

## 역사적 모험에서 역사적 책임으로 - 탈근대적 도전에 대한 한스 요나스의 응답을 중심으로 -

소 병 철

(세종대학교 교양학부)

### 1. 들어가는 말

오늘날 우리에게 역사란 무엇일까? 이는 물론 쉽게 대답할 수 없는 질문이지만, 적어도 그러한 질문에 선형적인 진보의 개념으로 대답할 수는 없는 시대에 우리가 살고 있다는 점만큼은 확실해 보인다. 왜냐하면 현대 문명의 대차대조표는 역사의 ‘이성적’ 진행에 대한 우리의 신뢰를 무너뜨리기에 충분한 혼돈의 역동성을 보여주고 있기 때문이다. 양차 세계 대전과 홀로코스트(Holocaust)가 서구인의 도덕적 자의식에 입힌 상처는 아직도 아물지 않고 있고, 발달 일로에 있는 기술은 환경 파괴와 같은 위협적 징후들을 통해 수세기 동안 축적해 왔던 종말론적 잠재력을 서서히 드러내고 있으며, 공산주의와 같은 유토피아주의는 그것이 인류에게 했던 약속의 무게만큼이나

주 제 어: 탈근대론, 탈역사, 역사적 모험, 역사적 책임, 한스 요나스

Postmodernism, Posthistoire, Historical Adventure, Historical Responsibility, Hans Jonas

황폐한 잔해만을 남기고 역사의 뒤편길로 사라져 가고 있다.

이러한 세기적 비극의 경험들이 인류에게 미친 계몽 효과는 꽤 분명하다. ‘계몽의 변증법’에 의해 계몽된 현대인들은 더 이상 ‘본래적 인간’이나 ‘자유의 왕국’과 같은 광휘 어린 이상을 인간이 끝내는 달성하고야 말 유토피아주의적 목표로 설정하지 않는다. 오히려 그들은 선의와 고상함으로 충만한 본래적 인간의 청사진이나 첨단 기술이 열어 갈 결함 없는 풍요 사회의 밑그림을 역사적 운이 다한 성공형이상학의 표본으로 치부하는 경향이 있다.<sup>1)</sup> 그리고 이러한 반(反)유토피아주의적 경계는 서구적인 근대성 안에서 수세기 동안 온존되어 왔던 유력한 가치들과 의미들의 종말이 운위되는 ‘아우슈비츠 이후 시대’의 지구적 시대정신인 것처럼 보인다. 단적으로 말해 우리는 더 이상 우리 사회의 규범적 정체성을 완벽히 재구성할 이성적 청사진을 가졌노라고 자처할 수 없게 되었다. 우리의 뜻대로 만든 거푸집으로 모종의 이상 세계를 주조할 수 있으리라는 그러한 자신(自信)은 아르노 바루치(Arno Baruzzi)가 ‘가작성(可作性)의 원칙’<sup>2)</sup>이라고 불렀던 계몽의 신화의 헛된 재현에 다름 아닐 것이다.

문제는 그와 같은 ‘탈근대적’ 시대정신이 ‘좋은 삶’에 관한 대다수 현대인들의 전망을 더욱더 탈역사적이고 탈정치적이며 원자론적인 파토스로 채색해 가고 있다는 점이다. 근대성의 약속에 대한 신뢰를 잃어버린 사람들은 더 이상 이성적인 사회의 프로그램을 만드는 공동의 ‘미래’ 기획에 자신의 열정을 쏟으려고 하지 않는다. 반대로 그들은 제각기 성공한 호모 에코노미

1) ‘성공형이상학(Erfolgsmetaphysik)’은 고도로 발달한 현대 기술의 파국적 잠재력에 대한 윤리적 대응으로서 인류와 세계의 현존에 대한 책임을 역설했던 독일의 철학자 한스 요나스(Hans Jonas)가 통속화된 헤겔의 역사변증법을 전형으로 하는 낙관주의적 진보 신앙 일반을 지칭하기 위해 사용했던 표현이다. 그에 따르면 그러한 진보 신앙은 인류와 세계의 현존에 대한 ‘책임’을 담보하는 것이 아니라 인류와 세계의 미래에 대한 근거 없는 ‘희망’을 표명하는 것일 뿐이다. 다시 말해 그것은 “길을 잘못 드는 법이 없는 존재의 보증된 성공담”(Jonas, 1988: 54)에 불과하다는 것이다.

2) 바루치에 따르면 이는 ‘자율’이라는 미명 하에 정당화되어 왔던 인간중심주의적 전횡의 원칙으로서 그 표현 형식은 ‘만들 수 있는 것은 만들고, 아직 만들 수 없는 것은 만들 수 있게 만들라’라는 명법이다(Baruzzi, 1985).

쿠스(Homo economicus)가 되어 ‘현재’를 소비하려고만 한다. 더욱이 최근에는 붓물처럼 쏟아져 나오는 상품 이미지들과의 선택적 동일시를 통한 자아정체성의 끊임없는 재구성이야말로 근대성의 ‘황혼’을 뒤이을 탈근대적 ‘여명’의 유일한 징후라는 주장<sup>3)</sup>에 의해 그러한 삶의 탈역사화가 정당화되는 경향마저 감지되고 있다.

주지하다시피 그러한 종류의 탈역사화된 통속적 탈근대론에 최초로 이론적 기반을 제공한 것은 이른바 ‘포스트모던적 조건’에 관한 장-프랑수아 리오타르(Jean-François Lyotard)의 고전적 정의였다. 리오타르는 지식에 대한 근대와 탈근대의 정당화 방식의 차이를 인간 해방에 관한 정치적 설화나 절대적 진리에 관한 철학적 설화와 같은 전일주의적 거대 설화에의 의존 여부에서 찾는다. 그에 따르면 “이 메타 담론들(métadiscours)이 정신의 변증법, 의미의 해석학, 사유 혹은 노동하는 주체의 해방, 부의 발전과 같은 거대 이야기(grand récit)에 도움을 호소할 때, 사람들은 스스로를 정당화하기 위해 이것과 연관된 학문을 ‘모던적’(moderne)이라 부른다.”<sup>4)</sup> 그러나 우리가 살고 있는 이 시대는 그러한 거대 설화가 호소력을 잃은 시대이다. 이 시대는 오히려 서로 이질적이며 공약불가능한 다양한 미소 설화들이 제각기 상이한 언어 게임들을 역동적으로 펼쳐 나가는 이른바 탈근대적 상황을 연출하고 있다. 그러한 미소 설화들의 다원성을 하나의 체계로 융해하는 보편적·초시간적 이성의 거대 설화는 더 이상 정당화될 수 없다. 단적으로 말해 “‘포스트모던적’이라는 것은 메타이야기에 대한 불신”이며, “그래서 다가오는 사회는 [...] 뉴턴적 인류학이 아닌 언어 입자들의 화용론(pragmatique des particules langagières)에 의존한다.”<sup>5)</sup> 리오타르는 이러한 방식으로 보편적 메타언어가 효력을 상실한 탈근대적 조건을 정의하며, 전체와 맞서 차이와 이질성을 구원하는 사명을 맡은 다원적 이성의 대변자로 자기를 드러낸다.

근대성의 역리에 대한 서구인의 이와 같은 자기반성은 자못 진지하며 심

3) 그러한 소비주의 이데올로기의 사회학적 분석으로는 Bocoock(1996); Slater(1997) 참조.

4) Lyotard(1979), 13-4.

5) 같은 책, 14.

원하다. 특히 무수한 사람들의 삶을 볼모로 한 거대한 역사적 모험들과 이를 추동했던 유토피아주의적 거대 담론들이 그 효력을 상실한 오늘날 그러한 반성의 계몽적·발견법적(heuristic) 의의는 더더욱 부각될 수밖에 없다. 그러나 여기에는 한 가지 증대한 문제가 있다. 최근의 철학적 탈근대론의 일부는 단일한 거대 담론의 설명 체계를 무력화하는 세계 경험의 다원성과 탈중심성을 ‘역사의 종말’<sup>6)</sup>의 징후로 해석하며, 이에 따라 역사와 역사철학 일반의 불가능성을 현대 사회가 봉착한 탈근대적 조건의 핵심 요인으로 치부하는 경향이 있다. 그렇다면 우리는 과연 탈역사 혹은 역사 이후의 시대에 도달했는가? 역사는 역사 속으로 사라진 것일까? 논자가 보기에는 그렇지 않다. 역사의 진행이 이성적이지도 합목적적이지도 않다는 시대적 자각은 종말의 메타포에 수반되는 ‘숙명적’ 혼돈과 불연속의 이미지를 반드시 내포하지는 않는다. 오히려 그것은 역사를 모험적 투기의 대상이 아닌 책임의 대상으로 재인식하도록 촉구하는 역사적 조건이 될 수도 있다.

한스 요나스는 주저인 『책임의 원칙』에서 “근대 기술의 약속은 위협으로 변했다”<sup>7)</sup>는 반(反)유토피아주의적 자각을 기초로 인류와 세계의 현존에 대한 책임을 기술의 묵시록적 위협에 직면한 현대 세계의 시대적 과제로 제기함으로써 그러한 인식 전환의 한 전범을 만들어 낸 철학자이다. 기술의 시간적·공간적 원격 효과가 폭발적으로 증대되어 가는 탈근대적 불확실성의 시대에 그가 내린 철학적 선택은 가능한 최선의 미래에 대한 희망보다 가능한 최악의 미래에 대한 공포에 우선권이 부여되어야만 한다는 것이다. 오늘날 우리는 실패한 유토피아주의가 남긴 가치론적 허무와 이에 기생해 온 부정적 생존 게임의 일상성 사이에서 불행히도 좋은 삶에 대한 전망의 오랜 공동화(空洞化)를 겪고 있다. 유토피아주의의 모험적인 미래 기획에도, 호모

6) 여기에서 운위되는 역사의 종말이란 물론 보편적이고 동질적인 시간의 직선적인 흐름이 급작스럽게 중단됨을 의미하는 것이 아니라 그러한 시간의 흐름 속에 감춰져 있다고 여겨져 왔던 인식 가능한 통일적 의미나 질서 혹은 규칙성이 해체되었음을 의미한다. 이러한 입장을 옹호하는 탈근대론은 진보의 역사와 퇴보의 역사를 불문하고 ‘사태들의 단계적·규칙적 변화로서의 역사’라는 관념 자체를 부인한다.

7) Jonas(1979), 7.

에코노미쿠스의 무정부적 극대화 충동에도 이 세계의 미래를 내맡길 수 없게 된 우리는 우선 완벽한 인류 역사의 줄거리를 만들려는 모험적 미래 계획을 포기하는 한편, 역사가 지속될 수 있는 가능성을 생활세계의 원자론적인 혼돈에 맞서 보존하기 위한 모종의 행위이론적·역사적 전망을 확보해야만 한다. 요나스의 역사적 책임에 관한 논의는 그런 점에서 과장된 종말의 수사학이 드러내는 역사적 의지의 결핍 또한 유토피아주의적 거대 담론의 대척점에 있는 무책임성의 또 다른 양상임을 보여줄 수 있다. 논자는 역사적 책임에 관한 요나스의 논의의 그러한 시대적 의의를 부각하기 위해 우선 역사의 종말에 관한 담론의 중심에 있는 최근의 몇몇 탈근대론자들의 탈역사(Posthistoire) 혹은 역사 이후(Nachgeschichte)에 관한 논의를 다음 절에서 간략히 소개할 것이다.

## 2. 탈역사 혹은 역사 이후?

논자가 여기에서 언급할 최근의 대표적 탈근대론자는 지아니 바티모(Gianni Vattimo), 페터 슬로터딕(Peter Sloterdijk), 그리고 오도 마르크바르트(Odo Marquard)인데, 이 중에서도 역사와 역사철학의 해체라는 모티프를 가장 일관되게 관찰하려고 노력해 온 철학자는 단연 바티모이다. 그에 따르면 “우리는 탈근대를 근대에 비해 새로운 어떤 것으로만이 아니라 또한 새로움이라는 범주의 해체로 — 다시 말해 ‘역사의 종말’의 경험으로 — 본다.”<sup>8)</sup> 또한 “탈근대론을 정당화하는, 그리고 논의할 가치가 있게 해 주는 요인은 현대적 실존의 탈역사성에 관한 그러한 관찰들이 타당한 만큼 근대성과의 급진적 ‘단절’에 관한 탈근대론의 주장이 근거 없어 보이지는 않는다는 사실이다.”<sup>9)</sup> 이는 단적으로 근대성의 관점의 핵심 요인인 통일적 세계사의 개념, 즉 ‘진보’와 ‘극복’의 제 계기를 통해 본래의 목적을 실현해 나가

8) Vattimo(1988a), 4.

9) 같은 책, 10-11.

는 단수의 역사를 믿지 않겠다는 결의이며, 따라서 그에게 “‘탈근대적(post-modern)’이라는 말의 ‘탈(post)’은 사실상 근대성에 작별을 고한다는 것을 나타낸다.”<sup>10)</sup>

이러한 바티모의 입장은 ‘근거의 상실’이라는 탈근대적 경험에 대한 그의 급진적 재해석에서 기인한 것으로 보인다. 그에 따르면 근대적 형이상학의 정점이자 귀결이었던 신의 죽음과 이에 따른 휴머니즘의 위기는 근거(Grund) 혹은 근원(Ursprung)을 전유하려던 철학적 근대의 기획이 실패로 돌아갔음을 보여주는 표지이다.<sup>11)</sup> 근대인은 자신이 전유할 수 있다고 생각하는 신학적·인간학적 차원의 어떤 상상적 토대를 설정함으로써 실제의 중심의 위치를 차지할 수 있었으며, 따라서 그에게 역사는 그러한 토대에 한 발짝씩 새로이 근접해 가는 선형적 진보의 과정이었다. 근대적 사유가 본질적으로 인간 실존의 의미 근거를 완전히 회복함으로써 인간 주체의 중심성을 재전유하려는 역사적 사유로 전개되었던 소이는 바로 여기에 있다. 그런 점에서 기독교적 구원의 이념을 세속화한 마르크스주의의 역사철학은 근거를 회복한 완전한 삶의 실현태를 역사의 종착점으로 설정하는 역사적 사유의 정점이었던 셈이다. 하지만 주지하다시피 그러한 종류의 역사적 사유는 전술한 세기적 비극의 경험들에 의해 무장 해체를 당했다. 바티모는 이러한 역사적 사유의 폐허 속에서 니체적 니힐리즘의 현재적인 무게를 재발견한다.

진리의 개념은 더 이상 타당하지 않고 토대는 더 이상 쓸모가 없기 때문에 — 하나의 토대에 대한 믿음의 토대는 더 이상 존재하지 않으며, 따라서 사유를 정초해야만 한다는 믿음의 토대도 더 이상 존재하지 않는다 — 우리는 근대를 비판적 극복에 의해 지양할 수 없다. 그러한 비판적 극복은 여전히 근대 자체를 그대로 답습하는 것에 불과할 테니 말이다. 이로써 우리는 다른 길을 찾아야만 한다는 점이 분명해진다.<sup>12)</sup>

10) 같은 책, 3.

11) 이에 관해서는 같은 책, 31-47 참조.

12) Vattimo(1988b), 236.

모든 가치들의 전도를 부르짖었던 19세기의 니체처럼 바티모는 이렇게 ‘변증법적 지양’과 같은 수사적 술어로 흔히 미화되곤 했던 ‘비판적 극복’이라는 진보 사상의 단초 자체를 단호히 거부한다. 왜냐하면 “‘토대들’의 점점 더 완전한 전유와 재전유”를 의미하는 비판적 극복은 이미 기각된 근대성의 자기변호, 즉 “유럽적인 사유의 전통에 깊이 새겨진 발전의 논리”<sup>13)</sup>에 다시금 우리를 걸러들게 하는 이데올로기적 덧일 뿐이기 때문이다. 이런 연유로 그는 역사형이상학이 무력해진 ‘역사 이후’의 세계관적 진공을 자신이 ‘약한 존재론’<sup>14)</sup>이라고 부른 비형이상학적 진리 개념으로 채우고 있다. 이에 따르면 역사 이후의 허무(Nihil)는 비판적으로 극복되어야만 할 악이 아니라 우리를 둘러싼 탈근대적 삶의 유일한 지평이자 배경이며, 그러한 허무가 우리에게 허락하는 탈근대적 진리 경험은 더 이상 형이상학적이고 토대주의적인 경험이 아니라 해석학적이고 수사학적이고 예술적인 경험이다.

[...] 이 세계에서 존재론은 사실상 해석학이 되며, 주체와 객체뿐만 아니라 실재와 진리 같은 형이상학적 개념들도 토대로서의 의의를 상실한다. 이러한 상황에서 사람들은 나의 제안에 따라 형이상학으로부터 탈출할 수 있는 유일한 가능성으로서 ‘약한 존재론’을 논해야만 할 것이다[...] 하지만 ‘약한 존재론’은 근대의 뚜렷한 특징이었던 비판적 극복의 요소를 더 이상 조금도 내포하지 않는다.<sup>15)</sup>

슬로터딕은 이러한 ‘역사의 종말’ 테제에 담긴 해체주의적 이성의 시대 진단을 ‘에필로그의 시대’라는 메타포로 재천명한다. 그로 하여금 그러한 시대 진단을 바티모와 공유하게 한 요인은 “역사에는 운행시간표가 없다”<sup>16)</sup>는 분명한 자각과 “우리는 컨베이어 벨트를 타고 예측할 수 없는 곳으로 굴러 들어간다”<sup>17)</sup>는 우울한 세기말적 인상이다. 그는 근대의 역사적 사

13) Vattimo(1988a), 2.

14) 이에 관해서는 같은 책, 11-3, 85-6 참조.

15) Vattimo(1988b), 246.

16) Sloterdijk(1988), 262.

유가 탄생하게 된 정신사적 배경의 분석으로부터 그러한 결론을 끌어내는 데, 이 분석에 따르면 근대의 역사적 사유는 서양 정신사의 근간을 이루는 기독교의 메시아니즘에서 비롯된 것이다. 왜냐하면 메시아니즘은 “시간의 사막을 가로지르는 민족들의 대장정이 언젠가는 — 메시아가 소외의 시대를 끝장내고, 현재의 악한 세계와 닮은 구석이라곤 하나도 없는 최후의 제국을 세울 때 — 끝나야만 한다는 관념”<sup>18)</sup>을 전제하지만, 예수 그리스도의 재림과 최후의 심판이 기약 없이 지연되면서부터 비로소 “창조와 구원 혹은 메시아의 죽음과 재림 사이의 유예 기간으로서의 역사의 관념”<sup>19)</sup>이 더더욱 굳건한 재림의 기약으로서 탄생할 수밖에 없었기 때문이다. 하지만 주지하다시피 성(聖)의 차원에서든 속(俗)의 차원에서든 재림이라는 최후의 날의 의식은 아직 거행되지 않고 있으며, 이러한 재림의 무한하고도 무망한 지연은 각고의 노력으로 끝내는 역사라는 산의 꼭대기에 오르고야 말 알피니스트로 자처하던 근대인의 자의식에 치명적인 타격을 입혔다.

탈근대적 반성성은 고난의 길을 헤쳐 온 상처투성이의 의식이 자기 시대를 전체적으로, 그리고 흡족히 내려다볼 수 있는 꼭대기로 우리를 인도하지 않는다. 원대한 시야, 통시적 전망, 파노라마 등을 좋아하지 않을 사람이 어디 있겠는가? 또한 연관 관계에의 도취와 자기 시대를 사상으로 포착하는 정상 체험을 그 누가 마다하겠는가? 하지만 오늘날 사유 자체는 자기 주제를 아는 한 정상에 있는 듯한 기분을 느낄 수 없다. 그것[오늘날의 사유]은 완전히 탈사유적(nachgedanklich)이며 탈정상적(nachkulminativ)이다. 그것은 사회적·논리적 현실 속의 과정들이 진보적·고지대적 메타포로 특징지어질 수 있다고 보는 낡은 등정(登頂)의 환상들을 거부한다.<sup>20)</sup>

이로써 슬로터딕은 통속화된 헤겔적 역사철학과 함께 그것의 미래학적·

17) 같은 책, 263.

18) 같은 책, 268.

19) 같은 책, 271.

20) 같은 책, 263.



집단심리적 등가물이었던 희망의 파토스를 자신의 탈역사적 사유로부터 밀어낸다. 그에 따르면 “희망이 있어야 할 적당한 자리는 무대 뒤이며, 그에 적합한 음조는 ‘매우 약하게(Pianissimo)’이다.”<sup>21)</sup> 역사적 사유에 대한 자신의 이와 같은 효력 정지 선고에 따라 그는 탈근대적 세계 경험의 특수성을 표현하기에 적합한 다른 종류의 메타포를 제안하기에 이른다. 그에게 있어 탈근대적 세계 경험의 주체는 더 이상 등정의 감격을 누릴 순간이 멀지 않았다는 확신에 한껏 고무된 알피니스트가 아니라 미지의 목적지를 향해 자동적으로 움직여 가는 에스컬레이터 위의 불안한 여행자이다.

사람들은 에스컬레이터에 몸을 싣고 있는 동안 변함없이 한쪽 방향으로 나아간다. 하지만 에스컬레이터 위에서의 움직임들을 진보의 개념과 연관 지으려고 하는 것은 [...] 지나친 확대 해석일 것이다. 따라서 계몽주의가 사용했던 장소 이동의 메타포들은 더 이상 적절치 않으며, 에스컬레이터 위에서의 위치의 차이를 나타내기 위해 상승의 개념을 사용하는 것 또한 부적절하다. 한 사람은 아래쪽에 있고 다른 사람은 멀찍이 위쪽에 있는 경우 설사 위쪽에 있는 사람이 일견 [...] ‘시간의 정점’을 향해 ‘더 멀리’ 간 사람으로 보여도 둘 사이의 간격은 어떠한 진화적 의미도 갖지 않으며 위쪽에 있는 사람이 본질적으로 우위에 있음을 의미할 수도 없다.<sup>22)</sup>

따라서 에스컬레이터에 몸을 실은 여행자의 감정은 더 이상 “미래에 대한 낙관주의(Zukunftsoptimismus)”가 아닌 “과정에 대한 우울증(Prozeßmelancholie)”<sup>23)</sup>이다. 또한 ‘탈근대(Nachmoderne)’의 전철(前綴)인 ‘탈(Nach)’에 대한 슬로터딕의 해석학은 그러한 우울의 정서를 구태여 감추려고 하지도 않는다. 그에 따르면 ‘탈근대’의 ‘탈’은 어둠 속에서 제 갈 길을 찾는 탈서양 시대의 ‘탈’임이 분명하지만, 동시에 그것은 탈역사적 허무의 심연 앞에서 사람들이 느끼게 마련인 광장공포증을 표현하는 ‘탈’이기도 하다. 왜

21) 같은 책, 267.

22) 같은 책, 263.

23) 같은 곳.

나하면 그것은 사실상 “[...] 임박한 종말의 시간 이후에도 여전히 탈역사적 인간 실존을 위한 새로운 열린 시간들이 존재해야만 한다는 무력한 요청”<sup>24)</sup>이 되고 말았기 때문이다.

사실상 여기에서는 탈근대적 역사성의 가능성, 다시 말해 탈역사적 시간이 열려 있을 가능성이 위협에 처해 있다. [...] 불길한 전철은 상상할 수 없는 미래에 희롱을 걸도록 부추기며 더 이상 근대가 아닐 미래로의 여행에 대비하게 한다. ‘탈’은 아직 어리며, [역사상] 한 번도 존재한 적이 없었던 것을 본떠서 그려질 ‘역사’의 종말 이후 시대의 윤곽은 여전히 짙은 안개에 휩싸여 있다.<sup>25)</sup>

이와 같은 탈역사적 사유의 우울한 음조는 마르크바르트에 의해 계몽주의적인 인간 절대화의 계획에 대항하는 ‘우연성의 변론’으로 변주된다. 그는 인류의 미래가 자기편이라는 확신 하에 인간 절대화의 계획을 추동해 왔던 계몽주의적 역사철학의 자만을 말 그대로의 의미에서 하나의 신화로 치부한다.<sup>26)</sup> 이에 신화가 신화임을 알게 된 탈역사적 이성 은 역사에 대해 회의하는 이성으로 스스로를 재인식하게 되는데, 그에 따르면 “회의하는 자아는 악이긴 하지만 가능한 한 최소의 악이다. 그것은 진리 안에 있는 자아가 아니라 근신 중인 자아이다. 그것은 물신이 아니라 반(反)물신이다”<sup>27)</sup> 그렇다면 이러한 회의는 맹목적인 부정의 권력으로서의 파괴적 회의가 아니라 파국의 위협을 각오하는 역사철학적 무모함에 빠지지 않기 위한 이성적 판단 중지(Epoché)인 셈이다. 그런 점에서 “[역사적] 회의론자의 회의는 적어도 역사철학과 대립한다. 왜냐하면 역사철학자들은 세계를 이런저런 방식으로 변화시켜 왔을 뿐이지만, 중요한 것은 세계를 보호하는 것이기 때문이

24) 같은 책, 273.

25) 같은 곳.

26) “역사철학은 해방의 신화이며, 바로 이 때문에 그것은 진짜 해방이 아닌 것이다.”[Marquard(1982), 19]

27) 같은 책, 31.

다.”<sup>28)</sup>

마르크바르트가 인간 절대화의 계획에 반대하는 우연적 통상성(Üblichkeit)의 보호자로 자처하게 된 연유는 바로 여기에 있다. 그에 따르면 비(非)절대로서의 우연이란 “우리가 비로소 선택하는 것이 아니라 이미 그 안에 빠져 있는 우리의 통상성들”<sup>29)</sup>이며, 그런 의미에서 “우연은 실패한 절대성이 아니라 — 죽어야 할 운명에 의해 제약된 — 우리의 역사적 정상성이다.”<sup>30)</sup> 따라서 모종의 완벽주의적인 당위에 따라 우연을 제거하고 절대적인 선택으로만 인류 역사를 축조하려는 인간 절대화의 계획은 바람직하지 않을 뿐만 아니라 성공할 수도 없는 운명에의 도전일 뿐이다.

하나의 역사는 어떤 우연 — 운명적 우연 — 이 비집고 들어오는 하나의 선택이다. 그렇기 때문에 우리는 역사를 계획할 수 없고 역사를 이야기해야만 하는 것이다. 우리의 삶은 우리의 행위와 우리에게 닥친 사건의 혼합물로 이루어진 이야기들이다. 바로 이 때문에 우리의 삶에서는 운명적 우연이 압도적으로 우세하다.<sup>31)</sup>

그렇다면 이와 같은 탈역사적 사유들이 이른바 ‘역사 이후’ 시대의 출발점에 선 우리에게 던져 주는 시사점은 무엇일까? 분명한 것은 그러한 사유들이 보여준 높은 수준의 세계사적 반성과 냉정한 시대 관찰이 자아도취에 빠진 계몽주의적 이성을 흔들어 깨우는 반(反)계몽적 계몽 효과를 오늘날의 지성계에 강력히 미치고 있음을 부인하기는 어렵다는 점이다. 실제로 역사는 아무렇게나 널려 있는 벽돌 더미들로 한 채의 모양 좋은 집을 성공적으

28) 같은 책, 32. 이 마지막 구절은 포이어바흐(Ludwig Feuerbach)에 관한 마르크스(Karl Marx)의 11번째 테제의 패러디로, 세계의 해석보다는 세계의 변혁이 급선무라는 마르크스의 역사철학적 급진주의[이에 관해서는 Marx(1983), 535 참조]에 대한 마르크바르트의 단호한 대결 의지를 드러내고 있다.

29) Marquard(1986), 129-30.

30) 같은 책, 131.

31) 같은 책, 129.

로 축소해 가는 건축 공사장이 아니라 오늘날의 시대적 인식은 근대적 역사철학과 그것의 결정체였던 모험적 유토피아주의를 집중적이고 공개적인 토론의 장으로 소환했던 탈근대론 덕에 확산된 것이다. 하지만 문제는 ‘하나의 역사는 존재하지 않는다’는 시대적 인식이 어떤 행위이론적 함의를 갖는가 하는 것이다. 우리는 지금, 그리고 여기에서 무엇을 할 수 있으며 해야만 하는가? 바티모의 해석학적 다원주의와 슬로터딕의 우울 혹은 무기력, 그리고 마르크바르트의 판단 증지는 그 어떤 도덕적 권위의 공유도 없는 무정부적 민주주의나 일체의 인간 본성, 간주관적 의지, 의사소통적 이성 등을 무력화하는 원시적인 힘들의 유희를 우리에게 권면하는가? 만약 그렇다면, 우리는 모험적 유토피아주의의 권리 주장을 기각해야만 했던 것과 똑같은 이유로 탈역사적 사유의 근대성에 대한 고발을 기각해야만 할 것이다. 왜냐하면 그것은 인류의 공동의 미래를 인간 자신의 무모함에 맞서 보존해야만 한다는 탈근대의 새로운 역사적 당위에 눈을 감는 또 하나의 무책임성일 것이기 때문이다.

하지만 다행히도 탈역사적 사유의 미래적 함의는 넓다. 근대라는 폭주기관차에 보내진 정지 신호로서의 탈역사적 사유는 새로운 운행 노선을 확정하기를 거부하지만, 바로 그러한 부정성으로 인해 정지선 너머의 모든 선로들을 안전 운행의 토대로서 영구히 보존하려는 신중한 미래 기획의 출발점을 제공할 수 있다. 인간 절대화의 계획에 맞서 우연적 통상성을 그 자체로서 보존할 것을 역설하는 마르크바르트의 탈역사적 사유는 그런 의미에서 논자가 다음 장에서 옹호하게 될 역사적 책임의 철학과의 연속성을 보여주는 하나의 실례가 될 수 있다. 마르크바르트에 따르면 유일무이한 절대의 숲에는 오직 통일성과 획일화의 압박만 있을 뿐 자유가 호흡할 수 있는 신선한 공기는 없지만, 우리의 삶을 둘러싼 우연의 다채로움은 인간적인 자유의 배경적 조건을 이루는 것이므로 그 자체로서 보존될 가치가 있다. 이는 환언하면 다양한 우연‘들’의 ‘권력 분립(Gewaltenteilung)’이 보편적이고 절대적인 일자의 결정론적 영향으로부터 유한한 인간을 구원해 준다는 것이다.<sup>32)</sup> 따라서 결국 “인간을 자유롭게 하는 것은 단일한(경우에 따라서는 특

별히 숭고할 수도 있는) 결정 인자의 우위가 아니라 결정 인자들의 풍요이다.”<sup>33)</sup> 요나스 역시 절대적 일자를 향한 부단한 상승의 과정으로서의 역사를 부인하며, 완전한 인간을 만들려는 모험적 미래 기획에 맞서 불완전한 현재의 인간을 불완전한 모습 그대로 보존하려는 신중한 미래 기획에 즉각 착수할 것을 역설한다. 이제 논자는 그러한 탈근대적 반성에 의해 여과된 요나스의 역사철학이 탈역사적 허무를 개간하는 방식을 간단히 스케치해 볼 것이다.

### 3. 역사적 모험에서 역사적 책임으로

요나스의 역사에 관한 성찰은 마르크스주의와 같은 유토피아주의적 역사철학이 승배해 왔던 특정한 종류의 이상, 즉 전사(前史)의 종식과 함께 나타날 ‘완전한 혹은 본래적인 인간’이나 ‘자유의 왕국’ 등에 관한 환상을 파괴하는 것을 일차적인 목표로 한다. 이러한 목표는 “여기에서[『책임의 원칙』에서] 추구되는 우리는 비(非)종말론적이며 [...] 반(反)유토피아적”<sup>34)</sup>이라는 선언에 분명히 드러나 있다. 무엇보다도 그는 인간과 세계의 존속을 위협하는 현대 기술의 종말론적 잠재력이 유토피아주의적 열정의 추동으로 현실화될 가능성이 있다는 점을 그러한 목표 설정의 동기로 내세운다. 이에 그는 유토피아적 이상의 ‘불손한’ 완벽주의에 대비되는, 책임의 철학의 ‘겸손한’ 과제를 제시하는데, 그것은 바로 “영원한 양면적 자유 — 어떠한 상황의 변화도 이러한 자유의 양면성을 지양할 수는 없다 — 를 지닌 인간을 위해 인간의 세계와 인간의 본질의 온전성을 인간의 권력이 가하는 침해에 맞서 보존하는 것”<sup>35)</sup>이다. 이와 같은 전체적 정향 하에서 그는 우선 모든 종류의

32) 이에 관해서는 같은 책, 132-5 참조.

33) 같은 책, 134.

34) Jonas(1979), 46.

35) 같은 책, 9.

유토피아주의적 역사철학에 동일한 종류의 종말론적 영감을 불어넣어 왔던 헤겔의 역사변증법을 비판하며, 헤겔의 후예들에게 ‘인간 역사의 대차대조표’ 앞에서 ‘세계를 가로지르는 정신의 개선 행렬’을 입증해 보라고 다그친다.

우리 안에서 — 제발! — 세계정신은 그 어떤 미혹도 없이 견고하게 존재하는가? 혹은 세계정신은 우리 안에서 이미 자신의 진리의 궁극적인 형태에 도달하여 자신의 원래의 규정을 교묘한 필연성에 의해 완성했는가? 우리는 — 원하건 원하지 않건 간에, 그리고 알건 모르건 간에 — 언제까지나 실수를 모르는, 세계정신의 선택받은 집행자인가? 차라리 입을 다물라! 아우슈비츠의 치욕을 — 가령 그것이 반정립에 의한 종합을 이루기 위해서 요구되는, 그리고 유익한 구원의 조치였다는 식으로 — 전능한 신의 섭리나 교묘한 변증법적 필연성에 전가할 수는 없다. 우리 인간은 신의 일을 맡아 보는 불충한 청지기이면서도 지금껏 신성이라는 행운을 누려 왔다. 지금 신성은 우리로 인하여 위협에 처해 있다. 우리는 우리의 일그러진 얼굴로부터, 더 나아가서는 신의 얼굴로부터 또 다시 오명을 씻어 내야만 한다. 여기에서 나에게 이성의 간지를 운운하지 말라!<sup>36)</sup>

하지만 주지하다시피 ‘이성의 간지’는 요나스의 바람과는 달리 마르크스주의의 역사철학에 특징적인 방식으로 계승되는데, 그는 이를 대단히 우려스러운 일로 파악한다. 이는 마르크스주의에서 정치적인 행위자의 무리가 ‘이성의 간지’의 역할을 자임하여 끝내는 필연적으로 도래하게 되어 있는 유토피아를 의식적으로 선취하고 있는 점을 말하며, 이로써 개별 의지의 배후에서 결정론적 필연성을 관장하던 ‘이성의 간지’는 마침내 정치적 행위자의 의지와 부합하는 행운을 만나게 된다. 마르크스주의의 위험성은 바로 이와 같은 “미래에 대한 가장 거대한 책임과 결정론적 면책성의 매우 기묘한 혼합”에 의해 “어차피 올 것을 데려오는 특정의 정치적 행위”<sup>37)</sup>를 모험적으로 단행하려 한다는 점에 있다. 또한 마르크스주의는 그러한 모험을 정당

36) Jonas(1988), 52-3.

37) Jonas(1979), 208.

화하기 위해 ‘자유의 왕국’이라는 유토피아의 모든 전사를 그것의 한갓된 준비 단계로 격하하는 역사적 존재론을 동원하는데, 요나스는 이를 ‘아직 아님의 존재론(Ontologie des Noch-Nicht-Seins)’이라고 부르며 특별한 분석의 대상으로 삼는다.

아직 아님의 존재론의 간명한 공식은 ‘S는 아직 P가 아니다’(주어는 아직 술어가 아니다)이다. 이때 P임은 S가 도달할 수 있을 뿐만 아니라 진정으로 S가 되려면 반드시 도달‘해야만 하는’ 그런 상태이다. S는 P가 아닌 한 아직 자기 자신이 결코 아니다[...] 이는 ‘경향의 잠재(Tendenz-Latenz)’라는 개념에 의해 존재론적으로 지지되는데, 이 개념에 따르면 S 안에는 그러한 자기 실현 — 즉 P — 에 대한 내적 동경, 다시 말해 하나의 은밀한 목적론이 살아 숨 쉬고 있다[...]<sup>38)</sup>

요나스는 마르크스주의의 역사철학에 잠복하고 있는 이러한 목적론이 아리스토텔레스적 목적론과도, 칸트의 규제적 이념과도 성격을 달리하는 전무후무한 종류의 역사형이상학이라는 점을 특별히 중시한다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 목적론적 자연철학은 이미 완성된 현실에 대한 설명의 틀인 반면 마르크스주의의 목적론은 미완의 현실에 대한 비판의 틀이며, 칸트의 규제적 이념은 실제로는 결코 도달할 수 없는 내면의 지향적 이상인 반면 마르크스주의의 유토피아는 도달할 수 있는 것으로 설정된 현실적 목표이기 때문이다.<sup>39)</sup> 요나스가 마르크스주의의 특별한 위험성을 감지하고 있는 대목은 바로 이 부분이다. 단적으로 말해 마르크스주의는 지상에 단 한 번도 존재한 적이 없었던 것을 현실적인 행위의 인과성에 의해 비로소 존재하게 하는 역사적 실천의 지도 원리인 것이다. ‘지상의 천국’을 건설하려는 그러한 계획의 주목할 만한 특징은 전술한 것처럼 “그에 앞선 모든 것을 철저히 격하하여 그것이 일시적인 것이라고 선언하거나, 그것의 고유한 가치를 박

38) 같은 책, 376-7.

39) 이에 관해서는 같은 책, 377-8 참조.

탈하며, 아니면 기껏해야 그것을 미구에 최초로 도래할 본래적인 것의 실현을 위한 매체로, 다시 말해 유일하게 가치 있는 미래의 목적을 위한 수단으로 만든다”<sup>40)</sup>는 점이다. 역사를 ‘비본래적 과거’로부터 ‘본래적 미래’로의 점진적 이행으로 보는 그러한 관점에 따르면 과거의 찬란함은 더더욱 찬란할 미래의 예현(豫現)인 셈이며, 이러한 방식으로 마르크스주의는 인류의 역사에 임시적 소임을 다한 후 퇴장하라는 역사초월적 선고를 내린다.

하지만 요나스는 나중의 상태가 항상 이전의 상태를 능가하는 목적론적 반(反)엔트로피 운동을 그린 그와 같은 선형적 진보의 그림을 명화로 취급하지 않는다. 왜냐하면 역사적인 행위자로서의 인간이 주어진 한, “어떠한 슬어도 주어의 본성에 주어진 목표를 목적론적으로 구현하지 않기”<sup>41)</sup> 때문이다. 인간의 역사는 가치 있는 목표를 구현한 미래를 향해 곧게 뻗어 있는 일방통행로가 아니다. 따라서 역사의 운동이 모종의 이상화된 미래에 이르러 완결될 수 있음을 전제하는 것은 곧 역사 속에 없었던, 그래서 우리가 알지 못하는 어떤 것에 준거하여 인류의 선조들의 역사적인 유산과 그것의 상속자인 우리 자신의 지위를 격하하는 것에 다름 아니다. 요나스에 따르면 역사 속의 인류는 결코 규범적인 의미에서 ‘아직 무엇이 아니었던’ 적이 없으며, 다만 우리는 연대기적인 의미에서 인류가 이런저런 시기에 아직은 무엇이 아니었다고 회고할 수 있을 뿐이다. 예컨대 원시 수렵인은 아직 농경인이 아니었으며 농경인은 아직 과학적 인간이 아니었던 것이 분명하지만, 원시 수렵인과 농경인이 과학적 인간과 다르다는 사실은 그들이 우리보다 ‘불완전한’ 존재였음을 결코 함의하지 않는다.<sup>42)</sup> 원시 시대와 농경 시대의 환경에 대한 수렵인과 농경인의 대처는 적응의 측면에서 매우 지혜로운 것이었으며, 그들이 영위했던 삶은 그들 고유의 유일무이한 ‘본래적’ 실존이었을 뿐이다. 그들이 수렵과 농경에 사용했던 도구들은 그들 자신에게는 결코 ‘조야한’ 것이 아니었으며, 오늘날의 찬란한 과학 문명에 도달하기 ‘위

40) 같은 책, 45.

41) 같은 책, 384.

42) 이에 관해서는 같은 책, 201-2 참조.



한’ 기나긴 도정의 맹아 단계였던 것도 아니다. 왜냐하면 모든 시대의 인류는 그때그때의 주어진 상황과 행위의 자유가 가하는 이중의 압박에 의해 역사라는 이름의 다양한 생성의 길로 들어서게 되지만, 그러한 생성은 불안정한 것이 완전한 것으로, 임시적인 것이 궁극적인 것으로 바뀌어 가는 계획적 과정이 아니기 때문이다. 학문의 역사 또한 예외는 아니다. 우리는 유클리드와 뉴턴이 리만과 아인슈타인의 출현을 예고하는 희망의 빛이었다고 말할 수 없다. 왜냐하면 진리의 탐구는 결코 ‘인식된 희망의 도정’이 아니기 때문이다.<sup>43)</sup> 요컨대 모든 인간의 현재는 다른 시제와 비교할 수 없는 그 자체의 가치를 지닌 낱것의 실존일 뿐 그 어떤 것의 ‘예현’도 ‘수단’도 ‘과도기’도 아니다. 다시 말해 “나중에 나비가 될 애벌레의 현재와는 달리 인간의 현재는 지금 그대로의 불확실한 현재로서 그때마다 완전한 가치를 갖는다. [...] 그러한 불확실성은 인간의 현재가 견뎌 내야만 하는, 인간의 현재의 고유한 근거이다.”<sup>44)</sup> 요나스는 이러한 반(反)목적론적 역사관을 다음과 같은 예술 체험과의 유비를 통해 더욱더 생생히 드러낸다.

그리고 이러한 인간의 [예술] 작품이 포착하는 것은 절대적인 현재 자체이다. 그것은 과거도 미래도 약속도 계승도 아니고, 더 좋거나 더 나쁜 어떤 것의 예현도 아닌, 무시간적 광휘 자체이다. 그것은 모든 ‘아직 아님’의 피안에 있는 ‘유토피아’이며, 시간의 강 위에 흩뿌려진 영원의 순간들이다[...] 또한 그러한 순간들 속에 인간의 현재가 있다. ‘목전의 현실(Bevorstand)’은 항상 현존하며, 그때마다 우리의 관심사이다.<sup>45)</sup>

이러한 이유로 요나스는 역사초월적인 이상을 실현함으로써 역사의 운동을 종결하려고 하기보다는 역사가 자유로운 인간의 생성의 모험이 펼쳐질 기회의 지평으로서 지속될 수 있는 토대를 보존하고자 하는 것이다. 한편 요나스가 기술의 종말론적 잠재력이 가시화되고 있는 이 시대에 ‘해야 할

43) 이에 관해서는 같은 책, 379 참조.

44) 같은 책, 383.

45) 같은 책, 381.

것'과 '하지 말아야 할 것'에 관한 우리의 규범적 사유를 유토피아라는 미끼로부터 떼어 놓으려고 하는 또 하나의 이유는 바로 규범적 합리성의 적소인 정치적·사회적 영역의 도덕적 결산이 선형적인 진보의 이야기를 요체로 하는 낙관주의적 역사 이해를 정당화해 줄 수 없다는 점에 있다. 그를 분노하게 했던 '아우슈비츠의 치욕'은 불확실한 미래를 향해 내디딘 모든 모험적 발걸음에 수반되는 엔트로피의 한 전형이었을 뿐이다. 결국 모든 진보에 대해 "[...] 우리는 그 대가를 치러야만 한다. 모든 이득과 함께 가지는 것도 상실된다. 문명에 수반되는 인간적·동물적 희생은 크며 진보와 함께 더욱더 커질 뿐이라는 사실에 대해서는 더 말할 필요도 없다."<sup>46)</sup> 이러한 선악의 대차대조표는 기술의 종말론적 잠재력에 맞서 자유로운 인간 실존의 가능성 자체를 보호하는 것이야말로 모험적인 '본래적 인간'의 기획보다 훨씬 더 시급한 문명사적 과제임을 다시 한 번 우리에게 상기시켜 준다. '본래적 인간'은 완전히 발달한 기술이 물질적 필연성을 제약한 '자유의 왕국'에서 비로소 탄생하는 것이 아니다. 오히려 "'본래적 인간'은 그의 절정과 심연, 위대함과 비참함, 행복과 고통, 결백과 죄악 속에서 — 요컨대 그와 분리할 수 없는 모든 양면성 속에서 — 예로부터 현존해 왔다"<sup>47)</sup> 따라서 지금의 우리에게 필요한 것은 역사 속에 완전한 모습으로 존재한 적이 없었던 '본래적 인간'을 최초로 존재하게 하기 위해 역사의 지속을 위한 전제 조건인 인간을 도박에 거는 무모함이 아니라 인간과 그의 자유를 역사가 지속될 수 있는 가능성의 토대로서 온전히 보존해야 할 역사적 책무인 것이다.

#### 4. 나오는 말

논자는 지금까지 근대성이 초래한 세기적 비극들에 대한 두 가지의 상이한 철학적 반응들을 간략히 검토해 보았다. 바티모, 슬로터딕 및 마르크바르

46) 같은 책, 292.

47) 같은 책, 382.

트의 탈근대론과 그것의 일부본인 ‘역사 이후’ 담론은 그러한 근대성의 자기모순적 동역학에 대한 서구인의 자기비판적 성찰을 급진화하려는 시도로 간주될 수 있다. 따라서 그것은 결국 근대성의 안락한 자기만족에 제동을 거는, 근대성 자체의 새로운 방향타인 셈이다. 근대성은 이처럼 규범적인 자기 진단과 자기 치유의 새로운 주기들을 생산해냄으로써만 생명과 건강을 유지할 수 있는 역동성을 갖는다. 또한 이는 근대의 그림이 단색화(monochrome)가 아닌 다색화(polychrome)이며 지금 이 순간에도 다원적 이성의 빛으로 계속 그려지고 있는 미완의 그림이라는 사실에 대한 방증이기도 하다. 여기에서 탈근대의 빛은 근대의 빛 못지않게 자유롭고 역동적이다. 왜냐하면 “탈현대성이란 현대성 자체로부터 배태된 문제의식이며, 스스로를 끊임없이 유동시키고 스스로에 대해 과격한 회의의 눈길을 던지는 현대성의 한 측면이기 때문이다.”<sup>48)</sup>

주지하다시피 ‘역사 이후’ 담론은 그러한 근대성 비판의 가장 급진적인 부분으로 자리매김해 왔다. 왜냐하면 마르크스주의와 같은 유토피아주의적 역사철학의 실패는 근대적 문명인에게 최초로 공포를 학습시켰던 ‘계몽의 변증법’의 가장 뚜렷한 징후이기 때문이다. 우리는 ‘자유왕국’의 실패를 통해 인간의 존엄은 신적 존엄이 아니며 인간의 자유 또한 절대적 선택이 아니지만 그럼에도 인간의 존엄은 엄연히 존엄이며 인간의 자유 또한 엄연히 자유임을 배웠다.<sup>49)</sup> 이러한 학습은 급진적 비판이 남긴 허무를 창조적 사고 실험의 지평으로 전환할 수 있는 계기를 우리에게 제공한다. 왜냐하면 우리의 목전에는 여전히 ‘해야 할 것’들과 ‘하지 말아야 할 것’들이 산적해 있기 때문이다. 바로 이 대목에서 우리는 탈근대론적인 ‘종말’의 수사법에 가려 보이지 않던, 새로운 역사적 책임에 대한 요나스의 긍정을 재발견하게 된다. 그러한 긍정은 탈근대적 공포에 의해 여과된 신중한 희망의 소산이다. 요컨대 우리는 ‘모험’의 실패로부터 ‘책임’을 배운 것이다.

여기에서 중요한 것은 ‘해야 할 것’과 ‘하지 말아야 할 것’에 관한 일체의

48) 윤평중(1992), 56.

49) 이에 관해서는 Marquard(1986), 132 참조.

사유를 모종의 거대 담론에 의존하는 근대적 망상이나 정당화의 부담을 면제받은 수많은 원자적 언어 게임의 하나로 치부하는 태도가 지구화된 기술 사회의 위협에 대처할 수 없는 무기력 속에 우리를 안주하게 만들 수도 있다는 점이다. 지구적인 규모의 위협에 대처하는 일은 분명 탈근대적 미소 담론의 소관이 아니며, 거대 담론과 미소 담론의 이분법은 굳이 이성과 비이성, 진보와 퇴보의 근대적 이분법처럼 완고할 필요도 없다. 왜냐하면 탈근대적 ‘역사 이후’의 매개로 역사적 책임에 눈뜨게 된 우리는 지금 지구적 책임과 지역적 권리들이 조화롭게 공존할 수 있는 ‘탈근대적 근대’의 지평을 조심스럽게 열어 가야만 하는 역사적 시점에 와 있기 때문이다. 따라서 다양한 언어 게임으로 다양한 개별적 정체성을 실현해 가는 탈근대적 개인들은 서로의 차이를 긍정하고 존중하는 한편 그러한 다양성의 공통된 토대를 상실하지 않기 위한 다양한 종류의 초개인적 연대와 협력에 참여해야만 한다. 바로 이것이 역사적 모험에서 역사적 책임으로의 이행이 의미하는 바이며, 이러한 이행을 통해 비로소 ‘탈근대’는 ‘근대’를 견인하는 데 성공한 철학적 발견법으로 평가받게 될 것이다.

## 참고문헌

- 윤평중(1992), 『포스트모더니즘의 철학과 포스트마르크스주의』, 서울: 서광사.
- Baruzzi, A.(1985), *Alternative Lebensform.?*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Bocock, R.(1996), *Consumption*, London: Routledge.
- Jonas, H.(1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Jonas, H.(1988), *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Liotard, J.-F.(1979), *La Condition Postmoderne*, 이현복 옮김, 『포스트모던적 조건: 정보 사회에서의 지식의 위상』, 서울: 서광사.
- Marquard, O.(1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, O.(1986), *Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam.
- Marx, K.(1983), “Thesen über Feuerbach”, *Marx-Engels Werke* 3, Berlin: Dietz Verlag, 533-5.
- Slater D.(1997), *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Sloterdijk, P.(1988), “Nach der Geschichte”, W. Welsch(Hrsg.), *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim: VCH Acta humaniora, 262-73.
- Vattimo, G.(1988a), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. in Eng. by J. R. Snyder, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, G.(1988b), “Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie”, W. Welsch(Hrsg.), *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim: VCH Acta humaniora, 233-246.

원고 접수일: 2009년 4월 9일

심사 완료일: 2009년 5월 9일

계재 확정일: 2009년 5월 9일

ABSTRACT

---

## From Historical Adventure to Historical Responsibility

— Focusing on Hans Jonas' Response to Postmodern Challenge —

So, Byungchul

There are two different philosophical responses to the terrible historical tragedies caused by the historical adventures of modernity. The one is so-called postmodern or posthistorical pluralism, and the other is the new orientation of modernity like Hans Jonas' ecological ethics. In this paper, I will demonstrate that the latter is a more rational response than the former.

Philosophical postmodernism and its discourse on *posthistoire* are the attempts to radicalize western self-criticism over the self-contradictory dynamics of modernity. Therefore, it is, in effect, a new rudder of modernity, putting a brake on its easygoing self-satisfaction. Like this, modernity can keep its own life and health only by making the renewed cycles of normative self-diagnosis and self-healing. And this is an evidence that the picture of modernity is not a monochrome but a polychrome, and a unfinished one which is being drawn by the plural human reasons up to the present. Here postmodern human reason is no less free and dynamic than modern one. For postmodernity is a critical mind originating from modernity itself.

Discourse on *posthistoire* is the most radical part of that criticism of

modernity. For the failure of utopian historical philosophy like Marxism is the clearest indication of the 'dialectic of enlightenment' which made modern civilized men feel fear for the first time. But this experience provides us an opportunity to turn the postmodern nihilism which radical criticism of modernity left behind itself into a horizon of the creative thought experiment. For in the presence of us 'what we ought to do' and 'what we ought not to do' are still. Just here we come to rediscover Jonas' affirmation of the new historical responsibility which has been ignored by the postmodernist rhetoric of 'end of history.' This affirmation is the effect of prudent hope indebted to postmodern fear. In short, we have learned 'historical responsibility' from the failure of 'historical adventure.' Only through this transition from 'adventure' to 'responsibility' postmodernity will come to be judged to be a philosophical heuristic which has succeeded in enlightening modernity.