

## 비판이론의 전개과정 안에서 니체(F. Nietzsche)철학의 의미

- 막스 호르크하이머(Max Horkheimer) 철학을 중심으로

전 석 환

**주제분류** 비판이론, 니체철학

**주요어** 비판이론, 전통이론, 호르크하이머의 니체 이해, 비판적 이성  
의 정초, 이성에 대한 자기비판

**요약문**

현시점에 있어 프랑크푸르트학과 비판이론의 비판개념의 문제는 무엇보다 먼저 비판의 기능적 측면에서 야기된다. 그런 문제 제기는 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 비판 범주의 확대로 생각하는 옹호론자들도 있지만, 비판의 해체로 간주하면서 비판이론 자체를 부인하는 극단적 비판론자도 있다.

이러한 현상은 현재에 발생한 문제가 아니다. 이러한 문제의 진원지는 벌써 그 이전부터 존재했었다고 볼 수 있다. 초기 비판론자인 막스 호르크하이머 철학 안에서 그러한 문제의 맹아가 이미 싹트고 있었다고 볼 수 있다. 그러한 원인은 호르크하이머가 '전통이론'에 대항시킨 '비판이론'이 내재적으로 전통적 사유의 축과 뚜렷한 긴장관계를 충분히 유지시키지 못했던 까닭에서 연유한다.

비판이론의 비판적 개념 및 그 범주는 초기로부터 현재에 이르기까지 커다란 변화의 것으로, 즉 서로 상반적 입장으로 해석될 수 있는 것으로까지 관찰된다. 막스 호르크하이머 자신의 철학 전개 안에서 니체의 의미 역시 이러한 괴리의 현상 안에서 파악될 수 있다. 극단적으로 말하자면 호르크하이머가 이해하고 수용하는 니체의 모습은 지속적인 두 가지의 모습이 교차되면서 나타난다.

그것은 '아이러니스트', 혹은 '우상파괴자'라는 두 가지의 모습이다. 대체로 이러한 전제로 호르크하이머의 니체의 두 모습들은 한 대상에 대한 상반된 감정을 동시에 갖는 모습의 시각을 지닌다.

그것은 니체에 대한 호르크하이머의 이해 및 그 수용 태도를 평가하는 기준이 될 수 있다. 본 논문에서는 호르크하이머의 '비판적 이성의 정초'의 시도와 '이성에 대한 자기비판', 그리고 그의 후기철학 안에서 각각 달라진 니체의 모습을 조명하는 방법을 택한다.

## 1. 들어가는 말

현시점에 있어 프랑크푸르트학과 비판이론의 비판개념이 담는 문제는 무엇보다 먼저 비판의 기능적 측면에서 야기된다. 즉 비판이론자들이 제시한 대로 ‘사회 안에서 그러한 비판이 제대로 작동할 수 있을까’라는 물음이 제기된다는 것이다. 그런 문제 제기의 안팎에서는 초기 비판개념의 변화가 비판개념의 범주 확대로 생각하는 옹호론자들도 있지만, 비판의 해체로 간주하면서 비판이론 자체를 부인하는 극단적 비판론적 시각도 없지 않다.

이러한 현상은 특히 비판이론의 제2세대인 하버마스 이래 지속되어 왔다고 볼 수 있다. 그러나 이러한 문제의 진원지는 벌써 그 이전부터 존재했었다고 볼 수 있다. 본래적 비판이론을 기초하고 그 미래적 전망을 제시했던 막스 호르크하이머(Max Horkheimer) 철학 안에서 그러한 문제의 맥이 이미 싹트고 있었다고 볼 수 있다. 그러한 원인은 호르크하이머가 ‘전통이론’에 대항시킨 ‘비판이론’이 내재적으로 전통적 사유의 축과 뚜렷한 긴장관계를 충분히 유지시키지 못했던 까닭에서 연유한다. 그 자신의 철학적 전개 과정이 시기별로 큰 진폭을 지니고 구분될 수밖에 없는 이유가 명시적으로 보여주듯이 비판이론의 비판적 개념 및 그 범주는 초기로부터 현재에 이르기까지 커다란 변화의 것으로, 즉 서로 상반적 입장으로 해석될 수 있는 것으로까지 관찰된다.

막스 호르크하이머(Max Horkheimer) 자신의 철학 전개 안에서 니체(F. Nietzsche)의 의미 역시 이러한 괴리의 현상 안에서 파악될 수 있다. 극단적으로 말하자면 호르크하이머가 이해하고 수용하는 니체의 모습은 지속적인 두 가지의 모습이 오버랩(overlap)되면서 나타난다. 그것은 ‘아이러니스트(ironist)’, 혹은 ‘우상파괴자’라는 두 가지의 모습이다. 여기서 아이러니스트라는 용어는 그 말 그 자체가 보여주는 것처럼 풍자 혹은 반어(反語)를 행하면서 디오게네스(Diogenes)와 같은 ‘거리의 계몽가’로서의 모습을 함의한다. 그에 반해 우상파괴자는 기존 가치의 변혁을 부르

짓는 극단의 전투적 엄숙주의자로서의 모습을 표상한다. 대체로 이러한 전제로 호르크하이머의 니체의 두 모습들—아이러니스트, 혹은 우상파괴자—은 한 대상에 대한 상반된 감정을 동시에 갖는 모순의 시각이라고 할 수 있다.

이러한 모순의 시각은 니체에 대한 호르크하이머의 이해 및 그 수용 태도를 평가하는 기준이 될 수 있다. 물론 그러한 기준은 호르크하이머가 같은 시기 안에서도 니체에 대한 상반된 평가를 내리는 경우도 있지만, 먼저 호르크하이머 철학의 시기별 구분의 전제 안에서 적용된다.

이러한 전제를 염두에 두고 본 연구는 호르크하이머의 니체 이해를 다음과 같은 기준을 축으로 삼으면서 서술한다.

첫째는 호르크하이머의 전기사상 안에서의 니체에 대한 이해와 그 수용의 태도이다. 여기서 전기 사상이라고 하는 시기는 그가 나치정권의 유대인 박해를 피해 1934년 미국으로의 망명 이전을 말한다. 본 장에서는 호르크하이머의 전기 사상을 ‘비판적 이성 정초’의 시도로 전제하면서, 그 안에서의 니체의 모습을 조명하는 방법을 택한다.

둘째는 초기 비판이론과 상당한 거리를 취하게 된 호르크하이머의 중기사상을 ‘이성에 대한 자기비판’의 시도로 전제하고, 그 안에서의 니체의 모습을 조명한다. 특히 이 시기의 대표적 저술이라 할 수 있는 ‘도구적 이성비판’과 ‘계몽의 변증법’은 이러한 작업의 중요한 전거로 사용된다.

셋째는 “아주 다른 것에 대한 동경”이라는 구호로 흔히 표상되는 호르크하이머의 후기사상을 살펴보면, 더불어 니체를 염두에 두고 ‘비판적 이성 정초’로부터 ‘이성에 대한 자기비판’으로까지의 변화원인과 그 후기 사상과의 관계를 해명하는 작업을 수행한다.

2. 호르크하이머에 있어  
‘비판적 이성 정초’의 시도와 니체

호르크하이머의 비판적 사회철학의 탐구 시도는 ‘프랑크푸르트 사회연

구소'(Frankfurter Institut für die Sozialforschung, 이하 사회연구소)의 기관지 <사회연구지>(Zeitschrift für Sozialforschung)에의 기고를 통한 일련의 논문들에 집중적으로 나타난다. 즉 그가 '사회연구소'에 발을 들여놓은 이후 그의 지속적인 탐구의 대전제는 유물론적 측면에서 '인간의 숙명'에 대한 '철학적 의미'<sup>1)</sup>를 재구성하는 것이었다. 또 미래지향의 사회철학적 과제와 관련하여 호르크하이머는 1931년 '사회연구소' 소장 취임 강연에서 다음과 같이 천명하고 있다.

사회철학은 ... 오직 인간의 사회적 삶의 관련성에서 만 이해될 수 있는 현상들을 돌보아야 한다. 즉, 국가, 법, 경제, 종교, 줄여 말한다면 인류의 총체적 물질과 정신문화를 통괄하는 것이다.<sup>2)</sup>

연구소의 과제인 동시에 호르크하이머의 이러한 사회연구의 출발점은 쾰르네르(A. Söllner)가 말하듯이 "학문과 사회발전에 관련해서 유물론적으로 민감한 물음"<sup>3)</sup>을 제기하는 것에 그 논점이 맞추어 졌다고 생각할 수 있다. 이러한 '유물론적으로 민감한 물음'은 그 때까지의 철학에—후에 그러한 류의 철학 전체를 '전통이론'으로 범주화 한다—매우 비판적이면서, 동시에 그것을 완전 폐기하지 않는 한에서 제3의 이론적 정체성 탐구를 시도하는 것으로 해석할 수 있을 것이다. 이러한 이중의 과제가 이론적 모순의 악순환 혹은 선부른 이론들의 혼합 시도로 나가지 않게 하기 위해 호르크하이머는 비판적 사회이론의 구성을 역사철학의 지평에 합류해서 출발시킬 것을 제외하고 있다. '사회연구지' 첫 호의 서문에서 호르크하이머는 역사철학의 문제와 관련해서 앞으로 시도되어야 할 비판이론의 구성을 다음과 같이 명시적으로 압축 정리하고 있다.

- 1) M. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung(1931)", Frankfurt am Main, 1988, GS.3, 20쪽.
- 2) 같은 책.
- 3) A. Söllner, "Geschichte und Herrschaft - Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie", Philosophisches Jahrbuch Jg.83, 1976, 335쪽.

이 사회연구지가 무엇보다 먼저 현 시기의 역사진행에 관한 이론의 견지에 선다면, 그것은 현재를 이해하기 위해서 뿐 만 아니라 이론적 보조수단의 검증 및 그 육성을 위하여 다양한 시기까지 펼쳐질 수 있는 역사탐구가 필요한 것이다; 물론 그것은 참예한 현재의 문제의식과의 관련성을 누락시켜서는 안 되는 것이다. 마찬가지로 그것이 현재의 문제성과 관련이 되는 한, 역사흐름의 미래향방에 대한 연구 역시 누락되어서는 안 된다.<sup>4)</sup>

호르크하이머는 이렇게 "계몽적 관점으로 방향 지어진 사회철학"<sup>5)</sup>에 연계해서 '사회연구소'가 담지 해야 할 임무를 '유물론의 다학제적(多學製的) 프로그램(das interdisziplinäre Programm des Materialismus)'<sup>6)</sup>이라고 생각했으며, 그 중에서 특히 강조되어 공유되어야 할 부분은 '전통이론' 모두를 비판할 수 있는 개념과 이론 틀을 개발하는 것으로 보았다. 이런 계기를 볼프강 본스(W. Bonß)는 "최초의 비판이론의 성립은 새로운 경험과학으로의 정초시도로 읽혀 질 수 있다"<sup>7)</sup>라고 해석한다. 물론 '사회연구소'의 '유물론의 다학제적 프로그램'이 경험론적 이론의 재구성이라는 측면에서는 이러한 해석 역시 가능하다. 그러나 후에 드러난 호르크하이머의 '전통이론'에 대비한 '비판이론'의 개념설정에서 본다면, 그것이 닫힌 개념 아닌 열린 개념의 범주 안에 있다는 점에서 초기 '사회연구소'의 의도는 '전통이론' 대한 비판의 '실천적 이론'을 탐구하는 데에 더 비중을 두었음을 알 수 있다. 그는 이러한 비판이론의 원초적 의도에 반해 그 당시의 반이론적 정서를 다음과 같이 개탄한다.

- 4) M. Horkheimer, "Vorwort - zu Heft 1/2 des I. Jahrgang der Zeitschrift für Sozialforschung(1932)", GS. 3, Frankfurt am Main, 1988, 32쪽.
- 5) A. Söllner(1976), 333쪽.
- 6) W. Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks - Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt am Main, 1982, 154-221쪽 참조. A. Söllner(1976), 335-339쪽 참조.
- 7) W. Bonß, "Kritische Theorie als empirische Wissenschaft", *Soziale Welt*, Jg. 34, 1983, 75쪽.

현대의 공공적 삶에서 무성하게 자라나고 있는 것은 이론적인 것 일반에 대한 적개심이다. 그런데 본질적으로 그것은 비판적인 사고에 결부되어 있는, 즉 변화를 지향하는 활동에 반기를 드는 것에 기초하고 있다.<sup>8)</sup>

그리고 호르크하이머가 이러한 비판의 대상을 ‘전통이론’의 제목 하에 ‘형이상학’과 ‘실증주의’라고 명시적으로 설정한 의도를 알 수 있다. 이러한 정황을 슈미트는 다음과 같이 서술한다.

호르크하이머에 있어 형이상학과 실증주의에 대한 암시적인 이중 전선(戰線)(die doppelte Frontstellung) 설정을 정확히 이해한다는 것은 그의 철학적 의도에 대한 적합한 이해가 어렵다는 사실에 귀속된다. 그러나 호르크하이머의 초기 비판이론 구상에 있어—그 간의 그의 주장을 미루어 볼 때—규격화된 학문성에 대한 적의감이 있었다는 사실은 더 이상 언급할 필요 없이 자명하다.<sup>9)</sup>

이러한 전제로 호르크하이머는 무엇보다 먼저 철학사적으로 전승된 독단적 형이상학과 그러한 독단을 제거하려는 급진적 실증주의 철학들의 시도는 단순한 비판 아닌 중첩된 문제의식을 가지고 심층적으로 되풀이해야 한다고 주장한다. 그러한 물음을 그는 “사회차원의 경제적 삶, 개인 차원의 심리적 발달과정, 그리고 좁은 의미로 한정된 문화영역의 변화양상 사이를 아우르는 관련성 안”<sup>10)</sup>에서 다루어야 한다고 덧붙여 언급한다. 구체적인 그러한 예를 호르크하이머는 그 당시의 정치경제적 상황에 서의—1920년대의 세계경제공황, 그리고 바이마르 공화국의 쇠퇴 등—학문 탐구의 태도와 사회구조 사이에서 그 모순성을 찾고 있다. 그런 사실은

8) M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie(1937)”, Frankfurt am Main, 1988, GS.4, 206쪽.

9) A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, München, 1974, 66쪽.

10) M. Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung”, GS.3, Frankfurt am Main, 1988, 32쪽.

세계 대공황과 바이마르 공화국의 몰락에 대한 그 당시의 학문적 반항이 미미했다는 문제점에 대한 반성과 그 축을 같이한다고 볼 수 있을 것이다. 단 논문 ‘학문과 위기에 대한 소고 (Bemerkung über Wissenschaft und Krise)’에서 호르크하이머는 그 당시의 정치사회적 위기에 대응하지 못하는 부르주아적 ‘학문의 무능성’과 그로 말미암아 현실 사이의 괴리를 비판의 기준으로 삼지 못하는 전망 없는 ‘학문의 운명’에 대해 날카롭게 논술하고 있다. 그러한 현상을 그는 “증가 일로에 있는 사회관계의 고착에 조건 지어진 학문적 합리성의 협착”의 증세로 보았고, 그것을 “학문 탐구에 대한 스킨다적 장애에 비관적으로 대항했던 시민적 한 해방과정”에서 그 “진취적 의미를 상실한 것”<sup>11)</sup>으로 단정했다. 즉 사회적 위기와 관련해서 호르크하이머는 당시의 제 학문의 원칙을—소위 다원주의라하는 이름 하에서 그 외피를 둘렀던—‘총체적 문화의 카오스’<sup>12)</sup>로 정형화시킨다. 그는 그런 까닭에 비판이론을 구축함에 있어 ‘노골적인 무의미성’<sup>13)</sup> 안에 들어 있는 당시의 정신과학적 풍토까지를 연계한 사회철학적 틀 안에 ‘복합적 유물론’의 프로그램을 부가시켰던 것이다. 이러한 논지는 그들의 기관지인 ‘사회연구지’에 모여지게 되었고, 마르크스주의에 대한 연구가 다차원의 학문체계<sup>14)</sup> 안에서 전문적으로 다루어지게 되었다는 점에서 독일 학계에 점차로 미약하나마 반항을 얻게 되었다.

11) M. Horkheimer, “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”, GS.3, Frankfurt am Main, 1988, 42쪽.

12) M. Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung”, GS.3, Frankfurt am Main, 1988, 29쪽.

13) 같은 책, 25쪽.

14) 호르크하이머의 사회철학 외에 나치 정권의 탄압으로 프랑크푸르트 사회연구소가 폐쇄되기 전까지의 주요한 연구 성과는 다음과 같다.

후기 자본주의 분석과 계획경제에 대한 연구/폴록(F. Pollock)과 마이어(G. Meyer)

자본주의 국가론과 법이론 연구/노이만(F. Neumann)과 키르히하이머(O. Kirchheimer)

자본주의에 대한 사회심리학적 분석연구/프롬(E. Fromm)

문화비판적 측면에서의 음악 및 문학연구/아도르노(Th. W. Adorno)와 벤야민(W. Benjamin)

사회철학 및 독일 사상사적 연구/마르쿠제(H. Marcuse)

앞에서 언급한 ‘복합적 유품론의 프로그램’ 문맥 전체를 아우르며 초기 비판이론에서 뿐 만 아니라 그 이후의 전체 비판이론의 전개에 있어 1937년 호르크하이머에 의해 쓰인 ‘전통이론과 비판이론(Traditionelle und kritische Theorie)’은 기념비적인 가치를 지닌다. 호르크하이머는 그 안에서 전통이론을 비판하는 가운데 비판이론의 근본특징을 다음과 같이 초안하고 있다. 첫째로 비판이론은 무엇보다 먼저 독일 관념론에 대한 사회철학적 재해독과 유품론적 역사관에 의거한 재구성을 통하여 근대 부르주아 사상체계의 ‘가짜 자율성’을 현저하게 드러내게 해야 한다는 것이다. 그러한 의미로 사회적 프락시스와 관련해서 전통이론의 모습들은 단지 하나의 융통성 없는 합리적 기준만을 가지고 있었다는 것이다. 즉 어떤 것이 ‘잘 기능하는가, 아닌가’ 하는 것으로. 호르크하이머는 이러한 전통이론의 근본구조를 철학사에 있어 ‘근세의 합리주의와 경험주의를 그 본질에 있어는 차이가 없이 동일하다’라는 관점에서 찾고 있다. 이러한 시각에서 그는 비판이론의 과제를 수행함에 있어 “어떤 일정한 시금석(Richtschnur)이 없다”<sup>15)</sup>라는 관점에서, 즉 ‘통합된 일반적 기준’의 틀로 파악하지 않았던 것이다. 왜냐하면 이러한 관점 내지 틀이라는 것은 “항상 한 사태의 반복에 기초되어 있고, 마침내 스스로 재생산한 전체성에 놓여 지기 마련”<sup>16)</sup>이기 때문이라는 것이다. 또한 구태의연한 전통이론 모델에 대해서 호르크하이머는 비판이론이 “사회의 불의를 지양해 보려는 의도”<sup>17)</sup> 안에서 사회적 실천과 무관해서는 결코 안 된다는 점이 포함되어야 한다는 것을 강조하고 있다. 이러한 의도를 바탕으로 비판적 사회이론의 수립에의 시도에 즈음한 호르크하이머는 지금까지 전승된 유품론을 비판하는 가운데 ‘비판이론’을 정치 실천적 목적에 매개시킨 독특한 위치로 격상화하고 있다.

그러나 이러한 ‘독특한 위치로의 격상화’는 이미 비판개념이 이론화되

15) M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie(1937)”, Frankfurt am Main, 1988, GS.4, 188쪽 이하 참조.

16) 같은 책, 215쪽.

17) 같은 책, 216쪽.

기 위한 단점을 노정시키고 있다는 것으로 드러난다. 호르크하이머는 그 자신이 설정한 비판개념의 이론적 과정의 최소의 기준을 다음과 같이 구상 한다: “관념론적인 이성개념의 유품론적 내용(der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffes der Vernunft)”<sup>18)</sup>의 재구성.

이러한 구상—관념론과 그것에의 유품론적 내용을 찾는—, 즉 일견 모순적으로 보일 수밖에 없는 이중적 성격은 그 이후 노정되어 할 비판이론의 길을 예고하고 있다. 그것은 자기 안에 한 가지 이상의 분리된 정체성을 지닌다는 것은 외적으로 모호한 태도를 취하는 것으로, 내적으로 극심한 분열의 고통을 겪는 것으로 나타날 수밖에 없다. 그리고 그 결과는 개념으로부터 이론화 작업, 그 자체를 포기하는 듯한 체념의 징후로 나타난다. 물론 비판의 수행은 이론 없이도 가능하다는 그들의 주장에도 불구하고.

니체에 대한 호르크하이머의 평가는 이렇게 전체된 의도를 명확하게 반영시키고 있다. 다시 말해 긍정적인 측면으로의 호르크하이머의 니체 평가는 그 자신의 비판의식과의 동질성을 니체로부터 발견했다는 점에서 출발시킨다. 호르크하이머는 니체가 현존하는 서구사회 전체, 지나온 서구역사의 전체를 총체적으로 과감히 비판했던 비타협적인 비판정신의 구현자라고 평가한다. 그는 새로운 비판개념의 창출 의도를 니체의 ‘가치전도(transvaluation of value)’의 시도에 투영시키면서, 니체를 다음과 같이 높이 평가 한다.

니체는 위대한 진리에 대해 “받들어지기보다는 비판받기를 원한다 (will kritisiert, nicht angebetet sein)”라고 말한다. 그 주장은 총체적 모든 진리에 적용되는 말이다.<sup>19)</sup>

같은 논문에서 호르크하이머는 또한 니체가 ‘유일무이한 위대한 정신’

18) 같은 책.

19) M. Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit(1935)”, Frankfurt am Main, 1988, GS.3, 319쪽.

이라는 점을 다시 한 번 확인시키면서 니체를 실증주의와 형이상학으로 점철된 “지난 반세기 이후 나타난 심히 불투명한 안개로부터”, 그리고 “상층 부르주아 계층에서 가능했던”, “환상으로부터의 자유”와 “(비판적) 전망을 획득”<sup>20)</sup>한 사상가라고 격찬한다.

이 지점에서의 호르크하이머의 니체 이해는 니체의 ‘도덕의 계보’를 염두에 두고 서구 도덕적 위선성을 폭로했다는 점을 높이 평가하면서, 그의 “가치의 전도(Umwertung)에 대한 분석”은 “결함에도 불구하고”, “새로운 사회의 기능”을 구상할 수 있는 “의미심장한”<sup>21)</sup> 것이라는 전망을 피력한다.

니체의 ‘철학적 심리학’이 ‘죄(Schuld)라는 도덕의 주요 개념’을 ‘부채(Schulden)라는 극히 물질적인 개념’으로부터 도출하면서, ‘손해와 고통은 등가라는 관념’을 ‘채권자와 채무자’의 관계에서 발견했다는 사실이 호르크하이머 자신과 공유할 수 있는 견해라고 해석한다. 니체에 있어 ‘채무자에게의 형벌’을 통해 “채권자는 일종의 지배권에 참여”<sup>22)</sup>한다는 사실은 그에 있어 시민사회의 “경제관계를 통해 강제된 체념으로부터 오는 우울한 결과”<sup>23)</sup>와 동일한 상황을 보여주고 있다고 간주되었다.

그러나 비판개념이 이론으로 체계화될 수 있는 ‘통합된 일반적 기준’을 제시하지 못한 이유가 뚜렷한 전통이론과의 긴장관계를 유지하지 못한 것과 유사하게 호르크하이머의 니체에 대한 평가는 긍정과 더불어 부정적 평가를 동시에 내린다. 호르크하이머는 니체가 사회에 대한 관심, 즉 사회를 대상으로 한 비판에 무관심했다는 사실을 상기시킨다. 다시 말해 이 시기의 호르크하이머의 니체 이해는 니체 철학이 부르주아 철학

20) 같은 책, 323쪽.

21) M. Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie(1934)”, GS. Bd.3, Frankfurt am Main, 1988, 213쪽.

22) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart: Kröner, 1976, 294쪽(구역본: 니체, 『선악의 저편-도덕의 계보』, 책세상, 김정현 역, 2002, 405쪽).

23) M. Horkheimer, “Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie(1934)”, GS. Bd.3, Frankfurt am Main, 1988, 212쪽.

적 발상에 기초하고 있지만 니체의 비판적 동력(Dynamik)을 인정한다. 그러나 호르크하이머는 니체 철학의 근본적 목표지향에는 문제가 있다는 점을 지적하고 있는 것이다.

니체는 그 자신과 관련 지워졌던 지식적 측면의 성실성이 사회적 관점을 아우르지 못한다는 관점으로부터 당연히 우회했어야 한다. 그 자신이 투쟁했던 비순결성은 개인적인 혹은 국가적인 것이 아닌 이 두 가지 모두를 하나에 담을 수 있는 사회적 총체성이라는 것에 근거 지워졌어야 한다.<sup>24)</sup>

여기서 보이는 호르크하이머의 니체 이해는 니체를 비판이론에 극대비되는 전통이론자로서 분류하지는 않지만, 여전히 그는 니체 철학을 자유주의적 경향의 철학적 산물로 간주하고 있음이 드러나고 있다. 그러한 의미로 니체는 호르크하이머에 있어 유물론적 관점에 있어서 이상주의로 간주된다.

호르크하이머는 마르크스의 유물론, 즉 정치경제학적 틀 역시 유물론의 원래적 의미를 충분하게 되살리지 못했다고 비판한다. 그래서 마르크스의 유물론을 넘어서 형이상학과 투쟁했던, 그리고 궁극적으로 이상주의를 초극할 수 있고 원초적 의미를 담을 수 있는 유물론으로 복원할 것을 제안한다. 그래서 그는 “유물론이라는 용어” 안에 “실체세계의 총체성이라는 바로 그런 모호한 진술”이라는 뜻보다는 오히려 “사고와 실천적 행위방식의 계보”<sup>25)</sup>라는 의미를 부여한다. 그러한 의미로 호르크하이머에 있어 마르크스주의적 유물사관은 오류의 발상은 결코 아니지만, 현실점에서 그 해석은 어떤 특정한 측면으로 고착되어 있는 것이 아니라, 단지 “다측면적이면서 열려있는”<sup>26)</sup> 상태를 유지해야 한다고 주장한다. 이 지

24) M. Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit(1935)”, Frankfurt am Main, 1988, GS.3, 323쪽.

25) M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik(1933)”, GS. Bd.3. Frankfurt am Main, 1988, 76쪽.

26) H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung - Kritische Theorie als Kritik der*

점에서 호르크하이머의 니체 비판은 니체가 유클론에 대한 비판을 하는 듯이 보이지만 실제로는 유클론을 단순한 관념론에 대비시킨 그래서 스스로가 은폐된 관념적 이상론자에 머물고 있다는 것에 초점이 맞추어진다. 그 결과를 통해 호르크하이머는 니체가 서구 전체의 정신적 정황을 nihilism으로 진단한 것이 단지 역사적 관점을 배제한 지점에 귀착할 수 밖에 없었던 이유를 설명한다.

니체는 nihilism이라는 개념을 너무 광범위하고 비역사적으로 파악하고 있는 이유로 그것을 사회 일반을 통해 극복할 수 없거나, 혹은 (어떤 측면으로도) 결코 극복할 수 없는 것으로 오해하고 있다.<sup>27)</sup>

그러한 전제로 호르크하이머는 니체의 ‘도덕의 계보’에 나타난 니체의 ‘사회적 공동체 삶과 그 전개 과정’에 대한 이해가 “단지 한정된 인간적 이해(利害)에 의해 정의된”, 즉 한마디로 “비합리주의주의”<sup>28)</sup>적 발상이라고 해석한다. 그는 그러한 류의 비합리주의를 세상을 공동체적 사회로 지향시키기 보다는 “무자비한 복종과 맹목적인 희생을 통해서” 오히려 “개인의 이해를 부정하는”<sup>29)</sup> 총화라고 주장한다.

그럼에도 불구하고 호르크하이머는 야스퍼스(K. Jaspers)의 니체에 대한 비판적 해석에 반대하면서 니체를 옹호한다. 그는 1936년 야스퍼스가 펴낸 ‘Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens’에 대한 서평 형식의 글에서 야스퍼스의 니체 이해는 일단 “부딪혀 대결함이 없이”, 그저 단순한 “서술”<sup>30)</sup>만 수행했다고 공격한다. 그렇지만 더

neuzzeitlichen Rationalität, Frankfurt am Main, 1984, 34쪽.  
 27) M. Horkheimer, “Egoismus und Freiheitsbewegung(1936)”, Frankfurt am Main, 1988, GS.4, 75쪽.  
 28) M. Horkheimer, “Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie(1934)”, GS. Bd.3, Frankfurt am Main, 1988, 203쪽.  
 29) 같은 책.  
 30) M. Horkheimer, “Bemerkungen zu Jaspers' Nietzsche(1937)”, GS. Bd.4, Frankfurt am Main, 1988, 227쪽.

나아가 호르크하이머는 그 서술의 관점이 니체가 본래적으로 생각했던 의도를 왜곡했다고 비판한다. 그는 니체를 홉스(Hobbes)와 망드빌(Mandeville)과 같은 초기 부르주아 시대의 사상이 반열에 세우면서, 그의 비판적 실천이 야스퍼스가 폄하하는 정도의 “철학적 일탈 행위를 지니고 있지는 않았다”라고 해명한다. 오히려 니체의 철학적 업적을 “진실한 예언적 판단”으로 수용해야 하며, “아주 제한적이기는 하지만”, 호르크하이머는 그를 “이론가로서 당연히 간주”<sup>31)</sup>해야 한다고 주장한다. 결론적으로 호르크하이머는 야스퍼스가 이해하는 니체를, 즉 ‘반유클론의 자’, ‘국수주의자’, ‘고루한 인간’이라는 모습에서 “관용적인 니체(der tolerierte Nietzsche)”<sup>32)</sup>의 모습으로 구출한다. 그는 니체가 피상적으로만 “자유정신”을 지닌 “선량한 유럽인”일뿐더러, “국수주의”를 “근세기의 질병”으로 간주하면서 “지속적인 증오를 멈추지 않았다”<sup>33)</sup>라는 점을 상기시킨다. 마지막으로 호르크하이머는 야스퍼스가 니체를 “아무 것도 아니다”라는 평가한 것에 반해 “야스퍼스는 근래에 들어 현대의 상황과 도처의 인간모습에 대한 더 왜곡된 니체의 비판에 대해 올바른 해석은 커녕 올바른 서술도 못한 지점에 몰려나 있다”<sup>34)</sup>라고 혹평하면서 야스퍼스에 정면으로 응수한다.

호르크하이머의 초기사상 안에서 ‘비판적 이성 정초’의 시도는 비판개념의 이론화 작업으로 이해될 수 있다. 그 안에서 호르크하이머의 니체 이해와 그 수용의 태도는 한 마디로 전형적 ‘애증의 시각’으로 드러난다. 전형적으로 그것은 한 대상에 대한 반대 감정의 공존 현상이라 할 수 있다. 비록 니체의 몰사회적이고 탈역사적 관점은 수용할 수 없는 것이지만, 그의 비판적 실천 의도를 당위적 비판행위의 전제로 호르크하이머는 높이 평가하고 있는 것이다.<sup>35)</sup>

31) 같은 책, 232쪽.  
 32) 같은 책, 235쪽.  
 33) 같은 책, 232쪽.  
 34) 같은 책, 235쪽.  
 35) 호르크하이머의 ‘비판적 이성의 정초’ 시기의 니체에 대한 긍정적 시각은 그가

## 3. 호르크하이머에 있어

## ‘이성에 대한 자기비판’의 시도와 니체

앞서 살펴보았던 호르크하이머의 초기사상 안에서 ‘비판적 이성 정초’의 시도는 서구 전체의 총체적 모습을 변질시켰던 나치즘 권력의 전횡으로 말미암아 일단 중단된다. 1934년 미국 망명 생활 이후 이성에 대한 신뢰를 기초로 한 비판개념의 이론화 구상의 시도는 급격한 변화를 겪게 된다. 그러나 호르크하이머를 비롯한 초기 비판론자들은 서로 간 다소 다른 눈높이를 지니고 있기는 했지만 그러한 변화의 요인을 단지 나치즘의 등장과 그 여파로만 생각하지는 않았다.

예를 들면 호르크하이머는 공산주의 혁명에 성공한 소비에트의 시스템의 변화과정은 질적인 공산주의로의 발전 아닌 ‘파시즘으로의 접근’으로 진단하고 있다. 그는 소비에트의 “당위원회”가 “관료적인 제도”로 변질되고, “파시즘은 더 이상 잔존하지 못하게 만들었지만”, 민주주의의 원칙인 “의회주의를 병들게”<sup>36</sup>했다고 진단하면서 스탈린주의로 한정시키지 않고 총체적 사회주의 혁명에 대한 회의를 표명하고 있다. 더불어 “혁명가들이 권력을 도둑질하듯이 점유했든지 안했든지 그 변모의 과정 안에서 스스로 노정될 것”이지만, 호르크하이머가 보기에 비판되어야 할 더 중요한 점은 ‘소비에트 공산당의 정체’가 단지 “은폐되어진 기업적 권력의 모

‘이성의 자기비판’으로 넘어가는 모티브를 제공했다고 볼 수 있다. G. Raullet는 쇼펜하우어가 적극적으로 수용되는 후기사상으로서의 전이를 호르크하이머의 초기사상 안에 논의되었던 니체를 통한 맥락으로 이해한다. 즉 호르크하이머는 ‘공정적 변증법의 긍정적 이성’으로부터 ‘부정적 변증법의 부정적 이성’으로의 수용을 니체와의 관계로 해석하고 있다.

G. Raullet, “Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus”, Schmidt, A. und Altwickler, N (hrsg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, 1986. 36-37쪽 참조.

36) M. Horkheimer, “Autoritärer Staat(1940/1942)”, GS. Bd.5, Frankfurt am Main, 1987, 297쪽.

델”<sup>37</sup>로 점점 드러났다는 사실이다.

이러한 관점은 호르크하이머의 망명지인 미국사회에 동일하게 적용된다.<sup>38</sup> 즉 당시 미국 자본주의의 부정적 역기능은 호르크하이머가 상상했던 초기 비판개념의 비판적 대상을 벗어난 것이라는 전제에서, 마르크스의 철학적 담론으로부터 호르크하이머는 ‘물신화에 허덕이는 경제주의의 비참성’에 대한 관심으로 전회하게 된다. 물론 초기 사상 안에서, 즉 ‘비판적 이성 정초’의 작업은 이미 마르크스의 주요 관점으로부터 이탈된 것임도 불구하고, 아직 마르크스의 정치 경제적 관점이 비록 추상적 차원이지만 그 작업의 배면에 놓여 있었다는 점을 간과할 수는 없다.

호르크하이머 철학의 관점적 변화의 구체적 내용은 ‘비판적 이성의 정초’로부터 ‘이성 자체에 대한 회의’이다. 다시 말해 마르크스 철학의 기초를 이성적<sup>39</sup>이라고 상정했지만, 그것은 어느 듯 야만적 스탈린주의로 변질되고, 부르주아 철학 역시 그 근간에 있어서는 계몽주의적 이성이 작용되는 이론으로 믿었지만 더욱 열기적인 나치즘과 파시즘으로의 변질되었음을 호르크하이머는 경험하게 된다. 그러한 원인에 대한 해명이 그에게 긴박하게 요구되었던 것이다. 바로 그러한 문제의 차원을 호르크하이머와 아도르노가 공저한 『계몽의 변증법』<sup>40</sup>에서 논의하고 있는 니체와 관련시키면서 제이(M. Jay)는 다음과 같이 설명한다.

37) 같은 책, 297쪽.

38) 그 당시의 소련사회 및 정치권력의 구조를 보는 호르크하이머의 관점은 오히려 미국의 자본주의를 관찰하는 시각에서 먼저 비롯되었다고도 볼 수 있다. 그러한 점에 대해서는 후속의 연구가 더 필요할 듯하다.

39) 비판이론의 제2세대인 벨머(A. Wellmer)는 마르크스 철학을 계몽주의 전통의 하나로 간주하면서, 특히 비판이론의 제2세대인 A. Wellmer는 그 특징을 ‘은폐된 실증주의(der heimliche Positivismus)’의 형태로 파악한다. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main, 1969, 69-127쪽 참조.

40) M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*(1944/1969), GS. Bd.5, Frankfurt am Main, 1987(국역본: 호르크하이머/아도르노, 『계몽의 변증법』, 김유동 역, 문학각 지성사, 2001, 참조).

비록 호르크하이머와 아도르노가 마르크시즘을 연상시키는 용어들을—교환원칙과 같은 용어들은 그들의 분석 안에서 핵심적 역할을 하고 있다—여전히 사용하고 있더라도 그들은 더 이상 사회의 물질적 허부구조 안에서 상부구조에 해당되는 문화문제의 해답을 찾지 않았던 것이다. 그래서 실제로 그들이 (그 당시) 서구사회에 대한 이해의 열쇠로서 교환원칙을 분석한 것은 (초기사상에 있어) 마르크스의 ‘자본론’만큼의 비중으로 니체의 ‘도덕의 계보’가 연상된다.<sup>41)</sup>

이러한 구도를 ‘비판적 이성의 정초’와 대비시킨 호르크하이머의 중기 철학의 핵심 태제인 ‘이성에 대한 자기비판’에 비교해 본다면 그것은 철학적 탐구의 관심사가 정치 경제의 범주로부터 문화의 범주로 옮겨 갔음으로 정리할 수 있다. 즉 서구 중심의 관점으로서 의식과 물질관계의 탐구에 대한 철학적 탐구의 관심은 문화개념을 매개로 보편적 역사차원의 인간의 욕망과 권력의 관계로 변이되었던 것이다.

『계몽의 변증법』의 원류적 구상을 담았던 『도구적 이성에 대한 비판』은 이러한 생각을 선취하고 있다. 무엇보다 먼저 호르크하이머는 역사를 보는 관점을 “자연을 정복하는 인간의 전력 투구의 역사는, 또한 인간을 통한 인간 지배의 역사이다.”<sup>42)</sup>라고 전제하고 있다. 이런 문맥에서 나치즘에 대한 비판은 정치·경제적, 혹은 상부·하부구조의 틀을 전제한 자본주의 비판 담론의 대상이 아니라, ‘인간학’ 담론의 대상으로 자리 잡게 되었다. 즉, 나치즘과 파시즘은 이러한 틀에 입각해서 “이성과 자연의 악마적 합일”이며 이것은 “철학자들이 계속해 몽상해 마지않았던 두 극단의 화해가 아니라 정 반대의 것에 도달했을 뿐”<sup>43)</sup>이라는 정의를 내렸다.

이러한 변화를 철학적 탐구 대상의 변화 측면으로 보면서 비게르스하우스(R. Wiggershaus)는 다음과 같이 정의한다,

41) M. Jay, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, 1985, 303쪽.

42) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*(1947/1967), Bd.6. Frankfurt am Main, 1991, 166쪽.

43) 같은 책, 131쪽.

인간의 문화사 안에서 발생했던 결정적 사건은 근대와 자본주의의 성립이 아니라, 인간의 자연지배에 대한 이행의 과정이다.<sup>44)</sup>

이 시기의 호르크하이머의 니체 이해는 니체가 무엇보다 먼저 칸트에 대비된 계몽주의의 반대자로 나타난다는 사실이다.<sup>45)</sup> 그러나 그 반대라는 것은 계몽과 비계몽의 극대비가 아닌 다만 계몽의 ‘안과 밖’이라는 구도로서 제시된다. 즉 여기서 칸트는 계몽의 길을 구호로써 드러내는 확실한 기표가 된다. 『계몽의 변증법』에서 칸트는 계몽의 외적 시스템, 합리성을 완벽하게 주조한 그 완성자로 묘사된다. 호르크하이머와 아도르노가 보는 칸트<sup>46)</sup>의 공적은 단지 “좀 더 높은 유향 좀 더 낮은 중으로 오르락내리락 하면서 체계적인 상관관계를 완수”<sup>47)</sup>했던 바에 놓여진다. 그에 반해 니체는 계몽의 안을 보여주면서 진정한 계몽의 성격을 드러낸다. 다시 말해 호르크하이머와 아도르노에 있어 니체는 계몽의 기표로서 계몽의 뒤안길을 표상한다. 그러나 그들은 계몽의 기표와 기의 모두를 계몽이라는 본질적 차원에서 동일시한다. 『계몽의 변증법』에서 계몽의 안팎은 오직 다른 이름일 뿐이지만 칸트와 니체는 “계몽의 무자비한 완성자”<sup>48)</sup>로서 그 정체성이 동일하다는 판단이 내려진다.

그럼에도 불구하고 『계몽의 변증법』은 니체 철학의 모티브를 ‘이성에 대한 자기비판’의 근간으로 수용하면서 이성의 도구화가 가지고 온 계몽

44) R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule - Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München, 1988, 373쪽.

45) K. Brose, *Sklavenmoral - Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990, 177쪽 참조. Brose는 호르크하이머와 아도르노가 니체가 동정심(Mitleid)에 대항해 정의적인 것(Affekte)에 주목했다는 점으로 니체를 칸트와의 대척점에 세웠다고 언급하고 있다.

46) 전석환, 『비판이론에 있어서 칸트 철학의 수용과 그 변용 - 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)를 중심으로』, 『칸트연구』 제24집, 2009, 129-155쪽 참조.

47) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke, Akademie-Ausgabe, Bd.III, 435f. 여기서는 M. Horkheimer(1944), *Dialektik der Aufklärung*, GS. Bd.5. Frankfurt am Main, 1987, 104쪽 재인용.

48) M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*(1944/1969), GS. Bd.5. Frankfurt am Main, 1987, 22쪽.

의 왜곡 과정을 폭로한다. 그런데 여기서 니체 철학은 호르크하이머에 있어 초기사상에서처럼 또 다시 이중의 의미로 수용되는 것을 볼 수 있다. 니체가 여전히 비판적 대상임에도 불구하고 니체의 ‘가치의 전복’이라는 모티브는 『계몽의 변증법』 안에서 ‘뫼토스로부터 로고스’로의 전환이라는 교과서적 인류 역사 발전과정의 원초적 발상을 완전히 뒤집는 계기를 조성한다.

고대 회랍철학에서 이성을 지칭하는 로고스(logos) 개념은 언어, 사유, 자연의 빛 등등의 다의적 의미를 지니고 있었다. 그러나 이 개념은 라치오(ratio)라는 라틴어로 번역되면서 사유만을 뜻하는 말로 축소되었다.<sup>49)</sup> 이러한 번역과정은 한 문화권에서 다른 문화권의 언어로의 단순한 변용만을 의미하지 않는다. 이 변용이 지시하는 바는 서구 사상에 있어 합리화 과정의 총체적 위기 국면을 함축하고 있다고 볼 수 있다. 즉 언어 번역은 또 다른 사유 양식을 창출하는 계기를 만든다. 다시 말해 신화로부터 로고스로의 변화과정 안에서 본 라치오로의 번역은 서구적 합리성의 전개 내용을 한 단면으로 압축해서 보여 준다고 할 수 있다.

『계몽의 변증법』은 신화로부터 합리적 사유양식의 변환과정을 미메시스(mimesis)<sup>50)</sup> 개념을 가지고 해명한다. 그들은 그러한 변화과정의 종국은 실증주의 승리로 귀결되지만 결국 그것은 맹목적 합리성이라는 또 다른 신화로 떨어지게 된다는 주장을 펼친다. 다시 말해 이성의 ‘목적 합리성’ 측면은 도구적 관점에서만 개발 발전되고, 목적 합리성 이외의 이성의 본래적 한 측면인 ‘가치 합리성’은 변두리의 위치만을 점하게 되어 결국 현대에 이르러 이성 개념은 ‘도구적 이성’이라는 특성만을 지니게 되었다는 것이다.

이 논의 안에서 미메시스 개념은 그들의 주장을 전개시키는 출발점이자, 그 논의 과정의 주요한 논거가 된다. 『계몽의 변증법』 안에서 미메시스

49) Hoffmeister, J.(hrsg.), *Wörterbuch, der philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1955, 385-386쪽/506쪽 참조.

50) M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*(1944/1969), GS. Bd.5. Frankfurt am Main, 1987, 33쪽 이하 참조.

스 개념은 모방(imitation), 혹은 흉내내기(mimicry)라는 지금까지의 개념들을 벗어나 있다. 호르크하이머와 아도르노는 미메시스를 ‘인간이 자연을 다루는 원초적 테크닉’으로 본다. 다시 말해 인간과 자연의 대면 그 첫 단계는 인간이 자연에 대한 공포만을 지니기 때문에 이때의 미메시스는 ‘자연에의 순응’을 의미한다는 것이다. 그러므로 자연에 대한 순응이 인간 행위의 내포를 의미한다면 자연에 대한 공포는 그 외연을 이루게 된다. 단적으로 애니미즘(Animism)과 토테미즘(Totemism)은 그러한 표출의 원형을 담고 있다고 볼 수 있다.

다음 단계인 인간의 자연지배는 인간의 도구적 행위를 통한 미메시스로부터 합리화로 이행에서 비롯된다. 즉 인간의 기술적 이성이 발현되는 순간 인류는 자연에 대한 공포를 거두고 자연에 대한 지배력을 꾀는 계기를 갖게 되었다는 것이다. 호르크하이머와 아도르노는 바로 이 계기를 통해 자연의 단순한 순응으로서의 미메시스가 인간으로 하여금 자연을 지배하는 메카니즘으로 변화하게 되었다고 설명한다.

이 지점에서 중요한 사실은 미메시스의 합리화 과정을 통해 인간의 도구적 행위가 생성된 것이 아니라 인간의 도구적 행위, 즉 도구적 이성의 발현이 미메시스를 합리화 과정으로 전환시켰다는 점이다. 이러한 관점에서 트로이로부터 이타카로의 귀환을 감행하는 호메로스(Homerus)의 오디세이 모험담은 이성의 지혜를 통한 역경 극복의 모델이 아니라 도구적 이성의 구사, 즉 편협한 잔꾀를 통해 매번의 위기를 벗어나는 것으로 간주된다. 니체가 ‘권력의 의지’로 표현했던 바는 『계몽의 변증법』에서는 “자기보존(Selbsterhaltung)”<sup>51)</sup>의 명제로 거듭난다.

호르크하이머와 아도르노는 위기를 벗어 날 수 있게 해 주었던 편협한 잔꾀가 바로 언어의 기만술이라고 전제하고 그 내용을 집중적으로 조명한다. 잘 알려진 오디세이의 트로이로부턴의 귀향 과정은 생명의 위협을 감수해야 하는 역경의 연속이었다. 특히 애꾸눈 식인 거인 사이클롭스(Cyclops)와의 대결은 오디세이의 지혜가 물리적 힘을 어떻게 극복하고

51) 같은 책, 25-103쪽 참조.

승리에 도달하게 되는가를 보여주는 영웅담의 모델이었다. 그러나 그 지혜가 과연 합리적 이성의 구현인가에 대해서 『계몽의 변증법』은 정반대의 해석을 내린다. 사이클롭스가 오디세이의 이름을 묻자 오디세이는 오디세이와 유사하게 발음되고, 또한 ‘아무도 아니다’라는 뜻을 지닌 ‘우데이스(Udeis)’라고 답한다. 그 이후 오디세이는 사이클롭스의 눈을 찢러 멀게 하고 탈출한다. 사이클롭스는 이웃에 사는 거인들에게 오디세이를 잡아달라고 구원을 요청한다. 그러나 눈 먼 사이클롭스에게 이웃 거인들이 ‘그 가해자가 누구인가’를 묻자, 그는 ‘우데이스’, 즉 ‘아무도 아니다’라고 대답한다. 그러자 사이클롭스의 이웃 거인들은 가해자가 없었던 것으로 이해하고 도움을 퍼주지 않고 각자 자신의 동굴로 돌아가게 된다.

호르크하이머와 아도르노는 이 계기를 중시하면서 “이름을 묻는 질문에 대한 답변과 이름의 부인은 결국 동일한 것”<sup>52)</sup>이며, 그렇기 때문에 이 모험담이 지니는 의의는 단지 자기 자신의 고유성의 부인을 통해 자신을 구하는 임기응변의 책략에 지나지 않는다고 주장한다. 즉 “오디세이는 ‘아무 것도 아니다’라고 말하며 스스로를 부인함으로써 자신이 아무 것도 아닌 것임을 스스로에게 고백하며, 자기 스스로를 아무 것도 아닌 것으로 만들으로써 자신을 구하는 것”<sup>53)</sup>이라는 내용을 담을 뿐이라는 것이다. 이러한 주장은 우리가 소위 이성적 지혜라고 믿는 그 구체적 내용이 “고난에 처했을 때”, “말의 이중성을 자각”<sup>54)</sup>하는 단순한 순발력일 뿐 그 어떤 다른 것이 아님을 보이고 있다.

『계몽의 변증법』은 호메로스가 오디세이를 통해 보여주고 있는 알레고리(Allegorie)가 신화로부터 합리적 사유의 발생이라는 탈신화화의 한 단계가 아니라 신화와 합리적 사유가 중첩되는 지점으로 이해한다. 그리고

52) 같은 책, 84쪽.

53) 같은 책.

54) 같은 책, 니체의 『도덕의 계보』에서는 이러한 상태를 “주체라고 하는 뒤바뀐 기행어들”, 즉 일반 인간들이 행하는 “언어의 유희”이라고 정의한다. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart:Kroner, 1976, 273.쪽(국역본: 니체, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 책세상, 김정현 역, 2002, 378쪽).

마침내 신화와 합리적 사유가 구축한 계몽은 동일한 것이라 결론을 내린다.

신화가 죽은 것을 산 것과 동일시한다면 계몽은 산 것을 죽은 것과 동일시한다. 계몽은 급진화된 신화적 불안이다.<sup>55)</sup>

호메로스가 그리는 오디세이 안의 식인거인 사이클롭스는 자연을 은유하고 있고, 자신의 정체성 부인은 속임수를 통한 자연지배의 원초적 모습이다. 호르크하이머와 아도르노는 이 부분을 이렇게 묘사한다.

오디세이의 책략 공식은 도구적이 된 정신이 체념상태에서 자연을 고분고분 따름으로써 자연을 그대로 존중하는 것 같지만 바로 이런 행위를 통해 자연을 기만한다는 것이다.<sup>56)</sup>

이러한 오디세이 스토리의 의미를 호르크하이머와 아도르노는 “주체로서 오디세이가 자신을 주체가 되도록 만들어주는 자기 자신의 고유한 정체성을 부인하고 부정형적인 것을 흉내내는 것으로 자신의 생명을 구했다”<sup>57)</sup>는 것으로 폄하한다. 더불어 오디세이의 모험담은 “진실을 알뜰한 합리주의로써 은폐시키는 것에 불과”<sup>58)</sup>할 뿐이고, 더 나아가 근대 이후 출현한 가식적이며, 위선적인 “서구 시민사회의 형식주의”<sup>59)</sup>의 적나라한 원초적 모습을 보여주는 것이라고 혹평한다.

이렇게 이성적 지혜를 앞세운 오디세이의 모험적 교훈 의미는 단지 인간 언어 타락의 조짐을 보였다는 것으로 격하된다. 다시 말해 계몽철학이 완수했다고 믿는 개념을 통한 사유가 구현된 현대 시민사회의 본질은 논리적 자기 완결과는 거리가 먼 무반성(無反省)의 자기주장

55) M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*(1944/1969), GS. Bd.5. Frankfurt am Main, 1987, 33쪽 이하 참조. 38쪽.

56) 같은 책, 81쪽.

57) 같은 책, 91쪽.

58) 같은 책.

59) 같은 책, 84쪽.

(Selbstbehauptung)으로 구축 된다는 것이다. 호르크하이머와 아도르노는 이러한 전제로 세계 발전과정을 베버(M. Weber)처럼 ‘탈마술화(Entzauberung)’의 과정으로 보지 않고 오히려 ‘재마술화(Wiederzauberung)’의 과정이라고 간주한다. 그래서 그들은 이 점을 다음과 같이 규정한다.

애니미즘이 사물을 정령화했다면, 산업주의는 영혼을 물화한다(Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen).<sup>60)</sup>

이런 전제로 『계몽의 변증법』은 로고스로부터 라치오로의 변환 이후 계몽적 사유를 통해 부단히 연마된 개념의 정체를 사상누각에 세워진 불완전한 것이라고 규정한다. “계몽주의에 있어서 개념은 트러스트 앞에서 금리로 생활하는 사람들의 신세와 같이 불안하기 짝이 없는 것이다”<sup>61)</sup>.

결론적으로 『계몽의 변증법』은 “신화는 이미 계몽이었다. 그리고 계몽은 신화로 돌아간다”<sup>62)</sup>라는 테제에 모아지게 된다. 그리고 그것은 동시에 ‘이성은 반(反)이성이며, 계몽은 반(反)계몽’이라는 니체의 주장에 합치된다. 이러한 맥락에서 『계몽의 변증법』은 니체의 『도덕의 계보』에서의 주장들—“보복하지 않은 무력감은 ‘선’으로 바뀝니다. 불안한 친박함은 ‘검허’로 바뀝니다. 증오하는 사람들에게 복종하는 것은 ‘순종’(말하자면 그들이 말하는자, 즉 이러한 복종을 명령하는 자—그들은 이들을 신이라고 부릅니다)으로 바뀝니다”<sup>63)</sup> -에서 출발하는 현대적이며 실존적 해석이라고 할 수 있다.

이 시기의 호르크하이머 철학에 있어 니체 철학의 변형과 확대는 초기

60) 같은 책, 51쪽.

61) 같은 책, 45쪽.

62) 같은 책, 21쪽.

63) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart: Kröner, 1976, 274-275쪽(국역본: 니체, 『선악의 저편·도덕의 계보』, 책세상, 김정현 역, 2002, 380쪽).

사상에서 나타난 것과는 다르게—니체 철학에 대한 애증의 시각, 혹은 양가적 감정과는 차별성이 있는—원초적 혹은 진정한 세계이해의 순수 가르침에로의 복귀라는 특수한 발상을 띠고 나타난다. 물론 니체 철학의 뚜렷한 비판적 수용을 전제하기는 하지만, 마치 니체의 비체계적 아포리즘의 시도를 추종하듯이 그 내재적 특징은 비판개념의 이론화 시도를 완전히 포기하는 것처럼 드러난다.<sup>64)</sup>

#### 4. 호르크하이머의 후기철학과 니체

1970년의 굼니오르(H. Gummior)와의 라디오 대담에서 나온 호르크하이머의 발언으로 말미암아 그 자신의 후기철학을 특징짓게 되는 계기가 만들어지게 되었다.

‘아주 다른 것에 대한 동경’(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)<sup>65)</sup>이라는 언급은 그의 철학을 아는 모든 사람들의 관심을 끌기에 충분한 것일 뿐 만 아니라, 그의 후기사상을 극명히 드러내는 ‘표제어’이기에 충

64) L. Nauta, “Heuristischer Wert und Unwert der Dialektik”, Honneth, A. and Wellmer, A. (hrsg.), *Die Frankfurter Schule und die Folge*, Frankfurt am Main, 1986, 310-311쪽 참조. 여기서 Nauta는 초기 호르크하이머의 초기 사상에서 견지되었던 헤겔의 ‘정신’과 같은 개념이 니체 추종의 결과로 말미암아 프로이데적인 개념으로 환원되어 ‘무대장식’적으로 해체되었으며, 더불어 이성비판을 세계사적 범주 안에서 다룬다는 미명 하에 개인행위에 대한 규범적인 이론이 전혀 드러나고 있지 않다는 점을 강하게 비판하고 있다.

J. Habermas, “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung, Bemerkung zur Dialektik der Aufklärung - nach einer erneuten Lektüre”, in: Bohrer, K. H.(hrsg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main, 1983, 412쪽/429쪽 참조. 여기서 하버마스는 ‘계몽의 변증법’의 이성비판은 니체의 독법에 따라 “자계력 없는 이성에 대한 회의”였으며, 그것은 ‘회의 대신 그 근본원인에 대한 논구가 필요했다’라고 비판한다. 더불어 ‘계몽의 변증법’은 “자유 시민의 이상적 내용에 들어 있는, (그리고 더불어 도구화 되어버린) 문화적 현대의 이성적 내용을 올바르게 평가하지 못했다”고 비판하고 있다.

65) 1970년 Süddeutscher Rundfunk에서의 인터뷰, GS. Bd.7, Frankfurt am Main, 1985, 385-404쪽.

분한 것이었다.

“무신론적 마르크스주의자로부터 초월성을 예감하는 비마르크스주의자로의 변화”<sup>66)</sup>에 대한 좌파적 반응은 호르크하이머의 ‘리버럴한 좌파적 경향’이 부르주아 철학으로 완전히 넘어간 것으로 치부했으며, 반면에 우파적 반응은 ‘아주 다른 것에 대한 동경’은 초월적 신에 대한 동경에 다름이 아니라고 간주했다.<sup>67)</sup> 60년 말기부터 호르크하이머의 죽음 직전까지의 일련의 인터뷰 내용들을 살펴본다면 이러한 오해 아닌 오해를 받기에 충분한 근거들이 그의 발언들에 들어 있다는 사실이 부인되기는 어렵다. 그러나 ‘도구적 이성비판’의 출간 이후 아도르노와 공저한 『계몽의 변증법』 이후 그의 사상적 궤적을 추적해 본다면 ‘이것이냐 저것이냐’식의 이분법의 적용은 그를 이해하는 접근법으로 한계가 있다고 보여진다.<sup>68)</sup>

그럼에도 불구하고 호르크하이머가 초기사상에서 제시한 비판적 의도가 완전히 소실된 것은 아니다. 호르크하이머는 이론 없이도 정당화된 목표인 비판개념의 비판적 의도를 성취할 수 있다고 믿었기 때문이다. 물론 그 실천에 있어서는 여전히 불투명한 전망을 지지고 있음에도 불구하고, 호르크하이머 후기철학 안에서 부상되는 쇼펜하우어에 대한 관심은 이러한 의도를 잘 해명할 수 있을 것이다. 그렇지만 이론화로서의 그 구체적 한정이 없다면, 더 나아가 초기의 주장에 비해 그러한 주장에서는 그 비판개념의 축소 혹은 해체라는 의구심을 결코 배제할 수는 없는 것

66) P.Höfelfeld, “Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Marxisten zum Transzendenz ahnenden Nichtmarxiten”, *Theologie und Glaube*, 63.Jg.,1973, H.1, 50쪽.

67) H. W. Nörtersheuser, *Max Horkheimer - Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Freiburg, 1977, 288-315쪽. K. Kremer, “Kritische Theorie und Theologie in der Früh- und Spät Philosophie MaxHorkheimers des Begründer der Frankfurter Schule”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 86jg. H.3, 1977, 161-178쪽 / H.4, 241-261쪽 참조.

68) 전석환, “이성으로부터 ‘아주 다른 것에 대한 동경(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)’까지 - 막스 호르크하이머의 종교철학을 중심으로”, 『종교연구』 제29집, 2002, 125-147쪽 참조.

이다. 그러나 호르크하이머의 후기철학의 종교철학적 표현 및 그 언급에 경도된 나머지 그의 비판개념의 발상을 추상적이고 비변증법적 철학으로 해석할 수는 없다. 왜냐하면 호르크하이머는 후기 자본주의에 대한 비판보다는 후기 산업사회 비판에 그 초점을 맞추지만, 그는 여전히 초기 비판이론의 창출 의도를 현실비판의 대응력에 그 기반을 두었기 때문이다. 그러므로 호르크하이머가 비판한 산업사회의 필연적 산물인 “관리되는 세계상(die verwaltete Welt)”<sup>69)</sup>에 대한 날카로운 비판은 비록 이성의 초월화로 의심받는 ‘아주 다른 것에 대한 동경’에 기초하고 있지만, 그것이 변증법적 비판의 범주를 비껴가는 것은 아닐 것이다.

호르크하이머의 니체 이해와 수용의 태도는 후기사상에서 바로 이러한 것들에 그 초점이 맞추어진다. 여전히 니체 철학은 호르크하이머에 있어 양가적 비평의 지평 안에 머문다. 니체는 호르크하이머의 후기철학 안에서 서도 역시 애증의 대상 부재로 인한 혼란을 야기 시키지 않는다. 니체는 그에 있어 여전히 힘 찬 비판의 동력이 발휘되는 우상파괴자로 남아있고, 동시에 그 비판을 무화시킬 수 있는 아이러니스트로 평가된다.

그래서 호르크하이머는 니체가 히틀러 등장을 예견한 탁월한 예지력을 가지고 있었지만, 그의 불의를 막는 방법에는 그저 무력했었다고 주장한다.

니체는 영광스러운 미래에 지도자, 지배인종의 아바우 쿤의 도래를 예견했다. 그러나 니체는 전혀 그를 저지하지 못했다.<sup>70)</sup>

또 호르크하이머는 니체를 “재치 있고”, 동시에 “대범한” 철학자로 묘사하면서 “예언적 통찰”을 통해 “서구문화의 몰락을 예견했다”<sup>71)</sup>라고 높

69) 1969년 라디오 인터뷰, “Verwaltete Welt”, GS. Bd.7, Frankfurt am Main, 1985, 363-384쪽 참조.

1970년 신문 인터뷰, “Die verwaltete Welt kennt keine Liebe”, 같은 책, 358-362쪽 참조.

70) M. Horkheimer, “Die Aktualität Schopenhauers(1961)”, GS. Bd.7. Frankfurt am Main, 1985, 122-123쪽.

71) M. Horkheimer, “Fragen der Geschichtsphilosophie 1953/1954”, GS. Bd.13. Frankfurt

이 평가한다. 그래서 그는 니체가 제시한 니힐리즘이 현대문화의 몰락의 정신적 정황을 선취 한 것으로 진단한다. 그러나 그러한 대안을 날카로운 자신의 비판에 어울리지 않게 단지 “아이로니컬한 방법”을 통해 전달하려고 했던 사실에 대해 호르크하이머는 비판을 가한다. 예를 들면 서구 문화 몰락의 대안으로 숙고 없이 여겨질 수 있는 니체의 경솔한 발언, 단지 “그것은 멕시코라고 명명”<sup>72)</sup>했었던 일화를 소개하고 있다. 그러므로 호르크하이머가 보는 니체는 훌륭한 직관의 소유자이지만, 결국 “그 자신의 아포리적 성찰을 결합시켜 정리 정돈할 능력이 부재”<sup>73)</sup>한 철학자라고 할 수 있다.

그러한 부재의 원인을 호르크하이머는 근본적으로 니체의 철학적 방법적 관점에서 찾는다. 그는 니체가 제기한 물음들—‘기독교 비판’, ‘대중민주주의에 대한 비판’, ‘진리개념에 대한 비판’ 등—이 결코 “사회적 물음(die soziale Frage)”<sup>74)</sup>으로 되물어지지 않았음을 지적한다. 호르크하이머는 기왕에 모든 문제제기가 되었다면, 그러한 ‘과제’를 해결할 수 있는 최소한 “사회차원의 실용적 제안”<sup>75)</sup>을 제시했어야 했다고 단언한다. 그는 한마디로 이것을 니체철학의 맹점으로 보고, 그 원인은 “변증법의 결핍”<sup>76)</sup>에 다름이 아니라고 주장한다. 그리고 더 나아가 니체는 바로 이런 “변증법적 파악에 성공하지 못했기 때문에”, “그 자신의 철학이 손쉽게 약용되는 일이 벌어지게 되었다”<sup>77)</sup>고 호르크하이머는 평가한다.

이런 맥락에서 비판이론의 역사를 자세하게 상술했던 마틴 하이(M,

am Main, 1991, 335쪽.

72) 같은 책.

73) 같은 책.

74) Gespräche - Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H.-G. Gadamer : “Über Nietzsche und uns - Zum 50. Todestag des Philosophen(1950)”, Hörfunk-Sendung des Hessischen Rundfunks, Frankfurt am Main, 31.7.1950. GS. Bd.13, Frankfurt am Main, 1989, 115쪽.

75) 같은 책.

76) 같은 책.

77) 같은 책.

Jay)는 호르크하이머를 통해 본 니체를 “부르주아 도덕성의 역사적 근원을 그렇게 강하게 폭로했던 니체 스스로 자신이 반역사적 사고의 희생양이 되었다는 사실”<sup>78)</sup>로 압축 정리하고 있다.

## 5. 나가는 말

호르크하이머가 보는 전통철학의 주요 약점은 사실을 사실적으로만 보는 실증주의의 완고성과 사실을 초월적으로 보는 형이상학의 추상성이다. 그는 그 모두를 의식과 그 대상간의 명백한 차이가 있다고 믿는 비현실주의에의 집착이라는 지점에서 비판을 가한다. 호르크하이머는 오히려 이러한 극복 시도를—형이상학으로의 초월화와 실증주의에로의 경직화로 빠지지 않는—‘현사실적’이라는 실용주의적 관점을 채택한다. 그가 실증주의에 대한 비판을 하고 있음에도 불구하고 그 스스로 실증주의에 가깝다고 오해될 수 있는 부분이 바로 이 점이라고 할 수 있다.

이러한 관점은 오히려 비판개념을 이론적 실천으로부터 실천적 이론으로의 상태로 지양시켰지만, 결국 이론 없는 ‘비판적 성찰’에 머물고 말았다고 볼 수 있을 것이다. 이러한 호르크하이머의 비판개념의 변화 양상은 좌파이론을 긍정적 수용하는, 혹은 그 반대로 그 근본적 정체성에 대한 부인을 주장하는 연구자들에 의해 그 모습의 묘사가 다양할 수 있지만, 본질적으로 그 양상은 실제적으로 보다 복잡할 수 있다.

분명히 호르크하이머의 후기철학 안에서는 마르크스의 철학은 배제되었다. 그러나 그에 있어 여전히 유일한 문제는 독일 관념론, 즉 해결적 발상을 어떻게 관념론적 형태로 드러내면서도 그 내적 본질에 있어서는 유품론적 내용을 지닌 사회이론의 원리로 변화시키는가에 있었던 것이다. 그러한 의미에서 초기 호르크하이머의 비판개념의 목표, 즉 ‘관념론적인 이성개념의 유품론적 내용’의 재구성이라는 전제는 여전히 그의 후기철학에서도 내재적으로 유효한 철학적 목표라고 할 수 있다. 그러나 점차

78) M. Jay, *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, 1985, 73쪽.

로 그의 목표 달성은 가시적으로 검증되는 이론적 실천으로부터 멀어지게 되었다는 사실은 부인하기 어렵다. 후기철학 안에서의 호르크하이머는 기본적으로 유물론적 철학을 옹호했다기보다는, 오히려 그 자신이 이런 주장을 다른 문맥으로부터 왜곡하는 이론들로부터 분리되고 싶어 했다고 해야 옳을 것이다.

호르크하이머의 니체 이해와 그 수용의 태도 역시 이러한 그의 시각을 배제하고서는 결코 정확히 인식될 수 없을 것이다. 그러나 확실한 것은 니체의 객관적인 상의 구현에 접근하기 위해서 호르크하이머의 니체 해석은 ‘아이러니스트’와 ‘우상과괴자’라는 두 모습으로부터 자유로운 제3의 관점을 지나지 못했다는 사실이다.

(경희대학교)

### 참고문헌

- Brose, K. *Sklavenmoral - Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990.
- Djuric, M. und Simon, J.(Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg, 1984.
- Dubiel, A. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt am Main, 1987.
- Hoffmeister, J.(Herg.), *Wörterbuch, der philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1955.
- Honneth, A. und Wellmer, A. *Die Frankfurter Schule und die Folge*, (hrsg.), Frankfurt am Main, 1986.
- Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-19. Frankfurt am Main, 1988-1996.
- Hossfeld, P. Max Horkheimers Wandel vom atheistischen Marxitschen zum Transzendenz ahnenden Nichtmarxisten, in: *Theologie und Glaube*, 63 Jg., 1973.
- Jay, M. *Dialektische Phantasie*, Frankfurt am Main, 1976.
- Krahl, H.-J. *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt am Main, 1971.
- Küsters, G.-W. *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Frankfurt am Main, 1980.
- Nörtersheuser, Hans-Walter, *Max Horkheimer Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Freiburg im Breisgau. 1977.
- Röttges, H. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin/New York, 1972.
- Schmidt, A. und Altwicker, N (hrsg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, 1986.
- Skuhra, A. *Max Horkheimer*, Stuttgart, 1974.
- Söllner, A, “Geschichte und Herrschaft - Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen

- Theorie", *Philosophische Jahrbuch*, Jg. 83, 1976.
- Cochetti, S. *Mythos und "Dialektik der Aufklärung"*, Königstein/Ts.:Hain, 1985.
- Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule*, München, 1988.
- 아도르노/호르크하이머, 『계몽의 변증법』, 김유동 역, 문학과 지성사, 2004.
- 전석환, 「이성으로부터 '아주 다른 것에 대한 동경(Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)'까지 - 막스 호르크하이머의 종교철학을 중심으로」, 『종교연구』 제29집, 2002, pp.125-147.
- 전석환, 「비판이론에 있어서 칸트 철학의 수용과 그 변용 - 막스 호르크하이머 (Max Horkheimer)를 중심으로」, 『칸트연구』 제24집, 2009, pp.129-155.
- 호르크하이머, 『도구적 이성 비판』, 박구용 역, 문예(출), 2006.

## Nietzsche's Philosophy in the Development of the Critical Theory of Frankfurt School

- Focusing on the Interpretation of Max Horkheimer -

Seok-hwan Jun

The problematic concept of the 'Kritik' in the critical theory of Frankfurt school is currently arisen from its functional perspectives. The problem mostly comes from two ways. One is from the defender who identifies it with the expansion of the category of the 'Kritik.' The other is from the extreme pessimist who regards it as the dissolution of the 'Kritik,' and who denies the critical theory itself.

This is, in a sense, not the present problem of the critical theory, rather it is a problem being existed since long. It dues to the philosophy of Max Horkheimer who is one of the members of the earlier critical theory. All this problem is caused from Horkheimer's critical theory which has an acute tension against the 'traditional theory' and does not enough hold an intentionally obvious tension with the thoughtful axis of the traditional theory as well.

The content and category of the 'Kritik' concept of the critical theory show the unique modes of change since Horkheimer's earlier philosophy. Thus the change even ironically allows different interpretation to each other. Nietzschean philosophical meaning might be understood with this irony, and the portrait of Nietzsche that Horkheimer understands overlaps in different characteristics. That is, Nietzsche has the two characters of an ironist and an idol-destroyer at the same time. In other words, Nietzsche, for Horkheimer, has an ironical meaning that upsurges a conflicting emotion. This irony works

a basic norm when we judge Horkheimer's interpretation of Nietzsche.

And further, In this article I bring Horkheimer's various approaches of Nietzsche and so want to understand his ideas of 'the foundation of the critical reason' and 'the self-criticism of the reason.'

**Key Words:** the Critical Theory of Frankfurt school, Traditional theory, Nietzsche, Max Horkheimer, Foundation of the Critical Reason, the Self-Criticism of the Reason

전석환 e-mail: drjunsh@hanmail.net

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