아도르노, 하이데거 그리고 인식론 비판 (1998)

(Adorno, Heidegger and the Critique of Epistemology)

Brian O'Connor (University College Dublin)
번역 : 이재혁[1)]

초록

테오도어 아도르노와 마르틴 하이데거는 근대 인식론에 대한 그들의 비판에서 나타나는 표면적 유사성 때문에 자주 나란히 배치된다. 그러나 이러한 병치는 바로 그 비판들을 규정하는 철학적 전제들에 존재하는 중대한 차이를 충분히 평가하지 못한다. 나는 아도르노의 부정변증법을 하이데거의 기초 존재론과 구별하면서, 그것들을 각각 초월적(transcendental) 철학의 비판적 형식과 현상학적 형식이라는 명칭 아래에 위치시킨다. 나는 아도르노의 부정변증법을 인식론의 수정된 형태 (즉 주체-객체와 초월적 논증에 헌신하는 변증법적 인식론)으로 이해할 때에만, 첫째 인식론의 문제를 둘러싼 아도르노와 하이데거 사이의 심대한 차이를 이해할 수 있으며, 둘째 하이데거에 대한 아도르노의 날카로운 거부를 떠받치는 철학적 동기를 파악할 수 있다고 주장한다.

핵심어 : 세계-내-존재, 변증법, 경험론, 인식론, 관념론, 동일성, 직접성, 비합리주의, 매개, 기투(project), 주체-객체, 초월(trascendental)

테오도어 아도르노가 최근 철학사에서 차지하는 위치는 다소 독특하다. 그는 전후 독일 철학의 주요 인물로 인정받고 있지만, 그의 사상이 주목받는 경우는 대게 다른 철학자들과의 유사성이 지적될 때이다. 최근에는 아도르노의 부정변증법이 해체의 선구로 재인식되기도 했다. 마틴 제이는 이러한 흥미로운 유사성을 다음과 같이 지적한다 : "아도르노의 '부정변증법'과 자크 데리다의 해체는 (...) 동일성을 총체화하는 철학에 대한 공통된 거부, 제일원리와 기원에 대한 불신, 지양의 관념론적 이데올로기에 대한 의심, 그리고 상징적 재현 양식보다 알레고리적 재현 양식을 더 높이 평가한다는 점 때문에 자주 비교되어 왔다" (Jay, 1996: xviii). 이러한 그럴듯한 비교들은 의심할 여지없이 아도르노의 작업에 대한 관심을 다시 불러일으켰다. 데리다와의 비교 이전에는 여러 주석가들이 하이데거와의 유사성을 감지하였다.[2)] 그러나 아도르노를 하이데거와 동일선상에 놓는 데에는 심각한 문제가 따른다. 특히 하이데거의 기초 존재론에 대한 비판이 아도르노 사상에서 차지하는 비중을 고려하면 더욱 그렇다. 때로는 아도르노가 하이데거를 단지 하나의 대비 장치로 활용하는 것처럼 보이기도 한다. 이 경우 하이데거의 역할은 아도르노가 재구성한 주체-객체 이론에 대항하는 주관주의자이자 비합리주의자로 설정된다. 그렇게 하이데거를 배치함으로써, 아도르노는 자신의 사상과 하이데거 사상 사이에 중대한 차이, 어쩌면 거의 정반대에 가까운 차이가 존재한다는 인상을 줄 수도 있다. 그러나

---

1) 이메일 주소 : ljinh2@gmail.com

2) [원주] 뤼디거 부브너는 아도르노가 자신을 하이데거로부터 구별하려 했던 시도에 설득되지 않는 비판자의 중요한 사례이다. 그는 다음과 같이 쓴다. "특히 아도르노의 초기 저작들이 출판된 이후로 점점 더 분명해진 것은, 그가 평생의 논적이었던 하이데거와 자신이 인정하려 했던 것보다 훨씬 더 가까운 위치에 서 있었다는 사실이다. 모든 동일화적 체계 구조에 의해 억압되는 비동일적인 것을 구원하려는 시도는, 하이데거에 따르면 형이상학의 역사 속에서, 그리고 현대에 이르러서는 기술 속에서 그 연속성을 유지하며 망각되어 온 존재와 놀라울 정도로 유사한 평행성을 지니고 있다. (Bubner 1983: 36-37)

이러한 인상에도 불구하고 두 사상 사이에는 여전히 주목할 만한 평행선이 남아 있다. 예컨대 두 철학자 모두 근대 주체 철학의 핵심 전제들을 비판한다. 또한 두 사람은 경험의 객관성을 보다 넓게 이해해야 한다는 입장에서, 경험론적 인식론이 그러한 객관성을 제대로 포착하지 못한다고 비판한다. 이 때문에 아도르노와 하이데거 사이에 나타나는 유사성이 과연 어떤 합리적, 체계적 근거를 갖는지에 대한 물음이 제기된다. 아도르노 철학을 올바르게 이해하기 위해서는 이 문제가 특히 중요하다. 그의 입장의 미묘함은 바로 인식론을 거부하는 하이데거식 철학에 대한 대립 속에서 형성되기 때문이다. 만약 아도르노의 입장이 그가 실패했다고 판단하는 기초 존재론의 범주들과 결국 구별되지 않는 것으로 드러난다면, 그러한 대립은 치명적인 난점을 안게 될 것이다.

그렇다면 우리는 이러한 평행 지점들을 어떻게 이해해야 할까? 내가 이 글에서 주장하겠지만, 그러한 지점들은 우연적이다. 아도르노의 하이데거 비판을 검토해보면, 아도르노와 하이데거가 전통적 인식론의 한계에 대한 각자의 결론에 도달하는 방식이 매우 상이하며, 또한 전혀 다른 철학적 문제의식에서 출발하고 있음을 알 수 있다. 크게 말하자면, 두 사람의 차이는 초월적 철학의 비판적 형식과 현상학적 형식 사이의 차이로 규정될 수 있다. 이때 내가 의미하는 바는 다음과 같다. 아도르노의 철학은 전통 철학이 간과했던 경험의 특정한 합리적 구조를 강조하는 경향이 있으며, 이러한 의미에서 '초월'은 칸트의 비판철학에 그 뿌리를 두고 있다. 반면 하이데거는 실존에 대한 현상학적 해명을 전개함으로써 전혀 다른 모형을 구성한다. 본질적으로 그것은 경험의 조건들에 대한 현상학적 기술(description)이다.

아도르노와 하이데거 모두 철학적 개념에 대해 보여주는 특별한 민감성을 충분히 고려한다면, 우리는 그들이 각자의 결론에 이르는 상이한 경로와 그 결론 자체를 분리해서 보아야 한다. 이를 인정하지 않는다면, 우리의 해석은 피상적인 비양립성의 부재를 프로그램적 유사성과 혼동하는 오류에 빠진 해석학에 의해 인도될 것이다. 유사성을 고집하는 해석학은 결국 아도르노의 비판이 보여주는 이례적인 격렬함을, 단지 하이데거와 자신을 구별하려는 과도한 불안의 표현으로 해석하게 될 것이다. 그러나 내가 보기에 아도르노의 하이데거 비판이 갖는 문제는 유사성을 은폐한다는 데 있지 않다. 오히려 하이데거가 때로는 거의 알아볼 수 없을 정도로 왜곡된다는 데 있다. 분명히 말해, 하이데거 철학에 대해 아도르노가 품는 적대감은 그로 하여금 비평가라기보다는 검사(prosecutor)에 가까운 태도를 취하게 만든다. 그러나 그러한 적대감이 두 철학자 사이의 실제적인 차이를 흐려서는 안 된다. 이 차이를 제대로 보기 위해서는 아도르노를 그의 고유한 용어 속에서 이해하는 것이 필요하다.

내가 제시하는 아도르노 해석이 논쟁의 여지가 없다고 말할 수는 없다. 내가 제안하는 바는, 아도르노의 부정변증법이 – 적어도 그를 하이데거와 구별하는 데 중요한 측면들에 있어서 – 칸트적인 철학적 논증 방식의 일종의 확장으로 이해되어야 한다는 것이다. 아도르노가 이를 명시적으로 밝히지는 않지만, 그는 두 가지 방식에서 초월적 적용을 갖는 경험의 특정한 구조에 헌신하고 있다. 첫째, 이 구조는 합리적(rational) 철학의 가능성과 한계를 규정한다. 아도르노에게 철학은 합리적이고 반성적인 기획으로 이해되며, 그 중요한 과제 가운데 하나는 바로 이러한 구조를 정교화하는 데 있다. 둘째, 보다 모호하게 보일 수 있지만, 이 구조를 인식하지 못할 경우 특정한 종류의 비정합성(incoherence)이 발생한다. 다시 말해, 어떤 경험 이론들은 단지 오류일 뿐 아니라, 설득력있게 자기모순적인 것이 된다. 우리가 뒤에서 더 상세히 보게 되겠지만, 이러한 의미에서 아도르노의 근대 철학 비판은 초월적 논증의 형식을 취한다. 이것이 내가 아도르노의 전략이 형식상 칸트적이라고 주장하는 근거이다. 울리히 뮐러(Ulrich Müller) 역시 아도르노에게 칸트 비판철학이 지니는 중요성을 인정한다. 그는 아도르

노가 “칸트의 선험적 사고 형식들의 역동화”를 통해 “코페르니쿠스적 전회의 확장”을 시도하고 있다고 주장한다. 그러나 내가 제시하는 해석은 뮐러의 해석과 다르다. 나는 아도르노를 칸트적 유물론자로 이해하기 때문이다. 아도르노는 철학이 경험의 조건들에 의해 한정된다는 점에서 칸트를 따른다. 반면 뮐러는 아도르노를 수정된 관념론자로 해석한다. 뮐러처럼 아도르노가 확장되고 역동화된 범주 이론을 제시한다고 전제하고 해석을 시작하게 되면, 우리의 인식과 경험이 객체[대상]들에 의해 규정된다고 아도르노가 명시적으로 주장하는 대목들 – 곧 부정변증법의 유물론적 테제 – 을 제대로 이해하는 것이 불가능해진다. 이 글이 전개되는 과정에서 내가 뮐러와 어떻게 다른지 그 논점은 보다 분명해질 것이다.

나는 아도르노 철학이 일반적으로 충분히 이해되지 못해왔다는 점을 고려하여, 여기서는 주로 그의 철학에 초점을 맞추고자 한다. 그렇다고 해서 아도르노의 하이데거 비판이 성공적인지 여부 자체를 논증하려는 것이 아니다. 다만 아도르노가 하이데거를 제시하는 방식에 왜곡이 존재하는 경우에는 그것을 지적할 것이다. 이 글의 목적은 두 철학 사이의 분기점을 드러내고, 그러한 분기를 서로 다른 – 경우에 따라서 상호 비교 불가능한 – 철학적 원리들의 산물로 설명하는 데 있다. 나는 먼저 아도르노의 프로그램을 개괄한 뒤, 아도르노와 평행성을 보이는 하이데거 철학의 측면들을 검토할 것이다. 다음 단계에서는 아도르노의 하이데거 비판을 분석할 것이다. 나는 두 철학의 공식적 차별화를 아도르노의 입장에서 분석하면서, 그의 일반적 철학적 관점과 하이데거 철학에 대한 그의 구체적 판단을 떠받치는 전제들과 양립 가능한 추가 논거들을 보태고자 한다. 그 결과 부정변증법이 기초 존재론과 어떻게 구별될 수 있는지가 드러날 것이다. 이는 아도르노가 남긴 고유한 기여를 어느 정도 구획하는 데 도움을 줄 것이다.

1.

그렇다면 앞서 언급한 초월적 구조란 무엇인가? 아도르노는 “개념적 반성을 수단으로 하는 풍부하고 환원 되지 않는 경험” (ND 25/68)[3]으로서 새로운 철학의 필요성을 주장한다. 이러한 철학을 산출하려는 아도르노의 시도는 악명 높을 만큼 복잡하다. 나의 해석에 따르면, 아도르노는 본질적으로 합리적 철학의 구조를 제공하는 주체와 객체 사이의 특정한 관계를 제안한다. 이 관계에는 두 가지 측면이 있다.

첫째, 이 관계는 변증법적이다. 주체와 객체는 서로를 공동으로 규정하는 관계에 있으며, 어느 한쪽도 다른 한쪽과 무관하게 독립적으로 구성되지 않는다. 적어도 시사적인 의미에서, 반성 이전의 경험은 이러한 주체-객체 관계의 형식과 조응한다. 경험은 주체와 객체를 개념적으로 이원화한 설명에 선행한다. 그렇기 때문에 반성의 차원에서 변증법적 관계 – 즉 명시적으로 반이원론적인 관계 – 를 설정하는 설명은, 예컨대 관념론적 설명들과 달리, 직관적으로 살아 있는 경험과 부합하는 것처럼 보인다. 아도르노는 이러한 기본 구조를 더욱 정교화하기 위해 헤겔의 관념론에서 몇몇 용어를 재구성하여 사용한다. 변증법적 관계의 양극은 각각 ‘대자적(for itself)’으로서 또는 ‘대타적으로(for another)’ 이해될 수 있다. ‘대자적’ 주체는 객체를 직접적으로 경험한다. 여기에는 어떠한 반성이나 추론도 개입하지 않는다. 그러나 관계적 극으로서 주체는 객체를 매개한다. 전형적인 헤겔적 전환 속에서, 아도르노는 이 두 설명이 주체-객체 관계의 과정 그 자체에 동시에 내재해 있다고 이해한다. 따라서 선행하는 객체는 매개를 통해 직접성으로 이끌려오며, 아도르노의 견해에 따르면, 객체는 직접적이면서 동시에

3) [역주] 앞에 쪽수는 주어캄프 전집 기준이며, 뒤에 쪽수는 부정변증법(홍승용 옮김, 한길그레이트북스) 국역본 기준이다.

매개된 것으로 경험된다. 이처럼 주체-객체 관계를 구성함으로써 아도르노는 살아 있는 경험의 복합성 – 곧 경험 그 자체의 매개된 직접성 – 에 합리적 근거를 부여하고자 한다.

둘째, 주체-객체 관계는 경험에 대한 모든 합리적 서술을 제약한다. 예컨대 관념론이나 경험론은 초월적 구조의 한 요소 (각각 객체와 주체)를 그 규정성의 측면에서 충분히 설명하지 못하기 때문에 비정합적이 된다. 아도르노는 주체와 객체가 "그것들은 서로를 통해 구성되며 또 그러한 구성을 통해 서로 분리된다." (ND 176/254)고 쓴다. 이는 단순한 표현으로 바꾸어 말할 수 있다. 주체와 객체라는 개념은 상호 의존적이라는 것이다. 그러나 아도르노가 여기서 도출하는 함의는 그의 독자적인 입장의 기초를 이룬다. 내가 보기에, 주체와 객체를 그러한 방식으로 이해해야 한다는 필연성이 바로 아도르노의 초월적 입장을 구성한다. 즉 합리적 서술의 개념적 항들은 철학적 분석의 합리성을 제약한다는 것이다. 다시 말해, 아도르노는 자신의 주체-객체 설명이 설득력을 갖는 이유를, 그것과 상충하는 경험 이론들이 일관된 체계를 제시할 수 없다는 점에서 보여주고자 한다. 이것이 근대 철학에 대한 그의 비판이 갖는 칸트적 토대이다. 곧 철학적 서술의 합리성은 어떤 방식으로든 경험의 가능성과 한계에 근거하고 있다는 것이다. 우리가 보게 되겠지만, 아도르노에게 하이데거는 '비합리적' 개념들을 사용할 때 발생하는 철학적 비정합성의 한 사례로 기능한다.

주체와 객체의 상호 의존성에도 불구하고, 아도르노는 그것이 동등한 관계는 아니라고 주장한다. 객체는 주체의 규정 활동을 가능하게 하는 동시에 그 한계를 설정한다는 점에서 우위를 지닌다. 아도르노의 견해에 따르면, 인식론의 구조는 객체의 우위라는 테제가 포함될 때에만 정합적이다. 이를 간단히 말하자면, 주체성은 자기 발생이 불가능하며, 의식 행위와 인식의 자료(datum)로서의 객체들에 의존한다는 뜻이다. 이 주체-객체 구조 밖에서 – '즉자로서' – 주체는 단지 공허한 '나는 생각한다(I think)' 이상의 것으로 이해될 수 없다. 그러나 주체가 실제로 분리될 수 없는 이 구조 안에서 주체는 비로소 실현된다. 즉 사유하고 경험하는 현실로서의 주체는 아도르노가 기술한 주체-객체 관계 안에서만 인식론적으로 정당화될 수 있다. 객체의 우위란 곧 주체의 의존성을 의미한다. "주어진 것(gegebene), 곧 관념론이 제거할 수 없는 덫은 [주체의] 가설화의 실패를 거듭 입증하게 될 것이다" (Adorno, 1977: 746/Adorno, 1978: 501) [『주체와 객체에 관하여』]

'객체'라는 용어는 최소한 세 가지 의미를 갖는다. (1) 물리적 사물 (2) 미적 객체가 단지 그것을 구성하는 물리적 재료 이상의 것이라는 의미에서의 인공물 (3) 자유라는 개념과 같은 순수하게 개념적인 객체. 이러한 모든 의미에서 공통되는 점은, 객체가 어떤 방식으로든 주체에 선행한다는 것을 가리킨다는 점이다. 즉 객체는 개별 주체가 반응하는 의미들을 포함하고 있다. 이는 아도르노가 사용하는 주체-객체 개념이 정신과 세계의 지각적 관계에 대한 고찰이라는 전통적인 의미의 인식론이 아니라는 것을 보여준다. 오히려 그것은 칸트와 그의 계승자들이 이해했듯이, 주체성이 의미 또는 '객체'와 맺는 관계의 형식에 관한 문제이다. 아도르노에게 있어서, 그리고 해석학 철학에서와 마찬가지로, 객체의 독립성은 분리된 주체성이라는 관념을 약화시킨다. 마이클 로젠(Michael Rosen)이 지적하듯이, 해석학에서의 의미는 현실의 독립적이고 객관적인 특징들(칸트에게서 인과 관계 속 객체들이나 로크에게서 '제1성질'이 그러했듯이)과 같은 것이 아니다. 그러나 동시에 그것은 17세기적 '관념(ideas)'처럼 사적이고 주관적인 것도 아니다. 개별 의식에 대해 이러한 우위를 지니는 의미들의 총체는 의식 앞에 '제2의 자연'으로서 대면한다. 따라서 객체의 독립성은 그것이 개별 의식에 선행한다는 점에서 이해될 수 있다. 아도르노는 다음과 같이 쓴다. "[객체의 우위]는 주관적 환원의 교정이지, 주관적 몫의 부정이 아니다. 객체 또한 매개된다. 그러나 그 자신의 개념에 따르면, 객체는 주체

가 객관성에 의존하는 만큼 철저히 주체에 의존하지는 않는다."(Adorno, 1977: 747 / 1978: 502)

아도르노가 객체의 우위를 논증하는 데서 직면하는 어려움은, 그것이 소박한 실재론의 한 형태가 되지 않도록 해야 한다는 점이다. 소박한 실재론에서는 객체와 주체의 관계가 매개의 관점에서 설명되지 않는다. 객체와 그것에 대한 우리의 관념은 동일하다고 여겨진다. 이 관계에서 주체는 개인과는 독립적인(선행하는 것이 아니라) 관념들에 대해 수동적인 존재로 간주된다. 그러나 주체와 객체 사이의 상호작용을 설명하는 방식에 있어서, 소박한 실재론은 사실상 관념론만큼이나 신비롭다. 관념론은 의미를 주체의 편에 두며, 우리의 개념과 객체 사이의 연결은 설명 불가능한 것으로 남는다. 의미가 전적으로 주체에 귀속되기 때문에, 객체의 규정 능력 – 왜 각 객체가 우리에게 독립적인 것으로 대면하는가 – 는 설명될 수 없다. 객체 그 자체는 엄격히 무의미한 것으로 간주되기 때문이다. 소박한 실재론은 이와 반대로 작동한다. 그것은 객체에 독립적인 의미를 부여하고, 우리의 객체 파악을 우리의 합리적 판단 능력을 무효화할 정도로 수동적인 것으로 만든다. 본질적으로 두 입장은 매개의 개념을 배제한다는 점에서 동일하다. 소박한 실재론은 철학적 해석학과 맥을 같이하는 아도르노가 (선행하는) 의미의 전유 활동으로 이해하는 것을 수동성으로 환원한다. 왜냐하면 그것은 주체와 객체 사이의 비동일성에 대한 어떠한 관념도 포함할 수 없기 때문이다. 이러한 점에서 그것은 객체의 역할을 적절히 이해하지 못한다.

아도르노의 객체 우위 논증은 모두 동일한 공리에 의존한다. 곧 모든 경험 속에 현존하는 환원 불가능한 자료이다. 그러나 이 자료는 현대 심리철학에서 말하는 단순한 '주어진 것'이 아니다. 그것은 아도르노에게 있어서 개별 의식에 선행하는 의미들을 가리킨다. 여기에서 아도르노는 다음과 같은 결론을 도출한다. 경험에 대한 어떠한 설명도 주체가 객체 없이 존재한다면 공허하거나 경험을 수행할 수 없게 된다는 사실을 인정해야 한다. 이 과정을 설명한면서 아도르노는 매개의 과정에서 주체와 객체 사이에 하나의 대응 관계가 존재한다고 말한다. 즉, 주체는 그 과정의 '어떻게(how)'에 해당하고 객체는 그 과정의 '무엇(what)'에 해당한다는 것이다.[4] (ND 184/264) 객체의 우위를 설명하는 아도르노의 방식은 다음과 같다. 객체는 그 자신의 개념에 따라 매개되기 때문에 매개에서 우위를 부여받아야 한다. (Adorno, 1977: 747 / 1978: 502). 다시 말해, 객체의 의미들은 객관적으로 개별 의식 앞에 대면한다. 반면 주체는 객체에 따라 '조정'되고 전개되어야 한다. (ND 142/213) 『부정변증법』에서 아도르노는 다음과 같이 말한다.

> 주체성은 그것이 스스로 전개할 수 없는 맥락 속에서 그 질을 변화시킨다. 매개의 개념에 내재한 불평등성 때문에, 주체는 객체 속으로 들어가는 방식과 객체가 주체 속으로 들어오는 방식이 전적으로 다르다. 객체는 오직 주체에 의해서만 파악될 수 있지만, 언제나 주체와는 다른 어떤 것으로 남는다. (ND 142/213)

이른바 내가 아도르노의 입장이라 부를 수 있는 '변증법적 인식론'에는 여러 문제들이 존재한다. 이러한 문제들에 대한 철저한 분석은 아도르노의 인식론에만 전적으로 할애된 별도의 논문이 필요할 것이다. 여기에서 우리의 목적에 비추어 보자면, 문제는 대략 다음과 같다. 아

---

4) [원주] 아도르노가 칸트의 공식적인 초월적 관념론을 거부하는 것은 바로 이 원리에 근거한다. 칸트가 「감성론」과 「연역」에서 모든 인식 행위가 주관적 개입을 포함한다고 주장할 때, 그는 이러한 주관적 행위들 역시, 아도르노의 표현을 빌리자면 "양극단 각각을 그 자체의 상대방의 계기로 규정함으로써 경직화된 이분법적 구조가 와해된다"는 사실을 인식하지 못한다. (ND 142/214)

도르노의 초월적 철학이 살아 있는 경험에 대해 추상적이고 부정적인 관계 이상의 것을 가질 수 있는가 하는 점이다. 그것이 추상적이라고 말할 수 있는 이유는, 논의를 위한 기본 개념으로 주체와 객체를 설정하기 때문이다. 또한 그것은 주로 인식론적 분석의 가능성을 제한하는 방식으로 작동한다는 점에서 단지 부정적인 것에 머무를 위험도 있다. 만약 이러한 점들이 아도르노 입장의 실제 문제로 드러난다면, 추상이나 부정 없이 경험을 분석할 수 있다고 주장하는 하이데거의 현상학적 초월 철학은 강력한 도전이 될 것이다. 이러한 맥락에서 『존재와 시간』은 부분적으로 유물론적이면서도 반(反)경험론적인 철학을 정립하려는 시도로 이해될 수 있다. 하이데거는 과학주의적 사고와 그가 보기에는 왜곡된 인식론을 거부함으로써, 추상적이지도 환원적이지도 않은 경험의 모형을 제시하는 데 상당 부분 성공한 것처럼 보인다. 이것이 바로 아도르노가 자신을 구별해야 하는 기본 입장이다. 그러나 아도르노는 비판을 통해 하이데거와 자신을 구분한다. 그 차별화의 합리성을 평가하기에 앞서, 하이데거 철학의 관련 개념들을 이해하는 것이 필요하다. (이 설명이 처음에는 다소 익숙하게 느껴질지라도 말이다.)

2.

하이데거의 출발점은 결정적으로 중요하다. 인간 존재에 특징적인 존재 형식에 대한 그의 분석은 상당 부분 '일상성(everydayness, Alltäglichkeit)'이라 부르는 관점에서 이루어진다. 『존재와 시간』이 전개되는 과정에서 하이데거의 분석은 결코 '일상'이라고 할 수 없는 인간 존재의 측면들(예컨대 불안의 기분)로까지 확장되지만, 그 초점은 언제나 인식론이 가정해온 특수한 관점들에 대한 대립 속에 놓여 있다. 따라서 인간의 '실존'은 - 계몽주의가 인간 본성에 대해 가정한 것처럼 - 합리주의적 범주 수행의 형식을 일차적으로 취하는 것이 아니다. 오히려 그것은 일상적 실존의 반성 이전적 해석학적 실천들 속에서 보다 근본적으로 드러난다. 이러한 '실천'이라는 관념은 인간 존재에 대한 비전통적인 그림을 제시한다. 그것은 주체를 자신이 처한 인식적 상황과 어떤 방식으로든 분리된 것으로 간주하는 인식론적 주체 모형과 의도적으로 대조된다. 하이데거의 '구체적' 탐구는 주체가 자신의 실천의 일부이며 그것의 외부에 위치하지 않는다고 주장한다. 이는 도구적 주체라는 인식론적 관념과 대립된다. 이러한 맥락에서 하이데거는 개별 인간 실존을 지칭하기 위해 현존재(Dasein, 거기에-있음)라는 용어를 사용한다. 이 용어는 존재의 적절하고 구체적 혹은 물질적 의미를 포착하기 때문이다. 주체와 실천의 관계에 대한 급진적으로 상이한 관점 때문에, 하이데거는 자신의 탐구를 기존의 자기제한적인 대안들과 구별한다. 그는 이를 다음과 같이 설명한다.

> 철학적 심리학, 인간학, 윤리학, "정치학", 시작(時作), 전기(傳記) 그리고 역사기술 등은 각자 상이한 방법으로 규모를 달리하면서 현존재의 행동관계, 능력, 역량, 가능성과 역운들을 추적했다. 그러나 여전히 물음으로 남는 것은, 과연 이러한 해석들이 그것들을 아마도 실존적으로 근원적이었듯이 그렇게 똑같이 근원적으로 실존론적으로 수행되었는가이다. (SZ 16)

따라서 하이데거에게 '새로운' 철학이란, 다른 학문들이 피상적으로 포착하거나 완전히 놓쳐버린 현존재의 근본 구조를 드러내는 일이다.

이 지점에서 아도르노와의 중요한 차이점이 드러난다. 아도르노는 인간 존재의 존재 양식의 구조나 본질적 특징을 기술하거나 드러내려 하지 않는다. 오히려 그는 하이데거의 기획이 **의도치 않게** 낳을 수 있다고 의심하는 인간학적 본질주의에 대해 비판적이다. 이러한 가능성은

그가 보기에, 역사적 존재자인 현존재를 실체화하는 철학에서 비롯된다. 그는 이렇게 쓴다. “인간학은 구체적인 것으로 등장하면 할수록 더욱더 기만적으로 된다. 즉 주체로서의 인간이 아니라, 태곳적부터 역사적 주체형성과 병행해 진행되어온 탈주체화 과정에 근거하는 인간의 특성에 무관심해지는 것이다.” (ND 130/198) 아도르노의 관심은 인간 존재의 존재론적 구조가 아니라, 우리가 주체와 객체 사이의 규정 관계를 서술하는 인식론의 구조에 있다. 이는 전혀 다른 문제 설정이다. 차이를 다음과 같이 정식화할 수 있다. 아도르노와 하이데거는 모두 철학의 재생을 시도하지만, 그들의 주요 영역은 각각 인식론과 존재론이다. 두 사람 모두 해당 학문이 문제적이라고 보지만, 적절히 전개된다면 근본 조건들을 설명할 수 있다고 믿는다.

그러나 질문은 여기서 한 걸음 더 나아간다. 하이데거의 존재론적 분석에는 ‘범주’ - 그가 실존범주라는 용어로 부르는 – 그 범주에는 세계-내-존재가 포함된다. 이것은 존재론적인 용어이지만, 동시에 중요한 인식론적 함의를 지닌다. 전통적 인식론은, 아도르노 역시 비판하듯이 인식 주체와 세계를 대립시키는 이원론적 용어 체계를 설정한다. 하이데거에게 세계-내-존재라는 관념은 바로 이 주장을 반박하고, 전혀 다른 주체-객체 관계 모형을 뒷받침하기 위한 것이다. 그것은 주체-객체 이원론이 설정하는 관념론적 난점을 우회하려는 시도이기도 하다. 이는 인식론의 역할에 대한 재평가를 수반한다. 하이데거에게 인식론적 조건과 존재론적 조건은 구별된다. 인식론적 기술(記述)은 현존재의 세계-내-존재에서 실제로 일어나는 것을 포착하지 못한다. “그러나 주체와 객체는 예를 들어 현존재와 세계와 합치하지 않는다.” (SZ 60) 구체적 경험과 인식론을 대조하는 하이데거의 기획은, 주관적 내재성에 대한 비판이라는 점에서 아도르노와 상당히 가까워 보인다. 두 사람 모두 주체를 자기구성적이거나 세계(하이데거) 또는 객체(아도르노)와 독립적으로 보는 주체성 모델을 거부한다. 하이데거의 주체-객체 이원론 비판(이율배반의 형식으로 제시되는)은 아도르노도 거의 부정하기 어려운 것이다. 하이데거는 다음과 같이 말한다.

> 인식함이 우선 그리고 본래적으로 “내면에” 있고, 아니 도대체 일종의 물리적-심리적 존재자의 존재양식같은 것은 전혀 가지지 않는다고 명백하게 견지하면 할수록, 그만큼 더 전제없이 인식의 본질에 대한 물음과 주체와 객체의 관계에 대한 해명의 본질에 대한 물음을 진행하고 있는 것으로 믿는다. 왜냐하면 이제 비로소 하나의 문제가 생겨나오기 때문이다. 즉 이러한 물음이 제기된다. 어떻게 이 인식하는 주체가 그의 내면의 “영역”에서 나와 “다른 외부의” 영역으로 가는가, 어떻게 도대체 인식함이 하나의 대상을 가질 수 있는가, 결국에는 주체가 다른 영역으로 뛰어들 필요가 없이 대상을 인식할 수 있기 위해서는 대상 자체가 어떻게 생각되어야 하는가? (SZ 60)

이에 반해 세계-내-존재는 보다 통일적이고 총체적인 관계를 지지한다. ““세계-내-존재”라는 합성된 표현이 이미 그 형태에서 그것으로 일종의 **통일적인** 현상을 의미하고 있음을 보여준다. 이러한 일차적인 실상이 전체적으로 고찰되어야 한다.” (SZ 53) 이 관계는 지식의 가능조건을 뒷받침하는 것으로 특징지어진다. 따라서 지식은 내부-외부 구별에 기초한 도구주의적 모형으로 설명될 수 없다. 하이데거는 세계-내-존재의 인식론적 측면을 다음과 같이 표현한다. “인식함 자체는 선행적으로 일종의 이미-세계-곁에-있음(Schon-sein-bei-der-Welt) 안에 근거” (SZ 61) 한다.

이상의 논의에서 우리는 다음을 볼 수 있다. 하이데거는 전통적 인식론에 대한 분석을 제시하며, 이는 표면적으로 아도르노의 결론과 상당히 양립 가능한 것처럼 보인다. 기초 존재론은 전통적 인식론이 우리의 세계와의 관계를 정확하게 설명할 수 없다고 주장한다. 더 나아가 그

것은 철학을 실존적 구체성 - 유물론 - 위에 기초시키며, 근대 재현주의 전통의 이원론적 구조와 의식적으로 대립한다.

3.

철학사의 경향이 서로 다른 사상적 원천들로부터 유사한 철학적 입장들을 산출하는 데에는 놀랄 일이 없다. 하이데거의 현상학에 대한 실존주의적-실천주의적 해석과 아도르노의 칸트 철학의 유물론적 전회가 우연히 평행한 노선을 만들어냈다고 볼 수도 있을 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 양자의 차이를 탐구하는 일은 중요하다. 그 단순한 이유는, 앞서 말했듯이, 아도르노가 근대 철학의 중심 문제에 대한 하이데거의 제안된 해결책을 비판하고 거부하기 때문이다.

아도르노와 하이데거를 가르는 핵심 쟁점은 주체-객체 문제이다. 아도르노가 자신의 주체-객체 개념을 비판적으로 사용하는 맥락은 흔히 고전적 현상학의 맥락이다. 그러나 하이데거는 후설이 아니다. 기초 존재론은 현상학적 환원, 에포케, 혹은 데카르트적 성찰의 범주들을 전혀 포함하지 않도록 의도되어 있다. 그러나 아도르노는 하이데거의 철학이 후설이 그토록 효과적으로 활용했던 직접성의 핵심 특징들을 여전히 유지하고 있다고 주장한다. 이와 관련하여 『존재와 시간』에는 주체-객체 문제를 다루는 하나의 특정한 방식을 제안하는 구절이 있다. 중요한 점은, 그 구절이 아도르노와의 매우 깊은 철학적 불일치를 드러낸다는 것이다. 변증법의 철학적 가치와 관련하여 하이데거는 대담하게 선언한다. “존재론적인 실마리 자체를 발전적으로 정리작업해냄과 더불어, 다시 말해 로고스의 “해석학”과 더불어 존재물음을 더 근본적으로 파악할 수 있는 가능성이 커진다. 진정한 철학적 당혹감이었던 ”대화술[변증법]“은 쓸모없는 것이 된다.” (SZ 25) 이 급진적인 견해는 단순한 수사가 아니다. 그것은 주체와 객체의 관계에 관한 하나의 프로그램적인 선언을 제시한다. 아도르노는 ‘더 급진적인 것’의 이름으로 ‘변증법’을 폐기하는 일은 필연적으로 순전한 직접성의 입장으로의 퇴행을 낳을 것이라고 주장한다. 그는 다음과 같이 쓴다. “주체나 객체가 직접적인 것도 궁극적인 것도 아니라고 보는 한에서 그[하이데거]는 변증법을 따르고 있다. 하지만 그는 주체와 객체의 피안에서 어떤 직접적인 것, 제1원리를 추구함으로써 변증법에서 뛰쳐나온다.” (ND 112/175) 아도르노의 주체-객체 이론은 직접성(혹은 동일성)과 매개(혹은 비동일성)의 ‘변증법’ 위에 기초한 관계를 확립한다. 그러나 만약 하이데거가 암묵적으로 제안하는 것처럼 그러한 양가적 구조가 폐기된다면, 우리에게 남는 것은 직접성이거나 급진적 이원론 중 하나뿐이다. 다시 말해, 주체-객체 변증법의 초월적 필연성은 우리가 경험을 기술하려는 시도를 제약한다. 모든 시도는 그 구조에 부합해야 하며, 그렇지 않으면 유지 불가능한 대안에 헌신하게 된다. 하이데거는 자신이 보기에 주체와 객체의 이원론을 극복하려 시도하고 있으므로, 그가 ‘직접성과 매개의 변증법’을 거부한 결과는 직접성일 수밖에 없는 것처럼 보인다. 아도르노에게 이는 두 가지 선택지를 남긴다. 인식론 - 그 자신의 재구성된 버전을 포함하여 - 이 불필요한 것이거나(변증법이 불필요하다면), 아니면 기초 존재론이 치명적으로 관념론적이라는 것이다. 이제 아도르노의 논증의 전개를 살펴볼 필요가 있다.

어떤 의미에서 위의 변증법에 관한 구절에서 하이데거는 이미 아도르노에게 패를 넘겨준 셈이다(하지만 아도르노는 이를 인용하지는 않았다). 주체-객체를 벗어나려는 시도는 아도르노에게 ‘직접성의 오류’를 범한 것으로 보일 것이다. 의심할 여지 없이 이러한 입장이야말로 아도르노가 하이데거의 시도를 현상학의 최악의 과도함 속에 위치시키는 근거가 된다.[5] 『부정변증법』에서 아도르노는 하이데거에게 두 가지 주요 혐의를 제기한다. 첫째, 하이데거는 반성 이

전의 경험을 특권화함으로써 비합리주의로 나아간다는 비판을 받는다. 둘째, 기초 존재론은 관념론을 극복할 수 있게 해주는 개념적 차원을 포함하지 못한다는 비판을 받는다. 어떤 특정한 철학적 입장을 검토하지 않더라도, 이러한 두 비판이 동시에 유지될 수 있는지는 자명하지 않다. 근대의 비합리주의는 사실 주관적으로 내재적인데, 이는 그것이 경험의 주관성에 권위를 부여하기 때문이다. 그 권위는 이성이 가한다고 여겨지는 억제들을 대가로 부여된다. 반면 인식론적 관념론은 하나의 태도가 아니라 하나의 설명이다. 우리가 보게 되겠지만, 하이데거에 대한 아도르노의 비판은 그 관념론적 요소들에 집중할 때조차 충분히 도전적이다. 그러나 비합리주의에 대한 비판은 그 의도된 결론에 미치지 못한다. 아도르노가 주장하듯 주체-객체 관계가 사유의 기초이며 따라서 세계에 대한 모든 개념적 인식의 기초라면, 이러한 전제 하에서 하이데거는 비합리주의의 영역 안에 자신을 위치시킨 것처럼 보인다. 즉, 하이데거는 반성의 범주들을 단락시키고, 대신 그 범주들을 초월하는 직접성에 호소한다.

> 하이데거는 지성(ratio)과 사유된 것의 부적합성을 드러내는 주체와 객체의 불일치 너머의 지위를 찬탈한다. 이로써 그는 변증법이 해결하고자 하는 문제를 회피한다. 그러나 이러한 비약은 이성적 수단들로는 실패하고 만다. 사유는 모든 사상 속에, 심지어 사유과정 자체에도 존재하는 주체와 객체의 구분을 직접 사라지게 하는 어떠한 입장도 얻어낼 수 없다. 그 때문에 하이데거의 진리계기는 세계관적 비합리주의로 평준화되고 만다. (ND 92/152)

이와 같이 아도르노는 인식론에 대한 태도의 차이를 통해 자신을 하이데거와 구별한다. 양자는 모두 근대 인식론의 주체-객체 분할을 거부할 수 있다. 그러나 그 거부에서 도출되는 결론은 전혀 다르다. 경험에 대한 대안적 설명은 하이데거가 제안한 것으로 비판받듯이 비합리적 직접성의 과정일 필요는 없다. 오히려 아도르노에게 경험은 환원 불가능한 주체-객체 관계를 포함한다. 그리고 새로운 철학 – 아도르노에 의해 새로운 인식론으로 구성된 – 의 과제는 그 관계를 환원 없이 합리적으로 포착하는 데 있다. 이 프로그램의 두 측면이 모두 없으면, 철학은 환원(경험론과 관념론)으로 나아가거나 비합리주의(하이데거)로 전락하게 된다. 아도르노의 표현에 따르면 다음과 같다.

> 기초존재론은 마치 주관이 없는 듯이, 나타나는 그대로의 사물에 따른다고 억측할 때, 아울러 자료에 합당하고 본원적이며 신즉물적인 듯해 보일 때 사유된 것으로부터 모든 규정들을 삭제한다. 이는 지난날 칸트가 초월적[초험적] 물자체(transzendenten Ding an sich)로부터 모든 규정을 삭제한 것과 마찬가지다. 그 규정들은 단순한 주관적 이성의 산물로서, 혹은 특수한 존재자의 후예들로서 불쾌할 것이다. (ND 86/144-145)

세계의 강요하는 직접성은 합리적 반성의 필요성을 제거하는 것처럼 보인다. 그리고 바로 이러한 움직임이 아도르노로 하여금 비합리주의라는 혐의를 제기하게 만드는 근거가 된다.

하이데거가 주체-객체 분석을 거부한 것이 과연 그를 현대의 비합리주의와 나란히 놓게 만드는가? 위에서 인용한 『존재와 시간』의 (변증법에 관한) 구절은 분명 어려움을 야기한다. '더 급진적인 것'을 향한 하이데거의 제안은 아도르노의 입장을 비교적 손쉽게 만들어주는 듯이 보인다. 그러나 『현상학의 근본문제들』은 '급진적'이라는 말이 아도르노가 보기에 비합리주의

5) [원주] 아도르노는 다음과 같이 쓴다. "그에 반해 하이데거가 암암리에 받아들이고 있는, 정신적 사태들의 순수 기술이라는 후설의 요구 – 즉 정신적 사태들을 나타나는 바 그대로만 받아들이라는 요구 – 는 정신적인 것이 반성되고 다시 사유되면 어떤 다른 것으로 된다는 점을 묵살하고, 그 정신적 사태들을 독단화한다. (ND 88/147)

적 직접성을 요구하는 방식이 아니라 다른 방식으로 해석될 수 있다는 점을 시사한다. 오히려 그것은 아도르노 역시 설명하려 시도하는 경험의 차원 – 구체적인 반성 이전의 유물론 – 을 가리킬 수도 있다. 만약 그렇다면, 하이데거를 변호하는 입장은 (슬로건적으로 말해) 다음과 같이 표현될 수 있을 것이다. 전(前)-인식론적(pre-epistemological)인 것은 반(反)인식론적(anti-epistemological)인 것을 의미하지는 않는다. 『근본문제들』은 하이데거가 비합리적으로 주체-객체 철학을 포기했다고 주장하는 데 신중할 것을 요구한다. 하이데거의 주체-객체 비판은 아도르노의 논증이 전제하듯이 사유를 매개 이전의 독단적 단계로 되돌리려는 의도가 아닌 것으로 보인다. 만약 그러한 의도였다면, 하이데거는 아도르노의 철학적 영역 구분을 받아들여야 했을 것이고, 자신에게 비합리주의 외에는 다른 선택지가 없음을 인정해야 했을 것이다. 그러나 하이데거의 프로그램은 아도르노가 제시하는 궁극적 선택지들과는 상당히 독립적이다.

하이데거는 전(前)-인식론적 태도를 자기가 자신을 아는 '근원적 자기-개시(disclosure)의 방식'이라고 부른다. 그는 "자기는 모든 반성과 내적 지각 이전에, 반성 없이도, 현존재에게 이미 거기 있다"고 쓴다. 분명 하이데거는 전-인식론적 자기-파악 본성을 포착하려 시도하고 있다. 이 전-인식론적 자기-파악은 인식론에 반대되는 것이 아니다. – 어쩌면 스스로를 '근원적 자기-개시의 방식'이라 주장하는 인식론들에는 반대될 수 있겠지만 - 왜냐하면 그것은 인식론 자체가 아니기 때문이다. 비판의 대상은 경험론적이든 관념론적이든 인식론적 주체이다. 하이데거의 주장은 자명하지만 철학사적 관점에서 비사소한 자기-파악의 질서가 인식론적 기술보다 실존적으로 더 중요하다는 것이다.

> 현존재는 자기를 갖기 위해 어떤 특별한 관찰을 필요로 하지 않으며, 자아에 대해 일종의 첩보 활동을 수행할 필요도 없다. 오히려 현존재가 곧바로 그리고 열정적으로 세계 자체에 자신을 내맡길 때, 자신의 세계는 사물들로부터 자신에게 반사되어 온다. 이것은 신비주의가 아니며, 사물들에 영혼을 부여하는 것을 전제하지도 않는다. 그것은 단지 주체-객체 관계에 관한 아무리 날카로운 담론 이전에 보아야 할 존재의 하나의 기초적 현상학적 사실을 가리킬 뿐이다. (Heidegger, 1982: 159) [『근본문제들』]

이 구절은 아도르노의 하이데거 비판에 도전한다. 왜냐하면 그것은 아도르노의 비판이 기초 존재론의 기획을 오해한 것일 수 있음을 시사하기 때문이다. 여기서 우리는 하이데거가 우리가 자신에 대해 갖는 의심할 수 없는 일상적 경험을 자기의식에 대한 인식론적 설명과 대조하고 있음을 볼 수있다. 중요한 점은, 하이데거가 경험의 순전한 직접성을 위해 개념 분석을 (비합리적으로) 포기해야 한다고 말하고 있는 것이 아니라는 점이다. 오히려 그는 인식론 전통의 전제와는 달리 우리의 일상적 경험이 권위 있는 우위를 지니고 우리의 주관적 삶의 '세계-내 존재' 현실은 관념론적 구성들을 통해 도달되는 것이 아니라고 제안한다. 따라서 하이데거는 아도르노가 보기에 개념 철학으로부터 물러나는 비합리적 분석을 수행하고 있는 것은 아니다.

아도르노 역시 경험의 근거로서 경험 이전의 실체들을 전제하는 설명들에 하이데거 못지 않게 반대한다. 그러나 변증법적 인식론과 기초 존재론의 결과가 때로는 유사하게 보일 수 있다 하더라도, 그것들에 도달하게 하는 철학적 논증들은 근본적으로 구별되어야 한다. 아도르노는 하이데거와 달리, 인식론이 경험의 합리적 구조 – 혹은 적어도 경험에 관한 모든 담론의 구조 - 를 식별하는 문제여야 한다는 상당히 전통적인 생각을 고수한다고 말하는 것이 타당하다. 이에 반해 하이데거는 경험, 더 정확히는 '존재' 자체에서 출발하여 서로 다른 존재 양태들을 기술하는 과제에 고유하게 적합한 탐구 방식을 확립하려 한다. 반면 아도르노는 그것을 단순한 '독단적' 주장으로 만들지 않기 위해 그 합리적 구조를 설명하려 시도한다.

4.

이 모든 점을 인정하더라도, 하이데거의 존재론에는 변증법적 인식론의 초월적 논증을 쉽게 벗어날 수 없는 다른 측면들이 존재한다. 하이데거가 관념론의 범주들 안에 머물러 있다는 아도르노의 주장에는 추가적인 근거가 있는 듯하다. 아도르노 인식론의 결론의 의미는 그의 관점에서, 어떤 철학적 입장이 암묵적으로 그의 주체-객체 구성 방식을 거부한다면 그것은 필연적으로 직접성과 동일성에 헌신하게 된다는 뜻이다. 앞서 설명했듯이, 변증법적 인식론의 틀 안에서 작업하지 않는다면 객체가 주체에 선행한다는 실제적 역할을 인식하는 것은 불가능해진다. 따라서 아도르노의 인식론을 암묵적으로 거부한다는 것은 '전(前)-변증법적' 입장으로 되돌아가는 것을 의미한다. (현재 철학의 조건에서 '포스트-변증법적' 철학은 있을 수 없다.) 아도르노에게 전(前)-매개적 입장은 곧 매개되지 않은 주관성, 즉 객체에 대한 참조 없이 설명되는 주체를 의미한다. 이런 점에서 하이데거의 급진성은, 아도르노의 표현에 따르면 "거울 속에서의 탈피"(ND 91/150)가 된다. 이는 역설적인 결론이다. 즉, 비인식론적 방식으로 주관성에서 벗어나려는 시도가 오히려 주관성 속에 얽매이게 된다는 것이다.

> 하이데거의 경우 즉물성(Sachlichkeit)이 재주를 넘는다. 즉 그는 아무 형식 없이 순수하게 사물들만을 근거로 철학하려 하지만, 이로 인해 사물들을 놓치고 마는 것이다. 인식의 주관적 감옥에 대한 권태는, 주관성을 초월하는 것이 인식에 대해 직접적이며, 인식이 개념을 통해 초월적인 것을 오염시키지는 않으리라는 확신을 불러일으킨다. (ND 86/144)

따라서 순전한 세계-내-존재로의 이동은 주관성에서 벗어나려는 시도이지만, 객체가 주체에게 직접적이라는 헌신을 포함한다는 점에서 비일관적이다. 그러나 그렇다면 객체는 더 이상 아도르노가 그 우위를 확립하기 위해 요구하는 조건들 안에서 설명될 수 없다. 문제는 하이데거가 어떻게 주관적 경험을 초월하는 것이 있을 수 있는지를 설명할 수 없다는 점이다. 아도르노는 이를 관념론과 일직선을 이루는 것(alignment)으로 간주한다.

어떤 점에서 보면, 하이데거의 '세계-내-존재'라는 범주가 함축하는 몇몇 의미들은 아도르노의 입장에서 제기되는 비판을 통해 유익하게 문제화될 수 있다. 이와 관련하여 하이데거는 '세계-내-존재'와 '세계의 기투'라는 개념 사이의 관계가 지니는 함의를 명확하게 해명하지 않는다. 이러한 범주들이 어떻게 함께 작용하는지에 대한 설명이 결여 되어 있기 때문에 치명적인 내재주의의 가능성이 생겨난다. 나는 내가 스스로 기투한 세계 안에 존재한다는 생각은 마치 피히테의 철학을 심리학적으로 번역한 것처럼 들린다. 이 지점에서 우리는 다음과 같이 말할 수 있다. 아도르노의 입장은 객체가 필연적으로 주체를 초월하는 것으로 정립된다는 점에서 동일한 문제에 빠지지 않는다. 우리는 이미 『존재와 시간』에서 제시된 세계-내-존재의 정의를 살펴본 바 있다. 이 범주가 지닌 반(反)관념론적 의도는 진지하게 받아들여져야 한다. 그럼에도 불구하고 이 범주는 세계성이 주관성의 기투라는 생각과 쉽게 조화를 이루지 못하는 것처럼 보인다. 어떻게 현존재가 동시에 '세계 안에' 존재하면서 '그 세계를 자신의 기투로 형성'할 수 있는가? 우리는 현존재는 언제나 자신의 기투들의 세계 안에 존재하거나 혹은 현존재는 자신의 존재에서 결코 수동적인 것이 아니라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 해석학적 구성들은 악순환을 끊어내지 못한다. 아마도 '세계'라는 개념 자체가 다의적일지도 모른다. 즉 세계-내-존재에서의 '세계'와 기투의 개념에서의 '세계'가 서로 다른 의미를 지닐 수도 있다. 그러나 만약 그렇다면, 하이데거는 이를 우리에게 전혀 알려주지 않는다. 하이데거의

입장이 도달하는 결론은 관념론적으로 보인다. 왜냐하면 세계성이 현존재의 관점에서 설명되기 때문이다. 이는 아도르노가 주관적 계기와 객관적 계기 사이의 형식적 변증법을 통해 경험을 설명하는 방식과는 다르다. 『근본문제들』에서 하이데거는 다음과 같이 말한다.

> 세계는 어떤 의미에서 '주관적인 것'이다. 물론 이는 우리가 세계라는 현상과 관련하여 주관성을 그에 상응하게 규정한다는 것을 전제로 한다. 세계가 주관적이라는 말은, 세계가 세계-내-존재의 양태로 존재하는 현존재에 속한다는 것을 의미한다. 세계는 말하자면 '주체'가 자기 내부로부터 바깥으로 기투해 내는 것이다. 그러나 여기에서 우리는 내부와 외부에 대해 말하는 것이 허용되는가? (Heidegger, 1982: 168)

하이데거가 마지막에 던지는 이 다소 의미심장한 질문은 그의 치명적인 문제를 회피하기에는 충분하지 않다. 실제로 하이데거가 제시한 틀 안에서는 내부와 외부라는 구분이 엄밀히 말해 무의미하다. 그러나 그것이 무의미한 이유는 관념론이 극복되었기 때문이 아니라, 오히려 주체-객체 관계과 주관성으로 환원되어 버렸기 때문이며, 이 점에서 그것은 고전적 독일 관념론의 자기정립 이론(Selbstsetzungslehre)과 매우 가까워 보인다. 따라서 하이데거가 비아(非我)를 설명하려는 시도, 즉 대상이 객관적인 것은 오직 주관성 덕분일 뿐이라는 피히테의 가설과 성격상 유사해 보이는 것은 결코 우연이 아니다.

> 비록 우리가 고립된 주체가 아니라 주체-객체 관계에서 출발하는 것이 정당하고 인정한다 하더라도, 여전히 다음과 같은 질문이 제기되어야 한다. 왜 주체는 객체를 '필요'로 하는가, 역으로 왜 객체는 주체를 '필요'로 하는가? 실제로 존재하는 어떤 존재자는 그 자체로 객체가 되는 것이 아니라, 단지 주체에 의해 객체화될 때에만 객체가 된다. 존재자는 주체 없이도 존재할 수 있지만, 객체는 오직 그것을 객체화하는 주체에 대해서만 존재한다. 따라서 주체-객체 관계의 존재는 주체의 존재 양식에 의존한다. 그런데 왜 그런가? 현존재의 존재와 함께 이러한 관계는 항상 정립되는 것인가? 주체는 객체들과의 관계를 포기할 수도 있지 않은가? 아니면 그렇게 할 수 없는가? 만약 그렇지 않다면, 어떤 주체가 그것과 관계를 맺는다는 사실은 객체의 문제가 아니라, 오히려 관계 맺음 자체가 주체의 존재론적 구성에 속한다는 것을 의미한다. 관계 맺음은 이미 주체라는 개념 속에 암묵적으로 포함되어 있다. 주체는 그 자체 안에서 자기 자신과 관계 맺는 존재이다. (Heidegger, 1982: 157)

(그리고 하이데거는 이를 자신의 '지향성' 개념과 연결한다.) 이 구절에서 중요한 결핍은 주관성이 객체와의 관계에 의해 어떠한 방식으로든 형성되거나, 야기되거나, 규정될 수 있다는 가능성에 대한 믿음이다. 즉, 현존재의 세계가 제2의 자연에 의해 한정된다는 생각이 빠져 있다. 하이데거는 주체-객체 관계를 주관성의 한 양태로 주장한다.

「자연사의 이념」- 1932년에 작성된 초기 저작 가운데 하나 - 에서 아도르노는 이미 '기투'라는 관념을 의심스럽게 바라보고 있었다. 그는 이를 역사가 인간 존재의 한 양태라는 하이데거의 명제로 이해했다. (Adorno, 1973c: 350 / Adorno, 1984: 114) 우리의 역사적 역동성의 기초는 '기투', 곧 우리의 가능성들의 지평 속에 놓여 있다. 그렇다면 자연은 어떻게 되는가? 이러한 관점에서 보면, 하이데거가 말하는 제2의 자연의 세계에 대한 설명은 다음과 같은 전제를 취할 수밖에 없다. 즉 역사가 인간 존재의 한 양태라면 모든 현사실성 - 실제 세계 - 은 '기투'를 통해 설명될 수 있다는 것이다. 이런 방식에서는 자연과 역사 사이에 어떠한 대립도 존재하지 않게 된다. 그러나 바로 이 점이 아도르노에게 관념론이라는 비판의 근거

를 제공한다. 만약 자연이 단지 역사에 불과하며, 그리고 그 역사가 '기투'라는 관념을 통해 사유된다면, 우리는 주체의 한계를 지정할 방법을 전혀 갖지 못하게 된다. 우리가 역사를 기투로 이해하게 되면, 우리는 역사 현상의 복잡성을 설명할 수 없게 된다. 왜냐하면 아도르노가 생각하기에 역사적 현상에는 우연과 우발성 같은 요소들이 존재하며, 이러한 요소들은 기투를 통해서는 설명될 수 없기 때문이다. 적어도 이것이 아도르노의 주장이다. 이 난점을 벗어나기 위한 한 방식으로서 존재론은 '우발성'이라는 범주를 설정한다. 그렇게 함으로써 존재론은 기투에 맞지 않는 것조차도 여전히 역사적인 것의 한 특징임을 보여주려고 한다. (Adorno, 1973c: 351/Adorno, 1984: 115) 이러한 의미에서 우발성의 범주는 일종의 우발적인 것을 지배하려는 범주라고 할 수 있다. 세계가 투명하게 파악되는 것을 거부하는 저항은 존재론적 의미를 부여받고, 그로써 존재론적 기투 속에서 도식화된다. 이렇게 해서 하이데거에게서 역사는 존재론으로 환원된다. 역사라는 현상이 지니는 복잡하고 모순적인 성격은 삶의 기투 속에서 일정한 역할을 부여받는다. 이러한 방식으로 존재론은 모든 현실을 포괄하려는 고전 철학의 야심을 그대로 이어받는다.

아도르노를 거의 모든 동시대 철학자들과 구별 짓는 특징은 철학적 이성이 세계를 이해하는 과제에 충분하지 않다는 경해이다. 철학사의 증거는 이성과 세계의 관계에서 비동일성이라는 그의 생각을 뒷받침한다. 예를 들어 헤겔의 기획은 가능성의 총체성을 설명하려는 시도였다. 그러나 그것이 실패한 이유는 바로 그 객체, 즉 세계의 자연이 헤겔적 서사(narratives)에 저항했기 때문이었다. 따라서 아도르노는 하이데거가 세계의 관념론적 환원을 계속 이어가고 있다고 비판한다. 그리고 이러한 환원은 역사 자체의 질을 위협한다. 하이데거를 변호하는 입장은 삶(life)을 자신의 질료로 삼는 철학은 삶이 자아에 선행한다고 가정한다는 점에서 관념론적일 수 없다는 것이다. 실제로 이것은 하이데거가 데카르트적 기획에 대한 영향력 있는 비판자가 되게 한 원리들 중 하나였다. 그러나 아도르노의 반박은 다음과 같다. 삶이라는 현상 – 비합리적인 것, 헤겔이나 칸트의 범주들로 환원될 수 없는 것 – 을 인정하더라도, 하이데거는 세계에 대한 포괄적이고 구조적인 존재론적 해석이 가능하다고 가정한다는 것이다. 그는 하이데거와 자신을 구별하면서 이를 분명히 한다. "비합리적 내용들이 자율성의 원리에 기초한 철학 속에 삽입되는 것과 철학은 더 이상 현실이 충분히 접근 가능하다고 가정하지 않는 것 사이에는 엄청난 차이가 있다." (Adorno, 1973c: 352/Adorno, 1984: 116) 나로서는 하이데거가 전(前)-인식론적 구성이 어떤 방식으로든 비합리적이라고 비난하는 것보다 그의 세계 구성의 관념론적 성격을 지적하는 것이 주체-객체에 대한 그의 태도를 비판하는 더 효과적인 방식이라고 생각한다.[6)]

*　　*　　*

이 대립을 통해 우리는 초월철학의 두 가지 형태, 즉 비판철학적 버전과 현상학적 버전의 차이를 확인할 수 있다. 아도르노는 경험의 구조를 포착하려는 시도로서 합리적 인식론을 발전시키는 반면, 하이데거는 현상학적 경험 안에 확고히 머무르면서 존재론적 개념들을 정립한

6) [원주] 장뤽 마리옹은 현존재와 데카르트의 나는 생각한다(ego cogito) 사이에서 예상치 못한 연결들을 발견한다. 마리옹의 해석은 다소 억지스러워 보일 수 있지만, 그 역시 아도르노와 마찬가지로 하이데거와 근대 관념론적 기획 사이의 유사성을 지적한다. 이에 대해서는 그의 논문 「하이데거와 데카르트」(1996)을 참조하라.

다. 물론 이러한 구별은 어느 정도 하이데거의 현상학적 직접성에 대한 헌신을 과장함으로써 성립한다. 그리고 의심할 여지 없이, 하이데거의 입장에는 아도르노가 인정하려는 것보다 더 많은 요소가 있다. 예컨대 손안에 있음(Zuhandenheit)에 대한 하이데거의 설명은 그 모든 실존적-실천주의적 함의를 포함하여 경험 자체에 대한 분석을 제공하는데, 이러한 분석의 세부성은 아도르노의 변증법 설명에서는 상당히 결여되어 있는 것이다. 실제로 이 개념은 사물이 '나에게 있어서(for me)' 수행하는 실천적 역할을 인정하면서도 그 사물을 단순한 사유의 산물로 환원하지 않는다는 점에서, 아도르노의 목적에 매우 잘 부합할 수도 있다. 아도르노는 기초 존재론의 고립된 요소들을 자신의 부정변증법이라는 비판적 틀 안에 위치시키는 데 능숙하다. 그러나 이러한 선택성은 필연적으로 하이데거에게 불리하다. 그러한 이유로 아도르노의 하이데거 비판이 항상 설득력 있다고 결론을 내리기는 어렵다. 내가 제안했듯이, 하이데거가 매개의 테제에 부합하지 못한다고 주장하는 것은 그 테제의 의심 불가능성을 전제한다. (물론 나는 아도르노의 입장의 상당 부분에 설득되며, 제한적인 범위에서 그것을 옹호할 준비가 되어 있다.) 문제는 아도르노가 하이데거가 자신과 동일한 철학적 기획을 수행하고 있다고 가정하고, 따라서 매개 테제와의 비교가 적절하다고 전제한다는 점이다. 이러한 반론들이 – 그 심각성에도 불구하고 – 제기된다 하더라도, 중요한 점은 우리가 이제 아도르노의 인식론이 하이데거의 프로그램과 충분히 구별 가능하다는 것을 볼 수 있다는 사실이다. 나의 의도는 아도르노가 특징적이고 명시적으로 설명하지 않는 것을 이론적으로 명확하게 드러내는 것이다. 그렇게 함으로써 아도르노가 지적하려 했던 이론적 차이들, 그리고 종종 피고를 유죄로 만들려는 그의 조급함 때문에 흐려졌던 차이들을 이제 더 분명하게 볼 수 있게 된다.