

헤겔과 아도르노의 매개 개념 (1999)

(The Concept of Mediation in Hegel and Adorno)

Brian O'Connor

번역 : 이재혁¹⁾

논리, 자연, 그리고 정신이라는 거대한 구조들이 전개되는 사유 과정에서 차지하는 중심적 위치를 고려할 때, 매개가 헤겔의 엔치클로페딕 철학의 가능성 그 자체에 결정적으로 중요하다는 것은 자명하다. 그러나 정작 헤겔은 매개 개념에 대해 구체적인 설명을 거의 남기지 않았다. 놀랍게도 헤겔 연구자들 사이에서도 이 개념은 훨씬 더 적은 주목을 받아왔다. 그럼에도 불구하고, 헤겔 및 포스트-헤겔 철학에 관한 논의에서 매개는 마치 그 의미가 단순하고 명료한 것인 양 일상적으로 사용되고 있다. 이러한 논의들에서 매개는 의미란 원자론적(atomic)이지 않다는 테제, 즉 어떤 것의 독립성은 그것이 맺고 있는 타자와의 관계와 분리될 수 없다는 테제로 이해된다. 그리하여 존재는 무(nothing)에 의해 매개되고, 특수한 것은 보편적인 것에 의해, 개인은 사회에 의해 매개된다고 일컬어진다. 그러나 헤겔이 과연 이러한 방식의 개념 사용을 정당화할 수 있는 방식으로 매개를 설명한 적이 있는가? 매개를 이처럼 수월하게 사용하는 경향은 테오도어 아도르노에게서도 발견된다. 그의 저작들은 이 개념의 사용으로 가득 차 있으며, 실제로 그것이 헤겔에 기원을 두고 있음을 인정하고 있다. 그러나 아도르노의 부정 변증법에서 매개 개념은 헤겔과는 전적으로 다른 맥락에서 작동한다. 하나의 개념이 어떻게 이토록 가변적일 수 있는지 의문이 제기될 수밖에 없다. 필자는 매개가 사실상 다의적인 용어이며, 헤겔과 아도르노 모두에게서 전적으로 상이하고 다양한 개념적 관계들을 포괄하고 있다고 주장하고자 한다. 더 나아가, 헤겔과 아도르노가 제안한 매개는 이 개념이 이끌어낸다고 주장되는 특정한 결론들을 허용할만한 논리적 엄밀함이 결여되어 있다.

1. 헤겔의 매개

헤겔에게서 매개는 사실상 특정한 대상들의 속성들이 왜 그러한 것인지를 설명하는데, 즉 우리가 초기의 일차원적인 개념화를 넘어설 수 있도록 허용하는 방식으로 그러한 것임을 설명한다. 이러한 이유로 그것은 이행의 가능성에 필수적인 것으로 간주될 수 있다. 특히 논리학에 익숙한 사람이라면 누구나 헤겔이 특정 개념들을 전개하는 데 있어서 그러한 속성이 얼마나 중요한지를 쉽게 이해할 것이다. 그러나 우리가 헤겔이 명시적으로 매개를 사용하는 방식을 면밀히 살펴보면, 우리는 서로 다른 다양한 의미들을 발견하게 되는데, 그 모든 것이 방금 언급된 일반적인 이행의 기능에 기여하는 것은 아니다. 나는 헤겔 자신이 『대논리학』의 「존재론」 부분에서 매개 개념에 대한 예비적 논의를 위해 우리에게 참조하도록 하는 『엔치클로페디』를 살펴보고자 한다. 내가 보기에 헤겔의 매개 개념에 대한 설명은 네 가지 상이한 매개 유형을 산출한다. 이는 헤겔이 매개를 하나의 통일된 지적 현상으로 제시한다는 점에서 문제적

1) 한국외국어대학교 철학과 24학번

다. 나는 헤겔의 매개 개념을 네 가지 서로 다른 테제로 분류할 것을 제안한다.

- (1) **고양 테제(Elevation Thesis)**: 매개는 우리가 우연성으로부터 필연성으로 나아가게 하는 지적 메커니즘이다.
- (2) **초월적 테제(Transcendental Thesis)**: 인식 과정은 비(非)직접적인 요소(그리고 그 요소가 바로 매개이다)의 개입 없는 성립할 수 없다는 인식론적 조건을 의미한다.
- (3) **내용적 테제(Contentual Thesis)**: 내용의 가능성은 판단 형식에 의해 규정되며, 그것은 매개를 포함해야 한다.
- (4) **발생적 테제(Genetic Thesis)**: 어떤 사실의 필연적 전제 조건이 그것의 역사적 생산이라면, 그 사실은 이러한 의미에서 매개된 것이다.

이러한 생각들 중 일부가 암시할 수 있는 연관성에도 불구하고, 나는 헤겔을 어떤 유형의 칸트주의자로 해석하고 싶지는 않다. 오히려 나는 가능한 한 논리학에 어떤 일반적 입장을 귀속시킬 것인지에 대한 더 깊은 주장들을 제기하지 않으면서, 이 서로 다른 테제들을 그것들이 등장하는 맥락 속에서 살펴보고자 한다.

(1) 고양 테제

고양 테제는 우리가 주어진 내용에 대한 태도를 어떻게 수정한 후, 그것에 대한 이해를 우연성에서 필연성으로 이행시킬 수 있는지를 설명한다. 헤겔은 이 생각을 추상적으로 탐구하지 않는다. 오히려 이 생각은 그가 특정한 철학적 입장을 비판하는 맥락 속에서 발생한다. 따라서 논의가 이루어지는 맥락이 중요하다. 헤겔은 오직 신에 대한 배타적이고 직접적인 인식만이 가능하다는 입장을 취했던 낭만주의적 비합리주의자인 야코비와의 논쟁을 통해 고양 테제를 확립한다. 야코비로 하여금 이러한 결론에 이르게 한 것은 그가 이해한 신의 절대적 고유성 때문이었다. 신은 칸트가 일반적인 인식을 위해 개괄했던 개념주의적 장치를 통해서만 알려질 수 없었다. 개념이란 감각적 개별성에 적용되거나 일반적인 추상으로 기능할 때에만 인식적이기 때문에, 신은 전적으로 비개념적인 방식으로 알려져야만 한다는 것이다. 야코비 역시 헤겔처럼 신에 대한 인식이 실제로 도달 가능하다고 보았기 때문에, 그는 직접적 인식이라는 테제를 제시한다. 야코비의 입장을 논의하는 과정에서 헤겔은 직접적 인식 테제 내에 존재하는 치명적인 비정합성을 들추어낸다. 그러나 중요하게도 헤겔은 이 입장을 “객관성에 대한 사상의 세 번째 태도”라고 명명함으로써, 앞선 두 가지 태도, 즉 (1) 소박한 실재론적 일치와 (2) 경험론 및 비판철학에 대해 우위를 부여한다. 헤겔은 직접적 인식이라는 이 세 번째 입장이 가진 우위가 인정받을 수 있는 이유로, 오직 그것만이 “신의 사유와 신의 존재 사이의 절대적 불가분성”을 보존했기 때문이라고 지적한다. (EL §51)

야코비의 현대적인(contemporary) 존재론적 논증의 재구성은 신의 존재에 대한 모든 논증을 거부한 것으로 유명한 칸트보다 그를 더 우위에 두게 만든다. 칸트는 자신의 비판철학이 가진 일반적인 전제들에 따라 이러한 논증들을 거부했는데, 헤겔은 바로 그 전제들을 거부한다. 칸트에 대한 논의는 “객관성에 대한 사상의 두 번째 태도”²⁾라는 절에서 다루어진다. 헤겔

2) [원주] 칸트는 여러 가지 이유에서 절대적인 것을 지성 능력에 결함이 있는 이론을 제시한 것으로 간주된다. 첫째, 칸트의 지각 구조에 대한 탐구는 오직 지각의 주관적 요소만을 설명하려는 데 그 목표를 둔다. 그러나 주관적인 것의 범위는 지각의 모든 요소들로까지 확장된다. 그 결과, 객관성은 주관

은 단순한 인식론보다는 절대적인 것에 관심을 두고 있었기 때문에, 당연하게도 신의 존재 증명에 대한 칸트의 비판을 구체적으로 검토한다. 그 이유는 칸트의 비판이 절대적인 것에 대한 그의 태도를 분명하게 드러내 주기 때문이다. 칸트 입장의 본질은 필연적 존재가 우연적 존재로부터 연역될 수 없다는 것이다. 나아가 타당한 판단은 오직 우연적 존재의 영역에서만 가능하므로, 절대적인 것에 관한 타당한 판단은 배제된다. 만약 칸트가 옳다면 헤겔 철학은 결정적으로 잘못 구상된 것이 되므로, 당연히 헤겔은 우연성에서 필연성으로 나아가는 지적 이행을 이룰 수 있는 정합적인 방법이 실제로 존재함을 보여주려고 시도한다. 앞으로 살펴볼겠지만, 헤겔이 이를 보여주는 방식은 매우 따라가기 힘든 몇 가지 기묘한 전제들에 의거하고 있다. 헤겔이 『엔치클로페디』에서 매개라는 개념을 처음으로 사용하는 곳이 바로 이 지점이다. 그는 “경험적 세계를 사유한다는 것은 오히려 본질적으로 그 경험적 형식을 변화시켜 그것을 보편적인 것으로 전환한다는 것을 뜻한다”고 언급한다. (EL §50) 따라서 경험 세계가 사유되거나 반성의 대상이 될 때, 그것은 더 이상 단순한 경험적 대상이 아니라 참으로 사유의 대상이 된다. 헤겔은 이러한 사유를 “지각된 것의 내적인 내실”을 이끌어내는 부정적 활동으로 묘사한다. (EL §50) 그는 이 부정적 계기가 질료적인 것을 정신적인 것으로 반성적으로 변형시키는 과정을 수반한다고 주장한다. 이러한 방식으로 질료적인 것은 이른바 정신으로 매개된다. 즉, 세계의 존재는 오직 신의 필연적 존재로서만 설명될 수 있다는 것이다. 신으로부터 독립된, 혹은 세계 그 자체는 단지 우연적인 존재일 뿐이다. 그렇다면 세계는 오직 신 안에서 자신의 진리에 도달함으로써만 비로소 자신의 유의미성을 획득한다는 의미에서 신을 통해 매개된다. “정신의 고양이가 지니는 의미는 세계에 실로 존재가 속하기는 하지만 그 존재는 가상일 뿐 참다운 존재가 아니고 절대적 진리가 아니라는 것, 이 절대적 진리는 오히려 저 현상의 저편에서 오직 신 안에 있고 신만이 참다운 존재라는 것이다.” (EL §50) 반대편에서 보면, 신의 존재는 세계를 통해서 매개 된다. 우리가 사물의 우연성으로부터 신의 존재로 이행해야만 하기 때문이다. 그러나 세계에서 신으로 향하는 이 이행은 결코 상호 의존적인 관계가 아니다. 만약 그렇다면 신의 존재는 “근거 지어지고 의존적인 것”이 되고 말 것이다. 이 점은 헤겔로 하여금 다음과 같은 결론을 내리게 한다. “이러한 고양이가 이행이자 매개라는 점에서, 그것은 그와 마찬가지로 이행과 매개의 지양이기도 하다. 왜냐하면 신이 그에 의해 매개된 것으로 보일 수도 있는 것, 즉 세계가 오히려 허무한 것으로 설명되기 때문이다. 오직 세계 존재의 허무함만이 고양이의 유대이며, 그리하여 매개하는 것으로서 존재하는 것이 사라짐으로써 이 매개 자신 안에서 매개가 지양된다.” (EL §50) 독립적인 존재로 이해되었던 세계는 신에 의해 대체되며, 신의 존재는 세계의 독립적 존재에 대한 무효화이다.

이러한 맥락에서 의도된 매개의 의미는 헤겔의 최종 기획에 결정적이다. 그것은 하나의 대상(object) - 이 경우 세계 - 이 자립적이지 않음을 보게 해주는 반성의 메커니즘이며, 반성

성으로 붕괴된다. 왜냐하면 경험적 주체를 제외한 어떤 것도 주체에 의해 정립되지 않는 한 존재할 수 없기 때문이다. (EL §41) 따라서 범주들의 공허한 형식은 직관의 형식으로 주어지는 내용에 의해 규정되는데, 이 내용은 “그와 마찬가지로 주관적인 것일 뿐이다” (EL §43) 둘째, 헤겔은 칸트가 아리스토텔레스에게 가했던 비판을 칸트 자신에게 되돌려 적용한다. 그는 범주들이 연역된 것이 아니라 전통 논리학으로부터 우연적으로 취해졌다고 주장한다. 오직 연역만이 그것들을 철학적으로 적합한 개념들로 만들어준다. (EL §42) 셋째, 범주들이 오직 감성을 통해서만 규정되기 때문에, 그것들은 “지각에서 주어져 있지 않은 것으로서의 절대적인 것”을 설명하는 데 사용될 수 없다. (EL §44) 흥미로운 점은, 이후의 철학 전통 전체가 바로 이러한 헤겔의 칸트 비판으로부터 출발한다는 것이다. 즉 그것은 과도하게 규정된 범주적 사유를 거부하는 데에서 헤겔을 따른다. 그러나 동시에 그 전통은 헤겔 비판의 동기들 - 즉 절대자를 이성적으로 표현할 수 있는 철학의 필요성 - 에 대해서는 훨씬 덜 매혹되어 있다. 분명히 여기에는 어떤 기묘한 전환이 발생해 있다.

은 우리로 하여금 그 대상의 추가적인 조건으로 나아가도록 강제한다. 따라서 매개는 헤겔의 표현을 빌리자면 수평적인 함축이 아니라 하나의 고양이다. 나아가, 그리고 그것이 고양시키는 운동이기 때문에, 매개는 특정한 만족스러운 위치에 도달했을 때 비로소 끝나야만 한다. 그런 방식으로 매개는 스스로를 지양한다. 즉, 이전 단계의 매개들을 부정함으로써 비로소 본연의 모습이 되는 것이다. (매개의 운동은 변증법이 주어진 판단을 부정하고 그 판단을 넘어선 무언가로 스스로를 변형시키는 삼원적 구조와 유사하다.) 이러한 지양의 기준이 명시되어 있지 않기 때문에, 우리는 헤겔이 어떤 만족의 조건을 요구하는지 알 수 없다는 점은 주목할 만하다. 다시 말해, 언제 지양이 단순한 부정이 아닌 것이 되는가? 이러한 매개 설명의 주요한 난점은 그것이 특정한 전통적 신학적 존재 개념을 정당화하는 과정에 봉사하기 위해 맞춤형 제작된 개념(custom-built concept)처럼 보인다는 점이다. 헤겔이 매우 자연스럽다고 여기는 조건을 찾아내는 철학적 과업은 무의식중에 절대적인 것을 사유하는 계기가 되고 만다.

(2) 초월적 테제

“객관성에 대한 사상의 세 번째 태도”에서 헤겔은 매개 개념을 더욱 정교화하려고 시도한다. (EL §62) 헤겔은 매개가 범주를 통해 파악되는 모든 것의 성질이라고 제안한다. “이 범주들은 제한된 규정들, 즉 조건 지어진 것, 의존적인 것, 매개된 것의 형식들이다.” 따라서 매개된 대상은 무한하지 않고(제한되며), 절대적이지 않고(조건 지어지며) 독립적이지 않다. 헤겔은 이어서 범주가 개념의 동의어라고 말한다. 파악한다는 것, 즉 개념을 통해서 사유한다는 것은 대상을 “조건 지어진 것과 매개된 것의 형식”으로 파악하는 것이다.³⁾ 매개는 개념과 마찬가지로 대상을 규정하는 속성을 지니며, 그런 의미에서 매개는 하나의 형식적 성질이다. 헤겔은 매개가 객체와 주체 사이에 서 있는 생략 가능한 중간 지점이 아니라고 단언할 때 이러한 초월적 함의를 덧붙인다. 사실상 객체는 매개를 통하지 않고서는 합리적으로 도달할 수 없는 것처럼 보인다. 헤겔은 설명과 파악이란 하나의 특정한 매개에서 다른 특정한 매개로 이동하는 문제라고 주장하면서 추가적인 주장을 펼친다. 우리는 이를 단순히 인식이 필연적으로 개념적이라고 말할 수 있을 것이다. 이러한 생각들을 종합해 보면 두 가지 주장이 제기되고 있음을 알 수 있다. (a) 우리는 객체를 오직 개념적으로만 알 수 있으며 (b) 우리가 객체에 대해 알 수 있는 것은 객체에 대해 직접적으로 주장할 수 있는 것이 아니라 어떤 매개들이 수반되는지에 달려 있다는 것이다. 이러한 두 주장을 펼침으로써 헤겔은 분명히 개념주의에 전념하고 있다. 그의 입장은 객체의 개념적 가능성이 우리가 성취할 수 있는 인식을 결정한다는 것이다. 따라서 매개는 - 실재론적 표상주의에서 개념이나 생각이 그러하듯 - 판단하는 주체와 무관한 객체 사이에 있는 중간 지점이 아니다.

헤겔은 이 입장을 초월적으로 제시한다. 그는 만약 우리가 인식이 매개를 포함하고 있음을

3) [역주] 오키너가 헤겔의 매개 개념을 매우 압축적으로 서술하고 있어, 내용이 명확하지 않아 『엔치클로페디』 §62 부분을 따로 적는다. “특수자의 활동으로서 사유는 오직 범주들만을 자기의 산물과 내용으로 지닌다. 지성이 견지하는 바의 이 범주들은 제한된 규정들 즉 조건 지어진 것, 의존적인 것, 매개된 것의 형식들이다. 그것들로 제한된 사유에 대해서는 무한한 것, 참된 것은 존재하지 않는다. 그러한 사유는 (신의 현존재에 대한 증명들에 반해) 그와 같은 것으로의 이행을 이룰 수 없다. 이 사유 규정들은 또한 개념이라고도 불린다. 그런 한에서 대상을 개념 파악한다는 것은 그것을 조건 지어진 것과 매개된 것의 형식에서 파악한다는 것 이외에 다른 아무것도 뜻하지 않으며, 그리하여 대상이 참된 것, 무한한 것, 무조건적인 것인 한에서는 그것을 조건 지어진 것과 매개된 것으로 전환하고 그러한 방식으로 참도니 것을 사유하면서 파악하는 대신에 그것을 오히려 참되지 않은 것으로 전도시킨다는 것을 뜻한다”

설명하지 않는다면 우리의 언어가 비정합성에 빠진다는 것을 보여준다. 그는 이것이 바로 야코비에게서 일어나는 일이라고 주장한다. 헤겔은 이성의 대립적인 의미를 이용해 그것을 신앙과 동등하게 만들려는 야코비의 시도를 탐색함으로써 매개의 불가피성을 논증한다. “매개된 앎[인식]은 다만 유한한 내용에만 한정되어 있어야 하는 까닭에, 이성은 **직접지**(immediate knowing), **신앙**이다.” (EL §63) 이에 대한 헤겔의 비판은 특히 날카롭다. 그가 실질적으로 하고자 하는 것은 매개가 작동하지 않을 수도 있는 사유의 영역을 정합적이지 않게 주장한다는 점에서 야코비의 구분이 필연적으로 가짜임을 보여주는 것이다. 특히 헤겔은 우리가 이 신에 대한 직접지를 얻을 때 가졌다고 주장되는 심리적 성향들을 나타내는 용어들의 사용에 의문을 제기한다. 예를 들어, 야코비는 앎과 믿음을 대립시키면서도, 믿음이 곧 직접지라고 주장한다. 이 두 가지 의미의 앎 사이에 도대체 무슨 차이가 있는가? 헤겔에 따르면 야코비는 이를 전혀 설명하지 못한다. 이러한 혼란의 또 다른 사례는 야코비의 직관 개념을 중심으로 한다. 야코비는 직관을 사유와 대립시킨다. (사유는 유한성을 암시하는 것처럼 보이기 때문이다) 그러나 직관이 사유가 아니라면 도대체 무엇이란 말인가? 분명히 직관은 지적 과정이어야만 한다. 만약 그렇다면, 헤겔의 논증을 완성하자면, 직관 역시 반드시 매개를 포함해야만 한다. 이 중요한 논증이 절대적인 것에 대해서는 아무것도 말하지 않는다는 점은 흥미롭다. 대신 매개는 순수하게 인식의 필연적 구조라는 맥락에서 제시된다.

(3) 내용적 테제

우리는 이미 고양 테제가 신에 대한 우리의 인식이라는 맥락에서 해명되는 것을 보았다. 이 맥락은 내용적 테제에도 작동한다. 내용적 테제에서 헤겔은 직접지가 인식의 매개된 요소를 포함하지 못한다는 점에서 일면적이라고 주장한다. 일면적인 것으로서 그것의 형식 자체가 필연적으로 그 내용을 일면성으로, 궁극적으로는 추상으로 환원시킨다는 것이다. 즉, 내용은 필연적으로 일차원성으로 왜곡된다. 그 자체로 그것은 원래의 구체성으로부터 추상이며 따라서 거짓된 가상이다. 헤겔이 여기서 지적하는 것은 방법이 내용의 가능성을 미리 결정한다는 익숙한 생각이다. 직접지는 매개를 배제하기 때문에, 그것의 객체들은 그 자체로 매개를 포함하지 않는 객체들이 된다. 만약 우리가 객체들이 내적으로 매개되어 있음을 인정한다면, 우리는 이미 직접지와는 종류가 다른 형태의 인식을 인정하는 셈이 될 것이다.

이 이론은 두 가지 새로운 생각을 도입한다. 방금 진술한 것과 같이 (a) 형식이 내용적 가능성을 결정한다는 것과 (b) 내용이 매개적 구조를 가질 수 있다는 것이다. (b)가 의미하는 바는 우리가 통일성 속에서 다양성을 식별하는 객체들이 존재한다는 것이다. 전통 형이상학이 실체(substance)라고 불렀을 법한 것이다. 헤겔은 이를 인정하고자 하는데, 그렇지 않으면 내용에 대한 철학적 설명이 - 특정한 경험들과는 상반되게 - 항상 파편적이고 원자론적일 것이기 때문이다. 그러나 신에 대한 인식이 고려될 때, 우리는 이것이 얼마나 큰 실수인지를 발견하게 된다. 헤겔이 주장하듯 신은 “오직 자기 자신 안에서 **자기를 자기와 매개하는 자**로서 알려지는 한에서만 정신이라고 불릴 수 있다. 오직 그렇게 해서만 신은 **구체적**이고 살아 있으며 정신이다. 바로 그에 따라 정신으로서의 신에 관한 **앎**은 자기 안에 매개를 포함한다.” (EL §74) 다시 말해, 우리에게 알려진 신은 생기 없는 추상이 아니며, 이는 이 인식이 직접성의 일면성으로 환원될 수 없음을 수반한다. 따라서 신에 대한 인식은 언제나 매개이다. 이런 방식으로 헤겔은 복합적인 테제를 제시한다. 즉 어떤 사물이 본질적으로 매개적일 때, 그것은 반드시 매개를 통해 알려져야 한다는 것이다. 매개는 객체와 인식 모두의 성질이다. 말하자면,

인식은 스스로의 매개 과정을 통해 객체에 맞추어 자신을 형성하는 것이다.

우리는 헤겔이 이러한 매개 모델을 추구하면서 신이나 절대적인 것에 대한 인식과 같은 것을 포착하기 위해 고안된 이론을 제안하고 있음에 주목해야 한다. 결과적으로 이 이론은 특수성에는 아무런 관심이 없는데, 왜냐하면 우리가 앞으로 보게 되듯이 특수성은 내적으로 매개하는 내용으로 알려질 수 없기 때문이다. 이것은 이론의 결정적인 단계이다. 그것의 추상성 속에서 직접지는 특수한 사례를 그 자체와 연관시킨다. 즉, 그것이 일면적이기 때문에 직접적인 특수자를 오직 그 자체에만 연관된 것으로 취급하는 것이다. 그러나 이것은 특수자들에게조차 통하지 않을 것이라고 헤겔은 주장한다. “특수자는 정확히 자기 자신을 그 외부의 타자와 연관시키는 것이기” 때문이다. 그러나 신의 경우는 다소 특별하다. 모든 인식이 매개를 포함하므로 우리는 신이 “그 외부의 타자”와 매개된다고 생각할 수도 있다. 그러나 그렇지 않다. 신은 외견상 특수자가 아니다. 논쟁적 주장이 밝히듯, 신은 직접지에 의해 특수성으로 환원되므로, 환원적이지 않은 방법만이 신을 구체적 보편자로 알려지게 할 것이다. 이러한 결과로 인해 헤겔은 매개를 다른 맥락에서 설명해야만 한다. 우리가 이미 보았던 아리스토텔레스적 공식이 신의 본성을 설명하기 위해 사용된다. “내적으로 자기 자신과 자신을 매개하는 것”으로서 말이다. 따라서 헤겔은 내용 = 이 경우 신 - 이 “자기 자신을 그 외부의 타자와 연관시키는 것”이 아닌 방식으로 매개에 대한 설명을 제공해야 한다. 이 지점에서 몇 가지 화려한 기교가 도입된다. “그러나 어떤 내용은 그것이 다른과 매개되지 않을 때에만, 즉 유한하지 않을 때에만, 즉 유한하지 않을 때에만 참된 것으로 인식될 수 있다. 그리하여 그것은 자기 자신을 자신과 매개하며, 이런 방식으로 매개이자 동시에 직접적인 자기 연관 모두인 것이다.” 헤겔이 말하고자 하는 바는, 우리가 신에 대한 인식의 진리성을 판단할 때 그것은 내용을 신 외부의 조건들로 지시하는 문제가 될 수 없다는 점인 듯하다. 그러한 절차는 특수성이나 적용 가능한 것이다. 그러나 신은 고유하다. 신에 대한 경험은 우리가 그것을 추론하지 않는다는 점에서 직접적이지만, 그것은 평면적인 특수자가 아니라 다양성 속의 통일성에 대한 경험이라는 점에서 매개된 것이다. 따라서 여기서 우리가 보는 매개의 기능은 전적으로 신이 어떻게 알려질 수 있는지를 설명하는 기능이다. 이 논증은 신과 인식의 동형성이라는 특이한 관념에 의존하며, 더 근본적으로는 합의된 신의 개념에 의존한다.

(4) 발생적 테제

헤겔은 우리가 보았듯이 직접지의 교설이 “배타적인 태도” (EL §64)를 취한다고 주장한다. 즉, 그것이 매개가 절대적인 것의 인식에 불충분할 뿐만 아니라 포기되어야 한다고 본다는 것이다. 지금까지 매개에 대한 논의는 절대적인 것의 인식의 문제와 다양한 방식으로 연관되어 있었다. 그러나 헤겔은 세 가지 사례 (EL §66)를 통해 어떤 사물이나 사태의 발생(genesis)이 곧 그것의 매개라는 현저히 다른 주장을 펼친다. 그 발생이 설명될 수 있는 의미들은 외견상 모두 우리가 발생적 매개로서 이해할 수 있는 것 안에 포함된다. 물론 헤겔의 논리학에서 예시는 드문 일이다. 예시들은 여기서 더욱 당혹스러운데, 그가 제공하는 예시들이 절대적인 것의 인식과는 상당히 모순되는 매개 이해를 낳기 때문이다. 나아가 우리가 보게 되듯, 예시들은 발생과 타당성을 구분하지 못한다는 점에서 내부적으로도 문제가 있다.

발생적 테제가 발견되는 첫 번째 예시는 수학적 인식의 사례를 검토한다. 수학자는 수학적 문제에 대한 정교한 답을 직접적으로 얻을 수 있지만, 그 정교함은 오랜 교육의 산물이다. 그런 의미에서 그 직접성은 외견상 그것을 산출한 조건들과 분리될 수 없다. 그러나 여기서 매

개가 설명하지 못하는 것은 발화된 수학적 명제의 진리 상태이며, 단지 특정한 의미에서 그것을 가능하게 만든 수학 외적이고 경험적인 조건들만을 설명할 뿐이다. 수학자의 인식과 그녀의 교육이 단절되어 있지 않음은 분명하지만, 우리는 그 연결을 어떻게 이해해야 하는가? 수학자가 힘들이지 않고 직접적으로 도출해 낼 수 있는 증명들의 타당성 여부는, 수학자가 어떻게 수학자가 되었는지의 과정을 역추적한다고 해서 검증될 수 있는 것이 아니다. 물론 수학자가 이 증명들을 교육과 무관하게 알게 되었다고 주장한다면 다소 이상할 것이다. 하지만 그렇다고 해서 그것들의 무효성이 단순히 당연시될 수는 없다.

헤겔이 제공하는 두 번째 예시는 자손으로서의 부모의 예시이다. 그는 다음과 같이 언급한다. “씨앗과 부모는 산출된 것인 아이들 등등과 관련해서는 직접적인 시원적 실존이다. 그러나 씨앗과 부모는, 아무리 실존하는 것으로서의 그들이 일반적으로 직접적이라 하더라도, 마찬가지로 산출된 것이며, 아이들 등등은 그들의 실존의 매개에도 불구하고 이제 직접적인데, 왜냐하면 그들은 있기 때문이다.” 여기서 요점은 부모가 직접적으로는 부모이지만, (“아무리 실존하는 것으로서의”) 누군가의 자손이라는 점에서 매개되어 있다는 것이다. 부모인 한에서 사람은 단순히 부모일 뿐이다. 어떠한 규정을 지닌 인간인 한에서, 누군가는 반드시 부모의 산물이어야 한다. 헤겔은 이것을 “진부한” 통찰이라고 부른다. 그러나 그것은 그보다도 못한다. 누군가가 부모로서 구체적으로 규정되는 조건들은, 내가 누군가의 자식이라는 나의 다른 규정을 지시한다고 해서 설명되는 것이 아니다.

헤겔은 공간적 위치와 관련하여 또 다른 예시를 든다. “내가 베를린에 있다는 것, 이러한 나의 직접적 현재는 이곳을 향해 이루어진 여행 등등에 의해 매개되어 있다” (EL §64) 우리는 그것이 왜 그냥 사실이 아니라 직접적 사실이어야 하는지 물을 수 있다. 참으로 이 사례가 가진 문제점을 고려할 때, 헤겔은 그것을 사실 이외의 아무것도 아니라고 부르고 싶어 할지도 모른다. 내가 베를린에 있다는 사실은 - 말하자면 어떠한 조건에 의해서도 매개되지 않은 - 직접적인 사실일 수도 있는데, 만약 실제로 내가 베를린에서 태어나 단 한 번도 그곳을 떠난 적이 없다면 그러하다.

그렇다면 우리가 보듯, 매개는 주어진 모든 것의 발생적 과정을 명명하는 데 사용될 수 있다. 그 과정 없이는 주어진 것은 결코 존재할 수 없었을 것이다. 헤겔이 지적하듯 그러한 주장은 참으로 논쟁의 여지가 없다. 그러나 매개 개념의 해명 내에서 그것이 차지하는 위치는 이해하기 어려운데, 발생적 테제가 본질적으로 변칙적이기 때문이다. 첫째, 매개의 성과로서 얻어졌던 결정적인 지점 - 그것은 일면적이지 않다는 것 - 은 발생적 테제에서는 오직 인위적인 적용만을 가질 수 있을 뿐이다. 둘째, 그것은 매개가 우리를 우연성에서 필연성으로 데려다주었던 고양 테제에서 보았던 것과는 완전히 다른 적용을 갖는다. 세 가지 설명적 예시에서 고양의 틀을 볼 수 있는지는 명확하지 않다. 더 넓은 철학적 맥락에서 발생적 테제는 발생과 타당성의 혼동으로 인해 고통받는다. 어떤 현상에 대한 포괄적인 설명은 두 가지 모두를 요구하지만, 발생적 설명이 그 객체에 적합할 수 있는 조건들은 결정하기가 불가능할 것이다. 각 객체는 무한한 발생적 조건들을 가질 수 있기 때문이다. 그러나 두 가지 모두가 포괄적인 설명의 일부를 형성할 수 있다는 사실이, 헤겔이 그것들을 서로 붕괴시키는 것을 정당화하지는 않는다.

헤겔은 우리로 하여금 매개와 직접성이 본질적으로 연결되어 있음을 깨닫는 지점으로 이끌고자 한다. 그 연결은 헤겔에게 충분히 명확하다. “매개의 규정이 저 직접성 자신 속에 포함되어 있다는 것은 지성이 직접지의 고유한 원칙에 따라서 그에 대해 어떠한 의의도 제기해서는 안 되는 사실로서 제시되어 있다. 직접성과 매개의 규정들 각각을 그 자체로 절대적인 것

으로 받아들이고 그것들에서 구별의 무언가 **확고**한 것을 가진다고 생각하는 것은 다만 일상적인 추상적 지성일 뿐이다. 그래서 그러한 지성은 그것들을 합일하는 극복할 수 없는 어려움을 산출한다 - 이는 앞에서 제시되었듯이 사실 속에 현존하지 않을 뿐만 아니라 또한 사변적 개념에서는 사라지는 어려움이다” (EL §70) 그러나 헤겔이 이러한 자신만만한 결론을 용이하게 할 만큼 충분한 일을 했는가? 우리가 보았듯이 고양 테제는 절대적인 것, 더 구체적으로는 신의 맥락에서 도출된다. 우리가 세계에 대한 신학적 설명으로 상승할 때 외견상 직접적인 것을 매개하는 과정이 수반된다. 그러나 헤겔이 이 고유한 이행에 특유한 방식으로 매개를 사용하고 있음은 명백하며, 그러한 이유로 직접성과 매개의 일반적 성격에 대한 더 이상의 결론은 도출될 수 없다. 초월적 테제는 매개가 배제되었을 때 어떤 입장이 스스로를 표현하는 데 겪는 어려움들을 보여준다는 점에서 헤겔의 결론을 지지하는 경향이 있다. 그것이 직접지를 대변하는 야코비에 대해 효과적인 한에서, 헤겔의 주장은 합리적인 것으로 간주될 수 있다. 내용적 테제는 다시 한번 절대적인 것의 표현을 용이하게 하기 위해 설계된 맞춤 제작된 테제처럼 보인다. 헤겔이 특수성에 대해 말한 것 때문에, 우리는 그 테제의 결과들을 다른 현상들에 적용할 수 없다. 따라서 우리는 다시 한번 논쟁적인 전제 조건을 받아들여야만 한다. 마지막으로 발생적 테제는 분명 직접성과 매개의 상호 의존성을 허용한다. 그러나 단점은 그것이 인위적이면서도 내부적으로 문제가 있는 맥락에서 그렇게 한다는 점이다.

2. 아도르노의 매개

비록 아도르노는 헤겔의 형이상학적 기획이 철학의 진정한 과업, 즉 특수성을 설명하는 일에 적대적이라고 간주하지만, 그럼에도 불구하고 그는 정확히 특수성에 철학적 정당성을 부여하기 위해 헤겔로부터 몇 가지 개념을 차용한다. 매개의 아이디어는 이러한 개념들 중 가장 중요하다. 아도르노는 현대 사유의 탈형이상학적(post-metaphysical) 요구 내에서 자신이 매개로 이해하는 바를 재구성하고자 시도한다. 그는 매개 개념을 두 가지 방식으로 사용한다. 첫째는 주체-객체 문제에 대한 해결책으로서이며, 둘째는 우리가 헤겔(특히 내용적 테제)에서 보았던 것과 유사한 개념주의로서이다. 동일한 개념의 이름으로 그러한 두 가지 주장이 제기된다는 것에는 직접적으로 기묘한 구석이 있다. 주체-객체 문제는 인식론의 문제이며, 개념들이 어떤 방식으로 포착하는 독립된 객체가 존재한다는 근절할 수 없는 관념 때문에 끊임없이 철학으로 되돌아온다. 그러나 개념주의는 오직 개념들의 내적 관계만을 바라보는 입장이다. 필자는 아도르노의 두 가지 매개 활용을 간략히 검토하고 그의 주장들의 양립 가능성을 평가할 것이다.

(1) 주체와 객체 문제

아도르노는 주체와 객체라는 개념들이 마치 서로 독립된 것처럼 확립될 수 없다고 본다. 그는 또한 표상주의(경험론과 관념론)에서 도출된 주체-객체 이론들이 본질적으로 경험의 성격을 오해하고 있다고 주장한다. 그러나 다른 특정 철학자들과는 달리, 그는 주체-객체 기획이 근본적으로 잘못되었으므로 단순히 포기되어야 한다고 주장하는 데까지 나아가지는 않는다.⁴⁾

4) [역주] 오코너는 “특정 철학자들”을 명시하고 있진 않지만, 하이데거를 염두에 두고 있는 것으로 보인다. 자세한 내용은 저자의 또다른 논문인 “Adorno, Heidegger and the critique of epistemology” (1998)를 참조하라.

그는 오히려 기존의 가용한 주체-객체 모델들이 난점을 낳는다고 주장한다. 표상주의의 다양한 주체-객체 모델들과는 대조적으로, 아도르노는 일종의 상호성(reciprocity)에 기초한 모델을 선택하며, 이를 매개라고 부른다. 아도르노가 이 개념을 본질적으로 헤겔적인 것으로 믿고 있음은 분명하다.⁵⁾ 매개는 아도르노의 철학에서 무거운 짐을 질 것으로 기대된다. 사실상 그것은 때때로 근대 철학의 모든 문제에 대한 해결책으로 제시되는 것처럼 보인다. 아도르노가 이토록 강력한 개념의 발견으로 금광을 캐낸 것일지도 모른다. 그러나 필자는 그 진실이 다소 평범하며, 기껏해야 평범할 뿐이라고 믿는다. 필자가 보기에 매개는 두 가지 매우 상이한 주장을 종합하기보다는 융합(conflates)시키고 있다. 첫째는 비개념성의 우위에 대한 유물론적 주장이며, 둘째는 경험의 개념적 성격에 대한 관념론적 주장이다. 그 결과 우리는 궁극적으로 아도르노가 표상주의의 다양한 문제들을 해결하는 것을 방해하는 두 개의 경쟁하는 사유의 가닥을 발견하게 된다.

아도르노의 주체-객체 기획에 대한 이러한 짝막한 성격 규정조차도, 우리로 하여금 헤겔의 매개 개념을 낳았던 것과는 전적으로 다른 일련의 관심사들을 경계하게 만든다. 무엇이 아도르노로 하여금 이 개념을 사용하게 허용하는지 물을 수 있을 것이다. 필자가 헤겔의 매개 개념의 서로 다른 경향들을 식별했던 방식이 가능한 출발점이 될 수 있다. 첫째, 고양 테제는 아도르노가 구상한 프로그램에 분명 들어맞을 수 없다. 그는 주체-객체 이론을 제안하고 있는 반면, 고양 테제는 우리를 우연성에서 필연성으로 데려가도록 설계되었기 때문이다. 헤겔이 특정 내용인 신이 특정한 방식으로 보여줌으로써 테제를 입증한다는 점에서, 내용적 테제에 대해서도 동일한 난점이 지적될 수 있을 것이다. 그러나 아도르노는 그것을 자신의 목적에 맞게 수정한다. 그는 그것이 단지 신만이 아니라 가능한 모든 대상에 적용될 수 있는 것으로 취급한다. 따라서 모든 객체, 즉 모든 특수자는 매개를 포함한다. (아도르노는 헤겔 형이상학에 대한 축소주의적(deflationary) 독해의 결과로, 변증법과 매개 사이에 사실상 유효한 구분을 두지 않는다.) 발생적 테제는 인식의 행위로서 단순히 부적합하다. 그렇게 되면 초월적 테제가 남는데, 아도르노의 입장에 대한 얼마간의 재구성을 고려할 때 이것이 바로 그의 매개 개념이 원래 유래한 지점이다. 물론 일반적인 맥락은 포기되어야 하지만, 그럼에도 그것은 아도르노가 보기에 유실한 틈을 난겨둔다.

주체-객체 매개의 정확한 성격은 - 적어도 아도르노가 의도한 바로는 - 기껏해야 모호할 뿐이다. 매개는 순수하게 논리적인 관계를 명명하지 않는다. 즉, 주체나 객체의 관념 자체가 직접적으로 타자를 수반하는 것은 아니라는 말이다. 논리적 관계는 논리적인 것으로 남을 뿐이며, 아도르노가 설명하고자 시도하는 주체-객체 관계의 인식론적 문제들에는 적용되지 않는다. 아도르노에게 매개는 객체가 어떤 종류의 것으로 이해되어야 하는지, 그리고 그 객체가 개념들과 그 개념의 사용자인 주체들에게 어떻게 영향을 미치는지에 대한 더 넓은 주장들을 포함한다. 이러한 관점에서 매개는 인과적 관계인 것처럼 보인다. 전통적으로 인과 이론들은 두 가지 선택지로 환원시켰으며, 이 선택지들은 종속의 관계에 기초해 있었다. 이들은 피히테가 말했듯이, “사물의 독립성이 자아의 독립성을 위해 희생되어야 하는가, 아니면 반대로 자아의 독립성이 사물의 독립성을 위해 희생되어야 하는가”의 선택지들이다. 아도르노가 시도하는 것으로 보이는 바는 표상주의의 두 가닥을 융합하는 것이다. 주체는 객체의 의미가 인간과 독립되어 있지 않다는 의미에서 객체를 발생시킨다. 그러나 객체는 경험하고 사유하는 실체로

5) [원주] “매개되지 않은 것은 아무것도 없다. 그러나 헤겔이 강조했듯이 그러한 매개는 언제 필연적으로 어떤 매개된 것과 관계하며, 이것이 없다면 매개도 없을 것이다.” (아도르노, 『부정변증법』, 홍승용 옮김, 한길사, 2023, p. 251.)

서 주체가 객체에 반응해야만 한다는 의미에서 주체를 유발한다. 객체는 이러한 방식으로 주체가 실현되는 환경을 제공한다. 이러한 관점에서 아도르노는 주체를 매개 과정의 “어떻게(how)”로, 객체를 “무엇(what)”으로 식별한다. 즉 - 아도르노의 용어를 사용하자면 - 주체는 개념을 통해 객체를 매개하는 반면, 객체는 의미를 통해 주체를 매개한다. 결과적으로, 주체는 주체가 되고 객체는 객체가 되는 것은 각각의 상호적인 의미 구성 행위 덕분이다. 아도르노 자신이 표현하듯, 주체와 객체는 “서로를 통해 구성되며 또 그러한 구성을 통해 서로 분리된다.”⁶⁾ 본질적으로 이 테제는 해당 관계에 대한 경험론적 및 관념론적 모델과는 상당히 뚜렷이 구별되는 방식으로 주체-객체 관계를 보존한다. 이는 아도르노가 객체에 부여하는 역할에서 가장 명백히 드러난다. 상호적이거나 매개적인 인과 이론들과는 반대로 단선적인 이론들과는 달리, 아도르노의 버전은 객체를 개별자의 관념들의 결과물(관념론)로도 보지 않고, 본질적으로 의미 있는 것(실재론)으로도 보지 않는다. 오히려 객체는 그것이 개별자로 환원될 수 없다는 바로 그 의미에서 독립적으로 의미가 있다. 그것의 의미는 은유가 표현하듯 그것의 “침전된 역사”이다. 물론 그것이 주체를 넘어서는 곳에 객체를 위치시키는 것은 아닌데, 왜냐하면 객체는 의미의 관점에서 설명 가능하기 때문이다. 아도르노가 객체 우위 테제를 제시하는 것은 바로 이러한 맥락에서이다. 이 테제는 지금까지 아도르노가 보기에 배타적으로 주체주의적 혹은 객체주의적 노선만을 따라 진행되어 왔던 인식론적 프로그램의 재생 가능성을 제공한다. “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.”⁷⁾ 객체의 우위에 대한 이유를 기술하는 아도르노의 방식은, 객체가 매개에서 우위를 부여받아야만 하는 이유는 그것이 고유한 개념에 따라 (즉, 그것이 무엇인지에 따라) 매개되기 때문인 반면, 주체는 객체에 따라 “조정”되고 전개되어야만 하기 때문이라는 것이다. 그리고 여기서 우리는 핵심 쟁점에 도달하게 된다. 만약 객체가 고유한 개념에 따라 매개된다면, 그것은 그것 자체인 바에 따라 매개되는 것이다. 따라서 그것은 묘사를 기다리는 감각 데이터 그 이상이어야 하며, 이는 질적으로 다른 행위이다. 그러나 그것이 매개되기 때문에 그것은 의식을 통해 인식으로 이끌려 온다. 이로부터 아도르노는 객체를 개념적으로 독립된 것(개념들로부터 독립된 것과는 반대로)으로 간주하고 있는 듯하다. 객체를 사유에 의해 흡수되기를 기다리는 물리적 사물로 볼 필요는 없다. 오히려 의식은 정확히 개념적으로 주어진 것으로서 객체에 조정되는 것이다.

이는 다음과 같은 질문으로 이어진다. 그렇다면 아도르노는 물리적으로 주어진 것의 관념을 건드릴 필요도, 포함할 필요도 없는 개념주의에 빠지게 되는 것 아닌가? 공인된 관념론자인 마이클 오크숏(Michael Oakeshott)은 개념주의적 입장을 간결하게 표현한다. “사유가 가공되지 않은 재료, 즉 그 자체로 판단이 아닌 소여(given)를 요구한다는 관념과, 그에 따른 그 성격을 발견하고자 하는 열망은 다음과 같은 사실에서 기인할 수 있다. 즉 경험 속에서 우리가 회상할 수 있는 한, 우리는 조작의 실제 과정과 독립적인 어떤 재료를 조작하고 있는 우리 자신을 항상 발견한다는 사실이다. 그러나 이로부터 조작되는 것이 그 자체로 판단이 아니라고 추론하는 것은 잘못이다.” 존 맥도웰이 분명히 했듯이, 우리는 소여를 인정하거나 아니면 개념들의 우위를 가정해야만 한다. 둘 중 어느 쪽의 함의도 매력적이지 않다. 그러나 아도르노는 어떻게든 이 둘 모두를 포괄하기 위해 매개의 아이디어를 사용한다. 융합이란 물론 변동성

6) 같은 책, p. 254.

7) 같은 책, p. 264. (강조는 필자의 것)

이 크기로 악명이 높다. 매개 테제에서 제시되고 있는 상호성의 관념에 대해 몇 가지 질문이 제기되어야 한다. 우리가 보았듯이 아도르노는 이 과정에서 비대칭성이 존재한다고 주장한다. 그의 이론이 보여주어야 할 것은 매개가 단순히 서로 다른 종에 속하는 두 가지 작용을 포괄하는 다의적인 용어가 아니라는 점이다. 그러나 어떠한 정당화도 발견되지 않는다. 아도르노의 저작에서 미치는 영향은, 객체 매개와 주체 매개라는 각각의 과정이 상호성으로 이어지지 않는다는 점이다. 더 나아가, 둘 모두는 타자를 참조하지 않고도 존재할 수 있을 것이다. 따라서 매개는 그것이 두 가지 상이한 관계에 상응하는 두 가지 상이한 작용을 위한 포괄 용어라는 점에서 근본적으로 다의적인 것으로 남는다. 객체 매개는 유물론에 대한 아도르노의 시도에 지나지 않으며, 주체 매개는 관념론에 대한 그의 시도이다. 아도르노는 그가 매개를 사용하는 방식으로 사용하는 것을 허용할 만큼 이들 사이의 가능한 종합적 관계에 대한 만족스러운 설명을 어느 지점에서든 제공하지 못한다.

(2) 개념적 매개

아도르노는 개념들 사이의 관계에 대한 설명을 제공하며, 이 관계들을 매개라고 부른다. 그 발상은 충분히 간단하다. 아도르노는 어떠한 개념도 본질적으로 매개되지 않을 수 없으며, 개념들의 그러한 특징이 개념의 어떠한 기초주의적(foundationalist) 실체화도 어떤 방식으로든 약화시킨다고 주장한다. “철학자들이 말하는 최초자(The first)는 총체적 요구를 제기한다. 그것은 매개되지 않은 것이며, 직접적인 것이어야 한다.”⁸⁾ “모든 것, 심지어 토대를 이루는 직접성조차도 매개되어 있다는 학설은 ‘환원’의 총동과 양립할 수 없으며...”⁹⁾ 아도르노에게 개념 매개는 개념의 불완전성이 다른 개념들을 필요로 함을 수반한다. 후자는 헤겔적인 생각이며, 이미 언급했듯 내용적 테제의 일부에 상응한다. 그러나 아도르노에 의해 헤겔이 비판받았던 자생적인(self-generated) 개념주의는 외견상 순수하게 객체성에 대한 주체적 반응에 의해 인도되는 개념주의로 대체된다. 아도르노는 이것만으로도 추상적 개념주의를 피하기에 충분하다고 생각한다. 헤겔은 자신의 논리학에서 매개가 우리 세계를 뒷받침하는 개념들 사이의 관계를 이해하는 이성적인 방식이라고 강조한다. “각각의 모든 규정은 오직 다른 규정에 의해서만 진리와 매개되어 있다.” (EL §70) 이러한 진리 관념은 어떠한 비개념적 사태도 지시하지 않는다. 실제로 결정적인 지점에서 헤겔은 매개 개념이 어떠한 존재론적 의미에서도 객체들과는 아무런 상관이 없을 수 있음을 분명히한다. “외적 사물들의 실존에 대한 마찬가지로 직접적인 의식에 관해 이야기하자면, 그것은 **감성적** 의식 이외에 다른 아무것도 뜻하지 않는다. 우리가 그러한 의식을 갖는다는 것은 인식들 가운데 가장 사소한 것이다. 유일하게 관심의 대상이 되는 것은 외면적 사물들의 **존재**에 대한 이러한 직접지란 기만과 오류이며, 감성적인 것, 그 자체에는 아무런 진리도 없고, 이러한 외면적 사물들의 **존재**는 오히려 우연적이고 일시적인 존재, **가상**이라는 것. - 외면적 사물들은 본질적으로 그것들의 개념과 본질로부터 분리될 수 있는 실존만을 지닌다고 하는 것을 아는 것뿐이다.” (EL §76) 이는 아도르노가 속박 없는 관념론의 증거로 삼는 종류의 입장인 것처럼 보일 수 있다. 기묘하게도 아도르노 자신도 스스로를 추상적 개념주의의 옹호자로 여기지 않는 듯하면서 유사한 언어를 사용한다. 짜임관계(성좌, constellations)에 대한 그의 논의에서 아도르노는 이것과 유사하게 들리는 무언가에

8) Theodor W. Adorno, trans. Willis Domingo, *Against Epistemology: A Metacritique* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), p. 7.

9) 같은 책, p. 4.

도달하는 것처럼 보인다. 짜임관계 이론은 개념적 정합론처럼 읽힌다. 그것은 비록 경험이 궁극적으로는 개념적이라 할지라도 단 하나의 개념도 경험의 총체성을 적절히 표현할 수 없다는 생각이다. 이와 관련하여 아도르노는 모든 개념에 존재하는 “규정 가능한 결함이 다른 개념들을 인용할 것을 필요하게 만든다”고 주장한다. 개념들에 규정 가능한 결함이 있다는 생각은 다소 기이하다. 그것이 만약 개념들이 불완전하다는 것을 말하는 단순한 수사적 방식에 불과하다면, 우리는 유물론에 자신을 헌신해야 할 아무런 이유도 갖지 못하게 된다. 즉 진리는 개념들의 적절한 배열의 결과라는 것이다. 짜임관계에 대한 추가적인 언급들은 정확히 이를 암시한다. “이론적 사상은 자신이 해명하고자 하는 개념의 주위를 맴돈다. 마치 잘 보관된 금고의 자물쇠들처럼 그 개념이 열리기를 희망하는 것이다.”¹⁰⁾ 이 관념의 강조점은 인식의 개념적 기초이다. 아도르노는 짜임관계에 대한 자신의 논의에서 그것들이 비개념적인 무언가에 도달한다고 어느 지점에서든 말하지 않는다. 적어도 이러한 측면에서 아도르노는 그가 주체-객체 매개에서 옹호하는 유물론과 단순히 일치하지 않는 개념주의를 제공하고 있다.

아도르노의 매개 이해가 본질적 모호하다는 점에서 불만족스럽다는 것은 분명하다. 주체-객체 매개에 대한 종합적인 설명을 제공하기보다, 그는 하나의 관념 아래 오도하듯 명명된 두 개의 경쟁하는 가닥들을 제공한다. 조잡한 유물론에 대한 두려움은 아도르노를 그가 정말로 제공하고자 하는 유물론과 어긋나는 관념론으로 몰아넣는다. 더 나아가, 그의 개념적 매개는 주체-객체 매개의 상호성 주장과 들어맞을 수 없다. 그의 인식론적 매개 활용이 헤겔 철학에서 어떠한 명백한 유사점도 갖지 못한다는 것 또한 충분히 분명하다. 헤겔 본인에 관해 우리는 필자가 초월적 테제라고 명명한 것이 현대 철학적 취향에 더 잘 부합하는 것처럼 보인다고 언급할 수 있을 것이다. 그러나 그것의 해명에서 우리가 보았듯, 매개 개념에 대한 헤겔의 의도들은 근본적으로 절대적인 것에 대한 그의 관심 속에서 주도되었다. 이처럼 매개 개념은 그것의 동쪽의(oriental) 저자에 의해, 아도르노가 의도했던 것과는 전적으로 반대되는 목적들을 위해 다양하게 경쟁하는 형태들 속에서 구상되었다.

10) 부정변증법, p. 242.