

문화 넘어서기

신 응 철*

목 차

- I. 들어가는 말
- II. 문화의 패러독스
 - 1. 모노크로닉한 시간(Monochronic Time)
 - 2. 폴리크로닉한 시간(Polychronic Time)
- III. 문화의 다양성과 그 철학적 근거
- IV. 나오는 말: 우리는 문화를 넘어설 수 있는가?

I. 들어가는 말

얼마 전 우리는 매스컴에서 들려오는 웃지 못할 사건 하나를 접했다. 내용인 즉, 2002년 월드컵을 공동 개최하는 한국, 그 한국인들이 ‘개고기’를 먹고 있는 야만인이기 때문에 세계인의 축제인 월드컵을 개최할 자격이 없다고 프랑스의 어느 잡지가 보도하고, 때를 같이 하여 외국의 어느 여성 언론인도 국내의 모 언론사와의 전화 인터뷰에서 비슷한 발언을 한 사건이다. 그저 대수롭지 않은 것으로 여길 수도 있지만, 이것은 어떤 측면에서 우리에게 심각한 학문적 고민 거리를 제공해 준 셈이다. 사실 개고기를 식용으로 하든 말든 그것은 사소한 문제다. 논란이 되는 것은 개고기를 먹는다는 것 자체가 한국의 식생활 문화이고, 따라서 어떤 한 나라의 문화적 행위 혹은 문화적 삶을 다른 나라의 기준을 통해서 재단(裁斷)하려는 데, 그것도 자신들의 문화가 우월하다고 의식하는 문화 차등에 근거한 발언과 태도가 문제가 되고 있다.

*승실대 인문과학연구소 전임연구원 · 승실대 철학과 강사

우리는 위의 예에서 ‘개별 문화를 넘어서는 보편 문화란 존재하는가?’ 라는 주된 문제를 이론적으로 이끌어내어 살펴볼 필요가 있다. 이 문제는 다시 세 가지의 물음, 즉 ‘우리는 우리 자신의 문화를 넘어서야 하는가?’, ‘문화에는 특수성, 개별성만이 존재하는가?’, 그렇다면 ‘문화 읽기란 무엇인가?’ 라는 물음으로 나누어 볼 수 있다. 첫 번째 물음은 보편문화의 가능성과 그 기준에 대한 논의며, 두 번째는 문화 상대론적인 관점에 대한 논의, 세 번째는 문화 해석의 의미에 대한 논의다.

여기서 필자의 관심은 두 번째와 세 번째 질문에 놓여 있다. 그렇지만 첫 번째 질문에 답하기 위한 몇 가지 방안들을 모색해 보고자 한다. 그 길이 지난한 과정이 될지라도. 요약해 보자면, 필자는 이 글에서 우리는 우리 자신의 문화를 결코 넘어서 수 없다고 전제한다. 그렇지만, 우리는 다른 한편으로 우리의 문화를 반드시 넘어서야 한다는 주장을 하고자 한다. 언뜻 상반된 주장 같아 보이지만, 우리는 문화에 대한 이러한 인식과 태도를 가질 때, 진정한 의미에서의 문화인, 세계인이 될 수 있다고 생각한다.

이러한 논의는 외관상 다양한 문화 현상들을 비교 연구하는 문화인류학(文化人類學)의 주제 같지만, 실질적으로는 철학적 인간학(哲學的 人間學)과 해석학(解釋學)의 논의다. 인간이 만들어 놓은 문화는 다름 아닌 인간의 생활세계(生活世界)다. 인간은 그 생활세계에 ‘갇힌 존재’이지만, 동시에 그 세계를 ‘초월할 수 있는 존재’가 된다. 인간이 어떻게 생활세계에 구속되어 있으면서도 동시에 그것을 풀어헤칠 수 있는가에 대한 고찰, 이러한 고찰이 문화의 문제로 옮겨간 것이 이 글의 전체적인 논의라고 할 수 있다.

II. 문화의 패러독스

문화를 연구하는 철학자, 인간학자, 신화학자, 심리학자, 민속학자 등등의 학자들은 꼭 꼬집어서 문화는 이것이다라고 절대적 확신에 찬 주장을 하지 않는다. 대체로 누구나 공감할 수 있는 개략적인 정의만 내리고 있다.¹⁾ 여기에서도

1) 예를 들어, 카시러(Ernst Cassirer)는 문화를 “인간의 언어적 활동들 전체와 도덕적 활동들 전체”(신웅철, 『카시러의 문화철학』, 한울아카데미, 2000. pp. 29이하 참조.)로 정의하고, 홀(Edward T.Hall)은 “문화는 인간의 매체이다.”(에드워드 홀, 『문화를 넘어서서』, 한길사,

알 수 있듯이, 문화란 광범위한 문제들을 다루고 있고, 또한 그것들을 논의할 수 있기에 일반적인 주장이나 특정 이론을 통해서 접근하려는 태도는 지양되고 있는 것 같다.

에드워드 홀에 따르면, 문화를 논의할 때에 제일 먼저 다가오는 방식은 서구인의 논리적인 사고 방식에 근거한 것이다. 논리적으로 사고하는 방식은 매우 다양하지만, 서구인들은 소크라테스 이래 사용해 온 이른바 ‘로직’ Logic이라는 선형(線形)의 사고체계를 무엇보다도 중시하고 있었다고 홀은 말한다.²⁾ 그래서 그들은 자신들의 논리체계를 ‘진리’와 동의어로 간주하게 되었다. 논리는 그들이 실재(實在)에 도달하는 유일한 통로였다. 그런데 이러한 태도는 프로이트의 꿈에 대한 분석과 연구의 결과, 선형적 사고방식과는 전혀 다른 차원의 정신의 과정이 존재한다는 사실이 알려지게 되었다. 이는 서구의 전통적인 논리 중심의 사고에 치명타를 가하게 되었고, 논리의 ‘선형적 세계’ 이외에도 꿈과 같은 ‘통합적 세계’, 즉 비선형적 세계가 존재함을 인정하게 되는 계기가 되었다.³⁾

이렇게 대비되는 두 가지 사고방식의 차이는 문화의 모델을 설정할 때에도 그대로 적용된다. 드러나는 것(overt)과 드러나지 않는 것(covert), 내재적인 것(implicit)과 외재적인 것(explicit), 언급된 대상과 언급되지 않은 대상, 의식적인 요소와 무의식적인 요소 등을 고려하여 문화의 모델을 말하게 되었다.

홀에 따르면, 어떤 면에서 문화는 인간의 매체이다.⁴⁾ 인간의 삶은 어떤 식으로라도 문화의 영향을 받고 있고, 그로 인해 변용 된다. 말하자면, 문화는 사람들이 어떻게 자기를 표현하는가, 어떻게 사고하고 행동하는가, 어떻게 문제를 해결하는가, 어떻게 도시를 설계하고 수립하는가, 교통체계는 어떻게 기능하고 조직되는가, 경제 및 정치체제는 어떻게 구성되고 기능하는가를 좌우한다.

이제 여기에서는 두 가지 시간관을 예로 들어서, 특히 홀이 분석하고 있는

2000. p. 39참조.)로, 베네딕트(Ruth Benedict)는 “개인이 생활을 영위하는데 필요한 원자재로 제공되는 것”(루스 베네딕트, 『문화의 패턴』, 까치, 1997. p. 273 참조.), 반 퍼슨(C.A. van Peursen)은 “문화는 인간 활동의 결과이다.”(C.A. 반 퍼슨, 『급변하는 흐름 속의 문화』, 서광사, 1994. p. 19 참조.)로 정의 내린다.

2) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 29 참조.

3) 서구인들의 사고방식을 특징적으로 표현해 주는 것으로 맥루언(McLuhan, Marshall)은 <선형적 사고·비선형적 사고>라는 표현을 사용하고, 풀러(Fuller, Buckminster)는 <포괄적 사고·비포괄적 사고>라는 표현을 사용하기도 한다.(Edward T. Hall, 앞의 책, p. 32 참조.)

4) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 39 참조.

북유럽 전통의 모노크로닉한(Monochronic) 시간관과 라틴아메리카나 중동지역의 폴리크로닉한(Polychronic) 시간관을 대조해 봄으로써 거기에서 비롯되는 문화의 특징을 살펴보고자 한다. 이는 문화의 차이, 문화라는 얼굴의 패러독스를 확인할 수 있는 계기가 될 것이다.

1. 모노크로닉한 시간(Monochronic Time)

일반적으로 볼 때 모노크로닉한 시간은 선형적 사고와 일맥상통한다. 무슨 일을 하더라도 대개 한 번에 하나씩 해나가는 편이며, 그러기 위해서는 마음속으로든 구체적으로든 일종의 스케줄, 시간표, 프로그램이 요구된다. 이러한 시간에 익숙해 있는 서구인들은 사회생활, 경제생활, 심지어 성생활에까지 철저하게 시간에 지배되는 경향이 있다.

북유럽의 모노크로닉한 시간(Monochronic Time, 이후 M-Time으로 표기함) 체계에서 성장한 사람들에게는 시간이란 미래와 과거를 선후로 하여 이어지는 길이나 띠에 눈금을 표시한 ‘직선’과도 같다.⁵⁾ 이는 철학적으로 볼 때 아리스토텔레스적인 시간관의 반영이라고 보면 될 것이다. 그래서 이들에게서 시간이란 구체적인 실체이다. 때문에 그들은 시간을 두고 말할 때 시간을 ‘절약한다’, ‘쓴다’, ‘낭비한다’, ‘잃어버린다’, ‘낸다’, ‘쏟아내다’, ‘느리다’, ‘기어간다’, ‘떨어지다’ 따위로 표현한다. 홀은 여기에서 이러한 비유적 표현들을 대단히 중요하게 간주하고 있다. 왜냐하면 그러한 표현들 속에는 모든 것을 구축하는 무의식적인 결정인자나 틀로서 상정되고 있는 시간에 대한 기본적인 태도가 드러난다고 보기 때문이다.

홀에 의하면, M-Time에 의한 시간 짜기는 삶을 질서 짓는 분류체계로서 이용되고 있다. 출생과 사망을 제외한 일생의 모든 중대사가 시간으로 짜인다. M-Time의 이런 체계가 없었다면, 인간에게서 공업문명은 발달하지 못했을 것이라고 홀은 진단한다. 그런데 M-Time은 잠점뿐만 아니라 치명적인 결함도 동시에 가지고 있다. M-Time은 개인을 집단으로부터 ‘격리’시키고, 특정 개인, 기껏해야 두세 사람과 관계 맺는 관계를 강화시켜 놓았다. 그런 측면에서 M-Time은 사생활을 보장해 주는 ‘밀폐된 방’과 같다고 홀은 말한다.

5) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 43이하 참조.

또한 M-Time은 자의적이고 강제적인 성격을 가지고 있다고 홀은 말한다.⁶⁾ 그러한 시간 관념은 인간 고유의 리듬이나 창조적 충동에 내재하는 것도 자연에 내재하는 것도 아니다. 그것은 철저하게 습득된 것이다. M-Time에 익숙한 사람들은 대개 시간표를 실재하는 것으로 연상하고, 자아 또는 자신의 행동을 생활과 분리된 별개의 것으로 여기는 공통된 실수를 범하게 된다. 그렇게 때문에 M-Time은 우리를 자아로부터 소외시키고, 넓은 의미에서 전체의 맥락을 파악하지 못하도록 만든다. 마치 M-Time은 ‘대롱을 통해서 사물을 바라보는 것’과 흡사하게 우리의 시야를 편협하게 만들며, 우리가 생각하는데 미묘한 방식으로 깊숙이 영향을 미침으로써 우리의 사고를 단편화시킨다.

만일 M-Time의 체계가 행정 기능적인 측면에 활용될 경우, 이 곳에서 사람들은 활동을 시간표화 하고 각 부분의 업무 분석은 개인에게 일임한다.⁷⁾ M-Time 체계의 사람들은 일이 구획화되어 있기 때문에 자신의 활동을 보다 큰 전체의 일부로서 맥락 속에서 살피는 경우가 비교적 적다. 이는 그들이 ‘조직’을 지각하지 못한다는 말이 결코 아니라, 업무 그 자체나 더욱이 조직의 목표를 보다 큰 맥락 속에서 살필 경우가 거의 없다는 말이다.

2. 폴리크로닉한 시간(Polychronic Time)

한편 폴리크로닉한 시간(Polychronic Time, 이후 P-Time으로 표기함)은 비선형적 사고와 비슷하다. 폴리크로닉한 시간의 특징은 몇 가지 일이 동시에 발생한다는 점이다. 이 체계에 속한 사람은 미리 계획을 세워 그것을 지켜나가기보다는 사람끼리 이루어지는 관계나 일 처리 과정에서의 성취도에 역점을 둔다. 그리고 P-Time에 익숙한 사람들은 한꺼번에 여러 사람들과 교체하면서 끊임없이 서로 간섭한다. 이들이 시간표에 맞춰 산다는 것은 거의 불가능한 일이다.

만일 P-Time에 익숙한 사람들이 사회 조직을 구성할 경우, 거기에는 강력한 통제와 집중화가 요구되고, 그 조직은 비교적 천박하고 단순한 구조를 특징으로 한다.⁸⁾ 그 이유는 상위의 인물이 항상 많은 사람들을 거느리며 그 사람들은

6) Edward T. Hall, 앞의 책, pp. 44-45 참조.

7) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 48 참조.

8) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 47 참조.

대개 일이 돌아가는 상황을 파악하고 있기 때문이다. 그들은 같은 공간에서 지내면서 서로 깊이 개입하도록 양육되며, 상황을 파악하기 위해서 끊임없이 질문을 주고받는다. 그러한 환경에서는 권력기관의 대표를 파견하거나 관료제적 차원의 강화를 위해 과도한 양의 업무처리를 요구해서는 안 된다.

한편, P-Time 체계의 관료기구가 안고 있는 중대한 결함은 업무 기능이 늘어남에 따라 작은 관료기구가 증식하고 그와 더불어 외부인과의 문제를 다루는데 곤란을 겪게 된다는 점이다. 예컨대, P-Time 체계를 가진 국가에서는 무슨 일이건 성사시키려면 그 나라 사람이든지 아니면 ‘연줄’이 있어야 한다. 관료기구는 모두가 배타적이기는 하지만 P-Time 체계에서는 특히 그러하다. 우리나라의 경우에서도 혈연, 학연, 지연에 따라 대소사가 결정되는 현상들을 떠올려 본다면, 우리 문화 속에도 P-Time 체계가 강하게 들어있다고 할 수 있을 것이다.

P-Time의 체계에 익숙하게 되면, 행정의 기능 수행의 측면에서도 여러 가지 특징들이 나타나게 된다.⁹⁾ 여기에서의 행정과 통제는 주로 ‘업무분석’을 중요시한다. 행정은 각 부하직원의 업무를 파악하고 그 일에 따른 활동을 확인하는 것으로 이루어진다. 그런 다음 명칭을 정하고 행정관으로 하여금 일의 진척 상황을 확인할 수 있도록 잘 정리된 차트를 가지고 종종 점검하기도 한다. 그러한 방법으로 개개인에 대한 완벽한 통제가 가능하다고 생각한다.

이상에서 우리는 시간에 대한 두 체계에 대해 살펴보았는데, 거기에는 각기 장단점이 있음을 알 수 있었다.¹⁰⁾ P-Time 체계의 관리자는 일을 분석할 수 있는 속도에는 한계가 있지만 일단 분석이 되면 적절한 보고를 통해 놀라우리만큼 많은 수의 부하직원을 다룰 수 있다. 그럼에도 불구하고 P-Time 모델에 의해 운영되는 조직은 그 규모에 한계가 있고, 재능 있는 관리자에 대한 의존도가 크며, P-Time 체계 이외의 외부 업무를 취급할 경우에는 일이 더디고 번거로워진다. 재능 있는 인물이 부재 하는 P-Time 체계의 관료제는 많은 사람들이 경험하듯이 재난을 만난 듯하게 된다. 한편 M-Time 체계의 조직은 그와 반대로 움직이게 된다. 이 조직은 P-Time 체계보다 훨씬 더 대규모화될 가능성이

9) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 48 참조.

10) Edward T. Hall, 앞의 책, pp. 49-50 참조.

있고 사실 그렇다. 그러나 M-Time 유형의 조직은 관료기구를 증식시키는 대신 통합한다. M-Time 조직의 맹점은 그 구성원의 비인간화에 있다. 반면, P-Time 조직은 우발적인 사건이 벌어졌을 때 전적으로 우두머리에게 의존해야 하기 때문에 그가 모든 일을 관장해야 한다는 점이 맹점이다. 때문에 M-Time 유형의 관료기구는 대규모화될수록 자신의 구조에 맹목적이 됨으로써 폐쇄적으로 변한다. 그 결과 갈수록 경직화되며, 그 본래의 목적이 지닌 비전(Vision)을 상실하는 경향마저 있다.

이런 점을 상기해 볼 때, 한국 사회의 정당제도 및 관료기구는 홀의 용어대로 한다면, P-Time 체계에 매우 가깝다고 할 수 있을 것이다. 3김으로 대변되는 특정 정치인에 의존하는 정당 구조, 지역이나 지역정서를 불모로 하는 정치 행태, 모든 권력이 대통령 1인에게 집중되어 있는 대통령중심제 등의 요소들이 P-Time 체계의 전형적인 요소들이라고 할 수 있을 것이다.

이제까지 우리는 상이한 시간관을 통해서 나타날 수 있는 서로 다른 문화 유형을 살펴보았다. 이러한 논의를 통해서 우리는 문화가 하나의 기준, 절대적 기준에 의해서는 파악될 수 없으며, 또한 드러난 문화에 대해 특정한 하나의 입장에서만 접근해서는 안 된다는 사실을 간접적으로 확인할 수 있었다. 시간관을 예로 살펴보았지만, 동일한 시간 현상이라 하더라도 P-Time과 M-Time의 서로 역설적인 모습을 발견할 수 있었듯이, 우리의 문화 속에도 결국 특정한 관점에서는 이해되지 않는 역설적인 모습들이 들어 있다고 유추할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 문화의 다양성과 그 철학적 근거

문화를 바라보는 홀의 기본적인 입장은 문화의 다양성, 다시 말해 다양한 문화를 인정해야 한다는 것이다. 그런 측면에서라면, 서론에서도 이미 말했듯이, 프랑스인들이 한국인의 개고기 문화를 조롱하거나 비판할 이유가 하등 없는 것이다. 문화는 제 각기 의미를 가지고 있을 뿐이다. 문화는 언제나 사물과 사물을 구분하는 경계선이 어디에 그어져야 하는가를 규정해 왔다. 그 경계선은 자의적임에도 불구하고 일단 습득되고 내재화되면 실재하는 것으로 다루어지게 된다. 그런데 문제는 그러한 구분을 위한 ‘타당한 경계선(valid line)’이 애매

하다. 이 점에서 홀은 문화 상대론자라고 할 수 있다. 결과적으로 우리가 우리 자신의 문화적 속박에서 벗어날 길은 없는 셈이다.¹¹⁾

문화적 다양성에 대한 논의는 철학적으로 볼 때 상대주의적 관점에서 태동되어 나왔다고 할 수 있다.¹²⁾ 상대주의는 객관주의에 대한 반작용의 결과이다. 그러면 먼저 객관주의에 대해서 살펴보자. 객관주의(Objectivism)란, 합리성이나 인식, 진리, 실재, 선, 옳음 등의 본성을 결정하는데 궁극적으로 호소할 수 있는 영원하고 초역사적인 어떤 기반이나 구조 틀이 존재하며, 존재해야 한다는 기본적인 확신을 뜻한다.¹³⁾ 객관주의자들의 주장에 따르면, 그러한 기반이 존재하기에 철학의 과제란 그것이 무엇인지를 ‘발견’하는 것이며, 가장 강력한 논거를 동원하여 자신이 발견했다고 주장하는 기반을 변호하는 데 있다. 객관주의는 토대주의(土臺主義)와 아르키메데스적인 점에 대한 추구와 밀접하게 연결되어 있다. 객관주의자들은 철학, 지식, 언어를 엄밀하게 근거 지을 수 없다면, 우리는 필연적으로 회의주의의(懷疑主義)에 빠질 수밖에 없다고 단언한다.

반면, 상대주의자들은 객관주의자들의 적극적인 주장들을 부정할 뿐만 아니라 한 걸음 나아간다. 상대주의자들은 환원 불가능한 다수의 개념 도식들이 존재한다고 믿기 때문에 이 개념들이 결정적인, 일의적인 의미를 가질 수 있다는 주장에 반대한다. 상대주의자들이 볼 때, 예를 들어 ‘합리성’을 말한다 하더라도 그 때 사용되는 합리성의 기준이 ‘우리 자신의’ 기준이거나 아니면, ‘그들의’ 기준에 불과하다고 이들은 주장한다.

우리가 상대주의자들의 인식방식을 따라 이러한 논의를 문화의 영역에 확대 적용하게 되면 문화상대주의로 귀착하게 된다. 이에 반해 우리가 객관주의자들의 입장을 고집한다면, 우리는 보편문화에 근거해서 개별문화를 논의해야 한다. 앞서서도 밝혔듯이 필자의 기본적인 입장은 적어도 ‘인간의 세계에서’ 보편문화란 존재하지 않으며¹⁴⁾, 다만 개별문화만 존재한다는 사실이다. 다시 말해 우리

11) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 326 참조.

12) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism; Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983. 『객관주의와 상대주의를 넘어서』(정창호의 역), 보광재, 1996. pp. 25-47 참조.

13) 신웅철, 『해석학과 문예비평』, 예림기획, 2001. p. 118 참조.

14) 이 문제는 일찍이 인간의 ‘문화’ 개념의 생성과 관련된다. 우리가 ‘문화’라고 말할 때 그것은 신이 만든, 신에 의해 주도되는 문화를 뜻하는 것이 아니라, 신의 영역에서 벗어난 인간이 만든, 그리고 인간에 의해서 이끌려 가는 문화를 뜻한다. 우리는 이러한 사실

는 우리자신의 개별문화 속에서 보편문화로 나아가려는 시도만 할뿐이라는 것이다. 보편문화가 무엇인지? 어떤 형태인지? 그 모든 것은 베일 속에 가려져 있다. 보편문화라는 것은 결국 문화 주체인 우리가 어떻게, 무엇을 만드느냐에 따라서 그 형태가 규정될 뿐이다. 그와 같은 노력의 강도와 폭이 어느 정도냐에 따라 우리가 마주 대하는 세계문화의 양상이 달라지게 될 것이다. 그렇다면 이제부터 이와 같은 필자의 주장에 대한 철학적 근거를 제시하도록 하겠다.

우리는 하이데거(M. Heidegger), 가다머(H.G. Gadamer), 리코르(P. Ricoeur)로 이어지는 현대 해석학의 전통을 잘 알고 있다. 이들의 공통점은 한결같이 선판단, 선이해, 자신의 고유한 지평을 인정하는 입장에 있다. 이 입장을 지지한다는 것은 인간은 자기가 살아가고 있는 ‘지금 여기’(now and here)를 결코 벗어나지 못한다는 사실을 뜻한다. 이는 인간의 유한성(有限性)에 대한 자각이기도 하다. 해석학은 기본적으로 이와 같은 해석학적 상황에 대한 인식에서 출발한다. 그런데 이러한 해석학적인 태도가 문화 담론에 확대될 경우, 우리는 ‘자민족(自民族) 중심주의’ 혹은 ‘자문화(自文化) 중심주의’의 한계에서 벗어나지 못하게 되는 결과를 초래한다.

우리는 유명세를 얻고 있는 문화 인류학자들의 연구에서도 이러한 사실을 확인할 수가 있다. 예컨대 베네딕트는 방금 얘기한 이러한 해석학적인 측면을 문화 연구에 접목시키기도 하였다. 그녀는 좀 뉴앙스를 달리하여 인간의 문화는 각기 고유한 패턴, 즉 아폴로형, 디오니소스형, 편집광형으로 묘사될 수 있다고 말하기도 했다.¹⁵⁾ 이는 인간에게서 문화는 ‘동일성(同一性)’보다는 ‘차이(差異)’를 드러내고 있다는 사실을 설명해 주는 것이다. 그러한 문화의 차이는 발전의 차이, 개발의 차이 등을 포함한 ‘질적인 차이’를 뜻하는 것이 아니다. 오히려 그것은 모양의 차이, 형태, 엮음새의 차이라고 할 수 있을 것이다.¹⁶⁾ 이러한 문화의 차이는 근본적으로 문화를 창출해 내는 인간의 삶의 차이, 인간의

을 성서의 창세기 창조신화에서 확인할 수가 있다. 그 점에서 헤르더나 칸트, 그리고 카시러는 문화를 인간이 만든 창조물로 인식하고 있는 것이다. 그리고 이러한 문화는 계속하여 만들어지고 있는 과정 중에 있기 때문에 그 문화의 양상 또한 개별적일 수밖에 없으며, 모든 민족, 모든 국가에 공통으로 적용될 수 있는 보편문화는 그런 점에서 불가능하다는 말이 된다.

15) Ruth Benedict, 앞의 책, p. 4 참조.

16) Ruth Benedict, 앞의 책, p. 305 참조.

사고방식의 한계상황을 반영하는 것이라고 해석할 수 있다. 한편 홀은 우리가 문화적 속박의 딜레마에서 벗어날 길은 없다고 주장하기도 하였다.¹⁷⁾ 우리가 우리의 문화를 초월하기 위해서는 먼저 삶을 이루는 모든 측면에 관한 숨겨진 주요 원칙과 표명되지 않은 전제를 밝혀 내야만 한다. 그런데 사실상 그런 일은 불가능하다. 그 이유는 문화는 전일적이고 계통적이며 고도로 맥락화되어 있기에 외부에서 그것을 설명하기가 어렵기 때문이다.

그런데 여기서 심각하게 고려해 볼 문제가 있다. 우리 자신의 실존적 한계를 인정하고 인식한다고 해서, 거기에서 비롯되는 문화의 이해나 문화의 해석도 개별문화, 특수문화의 형태만을 인정해야 하는 것인가? 만일 그렇다면, 인류의 문화의 미래는 과연 어떤 모습이 될 것인가? 서로 구별되는 문화, 상이한 문화, 그러한 문화 상황에서는 필연적으로 문화적 갈등, 나아가 문화 전쟁이 일어날 가능성이 있게 된다. 아니 실제로 진행되고 있다고 해도 과언이 아니다. 우리는 2001년부터 행해지고 있는 미국과 아프가니스탄의 전쟁에서, 그 출발점이 무엇이었던지 간에 기독교 문화권과 이슬람 문화권간의 전쟁으로 비화되어 진행되고 있음을 목도하게 된다. 이러한 인류의 미래상을 예측해 본다면, 우리는 누구와도 공존할 수 있는 하나의 공동의 문화, 문화의 통일성에 대해 희망하게 된다. 그렇다면 인간에게서 공동의 문화란 어떤 형태이며, 그러한 문화에서 나타나는 문화의 통일성이란 도대체 무엇인가?¹⁸⁾ 이 질문에 대한 이론적 답변을 우리는 역시 해석학에서 이끌어 낼 수가 있을 것 같다.

가다머와 리코르로 돌아가 보자. 가다머에 따르면 우리 인간은 누구든지 자신만의 고유한 선판단을 지니고 있는데, 이것은 다름 아닌 자신의 지평(地平)¹⁹⁾ 속에서 살아가고 있음을 뜻한다. 그런데 이러한 개별적인 지평은 이해 행위 속에서 하나로 융합(融合)을 일으키게 된다. 이해행위란 만남의 과정을 통해서 가능하다. 만남이란 두 사람 사이에, 즉 나와 타인, 주체와 객체, 자아와 타자의 관계 맺음을 뜻한다. 그러한 만남이 이루어져 그 속에서 상호간에 의사소통이 이루어지는 순간 이해 작용이 이루어진다. 지평간의 융합에 있어서 중요한 사

17) Edward T. Hall, 앞의 책, p. 317 참조.

18) 이러한 문제에 대해서는 신용철, 「문화발전과 문화윤리」, 『사색』 제17집-김기순교수 정년 기념·이삼열교수 화갑기념호-, 송실대 철학과, 2001. 12, pp. 377-392 참조바람.

19) Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986. p. 271 참조.

실은 어느 한 쪽이 다른 한 쪽을 일방적으로 수용한다든지, 흡수하여 이루어지는 융합이 아니다. 가다머가 말하는 지평융합은 개별 지평이 언제나 함께 동시에 참여하여 이루어지는 것을 말한다. 예컨대 대화상황을 연상해 보자. 한 사람이 말을 걸면, 그 질문에 대해 다른 한 쪽이 응답하고, 그 응답에 대해 다시금 질문하고, 이러한 일련의 과정들이 반복되다보면, 맨 처음 질문을 한 사람의 지평은 대화가 지속되면 될수록 어느덧 새로운 지평으로 변화되기에 이른다. 그것은 응답을 하는 다른 한 쪽의 경우에도 마찬가지로 나타난다. 대화과정 속에 질문자와 응답자가 온전히 참여할 때, 진정으로 그 대화에서는 하나의 합의(合意), 하나의 이해(理解)가 생겨날 수 있게 되는 법이다. 가다머는 이러한 지평융합을 개인과 개인의 관계에서, 독자와 작품의 관계에서, 인간과 세계의 관계에서 추구하고 있는 것이다.²⁰⁾

리콤폴르의 경우는 대체로 가다머의 입장을 수용하는 편이다. 다만, 그는 가다머가 말하는 지평융합에 있어서 그 용어를 ‘친숙화(親熟化)²¹⁾’라는 용어로 대체한다. 리콤폴르는 우리가 작품을 읽거나 대할 때 그렇게 하는 궁극적인 목적은 텍스트의 이해를 통해서 간접적으로 자기자신을 이해하는데 있다. 말하자면 작품 앞에서의 자기이해(自己理解)이다. 작품을 앞에다 두고 그것을 읽음으로써, 그 작품은 우리에게 말 걸어오게 된다. 이에 독자는 그 말 걸어오음에 대해 자기식으로 답하게 되는데, 이것이 말하자면 친숙화이다. 친숙화 과정에서 리콤폴르가 강조하고 있는 점은, 작품이나 텍스트는 언제나 우리에게 말 걸어오고 있기에, 독자인 우리 스스로가 우리만의 환상에서 벗어나, 그리고 우리 자신의 지평에서 벗어나 텍스트 앞으로 나아가야 한다는 것이다. 이는 텍스트 앞에서, 세계 앞에서의 독자의 자기변화, 자기변신이 전제될 경우에만 진정한 의미에서 친숙화가 이루어진다는 말이 된다.²²⁾

이러한 가다머와 리콤폴르의 입장은 하이데거의 이해의 선구조(先構造)²³⁾에 빛

-
- 20) 가다머의 해석학에 대한 이해는 신웅철, 『해석학과 문예비평』, 『철학연구』 제54집, 2001년 가을호, pp. 255-271 참조바람.
- 21) Ricoeur, Paul., *Interpretation Theory: Discourse and The surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976. Sixth Printing, p. 91 참조.
- 22) 리콤폴르의 텍스트 해석의 원리에 대해서는 신웅철, 『해석학과 문예비평』(예림기획, 2001.)의 제2장, pp. 55-82 참조바람.
- 23) Heidegger, Martin., *Sein und Zeit*, 『존재와 시간』(이기상 역), 까치, 1998. pp. 206-221 참조.

지고 있는 것이기도 하다. 이해의 선구조에 대한 하이데거의 설명은 그의 『존재와 시간』 제1편 현존재에 대한 예비적 기초분석, 제32절 ‘이해와 해석’에서 상세하게 설명되고 있다. 이해행위가 일어나기 위해서는 항상 앞선 구조가 있는데, 말하자면, 선취(先取), 선견(先見), 선파악(先把握)에 근거해서 이해가 일어난다는 것이다. 이는 우리의 인식에 있어서 아무런 전제가 없는 상태에서 본질 직관을 해야 사태의 본질을 제대로 파악할 수 있다고 주장한 후설(Husserl)의 견해를 뒤집어엮는 것이라 할 수 있다. 말하자면, 인간의 인식이나 이해에 있어서 무전제적인 인식이나 이해는 결코 불가능하다는 하이데거의 선언이라고 보면 된다. 따라서 우리의 이해는 이해의 선구조에서 비롯되는 ‘해석학적 순환’에 의해 수행되는 것이다. 이러한 하이데거의 인식 태도는 인간의 유한성을 인정하는 것에서 비롯되고 있다. 가다머나 리코르 둘 다 하이데거의 이러한 측면을 받아들이고 있는 것이다.

이상에서 우리는 문화 상대주의, 문화적 상대성의 이론적 근거를 해석학의 논의를 빌어 고찰해 보았다. 여기서 중요한 사실은 해석학에서의 최종 단계는 ‘상호이해(相互理解)’에 있다는 점이다. 그것이 ‘지평융합’이라는 용어로 표현되든, 아니면 ‘친숙화’라는 개념으로 표현되든 간에 말이다. 이러한 해석학적 발상이 문화 이해에도 적용된다면, 우리는 우리의 미래의 문화상에 대해서도 예상해 볼 수 있게 될 것이다. 한국사회만 하더라도 영호남 문화의 융합, 동서문화의 융합, 남북 문화의 융합을 떠올려 볼 수 있을 것이다. 국제 사회적으로는 서구 문화와 동양 문화의 융합, 기독교 문화와 이슬람 문화의 융합을 생각해 볼 수 있다. 그런데 이러한 일이 과연 성취될 수 있을 것인가?

IV. 나오는 말: 우리는 자신의 문화를 넘어설 수 있는가?

극단적인 형태의 질문 하나, 우리는 우리의 문화를 넘어설 수 있는가? 이에 대해 필자는 먼저 결코 넘어설 수 없다고 말하고 싶다. 다만, 그렇다고 해서 우리의 문화만이 유일한 가치를 지녔고, 다른 민족의 문화는 무의미하다는 그러한 발상은 아니다. 일찍이 칸트는 국제 연합을 구상하여 세계시민, 코스모폴리타니즘이라는 이상을 만들어내기도 하였다. 어떤 이들은 유토피아 개념을 만들어 내기도 하였다. 어떤 이들은 사회체제의 형태로서 공산주의 사회를 염두

에 두기도 하였다. 그리고 종교적으로는 하나님과 인간의 단절된 관계의 회복을 주장하는 이들도 있었다. 그런데 그 모든 것들은 아직 실현되지 못하고 있다. 문화와 문화의 통합, 하나의 단일 문화는 태동하지 못하고 있다. 왜 그런 것일까?

물론 여러 가지 이유가 있을 수 있다. 현대 사회는 복잡한 정치 경제적 시스템에 의해 운영되고 있고, 특히 자본주의라고 하는 체제가 전세계를 휩쓸고 있는 상태에서는 더더욱 문제의 해결책을 모색하기가 어렵다고 할 수 있다. 문화도 자본의 논리에 의해 인식되고, 문화의 진행 과정도 자본의 생리에 따라 좌우되고 있다. 거대 자본주의 제국인 미국의 영향권에서 세계 모든 국가는 벗어나기 힘든 상황이 되고 있다. 미국이 세계 경찰의 역할을 담당하고 있는 동안, 자연스럽게 미국의 문화가 세계의 문화로 둔갑하고 있는 실정이다. 이런 추세는 시대의 흐름이 되고 있다. 이와 같은 자본과 문화의 상호관계에서는 어쩌면 자문화 중심주의라는 것도 한갓 우스운 주장에 불과할지도 모른다. 미국 문화만이 판치는 그런 세계에서는 어쩌면 당연하게도 하나의 공통의 문화만 존재할 수도 있을 것이다.

그렇지만 다시금 생각해 본다면, 문화란 본래 물질적인 측면보다 정신적인 측면이 강조되고 있기에 현대 자본주의 사회라 하더라도 각국의 문화의 양태는 이질적일 수밖에 없을 것이다. 최근 우리 철학 계에서는 서구 일변도의 문화, 지식, 이론 중심에서 탈피하여 그 관심을 ‘아시아적 가치’, ‘동양적 가치’로 전이시키는 움직임이 활발하게 일어나고 있다. 이는 그 동안 우리의 세계관, 학문관, 문화관에 대한 반성과 더불어 일어나고 있는 현상들이다. 이와 같은 측면에서 본다면, 문화는 상대적인 가치를 갖는다는 주장에 동의할 수도 있을 것이다.

필자는 우리가 우리 자신의 문화, 그 문화의 영향을 생물학적으로는 넘어서실 수 없다고 생각한다. 마치 해석학적인 이해의 선구조를 우리가 지워버릴 수 없는 것처럼 말이다. 그러나 결국 우리가 지향해야 할 태도는 ‘상호이해’, ‘지평융합’, ‘친숙화’에 대한 희망이라고 본다. 문화적 태도에 있어서도 우리는 이러한 해석학적인 인식방식을 그대로 유지해야 한다는 것이 필자의 최종적인 생각이다. 그러한 태도를 우리가 유지할 때, 우리는 이질적인 문화에 대해서 다소 개방적인 태도를 취할 수가 있게 될 것이다. 개방적인 태도를 취한다는 것은 나

아닌 타인을, 나의 문화가 아닌 남의 문화를 인정하는 태도이며, 또한 그것을 존중하는 태도라고 할 수 있다. 인정하고 존중한다는 것은 작게는 그의 문화, 그들의 문화를 이해하는 것이지만, 넓게 본다면 그것은 인간인 우리 자신을 이해하는 길이라고 생각한다. 그런 측면에서 문화 넘어서기는 자기 자신의 그림자를 넘어서려는 시도와도 같다. 문화 넘어서기는 결국 인간 이해하기의 다른 이름에 지나지 않는다. 바로 여기에 문화읽기의 진정한 의미가 있지 않나 싶다.

참 고 문 헌

- 기어츠, 클리퍼드., 『문화의 해석』(문옥표 역), 까치, 1998.
- 반 퍼슨, C.A., 『급변하는 흐름 속의 문화』, 서광사, 1994
- 번슈타인, 리차드., 『객관주의와 상대주의를 넘어서』(정창호의 역), 보광재, 1996.
- 베네딕트. 루스., 『문화의 패턴』(김열규 역), 까치, 1997.
- 신응철, 『캣시러의 문화철학』, 한울아카데미, 2000.
- _____, 『해석학과 문예비평』, 예림기획, 2001.
- _____, 「문화발전과 문화윤리」, 『사색』 제17집-김기순교수 정년기념 · 이삼열 교수 화갑기념호-, 송실대 철학과, 2001.
- _____, 「해석학과 문예비평-가다머와 아우스의 관계에 대한 비판적 고찰」, 철학연구회, 『철학연구』 제54집, 2001년 가을호.
- 하이데거, 마틴., 『존재와 시간』(이기상 역), 까치, 1998.
- 홀, 에드워드., 『문화를 넘어서』(최효선 역), 한길사, 2000.
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986.
- Heidegger, Martin., *Sein und Zeit*, Marx Niemeyer Verlag Tübingen, 1979.
- Ricoeur, Paul., *Interpretation Theory: Discourse and The surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976.

Abstract

Beyond the Culture

Shin, Eung-Chol

The aim of this article is to explore the meaning of the Culture. The culture is a total products by human activities which are physical or mental. There are various shapes of culture in our world. I think the culture has a specific meaning in its own method. Then has it only relative meaning not universal? That is a question. So, I will discourse in this paper as a follows.

First, Why do we must beyond the our culture?

Second, Is there not the universality but only the speciality in the culture?

Third, What is the meaning of the read of culture?

I will focuss on the second and third, and pursue to the answer of the first question. In my interesting in this paper, there is a possibility of universal culture. In the pursuing of it, I will discuss the concept of a 'communicative understanding', 'the horizon of fusion', 'the appropriation', which is used to Heidegger, Gadamer, and Ricoeur's hermeneutics. I think that a attitude of hermeneutical method of knowledge will be need to utilize in the discourse of culture. It means a open attitude for other cultures and worlds. Our discourse, that is beyond the culture is therefore concerned with the question of the Human understanding.