

문화철학과 문화학

신응철 (전남대 철학연구교육센터 학술연구교수)

주제분
류

문화철학, 문화학

주요
어

문화철학, 문화학, 상징, 문화적 기억, 상모적 세계관

요약
문

이 글의 목적은 서구의 문화철학과 문화학의 관련성을 해명하는 데 있다. 이를 위해서 우리는 문화철학과 문화학의 연구 경향 및 연구 방법론을 토대로 특히 문화철학이 문화학 연구에 어떤 기여를 할 수 있는지에 대해서 논의하고자 한다. 이러한 논의를 전개함에 있어서 필자는 우리에게 가장 대표적인 문화철학자로 알려진 에른스트 카시러(Ernst Cassirer)의 입장에서 접근하고자 한다. 따라서 이 글은 현재까지 진행된 서구의 문화학 연구의 대체적인 경향을 읽을 수 있는 계기를 제공하게 될 것이며, 또한 문화철학과 문화학 연구의 공통점과 차이점을 확인할 수 있는 기회를 제공하게 될 것이다.

이러한 관심에 따라 2장에서는 서구 문화학 연구의 범위, 문화철학과 문화학의 관련성에 대해 고찰하도록 한다. 3장에서는 서구 문화학의 연구 경향과 연구 방법론에 대해서 논의하도록 한다. 그리고 4장은 이 글 전체의 핵심 부분으로서, 문화학의 측면에서 본 카시러 문화철학의 업적과 영향을 다루도록 한다. 특히 이 부분에서는 문화학 연구에 지대한 영향을 미치고 있는 카시러의 논의들 가운데 ‘문화와 상징의 관련성’, ‘문화적 기억’, ‘상모적 세계관’에 대해 집중적으로 논의하고자 한다. 마지막으로 5장에서는 문화철학과 문화학 연구를 수행하는 국내의 환경에서 우리가 궁극적으로 지향해할 측면에 대해 고려해 보면서 논의를 마무리하도록 한다.

1. 들어가는 말

요즘 학문의 전체 분야를 망라해서 공통의 관심사가 있다면 그것은 아마도 ‘문화’라는 키워드일 것이다. 인문사회 분야에 국한해서 보더라도 이미 영미권에서는 신문방송학, 사회학, 문화인류학 등의 분과 학문을 중심으로 문화를 주요 연구 대상으로 논의하였고, 그러한 논의의 결과들이 우리들에게 *Cultural Studies*라는 이름으로 알려져 왔다. 최근 독일을 중심으로 전통적인 인문과학 혹은 정신과학의 연구 주제들을 새롭게 확장시켜 논의하고 있는 *Kulturwissenschaft*(문화학)라는 이름도 자주 접하게 된다. 그렇다면 문화학이 기존의 문화철학과는 어떤 관련성이 있으며 연구 분야와 방법에 있어서 어떤 차이가 나는지 해명될 필요가 있을 것이다.

따라서 이 글의 목적은 서구의 문화철학(*Kulturphilosophie*)과 문화학(*Kulturwissenschaft*)의 관련성을 해명하는 데 있다. 이를 위해서 우리는 문화철학과 문화학의 연구 경향 및 연구 방법론을 토대로 특히 문화철학이 문화학 연구에 어떤 기여를 할 수 있는지에 대해서 논의하고자 한다. 이러한 논의를 전개함에 있어서 필자는 우리에게 가장 대표적인 문화철학자로 알려진 에른스트 카시러(Ernst Cassirer 1874-1945)의 입장에 기대하고자 한다. 하여 이 글은 현재까지 진행된 서구의 문화학 연구의 대체적인 경향을 읽을 수 있는 계기를 제공하게 될 것이며, 또한 문화철학과 문화학 연구의 공통점과 차이점을 확인할 수 있는 기회를 제공하게 될 것이다.

이러한 관심에 따라 2장에서는 서구 문화학 연구의 범위, 문화철학과 문화학의 관련성에 대해 고찰하도록 한다. 3장에서는 서구 문화학의 연구 경향과 연구 방법론에 대해서 논의하도록 한다. 그리고 4장은 이 글 전체의 핵심 부분으로서, 문화학의 측면에서 본 카시러 문화철학의 업적과 영향을 다루도록 한다. 특히 이 부분에서는 문화학 연구에 지대한 영향을 미치고 있는 카시러의 논의들 가운데 ‘문화와 상징의 관련성’, ‘문화적 기억’, ‘상모적 세계관’에 대해 집중적으로 논의하고자 한다. 마지막으로 5장에서는 문화철학과 문화학 연구를 수행하는 국내의 환경에서 우리가 궁극적으로 지향해할 측면에 대해 고려해 보면서 논의를 마무리하도록 한다.

2. 서구에서의 ‘문화학’ 개념과 연구 영역

우리가 논의하는 서구의 ‘문화학’(*Kulturwissenschaft*) 개념은 19세기 중반 대학의 학문 체계가 세분화되는 과정에서 등장하였다. 문화학은 아직 어디에서도 하나의 학문 분과로서 확고하게 자리 잡지 못했지만, 학문들의 경계(境界)를 안팎으로 넘나들며 여러 문제들을 종합하고 재구성하는 요소로서 영향을 미치고 있다. 문화학이 지향하는 종합화(綜合化)의 경향은 19세기 후반의 ‘자연과학(自然科學)’과 ‘정신과학(精神科學)’의 양극화 과정에서 생성되었다기보다는 19세기 중반이후의 학문 분과들의 영역 분할에 대한 반작용으로서 등장했다.¹⁾

1) Hartmut Böhme-Peter Matussek/Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2000. (이 책의 번역본은, 『문화학이란 무엇인가』(손동현·이상엽 역), 성균관대 출판부, 2004. 이후부터는 『문화학』으로 표기하고, 쪽수는 번역본을 기준으로 함.) 53쪽 참조.

‘문화학’ 개념이 최초로 사용된 문헌은 사서(司書)면서 문화사가(文化史家)였던 구스타프 프리드리히 클렘(Gustav Friedrich Klemm)이 1851년에 쓴 『보편적 문화학에 관한 근본이념』²⁾에서다. 이 책에서 클렘은 문화학의 과제는 ‘자연에 대립하여 인류를 하나의 전체로서, 하나의 개체로서 서술하는 것’으로 제시하였다.³⁾ 그리고 클렘은 10권으로 된 자신의 또 다른 저서 『인류의 보편적 문화사』(1843-1852)⁴⁾에서 문화학의 목적은 인류의 행위의 총체와 그 기념비들을 모든 장소와 시간에서 명백히 드러내려는 과제에 있다고 밝혔다.⁵⁾ 클렘에 따르면, 새로운 학문으로서 문화학은 민속학적 수집처럼, 인류의 발전에 대한 문화사적 기록들을 ‘목록으로 만들어’ 인류 발전에 대한 설화적 이야기로부터 분리시켜야 하고, 이 다양한 기록들을 인류 발전의 가능성을 서술하는 하나의 도표 속에 새롭게 정돈해야 한다. 그래서 역사 발전을 일구어내는 행위 구조에 대한 통찰을 통해 역사 발전에 대한 이해를 완성해야 한다. 따라서 문화학은 첫째 신의 섭리에 의해 인간에게 주어진 능력이 자연에 맞서 발전해 나가면서 나타나는 현상을 기술하고, 둘째 이러한 현상의 원인을 인간과 자연 안에서 탐구하고, 셋째 이러한 인간과 자연의 상호관계가 따르는 법칙을 제시하는 세 가지 과제를 갖는다고 클렘은 주장하였다.⁶⁾

클렘이 사용한 문화학 개념의 의의는, 문화 현상과 인간의 본성 혹은 자연과의 관계를 체계적으로 파악하려 한 점이다. 그런 점에서 클렘이 말하는 문화학은 경험적·역사적 자료를 분석적으로 파악하고, 박물학적으로 적절히 정리하고 종합하려는 바람에서 비롯되었다고 할 수 있다. 클렘이 구상한 문화학 개념은 아직 분명하게 그 윤곽이 잡히지는 않았지만, 그 스스로 문화사와 문화학을 대립적으로 설정하면서 기술적(記述的), 통시적(通時的)인 문화 개념을 넘어서 공시적(共時的)인 문화 개념 즉, 구조로서 파악되는 문화 개념을 모색한 점은 그의 공적으로 평가할 수 있다. 클렘의 문화학 개념은 현대 문화학의 논의에서 보면 문화인류학 분야에 근접한 것으로 평가받고 있다.⁷⁾

한편 오늘날 사용하는 ‘문화학’ 개념은 “인간에 의해 만들어진 제도들, 즉 인간들 사이의, 특히 매체(媒體)에 의해 매개된 행위와 갈등의 형식들과 이런 제도들이 지닌 가치와 규범의 지평들을 연구하는 학문 분과를 말한다. 이때 문화학은 문화들의 이론과 체계적이고 역사적으로 연구할 재료가 되는 대상 영역들을 발전시킨다. 이런 점에서 문화학은 문화 전체를 자신의 연구를 위한 대상이자 범위로 삼고 있다.”⁸⁾ 하나의 문화가 아닌 다수의 문화들이 존재하기 때문에, 이제 문화학은 복합문화적이고 상호문화적인 중첩에 대면해 있다. 따라서 문화학은 상이한 사람들이 ‘문화’라는 개념 안에서 이해하고 있는 것의 의미론(意味論)을 연구하면서 항상 문화 비교의 방식을 취하고 있다. 또한 문화학은 문화적 현상들이 변화하는 조건들에 의존하고 있음을 분석하기 때문에 문화 비판적 태도를 취하고 있다.

그렇다면 서구 문화학에서 사용되는 ‘문화’ 개념을 우리는 어떤 방식으로 이해해야 하는가?

2) Gustav Friedrich Klemm, “Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft”, In *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophische -historische Classe*, Band 7, Wien 1851.

3) Gustav Friedrich Klemm (1851), 위의 책, 168쪽.

4) Gustav Friedrich Klemm, *Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur*, 2Bde, Leipzig 1854-1855. Band 2. 38쪽.

5) Gustav Friedrich Klemm, *Allgemeine Culturwissenschaft* (1854-1855), 38쪽.

6) Gustav Friedrich Klemm (1851), 같은 책, 169쪽.

7) 『문화학』, 55쪽 참조.

8) 『문화학』, 149쪽 참조.

원래 ‘문화’(kultur)라는 말은 라틴어 *colere*(양육하다, 경작하다, 육성하다)에서 파생되었고, 라틴어 *cultura*가 독일어화된 것이다. 독일어 *kultur*는 17세기말부터 등장하고 있는데, 이것은 여러 제도들, 행위들, 과정들, 상징형식들의 총체를 지칭한다.⁹⁾ 이런 것들은 합목적적 기술을 통해 ‘주어진 자연’을 사회적 삶의 공간으로 변형시키고 이를 보존하고 발전시킨다. 또한 이를 위해 요구되는 숙련 도구들(문화기술, 지식)을 만들고 발전시키며, 지도적 가치들(가치의 차원)을 특수한 의식(儀式), 세련된 예식으로 거행하고 확고히 하며(종교, 축제, 교육 등), 그 결과로 의사소통적 형식들을 장기적으로 보존하는 사회적 질서와 의사소통적 상징 세계를 창출해낸다.¹⁰⁾

라틴 세계에서 *cultura*는 농경문화를 넘어서 또한 개인들의 인격적인 문화, 혹은 역사 시기들의 문화와 관련해서 사용되었다. 이후 많은 영향을 미친 키케로의 *cultura animi*라는 관용어는 그리스어 *paideia*에 조응하는데, 그것은 인간의 ‘양육(養育)’과 ‘교양(教養)’을 가리킨다. 이때부터 사물의 문화로서의 문화 옆에 ‘인격’의 문화가 의식되었고, *cultura* 개념은 외부의 자연에 대한 작업에서 ‘내부의 자연’에 대한 작업으로 옮겨갔다. 하지만 문화와 농경문화와의 연관은 아직 오랫동안 지속된다.¹¹⁾

중세의 *Artes liberales*와 *Artes mechanicae*의 구분은 두 문화의 근대적 탄생을 이미 준비하고 있는 것이다. *Artes liberales*가 현대의 ‘정신과학’의 선구라면, *Artes mechanicae*의 부분은 ‘자연과학’과 기술의 초기 형태로서 이해될 수 있다. 중세 후기 이래로 이 양자는 문화 발전의 본질적 요소로서 자리를 잡는다. 양 문화의 분리는 근대의 대학 체계의 근간을 이룬다.¹²⁾

서구에서의 문화학의 생성은 칸트(1724-1804)와 헤르더(1744-1803)이후의 근대적 문화 개념을 전제한다. 칸트는 ‘자연(自然)’ 개념을 보편적 법칙에 따라 규정되는 한에서의 사물의 존재로 말한다. 신칸트학파의 리케르트(1863-1936)의 경우 칸트의 생각을 이어받아 ‘자연’과 ‘문화’를 대립 개념으로 설정하였다. ‘자연(Natur)’은 저절로 발생한 것, 탄생된 것, 스스로의 고유한 성장에 맡겨진 것들의 총체다. 이런 자연 개념과 대립하는 ‘문화(Kultur)’는 가치 있는 목적에 따라 행동하는 인간이 직접 생산한 것, 또는 그것이 이미 존재하고 있는 경우 적어도 그것에 담겨있는 ‘가치(價値)’ 때문에 의식적으로 가꾸어 보존한 것을 말한다.¹³⁾ 그러므로 모든 문화 현상에는 인간이 인정한 어떤 가치가 구현되어 있다. 리케르트의 경우 가치와 무관한 ‘자연’과 가치와 관련되는 ‘문화’ 개념을 구별하였고, 그런 의미에서 그가 파악한 문화(과)학은, 종교학, 법률, 사학, 문헌학, 국민 경제학 등 말하자면 모든 정신과학의 대상을 포괄하고 있다.¹⁴⁾

그런데 오늘날 문화학에서의 문화는 이제 더 이상 관찰의 대상만을 의미하는 것이 아니라, 관찰자의 관찰을 위해 사회가 만들어내는 형식과 관점들까지도 의미하고 있다. 그 결과 문화에 대한 본질주의적 생각들은 소멸되었다. 문화는 만들어진 것이고 우연적인 것이다. 그리고 바로 이런 점에서 또한 재구성될 수도 있는 것이다. 그런 맥락에서 문화학에서는 ‘자

9) 『문화학』, 149쪽 참조.

10) Joseph Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffs von Cicero bis Herder*, Firenze 1941. Wilhelm Perpeet, “kulturphilosophie”, In *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 42-99. 『문화학』, 149쪽, 170쪽 참조.

11) 『문화학』, 150쪽 참조.

12) 『문화학』, 151쪽 참조.

13) 리케르트, 『문화과학과 자연과학』(이상엽 역), 책세상, 2004. 55쪽 참조.

14) 리케르트, 같은 책, 61쪽 참조.

연'조차도 더 이상 주어진 현실로서 이해하는 것이 아니라, '문화적으로 구성(構成)된 것'으로서 인식한다. 카시러가 (자연)과학조차도 하나의 상징형식으로, 다시 말해 문화로 분석한 경우가 그 좋은 예다. 인간으로 존재한다는 것은 '문화적 조건' 속에서 산다는 것을 의미한다. 그러므로 문화학의 대상은 인간 행위의 전체 영역이다. 이것은 문화학이 단지 현실에 대한 상징적 가공인 언어적 텍스트만이 아니라, 언어적 텍스트가 일정 부분 참여하고 관여하는 물질, 매체, 사유의 질서들까지도 연구하는 것을 의미한다.¹⁵⁾

3. 서구 문화학의 연구 방법론과 그 특징

19세기 서구 문화학의 연구들은 전통적 학문의 틀, 특히 역사학, 언어학, 어문학, 문화사, 민속학의 틀 내에서 이루어졌다. 뵘에, 마투섹, 밀러는 『문화학』에서 19세기 후반부터 진행된 문화학의 연구가 아래의 네 가지 현상들에 기인하여 더욱 활성화되었다고 말한다.

첫째, 잘 구축된 학문분과들은 관심의 대상을 문화적 현상으로 옮겼다. 그래서 문화사적 시대 형상들(J. 부르크하르트, J. 호이징가, W. 슐츠 등)이 생성되었다. 역사는 문화의 유형들에 따라 조직화된다(L. 프로베니우스, 람프레히트). 둘째, 철학적 및 과학적 논의들은 문화이론의 문제에 관심을 돌리기 시작하였다(리케르트, 빈델반트, 카시러 등). 셋째, 문화학적 문제들은 옛 정신과학에서 이탈하여 새롭게 형성하기 시작한 분과 학문(예컨대 짐멜이나 베버의 사회학)이 하나로 정착되는 지점이다. 넷째, 학문 내적인 문제 지평의 확장은 포괄적인 문화학적 문제 설정을 만들어내었다(바르부르크와 파노프스키의 예술사).¹⁶⁾

인용문에서 볼 수 있듯이, 문화학은 다양한 학문 분과 영역들과 밀접한 관계에 놓여 있고, 사실상 그 모든 분과 학문들을 내포하는 상위의 학문영역이라고 볼 수도 있다. 이제 우리의 관심사인 문화철학과 문화학의 관련성을 중심으로 논의를 계속해 보도록 하자. 『문화학』의 저자들은 현대 문화학의 논의에서, 특히 독일의 경우 문화학의 단초를 제공한 분과 영역으로 '민족심리학', '문화사', '문화철학', '상징형식이론', '정신분석학', '비판이론'을 들고 있다. 이 말을 바꾸어 보면, 이들 분과 학문에서 논의되는 연구 주제들이 현대 문화학의 연구 영역 안에 포함되어 있다는 의미가 된다. 그렇게 본다면 현대 문화학의 논의는 대단히 광범위하게 진행되고, 학제적 연구의 성격이 강하다는 사실을 알 수 있다.

첫째, 민족심리학(*Völkerpsychologie*)은 문화사나 문화지리학을 연구 자료로 삼는다. 민족심리학의 근본 전제는 “오직 민족의 삶의 사실로부터만 출발한다는 것, 오직 현상에 대한 관찰, 정리, 비교를 통해서만 민족정신의 법칙을 발견하려 한다는 것”이다.¹⁷⁾ 훗날 민족정신 개념이 문화 개념으로 발전되게 된다.

둘째, 문화사(*Kulturgeschichte*)는 부르크하르트의 견해에 비추어 보면, “과거 인류의 내면적인 것에 전념한다. 문화사는 과거 인류가 어떻게 존재했는지, 무엇을 원했고 생각했고 보았고 할 수 있었는지를 알리는 것이다.”¹⁸⁾ 그런 점에서 부르크하르트는 18세기 인간학이

15) 『문화학』, 151-152쪽 참조.

16) 『문화학』, 153쪽 참조.

17) Moritz Lazarus/ Heymann Steinthal, “Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie”, In *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Band 1, Berlin 1860. 29쪽, 『문화학』, 60쪽 참조.

18) Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*. Erster Band, Berlin/Leipzig, 1930. 3쪽, 『

제기했던 ‘전인적’ 인간에 대한 물음에 답하는 것이 문화사가 수행해야 할 의무라고 말하고 있다.

셋째, 문화철학(*Kulturphilosophie*)이라는 용어는 20세기로 전환하는 시점에 처음으로 등장했다.¹⁹⁾ 문화철학은 철학의 특정한 분과를 지칭하기보다는 전문적인 개별 학문들을 가로질러 있다. 문화철학은 아직 남아있는 종래의 문화를 이해하고, 변화된 조건 속에서 다시 재생시킬 수 있는지에 대한 가능성을 논의하는 여러 시도들을 총칭하는 개념이다.²⁰⁾ 이러한 문화철학의 논의는 두 가지 경향으로 나뉘어진다. 하나는 니체, 딜타이, 베르그송을 계승하면서 ‘인식(認識)’이 아닌 ‘체험(體驗)’에 가치를 두는 경향이다. 다른 하나는 자연과학적 객관성의 가치를 제한하면서 ‘문화적 현상의 가치’를 규정하는 현상학적 및 신칸트주의적 경향이다. 하지만 두 입장의 공통점은 자연과학의 귀납적 논리에 대항하여 문화적 삶의 고유한 논리를 드러내 보이려는 점, 그리고 문화철학을 정초하려는 시도에서 일반화나 합법칙성을 지향하기보다는 ‘개성’과 ‘우연성’을 지향하고 있다는 점에서는 공통적인 모습을 보인다.²¹⁾

넷째, 상징형식(*Symbolische Formen*) 이론은 카시러와 바르부르크에 의해 주도된 이론이다. 이들이 말하는 상징형식은 인간의 문화와 역사의 영역에서 공통적으로 나타나는데, 이 상징형식은 마치 칸트가 말한 『순수이성비판』(1781)에서의 ‘선형적 범주’나 『실천이성비판』(1788)에서의 ‘정언명법’과 같은 것이다. 특히 카시러는 물리적 세계의 객관세계의 인식과 도덕적 의지의 예지적 규정에 관한 칸트의 방식을 상징형식 이론을 통해 각색하고 이것을 문화의 영역에 적용시키고 있다.

다섯째, 문화이론으로서 정신분석학(*Psychoanalyse*)에 대해 살펴보면 프로이트의 무의식에 대한 분석과 치료 형식에 대한 논의를 떠올릴 수 있다. 무의식은 개인의 차원뿐만 아니라 집단의 차원, 문화적 사회적 과정의 차원, 또한 인공물(예컨대 예술작품)의 차원이라는 것이다. 문화 분석과 직접적 관계가 있는 프로이트의 저술 『문화적 성도덕과 현대의 신경과민』(1908)에서 설명되고 있는 무의식은 반-이성적인 것이 아니다. 무의식은 합리적이고 세련된 논리와는 다른 논리를 지닌 심리적, 문화적 역동성이다.²²⁾ 사실 문화와 종교의 역사에서 ‘사실’만을 기술하는 역사기술은 문화적 과정, 특히 종교적 과정의 ‘심리적 토대’를 파악하려는 시각을 결여하게 된다. 그런 관점에서 보자면 프로이트의 정신분석학은 문화학의 구성에 있어 중요한 의미를 갖는다. 다시 말해, 프로이트의 정신분석학에서 투사, 투입, 동일시, 기타 방어 메커니즘 등은 다시 억압으로 되돌아오며, 원초적 상황을 잠복적으로 만든다. 상징적으로 일반화된 원초적 상황들의 표현은 시간적, 역사적 변화에 대항하여 문화적 공동체를 밀폐시키고 결속시킨다. 이렇듯 프로이트는 종교적 탄생설화나 민속적 관습을 심리적 갈등과 증재의 과정으로 해석하며, 이것이 상징의 형식으로 변형된다고 보기 때문에, 이와 같은 그의 직관은 문화의 역사적 연구에 커다란 영향을 미쳤다고 할 수 있다.²³⁾

여섯째, 호르크하이머, 아도르노, 마르쿠제 등에 의해서 활성화된 비판이론(*Kritische Theorie*)은 문화를 해석하는 데 그치는 것이 아니었다. 비판이론은 문화를 실천적인 실현을

문화학』, 79쪽 참조.

19) Ludwig Stein, *An der Wende des Jahrhunderts. Versuche einer Kulturphilosophie*, Freiburg u.a. 1900.

20) 『문화학』, 85쪽 참조.

21) 『문화학』, 85쪽 참조.

22) 『문화학』, 119쪽 참조.

23) 『문화학』, 123쪽 참조.

통해서 비로소 그 개념이 완수되는, 아직 이행되지 않은 잠재력으로 파악해야 한다고 간주하였다. 그런 점에서 비판이론에서의 문화연구는 주로 도구적 이성 비판, 문화의 이데올로기성 비판, 산업화된 문화 비판에 초점이 맞추어졌다.

4. 문화철학과 문화학의 관련성

: 카시러의 문화철학이 문화학 연구에 끼친 영향

이 장에서는 방대한 문화학의 연구 분야 가운데, 특히 문화철학자 카시러의 업적과 그 영향을 집중적으로 살펴보고자 한다. 그 이유는 적어도 현대 문화학 연구가 비교적 체계적으로 시작된 1933년 이후부터 여타의 학문 분과 영역들을 통틀어서 가장 중요한 인물로 카시러가 평가되고 있으며, 그가 내세웠던 문화철학의 여러 주제들이 아직도 여전히 문화학 연구에 많은 영향과 시사점을 던져주고 있기 때문이다.

1) 문화 이해에서 왜 ‘상징(象徴, Symbol)’이 중요한가?

카시러의 문화에 대한 관심은 문화현상 자체에서 비롯했다기보다는 문화를 만든 주체인 인간, 즉 인간이해의 문제와 연결되어 있다. 그는 문화를 “인간의 언어적 활동들 전체와 도덕적 활동들 전체”²⁴⁾로 규정하고, “창조적 행위자로서 개인의 자유의 표현”²⁵⁾으로 파악한다. 이 입장에서는 인간의 의식주를 포함한 인간 활동의 모든 산물들, 곧 정치, 경제체제, 법률, 예술, 종교 등을 문화로 보고 있으며, 특히 문화를 인간만(神의 차원이 아닌)의 고유한 활동으로 간주하고 있다.

카시러는 문화 이해의 열쇠를 ‘상징(象徴)’ 개념에서 찾았다. 그가 사용하는 상징 개념은 한갓 문학적 차원의 의미만을 뜻하지 않는다. 그것은 인간관의 문제와 직결되어 있다. 상징 개념은 서구의 전통 철학에서 가장 강력한 영향을 미쳤던 ‘이성(理性)’ 개념을 염두에 두면서 이를 대체하기 위해서 고안한 개념이다. 그러니까 서구 전통 철학의 주된 인간관의 핵심은 아리스토텔레스로부터 시작되는 ‘인간은 이성적 동물이다’라는 정의(定義)에 들어있다. 서양 철학에서 인간의 이성 능력에 대해 가장 신뢰하고, 이를 체계적으로 논의했던 칸트의 이성 중심의 철학사상을 계승하고 있는 카시러는 인간에 대한 총체적인 이해는 이성적 인간관만으로는 턱없이 부족하다고 인식하였다. 카시러는 이러한 논의의 근거를 인간의 자기-인식(*self-knowledge*)의 문제, 즉 ‘인간이란 무엇인가?’라는 문제에 초점을 맞추어, 이 문제가 고대, 중세, 근세, 현대에 이르기까지 어떤 논의 과정, 특히 이성 중심의 인간관이 어떤 변모를 거쳐 왔는지를 『인간론』(1944)²⁶⁾과 『인식의 문제』(1950)²⁷⁾에서 세밀하게 제시하였다.

24) Donald Phillip Verene (ed), *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, New Haven and London, Yale University Press, 1979. 65쪽 참조. (이후 SMC로 표기함.)

25) SMC, 12쪽 참조.

26) Cassirer, Ernst., *An Essay on Man, An introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1944. (이후 EoM으로 표기함.)

27) Cassirer, Ernst., *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, translated by William H. Woglom and Charles W. Handel, New Haven: Yale University Press, 1950.

카시러는 그러한 논의를 통해서 인간에 대한 새로운 개념 규정의 필요성을 인식하고, ‘인간은 이성적 동물이다’라는 종래의 정의를 ‘인간은 상징적 동물이다’라고 새롭게 정의하게 된다. ‘상징적 동물’(animal symbolicum)이라는 인간에 대한 새로운 정의는 카시러 자신의 일방적인 노력이라기보다는 생물학자 욱스켈(Jakob Johann von Uexküll 1864-1944)의 영향에 힘입은 결과다. 욱스켈은 모든 생명체에는 ‘인지계통’과 ‘작용계통’이 있고, 이 두 계통의 협동과 평형이 없으면 유기체는 생존할 수 없다는 견해를 피력했다. 카시러는 욱스켈의 이 견해를 받아들이면서 한 가지 요소를 더 추가시켰다. 다시 말해 ‘인지계통’과 ‘작용계통’ 외에 오직 인간의 세계에만 나타나는 하나의 새로운 특징으로 ‘상징계통’이 있다고 주장한다.²⁸⁾ 인간은 이 상징계통으로 말미암아 여타의 다른 동물들에 비해 더 넓고, 더 깊은 ‘새로운 차원’²⁹⁾의 세계를 경험할 수 있고, 또 그 속에서 살아갈 수 있게 되었다.

그리하여 인간은 동물들처럼 물리적인 시간-공간의 세계에만 머물러 사는 것이 아니라, 상징계통으로 인해 ‘상징적 우주’에서도 살 수 있게 되었다. 이러한 상징적 우주를 구성하는 요소로서 카시러는 신화, 종교, 언어, 예술, 과학, 역사를 들고 있다. 여기서 중요한 사실은, 이러한 제요소들이 서로 제각기 고립되어 있거나 제멋대로 만들어진 것이 아니라, 하나의 ‘공통의 유대’, 즉 ‘상징’에 의해 결합되어 있다는 점이다. 때문에 이들 제요소들을 유기적 전체로서 이해하고, 또한 이러한 상징들 배후 깊숙이 파고 들어가 그 근본기능을 밝혀내는 일을 카시러는 자신의 ‘상징형식의 철학’의 과제로 삼고 있다.³⁰⁾

문화이해 나아가 인간이해에서 상징적 차원의 중요성은 어느 정도 설명되었다고 생각된다. 그렇다면 보다 구체적으로 상징 개념 자체에 집중해 보자. 카시러에게서 ‘상징(象徴)’이란, 첫째 단순히 물리적인 대상을 지칭하는 것이 아니라, ‘정신적 의미’가 함축된 일체의 감각현상들을 말한다. 둘째 상징은 그것이 의미하는 대상의 총체적 경험 내용을 재현한다는 성격을 가지고 있다.³¹⁾ 그 점에서 상징은 ‘대상’과 ‘활동’을 동시에 의미한다. 우리는 카시러의 방대한 상징이론을 크게 세 가지로 요약할 수 있다.³²⁾ 첫째, 인간이 행하는 세계 인식은 상징을 통해서 간접적으로 이루어진다. 둘째, 모든 상징은 우리 의식의 선형적 능력인 ‘상징적 기능’과 ‘상징적 형식’에 의해 만들어진다. 여기서 상징적 기능은 우리의 의식에 주어진 경험 내용들을 조직화하고 의미화하는 구성적 종합 행위를 일컫는다. 이 상징적 기능은 세계를 향한 우리의 객관화 관점이나 의미실현의 방향의 차이에 의해서 표현적 기능, 지각적 기능, 개념적 기능으로 구분된다. 이러한 구분에 따라 각기 다른 의미의 세계들, 그러니까 신화, 언어, 과학의 세계가 우리 앞에 나타나게 된다. 그리고 상징적 형식은 상징적 기능에 의해 만들어진 결과물들을 말한다. 셋째, 모든 상징은 인간의 단순한 의사소통의 매개체가 아니라 인식행위의 산물이고, 세계이해를 위한 인간의 관점을 형성해 준다.³³⁾

카시러에게서 문화는 인간에 의해 만들어진, 인간 스스로 만든 정신적이면서도 물리적인 모든 산물들이다. 이와 같은 문화의 개별 요소를 이루는 것은 다양한 상징 형식들이며, 이러

28) Cassirer, *EoM*, 24쪽 참조.

29) Cassirer, *EoM*, 24쪽 참조.

30) Cassirer, *EoM*, 71쪽. 신응철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 76-78쪽 참조.

31) Cassirer, Ernst., *Philosophie der Symbolischen Formen*. Vol. 3: *Die Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), reprint., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 109쪽, 133쪽 참조.

32) Paul Arthur Schilpp (ed), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1973. 75-119쪽 참조.

33) 신응철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 84-85쪽 참조.

한 상징 형식들을 통해서 인간은 자신의 삶과 세계를 인식하게 된다. 결국 문화적 설명의 과정을 결정하고 조직하는 역동적인 중심은 바로 상징형식에 있으며, 그런 점에서 상징형식은 한마디로 문화의 모체라고 할 수 있다.³⁴⁾

2) 문화적 ‘기억’이란 무엇인가?

카시러는 1919년 10월부터 1933년 5월까지 14년간 함부르크대학에 재직하였다. 이 시기에 그는 대표작인 『상징형식의 철학』 1권 <언어>(1923), 2권 <신화적 사고>(1925), 3권 <인식의 현상학>(1929)을 출간한다. 그는 이 책의 1권과 2권의 서문에서 함부르크대학의 바르부르크 연구소가 자신의 문화이론과 상징이론에 많은 영향을 주었다고 밝힌바 있다. 어떤 이유 때문일까? 이 연구소는 바르부르크(Aby M. Warburg 1866-1929)³⁵⁾에 의해 설립되어 1926년에 5월에 개원하였다. 이 연구소와 관련하여 주목할 부분은 설립자인 바르부르크의 학문하는 방식이었다.

바르부르크의 학문하는 방식은 항상 ‘역사가’의 방식과 ‘인간학자’의 방식을 유지하는 것이었다. 이러한 학문하는 방식의 태도를 가장 잘 찾아볼 수 있는 단서가 있다. 그가 도서관으로 사용하고자 연구소 건물을 지었을 때, 그 건물의 현관에 ‘므네모시네’(Mnemosyne; 그리스 신화의 기억의 여신을 뜻함)라는 한 단어만을 써놓았다. 므네모시네는 바르부르크 자신의 작품의 모토가 되었고, 자신의 역사 연구 전반에 걸쳐 그가 채택한 준칙이 되었다. 말하자면, 바르부르크는 단순히 서적들이나 자료들을 수집만 하려고 하지 않았다. 그는 ‘살아있는 형식들’을 수집하는 일, 특히 서구 문화의 뿌리라고 할 수 있는 그리스의 문화, 예술, 종교, 신화에 의해 만들어진 그러한 생생한 형식들을 수집하는 일에 고취되었다. 그러한 살아있는 형식들은 서구 근대 문명 전체에 퍼져있는 하나의 ‘살아있는 힘’으로서, 영구적인 에너지들의 흐름으로 작용하였다. 바르부르크는 이러한 세계에 대한 완전한 이해와 인식은 이 세계의 근원을 ‘기억(記憶)’하고, 이를 ‘재구성(再構成)’하는 데서 비롯된다는 점을 인식하고 있었던 것이다. 이 같은 바르부르크의 학문하는 태도와 방법론을 카시러는 자신의 문화철학에도 그대로 수용하였다.³⁶⁾

카시러는 역사에 대한 논의에서 바르부르크의 방법론을 활용한다. 역사 탐구에 있어서 역사가의 탐구방식은 과학자와 똑같이 엄밀한 규칙에 매여 있음은 틀림없는 사실이다. 역사가는 모든 경험적 탐구 방법들을 이용해야만 한다. 또한 구할 수 있는 모든 증거들을 수집하고, 그 모든 자료를 비교 분석하여 비판해야만 한다. 그리고 그 어떤 중요한 사실도 망각하거나 무시해서는 안 된다. 이 과정에서 카시러는 역사가에게서 나타나는 최후의 결정적인 행위는 언제나 ‘생산적인 상상의 행위’(act of the productive imagination)라고 주장한다. 이 말은 역사가의 탐구 방식의 마지막 부분에서는 결국 상징들에 대한 ‘해석’, 혹은 그것에 대한 ‘의미부여’ 행위가 들어간다는 뜻이다.³⁷⁾ 그런 맥락에서 역사가란 지나간 과거의 사실들을 우

34) 하인츠 파에츨츠, 『카시러』(봉일원 역), 인간사랑, 2000. 60쪽 참조.

35) 바르부르크(Aby M. Warburg)는 예술사가이자 문화사가였다. 문화사가로서 그는 르네상스 시대 도시 엘리트의 생활양식, 미적 실천, 종교적 습관에 대한 연구, 이탈리아와 독일에서의 회화양식과 생활양식을 형성하는 고대의 힘에 관한 연구, 북유럽과 남유럽 사이의 예술적 교류에 대한 연구, 끝으로 근동으로부터 이탈리아, 스페인, 북부 독일로의 신화적, 점성술적, 상징적 형식들의 이동, 이를 통한 유럽의 르네상스에 나타난 오리엔탈 양식 등에 관한 연구를 수행했다. 특히 그의 “호피족의 뱀 의식에 관한 연구”는 20세기의 위대한 민족학적 기록들 중의 하나가 되었고, 상징적 실천에 정향된 문화학을 위한 이정표의 역할을 하고 있다. 『문화학』, 104-15쪽 참조.

36) 신웅철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 34쪽 참조.

리들에게 말해주는 한낱 해설자(narrator)가 아니라, 과거의 우리들의 삶에 대한 ‘발견자’(discoverer)요 ‘해석자’(interpreter)이다.³⁸⁾ 카시러의 이 말은 어떤 특정한 시기 동안 발생했던 사건들을 연결시키려고만 하는 사람은 분석가이지 결코 역사가가 될 수 없다는 뜻이다. 카시러가 볼 때, 진정한 역사가라면 과거를 해설해줄 뿐만 아니라 과거를 재구성할 수 있어야만 한다. 그러니까 역사가는 과거 속에다 하나의 새로운 생명을 불어넣고 있는 것이다. 그런 의미에서 역사는 ‘삶의 재탄생’(rebirth of life)이며, 역사에 대한 해석이 없다면 인간의 삶은 매우 빈약하게 된다.³⁹⁾

서구 문화학에서 문화적 ‘기억’의 문제는 문화학의 연구 주제가 우리가 살아가는 당대의 문제들만을 연구 대상으로 하는 학문이라기보다는 과거 전통과 밀접한 관련이 있고, 또한 전통에 대한 올바른 이해와 그것과 현재와의 관계맺음이라는 측면에서 대단히 중요한 논의의 장이 되고 있다. 바르부르크에서 시작하여 카시러에게서 두드러진 문화적 기억의 논의가 갖는 의미는, 문화학의 경우에 순수이론이란 없으며, 다만 자료에 기초한 이론만 있을 뿐이라는 사실을 확인해 준다는 점이다. 그리고 바르부르크의 문화적 기억에 대한 논의는, 문화학에서 원천 자료의 영역을 내용적으로나 공간적으로 확장시켜 놓았다. 내용적 확장은 문화사를 심리역사, 종교학, 문화인류학, 예술학, 매체학으로 확장시키는 것을 말하는데, 이는 연구 방식으로서 ‘학제간 연구’를 정초한다. 그리고 공간적 확장은 예컨대 문화사가 상징과 기억형식의 이동운동을 각각의 문화지리적인 단위 너머로 확장시키는 것을 의미한다. 여기서 ‘비교문화학’의 기초가 다져진다.⁴⁰⁾ 그런 의미에서 바르부르크와 카시러의 문화적 기억의 논의는 현재의 문화학 연구에서, 특히 현대의 문화가 지닌 문제점들을 파악하는 방식에 있어서 ‘원시문화’(혹은 ‘전통문화’)에 대한 가치를 부여하고, 원시문화에서 현대 문화에 대한 보완기능을 찾아내도록 하는 시사점을 주고 있다.

3) 문화철학은 어떻게 ‘실천적’ 차원으로 나아갈 수 있는가?

이 물음은 문화학 연구가 우리의 삶의 문제, 생활세계의 문제, 실천적 차원과 연결되어야 한다는 메시지를 카시러에게서 찾아보려는 의도에서 제기하였다. 카시러는 자신의 문화철학의 성격을 한마디로 ‘비판적 관념론’이라고 말한다. 칸트에 의해 충실히 수행된 인간의 이성과 이성능력에 대한 비판은 카시러에 오면서 ‘문화에 대한 비판’으로 모습을 넓혀 간다. 그가 말하는 비판적 관념론은 인간이 만들어 놓은 문화를 논의 대상으로 삼는다는 측면에서, 그것은 어쨌든 관념론의 영역에 속한다. 그렇지만 그 문화를 다룰 때, 단순히 문화 현상들을 역사라는 끈에 묶어 내는 방식(경험적 방식)이나 그것들을 원인과 결과라는 연속적 관계에서 고려하는 방식(사변적 방식)을 취하는 게 아니다. 카시러는 다양한 문화 현상들이 의존하고 있는 서로 다른 기능들의 본성을 탐구한 것이다. 그런 점에서 더 이상 예술작품들, 신화적 사고나 종교적 사고의 결과물들을 연구하는 것이 아니라, 이러한 작품들을 만들기 위해 요구되는 ‘작용하는 힘들’, ‘정신적인 활동들’을 연구하였다. 또한 카시러는 문화와 윤리 문제를 연결시키면서, 특별히 책임(責任)의 문제를 유달리 강조하였다. 그런 의미에서 비판적 관념론에서 ‘비판적’이라는 말의 의미는 문화와 윤리의 상관성, 문화 생성의 주체인 인간의 자유의지와 반사회적 사회성에 대한 냉철한 반성을 암시하고 있다.

37) 신응철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003. 158쪽 참조.

38) SMC, 138쪽 참조.

39) SMC, 139쪽 참조.

40) 『문화학』, 107쪽 참조.

카시러는 자신의 비판적 관념론으로서의 문화철학이 칸트철학 전통에서 나누어 지는 학술적 개념으로서의 철학, 즉 *Schulbegriff* 차원이 아니라, 세계(삶)와 관계된 실천적 개념으로서의 철학, 즉 *Weltbegriff*의 차원에 해당된다고 말한다.⁴¹⁾ 자신의 문화철학이 *Weltbegriff* 차원이라는 말은 문화철학이 충분히 실천적 요소와 윤리적 요소 그리고 책임의 요소를 담아낼 수 있어야 하고, 또 그 문제를 다루어야 한다는 뜻이기도 하다. 그런 점에서 카시러는 알베르트 슈바이처(Albert Schweitzer 1875-1965)를 우리 시대의 진정한 문화철학자로 꼽는다. 슈바이처는 자신의 철학을 그의 삶 속에서 실천하는 모습을 그대로 보여주었기 때문이다. 카시러는 슈바이처의 다음 말에 전적으로 동의하였다.

“철학이란 이성 일반의 안내자요 관리인이다. 철학은 우리의 문화가 기대고 있는 그 이념들에 대해 우리가 투쟁해야만 한다는 사실을 제시해주었어야 했다. ... 혼란되었거나 혼란되지 못한 문화적 이념들의 문제를 연구하는 데 모든 노력들이 집중되었어야 했다. ... 그러나 위험한 때에, 우리를 보호해 주어야 할 경비원은 졸고 있다. 그래서 결국 우리는 우리의 문화와 싸우지 못하게 되고 말았다.”⁴²⁾

이제 카시러의 문화철학이 어떻게 실천적 차원으로 나아갈 수 있는지에 대해 살펴보자. 그는 문화철학 전체의 논의를 통해서 우리에게 일관되게 하나의 삶의 태도와 세계관을 제시한다. ‘상모적(相貌的, *physiognomical*)’ 태도요, 상모적 세계관이 그것이다.

상모(相貌)라는 말에서도 확인할 수 있듯이 이 태도는 얼굴과 얼굴을 마주보는 방식이다. 얼굴을 마주본다는 것은 타자(他者)도 사물(事物)도 나와 같은 감정을 가지고 있다는 것을 인정하는 태도이며, 내가 생명(生命)을 가졌듯이 그들도/그것들도 모두 하나의 생명체라고 인정하는 태도이다. 여기에서는 생명의 연대성에 근거하여 생명사회가 형성된다. 그렇게 되면 나와 타인, 나와 사물 간에는 ‘단절’이나 ‘분리’보다는 ‘연결’이나 ‘연속’, 그리고 ‘소통’이 있게 된다. 이 말은 나나 타인, 사물이 모두 똑같이 인격적 동등성을 가지게 된다는 뜻이다. 이러한 생명사회에서는 대부분의 일들이 공감적(共感的) 투시를 통해서 해결된다. 감정, 정서에 근거한 이러한 삶의 태도는 ‘도덕성’, ‘윤리성’이 전제되지 않으면 지속하기 불가능하다고 할 수 있을 것이다. 카시러는 바로 현대인들, 현대인들이 만들어 놓은 문화에서 그 동안 망각되거나, 잃어버렸던 측면, 다시 말해서 인간들 사이에서 ‘상모적’ 태도를 회복시키려는 희망을 나타내고 있다.⁴³⁾

우리는 상모적 세계관이 나와 타자의 관계에서, 인간과 인간의 관계에서, 인간과 자연의 관계에서 통용되어야 한다는 바람을 카시러에게서 읽어낼 수 있다. 카시러의 그 같은 바람은 인류가 만들어 놓은, 그리고 계속해서 만들어 갈 문화의 장에서도 마찬가지다. 카시러의 상모적 세계관의 강조 속에는 인류의 문화를 비교적 낙관적(樂觀的)으로 바라보는 태도가 들어있다. 대부분의 문화학 연구자들은 문화의 비극적 관점 내지 비극적 요소를 강조했다. 특히 짐멜(G. Simmel, 1858-1918)은 비극을 문화에 내재한 운동법칙이라고 보았으며, 마르크스(K. H. Marx, 1818-1883)는 문화의 과잉공급 속에서 나타나는 사물화로 인해 개인들은 점차 방향감을 상실하게 된다고 보았다.⁴⁴⁾ 이렇듯 문화의 비극성에 대한 강조는 유럽 문화

41) 신응철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 55쪽 참조.

42) Cassirer, “Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth Century Ethics”, in *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, A.A. Roback (ed), Cambridge, Mass: Sci-Art Publishers, 1946. 241쪽. 신응철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 57쪽 참조.

43) 신응철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003. 61쪽 참조.

의 자기 파괴적인 경향에서 비롯되었다. 무엇보다도 1차 세계대전을 경험하고, 대량살상을 목격하면서 문화민족이라고 자처하던 유럽인들이 심각한 회의에 빠지면서 점차 비관적으로 문화를 바라보게 된 것이다. 그렇다면 이러한 경향과 상반되게 카시러의 문화에 대한 낙관적 전망은 어떻게 가능했을까?

카시러 문화철학의 전체 논의 속에는 칸트 식으로 문화의 기원을 이해하는 방식이 전제되어 있다. 칸트는 「추측해 본 인류 역사의 기원」(1786)에서 문화의 기원에 대해 다음과 같이 말하였다. “인간이 이성에 의해 인류의 최초의 거주지로 생각되었던 낙원으로부터 나온 것은 결국 한갓된 동물의 조야한 상태로부터 인간성의 상태로, 또 본능의 유모차로부터 이성의 인도에로 옮겨간 것을 의미한다.”⁴⁵⁾ 칸트의 이 말은 문화란 곧 자연의 보호 상태에서 자유 상태로의 이행을 뜻한다. 에덴동산에서의 인간의 타락을 칸트는 자유 상태로의 진보, 다시 말해 자연에서 문화로 이행하기 위한 필연적 과정으로 이해한다. 그런데 인간의 타락은 분명 악(惡)이었다. 그렇지만 그 악은 자연적 질서가 아닌 ‘이성의 질서’에 의해 시민사회를 형성하기 위해 인류가 필연적으로 내디뎌야했던 첫발걸음이기도 하다. 말하자면, 선악과를 따먹으라는 유혹은 뱀이라는 인간 외부의 존재에게서 시작되었지만, 선악과를 따먹는 그 선택 순간은 인간 자신이 결정한 것이다. 이 결정은 다름 아닌 인간의 이성적 행위다. 이러한 인간의 이성적 행위의 결과는 하나님의 입장에서 보면, 그것은 바로 악이요 죄인 셈이다. 그런데 역설적이게도 그러한 악에 근거한 인간의 이성적 행위가 없었다면, 인간에 의한 인간의 문화는 존재하지 않았을 것이다.

이러한 방식에서 칸트의 경우, 자연의 역사는 신의 작품이기에 선(善)으로부터 시작하고, 자유의 역사는 인간에 의해 만들어진 작품이기에 악(惡)으로부터 시작한다.⁴⁶⁾ 이러한 칸트의 관점은 인간의 문화는 에덴동산에서의 인간의 타락에서 시작하고, 그 타락이 바로 인간 문화의 원동력이 된다는 의미다. 칸트는 「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」(1784)에서도 인간의 타락, 즉 악의 모습이 인간 문화의 원동력임을 다시 한번 설명하고 있다. 여기에서는 인간의 ‘반사회적 사회성’을 예로 든다.⁴⁷⁾ 만일 인간에게서 타인과의 끊임없는 경쟁심과 투쟁심, 소유욕, 지배욕, 명예욕이 없었다면, 문화의 진보는 생각할 수 없을 것이다. 이런 측면에서 본다면 인간의 반사회성의 요소가 문화 진보의 원천이며, 이러한 요소들에 의해 문화가 진행될 것이라고 예상할 수 있다. 그런데 칸트의 통찰은 여기에서 멈추지 않는다. 그러니까 인간은 자신이 가지고 있는 반사회성 때문에 늘 대립과 투쟁, 갈등을 초래하게 되는데, 타인과의 이러한 갈등은 결국 인간 전체를 파멸로 이끌어가게 된다는 사실을 인간은 스스로 예측하기 때문에 타인과, 다른 존재자들과 더불어 살아가려는 욕망도 동시에 가지고 있다는 것이다. 말하자면 반사회성의 측면을 넘어서 사회성으로 말미암아 인간은 공동의 사회, 시민사회를 건설할 수 있다는 것이다. 이러한 사회성의 획득에 ‘교육의 중요성’이 새삼 확인된다. 그래서 칸트는 교육에서도 특히 도덕 교육을 강조하고 있다.

인간의 문화가 소유욕, 지배욕, 명예욕이라는 반사회성에 근거할 경우 그 결과는 문명화로 치달을 것이고, 그 결과는 앞서 살펴본 것처럼 문화의 비극성을 드러내게 될 것이다. 반면 인간의 문화가 사회성에 근거할 경우 도덕화를 겨냥하게 되고, 우리는 비로소 낙관적 문화를 기대할 수 있게 된다. 카시러의 경우 이러한 칸트의 관점을 전적으로 수용하면서, 인간

44) 『문화학』, 88쪽 참조.

45) I. Kant, 『칸트의 역사철학』(이한구 편역), 서광사, 1993, 83쪽 참조.

46) I. Kant, 위의 책, 84쪽 참조.

47) 신응철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003. 56-60쪽 참조.

의 삶에서 도덕화가 담보된 상태의 문화의 예로 원시인들의 삶의 문화를 들고 있다. 원시인들의 문화는 위에서 논의한 것처럼 상모적 태도와 세계관이 중심을 이룬다. 카시러의 문화에 대한 낙관적 태도는 달리 표현하자면 그래도 인간에 대한, 인간의 이성능력에 대한 강한 믿음에서 나온다. 카시러의 문화관을 그대로 계승한 화란의 반 퍼슨(1920-1996)은 그의 문화철학 논의에서 인간들 사이에 더욱 벌어진 사회적 거리를 메꾸는 길은 얼굴과 얼굴을 맞대는 'Face-to-Face 관계'의 회복에 있음을 강조하기도 하였다.⁴⁸⁾

5. 나오는 말

지금까지 우리는 문화학의 연구 영역 및 그 특징을 문화철학과의 관련성에서 살펴보았다. 이 과정에서 특히 카시러 문화철학의 핵심 주제인 문화와 상징의 관계, 문화적 기억, 상모적 세계관의 논의가 문화학 연구에 지대한 영향을 미치고 있다는 사실을 확인할 수 있게 되었다. 그런데 문제는 이러한 논의가 서구의 문화학 내지 서구의 문화철학에 국한되어 있다는 사실이다.

이제 이러한 논의 결과를 우리 내부로 돌려야 할 때가 되었다고 필자는 생각한다. 한국의 문화학과 문화철학을 포함한 동아시아의 문화학과 문화철학을 고민해야 할 시기가 임박했다고 할 수 있다. 이제 이런 관점에서 필자의 후속 연구 과제이면서 동시에 우리 모두가 고려해야 할 몇 가지 문제를 짚어 보면서 논의를 마무리하고자 한다.

우선 동아시아 문화학 정립을 위해서는 서구 문화학과의 비교 연구가 필수적일 것이다. 문화학에 대한 서구에서의 논의가 1851년에 처음 등장하여 19세기 중반부터 활발하게 전개되는 양상을 2장에서 확인하였다. 그렇다면 동아시아의 형편은 어떠했을까? 문화학은 차치하더라도, 동아시아의 근대 형성기를 살펴보면 중국의 경우는 1842년 남경조약(南京條約)으로 서양의 개방이 시작되고 1860년 북경조약(北京條約)을 통해 완전한 개방이 이루어졌다. 일본의 경우 1853년 페리(Mathew C. Perry) 제독의 무력시위 이후 美日 화친조약 체결 이후 본격적인 개방이 이루어졌다. 우리나라는 1860년경 東學 운동의 태동을 통해서 서구와의 교류가 가능하였다. 이런 정황으로 미루어 볼 때, 적어도 문화학에 관한 동아시아의 형편은 서양에 비해 상당히 뒤늦은 감이 없지 않다.

여기서 우리가 동아시아의 문화학을 염두에 둘 때, 동양과 서양의 문화정신에는 근본적인 차이가 있다고 말하는 장파(張法) 교수의 지적을 새겨보길 바란다. 장파에 의하면, 서구의 경우 사상적으로는 그리스 정신과 히브리 정신으로 이루어졌다면, 중국 문화의 경우는 유가(儒家)와 도가(道家)의 상호 보완 관계로 이루어져 있다.⁴⁹⁾ 그리고 세계를 파악하는 방식과 관련하여 서구 문화는 Being(있음, 존재), God(신), Idea(이념), Matter(물질), Substance(실체), Logos(로고스) 등의 개념을 가지고 있는 반면, 중국 문화는 도(道), 천(天), 무(無), 이(理), 기(氣), 진여(眞如) 등의 개념을 가지고 있었고, 양자의 문화적 차이를 가장 잘 드러내 주는 것으로 'Being'과 '무'를 제시한다.⁵⁰⁾ 이런 관점에서 서구의 문화가 실체(實體)의 세계라면, 중국의 문화는 기(氣)의 세계라고 할 수 있고, 서구 문화가 변증법(辨證法)의 원리에

48) C.A. 반 퍼슨, 『급변하는 흐름 속의 문화』(강영안 역), 서광사, 1994, 250쪽 참조. 신웅철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003, 62쪽 참조.

49) 장파, 『동양과 서양, 그리고 미학』(유중하 외 역), 푸른숲, 1999, 32-33쪽 참조.

50) 장파, 위의 책, 38쪽 참조.

의해 논의된다면, 중국의 문화는 음양론(陰陽論)의 원리에 의해 논의되는 특징이 있다. 이러한 특징으로 인해 문화관의 차이가 생겨나게 된다. 다시 말해 한 쪽에서는 ‘발전’과 ‘진보’의 눈으로 문화를 이해하고, 다른 쪽에서는 ‘정체’와 ‘순환’의 관점에서 파악하게 된다. 문화관의 차이는 문화적 이상에서도 그대로 나타난다. 중국 문화의 경우 화해(和譜)나 조화(調和)의식이 강했고, 이는 보존형 문화를 발달시켰다. 반면에 서구 문화의 경우 비극의식이 강했으며, 이는 진취형 문화를 발달시켰다.

장과의 논의를 염두에 둘 때, 동아시아 문화학은 동아시아적 특수성을 제대로 담아내어야만 한다. 동아시아만의 문화적 특수성이 있다면 그것은 서구 문화학과 비교되는 고유한 영역이 될 수 있을 것이며, 동시에 그것은 한계성이 될 수도 있다.⁵¹⁾ 물론 서구 문화학이 취했던 비교연구나 학제간 연구의 방식은 그대로 수용될 수 있을 것이다. 문화철학의 영역에서 다루어지는 논의에 국한해 보더라도, 문화의 기원, 문화의 전개, 문화의 과정, 문화의 미래 이상의 주제들을 동아시아적 관점에서 체계적으로 연구하여 제시할 필요가 있다. 특히 서구 문화학의 논의와 비교하여 동아시아적인 종교관(기독교/유교(불교)), 인간관(이성적/감성적), 자연관(대립·갈등/화해·공존), 역사관(종말론적/순환론적), 인생관(비극적·부정적/낙관적·긍정적)이 선명하게 제시되어야 함은 두말할 나위가 없을 것이다.



51) 동아시아의 역사, 문화적 특성을 ‘한자문화권=유교문화권’으로 규정하고, 동아시아의 정체성을 묻는 선구적인 연구 결과가 최근에 선보였다. 동아시아 문화학 연구 방법론과 관련하여 좋은 자료가 될 것으로 기대한다. 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육연구단 편(최영진, 지준호 책임편집), 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』, 청어람미디어, 2004.

참고문헌

- C. A. 반 퍼슨, 『급변하는 흐름 속의 문화』(강영안 역), 서광사, 1994.
- 신응철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000.
- _____, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003.
- 장파, 『동양과 서양, 그리고 미학』(유중하외 역), 푸른숲, 1999.
- I. 칸트, 『칸트의 역사철학』(이한구 편역), 서광사, 1993.
- 파에츨츠, 하인츠., 『카시러』(봉일원 역), 인간사랑, 2000.
- Böhme Hartmut · Matussek Peter · Müller Lothar., *Orientierung Kulturwissenschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2000.(『문화학이란 무엇인가』(손동현 · 이상엽 역), 성균관대 출판부, 2004.)
- Cassirer, Ernst., *An Essay on Man, An introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1944.
- _____, *Philosophie der Symbolischen Formen. Vol.3: Die Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), reprint., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- _____, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, translated by William H. Woglom and Charles W. Handl, New Haven: Yale University Press, 1950.
- _____, “Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth Century Ethics”, in *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, A.A. Roback (ed), Cambridge, Mass: Sci-Art Publishers, 1946.
- Klemm, Gustav Friedrich., *Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur*, 2Bde, Leipzig 1854-1855, Band 2.
- _____, “Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft”, In *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Classe*, Band 7, Wien 1851.
- Lazarus, Moritz/Steinthal Heymann., “Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie”, In *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Band 1, Berlin 1860.
- Niedermann, Joseph., *Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffs von Cicero bis Herder*, Firenze 1941.
- Perpeet, Wilhelm., “kulturphilosophie”, In *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, 1976.
- Stein, Ludwig., *An der Wende des Jahrhunderts. Versuche einer Kulturphilosophie*, Freiburg u.a. 1900.
- Verene, Donald Phillip (ed)., *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, New Haven and London, Yale University Press, 1979.

Philosophy of Culture and Cultural Science

Eung-Chol, Shin

This thesis aims to show the research and methodology of the western Cultural Science in terms of the tradition of the Philosophy of Culture. Especially, in the study of Cultural Science, we will deal with the research and method of the Philosophy of Culture in Ernst Cassirer. Therefore this study will provide the current inclination in the Cultural Science to us, and supply us with the preliminary data for East Asia Cultural Science.

In this concerning, firstly we will discuss the scope of the Cultural Science in the relation to the Philosophy of Culture and the Cultural Science. Secondly, we will show the research and methodology of the Western Cultural Science. Thirdly, we will deal with the importance of the Cassirer's Philosophy of Culture in terms of Cultural Science. In this part, we will concentrate on this point, that is, relation of Culture and Symbol, Cultural Memory, namely, *Mnemosyne*, the Physiognomical viewpoint. Finally, I will suggest some ideas for the sake of research and methodology of East Asia Cultural Science.

Key Words: Cultural Science, Philosophy of Culture, Symbol, Cultural Memory, Physiognomical viewpoint

신응철 e-mail: shin0308@hotmail.com

논문접수	2005년 3월 16일
논문심사	2005년 4월 22일
심사완료	2005년 5월 6일

к с і