

자유에 반대하여 : 아도르노, 레비나스 그리고 자유의 병리들 (2012)

(Against Liberty: Adorno, Levinas, and the Pathologies of Freedom)

에릭 넬슨(Eric S. Nelson)

번역자 : 이재혁¹⁾

[초록]

아도르노와 레비나스는 서로 다르지만 교차하는 관점에서, 권력 및 경제적 교환 체계에 의해 형성된 자유의 병리적 형태들이 존재하며, 이것들이 타자에 대한 방임, 착취, 지배를 정당화한다고 주장한다. 이 논문에서 나는 아도르노와 레비나스의 저작들이 어떻게 소유적 개인주의(possessive individualist)와 자유지상주의적 자유 개념 안에 이데올로기적으로 표현된 것과 같이, 부자유를 영속화하는 현재의 담론과 자유의 체계들에 맞서기 위한 비판적 모델과 전략을 제공함으로써 현대 자본주의 사회 내에서 자유의 아포리아를 진단하는 데 도움을 주는지 검토한다.

[주요어] : 비대칭적 윤리, 자본주의, 평등, 자유, 자유지상주의, 사회 정의, 연대

서론

인간 주체는 마치 마법의 주문에 걸린 것처럼
자기 자신의 자유라는 관념에 홀려 있다.

- 아도르노

자유(Freedom)²⁾는 서구의 대중적 상상 속에서 - 비록 수사적이고 이데올로기적일 뿐일지라도 - 일반적으로 행위를 위한 본래적인 원천(자신의 행위를 공식화하고, 선택하며, 결정하는 의지의 자유(freedom of the will)로서)이자 궁극적인 가치(자신이 적절하다고 보는 대로 자신의 이익을 추구할 수 있는 리버티(liberty)로서)로 받아들여진다. 반드시 합의를 통해 확립된 법의 조건은 아닐지라도, 자의적인 외부적 의지와 권위로부터의 독립으로 정의되는 소극적 자유는 고전적 자유주의와 현대의 자본주의 지향적인 자유지상주의의 규정적 특징이다. 그러나 이미 로크에게서 자유(liberty)는 자유로운 동의로서 강요와 대조되는 동시에 그 강요에 묶여 있는 상태로 남는다. 로크의 자유 개념은 전쟁, 노예제, 식민주의, 그리고 타자의 집단적 공동 재산 - 예를 들어 북미 원주민의 토지 - 을 유용하고 개인적인 자신의 것으로 만들기 위해 찬탈하는 것을 다양한 정도로 정당화한다.

로크의 정치적 저작들에서 자유주의적 영국인의 개인적 자유라는 신정론이 그러한 자유를 실현할 능력이 없는 자들에 대한 착취를 어떻게 정당화하는 지는 명백하다. 이와 유사하게, 자본주의적 불평등에 의해 생산된 더 많은 양의 부는 애덤 스미스와 자본주의의 정통적 해석

1) 한국외국어대학교 철학과 24학번

2) [역주] 본 논문은 'Freedom'과 'liberty'를 혼용하여 사용한다. 두 구분이 별로 중요하지 않은 맥락에서는 '자유'로 통일하여, 따로 병기 하지 않았고, 구분하는 경우에는 따로 병기하거나 '리버티'로 음역했다.

들에 따라 행위자의 개인적 주도성(initiative)에 따른 불평등한 분배를 정당화한다. 에머슨(Emerson)과 소로(Thoreau)를 포함한 19세기 미국의 개인주의자들은 개인의 자기 주도적 책임과 관대함을 찬양했으며, 고독을 더 깊은 사회성과 연대의 조건으로 제시했다. 그럼에도 불구하고, 현대 정치의 대중적 권위주의적 자유지상주의는 고결한 영혼들의 이러한 자유로운 관대함을 인식하지 못하며, 공동체를 자유의 바람직한 결과로 인정하지도 않는다. 오히려 그것은 자유의 일차적인 덕목을 타자에 대한 공포와 불신, 그리고 대중적 르상티망(resentment)의 정치에서 찾는다.³⁾

내가 구체적인 사례로 채택할 북미 정치적인 삶의 현재 조건은, '자유'(freedom)가 개인과 공동체를 위한 비판적 잠재력과 유토피아적 약속에도 불구하고, 정당화되지 말아야 할 것을 정당화하는 데 있어, 어떻게 문제가 될 수 있는지를 보여준다. 자유는 데이비드 하비(David Harvey)가 서술했듯이, "타자를 지배하고 착취하는 자유"가 될 수 있다 (Harvey 2000: 173 [『희망의 공간』]). 자본주의적 자유가 '불평등한 보상의 정치'뿐만 아니라 막대한 부의 불평등, 나아가 더 능동적인 형태의 착취와 소외를 정당화하는 한, 자유와 리버티(liberty)가 개인과 공동 삶의 변형에 병리적이고 파괴적인 이데올로기적이고 신화적인 방식으로 전개될 때 그것들이 과연 무조건적인 선(善)으로 해석될 수 있는지는 의문스럽다. 이러한 자유의 병리학은 - 우리와 다른 자들, 더 약한 자들, 가난한 자들, 이방인들, 우리와 함께하지 않는 '적'에 맞선 - 자기 주장과 - '우리'와 같은, 우리와 함께하는 '친구'와 같은 이미지인 자들에게로의 - 권위주의적 복종이라는 변증법을 동반하여, 비록 그것에 도전하는 경향들이 존재함에도 불구하고 미국의 매체, 정치, 사회적 삶에서 너무나 명백한 경향으로 나타난다.

나는 이 에세이에서 이러한 현대적 상황을 염두에 두고 자유의 가치라는 철학적 문제를 다룰 것이다. 근대 서구 철학에서는 자아(ego)의 절대적 자유를 요구하고 이를 사물화하며, 개인적 자발성과 자기보존을 향한 추구를 통해 개념화되는 소유적 개인을 찬양하는 경향이 존재한다. 20세기의 일련의 사상가들은, 타자와 비동일적인 것으로 남아 있는 것을 위해, 자아의 이러한 우선성과 그 논리가 요구하는 동일성에 의문을 제기해 왔다(Schroeder 1996: 101). 프란츠 파농은 "일부는 자신의 현존을 세계에 부과하고, 자신의 현존으로 세계를 가득 채우고자 한다"고 묘사했는데, 이 "일부"에는 자신의 자유 기준에 따라 타자를 흡수하고 배제하려는 집단과 개인이 모두 포함된다. 이것은 자신의 자아감(sense of self)을 주장하고 안정시키기 위해 타자에 맞서 자신을 세우는 자아의 자유이다. 파농은 "한 독일의 철학자가 그 과정을 자유의 병리학으로 묘사했다"고 언급했다(Fanon 2008: 200 [『검은 피부, 하얀 가면』]).

파농이 지칭하는 인물은 귄터 안더스(Günther Anders)로, 그는 - 간과되어왔으나 예리하고 선견지명이 있는 한 에세이에서 - 자기주장적 자유의 부식적이고 병리적인 특성들을 상세히 서술했다. 안더스에 따르면, 타자를 무시하고 부정하는 허무주의적 자유는 나치(National Socialist totalitarianism)의 한 조건이며, 이는 자유의 이데올로기가 - 이 경우 고유한 '독일적 자유'라는 관념이 - 어떻게 지배의 실천들과 공모하는지를 보여준다. 자유지상주의 이론이 주장하듯 자유가 지배의 반대항인 것이 아니라, 자유는 세계를 자신으로 채우고 자신의 동일성에 따라 세계를 순응시키려는 의지로서 지배와 뒤엉켜 있다(Anders 1936/37: 22-54; 2009: 278-310 [『자유와 병리학: 비동일성에 관한 에세이』]). 소극적 자유 - 로크에서 현대

3) [원주] 비록 논문이 자기 주장과 타자의 부정 사이에 깊은 연관성이 있다는 결론을 지지하고는 있지만, 우리는 엘리트의 이론 중심적 자유지상주의와 그것의 대중적이고 '속된' 구현들 사이의 차이점을 명시해야 한다. 또한 J. E. 뢰머(J. E. Roemer) 등의 저작(2007:77)에서 논의된 바와 같이, "그 구종상 인종차별로부터 자유로운" 지상주의 이론과 "자유지상주의적인 레토릭 뒤에 위장된 인종차별" 사이에는 적어도 이론적인 구분이 존재한다.

자유지상주의에 이르는 특정 자유주의의 규정적 특성 - 는 이러한 맥락에서, 타자에 대한 무관심과 무책임의 합리화로 기능할 뿐 아니라, 적극적인 불의(active injustice)의 정당화로도 기능한다. 그것은 철학적 이론화가 아니라 사회적 이데올로기로서, 모든 메리트와 가치를 보이지 않고 불가피하게 결정하는 신, 운명, 혹은 시장 때문에 자유를 누릴 자격이 없는 타자들 위에서 자신의 자유를 실현할 공간을 열어준다.

현대 자본주의 사회를 비판적으로 평가하기 위해서는, 팽창된 의미의 '자유주의' 이해가 문제제기되어야 한다. '자유주의'는 고전적 자유주의와 공화주의, 자본주의 지향적 자유지상주의, 그리고 보다 강건한 형태의 사회적 책임과 양립 가능한 현대 자유주의의 여러 변종들이 서로 구별될 수 없을 정도로 광범위하게 이해되어서는 안 된다. 본 논문은, 레비나스와 아도르노의 저작들에게 전개된 윤리적이고 사회정치적 논증에 비추어, 소극적 자유의 우선성과 소유적 개인주의에 의해 규정되는 자유주의의 변종을 다루고자 한다.

자유 비판

자유는 이데올로기적 주장 속에서, 그것의 반지성주의적 **르상티망**과 함께, 자유는 비판의 반대항으로, 그리고 타자에게 응답할 필요성의 부정으로 나타난다. 습관적인 것과 사유되지 않은 것을 자연과 동일시함으로써, 비판은 일상적이고 비성찰적인 행위를 잠재적으로 문제화하고 자아로 하여금 자가 자신에 대한 설명을 요구함으로써 자연적 자유를 파괴하는 것으로 의심받는다. 아도르노와 레비나스는 각자의 방식으로, 합리적 자유가 어떻게 자기 자신을 배반하는지에 대해 예리하게 인식하고 있다. 칸트에서 밀을 거쳐 듀이와 하버마스에 이르는, 자율성(autonomy)을 옹호하는 더 사회 지향적이고 진보적인 사상가들에 의해 찬양된 자기성찰과 소통 속에서의 이성을 주고받는 외견상의 비판적 자유조차도, 동의가 동조에 대한 강제가 됨에 따라 자유의 실현이 아니라 자유에 대한 장애물이 될 수 있다.

헤겔과 마르크스에 의해 지적된 자기부정적 자유의 문제성은 프랑크푸르트 학파의 비판적 사회이론에서 심화되었다. 아도르노와 호르크하이머는 서구 근대성 내 자율성과 타율성, 자발성과 도구성의 아포리아들과 공모 관계들을 추적하면서, 사회에 의해 구축된 자유의 이미지를 계몽이 약속했던 자율성에 대한 이데올로기적 파괴로 진단했다. 개인이란 투사된 개인의 모습에 대한 대량 생산된 복제물에 불과하다는 개인주의의 이데올로기는, 구체적 개인이 문화산업과 대중 소비주의의 유사-개인주의적 순응주의 속에서 조작된 사물과 이미지에 의해 침식되고 흡수되는 상황과 조응했다.

문화산업의 총체적 효과는 반-계몽의 효과이며, 호르크하이머와 내[아도르노]가 언급했듯이, 그 안에서 계몽 - 즉 자연에 대한 점진적 지배 - 은 대중 기만이 되고 의식을 구속하기 위한 수단으로 변질된다. 그것은 스스로 의식적으로 판단하고 결정하는 자율적이고 독립적인 개인들의 발달을 저해한다. 그러나 이러한 개인들은 민주 사회가 스스로를 유지하고 발전시키기 위해 필요로 하는, 성숙한 성인의 전제 조건이 될 것이다. (Adorno 1991: 92; cf. 54-5 [『역사와 자유의 이론에 관하여』])

칸트적 자율성과 계몽의 합리적 독립에 대한 약속은 미리 결정된 상표들과 기성품화된 활동들 사이의 '자유로운 자기이의적 선택들'로 축소되고, 성숙한 개별화는 차단되고 좌절되며, 자유로운 자발적 활동은 삶의 번영과 실현이 아니라 억압적 오락(entertainment)과 이완으로, 도

피와 무책임의 반응적 영역으로 격화된다.

아도르노는 특히, 모든 새로운 기술적이고 문화적 유행을 해방으로 광고하는, 표면상으로 민주적인 대중문화가 어떻게 변증법적으로 그 반대항의 매개체가 될 수 있는지를 보여주었다. 아도르노에게 ‘자유와 자율성의 이데올로기’는 ‘실제로 부자유와 의존의 상태’를 위장한다 (Cook 1996: 64). 문화산업은 ‘모든 것 중 가장 경직된 양식’으로서, ‘오늘날 가장 효과적인 이데올로기의 형태’인데, 그것이 더 이상 어떤 특정한 이데올로기나 관점에도 의존하지 않고 오히려 그 모두를 전유하고 횡단하기 때문이다(Adorno and Horkheimer 2004: 104; Adorno 2006: 78 [『계몽의 변증법』]).

대중문화와 그것의 자유의 외양이 문화산업, 상품 물신주의, 소비주의에 의해 구성되었다는 아도르노의 분석은 비민주적인 엘리트주의라는 비판을 받아왔다. 그러나 대량 생산된 문화와 그것의 자유의 환상을 문제화하는 것은 자기부정적 민주주의와 자기침해적 자유에 대한 심문이다. 아도르노의 분석은, 하버마스와 같은 아도르노 비판자들이 주장하듯이, 계몽과 근대성의 해방적 잠재력을 부인하는 것이 아니라, 그것의 이데올로기적 이용과 변형들을 진단하는 것이다(Bronner 2004: 5)

아도르노의 소비주의적 개인주의 비판이 정확하다 하더라도, 그것이 자유시장적 자유에 대한 자유주의적이고 자본주의적 설명이 틀렸음을 의미하지는 않는다는 주장이 제기될 수 있다. 왜냐하면 이는 단지 그러한 자유가 아직 효과적으로 달성되지 않았음을 수반할 뿐이기 때문이다. 이 논변은 미래의 약속이자 부정된 현재로서의 자유의 변증법적 양의성을 반영한다. 자유 지상주의적 이기가 시사하듯, 자유주의적 자유에 대한 비판이 반드시 자유의 부정일 필요는 없다. 선진 자본주의 사회의 현존하는 부자유 상태 대한 비판자들은, 사회의 구조적 불평등들에서 자유의 역할과 계급, 젠더, 인종의 이 불평등들을 용인하는 자유의 이데올로기적 위조, 그리고 현재와 관련한 자유의 중단적이고 변혁적인 약속을 구별할 수 있다.

아도르노의 분석은 상품 물신주의에서 상품의 자율성에 직면한 개인의 타율성에 관한 마르크스의 테제를 발전시켰다(Hammer 2006: 29-31). 그럼에도 불구하고, 자유의 약속과 지배의 사실은, 그것들이 동일해지지 않으면서도 변증법적으로 매개되어 있다는 점에서 어느 하나로 환원될 수는 없다(Habermas 1992: 28). 아도르노에 따르면, 둘 중 하나만을, 찬성과 반대를, 그리고 친구와 적을 정립하는 것은 전쟁과 총체성의 논리이다(Adorno 1974: 131-2 [『부정변증법』]). 동일성과 사회적 총체성 내 이데올로기적 매개의 불안전성, 그리고 그 중단의 전망과 약속이야말로 아도르노에 의해, 그리고 또한 - 비(非)변증법적인 언어로 - 에마누엘 레비나스에 의해 분명해지는 것이다.

의문스러운 리버티

피터 듀스(Peter Dews)에 따르면, “인간은 왜 진정한 자유보다 부적절하고 자기파괴적인 자유를 선호하는가”라는 물음은 인간의 동기와 악의 전망에 관한 어려운 문제들을 제기한다 (Dews 2008: 130). 개인주의적이고 민주주의적인 자유가 지닌 순응주의적이고 파괴적인 경향들은, 아테네 폴리스의 열병적 조건들에 대한 플라톤의 진단에서부터 프랑스 혁명의 자기파괴에 대한 헤겔의 변증법을 거쳐 미국 정치 생활을 특징짓는 다수의 폭정과 순응에 대한 토크빌의 묘사에 이르기까지 논쟁의 대상이 되어왔다(Marcuse 1970: 96; Harold 2009: xxvi-xxviii).

자유(liberty)는 자유의 이름으로 배반될 수 있으며, 진정한 자유(authentic freedom)는 진

정하지 않은 병리적 자유에 의해 이데올로기적으로 왜곡되고 은폐될 수 있다. 그러나 아마도 자유는 진정한 것과 비(非)진정한 것, 혹은 소극적 자유와 적극적 자유들 사이의 구별이 사시하는 것보다 훨씬 더 의문스러운 것일지 모른다. 아마도 자유를 우선시하는 것은 보이는 것만큼 무해하고 자연스럽지 않으며, 타자에 대한 배반으로서 본질적으로 의문스러운 것일 수 있다. 특히 레비나스의 저작들에서, 타자에 대한 망각인 한에서 순진(naïve)하고 무책임한 자발성(spontaneity) 속에서의 ‘나(I)’의 자유에 대한 근본적 문제화가 발견된다(Levinas 1996a: 17). 타자에 대한 관심(concern)이나 의무 없이 권력을 높이고 향유(enjoyment)를 증대시키는 감각으로서의 자유, (타자의 그림자를 피하는 것을 제외하고는) 어떤 타자에도 무관심하게 햇빛 속의 자기 자리를 주장하는 자유는 자의적이고 폭정(tyranny)이다(Levinas 1999a: 15, 23; [『어려운 자유』 Bloechl 2000: 33).

레비나스는 이 권력 감각을 코나투스 및 실존을 위한 투쟁과 연결시키는데, 그는 이를, 자기보존의 사회병리적 승화에 대한 아도르노의 분석과 평행하게, 자아에 대한 근대 철학의 집착, 그것의 강박적인 자기관심, 그리고 존재 안에서의 그것의 참을성(perseverance)의 핵심으로 규정한다. 동시에, 역사적으로 형성된 이 이기주의(egoism)가 사회적 관습들에 의해 규정되는 계산적 자기이익과 결부되어 있는 한, 이러한 형태의 자아와 주체성은 희생의 의례화된(ritualised) 논리의 산물이다. 도덕, 정의, 이타주의에 대한 수많은 의구심에도 불구하고, 이 희생적으로 구성된 자아는 순응적이고 도덕주의적이며, 희생과 특권이 얽힌 게임의 규칙을 따르지 않는 자들에게 보복적이다. 아도르노와 호르크하이머는 『계몽의 변증법』과 권위주의적 성격에 관한 연구들에서, 적응적인 자기보존적 이성의 전략들이 권력에 의해 구조화된 불평등한 교환 체계들 속에서 재배치됨으로써 어떻게 부적응적이고, 비이성적이며, 권위주의적인 것이 되는지 밝혀낸다. 이러한 교환과 희생의 형상 속에서, 좋은 삶과 고전적 자본주의 자유주의가 소중히 여기는 ‘자연적 선(善)들’ - 생명, 자유, 행복 - 에 대한 개인의 추구는 체계적으로 상처받은 삶을 재생산한다.

근대 서구 철학에서 주체의 자유가 통상적으로 우선시되고 가치 있게 여겨지지만, 레비나스는 책임(responsibility)이 필연적으로 모든 자유에 선행하며 그것의 조건이라고 결론짓는다: “자유를 넘쳐 흐르는 책임에, 즉 타자들에 대한 책임에 의무 지워지는 것 (...) 자유에 선행하는 순수한 수동성이 책임이다” (Levinas 1987: 136). 이 수동성은 아도르노가 서술한, 문화산업에 의해 관리되고, 사적이고 유아(infantile)적인 소비의 패턴들 속에 갇혀 있으며, 사회적 총체성에 대한 자신들의 종속에 저항할 성실성과 성숙함과 힘이 결여된 자아들의 고분고분한 나약함이 아니다. 레비나스의 수동성은 사회로부터의 이탈과 피난처가 아니라 타자들의 삶, 필요(needs), 고통과의 얽힘이다. 수동성은 사회정치적 평등의 필요조건 - 충분조건은 아니더라도 - 인 책임의 타자를 위한 주체(one-for-the-other)[l'un-pour-l'autre]를 의미한다. 타자에 대한 나의 의존 - 타자를 위한 대속자(substitute)이자 타자의 포로가 되는 지점까지 - 은 자유의 바로 그 사실성이다. 즉, 자유가 변명 없이 타자들 앞에서 자기 자신에 대해 답변해야 한다는 사실이다. 그것은 타자에 대한 응답(response)으로 “자기 자신을 정당화해야만 한다”(Chanter 2001: 270). 진정한 - 즉 사회적으로 타자 지향적인 - 자유는, 그것이 응답해야 하는 지속적인 비판 없이는 불가능하다. 이 비판은 칸트적인 방식으로 자기 자신과 그것의 자율성에 의해 개시되는 것이 아니라, 타자에 대한 그것의 잠재적인 무책임과 불의에 의해 개시된다.

레비나스에 대한 반(反)인지주의적 해석들은, 이것들이 담론적 진리와 타당성 주장들에 관계하는 한에서 레비나스가 논증이나 비판에 관여한다는 것을 부정한다. 레비나스는 칸트적이고

일반적인 의미에서의 비판 개념에 대해 의문을 제기했으며, 따라서 레비나스에게는 비판이 없다고 여겨진다. 그럼에도 불구하고, 레비나스는 비판적 독해와 성찰의 시선들 - 제도들, 실천들, 합리적인 것들에 대한 심문 - 에 빈번히 관여한다(Harold 2009: xvi, 191). 레비나스는 사이먼 크리츨리(Simon Critchley)가 주장한 것처럼 '폐쇄(cloture)'로서의 독해에만 관여하는 것이 아니라, 철학자들의 주장들을 반박하고, 역전시키고, 가로지름으로써 문제화로서의 독해에 관여한다(Critchley 1999: 145). 레비나스는 달리 응답하는 의미에서의 문제화와 비판에 관여한다. 레비나스에 의해 비판적으로 통상 가정되는 의미와 다른 것으로 드러나는 하나의 개념이 바로 자유이다.

비판적 사회이론의 전략들 없이, 레비나스는 자신의 방식으로 타자에 대한 이기적인 무관심으로 혹은 책임을 훼손하는 유희적인 자발성으로 이해되는 자유의 이데올로기적 기능을 폭로했다. 레비나스는 “책임 없는 무조건적인 자유, 유희의 자유”를 요구하는 오이겐 핁크(Eugen Fink와 잔 들롬(Jeanne Delhomme) 같은 철학자들을 비판한다(Levinas 1996a: 90; 1996b: 53).. 레비나스의 비(非)인지적인 것의 포함은 반성과 개념화가 타자와의 마주침(encounter)과 타자에의 노출(exposure)에 파생되는 것일지라도, 윤리로부터 논증과 추론을 배제하는 것이 아니다. 모든 앎, 모든 담론은 억압되고, 왜곡되고, 괘호쳐진다 하더라도, 이미 자아와 타자의 마주침을 전제한다. 그러나 마주침은 소통과 성찰을 종결시키지 않는다. 그것은 소통과 성찰의 일시적 출발점이다.

자유에 대한 레비나스의 재사유는 자유를 위협에 처하게 하면서도 그것을 포기하거나 제거할 수 없다: “자유를 위해 정당화를 추구한다면 자유에 반하는 것이 아니다” (Levinas 1990a: 302). 그러나 레비나스가 자유를 자아의 자발성으로 서술하는 하이데거와 사르트르에 맞서 지적하듯, “자유는 자유에 의해 정당화되지 않는다” (Levinas 1990a: 303; cf. Kleinberg 2005: 275). 비록 책임이 무정부적(anarchic)이라 하더라도, 그것은 자아의 의도와 계산을 넘어서며, 자아와 타자가 마주칠 수 있는 재배치를 수반한다. 그리하여 단순한 저항과 한계가 아니라 타자의 정당하고 불가피한 요구들에 직면하는 ‘어려운 자유’에 대해서만 말할 수 있다. 따라서 레비나스에게, 타자의 호명(address), 고통, 질병을 - 의료 거부에서와 같이 - 인정하거나 응답하지 않는 무제한적이거나 무조건적인 자유는 자유가 아니라 방치와 폭정(tyranny)이다.

일부 해석자들은 레비나스 논증의 급진성을 약화시킨다. 예컨대 루디 비스커(Rudi Visker)는 “병리학에서와 같이 나의 자유를 제한하는 대신, 레비나스의 트라우마는 그것을 수립하거나, “투자한다”고 주장하지만, 이 투자는 ‘책임 없는’ 유희의 자유의 제한이다” (Visker 2004: 89; cf. Nancy 1993: 189). 레비나스를 자유의 표준적인 관념들에 덜 도전적으로 들리게 만들려는 - 그가 자유 자체를 제한하거나 자유의 우선성을 문제화하는 것이 아니라 단지 그것의 유희성을 제한할 뿐이라는 - 이러한 시도들은, 레비나스의 주장을, 자유는 자기 외부에 원천들을 갖지만, 이 외적 기원들이 자유를 개념화하는 방식을 바꾸어서는 안 된다는 약한 테제로 탈급진화한다. 그러나 이것은 레비나스에게 명시적으로 해당되지 않으며, “자유로운 자아가 이 책임의 한계를 설정하는 것은 자아에게 달려 있다 (...) 그러나 그것은 오직 그 본래적인 책임의 이름으로만 그렇게 할 수 있다. (...)” (Levinas 1990a: 225). 자유는 자기-개시적이었다가 이후 도덕적으로 혹은 병리적으로 제한되는 것이 아니다. 자유는 이미 타자들에 대한 윤리적인 응답의 긴장과 그들의 배반에 대한 공모를 통해 구성된다. 따라서 레비나스의 자유는 통합되고 대체되는 최초의 트라우마일 뿐만이 아니다. 그것은 불면, 깨어있음, 그리고 각성이다(Levinas 1998b: 70; 『우리 사이』 1999b: 65 『새로운 탈무드 읽기』).

이러한 독해들은, 현대의 정치적 자유 호소들이 윤리적 약속을 포함하는 동시에 철저히 이데올로기적이고 지배, 착취, 폭력에 병리적으로 사로잡혀 있는 것으로 해석하는 자들에게 레비나스의 핵심 관심인 병리적 자유를 충분히 분명화 하지 못한다. 레비나스는 자유라는 단어를 포기하지 않으나, 자유가 종종 회피, 변명, 폭력의 정당화이기에 그것의 자기-현시(self-presentation)에 대해 근본적인 의문을 제기한다. 따라서 레비나스는 자유로운 사람들이 어떻게 “자유를 잃지 않으면서 이성애 종속될 수 있는지”, 그리고 어떻게 우리가 “유한성 속에서 자유에 타격을 가하지 않으면서 이 유한한 자유의 관념에 의미를 부여할 수 있는지 (...) 자유는 어떻게 존재하면서 또한 제한될 수 있는지”를 묻는다(Levinas 1999b: 70 Eric S. Nelson96; 2000: 178). 타자로부터, 그리고 타자에 대한 응답으로 진행되는 책임있는 자유의 이 전망은, 개인주의와 자유의 이데올로기적 담론들을 특징짓는 도덕주의화와 무책임의 아포리아적인 역동성에 대한 대안을 제시한다.

비대칭적 자유

또 다른 문제적인 해석 전략은 레비나스가 자유와 그 특권들을 너무 기꺼이 포기하려 한다고 시사한다. 프랑크푸르트 학파에 대한 자신의 해석에 기반해 레비나스를 설명하는 프레드 알포드(C. Fred Alford)는 다음과 같이 주장할 때 레비나스 사상의 중요한 차원을 놓치고 있다: “모든 형태의 의지의 자유에 맞서, 레비나스는 의지의 포기로서의 자유, 즉 세계에 대한 열려 있음(openness)을 상정한다” (Alford 2002: 121). 레비나스는 하이데거의 열려 있음, 내버려둠(letting), 내맡김(Gelassenheit)을 명시적이고 반복적으로 거부한다. 레비나스는 의지 없는 이타적이고 수용적인 열려 있음을 주장하는 것이 아니라, 오히려 타자와 타자의 자유에 대한 능동적 책임인 의존성과 수동성을 주장한다. 비록 아도르노는 수동성과 수용성의 언어를 비판적 사유의 포기로 간주하여 과도하게 사용하는 것을 거부하고 이 언어를 하이데거와 연관시키지만, 레비나스에게 그것은 ‘사후에(after the fact)[après coup]’ 도래하면서도 여전히 자아와 타자 사이의 관계를 매개하는 담론과 개념의 출발점이라는 점에 주목해야 한다. 결과적으로 윤리적인 것의 직접성은 항상 정치적인 것의 공모 속에 얽혀 있다.

나는 레비나스가 의지의 포기나 자아의 완전한 굴복(Hingabe) 및 종속을 옹호하는 것이 아니라고 주장하고자 한다. 그러한 종속은 레비나스의 사상을 하이데거의 과오에 대한 그들의 해석과 동일시하는 비판자들이 두려워하는 반동적인 정치적 결과를 내포하고 있다. 레비나스는 의지가 어떻게 시작부터 회피 없이 이미 책임에 의해 형성되어 있는지를 보여준다: “반성에게 이 책임은 모든 면에서 놀라운 것이며, 타자의 자유에 대해 답변해야 할 의무에까지, 즉 그의 책임에 대한 책임이 되는 데까지 확장된다” (Levinas 1998b: 70 [『관념에 오는 신에 대하여』]). 타자의 자유를 위한 책임으로서의 자유는 자아의 우선성의 철학을 당혹하게 한다. 왜냐하면 그것은 나의 자유가 타자들의 운명 및 자유와 연루되어 있으며, 나의 자유를 위해 그들을 부정할 수 없음을 함축하기 때문이다. 레비나스가 타자에 대한 책임에 의해 자유를 부정하거나, 아니면 주체의 자유의 우선성을 훼손되지 않은 채 그대로 두어야 한다는 결론을 내리는 것은 거짓된 양자택일이다. 자유의 구성은 비대칭성(asymmetry), 즉 자아와 타자 사이의 비대칭적 자유를 통해 재사유 된다. 나는 나 자신의 혹은 타자의 자유를 선택하는 것이 아니라, 오히려 타자들을 통해 구성된다. 나의 “책임들은 자유롭게 선택될 수 없다.” 왜냐하면 자유와 책임, 타자와 자아 사이에는 비대칭성이 존재하며, 이것은 상호적인 자율성이라는 칸트적 모델과 ‘이성의 사실’ 안에서 자율성과 책임이 상호 연역된다는 모델에 이의를 제기하기

때문이다(Ziarek 2001: 89). 더 나아가, 자아는 윤리적인 것을 구성하는 수동성으로 인해 타자보다 더 책임이 있고 덜 자유롭다: “자유에 앞서는 순수 수동성이 책임이다. 그러나 나의 자유에 빛진 것이 하나도 없는 그 책임은 바로 타자들의 자유에 대한 나의 책임이다” (Levinas 2003: 55 [『타자의 휴머니즘』]).

수동성은 내가 타자와의 관계에서 마음대로 고르고 선택할 자유가 없음을 의미한다. 자아는 자기 이익적인 계산과 이기주의의 불만과 불편함에도 불구하고 응답하며, 무한히 응답해야만 한다: “그것은 책임을 함축하는데, 이는 놀라운 일이어야 한다. 책임의 비-자유만큼 자유와 반대되는 것은 없기 때문이다. 자아가 구성되는 것은 바로 자유와 책임이 일치하는 지점이며, 이때 자아는 이중화되고 자기 자신으로 가득 차게 된다” (Levinas 1990a: 271). 그러한 전략이 자유를 윤리적 책임에 있어 불필요한 것으로 만드는가? (Bergo 2003: 120). 타자로부터의 이러한 움직임이 개인을 윤리적인 것 혹은 종교적인 것에 너무 급진적으로 종속시키는가? 헨트 드 브리스(Hent de Vries)는 다음과 같이 언급한다: “그러나 여기서 관건이 되는 것은 신이 그분의 현존을 선사하는 바로 기 기부 안에서 매 순간 주도권을 유지하시는 비대칭적 자유이다” (1999: 60). 레비나스는 종종 신을 언급하며 무엇보다 앞서는 윤리적인 것의 이러한 우선성을 표명한다. 예를 들어 그는 다음과 같이 주장한다. “그것은 자유에 앞서는 책임이며, 이는 정확히 신한테 속해 있음을 의미할 것이다. 자유보다 앞선 이 독특한 소속은 파괴하지 않는다” (Levinas 1994a: 107; 1999b: 58). 그러나 이것은 윤리적인 것에 의해 결정된 종교이다. 나에게 윤리적 요구를 부과하는 것은 항상 타자이다: “타자의 무게를 견디는 것, ‘나 [moi]’는 책임에 의해 고유성으로 부름 받는다.”

만약 비대칭적 윤리가 우리에게 타자에 대한 무관심을 버리고 책임을 지라고 요구하는 것이 너무 부담스럽고 가혹하다고 여기는 저자들이 있다면, 다른 비판자들은 비대칭적 자유가 마치 불의가 오직 나에게만 달려 있는 것처럼 타자보다 나 자신을 부정적으로 특권화한다는 점에서 본질적으로 보수적이고 엘리트주의적이라고 주장한다(Zafirovski 2009: 321). 슬라보예 지젝을 예로 들면, 그는 이러한 ‘자기-의문시’가 - 헤겔과 니체가 주인과 노예의 변증법을 묘사하며 검토했던 종류의 위치 역전을 통해 - 사실상 ‘자기-특권화’가 아닌지 묻는다: “이러한 비대칭성은 결과적으로 모든 타자를 위해 책임을 떠맡고 [그리고] 이 책임을 특권적인 방식으로 체현하는 하나의 특정한 집단을 특권화하는 것으로 끝나지 않은가?” (Žižek et al. 2006: 155 [『이웃』]). 신보수주의 이데올로기들이 (1) 미국이 비대칭적 책임과 예외주의에 기반하여 공격적인 개입주의적 국제 정치를 요구하고, (2) 그들이 파괴한다고 주장하는 권위주의적인 가부장적 전통을 위해 윤리적 대칭성과 그와 관련된 자유주의적 자유들을 비판한다는 점을 고려할 때, 비대칭성에 대한 그러한 두려움은 정당하지 않은가. (Kalb 2008)

비대칭성의 정치적 결과에 대한 우려는 레비나스의 경우에 더욱 심화되는데, 그의 윤리적-정치적 회의주의가 자유주의적 서구 근대성에 대한 포스트 모던 및 공동체주의적 비판의 일부로 해석되어 왔기 때문이다. 레비나스는 종종 자유주의와 현대 서구 정치 사상의 근원을 재사유하기보다는 그것들을 거부하는 것으로 간주 된다(Batnitzky 2006; Harold 2009). 그러나 레비나스의 자유주의 비판은 근대 이전의 전통적인 유대교 및 그리스적 근거에만 기반한 것이 아니다. 그것은 프랑스 공화주의의 전통에 대한 그의 명시적인 의존과 호소라는 근대적인 맥락에서 이해되어야 한다. 그는 정치적 논증에서 ‘인간의 권리(rights of man)’, 그리고 자유, 평등, ‘박애’라는 진보적이고 보편화하는 공화주의 언어를 전개하기 때문이다(Caygill 2002: 7-9, 151-8). 사이먼 크리츨리에 의해 강력하게 제기된 것처럼, ‘인권’과 ‘박애’라는 고전적 공화주의 언어가 본질적으로 남성 중심적인지, 아니면 ‘인권(human rights)’과 ‘연대

(solidarity)'로 재해석될 수 있는지는 진정한 쟁점이다(Critchley 2007: 94).

레비나스는 각 개인의 자유(liberty)의 비대칭적인 윤리적 조건인 연대가 타자의 고통을 방지하거나 부정할 수 있는 자유보다 우선한다는 점에서, 루소와 프랑스 혁명의 급진적인 공화주의의 계승자이다. 제3자(the third party)의 개입을 통한 정치적인 것에 대한 이러한 윤리적 요구, 그리고 나와 너(I-thou)의 마주침이 지닌 비대칭성으로부터 추상화된 제3자적 관점은 정의, 평등, 자유의 제도화를 요구하는 동시에 그 윤리적 근원을 위협하기도 한다. 제도화의 과정은 윤리적인 것의 우위성(primacy)에 대한 필연적인 불충(infidelity)이지만, 이는 제도와 그 비인격적인 논리를 통제하에 두기 위한 것이다. 이 맥락에서, 아도르노가 비인격적으로 관리되는 사회주의 혹은 자본주의 집단을 위해 개인이 청산되는 것을 경고하듯이, 레비나스는 모든 이를 위한 개인적 자유를 획득하기 위해 집단적 사회 및 정치적 근원을 우선시하는 마르크스주의적인 관점에 동의하면서도 동시에 반대한다(Harvey 2000: 173). 이러한 구조들은 (정치적인 것으로서) 평등하게 모든 이의 이익을 위한 것이어야 하며, 동시에 (윤리적인 것으로서) 비대칭적으로 타자인 개인을 위한 것이어야 한다.

레비나스가 공화주의적 - 그리고 때로는 사회주의적 - 정치적 전통을 사용하는 것은 동시에 그것에 대한 비판이기도 하다. 왜냐하면 자유주의적이든, 공화주의적이든, 혹은 사회주의적이든 이러한 정치적 언어들이 타자를 인정하기보다는 종속시키는 수단이 될 수 있기 때문이다. 현대의 기술적이고 소비자 중심적인 맥락에서 '자유와 평등의 이데올로기'는 자유주의와 보수주의, 자본주의와 사회주의를 위한 기초적인 이데올로기이다(Stivers 2008: 29). 자유의 기저에 깔린 철학적 이데올로기는 여전히 깊이 의문스러운 상태로 남아 있다(Nancy 1993: 46). 타자에 대한 무관심과 망각이라는 정치적 결과를 초래하는 이 이데올로기는 직면되어야 하며, 자율성이 주체를 고립시키고 관계성을 부정하는 기능을 하는 한에서 자유 그 자체가 재고되어야 한다(Reiss 2002; Rothenberg 2009: 201).

차이 속의 관계성과 타자성 속의 책임을 긍정하는 것이 단지 타자를 위해서만이 아니라 타자를 대신하여 행동하는 위험을 수반할지라도, 자아가 타자를 대체하도록 허용하지 않는 것은 바로 책임의 비대칭적 차이 그 자체이다. 나의 책임은 언제나 타자를 향해 있음(being towards the other)에 의해 조건 지어진다. 이것은 자아의 외면화와 수탈을 수반하는데, 이는 책임을 타자에 대한 특권적 지배로 이해하는 것을 교란하며, 타자에 대해 책임진다는 명목으로 타자를 흡수하고 통제하려는 시도에 도전한다. 비대칭성은 자아와 타자 사이의 철회 불가능한 차이를 수반하며, 이는 개별자, 집단, 그리고 민족들을 계층적으로 식별하고 서열화하는 동일성을 위해 온정주의적 책임이 제거하고자 하는 것이다. 따라서 무정부적이고 차이를 보존하는 비대칭성과, 계층적이고 차이를 통합하는 비대칭성 사이에는 근본적인 차이가 존재하므로 이 둘을 동일한 것으로 간주해서는 안 된다.

게다가, 레비나스의 비대칭적 책임에 대한 해석은 책임을 과장하는 동시에 제한하기 때문에, 경직된 비대칭적 위계, 환원적인 대칭적 순응주의, 그리고 평등의 최선의 이익을 위해 행동한다고 자처하며 권력을 가로채는 아방가르드적이고 비의(esoteric)적 가정을 문제시한다. 비대칭성과 차이를 부정하는 것은 전체주의적인 무관심과 몰개성적인 비인격화가 될 위험이 있는데, 여기서는 평등의 가면 아래 누군가는 권력을 누리는 반면 다른 이들은 순응을 강요받거나 제거된다. 이러한 배반은 예를 들어 레비나스가 "개인의 방어가 스탈린주의로 역전되는 지고의 역설"이라고 서술했던 사건에서 발생했다 (Levinas 1998a: 191). 이 언급은 사회주의의 정치적 도구화와 제도화가 그 윤리적 동기를 훼손했다는 점에 대한 레비나스의 평가와 비판을 보여준다.

병리적 평등이 존재하는 것과 마찬가지로, 자유지상주의적인 자유(freedom)가 타자에 대해 갖는 무관심과 무책임 안에는 자유의 병리가 존재한다. 여기서 어떤 이들이 자유의 여가(leisure)를 누리는 동안, - ,카인이 아벨에 대해 “내가 내 아우를 지키는 자니이까”⁴⁾라고, 타자는 ‘나의 관심이 아니다’라고 말한 것처럼 - 다른 이들은 노고, 고통, 그리고 불의를 경험한다. 이러한 답변 가능성의 부정에 대해 레비나스는 다음과 같이 언급한다.

그것은 마치 존재의 배후에서, 존재 내부의 자유가 충분히 자유롭지 못하다고 여기는 무책임의 냉소적인 웃음소리가 들리는 것과 같다. 그러나 존재 너머에는 그 자유가 충분히 관대하지 못하다고 여기는 무한한 책임의 선(善)이 펼쳐져 있을 것이다. (Levinas 1996b: 54 [『고유명사들』])

책임은 그 누구보다 나에게 철저히 불가능할 정도로 비대칭적으로 더 크기에, 책임이 언제나 너무 과도하게 느껴지는 여가적인 자유에게 책임은 필연적으로 하나의 타율성이자 타자에 대한 종속이다. “사람들은 그리하여 자기 자신과 타인들에 대한 책임의 부담 속에서 길을 잃는 자신의 자유를 비난한다. 그리고 타자에 대한 염려는 물론 하나의 예속(subjection) 형태, 즉 무한한 복종으로 보일 수 있다” (Levinas 2001: 192). 이러한 종속이 곧 정의이며, 그러한 복종 없이는 윤리적 주체도 존재하지 않는다. 윤리적 개별화는 자기-창조를 통해서가 아니라 의존성, 관계성 그리고 대속을 통해서 일어난다. 그러나 자유에 앞서며 자유를 구성하는 것은 종속뿐만 아니라, 계산과 규칙으로 환원 불가능한 선(善)의 무정부이다(Levinas 1981: 138 [『존재와 다르게』]).

자유(freedom)의 병리학과 리버티의 이상숭배

니체의 차라투스트라는 선한 자와 악한 자 모두에게 이상숭배와 인간 희생을 요구하는 국가라는 새로운 이상에 대해 경고하며, 인간 개별자는 국가가 끝나는 곳에서 비로소 시작된다고 말했다(Nietzsche 1980: vol. 4, 61-4). 토크빌과 마찬가지로 니체는 국가 너머에 존재하는 사회적 관계의 순응성을 묘사한다. 정확히 개인을 가치 있게 여기는 그 지점에서, 개인은 그것을 보존하고 지원해야 할 매체들과 도구들을 통해 상실된다. 또한 아도르노가 미국의 문화 산업에 대한 분석에서 거듭 진단했듯이, 개인주의에 대한 숭배와 이상숭배가 존재한다. 이는 때때로 국가에 대한 이상숭배보다 더 위험한데, 왜냐하면 승인된 순응을 통해 더 효과적으로 작동하며 실제적인 개인들을 파괴하기 때문이다.

개인이 된다는 것이 무엇인지에 대한 고정된 유형학(typology)은 개인의 삶을 사물화하며, 개별자들이 대량 생산된 개인들과 달라지는 것을 허용하지 않는다. 이러한 형태들은 단지 외부에서 강요된 것이 아니기에 더 쉽게 치유될 수 있는 것이 아니라, 레비나스에게 있어 윤리적인 것이 발생하는 지점인 개인 삶의 전(pre)-반성적이고 비-개념적인 차원들을 구조화한다 (Adorno 1991: 105 [『문화 산업』]). 아도르노 역시 동일화 사유에 대한 도전으로서 비-인지적이고 미메시스적인 것을 끌어들이지만, 비판과 논증이 결여된 전-반성적인 것에 기반한 반(anti)-인지주의는 상처받은 삶에 도전할 어떠한 전망도 없이 그것을 재생산할 뿐이다. 자연적인 것과 초월적인 것은 모호하지 않은 것이 아니며, 그것들이 사회, 역사, 문화로 환원될 수 없을지라도 이미 그것들을 통해 양식화되고 재양식화되어 있다.

4) [역주] 창세기 4장 9절

자연적 능력이나 초월적 지시물로서의 자유는 이미 이데올로기적이다. 이데올로기로서 자유는 중단시키거나 변형시키는 약속이나 전망 없이 강제하고 통합하는 기능을 수행할 수 있다. 그리하여 권터 안더스는 자율성과 본래성이 어떻게 권력의 강제가 될 수 있는지를 진단했다. 즉, 개인들을 제자리에 가두는 이익들 앞에서 굴복을 요구하며, 자유라는 명목과 환상 속에서 그들의 자유를 부정하는 것이다(Anders 2009: 307-8).

아도르노는 고대와 근대에서 어떻게 소극적 자유, 즉 자유를 사회 내의 자유로부터 분리시키는 것이 사회적 삶에 능동적으로 참여할 자유를 약화시키는지에 주목한다.

개인이 사라져 가고 있던 상황은 동시에 ‘모든 것이 가능했던’ 고삐 풀린 개인주의의 상황이기도 했다. 사회로부터의 자유는 개인에게서 자유를 위한 힘을 앗아간다. (Adorno 1974: 149-50 [『미니마 모랄리아』])

즉, 사물화되고 절대화된 사적 자아에 국한된 반사회적 자유는 자유지상주의에서 구상하는 ‘자연적인 소극적 자유’가 아니라, 사회에 참여하고 사회를 형성하는 데 도움을 주는 자유에 대한 부정이다(Adorno 2006: 266). 비동일적 사회성의 책임과는 달리, 분리되고 무조건적인 자아의 절대화와 그것의 ‘개별자의 신정론’은 비동일성을 배제함으로써 순응을 강요한다(Adorno 2006: 57, 60). 사유화되고 사물화된 자아의 자유는 사회적 전체성 안에서의 그것의 부자유와 상관관계에 있다. 레비나스의 언어로 표현하자면, 자아의 자유는 동일자의 제국주의이다(Levinas 1990a: 85-7). 무조건적이기는커녕, 그러한 자유는 사회적으로 매개된 환상이자 윤리적 무책임으로서 의심스럽다. 그것은 동일자가 타자에게 열려 있는 것이 아니라, 회피일 뿐만 아니라 ‘동일자에 의한 타자의 결정’을 의미하며, 타자에 대한 자신의 책임을 배우게 되는 반전(reversal)을 필요로 한다(Hofmeyr 2009: 19).

물신화되고 대량 생산된 ‘개인주의’라는 이데올로기적으로 형성된 추상적 개인은 실제의 구체적 개인들을 배반하고 부정한다. 소극적 자유가 사회 내의 자율성 결여가 되고 자아가 순응과 소비로 환원됨에 따라 “개인의 청산에 비례하여 필연적으로 증가하는 공식적인(officail) 문화의 개인주의적 핑계”와 같은 현상이 발생한다(Adorno 1991: 35). 아도르노는 이러한 근거 위에서 - 한 세기 전의 토크빌과 다르지 않게 - 미국의 개인주의와 자유지상주의가 사실상 무엇이 대중적이고 성공적이며 유용한지에 대한 기준을 제공하는 현존 질서에 대한 ‘실용적’ 조정과 순응을 동시에 요구한다는 점에서 깊이 순응적이라고 결론짓는다.

절대적 자유라는 자유지상주의적 이데올로기는 권력과 폭력을 은폐할 뿐만 아니라 - 사람들이 평등한 기회를 가졌음에도 열망을 실현하기 위해 불평등한 노력을 기울인다고 냉소적으로 가정하면서 - 그 자유가 오직 사회적 강제를 수용할 자유일 뿐인 한, 실제의 ‘어려운 자유’ - 조건적이고 취약하면 복수(plural)인 -를 능동적으로 제한한다(Rose 1996: 60; Adorno 2006: 197). 자아의 나르시스트적인 자유(liberty)는 타자에게 적용되는 가장 가혹한 법문주의가 되며, 진정한 차이는 추상적 개인이라는 이름 아래 교환의 동일성으로 환원된다(Adorno 1973: 146).

부르주아적 개인은 경제적 교환 속에서 자기 자신을 실현하려는 꿈, 권력의 감정, 그리고 고유성을 갖도록 사회적으로 훈련된 본능으로부터 구축되지만, 정작 자신보다 거대한 무관심한 체계적 과정 속에서 동일한 제품으로서 사용되고 소진되며 대체된다. 애덤 스미스의 ‘보이지 않는 손’과 헤겔의 ‘이성의 간계’에서 이미 암시되었듯이, 반사회적 자유라는 관념은 숙명적인 전체를 재생산하는 사회적 개인들에게 동기 부여한다. ‘개인’은 범주의 대량 생산된 사례

일 뿐이며, 특별해지고 싶은 각자의 욕망에 호소하도록 저렴하게 설계된 허구적 고유성의 아우라 속에 감춰져 있다. 그러나 이 개인은 병리적으로 순응적이며, 타자라고 지각되는 사람들, 아이디어, 문화들을 두려워하고, 욕망을 창출하고 규제하는 광고와 ‘여론 조작’에 의해 쉽게 조종된다. 영웅적이고 남성적인 개인 - 문화 산업과 그것이 표현하는 교환 체계의 산물 - 은 자신을 구성하고 자신이 어떤 종류의 개인이 되어야 하는지 지시하는 힘들에 비하면 무기력함을 드러낸다. 자유가 변증법적으로 스스로를 약화시키고, 나 자신의 자유 관념이 타자의 자유를 실제로는 배반하면서 옹호한다고 주장함에 따라, 우리의 모호한 자유에 맞서기 위해 극도의 경계가 필요하다. 이 자유는 개인들에게 실제의 자유 결핍을 보상하기 위해 설계된 이데올로기적 허구인 동시에, 내재적인 해방적 약속이기도 하기 때문이다(Adorno 2006: 198).

레비나스는 이 점에서 안더스나 아도르노와 유사하게 자유의 예언적 약속뿐만 아니라 자유의 아포리아와 자기 배반에 관심을 갖는다(Levinas 1998a: 60; Chalier 2002: 75-7). 자유가 책임과 정의에 대한 부정이 될 수 있음에도 불구하고, 자유는 그것을 파괴하겠다고 위협하는 사회를 전제한다(Levinas 1990c: 241; 『전체성과 무한』 cf. Ajzenstat 2001: 51). 단지 책임이 친밀하고 개인적인 것인데 대중 사회가 그러한 책임을 약화시킨다는 것만이 아니다(Alford 2002: 124). 취약하고 부서지기 쉬운 주체를 구성하는 물질적 조건과 필요를 인정하면서도, 오직 책임과 윤리적 사랑을 통해서만 자유는 투자되고 선택되며, 고유한 것으로서 개별화된다(Levinas 2001: 192-3). 레비나스의 책임 사유는 비대칭적 책임이 공허한 윤리적 경건주의나 인류의 이름으로 행해지는 비참한 도덕주의적 허세 - 아도르노가 윤리적 의도를 가지고 끊임없이 경고했던 것 - 로 변질될 위험에 도전해야 한다. 아도르노가 개인의 윤리적 삶을 사물화하는 부르주아 및 기타 관습적인 도덕들에 맞서 전개한 도덕 비판과 “최소한의 도덕(minima moralia)”의 언어 그 자체가 윤리적으로 동기 부여된 것이다(cf. Bernstein 2001: 143).

레비나스의 책임은 세상의 모든 짐을 영웅적으로 떠맡는 고립된 주체의 책임이 아니다. 왜냐하면 이 조건적인 자아는 필연적으로 사회적이며 이웃 공동체 내에서, 그리고 이방인의 얼굴 앞에서 타자를 향해 있기 때문이다. 정치적인 것의 윤리적 기초가 윤리를 위해 정치적인 것을 도덕주의적으로 배제하는 결과로 이어져서는 안 된다. 책임 있는 자유에 관한 레비나스의 비전은 고전적 공화주의에 대한 그의 이해와 연결되어 있다(Caygill 2002: 7-9, 151-8). 특히 자유는 레비나스가 폐기하기보다는 재해석하는 고전적 프랑스 공화주의의 삼원색(자유, 평등, 박애)과 결부되어 있다: “자신의 책임에 호소하는 타자에 관한 한 사람의 의무는 자기 자신의 자유를 투자하는 것이다. 그 자체로 거부할 수 없고 양도 불가능한 책임 안에서, 나는 교체 불가능한 존재로 세워진다”(Levinas 1994b: 125; 『주체 바깥』 1994a: 104).

선택되고 투자된 자유인 책임은, 자율성이나 제 마음대로 오가는 자유의 자유로운 제한 그 이상이다(Levinas 1999a: 148). 유대 민족이 노예 상태에서 도덕법을 수여받는 상태로 이행하는 과정을 묘사하며, 레비나스는 노예 도덕에 관한 표준적인 니체적 서술을 역전시킨다.

해방된 자들의 소극적 자유는 돌에 새겨진 율법의 자유로, 책임들의 자유로 막 변모하려 한다. 책임을 선택할 때 비로소 책임 있는 존재가 되는 것인가? (Levinas 1990b: 37).

가난한 자와 약한 자를 부정하지 않고 그들의 고난에 응답하는 이러한 ‘어려운 책임 있는 자유’와 대조적으로, 레비나스는 경제적으로나 그 외의 방식으로 타자를 착취하는 자유 안에서 법이 어떻게 자신이 가능하게 했어야 할 자유를 억압하게 되는지를 서술한다. 법의 제도화가

불의와 고통을 생산하는 방식으로 자유를 제도화할 수 있음에도 불구하고, 도덕법 없이는 자유도 없다. 그러나 타자와의 관계에서 어떠한 법이나 경계도 알지 못하는 무제한적인 욕망의 자유 안에서, 그리고 초월 안에서 타자를 향한 무정부적 욕망과는 구별되는 지점에서, 법 없는 사랑은 사랑 없는 즐거움이 된다(Levinas 1990c: 284-5; Peperzak 1995: 190). 타자는 - 자아의 권위주의적 제국주의와 실용적 도구주의 속에서 - 자아의 자유와 즐거움을 위해 제거되어야 할 장애물이자 통제되어야 할 계산의 대상이 된다. 그러나 이러한 도구적 권력 관계의 결속 내에는 마주침의 가능성이 머물고 있으며, 마주침의 우연한 노출과 위험한 외재성 속에서 타자를 향한 열림인 자아의 반전이 일어난다.

루소적 결론

『폴란드 정부론』에서 루소는 실제로는 예속을 재확인하는 자유(liberty)에 대한 호소를 경고하며, 수사학적 남용과 대조적으로 시민들이 자유를 상호적으로 소화하고 함양하는 것의 중요성을 언급했다. 루소는 다음과 같이 결론지었다: “자유는 맛이 좋지만 소화하기는 어려운 음식이다. 그것은 오직 튼튼하고 강한 위장에만 잘 맞는다”(Rousseau 1985: 29). 자유는 소화를 필요로 하며, 이는 오직 자기 자신만을 위해서가 아니라 타자들을 위해 살고 일하는 고난이자 ‘어려운 자유’이다.

레비나스와 아도르노는 당연히 그 자체로서의 ‘자유에 반대’하는 것이 아니다. 그들의 사유는 각각 비판적으로 재사유된 진보적인 루소적 공화주의와 마르크스주의적 사회민주주의적 근거들에 의해 형성되었으며, 현존하는 사회적 전체성의 무관심한 기능과 자기생산적 재생산을 교란하는 자유의 무정부적인 약속에 호소한다. 전체성은 자신의 자유라는 이름으로 더 많은 것을 갈구하는 이기적인 자아에 의해서도, 아도르노와 호르크하이머가 “인류애를 가장 합리적인 수단으로서 선전하려는 비참한 도덕주의적 시도들”이라고 서술한 것에 의해서도 중단되지 않는다(2004: 91). 후자가 불의의 체계적 근원들을 다루지 않은 채 그대로 두는 반면, 전자는 교환의 구조적 과정들의 끊임없는 재생산의 표현이다. 이러한 획득적인 자아는 ‘단지 자기 자신이 되려는’ 의도와 소망에도 불구하고, 아도르노와 레비나스 모두가 교환의 동일성에 의해 구조화되었다고 인식하는 사회적 전체성을 반영하고 강화한다. 따라서 자유의 약속은 주체의 주권인 ‘나’로부터 올 수 없으며, 나의 자유와 그 허구적 권력을 그 너머로부터 중단시켜야만 한다. 그것은 체계적으로 자유를 부정당한 비천한 자(abject)와 타자로부터 다가와, 자아 중심적인 자기를 교란하고 자신의 현재 기득권을 자연적 자유(liberty)와 이데올로기적으로 동일시하는 자들을 경악시킨다.

도구적 이성 및 동일성 사유와의 공모 관계에도 불구하고, 레비나스와 아도르노의 저작들은 사물화된 비전들과 자유(liberty)의 조작적 오용과 관련된 구조적으로 형성된 병리들을 진단하고 대면하기 위한 비판적 모델들을 제시하고 전략들을 지시한다. 자유의 문제는 그것이 소수만의 특권이라는 점이다. 개별자들이 자신의 경로를 추구하고 변명하게 하는 부인할 수 없는 성취와 약속 및 잠재력에도 불구하고, 이러한 경로가 순응, 무책임, 그리고 타자의 안녕에 대한 무관심에 의해 선점되는 한, 그리고 이방인, 외국인, 적에 대한 구성과 르상티망 속에서 다른 것을 부정하는 한, 현대의 사물화된 자유 개념은 그것의 제정, 제도화 및 관행 속에서 실제적인 자유의 결핍과 결합되어 있다.

소유적 개인주의, 자유지상주의, 그리고 고전적 로크적 및 자본주의적 의미에서의 자유주의는 그 옹호자들이 해석하듯 ‘자연’이나 ‘자연법’에 부합하는 중립적인 이론적 위치가 아니다.

그것들은 사회적으로 형성된 위치들임에도 불구하고, 그 역할을 점유한 자들은 자신의 사회성과 자신이 무시하고 부인하는 타자들과의 얽힘을 부정한다. 이것은 결코 새로운 주장은 아니지만, 그 중요성으로 인해 반복될 필요가 있다. 즉, 자연적 자유(liberty)의 교의는 사회적으로 고안된 불의를 은폐하고 정당화하는 역할을 한다. 따라서 이러한 이데올로기적 위치들은 - 단지 사유되는 것이 아니라 삶으로 살아지고 실천되는 한 - 자유의 병리와 리버티의 이상숭배라고 적절히 서술되는 사회적 상태의 독극물 그 자체가 아니라면, 최소한 그 증상이자 가면이다. 이는 실제적인 구체적 개인들, 그리고 재정적, 개인적 파멸에 대한 지속적인 공포 없이 사회에 참여하고 어느 정도의 안녕을 누릴 수 있는 그들의 능력을 희생시키려는 의지, 심지어 의지(willingness)가 존재하는 한 적절한 서술이다.