



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

아도르노의 반유대주의론
— 정신분석학 수용을 중심으로

2019년 8월

서울대학교 대학원
미 학 과
이 동 휘




아도르노의 반유대주의론
— 정신분석학 수용을 중심으로

지도교수 신혜경
이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2019년 5월

서울대학교 대학원
미학과
이동휘

이동휘의 석사학위논문을 인준함
2019년 6월

위원장	<u>박정훈</u>	(인) 
부위원장	<u>정성철</u>	(인) 
위원	<u>신혜경</u>	(인) 

국 문 초 록

이 논문의 목적은 아도르노 반유대주의론의 구조를 고찰함으로써 그것이 아도르노 사상 내에서 갖는 위상 및 현재성을 평가하는 것이다. 일반적으로 반유대주의란 유대인 혐오라는 사회적 현상을 가리키 되, 아도르노에게서는 특히 전통적인 ‘반유대교주의’와 구분되며 합리적으로 설명될 수 없는 인종적 혐오를 일컫는다. 아도르노의 반유대주의론은 혐오 자체의 이러한 비합리적 성격에 천착하는데, 이 논문은 이러한 그의 반유대주의론이 사회이론으로서 갖는 함의를 도출하고자 하며, 이를 위해서 아도르노가 남긴 일련의 단편적 저술들이 혐오에 대한 설득력 있는 이론으로 이해될 수 있도록 재구성한다.

반유대주의 혹은 유대인 혐오는 사회현상이면서도 개인의 감정이다. 이에 따라 반유대주의에 대한 이론은 반드시 ‘사회와 개인의 관계’라는 사회이론의 중심 문제를 마주하게 되는데, 소위 ‘정신분석학적 사회심리학’은 이 문제에 대해 아도르노가 제시하는 답변에 해당한다. 그에 따르면, 사회는 복수의 개인들로부터 ‘사회적인 것’을 산출하는 사회화의 기능으로써 특징지어진다. 이때 사회화의 계기는 개인을 매개로 해서만 관철된다. 아도르노는 일련의 저작과 강의들을 통해서 이처럼 사회가 개인을 자신 아래 포섭하면서도, 개인을 통해서만 개념화될 수 있음을 주장한다. 이처럼 사회는 개인을 지배하면서도 그것에 의존한다는 점에서 사회와 개인은 변증법적 관계를 맺는다. 더욱 중요한 것은 개인과 사회의 이러한 관계에 따라 사회이론이 그 이론적 프레임으로 정신분석학을 요청한다는 점이다. 아도르노에 따르면 사회이론은 개인이 “겪는”(leiden) 것 혹은 “고통”(Leiden)을 분석함으로써 사회에 대한 지식을 산출한다. 이러한 관점에 부합하는 사회이론의 방법론이 바로 정신분석학적 사회심리학이다. 그가 반유대주의론에서 정신분석학을 도입하는 것은 이와 같은 이론적 배경 위에 놓여 있다.

한편 연구사적 맥락에서 볼 때, 아도르노가 이처럼 정신분석학과 사

회이론 사이의 경계를 재고하는 것은 기존의 반유대주의론들에 대한 비판적 고찰의 결과이기도 하다. 호르크하이머, 노이만 등은 반유대주의에 대한 경제학적, 정치학적 메커니즘을 집중 규명한다. 이러한 이론들에 따르면, 반유대주의는 민족사회주의와 경제위기에서 비롯하는 현상으로 간주되거나(호르크하이머), 국내외 현안에 대한 비유대인 대중의 주의를 분산시키고 그들의 지지를 얻기 위해 유대인에게 가해지는 사회경제적 제재들과 동일시된다(노이만). 이러한 합리주의적 분석들의 기저에는, 현대 전체주의적 반유대주의는 주술의 영역이기에 합리적인 논의와 분석이 불가능하다는 전제가 놓여있다. 이 전제에 근거한다면, 반유대주의는 합리성 너머의 현상 혹은 “계몽의 한계”-아도르노 반유대주의 텍스트에 붙은 부제와 같이-로 이해되며 합리적 사유로써 다루어질 수 없다고 여겨진다.

반면 아도르노 반유대주의론은 인간 의식의 경계 너머를 탐구하는 프로이트 정신분석학의 힘을 빌려 이 “한계”를 넘어간다. 그는 반유대주의를 정신분석학적 의미의 증상으로 규정하며 자신의 논의를 시작한다. 반유대주의를 특징짓는 결정적인 층위는 외부로부터 부여되는 사회경제적 조건보다도 반유대주의가 개별 혐오자가 ‘겪는 것’ 혹은 ‘고통’이라는 사실이다. 필자가 분석하기에, 여러 주관적 ‘고통’ 중에서도 반유대주의의 무의식적 구조에서 핵심적인 것은 혐오와 불안이다. 『계몽의 변증법』에서 아도르노는 프로이트의 불안 이론에 근거하여 두 정서의 관계를 압축적으로 제시한다. 아도르노의 단상을 체계적으로 이해하기 위해 이 글은 프로이트 불안 개념에 의지한다. 이를 통해 불안의 철학적 함의를 파악하고 더 나아가 반유대주의의 토대 혹은 “원역사”에 대한 아도르노의 성찰을 재구성한다.

그런데 위와 같은 정신분석학적 설명이 비합리적인 혐오가 불안에서 비롯한다는 점은 밝혀주지만, 혐오가 왜 특정 민족 집단에게로 수렴되는지는 설명하지 않는다. 그러므로 혐오에 대한 주관적-심리적 고찰은 혐오의 역사적 혹은 문화적 분석으로써 보완되어야 한다. ‘싫음’의 정서는 개인의 심리적 병력에 의해서 빚어지는 개인적 감정일

뿐만 아니라, 사회정치적 힘의 영향을 반영하는 역사적 산물이기도 하다. 이러한 관점에 입각하여 이 글은 “혐오를 배양하는 문화적 분위기”에 대한 아도르노의 비판-여전히 정신분석학적 고찰을 참조하는-을 고찰한다. 그에 따르면 반유대주의 문화, 특히 소위 문화산업과 프로파간다는 주체가 지닌 불안의 무의식적 메커니즘에 작용하고, 이로써 통일된 혐오 반응을 형성하며 대중의 이데올로기적 통합을 유도한다. 이러한 고찰을 토대로, 이 글은 반유대주의 문화에 대한 아도르노의 비판이 원역사적-심리학적 및 역사적-문화적 접근을 통해서 비합리적 혐오 현상에 대한 포괄적 설명을 제공한다고 주장한다.

이와 같이 아도르노는 반유대주의의 “원역사적-역사적 그물망”을 제시함으로써 그것의 총체를 해명하고자 한다. 이 글은 그의 반유대주의론이 반유대주의의 비합리성을 분석하지 않는 기존의 이론들의 한계를 정신분석학으로써 극복하면서도, 문화비판을 통해서 심리학주의 혹은 주관주의에 빠지는 것을 피한다는 점을 보인다. 그러므로 아도르노는 사회 내 타자 혐오를 이해할 수 있는 하나의 모델을 제공한다. 더 나아가 이 글은 아도르노의 반유대주의론을 개인의 주관적 “고통”에 천착함으로써 객관적 진리에 이르고자 하는 사회학적 혹은 미학적 방법론의 범례로 확립한다.

주요어 : 아도르노, 프로이트, 반유대주의, 정신분석학, 혐오, 불안, 문화

학 번 : 2017-26634

목 차

국문초록	i
서론	1
I. 아도르노 반유대주의론의 배경	12
1. 아도르노의 정신분석학 수용의 배경	12
1) 내적 자연의 지배와 문명공동체의 병리학	12
2) 프로이트 정신분석학 수용: 정신분석학적 사회심리학	21
2. 반유대주의의 비(非)심리학적 설명과 한계	30
1) 반유대주의에 대한 비심리학적 설명들	31
2) 비심리학적 설명의 한계와 정신분석학의 도입	35
II. 혐오의 심리 구조: 반유대주의의 증상과 불안	40
1. 불안의 개념과 구조	41
1) 키르케고르와 하이데거의 불안 개념	41
2) 프로이트의 불안 개념과 구조	46
2. 반유대주의 증상과 거세불안	54
1) 반유대주의라는 증상의 내용 및 불안과의 관계	55
2) 불안에 대한 사회이론적 이해	63
3) 미메시스 충동 및 그에 대한 금기	66

Ⅲ. 불안과 증상의 문화적 동인으로서 반유대주의	74
1. 대중의 정신적 통합과 반유대주의 문화	74
1) 개인의 정신적 통합과 대중의 탄생	74
2) 정신적 통합의 촉매로서 반유대주의 문화	77
2. 아도르노의 반유대주의 문화 비판	83
1) 문화산업: 욕동 충족의 끝없는 지연	84
2) 반유대주의 프로파간다: 공포와 증상의 촉발	94
결론	102
참고문헌	112
Abstract	118

서론

아도르노(Theodor W. Adorno, 1903~1969)는 반유대주의에 관한 사유를 그의 사상 전반에 걸쳐 지속적으로 확립했다. 본 논문은 그의 반유대주의론이 특정 사회문제에 국한된 사례 분석을 넘어 사회이론의 핵심을 드러내는 영역이라고 간주하고 그 구조와 내용을 일관되게 해명하는 것을 일차적 목적으로 한다.¹⁾ 아도르노는 ‘개인과 사회의 관계’라는 비판이론의 중심 문제를 축으로 반유대주의를 고찰한다. 이러한 고찰의 결과 그는 소위 ‘정신분석학적 사회심리학’을 제시하고, 불안과 고통이라는 주관적 체험에서 반유대주의의 항상적 토대를 발견한다. 더 나아가 아도르노는 주관적 분석을 넘어 반유대주의의 역사적 혹은 문화적 성격까지도 설득력 있게 설명한다. 이 글은 반유대주의 문제에 대한 아도르노의 단상들을 위와 같이 재구성하고, 이로써 그것이 그의 사상 내에서 갖는 위상 및 혐오 이론으로서의 현재성을 평가하고자 한다.

반유대주의는 말 그대로 유대인에 대한 혐오(Judenhass)를 가리킨다. 이러한 동어반복에 가까운 서술을 뜯어보면 반유대주의가 가진 복수의 층위들이 드러난다. 먼저 혐오라는 서술어의 두 가지 의미를 살펴보자. 혐오라는 단어 자체는 ‘싫음’ 혹은 ‘싫어함’을 의미한다. 싫음의 정서 혹은 싫어함의 행위는 모두 개인의 주관적 영역에 해당한다. 한편, 잘 알려져 있듯이 혐오는 사회현상을 가리키는 단어로도 이미 널리 사용된다. 이 경우 혐오는 사회적인 소수자를 목적으로 가지며, 다양한 형태의 편견과 차별의 가시적인 표출을 주로 가리킨다. 이때 혐오는 사회의 영역과 관련된 사회이론적 용어이다. 혐오의 이러한 층위들 사이에서 보이는 의미심장한 격차는 반유대주의 문제에 있어서도 마찬가지로 존재한다.

1) 반유대주의에 대한 아도르노의 견해는 1930년대의 음악론, 1940년대 『계몽의 변증법』, 1950년대 일련의 경험적 사회이론 연구 및 도덕철학, 1960년대 형이상학과 예술철학 등 다양한 시기와 학문분야에 걸쳐서 고루 나타난다.

반유대주의의 복잡성은 이 현상의 역사를 되짚어 그것이 무엇을 대상으로 하는지를 살펴보아도 감지할 수 있다. 반유대주의를 유대인에 대한 박해로 넓게 이해한다면 그것은 한결같고 오래된 현상으로 보일 것이다. 실제로 유대인 박해는 유럽 및 서아시아를 중심으로 수천 년에 걸쳐 지속되었고,²⁾ 그 이후로 가까운 현재에 이르기까지 유대인의 강제수용과 학살, 혐오와 편견은 완전히 사라진 적이 없다. 그러므로 반유대주의는 보편적인 것으로 보인다. 하지만 더 자세히 들여다보면 반유대주의는 시대와 무관하게 균질한 현상이라고만 할 수는 없을 것 같다. 당장 19세기 말 ‘Antisemitismus’라는 용어를 고안한 반유대주의자들부터 자신들의 입장을 이전의 유대인 혐오와 구분한다.³⁾ 기존의 전통적 반유대주의가 유대교(Judaismus)에 대한 종교적 반감-정확히는 ‘Anti-Judaismus’라고 불러야 할-을 주된 동력으로 삼았다면, 새로운 혹은 현대의 반유대주의는 유대인이라고 일컬어지는 인종이 갖는 타자성에 대한 반감에 기초한다. 뿐만 아니라 반유대주의라는 용어는 유대인에 대한 반대를 어떤 ‘주의’ 혹은 정치적 입장으로까지 간주하게 되었음을 표시한다. 그러므로 진정한 의미에서 ‘반유대주의’는 인종적·정치적 반유대주의로서 전통적인 신학적·종교적 반‘유대교’적 경향과 구분된다.⁴⁾ 이러한 구분을 받아들일 경우 (현대의) 반유대주의는 초역사적·보편적이기보다는 다분히 역사적·가변적 현상이다.

이처럼 혐오의 의미와 그것이 향하는 대상을 고려할 때 반유대주의는 상당히 복잡하고 다층적인 현상으로 보인다. 반유대주의라는 범주

2) 흑자는 기원전 6세기 경 바빌로니아가 예루살렘을 약탈하고 유대민족을 강제이주 시킨 사건(바빌론 유수)을 그 시작으로 꼽는다. Phyllis Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*, Facing History and Ourselves National Foundation, 2012, 1, 12, 13장 참조.

3) 언론인이었던 빌헬름 마르(Wilhelm Marr)는 유대인과 그 정신이 독일의 정신을 훼손하고 있음을 선전하기 위해 1879년 처음으로 ‘반유대주의’라는 용어를 공식적인 팜플렛에 수록하고 ‘반유대주의 협회’를 창설했다. Phyllis Goldstein, 위의 책, pp. 201-204

4) Jonathan M. Hess(2000), "Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany", <Jewish Social Studies>, Volume 6, Number 2, Winter 2000, p. 56-57

는 유대인에 대한 개인의 싫음의 정서, 제도적 차별과 폭력적 박해, 유대교에 대한 기독교적 반감, 유대인의 생물학적 특성에 대한 공포를 모두 포괄하게 된다. 바로 이 복잡성이 유대인 혐오의 문제의 해결을 난망하게 하는 요인이면서, 동시에 이 글이 반유대주의라는 ‘특수한’ 문제에 주목하는 이유이다. 반유대주의 문제의 가장 큰 탐구 가치는 흔히 생각되는 바와 달리 그것의 유례없는 잔혹성이 아니라, 반유대주의가 혐오 현상의 복잡성을 뚜렷이 보여주는 하나의 원형(prototype)이라는 점에 있다. 이 글은 아도르노를 통해서 반유대주의 현상을 혐오의 한 원형으로서 이해하고자 하고, 이는 곧 혐오 일반을 이해하고 해결할 하나의 모델을 확립하려는 시도이다.

아도르노와 구별되는 일군의 이론가들은 반유대주의를 사회적·정치적 틀로써 설명하고자 했다. 그러한 시도들—정통 마르크스주의적이라고 할 수 있는—은 자본주의와 계급 등에 입각하여 명료한 가설을 제시했다. 1930년대 비판이론, 그중에서도 호르크하이머(Max Horkheimer, 1895~1973)가 이러한 시도들을 대표한다고 볼 수 있다.⁵⁾ 그의 “Die Juden und Europa”(「유대인과 유럽」)에 따르면, 반유대주의 현상을 결정적으로 촉발하는 배경은 자본과 생산수단을 효율적으로 운영하고자하는 전체주의 권력자들의 실용적 계산이다. 유대인이 평등을 보장받았던 것은 그들이 전체주의 체제에 경제적으로 도움이 되었기 때문이고, 박해와 배제의 대상이 되는 것도 같은 이유에서이다.⁶⁾ 호르크하이머의 견해는 일견 합당한 설명으로, 반유대주

5) 마틴 제이(Martin Jay)에 따르면, 프롬(Erich Fromm), 마르크제(Herbert Marcuse), 뢰벤탈(Leo Löwenthal) 등 비판이론의 구성원들이 내놓은 1930년대의 저작들은 전반적으로 반유대주의 문제 자체를 간과하고 있다. 호르크하이머가 그나마 반유대주의 문제를 일찍부터 언급한 셈인데, 위에서 말하듯 1930년대까지 그는 반유대주의를 계급과 자본주의의 문제로 환원하는 모습을 보인다. (Martin Jay(1980), “The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory’s Analysis of Anti-Semitism”, Jay Bernstein(Ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*, Routledge: New York, 1994, p. 235)

6) 이 글에서 호르크하이머는 반유대주의를 민족사회주의(나치즘)와 경제적 자유의 박탈에서 주로 기인한다고 분석한다. 그러므로 호르크하이머에게 반유대주의는 보편적인 현상이기 이전에 매우 독일적인 현상이었고, 그에게 반유대주의를 이해하는 일은 나치와 자본주의에 대한 이해를 전제하지 않고서는 불가능한 일이었다.

의의 메커니즘을 경제적 요소로 직접 환원한다는 점에서 경제주의적이라는 특징을 보인다. 아도르노와 더욱 뚜렷이 구분되는 입장은 논골적인 합리주의적 태도이다. 가령 정통 마르크스주의자이자 프랑크푸르트학파의 일원이었던 프란츠 노이만(Franz Neuman, 1900~1954)은 반유대주의를 전체주의적 반유대주의와 비(非)전체주의적 반유대주의로 구분한다. 그리고는 전체주의적 반유대주의는 유대인을 사람이 아닌 악으로 간주하는 비합리적인 적대이므로, 그것은 “주술이며 논의의 영역 너머에 있다”고 선언한다.⁷⁾ 그에 따르면 “합리성의 자취”를 보존하고 있는 비전체주의적 반유대주의만이 종교·경제·정치·사회적 형식으로써 분석될 수 있다고 단정한다.⁸⁾

호르크하이머와 노이만은 한 가지 공통점을 보이는데, 반유대주의의 미시적인 비합리성을 논의대상에서 제외한다는 점이다. 그들은 사회과학적으로 확인할 수 있는 차원에서의 인과관계만을 해명한다. 하지만 혐오의 이론이 거시적이고 합리적인 요소에 대한 논의에만 머문다면 이론으로서 충분하지 않다. 그러한 관점은 혐오의 표면을 조명할 뿐, 그것의 복잡성을 충분히 설명하지 못할 것이다. 단적으로 말해, 혐오란 언제나 평이하게 이해가능한 현상이 아니며, 그것은 완벽하게 합리적이지 않은 이유로도 촉발될 수 있기 때문이다. 혐오를 촉발하는 속성은 개인과 시대마다 고정되어 있지 않다. 또 해당 속성을 갖는 사람 혹은 사물이 뚜렷이 식별되지 않을 때도 잦다. 더 나아가, 혐오는 가시적인 집단적 결정과 행위로 언제나 나타나는 것이 아니고 어떤 경우에는 개인적인 내밀한 느낌으로만 존재한다. 혐오의 개념이 그러한 불투명한 감정까지 포함하는 것은 물론이다. 이처럼 혐오는

Max Horkheimer, “Die Juden und Europa”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Volume VIII/1939, S. 115-137. (Max Horkheimer, translated by Mark Ritter, “The Jews and Europe”, Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner(ed.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge: New York, 1989, pp. 77-94)

7) Franz Neumann(1942), *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, 1966, p. 121-122.

8) Franz Neumann, 같은 곳.

범위와 형태의 측면에서 복잡한 현상이기에, 반유대주의는 순전히 합리적 목적에 따라 자본가나 국가에 의해 위로부터 부과된 결과물로 볼 수 없으며, 외부의 작용 없이, 비합리적인 이유로도 발생가능한 자발적 현상이기도 하다. 1930년대의 호르크하이머 혹은 노이만과 같이 거시적인 합리성에 입각해서는 혐오의 비합리성과 자발성이 간과되므로 혐오의 정서적 요소의 원인과 강도를 설명하기에 불충분하다.

이 글에서 아도르노 반유대주의론의 정신분석학 수용에 주목하는 배경은 (그의 반유대주의론에 대한 주석가들의 상대적 무관심은 차치하더라도) 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 아도르노는 기존의 합리주의적 반유대주의론을 넘어서 반유대주의의 정서와 ‘증상’에 대한 보다 주관성에 초점을 맞춘 분석을 시도한다.⁹⁾ 이로써 아도르노는 1930년대 호르크하이머와 노이만이 반유대주의에 대한 합리적 사유의 외부를 표시했던 경계선, 즉 “계몽의 한계(Grenzen der Aufklärung)”를 넘어간다.¹⁰⁾ 합리성 너머에 대한 합리적 설명을 시도하는 정신분석학은 이때 유용한 이론적 틀을 제공한다. 프로이트(Sigmund Freud, 1856~1939)가 창시한 정신분석학은 꿈, 증상, 및 유년기 기억에 대한 언어적 진술을 바탕으로 무의식적 정신 구조를 파악하고 이로써 정신병리적 증상을 이해하고 치료하고자 한다. 정신분석학은 모호하고 비합리적인 무의식의 메커니즘을 체계적으로 이해하려는 취지를 가지며 이 점에서 아도르노의 반유대주의론과 공통점을 갖는다. 이 글에서는 특히 프로이트의 불안 이론에 대한 상세한 고찰을 통해 아도르노 반유대주의론을 독해한다. 아도르노는 반유대주의의 원인을 제시하는 핵심 대목에서 불안과 혐오의 관계에 대한 선언적 언급만을 남길 뿐 구체적인 연결고리를 명시하지 않는다. 그러므로 이 글은 프로이트를 참조함으로써 생략된 맥락을 복원하고 그 타당성을 고찰한다.

9) Theodor W. Adorno, et al.(1941), “Research Project on Anti-Semitism”, Stephen Crook(ed.), *Stars Down to Earth*, Routledge, 1994, p. 183

10) “계몽의 한계”란 아도르노 반유대주의론의 가장 중요한 텍스트인 「반유대주의의 요소들」(『계몽의 변증법』 다섯 번째 장)의 부제에 해당한다.

정신분석학에 대한 아도르노의 이론적 관심이 반유대주의라는 소주제에만 국한되어있다고 할 수는 없다. 정신분석학에 대한 아도르노의 연구는 그의 철학과 미학 자체에 비해 상대적으로 덜 알려져 있으나, 그는 사실 이른 시기부터 프로이트 정신분석학을 연구하기 시작했고,¹¹⁾ 인식론, 윤리학, 예술론 등 자신이 다루는 여러 이론적 분야에서 정신분석학을 적지 않게 참조한다. 그리고 그는 자신의 사회이론에서 정신분석학의 잠재력에 대한 가장 구체적이고 체계적인 견해를 피력한다. 아도르노가 보기에 프로이트 정신분석학에서 핵심적인 것은 주체의 본성을 해명할 때 유년기의 아동이 겪는 돌발적·충격적 체험에 결정적인 비중을 둔다는 점이다. 왜냐하면 개인의 정신이 형성되는 과정에서 가족 및 사회로부터 받는 ‘고통’의 체험이 결정적인 역할을 하기 때문이다. ‘고통’과 외상(Trauma)은 주체 외부의 힘, 즉 객관성의 위력이 가장 내밀한 주관성의 영역에 침투하는 지점을 표시하는 것이다. 이러한 의미에서 고통은 객관적이다.¹²⁾ 아도르노는 이를 두고 프로이트가 개인 정신이 유기적인 총체성을 지닌다는 신화를 깨뜨렸다고 평가하고, 이로부터 개인 범주의 변증법적 성격을 정식화한다.¹³⁾ 이로써 확립되는 것이 바로 아도르노의 사회이론, 구체적으로는 ‘정신분석학적 사회심리학’이다. 사회이론은 사회적 적대의 원인을 비판적으로 인식하고자 하는데, 반유대주의는 그러한 적대적 현상의 일종으로서 사회이론의 대상이 된다. 그렇기에 그의 반유대주의론은 사회이론적 관점을 구조적으로 반영하고, 마찬가지로 그의 반유대주의

11) 아도르노가 프로이트 저작을 처음 접한 것은 1924년 박사학위를 받은 이후 비엔나에서 체류하던 혹은 독일로 다시 돌아온 1920년대 중후반으로 보인다. (마틴 제인, 최승일 옮김. 『아도르노』, 40쪽)

12) 이처럼 프로이트 정신분석학을 참조함으로써 우리는 『부정변증법』의 다음과 같은 문장을 이해할 수 있다. “고통이 [말로써 표현]되도록 하려는 욕구는 모든 진리의 조건이다. 왜냐하면 고통은 주체에게 지워지는 객관성이고, 주체가 가장 주관적인 것으로서 경험하는 것, 그것의 표현은 객관적으로 매개된다.” (ND, S. 29) 이때 ‘객관성’, ‘객관적’이라는 말은 우선 주체 혹은 자아의 외부, 즉 사회적 규범과 그것이 내재된 결과물인 초자아와 관련된다.

13) Theodor W. Adorno, “Die Revidierte Psychoanalyse”, *GS 8*, S. 25(테오도어 아도르노, 「수정된 심리분석」, 『사회학 논문집 I』, 32쪽). 이에 대해서는 I장 1절에서 상술할 것이다.

론에서도 정신분석학은 중요한 이론적 의미를 지닌다.

하지만 아도르노의 반유대주의론에 대한 상당수의 연구들은 정신분석학의 영향에 충분히 주목하지 않는다. 그것들은 아도르노의 이론과 정신분석학의 관계를 구조적으로 설명하지 않거나,¹⁴⁾ 정신분석학의 정치적 결함은 강하게 비판하면서도 아도르노가 정신분석학을 수용하는 이론적 취지를 전혀 논하지 않기도 한다.¹⁵⁾ 심지어 때로는 정신분석학의 수용 자체가 비난을 초래하기도 하는데, 가령 아도르노 반유대주의론이 프로이트 정신분석학의 개인심리학적 측면에 천착하고 독일의 반유대주의에 특별한 관심을 기울이지 않는다는 점에서 비판이론의 “실패”를 보여준다고 평가받기도 한다.¹⁶⁾ 1970년대부터 최근까지 지속적으로 나타나는 이러한 비판들은 아도르노 이론에서 정신분석학이 갖는 중요성에 대한 학계의 이론적 무관심을 반영한다. 이는 유대인 혐오에 대한 아도르노의 설명에서 정신분석학이 가지는 함의가 명료하게 제시되어야 할 학적 동기를 제공한다. 물론 아도르노 반

14) 잭 제이콥스(Jack Jacobs)는 아도르노 반유대주의론이 프로이트 정신분석학을 수용한다고 말하면서도, 동시에 아도르노에게서 인종적 편견이 사회경제학적 체계의 총체성에 근거한다고도 서술한다. 제이콥스는 이러한 양면성을 “경제적 설명도 심리학적 설명도 외따로는 그것[반유대주의]을 설명하기에 불충분하다”라는 애매한 논평으로 병치시킨다. 더구나 아도르노가 프로이트를 수용한 지점에 대해서도 “무의식, 억압, 정신의 구성요소 등 프로이트 사유의 핵심 요소들을 수용했다”라는 표면적인 서술에 그친다. (Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives and Antisemitism*, Cambridge University Press, 2015, p. 90 참조)

15) 가령, 라스 피셔(Lars Fisher)는 「반유대주의의 요소들」의 일곱 절 각각을 칸트, 마르크스 등과의 영향관계를 짚어가며 자세히 요약하면서도, 프로이트와의 연관성은 설명하지 않는다. 피셔는 아도르노 반유대주의론이 프로이트 정신분석학으로부터 수용한 내용 및 성과가 무엇인지는 논의하기보다, 아도르노가 정신분석학의 이성애·남성 중심적 도식을 무비판적으로 받아들였음을 비판한다. 본고는 아도르노 반유대주의론이 정신분석학을 통해 반유대주의에 대한 효과적인 설명 모델을 제시한다는 관점을 취함으로써 피셔와 견해를 달리한다. 피셔의 연구는 아도르노와 프로이트 정신분석학 사이의 영향관계를 생산적으로 재구성하는 작업이 필요함을 간접적으로 시사한다. (Lars Fischer, “Antisemitism and the Critique of Capitalism”, *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 2018, p. 925)

16) Ehrhard Bahr(1978), “The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory”, Jay Bernstein(Ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments (1)*, Routledge: New York, 1994, pp. 226-234.

유대주의론에 대한 연구가 모두 위와 같이 정신분석학의 무게를 간과하지는 않는다. 하지만 여전히 유대인 혐오 현상을 둘러싼 정신분석학의 함의를 구체화할 필요가 있는데, 왜냐하면 프로이트의 영향을 염두에 두고 있는 일부 연구들은 아도르노의 반유대주의론이 집필된 문헌학적 상황에만 집중할 뿐 심층적인 분석과 재구성을 보여주지 않기 때문이다.¹⁷⁾

그렇기에 본 논문은 아도르노 반유대주의론과 프로이트 정신분석학의 관계를 구체적인 개념, 특히 불안(Angst)에 입각하여 고찰하고자 한다. 이는 불안의 특수한 위상과 관련이 있다. 불안이 프로이트에게서 증상을 형성시키는 핵심 매개이면서,¹⁸⁾ 아도르노가 보기에 파시즘적 대중정치가 개인을 지배하는 수단으로 이용하는 감정이라는 점이 그것이다.¹⁹⁾ 불안의 개념은 아도르노 반유대주의론이 기존의 경제주의적 혹은 합리주의적 분석의 한계를 넘어서는 이론적 디딤돌을 제공한다. 아도르노가 보기에 혐오 현상은 본질적으로 “견딜(leiden) 수

17) 대표적으로 앤슨 라빈바흐(Anson Rabinbach)는 『계몽의 변증법』 및 「반유대주의의 요소들」이 아도르노, 호르크하이머, 뢰벤탈 등 여러 학자들의 협력 속에 집필된 제반 상황을 정리하는 데 상당한 공을 들인다. (Anson Rabinbach, “Anti-Semitism in the Dialectic of Enlightenment”, *New German Critique*, 2000)

18) 지그문트 프로이트, 황보석 옮김, 「억압, 증상 그리고 불안」, 『정신병리학의 문제들』, 열린책들, 273쪽

19) 아도르노 반유대주의론에서 불안 개념에 주목하는 연구가 아직 충분히 이루어지지 않았다는 점도 불안 개념의 선택에 주요한 동기를 제공한다. 하지만 지금껏 아도르노의 사상 전반과 불안 이론에 대한 연구는 종종 있어왔다는 것을 밝혀둔다. 가령, 알폰스 쾰너의 연구가 선구적이지만 그는 정신분석학적 불안 개념의 구체적인 체계를 누락하고 있다. (Alfons Söllner, “Angst und Politik. Zur Aktualität Adornos im Spannungsfeld von Politikwissenschaft und Sozialpsychologie”, Ludwif von Friedeburg and Jürgen Habermas(Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983) 이나라 루이사 마린의 연구는 프로이트 불안 개념을 본격적으로 다루었다는 점에서 주목할 만하다. 마린에 따르면 『계몽의 변증법』은 프로이트의 욕동이론의 주요 주제들을 수정 및 재구성하고 있으며, 특히 공포, 불안, 경악 등의 개념들이 『계몽의 변증법』의 정신분석학적으로 강화된 사회비판이론 속에서 중심적인 역할을 수행한다. 그녀는 『계몽의 변증법』의 전반부에서 프로이트 욕동이론이 수용되는 방식을, 프로이트의 「억압, 증상 그리고 불안」, 「쾌락원칙을 넘어서」 등에 나타난 불안 개념을 중심으로 분석한다. (Inara Luisa Marin, “Psychoanalysis and Critical Theory”, *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 2018, pp. 1238-1251)

없음” 혹은 “고통(Leiden)”의 표현이다.²⁰⁾ 그는 유대인 혐오를 ‘증상’으로 간주하고²¹⁾ 고통, 불안, 욕동의 짜임관계 속에 재구성함으로써 반유대주의 연구사에서 ‘주관성으로의 전회’를 이루어낸다.²²⁾ 아도르노의 전회를 이해하기 위해서 우리는 프로이트 정신분석학, 특히 불안 이론을 참고해야 한다.

하지만 여전히 반유대주의론에는 다른 과제가 남아있다. 그것은 반유대주의라는 사회현상이 1930년대 이후 양적, 질적으로 악화된 특수한 역사적 경위를 설명하는 일이다. 의식적 주체가 가진 무의식적 구조에 대한 해명만으로는 이러한 과제를 완수할 수 없다. 왜냐하면 프로이트적 도식에 따르면 혐오라는 증상과 불안의 구조는 인간의 무의식에 내재한 항상적인 조건이기 때문이다. 아도르노 반유대주의론이 단순히 정신분석학의 활용 사례에 그치지 않는 독창적인 이론으로 자리매김할 수 있는 지점이 여기에 있다. 그는 심리학 외부의 객관적인 요인을 고찰하고 이러한 요인은 혐오 정서의 심리 구조와 긴밀한 연관 속에 위치한다. 다른 각도에서 보면, 아도르노 반유대주의론은 정신분석학을 수용함으로써 주관적-심리적 영역에서 반유대주의의 본질을 발견하되, 이에 만족하지 않고 고통과 불안의 짜임관계로부터 발견되는 사회의 객관적-문화적 위력을 통찰한다. 아도르노의 주관성으로의 전회가 밝히고자 하는 것은 이처럼 혐오와 불안 정서에 내재한

20) DA, S. 204.

21) Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, S. 212. 테오도어 아도르노(1947), 김유동 옮김, 『계몽의 변증법』, 문학과지성사, 2001, 280쪽(앞으로 『계몽의 변증법』을 인용할 때는 DA로 줄이고 원서의 페이지 수(S.)를 표기한다. 필요한 경우 국역본(쪽)을 병기한다.). 이와 더불어, Theodor W. Adorno(1962), “Erziehung nach Auschwitz”, *GS 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II*, S. 676. (“Education after Auschwitz”, translated by Henry W. Pickford, Rolf Tiedemann(ed.), *Can one live after Auschwitz*, Stanford University Press, 2003, p. 21.) 참조. 반유대주의를 편집증, 공포증 등의 증상으로 바라본다는 것은, 반유대주의가 이해가 불가능하도록 임의로 발생한다는 것이 아니라, 반유대주의의 관찰가능한 증상들로부터 주체가 가진 무의식적인 의도와 목적을 파악할 수 있다는 관점을 드러낸다.

22) 아도르노 사상, 특히 미학에서 나타나는 주관적 경험에 대한 강조와 탈주관화의 경향 사이의 긴장에 대해서는 Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, Verso, 1990, p. 123-124 참조.

객관적인 역사의 저류인 것이다.

이러한 맥락에서 아도르노 반유대주의론은 “혐오가 번식하는 문화적 환경의 개선”, 즉 반유대주의 문화 비판을 전개한다.²³⁾ 반유대주의가 개인의 정신적 통합의 촉매로 기능한다고 할 때, 반유대주의 문화는 그러한 기능의 실제적인 기제들이다. 그것들은 특히 각 개인의 무의식적 증상 구조를 전용(轉用)하여 초개인적 목적에 동원한다는 점에서 반유대주의의 심리 구조에 근거하고 있다. 아도르노는 반유대주의 문화는 개별자에게 전체의 위력을 각인함으로써 고통과 증상조차 온전히 자기 것이라 주장하지 못하게 만든다. 반유대주의는 개인의 증상을 탈취한 사회적 지배의 산물인 것이다.

이 글은 아도르노가 스스로 자신의 반유대주의론의 목표라고 말한 ‘원(元)역사적-역사적’ 통찰이 무엇인지를 해명하고자 한다. 이를 위해 아도르노의 여느 글들과 같이 파편적이고 함축적인 그의 반유대주의론을 정신분석학적 해명과 문화비판을 두 축으로 일관성 있게 재구성한다. 이에 따라 본 논문은 다음과 같이 구성된다. I 장에서는 아도르노의 사회이론에서 프로이트 정신분석학을 수용하는 배경과 그 이론적 전제를 고찰한다. 특히 아도르노의 사회 개념 분석에 입각하여 사회이론에 심리학적 고찰이 포함되어야 하는 이유를 보인다. 이와 함께, 경제, 정치, 종교 등 사회과학적 범주들에 입각한 기존의 반유대주의 분석에 대한 아도르노의 견해를 정리한다. II 장에서는 아도르노가 프로이트의 불안 개념을 응용하는 방식에 주목하여 유대인 혐오에서 정신분석학적 불안이 수행하는 역할을 규명한다. 이에 앞서 19세기 이후 현대 실존주의 철학에서의 불안 개념을 분석하고, 이를 프로이트의 불안 개념과 비교하는 작업이 선행된다. III 장에서는 반유대주의의 문화적 토대에 대한 아도르노의 논의를 살펴볼 것이다. 이를 위해 그가 제시하는 문화의 개념을 정리하고, 문화산업과 프로파간다

23) Theodor Adorno et al., “Introduction to *The Authoritarian Personality*”, Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner(ed.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge: New York, 1989, p. 219.

에 대한 그의 비판적 논의를 고찰한다.

I. 아도르노 반유대주의론의 배경

1. 아도르노의 정신분석학 수용의 배경

1) 내적 자연의 지배와 문명공동체의 병리학

반유대주의는 유대인을 박해하는 가시적인 행위일 뿐만 아니라, 개인 심리부터 시대정신에까지 이르는 비가시적인 사태이기도 하다. 말하자면 반유대주의 현상이 정치적 실천으로 가시화되는 바탕에는 유대인에 대한 ‘싫음’의 감정이 놓여있다. 이것은 유대인에 대한 박해와 차별의 실천에 정신적 토대가 존재함을 의미한다. 아도르노가 반유대주의론에서 프로이트 정신분석학을 참조하는 것은 이 정신적 토대가 투명한 의식적 차원을 넘어설 가능성을 염두에 두기 때문이다. 예를 들면, 유대인 배척의 근거가 되는 ‘유대인은 불결하다’는 관념이 ‘불결한 것은 싫어하게 되기 마련이다’라는 간단한 심리학적 설명만으로는 이해될 수 없다. 그런데 여기서 사회문제를 논의할 때 개인의 심리에 대한 논의를 도입할 수 있는지의 문제가 불거진다. 그러므로 I 장에서는 아도르노가 자신의 사회이론 저술들에서 정신분석학에 관해 제시하는 견해를 살펴보고, 아도르노 사회이론의 심리학적 차원 및 이와 관련된 그의 이론적 방향성을 제시함으로써 이후의 논의를 예비하고자 한다.

『계몽의 변증법 *Dialektik der Aufklärung*』(1947)은 아도르노 사회이론의 원형에 해당하는 저술로 잘 알려져 있다. 이 책에서 아도르노는 파시즘적 전체주의를 비롯한 적대적 사회현실이 인류 역사의 발전과정에서 예외적인 임시 상태가 아니라, 계몽의 기획에 입각한 문명 발달의 필연적 귀결임을 논구한다. 아도르노에게 계몽(Aufklärung)이란, 주술 혹은 신화의 단계라고 일컬어지는 몽매한 무지의 상태를 벗어나 진보하려는 개인과 인류의 지향성 일체를 의미한

다. 그에 따르면, 계몽의 목적은 인간이 자연에 비해 갖는 탁월함을 실현하는 것이다. 이를 위해 계몽은 사실의 실증을 통해 지식을 확대하고, 지식의 힘으로써 이론과 삶의 영역 모두에서 비합리성을 제거한다. 이로써 계몽은 인간을 세계의 주인으로 세우고자 한다. “오늘날 우리는 한갓 우리 생각으로만 자연을 지배할 뿐 그 강압 아래” 있으며, “우리가 자연의 인도를 받아 발명에 전념한다면 실제로 자연을 지배할 수 있으리라”는 베이컨(Francis Bacon, 1561~1626)의 예측은 계몽의 목표를 단적으로 보여준다.¹⁾

하지만 인간은 계몽의 기획을 통해 한편으로는 스스로를 명백한 속박과 지배 아래로 밀어 넣는다. 이러한 역설적 결과가 아도르노가 ‘계몽의 변증법’이라는 개념을 제시하는 배경이 된다. 계몽은 예기치 않게 ‘신화’로 돌아가는 것처럼 보이지만 계몽 자체가 이미 ‘신화’였다. 합리적 사고로써 사물의 필연성, 인과성을 이해하고자 했던 인간은 스스로의 합리성에 의해 지배의 대상이 된다. 그에 따르면 인간이 계몽을 통해 자연으로부터 획득한 것은 “자연을 이용하여 자연과 인간을 지배하는 법”이다.²⁾ ‘계몽은 이미 신화였다’는 잘 알려진 슬로건보다 아도르노의 논점을 잘 보여주는 것은 이러한 서술이다. “자유의 영역에 대한 필연성의 관계는 한갓 양적인, 기계적인 것으로 머문다. 최초의 신화에서처럼 자연은 총체적으로 되고 (...) 자유를 흡수했다.”³⁾ 아도르노가 비판하는 ‘계몽’은 필연성의 양적 확장이 자유를 달성 시키리라는 믿음이다. 하지만 제약 없고 기계적인 필연성의 추구는 오히려 자유의 여지를 소멸시킨다. “사유는 수학, 기계, 조직 같은 물화된 형태로 그것을 망각하는 인간에게 복수를 하는데, 이러한 사유를 포기함으로써 계몽은 그 실현을 포기한다.”⁴⁾ 필연성의 양적 확장으로서의 ‘계몽’ 혹은 ‘물화된 사유’는, 인간을 주술적 속박으로부터 자유롭게 만든다는 의미에서의 계몽의 실현과는 차이를 갖는다.

1) DA, S. 20

2) DA, 위의 글

3) DA, S. 58.

4) DA, S. 58-59.

이 글에서는 전자의 의미에서의 계몽, 혹은 부자유로 귀결되는 계몽에 특히 주목한다. 아도르노의 계몽 비판은 계몽이 목적에 종속된 실용적 수단에 머문다는 점, 언어의 의미를 제거하고 형식적 논리로 중립화된다는 점 등 여러 방면으로 이루어지는데, 이 글은 그 중에서도 계몽과 ‘내적 자연’의 관계에 초점을 맞추고자 한다.

단적으로 말해, 계몽은 인간의 내적 자연의 통제를 수반한다. 내적 자연이란 “정동, 용기 그리고 마음” 혹은 “욕동”과 같이 본래적인 내면성을 아울러 일컫는다.⁵⁾ 내적 자연에 대한 ‘합리적 통제’가 이루어진 뒤에야 비로소 문명화된 자아가 탄생한다. 바꾸어 말하면, 내면의 통제가 인간이 계몽의 대가로 요구받는 내면의 희생이자 등가적 교환물이다. 내적 자연을 맹목적으로 따라간다면 인간은 퇴행적인 쾌락을 얻을 수 있지만 그러한 쾌락을 좇는 것은 주체의 자기보존을 방해하고, 주체가 외부자연에 대한 지배력을 확보하는 것을 지연시키기 때문이다.⁶⁾ 인간은 내적 자연을 제어하기 위해서 그것을 객관화한다. 주체의 주관적 충동과 감정을 자기 자신과 분리된 객체로 간주하는 것이다. 객관화는 자기반성이 가능해질 조건으로, 개인은 내적 자연에 대한 자기반성을 통해 그것의 목적과 가치를 판단하고 통제한다. 이로써 주체는 자기보존과 사물의 지배라는 계몽의 목적에 적합한 동일한 자아로 거듭날 수 있다.

하지만 아도르노는 객관화와 합리적 통제의 효과가 지배와 억압으로 귀결될 가능성을 제기한다. 인간이 내적 자연을 자기 자신과 분리하고 관리해야하는 이유는 자연의 주인이 되어 자유로워지기 위해서

5) DA, S. 65 각주 5. 『계몽의 변증법』에 따르면 오딧세우스(Odysseus)의 모험담은 주인공이 몽매한 신화적 상태를 벗어나 시민적 개인으로 거듭나는 과정으로서 계몽의 원형을 보여준다. 오딧세우스의 성숙한 자아는 내적 자연에 대한 지배에 의해 비로소 얻어지는 것이다. 아도르노는 이 새로운 자아가 내적 자연에 대한 처벌로써 생겼기 때문에 내면 깊숙이 불안에 떨고 있는 존재라고 말한다. 내적 자연의 지배와 처벌에 따른 불안의 생성이 바로 본 논문이 주목하는 계몽의 메커니즘이다.

6) Joel Whitebook, “The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis”, Fred Rush(ed.), *The Cambridge Companion To Critical Theory*, Cambridge University Press, 2006, p. 77.

이지만, 내적 자연을 관리하는 계몽의 원리에는 스스로를 지배와 억압의 대상으로 만들게 될 여지가 있다는 것이다. 주관적 충동에 대한 객관화가 지배로 강화될 경우, 개인은 진정한 계몽이 목표한 해방과 자유로부터 오히려 멀어진다.

‘합리적 통제’와 ‘지배와 억압’ 사이의 구분은 아도르노의 『계몽의 변증법』 및 프로이트 정신분석학 모두에서 공통적으로 중심적인 주제이다.⁷⁾ 아도르노에게서 내적 자연에 대한 일체의 통제를 지배와 구분할 수 없다고 말하는 것은 무리한 일반화로 보인다. 그럴 경우 우리는 내적 자연에 대한 어떠한 제재도 정당화할 수 없고, 도리어 ‘지배’를 무의미한 개념으로 만들어버릴 수 있기 때문이다. 지배에의 저항은 지배와의 관련 속에서 가능하다. 제시카 벤자민은 이를 다음과 같이 표현한다. “[지배에 대한] 저항이 위치하는 의식의 측면들—비판적 이성, 개인화, 울곧음, 궁극적으로는 저항 그 자체—은 권위를 내면화하는 과정과 묶여있다. 그 결과, 권위에 대한 거부하는 그에 앞서는 권위의 수용을 통해서만 일어날 수 있다.”⁸⁾ 벤자민이 이해하는 것처럼, 권위의 내면화 혹은 합리적 통제 자체를 거부하는 것은 권위에의 저항이나 자유로운 상태로 향하는 길이 아니다. 그렇기에 본 논문은 합리적 통제 자체를 비난하는 것이 아니라, 그것이 자기파괴적이고 그렇기에 비합리적인 지배로 ‘이행’ 혹은 ‘전환’되는 과정을 밝히는 데 초점을 둔다.

합리적 통제와 비합리적 지배 사이의 차이는 어디에 있는가? 이 차

7) Jessica Benjamin(1977), “The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology”, Jay Bernstein(ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*,(vol. III), Routledge, 1994, p. 139. 제시카 벤자민에 따르면, “의식적 자기통제와 억압 사이의 구분은 프로이트적 자아 분석에서 절대적으로 중심적”이다.(같은 곳) 프로이트와 마찬가지로 아도르노에게서도 이 구분이 중요한 이유는, 충동의 순전한 억압이 아닌 그것의 합리적인 수용에 이를 수 있는 비판적 능력이 충동 자체가 아닌 의식에 있기 때문이다. 하지만 의식적 자아의 기능은 자본주의 사회에 의해 박탈된다. 이것이 아도르노 사회심리학에서 보는 현상태의 가장 문제적 상황이다. 이를 두고 제시카 벤자민은 “합리성의 객관적 토대가 상실”되었다고 말한다.(같은 곳) 그 구체적 양상에 대해서는 III장 참조.

8) Jessica Benjamin, 위의 글, p. 132.

이, 달리 말해 합리성과 비합리성의 차이는 목적에 대한 질적 반성과 관련된다. 여기서 ‘질적 반성’이란 ‘수량화’와 대비되는 것으로서, 무언가를 ‘그것이 아닌 것’으로부터 구분함을 가리킨다.⁹⁾ 계몽의 목적은 개인이 자신의 자유와 주권을 실현하는 데 있다. 자유를 실현하기 위해서는 인간이 자신의 내적 자연과 적절한 관계를 맺는 것이 요구된다. 인간 혹은 자아는 자기보존과 규범에의 적응을 위해서 ‘부적절한’ 감정과 욕망을 제어해야하지만 이 제어는 조심스러워야 한다. 당연하게도, 내적 자연을 통제할지 여부를 결정하는 것은 각 개인이 지니는 삶의 목적이다. 이상적인 경우라면 내적 자연에 대한 통제는 고유한 인식적·실천적 목적에 대한 세분화된 반성을 통해서 이루어질 터이다. 나의 행복을 위한 것이 아니라면 통제는 중단되어야 한다. 이러한 통제는 계몽의 목적, 즉 자기보존과 적응을 통한 개별적 자유의 실현에 부합한다는 의미에서 합리적이고, 그러한 개인은 자율적이라고 할 수 있다.

하지만 이러한 합리적 통제의 ‘합리성’은 현실적으로 유지되기가 거의 불가능하다. 벤하비브(Seyla Benhabib)는 아도르노의 관점을 다음과 같이 설명한다. “현재의 사회적·역사적 환경에서 비억압적인 자아의 이상이 아니라 ‘자아 약화’, 즉 ‘수동적이고 원자론적인, 그리고 반사적인 행동으로의 주체의 전이’는 규범이다.”¹⁰⁾ 이는 개인의 내적 통제가 일견 개인 차원에서 산출된 전략에 따른 것 같지만, 사실은 그렇지 않다는 점에서 비롯한다. 개인은 자신의 내적 자연을 억압할 때 그 동기는 개인 외부의 위협으로부터 온다. 달리 말해 개인은 내적 자연을 통제할 것을 강요받는 것이다. 이 강요의 주체는 누구인가?

9) “지성은 단순히 결합, 즉 분산되어 있는 현상들로부터 그것들의 유개념으로 상승하는 것이 아니다. 지성은 구분하는 능력(Fähigkeit des Unterscheidens) 역시 요구한다. 이 능력이 없다면 사유의 종합 기능, 곧 추상을 통한 통일도 가능하지 않을 것이다. 같은 것을 총괄하는 일은 필연적으로 그것을 같지 않은 것과 분리하는 일(zu sondern)이다. 하지만 이는 질적인 것(das Qualitative)이다. 이 점을 사유하지 않는 사유는 그 자체가 이미 거세된 것이며 자신과 불확한다.” (“Qualitatives Moment von Rationalität”, ND, S. 53)

10) 세일라 벤하비브, 『비판, 규범, 유토피아』, 273쪽. 아도르노 발췌부분 번역 수정.

아도르노는 개인에게 “경제적 점유의 원칙이 인간학적인 것으로 되었을 때” 자아 약화 현상이 초래된다고 말한다.¹¹⁾ 그리고 “외부 자연만큼이나 내부 자연에도 폭력을 행사하도록 강요받는 분열된 주체는, 정서(Herz)를 인내함으로써 ‘처벌’하고, 앞날을 위해서 정서에 직접적인 현재를 불허한다.”¹²⁾ 강요에 의한 통제는 질적 반성과 거리가 멀다. 개인은 내적 자연의 면면을 성찰하여 계몽의 목적과 부합하는지를 평가하기보다, 어떤 욕망과 감정은 그 자체로 계몽에 해롭다고 여긴다. 이로써 통제는 계몽의 목적과는 무관하게 자동화된다. 목적을 반성하지 않는 자기통제는 곧 주체의 합리적 의식이 일부 파괴됨을 의미한다.¹³⁾¹⁴⁾ 이로써 합리적 통제는 비합리적 지배로 귀결된다. 이것이 내적 자연을 둘러싼 ‘계몽의 변증법’이다.

지금까지의 서술에서 알 수 있듯이, 내적 통제가 내적 지배로 이행 혹은 변질되는 과정은 개인과 사회의 관계에 대한 복합적인 이해를 요구하는 것으로 보인다. ‘비합리적 지배’에서의 경우, 어떤 욕구를 통제하는 일이 집단의 막연한 안녕에만 필요할 뿐 나 자신의 행복과는 무관해진다. 이 경우 개인의 주관적 충동은 개인의 것이 아니라 그/녀와 별개의 객체로 분리된다. 이러한 객관화 과정은 자아의 반성적 선택을 거치지 않고도 일어나며, 그렇기에 단자적 개인의 차원에서만 일어난다고 할 수 없다. 이에 대해서는 개인이 자기 행복의 추구를 순수하게 자발적으로 포기한다는 설명보다, 개인 외부의 사회가 개인의 의식에 집단의 유지라는 목적을 내면화시킨다는 설명이 설득력이 있어 보인다. 그러므로 개인은 사회와 구별되는 행위자이면서도, 사회의 일부로서 개인에게는 사회의 목적이 내재한다.

이를 달리 말해 자아 약화(Ich-schwäche) 현상이라고 한다. 자아 약화 현상은 바로 내적 자연에 대한 맹목적인 지배가 초래한 병리적 상태이다. 왜 병리적인가? 자아와 내적 자연 사이의 투쟁은 본래 개

11) ND, S. 273.

12) DA, S. 65, 각주 5.

13) Jessica Benjamin, 위의 글, p. 138.

14) Joel Whitebook, 위의 글, p. 77.

인이 자율적 개인으로 거듭나기 위해서 스스로 감당해야 할 절차이다. 그런데 지배하는 사회 아래서 자아는 욕망·감정을 사회의 보존이라는 목적에 따라서 통제하게 되고, 이로써 자신의 본연적 내면성을 비합리적으로 교란·왜곡하기 때문이다.

자아 약화 현상에 대한 아도르노의 서술은 그것이 갖는 효과를 겨냥한다. 그에 따르면 자아 약화는 정치적·도덕적인 허약성으로 나아간다. 『권위주의적 성격 *The Authoritarian Personality*』에서 그는 다음과 같이 말한다. “자아 약화는 보수주의와 권위주의를 수반하는 듯하다. 자아의 약화는 성격 내부에서 지속적이고 끈질긴 도덕적 가치의 집합을 수립할 능력의 결여로 나타난다. 명백히 이러한 사태가 바로 자기 자신 바깥에서 조직·조정을 해줄 대리인을 찾는 일을 필수적이게 만든다. 그런 외부적 대리인에게 도덕적 결정이 내맡겨질 때 이를 두고 양심이 외면화되었다고 말한다.”¹⁵⁾ 이처럼 아도르노의 사회이론은 사회적 현실에 나타나는 자기파괴적 징후들로부터 거꾸로 개인적 차원의 위기-약화된 자아-를 읽어낸다. 그는 정치와 윤리의 동요를 관찰·분석함으로써 피지배계급의 의식적·무의식적 무력감에 주목하고, 그러한 집단적인 병리적 상태에 천착하여 개별 주체가 경험하는 사회의 의식적·무의식적 지배를 파악한다. 아도르노에게 현대 반유대주의는 그러한 징후들 중 가장 시의적이면서도, 개인의 자기지배가 초래한 병리성을 현저하게 반영하는 전형적인 문제이다.

아도르노는 『계몽의 변증법』에서 반유대주의 문제의 특수한 면모를 정신분석학을 통해서 분석한다. 그는 반유대주의를 정신병리적 증상으로 간주하고, 정신분석학의 증상분석에 힘입어 그것의 비합리적인 메커니즘에 분석적으로 접근한다. 반유대주의라는 증상은 내적 자연에 대한 계몽 사회의 통제가 개인의 내면에서 맹목적인 지배로 전락한 결과로 이해될 수 있다. 그러므로 아도르노 반유대주의론이 정신분석학으로써 답하고자 하는 질문은 다음과 같은 것들이라고 할 수

15) Theodor W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, GS 9.1 *Soziologische Schriften II*, S. 202.

있다. ‘문명이 지배하고자 한 내적 자연이란 무엇이고 어떤 성격을 갖는지’, ‘내적 자연의 지배는 어떤 방식으로 일어나는지’, ‘내적 자연에 대한 지배의 결과는 무엇인지’ 등이 그것이다. 그러므로 아도르노 반유대주의론을 고찰할 때 우리는 그것을 그의 정신분석학 수용과 결부지어 살펴보아야 한다.

하지만 본 논문은 아도르노의 정신분석학 수용을 설명하기 이전에 아도르노와 프로이트 사이의 차이점을 지적하고자 한다. 이 차이점은 ‘문명공동체의 병리학(Pathologie der kulturellen Gemeinschaften)’이라는 프로이트의 용어으로써 뚜렷이 나타난다. 프로이트는 「문명 속의 불만」(1931)의 말미에서 “일부 문명이나 문명 시대-어쩌면 인류 전체-가 <신경증>에 걸렸다는 진단”을 내리려는 시도, 즉 “문명공동체의 병리학”의 가능성에 대한 물음을 회피할 수 없다고 말한다.¹⁶⁾ 그것은 달리 말해 개인이 아닌 문명 자체가 병리적 상태에 있다고 진단하고 그 해법을 모색하는 기획을 가리킨다. 프로이트는 이러한 기획에 큰 흥미를 보였으며 후대의 누군가가 그것에 착수하기를 기대한다고 말한다. 그리고 이 글은 아도르노가 프로이트의 이러한 기대를 예기치 않게 충족시킨다고 본다. 『계몽의 변증법』은 계몽의 퇴행적 성격을 고찰한다는 목표, 병리학적 용어 사용의 측면에서 ‘문명공동체의 병리학’이라는 프로이트의 기획에 부합하는 면모를 드러낸다. 이로써 필자는 아도르노에 앞서서 프로이트가 그와 유사한 사회이론적 목표에 흥미를 표했고, 아도르노 반유대주의론이 프로이트의 문명론과 무관하지 않다는 점을 강조하고자 한다.

하지만 ‘문명공동체의 병리학’을 둘러싼 두 이론가의 입장은 무관하지 않더라도 다분히 대조적이다. 프로이트는 문명이론에 증상과 진단

16) 프로이트(1931), 김석희 옮김, 「문명 속의 불만」, 『문명 속의 불만』, 열린책들, 2003, 327쪽. 프로이트는 1913년 『토텐과 터부』 이후로 원시 가족 형태, 종교의 성격, 역사적 인물의 정신역학, 사회와 문명의 본성과 운명 등에 대한 사변적 이론의 구성에 힘을 쏟는다. 1920년대 초 정신분석 이론의 이론적 개정을 완료한 프로이트는 그 이후 오래 전부터 관심을 가져온 문화의 문제에 천착한다. 『환상의 미래』(1927b), 『문명 속의 불만』(1930), 『모세와 유일신교』(1938) 등이 대표적인 결과물이다.

이라는 개념을 도입하는 문명의 병리학 기획에 신중해야 할 이유를 세 가지로 명시함으로써 그 자신은 그와 선을 긋는다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 문명이론과 정신분석학 사이에는 유사성만 있을 뿐, 개념이 탄생한 본래 영역을 떠나 다른 영역으로 그것을 이식하는 일은 위험하다. 둘째, 개인의 신경증을 진단하기 위해서는 정상적 대조집단을 필요로 하는데, 사회신경증의 경우 모든 구성원이 같은 병에 걸렸다는 진단이므로 대조집단을 발견할 수 없다. 셋째, 사회신경증에 대한 정확한 진단이 가능하더라도, 집단에 치료를 강요할 권한을 갖고 있지 않으므로 소용이 없다.¹⁷⁾

프로이트가 ‘문명의 병리학’ 기획에 반대하며 제시한 위의 세 가지 이유들을 검토해보자. 먼저 둘째 항목의 경우 프로이트의 주장대로 문명과 인류라는 거시적인 규모에서 비정상적인 상태를 진단할 때 실제로 동시대에 존재하는 대조집단을 설정할 수는 없다. 하지만 대조집단이 존재하지 않더라도 우리는 해당 집단의 병리적 상태를 인류 공통의 가치가 실현된 세계상에 입각해서, 혹은 역사적으로 존재했던 ‘정상적’ 삶의 형태에 비추어 현재의 병적 상태를 진단할 수 있다. 셋째 항목의 경우도 프로이트의 주장대로 문명공동체의 신경증을 ‘치료’하기 위해 집단 전체에게 강제할 수 있는 수단이란 존재하지 않는다. 하지만 치료수단이 존재하지 않는 것이 병적 상태의 진단을 내리지 못할 이유가 되지는 않는 것은 물론이거니와, 아도르노에 따르면 문명의 신경증과 편집증은 계몽의 자기반성적 인식을 통해 합리성과 계몽에 대한 새로운 긍정적 개념을 모색함으로써, 즉 철학적으로 해결할 수 있고 그래야 하는 종류의 것이다.

그러므로 프로이트가 ‘문명공동체의 병리학’에 대해 제시하는 반론 중 가장 근본적인 것은 첫 번째 항목인 것으로 보인다. 즉, 프로이트는 문명에 대한 이론과 개인 심리에 대한 이론이 단적으로 구분되기에 개념의 혼용이 불가하다고 본다. 이러한 관점은 두 이론가 사이에 놓인 한 가지 쟁점을 함축한다. 그것은 문명·사회에 관한 이론과 개인

17) 지그문트 프로이트, 위의 책, 326-327쪽

적 심리에 관한 이론, 달리 말해 사회학과 심리학 두 영역 사이의 경계에 관한 것이다. 흔히 심리학주의자라고 알려진 프로이트가 사회학과 심리학 사이의 경계를 고수하는 이 지점은 흥미롭다. 그러한 경계는 아도르노가 40-60년대에 걸쳐 천착한 사회-심리의 관계 문제와 연결되며, 또 프로이트 정신분석학에 대한 아도르노의 평가와도 관련된다. 다음 절에서는 아도르노가 사회와 심리의 문제와 관련하여 프로이트 정신분석학의 어떤 점을 수용하고 비판하는지, 그리하여 그의 사회이론이 제시하는 방법론은 무엇인지를 살펴보도록 하겠다.

2)프로이트 정신분석학 수용: 정신분석학적 사회심리학

이 글이 주장하는 바, 아도르노의 사회이론은 사회가 지닌 ‘증상’에 대한 비판적인 분석으로 이루어지는, ‘문명공동체의 병리학’의 한 가지이다. 아도르노는 프로이트의 입장과 달리 사회학과 정신분석학 사이의 일정한 교차를 요구한다. 『계몽의 변증법』 서문에서 아도르노는 전통적 분과영역들 사이의 구분을 지켜야 한다는 믿음을 고수하지 않고, 전통적 구분 자체를 회의적으로 고찰했다고 밝힌다.¹⁸⁾ 이러한 서술은 정신분석학에 대한 아도르노의 견해가 『계몽의 변증법』에서 개진될 것임을 짐작하게 한다. 이와 동일한 맥락에서 아도르노 사회이론 및 반유대주의론은 정신분석학의 영향을 받아서 사회의 개념 및 사회와 개인의 관계에 대한 관점을 형성한다. 그렇기에 이 절에서는 정신분석학에 대한 아도르노의 사회이론적 평가와 정신분석학을 전유하는 아도르노의 사회이론에 대해 설명한다.

정신분석학에 대한 아도르노의 평가는 이중적이다. 한편으로 그는

18) “우리는 우리의 작업을 분과학문들의 범위 내에서 또는 이들을 비판적으로 다루는 과정 속에서 수행할 수 있으리라 믿었다. 최소한 주제 면에서 보아 우리는 전통적인 분과영역들, 즉 사회학·심리학·인식론을 유지해야 했다. 하지만 우리가 여기 묶어놓은 단상들은 그러한 믿음을 포기했어야만 했다는 것을 보여준다.” (DA, S. 11.)

정신분석학이 그 자체로 사회를 총체적으로 이해하는 데 필수적인 틀이라고 본다. 그에 따르면, “사회적 결정요인의 인식과 대중 속에 지배적인 욕동구조의 인식의 융합(Zusammenspiel)은 총체성의 응집(Zusammenhalt)에 대한 완전한 통찰을 약속한다.” 위의 두 가지 ‘인식’ 중 후자가 바로 정신분석학을 지칭한다. 정신분석학 혹은 분석적 심리학은 “객관적인 비합리성의 주관적 조건들을 진지하게 탐구하는 유일한 학문”으로 평가된다.¹⁹⁾ 이처럼 아도르노가 보기에 정신분석학은 의식적 주체의 심층적인 내면을 규명하기에 사회이론을 결정적으로 보완할 수 있는 가능성을 지닌다. 이때 ‘주관적 조건들’을 탐구해야 하는 이유는, 앞 절에서 살펴본 바로는, ‘비합리적 지배’의 메커니즘이 개인의 내면에까지 뻗어있기 때문이다.

하지만 사회이론이 정신분석학을 요청하는 것은 현실의 상황보다 더 근본적인 이유 때문이다. 이는 아도르노가 말하는 사회의 개념 자체에서 찾아볼 수 있다. 아도르노에 따르면 엄밀한 의미에서 사회는 곧 사회화(Vergesellschaftung)의 계기를 말한다.²⁰⁾ 사회화의 계기란 사회를 사회적인 것으로 만드는 동적 요인으로서, 개인과 개인 혹은 개인과 전체 사이에 존재하는 “기능적 연관관계”를 가리킨다.²¹⁾ 아도르노의 이러한 사회 개념은 사회에 관한 순수하게 객관적인 혹은 사물화된 이해를 거부한다.²²⁾ “사회는, 본질적으로 과정이다. 사회의 운

19) Theodor W. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, S. 42.

20) 테오도어 아도르노, 『사회학 강의』, 68쪽. (제4강)

21) 테오도어 아도르노, 위의 책, 69쪽. (제4강) 단, 여기서 아도르노는 ‘사회가 추상적인 개념일 수 없고, 구체적인 개개의 (교환)관계에 머문다’는 유명론적인 혹은 환원적인 주장을 하는 것이 아니다. 아도르노의 사회 개념은 “‘모든 것은 모든 것과 연관되어있다’는 진부함”에 빠져있으며 나쁜 의미에서 ‘추상적’이라는 혐의로 비판을 받은 바 있다. 하지만 『사회학 강의』에서 스스로 변호하듯, 아도르노는 분명 사회에 대한 ‘추상적인’ 개념을 말하고 있다. 다만, 그것은 사회가 무엇인지를 이론가의 자의 속에서 서술한다는 의미에서 ‘추상적’인 것이 아니다. 오히려 그는 사회라는 개념에 개인들 사이의 교환이 핵심적이며, 이 교환에는 추상의 ‘작용’이 내재되어 있음을 지적한다. (『사회학 강의』 제 4강 참조)

22) 이와 같은 맥락에서 제시가 벤자민의 글에 따르면, 인간이 빈 슬레이트(blank slates)이고 사회가 거기에 스스로를 새겨넣음으로써 자아가 발달하는 것이 아니다. 사회가 먼저 존재하고 인간이 그로써 일방적으로 형성되는 것이 아니라는 의

동법칙들은 사회로부터 끄집어내서 준비된 불변요소로서 사회에 대해 이보다 더욱 많은 것을 말하고 있을 뿐이다.”²³⁾ 가령 ‘한국 사회’, ‘미국 사회’, ‘수렵·채집 사회’와 같은 용어들에서 나타나는 사회는, 개인 사이의 연결성의 계기를 제거하고 그와 독립된 고차적인 ‘불변요소’로 굳어진 결과물이다. 이것은 사회 개념의 진정한 대상인 개인의 계기가 누락되었음을 의미한다. 더불어, 사회는 개인을 통해 매개되어서만 그 모습을 드러낸다. 사회가 개인의 관계로써만 실현되며 개인과의 접점에서만 경험되기때, 사회 개념은 개인적 관계성이라는 대상을 통해서만 형성된다. 그러므로 그것은 개인적 매개를 통해서 기능적으로 이해가능하다.

사회 개념에 대한 아도르노의 이해는 이처럼 동태적일 뿐 아니라 비판적이기도 하다. 이것은 사회가 본래 “모든 개인에게 일차적으로 비동일자로서, ‘강압’으로서 엄습”한다는 것을 인식함을 의미한다.²⁴⁾ 이것은 사회가 본래 개인적이라는 것과 상반되는 언급으로 보이기도 한다. 앞에서는 사회가 개인이 맺는 관계를 반드시 함유한다고 말했지만, 여기서는 사회가 개인에게 “비동일적인 것”으로 수용된다고 말하고 있기 때문이다. 바로 여기에 아도르노 사회 개념의 독특성이 있다. 정작 개인에게 사회는 “이해불가능한 것(Unverstehbare)”으로 받아들여진다. 왜냐하면 개인이 사회의 본질에 해당하는 ‘사회화’ 혹은 ‘사회적 사태’를 단수적 행동이나 몇 가지 이념형들로 환원하여 이해할 수 없기 때문이다.²⁵⁾ 달리 말해, 개인은 사회라는 사태를 자신에게 어떤 측면에서든 동일한 무엇으로 이해하지 못하고 그것의 총체성을 체험할 뿐이며, 이 체험은 돌발적인 충격과 강압의 체험과 같다.

미이다. 오히려 인간 및 그 욕동(내적 자연)이 대상을 필요로 하는 상호주관적인 성격을 가지며, 사회는 상호주관적 경향성이 외면화(externalize)된 결과로 보아야 한다. 그리고 사회이론의 문제는 그러한 외면화를 파악할 수 있는 대상과 방식이다. (Jessica Benjamin, 앞의 글, p. 136)

23) Theodor W. Adorno, “Gesellschaft”, GS 8, S. 5. (『사회』, 『사회학 논문집 I』, 9쪽)

24) Theodor W. Adorno, “Gesellschaft”, GS 8, S. 12(『사회』, 『사회학 논문집 I』, 14쪽)

25) Theodor W. Adorno, 위의 글.

그런 점에서 사회는 강압적 성격을 지닌다.

정리하자면, 사회란 개인으로 구성되면서도 개인에게 강압으로 다가온다. 아도르노에 따르면 이러한 개념을 확립하는 것은 프로이트 정신분석학이 외상 개념을 경유함으로써 가능하다. 이와 관련된 아도르노의 정신분석학에 대한 견해는 「수정된 정신분석(die revidierte Psychoanalyse)」(1952)에서 주로 전개된다. 이 글에서 아도르노는 수정주의 정신분석학에 맞서 정통 프로이트 정신분석학을 옹호하는데, 그 과정에서 그는 정신분석학이 사회의 개념적 실체에 대한 이해를 확장하는 데 기여할 수 있는 바를 제시한다.

기본적으로 프로이트 정신분석학에서 개인의 정신은 사회로부터 받는 손상과 충격으로써 형성된다. 그러한 손상·충격은 무의식적인 것이기에 ‘어떤 종류의 심리적 충격은 곧 어떤 성격을 형성한다’ 따위의 직접적인 연관짓기가 가능하지 않다. 달리 말해 개인은 자신을 둘러싼 사회라는 환경을 불완전한 이해 속에서만 체험한다. 반면 1950년대 미국의 수정주의 정신분석학자인 캐린 호나이(Karen Horney)는 프로이트의 무의식이론을 거부하고 새로운 성격이론을 제시했다. 먼저 그녀는 성격의 형성에 있어서 5세 이전 유아기의 체험에 특별한 이론적 비중을 두는 프로이트의 관점을 기계적이고 진화론적이라고 비판한다. 오히려 개인의 성격은 유년기 이후의 경험까지도 지속적으로 반영한다는 것이 호나이의 견해이고, 이로써 그녀는 개인 성격구조의 연속성을 주장한다. 또한, 그녀는 성격의 형성과정에서 문화와 환경(Milieu)이 갖는 역할에 큰 비중을 두고, 개인은 이 환경으로부터 돌발적인 ‘손상과 충격’보다는 균일한 ‘영향’을 받는다고 완화하여 이해했다. 그리하여 개인의 성격구조가 집단·사회와의 동등한 상호작용 속에서 점진적으로 형성된다고 보았다.

하지만 아도르노는 호나이의 견해를 강하게 비판하며 프로이트 정신분석학의 기존 견해를 재차 강조한다. 호나이에 대한 비판은 그녀가 궁극적으로 개인과 사회의 비대칭적 관계를 은폐한다는 점에 기초한다. 앞서 보았듯이 사회는 개인에게 이해불가능한, 비동일적인 강압

과 충격의 메커니즘으로 체험된다. 이것은 달리 말해 사회가 개인에게 외상적 체험의 대상임을 가리킨다. “사회는 본래 상처를 가하는 형태로 개인에게 관철”되므로, “성격은 (···) 오직 고통 아래서만 통합되는 상처들(Narben)의 체계”이다.²⁶⁾ 하지만 아도르노에 따르면 호나이의 견해는 외상 없는 이상적 사회를 전제한다. 그녀가 손상보다 영향이라는 중립적인 단어를 선택하여 사회를 기술하는 것 또한 그 강압을 무비판적으로 순화하는 결과를 낳는다. 이에 더하여, 아도르노에 따르면 사회는 개인에게 연속적으로 혹은 모든 시점에 균일한 무게로 경험되지 않으므로, 그는 성격구조의 연속성이라는 호나이의 전제가 허위적이며 개인과 사회 사이의 조화와 화해가능성을 과대평가하게 된다고 비판한다.²⁷⁾ 또한 호나이는 유년기 이후에도 성격구조를 결정할 새로운 경험이 가능하다고 본다는 점에서 유년기 체험을 각별하게 여기는 프로이트와 차이를 갖는데, 이러한 호나이의 견해는 ‘새로운 것이 어느 때나 가능하다’는 신화적인 믿음에 기대고 있다. 아도르노에 따르면 후기산업사회의 대량생산체제는 모든 사물이 상품으로 포섭되고, 상품화 가능하다는 것은 그것이 복제, 반복될 수 있음을 함축한다. 반면 ‘새로움의 가능성’에 대한 호나이의 믿음은 이러한 객관적 현실과 괴리되어있는 셈이다.

이와는 반대로, 아도르노가 보기에 프로이트의 이론은 사회의 강압적 성격을 비판적으로 인식할 토대를 마련한다. 프로이트 정신분석학의 사회이론적 잠재력은 내용의 차원을 넘어선다. 그것은 일종의 실천(praxis)이다. 이는 정신분석학이 실제 치료에 사용되는 기술이기도 하다는 의미가 아니라, 그것이 사회와 문명의 실재를 반영하는 현실적 산물이라는 것이다. 달리 말해 정신분석학은 문명의 모순과 적대

26) Theodor W. Adorno, “Die Revidierte Psychoanalyse”, *GS 8*, S. 24 (「수정된 심리분석」, 『사회학논문집 I』, 31쪽)

27) Theodor W. Adorno(1946), “Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis”, Wolfgang Bock, *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, 2018, S. 627-628. 「사회과학과 정신분석학에서의 사회학적 경향들」이라는 제목의 이 발표문은 후에 독일어로 번역되어 「수정된 정신분석」이라는 제목으로 바뀌어 수록된다.

를 거짓된 화해 없이 체화하는 이론이라는 점에서 그 자체로 “문명에 대한 고발”이다.²⁸⁾ 이러한 평가는 정신분석학의 개인주의적 성격으로써 뒷받침된다. 정신분석학은 철저하게 고립된 원자적 개인을 중심으로 한다. 프로이트는 호나이와 같이 욕동의 원인을 환경으로 돌리지 않고, 궁극적으로 개인 내부의 성적 에너지가 빛는 갈등이 개인의 성격 및 사회와 문화를 결정한다고 본다. 아도르노는 이것이 개인을 고립시키는 사회의 경향성을 충실히 반영한 결과라고 본다. 다시 말해, 프로이트의 이론은 개인들이 이어지기 어려운 간극에 의해 분리되어 있다는 사회적 현실과 상응한다.²⁹⁾ 이 점에서 프로이트는 이러한 역설 속에서 “사회화의 본질”을 도출한다.³⁰⁾

아도르노가 프로이트의 “심리학적 원자론”으로부터 이처럼 사회비판적 잠재력을 읽어내는 부분은 상당한 독창성을 지닌다.³¹⁾ 원자적 개인에 주목할수록 그것의 사회적 부정성을 읽을 수 있게 된다는 아도르노적 해석의 토대는 다음과 같은 문장에서 찾을 수 있다.

사회적 법칙을 심리학적 발견들로부터 “추정”할 수는 없지만, 그 반대편에 있는 개인은 단순한 심리학의 개인 및 기체(Substrat)가 아니다. 오히려 개인은, 개인이 합리적으로 행동하는 한, 그/녀에게 각인되는 사회적 규정들의 담지자(Träger)이다. 비합리성의 영역인 개인의 “심리(Psychologie)”는 합리성(ratio)에 못지않게 사회적 계기들을 다시 참조하게 한다. 개인들의 구체적 차이들은 인간의 자유의 암호들이기도 하지만 사회적인 강압의 흔적들이기도 하다.³²⁾

28) Theodor W. Adorno, “Die Revidierte Psychoanalyse”, *GS 8*, S. 40 (「수정된 심리분석」, 『사회학 논문집 I』, 51쪽)

29) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 35(「수정된 심리분석」, 『사회학 논문집 I』, 45쪽)

30) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 24.

31) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 35.

32) 테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 『사회학 논문집 I』, 63쪽, 필자의 번역 수정.

위 인용문에 따르면 합리적 개인은 그 자체로 당연한 것이 아니라 형성된 결과물로서, “사회적 규정들”이 작용한 결과이며 “사회적 강압의 흔적들”을 지니고 있다. 그렇기에 개인의 정신이 아무리 닫혀있는 것으로 보이더라도 여기에는 사회의 강압이 틈입해있다. 그렇기에 아도르노는 다음과 같이 평가한다. “프로이트가 정신의 유기적 구조에 관한 신화를 깨뜨린 것은 그의 가장 위대한 공적에 속한다.”³³⁾

지금까지 살펴본 아도르노의 사회 개념 이해로부터 사회이론에 대한 이해를 도출할 수 있다. 아도르노에게 사회를 이해한다는 것은 그것이 개인에게 가하는 강압을 인식하는 것이다. “사회는 그것이 고통을 주는 곳에서 직접적으로 지각가능해진다.”³⁴⁾ 이때 ‘고통’의 의미는 주의 깊게 이해되어야 한다. 사회는 낯선 개인들이 서로를 ‘견디고’, ‘참아야’ 성립한다. 한 개인이 다른 개인의 존재를 용인하고 감수하는 것이야말로 사회가 이루어지는 토대이다. ‘고통’이란 이러한 ‘견디고’와 ‘참음’, ‘용인’과 ‘감수’라는 개인적 계기를 가리킨다. 아도르노는 이 ‘고통’을 구체적으로 예시한다. 가령, 개인이 구직에 실패하거나, 돈을 빌려야하지만 거절당하는 경우가 그것이다. 이 경우 사회는 이 개인을 ‘견디거나’ ‘참기’를 거부하는 셈인데, 이처럼 사회가 나를 ‘감수’하기를 거부할 때 비로소 나는 사회의 본질을 지각한다. 사회는 본질적으로 개인들이 서로를 ‘견디는’ 혹은 서로로 인해 ‘고통받는’ 것에서 비롯하는 실체이다. 요컨대 사회는 개인의 고통을 요구한다.

이러한 사회 개념은 대상을 중립적으로 지시하는 것이 아니라, 사회의 이상적 가능태와 비(非)이상적인 현상태 사이의 간극을 함축한다. 전자와 후자 사이의 차이가 바로 개인적 고통의 유무에 있다. 질리언 로즈(Gillian Rose)에 따르면 사회 개념의 이러한 이중성은 아도르노에게서 ‘개념’이라는 용어가 갖는 독특한 의미에서 기인한다. 아도르노의 “비동일적 사유”에서 개념(concept)이란 대상과의 직접적 대응·동일시를 넘어서, 그 대상의 ‘참된’, ‘이상적’ 상태(및 그 상태가 실현

33) 테오도어 아도르노, 「수정된 심리분석」, 『사회학 논문집 I』, 32쪽. 번역 수정.

34) 테오도어 아도르노, 『사회학 강의』, 84쪽(제5강, 영역본 p. 36)

되지 않았음)를 가리킨다. 이 점에서 아도르노의 개념은 범례적(paradigmatic)이고 실용적일 뿐만 아니라 유토피아적이다.³⁵⁾ 사회의 개념은 고통에 찬 현재뿐만 아니라 고통이 사라진 이상적 상태를 함께 내포한다. 그렇기에 고통은 사회가 합리적인 공존에 이르렀는지 혹은 개인에게 지배와 강압으로 지각되는지를 구분하는 척도이다. 사회 개념에 대한 비판적 인식이란 곧 그것이 야기하는 고통의 인식이다.

하지만 아도르노가 정신분석학에 부여하는 사회이론적 함의는 프로이트의 이론 자체와 분명 구분되어야 한다. 아도르노가 보기에 오히려 프로이트는 개인의 차원을 상회하는 정신분석학의 잠재력을 인식하지 못했다. 프로이트는 오히려 정신분석학의 적용을 ‘본연의’ 영역인 개인 심리 차원에만 국한하고자 했고, 그로부터 학제적인 함의를 도출하는 데 소극적이었다.³⁶⁾ 프로이트가 「문명 속의 불만」에서 ‘문명 공동체의 병리학’ 기획에 주저한 것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 아도르노는 정신분석학의 개인주의적 성격으로부터 적극적으로 사회이론적 함의를 도출하는 반면, 그가 보기에 프로이트는 사회학과 심리학 사이의 통상적인 학문 분업에 순응한다.³⁷⁾ 프로이트의 그러한 순응은 결국에는 후기에 이르러 “사회 전체의 비합리성에도 불구하고

35) Gillian Rose(1976), “How is Critical Theory Possible? Theodor W. Adorno and Concept Formation in Sociology”, Jay Bernstein(ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*,(vol. III), Routledge, 1994, pp. 155-156.

36) “나는 내가 <세계관>의 구성에 완전히 불편부당하지 못하다는 점을 고백해야겠다. 세계관을 구성하는 일은 철학자들, 모든 주제에 관한 정보를 제공해주는 여행 안내서 같은 것이 없으면 삶의 여행을 할 수 없다고 생각하는 것이 분명한 사람들에게 맡겨져야 할 것이다. 철학자들이 자기네들은 더 고차원적인 것을 다룬다는 생각으로 우리를 앞잡아본다면 그들의 경멸을 겸허히 받아들여야 하자. (...) 그런 <인생 지침서>는 곧 시대에 뒤떨어질 것이고, 그런 책이 다시 찍혀나올 수 있도록 해주는 것은 바로 우리의 근시안적이고 편협하고 남을 의식하는 연구 덕분이며, (...)” (『억압, 증상 그리고 불안』, 218쪽)

37) “다시 프로이트로 돌아오자면, 프로이트 심리학에서 특징적인 것은 순수하게 내적인 연결성을 통해서 지속적으로 사회적 개념들과 직면한다는 점입니다. 이것은 프로이트 심리학이 분업에 기초하여, 사회학자들에게 흔히 드러나는 것과 아주 흡사한 강박 때문에 이 분업을 존중하도록 되어있기 때문입니다.” 테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 『사회학 강의』, 244-245쪽(제13강; 영역본 pp. 110-111).

완전히 통합된 성숙한 자아들이 성취될 수 있다는 가정”으로 나아간다.³⁸⁾ 이 점만은 아도르노의 비판을 초래한다. 그가 보기에 프로이트 정신분석학은 사회적 병리현상을 각 개인의 무의식적 메커니즘에 입각해서 ‘치료’하고자 한다. 그리하여 개인 무의식 차원에서의 정신분석치료를 통해 사회적 모순의 해결을 시도한다. 아도르노에 따르면 이러한 시도의 기저에는, “충동에 대한 부르주아적 경멸에 동의”하는 관점과, 치료를 통해 개인을 “광기에 찬 전체”로 되돌려보내면 개인과 사회 사이의 간극이 화해될 것이라는 믿음이 놓여있다. 달리 말해 정신분석학은 “사회적인 원동력들을 심리적인 원동력 즉 표면적인 자아심리학의 원동력으로 변조”시킨다.³⁹⁾ 이처럼 정신분석학은 심리학에 배타적인 우위를 부여하기 때문에 적어도 그 의도에 있어서는 사회학과 심리학의 분할을 한층 강화한다.

하지만 사회는 개인과 변증법적 관계에 놓여있다. 이 관계가 ‘변증법적’인 이유는 사회는 개인에게 이해불가능한 강압적 힘으로 체험되지만, 정작 사회 개념은 개인에 의존하여 인식되기 때문이다.⁴⁰⁾ 아도르노의 변증법적 사회 개념은 더 나아가 사회이론의 이념을 결정한다. 그는 사회와 개인의 관계에 근거하여 프로이트가 고수했던 사회학과 정신분석학의 분리를 거부하고, 사회이론은 개인 내면에 일어나는 고통을 분석함으로써 그 기저에 놓인 사회의 위력을 파악해야만 한다고 주장한다. 달리 말해, 사회이론은 개인적 체험에 대한 미시적인 분석으로부터 전체로서의 사회의 개념을 탐구한다. 사회는 개인을 지배하는 위력적인 존재이지만 그 자체로는 개념화될 수 없고, “객관적 합리성의 책임자(Funktionär)”로서의 개인이라는 매개를 요구한다.⁴¹⁾ 그러므로 사회이론은 개인의 체험, 특히 심리적·신체적인 고통

38) 마틴 제이, 앞의 책, 125쪽.

39) Theodor W. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, S. 58(「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 『사회학논문집 I』, 국역본 75쪽)

40) 테오도어 아도르노, 『사회학 강의』, 88쪽(제5강)

41) Theodor W. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, S. 56(「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 『사회학논문집 I』, 71쪽).

과 충격의 체험을 고찰함으로써 사회라는 객관적 실체의 본성을 이해한다.

이러한 사회이론적 방법론을 아도르노는 ‘정신분석학적 사회심리학’이라고 한다. “정신분석학적 사회심리학의 임무란, 먼저 사회적 과정에서 개별성을 추상한 뒤 그것이 어떻게 사회적 과정에 의해 외부적으로·실제로 주도되었는지를 보이기보다, 이른바 성격의 심층 메커니즘 내에서 근본적인 사회적 힘들을 발견하는 일일 것이다.”⁴²⁾ 정신분석학적 사회심리학으로서 사회이론은 사회의 개념이 가리키는 대상이 무엇인지를 이해하고 비판적으로 고찰한다. 그 대상이란 사회 전체와는 구분되는 개별 인간들이고, 사회이론은 개인 층위에서 지배와 억압의 상흔을 발견한다. 정신분석학적 사회심리학은 ‘문명공동체의 병리학’에 반대하는 프로이트의 심리학주의적 사회이론⁴³⁾ 및 경제학에 결정적인 이론적 비중을 두는 마르크스주의적 사회비판과 구별된다. 이러한 틀에 입각하여 아도르노의 반유대주의론은 반유대주의 현상이 나타나는 개인의 차원에서부터 그 현상 자체의 윤곽을 파악해가며, 전체로서의 사회를 개인 내면의 적대성으로부터 내재적으로 규명하려는 목표를 갖는다. II장에서 살펴볼 혐오와 불안 정서에 대한 미시적 고찰도 이러한 목표를 향해 있다.

2. 반유대주의의 비(非)심리학적 설명과 한계

42) Theodor W. Adorno(1946), “Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis”, Wolfgang Bock, *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, 2018, S. 630

43) 심리학주의(Psychologismus)란, “개별적인 자발성으로부터 벗어나 추상적 주체 사이에 달려있는 과정들을 정신(Seele)으로 설명하는 것”을 가리킨다. 즉, 개인의 자의와 선택의 영역을 벗어나는 사회적·추상적 현상을 개인적 정신 혹은 심리의 방법론으로 설명하는 것을 말한다. (Theodor W. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, S. 56; 「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 71쪽) 아도르노의 설명에 따르면 프로이트의 정통 학설에서 심리학주의는 지배적으로 나타난다(같은 글, 국역본 66쪽). 정신분석학의 심리학주의적 성격은 그것이 사회적 병리현상에 대해 제시하는 해결방식에서 특히 드러난다.

1) 반유대주의에 대한 비심리학적 설명들

서론에서 이야기했듯이 호르크하이머와 노이만 등이 제시한 1920~30년대의 대표적인 반유대주의론은 일반적으로 마르크스주의의 영향을 받은 비심리학적 관점이 주를 이루었다.⁴⁴⁾ 이러한 관점은 반유대주의가 합리적 목적에 따른 외부의 조종의 결과라고 본다. 아도르노 반유대주의론은 이전의 경향과 벗어난다고 볼 수 있다. 이 절에서는 아도르노가 제시하는 반유대주의에 대한 경제적·정치적·종교적 설명들을 소개하고, 그가 이 설명에 대해 나타낸 견해를 살펴보고자 한다. 이 설명들은 『계몽의 변증법』 「반유대주의의 요소들」의 전반부에 배치되고, ‘정신분석학적 사회심리학’이 본격적으로 시작하기 전 그것을 예비하는 성격을 갖는다.

먼저, 아도르노는 오늘날의 반유대주의를 파시즘적 반유대주의와 자유주의적 반유대주의로 구분한다. 파시즘적 반유대주의는 민족성에 기반한 무조건적 탄압이다. 파시즘적 반유대주의자들은 유대인에 대한 무차별적인 증오와 편견을 나타내는데, 이들은 유대민족이 “부정적 원리”이자 “반(反)종족”이고, 유대민족을 절멸시키는 것이 세계의 행복을 좌우한다고까지 생각한다.⁴⁵⁾ 파시즘적 반유대주의자들은 반유대주의적 운동으로부터 어떠한 이익도 얻지 않았는데, 이것은 역설적으로 조건 없고, 더욱 절대적인 지배를 의미했다. 다른 한편, 자유주의적 반유대주의는 ‘조화로운 사회’의 이념을 지키고자 하는 ‘합리적’ 지배형태이다. 자유주의적 반유대주의자는 사회의 조화라는 이념을 ‘도래할 이상’이 아닌 ‘이미 실현된 상태’라고 단정한다는 점에서 오류를 저지른다.⁴⁶⁾ 그리하여 그들은 유대인에게 귀속되는 ‘독특한’ 성질들이 곧 제거되고, 유대인들이 나머지 사회구성원들과 유사해져서

44) Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, 2014, pp.43-53 참조.

45) DA, S. 192.

46) DA, S. 193.

사회에 조화롭게 편입되리라고 여긴다.⁴⁷⁾ 그렇기 때문에 그들은 ‘유대인적인 것’의 제거를 자기동일적 사회의 형성과 강화를 위해서 아직 통합되지 않은 부분을 통합해나가는 합목적적 작업으로 생각한다. 결국 자유주의적 반유대주의는 사회의 현상태에 대한 맹목적 옹호로 귀결된다. 이러한 구분은 당시 통용되던 이분법을 염두에 두고 있다. 가령, 앞서 언급했듯이 프란츠 노이만은 반유대주의를 전체주의적인 것과 그렇지 않은 것으로 구분하고, 이를 각각 비합리적/합리적 현상으로 생각했다. 반면, 아도르노는 비합리적/합리적이라는 구분을 수용하지 않는데, 왜냐하면 ‘합리적’이라고 하는 반유대주의 현상의 경우에도 근거 없이 유대인을 인간이 아닌 악귀로 간주하고 ‘조화로운 사회’와 대비시키는 자의적인 사고과정을 포함하기 때문이다.

이와 같이 현대 반유대주의 현상을 두 가지 유형으로 분류하여 제시한 아도르노는 반유대주의 현상에 대한 사회과학적 설명방식들을 분석한다. 먼저, 정치적 측면에서 보자면, 반유대주의는 통치자들이 시민들의 집단적 분노를 배출시키는 출구이다. 시민들은 국가의 통제 아래서 살아가면서 분노를 축적한다. 통치자들은 유대인에게 분노를 유도함으로써 그러한 분노가 체제를 위협하지 않도록 조절한다. 이러한 관점에서 볼 때 반유대주의는 일종의 기분전환으로 기능하고 지배를 위한 합목적적 수단의 성격을 띤다. 이때 특히 유대인이 ‘과녁’으로 선택된 이유는 유대인들의 변화된 지위 때문이다. 대부분의 사람들이 보편적 인권과 행복이라는 자유주의적 약속이 거짓임을 예감하고 있던 반면에, 유대인은 18세기부터 점진적으로 일어난 유대인 해

47) 가령, 중세 이후 반유대주의 선전에서는 유대인이 “스며나오는 점액성을 지닌 여성처럼 혐오스러울만큼 유동적이고 끈적이며, 연하고 잘 스며드는 존재로” 그려졌고, 이런 이미지는 19~20세기에까지도 존속·확장되어 근대에는 “건강한 독일인 남성의 깨끗한 몸 내부에 있는 더러운 기생충처럼” 여겨졌다. 또한 19세기 이후 일군의 유사과학적 문헌들은 발과 코 등 유대인에게 도드라진 신체적 특성들이 불쾌감을 유발하는 것인 양 기술했다. 특히, 그것들은 유대인의 가장 특징적인 신체부위로 여겨진 코를 동물성이나 여성성과 널리 연관지었다. 후각은 감각 중에서도 가장 동물적인 것으로 여겨졌고, 여성의 몸·체취·체액 등은 유대인과 마찬가지로 혐오감을 주는 속성-유약함, 끈적거림, 유동성, 악취, 오염과 불결-과 결부되었기 때문이다. (마사 너스바움, 조계원 옮김, 『혐오와 수치심』, 200-208쪽 참조)

방으로 인해 정치적 자유주의의 가장 눈에 띄는 수혜자로 나타났던 것이다.⁴⁸⁾ “기만당한 대중은 계급이 있는 한 행복의 약속이 적어도 보편적 약속으로서 거짓말이라는 것을 어렵잖이나마 예감하기 때문에 분노를 터뜨린다. (….) 대다수에게 행복이 거부당하고 있음에도 불구하고 어디선가에서는 실현되고 있는 것처럼 보일 때 그들은 행복에 대한 동경을 재차 억압해야만 한다.”⁴⁹⁾ 아도르노는 정치권력자들이 행복에 대한 “동경”의 좌절에 따른 시민들의 무력감을 자극하여 유대인에 대한 공격성으로 전환한 것이라고 분석한다.

둘째, 경제학적으로 보아 반유대주의는 생산 부문에서의 지배의 은폐라는 목적을 갖는다. 자본주의 체제 아래서 자본가는 노동자들에게 생산적 노동을 강요한다. 그런데 노동자들은 그러한 강요의 책임을 유대인에게 묻는다. 유대인은 관념적으로 장사 자체와 동일시되고, 자본주의의 착취가 가장 선명하게 경험되는 것은 노동자가 임금으로 살 수 있는 상품이 얼마나 적은지를 시장에서 몸소 체험할 때이기 때문이다.⁵⁰⁾ 유대인들은 자신들의 의사와 상관없이 산업의 이해관계를 대변하여 자본주의적 생활양식을 강요하는 존재가 되었고, 그로 인해 많은 사람의 증오를 불러일으켜 물질주의적 악한이라는 비난을 뒤집어쓴다. 이때 유대인 혐오는 자본주의에 대한 반감을 반영한다. 경제적 요인으로 인해 일반 대중에게서 나타나는 반유대주의에 대한 실감나는 설명을 프란츠 노이만에게서 발견할 수 있다. “주로 중개인 역할을 차지한 유대인들은 오래된·새로운 중산층에게는 자본주의의 구체적 현현이었다. 소농은 유대인 은행원, 유대인 곡식·가축 매매업자, 혹은 유대인 대출중개인을 만나러 갔다. 유대인 백화점의 존재를 싫어한 소매상은 여전히 유대인 도매업자에게 물건을 사야했고, 유대인 전당포 혹은 유대인 은행원에게서 대출을 받아야 했다. 그의 채권자

48) Lars Fisher, “Antisemitism and the Critique of Capitalism”, *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, p. 921.

49) DA, 258쪽

50) 유대인은 생산수단의 소유를 금지당했기에 오랫동안 상업 부문에 몸담았다. 또한 자본주의 체제 이전부터 유대인들은 중개인으로 기능할 수 있는 한에서만 지배자들의 보호를 받았고 이 때문에 계몽적 지배의 선봉에 서서 악역을 담당해왔다.

들은 유대인이었다. 일반적인 독일인은 유대인 중개인을 그저 중개인으로만 보지 않았고 그럴 수도 없었다. [유대인들은] 경제활동을 지배하는 비인격적이고 익명의 권력의 대변인들이었다.”⁵¹⁾ 한편 노동자에서 유대인에게로 초점을 옮겨보자면, 아도르노는 유대인 자신들도 “자본주의의 배타적·분파적 성격”을 스스로의 내부에서 경험한다고 분석한다.⁵²⁾ 왜냐하면 자본주의 체제 아래서 유대인들은 노동자들의 질서를 받는 동시에 중앙권력에 의존하여 생존하기 때문이다. 아도르노는 이러한 분열적 지위가 유대인들의 실존과 심성의 차원으로까지 스며든다고 본다.⁵³⁾

세 번째는 종교적 반유대주의이다. 전통적인 의미에서 반유대주의는 유대교에 대한 박해를 가리킨다. 기독교에서 유대인은 예수 그리스도의 죽음에 책임이 있다고 여겨지고, 이로부터 종교적 반유대주의가 비롯한다. 하지만 종교의 영향력이 약화되는 19세기를 기점으로 현대 반유대주의는 종교적 현상에서 인종적 현상으로 이행한다. 현대 파시즘에서는 종교가 아닌 민족과 국가의 순수성을 명분으로 유대인을 공격하는데, 이러한 전환은 유대인을 이교도라고 비난하는 것이 더 이상 대중을 움직일 수 없게 된 상황에서 연유한다.⁵⁴⁾ 더 이상 유대인들이 이전처럼 배타적으로 자기 종교를 고수하지 않으며, 일부는 사회에 동화되기 위한 노력의 일환으로 기독교로의 개종을 선택하기도 하기 때문이다. 이것이 지금까지도 종교적 반유대주의에 관해 통용되

51) Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, p.122-123

52) DA, S. 184.

53) 여기서도 프란츠 노이만의 분석을 언급하자면, 노이만은 반유대주의가 독일 민족의 반자본주의적 열망을 저버리지 않으려는 민족사회주의 당의 정치경제적 고려에 기초한다고 말한다. “유대인 자산의 몰수는 독일 민족의 반자본주의적 열망을 만족시키는 하나의 방법이기도 하다. 민족사회주의는 일반적으로 자산에는 손을 대지 않았으므로, 그것을 빼앗아갈 힘이 있음을 보여주는 것이 정권에게 중요했다. 반자본주의적 대중의 눈에 특정 집단의 재산몰수는 언젠가 정권이 전면적이고 대규모의 국유화를 시행할 수 있다고 보이게 만든다. 이 기대는 민족사회주의정권을 반자본주의 정권이라고 보고자 하는 많은 해외의 관찰자들이 공유하던 것이었다.”(Franz Neumann, 위의 책, p. 121)

54) DA, 263쪽.

는 설명이다.⁵⁵⁾

아도르노 반유대주의론에서는 이러한 사회과학적 설명들이 순전히 오류라고 말하고 있지 않다. 그것들은 반유대주의 현상을 둘러싼 객관적인 발생 경위에 접근할 수 있게 해준다. 하지만 다음 절에서 살펴보듯, 그것들만으로는 현대 반유대주의 현상의 특징들을 근본적으로 포괄하지 못한다는 점을 아도르노는 강조하고자 한다.

2) 비심리학적 설명의 한계와 정신분석학의 도입

정치, 경제, 종교의 범주에 입각한 반유대주의 이론들은 해당 현상을 둘러싼 객관적으로 관찰가능한 상황들을 합리적으로 설명하고자 한다. 하지만 아도르노가 보기에 그것들은 충분히 포괄적이지 않다. 먼저 정치적·경제적 설명방식의 경우, 유대인 혐오의 원인이 순전히 합목적적인 의식의 차원에서 추론가능하다고 전제된다. 달리 말해 위 설명들은 합리주의적이다. 가령, 경제적 반유대주의론에서 유대인 혐오는 자본주의 노동형식에 대한 노동자들의 반감과 스트레스를 배출시키는 출구로 이해된다. 하지만 사실 반유대주의 현상은 상업 부문에 종사하는 유대인과 관련되어서만 나타나기보다, 어떤 식으로도 유대인과 경험적인 접점을 갖지 않는 개인들에게서도 발견된다. 이는 반유대주의 경향이 합리적인 목적에 복무한다고 단언할 수 없음을 의미한다. 또 정치적 설명에서 주장하듯 유대인의 지위 상승이 비유대인의 질서를 유발했다고 하더라도, 그것이 곧장 병적인 혐오로까지 증폭된다는 설명은 다소 직접적이다. II장에서 살펴보겠지만 파시즘에서 발견되는 유대인 혐오는 때로 불수의적인 신체반응까지도 수반한다. 그러므로 유대인에 대한 정치경제적 반감이 혐오 현상으로까지 이어지는 과정에 대해서는 보충적 설명이 필요한 것 같다.

55) 예컨대, Walter Laqueur, *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times to the Present Days*, Oxford University Press, 2006, p. 91

한편, 종교적 반유대주의에 대한 일반적인 설명에 따르면 유대인 혐오의 명분은 종교에서 민족성으로 이행한다. ‘이행’과 ‘전환’을 동원하는 이러한 설명은 반유대주의 현상을 가변적인 현상으로 역사화하며, 반유대주의의 변천을 설명함에 있어 어느 정도 설득력을 갖는 것으로 보인다. 하지만 아도르노는 「반유대주의의 요소들」에서 이러한 역사적 서술이 해당 현상의 본질을 설명하기에는 불충분하다고 지적한다. 그에 따르면 종교적(기독교적) 반유대주의가 인종적 반유대주의로 근본적으로 이행했다고 단언할 수 없다. 오히려 인종적 반유대주의는 여전히 종교적 요소를 지닌다. 이것은 물론 현대 반유대주의가 여전히 신의 형태, 전례의 종류 등 유대교의 세부내용을 비난한다는 뜻이 아니다. 그것들은 더 이상 혐오의 실질적인 명분으로 기능하지 않는다. 하지만 반유대주의 현상에서 종교적 요소는 “믿음에 동참하지 않는 자에 대한 증오”의 형태로 형식적으로 잔존한다.⁵⁶⁾ 다만 이때의 믿음은 교회와 경전을 벗어나 “민족적 반란”, “혈족공동체과 엘리트 집단”, “대중문화와 퍼레이드”에 대한 믿음으로 둔갑할 뿐이다.⁵⁷⁾ 달리 말해 반유대주의는 여전히 광적이고 배타적인 믿음을 함유하므로 종교적이라고 할 수 있다. 그러므로 반유대주의는 ‘새로운’, ‘변화하는’ 현상이 아니다. 아도르노가 보기에 오히려 그것은 문명을 구성하는 항구적인 조건으로 이해되어야 진실에 가깝다.

정리하자면, 위와 같은 아도르노의 반론들은 반유대주의가 의식적이고 가변적인 현상이 아니라, 각 요소들이 심층적이고 보편적인 토대 위에서 변주·재결합되어 변칙적으로 나타나는 현상일 가능성을 암시한다. 그러므로 아도르노는 반유대주의를 반복적 재앙의 모델로 일반화하여 이해하고자 한다. 『계몽의 변증법』 서문에서 그는, 다섯 번째 장 「반유대주의의 요소들」에서 반유대주의의 “철학적 원역사(Urgeschichte)”를 서술한다고 말한다.⁵⁸⁾ 역사의 서술이 변화하는 사

56) DA, S. 201.

57) DA, S. 200.

58) DA, 19쪽.

태들에 주목한다면 ‘원역사’의 서술은 그러한 변화 뒤에 반복되는 항구적 토대를 대상으로 한다. 달리 말해 아도르노 반유대주의론은 ‘특정 범주에 입각한 변천사’의 서술을 목표로 하지 않고, 반유대주의 현상의 역사적 변천보다 근본적인 반복성과 보편성을 이해하겠다는 의지를 나타낸다.⁵⁹⁾

반유대주의에서 나타나는 사회적 및 개인적 정신의 형태, 곧 원역사적-역사적 그물망은 아직도 불분명하다. 그것[반유대주의]은 이 [그물망]으로부터 탈출하려는 절박한 시도이다. 문명 속에 너무도 깊이 내재하는 고통에 적합한 인식이 달성되지 못했다면, (...) 개인 또한 인식을 통해 그것[고통]을 완화시킬 수는 없다. 합리적·경제적·정치적 측면의 그럴듯한 설명과 반론들이—[부분적으로는] 옳을 수도 있겠지만—그것을 완화시킬 수는 없는데, 왜냐하면 지배와 연루된 합리성이 고통의 근원에 놓여있기 때문이다.⁶⁰⁾

위 인용문에서 우리는 아도르노가 추구하는 바를 더 구체적으로 알 수 있다. 그에 따르면, 유대인 혐오에 대한 포괄적인 이론은 “원역사적-역사적 그물망(Verstrickung)”을 규명한다. 아도르노는 역사적 설명을 원역사적 계기와와의 긴밀한 관계 속에 위치시켜야 한다고 본다. 원역사적 계기와 역사적 설명은 각각 반유대주의에서 발견되는 “고통”과 이를 둘러싼 “사회적 그리고 개인적 정신의 형태”를 가리킨다.

59) ‘원역사’를 추구하는 아도르노의 관점으로부터 우리는 사회현상을 모두 새롭고 동적인 것으로 보는 역사관에 대한 그의 비판을 엿볼 수 있다. 1942년에 쓰여졌고 사후 1972년에 출간된 「계급이론에 관한 성찰」에서 아도르노는 ‘새로운 것, 생성된 것으로 보이는 사항들이 오히려 정적이고 항구적인 것의 반복이라는 사실’에 대한 통찰을 강조한다. “동적인 것은 변증법의 한 측면에 지나지 않는다.”(507쪽) 그럼에도 동적인 것만을 강조하는 역사관은 항구적인 정적인 측면을 은폐한다. 이 글에서는 원역사와 유사한 의미의 전사(前史, Vorgeschichte)라는 개념이 사용된다. Theodor W. Adorno(1972), “Reflections on Class Theory”, translated by Rodney Livingston, Rolf Tiedemann(ed.), *Can one live after Auschwitz*, Stanford University Press, 2003, p. 93-96. (국역본 「계급 이론에 대한 성찰」, 『사회학논문집 I』, 505-509쪽)

60) DA, S. 194.

지금까지 제시된 반유대주의에 대한 경제적·정치적 설명들의 한계는 그것들이 반유대주의라는 고통의 근원에 이르지 못한다는 점이다. 고통이란 개인적이고 주관적인 체험의 영역에 속하므로, 아도르노는 주관성의 영역을 중심으로 반유대주의론을 재구성하고자 한다. 이는 앞서 살펴본 ‘정신분석학적 사회심리학’의 방법론과도 합치한다.

반유대주의론에서 고통은 ‘질병’ 혹은 ‘증상’으로서의 혐오 정서를 가리킨다.⁶¹⁾ 반유대주의가 증상이라는 것은 그것의 병리적 상태를 부각한다. 하지만 이는 반유대주의가 우연적이고 돌발적인 예외현상이라는 의미가 아니다. 통념상, 증상은 일상성의 외부이자 예외상태로 여겨지고 증상의 치료는 보통 증상의 제거와 일상성의 회복을 의미하지만, 증상을 대면하는 프로이트 정신분석학의 관점은 오히려 정반대이다. 프로이트 정신분석학에서 증상은 제거하고 회피해야 할 단순한 비정상적 사태가 아니라 무의식의 지도를 그리기 위한 출발점이다. 모든 증상은 개인의 체험과 기억에 따라 형성된 무의식의 운동이 특정 조건 아래서 발현된 결과이다. 프로이트는 증상을 “중지 상태에 머물러 있는 욕동 충족의 징후 혹은 대체물이며 억압 과정의 결과”라고 이해한다.⁶²⁾ 즉, 증상이 나타난 지점의 기저에는 무의식적 욕망과 그 욕망의 억압과정이 놓여있다. 그러므로 아도르노의 정신분석학적 사회심리학은 반유대주의의 비합리적 ‘증상’을 고찰함으로써 역설적으로 그에 내재한 “지배에 연루된 합리성”을 이해하고자 시도한다.

아도르노가 이처럼 프로이트 정신분석학의 취지를 참조했음을 유념하여, II장에서는 아도르노 반유대주의론이 프로이트의 개념과 구조를 어떻게 차용하고 있는지를 구체적으로 규명한다. 특히 아도르노가 불안의 정서를 중심으로 유대인 혐오의 주관적 측면을 설명함에 착안하여, 다음 장에서는 프로이트의 불안 이론에 대한 자세한 고찰을 통

61) 이런 점에서 “고통”을 “malady”(병, 질병)라고 옮긴 에드먼드 제프콧의 영역은 적절하다. (Theodor W. Adorno, translated by Edmund Jephcott, *Dialectic of Enlightenment*, p. 139)

62) 지그문트 프로이트, 「억압, 증상 그리고 불안」, 『정신병리학의 문제들』, 212쪽. 번역 수정.

해 아도르노 반유대주의론의 토대를 이해해볼 것이다.

II. 혐오의 심리 구조: 반유대주의의 증상과 불안

앞서 지적했듯, 아도르노의 반유대주의론은 기존의 사회과학적인 관점의 한계를 극복하기 위해 유대인 혐오 현상에 대한 정신분석학적 고찰을 시도한다. 이러한 시도는 반유대주의라는 역사적·사회적 현상이 심리적 영역과 긴밀히 결부되어있음을 드러낸다. 유대인 혐오 현상이 기본적으로 유대인에 대한 ‘싫음’의 감정임을 생각하면 이는 이해하기 어렵지 않다. 정신분석학적 접근은 기존의 접근보다 반유대주의 문제의 특수성에 가까이 가려는 목적을 띤다.¹⁾ 그리하여 아도르노는 반유대주의적 심리를 증상으로 간주하고, 그 증상의 내용이란 곧 심리와 신체의 통제불가능한 반응을 가리키는 이디오진크라지(Idiosyncrasie)라고 이해한다. 그리고 이것을 발현하는 정신분석학적 원인으로 불안, 특히 거세불안을 언급한다. 반유대주의 현상에서 주체는 이디오진크라지적 혐오와 불안을 몸소 겪는다.

아도르노 사회이론의 독특한 주안점이 바로 이러한 ‘겪음’의 계기이다. 아도르노의 정신분석학적 사회심리학에 따르면, 우리는 개인의 ‘겪음’ 혹은 ‘고통’을 탐구함으로써 사회 개념의 진정한 대상에 접근할 수 있다. 마틴 제이(Martin Jay)의 표현을 빌리자면, 필자는 아도르노 사상에서 반유대주의가 “우연적인, 고통 받는, 경험적인 주체”를 해명하기 위한 가장 시의적인 연구대상이라고 이해한다.²⁾ 그리고 프

1) 여기서 필자는 독일계 유대인 신학자인 게르솜 솔렘(Gershom Scholem)이 호르크하이머의 “Die Juden und Europa”에 대해 제기한 비판적 견해를 염두에 두고 있다. 솔렘은 벤야민(Walter Benjamin)에게 보내는 1940년 2월의 편지에서 호르크하이머가 “유대인을 유대인으로서 관심을 갖지 않고, 그들이 그에게 표상하는 경제적 범주의 운명이라는 관점에서만 관심을 가질 뿐”이고, 호르크하이머가 “유대인에게 줄 어떠한 답도 가지고 있지 않다”고 비난한다. (Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, p. 51) 솔렘의 이러한 강도 높은 비판에 필자가 완전히 동의하는 것은 아니지만, 당시까지 비판이론의 반유대주의 이해에 대한 이러한 반응을 통해서 아도르노의 이론적 전회가 가진 함의를 더욱 뚜렷하게 알 수 있다고 생각한다. 제이콥스 또한 아도르노가 솔렘의 평가에 동의했다는 기록은 발견할 수 없고, 다만 호르크하이머의 접근법을 수정하도록 유도한 것이 아도르노라고 말한다. (Jack Jacobs, 위의 글, p. 53.)

2) 마틴 제이, 최승일 옮김, 『아도르노』, 123쪽.

로이트 정신분석학은 이러한 유물론적 주관성을 정식화할 이론적 도구를 제공한다. 그러므로 II장에서는 반유대주의적 혐오 정서를 불안과의 연관 속에서 분석한다.

현대 사상에서 불안 개념에 대한 연구는 두 영역에서 주로 이루어졌는데, 하나는 실존철학이고 다른 하나는 정신분석학이다. 키르케고르와 하이데거와 같은 철학자들이 불안의 신학적 혹은 존재론적 본성과 함의를 연구했다면, 프로이트는 불안의 정신병리적 메커니즘을 규명했다. II장은 키르케고르와 하이데거의 불안 개념을 분석하고, 아도르노 반유대주의론이 특히 프로이트의 불안 이론을 수용한다는 관점 아래 프로이트 불안 이론의 구조를 고찰한다. 이로써 유대인 혐오 현상과 불안의 연관성이 가진 유물론적 성격을 명확히 하고자 한다.

1. 불안의 개념과 구조

1) 키르케고르와 하이데거의 불안 개념

일반적인 의미에서 불안이란 모호한 위험에 대한 예감이 초래하는 불쾌감을 말한다. 불안은 경우에 따라 견딜 수 없는 고통을 주며, 그렇기에 인간의 본래적인 취약함을 구성하는 감정이다. 이것은 특정 대상을 향해 주의를 기울일 때 느껴지는 공포(Furcht)와 다른데, 왜냐하면 불안은 대상과 이유가 모호하기 때문이다. 그러므로 불안은 공포보다 상대적으로 더욱 불가해하다고 할 수 있다. 이러한 모호성과 불가해성은 실존철학과 정신분석학에서 불안 감정에 대해 공통적으로 주목하는 성질이다. 19세기 이래 현대 실존철학에서는 키르케고르와 하이데거가 불안 개념에 대해 체계적인 사유를 전개했다. 먼저, 키르케고르(Søren Kierkegaard, 1813~1855)의 불안 개념의 본질과 원인 그리고 함의를 살펴보자. 『불안의 개념』(1844)에서 키르케고르는 몽매하고 순진무구한 상태에서 각성과 구원으로 이행하는 인간의 신

학적 성장과정 속에서 불안의 본질과 역할을 규정한다.

키르케고르의 불안 개념은 심리학적으로 보아 양면성을 갖는다. 불안은 현재의 미성숙 상태가 교란·파괴되리라는 위협이면서 동시에 그러한 교란과 파괴를 향해 느껴지는 유혹의 감정이기도 하다. 키르케고르는 불안을 “일종의 공감적인 반감이자 반감적인 공감”이라고 정의하는데, 이 정의는 피하고 싶은 위협이면서도 사랑하게 되는 유혹이라는 불안의 양면성을 나타낸다.³⁾ 이러한 양면성은 인간 정신이 자유를 지향하는 경향성을 가짐에서 기인한다. 키르케고르에 따르면, 아무리 어리석은 인간일지라도 그의 정신은 현재 처해있는 미성숙한 현실성 너머에 있는 성숙하고 자유로운 미래의 가능성을 꿈꾼다. “정신의 현실성은 설 새 없이 스스로의 가능성을 유인해내는 모습으로서 나타난다. 하지만 정신이 가능성을 잡으려 하자마자 그것은 빠져나간다.”⁴⁾ 그렇기에 불안은 한편으로는 유혹으로 다가온다. 반면 불안이 표상하는 자유의 가능성이란, 미성숙한 인간이 편안하다고 느끼는 현재·현실의 위험한 동요를 의미하기에 다른 한편으로 불안은 위협으로 다가오는 것이다.

키르케고르가 재차 강조하는 바, 불안의 대상은 무(無)이다. 무는 불안을 낳는다. 현실에 존재하지 않는 자유의 가능성을 상상 혹은 혼동하는 데에서 불안이 비롯하는 것이다. 즉, 자유로운 상태는 현실에 ‘없고’, 미성숙한 인간은 그에 대한 지식 또한 ‘없다’는 점에서 그의 불안은 곧 ‘무’를 대상으로 한다. 불안은 아무 일도 없는데도 느껴지는 감정이라는 일상적 표현이 이를 뒷받침한다.

키르케고르에 따르면 불안은 마음과 육체를 종합하고자 하는 존재인 인간만이 느끼는 특별한 감정이다. 불안은 인간의 위대함 혹은 멸망을 결정지으므로 인간은 불안을 제대로 배워야 한다. “불안에 떠나는 게 대체 어떤 것인가를 안다는 것은, 모든 사람들이 겪어야 할 하

3) 쇠렌 키르케고르, 강성위 옮김, 『불안의 개념/죽음에 이르는 병』, 동서문화사, 45쪽 및 48-49쪽. 원어는 “eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie”이다.

4) 키르케고르, 위의 책, 45쪽

나의 모험이라는 점이다. 그렇지 않으면 사람은 이제껏 불안해진 적이 없기 때문에, 혹은 불안 속에 빠져 버리기 때문에 멸망하고 만다. 그래서 불안을 바르게 배운 사람은 최고의 것을 배운 것이다.”⁵⁾ 불안이 우리에게 가르쳐주는 것은 현실에 비해 가능성·무한성이 갖는 무계이다. 즉, 불안은 “무서운 것과 타락과 파멸이 모든 인간과 이웃하여 살고 있다는 것”을 느끼게 한다.⁶⁾ 그렇기에 키르케고르는 불안을 올바르게 배움으로써 현실성에 매몰되기보다 가능성이 가하는 긴장을 현명하게 수용하기를 요청한다.

한편, 하이데거(Martin Heidegger, 1889~1976)의 철학에서 불안 개념이 갖는 본질과 원인, 그리고 함의는 어떤 것일까? 하이데거에게서 우리는 키르케고르의 『불안의 개념』이 남긴 영향을 뚜렷하게 확인할 수 있다. 하이데거의 『존재와 시간』에서 불안은 현존재에게 근본적인 감정이고, 현존재를 변화시킬 잠재력을 가지고 있다고 서술된다. 불안은 낯설고 편치 않음의 감정으로서 일상적인 세계(‘고향Heim’ 혹은 ‘집Hause’)를 벗어난 상태이다. 일상을 벗어난 불안한 세계는 새롭고 낯설게 느껴지지만 사실은 이미 존재하고 있던, 오히려 더 근원적이라고 할 수 있는 세계이다. 그러므로 불안하다는 것은 바로 그/녀가 일상적으로 인식하던 세계를 넘어서는 근원 세계에 처해있다는 의미이다. 하이데거의 용어로 하자면 불안은 곧 “세계-내-존재”의 상태이다.⁷⁾

한편, 불안의 대상은 무엇인가? 키르케고르와 같이 하이데거가 보기에도 불안의 대상은 모호하다. 불안의 대상(Wovor; ‘어디 앞에서 불안한 것인지’)은 공포와 달리 전적으로 무규정적이고 그것을 ‘보거나’ ‘아는’ 것은 불가능하다.⁸⁾ 불안은 “사람의 숨을 조이며 압박할 지경으로 가까이 있으나” 불안의 대상은 ‘아무것도 아니거나(Nichts)’ 혹은 ‘어디에도 없다(nirgends)’.⁹⁾ 불안은 정체도 없고 소재도 없는,

5) 키르케고르, 위의 책, 166쪽

6) 키르케고르, 위의 책, 167-168쪽.

7) 마르틴 하이데거(1927), 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치, 1997, 257쪽

8) 하이데거에게서 공포는 세계내적인 개별 존재자가 지니는 위험성에서 발생한다.

그야말로 없음을 대상으로 하는 감정인 셈이다. 하지만 하이데거는 불안의 이러한 대상이 세계의 부재가 아니라 오히려 세계 그 자체라고 말한다. 이미 느낄 수 있듯이, 이러한 설명은 키르케고르에게서 불안의 대상이 ‘무’ 혹은 현실 외적인 자유의 가능성이라는 점과 상통하는 것 같다. 하이데거에게서 불안의 대상은 (불안 자체와 마찬가지로) 세계-내-존재인 것이다. 이는 불안의 대상이 불안 자체와 동일함을 의미한다.¹⁰⁾

불안이 불안의 대상이라는 이 난해한 서술은, 달리 말하자면 불안이 선행하는 특정 대상, 혹은 개별 “세계내부적인 존재자”가 촉발하는 것이 아님을 함축한다.¹¹⁾ 그렇기에 불안은 세계내부적 존재자의 무의미성을 드러낸다. 현존재가 불안에 처함으로써 비로소 처음으로 낮설고 불안한 ‘세계로서의 세계’가 열린다. 불안은 현존재에게 중요한 것이 세계 자체임을 알려주는 것이다. 불안에 휩싸인 현존재는 존재자의 무의미성 그리고 육박해오는 세계 자체 속에서 일상적인 자기 자신을 상실한다. 이제는 단독적으로 자기 실존을 결정할 수밖에 없다. 불안이 현존재를 단독자로 만드는 것이다. 그러므로 불안은 현존재에게 주어진 본래성과 비본래성 두 가지의 근본가능성을 왜곡 없이 보여주고, 궁극적으로 현존재로 하여금 그 본래성으로 돌아가게 만든다. 이것이 불안이 가진 탁월한 개시의 가능성이다.¹²⁾

요컨대, 키르케고르와 하이데거에게서 불안은 공통적으로 근본적이면서도 양가적인 성격을 갖는다. 그리고 불안의 대상이 ‘무’ 혹은 무한한 자유와 실존의 가능성이라는 점도 두 사상가에게서 모두 나타난다. 나아가 불안이 인간의 삶에서 수행할 수 있는 궁극적인 역할을 낙관적으로 바라본다는 점에서도 두 이론가는 일치한다. 그들에 따르면 불안은 인간을 현상태로부터 벗어나게 하여 더욱 인간답게 만들어 줄 가능성을 지닌 감정이다. 이런 점에서 하이데거는 키르케고르의

9) 마르틴 하이데거, 위의 책, 255쪽

10) 마르틴 하이데거, 위의 책, 257쪽

11) 마르틴 하이데거, 위의 책, 254쪽

12) 마르틴 하이데거, 위의 책, 254-257쪽.

불안 개념을 충실히 계승하고 있다.

그러나 키르케고르와 하이데거가 차이를 나타내는 지점이 있다면 그것은 불안의 육체적 차원에 관해서이다. 키르케고르는 불안이 인간의 성적인 것과 맺는 관련성을 지적한다. 사춘기 이전의 순진무구한 아이에게는 정신과 육체가 직접적으로 통일되어있어 양자를 구분하지 못한다. 한편, 사춘기에 와서 신체는 성적으로 발달한다. 이로써 성적 특수성에 대한 인식, 즉 수치가 비롯한다. 그리고 수치에는 불안이 있다.¹³⁾ 육체와 직접적 통일 상태에 있다고 생각하던 정신이 성적 특수성을 지닌 육체와 극도로 괴리되어 자기 자신을 인식하지 못하기 때문이다. 수치의 불안은 정신으로 하여금 성적 육체와의 불가해한 모순을 은폐 없이 인식하게 한다. 에로스적 불안에 의해서 정신은 비로소 심신의 모순을 종합할 과제를 의식하는 것이다.¹⁴⁾

반면, 하이데거는 불안의 생리적 계기를 언급하기는 하지만, 이 계기는 불안이 존재의 근본 개념과 갖는 관련성에 비하면 부차적이다. “불안은 흔히 ‘생리학적으로’ 조건지어진다. 이러한 사실은 그것의 존재적 원인과 경과뿐 아니라 그것의 현사실성에 있어서도 하나의 존재론적 문제이다. 불안의 생리학적인 촉발도 오직 현존재가 자기 존재의 근거에서 불안해하기 때문에 가능해진다.”¹⁵⁾ 이처럼 하이데거는 불안의 육체적·성적 측면의 문제를 심층 탐구하기보다는 그것의 토대에 놓인 존재 개념으로 불안의 논의를 환원한다. 이런 점에서 하이데거는 키르케고르가 실마리를 제시한 불안과 성이라는 주제에 관해서는 논의를 심화하지 않는다. 오히려 불안과 성의 연관관계를 본격적으로 연구하는 것은 프로이트 정신분석학이다.¹⁶⁾

13) “수치에 있어서 이 불안은 정신이 자신을 타자로 느끼는 데에 원인을 두고 있었는데, 이제 정신은 완전한 승리를 거두게 되었으므로 성적인 것을 타자이고 희극적인 것으로 보는 것이다. 이러한 정신의 자유를 수치는 물론 손에 넣을 수 없었다. 성적인 것이란 불사의 정신이 남녀의 성으로서 규정된다는, 엄청난 모순의 표현인 것이다. 이 모순은 큰 수치로서 나타나며, 이 모순을 은폐하고 이해하려고도 하지 않는다.” (키르케고르, 앞의 책, 74-75쪽)

14) 아르네 그웬(1993), 하선규 옮김, 『불안과 함께 살아가기: 키에르케고어의 인간학』, 도서출판b, 2016, 73-75쪽

15) 마르틴 하이데거, 위의 책, 259쪽. 번역 수정.

아도르노 반유대주의론에서 요청하는 것은 이중에서도 특히 프로이트 정신분석학의 불안 개념인데, 이는 비단 아도르노가 정신분석학적 불안 개념을 명시하기 때문만은 아니다. 먼저 아도르노 반유대주의론은 불안에 대한 하이데거의 존재론적인 관점과 달리, 인간의 육체, 더 정확히는 욕망과 감정 등 내적 자연의 지배와 관련하여 불안을 논의한다. 하지만 키르케고르는 불안이 인간 존재에게 근본적이며 그 원인이 모호한 감정임을 강조함으로써 불안의 형성 과정에서 집단과 사회가 수행하는 역할을 간과한다. 그리고 키르케고르와 하이데거는 인간성의 도야를 위한 과정에서 불안 개념이 갖는 낙관적인 가능성에 치중한다. 이에 반해 아도르노에게 불안은 인간의 신체 및 심리와 그에 대한 사회의 지배가 결부되어 나타나며 결과적으로 자연 지배적 혐오를 만들어내는 문제적인 감정이다. 위와 같은 이유에서 다음 절에서는 아도르노 반유대주의론의 불안 개념을 프로이트 정신분석학의 불안 개념과의 관련 속에서 논의해보고자 한다.

2) 프로이트의 불안 개념과 구조

정신분석학에서 불안은 핵심 연구주제들 중 하나로, 프로이트는 정신분석학자로서의 경력을 시작한 초기인 1894년부터 불안 혹은 불안 신경증(Angstneurose)에 대해 본격적인 연구결과를 내놓았고 이후에도 수십 년간 지속적으로 연구했다.¹⁷⁾ 강의를 『정신분석 입문』의 제

16) 이 외에도 키르케고르와 프로이트는 인간의 삶과 역사가 유년기와의 관계를 바탕으로 해서만 제대로 이야기될 수 있다는 관점도 공유한다. 키르케고르의 해당 관점은 아르네 그렌, 앞의 책, 80-81쪽 참조.

17) 정신분석학계 내에서 불안에 대한 연구는 프로이트 이후로도 지속적으로 이루어져왔다. 대표적인 이론가로는 20세기 중반 멜라니 클라인, 자크 라캉, 장 라플랑슈 등이 있고, 더욱 최근에는 Kaltenbeck(1990), Renata Salecl(2004), Samuel Weber(2010) 등이 있다. 이러한 지속적인 연구경향은 정신분석학에서 불안 개념이 갖는 중요성을 암시한다. (Jean Laplanche(1980), *Problématiques I. L'angoisse*, Jean Laplanche(1981), "A metapsychology put to the test of anxiety", Franz Kaltenbeck(1990), "Deux theories divergentes de l'angoisse"; Renata Salecl(2004), *On Anxiety*; Samuel Weber(2010),

25강에서 프로이트는 불안이 환자에게 매우 두려운 고통으로 경험되는 병리적 상태라고 한정하고, 그것이 정신생활의 수수께끼를 풀 중요한 매듭이라고 밝힌다.¹⁸⁾ 불안의 대상이 무 혹은 현실성 바깥의 희미한 가능성이라고 보는 키르케고르와 하이데거와 달리, 프로이트는 불안의 원인에 대한 병리학적, 심리학적 추적을 시도한다. 그는 불안이 신경증 일반과 혼동해서는 안 되는 독립된 감정이라는 점, 그리고 불안은 ‘감정’으로서 “어떤 중요한 체험의 반복”에서 비롯되는 “회상의 침전물”이라는 점을 강조한다.¹⁹⁾

1890년대부터 1910년대까지 전기의 프로이트에게서 불안의 병리적 원인이 되는 중요한 체험이란 성적 충동의 불충분한 만족의 체험이다. 그에 따르면, 신체의 성적 흥분의 증가에 따른 리비도의 긴장을 해소하려는 충동이 적절한 행동으로써 충족되지 못할 경우, 성적 흥분이 축적되고 이것이 불안으로 자동으로 변환된다.²⁰⁾ 부연하자면, 불완전하게 종료된 성교나 금욕적 관습 등의 장애물로 인해 이드(Es)의 성적 흥분이 만족과 해소에 이르지 못하면, 이것이 불안으로 바뀌어 축적된다는 것이다. 인간 정신이 자기 내부에서 발생하는 성적 흥분의 증가라는 위험에 대처할 수 없음을 인식하면 무력감을 느끼고, 그로부터 정신의 불안이 촉발된다.²¹⁾ 이러한 맥락에서 프로이트는 불안을 “어디에 내놓아도 통용되는 화폐”에 빗대는데, 이 비유는 감정적 흥분이 억압을 받으면 그 흥분이 어떠한 종류라도 불안으로 대체될 수 있음을 의미한다.²²⁾ 이러한 초기 불안 이론에서는 두 가지 특징을 살펴볼 수 있다. 첫째 그것이 리비도 개념을 중심으로 하는 이론이라는 점이다. 무의식적인 성적 흥분의 자유로운 흐름이 방해를 받는지

“Anxiety: The Uncanny Borderline of Psychoanalysis” 등)

18) “환자들 스스로 가장 무서운 고통이라고 말하는 불안, 그것은 사실 환자들에게 아주 위력적인 것으로서 환자들의 마음을 거의 미칠 정도로 죄고 있다.” (지그문트 프로이트(1917), 김양순 옮김, 『정신분석입문』, 동서문화사, 2017, 370쪽.)

19) 지그문트 프로이트, 위의 글, 373쪽.

20) 지그문트 프로이트, 「신경쇠약증에서 <불안 신경증>을 분리시키는 근거」, 『정신병리학의 문제들』, 열린책들, 34-35쪽.

21) 지그문트 프로이트, 위의 글, 39쪽.

22) 지그문트 프로이트, 『정신분석입문』, 380쪽

여부가 불안의 주된 배경으로 간주되고, 상대적으로 이 흥분의 구체적 내용 및 그러한 흥분을 둘러싼 사회적 관계는 크게 고려되지 않는다.²³⁾ 둘째, 초기 불안이론은 억압과 불안의 구조에 있어서 불안의 원인을 리비도 충동의 억압이라고 간주했다. 곧, 억압이 불안을 일으킨다는 것이다. 그리고 ‘화폐’라는 비유에서 알 수 있듯, 전기의 프로이트는 억압과 불안의 관계를 비교적 직접적인 것으로 생각했다.

한편, 「억압, 증상 그리고 불안」(1926)에서 프로이트는 전기의 불안이론을 수정한다. 이것은 “공포증에서 느껴지는 불안은 자아의 불안이며 자아에서 생겨나고, 또 그 불안은 억압에서 진행되는 것이 아니라 그와는 반대로 억압을 일으킨다.”는 새로운 관찰결과를 일관되게 설명하기 위해서이다.²⁴⁾ 그리하여 프로이트의 후기 불안 이론은 초기에 제시한 불안의 정의와 현상적 관찰을 유지하되, 불안의 원인과 그에 수반되는 증상의 구조를 둘러싼 관점의 변화를 반영한다. 그 과정에서 강박신경증, 동물·광장 등에 대한 공포증 등 정신분석학에서 망라하는 대부분의 정신병리적 증상들에 대한 관찰이 동원되며, 그러한 증상들이 불안의 메커니즘의 일부로 등장한다.²⁵⁾

먼저, 후기 프로이트는 불안의 구조를 이드보다 자아 및 초자아에 초점을 맞추어 제시한다. 대상을 향한 맹목적인 에너지인 이드보다도

23) 이는 시기적으로 초기 불안 이론이 제시된 시기에는 아직 자아·이드·초자아로 구성되는 심리장치이론이 확립되지 않은 영향도 있다. 홍준기, 「라깡, 프로이트, 키르케고르」, 김상환·홍준기 엮음, 『라깡의 재탄생』, 193쪽.

24) 지그문트 프로이트, 「억압, 증상 그리고 불안」, 246쪽.

25) 프로이트는 <꼬마 한스>, <늑대인간> 등 그가 수행한 대표적인 임상 사례들을 빈번하게 인용한다. 이 중 프로이트가 히스테리 증상의 사례로 들고 있는 ‘꼬마 한스(Kleinen Hans)’의 사례를 소개해보자면, 한스는 동물공포증, 특히 말에 대한 공포증을 앓는 어린 환자이다. 한스가 앓고 있는 것은 모호한 불안이 아니라 말이 자신을 물 것 같다는 분명하고 구체적인 불안이다. 프로이트는 자신이 한스를 진단해본 결과 한스가 아버지에 대한 양가감정을 가지고 있다고 말한다. 즉, 한스는 아버지를 사랑하지만, 어머니를 사랑하고 있기 때문에 아버지를 두려워하고 증오하기도 한다. 한스의 말공포증은 오이디푸스 콤플렉스에서 기인한 증상이다. 어머니를 사랑할 때 그 남편이자 적수인 아버지를 두려워하고 혐오하는 것은 자연스럽게 이해하기 쉬운 감정이다. 하지만 아버지에 대한 불안이 말에 대한 그것으로 대체된다는 것이 한스의 심리를 신경증이라 규정지을 수 있게 한다. 이 대체(Ersetzung) 혹은 치환(Verschreibung)이 꼬마 한스의 증상이라 불릴 수 있으며, 이 치환이 반작용의 형성 없이 양가감정의 갈등을 해결해준 대안적 메커니즘이다.

자아는 뚜렷한 목적에 맞게 초자아와 교류하고 이드에 영향력을 행사한다. 프로이트가 후기 불안 이론에 도입한 오이디푸스 콤플렉스의 도식에서 자아는 가족과 사회의 규범에 입각하여 작동한다. 이는 프로이트가 불안의 발생을 이전보다 합목적적인 과정으로 이해한다는 것을 의미한다. 또한, 후기 프로이트는 불안 개념이 억압을 일으킨다고 설명한다. 이는 불안이 성적 흥분의 억압으로부터 자동적·직접적으로 생성된다는 전기 이론과 대조를 이룬다. 불안을 느낀 자아는 능동적으로 욕동을 억압한다. 이로써 불안은 합목적적이고 인과적인 “심리적 현상”²⁶⁾으로 설명된다. “현상학적 기술”로 평가되는 초기 불안 이론이 불안에 대한 “메타심리학적 서술”(metapsychologische Darstellung)로 이행하는 것이다.²⁷⁾

그렇다면 이제 프로이트 불안 개념의 정의, 성격, 구조를 종합적으로 살펴보자. 불안은 먼저 정서적인 느낌으로서 현저하게 불쾌한 특성을 갖는다. 이에 더하여 불안은 특정 기관에 귀속시킬 수 있는 분명한 육체적 느낌을 수반하는데, 이 육체적 반응은 주로 호흡기관 및 심장에서 발생한다. 프로이트는 이를 “운동 신경감응” 혹은 “해소활동”이라 일컫는다. 자아는 해소활동으로써 불쾌한 흥분을 해소하기를 시도한다. 불안은 이러한 육체성을 통해서 비탄·고통 등의 유사한 불쾌 감정과 차이를 갖게 된다.²⁸⁾ 정리하자면, “불안은 해소활동이 특별한 경로를 따르는 특별히 불쾌한 상태”라고 정의된다. 그런데 프로이트의 불안 개념은 생리학적 요인뿐만 아니라 어떤 병력적(historische) 요인을 포함한다. 즉, 불안이란, 불쾌한 흥분의 증가와 그것의 해소활동을 촉발하는 “어떤 체험의 재생산”이라는 것이다.²⁹⁾ 프로이트는 불안을 야기하는 병력적 요인, 곧 ‘원초적 체험’에 해당하는 것으로 소중한 대상으로부터의 분리와 같은 위험상황의 체험을 꼽

26) 홍준기, 「라캉, 프로이트, 키르케고르」, 김상환·홍준기 엮음, 『라캉의 재탄생』, 194쪽.

27) 지그문트 프로이트, 「억압, 증상 그리고 불안」, 225쪽. 번역 수정.

28) 위의 글, 272-273쪽

29) 위의 글, 273쪽, S.274

는다.³⁰⁾ 예를 들면 유아 자신을 보호하고 필요한 욕구를 충족시켜주는 모체와 분리되는 경험이 여기에 속한다.

이처럼 프로이트의 불안 개념은 과거에 체험한 위험상황을 재생산함에 따라 발생하는 신체 반응을 수반하는 불쾌감이다. 위험상황은 정신의 발달 단계에 따라 특정한 양상으로 나타나지만,³¹⁾ ‘중요한 대상의 상실과 그에 따른 무력감’이라는 공통점을 갖는다.³²⁾ 프로이트 정신분석학에서 대상 상실과 무력감의 경험을 집약하는 개념은 거세(Kastration)이다. 거세가 예상됨에 따라 주체가 느끼는 불안을 거세불안(Kastrationsangst)이라고 한다. 거세불안 개념은 거세라는 충격적인 관념으로써 불안 감정을 둘러싼 심리학적·사회적 맥락을 드러낸다. 먼저, 불안은 욕동의 금지, 위반, 처벌을 둘러싼 메커니즘 속에서 발생하는 감정이다. 그리고 불안은 욕동의 억압 및 대안의 모색으로 귀결된다. 프로이트는 거세불안 개념으로써 불안이 막연하고 신비한 감정이 아니라 뚜렷한 구조와 목적을 지닌 감정임을 간파한 것이다. 그러므로 거세불안은 불안의 개념사에서 새로운 국면을 표시한다.

유아에게 거세 혹은 성기의 절단은 곧 생명의 유지와 욕망의 충족에 결정적인 역할을 하는 신체기관-성기-의 상실을 의미한다. 즉, 거세는 상상할 수 있는 최악의 상황을 상징한다. 그러므로 ‘소중한 대상의 항구적 상실’에 대한 불안으로서 거세불안은 모든 불안의 원형과 같다. 이때 중요한 것은 거세의 관념과 예측 및 반응이다. “거세가 실제로 실행되는지가 중요한 것이 아니다. 결정적인 사실은 그 위험

30) 이로써 프로이트는 출생의 체험이 최초의 불안 상황이라는 랑크(Otto Rank) 등의 주장을 기각한다. 위의 글, 275-277쪽 참조.

31) 위의 글, 289쪽

32) 초기 유년기의 유아에게는 외부와 내부의 흥분을 극복할 수 없는 무력함이 위험 상황에 해당한다. 그 이후의 유아는 자신의 욕구를 만족시켜주는 어머니의 존재를 인지하고, 어머니가 자신으로부터 멀어지면 욕구 충족이 불가능해지고 불쾌한 자극이 증가할 것임을 경험적으로 안다. 그러므로 이때의 유아에게 불안을 야기하는 위험상황은 대상(어머니)의 상실이다. 오이디푸스기의 유아는 우려하는 생식기와 생식능력의 상실 또한 대상(성기)의 상실에 포함된다. (위의 글, 280쪽) 이후 아이가 사회적 단계로 들어서면 규범 위반에 따른 사회적 배제가 위험상황으로 인식된다. (위의 글, 281쪽 또는 289쪽 참조)

이 외부로부터 오는 것이고, 아이가 그것을 믿는다는 점이다.”³³⁾ 프로이트 정신분석학은 거세 그 자체보다, 거세에 대한 유아의 예상 및 그것이 유아의 무의식에 남기는 영향에 집중한다. 그러므로 거세는 반드시 거세불안을 수반한다. 거세불안은 **부적절한 욕동을 품음에 따른 위험 상황(거세 위협), 그에 대한 거세 불안의 느낌, 그 결과 이루어지는 억압 및 증상의 발현**이라는 구조를 갖는다. 이 구조를 욕동-위험-불안-억압-증상의 순서대로 살펴보자.

먼저, 거세라는 상황은 우연한 사고가 아니라 ‘죄’에 대해 가해지는 ‘처벌’이다. 이때 죄란 개인의 무의식, 특히 이드에서 이루어지는 죄이다. 이드가 저지를 죄란 ‘나쁜’ 욕동을 품는 것이다. 나쁜 욕동이란 유아의 가장 가까운 타인, 즉 부모에 대해 느끼는 성애적 혹은 공격적 욕동이다. 성애적·공격적 욕동은 모두 공통적으로 ‘접촉’에 대한 욕망이고, 인간의 무의식에 놓인 근본적인 순응적 경향을 보여준다. 이처럼 프로이트는 불안 정서의 근원에 존재하는 성적 요인을 발견한다. 프로이트가 1926년 후기 불안이론에서 이 성적 요인에 대해 제시하는 해석은 ‘해소되지 못한 성적 에너지(리비도)가 곧장 불안으로 전환된다’는 프로이트 전기 불안이론의 설명보다 다층적이다. 후기의 해석에 따르면 성적 욕동이 불안으로 귀결되기까지는 이드와 자아 사이의 갈등이 요구된다. 이드는 자신이 가진 욕동의 ‘나쁜’ 혹은 위험을 알지 못하지만 자아는 그것을 판단할 수 있다. 이드에게서 부적절한 욕동이 나타나고 자아가 이를 포착하는 데에서 거세불안의 메커니즘은 시작된다. 자아는 이드의 ‘나쁜’ 욕동이 초자아의 ‘처벌’을 초래하리라는 것을 예상한다. 가족과 사회의 규범을 내면화한 초자아는 이드의 욕동을 거세로써 처벌하리라고 자아를 압박한다. 위험이 임박한 것이다.

불안은 이러한 위험에 대한 반응이다.³⁴⁾ 불안은 수동적 반응이지만

33) Sigmund Freud, “New Introductory Lectures On Psycho-Analysis”, *Freud - Complete Works(Ivan Smith)*, 4693

34) 지그문트 프로이트, 「억압, 증후 그리고 불안」, 293쪽

위험에 대한 대응을 가능케 한다. 자아는 불안을 유발함으로써 위험을 회피해야 한다는 신호를 발생시키고³⁵⁾ “위험을 가하겠다는 위협하는 [이드의] 과정을 저지할 힘”을 얻는다.³⁶⁾ 이처럼 불안은 위험에 의해 촉발되며 위험상황을 종료시키기 위한 목적을 갖는다. 거세불안은 거세위협이라는 위험을 종료시키려는 목적을 갖는다. 거세는 대상의 상실과 무력감을 초래하기 때문이다. 거세를 예측함에 따라 야기되는 불안이 바로 거세 불안이다.

자아는 억압을 통해 부적절한 충동의 담지자인 관념이 의식으로 바뀌지 못하도록 막는다. 거세불안의 신호를 수신한 자아는 초자아가 가하는 거세의 처벌을 회피하기 위해 부적절한 욕동들을 억압한다. 단, 억압은 욕동을 제거하는 것과는 다르다.³⁷⁾ 자아가 원하는 대로 이드의 욕동을 없앨 수는 없다. 다만 자아는 억압을 통해서 욕동의 대상을 덜 위험한 종류의 대상으로 대체(ersetzen)한다. 더 정확히는, 위험한 내적 욕동을 외부에 존재하는 위험으로 치환한다. “거세불안은 다른 대상에게로 돌려져 왜곡된 형태로 표현”되는 것이다.³⁸⁾ 예컨대 프로이트는 말이나 늑대 등에 대한 대표적인 동물공포증에서 보이는 ‘잡아먹힐 것 같다’는 생각이 억압 과정을 잘 드러낸다고 말한다. 아버지에 대한 성기성애적(Genitalerotik) 욕동을 가진 아이는 이 부적절한 욕동을 억압하기 위해 아버지에 대한 부적절한 욕동을 외부의 위험으로 대체하는 것이다.³⁹⁾ 이를 통해 자아는 부적절한 욕동을 내

35) 프로이트는 이를 불안신호(Angstsignal)이라고 일컫는다.

36) 프로이트에 따르면, 자아가 이드를 성공적으로 억압할 수 있는 것은 자아가 지각 체계이면서, 자아가 쾌락원칙의 도움으로 불쾌감의 신호를 발할 수 있다는 점 때문이다. 자아는 지각체계로서 외부뿐만 아니라 내부로부터도 지각을 수용할 수 있다. 그렇게 수용된 지각으로부터 쾌·불쾌의 감정이 발생하는데, 자아는 이 쾌·불쾌를 수단으로 하여 이드의 정신적 사건들이 쾌락원칙에 일치하도록 유도한다. 자아가 외부로부터 위험과 불쾌감을 느끼면, 자아는 위험한 대상을 지각하고 “(리비도) 집중(Besetzung)을 철회”한다. 그리하여 이 대상이 아에 인식되지 않도록 회피하기 위해 근육운동을 한다. (지그문트 프로이트, 위의 글, 213쪽) 287쪽

37) 지그문트 프로이트, 위의 글, 222쪽. 프로이트에 따르면 억압 이후에도 욕동은 무의식적 구조로 존속한다.

38) 지그문트 프로이트, 위의 글, 252쪽.

39) 프로이트는 “아버지에게서 성기적 성애의 의미로 사랑받고 싶은 수동적이고 나약한 충동”이 “아버지에게 잡아먹힌다는 생각”으로 퇴행한다고 말한다. 프로이트는

부에 지니고 있음을 은폐하고, 초자아가 가하는 거세의 위협을 회피할 수 있다. 내면의 죄를 숨김으로써 처벌을 피하는 것이다.

증상은 억압의 결과이고, 이로써 우리는 욕동-위험-불안-억압-증상에 이르는 불안이론의 구조를 획득한다. 증상은 부적절한 욕동의 만족의 지연 및 그에 따라 발견된 “대체물(Ersatz)”을 포괄하여 일컫는다.⁴⁰⁾ 부적절한 욕동은 대체물을 발견하지만 이 대체물은 기존에 원하던 것과 일치하지 않는다. 또한 대체물에 대한 자아의 반응도 증상에 속한다. 자아의 반응에는 대표적으로 공포증과 강박증이 있다. 공포증은 새롭게 발견한 대체물에 자아가 저항함에 따라 그에 대한 신체적이고 통제가 불가능한 공포를 느끼는 것을 말한다.⁴¹⁾ 반면, 강박증은 자아가 청결, 완벽성, 도덕성(양심)과 같은 대체물을 자기 삶의 일부로 수용하여 이를 강박적으로 추구하는 것을 가리킨다. 강박증의 근본적인 증상내용은 “접촉을 금지하는 터부”이다. 이때의 접촉은 성적 욕망과 공격적 욕망 모두에 수반되는 신체적 충동을 가리키며, 강박증자는 성적 욕동과 공격적 욕동의 금지를 자발적으로 체화한다.⁴²⁾

정리하자면, 자아의 불안은 초자아·이드와의 관계 속에서 발생한다. 초자아는 내면화된 사회적 규범이자 정신이 자기 스스로를 자발적으

아버지에게 잡아먹힌다는 사건이 동물 세계에서는 실제로도 종종 벌어지며, ‘잡아 먹힌다’는 관념이 크로노스 신화 등 신화에도 널리 퍼져있음을 지적한다. 물론 프로이트의 분석의 요지는, 그러한 관념이 유아들의 무의식에서 관찰된다는 사실이다. (지그문트 프로이트, 위의 글, 240쪽)

40) 지그문트 프로이트, 위의 글, 212쪽

41) 공포증은 자아의 입장에서 두 가지 효용을 갖는데, 하나는 아버지에 대한 공격적 충동과 성적 욕구라는 양가감정으로 인한 갈등을 더 이상 느끼지 않을 수 있다는 점이고 다른 하나는 불안의 대상을 거세의 위협이 아닌 다른 것으로 특정해놓음으로써 그 대상이 인식되지 않을 때는 불안을 느끼지 않을 수 있다는 점이다. (지그문트 프로이트, 위의 글, 264쪽.)

42) 지그문트 프로이트, 위의 글, 260쪽. 강박증에서는 아버지가 초자아로 탈인격화되고, 거세불안이 사회적 불안 혹은 양심의 가책(Gewissensangst; 양심의 불안)으로 바뀐다. 그래서 자아는 사회의 규범, 관습, 명령을 순순히 이행하려는 강박적인 경향을 갖는다. (위의 글, 268쪽.) 프로이트는 “강박신경증을 공포증과 완전히 일치하는 것”으로 보고, 강박신경증의 주요 원인은 초자아에 대한 적개심에 따른 자아의 두려움이라고 말한다. 또한 초자아가 가할 수 있는 위협은 거세위협과의 연장선상에 있는 것이다. (위의 글, 267쪽.)

로 통제하는 내부기관이다. 초자아는 자아를 감독·심판하고 처벌하는 능력을 가지며, 자아는 이러한 처벌의 가능성 때문에 초자아와의 관계를 염두에 두고 자신의 욕동을 관리한다. 자아가 자기 욕동의 적절함을 판단하고 욕동을 억압하는 일련의 과정을 지배하는 존재가 바로 초자아인 것이다. 또한, 불안의 원인은 이드가 품은 부적절한 욕동에 의해 자아가 상상한 거세위협에 있다. 거세 위협을 상상한 자아는 거세불안을 느끼는데, 이 거세불안은 자아로 하여금 거세를 회피할 조치를 취하라는 신호이자 명령으로 작용한다. 이에 따라 자아는 이드의 욕동을 억압하기 위해 새로운 강박행위에서 만족을 찾게 되고 이 대체물이 증상으로 발현한다. 이처럼 거세불안 개념을 둘러싼 원인과 결과의 구조 속에서 초자아는 핵심적인 원인으로서 기능한다.

다음 절에서는 반유대주의라는 ‘증상’과 거세불안의 연관성을 상세히 살펴본다. 이때 거세불안 개념의 역할을 이해하기 위해 지금까지 살펴본 ‘욕동-위협-불안-억압-증상’의 구조와 그 구조 속에서 초자아가 갖는 비중을 유념할 것이다. 불안 개념의 구조 및 초자아의 개념은 사회적 현상으로서의 반유대주의를 분석할 때에도 여전히 같은 역할을 하는 것으로 보이기 때문이다.

2. 반유대주의 증상과 거세불안

아도르노 사회이론이 ‘정신분석학적 사회심리학’의 과제를 수행한다고 이해할 때, 반유대주의 현상은 사회와 문명이 지닌 가장 구체적인 ‘증상’에 해당하는 현상이다. 아도르노는 반유대주의의 증상 내용들을 제시하고, 개인의 내밀하고 주관적인 영역에서의 원인 분석에 착수한다. 기본적으로 반유대주의는 유대인을 대상으로 혐오 감정을 느끼고 이를 바탕으로 공격적 욕구를 표출하는 현상을 말한다. 하지만 이는 현상의 표면일 뿐 반유대주의 증상 메커니즘의 전부는 아니다. 우리는 「반유대주의의 요소들」의 파편적 서술 속에서 반유대주의 증상 내

용의 기술과 분석을 발견할 수 있다. 이때 앞서 살펴보았던 거세불안 개념의 구조가 참조할 프레임을 제공한다. 이 절에서는 프로이트의 구조를 거꾸로 뒤집어 불안에서 증상으로 이어지는 반유대주의 현상의 메커니즘을 재구성한다. 달리 말해, 먼저 관찰가능한 가시적인 사회현상으로서 반유대주의 ‘증상’을 먼저 살펴본 뒤, 불안이 이 증상의 원인으로 작용함을 보일 것이다. 그 다음에 이러한 불안을 야기하는 무의식적인 배경을 살펴볼 것이다. 이로써 합리적 설명이 불가능하다고 여겨지는 반유대주의 ‘증상’의 원인과 구조에 대해 합리적이고 체계적인 설명을 시도한다.

1) 반유대주의라는 증상의 내용 및 불안과의 관계

아도르노는 반유대주의 현상을 증상의 일종으로 간주한다. 그가 반유대주의를 “편집증”과 같은 병리학적 용어로 지칭하는 데에서 이를 알 수 있다.⁴³⁾ 반유대주의를 ‘증상’으로 간주한다는 것은 그것의 비합리성을 인정하면서도, 그것을 합리적 설명이 전혀 불가능한 신비한 현상으로 치부하지는 않는다는 것을 의미한다. 아도르노에게 반유대주의는 관찰과 분석을 통해 그 구조적 원인을 밝혀야 하는 ‘증상’이다. 그리고 앞에서 살펴본, 욕동-위험-불안-억압-증상으로 이어지는 프로이트적 불안 개념의 메커니즘은 반유대주의라는 증상의 분석에 이론적 토대를 제공한다.

①증상: 이디오진크라지적 혐오감

반유대주의 증상은 유대인에 대한 통제불가능한 즉각적인 혐기(嫌忌), 즉 ‘이디오진크라지적’ 혐오감으로 나타난다. 원래 이디오진크라지(Idiosynkrasie)는 특이성, 특이체질을 가리키는 중립적인 용어이다. 그런데 아도르노에 따르면 흔히 반유대주의자들은 유대인에 대한

43) DA, S. 217.

자신들의 혐오 감정 및 혐오 행위가 이디오진크라지라고 주장한다.⁴⁴⁾ “이디오진크라지에서는 개별 기관들이 주체의 지배로부터 다시 빠져 나가 생물학적인 근본 자극들에 자율적으로 순응한다. 그러한 반응 속에서 피부, 근육, 사지의 경직을 경험하는 자아는 스스로에 대한 통제력을 상실한다.”⁴⁵⁾ 혐오의 주체가 혐오의 감정을 ‘스스로 어찌할 수 없음’을 호소하는 셈이다. 이처럼 이디오진크라지는 반유대주의자들이 유대인 혐오 감정과 표현을 해명할 책임으로부터 자신들을 면제시키는 개념적 도구로 사용된다. 그러므로 이디오진크라지의 내용을 개념적 차원으로 끌어올려 파악하고 반유대주의자들에게 “그 무의미함 (das Sinnlose)”을 깨닫게 하는 것이 반유대주의 문제의 관건이다.⁴⁶⁾ 아도르노 반유대주의론이 프로이트 정신분석학을 도입하는 목적은 반유대주의자들이 내세우는 ‘이디오진크라지’라는 변명이 은폐하는 심리 구조를 이해하고 그것의 허위성을 폭로하는 것이다.

유대인에 대한 이디오진크라지적 혐오감이란 달리 말해 유대인을 ‘참을 수 없다’는 느낌이다. ‘참을 수 없다’는 표현으로부터 우리는 반유대주의자가 유대인에게 느끼는 바의 성격을 알 수 있다. 반유대주의는 참거나 겪어야 하는 무엇, 즉 일종의 ‘고통’의 체험이다. ‘겪다 (leiden)’라는 동사와 ‘겪음(Leiden)’ 혹은 ‘고통’이라는 명사를 연결 짓는 아도르노의 이러한 서술은 본 논문에 핵심적인 착상을 제공한다. 아도르노에게 반유대주의 분석은 ‘견딜’ 혹은 ‘겪음’의 차원을 포괄한다. 이와 관련한 서술은 아도르노가 바그너의 악극 <니벨룽의 반지(Der Ring des Nibelungen)>에서 빌려온 것이다. <니벨룽의 반지>에서 지크프리트(Siegfried)는 미메(Mime)에게 “나는 너를 견딜 수 없다. 이 점을 결코 잊지 마라”라고 말한다.⁴⁷⁾ 이 대사는 아도르노

44) DA, S. 204

45) DA, 같은 곳.

46) DA, 같은 곳.

47) Theodor W. Adorno, *Versuch über Wagner*, GS 13, S. 22. 아도르노에 따르면 이러한 대사는 유대인의 언어에 대해 경멸을 표현하는 바그너의 다른 글을 명백하게 지시하고 있다고 한다. 달리 말해, 지크프리트의 ‘참을 수 없음’은 곧 바그너의 반유대주의적 태도를 반영한다.

의 바그너 연구서 및 『계몽의 변증법』 모두에서 반유대주의와의 연관 속에 언급된다.

필자가 I장에서 강조했듯이 ‘견딜’ 혹은 ‘고통’은 사회를 구성하는 본질적 계기이다. 개인은 서로의 존재 자체를 ‘견딜’으로써 공존하기 때문이다. 그러므로 ‘너를 견딜 수 없다’는 말은 곧 서로를 용인하지 않겠다는 의지의 표현이자, 근본적으로 반(反)사회적인 충동의 표현이다. 왜 견딜 수가 없다는 것인가? 지크프리트의 대사에 따르면 그것은 본능적인 혐오가 일어나기 때문이다. 아도르노가 지크프리트의 언설로부터 통찰하는 바, 바그너의 반유대주의는 “모든 타협을 고집스럽게 거부하는 개별적 이디오진크라지에 호소”한다.⁴⁸⁾ 그리고 이러한 호소는 비단 바그너 한 사람에만 국한되는 것이 아니라 “모든 반유대주의자들의 오래된 대답이다.”⁴⁹⁾ ‘견디기’를 거부하겠다는 이러한 선언에 반유대주의의 가장 근본적인 토대가 있다. ‘너를 견딜 수 없다’ 혹은 ‘너로 인해 고통 받고 싶지 않다’는 으름장은 ‘너를 견뎌야 함’이 주는 고통스러움에 대한 표현이기도 하다. ‘견딜’이 이야기하는 고통 중에 혐오(이디오진크라지)와 불안이 포함된다.

여기서 아도르노의 정신분석학적 사회심리학의 목표를 다시 상기해보자. 그에 따르면, 사회는 개인에게 언제나 ‘고통’으로 경험되며 ‘고통’ 없이는 구성될 수 없다. 그러므로 사회이론은 개인의 고통을 분석해야 사회의 근본적 개념에 도달할 수 있다. 여기서 고통이란 개인이 개별적으로 ‘겪는 것’ 혹은 체험의 차원에 속하는 감정이다. 반유대주의자—유대인이 아닌⁵⁰⁾—가 겪는 ‘고통’으로서 유대인 혐오는 정신분석학적 사회심리학의 학적 대상에 해당되며, 그것의 분석을 통해 아

48) Theodor W. Adorno, *Versuch über Wagner*, GS 13, S. 21.

49) DA, S. 204

50) 아도르노는 『부정변증법』에서 다음과 같은 유명한 말을 남겼다. “고문당하는 자가 비명지를 권한을 지니듯이, 끊임없는 고통은 표현의 권리를 지닌다. 따라서 아우슈비츠 이후에는 시를 쓸 수 없으리라고 한 말은 잘못이었을 것이다.”(ND, S. 355) 여기서 말하는 고통은 “고문당하는 자”, 쉽게 말해 유대인의 것이다. 유대인의 고통과 반유대주의자의 ‘고통’은 모두 ‘겪는 것’, ‘겪음’의 일종으로서 심층적 탐구대상이 된다는 점에서만은 공통적이다.

도르노 사회이론은 사회적 역학에 대한 탐구로까지 나아간다.

반유대주의자들이 ‘이디오진크라지’ 개념으로써 유대인 혐오에 합리적인 이유를 제시할 수 없음을 주장하는 것과 달리, 아도르노는 그 이유를 탐색한다. 이디오진크라지적 혐오를 유발하는 원인은 무엇인가? 아도르노에 따르면, 사회에서 통용되는 목적에 부합한다고 여겨지는 ‘보편자’는 흔히 ‘자연스럽다’고 인식되는 것과 달리, 진정한 의미에서의 “자연”은 “개념적 질서라는 경로를 통해 합목적적인 것으로 정화되지 않는다.”⁵¹⁾ 즉, 자연은 진보라는 사회의 지상 목적과 그 수단인 개념적 이해를 벗어나는 특수자이다.⁵²⁾ 자연의 흔적은 퇴행과 무지의 상태를 예감하게 하고, 이는 주체에게 “위험의 표지”로 다가온다. 위험 앞에서 주체는 스스로를 공포 속에 경직시킴으로써 자신을 보호한다. 그렇기에 진정한 자연은 이디오진크라지적인 혐오감을 불러일으킨다.

따라서 반유대주의자들이 유대인으로부터 이디오진크라지를 경험하는 이유는 그들이 유대인을 ‘자연’ 혹은 특수자로 받아들이기 때문이라고 설명할 수 있다. 유대인은, 비유대인에게 합목적성과 개념적 이해의 범위를 벗어나는 외부 사물로 인식된다. 그런데 왜 유대인은 ‘자연’으로 인식되는가? 여기에는 합리적인 이유가 존재하지 않는다. 유대인 혐오가 비합리적인 편견인 것은 이처럼 유대인을 ‘자연’ 혹은 특수자로 인식할 합리적인 이유를 유대인에게서 발견할 수 없기 때문이다. 달리 말해, 유대인은 이디오진크라지를 유발할 정도로 위험스러운 속성을 본래 지니지 않는다. 그렇다면 유대인 혐오의 원인은 유대인의 객관적 속성이 아닌 반유대주의자의 주관적 상태로부터 찾아져야 한다.

②억압: 병적인 투사

51) DA, 같은 곳.

52) 아도르노에 따르면 “석판 위에서 조각칼이 내는 날카로운 소리, 땀이나 부식물을 연상시키는 퇴폐 취미, 근면한 일꾼의 이마에 돌아 있는 땀방울 같은 것” 등이 진정한 자연의 사례이다. (DA, 270쪽)

아도르노에 따르면 반유대주의 ‘증상’은 병적인 투사(pathologische Projektion)의 결과이다. 프로이트에게서 증상은 억압의 결과이므로 병적인 투사는 억압에 해당한다고 볼 수 있다.⁵³⁾ 투사란, 주체의 상태 혹은 감정이 주체 자신이 아닌 대상으로부터 비롯한다고 바꾸어 생각하는 무의식적 작용을 가리킨다. 달리 말해, 투사는 주체가 자기 속성을 객체에 귀속시키는 것이다. 그런데 아도르노는 ‘통제된 투사’의 인식적 기능에 주목한다. 그에 따르면, 넓게 보아 모든 지각 작용이 곧 투사를 자동적으로 포함한다.⁵⁴⁾ 인간은 객관세계로부터 감각된 자료에 주관의 관념에 지니고 있는 체계와 질서를 반사적으로 부여한다. 주체가 자신의 관념을 객체에 부여하는 데에는 생존을 위해 객체를 소유하려는 경제적인 목적이 반영되어있다. 올바른 지각에서는 투사가 통제되어있다. 투사는 반성으로써 통제된다. 즉, ‘통제된 투사’에는 반성이 수반되며, 반성은 주관적-객관적 계기의 건강한 균형을 조율한다. 이러한 반성의 계기를 상실하면 ‘통제된 투사’는 ‘병적인 투사’로 변질된다. 병적 투사를 수행하는 주체는 자기보존의 목적에 필요한 정도를 초과하여 자신의 관점·속성·욕구를 사물에 투사한다.

심리학적으로 ‘병적인 투사’는 욕동의 금지와 위험에 의해 발생한다. 주체는 ‘자신의 것으로 허용되지 않는’ 충동들을 객체에 투사함으로써 위험에 대처한다. 프로이트에 따르면 투사는 위험의 성질을 바꾸기 때문이다. 예컨대 공포증은 “내면의 욕동 위험을 외부의 인식적 위험으로 바꾼다는 점에서 투사의 특성을” 지닌다.⁵⁵⁾ 자기 내면에 금지된 욕동을 품은 탓에 초래되는 위험은 피할 수 없다. 그렇기에 주체는 투사를 통해서 금지된 욕동이 외부 객체에 존재한다고 주장한다. 이로써 내부 위험을 회피가능한 외부 위험으로 전환시킨다. 이러한 투사는 객체의 실제 상태와 무관하다는 점에서 객체에 대한 자신의 판단을 반성하지 않는다. 그러므로 이러한 투사는 위험을 회피하

53) 아도르노는 허위적 투사가 욕동의 억압, 즉 “억압된 [미메시스]”와 매우 유사하면 서도 “병적인 특징”을 가지고 있다고 말한다. DA, 280쪽(독어본, S. 196).

54) DA, 281쪽

55) 지그문트 프로이트, 「억압, 증상 그리고 불안」, 253쪽.

기 위한 ‘병적인 투사’이다.

아도르노 반유대주의론에서 병적인 투사는 반유대주의 증상을 야기하는 ‘억압’에 상응한다. 증상은 금지된 욕동의 ‘대체물(Ersatz)’이고, 병적인 투사는 대체의 작용이다. “주체 자신의 것으로 허용되지 않지만 주체의 것인 충동들이 객체, 즉 장래의 희생양에게 뒤집어씌워진다.”⁵⁶⁾ 반유대주의자는 자기 욕동을 은폐하기 위해 그것을 유대인에게 투사한다. 이로써 반유대주의자는 금지된 욕동이 끌어들이는 위험을 회피한다. 유대인이 ‘자연’으로 여겨져 혐오되는 이유는 ‘자연’적 속성에 관한 충동을 반유대주의자 자신이 지니고 있기 때문이다.⁵⁷⁾ 여기서 우리는 ‘반유대주의자가 두려워하는 위험이란 무엇이고 어떻게 지각되는지’, 그리고 ‘반유대주의자가 가졌다는 금지된 욕동이란 무엇인지’에 대한 의문을 품게 된다.

③거세불안, 위험, 욕동

병적인 투사에 대한 정신분석학적 이론은 그것의 본질이 주체가 가진 사회적으로 터부시된 충동들을 객체로 전이시키는 데 있다고 본다. 초자아의 압박 밑에서 자아는, 이드로부터 나오며 너무나 강해서 자아 자신에게도 위험한 공격욕을 악한 의도라며 외부 세계에 투사하고, 이로써 자아는 공격욕을 (...) [악한 의도를 가진] 외부 세계에 대한 반응이라고 변명하기에 이른다. 공격성으로 전환된 금지된 행동은 대개 동성애적인 것이다. 거세의 불안(Angst vor der Kastration) 때문에 아버지에 대한 복종은 어린 소녀의 의식적 감정 상태에 동화함으로써 [거세의] 선취로 나아

56) DA S. 212.

57) 여기서도 아도르노는 ‘유대인 혐오 현상의 원인은 반유대주의자 주체에게서 찾아야 한다’는 관점을 보여준다. 이러한 “주체로의 전회(die Wendung aufs Subjekt)”로써 아도르노는 반유대주의의 객체인 유대인 혹은 이를 둘러싼 객관적 조건들을 중심으로 한 반유대주의론으로부터 벗어난다. Theodor W. Adorno(1962), “Erziehung nach Auschwitz”, *GS 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II*, S. 676. (“Education after Auschwitz”, translated by Henry W. Pickford, Rolf Tiedemann(ed.), *Can one live after Auschwitz*, Stanford University Press, 2003, p. 21.)

가고, 아버지에 대한 증오는 영원한 원한으로서 억압된다. 편집증에서 이 증오는 일반적 파괴욕구로서 거세욕구로 나아가게 된다.⁵⁸⁾

위 인용문에서 아도르노는 반유대주의와 관련하여 욕동-위험-불안-억압-증상에 이르는 프로이트적 개념들을 압축적으로 제시한다. 반유대주의자는 “공격욕”을 “외부 세계에 투사”한다. 그는 ‘병적인 투사’로써 반유대주의 ‘증상’을 드러내게 된다. 그것은 “이드로부터 나오며 너무나 강해서 자아 자신에게도 위험한 공격욕”, 즉 이디오진크라지적 혐오이다. 그리고 그는 이러한 혐오를 “악한 의도를 가진 외부 세계에 대한 반응”이라고 정당화한다. 여기서 우리는 억압-증상의 연결고리를 발견할 수 있다.

그리고 “거세의 불안”이 욕동의 억압과 유대인 혐오 증상을 야기하는 원인으로 지목된다. 아도르노 반유대주의론과 정신분석학의 가장 핵심적인 접점이 여기에 있다. 이것은 유대인의 경제활동, 유대인의 정치적 지위 등에 대한 논의와는 분명한 차이를 갖는다. 유대인 혐오는 혐오의 대상과 무관해진다. 오히려 그것의 원인은 주체에게, 특히 주체가 불안에 빠진 존재라는 점에 있다. 이때 불안의 대상이 거세라는 것은, 그것이 욕동과 규범의 갈등을 둘러싸고 발생함을 시사한다. 재차 강조하지만, 거세는 실제 물리적인 사태가 아니라 반(反)규범적 욕동과 사회적·가족적 규범 사이의 상상된 갈등을 가리킨다. 아도르노는 프로이트적 거세불안의 개념을 일부 탈자문화시킨다.⁵⁹⁾ 거세불안은 이 갈등에 대한 예측에서 비롯하고, 이에 따라 욕동을 ‘건강하고 건설적인 방향으로’ 제어한다. 거세불안에 빠진 주체는 자기 욕동을 억압하게 된다. 아도르노는 욕동의 억압을 거세의 “선취” 혹은 내면화라고 부른다.⁶⁰⁾ 풀어서 설명하자면, 억압이란 자기 욕동을 선제적으

58) DA, S. 217.

59) 마틴 제이, 최승일 옮김, 『아도르노』, 129쪽. 마틴 제이는 아도르노가 “남근 선망과 같은 범주를 비자문화시켰으면서도” 자율적인 남성적 개인에게 저항의 유일한 거점을 할당했다는 점에서 프로이트의 남성 편향을 영구화시켰다고 비판한다. (같은 곳)

로 무력화함으로써 ‘정신의 건강’을 획득하려는 시도이다.⁶¹⁾ 거세불안은 이디오진크라지와 마찬가지로 반유대주의에 내재하는 가장 내밀한 개인의 고통이다. 아도르노의 ‘정신분석학적 사회심리학’은 그로부터 사회적 위력의 근본 메커니즘을 모색한다. 그러므로 아도르노 반유대주의론 및 사회이론에서 거세불안 개념이 함의를 구체적으로 파악할 필요가 있다. 프로이트에 따르면 거세불안은 거세위협이라는 위험상황과 금지된 욕동으로부터 유발된다. 이어지는 절에서는 불안과 위험의 내용 및 인간에게 근본적인 욕동의 내용을 살펴보도록 하자.⁶²⁾

-
- 60) “영혼과 육체 모두가 건강한 개인이 요구하는 리비도적 활동이란, 가장 심층적인 불구화 즉 거세의 내면화를 통해서만 실현가능한 무엇이다.” MM, S. 63 (§36)
- 61) 인용문에 따르면 욕동은 “동성애적”이고, 억압은 “어린 소녀의 의식적 감정상태에 동화”하여 거세를 선취하는 것이다. 라스 피셔는 이것이 아도르노의 가부장적인 면모를 드러낸다고 보는데(Lars Fischer, 앞의 글, p. 925), 이에 반해 필자는 적어도 이 인용문은 그렇게 해석하기 곤란하다고 본다. ①금지된 행동이 ‘동성애적’이라는 서술은 프로이트를 참조한 것이다. 남성 유아를 중심으로 서술된 프로이트 정신분석학에서 유아의 근본 욕동은 아버지라는 대상을 지향한다. 우리가 알 수 있는 것은 아도르노가 프로이트의 도식을 수용하되, ‘동성애적’ 욕동의 금기에 대해 매우 비판적이라는 점뿐이다. ②분명히 프로이트에게서 여성은 거세된 존재로 서술된다. 아도르노가 거세의 선취를 곧 ‘어린 소녀로 되는 것’과 등치한다는 점은, 거세를 ‘남성 성기의 생물학적 결여’라고 좁게 해석하는 경우 문제가 될 수 있다. 하지만 그는 거세를 욕동이 규범과의 갈등으로 인해 충족이 차단되는 사태라고 이해한다. 이 경우, ‘여성은 거세된 존재’라는 서술은 오히려 여성이 처해있는 억압적 상황에 대한 비판적인 지적으로도 읽힐 수 있다. 『미니마 모랄리아』에서 이와 관련된 아도르노의 서술을 살펴볼 수 있다. “여성들은 자신의 육체적 성질을 거세의 결과라고 느낀다는 정신분석학의 명제가 맞다면, 그들은 자신의 노이로제 상태 속에서 진리를 예감한다. 피를 흘릴 때 스스로를 상처(Wunde)라고 감각하는 여성은 (...) 자신을 꽃으로 여기는 여성보다 자신에 대해 더 잘 알고 있다.”(MM, S. 105, 59절) 그러므로 위 인용문을 근거로 아도르노 반유대주의론의 가부장적 성격을 비판하는 것은 다소 피상적인 것으로 보인다.
- 62) 반유대주의가 불안의 감정과 연관성을 가지리라는 주장은 아도르노만의 것은 아니다. 가령, 정신분석학자 오토 페니헬(Otto Fenichel)은 호르크하이머, 아도르노 등이 공저자로 참여한 *Anti-Semitism: A Social Disease*(1946)에 기고한 “Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism”에서, 유대인이 비유대인들에게 두려움과 불안을 유발한다는 사실을 지적한 바 있다. 페니헬에 따르면 그러한 불안은 유대인의 신체와 생활관습이 낯설다고 느끼기 때문에 유발되기도 하고, 억압받은 유대인이 저항을 할지도 모른다는 불안으로 나타나기도 한다. (Otto Fenichel, “Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism”, Ernst Simmel(ed.), *Anti-Semitism: A Social Disease*, 1946, pp. 11-32)

2) 불안에 대한 사회이론적 이해

프로이트와 마찬가지로, 아도르노가 주목하는 불안은 개인의 단독적 산물이 아니라 사회적 감정이다. 즉, 불안은 타인들의 기대와 명령의 매개를 통해 형성된다. 아도르노 사회이론에서 불안의 사회적 성격은 더욱 구체적으로 나타난다. 그에 따르면 불안은 역사적 결과물이다. 불안은 “개인적 생존을 역사의 리듬과 조율하는 사유과정 너머의 무의식적 신경감응”이 “세계의 집단화가 다가옴”을 감지한 결과이다.⁶³⁾ 프로이트의 불안 개념이 유아의 무의식과 가족 규범의 상호작용 속에서 형성된다면, 아도르노의 사회적 혹은 역사적 불안은 개인과 사회의 총체적 지배연관 속에서 발생한다. 아도르노 사회이론에 따르면, 그러한 관계는 특히 후기자본주의 사회의 집단적인 경제적 생활방식에서 도드라지게 관찰된다. 주목할 점은, 불안의 사회경제적 개념이 프로이트의 거세불안과 구조적 유사성을 갖는다는 것이다. 아도르노의 불안 개념은 ①자본주의의 경제적 지배연관 속에서 나타나고, ② 그 원인으로 ‘위험’이 전제되며, ③욕망의 통제와 개인의 성격 변화, 즉 ‘억압과 증상’을 초래한다.

먼저 사회적 불안의 감정은 개인에 대한 사회의 심층적인 지배를 내포한다. 경제적 힘은 개인의 가장 내밀한 층위에 투입한다. “경제의 합리성은 신체적인 속박, 몸의 고통, 혹은 심리학적 욕동경제를 폭파하여 내면 경제의 ‘물질적 운동양식들’을 능가하는 어떤 물질적 계기에 근거한다.” 경제적 지배는 순전히 공적 영역에서의 지배 혹은 관념적 지배에 그치지 않는다. 경제적 지배는 물질적이다. 그것이 죽음이라는 원시적 공포를 수반할 뿐만 아니라, 몸의 속박과 고통으로써 ‘욕동의 자연스러운 운동’까지도 제어하기 때문이다. 경제적 지배는 생명과 욕망 모두를 좌우한다. 불안의 감정은 개인 내면에 미치는 경제적 지배의 위력을 확인하게 해준다. “발전된 교환사회에서 기관의 위력과 개별 인간의 무력함 사이의 불균형에 따른 불안은 너무나 보

63) MM, S. 156 (“§91. Vandelen”)

편화되어, 불안을 느끼지 않기 위해서는 초인적인 힘을 필요로 한다.
.”⁶⁴⁾ 불안이 이토록 보편화되는 이유는, ‘경제의 합리성’이 ‘욕동의 합리성’을 강제하고 욕동의 교란이 불안을 낳기 때문이다.

둘째, 불안은 ‘위험상황’을 원인으로 가진다. 프로이트 정신분석학에서 불안은 위험상황에서 기인하고, 자아에게 위험을 신호하여 대처방안을 강구하게 만든다. 아도르노는 불안의 이러한 작동방식을 자본주의적 지배연관의 맥락으로 옮겨온다.

경제적 규칙에 따라 행동하지 않는 자가 오늘날 즉시 몰락하지는 않는다. 하지만 계급추락이 지평선에서 모습을 나타낸다. 반사회적인 자나 범죄자로 가는 길이 눈에 보이는 것이다. 즉, 게임에 참가하기(mitspielen)를 거부하는 것은 의심을 불러일으키며, 굶주리거나 다리 밑에서 잘 필요가 없는 사람이 사회적 보복을 당하게 만든다. 배척됨에 대한 불안, 즉 경제적 행동에 대한 사회적 제재는 오래 전부터 다른 금기와 함께 내면화되고, 개인 내부에 침전된다. 이 불안은 제2의 자연이 된다.⁶⁵⁾

자본의 지배 하에서 규칙을 따르지 않는 개인은 자칫 몰락할 수 있다. “계급추락” 혹은 “사회적 보복”은 불안을 촉발하는 ‘위험상황’이다. 프로이트 정신분석학에서 거세 개념이 위험상황의 원형에 해당했음을 상기해보자. 거세는 좁게는 죽음의 위기, 넓게는 대상의 상실을 가리킨다. 아도르노가 가리키는 ‘위험상황’은 ‘육체적 절멸’과 함께 ‘사회적 배척’의 성격이 융합되어 나타난다. 이러한 위험상황의 원인은 개인이 사회의 ‘게임’에 참가하기를 거부할 경우이다. 자연지배적 노동이 규범으로 된 자본주의 사회에서 그것은 노동의 거부를 의미하며, 이는 규범의 중대한 위반에 해당한다. 그러므로 ‘위험상황’은 그러한 위반의 결과로 상상가능한 처벌이다. 그러므로 불안은 자아가 위험상황의 반복적 학습을 통해 내면화시킨 사회적 금기의 결과로 생

64) Theodor W. Adorno, “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”, GS 8, S. 48(「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 『사회학 논문집 I』, 61쪽)

65) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 46-47(위의 글, 59-60쪽)

기는 감정인 것이다.

셋째, 사회적 불안은 개인의 성격 변화를 수반한다. 자본주의 사회의 노동 규범에서 이탈하지 말 것을 명령받은 개인은 오히려 그러한 규범의 수호자가 되고자 한다. 프로이트 정신분석학에서는 자아가 ‘특정 욕동을 추구하지 말라’는 초자아의 명령에 불안을 느끼면 그러한 금지명령의 강박적 추구, 즉 강박증을 나타낸다. 강박증 환자는 청결과 도덕성에 집착한다. 이는 자아가 초자아 혹은 집단적 규범이 원하는 바에 자발적, 적극적으로 복종함을 가리킨다. 아도르노 사회이론에서도 피지배 개인들은 사회경제적 불안에 대해 같은 반응을 나타낸다. 아도르노에 따르면, 경제적 몰락에 대한 불안은 너무나 강하여 그것에 저항하기 위해서는 “도덕적 영웅”이 되어야 할 정도이다.⁶⁶⁾ 이는 단순히 불안의 강도를 과장하는 수사가 아니다. 오히려, 이것은 사회적 불안을 해소하기 위해서 피지배 개인들이 선택할 수밖에 없는 반응을 가리킨다. ‘도덕적 영웅’이 되기를 선택한다면 ‘게임에 참가하기를 거부’하려는 욕망은 통제된다. 달리 말해, 사회경제적 불안은 일종의 ‘증상’으로 현실화되는 것이다.

이처럼 아도르노는 자신의 사회이론에서 사회적 불안을 거세불안 개념과 유사한 구조로 이해하고 있다. 사회적 불안을 거세불안과 구조적으로 동일하다고 이해하는 것은 자연스럽다. 왜냐하면 거세불안 자체가 초자아라는 내면화된 사회 규범과의 갈등 속에서 발생하는 감정이고, 그렇기에 이미 사회적 성격을 지니기 때문이다. 앞서 우리는 반유대주의 현상이 거세불안에서 야기됨을 살펴보았다. 거세불안의 도식에서 불안을 야기하는 것은 사회의 지배이고, 지배는 거세의 위협으로써 이루어진다. 거세불안과 사회적 불안의 구조적 유사성에 비추어보아, 사회의 경제적 지배는 반유대주의의 심리 구조에서 불안을 촉발하는 역할을 수행한다. 개인의 내밀한 무의식에까지 침투하는 경제적 몰락과 사회적 배제의 위협이 타자 혐오로 이어지는 불안 감정을 일으킨다.

66) 같은 곳.

3) 미메시스 충동 및 그에 대한 금기

본 논문은 불안 감정이 무의식적 욕동과 긴밀한 연관관계를 가진다는 점을 계속해서 강조해왔다. 앞서 말했듯이 사회적 불안은 사회가 개인에게 일으키는 우연한 부작용이 아니라, 사회가 개인의 내면을 지배하려는 합목적적인 장치이다. 불안 감정은 피지배 개인으로 하여금 스스로 금지된 욕동을 억압하도록 만든다. 그러므로 불안을 촉발할 수만 있다면 사회는 강제적·폭력적 수단을 쓰지 않고도 개인을 효과적이고 쉽게 종속시킬 수 있다. 불안을 일으키는 직접적인 요인은 자기 욕망에 대한 죄의식에 따른 처벌 위협의 예측이다. 그러므로 지배 주체는 욕동에 대한 죄의식을 확립하고 처벌을 상상하도록 만들 필요가 있다. “모든 문명은, 사회가 자기 목적을 위해 승인한 것과는 다른 쾌락에 대한 욕동을 가진 사람을 보통 돼지라고 부른다.”⁶⁷⁾ 욕동 금지가 낳는 심리 효과는 앞에서 이미 살펴본 바 있는데, 반유대주의가 바로 그것이다. 반유대주의의 ‘증상’ 즉 이디오진크라지적 혐오감은 비유대인이 금지된 욕동을 유대인에게 ‘병적으로 투사’하기 때문에 발생한다.

그렇다면 우리는 사회가 어떤 욕동을 죄악시하는지, 그리고 그 욕동의 성격 및 그것을 죄악시하는 이유는 무엇인지를 이해해야 한다. 달리 말해, 반유대주의적 주체들 ‘자신이 가지고 있지만 남에게 뒤집어 씌우는’ 욕동은 어떤 성격을 가지며 왜 계몽 사회에서 금지되어야 하는가? 그리고 유대인은 그 욕동과 어떤 관계가 있는가?

잠시 인간 본성에 대한 프로이트 정신분석학의 관점으로 돌아가보자. 프로이트 이론에서 인간 무의식의 근본을 이루는 이드의 욕동들이 존재한다는 점을 우리는 이미 확인했다. 이 욕동에 대한 정보들은 공포증에 관한 대표적인 임상사례들로부터 관찰된다. 근본 욕동은 대

67) DA, S. 90.

상에 대한 접촉(Berührung)의 욕구 및 수동적·순응적 경향성을 지니고, 거세의 위험을 초래하여 불안을 느낀 주체에 의해 억압된다.⁶⁸⁾ 즉, 근본 욕동은 대상에 대한 지향성과 그에 따른 위험 사이의 긴장 속에 있다. 이때 이드의 근본 욕동은 그 자체로 위험한 것이 아니라, 그것은 거세라는 현실적 위험을 수반할 때에만 위험한 것이 된다.⁶⁹⁾ 근본 욕동이 거세의 위험을 수반하는 이유는, (자아가 인지하기에) 아버지 형상으로 대표되는 사회 규범과 갈등하여 분노를 초래할 가능성이 있기 때문이다.

아도르노에게서도 근본 욕동은 최상의 행복과 죽음의 불안 사이의 긴장 속에 놓여있다. “자아를 상실하고 이와 함께 자신과 다른 삶 사이의 경계까지도 폐지될 듯한 불안, 죽음과 파괴의 공포는 ”행복의 약속“과 결부되고, 이것은 매 순간 문명을 위협한다.”⁷⁰⁾ 아도르노의 근본 욕동은 미메시스 충동(mimetische Impuls)이라고 불린다. 미메시스 개념은 전통적 논의에서 대상의 재현의 문제와 관련한다. 하지만 아도르노의 미메시스 개념은 주체와 객체·세계의 관계의 문제와 관련한다. 미메시스 충동이란, 단적으로 대상에 유기적으로 밀착하려는 충동이다. 그것은 “접촉, 애무, 달램, 포옹과 같이 문명이 억압한 직접성을 표출하는 전염성 있는 제스처이다. 오늘날 그러한 충동들의 반시대성은 상스러움을 띤다. 그것들은 오랫동안 물화되어있던 인간적 교제를 개인적인 힘의 관계로 다시 옮겨 놓는 것처럼 보여진다.”⁷¹⁾ 아도르노의 인간학에 따르면 인간의 근본적 욕동은 ‘접촉’의 성격을 지닌다.⁷²⁾ 접촉의 충동은 주체가 대상과의 단절에 머물지 않고 세

68) <꼬마 한스>와 <러시아인 늑대 인간>이라고 흔히 불리는 동물공포증의 두 사례에서 프로이트는 어머니에 대한 미묘하고 수동적인 욕동을 발견한다.

69) 지그문트 프로이트, 「억압, 증상 그리고 불안」, 『정신병리학의 문제들』, 253쪽

70) DA, S. 51.

71) DA, S. 206. 마틴 제이(Martin Jay)가 지적하듯, 아도르노가 미메시스 개념을 Nachahmung(모방)보다도 anschmiegen(밀착하다)이라는 동사로써 규정하는 것에 유념할 필요가 있다. Martin Jay, “Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe”, Tom Huhn and Lambert Zuidervaart(ed.), *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory*, The MIT Press, 1997, p. 32

계와 직접 맞닿으려는 경향성을 드러낸다. 미메시스적 행동방식은 한편으로는 인간과 인간, 인간과 자연 사이에 지켜지던 물화된 질서를 교란하므로 반시대적이고도 상스럽게 여겨지지만 동시에 전염성을 띠기도 한다.

이에 더하여, 미메시스 충동의 또 다른 속성은 그것이 의식적인 사유와 행동이기 이전에 무의식적이고 육체적인 경향성의 표현이라는 점이다. 미메시스 충동은 합리적 통제의 대상이지만 얼굴 표정과 같이 부지불식간에, 발작적으로 솟는다. 이러한 불수의적 성격을 아도르노는 이렇게 표현한다. “모든 조종되지 않은 표현은, 영화, 사형(私刑), 총통의 연설 등 조종된 표현이 그렇듯이, 찡그림으로 나타난다. 규율 없는 흉내는 오랜 지배의 표식으로서, 피지배자의 살아있는 실체에 각인되고, 모두의 유년기에 걸친 무의식적 모방과정에 힘입어 고물상 유대인에서부터 은행가에 이르는 세대에 걸쳐 상속된다.”⁷³⁾ 여기서 아도르노는 의도적으로 미메시스 충동을 유대인의 역사와 연관 짓는다. 지배받는 자들은 한편으로 ‘고물상’에서 ‘은행가’로 거듭나도록 스스로의 생활을 통제하고 진보한다. 하지만 진보로써 지배에서 자유로워지지 않고, 지배는 오히려 그들의 물리적인 삶에 각인된다. 침전된 지배의 고통은 통제되지 않는 부정성(“찡그림”)으로 표현된다. 합리적 개인은 시민사회의 규범에 맞게 나아가는 와중에도 자기 내부의 미메시스 충동의 존재를 상기하게 된다. 그렇게 문득 나타나는 미메시스 충동은 사람들을 당황하게 만드는 낯선 무엇이다. 왜냐하면

72) 해석자들은 이를 두고 미메시스 충동이 관계적인 혹은 대상지향적 성격을 갖는다고 말한다. 마틴 제이는 아도르노 미메시스 개념의 첫 번째 특징이 관계적 성격이라고 꼽는다. 이는 주체와 객체 사이의 간극을 연결짓는 방식을 가리킨다. (Martin Jay, “Mimesis and Mimetology”, pp. 31-32) 제시가 벤자민은 정신분석학의 대상관계이론에 입각하여, 리비도적 욕동이 근본적으로 타자를 향하는 ‘대상지향적’ 성격을 가짐을 지적하고, 그로부터 인간 본성이 폐쇄적인 단자의 성격이 아니라 외부 자연을 향해 외면화되는 경향을 지닌다고 말한다. Jessica Benjamin(1977), “The End of Internalization: Adorno’s Social Psychology”, Jay Bernstein(ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*, (vol. III), Routledge, 1994, p. 136.

73) DA, S. 206-207.

그것이 문명인의 일상이 되어버린 생활양식과는 다르기 때문이다. 하지만 그러한 충동이 우리의 육체와 무의식에 각인되어 있으므로 그것은 낯설고 두려운 면모이면서도 인간에게 가장 깊숙이 체화된 본성이다. 아도르노가 인용한 프로이트에 따르면, “혐오감을 주는 낯선 무언은 사실은 가장 친근한 것이다.”⁷⁴⁾

그렇다면 미메시스 충동은 완전히 의식 혹은 합리성과 무관한 요소인가? 미메시스 충동을 언뜻 합리성과 단절된 무엇으로 생각할 수 있지만, 아도르노는 그것이 완전히 의식과 무관한 요소라고 보지는 않는다. 미메시스 충동은 오히려 전(前)합리적인 것에 가깝다. 미메시스는 대상에 대한 육체적이고 무의식적인 지향성으로서, 합리적 인식의 반대항에 해당하는 것이 아니라 진정으로 인식을 가능하게 할 직관의 인지적 역량을 보존하는 장소이다. 거꾸로 말하면, 미메시스 충동과의 적합한 관계를 형성하기 전까지 계몽적 이성만은 아직 진정 합리적 정신에 이르지 못한 것이라고 할 수 있다.

예술은 인간 혹은 문명의 미메시스 충동이 지닌 위와 같은 가능성이 가장 잘 드러나는 영역이다. 『미학이론』에서 아도르노는 미메시스의 이러한 성격을 예술작품과의 연관 속에서 논의한다. “예술에 있어서의 미메시스는 전(前)정신적인 것(das Vorgeistige)이며 정신에 반대되는 것이기도 하지만, 정신을 불붙이는 것이기도 하다. 예술작품 속에서 정신은 작품의 구성원리로 되었다. 그러나 정신의 목표는 구성되는 것, 즉 미메시스적 충동들로부터 정신이 나타나고 그러한 충동에 밀착하는(anschmiegt) 경우에 달성된다.”⁷⁵⁾ 예술작품이 만들어지는 과정은 곧 정신이 미메시스 충동을 구성하는 과정이다. 정신은 예술작품의 구성원리이고, 미메시스 충동은 구성의 대상이다. 하지만 정신은 다름 아닌 미메시스 충동으로부터 비롯하고, 그것에 “밀착”할 경우에만 목표를 달성한다. 그러므로 미메시스가 “전정신적”이라는 것은 순서상 그러한 것이 아니고, 미메시스가 정신의 원천이 됨을 가

74) DA, S. 206.

75) ÄT, S. 180 (국역본 191-192쪽)

리킨다. 그리고 정신은 미메시스 충동을 적극적으로 지향함으로써 그것을 작품으로 승화시킨다. 그러므로 미메시스 충동은 정신의 지침이기도 하다. 이처럼 아도르노에게서 미메시스 충동은 정신의 ‘구성 대상’이고 원천이며 지향점으로서, 정신과 특별한 관계 속에 있다.

하지만 미메시스 충동과 인간 정신의 이러한 특별한 관계는 예술작품으로 혹은 삶 속에서 저항 없이 구현되지 않는다. 프로이트 정신분석학에서 근본 욕동이 거세의 위협 앞에 금기시됨을 떠올려보자. 이러한 사태는 아버지를 대상으로 하는 ‘부적절한’ 충동들이 가부장적 가족 및 사회의 규범과 갈등하기 때문이었다. 프로이트가 보기에 이러한 갈등과 저항이야말로 억압과 증상을 일으킴으로써 인간 정신이 형성되는 방향을 결정짓는 요인이다.

아도르노 또한 마찬가지로 욕동 혹은 미메시스 충동을 금지하는 위력이 존재함을 인식한다. 미메시스 충동은 노동, 문명, 진보라는 지배 질서의 이념들과 갈등한다.⁷⁶⁾ 이 이념들은 개인들에게 개념의 포섭을 빠져나가는 자연 자체와 거리를 유지하고 그것을 파악·가공할 것을 요구한다. 그렇기에 개인은 자연으로부터 거리를 두고 이론으로써 도식화함으로써 지배한다. 반면 미메시스 충동은 자연에의 밀착과 동화를 의미한다. 거리는 무화되고, 대상과 단절된 도식화는 중단된다. 이러한 충동은 자연과의 거리를 무화시킴을 넘어서, 자아가 동일성을 희생하면서까지 타자와 합일하고자 하는 경향을 내포한다. 이는 계몽과 문명의 목표, 즉 개인의 자기보존 및 사회와 문명의 총체적 지배와 완전히 어긋난다. 그렇기에 미메시스 충동은 계몽적 사회에서 언제나 지배의 대상이다. I 장에서도 살펴본 바와 같이, 내적 자연의 지배의 대상이 바로 인간 무의식의 미메시스 충동인 것이다. 물론 앞서 말한 바와 같이 미메시스 충동을 억압하는 정신이 더 높은 합리성에 도달하는 것은 결코 아니며, 그러한 정신은 오히려 자기 원천과 지향점을 망각한 것이다.

76) “금기시된 것들, 즉 지배하는 질서에서 노동과 정반대로 치달는 충동들은 순응적인 이디옌크라지로 전환된다.” (DA, S. 210.)

그렇다면 아도르노 반유대주의론에서 유대인과 미메시스 충동 사이에는 어떤 관련이 있는가? 유대인은 인간이 미메시스 충동을 지닌 존재임을 상기시킨다. 사실 개별 유대인의 외양, 민족성, 생활방식 등 어느 특정한 요소가 미메시스적 성격을 갖는다고 할 수는 없다. 중요한 것은 사회가 자의적으로 유대인에게 미메시스적 특성을 귀속시킨다는 점이다. 그리하여 유대인은 ‘후각에 탐닉하고, 노동을 천시하며, 자유로운 욕망을 지니는 민족’으로 여겨진다. 이것들은 모두 계몽적 사회에서 금기시되는 속성들이다. 이러한 가상적 속성들은 유대인에 대한 대중의 분노를 이끌어낸다. 왜냐하면 우리는 ‘금지된 충동을 지녔다고 추정되는 자들’로부터 자기 내면의 미메시스 충동을 상기하기 때문이다. 유대인을 혐오하는 행위는 행위자 자신이 ‘유대인적인’ 충동을 지녔음을 재차 은폐하고 억압하기 위한 방편이다. 유대인에 대해 더욱 강한 분노와 혐오를 표현할수록 은폐와 억압은 성공적이다. 자칫 자기 내부의 미메시스 충동을 들킬 수 있기 때문이다. 달리 말해, 반유대주의적 혐오감은 거세에 대한 불안을 해소하기 위해 선택된 ‘억압’의 수단이자 ‘증상’이다.

하지만 미메시스 충동은 사라지지 않는다. 욕동의 억압은 자아로부터 욕동을 분리시킬 뿐이다. 정신분석학에서도 신경증자의 욕동은 억압 이후에도 오히려 자율권을 얻고 존속한다. 계몽적 개인에게도 여전히 반(反)계몽적인 미메시스 충동은 잔존한다. 자기동일적인 시민주체에게도 타자 속에서 자신을 잃어버리고 싶은 충동을 발견할 수 있다. 반유대주의자 또한 마찬가지이다. 반유대주의자의 유대인 혐오감정은 역설적으로 유대인이 표상하는 자연에 동화하고자 하는 경향성을 암시한다. 아도르노는 이 역설을 다음과 같이 표현한다. “그들[총통과 추종자들]은 유대인을 견딜 수 없지만 언제나 유대인을 모방한다. 자신들이 유대인이라고 부른 것을 모방하려는 충동을 자신의 피속에 지니지 않는 반유대주의자는 없다. 이것이 그 자체로 미메시스적 암호이다. (...) 후각의 즐거움을 좇는 충동은 뭐라고 꼭 집어 말할 수는 없는 것이지만 하등 생물에 대한 해묵은 동경으로서 주변 자연

이나 대지나 진흥과 직접적으로 하나가 되려는 충동일 것이다.”⁷⁷⁾ 반유대주의자는 유대인을 자의적으로 ‘유대인’이라고 호명하고 혐오하지만 사실은 이 대상을 모방한다. 이처럼 동일성과 계몽의 인간형으로부터 이탈하려는 충동을 일컬어 ‘유대인’에 대한 모방충동이라고 아도르노는 말하는 것이다. 이때 유대인이란, 계몽이 외부의 비동일자를 통틀어 일컫는 텅 빈 기표 중 하나에 불과하다.

미메시스 충동을 품은 개인은 ‘거세의 위협’과 그에 따른 불안을 갖는다. 그/녀는 사회적 이탈, 즉 경제적으로 몰락하고 사회로부터 배제될 것을 두려워하도록 만들어진다. 이것은 반유대주의가 ‘외부로부터 부여된 사회경제적 목적에서 기인한다’는 의미가 아니다. ‘사회적’ 불안은 크게 보아 욕동의 충족불가능성을 위협받은 데에서 느껴지는 거세불안의 일종이다. 거세불안은 미메시스 충동을 지배하려는 계몽적 문명의 강압적 힘의 존재를 부정적·간접적으로 드러낸다.⁷⁸⁾

앞서 보았듯, 사회의 개념은 개인이 사회로부터 경험하는 상처 혹은 고통을 매개로 해서만 규정될 수 있다. 반유대주의의 심리구조 분석에 따르면, 개인에게 사회는 ‘욕동의 추구 자체를 위협하고 자발적으로 자제하게 만드는 전능한 힘’으로 경험된다. 사회의 위협 아래서 개인은 불안을 피할 수 없다. 불안에 휩싸인 개인은 자발적으로 욕동의

77) DA, S. 208

78) 아도르노에 따르면 계몽적 사회는 처음에는 미메시스 충동을 제어하고 궁극적으로는 그것을 몰아낸다. 아도르노에게 진보의 핵심적인 본질에는 단적으로 이러한 단계적인 ‘몰아냄’의 계기가 있다. “문명은, 타자에의 유기적 밀착 즉 본래의 미메시스적 태도를 대신하여, 먼저 주술적 단계에서는 미메시스의 조직된 숙달을, 마지막으로 역사적 단계에서는 합리적 실천 곧 노동을 확립한다. 지배되지 않은 미메시스는 추방된다. 불칼로써 인간을 낙원에서 기술적 진보의 경로로 몰아낸 천사는 그 자신이 그러한 진보의 상징이다.”(DA, S. 205.) 그렇다면 ‘몰아냄’은 구체적으로 어떤 방법으로써 이루어지는가? 그에 따르면, 이는 종교, 사회적 배척, 아동의 교육 등을 통해서이다. “종교적 우상금지에서부터, 광대와 집시에 대한 사회의 추방, 아이들에게 아이처럼 굴지 말 것을 가르치는 교육(Pädagogik)에 이르기까지, 수천 년 동안 지배자들이 그의 후예나 피지배 대중에게 미메시스적 현존방식으로서의 회귀를 금지시킨 엄격성이 문명의 조건이다. 사회적 그리고 개인적 교육(Erziehung)은 사람들에게서 노동하는 자의 객관화하는 행동방식을 강화하고, 주변을 둘러싼 자연의 다양(Auf und Nieder) 속에 다시 스스로를 내어주지 못하도록 한다.”(DA, 같은 곳)

억압에 동의한다. 이 자발적 억압은 ‘우리’와 다른 타자성에 대한 통제불가능한 강박적 증오, 이를테면 반유대주의 증상으로 귀결된다. 여기서 아도르노의 사회심리학이 도출하는 사회라는 개념의 진정한 대상을 알 수 있다. 사회는 개인의 내적 욕동을 통치하는 힘으로서, 그 힘은 개인의 불안을 통제의 동력으로 삼는다.

그런데 이처럼 거세불안을 이용한 설명은 미메시스 충동의 충족을 인간의 지상 목표인 것처럼 간주한다. 하지만 이 지상목표의 좌절, 즉 거세가 곧 반유대주의를 일으킨다고 단정할 수 있는가? 이것은 불만족스러운 섹스가 불안을 일으킨다는 초기 프로이트의 불안이론만큼이나 직접적이고 단순한 설명으로 보인다. 그러므로 이 장에서는 ‘거세불안이 비합리적 적개심이라는 증상을 촉진한다’는 데에서 멈춘다. 다음 장에서는 그러한 적개심이 반유대주의라는 특정 시대정신으로 귀결되도록 만드는 요인을 고찰한다. 이로써 주체의 내면을 중심으로 한 지금까지의 논의-억압된 욕동이 증상을 야기한다는-를 객관적 차원에서 보충해보고자 한다.

Ⅲ. 불안과 증상의 문화적 동인으로서 반유대주의

1. 대중의 정신적 통합과 반유대주의 문화

1) 개인의 정신적 통합과 대중의 탄생

지금까지 논의한 바에 따르면, 정신분석학에서 ‘증상’이 나타나는 원인은 불안에 있다. 프로이트 정신분석학의 불안이론은 이와 관련한 개념적 도식을 제공한다. 불안의 원인은 욕동의 금기에 따른 거세위협에 있다. 증상은 욕동을 은폐하여 위협을 피하고 불안을 해소하려는 목적에서 발생한다. 이 과정에서 자아는 이드를 억압하고 초자아의 지배를 받게 된다. 유대인에 대한 혐오의 감정은 증상의 일종이다. 하지만 반유대주의 현상은 정신분석학적 불안이론의 도식만으로 설명할 수 없다. 여기에는 개인 무의식을 넘어서는 요인들이 현저하게 개입하기 때문이다. 사회의 규범 앞에 자아는 금지된 욕동을 증상으로써 숨긴다고 하지만, 그 증상이 특별히 유대인을 향하는 이유는 무엇인가? 그리고 어떻게 파시즘의 지배를 받는 서구 사회는 반유대주의라는 통일된 경향을 띠게 되었는가? 이를테면 이러한 물음들이 정신분석학적 불안이론의 범위를 넘어서는 심리학 외부적인 설명을 요구한다. 그렇기에 Ⅲ장에서는 역사적 현상으로서 반유대주의 현상에 대해 살펴본다. 반유대주의의 무의식적 메커니즘에 대한 Ⅱ장의 논의와 비교할 때, 이는 개인의 차원을 초과하는 사회이론에 해당한다.

하지만 사회현상으로서의 반유대주의를 분석하면서도 아도르노 반유대주의론은 여전히 정신분석학에 의존한다. 왜냐하면 반유대주의 현상의 사회이론적 분석이 결코 개인 주체의 심리 메커니즘과 단절되지 않기 때문이다. 우리가 밝혀야 하는 것은, 거세불안의 강력한 반작용이 어떤 조종과 통합의 과정을 거쳐 반유대주의라는 극단적인 증상으로 분출되는가이다. 불가항력적 혐오가 집단에게 공유되어 표출될

때 혐오는 잠재태에서 위험한 현실태로 이행한다. 유대인에 대한 숨겨진 개별적인 혐오가 이제는 대중의 의식과 행동, 나아가 정책으로 까지 확대되는 것이다. 정신분석학이 이러한 확대를 이해할 출발점을 제공했다면, 이 출발점에서 이제 우리는 ‘개인들’의 무의식이 ‘집단’ 혹은 ‘대중’의 정신으로 통합되는 과정에 주목할 필요가 있다.

아도르노는 『계몽의 변증법』에서 ‘소기업’이 ‘대기업’으로 편입되는 상황의 이미지를 이용하여 이러한 통합과정을 이해하기 쉽게 서술한다.¹⁾ 그에 따르면, 후기 산업사회 이전의 개인들은 각자의 내면 심리에 ‘소기업(Kleinbetrieb)’을 유지한다. 마치 자영업자들이 자신의 기업 운영을 위해 독자적으로 전략을 수립하고 실천하듯이, 개인들은 각자의 심리적 ‘소기업’을 책임지고 운영한다. 정신분석학은 바로 개별적인 ‘소기업’의 존재를 전제한 이론이다. 이때 개인의 자아는 능동적으로 이드의 욕동을 통제하고, 초자아의 압박을 견디거나 수용한다. 이 과정에서 증상이 발생할 수 있지만, 이때 증상은 각 ‘소기업’끼리 통일되지 않은 다양한 양상을 띤다. 달리 말해, ‘올바른’ 사회란 개인에게 어떤 증상도 존재하지 않는 사회가 아니라, 각자가 고유한 증상으로 고통 받는(혹은 향유하는) 자율성을 보장하는 사회이다.

하지만 후기 산업사회에 이르러 심리적인 ‘소기업’은 ‘대기업’ 혹은 ‘백화점’으로 흡수된다. 개인들의 서로 다른 정신이 집단적 정신으로 결집한다는 것이다. 이러한 흡수·결집의 배경에는 후기자본주의의 무한경쟁 체제가 놓여있다. 욕동과 증상의 메커니즘을 각자 책임지고 운영하던 방식은 그러한 체제 아래서 시대착오적인 것으로 전락한다. 아도르노는 이렇게 말한다. “욕동경제의 주체는 심리학적으로 [운영의 권리를] 몰수당하며, 사회 자신에 의해 더 합리적으로 운영된다. 개인이 그때그때 무엇을 해야 할지에 관하여 양심, 자기보존, 욕동의 고통스러운 내적 변증법 속에서 애쓸 필요가 없다.”²⁾ 여기서 양심, 자기보존, 욕동은 프로이트 정신분석학의 심리장치를 구성하는 초자아, 자

1) DA, S. 229

2) DA, S. 233.

아, 이드 각각의 내용과 목적에 해당한다. 정신분석학에서 주체는 고유한 욕동과 사회의 규제 사이의 긴장 속에서 갈등하는 존재이다. 개인은 “고통스러운 내적 변증법”을 떠안음으로써 주체로서의 지위를 확보한다. 하지만 사회의 직접적 통치 아래서 개인은 무의식과 의식을 아우르는 정신 전체에 대한 일체의 권리를 사회에게 양도한다. 무수한 개인들이 정신적인 통합을 거쳐 대중으로 결합된다. 아도르노의 비유법을 계속 따르자면, 이는 마치 개별 ‘소기업’들이 내부 운영의 권한과 책임을 ‘대기업’에 양도하고 흡수되는 것과 같다.

집합적·사회적 혐오 현상으로서 반유대주의는 이러한 정신적 통합의 매개물이다. 프로이트 정신분석학에 따르면, 개인 주체들은 각자의 병력에 따라 서로 다른 종류의 공포증과 강박증을 형성한다. 그러나 당대의 통합적인 사회는 욕동의 통제와 그에 따른 증상의 형성을 직접 조종한다.³⁾ “편집증은 더 이상 단순하게 박해자의 개인적 병력에 근거해서 목표를 박해하지 않는다. 편집증은 사회적 실존이 되었으니, 전쟁이나 경기 흐름 자체의 현혹연관 안에서 목표를 설정해야만 한다. 그러지 않으면 심리학적으로 환자가 될 소질을 가지고 있는 민족 동포가 그로 인해 내적, 외적으로 무너질 수 있다.”⁴⁾ 이처럼 사회는 욕동과 증상의 직접 조종을 통해서, 복수의 개인들의 정신을 대중이라는 통일된 단위로 결합한다.

이제 문제는 이러한 정신적 통합의 방식이다. 이 통합의 작용은 물리적 강압보다도 욕동과 감정의 심층적인 층위에서 일어난다. “대중

3) 아도르노에 따르면, 현재 욕동은 사회에 의해 완전히 통제되고, 이 통제에 인한 반응 또한 철저히 정치적으로 이용된다. “인위적으로 통합된 파시즘적 대중들이 살아가는 오늘날의 사회에서, 사랑에 대한 언급은 거의 완전히 배제된다. 히틀러는 사랑 넘치는 아버지의 전통적 역할을 회피하고, 이를 위협적 권위의 부정적 역할로 완전히 대체했다. 사랑의 개념은 독일이라는 추상적 개념에게로 이관되고, ‘광신적’이라는 수식어 없이는 언급조차 되지 않는다. (...) 일차적 리비도 에너지를 무의식적 수준에 묶어둠으로써 정치적 목적에 맞도록 그 표출을 전용(divert)하는 것은 파시즘 지도자들의 기본적 교의들 중 하나이다.” 개별적 욕동의 표현으로서 사랑은 언급조차 금지되고, 각자의 내면에서 아버지 형상은 전체주의적 권위의 형상으로 대체된다. (Theodor W. Adorno(1951), “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”, *GS 8*, S. 414-415.)

4) DA, S. 233

의 구성원들 사이의 리비도적 유대는 무제한적인 성적 본성과는 명백히 거리가 멀기 때문에, 문제는 어떤 심리학적 메커니즘들이 일차적 성적 에너지를 대중을 결합시킬 감정으로 변형시키는지에 있다.”⁵⁾ 여기서 아도르노는 개인들의 정신적 통합이 어떻게 일어나는지를 자문한다. 이 문제는 “심리학적 메커니즘”의 정체에 대한 물음으로 바뀌어 물을 수 있다. 아도르노에게 있어서는 다른 어떤 현상보다도 반유대주의가 이 문제에 대한 답변을 제시한다. 반유대주의야말로 ‘개인들’이 ‘고통스러운 내적 변증법’을 중단하고 현저하게 동일한 ‘증상’을 나타낸 사회현상이기 때문이다. 이러한 맥락에서 반유대주의의 역사적이고 객관적인 기제를 규명하는 것은 특히 중요하다. 반유대주의의 항상적인 심리적 토대 자체는 이미 살펴보았다(II장). 문제는 무엇이 그러한 심리 구조를 대중의 통일된 시대정신으로 만들고 실제적인 폭력으로까지 격화시키느냐는 것이며, 그러한 기제들이야말로 마저 밝혀져야 할 ‘심리학적 메커니즘들’에 해당한다.

2) 정신적 통합의 촉매로서 반유대주의 문화

사회는 개인들의 정신을 대중의 정신으로 통합한다. 이러한 정신적 통합은 개인들의 심리구조, 즉 욕동과 증상의 개별 메커니즘들을 조종함으로써 이루어진다. 유대인에 대한 혐오감정은 ‘소기업’이 ‘대기업’으로 편입되는 정신적 통합을 가능케 하는 심리학적 메커니즘의 한 종류이다. 반유대주의는 대중 정신을 형성시키는 촉매이자 대중 정신의 일부이므로 반유대주의는 정신적 현상이다. 달리 말해 반유대주의는 문화적 현상이다. 아도르노는 반유대주의에 대한 경험연구를 시작하는 한 글에서, 그러한 연구의 목적이 “반유대주의가 가장 최근의 문화에 내재하는 위험들 중 하나임을 밝히기 위함”이라고 밝힌 바

5) Theodor W. Adorno(1951), “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda, *GS 8*, S. 414

있다.⁶⁾

아도르노의 사회이론에서 파악하기에, 인류학적 의미에서 문화는 철학과 종교, 학문과 예술뿐만 아니라 삶의 형식과 관습까지도 모두 포괄한다.⁷⁾ 문화 개념을 가장 넓게 보았을 때 그것은 정신, 그 중에서도 “어떤 시대의 객관적 정신”으로 규정가능하다.⁸⁾ 문화는 ‘객관적 정신’으로서 물질적인 혹은 비물질적인 산물로써 표현되는 정신적 활동 일체를 지칭한다. 또한 문화는 “어떤 시대”에 특징적인 것으로서 역사적 변화의 대상이다. 요컨대 문화란 사상·예술·종교부터 삶의 형식에까지 깃들여, 그것들을 통해 객관적·집합적으로 나타나는 시대정신을 말한다.⁹⁾ 아도르노는 수많은 저술을 통해 문화비평가로서의 면

6) Theodor W. Adorno, et al.(1941), “Research Project on Anti-Semitism”, Stephen Crook(ed.), *Stars Down to Earth*, Routledge, 1994, p. 182. 이 글은 원래 1941년 사회조사연구소의 연구지에 처음으로 실렸다고 한다. (Stephen Crook, “Introduction: Adorno and Authoritarian Irrationalism”, 같은 책, p. 1)

7) 마틴 제이에 따르면, 문화의 개념에는 인류학적 의미와 엘리트적 의미 사이의 근본적 긴장이 존재한다. 인류학적 의미에서 문화는 인생의 모든 방식, 즉 텍스트, 사상, 형상뿐 아니라 관습, 의식, 제도와 물질적 예술작품까지를 가리킨다. 엘리트적 의미에서 문화는 ‘교양 있는’ 사람의 ‘인간적인 추구’로 이해된다. (마틴 제이, 최승일 옮김, 『아도르노』, 156쪽)

8) Theodor W. Adorno, “Kultur und Verwaltung”, *GS 8*, S. 122(테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 『문화와 관리』, 『사회학 논문집 I』, 163쪽). 해당 구절이 등장하는 문장은 이렇다. “철학과 종교, 학문과 예술, 생활의 형식과 관습, 마지막으로 어떤 시대의 객관적 정신과 같이, 너무 많은 다른 이름의 것들을 문화라는 단어 아래 묶는 것은, 이 모두를 내려다보며 모으고, 나누고, 비교하고, 조직하는 관리적 시각을 드러낸다.” 여기서 아도르노는 이러한 ‘인류학적’ 문화의 개념이 지니는 무차별적인 포섭의 작용을 비판하고 있다. 이것은 문화 개념에서 평가적 의미를 제거할 수 없다는 주장으로도 읽을 수 있다. 이 주장의 정당성을 논의하는 것은 본 논문의 범위를 벗어나므로 후속 연구로 남겨둔다.

9) 아도르노와 같이 문화의 개념이 넓은 외연을 갖는다고 분석하는 학자는 프로이트와 윌리엄스가 있다. 프로이트는 『환상의 미래』에서 문화가 ①문명이 개인에게 내면화시키는 도덕적 명령, ②고귀한 성취에 대한 문명의 이상, ③억압된 욕동을 대리만족시키는 예술, 그리고 ④종교적 환상을 포괄한다고 말한다. (지그문트 프로이트, 『환상의 미래』, 『문명 속의 불만』, 176-178쪽) 한편, 레이먼드 윌리엄스(Raymond Williams)에 따르면, 문화는 본디 ‘자연스런 성장의 육성’을 의미했으나 18-19세기에 와서 여러 의미가 포함된 거대한 개념으로 확대·발전했다. 그리하여 문화 개념에는 ①인간완성이란 개념과 밀접히 관련된 정신의 보편적 상태 내지는 습성, ②사회 전체에 있어서 지성의 발전 상태, ③예술의 총체, ④물질, 지성, 정신에 걸친 전반적 생활방식이 포함된다. (레이먼드 윌리엄스(1956), 나영균 옮김, 『문화와 사회: 1780-1950』, 1988, 이화여자대학교출판부, 15-18쪽) 특히

모를 발휘하는데, 이것은 그가 거의 모든 사물과 생활양식을 대상으로 그에 내재된 시대정신을 추출하고 그것을 비판적으로 고찰했음을 의미한다.¹⁰⁾

이 글은 아도르노 반유대주의론이 문화비판의 성격을 지닌다고 본다. 우선 문화와 파시즘 사이의 연관성에 대한 아도르노의 언급을 한 가지 살펴보자. 1945년에 저술한 글에서 아도르노는 “파시즘의 전제이자 효과에 해당하는 몇몇 문화적 경향들”의 존재를 강조하고, “우리 시대의 가장 끔찍한 반(反)문화적 현상의 문화적 뿌리를 더 깊이 알수록 파시즘과 문화 사이의 구조적 관계를 더 잘 이해할 수 있다”고 주장한다.¹¹⁾ 달리 말해, 파시즘이라는 반문화적 현상은 문화적 토대, 혹은 문화와의 구조적 관계를 갖는다. ‘반문화적’이라는 용어에서 문화는 바람직한 무언가를 의미하는 평가적 개념이지만, ‘문화적 뿌리’라는 용어에서 그것은 앞서 말한 ‘객관적 시대정신’을 의미한다. 필자는 반유대주의 현상의 ‘문화적 뿌리’를 ‘반유대주의 문화’라고 이해하고자 하는데, 이러한 이해는 반유대주의론을 ‘반(反)문화’에 대한 비판의 연장선상에 위치시킨다.

반유대주의론에서 이처럼 ‘반유대주의 문화’의 개념이 요청되는 것은 두 가지 측면에서이다. 하나는 혐오가 (II장에서 살펴본) 개인 차원의 주관적인 분노와 적개심에만 머물지 않고 유대인이라는 특정 집단에게로 수렴 및 강화된다는 점이다. 이러한 인위적 수렴/강화를 설명하기 위해서는 심리 외적인, 객관적 영역에서의 설명이 요구된다.

윌리엄스에게서 문화는 경제적 변화(생산방식과 산업)뿐만 아니라 정치·사회적 변화(“새로운 인간관계와 사회적 관계”) 즉 민주주의와 계급문제로부터도 영향을 받는 복합적인 개념이다.

10) 예컨대, 아도르노는 『미니마 모랄리아』에서 슬리퍼와 같은 일상의 사물의 지저에 놓인 행위와 정신에 대하여 다음과 같이 이야기한 바 있다. “얼마나 많은 사물들에 제스처들 및 행동방식들이 새겨져 있는지. 슬리퍼(Pantoffel, "Schlappen", slippers)는 손을 쓰지 않고 발로만 집어넣어질 수 있도록 계산되어 만들어진다. 그것은 허리를 숙이는 것에 대한 혐오의 기념물이다.”(MM, S. 122(§72))

11) Theodor W. Adorno(1945), “What National Socialism Has Done to the Arts”, *Essays on Music*, selected, with introduction, commentary and notes by Richard Leppert; new translations by Susan H. Gillespie, University of California Press, 2002, p. 374. 강조는 인용자.

또 다른 측면은, 파시즘에 수반된 정신적 현상들을 정치적 침입, 강압, 폭력 등 외부 요인으로 환원하여 설명할 수는 없다는 점이다.¹²⁾ 권위주의적 체제에 대한 자발적인 추종은 계층과 집단의 정신에 관한 문제이므로 정치경제적 조건과는 독립된, 정신적 차원의 논의를 요구한다.

정리하자면, 반유대주의는 주관성으로만 환원하여 이해할 수 없고, 그렇다고 해서 아도르노 이전의 비판이론에서 시도한 사회과학적 혹은 거시적 비판으로 회귀할 수도 없다. 그러므로 아도르노 반유대주의론은 주관적 측면과 결부되어있는 객관적 요소, 예컨대 문화적 요인을 고찰하기를 선택한다. 아도르노에 따르면 반유대주의는 “사회적 삶의 한결같은 저류로 존재”하고, “그 영향은 모든 인구집단에게 미치며 적절한 프로파간다에 의해 언제든지 재점화될 수 있다.”¹³⁾ ‘반유대주의 문화’는 이러한 ‘재점화’의 계기, 혹은 반유대주의 현상이 실제 대중 정신을 매개로 전개되는 객관적인 양상을 드러낸다.

앞서 살펴보았듯이 아도르노에게 파시즘은 특정 정치체제를 가리키기보다 단적으로 개인들이 대중으로 합쳐지는 정신적 통합 경향을 가리킨다.¹⁴⁾ 파시즘적 사회는 개인의 자아를 약화시키고 저항의 힘을 몰수한다. 그 이후에야 개인들은 사회구성원 중 하나로 수용된다. 이 과정에서 각 개인의 심리 메커니즘을 활용하여 자아를 약화시키는 것이 바로 반유대주의 문화이다.

개인들이 심리적 주체로서 욕망과 이성 사이에서 내적 변증법을 유지하는 일은 고통—혹은 “비극적인 것”—을 수반한다. 반대로 그러한 고통을 감내할 때 개인은 심리적 자율성을 견지한다. 반유대주의 문

12) Theodor W. Adorno(1945), 같은 글.

13) Theodor W. Adorno, et al.(1941), “Research Project on Anti-Semitism”, Stephen Crook(ed.), *Stars Down to Earth*, Routledge, 1994, p. 183.

14) “비극은 폐기된다. 한때는 사회에 대한 개인의 대립이 그 본질이였다. (...) 오늘날 비극은 사회와 주체의 저 허위적 동일성의 무(das Nichts) 속에 용해된다. 그것의 공포는 비극적인 것의 공허한 가상 속에 언뜻 볼 수 있다. 하지만 반항심을 애써 삼키는 무저항의 개인들을 받아들이는 지배자의 영원한 자비 및 통합의 경이 가 바로 파시즘을 의미한다.” (DA, S. 177)

화는 이 자율성을 탈취하고자 한다. 사회는 불만에 찬 개인들에게 반유대주의라는 ‘티켓’을 내민다. 반유대주의 티켓에는 분노와 혐오의 감정을 표출할 수 있는 “호사(Luxus)”가 기재되어 있다.¹⁵⁾ 반유대주의에 편승하는 개인들은 무제한적 분노의 기회를 허락받는 것이다. 달리 보아, 이는 개인들이 가진 불만과 분노를 어떤 ‘증상’으로 형성·해소할 것인지를 사회가 반유대주의 티켓으로써 일괄적으로 결정함을 의미한다. 그렇기에 반유대주의적 개인들은 반유대주의 ‘티켓’과 자신의 정신적 자율권을 맞바꾼다. 개인은 분노를 쏟아내고, 사회는 유대인 혐오를 가속화시킴으로써 욕동의 통제와 증상의 통일을 모두 달성한다. 반유대주의 문화가 대중의 정신적 통합이라는 기능을 수행하는 것이다. 정신적 ‘소기업’의 책임자로서 개인은 반유대주의 문화에 굴복하여 몰락한다. 반유대주의 문화를 통해 파시즘적 대중이 만들어지고 개인은 사라진다.

반유대주의 문화는 유대인에 대한 가상을 산출한다. 이 가상은 개인들의 실제 경험들과 상충함에도 반유대주의자들은 그것을 신봉한다. 반유대주의는 이처럼 허위적 가상이 실제적 감정과 행위를 낳는 과정으로서, 가상과 실제의 경계는 사회의 편익에 따라 가로질러진다. 아도르노는 반유대주의 문화에서 ‘주관성의 제거’ 및 ‘경험의 상실’이라는 사태를 관찰한다. ‘주관성의 제거’는 이중적으로 이루어진다. 개별 유대인 주체의 경우 그들은 반유대주의적 유대인상의 형성과 무관하다. 반유대주의 문화가 유대인에게 낯설, 악함, 불결함의 속성들을 귀속시킬 때 그것들이 개별 유대인들과 합치하는지 여부는 고려되지 않는다. 그리고 반유대주의자의 경우, 그들은 주관적 판단이 정지하고 이미 사전에 결정된 반사적 포섭의 과정을 따른다. 경험의 상실 또한 동일한 사태를 묘사한다. 대중에게 유대인의 허위적 상이 확산됨에 따라 그들은 “유대인과의 개인적 접촉에서 얻은 경험은 아무 역할도 하지 못하는 사회적 메커니즘에 순종하게 된다. 실제로 유대인 거주자가 전혀 없는 지역에서도 [유대인들이 영화산업의 자본가로서 강력

15) DA, S. 229

한 영향력을 행사하는] 할리우드와 마찬가지로 반유대주의는 얼마든지 나타날 수 있다.”¹⁶⁾

반유대주의 문화에서 유대인이라는 기표는 이와 같이 가상적일뿐 아니라 (더욱 심각하게도) 비본래적이다. 반유대주의라는 현상이 현실적으로 촉발되는 데 있어서 실제 유대인들조차도 필수 요소가 아니다. 이는 유대인에 대한 상이 유대인과의 경험과는 전혀 무관하다는 점에서 이미 짐작된다. “반유대주의를 포함하는 반동적 티켓은 파괴적-관습적 증후군에 맞추어져 있다. 반유대주의는 본래적으로 유대인에게 반응한 것이 아니라, 어떤 욕동의 경향이 발생하고 그것이 티켓으로써 정확한 박해 대상을 발견한 것이라고 할 수 있다.”¹⁷⁾ 그렇다면 유대인 혐오 현상에서 역설적이게도 유대인이라는 기표는 대체가능하다. 서로 다른 소수자 집단이 유대인의 자리에 얼마든지 대입될 수 있는 것이다. 파시즘 문화는 대중의 정신적 통합을 위해서라면 어떤 ‘티켓’도 내밀 것이고, 반유대주의 현상은 이미 대상의 대체가능성을 내포한다. 그렇기에 언젠가는 유대인이 혐오의 대상이라는 처지를 벗어나게 될 수 있다. 그러나 그것은 반유대주의 현상 자체의 종말이 아니라 그것이 형태를 변화시키는 능력을 입증할 뿐이다. “반유대주의는 대체가능한 티켓의 한 부분을 차지하고 있는 현상으로서 이 티켓은 다른 티켓으로 바뀔 수도 있다는 사실이 반유대주의의 종말에 대한 명백한 희망의 근거가 된다. [그러나] 총통들이 반유대주의의 구호를 가볍게 대체할 수 있을 때 유대인들은 살육당한다.”¹⁸⁾ 유대인을 비롯한 모든 타자들은 임의적으로 대체가능한 박해대상이고, 그런 점에서 더욱 항구적인 위기에 처해있다. 유대인 혐오의 종료는 그것의 해결이 아니라 반유대주의의 가장 무서운 점을 드러낸다.

요컨대, 반유대주의는 개별적 정신을 하나의 대중적 시대정신으로 통합시키는 파시즘적 정신 지배의 촉매이다. 제각기 다른 양상을 띠

16) DA, S. 227. 대괄호 속은 인용자.

17) DA, S. 232

18) DA, S. 233

던 신경증자들이 반유대주의 문화로써 단 하나의 증상만을 나타낸다. 반유대주의 현상에서 유대인의 존재는 역설적으로 핵심이 아니다. 유대인의 상은 반(反)경험적인 허위적 상이고, 이마저도 또 다른 일탈적 존재로 얼마든지 대체가능하다. 아도르노는 이를 다음과 같이 표현한다. “반유대주의적인 것은 반유대주의적 티켓이 아니라, 티켓적 심성(Ticketmentalität) 일반이다. 여기에 목적론적으로 내재하는 차이에 대한 분노는 지배를 받는 자연지배의 주체들이 자연적 소수에 대해 가지는 원한감정에 해당한다. 그들이 사회적 소수를 먼저 위협하겠지만 말이다.”¹⁹⁾ 반복해서 말하자면, 티켓은 “차이에 대한 분노” 혹은 “자연적 소수에 대해 가지는 원한감정”을 사전에 설정된 대상에 집합적으로 표출하도록 승인하는 사회의 허가증이다.²⁰⁾ 위 인용문에 따르면, “반유대주의적인 것” 즉 혐오 현상의 본질적 요인은 티켓이 향하는 대상과 무관하게, 이 티켓이 교환되고 효과를 발휘하는 외적 상황과 내적 심성 자체이다. 티켓을 받아드는 것은 티켓적 심성을 가진 개인들이다. 그렇다면 이제는 사회가 어떻게 개인들로 하여금 이 티켓을 받아들게 만드는지를 살펴볼 차례이다. 대표적으로 문화산업과 프로파간다는 유대인 혐오로써 정신적 통합을 이루어내는 파시즘의 ‘심리학적 메커니즘’을 보여준다.

2. 아도르노의 반유대주의 문화 비판

전체주의는 정신적으로 통합된 대중을 요구한다. 저마다 다른 욕동과 증상을 나타내는 복수의 개인 정신은 전체주의적 권력에 저항하기 때문이다. 이러한 정신적 통합은 사회의 지배가 개인들의 심층심리에 까지 이르러야 가능하다. 물리적인 위력에 의한 지배는 정신적 통합을 이룰 수 없다. 그렇기에 지배는 비가시적이고 정신적인 형태로 개

19) DA, 같은 곳.

20) DA, 같은 곳.

인들에게 스며든다. 사회는 문화로써 욕동과 증상을 직접 조종한다. 이러한 문화적 조종이 유대인 혐오의 증상과 시대정신을 형성시킨다. 달리 말해, 반유대주의는 문화의 형태로 나타난다. 대중의 욕동과 증상이 갖는 정신적 에너지가 유대인이라는 과녁으로 수렴되는 것이다.

이 절에서 살펴볼 것은 반유대주의가 ‘문화적 위험’이 되는 구체적인 방식이다. 개인들은 어떤 문화적 기제에 의해 반유대주의라는 ‘티켓’을 받아들게 되는가? 달리 말해, 문화는 어떻게 ‘티켓적 심성’을 산출하는가? 이는 욕동과 증상에 이르는 주관적 심리 구조에 가해지는 문화의 영향력과 관련된다. 이 절에서 특히 주목하는 두 문화적 영역은 문화산업과 프로파간다이다. 문화산업과 프로파간다는 개인들의 자아로 하여금 욕동과 증상의 메커니즘에 대한 자율권을 포기하게 한다. 그 결과, 개인들의 정신은 반유대주의적 대중으로 통합된다.

1) 문화산업: 욕동 충족의 끝없는 지연

아도르노에게서 문화산업(Kulturindustrie)은 후기자본주의의 발달과 매스미디어의 보급이라는 사회경제적 배경 아래 형성된, 대중예술, 공식화된 고급예술, 라디오 및 텔레비전 콘텐츠, 광고 등 각종 문화 부문의 산업화된 생산물 및 그것의 생산에서 수용에 이르는 과정을 가리킨다. 여기에는 몇 가지 현상적인 관찰 결과가 내포되어 있다. 먼저 아도르노에 따르면, 문화적 생산물에서 광범위하게 획일화된 양식이 발견된다. 이러한 획일적 경향은 영화, 라디오와 같은 대중매체뿐만 아니라 주택, 사옥, 전시장 등 생활공간의 형태에서도 확인된다. 한편, 문화는 경제적 주도권을 갖는 인접 산업들에 종속된다. 가령, 방송·영화 등 문화 부문의 운영이 전기·금융 등 문화 자체와는 무관한 산업 부문에 의존하여 결정된다. 나아가, 문화산업은 문화를 향유하는 수용자들에게도 변화를 가져온다. 가령 대중은 사물의 인식을 위한 정신의 도식을 점차 사용하지 않게 된다. “칸트적 도식론이 감각의

잡다를 근본 개념들과 연관짓는 활동을 주체에게 기대했다면 주체는 산업에게 이 활동을 빼앗긴다.”²¹⁾ 문화산업이 사람들의 자유시간마저도 생산활동과 구분불가능하게 만들고, 자기 도식을 능동적으로 활용하는 지적 실천을 은밀하게 대체하기 때문이다. 칸트의 도식은 “무매개적 정보를 순수이성의 체계 속에 끼워넣어지도록 만들어주는 비밀스러운 메커니즘”을 가리키는데, 아도르노에 따르면 “오늘날 이 비밀은 풀렸다.”²²⁾ 문화산업이 바로 이 도식의 자리를 차지한 것이다.

정리하자면, 문화 부문에서는 전면적인 동질화의 경향이 일어나고, 문화가 강력한 자본과 산업 아래로 포섭되며, 수용자들은 도식과 취미의 자율성을 상실하고 퇴행한다. 문화산업은 이러한 복합적 현상들을 아울러 가리킨다. 아도르노는 자신의 문화산업론을 재론하는 짧은 글에서 문화가 두 가지 의미에서 산업이라고 정리한다. 하나는 무언가가 실제로 만들어지지 않더라도 계속해서 산업적 실무조직이 운영된다는 의미에서이고, 다른 하나는 문화가 기술적이고 합리적으로 생산된다는 의미에서이다.²³⁾

하지만 아도르노가 제시하는 이러한 관찰자적 서술들은 많은 반론에 직면해왔다. 특히, 문화산업 개념이 대중예술 및 그 개별 장르에 대한 오해 내지는 제한된 이해를 근거로 한다는 점이 흔히 지적된다. 이에 더하여, 아도르노가 유럽의 부르주아 예술을 기준으로 삼고 이에 비추어 미국의 대중문화를 폄하한다는 비판도 존재한다.²⁴⁾ 이러한 비판들은 일견 일리가 있지만, 그것으로써 문화산업의 취지가 완전히 반박되지는 않는 것 같다. 한편 문화산업에 대한 아도르노의 문제의식은 대중예술과 부르주아 예술(고급예술) 사이의 구분에 기대고 있지

21) DA, S. 145

22) DA, 같은 곳

23) Theodor W. Adorno, “Résumé über Kulturindustrie”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, S. 340(“Culture Industry Reconsidered”, p. 101).

24) Lambert Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, 2007, pp. 145-146. 주이더바르트에 따르면, 캐롤(Noël Carroll), 그레이식(Theodore Gracyk) 등 영미권의 이론가들이 문화산업에 대한 이러한 비판을 주로 제시해왔다. (같은 책, p. 144)

않고, 다른 한편 미시적 관찰에 근거한 아도르노의 문화적 진단이 다소간 일반화를 수반한다고 하더라도 그러한 진단의 진리가치가 훼손된다고 볼 수 없기 때문이다. 산업화 경향을 벗어나는 예술작품의 사례의 존재와 예술의 산업화 경향에 대한 비판은 양립가능한 것이다.

문화산업론에 대해 보다 근본적으로 반대하는 입장은, 문화산업 자체를 기술적으로 불가피한 결과물이라고 보는 견해이다. 아도르노에 따르면, 문화산업의 옹호자들은 그것이 대량 수요의 필연적 산물이라고 주장한다. 현대 사회에서는 수많은 사람들이 다양한 장소에서 동일한 욕구를 표출하는 반면 생산의 중심지는 제한되어있기 때문에, 문화 상품을 재생산하는 동질적이고 체계화된 과정이 불가피하게 요구된다는 것이다. 이러한 주장은 문화산업의 기술적인 필요성 혹은 합리성을 강조한다. 하지만 이러한 주장은 ‘대량 수요’ 자체가 만들어진 결과임을 간과한다. 이를 염두에 두면, 문화산업은 대중의 욕구 자체를 촉발하므로 대중이 그것을 선호하며 그것의 체계가 수요의 충족에 적합하다는 사실이 문화산업의 ‘기술적 합리성’을 정당화할 수 없다.

주목할 점은 문화산업과 대중의 욕망 사이의 관계이다. 아도르노의 문화산업론은 현상적 관찰을 서술하는 것을 넘어서 “파시즘과 문화 사이의 구조적 연관성”을 발견하는데,²⁵⁾ 이 구조적 연관성은 문화산

25) Theodor W. Adorno(1945), “What National Socialism Has Done to the Arts”, *Essays on Music*, selected, with introduction, commentary and notes by Richard Leppert; new translations by Susan H. Gillespie, University of California Press, 2002, p. 374쪽. 제이 번스타인(Jay Bernstein)에 따르면, 아도르노가 문화산업을 파시즘의 정치적 승리와 완전히 같다고 보지는 않았지만, 직간접적으로 양자를 병렬적으로 이해했다. 즉, 문화산업에서 나타나는 문화적인 사회 통합은 파시즘이 정치적으로 이루어낸 억압적 통일과 등가적이다. (Jay M. Bernstein, “Introduction”, Theodor W. Adorno, *The Culture Industry*, Jay M. Bernstein(ed.), Routledge, 1991, p. 4.) 번스타인은 문화산업에 대한 아도르노의 해석이 파시즘에 대한 그의 해석과 “유비적(analogical)”이라고 말한다.

하지만 필자가 보기에, 아도르노는 넓은 의미에서 문화산업과 파시즘의 관계를 더 긴밀하고 구조적이라고 보는 것 같다. 그는 파시즘이라는 현상을 순전히 정치적 압력과 위력에 의해 생긴 것으로 보지 않고, 파시즘이 그 이전부터 존재해온 ‘문화적 뿌리’를 가진다고 생각한다. 문화산업에서 나타나는 “탈교양” 혹은 “문화

업이 각 개인들의 내면에 작용한다는 기술적·기능적 요인에서 비롯한다. 문화산업은 개인들이 가진 욕망의 내용을 사전에 규정하고 관리한다. 아도르노에 따르면 문화산업의 기술은 “평준화와 대량생산만을 가능케 하고, 그 대신 작품 논리(Logik des Werks)를 사회적 체계의 논리와 변별해주는 무엇을 희생시켰다. 그런데 이는 기술 자체의 운동법칙이 아니라 오늘날 경제에서 기술이 갖는 기능 때문이다. 중앙 통제로부터 벗어나려는 욕구는 개인들의 의식 내부에서 이루어지는 통제에 의해 억압된다.”²⁶⁾ 문화산업은 가시적인 외압이 아니라 ‘사회적 체계의 논리’에 포섭된 산물(Werk)을 통하여 대중의 내면을 속박한다. 여기서 우리는 문화산업론에 대한 심리학적 혹은 정신분석학적 해석의 가능성을 발견할 수 있다. 이는 문화산업과 반유대주의적 심리 구조 사이의 연관성을 파악하는 데에도 중요하다.

「문화산업」의 한 구절을 인용해보자.

“자유주의 시대와 다르게, 민족주의적 문화만큼이나 산업화된 문화도 자본주의에 대한 분개를 허용하지만 거세위협을 포기하지 않는다. 이 거세위협은 그것[산업화된 문화]의 본질 전체(ihr ganzes Wesen)를 이룬다.”²⁷⁾

거세위협이 문화산업의 “본질 전체”라고 하는 아도르노의 이러한 의미심장한 진술은 지금까지 그의 문화산업론 연구사에서 거의 조명되지 않았다. 이러한 연구 현황의 배경에는 문화산업론이 예술의 자율성 담론 혹은 마르크스의 상품분석과의 관련 속에서 주로 해석되어왔다는 점이 놓여있다.²⁸⁾ 이 글은 지금까지의 해석 경향과 달리 거세위

의 중립화”라는 징후는 파시즘의 ‘문화적 뿌리’에 해당한다. 이는 예술과 문화의 영역을 넘어서 사회적인 결과를 낳는데, 왜냐하면 ‘문화의 중립화’가 전체주의의 모호한 교설을 흡수할 수 있는 “진공상태”를 초래하기 때문이다. (Theodor W. Adorno, 위의 글, p. 377-378 참조) 다만 아도르노의 이러한 설명은 다소 직접적이라는 인상을 주는데, 그 때문에 문화가 개인의 정신에 끼치는 영향에 대한 단계적인 설명이 요청된다고 할 수 있다.

26) DA, S. 142.

27) DA, S. 163

협 개념을 바탕으로 문화산업론을 재구성함으로써, 문화산업론의 심리학적 측면 및 문화산업과 반유대주의 사이의 연관성에 대해 한층 더 세밀한 시각을 획득하고자 한다.

아도르노가 ‘문화산업의 본질이 거세위협’이라는 말로써 의미하는 바는 무엇일까? 이것은 크게 두 가지로 추측해볼 수 있다. 첫째는 문화산업이 산업화된 문화 즉, 그 자체로 ‘거세된’ 문화라는 것이다. 문화는 주관적 정신이 특정 형식으로써 객관적으로 표현된 산물로서 본래 그 자체로 객관성을 갖는다. 또한 문화는, 삶과 완전히 단절되어있지 않되 생존에 요구되는 필수 과정들로부터 어느 정도 벗어나있는 것이 사실이다.²⁹⁾ 그래야 문화가 문화적인 것, 즉 자기보존에 매몰되는 현상으로부터 벗어난 자유의 흔적을 표현할 수 있기 때문이다. 하지만 산업화된 문화의 경우, 그러한 객관적 혹은 독립적 속성이 지배주체에 의해 포섭 및 조작된다. “[문화산업의] 객관성은 관리하는 주체들에 의해 계산된다.”³⁰⁾ 이러한 의미에서 문화산업 혹은 거세된 문화는 물질적 삶의 재생산과 단순한 자기보존으로부터 거리를 두지 못하고 인간의 정신을 해방시킬 가능성을 상실한 문화를 가리킨다.

둘째는 문화산업이 소비자 대중에게 거세위협을 가한다는 의미이다. 물론 문화산업이 청취자·시청자 대중에게 육체적 절멸의 위협을 가한다는 의미가 아니다. “문화산업은 그들의 소비자들에게 끊임없이 약속하는 것을 끊임없이 기만한다. 줄거리와 포장에 주는 쾌락의 교체

28) Lambert Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, 2007, pp. 137-145 참조

29) 아도르노에 따르면, 문화라는 단어는 이중성을 갖는다. 가장 긍정적이고 유토피아적인 의미에서 문화는 자기보존 혹은 기능적 통제와 대립되는 자유로운 정신을 의미한다. 이 점에서 “독일의 개념에 따르자면 문화는 관리에 대립한다. 문화는 건드릴 수 없는 것, 혹은 어떠한 전략적·기술적 고려에 따라서도 정돈되지 않는 더 높고 순수한 것이 되고 싶어 한다. 교육적 용어로는 이를 문화의 자율성이라고 한다.” (Theodor W. Adorno, “Kultur und Verwaltung”, *GS 8*, S. 122.) 하지만 문화 개념이 이러한 자율적인 의미로 통용된다는 사실은 역설적으로 곧 세계의 현상태가 얼마나 관리되고 있는지를 역설적으로 증언한다. 일단 용어의 사용에서 문화는 한데 묶을 수 없는 서로 다른 정신적·물질적 실천을 아울러 일컫는다. 이것은 관리의 의지를 의도치 않게, 간접적으로 반영한다.

30) MM, § 43.

는 끝없이 연장된다.”³¹⁾ 거세는 쾌락의 교체 혹은 지연과 관련한다. 문화산업이 함축하는 거세위협은 욕구의 충족과 좌절로써 수행되고, 거세는 곧 욕구를 **항구적 충족불능 상태**에 빠지게 하는 것이다. 문화산업은 특정 매체 혹은 생산물의 종류로써 규정되는 것이 아니다. 오히려 문화산업은 그것이 수행하는 특정 ‘기능’ 혹은 ‘행동’이 그것에 본질적이라는 점을 시사한다. 즉, 문화산업은 거세의 위협이라는 동사구(動詞句)로써 규정된다. 또 하나의 규정을 살펴보자면, 문화산업은 “특정 회사나 판매 대상과 무관하게, 공적 관계들 곧 ‘호의(good will)’ 그 자체의 생산으로 들어선다.”³²⁾ 이는 문화산업이 특정 상품을 판매하고 실제 수익을 벌어들이는 것보다도, 소비자 대중 일반의 ‘무비판적 동조’를 산출하는 일에 초점을 둔다는 사실을 지적한다. 산업화된 영화와 가요는 소비자의 주관에 영향을 끼치는 것을 목적으로 재생산된다. 이런 점에서 문화산업의 상품들은 선전(Reklame)의 성격을 갖는다. “기술적·경제적으로 선전과 문화산업은 용해된다. 무수한 장소에서 동일한 것이 나타나니, 문화생산물의 기계적 반복이란 곧 프로파간다-슬로건의 그것이다. 기술(Technik)은 효율성의 계율 아래 정신기술(Psychotechnik) 즉 인간행위의 조종으로 된다.”³³⁾ 위와 같은 기능적 규정으로 미루어보아, 문화산업은 진정한 문화를 퇴색시키고 오히려 반유대주의와 같은 적대현상과 한층 친연성을 가지게 된다

문화산업은 재미(Amusement)의 산업이다. 문화산업은 대중에게 재미의 충족을 약속한다. 하지만 문화산업의 오락(entertainment)은 순수한 재미와 다르다. “다채로운 연상과 행복한 무의미에 스스로를 내맡기는 순수한 재미는 통용되는 재미에 의해 제약된다.”³⁴⁾ 문화산업은 순수한 재미로부터 무의미와 비일관성을 ‘합리적으로’ 제거하고,

31) DA, S. 161(211-212쪽).

32) Theodor W. Adorno, “Résumé über Kulturindustrie”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, S. 339(“Culture Industry Reconsidered”, p. 100).

33) DA, S. 187(246쪽).

34) DA, S. 164.

의미를 끼워맞추어 오락을 생산한다. “문화와 오락의 융합은 문화의 고갈뿐만 아니라 재미의 정신화로도 귀결된다.”³⁵⁾ 그런데 문화산업의 기만은 재미의 ‘정신화’ 혹은 제약에만 있는 것이 아니다. 문화산업은 정신화된 재미, 즉 오락에 대한 욕구 자체를 재생산한다. 문화산업이 오락의 욕구를 만들어내는 이유는 적당한 수준의 오락이 지배에 도움이 되기 때문이다. “즐거워하는 것은 곧 동의하는 것이다. 즐거워하는 것은, 사회적 과정의 전체와 단절하고, 무감각해지며, 제약 속에서도 전체를 반영하라는 모든 작품-하찮은 작품이라도-의 불가피한 요구를 처음부터 불합리하게 단념해야지만 가능하다. 즐긴다는 것은, 그에 대해 생각하지 않아야 한다는 것, 고통이 보이는 곳에서조차 그것을 망각한다는 것을 의미한다.”³⁶⁾ 문화산업은 이러한 특수 목적을 위해서 오락을 범람시키는 것일 뿐, 재미의 완전한 만족은 허용하지 않는다. 그러므로 순수한 재미에의 욕구는 계속해서 ‘거절(Versagung)’을 맞닥뜨린다.

이와 마찬가지로 문화산업은 성적인 욕구의 충족도 관할한다. 문화산업은 끊임없이 관능적 육체를 노출시켜 성적 욕망을 불러일으키고 대중은 마치 문화산업이 성욕의 완전한 충족을 ‘약속’하는 것처럼 느낀다. 하지만 지금 우리는 TV, 영화관, 인터넷, 광고 등 어디서나 섹스를 연상시키는 상품을 접할 수 있지만, 그로 인해 발생하는 성적 욕구를 결정적으로 충족하고 행복에 머무는 것은 불가능하다. 왜냐하면 오늘날 문화산업은 특정 성적 욕구를 ‘자유로이’ 팽창시키지만, 성적 욕구의 형태와 질적 스펙트럼은 철저하게 제한된다. ‘약속’의 실현은 끝없이 연장된다. 달리 말하면 문화산업은 (재미에의 욕구를 생산하는 것처럼) 성적 욕구 또한 자체적으로 재생산한다. 문화산업은 성적인 것을 대량생산함으로써 욕구를 증폭시키지만 완벽히 개별적이고 자유로운 형태의 욕구의 충족을 제약함으로써 역설적으로 그것을 억압한다. 성적 욕구는 그것을 촉발시킨 문화산업에 의해 거절당하도록

35) DA, S. 165.

36) DA, S. 167(218-219쪽)

설계되어있는 것이다.

재미에의 욕구든 성적 욕구든 결국에 지향하는 바는 욕구의 완전한 충족, 즉 행복일 테지만, 문화산업은 행복을 약속하면서도 좌절시킨다. 행복의 약속과 자연의 순환고리는 문화산업의 소비자들로 하여금 자신의 욕구가 결코 충족될 수 없음을 절감하게 한다. 이것이 바로 문화산업이 가하는 거세위협이다. 프로이트 정신분석학에서 거세위협은 욕구의 충족불가능성을 명령받는 것과 같다. 행복의 달성불가능성을 주입하는 문화산업은 그 자체로 거세위협과 유비적이다.

보다 구체적인 논의를 살펴보자면, 아도르노의 재즈 비판을 통해서 문화산업론과 정신분석학 사이의 연관성을 확인할 수 있다. 아도르노는 여기서 정신분석학의 틀, 특히 거세위협의 개념을 사용한다는 점은 흥미롭다. 아도르노에 따르면 재즈라는 장르는 대중적 토대를 갖는데, 이는 재즈의 기술적 측면이 대중-주체에게 작용하는 심리적 효과를 포함한다.³⁷⁾ “재즈의 목표는 어떤 퇴행적 계기의 기계적 재생산, 곧 거세의 상징(Kastrationssymbolik)”이다.³⁸⁾ 이 퇴행적 계기란 지금까지 살펴본 유아적이고 전(前)계몽적인 충동을 가리킨다. 아도르노는 이를 ‘사회적으로 미리 통제되지 않은 자발적 예술충동’, ‘표현충동’, ‘미적 충동’ 따위로 지칭한다. 그런데 흥미로운 점은 재즈가 이러한 충동의 ‘억압’이 아닌 ‘기계적 재생산’을 목표로 한다는 점이다. 아도르노는 “말하자면 재즈는 모든 문화산업처럼 소원을 거절(versagen)하기 위해서만 소원을 충족시켜주는 것”이라고 말한다.³⁹⁾ 쉽게 말해, 재즈는 충동을 충족시키지만 어디까지나 궁극적으로는 충동을 억압하기 위한 목적 아래서만 그렇게 한다. 마치 문화산업이 재미와 성욕의 행복한 충족을 결코 허락하지 않듯이 말이다.

아도르노는 재즈의 이러한 성격을 그것의 독특한 음악적 구성방식

37) 이수완, 「아도르노의 대중음악 비판 연구」, 서울대학교 미학과 대학원 박사학위 논문, 2009, 95쪽.

38) Theodor W. Adorno, “Zeitlose Mode . Zum Jazz”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, S. 133(테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 「초시대적 유행: 재즈에 대해」, 『프리즘』, 2004, 145쪽).

39) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 129(테오도어 아도르노, 위의 글, 141쪽).

으로써 설명한다. 재즈는 쿠플레(couplet)와 리프레인(refrain)으로 이루어진다. 쿠플레는 리드연주자의 독주, 리프레인은 집단연주이다. 쿠플레에서 연주자는 자신이 온전히 독립된 개별성을 구현한다고 느끼게 되고, 그리하여 “쿠플레-자아”를 경험한 이후에 고양된 상태로 리프레인에 합류한다. 아도르노는 이것을 성적 충동의 충족과 연관지어 이야기한다. 그에 따르면, 재즈에서 쿠플레는 연주자 혹은 청취자 주체로 하여금 성적 충동의 충족에 이르렀다고 느끼게 만든다. 하지만 아도르노가 보기에 쿠플레에서 충족되는 충동은 리프레인으로 귀환하면서 다시 공적 규범의 내면화에 그치게 된다. 그러므로 재즈는 어디까지나 리프레인의 우선성, 나아가 개인에 대한 사회의 우선성만을 강화할 뿐이다.⁴⁰⁾ 이처럼 재즈는 성적 충동의 기만적 충족을 통해서 그러한 충동의 기계적 재생산 혹은 거세라는 상징의 반복이라는 목표를 달성한다. 재즈는 충동의 기만적 만족과 거세 위협이라는 문화산업의 작동방식에 대한 구체적인 사례를 제공한다. 덧붙여 재즈의 수용자에 대해서 아도르노는 그들이 “사도마조히즘 유형”에 해당한다고 말한다.⁴¹⁾ 이는 수용자가 재즈의 음악적 구성이 스스로의 충동을 자유로이 조종하도록 순응한다는 점을 가리킨다.

프로이트의 불안이론에 따르자면 거세위협은 불안으로 귀결된다. 거세의 위험을 피하고자 하는 자아가 이 위험을 불안으로써 신호하기 때문이다. 프로이트 불안이론의 맥락에 알맞게도, 아도르노는 문화산업이 행복의 달성을 제한한 결과 대중에게 위험한 불안 감정이 나타난다고 주장한다. “문화가 개인적·사회적 유익함과 무관하게 일종의 경품처럼 보이게 되자, 그것의 수용은 기회를 포착하는 일이 된다. 사람들은 무언가를 놓칠 수 있다는 불안 때문에 몰려든다. 그것이 무엇

40) Theodor W. Adorno, “Über Jazz”, *GS 17: Musikalische Schriften IV*, S. 95(“On Jazz”, *Essays on Music*, selected, with introduction, commentary and notes by Richard Leppert; new translations by Susan H. Gillespie, University of California Press, 2002, p. 487).

41) Theodor W. Adorno, “Zeitlose Mode . Zum Jazz”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, S. 124(테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 「초시대적 유행: 재즈에 대해」, 『프리즘』, 2004, 135쪽).

인지는 불분명하지만 하여튼 배제되지 않은 자만이 기회를 잡는다. 파시즘은 문화산업이 훈련시킨 경품수혜자들을 자신의 정규 강제추종 집단(Zwangsgefolgschaft)으로 재조직하기를 희망한다.”⁴²⁾ 문화산업의 지배 아래서 문화 상품에 대한 수요는 인위적으로 만들어지고, 그에 따라 소비자들은 자기 수요를 충족하고자 하는 욕구로 가득하다. 문화산업은 행복을 유토피아적 가능성이 아닌 ‘경품’이자 ‘기회’로 물화시킨다. 이와 함께 문화적 욕망은 “무언가를 놓칠 수 있다는 불안”으로 변질된다. 소비자들은 문화산업이 약속하는 행복에 자신들이 만족스럽게 도달할 수 없음을 스스로 어렴풋이 느끼기 때문이다. 문화산업은 소비자들을 불안으로써 “훈련”시킨다. 아도르노는 이것이 파시즘적 지배에 알맞은 추종집단으로서의 균중이 형성될 가능성을 예감한다. 문화산업이 반유대주의로 흘러갈 경로가 바로 여기에 있다.

소비자들이 문화와 예술의 체험으로부터 욕망하는 것은 현재에 고정된 자기 자신과는 다른 무엇 혹은 차이의 가능성이다. 문화는 이러한 주체가 자기 테두리를 벗어나는 장면을 약속한다. “문화상품에 있어서 소비되는 것은 그것의 추상적 대타존재(Füranderesein)”인 것이다. 하지만 문화상품은 주체의 이탈을 허락하지 않는다. “문화상품들은 타자들을 의욕하면서 그것들을 속인다. (...) 오늘날 전형적인 태도에서는 예술작품이 한갓 사실(Faktum)로 되어버리고, 어떠한 사물적 본질과도 결합되지 않는 미메시스적 계기까지 상품으로서 팔리게 된다.”⁴³⁾ 문화산업 속에서 문화와 예술은 현상태를 벗어나는 가능성을 구현하는 것이 아니라 단순한 사실 혹은 사물에 머문다. 미메시스라는 탈주체적인 계기는 상품형식에 포섭되고, 문화산업의 소비자들은 타자를 향한다고 생각하지만 사실은 계몽이 만들어낸 자기 자신 속에 갇힌 채로 남는다.

이처럼 문화산업은 미메시스 충동의 충족을 약속하지만 이를 항구적으로 지연시킨다. 계몽된 사회에서 행복은 금지되어 있고 도달불가

42) DA, S. 185.

43) ÄT, S. 33

능한 것으로 보이게 된다. 이러한 항구적 지연으로써 문화산업은 개인들에게 거세의 상태를 학습시킨다. ‘거세의 위협’ 앞에서 개인들은 더 이상 행복을 요구하지 못하게 된다. “모든 사람은 스스로를 남김 없이 내어주면, 즉 행복의 요구를 포기하면 전능한 사회처럼 될 수 있고, 행복해질 수가 있다. 개인의 약화 속에서 사회는 자신의 힘을 인식하고 그 힘을 넘겨준다.”⁴⁴⁾ 달리 말해, 개인들은 자신의 욕동을 포기하고 스스로를 약화시킴으로써 사회의 권능을 나누어받는다. 문화산업은 개별자를 약화시켜 전체를 강화시키는 것이다. 문화산업의 영향력 하에서 개인들은 좌절감에 더해 ‘무언가를 놓칠까 하는 불안’마저도 느낀다. 달리 말해, 문화산업은 소비자의 욕구를 조작적으로 만족·좌절시켜 욕구의 만족을 기만적으로 지연시켜 좌절과 불안을 심는다. 개인들이 느끼는 이러한 불안은 파시즘적 대중 통합이 가능할 정서적 바탕이 된다.

2) 반유대주의 프로파간다: 공포와 증상의 촉발

사회는 개인들이 불만과 좌절을 분노와 혐오의 증상으로써 분출하도록 통합된 방향을 지정하고 이로써 복수의 개인들을 대중으로 통합한다. 반유대주의는 이 통합의 문화적인 촉매이다. 문화산업이 욕동에 작용하여 위협과 불안을 야기하는 문화적 기제였다면, 프로파간다는 이 욕동이 분출될 대체물, 즉 증상을 설정한다. 반유대주의 프로파간다에서는 ‘선택된 민족’으로서 유대인이 이 증상이 유도되는 과녁으로 등장한다.

1943년에 완성한 「마틴 루터 토머스의 라디오 연설들의 심리적 기술」에서 아도르노는 미국의 반유대주의적, 친파시즘적 목사인 마틴 루터 토머스(Martin Luther Thomas)의 반유대주의적 연설을 “현미경적으로” 관찰했다.⁴⁵⁾ 이로써 아도르노는 총 4개의 섹션에 걸쳐서,

44) DA, S. 176-177.

개인성을 강조하는 선동가의 태도와 그 함의, 정치적 입장을 밝히지 않는 모호성의 전략, 종교를 이용하여 정치적 추종세력을 창출하는 방법 등을 구체적으로 분석한다.⁴⁶⁾ 토머스는 그의 연설에서 심리학적으로 가장 큰 효과를 발휘할, 공산주의, 행정부와 실업정책, 유대인, 일부 외교정책 등 정치적 주제들을 선별하여 편의적으로 언급하고, 자신의 견해에 반대하는 자들을 공산주의자라며 비난한다.⁴⁷⁾ 아도르노에 따르면 반유대주의 프로파간다의 이러한 “적색선전”(“red-baiting”)의 장치”는 ‘적’에 대한 신화적 상을 만들어 편집증적 추종자들이 갖는 박해에의 열망을 충족시킨다.⁴⁸⁾

프로파간다에는 세 가지 특징이 있으며 이 특징들은 유대인에 대한 이디옌크라지적 혐오의 증상을 야기하는 객관적 배경을 이룬다. 프로파간다의 첫 번째 특징은 유대인에 대한 가상적 이미지를 만들어낸다는 점이다. 반유대주의 프로파간다가 적대감을 부추기는 대상은 대중들이 일상생활에서 대면할 수 있는 개별 유대인이 아니다. 프로파간다는 반유대주의 문화의 ‘경험 상실’을 여실히 예시한다. 프로파간다의 대상이란 “실제 적대자들보다 오히려 악귀들”에 가깝다.⁴⁹⁾ 프로파간다에서는 게르만족 등과 구별되어 유대인들이 공유한다고 여겨지

45) Paul Apostolidis, “Culture industry or social physiognomy?”, *Philosophy & Social Criticism* 24(5), 1998, p. 54.

46) 폴 아포스톨리디스에 따르면, 「마틴 루터 토머스의 라디오 연설들의 심리적 기술(The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses)」에서 아도르노가 토머스의 연설을 분석하는 방식은 두 가지 특징이 있다. 첫째, 이 연구는 추상적 가정을 입증하기 위한 분석을 수행하는 것이 아니라, 토머스 연설의 개별적인 특징들을 하나하나 지적하며 각각에 대한 개별적인 논평으로 이루어졌다. 둘째, 이 연구는 이론의 층위에서 대상에 대한 고찰로 가는 것이 아니라 그 반대로 진행되었다. ‘객체에 대한 자생적(spontaneous) 관계’를 우선시한 것이다. 아포스톨리디스는 이러한 아도르노의 방식을 동료 비판이론가인 뢰벤탈(Leo Löwenthal) 등의 이데올로기 비판과 구별하며 ‘사회생리학’이라 일컫는다. (Paul Apostolidis, 위의 글)

47) Theodor W. Adorno, “The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses”, *GS 9(Soziologische Schriften II.1)*, S. 115.

48) Theodor W. Adorno, 위의 글, S. 116-117.

49) Theodor W. Adorno, “Anti-Semitism and Fascist Propaganda”, *GS 8: Soziologische Schriften I*, S. 401. (테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 『사회학 논문집 I』, 세창출판사, 547쪽)

는 민족적 특징이 강조되고, 유대인의 악명이 인위적으로 강조·확산된다. 예컨대, 유대인들은 자본주의적 착취의 책임을 뒤집어쓰기도 하고, 미신과 악습에 빠져있다는 혐의도 받는다. 유대인에 대한 환상에는 사디즘적 방탕, 유아 살해, 독살과 같이 통념상 심각하게 부도덕적인 사항들도 들어있다.⁵⁰⁾ 코의 외형 및 후각에의 탐닉 등 유대인에 대한 생물학적 편견들까지도 유대인에 대한 가상적 상의 하나라고 아도르노는 말한다.

Ⅱ장에서 살펴보았듯, 계몽사회의 주류 대중들이 유대인에게 허위적으로 귀속한 파괴적이고 성적인 혹은 반-문명적인 성질들을 아도르노는 ‘미메시스 충동’이라고 말한다. 미메시스란 유기적 밀착과 모방이라는 의미로, 그 대상은 바로 전(前)문명적인 혹은 문명의 토대를 이루는 자연이다. 즉, 미메시스 충동이란 자연에 밀착하고 그것을 모방하여 원시적 생활양식으로 돌아가려는 충동을 가리킨다. 아도르노의 인간학에서 미메시스 충동은 모든 인간의 무의식에 근본적으로 내재한다. 자연을 지배하는 경향과 달리, 미메시스 충동은 인간이 자연에 순응하고자 하는 경향성이다. 계몽된 문명 사회에서 미메시스 충동을 나타내는 개인은 유아적이고 반(反)시대적이라고 간주된다. 그러한 개인은 자연과의 투쟁에서 승리하여 진보하는 과정에 장애물이 되기 때문이다. 유대인에게 씌워지는 이미지는 단적으로 미메시스 충동을 지닌 민족이라는 이미지이다. 아도르노의 냉소적인 논평에 따르면, 유대인들은 절대적 악에 의해 적대적 악이라는 낙인이 찍힌, “선택된 민족”이다.⁵¹⁾ 이것은 아도르노가 역으로 미메시스 충동에—그리고 그것을 지닌다는 의심을 받는 유대인에게—계몽의 지배적 성격에 저항할 수 있는 윤리적, 정치적 가능성을 부여함을 의미한다.

반유대주의 프로파간다의 메커니즘은 “유대인을 필요로 한다.” 정확히 말하자면 프로파간다는 위에서 살펴본 유대인에 대한 가상적 상을 필요로 한다. 이를 두고 아도르노는 “유대인이 맹목적이면서도 예리

50) DA, S. 210-211.

51) DA, S. 192

한 파시스트들에게 고용당하는 것”이라고 표현한다. 유대인이 실제로 사회에서 금기시하는 반(反)-계몽적, 미메시스적 경향을 띠는지는 중요하지 않다. 프로파간다는 유대인에 대한 개인적 경험을 망각·퇴색시키고, 반경험적 관념, 즉 이데올로기를 확립한다. 일반 대중은 유대인에 대한 이데올로기적 상으로 인해, 자신들과 유대인의 차이를 넘어서 유대인에 대한 적대와 낮춤을 느낀다. 이때 유대인은 자연지배적 노동과 반대되는, 자연에 순응적인 미메시스적 충동을 상징하도록 강제되었으므로, 일반 대중은 각자 자신이 가지고 있는 “노동과는 다른 반대방향으로 치달는 충동들”을 억압하는 대신, “체제순응적 이디오진크라지”를 지니게 된다. 즉, 계몽과 노동을 이탈하는 행동양식을 반시대적이고 비인간적인 것이라며 혐오하여 계몽사회의 유지에 기여하게 된다. 유대인은 체제 바깥에 존재하는 ‘악귀’가 됨으로써 이처럼 터부시된 충동을 체제순응성으로 전환하는 기능을 떠맡는 것이다.⁵²⁾

프로파간다의 두 번째 특징은 그것이 ‘미메시스의 미메시스(die Mimesis der Mimesis)’를 통해 개인들의 근본 충동을 기만적으로 만족시킨다는 점이다. II장에서 이미 살펴본 바, 인간의 근본 충동을 아도르노는 ‘미메시스 충동’이라고 한다. 도구적 합리성에 의거한 계몽적 사회의 발전에는 미메시스 충동에 대한 금지가 수반된다. 가령 “쿵쿵거리는 동물의 냄새맡는 행위” 즉 후각의 충동은 천박하고 어리석은 것으로 간주된다. 유대인을 비롯한 소수자들은 사회적으로 금기시되는 기괴하고 우스꽝스러운 행동을 일삼는다고 여겨진다. 이는 미메시스 충동을 충족시키는 행동들로, 이 행위와 행위자는 모두 사회적으로 배척된다. 그런데 통치자들은 미메시스 충동을 금지에도 불구하고 모두가 그 충족을 열망하고 있음을 안다. 그러므로 반유대주의적 지도자들은 금지된 충동을 간접적으로만 만족시킨다. ‘간접적 만족’의 방법이 무엇인지는 다음 문장에서 알 수 있다. “금지된 욕동의 박멸을 위한 것임이 의심의 여지가 없을 경우에만 우리는 그것에 탐닉할 수 있다.”⁵³⁾

52) DA, S. 210

아도르노에 따르면, 히틀러, 무솔리니, 괴벨스, 커울린(Charles Coughlin) 등 유럽과 미국의 반유대주의적 프로파간다리스트들은 프로파간다의 일환으로 유대인의 행동을 모방한다. 단, 그러한 모방은 비난과 혐오의 맥락에서만 이루어진다.⁵⁴⁾ 프로파간다리스트들은 비난을 위해서 ‘유대인의’ 행동을 따라하는 것이다. 이때 프로파간다는 미메시스 충동을 대리충족하는 기능을 한다. 개인들은 ‘정상적’ 시민으로 수용되기 위해 미메시스 충동의 금지 명령에 순응해야 한다. 때문에 개인들은 미메시스 충동을 직접 충족할 수 없다. 하지만 유대인을 비난한다는 뚜렷한 목적 아래에서는 프로파간다리스트들이 예외적으로 ‘유대인적인’ 행동을 취할 수 있다.

‘미메시스의 미메시스’의 사례로 반유대주의 프로파간다의 한 가지 작동방식을 들 수 있다. 가령, 유대인들은 장사치이기 때문에 말을 유창하게 한다는 스테레오타입이 통용된다. 그런데 모든 유대인들이 유창한 말을 구사한다는 것이 경험적으로 사실일 수는 없다. 그럼에도 유대인에 대하여 유창함이라는 근거 없는 스테레오타입이 공유된다. 아도르노가 보기에 프로파간다리스트들 자신이 강박적으로 유창함이라는 자질을 갖추며, 청취자들도 프로파간다로부터 실제적인 내용이 아닌 유창한 언설만을 기대한다.⁵⁵⁾ 프로파간다의 생산자와 소비자 모두

53) DA, S. 209.

54) “머리에 기름을 바르고 언제 히스테리가 터질지 모르는 카리스마를 지닌 총통이 대열을 지휘한다. 총통의 생각은 대표성을 지니는 것으로서 그는 다른 모든 사람들에게 현실 속에서는 금지되어 있는 것을 그 자신이 직접 실행해서 보여준다. 히틀러는 어릿광대처럼 제스처를 취할 수 있으며, 무솔리니는 (...) 틀린 음정을 서슴 없이 불러대며, 괴벨스는 그가 살해명령을 내린 유대인 중개업자처럼 유창하게 연설을 하며, 커울린(Coughlin, 미국의 반유대주의적 친나치 신부-인용자)은 계속 피를 흘리도록 하기 위해, 그 자신 십자가에 못박힌 모습을 그렸던 구세주처럼 사랑을 설교한다. 파시즘은 지배에 대한 억압된 자연의 반란을 직접 지배에 동원한다는 점에서도 전체주의적이다.” (DA, S. 210)

55) “(...) 여기서 억압받고 심리학적으로 ‘말 못하게(mute)’ 된 사람들에게 대한 양가적인 동경이 작용하게 된다. 유대인들은 말이 유창하다(glib)는 이유로 비난받는데, 반유대주의 선동가나 그 추종자들은 이러한 유창함을 열망하고, 한편으로 반유대주의 선동가가 ‘유대인처럼 말을 잘하기’를 기대한다. 말하는 능력은 신비스러운 언어의 재능의 증거로 받아들여진다.”(Theodor W. Adorno, “The Psychological Technique of Thomas’ Radio Addresses”, S. 89-90.)

‘유대인의 속성’인 유창함을 모방하는 것이다. 왜냐하면, 아도르노에 따르면, 모두가 유대인의 자질을 비난하는 와중에 이를 ‘모방’하고 싶어하기 때문이다. 유대인에 대한 모방 혹은 ‘미메시스 충동에 대한 미메시스’가 나타나는 것이다.

그런데 혐오자들은 오직 유대인을 혐오하고 비난하려는 목적이 뚜렷할 때에만 그러한 자질을 마음껏 모방할 명분을 확보한다. 비유대인들은 이러한 은폐된 모방 속에서 ‘미메시스적 충동’을 간접적으로 만족시킨다. 파시즘 정권의 지도자들을 비롯한 프로파간다리스트들은 이러한 간접적인 만족의 필요성을 잘 인식하고 있었다. 아도르노는 심지어 “파시즘의 모든 장치”가 이러한 ‘미메시스의 미메시스’를 겨냥한다고 말한다. 파시즘은 도구적 합리성이 생활 모든 영역에 침투한 정치체제이지만, 동시에 세부적인 작동장치들의 층위에서는 ‘금지된 미메시스 충동’에 대한 모방을 보편적으로 실천한다.

반유대주의 프로파간다의 세 번째 특징은 박해와 폭력에 노출된 유대인의 공포를 모방하여 보여주는 것, 즉 ‘공포의 미메시스’를 활용한다는 점이다. 아도르노에 따르면 파시즘적 선동가들은 유대인에게 대재앙이 임박했음을 경고한다. 그리고 유대인들이 공포에 질린 상태를 모방한다.

파시스트 선동가나 야전지휘관의 포효하는 음성은 동일한 사회관계의 이면을 보여준다. 포효는 거래(Geschäft)만큼이나 냉정하다. 포효하는 선동가들은 자연의 비탄의 소리를 차용해서는 자기기술의 요소로 만든다. 대학살(Pogrom)에서의 경우, 그러한 포효는 독일 투하폭탄에 달린 소음발생장치이다. 그것은 공포를 부르짖어 공포를 야기한다. 희생자의 고통에 찬 울부짖음, 즉 폭력의 이름을 부르고, 프랑스인, 흑인, 유대인 하는 식으로 희생자를 지칭하는 이름을 부르는 것을 보면서 선동가들은 의도적으로 박해받는 사람들의 절망적인 몸부림 속으로 들어가 본다. 그들은 공포의 미메시스의 거짓 모사물이다.⁵⁶⁾

56) DA, S. 207

아도르노는 파시즘적 프로파간다가 청각적 요소로써 공포 감정을 일으키는 전략에 주목한다. 마치 투하된 폭탄이 ‘공포에 질린 듯한 소리’를 냄으로써 공포를 야기하듯, 선동가들은 마치 자신이 유대인인 것처럼 공포에 질린 소리를 냄으로써 청중들에게 공포를 유발한다. 이것은 일종의 모방 즉 미메시스이되 “거짓 모사물”(falschen Konterfei)이다. 파시스트가 유대인의 두려움을 흉내내는 것은 ‘미사일이 목표물의 슬픔을 따라하는 것’과 같은 셈이다.

이 전략의 목적은 무엇인가? 프로파간다리스트들은 유대인의 공포에 공감하려는 것이 아니다. 오히려 그 목적은 바로 ‘유대인’이 느낄 공포와 불안을 청취자에게 주입하는 것이다. 이 유대인의 자리에는 어떤 집단이 호명되어도 무관하다. 대체가능한 제물의 위치에 청취자가 호명될 수도 있다. 프로파간다리스트들은 공포를 주입함으로써 증상을 촉발하기를 의도한다. 이때 증상이 유대인에 대한 이디오진크라지적 혐오감이라는 점은 이미 살펴보았다(Ⅱ장). 이렇게 체제에 의해 계산된 증상을 “합리화된 이디오진크라지”라고 한다.⁵⁷⁾ 반유대주의라는 증상이 합리적 계산에 의해 발생한다는 의미이다. 프로파간다가 계산한 바대로 대중들은 공포와 이디오진크라지를 느낀다. 프로파간다는 공포를 허위적으로 모방함으로써 공포를 유발한다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 반유대주의 문화에 대한 아도르노의 구체적인 논의는 문화산업과 프로파간다를 중심으로 이루어진다. 아도르노에 따르면 문화산업은 욕동의 충족을 끝없이 지연함으로써 개인들을 ‘거세’의 상태로 몰아넣는다. 개인들은 자기 욕동의 충족을 조절할 권한을 상실하고 불안을 느낀다. 문화산업이 반유대주의가 확산될 토대를 닦는다면, 프로파간다는 그 격발장치와 같다. 프로파간다는 유대인에 대한 가상적인 상을 구축하여 그들을 금지된 ‘미메시스 충동’에 탐닉하는 절대악으로 형상화한다. 프로파간다는 유대인 비방의 목적 아래서만 유대인들을 모방하여 개인들의 근본 욕동을 간접적으로

57) DA, S. 208

만족시킨다(미메시스의 미메시스). 하지만 유대인 등 파시즘의 제물이 되는 타자들이 공포에 질린 상태를 모방함으로써 대중 일반에게 공포를 주입한다. 이로써 프로파간다는 궁극적으로 ‘미메시스 총동’의 금지를 강화한다(공포의 미메시스). 개인들은 재차 강화된 금지로 인해 자기 욕동을 은폐해야 한다. 이때 반유대주의는 ‘미메시스 총동’을 간접적으로 충족하면서도 그것이 초래할 수 있는 공포를 해소한다. 이런 점에서 반유대주의는 이중적으로 효과적인 ‘티켓’이다. 개인들은 이 ‘티켓’을 선택함으로써 문화산업과 프로파간다로서 전략적으로 계산된 이디오진크라지, 즉 반유대주의적 증상에 빠진다. 궁극적으로 대중의 정신적 통합 혹은 보편과 특수 사이의 잘못된 통일이 이루어지는 것이다.

결론

아도르노 반유대주의론에서 가장 많이 등장하는 요소는 단연 유대인이지만, 이미 언급했듯이 유대인은 결국 텅 빈 기표일 뿐 더욱 핵심적인 주제는 바로 혐오 자체이다. 혐오는 사전적 의미로 이해하면 주체의 정서이고(혐오 정서), 더 확장된 용례에 따르면 사회 현상이며(혐오 현상), 현상의 원인까지 포함하는 용어라고 본다면 문화이기도 하다(혐오 문화). 혐오의 본성과 원인을 파악할 때 우리는 자연스럽게 이 다층성을 유념하게 되는데, 본 논문 또한 혐오 현상을 이해하고 비판하기 위해서 먼저 유대인에 대한 혐오 정서를 이해하고(2장), 그리고 이것에 영향을 미치는 유대인 혐오의 문화를 파악하고자 했다(3장). 이것은 주관적-객관적 차원, 원역사적-역사적 차원 사이의 균형을 발견하는 작업이기도 했는데, 이 균형이 아도르노 반유대주의론의 참신성을 보여주기 때문이다.

흥미로운 점은 두 가지이다. 하나는 이러한 균형의 모색이 기계적인 절충이 아니라 아도르노의 사회이론에 의해 체계적으로 뒷받침되는 것이면서도, 합리주의적이거나 심리학주의적인 관점들에 첨예하게 맞서는 당파적 태도의 산물이라는 점이였다. 그리고 다른 하나는 이러한 균형의 지점에 정신분석학적 불안 이론이 위치한다는 점이였다. 이 두 사실에 착안하여, 본 논문은 정신분석학에 대한 아도르노의 옹호와 비판을 참조하여 반유대주의론을 이해하되, 특히 불안의 개념을 중심으로 그것을 재구성했다.

프로이트에 따르면 불안은 편집증적 주체의 형성에 반드시 영향을 미치므로 편집증적 현상으로서 혐오의 심리 구조를 해명하는 데 핵심적이다. 단적으로 말해 불안은 욕동에 대한 금기가 증상으로 귀결되는 무의식적 과정을 매개한다. 불안에 빠진 주체가 내적 자연을 제어하면 그 대체물로서 증상-이디오진크라지적 적대감-이 나타난다. 하지만 개별 주체의 내적인 제어가 반유대주의와 같이 특정 집단을 대상으로 하는 박해의 경향으로 이어지는 것은 또 다른 문제이다. 여기

에는 불안과 증상의 심리 구조를 ‘티켓적 심성’으로까지 강화하는 객관적 요인이 보충되어야 한다. 본 논문은 그러한 요인을 반유대주의 문화로 이해하여 함께 고찰했고, 이로써 유대인 혐오를 둘러싼 “원역사적-역사적 그물망”을 포괄할 이론적 모델을 제시하였다. 결론에서는 본문을 요약하고 본 논문이 갖는 의미를 짚어본 뒤, 아도르노 사회이론과 관련한 제언을 덧붙이며 글을 마치고자 한다.

I 장에서는 아도르노 반유대주의론의 이론적 배경을 그의 사회이론과 프로이트 정신분석학 사이의 관계에 비추어 살펴보았다. 정통 마르크스주의적 접근을 포함하여, 기존 비판이론의 합리주의적인 반유대주의론들은 현대의 반유대주의의 자발성과 비합리성을 설명하기에는 불충분하다. 그렇기에 아도르노는 정신분석학으로써 이를 넘어서는데, 이러한 선택은 정신분석학이 갖는 사회이론적 잠재력에 기초한다. 정신분석학은 개인과 사회 사이의 변증법적 관계를 정초하고, 이를 통해 아도르노는 개인이 순전히 자립적인 정신을 소유한다고 생각하는 부르주아적 사회이론의 전제를 재고하도록 한다. 프로이트와 아도르노가 보기에 개인은 “우연적인, 고통 받는, 경험적인 존재”이고,¹⁾ 개인의 고통 내부에는 사회적 계기가 작용한다. 개인은 사회를 돌발적인 강압으로써 경험하고, 사회의 기능 혹은 ‘사회화’는 그러한 개인적 고통의 경험 속에서 개념화된다. 왜냐하면 사회 개념의 진정한 대상은 다름 아닌 개인적인 것 및 개인이 사회와 맺는 개별 상호작용에 있기 때문이다. 아도르노는 이를 바탕으로 사회이론과 심리학 사이의 경계를 비판하고, 개인이 사회로부터 경험하게 되는 고통으로부터 사회의 본성을 파악하는 ‘정신분석학적 사회심리학’의 방법론을 제시한다.

II 장에서는 반유대주의와 불안 개념 사이의 관계를 본격적으로 고찰하여 반유대주의의 심리 구조의 세부내용을 확인했다. 이를 위해 먼저 불안 개념 자체를 둘러싼 현대철학의 논의 지평을 확인하고, 실존주의 철학의 불안과 구별되는 개념으로서 프로이트의 거세불안의

1) 마틴 제이, 최승일 옮김, 『아도르노』, 123쪽.

구조를 살펴보았다. 불안의 개념사에서 빠지지 않고 언급되는 키르케고르와 하이데거는 불안을 인간 존재에 근본적인 감정으로 본다. 두 철학자 모두에게 불안의 대상은 무규정적이며, 불안 감정을 적절히 수용하는 것이 인간을 인간답게 만들어줄 수 있는 중요한 기회로 여겨진다. 다만 하이데거와 달리 키르케고르는 불안의 육체적 차원을 강조한다. 불안 감정은 정신이 육체로부터 느끼는 괴리감과 수치에서 비롯하는데, 육체의 변화는 성별 분화 및 충동의 발달에서 비롯된다. 이런 점에서 키르케고르는 욕동과 자아의 간극을 둘러싼 프로이트 불안 개념의 기본적인 구도를 선취한다.

프로이트는 거세불안 개념으로써 불안의 정서가 자아가 이드-초자아와 맺는 관계 속에서 비롯함을 해명한다. 거세불안의 메커니즘은 이러하다. 개인의 이드에서 사회적 규범에 의해 금기시된 성적·공격적 욕동이 발생하면, 그에 대한 사회적 처벌에 대한 예상이 뒤따른다. 이것이 거세위협이다. 이로부터 자아는 거세의 불안을 느끼고, 이드가 가진 욕동을 억압하여 충족될 수 없도록 한다. 이로 인해 이드는 기존의 욕동과는 다른 대체적인 대상을 욕망하게 되는데, 증상은 이러한 욕동의 대체작용에 해당한다. 이처럼 프로이트 불안 개념은 그 기저에 욕동을 둘러싼 개인과 사회의 긴장이 놓여있고, 궁극적으로는 신경증, 편집증 등의 증상과 결부된다.

아도르노가 반유대주의론에서 프로이트의 불안 도식을 수용한다는 사실은 일차적으로 거세불안 및 금지된 '동성애적' 욕동에 대한 언급에서 알 수 있다. 뿐만 아니라 아도르노에게서 불안이 내적 자연의 지배와 결부되며 반유대주의와 같은 혐오 증상으로 귀결될 수 있는 병리학적 요인이기 때문에, 양자의 친연성은 더욱 두드러진다. 그러므로 본 논문은 반유대주의 현상의 심리 구조를 증상-억압-불안-위협-욕동이라는 프로이트의 도식과 비교하여 분석했다.

반유대주의의 증상은 특수자에 대한 이디오진크라지적 혐오감이다. 비(非)심리학적 반유대주의론에서는 이디오진크라지의 비합리성을 설명불가능한 요소로 단정한 반면, 아도르노는 프로이트의 증상이론에

힘입어 그것을 분석과 해명의 출발점으로 삼는다. 이디오진크라지는 병적인 투사의 결과인데, 병적인 투사란 주체가 대상에 대한 균형적인 반성을 포기하고, 주체 자신의 속성을 대상에게 일방적으로 부여함을 말한다. 이로써 아도르노는 유대인에 대한 견딜 수 없는 혐오감의 원인이 되는 속성이 있다면, 그것이 사실은 반유대주의자 자신에게서 발견될 가능성을 제기한다. 투사는 자기 내면을 은폐하고 억압하기 위한 수단인 것이다.

프로이트와 아도르노에 따르면, 증상 및 병적인 투사 -억압에 해당하는- 의 결정적인 원인은 거세불안에 있다. 반유대주의자는 불안에 빠진 주체이고, 유대인 혐오는 불안이 발견한 대체물이다. 이때 거세불안은 내면화된 사회적 규범, 즉 초자아의 영향력을 함축한다. 달리 말해 거세불안의 기저에는 미메시스 충동과 그에 대한 사회적 금기라는 요인이 놓여있다.

미메시스 충동은 행복을 향한 인간 본연의 욕동으로서, 계몽적 사회 내에서 그것은 언제나 불안과 억압을 수반한다. 미메시스는 도구적 합리성의 외부이다. 인간은 사회적 규범을 내면화하여 그것을 합법적인 노동의 실천으로 승화시키는데, 불안은 그러한 승화를 강제하는 수단이다. 승화의 결과 인간은 계몽 사회의 진보에 적합한 시민적 개인으로 거듭나지만, 충동의 통제는 자칫 맹목적이고 파괴적인 지배로 이행할 수 있다. 반유대주의가 그러한 경우이다. 반유대주의자에게 유대인은 자신이 지니고 있는 비합리적 욕동을 상기시키는 존재이다. 반유대주의자는 비합리적 혐오감을 통해서 억압된 욕동을 간접적으로 확인한다. 억압된 욕동은 불안을 해소하기 위해 유대인과 같은 '선택받은' 타자에게 투사된 것이다.

Ⅱ장이 반유대주의의 원역사적 토대를 구조적으로 제시했다면, Ⅲ장에서는 반유대주의 문화가 개별 증상에 머물던 혐오의 정서를 집단운동으로 현실화하는 방식을 분석했다. 유대인들이 시대정신 속에서 반(反)사회적 타자로 설정되고 이것이 확산되는 원인과 이유를 심리 구조 내부에서는 발견할 수 없다. '올바른 사회'에서라면 개인들은 내적

자연에 대한 합리적 통제를 통해서 자율적 삶을 실현할 수 있을 것이다. 하지만 전체주의와 자본의 독점 경향을 본질로 하는 현 사회는 개인들의 정신을 통합하여 통일된 대중으로 만들고자 하는데, 이때 반유대주의는 통합의 촉매 혹은 ‘티켓’으로 동원된다. 반유대주의 ‘티켓’은 사회가 개인의 정신을 직접 지배하는 매개물이다. 개인들은 반유대주의 ‘티켓’을 선택함으로써 자신의 심리 구조를 운영할 책임과 권한을 사회에게 내어준다. 정신적 통합 이전에는 개인들이 자신의 욕동을 스스로 관리하면서 각자의 신경증을 앓았다면, 정신적으로 통합된 개인들은 반유대주의와 같은 통일된 증상을 나타낸다.

개인들로 하여금 반유대주의의 ‘티켓’을 받아들게 만드는 것이 바로 반유대주의 문화이다. 본 논문은 반유대주의 문화라는 용어으로써 대중의 욕동과 불안에 작용하여 반유대주의적 증상의 형성을 유도하는 정신의 형식들을 지칭했다. 반유대주의 문화는 유대인에 대한 가상적 이미지를 조작하여 그들이 사회에서 금기시되는 습성과 행동양식을 지니고 있다는 인식을 확산시킨다. 이 이미지는 개별 주체의 실제 경험과 무관하며, 유대인과 본래적인 관련성도 존재하지 않는다. 하지만 경험적 연관성을 상실한 혐오 현상에서 대상은 완전히 대체가능하다. 그런 점에서 유대인은 순전히 임의적이고도 절대적인 피지배 상태에 처하게 된다.

문화산업과 프로파간다는 그러한 반유대주의 문화를 구성하는 대표적인 장치들이다. 전자는 거세위협과 불안을 일으킴으로써, 후자는 공포와 증상을 유도함으로써 반유대주의적 심리 구조가 현실화되는 과정에 기여한다. 문화산업의 경우, 대중이 섹스와 재미 등 행복을 향한 욕망을 끊임없이 품도록 유도하지만 동시에 그러한 욕망의 완전한 충족을 의도적으로 지연시킴으로써 그러한 행복의 충족불가능성을 학습시킨다. 이런 점에서 문화산업의 본질은 거세위협에 있으며, 이는 개인들의 무의식에 불안을 야기한다. 다른 한편, 반유대주의 프로파간다는 유대인에게 낯설고 비인간적인 이미지를 부여하여 그들이 미메시스 충동에 탐닉한다는 혐의를 씌운다. 그리고 유대인을 비난할 때만

‘유대인과 같은’ 행동을 허락함으로써 피지배 시민들에게 남아있는 미메시스 충동을 제한적으로만 분출시킨다. 나아가, 유대인처럼 ‘선택된’ 타자들이 느낄 공포와 불안을 모방함으로써 이를 시민들에게 주입한다. 공포를 학습한 시민들은 자신의 충동을 은폐하는 동시에 충족하기 위해 유대인에 대한 악마적인 “풍문”을 수용한다.²⁾ 이로써 편집증적 혐오를 공유하는 통합된 대중이 탄생한다. 반유대주의 문화를 통한 이러한 대중 형성의 과정에서 유대인은 계몽의 절대적 외부로 지시하는 대체가능한 텅 빈 기표로 편의적으로 호명된다.

지금까지의 논의 구조를 단적으로 요약해보자. 혐오 정서는 혐오 현상이 언제든 나타날 수 있는 토대를 제공하고(2장), 혐오 문화는 혐오 정서를 강화함으로써 실제 역사적 현실 속에서 혐오 현상을 촉발한다(3장). 이때 불안은 혐오의 심리구조에서도, 문화에서도 매개의 역할을 한다. 각 개인은 불안하기에 혐오 정서를 가질 수 있고, 문화는 개인의 불안을 강화함으로써 혐오 정서를 집단적 증상으로 조직한다. 혐오 자체가 다층적인만큼, 혐오와 불안의 인과관계도 다층적인 것(불안과 혐오정서, 혐오문화와 불안)이다.

위와 같이 본 논문은 아도르노 반유대주의론이 지니는 유기적인 구조를 규명하였다. 그리고 유대인 혐오의 가장 내밀한 토대에 작용하는 문화의 객관적 위력을 강조함으로써, 가장 개인적인 ‘겪음’ 혹은 ‘고통’에서 사회를 통합된 단위로 조직하는 힘을 발견한다는 아도르노 사회심리학의 취지가 반유대주의론에서 적확하게 실현됨을 보였다. 이제는 본 논문의 이론적 의의를 짚어보고 제언을 덧붙이며 글을 마치고자 한다.

아도르노 반유대주의론에 대한 연구는 지금까지 적지 않게 이루어졌다. 그럼에도 불구하고 많은 기존 연구들이 반유대주의에 대한 아도르노의 정신분석학적 관점에 주목하지 않았다. 아도르노가 일찍부터 정신분석학을 진지하게 연구했다는 사실, 그리고 비(非)심리학적, 합리주의적 반유대주의론과 아도르노 사이의 현격한 차이점에 비추어

2) MM, S. 123

볼 때 이는 그의 반유대주의론을 정확히 평가하기 위한 필수적 단계를 누락하는 셈이다. 일반적으로 혐오 현상에서 병리적 혹은 정서적 요소의 중추적인 역할을 생각해보아도 이는 다소 의아한 일이다. 그렇기에 본 논문은 일차적으로 아도르노 반유대주의론이 프로이트를 도입함으로써 의도했던 바를 정확히 정리하고자 했다.

하지만 이 글은 정신분석학적 계기를 단편적으로 지적하는 데 그치지 않고, 불안이라는 구체적인 개념에 입각하여 정신분석학이 수용되는 세부 양상을 살피는 것과 더불어 아도르노의 정신분석학 수용의 함의를 이해할 일관된 관점을 제시한다.³⁾ 본 논문이 아도르노 반유대주의론의 파편적이고 다층적인 서술을 재구성한 바에 따르면, 그것은 ‘정신분석학적 사회심리학’의 관점에 따라 사회과학적 층위와 개별 심리적 층위의 단절을 극복하는 구체적인 방법론을 보여준다. 나아가 이로써 합리적이고 의식적인 자아만을 중심으로 하는 합리주의적 사회이론을 넘어선다. 이와 더불어, 본 논문은 아도르노가 반유대주의에 대하여 주관적 계기와 긴밀히 관계되어 있는 문화 요인을 제시함으로써, 반유대주의를 순전히 정신분석학으로만 환원하는 심리학주의의 오류를 피하고 그것의 현실적 전개를 포괄적으로 설명한다는 점을 밝혔다. 이로써 사회와 개인의 관계 및 사회현상을 조망하는 아도르노 반유대주의론의 구조를 명료하게 드러냈다.

이에 더하여, 본 논문은 오늘날 혐오 현상에 대해서도 적용가능한 균형적인 모델을 도출했다. 이 글은 혐오 현상과 연관되는 감정적 혹은 무의식적 메커니즘, 그리고 그러한 메커니즘을 강화하는 문화적 역동을 밝혔다. 이는 혐오, 불안, 욕망이 뒤얽혀있는 현 시점의 혐오

3) 국내에서 아도르노의 정신분석학 수용에 대한 연구는 두 가지 방향으로 전개되는데, 하나는 그 수용을 둘러싼 사상사적 줄기를 짚는 연구방향이고, 다른 하나는 구체적인 개념적 연관들을 열거하는 방향이 있다. 전자에는 민형원, 「비판이론과 정신분석학(1)-(3)」, 2004-2007이 있고, 후자에는 이하준, 「아도르노의 프로이트 수용과 비판」, 2014이 해당된다. 전자는 아도르노가 정신분석학을 수용하는 맥락을 분명하게 짚는다는 장점이 있지만 구체적으로 어떤 개념들을 수용하는지는 생략한다. 후자는 아도르노의 저술을 폭넓게 참조하여 그가 사용하는 정신분석학의 개념들을 언급하지만 이를 일관된 관점으로 구성하고 있지 않다.

현상의 항상적 토대와 역사적 변동을 이해하고 비판할 유용한 시각을 제공한다. 오늘날에도 혐오라는 사회 현상은 혐오 정서 및 문화 모두와 결부되어있는 것으로 보인다. 혐오를 둘러싼 정치-감정-문화의 차원이 맺는 긴밀한 관계는 매체 환경의 변화와도 무관하지 않을 것이다. 매체 발달이 가져온 변화의 기울기는 20세기 전반에도 급격했고, 그 변화는 그때 못지않게 지금도 현저하다. 그리고 매체 및 산업의 변화가 반유대주의를 비롯한 혐오 정서가 강화되는 데 끼치는 문화적 영향력 또한 여전히 뚜렷하다. 문화는 혐오의 대상을 시기에 따라 민첩하게 교체하며, 혐오 감정의 폭발과 이완의 리듬을 조절하는 객관적 위력이다. 그렇기에 아도르노 반유대주의론은 사회심리학뿐만 아니라 문화산업론과 프로파간다론을 위시한 문화비판을 포괄한다는 점에서도 실효성을 갖는 혐오 이론이다.

아도르노 반유대주의론은 혐오 이론으로서도 많은 시사점을 제공하지만 아도르노의 사회이론과 정신분석론을 이해할 중요한 디딤돌이기도 하다. 지금까지 살펴보았듯 반유대주의 현상을 규명하는 과정에서 개인과 사회의 관계, 정신의 통제와 지배의 차이, 문화의 정치적 도구화와 같은 중요한 쟁점들이 불거지기 때문이다. 그러므로 반유대주의론은 아도르노의 사상의 잠재력에 도달하는 하나의 입구이다.

본 논문은 반유대주의라는 현상을 가장 넓은 범주에서 고찰하기 위해서 정작 가장 좁은 의미의 반유대주의, 곧 대량학살과 아우슈비츠에 대한 언급을 의식적으로 줄여야 했다. 그 결과 반유대주의의 원인에 대한 심리학적, 그리고 문화이론적 접근을 주로 다루게 되었고, 유대인 강제수용 및 학살이라는 사건 자체가 지니는 형이상학적 함의는 다루지 못했다. 이것에 대한 아도르노의 서술은 특히 『부정변증법』 제3부에서 제시되는데, 그에 대한 소개 및 해석은 후속 연구로 남는다. 다른 한편, 본 논문이 반유대주의 현상이 아도르노의 사회이론에 대한 원형을 제공한다고 보았으나, 반유대주의론의 방법론 및 대상이 그의 사회이론 전부를 설명하지는 않는다. 그러므로 반유대주의와는 또 다른 첨예한 적대현상에 대한 아도르노의 견해에 천착하는 후속

연구도 필요하다고 생각된다. 흥미롭게도 아도르노의 예술론이 그러한 연구에 해당할 수 있다고 본다. 아도르노 미학에서 예술작품은 적대현상을 보존하고 구현할 때, 혹은 그 자체로 ‘고통의 표현’일 때 특히 미학적 해석의 가치를 지닌다.⁴⁾ 그렇기에 그의 미학과 예술론은

4) 반유대주의와 예술의 관련성에 대한 논의는 아도르노 연구사에서 가장 독창적인 해석을 제시한다고 할 만한 제임슨의 *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*에서 찾아볼 수 있다. 제임슨은 『계몽의 변증법』과 『미학이론』을 바탕으로 ‘예술’이라는 유토피아적·형이상학적 입장에 반하는 세 가지 입장을 제시한다. “반(反)예술(Anti-art)”, “비(非)예술(Non-art)”, “속물(Philistine)”이 그것이다. 비예술은 중립적인 의미에서 예술의 부재를 뜻하며, 『계몽의 변증법』의 오딧세우스 설화에서는 뱃사공들이 비예술적 존재들이다. 반예술은 더욱 부정적이고 암울한 의미에서 문화산업과 그로부터 기만당하는 사람들의 상태를 가리킨다. 반예술적 입장은 현재를 부정하는 유토피아의 현전으로서 예술의 존재를 손상시키는 ‘나쁜 예술(bad art)’이다. “속물”은 제임슨이 아도르노의 미학과 문화산업론을 네 개의 항(예술, 반예술, 비예술, 속물)으로 구조화하기 위해 만들어낸 용어이다. 속물은 반예술과 부정의 관계에 있다. 이는 속물이 반예술 혹은 문화산업의 종말을 가져오고 극복하는 존재라는 의미가 아니다. 즉, 속물은 부정의 부정으로서의 종합을 가리키는 개념이 아니다. 오히려 속물은 반예술적 입장처럼 문화산업이 가하는 기만의 일방적·수동적 희생양이 아니라, 그러한 기만의 능동적 행위자이자 문화산업 생산의 장소를 제공하는 존재이다. (pp. 151-152.) 물론 속물은 예술에 대해 전혀 아는 바가 없는 비예술적 입장과도 다르다. 오히려 속물의 입장은 예술 자체에 대해 너무나 잘 이해하고 있되, 그에 대해 깊은 혐오를 가지고 있는 자이다. 속물에게 예술이란, 마음 깊은 곳에서 친숙함을 주기 때문에 낯설고 혐오를 표출하게끔 하는 것, 즉 “언캐니”(프로이트)이다. 예술이란 순수 미적인 범주이지만, 속물은 순수 미적 범주를 넘어서는 사회문화적 토대를 지닌다. ①예술은 정신화(Vergeistung)됨에 따라 일반 사람들이 이해가능한 범위를 넘어선다. 이때 이해할 수 없게 된 예술의 속성은 애초의 예술적 소명 즉 ‘행복의 약속’이다. 사람들은 예술이 행복을 가져올 것임을 이해할 수 없게 된다(혹은 예술이 단호하게 이해불가능한 것이 되고자 한다). 이로써 ‘비예술’의 입장으로 배제되는 이들이 생겨난다. ②정신화된 예술에서 배제된 이들은 이해하고 즐기기 쉬운 문화산업 혹은 ‘반예술’을 요구하고 수용·만끽한다. ③한편 정신화된 예술을 이해하는 이들은 예술이 약속했던 유토피아적 행복이 현실 속에서 좌절됨으로 인해 원한을 품는다. 이들은 ‘속물’로서, 문화산업 혹은 반예술의 생산주체가 된다. 제임슨은 **예술에 대한 속물의 혐오와 원한(③)을 반유대주의 정서와 등치한다**. 이미 살펴보았듯 아도르노는 욕동의 억압에서 혐오와 적개심이 비롯된다고 한다면, 속물은 예술의 ‘행복의 약속’을 말살할 문화산업 생산을 촉발한다. 반유대주의자와 예술적 속물은 모두 ‘행복의 약속에 대한 증오감’, 계급사회가 만들어낸 원한감정의 부정적 형상화라는 점에서 공통적이다. 반유대주의는 예술적 속물의 사회적 형태의 가장 강력한 표현이다. 거꾸로, 예술은 반유대주의와 속물적 문화산업이 억압하는 ‘언캐니’와 ‘행복의 약속’이 보존되는 연약한 장소인 썸이다. (Fredric Jameson, *Late Marxism*, 2장 5절 참조.)

다만, 제임슨의 독해가 대단히 흥미롭다는 점과는 별개로, 그 근거나 함의가 뚜렷하다고 생각되지는 않는다. 다만 예술이 사회적으로 금기시되고 억압된 무엇이라

중립적이기보다 비판적이다. 마치 반유대주의론이 적대와 고통을 취급하는 비판적 사회이론인 것처럼 말이다. 이러한 관점에서 아도르노의 사회이론 및 미학을 재구성한다면, 언제나 사회적 지배연관과의 관계망 속에 있는 그의 사상이 풍부하게 이해되리라고 기대한다.

는 점을 좀 더 규명한다면 제임슨이 말하는 바의 함의를 더욱 명확하게 이해할 수 있으리라고 짐작할 따름이며 이것은 앞으로 연구되어야 할 과제로 남겨놓고자 한다.

참 고 문 헌

아도르노의 저서

- Theodor W. Adorno, "The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses"(1943), GS 9(Soziologische Schriften II.1)
- _____, "Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis"(1946), Wolfgang Bock, *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, 2018
- _____, *Dialektik der Aufklärung*(1947)(DA로 약칭, 테오도어 아도르노 김유동 옮김, 『계몽의 변증법』: 영역본 *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott)
- _____, *The Authoritarian Personality*(1950), *Gesammelte Schriften 9.1 Soziologische Schriften II*
- _____, *Minima Moralia*(1951) (MM로 약칭, 테오도어 아도르노, 김유동 옮김, 『미니마 모랄리아』, 길)
- _____, "Die Psychoanalyse Revidierte"(1952), Deutsch von Rainer Koehne, GS 8, S. 20-41 (테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 「수정된 심리분석」, 『사회학 논문집 I』)
- _____, "Gesellschaft"(테오도어 아도르노, 「사회」, 『사회학 논문집 I』)
- _____, "Zur Verhältnis der Psychologie und Soziologie"(1955)(테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 「사회학과 심리학의 관계에 대하여」, 『사회학 논문집 I』)
- _____, "Antisemitism and the Fascist Propaganda", GS 8 (테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 「반유대주의와 파시즘적 프로파간다」, 『사회학 논문집 I』)
- _____, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist

- Propaganda”(1951), *GS 8*
- _____, *Negative Dialektik*(1966) (ND로 약칭, 테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 『부정변증법』, 한길사)
- _____, *Introduction to Sociology*(1968), tr. Edmund Jephcott, (테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 『사회학 강의』, 세창출판사)
- _____, “Die Kultur und Verwaltung”(테오도어 아도르노, 문병호 옮김, 「문화와 관리」, 『사회학 논문집 I』)
- _____, “Die Kulturkritik und Gesellschaft”(테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 「문화비평과 사회」, 『프리즘』)
- _____, “Zeitlose Mode . Zum Jazz”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild* (테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 「초시대적 유행: 재즈에 대해」, 『프리즘』, 2004)
- _____, *Ästhetische Theorie*(1970), *GS 7* (ÄT로 약칭, 테오도어 아도르노, 홍승용 옮김, 『미학이론』, 문학과지성사)
- _____, “Über Jazz”, *GS 17: Musikalische Schriften IV* (“On Jazz”, Essays on Music, selected, with introduction, commentary and notes by Richard Leppert; new translations by Susan H. Gillespie, University of California Press, 2002)
- _____, “Résumé über Kulturindustrie”, *GS 11.1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild* (“Culture Industry Reconsidered”, *The Culture Industry*, Jay M. Bernstein(ed.), Routledge, 1991)
- _____, “Erziehung nach Auschwitz”, *GS 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II*, S. 674-690 (“Education after Auschwitz”, translated by Henry W. Pickford, Rolf Tiedemann(ed.), *Can One Live After Auschwitz*, Stanford University Press, 2003)
- _____, “Reflections on Class Theory”, translated by

Rodney Livingston, Rolf Tiedemann(ed.), *Can One Live After Auschwitz*, Stanford University Press, 2003, p. 93-96. (「계급 이론에 대한 성찰」, 문병호 옮김, 『사회학논문집 I』, 505-509쪽)

_____ et al., “Introduction to The Authoritarian Personality”, Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner(ed.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge: New York, 1989

_____ et al.(1941), “Research Project on Anti-Semitism”, Stephen Crook(ed.), *Stars Down to Earth*, Routledge, 1994, pp. 181-217.

_____, “What National Socialism Has Done to the Arts”, *Essays on Music*, selected, with introduction, commentary and notes by Richard Leppert; new translations by Susan H. Gillespie, University of California Press, 2002

프로이트의 저서

지그문트 프로이트, 『정신분석 입문』, 김양순 옮김, 동서문화사

_____, 「신경쇠약증에서 <불안 신경증>을 분리시키는 근거」, 황보석 옮김, 『정신병리학의 문제들』, 열린책들

_____, 「억압, 증상 그리고 불안」, 황보석 옮김, 『정신병리학의 문제들』, 열린책들

_____, 「문명 속의 불만」, 김석희 옮김, 『문명 속의 불만』, 열린책들, 2003)

_____, 「환상의 미래」, 김석희 옮김, 『문명 속의 불만』, 열린책들, 2003

_____, “New Introductory Lectures On Psycho-Analysis”, *Freud - Complete Works*(Ivan Smith),

2차문헌

홍준기, 「라캉, 프로이트, 키르케고르」, 김상환·홍준기 엮음, 『라캉의 재탄

- 생』, 문학과지성사
- 이수완, 「아도르노의 대중음악 비판 연구」, 서울대학교 미학과 대학원 박사 학위논문, 2009
- Anson Rabinbach, “Anti-Semitism in the Dialectic of Enlightenment”, <New German Critique>, 2000
- Alfons Söllner, “Angst und Politik. Zur Aktualität Adornos im Spannungsfeld von Politikwissenschaft und Sozialpsychologie”, Ludwif von Friedeburg und Jürgen Habermas(Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1983
- Benjamin Lamb-Books, “Adorno and Horkheimer's collective psychology: On psychoanalytic social explanations”, Thesis Eleven 117(1), 2013
- David Patterson, *Anti-Semitism and its Metaphysical Origins*, Cambridge University Press, 2015
- Ehrhard Bahr(1978), “The Anti-Semitism Studies of the Frankfurt School: The Failure of Critical Theory”, Jay Bernstein(Ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments (I)*, Routledge: New York, 1994
- Gillian Rose(1976), “How is Critical Theory Possible? Theodor W. Adorno and Concept Formation in Sociology”, Jay Bernstein(ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments(vol. III)*, Routledge, 1994
- Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, 1966
- Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, Verso, 1990
- Jack Jacobs, *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, Cambridge University Press, 2015
- Martin Jay, “Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe”, Tom Huhn and Lambert Zuidervaart(ed.), *The Semblance of Subjectivity: Essays*

- in Adorno's Aesthetic Theory*, The MIT Press, 1997
- _____, "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism", Jay Bernstein(Ed.), *The Frankfurt School: Critical Assessments*, Routledge: New York, 1994
- Inara Luisa Marin "Psychoanalysis and Critical Theory", *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 2018
- Jay M. Bernstein, "Introduction", *The Culture Industry*, Jay M. Bernstein(ed.), Routledge, 1991
- Jessica Benjamin(1977), "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Jay Bernstein(ed.), The Frankfurt School: Critical Assessments(vol. III)*, Routledge, 1994
- Joel Whitebook, "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis", Fred Rush(ed.), *The Cambridge Companion To Critical Theory*, Cambridge University Press, 2006
- Jonathan M. Hess(2000), "Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth-Century Germany", <Jewish Social Studies>, Volume 6, Number 2, Winter 2000
- Lars Fisher, "Antisemitism and the Critique of Capitalism", *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 2018
- Lars Rensmann, *Kritische Theorie über den Antisemitismus: Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*, Argument Verlag: Berlin und Hamburg, 1998
- Max Horkheimer, "Die Juden und Europa", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Volume VIII/1939, S. 115-137. (translated by Mark Ritter, "The Jews and Europe", Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner(ed.), *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge: New York, 1989, pp.77-94)

- Otto Fenichel, “Elements of a Psychoanalytic Theory of Anti-Semitism”, Ernst Simmel(ed.), *Anti-Semitism: A Social Disease*, 1946
- Paul Apostolidis, “Culture industry or social physiognomy?”, <Philosophy & Social Criticism> 24(5), 1998
- Phyllis Goldstein, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism, Facing History and Ourselves National Foundation*, 2012
- Walter Laqueur, *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times to the Present Days*, Oxford University Press, 2006
- Wolfgang Bock, *Dialektische Psychologie: Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Springer VS, 2018
- 마르틴 하이데거(1927), 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치, 1997
- 마사 너스바움, 조계원 옮김, 『혐오와 수치심』, 민음사, 2015
- 마틴 제이, 최승일 옮김, 『아도르노』, 지성의샘, 1995
- 세일라 벤하비브, 정대성 옮김, 『비판, 규범, 유토피아』, 울력, 2008
- 쇠렌 키르케고르(1844), 강성위 옮김, 『불안의 개념/죽음에 이르는 병』, 동서문화사
- 아르네 그웬(1993), 하선규 옮김, 『불안과 함께 살아가기: 키에르케고어의 인간학』, 도서출판b, 2016

Abstract

On Adorno's Theory of Antisemitism

—Centered on Reception of Psychoanalysis

LEE, Donghwi

Department of Aesthetics

The Graduate School

Seoul National University

This thesis aims first to investigate the structure of Adorno's theory of antisemitism, and second to evaluate its theoretical implication within Adorno's thought and its actuality. Generally speaking, antisemitism refers to the social phenomenon of Jew-hatred(Judenhass). Whereas it is conventionally understood as detestation of Jewish *religion* or anti-judaism, as Adorno sees it is irrational repulsion towards certain *race*. Not confining itself to Jews, adornian theory of antisemitism pays keen attention to the irrationality of hatred in general. With focus on this turn of Adorno's from traditional understanding, this thesis reconstructs his fragmentary pieces so that they can be understood as legitimate theory on hate which demonstrates his view on the nature of social theory as well.

According to Adorno, antisemitism or Jew-hatred is not only social phenomenon but also personal feeling.

Correspondingly, theory of antisemitism necessarily involves the essential question of social theory, that is, the relation between society and individual. The methodology that Adorno suggests in order to answer this question is called “psychoanalytic social psychology”. According to him, society is characterized by socializing function that generates the social from a multitude of individuals. The moment of socialization is achieved through the mediation of individuality. Throughout series of essays and lectures, Adorno argues that society subsumes individuals in a coercive manner only through which it can be defined. In this respect, the relation that a society holds to an individual is dialectical, in a sense that the former depends upon the latter which it dominates. Moreover, such dialectical relation calls for the incorporation of psychoanalysis as theoretical frame of social theory. Adorno says that social theory yields knowledge of society through analysis of “suffering[*Leiden*]”, that is to say something that every person goes through[*leiden*] individually. He calls the sociological methodology for such analysis “psychoanalytic social psychology.” Adorno’s reception of psychoanalysis regarding antisemitism lies on such discursive background.

Adorno’s interest on psychoanalysis also derives from critical evaluation of pre-existing theories on antisemitism. Adorno’s precedents as Horkheimer and Neumann focus on the economic, political aspect of antisemitism. They regard Jew-hatred to base itself mainly on the ground of National Socialism and economic slump(Horkheimer) or to be identical with socioeconomic sanctions, such as confiscation of Jewish

assets, which seeks to divert the interest of non-Jewish public from domestic or international issues and acquire political support from them. At the bottom of these rationalistic analyses is the premise that it is impossible to discuss modern totalitarian antisemitism with rational thought. From such premise, one might regard antisemitism as a phenomenon beyond rationality, or “Limit of Enlightenment” as the subtitle of Adorno’s central essay on antisemitism goes, and therefore as not deserving further analysis of its own.

In contrast, Adorno attempts to pass the “Limit” with the help of Freud’s psychoanalysis, which comprehensively explores human mind beyond human consciousness. Adorno begins by determining antisemitism as a symptom in the psychoanalytic sense. The decisive element that characterizes antisemitism is the fact that individual antisemite ‘suffers’ it, rather than political or economic condition, which simply befall from without. Among various kinds of subjective sufferings, hatred and anxiety(Angst) are at the very heart of unconscious structure of antisemitism. In *Dialectic of Enlightenment*, Adorno thematizes the relation of hatred and anxiety only in a brief manner. In order to better understand Adorno’s fragmentary comments, this thesis will resort to Freud’s theory of anxiety. In doing so, we will be able to explore philosophical implication of freudian anxiety and ultimately reconfigure Adorno’s reflection on the foundation or “prehistory[*Urgeschichte*]” of antisemitism, which underlies the traditional politico-economic approaches.

However, while the psychoanalytic theory of antisemitism

maintains that irrational hatred originates from anxiety, it does not explain why such hatred should have been canalized to a particular racial group. Thus, subjective, psychological approach on antisemitism should necessarily be supplemented by historical or cultural analysis of hatred. The affect of hate not only belongs to individual sentiment based on one's mental history. It is also a historical product, which reflects dynamic influence from social or political power. In this regard, this thesis reexamines Adorno's criticism on "cultural atmosphere in which hatred breeds," which still resorts to psychoanalytic investigation on antisemitic affect. Here, it is noteworthy that according to Adorno, antisemitic culture, especially propaganda and what he calls culture industry, act on unconscious mechanism of subject's anxiety and as a consequence instigate unified hate response and the ideological standardization of the mass. On the basis of this examination, this thesis maintains that Adorno's criticism on hatred-breeding culture provides comprehensive explanation for the phenomenon of irrational hatred with both prehistorico-psychological and historico-cultural approaches.

As such, this thesis takes a detailed analysis on "prehistorical-historical entanglement," with which Adorno's theory tries to elucidate antisemitism as a whole. I hereby demonstrate that Adorno overcomes the limitations of precedent theories, which did not inquire into the irrationality of antisemitism and succeeds in not falling for subjectivism or psychologism by means of cultural criticism. Adornian theory of antisemitism thus suggests a model for better understanding social hatred towards others in society.

Moreover, it invites us to think of it as an exemplar, which justifies Adorno's sociological and aesthetic methodology, which, no less than the theory of antisemitism, scrutinizes individual's subjective sufferings, with the aim of reaching an objective truth.

Keywords : Theodor Adorno, Sigmund Freud, antisemitism, psychoanalysis, hatred, anxiety, culture

Student Number : 2017-26634