체의 능력과만 관계한다.”라고 (칸트, 『실천이성비판』, 89쪽) 한다. 이때 함의되는 의지의 절대적 자율성은 내적 자연에 대한 절대적 지배와 다름없는 것이다.(제3부 1장, 345 이하)

4.3 이율배반의 객관성

(e4.3.1) 칸트의 이율배반에 대한 아도르노의 첫 번째 비판은 그것이 주관적 모순이 아니라 객관적 모순이라는 것이다. 칸트에 의하면 이율배반은 주관적 사유의 모순이었다. 이율배반의 안티테제인 결정론 또는 인과율은 주관으로부터 기인하는 오성개념을 직관의 질료에 적용함으로서 형성되고, 테제인 자유론도 이성의 추리능력을 통하여 형성되는 것이다. 이렇게 주관에 의해 사유되는 두 주장이 서로 모순을 일으키는 것이 칸트의 이율배반이다. 그러나 아도르노는 객관우위의 사고에 의거하여 이러한 모순이 주관적 사유의 모순이 아니라 객관에 내재하는 모순이라고 보는 것이다. 이러한 입장의 차이는 그 모순을 해결하는 방법에서 중요한 역할을 한다. 칸트에게서는 그것이 사유의 모순이기 때문에 보다 높은 단계의 반성을 통하여 해소될 수 있는 것으로 본다. 그러나 아도르노는 그것이 단지 사유의 반성을 통하여 해소되는 것은 아니라고 본다.

4.3.1 칸트의 선형적 관념론

(e4.3.1.1) 칸트의 자유이론은 전형적인 관념론이다. 그리고 그의 이율배반도 관념론적 사고에 기인한다. 그의 인과율은 주관의 오성개념인 카테고리를 대상에 적용하는 것이다. 따라서 자연이 예외 없는 인과율의 지배를 받아야 한다는 생각은 주관적 사유의 필연성에 기인하는 것이다. 그의 자유개념도 오성인식을 토대로 이성이 추리능력을 통하여 원인계열의 절대적 총체성을 추론한 결과 발생하는 이념이다. 따라서 자연필연성을 주장하는 결정론과 자유의 가능성은 주장하는 자유론 사이의 모순대립인 제3이율배반은 주관적 사유 안의 모순인 것이다. 칸트는 이러한 모순을 보다 높은 단계의 이성적 반성을 통해서 해소할 수 있다고 생각했다. 즉 이율배반에 빠지는 것은 이성적 사유의 필연적 현상이기는 하지만, 이성이 보다 고차원의 사고를 하게 되면 이러한 모순에서 벗어날 수 있다는 것이다. 그에게 있어서의 고차원적 사유란 현상계와 예지계를 구

분하고 현상계에는 결정론을, 예지계에는 자유론을 적용하는 것이다.

(q4.3.1.2) 선협적 분석론의 성과들에 따르면 제3이율배반은 처음부터 단절되어 있는 셈이다. “누가 자네들에게 세계의 최초상태를 생각해내고 아울러 점차 진행되는 현상들의 계열의 절대적 시초를 생각해냄으로써, 무한한 자연에 한계를 설정하는 하나의 기준점을 상상할 수 있게 했는가?” (칸트, 『순수이성비판』, 311쪽) 그러나 칸트는 이 이율배반이 이성 사용상 피할 수 있는 오류임을 일괄적으로 확인하는 데 만족하지 않고, 그것을 다른 이율배반들과 마찬가지로 전개했다. 칸트의 선협적 관념론은 절대적 동일성 설정을 막는 반관념론적 금지를 담고 있다. 인식론은 헤아릴 수 없는 ‘무한한’ 경험 내용을 이성 자체에 대한 긍정적 규정들로부터 얻을 수 있는 듯한 태도를 취해서는 안 된다는 것이다. 그 점을 위반하는 자는 상식적으로 받아들일 수 없는 모순에 빠진다고 한다. 칸트는 이처럼 설득력 있는 생각을 더욱더 천착한다. 그가 비난하는 바는 인식이상을 위해, 마치 저항할 수 없는 자연적 유혹을 받는 듯이, 가서는 안 된다는 지점에까지 나아갈 수밖에 없다. 이성은 존재자의 총체성이 아무튼 이성과 일치한다는 속삭임을 듣는다는 것이다.(제3부 1장, 334 이하)

4.3.2 관념론적 자유론 비판

(e4.3.2.1) 그러나 아도르노 부정변증법의 근본적인 입장은 객관우위의 입장이다. 이에 따르면 주관의 인과성의 카테고리나 자유의 이념을 통하여 대상을 규정할 수는 없고, 인과성이나 자유 모두 대상의 성질이다. 따라서 이율배반의 모순은 자유의 모순이 아니라 사물 자체에 담긴 모순일 수 있다. 이것은 아도르노가 헤겔의 모순개념을 비판하면서 모순을 논리적인 모순이 아니라 비동일성에 대한 의식이라고 보는 생각과 동일한 입장이다. 칸트의 논의에서 자유의 주체는 인간, 즉 주체이다. 그런데 아도르노에 의하면 주체는 동시에 객체이기도 하다. 이것은 주체가 반성적 사고를 할 경우에 그렇다. 따라서 아도르노는 인과성이나 자유라는 성질이 주체가 자아에 부여하는 성질이 아니라, 객체로서의 자아가 가지는 성질이라는 것이다. 이러한 입장은 제3이율배반에 대한 아도르노

의 해소 방안에 중요한 역할을 하게 된다. 아도르노에 의하면 자유와 필연의 이율배반은 논리적인 이율배반이 아니라 주체가 객체로서의 자신에 대해 경험하는 내용의 모순이다. 즉 인간은 한편으로는 항상 필연적으로 행위하고, 다른 한편에서는 항상 자유롭게 행위하는 것으로 자유되는 것이 아니라, 때로는 필연에 따라 행위하고 때로는 자유롭게 행위하는 것으로 관찰된다는 것이다. 여기서 모순이란 논리적 모순을 의미하는 것이 아니라 자신이 자유롭다는 생각과 자신이 부자유하다는 경험의 차이를 의미하는 것이다.

(q4.3.2.2) 동일성에 대한 비판을 수행할 경우 객체의 우월성을 모색하게 된다. 동일성사유는, 비록 이의를 제기하겠지만 주관주의적이다. 그것을 수정하고 동일성을 허위로 산정한다고 해서 주체와 객체의 균형이 이루어지는 것은 아니며, 인식에서 기능 개념이 모근 것을 지배하게 되는 것도 아니다. 비록 제한적이기는 하나 주체는 이미 무기력해진 것이다. 주체는 비동일자가 극히 미세하게만 넘쳐도 자신의 절대성이라는 척도에 따라, 왜 자신이 절대적으로 위협받는다고 느끼는지 안다. 주체는 초소한 의 문제로도 전체로서 손상되는데, 왜냐하면 주체는 전체를 참칭하기 때문이다. 주관성은 그것이 자체를 근거로는 전개시킬 수 없는 연관관계 속에서 자체의 질을 바꾼다. 매개 개념에 담긴 불균등성으로 인해 주체는 객체가 주체에 귀속되는 것과 완전히 다르게 객체에 귀속된다. 객체는 단지 주체를 통해서만 사유될 수 있지만, 주체에 대해 언제나 타자로서 보존된다. 하지만 주체는 그 자체의 특성상 미리부터 객체이기도 하다. 주체에서는 이념으로서도 객체를 결코 떼어놓고 생각할 수 없다. 하지만 객체에서 주체를 떼어놓고 생각할 수는 있다. 주관성의 의미에는 또한 객체이기도 하다는 사실이 포함된다. 하지만 객관의 의미에 주체이기도 하다는 사실이 그와 마찬가지로 포함되지는 않는다.(제2부, 264)

(q4.3.2.3) 칸트에 따르면 자유 및 부자유에 대한 주장은 모순들로 귀결된다. 따라서 그에 대한 논쟁은 아무 성과도 없다고 한다. 과학적 방법적 기준들의 가설 아래, 모순적 대립의 가능성을 지닐 수 있는 정리들이 이성적 사유에 의해 제거될 수 있다는 점이 자명한 듯이 진술된다. 이런 생각은 헤겔 아래 더 이상 고수할 수 없게 되었다. 모순은 사물 자체에 담긴 모순일 수 있으며, 처음부터 처리법의 탓으로 돌릴 수는 없는 것이

다. 자유에 대한 관심의 절박성은 그러한 객관적 모순성을 암시한다. 칸트는 이율배반들의 필연성을 명시함으로써 사이비 문제의 구실을 경멸했지만, 무모순성의 논리에 재빠르게 굴복했다. 선협적 변증론에는 그에 대한 의식이 결코 없지 않다. 물론 칸트의 변증론은 아리스토텔레스의 본보기에 따라 궤변의 변증론으로 제시된다. 그러나 그것은 테제와 안티테제를 각각 자체로서는 모순 없이 전개한다. 그런 한에서 그것은 그 대립을 속 편하게 제거하는 것이 결코 아니며, 오히려 이 대립의 불가피성을 명시하려고 한다. 그러한 대립은 좀 더 높은 단계의 반성을 통해 비로소 ‘해소될’ 수 있다고 한다. 말하자면 논리적 이성이 그 즉자존재에 대해 알지 못하고 따라서 이성으로서는 긍정적으로 판단할 자격을 지니지 못하는 것, 바로 그러한 것에 대한 논리적 이성의 실체화로 해소되리라는 것이다. 이성에 모순이 불가피하다는 점은 모순이 이성 및 ‘논리’로부터 추출된 것임을 가리킨다. 내용상으로 이는 이성을 지니는 주체가 자유롭기도 하고 부자유롭기도 할 가능성을 허용한다. 칸트는 비변증법적 논리학을 통해, 순수 주체와 경험적 주체를 구분하고 이 두 개념의 매개상태를 간파하는 가운데 그 모순을 무마한다. 주체는 자기 자신의 객체로서, 범주들을 통한 합법칙적 종합에 예속되어 있는 한에서 부자유롭다고 한다. 경험세계에서 행위할 수 있으려면 주체는 실제로 ‘현상’으로서 표상될 수밖에 없다. 칸트가 이 점을 언제나 부인하는 것은 결코 아니다.『순수이성비판』과 일치하여 『실천이성비판』이 주장하는 바에 따르면, 사변적 비판은 “경험대상들 자체를, 그 가운데 우리 자신의 주관까지도 단지 현상으로서만 유효하게” (칸트,『실천이성비판』, 6쪽) 한다는 것이다. 종합내지 매개는 긍정적으로 판단되는 어느 것으로부터도 추출되는 것이 아니다. 사상의 통일성 계기인 그것은 사유된 모든 것을 포괄하며 그것을 필연적인 것으로 규정한다. 자유의 조건인, 확고한 동일성으로서의 강력한 자아에 대한 논의도 같은 쳐지에 놓이게 된다. 그것은 분리에 대해 아무 힘도 지니지 못할 것이다.(제3부 1장, 328 이하)

4.4 이율배반적 사고의 억압성

(e4.4.1) 칸트는 인과율에 따른 자연필연성도 필연적이지만, 자유를

생각하는 것도 필연적이라고 보았다. 그러나 자유와 자연필연성은 동시에 공존할 수는 없다. 즉 그것은 이율배반이다. 아도르노는 이러한 이율배반이 주관에 의한 동일성사유에 기인한다고 본다. 그에 따르면 인과율도 동일성 사고에 의한 것이며 자유론도 동일성 사유에 기인하다. 따라서 그것은 비동일자에 대한 억압적 성격을 띠게 된다. 아도르노는 칸트의 이율배반 해소가 진정한 해소가 아니라고 본다. 또한 설령 그것이 진정한 해소라 하더라도 그것은 억압성을 갖는다는 점에서 여전히 비판되어야 한다고 본다.

4.4.1 속박으로서의 인과성

(e4.4.1.1) 아도르노의 기본적인 생각은 개념이 비개념적인 것을 억압하기 때문에 개념적 사유를 비판하고 비개념적인 것을 개념적 사고로부터 해방시켜야 한다는 것이다. 이러한 입장은 인과성과 자유의 개념에도 그대로 해당된다. 칸트에게서 인과성은 주관의 오성개념을 통한 사유에 기인하기 때문에 아도르노에 의하면 그것은 당연히 비동일자를 억압하게 된다. 그에 의하면 인과성은 이성에 의한 자연지배의 결과이다. 여기서 억압적이란 인과관계를 통하여 결과로서의 사건이 원인에 의해 종속되는 관계를 의미하는 것이 아니라. 대상이 주관의 사유에 종속됨을 의미한다. 이러한 억압적 관계는 객관우위의 사고 또는 주체와 객체가 평등하게 될 경우에만 해소될 수 있다.

(q4.4.1.2) 비록 인과성이 주관적 사유의 원칙으로서 부조리한 면을 지닐지라도, 인과성 없이는 전혀 인식할 수 없다면 인과성에서는 사유 자체가 아닌 것의 한 계기를 찾을 수 있을 것이다. 인과성에서는 동일성이 비동일자에게 무엇을 범했는지 배울 수 있다. 인과성에 대한 의식은 법칙성에 대한 의식으로서, 그와 같은 점에 대한 의식이다. 또 인식비판으로서는 동일시 속의 주관적 가상에 대한 의식이기도 하다. 반성된 인과성은 비동일성의 가능성으로서의 자유라는 이념을 가리킨다. 인과성은 물자체들이 동일성원칙에 의해 억압되는 한에서 또 단지 그런 한에서 객관적으

로 도발적-반칸트주의적으로 물자체들 사이의 관계일 것이다. 인과성은 객관적으로도 주관적으로도 지배된 자연의 속박이다. 인과성의 사물적 기초는 정신적 원칙으로서 단지 실제적 자연지배의 반영일 뿐인 동일성에 있다. 이성에 의해 자연이 지배되는 자연 속의 어디서나 이성은 인과성을 발견한다. 그런데 인과성에 대한 반성을 통해 이성은 속박 원칙으로서의 자체의 자연발생적 성격도 의심하게 된다. 진보해가는 계몽은 그러한 자의식을 통해 신화로의 복귀와 구분되지만, 무반성적일 경우에는 이 신화로의 복귀에 내맡겨지고 말았다. 인간 자신이 만족할 줄 모르는 환원의 대상임을 인식함으로써 계몽은 자체의 환원 도식, 곧 ‘이것이 인간이다’라는 도식으로부터 그 전능적 성격을 앗아버린다. 하지만 인과성은 인간이 자연에 대한 지배로서 유지하는 인간의 자연발생성 이외의 아무것도 아니다. 주체는 언젠가 자연과 자신의 평등이라는 계기를 알게 되면 더 이상 자연을 자신과 같게 만들지만은 않을 것이다. 이 점이 관념론의 은밀하고도 전도된 진리내용이다. 왜냐하면 주체는 관념론적 관계에 따라 더욱 철저히 자연을 자신과 동일시할수록 자연과의 모든 평등으로부터 멀어지기 때문이다.(제3부 1장, 361 이하)

4.4.2 자유론의 억압성

(e4.4.2.1) 아도르노에 의하면 근대 시민사회는 중세의 질서를 파괴하면서 등장하였지만, 새로운 지배세력으로 등장한 시민계급은 프롤레타리아 계급에 의해 자신의 질서가 파괴될 것을 두려워한다. 근대 철학의 관념론은 바로 이러한 시민계급의 이해관계를 대변한다. 이러한 사고가 가장 두드러지게 나타나는 것이 바로 자유이론이다. 자유는 억압적인 것 또는 질서 있는 것으로부터의 해방일 듯하지만, 칸트의 자유개념은 오히려 질서를 옹호한다는 것이다. 그것은 무질서 상태를 자유로 규정하는 것이 아니라, 의지가 이성의 법칙, 즉 도덕법칙에 따를 때를 자유라고 규정하기 때문이다. 이러한 자유개념은 당연히 질서상태에 들어오지 않는 비동일자에 대한 억압으로서 작용하는 것이다.

4.4.2.1 무질서에 대한 혐오

(e4.4.2.1.1) 아도르노는 칸트의 이율배반에 대한 증명 중 테제에 대한 증명을 비판하면서 칸트가 무정부 상태를 혐오하고 법칙과 질서에 대해 편파적으로 옹호하고 있다고 비난한다. 그는 칸트와 칸트를 이은 셀러가 초기 단계의 프랑스혁명을 예찬하다가 후기에 혁명이 대중당에 의해 폭력과 무질서 상태로 접어들게 되자 혁명에 대하여 비판적인 입장으로 돌아선 것을 지적하면서 칸트가 무질서를 혐오하였고 이러한 그의 무질서에 대한 생각이 자유의 개념을 질서의 개념으로 규정하도록 하였다고 본다.

(q4.4.2.1.2) 그에게는 ‘항존적 법칙들’이 문제다. 무정부상태에 대한 그의 시민적이고 소심한 혐오는 감독에 대한 그의 시민적이고 자의식적인 거부감보다 적지 않다. 이로써 사회는 그의 가장 형식적인 고찰들 속에까지 파고들어 간다. 형식적 요인 자체는 한편으로 개인을 ‘다름 아니라 바로 그렇게 형성되었다’고 편협하게 규정하는 데에서 해방시키며, 다른 한편으로는 현존상황에 아무것도 맞세우지 못하고 순수한 원칙으로 격상된 지배권 이외의 어떤 것에도 근거를 두지 못하는데, 그러한 것은 시민적 속성이다. 칸트 윤리형이상학의 근원에는, 그 후 진보의 법칙들과 질서의 법칙들을 나누게 되는 콩트의 사회학적 이분법이 질서의 법칙들에 대한 편파적 옹호와 더불어 감추어져 있다. 즉 질서는 자체의 법칙성을 통해 진보를 제어하리라는 것이다. 안티테제에 대한 칸트의 증명에 나오는 다음 명제는 그와 같은 뉘앙스를 지닌다. “자연법칙들로부터의 자유(독립성)는 물론 강압으로부터의 해방이지만, 모든 규칙들의 안내로부터의 해방이기도 하다.”(칸트, 『순수이성 비판』, 309 쪽) 이러한 안내는 ‘무조건적 인과성’을 통해, 말하자면 자유로운 산출행위를 통해 ‘종식되어야’ 한다는 것이다. 그러나 칸트는 이 자유로운 산출행위를 안티테제에서 과학주의적으로 비판하면서, 그 밖에는 완고한 사실에 대해서만 그랬던 것처럼 그것을 ‘맹목적’이라고 비판한다. 칸트가 자유를 서둘러 법칙이라고 생각한 것은, 그의 계급이 늘 그랬듯이 그도 자유를 엄밀히 받아들이지 않고 있다는 점을 드러내는 것이다. 그의 계급은 산업 프롤레타리아트를 두려워하기도 전에, 예컨대 스미스의 경제학에서, 해방된 개인의 가치를 어떤 질서에 대한 변론과 결합시켰는데, 이 속에서는 한편으로 보이지 않는 손이 거지

도 왕도 모두 보살펴주며, 다른 한편으로 자유로운 경쟁자도 – 봉건적인 – 공정한 시합에 전념해야 한다고 한다.(제3부 1장, 340 이하)

(q4.4.2.1.3) 칸트를 대중화한 실러는, 민중들이 스스로 해방된다면 복지는 번창할 수 없으리라 주장하는 시에서, 질서를 다복한 여신이라고 칭했다. 이때 그는 자신의 철학 선생을 날조하지는 않은 셈이다. 그 둘은 그 세대가 비교적 온건했던 프랑스혁명의 공포 앞에서 직면한 혼돈이 – 그들은 반혁명적 슈양파의 잔인성에 대해서는 덜 격분했다. – 어떤 억압의 산물이었다는 점, 또 이 억압의 특징들은 그것에 저항하는 자들 내부에서 잔존한다는 점에 대해 아무것도 알려고 하지 않았다. 칸트는 독일의 다른 천재들과 마찬가지로 우선은 혁명을 환영할 수밖에 없었다. 그래서 충분히 재빠르게 비방할 수 없었으나, 로베스피에르가 평계거리를 제공하자마자 벌써 안심하게 되었다. 그리고는 안티테제의 증명에서 ‘무법칙성’을 대가로 ‘합법칙성’을 찬양하며, 심지어 ‘자유라는 신기루’를 운위하기까지 한다. 법칙들에는 ‘영속적인’이라는 찬양의 수식어가 부여되며, 이 수식어는 법칙들을 무정부상태의 악몽에서 벗어나게 해줄 터인데, 바로 그 법칙들이야말로 부자유로 인한 과거의 악이라는 의심은 떠오르지 않는 것이다. 오히려 칸트의 경우 법칙 개념의 우월성은, 그가 테제뿐 아니라 안티테제의 증명에서도 이 둘의 좀더 높은 통일성인 듯이 법칙들에 호소한다는 데에서 나타난다.(제3부 1장, 341)

4.4.2.2 자유의 동일성사유

(e4.4.2.2.1) 아도르노에 의하면 칸트에게서는 자유도 주관의 개념인 이성개념에 기인하기 때문에 비동일자에 대한 억압으로 작용한다고 한다. 칸트의 자유개념은 무법칙적으로 행위하는 것이 아니라 이성의 법칙, 즉 도덕법칙에 따라 행위하는 것이다. 이때 도덕법칙이란 일반화 가능한 준칙을 의미하고 일반화 가능한 준칙을 판단하는 것은 이성이므로, 어떤 준칙이 일반화 가능하다는 바로 그 이유로 그 준칙을 따른다면 그러한 행위는 순수한 이성의 판단에 따르는 행위이다. 이러한 행위는 정념의 억압으로부터 자유인 것이다. 따라서 칸트의 자유론이 억압적 성격을 갖는다는 주장은 일견 이해하기 힘든 것처럼 보인다. 아도르노의 주장의 의

미를 이해하기 위해서는 억압의 주체를 구별해야 한다. 이성의 법칙에 따르는 행위가 자유라 함은 자신의 정념에 의한 강제로부터 자유롭다는 것이다. 그러나 이러한 자유는 신과 같이 순수한 이성적 존재나 ‘성스런 의지’에게서나 가능하다. 이러한 의지에서는 이성의 법칙은 당위가 아니라 사실의 법칙이 된다. 그러나 감성을 지닌 대부분의 인간에게서 도덕법칙은 사실의 법칙이 아니라 당위의 법칙이다. 이러한 존재에게 도덕법칙은 명령이 된다. 아도르노가 칸트의 자유 개념이 억압적이라고 하는 것은 바로 도덕법칙이 의무의 명령으로 인식되는 존재에게 억압적이기 때문이다.

(q4.4.2.2.2) 그러나 칸트 자유론의 역설은 현실 속의 그 입지에 엄격히 상응한다. 실존요인으로서의 자유에 대한 사회적 강조는 완화되지 않은 억압 혹은 심리학적으로 말해서 강압적 특징과 손을 잡는다. 이것들은 자체 내적으로 적대적인 칸트 도덕철학에서, 경험적 조건들을 고려하지 않은 채 엄격히 처벌하려는 욕구가 의지의 자유에 대한 학설과 결합하는 형사학적 실천과 공통점을 지닌다. 『실천이성비판』에서 자유를 위하여 명령법과 인간들 사이의 간극을 메워야 할 개념들 전체, 즉 율법·강요·존경·의무 등의 개념은 강압적이다. 자유에 근거하는 인과성은 자유를 복종으로 변조한다. 칸트는 그 후의 관념론자들처럼 강압 없는 자유를 감내하지 못한다. 뒤틀리지 않은 자유 개념은 이미 그에게 무정부상태에 대한 불안을 야기하는데, 이런 불안 때문에 훗날 부르주아 의식은 자신의 자유를 말살하려고 했다. 『실천이성비판』의 임의의 공식들에서는, 내용을 통해서보다는 오히려 어감을 통해서 더 그러하지만 그런 점을 인식할 수 있다. “그런데 법칙에 대한 의지의 자유로운 복종을 의식하는 것은, 모든 성향들에 가해지기는 하나 자신의 이성을 통해서만 가해지는 불가피한 강압과 결합된 상태에서, 법칙을 존중하는 것이다.” (칸트, 『실천이성비판』, 80쪽) 칸트에 의해 두려움을 야기하는 위엄의 차원으로까지 아프리오리한 것으로 변형된 것을 심리분석자들은 심리학적 조건들에 기인하는 것으로서 설명한다. 관념론에서 자유를 추론 불가능한 강압으로 격하시키는 것, 바로 그것을 인과적으로 설명함으로써 결정론적 과학은 현실적으로 자유에 기여한다. 이는 자유의 변증법 가운데 일부다.(제3부 1장, 319 이하)

(q4.4.2.2.3) 제3이율배반의 해결되어도 칸트의 도덕철학은 여전히 이율배반적이다. 즉 그것은 전체 구상에 따르자면 자유의 개념을 단지 억압으로서만 표상할 수 있다. 칸트의 경우 도덕의 구체화는 모두 억압적 특징을 지닌다. 그것의 추상성은 주체의 순수한 개념에 상응하지 않는 것을 주체로부터 삭제한다는 점에서 내용적이다. 칸트의 엄숙주의는 여기서 유래한다. 쾌락주의적 원칙을 논박하는 것은 그것이 자체로서 악해서가 아니라 순수한 자아에 대해 타율적이라는 이유 때문이다. “한 사물의 실존에 대한 표상으로 인한 즐거움은, 그것이 이 사물에 대한 욕구를 규정하는 하나의 근거라야만 하는 한 주체의 수용성에 기초를 둔다. 왜냐하면 그것이 한 대상의 현존재에 좌우되기 때문이다. 아울러 그것은 주체에 대한 표상의 관계를 감정에 의거해 표현하지 않고 객체에 대한 표상의 관계를 개념에 의거해 표현하는 오성이 아니라, 감각(감정)에 귀속된다.” (칸트, 『실천이성비판』, 22쪽) 하지만 칸트가 특히 자유를 저해하는 모든 요인들로부터 자유를 정화하려 함으로써 자유에 부여하는 명예는 동시에 원칙적으로 개인을 부자유로운 존재로 만든다. 개인은 자신의 충동들을 제한하는 것 말고는 달리 그처럼 극단적인 요구를 받는 자유를 경험할 수 없다. 그렇더라도 칸트가 여러 구절에서, 실천이성의 원칙들에 나오는 둘째 정리에 대한 방대한 둘째 주석에서처럼 행복을 추구할 경우 그의 인도주의는 일관성의 규범을 깨뜨렸다. 그러한 관대함이 없다면 윤리법칙에 따라 살 수 없으리라는 점을 그도 어렵잖이 깨달았을 것이다.(제3부 1장, 346 이하)

(q4.4.2.2.4) 이와 병행하여 칸트의 윤리학은 내적으로 취약한 가운데 억압적 측면을 지니고 있다. 이 측면은 형벌의 필요에서 확연히 드러난다. 다음 글은 그의 후기 저서들이 아니라 『실천이성비판』에 나오는 것이다. “다른 경우 성실한 사람인 어떤 자에게 (혹은 이 경우 생각 속에서만 어떤 성실한 인간의 위치에 오게 된 자에게) 도덕법칙을 제시하고, 여기서 이 사람이 어떤 거짓말쟁이의 비열함을 인식하면, 그의 실천이성은 (그가 어떤 일을 해야 할 것인가에 대한 판단에서) 즉각 이익을 포기하고, 그 자신의 인격을 존중해 주는 것(진실성)과 결합된다. 그리고 그 이익은 (전적으로 의무의 편일뿐인) 이성의 온갖 부속물과 유리되고 세척된 다음 이제 누구나에 의해 측량되어, 또 다른 경우들에도 이성과 결합될 것이다. 다만 그가 이성을 결코 떠나지 않고 이성과 극히 긴밀하게 결합

되는 도덕법칙에 대립하게 될 때에는 그렇지 못할 것이다.(제3부 1장, 351 이하)

4.5 부정변증법에 의한 이율배반의 해소

(e4.5.1) 칸트는 자유와 필연의 이율배반을 주관적 사유의 모순이라고 보고, 이를 더 높은 단계의 반성을 통하여 해소하고자 하였다. 즉 세계를 현상세계와 예지계로 나눈 후 현상세계에는 인과율에 의한 자연필연성이 작용하고, 예지계에는 자유가 귀속되는 것으로 보았다. 이때 인과성뿐만 아니라 자유는 모두 법칙을 따르는 질서로 규정되었다. 아도르노는 이러한 사고가 동일성사유의 전형적인 형태로서 비동일자에 대한 억압일 뿐만 아니라, 객관적 대상의 현상을 정확하게 서술하지도 않고 있다고 비판한다. 양자물리학은 미시세계에서 인과율이 엄격하게 적용되지 않음을 밝혀내었는데, 아도르노는 한 걸음 더 나아가, 거시세계에서까지도 인과율이 엄격하게 적용되지 않는다고 주장한다. 그리고 예지계에서의 자유도 항상 존재하는 것이 아니다. 그것은 역사적 사회적 조건에 따라 더 많은 자유가 발휘되기도 하고 발휘되지 않기도 한다는 것이다.

4.5.1 일의적 인과성의 부정

(e4.5.1.1) 칸트는 인과율을, 모든 상태는 그것이 어떤 규칙에 따라 뒤따르는, 앞선 상태를 전제로 한다는 의미로 이해한다. 이러한 인과율은 원인과 결과 사이의 일의적 관계를 규정하는 엄밀한 인과율이다. 그동안 자연과학은 이러한 엄격한 인과율을 토대로 성립되는 것이라 생각되어 왔다. 그러나 20세기에 들어 양자역학의 발달로 아원자 차원의 미시세계에서는 인과율이 엄밀히 적용되지 않는다는 사실이 알려졌다. 아도르노는 더 나아가 모든 자연과학이 일의적 인과관계인 인과적 사슬을 전제로

하지 않는다고 주장한다. 그에 의하면 대상들은 서로 얹히고 교차되는 상호관계의 무한성으로 인해 일의적 인과관계의 사슬을 구성하는 것이 실제에 있어서 뿐만 아니라 원칙적으로도 불가능하다는 것이다. 따라서 각각의 상태는 수평적으로든 수직적으로든 다른 모든 상태와 연관되며, 모두에게 영향을 끼치고 모든 것에 의해 영향을 받는다. 이러한 상호 연관관계가 다름이 아닌 ‘짜임관계’이다. 아도르노에 의하면 자연과학은 인과적 사슬을 규명하는 것이 아니라, 어떤 상태의 짜임관계 안에서의 상호 관계를 규명하는 것이다. 이러한 인식에 의하면 엄밀한 의미의 인과율은 부정될 수밖에 없다.

(q4.5.1.2) 그러나 자유 이념의 대립물인 인과성이 개념도 그와 마찬 가지 사정인 듯하다. 이는 보편자가 특수자를 동일시에 의해 위로부터 청산함으로써 적대관계들이 지양되기에 이르는 보편적 흐름에 부응한다. 이 경우 자연과학들에서 보는 인과성의 위기에 간단히 호소할 수는 없을 것이다. 자연과학에서 인과성의 위기는 미시적 영역에만 명백하게 적용된다. 다른 한편 칸트의 경우 인과성의 공식화는 적어도 『순수이성비판』에서는 매우 대략적이어서 아마 단순히 통계적인 법칙성들에조차 그 가능성 을 인정할 것이다. 인과성에 대해서도 자체의 처리방식들에 내재적인 조작적 규정들에 만족하는 자연과학들과, 자연과학적 방법론을 추상에 의해 반복하는 것 이상이기를 원하는 한 인과성에 대한 설명을 피할 수 없는 철학은 불쌍하게도 서로 단절되어 있으며, 필요만으로 양자가 서로 접합 될 수는 없다. 하지만 인과성의 위기는 철학적 경험이 아직 미치는 곳, 즉 현대사회에서도 눈에 띈다. 칸트는 각각의 모든 상태를 ‘그것의’ 원인에 되돌리는 것을 의문의 여지없는 이성의 방법으로 받아들였다. 철학은 열성적으로 제반 과학의 옹호자로 자처할수록 대개 과학과 멀어지는데, 이 과학은 인과적 사슬보다는 인과적 그물을 통해 작업할 것이다. 그러나 이는 인과적 관계들의 경험적 다의성에 대한 잠정적 인정 이상의 의미를 지니는 것이다. 인과성이 어떤 현상을 일의적으로 시간적 계열 속에서 규정하는 것이 아니라. 모든 인과적 계열들이 모든 현상 속에서 서로 교차 되는 사태에 대한 의식을 칸트 역시 이 범주 자체에 대해 본질적인 것이라고, 즉 그의 언어로는 선천적이라고 인정할 수밖에 없었을 것이다. 말하자면 어떠한 개별 사건도 그러한 다수성에서 예외일 수 없다. 서로 얹

하고 교차되는 것의 무한성으로 인해, 제3이율배반의 테제와 안티테제가 다 같이 상정하는 바와 같은 일의적 인과의 사슬을 구성하는 것은 결코 실제에서뿐만 아니라 원칙적으로도 불가능하다. 칸트의 경우 아직 한정된 진행과정에 머물렀던 명백한 역사적 반문도 이미, 말하자면 수평적으로 이율배반에 대한 단원 속의 비판이 적용되는 긍정적 무한성을 포함한다. (제3부 1장, 357 이하)

(q4.5.1.3) 자유의 가능성의 쇠퇴함과 상관관계를 가지면서 인과성의 효력도 깨어진다는 것은 수단의 차원에서 합리적인 사회가 이미 오래 전부터 그 목적상 이미 잠재적으로 그랬듯이 비합리적인 사회로 공공연히 변해가는 징후다. 라이프니츠와 칸트의 철학은 최종원인을 좁은 의미에서 현상적으로 타당한 인과성과 구분하고 양자를 결합하려고 노력함으로써 그와 같은 불일치를 다소 감지했지만, 시민사회의 목적과 수단의 이율배반 속에 담긴 그 뿐리에 까지 도달하지는 못했다. 그런 오늘날 인과성의 소멸은 자유의 왕국에 대한 신호가 아니다. 총체적 상호작용 속에서는 과거의 종속성이 확대 재생산된다. 그러한 상호작용은 그 수백만 갈래의 망을 통해, 인과적 사유가 진보에 복무하면서 고무하려고 했던, 이제 손에 잡힐 만큼 가까이 다가온 합리적 통찰을 방해한다. 인과성 자체는 자유의 지평 속에서만 의미를 지닌다. 그것은 경험론 앞에서는 보호되는 듯해 보였다. 왜냐하면 인과성을 받아들이지 않으면 과학으로 조직된 인식이 불가능하다고 여겨졌기 때문이다. 관념론이 이보다 더 강력한 논거를 갖지는 못했다. 그러나 주관적 사유필연성으로서의 인과성을 객관의 본질구성적 조건으로 끌어올리려는 칸트의 노력은 그것을 경험주의적으로 부인하는 것보다 견실하지 못했다. 그 자신도 이미 현상들의 내적 연관관계를 받아들이는 데 거리를 둘 수밖에 없었다. 그런데 그것을 받아들이지 않을 경우, 인과성은 인과성의 주관적·범주적 본질에 대한 학설이 보존하고 싶어 하는 바로 그 중요한 법칙성 – ‘선천성’ – 을 잃어버리는 가정-결론 관계로 된다. 그런 다음 과학 발전은 칸트의 강령에 담긴 잠재력을 완수했다. 인과성을 동기화에 의한 직접적 자기경험으로써 논증하는 것도 임시변통이다. 그동안 심리학은 그러한 자기경험이 기만적일 수 있을 뿐만 아니라 기만적일 수밖에 없다는 점도 내용적으로 해명했던 것이다. (제3부 1장, 360 이하)

4.5.2 자유의 가능성

(e4.5.2.1) 자유의 가능성에 대한 칸트의 이론에 대한 아도르노의 비판은 두 가지로 요약된다. 그 첫 번째는 설사 예지계일지라도 인간의 의지가 항상 자유롭다고 의식하는 것은 아니라는 것과 의지의 자유를 현실적으로 경험할 수 있다는 주장이다. 첫 번째 비판은 칸트에 대한 정당한 비판이라기보다 칸트의 주장의 모호성에 기인하고, 두 번째 비판은 아도르노가 인과율의 필연성을 부정함으로써 가능하게 된다. 아도르노는 칸트가 예지계에서는 의지가 항상 자유로운 것으로 간주한 것으로 해석하고 있으나, 칸트는 도덕적이거나 최소한 합법적인 행위에 대해서만 그렇다고 주장하는 것이지, 모든 행위가 현상계에서는 결정되어 있고 예지계에서는 자유롭다고 주장하는 것은 아니다. 그러나 칸트 자신이 아도르노의 견해와 같이 해석할 수 있는 주장을 하고 있는 것은 사실이다. 특히 자유가 이성개념을 통한 사유이기 때문에 그것이 적용되는 예지계의 대상에 대해서는 무차별적으로 자유라고 판단할 수 있기 때문이다. 그러나 이것은 선택의 자유에 대해서만 그렇게 생각할 수 있을 뿐, 자율로서의 자유의 관점에서는 도덕적으로 선한 행위만이 자유로운 행위로 간주되기 때문에 모든 행위가 자유롭다고, 즉 자율적이라고 하는 것은 아니다. 두 번째 비판은 아도르노가 인과율의 보편성을 부정함으로써 비로소 가능하게 된다. 만일 인과율이 예외 없이 적용되어야 한다면, 자유에 대한 경험은 허위의식이라고 간주할 수밖에 없기 때문이다.

4.5.2.1 자유의식의 역사성

(e4.5.2.1.1) 아도르노는 칸트가 자유와 필연의 이율배반에 대한 반성이 역사적으로 발생하였다는 사실은 주목하면서도 자유의 개념이나 자유에 대한 경험 자체가 역사적 본질을 지니고 있다는 사실은 깨닫지 못하였다고 비판한다. 즉 그에 의하면 칸트는 인과율뿐만 아니라 자유도 예지계에서 보편적으로 작용하는 인과성으로 간주했다는 것이다. 이러한 해석에 따르면 인간의 의지는 현상계의 관점에서 보면 모든 의지결정이

인과율에 종속되어 있고, 예지계의 관점에서 보면 그러한 의지결정이 동시에 자유로운 결정이라는 주장이 된다. 아도르노는 인과율이 필연적이지 않듯이 자유도 보편적인 것은 아니라고 비판한다. 아도르노는 인간의 의지가 자유로울 수 있다는 점을 전적으로 부인하지는 않는다. 그러나 그는 인간의 의지가 항상 자유로운 것은 아니며, 그것의 자유 여부는 역사적 사회적 상황에 따라 달라진다고 보는 것이다. 사실 이러한 비판은 칸트의 주장에 대립하는 것은 아니다. 칸트 역시 인간의 의지가 항상 자유이라는 의미에서 자유롭다고 주장하는 것은 아니기 때문이다. 선택의 자유는 항상 실제적이다. 즉 인간의 의지는 어떠한 행위를 선택하는지 자유로운 선택이다. 그러나 자율로서의 자유는 도덕적으로 선한 행위를 선택할 경우만이 실제적이다. 다른 경우는 가능적으로만이 자유로운 것이다. 아도르노는 칸트가 인과율과 자유를 각각 현상계와 예지계에 배치하면서 현상계에서는 인과율이 예외 없이 적용되어 자연법칙이 지배하고, 예지계에서는 자유, 즉 자율이 예외 없이 지배하기 때문에, 마치 현상세계에 자연법칙이 예외 없이 지배하듯이 도덕법칙이 예외 없이 지배하는 것으로 주장하는 것으로 이해한다. 이것은 칸트의 서술이 혼돈스러운 데에 기인한다. 칸트는 자유와 필연의 조화가능성을 설명하면서 이성적 존재자인 자아는 현상계와 예지계에 동시에 속하기 때문에 동일한 행위가 한편에서는 인과율에 의하여 자연필연성에 속하는 것으로 간주되면서도 다른 한편으로는 동시에 자유로운 행위로 간주될 수 있다고 주장하기 때문이다. 그러나 칸트의 생각은 모든 행위가 그렇다고 주장하는 것은 아니다. 그의 자유의 정의에 의하면 분명히 도덕적으로 선한 행위만이 자율적인 행위이고 자율적인 행위는 도덕적으로 선한 행위이다. 도덕성은 그 동기에 의하여 판단되기 때문에 어떤 구체적인 행위가 도덕적으로 선한 행위인지는 식별하기 어려운 것이 사실이지만, 분명한 것은 불법적인 행위, 즉 일반화가 가능하지 않는 준칙에 따르는 행위는 도덕적으로 선한 행위가 아니고, 동시에 자율적인 행위가 아닌 것은 분명하다. 이런 행위는 현상계에서는 물론 인과율에 따르는 행위이지만, 예지계에서는 순수이성의 판단에 따르는 행위라고 볼 수는 없게 되는 것이다. 칸트는 자

유로운 행위의 가능성을 이야기한 것일 뿐 인간의 의지가 항상 자유롭다고 주장하는 것은 아니다. 그러나 아도르노는 칸트의 주장이 인간의 의지는 한편으로는 인과율에 예속되어 있으면서도 다른 한편으로 예지계의 구성원으로서는 항상 자유적인 의지라고 주장한 것으로 이해한다. 따라서 그는 인간의 의지가 항상 자유로운 것이 아니라는 비판하는 것이다.

(q4.5.2.1.2) 그러한 반성이 역사적으로 생겨났다는 점을 칸트는 간파하지 않았으며, 자기 도덕철학의 혁명적 요구를 명백히 그 반성이 자체되었다는 점에 근거해 논증했다. “사람들은 인간이 그의 의무를 통해 법칙들에 묶여 있음을 인식했지만, 단지 자기 자신의 입법이면서도 또한 보편적인 입법에만 종속되어 있다는 점을 생각하지 못했다. 또 자신의 것이기는 하지만 자연의 목적들에 비추어본다면 보편적 입법 의지에 따라 행위하도록 속박을 받을 뿐이라는 점을 생각하지 못했다.” (칸트, 『윤리형이상학 정초』, 아카데미판 전집 4권 432쪽) 하지만 그는 자신이 영원한 이념으로 여긴 자유 자체가 개념으로서만 아니라 경험내용상으로도 역사적 본질을 지닐 수 있지 않을까 하는 생각을 결코 하지 못한다. 모든 시대와 사회에는 자유의 개념만이 아니라 실제의 자유도 결여되어 있었다. 모든 시대와 사회에 객관적 즉자로서의 자유가 설혹 사람들에게는 전적으로 은폐되어 있을지라도 존재한다고 보는 것은, 주관적 의식에 기초해야 하고 그래서 의식 일반이라는 것이 살아 있는 사람에게서 완전히 사라진다면 유지될 수 없을, 칸트의 선협 원칙과 모순될 것이다. 바로 그래서 칸트는 도덕적 의식이 도처에 현존하는 것임을, 심지어 극단적인 악인의 마음속에도 현존하는 것임을 입증하려고 집요하게 노력했다. 그렇지 않을 경우 그는 자유가 존재하지 않는 사회 및 단계에는 이성적 성격과 아울러 인간적 성격도 없다고 해야 했을 것이다. 물론 루소의 추종자였던 그가 마음 편하게 그럴 수는 없었을 것이다. 칸트에게 자명했던 근세적 의미의 개인이 형성되기 전에, 즉 단순한 생물학적 개체만이 아니라 그의 자체반성을 통해 통일체로서 일단 구성된 개별자 혹은 헤겔적 ‘자의식’이 형성되기 전에, 현실적 자유든 당위적 자유든 자유에 대해 논의하는 것은 시대착오적이다. 또한 이와 마찬가지로 자유는, 단지 풍부한 재화가 생산되는 사회적 조건들 아래서만 온전하게 만들어질 터인데, 다시 완전하게 어쩌면 흔적도 없이 소멸될 수도 있을 것이다.(제3부 1장, 303 이하)

4.5.2.2 자유의 경험

(e4.5.2.2.1) 칸트는 자유의 의식이 불가능한 것으로 간주하였다. 그 대신 우리에게 가능한 의식은 도덕법 의식이다. 도덕법 의식은 이성이 일반화 가능한 준칙이라고 인정한 준칙에 자신도 따라야 한다는 의무감이다. 이것은 이성의 판단과 감성의 욕구 사이의 괴리 때문에 발생하는 의식이다. 그러나 자유에 대한 이러한 의식은 가능하지 않다. 자유에 대한 의식이라 함은 나의 의지가 아무런 외적 강제 없이 나의 이성의 명령에 따른다는 의식인데, 이러한 사건은 인과율에 어긋나는 것이기 때문에 불가피하게 허위의식으로 간주될 수밖에 없기 때문이다. 그러나 아도르노는 자유의 의식이 가능한 것으로 본다. 이것이 가능한 이유는 인과율의 보편성을 부정하기 때문이다. 칸트도 자신이 순수한 이성의 판단에 따르는 행위 자체를 의식할 수 없다는 것은 아니었다. 그러나 만일 심리적 현상을 포함하여 모든 사건이 예외 없이 인과율을 따라야 하는 것이 진리라면, 이성의 판단에 따른다는 의식, 즉 다른 원인이 없고 자기 원인에 의해 행위한다는 의식은 인과율과 상충되기 때문에 허위의식으로 단정할 수밖에 없게 된다는 것이었다. 이에 대해 아도르노는 보편적인 인과성을 부정하는 까닭에 주체의 자유에 대한 경험을 허위의식으로 단정할 필요가 없게 되면 부자유의 의식과 함께 자아에 대한 경험으로 간주할 수 있게 되는 것이다. 그러나 이러한 주체는 자신을 항상 부자유하다고, 즉 항상 결정론에 지배를 받는다고 느낄 필요가 없듯이, 자신의 의지가 항상 자유롭다고 의식하는 것은 아니다. 아도르노는 특히 사람들이 자신을 해방시키고자하는 한에서 자유에 대한 경험은 분명한 현실이라고 주장한다. 그러나 이러한 자유는 부자유와 얹혀 있어서 주체는 때로 자신을 자유로운 것으로 경험하기도 하고 때로는 자신을 부자유로운 것으로 경험하기도 한다는 것이다.

(q4.5.2.2.2) 개별화의 전체 영역이 그 도덕적 측면을 포함해 부수현상임이 통찰되어야 비로소 개인도 인도주의를 접하게 된다. 때때로 전체 사회는 그 절망적 상태에 근거해, 개인들에 맞서 그들의 부자유 속에서

거부되는 자유를 대변한다. 한편 보편적인 사회적 억압의 시대에는 학대 받거나 짓밟힌 개인의 특징들 속에서만 사회에 맞선 자유의 이미지가 살아남는다. 자유가 역사적으로 그때그때 어디에 숨겨 될지를 단적으로 판정할 수는 없다. 자유는 억압의 변화하는 형태들을 통해 그것에 맞서는 가운데 구체화된다. 사람들이 자신을 해방시키고자 하는 한에서는 의지의 자유가 존재했다. 그러나 자유 자체는 부자유와 얹혀 있어 부자유에 의해 억눌릴 뿐만 아니라, 부자유는 자유 개념 자체의 조건이 되기도 한다. 어떤 다른 개별 개념과도 마찬가지로 자유의 개념 역시 절대적인 것으로 분리해낼 수는 없다. 이성의 통일성과 강압이 없다면 자유와 유사한 어떤 것은 생각조차 못할 것이며, 존재하기는 더욱 불가능했을 것이다. 이는 철학을 통해 기록된다. 활용 가능한 유일한 자유의 모델은 다음과 같다. 즉 의식이 사회 전체의 상황에 개입하듯이 이를 통해 개인의 체질에까지 개입한다는 것이다. 이는 의식 자체가 충동적 에너지로부터 가지 쳐 나온 것이며, 그것이 개입하는 대상의 한 계기이자 충동이기도 하다는 점에서 결코 망상이 아니다. 칸트가 발작적으로 부인하는 그러한 친화성이 없다면 자유의 이념도 없을 것이다. 비록 그는 이 자유의 이념을 위해 그러한 친화성을 인정하지 않으려고 하지만 말이다.(제3부 1장, 357)

4.5.3 자유와 필연의 이율배반 해소

(e4.5.3.1) 칸트에게 있어 자유와 필연의 이율배반은 이성적 사유의 모순이다. 따라서 그는 보다 높은 단계의 이성적 사유를 통하여 이러한 모순을 해소하고자 하였다. 그것은 현상계와 예지계를 구분하는 것이다. 칸트는 자연세계인 현상계에서 인과율이 예외 없이 작용하는 것으로 보았기 때문에 자유를 조금이라도 가능한 것이라고 인정하기 위해서는 현상계가 아닌 다른 세계를 상정할 수밖에 없었다. 따라서 그는 이성과 감성을 동시에 가지고 있는 인간은 한편으로는 현상계에 속하면서도 다른 한편으로는 예지계에 속한 것으로 간주할 수 있다고 주장하는 것이다. 이에 대해 아도르노는 이율배반이 사유의 모순이 아니라 현실, 즉 주체의 자기 경험의 모순이라고 본다. 이율배반의 모순을 이렇게 서로 달리 이해하는 배경에는 모순의 의미에 대한 차이가 전제된다. 칸트는 헤겔과

같이 모순을 형식논리학적인 개념으로 이해한다. 그러나 아도르노에게 있어 모순은 변증법적인 개념이다. 즉 비동일성에 대한 의식이 모순이다. 따라서 자유와 필연의 이율배반이란 주체가 자신을 때로는 자유롭다고 의식하고 때로는 부자유하다고 의식하는 것을 의미한다. 칸트에게서는 자유뿐만 아니라 인과성이 주관의 개념이 대상에 적용되는 것으로 간주하는 동일성사유에 기인하기 때문에 대상은 항상 인과율에 적용되는 것으로 사유될 수밖에 없다. 그리고 이러한 인과율이 전제되면 자유를 인정하는 것은 모순이 된다. 따라서 아도르노의 이율배반의 해소에서는 자유와 인과성을 주관의 개념이 아니라 객관 자체의 특성이라고 보는 반관념론적 사유가 중요한 역할을 한다. 그러나 또 다른 한편으로는 인과율이 그동안의 생각과 달리 자연세계에 예외 없이 작용하는 것이 아니라는 통찰이 중요한 역할을 한다. 아무리 반관념론적 입장을 취한다고 해도, 만일 자연이 예외 없는 인과율의 적용을 받는다고 하면 자유가 들어설 자리가 없고, 따라서 결정론을 주장할 수밖에 없기 때문이다. 아도르노는 인간의 의지가 항상 자유로운 것은 아니라고 보지만, 결정론자는 아니다. 그는 의지의 자유가 사회적 역사적 상황에 따라 달라질 수 있다고 보았다. 해방된 사회에서는 그렇지 않는 사회에서 보다 더 자유로울 수 있다는 것이다. 자유와 필연의 이율배반은 이렇게 주체가 자신을 자유로운 것으로 경험하기도 하고 부자유로운 것으로 경험하는 모순이지만, 이러한 이율배반은 또한 주체가 때로는 자유롭기도 하고 때로는 부자유하기도 하다는 사실을 인정함으로써 해소되기도 한다.

(q4.5.3.2) 자유와 결정론의 모순은 이성비판이 스스로 이해하고 싶어 하듯, 독단론과 회의론이라는 이론적 입장들 사이의 모순이 아니라, 때로는 자유롭고 때로는 부자유로운 주체들의 자기 경험의 모순이다. 자유의 관점에서 보면 주체들은 자기 자신과 동일하지 않다. 왜냐하면 주체가 아직 아니기 때문이다. 그것도 바로 주체가 자신을 주체로 회복시킴으로써 그러하다. 즉 자아는 비인도적인 것이다. 자유와 예지적 성격은 동일성 및 비동일성과 유사하다. 비록 어느 하나를 다른 쪽에다 명석판명하게 대응시킬 수 없더라도 그렇다. 칸트의 모델에 따르면 주체들은 자기 자신을

의식하는 한, 자기 자신과 동일한 한 자유롭다. 또 그러한 동일성 속에서 는 이 동일성의 강압에 종속되고 그것을 영구화하는 한 주체들은 부자유 롭기도 하다. 주체들은 비동일적이고 산만한 자연으로서 부자유롭다. 하지만 그럼으로써 또한 자유롭다. 왜냐하면 그들은 그들을 압도하는 충동 들 속에서 – 그것은 주체와 자신의 비동일성일 뿐이다. – 동일성의 강 압적 성격으로부터도 벗어나기 때문이다. 인성은 자유의 캐리커처인 것이다. 이러한 아포리아의 근거는, 동일성 강압의 피안에 있는 진리가 이 강 압의 순순한 타자가 아니고, 그 강압에 의해 매개되리라는 데 있다. 사회 화된 사회에서는 모든 개인이 사회적으로 필요한 도덕의 능력을 지니지 못한다. 단지 해방된 사회 속에서만 현실적으로 그러한 능력을 지닐 것이다. 사회적 도덕의 유일한 과제는 가증스러운 보복의 교환이라는 악무한 을 언제고 끝내는 일일 것이다. 그러나 개인에게 남는 유일한 도덕은, 동 물들을 존중하기보다 애호하는 칸트의 도덕이론이 경멸할 뿐인 그런 도덕 이다. 즉 자신이 좋은 동물이었다고 믿을 수 있도록 살려고 노력하는 것이다.(제3부 1장, 394 이하)

참 고 문 헌

- 김유동, 『아도르노와 현대사상』, 문학과 지성사 1997.
마틴 제이, 『아도르노』, 문병호 감수 / 서창렬 옮김, 시공사 1984.
문병호, 『아도르노의 사회이론과 예술이론』, 문학과 지성사 1993.
이순예, 『아도르노와 자본주의적 우울』, 풀빛 2005.
테오도르 아도르노, 『부정변증법』, 홍승용 옮김, 한길사 1999.
하르트무트 사이블레, 『아도르노』, 김유동 옮김, 한길사 1997.

- Adorno, W. Theodor, *Negative Dialektik*, Frankfurt aM 1966.
O Connor, Brian, *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*, MIT Press, 2004.
Tietz, Udo, *Ontologie und Dialektik: Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula*, Wien 2003.
Többicke, Christian, *Negative Dialektik und kritische Ontologie: eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno Bd. 110*, Würyburg 1992.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 21 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280779

ISBN 89-91280-77-3

94100