

20세기 최고의 사상가 아도르노와의 두 번째 만남

제1강 아도르노의 부정주의적 도덕철학: 상처받은 삶과 정의로운 실천의
가능성 한상원 교수

칸트의 도덕철학, 이에 대한 헤겔과 니체의 비판을 아도르노의 입장에서 파악해 본다.

제2강 총동의 도덕 정진범 박사

아도르노가 자신의 저작에서 부분적으로 전개했던 총동 개념을 재구성하여 총동의 도덕이
론이 갖는 가능성을 검토하고자 한다.

제3강 아우슈비츠 이후의 교양교육설계자로서의 아도르노: 왜, 그를 지금
불러내야 하는가? 이하준 교수

아도르노의 교육 및 교양교육 설계내용의 유효성을 교육에 관한 그의 논변분석을 통해 확인
하며, 그의 교육설계가 한국 대학의 교양교육에 이념적 방향과 현실성 있는 실천적 지침을
준다는 것을 골자로 진행한다.

2018년 11월 16일 금요일
서울대학교 8동(두산인문관) B101호
오후 1시~6시 30분(1시간 20분 강연, 10분 휴식)

주최 서울대학교 독일어문화권 연구소, 세창출판사

아도르노와의 두 번째 만남

제2회 아도르노와의 만남

| | | | |
|--------------------|--|-------------|-----------------|
| 제 목 | 아도르노와의 두 번째 만남 -20세기 최고의 보편 사상가 T. W. 아도르노와의 만남 | | |
| 일 시 | 2018년 11월 16일 금요일, 오후 1시~6시 반(1시간 20분 강연, 10분 휴식) | | |
| 장 소 | 서울대학교 관악캠퍼스, 8동 두산인문관 B101호 | | |
| 주 최 | 서울대학교 독일어문화권연구소, 세창출판사 | | |
| 발표자 | 한상원, 정진범, 이하준 | | |
| 프로그램 진행 | 행사소개 | 13:00-13:20 | 서울대학교 독일어문화권연구소 |
| | 1부 | 13:20-14:40 | 한상원 |
| | 10분 휴식 | | |
| | 2부 | 14:50-16:10 | 정진범 |
| | 20분 휴식 | | |
| | 3부 | 16:30-17:50 | 이하준 |
| | 10분 휴식 | | |
| | 종합토론 | 18:00-18:30 | 사회: 이병진 |

1부,

아도르노의 부정주의적 도덕철학:

상처받은 삶과 정의로운 실천의 가능성

발표자: 한상원

약력:

서울시립대학교 철학과에서 맑스의 물신주의와 이데올로기 개념 연구로 석사학위를 받았고, 독일 베를린 훔볼트 대학교에서 아도르노의 정치철학 연구로 박사학위를 받았다. 현재 충북대학교 철학과 교수로 재직 중이다.

옮긴 책으로 『공동체의 이론들』이 있으며, 지은 책으로는 『Konstitutive Negativität. Zur Rekonstruktion des Politischen in der negativen Dialektik Adornos』, 『앙겔루스 노부스의 시선: 아우구스티누스, 맑스, 벤야민. 역사철학과 세속화에 관한 성찰』이 있다.

주요 내용:

아도르노는 현대 사회에서 목도되는 개별자의 고통스러운 삶을 도덕적 당위가 실현될 수 없는 현실의 부정성으로 이해했다. 동시에 도덕철학적 이상을 포기할 수 없다고 강조한다. 그래서 정의로운 실천의 가능성은 이 부정성을 직시하고 타자의 고통과 연대하는 노력 속에 잠재되어 있다고 보았다. 칸트의 도덕철학, 그리고 이에 대한 헤겔과 니체의 비판을 아도르노의 입장에서 파악하여 본다.

I. 들어가며: 어두운 밤하늘과 반짝이는 별

“그에 대해 더 자주 그리고 계속해서 생각에 빠질수록 점점 새롭고 더욱 커지는 놀라움과 경외감으로 마음을 채우는 두 가지 것이 있다. 내 위의 별이 빛나는 하늘과 내 안의 도덕법칙이다.”(Kant 1788, A288=V161) 자주 인용되는 칸트의 문장이다. 여기서 ‘별이 빛나는 하늘’은 한 편으로는 합목적성에 따라 움직이는 자연법칙을 의미하기도 하지만, 동시에 경험적 현상계 속에서도 별과 같이 빛을 발하고 있는 도덕법칙의 예지적 이상을 나타내기도 한다.

아도르노가 호르크하이머와의 대화에서 언급한 다음과 같은 표현은 이러한 칸트의 사고방식을 계승하면서도 여기에 부정성의 파토스를 적시했다는 점에서 주목할 만한 가치가 있다. “존재하는 것은 쇼펜하우어적인 밤이다. [그러나] 이 밤에는 별이 떠 있다.”(Adorno, Horkheimer 1946, 595) 이 표현은 청년기 헤겔이 예나 초고에서 언급한 바 있는 “세계의 밤(Nacht der Welt)”이라는 개념에서 착안했을 것으로 짐작된다. 헤겔은 개별자를 압도하는 무(Nichts)의 힘을 표현하면서 뒤이어 이렇게 적는다. “이 밤 속에서 존재자는 몰락한다. 그러나 이러한 위력의 운동은 마찬가지로 정립된 것이다.”(Hegel 1805/6, 187) 이렇게 헤겔은 거대한 밤하늘 앞에 선 개별자가 느끼는 부정성의 거대한 위력 속에서도 법칙적 이성의 긍정성을 발견할 수 있다는 생각을 표현한다.

앞선 아도르노의 문장은 헤겔의 이 표현에서 드러나는 밤(어둠)과 이성(긍정)의 대조를 차용하면서도, 이를 칸트의 ‘별이 빛나는 하늘’에서 드러나는 도덕적 당위의 이상과 연결시키고 있다. 이를 통해 아도르노는 부정적 ‘현실’과 도덕적 ‘이상’ 사이의 관계에 관한 물음을 제기한다. 그는 개별자의 고통스러운 삶을 도덕적 당위가 실현될 수 없는 현실의 부정성으로 이해한다. 그러나 그는 동시에 그 하늘에는 별이 반짝인다고 표현함으로써, 도덕철학적 이상을 포기할 수 없다는 사실 역시 강조한다.

그런데 이는 하나의 철학적 딜레마를 형성한다. 쇼펜하우어적인 어둠 또는 세계의 밤으로 이해된 현실은 그 자체로 도덕적이지 않다. 그렇다면 이 부정성의 현실적 조건 속에서 도덕적 당위는 어떻게 실현될 수 있는가? 이는 결국 ‘아도르노는 칸트의 도덕적 당위를 어떻게 수용하는가’ 하는 물음으로 연결된다. 슈베펜호이저에 따르면 “칸트에게서 보장된 현실성으로 개념화되는 것이 아도르노에 의해서는 잠재성의 지위로 번역된다.”(Schweppenhäuser 1993, 108) 칸트가 강조하는 도덕철학의 예지계적 성격은 아도르노에게는 이미 현존하는 도덕성의 상태가 아니라, 아직 존재하지 않는 것(ein noch-nicht-Seiendes), 즉 오로지 개별적이고 부수적으로만 현존하는 것을 의미한다. “주체의 가능성으로서 예지계적 성격은 [...] 생성되는 것(Werdendes)이지, 존재하는 것(Seiendes)이 아니다”(Adorno 1966, 293-294)라는 『부정변증법』의 구절이 이러한 사고를 보여준다.

이러한 언급은 아도르노가 칸트의 도덕철학을 비판하고 있음에도, 칸트가 제기한 도덕철학적 물음 자체를 거부하지는 않고 있음을 보여준다. 즉 아도르노는 칸트가 제기하지 않은 도덕

의 가능/불가능의 조건에 관한 메타적 물음을 제기하면서 칸트를 넘어서지만, 동시에 ‘올바른 행위와 실천’의 가능성에 관한 도덕철학적 관심을 놓치지 않고 있다. 따라서 “허위적인 삶 속에서 올바른 삶은 존재하지 않는다”(Adorno 1951, 43)라는 아도르노의 유명한 문구에서 많은 이들이 다소 성급하게 추론해내듯이 아도르노가 도덕적 물음에 대해 거부 혹은 기권한 것은 아님을 확인할 수 있다. 오히려 아도르노는 이러한 논의를 통해 ‘부정주의적 도덕철학’으로 이름붙일 수 있는 도덕에 관한 입장을 밝힌다. 이제 이를 논하기 위해 아도르노가 칸트의 도덕철학, 그리고 이에 대한 헤겔과 니체의 비판이 이루는 성좌(星座)를 어떻게 그려내는지 우선적으로 파악해보기로 한다.¹⁾

II. 칸트와 자유의 이율배반

아도르노는 1963년 여름학기에 열린 『도덕철학의 문제들』이라는 강의에서 칸트의 도덕철학을 집중적으로 다룬다. 여기서 그는 우선 칸트 철학이 이율배반에서 출발할 수밖에 없었던 이유를 칸트가 서 있었던 모순적인 조건을 들어 설명한다. “칸트에게서 도덕철학의 정초는 필연적이고 불가피한 모순의 의식에서, 즉 소위 이율배반에서 출발한다.”(Adorno 2010, 47. 이후 약어 PM으로 표기) 도덕의 핵심문제는 자유를 증명하는 것이다. 자유가 존재하지 않는다면 어떤 행위의 책임을 물을 수 없으며 도덕은 성립 불가능해진다. 그런데 칸트에게서 이론적, 사변적 인식인 순수이성은 자유의 존재를 증명하지 못한다. 의식의 경험에 주어져 있지 않기 때문이다. 따라서 자유는 증명될 수 없는 예지계의 영역에 속하는 것이다. 그런데 자유의 문제는 도덕철학의 핵심이므로 자유의 증명 없이 순수이성은 실천적 도덕에 관한 입장을 전개할 수 없다.

칸트가 『순수이성비판』의 초월론적 변증론에서 제기한 ‘순수이성의 이율배반’은 세 번째 이율배반으로 자유인과성을 제기한다. 이에 따르면 ‘인과율은 유일한 원리가 아니며 자유를 통한 인과율을 상정해야 한다’는 ‘정립’은, ‘자유가 존재하지 않으며 모든 사물의 운동은 인과적 자연법칙에 따라 설명되어야 한다’는 ‘반정립’과 대립한다. 양자 중 무엇이 참인가를 사변적 이성으로 논할 수 없다. 따라서 자유인과성에 대한 논증은 자유에 대한 인식이 불가능하다는 사실에 대한 증명이기도 하다(Kant 1781, A448=B476).

이러한 이율배반을 극복할 칸트의 전략은 자유를 ‘실천적 관계 속에서’ 불가피한 것으로 가정하는 것이다. 칸트는 감성 세계의 모든 조건 너머에 그 규정근거를 두는 인과성이 존재한다는 사실을 이론적으로 증명할 수는 없으나, 그것이 실천적 관계의 필연성을 보장해주는 조건

1) 아도르노의 도덕철학에 관련된 국내 논문으로는 이종하(2010), 정현철(2013), 정진범(2016) 등이 있다. 필자는 이 논의들을 수용하면서도, 아도르노의 도덕철학이 칸트, 헤겔, 니체의 논쟁 맥락에서 차지하는 위치를 소개하면서 도덕과 정치 사이의 관계에 대한 질문을 제기하고자 한다.

으로서 가정되어야 한다는 것을 보여주는 전략을 취한다. 자유인과성은 이렇게 실천적 관계 속에서의 ‘규제적 이념’이라는 “초월론적 자유”라는 형태로 자신의 “객관적 실재성”을 획득한다(Kant 1788, A4=V4). 따라서 칸트에게서 자유의 문제는 다시 형이상학적인 물음, 즉 예지계의 존재와 예지적 이념들의 증명이라는 문제로 이전된다. 그는 이 균열을 ‘실천이성의 우위’라는 정식으로 봉합하고자 했다.

아도르노는 칸트가 제기했으나 그의 관점에서는 불충분하게 해결된 이 ‘자유’의 실재성에 관한 물음이 “도덕철학의 근본문제”(PM 51)를 형성한다고 지적한다. 인간은 도덕적으로 행위하기 위해서는 자유로워야 한다. 그러나 인간이 자유롭다는 확신의 근거를 어디에서 찾을 것인가? “이러한 자유와 필연의 상호 뒤섞임과 여기에 놓여있는 모순의 해소야말로 단순한 인식론적 물음이 아니라 최상의 실재적 물음이며, 소위 도덕의 모든 철학적 정당화는 이것과 관계되어 있다.”(PM 57)

칸트의 자유 개념이 갖는 이율배반적 성격은 그 증명방식뿐 아니라 그것의 내용과도 관련이 있다. 『실천이성비판』에서 “도덕법칙”을 나타내는 수식어들은 다음과 같다. 그것은 무제약적 “명령 Imperativ”이며, 이 법칙에 대해 의지는 “종속 Abhängigkeit”되어 있고 따라서 그것은 “강제 Nötigung”이자 “의무 Pflicht”로서, 우리의 자연적 욕구에 대해 행해지는 “실천이성의 저항”이자 “내적, 예지적 강요 Zwang”, “도덕적 강제”를 말한다(Kant 1788, A58=V32). 자유가 곧 법칙이자 강제력이라는 사실은 모순적이다. 아도르노는 여기서 “칸트 철학의 야누스 성격”(PM 74)을 발견한다. 그가 보기에 칸트는 ‘자유인과성’이라는 표현 속에서 자유와 법칙의 이율배반을 강제적으로 해소하려고 시도한다. 여기서 아포리아가 등장한다.

‘순수’실천이성(또는 ‘실천적’ 순수이성)이라는 칸트의 목표는 자유로운, 도덕적인 실천의 가능성을 경험과 무관한 순수한 법칙을 통해 정당화하지만, 이는 실은 불가능한 것이다. 이미 실천은 특정한 상황 속에 수행되는 인간 행위를 말한다. 실천이 벌어지는 구체적 조건과 그것의 경험적 내용, 맥락을 추상하고 순수한 실천의 원리를 도출하는 것은 불가능하다. 칸트에게서 도덕의 형식은 보편적 법칙이지만 도덕의 내용은 특수한 개인의 구체적 행위를 말한다. 아도르노가 보기에 도덕적 행위와 내용의 분리를 전제하는 이러한 구상은 행위를 설명하는 데 난점을 발생시킨다. 칸트는 도덕철학의 질료인 감각경험을 도덕법칙 수립의 장애물로 규정해 버리며, 자유는 순수한 이성에 의해 규정되어야 한다고 주장한다. 칸트는 이러한 방법을 개인의 자율성 Autonomie이라는 이념과 결합시키지만, 이러한 역설적 구성의 귀결은 자유를 위해 각 개인이 지닌 자연충동을 억압하라는 명령에서 드러난다. 즉 ‘자유’는 ‘억압’을 통한 ‘명령’의 귀결이라는 역설 속에서 자율성의 이념은 타율성 Heteronomie으로 전도된다.

이 역설적 변증법의 귀결은 무엇인가? 아도르노는 칸트의 도덕철학은 햄릿적인 주제, 즉 행위할 것인가, 행위하지 않아야 하는가를 결정하지 못하는 우유부단한 주체를 만들어낸다고 지적한다. 이는 행위를 정초하기 위한 발생과정과 맥락, 조건, 그리고 행위의 동력으로 작동하는 인간의 충동적, 감성적 요소들을 논의과정에서 모두 제거해버렸기 때문이다. 따라서 순수실천이성은 ‘실천’을 정당화하지 못한다. 『도덕형이상학의 기초논기』에서 칸트는 “의무는 법칙에

대한 경외에서 비롯하는 어떤 행위의 필연성”(Kant 1785, 26)라고 주장한다. 도덕적 행위는 인간의 내적 욕구, 성향이 아니라 이들의 추상을 통해 얻어진 순수 법칙과 의무에서만 비롯된 것이다. 그러나 이는 현실적인 인간의 행위와 실천에 관한 이론이 될 수 없다.

결국 칸트의 체계 속에서 자유의 현실적, 실재적 조건에 관한 물음은 제기되지 않는다. 이 때문에 그의 도덕철학에서는 선하고 옳은 행위와 그것을 이행할 수 있는 가능성 사이의 현실적 모순이 존재한다. 카프카와 같은 현대 작가들이 제기하는 “부조리의 가능성”, 즉 “선의 이념, 그리고 선을 행하고 법칙을 이행하라는 의무는 존재하지만, 동시에 인간에게는 그들이 얽혀있는 사회적 관계의 총체성에 의해 이를 이행할 수 있는 가능성이 거부되어 있다”는 조건이 칸트에게는 철학적 주제로 나타나지 않는다(PM 114). 이는 칸트가 자유와 합법칙성 사이의 ‘현실적/실재적’ 모순의 가능성을 고려하지 못했기 때문이다.

반면 칸트가 강조하는 도덕법칙의 수립을 위한 감각적, 경험적 요소들의 ‘억압’은 그 자체 ‘경험적’ 사실이다. 프로이트 정신분석학은 심리현상 속에서 이러한 억압을 이론화하여, 칸트가 강조하는 도덕감과 의무감 등은 초자아 Über-Ich의 명령이라고 단언한다. 칸트는 이러한 명령의 이행을 ‘자유’로 보았지만, 프로이트에 따르면 그것은 실은 초자아의 형태로 내면화된 사회적 규범질서, 가족-아버지-오이디푸스 모델이 나에게 내린 타율적 명령을 의미한다. 따라서 양심의 형성은 타율적 질서에 대한 순응을 나타낸다.

실제로 칸트 역시 경험계에서 인간의 예지적 자유의 실현이 그 자체로 가능하지 않음을 인식하고, 도덕의 궁극적 보증인으로서 (그가 『순수이성비판』의 이율배반론에서 제외시킨) 신, 영혼, 자유 등의 개념들의 실재성을 요청한다. 이는 도덕법칙의 핵심인 자율성 이념, 곧 자기 입법의 관점과 모순을 빚는다. 타율성을 총한 자율성의 확립이라는 이러한 구상에는 칸트 도덕철학의 “권위적 계기”(PM 129)가 나타난다는 것이 아도르노의 비판이다. 구체적으로 말하자면 정언명령이란 규범적으로 전환된, 절대자로 고양된 자연지배의 원칙을 말한다. 그것은 내적 자연(내 안의 욕구와 충동)에 대한 보편적, 절대적 억압을 의미한다. 여기서 이성인 이미 “극단적인 추상에 도달한 자연지배의 원칙”이자 “자연지배의 총체성”(PM 155)으로 드러난다.

따라서 자유의 이념은 칸트의 증명방식과는 다른 관점에서 사고되어야 한다. 특히 자유의 현실적 토대인 사회적 관계에 관한 고찰이 전제되어야 한다. 자유의 현존 여부는 헤겔이 ‘객관정신’이라고 부른 사회제도적 실재의 기반 위에서 설명 가능한 대상이다. 또 총체적 기능연관으로 전락해버린 후기자본주의 사회에 대한 비판적 이론화 역시 자유의 가능성에 대한 선결 조건으로서 해명되어야 할 필요가 있다. 이러한 측면에서는 자유를 ‘객관정신’, 즉 사회적, 제도적 조건과의 관계 속에서 사고했던 헤겔의 칸트비판을 참조할 필요가 있다.

III. 칸트와 헤겔 사이: 개별과 보편의 변증법

칸트와 헤겔 사이의 도덕철학적 논쟁지점은 자유의지의 실현 조건이 경험적 현실과 맞는 관계에 관한 것이다. 아도르노는 이 문제에서 칸트는 베버가 “신념윤리 *Gesinnungsethik*”라고 부른 것과 유사한 관점을 취한다고 지적한다. 나의 선한 의지, 곧 의지의 준칙과 객관적 법칙 사이의 통일성을 상징하는 칸트는 그것이 초래하는 결과에 대해서는 무관심한 입장을 보인다. 이에 반해 아도르노는 “실현된 올바른 사회에 관한 요구”(PM 34)란 보편에 대한 물음 속에서만 제기될 수 있다고 주장한다. 즉 특수한 개인의 행위가 올바른 방식으로 표현될 수 있는 보편적 관계가 존재하지 않는 한, 개인의 올바른 행위를 상징할 수 없다는 것이다. 이는 도덕적 행동은 하나의 사회적 현상이며, “순수하게 독자적으로 존재하는 개인”이란 “공허한 추상”(PM 35)에 불과하다는 관점의 표현이다.

아도르노는 오늘날 도덕철학이 다뤄야 할 물음은 올바른 행위, 올바른 삶에 대한 문제들이 현재 세계에서 차지하는 역사적 위치, 역사적 짜임관계에 관한 설명을 제시하는 것이라고 본다(PM 148). 이런 점에서 그는 (베버 식 표현으로) “책임윤리(*Verantwortungsethik*)”에 해당하는 헤겔 철학의 진리 요소를 수용한다.

헤겔은 주관적 이성(주체의 선험적 사유형식)과 객관적 이성(자연과 사회에 깃든 합리성) 사이의 이분법을 전제하는 반성철학의 대표주자로 칸트를 거론하면서 그의 형식주의를 비판한다. “내용을 위해서가 아니라 오로지 그 자체로서 의지되어야 할 의무, 즉 형식적 동일성은 그야말로 모든 내용과 규정을 제거해버린 것이다.”(Hegel 1821, 253, §135 Zus.) 주관과 객관, 이성과 감정, 당위와 현실의 분리를 전제한다면, 주관적인 (형식적인) 선은 자기주장에 지나지 않을 경우 악으로 전환될 수도 있다는 반론이 제기된다. 자의적인 의무감이 객관적인 선과 불일치할 가능성이 존재하기 때문이다. 따라서 헤겔은 도덕과 악은 모두 주관적 확신으로부터 근거한다는 공통의 뿌리를 갖는다고 지적한다(Hegel 1821, 261, §139).²⁾ 그렇다면 헤겔에게서 도덕적 내용을 갖는 행위는 어떻게 가능한가? 헤겔이 인륜성 *Sittlichkeit*이라는 개념으로 표현한 바와 같이, 하나의 사회에는 이미 특정한 도덕적 내용이 실체화되어 있다. 이러한 도덕의 실체성, 올바른 삶의 가능성은 사회적 형태로 이미 각각의 공동체에 주어져 있다.

그러나 아도르노가 보기에, 문제는 이렇게 주어진 도덕적 실체성의 보편적 내용이 각 개별자들의 구체적이고 실질적인 삶과 일치하지 않는다는 것이다. 도덕철학의 문제는 이렇게 주어져 있는 도덕 규범이 하나의 공동체의 생활과정 속에서 더 이상 그 실체적 내용대로 구현되지 않는 상황에서 발생한다. 이론적 분과로서 도덕 *Moral*은 관습적 도덕 *Sitte*, 현존하는 인륜성이 그 직접적 타당성을 상실한 순간에 발생한다. 예컨대 플라톤이 살던 아테네 공동체(폴리스)의 붕괴는 당대의 그리스 철학에서 도덕적 물음이 철학적 관심 전반을 장악하고 있었다는 사

2) 이런 맥락에서 맥킨타이어는 “헤겔은 단 하나뿐이고 영원한 도덕적 문제는 존재하지 않는다는 사실을 이해한 최초의 작가였다”고 지적한다(맥킨타이어 2004, 341).

실을 설명해주는 열쇠가 된다(PM 30-31).

아도르노가 보기에 헤겔의 문제는 특정한 사회의 주어진 도덕적 관습과 개별자의 구체적 삶이라는 두 모순적 요소의 직접적 일치가능성을 상정한 데에서 비롯한다. 양자를 직접적으로 일치시키는 관점은 억압적인 결론으로 빠질 수 있다는 것이다. 헤겔은 보편적 규범과 개별자의 행위가 드러내는 간극을 이론화하지 못했다는 점에서 엄밀한 의미의 ‘도덕’에 관한 논의를 이끌어내지 못한다는 문제를 안고 있다.

헤겔이 인륜성 개념에서 막연하게 가정하는 것과 달리, 규범적으로 옳은, 정의로운 사회에 관한 관념으로부터 직접적으로 나의 행위가 도출되는 것은 아니다. 즉 전체에 관한 관념은 지금 여기에서 벌어지는 매 순간 나의 구체적 행위를 곧바로 정당화해주지 못한다. 전체와 개별, 보편과 특수 사이의 적대를 생략해버리는 이론과 그 토대 위에 성립되는 실천은 야만과 타율성으로 후퇴할 위험이 존재한다. 예컨대 파시즘과 같은 전체주의 지배는 보편성의 외관을 가장한 ‘민족 도덕’에 개별자들의 삶을 구속시키는 것에서 비롯한다(PM 33). 양자의 직접적 동일시는 개별자의 주관적 행위와 체계화된 사회적 규범의 객관성 보편성 사이를 강제적으로 통일함으로써, 양자의 긴장관계에 관해 제기되어야 할 물음을 추상해버린다. 반면 도덕철학은 바로 이러한 전체/개별, 보편/특수 사이의 이율배반을 표현해야 한다.

역설적으로 칸트 도덕철학의 진리요소는 다시금 이러한 맥락에서 드러난다. 칸트는 주관적 내면성의 원칙으로 후퇴하면서 도덕의 구체적 조건에 관한 물음을 제기하지 않았으나, 오히려 이를 통해 거꾸로 사회적 실재와 개별 주제 사이의 긴장관계를 표현할 수 있었다. 반면 헤겔은 도덕의 물음을 객관정신 속에서 해소하고자 시도하지만, 제도적, 객관적 규범의 원리와 개인 행위의 원칙을 일치시키려는 시도 속에서는 양자 사이의 이율배반이 보편의 이름으로 해소되어버린다. 즉 개인은 현존하는 인륜적 제도에 순응해야 하는 존재로 전락한다.

이러한 맥락에서 아도르노는 (칸트가 구현하는) 신념윤리와 (헤겔이 구현하는) 책임윤리 사이의 딜레마야말로 오늘날 도덕철학의 진정한 문제라고 진단한다(PM 247). 도덕적 행위를 가능케 해줄 자유는 사회적 관계 속에서 객관적으로 생성되어야 하며, 따라서 도덕적 행위의 가능성은 개별자가 살아가고 있는 보편적 관계에 의존할 수밖에 없다. 그러나 사회적 관계가 보편적 기능연관 체계 속에서 개별자의 자유를 보장하지 못하는 상황 속에서, 개인은 어떠한 행위를 해나갈 수 있는가? 그러한 상황에서 도덕은 어떻게 가능한가? 이러한 질문은 칸트의 진리내용을 통해 헤겔의 단점을 극복하고 헤겔의 진리내용을 통해 칸트의 단점을 극복하는 교차적 논의 속에서 답변될 수 있을 것이다.

IV. 칸트와 니체 사이: ‘도덕의 비판’과 ‘도덕적 비판’의 관계물음

칸트 철학은 도덕법칙을 의무이자 명령으로 이해하면서 인간의 자연적 욕구와 성향, 충동을 도덕적 행위와 양립 불가능한 것으로 고찰한다. 이러한 생각에는 욕구와 충동을 적대시하는 금욕주의적 요소가 스며들어 있다. 청교도적 노동윤리 전통을 수용하고 있는 칸트에게서 자유란 욕망을 억제하는 것에서 비롯한다. “칸트에게 자유는 대상을 스스로 생산하는 순수 실천 이성과 같은 것이다. [...] 여기에 함축된 의지의 절대적 자율성은 내적 자연에 대한 절대적 지배와 같은 것이다.”(Adorno 1966, 253)

아도르노의 이러한 언급에는 칸트의 의무론에 대한 니체, 프로이트적 비판이 공명하고 있다. 특히 아도르노는 니체에 의해 도입된 ‘금욕주의적 이상’으로서의 서구 도덕철학 비판, 그리고 도덕이 곧 억압을 의미한다는 이중논리의 폭로를 수용한다. 그러나 아도르노는 니체 철학이 함축하는 지배와 힘의 관계에 대한 긍정적 표상을 따르지 않는다. 다시 말해, 아도르노는 도덕과 억압의 결합에 관한 니체의 ‘진단’에 동감하지만, 이를 곧바로 긍정하고자 하는 것은 아니다.

니체는 『선악의 저편』에서 “모든 도덕에서 본질적이고 귀중한 것은 그것이 오랫동안 걸친 강제라는 것이다”(니체 2002, 140)라고 말함으로써 도덕의 이중적 논리를 간파해낸다. 그가 보기에 양심의 가책이란 적에 대한 공격성을 나로 향하게 하는 것, 곧 공동체의 유지라는 공리주의적 목적을 위해(모든 도덕은 공리주의적이다) 폭력적 성향을 나로 향하도록 만드는 것에 불과하다. 그것은 노예의 순응전략이다. 따라서 양심은 자기부정이자 자기학대를 의미한다. 니체가 『도덕의 계보』에서 밝히고 있듯이, 양심과 도덕이란 “인간의 인간에 대한, 자기 자신에 대한 고통이라는 병”(니체 2002, 432)인 것이다.

이처럼 니체는 도덕과 금욕주의적 이상의 ‘억압적’ 성격 분명히 드러낸다. 니체에게 도덕의 귀결은 자기부정, 가책, 약자에 대한 연민에 의한 인간 자체의 퇴화를 뜻했다. ‘이웃사랑’ 도덕의 귀결인 평등의 요구는 인간을 군집동물로 왜소화, 격하시키는 것을 의미하며, 민주주의, 무정부주의, 사회주의는 기독교의 후예들로서 인간성의 후퇴에 기여한다. 이들은 퇴화된 인간성을 ‘미래의 인간’이라는 이상으로 고양시킨다. 그 귀결은 개인의 욕망이 제거된 ‘무리 동물’로서의 인간이다.

이에 대항하여 니체는 주인도덕, 고귀한 자의 도덕을 옹호한다. 고귀한 자란 스스로 가치를 만들어내는 사람, 자신을 긍정하는 자를 말한다. 이에 반해 노예란 스스로 창조하지 못하고, 고귀한 자들이 만들어낸 가치를 ‘악’으로 규정하는 자들, 타인과 자신을 부정하는 자를 말한다. 니체에게 노예도덕은 따라서 허무주의를 의미했다. 그것은 복수, 원한, 자기부정(자책)의 가치들을 선으로 고양시킨다. 따라서 도덕은 노예도덕이 제도화된 것에 불과하며 주인도덕에

대해 노예들이 행사하는 원한감정의 표현일 뿐이다.

이러한 주인도덕/노예도덕의 개념구분과 가치평가에 이르러 니체의 도덕비판은 그 보수적 측면을 드러낸다는 것이 아도르노의 지적이다. 니체는 주인도덕이 노예도덕에 의해 역사적으로 패배했다고 주장하지만, 아도르노가 보기에 실은 노예도덕의 발생이야말로 주인도덕이 승리를 거두었음을 보여주는 사례를 의미했다. 니체는 이데올로기로 변질된 부르주아 도덕을 비판하지만, 이를 ‘추상적으로’ 거부하면서 여기에 긍정 도덕을 대립시킨다. 그러나 니체가 내세우는 긍정 도덕은 그가 비난하는 도덕의 단순한 부정적 ‘거울이미지’에 불과하다. 아도르노가 보기에 니체의 긍정 도덕이 불가능한 이유는 그것이 칸트 도덕철학과 마찬가지로 사회의 구체적 상태로부터 도출된 것이 아니며, 따라서 추상적이고 또한 시대착오적이라는 데에 있었다. 예컨대 아도르노는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 등장하는 ‘새로운 석판’³⁾을 유겐트스틸 Jugendstil과 같은 고루하고 유치한 방식의 표현이라고 부르면서, 니체가 강조하는 새로운 긍정 도덕의 내용들이 실상은 “시민사회에서는 결코 실현될 수 없는 봉건적 규범들”(PM 257)이라고 비판한다.

아도르노가 니체에게 가하는 비판의 핵심은 니체가 비난하는 노예도덕이 사실은 “지배에 의해 피억압자들에게 강요된 주인도덕”(PM 258)이라는 지적에 있다. 니체는 이러한 구조화된 사회적 폭력의 조건에 대해 묻지 않기 때문에 그의 노예도덕 비판은 추상적일뿐 아니라 니체 자신의 의도를 넘어 정반대의 효과를 낸다. 그는 도덕이 곧 폭력적 강제이자 억압이라는 점을 지적하지만, 주인도덕이 ‘도덕적 폭력’이 될 수 있는 가능성에 대해서는 침묵한다. 예컨대 니체는 그가 행하는 연민 Mitleid에 대한 조소가 동시에 약자에 대한 ‘혐오’로 기능할 수 있는 가능성에 관한 인식을 거부한다. 아도르노는 불의와 폭력, 착취가 지배하는 사회에서 연민이란 약자에 대한 우월감을 의미할 뿐이라는 점에서 니체의 연민도덕 비판이 갖는 의미를 인정하지만, 니체와 달리 연민과 겸손은 노예반란에 의해 만들어진 것이 아니라, 거꾸로 노예에게 강요된 주인의 도덕이라는 점을 지적한다. 노예도덕의 귀결인 금욕주의와 자기부정은 노예 자신이 아니라 지배자에게 봉사하는 도덕의 원칙이다. 니체의 말대로 현대인이 “잘 길들여진 가축”이라면, 그렇게 노예를 순응하도록 만든 지배자들을 고발해야 한다. 니체는 그렇게 하지 않으면서, 노예들의 모든 저항이 갖는 평등주의적 이상(민주주의, 무정부주의, 사회주의)을 노예도덕의 이름으로 비난할 뿐이다.

니체는 이렇게 외부로부터 도덕을 거부하며, 선과 악의 물음을 초월하고자 한다. 반면 아도르노는 도덕의 내적 자기지양이라는 기획 속에서 도덕을 자기반성적으로 비판적으로 고찰하고자 한다. 이 양자의 차이를 크리스토프 멘케는 (근대적 평등주의 규범과 관련하여) 도덕의 “추상적” 부정과 “비판적” 부정으로 구분한다. 전자가 니체의 비도덕주의를 나타낸다면, 후자는 아도르노에 의한 도덕의 자기반성 기획을 지칭한다(Menke 2004, 98). 니체의 도덕비판은 물론 도덕의 이데올로기적 성격에 관한 비판이라는 진리 계기를 갖지만, 그러나 그렇다고 해서

3) “지금까지 모든 지식은 양심의 가책과 더불어 자라났다! 그러므로 부숴라, 부숴버려라. 그대 인식하는 자들이여, 낡은 서판들!”(니체 2009, 316)

부정의와 고통에 대한 항의가 지니는, 도덕적 영감에서 비롯하는 인간적 존엄성의 의의가 부정되는 것은 아니다. 니체의 도덕비판을 부분적으로 수용하면서도 칸트 도덕철학의 합리적 핵심을 이어받으려는 아도르노에게서 “도덕철학 전통의 정당한 유산”(Schweppenhäuser 1993, 121)이란 도덕철학적 계기로부터 기원을 두는 ‘사회 비판’이라는 기획을 의미하는 것이었다. 즉 도덕은 추상적으로 부정되는 것이 아니라, 규정적 부정을 통해 그로부터 사회적 구조에 의해 가해지는 폭력과 억압에 대한 비판의 잠재성을 끌어낼 수 있는 모티브로서의 역할을 부여 받아야 한다. 이제 우리는 아도르노 자신의 도덕철학적 입장들이 어떻게 지금까지 살펴본 도덕 자체에 대한 (내재적) 비판을 토대로 도출되는지 살펴보기로 한다.

V. 아도르노: 부정주의적 도덕철학의 전개

V.1.) 도덕의 부정적 보편주의

아도르노가 ‘최소한의 도덕’이란 의미를 제목에 담은 자신의 저서 『미니마 모랄리아(Minima Moralia)』의 부제를 “상처받은 삶으로부터의 성찰”이라고 정한 사실은 도덕적 물음을 다루는 그의 태도를 드러내준다. 철학적 의식이 도덕을 다룰 때, 그것은 비판적, 부정적으로 개별자의 상처받은 삶과 직면해야 한다. 실제로 이 책은 다양한 일상적, 미시적 생활형식들을 스케치하는 가운데 이로부터 철학적, 윤리적, 정치적 귀결들을 도출해낸다. 일상적인 삶 속에서의 상처와 고통의 흔적은 왜곡된 보편적 질서가 남기는 자국으로 묘사된다. 고통은 물론 자신만의 것이다. 다른 누구도 고통을 대신해서 느낄 수 없으며, 내가 느끼는 고통을 정확하게 이해하기란 불가능하다. 따라서 개별자의 상처받은 삶은 타인과의 소통이 불가능한 하나의 모나드로 이해되지만, 그러나 그것은 보편적 관계들의 총체적 연관 속에서 현상한다는 의미에서 단순히 고립된 소우주로 부를 수 없다.

이로부터 개별자의 상처와 고통에 대한 아도르노의 관점 속에 담겨 있는 “부정적 윤리적 보편주의”(Rentsch 2000, 15)를 추론해볼 수 있다. 개별자에게 상처의 경험과 고통을 야기하는 보편적 관계의 폭력성을 인식한다면, 그 귀결은 이 폭력적 보편을 극복할 수 있는 다른 방식의 보편성의 원리를 어떻게 발견할 수 있는가 하는 물음으로 이어진다. 여기서 과제는 이러한 노력 속에서 다시금 도덕의 원리, 곧 “올바른 삶에 관한 학설”(Adorno 1951, 13)를 찾아내는 것이다. 아도르노에게서 도덕의 물음은 개별자의 삶의 형식을 다루지만, 동시에 그 속에 담겨 있는 보편적 관계의 폭력성의 흔적을 읽어내며, 이 폭력성의 형상을 넘어서는 다른 방식의 보편적 관계를 지향하는 실천의 방향을 택한다. 따라서 도덕은 단순한 개인의 행위의 물음이 아니라 보편적 관계에 관한 물음으로 이어지는 계기를 제공한다. 그렇다고 해서 도덕에 관한 물

음이 보편적 관계에 관한 것으로 환원되어서도 곤란하다. 도덕의 출발점은 개별자가 삶 속에서 어떤 행위를 할 수 있는가에서 출발한다(이런 점에서 아도르노는 도덕론에 관한 칸트와 헤겔의 대립을 넘어서고자 한다).

여기서 개별적 행위에서 출발하는 도덕의 물음이 보편적 성격을 얻게 되는 것은 타인이 느끼는 고통의 표현으로부터 비롯하는 연대의 감정 속에서다. “충동, 벌거벗은 신체적 공포 그리고, 브레히트의 표현대로, 고통받는 신체와의 연대의 감정”은 “도덕적 행위에 내재해 있는 것”(Adorno 1966, 201)이다. 아도르노의 이러한 출발점은 감정과 충동을 도덕법칙의 도출과정에서 철저히 배제해야 한다고 주장한 칸트의 도덕철학과도 구분되지만, 동시에 니체의 연민윤리(Mitleidsethik) 비판이 갖는 일면성을 지적하는 것이기도 하다.

니체와 마찬가지로 아도르노는 연민윤리를 비판한다. 연민의 태도는 고통받는 타자의 처지를 딱하게 여기면서 고통받지 않는 자신의 상황에 안도하는 방식의 위계적 질서에서 기인하는 자세라고 보며, 이런 의미에서 연민으로부터는 연대의 자세가 도출될 수 없다고 본다. 그러나 이러한 비판은 연민의 태도가 암묵적으로 갖게 되는 우월감에 대한 공격이지, 고통받는 타자와의 연대 자체가 무의미하다거나 불가능하다는 결론으로 이어지지 않는다. 아도르노는 니체와 달리 ‘힘에의 의지’가 아니라 ‘타자와의 연대’에서 출발하는 도덕적 행위의 가치를 포기하지 않는다. 따라서 그는 연민 Mitleid의 태도를 비판함과 동시에, 정치적 연대의 실현이라는 목적을 위해서 공감 Mit-Leiden의 이상을 수용한다. 즉 함께 mit 고통받는 leiden 자세, 타자의 고통을 함께 나누려는 태도는 도덕의 가장 본질적 요소를 형성한다. 고통을 계기로 한 연대라는 관념은 니체에게는 노예들의 평등주의적 이상에 불과할 것이다. 바로 이런 점에서 아도르노는 니체가 갖는 엘리트주의적 한계를 비판하고 넘어선다. 다시 말해, ‘고통과 연대’라는 테마는 아도르노 철학이 갖는 반(反)니체주의적 요소를 드러낸다.⁴⁾

이러한 아도르노의 관점은 그가 칸트의 도덕법칙과 양심, 정언명령 등의 개념을 구원하고자 시도하는 과정에서 보다 명확히 드러난다. 물론 칸트의 양심 개념은 (정신분석학적으로 말하자면) 초자아가 내면화된 것에 불과하며, 따라서 칸트의 생각과 달리 자유로운 주체가 스스로에게 부과한 의무가 아니라 사회적 규범이 타율적으로 내면화된 억압적 기제로 이해될 수 있다. 아도르노는 이와 같은 칸트의 의무감 이론을 그대로 수용하지 않고 변형을 가한다. 이제 의무감과 양심이라는 범주는 역설적으로 (칸트의 이론이 정면으로 부정한) ‘충동’의 도덕적 잠재력을 긍정하는 방향설정 속에 논의된다. 이에 따르면 ‘양심’은 사회적으로 강요된 부자유에 대한 주관적 저항의 심급을 나타내며, 이와 더불어 자유의 잠재력의 담지자가 된다. 이를 통해 아도르노는 (충동의 제거를 전제하는) ‘억압적’ 양심 개념을 넘어서, 충동을 통한 양심 개념의 구원가능성을 타진한다. “양심의 비판은 양심의 잠재력의 구원을 겨냥한다. 그러나 이는

4) 참고로 양자의 이러한 근본적 관점차이로부터 우리는 들뢰즈와 아도르노 사이의 차이를 추론해보는 것도 가능할 것이다. 흔히 들뢰즈의 차이의 철학과 아도르노의 비동일자의 변증법 사이의 유사성에 주목하지만, 변증법과 부정 사유 일반은 허무주의이자 복수, 원한, 자책의 사유로, 현존을 유죄시하는 패배주의로 규정하는 들뢰즈와 사유의 부정성을 경유해야만 비판이 가능하다고 보는 아도르노 사이에는 해소 불가능한 차이가 자리잡고 있다. 아도르노는 언제나 ‘향유의 기쁨’이 아니라 ‘현존의 고통’에서 출발한다. 나아가 아도르노에게서 비동일자의 고통한 경험은 보편적 관계에 의해 매개되어 있으며 따라서 연대를 낳는 요소이지만, 들뢰즈에게서 차이는 직접적으로 주어질 수 있는 것으로서 그 자체로 긍정적이며 모든 매개를 거부한다(들뢰즈의 니체주의에 대해서는 들뢰즈(2005) 참조).

심리학적인 영역이 아니라 자유로운 인간들의 화해된 삶의 객관성 속에서 가능하다.”(Adorno 1966, 271)

이러한 양심의 잠재력이란 그것이 사회적 부자유와 억압으로 인해 발생하는 고통에 대해 개별자들이 갖게 되는 윤리적 충동에서 나타난다. 바로 이러한 ‘윤리적 충동’의 요소를 사회비판의 정당한 이론적 요소로 끌어들이기 위해 아도르노는 칸트의 정언명령을 수용하는 시도를 감행한다. “히틀러는 인간에게 그들의 부자유 상태 속에서 하나의 새로운 정언명령을 강요했다. 너희의 사유와 행위를 아우슈비츠가 반복되지 않도록, 어떠한 유사한 일도 발생하지 않도록 수립하라는 것이 그것이다.”(Adorno 1966, 358)

여기서 언급된 ‘새로운 정언명령’은 칸트의 정언명령과 유사성과 차이를 모두 가지고 있다. 칸트와 아도르노는 모두 정언명령의 형식적 절대성과 보편성을 통해, 어떤 행위가 도덕적으로 옳다는 주관적 신념이 행위의 근거를 산출한다는 점을 주장한다. 그러나 아도르노에게 이 행위의 근거를 산출하는 것은 주관적 준칙과 객관적 법칙의 일치라는 정언명령의 ‘형식’이 아니라, 그것의 역사적 배경과 맥락(나치즘의 집권과 아우슈비츠의 대량학살) 등 ‘내용’적 요소다. 칸트가 이러한 행위의 배경과 맥락을 정언명령의 형식적 절대성을 위해서 배제해야 할 것으로 보았다면, 아도르노는 과연 이러한 역사적 맥락이 추상된 채 어떻게 어떤 행위가 갖는 규범적 절대적 필연성이 도출될 수 있는가 반문한다. 이러한 이유에서 이 정언명령은 윤리적 보편주의와 특수주의가 혼합된 형태를 보여준다. 그것이 ‘명령’이라는 점에서, 만인에게 어떤 상황이든 무관하게 적용된다는 점에서 이 명령은 절대성과 보편타당성을 갖는다. 그러나 이 명령은 개별자들의 구체적 역사적 경험으로부터 귀결된 것이다. 즉 그것은 특정한 역사적 맥락 속에서 획득된 특수한 형태의 규범성에서 출발한다(Schweppenhäuser 1995, 251). 아도르노에게서 새로운 정언명령이 갖는 보편타당성은 그것의 형식성이 아니라 바로 이러한 특수한 역사적 경험에서 비롯하는 것이다. 도덕의 보편성은 곧 그것의 특수한 경험적 맥락, 그중에서도 고통의 경험에 의존한다.

여기서 드러나듯, 아도르노에게서는 칸트와 달리 (주관적 준칙과 객관적 원칙의 일치라는) 담론적 절차로 환원될 수 없는 육체적 고통과 충동이 도덕적 명령을 산출한다. 담론적 정당화 절차에 앞서, 말로 표현되지 않는 고통의 경험을 표현하려는 충동은 그 자체 비합리적 요소로 제거되어야 할 것이 아니다. 그것은 오히려 ‘비도덕적’ 상태에 대한 ‘도덕적’ 물음의 근거를 형성한다. 도덕은 담론적 절차의 형식원칙으로 환원되지 않는다. 타자의 고통, 그리고 윤리적 충동이라는 계기 역시 도덕의 영역에 포함되어야 한다. 이를 아도르노는 도덕의 유물론적 모티브로 부르면서, 담론적 형식으로 환원되는 도덕의 추상성이 이를 통해 극복되면서 도덕의 현재적 요소가 구원될 것으로 보았다. “오로지 꾸밈없는 유물론적 동기 속에서만 도덕은 살아 남게 된다.”(Adorno 1966, 358)

V.2.) 윤리에서 정치로

앞서 보았듯 아도르노는 그가 추상적이라고 비판하는 칸트의 도덕철학을 칸트 본인의 시도와 구별되는 방식으로 다시 수용한다. 이렇듯 아도르노는 존재의 비도덕적 현실에 대항하는 방향 속에서 도덕적 당위의 파토스가 갖는 의미를 발견한다(Schweppenhäuser 1993, 62). 이러한 아도르노의 방향설정은 윤리 혹은 도덕이 정치와 맺는 관계에 관한 물음으로 연결된다.

“윤리의 전제는 관리되는 세계에 대한 비판”(PM 261)이라는 언급에서 보듯 아도르노에게 도덕과 윤리의 학설은 개인이 살아가는 사회적 관계에 관한 성찰과 분리될 수 없는 성격을 지니고 있다. 허위적 세계상태가 선 자체를 저해하는 상황 속에서는 관리되는 사회에 대한 비판은 아도르노에 있어 윤리 혹은 도덕철학 자체의 전제를 형성한다(Jaeggi 2005, 122-123). 올바른 삶에 관한 논의는 그것의 실현을 가로막는 허위적인 삶의 조건에 대한 비판 속에서 비로소 시작될 수 있다. 이러한 근거에서 ‘올바른 실천’에 관한 논의는 사회적 상태의 변화가능성, 즉 올바른 정치의 출현가능성과 밀접한 관련을 맺는다.

“짧게 말해 오늘날 아마도 도덕이라고 일컬을 수 있는 것은 세계의 상태에 관한 물음으로 이행합니다. 말하자면 올바른 삶에 관한 물음은 올바른 정치에 관한 물음일 것입니다. 이는 물론 그러한 올바른 정치 자체가 오늘날 실현되어야 할 것의 영역 속에 놓여 있는 한에서입니다.”(PM 262)

이러한 아도르노의 논의구조는 ‘윤리에서 정치로’라는 방향을 택한다. 이것은 ‘정치에서 윤리로’라는 방향에 대립하는 것이다. 전자가 개인의 올바른 실천의 가능성을 모색하는 가운데 사회적 상태의 변화가 그에 따라 요청된다는 사실을 의미한다면, 후자는 정치적 관계들과 관련된 논의들을 윤리적 규범에 관한 것으로, 즉 개인들 사이의 행위에 관한 논의로 환원, 축소하는 방향을 일컫는다.

오늘날 도덕(혹은 윤리)과 정치가 맺는 방향과 관련된 논쟁 속에서 이러한 아도르노의 관점은 매우 시사적이다. 이러한 관점은 도덕을 오로지 정치적 실천을 저해하는 이데올로기로 치부하는 정설 맑스주의적 경제환원론과 의식적으로 대립하면서, 인간의 행위는 도덕적 물음, 곧 규범적 척도와 관련된 물음으로부터 분리될 수 없다는 사실을 상기시킨다.⁵⁾ 인간은 단지 계급적 이해관계에서만 행위하는 존재가 아니다. 그러한 계급적 이해관계의 대립이 제기하는 규범적 훼손에 대한, 그리고 적대로 인해 발생하는 고통의 현실에 대한 윤리적 충동 속에서 인간은 비로소 정치적 주체가 된다.

동시에 이러한 관점은 도덕적 논의가 곧 정치를 대체할 수 있다거나 정치적 물음을 도덕으

5) ‘규범적이지 않은 비판’이 갖는 신화적 성격을 비판하면서 이 주제에서 아도르노의 관점을 제시한 논문으로는 Ritsert(2009) 참조.

로 환원할 수 있다는 가상을 반박한다. 정치는 도덕과 구분되는 독자적인 심급으로서, 사회의 구조와 권력의 생성, 분배, 변화와 관련된 영역이다. 자유로운 행위의 가능성이 침식당하는 후기 자본주의의 사회적 조건 속에서 어떻게 도덕적 행위가 가능한가에 관한 물음은 사회적 구조의 변형에 관한 정치적 논의로 확장되어야 하는 것이지, 거꾸로 정치적 관계에 관한 논의들을 개인들간의 일상적이고 미시적인 관계에서 제기되는 규범적 물음으로 환원할 수는 없는 것이다. 도덕과 윤리의 물음을 담론적 형식으로 환원하는 아도르노 사후 프랑크푸르트 학파 후속세대의 담론윤리 Diskursethik, 그리고 윤리의 물음을 언어명제들의 논리적 분석과정으로 해소하는 분석윤리학 analytical ethics의 등장 이후, 정치의 물음을 개인들간의 미시적 행위 모델로 축소시켜 그 규범적 가치를 분석하는 논의들이 응용윤리학 applied ethics, angewandte Ethik이라는 타이틀 속에 확산되었다. ‘윤리에서 정치로’라는 아도르노의 방향은 이러한 논의에 정면으로 대립하는 지점을 형성한다.⁶⁾

우리의 논의와 관련하여, ‘윤리에서 정치로’라는 아도르노의 방향설정은 어떻게 구체적으로 표현될 수 있는가를 좀 더 알아보기로 하자. 아도르노가 주로 비판한 후기자본주의 사회의 모순은 그것이 개인의 자유를 중시했던 초기 부르주아 사회의 연장선상에 있으면서도, 관료적 합리성과 총체적 시장논리(교환원칙)의 관철 속에서 ‘관리되는 세계’로 전화되면서 개인의 자유의 가능성이 부정된다는 역설에서 발견된다. 아도르노는 맑스가 정치경제학 비판의 이론 기획에서 전개한 상품과 가치, 노동에 대한 통찰에 힘입어 이러한 후기자본주의 사회의 교환원칙을 분석하며, 동시에 칸트의 도덕철학으로부터 이 교환원칙을 비판하는 논의를 차용한다.

아도르노에 따르면 칸트에 의해 도입된 수단과 목적의 구별은 가치를 창조하는 ‘노동력’이라는 상품으로서의 주체, 그리고 교환될 수 없으며 그 자체로 목적인 인간 사이의 구별에 상응한다(Adorno 1966, 254). 도덕성의 특수한 조건으로서 인간의 자율성에 대한 칸트의 요청은 도덕성의 실현을 저해하는 사회적 상태, 즉 인간을 가치창출과 교환을 위한 수단으로 전략시키는 사회적 교환원칙에 대한 비판의 역할을 맡는다. 이렇듯 칸트 도덕철학의 요소들은 아도르노에 의해 상품경제와 교환원칙이라는 사회적 원리를 비판하는 근거로 급진화된다.

이러한 시도를 감행하는 과정에서 아도르노는 “목적으로서 인간 Menschheit als Zweck an sich selbst”이라는 칸트의 개념이 갖는 비판적 잠재성을 활용한다. 칸트는 인간이 그 자체로 수단이 아닌 목적으로 대우받아야 한다는 사고를 “가격 Preis”과 “존엄 Würde”의 구분을 통해 개념화한다. “가격을 갖는 것, 그것의 자리에는 등가물로서 다른 어떤 것이 대체할 수 있다. 이에 반해 모든 가격을 넘어서는 것, 따라서 어떠한 등가물도 허락하지 않는 것은 존엄을 갖는다.”(Kant 1785, 68). 칸트에게 이성적 존재자의 존엄은 시장가격 Marktpreis으로 환원될 수 없는 행위의 목적을 의미했다. 따라서 인간은 가격이 붙는 상품으로 취급되어서는 안 된다는 통찰이 이러한 관점의 실천적 귀결이 된다. 그렇다면 모든 것이 상품화되어 인간마저도 상품교환의 논리 속에서 경제적 가치의 창출이라는 목적을 위한 수단으로 전략하고,

6) 정치를 ‘응용윤리학’으로 환원하려는 시도에 관한 비판은 Geuss(2011, 18) 참조.

나아가 취업난 속에서 수단화되는 것조차 거부당한 인간은 ‘잉여인간’으로 전락하는 시대에, ‘목적으로서 인간의 존엄’에 관한 도덕철학적 성찰은 교환원칙에 대항하는 정치적 실천의 필요를 요청한다.

VI. 결론: 별은 어둠 속에서 빛난다.

아도르노는 칸트가 집대성한 고전 도덕철학의 물음에 “규정적 부정의 원칙”을 도입(PM 260)하고자 하였다. 그리하여 그는 도덕이 갖는 억압적, 자연지배적 성격을 폭로하지만, 동시에 도덕을 추상적으로 거부하는 것이 아니라, 도덕의 계기를 사회비판을 위한 본질적 심급으로 사유하면서 그 잠재성을 끌어내어 급진화하고자 시도했다. 도덕철학이 갖는 형식주의적, 추상적 한계를 넘어서기 위해서는 도덕적 실천이 구현되지 못하도록 제약하는 현실적 조건이 논의에 포함되어야 한다. 그러나 도덕철학은 또한 보편적 관계 속에서 도덕적 행위가 보장될 것이라는 낙관주의에 기대서도 곤란하다. 헤겔을 통해 칸트의 추상성을 비판하면서도 동시에 헤겔이 강조하는 주객동일성의 난점을 다시 칸트에 의거해 폭로하는 것, 또 니체를 통해 칸트의 이분법이 갖는 억압성을 비판하면서도 다시 니체의 비판이 갖는 일면성의 한계를 지적하며 칸트의 도덕철학을 급진적으로 재구성하는 것이 아도르노가 도덕철학을 사유하는 방식이었다.

이러한 논의는 궁극적으로는 아도르노가 “오늘날 도덕적 변증법의 무대”(PM 20)라고 부른 것, 즉 현실이 갖는 모순적 성격에 의해 도덕철학에 관한 논의 역시 이율배반성을 지닐 수밖에 없음을 드러낸다. 칸트와 헤겔의 대립, 칸트와 니체의 대립은 실은 단순한 철학사적 발전 과정에서 드러나는 이견의 표출이 아니라, 현대 사회가 가지고 있는 본질적 이율배반의 표현이기도 하다. 오늘날 사회는 규범적으로 개인의 자율성을 강조하지만 동시에 개별성과 고유성이 침식당하는 구조적 조건을 만들어내며, 이러한 사회 속에서 도덕은 개인의 행위를 규제하며 내면적 충동을 억누르는 억압적 장치이면서 동시에 현존하는 사회 구조의 부조리를 대하는 개인이 취하는 규범적 충동이 표현되는 장소이기도 하다. 이 모순적 현실 속에서 도덕철학의 논의는 그 자체 모순을 피해갈 수 없다. 즉 오늘날 도덕철학은 일관된 체계성과 논리적 형식성의 형태로 무엇이 궁극적인 규범적 원리가 될 수 있는지를 긍정명제의 형태로 진술하는 것이 불가능하다. 도덕적 행위의 가능성은 이 모순된 현실에 대한 비판과 부정 속에서 비로소 생성된다.

이러한 사실은 서두에 제기된 아도르노의 관점, 즉 ‘어두운(쇼펜하우어적인) 밤’과 그 밤하늘에 떠 있는 ‘반짝이는 별’ 사이의 대조를 상기시킨다. 어두운 밤하늘 속에서 비로소 별은 반짝이는 빛을 낼 수 있다. 어둠은 개별자를 압도하는 거대한 현실의 부정성이 갖는 위력이지만, 동시에 비판적 의식은 그 부정성 속에서 반짝이는 별을 찾는다. 일반화된 상품경제 속에서 개별자의 일상이 거대한 경제적 구조의 힘에 의해 지배당하는 후기자본주의의 현실적 상황은 개

별자의 정의로운 실천의 가능성을 부정하는 실질적 위력이다. 불안정한 삶과 잉여인간의 위기, 반복적 일상과 권태, 숨 막히는 경쟁과 공동체성의 붕괴라는 현실의 고통으로 가득 찬 밤하늘 속에서 이 고통의 보편적 근원에 맞서는 연대의 숨결 안에 비로소 반짝이는 별빛이 발견될 수 있을 것이다. 정의로운 실천의 가능성은 이 부정성을 직시하고 타자의 고통과 연대하는 노력들 속에 잠재되어 있는 것이다.

참고문헌

- 이종하(2010): 고통과 도덕 없는 사회를 위한 부정적 도덕철학 - 아도르노의 도덕에 관한 사회철학적 비판을 중심으로. 사회와 철학 제20호, 213-238.
- 정진범(2016): 현대적 조건 하에서 좋은 삶의 가능성에 대한 아도르노의 대답. 철학 제126집, 77-100.
- 정현철(2013): 현대 정치철학 지형에서 본 '자유'의 문제: 아도르노의 이성에 대한 poiesis적 규정의 관점을 중심으로. 가톨릭 철학 제20호, 149-177.
- 니체, 프리드리히(2002): 선악의 저편·도덕의 계보(김정현 역), 니체전집 14권. 책세상.
- 니체, 프리드리히(2009): 차라투스트라는 이렇게 말했다(홍성광 역). 펄컨클래식 코리아.
- 들뢰즈, 질(2005): 니체와 철학(이경신 역). 민음사.
- 맥킨타이어, 알래스데어(2004): 윤리의 역사, 도덕의 이론(김민철 역). 철학과현실사.
- Adorno, Theodor W.(1951): Minima Moralia, Gesammelte Schriften Bd. 4. Frankfurt/M., 2003.
- Adorno, Theodor, W.(1966): Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6. Frankfurt/M., 2003.
- Adorno, Theodor W(2010): Probleme der Moralphilosophie. Nachgelassne Schriften IV.10. Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max(1946): Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik, Max Horkheimer Gesammelte Schriften Bd. 12. Frankfurt/M., 1985.
- Geuss, Raymond(2011): Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift. Hamburg.
- Hegel, G. W. F.(1805/6): Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke Bd. 8, hg. v. Rolf Peter Horstmann / Johann H. Trede. Hamburg, 1975.
- Hegel, G.W.F.(1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bände, Bd. 7. Frankfurt/M., 1986.
- Jaeggi, Rahel(2005): „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos Minima Moralis als Kritik von Lebensformen. In: Honneth, Axel(Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt/M, 115-141..
- Kant, Immanuel(1781): Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Bd. III, VI, hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M., 1974.
- Kant, Immanuel(1785) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt/M., 1974.
- Kant, Immanuel(1788) Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Karl Vorländer. Hamburg, 1990.
- Menke, Christoph(2004): Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida. Frankfurt/M.
- Rentsch, Thomas(2000): Negativität und praktische Vernunft. Frankfurt/M.
- Ritsert, Jürgen(2009): Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff?. in: Müller Stefan(Hg.): Probleme der Dialektik heute. Wiesbaden.
- Schweppenhäuser, Gerhard(1993): Ethik nach Auschwitz. Adornos negative

Moralphilosophie. Hamburg.

Schweppenhäuser, Gerhard(1995): Kritische Moralphilosophie als negativer Universalismus. Zum Problem der Normativität bei Adorno, in: Ders.(Hg.): Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos. Darmstadt.

총동의 도덕

발표자: 정진범

약력:

독일 요한 볼프강 괴테 대학에서 철학박사 학위를 받았다. 아도르노의 도덕철학을 주제로 박사논문을 썼고, 자연-총동-생명 등의 개념을 중심으로 아도르노 철학의 규범적 핵심을 연구하고 있다. 현재 한림대 인문학연구소의 박사후연구원으로 재직 중이며 서울대와 서울시립대에서 철학을 강의하고 있다.

발표한 논문으로 「아도르노 철학에서 정신의 두 가지 원칙들: 동일성과 친화성」, 「자기보존의 역설과 그 사상적 기원」, 「자기보존, 연대, 이성성」 등이 있고, 아도르노 강의록 『도덕철학의 문제들』을 준비 중이다.

주요 내용:

아도르노는 총동 개념과 더불어 칸트의 이성 도덕적 전통을 극복하고자 하였으며, 동시에 유물론적 사회철학자로서 자신만의 고유한 방식으로 도덕을 구제하고자 했다. 이 강의는 아도르노가 자신의 저작 곳곳에서 부분적으로 전개했던 총동 개념을 재구성하여 총동의 도덕이론이 갖는 가능성을 검토하고자 한다.

1. 아도르노의 도덕철학

아도르노가 비판적 사회이론가나 미학자이기만 할 뿐만 아니라 또한 도덕철학을 전개한 철학자이기도 하다는 주장은 실제로 한동안은 사람들에게 생소한 주장이었고, 어쩌면 지금도 문제적으로 들릴 수 있는 주장이기도 하다. 우선 단순한 사실 차원에서만 보면 이 주장은 참이다. 도덕철학에 대한 아도르노의 강의록이 1996년 독일 주어캄프 출판사에서 『도덕철학의 문제들 Probleme der Moralphilosophie』이라는 제목으로 출간된 이후 이 책은 점차 널리 읽히게 되었고 2000년에 영역된 이후로는 더욱 그렇다. 그리고 이 책이 나오기 몇 해 전에 이미 슈베펜호이저Schweppenhäuser는 아도르노 문서보관소에 아직 녹취록 형태로만 보존되어 있던 이 강의의 강의록을 바탕으로 『아우슈비츠 이후의 윤리학 Ethik nach Auschwitz (1993)』를 저술 및 출간하였다. 당시 세상에 잘 알려져 있지 않았던 아도르노의 도덕철학 강의의 내용을 체계화하여 서술한 이 저작은 연구자들이 아도르노의 도덕철학에 본격적인 관심을 갖게끔 동기를 마련하였다.

그렇지만 아도르노에게 도덕철학이 존재한다는 주장은 단순히 이와 같은 전기적, 역사적 사실의 차원에서 다 해명되는 것이 아니며 철학적 차원에서는 여전히 의문스러울 수 있다. 단지 그가 도덕철학에 대해 말했다는 사실로부터, 그가 진정한 의미의 도덕철학을 갖고 있다는 결론이 도출될 수 있을까? 이런 질문이 제기되는 이유는 변증법적 사회철학 전통에서 도덕철학이 갖는 지위 때문이다. 헤겔로 소급되고 마르크스도 빼놓을 수 없으며 아도르노 자신이 속해 있는 이 전통에서는 칸트가 정초했던 것과 같은 순수 이성의 도덕철학, 엄격한 자율의 영역으로서의 도덕에 관한 철학이 부정된다. 헤겔은 칸트의 도덕철학을 ‘추상적 도덕성’이라고 비판적으로 명명하면서 이를 인륜성이라는 한층 더 고양된 차원으로 지양하고자 하였으며, 마르크스적 유물론의 기반 위에 서서 호르크하이머는 칸트적 도덕철학을 부르주아 도덕철학으로 규정하고서 이를 해체하고자 하였다. 각각에 있어 구체적 양상은 다를지라도, 이 전통에서 공통적으로 발견되는 생각은 순수 도덕이란 없으며, 도덕적 문제는 사회, 정치철학적 수준으로 환원되어야 한다는 생각이다.

아도르노는 어떨까? 그의 경우 문제는 훨씬 복잡해진다. 우선 이 문제에 관해 연구자들 사이에는 통일된 견해가 없다. 어떤 연구자들은 아도르노에게도 독립적 영역으로서의 도덕철학이 없음을 강조한다. 즉 아도르노에게는 정합적이고 체계적인 도덕이론이 없으며, 이는 그가 도덕을 역사와 사회에 종속된 변수로 보았기 때문이라는 것이다. 또 어떤 이들은 아도르노가 강조한 실천적 주제들(가령 ‘자기비판’(MM), ‘저항’(PM), ‘겸손함’(PM), ‘새로운 정언 명령’(ND) 등)에 주목하면서, 이 주제들을 중심으로 아도르노가 생전에 시도한 적 없는 도덕 이론적 체계화를 시도함으로써 그에게 도덕철학이 있음을 보이고자 한다. 이와 같은 입장들 각각은 나름의 타당한 근거와 통찰을 갖는다. 한 편으로 아도르노가 도덕을 명시적으로나 암묵적으로나 사회 이론적 맥락 안에서 고찰해야 한다고 믿었던 것은 사실이며, 다른 한 편으로 그

와 같은 실천적 덕과 도덕명령을 도덕의 이름으로 강조했던 것도 사실이기 때문이다.

그러나 우리는 이상과 같은 대립적 입장 중 딱히 어느 한 편에 서기보다는 아도르노 도덕철학이 갖는 고유한 형상에 우선적으로 주목해보고자 한다. 즉 아도르노는 칸트에 대한 애매한 관계 속에서 자신만의 고유한 도덕철학을 지극히 자신다운 방식으로 전개시키고 있다는 것이다. 여기서 칸트에 대한 관계가 애매하다는 말은, 아도르노가 칸트적 순수 (이성의) 도덕을 비판하지만, 이로써 칸트적 도덕을 일괄적으로 부정하면서 도덕 일반을 정치로 환원하려는 게 아니라, 칸트적 도덕이 도덕을 왜곡하고 있음을 보이고자 한다는 뜻이다. 이를 위해 그는 이중의 노선을 취한다. 그는 칸트적 도덕의 내재적 비판을 시도함과 동시에, 자연, 감정, 사회와 역사 등과 같이 이성도덕이 외면하는 주제들에 주목하며 이를 도덕철학 안으로 들여오하고자 한다. 다시 말해 아도르노는 칸트적 자유의 부자유, 칸트적 도덕의 부도덕, 칸트적 실천의 탈실천화를 지적하고서, 철저히 유물론적 관점에서 자유, 도덕, 실천을 다시 한번 새롭게 사유하고자 하는 것이다.

역사상 가장 탁월한 도덕철학 중 하나이자 어쩌면 도덕철학 그 자체를 의미하는 칸트 도덕철학을 뛰어넘고자 하기에, 아도르노의 이 기획은 매우 야심찬 것이 아닐 수 없으며 또한 지난한 숙고와 연구의 길을 요구하는 연구주제이기도 하다. 일거에 그 전체 모습을 파악하기란 당연히 불가능하다. 그래서 우리는 아도르노의 도덕철학적 기획의 한 가운데 놓여있는 개념 중 하나로서 특히 “충동Impuls” 개념에 집중하고자 한다. 이 개념은 무척 복잡하고 애매하지만, 아도르노가 자신의 도덕철학에서 제시했던 여러 가지 실천적 덕들 모두에 관련된다는 점에서 매우 중요하다. 아도르노는 ‘잘못된 사회에 저항하기’를 도덕적 실천의 가장 중요한 과제로 상정했는데, 충동 개념은 반성 개념과 더불어 그런 저항적 실천의 가능성을 주체의 측면에서 해명할 때의 핵심 개념이기 때문이다.

2. 행위 이론적 개념으로서의 충동:

“부가요인das Hinzutretende”

(1) 근대적 이원론 비판

아도르노는 자유를 이성의 능력으로 환원하는 칸트의 시도를 비판하는 맥락에서나, 맹목적이고 반지성주의적인 행동주의에 경도되어 있던 1960년대 당시 독일 사회 분위기를 비판하는 맥락에서나 자신의 고유한 실천 이해를 개진한 바 있다. 이 이해에 따르면 실천은 주체가 자신의 폐쇄성을 깨고 바깥으로 나와서 타자를 경험하는 행위로서, 일종의 비동일성의 경험에서

출발한다. 그런 실천을 가능케 하는 것은 반성(이론적 의식)능력과 충동의 힘이다. 여기서 반성은 실천의 방향을 잡아주는 인식 연관적 계기라면, 충동은 실천이 비로소 일어날 수 있게 해주는 행위 연관적 요소이다. 그러나 아도르노가 이 두 개념을 제시하는 것은 데카르트로 소급되는 근대적 사유-물질 이원론 전통을 단순히 새로운 개념으로 대체하면서 본질적으로는 그대로 계승하려는 의도에서가 아니라 그 이상의 의미를 갖는다. 반성과 충동은 비록 서로 간에 환원될 수 없는 대립 관계 속에 존재한다는 점에서 근대적 이원론과 상응하는 면이 없지 않지만, 동시에 아도르노는 상호 대립하는 두 항을 무매개적으로 고정시켜놓은 근대적 이원론을 극복하지 않고서는 행위적 실천이 설명될 수 없다고 보았기 때문이다.

흥미롭게도 아도르노는 셰익스피어의 비극 「햄릿」에 대한 철학적 해석을 통하여 자신의 행위 이론을 구체화한다. 잘 알려져 있듯이 이 작품은 주인공 햄릿 왕자가 억울하게 독살당한 일을 폭로하면서 복수를 호소해오는 부친의 유령과 맞닥뜨리며 시작된다. 햄릿은 한 편으로는 자신의 부친을 죽이고서 모친과 결혼한 현 왕 클로디우스에 대해 격분하지만 다른 한 편으로는 유령의 말이 사실인지에 대한 완전한 확신이 없기에, 그와 같은 확신을 얻을 때까지 미친 척하며 지내기로 결심한다. 의심 많고 우유부단한 햄릿은 연극을 통하여 마침내 클로디우스가 자신의 부친을 살해한 것이 사실이라는 확신을 얻게 된다. 그러나 그의 복수 실행은 순탄치 않다. 그는 실행의 순간 망설이거나, 마침내 그가 칼을 뽑을 때는 엉뚱한 자가 죽는다. 클로디우스를 천국에 보내줄 수는 없다는 이유로 방에서 홀로 기도 중이던 그를 찌르는 일을 망설이다 포기하고, 이후에 막상 햄릿이 클로디우스라고 확신하며 찌른 자는 연인 오페리아의 부친 폴로니우스였던 것이다.

아도르노에 따르면 이 작품에서는 근대적 주체가 겪는 인식과 행위 사이의 단절이 주제화되고 있다.⁷⁾ 이 관점에서 보면 주인공 햄릿은 인식과 행위의 극대화된 분열 속에서 고통 받다가 무너지는 인물이다. 햄릿의 회의주의적 태도는 인식적 확실성의 획득이 자신을 행위로 나아가게 해주리라는 믿음과 밀접한 관련이 있다. 그는 현재로서는 유령의 말이 사실이라는 확신이 없어 망설이고 있을 뿐, 경험적 증거를 통해 그와 같은 확신에 도달하기만 하면 복수는 자연스럽게 따라오게 될 것으로 기대했겠지만 그런 기대는 실현될 수 없다. 그 기대는 행위함의 본질에 대한 오해에서 나왔기 때문이다. 그의 진짜 문제는 그가 무엇을 해야 할지 모른다는 데에 있는 것이 아니라 무엇을 해야 하는지 아는 데도 하지 않는다는 것이다.⁸⁾ 복수하려는 햄릿에게 필요한 것은 인식적 확실성이 아니라 행위로 나아갈 힘, 곧 충동이다. 오직 충동을 통해서만 그를 가로막고 있는 인식과 행위의 괴리가 순간적으로 극복될 수 있다. 이와 같은 괴리의 경험은 역사적인 경험으로서 근대적 주체에 고유한 것이다. 인간은 외부 세계로부터 자신을 독자적 존재로서 구별하여 인식할 수 있을 때 비로소 근대인이 되었지만, 그와 같은 분리는 또한 그를 주관적 반성 속에 가둬 놓는다. 그 속에서 인간은 “앞에서 실천으로 나아가는 직접

7) 햄릿에 대한 아도르노의 언급은 DA (276-277)를 제외하면 PM (11번째 강의), ND (315) 그리고 MTP 등에서 일관되게 실천론적 맥락에서 이루어지고 있다.

8) Menke, *Die Gegenwart der Tragödie*, 169.

적인 길은 더 이상 없으며, 그 이행은 제3의 요소, 비합리성, 곧 이성으로 순수하게 환원될 수 없는 요소의 개입을 필요로 한다는 것”(PM 168)을 경험하게 된다. 그래서 충동에 대한 아도르노의 또 다른 표현이 “부가요인das Hinzutretende”(ND 313 이하)이다.

(2) 이원론 극복을 위한 아도르노의 전략

여기서 실천의 가능성을 설명하기 위해 아도르노가 사용하는 이원론 극복의 전략은 실천의 두 구성 요소를 상호 매개된 대립 속에서 설명하는 것이다.⁹⁾ 근대 이후로는 더 이상 인식과 행위의 직접적 동일성이 주장될 수 없다. 양자의 분리는 역사적으로 이루어진 것이기 때문에 자의적으로 취소될 수 없기 때문이다. 그러나 반대로 근대적 이원론을 그대로 고수한다면 햄릿의 경우처럼 행위로 나아가는 일이 어떻게 가능할지 알 수 없게 된다. 그래서 아도르노는 첫째, 이원론을 수용하여 반성과 충동 혹은 인식과 행위를 일단은 대립 관계 속에서 파악한다. 이 이원론은 나름대로 참인데, 실제로 반성의 진행은 충동의 발현을 방해하기 때문이다. 고민에 고민을 거듭하기만 하느라 절호의 순간에조차 망설이는 햄릿이 보여주듯, 반성하는 자는 무한히 진행되는 반성 속에서 행위로 나갈 힘을 상실한다. 반대로 예상치 못한 순간 돌발하는 충동 속에서 행위 하다가 햄릿이 자신의 본래 목표를 그리치는 장면이 보여주듯, 충동은 어쨌든 반성의 연쇄를 임의의 순간에 끊어버림으로써만 실현된다. 그리고 이어 아도르노는 둘째, 반성과 충동이 상호 매개적이라고 파악한다. 비록 햄릿은 반성과 충동의 절대적 분리 속에 갇혀 실천에 실패하지만, 실제로는 그와 같은 실패가 필연적이지 않다고 말할 수 있다면 그것은 오직 이러한 사실에 의해서만 가능하다.¹⁰⁾ 반성은 충동을 향한 잠재력을 갖고, 충동 또한 반성에 대한 개방성을 갖는다. 반성과 충동은 질적으로 불연속적이지만 발생적으로 연속성을 갖는 까닭에, 그 작용에 있어서도 서로에 대해 그렇게 절대적으로 이질적이지 않다. 즉 “모든 정신적인 것은 수정된 육체적 충동”(ND 285)이고, 역으로 충동 또한 맹목적인 내적 자연이거나 추상적으로 개념 규정된 텅 빈 욕구능력이 아니라 “정신의 예비형태”(ND 285)로서 “정신내적이면서 동시에 육체적”(ND 316)이라는 이중적 성격을 갖는 까닭에 반성과 경험을 통해 변형 가능하다.

이런 상호 수용성을 전제하더라도 행위의 실현에 관련해서 볼 때 충동에는 반성과 대조되는 고유한 규정들이 부여되는데, 이 규정들은 공통적으로 충동의 이중적 성격을 보여준다. 즉 충동은 주어진 상황에 응답하는 주체 내부의 힘이면서도 주체의 자기의식과는 비동일적이라는 점, 즉 스스로 전적으로 통제할 수 없는 주체 자신의 힘이라는 것이다. 충동을 특징짓는 규정들로 특히 중요한 것들은 “자발성Spontaneität”(ND 317), “주어진 상황에 대해 직접적으로

9) 이원론은 종합이나 통일 등과 같이 직접적인 방식으로 극복될 수 없으며 “양극단 각각을 그 자체의 상대방의 계기로 규정함으로써 경직화된 이분법적 구조가 와해된다”(ND 214)

10) 이 점에서 아도르노의 「햄릿」은 그의 실천론을 위한 극단적인 예일 수는 있지만, 아주 적절한 예는 아니다.

이루어지는 반응”(PM 17), “비자의적 순응unwillkürliche Anpassung”(LGF 294) 등이다. 우선 자발성이란 “행동에서 순수한 의식과는 다른 것” “갑자기 분출되어 나오는 것”(ND 317)이다. 이런 자발성 이해는 칸트가 이 개념을 지성주의적으로 변형하기 이전의 전통을 돌이켜 지시하는데, 고대에서부터 자발성 개념은 자기 내부의 힘으로부터, 즉 강압 받지 않은 채로 이루어지는 유기체의 활동에 연관된 것으로 이야기되었기 때문이다. 요컨대 아도르노가 이해하는 충동은 주체 자신에 내재하는 힘이면서도 주체의 의식 및 의지에 종속되지 않는 힘이라는 의미에서 자발적이다. 아도르노는 도덕적 실천 맥락에서 충동이 갖는 자발성을 “주어진 상황에 대해 직접적으로 이루어지는 반응”(PM 17)이라고 설명한다. 이 설명에 따르면 도덕적 주체는 주어진 상황에서 요구되는 바를 즉각 포착하여 반응하는데, 충동은 그와 같은 반응에 관련되는 주체 내부의 힘이라는 것이다. 여기서 알 수 있듯이 행위 주도적 충동은 비자의적인 힘이 단순히 외부를 향해 무차별적으로 발산되는 것이 아니라 일종의 상황적 ‘순응’으로 이해되는데, 그와 같은 규정은 본래 아도르노가 미메시스에 부여하는 특성이기도 하다. 즉 충동은 주체가 스스로를 타자(상황)에 내맡김을 뜻한다는 점에서 미메시스적 본질을 갖는다.

이상과 같이 충동을 의식에 따라 산출하거나 조종할 수 없다는 사실은 공통적으로 충동의 비합리성을 지시한다. 그래서 아도르노도 “부가요인에는 합리주의적 규칙에 비추어볼 때 비합리적인 측면이 포함된다”(ND 315)고 말한다. 그러나 이 말은 충동의 비합리성에 대한 전적인 수긍이 아니라 다만 부분적인 인정일 뿐이다. 충동이 비합리적이라는 것은 합리주의라는 관점 하에서의 규정이고, 합리성은 정신에 대한 완전한 규정일 수 없기 때문이다. 아도르노에게 충동은 합리성의 타자이기는 해도 절대적 타자는 아니며 오히려 합리성의 원천이다. 위에서 지적했듯이 정신 자체도 충동의 파생물이다. 충동은 반합리적anti-rational이라기 보다는 전합리적vor-rational, 즉 합리성의 선행 조건으로서, 이 토대와와의 관련성이 끊길 때 합리성은 비합리성으로 전도된다. 따라서 충동이 비합리적이라는 말은 정확히 말하면 충동이 발생적으로 합리성에 선행한다는 의미이자, 작용 방식의 측면에서는 합리성의 통제 하에 완전히 종속되지 않는다는 의미이다. 반면 충동이 내용적으로 비합리적이라는 것은 현실적 경험 수준에서는 개연성 높지만 원칙적 수준에서 볼 때는 필연적이지 않다. 충동의 내용은 경험과 교육, 습관 등을 통해 변형될 수 있기 때문이다.

3. 규범적 개념으로서의 충동: 고통에 대한 직접적 반응

아도르노가 도덕철학에서 말하는 충동은 고통을 향한 직접적으로 반응하는 힘이다. 그러나 이것은 말처럼 간단한 게 아니다. 왜 그는 충동이 (다른 어떤 신체적 느낌을 향해서보다) 유독 고통을 향해 더 잘 촉발된다고 전제하고 있을까? 아도르노는 어떤 권리로 충동과 고통 사이의

긴밀한 연관성을 전제할 수 있는 것일까? 쉽게 말해, 도덕적 충동이 어떻게 발생한다는 것이지가 해명되어야 한다. 그런 것을 단순히 인간학적으로 전제하는 것은 불가능하기 때문이다. 그런데 이 물음에 답하기 위해 먼저 검토되어야 할 것은 충동이 반응한다고 하는 타인의 고통이란 무엇인가 하는 문제이다. 도덕적 충동은 모든 종류의 고통을 향해 반응하는 것일까, 아니면 그 중 어떤 특정한 종류의 고통을 향해 반응하는 것일까? 내가 돌부리에 걸려 넘어지는 고통도, 비밀경찰에게 잡혀 끌려간 유대인이 겪는 고통도, 모두 다 같은 의미라고 말하는 것일까? 이 문제를 먼저 검토해야 도덕적 충동의 발생 문제가 해명될 수 있다.

(1) 고통의 도덕적 의미

아도르노는 고통의 신체적 성격을 강조한다. “변증법 사상의 원동력인 모든 고통과 부정성은 다양하게 매개되어 있고 종종 알아볼 수 없게 된 육체적 요인의 형태다.” (ND 286) “육체적 계기는 인식을 향해 고통이 없어야 하고 상황이 달라져야 한다고 말한다. 아픔은 ‘사라지라’는 말을 한다.”(같은 곳) 아도르노 스스로는 고통의 신체성에 대한 자신의 이러한 강조를 도덕의 진정한 동기, 유물론적 동기라는 맥락에서 이해한다. 그런데 여기서 중요한 것은 고통의 신체성의 의미를 오해하지 않는 일이다. 아도르노는 흔히 생각하듯 고통을 신체적 고통(감각에 직접적으로 알려지는 고통)과 정신적 고통(의미로서 전달되는 고통)으로 나눈 뒤, 전자만이 도덕의 중요한 문제라고 말하려는 것이 아니다. 이것이야말로 아도르노가 극복하고자 하는 이원론의 틀 안에 갇혀 있는 관점일 것이다. 더 나아가 인간은 물리력을 동반하지 않은 채 무시하고 경멸하는 뜻을 담은 타인의 말과 몸짓만으로도 고통 받을 수 있는 존재이며, 어쩔 때는 그런 고통이야말로 그 어떤 극심한 고통의 감각보다 더 사회이론이 진지하게 다루어야 하는 고통일 수 있다. 앞서 말했듯, 규범적 사회이론은 돌부리에 걸려 넘어지는 고통과 폭력적 지배로 인한 고통 사이의 차이에 대해 말할 수 있어야 한다.

아도르노가 도덕적 경험과 행위에 관련하여 드는 고통의 예들이 빠짐없이 신체성을 매개하고 수반하고 있지만, 동시에 사회적이고 역사적 배경을 갖는 고통들이라는 사실도 이와 같은 해석을 지지한다. 아도르노의 예들은 공통적으로, 잘못된 사회로 인해 고통당하는 자들의 예시이다. 자신을 추적해오는 경찰을 피해 절박하게 보호를 간청해오는 난민 앞에서 우리는 이런 저런 결과를 계산하며 숙고할 것이 아니라 그저 ‘여기 난민이 있다, 그는 내가 돕지 않는다면 생존을 위협받을 것이다, 그는 숨겨져야 하고, 보호되어야 한다’는 생각만을 앞세워 행위해야 하며 (PM 144-145), 누군가 고문을 받고 있다는 사실이 알려졌을 때 우리는 그저 ‘고문은 멈춰져야 한다’고 판단하고 이를 실천해야 할 뿐이라고 아도르노는 말한다. 아도르노가 생각하는 도덕적 경험과 행위의 원형을 가장 잘 구현하는 예시는 도덕철학 강의의 초입부에 등장하는 쉘라브렌도르프Schlabrendorff의 경우이다. 아도르노는 1944년 7월 20일에 시행하기

로 계획된 히틀라 암살기도의 한 주역인 그에게 어떻게 그런 위험천만한 일을 엄두 낼 수 있었냐고 묻는다. 이에 대해 솔라브렌도르프는, 암살 시도가 실패할 경우 어떤 끔찍한 결과가 자신에게 닥칠지가 분명히 예견되었음에도 지속되는 나치의 만행을 더 이상 두고 볼 수 없어 암살 기도에 동참했다고 말한다. 요컨대 도덕적 행위를 유발하는 경우들에 대한 아도르노의 예시들은 모두 사회적 불의가 개별 인간에게 고통을 가하는 경우들에 집중해있다. 또한 그런 고통에서 공통적으로 발견되는 것이 폭력 (및 그로 인한 고통)의 신체 매개적 성격이다. 잘못된 사회는 억압받는 소수자들의 신체를 통해 그 잘못됨을 표시해온다는 것이다. 이처럼 신체성은 사회이론이 진지하게 다뤄야 할 고통의 한 구성적 차원이며, 이제껏 이성도덕에 의해서 는 제대로 다루어질 수 없었던 차원이라는 생각이 그것이다.¹¹⁾

그런데 이처럼 고통이 결국 사회적 불의로부터 생겨난 것이 사실이라 할지라도, 왜 아도르노는 불의에 대한 지성적 반성을 강조하는 방향으로 나아가기 보다는 고통의 신체성에 더 큰 우선적 의미를 부여했을까? 고통은 신체를 매개로 알려지기 때문에, 고통 받는 자가 자의적으로 거부하거나 부인할 수도 없다는 강압적 성격을 갖는다. 고통은 ‘덜쳐온다’. 고통은 현실을 부정하고 자족성 속에 안락하게 머무르고자 하는 정신으로 하여금 그럴 수 없도록 만들고, 현재의 잘못된 사회 상태를 인식하도록 촉구하며, 무엇이 잘못되었기에 이토록 고통스러운지 반성하도록 끊임없이 자극하고 촉구한다. 아도르노의 도덕철학에서 고통은 신체적이면서도, 동시에 순수 자연적 감각이 아니라 역사적-사회적으로 함께 규정되어 있는 것이다. 그렇기 때문에 고통은 우리에게 비판적 사유를 촉구하는 “원동력” (ND 286)이자, 도덕의 “기초가 아니라 계기” (ND 99)이다.

고통이 이렇듯 신체적이면서 동시에 역사적-사회적 의미를 갖는다고 할 때, 그것은 한 사회의 불의가 개인의 신체에 남기는 압흔이라고 볼 수 있다. 신체를 직접 향하거나 매개하여 가해지는 이 불의의 본질은 이 사회가 개인들의 자유를 억압하고 훼손하고 있다는 사실에 있다. 신체야말로 개인적 자유의 실질적 장소이기 때문이다. 이것은 단지 내 몸을 내 마음대로 할 수 있는 것이 진정한 자유라는 의미가 아니다. 나의 신체는 나의 욕구, 나의 의지, 나의 사유가 일어나는 장소이며, 이러한 사실은 관념론적 망상에서가 아니라면 한시도 부인될 수 없다. 그런 의미에서 개인의 신체는 그가 갖는 자유로울 권리의 실질적 담지체이다. 그리고 부정의한 사회는 개인의 신체를 위협하고 훼손하는 등의 방식으로 그와 같은 자유의 권리를 뿌리에서부터 부패하게 만든다. 따라서 고통 받는 타인을 돕고, 고통으로부터 해방시킨다는 것은 불의에 대한 저항적 실천과 필연적으로 관련되는 것이다. 이렇듯 아도르노가 강조하는 고통의 신체성은 잘못된 사회의 모순이 개인에게 그의 신체를 통해 알려진다는 사회이론적 사유에 기

11) 이 사실은 역으로 말해 신체적 성격이 없는 고통은 진정한 고통이 아니라는 아도르노의 숨은 전제를 드러낸다. 정도와 양상이 다를 뿐, 고통이 있다면, 그것은 신체적 고통의 성격도 갖는다. 그러나 이러한 사실이 표면적으로 신체적 고통을 동반하지 않는 것처럼 보이는 류의 고통(가령 무시나 멸시, 차별 등으로 인한 고통)을 가짜 고통으로 배제하는 것을 뜻하지는 않는다. 특정인을 향한 무시나 멸시, 차별은 반드시 그의 신체를 직접 겨냥하여 이루어지는 것은 아닐지라도 그의 입장에서 볼 때 결국 몸으로 느껴지는 위협과 실질적 활동의 제약 등을 통해 실현된다는 점에서 신체성을 매개한다.

초해 있기에, 가령 고전적 공리주의에서 말하는 쾌락의 반대로서의 고통감, 불행감과 다르다.

(2) 도덕적 충동의 발생

그렇다면 고통을 향해 직접적으로 반응하는 힘인 충동을 이제 어떻게 이해할 수 있을까? 현재 우리에게 분명해진 사실은 아도르노가 말하는 고통도, 그것을 향해 작동하는 충동도 모두 순수 자연적 능력, 즉 자연스럽게 발현되는 인간 본연의 능력으로 가정할 수 없다는 사실이다. 타인의 고통을 향한 직접적 반응능력이 인간에게 존재한다는 사실에 대해 주목한 철학자들은 여럿 존재하며 그 중 대표적인 사람으로는 루소, 실러, 애덤 스미스 등이 있다. 이들은 인간에게 자신을 생각하는 마음 못지않게 공감과 연민의 능력이 있음을 말한다. 또한 오늘날 심지어 신경생리학의 발달은 인간 뿐 아니라 영장류에게 ‘거울뉴런’이 존재하여 자연적으로 타인과 공감적으로 감응할 수 있는 능력이 있다는 사실을 발견하였다.¹²⁾ 그러나 이러한 철학자, 자연과학자들의 주장이 참이라 할지라도 우리는 그것이 인간의 능력으로서 잠재해있다는 것 이상을 주장하기는 힘들다. 그러한 능력의 실질적 발현에는 개체차가 있을 뿐만 아니라, 개인주의와 파편화 경향성이 날로 심화되는 후기 자본주의 사회는 그런 능력의 보존과 발휘에 매우 불리한 조건을 형성하고 있기 때문이다. 다시 말해 충동이라든가 미메시스의 능력은 인간학적-생물학적 차원에서 그 토대를 가져야 하겠지만, 그것의 실질적 작동은 자연적으로 보장될 수 있는 것이 아니라 역사-사회적으로 형성되는 후천적 환경에 의해 조건지어지고, 제한된다는 것이다. 이 사실로부터 우리는 고통이 신체적 성격과 동시에 역사적-사회적으로 규정된 성격을 함께 갖는 것과 마찬가지로, 타인의 고통에 감응하는 충동의 능력 역시 비슷한 이중성을 갖는다고 추정할 수 있다. 그렇다면 어떤 역사적-사회적 조건이 고통을 향해 반응하는 충동을 가능케 하는가?

이 맥락에서 우리는 아도르노의 사유와 경험을 가장 결정적으로 각인한 역사적 사건인 아우슈비츠에 주목할 필요가 있다. 인간은 단지 인간이기 때문에 목적 그 자체로서 존중받아야 한다는 칸트의 숭고한 도덕적 사상이, 특정 인간 그룹의 인간성을 부정함으로써 인류라는 통일적 전체상을 붕괴시킨 나치 앞에서 완전히 무기력했다는 그 경험 말이다.¹³⁾ 이 경험은 “아우슈비츠가 되풀이되지 않고 그와 유사한 일이 일어나지 않도록 생각하고 행동하라”(ND 472)는 아도르노의 새로운 정언명령에서 그 가장 뚜렷한 윤곽을 얻는다. 이어 아도르노는 이렇게 말한다.

이 명령[새로운 정언명령-J. C.]은 지난날 칸트식 정언명령의 경우가 그랬듯이 논증되기 어렵다. 그

12) 자코모 리폴라띠/ 코라도 시니갈리아, 『공감하는 뇌: 거울 뉴런과 철학』, 이성동 옮김, UUP 2016.

13) 이에 대한 보다 상세한 설명은 Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz*을 참고할 것.

것을 논증적으로 다루는 것은 불경한 일일 것이다. 왜냐하면 그 명령에서는 윤리 속의 부가적 계기를 몸으로 느낄 수 있기 때문이다. 몸으로 느낄 수 있다는 이야기는, 그것이 개인들이 겪는 견딜 수 없는 신체적 고통에 대한 -정신적 반응형식으로서의 개별성이 소멸하게 된 후에도- 실제화된 거부감praktisch gewordene Abscheu이기 때문이다. (같은 곳)

칸트에게 정언명령이 인간의 모든 도덕적 숙고와 실천을 규율하는 최상의 도덕법칙이었듯이 아도르노 또한 자신이 제안하는 정언명령에 마찬가지로 의미를 부여한다. 동시에 아도르노는 (칸트의 정언명령과 마찬가지로) 새로운 정언명령은 논증적으로 증명할 수 없음을 강조한다. 새로운 정언명령이 금지하는 아우슈비츠라는 사태가 갖는 반도덕성과, 아우슈비츠와 같은 일을 자행해서는 안 된다는 사실은 오직 “실제화된 거부감”이라는 신체적 감각을 매개로 하여 알려질 뿐이라는 것이다. 칸트에게 있어 도덕명령이 행위자에 대해 발휘하는 구속력의 원천이 행위자의 이성에 있었다면, 아도르노는 그것이 신체, 더 정확히는 타인의 고통에 대한 실제화된 (또한 신체화된) 거부감으로서의 충동에 있다고 본다.¹⁴⁾

이제 새로운 정언명령이라는 배경 앞에서 충동이 갖는 두 가지 의미가 분명해진다. 신체성과 역사성이 그것이다. 우선 충동은 강하게 엄습하는 신체적 느낌으로서, 논변적 이성으로 완전히 해소되거나 환원될 수 없다는 점에서 이성의 타자라는 성격을 갖는다. 그러나 동시에 생성의 계기에 주목해 본다면 충동은 역사적 사회적 장소에 자신의 자리를 갖는다는 사실로 인해 규범적 내용을 얻을 수 있다. 이 두 가지 특성은 충동이 특정한 역사적 사회적 조건 속에서 형성되고 도야된 결과로서의 도덕적 감정임을 시사한다. 또한 이로써 아도르노가 말하는 충동이 단순히 인간 본성에 선천적으로 내재하는 능력 이상을 말한다는 사실도 한층 분명해진다. 고통을 향해 반응하는 충동이 실제로 작동하기 위해서는 많은 후천적이고 사회적인 전제들이 요구된다. 타인의 고통이 우리에게 공감과 분노, 책임감 등을 불러일으킬 수 있다는 사실은 순수 이론적-선협적인 방식으로 정당화될 수 있는 게 아니라 오직 그 감정들에 선행하는 경험적 전제들, 즉 역사적-사회적 전제 속에서만 납득할 만하게 설명될 수 있다. 아도르노의 경우 그런 전제가 바로 아우슈비츠이고, 이 사건은 그런 경험적 전제들 중에서 가장 강한 효력을 갖는 사건, 가장 극단적인 부정성의 사건이다.

아우슈비츠는 극한의 잔인성에 대한 직·간접적 체험을 넘어 반성적 차원을 그 안에 함께 갖고 있다. 아우슈비츠는 인류로 하여금 인간이 타인을 결코 그렇게 대우해서는 안 된다는 것을 알게 해준 도덕적 경험의 성격을 갖기 때문이다. 이 반성을 수행하는 주체는 단순히 도덕적으로 뛰어난 한 개인이 아니다. 역사적 반성의 주체는 역사적 부정성을 직·간접적으로 겪은 한 사회 공동체 자체, 그리고 그 공동체 속에서 사회화되면서 그 내용을 적극적으로 학습하고 전유하는 개인들 모두이다. 한 사회 공동체는 역사적 사건에 대한 반성적 경험을 통해서 그런 무참한 대우가 타인의 자유와 존엄성을 뿌리에서부터 훼손하는 것이라는 도덕적 인식과, 동시

14) “어디선가 고문이 이루어졌다고 말할 경우, 그러한 명제들은 충동으로서 참이다. 그 명제들이 합리화되어서는 안 된다.” (ND 379)

에 그런 일이 허용되는 세계는 지옥일 것이며 우리는 그런 세계에서는 살고 싶지 않다는 소망을 구체화하여 공유할 수 있게 된다. 이런 반성 차원이 전혀 없다면 그 어떤 고통스러운 사건도 도덕적으로 중립적인 것으로 머물러 있을 것이고, 얼마든지 반복될 수 있을 것이다. 반대로 그런 반성 차원과, 그 안에 뿌리박고 있는 충동이 있기에 아우슈비츠가 되풀이되지 않도록 저지하라는 도덕명령이 나올 수 있고 효력을 가질 수 있는 것이다. 따라서 아도르노의 새로운 정언명령은 역사적 경험을 상기하라는 명령이자, 그 지속적 상기 속에서 아우슈비츠의 반복을 용납할 수 없는 것으로 느끼는 도덕적 충동을 도야하라는 명령이다.

이처럼 고통과 충동의 연관 관계가 역사적 경험을 매개로 형성되고, 그 관계 속에서 해당 공동체가 수행해 온 집단적 반성의 내용이 함께 표현된다면, 결국 아도르노가 말하는 충동은 사회 내 구성원들이 공유하는 일종의 도덕적 공통감과 비슷하다고 볼 수 있다. 다시 말해 충동은 역사적-사회적 존재로서의 인간이 사회 속에서 습득하고 도야한 도덕적 감수성이 작동하는 방식을 보여주는 개념이다. 아도르노는 아우슈비츠의 회귀를 저지하는 것을 정언 명령으로 제시한 데에 머물지 않고 독일 사회의 전후 세대 교육이 취해야 할 가장 시급한 최우선적 목표라고 말한 바 있는데, 이러한 사실도 충동에 대한 이러한 해석을 지지한다.¹⁵⁾ 그런 도덕적 감수성은 역사적으로 형성된 한 사회 공동체의 도덕적 가치 지평에 속하는 것으로, 개인들이 도덕적 판단을 내릴 때마다 투명하게 의식되거나 반성되기는 어렵고 오히려 반대로 그런 판단이 이루어지게 하는 지반이다. 타인이 나와 같은 인간이며 불의나 고통을 겪어서는 안 된다는 이 근본 믿음은 논증을 통해 도출되고 타인을 설득할 수 있는 것이 아니라, 다른 모든 도덕적 논증과 추론들이 의존해 있는 지반이자¹⁶⁾, 처음부터 존재하는 것으로 자명하게 전제될 수는 없고, 인간적 사회 실현을 위해 도야되어야만 하는 것이다.

충동 안에 결정화되어 있는 이 근본 믿음은 일종의 확신이라는 점에서 아도르노가 비판했던 도덕적 확실성과 일견 유사해 보이지만 그 내적 논리상 서로 구별된다. 그가 비판하는 도덕적 확실성은 “나는 …라고 확신한다.” 내지는 “나는 이렇게 할 수밖에 없다”는 식의 전형성을 갖는다.¹⁷⁾ 그런 명제는 스스로가 옳다는 주장, 즉 아집과 독선에 다름 아니며, 결국에는 자기동일적 주체의 도덕이다. 충동에서 드러나는 근본 믿음 또한 그 실천적 기능 측면에서 보면 도덕적 확실성과 유사해 보이지만, 그것은 “누구도 고통 받아서는 안 된다”는 형태로 타자를 향해 나아가는 공감적 확신이자, 궁극적으로 이성의 유한성에 대한 주체의 의식, 주체의 자기제한 의식을 수반한다는 점에서 자기 동일성의 도덕과 원리상 구분된다. 도덕적 충동에 내재화된 규범적 근본 확신은 역사적-사회적 산물이기에 어느 정도 우연적이고 변화 가능하며 심지어

15) 아도르노는 인간성 말살의 역사적 상징으로서 아우슈비츠는 “모든 교육에 반하는 야만”(EA 674)으로서, 그것을 저지하는 것이 교육의 최우선적 과제이며 그것이 왜 최우선적인지는 따로 근거를 지을 필요조차 없다고 강조한다.

16) 충동에 대한 이 해석은 멩케와 폴만의 연구(『인권철학 입문』)로부터 상당 부분 빚지고 있다. 이들에 따르면 인권을 정당화하는 그 어떤 방식도, 타인과 나와 같은 인간이라는 사실을 인정할 용의와 마음가짐에 기초하지 않으면 성공할 수 없다. 그런 심적 토대는 그 자체 논증적 정당화의 대상이 아니라는 것이다. 아도르노의 충동 개념에 내재하는 도덕적 확신 또한 그런 심적 토대와 상당히 유사하다는 것이 본 연구자의 생각이다.

17) PM 252를 참고.

어 언젠가는 사회 구성원들이 지속적으로 수행하는 비판적 반성 앞에서 오류로 판결될 가능성마저 갖는다. 그래서 아도르노 자신도 강조하듯, 자신의 도덕적 판단이 의존하는 심급이 잘못된 것은 아닌지 끊임없는 비판적 반성이 필요한 것이 사실이다.¹⁸⁾ 그러나 다른 한편 그것은 앞서 언급한 극단적 회의주의 논변이 별로 설득력을 갖지 못하는 것처럼, 개인들이 임의적으로 그때그때 수행하는 비판과 의심에 의해서는 좀처럼 쉽게 파괴되지 않는다. 그것은 우리의 일상적인 도덕적 인식과 판단이 전제하고 출발할 수 있을 정도로 상대적 견고함을 지닌 실천적 판단의 기반이다.

4. 충동의 도덕철학적 의미

「햄릿」에서 분명한 바, 충동과 반성은 첨예한 모순 관계에 있고, 행위가 실현되려면 반성을 중단시키면서 등장하는 충동이 있어야 한다. 또한 도덕적 행위가 가능하기 위해서도 마찬가지로 충동이 요구되는데, 특히 그 중에서도 타인의 고통을 향해 자발적으로 반응하는 충동이 요구된다. 솔라브렌도르프의 회고에서 나타난 것처럼 이 충동 역시 모든 반성적 숙고를 중단시키면서 실현된다. 아도르노는 도덕철학 강의 중간 즈음에 이 사태를 보다 분명하게 다음과 같이 설명한다.

그런 류의 모든 도덕적 물음 일반을 이성에 대면시키는 순간 우리는 가공할 변증법 속으로 빨려 들어가게 됩니다. 그리고 이런 변증법에 맞서서 ‘그만 멈춰라!’하고 명령하는 계기, ‘너는 그것에 관해 심사숙고해서는 안 된다!’라고 말하는 계기는 나름의 좋은 의미를 갖습니다. 어떤 피난민이 누군가에게 와서 자신을 숨겨달라고 간청하는 순간에, 그가 만약 거기에 관련된 일련의 숙고들을 진행한다면 [어떻게 되겠습니까?] ‘여기에 살해당하게 되거나 아니면 어떤 나라의 어떤 경찰의 손에 떨어지게 될 피난민이 있고, 그는 숨겨져야 하고 보호되어야 한다’고 생각하면서 바로 그렇게 행위 하는 대신에, 즉 그 생각을 다른 모든 것보다 앞세우는 대신에 말입니다. 만약 이 문제에 있어 이성이 잘못된 자리에 나타나게 된다면 이성은 반이성적인 것으로 됩니다(PM 144-145).

충동은 그 발현의 순간 맹목적인 정념들이 흔히 그렇듯 주체 스스로 그 근거를 해명할 수 없기에 비합리적이다. 충동이 나타날 때 여타 행위 근거들에 대한 모든 숙고들은 이 충동 뒤로 밀려난다. 이러한 밀려남 자체를 근거 지을 수는 없다. 설령 근거 지을 수 있다 하더라도 그것은 사후적으로나 가능할 것이다. 그러나 충동이 비합리적이라는 것은 다만 일차적이고 표면적인 규정일 뿐, 우리는 충동이 신체성의 외피 안에 역사와 도덕의 교차를 감추고 있음을 보았다. 이 점에서 충동은 주체의 도덕 판단이 순수한 영점에서 이루어지는 게 아니라 역사적 사회적 경험의 전제들에 의존하여 이루어짐을 보여준다. 또한 그런 경험으로부터 자신의 규범

18) PM 250.

적 실천의 동기를 얻는 주체는 비합리적인 것이 아니라 도리어 그 반대다.

이런 사실은 충동이 합리성에 대해 이중적 관계 속에 있고, 더 나아가 상위의 합리성 형식을 보여준다는 것을 뜻한다. 우선 충동은 작용의 순간 반성적 숙고와 대립한다는 점에서 비합리적이지만, 형성의 계기 및 내용적 핵심 측면에서 보자면 충동은 주체와 주체가 속한 공동체에서 오랜 기간 지속적으로 수행해 온 과거 반성의 누적적 산물이기도 하다는 점에서 합리성에 대해 수용적이다. 그렇기 때문에 충동은 합리성의 타자이지만, 절대적 타자가 아니다. 더 나아가 이렇게 말할 수 있다. 충동은 숙고하며 따지는 추론적 지성, 즉 좁은 의미에서의 합리성과 대립하지만, 충동이 없다면, 그래서 “이성이 잘못된 자리에 나타나게 된다면” 그 어떤 실천적 합리성도 기대될 수 없다. 왜냐하면 충동이야말로 합리성이 올바르게 작동하기 위한 토대와 한계를 설정하는 것이기 때문이다. 이 토대와 한계를 벗어나서 숙고하는 순간 주체는 비이성, 반이성적 상태에 떨어진다. 이 점에서 충동은 좁은 의미의 합리성을 규정하는 상위 질서의 합리성, 진정한 실천적 합리성의 형식을 보여준다.

이 형식을 우리는 아도르노의 “객체의 우위”에 관련시켜 이해할 수도 있다. 아도르노는 『부정 변증법』에서 객체의 우위를 인식 비판적 테제로서 제시한 바 있는데, 이 테제는 유한성에 대한 주체의 자기반성을 매개하여 객체의 존재론적 우위를 승인하는 것을 그 골자로 한다. 이 때 그의 의도는 물론 타율에 대한 주체의 맹목적 수용과 순응을 정당화하려는 데에 있는 것이 아니라, 순수 자율적 주체상의 허구를 지적하면서 자율과 타율의 경계를 냉철하게 포착함으로써 궁극적으로는 자율의 진정한 가능성을 드러내는 데에 있다. 그런데 아도르노는 자신의 다른 글에서 객체의 우위가 실천철학에 자신의 가장 적절하고 참된 자리를 갖는다고 말한다. “객체의 우위는 실천에 의해 존중될 수 있다.[...] 제대로 이해한다면 실천은, 주체가 매개된 것인 한에서, 객체가 의지하는 will 바이다. 실천은 객체의 요구에 따른다.”¹⁹⁾ 이렇게 본다면 충동 개념은 실천 철학으로 번역된 객체의 우위가 어떤 사태인지를 구체적으로 보여주려는 시도이다. 충동 개념은 객체에 대한 주체의 의존성을 역사적 경험에 대한 주체의 의존성이라는 형태로 보여주기 때문이다. 이 의존성은 무엇이 인간적인 것이고 무엇이 비인간적인 것인지에 대한 장기적인 집단적 반성으로부터 형성된 도덕적 근본 믿음들을 개개의 주체들이 적극적으로 전유하고 그 기초 위에서 규범적 실천을 한다는 것을 뜻한다. 그런 근본 믿음들이 비록 이성적 실천을 필연적으로 보증해주지는 못하지만, 그것에 의존하지 않고서는 이성적 실천이란 기대하기 어렵다. 아도르노의 도덕철학에서 충동 개념은 주체가 맹목적이지 않은 방식으로, 도리어 극히 이성적인 방식으로 객체의 우위를 인정한다는 것이 어떤 것인지를 구체적으로 보여주는 탁월한 예시이다.

19) MTP §4 766.

참고문헌

- 리폴라피, 자코모/ 시니갈리아, 코라도 (2016), 『공감하는 뇌: 거울 뉴런과 철학』, 이성동 옮김, UUP.
- 멩케, 크리스토프/ 폴만, 아른트 (2012), 『인권철학 입문 - 정치적 도덕적 경험에 비추어본 인권의 철학적 문제들』, 정미라 옮김, 21세기북스.
- 아도르노, 테오도르 W. (1995), 『계몽의 변증법』, 김유동 외 옮김, 서울: 문예출판사 (=DA).
- 아도르노, 테오도르 W. (1999), 『부정 변증법』, 홍승용 옮김, 서울: 한길사 (=ND).
- 아도르노, 테오도르 W. (2005), 『미니마 모랄리아』, 김유동 옮김, 서울: 길 (=MM).
- Adorno, Theodor W. (1996), *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (=PM).
- Adorno, Theodor W. (2001), *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (=LGF).
- Adorno, Theodor W. (1977), “Marginalien zur Theorie und Praxis”, in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Gesammelte Schriften 10.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 759-781, (=MTP).
- Adorno, Theodor W. (1977), “Erziehung nach Auschwitz”, in: Rolf Tiedemann (Hg.), *Gesammelte Schriften 10.2*: 674-690 (=EA).
- Menke, Christoph (2005), *Die Gegenwart der Tragödie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zimmermann (2005), *Philosophie nach Auschwitz*, Hamburg.

아우슈비츠 이후 교양교육의 설계자로 서 아도르노는 여전히 우리에게 필요한 가?

발표자: 이하준

약력:

베를린자유대학교에서 「문화의 사회적 인상학: 아도르노에서 문화와 사회의 변증법적 관계」라는 논문으로 박사학위를 받았다. 주요 관심 분야는 사회철학, 사회이론, 문화예술철학, 고전교육 등이다. 연세대 철학연구소 전문연구원과 경희대, 중앙대, 한국외대, 동국대, 경인교대 등에서 강의했다. 현재 한남대학교 탈메이지교양교육대학에서 학생들을 가르치고 있다.

지은 책으로는 『막스 호르크하이머-도구적 이성비판』, 『오래된 생각과의 대화』, 『프롬, 사랑의 고수가 되다』, 『철학이 말하는 예술의 모든 것』, 『철학, 삶을 말하다』, 『호르크하이머의 비판 이론』, 『아도르노의 문화철학』, 『아도르노: 고통의 해석학』 등이 있다. 공저로는 『역사철학, 21세기와 대화하다』, 『문화운동과 문화이론』 등이 있으며, 논문으로 「계몽과 멋진 신세계-아도르노의 헝슬리 다시 읽기」, 「후기 호르크하이머의 아주 다른 것에 대한 동경의 사회철학」, 「예술의 사물화 비판과 예술의 공공성-아도르노와 듀이의 가상적 대화」 등 다수의 논문이 있다.

주요 내용:

아도르노의 철학을 관통하는 것은 '교육'이며 그것은 여전히 계속되고 있는 야만의 극복, 아우슈비츠 이후의 아우슈비츠를 극복하는 현실적 대안이다. 이러한 전제하에 강연은 아도르노의 교육 및 교양교육 설계내용의 유효성을 교육에 관한 그의 논변분석을 통해 확인하며, 그의 교육설계가 한국 대학의 교양교육에 이념적 방향과 현실성 있는 실천적 지침을 준다는 것을 골자로 진행한다.

1. 왜, 교양교육에서 아도르노를 호명해야 하는가?

오늘날 우리대학의 교양교육은 어떠한가? 어떤 모습으로 존재하는가? 여전히 고래적인 다양한 교육상품의 진열장들인가? 아니면 첨예화된 실용주의 시대의 정신이 되어버린 시대에 시대 정신을 쫓는 교양교육의 모습을 하고 있는가? 그것도 아니면 ACE등과 같은 국책교양교육사업이라는 외부자극과 일부 기업의 인문학적 소양평가의 교육적 대응 혹은 교양교육에 대한 내적 성찰의 결과로 교양교육의 본래성을 회복하려는 이행기에 서 있는가?

논자의 관점에서 볼 때 교양교육의 내용적 측면 특히 교육과정과 관련해 한국 대학의 교양교육은 ‘취미힐링교과목과 고전교과목과 같은 가벼운 교양과 진지한 교양의 혼재’, ‘융복합 강좌창의성 강좌와 인성, 도서, 명저 관련 강좌등과 같은 시대변화를 변화에 대응하는 중립적 실용주의와 교양교육의 목적에 부합하는 교육과정의 혼재’, ‘직업 및 도구과목과 교양교과목과의 애매한 동거와 편향적 운영’, ‘주지주의 중심 교양교육과 체험중심 교양교육의 혼재’, ‘교양 예술교육의 전반적인 빈곤’이 그 특징적 양상이다.

이와 같은 한국대학의 교양교육의 현실을 비판적으로 검토하기 위해 논자는 아우슈비츠의 이후의 아우슈비츠 이후의 교육을 설계한 아도르노를 불러내고자 한다. 아도르노를 불러내는 이유는 아우슈비츠 극복을 위한 그의 아우슈비츠를 방지하기 위한 교육논제가 일부 아도르노 연구자들이 이해하듯이 단순히 정치교육론으로 귀결되지 않는다는 점, 그의 교육논제에서 교육개념은 포괄적인 의미에서의 교육만이 아니라 교양교육개념과 크게 다르지 않다는 점, 절반의 이 교육개념은 한국대학의 교양교육의 현실을 비판하는 데 여전히 유효하다는 점 특히 목적이 망각된 교양교육, 가벼운 교양교육의 득세, 적응교육을 위한 교육공학주의와 기술주의의 승리, 긍정적 교양교육의 지배를 비판하는 데 충분한 전거를 제공한다.

이러한 인식에 기초에 논자는 첫째, 아도르노 사유에서 교육적 사유의 중요성 둘째, 탈야만 교육, 성숙을 위한 교육담론과 교양교육 목적성과의 상관성, 셋째 탈야만화 교육, 성숙을 위한 교육, 절반의 교육논제 외에 교육 관련된 아도르노의 입장에 기초한 한국 대학 교양교육과정의 제문제 분석, 넷째 아도르노 교육논제의 한계와 교양교육과정에서 보완적용의 가능성을 순서에 따라 다루고자 한다.

2. 인간교육의 특수한 형태로서 과거극복의 교육학에서 보편교육학으로

아도르노의 전체철학을 관통하는 주도적인 질문은 “왜 인류는 진정한 인간적인 상태에 들어

서기보다 새로운 종류의 야만상태에 빠졌는가”²⁰⁾이다. 그의 사유의 역사는 새로운 야만상태의 상징인 아우슈비츠의 원역사를 밝히는 작업에서 시작해 ‘아직도, 여전히 존재하고 작동하는 야만을 어떻게 극복할 것인가’로 귀착된다. 아우슈비츠는 그에게 문명의 운행사고이거나 일회적 사건이 아니라 보편화된 사회적 억압논리의 일체를 지칭하는 수사이며 동시에 ‘살아 있는 야만’의 동의어이다. 이를 해명하기 위한 그의 이론적 전략은 자연지배논리(계몽의 변증법), 사유논리(부정의 변증법), 미적 논리(미학이론)를 재구성하며 교육·문화·사회의 강압논리(교육학, 사회학적 저작)의 분석과 대안의 가능성을 모색·제시하는 것이었다. 따라서 아우슈비츠의 철학이라고 부를 수 있는 아도르노의 철학에서 교육에 대한 사유는 주변부적 문제가 아닌 중요한 위상을 점유한다.²¹⁾

교육에 관한 그의 본격적인 사유는 “인간성의 객관적 종말”²²⁾인 아우슈비츠의 재발을 어떻게 막을 수 있는가에 집중되어 있다.²³⁾ 이러한 그의 사유는 환독 후 정치적, 문화적 차원에서 과거청산의 미진함이 목도하면서 촉진되었다. 아도르노는 1954년 독일 대학의 민주화를 요구했고 1959년에는 ‘계몽된 성인교육(Aufklaerenden Erwaechenenbildung)’을 촉구했다.²⁴⁾ 1956 -1969 사이 그는 ‘오늘의 교육’을 주제로 한 방송물에 출연해 당대의 교육문제를 비판했으며 독일 사회학회의 교육사회학 분과위원장을 맡으면서 교육이슈를 다루기도 했다.

아도르노의 교육에 관한 사유는 겉으로 보면 ‘과거극복의 교육학’이라는 특수성과 보편교육학적 면모를 동시에 보여준다. 1949년 독일의 건국과 함께 하나의 사회적 의제로 떠오르는 것이 바로 과거청산과 극복의 문제였다. 그 문제에 중심부에 있던 인물이 호르크하이머와 아도르노이다. 양자에게 과거극복(Vergangenheitsbewaeltigung)과 교육문제는 별개의 문제가 아니었다. 건국 해에 귀국한 아도르노는 과거에 대한 회한과 향수가 상존하는 사회문화적 분위기, 정치적인 과거청산의 미진함, 권위적인 교육의 현실을 눈여겨보면서 교육문제를 주요한 사유의 대상으로 삼게 된다. 미국 망명 시에 그는 호르크하이머가 노이만, 키르히마이어, 마르크제가 수행한 전후 독일의 문화와 교육제도에 대한 비밀연구(1942-1949)를 인지하고 있었으며 자신의 귀국 후에 본격화된 교육 영역의 과거극복 운동으로서 정치교육 중심의 재교육(Reeducation) 프로그램이 실시되고 있음을 익히 알고 있었다. 또한 그는 호르크하이머가 헤

20) Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, *Dialektik der Aufklaerung*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt/M., 1997, p.11(이하 아도르노 전집은 GS로 표기함).

21) 아도르노 철학 연구사에서 철학영역에서의 교육사상에 연구는 비교적 주변부적 주제였다. 특히 그에 철학과 교육담론에 영향 받은 비판교육학과 그 전통과 비교할 때 더 더욱 그렇다. 그런데 스토야노프는 아도르노 전체 철학에서 교육사상이 매우 핵심적인 자리를 차지하며 오늘날의 시각에서 그의 다른 어떤 철학보다 의미 있는 단서를 제공한다고 본다. 그는 아도르노 철학의 비판주의, 부정주의적 색채와 달리 아도르노의 교육철학이 긍정적, 구체적이며 올바른 교육적 행위와 교육기관의 개혁을 보여주고 있다고 주장한다. K. Stojanov, Theodor w. Adorno - education as social critique, *Theories of Bildung and Growth*, Rotterdam 2012, p.125 이하 참조.

22) GS4, 41.

23) GS10.2, 680.

24) 아도르노는 <독일대학의 민주화에 대하여>에서 교육독점 현상을 비판하며 노동자 자녀에게 고등교육 기회 제공, 교수법과 평가방식의 개혁, 교육정책과 정치에 대한 자유로운 입장표명만이 아니라 대학의 민주화와 사회의 민주화의 연동성, 대학의 민주화를 위한 교육으로서 비판적 자의식의 강화 등을 강조한다(GS20.1, 332-338).

센 주정부 장관에게 제안한 교육개혁요구와 정치교육에 대한 신념을 공유하고 있었다. 호르크하이머가 제안한 긴급교육프로그램(Sofort-Erziehungsprogramm)의 주요내용 즉 권위주의적인 대학분위기, 교육제도의 후진성, 능력 있고 신뢰할 만한 교사에 의한 교육, 민주주의 교육으로서 정치교육의 필요성에 대해 아도르노는 인식을 공유했다.²⁵⁾

호르크하이머가 대학교육개혁과 정치개혁을 위해 프랑크푸르트 대학의 총장과 민주주의 교육을 위한 미국 연수프로그램을 추진하는 정치교육연구소를 책임지는 실천적 교육운동을 전개한데 반해 아도르노는 라디오 방송(1956)과 집필을 통해 전후 독일의 교육문제에 깊이 발을 들여 놓는다. 1958년에 발표한 <과거 극복, 무엇을 의미하는가?> 아도르노 사유의 ‘교육학적 전회(die paedagogische Wende)’평가되기도 한다. 알브레히트는 이 글을 염두하며 “과거청산 주제를 선취한 최초의 사회학자”²⁶⁾가 아도르노라고 주장한다. 과거극복의 실천적 영역에서 호르크하이머가 주역을 담당했다면 아도르노는 이론의 영역, 특히 교육개혁을 통한 과거극복의 이념과 방향을 제시하고 있다고 평가할 수 있다.

아도르노로 하여금 과거극복의 문제를 교육적 프리즘을 갖고 접근하는데 큰 자극을 준 사건이 이른바 ‘하켄크로이츠 낙서사건’이다. 1959년 12월 25일 나치를 추종하는 독일제국당의 두 회원이 새로 문을 연 쾰른의 유대교회에서 낙서를 하고 나치휘장을 휘두른 사건이 발생했다. 이 사건은 독일을 넘어 국제적인 반유대주의 흐름을 촉발시켰고 국제사회적 이슈로 떠올랐다. 사건이 발생한 이후 극복되지 않은 과거에 대한 사회적 차원, 교육적 차원의 반향이 일어났고 민주주의 교육으로서 정치교육의 중요성의 새롭게 부각되었다. 이 사선은 “다른 모든 것에 대한 히틀러적 세계의 분노, 편집증적 광기의 체제”²⁷⁾로서 나치즘의 지속생존(Nachleben des Nationalsozialismus)을 아도르노에게 확신하게 만들었으며 아도르노 사유의 여정을 야만에 대한 역사철학적, 문명사적 해명에서 교육적 사회적 해명과 대안모색으로 향하게 했다. 야만의 청산과 교육의 관계가 전방위적 화두가 되었다.

야만의 청산을 위한 교육은 발생학적인 측면에서 보면 정치교육을 의미했다. 정치교육을 위해 아도르노는 교육자 교육만이 아니라 대학에서 사회학 교육의 강화, 사회학과 연동된 학제적 역사연구의 필요성 및 불충분한 재교육 프로그램의 과제를 수행해야 한다는 점을 강조한다.²⁸⁾ “민주주의에 반하는 파시즘적 경향의 지속보다 민주주의에서 나치즘의 지속이 잠재적으로 더 위험”²⁹⁾하다고 보았다. 이와 같은 문제의식 하에 그는 교육이 민주주의가 그 개념에 부합하게 작동하도록 성숙한 인간’양성해야 한다고 강조한다.³⁰⁾ 이러한 그의 주장은 과거극복을

25) 프라이가 지적하듯 과거극복은 전범과 협력자의 처벌이라는 과거청산의 의미만이 아니라 새로운 법률의 제정과 사회, 문화, 교육제도의 개혁 등을 통한 새로운 사회의 건설이라는 의미를 지녔다. N. Frei, *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, Muenchen 1996, 참조: 호르크하이머의 정치교육론과 실천에 대한 논의는 이종하, 『호르크하이머의 비판이론』, 북코리아, 2011, 284 이하 참조.

26) C. Albrecht, *Die Massenmedien und die Frankfurter Schule*, in: *Die intellektuelle Gruendung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/M., 2000, 235.

27) GS10.2, 566. Adorno,

28) 같은 책, 569 참조.

29) 같은 책, 556.

위한 교육이 단순히 민주주의 교육 이상을 함의함을 시사한다. 성숙한 인간에 대한 요청은 그로 하여금 네오나치의 조직이나 그들에 의해 야기되는 객관적 야만의 형식보다 민주주의 체제에서 나치즘을 지속시키는 시민적 차원의 주관적 야만에 더 많은 주의를 기울이게 했으며³¹⁾ 그러한 인식관심은 탈야만화 교육, 성숙을 위한 교육, 절반의 교육론의 변주로 나타난다. 이때 교육은 그의 논의 문맥에서 교육의 궁극적 목적, 문화의 궁극적 목적, 교양(교육)의 궁극적 목적으로서 인간교육의 문제로 수렴된다. 역사적 측면을 강조하면 과거 극복의 특수교육학에서 보편교육학으로 이행으로 평가할 수 있으나 ‘야만의 보편성’이라는 아도르노의 기본 관점을 고려하면 그의 교육적 사유는 처음부터 인간교육이라는 보편교육학적 탐구였다고 할 수 있으며 교양교육의 이념과 크게 다르지 않다고 볼 수 있다.³²⁾

3. 탈야만화·성숙을 위한 교육과 교양교육의 이념

역사적 사건으로서의 아우슈비츠는 청산되었지만, 야만의 상징으로서 그것을 가능하게 한 과거는 청산되지 않았고 나치즘은 여전히 살아 남아남아 작동하고 있다는 아도르노의 생각은 확고했다. "아우슈비츠가 되풀이되지 않고 그와 유사한 일이 발생하지 않도록 사유하고 행위"³³⁾하게 하는 것이 교육의 궁극적 목적이자 정언명법임을 아도르노가 반복적으로 강조하는 것은 자연스러운 일이다. 그는 "교육의 이상에 대한 어떤 논쟁도 아우슈비츠가 반복되지 않아야 한다는 것과 비교해 무의미하거나 중요하지 않다"³⁴⁾고 선언한다. 서론에서 밝혔듯이 아우슈비츠나 아우슈비츠의 재발방지에 대한 아도르노의 모든 언급은 사건 개념이 아닌 ‘야만(Barbarei)’개념이다. 그에게 야만은 ‘사방적’이다. 그는 먼저 그는 오늘날 인간이 “반성적 성찰력을 상실”³⁵⁾했으며 “야만이 인간 내부에서 재생산”³⁶⁾됨에 주목한다. 의식과 무의식속에 내재한 비합리성의 주관적 조건들로 제시되는 것이 공격욕, 원시적 증오, 잘못된 투사에 의한 광적인 편견들이며 나치즘은 이러한 비합리적 주관성을 재생산 시킨 주범이다. 고문, 민족학살, 억압은 객관적인 야만의 형식들이다. 프로이트의 문명속의 야만의 상존테제를 받아들인

30) Adorno, *Erziehung- wozu?*, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortraege und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 112 참조.

31) 알브레흐트는 이러한 아도르노 식의 방식을 “개별화에 의한 도덕 심리학적 내향화”라고 칭한다. C. Albrecht, *Im Schatten des Nationalsozialismus: Die politische Paedagogik der Frankfurter Schule*, in: *Die intellektuelle Gruendung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/M, 2000, 447.

32) 김누리는 아도르노의 교육담론이 과거청산의 교육학이라는 측면에서 정치교육론임을 강조한다. 그의 주장은 담론발생의 역사적 특수성과 동기 및 사건으로서의 아우슈비츠에 대한 해석의 과잉이라고 볼 수 있다. 김누리, 「아도르노의 교육담론」, 『독일언어문학』 78집, 2017, 285 이하 참조.

33) GS6, 358.

34) GS10.2, 674

35) GS3, 291.

36) GS6, 330.

아도르노는 사회질서, 권위, 권력과 법령만이 아니라 관리되는 사회 자체를 야만의 사회로 규정한다. 야만비판이라는 측면에서 동일성 원리 비판도 사유의 폭력성과 야만성에 대한 비판이다. 교육의 측면에서 야만의 사방성을 극복하는 교육이 탈야만 교육, 성숙을 위한 교육이다. 탈야만 교육이 살아남아 있는 야만의 극복이라는 시대문맥적 상황을 상대적으로 더 반영한 교육개념이라면 성숙을 위한 교육은 보편적 인간교육의 측면이 상대적으로 강조된 개념이다. 아도르노의 두 교육개념의 이념과 방향은 전통적인 의미의 교양교육의 이념을 충실히 따르고 있다.

먼저 교육에 대한 아도르노의 정의에서 전통적 의미의 교양개념, 교양교육개념과 크게 다르지 않음을 찾아 낼 수 있다.

교육일반에 대해 내가 생각할 수 있는 것은 교육은 흔히 말하듯 인간 만들기가 아니라는 것이다. 왜냐하면 외부로부터 인간을 만들 권리를 그 누구도 갖고 있지 않기 때문이다. 또한 교육은 단순히 지식전달이 아니라 ... 올바른 의식을 형성하는 것이다”³⁷⁾

인용구에서 아도르노는 교육의 궁극적 목적이 ‘올바른 의식을 형성’임을 천명한다. 중요한 것은 누가 올바른 의식을 형성하는가이다. ‘권리 없음’에 대한 그의 주장은 타자, 부모, 교사, 교육기관의 권리 없음에 대한 선언이 아니라 누가 주도하느냐의 문제이다. 아도르노는 올바른 의식형성의 본질적 주체는 자기 자신이다. 자신이 자기계몽, 자기형성교육을 통해 올바른 의식을 가진 인간을 스스로 형성하는 것이다. 아도르노가 흄볼트와 슈라이허마흐, 헤겔 내재성에 기초해 교육(Bildung)의 목적을 설정하고 그것을 곧 정신의 원리로 간주한 것을 비판하지만,³⁸⁾ 타자에 의한 교육이 아니라 자기교육을 통한 내면성의 완성을 추구했다는 점에서 그는 넓은 의미에서 자기형성(Selbstbildung)으로서의 교육이라는 독일적 교육이념을 따르고 있다. 지식의 전수가 교육의 목적이 아니라 올바른 의식의 형성이라는 아도르노의 교육개념은 보편적 가치를 지향하고 실천하는 전인적인 인간을 양성하려는 교육교육의 근본목적과 다른 것이 아니다. 올바른 의식의 형성을 위해 아도르노는 “비판적 자기성찰을 위한 교육”³⁹⁾을 강조한다. 이러한 아도르노의 교육에 대한 기본 입장은 성찰적 자기인식을 통한 자기실현이라는 인간교육, 교양교육의 이념과 맞닿아 있다.

탈야만화(Entbarbarisierung) 교육의 이념도 교양교육이 추구하는 교육의 이념을 공유한다. 탈야만화 교육은 ‘인간의 목적에 대한 명확한 성찰’을 요구하는 교육, 과거의 파시즘과 아직 살아 있는 파시즘에 의해서 지워진 자율적 주체성을 회복시키는 교육, 파시즘을 낳은 사회체제가 미성숙 상태로 머물게 하는 것으로부터 벗어나게 하는 교육, 억압의 현혹연관을 파악하도록 하는 교육, 적응의 필연성과 기존의 것 및 주어진 것과의 동일시를 성찰하는 교육이

37) Adorno, Erziehung- wozu?, in: Erziehung zur Muendigkeit. Vortrage und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 112 참조.

38) GS8, 106 참조; GS6, 330 참조.

39) GS10.2, 676.

다.⁴⁰⁾ 탈야만화 교육이 지향하는 바는 문화의 법칙인양 문화의 발생과 함께 생기는 문화적 야만을 극복한 ‘인간다운 인간’ 곧 “인간성의 실현(Verwirkung der Humanitaet)”⁴¹⁾에 있다. 탈야만화 교육의 이념과 교양교육이 추구하는 교육적 이념이 동일하다는 것은 탈야만화를 위한 교육내용에서도 확인된다. 아도르노는 탈야만 교육의 핵심이 신체적, 물리적 폭력을 포함한 모든 야만에 대한 혐오(Abscheu gegen Barbarei)와 ‘부끄러움(Scham)’을 알게 하는 것이라고 말한다. 혐오와 부끄러움을 아는 인간은 보편적 인간의 가치를 내면화한 도덕적 인간이며 인간다운 인간이다. 탈야만화를 위한 아도르노의 탈권위적인 교육요구는 열린 개방성에 기초한 비판적 정신, 자율적이며 자기성찰적 주체, 성숙한 인간을 지향한다는 교양교육의 이념적 방향과 궤를 같이한다.

<성숙을 위한 교육>에서는 그가 전통적 교양교육의 이념을 고수하고 있다는 점을 확인할 수 있다. 그가 밝히고 있듯이 성숙개념을 둘러싼 교육학적 논의나 사상사적 논의에서 중대한 당파적 입장의 차이를 발견할 수 없다.⁴²⁾ 인간학적, 교육적 측면에서나 교육에서 성숙(Muendigkeit)은 궁극적인 목적으로 간주되어 왔기 때문이다. 아도르노 역시 성숙이 교육의 궁극적 목적임을 분명히 하며 그 전거를 칸트에서 찾는다. 그는 칸트의 성숙이해, 성숙=되어짐의 과정=이성 사용의 능력과 용기= 자기계몽=자기형성=스스로 생각함과 자율적 행위=주체형성=인간화라는 도식을 수용한다. 양자의 차이는 사회적 성숙개념을 얼마나 강조하느냐의 차이, 미성숙의 원인분석의 차이 이외에 발견되지 않는다. 교양교육을 포함한 교육의 목적으로서 성숙에 관한 아도르노의 논의에서 성숙되기의 어려움과 다시 미성숙으로 돌아갈 위험에 주목할 필요가 있다. 그는 ‘미성숙의 메커니즘’으로 무조건적 적응과 역할 수행의 논리, 맹목적인 권위 추종과 피상적인 권위비판, 사회의 부자유, 영화산업, 문화산업에 의한 내면의 계획적 조종, 살아 있는 경험의 제약, 수업시간에 상업영화와 대중가요 분석하며 젊은이를 썩게 만드는 교육(Erziehung des Madigmachen)을 사례로 제시한다. 아도르노는 성숙하기의 근본적 어려움은 개인보다 사회적 구조와 모순에서 찾는다. 그에 따르면 오늘날의 사회제도에서 인간은 자신을 고유하게 규정할 수 없는, 타율적 존재로 살아가며 성숙하려는 진지한 시도에 대한 형언할 수 없는 저항들에 부딪힌다.⁴³⁾ 무력감과 저항들을 뚫는 아도르노의 대안은 성숙에의 호소가 아니라 “반대와 저항을 위한 교육”⁴⁴⁾이며 반대와 저항을 위한 교육은 약한 자아(Ich-Schwaechе)를 “주체로 전환(Wende aufs Subjekt)시키 주체의 자의식과 자아를 강화”⁴⁵⁾시키는 진정한 의미의 주체형성 교육이다. 아도르노는 이것이 성숙을 구체화하는 유일하고 실제적인 방법이라고 간주한다. 성숙을 위한 교육은 곧 비판적 사회의식의 고취, ‘잘못된 사회의 메커니즘과 그것의 작동원리와 현상을 읽어 낼 수 있는 “메커니즘에 대한 일반적 의식

40) GS10.2, 567 참조.

41) GS20. 1, 391.

42) Adorno, *Erziehung zur Muendigkeit*, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortraege und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 143 참조.

43) 같은 책, 146 이하 참조.

44) GS8, 571.

45) GS10.2, 571.

을 깨우는 .. 노력”⁴⁶⁾이며 잘못된 사회구조에서 ‘올바른 삶의 가능성’을 모색하는 교육이다. “올바른 사회 속에서만 올바른 삶의 가능성”⁴⁷⁾이 존재한다는 확신에 의한 교육은 반대와 저항을 위한 교육으로 나타나며 진정한 인간학적 의미를 획득하게 된다. 탈야만화를 통한 성숙한 인간의 양성을 추구하는 아도르노의 인간교육론은 결국 교양교육의 근본 목적과 동일한 것이다.

4. 절반의 교육, 절반의 교양 그리고 교양교육

탈야만화 교육, 성숙을 위한 교육이 무엇을 위한 교육인가에 대한 대답이라면 절반의 교육(Halbbildung)과 절반의 교양에 대한 논의는 ‘오늘날 교육을 어떻게 할 것인가’에 대한 대답의 단서를 좀 더 제시한다. 아도르노가 이렇게 교육위기 극복의 어려움을 주제화하는 데는 절반의 교육이 우리의 ‘현재적 의식의 지배적인 형식’이 되었다는 데 있다. 절반의 교육은 교육의 결과로서 ‘다수 대중의 의식이나 인지적 태도’와 그것을 형성한 광범위한 교육적 활동 일반을 지칭하는 것이다.⁴⁸⁾ 그에 따름면 교육은 문화와 마찬가지로 저항과 적응의 두 계기성을 가지며 이것은 교육이 그 정점에 도달할 때의 인간성 개념(Humanitätsbegriff)과 같은 의미를 갖는 것이다. 그러나 오늘날 절반의 교육은 보편적인 것이 되어버렸다.⁴⁹⁾ 절반의 교육은 한마디로 주체 없는 교육, 자아 없는 자기유지를 위한 교육, 평균적 가치와 사회적 적응을 우선으로 하는 교육을 통칭한다. 절반의 교육은 교육의 진리내용과 살아 있는 주체들에 대한 생동하는 관계를 희생시켜 사물화된 교육의 관련내용만이 남게 되며 교육의 이념인 자율성과 자유(Autonomie und Freiheit)는 사라지게 된다. 이런 의미에서 아도르노는 절반의 교양을 “상품물신성에 의해 붙들린 정신”⁵⁰⁾이라고 말한다. 이와 관련해 그는 “고전의 운명”과 교육문화 상품들이 “절반의 교양을 갖춘자들의 욕구(das halbgebildete Beduerfnis)”⁵¹⁾에 맞춰 생산되고 유통된다는 점을 사례로 제시한다. 높아진 생활수준과 기술, 사이버 민주주의적 상업이데올로기가 결합해 모든 정신적인 산물을 문화상품으로 전락시켜 ‘절반의 교양’을 양산한다. 라디오 그룹에서 진지한 음악은 오락음악으로 변질되는 것, 수용의 측면에서 내적 비판이 수행되지 않는 점, 절반의 교양상품을 소비함으로써 상류계층으로 파악되길 원하는 욕구의 생산,

46) GS10.2, 676.

47) GS6, 388.

48) 논자가 볼 때 절반의 교육 개념은 이중적으로 사용되고 있는 것처럼 보인다. 즉 교육 내적 문제들과 관련해서는 절반의 교육이라는 의미로, 교육 외적인 문제와 관련해서 사용될 때는 절반의 교양이라는 의미를 갖는다. 다수 대중의 의식이나 인지적 태도 혹은 일반시민의 평균적 의식이라는 측면에서 Halbbildung은 절반의 교양으로 이해되어야 한다.

49) GS8, 574 이하 참조.

50) 같은 책, 108.

51) 같은 책, 109.

고고학이나 박테리아학 같이 완전히 학문적인 서적이 거칠고 자극적으로 변형되어 소비되는 것, 독자에 대한 격려가 통상적인 것이 절반의 교양의 현상학이다.⁵²⁾ 이런 의미에서 아도르노는 “작금의 지배적인 조건하에서 교양의 신선하고 즐거운 확산은 그것의 절멸과 곧바로 일치한다”⁵³⁾고 선언한다. 이와 같은 아도르노의 생각은 이전에 쓴 문화산업론에서 이미 예고된 바이다. 그는 미디어가 “교양의 상실과 야만적인 무질서”⁵⁴⁾를 증가시키는데 머물지 않고 사이버 육구의 조작, 비개성화, 비주체화로 인간을 내몬다고 말한다. 그는 획일화된 익명적 대중의 양산은 자율성과 자유도 하나의 문화상품과 같은 것으로 만들어 버리며 ‘예술의 상품화’와 ‘사이비 교양이 갖는 정치 이데올로기적 함의’를 비판한다.

절반의 교육의 장인 학교와 그것보다 더 강력한 절반의 교양의 온상지인 미디어문화산업에서 희망을 찾을 수 없다면 방법은 무엇인가? 교육의 목적을 정신의 원리, 정신의 내면화, 정신의 완전성에 두는 관념주의적 순수교육의 이념으로 회귀해야 하는가? 순수교육 자체가 목적이 되는 한 거기에도 희망은 없다. 아도르노는 아우슈비츠를 막지 못한 문화의 실패 테제에서 “정신이 인간을 사로잡아 변화시킬 수 없다는 점”과 철학, 예술, 과학들의 “영역들 자체 속에 내재한 자족성에 대한 그 영역들의 강력한 요구의 비진리”⁵⁵⁾를 충분히 간파했다.

그렇다면 절반의 교육, 절반의 교양의 결과는 무엇인가? 한마디로 요약하면 그것은 “단순히 정신만 제약하는 것이 아니라 감각적 삶도 왜곡”⁵⁶⁾시킴으로써 “절반의 이해자(Halbverstandene)와 절반의 경험자(Halberfahrene)”를 낳는다. 가령 스피노자의 윤리학을 말하는데 데카르트의 실체론과 사고하는 존재와 연장을 가진 사물의 매개상의 문맥의 난점을 파악 못하는 등 혼란과 절반의 이해에 빠진다. 이것이 절반의 이해 엄밀히 말해 이해 없는 이해로서 절반의 이해의 사례이다. 음악산업은 표준작품을 즉각 알아차리게 하는 방식을 동원하거나 작품의 객관성을 개인화하고 에피소드를 동원하는 방식으로 음악적 의식을 훼손시킨다. 이것이 절반의 경험, 절반의 예술경험이다. 그가 평균적 “취향과 결코 일치하지 않는 참된 예술작품”⁵⁷⁾ 이해와 경험을 강조하는 이유는 절반의 이해와 경험이 쉽게 권위의 오류에 빠지고 때론 편견과 미신에 빠지게 만들기 때문이다. 아도르노가 문제 삼는 것은 이해와 경험의 훼손과 왜곡이 가져오는 교양의 보편적 위기이다.

그는 여기서 한발 더 나아가 정분석학학적 방법을 동원해 절반의 교양의 심각성을 보여준다. 그에 따르면 절반의 교양자들은 소유하기, 대화에 끼기, 전문가인 양하기, 거기-속함이라는 태도가 그들 ‘모두를 위한 비밀왕국’을 만드는 방식이며 이 점에서 집단적 나르시시즘과 아무런 차이가 없다는 것이다. 그는 절반의 교양 자체가 르상티망의 한 표현이며 획일주의가 지배하는 상황에서는 그 속에 내재한 파괴적인 잠재력이 편집증이나 추적망상으로까지 나타날 수

52) 같은 책, 110 참조.

53) 같은 책, 같은 쪽.

54) GS3, 183.

55) 같은 책, 359.

56) GS8, 108: Unbildung과 Halbbildung의 차이에 대한 논의는 이종하, 「소외된 교육과 해방의 교육-아도르노의 ‘교육현실’ 비판-」, 『시대와 철학』 16권 2호, 2005, 188 이하 참조.

57) GS4, 259.

있다고 본다. 이런 경우 절반의 교양은 광기어린 시스템이 되는 바 통일되지 않는 것을 통일시키며 기만적인 대체경험들을 동원시킨다. 이런 의미에서 절반의 교양은 ‘소외된 의식’의 다른 이름이다.⁵⁸⁾ 절반의 이해자이자 절반의 경험자로서 절반의 교양자는 “자아 없는 자기유지”⁵⁹⁾를 가동시키는 자이며 교양의 전단계에 있는 자들이 아니라 ‘교양의 원수’와 같은 존재들이다.⁶⁰⁾ 이 주장은 무교양이 절반의 교양보다 성숙의 길에 접어들 가능성이 높다는 그의 인식과 궤를 같이하며 그가 도구적 이성을 최적화한 완전히 계몽된 자로서 나치주의자들을 무비판적으로 추종하는 사람들을 절반의 이해자, 절반의 경험자로 암묵적으로 간주하고 있음을 짐작케 한다.

5. 아도르노의 성숙한 인간교육론과 한국대학 교양교육의 현실

1) 성숙한 인간형성과 교양교육의 목적설정 및 교육과정

여기서는 아도르노의 탈야만화를 위한 교육, 성숙을 위한 교육, 절반의 교육론에 입각해 한국대학의 교양교육의 현실을 진단해 보고자 한다. 그의 시각에서 교양교육은 주체로의 전회를 통한 비판적 성찰능력을 가진 성숙한 인간, 주체적인 인간형성을 그 목적으로 삼아야 하며 교육과정도 그 목적에 부합하게 편성되어야 한다.

서울대 교양교육의 이념은 “1. 올바른 사고와 실천적 지혜를 갖추고 열린 마음으로 봉사하는 인재를 양성한다. 2. 지식기반사회화로 특징지어지는 21세기를 이끌어 갈 지식과 기술을 창조하여 학문과 예술의 창달에 기여한다. 3. ‘겨레의 대학’으로 민족 문화를 계승 발전시키고, 나아가 ‘세계의 대학’으로서 인류 공존의 정신으로 세계문화를 선도한다.”⁶¹⁾이다. 이 대학의 교양교육의 목적을 제시하지 않고 이념을 제시하고 있는데 2, 3의 이념이 교양교육의 본래적 목적에 부합하는지 의문이다. 2번은 사회와 인류에 기여한다는 것이며 3번은 민족문화의 계승발전이라는 특수한 목적 및 세계문화선도라는 세계사회의 기여를 목적으로 설정했다. 논자가 볼 때 2, 3번은 대학의 설립이념에 더 부합되는 내용이지 성숙한 인간형성으로서의 교양교육에 부합되는 이념설정은 아닌 것으로 판단된다.

이 대학과 달리 경희대의 교양교육의 목적은 칸트의 <계몽이란 무엇인가>를 현대어로 새롭

58) GS8, 115 이하 참조.

59) 같은 책, 108.

60) 같은 책, 111 참조.

61) http://liberaledu.snu.ac.kr/index.php?hCode=EDUCATION_02_01

게 번역한 것처럼 보일 정도이며 아도르노의 주장하는 교육 및 교양교육의 궁극적 목적과 일치한다. 이 대학은 교양교육의 목적이 “학부생의 성숙을 돕는 일이 교양교육의 기본 목표”임을 분명히 하며 이는 곧 “자신의 독립된 ‘정신의 삶’(life of the mind)을 시작’하도록 돕는 일이라고 규정한다. 또한 ”정신이 의존상태를 벗어나 독립의 단계로 이동하고 책임지지 않아도 된다고 여겨졌던 것들에 대해서도 책임을 의식한다는 것은 성숙의 조건들 중에서도 결정적으로 중요한 부분“임을 강조한다. 교양교육의 최종 목표로는 ”한 인간이 삶의 불확실성 앞에서 의미 있고 행복한 방식으로 자신의 한 생애를 이끌어 나갈 수 있게 할 내적 견고성의 바탕을 길러주는 데”⁶²⁾ 있음을 선언한다. 논자가 볼 때 경희대만큼 인간교육, 교육의 이념에 맞게 교양교육의 목적을 설정한 국내 대학은 찾아볼 수 없다. 이 대학은 말하는 성숙한 인간개념에는 아도르노가 말한 자율성, 자유, 책임, 독립성, 주체성, 비판적 자기성찰로서의 성숙의 요소들이 잘 드러나 있다. 인하대의 경우 “교양교육과정은 궁극적으로 건강한 가치관과 규범적 판단력 그리고 인간적인 품성을 함양하는 것을 목적”⁶³⁾으로 삼고 있으나 공통교양 과정편성에는 설정된 목적이 반영되어 있다고 보기 어렵다. 타 대학에서 흔히 볼 수 있는 크로스오버 교과융합교육을 공통교양으로 설강한다는 점에서 그렇다.

많은 국내의 대학들이 성숙한 인간을 함양하기 위한 목적으로 인성교육과정을 운영하고 있으며 그 중 일부대학은 공통교양으로 편성하고 있다. 대표적인 경우가 성균관대이다, 성균관대는 학부교육의 목표를 “합리성 도덕성, 책임성을 겸비한 인성함양”에 두고 <우리들의 세상 논어로 보다> 교과목을 필수이수 하도록 하고 있다.⁶⁴⁾ 경희대의 경우는 성균관대와 달리 서양 고전 중심+동양고전과 현대고전 등을 망라한 폭넓은 고전교육 기반 인성교육을 실시하고 있으며 <인간의 가치탐색>, <우리가 사는 세상> 두 교과목 6학점을 필수이수 하도록 하고 있다.⁶⁵⁾ ‘인간존중 대학’을 건학이념으로 내세운 가톨릭대는 ‘인성, 지성, 영성을 갖춘 윤리적 리더의 양성’을 교육목적으로 삼고 <인간학1>, <인간학2> 교과목을 필수로 이수하도록 하고 있다.⁶⁶⁾ 서울여대의 경우는 타 대학과 달리 총장직속 산하에 바롬인성교육원을 운영하며 독립건물과 기숙사를 갖고 있다. 또 국내 대학 중 선도적으로 바롬인성척도라는 인성지수를 개발해 활용하고 있다.⁶⁷⁾

이 대학만이 아니라 점차 많은 대학들이 선언적 차원, 산발적 차원의 인성교육을 강조하는 것을 넘어 교양선택과목에서 인성관련 교과목을 점차 늘려가고 있다. 문제는 인성교육의 강화가 과연 성숙한 인간형성에 기여하는 방향하고 운영되는가이다. 인성교육의 결과 인성지수가 높아졌다고 해서 그것이 곧 성숙함의 지표가 될 수는 없다. 또 인적자원개발의 차원에서 특수목적화된 인성교육이 아도르노적 의미의 성숙을 위한 인성교육이라고 볼 수 없다. 이 밖에 인

62) <http://hc.khu.ac.kr/v2/01/02.php>

63) http://generaledu.inha.ac.kr/curriculum/curr_020101.aspx

64) <https://hakbu.skku.edu/hakbu/intro/objective.do>

65) <http://hc.khu.ac.kr/v2/?pmi-sso-return2=none>

66) http://www.catholic.ac.kr/life/04_07_new2.html

67) http://www.swu.ac.kr/www/bahromedu_3.html

성교육을 예절교육, 도덕교육으로 협소하게 이해하는 초보적 수준의 인성교육 교육풍도는 아도르노 시각에서 권위주의적 교육의 연장이며 적응을 위한 교육의 다른 이름에 불과하다. 그의 시각을 확장하면 도덕적 성찰력만이 아니라 사회를 조망하고 개혁하려는 사회적 성찰능력도 성숙을 위한 인격교육에 포함시켜야 하며 오히려 인성교육의 주안점이 되어야한다. 이 밖에 대학의 인성교육과정 편성에서 발견되는 주지주의적 인성교육과 실천적 인성교육의 불균형, 내적 유기성의 문제도 성숙을 위한 인성교육을 위해 해소되어야 할 문제이다.

2) 성숙한 인간교육과 역량기반 교양교육과정

한국대학의 교양교육은 대학에 따라 다양한 인재상과 그 인재상에 따른 필요한 역량을 제시한다. 교육과정편성은 전국의 대부분 대학이 설계된 역량교육모델에 기반해 운영되고 있으며 진단도구를 개발해 수업설계와 운영도 역량진단결과를 반영하도록 하는 단계에 이르렀다. 이화여대의 경우 지식탐구, 창의융합, 문화예술, 공존공감, 세계시민의 5개 핵심역량을 제시하며 이를 통해 사회적 요청에 부응하는 실용인재, 융복합 능력을 갖춘 창의인재, 공동체의 화합을 주도하는 공감인재를 키우고자 한다.⁶⁸⁾ 대학마다 역량우선 순위와 역량의 요소만 다를 뿐 모든 교양교과목에서 직무수행능력 평가모델을 활용하고 있다. 사회적 삶에 필요한 부분 능력들을 키우는 교육이라는 의미로 역량교육 개념을 포괄적으로 사용하는 추세지만, 현실의 교양교육에서 역량교육은 사회진출 이후에 필요한 직무와 역할을 잘 수행하는 데 초점이 맞추어져 있다.

“비판적 자기성찰”⁶⁹⁾에 입각한 올바른 의식의 형성을 통해 인간성의 실현, 곧 성숙한 인간을 교육의 근본이념으로 삼았던 아도르노의 시각에서 볼 때 어떠한 교육학적 수사로 포장한다 해도 역량교육모델은 전문적 기능인의 양성에 지나지 않는다. 그의 시각에서 볼 때 협의의 역량교육개념이 인문예술 등 전통적인 교육의 영역까지 그 개념아래 포섭시키는 것은 직업교육 시스템에 의한 교양교육 붕괴의 증상, 혹은 교양교육의 종말, 교육공학주의의 전일화로 볼 수 있다. 인간교육을 역량설계-진단측정-평가-환류의 체계 안에 가두는 것은 인간교육의 불구화이며 완전히 기능화된 사회의 기능화된 성품과 인격을 만들어 내는 기능적 인간 만들기에 지나지 않는다. 아도르노의 표현을 빌리면 교양교육에서 역량교육모델은 ‘최고로 계몽된 교육공학자들에 의해 자행되는 교육에서의 야만’이며 성과중심교육 (outcomes-based education)의 또 다른 포장된 이름이다. 자율성에 기초한 교육이 아니라 수단의 합리성에 의해 설계된 인간 공학적 역량교육이 자율성의 공간을 허용한다하더라도 아도르노에게 그것은 ‘사이비 자율성’, 사이비 자기형성 교육이다. ‘그 누구도 인간을 만들 권리가 없다’는 아도르노의 교육을 바로 보는 근본시각을 기억해야 한다, 이 말은 아도르노가 좋은 교사, 교육자에 대한 교육, 정당한

68) <http://hokma.ewha.ac.kr/>

69) GS10.2, 676.

고 투명한 교육권위, 교육에 대한 사회의 요구에 대한 이해를 가지고 있다는 점을 고려할 때 역량교육모델에 대한 전면적인 부정이라기보다 교육공학주의와 교수-학습 방법론 제일주의, 기능적 목적주의의 전일화를 문제 삼는 것이라고 봐야 한다.

아도르노의 시각에서 분석적 사고역량, 문제해결역량이 증가했다고 해서 성숙한 인간이라고 말할 수 없다. 성숙함은 역량으로 환원될 수 없는 총체적 품성, 인격과 관련된 개념인 것이다. 그에게 역량소유자는 사회적 분업체제에서 완전한 의미의 기능수행자이며 관리되는 사회의 소외된 자, 타율적인 존재이지이지 성숙한 인간이 아니다. 성숙한 인간교육은 자기형성적 자기계몽적 교육을 지향해야 하며 그런 의미에서 교육의 주체가 자기 자신이어야 한다. 아도르노가 교육자의 핵심과제로 자신의 역할을 최소화해야 한다는 베커의 주장에 전적으로 동의⁷⁰⁾하는 이유가 여기에 있다. 역량기반 교양교육에서 성숙을 위한 교양교육이 이행하기 위해서는 교육목적-교육목표-수업설계와 운영-교수법-평가방식에 대한 전면적인 재검토가 요구된다.

3) 비판적 성찰을 위한 주체형성교육과 비판적 사고 교양교육과정

아도르노에게 성숙을 위한 교육이 곧 주체형성교육이다. 비판적 자기성찰과 비판적 사유능력은 한 개체로서 성숙함의 조건이다. 이것은 개인의 종말 테제와 관련해 “개인은 사유하는 자로서(als Denkendes) 비로소 개인이 된다”⁷¹⁾는 주장으로 변주되었던 바 그에게 자기비판과 사회비판이 주체형성교육의 궁극적 목적이다.

교양교육의 차원에서 기초적인 사유능력을 기르는 위대 많은 대학에서 논증과 논리분석을 중점적으로 다루는 논리학 강좌를 개설한다. 이와 같은 전통적인 강좌개설과 달리 논리적 사고관련 교육과정편성에서 새로이 나타나는 특징은 창의적 사고교육과 글쓰기 교육의 통합 내지 대체이다. 숙명여대 <융합적 사고와 글쓰기>⁷²⁾, 서울시립대 <상상력과 창의적 글쓰기>, <논리적 글쓰기>, 한밭대는 <창의적 사고>⁷³⁾, 한국과학기술대의 사례처럼 <창의적 사고와 글쓰기>⁷⁴⁾가 그 사례이다. 이화여대는 <고전읽기와 글쓰기>, 부산대는 <고전읽기와 토론>이라는 공통교양 과목을 편성해 비판적 사고교육을 대체 혹은 보완한다.⁷⁵⁾ 부산대와 이화여대의 경우는 글쓰기와 독서토론교육의 심화과정이라는 측면에서 비판적 사고교육에 중점을 두고 있다고 보기 어렵다. 이러한 교양교과목 편성 경향은 주체형성교육에서 스스로 생각하는 힘, 이성을 공적으로 사용하는 힘이 올바른 의식의 형성에 중요하다고 생각한 아도르노의 시각에서 볼 때 교육과정 편성의 개선이 필요하다. 글쓰기 담당자들은 글쓰기야말로 종합적인 사고교육의 중

70) Adorno, *Erziehung zur Muendigkeit*, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortrage und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 148 참조.

71) GS6, 337.

72) <http://gei.sookmyung.ac.kr/>

73) <http://newclass.hanbat.ac.kr/ctnt/liberal/cms.php?mno=03.01.06>

74) <https://cms3.koreatech.ac.kr/general/1631/subview.do>

75) <https://culedu.pusan.ac.kr/culedu/14992/subview.do>

핵교과라고 주장하지만, 교재들이나 수업방식은 과거 대학국어와 큰 차이를 보이지 않는 경우가 많다. 오류추리나 발견하는 논리학 수업, 요약과 정리 수준의 글쓰기와 독서교육은 비판적 주체형성이라는 본래적 목적의 상실을 보여주는 것이며 아도르노 식으로 표현하면 “형식적 사고능력”⁷⁶⁾을 길러주는 “지능의 협소화”⁷⁷⁾에 지나지 않는다. 왜, 무엇을 위한 논리학이며 글쓰기이고 독서교육인가에 대한 자기의식이 교재, 수업설계, 교수자의 수업운영에서 확실하게 드러나야 한다. 이런 의미에서 주체형성을 위한 비판적 사유능력 교과목은 일반 논리학, 형식논리학의 형식을 넘어선 사회논리학적 성격을 가진 강좌의 개발과 운영이 필요하다.

주체형성을 위한 비판적 사고교육과 관련해 과거극복을 위한 대학교육 차원에서 제안한 사회학, 사회학과 역사학의 학제적 교육을 강화에 대한 아도르노의 주장에 주목해야 한다. 그가 강조하는 사회학은 분과학문으로서 사회학이 아니라 사회의 모순을 총체적 차원에서 다루는 학제적 차원의 비판적 인식태도와 동일한 의미이다. 이러한 비판적 학습은 과거의 야만과 현대의 야만, 현존 사회의 모순과 현혹연관을 읽어내는 데 그치지 않고 저항의 힘, ‘아니오의 정신’과 다른 가능성에 대해 모색하는 비판적 의식을 기르는 데 도움이 되며 동시에 ‘개인의 종말’을 회생시킬 수 있는 교육적 처방이다. 왜냐하면 ‘오늘날 개인은 저항의 힘의 중심으로서만’ 살아남을 수 있기 때문이다.⁷⁸⁾ 이것은 탈야만화와 성숙을 위한 교육이 궁극적으로 지향하는 것이다. 저항의 힘, 성숙의 조건으로서 강한 자아를 길러내야 한다는 점에서 사회학적 사유와 상상력은 위한 교과목의 더 많이 개설되어야 함은 명확하다. 그런데 소위 산업대에서 일반대로 변모한 대학들에서 사회학과 사회문제를 다루는 선택교양 강좌들이 상대적으로 적게 발견된다. 그 중에서도 경제정의나 사회정의 혹은 불평등의 문제를 교과목명으로 설강한 대학을 찾는 것이 쉽지 않다. 그런가하면 <경제적 불평등과 사회정의>와 같은 강좌가 개설된 대학에서 사회문제를 전반적으로 다루는 사회학 기초과목이 개설되지 않는 대학도 있다. 철학전공자의 입장에서 주체형성교육을 위해서는 교양교육과정에서 철학적 윤리이론과 사회문제를 결합시키는 강좌, 곧 ‘윤리학의 사회학화’, ‘사회학의 윤리학화’된 강좌개발이 요구된다.

4) 성숙한 인간교육을 위한 교수-학습원리와 평가

성숙한 인간, 주체적인 인간형성 교육을 논하며 교수-학습은 피해갈 수 없는 주제이다. 아도르노는 먼저 탈야만화를 위한 교육 문맥에서 교사의 권위와 교수행위를 언급한다. 그는 권위적인 수업이 아닌 투명한 권위, 계몽된 권위위에 자율성이 존중되는 수업을 강조한다. 특히 유년기의 학교교육에서 “권위적 태도의 포기, 엄격하고 경직되고 외면화된 초자아 교육이 포

76) Adorno, Erziehung- wozu?, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortrege und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 121.

77) 같은 책, 121.

78) 같은 책, 124.

기”⁷⁹⁾되어야 한다고 강변한다. 그는 충분히 ‘계몽된 권위’를 유년기 아동으로 하여금 경험하게 하는 교육이 탈야만화에 기여하는 교육이며 폭력의 원칙에 따르지 않는 교육이라고 생각한다.⁸⁰⁾ 주체로의 전환을 통한 자의식과 자아의 강화와 권위의 상관성은 비단 유치원 교육에서만이 아니라 오늘날 우리대학의 교양교육에서도 설득력이 있는 논변이다. 나치즘 전후의 독일 교육의 양상과 구체적인 측면에서 차이를 노정할 수 있으나 초중등 교육과정이나 국내의 교양 교육은 기본적으로 강의형의 권위주의적 수업모형이다. 2000년 이후 전국대학에서 교수학습센터들이 생기고 자기주도학습 유형인 PBL, 프로젝트형 수업, 캡스톤디자인, 플립러닝(Flipped Learning)등의 교수방법론이 활용되고 있으나 교양강좌수 총량대비 미미한 실정이다.

논자가 볼 때 완전한 학생주도 자기학습은 학습능력과 학습동기를 전제로 하지 않는 이상 기본적으로 불가능하다. 일선 교육현장에서 확인되는 자기주도학습 준비도는 학교, 학년, 성차 비율, 학과, 반구성도에 따라 편차가 매우 심한 것을 경험할 수 있다. 대부분의 교양교육 강좌 들에서 볼 수 있는 강의형 수업은 여러 경험조사 연구에서도 확인되듯이 선호도가 가장 높은 강좌유형이다. 이러한 현장교육 상황을 고려할 때 학들의 자율성을 보장하고 자기주도학습을 통한 ‘주체로의 전환’은 요원한 문제이다. 이 문제와 관련해 아도르노가 권고하는 ‘교수법을 사용하지 않는 교수법’에 주목해야한다.⁸¹⁾ 이는 성과중심 교육에서 자율성을 키우는 교육을 위한 최적의 대안이며 보이지 않지만, 작용하는 최고의 교수법이다. 아도르노의 제안을 부분적으로 현실화하고자 한다면 자기주도학습 비율의 평가점수 상향조정, 교수-학습 동기부여를 통한 견인책과 교수자와 학습자가 동의할 수 있는 수준의 객관적이고 공정한 표준평가지표의 개발이 필요하다. 오늘날 우리 대학의 교양교육의 교수-학습에서 성숙에 이르는 길 자기주도 학습 유형을 활성화하는 방법 이외에는 뚜렷한 방안이 없다.

성숙을 위한 교수-학습의 평가와 관련해 아도르노가 말하는 ‘경쟁이 아닌 놀이의 원리’가 매우 중요하다. 그는 경쟁이 인간교육에 반하는 교육원리이며 탈야만화를 위해 교육에서 경쟁 원리를 배제할 것을 촉구한다. 그는 경쟁본능을 강화하는 교육, 성취동기를 부추겨 살아남는 비인간적인 교육이 아니라 놀이가 우선인 교육이 인간교육이라고 강조한다. 경쟁이 아닌 놀이적 교육은 ‘이상적’이다. 도구과목, 실용교과와 같이 경쟁에서 이기는 교육을 완전히 배제할 수 없기 때문이다. 그러나 여타 교양교육 강좌에서는 제한적으로 적용가능하다. 교양교육 교

79) Adorno, *Erziehung zur Entbarbarisierung*, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortrage und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 137. 아도르노는 파시즘을 낳은 개인들의 성격을 권위주의적 성격으로 규정하며 권위주의적 성격의 특징으로 경직성과 무반응, 무기력, 관습주의, 동조습성, 신념의 결여, 경험능력의 결여, 현실권력 및 거대집단과의 동일시를 통한 자기보호 기제를 제시한다. 아도르노는 아이히만이 새로운 유형의 권위주의적 성격으로 간주할만한 조작적 성격의 소유자로 거대집단에 자신을 무조건적으로 편입시키며 무감정과 현실의 무조건적 수용이라는 심리경향으로 간주했다. 아도르노가 권위주의 분석에서 ‘신념의 결여’나 아이히만을 ‘그는 한 순간도 세계를 존재하는 그대로의 세계와 다른 세계를 생각하지도 소망’하지도 않은 인물이며 본인이 확신하는 일의 효율성이 곧 진리라고 믿고 자신, 대상, 타자 모두를 사물화 시키는 ‘사물화된 의식’의 소유자라고 규정할 때 아른트의 ‘무사유’ 비판과 다르지 않다.(Adorno, *Studien zum autoritaeren Charakter*, Feankfurt a. M. 1982, 17 이하 참조)

80) 같은 책, 136 이하 참조.

81) 같은 책, 133 이하 참조.

수자들을 획일화된 강의평가 점수로 서열화하고 강의를 배정하는 시스템의 야만성은 평가학목의 세분화와 질적 고려 등을 통해 극복할 수 있다. 이 경우 연구와 교수의 균형과 교수의 자율권을 신장하는데 기여할 수 있으며 학생평가의 민감성으로 인한 교수법의 왜곡을 사단에 차단할 수 있다. 학생평가에 있어서도 아도르노가 말하는 놀이적 성격을 반영할 수 있다. 왜 교양교과목 수강생을 상대평가 비율에 맞추어 평가해야 하는가?, 왜 가치교육을 지향하는 과목인 철학과목 이론형 인문학 강좌 수강자에게 등급을 평가해야 하는가? 철학과 같은 가치교육과 관련된 교양교과목들은 P/F로 평가하는 것이 타당하다. 이와 같은 교과목에 기계적인 상대평가를 실시하는 것은 가치교육을 지식교육화 하는 것에 지나지 않으며 유사고등학교 교육, 유사학원 교육을 하게 만든다. 지식은 평가의 대상이 되지만 가치는 평가의 대상이 아니라 변증적 대화의 대상이며 타자간의 소통의 논리가 작동되는 공간이다. 따라서 더 많은 지식의 힘이 아닌 지평의 확대와 융합의 가능성을 타진하는 놀이의 교수-학습원리가 교양교육에 자리잡아야 성숙을 위한 교육으로 나아갈 수 있다.

5) ‘절반의 교양’의 두형식과 성숙을 위한 진지한 교양교육

아도르노는 절반의 교양, 가벼운 교양이 지배하는 교양교육 하에서 성숙한 인간은 존재하지 않음을 강조한다. 그가 지적하는 절반의 교육의 교양교육적 현실은 크게 1) 자아 없는 자기유지를 위한 교육 2) 절반의 이해와 절반의 경험자를 양산하는 교양교육을 의미한다. 1)은 자유교양이 배제되거나 빈약한 교육, 다시 말해 기초교육과 도구과목 및 취업역량강화나 진로설계로 채워진 교양교육과정으로 나타난다. 1)의 경우를 대표하는 교양교육과정 운영 사례로는 논산소재의 모 대학이다. 이 대학은 계열별 글쓰기 1과목, 리얼잉글리쉬 1, 2, 학습동기유발 1, 자기개발과 진로탐색1, 기업과 정신과 리더십1, 취업전략과 경력관리1, 파트너십트레이닝 I, II, III, IV을 교양필수과목으로 편성하고 있다. 인성과목을 표방하는 파트너십트레이닝 I, II, III, IV의 교과목의 강의계획서를 살펴보면 공연관람, 기천문, 영화감상, 독서, 산책 등 포괄적인 의미의 실천적 인성교육 주제들로 구성되어 있으나 강좌명이 보여주듯이 가벼운 교양의 종합판적 성격과 전략적 인적개발의도를 결합한 교과목임을 알 수 있다.⁸²⁾ 인하대가 2018년 2학기에 개설한 창업관련 선택교양 과목들은 <창업시뮬레이션>, <진로설계 포토폴리오>, <실전 스타트업>, <스타트업 아이디어 발상>, <스타트업 시작의 이해>, <기술경영창업>, <경영전략과 스타트업>, <세상을 바꾸는 스타트업 이야기>, <기업가 정신과 창업>, <스타트업 이슈 리서치>을 포함 무려 10개 교과목이다.⁸³⁾ 이러한 교육과정은 교양교육의 개념을 찾아볼 수 없는 취업역량교육에 지나지 않으며 실용주의, ‘유용성의 논리가 전통적 교양교육과 화해할 수 없다’는 아도르노의 말을 상기하게 만든다. 이 대학만이 아니라 취업을 강조하는 대학들은 공

82) https://www.konyang.ac.kr/prog/curriculum/kor/sub03_11_03_03/lac/view.do

83) http://generaledu.inha.ac.kr/curriculum/curr_020403.aspx

통교양의 자율역량, 인성역량 영역에 취업관련 과목이나 미래설계나 진로지도 과목들을 상대적으로 많이 개설한다. 이러한 교과목 편성과 관련해 흥미로운 점은 인성교육과 진로 및 취업 문제를 연계시켜 교과목명에 반영하는 추세를 보인다는 것이다. 인하대의 경우는 <가치형성과 진로탐색>과 같은 진로 및 미래설계 과목과 가치형성교육을 연계한 공통교양을 운영하고 있다.⁸⁴⁾ 이 강좌는 신입생 진로탐색 교육의 진화된 버전이라 할 수 있다. 서원대의 공통교과목인 <인성지도와 코칭>교과목도 같은 사례이다. 아도르노 식의 과정의 어법을 쓰면 교양교육에서 ‘절반의 교육의 역설’인 것이다. 논자가 볼 때 자기형성교육, 성숙한 인간의 육성이라는 교양교육의 이념에 반하는 위와 같은 과목들은 공통과정, 중점교양, 선택교양에서 제외하고 각 대학마다 운영하는 취업교육센터의 특별교육과정 혹은 무학점 졸업인증으로 하는 것이 현실적 필요성과 교양교육을 살리는 길이다.

절반의 교양과 관련해 두 번째 문제는 절반의 이해자와 경험자를 양산하는 ‘가벼운 교양의 지배’문제이다. 학습자 중심, 매체활용교육 바람이 불면서 교육수요자로서 미디어영상세대의 입맛에 맞는 강좌들이 2000년대 초반부터 선택교양 강좌의 큰 흐름을 이루고 있다. <영화 속의 철학>, <영화 속의 도시문화>, <역사와 영화>, <영화와 과학>, <애니메이션 속의 XXX> 등 등의 이름으로 대표되는 강좌들은 가벼운 소재에서 출발해 진지한 교양을 지향한다고 표방하지만 자칫 흥미위주, 표피적인 이해로 그치고 마는 경우가 대부분이다. 이것은 교강사 워크숍과 교강사 그룹집담회에서도 확인된다. 절반의 교양자 취향을 겨냥한 <생활과 재테크> <와인과 생활> 류의 강좌들은 여타 대학에서 흔히 볼 수 있는 문화센타형 생활강좌이다. 이 보다 더 심각한 것은 연세대의 선택교양 영역 <생활-건강>에서 개설하는 성격과 같은 강좌들이다.⁸⁵⁾ 비단 연세대만이 아니라 서울대를 포함한 전국대학들이 공통적으로 골프, 베드민턴, 스쿼시 등등의 각종 스포츠 종목의 교양강좌들을 개설한다.⁸⁶⁾ 이와 더불어 <현대인의 생활영양>, <건강과 운동>, <생활습관과 건강증진>, <금연과 건강한 삶>, <현대인의 식생활> 등의 강좌들이 대학마다 제공된다. 이러한 교양교과목은 교양개념에 비추어 반교양적인 교과목이며 아도르노가 말하는 ‘신선하고 즐거운 교양의 확산’ 사례이다. ‘진지한 교양’을 위해서는 교양 교과목들의 ‘학술성’이 강화되어야 하며 ‘지식 모으기, 생활지능 키우기 교양’이 아니라 ‘한 주제나 몇 가지 키워드를 가지고 한 학기동안 공동 탐구하는 교양강좌’들이 개설되어야 한다.

논자가 볼 때 ‘가벼운 교양’의 득세는 교양교육과정 편성자들의 관성, 교육적 유기와 교양강좌 수강생들의 빈곤한 교양인식태도의 타협물이다. 강좌개설자 입장에서 가벼운 강좌는 교양교육의 중요성이 인식되기 이전인 80년대적 관성의 잔존과 교양교육에 대한 철학의 빈곤과 이해이해, 이해조정자의 책무성 결여, 학과 이기주의의 산물이다. 한편 학생들은 교양수업을 ‘쉬어 가는 시간’, ‘학습에너지 조절법칙에 근거한 선택원리 향유의 장’으로 간주하는 경향이 농후하다. 여기에 취업과 생활에 도움이 되는 강좌를 선호하는 실용주의적 학습태도가 덧붙여

84) http://generaledu.inha.ac.kr/curriculum/curr_020101.aspx

85) http://universitycollege.yonsei.ac.kr/fresh/refinement/course_selection06.do

86) http://liberaledu.snu.ac.kr/index.php?hCode=EDST_LIST&idx=140

진다. 가벼운 교양의 득세를 극복하기 위해서는 한국형 리버럴아츠칼리지로 가든가 아니면 교양교육에 관한 대학본부와 학내 이해당사자 그룹, 학생들의 자기계몽이 필수적이다. 아도르노가 정치교육을 위해 교육자 교육을 제안하듯 한국기초교양교육원을 활용한 전국대학 핵심보직자들의 교양교육연수 의무화는 교양교육에 부합되는 진지한 교양교육에로의 정책전환에 도움이 될 것이다. 이것이 의미 있는 것은 국정사업과 기관평가에서의 교양교육평가라는 외부 자극만으로는 가벼운 교양의 득세를 해결할 수 없다는 것을 대부분 대학의 교육교육편성표가 보여주고 있기 때문이다.

절반의 교양과 가벼운 교양은 아도르노의 지적처럼 단순히 절반의 교양을 갖춘 자, 절반의 경험을 갖춘 자에서 끝나지 않는다. 그의 시각을 확장하면 그 끝은 그가 말하는 “인간의 평준화와 표준화”⁸⁷⁾로 나타날 것이며 이 때 탈야만, 성숙은 하나의 교육이데올로기로 작동할 것이다.

6. 나오면서

지금까지 아도르노의 시각에서 한국대학의 교양교육 현실을 진단하고 무엇이 개선되어야 하는가를 검토했다. 또 논자의 관점에서 교육과정의 부분적인 개선안을 제시했다. 결론적으로 아도르노의 시각에서 절반의 교육, 절반의 교양을 끝내고 성숙을 위한 진지한 교양교육으로서 전환은 오직 “스스로를 완전히 자각하고 강력한 힘이 된 계몽”⁸⁸⁾된 교양만이 거짓된 계몽으로서의 야만의 교양교육, 절반의 교양교육을 지양할 수 있다. 이러한 지양을 위한 실천적 태도로서 요구되는 것은 아도르노가 총체화에 사회에 대항하는 유일한 자세로 간주한 ‘지독한 진지함’과 같은 비타협적 태도이다.⁸⁹⁾

여기서는 아도르노의 교육사유가 갖는 몇 가지 한계와 그것의 보완을 위한 현실적인 제안을 하고자 한다. 첫째, 탈야만화 교육에서 야만개념이 지나치게 포괄적으로 사용된 측면이 있다. 아우슈비츠 이후에도 아우슈비츠는 상존하며 야만과 새로운 야만이 존재하다는 그의 논제 자체는 시대비판가나 교양교육종사자들도 동의할 수 있고 전체교육과정의 원리로 승인할 수 있다. 문제는 포괄적인 야만개념을 교육과정에 적용하는 경우 교육과정과 교과목을 개발운영의 집중화를 꾀하는 데 어려움이 있다. 특정 교양교과목을 탈야만 (집중)교육 교과목으로 개설할 수 있지만 교양교육전체를 탈야만의 관점에서 설계하는 데는 한계가 있다. 교육과정 설계원리로서 구체성을 확보하는 설계자들의 시대인식과 교육철학, 치밀한 설계능력을 전제가 선행되지 않는 이상 요원한 문제이다.

87) GS3, 270.

88) 같은 책, 234.

89) GS4, 241 참조.

둘째, 같은 차원에서 성숙을 위한 교육의 요체는 인간교육이며 그 구체적 내용은 비판적 성찰교육, 다른 가능성에 대한 사유, 비판의식 형성이다. 그런데 이것을 교양교육과정의 개별 교과목 교육으로 달성될 수 없다. 대학교육의 한 흐름처럼 단순히 인성교육을 강화한다고 해서 성숙한 인간이 형성되는 것도 아니다. 그렇다고 일부대학의 경우처럼 고전교육을 강화한다고 성취될 수 있는 문제도 아니다. 아도르노의 시각에서는 인성교육, 고전교육, 정치(사회)교육이 균형을 이루어야 한다. 인성교육은 인간교육을, 고전교육은 비판적 사유력을, 정치교육은 사회 비판의식의 신장을 담당해야 한다. 특히 중요한 것은 사회적 성숙을 위한 교양교육인데 당사자 관점을 적용한 사회이슈 분석과 대안을 모색하는 강좌의 개발과 무엇보다 비판적 교육자, 열린 교육자가 전제 되어야 한다.

셋째, 아도르노에게 살아 있는 경험능력(Erfahrungsfähigkeit)을 만들어 내는 것은 매우 중요하다. 그것이야말로 의식을 만들어 내는 매우 본질적인 것이며 그것을 통해 억압메커니즘과 반응형성들을 해체할 가능성이 열린다. 왜냐하면 경험능력 없이 공인될 만한 성찰의 수준이 존재할 수 없기 때문이다.⁹⁰⁾ 개념에 의해 추상화되고 물화된 경험을 극복하고 ‘살아 있는 경험’을 되살리기 위해 인식과 동일시되지 않고 인식에 앞서는, 동일성의 규정 곧 개념으로 포착되지 않는, 인식적이지 않은 대상의 질적 계기에의 직접적인 경험을 강조한다. 이를 위해 그는 의식철학이 죽여 버린 감각에 선행하는 ‘경험의 육체적 계기성’과 주체에 의해 항상 대상화된 ‘객체의 우선성’을 강조한다.⁹¹⁾ 또한 주체와 객체의 적대적 대립이나 무차별적 통일이 지양되어 객체와 주체가 진정한 상호적 커뮤니케이션의 경험을 체험하는 ‘미적 경험’을 강조하며 동시에 문화산업에 의한 경험의 대체를 지양하기 위해 감각경험의 확대, 문화산업의 논리 전반에 대한 비판적 의식화 작업의 필요성을 제기한다.⁹²⁾ 살아 있는 경험능력이란 개념에 의해 규정적 객체와 개념에 의해 포착되지 않은 객체 사이를 구별하는 능력의 작동을 말한다. 이와 관련해 아도르노는 경험능력의 회복을 위한 구체적인 교육프로그램을 제안하는 구체성의 사유를 보여주지 못하고 있다.⁹³⁾ 아도르노의 논점을 살리려면 교양교육의 정규교육과정과 비정규교육과정에서 단순히 감각경험 이상의 육체적 경험이 가능한 체험기반 학습프로그램과 상상력을 자극하는 교육이 강화되어야 한다. 이를 위해 논자는 ‘감정에 대한 학제적 교육프로그램’, ‘예술문화 창작 체험교육프로그램’, ‘자연미 경험 교육프로그램’, ‘차이의 발견과 공존을 위한 협동프로젝트’, ‘미디어이론과 제작, 모니터링 및 비평교육과정’ 등의 교과목 운영 및 관련 연구교육센터의 설립을 통한 통합적 감성교육을 제안한다. 이러한 통합적 교육관리 체계에서 중요한 것은 인지적 차원과 체험기반 교육 간의 균형을 찾는 것이다. 이를 위해서는 교육

90) Adorno, *Erziehung- wozu?*, in: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 120 이하.

91) GS6, 184 이하 참조.

92) GS3, 53 참조.

93) 홍은영은 아도르노가 말하는 살아 있는 경험능력의 회복이 제한적일 수밖에 없으나 ‘세계의 복잡함과 불확정성을 표현할 수 있는 교양교육의 장’이 필요함을 제기한다. 문제는 홍은영 역시 아도르노와 같이 전략과 방법에 대한 논의를 전개하지 않는다. 홍은영, 「아도르노(Adorno)의 ‘절반의 교육’비판을 통해 본 교양교육」, 『교육의 이론과 실천』 20권 3호, 2015, 208.

과정에서 교양예술교육의 강화가 우선적으로 요구된다. 이와 같은 교육은 ‘의식의 감각’을 키우는데도 도움이 될 것이다.

다섯째, 아우슈비츠의 재발을 위한 교육의 정언명령, 탈야만과 주체로의 전환을 통한 성숙에 이르는 문제와 관련해 아도르노는 교양교육 종사자들의 문제를 쟁점화하지 못하고 있다. 그는 교수자의 탈권위적인 태도, 교수자 양성과정에서의 심리분석을 언급하는 데 그치고 있다. 성숙을 위한 교육프로그램과 환경 및 시스템이 구축되었다하더라도 교양교육담당자들이 먼저 계몽된 자, 성숙된 자가 아닌 이상 성숙을 위한 교육적 처방, 교수자와 학생 간의 서로 성숙됨의 교육적 실천은 결코 쉽지 않다. 성숙한 교육자의 양성을 위해서 기존의 교수법 중심의 교강사 워크샵과 같은 교수방법론적 접근은 최소화하는 대신 인간성의 인범, 교양교육의 이념과 방향 등 본질적인 문제에 대한 교강사의 계몽을 위한 집중연수프로그램을 제안한다. 아울러 성숙을 위한 교육을 위해서 학생의 강의평가에 의한 강사 강의배정원칙을 수정해 강의평가를 50% 이하로 축소하고 학술성을 포함한 정성평가 요소를 강화해야 한다. 이는 성숙을 위한 교양교육의 정착을 위해 필요한 사항이다.

여섯째, 아도르노는 훔볼트 식의 교육이념인 ‘훌륭한 사회적 기능인 양성과 자기형성적 교양의 조화’가 원리상 불가능하며 현재의 조건에서는 그것의 균열을 메꾸려는 시도보다 인식시키는 것이 교육에서 중요하다는 것을 지적한다.⁹⁴⁾ 그러나 그의 생각과 달리 직업교육과 성숙을 위한 자기형성교육의 균열과 긴장은 불가피하며 그것이 교육의 운명이자 영원한 숙제이다. 오늘날 국내대학은 말할 것도 없고 아도르노의 나라 독일의 대학교육도 부분적으로는 사회적 생존을 위한 개인사업가 교육(Bildung der Ich-AG)⁹⁵⁾처럼 변해버린 것은 부정할 수 없는 사실이다. 이러한 대학교육 및 교양교육의 위기 상황에서 균열과 파행의 인식이 선행되어야 한다는 것이 규범적 호소력을 가질 수 있다. 문제는 ‘어떻게’인데 대학의 규모나 수준, 지향점에 따라 다를 수밖에 없으며 균형과 긴장을 위한 교육철학과 특정 대학 주체들 사이의 협동적 노력여하가 성패를 결정하게 될 것이다.

마지막으로 아도르노는 “단지 교육만으로 결코 이성적인 사회를 가져올 수도, 보장할 수도 없다”⁹⁶⁾는 입장이다. 사회개혁과 교육개혁의 암묵적 동시성에 대한 그의 일관된 입장은 사회개혁-교육개혁-대학교육개혁-개별대학 교육개혁-교양교육의 개혁이 긴밀한 관계에 있음을 의미하며 타당한 주장이다. 하지만 현실적으로 성숙한 사회를 위한 사회개혁이나 교육개혁이 항

94) Adorno, *Erziehung- wozu?*, in: *Erziehung zur Muendigkeit. Vortraege und Gespraechе mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach(Hg), Frankfurt/M, 1970, 124 참조.

95) 안드레아 리스너는 오늘날 대학의 개혁노력이 성공과 실패의 책임을 개인에게 떠넘기는 방식으로 진행되며 대중교육기관으로서 대학의 직업대학화하고 있음을 비판한다. 학문의 근간을 흔드는 이러한 사태에 학자와 학문세계가 비판에 나서야 함을 그는 강조한다. 미하엘 빔머는 ‘경제적 사유방식에 의한 교육적 담론의 식민지화’를 주장하며 글로벌화 함께 교육이 사회경제적 생산성의 문제로 수렴되어버렸으며 그 결과는 교육의 붕괴로 나타난다고 비판한다. A. Liesner, “Die Bildung einer Ich-AG. Lehren und Lernen im Dienstleistungsbetrieb Universitaet” in: *Bildung der Universitaet. Beitrage zum Reformdiskurs*, A. Liesner/O. Sanders(Hg), Bielefeld 2005, 44 이하 참조; M. Wimmer, “Ruins of Bildung in a Knowledge Society: Commenting on the Debate about the Future of Bildung,” in: *Educational Philosophy and Theory* 35, no. 2, 2003, 168 참조.

96) GS8, 575.

상 동시적이지 않다. 동시성 암묵적 주장과 사회개혁의 우선성을 강조하는 그의 시각에는 교육을 통한 탈야만 교육, 성숙을 위한 교육 내재적 한계에 대한 회의적 시각이 반영되어 있다. 구제에의 희망과 회의에의 아도르노적 줄타기가 이 문제에도 나타나는 것이다.