

# 포스트모더니즘에 대한 기독교 세계관적 비판

Eine Kritik der Christlichen Weltanschauung an Postmoderne

전광식

- I. 서언: 시대정신으로서의 Postmodernism
- II. Postmodernism의 전역사(前歷史)로서의 Modernism
- III. 포스트모더니즘 태동의 역사적 배경
- IV. Postmodernism의 본질과 성격
- V. Postmodernism의 현상과 실제
- VI. 결어: Postmodernism에 대한 비판과 대안



전광식,

남덕유산 아래 화림동 계곡의 새들마을에서 태어나 부산에서 신학, 기독교 교육학, 철학(고신대 M.Div, M.A.)을 공부하고 대구에서 신학교 강의와 교회 봉사를 하다가 1985년 봄에서 90년 봄까지 독일의 Regensburg(Ph.D), München대, 영국의 Oxford대학에서 고대 철학과 독일 관념론을 전공했다. 현재 고신대학에서 철학 및 기독교철학 담당교수로 봉직하고 있고 본지 「통합연구」 편집인으로 봉사하고 있다. 저서로는 Die Geistontologie und das Transzendenzproblem bei Platon und Hegel, 「서구의 황혼에 대한 세 가지 생각」이 있다.

## **Zusammenfassung**

### **Inhaltsverzeichnis**

#### **I. Vorrede: Postmoderne als Zeitgeist**

"Postmoderne" ist nicht nur ein historisch-wissenschaftlicher Begriff, der unsere Zeit als das bezeichnet, daß wir nicht mehr in der Moderne, sondern in einer Zeit nach der Moderne leben oder leben werden oder zunehmend leben sollen, sondern auch ein Zeitgeist bzw. eine Weltanschauung unserer Zeit, mit welcher wir in den Bereichen des Wissens, der Kunst, der Gesellschaft, der Kommunikation und der Religion atmen und leben.

#### **II. Moderne: Vorgeschichte der Postmoderne**

Modernisierung heißt im allgemeinen Rationalisierung und Sekularisierung. Die Ideen der Moderne sind folgendermaßen: vernunftgemäßer Intellektualismus, weltliche Immanenz, rationaler Absolutismus, mathematisch-mechanische Naturauffassung und optimistisch-progressiver Geschichtsauffassung. In der Moderne maßte sich die sog. autonome Vernunft an, die Welt aus eigener Kraft verstehen und gemäß vernünftiger Prinzipien gestalten zu können.

### III. Historischer Hintergrund der Entstehung der Postmoderne

Heute wissen wir, daß dieses Projekt der Moderne gescheitert ist. Die Vernunft hat uns auf der einen Seite in einen Taumel des Fortschritts gerissen, uns aber auf der anderen Seite genau die Probleme beschert, die uns heute bedrängen. Die Gründe für das Vernunftdebakel bzw. die Entstehung der Postmoderne sind folgendermaßen: das Scheitern des Optimismus und der progressiven Geschichtsauffassung wegen des ersten Weltkrieges, Ausbruch der Zweckrationalität bzw. der instrumentalen Vernunft statt harmonisch-kommunikativer Vernunft, Umweltverschmutzung und -zerstörung und Mechanisierung des Menschen als Nebenprodukt der Industrialisierung, das Streben nach dem Neuen und Neuartigen im Geschmack, Leben und Kultur statt modernes Lebens - und Kulturstils, das Zerfallen der Zentralisation, das Auftreten der Verschiedenheit in Wert- und Lebensauffassung usw.

### IV. Grundzüge der Postmoderne

Die Merkmale der Postmoderne, die Dubuffet 1951 herausgestellt hat, sind also das Abrücken vom Anthropozentrismus, vom Primat der Logik, vom von der Monokultur des Sinns und von der Prävalenz des Sehens. Diese vierfache Kritik an Anthropozentrismus, Logozentrismus, Monosemie und Visualprimat formuliert Kernpunkte des Poststrukturalismus und der Postmoderne. Die Philosophen wie Foucault, Derrida, Lacan, Lyotard, Welsch und die Künstler wie

Baudrillard, Kamper, Sloterdijk, Jencks stehen heute für die Gesichtspunkte, die Dubuffet programmatisch verkündet hat. Damit kann man die Grundzüge der Postmoderne vorlegen, wie folgend: Déconstruction, Irrationalismus bzw. etwas Dionysisches, Heterogenität und Inkommensurabilität, Pluralität und Vieldeutigkeit, Enthumanisierung, Entpolitisierung und Enthistorisierung usw.

## V. Phänomenon und Wirklichkeit der Postmoderne

1. Kunst und Kultur
2. Wissenschaft und philosophie
3. Leben und Gesellschaft
4. Religion und Christentum

Die Postmoderne ist ein generelles Phänomen, das gesellschaftliche wie philosophische(bzw. wissenschaftliche) und psychische so gut wie religiöse Implikationen hat und das heute keineswegs auf die Industriestaaten beschränkt ist Sie bringt eine tiefgreifende geistige Wandlung und Neuorientierung in Kultur und Kunst, Leben und Gesellschaft, und Religion und Christentum. Die "postmoderne" Kunst und Kultur hat die Aspekte Dekompositum. Stilpluralismus, Entgattungen, Entsymmetrisierung, Vieldeutigkeit und Pluralität Anti-traditionellen und etwas "Neues, Komplizierte und Außergewöhnliches", Die Postmoderne erscheint sich auch im individuellen und gesellschaftlichen Leben. Egozentrismus, Wertrelativismus, Streben nach dem sinnlichen Genuß und Leben,

Herausforderung gegen Autorität, Verzicht auf die progressive Verbesserung usw. sind Charakterzüge der heutigen Menschen und Gesellschaft. Im Christentum zeigen sich die Tendenzen dazu, Kanon, traditionelle Dogmen und kirchliches Herkommen zu verleugnen. Die Entkanonisierung und die Entdogmatisierung sind Merkmale nicht nur des Christentums, sondern auch der anderen Religionen im Zeitalter der Postmoderne. Heute gibt es viele Gläubiger und Kirchen, welche ihr Glauben und Fundament auf ihre subjektiven religiösen Erlebnissen statt auf die biblischen Theologie aufbauen.

#### VI. Schluß: Postmoderne in Perspektive der Christlichen Weltanschauung

Die Postmoderne als Zeitgeist muß nicht ohne Reflexion akzeptiert werden, sondern in den verschiedenen Aspekten kritisch betrachtet werden. Sie bringt unserer Generation viele schlechten Resultate hervor, wie folgend: Laisser-faire des Lebens, Chaos der Wertauffassung, Anarchie der Moral, Pluralismus und Synkretismus der Religionen, Allgegenwart des Ultra-Individualismus, Sturz der Menschheit zu Tierheit, Verzicht auf die rationalistische Verbesserung des Lebens, usw. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, läßt uns schließen, daß die Postmoderne nicht nur ein Erklärer dieses Zeitalters, sondern vielmehr ein betrügerischer Prophet und eine List des bösen Geistes ist.

## I. 서언: 시대정신으로서의 Postmodernism

“지금 구라파에 하나의 유령이 출몰했다. 공산주의라는 유령이” - 이것은 1848년 2월 마르크스와 엥겔스가 저술한 ‘공산당선언(Manifest der Kommunistischen Partei)’의 서두이다. 그로부터 대략 한 세기 반이 지난 1981년 10월 불란서의 저명 일간지 르몽드지는 지금 구라파에 ‘포스트모더니즘(Postmodernism)’이란 유령이 출몰했다고 적었다. 물론 이 두 가지 유령은 그 출몰의 배경과 성격이 매우 다르다. 지금 나타난 유령은 앞의 것과 달리 어떤 집단이 의도적으로 고안한 것이거나 또 정치성을 띤 것도, 교조적 성향을 지닌 것도 아니다.

하지만 이 후자의 유령은 앞의 것처럼 그렇게 강력한 것도 또 무슨 제도나 구조를 만드는 것도 아니면서도, 부드럽고 훨씬 광범위하게 사람들의 의식과 삶, 사회와 문화 전반에 영향을 주는 것이다.

공산주의가 그러하듯이 포스트모더니즘도 유럽에서 태어나 범세계적으로 영향을 주고 있고, 또 예술에서 시작하여 학문과 사회, 그리고 심지어 종교의 영역에 이르기까지 그 영향력을 펼치고 있다.

언어분석철학자들이 지금부터 반 세기만 되돌아간다면 ‘Postmodern’이니 ‘Postmodernism’이니 하는 용어에 비판과 분석의 매스를 가하는 데 여념이 없었을 것이다. 작금의 분석철학계가 난삽한 논리나 기초연구에 분주하다보니 이러한 개념어들을 잡고 시시비비를 논할 흥미나 기력이 없음이 분명하다. 그것은 어쩌면 Postmodernism을 더 Postmodern답게 하는 것인지 모른다. 사실 이 용어는 보편적이고 일의적(一義的)인 개념 규정이 되지 않음으로 해서 논의를 더 불려 일으키고 호기심을 더 자극했는지 모른다. 오늘날 철학이나 예술, 개인의 삶이나 사회 전반을 두고 Postmodernism이란 용어가 흔하게 쓰이고 있다. 사실 ‘Post’라는 접두어를 가지고 학술지나 문예지의 독자들에게

흥미를 유발시키며 주가를 올리는 사회철학적 이론들이 많음이 분명하다. 이미 'Post-Christianity' 'Postindustrialism'이 쓰이고 있고 'Postmaterialism'이니 'Posthistory' 같은 용어도 생경스럽지 않다. 그리고 'Post-ism'은 이제 'Postmodernism'에서 그 절정에 다다르고 있다. 그러나 이런 용어들은 실제적인 사상 내지 문화의 변화보다 진단과 규정을 더 빠르게 하는 Chameleon적 사상사가(思想史家)들의 조급함이나 지적 경박성에서 온 것일 경우가 허다하다. 다시 말하면 사상 내지 문화에서 전반적이고 총체적인 변화가 실제로 일어나지 않았을 뿐 아니라, 또 충분한 토론과 논의도 없이 어떤 학자의 규정을 무비판적으로 확대하여 사용함에서 빚어진 경우가 많다는 것이다.

실상 '포스트모더니즘'이라는 용어에 대한 하나의 일관되고 고착된 개념 정의가 없고 또 그 내용 규정이 다양하지만, 어떻든간에 현대를 얘기하는 이들은 대부분 현대 정신과 문화가 하나의 근본적인 전환을 맞고 있다고 생각하고, 이러한 전환을 포스트모더니즘이란 용어로 규정하려고 한다는 것이다.

이제 이 용어는 많은 이들에게 다른 개념어들보다 훨씬 더 애매모호하고 이해하기 어렵게 다가오지만 이미 포기하기 어려울 정도로 이 시대의 정신과 문화를 규정하는 대표적인 용어로서 공감대를 넓혀가고 있다.

독일에서 포스트모더니즘 연구로 필명을 날리고 있는 볼프강 벨쉬(Wolfgang Iser)는 이런 현상을 두고 '그릇된 명칭의 마술(Magie des falschen Namens)'이라고 했다.

이 시대를 'Postmoderne'가 아니라 'Postmoderne Moderne'라고 칭해야 한다고 주장하는 벨쉬는 'Postmoderne'라는 용어는 그것이 사용된 뒤 10년이 지난 지금에는, 그 개념이 더욱 분명하게 된 것이 아니라



혼란만 가중되었다고 진단한다.<sup>1)</sup>

‘Postmoderne’라는 개념을 규정하기 위해 학자들은 다양한 유사 개념, 이를테면 ‘反근대(Antimoderne)’, ‘後근대(Spätmoderne)’, ‘新근대(Neomoderne)’, 또 ‘대안 근대(Alternativ-Moderne) 등의 개념들을 사용하고 있다.

하여튼 현재의 포스트모더니즘은 70년대 초 불란서 등 유럽에서의 철학적 및 사회학적인 사상적 논의와 또 영미에서의 문학과 예술의 논의에서 본격적으로 등장하면서 지역적 분야적으로 확산되어 갔다.

국내에서는 최근 2, 3년 동안 논의가 부쩍 심해서 문학가들 사이에는 이른바 ‘포스트모더니즘’ 논쟁이 있기도 했다. 포스트모더니즘이 서구와 북미에서 시대정신의 전환을 표방하며 등장하게 된 사상사적 내지 역사적 배경에는 68년도의 학생운동이 놓여있다.

이 사건을 계기로 젊은 세대는 서방 자본주의 뿐 아니라 마르크스주의도 강하게 비판하면서 권위와 전통을 타파하고 자유의 가치를 내세웠고, 또한 새로운 가치관과 인생관을 표방했다.

그리고 이 때 형성된 사상은 현상학(現象學)이 내세우는 주체(主體)도 구조주의(構造主義)가 내세우는 구조(構造)도 다 거부하고, 나아가 전통적 역사철학에 대해서도 거리를 유지하고 과학적 이데올로기에 대해서는 경계한다. 이러한 사상은 과학이 실재에 대해 제시하는 유일무이한 방식의 해석을 거부하고 또 헤겔이나 마르크스에게서 나타나는 체계의 관념이 무너진다. 그러면서 이 사상은 니체적인 것, 즉 로고스보다 파토스(Pathos)에 대한 물음을 던진다.

그리고 멀리는 아폴론(Apollon)적인 것보다 디오니소스(Dionysos)적인 것에 관심을 가진다. 나아가 합리적으로 보편화시킨다든지, 일반화

1) W. Welsch, Unsere Postmoderne Moderne, Weinheim 1988, 특히 SS. 9ff.에서 Postmodernism의 개념에 대한 논쟁을 다루고 있다.

시키는 것은 거부하고 개별성과 특수성을 제시한다. 하여튼 이러한 사상적 특성을 지니는 포스트모더니즘에 대한 개념 논의는 주로 모더니즘에 대한 규정과 관계된다. 포스트모더니즘에서 모더니즘을 정확히 어떻게, 또 어느 정도의 범위에서 성격 규정해야 하는지, 또한 그렇게 규정하여 모더니즘에 과연 'Post'를 붙일 수 있는지, 또 있다면 이 양자는 정확하게 어떤 관계로까지 연결되는지를 고려해 보기도 하고, 또 다른 이는 그것을 아예 대립적 관계 속에서 규정하려고 한다.

시대적으로 볼 때는 '근대' 다음에 '현대' 내지 '근대 후기(Postmoderne)'가 왔는데 정확하게 전자가 언제 끝나고 후자가 언제부터 시작되는지에 대해서는 학자들 간에 의견이 분분하다. 다만 A. Toynbee나 R. Guardini 같은 이는 이미 1950년대에 이런 시대적 변화가 있었다고 보고 있다. Toynbee는 그의 주저 「역사의 연구」(The Study of History)에서 'Modern times'가 새로운 시대인 Postmodern으로 넘어갔음을 얘기했다.<sup>2)</sup> 또 뮌헨의 종교철학자였던 Romano Guardini도 1950년대에 쓴 「근대의 종언(終焉, Das Ende der Neuzeit)」에서 어떻게 하여 발전론적 낙관론이 위기에 처하게 됐는가를 묻고 있다. 그의 답변은 인간의 작업 일반이 근대에 그랬듯이 인간에게나 자연에게 신뢰를 받지 못하기 때문이라고 한다. 그는 M. Foucault의 논의와 비슷하게 이러한 불신은 권력의 담론(Diskurs der Macht)과 연계되어 있다고 하면서 권력이 자라지만 권력을 통제할 권력은 자라지 않는다고 쓰고 있다.<sup>3)</sup>

하여튼 우리는 'Postmoderne'는 어떤 구별된 한 시대에 대한 지칭이 아니라, 변화된 시대정신과 시대의식의 표현이라 할 수 있다. 우리가 숨쉬고 있는 이 시대는 Moderne와는 분명히 다른 정신과 문화이므로

2) A. Toynbee, The Study of History, London 1954, 235.

3) R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, 94.

우리는 이런 시대 정신을 일컬어 'Postmoderne'라는 용어로 지칭해 보는 것이다.

일반적인 생각과 달리 Postmodernism은 정확하게 반(反)모더니즘(Antimodernism)은 아니라고 볼 수 있다. 'Post'라는 접두사는 몇 가지 상호 모순된 뜻을 포함하고 있는데, 이를테면 한편으로는 이전의 것의 연속 내지 연속적인 혁명을 뜻하지만, 다른 한편으로 그것은 은연중 새로운 것에 대한 맹목적 숭배를 나타내기도 한다.<sup>4)</sup> Postmodernism 사상을 입안했다고 볼 수 있는 J.-F. Lyotard는 이런 측면에서 그것의 성격을 보고 Modernism과 Postmodernism을 연속성과 상이성의 두 관점에서 접근하고 있다. 리오타르는 "포스트모더니즘은 모더니즘에서 나왔고 모더니즘은 포스트모던한 성격을 그 속에 내포하고 있다"고 했다.<sup>5)</sup> 이러한 논의들에서 아직 정확하게 객관화된 개념 규정은 수립되지 않았다 하더라도 점차 일반화되어가는 내용이 있음이 보여진다. 한 가지 분명한 것은 현재의 시대 정신과 문화를 포스트모더니즘이란 개념어로 이해하려는 경향이 확대되어 가고 있다는 점이고 그럼에도 시대 현실은 이 개념의 애매함보다 더 애매모호하다는 점이다.

## II. Postmodernism의 전역사(前歷史)로서의 Modernism

포스트모더니즘을 잘 이해하기 위해서는 우선 모더니즘(Modernism)에 대한 이해가 전제되어야 한다. '모더니즘'은 '근세주의(近世主義)'

4) cf) Ch. Jencks, Postmodernism, Der neue Klassizismus in Kunst und Architektur, Hg. v. C. Berg-Brandl, Stuttgart 1987, 11-12.

5) cf) J.-F. Lyotard, Discours, figure(Paris 1971), Die Transformatoren Duchamp(Stuttgart, 1986); ---, Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern?, in: Weg aus der Moderne, hrg. v. W. Welsch(Weinheim 1988), 193-203.; ---, La Condition Postmoderne, Paris 1979 etc.

내지 ‘근세정신’으로 번역될 수 있는 것으로 이 용어에는 부지불식간에 근세인의 대단한 자의식이 내포되어 있다.

고대 로마사회에서는 키세로(Cicero) 등이 일반인인 ‘호모(homo)’에 대해 회랍적 교양교육을 받은 로마인을 ‘humanus’라 칭하면서 로마인의 우월성을 설파했다.

‘근세인’은 로마인처럼 그렇게 민족집단적인 자긍심의 발로로 자기들을 칭한 것은 아니었지만, 그러나 이에 못지 않은 시대집단적인 자의식을 발휘한 것이었다.

이들이 ‘근세적(modernus)’이라 할 때 그것은 중세를 지칭하는 ‘구식적(antiqui)’이란 개념과 대립되는 것으로 중세와의 질적, 즉 문화적이고 정신적인 상이성을 뜻하는 것이다. 실제로 ‘modernus’라는 개념은 이미 주후 5세기 후반부터 사용되었다. 그 때 그것은 바로 전에 공인된 기독교적 당시대를 이교적이고 로마적인 과거와 구별하고자 쓰였던 것인데, 그 후 이 개념은 고대인 과거와의 관계 속에서 스스로를 옛 것에서 새 것에서의 이행의 결과로 여기는 시대적 자의식을 표현하는 말로 사용되었다.<sup>6)</sup> 말하자면 이 용어는 역사적 개념이지만 어떤 시대를 지칭하는 고유 개념이라기보다 일반적 개념이라 할 수 있다. 하버마스(J. Habermas)는 이런 개념사의 논리에 기초하여 르네상스 시기에만 ‘근대’라는 개념을 쓰는 것은 이 개념에 대한 너무 편협한 이해라고 한다.<sup>7)</sup> 하지만 우리는 여기에서 우선은 일반적으로 통용되는 의미에서 이해하여 사용하고자 한다. 이 ‘근대’를 일반적으로 말하는 ‘근세’라는

6) H. R. Jauf, *Literaturgeschichte als Prorokation*, Frankfurt 1970, SS. 11ff. 또한 같은 저자의 *Aesthetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Quelle des Anciens et des Modernes*, München 1964.

7) J. Habermas, *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt*, in: *Kleine politische Schriften(I-IV)*, Frankfurt 1981. (이 논문은 1980년 9월 Frankfurt시로부터 Adorno상을 수상할 때의 강연문이다.)

시대는 중세에 지배권을 행사한 교권적 타율에서 탈피하여 세속적 정신과 세력이 사회의 중심을 차지하는 시대였고, 그 정신도 중세적 도덕과 관습에서 결별하여 새로운 윤리와 인생관을 표방하고 나아가 종교적 도그마와 그것에 물든 사상을 팽개치고 이성에 기초한 새로운 세계관과 철학을 내세우게 된 때였다.

따라서 이러한 근세의 출현을 사람들은 서구 정신사에서 '제2의 계몽'이라고 한다. '제1의 계몽'이 탈레스를 비롯한 고대 밀레토스 학파의 철학자들에게서 구현된 신화(Mythos)에서 철학(Logos)으로의 변화였다면, 제2의 계몽은 중세의 종교적 도그마와 타율에서 비롯된 숙면(熟眠)으로부터 이성이 잠깨는 근세라는 것이다.

이렇게 볼 때 근세는 중세의 교회와 교권이라는 '악한 유모'에 의해 억지로 잠들었던 이성이라는 유아(幼兒)가 1천년의 긴 강요된 잠에서 깨어 스스로 움직이던 때이다. 계몽주의 시대의 대표적인 철학자인 칸트(I. Kant)는 "계몽이란 무엇인가? 라는 질문에 대한 답변(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)"(1783)이라는 소논문에서 '계몽이란 인간이 스스로 생각하는 것'이라는 요지로 얘기했다.<sup>8)</sup>

과거에는 종교적 도그마와 타율의 굴레 속에서 생각했는데, 이제는 '스스로 생각함'의 자율의 상태가 되었다는 것이다. 정신철학을 전개한 헤겔은, 근세는 중세에 갇혔던 정신이 해방된 때라고 크게 평가하면서 이런 정신의 해방과 자유는 구체적으로 루터의 종교개혁에 기인한다고

8) 1784년 9월 30일에 쓴 이 소논문에서 Kant는 "계몽이란 자기 자신에게서 기인한 미성숙함으로부터의 인간의 탈출(Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit)"이라고 정의하고 특히 '종교적인 문제(Religionssache)'에서 그렇다고 한다. I. Kant, Werke.Bd. 9. Darmstadt 1983, SS.53, 60; 또한 S.53: "Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." 계몽에 관해서는 또 M. Foucault, What is Enlightenment? in: The Foucault Reader, 32-50.를 참조하라.

했다. 루터는 그의 「교회의 바벨론유수」라는 글에서 중세에는 그리스도의 참된 교회가 천주교의 교권에 포로된 상태라고 하면서 자신의 종교 개혁운동은 참교회의 해방운동이라고 하였다.

반면 칼빈은, 중세는 예수 그리스도의 복음과 성경이 갇힌 때라고 지적하고 종교개혁은 복음을 자유케 하고 성경을 성경되게 한 사건이라고 보았다.

우리가 이러한 주장들에 대해 한 가지 언급하고 싶은 것은 사실 복음과 성경은 물론, 교회와 정신도 그 본질은 구속될 수 없다는 것이다. 복음과 성경, 그리고 정신은 그 누구도 가둘 수 없고 엮낼 수 없는 것이다. 중세는 다만 이것에 관련된 공개적 활동이나 정신에서 나오는 공개적 표현을 막을 수 있는 것이지 그것 자체는 어떤 집단이나 제도가 막을 수 없는 것이다.

여하튼 근세는 이런 정신의 공개적 활동 금지 상태에서 정신이 해방되고, 이성이 잠든 척하고 있다가 보란듯이 잠에서 깬 시기이다. 우리가 잠에서 깨면 낮에 일을 하듯이 이 중세 천 년의 잠에서 깬 정신은 근세의 낮 동안에 여러가지 일을 했다. 이성이 맞은 첫 아침은 14-15세기 르네상스(Renaissance) 시대였다.

북부 이태리를 중심으로 일어난 이 문예부흥에서는 고대 회랍문학과 철학이 재생되고 또 단테, 복카치오, 페트라르카 등의 문인과 벨리니, 티치아노, 틴토레토, 카날레토, 구아르리 등의 이른바 베네치아파, 피렌체파의 화가들이 문학과 미술에서 근세의 정신을 구현하게 되었다. 이 시기가 이미 'Pre-modern'의 시대라고 불리워질 수 있는 시기이다.

그 뒤 종교개혁을 지나 16-17세기의 신플라톤주의 발달과 계몽주의 시대의 오전을 거쳐, 17-18세기의 신흥전주의, 19세기 초까지의 낭만주의의 정오를 통과하고 19세기의 산업혁명과 불란서 대혁명의 오후 나절에 이르면서 이 스스로 생각하고 일하는 이성인 많은 일을 수행했다.

이렇게 처음에는 예술과 문화, 그리고 과학의 혁명에서 일어나던 이성의 활약은 점차 기술사회 분야로 확산되었고 급기야는 근세 시민사회를 총체적으로 개막시킨 불란서 대혁명(1789년)으로 꽃을 피우게 되었다.

말하자면 여기에서 근세의 이념은 사회의 총체적 현상으로 구현되고 또 근대성의 이념은 일단 마무리된다. 이렇게 볼 때 근대화란 곧 합리화(合理化)요 세속화(世俗化)라고 할 수 있다.

우리는 이런 근대주의의 정신을 다음과 같이 요약해 볼 수 있을 것이다. 첫째, 인간의 기능 가운데 이성의 능력에 대한 신뢰가 극대적으로 강조되고 이성적 주지주의(理性的 主知主義)가 등장하게 되었다. Descartes 이래로 내려오는 ‘사유하는 존재(res cogitans)’로서의 인간이 강조되었으며, 이런 인간이 ‘분명하고도 명확하게’ 인지하는 것만 참이며 확실하다고 보았다. 기독교의 전적 타락론이 거부되고, 나아가 성경의 계시된 진리보다 이성이 잣대와 시금석, 그리고 거울로 등장하게 되었다. 그래서 철저히 이성에 기초한 인식론과 형이상학이 Modernism의 대표적이고 주도적인 세계관과 철학으로 등장했다.

둘째, 신적인 계시와 같은 신비적이고 초월적인 영역을 제거하고 현세적 내재주의(現世的 內在主義)가 나타났다. 학문과 삶의 주인공이 된 이성은 더 이상 자기가 인지할 수 없는 요소는 인정하지 않게 되었다. 그리고 종교마저도 비초월화(非超越化)시키고 현세만 의미 있는 영역으로 삼았다.

셋째, 가치와 이념, 인생관과 세계관에 있어서 합리적 절대주의(合理的 絶對主義)와 도덕주의가 대두하게 되었다. 중세와 근세에는 전체성과 절대성이 공동적으로 표방되었지만, 그것이 전자에서는 종교적 절대성으로, 후자에서는 이성적 절대성으로 나타났다. 근세에서는 이성의 독단이 가치와 이념에서 확일성과 일의성을 고집하게 되었다. 이것은

배타성을 수반하며 통제성을 수반한다. 여기에서는 종교보다 도덕이나 윤리가 중시되고, 또 종교마저도 도덕화시키려고 했다. Kant와 Ritschl 학파는 기독교와 신학을 도덕화시켰던 것이다.

넷째, 고대 회랍과 중세를 지배하던 아리스토텔레스적인 목적론적 자연관(目的論的 自然觀)이 물러나고 계량과 계측의 엄밀한 방법론에 기초한 근세적 자연관이 등장하므로 수학적 과학주의(數學的 科學主義)가 표출되었다. 이 입장은 사람들을 유혹하여 과학만이 인간의 모든 문제를 해결해주는 유일한 길이라고 현혹하며, 또 과학적 방법에 의해 기술되는 물리적 세계만이 영원 자족하며 존재와 가치의 근원이라고 생각한다.

다섯째, 고대와 중세에서는 진보사관이 발전 안된 데 비해서 근세에 와서는 이성에 의한 신념과 삶의 점진적 합리화를 통한 낙관적 진보주의(樂觀的 進歩主義)가 주장되었다.

이 입장에서는 역사는 점진적으로 발전한다고 보고 또 이런 발전의 주체는 인간의 이성적 플랜이며 그 방향은 물질적 부요와 삶의 안락함을 지닌 지상 유토피아였던 것이다. 이렇게 구체적으로 계몽시대에서 시발하여 18, 19세기에 만개한 모더니즘의 정신은 결국 주지주의, 내재주의, 절대주의, 과학주의, 진보주의의 성격을 띠면서 합리적이고 희망에 부푼 미래의 청사진으로 다가왔던 것이다.

### III. 포스트모더니즘 태동의 역사적 배경

그러면 이제 우리는 어떻게 이렇게 견고해 보이던 근대주의가 와해되고 그것이 포스트모더니즘의 세계로 이행되었는지 그 역사적, 사상적 배경을 살펴봐야 한다.

첫째는 근대사상, 특히 그것의 합리주의적 세계관과 낙관론적 역사관



이 지나는 문제점에 대한 깊은 자각이다. 계몽주의 시대에서 발아했고 Hegel의 역사철학에서 체제화되었으며, 또 Darwin의 진화론과 19세기 급격한 산업화의 결과로 생긴 진보주의적 역사관은 불란서의 후작 Condorcet에 와서 정점에 달했다. 그러나 이런 이성 중심의 낙관론은 1,2차 세계대전을 계기로 산산조각 나버리게 되었다.

사람들은 역사는 근대사상의 프로그램대로 진행되어 무한히 진보하며 따라서 유토피아가 오는게 아님을 알게 되었다. 그리고 개인은 물론 사회집단과 국가집단도 합리적 자아보다 욕망적 자아가 지배한다는 것과 그것들의 관계에도 욕망의 법칙이 지배함을 보게 되었다.

둘째, 막스 웨버(Max Weber)가 제시했고 그 뒤 프랑크푸르트 학파의 호르크하이머(Horkheimer)와 아도르노(Adorno)가 발전시킨 사상으로 근대주의에서 생겨난 독버섯과 같은 이른바 합목적적 합리성(Zweckrationalität) 내지 도구적 이성(instrumentale Vernunft) 때문이었다. 합리성의 문제를 근대화의 핵심 주제로 다룬 이는 Max Weber였는데, 그는 서양 문명의 행로를 삶의 점진적인 합리화로 정의했다. 환언하면 세속화 내지 탈신화화(Entmythologisierung)라고 할 수 있는 이러한 근대화의 과정에 뜻밖에 이성의 궁극적 바램과는 배치되는 결과가 나왔다는 것이다.

Weber에 의하면 특히 자본주의 세계에서 관료행정과 시장경제체제에서 구조적으로 이러한 도구적 합리성(道具的 合理性)이 나타나는데 그것은 어떤 목표가 주어졌을 때 그 목표에 대한 비판이나 반성은 일단 배제된 채 그 목표를 이루기 위한 효과적인 수단을 극대화 하는 자세를 말한다.

여기에서는 목표 달성을 위한 추상적 규칙의 계산이 지배하고 인격에 대한 배려가 도외시되면서 결정이 집행되기도 하고 또 사람들은 형식적 규칙에 복속되기도 한다. 따라서 이런 도구적 합리성은 본질적 합

리성과는 다른 비합리성으로 전락하고 인간 해방이나 이성의 바른 확대와는 거리가 먼 결과가 나오게 된다는 것이다. 이런 합리성은 근대주의가 본래 표방했던 온건하고 바람직한 합리성이 아니고, 인간이나 집단이 자기의 이기적 욕망을 성취시키기 위해서는 수단과 방법을 가리지 않고 피를 부리는 이성으로 여기에서 포스트모더니즘의 이기주의적 성격이 생겨난다.

셋째, 근대가 준 외적 부산물 때문인데 여기에는 무엇보다 먼저 산업화로 인한 환경오염과 생태계 파괴 등이 있다. 뿐만 아니라 한편에서는 기계화로 인해 인간의 물질화와 비인간화 현상이 일어났고 다른 한편에서는 기계화로 계속 전쟁무기, 살상무기들을 생산하게 되었다.

넷째, 근대주의가 산출한 규격적이고 합리적인 것에 사람들이 싫증을 느끼고 새로운 것에 대한 추구를 했기 때문이다. 그래서 포스트모더니즘의 정신은 비규격적이고 비합리적인 것을 사람들에게 매력적으로 제시한다. 그러나 전도서의 지혜자는 해 아래 새 것이 없다고 말하고 있다(전 1:9).

다섯째, 오늘날은 근대처럼 정치권 등 기타 사회 영역에서 중앙집권적인 구조가 무너지고 지방분권적 내지 개별중심적으로 되었기 때문이다. 그래서 이른바 ‘주변적인 것’이 등장하게 되었다.

여섯째, 근대에서 시작된 산업문명은 오늘날 고도의 복합적이고 다양한 문화를 제공하게 되었다. 이에 따라서 삶과 문화의 영역이 매우 다양화되었고, 또 다양한 가치관과 인생관이 등장하게 되었다.

일곱째, 중세 봉건사회 아래 근대까지 성행했던 상하구조 등이 와해되고 이른바 서민층의 의식이 향상되고 질도 상승되었다. 따라서 과거와 달리 이제는 예술이나 문화가 상류층 사람들만의 향유물이 아니라 누구나 향유 가능한 것이 되었고, 이런 경향과 함께 이른바 대중문화가 형성되었다.

이렇게 볼 때 근대주의에서 포스트모더니즘으로 이행되는 과정에는 근대 사상 내지 근대가 지니고 있는 문제점이 주인(主因)이 되었고 인간 심리 변화와 사회 현상의 변모가 부인(副因)이 되었다. 따라서 우리는 이 포스트모더니즘이라는 결과에서 근대성의 한계를 보는 것이다. 근대는 자기가 찾고 계발한 합리적 사유의 자아와 그것이 세운 세계관과 정신을 과시하고 우상시켰지만, 그것 역시 한계에 부딪혔고 문제를 일으키는 것으로 귀착되고 말았다.

또한 우리는 여기서 인간이 스스로 찾고 만든 것의 근본적인 한계를 본다. 지상의 인간이 계발하고 성립시킨 것 가운데 온전한 것이 어디 있겠는가?

#### IV. Postmodernism의 본질과 성격

하여튼 포스트모더니즘은 한편으로는 서양의 근대사회가 추구하려고 했던 것에서 파생된 문제점을 극복하려는 시도이며, 다른 한편으로 그것은 시대와 문명이 변해가므로 그것을 대하는 태도도 바꾸는 것에서 발발하였던 것이다.

포스트모더니즘은 한편으로는 모더니즘의 성격을 지니면서도 다른 한편으로는 그것과 대립적인 성격을 지닌다고 볼 수 있다. 이러한 이중성은 다음과 같은 포스트모더니즘의 성격에서 잘 드러난다.

첫째, 포스트모더니즘은 리오타르(Lyotard)나 데리다(J. Derrida) 등이 주장한대로 해체주의(déconstruction)를 표방한다. 그것은 전통적인 로고스 중심의 형이상학을 해체하고, 실존주의의 실존이나 구조주의의 구조도 닫힌 체계성을 지니고 있다고 하여 비판한다. 이 때 ‘해체한다(deconstruire)’라는 것은 ‘파괴한다(detruire)’는 뜻이 아니다. Derrida가

해체를 말할 때 그것은 실제로 개념들의 계보를 면밀하게 규명한다는 것이고 또 그런 규명은 사상들의 상호작용으로 인해 감추어지고 금지된 것이 무엇인지를 보여주는 것이다. 그에 의하면 텍스트란 어느 것이나 다 짜여진 피륙과 같은 것이다. 실제로 Text와 Textile은 같이 “짜여진” “여여진”을 뜻하는 라틴어근인 ‘textus’에서 오지 않았던가? 형이상학과 그것의 텍스트도 어떤 언어들과 특수한 기호들로 짜여진 것인데, 이런 텍스트는 항상 모순된 어떤 의미를 감추고 드러난다. 그런데 이렇게 복잡한 철학의 텍스트를 지배 계급의 담화로나 성적인 특징으로, 또는 그저 뜻 없는 얘기로 환원하는 것은 그것의 발화조건을 고려해 보지 않은 어리석은 짓에 불과하다.

철학에 반대하는 공격은 어느 경우건 철학의 언어로 해야만 의미가 있고, 또 어떤 추론에 대해서는 오직 이성 내면으로부터만 반항할 수 있을 뿐이다.

그래서 해체는 텍스트의 어떤 체계적인 지배의 마수에 걸려들지 않으면서 텍스트 속의 여러가지 구조들을 표면에 나타나게 만들고 상호작용을 겉으로 드러내게 하는 것이다. 그러므로 이렇게 볼 때 해체는 코드의 파괴이기보다 결과적으로는 그것을 풍부하게 만드는 작업이 된다는 것이다.

특히 형이상학의 언어는 다양한 의미들로 짜여져 있으므로 그것의 해체는 더욱 의미심장하다는 것이다.

하여튼 Derrida의 시도는 전통적인 형이상학이 주는 지배적이고 일의적인, 그리고 표면적인 의미를 넘고 또 그것을 해체시켜 다양한 구조들을 풀어서 꼬집어내 보이려고 하는 것이다.

예술의 영역에서도 그것은 그 대상, 상태, 균형적 구조 등의 해체작업을 시도하여 반예술적 경향을 보인다. 그러면서 포스트모더니즘은 탈구조와 탈중심을 주장한다. 이것은 Hegel에게서 정점을 이룬 서양 전

통의 이성(logos) 중심의 형이상학을 해체하고, 그 스스로를 ‘형이상학 종결 이후의 사상’으로 자처하고 있다. 말하자면 Nietzsche가 ‘제신(諸神)들의 황혼’이라고 불렀던 그 형이상학의 죽음을 말하고 있는 것이다. 특히 불란서 철학은 금세기 전반기의 Maritain이나 Maréchal같은 신토마스주의(Neo-Thomism) 사상가들에게서 보여진 전통적 형이상학의 복귀를 예외로 하고서 대체로 소위 탈형이상학(Postmetaphysik)을 주장하게 되었다.<sup>9)</sup> 사실 서구 철학사는 Hegel 사후 얼마 지나지 않아서 이미 형이상학 비판을 시도해 왔다. 이런 형이상학 비판은 우선 Auguste Comte(1798-1857)의 실증주의에서 시작하여, ‘정신’이나 ‘이상’보다 ‘삶’을 원리로 삼는 Wilhelm Dilthey(1833-1911)의 생철학(生哲學), 그리고 현상을 중시하고 ‘Ding an sich’에 관한 주장을 배격하고 Husserl의 현상학, 또한 Rudolf Carnap<sup>10)</sup>이나 전기 Wittgenstein<sup>11)</sup> 같은 이들의 논리실증주의에서 이미 그 비판의 역사는 내려온다. 그러나 반(反)형이상학(Contra Metaphysik)의 정점(頂点)은 가히 J. Derrida와

9) cf) Bernhard Taureck, *Französische Philosophie in 20. Jahrhundert*. rowohlts enzyklopädie, Reinbek 1988, SS.40ff. 저자는 불란서 철학에서 등장하는 세 가지 부류의 탈형이상학(Postmetaphysik)을 얘기하고 있다. 즉 i) Henri Bergson에게서 나타나는 다른 인식 상태로의 형이상학(말하자면 연속으로서의 원초적이고 先知識的이고 비공간적인 시간의 직관)과 Merleau-Ponty의 형이상학적 체계 대신에 형이상학적 의식 내지 지식, ii) Sartre, Derrida, Lyotard에게서 보여지는 형이상학에 대한 배척, 그리고 iii) Emmanuel Levinas에게서 보여지는 근원적인 윤리적 세계 접근의 명칭으로서의 형이상학 등을 열거한다(SS.40-46).

10) R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*(1931), 재록 in: H. Schleicher(Hg.), *Logischer Empirismus - der Wiener Kreis*, München 1975. 그는 “형이상학자들은 음악적 소질이 없는 음악가들이다 (Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit).”(S.167)라고 했다.

11) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, 논리실증주의의 고전인 본서의 유명한 7명제에서 Wittgenstein은 “우리는 말할 수 없는 것에 관해서는 침묵을 지켜야 한다”고 말한다.

J.-F. Lyotard 같은 금세기 후반기의 불란서의 Postmodernism 사상가들에게서 찾을 수 있다.<sup>12)</sup>

이런 입장에 서 있는 후기 구조주의는 ‘열린 체계’ 내지 ‘개방된 구조’를 얘기하고 있다.

둘째, 포스트모더니즘은 모더니즘의 상징이라고 할 수 있는 이성과 논리의 절대성에서 탈피하여 비합리주의(非合理主義) 내지 탈합리주의(Irrationalism)를 표방한다. 포스트모더니즘의 사상을 표방하는 불란서의 소위 ‘신철학’(Nouveau Philosophie)은 Hegel이나 Marx에게 등을 돌리고 Nietzsche를 사상적 선조로 생각하고 있다. 어쩌면 Nietzsche 없이는 불란서 현대철학이 불가능했을 정도로 1945년 이래 Nietzsche는 불란서 철학에 큰 영향력을 행사했다. 70년대 이후의 불란서 사상가들은 특히 Descartes와 그의 ‘분명하고도 명확한 이성적 합리주의’를 거부하고 Descartes의 비판자인 Nietzsche의 사상을 도입했는데, 이런 입장을 취하는 이들 중에는 Lacan, Deleuze/Guattari, Derrida 등이 있고, Lyotard, Bataille 등도 이런 노선에 서 있다. 특히 Lacan은 Nietzsche에 의해 특히 높게 평가된 도덕주의자인 La Rochefoucauld(1613-1680)를 얘기하고 있다.<sup>13)</sup> La Rochefoucauld는 Descartes의 엄밀한 이성주의에 반해 인간의 중심으로서 고유애(固有愛, amour-propre)를 내세우며, 의식과 반성의 변환을 얘기한다. 이들은 Nietzsche의 권력의지(Deleuze, Foucault), 영접회귀(Deleuze,

12) J. Derrida는 엄밀히 말하면 형이상학의 Pro 혹은 Contra에 관한 물음을 더 이상 문제 삼지 않고 형이상학적 연설(Diskurs)의 전체를 문제 삼고 있다고 해야 할 것이다. Derrida의 *De la Grammatologie*, Minuit 1967과 *La Philosophie des états généraux*, in: *États généraux de la philosophie*, Flammarion 1979를 참조하라.

13) J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966.

B. Taureck, *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, rowohlts enzyklopädie, Reinbek 1988, 13. 또한 111ff.

Klossowski, 그리고 Sartre, Camus), 초인사상(Foucault, Deleuze, 그리고 Bachelard) 등을 도입한다. Deleuze는 자기의 Nietzsche 연구<sup>14)</sup>에서 Nietzsche의 권력의지(Wille zur Macht)를 ‘자유롭고 구속되지 않는 에네르기’로 해석하면서 그것을 자신의 주체상실의 이론으로 이끌어 들인다. 또한 Foucault에게서나<sup>15)</sup> Deleuze에게서 Nietzsche의 초인(Übermensch) 사상은 주체철학의 정점이 아니라 그것의 종국을 뜻하는 것이었다. 말하자면 그것은 데카르트적인 근세 합리적 인간의 종국을 의미하는 것이었다.

스스로를 좌파라고 생각하는 불란서의 니체주의 지지자들은 일시적으로는 Nietzsche와 Marx를 결합시켜 보려고 했다. Klossowski는 이 양자는 구별되지만 두 사람의 사회 비판에는 일종의 평행선이 있다고 생각했으며,<sup>16)</sup> Lyotard도 한때 「자본론」(Das Kapital)을 니체식으로 해석해 보려고 했다.<sup>17)</sup>

하여튼 Postmoderne의 사상가들이 Nietzsche를 자기들의 사상적 선조로 본 것은 형이상학에 대한 비판, 보편적인 것에 대한 부인과 개별적인 것에 대한 인정, 신랄한 사회 비판과 전통적인 것에 대한 해체를 주장한 것 등이 있지만, 무엇보다 Nietzsche가 Descartes의 Cogito 이래로 근세 사상을 통해 줄곧 내려오는 논리적 체계성과 이성적 절대주의를 비판하고 인간에게서 결정적이고 의지적인 것에 대한 존중과 비합리주의 내지 탈합리주의를 주장한 것에 있을 것이다.<sup>18)</sup> 포스트모더니

14) G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie 1962, Paris 1983.

15) M. Foucault, Les mots et les choses, Gallimard 1966. S.333, 또한 —, Nietzsche, Freud, Marx, in: Nietzsche, Paris 1967.

16) P. Klossowski, Circulus vitiosus, in: Nietzsche aujourd'hui?, 1973, SS.99ff.

17) J. F. Lyotard, Notes sur le retour et le Kapital, in: ibid, SS.145ff.

18) cf) F. Nietzsche, Werke, Kröners Taschenausgabe, Leipzig-Stuttgart 1930ff. Bd.78, 354.: “사상 논리는 우리가 만들어낸 낱조의 본질들이다. 논리란 우리 자신이 정립한 논제의 도식에 의거해서 현실 세계를 파악하려는, 더 정확히 말해, 우리를 정식화 하고

즘은 인간에게 있어서 욕망, 충동, 감성같은 것을 중요시하고, 나아가 Foucault나 Deleuze/Guattari같은 이들은 근세의 합리성 지배나 사회주의, 자본주의의 이상은 권력욕과 같은 욕망과 연계시킨다. 이들은 모든 사회적 장치들(les machines sociales)을 인간의 심층을 흐르는 욕망의 차원에서 해석하고자 한다. 이들의 이런 주장의 배경에는 Nietzsche 사상 못지 않게 Freud적인 심리 분석도 깔려 있음을 알 수 있다. 이들은 Foucault가 그의 강의에서 수차 언급했듯이 합리성과 개념의 철학을 분리하여 경험과 감각과 주체의 철학을 강조한다. 그러나 이 때의 주체는 그들에 의하면 *res cogitans*인 *ego*가 아니고 니체적이고 프로이드적인 *ego*인 것이다.

말하자면 이들은 아폴론적인 것보다 디오니소스적인 것을 지향한다. 뒤부페(Dubuffet)는 인간을 실질적으로 움직이는 것들은 더 이상 합리적인 수단들로 포착되지 않는다고 한다.

푸코(Michel Foucault)는 이성이나 합리성 못지 않게 광기도 하나의 에피스테메(epistème)의 형태라고 했다. 포스트모더니즘의 사상가들은 프로이드의 무의식(libido)의 이론을 도입하여 합리적 자아보다 욕망적 자아를 앞세우고 이 후자가 우리의 정신과 문화에서 더 지배력을 행사한다고 본다. Deleuze는 욕망(désir)이 주체라고 선전한다. 그러나 이들은 대체로 합리성을 완전히 배격하지는 않고 그것을 다만 상대화시킬 뿐이다.

셋째, 포스트모더니즘은 의미의 일의성(一義性)보다는 다의성(多義性)을, 동질성보다는 이질성(Heterogenität)을, 단순성보다 복잡성을 주장한다. 말하자면 어떤 것에 한 가지 의미만 찾고 부여하는 것이 아니라 다양한 의미를 찾고 부여하며, 또 의미의 절대화를 거부하고 그것의 상대성을 내세운다. 그래서 이 사상을 표방하는 이들은 실존주의에서는 주

---

계산할 수 있게 만들려는 시도이다.



채성과 주관성만 전면에 부각된다고 비판한다.

따라서 혹자는 포스트모더니즘을 ‘개별적 사상(*la pensée singulière*)’<sup>19)</sup>이라고 칭한다.

“Postmodernism을 처음으로 철학적 차원에서 설명한”<sup>20)</sup> Lyotard는 그것의 성격을 일단은 Modernism의 관계 속에서 이해하고자 한다. 1980년 Adorno상 수상 연설에서 Habermas가 Postmodern적인 사상을 ‘신보수주의(Neo-Konservatismus)’라고 매도하면서 여전히 ‘Moderne’의 이상을 고수하고 그것의 재구성을 제시하자 Lyotard는 반박 논문 “‘포스트모던이란 무엇인가?’에 대한 답변(Réponse à la question: Qu’est-ce que la postmoderne?, in: Critique 1982. 4, 357-367)”<sup>21)</sup>에서 Postmoderne 사상을 옹호하면서도, 그 사상은 Moderne의 미학에서 나온 것임을 주장하였다. Lyotard는 Moderne 미학의 특징 가운데 한 가지로 복수성(pluralité)을 얘기하고 있다. 그는 이 복수성이 전체적인 것의 와해, 형이상학의 쇠퇴에서 나온 것으로 예술의 요소나 표현 방식에서 뿐 아니라 기술 양태나 판단 방식에서도 나타난다고 한다. 그것은 다양한 스타일, 다양한 주의(主義)와 방향 속에서 드러난다.<sup>22)</sup> Charles

19) Christian Decamps, *Les idées philosophiques contemporaines en France(1960-1985)*, Paris, 1986. 이 책에서 저자는 후기 구조주의 등에서 Postmodernism을 ‘개별적 사상(*La pensée singulière*)’이라고 칭하고 있다.

20) W. Welsch, “Postmoderne”, in: *Information Philosophie*, 198?, 20. Welsch는 Lyotard의 Postmodernism 입안을 ‘Postmoderne의 Vulgata’라고 했고(ibid.), 또 그를 ‘Postmodernismus의 그(der) 철학자’라고 했다: “Lyotard ist der Autor des Postmodernismus in der Philosophie. Kein anderer hat vergleichbar früh, vergleichbar präzise und ähnlich explizit ein Konzept von postmoderner Philosophie entwickelt.”(W. Welsch, *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 1989/1, 18.

21) Habermas와 Lyotard의 이 두 논문은 W. Welsch가 편집한 책 ‘Weg aus der Moderne’ *Schlüsseltex-te der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 177-192(Habermas), 193-203(Lyotard)에 대조적으로 실려 있다.

Jencks는 포스트모던 건축의 본질적인 특징으로 양식 복수주의(Stilpluralismus)를 얘기하고, 건축 주문자의 희망에 따른 양식의 변화, 그리고 양식들간의 절충주의를 얘기한다.<sup>23)</sup>

Lyotard나 Jencks는 Moderne의 미학에서 이끌어낸 Postmoderne적인 복수성을 긍정적으로 평가한 반면 Adorno는 그것을 깊은 모호성에 사로잡히는 것으로 보았다. Adorno는 ‘다양성의 해방(Befreiung des Vielen)’이라는 구호는 기만적이고 위선적인 약속이라고 보고, 그 속에는 ‘파당적 욕구(Partialtriebe)’<sup>24)</sup>만 있지 참된 인간성의 구원이 있다고 보지 않았다. Adorno에 의하면 구원도 전체에 있고 온전한 화해에 있지 다양한 부분들의 이질성에 있지 않다는 것이다. Habermas도 Lyotard에게 직접 논쟁을 걸었을 때 후자가 바로 ‘새로운 불분명성(neue Unübersichtlichkeit)’에 빠지고 보편주의를 포기하고 있다는 점 때문이었다.<sup>25)</sup> 이들 프랑크푸르트 학파의 학자들과 달리 Lyotard같은 이들은 통일성 내지 전체성의 선점에서 벗어나려 하여 복수성과 다양성, 그리고 이질성으로 진입하려는 것이다. 그와 동시에 전체성과 보편성이 줄 수 있는 우주적 플랜에 대한 비판, 종합적 유토피아 사상에 대한 배격, 역사를 전체적으로 투사하는 것에 대한 거부를 피력한다.

Postmodern한 사상가 가운데 Jean Baudrillard는 복수화와 다양화의 시도는 변증법적이라고 하면서 그것은 비생산적이고 경우에 따라서는 파멸로 갈 수 있는 것이라고 경고한다. 말하자면 그에게는 복수성이 무정부주의적 상태와 혼란, 그리고 방향성 상실로 보여지는 것이다.<sup>26)</sup>

22) J. -F. Lyotard, Über Daniel Buren, Stuttgart 1987, 20; 역시 그의 다른 책, Que peindre? Adami, Arakawa, Buren, 2Bde. Paris 1987.을 참고하라.

23) Ch. Jencks,

24) Th.-W. Adorno, Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1973, 318 u. a.

25) J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985. S.161.

비록 W. Welsch 같은 이도 진정한 복수성의 비전이야말로 바로 포스트모더니즘의 희망이라고 말하지만 이런 복수성이 ‘뭐든지 좋다(anything goes)’는 무분별적 다양성과 임의성(Beliebigkeit)이나 “나의 견해로는” 등의 주장의 자기 합리화와 대상성(Oberflächlichkeit)에 머물 때에 그것은 결코 누구에게나 어디에서나 희망적인 것이 아니다. 말하자면 방종이나 혼합이 아니라 세분화하고 구별화하고 상세화하는 작업이 필요하고, 뒤죽박죽의 임의성이 아니라 초이질성(Hyperdifferenz)이 요구되는 것이다.<sup>27)</sup>

이런 복수화는 건축과 같은 예술의 영역에서는 건전한 의미를 찾을 수 있다. 포스트모더니즘이 말하는 복수성의 개념은 건축이나 미술같은 것에서 구체적이고도 시각적으로 드러난다. Moderne한 건축물은 국제적인 대도시의 건축물에서 보여지듯이 하나의 코드 내지 하나의 언어를 추종하여 기능적이든가 표현주의적이든가 또는 고전주의적이든가 아니면 구조주의적이든가 하는 양식을 따는데 비해 포스트모던의 건물은 복수언어(Mehrsprache) 내지 다가적(多價的) 코드화(Mehrkodierung)의 양식을 띠어 어떤 혼합 내지 절충주의의 성격을 갖는다. 이것은 도시의 삭막함을 불러오는 기능주의와 실용주의의 모습을 띤 개성 없는 건축 양식을 반대하고 있다.<sup>28)</sup>

하여튼 포스트모더니즘의 특성 중 하나인 복수주의는 철학적으로 볼 때 ‘他者(das Andere)’를 인정하는 것이다. 그 타자를 그저 승인하는 것이 아니고 그것의 정체성, 즉 他者性(Andersheit)을 근본적으로 인정하는 것이다. 그리고 이러한 ‘열린 시각과 자세’ 즉 복수성의 관점에서

26) cf) J. Baudrillard, De la Séduction, Galilée 1979, —, Les Stratégies fatales, Grasset 1983.

27) W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988, Kap.7.

28) Postmoderne의 건축 양식에 대해서는 무엇보다 Charles Jencks, Die Sprache der postmodernen Architektur, 1977를 참조하라.

현실을 파악하는 것이다.

그래서 Welsch는 Postmodernism의 이런 성격을 두고 “경계를 넘어선 시야, 가능한 변경, 다른 가능성에 대한 고려”라고 하고 있다.<sup>29)</sup>

넷째, 포스트모더니즘은 탈인간중심주의(Deanthropozentrism) 내지 주체의 상실을 표방한다. 근대화는 총체적으로 볼 때 학문과 문화의 인간화(人間化)요 인간중심주의화였다. 이것은 모더니즘의 합리적 자아만 거부하는 게 아니라 인간 그 자체마저도 더 이상 우주의 중심에 두지 않는다는 뜻이다. 예술의 분야에서 이미 Postmoderne의 사상을 선구적으로 얘기한 Jean Dubuffet는 이미 1951년 한 논문에서<sup>30)</sup> 유럽의 문화는 이제 인간 중심주의(Anthropozentrismus)에서 탈인간화(Enthumanisierung)의 경향으로 나아가고 있다고 했다.

또한 이런 의미에서 생태철학 내지 생태윤리학은 이러한 사상의 영역 안에 드는데, 그것의 주창자인 한스 요나스(Hans Jonas)는 자연의 주체성과 생존권을 주장한다. 말하자면 자연은 인간의 연구나 개발의 대상이 아니라 인간과 똑같은 주체성을 지닌다고 한다.

이러한 사상은 요즘의 뉴에이지 이념이나 힌두교 계통 종파들의 사상에서도 보인다. 이런 것에서는 인간이 우주 속에, 우주의 힘과 질서 속에 함몰되어진다.

끝으로, 포스트모더니즘은 탈정치화(脫政治化)와 탈역사화(脫歷史化)를 표방한다. 1968년 5월의 좌익계 학생운동은 유럽 현대사상사의 큰 전환점이 되는데, 그로부터 이어진 70년대 초, 솔제니친의 ‘수용소군도’ 등을 통해 소련 사회의 실상을 알고 또 ‘죽(竹)의 장막’ 중공 속에 감춰진 공산주의의 허위와 모순을 경악과 함께 발견한 뒤에 학생들은 이

29) W. Welsch, Wege aus der Moderne, Weinheim 1988, 40.

30) J. Dubuffet, Positions anticulturelles, in: ders., L'homme du commun à l'ouvrage, Paris 1973, 67-75; —, Prospectus et tous écrits suivants, 2Bde, Paris 1967, II, 131.

데올로기에 대한 비판과 현실 정치에 대한 깊은 실망으로 정치 참여를 포기하는 정도에 이르게 되었다.

즉 사르트르(J. P. Sartre)의 사상에서 그 절정에 달했던 정치참여의 낙관론은 거의 쇠진하게 되었다.

이들은 지난날의 불란서 대혁명이나 러시아의 10월 혁명에서도 주동자들이 내세운 ‘자유와 평등’, ‘인간 해방’과 같은 감미로운 구호 하에 욕망의 지배가 구사하는 미묘한 전략이 숨겨져 있음을 간파했던 것이다.

특히 그들이 집중적으로 비판한 마르크스주의에도 인간성 회복이라는 미명 아래 권력 본능의 모순적 구조가 감춰져 있음을 보았다. 이런 것을 밝힌 이들은 Freud의 심리 분석에 의존하면서도 그의 정신분석학적 연구와 달리 정신분열증 연구를 하며 개인적 무의식보다 사회적 리비도(libido)를 문제 삼았던 연구가들이었다. 들뢰즈(Deleuze)와 가탈리(Guattari)는 정치의 영역을 아예 욕망의 무의식적 구조로 환원시켰다. 이들의 주장은 모든 인간 주체 혹은 사회 주체 내면으로는 욕망의 충동적 흐름이 관류하고 있는데 정치라는 것은 어떤 의미에서 이러한 욕망장치의 그물 중 하나에 불과하다는 것이다. 이들이 공저(共著)로 낸 「反 외디푸스(L' Anti Oedipe)」는 욕망을 단순히 가족이라는 테두리 안에서 이해하려는 Freud의 이론을 극복하며 가족 외적인 것으로 흘러가는 욕망의 흐름, 즉 사회 속의 무의식을 문제 삼고 있다. 이들은 대체로 68년 사태에 긍정적인 해석을 하면서 자본주의의 문제점을 정신분열증의 측면에서 예리하게 진단을 하고, 욕망과 정치의 관계를 연결시키고 있는 것이다.<sup>31)</sup> 이제는 어떤 담론이 민주적인 것이든지 혁명적인

31) Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie I: L'Anti Oedipus*, 1972, II: *Mille Plateaux*, Edition de Minuit, Paris 1980; cf) Manfred Frank, *Was ist Neostruktualismus?*, Frankfurt 1984, SS.400-519. Tübingen의 철학자인 Frank는 이 강

것이든지 간에 아무런 가치론적 준거가 없는 일종의 욕망의 자연주의(自然主義)에 귀착되고 그것에 의해 해체되어진다고 보게 된 것이다.

이렇게 볼 때 포스트모더니즘은 전체주의, 구조주의, 보편주의 대신에 해체주의와 탈중심주의를, 로고스와 논리적 절대주의 대신에 파토스와 탈합리주의를, 의미의 일의성과 절대주의 대신에 개별성과 다양성, 상대성을, 인간중심주의 대신에 탈인간중심주의를, 그리고 정치적, 역사적 관심 대신에 탈정치화와 탈역사화를 그 본질로 가지고 있다.

이렇게 볼 때 ‘새롭고 복잡하며’ ‘애매하고 혼란스러운’ Postmodernism의 성격이 어느 정도 윤곽이 잡혀지게 된다. 하지만 그것에 대해 비판적으로 보는 이들 가운데 Odo Marquard는 사람들이 ‘Moderne’나 ‘Postmoderne’와 같은 용어들을 보다 상세한 설명이 없이 사용한다고 불평한다. 그는 Postmodernism이 하나의 ‘ism’이 될 만하게 어떤 일관된 성격을 지닌 것이 아니라고 하고, 이 시대는 어떤 단일 명칭으로 명명할 수 없을 정도로 복잡하므로 그것을 괜히 갖다 붙인 것이라 한다. 그러면서 그는 차라리 이 시대를 ‘산업시대’, ‘후기 자본주의’, ‘학문과 기술혁명의 시대’, ‘핵시대’, ‘노동자 사회의 시대’, ‘휴가사회의 시대’, ‘정보사회의 시대’ 등으로 부르는 것이 더 적합하지 않느냐고 하고, Postmodernism의 사상에는 ‘미래화된 반(反) 근대주의(ein futurisierter Antimodernismus)’가 보인다고 하는 신보수주의적 회의(Neokonservative Skepsis)를 표방했다.<sup>32)</sup> Marquard가 ‘미래화된 반근

---

연집의 긴 부분을(제20장의에서 제25장의까지) 할애하여 Deleuze와 Guattari의 이 책을 분석하고 있는데, 그는 최근 독일 철학과 불란서 철학 간의 교류가 원활치 못함을 반영하듯이 「Anti-Oedipus」의 주장을 ‘헛소리’ 또는 ‘논증의 술책처럼(trunckenes Schwanen der Argumentation)’이라고 혹독하게 비판한다. Frank에 의하면 이 두 편 저작의 전면에는 ‘주체를 상실한 장치(subjektlose Maschine)’만이 덩그러니 서 있다고 한다(ibid., 402).

32) O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981; —, Apologie des

대주의'라고 지적하는 대상은 실은 J. Habermas였는데 그에 의하면 이 후자는 이런 성향으로 포스트모던주의 사상가에 꼽힐 수 있다고 한다. N. Luhmann도 Habermas가 Modernism의 기수처럼 자신을 내세워도 사실 그가 제시하는 사회 개념은 근대에서 가능하고 필수적인 사회는 아니라고 한다.<sup>33)</sup> 이들과 역으로 Habermas는 Marquard가 그의 신보수주의적 입장에서 반(反)계몽주의적 자세를 취했으므로 Postmodernism의 대리인이라고 했고, Luhmann에 대해서도 그가 사회적 상황을 체계 이론적으로 견고히 하고 나아가 근대적 사회에 대해 체계 기능주의(Systemfunktionalismus)의 관점에서 비판을 가하므로 그야말로 Postmoderne의 가장 저명한 대표자라고 했다.<sup>34)</sup> 독일 학계에서 이런 논쟁이 분분한 가운데, Lyotard는 Luhmann과 Habermas가 '탈근대(postmodern)'가 아니고 '늦은 근대(spätmodern)의 입장을 표방한다고 했다. 다른 사상가들에게 어떻게 보였는가는 차치하고 Postmodernism을 가장 혹독하게 비판한 이는 Habermas였다. 그에게는 Postmodernism은 아직 온전히 성취하지 못한 Moderne의 이상과 그것에 대한 노력을 포기한 것으로 보였고, 또 개인주의와 보수주의가 복수주의와 상대주의라는 새로운 탈을 쓰고 나타나는 것으로 비쳤다.

Habermas는 Postmodernism은 합리성과 근대주의의 이상을 기어이 포기하려는 유약한 보수주의의 새로운 모습에 불과하다고 비판했던 것이다. Habermas가 Postmoderne 사상가들에게 대해 이러한 일종의 선전 포고를 한 Adorno상 수상 강연에서는 Bataille, Foucault, Derrida

Zufälligen, Stuttgart 1986; cf. H. -L. Ollig, Der Streit um die Moderne, in: Theologie und Philosophie 1988/1, SS.15-19.

33) H. -L. Ollig, *ibid.*, 24-25.

34) cf) N. Luhmann, Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen, Opladen 1985; ---, Ökologische Kommunikation, Opladen 1986.

같은 Postmodern 사상가들을 소장 보수주의자(Jungskonservativen)라고 하면서 이들이 antimodern하다고 했다. 그에 의하면 이들은 노동과 융합의 규칙에서 해방되고 탈중심화된 주체를 내세우고, 또 원시적인 상상의 힘과 자기표현, 감성의 영역으로 퇴행하고 있다. 또한 이들은 도구적 이성 대신에 의지나 감정, 그리고 어떤 신비적 수단을 내세우며, 결국 아폴론적인 것보다 디오니소스적인 것을 지향한다는 것이다. 35) 또 Habermas는 Postmodernism을 표방하는 후기 구조주의를 언급하면서 그것의 근대성 비판은 너무 성급하고 앞질러 가므로 그 비판이 보다 나은 합리성으로 가는 출구를 여는 것이 아니라 반대로 비합리주의에 빠졌다고 한다. 말하자면 그는 아이를 목욕시킨 물을 버리면서 후기 구조주의는 그만 아이까지 버리는 잘못을 범했다는 것이다. 그는 근대를 특징짓는 합리성의 이상을 의사소통적 합리성(Kommunikative Rationalität)을 통하여 더욱 발전시킬 수 있다고 생각한다. 36) 그러면서 그는 “오늘날 만연되어 있는 도피운동을 추종하지 말고, 현혹됨이 없이 ‘Moderne’의 전통을 고발하되 이것을 비판적 태도로 이어갈 것”을 제안하고 있다. 37) 하여튼 Habermas와 Postmoderne의 사상가들 사이의 논쟁에서 후자는 전자를 두고 ‘시대에 맞지 않은 옷을 입으라고 강요하는 근대성의 향수주의자라고, 전자는 후자를 근대의 문제점을 극복해 가는 것을 쉽게 포기하고 비합리주의와 상대주의의 그늘로 숨어버린 유약자들이라고 비판한다.

하여튼 좌파 계열의 학자들의 눈에 비친 Postmodernism은 브루와 사회 몰락에서 생긴 패배정신 내지 왜곡된 의식이며, 아니면 사회주의나

35) J. Habermas, op.cit.,

36) J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985.; ---, Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt, 1981; ---, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2, Frankfurt 1981.

37) J. Habermas, Die andere Tradition, München 1981, 10.



마르크스주의에 대한 후기 브루좌적인 이데올로기의 마지막 도전이다.

38)

이상의 논의를 살펴볼 때 우리는 포스트모더니즘에 대한 공방이 심하고, 또 그것에 대한 평가가 매우 다양함을 알 수 있다. 우선은 학자들간에 '포스트모더니즘'이라는 개념 이해와 그것의 성격 규정이 어떤 합의성에 도달한 것이 아니고, 혹자는 협의적으로, 또 혹자는 보다 광의적으로 수용하고 있음을 볼 수 있다. 그리고 또한 앞에서도 잠시 언급한 바 있지만, Moderne와의 관계에서 Postmoderne를 어떻게 봐야 하는지도 중요한 문제였음을 알 수 있다.

나아가 이 관계 문제와 관련하여 다양한 용어들이 학자들 나름대로의 이해에 따라 사용되고 있다는 점이다. 말하자면 Nachmoderne, Postmoderne, Spätmoderne, Transmoderne, 그리고 Antimoderne 등의 개념어 등이다.

이런 용어들을 학자들 나름대로 사용하고 있기에 우리는 여기에서 이런 개념어의 보편적 정의를 할 수도, 또 할 필요도 없다고 여긴다. 다만 H. Klotz가 우리의 질문을 대신했듯이 Moderne에 대한 비판이 수행된다고 해서 곧 Postmoderne가 되는가? 비판이 수행된다고 해도 Moderne의 연장일 수 있지 않은가? 또 Postmoderne는 반드시 반(反) Moderne인가? Moderne의 긍정적인 측면은 Postmoderne에 계속적으로 영향을 주고 있는 것인가?<sup>39)</sup> 등등의 물음이 계속 우리의 뇌리에 남는 것이다. 이런 물음들에 대해 우리는 처음에 암시한 바대로 Moderne와 Postmoderne를 너무 대립적으로만 보서는 안될 것이다. Postmoderne는 한편으로는 Moderne의 일부 기본 입장과 전제를 받아들이고 그것의

38) cf) G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985, SS.10ff.

39) H. Klotz, *Moderne und Postmoderne; Architektur der Gegenwart 1960-1980*, Braunschweig/Wiesbaden 1985, 14-15.

연장선상에 서 있는 동시에 다른 한편으로는 Moderne에 대한 비판적 반작용이며, 또 그것으로부터의 탈피라고 볼 수 있을 것이다. 말하자면 Postmoderne는 Moderne의 연장(延長)인 동시에 종국(終局)인 것이다. Moderne와의 이러한 연속성(Kontinuität)과 불연속성(Diskontinuität) 속에서 Postmoderne의 본질이 잘 이해될 수 있는 것이다.

## V. Postmodernism의 현상과 실제

현금의 시대정신(Zeitgeist)으로서의 포스트모더니즘은 우선 예술 및 문화현상 속에, 다음으로는 인간과 삶의 현상 속에, 그리고 종교의 현상 속에서도 잘 나타난다. 포스트모더니즘은 무엇보다 먼저 이 시대의 문화운동 내지 현상으로서 ‘새롭고 복잡하고 충격적인’ 예술과 문화를 만들어 낸다.

### 1. 예술과 문화현상

1951년에 이미 Jean Dubuffet는 ‘우리의 문화는 우리에게 맞지 않는 옷이다’라고 하면서 금세기 후반에 본격적으로 다가올 Postmodernism의 사상적 경향을 얘기하고 있다. 그는 이제 예술 뿐 아니라 가능한 모든 다른 영역에서도 깊은 정신적 변화와 새로운 방향 전환이 일어나고 있다고 하면서 다음과 같은 네 가지 점이 새로운 변화의 특징이라고 했다.

1) 우리는 서구의 인간 중심주의(Anthropozentrismus)에서 물러서고 있다. Dubuffet는 이것은 탈인간화(脫人間化, Enthumanisierung)의 현상이라고 하면서, 이 현상을 긍정적으로 평가했다.

2) 우리는 이성과 논리의 절대성에서 물러서고 있다. Dubuffet는 실

질적으로 움직이는 관념들은 더 이상 합리적인 수단들로 포착되지 않는다고 본다. 그러나 이러한 것은 합리성(Rationalität)을 상대화시키는 것이지 그것에 대한 전반적인 배경은 아니다. 하지만 그는 이제 우리의 정신과 문화에서 합리적인 내용보다는 비합리적인 계기들과 선험리적(先合理的)인 실행이 더 비중이 크고 중요하다고 생각했다.

3) 이제 예술에서도 일의적(一義的)이고 분명한(eindeutig) 작품보다, 다의적(多義的)이고 애매모호한 작품을 내게 된다. 이러한 것은 이제 어쩌다가 나오는 것이 아니라 의도적으로 산출된다.

4) 끝으로 예술은 아름다운 대상을 시각적 즐거움만 위하여 아름다운 모습과 색상으로 그려내는 것이 아니라, 보다 깊고 보다 풍부한 매력을 고려한 작품으로 나타나고 있다. Dubuffet는 여기에서 시각보다 정신에 대한 고려를 말하고자 한다.

이렇게 이미 수십 년 전에 Dubuffet는 한 예술가로서 문화 현상과 시대정신에 대한 비교적 정확한 진단을 하였는데 이러한 점이 곧 Postmodernism의 주요한 성격을 구성하고 있다. 그가 말한 네 가지 점을 요약한다면, 인간 중심주의에서의 탈피, 합리주의에서의 탈피, 일시적 의미성에서의 탈피, 시각의 우위성에서의 탈피라 할 수 있다. 이러한 인간 중심주의(Anthropozentrismus), 이성 중심주의(Logozentrismus), 의미의 일의성(Monosemie), 시각 우위성(Visualprimat)에 대한 사증적 비판은 바로 Postmodernism의 핵심적 본질을 이루고, 또 그것의 개념 규정의 주요 특징을 이룬다. Foucault나 Derrida, Lacan이나 Lyotard는 결국 1951년 Dubuffet가 진단하고 표방한 시대정신과 문화적 경향에 공감하는 입장에 서 있는 것이다.

Dubuffet의 소리가 Postmodernism의 전주곡이었다면 본 노래의 주인공은 Lyotard이다. 그는 Moderne의 예술을 Postmodern한 관점에서 해석하면서 Postmoderne는 Moderne에서 나왔고, Moderne는

Postmoderne의 성격을 그 안에 내포하고 있다고 한다. Lyotard가 본 Moderne 예술의 Postmoderne적인 성격은 다섯 가지이다. 첫째로 비구성(Dekomposition)이다. Moderne의 예술은 더 이상 절대적이고 온전한 예술개념의 의미에서 작품을 만들지 않고, 그려진 것의 독립적 요소들, 예술개념들이 구조 종합으로서의 예술의 부분들을 드러낸다. 말하자면 Moderne 예술은 대상, 상태, 구조, 위치, 종류 등의 해체(解體) 작업을 통해 성격지워진다. Lyotard는 한편으로는 이런 과정을 ‘미술의 해체’라 하고, 다른 한편에서는 ‘미술의 분석’이라고 한다. 둘째는 반성(Reflexion)이다. 이것은 Lyotard에 따르면 예술 변화에 있어서 본질적이다. 전통적인 예술은 어떤 하나의 실재에 의거했는데 비해서 Moderne한 예술은 허무주의에 뿌리가 놓여 있다. Moderne한 예술은 이제 그것이 어떤 실재와 상관하는게 아니고, 또 어떤 실재로부터 발원하는게 아니라, 도리어 주체인 화가의 자기정신과 예술 자체에서 발원하고 따라서 반성적인 성격을 지녔다는 것이다. 셋째는 고상함(das Erhabene)이다. Moderne의 예술은 아름다움 내지 꾸밈의 미학에서 고상함의 미학으로 변천되었다. 반성적인 것으로서의 그것은 이제 더 이상 감각적인 것을 작업하는 게 아니라 정신과 사상을 작업한다. Lyotard에 의하면 ‘Moderne한 화가는 묘사할 수 없는 것을 묘사하는 것을 발견했다.’ Paul Klee가 한 말을 인용한다면 이런 예술가들은 이제 오로지 현세적이고 감각적인 것은 더 이상 포착하려고 하지 않는 것이다. 이것은 예술사적으로 표현한다면 종교화 내지 유사 종교화적 성격을 Moderne한 예술이 수용하게 되었다는 것이다. 아마 전위예술(Avantgarde)은 이러한 고상함과 사상의 예술일 것이다. 넷째는 실험(Experiment)이다. 앞서 고상함을 말하였으나 Christine Pries(Einleitung, in: Das Erhabene, 1989)가 바르게 규명한 바대로 Lyotard는 형이상학적 고상함을 말한 것이 아니라 비판적 고상함(das Kritische-Erhabene)

내지 실험적 고상함(das experimentelle Erhabene)을 애기했다. 말하자면 그는 초월의 형이상학을 표방한 것이 아니라, 헤아릴 수 없이 많은 가능성의 존재론을 말했다. 고상함이란 곧 수직적이 아니라 수평적으로 굴절되는 것이고 바로 이러한 수평성을 통하여 비판적 기능을 가지는 것이다. 요컨대 그는 가능성과 표현의 다양성에 주목한다. 아무런 예술 작품도 ‘그(das)’ 예술 작품은 아니고, 아무런 방식도 ‘그’ 방식이 아니며, 또 아무런 성향도 ‘그’ 성향이 아니다. 모든 구성작업은 허무주의라는 하나의 바닥에서 이뤄지지만 그것은 종결지을 수 없는 무한한 가능성의 공간에서 이뤄지는 것이다. 다섯째, 복수성(Pluralität)이다. 위에서 말한 실험성에 우리는 이미 복수성이 있음을 본다. Moderne한 예술의 가장 근본적인 속성 중 하나가 그러한 복수성이다. 그것은 하나의 방식을 고집하지 않고 다양성을 내세우고, 동질적인 것만 말하지 않고 이질적인 것을 애기한다. 이런 이질적인 것의 가미는 회화의 요소나 표현방식에만 머무는 것이 아니라 기술형태나 판단 양태에도 관계한다. 그것은 다양한 스타일, 다양한 주의(主義)와 방향 속에 나타난다. Lyotard는 이러한 다섯 가지 성격이 Moderne한 예술의 특성이라고 한다.

Lyotard가 말하는 요지는 Postmodernism이란 이러한 Moderne한 예술의 정신에서 태동하였다는 것이다. 그러나 그것은 단순히 예술의 영역에만 머물지 않고 학문과 문화, 삶의 전반적인 영역까지 미치고 있는 Postmodernism의 정신을 보여준다. Lyotard의 다섯 가지 분석에서 우리는 Postmodernism의 성격이 해체주의, 주관주의, 정신적·반성적 성격, 비판주의, 상대주의, 복수주의 등임을 알 수 있다.

특히 건축에서 잘 드러나는 이런 현상은 건물을 과거처럼 합리적이고 기하학적인 피타고라스적인 황금비인 균형비(Symmetrie)에 따라서 세우지 않고 그런 균형비에다가 다양한 양식을 가미하여 소위 양식 복수주의(Stilpluralismus) 내지 양식 절충주의(Stileklektizismus)를 표방한

다. 앞의 Postmodernism의 특성에서도 설명했듯이 여기에서의 건축물은 Moderne한 것에서 보이는 단일 형식의 건축물, 또 오늘날의 실용주의적이고 기능주의적인 국제 양식의 단순함이 배격되고 구조의 복잡성, 양식의 다가적 코드화 등으로 역사적 절충주의의 입장을 취한다. 여기에서는 지난 시대의 건축 양식들과 다양한 재료들을 한 자리에 쓰게 된다. 이런 것을 두고 Jencks는 ‘부조화적 조화’, ‘양식의 다양성’, ‘다가성(多價性)’, ‘새로운 수사학’, ‘급진적 절충주의’ 등의 용어를 쓰고 있다. 또 다양한 양식이 부딪힌다고 하여 ‘양식들의 전쟁(Krieg der Stile)’이라는 표현도 쓰고 있다.<sup>40)</sup> 화가들도 시각적인 즐거움과 미적 카타르시스를 주기보다 자기 반성과 정신성을 중시한 창작 행위로 등장한다. Realism의 화가들은 우주나 자연 혹은 삶의 실재를 그대로 객관적으로 모방하거나 재현하는데 중요한 목표가 있다. 그러나 Postmodernism의 화가들은 자기 반성과 정신을 중시하고 원초적인 것을 내세운다. Dubuffet의 ‘Ars Brut(원생 미술)’은 그야말로 가공되지 않은 미술로서 아이들 그림이나 낙서, 그리고 화장실 그림들도 미술의 영역에 포함시키고 있다.

그리고 작품의 결과와 그것의 의미보다 과정과 행위, 또 참여가 중시된다. 나아가 자연적인 것에 대한 강조가 일어나고 감각이 중시되는 파토스(Pathos)적 성격이 강하게 대두된다.

이러한 경향은 비단 미술의 영역에서뿐 아니라 문학이나 음악같은 분야에서도 잘 드러난다. 기존의 장르가 무너지고 탈장르화되며, 권선징악이나 해피엔딩 등 합리적 결론으로 작품이 마무리되는게 아니라 다의적이고 애매모호한 작품이 나오고 또 공상과학소설이나 탐정소설 같은 것이 나오는 등이다. 어떤 작가들은 언어의 전통적인 구조를 파괴

40) ch. Jencks, op.cit., —, Die Postmoderne: Der neue Klassizismus in Kunst und Architektur, über. v. C. Berg-Brandt, Stuttgart, 1987.

하고, 관습적으로 이야기를 서술하는 주관적 포커스를 파괴하는 방향으로 나아간다. 창조하는 주체는 주관성을 포기하고 세계를 카오스로 묘사하기도 한다. 그리고 합리적 리듬을 지닌 클래식 음악보다 사람의 감성이나 느낌에 호소하는 대중음악이 문화의 전면에 부각하고, 비인위적인 자연의 음악이나, 아니면 가일층 반(反)음악 등에서 보여진다. 무용에서도 M. Cunningham같은 이는 닭장이나 주차장, 혹은 짐차 뒷칸 같은 것을 무대로 하고, 배우들은 고전의상 대신에 작업복 등을 입고, 또 관객과의 거리를 버리고 관객들을 공연 속에 참여하도록 이끌면서 연극을 진행시킨다.

하여튼 Postmoderne의 예술의 특성을 종합해 볼 때 i)예술 형식 간의 경계선 철폐, ii)예술과 삶 간의 경계선 붕괴, iii)합리적이고 균형적인 것에 대한 거부, iv)예술 창작 과정에 대한 관심, v)예술가와 관객의 새로운 관계 형성, vi)원초적이고 주변적인 것의 복귀, vii)전통에 대한 거부와 함께 복잡하고 혼란스러운 모습 등을 지니고 있다고 할 것이다. 따라서 이 포스트모더니즘에서는 예술은 Frederic Jameson<sup>41)</sup>이 말한 것처럼 ‘혼란’과 ‘정신 분열’이란 용어로 특징지워질 수 있을지도 모른다. 그리고 그런 예술에는 궁극적인 메시지도 보편적인 의미도 없다. 또 예술가들에게도 창작의 분명한 동기나 의도도 없는 것이다. 있는 것은 그저 해프닝 뿐인 것이다.

## 2. 학문과 철학

포스트모더니즘이 주는 가장 큰 도전 가운데 한 가지는 아마 학문(學問)에 대한 것일 것이다. 학문은 어쨌든 외견상 정확성, 합리성, 논

41) F. Jameson, Postmoderne, Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus, in: A. Huyssen / K. Scherpe(Hg.), Postmoderne, Reinbek 1986, SS.43-50.

리성, 체계성 등을 그 본질로 지니고 있는 바 이런 것에 대한 포스트모더니즘의 모호성과 다의성, 탈합리성과 비합리성, 반논리성, 그리고 비체계성은 학문의 존립을 위태롭게 하는 것처럼 보인다. 근대적이고 전통적인 학문의 모델에서는 학문의 내용은 합리적 증명 위에 서 있지만 Postmodernism에서는 학문이 ‘참된 것과 바른 것’의 합리적 증명이 제외되는 것에서 시작된다. 이 학문에서는 어쩌면 참된 지식(Knowledge)은 없고 Karl Popper가 말한 것처럼 ‘견해(見解, Opinion)’만 있을 뿐이고, 또 나아가 지식과 인식에서의 회의주의 내지 불가지론(不可知論)만이 앙상하게 잔존할 뿐이다. W. Welsch가 잘 지적한대로 Postmoderne의 실현이 위협받고 있는 것은 무엇보다 임의성(Beliebigkeit)과 피상성(Oberflächlichkeit)이고, 이것이 가장 잘 드러나는 곳이 학문의 영역에서이다. 학문적 논의에서 생각하는 모두가 “내가 생각하기로는...”, “나의 견해로는...”, 또는 “나는 그 견해를 받아들인다”는 등으로 말을 막고 이렇게 함으로써 논리정연하고 특수한 문제에서도 전제연관적 거론의 의무가 없다고 생각하는 사람들의 태도가 그런 것이다.<sup>42)</sup> 이러한 견해의 복수화는 주관을 정당화하는 것이 되며 또 자화자찬에 머물므로 결국 학문의 존립을 위태롭게 한다.

그리고 그것은 앞서 언급한 바처럼 회의론이나 불가지론에 빠지게 되어 교육이나 바른 전달이 어려움은 물론 지식 세계의 극심한 카오스(chaos)와 아나키(anarchy)의 현상을 초래하게 될 것이다. Postmodern적인 학문 이론을 전개하는 이는 Paul Feyerabend인데 그는 이러한 인식론적 부정부주의(epistemologischer Anarchismus)를 표방한다. Feyerabend는 그의 논문 “비합리성, 혹은 누가 흑인에게 불안을 갖는가?”에서 우선은 Moderne의 기본적인 이분법(Grunddichotomie)을 얘기한다. “우리 철학자들, 과학자들, 지식인들은 말한다. 이성이 추락하도

42) W. Welsch, Unsere Postmoderne Moderne, Kap.7.



록 놔두어라. 그러면 너희의 종착역은 카오스(Chaos)이니. ('하나님을 상실하라. 그러면 너희의 종착역은 지옥이니'라는 그들 종교적 선조들의 위협과 아주 유사하다.) 실제로 우리는 이성을 제거해 버리면 우리를 에워싸고 있는 문제들을 해결하지 못하고 빈 손으로 머물 수 밖에 없는 것처럼 보인다. 이성의 카오스냐? 테러리즘이나? 이는 우리가 직면한 궁색한 양자택일로 보인다.”<sup>43)</sup> 그러나 그는 이미 이러한 양자택일을 해결한 것처럼 보인다. 그에 의하면 “세계는 사람이 거주하여 살 수 있을 만큼 질서잡힌 체계가 아니며”, “코스모스도 아니다. 세계는 우리가 그 전환점을 예견할 수도 없고 그 목적을 파악할 수도 없는, 여러가지 기만적인 과정의 잠정적인 국면이기”<sup>44)</sup> 때문이다. 근대 세계가 말했던 법칙과 질서에 따르는 것으로 보이는, 계획하고 예견하는 합리성의 얇은 껍데기 아래 카오스가 잠복해 있다는 것이다. 카오스와 파국이 잠복해 있는 이러한 외견상의 코스모스(?)에서 과학적 합리주의자들과 피상적인 낙관론자들이 내세우는 이성과 오성의 힘, 그리고 마치 “동화(Märchen)”<sup>45)</sup>와 같은 합리주의의 능력으로는 이런 파국을 해결할 수도, 우리에게 의미를 던질 수도 없다는 것이다.

따라서 Feyerabend는 이러한 “궁색한 양자택일”만을 말하지 않고, 새로운 사유의 길, 즉 ‘신화에로의 출발’을 제시한다. 예견된 파국적인 혼란 속에서 이 시대의 인간들은 원시인과 고대인들에게서 보여지는 것과 같은 신화(神話)를 필요로 한다는 것이다. 이렇게 ‘코스모스’ 하에 잠복한 ‘현실적 카오스’를 보고 이러한 현실을 극복하기 위해 그는 Popper에게서 찾은 소위 비판적 합리주의(Kritischer Rationalismus)를 내세운다.

43) P. Feyerabend, Irrationalität oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?, in: Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd.2, (Hg. von H. P. Dürr), Frankfurt 1981, 39.

44) ibid., 55.

45) ibid., 56.

Feyerabend는 “뭐든지 좋다”(anything goes)라는 구호를 말하면서<sup>46)</sup> 미학적이고 지식적인 방법론적 무정부주의가 해방의 능력을 지니고 있다고 한다. 그는 Popper와 함께 절대적으로 합리주의적인 인식 모델이나 그것에 따른 자연법칙의 객관성을 부정한다. 그 모든 것은 개인의 고안물이며 주관적인 것이므로 그것의 객관적이고 보편적 법칙을 말할 수 없다는 것이다. 포스트 모더니즘에서는 현상들을 결정하는 합법칙성이라는 것은 존재하지 않으며 설령 그것이 있다고 하더라도 그것은 우리의 지식이 도달 가능하지 못하는 피안의 영역에 있다. 체험 가능하고 지각 가능한 현상들은 불안정한 단위이고, 그것들의 운동은 단지 통계적으로만 기술될 수 있다. 그것들은 결코 서로 통시적(通時的)이거나 혹은 공시적(共時的)인, 말하자면 역사적이거나 사회적인 관계를 맺고 있지 않다는 것이다. 그러므로 여기에서는 근대의 특징이었던 합리주의, 학문화(Verwissenschaftlichung)를 배척하고 비과학적 세계관, 종교적 혹은 신화적 세계관에 정당성을 부여하는 것이다.

과학적으로 실험된 경험 유형의 보편화나 절대화를 거부하고 근세의 과학주의와 기능주의 등의 세계 지배를 배격한다. 그리고 경험 유형의 상대화와 견해의 다양화(Vielheitstheoreme)를 얘기하지만, 이러한 주장은 결국 무정부적 복수주의 본연의 임의성이나 절충주의에 빠질 위험에 노출되어 있는 것이다.

하여튼 Postmodernism에서는 학문이 적법성 위기(Legitimationskrise)를 맞게 되고, 여기에서는 철학의 기능도 바뀌게 된다. 과학이란 본래 개별 실재 혹은 실재의 개별적 측면을 대상으로 하는 것이었다면, 철학

46) 이 “anything goes”라는 Feyerabend의 구호는 Postmodernism의 상징어처럼 되었다. W. Welsch는 Odo Marquard와 같이 Feyerabend를 “익명적 포스트 모던주의자들(anonyme Postmodernismen)”이라고 했다. 그 이유는 이들이 스스로 포스트 모던주의 자임을 자처하지는 않았지만 분명한 다양한 체계(Vielheitstheoreme)를 내세웠기 때문이라는 것이다. W. Welsch, “Postmodernism”, S.28.

은 실재의 전체를 대상으로 하는 것이므로 전체에 대한 통일적인 체계를 거부하는 포스트모더니즘에서 철학은 설 자리를 잃을 수 있다. 여기서 철학은 더 이상 근대적인 정초학문(Begründungswissenschaft)의 역할을 하지 못한다. 그래서 이 시대의 철학을 언어철학자들의 관점에서 보면 철학은 언어놀이의 다양성 속으로 침몰하게 되는 것이다. 즉 Postmodernism에서 철학은 다양한 언어놀이에 불과하게 된다. 이런 의미에서 일상언어학파의 철학은 이미 Postmodern적 철학의 시작이었던 것이다.

포스트모더니즘 주창자 중 한 사람인 Derrida는 전체적인 체계로서 과학은 ‘절대적으로 다룰 수 없는(absolut unumghebar)’ 것임을 강조하면서 부분적인 학과목도 인정했다.<sup>47)</sup> Welsch는 포스트모더니즘에서의 철학의 과제는 지혜(Weisheit)에 있는 것이 아닌가 하고 생각했다. 지혜는 그에 의하면 판단력(Urteilstkraft)을 특별한 방식으로 사용한 것으로서 그것은 분명한 규칙이 없는 곳에서 옳은 것을 말하고 알아낼 수 있는 능력이라고 보았다. 그에 의하면 지혜있는 자란 모든 것을 알고 있거나 전체를 알아야 하는 그런 사람이 아니라고 한다. 그러나 철학은 단지 지혜만을 꼭 구하는 것은 아니고 지식 내지 학문(Wissenschaft)과 지혜의 어떤 균형 위에 서 있는 것이라고 한다. 하지만 지혜의 계기가 없이는 철학은 몰락할 것이라고 Welsch는 주장한다.<sup>48)</sup>

이렇게 볼 때 우리는 Postmodernism의 세계에서는 철학은 더 이상 Hegel에게서 보이듯이 실재의 전체에 대한 통일적 체계를 갖는 것을 뜻하지 않고 언어의 문제와 같은 비본래적 과제에로나, 아니면 동양이나 고대 희랍의 소크라테스같은 이가 주장하는 지혜와 같은 과제로 전락 내지 전이되는 것을 알 수 있다. 여기에서는 철학이 혹 과거처럼

47) F. Rotzer, Französische Philosophie im Gespräch, München 1987, SS.82, 87.

48) W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Kap.7.

전체에 대한 조망을 갖는다 하더라도 그것은 단순한 주관적 견해로 논의의 가치가 없는 것이 되고 만다. 하여튼 Postmodernism에서는 지식이 파편화되어 진리의 통합적 시각을 상실하게 되고 따라서 통합적 연구가 요구된다. 이런 통합적 연구를 위해서 학문통합의 전체적 공동기호가 새로이 요청이 되는데 우리는 성경의 원리와 기독교세계관을 제시할 수 있다.

### 3. 삶과 사회 현상

포스트모더니즘은 또한 삶의 현상에서도 뚜렷한 모습으로 드러난다. 중세에는 교의적인 타올로 인생관이 제시되었고, 근세에는 이성과 합리적인 자아와 그것의 행위가 독세한데 비해 이 시대에는 감성적이고 의지적인 자아가 부각되었다. 그래서 사람들은 감각적인 것을 추구하고 감각적인 삶을 영위한다. 이 세대의 청소년들의 대중문화가 이런 성향이 가장 좋은 예이고, 특히 그들이 집단적 경향보다 ‘내 멋대로’의 인생관과 가치관을 가지고 있는 것에서 잘 보여진다.

또한 가치의 문제에 있어서 중세에는 절대적인 종교적 가치, 근세에는 절대적인 합리적 가치가 지배적이었으나 오늘날에는 절대적 가치가 무너지고 가치상대론이 전개되었다. 그밖에 공동체성을 무시한 극단적 개인주의, 무관심의 자세와 냉소주의도 포스트모더니즘 시대의 특징이다.

하나님과 같은 초월에 준거점을 지니지 않는 인간과 그의 삶은 허무주의 아니면 쾌락주의에 빠지게 되는데 Postmodernism은 이 둘 다를 양날개로 지닌다. 그래서 어떤 이는 이것을 두고 ‘미소 띤 허무주의’라고 했다. 여기에는 자기와 자기의 주관만이 남아 우상화되고 다른 모든 것은 무관심과 냉소주의적 자세로 배격되어야 하는 것으로 남게 된다.

전통적 규범이나 가치도 부인되고 각 영역 내에서 권위가 사라지게 된다. 개별적인 현상은 모두 결코 역사적인 통시적 관계나 사회적인 공시적 관계 속에 있지 않다. 이것은 인간들에게도 적용되어 이 시대상황은 새로운 개인주의를 발생시켜, 분리와 고독, 그리고 소외가 일어난다. 인간은 소외된 세계 속에 살므로 현실에 대한 그의 관계를 의식적으로 반성할 수는 없고 대신에 단지 불안한 허무만을 느끼는 것이다. 삶도, 깊은 반성이나 성찰도 합리적 분석이나 판단, 혹은 신앙적 자세도 없이 그저 느낌과 부딪힘, 욕망과 감성의 연속만 계속되는 것이다. 이런 형편에서는 삶의 의미가 잊혀지기 쉽고 또 삶의 점진적 개혁도 없다.

이것을 몽똥그려서 얘기하면 P. Koslowski가 잘 표현한대로 ‘포스트모던이란 시대는 인간이 몰락하기 위해 고귀해지게끔 인간에게 주어진 시간인 것이다.’<sup>49)</sup> 따라서 사회는 공동체의 흔적만 있지 진정한 공동체성(共同體性)은 없으며 의식없는 욕망을 지니고 의미없는 세월만 정신 없이 보내는 개별자들만 우글거리고 있는 것이다.

한 시대의 ‘시대정신(Zeitgeist)’은 그 시대에 사는 사람들의 인생관과 세계관, 그리고 문화와 사회의 성격과 양식에 영향을 준다. 우리가 80-90년대의 포스트모더니즘을 생각하면서 금세기 후반부를 돌아보면 50년대에는 전후의 혼란이 다른 모습으로 연장되는 가운데 복구와 물질적 번영을 추구하고, 60년대에는 산업화의 가속화가 일어나고 자본주의의 모순들이 노출되는 가운데 좌파의 득세 속에 전통에 대한 개혁의 목소리가 높았고, 70년대에는 마르크스주의의 허상이 폭로되고 위기의식이 짙어지고, 80년대 이후에는 이데올로기에 대한 비판과 상대주의를 표방하는 Postmodernism이 자리를 잡아가고 있음을 볼 수 있다. 특히 80년대 중반 이후에 강화된 Postmoderne의 물결에서는 그 이전의 환경보호운동, 반핵운동, 평화운동 등 반근대적 분위기와는 또 조

49) P. Koslowski / R. Spaemann / R. Löw, Moderne oder Postmoderne, 1986.

금 다르게 좌파들이 볼 때는 신보수주의가 씩이 트고, 그리고 새롭고도 임의적인 생활방식, 극도의 개인주의와 실용주의 등이 나래를 펴게 되었다. 그러면서 근대화의 흐름 속에서는 설 자리가 없던 비합리, 광기, 신화, 욕망, 무질서, 해체와 분산, 다양성과 다의성, 불확정성이 복귀하게 되었던 것이다.

그러나 우리는 Moderne의 ‘이성의 신화’나 Postmoderne의 ‘광기와 카오스의 신화’ 둘 다, 또 과학의 신화화(神話化)나 과학 비판도 오늘 인간의 문제, 세계가 당면한 문제에 아무런 해답을 줄 수 없음을 안다. 왜냐하면 그것은 인간의 변덕스럽고 유악한 처방에 불과하기 때문이다. 인간에게서 나와서 인간을 근본적으로 치유할 수 있는 것은 없다.

그밖에 Postmodern주의자들은 탈(脫)이데올로기화와 탈종교화도 주장한다. 그들의 눈에는 정치적이든 철학적이든 어떤 이데올로기든지간에, 그리고 종교는 인간과 우주, 역사, 그리고 신까지 포함하는 하나의 전체적인 구도를 체계화하고 그것을 절대화하는 것으로 매우 부정적으로 비쳤다. 자본주의는 물론 한때 자기들이 따랐던 맑스주의까지 신랄하게 비판하는 그들은 마치 Karl Popper가 「The Open Society and Its Enemies」에서 Platon, Hegel, Marx를 비판했듯이 이런 이데올로기가 전 사회를 구속시키고 전 인간을 종속시켜 결국은 역사를 피와 강포의 역사로 만들고 강제수용소를 세워 사람들의 자유를 제한하고 세계에 공포를 가져왔다고 한다. 종교에 대해서도 당연히 이들은 그것의 본래적인 절대성과 구속성 때문에 비판적인 자세를 취하는데, Lyotard는 따라서 Postmodernism을 ‘신의 장례식’이라고까지 했던 것이다. Postmodernism에서는 더 이상 이데올로기와 종교가 설 자리 없고, 또 절대 보편적 진리도 있을 곳이 없다. 여기에서는 그저 자유로운 개인적 견해와 삶, 그런 것이 방종인지 자유인지 불분명하게 놓여 있을 뿐이다.

우리는 여기에서 우선 포스트모더니즘이 전체주의의 이데올로기, 인간이 만든 모든 이데올로기의 그릇된 점을 지적하고 그것을 파기시키려 한 것은 긍정적인 것임을 볼 수 있다. 하지만 종교마저 상대화시키고 종교를 이데올로기로 본 것은 타당지 못하고 종교의 본질이나 의미를 곡해하고 있다고 보여진다.

#### 4. 종교와 기독교 현상

포스트모더니즘은 종교 내지 기독교계에서도 드러나는데, 이를테면 오늘날은 노방전도를 해도 시비 거는 이가 없고 무관심적 방임의 자세를 취한다.

이런 현상에 대한 사람들의 의식 배경에는 인간의 개별적 세계관과 사상에 대한 상대주의적 인정과 자기중심적 태도가 있다. 중세의 기독교는 “하나님의 계시다”라고 외치고, 근세의 합리주의는 “하나님은 안 계시다”라고 하는데 비해, 작금의 시대는 “하나님이 계시든지 말든지 상관 없다”라는 입장을 취하고 있다.

Postmodernism이 주장하는 상대주의와 복수주의는 기독교 신학에서도 썩을 피워 종교다원주의(宗教多元主義)와 혼합주의(混合主義), 그리고 상대주의(相對主義)를 주장하게 했다. 신학적 내지 종교적 상대주의는 어떤 하나의 종교나 철학이 자기만이 절대적 진리라고 주장하는 것을 부인한다. 상대주의에 따르면 ‘절대’와 ‘절대적’이란 존재하지 않는다. ‘하나님’에 대해 말하는 것은 단순히 기독교의 하나님을 말하는 것이 아니라 신에 대한 기독교적 명칭으로 본다. 진리에 대한 주장들은 ‘지역적, 역사적 요인들’이 만들어내는 상대성을 지닌다고 한다. 그리고 어떠한 것도 절대적 진리라고 판단받을 수 있는 초문화적 기준이 있을 수 없다고 한다. 그리고 종교적 다원주의는 모든 종교는 결국 다같이

동일한 구원과 동일한 진리를 향해가는 것으로 역사적 상황과 배경에 따라 그 생성과 발달이 다르고 그 방식에서 차이가 있을 뿐 실제로는 같은 것이 아니냐는 입장을 취한다. 말하자면 다원주의는 종교의 다양성과 비절대성을 인정하는데 머물지 않고 같은 진리와 같은 구원으로 이르는 단순한 외형적 구별성을 애기하므로 종교간의 혼합으로 가는 길을 열고 있다. 그래서 종교 혼합주의는 타 종교를 이해하고 대화하면서 궁극적으로는 타 종교와의 사상적, 실제적 합일을 추구하고 있는 것이다. 이를테면 복음을 토착화시킨다고 하여 토착적인 이교사상과 기독교를 혼합시키는 일이나 혹은 기독교 신학을 이교식으로 설명하는 것 등이다.

여기에서는 선교는 필요없고 대화만 있으면 되고, 또 만인 구원을 주장하는 경향으로 나아가게 된다. 그러나 성경은 예수 그리스도 외에 하나님께 가는 길을 주시지 않았다고 한다. 그리고 그밖에 우리가 이들 사상의 논리적인 문제점을 다음과 같이 지적할 수 있을 것이다. 즉 상대주의는 스스로는 상대화(相對化) 시키기를 거부한다. 그것은 상대주의 아닌 것은 거부함으로 스스로를 절대화시키므로 자기 모순에 빠지고 있다. 말하자면 상대주의는 절대주의만큼 절대적이며 또 그것만큼 배타적이다. 다음으로는 다원주의는 종교간의 인정이나 대화에 앞서서 종교간에 본질적인 종교적 차이가 존재함을 먼저 인정해야 한다. 그리고 그 차이점을 깊게 생각하고 연구해 봐야 한다. 그런 차이가 단순히 문화적이고 용어적인 차이가 아니라 건너뛸 수 없고 극복할 수 없는 물질적인 차이임을 우리는 알아야 한다. 다음으로 이들은 관용을 중시하는데 관용이 개인적인 덕목으로 중요하다는 것을 성경이 이미 말씀하고 있는 바이다. 예수님은 원수에게까지 사랑을 베풀 것을 말씀하시므로 관용의 최대치를 가르치고 계신다. 그러나 이러한 관용이 비진리를 수용케 하는 것이라든지 다른 사람을 참 진리로 이끌도록 설득시키



는데까지 쓰이지는 않고 또 알아야 함을 알아야 한다. 종교혼합주의는 종교적 진리의 특성인 결정적 성격, 절대적 성격을 간과하고 있다. 그리고 기독교 일부에서 이러한 종교혼합주의를 시도하는 소위 신학자들은 예수 그리스도 외에 구원이 없다는 성경의 말씀을 정면으로 도전하는 동시에, 하나님을 바알이나 아세라와 타협시키는 행위를 저지르고 있는 것이다. Postmodern적인 이러한 종교적 상대주의, 다원주의, 그리고 혼합주의는 단연코 배격되어야 할 것이다.

기독교 안에서도 경전과 전통적인 교리, 또 교회적 규범을 부인하려 하고 탈경전화 내지 탈교리화의 입장을 취한다. 그래서 신앙과 교회를 성경과 바른 교리 내지 신학 위에 세우려 하지 않고 체험이나 신비, 그리고 느낌 위에 세우려 한다.

성도의 신앙적 삶과 교회의 예배 등 신앙 행위에서 Postmodernism은 감각주의와 감성주의를 가져다 준다. 이런 경향은 오늘날 신경전주의(新敬虔主義)의 모습으로 기독교계 내에서도 무비판적으로 정당화되는 경향이 있다. 17,8세기 Francke, Zinzendorf, Spener, Wesley 같은 이들이 내세운 경건주의의 고전적 형태는 정통주의의 교리주의(敎理主義)와 신조주의(信條主義)를 딱딱하고 사변적이고 주지적(主知的)이라 하여 회심(回心)과 신앙적 체험을 강조했다. Zinzendorf는 '종교는 이론과 논리에 의해 형성되는 것이 아니다. 종교는 체험을 통하여 형성된다. 가끔 있는 교리적인 실수는 신앙적 체험을 하는데 있어서 다른 것에 비해 그리 큰 문제가 아니다'라고 했다. 오늘날 영성운동을 하는 이들과 선교운동을 하는 이들이 Zinzendorf를 숭앙하고, 또 그들이 그런 측면에서는 숭앙될 정당성을 지니지만, 이 경건주의 운동이 신학을 포기하고 교회의 교리적 측면과 지성적 측면을 지나치게 간과 내지 배제하므로 결국 그 결과 신학에 자유주의 내지 신신학(新神學)의 물결이 들어오는 것에 무방비 상태로 내팽개쳐지게 된 것이다. 이들이 경건주의 운

동을 일으킨 바로 Halle대학은 Schleiermacher같은 근대 자유주의신학의 온상지가 되고 만 것이다. 이들은 뿐만 아니라 국가 내 공동생활 전반으로부터 교회의 이탈과 분리를 주도하게 되었고, 나아가 신자의 사회적, 문화적 책임은 전혀 고려되지 않고 신앙생활의 개인주의, 주관주의, 고립주의만 난무하게 했다.

이들은 좁은 영성(靈性)을 말했고, 혹 사회적으로 박애정신을 발휘해도 그것이 공동체적 체험의 문제가 아니었고 개인적 종교행위의 결과였던 것이다.

고전적 경건주의가 교회 내에서의 지성주의(知性主義)에 대한 반동이라면 20세기의 신경건주의는 이런 요인 외의 다양한 요인에 의해서 비롯되었다고 할 수 있다. 특히 근년의 한국 교회에서 일어나는 경건운동은 세속화의 거센 물결에 대한 신앙적 반발과 선교적 열심과 선교행위가 주인(主因)이었다고 할 수 있다. 그러면서 우리는 이런 경건운동의 이면에 교회 내에서의 Postmodernism의 경향을 눈여겨 볼 수 있다.

첫째, 예배에 있어서 지적이고 교리적 측면의 명료함이 부족하고 감각주의와 감성주의의 형태가 등장하는 것, 둘째, 개인의 신앙생활에서 감정적이고 경험적 성격을 중시하는 것, 셋째, 전통 교리와 신학 등 지성적 측면에 대한 점증되는 무관심, 넷째, 성경 내지 교리에 대한 해석의 다양성을 수용하여 결과적으로는 탈경전화(脫經典化)되는 것, 다섯째, 원리와 전통, 교회의 관습을 무시하고 임의성과 실용성, 간편성을 도입하는 것, 여섯째, 고전적 경건주의의 아킬레스건이기도 했던 신앙의 주관주의의 등장인데, 이것으로 교회 내에서 ‘자기가 생각한대로의 신앙과 자기가 보는대로의 생활’을 내세우는 이들이 많아졌다. 그리고 마지막 일곱째로 탈공동체성과 개인주의 내지 고립주의가 성도 개인은 물론 교회에 있어, 또 집단과 교단에 있어 중요한 경향으로 등장하게 되었다는 점이다.

이런 점에서 겉으로 볼 때는 Para-Church의 일종처럼 보였지만 실제로는 이단이었던 다미션교회가 일으킨 종말론 해프닝은 대표적인 포스트모던적인 사건이었다. 여기에는 위에서 말한 일곱 가지의 요소가 다 들어있음이 보인다. 따라서 1992년 10월 28일이 지난 뒤 그들은 전통적 교리, 즉 웨스트민스터 신조로 돌아간다고 표방하였다.

또 이 시대의 기독교는 성부 하나님 대신 내재하시는 성령 하나님을 유독 강조한다. 위에 계시는 하나님이 아니라 현실에 참여하고 과정 속에 있는 하나님을 주장한다. 근대의 신학이었던 자유주의 신학에 대해 오늘날의 신학은 탈자유주의 신학을 부르짖으며 종교다원주의와 토착화신학, 그리고 민중신학 내지 정치신학을 주장한다.

종교다원주의, 상대주의 외에 포스트모던적인 신학의 문제에서 우리는 정치신학과 토착화신학 또는 여성신학을 거론할 수 있다. 토착화신학은 기독교 복음이 서구문명 속에서 성장하여 서구화되었다고 하여, 그 서구화의 껍데기를 벗겨 본질을 밝히고, 그것의 표현에서 본질에 이르기까지 토착적인 것으로 입히자는 입장이다. 신학의 전통적 구도의 해체 내지 다양화, 그리고 주변적인 것의 복귀라는 점에서 토착화신학은 포스트모던적인 특성을 지닌다. 정치신학 역시 우선은 Postmodern한 것으로 보인다. 구조에 대한 비판을 시도하면서 탈구조적인 것을 지향하고, 화해를 강조하며 상이성의 원리를 표방하는 것이 그러하다. 정치신학자들은 정치신학의 선봉이 예수 그리스도였다고 하고, 예수님도 당시의 사회제급이나 구조를 타파한 인물이었다고 본다. 그래서 이들은 예수 그리스도의 사역을 본받아 인종 차별과 계급 착취, 성차별과 계급주의적 군사주의에 대한 사회와 문화의 구조적 모순을 무너뜨리는 탈구조의 작업이 신학적 과제라고 본다. 이런 특성이야말로 실제 포스트모던적인 것이다.

한국의 진보신학 계열에서는 본래는 Postmodernism을 유럽의 좌파

지식인들이 보았던대로 '사회주의나 마르크스주의에 대한 후기 브루와적 이데올로기의 도전' 내지 '서구 브루와 사상의 일종'으로 인식하여 배격했었다. 하지만 그들이 주장하던 민중신학(民衆神學)은 포스트모던적 속성을 많이 지니고 있었다. 말하자면 '상이성(相異性)'과 '탈구조성(脫構造性)' 등이 그러한 것이다. 그밖에 여성신학(女性神學)도 남성주도적인 신학의 구조를 깨뜨리고 억눌린 민중의 애기처럼 한 맺힌 여성의 주관적 담론을 신학화 하므로 포스트모던적이라고 할 수 있다. 근자에는 정치신학이 Postmodernism의 신학이라고 말하는 이들이 있지만 다음과 같은 몇 가지 이유에서 우리는 정치신학이 Postmodern적이라는 데 쉽게 동의하기 어렵다.

첫째, Postmodernism은 그 역사적 배경에서 1968년 학생운동 이후, 그 운동에 대한 부정적 반성에서 생긴 것인데 비해, 정치신학은 여전히 그런 류의 활동과의 이념적 및 활동적 연속선상에 있다.

둘째, Postmodernism은 현실 참여의 낙관론을 버리고 탈역사성(脫歷史性)을 표방한데 비해 정치신학은 역사 내에서의 참여와 책임을 강조하고, 또 다른 하나의 획일적이고 체계화된 역사철학을 전개하고 있다.

셋째, Postmodernism은 주관성을 강조하고 집단성을 배격하는데 비해, 정치신학은 프롤레타리아트 계급 등의 집단적 행위를 그 실천적 측면으로 강조한다.

넷째, Postmodernism은 탈구조(脫構造)와 해체주의를 주장하는데 비해 정치신학은 압제자와 피압제자, 가진 자와 못 가진 자의 구조성으로 사회를 해석하고 그 구조의 변혁을 위해 운동하고 투쟁할 것을 제안한다. 말하자면 그것은 탈구조를 주장하는게 아니라 구조의 변경을 얘기한다.

다섯째, Postmodernism은 대화와 화해, 그리고 공존을 주장하지만, 정치신학은 타파와 투쟁을 중시한다.

여섯째, Postmodernism은 다양성과 상대성을 내세우지만, 정치신학은 나름대로의 관점과 견해의 독단에 머물고 있다.

종합적으로 말하자면 정치신학이 여전히 좌파적 이념 내지 사회주의적 시각을 고수하는데 비해서, Postmodernism은 우파적인 신보수주의(新保守主義)를 표방하는 것이다.

어떻든 간에 신학의 흐름을 볼 때 Postmodern한 신학은 Postliberal(脫自由主義的) 신학의 특성을 지닌다고 할 수 있다. 즉 그것은 근세 자유주의 신학이 지녔고 배경으로 하고 있었던 근대적 이념과 인식론으로부터의 탈피, 근대성에 대한 저항과 그것의 해체를 말하기 때문이다.

이런 신학의 구체적 형태는 위에서 언급한 몇 가지의 신학에서 보여진다. 이것은 1920년대 미국에서 자유주의 신학에 반기를 든 근본주의 신학이나 Karl Barth 일파의 신정통주의와는 달리 한편으로는 근세 자유주의 신학의 연장선상에 서 있으면서, 다른 한편으로는 자유주의의 이념을 비판하는 신학의 부류들인 것이다.

## VI. 결어: Postmodernism에 대한 비판과 대안

이러한 포스트모더니즘의 정신과 현상들을 종합적으로 비판해 본다면 우선 이것은 절대적 상대주의를 주장해 다양성과 함께 자유방임성을 말하고, 나아가 사고와 가치관의 혼란은 물론 윤리적 미풍양식을 무너뜨리면서 윤리의 무정부 상태를 가져온다는 점이다. 그리고 기독교를 비롯한 종교를 상대화시키든지 아니면 간접적으로 배격한다. 따라서 종교적 가르침의 절대성을 부인하고 종교의 구속력도 거부하여 결국 종교다원주의와 종교 배격으로 귀결되고 만다.

나아가 극단적인 이기주의를 조장하여 결국은 진정한 의미에서의 공

동체성이 사라지고 사회의 관계적 기반이 약해진다. 그리고 이성인 인간을 동물과 구별시키는 대표적인 것인데 포스트모더니즘은 이런 이성과 그것의 합리성을 과소평가하거나 배격하고, 느낌과 부딪힘, 욕망적 자아를 강조하므로 인간의 존엄성과 가치를 무시하고 결국 원시 내지 동물성으로의 회귀를 부추긴다.

끝으로 포스트모더니즘은 역사에서의 주체가 상실되고 진보성을 부인하므로 개혁의지가 약해짐은 물론 근대화 내지 삶의 합리적 변화를 포기하는 결과를 낳고 만다.

결론적으로 우리는 포스트모더니즘이 우리 시대의 정신과 문화를 잘 대변하고 사람들의 인생관과 세계관을 잘 표출한다고 생각한다. 물론 유럽 학자들간에도 이 시대의 유럽이 과연 아직도 Moderne에 속하는지 아니면 Postmodernism의 성격을 지니고 있는지 논쟁이 분분하다.<sup>50)</sup> 우리 한국 사회는 모더니즘의 시대를 제대로 겪지 않았으므로 그것과 대비되는 포스트모더니즘과 그것의 여러 측면을 유럽이나 북미처럼 강하게 느끼지는 못할 수 있다. 그럼에도 우리는 우리 사회가 여러 측면에서 이미 포스트모더니즘적인 정신과 현상을 다분히 드러내고 있다고 보여진다.

포스트모더니즘의 사회는 종교의 절대성을 거부하고, 절대유일의 진리를 부인하며, 또 초월적이고 영원한 범주와 보편적인 가치와 전통, 역사와 인생의 의미마저도 부인한다. 또 이 시대의 인간은 상대주의와 다의성을 애기하고, 개방성을 말하며, 지성 못지 않게 감성적, 욕망적, 의지적 기능을 강조한다.

50) 이 논쟁에 대해서는 A. Huyssen/K. Scherpe(Hg.), Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986; P. Koslowski u. a. (Hg.), Moderne und Postmoderne? Weinheim 1986; D. Kamper/W. van Reijen(Hg.), Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987 등을 참조하라.

이 모든 것이 실은 타락한 인간의 죄성이 시대를 따라 변형적으로 드러난 것이지만, 포스트모더니즘의 주창자들은 인간 심령과 집단 속에 있는 근본적 죄성을 모르고 있는 것이다.

포스트모더니즘은 어쩌면 이 시대를 해석하는 설명자에 머물지 않고 인간을 그릇되이 이끌고 가는 거짓 안내자인지 모른다. 또 영적으로 조명한다면 이것은 시대를 떠도는 악한 영이 선도하는 바람 가운데 하나이다. 우리는 이런 시대정신을 너무 무시하지도, 또 그렇다고 너무 민감할 필요도 없다.

다만 우리의 활동영역과 대상인 이 시대의 사회와 인간들이 지니는 모습이므로 잘 알아야 할 것이고 또 바른 자세를 취하고 대안들을 가져야 할 것이다. 무엇보다 우리는 먼저 교회와 신앙영역에서 교리와 바른 신학을 교육하고 그것을 강조해야 한다. 특히 우리 자신은 물론 믿음의 동지들이 신앙생활에서 영적이고 신비적인 체험과 가슴의 부딪힘을 지나치게 강조하지 않도록 해야 한다.

포스트모더니즘은 이데올로기를 비판하고, 또 종교를 그 절대성과 구속력을 두고 이데올로기로 보기 때문에, 우리는 어떻게 기독교와 그 복음이 이데올로기가 아님을 설명할 수 있는지를 생각해야 한다. 말하자면 예수 그리스도의 제자가 되는 것이 우리를 구속하지 않고 해방시키는 것임을 탈이데올로기화 되고 싶어하는 이 시대의 사람들에게 설명할 수 있어야 한다. 실제로 기독교의 복음은 우리를 구속하는 이데올로기가 아니라 우리를 죄에서 해방시키는 메세지인 것이다. 성경의 진리는 인간을 지배하려는 것이 아니라 인간의 진정한 회복을 추구하려는 것이다. 모든 과거 Modernism의 정치적 이데올로기는 개인은 전체를 위하여 봉사함으로써만 의미를 가질 수 있다고 한다. 여기에서는 개인은 전체를 위하여 희생될 수도 있으며, 그리고 실제로 희생되어 왔다고 한다. 그러나 기독교의 복음은 둘 다 소중히 여기면서 그 중에서 특히 개

개인의 영혼을 소중히 여기는 것이다. 이데올로기는 인간을 집단의 노예가 되게 하지만 기독교는 개인의 인격을 존중하고 소자에게 주는 냉수 한 그릇도 잊지 않는 종교이다. 세상의 정치적, 사회적 이데올로기는 인간을 자기들의 목표에 복종시키기 위해 이용한다. 그러나 기독교는 죄인을 구하러 이 땅에 예수 그리스도가 오신 은혜의 종교이다. 그리고 기독교가 이데올로기가 아닌 것은 기독교의 진리는 어떤 제도 속에서 발견되는 것이 아니라, 예수 그리스도의 인격과 구속사역에서 드러나기 때문이다. 인생과 구주의 궁극적 진리는 헬라인이 찾는 것처럼 베일이 벗겨진(ἀνθεῖα) 비인격적 실재에서나 또는 유대인이 구하는 불명확하고 비인격적인 능력에서 발견되지 않는다. 참 진리는 한 인격인데, 그는 예수 그리스도이며, 우리 위해 십자가에 돌아가신 하나님이다. 물론 Postmodern의 사상가들에게는 ‘유일의 진리’라는 것은 있을 수 없다. 그들은 보편적 진리같은 것은 인간에게 피를 흘리게 하거나 인간을 죽음으로 유혹한다고 생각한다. 그러나 기독교의 진리는 인간에게 생명을 준다. 그리고 인간을 참으로 자유케 하는 것이다.

또한 이런 그릇된 세계관과 시대정신에 도전하는 세계관 운동과 바른 윤리운동을 지속적으로 전개하여 상대주의적 가치관과 윤리론을 비판하고 절대적 윤리와 영원한 가치를 지니고 존중하도록 권면하고 가르쳐야 한다. 또 온건하고 참된 학문과 예술, 그리고 문화운동을 전개하고 나아가 교회와 사회에서 공동체성의 회복을 위해 노력하고 우리가 먼저 희생과 섬김의 자세를 취해야 한다. 그리고 끝으로 바른 성경적 역사관을 제시하므로 하나님이 역사의 주인이시고, 역사는 그의 경륜대로 변함 없이 흘러갈 것임을 얘기해야 한다.

기독교는 역사적 종교이다.

그렇다고 지난 세기 말 E. Troeltsch가 주장한 바대로 절대성과 보편성은 없고 변화성과 상대성을 지녔다는 의미에서 역사적 종교란 말이



아니다. Troeltsch가 말할 때 기독교는 영원불변한 본질이 없다는 뜻에서 말했지만, 우리가 기독교를 역사적 종교라는 것은 영원한 본질을 지니고, 또 일시적으로 있다가 사라지는 종교가 아니라 하나님이 이끄시는 역사의 과정을 따라 하나님의 나라를 이룩하고 확장하면서 지속되어온 바른 종교란 뜻이다. 기독교가 역사적 종교이므로 우리가 영원불변한 하나님의 말씀과 진리를 계속해서 변하는 역사 가운데서 지키고 전하고 실현하는 것은 쉬운 일이 아닌 것이다.

그래서 우리는 이 시대에 이런 과업을 수행하면서 전통적 방식에만 너무 치중함으로 현대인에게 전혀 이해되지 않는 메세지만 외치는 경우가 있는가 하면, 역으로 현대인을 지나치게 의식하여 진리 자체를 왜곡해 버리는 경우가 있음을 알아야 한다. 우리는 ‘시대와 동떨어진 복음을 전한다면 그것은 복음을 전하지 않는 일’이라는 Luther의 경귀도 귀담아 들으면서 동시에 성경이 가르치는 것을 조금이라도 ‘변경시키지 않은 그대로의 복음’을 전하는 과제를 지닌다. 이 모든 논의를 다음과 같은 솔로몬의 경귀와 함께 맺고자 한다.

“내가 다시 지혜를 알고자 하며 미친 것과 미련한 것을 알고자 하여 마음을 썼으나 이것도 바람을 잡으려는 것인 줄을 깨달았도다”(전 1:17).