



## 1. 길동무와 꿈동무

천국도 없고 지옥도 없고 종교도 없고 소유도 없고 죽음도 없고 탐욕도 없는 그런 세상을 꿈꾸자고 존 레논은 노래했다. 길이 없을 때는 꿈이라도 꾸는 게 낫다. 많은 사람이 꿈꾸면 길이 생기고, 모든 사람이 꿈꾸면 현실이 된다. 실현된 길은 수많은 길 가운데 하나에 불과하다. 사람들은 하나의 길이 현실이 되면 그 전에 또 다른 길이 있었다는 사실을 망각한다.

‘인권’ 아무 내용이 없는 그저 하나의 길이다. 끊임없이 채워야 할 빈 그릇이다. 따라서 인권은 절대적 ‘형식’이다. ‘민주주의’의 개념과 마찬가지로 인권 개념도 역사적으로 형식 개념이었으며, 앞으로도 그럴 것이다.

누가 무엇을 채워 넣느냐에 따라 형식 자체가 변화하기도 한다. 역사에서 인권은 ‘시민권’의 형태로 나타났다. ‘시민’, ‘국민’, ‘공민’ 따위로 규정된 사람들의 범주가 시민권, 국민권, 공민권 따위를 형성한다. 이렇게 인권은 실현된다. 이게 현실의 인권이다. 그런데 여기에는 시민 아닌 사람, 공민 아닌 사람의 범주가 항상 따라다닌다. 이렇게 인권이라는 형식에 누가 내용을 담느냐에 따라 배제가 작동한다.

현실의 인권에서 배제된 사람들의 흔적은 인권에 ‘살 속의 가시’처럼 남아 있다. 따라서 현실의 인권은 권리이자 의무이기도 하지만, 동시에 권력이기도 하다. 그

것도 총체적 지배의 권력이다. 현실의 인권이 인권이라는 보편적 형식을 참칭하기 때문이다. 그래서 현실에서 인권을 말하면 ‘가시’를 무시하거나 무화하는 셈이다.

‘가시’를 의식하고 ‘가시’를 감지하고 수용할 때 배제된 내용이 살아난다. 현실의 인권이 되기 전에 이미 수많은 다른 길이 있었다. 현실의 인권도 수많은 가능성의 길 가운데 하나에 불과했다. ‘가시’의 흔적이 그것을 말해준다.

같은 길을 가는 사람이라도 다른 꿈을 꾸기도 하며, 다른 길을 가는 사람이라도 같은 꿈을 꾸기도 한다. 이들이 각자의 자리에서 빛을 발할 때, 인권의 별자리는 완성될 것이다.

## 2. 고통의 존재론

‘형식’으로서 인권은 모든 내용과 모든 질적인 것을 추상한다. 질적인 것을 수량화한다. 수량화를 통한 비교와 평가, 그에 따른 수치와 도표는 인권상황과 인권지수의 척도로 기능한다. 도표화와 수치화는 실제 사람을 도표상의 숫자로 인식한다. 도표에서 굶주리는 아프리카의 아동을 찾아볼 수 없으며, 금융자본과 다국적 기업은 더더욱 찾아볼 수 없다. 이 모든 것은 ‘동일성 사유’를 근간으로 한다.

도표는 또한 너무 많은 걸 알려줌으로써 정보 과잉을 초래한다. 이는 동일성 사유의 개념화 작업에 한계가 있다는 것을 반증한다. 동일성 사유의 개념 작용은 항상 과잉이거나 과소이기 때문이다. 예컨대 인권지수는 인권의 과잉이거나 과소이다.

도표에서 제외된 수많은 물음표와 고통을 동일성 사유는 외면한다. 고통과 눈물이 없었다면 도표 자체가 성립할 수 없을 텐데도 말이다. 이렇게 ‘비동일자’를 외면하거나 억압하면서 동일성 사유는 완결과 질서를 유지한다.

동일성 사유는 총체적으로 관리되는 사회<sup>1)</sup>를 지배한다. 사람이 생존하려면 동일성 사유를 해야 하며, 생각 자체가 동일성 사유에 기초한다. 따라서 관리되는 사회의 질서에 타율적으로 자율적으로 따를 수밖에 없다. 사람은 그 질서에 매몰될 수밖에 없고, 그 순간 당신은 관리된다.

동일성은 비동일자를 제거할 뿐만 아니라 다른 형식조차도 노린다. 동일성은 비

1) 아도르노의 ‘관리되는 세계’와, 푸코의 근대적 징계와 규율의 사회는 유사한 측면이 있다. 푸코는 아도르노를 비롯한 ‘프랑크푸르트 학파’의 사유를 일찍 접했다라면, “수많은 우회로를 피할 수 있었을 것”이라고 토로한 바 있다. Raulet, Gérard, “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michael Foucault”, Telos, No 55, Spring 1983, p. 200.

동일자의 내용을 전횡하고, 이를 빌미로 형식끼리 권력투쟁을 벌인다.<sup>2)</sup> 그런데 동일성 사유가 포섭할 수 없는 ‘어떤 것’이 있다. 그것이 바로 고통이다. 고통은 그 철저한 수동성으로 인해, 총체적 지배에 속하긴 하나 지배 질서에 능동적인 역할을 하지 않는다. 현실에서 어떠한 의도도 없기 때문이다. 고통은 ‘체념’으로까지 이어진다. 체념은 관리되는 사회에서 저항 아닌 저항의 역할을 떠맡는다. 고통은 이를 가리키는 존재론적 표상이다. 고통을 이해하고 감지할 수 있는 능력을 키워야 관리되는 사회를 사유할 수 있다.

동일성은 비동일자를 동일성의 사유구조에 강제적으로 편입하거나 무시한다. 동일성은 비동일자를 먹어치운다. 그걸 어떻게 알 수 있는가? 총체적으로 관리되는 사회는 빈틈이 없는데 어떻게 알 수 있는가? 알 수 있는 방법도 동일성 사유의 개념으로 파악할 수밖에 없는데, 총체적으로 관리되는 사회에서 개념적 인식의 도구로는 비동일자의 인식이 원천적으로 불가능하다. 기존의 개념이나 언어로 비동일자를 포착할 수 있다면, 그것은 이미 비동일자가 아니다. 비동일자의 가면을 쓴 동일자에 불과하다.

그렇다면 어떻게 고통을 수용하고 비동일자를 이해할 수 있단 말인가? 그건 원시인의 감각과 같은 원초적이고 원천적인 느낌으로 불현듯 감지하는 수밖에 없다. 동일자와 비동일자의 심연이 감지되는 순간 고통이 밀려든다. 동일성 사유의 구조를 비워내고, 이성과 개념을 비워낼 때 고통은 더욱 쉽사리 감지된다. 현재로서 그 해석은 불가능하다. 해석은 뒤에 가서 ‘별자리의 사유’를 통해 다시 시도될 것이다.

### 3. 동일성과 미메시스

#### 1) 동일성의 순수와 폭력

어느 노파가 화형대에 장작을 올려놓는 걸 보고 후스가 말했다. ‘성스러운 단순함이여!’<sup>3)</sup> 단순함은 순수에서 비롯되고 순수는 그 자체로 폭력적이다. “순수 사행<sup>4)</sup>은 우리들 머리 위에서 반짝이는 별빛 하늘에 투사된 폭행이다.”<sup>5)</sup>

2) ‘9·11’은 모든 내용을 쌍둥이 빌딩의 폭파장면에 압축시킨다. 9·11은 미국의 지원을 받은 피노체(피노체트는 잘못된 표기다)가 아옌데 칠레 대통령을 폭살한 날이며, 아도르노의 생일이기도 하다.

3) MM, S. 216.

4) 사행(Tathandlung)은 주로 피히테의 주체 철학 의미에서 사용되는 말로서 거리낌 없는 주체의 활동을 말한다.

고통의 수동성과 수용성이라고는 전혀 찾아볼 수 없는 주체의 절대적 행위는 순수하며, 그렇기 때문에 충분히 폭력의 성격을 띤다. ‘내 마음의 도덕률’과 ‘별빛 하늘’은 동시에 존재할 수는 없는 노릇이다. 순수는 불순한 걸 제거하려 하고, 단순함은 그 극한이다. 동일성 사유의 기반에서 동일성 사유를 벗어나려는 순간 순수가 폭력적으로 돌변하는 사태는 다반사로 일어난다. 하이데거 철학에서 보듯이, 동일성 사유의 심연에는 이런 순수가 또아리를 틀고 있는 데다, 이를 벗어나려면 순수는 자연스럽게 폭력의 양상을 띤다. 순수한 주체가 직접적으로 개입하는 순간 -스스로 직접성 자체가 매개되어 있다는 것을 인정하지 않으므로- 폭력은 불청객처럼 찾아온다.

동일성 ‘사유’를 벗어나려는 “단적인 무사유”<sup>6)</sup>는 폭력을 일상화하기도 한다. 무사유와 무성찰이 배제된 채 비동일성을 사유한다는 건 직접적인 순수의 폭력을 가능케 한다. 동일성 사유의 반성과 성찰을 통해 냉혹한 부르주아 주관성에 머물러 있는 게 더 나을 때도 있다. 어설픈 사유는 소량의 죽임을 일으키지만, 냉혹하고 탄탄한 사유가 때로는 대량 학살을 불러올 수도 있는 법이다. 나치의 수용소에서 친위대가 음악을 반주삼아 학살을 자행했다는 걸 기억하라. 동일성의 심연-이를 고통이라 부르기도 한다 -을 이겨내려는 몸부림이라고 하기에는 그 행태가 심히 그로테스크하니 말이다.

대량 학살을 가능케 한 동일성의 사유 구조는 나치에만 해당되지 않는다. ‘홀로코스트 산업’을 통해 연합군 측의 대량 학살은 은폐되곤 한다. 이는 부르주아 주관성의 또 다른 측면인 위선과 기만을 통해 가능하다. 부르주아 주관성의 핵심인 근대적 이성, 금욕과 노동을 통해 자기 보존하는 ‘시민’<sup>7)</sup>은 계몽을 통해 자연 지배에서 사회 지배로 나아간다. “시민적 개인의 원형”<sup>8)</sup>인 오디세우스는 자기보존을 위해 이성을 술책으로, 도구로 사용한다. 도구적 이성은 오로지 생존과 자기보존을 위해 삶과 현실을 도구화한다. 철저하게 사물과 분리되어 육체노동에서 벗어나 우아하게 행동한다. 폭격기는 하늘 높이 떠 지상의 고통과 일상과는 분리되어 있는 부르주아 주관성의 화신이다. 학살을 우아하게 감추는 위선이 근대적 이성인 셈이다. 잔인함보다는 냉혹함을 특징으로 하는 부르주아 주관성은 관리되는 사회를 떠받치는 정신 구조이며, 나아가 관리되는 학살의 주체이기도 하다. 동일

5) MM, S. 98

6) “단적인 무사유”(sheer thoughtlessness)는 악의 평범성(banality)을 이끄는 주요한 정신적 동기다. 한나 아렌트, 김선옥 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, (한길사: 2006), 391쪽.

7) 여기서 ‘시민’은 부르주아(Bourgeois)나 시투아엥(Citoyen), 그리고 프롤레타리아트 따위와 같은 역사적 개념 및 이념적 모델을 말하는 게 아니다. 역사 형이상학의 의미에서 지칭하는 개념이다.

8) DA, S. 61

성 사유의 관점에서 본다면 나치와 연합군의 학살은 정도의 차이에 불과하다.

## 2) 동일성과 계몽의 변증법

계몽이 완성되었다고 하는 시대에 고통의 비명이 곳곳에서 새어나온다. “지속적인 고통은 고통당하는 사람이 울부짖는 것과 같은 표현의 권리를 가진다.”<sup>9)</sup> 비동일자는 우선 동일성의 언어로 표현되는 것이 아니라 울부짖음으로 표현될 수밖에 없다. 동일성의 사유는 비동일자를 억압할 뿐만 아니라 대량학살까지 관리한다. 그래서 “아우슈비츠 이후에 시를 쓰는 것은 야만적인 일”<sup>10)</sup>이며, “아우슈비츠 이후의 모든 문화는 쓰레기(Müll)다.”<sup>11)</sup> 동일성의 사유는 보편과 추상을 통해 전개되고, 계몽의 시대에 문화는 고통과 비명을 동일성 사유에 따라 해석하기 때문이다.

문제는 여기서 그치는 게 아니다. 비동일자도 동일성 사유에 깊숙이 개입되어 있다. “아우슈비츠를 가능케 했던 부르주아 주체성의 원칙인 냉혹함”<sup>12)</sup>이 도리어 아우슈비츠의 피해자에게 생존의 근거를 마련해 준다. 생존하기 위해서는 동일성 사유가 필요한 법이다. 피해자와 가해자가 모두 같은 원리에서 작동한다. 주체의 태도와 관점이 근본적으로 변하지 않는다면 고통의 표현을 해석할 길이 없다. 따라서 동일성을 기반으로 하는 문화를 부정할 계기를 마련해야 한다. 그것은 체험과 연결된 경험적 분석을 강조한다.

비명은 오로지 이디오진크라지(Idiosynkrasie)<sup>13)</sup>의 태도로 표현될 수밖에 없다. 이디오진크라지의 체험은 직접 서술될 수 없다. 관리되는 사회에서 표현 자체도 불가능하다. 표현이 아니라 표출이라고나 할까? 그런데 고통의 순간적 표출로 고통이 이해되거나 해소되는가? 그렇지도 않다. 직접적으로 고통을 표현하는 것은 아무런 고통도 아니며, 그것은 직접 사물화 기제로 전락해 버리기도 한다. 있는 그대로 사실을 보여주는 것은 ‘포르노그래피’에 다름 아니며, 그 내용을 제대로 전달하지도 못한다.

9) ND, S. 355.

10) T. W. Adorno, “Kultur und Gesellschaft”, *Prismen, Gesammelte Schriften* 10:1, Hg., Rolf Tiedemann und Gretel Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 30,

11) ND, S. 359.

12) ND, S. 356.

13) 어원적으로 이디오진크라지는 개별적이거나 사적인(privat) 심정이나 마음상태(tempérament)를 나타내는 말로, 개체의 개체적 성질, 특수한 특수적 성질을 나타낸다. 이것은 원시인의 자연에 대한 감정, 막연한 공포감 같은 것을 의미하기도 하고 소재에 대면한 예술가의 고유한 자신만의 느낌을 의미하기도 한다.

이디오진크라지의 태도는 동일성의 위기와 폭력을 순간적으로만 포착한다. 이것은 물론 내재적으로 해석되어야 한다. 동일성의 반성 구조가 아니라 고통 자체의 내적 논리에 따라야 한다는 말이다. 자신의 체험을 중심으로 그에 대한 경험적 분석을 시도할 때 비명은 해석된다.

계몽의 과정이 ‘지배’와 결합됨으로써 이디오진크라지의 태도가 합리적 이성의 배후에 숨어 있다가 폭발한다. 그게 파시즘으로 나타났다. 내재적 해석을 통하지 않고 직접적으로 분출해 버리면 그렇게 된다. 동일성 사유의 반성과 해석의 틀로는 설명이 불가능하다. 비동일자의 사유를 통해 해석해야 한다. 이를 위해 비동일자의 억압을 근원적으로 추적해야 한다. 말하자면 계몽의 기원을 밝히는 작업이 선행되어야 한다.

계몽은 불완전하거나 아니면 처음부터 신화적이었다. 계몽은 계몽되지 못하고 “새로운 야만상태”<sup>14)</sup>에 빠져 버렸다. 계몽의 발달이 진척되면 될수록 재앙도 만연하다. 계몽은 고삐풀린 욕망과 동경을 극단적으로 몰아붙인다. “꺼지지 않은 동경은 종족적인 반란으로 결집되며, 개신교적인 광란은 바그너의 성배기사처럼 피로 서약한 동포애와 전위부대로 옷을 바꿔 입고는 다시 등장한다.”<sup>15)</sup>

계몽은 처음부터 신화적 요소를 포함한다. 인류는 합리성과 자기보존의 원리를 바탕으로 자연의 폭압으로부터 벗어났다. 칸트 철학에서 계몽은 “다른 사람들의 인도를 받지 않고 자신의 오성을 사용할 수 있는”<sup>16)</sup> 능력을 말한다. 계몽은 우선 자유로운 주체의 존재를 상정한다. 그러나 주체가 절대적으로 자유롭다고 할 때도 “인간은 그 사회의 대리인이다. 자아원리는 사회에 의해 이식된 것이며, 사회가 자아원리를 제한함에도 불구하고 그것을 존중한다.”<sup>17)</sup> 칸트는 이를 의식하지 못했거나 이를 간과했다.

둘째 계몽은 미지의 것을 제거해야만 자유롭다. 그러나 미지의 것을 제거하면 할수록 미지의 것은 계몽을 더욱 담달한다. 미지의 것이 더 이상 존재하지 않을 때 인간은 공포나 신화에서 벗어났다고 망상한다. 이것이 탈신화화와 계몽의 길을 규정한다. 신화가 죽은 것을 산 것과 일치시키듯이 계몽은 산 것을 죽은 것과 일치시킨다.<sup>18)</sup> 계몽은 급진적으로 과격해진 신화적 불안이다. 바깥이라는 표상

14) DA, S. 11.

15) DA, S. 201.

16) Kant, Immanuel, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, Immanuel Kant Werkausgabe XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 53.

17) ND, S. 292.

18) 자본주의 사회에서는 죽은 노동이 산 노동을 지배한다. “자본은 죽은 노동이며, 살아있는 노동을 흡수함으로써만 생명을 이어간다.” 그래서 자본주의 사회에서는 물신의 전도된 성격이 만연하다. Marx, Karl, Kapital I, MEW 23, Berlin: Dietz Verlag, S. 247.

자체가 불안의 고유한 원천이기 때문에 더 이상 어떤 것도 바깥에 있어서는 안 된다.<sup>19)</sup> 그리하여 이제 계몽된 인간은 “무제한적으로 자연을 지배하고, 우주를 무한한 사냥터로 만들려는 수천 년간의 바람”<sup>20)</sup>을 실현시켰다.

인류는 자기보존을 위해 망각을 억압하고 기억을 근대성의 주요원리로 상정하게 되었다. 그러나 기억은 망각과 공존함으로써 기억일 수 있으며, 기억을 주요원리로 하여 건설된 문명에 대한 비판적 기제를 이루고 있는 것은 망각이다. 기억은 개념적으로 작동하지만 망각은 비개념적이다. 기억을 개념을 통해 객체를 포섭하지만, 망각은 ‘미메시스’를 통해 흔적을 남긴다. 바로 객체에 다가갔던 흔적이다.

미메시스는 모방이지만, 그것은 객체 지향적이기 때문에 개념보다 선행하고 원초적이다. ‘미지의 것’의 존재 여지를 남겨두었을 때 이성도 제대로 작동한다. 미지의 것이 없으면 이성은 그 자체로 폭력으로 변한다. 기술적 합리성으로 꽃을 피운 이성은 인간에 대한 모든 규정을 동일화를 통해 규정하며, 이를 통해 총체적으로 관리되는 세상을 만든다. 그러나 “철학에서 불가결한 표현계기, 즉 비개념적-미메시스적 계기는 오로지 서술-언어-을 통해서만 객관화된다. 철학의 자유는 철학의 부자유를 도와 소리 내도록 만드는 능력에 다름 아니다.”<sup>21)</sup>

계몽은 신화임에도 불구하고 ‘자연’과 ‘본성’을 기피한다. 자연은 인간과 사회에서 허용되지 않기 때문이다. 이때 규범세계가 자연스럽게 등장한다. ‘제2의 자연’인 사회가 자연을 거부하면서, 자체적으로 신화이자 미신인 계몽된 사회는 자연 발생적으로 생물학주의나 인종이론을 자연적 이론으로 신봉한다. 어떤 경우에도 직접성은 매개되어 있음에도 불구하고 계몽은 신화로 빠져들었다.

### 3) 미메시스와 비동일성

신화가 벌써 이성적 계몽의 과정이라면, 이성의 강압과 동일성 사유의 폭력에서 벗어날 수 있는 길은 어디에 있는가. 감성의 부활 또는 미메시스적 계기가 여기서 등장한다. 미메시스가 한갓 ‘모방’에 그칠 수 없는 것은 계몽의 전일적 성격 때문이다.

개념을 통해 사물을 분석하고 구성함으로써 계몽은 세계를 배열하고 정돈한다. 여기서 비동일자를 감지하기 위해서는 기존 개념을 혁신하거나 변형시켜야 한다.

19) DA, S. 32.

20) DA, S. 285.

21) ND, S. 29.

이는 아도르노의 전략이지만, 서양 철학 전반도 마찬가지다. 개념을 객체 지향적 개념으로 변형시키든지, 동일자 중심이 아닌 ‘미메시스’라는 오래된 세계 이해 방식을 새롭게 해석하고 인식에 배치시키는 것이다. 아도르노가 예술을 주목하는 것도 이 때문이다.

예술은 계몽의 계기인 탈마법화의 계기와 미메시스의 계기가 있다. 감성과 관계하는 예술은 탈마법화보다 소재의 역사성, 언어의 미메시스성을 강조한다. 그러나 예술이 미학적 감성과 그 직접성을 강조한다고 다 해결되는 것은 아니다. 즉물성과 직접성을 기초로 하는 문화산업이 지배하는 현대의 상황은 직접성 그 자체를 호도한다. 영상매체를 통해 등장하는 가상의 생생한 ‘현재’는 영원화 되며, 현재의 영원화는 역사—이때 역사는 물론 이성적 역사이해이다—의 망각을 가져온다. 영상매체의 직접성과 즉물성은 그 즉물성으로 인해 도리어 ‘지금 여기’의 문제를 사상시켜 버린다. 그래서 미메시스에 인식적 성격을 부여하며, 예술을 비개념적 인식 구도로 바꾸는 것이다.

인간의 의식은 본원적으로 직접 지향(intentio recta)이 아니라 간접 지향(intentio obliqua)의 성격을 띤다. 그래서 인간의 의식은 직접적 관찰과 표출로는 그 의미가 제대로 전달되지 않는다. 현실을 그대로 보여준다는 건 포르노그래피에 불과하다. 인간의 의식이 그렇게 인식하기 때문이다. 가장 사실적인 것은 폭력이다. 여기서 일종의 규정과 구성이 필요하다. 물론 전통적 방식으로는 불가능하다. 개념적 구성이 아니라 일종의 미메시스적 구성이 필요하다.

전반적으로 미메시스와 구성의 변증법은 『계몽의 변증법』에 기원한다. “미메시스를 배제한 이성(Ration)은 미메시스의 대립물에 불과한 것은 아니다. 이성 그 자체로서 미메시스이며, 즉 죽은 것에 대한 미메시스이다.”<sup>22)</sup> 예술은 미메시스적이기 때문에 신화의 강제적 폭력을 미메시스로 인식 내지는 체험하고, 따라서 그것을 공포로서 받아들인다. 따라서 예술은 고통에 참가한다. 이러한 고통을 예술은 작품 속에 고스란히 담아내는 것이다. 고통은 예술의 진리내용의 단초가 되는 것이다. 따라서 예술은 세계를 구성하는 것이 아니라 모방하는 것이다. 작품에서 사물화의 흔적과 신화의 폭력을 읽어낼 수 있는 것은 이 때문이다. 따라서 이성은 그 범위를 넓혀야 한다.

이성은 미메시스이되, 죽은 것에 대한 미메시스이다. 미메시스의 역동성을 이성이 포함할 때 이성은 인간의 모습을 한다. 신화의 강제적 폭력을 체험하고, 그것을 공포로 받아들인다. 공포를 극복하기 위해서 계산적 이성이 발호했다. 그런데 미메시스 자체가 일종의 고통이었으며, 그것을 고통으로 이해했을 때 비로소 자

22) DA, S. 75-6.



연도 제대로 볼 수 있었다. 그런데 미메시스를 완전히 몰아낸 이성은 이성 그 자체가 미메시스임에도 불구하고, 미메시스의 본래 기능을 배척해 버렸다. 씹 씹둥이의 한 쪽이 다른 쪽을 버린 것이다. 누가 산 것이고 누가 죽은 것인가?

미메시스적 충동은 객체를 지향하며, 계몽의 전개 이후에는 미메시스적 충동을 지향하는 것은 별자리의 구성이다. 이러한 미메시스의 계기는 인간의 고통과 자연의 고통을 동시에 표현하며, 동시에 그것은 본질적으로 유토피아적이다. 이것은 육체적 계기와 감각적 계기를 중시하는 것이다. 끈적끈적한 육체의 느낌을 유지하고, 그것을 사유하려 한다. 항상 사유에서 빠져나가려는 그 끈적끈적한 현실을 놓치지 않으려 한다.

이게 온전한 모습이다. 모든 규정은 ‘미메시스적 동일화’이기 때문에 이성적 반성 규정만으로 규정은 불충분하다. 이때 비동일자가 규정의 내용이 되면서 개념은 긴장의 떨림을 유지한다. 미메시스는 주체와 객체의 “비개념적 유사성”<sup>23)</sup>이다. 이게 생생한 재현이다. ‘경험’은 이래서 중요하다.

경험은 미메시스적 사유에서는 비동일자와 관계하고, 개념적 사유에서는 동일성과 관계한다. 따라서 경험은 항상 개념적 동일성과 긴장관계에 있으며, 개념을 통한, 따라서 개념을 넘어서는 비동일자에 대한 의식이다. “예술과는 반대로 철학은 항상 개념을 통해서만 비개념적인 것을 대변하고, 사유를 통해서 사유될 수 없는 것을 대변한다.”<sup>24)</sup>

이로 인해 철학은 어떠한 정연한 결론에 도달할 수 없으며, 항상 새롭게 시작되어야 한다. 그렇지만 완전히 무(無)인 상태란 있을 수 없으며, 이전 시대에 자아 놓았던 가느다란 실마리가 없을 수 없으며, 그러한 실마리로 인해 아마도 암호를 하나의 텍스트로 변화시킬 수 있는 윤곽을 그리는 것이 가능할 것이다.<sup>25)</sup> 해석으로서 읽기는 곧 콘텍스트에서 텍스트로 전환되며, 서술로서 쓰기는 텍스트에서 콘텍스트로 전환된다. 전자는 텍스트의 실마리로 인해, 후자는 섬광과 배치에 의해 이루어진다.

해석하는 철학에서 중요한 것은, 현실을 여는 열쇠를 구성하는 것이다. 열쇠범주의 크기는 이제 특별하게 주문된다. 낡은 관념론은 너무 큰 열쇠를 선택하는 바람에 그 열쇠는 열쇠구멍에 전혀 맞지 않다. 순수한 철학적 사회학주의는 너무 작은 열쇠를 선택하여, 열쇠가 맞긴 하지만 문이 열리지 않는다. 대부분의 사회학

23) ÄT, S. 86f.

24) PT, Bd 1, S. 87.

25) AP, S. 334.

자는 유명론적 경향이 있기 때문에 개념들이 너무 작게 되어버려, 상호배치가 힘들며, 자리매김하기가 어렵다.<sup>26)</sup>

## 4. 화해의 구도

### 1) 실천의 강박과 문화산업

‘화해’가 넘쳐난다. 자연과 문명의 화해, 가해자와 피해자의 화해, 감성과 이성의 화해 따위의 연사가 넘쳐난다. 그 가운데 장애인과 비장애인<sup>27)</sup>의 화해도 있다. 화해는 누구나 말하는 단골말이 되어 버렸다. 동일성 사유의 화신인 국가 스스로 인권 단체를 지원한다. 당연하게도 이게 진보와 계몽의 정신이다. 국가가 국가에 반하는 질서를 운영하는 셈이다.

‘지배’는 국가에 의해서만 이루어지는 것이 아니다. 모든 권력체가 함께 작동할 때 지배가 이루어진다. 문화산업을 통한 지배가 가장 효과적이다. 대량생산과 대량소비의 시대에 생산성 향상과 임금상승으로 생산의 주체가 인간이나 노동자가 아니라 소비자로 등장한다.

상품의 물신적 성격은 도처에서 환상을 만든다. 노동자의 투쟁과 맞물려 노조의 활동이 승인되고, 인권 향상이 제도적으로 추진되면서 인간의 자유가 확산된다는 환상은 주체적으로 소비할 때만 자유롭다는 진실을 대체한다. 게다가 ‘소비자가 왕’이라는 환상을 통해 무엇이든 구매할 수 있는 전능한 인간이라는 환상도 공공연히 조장한다. 무엇보다 문화산업을 통해 가상 욕망을 창출하여 더 많은 소비를 조장한다. 가상 욕망은 인간의 육체와 정신을 분리시키고, 노동과 유희의 통일이었던 노동과정을 완전하게 분리시켜 버린다. 가상 욕망과 가짜 주체는 문화산업의 기획이다.

총체적 인간 활동인 노동에서 관습과 경험을 폐기하고 단순 동작의 결합으로 치환해 버린 테일러주의와, 이를 통해 분업을 극대화하고, 이 과정을 합리적으로 관리하는 포드주의가 결합함으로써 인간의 삶은 철저하게 파편화되었다. 조각난 주체를 재조립하여 전체를 관리하는 게 문화산업이다. 전체의 퍼즐에 맞지 않는 조각은 폐기된다.

26) AP, S. 340.

27) 오바마 미국 대통령 당선자가 2008년 11월 6일(현지 시각으로 4일) 당선이 확정된 후 시카고 그랜트 공원에서 연설하면서, “장애인과 비장애인”(disabled and not-disabled)이라는 표현을 사용했다.

문화산업은 문화라는 하나의 장르에만 국한되는 것이 아니다. ‘학문의 문화산업’, ‘정신의 문화산업’ 따위로 인간의 삶 전반을 규율한다. 그것은 대중문화에만 국한되지 않는다. 모든 정보의 유통구조와 문화의 유통구조는 정확히 일치한다. 여기서 강요된 화해가 시작된다.

주체는 환상을 유지하기 위해 자신의 정신을 검열하고 육체를 관리한다. 총체적으로 관리되는 사회에서 주체는 자신의 육체를 관리하는 관리자이자 동시에 관리 대상이 되어 버린다. 문화산업은 고유하고 질적인 이디옌크라지도 미메시스도 관리할 태세다. 이런 조건에서는 오로지 강박적 실천만이 존재할 뿐이다.

인권과 민주주의는 제도화를 통해 달성될 수 있다는 생각은 문화산업의 지배 구조에 종속된다. 게으를 수 있는 권리나 놀 수 있는 권리는 애당초 없다. 자기 검열이 수시로 행해지기 때문이다. 사적 공간의 확보가 중요한 것도 이 때문이다. 문제는 ‘포르노주의자’들이다. 파편 조각을 전체인 양 날조하거나, 있는 그대로 보여준다는 확고한 믿음을 가진 이들은 문화산업의 화신들이다. 있는 그대로 보여준다는 의미에서 그들은 ‘포르노주의자’다. 비판이 부재한 날 것의 이디옌크라지만을 외치는 사람들이 문제다. 이디옌크라지는 폭력으로 차단기도 하지만, 진부한 일상의 반복에 안주하는 동물의 의식에 이르기기도 한다. 이때 가장 많이 등장하는 것이 인권과 민주주의다. 양자는 누구나 외칠 수 있는 메타포라고 문화산업이 인정하기 때문이다. 가장 질적이고 내용으로 충만해야 할 사항이 문화산업의 필터를 거쳐 가장 형식적인 것으로 전락하는 순간이다.

“실천은 그 순수한 형식상의 경향에서 본다면 자신의 결과를 거부해야 할지도 모른다. 폭력은 실천에 내재적이며 그 탈승화 형태에서도 보존되어 있다. 이에 반해 예술작품은 가장 공격적인 작품에 이르기까지 비폭력을 지지한다.”<sup>28)</sup> ‘비폭력적 실천’은 실천의 강박에서 벗어난 태도다. 그것은 보이든지 보이지 않든지 간에 강제가 없어야겠다. 문화산업의 지배하에서 이루어지는 자기 검열의 강제도 없어야 한다.

가장 자유로운 주체조차도 관계망에 속해 있으며, 실제로 관계망의 영향을 받는다. 자기 검열의 강제에서 벗어났다 하더라도 관계망을 변화시키지 않으면 비폭력적 실천도 아무 의미가 없다. 여기서 화해의 연관이 필요하다. 개체가 자신의 강압을 벗어나 자신의 자리에서 빛나고 있음으로써 관계망이 구성되는 방식, ‘자유인의 연합’이나 ‘강압없는 연합’이 화해의 연관이다. 이런 게 가능하기 한 걸까?

화해의 연관은 간접적으로만 떠올릴 수 있다. 또 그래야만 한다. 예술 작품에서는 사회의 현혹연관을 감지해 낸다. 작품에서 직접적으로 현혹연관을 밝히는 것

28) ÄT, S. 359.

은 그 자체로 문화산업에 복무하는 셈이다. 지시하고 규정하는 것은 동일성의 사유이기 때문이다. 작품은 동일성의 파괴 순간을 형상화하고, 그것을 조명하자마자 사라져야 한다. 예술 작품의 역할은 여기까지다. 화해의 연관은 이를 암호로 상징하고 해독해 내는 작업을 해야 한다. 예술 작품은 현혹연관을 감지만 하기 때문에 암호로 비칠 수밖에 없다. 따라서 예술은 인식 수단이 된다. 비개념적 인식 수단이 되는 것이다. 예술은 강압이 없는 비동일자를 감지해 내는 방법의 저장소이며, 또한 그것이 어떻게 구성되어야 하는가에 대한 하나의 본보기다.

화해의 연관도 전통 철학의 인식과는 달리 개체 고유의 ‘신경증적 반응’을 주시해야 할 것이다. 예컨대 망명자나 도망자의 복잡한 심리상태에서 볼 수 있듯이, 이성적 판단과 규준의 제시는 결과적으로 반이성적 결과를 초래할 수도 있다. 어떤 행위기준을 제시하기 전에 우리는 이성의 복잡함을 받아들여야 하며, 때때로 단순하게 무작정 행위할 때도 있다는 것을 염두에 두어야 한다. 아도르노가 경험을 이야기할 때, 이디오진크라지의 태도와 신경증적 반응을 강조한 것은 이를 염두에 두고 하는 말이다. 화해의 연관은 반성과 자발성, 이성과 충동의 관계망을 살피고, “반성하는 의식의 결점을 지적, 이론적 통찰보다 개별적 실천의 타당성을 주목”<sup>29)</sup>한다. “스타일에 대한 무관심은 언제나 그렇듯이 내용의 독단적 경직화를 보여주는 징후다.”<sup>30)</sup>

사회적 현혹연관에 대항하는 “최상의 행위는 여전히 구속되지 않은 늘어진 행위인 것처럼 보인다.”<sup>31)</sup> 그러나 아무리 사회적 현혹연관에서 벗어나고자 해도 벗어날 수가 없다. 그렇게 벗어날 수 있는 것이라면 총체적 연관이 아닐 것이다. 따라서 아무리 사회와 거리를 두는 고독한 은둔자라 하더라도 활동적인 사람과 마찬가지로 사회와 얽혀 있게 마련이다. 그러나 은둔자의 삶이 낫다고 할 수 있는 것은, 자신의 착종상태, 즉 “자신의 얽혀 있는 상태에 대해 통찰할 수 있으며, 인식 자체에 놓여 있는 최소한의 자유”<sup>32)</sup>를 누릴 수 있기 때문이다.

자신만 고독하게 거부하고 부정하기만 하면 자유로운 연대와 화해의 연관이 성립될 것인가? 아마도 그건 불가능하리라. 분초로 삶을 조각내는 상황을 역으로 분초로 세심하게 성찰로 전복하는 게 가능한가? 테일러주의를 역으로 공격하는 게 가능할까?

아마도 불가능할 것이다. 전체적인 구도를 제시하려면 동일성 개념에 의지하지

29) Kohlmann, Ulrich, *Dialektik der Moral: Untersuchungen zur Moralphilosophie* Adornos, Lüneburg: zu Klampen, 1997, S. 202.

30) NL, S. 254-255.

31) MM, S. 43.

32) MM, S. 27.

않을 수 없다. “이성의 통일과 강압이 없다면 자유와 유사한 어떤 것도 생각할 수 없을 것이다. 철학은 이것을 기록하는 것이다.”<sup>33)</sup> 전체적인 구도는 부정적인 방식으로 제시될 수밖에 없다. 강압의 연관이 아닌 방식을 기술함으로써 진정한 화해의 연관이 이루어지도록 가능성을 모색하는 수밖에 없다. 따라서 화해의 연관은 비동일자와 화해하는 방식이며, 비동일자의 연관은 이성과 강압을 하나하나 밝혀 감성과 자유의 흔적을 추적하고 해석한다. 따라서 화해는 비동일자와 화해하는 것이며, 그것도 미메시스적 화해다. 이디오진크라지의 체험이 경험구조를 이루어야 하듯이, 실천의 포기과 개별적 삶의 강조는 그 자체로 인정될 수 있는 것이 아니라, 실천의 강박에 대한 교정책으로 제시될 때 비로소 의미가 있을 것이다.

## 2) 별자리의 사유

생각은 동일화를 전제한다. 동일화로 인해 생각은 해방적 사유가 되지 못한다. 기껏 노예의식에 머물고 만다. 모든 것을 총체화하는 체계는 짜투리 시간까지 관리하는 문화산업을 통해, 체계에 반항하고 파괴하는 생각조차 자신의 일부로 만들어 버린다. 그것이 총체적으로 관리되는 사회라는 현대의 비극이다.

철학은 자신의 실현을 연기하는 순간 다시 쫓긴다. 실천의 승패 여부가 계산된다. 그걸 계산하지 않고 하는 행동은 인간의 행동이 아니다. 그저 근육과 욕망의 분출이 될 뿐이다. 현실을 조명하는 상상계가 없으면 실천은 어디서 이루어진단 말인가?

개념에서 빠져나오는 것들, 과잉과 과소에 머물 수밖에 없는 개념의 배경을 이루는 것, 비동일자나 타자라 불리는 것들이다. 그건 때로는 역사적 사실이 되기도 하고, 삶의 배경과 풍경이 되기도 한다. 그것 없이는 개념이 성립하지 못한다. 그래서 항상 부정적 사고가 개념화의 바탕이 된다. 스피노자의 말마따나 모든 규정은 부정이기 때문이다.

미메시스적 화해는 별자리의 사유에서 이루어진다. 차이와 다름은 체계와 질서에 핵심 요소다. 이 당연한 진실을 계몽의 인권 이론은 거부한다. 따라서 계몽의 인권 이론을 내파하려는 노력이 필요하다. 별자리(전체) 하나하나를 드러냄으로써 별자리의 구성을 알게 하는 것이야말로 미메시스적 화해의 첩경이다. 이런 점에서 아도르노의 사유는 중요한 역할을 한다. 인권은 보편이므로 내용이 없는 형식이자 틀이다. 내용이 스스로 드러나도록 하는 게 별자리의 사유다.

아도르노의 별자리 사유는 병적인 완전함으로 치닫고 있는 폐쇄적인 자기완결

33) ND, S. 262.

성을 고집하는 동일성 사유를 해체하고, 게다가 “바깥에서 벽을 기어 올라와 필요한 것을 훔쳐가는, 창문으로 들어오는 도둑”<sup>34)</sup>과 같은 사회학적 인식의 실증주의적 경향을 비판하기 위한 일종의 방법이다. 이는 완성의 미완으로서의 사유이다. 왜 결론이 꼭 자기완결적이어야 하는가. 세계사에서 볼 수 있듯이, 인간 삶과 사회역사적 구성 뿐 아니라 수많은 예술작품들도 미완인 경우가 대부분이다. 세계사적 의미의 별자리는 바로 이것을 의미한다. 그리고 이러한 의식은 문화에서 가장 잘 나타나며, 이 때문에 현대사회에서 문화는 상당히 정치적인 형태로 나타난다. 규정되지 않는 것을 규정하려는 노력 이면에는 인식론적 지형이 떠받치고 있으며, 이를 기반으로 정치적 사유가 형성되며, 이것이 계몽의 과정을 이루고 있으며 다시 이러한 계몽은 야만으로 퇴행한다는 것이 아도르노의 시대인식이고 보면, 이러한 일련의 과정은 문화과정과 상통할 수 있는 것이다. 이러한 역사적 과정과 맞물려 촘촘히 짜여진 관리되는 사회의 그물망에서 윤택되지 않기 위해 별자리의 사유가 필요하다.

하늘의 별은 그대로 떠 있다. 인간은 그러한 수많은 별을 보면서 무한한 심연을 느끼기도 하면서, 동시에 자신의 내면의 상에 따라 일정한 그림을 그려낸다. 거기서 별자리가 만들어진다. 그러나 이러한 별자리가 별의 속성을 그대로 보여주는 것이 아니다. 다만 별자리는 수많은 별들 중에서 하나의 형상으로 나타나며 그것은 다른 형상과 대립하지도 않으며, 다른 형상과 맞물리면서 별자리는 고유한 별자리를 형성하면서도 동시에 무한한 별을 간접적으로 나타내기도 한다. 그 순간 자신이 그린 고유한 별자리는 사라지고 또 다시 무한의 심연에 빠져드는 것이다. 이것을 인식원리로 본다면, 주관적으로 개념화하는 것이긴 하지만 절대적 원리나 제1원리에 의해 개념화하는 것이 아니라, 상호대립과 상호조화의 관계를 동시에 그리면서 개념적 파악을 하려는 것을 뜻한다고 할 수 있다. 따라서 그것은 구성이면서 동시에 해체이다. 인권에 대한 사유는 이런 것이어야 할 것이다.

인권은 초월적 이상을 향해 나아가야 한다. 없다면 만들어야 한다. 현실에 안주하는 순간, 제도에 집착하는 순간, 인권은 그 자체로 사물화되어, 지배 질서의 전위가 되어버린다. 사물의 본성은 바깥의 풍경이 없다면 존재할 수 없다.

대상의 별자리에서 대상을 인식한다는 것은 대상에 저장되어 있는 과정을 인식한다는 것이다. 별자리로서 이론적 사유는 자신이 해명하려고 하는 개념 주위를 맴돈다. 이론적 사상은 잘 보존된 금고의 자물쇠를 열듯이 개념이 열리기를 희망한다. 이때 하나의 열쇠나 하나의 수를 통해서 뿐만 아니라 수의 조합을 통해서

---

34) AP, S. 340.

도 열리기를 희망하는 것이다.<sup>35)</sup>

방법론을 거부하는 방법론은 과학과 학문 태도에서 일상에 이르기까지 광범위하게 자리잡은 습관적 동일성을 문제삼는다. “대상을 산출하고 대상에 규칙을 부여하는 것은 선험적 주관의 고정성과 불변성인데, 그것은 사회적 관계에서 객관적으로 수행되는 인간의 사물화에 대한 반영형식이다.”<sup>36)</sup> 그런데도 선험적 주체는 무시간적인 것으로 대상화된다. 여기서 전회를 일으켜야 한다.

사유의 조건인 주체의 동일성 대신에 객체 지향성, 객체우위의 사유를 지향하는 이러한 방법은 전통적인 주객의 문제에까지 적용될 수 있다. 객체우위와 이론우위<sup>37)</sup>로 귀결되는 별자리의 사유는 개념이 그 자체로 형식적이라는 것을 인정하면서도 동시에 그것이 경험내용을 담지하고 있는 질적인 것이라는 사실을 서술한다. 진짜 화해는 여기서 성립한다. 화해란 “주관과 객관의 무차별적인 통일이나, 주관과 객관의 적대적인 대립상태”가 아니라 “상이한 것의 상호소통이다.”<sup>38)</sup>

인식된 것과 실재 대상은 일치되지 않는다. 그럼에도 일치한다고 착각하거나 기만한다. 주체 우위의 사고방식이다. 우리가 소통이라고 생각하는 것도 기실 인식된 것만의 소통에 불과하다. 주체 우위의 입장에서는 인식과 대상의 일치 가능성을 원천적으로 봉쇄한다. 주체와 인식의 간섭을 되도록 배제해야 인식도 소통도 이루어진다. 이때 주체와 타자의 평화가 이루어진다. “평화란 상이한 것들이 지배 없이 공존하는 상태이며, 그런 상태에서는 상이한 것들이 서로 관련되어 있다.”<sup>39)</sup>

진짜 소통과 평화는 동일성 사유의 사고틀에서는 불가능하다. 비동일자 사유와 개체 중심적 자율성이 확보되어야 그 가능성이 생긴다. 개체의 자율성을 강조한다고 해서, 그것이 상대주의나 허무주의에 빠지는 건 아니다. 점에서 선으로 평면으로 공간으로 사유를 확대하고, 동일성 사유에 안주하지 않고 그 주변을 맴돌면서 순간을 포착하려는 노력을 기울여야 한다. 이는 기계적으로 이루어지는 것이 아니라 생성하는 자율성을 토대로 이루어진다. “생성의 별자리”<sup>40)</sup>를 통해 주체는 자율성과 진리에 이르는 길에 서게 된다.

차이를 무시하고 무차별적으로 평등만을 내세우는 태도는 그 자체로 냉혹한 부르주아 주체성의 해방 이념이다. 예컨대 전통적 인권으로서 시민권은 남성과 여

35) ND, S. 166.

36) SO, S. 745.

37) 이는 실천의 강박을 엄두에 둔 말이다.

38) SO, S. 743.

39) SO, S. 743.

40) PD, S. 605.

성의 육체적이고 심리적 차이를 간과하고 법적이고 제도적인 차별만을 철폐하고자 한다. 그래서 남성의 덕목을 보편적인 가치로 만들어 버렸다. 물론 그건 가짜 평등이자 해방을 가로막는 요인이다. ‘장애인’의 경우는 더욱 심각하다. ‘비장애인’의 관점에서 인간적 특성을 규정하다 보면 장애인 특유의 독특한 정서와 능력을 폄하한다. 그래서 풍부한 인간 감성을 좁히는 결과를 초래한다.

‘정상인’이라는 말 대신에 우선 ‘비장애인’과 ‘비소수자’와 같은 규정이 필요하다. ‘비소수자’라는 말 속에 이미 ‘소수자’에 대한 긴장을 포함하기 때문이다. 말하자면 다수자와 정상인의 규정이 보편적이지 않다는 걸 말한다. ‘비소수자’도 ‘소수자’의 일부에 불과할 뿐이다. 그런데 관리되는 사회에서 사람은 모두 평등하다. ‘다수자’와 ‘정상인’의 평등을 기초로 하는 지배에 순응하는 존재로서 평등하다.

해방된 사회는 “차이의 화해 속에서 보편적인 것을 실현하는 것이리라. 따라서 진지하게 그것을 고민하는 정치는 바로 그 때문에 인간의 추상적인 평등을 절대로 이념으로 선전해서는 안 된다. 그 대신에 영화 종사자와 무기 종사자의 동일성이야말로 오늘날의 사악한 평등이라는 걸 밝혀내야 하며, 서로 다른 사람들이 모여 살아도 불안하지 않는 상태를 더 나은 상태로 생각할 줄도 알아야 한다.”<sup>41)</sup>

인간은 절대적 존재다. 단 비동일자의 별자리를 전제할 때 그렇다. 인간은 비교와 평가의 대상이 아니라 별자리의 관계에서 ‘이해’되는 존재다.

### 3) 다시 고통으로

경험을 송두리째 차압당한 문화산업의 현실에서 “시민적 용기”와 “사유의 모험”<sup>42)</sup>이 필요하다. 이때 적극적 실천과 과감한 사유보다는 섬세한 결기가 필요하다. 사회적 통제 메카니즘에 순응하지 않고, 동일성의 ‘해골 같은 구조’에서 벗어나려는 결기 말이다. 최소한의 자율성을 확보하기 위해서이다. 인간의 내면까지 재생산하는 문화산업은 자율성을 전면적으로 통제하기 때문이다.

자율성의 주체는 고통의 주체다. 고통은 내외적으로 형성된 역사적 흔적이다. 자연지배와 인간지배를 행사하면서 고통이 내면화된다. 자연지배를 위해 인간의 내면을 억압함으로써 고통이 내면화되고, 인간지배를 통해 고통은 주류 사유를 에워싼 ‘비동일자’로 끊임없이 자율성의 주체를 괴롭힌다. 핵심으로 들어가 사유하지 않을 수 없는 상황이 온 것이다. 고통의 주체는 동일성에게 ‘위험한 사유’이

41) MM, S 114.

42) PD, S. 605.



며, 문화산업에게 ‘위험한 독수리’다.

‘관리되는 사회’가 문화산업과 동일성을 통해 자율성을 끊임없이 집어삼키고 있는 가운데 개인의 자율성은 확보되어야 하지만 유아론을 배제한 자율성이어야 한다. 유아론은 동일성과 직접 체험의 단점을 드러내기 때문이다. 게다가 실천의 강박에서도 벗어나야 한다. 실천의 강박은 동일성 사유의 틀을 지니고 있기 때문이다. 고통은 신체성을 회복하고 경험을 회복한다.

세부를 경시하고 구체성에서 분리된 실천은 그 자체로 역사적 산물이면서 소외된 사회의 변형이다. 근대 이래 강압적 실천은 총체성으로 전화해 버렸으며, “궁극적 이성”으로서의 실천은 “아우슈비츠와 히로시마 이후에는” “올바른 실천의 목표는 실천 자체의 폐기”<sup>43)</sup>여야 할 것이다. 이는 구체적 실천의 복원, ‘실천적 사유’의 은유이다. 이를 위한 출발점이 고통이다. “경험된 세계 속의 무의미한 고통의 극히 미세한 흔적”<sup>44)</sup>만으로도 동일성의 변명과 실천의 강박을 알 수 있다. 또한 선부른 주체와 객체의 통일에 현혹되지 않고, 인식된 대상과 객체의 구분을 할 수 있는 근거를 마련한다.

평범하고 진부하게 되어 버린 세계는 생생한 경험을 약화시킨다. 무한한 내용의 고통은 진부한 유한한 세계에서 좌절한다. 주체와 객체의 관계를 붙잡아두는 형이상학적 경험은 그 자체로 구원을 희망한다. 그러나 구원은 불구화된 현실에서 주체의 고통에서 부정적으로 나타날 뿐이다. 주체와 객체의 통일을 실현하는 구원이 아니라, 지속적으로 벗어나는 관계를 유지시키는 구원이다. 통일의 실현은 객체를 무화하는 퇴행적 주관주의거나 객체적 물신주의다. 그러나 구원의 빛만이 동일성과 사물화에 고통 받는 주체의 자율성을 보장한다.

철학이 절망의 순간에 아직도 책임질 것이 있다면, 그것은 모든 사물이 구원의 관점에서 스스로 서술되도록 모든 사물을 관찰하는 일이 될 것이다. 인식의 빛은 오로지 구원으로부터 세계에 비친다. 그 외 모든 빛은 사후구성에서 소진되며, 일종의 기술로 남게 된다. 마치 세계가 메시아의 빛 속에서는 궁핍하고 왜곡된 것으로 드러나는 것과도 같이, 이와 마찬가지로 세계가 제 위치에 있지 않고 낮설게 보이고, 게다가 찢어진 틈이 드러나 보이는 그러한 (빛과 같은) 전망이 세워져야 할 것이다. 자의나 폭력 없이 오로지 대상과 접촉함으로써 그러한 전망을 획득하는 것, 사유에서 제일 중요한 것은 바로 이것이다.<sup>45)</sup>

43) TP, S. 796.

44) ND, S. 203.

45) MM, S. 281.

인식된 것과 객체의 구별을 인정하고 객체와 접촉하는 것은 구원의 관점에서 사물을 비추어 본 결과이다. 그러나 그 이전에 객체에 대한 관심과 사랑이 필요하다. “사랑은 비슷하지 않은 것에서 비슷한 것을 지각하는 능력이다.”<sup>46)</sup> 그 능력은 동일성 개념이 아니라 개방적인 관점을 필요로 한다. 구원의 관점은 바로 이러한 관점을 제공한다.

객체에 대한 관심, 다른 것과 타자에 대한 관심은 쓸모와 유용과는 거리가 멀다. 형이상학적 경험이나 구원의 관점에서 비롯된 것이기 때문이다. 여기에는 무형의 자존심과 진심도 포함된다. 타자에 대한 관심은 쓸모 있는 일이 아니다. 또 유용성으로 이루어지는 것도 아니다. 그것은 육체적 욕구와 마찬가지로 형이상학적 욕망에서 비롯된다.

현실에서 이런 과정은 소극적이고 부정적인 방식으로 나타난다. 인권의 경우라면 인권이 아닌 것을 적시하는 과정을 포함한다. 그것은 우상숭배 금지와 닮아 있다. 예컨대 ‘인권’을 연역적으로 정의하고 설명해나가기 보다는, 고통을 공감하고 경험을 해석하는 것이 적절하다. 인권은 규정의 방식이 아니라 감성의 실천이어야 하리라. 인식보다는 기록이며, 굳어진 이성 보다는 새로운 것의 수용이다. 감성의 실천은 말할 수 없는 것에 대해 말하지 않으면서도 충분히 행위할 수 있다. 규정과 인식의 우상숭배는 말할 수 없는 것을 기어이, 적극적으로 실증적으로 말하려 하거나, 아예 그것을 폐기하려 하기 때문에 문제다. 말할 수 없는 것의 존재 자체가 불안하기 때문이다. 실천의 강박에서 벗어나야 한다.

이렇게 순간과 우연만으로 끝나는가? 그렇지 않다. 순간과 우연은 전체와 관련 있을 때 빛나는 법이다. 타자의 만남이 순간과 우연으로 이루어지지만 개인의 욕망과 형이상학적 욕구가 작동하여 만남이 완성된다. 객체는 그런 식으로 주체와 관계 맺기 때문이다.

## 5. 형이상학적 구원: 아도르노의 교훈

인권이라는 망망대해에 부표를 설치하려면 비개념적 인식이 필요하며, 이때 예술의 상상력이 필요하다. 이는 과학적 인식과 구별되는 인식 방법으로 도표와 지수에서 벗어나, 차라리 기록하라는 정신에 따른다. 타자와 다중의 목소리를 기록함으로써 동일성의 본질이자 배경을 이루는 비동일자의 흔적을 동일성에 끊임없이 조화해야 한다. 기록이나 직접적 접촉을 기피하는 인권이라는 틀은 그 자체로

46) MM, S. 215.

반인권적이다. 총체적으로 관리되는 사회에서 동일성을 끊임없이 문제 삼아야 하기 때문이다.

아도르노의 부정변증법은 철저하게 비판적이다. 타협과 참여도 긍정성과 실증성의 성격을 지니고 있으므로, 이를 경계해야 한다는 것이다. 무엇인가를 구성한다는 것은 동일성 사유를 통해서만 가능하기 때문이다. 따라서 ‘인권에 대해 말하는 것은 인권을 배신하는 것이다.’<sup>47)</sup> 이 역설을 견뎌내는 내성을 기르지 않으면, 구조에 현혹되거나 함몰된다. 개체의 성숙과 전체의 성숙이 동시에 이루어져야 가능한 일이다.

따라서 각자가 ‘위험한 독수리’가 되어야 한다. 60년대에는 이런 사고가 그다지 먹혀들지 않았다. 1969년 4월 22일 프랑크푸르트 대학 강당에서 아도르노는 강연 도중에 3명의 여학생들에게 공격을 받았다. 돼지피를 뿌리고 벌거벗은 ‘가슴 공격’을 하면서 아도르노를 강당에서 쫓아버렸다. 비판만 해대고 아무런 행동도 취하지 않는 아도르노야말로 속물이자 관념론자라는 항의였다.<sup>48)</sup> ‘68혁명’의 와중에 일어난 사건이었다.

당시는 ‘차가운 햇빛과 뜨거운 비’<sup>49)</sup>가 아니라 따뜻한 햇살과 상큼한 빗줄기를 바라던 시대였다. 인권운동의 판도를 바꿀 정도로 거대한 물결을 이루었던 당시, 아도르노의 ‘귀족적 철학주의’, 또는 ‘좌파적 자유주의’는 아무런 쓸모가 없는 듯이 보였다. 그러나 계몽은 더욱 전일적이고, 지배를 공고히 하는 문화산업은 확충일로에 놓여 있다. 우리는 선악을 막론하고 ‘평범성’에 길들여져 있다. 이런 상황에서 아도르노의 사고는 ‘평범성’에 일침을 가한다.

아도르노의 생각은 당대에 더욱 필요한 듯이 보인다. 세계가 금융자본을 중심으로 급속하게 전일적 지배 체제로 바뀌어 가고, 보편적 관념체계에 “적합한 장치에 비추어 이해되지 않고 의심쩍은 모든 것과, 적절하지 못한 충동을 압살”<sup>50)</sup>하는 관행은 여전하다. 비동일자의 사유는 최소한의 도덕을 지켜내는데 반드시 필요한 사유방식이다. 그 도덕은 이런 것이다. “범죄와 장애는 우리의 이웃이다.” 이것이

47) 수잔 손탁은 ‘캠프’를 정의하면서 이렇게 말한 바 있다. “캠프에 대해 말하는 것은 캠프를 배신하는 것이다.” ‘캠프’가 아닌 것을 말함으로써 ‘캠프’를 ‘규정’하려 한다. 이때 ‘규정’은 이미 규정이 아니다. 비규정의 방식으로 규정한다. Sontag, Susan, “Notes on “Camp””, Against Interpretation, Anchors Books, 1990, p. 275.

48) 『슈피겔』은 아도르노 탄생 100주년에 맞추어 3권의 자서전을 소개하면서, “나르시스와 하마왕”이라는 제목으로 기사를 실은 바 있다. Johannes Saltzwedel, “Narziss und Nilpferdkönig”, Spiegel, 34/2003.

49) C.C.R(Creedence Clearwater Re)의 노래, “Have You Ever Seen The Rain”의 가사다. 차가운 햇빛과 뜨거운 비는 네이팜탄 폭격을 말한다.

50) NL. S. 252.

야말로 비동일성의 도덕 가운데 일부다.

아도르노는 대중의 즉물성을 적극 비판함으로써 주체의 자율성을 강조했다. 그런데 대중이 즉물적이지 않다면 그게 대중인가? 말하자면 대중이 모두 자율적 개인이 되어야 한다는 말이겠다. 그건 물론 불가능하다. 다만 대중이 어떠한 상황에 처해 있는지 스스로 각성할 필요는 있겠다. 특히 문화산업의 포로가 되지 않으려면 더욱 그렇다. 문화산업을 통해 대중은 더욱 대중답게 된다. 그것은 곧 문화산업의 기획에 스스로 놀아나는 셈이다. 문화산업과 거리를 두는 지혜를 배워야 한다. 아니 익혀야 한다.

대중은 체험을 넘어 경험을 해석하는 자율적 주체의 집단으로 거듭나야 한다. 그래서 대중의 별자리라는 관계망은 대중의 각성을 필요로 한다. 그렇다고 대중이 개체로 환원되지는 않는다. 아무리 선택하고 결단한다 해도 구조적으로 결정되어 있는 고독을 초월할 수 없기 때문이다. 관계망에 들어간다는 건 별자리의 구도에 들어간다는 말이다. 이를 위해서는 동일성의 사유에서 먼저 벗어나야 한다. 동일성의 사유는 반성과 성찰을 통하더라도 소수자를 포섭하고, 때로는 정도가 지나쳐 소수자를 편입해 버린다.

개체의 고유한 체험을 중시하는 비동일성의 사유는 ‘비소수자’의 관점에서 자신의 별자리를 찾아가야 한다. 그러려면 고통을 감내해야 한다. 고통을 겪지 않고서는 비소수자의 관점을 확립할 수도 없으면 별자리의 구도를 생성해내지도 못한다. 생성되지도 않는 별자리에 들어갈 수는 없는 노릇이다.

- 참고문헌 -

- Adorno, T.W., Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, Bd 7, Hg., Rolf Tiedemann und Gretel Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (ÄT)
- , Dialektik der Aufklärung, GS 3, 1981. (DA)
- , Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben, GS 4, 1980. (MM)
- , Negative Dialektik(1966), GS 6, 1973. (ND)
- , “Die Aktualität der Philosophie”, GS 1, 1973. (AP)
- , “Erpreßte Versöhnung”, Noten zur Literatur, GS 11, 1974. (NL)
- , “Kultur und Gesellschaft”, Prismen, Gesammelte Schriften 10·1, 1977.
- , “Anmerkungen zum philosophischen Denken”, GS 10·2, 1977. (PD)
- , “Zu Subjekt und Objekt”, Stichwort, GS 10·2, 1977. (SO)
- , Philosophische Terminologie, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. (PT, Bd 1)
- Kant, Immanuel, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, Immanuel Kant Werkausgabe XI, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Kohlmann, Ulrich, Dialektik der Moral: Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos, Lüneburg: zu Klampen, 1997.
- Marx, Karl, Kapital I, MEW 23, Berlin: Dietz Verlag
- Raulet, Gérard, “Structualism and Post-Structuralism: An Interview with Michael Foucault”, Telos, No 55, Spring 1983.
- Sontag, Susan, “Notes on “Camp””, Against Interpretation, Anchors Books, 1990.
- 한나 아렌트, 김선옥 옮김, 『예루살렘의 아이히만』, (한길사: 2006).