creative commons

COMMONS DEED

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

dCollection

문학석사 학위논문

아도르노의 칸트 도덕철학 비판에 관한 연구

- 자유와 인과성의 이율배반을 중심으로 -

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

채 푸 름

아도르노의 칸트 도덕철학 비판에 관한 연구

– 자유와 인과성의 이율배반을 중심으로 –

지도 교수 정 호 근

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

채 푸 름

채푸름의 문학석사 학위논문을 인준함

2023년 2월

위 원 장 _____ 김 상 환 _____ (인)

부위원장 _____ 정 호 근 _____ (인)

위 원 _____ 이 남 인 _____ (인)

초 록

본 논문은 아도르노의 철학 중 그간 잘 다루어지지 않았던 도덕철학적 주장에 초점을 맞추어 논의한다. 아도르노가 칸트 도덕철학 비판에서 가장 핵심적이라고 간주하는 것이 『순수이성비판』에서 다루어지는 이성의 이율배반 중 세 번째 이율배반, 즉 자유와 인과성의 이율배반이다. 이는 이 이율배반이 해결되지 않으면 애초에 도덕의 영역을 열어보일 수가 없다고 생각되기 때문이다. 즉, 제3이율배반은 도덕에 관한 가장 근본적인 문제 설정인 셈이다. 아도르노는 칸트가 이 이율배반을 다루고 해결하는 과정으로부터 출발하여, 그와 연관되는, 칸트에게서 규정되는 인과성과 자유의 개념을 비판한다. 본 논문은 아도르노의 이 비판들을 재구성하여 제시하고, 제기되는 비판에 응답함으로써 아도르노의 비판이 갖는 설득력과 유효성을 강조하는 것을 목표로 한다.

먼저, 제2장에서는 제3이율배반의 전개와 해결 과정에 대해 살펴본 뒤, 본래적으로는 해결될 수 없는 이율배반을 칸트는 해결하려 함으로써 '사이비 문제'로 취급하고 있다는 아도르노의 비판을 다룰 것이다. 그 후, 제3이율배반의 한 축을 이루는 인과성 개념이 칸트에게서 본래의 의미로부터 확장되어 합법칙성, 그리고 사유 범주에 이르게 되며, 이는 인과성 개념이 동일성 사유의 한 사례이자 자연지배의 도구로서 간주되고 있기 때문이라는 주장을 살펴보고자 한다. 이후 제3장에서는 제3이율배반의 나머지 한 축인 자유 개념과 이 개념을 중심으로 하는 칸트 도덕철학에 대해 비판적으로 고찰한다. 아도르노는 칸트에게서 자유의 개념이 이미 제3이율배반에서부터 법칙성의 일종으로서 상상되고 규정된다는 한계를 가지며, 그로부터 제3이율배반의 근본적인 한계가 노정된다고 비판한다. 또한 자기-입법을 통해 자율성을 확보한다는 칸트적 자유는 자기-지배를 모티브로 하지만 결국 자기-종속으로 귀결된다는 이율배반을 갖는다. 그러한 자기-지배는 도덕적

행위의 실천에 필수불가결한 충동이, 비합리적 메커니즘에 의해, 합리주의적 자율성으로부터 사상됨으로써 이루어진다.

제4장과 제5장은 지금까지 살펴본 아도르노의 주장에 대해 제기된 비판적 논의들을 살펴보고 그에 대한 응답이 어떻게 가능할지에 대해 고찰한다. 먼저 제4장에서는 아도르노가 서로 구분되는 종류의 인과성 개념들, 그리고 필연성의 개념들을 혼동하고 있다는 비판을 다룬다. 본 연구는 아도르노의 관점에서 이것이 단순한 혼동이 아니라 개념들 간의 친연성에 기반한 정당한 비판임을 해명한다. 다음으로 제5장에서는, 칸트의 자유와 그러한 자유의 이율배반에 관한 아도르노의 규정이 칸트에 대한 오독에 기초해있으며, 그와는 다른 진정한 칸트적 자유와 그 이율배반이 존재한다는 주장을 살펴본다. 이에 대해 본 논문은 아도르노의 칸트 해석이 이미 그 대안적 해석을 포괄하며, 그러한 해석보다 칸트의 자유와 칸트 도덕철학을 더 잘 이해할 수 있는 관점을 제공한다고 주장한다.

주요어: 아도르노, 칸트, 도덕철학, 제3이율배반, 자유의 이율배반

학 번: 2019-23150

목 차

제 1 장 서 론 1

제 1 절 연구의 배경 1

제 2 절 연구의 범위와 목표 3

제 3 절 연구의 개괄 5

제 2 장 칸트의 제3이율배반 해결과 인과성에 관한 비판 8

제 1 절 도덕철학에서 왜 제3이율배반을 다루는가 10

제 2 절 제3이율배반의 전개 및 해결과 아도르노의 관점 11

제 3 절 합법칙성, 그리고 사유 범주가 되는 인과성 19

제 4 절 동일성 사유와 자연지배의 도구로서 인과성 24

제 3 장 칸트의 자유에 관한 비판 28

제 1 절 자유 개념의 한계가 구성하는 제3이율배반의 한계 29

제 2 절 칸트의 자유 내부의 이율배반 34

제 4 장 비판적 논의와 응답: 칸트의 인과성에 관하여 43

제 1 절 인과성과 필연성에 관한 비판들 44

제 2 절 응답: 서로 다른 개념 간의 친연성과 그 의미 48

제 5 장 비판적 논의와 응답: 칸트의 자유에 관하여 54

제 1 절 피핀의 칸트적 자유에 관한 분석과 비판 56

제 2 절 응답: 피핀의 칸트 독법이 갖는 문제 60

제 3 절 예상 가능한 반론들과 응답들 64

제 6 장 결 론 69

부록 73

참고 문헌 74

Abstract 78

제1장. 서론

제1절. 연구의 배경

아도르노 철학에 관한 연구는 미학과 예술철학, 그리고 사회학 분과에서 주로 다루어져 왔다. 아도르노의 도덕철학이 그의 철학 전체에서 어떤 위치를 점유하고 있는가에 관해서는 과소평가 되는 경향이 있는데, 아도르노의 삼대 주저—『계몽의 변증법』(1947), 『부정 변증법』(1966) 그리고 『미학 이론』(1970)—는 물론이고 아도르노의 어떤 저작도 그의 도덕철학 혹은 윤리학을 단독으로 다루고 있지는 않다는 것이 그 한 가지 이유가 될 것이다. 그러나 아도르노는 생전에 도덕철학에 관한 저작을 내놓길 원했을 뿐만 아니라, 『부정 변증법』의 일부와 『미니마 모랄리아』(1951), 그리고 도덕철학 강의들을 통해 자신의 사유에서 도덕과 윤리가 갖는 중심성을 주지한 바 있다(PM 279).

그런데 아도르노의 도덕철학적 사유가 경유하는 핵심적인 지점이 바로 칸트 도덕철학에 대한 비판이다. 이는 아도르노 본인도 언급하듯 칸트 도덕철학이 명실상부 도덕이론의 대표, "가장 탁월한 도덕철학, 도덕철학 그 자체"(PM 171)으로서 그 지위를 공고히 유지하고 있기 때문이다. 칸트의 도덕철학을 비판하겠다는 것은 기존의 전통적 도덕철학, 도덕이론 전반을 비판하겠다는 것과 다름없다. 이는 '도덕철학은 그 자신에 대한 비판일 수밖에 없다'[1]는 아도르노의 테제를 구체적으로 뒷받침한다. 또한 도덕철학을 포함한 칸트 철학 전반이 이성과 합리성을 주축으로 설계되었다는 점에서, 이성과 합리성이 내세우는 동일성 중심의 사유 방식을 비판하는 아도르노가 자신의 도덕철학적 사유를 전개하기 위해서는 칸트 철학이야말로 가장

[1] Christoph Menke, „Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der Praktischen Vernunft. 2. Kritik der „abstrakten Moralität" ", *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Akademie Verlag, 2006, 165쪽.

먼저 비판할 필요가 있는 이론이었을 것이다. 동시에 칸트 도덕철학은 현대 규범 윤리학에서 공리주의, 덕윤리와 함께 하나의 중심적인 축을 형성하는 의무론의 근간으로서, 지금 여기 우리에게도 비판적 검토의 대상이 될 이유는 충분하다고 할 수 있겠다.

그러나 아도르노의 비판 이전부터 칸트 철학, 특히 칸트 도덕철학에 대한 비판은 꾸준히 있어왔다. 칸트를 계승했다고 여겨지는 피히테부터도 칸트 도덕철학이 예지적이고 절대적인 자유에 기초한다는 한계를 비판하고, 그 자신은 유한하며 현실적인 자유로부터 출발했다.[2] 셸러 또한 칸트 도덕철학이 갖는 이성 중심의 형식주의를 비판하며 가치와 감정 중심으로 하는 현상학적 윤리학을 주창했다.[3] 무엇보다도 헤겔은 아도르노와 매우 유사한 맥락에서 칸트를 비판한 바 있는데, 예컨대 칸트 도덕철학의 형식주의와 더불어, 원칙적으로 개인이 사회와 갖는 관계를 고려하지 않고 오로지 개인의 의무와 신념에 기초함으로써 갖게 되는 사적 성격을 비판한다는 점이 그러하다.[4]

그러나 헤겔이 도덕의 실체성을 그 사회에 실체화된 관습이라는 인륜성Sittlichkeit의 개념을 통해 확보해야 한다고 주장했다면, 아도르노는 그러한 인륜성 자체가 특수한 개인들에게 보편적이고 절대적인 하나의 동일성으로서, “개별자의 주관적 행위와 체계화된 사회적 규범의 객관적 보편성 사이를 강제적으로 통일”[5] 하려 한다고 비판한다. 헤겔은 사회와 개인, 보편과 특수 사이에 실재하는 긴장과 대립이 해소될 수 없는 것임에도 불구하고, 개인을 사회적 관습에

---

[2] 김준수, 「피히테의 승인이론 — 칸트의 실천철학에 대한 비판적 수용과 승인이론의 발생」, 『대동철학』, Vol. 36, 대동철학회, 2006, 70쪽.
[3] 정대성, 「셸러의 칸트 윤리학 이해에 대한 비판적 연구」, 서울대학교 윤리교육과 대학원 박사학위논문, 2014, 19-22쪽.
[4] 한상원, 「아도르노의 부정주의적 도덕철학 - 상처받은 삶과 정의로운 실천의 가능성」, 『독일어문화권연구』, Vol. 27, 서울대학교 독일어문화권연구소, 2018, 269-297쪽; 성낙원, 「헤겔의 칸트 도덕(Moralität) 비판」, 『철학논총』, Vol. 25, no. 3, 새한철학회, 2001, 149-178쪽 참고.
[5] 한상원, op.cit, 277쪽.

순응하는 존재로 간주함으로써 그것을 해소하려 한다는 것이다. 이렇게 아도르노 도덕철학은 칸트 도덕철학에 대한 비판과 동일성 중심적 사유에 대한 비판이 맞물려 있다는 점에서 관념론 전통의 다른 칸트 도덕철학 비판과 구별되는 독특한 성격을 갖는다. 본 논문은 아도르노 고유의 맥락 속에서 칸트 도덕철학에 대한 비판을 전개하는 『부정 변증법』의 자유 장을, 그러한 비판의 예비 작업과도 같은 아도르노의 도덕철학 강의록 『도덕철학의 문제』와 함께 두고 읽었을 때 발견할 수 있는, 제3이율배반에 관한 아도르노의 비판적 사유를 재구성하여 제시하고자 한다.

제2절. 연구의 범위와 목표

본 연구에서 다룰 1차 문헌은 아도르노의 저작 『부정 변증법』과 강의록 『도덕철학의 문제』을 중심으로 한다.[6] 먼저, 『부정 변증법』은 아도르노 삼대 주저 중 그가 자신의 도덕철학적 사유를 가장 직접적으로 드러내고 있는 저작이다. 아도르노는 『부정 변증법』 제3부 「모델들」의 첫 번째 장인 「자유: 실천이성에 대한 메타비판」(이하 '자유 장'으로 축약하여 표기) 전체를 칸트 도덕철학에 대한 비판에 할애하며, 동시에 그러한 비판적 관점이 곧 자신의 도덕철학임을 주지시킨다.

---

[6] 칸트에 대한 아도르노의 관점은 『미니마 모랄리아』의 몇 편의 에세이와 호르크하이머와 공동으로 저술한 『계몽의 변증법』의 「부연 설명 2: 줄리엣 또는 계몽과 도덕」 장에서도 엿볼 수 있다. 그러나 『계몽의 변증법』 해당 장의 경우 호르크하이머가 작성한 부분이며, 공동 저자인 아도르노 또한 호르크하이머와 의견을 같이 했을 것이 분명하지만, 저술 당시 아도르노 고유의 사유로 간주하기는 어렵다. (대신 『계몽의 변증법』의 근본 기조를 이루는 사유에 관해서는, 『부정 변증법』의 동일성 사유 비판과 함께 본 논문에서 설명한다.) 더불어 『미니마 모랄리아』는 수십 편의 단편으로 이루어진 저작으로 아도르노 고유의 도덕철학적 통찰이 풍부히 담겨 있기는 하나, 자신의 사유를 보다 긴 호흡으로 풀어내고 있고, 논증과 주장이 비교적 분명한『부정 변증법』에 비해서는 체계적으로 분석하기 용이하지 않다고 판단하였다.

그런데, 『부정 변증법』의 자유 장이 칸트 도덕철학에 관한 풍부한 비판적 논의를 담고 있긴 하나, 아도르노 특유의 글쓰기 스타일, 예컨대 파격적인 문법 그리고 은유와 암시적 표현의 만연함으로 인해 그 독해가 어려운 것이 사실이다. 『도덕철학의 문제』를 함께 보는 것은 이런 이유에서 도움이 된다. 『도덕철학의 문제』는 1963년에 이루어진 도덕철학 강의의 녹취록과 노트를 참고로 구성된 강의록이다. 칸트 이론철학과 도덕철학에 대한 분석과 비판을 경유하여 자신의 도덕철학적 사유를 전개한 강의의 기록물인 『도덕철학의 문제』는, 칸트 비판이라는 수단과 내용의 차원에서 『부정 변증법』과 유사할 뿐만 아니라, 시기를 따져보면 『도덕철학의 문제』 강의가 1966년에 출간된 『부정 변증법』의 칸트 도덕철학 비판을 예비하기도, 그리고 예지하기도 한다는 점에서[7] 『부정 변증법』과 함께 읽을 가치를 갖는다.

본 논문의 첫 번째 목표는 두 저작에서 공통적으로 다루어지고 있는 여러 지점들 중에서, 도덕철학의 영역 내에서 칸트에 대한 비판이라는 과제의 핵심을 구성해보이는 데 있다. 아도르노에게서 중요한 가치를 갖는 사유들은 엄밀한 의미에서의 도덕철학이나 윤리학의 영역에만 속한다기보다는, 도덕과 윤리가 사회라는 범주와 분리될 수 없다는 기본적인 전제로 인해 사회학이나 사회철학의 영역에 비스듬히 걸쳐있거나, 혹은 배타적으로 후자의 영역에 속하기도 하는 것으로 보인다. 예컨대 아도르노 철학에서 핵심적인 계기 중 하나는, 홀로코스트와 함께, 자본주의 경제체제와 그러한 경제체제 하에서의 부르주아 철학에 대한 비판이다.[8] 더불어, 아도르노에게 고유의

---

[7] Theodor Adorno, 『도덕철학의 문제』, 정진범 옮김, 세창출판사, 2019, 「편집자 후기」, 280쪽. 이후 본문과 각주에서 PM으로 표기하고 쪽수를 덧붙인다.

[8] "아도르노는 시종일관 자신의 작업을 자본주의로 인해 왜곡된 현실에 대한 비판으로 이해했다. 또 그는 실천과 무관해 보이는 대상에 대해 이야기할 때에도 언제나 실천적-규범적 입장을 견지했다. 그런 그의 사유의 구심점이 올바른 삶의 가능성 문제에 있고, 이 문제가 도덕철학에서 가장 직접적이고도 분명한 방식으로 건드려질 수 있다는

도덕철학이란 존재하지 않고, 존재할 수도 없다는 주장 또한, 아도르노의 도덕철학적 논의를 다룰 때 고려해야 한다.[9] 이러한 맥락을 상기하며, 본 논문의 첫 번째 목표는 도덕철학 고유의 것으로 제한된다고 간주되는 영역 하에서 전개되는 아도르노의 주장과 논증을 재구성하고, 그것이 얼마나 설득력 있을 수 있는지 검토하는 데 있다. 나아가 본 논문의 두 번째 목표는 그러한 검토의 일환으로 앞서 살펴본 칸트에 관한 아도르노의 사유에 대해 제기된 바 있는 비판들을 살펴보고, 이에 대한 답변을 제시해보는 것이다. 그럼으로써 그러한 비판적 시각에 대해 아도르노적 입장에서는 어떻게 대응할 수 있는지 추론하는 과정을 통해, 아도르노 사유에 대한 깊이 있는 이해가 가능하리라 기대한다.

제3절. 연구의 개괄

칸트의 실천철학이 그의 이론철학에 의해 뒷받침되고 있으며 이 지점에 대한 분석과 통찰이 칸트의 실천철학의 핵심을 파악하는 데 중요하다고 여긴 아도르노를 따라, 본 연구는 제2장에서 칸트의 『순수이성비판』, 그 중에서도 자유와 인과성의 문제를 다루는 제3이율배반에 대한 아도르노의 비판적 시각을 살펴본다. 먼저 도덕철학에서 왜 제3이율배반을 다루어야 하는가에 관해 알아본 뒤, 제3이율배반의 전개와 해결 과정을 살펴보고, 이율배반의 해결 시도 자체가 잘못되었다는 아도르노의 비판에 대해 알아본다. 이로부터 제3이율배반이 이성의 본성 자체에 기인하는 문제임이 밝혀지며, 또한 제3이율배반의 두 축인 자유와 인과성 개념 각각에 대한 탐구를

사실은 자명하다.”(PM, 「옮긴이 후기」, 285쪽) 또한, 제5장에서 다룰 아도르노에 대한 비판을 제기하는 피핀의 경우에도, 아도르노의 사유에서 자본주의 및 부르주아 비판이 그 핵심임을 강조한다. 더 자세한 설명은 제5장, 각주 41번 참고.

[9] 이에 대한 논의는 꾸준히 있어왔다. 정진범, 「아도르노 도덕이론의 형식에 대한 연구」, 『철학』, Vol.138, 한국철학회, 2019, 140-141쪽, 특히 각주 2번 참고.

이어나가야 할 필요성이 대두되어, 제2장의 나머지 부분에서는, 제3이율배반에서 출발하여 그의 실천철학에서도 전제된다고 할 수 있는 칸트의 인과성 개념이 갖는 문제를 파악한다. 칸트에게서 인과성 개념은 그 본래의 의미로부터 확장되어 처음 설정했던 자유와 인과성의 문제를 흐리며, 그것은 동일성 사유, 그리고 자기-보존을 위한 자연지배의 도구로서 인과성 개념을 사용하는 데 기인한다는 아도르노의 비판을 살펴볼 것이다.

제3장에서는 칸트의 자유 개념에 대한 아도르노의 비판에 대해 알아볼 것이다. 먼저, 이후 전개할 자유 개념에 대한 비판은 이미 제3이율배반에서 규정되는 자유의 개념에서부터 그 단초를 찾을 수 있다. 거기서 자유의 개념이 '자유로부터의 인과성'이라는 인과성의 일종으로서, 또한 법칙성에 근거하여 상상되고 있음이 지적된다. 뿐만 아니라 그러한 자유 개념으로부터 제3이율배반에는 자유에 관한 근본적인 탐구를 차단하도록 만드는 근본적인 문제가 존재하게 됨을 보인다. 다음으로 제2절에서는, 칸트의 자기-입법적 자유와 그러한 자유 내부의 이율배반에 대해 살펴본 뒤, 그러나 그렇게 확보되는 자율성이란 합리주의적 자율성이며 거기서 도덕적 행위의 실천에 필수불가결한 충동이 사상됨을 확인할 것이다. 그리고 그러한 충동의 제거가 비합리적 메커니즘에 의해 이루어짐을 살펴볼 것이다.

제4장과 제5장은 지금까지 살펴본 아도르노의 주장에 대해 제기될 수 있는 비판적 논의들을 살펴보고 그에 대한 응답이 어떻게 가능할지에 대해 고찰한다. 먼저 제4장에서는, 제3이율배반으로부터 시작하여 칸트 철학에서 인과성 개념이 문제적이라는 아도르노의 지적에 대해, 그가 인과성과 필연성의 개념을 이해하는 데 있어서 혼동하고 있다는 비판을 다룬다. 본 연구는 아도르노의 관점에서 이것이 단순한 혼동이 아니라 개념들 간의 친연성에 기반한 정당한 비판임을 해명한다. 다음으로 제5장에서는, 아도르노가 규정하는 칸트 도덕철학의 자유와, 그러한

자유가 갖는 이율배반이 칸트에 대한 오독에 기초해있으며, 진정한 칸트적 자유와 그 이율배반이 무엇인지 제시하겠다는 입장을 살펴본다. 이에 대해 본 논문은 아도르노의 칸트 해석이 이미 그 대안적 해석을 포괄하며, 그러한 해석보다 칸트의 자유와 칸트 도덕철학을 더 잘 이해할 수 있는 관점을 제공한다고 주장한다.

제2장. 칸트의 제3이율배반 해결과 인과성에 관한 비판

이 장의 제1절에서는 아도르노가 왜 칸트의 도덕철학을 다루겠다고 하면서 가장 먼저, 그리고 가장 중요하게 다루는 것이 칸트의 이론철학, 구체적으로는 자유와 인과성의 이율배반이라는 제3이율배반인지에 관해 설명한다. 다음으로 제2절에서는 제3이율배반의 전개와 해결의 과정과 함께, 그에 대한 아도르노의 비판적 관점을 살펴본다. 제3이율배반의 해결을 위해 칸트는 물자체와 현상, 예지계와 경험계의 구별을 전제하는 초월론적 관념론을 도입함으로써, 그리고 제3이율배반의 정립과 반정립이 '양쪽 다 참일 수 있음'을 보이고, 초월적 자유의 논리적 가능성을 확보한다. 그런데 아도르노는 칸트가 진행한 제3이율배반의 전개 자체는 타당하나, 본래 사태 자체에 기인하는 필연적인 문제인 이율배반을 칸트가 '사이비 문제'로 여기고 해결하려 함으로써, 애초에 제시된 자유와 인과성의 모순이라는 문제를 끝까지 끌고 나가지 못하게 된다. 그리하여 아도르노는 제3이율배반이 이성 자체의 본성에 기인하는 필연적인 모순임을 밝히고, 나아가 자유와 인과성의 개념 모두에 대한 비판적 탐구를 진행하려 한다.

제3절과 제4절을 통해서는 자유의 대립항으로 설정되는 칸트의 인과성 개념에 대한 아도르노의 비판을 살펴본다. 먼저 제3절에서는, 칸트에게서 인과성 개념이 본래의 의미를 잃고 그보다 더 넓은 의미를 갖는 형식적 합법칙성으로 그 의미가 확장되어 외면성을 띠게 된다는 비판을 살펴본다. 이는 본래 칸트가 자유에 마주세웠던 인과성의 의미에서 벗어난다는 일관성의 문제뿐만 아니라, 자유와 인과성의 첨예했던 대립을 약화시키고 그럼으로써 자유와 인과성의 모순이 자유의 문제에서 갖는 의미와 중요성 또한 약화시킨다는 점에서 더욱 큰 문제가 된다. 나아가 주체의 사유 범주로까지 확장되는 인과성은 그것이 하나의

일의적 법칙으로 정립됨으로써, 그것과 결부되어 그물의 형태를 이루는 총체적 사태를 아우르지 못한다. 이로써 사태 일반에 관한 총체적 이해는 불가능해지며, 이는 곧, 제3장의 전반부에서 설명될, 자유에 관한 총체적 문제 또한 간과하게 만든다.

제4절에서는 이러한 일의적 법칙으로서 인과성을 통한 세계 이해가 주체의 자기-보존을 위한 자연지배의 일환이며, 나아가 이성이, 개념으로 통합되지 않는 특수자, 동일성으로 흡수되지 않는 비동일자로서의 자연을 자기 안으로 통합하려는 시도가 자연과학적으로 표현된 바임을 밝힌다. 아도르노는 이렇게 칸트의 인과성 개념 이해가 동일성 사유의 일환임을 지적함으로써, 제3이율배반의 한 축을 이루는 인과성 개념을 칸트가 규정하는 그대로 받아들여서는 안 되며, 나아가 그러한 인과성 개념과의 대립 구도 속에서 규정되는 자유의 개념 또한 다시 탐구되어야 할 이유를 제시한다.

제1절. 도덕철학에서 왜 제3이율배반을 다루는가

칸트 도덕철학을 다루겠다고 명시하는 『부정 변증법』의 자유 모델 장에서, 가장 먼저 그리고 가장 중요하게 다루어지는 것은 칸트의 『실천이성비판』이나 『윤리 형이상학 정초』가 아닌 『순수이성비판』이다. 아도르노의 도덕철학 강의의 전반부 또한 『순수이성비판』을 직접 읽어가며 해설 및 해석하는 데에 바쳐지고 있다. 그것은 칸트 철학의 체계에서 도덕이 인식론에 토대를 두고 있다는 것이 아도르노의 중심 생각이기 때문이다. 칸트는 제3이율배반에서 증명되는 "자유의 초월적 이념"에, "자유의 실천적 개념"이 근거해 있음을 언급한다(KrV A533/B561). 이는 칸트에게서 도덕철학, 실천철학의 정초가 자유와 인과성 사이의 모순을 의식하고 해결함으로써 이루어짐을 의미한다.

아도르노가 『도덕철학의 문제』라고 이름 붙인 자신의 도덕철학 강의에서 굳이 칸트를 다루는 이유는 그의 도덕철학이 탁월한 도덕철학이기 때문인데, 이 탁월함은 그가 도덕의 영역을 삶의 다른 영역과 첨예한 대립을 이루게끔 다듬고 있으며 따라서 도덕철학 고유의 "이율배반과 모순들이 가장 강렬하게 대두"되기 때문이다(PM 44). 추상적인 의미에서 자유와 부자유의 모순뿐만 아니라, 이론적 의식과 경험적 실천의 모순, 그리고 개인과 사회의 모순까지, 이 모든 이율배반과 모순의 시초가 바로 자유와 인과성의 이율배반, 제3이율배반이다.

『도덕철학의 문제』에 따르면, 칸트 도덕철학의 근본 문제는 곧 의지의 자유 문제이며, 이는 달리 말해 자연법칙적 인과성 아래로 떨어지지 않는 우리의 의지에 관한 문제이다(PM 189). 그러한 의지가 없다면 우리의 의지에 따른 자유롭고 도덕적인 행위의 가능성 자체가 차단된다는 점에서, 이것이 도덕철학의 근본 물음이라는 점은 쉽게

이해할 수 있을 것이다. 예컨대 내 앞에 놓인 책을 들어올려 공중에서 떨어뜨린다고 할 때, 떨어지는 책은 자연법칙적 인과성에 맹목적으로 종속되어 있으나, 그 책을 떨어뜨리기로 결정하고 그렇게 행위한 나는 그 인과성에 맹목적으로 종속되어 있지는 않다는 의미에서 자유롭다고 할 수 있을 것이다. 인과성에 따라 일어나는 일들로부터는, '행위를 결정하는 자'로서의 주체는 등장하지 않는다. 도덕은 바로 그런 의미에서의 주체에 관한 것이다. 그리고 그러한 주체에게는 그가 행한 선하고 악한 행위에 대한 책임을 물을 수 있다.

그러나, 자유에 관한 문제설정이 자유의지와 자연법칙적 인과성을 대립시키는 방식으로만 이루어질 수 있는 것은 아니다. 개인의 자유의지에 따른 자유의 행사를 방해하고 간섭하는 것은 자연뿐만 아니라 또 다른 개인, 즉 타인 혹은 타자의 의지이기도 하다. 또한, 그러한 타인들과의 타협과 연합을 통해 만들어낸 사회 제도, 예컨대 법이나 도덕 규범은 타인의 자유의지와는 또 다른 방식으로 개인의 자유의지를 제한하고 훈육한다. 본 논문 전체를 통해 전달하고자 하는 바는 이렇게 자유의 문제를 인과성과의 관계 속에서 주목하는 아도르노의 관점이 어떤 의미에서 유효하며 설득력을 갖는지에 관한 것이다.

제2절. 제3이율배반의 전개 및 해결과 아도르노의 관점

1. 『순수이성비판』에서 제3이율배반의 전개와 해결

제3이율배반이란『순수이성비판』의 「초월론적 변증론」에서 나타나는 순수이성의 세 번째 이율배반, 혹은 초월적 이념의 셋째 상충을 일컫는다. 이는 이성이 관계의 범주를 따라, "현상의 발생의 절대적

완벽성”(KrV A415=B443)을 생각할 때 부딪치게 되는 이율배반을 내용으로 한다. 이는 자유에 관한 다음과 같은 정립, 그리고 반정립 명제로 이루어져 있다.

> **정립[테제]: 자연의 법칙에 따르는 인과성은, 그로부터 세계의 현상들이 모두 도출될 수 있는 유일한 것이 아니다. 현상들을 설명하기 위해서는 자유에 의한 인과성 또한 반드시 받아들여야 한다. (KrV A444=B472)**
>
> **반정립[안티테제]: 자유는 없다. 오히려 세계에서 모든 것은 오로지 자연 법칙들에 따라서 일어난다. (KrV A445=B473)**

테제는 소위 인과성이라고 지칭할 때 보통 생각하는 개념인 “자연의 법칙에 따르는 인과성” 외에도 “자유에 의한 인과성”이라는 또 다른 종류의 인과성 개념이 존재한다고 주장한다. 이는 자연법칙적 인과성과 자유가 서로 완전히 모순되는 개념이라는 통념에서 한걸음 더 나아가, 인과성이라는 과학적이고 합리적인 개념을 인정하는 동시에 그러한 개념의 근원으로써 자연법칙이 아닌 자유 또한 포함하려는 시도이다. 안티테제는 그러한 새로운 인과성의 근원인 “초월적 자유”의 존재를 부정함으로써 이 시도를 근본적으로 저지하려 한다. 이러한 의미에서 이 두 테제는 모순에 이르지만, 칸트에 따르면 이러한 모순은 이성을 통해 제거될 수 있다. 즉, 칸트에게 이율배반은 이른바 ‘사이비 문제’[10]이다.

먼저 초월적 자유의 존재를 부정하는 안티테제의 증명은 다음과 같이 전개된다(KrV A445-A447).

> **안티테제(반정립): 자유는 없다. 오히려 세계에서 모든 것은 오로지 자연 법칙들에 따라서 일어난다.**
>
> (1) 초월적 자유, 즉 그에 따라 세계의 사건들이 따라나올 수 있는 특수한 종류의 원인성이 어떤 상태와 그 상태의 결과들로

[10] 이는 『부정 변증법』 자유 장, 첫 번째 글의 제목이기도 하다.

이루어진 계열을 절대적으로 시작할 수 있는 능력이 있다고 가정하자.

(2) 그러면 이 능력에 의한 계열뿐만 아니라 이 계열을 산출하는 원인성 또한 절대적으로 시작할 것이며, 그러므로 그로부터 일어나는 모든 활동을 항구적인 법칙들에 따라 규정하는 어떤 것도 선행하지 않는다.

(3) 그러나 어떤 활동하는 시작도 아직 활동하지 않은 원인의 상태, 그 선행하지 않은 상태에서 나온 것이 아닌 상태를 전제한다.

(4) 그러므로 (1)에서 가정한 것과 같은 초월적 자유는 인과법칙에 어긋난다.

안티테제의 증명은 간단히 요약될 수 있다. 자연의 인과법칙을 초월하는 자유의 개념은 그 법칙과 모순되므로, 인과법칙이 지배하는 자연적이고 과학적인 세계 내에서 초월적 자유라는 개념은 주장될 수 없다는 것이다. 우리에게 경험과 현상의 질서에 대한 일관적이고 체계적인 이해를 제공하는 것은 인과법칙뿐이며, 인과법칙과 모순되는 초월적 자유의 도입은 그러므로 세계와 경험에 대한 이해를 방해할 뿐이다.

한편 테제의 증명은 다음과 같이 전개된다(KrV A444-A446).[11]

테제(정립): 세계의 현상들을 모두 설명하기 위해서는, 자연의 법칙에 따르는 인과성 외에 자유에 의한 인과성 또한 반드시[필연적으로Notwendig] 받아들여야 한다.

(1) 테제가 거짓이라고 가정하자. 즉, 자연법칙적 인과성만이 존재하며, 그 외의 다른 인과성이 없다고 가정하자.

(2) 그러면 일어나는 모든 현상은 그것이 불가피하게 규칙적으로 그에 뒤따르는 앞선 상태를, 무한히, 전제한다. 그리고 인과 계열에는 최초의 원인을 찾을 수 없게 된다.

(3) 그러나 자연 법칙에 의하면, 충분히 선험적으로 규정된 원인 없이는 어떤 현상도 일어나지 않는다. 무제한적 보편성 하에서는 최초의 원인을 충분히 선험적으로 규정할 수 없다는

[11] 국역본을 직접 인용하는 경우 큰따옴표를 사용하였으며, 이외에 그리에의 정리 또한 참고하여 구성하였다. Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Trancendental Illusion*, Cambridge University Press, 2007, 214-215쪽. 국역본의 서지사항은 참고문헌 참조.

점에서, 자연법칙적 인과성만을 따라 모든 현상이 발생한다는 가정은 모순에 이르게 된다.

(4) 그러므로 자연법칙적 인과성만이 인과성의 유일한 종류라는 가정은 틀리다. 우리는 어떤 선행하는 상태나 원인에 의해서도 그 자체 규정되지 않는 다른 종류의 인과성을 가정해야 한다. 즉, "자연 법칙들에 따라 진행하는 현상 계열을 자기에서부터 시작하는 원인들의 절대적 자발성, 그러니까 그것 없이는 자연의 진행에서 현상의 계열 연속이 원인들 편에서 볼 때 결코 완결적이지 못하는 초월적 자유"를 받아들여야 한다.

테제의 증명이 말하고자 하는 바는 다음과 같이 다시 설명될 수 있다. 인과법칙의 성립은 그 원리상 스스로의 완결성을 전제한다(전제 (4)). 그런데 인과법칙의 내용(전제 (1), (2), (3))에 따르면 그러한 완결성은 불가능한 것 같다. "일어나는 모든 현상은 그것이 불가피하게 규칙적으로 그에 뒤따르는 앞선 상태를 전제한다"(KrV A444=B472)는 명제가 옳다면, 모든 현상이 "그보다 앞선 상태를 무한 소급적으로 전제"하게 되며 그러므로 "제1의 시작", "제1원인"(KrV A446=B474)이란 존재할 수 없고 다만 이차적인 원인만이 존재하게 된다. 그런데 자연 법칙은 그 원리상 "충분히 선험적으로 규정된 원인"(같은 곳)만을 원인으로 취급하기 때문에, 모든 원인들의 그보다 앞선 원인을 규정할 수 없는 "무제한적인 보편성"(같은 곳) 하에서 자연 법칙은 모순에 처한다. 결국, 인과법칙의 내용과 그것이 스스로 전제하는 인과법칙의 완결성이 모순되지 않기 위해서는(전제 (5)) 자유로부터의 인과성을 받아들여야만 한다(결론 (6)).

칸트에 따르면 제3이율배반은 둘 다 참임을 보이는 방식으로만 해결된다. 그런데 만일 이 이율배반이 "자연 법칙에 따르는 인과성"과, 그것과 양립 가능한 "자유로부터의 인과성"이 모두 존재한다는 결론을 통해 해결되는 것이라면, 이는 언뜻 칸트가 테제의 입장, 즉 전자 이외에 후자 또한 존재한다는 주장을 그대로 받아들이는 것과 다름없는 것처럼 보인다. 그러나 둘은 근본적으로 다른데, 테제의 경우 그 자신이 참이기

위해서는 반드시 안티테제가 거짓임을 가정하는 반면, 칸트의 해결 아래서는 안티테제가 거짓일 필요가 없고 테제와 함께 동시에 참일 수 있기 때문이다.[12] 이렇게 테제가 참이기 위해서 안티테제가 거짓일 필요가 없음을 증명하는 방식으로 이루어지는 칸트식 제3이율배반의 해결은, 곧 이 이율배반이 해결될 수 없는 문제가 아님을 자연스럽게 전제하고 있다.

그렇다면 칸트에게 있어 테제와 안티테제가 어떻게 모순되지 않을 수 있는 걸까? 이는 정립과 반정립이 서로를 거짓이라 주장하면서도 공통적으로 공유하고 있는 전제를 발견함으로써 알 수 있다. 그것은 바로 자유와 시간이 불가분의 관계에 있다는 가정이다. 정립에 따르면 "시간에서 한 계열을 전적으로 자신으로부터 시작하는 능력"(KrV A450=B478)으로 간주되는 자유는, 또한 반정립에 의해서도 시간에 기초해서 파악된다. 칸트는 이 점에 주목하여, 만일 "자유로부터의 인과성"이 시간으로부터 해방된 것으로 간주한다면 정립과 반정립이 모순되지 않고, 그렇다면 서로 모순되지 않는 정립과 반정립은, "애초에 마주칠 수 없으므로 충돌할 수도 없"으며, 그러므로 모두 참일 수 있다고 보았다.[13]

이러한 발상의 전환은 시간을 "단지 모든 우리 직관의 주관적 조건"(KrV A49=B66)으로 삼는 초월론적 관념론의 입장에서 이루어진 것이다. 초월론적 관념론의 입장 하에서 자유는 시간이 아니라 오직 "인과성의 견지에서의 절대적 시초"(KrV A450=B478)이며, 그런 한에서 "그것을 자연법칙에 의해 재차 시간의 견지에서 규정한 다른 원인의 지배하에 있지 않다"(KrV A553=B561). 현상과 현상 사이의 인과성을 의미하는 "자연에 의한 인과성"은 시간에 의거할 수밖에 없지만,

---

[12] 박수범, 「순수이성비판 제3이율배반 해결의 방법과 성립: 자유와 세계」, 『코기토』, Vol.82, 부산대학교 인문학연구소, 2017, 220쪽.
[13] Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, 1974, 193쪽; Ibid., 223쪽, 각주 6에서 재인용.

현상과 자유의 인과성인 "자유에 따른 인과성"은 그렇지 않다는 것이다. 이는 "시간은 자체적으로 객관적이며 사물들 자체의 가능성의 조건들"(KrV A46=B64)이라고 보는 기존의 철학적 입장 하에서, 절대적이고 자발적인 원인성으로서의 자유와 조건 지어진 원인성으로서의 현상이 모두 똑같이 시간에 의거하는 동종적인 것으로 간주되는 것과 차별된다. 즉, 초월론적 관념론의 입장 하에서 자유는 현상과 동종적이지 않으며, 그러므로 서로 마주치지 않게 되어, 둘을 동시에 수용하는 것이 가능해진다.[14]

한편, 제3이율배반의 이러한 대립은 독단론과 경험론의 대립을 반영한 것이며, 그 기저에는 실천적, 도덕적 관심과 인식적, 과학적 관심의 대립이 전제되어 있으며, 나아가서는 그러한 두 관심들의 대립이야말로 "제3이율배반의 밑바탕에 놓여 있는 진정한 대립"[15] 이라고 주장되기도 한다. 칸트는 두 관심 중 어느 것도 도외시할 수 없으므로 둘 모두를 수용할 수 있는 방향으로 해결하고자 했고, 그리하여 '자유로부터의 인과성'과 '자연을 통한 인과성' 각각을 물자체와 현상, 예지계와 경험계라는 영역에 한정함으로써 둘 모두를 인정하는 초월론적 관념론을 제시하게 되었다는 것이다.[16]

2. 제3이율배반의 전개와 해결에 관한 아도르노의 비판

아도르노는 칸트가 "이 이율배반이 이성 사용상의 피할 수 있는 오류임을 일괄적으로 확인하는 데 만족하지 않고"(15편), "테제와 안티테제를 각각 자체로서는 모순 없이 전개"하고 있다는 점에서 우선 그를 긍정적으로 평가한다(12편). 각각의 명제에 충실히 뒤따르는 칸트의 증명은 이 두 명제가 해소될 길 없는 모순에 처해있음을 명백히 보여준다. 전개된 각각의 명제에 대한 증명은 서로의 논리에 논박되지

[14] Ibid., 226쪽.
[15] 허정훈, 「제3이율배반의 실천적 의미」, 『인문학연구』, Vol. 4, 1998, 제주대학교 인문과학연구소, 274쪽.
[16] Ibid., 274-275쪽.

않으며, 이로써 그 자체로 두 명제의 팽팽한 대립 구도를 증명한다. 이러한 전개를 통해 칸트는 "그 대립을 속 편하게 제거하는 것이 결코 아니며, 오히려 이 대립의 불가피성을 명시하려고 한다" (12편).

아도르노는 테제와 안티테제가 저지르는 동일한 오류를 지적하는데, 그 오류란 각각의 명제에서 본래 칸트가 전제하는 인과 원칙의 의미가 충족되지 못하고 위반되고 있다는 것이다(PM 80). 테제와 같이 절대적인 제1원인을 가정하게 되면 무제한적 보편성과 완결성을 동시에 요구하는 인과 원칙을 정면으로 위반하게 된다. 안티테제와 같이 절대적인 제1원인을 가정하지 않게 되면 완결성을 요구하는 인과 원칙이 완결될 수 없게 된다는 점에서 문제가 된다. 이러한 사실이, 각 증명의 전개 과정을 인과성의 개념 자체와 대면시킴으로써 테제와 안티테제 모두가 이 개념의 의미에 위반됨을 보여주는 방식으로 밝혀진다(PM 81). 즉, 제3이율배반은, 칸트가 그것이 '해소'된다고 표현한 데서 읽을 수 있듯 단지 인과성 개념을 불충분하게 사용했다거나 그 한계 너머까지 적용하는 방식으로 잘못 사용하여 발생한 문제가 아니라, "사태 자체가 자기 고유의 의미에 따라 필연적으로" 뒤엉킨 바다(PM 80-81). 달리 말해, 테제와 안티테제 모두가 동일하게 전제하고 있는 인과성 개념의 규정 하에서는 제3이율배반과 같은 모순으로의 귀결이 당연한 것이다. 따라서 인과성 개념 그 자체, 그리고 애초 테제와 안티테제로의 분열을 가능케 하는 이성 그 자체에 대한 비판적 고찰로 필연적으로 나아가야 한다.

그러나 아도르노는 칸트가 이론이성과 실천이성이라는 두 영역을 분리한 채로 유지하려는 건축술적 필요로 인해 당연한 결론을 도출하지 않고 "두 영역 사이에 존재하는 이 모순에 멈춰" 서고, 곧장 해결로 나아가는 데 그쳤다고 지적한다(PM 82). 이는 칸트에게 모순들이 본래 교정될 수 있고 또 교정되어야 하는 것으로 간주되기 때문이다. 그런데 아도르노에게 모순이란 사태 자체에 내재하는 것으로, 모순을 잘못된

것이라 여겨 받아들이지 않거나 이성을 통해 교정하려 드는 시도는 그 사물 혹은 사태를 왜곡하는 폭력과 다름없다. 그 때문에 칸트는 제3이율배반의 전개를 통해 '모순들의 필연성'이라는 모티프를 이성의 본성으로부터 도출하면서도, 정작 그 모순들을 다루는 과정에서는 그것들을 제거되어야 할 오류로만 취급함으로써 그 필연성에 관한 인식을 일관적으로 유지하지 못하는 것이다(PM 58-59). 아도르노에게 순수이성의 이율배반에서 가장 중요한 핵심은, 그것이 이성 고유의 논리로부터 추출되었기 때문에 필연적이며 불가피하다는 점에 있다(15편). 그리고 모순의 필연성과 불가피성은 그에 마땅한 비판적 고찰과 탐구를 요한다. 그런데 칸트는 결과적으로 그 필연성을 존중하기보다는, "그것을 감춰버리고 단지 개념들의 수정 가능한 그릇된 용법에 근거해 설명함으로써"(17편) 그 이율배반을 '사이비 문제'로 해소해버린다는 점에서 문제를 보인다.

3. 이성의 본성 자체에 기인하는 필연적 모순으로서 제3이율배반

그렇다면 이율배반의 필연성을 끝까지 염두에 두었을 때 거기서 얻을 수 있는 것, 얻어 마땅한 것은 무엇인가? 그것은 바로 이성 자체의 본성이 모순으로 이끌고 있다는 사태에 대한 직시이다. 사실 제3이율배반이 사태 자체에 기인하는 필연적 모순이라는 점은 칸트에 의해 직접 폭로되기도 한다. 『순수이성비판』의 「순수 이성의 규준」, 「우리 이성의 순수한 사용이 갖는 최종 목적에 관하여」에서, 순수이성의 최종 목적은 이론적 인식이 아닌 실천과 행위함에 있다는 것이 밝혀진다(KrV B 825f./A 797f.). 이를 통해 알 수 있는 사실은, 칸트는 순수이성이 빠져드는 이율배반을 비판하지만, 그의 이론 속에서 이미 그러한 이율배반의 양 측면이 함께 나타남으로 인해 그러한 모순에 빠져듬 자체의 필연성을 보여주고 있다는 것이다(PM 101-102). 경험 세계 안에서의 우리는 오직 인과적으로만 사유할 수 있기 때문에 자유와 인과성의 이율배반에서 인과성이 승리하는 것 같아 보인다. 그러나

후반부에서 드러나는, 실천이 인식보다 우위에 있다는 이러한 관점에서는 명백히 자유가 승리하게 된다는 점이다.

칸트가 이율배반을 다루면서 "이성은 그 본성이 갖는 경향을 통해 경험적 사용을 넘어" (KrV B825/A797)간다면서 그런 이성에게 한계를 넘지 말 것을 요청하는 것은, 이성 그 자신이 아닌 것에 의해 스스로를 중단시키지 말아야 한다는 이성 자신의 요구에 모순되는 것이다. 또한 "진리를 향한 의식의 총괄 개념"(PM 102-103)으로서의 규정되는 이성이 그 자신의 고유한 이념인 진리를 추구하는 과정을 자의적으로 중단하게끔 하는 폭력적인 제한으로, 이성과 합치하지 않는다. 이율배반의 원인이 되는, 진리를 향해 무한히 나아가려는 이성의 본성은 "체계와 이질적인 듯한 필연성"(15편)이다. 그리고 이러한 이성의 본성이 진리를 가능케 한다고도 아도르노는 설명하고 있다. 합리적이고 체계지향적인 이성과, 이와는 달리 오직 진리를 향해 무한히 나아가는 이성은 서로 분리되지 않는 동일한 이성이다. 전자는 후자의 '탈선'을 막으려 하지만, 후자는 애초부터 탈선할 수밖에 없다는 점에서 이성은 모순을 갖는다(15편).

제3절. 합법칙성, 그리고 사유 범주가 되는 인과성

지금까지의 논의를 통해, 아도르노에 따르면 자유와 인과성에 관한 제3이율배반이 단순히 해결될 수 있는 문제가 아니며, 그러한 이율배반에 빠져드는 이성 자체의 본성과 그것이 규정하는 인과성 개념에 대한 탐구로 좀 더 나아가야만 할 필요가 있음을 확인했다. 제3절과 제4절에서는 본격적으로 인과성 개념의 사용에 관해 철학적으로 검토하고 비판하는 아도르노의 관점을 살펴보겠다. 제3절에서는 칸트에게서 인과성이 본래의 의미를 잃고 확장되어 합법칙성, 나아가 사유 범주가 됨으로써 외면성을 띠게 된다는 비판에 관해 알아보고자

한다. 제4절에서는 그러한 인과성 개념의 확장과 사용이, 주체의 자기-보존과 그를 위한 자연지배, 나아가 동일성 사유의 수단이라는 점에 관해 살펴보고자 한다.

비판에 앞서 아도르노는 먼저 제3이율배반의 테제— "자연법칙들에 따른 인과성은 그로부터 세계 전체의 현상들이 도출될 수 있는 유일한 인과성이 아니며, 현상들의 설명을 위해서는 자유를 통한 인과성도 필연적으로 받아들여야만 한다"—에서, 이미 자유의 도입을 목적으로 '필연적으로' 라는, 엄연히 인과성 개념에 빚지는 표현을 사용하고 있다는 점에 주목한다(PM 67). 테제는 테제의 증명에 앞서 제시되고 있을뿐더러, 칸트가 제3이율배반을 전개하는 내내 자유의 개념과 대립시키는 인과성 개념은 어디까지나 자연 현상 사이의 인과를 규정하는 자연과학적 의미의 인과성이므로, 여기서 등장하는 '필연'은 그러한 인과성 개념과는 다른 의미로 쓰였음이 분명하다. 즉, 칸트는 그가 제3이율배반의 테제와 안티테제 모두가 공통적으로 상정하는 좁은 의미, 자연과학적 의미의 인과성과는 다른 의미에서 이미 '필연'을 사용하고 있으며, 이는 칸트의 인과성 개념이 애초부터 자연과학적 의미의 인과성을 넘어서는 넓은 의미, 즉 "자유를 통한 인과성"이라는 새로운 개념을 이미 염두에 두고 있음을 암시한다.

그런데 인과성이 이처럼 넓은 의미로 이해되어 초월적 자유의 가능성을 도입할 수 있게 된 것은, 칸트가 그의 인식론을 통해 인과성을 합법칙성으로 확장시키고 그것을 하나의 사유 범주이자 형식으로 기능하게끔 만들었다는 사실과 중요한 연관을 갖는다. 제3절과 제4절에서는 이 지점에 대해 알아볼 것이다.

1. 형식적 합법칙성으로 확장되어 이해되는 인과성

칸트는 인과 작용을 물자체 내부에서 일어나는 것으로 이해하는 라이프니츠를 비판하며, 우리는 물자체에 대해서 알 수 없고 알 필요도

없다는 입장을 견지한다(KrV A269/B325).[17] 칸트에게 있어 인과성은 곧 합법칙성이고, 그것은 주체에 의해 대상들에 부여되는 것이지 대상들이 주체와 독립적으로 구성하는 것이 아니다. 즉, 칸트의 인과성 개념에 따르면 인과성은 물자체가 내적으로 갖는 성질이 아니라 단지 그것들에 외적으로 부여되는, "주체가 서로 잇따르는 상태들을 상호간에 연결하게 해 주는 질서 원칙"(PM 87)일뿐이다.

이러한 이해로부터 아도르노는 칸트에게서 인과성이 외면성Äußerlichkeit을 띠게 되었다고 표현한다. 이렇게 인과성을 대상의 외면적인 차원에서 이해하고 적용할 경우 그것은 극히 형식적인 규칙성의 의미로만 이해될 수 있는데, 이는 보통 인과성이라는 말로 우리가 떠올리는 것과는 완전히 다른 것이다. 이에 아도르노는 어떤 개념을 철학적으로 다시 규정하면서 그 개념에 사람들이 본래 기대해왔던 의미와 완전히 다른 의미를 부여해서는 안 된다고, 철학적 규칙에 관한 나름의 이론을 근거로 지적한다(PM 87).

뿐만 아니라, "일단 인과성이 마치 객체들의 내적 결정에 대한 터부를 통해서인 듯이 이렇게 근본적으로 탈마법화되면, 그것은 자체 내에서도 해체된다"(16편). 즉, 인과성 개념은 칸트식의 확장을 통해 결국 소멸되고 만다는 것이다. 이제는 칸트의 이론이 단순히 사람들의 일상적 용법과 배치되어서가 아니라, 애초에 칸트가 자유에 맞세우기 위해 내세웠던 인과성의 의미가 사라지고 만다는 의미에서 더 중요한 문제가 된다. 본래 칸트가 자유에 맞세운 인과성의 의미는 "인과성의 주관적 · 범주적 본질에 대한 학설이 보존하고 싶어하는 바로 그 중요한 법칙성", 즉, "선천성"(22편)이 유지될 때에만 유효한데, 칸트가 현상들 간의 내적 연관관계를 거부함으로써 원인-결과 관계는 단순한 가정-결론 관계가 되어, 그 핵심적 의미가 소멸되는 것이다.

---

[17] 『순수이성비판』의 「반성개념들의 모호성에 대하여」, 특히 「반성개념들의 모호성에 대한 주해」 참조.

칸트는 제3이율배반을 제시함으로써 서로 다른 두 상태가 원인과 결과로서 충분한 이유를 가지고 긴밀히 연관된다는 의미에서의 인과성과, 그러한 원인과 결과의 연쇄와 무관히 절대적으로 그 자신이 새로운 계열을 만들어내는 자발성으로서의 자유를 대립시켰다. “자유를 통한 인과성”이란 그러므로 긴밀히 연결되고 또 충분히 선험적으로 규정된 원인들로만 이루어진 인과 계열이 자유라는, 도덕적 주체가 행사하는 자발성이라는 절대원인이 존재해야만 시작될 수 있다는 결론으로부터 등장할 수 있었고, 그 점을 유지했을 때 의미있는 기획이 된다.

그러나 인과성이 실은 주체에 의해 대상에 외적으로 부여되는 것에 불과하고, 그래서 인과성을 극히 넓고 형식적이며 주관적으로, ‘서로 잇따르는 상태들의 상호 연결’로만 이해하는 게 옳다면, 자유와 인과성의 대립성은 약해질 수밖에 없다. 자유가 상태들의 우연하고 임의적인 발생 가능성을 함축하고, 인과성은 상태들이 서로를 긴밀히 구속하는 발생을 의미하는 것처럼 보여서 둘 사이의 대립은 치밀해보였다. 그러나 칸트의 규정 아래서 인과성의 그러한 내적인 구속성은 사라지고, 단지 잇따라 발생할 뿐인 상태들이 주체에 의해 연결되기만 하면 성립되는 것이라면, 이것은 그다지 애초의 자유와 멀지 않은 개념이 되는 것 같아 보이며, 명백히 인과적이라고 볼 수 없는 사례까지도 인과적인 것으로 잘못 규정될 수 있어 보인다. 예컨대, 이와 같은 인과성의 규정 하에서는 단순히 연속적인 순차관계에 있는 상태들 또한 인과관계 하에 속하는 것으로 파악하게 된다. 이렇게 불분명해진 자유와 인과성의 대립 구도 속에서는, 도덕과 도덕적 주체의 성립을 위해 해결되어야만 하는 절체절명의 모순으로 보였던 자유와 인과성의 이율배반이 그 심각성과 시급성을 잃을 수밖에 없다. 특히, 인과성의 그물 안에 자유까지도 이미 포함되어 있어, 인과성의 개념으로부터 벗어나 더 풍부한 의미를 가질 수 있어야 하는 자유에 대한 논의가

축소될 수밖에 없다.

2. 주체 내면의 범주와 사유 형식으로서 인과성

이렇게 합법칙성으로 확장된 인과성 개념은 칸트 인식론에서 사유 형식으로서의 인과성에 대한 논의와도 맞닿는다. 잘 알려져 있듯, 칸트는 우리 인식능력에 선험적으로 갖춰져 있는 사유 형식으로서 순수 지성 개념이 존재한다고 주장한다. 그 중 인과성은 "모든 현상은 원인을 갖는다"는 단순한 명제로 표현되며, 이 선험적인 사유 형식으로서의 인과성이 경험에 적용되어 구체적인 경험 속에서 인과 관계를 파악할 수 있게 된다. 아도르노는 칸트에게서 더 이상 인과성이 대상 내적 속성이 아니며 주체 내면의 범주와 사유 형식으로 자리매김하는 것, 인과성의 위치가 대상 내부로부터 그 외부, 그리고 주체의 내면으로 옮겨 들어가는 사태에 대해 다음과 같이 고찰한다. "…칸트의 경우 인과율은 주관적 이성의 기능으로 되며, 그것으로써 표상된 것은 점점 더 희미해진다. 그것은 마치 한 토막의 신화처럼 소멸한다. 즉 인과율이 이성원칙 자체, 바로 규칙에 따른 사유에 접근하는 것이다"(16편).

아도르노는 칸트에게서는 인과성이 "대상들이나 그것들의 관계가 아니라 단지 주관적 사유의 강압으로부터 생겨"남을 짚으면서, 인과성 개념이 순수이성의 법칙 개념으로까지 확장되어 이해된다고 주장한다(16편). 달리 말해, 인과 법칙은 이제 대상의 것이 아니라 주체의 것이다. 주체의 사유 형식으로서 인과성은 그 자체 규칙적인 사유를 형성하는 원칙이고, 바로 이 원칙에 따라 대상들 간의 인과 관계를 판단하고 그들에게 그러한 관계를 부과한다.

칸트는 인과성을 대상이 아니라 그것을 대상에 부여하는 주체에게 옮겨놓음으로써, "법칙성의 순수한 형식으로서 일차원성으로 수축"시켰다(22편). 그리고 그렇게 단일한 원칙으로 규정됨으로써

그러한 일의적 사슬의 인과와 결부되는 유착상태가 간과된다(22편). 칸트적 의미의 인과성이 일차원의 형태, 어떤 상태들이 하나의 일직선상에 차례차례 연결되어 있는 사슬의 형태를 띠고 있다면, 지금 현존하는 인과성은 사슬이 아니라 차라리 그물의 형태를 띤다. 이제 인과성은 "어떤 현상을 일의적으로 시간적 계열 속에서 규정하는 것이 아니라, 모든 인과적 계열들이 모든 현상 속에서 서로 교차되는 사태에 대한 의식"(22편)이라는 것이다. 이러한 관점에서 제3이율배반의 테제와 안티테제가 공통적으로 상정하는 일의적인 인과성은 실제로도, 원칙적으로도 불가능한 개념이며, 이제 그 자리에는 인과성 대신 총체성이 자리한다. 이를 외면하고 일의적 인과성만을 고집할 때 사태 일반에 관한 총체적 이해는 불가능해지며, 이는 곧, 제3장의 전반부에서 설명될, 자유에 관한 총체적 문제 또한 간과하게 만든다.

제4절. 동일성 사유와 자연지배의 도구로서 인과성

그런데도 칸트가 인과성 개념을 그렇게 상정한 이유에 관한 아도르노의 추론은, 『계몽의 변증법』에서의 자기-보존과 자연지배에 관한 사유에 기원하여, 『부정 변증법』의 핵심적 기획인 동일성 사유 비판과도 맥을 같이 한다.

잘 알려져 있다시피, 동일성 사유 비판은 『부정 변증법』 전체를 통해 이루어지는 핵심적인 기획이다. 동일성 사유가 비판받는 골자는 동일성으로 포섭되지 않는 비동일자를 더 포괄적인 동일성 산출의 수단으로만 간주하여 그것을 흡수하거나 제거하려 든다는 점에 있다. 비동일자는 결코 개념으로 완전히 포섭될 수 없으므로 동일성 혹은 개념과 필연적으로 적대관계에 놓이게 되는데, 이러한 관계 속에서 동일성은 폭력과 강압을 통해 비동일자에 대한 우위를 점하고, 계속해서

스스로를 강화해간다.[18] 어떤 사유도 이러한 동일성의 운동을 내포하므로, 주체가 사유하는 한, 비동일성에 대한 동일성의 우위는 필연적으로 유지된다.

『부정 변증법』이 동일성의 운동을 논리적 층위에서 다루고 있다면, 『계몽의 변증법』은 이를 사회 및 역사적 층위에서 다룬다. 그에 따르면, 인류 역사는 곧 자기보존의 역사이다. 인류의 자기보존은 자연지배를 동반한다. 이때 지배되는 자연이란 낯설고 위협적인 것으로서 인간 주체의 존립을 위협하는 자기 외부의 자연이기도(외적 자연), 자기보존이라는 목적에 부합하지 않는 자기 내부의 충동(내적 자연)이기도 하다. 그리고 자아를 위협하는 자연을 효율적으로 지배하기 위해 이성은 계산하는 이성, 즉 도구적 이성이 된다. 그러나 자기 자신을 보존하기 위한 목적으로 이루어지는 도구적 이성의 자연 지배는 그 목적을 위해 자기희생과 자기부정까지도 마다하지 않는 모순을 저지른다—예컨대 오디세우스는 이름을 아는 대상만 죽일 수 있는 괴물 폴리페무스를 무력화하기 위해 자신을 '누구도 아닌 자Niemand'로 칭하는 책략을 발휘한다.[19] 이렇게 도구적 이성은 지배 대상인 자연의 범주를 자기 자신의 삶까지도 포괄하는 방식으로 점차 확장해가며 맹목적인 자기상승만을 도모한다는 점에서, 계속해서 비동일자를 포섭함으로써 스스로를 강화하는 동일성 사유 운동의 모델이자 예시라고 할 수 있다. 정신은 외적 자연, 내적 자연 모두와 대립하고 그들을 자신의 타자로 삼는 동일성인 것이다.

그러므로 정신, 정확히는 도구적 이성에 의한 자연 지배는 정신 혹은 이성의 동일성 운동이라고 할 수 있는 것이다. 이러한 자연 지배의 핵심 도구가 바로 인과성이라는 개념이다.

---

[18] 정진범, 「아도르노 철학에서 정신의 두 가지 원칙들 – 동일성과 친화성」, 『철학』, no. 129, 한국철학회, 2016, 102-103쪽.
[19] 정진범, 「자기보존의 역설과 그 사상적 기원: 계몽의 변증법에 대한 니체의 영향을 중심으로」, 『철학』, no. 132, 한국철학회, 2017, 89-90쪽.

> 인과성은 물자체들이 동일성 원칙에 의해 억압되는 한에서 또 단지 그런 한에서 … 반-칸트주의적인 물자체들 사이의 관계일 것이다. 인과성은 객관적으로도 주관적으로도, 지배되는 자연의 속박Bann이다. 인과성의 사물적 기초fundamentum in re는, 정신적 원칙으로서 단지 실제 자연지배의 반영일 뿐인 동일성에 있다. … 인과성은 인간이 자연에 대한 지배로서 유지하는 인간의 자연생장성 이외의 아무것도 아니다. (23편)

인용에서 확인할 수 있듯, 아도르노는 인과성 개념의 기초가 동일성 사유에 있으며, 동일성 사유는 자연지배의 반영이라고 주장한다. 인과성은 말하자면 "동일성에 대한 자연과학적 표현"[20]으로, 자연을 지배하고자 하는 정신의 동일성 원칙이 자연과학적으로 발현된 형태이며, 주관적인 사유 법칙인 합법칙성이 자연에 투사된 결과이다. 달리 말하자면, 칸트의 인과성 개념은 강압적인 동일성 사유의 인식론적 차원을 설명한다고 볼 수 있다. 아도르노에 따르면, 인과성 개념은 지배를 가능하게 하기 위해 자연의 대상들을 어떤 원칙들에 따라 질서지울 필요에서 생겨났다. 초월론적 관념론이 경험 세계를 시공간 속에서 인과적으로 질서지워진 사물들의 체계로 표상하는 것은 주체의 자기-보존이 언제나 체계에 의존해왔기 때문이다.[21] 그런 의미에서 "인과성의 사물적 기초는 정신적 원칙으로서 단지 실제적 자연지배의 반영일 뿐인 동일성에 있다"(23편). 칸트는 인과성을 사유 범주로 만듦으로써 "주관적 이성의 기능"(16편)으로 만들고, 그것이 물자체에 관한 것이 아니라 단지 현상에 관한 것이며, 지성에 의해 부과된다는 주장을 통해 이성을 통한 자연 지배의 아이디어를 공고히 하는 것이다.

제3이율배반에서 인과성은 자유의 대립항으로서 당연시 여겨진다. 그러나 아도르노에 따르면 칸트가 규정하는 인과성은 물자체의 내적

---

[20] Ibid., 107쪽, 각주 9번.

[21] 쥐튼의 이 해석은 『계몽의 변증법』의 다음 부분에 대한 것이다: "자연 지배는 『순수이성비판』이 사유를 가두어놓은 원을 실제로 그린다. 무한을 향한 사유의 힘겹지만 쉬임 없는 진보라는 이론, 그리고 사유의 불충분성과 영원한 제한성에 대한 고집을 칸트는 하나로 결합시켰다". Adorno, T. & M. Horkheimer, 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 문학과지성사, 2001, 56쪽.

규정이라는 라이프니츠의 규정으로부터, 인과성은 물자체 외부, 현상에 한정되는 것이며 이는 주체의 사유 범주로부터 부과된다는 규정으로의 변천을 겪었으며, 이렇게 인과성이 대상인 물자체로부터 주체에게로 넘겨진 것은 그것이 동일성 사유와 자연지배의 도구로 간주된 결과이다. 그러나 이러한 넓은 의미의 법칙성으로서 인과성 개념은 오늘날과 같은 총체화된 사회에서는 존재할 수도 없고, 또한 총체화된 현실, 예컨대 도덕철학의 영역에서 자유에 관한 총체적 문제를 파악하는 것 또한 불가능하게 만든다. 이러한 아도르노의 비판을 통해, 제3이율배반의 한 축을 이루는 인과성 개념을 칸트가 규정하는 그대로 받아들여서는 안 되며, 나아가 그러한 인과성 개념과의 대립 구도 속에서 규정되는 자유의 개념 또한 다시 탐구되어야 할 이유를 제시된다.

제3장. 칸트의 자유에 관한 비판

앞서 제2장 전체를 통해, 『순수이성비판』에서 제시되고 해결되는 자유와 인과성의 이율배반이, 초월론적 관념론의 도입을 통한 초월적 자유의 가능성을 열어보이기 위해 필요했던 길임과 동시에, 그 이율배반의 두 축 중 하나인 인과성 개념에 대한 문제를 알아보았다. 제3장에서는 제3이율배반의 나머지 한 축인 자유의 개념에 대한 아도르노의 비판에 대해 알아보고자 한다.

먼저 제1절에서는, 제3이율배반에서 초월적 자유의 개념이 인과성에 마주 세워지는 개념임에도 불구하고, '자유로부터의 인과성'이라는 인과성의 일종으로서, 또한 법칙성에 근거하여 상상되고 있음이 지적된다. 이것이 칸트 도덕철학에서 자유 개념의 한계를 노정한다. 뿐만 아니라 아도르노에 따르면 제3이율배반에는 근본적인 문제가 있는데, 그것은 자유의 문제를 이원적 대립구도라는 형식으로 제시하고 있다는 것, 그리고 그러한 형식의 문제제기는 근본적으로 자유에 대한 조건성을 고려하지 않고 있으며 그에 관한 탐구를 차단하고 있다는 것이다. 제2절에서는 자기-입법을 통한 자율성이라는 칸트의 자유와, 그러한 자유가 갖는 이율배반에 대해 알아보고, 자기-입법적 자유가 어떻게 자기-지배로 전도된다는 것인지 알아본다. 그리고 자기-입법을 통해 그렇게 확보되는 자율성이란 합리주의적 자율성이며, 거기서 도덕적 행위의 실천에 필수불가결한 충동이 사상되고, 그러한 충동의 제거는 합리주의적 자율성의 비합리적 메커니즘에 의해 이루어짐을 확인한다.

제1절. 자유 개념의 한계가 구성하는 제3이율배반의 한계

1. 법칙에 의거하여 자유를 상상한다는 한계

칸트 도덕철학은 명실상부 그것이 정립하는 초월적 자유가 그 핵심이라고 볼 수 있다. 칸트가 정립하고자 하는 형태의 자유는 이미 제3이율배반을 통해 그 단초가 규정되고 있다. 아도르노는 제3이율배반이 그렇게 취급되어서는 안 되는, 사태 자체에 기인하는 필연적인 모순이라는 점을 지적하고, 그럼에도 불구하고 칸트가 이것을 해소하기 위해 그 모순을 끝까지 전개하길 거부하고 법칙이라는 관념에 의존하여 자유의 이념을 제시하고 있다고 주장한다. 나의 의지를 제외한 그 어떤 것에도 복종하지 않는다는 이념인 칸트적 자유의 기원적 발상이, 법칙으로부터의 해방이 아니라 오히려 어떤 법칙의 일종에서 비롯되었으며, 이로 인해 칸트는 "자유를 정립하면서 취소"한다는 자기파괴적인 결과를 맞게 된다(18편).

칸트의 이러한 자기파괴는 자유를 법칙에 의거해 상상하는 그의 한계에 근거한다. 말하자면 칸트에게는 이성이 법칙을 세우는 능력일 뿐이고, 그래서 진정한 의미의 자유를 상상하지 못하기 때문에 자유 또한 인과성의 한 종류로서 제시한다는 것이다. "칸트가 자유를 서둘러 법칙이라고 생각한 것은… [그가] 자유를 엄밀히 받아들이지 않고 있다는 점을 드러내는 것이다"(17편). 달리 말해, 칸트에게는 자유 자체보다 법칙이 우선한다고 아도르노는 지적한다. 이렇게 되면, 제3이율배반에서 서로 대립한다고 간주되는 자유와 인과성은 그러나 법칙성이라는 속성을 공유하게 된다. 칸트에게서 자유란 이성, 그리고 도덕 법칙에 따라 행위하는 것이므로, 자유로운 행위 또한 규칙으로부터 생산된다. 아도르노는 이로부터, 칸트 이후로 자유의 이념을 처음부터 질서와 법칙성에 의존하여 제시함으로써, 질서나 법칙성과 결부되지 않는, 혹은 심지어 그것에 저항하는

계기로서의 자유를 배제하고 있다고 지적한다(16편). 이런 의미에서 "칸트는 자유를 요구하면서 자유를 방해" 한다(17편).

자유를 법칙에 근거해서만 정립하는 것이 문제가 되는 이유는 "법칙의 이념에는 언제나 자유에 반대되는 잠재력이 놓여 있" (PM 195)기 때문이다. 법칙의 총체성은 그것이 원칙적으로 예외를 허용하지 않는다는 데 있다. 이는 합리적인 이성의 계기를 결여할 때에도 법칙은 그 총체성으로 말미암아 인간에게 폭력을 가할 수 있고, 이것이 부자유의 상태를 불러올 수 있음을 의미한다. 뿐만 아니라, 법칙은 그것이 자유를 보호한다는 이념을 형식적으로 지닐 때조차 자유를 없애려는 경향을 갖고 있다고 아도르노는 지적한다. "법칙은 스스로를 자유보다 더 강하게 관철시키려" (PM 196) 한다는 것이다. 자유와 법칙 각각에는 역동적인 계기가 작동하므로, 둘은 정적인 균형 관계에 놓일 수 없다.[22]

2. 자유의 문제에 관한 이원적 대립구도

아도르노가 제3이율배반에서 더욱 근본적인 문제라고 파악하는 것은 이율배반의 테제와 안티테제와 그 논증의 전개보다는, 애초에 이율배반이 제시되는 구도와 그것을 가능케 하는 숨겨진 전제이다. 먼저 자유를 정초하기 위한 이율배반이 제시되는 형식, 즉 이원적 대립구도 자체에 관한 아도르노의 지적은 다음과 같다.

> 양자택일적 상황을 통해 자율성을 명시해야 한다면 그것은 모든 내용에 앞서 타율적이다. … 어떠한 양자택일에도 굴복할 필요가 없는 자야말로 비로소 자유로울 것이다. 그리고 현존상황

[22] 『도덕철학의 문제』에서는 아도르노는 "칸트에게서 결국 나타나게 되는 약간의 자유조차도, 그것이 스스로에게 법칙을 부여하는 능력으로 규정된다면 곧바로 다시 취소될 것" 이라고 말하면서도, "법칙이 자유에 대한 부정이라는 추상적인 단언은 사태에 적합하지 않다" (PM 195)고 강조한다. 어떤 법칙도 존재하지 않는 상태가 만인이 만인의 폭력과 억압에 내놓인 부자유의 상태와 같듯이, 인간의 내면 또한 어떤 현실 검증이나 자아에 대한 통제 없이 욕구에만 따를 경우 자기보존에 모순되는 욕구들을 단념하지 못함으로써 스스로를 파괴하여 자유를 누릴 기회를 잃게 된다. 이러한 "자유와 법칙의 칸트적 교차" (PM 195)는 진리 계기 또한 갖는다는 것이다. 이는 아도르노가 이러한 비판을 통해 법칙성 자체에 대한 전면적인 거부로 나아가려는 것은 아님을 보여준다.

> 속에서는 양자택일을 거부하는 것이 자유의 한 가지 흔적이다. 자유란 상황들의 비판과 변화를 뜻하지, 그 강압적 구조 한가운데에서 결정을 내림으로써 이 상황들을 확증하는 것이 아니다. (6편)

자유에 관한 질문의 구도가 이원적으로 구성됨으로써 그에 대한 답변 또한 양자택일이라는 극히 제한된 기로에 서게 되는 사태 자체에서부터, 이미 아도르노는 자율이 아닌 타율을 읽어내고 있다. 이 이율배반이 자율로서의 자유를 정초하고자 한다는 점에서 그 내용과 형식은 서로 모순되는 것이다. 자유에 대한 문제제기가 이렇게 양자택일의 방식으로 이루어질 때 그러한 방식에 순응하여 둘 중 하나를 택하여 결정하는 것은 아도르노가 보기에 그 자체로 자유가 아니다. 진정한 자유는 그저 그렇게 주어진 그대로의 "상황들을 확증"함으로써(6편) 기존의 도덕법칙의 편에 서는 것이 아니라, 양자택일 자체를 거부하고 그에 대한 비판과 변화를 모색함으로써 가능해진다. 『부정 변증법』의 자유장이 칸트 도덕철학에 대한 메타비판이라는 부제를 갖는 것은 아도르노가 바로 위와 같은 의미에서 자유의 계기를 실현하기 위해서는 칸트 도덕철학의 전제들 자체를 검토하고 비판할 필요가 있다고 보았기 때문일 것이다.

3. 자유에 관한 이원적 대립구도의 전제: 칸트적 자유의 무조건성

아도르노가 지적하는 두 번째 문제는 보다 근본적인 것으로, 애초에 이율배반의 이원적 대립구도를 가능케 하는 대전제에 관한 문제이다. 그것은 바로 자유에 대한 물음에서, 그러한 자유를 실제로 운용하게 되는 환경·구조이자 조건으로서 사회라는 요소에 대한 고려를 완전히 배제하고 있다는 데 있다. 그렇게 함으로써 결국 자유는, 오로지 자유롭고자 하는 개인의 의지와 결심에 달린 문제가 된다. 그러나 이러한 경향과는 달리, 자유에 관한 아도르노 사유의 핵심은 개인을

필연적으로 부자유한 존재로 만드는, 강압적이고 폭력적인 사회를 향한 비판에 있다.

제3이율배반은 앞서 지적했듯 "수상쩍은 '이것이냐/저것이냐'를 강요한다"(1편). 그러나 더 근본적인 문제는 그러한 물음이 "의지와 자유의 단자론적 구조"를 전제한다는 데 있다(같은 곳). 잘 알려져 있듯, 라이프니츠의 실체 개념인 단자(모나드)는 그 내부가 외부에 의해 전혀 영향받지 않는 것을 특징으로 한다. 그렇다면 의지와 자유가 단자론적 구조를 취한다는 것은, 주체의 내면에서 이루어지는 의지의 수립과 자유의 행사가 주체의 외부, 달리 말해 현실, 혹은 사회로부터 어떤 영향도 받지 않고 이루어진다는 것을 뜻할 것이다. 그러나 이 구조에는 필연적으로 현실, 특히 사회적 현실이라는 계기가 침입한다. 이미 자유를 행사하게 되는 장소 자체가 더 이상 주체의 내면이 아닌 외부 현실이므로 주체의 신체, 또한 시간과 공간이라는 물리적 제약을 벗어날 수도 없거니와, 그가 속한 사회는 제도나 규범 등을 통해 그가 해야할 행위와 할 수 있는 행위를 이미 그리고 항상 제한하고 있다는 점에서 주체에게 심대한 영향을 끼치는, 무시해선 안 되는 계기이다. 그러므로 의지의 자유에 대한 물음은 그것이 행사되는 맥락으로부터 추상되어 각 개인의 결정에 대한 물음으로 단순히 축소될 수 없는 것이다.

그럼에도 불구하고 자유의 문제를 의지가 자유로운가 그렇지 않은가의 문제로 환원함으로써, 의지가 자유롭다는 테제를 통해서는 개인들에게 사회적 불의의 책임이 전가되고, 의지가 자유롭지 않다는 테제를 통해서는 자연과학적 인과성과 그에 따라 결정되는 현상들의 계열이 현상의 모든 것, 총체이며, 거기에 개인의 주체로서의 자리는 없다는 선언이 이루어진다(21편). 후자는 그리하여 "주체는 단지 모면할 길 없는 의지의 자유와 부자유라는 양자택일에 처하기만 하면 이미 절망적이다"(21편).

결론적으로, 칸트가 자유의 문제에 관해 진정으로 이율배반적인 것이 자유와 인과성의 대립이라고 파악하는 것은 사태를 잘못 파악한 결과이다. 우리가 제3이율배반에서 파악해야 할 것은 정립과 반정립의 논증과 칸트의 논리적 해결을 따라 '이럴 수도 저럴 수도 있다'는 사실이 아니라, 자유에 관해 논하고자 하면서 정작 자유와 자유의 조건성에 대한 물음과 탐구는 처음부터 차단된다는 데 있다(PM 98). 이것이 제3이율배반에 관한 아도르노의 비판적 논의에서 확인할 수 있는 도덕철학적 사유의 핵심이며, 동시에 전체 칸트 도덕철학 비판의 근본적인 아이디어이기도 하다.

4. 진정으로 이율배반적인 사태: 자유와 부자유의 자기-경험

그렇다면 자유의 문제에 관해 진정으로 이율배반적인 것은 무엇인가? 칸트가 제시하는 이율배반은 이성 자체의 본성을 따른 결과라는 점에서 필연적이라면, 아도르노는 사회 속에서 이미 개인이 겪고 있는 자유에 관한 경험이라는 사태 그 자체로부터 이율배반을 이끌어낸다. 즉, 아도르노는 오늘날 주체가 자유와 부자유를 동시에 겪는 자기-경험의 사태야말로 진정으로 이율배반적이며, 이에 관한 논의가 이루어져야 한다고 주장한다.

그런데 개인이 칸트적 의미에서 자유로우면서, 동시에 자유롭지 않다는 경험을 하게 되는 이유는 아이러니하게도 자유를 방해한다고 간주되는 모든 요인을 칸트가 자유의 개념으로부터 제거했기 때문이다(18편). 앞으로 살펴보겠지만, 칸트는 자율성으로서의 자유를 정립하면서, 개인이 도덕적 주체가 되기 위해서는 자신의 모든 충동들을 제한하게끔 만들었다. 아도르노는 이러한 단순한 의미에서부터 이미 개인이 부자유로운 존재라는 경험을 하게 된다고 주장한다. 물론 칸트가 상정하는 도덕적 주체와 자유의 개념에 따르면, "주체들은 비동일적이고 산만한 자연으로서 부자유롭다. 하지만 그럼으로써 또한

자유롭다. 왜냐하면 그들은 그들을 압도하는 충동들 속에서… 동일성의 강압적 성격으로부터도 벗어나기 때문이다”(32편). “압도하는 충동들 속에서” 개인이 부자유롭다는 것은 어디까지나 칸트적 자유의 이념 하에서다(같은 곳).

제2절. 칸트의 자유 내부의 이율배반

제2절에서는 칸트적 자유 개념 구성의 배경과 그로 인해 현실 경험과 유리되는 합리주의적 속성에 대해 살펴봤다면, 제3절에서는 칸트적 자유에서 강조되는 자율성이 어떻게 그것을 부자유로 이끄는지에 대해 살펴본다.

1. 자기-입법적 자유와 그 이율배반

칸트에게서 도덕철학의 근본적인 문제는 자율성이다. 자율이란 말 그대로 “나 스스로에게 주는 법칙”을 의미한다. 그런데 이 법칙이란 단순히 각자 따르고 싶은 규칙을 부여한 바가 아니라, “동시에 내가 그것을 보편적 입법의 토대로, 즉 타인의 자유와 자율을 훼손하지 않는 입법의 토대”로 여길 수 있다는 보편성을 띠는 것이다. 칸트에게서 자유란 자기 스스로에게 보편적 법칙을 부여함으로써 이루어지는 것이다. 여기에는 만일 내가 스스로에게 그러한 법칙을 부여하지 않는다면, 나는 내가 아닌 다른 무언가—그것이 타인이 되었든, 사회가 되었든—가 부여하는 법칙에 종속됨이 전제된다. 이것이 자율과 반대되는 타율이다(PM 189). 이로부터 칸트가 제3이율배반을 통해 자유에 관한 문제를, 자유로운 의지와 의지를 자유롭지 못하게 하는 인과성, 그리고 그에 기초하는 결정론의 문제로 정립하는 이유 또한 분명해진다.

아도르노가 칸트적 자유를 비판적으로 논의할 때 주목하는 것 또한 그것이 위와 같은 자기-입법을 통한 자율성으로서의 자유라는 점이다.

즉, 칸트에게서 도덕적 주체가 자유롭다는 것은 오직 스스로 도입한 법칙에만 구속되며, 그것이 아닌 다른 무엇에도 종속되지 않는다는 의미에서 그러하다.[23] 이로부터 아도르노가 이끌어내는 칸트적 자유 내부의 적대란, 이성을 통한 자기-입법은 곧 자기-지배self-rule이며, 그러나 동시에 자기-복종self-submission일 수밖에 없다는 점이다.[24] 즉, 칸트적 자유는 자기-입법을 통해 자기가 수립한 법칙에 스스로를 종속시킴으로써 자율성을 확보할 수 있다고 믿지만, 아도르노가 보기에 그것은 주체의 합리적 이성으로 환원되지 않는 그의 내적 자연, 즉 충동을 지배하고 자기-종속으로 귀결되는 부자유로 또한 귀결된다(18편).[25] 그러므로 칸트적 자유란 사실상 자유와 부자유의 복합체로서 스스로를 저해하고 무너뜨리는 모순이 된다.

2. 합리주의적 자유를 구성하는 합리주의적 의지

이러한 합리주의적인 자기-입법적 자유는, 아도르노에 따르면, 이성과 의지, 그리고 나아가 자유의 동일시를 전제로부터 가능하다. 정확히 말해 "의지는 자유의 총괄개념이자 자유로이 행동할 '능력'이며, 자유롭다고 표상되는 모든 행동들의 특징의 통일체"이다(7편). 이성과 의지, 자유의 이러한 동일시는 칸트에게서, 주체의 내면에서 이루어지는 의지의 수립과 자유의 행사는 주체의 외부, 즉 현실, 혹은 사회로부터 어떤 영향도 받지 않고 이루어진다고 가정되기 때문에 가능하다. 즉, 이성, 정확히는 실천이성은 "어떤 성격의 물질에도 얽매이지 않은 채 의지를 통해 현실을 만들어낸다는 것이다"(7편). 이에 따라 '이성 = 의지 = 자유'의 도식이 가능해진다.

---

[23] Robert Pippin, "Negative Ethics: Adorno on the Falseness of Bourgeois Life", *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, 2005, 107-108쪽.

[24] Ibid., 109쪽.

[25] "절대적 자율성을 갖는 의지는 "내적 자연에 대한 절대적 지배"를 자연스레 전제한다"(18편).

아도르노는 칸트에게 의지란 "목적의 능력"[26], 즉 이성의 "목적 안에 자신의 규정 근거를 갖는 욕구 능력"(PM 204)임을 밝힌다. 이는 "독특한 중간 규정Zwischenbestimmnug"인데, 욕구 능력이란 원칙적으로는 감각적인 것, 타율적인 것으로 간주되지만, 의지의 개념 속에서 그것이 이성에 의해 이성의 목적에 부합하게끔 질서 지워지고 규정될 가능성을 가진다는 사실이 드러나기 때문이다. 그런데 의지는 욕구 능력이지만 어디까지나 이성과 도덕법칙에 우선적으로 종속되어 있는 것이다. 그런 의미에서 칸트에게서 의지는 "모든 충동들의 법칙적 통일"이 된다(1편). 의지는 그 안에서 이성과 욕구를 매개하는 매개 범주로서 의지는 주체 "안에서의 매개"(PM 206)라는 점을 아도르노는 지적한다. 이성은 의지라는 형태를 통해 무의식Es을 독점하고 충동 에너지를 유용하려 한다. 여기서 무의식은 비도덕적인 것이고, 의지라는 형태로 무의식을 독점하는 이성적 주체는 도덕적이려고 노력하는 자아Ich이다.[27] 주체 외부에의 경험이 개입될 필요 없이 이러한 의지를 매개로 이루어지는 주체의 심리학적 역동만으로도 '도덕적인 것'을 실현할 수 있는 것이다.

이렇게 순수 실천이성으로 환원되는 의지 개념은 그것이 추상화되는 과정에서 "부가요인Hinzutretende 내지 사실적인 것Faktisches"으로 간주되는 것을 잃는데, 그것은 바로 충동으로, 이 충동이라는 요소는 도덕적 의지가 도덕적 실천으로 넘어가는 과정에서 필수불가결한 요소라는 점에서 단순히 '부가요인'으로 취급되어서는 안 된다(7편).

3. 충동: 부가요인 내지 사실적인 것

(1) 행위의 기본 요건으로서 충동

---

[26] Immanuel Kant, 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2005, Ⅴ59.

[27] PM 30, 미주 14 참고; 프로이트, "그것ES이 있던 곳에 자아Ich가 있어야 한다; "충동 제약의 관점, 즉 도덕성의 관점에서 보면… 그것Es은 완전히 비도덕적이고, 자아Ich는 도덕적이고자 노력한다. 초자아는 과잉도덕적이고 그것Es처럼 잔인해질 수 있다."

물론 진정한 도덕적 실천은 이론적 의식을 필요로 하기 마련이다. 그러나 의식으로 해소되지 않는 육체적인 충동 또한 필수적이다(7편). 그리고 이 두 계기, 이론적 의식과 그것의 실천을 가능케 하는 육체적 충동은 결코 분리되어 경험되지 않는다. 그러나 칸트는 실천을 설명할 때 이성과 합리성을 먼저 내세운 다음 그 후에 어떤 부가적인 요인, 즉 타자가 추가된다는 식의 모델을 제시하는 한계를 보인다. 그리하여 도저히 그러한 순수한 의식으로 취급될 수 없는 충동, "행동을 촉구하는 것, 즉 갑자기 분출되어 나오는" 것으로서의 자발성 또한 칸트는 순수한 의식 속에 자리매김한다(7편). 칸트에게서 자발성은 표상의 산출 능력이라는 상대적으로 좁은 의미로 도입되며, 자발성의 작용이란 주체 안에 있는 '나는 생각한다'는 표상을 산출할 뿐이다(PM 77, 각주 49). 이런 의미에서 칸트는 사실상 의지의 실현, 곧 자유의 실현에서 핵심이 되는 충동과 명백히 그에 근거하는 자발성을, 개념화의 과정에서는 부가적인 요소로 취급하여 사상시키는 잘못을 저지른 셈이다. 그러나 "부가요인이 의식의 증대와 더불어 점점 더 승화될지라도, 또 오직 그로써 비로소 실체적이고 일관된 것으로서의 의지 개념이 형성될지라도, 반응의 운동 형식이 완전히 제거된다면, 예컨대 손이 더 이상 움직이지 않는다면 의지도 존재하지 않을 것이다" (7편).[28]

(2) 도덕적 충동

앞서 제시한 충동의 개념이 도덕적 실천에 고유한 계기라기보다는 모든 행위의 기본적인 요건으로서의 충동을 서술하고 있다면, 아도르노가

---

[28] 프렌하겐은 아도르노의 이 비판을 다음과 같이 정식화한다:

i. 행위를 개시한다는 것은, 비합리적이고 육체적인 요소(물리적 충동)를 구성적으로 요구한다.

ii. 선험적 자아는 물리적 충동의 능력을 갖지 못한다.

iii. 따라서, 선험적 자아는 행위를 개시할 수 없다.

(Freyenhagen, Fabian, *Adorno's practical philosophy: Living Less Wrongly*, 255쪽; 강동원, 「아도르노의 칸트 윤리학 비판: 충동 개념을 중심으로」, 『칸트연구』, Vol.49, 한국칸트학회, 2022, 232쪽에서 재인용.)

강조하는 충동의 또 다른 측면, 즉 특별히 도덕적인 충동 또한 존재한다. 이러한 충동은 지극히 비인간적인 상태를 도저히 참을 수 없는 그러한 계기로서 도덕적이라고 규정될 수 있다. 예컨대, “도덕적인 물음들은… ‘고문을 해서는 안 된다’, ‘강제수용소가 있어서는 안 된다’는 등의 명제들 속에서 구속력 있게 제기된다. … 어디선가 고문이 이루어졌다고 말할 경우, 그러한 명제들은 충동Impuls으로서 참이다. 그 명제들이 합리화되어서는 안 된다”(29편). 이 “공포가 계속되는 것을 견디려 들지 않는” 충동은, “왜 공포가 예상할 수 없을만큼 계속되는지를 간파하는”, 그러한 충동의 저 극단에 자리하는 것으로서 이론적 의식과 함께 간다(6편).

이론으로서의 도덕철학은 이 요소를 무시하고, 또 이론으로서 이론 영역의 한계를 긋기 위해 그렇게 할 수밖에 없다는 점을 아도르노는 잘 알고 있다. 도덕철학은 그것의 사유 대상인 행위(함)과 사유(함)이 언제나 그것 이상의 계기를 갖는다는 데서, 그것의 대상과 필연적인 모순 관계에 놓일 수밖에 없다(PM 21-24). 그러나 그러한 필연적 모순을 억지로 제거한다면, 예컨대 칸트와 같은 방식으로 도덕철학의 이론으로부터 충동을 배제하고 오직 이성과 동일시되는 의지만을 내세운다면 그것은 의지를 “불구화”하게 된다(32편). 그런 의지란 경험 세계 속에서의 주체의 모습으로는 발휘될 수 없는 것이라는 고통 속에서 부정적으로만 나타날 수 있을 뿐이다(32편).

(3) 주체 외부의 현실

주체 내부의 충동, 즉 내적 자연뿐만 아니라 그것을 촉발하는 주체 외부의 현실 또한 칸트의 의지 개념에서는 외면되는 것이 당연하다. 의식의 사실들을 질료로 하는 의지가 그 질료를 제공하는 사회와 분리되어 있을 수는 없는 노릇이다. “의지와 자유의 단자론적 구조”(1편)를 상정하는 칸트는 이를 무시하지만, 이는

"자가당착"이다(10편).

> 의지는 그 질료인 사회와 분리되어 있지 않다. 만일 의지가 사회와 분리되어 있다면 정언명령이라는 것은 그 자체를 위반하게 될 것이다. 왜냐하면 이 정언명령의 질료일 뿐인 다른 인간들이 자율적 주체에 의해 목적이 아니라 단지 수단으로만 이용될 것이기 때문이다. 이것이 단자론적 도덕 구성의 자가당착이다. (10편)

이에 따르면, 의지를 그 질료인 사회와 분리할 때, 그 의지의 법칙인 정언명령—다른 이를 수단이 아닌 목적으로 대우하라는 명령—또한 그러한 사회의 구성원인 다른 이들을 단지 질료로만, 즉 명령 존립의 수단으로만 간주함으로써 정언명령 그 자신을 위반하게 된다. 이렇게 핵심적인 요소들이 추상된 칸트의 의지 개념은 그것이 내세우는 자율성의 이념을 통해 "우아함과 자족성"을 띨 수는 있어도 그 내용은 "빈약하고 화학적으로 순수"할 수밖에 없으며, 그러므로 그 의지 개념을 가지고 도대체 "자유나 그 반대의 것에 대해 무엇을 진술해도 되는지 알 수 없"게 된다(1편).[29]

그렇다고 해서, 칸트가 가정하는 것과 같은 개인의 주체성이란 존재하지 않으며, 개인은 사회의 온전한 반영에 불과할 뿐이라고 아도르노가 주장하려는 것은 아니다. 사회와 개인은 실제로 분리된 양 극단이다. 개인은 스스로의 이성을 통해 그만의 이해관심을 추구함으로써 사회와 맺게 되는 맹목적 연관관계로부터 일시적으로 탈피하기도 한다(4편). 그러나, 의지와 실천이 단자론적 구조를 이룬다고 가정하는 한, 즉 사회적 현실이라는 계기를 고려하지 않는 "창문 없는 고립상태

[29] 한편, 아도르노가 충동 개념을 통해 지향하는 바는 합리와 비합리, 이성과 육체의 이원론에서 비합리와 육체의 편에 서는 것이 아니라, 그러한 이원론 자체를 거부하는 데 있다는 것이 중요하다. "'부가요인'은 그 속에서 정신외적인 것과 정신내적인 것의 이원론이 아직 완전히 고착화되지 않았던 그런 단계의 흔적Rudiment"(7편)이다. 또한, 충동 개념이 '비합리적' 요소로 표현될 때 이 '비합리성'은 오직 이성에 의해서만 도덕적 행위를 규정하는 합리주의에 대한 규정적 부정으로 이해되어야 하지, 합리적 요소 일체를 거부하는 추상적 부정으로 이해되어서는 안 된다. 강동원의 논문 3장 참고.

속에서는” 오히려 그 현실과 개인 사이의 예속 관계를 재생산할 뿐이라고 지적하는 것이다(4편). 그러므로 칸트의 합리주의적 의지, 그리고 자발성의 개념 하에서, “그들[개인]에게 외적인 이 현실은 그들 자신이기도 하다”(4편). 그리하여, 단순히 주체의 충동이 외적 현실과의 관계 속에서 촉발되며 그러한 현실을 질료로 한다는 점에서뿐만이 아니라, 충동이 현실을 반영하고 재생산함으로써 주체가 사회에 맞서지 못하고 예속되기만 한다는 문제적 사태를 통해, 충동과 현실은 함께 다루어진다.

4. 자기-입법과 양심을 통한 충동의 억압

앞서 우리는 칸트에게서 의지 개념이 곧 자유이며 이성과 동일시됨을 확인했다. 의지는 이성과 욕구를 매개하는 매개 범주이고, 이성은 의지라는 형태를 통해 무의식Es을 독점하고 충동 에너지를 유용하려 한다. 여기서 이성이 무의식과 충동 에너지를 ‘독점’하려 한다는 데서 추측할 수 있듯이, 의지 개념은 이성에 의해 통일된 자아Ich를 전제한다. 자아에 의해 통일되는 것은 주어진 상황에 수동적으로 종속되는 조건반사적인 반응들이다. 이 반응들 각각만으로는 자기-보존이라는 목적을 달성할 수 없다. 주체는 그것들에 동일성Identität이라는 형식을 부여함으로써 자아를 형성한다. 그리고 이렇게 이성에 의해 모든 충동 에너지가 통일된 자아를 통할 때에만, 단순히 상황에 따른 수동적 반응으로서가 아니라, 능동적인 자유의지를 행사할 수 있게 된다(3편).

이러한 자아를 훈육하는 초자아는 자아가 도덕 법칙에 따라 행위하도록 강제하는데, 이는 심리학적으로 ‘양심의 사태Tatsache des Gewissens’라고 표현할 수 있는 것으로, 어떤 행위는 하지 않게끔 하고 다른 어떤 행위는 하게끔 강제하는 양심에 대한 경험을 이르는 것이다. 칸트는 인간이 모종의 도덕적 강제에 따르고 있으며 그에 대한 존경이라는 감정 또한 가지고 있다는 경험이, 곧 ‘이성의 사실’로서의

도덕법칙에 대한 좋은 근거라고 주장한다(PM 134-135). 그러나, 프로이트를 위시한 정신분석학은 강압의 기제들이 현실의 권력과 사회 규범을 맹목적이고 무의식적으로 내면화한 바임을 보여주었다(24편).

이에 따르면, 칸트가 "초시간적이고 예지적인 것이라고 찬양한" 도덕법칙과 그에 따른 양심의 강압은 "자아에 이질적인 것, 즉 진정으로 타율적인 것으로서의 초자아"이며, 그러므로 오히려 칸트가 주창한 자율적 도덕에 의해 비판되어야 하는 대상이 된다(24편). 뿐만 아니라 이 초자아의 심급은 그 강제성이 불필요한 강박행위를 불러일으킨다는 점에서 비합리적 심급이라는 사실 또한 보여주었다—"강제성은 이성과는 합치될 수 없는 사물들로 전파되는 경향을 갖"기 때문에 비합리적이게 된다(PM 136-137). 즉, 양심의 강압이란 사실상 합리주의적 도덕철학을 수립하고자 하는 칸트에게 있어서는 배척되어야 마땅한 비합리적인 것이지만, "칸트에 의해 두려움을 야기하는 위엄의 차원으로까지 아 프리오리한 것으로 변형된 것"이다(8편).

아도르노에 따르면, 실천이성의 원칙으로서 도덕법칙은 곧 자기-보존을 위한 자연지배의 원칙과 다름없다. 무의식의 충동이 현실, 즉 자기보존의 이해관심과 모순되는 경우 이성에 의해 그러한 충동의 직접적인 충족은 보류된다(KrV B830/A802). 여기서 이성은 현실 검증 능력으로서 기능하는 것이다. 그런데 이 현실 검증 능력으로서의 이성은 곧, 칸트가 거부감을 드러낸 바 있는, 절대적인 도덕법칙과 대비되는 도덕의 실용적 법칙과 다름없다(PM 137-139). 이성의 존재를 증명하기 위한 논변에서 명확히 대비되는 두 가지를 전혀 구분하고 있지 않다는 것은, 진리 기관으로서의 이성과 자기보존의 기관으로서의 이성이 서로 완전히 무관하지 않다는 것을 암시한다(PM 143-144).

이러한 가정 하에서 충동을 포기해야 할 이성적이고 합리적인 근거는 바로 그것이 자기-보존에 방해로 작용하기 때문이라는 점에 있다. 뿐만

아니라 문명화된 사회는 충동을 포기하는 것이 개인에게 이익이 된다고 교육한다. 충동을 포기함으로써 개인은 자신의 삶을 합리적으로 조직화하게 되고, 그렇게 하면서 포기하게 된 행복과 쾌락은 합리적으로 조직된 삶으로부터 이자를 붙여 돌려받을 수 있게 된다는 경제적 논리다. 그런데 아도르노는 그러한 보상은 돌아오지 않는다고 단언한다. 지금 포기한 충동과 이후에 돌아올 보상 사이에는 등가성이 성립하지 않는다는 것이다. 왜냐하면 애초에 개인으로 하여금 그의 충동을 포기하게끔 하는 것은 그 개인의 이득을 위해서가 아니라 그를 포함한 전체의 자기-보존을 위한 것이기 때문이다. 사회가 그 스스로 약속한 등가성과 그 기저의 경제적이고 합리적인 논리는 그러므로 애초에 지켜지지 않게끔 되어있다. 개인의 관점에서, 사회는 비합리적으로 구조지어져 있는 것이다(PM 219-220).

그렇기 때문에 충동의 포기는 정언명령으로 절대화되어야만 한다. 사회는 개인으로 하여금 그의 본성을 통제하게 하고, 약속한 합리적인 보상을 제공하진 못하지만, 어쨌든 사회 그 자체의 보존을 위해 그러한 통제의 요구를 멈출 수 없다. 이러한 요구는 이성적인 것으로 증명되지 못하기 때문에, 비이성적 계기를 드러내지 않기 위해 그 자체로 절대적인 것으로 고양되어야만 한다. 즉, 칸트 도덕철학은 “포기를 물신화”(PM 221)한다. 충동의 포기를 그 자체로 좋은 것으로 만드는 것이다. 정언명령의 절대적 순수성, 즉 어떤 보상이나 경험적 결과와 무관하게 도덕적으로 행위해야 한다는 정언명령의 성격은 바로 이 점에 기인한다. 한 개인을 충분히 구성한다고 볼 수 있는 그 자연적 충동들에 대한 이러한 억압과 지배가 자기-지배가 아니라고 할 수 없다.

제4장. 비판적 논의와 응답: 칸트의 인과성에 관하여

본 논문의 후반부인 제4장과 제5장을 통해서는, 앞서 살펴본 아도르노의 사유에 관한 비판적 논의를 살펴보고, 그에 대해 아도르노의 입장에서 응답을 시도하고자 한다. 먼저 제4장에서는 인과성에 관한 티모 쥐튼Timo Jütton의 비판을 살펴본다. 그에 따르면, 제3이율배반과 관련하여 『부정 변증법』아도르노가 전개하는 논증은 두 종류인데, 그 중 하나인 철학적 논증이 칸트의 인과성 개념과 관련되며, 쥐튼은 이 철학적 논증이 근본적으로 결점을 가지며 결과적으로 실패한다고 주장한다.[30] 본 논문에서는 이 비판에 관해 논의한다.

제1절에서는, 아도르노가 사유 범주로서의 인과성과 경험법칙으로서의 인과성을 혼동하고 있으며, 아도르노의 인과성 비판은 그 혼동에 근거하므로 타당하지 않다는 비판과 더불어, 아도르노가 칸트의 실천적 필연성이 곧 부자유라고 주장하는 것이 서로 다른 종류의 필연성을 혼동한 결과라는 비판에 대해 살펴본다. 제2절에서는 이 두 가지 비판에 대해, 아도르노가 서로 구분되는 인과성 개념을 혼동하는 것이 아니라, 애초부터 그들 사이의 친연성에 주목하고 있는 것이라고 응답할 것이다. 뿐만 아니라 쥐튼의 지적은 칸트 이론철학에 대한 정확한 이해에만 초점을 맞출 뿐, 아도르노가 칸트의 외면적 인과성 비판을 통해 목적한 바, 즉 그것이 칸트 실천철학에 갖는 함의와 그에 관한 비판에는 제대로 주목하고 있지 못하다.

[30] Timo Jütton, op.cit., 559쪽.

제1절. 인과성과 필연성에 관한 비판들

1. 쥐튼의 첫 번째 비판: 사유 범주로서의 인과성과 경험법칙으로서의 인과성의 혼동

먼저, 쥐튼은 아도르노가 사유 범주로서의 인과성과 경험법칙으로서의 인과성을 혼동하고 있으며, 아도르노의 인과성 비판은 그 혼동에 근거하므로 타당하지 않다고 비판한다. 쥐튼은 칸트의 인과성이 외면적이라서 진정한 인과관계와 그저 연속적일 뿐 인과적이지는 않은 관계를 구분할 수 없게 된다는 아도르노의 주장이, 서로 다른 인과성을 혼동한 결과라고 지적한다. 인과관계와 연속관계를 구별하게 해주는 것은 경험법칙으로서의 인과성이며, 이는 주체의 사유 범주로 간주되는 인과성과는 구분되고, 아도르노가 외면성을 띠게 된다고 주장하는 인과성은 후자의 인과성으로 한정된다는 것이다.

앞서 제2장 제3절에서 살펴본, 칸트의 인과성 개념이 외면성을 띤다는 주장은 라이프니츠에 대한 칸트의 비판과 결부되어 있다. 칸트는 라이프니츠에 반대하여 인과성이 대상들 간의 내적인 필연성에 근간을 두지 않는다고 주장했는데(KrV A268/B324-A280/B336), 왜냐하면 칸트에 따르면 우리는 애초에 물자체의 내적 규정과 그들 사이의 연관관계에 대해서는 알 수 없고 다만 그것들이 드러나는 바, 즉 현상만을 알 수 있기 때문이다. 대상들 간의 인과 관계는 현상의 규정이자 직관의 형식인 공간·시간에 의존하며, 또 대상들은 현상 이외에서는 나타날 수조차 없기 때문에, 그들 자체에 대한 예지적 접근은 오직 현상의 층위에서 작동하는 인과 관계에 대해서는 아무것도 알려주지 않는다. 칸트식으로 이해할 경우 ‘어떤 것이 다른 어떤 것의 원인임’이라는 속성을 의미하는 인과성은, 그 ‘어떤 것’의 내적인 속성, 혹은 본질적 속성이 아닌, 단순히 그것에 외적인 속성이다. 아도르노는 이렇게 외면성을 띠게 된 인과성 개념에 대해, “어떤 점에서도 인과관계를

상기시키지 않는 연속체들의 합법칙성”과 구별할 수 없게 된다고 비판한 바 있다(16편).

이에 대해 쥐튼은 이러한 비판이 정당하지 않다고 지적한다. 아도르노가 비판하는 칸트적 인과성의 규정, 즉 “일어나는 모든 것은, 그것이 규칙상 바로 그에 뒤따르는 어떤 것을 전제한다”는 명제는 단지 사유의 초월적 원칙으로서의 인과성에 해당하는 것으로, 이것은 가능한 경험의 전제조건으로 작용하면서 객관적인 시간질서를 수립할 뿐이다. 즉, 아도르노가 비판하는 칸트의 외면적 인과성은 실제 경험에서 인과관계를 규정하고 판단하는 그 구체적인 작업에 적용되는 경험 법칙으로서의 인과성과는 구분되며, 전자가 후자의 작업까지 수행한다는 혼동 하에 이루어진 것이다.

쥐튼에 따르면, 우리가 어떤 개별 사건의 경험적인 인과관계를 규정하고 판단할 때는 바로 그 사건 속에서 구체적인 규칙성을 찾음으로써 경험적 인과법칙을 규명하게 되는데, “이러한 인과법칙이 그 경험의 대상들에게 인과력을 귀속시킨다”[31]. 이 “경험적 인과법칙”이 아도르노가 비판한 범주로서의 외면적 인과성이 결여한다고 주장하는, 인과성 개념의 통상적이고도 본질적인 의미를 보충하는 셈이다. 그러므로 칸트에게서도 이 두 인과성의 작용을 함께 고려한다면, 사유 범주로서의 인과성 하에서 단순한 연속 관계와 인과 관계가 구분되지 못하게 된다는 아도르노의 지적은, 그 자체로는 맞을지 몰라도 칸트 철학 내에서 서로 다른 인과성에 관한 적절한 이해를 갖추지 못한 비판이 된다. 진정한 의미의 인과 관계는 단순히 연속적일 뿐인 관계와 달리 그러한 구체적이고 경험적인 인과법칙에 의해 규명되며, 그러므로 두 관계는 칸트의 이론 내에서 구별 가능해진다.[32]

---

[31] Ibid., 561쪽.
[32] Loc.cit.

이에 관한 예시로 쥐튼은 『형이상학 서설』의 한 각주를 통해 칸트가 제시하는 사례를 언급한다.[33] 거기서 칸트는 '태양이 돌을 따뜻하게 한다'는 객관적 경험판단과, '태양이 돌을 비추면 돌은 따뜻해진다'는 주관적 지각판단을 구분하며, 후자가 전자가 되기 위한 조건으로서 인과성에 관해 설명하고 있다. 그에 따르면, '태양이 돌을 따뜻하게 한다'는 명제는 필연적이며 보편타당한 경험판단으로서, '태양이 돌을 비추면 돌은 따뜻해진다'는 명제—필연성을 갖지 않는 지각판단—와는 달리 하나의 인과법칙을 표현하고[34], 그 판단의 형식을 통해 태양과 돌에 인과성을 부여하고 있다. 그리고 이러한 형식으로 판단할 수 없다면 그것은 인과적이지는 않은 연속적인 관계임을 알 수 있다. 이는 아도르노의 비판에 정면으로 대치된다.

결론적으로 쥐튼의 비판은, 아도르노가 비판하는 대상은 정확히 말해 경험을 가능케 하는 조건으로서의 인과성의 범주에 해당할 뿐, 그러한 범주로서의 인과성을 구체적인 경험적 인과법칙의 인과성과는 구분해야 한다는 것이다. 아도르노는 이러한 구분 없이 둘을 혼동하여 잘못된 비판을 수행하고 있다.

2. 쥐튼의 두 번째 비판: 실천적 필연성이 부자유라는 주장에 관하여

아도르노가 실천적 필연성을 부자유로 등치시키는 데 대해, 쥐튼은 다음과 같이 비판한다. 그는 피핀의 아도르노 비판을 인용하는데, 피핀은 아도르노가 자연법칙이 지니는 자연인과적 필연성과, 논리 규칙으로서 사유의 필연성, 그리고 도덕법칙에 따라야 한다는 실천적 필연성, 이 세 가지 필연성을 혼동하는 기초적인 오류를 범하고 있다고

---

[33] Loc.cit.; Immanuel Kant, 『형이상학 서설』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012, A83, Ⅳ301의 각주에서 참고함.
[34] Kant, Immanuel, 『형이상학 서설』, A81-82/Ⅳ300.

지적한다.

> 오직 "문자적 의미의 필연must"에 매우 가혹하게 호소해야만, ""A이면 B"이고, 네가 A를 믿는다면 너는 B도 믿어야 한다"의 '~해야 한다', "만일 어떤 사건을 표상할 수 있다면, 그 사건을 규칙에 따라 필연적으로 경험해야만 한다"의 '~해야 한다', "네가 X를 획득해야 하고 Y가 X에 대한 유일한 수단이라면, 너는 Y를 얻거나 X를 포기해야 한다"의 '~해야 한다'가, "구리가 열을 받으면 그것은 팽창[해야] 한다"의 '~해야 한다'와 *동일하다*고 생각할 수 있게 된다. "너는 언제나 자유의 이념 아래서 행위[해야] 한다"의 '~해야 한다'의 아주 다른 의미는 언급할 필요도 없다.[35] (기울임은 본문)

"A이면 B이고, 네가 A를 믿는다면, 너는 B도 믿어야 한다"는 명제가 사유의 필연성, 논리적 필연성의 예시라면, "구리가 열을 받으면 그것은 팽창[해야] 한다"는 명제는 자연인과적 필연성의 예시, 그리고 "너는 언제나 자유의 이념 아래서 행위[해야] 한다"는 명제는 실천적 필연성의 예시이다. 우리말 번역으로의 차이에서도 이미 알 수 있듯이, '~해야 한다'는 의미를 갖는 필연성must, müssen은 각각의 영역에서 서로 다른 의미를 갖는다. 쉽게 이해할 수 있다시피, 칸트의 실천적 필연성은 원칙이나 규칙에 의한 규범적 제약 속에서만 행위할 수 있다는 개념이라면, 인과적 필연성은 자연법칙에 의한 현상의 물리적 제약을 의미할 것이다.

쥐튼과 피핀에 따르면 아도르노는 칸트의 '실천적 필연성'으로부터 '자연인과적 필연성'과 같은 의미의 필연성을 읽어내고, 그 문자적 의미에 천착하여 도덕법칙의 이행에의 의무로서 실천적 필연성을 속박, 즉 부자유로 간주한다. 뿐만 아니라, 칸트는 명백히 실천적 필연성과 인과적 필연성을 구분하고 있으며, 이는 칸트 철학에서 기본적이며 근본적인 구분임에도 아도르노는 이를 무시하고 있다는 것이 피핀의

[35] Robert Pippin, "Negative Ethics: Adorno on the Falseness of Bourgeois Life", *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, 2005, 115쪽.

주장이다. 행위할 이유의 충분성과 관계되는 유일한 것은 이성이지 어떤 단순한 사태나 그 행위의 원인이 아니라는 규범적 자율성이 바로 실천적 필연성이다. 이 실천적 필연성은 인과적 필연성과는 명백히 구분되는 것이다.[36]

제2절. 응답: 서로 다른 개념 간의 친연성과 그 의미

그러나 아도르노는 서로 다른 종류의 인과성과 필연성을 혼동하는 것이 아니라, 애초부터 그들 사이의 친연성에 주목하는 것이다. 쥐튼이 비판을 위해 인용하고 있는 『형이상학 서설』에 따르면, 사유 범주로서의 인과성과 경험법칙으로서의 인과성은 물론 구분되는 개념이지만, 이론적으로 후자가 전자에 근거하고 있음을 확인할 수 있다. 따라서 아도르노 비판의 목표는 전자뿐이었음에도 불구하고 후자까지도 잘못 비판되고 있다는 쥐튼의 지적은 아도르노가 그 구분을 정확히 명시하고 있지 않다는 점에서는 타당할 수 있으나, 결과적으로 아도르노의 비판이 틀리지는 않다는 점에서 재고되어야 한다. 뿐만 아니라 쥐튼의 지적은 칸트 이론철학에 대한 정확한 이해에만 초점을 맞출 뿐, 아도르노가 칸트의 외면적 인과성 비판을 통해 목적한 바, 즉 그것이 칸트 실천철학에 갖는 함의와 그에 관한 비판에는 제대로 주목하고 있지 못한다는 한계를 갖는다.

1. 아도르노의 관점: 개념들의 구분 가능성이 아닌 친연성에의 주목

아도르노가 제기하는 인식론적 주장을 마치 아도르노가 자신의 인식론을 제시하기 위한 목적에서 제시하는 주장, 혹은 칸트의 인식론 자체만을

[36] Ibid., 113쪽 이하.

목적으로 비판하는 주장으로만 보는 것은 정당하지 않다. 분명한 것은 아도르노의 인과성 개념 비판이 어디까지나 칸트의 "실천이성에 관한 메타비판"[37]의 맥락에서 이루어지고 있다는 것이다. 그렇기 때문에 최소한 이론철학의 영역에서만큼은 아도르노가 칸트를 '오독'한다거나 '혼동'하고 있다는 비판이 크게 의미 있지 않아 보인다. 아도르노의 고유한 해석이 그의 철학적 입장 내에서 일관성을 가진다면, 그러한 입장이 갖는 통찰을 중심으로 세부적인 사항을 이해하는 것이 철학적으로 더 유의미할 것이다.

예컨대 첫 번째 비판에 관하여, 쥐튼이 인용하고 있는 각주와 관련한 『형이상학 서설』의 대목을 자세히 살펴보면, 쥐튼이 구별한 두 가지—인과성의 초월적 원칙에 의해 사유하는 행위, 그리고 실제 어떤 사건 속에서의 구체적인 규칙성을 발견하는 행위—에는 동일하게 그 인과성의 초월적 원칙이 작용하고, 바로 그 점으로부터 전자는 단순히 후자의 경험을 가능하게 만드는 조건을 넘어서서 그 구체적인 규칙성의 근원을 이루는 것 같다.

거기서 칸트는 한낱 주관적인 지각판단으로부터 객관적인 경험판단이 가능해지는 과정에 대해 설명하면서, 그 필요조건으로 "지각이 … 하나의 개념 아래서 포섭"되어야 한다고 밝히고 있다.[38] 예컨대 '태양이 돌을 비추면 돌은 따뜻하게 된다'는 판단은 지각이 습관적으로 결합되어 성립된 단순한 지각 판단에 불과하다. 이러한 지각 판단은 그것이 경험으로 나아가기 위해 필요한 객관적 타당성을 결여하고 오직 주관적 타당성만을 갖고 있다. 그러나 만일 '태양이 돌을 따뜻하게 한다'는 판단에는, 햇볕이라는 개념과 따뜻함이라는 개념을 필연적으로 연결하는, 즉 지각을 넘어서는, 원인과 결과라는 선험적 순수 지성개념이 더해진다. 그럼으로써 필연성과 보편타당성을

[37] 이는 『부정 변증법』 자유 장의 부제이다.
[38] Immanuel Kant, op.cit., A83, IV301.

갖는 경험 판단이 되는 것이다. 이는 지각에 더해진 원인이라는 선험적 순수 지성개념이, 돌에 대한 한순간의 지각을 포섭하여 그것을 의식 일반과 연결하고, 가언 판단이라는 판단 형식으로 규정한 덕분이다. 그리고 이렇게 될 때에만 하나의 지각은 경험으로 변하게 된다. 즉, 주관적 지각 판단이 객관적 경험 판단으로 넘어가게끔 하는 역할을 하는 것이 바로 순수 지성 개념인 원인 개념이자 그 개념으로부터 이끌어낸 순수 지성 개념의 원칙인 것이다.[39]

쥐튼이 주장한 대로, 실제 경험 속에서 어떤 개별 사건이 지닌 인과적 규칙성을 발견하기 위한 직접적인 수단으로 아도르노가 비판하는 보편적인 의미의 인과성 규정을 직접 사용하지는 않을 것이다. 그러나 그러한 개별적인 규칙성을 인과적 규칙성으로 인식하게끔 하고 또 그것을 단순한 지각 그리고 비인과적 연속 관계와 구별하게끔 하는 우리 사고의 범주와 그 적용의 원칙은 아도르노가 비판의 대상으로 삼은 그것이 맞다. 다시 말해, 쥐튼은 전자와 후자가 구분되는데 아도르노는 전자에만 해당되는 비판을 제시하면서 전자가 후자와 동일하다고 착각했다고 주장하지만, 전자와 후자의 구분됨 자체가 사실이라 할지라도 후자가 그러한 기능을 하게끔 만들어주는 것이 전자임을 고려할 때, 전자와 후자의 연관, 특히 그러한 연관이 각각의 어떤 속성에 비추어 이루어지는지에 관한 고찰이 선행되기보다 이를 단순한 혼동으로 취급하는 것은 부당하다. 따라서 쥐튼의 지적은 아도르노가

---

[39] 부연하자면, 순수 지성 개념은 인식에서 범주, 곧 사고의 형식으로서 기능한다. 범주는 객관과 선험적으로 관계한다. 이러한 범주가 현상에 적용되기 위해서는 보편적 감성적 조건으로서 도식에 의해 매개될 필요가 있다. 이렇게 도식화된 범주들로부터 이끌어낸 선험적 종합판단이 순수지성의 초월적 원칙이다. (김화성, 「칸트의 초월적 주체성에 관한 고찰: 『순수이성비판』에서의 「제2의 경험유추」와 연속성의 문제를 중심으로」, 『철학연구』, no. 31, 고려대학교 철학연구소, 2006, 163-164쪽 참조.) 관계의 세 가지 개념 중 하나인 원인 개념이 사용되기 위한 원칙이 바로 제2유추의 원칙이고, 앞서의 설명에 따르면 이 원칙은 원인 개념으로부터 이끌어낸 것일테다. 『순수이성비판』 초판에서 이 원칙의 내용으로 진술된 바가 바로 "일어나는 모든 것은, 그것이 규칙상 바로 그에 뒤따르는 어떤 것을 전제한다"(KrV A189)는 명제이며, 이것이 아도르노가 비판한 인과성의 규정이다.

구분될 수 있는 인과성 개념을 정확히 구분하여 명시하고 있지 않다는 점에서만 타당하다.

또한 두 번째 비판에 관해서도, 아도르노가 인과적 필연성과 실천적 필연성을 혼동하고 있지 않다고 응답할 수 있다. 쥐튼은 아도르노가 '자연법칙의 인과적 필연성에 종속되는 것이 직관적으로 부자유이듯, 주체들이 칸트적 의미에서 실천적 필연성에 종속되는 것 또한 부자유한 것'이라고 주장한다고 간주한다. 그리고 이는 칸트에게서 인과성과 자유라는 서로 엄격히 구분되는 두 개념의 동일시에 기초한 잘못된 주장이다. 그러나 쥐튼의 분석은 이미 아도르노가 두 필연성을 동일시한다는 잘못된 가정에 기반한다. 아도르노가 인과적 필연성과 실천적 필연성 모두를 비판하는 것은 두 가지가 공유하는 필연성이라는 바로 그 속성에 근거한 것일뿐, 이것이 아도르노가 둘을 동일한 것으로 간주한다는 근거가 되지는 않는다. 아도르노가 천착하는 것은 어디까지나 인과성과 결부되는 의미에서 필연성에 관한 규정 그 자체이다.

피핀의 비판과는 달리, 오히려 아도르노는 '필연의 문자적 의미'에 천착하지 않기 때문에, 칸트에게서 자유의 규정이 되는 실천적 필연성이 어떻게 주체들에게 억압이 되는지에 대해서도, 칸트의 자유를 분석하고 그 이율배반을 보여주는 과정에서 충분히 설명하고 있다. 자유의 행사는 합리주의적으로만 규정되는 순수한 의지에 따를 때에만 도덕적인 것이 되며 그에 따라 도덕적 행위의 실천에 필수불가결한 충동과 같은 계기를 은폐하고 억압한다. 단지 아도르노가 마치 서로 다른 필연성의 개념을 단순히 자연법칙의 인과적 필연성과 동일한 의미를 갖는다고 넘겨짚고 맹목적으로 칸트를 비판하는 것으로 치부하는 것은, 아도르노 주장의 세부를 정당히 취급하지 않는 것이다. 이러한 아도르노의 비판은, 제3이율배반에서 초월적 자유를 하나의 특수한 인과성으로 상정함으로써 예지계와 현상계의 양립을 도모하려는 칸트의 전략에 주목함으로써

오히려 칸트적 자유의 기원과 의도에 충실하게 이루어지고 있다는 점에서, 칸트 도덕철학에 대한 하나의 정당한 해석적 관점으로 수용 가능하다고 생각한다.

물론 이러한 관점을 취한다 해도, 쥐튼과 피핀의 지적에 아무런 의미가 없다고 할 수는 없을 것이다. 그들은 아도르노가 칸트의 초월철학이라는 기획에서 본질적인 개념적 구분을 무시함으로써 자신의 비판을 완성하고 있고, 그러한 구분이 이루어진다면 받아들일 수 없는 비판을 수행하고 있다고 비판하고 있다. 그러나 애초에 아도르노의 비판에서 중요한 것은 개념들의 구별됨 혹은 구별가능성이 아니라, 그것들의 형성의 기원이 지배하는 근원적 친연성이다. 이러한 의미에서 아도르노의 비판을 개념들 간의 '혼동'으로 지적하는 것은, 아도르노의 주장을 표면적으로만 비판하는 것이다. 아도르노는 서로 달리 이해되어야 할 필연성 개념들을 '혼동'하는 것이 아니라 그것들의 친연성에 주목해야 한다고 주장하는 것으로 이해되어야 한다.

2. 쥐튼의 비판들이 갖는 근본적인 문제

쥐튼의 비판들은 칸트 이론철학에 대한 엄밀한 이해를 요구하면서, 정작 아도르노가 그러한 이론적이고 메타윤리적인 관점에서 칸트 도덕철학에 접근하는 것의 의의를 함께 고려하고 있지는 않다는 한계를 갖는다.

예컨대, 첫 번째 비판에 관하여, 애초에 인과성의 외면성이 지적되는 이유가 무엇인가? 제2장에서 살펴보았듯, 그러한 외면성은 인과성이 합법칙성, 그리고 주체의 사유 범주로까지 확장된 결과이기 때문이다. 칸트는 인과성이 대상이 아니라 사유에 기인하는 것이라고 주장하면서 원래 자연에 속하던 인과성 개념을 주체의 사유 범주로 옮겨놓았다. 범주가 된 인과성은 자연을 통일적으로 이해함으로써 그것을 지배하고, 주체의 자기-보존에 기여한다. 즉, 아도르노의 비판은 "인과법칙이란 사실 인간들이 스스로 전혀 알지도 못하는 물자체에 부과해 놓은

합법칙적 질서에 지나지 않”으며, “그리고 이러한 합법칙적 질서는 그들이 자기 외부 및 내부의 자연을 지배하는 데 필요하기 때문에 물자체에 부과한 것”(PM 99)임을 전제로 한다. 아도르노는 그러한 목적을 위해 인과성 개념이 본래적으로 설명할 수 있어야 하는 것을 설명하지 못하도록 그 의미가 전용되었음을 지적하고 비판하는 것이다. 애초에 칸트가 자유에 맞세우기 위해 내세웠던 인과성의 의미가 사라지고 만다는 의미에서 더 중요한 문제가 된다.

그러므로 아도르노의 주장을 순수하게 인식론적으로만 이해하고 그러한 차원에서만 비판하려 하는 것은 그러한 지적이 칸트의 이론철학 내에서 가질 수 있는 타당성과 별개로 아도르노의 통찰을 피상적으로만 파악하고 있다는 방증이 된다. 지적이 유효하려면, 인과성의 칸트적 규정 자체, 그리고 인과성과 자연 지배의 관계에 관한 아도르노의 테제 자체를 겨냥해야 하며, 쥐튼의 비판에서는 그러한 작업이 단순히 배제되고 있으므로 이 지적은 도덕철학적 관점에서 유효성이 떨어진다. 특히, 실천적 필연성에 관한 지적의 경우에는 아도르노가 전개하는 칸트적 자유와 그 이율배반에 관한 논의를 다루는 제3장과, 비판에 대한 응답을 통해 아도르노의 주장을 부연하는 제5장의 응답 또한 함께 재고해야만 할 것이다.

제5장. 비판적 논의와 응답: 칸트의 자유에 관하여

제5장에서는 아도르노가 이해하는 칸트의 자유와 그것이 갖는 이율배반이, 칸트가 제시하는 대로의 자유의 문제를 파악하지 못한다고 비판하는 피핀의 주장을 살펴본다. 피핀에 따르면, 아도르노는 칸트적 자유를 그것이 최초로 정초될 수 있기 위해 해결되는 제3이율배반, 즉 자유와 인과성의 관계 속에서 파악한다. 여기서 칸트적 자유란 인과적 행위주체성이 된다. 이에 따라, 자기-입법이라는 아이디어에 기초한 칸트적 자유 개념 내부에는 자기-지배와 자기-종속이라는 두 항 사이의 이율배반이 배태된다.

이에 대해, 피핀은 칸트적 자유를 인과성에 관한 그의 인식론과 결부시키는 메타 윤리의 수준에서 고려할 필요가 없으며, 칸트적 자유 개념 내부에 이율배반이 존재한다는 주장에는 동의하나 아도르노는 그것을 잘못 파악하고 있다고 주장한다. 피핀은 진정한 칸트적 자유가 자신의 가치를 타자와의 비교로부터 구하지 않는, 자신의 내면에 충실한 상태를 이른다고 지적한다. 이러한 이해에 근거하여 피핀이 제시하는 칸트적 자유의 이율배반은, 아도르노가 제시했듯 그것이 지배하려 드는 충동이라는 자연의 계기야말로 도덕적 행위를 비로소 도덕적 실천으로 이어지게끔 한다거나, 자기-지배는 자기-종속으로 전도된다는 데 있지 않고, 칸트가 지향하는 그러한 내면에 충실한 삶을 살기 위해 주체가 이루어야 하는 독립이, 거기서 배제되어야만 하는 것으로 간주되는 주체 외부에의 의존을 통해야만 가능하다는 데 있다. 즉, 주체가 오직 스스로 충만한 자유로운 삶을 살기 위해서는 오히려 타자와 함께 살아야 한다는 것이 피핀이 지적하는 칸트적 자유의 진정한 이율배반이다.

이에 대해 본 논문은, 아도르노의 해석이 피핀의 해석을 포괄할 뿐

아니라, 피핀의 해석이 외면하는 지점 또한 다루고 있고, 이러한 우위는 피핀이 아도르노의 해석에서 불필요하다고 지적한 메타 윤리 수준의 논의, 즉 인과성과의 관계 속에서 자유를 다루는 데 기인한다고 응답할 것이다. 이를 위해 제2절에서는 피핀의 칸트 독법이 갖는 표면적 문제와 그 심층적 문제를 함께 살펴보고, 이를 통해 아도르노 버전의 칸트가 왜, 그리고 어떻게 피핀 버전의 칸트를 포괄하는지 설명한다. 이어서 제3절에서는 제2절에서 전개한 응답에 대해 제기될 수 있는 의문과 반론, 그리고 그에 대한 응답을 제시해보고자 한다. 이를 통해, 피핀이 제시하는 칸트적 자유의 대안에서 핵심이 되는 '사회적인 것'이 아도르노에게선 어떻게 설명될 수 있는지, 그리고 아도르노-칸트가 자유를 자연과의 관계 속에서 고찰하는 것이, 어떻게 피핀-칸트보다 칸트적 자유의 핵심과 더불어 칸트 도덕철학을 더 폭넓게 아우를 수 있는지에 대해 부연한다.[40]

---

[40] 피핀은 사실 아도르노가 『부정 변증법』에서 진정으로 하고자 하는 비판은 자본주의와 부르주아 사회 및 철학에 대한 비판, 즉 사회 비판이며, 그 비판을 정당화하기 위해 칸트 도덕철학 비판이 동원될 뿐이라는 의심을 제기한다. 칸트 도덕철학을 동일성 사유과 자연지배의 일환으로 연결하는 데 근거가 부족함에도 불구하고 그러한 비판을 감행하는 것은 그러한 이유 때문이라는 것이다. 피핀이 가정하는, 『부정 변증법』 자유장 주장의 구조는 다음과 같다: (1) 부르주아 사회와 그러한 사회에 속하는 철학, 즉 칸트 도덕철학의 자유 개념은 허위이며 기만이다; (2) 자율성으로서의 자유를 중심으로 하는 부르주아 철학은 모두 동일성중심적 철학이다; (3) 동일성중심적 철학은 이데올로기이며, 윤리적으로 그르다. 이 중 피핀이 받아들이는 동시에 그 내용을 수정하고자 하는 주장은 (1)로 제한되며, 피핀은 (2)에 대해서는 의문을 표시하고, (3)에 대해서는 적극적으로 비판을 제기한다.

본 논문은 피핀이 제기하는 주요한 혐의, 즉 아도르노가 칸트 도덕철학 비판을 단순히 부르주아 비판에 동원하기 위해 감행하고 있다는 혐의에 동의하지 않는다. 피핀이 그의 글 후반부에서 가장 긴 분량을 할애하여 아도르노가 파악한 칸트적 자유의 이율배반을 (단순히 혐의를 제기하는 방식으로 기각하는 대신) 학술적으로 논파하고자 시도하고 있다는 점에서도 그것이 학술적인 논의 대상이 될 수 있으며, 그럴 가치가 있음이 드러난다. 본 논문은 칸트 도덕철학 비판이 더 중요한 비판을 위한 수단뿐만이 아니라 그 자체로도 아도르노의 도덕철학적 면모를 밝힐 수 있는, 중요한 주장이며 검토와 재구성을 필요로 하는 주장임을 보여주고 있다고 본다.

본 논문의 전체 구조는 이러한 의미를 살리기 위한 것이었으며, 제3장은 아도르노의 주장 (1)에 관한 피핀의 비판이 그가 제기하는 주요한 혐의와 별개로 충분히 재구성될 수 있음을 보이고, 또한 제5장을 통해 그 비판에 응답함으로써 아도르노의 칸트 독법이 갖

제1절. 피핀의 칸트적 자유에 관한 분석과 비판

아도르노는 칸트적 자유를 그것이 최초로 정초될 수 있기 위해 해결되는 제3이율배반, 즉 자유와 인과성의 관계 속에서 파악한다. 여기서 칸트적 자유란, 인과적 행위주체성으로 규정된다. 즉, 합리적 주체의 자유로운 의지를 방해하는 외적 자연, 내적 자연 모두의 개입 없이, 오직 그의 의지를 통해 기존의 인과 계열에 균열을 내고 새로운 인과 계열을 산출한다는 의미에서 주체성이 규정되는 것이다. 이러한 주체성은 곧 자율성이다. 그리고 자율적인 주체가 되기 위한 방도로 칸트가 도입하는 것은 자기-입법이라는 아이디어이다. 이는 자유로운 주체가, 오직 스스로 수립한 준칙에 의해서만 구속될 수 있음을 의미한다. 그런데 아도르노에 따르면, 이러한 아이디어에 기초한 칸트적 자유 개념 내부에는 하나의 이율배반이 배태된다: 그 한 축은 이성에 의해 입법한 도덕법칙에 따라서만 의지를 발휘함으로써 다른 누가 아닌 오직 그 자신만이 스스로를 지배하며 통제한다는 자기-지배의 속성이다. 다른 한 축은 그러한 자기-지배의 과정에서, 도덕적 행위의 실천에 인과적으로 영향을 미침으로써 필수불가결하게 결부되는 그 자신의 충동이라는 내적 자연, 그리고 외부 자연의 계기를 억압함으로써 갖게 되는 자기-종속의 속성이다. 이로써 칸트적 자유는 그것이 자기-입법을 통해 성취하고자 했던 의미의 자유를 결과적으로는 실현하지 못하게 되어 부자유로 전도되고 만다는 것이 아도르노의 비판이다.

그러나 피핀은 칸트에 대한 아도르노의 이러한 이해가 칸트에 대한 오독에 기인한다고 비판한다. 그리고 이러한 오독으로 인해, 칸트적 자유의 해소될 수 없는 진정한 이율배반 또한 잘못 파악하고 있다고 비판한다. 피핀에 따르면, 칸트 실천철학의 진정한 이율배반은 자유와 인과성 사이의 모순이라거나 자기-지배와 자기-종속의 모순이 아닌,

---

는 장점을 부연하고 강조하는 방향으로 기획되었다.

개인의 독립independence과 타자, 제도를 아우르는 사회적인 것에의 의존dependence의 관계에 있으며, 이러한 이율배반을 고려했을 때 진정한 의미의 자유란 단순히 칸트가 가정했듯 개인의 독립성에 있다거나, 아도르노의 칸트 독해가 가정했듯 인과 계열에서의 행위주체성이 아니라, 헤겔이 말했듯 '타자 안에서 스스로가 되는 것'으로 규정될 것이라고 피핀은 주장한다.

1. 피핀-칸트의 자유: 자신의 가치를 타자와의 비교로부터 구하지 않기

우선 피핀은 아도르노가 칸트에게서 자유의 문제를 인과성과의 관계 속에서 파악하는 것이 잘못되었음을 비판한다. 피핀에 따르면, 칸트는 애초에 자유의 문제를, 인간 존재에게 부여되는 자연인과적이고 물리적인 제한, 예컨대 충동 같은 것에 대항하는 의지를 형성하는 문제로는 거의 묘사하고 있지 않다. 대신 피핀의 칸트는 자유의 실현을 방해하는 악을 인간의 사회성에서 찾는다. 이에 따르면, 인간이 스스로 설립한 도덕 법칙에 따라서만 행위해야 한다는 실천적 필연성이 강조되는 이유는, 바로 그럴 때에야만 진정으로 충만한 삶을 살 수 있기 때문이다. 모든 인간은 자신의 외부에 수용적이며 취약하여 쉽게 영향받는데, 이는 그러한 외부에 스스로를 종속시켜 수단화하는 것이므로 도덕적으로 그르다. 인간의 그러한 취약함은 자신을 남들과 비교하게 하는 자기-사랑에 기인한다. 『이성의 한계 내의 종교』에서 칸트는 자기-사랑에 대해 이렇게 서술한다.

> 인간성의 소질들은 물리적이기는 하지만, 그럼에도 **비교하는…** *자기사랑*이라는 일반적 명칭 아래에 넣을 수 있다. 그것은 곧 **타인과의 비교에서만 자신이 행복한지 불행한지를 판정하는 것**이다. 이로부터 타인의 의견 중에서 하나의 가치를 얻으려 하는 경향성이 생겨난다. …그것은 어느 누구에게도 자신의 위에 서는 우월성을 허락하지 않는 것이며, 타인들이 그러한 우월성을 얻으려 애쓸 것이라는 끊임없는 걱정과 결합되어 있는 것이다.

> 이러한 걱정으로부터 점차 자기가 타인 위에 서는 우월성을 획득하려는 부당한 욕구가 생긴다.[41] (굵은체는 원문, 기울임 추가됨)

즉, 칸트는 어떤 이의 참된 가치가 타자의 인정을 필요로 해서는 안 된다고 생각했다. 이런 의미에서 칸트는 루소를 따라 인간의 모든 악은 사회적인 것에 있다는 테제를 지지하는 것처럼 보인다.[42] 그리하여 그에게 있어서 진정 자유로운 삶, 혹은 도덕적으로 선하고 올바른 삶이란 타자와의 비교나 그로부터의 인정에 연연하지 않고 자기 자신에 대해 최대한으로 충만한 삶이 된다.[43]

2. 피핀-칸트의 자유의 이율배반: 의존과 독립의 이율배반

루소로부터 칸트, 그리고 롤즈에 계승하는 부르주아적 이상에 따르면 최고의 도덕적 악은 다른 이의 의지에 종속되어 수단으로 이용되는 것이며, 최고의 도덕적 선은 자유로운 합리적 행위자로서 자기 삶의 사건들의 과정을 인도하는 것이다. 그러나 그러한 선은 개인 혼자의 힘만으로는 성취할 수 없으며, 개인의 독립성을 발전시키기 위해서는 사회적 제도가 필요하다는 것이 피핀의 주장이다. 즉, 피핀이 칸트 실천철학의 해소될 수 없는 진정한 이율배반으로 간주하는 것은 "법적 사회성이라는 형식이… 구체적인 개인으로서 그의 실현된 독립의 가능성"이라는 테제에 근거한다.[44] 칸트가 『이성의 한계 내에서의 종교』에서 다음의 원칙을 서술한 것은 그에게도 피핀과 같은 통찰이 있었음을 보여준다[45]:

> 그러나 최고의 윤리적 선은 개개 인격이 그 자신의 도덕적 완전성을 위하여 노력하는 것만으로는 이루어지지 않고, 바로 그 같은 목적을 위하여 개개 인격들이 하나의 전체 안에서, 선량한 마음씨를 가진 인간들의 하나의 체계로 통합할 것이 요구된다.

---

[41] Immanuel Kant, 『이성의 한계 내에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2015, Ⅴ127.
[42] Robert Pippin, op.cit., 117쪽.
[43] Ibid., 116-117쪽.
[44] Ibid., 118쪽.
[45] Loc.cit.

> 최고의 윤리적 선은 이러한 체계 안에서만 그리고 이 체계의 통일을 통해서만 성사될 수 있는 것이다. … 사람들은 … 이 존재자[보편적 공화국]의 보편적 제도를 통해 그 자체로서는 불충분한 개개인의 힘들이 공동의 작용으로 통합되는 것임을 짐작할 것이다.[46]

만일 아도르노의 칸트처럼 자유를 개인의 인과적 주체성으로 이해할 경우 제도는 개인에 외부적인 필연성으로서 피해야 할 것으로만 간주되고, 이로 인해 개인의 독립성을 구성하는 데 기여하는 의존성이라는, 의존과 독립의 변증법적 관계를 파악하지 못하게 된다. 피핀이 보기에는 의존과 독립의 이율배반이 개인의 독립성이라는 칸트적 자유 개념에 함유되어 있으며, 해소될 수 없는 진정한 이율배반이다.[47]

이러한 이율배반은 칸트가 『세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념』에서 사용한 바 있는, "비사회적 사회성ungesellige Geselligkeit"이라는 표현으로도 요약된다. 여기서 "비사회적 사회성"이라는 표현을 통해 칸트는 "끊임없이 사회를 파괴하려고 위협하는 일반적인 저항들과 결합되어 있으면서도 사회를 이루어 살려는 인간의 성향"[48]을 지적한다.

> 인간은 자신을 사회화하려는 경향을 갖고 있다. 사회적 상태 속에서 인간은 자신을 인간 이상으로서, 즉 그의 자연적 소질의 계발을 느끼게 때문이다. 반면에 인간은 자신을 **개별화**하려는(자신을 고립시키려는) 강한 성향도 가지고 있다. 인간은 자신 속에 단지 자신의 의도대로만 행동하려는 반사회적인[비사회적인] 특성도 갖고 있기 대문이다. …자연적 **감정**에 의해 함께 뭉친 인간의 사회를 **도덕적인** 전체로 바꿀 수 있는 사고방식이 자리 잡기 시작한다. … 그와 같은 반사회성[비사회성]이 없다면, … 인간성 속에 있는 모든 탁월한 자연적 소질 역시 계발되지 못하고 영면하고 말 것이기 때문이다.

---

[46] Immanuel Kant, op.cit., B136 이하.
[47] Robert Pippin, op.cit., 118-119쪽.
[48] Immanuel Kant, 「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」, 『칸트의 역사철학』, 이한구 엮고 옮김, 서광사, 2009, 29쪽.

(강조는 원문)[49]

이에 따르면, 개인은 사회적 상태를 유지하고 그 안에서 타인과 경쟁함으로써 자신의 자연적 소질을 발전시키는 사회적 성향과 더불어, 사회를 적대시하고 그 자신의 의지만을 관철시키려는 비사회적 성향 또한 갖는다. 개인의 사회성에 관한 칸트의 이러한 통찰은 그러나, 오직 개인의 자율성과 독립성만을 중시하는 자유 개념을 정립함으로써 그와 충돌한다. 이렇게 실천철학의 여러 텍스트를 그 자체로만 읽더라도 칸트적 자유의 이율배반은 직접적으로 드러나고 있다고 피핀은 주장한다. 피핀의 이러한 관점에서 아도르노는 이러한 표면에 주목하지 않고 칸트적 자유를 자연과 결부지으며, 나아가 동일성 사유와 자연지배 비판까지 동원하여 직관적으로 다가오지 않는 복잡한 주장을 제시한다.

정리하자면, 피핀은 아도르노가 칸트에게서 자유의 문제를 인과성과의 관계 속에서 파악하는 것이 잘못되었음을 비판하고, 칸트의 자유는 충동을 억제하는 의지에 있는 것이 아니라 타자와의 비교 없이 스스로에게 충만한 삶을 사는 것이라고 정의한다. 이는, 엄연히 실천철학의 영역에 속하는 자유의 문제를 인식론이라는 이론철학의 영역과 굳이 결부시켜 이해할 필요가 없다는 뜻을 함축한다. 아도르노가 칸트 철학에서 자유의 문제를 인과성과의 이율배반적 관계로부터 파악하기 때문에 자유 개념 내부의 이율배반 또한 너무 독특한 이론적 견지에서 파악하게 된다는 비판 또한 동일한 맥락이다.

제2절. 응답: 피핀의 칸트 독법이 갖는 문제

그러나 피핀의 이러한 비판에 대해, 아도르노가 다루는 자유와 인과성의 이율배반에 사실상 피핀이 이해한 자유 개념과 그 개념의 이율배반이 포함된다고 응답할 수 있다. 보다 정확히 말하자면, 피핀이 자유의

[49] Ibid., 29-30쪽.

모순으로 일컫는 바는 아도르노가 자유의 모순으로 파악한 바의 온건한 버전이라는 것을 논증하고자 한다. 이 논증 작업을 다음 절인 제2절에서 보일 것이다.

1. 표면적 문제

우선 피핀이 이해하는 칸트의 자유와 그러한 자유의 이율배반에 대해 다시 정리해보자. 칸트적 자유란 악한 '사회적인 것'—피핀의 글에 따르면 이는 또 다른 주체인 타자를 의미하기도, 그들과의 연합을 통해 구성한 제도를 의미하기도 하는데, 이러한 이중의 의미가 충분히 명시되고 있지는 않으므로 앞으로 "타자/제도"로 표기한다—을 피하고 오로지 스스로의 내면성으로 충만한 상태를 의미한다. 그러나 그러한 내면적 삶, 외부적인 것에 영향받지 않는 독립적인 삶은 그것의 독립성을 충분히 형성하고 유지하기 위해서는 사회적인 것에 의존할 수밖에 없다는 이율배반을 갖는다. 이 버전의 온건성은 표면적으로는 피핀이 글에서 이를 설명하는 방식에서 드러나며, 실질적으로는 아도르노가 제시하는 버전의 이율배반으로 충분히 설명된다는 점에서 확인할 수 있다.

먼저 표면적으로 파악했을 때, 피핀은 제시하는 방식대로의 이율배반의 그림—'독립하기 위해서는 의존해야 한다'—은 물론 역설적이지만, 거기에서는 서로 대립하고 싸우는 힘이 잘 보이지 않는다. 아도르노가 제시하는 칸트적 자유의 이율배반에는 아도르노가 자발성이라는 개념을 통해 이해하는, 분출하려는 신체적 충동과 그것을 억누르고 오직 도덕법칙에 따라 행동해야 한다는 합리적 의지 사이의 분투가 보인다. 그러나 피핀에게서 이같은 대립과 모순의 구도는 그가 인용하는 칸트에서 잠깐 드러날 뿐, 정작 피핀은 어쩌면 이율배반의 본질적 속성이라고도 할 수 있는 그런 대립의 면모를 부각시켜 주장하고 있지는 않다.

2. 심층적 문제: 아도르노-칸트에 피핀-칸트가 포괄됨

물론 이러한 표현의 문제는 재구성을 통해 일단 해결해볼 수 있다: 칸트에게서 도덕적으로 선한, 자유로운 삶이란 타자 혹은 사회적 기준과 자신을 비교하여 우위를 확인받고 안정되고자 하는 충동을 누르고 자기 내면을 통해서 스스로의 가치를 매기는 것이다. 또한 그러한 자유의 이율배반이란 존재 자체로서 나에게 그러한 악한 충동을 일으키는 타자/제도가 바로 그러한 기준의 부여를 통해 영향력을 행사하고, 그러한 영향 하에 나의 충동이 적절히 발현되었을 때 그러한 타자/제도에 연연하지 않고 그에 독립적으로 비판적인 관점을 취할 수 있게 된다는 데 있을 것이다. 즉, 타자의 존재 없이는 스스로에 의해서만 가치를 구하는 일도 불가능하다는 명제로 요약될 수 있겠다. 이렇게 되면 피핀이 제시하는 이율배반이, 독립과 의존이라는, 동일한 '나'의 서로 다른 행위 선택으로 표현됨으로써 그 대립성이 희석되는 것을 막고, '나'와 '타자/제도' 사이의 대립이라는 구도를 갖고 있다는 사실이 명확하게 드러난다.

그런데 그렇게 보고 나면 피핀의 버전은 아도르노의 버전으로 환원될 수 있는 것 같다. 아도르노는 칸트적 자유가 이성적인 자기입법과 그에 종속되는 것만을 명령함으로써 충동의 계기를 은폐하고 이성의 계기만을 전면에 내세우며, 그러한 자유의 이율배반이란 자유롭기 위해서 취하는 이성의 계기만으로는 오히려 자유를 행사할 수 없게 된다고 본다. 아도르노 버전에서의 충동은 피핀의 버전에서 칸트의 자기사랑이 추동하는 비교에의 욕구와 대치될 수 있으며, 또 도덕법칙에 따른 행위의 이행은 오직 스스로의 내면을 통해서만 자신의 가치를 구하는 것과 대치될 수 있는 것으로 보인다.

즉, 칸트적 자유의 이율배반의 피핀 버전은 다음과 같이 아도르노 버전의 개념들로 번안될 수 있다: 주체는 오직 스스로에 의한 가치를

추구하는 삶을 위해, 자신을 타자와 비교함으로써 우월함을 확인하려는 욕구를 억압하고 지배하려 한다. 그러나 그러한 삶은 바로 그 타자, 그리고 타자와 더불어 형성하게 되는 제도라는 계기를, 단순히 지배하고 억압함으로써가 아니라 충분히 겪어냄으로써만 이룰 수 있다. 이를 표로 정리하면 다음과 같다.

칸트적 자유와 이율배반에 관한 아도르노와 피핀의 해석

	칸트적 자유 (↔부자유)	칸트적 자유의 이율배반
아도르노	도덕법칙의 이행 =비합리적 충동과 현실을 배제한 '나'의 이성적 의지에 의한 인과적 주체성의 수립 (↔ 자연과 같은 외부 인과성에의 종속)	[메타윤리적 층위] 도덕법칙의 이행은 그 행위의 조건인 자연을 통해야만 이루어질 수 있다. [윤리적 층위] 이성의 자기-지배를 통한 인과적 주체성의 수립은 동시에 자기-종속으로 전도된다.
피핀	'나' 스스로에 의한 가치 추구 (↔ 타자와의 비교에 의한 가치 추구의 욕구[자기-사랑]에의 종속) =사회적인 것에의 종속	[메타윤리적 층위] 볼 필요가 없다. [윤리적 층위] '나' 스스로에 의한 가치 추구는, 그것을 가능케 하는 독립성을 키워주는 사회적인 것을 통해서만 제대로 이루어질 수 있다.

3. 왜 포괄되는가: 헤겔을 지양하는 아도르노와 헤겔주의자 피핀

표를 통해 보다 명시적으로 드러나는 피핀의 아도르노에의 환원가능성은, 사실 아도르노가 어떤 의미에선 헤겔을 계승하고 있고, 피핀 또한 헤겔주의자라는 점에서 어쩌면 당연한 결과이다. 번스타인은 아도르노가 "헤겔 이후의 철학을 하는 헤겔주의자" 임을 주장하면서 그 논거 중 하나로, 아도르노와 호르크하이머가 『계몽의 변증법』에서 착수한 작업이, 헤겔이 『정신현상학』의 「정신」 장 「계몽사상」에서 전개하는 '순수한 통찰'과 '신앙' 사이의 변증법과 더불어 주인의

독립과 노예의 의존 사이의 변증법을 겹쳐봄으로써, 결과적으로는 주인-노예 변증법을 사회적, 역사적인 차원으로 확장시켜 급진적으로 변형하는 것이었음을 제시한다. 『계몽의 변증법』은 헤겔의 주인-노예 변증법의 주인의 자리에 이성을, 노예의 자리에 자연, 대상 혹은 사물을 대치시키고, 자연의 위협으로부터 스스로를 잃을 수 있다는 두려움에 사로잡혀 자연으로부터 독립하고 또 그것을 지배하려는 계몽적 이성의 운동, 그렇게 함으로써 결국 자기파멸에 이르게 되는 운동을 설명한다. 그리고 이는 본 논문에서 다룬 칸트 도덕철학 비판의 맥락—칸트적 자유는 충동을 억압하고 지배함으로써 스스로를 지배하고 결국은 부자유로 전도된다는 아도르노의 통찰—과 상통하는 지점이다. 피핀은 글에서 직접적으로 헤겔을 인용하지 않으므로 철저히 칸트의 텍스트에만 근거하는 것처럼 보이지만, 그의 칸트 독해가 갖는 강한 헤겔주의적 성격은 명백하다. 피핀이 의존하는 헤겔을 확장하고 급진화한 것이 아도르노이므로 피핀의 헤겔주의적 독해가 아도르노의 독해에 이미 내포되는 것은 당연한 결과이며, 피핀의 독해가 아도르노에게 유효하려면 이러한 맥락을 밝히고 아도르노는 결여하지만 헤겔은 갖는 설득력을 부각시켰어야 한다.

제3절. 예상 가능한 반론들과 응답들

제3절에서는 제2절에서 전개한 응답에 대해 제기될 수 있는 의문과 반론, 그리고 그에 대한 응답을 제시해보고자 한다. 이를 통해, 피핀이 제시하는 칸트적 자유의 대안에서 핵심이 되는 '사회적인 것'이 아도르노에게선 어떻게 설명될 수 있는지, 그리고 아도르노-칸트가 자유를 자연과의 관계 속에서 고찰하는 것이, 어떻게 피핀-칸트보다 칸트적 자유의 핵심과 더불어 칸트 도덕철학을 더 폭넓게 아우를 수 있는지에 대해 부연한다.

1. 첫 번째 반론과 응답: 아도르노에게서 사회적인 것의 의미

그런데, 아도르노는 도덕철학에서 보편과 특수에 관해 논의할 때 사회를 보편자의 편에 놓고 개인을 특수자의 편에 놓은 뒤, 전자가 후자에게 가하는 억압을 비판하면서 후자를 더욱 존중할 것을 주로 주장해왔던 것처럼 보인다. 이미 『부정 변증법』의 핵심 기획인 동일성 사유 비판에서도 특수한 비동일자를 집어 삼켜 그 자신을 확장하려 하는 보편적인 동일성이 가장 먼저 비판되고 있고, 뿐만 아니라 앞서 살펴본 아도르노의 도덕철학적 논의에서도 그러한 비판적 고찰이 반영되어, 사회가 개인에게 부과하는 보편적 도덕 규범과 그로부터 자유롭지 못한 존재가 되는 개인의 구도가 제시되고 있기 때문이다. 그러나 위의 번안에서는 타자/제도라는 사회적인 것, 즉 아도르노에게서는 보편자의 편에 놓이는 것이 더욱 존중될 것이 강조되고 있다는 점에서, 아도르노의 버전이 피핀의 버전을 이미 포함한다는 주장은 맞지 않게 되는 것처럼 보일 수 있다. 피핀-칸트는 개인의 주체적 독립성을 위해 사회적인 것을 악으로까지 규정하는 칸트의 이율배반을 지적하고, 개인이 주체성을 갖기 위해 사회적인 것 또한 수용해야 한다고 주장하고 있으므로, 그에게서 사회적인 것의 긍정적 측면이 강조되고 있음은 분명한데, 아도르노의 경우 사회적인 것을 보편적인 것으로 규정하고 배척—칸트와는 다른 결에서—하려는 것처럼 보인다.

이는 납득 가능한 반론이지만, 아도르노에 대한 분명한 오해에 기초한다. 왜냐하면 『도덕철학의 문제』에서 아도르노가 수차례 강조하듯, 특수자에 대한 보편자의 억압뿐만 아니라, 그러한 억압을 근거로 특수자만을 무조건적인 진리로 여기는 맹목 또한 아도르노의 비판의 대상이기 때문이다. 예컨대, 앞서 살펴봤듯 아도르노에게서 충동의 개념과 충동의 도덕성이 강조되고는 있지만, 이러한 강조는 어디까지나 합리주의적인 기존의 철학에 대한 비판적 관점에서인 것이지, 모든 합리적인 것을 폐기하고 비합리적인 것으로서 충동만을 남겨두어야

한다고 주장하기 위함이 아니다. 또한 개인과 사회의 대립 구도에서 개인의 특수성만이 항상 옳게 된다고 아도르노는 주장하지 않는다. 충동은 합리성에, 비동일성은 동일성에, 그리고 개인은 사회에 매개될 수밖에 없으며, 보편자로의 그러한 매개 자체를 거부하는 특수자는 아도르노가 지향하는 바가 아니다. 아도르노에게서 중요한 것은 그러한 매개를 인식하고 반성하는 데 있다.

이는 『부정 변증법』의 자유 장에서도 충분히 강조된다. 가장 직접적으로는 다음과 같이 주장한다: "집단주의와 개인주의는 허위 속에서 서로를 보완한다"(28편). 이들의 허위가 되는 지점은 사회이라는 집단과 개인 둘 중 하나만이 옳음을 극단적으로 주장한다는 점에서다. 둘 중 어느 것도 무조건적으로 옳지는 않다. 개인이 사회에 매개된다는 것은, 사회의 보편성이 악한 속성을 가질 경우 그 사회에 속한 개인 또한 그러한 악한 속성을 가지게 될 수밖에 없다는 현상으로 설명할 수 있다. 즉, 개인은 사회의 규범적 강압을 "소우주적으로 반복"하게 된다(28편). 이 경우 "자체의 보편적 요구로 인해 개인에게 불의를 범하는 사회는, 무반성적 자기주장이라는—그 자체로 형편없는 보편자인—사회적 원칙이 개인을 통해 실체화되는 한, 개인에 대립해서 정당한 것이기도 하다"(28편). 이러한 의미에서 피핀의 버전이 아도르노의 버전으로 포괄될 수 있다는 것은, 그것이 아도르노 버전의 해석이 이미 갖고 있었던 이면으로 설명될 수 있다는 데 기인한다. 그리고 역으로 피핀의 버전으로부터 아도르노 버전이 설명되기는 어려워보인다는 점에서, 아도르노 버전이 피핀의 버전보다 유용하며 설득력 있다고 판단된다.

덧붙여, 타자와 제도를 '사회적인 것'으로 뭉뚱그림으로써 타자가 아닌 제도가 어떻게 악이 될 수 있는지에 대해서는 분명한 언급을 피하는 피핀의 버전은, 아도르노에게서 강력하게 비판되는 보편자의 강압에 대해서는 설명하지 못한다는 단점을 갖는다. 이는 어쩌면 그가

글의 말미에서 헤겔을 인용함으로써 드러내듯[50], 더 이상 숨길 생각이 없는 헤겔주의자로서의 면모라고 볼 수 있겠다. 피핀은 아도르노가 비판하는 사회적인 것의 규범적 폭력, 즉 제도가 개인에게 시대 정신을 함유하지 않는 보편적 규범을 맹목적으로 부과함으로써 개인에게 행할 수 있는 폭력이나, 특수한 개별자로서 개인이 그러한 폭력을 외면하지 않고 그에 저항함으로써 실현할 수 있는 주체성과 같은 것을 설명하길 회피하고, "타자와 더불어 자기자신이 되기", 즉 주체와 타자와의 균형을 진정한 자유라고 주장하고 있다. 이것이 피핀이 보여주는 헤겔주의적 온건성이며, 이는 보편자와 특수자 사이의 해소될 수 없는 모순과 긴장을 강조하고 그러한 긴장 자체를 사유하는 것이 도덕철학이라고 보는 아도르노와 구별되는 지점이다. 피핀이 설명하길 회피하는 것을 아도르노는 전면에 내세우고 있다는 점에서, 아도르노의 버전이 갖는 급진성과 함께 그것이 내포하는, 풍부한 철학적·실천적 함의를 인정해야 한다.

2. 두 번째 반론과 응답: 아도르노-칸트의 자연에 대한 강조가 갖는 의미

이에 대해 피핀은 아도르노의 이율배반이 자신의 이율배반을 포괄하여 설명할 수 있다는 점을 인정할 수 있다 해도, 여전히 인과성의 문제는 칸트적 자유를 다루는 데 잉여에 불과하다고 좀 더 강하게 주장하며 반론할 수 있다. 그러나 아도르노가 칸트적 자유에 대해, 주체가 자기입법을 통해 자신의 충동을 지배하고 스스로를 그 법칙에 종속시키게 함으로써 결국은 부자유로 전도된다는 이율배반을 상정함으로써 얻는 피핀에 대한 우위는, 그렇게 함으로써 보다 엄밀한 의미의 도덕적 자유에 대해 논할 수 있다는 점에 기인한다.

---

[50] 피핀은 진정한 의미의 부르주아적 자유란 "타자 안에서 자기 곁에 있음bei sich Selbstsein im Anderen"이라고 주장하며, 이 표현은 헤겔의 『법철학』으로부터 가져온 것이다.

사실 피핀이 파악하는 칸트적 자유와 그 이율배반은 (아도르노가 상정하는 것과 같은) 좀 더 좁은 의미의 도덕과 윤리에서는 벗어나 있다. 피핀은 칸트적 자유를 논하면서 도덕법칙을 언급하지 않는데, 이는 추측컨대, 칸트에게서 그런 좁은 의미의 도덕적 자유가 도덕법칙에의 종속이라는 실천적 필연성과 동일시되고 있음은 명백하므로, 거기에서 비롯되는 언어적 대립 혹은 충돌—피핀이 볼 때 아도르노가 휘말린 바로 그 오류—을 방지하려는 이유 때문인 것 같다. 즉, 피핀은 칸트 도덕철학에서 자유와 결부되는 가장 핵심적인 개념이라고 할 수 있는 도덕법칙을 언급하길 피하고 그 대신 타자와 제도라는 사회적인 것을 드러내길 택한 셈이다. 그러나 아도르노는 도덕법칙을 다루면서 타자와 제도의 문제 또한 포괄하고 있다. 정리하자면, 아도르노는 칸트의 자유를 칸트 도덕철학의 핵심 개념을 정면돌파하여 다룸으로써 그가 칸트를 오독하고 있다는 피핀의 지적과는 달리 칸트 도덕철학에 관한 한 정석적인 관점을 유지하고 있으며, 그와 동시에 그것이 사회적인 것과 맺는 연결고리 또한 챙기려는 시도를 이미 보여주고 있다고 할 수 있겠다.

제6장. 결론

본 논문은 아도르노의 철학 중 그간 잘 다루어지지 않았던 도덕철학적 주장, 그 중에서도 특히 제3이율배반과 그와 결부되는 칸트 도덕철학 비판에 초점을 맞추어 논의했다. 아도르노가 칸트 도덕철학 비판에서 자유와 인과성의 이율배반이 가장 핵심적이라고 간주한 이유는 이는 통상적으로 이 이율배반이 해결되지 않으면 애초에 도덕의 영역을 열어보일 수가 없다고 생각되기 때문이다. 본 논문은 칸트가 이 이율배반을 다루고 해결하는 과정으로부터 출발하여, 칸트에게서 규정되는 인과성, 그리고 자유의 개념에 관한 아도르노의 비판들을 재구성하여 제시했으며, 또한 제기된 비판에 대해 응답함으로써 아도르노의 비판이 갖는 설득력과 유효성을 강조하고자 했다.

칸트의 실천철학이 그의 이론철학에 의해 뒷받침되고 있으며 이 지점에 대한 분석과 통찰이 칸트의 실천철학의 핵심을 파악하는 데 중요하다고 여긴 아도르노를 따라, 본 논문은 먼저 제2장을 통해, 도덕철학에서 왜 제3이율배반을 다루어야 하는가에 관해 알아본 뒤, 제3이율배반의 전개와 해결 과정을 살펴보고, 이율배반의 해결 방식, 그리고 그러한 시도 자체가 그 이율배반에 관한 진정한 탐구를 차단함을 확인했다. 아도르노는 제3이율배반이 이성의 본성 자체에 기인하는 문제이며, 이로부터 제3이율배반의 두 축인 자유와 인과성 개념 각각에 대한 탐구 또한 이어나간다.

먼저, 칸트에게서 인과성 개념은 그 본래의 의미로부터 확장되어 본래 칸트가 자유에 마주세웠던 인과성의 의미에서 벗어난다는 일관성의 문제뿐만 아니라, 자유와 인과성의 첨예했던 대립을 약화시키고 그럼으로써 자유와 인과성의 모순이 자유의 문제에서 갖는 의미와 중요성 또한 약화시킨다는 문제를 갖는다. 또한 사유 범주로까지 확장되면서 하나의 일의적인 원칙이 된 인과성은 실제로도,

원칙적으로도 불가능한 개념이며, 이제 그 자리에는 인과성 대신 총체성이 자리한다. 이를 외면하고 일의적 인과성만을 고집할 때 사태 일반에 관한 총체적 이해는 불가능해지며, 그것과 결부되어 그물의 형태를 이루는 총체적 사태를 아우르지 못한다. 일의적 법칙으로서 인과성을 통한 세계의 주관적 이해가 주체의 자기-보존을 위한 자연지배의 일환이며, 나아가 이성이, 개념으로 통합되지 않는 특수자, 동일성으로 흡수되지 않는 비동일자로서의 자연을 자기 안으로 통합하려는 시도가 자연과학적으로 표현된 바임을 밝힌다. 아도르노는 이렇게 칸트의 인과성 개념 이해가 동일성 사유의 일환임을 지적함으로써, 제3이율배반의 한 축을 이루는 인과성 개념을 칸트가 규정하는 그대로 받아들여서는 안 되며, 나아가 그러한 인과성 개념과의 대립 구도 속에서 규정되는 자유의 개념 또한 다시 탐구되어야 할 이유를 제시한다.

제3장에서는 제3이율배반으로부터 시작하여 칸트 도덕철학 전반의 핵심이 되는 자유 개념에 대한 아도르노의 비판에 대해 알아보았다. 제3이율배반에서부터 자유의 개념은 인과성의 일종으로서, 또한 법칙성에 근거하여 상상되고 있음이 지적되었으며, 뿐만 아니라 그러한 자유 개념은 인과성과 이원적인 대립구도를 형성하는 데 그치고, 나아가 자유의 조건성에 관한 근본적인 탐구를 차단하도록 만든다는 한계가 있음을 살펴보았다. 그 후, 칸트의 자기-입법적 자유와 그러한 자유 내부의 이율배반에 대해 살펴본 뒤, 그러나 그렇게 확보되는 자율성이란 합리주의적 자율성이며 거기서 도덕적 행위의 실천에 필수불가결한 충동이 사상됨을 확인하였다. 그리고 그러한 충동의 제거가 비합리적 메커니즘에 의해 이루어짐을 살펴보았다.

제4장에서는, 제3이율배반으로부터 시작하여 칸트 철학에서 인과성 개념이 문제적이라는 아도르노의 지적에 대해, 아도르노가 사유 범주로서의 인과성과 경험법칙으로서의 인과성을 혼동하고 있으며,

아도르노의 인과성 비판은 그 혼동에 근거하므로 타당하지 않다는 비판과 더불어, 아도르노가 칸트의 실천적 필연성이 곧 부자유라고 주장하는 것이 서로 다른 종류의 필연성을 혼동한 결과라는 비판에 대해 살펴보았다. 본 연구는 이 두 가지 비판에 대해, 아도르노가 서로 다른 종류의 인과성을 혼동하는 것이 아니라, 애초부터 서로 다른 개념들의 근원적 친연성에 주목하고 있는 것이라고 응답했다. 뿐만 아니라 쥐튼의 지적은 칸트 이론철학에 대한 정확한 이해에만 초점을 맞출 뿐, 아도르노가 칸트의 외면적 인과성 비판을 통해 목적한 바, 즉 그것이 칸트 실천철학에 갖는 함의와 그에 관한 비판에는 제대로 주목하고 있지 못함을 지적했다.

제5장에서는, 아도르노가 규정하는 칸트 도덕철학의 자유와, 그러한 자유가 갖는 이율배반이 칸트에 대한 오독에 기초해있으며, 진정한 칸트적 자유와 그 이율배반이 무엇인지 제시하겠다는 입장을 살펴보았다. 피핀은 진정한 칸트적 자유가 자신의 가치를 타자와의 비교로부터 구하지 않는, 자신의 내면에 충실한 상태를 이른다고 지적한다. 이러한 이해에 근거하여 피핀이 제시하는 칸트적 자유의 이율배반은 주체가 오직 스스로 충만한 자유로운 삶을 살기 위해서는 오히려 타자와 함께 살아야 한다는 것이다. 이에 대해 본 논문은, 아도르노의 해석이 피핀의 해석을 포괄할 뿐 아니라, 피핀의 해석이 외면하는 지점 또한 다루고 있고, 이러한 우위는 피핀이 아도르노의 해석에서 불필요하다고 지적한 메타 윤리 수준의 논의, 즉 인과성과의 관계 속에서 자유를 다루는 데 기인한다고 응답했다. 이를 위해 피핀의 칸트 독법이 갖는 표현 차원의 표면적 문제와 그 심층적 문제를 함께 살펴보고, 이를 통해 아도르노 버전의 칸트가 왜, 그리고 어떻게 피핀 버전의 칸트를 포괄하는지 설명했다. 그리고 이렇게 전개한 응답에 대해 제기될 수 있는 의문과 반론에 응답함으로써, 피핀이 제시하는 칸트적 자유의 대안에서 핵심이 되는 '사회적인 것'이 아도르노에게선 어떻게 설명될 수 있는지,

그리고 아도르노-칸트가 자유를 자연과의 관계 속에서 고찰하는 것이, 어떻게 피핀-칸트보다 칸트적 자유의 핵심과 더불어 칸트 도덕철학을 더 폭넓게 아우를 수 있는지에 대해 부연했다.

본 논문은 아도르노가 지양하고자 하는 칸트의 면모와 그러한 지양의 이유를 규명하는 것에 초점을 맞추었는데, 아도르노 그 자신의 칸트적 면모—아도르노가 의식적으로 수용한 것이든 무의식적으로 보여주는 것이든—에 관한 탐구 또한 이후의 과제로 가능하다고 생각한다.[51] 이는 아도르노에게서 고유의 도덕철학이 실정적으로 수립되고 있는가에 관한 탐구와도 연관될 것이다. 본 논문은 아도르노의 칸트 도덕철학 비판, 그 중에서도 제3이율배반에 관한 비판적 논의로 그 주제를 한정하고 있지만, 그러한 계기로부터 아도르노 안에서 어떤 전개가 이루어지는지, 그리고 만일 그것이 비판 대상과는 독립적으로 어떤 실정적인 체계를 갖는다면 '도덕철학은 그 자신 도덕철학에 대한 비판으로서만 가능하다'는 아도르노에 관한 명제와 모순되지는 않을 것인지 연구함으로써, 아도르노 고유의 도덕철학적 통찰에 더욱 섬세하게 접근해 볼 수 있을 것으로 보인다. 그렇게 함으로써 아도르노 도덕철학이 다른 전통적인 도덕철학과 더불어 그것을 지양하는 또다른 이론들과도 관계 맺으며, 그 의미와 영향 또한 재고할 수 있으리라 기대한다.

[51] 예컨대 강동원은 그의 논문의 결론에서 아도르노의 정언명령을 칸트의 정언명령과 비교하며 아도르노의 칸트적 면모를 암시하고 있다. 강동원의 논문 4장 참고.

부록

약어

『순수이성비판』*Kritik der reinen Vernunft* = KrV

『도덕철학의 문제』*Probleme der Moralphilosophie* = PM

『부정 변증법』 *Negative Dialektik* = ND

※ 쪽수는 모두 국역본을 기준으로 함. 『부정 변증법』 제3부 제1장 「자유—실천이성에 대한 메타비판」을 인용할 경우, 쪽수 대신 글의 순서에 따라 편수를 매겨 표시함.

※ 단락 인용 또한 모두 국역본을 기준으로 하나, 필요한 경우 수정함.

『부정 변증법』 「자유—실천이성에 대한 메타비판」

1편. 사이비 문제

2편. 자유에 대한 관심들의 분열상

3편. 자유, 결정론, 동일성

4편. 자유와 조직사회

5편. 자아 이전적 충동

6편. 결정실험들

7편. 부가요인

8편. 긍정적 자유의 허구

9편. 사상의 부자유

10편. '형식주의'

11편. 사물로서의 의지

12편. 이율배반의 객관성

13편. 의지에 대한 변증법적 규정

14편. 명상

15편. 제3이율배반의 구조

16편. 칸트의 인과율 개념

17편. 질서를 위한 변론

18편. 안티테제의 증명

19편. 존재적 계기와 이상적 계기

20편. 억압적 자유론

21편. 자유와 부자유에 대한 자기경험

22편. 인과성의 위기

23편. 속박으로서의 인과성

24편. 이성, 자아, 초자아

25편. 자유의 잠재력

26편. 인격주의에 대한 반론

27편. 비인격화와 실존론적 존재론

28편. 도덕철학에서의 보편과 개인

29편. 자유의 상태에 대해

30편. 칸트에서의 예지적 성격

31편. 예지적인 것과 의식의 통일

32편. 예지설의 진리내용

참고 문헌

1차 문헌

Adorno, Theodor, 『도덕철학의 문제』, 정진범 옮김, 세창출판사, 2019. (*Probleme der Moralphilosophie*, Herausgegeben von Thomas Schröder, Suhrkamp Verlag, 1996; *Problems of Moral Philosophy*, translated by Rodney Livingstone, Stanford University Press, 2000.)

_____, 『부정 변증법』, 홍승용 옮김, 한길사, 1999. (*Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, 1966; *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, Routledge, 1990.)

Adorno, T. & M. Horkheimer, 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 문학과지성사, 2001.

Kant, Immanuel, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.

_____,『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.

_____, 『이성의 한계 내에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2015.

_____, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2005.

_____, 『칸트의 역사철학』, 이한구 엮고 옮김, 서광사, 2009.

_____, 『형이상학 서설』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012.

2차 문헌

단행본

Bennett, Jonathan, *Kant' s Dialectic*, Cambridge University Press, 1974.

Bernstein, Jay, "Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel", *The Cambridge Companion to Adorno*, Edited by Tom Huhn, Cambridge

University Press, 2004, pp.19-50.

Freyenhagen, Fabian, *Adorno's practical philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge University Press, 2013.

Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Trancendental Illusion*, Cambridge University Press, 2007.

Menke, Christoph, „Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der Praktischen Vernunft. 2. Kritik der „abstrakten Moralität" ", *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Akademie Verlag, 2006, S.151-168.

Pippin, Robert, "Negative Ethics: Adorno on the Falseness of Bourgeois Life", *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, 2005, pp.98-120.

Thyen, Anke, „Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie", Herausgegeben von Auer, D., Bonacker, T., Müller-Doohm, S., *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Primus Verlag 1998, S. 165-185.

논문

강동원, 「아도르노의 칸트 윤리학 비판: 충동 개념을 중심으로」, 『칸트연구』, Vol.49, 한국칸트학회, 2022, 217-245쪽.

강지영, 「정언명령의 객관적 실재성 증명 — 칸트의 "이성의 사실"을 중심으로」, 『철학연구』, no. 51, 고려대학교 철학연구소, 2015, 31-55쪽.

권해경, 「헤겔 변증법에 대한 아도르노의 비판적 전유 - '종합' 개념에 대한 분석을 중심으로」, 『시대와 철학』, Vol. 31, No. 3, 한국철학사상연구회, 2020, 7-38쪽.

김준수, 「피히테의 승인이론 — 칸트의 실천철학에 대한 비판적 수용과

승인이론의 발생」, 『대동철학』, Vol. 36, 대동철학회, 2006, 61-80쪽.

김화성, 「칸트의 초월적 주체성에 관한 고찰: 『순수이성비판』에서의 「제2의 경험유추」와 연속성의 문제를 중심으로」, 『철학연구』, no. 31, 고려대학교 철학연구소, 2006, 154-194쪽.

문성학, 「선험적 자유에서 자율로서의 자유로」, 『철학연구』, Vol. 94, 대한철학회, 2005, 117-138쪽.

박수범, 「순수이성비판 제3이율배반 해결의 방법과 성립: 자유와 세계」, 『코기토』, Vol.82, 부산대학교 인문학연구소, 2017, 215-238쪽.

박정하, 「칸트의 인과론에 대한 연구1: 제2유추를 중심으로」, 『철학논구』, Vol. 19, 서울대학교 철학과, 1991, 21-37쪽.

박제철, 「칸트의 인과성 개념에 대한 비판적 고찰」, 『가톨릭철학』, no. 35, 가톨릭철학회, 2020, 73-106쪽.

박종식, 「칸트의 제3이율배반과 선험적 자유」, 『철학연구』, Vol. 106, 대한철학회, 2008, 105-131쪽.

성낙원, 「헤겔의 칸트 도덕(Moralität) 비판」, 『철학논총』, Vol. 25, no. 3, 새한철학회, 2001, 149-178쪽.

정진범, 「아도르노 도덕이론의 형식에 대한 연구」, 『철학』, no.138, 한국철학회, 2019, 139-165쪽.

_____, 「아도르노 철학에서 정신의 두 가지 원칙들 - 동일성과 친화성」, 『철학』, no. 129, 한국철학회, 2016, 99-126쪽.

_____, 「자기보존의 역설과 그 사상적 기원: 계몽의 변증법에 대한 니체의 영향을 중심으로」, 『철학』, no. 132, 한국철학회, 2017, 87-110쪽.

정호근, 「사회구성과 지배의 연관 - 호르크하이머와 아도르노의 계몽의 변증법을 중심으로」, 『철학사상』, Vol. 16, 서울대학교 철학사상연구소, 2003, 297-324쪽.

한상원, 「아도르노의 부정주의적 도덕철학 - 상처받은 삶과 정의로운 실천의 가능성」, 『독일어문화권연구』, Vol. 27, 서울대학교 독일어문화권연구소, 2018, 269-297쪽.

허정훈, 「제3이율배반의 실천적 의미」, 『인문학연구』, Vol. 4, 1998, 제주대학교 인문과학연구소, 263-282쪽.

Jütton, Timo, "Adorno on Kant, Freedom and Determinism", *European Journal of Philosophy*, Vol.20, Issue 4, 2012, pp.548-574.

학위논문

권해경, 「아도르노의 '내재적 비판'으로서 부정변증법 — 인식론의 영역에서 헤겔과의 비교를 중심으로」, 서강대학교 철학과 대학원 석사학위논문, 2020.

정대성, 「셸러의 칸트 윤리학 이해에 대한 비판적 연구」, 서울대학교 윤리교육과 대학원 박사학위논문, 2014.

Abstract

Adorno's Critique of Kant's Moral Philosophy

: Focusing on The Antinomy of Freedom and Causality

CHAE, Pureum

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This thesis focuses on moral philosophical arguments overlooked in Adorno's philosophy. The main focus of Adorno's criticism of Kant's moral philosophy is the Third Antinomy, which deals with the conflict between freedom and causality. If this Antinomy is not resolved, the moral realm cannot be opened in the first place. In other words, the Third Antinomy is morality's most fundamental problematic issue. Adorno criticizes the process of dealing with and resolving this Antinomy, as well as Kant's concepts of causality and freedom. This paper aims to reconstruct and present these criticisms of Adorno and to emphasize the persuasiveness and effectiveness of Adorno's criticism by responding to the criticisms.

In chapter 2, the thesis will first examine the development and resolution process of the Third Antinomy and then look at Adorno's criticism that Kant treats the Antinomy as a "pseudo-problem" by trying to solve it. It will then examine the argument that Kant's concept of causality, one axis of the Third Antinomy, extends

from original meaning to regularity and the category of thinking because the concept of causality is regarded as an example of identity thinking and a tool of domination of nature. Afterward, Chapter 3 critically examines the concept of freedom, another axis of the Third Antinomy, and Kant's moral philosophy centered on this concept. In Kant, Adorno points out that the concept of freedom also has a limitation that it is imagined and defined as a kind of law from the Third Antinomy, and from that, he also criticizes the fundamental limitations of the Third Antinomy. In addition, Kant's freedom as autonomy through self-legislation is based on self-domination but results in self-submission. Such self-domination is achieved by abstracting impulses indispensable for the practice of moral behavior from rationalistic autonomy by irrational mechanisms.

Chapters 4 and 5 will examine the critical discussions raised about Adorno's claims that have been examined so far and respond to them. Chapter 4 will examine the criticism that Adorno confuses distinguished concepts of causality and necessity in Kant and explain that it is not merely a confusion from Adorno's point of view but a valid criticism based on affinity between the concepts. Next, chapter 5 will examine the criticism that Adorno's interpretation of Kant's freedom and its antinomy is based on misreading and that there is genuine Kantian freedom and its antinomy. In response, this thesis argues that Adorno's interpretation of Kant already encompasses its alternative interpretation and provides a better understanding of Kant's freedom and Kant's moral philosophy than the alternative.

Keywords: Adorno, Kant, moral philosophy, the Third Antinomy, the antinomy of freedom

Student Number: 2019-23150