

Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse*, (Routledge, 2005). Chapter 1.

translated by Wha-Chul Son (Handong Global University, Korea, phtechson@gmail.com)

손화철 (한동대학교) 번역

- * There is no number given to each paragraph in the original text.
- * Suggestions and corrections are welcome. Please send an e-mail.

제 1 장. 테크네: 플라톤과 아리스토텔레스로 시작하는 서언

하이데거와 마르쿠제

1. 진보를 믿었던 18세기의 사상가들이 시작한 계몽의 프로젝트에 우리가 들어선 지도 벌써 몇 백년이 되었다. 우리는 과학과 기술에 자유를 주어 근대의 모험을 가능하게 한 이 프로젝트의 상속자들이다. 인간의 본성은 과거와 별반 다르지 않다는 것은 의심의 여지가 없지만--적어도 공격성의 정도만큼은 불편할 만큼 높게 유지되고 있다--우리가 사용할 수 있는 수단은 이전보다 훨씬 강력해졌다. 기술이 인간 행위의 한계를 바꾸면서, 양이 질로 변화되었다. 이렇게 생겨난 새로운 기술적 수단을 중심으로 재구성된 사회에서 새로운 딜레마들이 나타내고 있다.

2. 두 철학자가 이 상황을 가장 깊게 고찰하였다. 마르틴 하이데거는 기술을 우리 시대의 결정적인 철학적 주제로 삼는 공부로 우리를 초대한다. 대다수의 철학자들이 기술적 진보를 찬양하거나 의도하지 않은 기술의 결과들에 대해 우려했다. 그들은 사회를 기술과 떨어진 것으로 보고 사회가 기술의 약속을 받거나 위협을 받는 것으로 보았다. 하이데거는 이와 반대로 근대 그 자체를 기술이 널리 퍼진 것으로 정의했다. 우리의 기술에 대한 의존 자체가 전반적인 재앙을 불러 일으키기 때문에 특정한 기술적 성취나 실패는 그다지 중요하지 않다는 것이다. 하이데거의 제자였던 허버트 마르쿠제는 기술철학을 급진적인 사회이론의 틀 안에 새롭게 정식화하면서 하이데거가 기술(記述)한 절박한 상황에 대한 대안을 제시했다. 마르쿠제에게 있어 기술은 하이데거의 경우처럼 고정된 운명이 아니다. 계몽의 약속은 기술의 근본적으로 변화되는 것을 통해 아래에 성취될 것으로 남아 있는 것이다. 이처럼 이 두 철학자는 기술의 위험과 구원의 가능성에 대해 가장 깊은 통찰을 제공해 준다.

3. 하이데거의 기술철학은 이상화된 고전시대의 이미지에 대한 낭만적인 노스텔지어와 근대에 대한 깊은 통찰의 난해한 결합이다. 하이데거의 독창성은 기술을 기능적인 수단으로서만 다루지 않고 '세계'를 구성하는 '드러냄(revealing)'의 한 양식으로 다루었다는 데 있다. 하이데거의 '세계'는 존재하는 것들의 총합이 아니라 질서 잡히고 의미있는 경험의 구조다. 그러한 구조는 사회들과 역사적 시대 전반을 특징짓는 기본적인 행위들에 달려 있다. 이 경험들이 '열림(opening)'을 구성하는데, 그 안에서 '존재'가 드러난다. 이는 다른 말로 그 안에서 경험이 일어난다는 것이다. 하이데거가 '현존재'(Dasein)라 부르는 인간은 이러한 의미의 세계에 언제나 이미 관여하고 있는 것으로서만 이해될

수 있다. 그래서 현존재는 ‘세계-내-존재(being-in-the-world)’인 것이다. 세계의 사물들은 그것들이 사용을 통해서 만나질 때 현존재에게 ‘드러난다’. 따라서 하이데거는 이것들을 ‘도구(equipment, Zeug)’라 부른다.

4. 하이데거의 언어는 신비롭다. 이 특이한 어투의 이유에 대해서는 다른 장에서 다루게 될 것이다. 여기서는 그가 말하는 것을 가장 간단한 수준에서 고려하는 것으로 충분하다. 그는 우리가 사물들을 사용하기 때문에 그것들이 존재한다고 주장하는 것이 아니다. 그보다는 사물들의 의미가 경험하는 존재자, 능동적인 존재자들인 우리의 실존(existence)와 밀접하게 연결되어 있다는 것이다. 경험하는 존재자, 능동적인 존재자들로서 우리는 우리 삶에서 이런 저런 역할을 하는데 사용되는 이런 저런 대상들과 맞닥뜨린다. 우리 같은 존재자와의 어떤 접촉도 원칙적으로 불가능한 사물은 아무런 의미가 통하지 않는다. 이런 사물은 그냥 존재하는 것이고, 그 끝없는 잠재성도 아무 의미 없는 희미한 형체일 뿐이다. 경험을 파악 가능한 대상으로 정리하는 것은 바로 우리가. 우리가 없으면 의사와 책상은 의자와 책상이라고 불리우는 그런 종류의 것 (예를 들어 그 위에 앉는 것, 거기서 먹는 것, 배치하고 쌓아두고 닦는 것 등등)이 아닐 것이다. 산과 별은 의미가 상실되고 그것들이 속한 세상의 맥락에서 벗어나 있을 것이다. 설사 그것이 순수하게 미학적이고 가상적이고 과학적이라 하더라도 말이다. 어려운 것은 유한한 세계-내-존재가 그것들과 맞닥뜨리지 않는 한 사물들은 아무런 구별도 경계도 유한성도 없이 말 그대로 의미가 없고, 말이 안 된다는 점이다. 이런 가정 하에서는 ‘사물’에 대해 이야기하는 것 자체가 터무니없는 일이다. 우리가 보통 ‘객관적 현실’이라고 부르는 것은 완벽하게 사실이긴 하지만, 이 현실성은 이와 같은 제한된 지평 안에서만 가능하다. 그 지평 비켜서거나, 그 지평 밖에서나, 그 지평을 넘어서서는 우리가 하는 생각을 일관되게 할 수가 없다.

5. 이같은 능동적으로 관여하는 세계-내-존재로서의 현존재라는 그림은 근대에 들어와 흐릿해지고 말았다. 인간 자신을 포함한 모든 것을 본질적으로 인식의 대상, 단순한 사실의 문제로 취급해 버리는 기술적 사고 때문이다. 하이데거는 이런 객관화시키는 방식의 세계관(objectivistic outlook)이 순수하지 않다고 주장한다. 이는 기술과학으로 세상을 근본적으로 재구성하는 것과 연관되어 있기 때문이다. 궁극적으로 사물 뿐 아니라 인간도 기술 시스템의 단순 부속품(component)가 되고 만다. 근대의 세계는 흐릿하게 남아 있는 목적을 전적으로 추구하는 동원의 장소가 되었다. 하이데거와 마르쿠제는 이 기술의 ‘가치로부터의 자유’와 ‘중립성’을 바로 근대의 특이성(uniqueness)과 비극의 근원으로 지목하였다. 바로 이것이 기술로 하여금 인간과 자연을 모두 파괴하도록 하는 것이다. 기술에 의해 ‘담달 당하는(enframed)’ 세상은 급진적으로 낯설고(alien) 적대적이다. 핵무기 등과 같이 생존에 위협이 되는 것들만이 위험한 것이 아니라 인간의 특별한 위상과 존엄, 즉 그를 통해 세상이 이해가능해지고 의미를 갖게 되는 그 위상과 존엄이 흐려지는 것이 위험하다. 자신들이 지배하고 있는 척 하는 자연과 함께 인간 자신도 단순한 원재료가 되어 버렸기 때문이다 (Heidegger 1977).

6. 마르쿠제와 하이데거 모두 논란이 많은 인물들이다. 마르쿠제는 50년이 넘는 세월동안 열정적인

철학적 활동을 했지만, 1968년의 영웅이요 신좌파의 대부로만 기억되고 있다. 하이데거는 나치 당원이 되어 히틀러를 그의 '영도자(Führer)'로 인정하고도 제2차 세계대전 후 그의 잘못을 공식적으로 시인하지 않음으로써 철학자로서의 직무를 배반한 사람이다. 동시에 그는 많은 이들로부터 20세기 가장 위대한 철학자로 추앙받고 있다.

7. 여기서는 이 민감한 주제들을 다루지 않을 것이다. 다른 학자들이 하이데거와 관련된 모든 사안에 대해서 이미 탐구했다. 이 견해들을 공부한 후 내가 내린 결론은 다음과 같다. 하이데거의 사상이 나치 사상의 특정한 측면들--특히 종말적인 분위기나 엘리트주의--에 수용되었을 수도 있지만, 놀랄 정도의 둔감함이 하이데거로 하여금 이보다 더 중요하고 양립 불가능한 생각들에 눈 감도록 만들었다는 것이다. 히틀러의 생물학적 인종차별주의와 그의 유대인 이웃, 학생, 동료, 선생에 대한 박해를 하이데거가 이유 있는 일로 받아들인 것은 확실하다. 그러나 이처럼 학문적 탁월성과 도덕적 맹목성이 합쳐진 경우가 하이데거에게서만 발견되는 건 아니다(Sluga 1993). 어쨌거나 나는 하이데거의 철학을 나치의 이데올로기로 폄하하지 않으며, 우리의 기술에 대한 이해에 공헌한 사상으로 계속 공부할 것이다.

8. 마르쿠제는 하이데거의 문하에 있는 기간 동안 이와 같은 입장을 견지했다. 한나 아렌트, 한스 요나스, 칼 뢰비트와 같은 하이데거의 다른 유대인 제자들처럼, 마르쿠제 역시 하이데거가 프라이부르크 대학의 첫 나치 총장이 될 것이라는 놀라운 발표가 있기 전까지 그의 정치적인 편향을 알지 못했다.¹⁾ 그의 말년에 마르쿠제는 하이데거가 철학 고전의 위대한 해석가였다고 칭찬했는데, 우리의 관심사는 바로 여기에 있다. 마르쿠제는 하이데거의 가르침을 존경했을 뿐 아니라 그의 <일원론적 인간>에서도 근대 기술에 대한 하이데거의 비판에 상당히 공개적으로 의존했다 (Marcuse 1964: 153-154). 철학적 영향력의 역사는 아직까지 완전히 밝혀지지 않았다.

9. 나의 의도는 철학적 주제들에 집중하는 것이지만, 내가 취하는 입장은 몇몇 학자들에게는 좀 거슬리는 것일 수 있다. 프랑크푸르트 학파 비판이론의 전통에서 하이데거는 악마다. 테어도어 아도르노는 마르쿠제가 숨어있는 하이데거주의자라고 비난했는데, 그로서는 생각할 수 있는 최악의 혐담이었다. 유르겐 하버마스는 아도르노의 부정변증법(negative dialectics)에 대한 그의 불편함을 설명하는 과정에서 아도르노의 결론이 하이데거의 이론과 유사하다는 식의 암시를 했는데 이는 그 이론을 매우 부정적으로 보았음을 보여준다. 한편 하이데거주의자들 중에 비판 이론에 관심을 보이는 사람은 거의 없다. 하이데거주의의 전통에서는, 마르크스주의 철학자들이 다루는 정치경제적 지배의 문제들을 '존재적(ontic)'인 것에 불과한 것으로 일축하는 것이 일반적이다.

10. 이와 같은 논란들에도 불구하고 나는 그대로 논의를 진행하고자 한다. 어차피 나의 관심은 하이데거와 마르쿠제 사상의 다른 측면이기 때문이다. 내가 접근하는 방식은 그리스어의 테크네(techné) 개념과 근대의 기술에 이념에 대한 하이데거의 구분에 근거를 두고 있다. 고대의 장인은 자기 솜씨

의 산물을 만듦으로써 그의 세상을 지었지만, 근대기술은 그 기술적 성공의 정도만큼 세상을 파괴한다. 하이데거에 따르면 그리스 철학은 존재자를 *techné*의 모델로 분석했지만, 기술은 근대 시대에 존재를 이해하는 모델이다 (Locitt, 1980). 하이데거는 근대의 맥락에서 그리스의 세상으로 돌아가는 것, 고대 *techné*를 회복할 길은 없다고 본다. 그가 '새로운 시작'이라고 부른 말년의 추측성 사유 (speculations)에 포스트모던 주석가들은 환호한다. 그러나 근대에 이어 무엇이 이어질 지에 대한 추측들이 너무 모호하고 추상적이어서 그 의미에 대해 주석가들이 의견의 일치를 보지 못할 뿐 아니라 하이데거의 희망을 나눌만한 설득력 있는 제안도 제시하지 못하고 있다.

11. 마르쿠제는 1933년 하이데거를 떠나 망명지에서 프랑크푸르트 학파에 합류했다. 그러나 그의 사상의 기저에는 그리스 철학의 분석이 깔려 있는데, 이는 그의 선생에게서 비롯된 것일 수 밖에 없다. 그러나 마르쿠제는 오늘날 하이데거의 포스트모던 제자들을 매혹시키고 있는 것으로 보이는 세속화된 종말론에는 전혀 관심이 없었다. 이런 신비로운 주제에 뛰어드는 것 대신 마르쿠제는 하이데거의 초기 연구들로 눈을 돌린다. 그 연구들에서 존재자의 기술적 모델에 대한 하이데거의 해석은 매우 다른 구원을 내포하고 있는 것으로 읽을 수 있다. 이런 식의 특별한 독해를 할 때, 하이데거 이후의 철학이 가지게 되는 과제는 기술을 그 구조와 기계들 자체로부터 자연에 대한 존중에 기반하고 생명을 긍정하는 가치를 구현하는 것으로 새롭게 이해하는 것이다. 나는 이러한 유토피아적 요구가 *techné* 이념을 근대의 맥락에서 암묵적으로 회복하는 것이라고 본다. 이 이념은 고대 그리스의 한계로부터 해방된 이념이고 근대를 재구성하는 바탕으로 사용할 수 있는 이념일 것이다.

12. 이것이 이 책의 이어지는 장들에서 내가 풀어나갈 가설이다. 먼저 하이데거와 마르쿠제의 사상에서 플라톤, 아리스토텔레스, 헤겔이 차지하는 자리에 대한 재고로부터 시작하도록 한다. 나는 마르쿠제가 하이데거를 버리고 헤겔과 마르크스를 따랐다는 일반적인 견해에 동의하지 않는다. 이러한 견해는 1930년 마르쿠제가 하이데거적인 언어로 표현된 <헤겔의 존재론>이라는 박사논문을 하이데거에게 제출했다는 사실과 모순된다. 이것을 어떻게 설명할 것인가? 헤겔과 하이데거를 한 편에, 마르쿠제를 다른 편에 두고 생각할 때 밝혀지지 않았던 연결고리가 바로 아리스토텔레스이다.

13. 대학에 다닐 때의 지겨운 읽기 과제, 너무 상식적이어서 아무런 흥미도 불러일으키지 못하는 글로 아리스토텔레스를 기억하는 사람들은, 그의 사상이 위의 세 철학자들에게 절대적으로 중요했다는 것에 놀라게 될 것이다. 아리스토텔레스에 대한 하이데거의 존경은 자주 언급되기는 했지만 그에 걸맞는 자세한 분석의 대상이 된 적은 거의 없다.²⁾ 이 존경은 헤겔에게도 동일하게 보이는데, 하이데거는 헤겔의 아리스토텔레스 해석을 근대 사상의 발전에 중요한 이정표로 간주했다. 그러나 하이데거의 아리스토텔레스는 사실상 눈에 띄지 않는다. 하이데거의 저작들에서 이 그리스 철학자는 실존주의적 존재론자로 탈바꿈해 버렸기 때문이다. 실존주의적 존재론자라는 말이 생겨나기도 전에 말이다.

14. 1923년 하이데거는 ‘아리스토텔레스와 관련된 현상학적 해석’이란 제목의 강연을 했다(Heidegger 2002, 111ff).³⁾ 이 강연에 따르면 아리스토텔레스의 가장 위대한 업적은 운동(kinesis)에 대한 분석이다. 그런데 이 때의 운동 개념은 이전의 아리스토텔레스 해석자들이 생각해 본 적이 없는 것이다. 아리스토텔레스가 최초로 생각해 낸 것으로 해석된 이 운동은 ‘현사실적 삶(factual life)’, 나중에 ‘현존재(Dasein)’라 불리게 된 것의 운동이다. 이 운동은 세상과의 실질적인 관여(engagement)와 연결되어 있는데, 이러한 관여가 아리스토텔레스의 techné 이론에서 해석되고 있다. techné는 그리스인들에게 ‘드러냄’의 모델, 즉 그리스인이 세상을 경험하는 형식이다. kinesis에 대한 연구는 하이데거가 가장 심혈을 기울였던 존재론의 문제로 바로 이어진다. 이러한 해석에서 아리스토텔레스는 <존재와 시간>에 나오는 하이데거 자신의 이론, 즉 일상의 도구적 활동인 현실에의 기본적 접근을 제공한다는 것을 예견하는 것이 된다. 테오도르 키시엘은 하이데거 사상 발전의 초기 단계에서의 이러한 견해를 다음과 같이 요약한다. “본래적 의미에서의 존재를 드러내는 대상의 영역은 사용 과정에게 접근 가능한 생산된 대상이다. 따라서 이것은 이론적 구체화로서의 사물의 영역이 아니라 우리가 생산하고 만들고 사용하는 과정에서 만나는 세계이다. 이것이 존재의 본래적 경험의 기본이요, ‘목표점’(‘그리로’, Woraufhin, according-to-which)이며 ‘어떤 것으로’(Worauf, toward which)이다. . . . 존재는 *생산되었음*을 의미하고(Being means *being produced*), 생산된 것으로서 사용과 배치를 하는 것이 가능해지며 특정한 방식의 처리에 있어 의미있게 되는 것이다(Kisiel 1993, 264).⁴⁾

15. 그러나 기술에 대한 그의 비판을 발전시키면서 하이데거는 생산 모델이 근대 기술적인 사고의 먼 근원이며 그렇기 때문에 근본적으로 오도되었다고 주장하기 시작한다. 그가 실제로 <존재와 시간>을 쓰고 있던 그 시기에 그는 이미 아리스토텔레스 강의에서 피력했던 견해로부터 돌아서기 시작했다. 그는 여전히 그리스 사람들이 생산에 초점을 맞추었다는 점을 인정하면서도(approve) 그들이 생산을 비본질적으로, 즉 세상의 본래적인 탈은폐로서가 아니라 세상에 있는 대상으로서 파악했다고 주장했다(Heidegger 1982, 110-11). 그의 몇몇 후기 저작들에서 하이데거는 생산이라는 그리스의 개념을 개체들을 밝혀주는(manifest) 순수하게 이상적인 과정으로 재정의했다. 생산은 인공물을 만든다는 상식적인 개념적 뿌리로부터 떨어져 나와 드러냄(revealing)의 동의어가 되었다.(Heidegger 1998, 222). 1939년에 하이데거는 techné가 physis를 이해하는데 도움이 된다고 주장하는데 이는 그의 초기 저작들에서의 입장과 정 반대되는 것이다(Heidegger 1998, 22). 1950년 “사물(The Thing)”이란 강의에서 플라톤과 아리스토텔레스는 사물의 본질을 그것의 만들어짐의 techné에서 동원되는 형상(eidos)과 혼동한 것으로 기각된다(Heidegger 1971, 168). 구원은 생산을 넘어선 영역에서 올 것이다. 해석가들은 생산에 대한 후기의 부정적인 입장을 초기의 저작들에 투사(project)하는 경우가 많은데 이는 혼란스러운 결과로 이어지게 된다. 하이데거가 생산에 대한 현상학적 설명에서 완전히 결별한 적이 없기 때문이다. 앞으로 살펴볼 터이지만, 사실 하이데거의 기술 비판은 여전히 초기의 접근방식을 복잡한 방식으로 내포하고 있다.

16. 마르쿠제는 하이데거가 이 '전향'을 했을 때 그를 떠났다. 그래서 마르쿠제의 사상은 초기 하이데거의 생산 중심적인 존재자 분석을 이어가고 있다. 물론 그의 사상에서 techné 모델이 있다는 사실이 초기 마르크스의 영향으로 가려지기는 했지만, techné의 모델은 마르쿠제에게 심대한 영향을 미쳤다. 마르쿠제의 혁신적인 헤겔 재해석은 바로 하이데거 자신의 초기 철학에서도 핵심이 되는 운동의 문제에 대한 연구이다. 나는 마르쿠제가 헤겔에게로 돌아선 것이 하이데거로부터 벗어난 것이 아니라, 하이데거 초기의 아리스토텔레스 해석이 가지는 함의를 헤겔의 변증법에 적용하려는 것이었다고 본다. 마르쿠제의 주장에 따르면 헤겔의 변증법은 아리스토텔레스에 그 근원을 두고 있다. 변증법은 실존의 본래적으로 모순적인 특징을 기술하고 있는데, 이 특징을 마르쿠제는 하이데거적인 의미에서와 비슷한 방식의 드러냄의 이론으로 해석하고 있는 것이다.

17. 이 책의 핵심 장들에서 이 배경을 자세하게 발전시킬 것이다. 이 작업이 완성되고 나면 이전의 해석들과는 다른 방식으로 드러나게 될 마르쿠제의 후기 저작들을 다룰 것이다. 1960년 대 이래 주석가들을 헛갈리게 하고 심지어 분노하게 했던 여러 부분들에 초점을 맞추어 이 부분들이 지속적인 하이데거의 영향력이 반영된 것임을 보일 것이다. 마르쿠제를 비밀의 하이데거주의자라고 말하는 것은 지나치겠지만, 마르쿠제가 하이데거가 제기한 물음들을 다루고 대안적인 대답을 하고 있는 것은 분명한 사실이다. 이 사실은 마르쿠제의 정치학, '두 차원'의 존재론, 그리고 예술과 기술에 대한 입장에 있어서 실존적인 요구들에서 특별히 명확하게 드러난다. 이 주제들은 이 책의 결론 부분에서 다루어질 것이다.

techné와 좋음

18. 우리는 우리가 기술사회에 살고 있음을 잘 알고 있다. 이는 단지 우리가 많은 장치들을 사용하고 있기 때문만이 아니라 우리의 정신과 우리 삶의 방식의 측면에서도 그러하기 때문이다. 그러나 이러한 깨달음이 인문학 분야에 미친 것은 최근의 일이다. 기술의 진보가 놀라울 정도의 속도로 이루어졌던 20세기에, 기술에 대한 철학적 반성이 그렇게나 조금 이루어졌다는 것은 이상한 일이다. 하이데거 정도의 지명도가 있는 사람으로 이 주제에 대해 광범위한 연구를 한 사람은 존 듀이가 유일했다고 할 수 있을 정도다 (Hickman 1990). 하이데거와 마르쿠제가 기술에 대해서 글을 썼을 당시에 이 문제를 무시하는 것은 충분히 가능한 일이었다. 아니, 가능할 뿐 아니라 지적으로 존경할 만한 일이었다. 그들의 파격적인 사유는 철학에서나 다른 인문학 분야에 있어서나 일반적인 순응주의적 사고의 틀을 넘어서는 것이었다. 이제 그런 분위기는 서서히 바뀌어 가고 있다. 사실 이 분야들이 어떤 식으로든 그 위상을 유지하기 위해서 이러한 변화는 필연적으로 요구된다.

19. 철학에서 특히 심하게 나타나는 기술과 관련한 물음에 대한 근대적 저항을, 놀랍게도 고대 그리스인들에게서는 찾아볼 수가 없다. 물론 그리스인들도, 그 중에서도 특히 플라톤과 아리스토텔레스의 경우에는, 작업(work)에 대한 귀족적인 편견을 가지고 있었고 다른 무엇보다도 순수한 관조(觀

照, contemplation)를 존중했다. 그러나 그러한 편견이 그들로 하여금 기술적 행위(activity)가 가지는 존재론적 중요성에 대해 반추, 후에 하이데거가 “존재에 대한 물음”이라고 재해석한 반성을 가로막지는 않았다. 그럼 그들은 이 질문을 어떻게 제기했는가?

20. 철학은 인간이 자연을 끊임없이 변형시키는 일을 하는 동물이라는 근본적인 사실에 입각하여 세상을 해석하는 것으로 시작한다. 이 근본적인 사실은 서양철학 전통을 관통하는 주도적인 기본 구별들을 형성한다. 그 중 첫 번째가 그리스인들이 *physis*(*physis*)와 *poiesis*(*poiesis*)라고 부른 것들 사이의 구별이다.⁵⁾ *physis*는 보통 자연으로 번역된다. 그리스인들은 자연을 그 스스로 창조하는 것, 그 자신으로부터 생겨나는 것이라 이해했다. *poiesis*는 인간이 무엇인가를 생산할 때 관여하는 것, 즉 무엇인가를 만드는 실질적인 활동이다. 우리는 창조된 것들을 인공물이라고 부르고 여기에 예술, 기예, 그리고 사회적 관습들이 포함된다.

21. *techné*란 말은 모든 서양 언어에서 *technique*이나 *technology*로 사용되는 말들의 기원이 된다. 물론 앞으로 살펴볼 것처럼, 이 말들은 다 조금씩 다른 뜻을 가지지만 말이다. 고대 그리스에서 *techné*는 *poiesis*의 형식과 연관된 지식이나 규율을 지시하는 말이었다. 예를 들어 의학은 아픈 사람을 치료하는 것을 목표로 하는 *techné*이다. 목공은 나무로 무엇인가를 짓는 것을 목표로 한다. 그리스인들에게 *technai*는 매우 강한 의미, 심지어 객관적인 의미에서 어떤 일을 하는 ‘바른 방법’을 보여주었다는 점에 주목해야 한다. 인공물이 인간의 행위에 달려 있기는 하지만, *technai*에 포함된 지식은 주관적인 의도나 의견과는 다른 차원에 속한다. *technai*로 정의되는 한 심지어 사물들의 목적도 이 객관성에 들어간다.

22. 두 번째 근본적인 철학적 구별은 실존(*existence*)과 본질(*essence*)의 구별이다. 실존은 어떤 것이 있느냐 없느냐를 묻는 물음에 답이 된다. 본질은 그것이 무엇인지에 대한 답이다. 그것이 있다는 것과 그것이 무엇인가는 서양 철학 전통에서 존재자의 서로 다른 측면으로 구별된다. 그러나 실존은 정의하기가 힘든 흐릿한 개념이다. 실존을 ‘행위’(*act*)로 이해하려 했던 성 토마스 아퀴나스의 노력을 제외하면 이 개념은 주류 철학의 관심의 대상이 되는데 실패했다. 주류철학의 관심은 과학의 경우에서와 같이 온통 본질과 그것을 잇는 개념들에 쏠려 있었는데, 이는 본질이 지식의 내용이었기 때문이다.

23. 이들 두 구별은 자명하다. 이 구별들이 서양의 모든 철학적 사상의 기본을 이룬다. 그러나 이들 사이의 관계는 그리 명확하지 않고 사실 혼란스럽다. 이 혼란의 기원이 현대 기술의 조상이라 할 수 있는 *techné*에 대한 그리스인들의 이해에서 비롯된다. 이상해 보이기는 하지만, 그리스인들은 자연, 즉 *physis*를 파악할 때 그들 자신의 *poiétic* 활동에 의해 생산된 인공물의 모델을 가지고 파악했다.⁶⁾

24. 인공물에 있어서 실존과 본질의 구분은 실제적이고 명확하다. 인공물은 우선 아이디어로서 존재하고 나중에 인간이 그것을 만드는 것을 통해 실존이 된다. 그러나 그리스인들에게 인공물의 아이디어는 우연적이거나 주관적인 것이 아니라 그것이 techné에 속해 있었다는 점에 주목해야 한다. 각각의 techné는 만드는 활동이 일어나기 전에 이미 만들어질 사물의 본질을 포함하고 있다. 따라서 아이디어, 즉 사물의 본질은 그 사물 자체와 그 사물을 만드는 사람과 독립된 사실이다. 더 나아가서 우리가 이미 살펴본 것처럼 그 만들어지는 사물의 목적이 이미 이 아이디어 안에 들어 있다. 결론적으로 인간이 인공물을 만들지만, 그것은 세상의 객관적인 측면으로 파악된 계획과 목적에 따라 그렇게 하는 것이다.

25. 자연의 경우에는 실존과 본질의 구별이 불분명하다. 사물과 그 본질이 같이 나타나고 그 본질은 별도의 실존을 갖지 않는다. 꽃은 그것을 꽃이게 하는 그것을 따라 자란다. 말하자면 그것이 있음과 그것이 무엇임이 동시에 '일어나는'(happen) 것이다. 우리는 나중에 꽃의 본질이라는 개념을 구성할 수 있지만, 그것은 우리가 하는 것이고, 인공물이 그러하듯이 자연의 실존 자체에 의해 요구되는 것이 아니다. 인공물의 제작에 필수적인 techné와는 다르게 자연에 대한 지식인 episteme는 자연 자체는 전혀 관심이 없고 순전히 인간이 하는 일인 것으로 보인다. 과연 그러한가? 바로 여기서부터 이야기가 흥미로워지기 시작한다.

26. 본질이 physis와 poiesis에 대해 가지는 관계의 차이가 그리스 철학과 이후의 전통을 이해하는데 중요하다. 왜냐하면 바로 이 차이를 뛰어넘기 위해 철학자들이 그렇게 힘을 들였기 때문이다. 플라톤의 이데아 이론(theory of ideas)은 이 전통의 토대이다. 플라톤에 있어 사물의 개념은 사물 이전에 이상적인 영역에 실존하고(exist) 그 개념이 우리로 하여금 그 사물을 이해하도록 해 준다. 이 이론이 아이디어가 사물과 독립하여 존재한다는 우리의 techné의 분석과 얼마나 유사한지에 주목하라. 그러나 플라톤은 이 이론을 인공물에 국한하지 않고 모든 존재에 적용했다. 그는 인공물 뿐 아니라 자연을 설명하는 데에도 techné의 구조에 의존했다.

27. 플라톤은 자연이 인공물처럼 실존과 본질로 나누어져 있는 것으로 이해하고 이것이 그리스 존재론의 기본이 되었다. 이러한 이해는 여러 가지 중요한 결과로 이어진다. 기술적인 제작(making)이나 자연의 자기 생산은 그 구조가 동일하기 때문에 서로 큰 차이가 없다. techné는 목적과 의미를 포함한다. 그리스인들은 이와 같은 인공물에 대한 이해를 자연의 영역에도 끌여들여서 자연을 목적론적으로 해석했다. 그래서 세상은 의미와 의도로 가득 찬 곳이 된다. 세상에 대한 이러한 개념은 인간에 대한 상응하는 개념을 요구한다. 우리는 자연의 주인이 아니라 자연이 가진 잠재성을 질서 잡힌 세상이라는 성과로 이끌어내는 일을 하는 것이다. 세상에 대한 우리의 지식이나 세상에서의 활동은 우연적인 것이 아니다. 우리는 그 지식과 활동들을 통해 자연에 숨겨져 있는 것들을 노출시키고 완성하는 것이다.

28. 고대 그리스 철학에 대한 이와 같은 역사적 고찰을 통해 우리가 내리는 결론은 무엇인가? 나는 기술철학이 그리스인들에 의해 시작되었으며 기술철학이 서양 철학 전체의 토대가 되었다는 도발적인 주장을 하고자 한다. 그리스인들이 기술적인 제작이라는 개념을 통해 존재를 해석한 셈이기 때문이다. 이는 아이러니한 일이다. 기술은 고상한 문화에서 낮은 지위를 가지고 있지만, 그 문화의 근원에 기술이 있었다. 그리고 그리스인들의 말을 믿어본다면 존재 전체를 이해하는 핵심이 기술에 들어 있는 것이다.

29. 이제 ‘기술적인’ 존재 이론의 윤리적 결과로 우리의 관심을 돌려 보면 우리는 하이데거와 마르쿠제의 기술에 대한 후기의 비판의 근거를 이해할 수 있게 된다. 우리는 플라톤의 가장 위대한 대화편인 고르기아스에 나오는 techné에 대한 원래 논의를 검토함으로써 그리스인들의 견해를 밝힐 수 있다. 이 대화편이 우리가 앞으로 다루게 될 기본 문제들의 본보기를 제공해 주기 때문에 이 텍스트를 해석하는데 시간을 들일만한 가치가 있다. 그 논변은 놀라울 정도로 현대적이다. 소크라테스의 상대는 수단과 목적을 명확하게 구별하고 목적을 주관적인 것으로 파악하는 도구주의자이다. 이 사람이 우리 시대의 전형적인 편견을 보여준다면, 소크라테스는 그것에 대안이 되는 세계관을 너무나 매력적으로 전개해서 우리가 거의 믿을 수밖에 없도록 만든다.⁷⁾ 앞으로 살펴보겠지만 하이데거는 좀 복잡한 의미에서 그것을 믿거나, 아니면 적어도 소크라테스의 견해에 수 세기 동안 그것이 가지지 못했던 철학적 무게를 부여하려 노력한다.

30. 고르기아스는 서양 전통에서 기술과 가치의 관계를 처음으로 문제 삼은 문헌이다. 이 대화편에서 소크라테스는 수사학이라는 techné, 혹은 ‘기예’(技藝, art)의 본성(nature)에 대해 토론한다. 그는 logos에 기반한 진정한 기예(art)과, 그리스어로는 empeiriae라 하고 영어 번역으로는 그냥 요령이라 불리는 것, 다시 말해 기반이 되는 합리적 근거가 없이 경험에 비추어 대충 어림짐작을 하는 것을 비교한다(Dodds 1959, 225).

31. 플라톤에 있어 합리적 근거 혹은 logos는 그 기예(art)에 의해 확보되는 좋음에 대한 관련성을 포함한다. 따라서 그 기예(art)의 logos를 아는 것은 그 대상의 목적론적 개념, 즉 그 대상들의 잠재성의 완성으로서 파악되는 그것들의 본질에 대한 규범적인 아이디어와 연결되어 있다. 만약 그 기예(art)가 배를 만드는 것이라면, 그 logos는 배 만드는 사람이 나무판들을 어떻게 배치하여 연결할 것인가 뿐 아니라 튼튼하고 안전하게 만들어야 함에 대해서도 지침을 준다. 의사의 기예(art)는 약초들에 대한 여러 지식 뿐 아니라 그 약초를 사용하는 근본 이유가 되는 치료라는 사명을 포함하는 것이다. 이런 측면에서 이 기예(art)들은 기반이 되는 질서나 목표가 없이 나무판들이나 약초를 연결시키고 배합할 때의 단순한 요령과는 다른 것이다.

32. 진정한 기예(art)에는 기술적인 논리와 객관적인 목적성이 포함되어 있고, 요령은 주관적인 목적에 부합할 뿐이다. 그러나 우리는 겉으로 보이는 것을 실제로 받아들이는 경향이 있고 좋음 대신 쾌

락을 추구하는 경향이 있기 때문에 각각의 기예(art)에 대하여 그 효과를 모방하고 고객들을 오도하는 요령들이 있게 마련이다. 화장(cosmetics)이 운동을 대체하여 실제로는 없는 건강함이 나타나도록 한다. 언어에 있어서 수사학은 겉으로 나타나는 것으로 현실을 대체하는 능력인데, 이는 가장 상위에 있고 가장 위험한 요령이다. 배 만드는 것과 예술에 대한 토론에서 웅변가는 언제나 전문가를 침묵하게 할 것이다. 수단이 목적을 이기는 것이다. 자기 자신을 지키는 유일한 길은 겉으로 보이는 것을 현실과 구별하고 각 기예(art)의 logos를 파악하는 지식을 통해서이다. 따라서 지식은 좋음을 추구하는데 필수적이다.

33. 칼리클레스(Callicles)는 고르기아스(Gorgias)에서 수사학이라는 요령을 가장 명료하게 변호한다. 그는 권력과 쾌락에 대한 끝없는 욕구를 가지고 있고 그가 통달한 언어의 속임수로 권력과 쾌락을 추구한다. 이런 식의 야망이 단순히 칼리클레스 개인의 특별한 성격 때문이 아니었음은 아리스토파네스, 투키디데스를 비롯한 동시대의 작가들이 5세기 아테네 제국의 도덕적 타락과 이기주의를 맹렬히 비난한 데에서도 알 수 있다. 아테네 사람들은 외부적으로는 자신들의 동맹국들을 압제했다. 내부적으로는 의회가 권력을 탐하는 웅변가들의 전쟁터가 되어 버렸다. 따라서 그 시대에 대한 플라톤식의 물음은 간단히 말해 '힘이 옳은가'라는 것이었다. 이 물음에 대한 그의 대답이 서구의 합리적인 윤리적 사고의 기반이 되었다.

34. 나는 소크라테스가 전개한 칼리클레스와의 논쟁을 검토하고자 한다. 칼리클레스의 주장에 대한 소크라테스의 반박이 기술과 가치에 대한 현대의 논쟁을 위한 장을 마련하기 때문이다. 칼리클레스는 대화편의 중간에 끼어드는데, 그는 소크라테스가 그렇게 중요하게 여기는 정의는 강자보다는 약자에게 더 유용하다고 주장한다. 강자는 법의 도움이 없이도 그의 의지를 관철시킬 수 있다. 정의는 약자의 특별한 유익일 뿐이기 때문에 강자들에게는 아무 문제가 되지 않는다. 자연스러운 정의는 강자가 약자를 통치하는 것으로서, 관습적인 정의와는 정반대의 것이다.

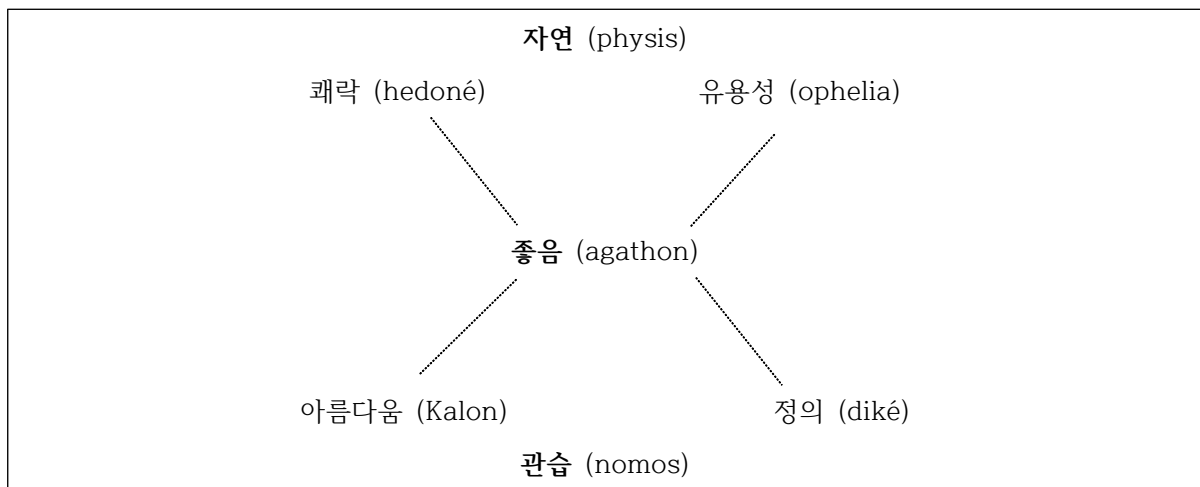
35. 칼리클레스는 이러한 입장에서 그 전의 논의들을 분석한다. 그 논의들에서 소크라테스는 수사학의 옹호자들을 모두 모순에 빠진다는 것을 지적했다. 칼리클레스는 소크라테스가 이러한 승리를 얻은 것은 수사학이 획득할 수 있는 권력과 쾌락 같은 자연적인 목표와 윤리학과 미학의 관습적인 가치들 사이의 오락가락하는 속임수를 썼기 때문이라고 주장한다.

36. 칼리클레스의 분석은 영악하다. 예를 들어 폴루스(Polus)는 부정의로 고통을 받는 것보다 부정의를 저지르는 것이 더 낫다는 주장과, 부정의를 저지르는 것이 부정의로 인해 고통 받는 것보다 더 추한 일이라는 주장을 폈다. 결과적으로 그는 동일한 행동, 부정의한 행동이 더 나은 행동, 즉 고통이 덜한 행동이면서 동시에 미학적으로는 더 못한 것이라는 주장을 하는 셈이 되었다. 그러나 칼리카스는 고통은 자연에 속한 것이고 아름다움은 관습에 속한 것이라고 주장했다. 이 두 영역을 섞어버리는 논변은 무엇이든 비밀관적이라는 것이다. 그래서 칼리클레스는 소크라테스가 윤리적, 미학적

가치에 직접 호소하지 말고 자연을 따라 대답할 것을 요구한다.

37. 그리고 나서 칼리클레스는 좋음이란 순전히 주관적인 쾌락이며 쾌락이 바로 자연적 가치라는 쾌락주의를 옹호한다. 이 설명에 따르면 겉으로 나타나는 좋음과 실제의 좋음 사이에는 아무런 간격도 없다. 좋음에 대한 어떤 학문도 누군가가 좋은 시간을 보내고 있는지를 ‘알’ 것을 요구받을 수 없다. 그러나 겉으로 보이는 것과 실제 사이의 구별이 없으면 소크라테스가 상정하는 techné와 emperia의 구별은 무너지고 많다. 합리성, logos는 각자가 스스로 규정하는 단순한 느낌으로 정의되는 좋은의 추구에 아무런 상관이 없는 것이다.

38. 다음의 그림으로 소크라테스가 덧붙인 네 번째 좋음과 함께 이 대화편에 나온 칼리클레스의 분석을 요약할 수 있다.



39. 소크라테스는 칼리클레스의 혹평에 동의하면서 칼리클레스로 하여금 무제한적인 쾌락의 추구는 건강을 상하는 것과 같은 해악으로 이어진다는 점을 받아들이게 한다. 따라서 쾌락은 가장 상위의 가치가 아니라 ‘좋음을 위해’ 추구되는 것이다 (Plato 1952, 72). 이 본문에서 플라톤은 좋음을 또다른 자연적 가치인 ‘ophilia’, 즉 유용성과 동일시한다. 이로서 칼리클레스는 쾌락이 좋음이기도 좋음이 아니기도 하다는 모순에 빠지게 되지만, 이 모순이 자연과 관습 사이의 차이를 이용한 속임수라고 할 수는 없게 된다.

40. 이렇게 확실한 반박을 한 다음 소크라테스는 자연적 좋음에서 칼리클레스의 요청에 따라 한시적으로 괄호 속에 두었던 윤리적이고 미학적인 가치로 논의를 옮겨간다. 이 텍스트를 결론짓는 유명한 신화를 통해 소크라테스는 칼리클레스가 말한 자연과 관습 사이의 구별을 무너뜨린다. 라다만티스 (Radamanthys)는 죽은 자를 재판하고 “무책임함과 음탕함에서 비롯된 왜곡과 흥측함, 오만함 그리고 그 행위의 무절제”로 고통 받는 영혼을 심판한다 (Plato 1952, 104). 신적인 정의는 ‘왜곡과 흥측함’ 같은 미학적 기준에 의해서 할당되지만 재판관의 눈에 편견을 심는 관습적인 겉모습에 대한

고려는 없다. 여기서 미학적인 언급은 존재론적이다. 그 말은 ‘벌거벗은’ 영혼의 진짜 현실을 쟀다. 이와 같은 존재론적인 미학의 개념은 우리에게보다는 그리스인들에게 보다 더 접근 가능했을 것이다. 그들은 사람과 그들의 행위를 그 도덕적 자질(quality)에 따라 아름답거나 추하다고 표현했기 때문이다 (Dodds 1959, 249-50). 이런 의미에서의 미학은 개인들이 자신들의 행동에 따라 자신들을 어떻게 정의하는지를(덕스러운 자, 도둑, 너그러운 자, 거짓말쟁이 등) 말한다. 사람이 하는 행위는 그의 존재에서 우연한 것이 아니다. 그 행동은 다른 사람들이 객관적인 기준에 따라 평가할 수 있는 특정한 성격을 확인시켜주는 것이다. 스스로를 정의하는 행동은 도덕적이고 미학적인 기준이라는 측면에서 합리적인 자기 통제(혹은 그것의 부재)가 작동하는 것이다.

이성의 압제

41. 현대의 독자들은 플라톤 대화편의 결론을 심각하게 받아들이기 힘들어한다. 윤리학과 미학으로 부터 쾌락주의적 좋음과 기능적 좋음 사이의 갈등으로 논의가 옮겨가는 것은 순전히 합리적인 단계를 밟아가는 것으로 보이기 때문에 더 쉽게 받아들일 수 있다. 건강과 같은 것들이 기능적인 좋음에 속하는 것이기 때문에 논쟁적인 윤리적, 미학적 기준을 따르지 않더라도 techné가 할 것이 많이 있다.

42. 그러나 플라톤 논변에서 이 부분도 얼마나 현대적인지 생각해 보아야 한다. 한편으로는 그의 techné에 대한 아이디어는 명확해 보인다. 기술은 목적에 종속되어 있고 목적은 기술적 영역에서 자원과 제작과정을 이끄는 것으로 보인다. 이들 목적 중 많은 것은 건강과 안전 같이 객관적인 근거를 가진 고려들에서 비롯된다. 롤스로이스 항공에서 일하는 소프트웨어 공학자는 내게 그의 작업 시간 중 10%만 소프트웨어를 만드는데 사용되고 90%는 그 소프트웨어가 안전한지 시험해 보는데 들어간다고 설명했었다. 플라톤도 동의할 것이다. 롤스로이스에서는 logos가 작동하고 있다.

43. 그러나 우리 현대인들은 플라톤이 한 것처럼 그러한 예들을 일반화할 수 없다.⁸⁾ 선한 마음을 가진 비행기 설계 공학자의 수만큼 폭탄 제조 공학자도 어딘가 있게 마련이다. 우리는 플라톤이 강조한 근거, logos의 필요를 어느 정도까지는 공감할 수 있지만, 그것이 필연적으로 좋음의 아이디어를 포함하는지에 대해서는 확신할 수 없다. 사실 우리는 기술에는 규범이 없고, 플라톤의 정의한 명령처럼 주관적인 목적들에 복무하고 있다고 생각한다. 현대에 와서 기술과 가치 사이의 관계가 단절된 것인데, 도대체 무슨 일이 있었는가?

44. 근대적인 사유의 창시자인 데카르트와 베이컨은 당시의 기술이 오늘날의 자동차와 인터넷보다는 플라톤이 살던 아테네의 쟁기와 창에 더 가깝던 시절에 저술활동을 했다. 그럼에도 불구하고 데카르트는 과학의 함양을 통해 우리가 곧 ‘자연의 주인과 소유자’가 될 것이라고 약속하는 무모함을 보였고, 베이컨은 “지식은 곧 힘”이라는 유명한 주장을 펼쳤다. 확실히 이 초기 근대 사상가들은, 적어도

그들이 가졌던 의도라는 면에서 볼 때에는, 그리스인들과는 다른 세상에 살고 있었다. 그럼에도 불구하고 그들은 자연과 인공물, 본질과 실존 사이의 근본적인 구별은 그리스인들과 공유하고 있었다. 그런데 이 구별에 대한 데카르트와 베이컨의 이해는 그리스인들과는 달랐다. 특히 본질이라는 측면에서 그러했다. 우리에게 그러한 것처럼 데카르트와 베이컨에게도 아리스토텔레스가 본질이라고 파악한 것은 실재적이기보다는 관습적이었다. 사물의 의미와 목적은 우리가 발견한 것이 아니라 우리가 창조한 것이다. 인간과 세계 사이의 간격도 그만큼 넓어졌다. 우리는 세상에서 편하게 있는 것이 아니라 세상을 정복한다. 이 차이는 우리의 기본적 존재론, 우리의 자연 개념과 연결되어 있다. 우리가 존재에 대해 제기하는 물음은 그것이 무엇인가가 아니라 그것이 어떻게 작동하는가이다. 과학은 이 물음에 답하는 것이지 그리스인들이 이해한 방식으로 본질을 드러내는 것이 아니다.

45. 근대적 개념에서도 기술이 존재의 모델이라는 점에 주목하라. 이것은 18세기 계몽주의에서 특별히 명백해지는데, 이 때 철학자들과 과학자들은 새로운 기계적 세계관을 가지고 그리스 과학을 계승한 중세 학자들에 도전했다. 이 사상가들은 존재의 기계적 조직(machinery)를 탐구했다. 그들은 우주의 작동을 시계장치의 구조, 기계장치와 동일시했다. 매우 이상해 보이지만, 그리스 존재론의 가장 중요한 원리인 본질의 개념은 무너졌지만, 그 존재론 밑에 구조는 살아남았다.

46. 근대적 맥락에서의 기술은 techné의 경우와는 달리 우주의 자연에 각인되어 있는 객관적인 본질을 인정하지 않는다. 자연은 순전히 도구적이고 가치와 무관한 것으로 보인다. 자연은 본래적인 목적에 부합하는 것이 아니라 주관적인 목표에 복무하는 수단이다. 근대의 상식에 따르면 수단과 목적은 서로 독립적이다. 기술은 가능한 여러 가지 사용 방식 중 어느 하나를 선호하지 않는다는 점에서 '중립적'이다. 이것이 우리 문명의 즉각적인 산물인 도구주의적 기술철학으로 대다수의 사람들이 무반성적으로 상정하고 있는 생각이다.

47. 이와 같은 구도에서 기술은 자연을 원재료로 만난다. 즉 자연을 그 자체로부터 나타난 세계, 즉 physis로서가 아니라 우리가 원하는 것으로 변화되기를 기다리는 물질로 보는 것이다. 이 세상은 목적론적으로가 아니라 기계적으로 이해된다. 이러한 현실 인식에 기반해서 서구는 엄청난 기술적 진보를 이루었다. 이 세상에 대한 우리의 착취를 제한할 것은 아무것도 없다. 모든 것이 사용가능한 부분들을 분해되는 분석적 지성에 노출된다. 19세기에 들어서는 근대를 끝이 없는 진보로 보는 것이 흔한 일이 되었다.

48. 그러나 무슨 목적을 위한 진보란 말인가? 우리 사회의 목표는 그리스인들에게 그러했던 것처럼 어떤 종류의 지식, 즉 techné로 더 이상 명시할 수가 없다. 그 목표들은 순전히 주관적, 임의적인 선택들로 남아 있고, 어떤 본질도 우리를 인도해 주지 않는다. 이성 이제 도구에만 관여하지 목적과는 무관한 것이 되었다. 이것은 우리 문명을 탈출구가 없어 보이는 위기로 이끌었다. 우리는 어떻게 거기에 닿을 수 있는지는 알지만 왜 우리가 가고 있는지, 심지어 어디로 가고 있는지도 모른다.

고대 그리스인들은 세계와 조화롭게 살았지만, 우리는 우리가 원하는 대로 우리의 목적을 정의할 수 있는 바로 그 자유 때문에 세계로부터 소외되고 있다. 기술이 엄청난 해악의 원인으로 지목되지 않았는 한, 이 상황은 근대화에 대한 일상적인 문학적 저항을 넘어서는 심각한 의심으로 우리를 이끌지 않았다. 그러나 세계 대전들과 원자 폭탄, 집단수용소, 환경재앙이 생겨났던 20세기에 들어서는 근대의 이상한 목적 없음을 무시하는 것이 점점 더 어렵게 되었다. 우리가 어디로 가고 있는지, 또 왜 가고 있는지를 전혀 모르고 있기 때문에 기술철학이 근대에 대한 비판으로서 우리 시대에 등장한 것이다.

49. 이 비판의 가장 중요한 선구자는 막스 베버다 (Weber 1949; Schulichter 1979). 베버는 플라톤의 *techné*와 *요령* 사이의 구별에 상응하는 방식으로 실질적 합리성(substantive rationality)와 형식적 합리성을 구별했다. 실질적인 합리성은 *techné*처럼 좋음을 설정하는 것으로 시작해서 그것을 성취하기 위한 수단을 고른다. 베버에 따르면 많은 공공 기관들은 실질적으로 합리적이다. 보편 교육은 교실과 선생 같은 적절한 수단을 결정짓는 좋음인 것이다. 형식적 합리성은 수단의 효율성에만 신경을 쓰고 좋음에 대한 본래적인 고려는 포함하지 않는다. 따라서 형식적 합리성은 플라톤의 *empeiria*처럼 가치중립적이다. 근대화는 형식적 합리성이 과거로부터 내려온 어느 정도 실질적인 합리적 질서에 대해 승리한 것이다. 시장은 이 전환의 가장 주요한 도구로, 계획적인 가치의 추구를 금전에 의한 결합으로 대체해 버린다. 관료제와 경영은 형식적 합리성이 궁극적으로 지배하게 되는 또 다른 영역이다.

50. 플라톤에서의 *요령*은 칼리클레스와 같은 개인의 권력 욕구에 일조하게 마련이다. 개인적인 의지는 사회의 전반적인 질서를 수립할 수 없기 때문에 칼리클레스의 승리는 압제와 그에 뒤이은 무정부적 대응으로 이어질 수밖에 없다. 베버가 말하는 가치중립성도 유사하게 주관적인 목적을 내포한다. 하지만 시장과 정치적인 과정은 일종의 질서를 수립한다. 여기서 물음은 그 질서가 어떤 것이냐 하는 것이다. 베버 자신은 비관적이다. 그는 관료제라는 쇠로 만든 우리(iron cage)가 서구 문명의 문을 닫을 것임을 예견했다. 서구 사회에 적용된 기술적 수단의 논리가 계몽의 가치인 자유와 개성을 이기고 말았다. 그 어떤 상위의 목적이나 중요성을 가지지 않은 질서가 등장하고 있었다. 하지만 그건 적어도 질서였다.

51. 근대에 와서 플라톤의 *techné*와 *empeiria* 사이의 구별은 깨어졌다가 재결합되었다. 플라톤은 좋음을 향한 지향을 합리적으로 면밀히 검토된 수단과 연결시켰지만 이제 권력과 쾌락의 추구는 시장과 관료제로 제도화된 수단의 시스템으로서 그 자체의 논리를 가지고 있다. 그리고 그 논리는 인간의 의지와 좋음에 대한 어떤 개념과도 독립적으로 스스로를 강제로 적용시킨다. 이것이 바로 플라톤이 두려워했던 개인의 압제와 베버를 두렵게 했던 합리적 수단의 압제 사이의 차이이다.

52. 근대에 대한 베버의 비관주의는 프랑크푸르트 학파와 하이데거에 이르러 절정에 이르게 된다.

이들은 시장과 관료제 대신 기술을 합리화의 주요 수단으로 보았다. 테어도어 아도르노와 막스 호르크하이머의 고전인 <계몽의 변증법>은 마르크제의 기술에 대한 접근에 심대한 영향을 미쳤다. 이 책에 따르면 외부의 자연을 통제하려는 투쟁은 내부의 자연을 희생하고 억압할 것을 요구한다. 문명의 과정에서 나타나는 왜곡된 인간은 공격성과 폭력으로 가득차고, 이것들은 인종차별주의와 전쟁으로 해소된다 (Adorno and Horkheimer 1972). 이성이 단순한 수단으로 환원되는 것이 이 참담한 결과의 기저를 이루고 있다. 자신이 우주의 자연을 알고 그 통찰로부터 어떻게 행할지에 대한 규칙을 이끌어낼 수 있다고 생각하는 ‘객관적인 이성’이 오래된 형이상학의 잘려나간 흔적인 단순한 ‘주관적인 이성’으로 대체되는데, 이것은 통제와 지배에만 유용할 뿐이다 (Horkheimer 1947, 11f). 칼리클레스가 끝내 소크라테스를 이기는 것이다. 여기서 베버의 형식적 합리성과 실질적 합리성의 구별은 계몽의 변증법 안에서 급진화된다. 계몽은 구속받지 않는 권력에 자연과 인간을 노출시키면서 그 자신의 근거를 훼손하게 된다. 아도르노와 호르크하이머는 “완전히 계몽된 지구에는 재앙만이 승리를 구가하고 있다”(Adorno and Horkheimer 1972, 3)고 결론짓는다.

53. 하이데거도 같은 방향으로 전개되는 주장을 펼친다. 위에서 살펴본 바와 같이 그의 접근은 고대의 techné와 현대 기술의 대립에 기반하고 있다. Techné는 전통적인 가치가 내재된 모든 전근대 사회의 기능 활동(craft practice)를 일컫는다. 장인들은 기능적인 필요에 부응하는 동시에 자신들이 속한 사회의 광범위한 윤리적 미학적 가치들에 순응했다. 고대 그리스의 기능 활동은 그 생산물과 물질의 객관적인 의미 혹은 ‘형상’(forms)를 끄집어 냈다는 점에서 logos에 복종했다. 그리스인들은 솜씨 좋은 조작을 통해 실현되기를 기다리는 풍성하고 유용한 잠재성들을 보유한 채 인간과 맞서 있는 세계, 스스로를 유지하는 사물들의 세계에 살고 있었다. 예술적인 활동들도 기예와 유사했으며 이 역시 그리스말의 techné에 속했다.

54. 이와는 대조적으로 현대 기술은 그 사회의 가치적인 책무로부터 크게 벗어나 버렸다. 하이데거식으로 말한 쇠로 만든 우리는 연구개발의 시스템, 곧 기술과학이다. 그는 현실이 기술과학에 의해 근본적으로 재구성되었으며 이를 통해 현실은 그 본래적인 잠재력들을 완전히 박탈당하고 지배에 노출되고 말았다고 주장한다. 심지어 현대의 칼리클레스마저 그가 지배하고 있다고 생각하는 그 시스템에 잡혀들고 만다. 기술과학은 수사학이나 시장보다 더 위험하다. 그 위험은 단지 핵폭탄 같은 생존에 대한 위협이 아니라, 세계가 그를 통해 명료성과 의미를 얻게 되는 인간성의 특별한 지위와 존엄이 흐릿해진 것이다.

55. 플라톤은 이러한 진단에 그리 크게 놀라지 않았을 것이다. 물론 그 사용자에게 의한 empeiria의 오용으로부터 본래적으로 파괴적인 기술 자체에 강요점이 바뀌게 된 것은 특별히 현대적인 부분이기도 하지만 말이다. 이 강요점의 전환은 기술이 걸음으로 드러나 보이는 것만을 조작하는 것이 아니라 현실을 시스템화하는 것에서 비롯된다. 결국 아도르노, 호르크하이머, 하이데거에게서 플라톤이 제기한 물음은 다시 정식화되는 것이다. 오늘날 우리는 권력의 정당화에 대해서는 별로 걱정하지 않

는 반면, 그 권력이 기술로서 숭고하게 현전하는 것의 도전 자체에 대해 더 걱정하게 되었다. 우리의 질문은 우리가 기술, 즉 현대적 형식의 권력과 함께 살 수 있는가 하는 것이다. 옳은 것과 강한 것에 대한 윤리적인 문제는 기술이 그 사용자와 대상 모두에 가하고 있는 파괴적인 변형의 존재론적인 문제로 대체된다. 우리는 이제 칼리클레스의 후손들이 우리를 다스릴 권리를 가지게 될 것인지에 대해서는 별로 염려하지 않는다. 오히려 그들이 다스리는 세계가 그들의 넘치는 야망으로 작동하게 된 수단을 이겨낼 수 있을까 걱정할 뿐이다.

56. 여기까지 보면 우리는 한 바퀴 원을 다 그린 것 같다. 가치 중립적인 기술은 그 자체의 가치를 가진 것으로 결국 판명되었다. 하이데거가 묘사하듯이 “현대 기술의 특출한 모습은 그것이 단순한 ‘수단’이 아니고 그것이 다른 것에 복무하고 있는 것이 아니라는 사실이다. . . 도리어 기술은 특정한 종류의 지배임이 드러났다.” (Zimmerman 1990, 214에서 재인용). 이 패러독스는 플라톤의 *empeiria*에 대한 설명에 이미 암시되어 있다. ‘요령’이 좋음을 지향하지 않고 그 자체로 ‘중립적’이었음을 기억하라. 고르기아스는 그 대화편의 초기에 수사학의 선생이 그 학생들에게 그들의 기예(*art*)를 제대로 사용하게 하는데 책임이 있는 점에서는 권투 코치와 다를 바 없다고 이야기한 바 있다. 그러나 소크라테스가 요리법이나 화장술 같은 요령을 묘사할 때에는 그것들이 겉으로 보이는 것들과 본질적으로 연결되어 있으며 따라서 여러 가지 종류의 유혹과 조작에 연루되어 있음이 드러난다 (Plato 1952, 26). 수사학이라는 요령은 특별히 지배하는데 유용한데, 이는 아도르노, 호르크하이머, 하이데거에서 기술이 하는 그러한 것과 상통한다.

57. 플라톤이 그의 희망을 *techné*에 걸었다면 우리의 현대 사상가들은 절망한다. 현대 기술이 *logos*, 즉 합리성과 *ophelia*, 즉 유용성을 경쟁하는 모든 활동들의 영역에서 규범이 없는 시스템에 포함시켜 버렸기 때문에 그들은 *techné*에 대한 아무런 믿음도 없다. 현대의 칼리클레스가 권력을 잡고 있고, 우리의 사상가들은, 그들이 하이데거 같은 보수주의자이건 아도르노나 호르크하이머 같은 급진주의자이건 할 것 없이 칼리클레스의 지배가 어떤 식으로든 끝나게 될 희미한 미래에 대해 호소할 따름이다.

드러냄의 양식들

드러냄으로서의 Techné

58. 우리 시대에 대한 하이데거의 진단은 아도르노, 호르크하이머, 베버의 진단과는 기본적으로 다르다. 그들은 실질적인 합리성과 형식적 합리성의 상식적인 차이를 받아들인다. 특히 베버는 목적의 궁극적인 주관성을 상정하는데, 이는 의미와 가치에 대한 보편적인 합리적 합의가 없는 현대 사회에 살고 있는 우리 모두가 가진 경향과 동일하다. 우리에게 그러하듯이 베버에게 현대 사회는 사실들에만 의존하는 것이 맞다. 그리스인들의 객관적인 *logos*에 대한 믿음은 근대 과학에 의해 거부된 지

오래다. 아도르노와 호르크하이머에게 logos에 대한 향수가 남아 있는 것은 명백해 보이지만 그건 향수일 뿐이다. 그들이 도래할 것이라고 상상한 계몽의 구원은 logos의 회복에서 비롯되는 것이 아니라 자연과 인간의 한계와 필요에 대한 반성적인 깨달음을 통해서이다.

59. 하이데거 역시 가치 중립적인 기술적 수단이 목적 지향적인 생각에 승리한 것이 우리의 근대적 조건의 필연적인 결과라고 믿었다. 그러나 그는 이러한 조건 자체를 역사적으로 상대적인 것으로 보았다. 우리가 의미와 가치를 심각하게 받아들일 수 없는 것, 우리가 사실적인 지식에 우호적인 편견을 가진 것이 바로 그 상대성의 표시이다. 바로 이 상대성 때문에 우리는 세계-내-존재가 가지는 존재론적으로 근본적인 특징을 간과하게 되는 것이다. 그러나 우리가 근대성에 내재되지 않은 방식으로 그것을 이해할 길을 찾을 수 있을까? 이것이 하이데거가 스스로 짊어진 과업이며, 그는 이 과업을 모든 인간 실존의 현상학으로 이룰 수 있다고 믿었다.

60. 하이데거의 techné에 대한 설명은 위에서 개략적으로 설명한 베버의 접근과 상당히 다르다. 하이데거가 출발점으로 삼는 전제는 다음과 같다. 즉 세계는 원래 techné를 통해 드러나며, 인간의 우연적인 방식, 즉 이런저런 경우에 이런 저런 사소한 필요들을 충족시키는 것과 같은 방식으로 행한 기술적 행위에 의해 얻어진 순간에 존재들이 집합된 형태로 미리 존재하는 것은 아니라는 것이다. techné의 연구에서 그가 밝혀내는 존재의 모든 측면은 원래 techné에 의해 상정된 것이다. 여기에는 기술적 작업의 원재료도 포함된다. 이 물질들은 미리 (독립적으로) 존재했던 대상으로 이해되기보다는, 생산 과정에서 차지하는 그 자신의 위치를 통해 이해된다.

61. 여기서 현상학적 환원과 같은 것이 작용하고 있다. 사물들을 그들이 본래 인간의 행위로 드러나는 데로 보이게 하기 위해, 사물들이 객관적으로 주어지는 것으로 파악하는 ‘자연적 태도’는 보류된다. 현존재의 세계에 대한 관계처럼 techné 그 자체는 사물들과의 인과적인 상호관계보다는 존재론적으로 고려된다. 이는 우리의 시각과는 정반대이지만, 임의적인 것은 아니다. 어차피 현재 우리의 세계를 빼고 우리에게 알려진 모든 인간사회는 고대 그리스의 techné와 같은 아이디어와 동일한 개념들을 가지고 있다. 그 개념들은 사회가 그 세계에 대해 맺는 관계의 기저를 이루는 활동들에 기반하여 사물의 의미를 객관적인 용어로 서술한다. 물론 각 사회가 이러한 의미들을 우리의 근대적인 의미에서의 과학적 기반에 근거하여 부여하는 것은 아니다. 그러나 모든 사회가 의미를 부여한다. 이는 우리의 객관적 과학관을 적극적으로 받아들이는 나머지 간과하게 되는 중요한 사실이다. 사회와 세계의 전통적인 관계에는, 우리들은 임의적이고 주관적이라고 생각하지만 하이데거는 세계들이 드러나는 정립의 행위(founding act)로 받아들인 무엇인가가 있다. 그렇다면 우리 현대 세계에도 이에 상응하는 정립이 있을 것인데, 하이데거는 이에 해당하는 것을 기술이라고 본다. 그러나 우리가 앞으로 살펴볼게 될 이유들 때문에 우리 현대인들은 다른 사람들에는 보이고 그리스인들은 이론화했던 ‘세계’라는 개념 자체에 대해 특별히 무지하다.

62. 이런 의미에서의 현상학이라고 볼 때, 아리스토텔레스의 techné는 객관적인 사고의 이분법들 근처에 있는 본래의 연합을 보여준다. 사실 이는 하이데거 자신의 세계-내-존재의 분석을 예견하고 있다. 하이데거의 <기술에 대한 논구>가 아리스토텔레스의 techné에 대한 이야기로 시작되는 것이 바로 그 증거다. 그 에세이는 도구로서의 기술에 대한 현재의 해석이 부적절하며, 무엇인가 더 심오한 것이 기술을 단순한 수단으로 보는 우리의 일상적 사고 근처에 깔려 있다. 하이데거가 말한 것처럼, “기술의 본질은 전혀 기술적이지 않다” (Heidegger 1977, 4). 그럼 무엇이란 말인가? 그는 처음에 기술의 본질이 아리스토텔레스의 4원인에 대한 탐구로 밝혀질 것이라고 약속한다. 하이데거는 원인(cause)로 번역된 그리스 단어 aition이 사실은 ‘빛진’이라는 의미라고 주장한다. 4원인은 한 사물이 그 실존을 위해 빛을 지고 있는 네 가지 방법을 의미한다 (Heidegger 1977, 8).

63. 하이데거가 예로 드는 은빛 술잔은 다음의 것들에 빛지고 있다.

- 술잔을 만드는 재료가 되는 물질
- 술잔이 완성되었을 때의 모습에 대한 생각, 곧 eidos, 본질
- 술잔이 가지는 가능한 의미나 사용을 한 존재방식으로 한계 짓는 telos, 목적
- “위에서 말한 책임 있고 빛진 세 가지 존재 방식을 조심스럽게 고찰하고 한 데 모으는” 장인 (匠人)

64. 우리의 상식에서는 장인이 술잔의 원인이 아니라 술잔을 나타나도록 하는데 공동 책임이 있는 행위자이다. 장인은 techné라 불리우는 특정한 방식의 지식, 즉 그로 하여금 다른 원인들을 모아서 그 작업을 완성하게 하는 지식을 통해 poiesis에 자신의 자리를 잡는다. 그래서 techné는 완성된 작품을 우리 앞에 가져다 놓는다는 점, 즉 현존하게 한다는 점에서 드러냄의 한 양태이다. 이 그리스적인 드러냄의 양태를 하이데거는 “앞으로 내어옴 (현출, bringing forth, Her-vor-bringen)”이라고 부른다. 그리스인들의 존재이해는 장인의 생산, techné, 그리고 그 드러냄의 방식이라는 구조를 따라 이루어지고 있다.

65. 이러한 고찰은 사실 하이데거가 초기에 행한 아리스토텔레스에 대한 강의들에서 발전시킨 보다 자세한 분석의 스케치이다. 다음 장에서 eidos, 형상, 잠재성 등 아리스토텔레스의 형이상학의 기본 범주에 대한 하이데거의 해석을 techné라는 개념을 중심으로 살펴볼 것이다.

마르쿠제의 본질 개념

66. 하이데거의 드러냄의 이론은 본질의 개념으로 돌아가는 한 방식으로 제시된 것이지만, 본질 개념에 어떤 내용도 특정하지 않는다. 고대의 본질 개념을 되살리는 것이 좋을 수도 있지만, 그것은 사회적으로 체제 순응주의적 함의를 지닌 오래된 존재론에 머물 뿐이다. 어떤 잠재성들이 사물에 부여될 것인지에 대한 고대의 기준은 철학자들이 비판 없이 받아들인 공동체의 기준들이었다. 예를 들

어 하이데거의 술잔은 문화에 깔려 있는 미리 정해진 형상을 가지고 있고 그 본질이 장인과 공동체에 의해 무비판적으로 받아들여졌다. 그리스의 철학은 통념을 본질로 취급함으로써, 역사적으로 능가할 수 있는 그리스 사회의 한계에 대한 무의식적인 충성을 무심결에 드러내고 말았다(Marcuse 1964, 134-135). 현대철학은 이렇게 나이브한 방식으로 진행할 수 없으며 보편적이고 검증가능한 기반을 요구한다.

67. 마르쿠제는 현대적인 견해를 받아들여 본질이 전통과 공동체의 기준에 기반하거나 일종의 아 프리오리한 형이상학에서 사변적으로 도출될 수 없다고 본다. 그러나 그가 '일차원적 사고'라고 보는 것은 본질의 아이디어를 완전히 거부하고 경험적인 수준에 남아 있음으로써 바로 그 현대의 회의주의를 유발한다. 그렇게 함으로써 전통에 얽매인 순응주의와 오래된 형이상학을 거부하긴 하지만, 이는 기술의 논리학을 존재론적 원칙으로 다루는 것을 통해서이다. 오늘날 우리는 우리의 기술적 술잔을 우리가 원하는 어떤 방식으로든 설계할 수 있고, 이것이 자유인 것으로 보인다. 그러나 자유에는 대가가 있게 마련이다. 일차원적 사유는 내재적인 잠재력을 알아볼 수 없기 때문에 사회적 개혁을 위한 지침을 제공할 수 없다. 기준을 어디에 호소해야 할 것인가? 예를 들어 자연을 착취하는 것보다 자연을 존중하거나, 억압보다 자유를 선호해야 하는 이유는 무엇인가?

68. 문제의 핵심은 다시 한 번 본질의 개념이다. 하이데거처럼 마르쿠제도 그리스의 형이상학으로 돌아가는 것을 기각한다. 하지만 하이데거와는 달리, 그는 모든 본질적인 사고를 드러냄의 과정에 대한 관조(contemplation)로 환원하려 하지 않는다. 그 대신 마르쿠제는 본질의 개념을 역사적으로 재구성하려 한다. 이러한 과정에서 놀랍게도 그는 헤겔, 프로이트, 그리고 20세기 초기 예술 분야의 아방가르드 운동과 만나게 된다.

69. 고대철학은 logos를 eros에, 이론적인 추상화를 좋음을 향한 노력에 연결시켰다. 그러나 고대철학은 역사적인 자기의식이 없었다. 고대철학이 사물들에서 발견한 시간적인 역동성은 개인이나 종에 특별한 것이었다. 여러 종류(type)의 사물들이 각각 본질을 가졌고, 그 본질들이 노력의 목표가 되었음에도 불구하고 그것들은 시간 안에 존재하지 않았다. 그래서 고대 철학은 영원한 아이디어라는 정적인 개념에 이르게 되었다. 본질의 고정된 성격은 본질이 역사적 자기의식을 가지지 못한 것, 즉 되어감(becoming)을 근본적인 존재론적 결정으로 인지하지 못하는 것과 상응한다.

70. 오늘날 그렇게 비역사적(unhistorical)인 본질 개념은 받아들여질 수 없다. 우리는 인간이 자기 자신과 자신들의 세계를 역사의 과정 속에서 만들어 왔음을 이미 배웠다. 개별 사물만 시간에 잡혀 있는 것이 아니라, 본질도 그러하다. 만약 우리가 본질의 언어를 오늘날 다시 살려낸다면, 그 개념화는 마땅히 역사적이어야 한다. 이에 따라 마르쿠제는 현실에서 관찰 가능한 긴장을 더 큰 역사적 과정의 일부분으로 재해석하면서 logos와 eros를 모두 역사적인 범주로 재구성하였다.

71. 마르쿠제의 역사주의는 마르크스 전통의 유물론에 근거하고 있다. 역사적인 투쟁에서 드러나는 상호 연관성과 맥락들의 논리인 변증법은, 고대의 독단과 현대의 실증주의에 대한 대안을 제시한다. 자유나 정의 같은 변증법의 규제적인 개념들은 고정된 의미가 없기 때문에 전통적인 의미에서는 이상이 아니다. 이러한 보편자들의 내용은 현실의 긴장으로부터 도출되는 것이지 미리 파악된 사변적 개념이나 무비판적으로 수용된 사회적 합의에서 도출되는 것이 아니다. 이들 보편자들은 특정한 제도적 조정에 의해 완전히 설명되지 않고 언제나 아직 현실화되지 않은 잠재성으로서 그 조정 너머를 가리키곤 한다(Marcuse 1964, 133ff). 주어진 것을 초월하는 지식인 철학의 역할은 이러한 비판적 혹은 '실질적인' 보편자에 의해 마침내 성취된다.⁹⁾

72. 헤겔의 변증법은 사실 마르쿠제가 요구하는 바로 그 본질의 재구성을 이루려는 노력이다. 헤겔의 논리학은 본질과 나타남의 전통적인 구분을 그들의 관계의 역학 속에서 녹여낸다. 사물은 그들이 드러내 보이는 것과 분리되어 고정된 본질을 가지는 것이 아니다. 그 사물 자체가 안정적이거나 고정되어 있지 않기 때문이다. 오히려 그것들은 그것들의 내적인 타당성과 그들의 경계를 성립하는 상호작용의 장에 속해 있다. 이 상호작용들은 사물들을 그것들의 발전적인 잠재성을 향하여 전진하게 하는 긴장들의 근원이다. 헤겔에게 있어서 잠재성들은 사물 안에 내재되어 있지만 그 사물들을 아리스토텔레스식의 독립된 실체로 구성하고 있는 것이 아니다. 그 대신 그들의 현재 연결점들의 무리에 속한 어떤 것이 그 사물의 발전 방향을 제시한다. 그러나 이 어떤 것이 무엇인가? 왜 발전이 무작위적인 변화가 아닌 발전인가?

73. 헤겔에게 있어서 이 질문은 보통 '절대'의 개념을 제시하는 것으로 대답이 된다. 절대란 모든 것이 그것을 향하여 가는 목표로 인식되는 것이다. 이것은 신학적인 헤겔로 마르쿠제에게는 특별히 쓸데 없는 것이다. 마르쿠제의 그의 초기 저작에서 이 해석을 거부하고 헤겔의 생명의 개념으로 돌아가 하이데거와 헤겔의 큰 영향을 받은 급진적으로 미래 지향적인 존재론을 제시했다.

74. 하이데거의 『존재와 시간』은 Dasein, 즉 인간을 자신의 존재에 대한 물음에 근본적으로 얽여 있는 존재로 파악한다. 이 물음은 객관적인 사실들이나 인간 본성에 대한 형이상학적 개념들에 의해 대답될 수 없고, 이 세상 안에서의 선택과 행위를 통해 풀어야 한다. 인간에 대한 하이데거의 실존적(existential) 설명은 플라톤으로부터 철학적 사변을 따라다니며 괴롭히던 초시간적인 본질을 시간과 운동으로 바꾸어버리고, 여기서 그의 책 제목이 나오는 것이다.

75. Dasein의 분석은 『논리학』에서의 절대에 대한 강조 때문에 희미해지고 만 헤겔의 생명의 철학(Lebensphilosophie)에 대한 마르쿠제의 해석에 영향을 미쳤다. 헤겔의 초기 저작에서 생명은 환경을 부정하거나 받아들이는 운동의 과정이다. 근본적인 존재론적(ontological) 주제로서의 생명의 선택은 발전의 변증법에서의 상호연관성과 과정에 대한 강조를 이해할 수 있도록 해 준다. 생명의 과정은 방향이 있다. 생명은 그 자신을 보존하고 증진시키려 한다. 생명은 예정된 목표에 구속되는 것

이 아니라 그것이 움직여 나가면서 그 미래를 만들어 간다. 근대 인간과 근대 사회에 있어 이는 물론 너무도 명백한 사실이다. 인간이 무엇인가를 정의하는 선형적인(a priori) 본질은 더 이상 없다. 인간은 이제 자기 자신을 만들어야 한다. 마르쿠제에 독해에 따르면, 헤겔의 생명은 결정론적 원인 뒤에 숨지 않고 하이데거의 Dasein에서와 같이 그 자신의 의미를 미리 조건 지워진 자신보다 앞서 발견한다. 이것을 전유(appropriation)하는데, 이는 부정적이지 긍정적이지 않다.

76. 마르쿠제가 프랑크푸르트 학파에 들어갔을 때, 본래의 하이데거적 헤겔주의는 궁극적으로 발터 벤야민에서 도출된 메시아적 미래 개념과 겹쳐지게 되었다. 이제 미래는 그냥 인간의 창조가 아니라 역사의 지속성을 방해하는 구속적인 가능성이 되었다. 본질적인 잠재성들은 사회분석과 비평에 합리적으로 바탕한 채 세상을 그 진리 속에서 드러내며 이 구속을 상세하게 묘사하고 있다. 아도르노가 썼듯이, “절망에 직면하여 책임있게 수행될 수 있는 철학은 모든 것들이 자기 자신들을 구속의 관점으로 제시하고 있을 때 그것들을 관조하려는 (contemplate) 노력 뿐이다. . . . 이 세상을 추방하고 멀리하는, 언젠가 메시아적 빛 아래 드러나게 될 그 모습, 즉 그 균열과 틈 때문에 궁핍하고 왜곡된 모습으로 드러나게 하는 그런 관점들이 만들어져야 한다. . . . 원숙한 부정성은, 일단 똑바로 대면하게 되면 그 반대의 거울 이미지를 상세하게 묘사한다”(Adorno 1974, 247).

77. 이 모든 것들이 훗날 마르쿠제의 기술 비판의 모습을 결정짓는다. 그는 현대 기술에 대하여 적대적이거나 무관심하지 않지만, 기술의 급진적인 재구성을 주장한다. 마르쿠제는 자유로워진 사회에서는 “잃어버린 장인 활동의 우수함이 새로운 기술적 기반 위에 새롭게 나타나날 수도 있다”고 언급한다(Marcuse 1974, 247). 나아가 그는 기술이 상상력에 의해 구속될 수 있다는 그의 주장을 펼치기 위해 ‘그리스의 예술(art)과 기술 개념 사이의 유사성’을 지적하기도 한다(Marcuse 1964, 238). 마르쿠제가 이 말을 쓴 것은 아니지만, techné의 아이디어가 이제 새로운 세계관계 형태의 기반으로 다시 나타나고 있다. 이는 생명을 긍정하는 ‘감성’(sensibility) 혹은 실존적 프로젝트를 그 밑에 깔고 있다. 이 프로젝트는 기술에게 인간과 사물의 잠재성을 실현시키는 임무를 불어넣을 것이다. 이성 그 자체가 변화되어 현재의 재앙에 대항하는 계몽의 진취적인 약석을 발견하게 될 것이다. 그렇게 구속되면 이성은 techné가 그러했듯이 기술과 가치의 반목을 초월하게 될 것이다.

78. 마르쿠제가 내가 새로운 techné라 부르는 것에 대해 생각한 바는 두 단계를 거친다. 1960년 대 까지 이어진 첫 번째 단계에서 마르쿠제는 헤겔과 마르크스의 잠재성 개념을 통해 본질 개념을 해석한다. 마르쿠제의 헤겔적 해석에서 마르크스주의는 인간의 잠재성이 현실화되는 통로들인 힘의 역학(dynamic of forces)를 묘사한다. 그 잠재성의 정의는 궁극적으로 그 실현을 위해 투쟁하는 자들의 과업이지만 예술과 철학의 상상적 구성물에서 예견된다. 잠재성들은 역사에서 나타날 뿐, 사물들의 주어진 형태에 한정되지 않는다.

79. 신좌파의 영향력 아래에 있던 두 번째 단계에서 마르쿠제는 세상과 미학적으로 관여하는 ‘새로

은 감성'(sensibility)을 지목한다. 앞서의 논변에서 이론이 잠재성으로 지목한 것이 이제는 감각 그 자체에, 사물과 그 가능성에 대한 새로운 종류의 감수성(sensitivity)으로 나타난다. 기술의 개혁을 위한 기준들이 경험 자체에서 나타날 것이다. 가치들이 모든 인간적 자연적 한계에 굴하지 않고 의도적으로 부가되는 것이 아니라 다시 한 번 세상에서 발견될 것이다. 이 가치들, 생명의 가치들은 물론 과학적으로 검증 가능한 가설이나 '영원한 진리'의 형태로 나타날 수 없다. 그러나 그것들이 그냥 주관적인 것은 아니다. 그렇다면 가치가 무엇이고 그것들이 어떻게 기술과 관련되는가? 소크라테스처럼 마르쿠제는 이 대안의 기저를 이루는 자연과 문화의 반목을 상대화하는 것으로 이 물음에 답할 수 있을 뿐이다. 나는 이 책의 결론에서 그의 대답으로 다시 돌아가려 한다.

-
- 1) 이 학생들과 하이데거 간의 관계에 대한 충분한 설명을 위해서는 Wolin(2001)을 보라. 마르쿠제의 초기 작업과 그와 하이데거의 관계에 대한 설명으로는 Kellner(1984), Katz(1982), Reitz(2000), Wolin(2001), 그리고 Abromeit(2003)을 보라.
 - 2) 이에 대한 좋은 설명으로 Sadler(1996)과 Kiesel(1993)을 보라.
 - 3) 하이데거의 조교로서 마르쿠제는 출판되지 않은 많은 원고와 강의록에 접근할 수 있었고 강의록의 일부는 마르쿠제가 자신이 만들기도 했다. 이 강의의 노트는 프랑크푸르트에 있는 마르쿠제 아키브에 다른 원고들과 같이 보관되어 있다. 이 문서들의 목록을 보려면 Regehly(1991)을 보라.
 - 4) 이 문장에서와 이 책 전체에서 이탤릭체로 된 부분은 원전을 따른 것이다.
 - 5) 나는 하이데거가 *poiésis*의 한 형태를 *physis*라 불렀다는 알고 있다(Heidegger 1977, 10). 그러나 내 그리스어 문법 지식에 따르면 이런 사용을 정당화할 어떤 방법도 찾을 수가 없다. 그가 무슨 특별한 의도를 가지고 있는지는 모르겠으나, 정반대인 용어의 차이를 피하는 것은 너무 혼란스럽기 때문에 나는 좀 더 전통적인 정의에 가까운 방식으로 용어들을 사용하려 한다.
 - 6) 하이데거의 존재신학 개념의 차원에서 본질과 실존의 관계에 대한 해석으로는 Thomson(2000)을 보라. 나는 생산이 존재신학의 이원성, 곧 모든 존재자들이 공통적으로 가지고 있는 바 그들을 존재자들로 만들어주는 그것과 그들의 존재 안에서 찾아내는 가장 높은 존재 사이에 있는 이원성의 근거라고 생각한다. 이 주제에 대한 톰슨의 분명한 설명도 이런 방향으로 더 진전시킬 수 있을 것이다. 하이데거의 형이상학 개념에서 생산이 가지는 중심성에 대해서는 Bernasconi(1986)을 보라.
 - 7) 이것을 쓰면서 나는 이 말이 실질적으로 칼리클레스의 말이라는 점을 알게 된다. 칼리클레스는 소크라테스의 논변이 매력적으로 보인다는 것을 인정하면서도 “당신은 나를 설득할 수 없소”(Plato 1952, 90)라고 결론을 내린다.
 - 8) 우리는 아직도 근대인인가? 나는 그 대답이 명백하다고 생각한다. 소위 포스트모더니티는 상황판단이 빠른 포스트모던 학자들이 인정하듯이 근대적 주제들의 변종에 불과하다. 포스트모더니티는 데카르트 같은 인물들에게서 허수아비를 창조하는 것을 통해서만 자신들을 새로운 시대로 구분할 수 있다. 나는 이렇게 평범한 시절에 새로운 시기가 시작되었다는 것을 믿을 수 없다. 서양 사상에서 획기적인 변화는 한 세기 전에 일어났는데, 그건 포스트모던이 아닌 근대주의였다.
 - 9) 이것이 아도르노가 '동일성' 사유(identity thinking)라고 비난한 것으로의 이상주의적인 회귀인가? 나는 그렇게 생각하지 않는다. 마르쿠제의 보편자는 바로 현존하는 사회의 형식을 거부하는 비동일성 사유를 뜻한다. 예를 들어 자율적인 주체의 자유로운 발전으로 이해되는 자유의 '이상'은, 만약 필요하다면 확립된 형식, 즉 동일성에 대항해서라도 잠재성을 실현하려는 노력을 입증하고 있다.