

포스트모더니즘 — 새로운 구원인가 아니면 또 다른 비합리성인가*

허 창 운
(독어독문학과 교수)

1. “포스트모더니즘”개념의 수용문제

90년대 접어들면서 우리 주변의 인쇄·방송매체들은 저마다 특징을 마련하여 마치 경쟁이라도 하듯 새로운 내용의 <신시대> 내지 <신사고>의 필연성을 홍보하기에 분주하다. 하기가 지난 5공시절 그 말았던 정치적 정당성을 둘러싸고 첨예하게 빚어졌던 논쟁들이 마냥 허위의식으로 포장되기 일쑤였던 때를 마감하고 이제 새로운 세기를 눈앞에 두고 있으니 지난 시절을 되새기면서 앞으로 올 미래상을 그려보는 일은 결코 험잡힐 일이 아니다. 그러나 그러한 전망들이 차분한 분위기에서 천착되기 보다는 다분히 유행에 편승하여 피상적 도식성으로 곁돌고 있다면, 이에 심층적 점검작업을 요구해서 나쁠 것이 없으리라. 아무튼 동구권에서 벌어졌던 정치적 도미노현상에 대한 우리의 이해와 해석에 있어서도 그러한 측면이 없지 않았지만, 특히 21세기를 점치고 있는 우리들의 전망에 있어서는 자기반성의 불철저함으로 인한 근시안적인 진단이 간혹 우리의 눈살을 찌푸리게 하는 것 같다.

필자는 이러한 관점에서 요즘 우리의 인쇄매체에서 자주 회자되는 <포스트모더니즘> (독어 Postmodernismus)이라는 개념의 경우도 역시 예외가 아니라고 생각한다. 따라서 본稿는 동일한 맥락에서 문제의 이 개념이 우리의 인식지평에서 차지하는 위상의 정립에 일조함으로써 도식적인 개념사용에서 파생되는 곡해의 해소작업에 조금이나마 기여하고자 한다.

우선 이 원어는 우리말로 <탈근대주의>, 또는 <근대주의이후>로 명명될 수 있다고 본다. 또 이에 준해서 이 개념의 독일어 파생어인 <Postmoderne>나 <Postmodernität>도 우리말로 는 일단 <탈근대>, <근대 이후> 내지 <탈근대성> 등으로 부를 수 있을 것이다. 물론 이 명칭에 대해서는 異論이 있을 수 있고 또 反論도 생길 수 있음을 배제하지 않는다. 이처럼 우리말표기의 여러 가능성 때문에 편의상 <리얼리즘>이나 <모더니즘>처럼 외래어표기인 <포스트모더니즘>을 고수한다면 나로서는 굳이 이의를 제기할 생각은 없다.

* 본논문은 이미 <독일문학> 제44집(1990)에 실렸던 것을 약간 수정·보완한 것임. 또 본논문과 논지에 있어서 동일한 줄고 “포스트모더니즘을 보는 제 3의 시각”(〈세계의 문학〉 봄호 1991)도 참조.

돌이켜 보건대 <포스트모더니즘>(=탈근대주의)이라는 개념은 주로 지난 80년대 중반부터 우리에게 수용되기 시작하였고 극히 최근에 이르러서야 학계와 언론·출판계에서 이 개념의 사용이 자못 일반화되고 있는 듯하다. 그러나 이 개념은 실로 사용하는 논자에 따라 각기 상이하게 이해되고 있는 경우가 없지않고 또 각 분야별로도 이 개념의 정의를 위해서 심도있게 논의를 펼친 것같지가 않다. 명료한 개념 정의없이 그것이 마구잡이로 사용되는 데서 오는 혼란은 물론이고, 또 각기 다른 입지에서 자신의 주장만을 옹호한 것으로 관철시키려는 무리는 이제 한번쯤 정리될 필요가 있지 않을까 여긴다. 우선 나는 이 개념이 오늘날 서구의 발전된 산업사회가 배태한 제반 부정적 성과들에 대해서 비판적인 대응책을 강구하려는 현실적인 배경에서 생겨난 포괄적 내용의 문화적·사상적 표현으로 이해하면서 이러한 당면적 위기들에 대처하는 전략들이 과연 인간의 구원과 실질적인 관련이 있는지에 초점을 맞추어 문제성을 지적함으로써 이 개념의 바람직스러운 이해와 해석에 일조할 수 있기를 기대해 본다.

논의의 전개를 보다 용이하게 하기 위해서 나는 맨먼저 일반 문학사전에서 기술되고 있는 이 개념의 설명을 간략하게 소개한 다음, 이와 연관해서 서구에서의 토론과정에서 부각된 대표적 논자들, 특히 서독의 학계에서 하버마스 Jürgen Habermas와 더불어 이 개념의 비판적 이해에 견인차 역할을 담당하고 있는 벨머 Albrecht Wellmer의 명제들을 해설함으로써 이 개념에 대해서 유보적 태도를 보이고 있는 입장과 또 이를 변증법적으로 이해하고자 하는 입장들을 서로 대비시켜 쟁론의 성격이 저절로 드러나게 하고자 한다. 그리하여 그러한 쟁점들을 편향되지 않게 소화시킬 수 있을 때 비로소 우리의 상황에서 앞으로의 문제점근에 필요한 방향성같은 것이 자연스럽게 도출되리라 여기면서 이제 논의의 실마리를 풀어보기로 한다.

2. 개념정의에 대한 사전적 예

오늘날 국제적으로 파급되어 상호 연대하고 있는 소위 탈근대주의자들이 포스트모더니즘(=탈근대주의)에 대해서 기대에 찬 긍정적 태도를 보임은 자연스러운 현상이 되겠지만 반면에 이에 대해서 매우 유보적인 입장을 취하고 있는 세력도 만만치 않으니 그 대표적인 케이스로 빌퍼트 Gero Wilpert를 들 수 있을 것이다.¹⁾ 그는 포스트모더니즘을 일컬어 의심스러운 인식가치의 문학비평이 20세기 후반부의 제경향들을 지칭하는, 개념적으로 불분명한 유행어에 다름아니라고 한다. 그에 따르면 이 경향들은 변혁운동으로서 20세기 전반부의 관습화된 비의적 모더니즘과 역사화한 아방가르디즘 운동들로부터 스스로를 구분짓는다는 것이다. 또 그것들은 국제적 소비사회의 정표를 떠면서 새롭고 유희적이고 개방적인,

1) Gero Wilpert: Sachwörterbuch, Stuttgart 1989, p.702f. 참조.

심지어 수용자까지도 영입시키는 해석하기가 난감한 예술형식들에게 문호를 여는 것으로 선언하고 있다고 본다. 따라서 그것들은 부분적으로 키치, 상투문구, 인용문, 꼴라주, 모방작, 트라베스티 등으로 구성된 일종의 소비예술과 반문화로 이어지게 된다는 것이다. 다양한 진영들로부터 생겨난 여러 대립적인 정의들이 사정에 맞게 정리될 때까지는 이 명칭의 사용은 거의 권장할만한 것이 못되는 것처럼 여겨진다고 빌퍼트는 결론짓고 있다. 이처럼 포스트모더니즘 개념에 대해서 극히 경원시하는 듯한 유보적 입장과는 대조적으로 매우 개방적인 태도를 보이는 진영도 있다. 최근 출간된 한 문예학사전의 〈포스트모더니즘 Postmodernismus〉 항목을 펼쳐보면 대충 다음과 같은 내용으로 서술되고 있음을 알 수 있다.²⁾

이 개념은 대강 1940년 이래 영미권의 문학비평, 예술비평 내지 문화비평에서 사용된 전문용어이다. 그 기원은 미국에서 비롯하고 특히 60년대 이래로는 국제적으로도 확산되었다. 또 이 용어는 건축, 조형예술(포프아트, 미니멀아트, 행위예술), 현대무용(자유무), 음악(존 케이지, 또한 비트음악과 로크음악), 영화, 문학, 연극(헤프닝)의 제분야에서 전개되었던 역사적 아방가르드 운동(절위주의, 다다이즘, 표현주의, 미래파, 초현실파)의 계승자로서 1940년이래 이론과 실천에서 미국 및 유럽 예술발전을 통해서 생겨난 문화적이고 예술적인 변화와 변혁들을 나타낸다.

〈포스트모던 postmodern〉 내지 〈포스트모더니즘적 postmodernistisch〉이라는 어휘는 포괄적으로 이해되어 점차 인기를 누리고 있다고는 하지만 개념으로서는 논란의 여지가 있다. 왜냐하면 그것은 여러가지 상이한 의미로 사용되기도하고 때에 따라서는 전래의 모더니즘적 조류나 양식성향으로부터 완전히 등을 돌릴 것을 요구하기 위해 사용되기도 하기 때문이다(S. 손탁, L.A. 피들러).

영어권의 〈포스트모던〉이란 개념은 이미 〈모더니즘 이후〉라는 뜻으로 이해되고 있기는 하지만, 그것이 연속성과 불연속성, 전통과 혁신 간의 변증법적 긴장관계로 이해될 때 오히려 이러한 문화적 제발전의 본질에 더 맞아떨어지는 것처럼 보인다. 이러한 제발전은 20세기의 시작이래 전면적으로 〈모더니즘적〉이라 명명된 아방가르드적 예술과 문학으로부터 시간적이고도 내용적인 이탈뿐 아니라 또한 동시에 그것의 계승을 모두 포함한다. 여하간에 예술의 양식, 기능, 이론에 있어서 포스트모더니즘적 변화들은 여러가지 원인으로 설명될 수 있다. 즉, 그것은

① E.파운드, J.조이스, T.S.엘리어트, S.베케트 류의 엘리트적으로 감지되는 예술적 자세, 말하자면 〈본적 모더니즘〉이 가져온 위기에 대해서 오늘의 작가, 예술가들이 보여준 반작용으로서 설명되는 바, 부르주아적 관습과 가치관에 대해서 위의 작가들이 보여준 도전과 실험들은 어느듯 “교전적”이 되어 버렸거나 관습으로 고착화되어 일종의 처리방식의

2) Claus Träger (Hg.): Wörterbuch der Literaturwissenschaft, Leipzig 1986, pp. 407-409 참조.

문제가 되어버렸다는 것이다.

② 또 그것은 위기에 처하게 된 <미적 자율성>의 구상에 대한 응답으로서 설명될 수 있다는 것이다.

③ 마지막으로는 역시 변화된 사회문화적 재조건들, 대규모의 심각한 정치적, 이데올로기적, 문화적(특히 대중문화적) 및 과학·기술적 변화들——이는 60년대의 <반문화 Counter Culture>에 직접적으로 반영되고 있는 바——에 대한 민감하고도 비판적인 반작용으로서도 설명된다.

미국의 문학과 문학비평에서는 <포스트모더니즘적>이라는 개념이 다른 명칭들——예컨대 <파블레이션 Fabulation>, <메타픽션> / <서픽션 Surfiction>(문학에 관한 문학, 즉 자기자신에 관해 성찰하는 문학), <해체의 문학>, <고갈의 문학> 등——과 더불어 혁신적인 실험적 표현방식으로 치닫는 산문과 운문을 나타내는 것으로 사용된다. 이러한 문학은 50년대 이래, J. Barth, J. Hawkes, K. Vonnegut, R. Coover, Th. Pynchon, J. Heller, R. Sukenick, Susan Sontag, D. Barthelme, V. Nabokov, Ch. Olson 같은 작가들에 의해 창작되었는데, 이 경우 작가의 자기이해에 따라 주창된 지난날의 모더니즘과의 전투적이고도 극단적인 단절에도 불구하고 심미적이고 정신적인 구상들(G. Stein, H. Miller, N. West, W. Burroughs 등)의 계승뿐 아니라 또한 국제적 자극들의 수용도 인식될 수 있다. 여기서 국제적 자극들이란 무엇보다도 프랑스의 누보로망, <해체주의>, 구조주의 내지 탈(=후)구조주의(A. Robbe-Grillet, J. Derrida, M. Foucault) 및 남미의 <마신적 리얼리즘>(G. Garcia Marquez, J.L. Borges 등)의 미학적이고도 철학적인 이론들이 해당된다. 그래서 포스트모더니즘적 문학은 극히 타율적인 현상들을 통해서 특징지어지는 것이지 결코 통일적인 조류나 학파를 나타내지는 않는다. 포괄적인 특징자질로서는 환상적이고, 터무니없이 꾸며대는 서술방식의 사용, 무엇보다도 초현실주의적, 다다이즘적, 그로테스크적·공상적 형상화형식들을 다시 활성화시키고, 풍자와 그로테스크를 위해 블랙 유머를 두드러지게 사용하며 텍스트를 도발적으로 허구화할 뿐더러, 또한 반모방적이고 반어적으로 자기성찰하는 언어와 문학적, 비문학적 구조들을 가지고 기교적으로 기발하게 실험하는 방향에서 문학의 지시대상적 관점들을 포기하는 취향도 나타난다. 또 모더니즘적 문학이나 리얼리즘적 문학 및 다른 예술의 아방가르드적 표현형식들을 반어적으로 패러디화하는 식으로 사용되기도 한다. 여기에 덧붙여 대중문화의 전통과 현상들이 추가된다(<고급문화>와 <대중문화>간의 경계선이 예술과 문학의 실천에서 점차 허물어지고 있다). <포프문화>, 로크음악, 재즈, 광고, 할리우드 풍 영화, TV, 만화, 서부물, 공상과학소설, 추리물(탐정소설, 범죄소설, 범죄극) 및 감상적 통속문학 등속들은 소도구로서 이용되고, 도발적으로 낯설게하여 의미가 전도되거나 유희적으로空洞化되는가 하면, 또 걸보기로 순진하게 그 배경이 추궁되거나 독설적으로 침윤된다. 극히 비개연적인 픽션들이 실제적인 사건들과 직접 연결됨으로써 현실 속에서 사

실과 허구가 뒤섞여짐을 감지하게 된다. 포스트모더니즘적 예술실천 내지 문학실천의 목표는 비개연적이고 <초현실적으로> 지각되는 현실을 더이상 재현하는 것만은 아니고 이를 뛰어넘어 자유롭게 된, 속박을 벗어난 상상력과 의식의 확장 및 “새로운 감수성”(H. Marcuse, S. Sontag, Fiedler)을 수단으로 하여 새로운 현실을 창출하려는 의도의 표출인 것이다. 바로 이 새로운 현실은 후기자본주의사회의 조작적 구조들과 상품물신주의를 거부한다. 그것의 아방가르드운동에서처럼 예술과 삶의 경계를 허물어버리려는 시도를 다시금 하게 되고, 예술의 생산에 수용자가 적극적으로 참여해야하는 예술의 과정적 성격은 물론이고 또한 생산도 강조될 뿐더러 문학의 인공적인 점, 반환상적인 점, “유희적 성격”도 역시 텍스트 자체 속에 현존하게 된다. 그래서 독자로서 하여금 비판적이고 창조적인 참여를 하도록 도발하게 된다.

“포스트모더니스트들에 의해서 ‘믿을 수 없다고’ 규탄받는 리얼리즘의 전통적 서술방식은 극단적으로 해체됨으로써 그것은 많은 작가들의 변화된 현실경험과 심각한 위기의식에 집결 더 잘 부응하는 서술방식으로 대체되어야한다는 주장이 생기게 된다. 전래의 서술전략을 문제시하는 일, 통일적 서술관점이나 추론적인 갈등 및 이에 상응하는 인물형상화 등을 의식적으로 포기하는 일, 직선적 줄거리전개의 폐기, 유별난 콜라즈기법과 누적적 몽타즈기법, 급기야는 부분적으로 극단화하는 문학의 유의미성에 대한 거부 및 이를 통해서 또한 가능해지는 의미의 새로운 부여——이로 인해서 텍스트의 표층차원은 지금까지 의도되고 실현된 <심층차원>을 대체한 것으로 나타나게 되는 바——등은 총체적으로 볼 때 다음과 같은 시도, 즉 오늘날 시민사회에서 나타나는 의미결손을 주목케하고 개인을 위해 대안들을 기획하려는 기도를 나타내는 것이다. 그러나 비록 그러한 아방가르드적 전통들이 기존의 문화산업에 의해 대체로 흡수되고 있는 사실이 간과되고 있다손치더라도 그것들은 실로 사회비판적인 잠재력을 내포하고 있는 바, 바로 이 잠재력에 대한 물음은 그것의 구체적인 사회적 기능을 가늠해서 분화시켜 제기되어야 할 것이다.”³⁾

이러한 맥락에서 최근의 사진사실주의는 예술과 현실의 관계에 있어서 포스트모더니즘적 전환점을 나타내는 하나의 예시에 해당됨이 분명하지만 역시 반이성적이고 비인간적인 속성으로 인해 그것의 한계가 지적되고 있다. “미술에 있어서 화필의 손길과 구성이 포기되는 현상은 문학에 있어서 자기 스스로 생산되는 텍스트가 퇴계꿈 해석과 의미부여가 포기되는 것에 상응한다. 이 경우 재현이란 존재하지 않는다. 객관성이란 단지 자기 자신만을 명시할 따름이다. 모든 사물, 모든 색채, 모든 모티프는 동일한 의미를 지니게 된다. 이로써 의미라는 범주는 스스로 위기에 처하게 된다. 의미론적인 것은 기호의 화용론적인 것에 의해서 절단된다. 존재와 가상, 실제와 허구의 대립관계는 예술과 예술이론을 자기성찰적으로 만드는 바로 저 “인식론적 진공상태”를 강화한다. 가치와 형식과 색채의 모든 위제가

3) 같은 책 : p. 409.

파괴됨으로써 빛어지는 필연적 귀결은 어디서나 인간중심주의를 예술로부터 파문하는 일일 따름이다.

여기서 분명히 드러나는 점은 리얼리즘을 미래가 없는 탈근대적인 미래 속으로 몰아넣는 자기파괴의 경향이다. 인간이 바깥에 머무는 곳에서는 예술의 경험현실이 철저히 위협을 받게 된다. 포포아트가 펼치는 모든 다채로운 형상의 화려함이나 인기있는 미베시스의 현란한 색채의 잔치는 아무런 도움을 줄 수 없다. 이러한 리얼리즘은 인류의 악몽과는 관련이 많겠지만 노동자계급과는 거의 무관하다. 이로써 사회주의적 예술과의 현격한 격차는 지나쳐버릴 수 없는 정도가 된다.”⁴⁾

이처럼 예술의 포스트모더니즘적 현상에 대해 경계하는 듯한 시각은 역시 산재하고 있다. 위에서 포괄적으로 약술된 개념정의가 지닌 간결성과 명료성에도 불구하고 포스트모더니즘의 문제지평이 안고있는 다중성의 규명이나 다양성의 배경에 대한 근원적인 천착을 위해서는 무엇보다도 이러한 새로운 예술적·문화적 현상들이 생겨난 사상적·철학적 배경에 대한 분화된 해석작업이 수반되어야 할 것이다. 아무튼 모든 긍정적인 입장표명에도 불구하고 위의 서술에서 분명히 드러나는 점은 이 개념이 좁은 의미에서 주로 미국쪽에서 연원하는 현대 예술 일반에 특유한 새로운 경향들을 종합적으로 지칭하는 표현으로서 이해되고 있다는 사실이다. 때문에 이 개념이 20세기 후반부의 예술전반을 통칭하는 내포적 개념으로서의 위상에 있어서 후시 문제성을 지니고 있지는 않는지⁴⁾ 또 외연적으로도 너무 포괄적인 데서 오는 문제점은 없는지 한번 따져볼 필요는 있다고 여겨진다. 그런 방향으로 물음을 세분화하여 제기할 때 그 내용들은 어떤 명칭으로 대변되어질 것인지는 좀 더 자세히 분석해봐야 할 일이지만 여하간 포스트모더니즘이 안고 있는 개념적 복합성은 이로써 일단 암시된 셈이다.

이제 우리는 이 문제의 복잡성을 제한적으로 인정한다는 의미에서 이 명칭과 관련된 표현상의 범주로서 하나의 시대개념을 상정해볼 수가 있겠고 아울러 그 시대 내에서 등장할 수 있는 다양한 정치사회적, 철학적, 문화적 주의주장으로서의 현상도 추적해 볼 수 있을 것이다. <탈근대>를 <근대> 이후의 시대로 규정하고 <근대주의>를 복수적으로 이해하여 근대 내에서 있었던 다양한 성향의 주의주장들로 성격짓는다면, <탈근대주의>는 자연스럽게 오늘의 서구적 시대개념으로서의 탈근대 내에서 등장할 수 있는 다양한 복합적인 제현상들로 포괄할 수 있을 것이다. 물론 이때 간과하지 말아야 할 점은 <근대>라는 시대는 이성과 계몽의 시대로서 그 위력은 온갖 종류의 근대화로서 과시된다는 점이다. 이것이 가져온 공과에 대해서는 해석과 평가가 엇갈릴 수 있고 또 이에 준해 탈근대의 정당성문제가 제기될 수 있는 것이다. 아무튼 이런 관점에서 우리는 우선 예술적 모더니즘(=근대주의)을 원천

4) Robert Weimann: "Realität und Realismus," in: <Sinn und Form> 36 (1984) (Ost-Berlin), p. 944.

적으로 근대가 낳은 도구적 이성의 전횡에 대항하는 일종의 반대세력으로 이해함과 동시에 거시론적 범주로서의 근대와 탈근대, 미시론적 범주로서의 근대주의와 탈근대주의를 서로 구분해서 이해할 필요가 있다고 여긴다.^{4a)} 이제 냉전체제가 허물어지면서 맞고있는 90년대의 전지구촌적 민주화시대를 “정치적 탈근대”로 범주화시킬 수 있다면, 이러한 정치적 화해무드는 “문화적 탈근대주의”의 전개에 어찌면 또다른 자양소가 될런지도 모르는 일이다. 따라서 이제는 본격적으로 “철학적 탈근대주의”도 거론될만 하다 하겠다.

이런 맥락에서 매우 주목되는 논술 중의 하나가 벨머 Albrecht Wellmer의 <근대와 탈근대의 변증법을 위하여 Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne>⁵⁾라고 여기기에 나는 포스트모더니즘에 관련된 제반문제들을 변증법적으로 거론하는 벨머의 주장들을 다음에서 대략적으로 섭렵함으로써 이 문제를 새롭게 독해하고자 한다.

3. “알아맞히기그림”으로서 탈근대주의

3.1. 근대의 사망선고와 역사적 배경

여러 관점에서 현재 서독의 지성을 대변하고 있는 사회철학자 하버마스와 맥을 같이하면서 벨머는 포스트모더니즘의 개념정의에 있어서는 원칙적으로 변증법적 입장을 지지한다. 그러나 그는 이 <변증법>을 엄격히 철학적 내지 역사철학적 의미에서 이해하고 있지는 않다. 말하자면 스스로 완성되는 진리 내지 역사라는 共示義의 요구와는 무관하다고 명시한다. 따라서 여기서는 문제의 <근대 “Moderne”>와 <탈근대 “Postmoderne”>라는 잘 정의된 두 대상에 대한 고찰이라기 보다는 이 두 개념이 독특한 관계에서 서로 연관을 맺는 하나의 시각, 즉 아직은 시험적 단계에 있는 시각에 대한 해명이 문제가 된다고 본다. 결국 이 개념들은 “근대적”의식과 “탈근대적” 의식에 있어서 특징적인 중의성을 지니고 자신의 모습을 드러낸다는 것이다. 이처럼 벨머는 <변증법>이란 단어를 특별한 조건도 없이 이해하는 것 그 자체가 포스트모더니즘적인지도 모른다고 잘라 말하면서 그러한 전제와 구도하에서 그는 자신의 논지를 대충 다음과 같이 전개시키고 있다.

<탈근대 Postmoderne> 내지 <탈근대주의 Postmodernismus>는 지난 십년간의 예술이론과 문학이론 및 사회이론을 둘러싸고 벌어진 토론에서 가장 모호한 개념 중에 하나가 되었다. 실로 <Postmoderne>라는 단어는 post-(=後的, 以後의)라는 접두사의 뜻을 지닌 개념이나 사고방식들, 예컨대 “후기 (=탈) 산업사회 postindustrielle Gesellschaft,” “탈(=후) 구조주의 Post-Strukturalismus,” “탈(=후) 경험주의 Post-Empirismus,” “탈(=후) 합리주의 Post-Rationalismus” 등의 언어네트워크에 속한다고 볼 수 있다. 이러한 개념들 속에는 한

4a) Uwe Japp: “Kontroverse Daten der Modernität,” Tübingen 1986, p.130f. 참조.

5) Albert Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt/M. 1985, pp.48-114 참조.

시대의 문턱이라는 의식이 자신의 모습을 드러내려고는 하지만 그것의 윤곽은 아직 불분명하고 혼돈적이며 애매하다. 그러나 그 의식의 중심적 경험은 이성의 죽음에 대한 경험으로서 일종의 역사적 프로젝트인 근대의 프로젝트, 즉 유럽의 계몽주의가 구상한 것이요 급기야는 역시 희랍적 서양문명이 낳았다고 볼 수 있는 문제의 프로젝트가 결정적인 종말을 고했고 있음을 암시하는 듯이 보이는 것이다. 벨머는 따라서 이러한 사고방식과 개념들의 복합상은 일종의 <알아맞히기그림>으로 비유될 수 있다고 한다.⁶⁾

시선의 방향만 잘 맞추면 이 그림 속에서 사람들은 “합리주의 이후적 이성개념이요 자기 자신에 관해 계몽된 계몽인 극단화된 <근대>의 윤곽들을 발견할 수 있다”는 것이다.⁷⁾ 또 이러한 시각 하에서 포스트모더니즘은 탈신화화된 마르크시즘으로서, 미학적 아방가르디즘의 계승으로서, 혹은 언어비판의 극단화로서 모습을 드러내게 된다. 따라서 “알아맞히기그림”이라는 이미지는 물론 포스트모더니즘적 사고의 중의성에 관한 최초의 혼란을 표현하는 데에 안성맞춤이기도 하고 또한 오도적이기도 하다. 이 언어상(像)이 오도적인 이유는 그것이 지적, 미적, 문화적, 사회적 현상들의 서로 뒤얽힌 연관을 관찰자가 그때그때의 기분이나 시각에 따라 그 속에서 불특정하게 발견할 수 있는 그런 실질적 그림들에 동화시키고 있기 때문이다. 궁극적으로 관찰자는 시각적 현상 그 자체에 자리하고 있는 중의성을 가지고 유희를 하는 셈이다. 이에 비해서 한 역사적 구도를 이해한다는 것은 비록 중의성이 바로 그 현상 자체에 자리하고 있을지라도 하나의 실질적인 그림을 발견하는 관찰——또는 관찰하는 발견——과는 전혀 다른 것이다. 그것은 관찰자 자신이 역사 그 자체에 속하고 있기에 결코 역사를 관찰할 수 없다는 간단한 이유에서도 그러하기 때문이다. 따라서 포스트모더니즘에 관한 진상은 말하자면 이론적, 철학적, 지적 또는 도덕적 관점에서가 아니고서는 결코 명료하게 규명될 수 없다는 점을 벨머는 분명히 하고 있다. 그러한 관점들은 말하자면 현재를 보는 일종의 시각인 동시에 현재 속에서의 자기이해, 즉 인지적이며, 감정적이고 동시에 의지적으로 동참한 동시대인의 자기이해를 나타낸다고 볼 수 있다는 것이다.

이처럼 벨머는 포스트모더니즘이라는 개념 자체가 지니고 있는 중의성에 대해서 매우 유보적이고 비결정적인 태도를 보인다. 그는 계속 이렇게 말한다. “<신의 사망>이 벌써 거의 잊혀지고만 오늘날 <포스트모더니즘>의 권역에서는 거듭해서 역시 <근대의 사망>선고가 내려지기도 한다. 저 처절한 길잃음, 말하자면 일종의 집단적 망상이요 강제 의 기구요 치명적 환각에 다름아니었던 것을 중식시킨다는 의미로서 말이다. 따라서 <근대>에 대한 애도사는 멸시와 증오와 준열함에 충만해 있기 일쑤다. 여지껏 그토록 많은 훌륭한 계획들을 갖고 시작된 프로젝트, 즉 유럽 계몽주의의 프로젝트가 또한 그토록 많은 저주를 받고 무

6) 같은 책 : p.48 참조.

7) 같은 책 : p.48.

덤으로 운구되었던 적은 없었다. 그러나 근대에 관해서 보다 분화된 그림을 그렸던 포스트모더니즘의 대변자들이 없는 것은 아니다. 그들에게 있어서는 근대가 사망한 것으로 나타나는 것이 아니라, “허물은 벗는” 과정에 처해 있는 것으로 이해되는 것이다. 그것이 과연 진짜 자기 자신에 도달하고 또 자신의 한계를 뛰어넘어 모더니즘의 성장한 모습이 될 것인지 아니면 기술적으로는 정보화되었으나 문화적으로나 정치적으로는 퇴화된 모습의 사회가 될런지는 아직은 분명히 알아 볼 수가 없는, 하나의 새로운 형태로 변모하는 전환기적 도상에 처해 있다”는 것이다.⁸⁾

이처럼 포스트모더니즘이 지닌 이러한 불명료한 중의성에 대해서 벨머는 극단적인 계몽의 관점을 옹호한다. 그는 아도르노에 비판적으로 접맥하여 이러한 관점을 모더니즘 예술의 핵심적인 충동과 관련지운다. 바로 이러한 곳에 또한 포스트모더니즘의 주장자들이 펼치는 합리성의 비판과 맞닿는 연결점이 놓여 있다. 이들에게나 또한 아도르노에게도 모더니즘예술은 근대주의가 추구한 바 합리성에 대한 비판이라는 징표를 띠고 있다. 이 두 경우 모더니즘 예술은 논증적인 이성, 도구적 이성, 〈총체화하는〉 이성에 대한 비판의 열쇠가 되고 있다. 아도르노의 입장에서 보면 이 비판은 계몽주의의 자기초월을 겨냥한다. 이런 점에서 아도르노는 탈근대주의자들과는 달리 분명 계몽주의자인 것이다.

아도르노에 대해서는 물론 이의가 제기될 수 있다. 이에 따르면 예술은 오직 〈역사의 재신화화〉라는 대가를 치루고서만 〈보다 고차원적인〉 합리성의 장소, 즉 화해의 조짐으로서 해석될 수 있다는 것이다. 하지만 예술이란 보다 고차원적인 합리성의 형식을 지닌 패러다임이 아니고 우리들이 갖고 있는 합리성의 이해를 탈경계화시켜주는 매체인 것이다. 예술은 하나의 다른, 보다 나은 전체이성을 위한 것이라기보다는 주관과 소통 및 경험의 경계를 확장시키는 가능성을 위한 것이다. 그러므로 의사소통적인 일상의 실천에서는 인지적 해석들과 도덕적인 기대들과 예술적 제표현 및 평가들이 상호 관류해야만 한다고 벨머는 주장하고 있다. 그렇기 때문에 생활세계의 의사소통과정은 말하자면 단지 과학과 기술의 제축복뿐만이 아닌 전체 범위에 걸치는 문화적·예술적 전통도 필요로 한다. 그렇게 될 때 비로소 철학은 생활세계를 향한 해석자의 역할로서 총체성과의 연관을 실현시킬 수가 있을 것이고, 또한 다음의 작업에도 최소한 도움을 줄 수 있다는 것이다. 즉 이는 하버마스의 말마따나 고약하게 토막나버린 유동체처럼 인지적—도구적인 것과 도덕적—실천적인 것 및 심미적—표현적인 것들의 중단된 합주를 다시 작동시키게 하는 일인 것이다. 사회를 〈체계〉와 〈생활세계〉의 二元像으로 보는 발견술적 인식방법적 구상과 그리고 체계와 생활세계의 분리를 주체화하는 명제는 현대세계의 기형화에 대한 책임이 일방적으로 생활세계에 있어서의 합리화과정에 있다고 말하는 주장을 용납하지도 않겠지만 그렇다고 또 점증하는 체계의 복잡성 그 자체에 책임이 있다는 생각도 허용하지 않는다. 세계사적인 계몽주의의 아

8) 같은 책 : p. 100.

이러니를 베버 Weber는 호르크하이머 Horkheimer나 아도르노와 마찬가지로 분석적으로 단지 일차원적으로만 파악할 수 있었다고 한다면, 하버마스는 이와는 달리 <체계>와 <생활세계>라는 양면적 구상을 통해서 보다 정확하게, 보다 포괄적으로 그것을 해명할 수 있게 되는 것이다.

따라서 “근대와 탈근대에 관해서는 아직도 더 기술되어야 할 것이다. 특히 이 변증법은 한층 더 실천적으로 전개될 수 있을 것이다. <시대는 사회의 변화를 요구한다. 하지만 이 변화는 이성의 자기초월없는 획득될 수 없는 것이다>라고 카스토리아디스 Castoriadis는 적고 있다. 올바르게 이해한다면, 탈근대는 하나의 프로젝트이리라. 그러나 탈근대주의는 그것이 실로 하나의 단순한 유행이나 한낱 퇴보의 표현 내지 하나의 새로운 이데올로기 그 이상의 것을 나타내는 한, 차라리 하나의 탐색운동으로서, 변화의 흔적들을 기록하고 문제의 프로젝트가 지닌 윤곽을 더욱 선명하게 드러나게 하는 하나의 시도로서 이해될 수 있을 것이다.”⁹⁾라고 벨머는 결론내린다.

이렇게 철학적으로 함축된 벨머의 논술은 좀더 상술될 필요가 있기에 다음에서는 아도르노의 미학과 관련하여 근대예술과 포스트모더니즘과의 상관관계를 간략히 일별해 보기로 한다.

3.2. 이성의 자기초월을 위한 충격

소위 “근대성”을 드러내는 특정한 구도의 그림이 바로 포스트모더니즘 사상의 출발점을 형성한다는 점은 이미 앞에서도 암시된 바 있다. 그런데 이 그림을 심층적으로 분석하게 되면 두 가지 성분으로 구성되어 있음을 알 수 있다고 벨머는 설명한다.¹⁰⁾

① 그 한 부분으로서 문제가 되었던 것은 칸트의 말로 해서 “인간 스스로에게 책임이 있는 미성숙성으로부터의 탈출”인데, 이 계몽의 프로젝트에서 막스 베버에 이르면 남아 있는 것이라고는 오직 사회생활의 중단할 줄 모르는 합리화, 관료화, 과학화 과정뿐임을 우리는 알게 된다. 자본주의적 경제, 근대적 관료주의, 기술적 진보 그리고 마지막으로 푸코에 의해서 분석된 바 있는 신체에 대한 교묘한 “징벌” 형태들이 엄청난 규모의 파괴과정으로 확산되고 만다. 그것은 우선 전통의 파괴에서 시작해서 생태계의 파괴로 이어져 급기야는 계몽과정의 원동력인 동시에 또한 그것의 산물인 저 통일적 자아 내지 “의미”의 파괴에 이르게 된다. 이러한 합리화 과정에 역사적으로 가담하고 있는 이성은 “동일성논리의” 이성으로서, 계획과 통제, 객관화와 체계화 및 통일화의 주체, 간단히 말해 “총체화하는” 이성인 것이다. 그것의 상징은 수학적 연역법, 기하학적 기초도형들, 폐쇄적 시스템, 보편적인 연역적·법칙적 이론, 기계와 기술적 개입으로서의 실험 등이다. 근대화과정의 맥락에서 정치실천은 권력유지, 조작, 조직화의 기술로 화하고 민주주의는 지배조직을 효율화시키는

9) 같은 책 : p.109.

10) 이하 같은 책 : pp.101-108 참조.

하나의 형식이 된다. 게다가 예술은 마침내 자본주의 경제의 문화산업으로서 통합화되어 길으로만 자율적인 가상의 삶으로 축소되는 것이다.

② 문제의 그림을 형성하는 또 다른 부분인 합리화과정으로서의 계몽에 대항해서 <근대>는 그 스스로 이미 일찍부터 거듭해서 강력한 반대세력들을 동원한 바 있다. 예컨대 그 대표자들은 독일 낭만주의자들이라 이해될 수 있는데, 초기의 헤겔, 니체, 초기의 마르크스, 아도르노 및 무정부주의자들이 바로 그들이며 급기야는 모더니즘예술의 대부분도 이에 속한다. 물론 보다 면밀히 관찰해보면 근대적 “합리주의”에 대한 “낭만주의적” 반대세력들은 그것들이 미학적이지가 아니고 이론적이고 정치적으로 표출되는 한 근대의 합리주의적 신화에 독특한 방식으로 의존적이었음이 눈에 드러난다. 즉 초기의 헤겔에서 비롯하여 아도르노에 이르기까지 “화해”의 이념은 “동일성논리의” 이성에 결부되어 단순한 부정을 통해서 뿐 아니라 또한 의미의 완성에 대한 기대를 통해서도 근대사회에서의 소외와 분열과 물화에 대한 유토피아적 반대상으로 머문다. 성숙기의 헤겔과 마르크스의 경우에는 총체화하는 이성이 새로운 승리를 구가한다. 시민사회와 그것의 오성적 합리성에 대한 비판은 마르크스의 경우 낭만주의자들의 유토피아적 반대상조차도 함께 사로잡아 그것을 동시에 합리화시키는 일종의 역사적 변증법으로 응축된다. 그러나 역사변증법의 총체화하는 지식은 결국 정당화의 지식 내지 지배의 지식으로서 근대화작업을 추진하는 엘리트들에게 스스로 또 한번 봉사하게 된다. 국가적으로 조직화된 억압의 총체적 변증법은 스탈린적인 테리에 이르기까지 양심에 조금도 거리낌을 받지 않는 반면에, 국가에 대한 무정부주의적 거부도 결 보기에는 개별적 테리에게 정당성을 부여하는 것처럼 보인다. 그러나 이것 역시 그 악순환을 부수어버리기는 커녕 더욱 깊이 그 속으로 빠져들어갈 뿐이다. 따라서 비변증법적인 긍정과 부정의 상호 적대관계 속에서 유럽적인 계몽주의는 소진되어버린 것같고 반면에 산업의 근대화과정은 중단되지 않고 계속 진행되고 있는 것이다.

그래서 우리는 이러한 현안의 문제를 집중적으로 조명하는 계기를 또다시 마련해 준 것이 바로 포스트모더니즘적 충격이라고 이해하는 데 결코 인색해서는 안될 것이다. 그러나 근대가 안고 있는 이러한 난제들은 이미 오래전부터 이 근대 속에서도 존재한 세력들에 의해서 지적되어 왔다는 점도 간과해서는 안된다. 물론 유럽 합리주의의 역사를 언제나 동반한 바 있는 순수한 비합리주의의 분출에 대한 무서운 한 예는 독일의 파시즘에서 볼 수 있다. 하지만 궁극적으로 합리주의와 비합리주의, 즉 합리화와 퇴영화 간의 대립관계는 바로 계몽주의와 낭만주의가 벌인 저 비의적 항전의 의면적 측면에 다름아닌 것이다.

3.3. 아도르노의 “탈근대적” 모더니즘예술론¹¹⁾

결국 포스트모더니즘이 하나의 미학적 모더니즘으로 머물렀거나 아니면 미학적 근대 속

11) 이 장의 서술은 같은 책 : p.102ff. 참조.

깊숙히 뿌리박고 있음을 확인하게 된다면, 그것을 극구 새로운 구원이라고 선전하고 있는 주장들의 선명성은 흐려질 수도 있다. 더구나 문제의 “알아맞히기그림”을 역사적인 맥락에서 조명하게 되면 미쳐 드러나지 않던 점도 그 모습을 드러내 보인다는 데에서 사회적·역사적 관점의 강점을 발견하게 된다.

근대예술은 이 경우 근대의 합리성의 형식을 이미 오래 전에, 말하자면 근대의 수준에서 이미 의문시했던 영역으로 나타난다. 이 생각은 또한 아도르노의 <부정의 미학>을 관류하고 있기도 하다. 아도르노의 미학 속에서 화해의 철학대신에 탈근대의 철학을 지시하는 단초들을 발견하려면 그의 미학을 단지 곁을 거슬러서 읽기만 하면 된다고 벨머는 역설한다. 아도르노가 보기에 근대예술은 총체적 의미와 통일성을 나타내는 한 전형과의 결별을 의미했던 것이다. 위대한 부르주아적 예술시대에 그러한 전형을 대변한 것은 개인적 자아의 통일성인 동시에 또한 폐쇄적 작품의 통일성이었다. 아도르노의 견해에 의하면 미학적 계몽은 전통적인 작품의 통일성 속에서 뿐아니라 부르주아적 주체의 통일성 속에서도 일종의 폭력적인 것, 비성찰적인 것, 가식적인 것을 발견하게 된다는 것이다. 이러한 유형의 통일성은 말하자면 상이한 것, 통합시킬 수 없는 것, 합구되어진 것, 억제된 것을 오직 배제시키고 억압하는 대가를 치름으로써만 가능했던 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 아직도 여전히 신에 의해서 창조된 한 우주의 의미총체성에 유추해서 허구화된 일종의 의미총체성의 가상적 통일성인 것이다. 근대예술의 개방형식들은 아도르노에 의하면 그러한 전통적 의미총체성의 가상적인 것과 폭력적인 것에 대해 해방된 미의식이 제시하는 한 가지 응답인 것이다. 아도르노가 근대예술을 한편에서는 의미연관으로서의 예술작품에 대항하는 과정으로서 성격지우고 있고 또 다른 한편에서는 근대예술을 위해 모든 개체의 상승하는 속달과 개별화의 원칙을 요구하고 있다면, 그것은 전통의 의미종합에 있어서 폭력적인 것과 가상적인 것의 계기를 의미하는 것이다. 이 두 가지는 종합적으로 상정될 수 있기에 통합시킬 수 없는 것, 주체에서 멀어진 것, 무의미한 것을 받아들임으로써 근대예술에 있어서는 고도의 융통성있는 개별적인 조직화의 업적이 더욱 더 필요하게 된다. 작품을 탈경계화하고 개방화하는 것은 상이한 것과 분리된 것을 미학적으로 통합하기 위해 상승하는 능력의 상관개념으로 상정되어 있다. 만약 이 경우 아도르노가 항시 시선을 특유하게 좁혀서 보았던 것처럼 단지 미적 생산자만을 생각하지 말고 또한 수용자도 생각한다면, 근대예술의 탈경계화된 형식들은 탈중심화된 주체 및 그 주체의 와해된 세계의 미학적 거울일 뿐 아니라 또한 주체들이 자신의 고유한 파원성과 새롭게 교류할 수 있기 위해서 주어진 것이라고도 말할 수 있을 것이다. 바꾸어 말해서 그 교류는 부르주아적 주체의 경직된 통일성에 더이상 부합하는 것이 아니고 소통적으로 용해된 자기동일성의 보다 융통성있는 조직형식을 입증하는 주체성의 한 형태인 것이다. 근대세계에서 주체와 주체의 “의미집”이 받을 일대 충격과 그리고 주체의 한계를 확장함으로써 파원적 세계와 새롭게 교류할 수 있는 가능성은 이

미 두 가지 다 멀리 근대예술 안에서부터 예고되고 있다는 것이다. 기술적 관료주의적 합리성의 창궐, 즉 근대사회의 지배적인 합리성의 형식에 대항해서 근대예술은 근대가 지닌 해방적 잠재력을 발휘하게 된다고 보는 것이다. 그러면 그 속에서 <통일>과 <종합>의 한 새로운 전형이 간취될 수 있고 또 이 전형에서는 다른 것, 통합될 수 없는 것, 무의미한 것, 분할된 것이 비폭력적인 의사소통의 공간 속으로 받아들여 진다는 것이다.

이처럼 아도르노를 약간만 대세에 역행해서 읽으면 그의 미학적 근대라는 개념 속에서 탈합리주의적이고 탈근대주의적(포스트모더니즘적) 이성 내지 주체의 개념을 발견해 내기는 어렵지 않다고 벨머는 장담한다. 따라서 사람들은 이를 위해서는 그의 미학을 화해의 변증법적 철학의 연관으로부터 분리시켜야 한다는 것이다. 그러나 그렇게 될 경우 역시 근대의 체계적이고 문화적인 분화과정, 말하자면 경제, 법률, 정치 등의 세분화과정 내지 과학, 예술, 도덕이라는 타당성 권역의 분리과정 역시 그 스스로 “화해”로서 복원되어질 통일의 관점에서 보면 더이상 물화된 합리성의 증후들로 간주될 수는 없는 것이다. 따라서 사람들은 실로 언어유희의 화해에 대한 희망을 포기해야만 하는 것이다. 이렇게 해서 외형적 모순에 대한 계몽의 시도는 앞에서 말한 포스트모더니즘적 충격, 즉 이성의 자기초월을 위한 충격이라는 것을 결과하게 되는 것이다.

4. 주체의 죽음 대 “소통적 이성”

오늘날 서구에서 거론되고 있는 “계몽의 종말”이나 “역사의 종언”이라고 하는 문제는 보는 시각에 따라 과도하게 포장된 포스트모더니즘의 대명사처럼 선전되기도 하지만 역시 그 나름으로 설명력을 확보하려면 보다 더 광범위한 담론을 필요로 함을 알 수 있다.

물론 우리 주변에도 시대가 시대인 만큼 전에 없이 많은 변화의 조짐들이 있고 또 서구에서 이야기하는 전형적인 포스트모더니즘적 문화현상들도 가끔 눈에 띄는 것이 사실이지만 그런 지엽적인 단편상들을 근거로 전환기적 분위기를 거론한다면 다분히 논리적 비약이라는 비판을 면키 어려울 것이다. 그러나 현대의 서구적 풍조를 종말론적으로 예감하면서 푸코 Michel Foucault 같은 철학자가 이러다간 지구촌에서 인간의 소멸까지도 초래될 수 있으리라고 말할 것은 매우 충격적이다. 극동의 한 모퉁이에서도 이제 그러한 위기감이 현실적으로 거론될 수 있다면 우리 역시 어떤 한 새로운 시대로 넘어가는 문턱에 서 있는지도 모른다. 그러나 이 시대가 꼭 서구에서 이야기하는 주체의 죽음이라든가 이성의 몰락과 연관되는 근대와의 결별이어야 할 필요는 없다고 본다. 오히려 우리에게 근대적 계몽의 철저한 자기 계몽이 더욱 절실해 지는 시대에 살고 있는 것 같고 또 그것이 오늘의 대안처럼 여겨질 지경이다.

사실 유럽에서 근세가 시작된 이래 근 300년간 인간의 사고는 일종의 유토피아 사상에

의해 특징지어져 왔다고 볼 수 있다. 전혀 새로운 그 어떤 것에 대한 생각은 따라서 300년의 연륜을 가진 사고이다. 그래서 지금 이 순간 그들의 입장에서 붕괴되고 있는 것은 아주 새로운 그 어떤 것이 존재할 수 있으리라는 바로 그 사상인 것이다. 그들 모두가 실로 그러한 사고의 분위기 속에서 살고 있다면, 이 사상의 붕괴를 역설적으로 전혀 새로운 그 어떤 것으로 그들은 느끼고 있는지도 모른다. 그러나 새로운 것이라고 한다면 단지 어떤 식으로든 지상으로 되돌아와 하잘것 없는 존재의 모습으로 회귀함으로써 일종의 인간조건의 일상성으로 복귀하는 일과 관계함을 알아차리는 바로 그 사실일 따름이다. 그래서 그 일은 아주 고통스럽게 느껴질 수밖에 없는 과정으로서 우선은 전혀 기상천외의 어떤 것, 아직은 전혀 있어본 적이 없는 그 어떤 것으로 체험될런지 모르지만, 역시 어느정도 시간이 흘러간 후에 되돌아보게 되면 그것은 원래적인 理性, 도구적으로 토막나버리지 않은 소통적 이성, 즉 칸트적 의미에서 다원적 이성으로의 회귀였다고 말하게 될 것이다.¹²⁾ 이렇게 될 때 비로소 우리 인간은 파멸로부터 온전히 구원되어 있을 것이고 진정한 의미에서 해방을 구가하고 있으리라고 전망해 본다.

그동안 서구에서 거창하게 말해온 진보라든가 해방 또는 과학을 통한 자연의 지배에 관한 유토피아적 이야기들은 이제 파국에 관한 이야기로 표변해버렸고 얼마 전까지만 하더라도 상상할 수조차 없었던 재앙에 관한 카산드라의 외침들이 구원에 관한 예언보다도 더 많은 청중을 확보하고 있다는 사실은 실로 우리에게도 시사하는 바가 많다. 따라서 파국들의 의식한다는 일은 일종의 “이성적인” 입장의 드러남이 되기도 한다.¹³⁾ 그래서 이러한 파국

12) “Fortschritt—eine ganz unvernünftige Idee” (Florian Rotzer fragt Robert Spaemann), in: *Kultur Chronik* 4 (1985), p.14 참조.

13) 이러한 맥락에서 특히 하버마스가 조망하고 있는 서구의 지적 풍토에 관한 분석은 매우 특유하다. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985 참조.

<탈근대>, <탈계몽주의>, <탈역사 Posthistoire> 등등의 슬로간들은 18세기가 진행되는 동안에 형성된 유럽·미국적 <근대 Moderne>의 자기이해로부터 점점 멀어져감을 표징한다. 국가와 사회의 근대화는 이성적인 자연법과 정치경제학으로 언표되었고 시민적 생활세계의 합리화는 신앙과 과학 간의 <분화의식>으로 언표되었을 뿐 아니라 또한 학문, 도덕, 예술의 독립화에 대한 철학적 성찰로서 언술되었다는 것이다.

<근대>를 칸트가 개념화시킨 제 <분화들>을 극복하려는 도전으로서 이해한 헤겔은 근대가 제 공한 시대비판적 해석에 대한 응답으로서 자신의 <이성관 Konzept der Vernunft>을 전개시키고 있다. 이성과 근대를 화해시키는 이 상보성은 19세기에 마르크스와 헤겔우파 및 니체에게서 세가지 중요한 반응을 유발시켰고 <근대>에 관한 작품의 이론들도 궁극적으로는 바로 거기로 소급하고 있다고 하버마스는 본다(같은 책, p.344ff. 참조). 이를테면 ①서구의 마르크스즘이나 미국의 실용주의 및 프랑스의 실존주의에서 귀결되는 <실천철학 Praxisphilosophie>은 서양의 합리주의의 이성적 요구에 결부되어 있을 뿐 아니라 또한 언제나 회의적으로 단절되었던 바, 일종의 근대의 프로젝트를 계승하는 데에 집착하고 있다. 그러나 ② <신보수주의 Neokonservatismus>는 배버의 시대진단에 접맥되어 있으며 서구에서는 보다 강하게 자유주의적 전통에 의해 규정되고 있는 반면에 독일에서는 오히려 비판주의적 인간학(A. Gehlen)과 헤겔우파적인 대상이론들(J. Ritter, E. Forsthoff)에 의해서 규정되고 있다. 신보수주의자들은 사회적 근대와의 동일화를 문화적 근대의 거부라는 희생 위에서 구축하고 있다. 그리고 특히 문제의 ③ <근대와의 결별의 철학>은 결국 니체의 후계자로서 미학적 아방가르드의 근본경험을 통해 영감을 받은 것이다. 하이데거와 바타이유 Bataille에서 시작해서 데리다 Derrida와 푸코 Foucault 같은 이들에 의해서 18

의식과 유토피아의식은 동전의 양면에 불과하다고 여겨지기도 한다. 마르크스가 유토피아의 실현을 위한 조건은 잉여생산이라고 말함으로써 유토피아의식에 대한 과학적 공식을 발견해낸 것은 사실이다. 그러나 인간적 욕구에 비해서 자원은 점점 더 결여되고 있음을 우리는 알기 때문에 총체적 이성의 전횡에서 결과한 유토피아는 허구로 드러나는 것이다. 따라서 프롤레타리아의 일당독재를 주창하면서 출발한 동구권의 사회주의진영도 이제는 서구적 다양성의 미덕을 발휘하여 도구적 이성에 의존했던 지난날을 차분히 청산하고 있는지도 모른다.

5. 대안으로서 계몽의 자기계몽

이러한 맥락에서 위대한 진보의 유토피아에 정위된 근대의식이 바로 파국의식이 지시하는 문제의 그 파국을 실제로 초래할 수 있다는 인식으로부터 궁극적으로는 페테스트로이카나 글라스노스트도 기인했는지 모른다. 왜냐하면 근대과학은 체르노빌 사건과 같은 원전사고를 통해서 보편적인 인간파멸의 가능성을 실증했기 때문이다. “핵폭탄”이 바로 유럽정신의 프로젝트가 가져온 결실이라는 명제는 부인할 수 없게 된 것이다. 하지만 문제를 단순히 그런 시각에서만 보는 것은 또한 너무 소박한 논리라는 비난도 가능할 것 같다.

우리는 우선 과학의 유익한 결과들을 잊어서는 안될 것이다. 그래서 아직 그런 결실들을 향유하지 못하고 있는 제3세계는 그것을 찬양할 수도 있는 것이다. 만약 우리가 진보개념을 단지 단수적으로만 이해하여 이를 고수한다면 바로 그 폭탄이 실로 최종적 귀결이 된다고 추론할 수도 있는 것이다. 그러나 우리는 원칙적으로 진보를 복수적으로 생각하는 법을 배워야 할 것이다. 이런저런 관점에서 진보가 존재하기 때문에 우리는 때면 그러한 진보의 대가를 어찌면 이런저런 퇴보로써 치루어야 하는지도 모른다. 단지 공산주의자들에 의해서만 그 진보가 지금까지 순진하게 그런 식으로 이용되었음을 우리는 이제 알게된 것이다. 따라서 마르크시즘은 인간들로 하여금 삶을 꾸려 나가도록 강요한 조건들에 대한 한가지 분석에 다름아니었다. 물론 이 분석은 아직도 여러 각도에서 그리고 적지 않은 분야에서 유효한 경우가 드물지 않다. 마르크시즘은 이러한 분석을 하나의 세계관으로 확장시킨 사상으로서 일종의 합리주의적 구상으로 간주되기 때문에 바로 그런 관점에서 논의가 이루어져야 한다고 뒤렌마트는 지적한 바 있다.¹⁴⁾ 물론 마르크시즘적 세계관은 논리적인 측면에

세기 이래 근대가 자신을 해석해 온 기본개념들의 체계는 이제 <해체>되는 것이다.

그러나 이 모든 조류들에 반해서 하버마스 J. Habermas는 <소통적 이성>을 길잡이로 하여 소위 주관철학으로부터 또 다른 출구를 우리에게 제시해보이려는 시도를 그의 저서 <Theorie des kommunikativen Handelns>, 2Bde., Frankfurt/M. 1981에서 포괄적으로 전개시킨 바 있다. 이에 대한 상론은 별도의 작업을 요하기에 여기서는 생략한다.

14) Friedrich Dürrenmatt: Dokumente und Ansprachen, Bonn 1989 und “Über das vaterländische Gefühl,” in: *Kultur Chronik* 5 (1989), p.38 참조.

서는 정당할지 몰라도 현실적 차원에서는 많은 취약성을 지니고 있음을 역사는 실증하고 있는 것이다. 어쩌면 논리적인 것과 존재론적인 것은 반드시 일치하는 것이 아니기 때문인지도 모른다. 그래서 마르크시즘은 결국 인간으로 인해서 실패한 셈이고 따라서 합리적인 것이 인간의 천성으로 인해서, 말하자면 레닌이나 스탈린뿐 아니라 이 합리주의적 종교의 창시자 마르크스 자신 속에도 이미 내재했던 바로 그 비합리적인 요소로 달미암아 성공하지 못한 것으로 볼 수 있다. 결국 마르크시즘의 역사는 일종의 비합리적 세계에 의해서 강요된 비합리적 인간에 대한 피투성이의 합리적 실험이 가져온 파국인 셈이다. 이 실험이 이제 일단 중단되었기에 이성은 안도의 한숨을 내쉬게 되었는지는 몰라도 역시 여기에는 슬픔이 수반되고 있는 것이다.

그러나 그 실험은 궁극적으로 이성의 이름으로 수행되었기 때문에 그것은 또한 어떤 의미에서 “이성”의 패배이기도 하다. 마르크스는 이성을 부여받은 인간은 역사에 내재하는 계급투쟁의 변증법을 통해서 이성적으로 되리라고 믿었지만 이 시도는 끝내 실패로 돌아가고, 마침내 대부분의 사람들은 자유시장경제에 몸을 내맡기는 신체가 되었고 이로써 계몽주의는 자신의 무분별성으로 인해 결국 실패로 돌아간거나 다름없다는 포어의 등장을 낳게 했는지도 모른다. 그러나 여기서 간파되고 있는 점이 있으니 그것은 바로 이 계몽이 스스로도 일종의 계몽을 필요로 했다는 사실이다.

이는 물론 포스트모더니스트들이 지적하고 있는 계몽주의의 약점이기도 하지만, 반면에 이성은 스스로 계몽할 수 있는, 즉 소통적 이성으로서 자기확장과 함께 자기극복을 할 수 있는 능력을 갖고 있다는 계몽주의자들의 정당화논리도 설득력이 있음을 우리는 알아야 하는 것이다.

이제 분명한 것은 지금 우리 지구촌이 당면하고 있는 위기는 궁극적으로 이성이 편향적으로 도구화되어 오만의 광란에 몸을 내맡김으로써 스스로 합정에 빠지는 일을 자초한 것에 다름아니라는 사실이다. 과연 이러한 위기로부터 정말 탈출할 수 있는 가능성은 없는 것일까. 무정부주의나 테러리즘에 함부로 몸을 내맡기는 자포자기의 도대체 위기의 탈출구가 될 수 있을까. 그 대답은 분명한 것 같다. 지금 독일이나 동구권의 정치적 포스트모더니즘 현상을 바라보면서 우리는 스스로 옷깃을 여미는 반성의 길에 나서야 할 것이다. 결국 단수적 진보개념은 전혀 비이성적인 이념으로 판정이 났으니 앞으로 동구권에서 실험하게 될 정치적 포스트모더니즘이 우리와 연대하여 전지구촌이 당면하고 있는 현재적 위기를 극복하고 인간을 실질적으로 구원해주는 사상으로 자신의 위상을 분명히 할 때 그것은 역사적 아방가르디즘이나 예술적 모더니즘의 전통이 추구하고자 했던 탁월한 인간해방의 대열 구축에 기여할 수 있을 것이고 문화적 포스트모더니즘 역시 심심찮게 비난받고 있는 비이성적 신식민지적 고등전략이라는 저의를 떨쳐버리고 진정한 인간구원의 대열에 참여할 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- Adorno, Th. W. (홍승용 역) : Ästhetische Theorie (미학이론), Stuttgart 1970.
- Frank, Manfred/Raule, Gerard/van Reijen, Willem (Hg): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt/M. 1988.
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1986.
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1971.
- Horst, Detlef: Habermas zur Einführung, Hamburg 1988.
- Japp, Uwe: "Kontroversen Daten der Modernität", in: Kontroversen, alte und neue, Bd. 8, hg. v. A. Schöne, Tübingen 1986, pp.125-134.
- Kamper, Dietmar/van Reijen, Willem (Hg.): Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt/M. 1987.
- Rider, Jacques Le/Raulet, Gerard (Hg.): Verabschiedung der (Post-) Moderne?, Tübingen 1987.
- Träger, Claus (Hg.): Lexikon der Literaturwissenschaft, Leipzig 1986.
- van Reijen, Willem: "Das unrettbare Ich", in: Die Frage nach dem Ich, hrsg. v. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen, Frankfurt/M. 1988, pp.373-400.
- Voßkamp, Wilhelm (Hg.): Utopieforschung, 3Bde. Stuttgart 1985.
- Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt/M. 1985.
- Wiggershaus, Rolf: Theodor W. Adorno, München 1987.
- Wilpert, Gero: Sachwörterbuch, Stuttgart 1989⁷, p.702f. 참조.
- 김성곤 : 탈모더니즘시대의 미국문학, 서울 : 서울대출판부 1989.
- : 포스트모더니즘과 현대미국소설, 서울 : 열음사 1990.
- 정정호(편역) : 포스트모더니즘, 서울 : 종로서적 1985.

〈Zusammenfassung〉

“Postmodernismus”—eine neue Rettung oder eine andere Irrationalität?

Tschang-Un Hur

Diese Studie ist ein Versuch, die neue, fast in die Mode gekommene Sammelbezeichnung “Postmodernismus” für eine Fülle von kulturellen Erscheinungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begrifflich zu differenzieren und dem allgemeinen Verständnis zugänglich zu machen.

Gegenüber der manchmal angeprangerten antirationalen Zweideutigkeit des sogenannten Postmodernismus verteidigt unter anderen A. Wellmer die Perspektive einer radikalisierten Aufklärung. Nach seiner Auffassung ist der Begriff “Postmodernismus” dialektisch als ein Vexierbild zu charakterisieren. Je nach der Blickrichtung kann das Bild des Postmodernismus anders beleuchtet und variiert verstanden werden. In diesem Sinne ist das Lebenspotential der Moderne noch nicht ausgeschöpft, und darin sieht eben A. Wellmer eine Chance für Mehrdimensionalisierung der Moderne. Deswegen verteidigt er nämlich im Anschluß an die philosophischen Argumentationen von Habermas die potentielle Selbstreflexivität der Aufklärung einerseits, durch die die mehrstrahlige Vernünftigkeit zur Geltung gebracht werden kann. Und andererseits setzt er in kritischer Anknüpfung an Adorno die genannte Perspektive zu zentralen Impulsen der modernen Kunst in Beziehung. “Hierin liegt zugleich ein Anknüpfungspunkt an die Rationalitätskritik der Postmodernisten: für diese ebenso wie für Adorno steht die moderne Kunst im Zeichen einer Kritik der Rationalitätsform der Moderne: in beiden Fällen wird sie zum Schlüssel einer Kritik der diskursiven, der instrumentellen, der ‘totalisierenden’ Vernunft. Für Adorno zielt diese Kritik auf eine Selbstüberschreitung der Aufklärung, und hierin bleibt er—im Gegensatz zu den Postmodernisten—unzweideutig ein Aufklärer.” Man kann freilich gegen Adorno einwenden, daß die Kunst nur um den Preis einer Re-Theologisierung der Geschichte als Ort einer ‘höheren’ Rationalität, als Vorschein von Versöhnung zu interpretieren ist: die Kunst ist nicht das Paradigma einer höheren Rationalitätsform, sondern das Medium einer Entgrenzung unseres Rationalitätsverständnisses; sie steht nicht für das Ganze einer anderen, besseren Vernunft, sondern für die Möglichkeit einer Erweiterung von Subjekt-, Kommunikations- und Erfahrungsgrenzen.”

In diesem Sinne soll man in der mehrstrahlig ausgedeuteten Vernünftigkeit der Aufklärung eher eine Rettung der von der instrumentalen Vernunft bedrohten Natur und Menschheit sehen, als einen Terror der menschlichen Selbstüberschätzung, deren oft Postmodernisten die Moderne zu bezichtigen tendieren.