



초기 프랑크푸르트 학파의 모습

일러두기

1. 본 책은 정식 출판이 아닌 독립 출판 KONSTELLATION의 미공식 번역본입니다. 무단 복제와 도용을 금지합니다.
2. 전체적인 영역본은 마르크스주의 인터넷 아카이브(Marxists Internt Archive)를 주로 참조했고, 더 정확한 원서 출처는 각 장 번역본 제목의 주석에 달아냈습니다.
3. 국역본은 막스 호르크하이머, 『哲學의 社會的機能』, 조창섭 옮김, 전예원, 1983을 참조했습니다.
4. 원주나 편집자 주는 따로 각주에 표기했습니다. 그 외에 미표기된 각주는 전부 번역자의 주석입니다.
5. 내용상 보충 설명되어야 할 내용이나 대체 가능한 번역은 [] 안에 표기했습니다.
6. 원어나 한자 표기는 () 안에 병기했습니다.
7. 책 관련 문의나 옮긴이에게 연락은 jjinh2@gmail.com으로 보내주시기 바랍니다.

『전통이론과 비판이론』

- 초기 비판이론의 주요 논문들

윙킨이의 말

막스 호르크하이머(Max Horkheimer)는 20세기 독일의 프랑크푸르트 학파(비판이론)를 이끌었던 사람 중 한 명이다. 세계 2차대전이라는 끔찍한 역사적 사건의 한가운데 있었던 피해자이기도 하다. 그는 나치 독일을 피부로 경험한 후에, 연구소와 함께 있었던 동료들과 함께 미국으로 망명한다. 그곳에서 호르크하이머의 사상을 집약적으로 보여주는 『도구적 이성 비판』과 또 다른 지적 동료 테오도어 아도르노와 공동 집필한 『계몽의 변증법』을 저술한다. 이 책들은 20세기의 고전으로 자리매김하며, 독일철학의 계보와 전통을 이어왔다. 무엇보다 비판이론은 독일 68혁명 세대들에게 직접적인 영향을 행사하기도 했다.

그러나 국내에는 정작 프랑크푸르트 학파의 영향력을 물론, 비판이론의 철학적 위치 또한 깊게 연구되지 않았다. 그래서 국내 20세기 철학에서 비판이론은 그리 깊게 연구되지 않아도 되는 철학 흐름으로 남게 되었다. 아마도 세계대전 이후, 독일의 철학자들이 망명을 가면서 힘을 잃었고 동시에 현상학의 계보를 잇는 프랑스 현상학과, 후기 구조주의와 포스트 모더니즘의 막대한 영향력 때문일지도 모른다. 그러나 윙킨이는 비판이론이 현상학과 포스트 모더니즘 그 사이 어딘가에 위치하고 있진 않을까하고 생각한다.

이러한 불분명하고 불투명한 비판이론의 사상적 위치는 분명 비판이론의 정체성을 보여주는 초기 논문이나 강연의 번역본이 국내의 불충분함에 서 비롯됐다고 생각했다. 무엇보다 비판이론 1세대를 이끌었던 호르크하이머의 글들이 잘 알려지지 않았다는 점이 가장 큰 아쉬움이라고 느껴졌다. 비판이론의 초기 모습들을 보여주는 호르크하이머의 논문들과 강연들은 비판이론의 철학적 사상과 그 주변 철학적 관계들 사이의 긴장을 분명히 보여주고 있기 때문이다. 여기서 그는 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스, 데카르트, 칸트, 헤겔, 마르크스, 후설, 하이데거까지 세세히 인용하고 언급한다. 그래서 비판이론은 이런 광대한 철학의 전통을 비판적으로 계승하고 있음을 보여준다. 더 나아가 문화, 사회, 기술과 같이 사회철학적인 요소들도 철학적 전통 위에서, 비판이론의 관점으로 다시 재구성한다. 그래

서 후에 막대한 영향을 끼치게 될 대중문화와 사회철학적 요소들의 그 사상적 출발점을 초기 비판이론의 글들에서 앞서 볼 수 있다.

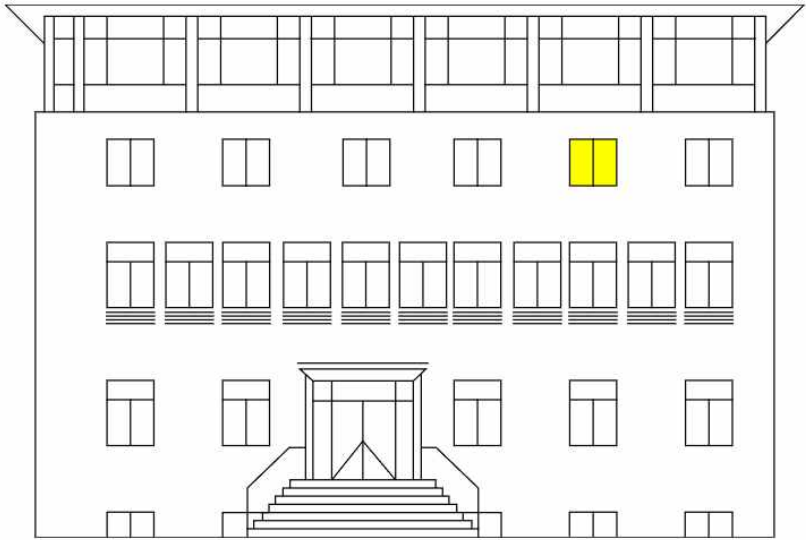
그러나 이런 번역이 국내에 없다는 점이 학부생에게 불편함으로 다가왔고, 다른 모든 비판이론을 공부하는 학생들도 같은 심정을 느낄 거 같아 직접 번역을 해야겠다고 다짐했다. 수많은 글 중에, 비판이론만의 사회철학적 정체성을 보여주는 글과 비판이론의 사상적 단초가 되는 글들을 직접 선정하고 편역했다. 특히 「전통이론과 비판이론」은 전통이론을 비판적으로 분석하면서 비판이론의 철학적 성격과 이념을 직접적으로 보여준다는 점에서 본 편역본에서 특별한 위치에 있다.

또한 테오도어 아도르노의 「자연사의 이념」도 추가로 번역했는데, 이 글은 테오도어 아도르노의 『계몽의 변증법』부터 『부정변증법』을 걸쳐 완성되는 『미학이론』까지의 사상적 모티프를 압축적으로 관통하고 있기 때문에, 비판이론의 가장 핵심적인 사상가인 아도르노의 철학을 잘 보여주고 있다고 생각되어 번역했다. 특히 잘 알려진 하이데거에 대한 깊이 있는 철학적 비판이 직접적으로 잘 드러나며, 초기 현상학을 깊게 연구했었던 현상학자로서의 아도르노가 어떻게 본인만의 철학을 전개 시키는지 잘 보여준다. 그러므로 현상학과 비판이론이 어떻게 동시에 이해될 수 있고 어떤 긴장 관계에 있는지, 20세기 초 두 사상적 흐름을 볼 수 있다.

물론 이 편역본은 아직 철학과 학부생이 만든 작은 소책자이자 비판이론 입문서이다. 오역, 오타자와 번역의 미숙함, 어색함이 있을 수 있다. 이 점에 대해서 우선 양해를 먼저 구하는 바이며, 너그러운 시선으로 바라보기를 간곡히 부탁드립니다.

마지막으로 이 책을 한국외국어대학교 철학과에 바친다. 많은 학생이 이 책을 참조하면서 철학적 사유와 비판적 의식을 기르는 데 도움이 되길 바란다. 비판이론의 프롤로그, 혹은 더 나아가서 학부생들의 철학적 사유를 깨뜨리는 도끼와 다이너마이트가 되길 바라는 마음뿐이다.

한국외국어대학교 철학과 24학번
이재혁



프랑크푸르트 학파의 사회조사연구소

목차

윙킨이의 말	4p
「사회철학의 현재 상황과 사회조사연구소의 과제」	8p
- 막스 호르크하이머	
「전통이론과 비판이론」	24p
- 막스 호르크하이머	
「철학의 사회적 기능」	86p
- 막스 호르크하이머	
「자연사의 이념」	106p
- 테오도어 아도르노	
더 읽을거리	124p

「사회철학의 현재 상황과 사회조사연구소의 과제」¹⁾²⁾ (1931)

막스 호르크하이머

Max Horkheimer

비록 사회철학이 철학 일반의 더 광범위한 관심의 중심에 있을 수 있다 하더라도, 그 지위는 대부분의 동시대 철학적이거나 근본적인 지적 노력들 보다 나을 것이 없습니다. 사회철학의 어떠한 실질적 개념적 구성도 보편적 타당성을 주장할 수는 없습니다. 전통적 학문 분과들의 경계가 문제시 되고, 또 예측 가능한 미래에도 불명확한 채로 남아 있을 오늘날의 지적 상황을 고려할 때, 연구의 다양한 영역들을 최종적으로 구획하려는 시도는 시의적절하지 않은 것으로 보입니다. 그럼에도 불구하고 사회철학과 관련하여 떠올릴 수 있는 일반적인 개념들은 간결하게 제시할 수 있습니다. 그 궁극적인 목적은 인간 운명의 변천에 대한 철학적 해석에 있습니다. 그러나 여기서 인간은 단순한 개인으로서가 아니라, 공동체의 구성원으로서의 인간을 뜻합니다. 따라서 사회철학은 무엇보다 인간의 사회적 삶의 맥락 속에서만 이해될 수 있는 현상들에 관계합니다. 즉, 국가, 법, 경제, 종교 - 한마디로, 인류의 총체적인 물질적이고 정신적인 문화에 관계합니다.

이런 방식으로 이해될 때, 사회철학은 고전적 독일 관념론의 전개 과정 속에서 하나의 중요한 철학적 과제로 성장하였습니다. 헤겔 체계의 가장 설득력 있는 측면들은 바로 그 유형의 사회철학이 이룩한 최고의 성취들입니다. 이것이 헤겔 이전의 철학이 사회철학적인 문제들에 무관심했다는 뜻은 아닙니다. 오히려 칸트의 주요 저작들에는 법, 예술, 종교의 인식에 관한 철학적 이론들이 담겨 있었으나, 이러한 사회철학은 고립된 주체[개

1) Horkheimer, Max. 『Between Philosophy and Social Science: Selected Essays』. Trans. by Andy Blunden. MIT Press 1993, pp. 1-14. 2006.

2) 1931년 1월, 건강상 이유로 사임한 칼 그린베르크(Carl Grünberg)의 후임으로 프랑크푸르트대학 부설 '사회연구소' 소장으로 취임하면서 발표한 취임사

인적 인격](Einzelpersönlichkeit)의 철학에 뿌리를 두고 있었습니다. 즉 존재의 그 영역들은 자율적 인간의 기투(企投, Entwürfe)인 자기활동의 표출로 이해되었습니다. 칸트는 이성적 주체의 닫힌 통일성을 각 문화 영역의 구성 원리들의 유일한 근원으로 만들었습니다. 문화의 본질과 조직은 오로지 개인의 역동성, 즉 자발적 자아의 근본적 활동 양식들에 근거해서만 파악될 수 있는 것이라 여겨졌습니다. 비록 칸트의 철학에서 자율적 주체가 경험적 개인과 동일시될 수 없다고 하더라도, 각 이성적 존재자의 정신 속에서 가능한 모든 문화적 창조의 요인들을 탐구할 수 있다고 가정되었습니다. 사회적 총체성 속에서만 발견될 수 있고 우리가 그에 종속되어야만 하는 초개인적 전체에 속하는 존재의 상위 구조들은, 이러한 관념에서는 존재하지 않습니다. 그러한 구조들의 존재를 주장하는 것은 독단적이라 여겨졌고, 그것을 지향하는 행위는 타율적이라고 간주했습니다. 칸트는 「덕이론의 형이상학적 기초원리」에서 도덕적 주체에 대해 다음과 같이 말합니다. “인간은 자신이 스스로에게 부여한 법(단독으로든, 혹은 적어도 타인들과 더불어) 이외에 어떤 법에도 복속되지 않는다.”

칸트와 결부된 관념론적 전통은 자율적 이성과 경험적 개인의 결합 방식을 정교하게 전개하였습니다. 유한한 인간 존재와 무한한 요구로서의 자기 사이의 긴장은 자신을 자기반성 속에서 설정하는 자아의 제1철학을 세운 피히테의 사유에서도 드러납니다. 영원한 ‘해야 한다’(Sollen), 즉 인간의 소명에 합당해야 한다는 요구는 주관성의 심층으로부터 기원합니다. 철학의 매개는 여전히 자기의식의 매개로 머물렀으나 헤겔은 이 자기의식을 내면성의 굴레로부터 해방해, 인간 본질의 문제 - 즉 자율적 문화를 창조하는 주체의 문제 - 를 역사의 작업 속으로, 곧 주체가 자신을 객관적 형태로 부여하는 그 과정 속으로 옮겨놓았습니다.

헤겔에게 있어 객관정신의 구조는, 절대정신의 문화적 실체 - 즉 예술, 종교, 철학 - 가 역사 속에서 실현되는 그 구조로서, 더 이상 주체의 비판적 분석으로부터 도출되는 것이 아니라 보편적이고 변증법적인 논리로부터 기인합니다. 그 전개 과정과 그 산물들은 주체의 자유로운 결단들로부터 비롯되는 것이 아니라, 역사의 투쟁 속에서 서로 계승해 나가는 지배적인 민족들의 정신으로부터 비롯됩니다. 개별적인 것의 운명은 보편적인 것의 운명 속에서 완성되며, 개인의 본질 혹은 실질적 형태는 그 개인의 행

위를 속에서가 아니라, 오히려 개인이 속한 총체적 삶 속에서 드러납니다. 이런 본질적인 측면들에서, 관념론은 헤겔과 함께 사회철학으로 변모하였습니다. 우리가 살아가는 집합적 전체에 대한 철학적 이해, 그리고 절대적 문화의 창조물들을 가능하게 하는 그 토대에 대한 인식은, 이제 동시에 우리 자신의 존재의 의미를 그 진정한 가치와 내용에 따라 파악하는 통찰이 된 것입니다.

이런 헤겔적인 관점을 잠시 더 고찰해 봅시다. 사회철학의 현재 상황은 원리적으로 그 해체 과정 속에서, 그리고 사유 속에서 그것을 재구성하는 것이 현 지식의 수준보다 퇴행하지 않고서는 불가능하다는 사실 속에서 이해될 수 있습니다. 헤겔은 이성의 목적들의 실현을 객관정신, 궁극적으로는 세계정신에 맡겼습니다. 이 정신의 전개는 “구체적 이념들”, 즉 “민족들의 정신”의 투쟁 속에서 자신을 드러냅니다. 그들로부터 세계사적 영역들이 필연적 계승의 형태로 출현하며, “그 장엄함의 징표이자 장식들로서” 나타납니다. 이 발전은 개별적 인간들이 자신들의 역사적 활동 속에서 그것을 알고 있거나 의도하느냐와는 무관하게 이루어지며, 그 자체의 법칙을 따릅니다. 그러나 프랑스의 계몽주의와 영국의 자유주의와 마찬가지로, 헤겔 역시 인간의 개별적 이해관계, 충동, 정념들을 실제적인 추동력으로 간주합니다. 위대한 인물들[세계사적 개인]의 행위들조차 그들의 개별적 목적들에 의해 결정됩니다. “처음에 이러한 개인들은 자기 자신의 필요를 충족시키며, 그들의 행위의 목적은 결코 타인을 만족시키는 데 있지 않다.” 실제로, “그들은 그들의 동시대인들 가운데 가장 선견지명을 지닌 자들이며, 사태의 본질을 가장 잘 알고 있으며, 그들이 행하는 모든 것은 옳다.” 그러나 역사 속에서 “관여된 자들의 능동적 관심 없이 이루어진 것은 아무것도 없다.” 물론, 이 합리적 발전 법칙은 자기 자신을 실현하기 위해 위대한 인물들의 이해관계뿐만 아니라 대중의 이해관계들도 ‘간계(cunning, List)’적으로 이용합니다. 그리고 헤겔이 이전의 역사를 이 법칙을 통해서만 간접적으로, 그리고 이해관계의 충돌을 통해서만 직접적으로 설명하듯이, 현대 사회의 생명 과정도 마찬가지입니다. 그는 개인들이 자신의 욕구를 충족시키려는 노력에서 생겨나는 “자의적 뒤섞임”으로부터 전체가 어떻게 유지되는가를 설명하기 위해 자유주의 경제학자 스미스, 세³⁾, 리카도를 인용합니다. 『법철학』에 따르면, “시민사회에서 각 구성원

은 자기 자신을 목적으로 삼으며, 그 밖의 모든 것은 그에게 아무것도 아니다. 그러나 타인들과의 관계없이 그 자신의 목적들의 전체 범위를 달성할 수 없기에, 이러한 타인들은 개별 구성원의 목적을 위한 수단이 된다. 그러나 특정한 목적은 타인들과의 이러한 관계를 통해 보편성의 형태를 취하게 되며, 타인들의 복지가 동시에 달성됨으로써 그것이 실현된다.” 헤겔에 따르면, 국가는 오직 이러한 방식으로만 존재할 수 있으며, 그 존재는 사회적 이해관계들의 충돌에 의해 직접적으로 조건 지어집니다.

그러나 비록 역사와 국가가 외적으로는 “자의성의 혼합물”로부터 전개되는 것으로 보일지라도, 비록 경험적 역사 연구자가 고통과 죽음, 어리석음과 비열함의 연쇄 속으로 내려가야 하며, 규정된 현존재(Dasein)가 말로 다할 수 없는 고통 속에서 파멸을 맞이합니다, 또한 헤겔의 표현을 빌리자면, 역사가 “민족들의 행복, 국가들의 지혜, 개인들의 덕이 제물로 바쳐지는 제단”으로 보일지라도, 철학은 우리를 경험적 관찰자의 입장 위로 들어 올립니다. 그가 『세계사의 철학 강의』에서 말하듯, “일반적으로 현실이라고 불리는 것”은 철학에 의해, 그 자체 안에서나 그 자체를 위해서나 아무런 실재성을 가지지 않은 단지 공허한 현상(허상)으로 간주됩니다. 과거의 사건들이 전적으로 파멸적이며 무의미하다는 인상을 받게 된다면, 우리는 이를 자각함으로써, 말하자면 일종의 위안을 찾을 수 있을 것입니다. 그러나 위안이란, 애초에 결코 일어나지 말았어야 할 불행에 대한 보상으로서 주어지는 것일 뿐이며, 그것은 유한한 사물들의 세계에 속합니다. 따라서 철학은 위안의 수단이 아닙니다. 철학은 그 이상의 것입니다. 왜냐하면 철학은 모든 외견상의 부정의와 함께 현실을 변용(Verklärung)하고, 그것을 이성과 화해시킴으로써, 그리고 현실이 이념 자체에 근거하고 있으며, 그 안에서 이성이 충족된다는 것을 보여주기 때문입니다.

헤겔이 말하는 이러한 “변용(Verklärung)”은 진정한 인간의 본질이 단순한 내면성이나 유한한 개인들의 실제적 운명 속에 존재하는 것이 아닙니다. 오히려 민족들의 삶 속에서 수행되고 국가 안에서 실현된다는 교리에 의해서, 바로 그 경로를 통해 일어나는 것입니다. 세계사 속에서 이 실

3) 장-바티스트 세(Jean-Baptiste Say)는 1767년부터 1832까지 살았던 프랑스의 경제학자이다. 경제에서 중요한 것은 수요가 아니라 공급하는 능력인 ‘세의 법칙’으로 유명하다.

체적 본질, 즉 이념이 스스로를 유지한다는 관념 앞에서, 개인의 소멸은 철학적으로 아무런 의미도 갖지 않게 됩니다. 그래서 철학자는 다음과 같이 선언할 수 있습니다. “특수한 것은 보편적인 것에 비해 본질적으로 불충분하며, 그 결과 개인들은 희생되고 버려진다. 이념은 존재와 가변적인 세계가 요구하는 조공을 치르지만, 그것을 자기 자신의 자원으로부터가 아니라, 개인들의 열정을 통해 지불된다.” 개인은 자신이 속한 전체에 참여하는 한에서 – 더 정확히 말하자면, 전체가 개인 안에 살아 있는 한에서만 – 비로소 현실성을 획득합니다. 왜냐하면 전체의 삶이란 곧 정신의 삶이기 때문입니다. 이러한 의미에서, 전체란 국가를 뜻합니다. 국가는 “시민들을 위한 목적물로 존재하는 것이 아니며, 오히려 국가야말로 목적이며, 시민들은 그 수단”입니다.

헤겔에 따르면, 유한한 개인은 오직 이상주의적 사유를 통해서만 국가 안에서 자신의 자유에 대한 개념적 의식을 획득할 수 있습니다. 그는 자신의 철학 – 그리고 철학 전체 – 의 업적을 이 매개적 기능에서 보았습니다. 그에게 이 기능은 곧 “모든 겉보기에 부정의한 현실을 변용(Verklärung)하는 것”과 동일했습니다. 그러나 그의 체계가 19세기 중엽 독일에서 그 권위를 잃자, 객관적 정신의 형이상학은 낙관적이고 개인주의적인 사회 속에서 개별적 이익들 간의 예정 조화에 대한 직접적 신념으로 대체되었습니다. 이제 경험적 존재와 사회 전체 속에서의 자유의식 사이의 매개는 더 이상 철학을 필요로 하지 않고, 단지 정[긍정, 실증](正, positive)의 과학, 기술, 산업의 직선적 진보만으로 충분한 듯 보였습니다. 하지만 이러한 신념이 점점 공허하다는 것이 드러나자, 멸시받던 형이상학은 복수(復讐)의 형태로 돌아왔습니다. 더 이상 전체 속에 내재한 신적 이념 안에서 자신의 참된 현실성을 갖는다는 철학적 확신을 잃은 개인은, 세상을 “임의성의 혼란”으로, 그리고 자신을 “존재와 가변적 세계가 요구하는 조공”으로 경험했습니다. 이제 개인과 타인(Nächste)을 냉정히 바라본들, 상충하는 의지들, 지속적인 결핍, 일상적 굴욕과 역사의 공포 속에서 이성이 이용한다고 했던 ‘간계’의 흔적은 더 이상 찾아볼 수 없었습니다. 헤겔의 가장 위대한 반대자 쇼펜하우어는 그의 반(反)역사적이고 비관주의적이며 선의에 찬 철학 속에서 이미 이러한 발전의 서막을 목격하고 있었습니다.

개인들이 세계사를 구성하는 변증법적 과정의 한 부분을 이루는, 자기

조정적인 역사적 통일체들 중 하나에 속함으로써 정신의 영원한 생명에 참여한다는 확신 - 즉, 개인을 “생성과 소멸의 악명 높은 사슬”로부터 구제하고자 했던 이 관념은 객관적 관념론의 소멸과 함께 사라졌습니다. “사실”을 순진하게 신봉하던 시대에, 이것들은 단지 궁극적 사실로만 남았습니다. 이러한 모순의 심화, 곧 개인주의 원리 내부에서 - 하나는 주어진 사회적 틀 안에서의 개인적 행복의 끊임없는 진보이고, 다른 하나는 그 실제적 상황의 전망이라는 - 두 항 사이의 모순이 심화됨에 따라, 철학, 특히 사회철학은 점점 더 절박하게 헤겔이 부여했던 숭고한 역할을 새롭게 수행할 것을 요청받게 되었습니다. 그리고 사회철학은 이 부름에 응답하였습니다.

마르크부르크 신칸트학파의 신중한 이론, 즉 인간은 단순한 개인이 아니라 “여러 다수성 속에 (...) 질서와 서열 속에 서 있으며” 그리고 “보다 큰 전체성(Allheit) 안에서 비로소 자신의 존재의 원을 완성한다”는 주장으로부터, 그리고 (헤겔의 경우와 마찬가지로) 인간 존재의 의미가 오직 역사적 초개인적 통일체들 - 즉 계급, 국가, 민족 - 안에서만 스스로를 충족시킨다고 보는 현대의 여러 철학들에 이르기까지, 헤르만 코헨(Hermann Cohen)⁴⁾에서 오토마르 슈판(Othmar Spann)⁵⁾에 이르기까지, 최근 수십 년 동안의 철학은 가장 다양한 사회철학적 체계들을 산출해 왔습니다. 실증주의에 맞서 도덕철학과 법철학의 근거를 새롭게 세우려는 최근의 시도들은 거의 모두 공통적으로, 실제 경험적 사건의 차원 위에서, 보다 높은 자율적 존재의 영역, 혹은 적어도 가치나 규범성의 영역 - 즉 덧없는 인간이 그 안에 참여하지만 그 자체는 세속적 사건으로 환원될 수 없는 영역 - 의 존재를 입증하려는 노력을 공유합니다. 이러한 시도들 또한 새로운 형태의 ‘객관적 정신의 철학’으로 귀결되었습니다.

켈젠(Hans Kelsen)⁶⁾의 개인주의적·상대주의적 정의 이론이 이러한 요소들을 함의한다고 말할 수 있다면, 이는 더욱이 남서독학파의 형식주의적

4) 헤르만 코헨(Hermann Cohen)은 1842년부터 1918까지 살았던 신칸트주의의 마르크부르크 학파의 창시자이다.

5) 오토마르 슈판(Othmar Spann)은 1878년부터 1950년까지 살았던 오스트리아의 철학자이자 사회학자이다.

6) 한스 켈젠(Hans Kelsen)은 1881년부터 1973까지 살았던 오스트리아계 미국인 법학자이다.

가치철학에 해당하며, 나아가 아돌프 라이나흐(Adolf Reinach)⁷⁾의 현상학적 법이론 - 즉 소유, 약속, 법적 청구권 등의 “법적 형식들”의 본질을 그 자체 ‘대상’으로 간주할 수 있다고 보는 - 에도 해당됩니다. 또한 셸러(Max Scheler)의 비형식적 가치윤리학과 그의 가치의 즉자적 존재성에 관한 이론은 그 가장 중요한 계승자인 니콜라이 하르트만(Nicolai Hartmann)에게서 다시금 객관적 정신 철학과의 의식적 연관을 찾게 되었습니다. 셸러 자신도 이미, 하르트만의 『윤리학』이 등장하기 전에 “민족정신”에 관한 이론을 새롭게 예고하고 있었습니다.

이러한 동시대의 모든 사회철학적 변종들은 자신들의 존재보다 더 본질적이며, 더 의미 있고, 더 실질적인 초개인적 영역에 대한 통찰을 제공하려는 노력을 공통적으로 지닌 것으로 보입니다. 이들은 헤겔이 제시한 ‘변용’의 과제에 적절히 부응하고 있으나 사회철학이 되려는 모든 열망을 근본적으로 거부합니다. 그리고 참된 존재를 오직 개인의 내면적 자기 안에 서만 발견하려 한 유일한 현대 철학적 저작, 하이데거의 『존재와 시간』에서는 “마음쓰(Sorge)”이 사유의 중심을 차지합니다. 이 개인적 인간 존재의 철학은 그 단순한 내용에 비추어볼 때, 헤겔적 의미에서의 ‘변용적’ 철학은 아닙니다. 오히려 이 철학에서 인간 존재는 오직 죽음에 이르는 존재이며, 순수한 유한성일 뿐인 멜랑콜리한 철학입니다. 간단하게 말하자면, 오늘날의 사회철학은 개인의 행복을 향한 사적 노력 속에 갇힌 삶에 대한 새로운 해석에 대한 열망과 마주하고 있다고 말할 수 있습니다. 그것은 절망적인 개인적 존재를 의미 있는 전체성의 품속, 쾰바르트(Werner Sombart)⁸⁾의 표현을 빌리자면, “황금빛 배경” 속으로 잠기게 하려는 철학적·종교적 시도들의 일환으로 보입니다.

그러나 여러분, 우리는 이러한 사회철학의 상황에 직면하여, 우리는 그 결함을 지적할 수 있어야 합니다. 현대의 사회철학은, 우리가 보았듯이, 대체로 실증주의에 대해 논쟁적인 태도를 취하고 있습니다. 실증주의가 오직 개별적인 것만을 바라보듯이, 사회 영역에서도 오직 개인과 개인들의

7) 아돌프 라이나흐(Adolf Reinach)는 1883년부터 1917년까지 살았던 독일의 현상학자이자 법학자이다. 뮌헨 현상학파에 많은 기여를 했다.

8) 베르너 쾰바르트(Werner Sombart)는 1863년부터 1941년까지 살았던 독일의 경제학자이자 사회학자이다.

사이의 관계만을 바라봅니다. 실증주의에게 있어서 모든 것은 단지 사실들로 소진됩니다. 이러한 사실들은 분석적 과학의 방법으로 증명될 수 있는 것들이며, 철학은 그것들을 의심하지 않습니다. 그러나 철학은 이러한 사실들을, 보다 구성적이거나 “철학적인” 방식으로, 이념, 본질, 전체성, 객관적 정신의 독립적 영역, 의미의 통일체, 민족적 성격 등과 같은 것들에 대립적으로 세웁니다. 그리고 그것들을 동일하게 근원적인, 아니 오히려 “더 진정한” 존재의 요소로 간주합니다. 철학은 실증주의 안에서 발견되는 증명 불가능한 형이상학적 전제들을 문제 삼으면서도, 그것을 더한 수준의 형이상학적 가정으로 되갚아 주려는 것입니다. 예를 들어, 파레토 학파⁹⁾는 실증주의적 현실 개념 때문에 계급, 민족, 인류의 존재를 부정해야 합니다. 반면, 그러한 실체들의 존재를 주장하는 다양한 입장들은 단지 “또 다른 세계관”, “또 다른 형이상학”, “또 다른 의식”으로 나타날 뿐이며, 그 사이의 문제는 타당한 방식으로 해결될 수 없습니다. 다시 말해, 여러 개의 실제적 개념들이 공존하고 있을 뿐입니다. 이 다양한 개념들이 어떻게 발생했는지, 혹은 어떤 타고난 감수성이나 사회집단에 대응하는지를 조사할 수는 있겠지만, 그 중 어느 하나를 본질적으로 더 우월하다고 주장할 수는 없습니다.

바로 이러한 사회철학의 딜레마, 즉 사회철학이 그 자신의 대상, 곧 인류의 문화적 삶에 대해 세계관적이거나 분파적, 신학적 용어로밖에 말할 수 없는 무능력 속에서, 다시 말해 오귀스트 콩트, 카를 마르크스, 막스 베버, 막스 셸러의 사회이론들 사이의 차이를, 참이나 거짓이나 혹은 적어도 문제적인 이론들이나 차이의 차이가 아니라, 단지 신념 조항의 차이로 간주하려는 경향 속에서, 바로 이 딜레마 속에 우리가 극복해야 할 어려움의 핵심이 놓여 있습니다. 물론 서로 다른 여러 실제적 개념들의 동시적 존재와 타당성은 현대 지성의 전반적 상황을 보여주는 하나의 징후입니다. 그러나 이러한 다양성은 하나의 동일한 대상 영역 안에서 생겨난 것이 아니라, 서로 다른 지식의 영역들과 삶의 영역들에 뿌리를 두고 있습니다. 예를 들어, 언어학(문헌학)의 구성적 범주와 물리학의 구성적 범주는 오늘날 서로 너무나 다르게 전개되어, 이 둘을 하나의 관점 아래 통합하기 어렵게

9) 빌프레도 파레토라는 이탈리아의 경제학자, 사회학자로부터 탄생한 학파.

느껴질 정도입니다. 그러나 물리학 내부, 즉 무기적 자연의 학문 전체 내에서는 이처럼 화해 불가능한 현실 개념들을 발전시키려는 경향은 존재하지 않습니다. 오히려 그 반대입니다. 이 경우, 대상에 대한 구체적 연구가 바로 그 수정적 역할을 수행합니다.

누군가는 이렇게 반박하고 싶을지도 모릅니다. 즉, 사회철학은 독립된 학문이 아니며, 사회학, 특히 물질적 사회학이 인간의 사회적 결합의 구체적 형태들을 탐구해야 한다고 말입니다. 이러한 종류의 사회학은 인간들이 함께 살아가는 다양한 구체적 방식들을 조사하며, 가족으로부터 경제 집단과 정치적 결사체, 나아가 국가와 인류 전체에 이르기까지 모든 형태의 결사(association)를 포괄적으로 고찰합니다. 정치경제학과 마찬가지로, 이러한 사회학은 객관적 판단을 내릴 수 있습니다. 그러나 그것은 이러한 현상들의 실재성의 정도, 혹은 그 가치에 대해서는 아무런 말을 할 수 없습니다. 이러한 문제들은 오히려 사회철학의 과제에 속합니다. 그리고 사회철학이 다루는 근본적인 물음들에 있어서는, 최종적 입장들은 존재할 수 있지만, 넓고 다채로운 구체적 연구들 속에 보편적으로 타당한 진리가 짜여 들어갈 수는 없습니다.

이러한 관점은 더 이상 유지될 수 없는 철학 개념에 뿌리를 두고 있습니다. 사회철학과 전문 학문인 사회학 사이의 경계를 어떻게 그을 것인가 하는 문제에 대해서는, 그리고 나는 그러한 시도에는 상당한 자의성이 불가피할 것이라고 믿습니다만, 한 가지는 분명합니다. 만약 개인과 사회의 관계, 문화의 의미, 공동체 발전의 기초, 사회적 삶의 전체적 구조, 즉 거대한 근본 문제들에 대한 사회철학적 사유가 구체적 연구를 통해 발전시킬 수 있는 문제들을 모두 제외하고 난 뒤 사회과학적 문제들의 저류(低流)에 남아 있는 찌꺼기로 전락한다면 그 지적 생산성은 이미 상실된 것이라고 해야 합니다. 그리고 사회철학은 현실을 신비화하고 미화하는 등의 사회적 기능을 수행할 수 있을지도 모릅니다. 철학과 그에 상응하는 전문 과학적 학문들 사이의 관계는, 마치 철학이 실제로 결정적인 문제들을 다루면서 경험과학의 범위를 넘어서는 이론을 구성하고, 자기 나름의 실재적 개념과 총체적 체계를 구축하는 반면, 경험적 연구는 그저 길고 지루한 개별 연구들을 수행하여 수천 개의 부분적 문제들로 나뉜 전문화된 카오스에 이르게 된다고 생각하는 식으로 파악되어서는 안 됩니다. 개별 연구자

는 철학을 실험적 검증에 종속되지 않는 한편 다소 흥미롭지만 과학적으로 아무런 발전이 없는 활동으로 간주하고, 반대로 철학자들은 개별 연구자들을 기다릴 필요가 없다고 여기며 먼저 포괄적인 결론을 공표할 수 있다고 믿는 이러한 사고방식적 태도는 오늘날 철학적 이론과 전문과학적 실천이 지속적이고 변증법적으로 상호 침투하며 발전한다는 새로운 관념으로 대체되고 있습니다. 자연철학과 자연과학의 관계 전체, 그리고 개별 자연과학 내부의 관계는 이러한 접근법의 좋은 예시를 제공하고 있습니다. 혼란스러운 전문화는 각각의 전문 연구 결과들을 억지로 종합하려는 불량한 종합을 통해서 극복될 수 있는 것이 아니며, 편견 없는 경험적 연구는 그 이론적 요소를 완전히 제거하려는 시도를 통해서 성립할 수도 없는 것입니다. 오히려 이러한 상황은 철학이, 일반적이고 본질적인 것을 지향하는 이론적 작업으로서 구체적 연구들에 생명력 있는 자극을 줄 수 있을 만큼 활력을 지니고, 동시에 그러한 구체적 연구들에 의해 영향받고 변화될 수 있을 만큼 개방적일 때에만 극복될 수 있는 것입니다.

따라서 사회철학의 상황 속에 놓인 이 난점의 계기는 문화생활에 대한 어느 정도 구성적인 해석들 중 하나에 헌신하는 것에도, 또는 사회, 국가, 법 등에 대해 자의적으로 새로운 의미를 부여하는 것에도 존재하지 않는 것입니다. 오히려, 그리고 이 점에서는 저는 결코 혼자가 아닌데, 오늘날의 과제는 동시대 철학적 문제들로부터 자극받은 연구들을 조직하는 것에 있습니다. 그 연구들 속에서는 철학자, 사회학자, 경제학자, 역사학자, 심리학자들이 항구적인 협력 관계 안에서 결합되어, 다른 분야 실험실을 통해 개별적으로 수행되는 작업을 공동으로 수행해야 하는 것입니다. 요컨대, 그 과제는 모든 진정한 연구자들이 항상 해왔던 바로 그것을 수행해야 하는 것입니다. 즉 자신들의 보다 큰 철학적 물음들을, 가장 정밀한 과학적 방법들에 근거하여 탐구하고 실질적인 작업의 과정에서 자신들의 물음들을 수정하고 정교화하며, 보다 넓은 맥락을 잃지 않으면서 새로운 방법들을 발전시키는 것입니다. 이러한 접근에서, 철학적 물음들에 대한 단순한 예/아니오의 대답은 발생하지 않습니다. 오히려 이 물음들 그 자체가 경험적 연구 과정 속으로 통합되며, 그 대답은 객관적 인식의 진전 속에 놓여 있으며, 그 인식의 진전은 다시 물음들의 형태 자체에 영향을 미칩니다. 사회 연구에 있어서, 그러한 접근을 한 개인이 단독으로 수행하는 것

은 불가능한 일입니다. 그 이유는 다루어야 할 자료의 방대함과 필수적인 보조학문들의 다양성 때문입니다. 막스 쉐러조차, 그의 거대한 노력에도 불구하고 이 점에서는 부족함을 면치 못 했습니다.

이러한 상황 속에서, 우리 대학 사회조사연구소(Institut für Sozialforschung)의 소장직을 맡고 있는 제가 사회철학의 교수직으로 전환되어 철학과로 재배치되는 것은 타당한 일입니다. 칼 그륀베르크(Carl Grünberg)¹⁰⁾는 특정 학문 분야, 즉 정치경제학의 교육 책임과 함께 이 소장직을 맡았습니다. 이제 저는 사회철학적 문제를 해결하기 위해 대규모의 경험적 연구 장치를 투입해야 하는 새롭고도 어렵고 중대한 과제를 부여받게 되었습니다. 이 교수직으로 초빙된 이래, 그 분야에서 연구가 진행되는 모든 곳에서 최고의 존경과 감사를 받는 위대한 학자와 그 뒤를 잇게 될 젊고 무명인인 나 자신 사이에 놓인 헤아릴 수 없는 거리를 너무도 뚜렷하게 인식하고 있습니다. 그[그륀베르크]의 오랜 병환은 철학적 미화가 아무런 효력을 발휘하지 못하는 개개인의 삶 속 무의미한 사실들 중 하나에 속합니다. 그륀베르크는 역사학과 경제학의 전통에 부리를 둔 자신의 명확히 규정된 관심에 따라, 주로 노동 운동사 연구의 영역에서 활동했습니다. 그가 세계 각지의 관련 문헌에 대해 갖추고 있던 광범위한 지식과 방대한 기록 자료 덕분에, 약 5만 권에 달하는 전문 도서관이 구축될 수 있었습니다. 이 도서관은 오늘날 우리 대학의 학생들뿐 아니라, 국내외의 많은 학자들이 널리 이용하는 독보적인 연구 자원이 되었습니다. 그가 편집한 연구소 간행물(Instituteschriften)에는 가장 다양한 관점을 지닌 전문 연구자들의 일관되고 탁월한 학문적 업적으로 평가된 저작들이 포함되어 있습니다.

이제 제가, 오랜 병환으로 인해 소장이 부재한 뒤에, 연구소의 작업을 새로운 작업으로 향하게 하려는 시도를 맡게 된 것은 단지 그의 동료들의 경험과 축적된 문헌만을 바탕으로 하는 것이 아닙니다. 그가 영감을 불어 넣은 연구소 규범의 혜택을 입는 것이기도 합니다. 그 규범에 따르면, 장

10) 칼 그륀베르크는 1861년부터 1940년까지 활동했던, 마르크스주의 경제학자이자 사회학자이며, 1924년에 프랑크푸르트학과 사회조사연구소의 초대 소장직을 맡았다. 뇌졸중을 겪은 후 1929년에 은퇴하였고 소장직을 호르크하이머에게 물려주었다.

관에 의해 임명된 소장은 “모든 점에서, 대학 행정 및 후원자들에 대해 완전히 독립적”이며 공동의 합의에 의한 행정 대신에 그윈베르크가 말했던 것처럼, “소장의 독재”가 존재합니다. 따라서 나는, 그가 만든 것을 활용하고 적어도 좁은 의미에서나마 그의 동료들과 함께, 사회적 탐구에서 철학적 구성과 경험적 연구가 단순히 병렬되는 상태를 대신해, 계획된 연구의 독재를 세울 수 있는 것입니다. 저는 한스 코르넬리우스(Hans Cornelius)¹¹⁾의 제자로서, 이 연구소를 이끌라는 요청에 응답했습니다. 이 기회를 철학과 경험적 연구 모두에게 똑같이 중요한 계기로 인식했기 때문이며, 사실의 탐구를 철학의 시녀로 만들기 위함이 아닌 것입니다.

그러나 이제 여러분 중 많은 사람들은, 이러한 사상들이 실제로 어떻게 적용될 수 있는지, 그것들의 실천적 실행을 어떻게 구상해야 하는지를 알고 싶어할 것입니다. 물론 저는 이 자리에서 주어진 시간 안에, 연구소가 스스로 설정한 연구 계획에 대해 여러분에게 충분한 이해를 줄 만큼 자세히 다룰 수는 없습니다. 그러나 결론적으로, 저는 위에서 개략적으로 제시한 접근법의 가능한 적용 예시를 하나 제시하고자 합니다. 이것은 결코 이 자리를 위해 임의적으로 꾸며낸 예시가 아니라, 앞서 언급한 방법론적 확신을 하나의 구체적 문제 속에서 정점으로 드러내는 예시이며, 그 문제는 가까운 미래에 연구소의 집단적 연구의 주요 주제가 될 것입니다.

사회철학의 좁은 의미 안에서만 아니라, 사회학과 철학 일반 전반에 걸쳐, 사회에 관한 논의들은 점차, 느리지만 점점 더 명확하게 하나의 질문을 중심으로 응집되어 왔습니다. 이 질문은 단지 시대적으로 중요한 문제일 뿐만 아니라, 철학에서 가장 오래되고 본질적인 문제의 현대적 형태이기도 합니다. 사회의 경제생활, 개인의 정신적 발달, 그리고 좁은 의미의 문화 영역의 변화 – 여기에는 단지 과학, 예술, 종교 같은 이른바 지적 요소들뿐 아니라, 법, 관습, 유행, 여론, 스포츠, 여가활동, 생활양식 등이 포함됩니다 – 이 세 가지 과정들 사이의 연관 관계에 관한 질문입니다. 이 세 과정 사이의 관계를 탐구하려는 과제는 우리가 이용할 수 있는 방법과 현재의 인식 수준에 부합하는 새로운 문제 구성을 토대로, 개별적 존

11) 요하네스 코르넬리우스(Johannes W. Cornelius)는 1863년부터 1947년까지 살았던 독일의 신칸트주의 철학자이다. 그의 제자로는 앞에 언급된 호르크하이머와 아도르노가 있다.

재와 보편적 이성, 현실과 이념, 생명과 정신의 연관에 대한 오래된 문제를 새롭게 다시 제기한 것에 다름 아닙니다.

물론, 이 주제에 대한 사유의 경향은 형이상학적 반성으로 흘러가는 경우가 많습니다. (예를 들어 저는 셸러의 지식사회학을 지적하고자 합니다.) 혹은 어떤 일반 명제로부터 다소 독단적으로 출발하는 경우도 있습니다. 역사적으로 등장한 여러 이론 중 하나를 단순화하여 선택하고 그것으로 다른 모든 이론을 반박하며, 결국 일반적인 독단의 영역에 머무르는 방식입니다. 이로부터 다음과 같은 세 가지 잘못된 접근이 생깁니다. 첫째, 경제와 정신이 동일한 본질의 두 표현이라고 주장하는 것은 나쁜 의미의 스피노자주의입니다. 둘째, 반대로 사상이나 “정신적” 내용이 역사를 침투하고 인간 행위를 규정한다는, 사상이 일차적이고 물질적 삶이 이차적이라고 보는 추상적이며 잘못 이해된 헤겔주의입니다. 셋째, 이에 반대로 경제를 유일한 현실로 보고, 인간의 심리, 인격, 법, 예술, 철학 등을 경제의 단순한 반영으로 환원하려는 태도는 추상적이고 잘못 이해된 마르크스주의입니다. 이러한 생각들은 모두 정신과 현실을 비판 없이 분리하고, 그 둘을 변증법적으로 통일하지 못한 넓고 문제적인 전제를 깔고 있습니다. 게다가 이런 명제들은 추상적 수준에서 진지하게 받아들일 경우, 실험적 검증이 불가능하기 때문에 누구나 항상 자기 말이 옳다고 주장할 수 있게 됩니다. 이러한 독단적 확신들은 대체로 문제의 과학적 난점을 회피합니다. 왜냐하면 그들은 의식적이든 무의식적이든 이념적 과정과 물질적 과정 사이의 완전한 일치를 전제하고, 이 둘을 매개하는 정신적(심리적) 연결 고리의 복잡한 역할을 무시하거나 간과하기 때문입니다.

문제는 보다 구체적으로 질문을 제기할 때 달라집니다. 특정한 시대와 특정한 나라에서, 특정한 사회 집단의 경제적 역할과 그 구성원 개개인의 심리적 구조의 변화, 그리고 그들에게 영향을 미치며 그들에 의해 형성된 사상과 제도 전체 사이에 어떠한 연관이 실증적으로 입증될 수 있는가라는 질문입니다. 이렇게 질문을 설정하면 실질적인 연구 작업이 가능해지며, 바로 이러한 연구들이 연구소에서 수행될 것입니다. 우선 우리는 이러한 연구를 특히 중요한 사회 집단, 독일의 숙련 장인층과 화이트 컬러 노동자들¹²⁾을 대상으로 적용하고자 합니다. 이후에는 다른 고도로 발달한 유럽 국가들의 동일한 사회 계층에도 이를 확장할 계획입니다.

이제 남은 시간 동안, 연구소의 상임 연구자들이 관련된 관계들을 연구하기 위해 실증적 자료를 확보해야 할 주요 경로들을 간략하게 요약하겠습니다. 우선 가장 기본적인 것은 공개된 통계 자료, 각종 단체나 정치 협회의 보고서, 행정 기관의 자료 등을 평가하고 분석하는 일입니다. 이러한 과정은 전체 경제 상황에 대한 지속적 분석과 병행되어야 합니다. 또한 우리는 신문과 소설 등의 사회학적, 심리학적 연구를 수행해야 합니다. 이는 두 가지 이유에서 중요합니다. 첫째, 그것은 조사 대상 집단의 사회적 상황을 보여주는 귀중한 자료이기 때문입니다. 둘째, 그 문학이 집단 구성원들에게 영향을 미치는 범주적 구조를 지니고 있기 때문입니다. 특히 중요한 것은 다양한 조사 방법의 개발입니다. 그중에서도 설문조사는 여러 방식으로 우리의 연구에 통합될 수 있습니다. 물론, 설문만을 근거로 한 귀납적 결론은 시기상조임을 항상 유념해야 합니다. 그럼에도 설문조사는 두 가지 점에서 가치가 있습니다. 첫째, 연구에 초기 자극을 제공하고, 현실과의 지속적 연결을 유지 시킵니다. 둘째, 다른 연구로부터 얻은 통찰을 검증하여 오류를 방지할 수 있습니다. 미국의 사회조사는 이미 설문 설계에서 뛰어난 선행 연구들을 제공하고 있으며, 우리는 이를 자신들의 목적에 맞게 수용하고 발전시키고자 합니다. 또한 우리는 전문가들의 긴밀한 협의를 통해 진행해야 합니다. 이미 유능한 연구자들이 다루어 왔지만 아직 분석되지 않은 자료들을 활용할 수 있는 경우, 그들을 직접 찾아가 협력해야 합니다. 이 과정에서 실무 경험자들의 통찰을 과학적으로 전유하는 일도 포함합니다. 더불어 출판되지 않은 문서 자료를 수집하고 평가하는 것도 매우 중요합니다. 이를 위해 연구소는 국제노동기구(ILO)의 방대한 사회학적 자료를 학문적으로 활용하기 위해 제네바의 오피스를 설치할 예정입니다. ILO의 총장 토마스(Thomas)¹³⁾는 이 계획을 환영하며 협력을 약속했습니다. 이 모든 것 외에도, 물론 기존 및 새로운 학술 연구서들에 대한 체계적인 검토와 분석이 필수적으로 병행될 것입니다.

이러한 방법들 각각은 그 자체로는 완전히 불충분합니다. 그러나 그것들이 오랜 세월에 걸친 인내심 있고 광범위한 연구 속에서 함께 활용된다면,

12) 사무실에 앉아서 일하는 직장인, 즉 사무직을 가리킨다.

13) 앨버트 토마스(Albert Thomas)는 1878년부터 1932년까지 활동했던, 국제노동기구 초대 사무총장이다.

일반적인 문제(사회 전체에 대한 철학적 탐구)에 대해 풍요로운 성과를 낼 수 있을 것입니다. 단 그것은 연구소의 상임 연구자들이 항상 구체적 자료와 긴밀히 연결된 상태에서, 자신들의 주관적 바람이 아니라 사태 자체에 따라 사고를 전개할 때만 가능합니다. 또한 그들은 모든 형태의 현실 미화를 단호히 거부해야 합니다. 그리고 우리는 연구의 통일된 의도를 교조적인 경직으로부터도, 또한 단순한 경험적, 기술적 세부에 매몰되는 것으로부터도 성공적으로 지켜내야 합니다.

마지막으로, 저는 앞으로 몇 년 동안 연구소의 주요 중점이 될 집단 연구 과제들에 대해서만 설명하도록 하겠습니다. 이와 더불어 저희는 이론경제학, 경제사, 그리고 노동 운동사 분야에서 개별 연구원들의 독립적인 연구 활동이 지속되기를 바라고 있습니다. 또한 연구소는 대학에 대한 교육적 책임을 다하기 위해 정기적인 강의와 세미나, 그리고 개별 강연을 개최할 예정입니다. 이러한 활동들은 대학의 교육적 과제를 보완하며, 대학 구성원들에게 연구소의 연구를 소개하고, 그 진행 상황을 보고하며, 앞서 설명한 철학적으로 지향된 사회연구의 개념에 부합하는 교육과정(curriculum)을 제공하는 것은 목표로 합니다.

나는 지금까지 단지 이러한 몇 가지 구체적 과제들만 제시할 수 있었습니다. 그러나 제가 세부적인 사항들에 대해 보고하는 이 짧은 시간 동안 본질적인 문제들에 대한 기억을 흐리게 했을지도 모르겠습니다. 따라서 이 강연은 사회철학 특유의 어려움, 보편적인 것과 개별적인 것, 이론적 구상과 개별적 경험의 상호침투라는 그 난제를 상징적으로 드러내는 것이 되었습니다. 이 점에서 저의 설명은 분명히 불충분했을 것입니다. 그럼에도 불구하고 여러분이 저의 말을 끝까지 경청해 주셨다면, 이제는 이 연구소의 실제 연구에 대해 호의와 신뢰를 보내주시길 바랍니다. 연구소의 창립식에서 칼 그윈베르크는 모든 학문적 연구는 각자의 세계관에서 비롯된 영감에 의해 인도된다고 말했습니다. 이 연구소를 인도하는 영감이 진리를 위해 흔들림 없이 헌신하려는 불굴의 의지가 되길 바랍니다!

「전통이론과 비판이론」¹⁾

막스 호르크하이머

Max Horkheimer

전통과 비판이론

“이론”이란 무엇인가? 이 질문은 현대 과학에서는 쉽게 느껴지는 것처럼 보인다. 많은 연구자들에게 이론이란 어떤 주제에 대한 명제들의 총괄 개념으로, 그 명제들 중 몇 가지는 핵심적인 기초를 이루고, 나머지 명제들은 그 기초에서 논리적으로 도출되는 것으로 여겨진다. 적은 수의 핵심 원리로부터 많은 내용을 도출할 수 있을수록, 그 이론은 더 완전한 것으로 여겨진다. 이론의 실제 타당성은 도출된 명제들이 현실의 사실들과 얼마나 부합하는가에 의존한다. 만약에 경험과 이론이 서로 모순된다면, 둘 중 하나는 다시 검토되어야 한다. 과학자가 관찰을 잘못했을 수도 있거나 이론의 기본 원리에 오류가 있을 수도 있기 때문이다. 따라서 이러한 사실로 보았을 때, 이론은 언제나 하나의 가설(假說)일 수밖에 없다. 자료를 다루는 과정에서 이론이 불충분하다는 점이 드러나기 시작하면, 이론은 항상 수정될 준비가 되어 있어야 한다. 이론은 축적된 지식이며, 사실을 가능한 한 정확하게 기술할 수 있도록 정리된 형태로 존재한다. 푸앵카레(Henri Poincare)는 과학을 끊임없이 확장되어야 하는 도서관에 비유한다. 실험 물리학은 자료 구입을 맡은 사서이다. 즉, 새로운 자료를 공급함으로써 지식을 풍부하게 만든다. 수리물리학 - 가장 엄밀한 의미에서의 자연과학 이론 - 은 도서 목록(카테고리)을 관리한다. 도서 목록이 없다면, 도서관

1) Horkheimer, Max. 『Critical Theory: Selected Essays』. Trans. by Matthew J. O'Connell. NY: Seabury, 1972. 그리고 국역본으로는 막스 호르크하이머, 『哲學의 社會的機能』, 조창섭 옮김, 전예원, 1983.을 참조했다. 참고로 모든 볼드체는 역자의 것이다.

의 풍부한 자료에도 접근할 수 없게 되기 때문이다. “그것이 바로 수리물리학의 역할이다. 수리물리학은 일반화를 이끌어내야만 하며, 그렇게 함으로써 내가 방금 부른 과학의 산출물(output)을 증가시켜야 한다.”²⁾ 모든 이론의 일반적인 목표는, 특정한 주제에 국한되지 않고 모든 대상을 포괄할 수 있는 보편적이고 체계적인 과학이다. 특수한 영역들의 원리들을 동일한 기본 전제에서부터 도출함으로써, 학문 간의 경계는 점점 허물어지고 있다. 죽어 있는 자연을 분석하기 위해 정립된 동일한 개념적 도구들이, 이제는 살아 있는 것의 분류에도 활용되고 있다. 즉 추론의 규칙, 기호 체계, 연역된 명제와 관찰 가능한 사실을 비교하는 절차를 습득한 사람이라면 누구나 그 도구를 아무 때에나 활용할 수 있다.³⁾ 그러나 우리는 아직 이러한 이상적 상태에 이르기까지는 멀었다.

대체로 이와 같은 개념이 널리 수용되는 이론의 기본적인 모습이다. 그 기원은 대체로 근대 철학의 출발점과 맞물려 있다. 데카르트의 과학 방법론의 세 번째 격언은 ‘판단’에 관한 것이다.

“나는 성찰을 질서 정연하게 이어가기 위해, 가장 단순하고 이해하기 쉬운 대상에서 시작하여, 점차 조금씩, 또는 단계적으로 가장 복잡한 지식에 이르고자 했다. 그리고 사물들 사이에 자연스러운 순서가 없는 경우에도, 마치 그것들 사이에 어떤 질서가 있는 듯한 가상의 순서를 세워 따르려 했다.”⁴⁾

2) [원주] Henri Poincaré, *Science and Hypothesis*, tr. by W. J.G. (London: Walter Scott, 1905), p. 145. [양리 푸앵카레, 『과학과 가설』]

3) 이런 “실증주의 비판 모티프는 『계몽의 변증법』에서 ‘계몽은 또 다른 신화’라는 관점을 견지하면서 ‘문명사적 차원’으로 확대되면서 다음과 같이 변용된다. 신화가 죽은 것을 산 것과 동일시 한다면 계몽은 산 것과 죽은 것을 동일시한다. 계몽은 과격해진 신화적 불안이다. 계몽의 마지막 산물인 실증주의의 내재적 의미는 거의 보편적이 되어버린 터부 이외에 아무 것도 아니다.” (전석환. (2010). 삶과 사회, 그리고 비판 - 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)의 초기사상에 있어서 비판개념을 중심으로. 철학·사상·문화, 10, p. 81.)

4) 방법서설 2부에서도 비슷한 내용이 나온다. “셋째는 순서를 따라 내 생각들을 이끌어 나아가되, 가장 단순하고 가장 알기 쉬운 것부터 시작하여 계단을 올라가듯 조금씩 위로 올라가, 가장 복잡한 것들에 대한 인식에까지 이를 것, 그리고 자연대로는 피차 아무런 순서도 없는 것들 간에도 순서가 있는 듯이 단정하고 나아갈 것.”

수학에서 흔히 쓰이는 연역적 전개 방식은 모든 학문에 적용될 수 있다. 세계의 질서는 끊임없이 이어지는 논리적 사유의 흐름 속에서 드러난다.

“기하학자들이 가장 어려운 증명에 도달하기 위해 사용하는, 단순하고도 분명한 연역의 긴 사슬들은, 인간이 인식할 수 있는 모든 사물들도 아마 같은 방식으로 서로 연결되어 있을 것이라고 나로 하여금 생각하게 만들었다. 그리고 우리가 참이 아닌 것을 참으로 받아들이지 않고, 또 하나의 결론을 다른 결론으로부터 이끌어내는 데 필요한 질서를 언제나 지켜나간다면, 도달할 수 없을 만큼 멀리 있는 것도 없고, 발견할 수 없을 만큼 은밀히 감춰진 것도 없을 것이다.”⁵⁾

연역이 출발하는 가장 보편적인 명제들은 논리학자의 전반적인 철학적 관점에 따라 서로 다르게 이해된다. 존 스튜어트 밀과 같이 그것을 경험적 판단이나 귀납으로 보는 경우도 있고, 합리론이나 현상학의 전통처럼 자명한 직관(evident insights)으로 보는 경우도 있으며 혹은 현대의 공리적 접근에서처럼 임의적으로 설정된 공리로 여기는 경우도 있다. 현대의 가장 발전된 논리학, 이를테면 후설의 『논리 연구(Logische Untersuchungen)』에 따르면, 이론은 “한 학문 일반을 위한 완결된 명제 체계”⁶⁾로 정의된다. 가장 엄밀한 의미에 있어서 이론은 “체계적으로 연결된 명제들의 총합, 즉 하나의 체계적이고 통일된 연역”⁷⁾이다. 과학은 “어떤 방식으로든 이론적 작업으로부터 도출되어, 일정한 체계적 질서 속에서 대상들의 총체에 정의를 부여하는 명제들의 총합”⁸⁾으로 이해된다. 어떤 이론적 체계든 충족해야 하는 기본 조건은 모든 부분이 서로 모순이나 마찰없이 긴밀히

5) [원주] Descartes, Discourse on Method, in The Philosophical Works of Descartes, tr. by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 19312), volume 1, p. 92. [르네 데카르트, 『방법서설』]

6) [원주] Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik (Halle, 1929), p. 89. [에드문트 후설, 『형식 논리학과 초월론적 논리학』]

7) [원주] Husserl, op. cit., p. 79.

8) [원주] Husserl, op. cit., p. 91.

맞물려야 한다는 것이다. 다시 말하면, 이론에는 조화 - 즉 모순의 부재 - 와, 관찰 가능한 현상에 아무런 영향을 주지 못하는 불필요한 독단적 요소의 배제가 필요하다. 이것이 바로 바일(H. Weyl)⁹⁾이 제시한 조건이다.

그리고 전통 이론이 나아가는 방향은 점점 더 수학적 기호 체계 쪽이다. 이론 속에서 경험 세계를 가리키는 말들은 줄어들고, 대신 수학적 기호들이 늘어난다. 심지어 논리적 조작 자체도 그렇게 정형화되면서, 적어도 자연과학의 넓은 영역에서는 이론을 세운다는 것이 거의 수학적 구성을 뜻하게 되었다.

인간과 사회에 관한 학문들도, 큰 성과를 거둔 자연과학의 방식을 따라가려 했다. 사회과학 안에서도 어떤 학파는 사실의 탐구에 더 중점을 두고, 또 다른 학파는 원리에 더 관심을 기울였지만, 이런 차이는 이론 그 자체의 개념과 직접적인 관련은 없다. 사회적 삶을 연구하는 여러 학문들에서는 부지런히 사실들을 수집하고, 문제와 관련된 방대한 세부 자료들을 모으며, 세심한 설문조사 같은 경험적 조사를 수행하는 일이 학문 활동의 중요한 부분을 차지해 왔다. 특히 스펜서(H. Spencer)¹⁰⁾ 이후 영미 지역의 대학에서는 이런 경향이 두드러졌다. 이러한 방식은, 산업적 생산 기술이 지배하는 사회의 다른 영역에서 볼 수 있는 생활 양식과 겉모습이 많이 닮아 있다. 이와 달리, 독일 사회학의 한 전통에서는 추상적인 원리를 세우거나 기본 개념을 분석하는 ‘책상머리 연구’가 많았다. 두 방식은 크게 달라 보이지만, 사실 사고방식 자체가 구조적으로 다른 것은 아니다. 현대 사회의 최근 시기에서, 이른바 ‘정신과학 연구(Geisteswissenschaften)’는 그 사회적 가치가 불안정했기 때문에, 실제적 효용이 확실한 자연과학을 따라 하려는 처지에 놓일 수밖에 없었다.

9) [원주] Hermann Weyl, Philosophie der Naturwissenschaft, in Handbuch der Philosophie Part 2 (Munich-Berlin, 1927), pp. 118ff. [헤르만 바일(Hermann Weyl)은 1885년부터 1955년까지 살았던 독일의 수학자이다. 기하학적으로 상대성이론의 확장을 시도했고, 양자역학 연구에 큰 영향을 끼쳤다.]

10) 허버트 스펜서(Herbert Spencer)는 1820년부터 1903년까지 살았던 영국의 철학자이자 사회학자이다. 영국 경험론과 찰스 다윈의 진화론을 바탕으로, 사회 진화론에 대한 연구를 한 영국 사회학의 창시자이다. 적자생존이라는 개념을 사용한 것으로 유명하다.

실제로 사회학의 여러 학파들은 동일한 ‘이론 개념’을 공유하고 있으며, 그것은 자연과학에서의 이론 개념과도 다르지 않다. 경험주의적 사회학자들도 이론 지향적 사회학자들과 마찬가지로, 완성된 이론이 무엇이어서 하는가에 대해 같은 그림을 갖고 있다. 다만 전자(경험주의자)들은 이렇게 주장한다. 사회 문제는 지나치게 복잡하고, 과학의 현 단계는 아직 미약하기 때문에, 일반적인 원리를 다루는 것은 게으르고 무익한 일이라는 것이다. 따라서 이론적 작업을 하려면 꾸준히 자료들에 철저히 근거해야 하며, 가까운 미래에 사회 전체를 아우르는 포괄적 이론을 기대할 수는 없다. 이들은 특히 앞서 설명한 자연과학적 이론 개념과 밀접한 관계를 맺는 수학적 방법과 같은 ‘정밀한 공식화’를 편애한다. 이들이 반대하는 것은 이론 일반이 아니라, 실험과학의 문제를 직접 다뤄본 경험 없이 머릿속에서만 이론을 짜내는 태도다. 예를 들어, 퇴니스(F. Tönnies)¹¹⁾의 ‘공동사회와 이익사회’, 뒤르켐(E. Durkheim)¹²⁾의 ‘기계적 연대와 유기적 연대’, 알프레드 베버의 ‘문화와 문명’ 같은 구분은 인간 사회의 기본 형태를 설명하는 개념처럼 보이지만, 실제 문제에 적용하려 하면 그 가치가 쉽게 불확실해진다. 따라서 오늘날 사회학이 가야 할 길은, (그들에 따르면) 사회 현상을 기술하는 것에서 출발해, 세밀한 비교 연구를 거친 다음에야 일반 개념을 형성해야 한다.

경험주의자들은 그들의 전통에 따라서, 오직 완전한 귀납만이 이론의 근본 명제를 제공할 수 있다고 주장하지만, 우리는 아직 그런 귀납을 충분히 이루지 못했다고 주장한다. 이에 반대하는 이들은, 기본 범주나 통찰을 세우기 위해 꼭 방대한 자료 수집에 의존하지 않아도 되는 다른 방법들을 사용할 이유가 있다고 본다. 예를 들어, 뒤르켐은 경험주의자들의 많은 기

11) 페르디난트 퇴니스(Ferdinand Tönnies)는 1855년부터 1936년까지 살았던 독일의 사회학자이다. 사회를 공동사회(Gemeinschaft)와 이익사회(Gesellschaft)의 두 유형으로 구분하였다. 공동사회는 자연적으로 결합된 집단으로, 혈연, 지연, 애정을 바탕으로 구성된다. 대표적으로 가족이나 종교 공동체가 속한다. 이익사회는 서로 같은 이익이나 목적 달성을 바탕으로 선택적으로 결합된 인위적 사회이다. 대표적으로 회사나 정당이 속한다.

12) 에밀 뒤르켐(Émile Durkheim)은 1858년부터 1917년까지 살았던 프랑스의 사회학자이다. 사회학의 시초로 여겨지는 ‘공트’를 이어 고전 사회학을 창시한 인물 중 한 명이다. 사회적 사실이라는 개념으로 사회학이 연구하는 대상을 규정하여 사회학을 학문으로 위치시켰다.

본 입장에 동의하지만, 원리에 접근하는 방식에는 귀납 과정을 생략해도 된다고 주장했다. 사회적 사실들을 단순히 경험적 목록만으로 분류하는 것은 불가능하며, 연구가 기대하듯 그런 분류 작업을 쉽게 만들어주지도 못한다는 것이다.

“귀납의 역할은 우리가 이미 얻은 관찰 결과뿐만 아니라, 앞으로 마주칠 다른 관찰들도 함께 돌아볼 수 있는 기준점을 마련해 주는데 있다. 하지만 이 기준점은 모든 특징을 빠짐없이 모아 만든 것이 아니라, 신중하게 고른 몇 가지 중요한 특징에 근거해야 한다. 그래야 관찰자가 불필요한 과정을 줄이고, 올바른 길로 이끌림을 받을 수 있다. 따라서 분류를 위해서 가장 본질적인 특징들을 선택해야 한다.”¹³⁾

근본 원리가 선택을 통해 이루어지든, 본질직관으로 파악되는, 혹은 단순한 가정으로 정해지든, 그것이 이상적인 이론 체계 안에서 수행하는 역할에는 큰 차이가 없다. 왜냐하면 과학자는 일반화된 명제를 가설로 삼아, 언제나 새로운 사실에 적용해야 하기 때문이다. 현상학적 입장을 취하는 사회학자는 이렇게 주장할 것이다. ‘일단 본질적인 법칙이 밝혀지면, 그 법칙은 모든 개별 사례 속에서 의심할 여지 없이 드러난다.’ 그러나 본질적인 법칙의 ‘가설적 성격’은 금세 드러난다. 특정한 사례가 정말 그 본질의 사례인지, 아니면 유사한 다른 본질에 속하는 것인지, 혹은 한 유형의 불완전한 예인지, 다른 유형의 좋은 예인지를 따져야 하는 순간이 오기 때문이다. 따라서 언제나 한쪽에는 개념적으로 정식화된 지식이 있고, 다른 한쪽에는 그 지식을 통해 파악되어야 할 사실들이 있다. 어떤 사실을 단순히 관찰하거나 검증하는 것에서 나아가 그것을 우리의 개념적 구조와 연결하는 것, 바로 이 과정을 ‘이론적 설명’이라고 부른다.

여기서 여러 가지 분류 방식을 자세히 다룰 필요는 없다. 다만 전통적인 ‘이론’ 개념이 역사적 사건을 어떻게 설명하는지 간단히 짚어보면 된다. 이 문제는 에두아르트 마이어(E. Meyer)¹⁴⁾와 막스 베버(Max

13) [원주] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, tr. from the eighth edition by Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Chicago: University of Chicago Press, 1938), p. 80.

Weber)의 논쟁에서 분명히 드러난다. 마이어는 이렇게 주장했다. ‘만약 어떤 역사적 인물이 특정한 결정을 내리지 않았더라도, 그로 인해 벌어진 전쟁이 그래도 일어났을까?’라는 질문은 부질없고 답할 수 없는 문제라는 것이다. 하지만 베버는 만약 그런 질문이 정말 의미 없다고 한다면, 역사에 대한 설명 일반은 불가능해진다고 보았다. 그래서 그는 생리학자 폰 크리스(V. Kries)¹⁵⁾, 법학자 메르켈(Merkel)과 경제학자 리프만(Liefmann)¹⁶⁾, 법철학자 라드브루흐(Radbruch)¹⁷⁾ 등의 논의를 바탕으로 “객관적 가능성 이론”이라는 개념을 발전시켰다. 베버에게서 역사적 설명은 형법 전문가의 설명과 비슷하다. 즉 가능한 모든 조건을 빠짐없이 열거하는 것이 아니라, 역사의 진행과 관련된 특정한 중요한 요소들과 특정한 결정적 사건들의 연관관계를 드러내는 일이다. 예를 들어, ‘한 전쟁은 어떤 정치가의 정책 때문에 일어났다’라는 판단은, 만약 그 정책이 없었더라면 다른 결과가 뒤따랐을 것이라는 점을 전제로 한다. 어떤 역사적 사건 사이에 인과적 연결을 인정한다는 것은, 만약 그 원인이 존재하지 않았다면 경험 법칙에 따라 다른 결과가 나타났을 것이라고 암묵적으로 말하는 셈이다. 여기서 경험 법칙이란, 경제적, 사회적, 심리적 상호관계에 관한 우리의 지식을 공식화한 것에 불과하다. 우리는 이런 법칙들을 통해 사건의 단순한 사실을 넘어서, ‘왜 그렇게 되었는가’를 설명할 수 있도록 가능한 전개 과정을 재구성한다.¹⁸⁾ 이런 설명 방식은 특정한 조건문을 적용하는 것과 같다. 즉 ‘조건 a, b, c, d가 주어지면 사건 q가 일어난다. 그런데 d가 빠

14) 에두아르트 마이어(Edwar Meyer)는 1855년부터 1930년까지 살았던 독일의 대표적인 실증주의 역사학자이다.

15) 요하네스 폰 크리스(Johannes von Kries)는 1853년부터 1928년까지 살았던 독일의 생리학자이자 논리학자이다.

16) 로베르트 리프만(R. Liefmann)은 1874년부터 1941년까지 살았던 독일의 경제학자이다.

17) 구스타프 라드브루흐(Gustav Radbruch)은 1878년부터 1949년까지 살았던 독일의 법학자이다. 신칸트주의를 기초로 한 법의 이념에 대한 학설로 유명하다.

18) [원주] Max Weber, "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences I: A Critique of Eduard Meyer's Methodological Views," in Max Weber on the Methodology of the Social Sciences, ed. and tr. by Edward A. Shils and Henry A. Finch (Glencoe: Free Press, 1949), pp. 113-63.

지면 사건 r 이 생기고, g 가 추가되면 사건 s 가 생긴다'는 식이다. 이러한 계산 방식은 역사에서나 자연과학에서나 공통으로 사용되는 논리적 도구다. 전통적인 의미에서의 이론은 바로 이런 식으로 구성된다.

다양한 분야의 과학자들이 '이론의 본질'이라고 여기는 것은 사실상 각자의 직접적인 과제와 맞닿아 있다. 물리학적 자연을 다루거나, 특정한 경제·사회적 메커니즘을 다루는 데에는, 체계적으로 정리된 가설들의 집합이라는 형태의 지식이 필요하다. 이러한 지식이 있어야만 대상들을 효과적으로 다룰 수 있기 때문이다. 부르주아[시민적] 시대의 기술적 진보는 바로 이런 과학적 활동과 분리될 수 없다. 한편으로 이 기능은 주어진 사실들을 실제 상황에서 유용한 과학적 지식으로 전환 시켰고, 다른 한편으로는 기존의 지식이 사실들에 적용할 수 있도록 만들었다. 이런 작업은 분명히 그 사회의 물질적 토대를 끊임없이 변형시키고 발달시키는 과정임에 의심의 여지가 없다. 그런데 문제는 '이론'이라는 개념이 절대화되었다는 점이다. 이론의 개념이 마치 앎 자체의 내적 본질에 의해 정당화되거나, 탈역사적으로 어떤 초월적 근거를 가지고 있는 것처럼 여겨지게 된 것이다. 이렇게 되면서 이론은 하나의 굳어진 이데올로기로 물화된 범주[카테고리]로 변한다.

새롭게 발견된 사실들 사이의 연관관계가 기존의 인식을 변형시키는데 있고, 또 그 인식을 사실에 적용할 수 있게 만드는 힘은 순수하게 논리적이거나 방법론적인 데서 나오는 것이 아니다. 오히려 그것은 실제 사회적 연관성 속에서만 이해할 수 있다. 어떤 발견이 기존의 생각을 뒤흔들 때, 그 이유는 단순히 논리적인 고찰 때문도 아니고, 새로운 사실이 기존 이론과 모순되기 때문만도 아니다. 언제든지 이론 전체를 바꾸지 않고도 문제를 피해 갈 수 있는 보조적인 가설을 덧붙이는 방식으로 해결하는 것도 가능하다. 그런데 실제로 새로운 관점이 승리하는 것은 구체적인 역사적 상황 때문이다. 물론 과학자 개인은 자신의 내재적 동기에 따라 생각을 바꾸었다고 믿을 수도 있지만, 그 배경에는 늘 시대적 상황이 깔려 있다. 현대 인식론자들도 사회적 상황보다는 천재성이나 우연을 더 생각하지만 역사적 조건의 중요성을 부정하지 않는다.

예를 들어 17세기에는 기존의 천문학이 안고 있던 문제를 더 이상 보조적 설명을 덧붙여 해결하려 하지 않고, 코페르니쿠스 체계로 대체하는

쪽으로 나아갔다. 이 변화는 단지 코페르니쿠스 이론이 더 단순하다든지 하는 논리적 장점 때문에 기인한 것은 아니었다. 만약 그런 장점이 유익하게 받아들여졌다면, 그것 자체가 당시 사회적 토대의 근본 성격을 드러내는 것이다. 16세기에는 거의 주목받지 못했던 코페르니쿠스 체계가 17세기에는 혁명적인 힘을 발휘하게 된 것도, 결국 기계론적 사고방식이 지배적인 위치를 차지하게 된 더 큰 역사적 과정의 한 부분이었던 것이다.¹⁹⁾

그러나 과학 구조의 변화에 사회적 상황이 미치는 영향은 코페르니쿠스 체계처럼 큰 이론들에만 국한되지 않는다. 일상적인 연구 과제, 즉 구체적인 작은 문제들에도 똑같이 적용된다. 예를 들어 화학 실험실이나 고생물학 연구에서 새로운 무기물이나 유기물의 변종이 발견되었을 때, 기존 분류 체계를 수정해야 할지, 아니면 새로운 분류 체계를 만들어야 할지를, 결코 단순 논리만이 알려주지 않는다. 인식론자들은 흔히, 과학 내부의 논리 체계에서 나온 것처럼 보이지만 사실상 그렇지 않은 일종의 ‘합목적성’이라는 개념을 이용하곤 한다. 그러나 실제로 새로운 정의가 만들어지고 체계가 재구성되는 것은 단순성이나 수미일관성 같은 과학 내적 기준 뿐 아니라, 연구의 방향과 목적에 달려 있다. 그리고 이 연구 목적은 저절로 주어지는 것도 아니고, 단순한 통찰의 결과만도 아니다.

마찬가지로, 이론이 연구 대상에 영향을 주는 과정 역시 단순히 과학 내적 과정일 뿐만 아니라 사회적 과정의 일부다. 가설을 사실에 적용하는 일은 궁극적으로 학자의 머릿속에서만 이루어지는 게 아니라 산업 속에서 실제로 실행된다. 예를 들어 석탄 타르가 특정 조건에서 색을 띠든가, 니트로글리세린과 초석 같은 물질이 강력한 폭발력을 가진다는 사실은 단순한 실험실 지식이 아니라, 대규모 공장에서 실제로 적용되고 활용되는 세부적인 지식이다.

여러 철학 학파 중에서도, 이론적 작업과 사회적 삶의 과정 사이의 관계에 가장 주목하는 듯 보이는 것은 실증주의자들과 실용주의자들이다. 이들은 과학의 과제가 미래 예측과 결과의 유용성에 있다고 본다. 그러나 실

19) [원주] 이러한 발전의 묘사는 헨릭 그로스만(Henryk Grossmann)에게서 아마도 찾을 수 있다. "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur," Zeitschrift für Sozialforschung 4 (1935), 161ff. [헨릭 그로스만, 『기계론적 철학과 제조업의 사회적 토대』]

제로는 이런 ‘실용적 목적’ 의식이나, 자신의 학문이 사회적으로 가치 있다고 믿는 태도는 학자 개인의 사적인 일일 뿐이다. 학자는 마찬가지로 지식이 사회와 무관하게, 초사회적이고 독립적으로 존재한다고 믿을 수도 있다. 하지만 이런 상반된 해석은 그의 실제 활동에는 거의 영향을 주지 않는다. 왜냐하면 학자와 그의 학문은 이미 사회의 장치 속에 얽혀 있기 때문이다. 그가 어떤 그럴듯한 이름을 붙이든 간에, 그의 업적은 결국 기존 사회 질서를 보존하고 끊임없이 재생산하는 한 요소로 작용한다. 그가 생산하는 지식과 결과물은 당연히 앞서 말한 ‘이론’의 개념에 맞아야 한다. 즉, 그것들은 사실들을 개념적 틀 안에 통합하고, 그 틀을 끊임없이 최신 상태로 유지하는 역할을 해야 한다. 이렇게 해야 학자 자신뿐 아니라 그것을 활용하는 사람들이 가능한 한 가장 넓은 사실 세계를 다룰 수 있기 때문이다. 실험의 역할은 기존에 받아들여진 이론에 부합하는 방식으로 사실을 확정하는 데 있다. 연구 대상, 즉 사실적인 자료는 외부에서 주어지고, 과학은 그것을 명료하고 이해할 수 있는 일목요연한 공식의 형태로 정리한다. 그래야 사람들이 원하는 방식으로 지식을 이용할 수 있기 때문이다. 이처럼 사실을 수용하고, 그것을 변형하며, 철저히 합리적으로 조직하는 것이 학자만의 독특한 자발성의 형태인데, 그것이 바로 ‘이론적 활동’이다. 그것이 역사학이나 다른 학문에서처럼 가능한 한 자세한 분석이 될 수도 있고, 물리학처럼 방대한 자료를 종합, 요약하고 일반적 법칙을 도출하는 작업일 수도 있다. 이런 과정 속에서 사고와 존재, 오성과 지각의 이원론은 과학자에게는 거의 제2의 자연처럼 자연스러운 것이 된다.

‘전통적 이론’ 개념은 특정한 발전 단계에서의 노동 분업 체계 안에서 이루어지는 과학 활동으로부터 추상(抽象)되어진 것이다. 여기서 이론은 사회의 다른 활동들과 나란히 존재하지만, 그것들과 직접적으로 뚜렷한 연관성을 갖지 않는 학자의 활동을 가리킨다. 따라서 이러한 이론 개념은 과학의 실제 사회적 기능을 드러내지 못한다. 그것은 이론이 인간 삶 속에서 갖는 의미를 말하지 않고, 다만 역사적 이유로 독립적인 영역 안에서 성립한 이론이 그 내부에서 무엇을 뜻하는지만 말할 뿐이다. 그러나 실제로 사회 생활은 여러 생산 분야에서 이루어지는 모든 노동의 총합의 결과다. 자본주의적 생산양식에서 노동 분업이 제대로 작동하지 않는다 해도, 그 분과들(과학을 포함해)이 그 때문에 자립적이고 독립적인 것으로 간주해선

안 된다. 오히려 그것들은 사회가 자연에 대처하고, 주어진 형태를 존속하는 방식을 개별화한 것일 뿐이다. 즉, 과학을 포함한 모든 분과들은 사회적인 생산 과정의 한 요인이다. 과학이 원래적인 의미에서 그다지 생산적이지 않거나 전혀 생산적이지 않다 해도 말이다. 산업·농업의 생산구조나, 소위 지도적 기능과 수행적 기능, 서비스와 노동, 정신적 노동과 육체적 노동의 구분은 결코 영원한 것도 아니며 자연스러운 것도 아니다. 그러한 관계는 특정한 사회 형태에서의 생산 양식에서 나온다. 어떤 노동 과정이 마치 그 내적인 본성에 의해 결정된 듯이 보이는 ‘가상적(假想的)’ 자립성은, 부르주아 사회에서 경제적 주체가 마치 자유롭게 행위한다고 보이는 ‘가상적인 자유’와 일치한다. 그들이 개인적인 결단에 따라서 행동하고 있다고 믿지만, 여전히 예측 불가능하고 복잡한 계산 속에서 그들은 사회적 메커니즘의 구성요소일 뿐이다.

자유주의 시대의 부르주아 학자[시민계층의 학자들]의 허위의식은 여러 철학 체계 속에서 나타나고 있다. 특히 세기 전환기에 마르부르크 학파의 신칸트주의²⁰⁾에서 두드러지게 나타났다. 이들은 전문 학자의 이론적 활동이 지니는 개별적인 특성들을 보편적 범주, 말하자면 세계정신이나 영원한 “로고스(Logos)”의 표현으로 격상시켰다. 또한 사회 생활의 결정적인 특징들을 학자의 이론적 활동으로 환원시켜 버린 것이다. 이들은 “인식의 힘”을 “창조적인 기원의 힘”이라고 불렀다. “생산[창출, Erzeugung]”은 “사유의 창조적 주권”을 뜻한다. 모든 사실은 이론적 체계, 궁극적으로는 수학으로부터 그 모든 규정을 연역할 수 있어야 한다고 본다. 즉, 모든 유한한 크기는 미적분학을 통해 무한소 개념으로부터 추론될 수 있으며, 바로 이 과정이 그 사물의 “생산[창출]”이라는 것이다. 이러한 의미에서 목표는 전능한 학문의 통일적 체계이다. 그리고 모든 대상은 사상적[개념적]인 규정으로 환원되며, 결국 어떠한 물질적이고 확고한 것으로 간주할 수는 없다. 규정적이고, 조직적이며, 통합하는 기능만이 모든 것의 기초가 되며, 모든 인간의 활동은 그것을 향한다. 생산[창출]이란 곧 ‘통일의 생산[창출]’이며, 동시에 그 생산[창출] 자체가 결과물이다.²¹⁾ 이 논리에서 말

20) 대표적인 인물로, 프리드리히 랑게(Friedrich Lange), 헤르만 코헨(Hermann Cohen), 파울 나토르프(Paul Natorp), 에른스트 카시러(Ernst Cassirer)가 있다.

하는 자유의식의 진보란, 학자가 접하는 보잘것없고 불행한 현실의 단편이 점점 더 적절하게 미분계수의 형태로 표현된다는 것을 의미한다. 그러나 현실적으로 직업으로서의 학문은 인간의 역사적 활동이라는 더 큰 작업의 종속되는 한 부분일 뿐, 독립적이지 않다. 하지만 이런 직업으로서의 학문에서는 오히려 학문이 인간의 역사적 활동을 대체해 버린다. 이러한 철학이 이성이 미래 사회에서 실제로 역사의 방향을 규정하는 것으로 본다는 점에서, 로고스를 이처럼 현실로 절대화하는 것은 사실상 가식적(假飾的)인 유토피아다. 하지만 실제로 현대인의 자기의식은 수학적 자연과학(영원한 로고스로 나타나는)과는 다르다. 그것은 바로 이성적인 상태에 관심으로 총일되어 현재의 사회를 비판할 수 있는 이론이다.

어떤 학문 분야나 활동을 따로 떼어 연구하다 보면, 그 자체만 보게 되고 한계가 생긴다. 그래서 이런 편향을 극복하려면, 자기 한계에 대한 구체적인 자각이 필요하다. 사실과 그것을 설명하는 개념 사이의 관계는 학문마다 다르게 보인다. 똑같은 대상이라도 물리학에서는 연구 문제로 삼을 수 있지만, 생물학에서는 그냥 자명한 사실로 볼 수 있다. 생물학 안에서도, 생리학은 문제를 제기할 수 있지만, 심리학은 문제 삼지 않을 수 있다. 사회과학은 인간적 자연과 외적 자연을 그 자체로 주어진 것으로 보고 인간과 자연, 그리고 인간과 인간 사이의 관계를 연구한다. 하지만 이렇게 “학문마다 같은 사실을 다르게 본다”는 걸 아는 것만으로는 충분하지 않다. 진짜 필요한 것은 단순히 과학자 개인이 아니라, 인식하고 이해하는 인간 전체에 대한 근본적인 고찰이다.

부르주아 사회의 한 개인이 보고 경험하는 세계, 그리고 그가 전통적 세계관 안에서 이해하는 세계는 단순히 주어진 사실들의 총괄 개념으로 보인다. 세상은 그냥 현존하는 것이고, 받아들여야 하는 세계이다. 각 개인이 사실들을 분류하고 정리하는 방식은, 결국 사람들이 자기 욕구에 부응하는 방식으로 현실에 적응하려는 사회적 반응에 속한다. 하지만 개인과 사회 사이에는 본질적인 차이가 있다. 개인과 사회는 같은 방식으로 현실을 받아들이는 것이 아니다. 개인이 받아들이고 고려해야 하는 즉자로서 존재하는 세계는, 지금 이 순간에도 계속 형성되고 있는 사회적 실천

21) [원주] Cf. Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (Berlin, 1914) pp. 23ff. [헤르만 코헨, 『순수 인식의 논리학』]

(praxis)의 산물이다. 우리가 주변에서 보는 도시, 마을, 들판, 숲 같은 것들은 이미 인간의 손길이 닿아 만들어진 흔적을 가지고 있다. 사람은 단순히 의상이나 외모, 감정만이 역사의 산물은 아니다. 심지어 보고 듣는 방식 자체도 수천 년 동안 사회적 삶 속에서 발전한 것이다. 따라서 우리가 감각을 통해 받아들이는 ‘사실들’은 이중적인 측면으로 사회적으로 이미 지니고 있다. 하나는 우리가 지각하는 대상 자체가 역사적 산물이라는 점이고, 다른 하나는 그 대상을 지각하는 우리의 감각 기관 또한 역사 속에서 다듬어진 산물이라는 점이다. 하지만 개인은 이러한 사실을 잘 알지 못한 채, 자신이 단순히 수동적으로 감각을 받아들이고 있다고 생각한다. 이때문에 인식론에서 말하는 감성(수동)과 오성(능동)의 이원론적 대립은 개인에게 적용될 수는 있어도, 사회 전체에는 그대로 적용되지 않는다. 개인은 자신을 수동적이고 의존적인 존재로 느끼지만, 사회는 비록 개인들의 모임이지만 능동적으로 활동하는 주체다. 물론 이 활동은 무의식적이고 비본래적이기 때문에 사회를 완전히 의식적인 주체라고 하기에는 어렵긴 하겠지만 말이다. 그러나 이러한 차이는 인간과 사회가 존재하는 방식이 서로 다르다는 것을 보여준다. 지금까지 사회는 억압에 의해 유지되거나, 서로 대립하는 힘들의 맹목적인 결과로 형성되었을 뿐, 자유로운 개인들의 자발적 활동으로 이루어진 적은 없었다. 따라서 능동성과 수동성이라는 개념도 개인과 사회에 따라 의미가 달라진다. 사회의 능동성은 맹목적이고 구체적인 반면, 개인의 능동성은 의식적이고 추상적이다.

인간의 생산 활동에는 언제나 일정한 계획성이 들어 있다. 따라서 개인이 외부에서 마주하는 사실과 그것을 바탕으로 한 이론이 사회적으로 생산된 것이라면, 그 안에는 한정된 의미이긴 해도 비록 일정한 이성이 반드시 담겨 있다. 그러나 사회적 행위에는 언제나 기존에 축적된 현존하는 지식과 함께 그 지식의 응용이 작용한다. 그래서 우리가 지각하는 사실은 단순히 감각에 주어지는 것이 아니라, 이미 인간의 생각과 개념에 의해서 일정 부분 규정되어 있는 것이다. 여기서 말하는 것은 자연과학의 실험에만 국한되지 않는다. 실험을 통해 얻고자 하는 ‘순수한 객관적 사실’이라는 것도 사실 기술적(技術的) 조건들과 결부되어 있으며, 물질적인 생산 과정에 연결되어 있다. 하지만 우리는 여기서 두 가지 문제를 혼동해서는 안 된다. 하나는 사회 전체의 실천을 통해 사실이 어떻게 매개[중재,

Vermittlung]되는가 하는 문제이고, 다른 하나는 특정한 측정 도구, 즉 실험 과정에서의 특수한 방법이 관찰 대상에 어떤 영향을 주는가 하는 문제이다. 후자는 물리학에서 끊임없이 제기되는 문제이지만, 우리가 지금 논하는 주제와는 직접적인 관련이 없다. 그것은 일상적인 지각의 문제와도 크게 다르지 않다. 인간의 감각을 가능하게 하는 생리학적인 감각장치 자체가 이미 오래전부터 물리학적인 실험이 따르는 방향과 크게 다르지 않은 방식을 전제한다. 인간은 대상을 반영적으로 기록하는 과정에서 어떤 것은 잘라내고, 다시 결합하며, 어떤 것에는 강조하고 다른 것은 지각되지 않기도 한다. 이러한 과정은 현대적인 생산 방식이 만들어낸 결과이며, 원시적 수렵, 어부 사회의 인간이 지각하는 방식이 그의 생활 조건에 의해 규정되듯이, 현대인의 지각 역시 그가 처한 사회적 조건에 의해 규정된다.

이와 관련하여 도구는 인간의 기관을 확장한 것이라고 말한다. 하지만 이 명제를 거꾸로 뒤집어, 인간의 기관 역시 도구의 연장선이라고 말할 수도 있다. 문명이 고도로 발달한 단계에서는, 의식적인 인간의 실천이 단지 지각의 주관적인 측면을 무의식적으로 규정하게 될 뿐만 아니라, 훨씬 더 큰 정도로 그 대상 자체까지 커다란 영향을 끼치게 된다. 산업 사회의 한 구성원이 일상적으로 마주하는 감각적 세계는 이미 의도적인 노동의 흔적을 짙게 담고 있다. 예를 들어, 다세대 주택, 공장, 목화밭, 도축장으로 보내지는 가축들, 그리고 인간 자신이 그렇다. 또 지하철, 배달 트럭, 자동차, 비행기 같은 사물뿐 아니라, 그 사물들이 움직이고 지각되는 과정 자체도 인간의 작업이 남긴 흔적이다. 이 복합적 전체 속에서 어디까지가 무의식적 자연에 속하고 어디까지가 사회적인 인간의 실천에 속하는지를 구체적으로 구분하기는 불가능하다. 심지어 우리가 ‘자연 그대로’의 대상을 체험한다고 할 때조차, 그 자연스러움은 사회적 세계와의 대조 속에서만 성립하며, 결국 사회적 세계에 의존하고 있는 것이다.

그런데 개인은 감각적으로 주어진 현실을 단순히 사실들의 연속으로 받아들이지만, 그것을 이미 자신이 속한 개념의 질서 속에 끼워 넣는다. 물론 이 개념적 질서 역시 시대에 따라 사회 생활의 과정과 함께 발전한다. 따라서 대상을 오성에 의해 사물에 대해 판단하는 방식은, 대체로 이미 자명한 결론처럼, 또 한 사회 안의 구성원들 사이에서 놀랄 만큼 일치된 모습으로 나타난다. 이런 조화 - 즉 지각과 전통적인 사유의 일치, 그리고

모나드(Monade)들, 즉 개별적 인식 주체들 간의 공통된 판단 -는 단순히 ‘형이상학적인 우연’이 아니다. 우리가 흔히 말하는 건전한 인간 오성, 즉 상식 - 세상에 풀리지 않는 신비란 없다고 여기는 태도 - 이 가능하고, 또 사회적인 계급 갈등과 직접 관련되지 않은 영역, 예를 들어 자연과학 같은 분야에서 누구나 같은 의견을 쉽게 받아들이는 것도 이 때문이다. 왜냐하면 우리가 판단하고 개념적으로 파악하는 대상 세계 자체가, 이미 인간 활동에 의해 만들어진 세계이기 때문이다. 그리고 그 인간 활동은 바로 개인이 그 세계를 인식하고 이해하는 데 사용 하는 ‘개념’들에 의해 규정되어 있는 것이다.

칸트 철학에서 이런 상황은 관념론적 방식으로 표현된다. 그는 감성은 수동적이고 오성은 능동적이라는 학설을 바탕으로, 이렇게 묻는다. “그렇다면 오성은 어떻게 해서, 감각 속에 주어지는 잡다가 언제나 자기 법칙을 따른다는 확실한 예측과 기대를 가질 수 있는가?” 칸트는 선천적(innate)으로 이성과 사물 사이에 체계가 이미 마련되어 있다는 식의 이론 - 그가 순수이성의 예정 조화설이라고 부른 견해 -를 단호히 거부한다.²²⁾ 그의 설명은 이렇다. 우리가 감각적 현상을 지각을 통해 받아들이고 그것을 의식적에 의해 판단할 때, 그 현상은 이미 초월적[선험적] 주체, 즉 이성의 활동에 의해 일정하게 형식이 부여되어 있는 것이라고 설명한다. 다시 말해, 우리가 경험하는 현상은 그냥 외부 세계가 우리에게 들어오는 것이 아니라, 인간 이성이 미리 짜 놓은 형식에 맞추어 정리된 모습으로 주어진다.²³⁾ 칸트는 감각적 재료가 주관적으로 규정되어 있다는 사실을 『순수이

22) [원주] Kant, *Critique of Pure Reason*, B 167, tr. by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1933), p. 175. [역주 - 칸트는 다음과 같이 말하고 있다. “경험적 근원을 주장한다면, 그것은 일종의 자발적 발생(generatio aequivoca, 애매한 발생, 자연적 발생 혹은 우연적 발생)을 말하는 것이겠다. 따라서 후자(이를테면, 순수이성의 **후성발생(後成發生)** 체계)만이 남는다.” (칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2024, pp. 370-371, B167.) 즉, 후성과 대비되게, 경험적 근원을 주장한다면 일종의 전성(前成)으로써, 태어는 부모의 생식 세포에서 이미 완전하게 형성되어 있는 일종의 예정 조화를 의미한다.

23) [원주] Cf. Kant, op. cit., A 110, pp. 137-38. [역주 - “곧 객관적 실재성은, 모든 현상들은, 그것들을 통해 우리에게 대상들이 주어져야 하는 것인 한에서, 그것에 따라서만 오로지 경험적 직관에서 현상들의 관계가 가능한, 그 현상들의 종합적 통일의 선험적 규칙들에 종속해야 한다는 초월적 법칙에 의거

성비판』의 핵심 장들에서 이러한 과정을 더 자세히 설명하고 증명하려 했다. 그는 이를 “초월적[transcendental] 친화성”이라 불렀고, 이 과정은 개인이 의식적으로 알 수 없는 차원에서 일어나며, 우리가 세계를 경험할 수 있는 토대를 마련해준다.

칸트가 스스로 인정했듯이, 순수 오성 개념들의 연역과 도식화 부분은 특히 어렵고 난해하다. 그 이유는, 칸트가 개인이 의식하지 못하는 어떤 초개인적 활동을 단지 관념론적인 형식 - 즉 스스로 존재하는 의식, 순수한 지적 원천 - 으로부터 상상했기 때문이다. 칸트가 살던 시대의 이론적 시야 속에서는, 그는 현실을 무질서하고 뒤엎기면서 개별적으로 목적을 가지고 있는 사회 전체의 노동의 산물로 보지 못했다. 그래서 헤겔이 역사의 전개 속에서 “세계사적이고 객관적인 이성의 책략[간계, 간지]”를 엿본 데 반해, 칸트는 이렇게 말했다. “우리 지성의 도식기능은 인간 영혼의 깊은 곳에 숨겨져 있는 기술로서, 우리가 이 기술의 참된 운용 방법을 있는 그대로 알아내서 우리 눈앞에 노정(露呈)시킨다는 것은 언제고 어려운 일이다.”²⁴⁾

칸트가 가진 중요한 통찰 중 하나는, 학자가 연구 과정에서 경험하는 사실과 이론 사이의 괴리 뒤에는 더 깊은 차원의 통일성이 있다는 점이었다. 그 통일성은 바로 개별적 지식이 의존하는 보편적 주체성이다. 이 지점에서 사회적인 활동은 마치 초월적[선형적] 힘처럼 보인다. 즉, 단순한 외적 사건이 아니라 정신적 요소들의 총괄개념으로 이해된다. 하지만 칸트는 동시에 이렇게 주장했다. 이 초월적 힘의 실체는 어둠 속에 가려져 있다는 것이다. 즉, 그것은 합리성을 담고 있으면서도 결국에는 비합리적인 면을 가진다는 이 지적은 사실 참된 진리를 결하고 있지는 않다. 왜냐하면 부르주아적 경제 체제는 개별적 경쟁자들이 지닌 온갖 기발한 지성과 노력에도 불구하고, 전체적으로는 아무런 계획에도 의해 조정되지 않기 때문

할 것이다. 다시 말해, 경험적 인식의 초월적 대상과의 관계 맺음은 현상들이 순전한 직관에서 공간 · 시간이라는 형식적 조건에만 아니라, 경험에서 통각의 필연적 통일의 조건들에 종속해야만 한다는, 그러니까 어떤 인식이라도 통각의 이 필연적 통일을 통해서만 비로소 가능하다는 초월적 법칙에 의거할 것이다.” (칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2024, pp. 328-329, A110.)

24) [원주] Kant op. cit., B 181, p. 183.

이다. 사회 전체의 삶은 이 경제로부터 나오지만, 거기에는 엄청난 마찰과 낭비가 뒤따르고, 그 결과 위축된, 우연적인 형태로 나타난다. 칸트 철학의 가장 핵심적인 개념들, 특히 초월적 주체의 자아(순수 또는 원초적 종합적 통각), 그리고 그 자체로의 의식은 바로 이런 한계를 반영한다. 이 개념들은 한편으로는 최고의 통일성과 목적성을 지니지만, 다른 한편으로는 불가해하고, 알 수 없고, 관통할 수 없는 어두움을 내포한다. 이 이중성은 근대 사회에서의 인간 활동이 지닌 내적 모순과 정확히 일치한다. 즉, 사람들은 사회 속에서 서로 협력하며 살아가는데, 이는 인간 이성의 존재 방식이기도 하다. 그래서 인간은 자기 능력을 발휘하고, 그 안에서 자신들의 존재를 확인한다. 그러나 동시에 그들의 노동과 그 결과물은 소외되어 버린다. 결국 사회 전체의 과정은, 노동력과 인간 생명을 낭비하고, 전쟁과 무의미한 비참함을 낳으며, 마치 인간이 통제할 수 없는 자연의 힘, 운명같은 것으로 보이게 된다.

칸트의 인식론에는 기본적인 모순이 그대로 남아 있다. 우리가 세계를 인식할 때는 두 가지가 동시에 작용한다. 하나는 우리가 스스로 이해하고 정리하는 ‘능동적인 측면’이고, 다른 하나는 바깥에서 주어지는 감각 같은 ‘수동적인 측면’이다. 또 이성과 경험, 철학과 심리학 사이에도 이런 긴장이 있다. 칸트가 이 문제를 완전히 풀지 못한 것은 단순히 그의 한계 때문이 아니라, 당시 사회 속에서 어쩔 수 없었던 일이기도 하다. 헤겔은 이 모순을 더 깊게 파고들었고, 전개했다. 칸트는 모든 인간의 인식 뒤에는 공통된 주체가 있다고 말했지만, 그걸 명확히 설명하지는 못했다. 그런데 헤겔은 한 발 더 나아가 아예 절대정신이라는 개념을 내놓으며, 그것이 가장 현실적인 것으로 간주했다. 그에 따르면 이 보편적인 정신은 이미 스스로 충분히 발전했으며, 지금 세계에서 실현되어 가는 일과 같다고 본다. 그래서 이성(정신)은 더 이상 스스로를 의심하거나 비판할 필요가 없다. 헤겔에 있어 이성은 현실을 이성적이라고 긍정하기 이전에 긍정적으로 되었다.²⁵⁾

25) “이 지점에서 호르크하이머는 헤겔의 세계이해를 ‘동일성 철학’의 전형으로 규정하는 이유는, “인간에 대한 사고에 있어서 주체와 객체는 서로 분열되지만, 그 둘의 동일성은 미래에 존재하는 것이지 현재에 존재하는 것이 아니기” 때문이라고 단언한다. 그리고 그렇게 “동일성으로 이끌어 가는 방법”의 직접적 연원은 헤겔 훨씬 이전 데카르트의 소위 “해명작업”에서 벌써 나타났다고 주장한다.” (전석환. (2010). 삶과 사회, 그리고 비판 - 막스 호르크하이머(Max

하지만 실제 인간의 삶을 보면 여전히 모순은 많고, 사람들은 자신들이 만든 상황 앞에서도 무력감을 느낀다. 이런 현실을 생각하면, 헤겔의 해법은 현실을 뚫어낸 보편적 진리라기보다, 철학자가 거대한 비인간적 세계와 억지로 맺은 일종의 개인적인 평화조약처럼 보인다.

사실(현실에서 얻은 지식)을 기존의 개념 체계 속에 끼워 맞추거나, 모순을 단순화하거나 지워내는 일은 단순히 철학자의 작업이 아니라 사회 전체 실천의 한 부분이다. 사회가 여러 집단과 계급으로 나뉘어 있기 때문에, 이런 이론 체계 역시 누가 그것을 만들었는지, 즉 어떤 계급에 속했는지에 따라 달라진다. 예를 들어, 봉건 사회 속에서 부르주아 계급이 처음 등장할 때, 그들과 함께 나온 순수 과학적 이론은 기존 질서를 깨뜨리고 낡은 사회적 실천 형태를 공격하는 성격을 띠었다. 이후 자유주의 시대에는 이런 이론이 널리 받아들여져, 사회의 지배권을 갖고 있는 인간의 유형을 특징짓는 것이었다. 하지만 오늘날은 다르다. 발전을 이끄는 힘은 이제 개인들이 서로 경쟁하며 생산도구나 생산물을 개선하는 데서 나오지 않는다. 대신 국가나 국제적 수준에서 경제와 국가를 지배하는 집단들 사이의 갈등이 발전을 규정한다. 그래서 이론적 사유가 이런 갈등, 특히 전쟁이나 그것을 뒷받침하는 산업과 직접 관련되지 않는 한, 그러한 사유에 대한 사람들의 관심은 줄어들었다. 결과적으로 이론 자체를 발전 시키거나 사고능력을 키우려는 노력은 줄어들었고, 대부분의 지적 에너지가 실제 적용 가능성에만 쏠리게 되었다.

이런 여러 구분들이 있다고 해도, 이론이 전통적으로 수행해 온 사회적으로 긍정적인 기능 자체가 사라지는 것은 아니다. 즉 이론은 주어진 자료(사실)를 비판적으로 검토하는 작업을 맡아왔다. 이를 위해 우리는 이미 전래적인 개념과 판단의 틀을 사용하고 있는데, 이런 틀은 심지어 가장 단순한 의식 속에서도 여전히 작동하고 있다. 또 사실과 이론적 형식 사이의 상호작용 역시, 사람들이 매일 하는 전문적인 활동 속에서도 늘 이루어진다. 이러한 지적 활동에는 그 시대 인간 존재의 필요와 목표, 경험과 숙련성, 습관과 성향이 모두 작용한다. 그래서 이론은 마치 하나의 물질적 생산 기구처럼 기능한다. 즉 현재의 문화 전체 속에서 역할을 할 뿐 아니라,

Horkheimer)의 초기사상에 있어서 비판개념을 중심으로. 철학·사상·문화, 10, p, 74.)

더 정확하고, 더 다양하며, 더 조화롭게 조직된 사회의 한 요소가 될 잠재력도 지니고 있는 것이다. 그리고 이론적 사유가 단순히 의식적으로 대상과는 무관한 외부적이고 낯선 이해관계에 순응 하는 것이 아니라, 기술 발전에 따라 등장하는 실제 문제들에 집중하고, 그 과정에서 새로운 문제를 제기하며, 필요하다면 낡은 개념을 변형시키는 한에는, 그들의 사고의 정당성을 주장할 수 있다. 다시 말해, 이론은 부르주아 시대의 기술적, 산업적 성취를 자기 근거로 삼을 수 있으며, 스스로의 가치를 확신해도 된다.

이런 종류의 이론적 사유는 스스로를 확실한 진리의 영역이 아니라 가설적 영역에 속한다고 본다. 하지만 그 가설적 성격은 여러 방식으로 보완된다. 주어진 시대의 지적, 기술적 수단이 허용하는 범위 안에서, 그 불확실성은 불가피한 만큼만 존재하는 것이다. 그리고 개연성이 아주 낮은 가설이라도 그것을 정교하게 세워내는 행위 자체는 사회적으로 꼭 필요한 성취이며, 결코 가설적인 것이 아니다. 즉 가설을 세우고 이론적 활동을 수행하는 것 자체가 하나의 사회적 노동이고, 지금의 사회 조건 속에서는 실제로 유용하다. 그것이 저평가되거나 소홀히 다루어지는 경우가 있다면, 이는 오늘날의 경제 속에서 다른 유용한 노동들이 겪는 처지와 크게 다르지 않다. 하지만 이런 활동들 역시 지금의 경제를 전제로 하고 있으며, 특정한 역사적 조건 속에서 전체 경제적 과정에 속하는 것이다. 이것은 과학적인 노동이 엄밀한 의미에서 생산적이나, 즉 돈을 직접 벌어들어나오는 관계가 없다. 오늘날의 사회 질서에서는 무수히 많은 과학적 산물들이 요구되고 있고, 그것들은 다양한 방식으로 검토되며, 생산적 노동으로 얻어진 재화의 일부가 지출된다. 그러나 이것이 과학 활동 그 자체의 생산성을 보장해 주는 것은 아니다. 심지어 대학에서 벌어지는 공허한 연구 활동이나, 쓸데없이 정교하게 짜인 형이상학적, 비(非)형이상학적 이데올로기조차도 그 나름의 사회적 의미를 지닌다. 왜냐하면 그것들 역시 사회적 갈등 속에서 생겨나는 필요의 산물이기 때문이다. 다만 오늘날 그것들이 사회의 중요한 대규모 집단의 이해를 직접적으로 증진 시키는 것은 아니다. 결국 어떤 활동이 지금의 사회 속에서, 사회 존재에 기여한다는 사실이, 그것이 반드시 생산적이거나 돈벌이가 된다는 것을 의미하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 그러한 활동은 기존의 사회 질서 속에 포함되어 있고, 그것이 존속할 수 있게 돕는다. 전문화된 과학이 바로 그러한 경우다.

여기서 우리는 이제, 사회 자체를 대상으로 삼는 인간의 활동이 있다는 점을 덧붙여야 한다.²⁶⁾ 이 활동의 목표는 단순히 특정한 잘못이나 폐단을 없애는 것이 아니다. 왜냐하면 그런 폐단들은 사회 구조가 조직된 방식 자체와 필연적으로 결합되어 있기 때문이다. 물론 이 활동 역시 사회 구조 속에서 나오지만, 그것의 목적은 - 의식적인 의도나 객관적인 의미 모두에서 - 사회 구조의 어떤 부분이 더 잘 기능하도록 개선하는 데 있지 않다. 오히려 이 활동은 오늘날 사회 질서 속에서 통용되는 더 나은 것, 유용한 것, 합목적적인 것, 생산적인 것, 가치있는 것 등등의 범주 자체를 의심하며, 그것들을 건드릴 수 없는 비과학적 전제로 받아들이기를 거부한다. 개인들은 보통 자신의 삶의 기본 규정을 주어진 것으로 받아들일 수밖에 없다. 그래서 자신이 사회에서 맡은 자리와 결부된 과제를 가능한 한 잘 수행하려 하고, 거기에서 만족과 명예를 찾는다. 설령 특정한 문제들에 대해 날카로운 비판을 가할 수 있더라도, 그 속에서도 주어진 의무를 용감히 다하는 것이 개인의 삶의 태도로 여겨진다. 그러나 지금 말하고 있는 비판이론은 현재의 사회가 각 구성원들에게 부여하는 규범과 행위 규칙 전체를 근본적으로 신뢰하지 않는다. 그것은 개인과 사회 사이의 분리를 상대화한다. 즉, 개인이 자기 활동의 한계를 '자연스러운 것'으로 받아들이는 그 태도를 문제 삼는 것이다. 비판이론은 오히려, 지금 존재하는 노동 분업과 계급 구분처럼 개별 행위들의 맹목적인 상호작용으로 형성된 사회의 틀 전체를, 인간 행위에서 비롯된 산물로 본다. 따라서 이 틀은 계획적인 결정과 이성적인 목표 설정의 대상으로 삼을 수 있는 것으로 간주한다.

현재 사회 전체는 본질적으로 이중적인 성격을 가지고 있다. 비판적 태도를 취하는 사람들에게 이 이중성은 곧 의식적인 대립으로 드러난다. 그들은 지금의 경제 체제와 그것이 만들어내는 전체 문화가, 인간 노동의 산물이며, 현 시대에 인간이 세운 조직임을 인정한다. 따라서 그들은 이 사회 전체와 자신을 동일시하며, 그것을 의지와 이성으로서 파악한다. 즉, 이 세계는 자기들의 세계라고 생각한다. 그러나 동시에, 그들은 이 사회가

26) [원주] 앞으로 나올 부분에서 이런 활동을 “비판적” 활동이라 부른다. 여기서 비판적이라는 말은 칸트의 순수이성 비판같은 관념론적인 의미에서가 아니라, 마르크스가 전개한 정치경제학의 변증법적 비판에서의 의미에 더 가깝다. 즉, 이것은 변증법적 사회이론의 본질적인 측면을 가리키는 것이다.

마치 인간이 만든 것이 아니라, 자연의 비인간적 과정이나 순수한 기계적 작동처럼 움직인다는 사실을 체험한다. 왜냐하면 전쟁과 억압 위에 세워진 문화 형태들은, 자유롭고 자각적인 의지가 만든 것이 아니기 때문이다. 따라서 이 세계는 더 이상 자기들의 세계가 아니라, 자본의 세계일 뿐이다.

과거의 역사는 전체적으로 이해될 수 있는 것이 아니다. 개별 인물이나 특정 집단만 어느 정도 이해할 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 그들의 행동조차 비인간적인 사회 구조에 종속하고 있기 때문에, 그들이 의식적으로 행동한다고 해도 여전히 어느정도는 기계적인 기능에 불과하기 때문이다. 따라서 비판적 사고를 가진 사람들이 자기 사회와 자신을 동일시할 때, 그 동일시는 항상 긴장(tension) 속에 있다. 그리고 이 긴장은 비판적 사고 전체를 특징 짓는 요소다. 예를 들어, 이들은 노동, 가치, 생산성 같은 경제적 범주들을 지금 사회에서 이해되는 방식 그대로 받아들인다. 하지만 동시에 그 해석을 그대로 인정하는 것은 부정직한 일이라고 여긴다. 그래서 비판적 범주를 수용하면서도, 동시에 그것들을 부정, 비판하는 것이다. 이처럼 수용과 비판을 동시에 담은 이중적 태도가 바로 변증법적 성격이다. 그리고 이것이 결국 칸트의 이성 비판이 불가피하게 난해하고 모호해지는 이유이기도 하다. 왜냐하면 인간이 비이성적인 사회적 유기체의 일부로 살아가는 한, 이성이 자기 자신을 투명하게 이해할 수 없기 때문이다. 사회를 자연적 유기체처럼 이해하는 것은 결국 죽은 형태의 존재에 불과하다. 사회는 오히려 그런 상태에서부터 해방되어야 할 대상이다. 따라서 사회 전체를 변화시키고 해방하려는 태도는 지금의 현실에서 이루어지고 있는 것 같이 이론적인 작업에도 중요한 의미를 가질 수 있다. 그러나 그것은 전통적인 사유가 가지는, 사회적으로 실용주의적인 기능과는 다르다.

전통이론적 사유에서는 개별적인 객관적 사실이 어떻게 생겨났는지, 또 그 사실을 이해하기 위해서 사용하는 개념 체계가 실제로 어떻게 적용되는지, 그리고 그러한 개념 체계가 행동 속에서 어떤 역할을 하는지 - 이런 것들은 모두 이론 자체와는 무관한 외부적인 것으로 여겨진다. 철학적 용어로 표현되는 이러한 소외는 가치와 연구의 구분, 지식과 행위의 구분 같은 이항대립으로 표현된다. 이런 분리가 있기에 학자는 앞서 말한 긴장으로부터 어느 정도 자유로울 수 있고, 또 자신의 연구를 안정된 틀 속에서 진행할 수 있다. 하지만 만약 어떤 사유가 이런 안정된 틀을 받아들이

지 않는다면 어떻게 될까? 그럴 경우, 그 사유는 마치 발 딛을 땅을 잃은 듯 불안정해 보인다. 만약 이론적 탐구가 객관적 사실을 밝혀내는 것도 아니고, 가장 단순하면서도 정교한 개념 체계를 사용해 분석하는 것도 아니라면, 그것은 결국 목적 없는 지적 유희처럼 보일 수 있다. 즉 절반은 개념적 시(詩, poetry)이고, 절반은 심리 상태의 무력한 표현 같은 것이다. 물론 사실과 이론이 사회적으로 어떻게 조건 지어져 있는지를 탐구하는 연구는 하나의 학문적 과제가 될 수 있고, 심지어는 하나의 전문적 연구 분야로 자리 잡을 수도 있다. 하지만 이런 연구는 기존의 분류적 과학이 하는 활동들과 본질적으로 다르지 않다. 실제로 이데올로기 연구나 지식사회학은 본래 사회의 비판적인 이론에서 이끌어냈지만, 나중에는 하나의 별도 학문 분과로 제도화되었고, 그 목표나 야심 역시 다른 학문과 크게 다르지 않다.

비판이론에 대한 이런 반응 속에서, 사유의 자기 인식은 단순히 지적 입장과 그것이 자리하는 사회적 위치 사이의 관계를 들추어내는 수준으로 축소된다. 그러나 비판적 태도의 구조는, 그 의도가 단순히 기존 사회적 실천 방식을 넘어서는 한, 사회학과 특별히 더 가까운 것도 아니고 자연과학과 더 가까운 것도 아니다. 비판이론이 전통이론과 대립하는 이유는 주로 대상(object)의 차이 때문이 아니라 주체(subject)의 차이 때문이다. 비판적 사유를 하는 사람들에게 있어, 사회적 노동의 산물로 나타나는 사실들은 학자나, 작은 학자처럼 사고하는 다른 전문직 종사자들처럼 그렇게까지 외부적인 것으로 간주되지 않는다. 후자의 경우 그들은 단지 노동의 새로운 조직 방식을 지향할 뿐이다. 그러나 각각 속에서 주어진 객관적 현실들이 본질적으로 어떤 생산물로서 인간이 통제할 수 있고, 아무튼 미래에는 실제로 그렇게 될 것이라고 파악되는 한에는 이 현실들은 단순한 순수 사실성의 성격을 잃게 된다.

전문 연구자는 과학자“로서” 사회적 현실과 그 산물을 자기와는 무관한 외적인 것으로 취급한다. 그리고 시민“으로서”는 정치 논문을 쓰거나, 정당이나 사회 단체에 참여하거나, 선거에 참여하는 방식으로 사회적 현실에 관심을 갖는다. 그러나 그는 이 두 활동을 하나로 통합하지 못하며, 다른 활동들 역시 마찬가지다. 기껏해야 심리학적 해석을 통해서만 그것들을 통합할 수 있을 뿐이다. 반대로 오늘날의 비판적 사유는 이러한 긴장을 실제

로 극복하고, 개인의 목적성, 자발성, 이성과 사회를 지탱하는 노동 과정의 관계 사이에 존재하는 모순을 지양하려는 노력에서 출발한다. 비판적 사유는 인간이, 이 모순이 해소되기 전까지는 본질적으로 자기 자신과 갈등하는 존재라고 본다. 만약 이성에 의해 규정되는 행동이 인간에게 고유한 것이라면, 개인의 삶을 세세한 부분까지 규정하는 현재의 사회적 실체는 비인간적인 것이며, 그 비인간성은 사회에서 일어나는 모든 것에 영향을 끼치게 된다. 물론 인간의 지적(知的), 물질적 활동에 대해 항상 외적인 것으로 남는 차원은 존재한다. 그것은 사회가 여전히 다루어야 할, 아직 인간이 지배하지 못한 요소들의 총체, 즉 자연이 남아 있게 된다. 그러나 인간이 직접 만들어내는 상황들 - 노동 속에서 형성되는 상호관계, 그리고 인간 자신의 역사적인 과정 - 까지도 자연의 일부로 간주될 때, 이로부터 생겨나는 외적인 성격은 초역사적이고 영원한 범주일 수는 없다. 이는 위에서 말한 단순한 의미의 자연조차도 그런 뜻은 아니다. 오히려 그것은 초라한 약함의 징표다. 그리고 그 약함에 굴복하는 것은 곧 비인간적이며 비이성적인 태도다.

부르주아적 사유는 그 사유를 수행하는 주체를 반성할 때, 논리적 필연성에 의해 자신을 자율적인 존재로 여겨지는 자아(ego)를 인식하도록 되어 있다. 부르주아적 사유는 본질적으로 추상적인 것이며, 그 원리는 바로 '개별성'이다. 이 개별성은 스스로를 세계의 근원이라 여기거나, 더 나아가 조건 없는 세계 일반이라고 교만하게 믿는다. 다시 말해, 사건들로부터 차단된 개별성이라는 것이 그것의 원칙이었다. 이에 정반대되는 태도는 개인을 이미 구성된 사회의 단순하고 문제없는 표현으로 보는 입장이다. 예를 들어, 민족주의 이데올로기가 그러하다. 여기서 수사적 표현인 우리(we)는 문자 그대로 진지하게 쓰이게 되며, 연설자는 자신이 만민의 입이라고 믿는다. 그러나 오늘날처럼 내적으로 분열된 사회에서, 이러한 사고방식은 특히 사회적인 문제에 있어서는 조화주의적, 혹은 환상적인 생각이 될 수밖에 없다.

비판적 사유와 비판이론은 앞서 설명된 두 가지 사고 방식 모두와 대립한다. 비판적 사유는 고립된 개인의 기능도 아니며, 단순히 개인들의 총합으로 환원될 수도 없다. 그 주체는 오히려 다른 개인들과 집단과의 현실적 관계 속에서, 특정 계급과의 갈등 속에서, 그리고 궁극적으로는 형성되는

사회 전체 및 자연과 매개되어 얽혀 있는 집단 속에서 파악된다. 이 주체는 부르주아 철학의 자아처럼 수학적 점에 불과한 것이 아니다. 그 주체를 기술하는 일은 역사적인 현재를 구성하는 데에 본질이 있다. 또한 사고하는 주체는 지식과 대상이 완전히 일치하는 장소가 아니며, 따라서 절대적인 지식에 도달하기 위한 출발점도 아니다. 데카르트 이래 관념론이 지탱해온 이러한 가상 - 즉 사유 주체가 무한한 자유와 자율성을 가진다는 관념 - 은 엄밀한 의미에서 이데올로기이다. 여기서 부르주아 개인의 제한된 자유가 마치 완전한 자유와 자율성을 지닌 것처럼 허구적으로 포장되기 때문이다. 그러나 실제로는, 불투명하고 자기 인식을 결여한 사회에서, 사유 속에서든 다른 방식으로 활동을 하는 것이든 자아는 스스로에 대해 확신을 가지지 못하게 되었다. 인간에 대한 사고에 있어서 주체와 객체는 서로 분열된다. 그 둘의 동일성은 미래에 존재하는 것이지 현재에 존재하는 것이 아니다. 데카르트적 언어로 말하면 그 동일성으로 이끌어 가는 방법은 해명적 방법(klärung)이라고 불릴 수 있다. 그러나 진정한 비판적 사유에서 해명적 방법이란 단순한 논리적 과정이 아니라 구체적이고 역사적인 과정이다. 그 과정 속에서 사회 구조 전체와 사회 일반에 대한 이론가의 태도가 변한다. 즉 주체와 사유의 역할 자체도 변화한다. 따라서 주체, 이론, 대상 사이에 본질적인 불변성이 있다고 가정하는 태도는 모든 변증법적 논리와 구별되는 데카르트적 사고의 특징이다.

그렇다면 비판적 사유는 경험과 어떤 관계를 맺는가? 이렇게 말할 수도 있을 것이다. 만약 비판적 사유가 단순히 분류하는 데 그치지 않고, 분류가 어떤 목적을 위해 쓰이는지를 스스로 규정하려 한다면, 다시 말해 자기 자신의 근본적 방향을 정하려 한다면, 그것은 결국 그 자체로 자기 안에 갇히게 될 것이다. 관념론적 철학이 그렇게 되었던 것처럼 말이다. 그리고 만약 그런 사유가 공상적 유토피아 속으로 도피하지 않는다면, 남는 것은 형식적인 기만에 빠질 것이다. 사유가 스스로의 힘만으로 정당하게 실천적 목표를 규정하려는 시도는 언제나 실패할 수밖에 없다. 혹은 사유가 기존 사회가 부여한 역할에 만족하지 않고, 또 전통적인 의미에서의 이론을 연구하지 않는다면, 그러한 비판적 사유는 결국 이미 오래전에 허구임이 드러난 환상으로 되돌아갈 수밖에 없다. 사유의 역할에 관한 이런 성찰들의 잘못은, 사유를 오늘날처럼 분업 체제 하에서 하나의 고립된 전문 영역을

통해서 유심론적으로 이해한다는 오류를 범하는 것이다.

그러나 현실적인 사회에서 사유의 힘은 결코 스스로를 지배한 적이 없으며, 언제나 독자적인 경향을 갖는 노동 과정 속의 비(非)독립적인 요인으로 작용해 왔다. 노동 과정은 진보와 퇴보가 얹혀 있는 운동을 통해 인간 삶을 확장하고 발전시킨다. 하지만 역사적으로 사회가 존재해 온 형태 속에서, 생산된 풍요의 총량은 언제나 그 시대마다 소수의 사람들에게만 직접적으로 돌아갔다. 이러한 상황은 사유에도 반영되어 철학과 종교에 흔적을 남겼다. 그럼에도 처음부터 인간의 마음속 깊은 곳에서는, 그 동일한 풍요를 다수에게 가져다주려는 열망이 꿈틀거리어 왔다. 비록 계급 조직이 물질적으로 합목적적인 체계로 여겨졌지만, 각 형태는 결국 불충분함을 드러냈다. 노예, 농노, 시민들은 모두 그 멍에를 벗어던졌다. 이 열망 또한 문화적 산물들 속에 표현되었다. 근대에 들어 개인은 사회 전체의 목적을 자기 것으로 내면화하고, 자신의 목적을 전체 속에서 찾으려 강요되었다. 바로 이 지점에서, 사람들은 특정한 이론 없이도, 여러 상이한 힘들의 상호작용 속에서, 그리고 결정적 전환점마다 대중의 절망이 요인으로 작동하면서, 사회적 노동 과정이 걸어진 길을 자각하고 그 길에 집중할 가능성을 갖게 된다. 이러한 가능성은 사유가 자기로부터 자의적으로 짜내는 것이 아니라, 사유가 자신의 고유한 기능을 자각함으로써 생겨난다. 역사 속에서 인간은 자신의 행위를 알게 되었고, 그로 인해 자신들의 존재를 규정하는 모순 또한 인식하게 되었다. 부르주아 경제는 개인이 자기 행복을 돌보는 일을 통해 사회 전체의 삶을 유지할 것을 목표로 했다. 그러나 그 구조 안에는 필연적으로 어떤 이들에게는 고대 아시아의 전제국가를 연상케 하는 엄청난 권력을, 또 다른 다수에게는 물질적·지적 무능을 낳는 역동성이 내재해 있다. 그 결과, 본래는 인간의 삶의 과정을 풍요롭게 만들었던 부르주아적 조직은 점차 마비된 불모성으로 전환되었으며, 인간은 자기 자신의 노동으로 자신들을 점점 더 강하게 노예화하는 현실을 만들어내고 있는 것이다.

그런데 경험의 역할과 관련해서는 전통이론과 비판이론 사이에 분명한 차이가 있다. 비판이론은 역사적 분석으로부터 인간 활동의 목표를 이끌어 내는데, 특히 공동체 전체의 필요를 충족 시키는 이성적인 사회 조직의 이념은 이미 인간 노동 속에 내재해 있다. 그러나 이러한 경향은 개인이나

통념적 의식에 의해 올바르게 파악되지 않는다. 이를 인식하고 표현하기 위해서는 특별한 관심이 요구된다. 마르크스와 엥겔스에 따르면, 이러한 관심은 필연적으로 프롤레타리아트 안에서 발생한다. 현대 사회에서 프롤레타리아트는, 인간이 자연과의 투쟁에서 점점 더 강력한 도구를 손에 쥐게 되는 노동의 발전과, 그럼에도 불구하고 낡은 사회 조직이 끊임없이 재생산되는 현실 사이의 연관성을 직접 경험한다. 실업, 경제 위기, 군국주의(Militarism), 테러정치 - 요컨대 대중이 처한 전반적 조건은 더 이상 과거처럼 기술적 한계 때문에 생겨나는 것이 아니다. 그것은 현대에 적합하지 않게 된 생산관계에서 기인한다. 자연을 지배하기 위해 동원된 모든 정신적·물리적 수단은 존재하지만, 현재 상황 속에서는 그것들이 서로 모순되는 특수한 이해관계에 맡겨져 있기 때문에 가로막히고 있다. 생산은 공동체 전체의 삶을 존중하면서 동시에 개인의 권리를 고려하는 방향으로 조직되지 않는다. 오히려 그것은 권력으로 뒷받침된 개인들의 이해관계에 맞춰져 있으며, 공동체의 삶에는 거의 무관심하다. 이는 현재의 사적 소유 체제에서 불가피한 귀결이다. 그 체제는 개인이 오직 자기 자신만을 돌보면 충분하다는 원리에 기반하고 있기 때문이다.

그러나 여기에 덧붙여야 할 것이 있다. 프롤레타리아트의 처지 자체가 이 사회에서 올바른 인식을 보장해 주는 것은 아니라는 점이다. 프롤레타리아트는 자신들의 삶 속에서 지속적으로 심화되는 비참함과 부정의를 통해 무의미성을 경험할 수 있으나 이러한 인식이 사회적 힘으로 발전하는 것은, 여전히 위로부터 강요되는 사회 구조의 분화와, 특정한 순간에만 넘어서지는 개인적 계급 이해관계의 대립 때문에 방해받는다. 프롤레타리아트도 세계를 표면에서 볼 경우 세계는 실재와 전혀 다르게 보인다. 심지어 프롤레타리아트의 참된 이익과 사회 전체의 이익 사이에는 본질적으로 아무런 대립이 없음을 간파하고, 따라서 대중의 생각과 감정에서 행동의 원리를 이끌어내려는 시도조차도, 결국 현존 질서에 대한 노예적 의존으로 빠져들 위험이 있다. 지식인은 프롤레타리아트의 창조적 힘을 경건하게 찬양하며, 그들과 동화하고 신성시하는 데 만족을 느낀다. 그러나 그는 이 과정에서, 자신의 사유가 지닌 이론적 노력의 소홀함(이는 그의 사유의 수동성에서 비롯된다)과, 이론적 활동이 불러올 수 있는 대중과의 일시적 긴장을 회피하는 것이 오히려 대중을 불필요하게 더 맹목적이고 나약하게

만든다는 사실을 보지 못한다. 지식인의 사유는 오히려 대중의 발전 속에서 비판적이고 촉진적인 요인이 되어야 한다. 그러나 지식인이 사회 변화의 힘을 객관적으로 체현하고 있는 계급의 현재 심리적 상태를 전적으로 수용해버릴 때, 그는 자신이 거대한 권력과 연결되어 있다는 행복한 만족감에 젖고, 일종의 학문적 낙관주의를 누린다. 이러한 낙관주의가 극히 어려운 시기에 동요될 경우 많은 지식인들은 자신들의 낙관주의가 과장된 것이었던 것과 마찬가지로 끝없는 사회적 비관주의와 허무주의로 빠질 위험이 있다. 이들은 가장 실제적이고, 역사적 상황을 가장 깊이 파악하는 미래지향적 사유가 특정한 시기에는 그 수행자들을 고립시키고 의지할 데 없는 상태로 만들게 된다는 점을 참을 수 없는 것이다.

만약 비판이론이 본질적으로 특정 시점에서 하나의 계급이 지닌 감정과 관념을 공식화하는 데 그친다면, 그것은 개별 과학의 한 분과와 구조적으로 다르지 않을 것이다. 이는 단지 특정 사회집단에 전형적으로 나타나는 심리적 내용을 기술하는 작업일 것이며, 곧 사회심리학에 불과하다. 존재와 의식의 관계는 사회의 각 계급마다 다르게 나타난다. 예를 들어, 부르주아지가 자신의 질서를 설명할 때 내세우는 공정한 교환, 자유 경쟁, 이해관계의 조화와 같은 이념들을 진지하게 받아들이고 그것을 실제로 사회의 원칙이라고 생각할 경우, 그 안의 내적 모순이 드러날 것이고 바로 그 모순은 부르주아 질서에 대한 현실적 반대임을 보여준다. 따라서 부르주아 자기의식의 단순한 묘사는 이 계급의 진실을 드러내지 못한다. 마찬가지로, 프롤레타리아 의식의 내용을 체계적으로 제시하는 것만으로는 그들의 존재와 이해관계를 진실되게 그려낼 수 없다. 그것은 단지 특정한 문제를 설정하고 있는 전통이론일 뿐이며, 프롤레타리아 해방이라는 역사적 과정의 사상적 측면을 드러내지 못한다. 이 점은 또한 프롤레타리아 일반이 아니라 그중 보다 진보적인 집단, 예를 들어 특정 정당이나 그 지도부의 사상에 한정해서 평가하고 표명하는 경우에도 마찬가지다. 이러한 작업의 실제 과제는 가장 적합한 개념적 도구를 사용해 사실을 등록하고 분류하는데 머무를 것이며, 이론가의 최종적 목표는 미래의 사회심리학적 현상을 예측하는 것에 지나지 않게 된다. 이 경우 사유와 이론 형성은 한쪽에, 그것의 대상인 프롤레타리아트는 각각 별개의 것으로 따로 분리되어 있게 된다.

그러나 이론가와 피지배계층에 관계되는 특수한 활동을 역동적 통일체로서 파악할 경우, 그리하여 사회적 모순을 드러내는 그의 작업이 단순히 특정한 역사적 상황의 표현에 그치지 않고, 그 안에서 변화를 자극하는 힘으로 작용한다면, 비로소 이론가의 진정한 기능이 드러난다. 계급의 가장 진보적인 집단과 그 모순을 진실하게 말해내는 개인들 사이의 대립과정, 그리고 이 선진적 부문과 그 이론가들, 그리고 나머지 계급 사이의 갈등은, 의식이 해방적이면서 동시에 공격적인 힘으로 피어나는 상호작용의 과정으로 이해되어야 한다. 이 힘은 자극을 주면서도 동시에 규칙을 설정한다, 그러한 과정이 지니는 예리한 성격은 이론가와 그 사유가 적용되는 계급 사이에 긴장이 항상 발생한 가능성 속에서 드러난다. 해방을 약속하는 사회적 힘들의 통일은 동시에 그들의 차이(헤겔적 의미에서)를 내포한다. 그것은 오직 끊임없이 주체들을 위협하는 갈등 속에서만 존재한다. 이 진리는 무엇보다 이론가의 인격 안에서 분명하게 드러난다. 그는 지배 질서를 의식적으로 옹호하는 세력뿐 아니라, 자기 내부(즉 해방을 추구하는 진영 내부)에 존재하는 타협적이거나 유토피아적인, 방향착오적인 성향에 대해서도 공격적인 비판을 가한다.

형식논리학이 그 한 측면을 차지하고 있는 전통적인 형태의 이론은 현재 상태의 분업적인 생산과정에 속한다. 사회는 앞으로도 자연에 맞서 싸워야 하기 때문에, 이러한 지적(知的) 기술은 무의미해지는 것이 아니라 오히려 가능한 한 철저히 발전되어야 한다. 그에 반해 새로운 사회적 형태로 나아가는 실천 속 요소로서의 이론은 이미 존재하는 기계 장치의 톱니바퀴가 아니다. 비록 승리나 패배가 과학적 가설의 입증이나 폐기와 다소 유사하다고 하더라도, 기존 사회 질서에 맞서 서는 이론가는 그런 가설이 자신의 전문적 작업의 일부라는 위안을 갖지 않는다. 푸앵카레가 심지어 기각될 가설에서조차 얻어진 풍요로움에 대해 부른 찬가²⁷⁾를 스스로 읊조릴 수 없다. 이론가라는 직업은 곧 투쟁이며, 그의 사유는 그 투쟁의 일부이지, 투쟁과 분리되어 독립적인 무엇이 아니다. 물론 통상적 의미의 이론의 여러가지 요소들도 그의 작업 속에 들어온다. 비교적으로 고립된 사실들에 대한 지식과 예측, 과학적 판단, 그리고 이론가들과는 구체적 관심 때문에

27) [원주] Poincaré, op. cit., pp. 150-51.

달라지지만 여전히 동일한 논리적 형식을 드러내는 문제 제기 등이 내포되어 있기는 하다. 전통이론은 여러 가지를 당연한 것으로 전제할 수 있다. 그것은 기능하는 사회 속에서의 긍정적 역할, 일반적 필요의 충족에 대한 간접적이고 불가해한 관계, 그리고 새로운 전체적 생활과정에 대한 관심 등이다. 그러나 과학이 굳이 신경 쓰지 않아도 되는 이러한 요구들 - 그 충족이 과학자의 사회적 지위에 의해 보상되고 확인되는 것들 - 은 비판적 사유 속에서 문제로 제기된다. 비판적 사유가 달성하고자 하는 목표, 즉 이성적인 사회 상태는 사실 현재의 불행에 근거를 두고 있다. 그러한 불행에 대한 해결을 기획하는 이론은 현존하는 현실을 위해 봉사하는 것이 아니라 오직 그 현실의 비밀을 폭로할 뿐이다. 아무리 특정 순간에 부조리와 오류들이 설득력 있게 폭로되고, 또 모든 오류가 그 보복을 받을 줄을 보여주다 하더라도, 비판이론적 작업의 전체적 경향은 비록 이것이 성공을 약속한다 하더라도, 소위 건전한 인간 오성에 대한 보증이다. 그 자체로서 관습을 가지게 되는 것은 아니다. 그에 반해, 기계의 제작, 군사조직, 심지어는 성공적인 영화 제작에서 증명되거나 반증되는 이론들은, 이론물리학의 경우처럼 그 응용과는 무관하게 이루어지는 것일지라도 명확하게 윤곽을 그릴 수 있는 어떤 소비품으로 되며, 이러한 소비행위가 설명수학적인 기호를 능숙하게 처리하는 데에서 얻는 기쁨을 본질로 하는 경우일지라도 그러한 것이다. 그리고 바로 훌륭한 사회는 이러한 처리행위에 대해 보상을 해줌으로써 자신의 인간다움의 면을 알려 주고 있는 것이다.

그러나 비판적 사유가 관계하는 미래가 어떻게 소비될 것인가에 대한 그러한 예들은 존재하지 않는다. 그럼에도 불구하고 이미 손에 넣을 수 있는 기술적 수단들을 통해 가능한, 자유로운 인간들의 공동체로서의 미래사회라는 이념은 모든 것이 변해도 충실성을 보존해야 할 내용을 지닌다. 사회의 분열과 비합리성이 이제는 제거될 수 있으며 그것이 어떻게 성취될 수 있는가에 대한 인식의 형태로, 이 이념은 기존의 상황 속에서도 끊임없이 새롭게 된다. 그러나 이러한 구상 속에서 판단이 내려지는 사태와 인간들로 하여금 합리적 사회를 건설하도록 자극하는 경향들은 사유 바깥의, 사유와는 외적인 힘들에 의해 현존하게 된 다음, 사유가 마치 우연히 그 힘들의 산물 안에서 자기 자신을 재인식하는 것처럼 주어지는 것이 아니다. 오히려 새로운 사태, 더 나은 현실이 도래하기를 원하는 바로 그 동

일한 주체 자신이 그러한 이념을 표상하는 것이다. 존재와 사유, 오성과 감성, 인간의 필요와 그것의 충족 사이의 오늘날 경제 속에서의 수수께끼 같은 조화, 즉 부르주아적 시각에는 우연으로 보이는 일치로부터, 미래 사회에 있어서의 이성적인 목적과 그것의 실현 사이의 관계가 출현할 것이다. 미래를 향한 투쟁은, 사회 전체의 형성을 목표로 하는 의지가 이미 그것으로 이끌릴 이론과 실천의 구성 속에서 의식적으로 작용하는 만큼, 이 관계의 단편적으로나마 제공한다. 관찰될 필요에 의해 근거하는 것까지 규율에도 불구하고, 투쟁에 참여하는 공동체는 미래를 특징지을 자유와 자발성의 어떤 것을 경험한다. 규율과 자발성의 조화가 사라진 곳에서, 운동은 오직 그것 자체의 관료제에만 관심이 되는 업무로 전락하며, 이미 근대사의 레퍼토리에 속하는 연극이 된다.

그러나 추구되고 있는 미래가 이미 현재 속에서 하나의 생생한 현실로 존재한다는 사실은 아무것도 증명하지 않는다. 조직적인 오성의 개념 체계, 죽은 것과 살아있는 것, 사회적·심리적·물리적 현상들이 모두 함께 흡수된 범주들, 사물들과 그것들에 대한 판단들이 지식의 특수 영역들의 여러 영역들 속에 나뉘어 들어간 분할 - 이 모든 것은 실제의 노동 과정과의 연관 속에서 입증되고 형성된 사상적인 장치인 것이다. 이 개념들의 세계가 대부분의 사람들의 의식을 이루며, 그 옹호자들이 호소할 수 있는 기초를 가진다. 비판적 사유의 관심 또한 대다수 사람들의 관심이지만, 그것들은 일반적인 것으로 인식되지 않는다. 비판적 사유의 영향 아래에서 나타나는 개념들은 현재에 대해 비판적이다. 계급, 착취, 잉여가치, 이윤, 빈곤화, 붕괴라는 마르크스주의적 범주들은 현재의 재생산 속에서가 아니라, 현 사회의 올바른 변혁 속에서 의미를 발견할 수 있는 개념적 전체의 요소들이다. 따라서 비판이론은 어느 지점에서든 자의적이거나 우연적인 방식으로 전개되지 않지만, 지배적인 사고 양식에게는 그것이 주관적이고 사변적이며, 편파적이고 쓸모없는 것으로 보인다. 비판이론은 과거를 존속시키는 데에 기여하고 낡은 질서의 사업을 유지하고 있는 지배적인 사고 습관에 대해, 즉 이러한 편파적인 세계의 보증인에 대해 반박하기 때문에 그것은 편파적이고 부당한 듯이 보이는 것이다.

하지만 비판이론은 우선 무엇보다도 물질적인 업적을 제시해야 하는 것이 아니다. 비판이론이 가져오고자 하는 변화는 점진적으로 실현되는 것이

아니며, 따라서 비록 느리더라도 꾸준히 성공이 쌓이는 성격의 것이 아니다. 보다 분명한 의식을 가진 제자들의 수적 증가, 그들 중 일부가 통치제도에 미치는 영향, 이 이론에 긍정적 태도를 보이거나 적어도 이를 금지하지 않는 정당들이 득세하게 되는 일 등은 보다 높은 단계의 인간적 삶을 향한 투쟁 속에서 부딪히는 우여곡절들 가운데 하나이지, 투쟁의 시작 단계에서 곧바로 주어지는 것이 아니다. 이러한 성공들은 훗날 가상적인 승리, 사실상 실수로 드러날지 모른다. 예를 들어 농업에서의 비료 사용이나 어떤 의학적 치료법의 적용은 이상적인 현실과는 거리가 멀 수 있으나 그럼에도 불구하고 이미 수행하고 있는 것일 수도 있다. 그 기초에 놓인 이론은 특수한 활동이나 다른 영역에서의 발견에 따라 정련되거나 수정되거나 폐기될 수도 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 기술들을 통해 일정한 노동이 절약되고, 수많은 질병이 치료되거나 완화되었다.²⁸⁾ 그러나 사회 전체의 변혁을 촉구하는 이론은 그것과 결부되는 투쟁을 더욱 격렬하게 만드는 결과를 우선 초래할 것이다. 게다가, 특정 집단들의 저항력 증가에서 비롯된 물질적인 향상들이 간접적으로 비판이론에 소급하게 되는 한에 있어서는, 문제의 집단들은 그 자체가 점차 확장되어 마침내 새로운 사회를 실현할 사회의 부분들이라 할 수 없다. 이러한 관념은 물질적·이데올로기적 권력이 이 특권을 유지하기 위해 작동하는 분열된 사회와, 각자가 자기 스스로 발전의 동일한 가능성을 지니는 자유인들의 결사체 사이의 근본적인 차이를 오해하는 것이다. 그러한 결사체라는 이념은 인간의 생산력의 현 상태에서 그러한 이념이 가능하다는 증거를 보임으로써 추상적인 유토피아로부터 구별된다.

그러나 얼마나 많은 경향들이 실제로 그러한 결사체로 이어질 것인지, 얼마나 많은 과도적 단계들이 도달되었는지, 개별적인 예비 단계들이 얼마나 바람직하고 본질적으로 가치 있는지, 그리고 그것들이 이념과 관련하여 역사적으로 어떤 중요성을 가지는지는 오직 그 이념이 실현될 때에만 분명해질 것이다. 이러한 사고방식은 단 한 가지의 점에서 환상과 동일하다. 바로 현재에 대한 깊은 이해에서 실제로 비롯된 미래의 이미지가 사람들의 사유와 행동을 규정한다는 점이다. 비록 사정이 빗나가서 그러한 것을

28) [원주] 정치경제학과 금융기술의 영역에서의 통찰들, 그리고 그것들의 경제정책에서의 사용에 대해서도 마찬가지이다.

실현할 수 있다는 믿음을 별로 증명할 수 없는 시기에도 그러하다. 여기서 공통의 끈은 자의성이나 그 독립성이라는 억측이 아니라, 환상에의 고집이다. 가장 진보된 집단 안에서, 바로 이 고집을 만들어 내야 하는 사람은 이론가이다. 지배계급의 이론가는, 아마도 어려운 출발을 거친 뒤에는 비교적 확고한 지위를 차지할 수 있다. 그러나 다른 입장을 가진 자들에 대해서 이론가는 또한 때로는 적이자 범죄자이고, 때로는 고독한 공상가(Utopian)이며, 심지어 그가 죽은 뒤에도 이에 대한 논쟁이 끊이지 않을 것이다. 그의 작업의 역사적 의미는 자명한 것이 아니며, 오히려 그것은 사람들이 그 의미를 정당화하도록 말하고 행동하는 방식에 달려 있다. 그것은 완결되고 고정된 역사적 창조물이 아니다.

일상적 행위 - 사회적이든 과학적이든 - 에 요구되는 사고 행위를 수행할 수 있는 능력은, 수 세기에 걸친 사실적인 교육과정을 통해 인간에게 형성되어 왔다. 이를 거부한다는 것은 고통, 좌절, 그리고 처벌로 이어진다. 우리가 말하는 지적 양식(intellectual modality)은 본질적으로, 이전에 동일한 상황에서 항상 나타났던 효과를 산출하는 조건들이 알려져 있고, 적절한 조건 속에서 그것들이 야기된다는 점이다. 이는 좋은 경험과 나쁜 경험을 통한, 그리고 조직화된 실험을 통한 교훈적인 교육이다. 여기서의 문제는 개인들의 직접적인 자기 보존이며, 부르주아 사회 속에서 인간은 이것에 대한 감각을 발달시킬 기회를 가진다. 이러한 전통적 의미의 인식 - 모든 형태의 경험을 포함하는 - 은 비판이론과 실천 속에 내포되어 있다. 그러나 비판이론이 지향하는 본질적인 종류의 변화와 관련해서는, 그것이 실제로 발생하기 전에는 이에 상응하는 구체적 지각이 있을 수 없다. 푸당을 시식하는 일은 본격적인 식사가 아닌 것과 같은 이치이다. 유사한 역사적 사건들과의 비교는 한정된 정도로만 가능하다. 따라서 전체로서의 이 이론에 있어서, 구상적 사고(constructive thinking)는 상식의 활동에서 일어나는 것과 비교할 때, 경험적 검증보다 더 중요한 역할을 한다. 이것은 개별적인 과학 영역이나 다른 전문적 활동에서는 극도로 유능한 작업을 수행할 수 있는 사람들이 사회 전체와 관련된 문제에 있어서, 설령 그럴 의사는 없다고 할지라도, 상당히 제한적이고 무능하게 자신을 드러낼 수 있는 이유가 있는 것이다. 사회적인 변화가 일상화된 시대에서는 그와 반대로, “너무 많이” 생각하는 사람들은 위험하다고 여겨졌다. 이

러한 점은 사회 전반에 대한 지식인 계급의 문제를 야기시켰다.

불의 없는 사회로 나아가는 발전을 촉진하는 것을 임무로 하는 이론가는, 앞서 언급했듯이, 프롤레타리아 내부에서조차 지배적인 견해들과 대립할 수 있다. 만약 그러한 갈등이 불가능하다면, 이론은 전혀 필요하지 않을 것이다. 즉 이론은 그러한 이론을 이용하는 자들에게 직접적으로 종속될 것이다. 이런 갈등은 이론가가 속한 계급과 본질적으로 관련된 것이 아니고 그의 소득원에 달려 있는 것도 아니다. 엥겔스가 사업가였다는 사실이 이를 잘 보여준다. 전문 사회학에서는, 계급 개념을 경제 비판으로부터 끌어내지 않고 독자적인 관찰로부터 도출하기 때문에, 이론가의 사회적 위치는 그의 소득원이나 이론의 구체적 내용에 의해 결정되지 않는다. 그것은 교육이라는 형식적 요소에 의해 결정된다. 더 넓은 시야의 가능성 - 즉, 세계 시장을 알고 무대 뒤에서 전체 국가들을 조정하는 산업 귀족들이 가진 시야가 아니라, 대학 교수, 중간층 공무원, 의사, 변호사 등이 가진 시야 - 가 바로 “지식인층(Intelligenz)”을 형성한다. 이는 하나의 특수한 사회적, 혹은 심지어 초(超)사회적 계층을 형성해야 한다는 것이다.

비판이론가의 과제는 자신이 가진 통찰과 그 통찰이 지지하려는 억압받는 인류 사이의 긴장을 줄이는 것이다. 그러나 우리가 말하는 사회학적 개념 속에서는, 모든 계급들 사이를 부유(浮遊)하는 것이 지식인 계급의 본질적인 표지로 간주되며, 이는 지식인층이 자랑스러워 하는 일종의 우월성의 징표가 된다.²⁹⁾ 이러한 중립적 범주는, 학자(savant)에게서 전형적으로 나타나는 추상적 자기의식에 상응한다. 자유주의적인 부르주아 사회에서 지식이 나타나는 방식은, 그것이 어떤 종류의 지식이든 간에, 특정한 상황에서 유용하기만 하면 되는 지식을 의미했다. 우리가 말하는 사회학은 이와 동일한 태도를 이론적으로 요약된다. 따라서 마르크스와 미제스³⁰⁾(Mises), 레닌과 리프만(Liefmann), 조레스³¹⁾(Jaurès)와 제번스³²⁾

29) [편집자 주] 저자가 여기서 그리고 이어지는 단락들에서 언급하고 있는 것은, 부르주아 시대 지식인들의 특수한 조건과 관점을 다룬 카를 만하임(Karl Mannheim)의 지식사회학 이론이다.

30) 루트비히 폰 미제스(Ludwig von Mises)는 1881년부터 1973까지 살았던 오스트리아의 경제학자이자 사회학자이다. 하이에크와 함께 자유주의 경제학의 엄청난 영향력을 끼쳤다.

31) 장 조레스(Jean Jaurès)는 1859년부터 1914년까지 살았던 프랑스의 사회주

(Jevons) 모두가 동일한 사회학적 범주에 속한다. 단, 정치가라는 계급을 완전히 배제시키지 않고 가상적인 학생들에 대하여 지식으로서의 정치학자, 사회학자, 철학자 등을 대립시키는 한에서만 그렇다. 정치가는 “이러저러한 지위”를 받게 될 경우 이들로부터 “이러저러한 수단”을 사용하는 방법을 배워야 한다. 즉 정치가들은 자신이 채택한 실천적 입장이 “내적인 필연성” 속에서 실행 가능한 것인지를 학습하게 되는 것이다.³²⁾ 이렇게 해서, 사회적 갈등 속에서 역사적인 과정에 영향을 미치는 자들과, 그들에게 자리를 부여하는 사회 이론가들 사이에 분업이 확립된다.

이러한 지식인 계층이라는 개념의 기초를 이루고 있는 형식주의적인 정신개념은 비판이론과 모순된다. 비판이론에 의하면 오직 하나의 진리만 있으며 정직성·합리성·평화·자유·행복에 대한 추구라는 긍정적 술어들은 다른 어떠한 이론이나 실천에 있어서 동일한 의미로 사용되는 것은 아니다. 사회학자들이 일반 법칙을 다루는 사회이론조차도 정치적 동기를 포함하지 않을 수 없으며, 그 진리는 이른바 중립적 성찰 속에서가 아니라, 개인적 사유와 실천, 구체적인 역사적 활동 속에서 결정되어야 한다. 그런데 지식인들이 혁명적·자유주의적·파시즘적 목표와 그에 이르는 방법들 가운데서 선택을 하기 위해서는 자신만이 행할 수 있는 지적 작업이 우선적으로 필요하다는 듯이 주장하는 것은 착오이다. 수십 년 전부터 상황은 결코 그렇게 되어 있지 않았다. 아방가르드들은 정치적 투쟁에 있어 영리해야 할 필요가 있지만, 그들이 소위 지위라는 것에 대한 학술적인 가르침을 받아야 할 필요는 없다. 특히 유럽에서 자유의 세력이 방향을 잃고 새롭게 재편을 모색하는 이 시점에서, 그리고 모든 것이 그들 운동 내부의 미묘한 입장 차이에 달려 있을 때, 패배와 절망, 부패한 관료제로 인해 생겨난 특정한 내용에 대한 무관심이, 소수의 영웅적인 용기에도 불구하고 대중의 자발

의자이다.

32) 윌리엄 제번스(William Stanley Jevons)는 1835년부터 1882년까지 살았던 영국의 경제학자이다. 한계효용학파 창시자 중에 한 명으로, 수학적 방법을 경제학에 적용시켜 수리경제학을 발전시켰다.

33) [원주] Max Weber, "Science as a Vocation," in From Max Weber: Essays in Sociology, tr. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 151. [막스 베버, 『직업으로서의 학문』]

성·경험·인식을 말살하려 위협하는 시대에는 당파적 경계를 초월한다고 주장하기 때문에. 추상적인 개념은 결정적인 문제들을 은폐할 뿐인 문제들을 요약하는 것을 의미할 뿐이다.

정신은 자유롭다. 정신은 어떠한 외적인 강제도 받아들이지 않으며 자신의 결과를 어떤 권력자의 의지에 순응시키는 것도 허용하지 않는다. 그러나 동시에 정신은 사회적인 삶으로부터 단절되어 있지 않으며, 그 위에 부유하는 것도 아니다. 정신이 자율성, 즉 인간이 자연뿐만 아니라 자기 자신의 삶에 대해서도 통제권을 가지기를 추구하는 한에서, 정신은 그러한 경향을 역사 속에서 작용하는 힘으로서 인식할 수 있다. 이러한 경향의 인식은 고립적으로 보았을 때는 중립적인 것처럼 보인다. 그러나 정신이 그 인식에 이르기 위해서는 먼저 자극을 받고 문제의식을 갖게 되어야 하며, 또한 그 인식을 일반적으로 받아들여진 사실로 만들기 위해서는 투쟁이 불가피하다. 그러한 점에서 정신은 자유롭지 않다. 특정한 실천과 의식적인 연관을 갖지 않은 채, 어떤 성공을 약속하는 그때그때의 학술적인 사상적 노력들, 혹은 기타의 과제를 여기저기에서 시작하고 어떤 때에는 이것을, 다른 때에는 저것을 자신의 할 일이라고 생각하는 사상적인 노력들은 어떤 역사적인 경향에 대해서는 도움이 될 수 있지 모른다. 그러나 그러한 지적 노력은 그 모든 형식적인 정당성에도 불구하고 - 지극히 왜곡된 이론적 구성물은 형식상의 정당성도 결국 충족 시키기 못한다 - 정신의 발전을 방해하고 잘못된 길로 이끌 수도 있다. 선교적 기능을 부여받는 지식인 계층이라는 추상적인 사회학적 카테고리인 그 구조상 전문과학의 실체화(hypostatization)에 불과하다. 비판이론은 전체주의적 프로파간다처럼 “깊이 뿌리박혀 있는” 것도 아니고, 자유주의적 지신인 계층처럼 “자유로이 부유”하는 것도 아니다.

전통이론과 비판이론의 상이한 기능으로부터 논리적인 구조상의 차이가 생겨난다. 전통이론의 최고 명제들은 해당 분야에 속하는 모든 사실들을 포섭해야 하는 보편 개념들을 정의한다. 예를 들어, 물리학에서의 물리적 과정 개념 혹은 생물학에서의 유기적 과정 개념이 그러하다. 기본 명제들과 사실들 사이에는 종(種)과 속(屬)의 위계가 존재하며, 이들 사이에는 일반적으로 상관적인 종속관계가 지배한다. 사실들은 개별적 사례들, 예시들 혹은 어떠한 유(類)의 구체화이다. 체계의 단위들 사이에는 시간에 따른

차이가 존재하지 않는다. 전기가 전기장에 앞서 존재하지 않으며, 전기장이 전기에 앞서 존재하지 않는 것처럼, 늑대라는 종(種)이 개별적인 늑대들보다 앞서거나 뒤에 존재하는 것도 아니다. 개별적 인식의 입장에서 볼 때에는 이러한 관계들 사이에 시간적인 선후가 있을 수 있으나, 사물들 자체에서는 그러한 선후가 존재하지 않는다. 물리학도 역시 비교적 일반적인 특성들을 구체적인 사실들 속에 존재하는 감추어진 근원 혹은 힘이라고 파악하고 이러한 논리적인 상황을 실체화하는 데에서 출발하고 있다.

오직 사회학만이 여전히 이 점에서 불분명하다. 만약 새로운 유가 체계에 추가되거나 다른 변화들이 일어날 경우, 이것은 보통 우리가 이전에 내린 규정들이 반드시 지나치게 경직되어 있었으며 따라서 불충분한 것으로 드러나야 한다는 증거로 간주되지는 않는다. 왜냐하면 대상에 대한 관계, 혹은 대상 자체가 변하더라도 그 동일성을 상실 하지 않은 채 변화하기 때문이다. 변화는 오히려 우리의 이전 지식이 불완전했다는 표시로 이해되거나, 혹은 대상의 어떤 부분들을 다른 부분들로 대체한 것으로 이해된다. 마치 지도에서 숲이 벌목되고, 새로운 도시가 건설되며, 국경선이 달라짐에 따라 지도가 낡게 되는 것과 같은 이치이다. 판단적 논리(또는 오성적 논리)에서 생동적인 발전과정도 파악된다. 한 개인은 지금은 아이이고, 후에는 어른이 된다. 이와 같은 사실은 오성적 논리에 따르면, 단지 “이 사람”이라는 지속적이고 안정적인 핵이 있어서, 그가 차례로 아이의 속성과 어른의 속성을 갖게 된다는 것을 의미할 뿐이다. 그러나 실증주의에 따르면, 동일성은 아예 존재하지 않는다. 처음에는 단지 한 아이가 있고, 나중에는 단지 어른이 있을 뿐이며, 이 둘은 단순히 구별되는 사실들의 복합체이다. 이러한 관점은 한 사람이 변화하면서도 여전히 자기 자신과 동일하다는 사실을 파악할 수 없다.

사회비판이론 역시 추상적인 규정들에서 출발한다. 적어도 그것이 교환에 근거를 둔 경제라는 특성을 지닌 현 시대를 다루는 한에는 그러하다.³⁴⁾ 마르크스가 사용하는 개념들, 예를 들어 상품, 가치, 화폐 같은 것들은, 구체적 사회 관계들이 교환 관계로 파악되고 또 재화의 상품적 성격

34) 정치경제학 비판의 논리적 구조, 다음을 참조하라 the essay "Zum Problem der Wahrheit," in Horkheimer Kritische Theorie, vol. I (Frankfurt, 1968). p 265ff. (막스 호르크하이머, 『진리의 문제에 대하여』)

이 문제시될 때, 유(類)로서 기능할 수 있다. 그러나 이 이론은 가설을 통해 현실의 개념들을 단순히 서로 연관시키는 것에 만족하지 않는다. 비판 이론은 부르주아 사회가 봉건적 규제, 길드 제도, 농노제도를 해체한 뒤에도 곧바로 그 무정부적 원리의 압력 아래 붕괴하지 않고 어떻게 생존할수 있었는지, 그 메커니즘을 개관한다. 그리하여 부르주아 경제가 기초하고 있는 교환의 통제적 작용이 드러난다. 여기서 이미 영향을 발휘하는 사회와 자연의 상호작용 개념, 더불어 사회의 통일적 시대 개념, 자기보존의 개념 등은 모두 미래에 대한 관심에 의해 인도되는 역사적 과정의 근본적 분석에서 비롯된다.

이러한 일차적 개념적 연관들이 사실 세계와 맺는 관계는 본질적으로 유와 사례의 관계가 아니다. 교환 관계는 그 내적 역동성 때문에 사회 현실을 지배하는데, 마치 물질대사가 식물이나 동물의 유기적 생명을 크게 지배하는 것과 같다. 비판이론에서도 기본적인 구조로부터 복잡한 사회로 나아가기 위해서는 보다 특수한 요소들이 도입되어야 한다. 그러나 이러한 더 상세한 요인들의 삽입 - 예를 들어, 거대한 화폐 준비금의 존재, 전(前)자본주의적인 사회 영역들 속으로 확산, 해외 무역 - 은 전문적 사용을 위해 각 분야에서 구분되어 있는 이론에서와 같이 단순한 연역에 의해 성취되지 않는다. 오히려 매 단계는 과학들과 역사적 경험 속에 존재하는 인간과 자연에 대한 지식에 기초한다. 이것은 물론 산업 기술에 관한 이론의 경우에 분명하다. 그러나 여기서 논한 사상 발전에 있어서의 인간의 반응양식에 관한 세분화된 지식들은 다른 방향으로도 응용된다. 예를 들어, 사회의 최하층에 있는 사람들은 특정한 조건하에서 가장 많은 자녀를 가진다는 진술은, 교환에 기초한 부르주아 사회가 필연적으로 산업 예비군과 공황을 초래하는 자본주의로 발달된다는 것을 설명하는 데 중요한 역할을 한다. 그러한 명제를 심리학적으로 증명하는 일은 전통적인 과학에서 다루어지게 된다. 따라서 비판이론은 단순한 상품 교환이라는 비교적 일반적 개념으로부터 규정되는 관념을 출발점으로 한다. 그 후 그것은 더 나아가, 이용 가능한 모든 지식을 사용하고, 다른 이들의 연구로부터뿐만 아니라 전문화된 연구로부터도 적절한 자료를 취한다. 비판이론은 교환경제의 영향력 아래에서 변해 가고 있는 인간과 사물의 현재 사정을 고려할 때, 전문적인 정치경제학이 서술하고 있는 그러한 교환 경제 자체의 원칙을 무

너뜨리지 않고서 그러한 교환경제가 필연적으로 사회적 대립을 고조화하게 되며 이로 인해 현대에는 전쟁과 혁명이 야기되고 있다는 점을 밝힌다.

앞서 언급한 필연성이라는 개념들의 추상성은 전통이론에서 나타나는 동일한 현상과 유사하면서도 다르다. 두 유형의 이론 모두에서, 일반적 규정의 타당성에 대한 주장이 특정한 사실적 관계들의 타당성에 대한 주장 포함하는 것으로 입증된다면, 엄밀한 연역이 존재한다. 예를 들어, 전기가 문제 될 경우, 전기라는 개념 자체에 속하는 특정한 성질 때문에, 반드시 그런 사건 혹은 이런 사건이 발생해야 한다. 비판이론이 단순 교환이라는 개념으로부터 현재의 조건들을 전개하는 한에서, 그것은 이러한 종류의 필연성을 포함한다. 그러나 가설적 공식의 형식이 사용된다는 사실은 상대적으로 중요하지 않다는 점에서 위와 같은 필연성을 가진다. 단순 교환에 기초한 가회가 지배하는 곳에서는 어디서나 자본주의가 반드시 발전한다는데에 강조점이 놓이는 것이 아니라 비록 이것이 참일지라도 오히려 유럽으로부터 전 세계로 확산된 현존하는 자본주의 사회가, 그리고 그 사회를 위해 타당성이 선언된 이론이, 기본적인 교환 관계에서 비롯된다는 사실에 강조점이 있다.

전문과학의 분류적 판단조차도 근본적으로 가설적 성격을 지니며, 실존 판단(Existentialurteil)들은, 만약 허용된다면, 오직 특정 영역들 - 즉 학문의 서술적이고 실천적인 부분들 - 에서만 허용된다.³⁵⁾ 그러나 사회의 비판이론은 전체로서 단 하나의 실존판단의 전개이다. 넓게 말하자면, 이 이론은 근대 역사가 기초하고 있는 역사적으로 주어진 상품경제의 근본적인 형식이 현대 시대의 내부적, 외부적 대립들을 그 자체 안에 포함하고 있으며 이러한 대립들을 점점 더 고조화된 형태로 거듭 생성한다고 말한다. 그리고 일정한 진보, 인간적 능력들의 발전, 개인의 해방, 자연에 대한 인간의 지배의 막대한 확장을 거친 후, 그것은 마침내 더 이상의 발전을

35) [원주] 판단의 형식과 역사적 시대 사이에는 연관관계가 있다. 간단한 예시가 시사점을 보여준다. 즉 분류적 판단은 전(前)부르주아 사회에서 전형적인 것으로, 인간은 그것에 대해 아무것도 변형시킬 수 없었다. 가설적이거나 선택적 판단의 형태는 특히 부르주아 세계에 속한다. 즉 특정한 상황에서는 이러하거나 혹은 저러한 결과가 나타난다. 그러나 비판이론은 이러한 점을 부정적으로 설명한다. 즉 인간은 존재를 변화시킬 수 있으며, 그러한 변화를 위한 필수적 조건은 이미 현존해 있다고 설명한다.

방해하고, 인류를 새로운 야만으로 몰아넣는다. 이 이론의 개별적 사고과정들은 적어도 그 의도에 있어서는 전문적 과학 이론에서의 연역만큼이나 엄밀하다. 각각의 단계는 위에서 언급한 그 포괄적인 실존판단을 구성하는 요소이다. 이론의 개별적인 부분들은 일반적 혹은 특수한 가설적 판단으로 전환될 수 있고, 전통이론의 방식에 따라 적용될 수 있다. 예를 들어, 생산성의 증대가 대체로 자본의 가치를 저하시킨다는 생각이 그러하다. 따라서 이론의 많은 영역에서는 명제들이 현실과 맺는 관계를 규정하기 어려운 경우가 생겨난다. 통일적인 대상 전체를 서술하는 것이 참이라고 해서 그러한 서술의 고립된 각 부분이 어느 정도로 독립된 대상의 각 부분과 일치하는가를 언제나 추론할 수 있는 것은 아니며 단지 특수한 조건하에서만 가능하다. 비판이론의 부분적인 명제들이 현대 사회의 일회적 혹은 반복되는 사건들에 적용될 때 발생하는 문제는 그 명제의 진실성에 관한 것이 아니라, 오히려 그 이론이 진보적인 목표를 지닌 전통적 지적 업적에 얼마나 적합한가에 관한 것이다. 전문과학들, 특히 현대의 정치경제학이 단편적으로 제시한 문제들에 있어서 비판이론이 이용될 수 없다는 것은 그러한 학문들이나 비판이론 자체에만 원인이 있는 것은 아니다. 그것은 현실 속에서의 그들의 역할에 기인한다.

다른 이론들에 대립하는 비판이론조차, 이미 지적했듯이, 기본적으로 보편적인 개념들로부터 현실적 관계에 대한 명제를 도출하며, 따라서 그 관계들을 필연적인 것으로 제시한다. 이런 점에서 두 종류의 이론 구조는 논리적 필연성에 있어서는 유사하다. 그러나 사실적인 필연성, 사실의 진행과정의 필연성이 문제되는 경우 그들은 대립한다. 생물학자가 식물이 시들게 되는 원인을 내재적인 과정에서 찾는다거나, 인간 유기체의 특정 과정이 인간을 필연적으로 사멸하게 된다고 말할 때, 이러한 과정들의 성격이 어떠한 영향으로든 변경되거나 완전히 바뀔 수 있는가의 문제는 여전히 미해결로 남아 있다. 심지어 질병이 치유 가능하다고 할지라도, 필요한 치료 조치가 실제로 취해지는지 여부는 그 치유 가능성 자체에는 본질적이지 않고, 외적이고 기술적 문제에 속하는 것으로 간주되며, 이 때문에 이론 그 자체와는 무관하다. 사회에 적용하는 필연성도 이와 같은 의미에서 생물학적이라고 간주될 수 있다. 따라서 비판이론의 특수성이 문제시될 수 있는데, 이는 생물학을 비롯한 자연과학에서도 특정 사건들의 연쇄가 비판

이론에서처럼 이론적으로 구성될 수 있기 때문이다. 이런 관점에서 본다면 사회의 발전은 단순히 일련의 사건들일 뿐이며, 이를 서술하기 위해 다른 여러 연구 영역에서 얻은 결론들이 활용되는 것이다. 이는 의사가 질병의 경과를 설명하거나 지질학자가 지구의 선사시대를 다룰 때 여러 학문을 적용하는 것과 유사하다. 이 경우 사회의 발달이라는 것은 이러한 성격을 띠는 단순히 특정한 사건의 연쇄로, 개별 과학들의 이론을 통해 판단되는 것이다.

비록 이러한 서로 다른 지적 노력들 사이에 유효한 유사점이 많이 존재한다 하더라도, 주체와 객체의 관계, 그리고 따라서 판단되는 사건의 필연성에 있어서는 결정적인 차이가 있다. 과학적 전문가가 다루는 객체는 그의 이론에 의해 전혀 영향을 받지 않는다. 설령 나중에 어떤 시점에서 객관적 사건이 인간의 개입에 의해 영향을 받는다고 하더라도, 주체는 엄밀하게 분리되어 있다. 인간의 간섭이라는 것도 역시 하나의 사실이라고 간주된다. 객관적 사건은 이론에 대해 초월적인 것으로 존재하며, 이러한 독립성이 그 사건의 필연성의 일부를 이룬다. 관찰자는 그 자체로 객체에 아무런 변화를 일으킬 수 없다.

그러나 사회의 발전에는 의식적인 비판적 활동도 그 한 부분에 속한다. 역사의 전개는 하나의 경제적 메커니즘의 필연적 산물로 파악하는 것은 동시에, 바로 그 질서가 낳은 그 질서 자체에 대한 저항이자, 인류의 자기 규정이라는 사상, 즉 인간의 행위가 더 이상 어떤 메커니즘에서 흘러나오는 것이 아니라 그의 고유한 결정에서 비롯되는 어떤 상태라고 하는 사상을 포함한다. 이전의 사건의 전개 속에 내재한 필연성에 대해 내려지는 판단은, 그것의 맹목적인 필연성에서 의미 있는 필연성으로 변화시키려는 투쟁을 함축한다. 이론의 대상을 이론과 분리해서 사고한다면, 그것은 관계를 왜곡하는 것이며 결국 정적주의[태만주의](Quietism)³⁶⁾나 순응주의에 빠지고 만다. 이론의 각 부분은 기존 질서에 대한 비판과 대항하는 투쟁을 전제하며, 그 투쟁의 방향은 이론 그 자체에 의해 규정된다.

물리학에서 출발한 인식론자들은 비록 그들이 전적으로 옳았던 것은 아

36) 수도생활의 본질을 명상에서 찾고, 적극적 정신활동을 부정하여 신의 활동에 완전히 헌신할 것을 요구하는 17세기 가톨릭 교회의 신비사상의 일종으로서 프로테스탄트의 경건주의에까지 그 영향을 미친다.

니더라도 원인과 힘의 작용을 혼동하는 것을 비판하고, 원인의 개념을 조건이나 기능의 개념으로 대체하려 했던 것에는 이유가 있었다. 단순히 사실들을 순수하게 기록만을 하는 사고 방식에 있어서는 언제나 힘과 반작용이 아니라 현상들의 연속만이 존재한다. 그러나 이것은 자연에 대해 말하는 것이 아니라, 오히려 그러한 사고 방식 자체에 대해 말하는 것이다. 이러한 방법이 사회에 적용될 경우, 그 결과는 통계학과 기술적(記述的) 사회학이 되며, 이러한 것들은 여러 목적을 위해, 심지어 비판이론을 위해서도 중요한 역할을 할 수 있다. 전통적 과학에 따르면, 모든 것이 필연적이거나 혹은 아무것도 필연적이지 않다. 필연성이라는 것이 사건이 관찰자로부터 독립되어 있다는 것을 뜻하든, 혹은 절대적으로 확실한 예측이 가능하다는 것을 뜻하든간에 그렇다. 그러나 주체가, 사유하는 주체로서조차, 자신이 속해 있는 사회적 투쟁으로부터 자신을 완전히 고립시키지 않고, 또한 지식과 행위를 별개의 개념으로 생각하지 않을 때, 필연성은 그에게 다른 의미를 갖는다. 만일 그가 인간에 의해 지배되지 않은 필연성을 마주한다면, 그것은 여전히 이루어질 광범위한 정복에도 불구하고 결코 완전히 사라지지 않을 자연의 영역으로 나타나거나, 혹은 의식적이고 합목적적인 조직을 통하여 이러한 자연과 투쟁할 수 없었던 이제까지의 사회의 무력함을 보게된다. 바로 여기에서 힘과 대립적인 힘들을 보게된다. 이러한 필연성 개념 속의 두 요소 - 자연의 힘과 사회의 무기력 - 은 서로 연결되어 있으며, 그것들은 곧 인간이 자연의 강제력으로부터, 그리고 자연 주는 속박이 되어버린 사회적 삶의 형식들 및 법적, 정치적, 문화적 질서들로부터 자신을 해방시키려는 경험적 노력에 기초한다. 자연에 대항하는 투쟁과 사회의 무기력에 대항하는 투쟁 - 이 양면적 투쟁은 곧 미래의 어떤 상태를 향한 현실적인 노력의 일부인데, 그 상태에서는 인간이 의지하는 바가 또한 필연적인 것이 되며, 객체의 필연성이 이성적으로 파악되고 지배된 사건의 필연성으로 전환된다.

비판적 사고 방식에서 이러한 개념들과 다른 개념들의 적용, 심지어 이해조차도, 인식 주체 안에서의 활동과 노력, 의지의 훈련이 결부되어 있다. 물론 이러한 사상들과 그것들이 어떻게 서로 연관되어 있는지에 대한 불충분한 이해를 보완하려는 시도가 이루어질 수 있다. 즉, 그들의 논리적 함축에 더 주의를 기울이고, 겉보기에 더 정확한 정의들, 심지어는 “통일

된 언어”의 정식화로 보충하려는 시도가 있을 수 있다. 그러나 그 노력은 성공할 수 없다. 문제는 단순히 오해의 문제가 아니라, 여러 가지 상이한 행동방식 사이의 현실적인 대립이다. 비판이론에서의 필연성 개념은 그 자체가 비판적 개념이며, 그것은 자유를 전제한다. 비록 아직 존재하지 않는 자유일지라도 말이다. 그러나 자유를 언제나 존재하는, 심지어 인간이 예속된 상황에서도 존재하는 순전히 내적 현실로 간주하는 사상은 관념론적 사고 방식의 전형이다. 전적으로 거짓은 아니지만 확실히 왜곡된 자유 개념에 내재한 경향은 청년기의 피히테에 의해 가장 명확하게 표현되었다. 그는 말했다. “나는 이제 인간의 의지가 자유롭다는 것과 우리의 현존의 목적은 행복을 누리는 것이 아니라 오직 행복할 가치가 있다는 것을 완전히 확신하게 되었다.”³⁷⁾ 여기에서 극단적인 형이상학적 대립들과 학파들 속에 내재한 실제 일치점을 본다. 사건들이 절대적으로 필연적이라는 주장은 궁극적으로 지금 여기에서 정말 자유롭다는 주장과 같다. 곧 이들은 실천에 대한 체념인 것이다.

사유 속에서 이론과 실천의 통일을 파악하지 못하는 것과 필연성 개념을 숙명론적 사건들에 한정하는 것은 인식론적 관점에서 보면, 사유와 존재의 데카르트적 이원론 때문이다. 그 이원론은 부르주아 사회가 자연적 메커니즘과 유사한 한에서 자연과 부르주아 사회 모두에 적합하다. 위대한 역사적 혁명의 주체들의 자기의식 안에서 성립하는 진정한 힘이 되는 이론은 이러한 이원론에 의해 특징지어지는 정신형태로는 파악될 수 없다. 만약 학자들이 단순히 그러한 이원론에 대해 사유하는 데 그치지 않고 그것을 실제로 진지하게 받아들인다면, 그들은 자립적으로 행동할 수 없다. 그들 자신의 사고 방식에 따라, 그들은 현실의 폐쇄적인 인과 관계가 그들에게 규정하는 것만을 실행할 수 있다. 혹은 개인적인 단위가 아무 의미도 갖지 않는 통계적인 양(量)의 개별 단위로만 고찰된다. 이성적 존재로서 그들은 무력하며 고립되어 있다. 이러한 상태가 존재한다는 것을 인식하는 것은 확실히 그것을 지양하기 위한 한 걸음이겠지만, 그러나 불행히도 이 상황은 부르주아적 의식 안에서는 오직 형이상학적, 비역사적 형태로만 파

37) [원주] Fichte, Briefwechsel, ed. by H. Schulz, volume 1 (Leipzig, 1925), p. 127. [요한 고틀리프 피히테, 『서신』]

악된다. 사회 구조의 불변성에 대한 신앙이라는 형태로 그것은 현재를 지배한다. 부르주아의 사고 속에서 그들은 자신을 단지 관객들로, 예측될 수는 있어도 수정될 수 없는 거대한 과정의 수동적 참여자로만 본다. 그들에게 필연성이란 인간이 자신의 목적에 맞게 만들어 내는 사건들이 아니라, 단지 확률을 가지고 계산하는 사건들로만 생각한다. 의지와 사유, 사고와 행동의 상호연관이 인정되는 경우(가장 최근 사회학의 많은 영역에서와 같이)에도, 그것은 단지 관찰자가 고려해야 할 객관적 복잡성에 덧붙여지는 것으로만 여겨진다. 우리는 현재 제기되는 모든 이론들을 그것들이 관계 맺고 있는 실천적 태도들과 사회적 계층들과 결부시켜야 한다. 주체는 분쟁에서 벗어나게 되며, 그 주체는 과학 그 자체 외에는 아무런 관심도 갖지 않는다.

오늘날 공적 생활 속에 만연한 이론 그 자체에 대한 적대감은 사실 비판적 사유와 결부되어 있는 변혁적 활동에 대하여 향하는 것이다. 이론가들이 가능한 한 중립적인 범주들 - 즉, 전승된 생활양식에 불가결한 범주들 - 을 통한 검증과 분류에만 자신을 한정하지 않을 때부터 반박이 시작된다. 지배받는 사람들의 절대다수 사이에는 자신들이 고통스럽게 획득한 현실 순응이 비정상적이고 불필요한 것으로 이론적 사유가 드러내 버릴지도 모른다는 무의식적 두려움이 존재한다. 현상 유지로 이익을 얻는 자들은 어떤 지적 자립에 대해서도 언제나 의심을 품는다. 이론을 실증적 태도의 반대로 이해하려는 경향은 너무 강해서, 때로는 해롭지 않은 전통적 유형의 이론마저도 그 피해를 입는다. 현재 가장 진보된 형태의 사유는 사회의 비판이론이고, 인간에 대해 관심을 갖는 모든 일관된 지적 노력은 자기 자신의 내적 논리에 의해 그것으로 수렴하기 때문에, 이론 일반은 악평을 듣게 된다. 가장 평범한 범주들 속에, 그리고 가능하다면 가장 중립적인 형식 - 수학적 형식 - 으로 사실적인 퇴적물을 제공하지 않는 다른 모든 종류의 과학적 진술은 이미 이론적이라는 비난을 받는다. 이러한 실증주의적 태도가 반드시 단순히 진보에 적대적인 것은 아니다. 최근 수십 년 동안 격화된 계급투쟁 속에서 지배자들이 점점 더 사실적인 권력장치에 의존해야 했지만, 그럼에도 불구하고 이데올로기는 여전히 붕괴 위협을 받는 사회 구조를 지탱하는 데 꽤 중요한 응집력으로 남아 있었다. 오직 사실만을 바라보고 모든 종류의 환상을 포기하려는 그 구호 속에는 오늘날에도

여전히 형이상학과 억압의 결탁에 대한 일종의 반응양식과 같은 것이 잠재해 있다. 그러나 18세기의 경험론적 계몽과 오늘날의 그것 사이의 본질적인 구별을 보지 못하는 것은 오류일 것이다. 18세기에는 이미 낡은 틀 안에서 새로운 사회가 발전해 있었다. 이제 과제는 이미 존재하는 부르주아 경제를 봉건적 제약으로부터 해방시키고 그것이 단순히 “그대로 작동하도록” 하면 되는 것이었다. 부르주아적 과학적 사고 역시 근본적으로 이미 자신이 인식해 놓은 길을 따라 전진하기 위해 단지 낡은 교조적 사슬을 벗어던지지만 하면 되었다.³⁸⁾

그러나 오늘날에는, 현 사회 형태로부터 미래 사회로 이행하는 과정에서 인류가 처음으로 의식적 주체가 되어 자기 자신의 삶의 방식을 적극적으로 규정하게 될 것이다. 미래적인 문화의 요인들이 이미 존재한다고 할지라도 여전히 경제적 관계의 의식적 재구성이 우선적으로 필요하다. 따라서 오늘날 이론에 대한 분화되지 못한 적대감은 오늘날에는 장애물이다. 이성적으로 조직된 미래 사회의 이익을 위해 이론적 노력이 계속되지 않는다면, 즉 현 사회를 비판적으로 조명하고 전문 과학들 속에서 전개된 전통적 이론의 빛에 비추어 그것을 구성하려는 노력이 없다면, 인간 존재를 근본적으로 개선할 희망의 기반은 사라진다. 가장 진보적인 사회집단에 있어서조차도 이론에 대한 감각을 마비시킬 위험이 있는 실증성과 종속에 대한 요구는 이론에 대해서 뿐만 아니라 해방이라는 실천적 과제에 대해서도 적용된다.

단순한 상품경제의 모델로부터 자유주의적 자본주의, 그리고 궁극적으로는 거대한 독점 자본주의의 복잡한 현실을 연역하려는 이론의 개별적 부분들은, 분류학적 체계의 연역적 단계들처럼 시대에 대해 무관심한 태도를 보이고 있진 않다. 유기체의 위계적 체계 속에서, 인간에게도 중요한 소화

38) “부르주아지는 역사적으로 매우 혁명적인 역할을 수행해왔다. 지배권을 얻은 부르주아지는 봉건적, 가부장제적인 그리고 목가적인 관계를 모두 파괴했다. 그들은 타고난 상전들에게 사람들을 묶어놓았던 갖가지 색깔의 봉건적 끈들을 가차없이 끊어버렸고 인간과 인간 사이에 적나라한 이해관계, 무정한 ‘현금 지불’ 외에 다른 어떤 끈도 남겨두지 않았다.” 그리고 “한마디로 봉건적인 소유 관계는 이미 발전한 생산력과 더 이상 일치하지 않는다. 이 관계는 생산을 장려하지 않고 저지한다. 그것들은 그만큼 무수한 족쇄들로 변해버렸다. 그것들은 폭파되어야 했고, 폭파되었다.” (카를 마르크스, 프리드리히 엥겔스, 『공산당 선언』, 이진우 옮김, 책세상, 2024, pp. 19-23.)

기능은 이를테면 “선형동물문(Aschelminthes)”에서 그 순수한 표현을 드러낸다. 마찬가지로, 단순한 상품경제에 접근하는 역사적인 사회형식이 존재하는 것이다. 위에서 언급했듯이, 개념의 전개는 비록 평행하지는 않더라도 최소한 검증 가능한 역사적 관계를 맺는다. 그러나 이론과 시대와의 본질적 관련성은 개념적 구성의 개별 부분들이 역사 발전의 연속적 시기들과 일치한다는 사실에 있지 않다. 이 점에서는 동일한 방법의 사례인 헤겔의 『정신현상학』과 『논리학』, 그리고 마르크스의 『자본』이 일치한다. 오히려 그 관련성은 사회에 대한 끊임없이 변화하는 이론적인 실존판단에 근거하는 것이며, 또한 사회도 그러한 실존판단과 역사적인 실제 사이의 의식적인 관계로 인해 제약을 받는다.

이러한 종류의 변화는 현대 형이상학과 종교철학이 일관되게 전개된 모든 이론적 구조를 반박하는 원리 - 즉, 모든 구체적 이론적 내용을 끊임없이 그리고 “급진적으로 의문시”해야 하며, 사상가는 언제나 다시 시작해야 한다는 원리 - 와는 아무런 관련이 없다. 비판이론은 오늘은 하나의 교리적 내용을, 내일은 또 다른 교리적 내용을 갖는 것이 아니다. 그 속의 변화는 시대 자체가 급진적으로 변하지 않는 한, 전적으로 새로운 관점으로의 전환을 의미하지 않는다. 이 이론의 안전성은, 사회 속의 모든 변화에도 불구하고 기본적인 경제 구조, 가장 단순한 형태의 계급 관계, 그리고 따라서 이 둘의 지양이라는 이념이 불변적으로 남아 있다는 사실에서 비롯된다. 이론의 결정적인 실질적 요소들은 이러한 불변적 요인들에 의해 조건 지어지며, 따라서 사회의 역사적 변혁이 일어나기 전까지는 그것들 자체가 변할 수 없다. 그러나 다른 한편으로 역사는 그러한 변혁의 지점에 도달할 때까지 정지해 있는 것이 아니다. 비판이론이 관련되는 대립의 역사적 전개는 이론의 개별 요소들에 대한 상대적 중요도의 정도를 재배치하고, 더 많은 구체화를 초래하며, 주어진 시점에서 어떤 전문 과학의 인식이 비판이론과 실천에 의미를 지닐지를 결정한다.

뜻하는 바를 좀 더 충분히 설명하기 위하여, 생산수단을 소유하는 사회 계급에 대한 개념에 대해서는 여기서 말하고 있는 것보다 더 상세하게 지적하고자 한다. 자유주의적 시기에는 경제적 우위가 상당 부분 생산 수단의 법적 소유와 결부되어 있었다. 사적 소유자라는 큰 계급이 사회에서 주도권을 행사하였고, 그 시대 전체의 문화가 이 사실의 각인을 지니고 있었

다. 산업은 아직 현대적 기준으로는 소규모인 다수의 독립적 기업들로 분산되어 있었다. 공장의 관리자들은 이 기술 발전 단계에 적합하게, 소유자 중 한 명 혹은 그 이상의 소유자 자신이거나 그들의 직접적인 임명자들이었다.

그러나 지난 세기 기술의 발전이 자본의 급격히 증가하는 중앙집중화를 이끌었을 때, 법적 소유자들은 그들의 공장을 병합하는 대기업이 형성되자 대부분 이들의 경영으로부터 분리되었고, 경영은 법적인 명의상의 소유와는 전혀 구별되는 어떤 것이 되었다. 경제의 지도자들, 즉 산업 귀족들이 등장하게 되었다. 많은 경우에 이러한 관리자들은 처음에는 해당 기업의 주요 소유자들이었다. 그러나 오늘날에는 그러한 소유가 중요하지 않게 되었으며, 이제는 자신이 지휘하는 기업에서 차지하는 지분은 점점 줄어들고 있음에도 불구하고 산업의 전체 부문을 지배하는 강력한 재벌들이 존재한다. 이러한 경제적인 과정은 정치적·법적 장치가 작동하는 방식뿐 아니라 이데올로기의 기능방식에 변화를 초래하였다. 소유에 대한 법률적인 정의(定意)가 전혀 바뀌지 않았음에도 불구하고, 소유자들은 경영주들과 그들의 간부들 앞에서 점점 더 무력하게 되었다. 견해 차이로 인해 소유자들이 경영자들을 상대로 소송을 제기한다고 하더라도, 대기업들이 그들의 처분하에 두고 있는 수단들에 대한 경영자들의 직접적 통제는 그들에게 너무나 큰 우위를 제공하기 때문에, 그 반대편이 승리하는 것은 대체로 거의 불가능한 일이었다. 경영진의 영향력은 처음에는 하급 사법 및 행정 당국에만 행사되다가 마침내 상급 기관들, 그리고 궁극적으로는 국가와 그 권력 기구에게까지 확장되었다. 법적 소유자들이 실제 생산 과정에서 배제되고 영향력을 잃게 되면, 그들의 시야는 좁아지고 중요한 사회적 지위를 차지하기에는 점점 더 부적합해진다. 결국 그들이 여전히 산업 속에서 소유권 덕분에 가지고 있으나 스스로는 전혀 확장시키지 못한 묶은 사회적으로 무용한 것으로, 그리고 도덕적으로 의심스러운 것으로 보이게 되었다.

이러한 변화들과 더불어 위대한 인격(偉人)을 중심으로 한 이데올로기와 생산적 자본가와 기생적 자본가를 구분하는 이데올로기가 등장한다. 확고한 내용을 가지며 자주적인 권리라는 관념은 중요성을 잃는다. 생산수단을 처분할 수 있는 폭력적인 사적 권력을 야만적으로 유지하는 사회 부문(그리고 이 권력이 현존 사회질서의 핵심이다)이 바로 비생산적인 사유재산과

기생적인 소득은 사라져야 한다고 주장하는 정치적 교훈을 후원한다. 실제로 권력을 가진 사람들의 집단은 점점 좁아지지만, 반대로 이데올로기를 의도적으로 구성하고, 이중적인 진리 체계를 확립하며, 이 경우 지식은 관 계자들만이 가지게 되었고 국민들은 왜곡된 진술만을 접할 수 있었을 뿐 이며, 그리하여 지식과 사유 전반에 대해 냉소주의를 퍼뜨릴 가능성은 증 가한다. 그 과정의 최종적 결과는 더 이상 독자적인 소유자들이 지배하는 사회가 아니라, 산업적·정치적 지배집단의 파벌이 사회를 지배하게 된다.

이러한 변화들이라고 해서 비판이론의 구조가 영향을 받지 않은 것은 아니다. 그러나 비판이론은 사유재산과 이윤이 더 이상 핵심적 역할을 하지 않는다는 가상 - 사회과학에서 조심스럽게 조장되는 환상 - 에 빠지지 는 않는다. 한편으로, 비판이론은 이미 이전부터 법적 관계를 사회에서 실 제로 일어나는 일의 본질이 아니라 측면에 불과한 것으로 간주해 왔다. 또 한 비판이론은 인간과 사물의 처분권이 특정한 사회 집단의 손에 있으며, 이 집단이 다른 경제적 권력 집단들과 경쟁하고 있다는 것을 안다. 비판이론은 국내의 경제적인 권력집단들과 적게 경쟁을 할수록 그만큼 더 세계적인 차원에서 다른 경제적 권력집단과 경쟁 하게 되리라는 것을 안다. 이윤은 여전히 동일한 사회적 원천에서 나오며, 궁극적으로는 과거와 동일한 방법들에 의해 증대된다. 다른 한편으로 경제적인 권력집중과 함께 권위주의적 국가의 여러 상황 속에서 이제는 내용적으로 특정한 모든 법들이 제 거되자, 이론에 대해서는 이데올로기 등과 더불어 단지 부정적인 측면만 아니라 긍정적인 측면도 지니고 있는 하나의 문화적인 요인도 동시에 소 멸한 듯이 보이게 된다.

이론이 기업가 계급 내부 구조의 이러한 변화를 고려할 때, 이론의 개념들도 세분화해야 할 필요성이 생긴다. 만일 사회가 실제로 하나의 전체적인 것이라면, 문화가 사회 관계에 종속하는 방식 역시 사회 관계가 변화 할 때마다 - 심지어 세부적인 수준에서라도 - 변화하지 않을 수 없다. 자유주의적 시기에도 개인에 대한 정치적·도덕적 견해들은 그들의 경제적 처 지로부터 도출될 수 있었다. 고결한 성품에 대한 존경, 약속에 대한 엄수, 판단의 자주성 따위는, 서로 간에 계약 관계를 맺는 비교적 독립적인 경제 주체들로 이루어진 사회의 특징이었다. 그러나 이러한 문화적 의존은 상당 부분 심리적으로 매개되었고, 도덕성 자체도 개인에게서의 기능 덕분에 일

정한 견고함을 획득했다. (이러한 도덕성도 경제적인 상황에 대한 종속적 관계를 가지고 있다는 사실은, 자유주의적 부르주아지가 경제적 지위를 위협받을 때 그 자유와 독립의 태도가 해체되기 시작하면서 여실히 드러났다.)

그러나 독점 자본주의의 조건 아래에서는, 그러한 상대적 개인적 자립성조차도 이제는 과거의 일이 되었다. 개인은 더 이상 자기만의 생각을 갖고 있지 않다. 아무도 진정으로 믿지 않는 대중 신앙의 내용은 지배적인 경제·정치 관료제의 직접적인 산물이며, 그 추종자들은 은밀히 자기만의 원자적이고 따라서 거짓된 이해관계들을 좇는다. 그들은 단지 경제적인 메커니즘의 기능으로서만 행위하는 것이다. 따라서 문화가 경제에 의존한다는 개념도 변화하였다. 전형적인 고전적 개인이 파괴됨에 따라, 이 개념은 예전보다도 - 흔히 쓰이는 의미에서 - 더 속류유물론이 되었다. 사회 현상의 설명은 한편으로는 단순해지고, 다른 한편으로는 복잡해지기도 했다. 단순해진 이유는 경제적인 요인들이 사람들을 더 직접적이고 의식적으로 규정하며, 문화 영역의 실체성과 상대적 저항 능력이 사라지고 있기 때문이다. 그러나 동시에 복잡해진 이유는 작동하기 시작한 경제적 역동성이 대부분의 개인들을 단순한 수단으로 환원시키는 가운데, 끊임없이 새로운 형상과 운명들을 빠른 속도로 만들어내기 때문이다. 심지어 사회의 가장 진보적인 부문들조차 낙담하며, 전반적인 무력감에 사로잡히고 있다. 진리의 지속성 또한 성좌(星座)들과 연결되어 있다. 18세기에는 이미 경제적으로 발전한 부르주아지가 진리의 편에 서 있었다. 그러나 후기 자본주의의 상황과 권위주의 국가의 억압 장치 앞에서 노동자들이 무력해진 상황에서는, 진리는 홀륭한 소수 집단 속으로 도피하게 되었다. 하지만 이들은 테러에 의해 와해되었고 이론을 정교하게 다듬을 시간적인 여유도 거의 갖지 못한다. 이 틈을 타 돌팔이들이 이익을 취하고 있으며, 대중의 전반적인 지적 수준은 급속히 저하되고 있다.

지금까지 말한 것은 사회적 관계의 지속적인 변화 - 이는 직접적으로는 경제적 발전에서 야기되고, 일차적으로는 지배계급의 상부구조에서 표현되는 - 가 단지 문화의 일부 영역에만 영향을 미치는 것이 아님을 보여주려는 것이다. 그것은 또한 문화가 경제에 종속하는 방식, 그리고 이론의 전체적 구상 속 핵심 개념들에도 영향을 미친다. 사회 발전이 이론의 구조에

미치는 이러한 영향은 이론 자체의 내용에 속한다. 따라서 새로운 내용은 단순히 이미 존재하는 부분에 기계적으로 덧붙여지는 것이 아니다. 이론은 통일된 전체를 현상하는 것이므로, 동시대적인 상황과의 관계 속에서만 올바른 의미를 가지며, 따라서 이론 전체가 일종의 진화과정 속에 놓이게 된다. 물론 이러한 진화과정이 이론의 토대를 변화시키는 것은 아니며, 최근의 변화가 이 이론이 반영하는 대상, 즉 현대 사회를 본질적으로 변화시키지 않는 것과 같다. 그러나 이론의 겉보기에 더 멀리 떨어진 개념들조차도 이 진화 속에 끌려 들어간다. 살아 있는 전체성을 반영하려는 모든 사유에서 오성이 부딪히는 논리적 난점은 주로 이 사실에 기인한다. 만약 개별 개념들과 판단들을 이론의 맥락에서 분리하여 그것들을 이론의 과거 형태에서 나온 개념이나 판단들과 비교한다면, 모순들이 발생한다. 이는 우리가 이론이 거쳐 온 역사적 발전 단계들을 생각할 때든, 혹은 이론 자체의 논리적 단계들을 생각할 때든 마찬가지다. 기업가라는 개념들 사이에는 지속적인 동질성이 존재하지만, 그 개념들이 초기 부르주아 경제의 서술에서도 출된 것이나, 아니면 발전단계에 있는 자본주의의 서술에서 가져온 것이냐에 따라 그리고 그것이 자유주의적 제조합자를 상징하는 19세기 정치경제학 비판에서 가져온 것인가에 따라서, 아니면 독점 자본가를 상징하는 20세기 정치경제학 비판에서 가져온 것이냐에 따라 분명한 차이가 있다. 기업가만이 아니라 기업가에 대한 개념도 발전을 하고 있는 것이다. 이론의 일부를 독립된 것으로 취급할 때 발생하는 모순은 오류나 명확한 정의의 소홀 때문이 아니다. 그것은 이론이 다루는 대상이 역사적으로 변동하는 동시에, 모든 변화 속에서도 동일성을 유지하기 때문이다. 이론은 사회의 개별 사건의 진행에 대한 가설들을 모아놓은 창고가 아니다. 오히려 그것은 사회 전체에 대한 전개되어 나가는 전체상과 역사적 차원을 지닌 실존판단을 구성한다. 예를 들어, 부르주아 기업가 혹은 부르주아 인간 일반이 무엇이었던간에 그의 성격이 합리주의적인 특징뿐 아니라 오늘날 종산층의 대중운동에 두드러지는 비합리주의적 특성까지 지녔다는 사실은 부르주아지의 근원적인 경제적 상황에서 유래하는 것이며, 이는 이론의 기본적인 개념의 기초를 이루고 있다. 그러나 그 경제적 근원은 오늘날의 투쟁 속에서야 비로소 그렇게 뚜렷하게 드러난다. 그 이유는 그러한 투쟁들을 통해 부르주아들이 변화를 겪었기 때문에만 그러한 것이 아니라, 현재의 변화와

관련하여 이 대상을 새롭게 조명하려는 이론적인 주체의 관심과 주의력이 서로 다른 강조점을 두고 있기 때문에도 그러하다. 이론의 역사적이고 논리적 단계에 따라 나타나고 있는 상품, 계급, 기업가 등 여러 종류의 속성들을 분류하고 나열하는 일은 체계적인 이해관계에 상응하는 것일 수 있으며 전혀 쓸모없는 것일지도 모른다. 그러나 이러한 궁극적인 의미는 결국 끊임없이 새로운 상황에 적응 해야 한다는 요구와 함께 전체적인 사상적 구성을 파악할 때에만 명확해진다. 따라서 비판이론에서 이끌어 낸 어떤 종류의 범주와 하위 범주들의 체계, 개념들의 정의와 규정들은 다른 전문과학에서 발견되는 개념 목록만큼의 가치조차 가지지 못한다. 왜냐하면 후자[전문과학]의 경우 그러한 목록은 적어도 일상생활 속에서 비교적 통일된 형태의 실제에서 적용되기 때문이다. 사회에 대한 비판이론을 사회학으로 전환하려는 시도는 전반적으로 심각한 난관에 부딪힐 수밖에 없다.

우리가 지금까지 다뤄온 사유와 시간의 관계 문제에는 특별한 난점이 있다. 진정한 의미에 있어서 올바른 이론의 변화에 대해서 말한다는 것은 불가능하다. 이론이 변한다고 주장하는 것은 오히려 이 난점을 얼버무리는 것에 불과하다는 것이다. 누구도 자신이 속한 역사적 순간을 넘어, 전혀 다른 주체로 바뀔 수는 없다. 그러므로 진리의 불변성이나 가변성에 대해 말하는 것은 엄밀히 따지면 오직 논쟁적인 오성에 대해서만 의미를 가진다. 다시 말해, 이는 절대적이고 초역사적인 주체 개념을 상정하는 일에 반박하는 것이거나, 혹은 마치 현재의 역사적인 순간으로부터 아주 진지하게 다른 임의의 순간으로 옮겨갈 수 있다는 듯이 주체를 교환할 수 있다는 생각을 반박하는 것이 된다. 얼마나 이러한 것이 실제로 가능한가 혹은 불가능한가는 여기서 우리의 관심사가 아니다. 어쨌든 비판이론은 어떤 이론이 인간으로부터 독립적이고 심지어는 그것 자체의 고유한 성장을 갖는다는 관념론적 신화와는 실제로 양립 불가능하다. 문헌[문서]은 하나의 역사를 가지지만 이론은 운명을 가지지 않는다. 따라서 특정한 요소들이 그것에 첨가되었거나, 그것이 그 본질적 내용을 바꾸지 않고서 미래의 새로운 상황들에 자신을 적응시켜야 한다는 주장은 바로 오늘날 존재하는 이론의 불가분적 일부이며, 또한 실천에 영향을 미치고자 하는 이론을 이루는 부분들이다.

이 이론을 염두에 둔 자들은 그것을 총체성 속에서 간직하며, 그 총체

성에 따라 행동한다. 사고하는 주체로부터 독립적인 진리의 지속적 진보라든가, 혹은 과학의 진보에 대한 신뢰는 제한된 타당성을 가지고 있는 이유로 미래 사회에서도 여전히 필요한 지식의 기능, 즉 자연의 지배에만 적용될 수 있다. 물론 그러한 지식도 현존의 사회적 총체성에 속한다. 그러나 여기서 이 지식이 존속하거나 변한다는 주장들의 전제조건은 이미 알고 있는 형식대로 경제적인 생산과 재생산이 계속된다는 것인데, 이는 어떤 의미에서는 곧 인식 주체들이 서로 교환 가능하다는 주장과 동일한 의미를 갖는다. 사회가 계급으로 나뉘고 있다는 사실은 인간 주체들의 동일성을 무효화시키는 것은 아니다. 이 경우에 지식은 한 세대에서 다음 세대로 전수되는 사물이며, 인간이 생존을 위해서 그러한 지식을 필요로 한다. 그러므로 이러한 점에서도 전통적인 의미의 학자들은 안심할 수 있는 것이다.

그러나 아직 사실적인 가능성에 대한 시험의 과정을 거치지 않은 하나의 과격한 변혁의 이념하에 사회를 구성하는 데에는 많은 주체가 참여한다는 장점이 결여되어 있기 마련이다. 착취나 억압이 존재하지 않고, 자기 의식을 지닌 인류라는 포괄적 주체가 존재하며, 통일적인 이론의 형성과 개별 인간들을 포괄하는 사유가 가능해지는 그러한 상태를 지향하는 것은 아직 그것이 실현되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 비판이론의 가능한 가장 엄밀한 형태로의 전파는 물론 그것의 역사적인 성공의 전제조건이다. 그러나 그러한 전파는 은밀한 실천이나 고정된 활동방식의 확고한 기반 위에서 이루어지는 것이 아니라, 현재 지배적인 부당성으로 인해 필연적으로 재생산되기는 하지만 이론 자체에 의해 형성되고 유도되며 또한 동시에 이론에 대하여 반작용하는, 변화에 대한 관심에 의해 매개적으로 이루어지는 것이다. 이 전통의 전달자들의 씨클[학파]은 조직적이거나 사회학적 법칙에 의해 제한되거나 새롭게 되는 것이 아니다. 그것은 생물학적이거나 성서적인 유언에 의한 상속에 의해 구성되고 결속되는 것이 아니라, 그 자체로 의무를 수반하는 지식에 의해 성립되고 유지된다. 그리고 이러한 지식은 미래의 공동사회가 아니라 단지 현재의 공동사회만을 보장해 준다. 이 이론은 모든 논리적 준거에 의해 승인될 수 있을지라도, 그 시대가 끝날 때까지는 승리를 통한 확인을 할 수 없다. 그때까지 이 이론을 올바르게 파악하고 적용하려는 투쟁이 계속될 것이다. 선전 기구와 다수의 지지

자를 확보하고 있는 이론이 바로 그 때문에 더 훌륭한 것이라고 할 수는 없다. 전반적인 역사적 격변 속에서 진리는 수적으로 소수 집단에 속할 수 있다. 역사는 현존하는 질서에 반대하는 자들조차도 거의 주목하지 않고 비난까지 받고 있으나 확고부동한 그 집단이 결정적인 순간에 그들의 더 깊은 통찰 때문에 리더가 될 수 있음을 가르쳐 준다.

오늘날 기존의 현존하는 사태 전체의 무게가 인류를 모든 문화의 희생과 가장 어두운[암울한] 야만상태로 몰아넣고 있는 오늘날에, 진정한 유대 관계를 맺고 있는 집단의 범위는 지극히 극소수다. 퇴락의 이 시대를 지배하는 반대자들인 주인들은 충실성도, 유대감도 갖고 있지 않다. 오히려 이러한 개념들은 올바른 이론과 실천의 요소들이다. 이론과 실천을 그러한 개념으로부터 분리될 경우, 이 개념들은 살아 있는 연관성의 모든 부분들이 마찬가지로 그 의미를 변화시킨다. 물론, 도둑떼 안에서도 예컨대 인간 공동체의 긍정적인 특성들이 출현할 수 있다. 그러나 바로 이러한 가능성은 그 도둑떼가 속해 있는 더 큰 사회의 결핍을 가리킨다. 부당한 사회에서는 범죄자들이 반드시 인간으로서 열등한 것은 아니지만, 완전히 정당한 사회에서는 그들은 비(非)인간적일 것이다. 인간적인 것에 대한 개별적인 판단이 의미를 가지게 되는 것은 오직 총체적인 연관성 속에서만 가능하다.

비판이론 전체에 대한 일반적인 기준은 없다. 왜냐하면 그러한 기준은 언제나 사건들의 반복에, 그리고 따라서 스스로 재생산되는 총체성에 근거하기 때문이다. 또한 이 이론의 수용 여부에 따라 지침을 제공할 수 있는 사회 계급도 없다. 오늘날 모든 사회적 계층의 의식은 아무리 자신의 처지에 따라 진리를 지향하고 있다 하더라도 현재의 상황에서는 이데올로기에 의해 제약되고 타락할 수 있다. 비판이론은 각 단계에 있어서 여러 가지의 통찰력을 발휘하기도 하며 전통적인 이론과 진보적인 부당성의 지양이라는 관심사 이외에는 아무런 특수한 기관도 보유하고 있지 않다. 이 부정적 규정은, 만약 우리가 추상적으로 표현하고자 한다면, 관념론적인 이성 개념의 유물론적인 내용이라 할 수 있다.

오늘날과 같은 역사적 시대에는, 이론에 따르는 행동이 “생산적”이지 않을지라도 진정한 이론은 긍정적이라기보다 비판적이다. 오늘날 인류의 미래는 전통이론의 요소뿐만 아니라 쇠퇴하고 있는 문화 일반의 요소들을

포함하고 있는 이러한 비판적 활동의 존재여부에 달려 있다. 인류는 이미 과학에 의해 버려졌다. 휴머니즘[인간성]을 포기한 과학은 자신이 기여하고 또 그 속에 속해 있는 실천을 형성화시키는 일을 단지 자신의 피안에 놓인 것으로 여기면서, 스스로 자립되어 있다고 자부하면서 사고와 행위의 이러한 분리를 만족스럽게 여긴다. 그러나 사유 활동의 두드러지는 특성은 개별적인 부분에 있어서만 아니라 총체적으로도 자신이 무엇을 수행하고 무엇에 기여할 것인지를 스스로 규정하는 것이다. 그러므로 그 자체의 성질로 인해 역사적인 변혁과 인간의 정당한 상태를 구현하는 일을 향하게 된다. “사회적 정신”이나 “민족공동체”를 향한 거창한 외침들 뒤에서는, 개인과 사회 사이의 대립이 점점 더 커져간다. 과학의 자기 규정은 점점 더 추상적인 것으로 되어 간다. 그러나 사유 속의 타협주의와 사유가 어떤 확고한 직업으로서 사회 전체 내에서 자체로서 격리되어 있는 영역이 존재한다는 생각을 고집하는 일, 바로 이러한 일은 사고의 본질 그 자체를 배반하는 것이다.

「부록」 (Nachtrag)¹⁾

이전의 에세이에서 나는 두 가지 인식 방식을 지적했다. 하나는 데카르트의 『방법서설』에 근거한 것이고, 다른 하나는 마르크스의 정치경제학 비판에 근거한 것이었다. 전문과학의 활동 전반에서 활발히 이루어지고 있는 데카르트적인 전통이론은 현재 사회 내에서의 생활을 재생산하는 데에서 생기는 문제들을 기초로 하여 경험을 조직화한다. 그 결과로 형성된 학문적 분과들의 체계는 특정한 상황에서 가능한 한 많은 목적들에, 그리고 유용하게 이용될 수 있는 형태의 지식들로 구성된다. 하지만 문제들의 사회적 기원, 즉 과학이 실제로 사용되는 실제적 상황, 그리고 과학을 적용하는 목적들은, 모두 과학에 의해 그 자신에게 외적인 것으로 간주된다.

반면에 비판이론은 인간이 자기 자신의 역사적 삶의 방식을 생산하는 존재로서의 인간 자체를 그 대상으로 삼는다. 과학의 출발점이 되는 현실적 상황은 단순히 확률 법칙에 따라 검증되고 예측되어야 할 주어진 자료로 간주되지 않는다. 모든 자료는 자연에만 의존하는 것이 아니라, 인간이 그 자연에 대해 무엇을 할 수 있는가에 의존한다. 지각의 방식과 대상, 문제설정, 그리고 그에 대한 답의 의미, 이 모든 것은 인간의 활동과 인간이 가진 힘의 정도를 증명한다.

과학적 전문가들이 의존해야만 하는 소위 궁극적인 사실자료와 인간의 생산활동과 연관시키는 점에서, 사회의 비판이론은 독일 관념론과 일치한다. 칸트 이후로, 관념론은 이 관계 속의 역동적 계기를 중시해 왔으며, 사실숭배와 그것이 초래하는 사회적 타협주의에 반대해 왔다. 피히테는 이렇게 말한다.

“수학에서와 마찬가지로, 세계에 대한 인간의 전체적 관점에서도

1) [편집자 주] 「부록」은 『사회연구지(Zeitschrift für Sozialforschung)』 6권 3호에 실렸으며, 마르크제의 논문과 같이 공동으로 「철학과 비판이론」이라는 제목으로 함께 실렸다. 마르크제의 논문은 이후 『문화와 사회』(프랑크푸르트 암 마인, 1965), 102쪽 이후에 재출판되었다.

사정은 마찬가지다. 단지 차이가 있다면, 인간이 세계를 구성할 때 인간은 자신이 구성하고 있다는 사실을 의식하지 못한다는 점뿐이다. 왜냐하면 그 의식 없는 구성행위는 자유롭게가 아니라 필연적으로 일어나기 때문이다.”²⁾

이러한 사유는 독일 관념론에서는 흔한 견해였다. 그러나 관념론은 인간에게 주어진 질료에 가해지는 활동을 정신적 활동으로 여겼다. 즉, 그것은 초경험적 의식 그 자체, 절대적 자아, 정신의 활동이었다. 따라서 이 활동은 어리석고 무의식적이며 비이성적인 측면에 대한 극복은 원리적으로 인간 내면, 즉 사유의 영역 안에서 일어나는 것으로 간주되었다.

대조적으로, 유물론적 관점에서 관련된 기본적인 활동은 사회적인 노동이다. 그리고 이러한 노동의 계급적인 형태가 이론을 포함한 모든 인간의 모든 활동방식을 결정적으로 특징짓는다. 따라서 인식과 그 대상이 구성되는 과정을 철저히 합리화하는 일, 그러한 과정들이 의식적 통제에 종속되는 일은 순수하게 정신적인 영역 안에서 일어나는 것이 아니라, 특정한 현실적 삶의 방식을 불러싼 투쟁과 일치한다. 전통적 의미에서의 이론을 세우는 일은 우리 사회에서 다른 학문적 혹은 기타 활동들과는 구분되는 직업활동으로 간주된다. 그러한 활동은 자신이 속한 역사적인 목표설정이나 경향에 대해서는 아무것도 알 필요가 없는 것으로 여겨진다. 그러나 비판이론은 그 범주 구성에서나 그 발전의 모든 단계에서 인간 활동을 이성적으로 조직하는데 관심을 가진다. 이 이론의 과제는 바로 그것을 조명하고 정당화하는 것이다. 왜냐하면 비판이론은 이미 존재하는 삶의 방식에 의해 부과된 목표에만 관련된 것이 아니라, 인간 그 자체의 모든 잠재적 가능성과도 관계하기 때문이다.

그러한 점에서 비판이론은 독일 관념론의 계승자일 뿐만 아니라, 철학 일반의 계승자이기도 하다. 비판이론은 단지 인간의 일상적 활동 과정에서 그 효용을 증명하는 하나의 연구 가설이 아니다. 그것은 오히려, 인간의 욕구와 능력을 충족시키는 세계를 창조하려는 역사적 노력의 본질적 요소

2) [원주] Fichte, “Logik und Metaphysik,” in Nachgelassene Schriften, volume 2 (Berlin, 1937), p. 47. [요한 고틀리프 피히테, 『논리학과 형이상학』]

이다. 비판이론이 개별 과학들의 진보에 지속적으로 관심을 가지고 수십 년 동안 그것들에 해방적이고 자극적인 영향을 미쳐왔음에도 불구하고, 비판이론은 결코 지식의 단순한 증대를 목표로 하지 않는다. 그 목표는 인간을 예측으로부터 해방시키는 것이다. 이 점에서 비판이론은 헬레니즘 시대의 체념의 철학이라기 보다는, 플라톤과 아리스토텔레스의 전성기의 철학과 닮아 있다. 이 두 사람의 정치적 기획들이 모두 결실을 맺지 못한 후, 스토아학파와 에피쿠로스학파는 개인주의적 실천의 학설로 후퇴했다. 그러나 새로운 변증법적 철학은 개개인의 자유로운 발전이 사회의 이성적 구성에 달려있다는 통찰을 고수하였다. 현존 사회 조건을 근본적으로 분석하는 과정에서, 이 철학은 경제비판으로 발전하였다.

그러나 비판은 비판의 대상과 동일한 것은 아니다. 예를 들어, 철학으로부터 국민경제학에 관한 하나의 학설이 추출되어 나온 적은 없다. 오늘날의 수학적 정치경제학의 곡선들은, 실증주의 철학이나 실존철학과 마찬가지로, 본질적인 것과의 연관성을 유지하지 못한다. 이러한 학문들에서의 개념들은 시대의 근본적 상황과의 모든 관계를 상실했다. 열밀한 연구는 언제나 여러 구조들을 고립시키는 작업을 요구해 왔지만, 오늘날에는 애덤 스미스의 경우처럼 의식적이고 역사적인 포괄적 이해관계가 연구활동을 주도해 가는 중심을 이루지는 못한다. 현대의 분석작업은 역사적 현실을 다루는 포괄적 인식과의 모든 연결을 상실했다. 사람들은 그 분석과 현실이나 구체적 목표 사이의 관계를 설정하는 일은 후대의 시대로 돌리거나 또는 단순한 우연에 맡겨 버린다. 과학은 과학 자체에 대한 사회적 수요와 인정이 존재하는 한, 과학들은 현실에 의해 방해받지 않으며, 그 현실에 대한 관심을 다른 학문, 가령 사회학이나 전문적인 철학에 미루며, 사회학이나 철학 역시 그와 동일한 태도를 취한다. 이리하여 사회적 삶을 지배하는 힘들이나 그때그때의 지배권은 과학 그 자신으로부터 그 의미와 가치의 판결자로서 암묵적으로 승인된다. 그 결과, 지식은 무력하다고 선언된다.

그러나 현대의 전문화된 과학과는 달리, 사회의 비판이론은 경제를 비판할 때조차 철학적 학문으로 남아 있었다. 왜냐하면 비판의 내용은 경제학에서 통용되는 개념들을 그것들의 반대되는 것으로 전환시키는 데 있기 때문이다. 즉, 공정한 교환을 사회적 불의의 심화로, 자유 경제를 독점적

통제로, 생산적 노동을 생산을 방해하는 고착화된 관계로, 사회적 삶의 유지를 인민의 빈곤화로 바꾸는 것이다. 여기서 중심적으로 중요한 것은 불변적인 것으로서 존재하는 것이 아니라, 이제 그 종결에 접근하고 있는 시대의 역사적 운동이다. 『자본』은 그것이 비판하는 정치경제학만큼이나 그 분석에 있어서 정확하다. 그러나 특정한, 주기적으로 되풀이되는 고립된 사건들에 대한 가장 세밀한 계산들 속에서도, 사회 전체의 역사적 전개의 인식이 그 안에 역동적인 동기를 부여한다. 그것이 순수한 경제학 전문가의 견해들과 구별되는 점은 어떤 특별한 철학적 대상을 가지기 때문이 아니라, 사회 전체의 경향들을 고려하기 때문이다. 그리고 이러한 고려는 가장 추상적인 논리적이거나 경제적인 논의들 속에서도 결정적인 역할을 한다.

비판이론의 철학적 성격은 정치경제학과 비교를 통해서만 아니라, 실천 속의 경제주의와의 비교를 통해서도 드러난다. 자유주의의 조화론적 환상에 대한 투쟁과 자유주의 안에 내재한 모순들이나 자유 개념의 추상성에 내재한 모순들의 폭로는 세계 여러 지역에서 문자 그대로 받아들여졌으며, 반동적 구호들로 곡해되어 버렸다. 경제는 인간을 위해서 봉사해야지, 인간이 경제를 위해 봉사해서는 안 된다는 말은, 언제나 경제라는 말을 자신들의 후원자를 뜻하는 것으로 이해해 온 바로 그 사람들의 입에서 나오고 있다. 사회 전체와 공동체는 지금 미화되고 있다. 그러나 그것은 그것들을 단순하고 원래의 의미로 이해하는 것이 아니라, 개인에 대한 배타적인 대립으로만 이해하는 경우에 미화된다. 이들은 사회와 공동체를 그들 자신이 대표하고 있는 타락한 질서와 동일시 하고 있다. “성스러운 이기주의”나, 허구적인 “민족공동체”의 생존적 관심이라는 개념 속에서, 현실적 인간들이 억압되지 않은 발전과 행복한 존재를 향한 인간의 실제적인 관심은 결정권을 갖고 있는 집단들이 권력을 향한 탐욕으로 대치된다.

변증법적 유물론이 비판하는 저열한 실천을 지지하고 있는 속류유물론은 철저한 신봉자들을 매료시키는 명쾌한 관념론적 문장으로 은폐된 채 현대의 진정한 종교가 되었다.³⁾ 전문 학자들은 타협주의를 열망한 나머지,

3) [원주] 신앙의 형식과 내용은 서로 무관하지 않다. 신앙의 대상은 어떤 것을 참으로 여기는 행위에 영향을 준다. 산업사회에서 인간의 수준과 일치하지 않는

그들의 학문이 이른바 가치 판단과 어떠한 관련도 없음을 주장하였고 더 할 나위 없이 냉철하게 인식과 실천적인 입장을 구분하였듯이 집권자들의 허무주의는 그러한 비(非)환상성을 잔인할 정도로 진지하게 받아들였다. 이들에 의하면 가치 판단은 국민문학 예술이나 국민재판소에서 쓸 수 있을지 몰라도, 사유의 법정에서는 결코 용납될 수 없다고 그들은 말한다. 이에 반해 비판이론은 모든 개인들의 행복을 목표로 삼기 때문에, 권위주의적 국가의 과학적 하인들달 지속되는 비참함을 받아들일 수 없다. 고대철학에 있어서 행복과 최고단계를 이루었던 이성의 자기직관이라는 것은 현대사상에 있어서는 자기 스스로를 결정하는 자유로운 사회라는 유물론적 개념으로 바뀌었다. 그러나 이 개념은 여전히 관념론으로부터 한 가지 확신을 유지한다. 즉, 인간은 현존하는 질서 속에서 자기 자신을 상실하거나, 혹은 권력과 이윤을 축적하는 것 이외에도 다른 가능성들을 지닌 존재라는 확신이다.

비판이론의 개별적인 요인들이 적대적인 이론과 실천에서 반대의 의미를 지니고 나타난다. 유럽의 선진국들에서의 모든 진보적 운동의 좌절 이후, 비판이론을 옹호하는 자들 사이에 혼란이 퍼져나갔다. 현재 발전을 방해하고 있는 사회적 관계들의 지양은 실제로 일차적인 역사적 목표이다. 그러나 이 지양은 변증법적 개념이다. 사유재산을 국유화하는 일, 산업의 발달, 그리고 심지어 대중의 광범위한 만족조차도, 그들의 역사적 의미는 그것들이 속한 총체성의 성격에 의해서만 결정된다. 이러한 것들이 과거로부터 남은 잔재들에 비해 아무리 중요하다고 하더라도, 그 잔재들과 함께 반동적 운동 속으로 휩쓸려 들어갈 수도 있다. 낡은 세계는 낡은 경제 조직 원리로 인해 쇠퇴하게 된다. 문화적인 몰락 역시 그것과 결부되어 있다. 경제는 불행의 일차적인 원인이며, 이론적이든 실천적이든 비판은 무엇보다도 그 경제를 향하게 해야 한다. 그러나 사회의 미래 형태들을 오직 그 경제적 상황에 따라서만 판단하는 것은 변증법적 사고가 아니라 기계

대중적인 이데올로기의 내용은, 진리가 인식되는 방식으로 인식되지 않는다. 이 데올로기에 가장 종속되어 있는 사람들조차 그 내용을 피상적인 측면에서만 받아들이며, 그것이 무엇을 의미하는지는 누구나 본래적으로 알고 있다. 청중이 화자가 자신이 말하는 것을 믿지 않는다는 것을 깨닫는다면, 화자에 대한 그들의 영향력은 오히려 증가한다. 그들은 그의 악의의 햇살 속에서 즐거워한다. 상황이 훨씬 악화되면, 물론 이런 공동체는 생존하지 못할 것이다.

론적 사고일 것이다. 역사적인 변화와 더불어 문화적인 영역의 상황도 변하지 않을 수 없다. 만약 현존 사회의 상태에서 경제가 인간의 주인이며 따라서 경제라는 지렛대에 의해 현재 상태를 변혁시킬 수도 있으나, 미래에는 인간이 자연적인 필연성에 직면하여 그들 자신의 모든 관계들을 스스로 규정해야 할 것이다. 따라서 고립되어 있는 경제학만으로는 인간 공동체를 측정할 규범을 제공하지 못할 것이다. 이것은 또한, 정치가 경제로부터 새로운 자립성을 얻게 될 과도기적 시기에도 마찬가지로 적용된다. 오직 그 시기의 끝날 무렵에서만 정치적 문제들은 단순히 행정의 문제로 축소될 것이다. 그러나 그 지점에 도달하기 전에는 전체적인 상황이 변할 수 있으며, 따라서 그 과도기의 성격 자체도 여전히 확정된 것은 아니다.

경제주의 - 비판이론이 종종 경제주의로 환원되곤 하는 - 는 경제에 지나치게 많은 중요성을 부여하는 데 있는 것이 아니라, 그것에 지나치게 좁은 범위를 부여하는 데 있다. 비판이론은 사회 전체와 관련되어 있지만, 경제주의에서는 이와 같은 넓은 관점이 망각된다. 그곳에서는 한정된 현상들이 최종적인 판단의 근거로 만들어진다. 비판이론에 따르면, 현재의 경제는 본질적으로 다음의 사실에 의해 규정된다. 즉, 인간이 그들의 필요를 넘어 생산한 상품들이 직접적으로 사회의 손으로 들어가는 것이 아니라, 사적으로 획득되고 교환된다는 사실이다. 이러한 상태의 폐지는 어떤 철학적 유토피아를 목표로 하는 것이 아니라, 보다 높은 수준의 경제적 조직의 원리를 목표로 한다. 이 넓은 원리는 인류를 일련의 파국으로 몰아넣는다. 그러나 변화를 나타내고 있는 사회화(社會化)라는 개념은 정치경제학이나 법학에서 온 요소들 이상을 포함한다. 만약 산업적인 생산이 국가의 통제 하에 있다면, 이는 하나의 역사적 사실이며, 그것의 의미는 각각의 국가에 대해 비판이론의 관점에서 분석되어야 한다. 진정한 사회화 과정이 문제되고 있는가, 즉 더 높은 수준의 경제생활의 원리가 실제로 발전하고 있는가 하는 문제는 단순히 특정한 소유 관계의 변화나 새로운 형태의 사회적 협력 속에서의 생산성 증가에만 달려 있지 않다. 그것은 또한 이러한 모든 개별적 발전들이 일어나고 있는 사회의 본질과 발전에 똑같이 달려 있다. 결국 문제는 새로운 생산 관계가 정확하게 어떠한 성질을 갖고 있는가이다. 비록 개인의 재능과 능률에 의존하는 “자연적 특권”이 한동안 계속 존재한다 하더라도, 적어도 새로운 사회적 특권이 그 자리를 대신해서는 안

된다. 그와 같은 잠정적 상황에서, 불평등은 고정되어서는 안 되며, 점점 더 제거되어 가야 한다. 무엇을 생산할 것인가, 그리고 어떻게 생산할 것인가, 특수한 이해관계를 지니는 비교적 고정된 집단이 존재하는가, 그리고 사회적 구별이 유지되거나 심지어 심화될 것인가 하는 문제, 나아가 정부에 대한 개인의 적극적인 관계, 개인에 대해 의사결정을 내리는 행정행위와 개인들의 지식이나 의지 사이의 관계, 인간이 통제할 수 있는 상태가 실제적 합의에 의존하는 정도 등, 한마디로 말해 사실적 민주주의나 연맹체의 본질적인 요인들의 발달수준이 모두 사회화의 개념 내용에 속하는 것이다. 이러한 요소들 중 그 어떤 것도 경제적 요소로부터 분리될 수 없다. 경제주의에 대한 비판은 경제 분석으로부터 등을 돌리는 것이 아니라 오히려 역사가 제시하는 방향을 따라 그 분석에 더 깊이 관여하는 것에 있다.

변증법적 이론은 순전히 이념에만 근거한 어떤 비판도 수행하지 않는다. 심지어 그것이 관념론적 형태를 띠 때조차, 그 이론은 현실에 완전히 대립된 그 자체로 선한 것이라는 개념을 거부해왔다. 변증법은 시간 바깥의 것에 의해 판단하지 않고, 시간 안의 것에 의해 판단한다. 전체주의적 국가가 재산의 부분적 국유화를 추진할 때, 그 국가는 이를 공동체와 집단적 실천에 대한 호소를 통해 정당화한다. 여기에서 그 허위는 명백하다. 그러나 어떤 조치들이 진정으로 정직한 의도에서 이루어진 경우라도, 비판이론은 변증법적 기능을 수행한다. 즉, 각각의 역사적 단계를 고립된 데이터나 개념들에 비추어서만이 아니라 그 단계의 근원적이고 총체적인 내용에 비추어 평가하며 그 내용이 이론 속에서 살아 있도록 돌본다는 기능을 갖고 있다. 오늘날 올바른 철학은 구체적인 경제적, 사회적 분석으로부터 물러나 아무것과도 관련 없는 공허한 세부 사항을 다루면서 모든 지점에서 현실을 감추려는 태도를 취하는 형태로 나타나지 않는다. 비판이론은 결코 전문화된 경제학으로 환원된 적이 없다. 그것이 다루는 대상은 정치가 경제에 의존하는 것이지, 그것이 곧 이론의 프로그램은 아니다.

오늘날 비판이론에 호소하는 이들 가운데에는, 완전히 의식적으로 비판이론을 자신들의 현존하는 사업에 대한 단순한 합리화로 전략시키는 자들이 있다. 또 다른 이들은 피상적인 개념에만 매달려, 그 개념들이 심지어 언어적으로조차 이상하게 들릴 정도로 낡아버렸음에도, 모든 것을 평준화

시키는 이데올로기를 만들어 내기도 한다. 그 결과, 아무런 사유도 누구의 마음속을 통과하지 않기 때문에, 모든 사람이 그것을 이해할 수 있게 된다. 그러나 변증법적 사유는 그 시작부터 언제나 가장 발전된 인식을 의미해왔다. 그리고 궁극적으로는 바로 이 인식으로부터만 결정적인 행위가 나올 수 있다. 좌절의 시기 속에서 그 대표자들은 언제나 상대적으로 소수였는데, 이 점은 철학과 공통된다. 변증법적 사유가 아직 최종적 승리를 거두지 못한 한, 그것은 권력의 그늘 아래에서 자신의 안전함을 느낄 수 없다. 그러나 그 개념들이 한때 사회운동으로부터 비롯되었음에도, 오늘날에는 그 개념들을 지지하는 자들은 없고, 오히려 그것을 뒤쫓아 박해하는 자들만 있는 까닭에 공허하게 보일지라도, 그럼에도 불구하고 그 진리는 결국 드러나게 될 것이다. 왜냐하면 이성적인 사회를 향한 충동은 - 오늘날에는 그것이 오직 환상의 영역 안에서만 존재하는 것처럼 보이지만 - 실상은 모든 인간 안에 본래적으로 내재해 있기 때문이다.

그것은 안도의 한숨을 내쉬게 할 만한 주장은 아니다. 왜냐하면 가능성들의 실현은 역사적 투쟁에 달려 있기 때문이다. 미래에 관한 진리는 단지 하나의 특별한 지침만을 갖는, 주어진 것에 대한 어떤 확정이 아니다. 오히려 그 진리 안에는 인간 자신의 의지가 한몫을 하며, 그 예언이 실현되기를 바란다면 그는 결코 안일하게 설 수 없다. 그리고 새로운 사회가 존재하게 된 이후에도, 그 구성원들의 행복은 우리의 동시대 사회 속에서 파괴되고 있는 이들의 비참함을 보상하지 못할 것이다. 이론은 그것을 수행하는 자들에게 축복을 가져다 주는 것이 아니다. 그러나 이론의 수행자들은 특정한 의지나 충동과 불가분의 관계를 가지고 있으므로 스토아 학파나 기독교처럼 어떤 영혼적인 상태에 대해 설교하지는 않는다. 자유의 순교자들은 영혼의 평온을 추구한 적이 없다. 그들의 철학은 정치학이었다. 그들의 영혼이 끔찍한 것을 보고서도 평정을 유지했다고 할지라도 그러한 평정이 또한 그들의 목적이었던 것은 아니다. 또한 그들이 불안을 느끼고 있다고 해서 그들 자신이 부당한 것은 아니다. 사실상 권력의 장치는 갈릴레이의 참회와 철회 이후로 덜 세련되어진 것이 아니다. 만약 그것이 19세기에는 다른 종류의 책략들에 자리를 내주었다 하더라도 20세기에는 그 뒤처짐을 충분히 만회했다. 여기에서도, 시대의 종말은 새로운 시대의 도래라는 것이 증명되고 있다. 다만 더 높은 수준에서 말이다. 괴테는 개성

은 행복이다라고 말했다. 또 다른 시인은 그 개성의 소유가 사회적 성취이며 언제든지 잃을 수 있다고 덧붙였다. 피란델로(Pirandello)⁴⁾는 비록 파시즘 쪽으로 기울었지만 그는 자신의 시대를 생각한 것보다 더 잘 알고 있었다. 전체주의적 악의 지배 아래에서, 인간은 단순히 생명뿐 아니라 자기 자신조차 우연에 의해서만 유지할 수 있으며, 오늘날의 철회는 르네상스 시대보다 더 의미가 없다. 따라서, 어떠한 종류의 진리에서든 자기 안에서 평화를 찾으려는 철학은 비판이론과는 아무 관련이 없다.

4) 루이지 피란델로(Luigi Pirandello)는 1867년부터 1936년까지 살았던 이탈리아의 극작가이다.

「철학의 사회적 기능」 (1939)¹⁾

막스 호르크하이머

Max Horkheimer

대화 중에 물리학, 화학, 의학, 혹은 역사가 언급될 때, 대화의 참여자들은 대개 매우 분명한 어떤 것을 염두에 두고 있다. 만일 어떤 의견의 차이가 생긴다면, 우리는 백과사전이나 공인된 교과서를 참조하거나, 혹은 그 문제와 관련된 한두 명의 뛰어난 전문가에게 의지할 수도 있을 것이다. 이들 과학들 가운데 어느 하나의 정의(定義)도, 오늘날 사회에서 그것이 차지하는 위치로부터 곧바로 유래한다. 이 학문들이 미래에 가장 위대한 발전을 이룩할 수도 있으며, 심지어 그중 몇몇, 예를 들어 물리학과 화학이 언젠가 하나로 결합될 수도 있다는 것은 예측할 수 있는 일이다. 그러나 그럼에도 불구하고, 이러한 개념들을 지금 그 명칭 아래 수행되고 있는 과학적인 활동들에 대한 언급 이외의 방식으로 정의하는 데에는 실제로 아무런 관심을 두지 않는다.

철학의 경우에는 사정이 다르다. 철학이란 무엇인가에 대해 한 철학 교수에게 물어본다고 가정해 보자. 운이 좋아서 일반적으로 정의 내리는 일에 거리낌이 없는 전문가를 만나게 된다면, 그는 우리에게 하나의 정의를 제시할 것이다. 만약 우리가 그 정의를 받아들인다면, 우리는 곧 그것이 결코 보편적으로 인정 받고 있는 정의가 아니라는 사실을 발견하게 될 것이다. 그리하여 우리는 다른 권위자들에게 호소하거나, 현대적인 것과 고전적인 것 모두의 교과서들을 자세히 들여다볼지도 모른다. 그러나 혼란은 오히려 더 커질 뿐이다. 플라톤과 칸트를 권위자로 생각하는 많은 사상가들은 철학을 그것만의 고유한 영역과 연구 대상을 지닌 독자적인 정확한 과학으로 간주한다. 우리 시대에는 이러한 사상이 주로 이미 고인이 된 에

1) Horkheimer, Max. 『Critical Theory: Selected Essays』. Trans. by Andy Blunden. 1982. 참조.

드문트 후설에 의해 대표되고 있다. 다른 사상가들, 예를 들어 에른스트 마흐와 같은 이들은 철학을 개별 과학들의 비판적 정교화와 통합을 통해 하나의 통일된 전체로 종합하는 것으로 간주한다. 버트런드 러셀 또한 철학의 과제는 “논리적 분석에 뒤이은 논리적 종합의 과제”라고 주장한다. 따라서 그는 “철학의 목표는 학문들의 종합”이라고 말하는 L. T. 홉하우스(L. T. Hobhouse)²⁾와 완전히 의견을 같이한다. 이러한 사상은 오귀스트 콩트와 허버트 스펜서로 거슬러 올라가는데, 그들은 철학을 인간 지식의 총체적 체계라고 생각했다. 따라서 철학이 어떤 이들에게는 독립적인 과학으로 여겨지기도 하고 다른 이들에게는 부수적이거나 보조적인 과학으로 여겨지기도 했다.

비록 대부분의 철학자들이 철학의 과학적 성격을 강조하고 있기는 하지만 간혹 그러한 견해에 반박을 한 자들도 있다. 이는 결코 그렇게 잘못된 것도 아니다. 독일의 시인 실러에게, 그리고 그의 철학적 에세이들이 아마도 그의 희곡들보다 더 깊은 영향력을 행사했던 실러에게, 철학의 목적은 우리의 사상과 행위에 미적 질서를 세우는 데 있었다. 그리고 그것의 결과는 단지 아름다움이라는 기준에 의해 측정할 수 있다고 한다. 훔볼트와 노발리스와 같은 다른 시인들도 유사한 입장을 취했으며, 심지어 순수 철학자들, 예를 들어 셸링의 경우도 그들의 몇몇 진술 속에서 이에 매우 가까운 태도를 보였다. 또한 앙리 베르그송도 철학이 예술과 밀접하게 관련되어 있으며, 과학이 아니라고 단언한다.

철학의 일반적 성격에 관한 견해들이 이토록 서로 다르다는 사실만으로도 충분하지 않다는 듯이, 우리는 또한 그 내용과 방법에 대해서도 가장 다양한 사상들을 발견하게 된다. 여전히 어떤 사상가들은 철학이 오직 가장 높은 개념들과 존재의 법칙들, 그리고 궁극적으로는 신의 인식과만 관련된 것이라고 주장한다. 이는 아리스토텔레스 학파와 신(新) 토마스 학파의 경우에 해당한다. 그와 관련된 견해로서, 철학이 이른바 선험적인 것(a priori)을 다루는 학문이라는 입장도 있다. 알렉산더(Samuel Alexandre

2) 레너드 홉하우스(L.T. Hobhouse)는 1864년부터 1929년까지 살았던 영국의 사회학자이자 철학자이다. 그는 스펜서의 진화 이론과 콩트의 실증주의에 영향력을 받아, 종합사회학의 입장에서 인간의 진보를 체계화하는 사회진화 이론을 전개했다.

r)³⁾는 철학을 “비경험적이거나 선험적인 것, 그리고 경험적인 것과 선험적인 것의 관계로부터 발생하는 문제들에 대한 경험적 또는 실증적 연구”(『공간, 시간, 신성』)라고 묘사한다. 영국의 감각론자들과 프리스(J.F. Fries)⁴⁾ 및 아펠트(D. Apelt)⁵⁾의 독일 학파는 철학을 내적 체험의 과학으로 간주한다. 카르납과 같은 논리 실증주의자들에 따르면, 철학은 본질적으로 언어적인 문제를 다루어야 한다고 하며 반면 빈델반트(Windelband)⁶⁾와 리케르트⁷⁾의 학파(미국에서도 많은 추종자들을 가지고 있다)에 따르면, 철학은 보편적 가치들, 즉 무엇보다도 진, 선, 미 그리고 성(聖)을 다루어야 한다고 주장한다.

연구 방법에 있어서도 일치가 없다는 것은 누구나 알고 있는 사실이다. 신칸트주의의 모든 이들은 철학적 활동이 개념들의 분석과 그것들을 인식의 궁극적인 요소들로 환원시키는 일에 있다고 본다. 베르그송과 막스 셸러는 “본질직관”을 결정적인 철학적 행위로 본다. 후설과 하이데거의 현상학적 방법은 마흐와 아베나리우스(R. Avenarius)⁷⁾의 경험비판론에 정면으로 대립한다. 버트런드 러셀과 화이트헤드 및 그들의 추종자들의 논리주의는 헤겔적인 변증법의 공공연한 적이다. 윌리엄 제임스에 따르면, 자신이 어떤 종류의 철학을 선호하느냐는 개인의 성격과 경험에 달려 있다.

이러한 정의들은 철학에서의 상황이 다른 지적 활동들에서의 그것과 동일하지 않음을 보여주기 위해 언급된 것이다. 그 분야들에서 아무리 많은 논쟁점이 존재하더라도, 일반적인 경향은 위에서 언급한 것과 같은 것이다. 각 과학의 저명한 대표자들은 대체로 연구 대상과 방법에 대해 합의하

-
- 3) 사무엘 알렉산더(Samuel Alexander)는 1859년부터 1938년까지 살았던 영국의 실재론적 철학자이다. 소박한 실재론에 반대하고 칸트 철학에 입각하여 비판적 실재론을 전개했다.
 - 4) 야콥 프리드리히 프리스(J.F. Fries)는 1773년부터 1843년까지 살았던 독일의 철학자이다. 칸트 철학에 대한 심리학적 기초를 확립하려고 했다.
 - 5) 오토 아펠트(Otto Apelt)는 1845년에 태어난 독일의 고전 문헌학자이다. 플라톤 전집을 번역한 것으로 알려졌다.
 - 6) 빌헬름 빈델반트(W. Windelband)는 1848년부터 1915년까지 살았던 독일의 철학자이다. 신칸트주의 중 독일 서남부 학파를 창시했다. 그의 업적은 리케르트의 문화철학으로 계승, 발전되었다.
 - 7) 리하르트 아베나리우스(R. Avevarius)는 1843년부터 1896년까지 살았던 독일의 철학자이다. 마흐와 함께 경험비판론을 주장하고 논리실증주의에 영향을 주었다.

고 있다. 그러나 철학에서는, 한 학파가 다른 학파를 반박한다는 것은 대체로 그 학설의 실질적 내용을 근본적으로 잘못된 것으로서 완전히 부정하는 것을 의미한다. 물론 이러한 태도가 모든 학파에 공통된 것은 아니다. 예를 들어, 변증법적 철학은 그 원리에 따라 개별적 관점들의 상대적 진리를 추출하여 그것들을 자신의 포괄적 이론 속에 통합하려는 경향을 보인다. 반면, 현대의 실증주의와 같은 다른 철학적 학설들은 훨씬 더 경직된 원리들을 가지고 있어서, 철학 문헌의 매우 큰 부분, 특히 과거의 위대한 체계들을 단순히 인식의 영역 밖으로 배제한다. 요컨대, “철학”이라는 말을 사용하는 사람이 청중과 그 의미에 관해 몇 가지 매우 모호한 개념 표상을 공유하고 있을 뿐이다.

개별적인 과학들이 대상으로 삼는 것은 현대 사회적 삶의 과정에서 나타남으로써 취급되지 않으면 안 되는 문제들이다. 개별적 문제들과 그것들이 특정 학문 분과에 배정되는 방식은, 궁극적으로는 과거와 현재에 걸쳐 취해온 조직 형태들 속 인류의 필요[욕구]로부터 유래한다. 이것이 모든 개별적인 학문적 연구가 어떤 긴급한 필요를 충족시킨다는 것을 의미하는 것은 아니다. 많은 학문적 시도들은 인류에게 별효용이 없는 결과를 가져오기도 하였다. 과학은 우리가 문화 생활의 모든 영역에서 관찰할 수 있는 에너지의 잘못된 사용이라는 현상의 예외가 아니다. 그러나 지금 현재에는 그 자치가 의심스러운 학문들의 발달도 역시 인간의 노동을 지출하는 일이지만, 그러한 지출은 과학적·기술적 진보의 필수적인 전제조건이 된다. 처음에는 단순한 장난처럼 보였던 수학의 몇몇 분과들이 후에 놀라울 만큼 유용하게 판명되었다는 사실을 우리는 기억해야 한다. 따라서 즉각적인 사용으로 이어질 수 없는 과학적 시도들이 존재하더라도, 그것들은 모두 주어진 사회적 현실 안에서, 그것이 아무리 멀고 막연하더라도, 잠재적 적용 가능성을 지니고 있다. 과학자의 작업은 그 작업의 본질상 현상태의 인간 생활을 풍요롭게 만들 수 있다. 그러므로 그의 활동 영역은 대체로 그에게 이미 정해져 있으며, 여러 과학 영역들 사이의 경계를 변화시키거나, 새로운 학문 분과를 발전시키거나, 그것들을 끊임없이 분화하고 통합하려는 시도들은, 의식적이든 무의식적이든, 언제나 사회적인 필요에 의해 인도된다. 이러한 필요는 대학의 실험실과 강의실에서, 대규모 산업 기업들이나 화학 실험실과 통계 부서, 그리고 병원들에서도 말할 나위도 없이 간

접적으로 작용한다.

철학에는 그러한 기준점이 존재하지 않는다. 물론 기준점을 세우려는 여러 욕구들이 있었다. 과학이 다루지 않거나 만족스럽게 다루지 못하는 문제들에 대해 해답을 제시해 줄 것을 기대받는다. 그러나 사회적인 실천을 통해서는 철학의 기준점이 제시되고 있지 않다. 철학은 어떤 성공도 가리킬 수 없다. 이러한 점에서 개별 철학자들이 때때로 무언가를 제공한다고 하더라도, 그것은 철학 고유의 공로라기보다 철학 외적인 봉사의 문제일 뿐이다. 예컨대 데카르트와 라이프니츠의 수학적 발견, 흄의 심리학적 연구, 에른스트 마흐의 물리학 이론 등이 그러하다. 철학의 반대자들은, 철학이 가치 있는 한 그것은 더 이상 철학이 아니라 실증적인 과학이라고 주장한다. 그들의 말에 따르면 철학 체계 속의 나머지 모든 것은 단지 말장난일 뿐이며, 때때로는 자극적일지 몰라도, 대체로 지루하고 언제나 쓸모없다고 한다.

이에 반해 철학자들은 외부 세계의 판단에 대해 일종의 완고한 무관심을 보여 왔다. 소크라테스의 재판 이래로, 철학자들이 일회적인 현실, 특히 그들이 속한 공동체에 대해 긴장 관계를 맺고 있음은 분명해졌다. 이 긴장은 때로는 노골적인 박해의 형태로 나타나고, 때로는 단지 그들의 언어를 이해하지 못하는 방식으로 나타난다. 철학자들은 육체적으로나 지적으로나 숨어 살아야 했던 때도 있다. 물론 과학자들 또한 그 시대의 사회와 충돌을 빚은 적이 있다. 그러나 우리는 이미 언급한 철학적 요소와 과학적 요소의 차이를 다시 상기해야 하며, 생각을 바꾸어야 한다. 왜냐하면 과학자들의 경우 박해의 이유는 대체로 과학적 이론이 아니라 철학적 견해에 있었기 때문이다. 예를 들어, 갈릴레이를 괴롭혔던 예수회 신학자들조차도, 그가 자신의 지동설을 적절한 철학적·신학적 맥락 속에 배치했다라면 지동설을 공식적으로 주장해도 무방했을 것이라고 인정하였다. 알베르투스 마그누스(Albertus Magnus) 자신도 그의 〈수마〉(Summa)에서 지동설을 논의했지만, 그 때문에 공격받은 적은 없었다. 게다가 과학자와 사회 간의 갈등은, 적어도 근대에 들어서는, 기본적인 개념들과 관련된 것이 아니라 개별적 학설 때문에 생긴다. 그것이 어떤 한 나라의 특정 한 시대에 이러저러한 권위에 의해 허용되지 못하다가 다른 나라의 같은 시대, 혹은 바로 다음 시대에는 인정을 받게 되고 심지어 찬양 받기도 한다.

철학이 현실과 대립하게 되는 이유는 철학의 내재적인 원리에 있다. 철학은 인간의 행위와 목적이 맹목적 필연성의 산물이 되어서는 안 된다고 주장한다. 과학의 개념이든 사회적 삶의 형식이든, 지배적인 사고방식이든 도덕 관습이든, 단지 관습적으로 받아들이고 비판 없이 수행되어서는 안 된다. 철학은 실존의 결정적 문제들에서 단순한 전통적 태도와 체념적 태도에 맞서 왔으며, 심지어 너무 깊이 뿌리내려 자연스럽고 불변하며 영원하게 보이는 인간 관계와 반응 양식들에게까지 의식의 빛을 비추는 별다른 벌이기도 안 되는 과제를 스스로 떠맡았다. 이에 대해 누군가는 과학 또한, 특히 과학의 발명과 기술적 변화들도 인간을 오래된 습관의 틀에서 구해낸다고 반박할 수도 있다. 실제로 오늘날의 삶을 30년, 50년, 혹은 100년 전의 삶과 비교해 보면, 과학이 인간의 습관과 풍속을 흔들지 않았다고 말할 수는 없다. 산업과 교통뿐만 아니라 예술조차도 이제는 합리화되었다. 한 가지 예만 들어보자. 예전에는 극작가가 개인적 고독 속에서 인간 문제에 대한 자기만의 구상을 발전시켰다. 그의 작품이 세상에 공개되면, 그때 그는 자신의 사상 세계를 현실 세계와 충돌시키게 되었고, 그 과정을 통해 자기 자신과 사회 전체의 정신적 발전에 기여했다. 하지만 오늘날에는 영화나 라디오 등 예술작품의 창작과 수용 과정이 완전히 합리화되어 있다. 영화는 더 이상 고요한 작업실에서 개인의 사색 속에 만들어지지 않는다. 수많은 전문가들이 팀을 이루어 작업하며, 처음부터 목표는 어떤 이념과의 조화가 아니라 대중들에게 만연되어 있는 견해, 일반적 취향과의 조화, 그것도 전문가들에 의해 미리 면밀히 조사되고 계산된 것이다. 만약 어떤 예술작품이 대중의 의견과 조화를 이루지 못할 때, 그 이유는 작품 자체의 내적이고 본질적인 불일치 때문이 아니라, 제작자들이 대중과 언론의 반응을 잘못 계산했기 때문인 경우가 대부분이다. 물질적이든 지적이든 산업의 어떠한 영역도 이제 정적인 상태로 되는 일은 없다는 점, 관습이 침전할 시간이 없다는 점은 확실하다. 현대 사회의 기반은 과학의 개입에 의해 꾸준히 변화하고 있다. 경제적인 측면에서나 행정적인 측면에 있어서나 끊임없이 단순화되고 개선되지 않는 활동은 없다,

하지만 좀 더 깊이 들여다보면, 이러한 모든 현상들에도 불구하고 인간의 사고방식과 행동방식이 사람들이 믿고 있는 만큼 진보하고 있지 않다는 사실을 발견하게 된다. 오히려 오늘날, 적어도 세계의 많은 부분에 있

어서 다른 시대에 있어서보다도 훨씬 기계적이다. 과거에는 그것이 살아 있는 의식과 신념에 의해 활동의 동기가 부여되었던 반면, 이제는 그렇지 않다. 심지어 기술적 진보는 오히려 과거의 환상들을 더욱 단단히 굳히고, 이성으로는 아무런 대책도 마련하지 못한 채, 새로운 환상들을 인간의 정신 속에 주입하는데 기여했다. 문화 제도의 확산과 산업화 자체가, 내용의 피상성, 지적 기관의 둔화, 인간의 개별적 창조력의 소멸 때문에, 정신적 성장의 중요한 요소들을 쇠퇴시키고 심지어 소멸시키는 원인이 되고 있다. 최근 수십 년 동안, 과학과 기술의 이 승리 행진의 이중적 측면은 낭만주의 자들과 진보적인 사상가들 모두에 의해 반복해서 지적됐다. 프랑스 작가 폴 발레리(Paul Valéry)는 이 상황을 특히 설득력 있게 표현했다. 그는 어린 시절, 한 연극을 보러 갔던 일을 회상한다. 그 연극은 한 청년이 악령에게 쫓기는 환상극이었는데, 그 악령은 청년을 겁주고 복종시키기 위해 온갖 악마적 장치들을 동원했다. 밤이 되어 청년이 침대에 누우면, 악령은 그를 지옥의 불길과 괴물들로 둘러싸고, 갑자기 그의 방은 바다로 변하고, 이불은 돛이 되었다. 한 유령이 사라지면, 곧바로 새로운 유령이 등장했다. 하지만 어느 순간, 이런 공포들은 소년에게 더 이상 영향을 주지 못하게 되었고, 마침내 또 새로운 유령이 나타났을 때, 그는 이렇게 외쳤다고 한다 : “또 저 어리석은 짓들이 시작되는군!” (Voilà les bêtises qui recommencent) 발레리는 언젠가 인류 역시 과학의 발견과 기술의 기적들에 대해 그렇게 반응하게 될지도 모른다.

모든 철학자들이, 그리고 적어도 우리만큼은 폴 발레리의 과학적 진보에 대한 비관적 관점을 공유하는 것은 아니다. 그러나 과학의 성취 그 자체나 산업적인 방법의 발전이 인간의 실제적 진보와 곧바로 동일한 것은 아니다라는 점은 분명하다. 과학과 산업이 발전했음에도 인간은 물질적, 정서적, 정신적 측면과 같은 결정적인 지점들에서 빈곤해질 수 있다는 것은 자명하다. 과학과 기술은 단지 존재하는 사회적 총체성의 한 요소일 뿐이며, 그 모든 성취에도 불구하고, 다른 요인들, 심지어 그 총체성 자체도 퇴행할 수도 있다. 그 결과 인간은 점점 더 왜소해지고 불행해지며, 개인은 파멸하고, 국가들은 재앙으로 향할 수도 있다. 우리는 운 좋게도, 전쟁을 유발할 수도 있는 국경선이 대륙의 반 이상에 걸쳐 있지는 않은 나라에서 살고 있다. 그러나 유럽에서는 사정이 달랐다. 교통수단은 점점 빠르고 완

전해졌으며, 거리는 좁아졌고, 생활 습관은 점점 더 비슷해졌지만, 그와 동시에 관세 장벽은 더욱 높아지고, 국가들은 광적으로 무기를 축적하며, 대외 관계와 국내 정치 상황은 점점 더 전쟁 상태로 접근했고, 마침내 전쟁이 일어나고야 말았다. 이러한 적대적 상황은 세계의 다른 지역에서도 나타나고 있으며, 남은 세계가 이러한 결과의 모든 강도에 맞서 자신을 얼마나 오래 보호할 수 있을지는 아무도 모른다.

개별적인 문제에 있어서의 합리주의는 전체에 있어서의 비합리주의와 공존할 수 있다. 일상생활 속에서 개별적으로 합리적이고 유용해 보이는 행위들이, 사회 전체로서는 낭비와 파괴로 이어질 수 있다. 따라서 우리 시대와 같은 시기에는, 무언가 유익한 것을 만들고자 하는 가장 선한 의지조차도 그 반대의 결과를 낳을 수 있다는 사실을 잊지 말아야 한다. 그 이유는 그것이 자신이 속한 과학적인 전문적 분야나 직업의 한계를 넘어서는 것을 보지 못하고 가장 가까이에 있는 것에만 집착하며, 그것의 진정한 본질을 오해하기 때문이다. 그 본질은 오직 더 큰 연관관계 속에서만 드러날 수 있다. 신약성서에서 “자기들이 하는 것을 알지 못함이니이다”⁸⁾라는 말은 악행을 저지르는 자들에게만 적용된다. 그러나 이 말이 온 인류 전체에게 적용되지 않기 위해서 사유는 개별 과학들 내부나 실무적 직업 지식 속에만 갇혀 있어서는 안 된다. 그것은 물질적, 지적 전제들을 비판적으로 탐구하는 사유, 그리고 거의 맹목적으로 형성되고 유지되는 일상적인 관계들을 인간적 목적의식을 지니고서 파헤치는 사유여야 한다.

철학과 현실 사이의 긴장이 근본적인 것이라고 말할 때, 이는 사회적 삶 속에서 과학이 부딪히는 우연적 어려움과는 다른 차원을 가리킨다. 그 말은 철학 속에 구현된 하나의 경향, 즉 사유를 중단하지 않으려는 경향, 그리고 일반적으로 고정되어 있거나, 정복 불가능하거나, 영원한 법칙으로 여겨지는 삶의 모든 요소들 위에 특별한 통제력을 행사하려는 경향을 의미한다. 바로 이것은 소크라테스의 재판에서 쟁점이 된 문제였다. 신들에 의해 보호받는 관습에 복종하고, 전통적인 삶의 형태에 무비판적으로 적응하라는 요구에 맞서, 소크라테스는 인간이 자신이 무엇을 하는지를 알아야 하며, 자신의 운명을 스스로 형성해야 한다는 원리를 주장했다. 그의 신은

8) 누가복음 23장 34절. 예수가 십자가에서 죽기 전에 말했던 일곱 말씀 중 첫 번째 말씀이다.

그 자신 안에 거한다. 즉 인간 자신의 이성과 의지 속에 거하는 것이다. 오늘날 철학의 갈등은 더 이상 신들에 관한 논쟁으로 나타나지 않는다. 그러나 세계의 상황은 그만큼이나 위기다. 만약 우리가 이성과 현실이 화해를 이루고 있으며, 인간의 자율성이 이 사회 속에서 보장되었다고 주장한다면, 그것은 오히려 현존하는 현실을 수용하는 것이 될 것이다. 그러나 철학은 그러한 말을 할 수 없다. 따라서 철학의 본래적 기능은 여전히 매우 유효하다.

바로 이러한 이유로 인해 철학에 있어서의 논의는 그것이 단순한 개념에 관한 것일지라도 과학에 있어서보다도 훨씬 더 과격한(radikal) 것으로 되고 서로 화해를 이루지 못하고 있는 것이다. 철학은 다른 어떤 지적 활동과 달리, 주어진 질서 속에서 명확하게 설정된 실천 영역을 갖고 있지 않다. 오히려 그 생활 질서 자체, 그리고 가치의 서열 자체도 철학에게는 하나의 문제로 제기된다. 과학은 여전히 그 탐구 방향을 제시해 주는 주어진 자료(data)를 참조할 수 있지만, 철학은 오로지 자기 자신, 즉 자기의 이론적 활동에 의존해야 한다. 철학의 대상이 무엇인지를 규정하는 일 자체가 다른 모든 개별과학들의 경우보다 훨씬 더 철저히 철학의 자기 프로그램 속에 속해 있는 것이다. 이러한 분석을 통해 우리는 또 한 가지 통찰을 얻을 수 있다. 왜 유럽의 삶에서는 철학이 훨씬 더 큰 주목을 받아왔지만, 미국에서는 그렇지 않았는가 하는 이유이다. 유럽에서 반복적으로 첨예하게 폭발했던 사회적 갈등들은 미국 대륙에서는 지리적 확장과 역사적 발전 속에서 상대적으로 그 중요성을 잃었다. 국가를 개척하고, 일상적 과제를 수행해야 하는 압력을 받고 있는 상황 속에서 사회생활의 근본 문제들은 잠정적으로 실천적 해결을 얻었기 때문이다. 따라서 그러한 구체적인 역사적 상황에서 이론적 사유를 낳는 긴장들은 결코 그만큼 중요하게 발전하지 못했다. 미국에서는 이론적 사유가 대개 사실의 연구와 축적보다 항상 뒤쳐져 왔다. 그리고 과연 그러한 활동이 그곳에서도 정당하게 제기되는 인식에 대한 요구를 여전히 충족시키고 있는가 하는 문제는 지금 여기서 논의할 시간이 없다.

우리가 이미 인용한 바 있는 몇몇의 새로운 철학자들이 내린 정의만 가지고서는 개별적인 과학으로부터 철학을 구분짓게 해주는 철학의 특성들을 보여 주지는 못할 것이다. 많은 철학자들은 자신들의 동료들, 즉 다른 학

문 분야에 속해 있고, 그 사회적 유용성이 의심의 여지 없이 인정되는 교수들을 부러운 눈길로 바라본다. 이러한 철학자들은 철학을 일종의 특정한 과학으로 “팔아보려” 하거나, 적어도 그것이 개별 과학들에 매우 유용하다는 것을 증명하려 애쓴다. 그러나 이렇게 제시될 때, 철학은 더 이상 비판자가 아니라 과학과 사회적 형식들의 하인이 되어버린다. 이러한 태도는 현재의 과학적 활동의 지배적 형태를 넘어서고, 그로써 동시대 사회의 지평을 초월하는 사유는 불가능하다는 고백이다. 사유는 오히려 정부와 산업의 끊임없이 새로워지는 필요에 따라 부여된 과제들을 있는 그대로 받아들이고, 그 과제들이 주어진 형태 안에서 처리하는 것에 만족해야 한다는 것이다. 이때 제기되어야 할 질문, 그 과제들의 형태와 내용이 현재의 역사적 순간에서 정말로 인간에게 적합한 것인가, 또 그것들이 발생하는 사회적 조직 자체가 과연 여전히 인간에게 합당한 것인가와 같은 문제들은 더 이상 과학적이거나 철학적인 문제가 아니다. 그들에게 그것은 단지 개인적 판단, 자신의 취향과 기질에 따라 내려지는 주관적 평가의 문제일 뿐이다. 이러한 관점에서 인정될 수 있는 유일한 철학적 입장은 사실상 철학 자체는 존재하지 않는다는 명제, 체계적 사유는 인생의 결정적 순간들에서 물러나야 한다는 주장, 한마디로 말해 철학적인 회의주의와 허무주의일 뿐이다.

앞으로 나아가기 전에, 여기서 제시된 철학의 사회적 기능 개념에 대해 앞서 설명한 바와 같은 생각들을 이와는 다른 견해들과 대조시키는 일이 필요하다. 예를 들면 철학을 하나의 일반적인 사회적 기능, 즉 이데올로기와 동일시하는 견해를 생각할 수 있다. 이는 현대 사회학의 여러 분야에서 논의되고 있는 견해이다. 이 견해에 따르면, 철학적 사유 혹은 더 정확히 말하자면, 사유 일반은 특정한 사회적 상황의 단순한 표현에 불과하다. 모든 사회 집단, 예컨대 독일의 융커 계급(Junkers)은 자신의 사회적 지위에 맞추어 하나의 개념적 장치, 일정한 사고 방식, 그리고 특유의 사유 스타일을 발전시켜 왔다고 한다. 수 세기 동안 융커 계급의 삶은 일정한 세습 질서와 연결되어 있었으며, 그들이 의존했던 군주 가문과 그들 자신의 하인들과의 관계는 가부장적 성격을 띠고 있었다. 따라서 그들의 전체적인 사유는 유기적으로 조직된 세대교체나 생물학적 성장의 개념 위에 기초하게 되었다. 모든 것은 유기체적인 관점과 자연적인 결합의 관점 아래에서

파악되었다. 반면에 자유주의적 부르주아 계급은 그들의 행복과 불행이 사업의 성공 여부에 달려 있으며, 모든 것이 돈이라는 공통 분모로 환원된다는 사실을 경험적으로 배워온 만큼, 보다 추상적이고 기계적인 사고 방식을 발전시켰다. 그들의 지적 스타일, 그들의 철학에는 위계질서적 성향이 아니라 평준화 경향이 두드러진다. 이는 과거나 현재에나 다 같이 적용된다고 한다. 예를 들어, 데카르트의 철학을 논할 때에도 그의 개념들이 궁정의 귀족 및 예수회 집단, 혹은 법복 귀족, 또는 하층 부르주아지와 대중들 가운데 어느 집단의 사회적 기반과 상응하는지를 물어야 한다. 모든 사유의 형식, 모든 철학적 혹은 문화적 업적은 그것이 기원한 특정한 사회 집단에 속하며, 그 집단의 존재와 불가분하게 결합되어 있다. 결국 모든 사상적 산물은 “이데올로기”라는 것이다.

이 태도 속에 일정한 진리가 들어 있음을 부인할 수는 없다. 오늘날 널리 유행하는 많은 사상들이, 그들의 사회적 기반의 관점에서 검토될 때 단지 허상에 불과함이 드러난다. 그러나 그 사회학적 학파가 그러하듯이, 단지 그러한 사상들을 어떤 특정한 사회 집단에 기계적으로 대응시켜 보는 것만으로는 충분하지 않다. 우리는 더 깊이 파고들어, 그 사회 집단을 자체가 설명되어야 하는 결정적인 역사적 과정으로부터 이 사상들을 발전시켜야 한다. 예를 들어, 데카르트의 철학에서 기계론적 사고, 특히 수학적 사고는 매우 중요한 역할을 한다. 심지어 그의 철학은 전체가 수학적인 사고의 일반화라고 말할 수 있다. 물론 우리는 이제 이러한 관점과 상응하는 특정한 사회 집단을 찾으려 시도할 수 있고, 데카르트 시대의 사회 속에서 그러한 명확한 집단을 찾아낼 수도 있을 것이다. 그러나 보다 복잡하지만, 보다 적절한 접근 방식은 그 시대의 생산 체계를 연구하여, 당시 부상하고 있었던 부르주아지의 한 구성원이 상업과 공장제 수공업 활동 속에서 새로이 발전한 경쟁 시장에서 자신의 권력을 보존하고 증대시키기 위해 정확한 계산을 하지 않을 수 없었음을 보여주는 것이다. 그리고 과학과 기술 분야에서 활동하던 그의 대리인들인 발명가들과 과학자들 역시, 개인과 도시, 그리고 국가들 사이의 끊임없는 근대적 투쟁 속에서 중요한 역할을 담당했던 점에서 동일한 방식으로 사고하도록 유도되었다. 이들 모두에게 세계에 접근하는 방식은 수학적 형식으로 사물을 고려하는 것이었다. 그리고 이 계급이 사회 발전을 통해, 점차 사회 전체의 대표적 계급이 되었기 때

문에, 그러한 수학적 접근 방식은 중산층을 넘어 사회 전반으로 확산되었다.

이것이 바로 사회학만으로는 충분하지 않은 이유이다. 우리가 심각한 오류를 피하고자 한다면, 포괄적인 역사 이론이 필요하다. 그렇지 않다면 우리는 중요한 철학적 이론들을 우연적이거나 중요하지 않은 사회집단에 연결시킴으로써, 그 집단의 사회 전체 속에서의 진정한 의의를 오해하고, 결국 그에 따른 문화적 연관성의 의미를 왜곡하게 된다. 그러나 이것이 가장 근본적인 문제는 아니다. 모든 사유 형태에 이데올로기 개념을 획일적으로 적용하는 태도는 인류에게 철학적 진리란 존재하지도 않으며, 사실상 어떠한 보편적 진리도 존재하지 않는다는 생각에 근거한다. 모든 사유는 “존재에 얽매인 것”, 상황적으로 결정된 것에 불과하다는 생각이다. 그 방법과 결과에 있어서, 사유는 단지 인류의 특정한 한 계층에 속하며, 그 계층에 대해서만 타당하다는 것이다. 철학적 사상을 대하는 태도는 객관적 검증이나 실천적 적용 가능성을 포함하지 않고, 단지 사회 집단과의 복잡한 상관관계를 설명하는 데 그친다. 그렇게 함으로써 철학의 요구는 충족되었다고 여겨지는 것이다. 그러나 결국 철학을 하나의 특수학문, 즉 사회학으로 환원시키는 이러한 경향은 앞서 비판했던 회의주의적 견해를 그대로 되풀이할 뿐이다. 이 접근은 철학의 사회적 기능을 설명할 수 있는 것이 아니라, 오히려 그것 자체가 하나의 사회적 기능을 수행한다. 사유가 미래를 지향하는 실천적 경향을 포기하도록 낙담시키는 기능이다.

철학의 진정한 사회적 기능은 현존하고 있는 세계에 대한 비판에 있다. 이는 개별적인 사상이나 상황에 대해 피상적으로 흠을 잡는 것을 의미하지 않는다. 마치 철학자가 우스꽝스러운 사람이라도 되는 양, 특정 사상이나 제도를 문제 삼는 것이 아니다. 또한 철학의 임무가 이러저러한 구체적 결함을 불평하거나 이에 대한 처방을 제시하는 것이라고 해서도 안 된다. 이러한 비판의 주된 목적은, 인류가 현존하는 사회의 조직이 그 구성원들에게 주입하는 사상과 활동 속에서 자신을 상실하지 않도록 하는 것이다. 인간이 자신의 행위와 그 행위의 결과 사이의 관계, 자신의 개별적 존재와 사회의 전체 삶 사이의 관계, 일상의 구체적 행위와 자신이 인정하는 위대한 사상들 사이의 관계를 통찰하게 만드는 것이다. 철학은 인간이 일상 속에서 고립된 이념들과 개념들에 불가피하게 매달림으로써 빠져드는 모순을

드러내는 일을 한다. 이 점은 다음과 같은 예를 통해 쉽게 이해할 수 있다. 서양 철학의 최초의 완성된 형태인 플라톤의 철학은 일면성을 부정하고 또한 그것을 현실에 더 적합하고 더 포괄적이며 유동적인 사상체계 속에서 지양하는 일을 목표로 하였다. 플라톤의 여러 대화편에서 스승은, 대화 상대가 자기 입장을 지나치게 일면적으로 고수할 경우, 그가 필연적으로 모순에 빠지게 됨을 보여준다. 스승은 모든 이념들의 원래적인 의미는 이념의 총체적인 체계 속에서만 밝혀지기 때문에 하나의 이념에서 또 다른 이념으로 필연적으로 진전해 나아가게 된다는 점을 보여 준다. 예를 들어, 『라케스』에서 용기의 본성을 논하는 장면을 생각해 보자. 대화 상대가 용기를 전쟁터에서 도망치지 않는 것이라고 정의할 때, 스승은 그러한 행동이 어떤 상황에서는 덕이 아니라 무모함이 될 수도 있음을 깨닫게 한다. 예컨대 군 전체가 퇴각하고 있는데 혼자서 전투를 계속하려 든다면, 그것은 용기가 아니라 어리석음이다. 이와 같은 논리는 “절제”나 “중용”으로 번역되는 “소프로시네(Sophrosyne)”에도 마찬가지로 적용된다. 소프로시네는 분명 하나의 덕목이지만, 그것을 행동의 유일한 목표로 삼고 다른 덕에 대한 인식에 근거하지 않은 채로 절제만을 추구한다면, 그 자체로는 의심스러운 것이 된다. 소프로시네는 전체적으로 올바른 행위 속의 하나의 계기로서만 이해될 수 있다. 정의의 경우도 다르지 않다. 선한 의지, 즉 정의로우려는 의지는 아름다운 것이지만, 그것만으로는 충분하지 않다. 선한 의도를 가지고 실행했더라도 결과적으로 실패한 실천에는 정의의 이름이 부여될 수 없다. 이것은 개인의 삶뿐 아니라 국가의 활동에도 똑같이 적용된다. 입법자나 정치가의 선한 의도에도 불구하고, 그 조치가 상황에 맞지 않거나 충분한 인식에 근거하지 않는다면, 그것은 해로울 수 있다. 비슷한 맥락에서 헤겔은 최고의 법(*summum ius*)이 최대의 불의(*summa iniuria*)가 될 수 있다고 말한다. 『고르기아스』의 비유를 떠올릴 수도 있다. 제빵업, 요리업, 재봉업은 그 자체로 매우 유익한 직업이지만, 건강에 대한 측면을 고려하지 않게 된다면 자기 자신에 대해서만 아니라 인류 전체에 대해서도 해가 될 수 있다. 항구, 조선소, 측정시설, 세금 또한 마찬가지다. 이것들은 모두 공동체의 행복을 위한 것이지만, 만약 전체적인 행복을 고려하지 않는다면, 이러한 안전과 번영의 수단들이 오히려 파괴의 도구로 전락하게 된다.

이와 아주 흡사하게 유럽에서는 전쟁과 전쟁 사이의 시대에 사회생활의 개별적인 요소들이 무질서하게 번창해 나아가는 것을 볼 수 있다. 거대한 경제 기업들, 가혹한 세금, 군대와 군비의 막대한 증가, 강제적인 규율, 자연과학에 대한 일반적인 장려 등이 그것이다. 대내적, 대외적 관계를 이성적으로 조직하는 대신에 전체를 희생하여 문명의 개별적인 분야를 급속도로 확장하는 결과를 가져왔다. 각 개인들은 서로 대립하게 되었고 인류에게는 그러한 것이 숙명적인 것으로 되었다. 플라톤이 국가는 철학자들에 의해 통치돼야 한다고 요구한 것은, 그 통치자들이 논리학 교과서의 저자들 중에서 선발되어야 한다는 뜻이 아니다. 전문가 정신은 사업 분야에 있어서는 오직 이윤만을 알고, 군부에서는 오직 권력만을 알고, 심지어 과학에서도 오직 개별 학문 영역에서의 성과만을 목표로 한다. 이러한 정신이 제어되지 않은 채 방치될 때, 그것은 사회의 무정부적 상태를 전형적으로 구현하는 것이다. 플라톤에게 철학이란, 인식의 여러 종류와 능력을 결합하여 부분적으로는 파괴적인 이 요인들을 진정한 의미에서 생산적인 것으로 결집하려는 노력과 동일한 것이었다. 이것이 곧 그가 철학자가 통치해야 한다고 요구한 의미이다. 그래서 그는 언제나 하나의 이념에 집착하는 대중적인 확신은 설령 그러한 이념이 특정한 순간에는 올바른 것이라고 할지라도 거의 신뢰하지 않았다. 이성인 전체적인 사유 체계 속, 하나의 이념에서 다른 이념으로 이행하는 운동 속에 존재한다. 그래서 각각의 관념은 그 자체로서가 아니라, 인식의 전체 속에서의 의미, 전체적 맥락 속에서의 참된 의미로 이해되고 적용할 수 있다.

이 변증법적 개념은 위대한 철학자들에 의해 삶의 구체적 문제들에 적용하였다. 실제로 인간 존재의 이성적 조직이야말로 그들의 철학이 추구한 진정한 목표였다. 그러한 조직화 작업은 일상적인 개념과 과학적인 개념을 변증법적으로 명료화하고 설명하는 것, 그리고 올바른 사고와 행위를 위한 개인의 교육은 결국 선을 실현하는 것을 목표로 한다. 그리고 적어도 철학이 번성하던 시대들에는, 그것이 곧 인간 사회의 이성적 조직을 의미했다. 비록 아리스토텔레스는 『형이상학』에서 영혼의 자기 성찰, 즉 이론적 활동을 최고의 행복으로 간주했지만, 그는 이 행복이 특정한 물질적 토대 위에서만 가능하다고, 특정한 사회적·경제적 조건 아래에서만 가능하다고 명시적으로 진술한다. 플라톤과 아리스토텔레스는 안티스테네스나 키니코스 학

파처럼, 사람이 개처럼 사는 삶을 실제로 살아가면서도 이성이 영원히 발전할 수 있다고 믿지 않았다. 또한 지혜가 불행과 조화를 이룰 수 있다고도 믿지 않았다. 공정한 사회 상태는 인간의 지적 능력이 펼쳐질 수 있는 필수 조건이었다. 그리고 이러한 사상은 서구 휴머니즘 전체의 토대로 자리 잡고 있다.

현대 철학을 단순히 통상적인 개요서를 통해서가 아니라 직접 철학사를 연구함으로써 근대를 탐구하는 사람이라면, 사회적 문제가 매우 결정적인 동기로 작용하고 있음을 인식하게 될 것이다. 나는 단지 흄스와 스피노자만 언급해도 충분할 것이다. 스피노자의 『신학-정치론』은 그가 생전에 출판한 유일한 주요 저작이었다. 예컨대, 라이프니츠와 칸트같은 다른 사상가들에게서도 좀 더 깊이 있는 분석을 수행하면, 그들의 저작 가운데 가장 추상적인 단락들, 형이상학적이고 선형적 논리학들의 기초 속에서 사회적이고 역사적인 범주가 존재함을 발견하게 된다. 이러한 범주 없이는 그들의 문제들을 이해하거나 해결하는 것이 불가능하다. 따라서 순수하게 이론적인 철학 문제들의 내용에 대한 기초적 분석은 현대 철학사 연구에서 가장 흥미로운 과제들 중 하나이다. 그러나 이러한 과제는 앞서 언급했던 피상적인 상관관계와는 거의 공통점을 갖지 않는다. 예술사나 문학사의 연구자도 이에 상응하는 과제를 지니고 있다.

드러나 있든, 숨겨져 있든, 의식적이든, 무의식적이든 사회적 문제들의 검토가 철학에서 중요한 역할을 담당하고 있음에도 불구하고, 철학의 사회적 기능은 바로 그러한 역할에만 있는 것이 아니라 오히려 비판적이고 변증법적인 사고를 발전시키는 데 있다는 점을 강조하고자 한다. 철학이란 이성을 세계 속으로 도입하려는 방법적이고 지속적인 시도이다. 철학이 지닌 불안정하고 논쟁적인 위치는 바로 이 사실에서 비롯된다. 철학은 불편하고, 완고하며, 그 모든 것에도 불구하고 즉각적인 효용이 없는 것, 실로 성가신 존재이다. 철학은 확정적 기준이나 강제력 있는 증거를 결여하고 있다. 사실의 탐구 또한 힘든 일이지만, 적어도 그 경우에는 무엇을 기준으로 삼아야 할지 알고 있다. 인간은 본래, 자신의 사적이거나 공적인 삶 속의 혼란과 얽힘에 직면하는 것을 매우 꺼린다. 불안정함을 느끼며, 불확실한 땅 위에 서 있다고 생각한다. 오늘날의 노동의 분업 체계 속에서 이러한 문제들은 철학자나 신학자에게 맡겨진 과제로 여겨진다. 혹은 인간은

불화와 부조화가 일시적인 것에 불과하며, 근본적으로는 모든 것이 잘 되어 간다는 생각으로 스스로를 위로한다. 그러나 지난 세기의 유럽 역사가 명백히 보여준 것과 같이, 아무리 확실한 듯이 보여도 인간은 결코 자신의 휴머니티에 대한 이념에 따라서 자신의 삶을 조직하지 못했다.

인간이 세계를 판단하는 기준으로 여기는 이념과 그들이 자신의 행위를 통해 재생산하고 있는 사회적 현실 사이에는 심연과도 같은 간극이 존재한다. 이러한 사정 때문에, 인간의 모든 개념과 판단은 이중적이며 왜곡되어 있다. 이제 인간은 자신이 재난을 향해 나아가고 있거나, 혹은 이미 그 재난 속에 삼켜져 버렸음을 인식한다. 그리고 많은 나라에서 인간은 다가오는 야만 상태 앞에서 거의 완전히 마비되어 버려, 자신을 방어하거나 대응할 능력을 잃었다. 인간은 마치 굶주린 족제비 앞에 선 토끼와 같다. 아마도 이론 없이도 살아갈 수 있는 시기가 있겠지만, 현재에는 이론의 결핍으로 인해 인간을 저열하게 만들고 무력하게 한다. 이론이 때로는 공허하고 빈혈과도 같은 관념론의 희박한 공기층 속으로 상승하거나, 혹은 지루하고 공허한 말장난으로 전락하곤 한다 하더라도, 그런 형식들이 결코 이론의 진정한 형태라는 것을 의미하지는 않는다. (지루함과 진부함이라는 점에서라면, 철학도 이른바 사실의 탐구와 서로 막상막하일 때가 많다.) 그러나 오늘날의 역사적 역동성으로 인해 철학은 사회적 현실의 중심점에서 제거되었고 사회적 현실은 철학의 중심점에 서게 되었다.

고전적인 고대 이래로 이러한 맥락에서 일어난 특히 중요한 변화를 지적해야 한다. 플라톤은 에로스가 현자가 이데아를 인식하도록 하는 힘이라고 보았다. 그는 인식을 어떤 도덕적이거나 심리적 상태, 원칙적으로는 모든 역사적인 순간에 존재할 수 있는 상태와 결부시켰다. 그리하여 그가 제시한 이상국가는 하나의 특정한 역사적 조건에만 결부되어 있는 이성적인 이상(理想)이라고 생각하지 않고 영원한 것이라고 생각하였다. 그가 『법률』 대화편에서 제시한 국가는 이러한 영원한 이상을 훼손하지 않는 타협적 단계로서만 받아들여졌다. 플라톤의 국가는 근대 초기에, 그리고 오늘날에도 제시되는 유토피아와 같다. 그러나 유토피아는 더 이상 사회 문제를 다루는 적절한 철학적 형식이 아니다. 사유의 내적 모순은 순수한 이론적 성찰만으로는 해결될 수 없으며, 그러한 모순을 해결하기 위해서는 사유를 넘어선 역사적 발전을 필요로 한다. 인식은 단지 심리적이고 도덕적

조건뿐 아니라 사회적 조건에도 결부되어 있다. 따라서 순수한 이념으로부터 완전한 정치적, 사회적 형태를 진술하거나 묘사하는 것은 더 이상 의미 있거나 적절하지 않다.

따라서 철학 체계의 정점으로서의 유토피아는 인간 생활의 향상을 이끌 수 있는 구체적 관계와 경향에 대한 과학적 서술로 대체된다. 이 변화는 철학 이론의 구조와 의미에 가장 심대한 결과를 가져왔다. 근대 철학은 고대 철학자들과 마찬가지로 인류의 잠재적 가능성에 대한 높은 평가, 인간이 성취할 수 있는 것들에 대한 낙관주의를 공유한다. 인간은 본성상 선한 삶을 살거나 가장 높은 수준의 사회 조직을 이룰 수 없는 존재라는 명제는 위대한 사상가들에 의해 반박되어 왔다. 플라톤의 유토피아에 대한 칸트의 유명한 언급을 상기해보자.

“한가한 사색가의 두뇌 속이나 자리를 얻을 수 있는 몽상적인 완전성의, 눈에 띄게 잘못 생각된 실례로서, ‘**플라톤의 국가**’는 속담이 되어버렸다. 또한 브루커는 군주가 이념[이데아]들에 관여하지 못하면, 결코 제대로 통치하지 못할 것이라고 저 철학자가 주장한 것은 웃기는 일이라고 보았다. 그러나 우리가 이 사상에 좀더 천착하여, 새로운 노고를 치러 (저 탁월한 인물이 우리에게 남겨 놓은, 아무런 도움도 되지 않는) 저 사상을 밝은 빛 속에 세운다면, 그것은 실현 불가능하다는 매우 빈곤하고 해로운 구실 아래 저 사상을 쓸모없는 것이라고 제쳐 놓는 것보다 훨씬 더 나을 것이다. [...] 세칭 모순적인 경험을 증거로서 속되게 끌어대는 것보다 해롭고 철학자의 위신에 맞지 않는 것도 없다. 세칭 모순적이라는 것은, 만약 저 제도들이 제때에 이념에 따라 강구되고, 이념들 대신에 조야한 개념들 - 다름아니라 경험에서 길어내진 것이기 때문에 - 이 모든 좋은 의도들을 수포로 돌아가게 하지 않는다면, 도대체 실존하지도 않을 터이다.”⁹⁾

플라톤 이후로, 철학은 개인들 사이와 국가들 사이에 이성을 도입할 수 있다는 진정한 이상주의를 결코 버린 적이 없다. 철학이 버린 것은, 그 이념이 어떻게 실현될 수 있는지를 고려하지 않은 채 단지 완전성의 형상을

9) 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2008, pp. 541-542, A316.

그려두는 것만으로 충분하다고 여기는 “거짓된” 이상주의 뿐이었다. 현대에 이르러, 가장 높은 이념들에 대한 충실함은 그 이념들에 적대적인 세계 속에서도 그것들이 지상에서 어떻게 실현될 수 있는지를 인식하려는 현실적 소망과 결부되어 있다.

마지막으로 결론에 들어가기 전에, 이미 언급한 한 가지 오해로 다시 돌아가 보자. 철학에서의 비판은 경제학이나 정치학에서처럼 어떤 사안을 비난하거나, 정책에 불평하거나, 혹은 단순히 부정하고 거부하는 것을 의미하지 않는다. 물론 일정한 조건에서는 비판이 실제로 그런 순수하게 부정적인 형태를 띌 수도 있다. 헬레니즘 시대의 여러 사례들이 그것을 보여준다. 그러나 우리가 비판이라고 부르는 것은 지배적인 사상, 행동 방식, 사회적 조건을 무반성적으로, 단지 습관적으로 수용하는 데 만족하지 않는 지적, 더 나아가 실천적인 노력이다. 달리 말해, 사회생활의 개별적 측면들을 서로 연관시키고, 또 시대의 일반적 이념이나 목적들을 서로 조화시키며, 그것을 발생론적으로 이해하고, 현상과 본질을 구별하며, 사물의 기초를 검토하여 결국 사물을 현실적으로 인식하려는 시도이다. 이 점에서 우리는 여러 면에서 가장 많은 빛을 지고 있는 철학자, 헤겔의 사례를 들 수 있다. 그는 특정한 사회조건을 투덜대며 거부하는 비판자와는 거리가 멀었다. 사실 프로이센 국왕은 헤겔을 베를린으로 불러, 학생들에게 충성심을 가르치고 정치적인 대립들에 무감각해지도록 만들 것을 요청했다. 헤겔은 실제로 그러한 방향에서 최선을 다했다. 그는 프로이센 국가를 “도덕적 이념의 현실”으로 선언했다. 그러나 사유는 특이한 힘을 지닌 요소다. 헤겔이 프로이센 국가를 정당화하려면, 그는 학생들에게 일상적인 인강 오성의 편협함과 일면성을 극복하고, 모든 개념적이고 사실적 관계의 상호연관성을 파악하도록 가르쳐야 했다. 더 나아가 그는 학생들에게, 역사를 복합적이고 모순적인 구조 속에서 이해하고, 자유와 정의의 이념을 민족들의 삶 속에서 탐구하며, 각 민족이 그 원리가 더 이상 타당하지 않을 때, 그리고 새로운 사회 형태가 성숙할 때 어떻게 몰락하는가를 인식하도록 가르쳤다. 이처럼 헤겔이 학생들에게 이론적 사유를 가르쳤다는 사실은 결국 프로이센 국가에 매우 이중적이고 모순적인 결과를 낳았다. 결국에는 그러한 가르침으로 인해 이 반동적인 제도는 형식적으로 찬양을 받기는 하지만 많은 피해를 입게 된다. 이성인 반동에 대해서는 그다지 강력한 동료가

아닌 것이다. 헤겔의 사후 10년도 채 지나지 않아, (그의 교수직은 그동안 비어 있었다.) 국왕은 결국 “헤겔적 범신론의 불화의 씨”와 그의 학파의 “오만과 광신”에 맞서기 위해 새로운 후임자를 임명했다.

우리는 철학사 속에서 가장 진보적인 영향을 미친 사상가들이 가장 많은 것을 비판했다거나, 항상 소위 실천적 프로그램을 내세운 자들이었다고 말할 수는 없다. 그 일은 그렇게 단순하지 않다. 철학적 학설은 다면적이며, 그 각 측면은 서로 다른 역사적 효과를 낼 수 있다. 오직 예외적인 역사적 시기들, 예컨대 프랑스 계몽주의 시대와 같은 때에만 철학은 그 자체로 정치학이 된다. 그 시대에 철학이라는 말은 논리학이나 인식론을 떠올리게 하기보다는 교회의 위계질서와 비인간적인 사법제도에 대한 공격을 의미했다. 특정한 선입견의 제거는 사실상 새로운 세계의 문을 여는 일과 거의 동일한 것이었다. 전통과 신앙은 구체제의 가장 강력한 방벽이었고, 철학의 공격은 직접적인 역사적 행위였다. 하지만 오늘날은 사정이 다르다. 오늘날에는 어떤 하나의 신앙을 제거하는 것이 문제가 되고 있지는 않다. 전체주의 국가들에서는 끊임없이 영웅주의와 숭고한 세계관을 내세우지만, 실제로는 신앙도 세계관도 지배하지 않는다. 다만 무딘 무관심, 그리고 개인이 자기 운명과 권력으로부터 오는 모든 것에 대해 느끼는 초연함, 이러한 것들이 지배하고 있기 때문이다. 오늘날 우리의 과제는 다가올 미래에도 이론적 능력과 그 이론으로부터 나오는 행동 능력이 다시 사라지지 않도록 하는 것이다. 평화로운 시대에 틀에 박힌 생활 속에서 모든 문제들을 망각하는 경향이 조장될지라도 그러한 능력들이 사라지지 않으리라는 점을 보증하는 일이다. 우리의 임무는 현재의 끔찍한 사태들에 의해 인류가 완전히 낙담하지 않도록 끊임없이 투쟁하는 것, 그리고 사회가 인간적이고, 평화롭고, 행복한 방향으로 나아갈 수 있다는 믿음이 이 땅에서 사라지지 않게 지켜내는 것이다.

「자연사의 이념」¹⁾ (1932)

테오도어 아도르노

Th. W. Adorno

오늘 나의 발언에 앞서 말하자면, 나는 통상적인 의미에서 어떤 성과들을 전달하거나 체계적 진술을 제시하는 “강연”을 하려는 것이 아니다. 내가 말하고자 하는 것은 하나의 에세이[시도, Versuch]의 수준에 머물 것이다. 그것은 이른바 프랑크푸르트 토론의 문제들을 받아들이고 그것을 더 발전시키려는 시도에 불과하다. 나는 이 토론에 대해 여러 불명예스러운 말들이 있었다는 것을 알고 있지만, 그럼에도 이 논의의 중심점은 올바르게 설정되어 있으며, 매번 처음부터 다시 시작하는 것은 잘못된 일이라 생각한다.

먼저 용어에 대해 몇 마디 덧붙이고자 한다. 비록 주제가 자연사(Naturgeschichte)이지만, 여기서 다루는 것은 통상적, 과학 이전적 의미에서의 자연의 역사가 아니며, 자연을 자연과학의 대상으로 다루는 자연의 역사(Geschichte der Natur)도 아니다. 여기서 사용되는 자연의 개념은 수학적 자연과학의 자연 개념과는 전혀 관련이 없다. 나는 앞으로 무엇이 자연이고 무엇이 역사로 불려야 하는가를 선행적으로 전개해 보일 수는 없다. 그러나 내가 말하고자 하는 바의 본래 의도는 널리 통용되고 있는 자연과 역사의 반정립(Antithesis)을 지양(aufzuheben)하는 것이다. 따라서 내가 자연과 역사라는 개념을 사용할 때마다, 그것은 어떤 궁극적인 본질규정을 의미하는 것이 아니라, 오히려 이 양자의 개념을 순수한 붕괴 속에서 지양되어버리는 지점까지 그 개념들을 몰고 가려는 의도이다. 내가 해명하고자 하는 자연의 개념은 널리 통용된 철학적 용어로 번역하자면,

1) 독어판으로는 Adorno, Th. W. 「Idee der Naturgeschichte」 Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp. 1990. 참조. 영역본으로는 “THE IDEA OF NATURAL HISTORY”. by Theodore W. Adorno. Trans by. Bob Hullot-Kentor.를 참조했다.

신화적인 것이라는 개념에 가장 가까울 것이다. 이 개념 역시 매우 모호하며, 그 정확한 규정은 미리 주어진 정의들 속에서가 아니라 오직 분석의 과정 속에서만 드러날 수 있다. 그것은 예로부터 현존하고 있는 것, 운명적으로 정해져 미리 주어진 존재로서 인간의 역사를 산출해서 그 속에 나타나고 있는 것, 인간 역사의 실체적인 것이다. 이러한 표현들로 한정된 것이 내가 자연이라 부르는 것이다. 문제는 이러한 자연이 우리가 이해하는 역사와 어떤 관계를 맺는가 하는 것이다. 여기서 역사란, 그 속에서 질적으로 새로운 것이 나타난다는 사실을 통해 특징지어지는 인간들의 행위 양식, 전승된 행위 양식이다. 즉 이미 항상 현존해왔던 것의 순수한 동일성과 재생산 속에서 전개되는 운동이 아니라, 그 안에서 새로운 것이 발생하는 운동이다. 그리고 그 운동은 그 속에 새롭게 나타나는 것을 통해서만 자기 고유의 성격을 얻게 되는 운동이다.

내가 자연사의 이념이라 부르는 것을 오늘날의 논쟁 속에서 존재론적 물음제기에 관한 분석, 더 정확히는 올바른 교차에 대한 분석 토대 위에서 전개하고자 한다. 이는 '자연적인 것'으로부터 시작하는 것을 뜻한다. 왜냐하면 오늘날의 방식 속에서 제기된 존재론에 대한 물음은 다른 아닌 내가 '자연'이라 부르는 것과 동일하기 때문이다. 그 다음에 나는 다른 논점에서 시작하여, 역사철학적 문제들로부터 자연사의 개념을 전개하고자 한다. 논의가 진행되는 동안 이 개념은 이미 그 내용을 입어 구체화될 것이다. 이 두 물음의 정식화가 개략적으로 제시된 후, 나는 자연사 개념 자체를 구성하고 그것이 특징지어지는 요소들을 분석하려 한다.

I. 우선 현재의 존재론적 상황의 문제를 고려해 보자. 소위 현상학의 맥락, 특히 후설 이후의 현상학, 곧 셸러 이후의 맥락 속에서 존재론적 물음제기를 추적한다면, 그 최초의 의도는 철학의 주관주의적 입장을 극복하려는 데 있었다는 결론에 도달할 수 있다. 즉 그것은 모든 존재규정을 사유규정으로 환원하고, 모든 객관성을 주관성의 근본구조 안에서 근거 지을 수 있다고 믿는 철학을 대신하여, 원리에 있어서 상이한 또 다른 종류의 존재영역, 초주관적(transsubjektive), 존재적 영역을 확립하려는 시도였다. 있는 것($\delta\upsilon$)으로부터 로고스($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$)가 전개되는 한에서만 존재론에 대해 말할 수 있다. 사실상 이것은 현재 철학 내에서의 모든 존재론적 문제제기의 근

본적 역설, 초주관적 존재를 정립하려는 시도에 사용되는 수단이 다른 아닌 이전에 비판적 관념론의 기반을 세웠던 바로 그 주관적 이성에 다른 아니라는 점이다. 현상학적-존재론적 사유는 자율적 이성과 이성의 언어를 수단으로 초주관적 존재를 확보하려는 시도로 제시하는데, 이는 다른 수단과 다른 언어를 쓸 수 없기 때문이다. 이제 존재에 대한 존재론적 물음은 이중적인 것으로 나타난다. 한 형태에서는 그것은 존재 그 자체에 대한 물음이며, 이는 칸트의 비판 이후 물자체로서 철학적 탐구의 범위를 넘어 밀려났다가 다시 꼬집어내어진 것이다. 그러나 이 물음은 동시에 존재의 의미, 존재자의 유의미성(Sinnhaftigkeit) 혹은 단순한 가능성으로서의 존재의 의미에 대한 물음이 된다. 바로 이러한 이중적 형태의 물음이 내가 제기하고자 하는, 오늘날 우리가 다루는 존재론적 물음제기는 자율적 이성의 출발점에 매여 있다는 테제를 강하게 지지한다. 이성이 자신에 대립하는 현실을 자신과 다른 낯선 것, 상실된 것으로, 사물적인 것으로 인식할 때, 즉 현실이 더 이상 집적적으로 접근 불가능하며 현실과 이성이 더 이상 공통의 의미를 갖지 않을 때에만, 오직 그 때에만 존재의 의미에 대한 물음 일반이 제기될 수 있다. 의미의 물음은 이성의 출발점에 의해 규정되지만, 동시에 현상학의 이전 단계(특히 셸러)에서는 존재의 의미에 대한 물음은 그 주관적 기원으로부터 광범위한 문제영역을 산출한다. 이 의미부여는 주관성에 의해 정립된 주관적 의미의 삽입에 다른 아니다. 의미의 물음이 존재자 안으로의 주관적 의미 삽입에 불과하다는 통찰은 현상학의 첫 단계 위기를 초래한다. 이 위기의 급진적 표현은, 이성이 경험으로서 존재의 질서를 확보하려는 시도 속에서 내려야만 했던 근본적 존재론적 근본 규정들의 불안정성이라는 사실이다. 셸러의 작업에서 보이듯, 근본적이고 유의미한 것으로 받아들여진 요소들이 사실은 존재 내부의 가능성이 아니라 다른 사태에서 유래하며, 존재자로부터 조달되어 그 모든 의심스러움을 내포하고 있음이 드러났기 때문에, 존재에 대한 물음 전체는 현상학 내부에서 해결 불가능하게 된다. 의미에 대한 물음이 여전히 제기될 수 있다 하더라도, 그것은 경험적 영역으로부터 분리된, 항상 타당하고 접근 가능한 의미의 영역을 설정하는 것을 뜻하지 않는다. 그것은 다른 아닌 있는 것이 무엇인가(tí ἥν ὄν) 하는 물음, 즉 존재 자체가 본래적으로 무엇인가라는 물음을 뜻한다. 이 문맥들 속에서 의미(Sinn)(또는 뜻)이라는 표현

은 애매하다. 의미는 존재 배후에 놓여 있으며 존재에 의해 뜻을 얻게되는, 즉 존재의 이면에 놓인 초험적(transzendent) 내용으로서 분석을 통해 전개될 수 있는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 다른 한편으로, 의미는 존재자로서의 성격을 규정하는 바에 따라, 존재자 그 자체에 대한 해명으로 이해될 수도 있다. 그러나 그렇게 해명된 존재가 반드시 의미를 가진다고 증명된 것은 아니다. 따라서 존재 범주의 의미로서의 존재의 의미에 따라 존재가 본래적으로 무엇인가가 묻어지지만, 저 처음의 물음의 의미에서 존재자는 의미 있는 것으로서가 아니라, 대체로 오늘날의 전개된 의미에서처럼 무의미한 것으로 밝혀지는 일이 가능하다.

만약 이러한 존재 물음의 역전이 일어나고 나면, 최초의 존재론적 역전의 본래적 의도 중 하나, 다시 말해 비역사성으로의 전환이라는 출발의도는 소멸한다. 이것이 바로 셸러의 작업에서도, 적어도 그의 초기 작업(적어도 결정적으로 영향력을 끼친 초기 셸러)에서의 경우였다. 그는 비역사적이고 영원한 내용들의 순수한 이성적 직관에 기초하여, 경험적인 모든 것 너머에서 위로 빛나는 이념의 하늘(Ideenhimmel)을 구성하려 했으며, 그 하늘은 규범적 성격을 지니며, 모든 경험적인 것을 투과할 수 있다. 그러나 동시에 현상학의 기원 속에는, 역사적으로 현상하는 것들 아래 놓인 이 유의미한 것, 본질적인 것과 역사라는 영역 자체 사이에 원리상의 긴장이 있다. 현상학의 기원에는 자연과 역사의 이원론이 있다. 이러한 이원론(여기서 '자연'이란 비역사적인 것, 플라톤적인 존재론을 의미한다)은 그것이 구현하는 존재론적 역전의 본래 의도를 스스로 수정했다. 존재에 대한 물음은 더 이상, 경험으로서의 존재자의 맞은편에서 규범적 관계 또는 긴장관계에 있는 정적이고 질적으로 구별적인 이념들의 범위에 대한 플라톤적 물음이라는 의미를 갖지 않는다. 오히려 그 긴장은 사라진다. 존재자 그 자체가 의미가 되며, 존재의 역사피안적(geschichtsjenseitigen) 근거는 역사성으로서의 존재의 기투(Entwurf)로 대체된다.

이와 더불어, 문제의 상황이 옮겨진다. 적어도 당분간, 존재론과 역사주의의 문제들이 일단 소멸한 듯 보인다. 역사의 역사주의적 비판의 관점에서 보면, 존재론은 역사 내용에 대해서 아무말도 하지 못하는 단지 형식적인 틀로 보이며, 구체적인 것을 임의로 설정할 수 있다. 또는 셸러적 질료적 존재론에서는 존재론이 내부적 역사적 사실들로부터 절대자들을 임의로

산출한 것으로 나타나며 그러한 절대자들은 아마도 이데올로기적 목적을 가지고 영원하고 보편적인 가치로 끌어올린다. 존재론적 관점에서 보면 문제는 정반대로 나타난다. 그리고 이 대립이 우리의 프랑크푸르트 토론을 지배해왔다. 존재론자들에게 따르면, 모든 근본적으로 역사적인 사유, 즉 내용을 오직 역사적 조건으로만 환원하려는 모든 사유는 역사가 이미 존재의 구조로서 주어져 있는 어떤 존재의 기투를 전제해야 한다. 개별 현상들과 내용들의 역사적 구성은 오로지 이러한 기투의 틀 안에서만 가능한 것이다.

이제 현상학의 최근의 전회 - 이를 여전히 현상학이라 불러도 된다면 - 는 역사와 존재의 순수한 반정립을 제거함으로써 하나의 수정을 수행했다. 한 측면에서는, 현상학이 플라톤적 이념의 하늘을 포기하고, 다른 한 측면에서는 존재를 고찰할 시에 이것을 생동하는 것으로 고찰함으로써, 거짓된 정태성과 형식주의가 제거되었다. 왜냐하면 기투가 존재규정의 충만을 취하는 것처럼 보이며, 우연적인 것의 절대적인 것으로의 변형에 대한 의심조차 사라지기 때문이다. 역사 자체가 그 극단적인 운동 속에서, 기초 존재론적 구조가 되었기 때문이다. 동시에 역사적 사유 자체도 근본적인 전회를 겪는 것처럼 보인다. 사유가 현존재의 근본규정의 구조로서, 역사성은 인간 현존재의 근본적인 구조로 제시된다. 이 역사성의 구조는, 역사로 “있는” 것이 그러한 구조에 완결된 것, 고정된 것, 그리고 낯선 객체로서 대립하여 세워지지 않는다. 이것이 내가 출발했던 토론의 지점이며, 내가 비판적 주제들을 제시하기 시작할 수 있는 지점이다.

나에게는 여기서 도달한 존재론적 물음과 역사적 물음을 역사성의 범주 아래 통일하는 입장에 구체적 문제들을 포괄하지 못하거나, 일관적이지 않으며, 원리에서 필연적으로 발원하 않는 동기들을 내용으로 도입함으로써만 이를 극복하는 것처럼 보인다. 나는 이를 오로지 두 가지 점에서 보고자 한다.

무엇보다도 이 기투조차도 일단 보편적 규정에 제한되어 있다. 역사적 우연성[우발성, Kontingenzt]의 문제는 역사성의 범주에 의해서는 지배될 수 없다. 생기에 대한 하나의 보편적 구조 범주를 설정할 수는 있지만, 만약 프랑스 혁명 같은 특정한 현상을 해석하려 한다면, 이 생기의 모든 가능한 계기들을 거기서 찾아낼 수는 있다. 하지만 예를 들어 지나간 것이

되풀이되고 받아들여지고, 사람들로부터 고양된 자발성의 의미를 검증하는 것, 인과적 연관들 등등을 찾을 수는 있지만, 프랑스 혁명의 사실성을 그 극단적인 사실적-임(Faktisch-Sein) 속에서 이러한 규정들에 관계짓는 것은 불가능하다. 오히려 그 가장 넓은 범위에서 설명할 수 없는 “사실성”의 영역이 발견될 것이다. 이는 자명하듯, 나 자신의 발견이 아니라, 존재론적 토론의 틀 속에서 오래전부터 제기된 것이다. 그러나 그것은 지금까지 노골적이게 진술된 적은 없었다. 오히려, 문제들 속에서 편법적인 방식으로 가공되어 왔다. 즉 스스로 존재론적 기투로 이해되지 않는 모든 사실성은 우연성, 우연적인 것의 범주 아래 포섭됨으로써 이 범주는 다시 존재론적 기투에 의해 역사적인 것의 한 규정으로 수용된다. 이것이 아무리 일관적이든 간에, 그것은 경험적인 것을 포괄하려는 시도가 실패했다는 인정을 내포한다. 동시에 이 전회는 존재론적 물음 안에서 전회를 위한 도식을 제공한다. 이것이 바로 동어반복의 전회이다.

내가 의미하는 바는 오직 이것뿐이다 - 즉, 신(新)존재론적 사유가 경험적인 것의 도달 불가능성에 대처하려는 시도는 끊임없이 하나의 동일한 도식에 따라 작동한다는 것이다. 어떤 요소가 사유의 규정으로 용해되지 못하고, 투명하게 파악될 수 없으며, 그 순수한 그렇게 있음[순수한 거기성, 거기있음](puren Daheit)을 유지하는 바로 그 지점에서, 현상들의 저항이 보편 개념으로 전환되고, 그들의 저항 그 자체가 존재론적 가치를 부여받는다. 이것은 하이데거의 죽음을-향한-존재 개념에서나, 역사성 개념 자체에서도 마찬가지이다. 신존재론적 문제제기 안에서 자연과 역사의 화해는 오직 겉보기에만 역사성의 구조 속에서 해소되었다. 왜냐하면 여기서 비록 역사라는 근본 현상이 있다는 사실은 인정되지만, 그것의 존재론적 규정이나 해석은, 그것 자체가 존재론으로 변용됨으로써 좌절되기 때문이다. 이것이 바로 하이데거의 경우인데, 그에게 역사는 존재의 포괄적 구조이며, 그의 존재론 자체와 동일한 것으로 간주된다. 이것이 역사와 역사성 간의 그런 빈약한 반정립의 근거이다. 그 대립은 단지 인간 존재로부터 끌어낸 존재의 성질들만 포함하며, 그것들을 존재자로부터 추출하여 존재론적 규정으로 변형시킴으로써 존재론의 영역으로 옮겨 놓는다. 결과적으로 그것들은 근본적으로 단지 반복되는 것의 해석을 위한 보조물에 불과하다. 이러한 동어반복의 요소는 언어적 형식의 우연 때문이 아니다. 오히려 그

것은 존재론적 물음 자체 안에 필연적으로 내장되어 있다. 그 물음은 존재론적 시도를 고수하지만, 그 이성적 출발점 때문에 자기 자신을 존재론적으로 해석하지 못한다. 그것이 무엇인가 하면 바로 관념론적 이성의 출발점의 산물이며, 그것과 내적으로 연관되어 있다는 것이다. 이는 설명을 요구한다. 만약 더 깊게 나아가는 길이 있다면, 그것은 오직 “물음의 수정”에 의해서만 어렵듯이 제시될 수 있을 것이다. 물론 이러한 수정은 단지 역사의 문제만 적용되는 것이 아니라, 신존재론 자체의 문제에도 적용되어야 한다. 적어도 여기서, 내가 보기에 이 문제가 어디에서 비롯되는지, 즉 관념론적 출발점이 신존재론적 사유에 의해서조차 버려지지 않았다는 사실에서 비롯된다는 점 - 에 대한 어떤 단서는 제시될 수 있을 것이다. 구체적으로 말하자면, 신존재론은 관념론에 빚지고 있는 두 가지 요소에 의해 특징지어진다.

첫째는, 그것 안에 포함된 개별자들에 대한 포괄적 전체의 규정이다. 이 전체는 더 이상 하나의 체계적 전체로 간주되지 않으며, 오히려 하나의 구조적 전체, 구조적 통일성 또는 총체성으로 여겨진다. 비록 오직 하나의 구조 안에서라도 모든 존재자를 명확하게 포괄할 수 있다는 사유 속에는 암묵적으로 하나의 요구 혹은 주장이 함축되어 있다. 즉, 모든 존재자들이 이 구조 아래로 포괄하는 자가 존재자를 그 자체로서 인식하고 형식 속에 포섭할 권리와 힘을 갖는다는 것이다. 이 주장을 더 이상 제기할 수 없는 순간 구조적 전체라는 말을 하는 것은 불가능해진다. 이른바 신존재론의 내용들이 내가 방금 말한 것과는 매우 다르다는 것을 나는 잘 알고 있다. 사람들은 이렇게 말할 것이다. 최근의 현상학적 전환은 결코 합리주의적인 것이 아니라 오히려 “생명(Lebendigkeit)”이라는 범주 아래 비이성적인 것을 완전히 새로운 방식으로 끌어들이려는 시도라고 말할 것이다. 그러나 거기에는 엄청난 차이가 있다. 즉, 비이성적 내용들이 자율성의 원리에 기반한 철학 속에 도입되는가, 혹은 더 이상 현실이 적절하게 인식 가능한 것이라 가정하지 않는가 하는 점에서의 차이이다. 나는 한 가지만 지적하면 충분하다. 쇼펜하우어와 같은 철학이 그 비이성주의에 이른 것은, 다른 아닌 합리적 관념론의 근본 주제, 즉 피히테적 선형적 주제성을 엄격하게 고수했기 때문이다. 이것은 나로 하여금 비이성적 내용을 가진 관념론의 가능성을 확신하게 한다. 둘째의 계기는 현실성 맞은편의 가능성에 대한 강

조이다. 바로 이 가능성과 현실성의 관계가 신존재론적 문제제기 안에서 가장 큰 난점으로 느껴지고 있다. 나는 여기서 신존재론에게, 그 내부에서도 아직 논쟁 중인 입장을 단정적으로 귀속시키지 않도록 조심하고자 한다. 그러나 일관되게 유지되는 것은, 곧 존재의 “기투”가 언제나 그 아래에서 다루어지는 사실성(Faktizität)에 대해 선행하는 우위를 주장한다는 것이다. 이 도약은 그러한 선행을 전제한다. 사실성은 뒤늦게 그 틀 속에 들어맞아야 하며, 그렇지 않을 경우에는 비판의 대상이 된다. 나는 이 가능성의 영역의 우위 안에서 관념론적 요소를 본다. 왜냐하면 가능성과 현실성의 대립은 『순수이성비판』의 맥락에서 보면, 결국 범주적 주관적 구조와 그 맞은편에 경험적 잡다의 대립 이외의 것이 아니기 때문이다. 신존재론이 관념론적 입장과 맺고 있는 이러한 관련성은, 그 형식주의, 즉 사실성이 결코 완전히 맞아들지 못하는 존재론적 규정들의 필연적 일반성을 설명할 뿐만 아니라, 동어반복의 문제에 대한 열쇠이기도 하다. 하이데거는 “순환에서부터 빠져나오는 것이 아니라 오히려 올바른 방식으로 순환 안으로 들어서는 것이다”²⁾라고 말한다. 나는 이 점에서 하이데거에게 동의할 기뻐함을 느낀다. 그러나 만약 철학이 자신의 과제에 충실하고자 한다면, 그 원으로 올바르게 들어간다는 것은 다른 아닌 존재가 자신을 존재로 규정하거나 해석하는 바로 그 해석의 행위 속에서, 자신이 그렇게 해석되는 근거가 되는 계기를 자기 안에서 스스로 명확히 드러내야 함을 뜻한다. 내가 보기에 이 동어반복적 경향은 오직 옛 관념론적 동일성의 주제를 통해서만 이해될 수 있다. 이 경향은 다음과 같은 방식으로 생겨나는 데, 즉 하나의 역사적 존재가 역사성의 주관적 범주 아래에 포섭될 때이다. 그렇게 포섭된 역사적 존재자는 역사 그 자체와 동일한 것으로 간주된다. 따라서 존재는 자신을 각인하는 역사성의 범주들에 맞게 자신을 스스로 적응시키는 것으로 이해된다. 그러나 내게는 이러한 동어반복이 언어의 신화적 깊이에 대한 자기근거화라기보다, 오히려 고전적 철학이 오래전부터 제시해 온 주체와 객체의 동일성이라는 옛날 명제를 새롭게 위장한 것처럼 보인다. 하이데거가 최근에 다시 헤겔로 향한 전회를 보인다는 사실은 이러한 해석을 오히려 확증하는 듯하다. 이 문제의 수정으로부터 출발

2) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 제5장 제32절 “이해와 해석”

점 자체 또한 수정되어야 한다. 우리는 세계가 자연과 정신 혹은 자연과
 역사로 분할되는 것을 이미 확인했다. 이것은 주관주의적 관념론에 의해
 설정된 전통이며, 따라서 극복되어야 한다. 그 자리를 대신해야 하는 것
 은, 자연과 역사의 구체적 통일을 그 자체 속에서 성취하는 새로운 개념적
 정식화이다. 그러나 구체적 통일이란 가능성 존재와 현실적 존재의 대립을
 모델로 하는 통일이 아니라, 현실적 존재의 요소들 자체로부터 발전하는
 통일이다. 신존재론적 역사 개념은 오직 그럴 때만이 존재론적 품위를 획
 들할 가능성을 갖는, 즉 존재의 가능성에 향하는 것이 아니라, 그 자체로
 서의 존재자에, 그 구체적이고 내재적인 역사적 규정 안에서 근본적으로
 향할 때이다. 자연의 경직성을 역사의 운동성으로부터 배제하는 모든 시도
 는 허위적인 절대로 이끌며, 반대로 역사의 운동성을 그 안에 내재한 극복
 불가능한 자연적 요소들로부터 고립시키는 모든 시도는 허위적인 정신주의
 로 이끈다. 신존재론의 업적은 자연적 요소와 역사적 요소의 지양 불가능
 한 얽힘을 급진적으로 드러냈다는 점에 있다. 그러나 한편으로, 이 문제의
 정식화는 포괄적 전체의 관념으로부터 정화되어야 하며, 또한 현실적인 것
 과 가능한 것의 분리를 이전처럼 서로 전혀 별개의 것들로 간주하는 대신,
 현실성의 관점에서 비판해야 한다. 이것들은 우선 일반적인 방법론적
 요구에 속한다. 그러나 그보다 훨씬 더 많은 것이 요청된다. 자연과 역사
 의 관계에 관한 물음이 진지하게 제기되어야 한다면, 이 물음은 다음과 같
 은 경우에만 대답될 수 있다. 즉, 역사적 존재를 그 가장 극단적인 역사적
 규정 속에서, 곧 그것이 가장 역사적인 곳에서 그 자체 자연적 존재로 파
 악하는 것, 또한 자연이 그 자체 자연으로서 가장 굳어 있는 곳[머물러 있
 는 곳]에서 자연을 역사적 존재로 파악하는 경우에만, 오직 그 경우에만
 이 물음은 대답에 대한 전망을 얻게 된다는 것이다. 문제는 더 이상, 역사
 라는 자연적 사실로서 역사성의 범주 아래 포괄적으로 개념화하는 것이
 아니다. 오히려, 내재적 역사적 사건의 구조를 자연적 사건의 구조로 다시
 변환하는 것이다. 역사적 존재에 선행하거나 그 안에 내재해 있는 어떤 존
 재도 존재론적, 즉 자연적 존재로 이해되어서는 안 된다. 구체적 역사를
 변증법적 자연으로 다시 변화시키는 것, 이것이 바로 역사철학의 존재론적
 방향전환의 과제이며, 바로 그것이 자연사의 이념이다.

II. 나는 이제, 이미 자연사의 개념의 구성으로 실제로 이끌었던 역사철학적 문제설정으로 다시 돌아가고자 한다. 자연사의 개념은 하늘에서 뚝 떨어진 것이 아니다. 그것은 오히려, 지금까지 주로 미학적 재료에서 수행된 특정한 역사철학적 작업의 틀 속에서 그 구속력 있는 증거를 갖는다. 이러한 종류의 자연의 역사적 개념에 대한 관념을 제시하는 가장 단순한 방법은, 이 자연사의 개념이 유래하는 근원을 제시하는 것이다. 나는 게오르크 루카치와 발터 벤야민의 저작을 언급하려 한다. 루카치는 『소설의 이론』에서 이 방향으로 나아가는 하나의 개념인 제2의 자연(zweite Natur)이라는 개념을 사용한다. ‘제2의 자연’ 개념의 틀은 다음과 같다. 루카치는 의미로 충만한 세계와 의미를 상실한 세계(직접적 세계와 소외된 세계, 상품의 세계)에 대한 일반적인 역사철학적 구상을 가지고 있으며, 이 소외된 세계를 서술하고자 한다. 이 세계, 즉 인간에 의해 산출되었으나 인간에게는 상실된 사물들의 세계를 그는 관습의 세계라 부른다.” 어떠한 목표도 직접적으로 주어져 있지 않는 곳에서는 형성물들, 즉 영혼이 인간화될 때 그것이 사람들 사이에서 행하는 활동의 무대이자 기반으로 대면하게 되는 형성물들은 초개인적인 당위적 필연성들 속에 있는 자신의 명중한 부리를 잃어버린다. 형성물들은 단순히 존재하는 어떤 것, 경우에 따라서는 권력을 가진 것이지만 또 경우에 따라서는 다 썩어버린 어떤 것이다. 그것들은 절대적인 것의 위엄을 지니지 않으며, 영혼의 넘쳐흐르는 내면성을 담은 자연스러운 그릇도 아니다. 그것들은 관습의 세계를 이룬다. 이 세계는 영혼의 가장 깊은 내면만이 그 전권(全權)에서 벗어나 있는 세계이자 조망하기에는 너무나 다양한 모습으로 도처에 현존하는 세계이다. 이 세계의 엄격한 법칙성은 생성에 있어서나 존재에 있어서나 인식하는 주관에게는 필연적으로 명확한 것이 되지만, 그 모든 합법칙성에도 불구하고 이 세계는 목표를 추구하는 주관에게 의미로서 제시되지 않으며, 또 감각적인 직접성의 형태로는 행위하는 주관에게 소재로서 제시되지도 않는다. 이 세계는 제2의 자연이다.” 루카치에게 “제1의 자연” 또한 소외된 것으로 자연과학적 의미에서의 자연을 뜻하며, “그것은 의미와는 생소한 인식적 필연성의 총괄 개념으로서만 규정될 수 있고, 그렇기 때문에 그 현실적 실체에서는 파악될 수도, 인식될 수도 없다.” 역사적으로 산출된 관습의 세계라는 이 사실, 즉 우리에게 낯설어져 더 이상 해독될 수 없지만 하나의

암호(Chiffren)로 마주쳐지는 사물들의 세계, 이것이 내가 여기에서 제기하고자 하는 문제의 출발점이다. 역사철학적 관점에서 볼 때, 자연사의 문제는 우선 소외되고(enfremdet), 사물화되고(dinghaft), 죽어버린(gestorben) 세계를 인식하고 해석하는 것이 어떻게 가능한가 하는 물음으로 제기된다. 루카치는 이미 이 문제의 낯설과 수수께끼적 성격을 보았다. 만약 내가 여러분들에게 자연사의 이념에 대한 개념을 제시하려 한다면, 당신들은 먼저 이 물음이 함축하는 경이(θαυμάζειν), 즉 경악과 놀라움을 경험해야만 할 것이다. 자연사는 자연적 방법과 역사적 방법의 종합(Synthese)이 아니라, 관점의 전환이다. 루카치가 이 문제설정에 가장 근접하는 지점은 다음과 같다. “인간의 형성물들인 제2의 자연은 서정적 실체성을 갖지 않는다. 즉 그 형식들은 너무나 경직[화석화]되어 있어서 상징을 창조하는 순간에 자신을 밀착시킬 수 없으며, 그 법칙들의 내용적 침전물은 너무나 확고해서 서정시에서는 에세이적 동기가 될 수밖에 없는 그런 요소들을 버릴 수가 없다. 이러한 요소들은 전적으로 법칙성의 은총으로만 살아가며, 그리하여 법칙성과는 무관한, 현존재의 감각가(感覺價)는 전혀 갖지 않는다. 따라서 그것들의 법칙성이 없으면 무(無)로 와해될 수밖에 없는 것이다. 이러한 자연은 제1의 자연과는 달리 침묵하지도 분명하지도 않으며, 낯설지도 않다. 즉 그것은 더 이상 내면성을 일깨우지 못하는 경직되고 낯설게 된 의미 복합체이다. 그것은 살해된 내면성들의 골고다(Schädelstätte)이다. 따라서 그것이 예전의 현존재나 또는 당위적인 현존재에서 창출했고 보존했던 영혼적인 것을 - 만약 가능하다면 - 다시 일깨우는 형이상학적 행동을 통해서 깨어날 수 있을지 모르지만, 다른 내면성에 의해서는 결코 부활(Erweckung)[소생, 부흥]할 수 없을 것이다.” 이 부활의 문제, 여기서는 형이상학적 가능성으로서만 인정되고 있는 그것은 바로 여기서 자연사라는 이름 아래 이해되는 바의 핵심이다. 루카치는 이미 역사적인 것의 변환, 즉 지나간 것의 자연으로의 변형을 본 것이다. 굳어진 역사는 자연이 되며, 반대로 굳어진 자연의 살아있음은 단지 역사적으로 그렇게 되어버린 것, 즉 단순한 역사적인 것이다. 이 골고다의 비유 속에는 무언가의 암호로서의 계기가 내재해 있는데, 즉 이 모든 것이 어떤 의미를 지니지만, 그 의미는 아직 드러나지 않은 채 추출되어야 하는 것이다. 루카치는 이 골고다를 오직 신학적 부활(Wiedererweckung)의

범주 아래에서, 종말론적 지평 아래에서만 사유할 수밖에 없었다. 이에 반해 벤야민은 결정적인 전환을 수행했다. 그는 제2의 자연의 부활이라는 주제를 무한히 먼 곳에서 무한히 가까운 곳으로 가져와, 철학적 해석의 대상으로 삼았다. 철학이 이러한 암호화되고 화석화된 것들을 일깨워내는 일(Erweckung, 각성)이라는 동기를 포착함으로써, 비로소 자연사의 개념을 더욱 정밀하게 발전시킬 수 있다. 이와 관련하여, 루카치의 구절과 상보적 관계를 이루는 벤야민의 두 구절을 들 수 있다. “자연은 그들에게(알레고리 시인들에게) 영원한 무상성으로 떠오른다. 그리고 오직 그 무상성 속에서만, 그 세대들의 사투르누스적 시선이 역사를 인식했다.” “비애극과 더불어 역사가 무대 속에 들어선다면, 역사는 그런 일을 문자로서 수행한다. 자연의 얼굴 위에 ‘역사’는 덧없음(Vergaengnis)의 상형문자로 서 있다. 무대 위에서 비애극을 통해 제시되는 자연사의 알레고리적 관상학은, 폐허로서 실제로 현재하고 있다” 루카치의 역사철학과 비교하면, 여기서 벤야민에게서 근본적으로 새로운 점이 더해진다. 두 사람 모두 덧없음과 무상성이라는 말을 사용한다. 역사와 자연이 가장 깊이 수렴하는 지점은 바로 이 무상성에 있다. 루카치가 과거로서의 역사적것이 자연으로 되돌아가는 과정을 보았다면, 여기서는 그 반대쪽 현상이 드러난다. 자연 자체가, 그 무상성 속에서, 역사로서 자신을 드러낸다.

자연사적 물음은 일반적 구조들로서 제기될 수 있는 것이 아니라, 구체적인 역사의 해석으로만 가능하다. 벤야민은 알레고리(Allegorie)가 단지 우연적인 상징들의 관계가 아니라고 전제한다. 즉 알레고리적인 것은 어떤 심층적 내용을 임의로 가리키는 우연적 표지가 아니다. 알레고리와 알레고리적으로 의미된 것 사이에는 사태관계가 있다. 벤야민의 말에 따르면, “알레고리는 재현[Darstellung]이다.” 알레고리는 흔히 개념의 감각적 재현[Darstellung, 표현]으로 이해되며, 그래서 추상적이고 임의적인 것으로 여겨진다. 그러나 알레고리적으로 나타난 것과 그 의미된 것 사이의 관계는 결코 우연적, 기호적 관계가 아니다. 그 사이에서는 특별한 사건이 일어나며, 그것은 표현(Ausdruck, 표출)이다. 그리고 그 표현의 공간에서 일어나는 것, 즉 그 공간 안에서 스스로 표현되는 것은 다름 아닌 하나의 역사적 관계이다. 따라서 알레고리의 주제는 전적으로 역사이다. 여기서 자연이 나타남으로, 그리고 무상성(Vergänglichkeit)이 의미된 것으로 놓

여 있을 때, 그 둘 사이의 역사적 관계가 다음과 같이 드러난다. “시간이라는 결정적인 범주 아래서 - 이 시간의 범주를 이러한 기호학의 영역에 가져 온 것은 위에 언급한 사상가들의 위대한 낭만주의적 통찰이었는데 - 상징과 알레고리의 관계를 강렬하게 도식화하여 규정할 수 있다. 상징에서는 몰락이 변용되는 가운데 자연의 이상화된 얼굴이 구원의 빛 속에서 순간적으로 계시되는 반면, 알레고리 속에는 역사의 죽어가는 얼굴표정(facies hippocratica)이 굳어진 원초적 풍경으로서 관찰자 앞에 모습을 드러낸다. 역사란 그것이 처음부터 지녔던 시대에 맞지 않는 것, 고통스러운 것, 실패한 것 모두를 두고 볼 때 하나의 얼굴에서, 아니 해골(Totenkopf)의 얼굴에서 특징적으로 드러나는 법이다. 그리고 표현의 모든 ‘상징적’ 자유, 형상의 모든 고전적 조화, 모든 인간적인 것이 그러한 해골의 얼굴에 들어 있지 않은 것이 진실인 것처럼, 이렇듯 자연적으로 몰락한 형상 속에는 인간존재의 자연뿐만 아니라 개개인의 전기적 역사성이 의미심장하게 수수께끼적인 물음으로 표현되고 있다. 이것이 역사의 세속적 전개를 세상의 수난사(Leidensgeschichte)로 보는 바로크적, 알레고리적 관찰의 핵심이다. 역사는 그것이 몰락하는 단계들에서만 의미를 띤다. 의미가 많은 만큼 그만큼 죽음에의 몰락이 있다. 왜냐하면 죽음은 자연(Physis)과 의미 사이에 들쭉날쭉한 경계선을 가장 깊숙이 파내기 때문이다. 여기서 말하는 무상성이란 무엇인가? 그리고 의미의 원사란 무엇을 뜻하는가? 나는 이 개념들을 통상적인 방식으로 전개할 수 없다. 여기서 문제 되는 것은 일반 개념적 구조에서 출발하는 기투의 발전이 아니라, 근본적으로 다른 논리적 형식, 곧 별자리(Konstellation, 星座)의 형식에 속한다. 이 논리 구조 자체를 여기서 분석할 수는 없지만, 그것은 개념들의 연역적 설명이 아니라 이념들의 별자리, 즉 무상성, 의미, 자연, 역사들의 이념들의 별자리이다. 이 아이디어들은 불변항으로 호출되는 것이 아니라, 오히려 구체적 역사적 사실성을 중심으로 그 각각의 순간 속에서 하나의 유일한 결합으로 드러난다. 이때 이러한 순간들은 어떻게 서로 얹혀 있는가? 자연은 창조로서 벤야민 자신에게서 이미 무상성의 흔적으로 표지되어 있다. 자연 자체는 덧없다. 그러나 자연은 자신 안에 역사의 계기를 갖는다. 역사적인 것이 출현할 때면 언제나 그것은 자신 안에서 소멸해간 자연적인 것으로 되돌아간다. 거꾸로, 제2의 자연이 나타날 때마다, 즉 관습

의 세계가 우리에게 다가올 때마다, 제2의 자연은 그 무상성이 명백하게 그 의미로 드러남을 통해 해독된다. 벤야민에게 있어서 이것은 다음과 같이 표현된다. 그리고 여기서 더 나아가야 한다. 그는 원사적인 기본 현상들이 존재한다고 말한다. 그것들은 처음에 있었고, 지나갔으며, 알레고리 속에서 의미를 부여받는다. 그것들은 알레고리 속에서 문자적 형태로 되살아난다. 따라서 문제는 단지 역사 속에서 원사적 모티프들이 반복된다는 것이 아니다. 오히려 원사 자체가 그 무상성 속에서 역사의 근본 모티프를 내장하고 있다는 데 있다. 지상에 무상성에 대한 기본 규정은 다른 아닌 자연과 역사 간의 관계이다. 모든 존재 혹은 존재하는 모든 것은 오직 역사적이고 자연적인 것의 교차로만 파악될 수 있다. 무상성으로서의 원사는 항상 현존한다. 그것은 의미의 징표 속에서 존재한다. 의미란 자연과 역사의 계기들이 서로 해소되지 않고, 동시에 서로 분리되며, 그렇게 교차함으로써 자연은 역사의 징표로, 역사는 자기 자신이 가장 역사적인 곳에서 자연의 징표로 나타나는 것을 뜻한다. 모든 존재 혹은 적어도 되어버린 존재, 지나간 존재는 알레고리로 변모하며, 따라서 알레고리는 더 이상 단순히 미술사적 범주가 아니다. 의미함, 그 자체도 더 이상 단순히 역사철학적 해석학의 문제나 초월적 의미의 문제가 아니라, 역사를 원사로 변형시키는 구성적 계기이다. 그래서 의미의 원사라고 불린다. 예를 들어 한 폭 군의 몰락은 바로크적 언어로는 태양의 저물음과 같다. 이 알레고리적 관계는 이미 다음과 같은 예감을 내포한다. 즉 그것을 통해 구체적 역사를 자연의 양식 속에서 해석하고, 자연을 역사라는 징표 속에서 변증법적으로 구성할 수 있는 가능성을 내포한다. 이 구상의 실현이 바로 다시금 자연사의 이념인 것이다.

III. 이제 나는 자연사의 이념의 기원을 개략적으로 제시한 뒤, 더 나아가고자 한다. 이전의 세 인용(루카치, 벤야민, 그리고 자연사의 관점)을 묶는 공통의 매개는 골고다의 표상 속에 있다. 루카치에게서 그것은 단지 수수께끼적인 것이었지만, 벤야민에게서는 그것이 읽혀야 할 암호로 된다. 그러나 급진적인 자연사적 사유 아래서는, 모든 존재자가 잔해(Trümmer)와 파편(Bruchstücke, 폐허)으로, 즉 하나의 골고다로 변한다. 그곳에서 비로소 의미가 발견되며, 그 속에서 자연과 역사가 얹혀들어간다. 따라서 역

사철학은 이제 의도적 해석의 과제를 부여받게 된다. 이로써 이중의 전환이 이루어진 셈이다. 한편으로 나는, 존재론적 문제설정을 역사적 공식으로 전환함으로써, 존재론적 물음이 어떻게 구체적으로 역사적으로 급진화될 수 있는지를 보여주려 했다. 다른 한편으로는, 무상성의 징표 아래에서, 역사 그 자체가 일정한 의미에서 존재론적 전환을 향해 나아간다는 것을 보여주었다. 그러나 내가 여기서 말하는 존재론적 전환은 오늘날 일반적으로 그렇게 불리는 것과는 전적으로 다른 것이다. 그러므로 나는 이 표현을 지속적으로 주장하려는 것이 아니라, 오직 변증법적 의미에서 도입할 뿐이다. 내가 자연사로서 상정하는 것은, 역사주의적 존재론이 아니다. 즉, 딜타이가 하듯이, 역사적 사실들 사이의 어떤 연관을 추출해 그것을 하나의 의미 또는 시대의 근본 구조로 전체를 포섭하려는 시도는 아니다. 딜타이적 시도, 곧 역사주의적 존재론의 시도는 좌초됐다. 그 이유는 그것이 사실성에 대해 충분히 진지하지 않았기 때문이다. 그는 정신사의 범위에 머물러 있었으며, 단지 비구속적인 사고양식의 개념들로부터 출발하여 물질적으로 충만한 현실을 전혀 파악하지 못했다. 따라서 문제는 역사의 원형들을 시대별로 구성하는 것이 아니라, 역사적 사실성을 그 자체의 역사성 속에서 자연사적으로 파악하는 데 있다.

자연사의 구성을 위하여, 나는 이제 두 번째 문제를, 즉 정반대 방향으로부터 제기하고자 한다. (이것은 프랑크푸르트 토론의 직접적인 의미 연장선상에 놓여 있다.) 어떤 이는 내가 의도하는 것은 역사의 일종의 마법적 매혹이라고 말할 수도 있을 것이다. 여기서는 역사적인 것이 그 모든 우연성 속에서 자연적인 것 혹은 원사적인 것으로 제시되는 셈이다. 알게 고리적으로 나타난다는 이유로, 역사적으로 마주치는 것이 의미 있는 것으로 미화되어서는 안 된다. 그것은 내 의도가 아니다. 물론 이 물음의 출발점, 즉 역사의 자연적 성격은 낮은 것, 기이한 것이다. 그러나 만약 철학이 단지 이러한 충격의 수용에 머문다면, 역사적인 것이 항상 동시에 자연으로 나타나는 그 사실을 그저 수용하는 데 그친다면, 그것은 바로 헤겔이 셸링을 비판하여 말했던 “모든 고양이와 희식인 무차별의 밤”과 같은 상태가 될 것이다. 어떻게 이 밤을 벗어날 것인가? 그것을 나는 여기서 잠시 암시하고자 한다.

이 지점에서 우리는 다음의 사실에서 출발해야 한다. 역사는 우리에게

주어진 그대로, 전적으로 불연속적인 것으로 나타난다. 이는 단순히 서로 다른 사실들과 사건들이 병치되어 있다는 의미만이 아니라, 구조적 불연속성을 포함한다. 리츨러(K. Riezler)가 역사성의 세 가지 상이하고 서로 얽혀 있는 규정인 티케(우연), 아난케(필연), 자발성을 말할 때, 나는 이 분할을 어떤 소위 통일로 합성하려 하지 않을 것이다. 오히려 바로 이 구성적 얽힘의 개념 속에서 새로운 존재론 (새로운 본체론적 사유)이 매우 생산적인 성과를 보여주었다고 생각한다. 이제 이 불연속성은, 내가 이미 언급했듯이 하나의 통합된 구조적 총체로 환원될 권리를 갖지 않으며, 우선은 역사 속에서 다음과 같은 대립으로 드러난다. 즉 신화적-태고적인 (mythisch-archaische) 자연적 질료, 즉 이미 있었던 것과 그 속에서 새롭게 그리고 변증법적으로 발생하는 것 사이의 대립이다. 이 두 범주는 그 자체로 모호함을 내포하고 있다. 그러나 자연사의 개념에 도달하기 위한 차이적 방법은 자연사를 하나의 선형적 통일체로 전제하지 않으면서, 철학적 언어 안에서 이 두 불확정적 구조의 대립을 그대로 받아들이는 데 있다. 이렇게 하는 것이 정당한 이유는 역사철학이 실제로 언제나 원래로서 존재하는 것과 새롭게 되는 것의 얽힘 속에서 나타난다는 연구적 사실들이 그것을 보여주기 때문이다. 예를 들어 정신분석학을 떠올려보자. 그곳에서도 이러한 대립이 뚜렷하게 드러난다. 즉, 연상 작용이 더 이상 붙지 않는 태고적인 상징과 내면적-역동적이며 내적 역사적인 상징인 현재의 심리적 현실로 전환 가능한 상징 사이의 차이 말이다. 역사철학의 과제는 우선 이 두 계기를 분리해내고, 그 대립을 명확히 하는 것이다. 오직 그 대립이 명확히 드러날 때에만, 우리는 비로소 자연사의 구성으로 나아갈 수 있다. 이때 실증적 연구가 주는 또 다른 실마리는 신화적-태고적인 것과 새로운-역사적인 것과 대조할 때 얻어진다. 거기서 보여지는 사실은, 근처에 놓인 신화적-태고적인 것, 소위 실체적으로 고정된 신화적인 것은 그런 방식으로 정적으로 근처에 놓인 게 전혀 아니라, 모든 위대한 신화들 안에, 그리고 우리 의식이 아직 가지고 있는 모든 신화적 이미지들안에도, 역사적 역동성의 계기가 이미 들어있다는 것이다. 더욱이 그것은 변증법적 형식을 갖고 있어, 신화적인 근본 소여들은 그 자체 모순적이며 모순적으로 움직인다. 즉 신화의 근원적 내용들은 스스로 모순적이며, 모순 속에서 운동한다. (예를 들어 프로이트가 말한 양가성 또는 우르보르트의 이중 의

미 현상을 기억하라) 크로노스 신화는 이러한 예시이다. 그 신은 최고의 창조주이면서 동시에 자기의 피조물인 자기 자식을 파괴하는 자이다. 또한 비극의 토대를 이루는 신화는 언제나 변증법적이다. 왜냐하면 그것은 한편으로 죄 있는 인간의 자연에의 예속을 표현하면서도, 다른 한편으로 그 운명을 스스로 화해 시키고, 인간이 그 운명으로부터 인간으로서 솟아오르게 하기 때문이다. 비극적 신화 속의 변증법적 계기는, 자연과 죄의 속박에서 동시에 화해와 초월의 가능성을 내포하고 있다. 그런데 이러한 변증법을 중단시키는 정태적·비변증법적 신화관념은 그 근원을 플라톤에게서 찾을 수 있다. 플라톤에게서 현상세계는 버려져 있고, 이데아들은 그것을 지배하지만, 그 운동에는 아무런 참여를 하지 않는다. 경험세계와 이데아의 분리로 인해, 이데아는 결국 별들 아래로 옮겨지며, 정지된 것, 응결된 것이 된다. 이는 곧 의식이 그 자연적 즉자성을 상실한 상태를 드러낸다. 플라톤의 순간에 의식은 이미 관념론의 유혹에 빠져 있었다. 즉 정신은 세계로부터 추방되고 역사로부터 소외되어, 생동성의 대가로 절대성이 된다. 이러한 신화적 요소의 정태적 성격의 허상, 바로 이것을 벗어던져야만, 우리는 비로소 자연사의 구체적 형상에 다가갈 수 있다.

다른 한편 “매번 새로운 것”, 역사 안에서 변증법적으로 생산된 것은 정말로 태고적인 것으로 나타난다. “역사는 가장 역사적인 곳에서 가장 신화적이다” 여기에 가장 큰 어려움이 놓여 있다. 이 생각을 일반적으로 전개하기보다, 나는 하나의 예를 들고자 한다. 그것은 가상의 문제이다. 여기서 내가 말하는 가상은 이미 언급한 제2의 자연의 의미에서이다. 이 제2의 자연은, 자신을 의미 있는 것으로 제시함으로써 사실상 가상의 차원에 속하며 그 가상성은 역사적으로 산출된 것이다. 그것은 가상이다. 왜냐하면 우리는 현실을 잃어버렸고, 비어버린 그 현실을 여전히 의미 있게 이해한다고 믿기 때문이다. 혹은 우리가 이 낯설어진 현실에 주관적 의도들을 그 의미로 덧씌움으로써, 마치 알레고리처럼 이해하기 때문이다. 그런데 주목할 점은, 이 내적-역사적 존재로서의 가상 자체가 이미 신화적 성격을 지닌다는 것이다. 모든 신화적 운명의 변증법이 항상 오만(Hybris)과 현혹의 형태로 허상에 의해 개시되듯이, 역사적으로 산출된 모든 가상의 내용들 역시 언제나 신화적이다. 이는 단지 그것들이 태고-원사적인 것을 반복한다는 의미만은 아니다. 예술 속에 모든 가상적 요소가 신화와 얽혀

있다는 것(예를 들어 바그너를 생각하라)만을 뜻하지도 않는다. 그보다 중요한 것은, 신화적 성격 그 자체가 이 역사적 현상으로서의 허상 안에 되풀이되어 출현한다는 점이다. 이 점을 규명하는 것이야말로 진정한 자연사적 문제일 것이다. 예를 들어, 어떤 건축물에서 가상의 성격을 인식할 때 그 가상과 결부된 것은 “항상 이미 있었던 것”이라는 사유이며, 그것은 다만 다시 인식되는 것에 불과하다는 것을 보여주는 문제이다. 이런 의미에서 “데자뷔” 즉, 다시 봄의 현상이 분석되어야 한다. 또한 이런 내적-역사적, 소외된 허상 앞에서 신화적 원형상인 공포가 되살아난다. 이 관습의 가상적 세계가 우리 앞에 나타날 때마다 고대적 공포가 우리를 사로잡는다. 더 나아가 가상에 언제나 따라붙는 위협의 계기, 가상이 모든 것을 깔때기처럼 끌어들이는 성격을 갖는다는 점도 역시 신화적 가상의 한 요소이다. 또 다른 측면은, 가상의 실재성인데 단순한 영상적 허구가 아니라, 우리가 마주칠 때마다 그것을 표현으로 느낀다는 점이다. 가상은 단순히 제거되어야 할 환영이 아니라, 그 속에서만 드러나고, 그 밖에서는 기술될 수 없는 무엇을 드러낸다. 이 역시 가상의 신화적 측면이다. 마지막으로, 신화의 결정적이고 초월적인 동기, 즉 화해의 모티프 역시 가상에 속한다. 나는 감동이란 항상 가장 낮은 예술작품에 붙어 있고, 가장 높은 예술에는 붙어 있지 않다는 사실을 상기시키고 싶다. 그럼에도 불구하고, 세계가 가장 가상적으로 나타날 때, 바로 그곳에서 화해의 약속이 가장 완전하게 주어진다. 세상이 모든 “의미”로부터 가장 밀폐되어 있을 때, 그때야말로 화해의 가능성이 가장 강하게 발현된다. 이로써 나는 당신들을 가상 자체의 원사적 구조로 되돌려보내고자 한다. 가상이란, 그 존재양식 안에서 역사적으로 산출된 것이며, 철학의 통상적 언어로 말하자면, 주체-객체 변증법으로부터 산출된 것이다. 사실상 제2의 자연이 바로 제1의 자연이다. 역사의 변증법은 단순히 원사적 소재를 새로운 의미로 재취하는 것이 아니라, 역사적 소재 자체가 신화적이고 자연사적인 것으로 변형된다.

이 모든 것을 역사적 유물론과의 관계로 말하자면, 여기서 말하는 것은 단순히 한 이론을 다른 이론으로 보완하는 관계가 아니다. 그보다는 한 이론의 내재적 해석의 문제이다. 나는 일종의 유물론적 변증법의 재판관으로서 나를 위치시킨다. 그리고 여기서 제시한 모든 것은, 사실상 유물론적 변증법의 근본 요소들을 해석한 것에 불과함을 보여야 한다.

더 읽을거리

〈『변증법적 상상력』, 마틴 제이, 노명우 옮김, 동녘〉

- 이 책은 프랑크푸르트 학파 전반에 대한 논의를 담고 있는 중요한 입문서이다. 주로 프랑크푸르트 학파의 학문의 영향사를 논의하고 있으며, 비판이론의 최고의 입문서로 꼽힌다. 비판이론에 관심이 있다면 꼭 읽어봐야 할 중요한 연구서이다.

〈『계몽의 변증법』, 막스 호르크하이머, 테오도어 아도르노, 김유동 옮김, 문학과지성사〉

- 타임지 선정 20세기 최고의 책 인문 분야에 선정된 현대 철학의 고전이자 역사상 가장 어두운 책. 비판이론의 진지한 학문적 장에서 논의하고 싶다면 반드시 읽어야만 하는 비판이론의 정수. 왜 인류가 더 나은 상태가 아니라 야만에 빠졌는지에 대한 질문에 대한 응답과 자본주의 문화에 대한 엄밀한 비판이 궁금하다면, 반드시 읽어봐야 할 책이다. 이 책은 세상과 사회에 대한 불의를 들춰내고 있다.

〈『도구적 이성 비판』, 막스 호르크하이머, 박구용 옮김, 문예출판사〉

- 학계에서는 어려운 『계몽의 변증법』의 쉬운 버전이라고 알려져 있다. 『계몽의 변증법』의 핵심 개념인 ‘도구적 이성’에 대한 설명과 비판이다. 주로 이성의 도구성, 수단성과 밀정하게 연결된 실용주의, 실증주의에 대한 비판이 이루어져 있으며, 이성이 상실된 시대에 우리가 어떻게 사유해야 하는 지에 대해 재고하게 해주는 책이다. 비판이론 혹은 더 나아가서, 현대의 도구적 사유에 대한 문제점을 알아보고 싶다면 꼭 읽어봐야 할 책.

〈『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 발터 벤야민, 최성만 옮김, 길〉

- 소위 ‘역사철학테제’라고도 잘 알려져 있는 이 책은 아도르노와 굉장히 지적 교류를 나눴던 벤야민의 마지막 글이다. 이 몇 개의 테제들은 비판이론의 핵심 사상가였던 아도르노에게 무시하지 못할 영향을 끼친다. 여기서 제시되고 있는 역사 철학의 문제점이나, 신화적 폭력 등등 벤야민의 문제 의식과 개념들은 아도르노에게 그대로 이어진다. 만약 아도르노나 비판이론을 깊게 공부하고 싶다면 반드시 독해해봐야 할 책이다.

〈『이성과 혁명』, 헤르베르트 마르쿠제, 김현일 옮김, 중원문화〉

- 마르쿠제는 변증법의 ‘부정적’ 능력을 복원시킨 철학자이다. 물론 가장 실천적이었던 마르쿠제는 후기에 비판이론과 거리를 두지만, 그가 연구한 헤겔의 변증법은 비판이론의 철학적 방법론에 영향력을 끼쳤다. 또한 마르쿠제는 아도르노와 함께 68혁명의 상징적인 인물이 되기도 한 인물이다. 그가 남긴 업적은 분명 비판이론의 ‘비판’ 정신이 무엇인지를 아주 잘 보여주며, 그의 주저인 『이성과 혁명』에서 그 비판이론의 이념을 볼 수 있다.

〈『소유냐 존재냐』, 에리히 프롬, 차경아 옮김, 까치〉

- 『사랑의 기술』로 국내에 잘 알려진 비판이론가인 에리히 프롬은 프랑크푸르트 학파 철학에 쉽게 접근하는데 도움을 준다. 후기 자본주의, 문화 자본주의 비판에 한 축을 세운 프랑크푸르트 학파의 비평과 비판에 입문하고 싶다면, 이 책을 읽어보길 추천한다. 이 책은 프롬 책 중에 좀 어렵게 쓰였지만, 비판이론의 핵심 테제들을 핵심적으로 보다 평이하게 풀어내고 있다.

전통이론과 비판이론 - 초기 비판이론의 주요 논문들

번역자 / 이재혁

발행처 / 북토리

도움 주신 분 / 옹희빈

e-mail / ljinh2@gmail.com

초판 1쇄 발행일 / 2025년 12월 3일

※ 본 판본은 공식적 판본이 아닌 단순한 학술 번역서입니다.

※ 본 판본이 필요하신 분들은 위 이메일로 연락 부탁드립니다.