

후기 호르크하이머의

‘아주 다른 것에 대한 동경’의 사회철학*

이 종 하

주제분류 사회철학, 종교철학

주요어 호르크하이머, 종교철학, 아주 다른 것에 대한 동경, 종교의 종말, 기독교 비판

요약문

호르크하이머의 후기 사유에서 종교철학은 ‘아주 다른 것에 대한 동경’으로 요약할 수 있다. 호르크하이머의 종교철학에 관한 연구들의 대부분은 그의 후기 종교사유를 비판이론의 포기과 종교로의 귀의로 파악한다. 이와 같은 신학적 해석의 문제성은 호르크하이머의 종교철학적 사유가 후기철학에서만 아니라 전체 사유단계에 나타났다는 사실을 간과하며 ‘아주 다른 것에 대한 동경’을 포함한 종교철학적 사유 전반에서 비판이론의 이념이 일관되게 관철되고 있다는 사실을 놓치고 있다. 또한 호르크하이머의 특정 주장을 과도하게 신학적 문맥에서만 해석하는 문제를 갖고 있다. 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’은 염세주의적 체념의 표현이 아니라 사회비판으로서 종교비판의 토대위에 자리잡는다. ‘아주 다른 것에 대한 동경’은 종교에 내재한 사회비판적 성격과 비판이론이 추구하는 자유롭고 행복한 사회의 이념의 접점을 의미한다.

* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. [NRF-2009-351-A00224]

1. 들어가는 말

서구 사회에서 과학의 발달과 과학적 세계관의 확산, 종교다원주의로 인해 ‘종교의 위기’에 관한 담론이 전개되어 온 것은 어제 오늘의 일이 아니다. 흥미로운 것은 9. 11일 테러사태 이후 서구 사회에서 대중적 차원의 영성활동이 증가하였으며 종교사회학자 영역에서 종교성의 새로운 차원에 대한 새로운 담론이 활발하게 이루어졌다는 점이다. 철학의 분야에서도 하버마스, 로티, 바티모, 테리다 등이 주도하는 미래 사회의 종교에 대한 철학적 담론이 활발하게 제기되고 있다. 현실과 이론 영역에서 전개되는 이와 같은 현상을 혹자는 ‘종교의 르네상스’, ‘종교로의 회귀’로 표현한다. 이 논문은 위와 같은 종교철학적 담론의 논제들을 일정부분 공유하지만 기본적으로 ‘사회비판으로서 종교비판’을 일관되게 수행한 호르크하이머의 종교철학을 논제로 삼는다. 특히 호르크하이머 후기의 종교적 사유인 “완전히 다른 것에 대한 동경(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)”을 중심으로 다룰 것이다. 기존의 호르크하이머 연구자들에게 “아주 다른 것에 대한 동경”은 그의 초기, 중기 사유와 구별되는 호르크하이머 철학의 종교적 전회를 의미한다. “아주 다른 것에 대한 동경”이 야말로 ‘비판이론의 이념을 포기하고 종교로 회귀’하는 호르크하이머의 후기철학을 함축적으로 보여준다는 것이다. 이들 논자들은 그가 말하는 “아주 다른 것”이 종교적 맥락에서 절대자나 신을 의미하는 것으로 해석했다. 논자의 차이에도 불구하고 신학적 해석은 후기 호르크하이머에게 나타나는 정치적 보수화¹⁾와 ‘관리 되는 사회’로 표명되는 후기산업사회에 대한 그의 부정적 인식과 항상 결합되어 있다. 이와 같은 신학적 해

1) 후기 호르크하이머의 정치적 보수화는 독재화된 현실 사회주의의 비판과 부정, 건강한 보수주의의 정치적 역할의 중요성, 미국식 민주주의 모델의 사회적 학습과 이를 위한 조직의 책임자 역할수행 등에서 찾을 수 있다. 여기에 대한 자세한 논의는 이종하/조상식, 『호르크하이머의 정치교육론에 대한 이해』, 『교육철학』 제46집, 2009, 192쪽 이하 참조.

석의 문제성은 호르크하이머의 종교철학적 사유가 후기철학에서만이 아니라 전체 사유단계에 나타났다는 사실을 간과하며 '아주 다른 것에 대한 동경'을 포함한 종교철학적 사유 전반에서 비판이론의 이념이 일관되게 관철되고 있다는 사실을 놓치고 있다. 또한 호르크하이머의 특정 주장을 과도하게 신학적 문맥에서만 해석하는 문제를 갖고 있다. 이 논문은 '아주 다른 것에 대한 동경'에 관한 사회철학적 해석을 시도하기 위해 첫째, 비판이론의 이념과 종교문제의 상호관련성 둘째, 종교발생과 종교의 사회적 역할 셋째, 기독교 비판 및 종교 종말론과 비판이론의 연관성 넷째, '아주 다른 것에 대한 동경'의 신학적 해석의 부적절함을 비판적으로 검토할 것이다.

2. 비판이론의 이념과 종교비판

비호만이 정당하게 지적한 바와 같이 호르크하이머의 종교에 대한 비판적 관심은 초기에서부터 후기의 저작과 각종 인터뷰 등에서 확인할 수 있다.²⁾ 그의 종교에 대한 논의는 몇 편의 짧은 글을 제외하고는 여러 단편과 저작에서 드물게 언급될 뿐이며 체계적인 종교철학을 제시하지는 않았다. 이러한 호르크하이머의 종교에 대한 서술방식은 형식성의 비통일성과 비체계성을 노정하지만 관점과 내용에 있어서는 상당한 일관성을 보여주고 있다. 호르크하이머의 종교비판이 일관성을 확보할 수 있는 이유는 그가 비판이론의 이념을 충실하게 자신의 종교분석과 비판에 적용하기 때문이다. 호르크하이머는 "천상과 지옥에 대한 믿음이 아주 커다란 사회적 역할"³⁾을 가지고 있기 때문에 종교비판이 비판이론의 중요한 연구대상이 되어야 함을 천명한다. 그의 종교비판은 "이성적인 상태에

- 2) M. Lutz-Bachmann, Humanität und Religion. Zu max Horkheimers Deutung des Christentums, in: Max Horkheimer heute. Hrsg. v. A. Schmidt und N. Altwickler, Frankfurt a. M. 1986, 108쪽 참조.
3) M. Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd 8. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987, 348쪽. (이하 호르크하이머 전집 GS로 표기).

대한 관심으로 완전히 장악된 기존사회에 관한 비판이론"의 이념을 따른다.⁴⁾ 비판이론의 이념은 해방된 사회를 지향한다. 비판이론의 해방적 관심은 "기존 사회에 대한 비판", "현재의 상태에 대한 비판"⁵⁾을 과제로 삼으며 사회 전체의 변화를 추구한다. 해방된 사회는 착취가 배제된 자유인의 공동체를 의미한다. 그는 해방의 비판이념을 신의 개념과 종교에 내재한 해방적 계기와 종교의 사회 동학적 역할에서 발견한다. 호르크하이머는 종교의 현세 부정적 태도에 함축된 부정성의 인식을 통해 종교의 현실 비판적 태도를 강조한다. 이점은 종교의 사회적 역할 부분에서 상론할 것이다. 비판이론은 사회나 역사를 조물주나 위인의 창조물로 보지 않으며 인간 활동의 산물로 파악한다. 같은 맥락에서 호르크하이머는 '인간이 종교를 만드는 것이지 종교가 인간을 만들지 않았다'는 맑스의 관점을 그대로 수용해 종교가 "인간 손"의 산물임을 주장한다.

"믿음은 사유의 원시적 형식으로부터 발생했다. 아주 작은 형태로 기능했던 그것은 인간의 손에 의해 형성된 것이었다."⁶⁾

인간의 손에 의해 만들어진 종교는 "고립된 개인"이나 종교 창시자에 의해 만들어지는 것이 아니다. 여기서 인간의 손은 사회 전체 "개인들의 상호관계"⁷⁾의 활동성 자체, 그것의 전체과정과 생산물을 의미한다. 이점에서 호르크하이머는 종교를 "사회적 동학의 결과"⁸⁾로 파악한다. 비판이

4) GS4, 172쪽.

5) 같은 책, 191, 192; GS8, 345쪽.

6) GS7, 362쪽.

7) GS2, 255쪽.

8) M. Horheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Hrsg. v. A. Schmidt, Bd. I, Frankfurt/M. 1968, 371쪽(이하 KT로 표시). 위에 서술한 호르크하이머의 종교 이해는 맑스의 포이에르바흐 종교론에 대한 비판의 관점과 대단히 유사하다. 맑스는 포이에르바흐가 종교의 본질을 인간의 본질에서 분석하지만, 인간의 본질이 그가 이해하는 것처럼 추상적인 것이 아니라 사회적 관계의 총체로서 이해되어야 하며 종교 감정 역시 고립된 개인의 단독적이고 고정적, 추상적인 어떤 것이 아닌 사회적 관계의 산물로서 이해해야 한다고 주장한다.

론은 사회적 총체성을 매개로 사회비판을 전개하듯이 인간 활동의 산물인 종교 역시 '사회 전체 구조와 필연적으로 결합'되어 있으며, 사회 전체와의 관계 속에서 의미 있는 이해에 도달 할 수 있다고 믿는다. 종교가 순수한 정신의 산물이나 사회적, 역사적 관계로부터 독립된 독자적인 영역과 현상으로 이해되지 않는 한 종교의 사회적 기능과 역할 및 변천은 사회·역사적 전체맥락과 그것의 상호작용 속에서 파악되어야 한다. 왜냐하면 비판이론은 "사회가 하나의 전체라면... 사회적인 상황의 변화에 따라 부분적인 영역도 변화"한다는 것을 인식하기 때문이다. 종교에 관한 이론적 입장과 입장의 변화 역시 사회·역사적 변화에 따라 "비판이론 구조의 변화"⁹⁾가 불가피하다는 비판이론의 기본 입장을 따른다. 호르크하이머의 종교 역할 비판과 기독교 비판, 이주 다른 것에 대한 동경에 담긴 그의 종교철학에는 이와 같이 변화, 과정, 상호작용, 부정성에 근거한 중단 없는 비판으로서의 비판이론의 이념이 충실히 반영되어 있다.

3. 종교의 발생과 역할에 대한 비판

호르크하이머의 종교적 동경과 종교발생의 원인에 대한 설명은 사회적 관점에서 제시되고 있다. 비판이론의 이론적 관심이 사회적 불행과 고통에 집중되듯이 종교에 대한 동경 역시 사회적 불의에 관한 경험의 축적, 비참함과 고통에 대한 경험에 토대를 둔다.

“한 사람이 참으로 깊고 낮은 곳에 있고 그가 고통의 영원성 속에 버려져 있다면 그는 빛 속에 서있으면서 그에게 진리와 정의를 맞보게 하는 누군가가 오고 있다는 생각과 같은 구원의 이미지를 품는다. 그것은 그가 살아있는 동안 결코 발생하지 않는다. 그를 죽음으로 몰아가는 고통 속에 살아 있는 순간에도 그와 같은 것은 일어나지 않는다. 그런데 언젠가는 이 모든 것이 원위치로 돌아간다. 거짓들, 그

9) GS4, 210쪽.

10) GS4, 215, 216쪽.

에 의해 만들어진 거짓 이미지와 그 스스로도 저항할 수 없는 거짓 이미지는 진리 앞에서 사라지고 만다. 그의 실제적인 삶, 그의 사유와 목적들과 마찬가지로 그에게 가해지는 고통과 불의가 마침내 드러난다. 그와 같은 거짓 이미지를 잘못 이해하며 어둠 속에서 죽어간다는 것은 실로 비참한 것이다.”¹¹⁾

호르크하이머에 의하면 비참함과 고통의 경험, 현세의 운명에 대한 불만족이 초월적 존재를 인정하게 만드는 강력한 힘으로 작용한다. 초월적 존재인 신 개념 자체는 현세적 삶과 현실에 대한 다른 척도를 부여하게 만든다. 이러한 경험은 인간으로 하여금 신의 개념 속에 정의(Gerechtigkeit)의 측면을 부각시킨다. 동시에 그것은 정의가 현세적 삶에 충분히 실현 되지 않았다는 사실을 반영한다. 호르크하이머의 논의 문맥에서 보면, 종교적 동경은 도덕적 자극의 원천으로서 종교가 요청되는 상황에서 발생한다. 위와 같은 사회적 상태에서 종교는 자신의 정당성을 확보할 수 있다. 종교는 양심, 감성에 따른 거부, 타살, 공포, 불의, 테러에 저항하도록 자극하는 데에서 자신의 정당성을 갖게 되는 것이다.¹²⁾ 이것이 호르크하이머가 말하는 “종교 속에는 셀 수 없이 지속된 세대들의 소망과 동경, 고발의 목소리가 스며들어 있다”¹³⁾는 것의 의미이다. 종교적 동경의 사회적 원인에 대한 분석과 함께 호르크하이머는 종교의 기능을 중심으로 종교의 사회적 역할에 대한 분석을 시도한다. 그의 분석은 맑스의 그것처럼 이데올로기적 분석의 성격을 공유하면서도 종교의 사회적 역할에 관한 중립적이고 긍정적인 측면을 강조한다는 점이 특징적이다. 호르크하이머는 먼저 종교의 사회적 기능에 관한 이데올로기적 비판을 수행한다. 그에게 종교는 지배의 도구이며 동시에 현세적 삶의 질서를 옹호하는 이데올로기이다.

11) GS2, 452쪽.

12) GS14, 129쪽.

13) GS3, 326쪽.

“역사적으로 종교기구들은 결코 현세적 실천에 변화를 야기하는 작용을 해오지 못했으며 부분적으로는 그 자신이 하나의 세력으로 발전했다. ... 지금까지 종교적으로 포장된 자극들 예를 들면 현세질서에 대한 불만족 등이 오늘날 다른 형식으로 작용하고 있다는 것이 밝혀진다면, 종교가 하나의 단순한 이데올로기에 지나지 않는다는 비판은 옳은 것이다. ... 중요한 것은 오늘날의 기독교가 종교적이지 않고 기존 질서에 대한 조야한 설명을 제공한다는 것이다.”¹⁴⁾

호르크하이머는 종교가 가지는 현세 옹호적인 자세와 지배이데올로기로 작동하는 현실을 종교적 사유역사와 종교철학의 내적 원리에서 찾는다. 먼저 종교사유의 역사에서 토마스 아퀴나스의 이론적 역할에 대한 호르크하이머의 평가를 살펴볼 필요가 있다. 그에 따르면 초기 기독교인들의 진지한 종교적 경험들은 아리스토텔레스의 이론을 차용한 토마스 아퀴나스에 의해 교리화 되었다. 여기서 중요한 문제는 종교적 경험의 이론화와 교리화가 가져온 사회적 결과이다.

“토마스는 광범위한 개념적 장치와 기독교의 철학적 토대 구축을 통해서 외관상의 자율성을 종교에 부여했다. 이때 부여된 자율성은 종교를 오랫동안 도시 사회의 정신적 진보로부터 독립시켰지만, 그럼에도 불구하고 그 진보와 조화시킬 수 있었다. 토마스는 가톨릭 교리를 군주와 시민계급을 위한 가장 가치 있는 도구로 만들었다. 실제로 그는 성공을 거두었다. 이어진 수세기 동안 사회는 이처럼 고도로 발전된 이데올로기적 장치를 가진 행정을 성직자들에게 위탁할 준비가 되어 있었다.”¹⁵⁾

호르크하이머에게 종교의 교리가 ‘군주와 시민계급을 위한 가장 가치 있는 도구’가 되는 이유는 자명하다. 왜냐하면 종교의 교리가 정치영역에서의 활동을 승인하는 역할이나 일상생활에서 세속적인 목적으로 종교의 실용화가 이루어지기 때문이다. 종교가 현세질서의 옹호수단으로서 작용

14) GS2, 371쪽.

15) GS6, 83쪽.

하는 좀 더 본질적인 이유는 종교철학이 가지는 ‘현실’에 대한 이해에 바탕을 두고 있다. 호르크하이머에 따르면 “가톨릭 철학은 현실성을 어떠한 부정적인 요소도 포함하지 않고 결코 변화하지 않는 것”으로 파악한다. 이것은 “자기모순적인 어떤 것, 즉 절대적이어야만 하면서도 결코 어떠한 변화도 함축하지 않는 실재”¹⁶⁾이라는 신 개념의 현세적 반영인 셈이다. 신의 이념에 기초한 현실이해는 종교의 “절대적인 원칙을 현실적인 힘으로, 현실적인 힘을 절대적인 원칙”으로 확립하고자 하는 종교적 신념의 결과이다. 여기에 절대적인 종교적 “힘과 현실성을 동일시하는(인식)태도”¹⁷⁾과 종교적 “진리와 좋음을 현실과 동일시”¹⁸⁾하는 인식이 숨겨져 있다.

종교의 사회적 기능에 대한 이데올로기적 비판이 호르크하이머의 종교 기능분석의 전부는 아니다. 그는 종교가 가지는 긍정적 측면과 사회비판적 측면을 부각시킨다. 종교가 인간실존에 미치는 긍정적 측면은 종교심리적 차원에서 찾아 볼 수 있다. 호르크하이머에게 종교가 가지는 심리적 기능으로서 종교적 상징이 중요하다. 종교는 종교적 상징물을 통해 고통 받는 인간에게 자신의 고통과 희망을 표현하게 하는 도구를 갖게 만든다. 종교의 중요한 기능은 바로 종교적 상징과 상징물을 통해 발현되는 것이며 그것이 심리적 표현의 도구로 작용하는 것이다. 또한 종교는 “사회적 삶에서 대중들에게 강요되는 욕구단념을 보상”¹⁹⁾해 주는 기능을 수행한다. 희망과 죽음 이후의 영광이 중요한 보상수단이 된다.

이보다 좀 더 근본적인 차원에서 호르크하이머는 종교에 내재한 사회비판적 측면을 강조한다. 종교적 시각은 현실의 끈고함, 불행에 대한 비판적 관점을 함축한다. 동시에 현실에 대한 종교적 관점은 유토피아적 잠재성을 갖는다. 호르크하이머에게 종교적 동경은 일종의 “보편적 정의와 선의 출현에 대한 동경”²⁰⁾을 의미한다.

16) 같은 책, 86쪽.

17) 같은 책, 85쪽.

18) 같은 책, 103쪽.

19) GS2, 261쪽.

“종교적 동경이 비록 사회적 실천으로 이행한 이래로 부정되어야 할 하나의 가상(Schein)이 되었지만 그럼에도 불구하고 완전히 사라지지는 않는다. 왜냐하면 그것은 완전한 정의의 상(Bild)을 함축하기 때문이다.”²¹⁾

종교적 동경은 현실적인 불의와 불행을 극복하려는 요구의 표현이며, 자유와 평등, 정의, 사회적 연대, 동경 등이 실현된 사회를 기대하는 유토피아적 소망의 표현이다.²²⁾ 왜냐하면 종교는 단순히 “고유한 내면에서의 회귀나 각각의 정부에 대한 복종”²³⁾만을 주장하지 않기 때문이다. 호르크하이머는 이런 의미에서 종교가 “역동적 계기성(ein dynamischer Moment)”²⁴⁾을 가진다고 보았다. 그는 종교의 긍정성에 대한 적극적인 인정과 함께 신학의 긍정성 측면 역시 부정하지 않는다. 그런데 여기서 말하는 신학은 교리로서의 신학, 학문으로서의 신학, 혹은 신에 대한 학문을 의미하지 않는다. 호르크하이머가 이해하는 신학은 다름 아닌 “세계가 현존하고 있으며 그 세계가 절대적인 진리, 최종적인 것이 아니라는 의식”이다. 여기서 신학은 지금의 세계의 불의에 머무르지 않고 “불의가 최종적인 말이 될 수 없다는 것에 대한 희망”²⁵⁾으로서의 신학, 다

20) KT 372쪽.

21) GS3, 326쪽.

22) 고통의 표현과 고통의 극복이라는 관점에서 호르크하이머는 위고와 톨스토이의 문학 작품을 높게 평가한다. 호르크하이머는 “신자인 빅토르 위고와 톨스토이는 기존 상태의 비참함을 놀랍도록 잘 표현하고 있다. 그들은 계몽된 구츠코프나 프리드리히 테오도르 뷔셔보다도 더 날카롭게 그것과 싸우고 있다”(KT, 275쪽)고 평가한다.

23) Horheimer, M., *Kritische Theorie II. Eine Dokumentation*, Hrsg. v. A. Schmidt, Bd. II, Frankfurt/M. 1968, 235쪽.(이하 KT2 로 표기)

24) 같은 쪽, 여기서 호르크하이머가 말하는 종교는 기독교이다. 그는 초기 기독교가 가지는 저항적 성격을 “지배적인 보편적 도덕”, “지배하는 법과 관례”를 따르는 것에 대한 거부 태도에서 찾는다. 초기 기독교는 현재의 부정의를 거부하고 고통과 폭력이 없는 세계를 추구한다. 문제는 그들이 폭력에 의해 그것을 추구하지 않았으며 투쟁하기 보다는 고통을 수용하는 선택을 했다는 것이다. 여기에 대해서는 KT2, 324쪽; GS7, 173-174쪽; GS12, 283쪽 참조.

르게 될 수 있으며 불의의 굴레를 끊어 낼 수 있다는 믿음으로서의 신학이다. 결국 ‘종교적 동경’이나 ‘신학’이라는 호르크하이머의 개념 사용에서 그가 발견한 종교의 긍정성은 ‘정의로운 사회, 인간 고통이 극복된 사회’의 다른 표현이라 볼 수 있다.

종교가 가지는 두 가지 측면에 대한 호르크하이머의 분석에서 확인 할 수 있는 기본 전제는 예술, 철학 등과 같은 다른 문화적 영역과 마찬가지로 종교가 사회에 어떤 형태든 영향력을 행사한다는 점이다. “생산적 기능과 방해적 기능(produktiv oder hemmende Funktionen)”²⁶⁾은 종교의 긍정적, 사회비판적 측면과 체제옹호적 측면을 가리킨다. 또한 호르크하이머는 종교가 좁은 의미의 문화적 제도인 이상 종교 자신의 이해와 권력을 추구하며 상대적 차원의 자기법칙성(relative Eigengesetzlichkeit)을 갖는다는 것을 인정한다.²⁷⁾ 그가 종교의 상대적 자율성과 종교의 사회적 영향력을 인정하지만 이것은 어디까지나 제한적 의미를 갖는다. 그에게 종교의 자율성과 영향력은 역사적 역동성과 사회 전체의 과정 속에서 사회와의 상호관계에 의해 규정되기 때문이다. 이와 같은 관점은 호르크하이머의 종교비판을 관통하고 있으며 그의 기독교 비판에서도 일관되게 적용되고 있다.

4. 기독교 비판

호르크하이머의 기독교 비판은 크게 종교적 도그마 비판, 제도로서의 기독교 비판, 기독교 문화와 윤리에 대한 비판, 기독교 성직자에 대한 비

25) GS7, 389쪽.

26) KT, 295쪽.

27) 같은 책, 289쪽. 이점은 도덕, 종교, 형이상학, 기타의 이데올로기가 고유의 역사와 발전 메커니즘을 갖지 못한다는 맑스의 입장과 대립되는 대목이다(MEW3, 26쪽 이하). 이문제와 관련해 호르크하이머 자신은 맑스의 주장에 대한 직접적인 반박의 형태나 인용을 통해 논증을 비판적으로 검토하는 형식을 취하지 않으며 다른 문제에 있어서도 많은 경우가 같은 방식을 취한다.

판 등 다양한 차원에서 수행되고 있다. 그는 기독교의 핵심인 부활, 심판, 영생의 개념을 거부한다. 이와 같은 개념들은 하나의 도그마적 설정(dogamatische Setzung)에 지나지 않으며 영원한 것에 대한 인간의 욕구를 해소하는 종교적 장치일 뿐이다. 호르크하이머는 기독교의 도구마를 '신화'로 간주한다.²⁸⁾ 그런데 이 신화는 긍정적 계기성과 부정적 계기성을 동시에 갖는다. 기독교 신화의 긍정성은 신화가 가지는 현실 비판적 성격이다. 기독교 신화의 부정적 계기성은 '앞으로 나아가려는 인간의 사유동력'을 소멸시키는 데에 있다. 여기서 주의를 기울여야 하는 것은 호르크하이머가 원론적 차원에서 종교적 긍정성을 인정하지만 종교적 가상의 위협성을 비판하는 데에 무게중심을 두고 있다는 점이다.

제도로서의 기독교에 대한 호르크하이머의 비판은 종교 본래의 긍정성을 상실한 기독교의 부정적인 정치 사회적 기능에 초점이 맞추어져 있다. 호르크하이머는 초기 기독교를 현존하는 질서에 대한 부정과 저항의 표현으로 간주하며 그것이 가지는 긍정적 측면을 높이 평가한다. 문제는 기독교적 질서가 지배하면서 기독교 스스로 인간의 욕구를 재조정하고 그 자체 하나의 세력으로서 자신이 가졌던 최초의 저항적 성격, 긍정적 잠재력을 상실했다는 데 있다. 기독교가 하나의 문화적 기능을 수행하는 사회에서 기독교는 오히려 부정의 한 사회질서를 신의 정의라는 이름으로 거짓설명하며 동시에 기존질서를 옹호하는 기능을 수행한다는 것이다.

“기독교에서 신의 주제를 현재의 현상과 일치시키려고 하면 할수록 종교의 의미는 역전된다. 그것은 모든 현세적 지배가 신의 정의라는 가상적 설명을 제공하는 것일 뿐만 아니라 그것 자체가 부정한 현실 상황을 억누르는 것이 되고 말았다. 그와 같은 방식으로 문화적 기능, 이상적인 사회를 표현하는 기독교는 국가의 동맹체가 되어 자신의 의미를 상실했다.”²⁹⁾

28) GS2, 371쪽.

29) GS3, 326쪽.

호르크하이머의 기독교 비판은 제도로서의 기독교만이 아니라 기독교 제도를 운영하는 교회, 교부나 목사들에게도 향한다. 교부와 목사에 대한 비판은 니체의 바울에 대한 비판과 유사한 관점을 보여준다. 호르크하이머는 예수의 의미를 전복한 교부나 목사를 비판한다. 인간을 위해 죽은 예수, 고통의 편에 섰던 예수의 종교적 사건으로부터 “교부들은 하나의 종교를 만들었다. 즉 그들은 악한 것들에 위안이 되는 교설을 만들었던 것이다. 그 이후 그와 같은 교설은 예수 사상과 실천에 아무런 관련이 없게 되었으며 고통을 받는 자들과 아무런 관계를 갖지 않게 만드는데 성공하였다. 오늘날 누군가 복음을 읽지만 정작 그를 대표하는 사람들을 위해 죽었다는 사실을 인식하지 못한다면 성경을 가르칠 자격이 없다. 이러한 신학은 지독한 조소거리가 될 것이다.”³⁰⁾ 교부들이 하나의 종교를 만들었다는 말은 바울과 아우구스티누스에 의한 교회의 세속화를 의미한다. 호르크하이머는 바울을 세계와 대립되는 개념으로서 기독교성(Christentum)³¹⁾을 버리고 세속과 결합하는 세계에 영향력을 행사하는 국가교회로의 초석을 놓은 인물로 평가한다. 바울에 의해 세계에 비타협적인 예수의 비판적 실천복음이 “불의에 적응”하고 반대로 “세계에 대한 요구”를 비난하며 실천적 “행위대신 기도”하는 제도화된 종교로 변모하게 되었다.³²⁾ 아우구스티누스에 대한 호르크하이머의 비판은 더욱 신랄

- 30) GS6, 292쪽. 호르크하이머는 이른바 ‘예수 없는 기독교’의 원인을 기독교의 정신화와 ‘정신화된 신학’에서 찾는다. 정신화된 신학은 예수의 사건 모두를 자연적인 존재의 차원이 아닌 정신적인 존재의 차원, 자연적 사건의 상경과 의무무여를 통한 정신적인 것으로 변화시킴으로써 순수성의 자리에 정신을 붙여 놓으며 종교적 지식과 확신을 절대화시킨다. 호르크하이머는 정신화된 신학과 거리를 둔 순수한 신학적 사유로 파스칼, 레싱, 키에르케고르, 바르트의 종교사유를 들고 있다.
- 31) 호르크하이머는 기독교 정신(Christentum)과 기독교 체계 및 기독교 적인 것 일반(Christenheit)을 구분한 키에르케고르를 높이 평가하면서 그의 구분을 준용한다. 이러한 호르크하이머의 의도적 구분에는 “기독교계가 그들의 역사 이래 기독교 정신이 요구하는 것과 반대로 행해왔다”(GS14, 362)는 인식이 자리 잡고 있다.
- 32) GS5, 242-245쪽 참조. 너르티스호이저는 호르크하이머가 바울이 수행한 종교와 교회의 세속화를 예수가 함축하는 비판적 이론과 실천증명의 전복으로 이해한다. 그는 호르크하이머가 바울을 비판하는 이유를 1) 교회의 조직화 2) 통일적 이론체계 구축 3) 내면화 추구-기존의 잘못된 현실에 대한 비판적 관점을 포기

하다. 그에게 아우구스티누스는 본격적인 의미에서 “국가와 교회의 조화”³³⁾를 신학적으로 근거지운 인물이다. 아우구스티누스는 신약의 ‘카이 사르의 것은 카이사르에게, 신의 것은 신에게로’를 신학적으로 변론함으로써 초기 기독교에 나타나는 “세계의 낯센(Weltfremdheit)”을 결정적으로 부정하고 종교를 국가에 일치시키려고 시도했다. 호르크하이머 관점에서 볼 때 종교와 국가의 결합, 국가종교로서의 기독교를 주장하는 아우구스티누스에 의해 기독교는 초기 기독교가 가지는 현세 비판적, 현실 부정적 특성, 정치사회적 권력과 지배관계에 대한 비판이 사라지고 권력과 불의와 결합하는 현실 긍정적 특성을 갖게 되었다. 계속해서 호르크하이머는 근대적 지배체제에 그들이 어떻게 봉사했는가라는 관점에서 루터와 칼뱅에 대한 비판을 수행한다. 그에 따르면 루터의 민중에 대한 혐오와 경시는 민중에 대한 억압과 착취를 인정하게 만들었다.

“루터는 정부가 아니라 다루기 어려운 민중이 문제가 될 경우 실제로 외적인 노예상태의 인정을 내적 자유로 파악했고 기독교적 사랑과 평등을 손쉽게 억압, 착취, 살인과 통일시켰다.”³⁴⁾

체제봉사자로서 루터와 칼뱅에 대한 분석은 그들의 신학적 입장이 민중에게 미치는 영향에서 찾아 볼 수 있다. 루터는 이성에 대한 깊은 거부감을 드러낸다. 그는 이성을 “신을 모독하고 불쾌하게 만드는 창녀”³⁵⁾와 같은 존재로 이해하며 에로스적 문화, 욕구, 사치를 적대시 한다. 이것은 민중의 내부에 잠재한 욕구의 내면화를 통한 욕구의 억압과 지배자

4) 잘못된 사회의 습관, 관습에 동조에서 찾는다. 여기에 대해서는 Nötersheuser, H.-W., *Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers*, Freiburg, 1977. 134쪽 참조.

33) KT, 331쪽.

34) KT2, 224쪽 참조.

35) 같은 책, 212쪽. 호르크하이머는 이 점에 관한 한 칼뱅 역시 같은 입장을 취하고 있다고 보고 있다.

들에 대한 피지배 민중의 요구를 다른 쪽으로 돌리는데 기여한다.³⁶⁾ 호르크하이머가 보기에 루터와 칼뱅은 민중들의 더 나은 삶에 대한 본능적 욕구, 경제적 불평등의 해소, 참되고 실제적인 공동체의 도입 등에 대한 욕구를 저지하면서 새로운 사회에 적응하고 동조하는 태도와 가치를 주입시켰다. 루터와 칼뱅은 근대적 자본주의 사회의 종교적 토대를 세우고 민중을 이 체제로 유도하는데 중요한 기여를 했다. 양자는 노동, 이익, 자기목적으로서 자본소유권에 대한 긍정적 의미부여와 함께 현세적 행복과 천상의 행복을 하나로 이해하는 관점을 확산시켰기 때문이다.³⁷⁾ 루터와 칼뱅은 신의 축복을 받은 삶과 사업적 성공을 동일하게 보면서 그것을 구원의 증표로 이해하는 종교적 관점을 확산시켰다. ‘수입의 높고 낮음이 구원의 보증’이 라는 믿음이 그것이다. 호르크하이머에게 루터와 칼뱅은 시민경제에 필요로 하는 새로운 기독교적인 노동윤리를 제공한 “자본주의적 도덕의 수행자”이다. 그러나 그들의 새로운 노동윤리는 “타락한 종교적 도구”³⁸⁾ 이상이 아니다. 그들의 노동윤리에서 자본과 신의 영역, 현세와 지상의 경계가 허물어진다. 이것은 호르크하이머가 초기 기독교에서 강조했던 ‘세계의 낯센’을 상실함으로써 불가피하게 종교의 현실비판적 성격을 무화시킨다. 호르크하이머의 관점에서 루터와 칼뱅의 종교사유는 ‘세계의 낯센’에 기초하는 종교적 입장이 아니라 ‘세계에 작용’하려는 종교적 입장이며 이 때 수반되는 자기 비판력 상실과 그에 따른 현실옹호적 태도는 일종의 종교적 타락이며 체제봉사의 논리이다.

같은 맥락에서 사회·정치적 폭력에 대한 성직자들의 정당화 행위가 문

36) 같은 책, 225쪽 참조.

37) 같은 책, 32쪽 이하 참조. 호르크하이머의 루터와 칼뱅에 대한 비판이 사회이론적 비판이라면, 베버의 청교도 분석은 종교내적, 종교심리적 분석이라는 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 자본주의 사회체제에 대한 청교도의 기여로서 노동과 자본에 대한 새로운 의미의 창출과 확산에 대한 호르크하이머의 설명이 베버의 그것과 커다란 차이를 보인다고 보기 어렵다.

38) GS2, 372쪽. 호르크하이머는 루터와 칼뱅이 근대적 시민질서 확립에 봉사한 부정적 측면뿐만 아니라 이들에 의해 수행된 종교개혁이 가지는 긍정적 측면도 언급하고 있다. 즉 교회의 권력과 권위로부터의 해방이 그것이다.

제시 된다. 호르크하이머는 예수가 신전에서 상인들을 채찍질 한 것이 교부나 목사들에 의해 정치적, 사회적 폭력에 대한 신학적 정당성을 부여하는 것으로 오용되어 왔다고 비판한다. 프랑스 혁명에 절대왕정에 의한 피비린내 나는 폭력과 1차 세계대전 당시 수백만의 기독교인의 절멸에 대한 변호가 다른 누구도 아닌 교부나 목사들에 의해 자행되어 왔다.³⁹⁾ 특히 호르크하이머가 언급하는 인물은 다비드 프리드리히 슈트라우스와 고트프리트 트라우프이다. 슈트라우스는『예수의 생』으로 잘 알려진 자유주의 신학자인데 호르크하이머는 슈트라우스가 파시즘을 선택했다고 주장한다. 호르크하이머는 무력에 의한 독일 통일전쟁에 대한 열렬한 신봉자였던 슈트라우스에게서 독일인의 본질과 독일적인 것의 이데올로기에 숨겨진 폭력성을 읽어 내는 것이다.⁴⁰⁾ 1차 대전 당시 신학자와 목사로 활동했던 트라우프는 호르크하이머의 시각에서 볼 때 “제국주의 정책에 대해 완전히 인정”⁴¹⁾ 한 국가주의적 개신교도에 지나지 않았다. 문제는 성직자에 의한 폭력의 정당화 행위뿐만 아니라 부당한 폭력에 저항하는 고통 받는 사람들의 저항과 혁명적 행위들에 대해서도 그들은 기독교 윤리를 도구 삼아 현세 너머의 환상을 심어주는 방식으로 방해해왔다는 점이다.

호르크하이머의 기독교 비판에서 간과할 수 없는 또 다른 문제는 언행 불일치 문제이다. 그는 기독교 문화가 지배하는 서구 사회에서 인간의 윤리적 삶에 나타나는 윤리적 언행과 행위의 불일치에 대한 문제를 ‘거짓 논리’라고 비판한다. 그에 따르면 기독교가 서구에 공인된 이래로 유럽인들에게 나타나는 도덕적 척도들과 유럽인들의 행위 사이의 현실적인

39) 같은 책, 350쪽 참조.

40) 호르크하이머는 『계몽의 변증법』에서 파시즘(나치즘)에 대한 성직자들의 선택과 옹호에 대한 비판보다 파시즘에 대한 기독교적 연원을 깊이 강조한다. 파시즘이 형식적으로는 민족, 국가의 순수성을 강조하지만 그들의 반유대주의는 기독교의 반유대주의 전통과 은밀하게 결합되어 있다고 지적한다. 이와 같은 맥락에서 그는 독일의 기독교인들에게 사랑의 종교(기독교)가 남긴 것은 오직 반유대주의뿐이라는 태세를 내세운다.

41) KT2, 252쪽.

간극에 대하여 어떠한 종류의 시정 가능한 방법도 제시하지 못했다. 기독교인들은 항상 그들의 힘으로 어쩔 수 없는 불행이 존재해왔으며 모든 것은 신의 예시로써 매일매일 인간을 위해 희생한 존재를 숭배해야 한다는 거짓을 일삼아 왔다. 호르크하이머가 보기에 이러한 거짓이야말로 전형적인 유럽적 삶의 행적을 표시하는 것에 지나지 않는다. 또한 이러한 간극이 있다는 주장 자체가 오히려 낯설고, 특이하거나, 감상적이며 불필요한 주장으로 받아들임으로써 거짓의 자기변호를 역설적으로 수행한다. 이점에 있어서는 유대인이나 기독교인이나 아무런 차이가 없다. 호르크하이머는 종교의 현실화와 그러한 목적에 부합되지 않는 것의 제거 사이의 타협이야말로 모든 것을 바꿔치기하는 거짓말에 의한 신과의 화해일뿐이라고 선언한다.⁴²⁾

5. 종교의 중립화와 종교의 종말

역사사회적 맥락에서 종교분석은 호르크하이머가 주장하는 종교의 중립화 테제에서도 확인할 수 있다. 호르크하이머는 종교의 중립화가 무엇인가에 대한 명확한 개념적 정의를 시도하지 않는다. 그의 논문문맥에서 살펴볼 때 종교의 중립화는 종교가 특정한 사회, 특정한 시기에 자신의 종교적 영향력을 발휘하지 못하는 수동적인 상태를 의미한다. 호르크하이머는 사회적, 개인적 차원의 영향력 퇴조와 종교적 다원주의 상황 하에서 선택의 개방성, 종교취향의 기호화 차원에서 종교적 중립화를 언급한다. 종교의 중립화가 가지는 부정적인 측면은 앞서 언급했듯이 종교의 긍정적 측면인 종교의 참된 정신, 종교와 진리의 연관성의 상실에 있다.

그렇다면 종교중립화를 야기한 원인은 무엇인가? 호르크하이머에 따르

42) GS2, 413-415쪽 참조. 종교적 주장, 종교적 수사와 행위의 불일치 문제는 기독교와 기독교 문화가 지배하는 서구사회에서만 적용되는 문제는 아니다. 이 문제에 대한 호르크하이머의 비판은 유대교에도 동일하게 적용된다. 여기에 대해서는 GS12, 284쪽 참조.

면 객관적 이성의 특세가 종교 중립화의 원인 중 하나이다. 객관적 이성은 “인간과 인간의 목적들을 포함하여 존재하는 모든 것들의 위계질서 또는 포괄적 체계를 발전시키려는 목표”⁴³⁾와 “객관적 진리개념”⁴⁴⁾을 추구한다. 이와 같은 근대의 객관적 이성은 “전통적 종교를 철학적 방법의 사유와 통찰로 대체시키고, 것처럼 철저하게 스스로가 전통의 원천”⁴⁵⁾이 되고자 한다. 객관적 이성의 등장과 함께 종교에 대한 다양한 입장과 객관적 논의 자체가 그 유의미성을 상실하게 되었다. “어떻게 세계가 창조되었는지, 무엇이 세계의 목적인지, 그리고 인간이 어떤 태도를 취해야만 하는지”⁴⁶⁾와 같은 종교적 물음은 새로운 합리성의 토대를 묻는 철학적 질문으로 대체되었다. 호르크하이머에 따르면 종교중립화는 결국 종교를 배제하는 결과를 가져왔으며 오늘날 종교가 하나의 문화상품, 일상생활의 상비약 정도로 전락하는 결과를 낳았다.⁴⁷⁾

종교중립화의 또 다른 원인으로 정치영역, 군대영역에서의 천재, 경제적 리더들 및 국가의 등장이다. 역사적으로 보면 이러한 것이 종교의 영향력을 실질적으로 축소한 핵심요인들이다. 특히 호르크하이머가 주목하는 것이 근대국가의 등장이다. 근대국가의 등장은 신의 지위를 의심스럽게 만들었다.⁴⁸⁾ 민족과 나라에 대한 ‘사랑’은 계몽의 시대 이래로 초개인의 공동이익에 관한 의식을 촉진시켰다. 호르크하이머에게 근대국가의 의

43) GS6, 28쪽.

44) 같은 책, 35쪽. 호르크하이머는 이성을 주관적 이성과 객관적 이성으로 구분한다. 두 이성개념은 대립관계가 아니라 이성의 두 측면을 가리킨다. 주관적 이성은 분리, 추론 연역능력을 포함하는 이성의 추상능력을 말한다. 주관적 이성은 목적과 수단의 문제와 절차적 방법의 적합성을 추구한다. 이에 반해 객관적 이성은 존재하는 것의 위계와 체계 및 객관적 진리를 목적으로 한다. 호르크하이머에 따르면 근대의 객관적 이성은 종교를 무너뜨렸지만 이것은 단순히 종교적 권위의 몰락만을 의미하지 않는다. 객관적 이성이 무너뜨린 것은 종교(이념)로 표방되는 정신의 객관성으로서 형이상학의 토대와 객관적 이성 자체를 해체한 것이다.

45) 같은 책, 같은 쪽.

46) 같은 책, 38쪽.

47) 같은 책, 39쪽 이하 참조.

48) GS2, 371쪽 참조.

미는 보편적인 삶의 의미(Sinn für das Leben der Allgemeinheit)의 조건과 관련된다. 종교가 민족과 나라에 대한 사랑에 의해 약화되었다는 호르크하이머의 분석은 종교가 초기의 국가개념에서 확인할 수 있는 보편적 삶의 의미나 고통 받는 인간(die leidenden Menschen)에 대한 연대감을 구체적으로 실천했다면 다른 양상으로 전개될 수 있었다는 것을 함축한다. 종교의 중립화와 영향력 약화의 종교내적 요인은 억압적 현실에 침묵하고 현세를 옹호하며 교회가 지배자들과 연합한 사실에서도 찾을 수 있다.⁴⁹⁾ 종교의 중립화 양상은 전통적 사회화 기관이었던 가정 내의 종교교육의 양상에서도 찾아볼 수 있다. 전통과 부모에 의한 교육, 역할 모델에 의한 교육이 어느 곳에서나 일어나고 있으며 이러한 새로운 변화는 “더 이상 종교교육이 존재하지 않는다”⁵⁰⁾는 주장을 가능하게 만든다.

그렇다면 종교의 무력화, 종교의 종말은 극복되어 질 수 있는가? 있다면 그 가능성은 어디에서 발견할 수 있는가? 이러한 질문에 대한 호르크하이머의 대답은 부정적이다. 그는 “교회가 그들의 초기상태처럼 살아있는 상태로 깨어나게 해야 한다는 논의들 역시 허황된 희망에 지나지 않는다. 왜냐하면 선한 의지, 불행에 대한 연대감, 더 나은 세계를 향한 노력들이 종교적 겉옷을 완전히 던져 버렸기 때문이다.”⁵¹⁾ 위와 같은 분석을 통해 호르크하이머는 종교의 약화를 넘어서 종교적 영향력의 급격한 퇴조, 종교의 종말(Ende der Religion)을 과감히 선언한다.⁵²⁾

“종교는 과학과 기술 앞에서 자신을 유지할 수 없다. 교회의 노력과 보상은 약아 빠진 청소년들에게 통용되지 못한다. 모든 자국은 허사가 되고 만다.”⁵³⁾

49) 같은 책, 370-372쪽 참조.

50) GS7, 360쪽; 이종하, 「호르크하이머의 프로이드 수용과 비판」, 『철학탐구』 26집, 177쪽 이하 참조.

51) GS3, 327쪽.

52) 같은 책, 328쪽 참조.

53) GS14, 129쪽.

이것은 종교에 대한 “과학과 기술의 승리”를 의미하며 “학문분야에서 종교분과 영역의 고립화와 사멸”을 의미한다. 호르크하이머에게 생활세계에서의 “종교적 사유의 퇴조”⁵⁴⁾ 역시 전혀 의심의 여지가 없는 사실이 되었다.

그러나 호르크하이머에게 종교의 중립화가 야기한 종교의 상실은 부정적으로 이해되지만은 않는다. 왜냐하면 종교의 상실은 종교제도와 종교 세력의 영향력 상실을 의미하며 종교적 믿음 속에 보존되고 유지되어온 욕구와 소망들이 그것을 방해하는 형식으로부터 벗어나는 긍정적 계기성을 함축하기 때문이다. 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’은 위와 같은 희망과 자유와 개인의 행복을 표방하는 이성적인 사회의 건설에 대한 기대가 결합되어 있다.

6. ‘아주 다른 것에 대한 동경’의 사회비판적 함의

비판이론의 관점에서 출발한 호르크하이머의 종교비판이 후기 호르크하이머에 있어서 초월적, 신학적 계기성을 더욱 더 들어내고 있다. 이러한 변화를 호스펠트는 “무신론적 맑스주의자로부터 초월성을 예감하는 비맑스주의자로의 변화”⁵⁵⁾로 파악한다. 후기 호르크하이머가 보여주는 신학적인 것, 초월적인 것에 대한 탐색의 원인을 포스트는 맑스주의와 초기 비판이론의 이론적 범주로 기술할 수 없는 그 무엇에 이르렀기 때문이라고 보고 있다.⁵⁶⁾ 그윈더는 후기호르크하이머가 초기의 비판이론의 이념인 정의로운 사회의 이념을 회생시키면서 신학으로 접근했다고 주장한다.⁵⁷⁾ 이들의 주장은 호르크하이머가 이해하는 신학의 의미, 신학적인

54) 같은 책, 166쪽.

55) P. Høbbfeld, “Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Maxistenzum Transzendenz ahnenden Nichtmaxisten”, in: *Theologie und Glaube*, 63. Jg., 1973, H.1, 50쪽.

56) W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Sp twerk Max Horkheimers*, München, 1971, 52쪽.

57) U. Gmünder, *Kritische Theorie*, Stuttgart, 1985, 47쪽.

것이 담지 하는 현실 비판적 함의에 주목하지 않으며 1930년대 방식의 사회비판 프로그램을 일관되게 수행할 수 없는 ‘완전한 관리사회’로의 변화와 이에 대한 비판이론적 대응에 커다란 관심을 갖지 않는다. 이들은 논자들의 관점에서는 초기 호르크하이머 사회비판이론의 체념적 형식이 후기 호르크하이머의 종교철학으로 이해되고 있다. 이들이 제시하는 주요 논거는 호르크하이머의 다음과 같은 주장이다.

“신학적 계기를 그 자신에 담지 하지 않은 어떠한 철학도 존재하지 않는다. 왜냐하면 그것은 우리가 살고 있는 세상이 상대적인 것으로 해석될 수밖에 없다는 인식에 기반 하기 때문이다.”⁵⁸⁾

“비판이론은 적어도 신학적인 것에 대한 사고, 즉 다른 것에 대한 사고를 내포한다.”⁵⁹⁾

초기 호르크하이머의 비판이론이 종교성으로 회귀하고 있는지의 여부를 확인하기 위해서는 먼저 신의 존재 여부에 대한 호르크하이머의 답변에서 단서를 찾아 낼 수 있다. 호르크하이머는 단호하게 신의 존재 여부는 증명될 수 없다고 말한다. 인간의 유한성에 대한 의식이 신 존재증명이 될 수도 없다. 또한 이 세계에 현존하는 실제적 고통과 불의의 체현이 전지전능한 신의 존재를 믿게 하는 근거가 될 수 없다. 오히려 수천 년 동안 지구상에 고통이 가시지 않았다는 관점에서 보면 신에 대하여 말할 수 없으며 기독교에서 주장하는 전지전능하고 인자한 신이 존재한다는 교리는 실로 믿기 어려운 것이다. 인간의 빈궁함이 신에 대한 판단을 가능하게 할 수 있어도 신 존재의 절대적 확실성을 보증하는 것이 되지 못한다. 종교의 근대적 자유화는 종교의 종말을 가져왔다. 이것을 다시 되돌릴 수는 없다.⁶⁰⁾ 신 존재의 확실성에 대한 호르크하이머의 답변에서 신학적 계기(theologisches Moment)와 신학적인 사유(Gedanken

58) GS7, 276쪽.

59) 같은 책, 398쪽.

60) 같은 책, 386-392쪽 참조.

문 Theologische)가 전통적인 의미의 기독교 신학과 기독교 신학의 전체인 신의 실재와 아무런 직접적인 관련성을 갖지 않는다는 점이 중요하다. 호르크하이머는 위의 두 개념과 동의의 의미층위를 가지는 좀 더 중립적인 개념을 사용하기도 하는데 그것이 “다른 것에 대한 동경”이다. 여기서 ‘다른 것’ 역시 절대자를 의미하지 않는다. 호르크하이머 자신은 절대자(das Absolute)를 다른 것(das Andere)로 언명하지만 신을 의미하지는 것이 아니라고 분명히 말한다. 호르크하이머에게 ‘다른 것’이란 도그마로서의 신이 아니라 비참함이 해소되는 세계, 불의가 해소되는 세계를 의미한다. 이러한 동경이 함의 하는 것은 다름 아닌 “완전한 정의에 대한 동경(Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit)”⁶¹⁾이라는 것이다.

“신을 부른다고? 우리(호르크하이머와 아도르노)는 신을 부르지 않습니다. 우리는 선하고 전능한 신이 있을 것이라고 주장할 수 없습니다. 좋음(das Gute)이 어떻게 이루어질지 우리는 말할 수 없습니다. 우리는 단지 신의 도그마 대신 비참함이 최종적인 것이 아니라는 동경을 키우나갈 수 있습니다.”⁶²⁾

다른 것에 대한 동경이 후기 호르크하이머의 종교철학적 변화를 강조하는 일련의 해석자들이 말하는 것처럼 ‘합리적이고 이성적인 사회의 건설’이라는 초기 호르크하이머의 비판이론의 이념을 체념하거나 포기한 것으로 해석될 이유가 없다. 호르크하이머는 비판이론에서 신학적 사유의 측면을 포함하는 것이 “이성적, 다시 말해 정의로운 사회의 형성을 부정하는 의미가 아니다”⁶³⁾라고 주장하기 때문이다. 또한 1968년에 행한 연설인『비판이론의 어제와 오늘』에서 신학적인 문제인 비극의 문제와 연관해 불안, 위험, 고통, 빈곤, 폭력에 대하여 계속해서 말해야 하는 것이 비판이론의 과제이었으며 오늘의 과제이기도 하다고 강조한다.⁶⁴⁾

61) 같은 책, 393쪽.
62) 같은 책, 362쪽.
63) 같은 책, 398쪽.
64) GS8, 344쪽 참조.

다른 것에 대한 동경은 유대교적 전통에 뿌리를 두고 있다. 호르크하이머 자신은 정통과 유대인 교육을 받고 유대인으로 살지 않았지만 유대교적 전통에 익숙해져 있다. 그 자신이 유대교에서 핵심적 믿음의 지침으로 밝히고 있는 것이 희망(Hoffnung)이다.⁶⁵⁾ 이 유대교적 희망은 “부정의, 냉혹함, 적대적 관계가 지배하는 현존의 세계와 다른 더 나은 세계”⁶⁶⁾에 대한 희망이다. 이 점에서 호르크하이머의 다른 것에 대한 동경이 종교적 출처를 따져 볼 수는 있지만, 종교성을 강하게 내재하고 있다고 주장하기에는 무리가 따른다. 호르크하이머에게 희망이란 자유롭고 정의로운 공동체, 인간적인 사회, 모든 생명공동체의 보편적 연대에 대한 희망이며 그것이 그가 말하는 비판이론의 신학적 계기이고 신학적인 것의 의미이다.

호르크하이머의 ‘다른 것에 대한 동경’에서 “현존하는 것에 대한 비판”이라는 비판이론의 이념은 실천프로그램의 구체화로 나타나지 않고 ‘부정성’의 형식으로 나타난다. 이 부정성은 현실에 눈을 감고 지상의 희망을 붙여 넣는 종교적 판타지와 구분되는 고통 받고 부정의 한 현실에 대한 부정성에 기초한다. 부정성의 이론 내적 동인은 악을 표시하고 고발할 수 있지만 절대적 선, 절대적 옳음에 대해서는 말할 수 없다는 인식에 근거한 것이다. 부정성의 내용은 진보의 대가(Kosten des Fortschritts)들이다.⁶⁷⁾

호르크하이머는 희망을 부정성에서 찾는다. 부정성에 내재한 희망을 통해 ‘현실의 구체적 변화에 대한 한계’를 넘어서는 전략을 채택한 것이다.

65) 호르크하이머는 유대교의 핵심교리가 희망이라면 기독교는 원죄(Erbsünde)와 믿음이라고 말한다(GS 392쪽 이하). 원죄는 유대교에서 부수적인 사항에 불과한데 반해 기독교에서는 기독교의 본질을 드러내는 핵심교리이다. 그에 따르면 믿음은 토마스 아퀴나스에게서 볼 수 없는 것으로 자연과학적 지식과 기독교 경전의 상호화해 불가능성을 해소하기 위한 탈출구로서 기독교의 발전물이다. 기독교는 ‘이성이 권능이 없다’는 것을 설명하기 위해 믿음을 발견한 것이며 믿음은 이성의 탈출구로서의 성격을 갖는다(GS14, 347, 392쪽).

66) GS14, 391쪽.
67) GS8, 343, 345쪽 참조.

문제는 이러한 전략이 헬드가 표현한 것과 같이 “이성적인 사회에 대한 관심과 연관된 호르크하이머의 초기 자취들이 여전히 남아 있으나, 그것들이 매우 희미한 것”⁶⁸⁾처럼 보여 질 수 있다는 점이다. 헬드가 가지는 인상은 후기 호르크하이머에 사상에서 폐시미즘적인 측면을 보기 때문이다. 그러나 호르크하이머는 폐시미즘을 부정적으로만 이해하지 않는다. 그에게 폐시미즘은 “인간의 과오에 대한 관념”⁶⁹⁾과 관련이 있다. 폐시미즘은 관리되는 사회가 되어버린 역사적 과정과 그로인한 인간 정신 및 상상력의 축소와 관련된 의식이다. 호르크하이머의 폐시미즘이 사회적 실천에 대한 단념과 포기를 의미하는 것도 아니다. 그는 여전히 “우리가 세계의 (관리되는 사회로의) 과정을 변화시키지 못한다 해도 우리는 어찌 됐든 개인으로서 가능한 행위”를 할 수 있으며 “이러한 행위를 한다면 사회적 경향도 변화”⁷⁰⁾될 수 있다는 믿음을 고수한다. 이 맥락에서 호르크하이머는 “이론적으로 비판주의자가 된다는 것은, 실천적인 긍정주의자”⁷¹⁾가 되는 것이라고 주장할 수 있었다. 호르크하이머의 비판이론이 가지고 있는 부정주의가 상황의 변화가능성을 추구하고 실천의 상실이나 정적주의에 빠지지 않는다는 사실은 ‘아주 다른 것에 대한 동경’과 희망의 철학에도 적용되는 것이다.

7. 나오는 말

지금까지의 논의는 초기 호르크하이머가 천명한 비판이론의 이념 「전통이론과 비판이론」과 후기 호르크하이머가 비판이론의 역사를 회고하면서 정리한 「비판이론의 어제와 오늘」⁷²⁾에서와 다른 저작들에서 수없이 반복된 비판이론의 이념의 틀 내에서 종교비판의 필연성과 사회비판의 일

68) 데이비드 헬드, 백승균 역, 『비판이론 서설』, 계명대출판부, 1999, 223쪽.

69) GS8, 353쪽.

70) GS13, 150쪽.

71) GS8, 353쪽.

환으로서의 종교비판, 종교적 현실인식에 내재하는 기존 사회에 대한 비판과 부정, 기독교 비판, 종교의 종말과 관리사회에서의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’이 다루어졌다는 것을 확인하였다. 이러한 확인은 첫째, 호르크하이머의 종교비판이 그의 철학에서 주변적인 것이라고 판단하는 오해를 방지하고 둘째, 호르크하이머의 종교비판이 맑스의 이데올로기적 종교비판과 크게 다르지 않다는 일반적 인식으로부터 벗어나게 하며 셋째, 호르크하이머의 종교철학에 대한 기존 철학계의 제한된 소개보다 그의 종교철학에 대한 체계적인 전망을 가지게 하며 넷째, 후기 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’이 ‘비판이론 이념을 포기하거나 희미하게 간직한 신학에로의 전환’이라는 일련의 부적절한 오해를 바로 잡는데 기여할 것이다. 이론적인 측면에서 볼 때 호르크하이머의 종교비판의 유효성은 종교가 사라지지 않는 사회에서 사회와 종교의 상호관계와 변화의 양상에 대한 비판적 성찰이 이성적인 사회의 건설이라는 비판이론의 이념에 따라 지속되어야 하는 한다는 점에서 확인할 수 있다. 그의 종교비판은 부정성으로서의 종교성이 정신화된 신학, 제도화된 종교(기독교)에 의해 소멸된 시대에 다시 말하면 종교성이 없는 제도종교인 기독교의 산업화와 사회적 영향력이 나날이 강화되는 한국 사회에 ‘종교성이 담지해야 하는 내용이 무엇이어서만 하는가’에 대한 깊은 반성의 단서를 제공해 준다. 또한 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’은 개인적·기복적 신앙의 차원을 넘어 정의와 모든 생명의 연대라는 종교 본연의 진리성과 진정한 인간적인 사회의 이념과 실현이 참된 종교와 그것과 다른 것이 아님을 강하게 호소하고 있다. 진정한 인간성의 실현은 정의와 연대 속에서 꽃피는 것이지 종교적 도그마와 제도종교 속에 있는 것이 아니기 때문이다.

(경희대학교)

참고문헌

- 데이비드 웰드, 백승균 역, 『비판이론 서설』, 계명대출판부, 1999.
- 이종하, 「호르크하이머의 프로이드 수용과 비판」, 『철학탐구』 제26집, 2009, 169-198.
- 이종하·조상식, 「호르크하이머의 정치교육론에 대한 이해」, 『교육철학』 제 46집, 2009, 187-207.
- 전석환, 「이성으로부터 '아주 다른 것에 대한 동경'까지」, 『종교연구』 29, 2002, 125-146.
- Asbach, O., Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklung der Kritische Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/3, Frankfurt/M. 1997.
- Birkner, H. J., Max Horkheimer, in: Die Religion der Religionskritik, hrsg. von Wilhelm Schmidt(München 1972) 80-89.
- Brukhorst, H., Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers Dekonstruktion der Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39/3(1985) 353-381.
- Derrida, J., Die Religion, Frankfurt/M. 2001.
- Ehrlichm E. L., Max horkheimers Stellung zum Judentum, in: Emuna. 8/6(1973) 457-460.
- Geyer, C.-F., Zur Nähe klassischer und moderner Theodizenversuche zum mythischen Denken. Platon/Leibniz/Horkheimer, in: Franziskanische Studien 57(1975) 166-299.
- Gumnior, H., Zur Vorgeschichte und aktuellen Situation des Interviews, in: Max Horkheimer. Die Sehnsucht nach dem ganz Andern. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970.
- Habermas, J., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M 2005.
- _____, Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und

- internationale Politik (4/2008) 33-46.
- _____, Glauben und Wissen, Frankfurt/M 2001.
- Holl, H. C., Religion und Methaphysik im Spaet Max horkheimer, in: Max Horkheimer heute. Hrsg. v. A. Schmdt und N. Altwicker (Frankfurt/M. 1986) 129-145.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften* Bd 2. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 4. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 5. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 6. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 7. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 8. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 12. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 13. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, *Gesammelte Schriften* Bd 14. hrsg von A. Schmidt/G. S. Noerr, Frankfurt a. M. 1987.
- _____, Eclipse of Reason, New York 1947.
- _____, Kritische Theorie. Eine Dokumentation. 2Bde., hrsg. von Alfred Schmidt, München 1968.
- _____, Zeitschrift für Sozialforschung 1932-1942, Reprint: München 1980.
- Hossfeld, P., Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Maxisten zum Transzendenz ahnenden Nichtmaxisten, in: Theorie und Glaube 63/1

- (1973) 50-63.
- Joas, H., Gesellschaft, Staat und Religion, in: ders.(Hg), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007. 9-43.
- Kremer, K., Kritische Theorie und Theologie in der Frue- und Spaetphilosophie Max Horkheimers, in Trierer Theologische Zeitschrift 86/3(1977) 161-178.
- Kunstmann, W.(Hrsg.), Kritische Theorie zwischen Theologie und Evolutionstheorie, München 1981.
- Lutz-Bachmann, M., Humanität und Religion. Zu max Horkheimers Deutung des Christentums, in: Max Horkheimer heute. Hrsg. v. A. Schmdt und N. Altwicker(Frankfurt/M. 1986) 108-128.
- Marx, K./Engels, F., *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1983.
- Nörtersheuser, H.-W., Max Horkheimer. Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers, Freiburg 1977.
- Post, W., Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers München 1971.
- Rorty, R., Vattimo G., Die Zukunft der Religion, Frankfurt a. M. 2006.

Die Sozialphilosophie des späten Max Horkheimer in der "Sehnsucht nach dem ganz Anderen"

Jong-ha Lee

Die Religionsauffassung im Spätwerk Horkheimers kann 'Sehnsucht nach dem ganz Anderen' zusammengefaßt werden. Die bisherigen Forschungen über die Religionsphilosophie im späten Horkheimers begreifen seinen Gedanken als eine Renuntiation der Kritischen Theorie und nun als ein Zeichen des Rückkehrung des Religiöses. Solche Auffassungen sind jedoch problematisch aus folgenden Gründen. Erstens, Horkheimers Auseinandersetzung mit der Religion befindet sich nicht allein im Spätwerk, sondern eigentlich in ganzen Gedankengängen. Zweitens, Sie übersehen, daß die Idee der Kritischen Theorie nicht nur in der 'Sehnsucht nach dem ganz Anderen', sondern auch in seiner Religionsphilosophie strengend innewohnt. Drittens, In solchen Interpretationen werden die bestimmten Behauptungen und Formulierungen Horkheimers wiederholend pointiert und Eine bestimmte Behauptung wird immer im Kontext des traditionellen Religionsverständnisses überinterpretiert. Horkheimers Gedanken der 'Sehnsucht nach dem ganz Anderen' hält keineswegs für das pessimistische Bekenntnis. Vielmehr soll er Religionskritik als Gesellschaftskritik verstanden wird. 'Sehnsucht nach dem ganz Anderen' bedeutet eine Gedankenverbindung zwischen dem gesellschaftskritischen Moment der Religion und der Idee der freien und glücklichen Gesellschaft, die in der Kritische Theorie niemals vor Augen verlorengegangen war.

후기 호르크하이머의 '아주 다른 것에 대한 동경'의 사회철학 / 이종하

Key Words: Horkheimer, Religionsphilosophie, Das Ende der Religion,
Kritik des Christentums, Sehnsucht nach dem ganz Anderen

이종하 e-mail: leefreiheit@hanmail.net

투 고 일	2010년 09월 23일
심 사 일	2010년 10월 20일
게재확정	2010년 11월 10일