

대중문화의 이해방식과 지식인의 역할

신 응 철*

차 례

- | | |
|-------------------------------------|---|
| I. 들어가는 말 | 1. 대중문화와 '우리' 지식인의 기형적 만남, 주류 콤플렉스 |
| II. 인문학과 대중문화 | 2. '우리' 지식인의 학자 이데올로기 |
| 1. 전통 인문학과 매체시대 인문학 | 3. '우리' 지식인의 이념적 역할의 한 모범으로서 '선비'와 '선비정신' |
| 2. 대중문화 연구의 목적과 인문학과의 상관관계 | 4. '우리' 지식인의 실천적 역할의 한 모범으로서 '철학 앙기주망 네트워크' |
| III. 대중문화의 이해 방식과 지식인의 역할 | V. 나오는 말 |
| 1. 대중문화와 지식인 | |
| 2. 대중문화 연구와 지식인의 유형 | |
| IV. '우리'의 대중문화와 '우리'의 지식인, 그 반성과 모색 | |

I. 들어가는 말

이 글은 국내의 인문학 분야의 연구와 교육이 심각한 위기 상황에 직면해 있다는 사실¹⁾을 전제로 한다. 이를 토대로 이 글은 최근 인문학 연구의 새로운 연구 분야로 각광받고 있는 문화 일반, 특히 대중문화와 인문학과의 관계, 그

* 전남대

1) 국내 인문학의 연구와 교육의 위기 상황에 대한 구체적인 논의와 그 근거 자료는 신응철, 「해석학적 문화비평」, 『대동철학』제23집, 대동철학회, 2003. 293-313쪽 참조바람.

리고 이 과정에서의 지식인의 역할에 대해 비판적으로 논의하는 데 목적이 있다. 이러한 논의를 통해서 우리는 일차적으로는 침체된 인문학 분야에서 새로운 연구 대상을 모색할 수 있는 계기를 얻게 될 것이다. 그리고 우리는 대중문화의 연구와 이해 그리고 교육에 있어서 지식인들의 역할에 대해 몇 가지 유형으로 나누어 고찰할 것이다. 이러한 논의에 기대어 국내의 '우리' 지식인들이 그간 보여주었던 역할에 대해 반성해 보고, 인문학적 관점에서 '우리' 지식인이 지향해야 할 바람직한 모형을 제시하고자 한다.

이상과 같은 논의의 목적을 위해서 먼저 제Ⅱ절에서는 인문학 연구의 주요 대상으로 부상한 대중문화에 대해 본격적으로 다루고자 한다. 여기에서는 전통 인문학과 매체시대의 인문학이 지니고 있는 그 위상과 특성에 대해 분석하고, 대중문화 연구의 목적을 인문학적 맥락에서 고찰하도록 한다. 다음으로 제Ⅲ절에서는 대중문화의 이해 방식과 지식인의 역할에 대해 논의하도록 한다. 특히 이 부분에서는 대중문화 연구와 지식인의 관계를 '유기적 지식인', '체험적 지식인', '비판적 지식인'의 세 가지 유형으로 각각 구별하고, 이러한 유형의 대표적인 이론가로 그람시(A. Gramsci 1891-1937), 손탁(S. Sontag 1933-), 벤야민(W. Benjamin 1892-1940)의 입장을 분석하도록 한다. 마지막으로 제Ⅳ절에서는 시선을 안으로 돌려 '우리'의 대중문화 연구와 '우리'의 지식인의 관계에 대해 반성해 보고, 이에 근거하여 지식인이 나아가야 할 바람직한 방향을 모색하고자 한다. 이 부분에서 우리는 우리 지식인들의 주류 콤플렉스, 학자 이데올로기의 경향에 대해 철저하게 반성하게 될 것이다. 그리고 필자는 이러한 경향을 극복하기 위한 하나의 방안으로서, 특히 지식인의 이념적 역할과 관련해서는 이 시대에도 여전히 통용될 수 있는 '선비정신'을 재음미하고, 실천적 역할과 관련해서는 최근에 결성된 '철학 양가주망 네트워크'(Philosophical Engagement Network)를 제시하면서 논의를 마무리하도록 한다.

II. 인문학과 대중문화²⁾

1. 전통 인문학과 매체시대 인문학

오늘날 우리가 체감하고 있는 인문학의 위기 상황은 인문학 영역의 내부뿐 아니라 외부 환경의 변화를 고려할 때 비로소 그 실마리를 찾을 수 있다. 인문학 진영 내부의 원인 규명은 이미 많은 지면을 통해서 논의되었기에³⁾ 여기에서는 그 바깥의 변화에 대해 잠시 짚어 보고자 한다.

이와 관련하여 우리에게 매체이론가 문명비판가로 널리 알려진 맥루한(H. M. McLuhan 1911-1980)의 설명은 설득력 있게 다가온다. 그는 인류의 역사를 매체(medium)의 역사로 간주한다. 그의 설명에 의하면 인간의 역사는 구어시대(Oral age), 문자시대(Literate age), 인쇄시대(Gutenberg age), 전기시대(Electric age) 이상과 같은 네 시기로 구별된다.⁴⁾ 첫 단계인 구어시대의 사람들은 대체로 공동생활을 하며, 구두(口頭)로써 의사소통을 하기 때문에 시각, 청각, 후각, 촉각, 미각의 오감각을 동시에 사용하는 복수 감각형이었다. 두 번째 단계는 약 2천년 전의 한자(漢字)나 알파벳의 발생이후부터 시작된 문자시대(필사시대)이다. 이때부터 차츰 사람들은 시각형 인간으로 변형되었지만 문자를 사용하는 사람이 극히 적었기 때문에 여전히 이전 시대와 마찬가지로 복수 감각형의 인간이 지배적이었다. 세 번째 단계는 15세기 구텐베르크의 활판 인쇄술의 발명이후부터 전기 매체가 등장하기까지의 약 4세기 동안의 시대로서 일명 구텐베르크 시대다. 이 단계의 사람들은 인쇄술에 의한 의사소통

2) 이 글에서 필자는 '문화' 개념과 '대중문화' 개념을 엄밀하게 구분하지 않은 채 거의 같은 의미맥락으로 사용하였다. 그 이유는 우리의 인문학의 영역 내에서 다루어지는 대중문화 개념은 문화 일반의 논의에 속할 수 있다는 인식 때문이다. 그리고 우리가 일상적 용례로 사용하는 문화라는 표현 가운데 이미 가장 대표적인 형태로 대중문화를 떠올린다는 사실에서 필자는 양 개념을 더러 혼용하고 있음을 미리 밝혀 둔다.

3) 전국대학인문학연구조합의회, 『인문비평』, 월인, 창간호: "우리나라 인문학 연구의 현황과 문제점", (2000), 제2호: "국내의 인문학 동향" (2001), 제3호: "인문학의 경제적 가치와 생산성" (2002)에서 이미 심층적으로 논의되었다. 또한 국내 인문학 연구자 내부 진영의 움직임에 대해서는 신응철(2003), 앞의 글, 115-119쪽 참조 바람.

4) 맥루한, 박정규 역, 『미디어의 이해-인간의 확장』, 커뮤니케이션북스, 1997, 518쪽 참조. 맥루한, 임상원 역, 『구텐베르크 은하계-활자인간의 형성』, 커뮤니케이션북스, 2001, 44-71쪽 참조.

에 크게 의존하였으며, 사람들은 주로 시각에 의존하는 부분 감각형 인간이 되었다. 그래서 인간의 사고는 선형(線形) 혹은 연속적 패턴을 띠게 되었으며, 인쇄 매체의 발달은 개인주의와 민족주의의 경향을 촉진하게 되었다. 마지막 단계는 20세기의 전기 매체 시대다. 전기 매체의 발달로 세계는 점차 하나의 지구촌(global village)으로 발전하게 되어 인류를 과거의 구술문화가 우세한 시대로 복귀하게끔 만들었다. 말하자면, 전기 매체는 이성적이기보다는 감성적인, 시각적이기보다는 촉각적인, 파편적이기보다는 통합적인 성격을 지닌 문자이전의 인간형을 부활시켜 놓았다. 그리하여 일종의 재부족화 현상이 일어나 사람들은 시각형 인간에서 복수 감각형으로 되돌아가게 되었다.

이상과 같은 맥루한의 설명에 따르면, 텔레비전, 라디오, 전화, 컴퓨터와 같은 새로운 전기 시대의 매체는 '새로운 환경'을 형성하여 인간의 감각지각의 방식과 삶의 방식을 근본적으로 변화시켜놓았다. 이는 또한 인간의 전체 삶의 조건까지도 변화시켜 놓았다. 그런 측면에서 이제 매체는 단순히 인식의 수단이 아니라 '인간 감각의 확장' (extensions of the senses)이다.⁵⁾ 여기서 '확장'이라는 표현은 특정 감각 기관의 고유한 기능을 수행하는 데 도움이 되는 모든 수단과 기계를 일컫는다. 그 같은 맥락에서 옷은 피부의 확장이며, 인쇄 매체는 눈의 확장이며, 라디오는 귀의 확장이다. 그리고 텔레비전은 눈과 귀의 확장이다.

이와 같은 논의의 연장 선상에서 보면 '매체는 메시지이다' (The medium is the message). 맥루한에 의하면, 새로운 매체의 등장은 기존의 감각 균형에 영향을 주고, 이는 다시 인간의 의식을 변화시키게 된다.⁶⁾ 특정 매체(전기 매체) 때문에 일어나는 인간의 감각 균형의 재조정 현상, 그로 인한 인간 의식의 변화를 맥루한은 그 같은 말로 표현하였다. 그러니까 인간과의 만남을 통해서 비로소 매체의 의미는 생겨난다. 인간은 매체로 인하여 완전한 변화를

5) Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw-Hill, 1964, 8-9쪽 참조. 번역본으로는 맥루한, 박정규 역, 『미디어의 이해-인간의 확장』, 커뮤니케이션북스, 1997, 18쪽 참조.

6) Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, New York: Mentor, 1964, 281-282쪽 참조. 번역본으로는 맥루한, 임상원 역, 『구텐베르크 은하계-활자인간의 형성』, 커뮤니케이션북스, 2001, 308-309쪽 참조.

경험하게 되고, 이러한 변화 자체를 맥루한은 메시지로 보고 있다.

오늘 우리가 살아가고 있는 현대는 멀티미디어로 대변되는 통신 매체 기술의 발달로 인해 문자의 위상이 급격히 추락하고, 그에 반해 시각적 이미지가 강조되고 있다. 이러한 사회적 환경은 결국 인문학의 고전적 매체였던 글(문자)의 위상을 축소시켜 놓았다.

이제 맥루한의 설명에 의존하여 우리의 관심사인 인문학과 대중문화의 관계를 유심히 들여다보자. 우선 우리는 대중문화의 변화는 결국 매체의 변화에 영향 받는다는 사실을 발견할 수 있다. 그 점에서 매체와 문화, 특히 매체의 발달과 대중문화는 밀접한 관련성을 지니고 있다. 그렇다면 인문학과 매체는 어떤 관계에 있는가? 인문학 분야의 연구 주제와 특성이 그동안 많이 변화했다는 사실은 무엇을 말해주는가? 매체의 발달은 인문학의 연구와 교육에 직접적인 영향을 미쳤다고 해야 할 것이다. 최근 우리 학계에 일어나고 있는 '매체 해석학'⁷⁾의 연구 경향은 이를 잘 입증하고 있다.

먼저 매체의 발달과 인문학의 관계에 대해 살펴보도록 하자. 이러한 논의를 효과적으로 진행하기 위해서 우리는 현재 우리의 시대를 맥루한의 견해처럼 매체시대로 간주하도록 한다. 그렇게 되면 자연스럽게 인문학을 편의상 과거의 '전통 인문학'과 현재의 '매체시대 인문학'으로 구분할 수 있고, 그 개략적인 특성을 분석할 수 있다. 이를 토대로 인문학 연구의 주요 대상으로 왜 대중문화가 부상하게 되었는지를 밝혀낼 수 있을 것이다.

7) 매체 해석학이란 해석학이 자신의 주된 논의 영역을 기존의 텍스트 해석에서 탈피하여 매체의 발달과 그로 인한 인간의 의사소통 방식의 변화에 주목하고, 이러한 변화의 양상을 해석학의 논의 영역으로 수용하는 것을 말한다. 최근 한국해석학회에서도 매체 해석학을 특집으로 다룬 적이 있다. 한국해석학회, 『매체와 정보 해석학』, 해석학연구 13집, 2004. 참조 바람.

표1: 전통 인문학과 매체시대 인문학의 비교

구 분	전통 인문학	매체시대 인문학
①연구의 기반	공동체 문화 (보편성, 절대성, 보편문화)	탈(脫)공동체 문화 (특수성, 상대성, 특수문화)
②연구 영역	인쇄(활자) 문화 (고전문헌, 텍스트 분석)	영상(시각) 문화 (영화, 애니메이션, 사진 감상)
③강조 분야	이성(理性), 정신(精神) (전통철학의 주제들)	감성(感性), 몸 (포스트모던 철학의 주제들)
④경제적 관점	경제와 문화의 '분리' (예: 문화산업 비판)	경제와 문화의 '통합' (예: 문화콘텐츠진흥원 설립)
⑤생활세계와의 관계	생활세계와의 '연결' (토지의 경작→Bildung(훈육, 교회, 교양, 인간성) 개념의 강조)	생활세계와의 '단절' (사이버 세계→창조적 상상력, 가상현실, 체험 강조)
⑥문화 형태	고급문화, 엘리트의식 강조	대중문화, 대중성 강조

위의 표에서도 확인할 수 있는 것처럼, 전통 인문학과 매체시대 인문학 사이에는 연구 주제나 연구의 특성이 상당히 다르다는 사실을 알 수 있다. 이러한 차이들 가운데 우리의 관심을 끄는 점은 매체시대 인문학 연구에 있어서 대중문화 연구가 차지하는 위상이다. 매체시대를 살아가고 있는 인문학자들 자신이 연구와 교육에 있어서 전통 인문학의 연구 주제나 방법만을 고수한다면, 이는 시대정신과도 어긋날 뿐만 아니라, 인문학의 위기 상황을 스스로 심화시키는 결과를 가져올 것이 분명하다. 이런 이유에서 기존의 인문학 연구의 관행의 틀을 깨고 이제 문화연구, 특히 대중문화 연구를 인문학의 주요 연구 분야로 삼자고 제안하는 강내희⁸⁾나 김용환⁹⁾의 목소리를 우리는 귀담아 들을 필요가 있다.

2. 대중문화 연구의 목적과 인문학과의 상관관계

그렇다면 대중문화 연구의 목적은 어디에 있는가? 그것이 인문학의 연구

8) 강내희, 『지식 생산, 학문전락, 대학개혁』, 문화과학사, 1998.

9) 김용환, 「문화학에서의 인문학: 문화인류학적 제언」, 『인문비평』창간호, 월인, 2000, 116쪽 참조.

와 어떤 측면에서 만날 수 있는가? 우리에게 문화 연구의 권위 있는 학술지로 알려진 Cultural Studies의 공동 편집인 로렌스 그로스버그(Lawrence Grossberg)¹⁰⁾는 1997년 광주비엔날레 국제회의에 참석하고 이때 가진 한 인터뷰에서 매우 의미 있는 메시지를 던져 주었다.

“문화연구는 결코 문화비평이 아닙니다. 의자에 앉아서 문화현상을 관조하는 일은 더욱더 아닙니다. 문화비평을 폄하하고 싶지는 않습니다. 문화비평도 많은 역할을 수행하고 있으며 매우 중요합니다. 문화연구가 문화비평과 다르다면 그것은 문화연구가 끊임없이 일감을 찾아 나선다는 것입니다.(중략) 문화연구는 결코 문화에 대한 연구가 아닙니다. 문화는 세상에서 벌어지는 정치적 갈등을 잘 들여다보기 위한 것에 지나지 않습니다. 그러므로 끊임없이 문화를 정치적 상황으로 되매김질하는 작업이 필요합니다. 지금까지 많은 학문 분야가 있었지만 문화연구만큼 문화를 그런 식으로 심각하게 다루지 못했습니다. 문화연구는 문화로부터 시작하지만 궁극적으로 문화를 정치적 맥락 안으로 되돌려놓습니다. 그 맥락 안에서 어떤 권력 투쟁이 있었는지를 파악하는 것이지요. 영화를 해석하고, 수용자가 영화나 텔레비전을 어떻게 해석하는가 하는 것을 문화연구라고 할 수는 없습니다. 그것들은 현재의 상황을 더욱 잘 이해하기 위한 과정에 불과할 따름입니다. 권력의 배분, 권력의 변화, 권력으로 인한 변화 등을 찾아내는 일이 궁극적인 연구 목적입니다.”¹¹⁾

또 다른 곳에서 그로스버그는 다음과 같이 말하고 있다.

“문화연구는 문화를 단순한 텍스트나 상품이 아닌 그 이상의 무엇으로 간주한다. 더 나아가 문화연구는 문화 자체를 권력을 둘러싼 생산과 투쟁의 지점으로 이해한다. 여기서 권력은 필연적으로 지배의 형태를 취하는 것이 아니라 언제나

10) 현재 미국 노스 캐롤라이나대학교 커뮤니케이션학과 교수. 문화연구 전문 학술지 Cultural Studies의 공동 편집인. *Cultural Studies*(Routledge, 1991), *Marxism and Interpretation of Culture*(University of Illinois Press, 1988)의 공동 편저자.

11) 현대사상 기획특집 특별대담 “문화연구와 권력”, 『현대사상』제4호, 민음사, 1997, 66쪽 참조.

구성원의 특정 분과들을 위한 불평등한 힘의 관계로 이해된다.”¹²⁾

그로스버그는 이처럼 문화연구의 목적을 분명히 제시하면서, 이와 관련하여 문화연구가 지니는 특징들을 제시하였다. 그에 의하면, 문화연구는 하나의 ‘분과(分科)’ 라는 것, 본질적으로 ‘맥락적(脈絡的)’ 이라는 것, ‘이론적(理論的)’ 이라는 것, ‘정치적(政治的)’ 이라는 것, ‘학제적(學制的)’ 이라는 것, 그리고 ‘자기반성적(自己反省的)’ 이라는 특징이 그것이다.¹³⁾ 이 대목에서 우리는 문화연구와 인문학 연구의 밀접한 연관성을 이끌어 낼 수 있다. 인문학은 그 연구 분야를 어떻게 정의하고 접근하는 간에 공통적으로 그 속에는 ‘나는 누구인가?’, ‘인간이란 무엇인가?’ 라는 물음에 대한 다양한 숙고와 고찰 방식이 들어있다. 그런 면에서 인간의 자기-인식, 자기-검토, 자기-반성이 인문학 연구의 궁극적인 목적이라 해도 과언은 아니다. 때문에 문화(대중문화)라는 매개를 통한 간접적 방식의 인간의 자기-이해는 어떤 면에서는 인문학 연구의 핵심적인 한 가지에 해당된다고 할 수 있다.

비슷한 관점에서 김용환¹⁴⁾은 인문학이 적어도 규범적 학문인 이상, 문화를 연구 대상으로 삼을 때 문화 기술에 충실해야 하지만 그 자체에만 그쳐서는 안 되고, 궁극적으로는 문화비평(문화비판)을 추구해야 한다고 주장하기도 한다. 덧붙여 이러한 문화비평에 있어서 객관적 잣대, 즉 인문학이 추구하는 보편적 윤리와 가치관, 그리고 현재 및 미래 사회에 부합하는 인간 상(像)을 정립할 필요가 절실하다고 그는 주장하기도 하였다.

12) 로렌스 그로스버그, 「문화연구: 그 이름이 의미하는 것」, 『현대사상』 제4호, 민음사, 1997, 175쪽 참조.

13) 로렌스 그로스버그, 「문화연구: 그 이름이 의미하는 것」, 『현대사상』 제4호, 민음사, 1997, 183쪽 참조.]

14) 김용환, 「문화학에서 인문학: 문화인류학적 제언」, 『인문비평』 창간호, 월인, 2000, 124쪽 참조.

Ⅲ. 대중문화의 이해 방식과 지식인의 역할

1. 대중문화 연구와 지식인

우리의 관심은 인문학의 연구 분야의 중심 주제로 자리 잡은 대중문화를 어떻게 연구하고 이해할 것인가라는 점에 있다. 이러한 관심은 자연스럽게 대중문화의 연구와 이해에 있어서 중심적인 한 축으로서 지식인, 특히 지식인의 역할에 모아진다.

그로스버그도 문화연구에서 나타나는 지식인 상(像)에 대해 언급한 바 있다. 그에 따르면, 문화와 관련한 지식인의 등장은 부르주아와 중간계급의 부상(浮上)과 맞물려있다. 과거의 지식인들의 역할은 부르주아와 중간계급의 문화 취향 등과 같이 '제도화된 권력'을 보호하는 데 있었다.¹⁵⁾ 마찬가지로 현대의 지식인들도 그와 같은 혐의에서 결코 자유롭지 못하다는 것이다. 때문에 자본주의라는 거대 권력이 대학을 넘나보고 그에 걸맞은 이론 생산을 요구하는 상황에서 이제 지식인 스스로가 그에 대응할 수 있는 지식 생산을 염두에 두어야 하고, 나아가 지식인의 참 역할을 진지하게 모색해야 할 시점이다.

2. 대중문화 연구와 지식인의 유형

매우 광범위하고 다양하게 전개되는 지식인(知識人)¹⁶⁾에 관한 논의를 여기

15) 현대사상 기획특집 특별대담 “문화연구와 권력”, 『현대사상』 제4호, 민음사, 1997, 57쪽 참조.

16) 대중문화와 관련하여 이 글에서 말하는 '지식인' 개념은 전적으로 서양철학의 전통에서 이해된 지식인임을 전제한다. 동아시아적 전통에서 논의되는 '지식(인)' 개념은 서구적 전통과 많은 차이가 있다. 박신환의 논의가 많은 정보를 제공하기에 잠시 그의 설명을 들어보자. 조선조(1392-1910)의 지식인은 기본적으로 儒者, 士, 선비를 일컬었다. '知識'이라는 말은 『墨子』『天志』上편에서 “然且親戚兄弟所知識, 共相敬戒”라 한 것과 『管子』「立國」편에서 “屬之其鄉黨知識故人”이라 한 것이 그 전거가 될 것이다. 이때의 知識이란 말은 사물(事物)에 대해서 아는 것을 의미했다. 지식인과 대비하여 종종 사용되는 용어가 지성인(知性人)이다. 이 단어는 아무래도 『孟子』『盡心』上편 “盡其心者 知其性 知其性則知天矣(그 마음을 다하는 자 그 본성을 알고, 그 본성을 아는 자 하늘을 안다.)”가 그 전거가 될 터인데 이는 人과 物의 본성을 아는 자를 말한다. 性은 성리학자들에게서 우주의 자연적이고 궁극적인 天理이자 인간의 당위의 원칙을 나타내는 말이다. 오늘날 지성인이라고 말할 때는 지식인보다 가치 정향적인 의미로 사용하고 있다. 박신환, 『조선조 지식인의 정체성 갈등』, 『인문학연구』제32집, 숭실대 인문과학연구소, 2002, 25-26쪽 참조.

에서는 서양 철학적 전통에서 대중문화의 ‘비판’과 ‘이해’ 그리고 ‘감상’이라는 관점에서 크게 세 가지 유형으로 구분하여 살펴보고자 한다. 이 세 가지 유형은 마르크스 사상을 자본주의 사회에 적용하는 관점, 프라그마티즘에 근거한 해석학적 관점, 그리고 프랑크푸르트학파의 비판이론의 관점을 나타내는 것으로 이해해도 무방할 것이다. 먼저 마르크스 사상에 토대를 두고 실천철학적 관점에서 지식인의 역할을 논의하는 그람시와 만나보자.

1) 그람시(A. Gramsci)의 유기적 지식인

대중문화와 지식인의 관계를 염두에 두면서 그람시를 읽을 때 우리가 주의해야 할 부분은 그가 사용하는 ‘문화’와 ‘지식인’ 개념, 그리고 지식인과 문화의 상관관계이다.

일반적으로 알려진 지식인에 대한 정의는 “뛰어난 지적 능력을 지녔거나 지녔다고 생각되는 지적인 존재”(옥스퍼드 영어사전)이다. 그런데 그람시는 지식인을 규정하는 것은 그가 소유한 “뛰어난 지적 능력”이 아니라, 지식을 생산하고 그 지식을 다른 사람들에게 주입할 사회적 책무라고 보고 있다. 지식인의 기능은 무엇보다도 “지도적이고 조직적인, 곧 교육적이고 지적인” 데 있다.¹⁷⁾ 이런 관점에서 그람시는 지식인에 대한 관습적인 정의를 확대해, 다른 사람들에게 지식을 주입하고 세계를 바라보는 특정한 방식의 재생산을 보장할 책임을 지닌 사람들까지 포함시키고 있다. 그래서 지식인들은 그 용어가 흔히 가리키는 ‘계층’이 아니라, 일반적으로 넓은 의미에서(생산분야, 문화분야, 행정분야 등에서) 조직적인 기능을 수행하는 사회계층 전부라고 말한다.¹⁸⁾ 그런 측면에서 그람시의 지식인은 ‘개인’ 이기보다는 ‘집단’에 가깝다고 할 수 있다. 그리고 지식인에 대한 그람시의 정의에서 절대적인 비중을 차지하는 것은 역사에서 중요한 역할을 하는 지식인들이 근본적으로 특정 계급과 연결되어 있다는 가정이다.¹⁹⁾ 이와 같은 가정에 근거해 ‘유기적 지식인’과 ‘전

17) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence & Wishart, 1971, 16쪽 참조.

18) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*(1971), 97쪽 참조.

19) 케이트 크리언, 김우영 역 『그람시·문화·인류학』, 도서출판 길, 2004, 184쪽 참조.

통적 지식인'으로 다시금 구분된다.

먼저 그람시가 말하는 전통적 지식인(traditional intellectual)이란 무엇인가? 전통적 지식인은 원래 특정 계급에 유기적으로 연결되어 있었지만, 시간이 지나자 “역사의 흐름에 방해받지 않고 면면히 이어지며 따라서 집단 투쟁과 무관하다고 자처하는…… 박제된 사회집단을 일컫는다.”²⁰⁾ 그람시는 이러한 전통적 지식인의 대표적인 예로 이탈리아에서의 성직자들을 꼽고 있으며, 그밖에 문필가, 철학자, 예술가 등을 들기도 한다. 그의 표현을 빌리면서, 이탈리아에서의 성직자들은 오랫동안 그 시대의 철학이자 과학인 종교적 이데올로기를 비롯해 학교, 교육, 도덕, 정의, 자선, 선행 등 여러 가지 중요한 서비스를 독점했다. 성직자들은 자신들의 시대에 토지 귀족에 유기적으로 결합된 유기적 지식인이었지만, 시간이 지나면서 이 전통적 지식인들은 자신들이 지배적인 사회집단으로부터 독립된 자율적인 집단이라고 생각하게 되었다는 것이다.²¹⁾

다음으로 유기적 지식인(organic intellectual)에 대해 살펴보자. 유기적 지식인이란 특수한 계층에 근본적·구조적으로 연결되어 있는 사람들이다.²²⁾ 그람시가 유기적 지식인과 전통적 지식인을 구분하는 것은 개별적 지식인 자체에 관심이 있어서가 아니다. 핵심은 권력이 생산되고 재생산 또는 변형되는 과정에서 지식인들이 수행하는 역할에 있다.²³⁾ 그런 맥락에서 그람시의 궁극적인 관심사는 정권의 창출과 그것의 재생산 또는 변혁이며, 그 정권의 결속과 기능에 결정적으로 필요한 세계관에 있다. 지식인들의 직분은 지식을 생산하는 것이지만, 사회의 혁명적 변화를 꾀하는 유기적 지식인들이 만들어내는 지식은 대중적 존재가 경험하는 삶의 조건에 대한 참된 이해에 바탕을 두어야 한다.²⁴⁾ 바로 그와 같은 관점에서 그람시는 “모든 사람은 지식인이지만, 모든 사람이 사회에서 지식인의 기능을 떠맡는 것은 아니다”²⁵⁾라고 말한다.

20) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 452쪽 참조. 그리고 케이트 크리언, 같은 책, 193쪽 참조.

21) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 7쪽 참조.

22) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 6쪽 참조.

23) 케이트 크리언, 같은 책, 196쪽 참조.

24) 케이트 크리언, 같은 책, 180쪽 참조.

25) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 9쪽 참조.

이제 지식인과 문화의 상관관계를 살펴보자. 크리언은 그람시를 읽을 때 명심할 점은 그가 자본주의 사회의 근본적인 변혁에 몰두한 적극적인 운동가였다는 사실을 강조한다. 그람시는 그 변화의 궁극적인 주역이 '계급'이라고 보았지만, 계급이 어떻게 경험되는가를 규정하는 것이 '문화'라는 점에서 문화의 문제도 모든 혁명적 프로젝트에서 중요한 몫을 차지한다고 생각하였다.²⁶⁾ 그래서 그람시는 무엇보다도 '문화적 변화'에 관심을 기울였다. 다시 말해 진보적인 문화변동을 조장하는 동시에 보수적인 문화적 힘들을 극복하는 것이 그의 관심사였다. 그런 이유에서 그는 민속을 찬양하고 그 보존을 주장하는 자들을 몹시 경멸하기도 하였다.²⁷⁾ 우리는 그람시 자신의 문화관을 다음의 인용문을 통해 엿볼 수 있다.

“문화에 대한 나의 생각은 소크라테스적인 것으로, 문화란 사람들이 무슨 생각, 무슨 행동을 하든지 제대로 생각하고 제대로 행동함을 뜻한다. 그리고 나는 문화도 사회주의의 기본 개념임을 알기 때문에, 또 문화가 사고의 자유라는 막연한 개념을 통합시켜 구체적으로 만들어 준다고 생각하기 때문에, 조직이라는 개념을 통해 문화의 개념에 생기를 불어넣고 싶다.”²⁸⁾

“우리는 문화를 백과사전적 지식으로 보려는 관습에서 벗어날 필요가 있다. 또한 인간을 경험적 자료와 두서없는 사실들로 채워야 할 용기로 봐서도 안 된다. 이런 식의 문화는 특히나 프롤레타리아에게 백해무익하다. …… 문화는 전혀 다른 것이다. 그것은 조직이며, 내면의 단련이자 고유한 인성과의 타협이다. 그것은 수준 높은 의식의 달성을 통해 개인이 자신의 역사적 가치, 자신의 고유한 역할, 자신의 권리와 의무를 깨우치는 것이다.”²⁹⁾

26) 케이트 크리언, 같은 책, 105쪽 참조.

27) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 197쪽 참조.

28) Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence & Wishart, 1985, 25쪽 참조.

29) Antonio Gramsci, *Selections from Political Writings 1910-1920*, edited by Quintin Hoare, London, Lawrence & Wishart, 1977, 10-11쪽 참조.

위의 두 인용문을 통해서 우리는 그람시의 문화관이 갖는 두 가지 주제³⁰⁾를 찾아낼 수 있다. 첫째, 문화는 행동을 동반하는 사고, 다시 말해서 사람들로 하여금 자신이 살아가는 현실 속에서 자신의 위치를 적극적으로 이해하도록 해주는 수단이라는 점이다. 둘째, 조직의 중요성에 대한 강조이다. 사람들(노동자들)에게 남겨진 것은 경험적, 원초적인 문화이지 결코 유기적인 문화가 아니다. 따라서 진보주의자들은 그러한 맹아적인 프롤레타리아 문화를 조직하고 발달시켜야 한다는 점이다.

그람시의 문화론에서 발견할 수 있는 특징적인 요소는, '창조적 정신' 과 '비판적인 문화의식' 이 역사를 만들어낸다는 근본 신념이다. 그런 맥락에서 그람시가 주목하는 문화는 전통적으로 문화인류학에서 논의하는, 말하자면 한 세대에서 다음 세대로 대물림되며 지속되는 것으로서의 문화가 아니다. 오히려 경제관계에 긴밀히 연결되어 있으면서 특히 헤게모니를 성취하려는 집단이나 계급이 적극적으로 창조해야 하는 문화이다. 그래서 그람시는 지식인들이 새로 부상하는 계급의 세계관을 대변하는 주류 문화가 자리 잡는 과정에서 결정적으로 중요한 역할을 한다고 보고 있다. 지식인들은 특수한 계급 입장을 경험하는 자들의 비통합적이고 단편적인 느낌들을 그들의 입장을 반영한 통합적이고 논리적인 세계관으로 변형시킨다. 그렇기에 지식인은 특히 유기적 지식인은 대중의 열정을 느끼고 이해해야만 특수한 역사적 상황 속에서 그것을 설명하고 정당화시킬 수 있으며, 그것을 역사법칙 및 과학적, 체계적으로 다듬어진 우월한 세계관과 변증법적으로 연결시킬 수 있는 것이다. 그런 열정 없이는, 지식인과 민중-민족간의 심정적 유대감 없이는, 역사와 정치를 만들어낼 수 없다는 것이다.³¹⁾

2) 손탁(S. Sontag)의 체험적 지식인

이어서 살펴볼 지식인의 유형은 프라그마티스트로 널리 알려진 수잔 손탁의 해석학적 논의다.³²⁾ 손탁은 대중문화와 지식인의 역할에 대한 체계적인 논

30) 케이트 크리언, 같은 책, 108-109쪽 참조.

31) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (1971), 418쪽 참조.

32) 가다머와 손탁의 예술작품의 해석과 관련된 논쟁 부분은 신응철, 「해석: 해방인가? 쉼방

의를 하지는 않았지만, 그녀 스스로 반전, 반핵 등의 운동의 현장 속에 깊이 뛰어들었기에³³⁾ 그 자체를 통해서도 지식인의 역할에 대한 그녀의 입장을 읽 어낼 수 있을 것이다. 여기에서는 대중문화 일반에 논의를 집중하기보다는 그 범위를 좁혀 예술작품의 해석의 문제를 놓고서 해석자(다름 아닌 지식인, 철 학자)의 역할에 초점을 맞춘 손탁의 논의를 통해 우리는 체험적 지식인의 유 형을 만나보고자 한다.

손탁의 기본적인 문제의식은 예술의 영역에서 여전히 커다란 영향을 미치 고 있는 전통적인 그리스 예술이론의 틀에서 벗어나야 한다는 데 있다. 그녀 자신이 파악하고 있는 그리스 예술이론의 특징과 문제점을 살펴보자. 예술에 관한한 그 핵심은 언제나 '모방' 혹은 '재현'이라는 의식이다. 이러한 관점에 서 예술은 '형식'과 '내용'이 분리되어 있다는 생각을 갖게 해 주며, 이 때문 에 내용은 본질적인 요소로, 형식은 장식적 요소로 간주되어 왔다는 것이다. 내용을 지나치게 강조한다는 것은 끝나지 않을, 혹은 결코 완성되지 못할 '해 석 작업'을 해야 한다는 의미가 된다고 손탁은 파악한다. 이러한 측면에서 현 대 해석학에서의 예술작품에 대한 해석 방식에서 '이해가 곧 해석'이라는 도 식이 성립하게 되었다고 손탁은 생각한다. 손탁은 예술작품에 대한 해석 행위 가 '해방으로서의 해석'인지 아니면 '획방으로서의 해석'인지를 진지하게 고 민하고 있는 것이다.

결론부터 말하자면, 현대 해석학에서 주로 통용되는 작품의 해석 방식은 손탁이 볼 때는 작품의 의미를 훼손시키는 '획방으로서의 해석'이다. 그 이유 는 어디에 있는가?

“예전의 해석 방법은 집요했지만 그래도 예의가 있었다. 원문 그 자체의 의미 위 에 또 하나의 의미를 덧붙이는 것이다. 현대의 해석 방식은 파고들어가는 것이다. 파고들어가면서 파괴한다. 이는 진짜 텍스트인 숨은 텍스트를 찾기 위해서 '배후'

인가?], 『철학연구』제61집, 2003.5. 그리고 신용철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실 사, 2003. 202-233쪽 참조바람.

33) 수잔 손탁의 현실 참여 부분에 대해 즉각적으로 파악할 수 있는 자료로는 그녀가 쓴, 이재 원 역, 『타인의 고통』, 도서출판 이후, 2004.가 있다.

를 파헤치는 것이다.”³⁴⁾

손탁은 현대 해석학에서의 해석 방식에 대해 예술작품을 가만히 내버려두지 않겠다는 잔인한 호전 행위로 간주한다. 그러니까 해석자는 예술작품을 그 내용으로 환원시키고, 그 다음에 그것을 해석함으로써 길들인다. 그렇게 해서 해석은 예술을 다루기 쉽고 안락한 것으로 만든다는 것이다. 이러한 방식에서 이해한다는 것 자체가 바로 해석하는 것이 된다. 그런데 이러한 방식에 문제가 도사리고 있다고 손탁은 파악한다. 어떤 측면 때문인가? 이해가 곧 해석이라고 주장할 때 이 때의 해석이란, 다름 아닌 작품의 세계, 작품의 의미에 숨통을 조이는, 다시 말해 하나의 ‘훼방 행위’가 되기 때문이다.³⁵⁾ 그런 점에서 현대 해석학에서 말하는 해석이란, 지식인이 예술에 가하는 복수요, 세계에 가하는 복수라고 손탁은 말한다. 그러니까 해석한다는 것은 ‘의미’라는 그림자를 세우기 위해 세계를 무력화시키고 고갈시키는 짓이 된다.

“도시의 공기를 더럽히는 자동차와 공장의 매연처럼, 예술을 해석하는 사람들이 뱉어 놓은 말들은 우리의 감성에 해독을 끼친다. 정력과 감성을 회생하면서까지 비대할 대로 비대해진 지식인의 존재가 이미 해묵은 딜레마가 되어 버린 문화권에서, 해석은 지식인이 예술에 대하는 복수다. 아니, 그 이상이다. 해석은 지식인이 세계에 가하는 복수다. 해석한다는 것은 ‘의미’라는 그림자 세계를 세우기 위해 세계를 무력화시키고 고갈시키는 짓이다. 이는 세계를 이 세계로 번역하는 것이다.”³⁶⁾

이제 손탁은 훼방적 행위로서의 해석 행위를 진정한 의미의 해방적 행위가 되기 위한 묘안을 제시한다. 그 묘안은 다름 아닌 ‘예술의 성애학’(erotics of Art)이다.

34) Susan Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, New York, Dell, 1966. 번역서로 이민아 역, 『해석에 반대한다』, 도서출판 이후, 2002, 24쪽 참조.(이후 번역본의 쪽수를 표기함)

35) Susan Sontag, 같은 책(2002), 25쪽 참조.

36) Susan Sontag, 같은 책(2002), 25쪽 인용.

“예술에 대해 뭔가를 말하려 한다면, 우리는 예술작품이 우리에게 훨씬 더 실감나도록 만드는 것을 목표로 해야 한다. 비평의 기능은 ‘예술작품이 무엇을 의미하는지를 보여주는 것’이 아니라, ‘예술작품이 어떻게 예술작품이 됐는지’, 더 나아가서 ‘예술작품은 예술작품일 뿐이다’라는 사실을 보여주는 것이다. 해석학 대신 우리에게 필요한 것은 예술의 성애학이다.”³⁷⁾

손탁의 예술의 성애학에서 핵심적 요소는 바로 ‘투명성’(transparence) 개념이다. 그녀가 말하는 투명성이란, 사물의 반짝임(luminousness)을 그 자체 안에서 경험하는 것, 있는 그대로의 사물을 경험하는 것을 말한다.³⁸⁾ 이러한 투명성 개념이 예술의 영역에서 어떻게 확보될 수 있는가? 손탁은 오늘날 비평가들(지식인들)이 초점을 맞추는 것은 ‘예술작품이라는 울가미에 걸려든 현실’이지, 예술작품이 사람의 마음을 끌어들여 어느 정도 변화를 일으킬 수 있는냐에 있지 않다는 점을 지적한다. 그러면서 그녀는 모든 위대한 예술은 관조, 역동적인 관조를 불러일으킨다고 주장한다.

“예술작품을 접하는 이가 작품 안에 있는 것을 일시나마 자신의 실제 삶과 동일시하면서 자극을 받는다하더라도, 그 반응은 예술작품을 예술작품으로 대하는 한, 궁극적으로 분개나 찬동을 넘어서는, 초연하고 평온하고, 감정의 동요 없이 관조적인 것일 수밖에 없다.”³⁹⁾

예술작품에서의 투명성에 대한 경험은 해석자 자신의 ‘몰입’의 절차를 전제로 할 때 가능하다.⁴⁰⁾ 몰입이 가능한 것은 모든 예술작품이 기본적으로 역동적인 관조를 불러일으키는 어떤 힘을 가지고 있기 때문이다. 이것을 손탁은 예술작품이 가지고 있는 ‘유혹의 힘’이라 간주한다. 예술작품이 아무리 뛰어난 표현력을 갖추었다고 할지라도, 그 성공 여부는 역시 작품을 경험하는 이

37) Susan Sontag, 같은 책(2002), 34-35쪽 참조.

38) Susan Sontag, 같은 책(2002), 33쪽 참조.

39) Susan Sontag, 같은 책(2002), 53쪽 참조.

40) Susan Sontag, 같은 책(2002), 55쪽 참조.

의 협력 여부에 달려있다. 바로 이와 같은 측면에서 손탁은 예술은 '유혹'이지 '강간'이 아니라고 말한다.⁴¹⁾ 예술작품은 도저히 회피할 수 없는 유형의 경험을 우리에게 제시한다. 중요한 것은 예술은 체험 주체의 공모 없이는 그 유혹에 성공할 수가 없다. 그래서 예술작품은 에로틱한 대상이 된다는 것이다. 문제는 그 에로틱한 대상이 가해 오는 유혹을 우리 자신이 느끼고, 체험하는 일이지, 그 대상을 강간하는 일, 말하자면 작품을 낱낱으로 뜯어내어 짜 맞추는 식의 분석 행위는 무의미하다는 것이 손탁의 입장이다. 손탁은 현대 해석학에서의 작품에 대한 해석 행위는 마치 예술작품을 강간하는 상황, 그러니까 작품의 의미를 제대로 드러내지 못하는 횡방으로서의 해석에 매달려 있었다는 점을 비판하고 있는 것이다.

결국 손탁이 볼 때, 예술작품을 예술작품으로 만난다는 것은 특정한 경험을 얻는 것이지, 어떤 문제의 해답을 듣는 것이 아니다. 예술은 세상 속에 있는 어떤 것이지, 그저 세상에 관해 말해 주는 텍스트나 논평이 아니다.⁴²⁾ 손탁의 관점에서라면, 사진, 영화, 대중음악, 심지어 랩에 이르기까지 소위 대중문화 전체는 인간의 삶 속에 대단히 긍정적인 요소로 작용할 수 있다. 그렇기에 손탁은 오늘날 우리가 잘 보고, 잘 듣고, 잘 느낄 수 있는 방법을 예술 체험을 통해서 제시하고 있는 셈이다.

3) 벤야민(W. Benjamin)의 비판적 지식인

우리에게 비판적 지식인의 전형으로 알려진 프랑크푸르트학파의 비판이론가들이 행한 문화비판의 내용은 크게 두 가지 방향에서 설명될 수 있다.⁴³⁾ 하나는 혁명의 가능성 여부, 다른 하나는 프롤레타리아에 대한 평가라고 할 수 있다. 호르크하이머와 아도르노는 혁명에 대하여 좌절감을 느꼈고, 프롤레타리아의 상황에 대해서는 비판적이었다. 때문에 이들은 더 이상의 인간의 불행을 막기 위해 현대의 테크놀로지(기술)가 문화에 미치는 악영향을 분석하고

41) Susan Sontag, 같은 책(2002), 46쪽 참조.

42) Susan Sontag, 같은 책(2002), 45쪽 참조.

43) 문현병, 「프랑크푸르트학파의 사회철학에서 문화비판」, 『시대와철학』제11호, 1995, 168쪽 참조.

비판하는 방향으로 논의를 전개한 반면, 벤야민은 전투적이었고 낙관적이었다고 할 수 있다.

여기에서는 프랑크푸르트학파의 비판이론가들의 입장⁴⁴⁾과 견주어 볼 때 ‘기술’과 ‘문화’의 관계를 비교적 긍정적으로 분석하는 벤야민의 입장에 대해서 살펴보고자 한다. 호르크하이머와 아도르노는 『계몽의 변증법』에서 “대중 기만으로서의 계몽”이라는 부제를 달아 문화산업을 분석하였다. 그들은 이 책에서 산업으로서의 대중문화를 일컬어 대중 기만의 도구로서, 대중에게서 비판적 정신을 빼앗고 우둔함과 어리석음만을 줄 뿐이라고 주장하였다. 이런 주장은 대중매체와 대중문화가 가지고 있는 대중 ‘조작적(操作的)’ 측면과 ‘상업적(商業的)’ 성격을 비판하는 입장에서 연유한다고 할 수 있다. 그렇지만 벤야민의 경우, 대중문화의 생성을 문화의 몰락으로 보기보다는 오히려 새로운 문화의 등장으로 파악하면서, 특히 예술작품의 복제 기술과 문자매체에서 시각매체로의 이행, 그리고 그것의 새로운 사회적 역할에 주목하였다.⁴⁵⁾

벤야민은 현대 대중문화의 특징을 「기계복제 시대의 예술작품」(1968)⁴⁶⁾이라는 짧은 글을 통해서 명쾌하게 제시하고 있다. 그는 이 논문의 첫 부분에서 1900년경에 이르러 전래된 모든 예술작품들의 복제가 이루어짐으로써 대중에 대한 예술의 영향력에 가장 큰 변화가 일어났다고 말한다. 그러면서 예술작품의 복제와 영화가 전통적 형태의 예술에 어떤 영향을 미쳤으며, 나아가 그것을 가능케 한 사회적 조건에 대해 이해하고자 하였다. 벤야민의 분석에 따르면, 전통적 예술과 기계복제 시대의 예술의 가장 큰 차이점은 ‘아우라의 몰락’(decay of the aura)에 있다.⁴⁷⁾ 그러니까 전통적 예술작품들은 제각기

44) 프랑크푸르트학파의 문화분석 방법론에 대한 부분은, 신우철, 「프랑크푸르트학파와 신칸트학파의 문화분석(연구) 방법론-문화철학과 문화비평의 상관성의 관점에서」, 『대동철학』 제24집, 2004, 247-271쪽 참조바람.

45) 심혜연, 「대중매체에 관한 발터 벤야민의 미학적 고찰이 지니는 현대적 의의」, 숭실대 대학원 철학과 2001 춘계 콜로키움-21세기 문화철학과 비평-, 자료집, 2001.5.21(숭실대) 3쪽 참조.

46) W. Benjamin, “The work of art in the age of mechanical reproduction” (1968), in *Culture: Critical Concepts in Sociology*, Edited by Chris Jenks, Vol 2. Routledge London and New York, 2003. 3-27쪽. 발터 벤야민, 이태동 역, 『문예비평과 이론』, 문예출판사, 1997. 257-292쪽 참조.

47) W. Benjamin, “The work of art in the age of mechanical reproduction”

아우라를 가지고 있었지만, 기계복제 시대의 예술작품에는 더 이상의 아우라가 존재하지 않는다는 것이다. 그렇다면 벤야민이 말하는 예술작품의 '아우라'는 무엇을 의미하는가?

벤야민은 예술작품의 일회성(unique existence), 원본성(the presence of the original), 진품성(authenticity)이 작품으로서의 객관적 특성이 된다고 말한다.⁴⁸⁾ 그러면서 전통적 예술작품은 그것이 만들어진 장소에서 시간·공간의 형식으로 일회적 존재로서 나타나고, 이러한 성질이 자신의 진품성을 형성하게 되었다는 것이다. 그러니까 예술작품이 가지고 있는 대상으로서의 객관적 특성을 일컫는 말이 아우라이다. 또 다른 측면에서 벤야민은 그런 방식으로 존재하는 예술작품을 우리 스스로 수용하여 경험하는 과정에서 일어나는 하나의 '주관적 경험과정으로서의 지각 가능성'을 아우라라고 말하기도 한다.⁴⁹⁾ 아우라는 자연의 대상을 바라볼 때 주체가 대상과의 교감 속에서 그 대상이 주는 '미묘한 분위기'의 경험이라든가, 혹은 타인과의 관계 속에서 자기가 느낀 시선을 되돌려 줄 수 있는 능력으로의 상호 작용적인 지각형식을 뜻한다. 따라서 대상에 대한 경험으로서의 아우라의 몰락은 새로운 어떤 지각의 신호를 의미하게 된다.

예술의 영역에서 일어나는 아우라의 몰락 현상에 벤야민이 주목하는 이유는 예술의 새로운 수용과 기능 때문이다. 기계복제 시대 이전의 초기의 예술작품들은 종교적 의식(ritual)을 위하여 나타났다.⁵⁰⁾ 진품으로서의 예술작품의 유일 가치는 본래 그것의 사용가치가 있었던 곳, 그러니까 종교적 의식에 근거를 두고 있다. 그런 측면에서 기계복제 시대 이전의 예술작품은 종교적 숭배의 대상으로서, 주술의 도구로서 종교적 기능을 수행하였다. 그러나 예술의 종교적 기능은 복제 기술의 발전에 의해서 점차 그 힘을 상실하게 되었다. 이는 달리 생각해 보면, 복제 기술이 종교적 의식에 의존하였던 예술작품을

(1968), 7쪽 참조.

48) W. Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction" (1968), 5-6쪽 참조.

49) 심혜련(2001), 같은 글, 4쪽 참조.

50) W. Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction" (1968), 8쪽 참조

해방시켜 주었다고 할 수 있다.⁵¹⁾ 그 점에서 종교로부터 예술의 해방이 이루어진 셈이다. 예술작품이 종교에서 해방됨으로써 예술은 종교적 의식 및 숭배적 가치(the cult value)를 상실한 반면, 오늘날은 새롭게 전시적 가치(the exhibition value)를 갖게 되었다.⁵²⁾ 기계복제 시대에는 전시적 가치에 절대적인 역점을 두게 됨으로써 예술의 기능 또한 많은 변화를 겪게 되고, 사진과 영화가 이런 현상에 가장 잘 부합하게 된다고 벤야민은 분석하였다.

벤야민은 기계복제 시대의 예술작품 속에서 뿐만 아니라 대중문화 속에서 나타나는 ‘대중성’(大衆性)을 인정하면서 그 대중성이 갖는 ‘정치적 힘’을 간파하고 있다.⁵³⁾ 벤야민은 그것을 기계복제 시대의 예술작품에 대한 대중의 반응 변화에서 읽어낼 수 있었다. 가까이 할 수 없다는 이유에서 종교적 기능을 수행했던 전통적 예술작품과는 달리, 기계복제 시대의 예술작품은 가까이 할 수 있다는 특성 때문에 그만큼 ‘정치적 활용성’이 크다고 할 수 있다. 그런 의미에서 벤야민은 영화를 새로운 예술의 형태임과 동시에 정치적으로 혁명적 내용을 담고 있는 사회적 실천의 범주로 파악하였던 것이다.⁵⁴⁾

결론적으로 벤야민의 관점을 정리해 보자. 지식인들이 대중문화 밖에서 대중문화를 우려의 눈길로 보기보다는 그것이 갖는 사회적 힘을 인정하고, 나아가 그것을 사회비판의 도구로 적극 사용해야 하는 것이야말로 대중문화의 올바른 이해이고 활용인 셈이다.⁵⁵⁾

이제 대중문화 연구와 지식인의 관계에 대한 논의를 우리 내부로 돌려보자. 우리 지식인들은 어떤 의식을 가지고 있으며, 그간 어떤 행태를 보여 왔는가?

51) W. Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction" (1968), 8쪽 참조.

52) W. Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction" (1968), 9쪽 참조.

53) 심혜련(2001), 같은 글, 22쪽 참조.

54) W. Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction" (1968), 20쪽 참조.

55) 심혜련(2001), 같은 글, 23쪽 참조.

IV. ‘우리’의 대중문화와 ‘우리’의 지식인, 그 반성과 모색

1. 대중문화와 ‘우리’ 지식인의 기형적 만남, 주류 콤플렉스

우리에게서 대중문화란 주로 미디어 매체에 의해 형성되어 불특정 다수에게로 통용되는 것을 뜻한다. 이러한 대중문화의 형성과 전달의 중심에는 신문과 방송을 포함한 대중매체가 중요한 역할을 담당하고 있고, 그 한복판에 미디어 지식인들⁵⁶⁾이 있다. 강준만의 논의에 의하면, 한국 사회에서의 미디어 지식인의 탄생의 가장 큰 이유는 ‘인정에 대한 욕망’ 때문이다. 그 욕망을 충족시켜 줄 수 있는 게 바로 미디어이다.⁵⁷⁾ 한국 사회의 미디어 지식인의 가장 큰 특징은 그들이 ‘주류 콤플렉스’에 빠져 있다는 점이다. 강준만에 따르면, 두려움 때문이든, 습관 때문이든, 어떻게 해서든 ‘주류’에 편입되어야 한다는 강박관념이 다른 아닌 주류 콤플렉스를 형성한다. 이러한 콤플렉스로부터 벗어나기 위해서 한국의 지식인들은 신문과 방송에 유착되게 된다. 그들은 자신들이 사용하는 매체에 대해 비판적 시각을 가질 겨를도 없이 신문에 통합되어 신문을 자신의 주장과 사상을 전파하는 도구로 간주하게 된다.

사실, 지식인으로서의 능력과 자질에 대한 평가는 자신의 전공 영역과 관련된 전문적인 연구 논문이나 학술서적의 출판을 통해, 그리고 이와 관련하여 학회 구성원이나 전문 연구자 그리고 강좌 수강생들의 판단을 통해 이루어져야 하는 것이 순리이다. 그렇지만 우리의 대학 사회의 현실은 많은 부분에서 왜곡되어 있다. 메이저급 신문의 출판담당 기자와의 친분 여부에 따라, 대중매체를 홍보의 수단으로 삼는 데 성공했느냐의 여부에 따라 지식인 본인의 유명세가 결정되어 버린다. 이 과정에서도 역시 주류에 편입된 지식인들은 수혜자의 처지에 있게 된다. 뿐만 아니라 이러한 과정을 통해 주례사처럼 기사화된 학술서적들과 소개된 지식인들(문인들) 그리고 씌어진 칼럼들 등은 우리의 대중문화를 이끌어가는 보이지 않는 핵으로 작용한다.

56) 여기서 말하는 미디어 지식인이란, 미디어를 가장 중요한 사회 참여적 활동무대로 이용하기 위해 미디어의 요구와 필요에 최소한의 타협을 하는 동시에 미디어를 비교적 성역과 금기로 간주하고 그 원칙에 따라 사회이론을 개발하고 사회비평을 하는 지식인이다. 강준만, 『대중매체 이론과 사상』, 개마고원, 2001, 485쪽 참조.

57) 강준만, 같은 책(2001), 485쪽 참조.

심지어 한국 사회에서 좌파적, 진보적 지식인들조차도 (역설적으로 들릴지 모르지만) 자신들의 글을 메이저급 극우 신문에 기고하고, 자신들의 행태를 아무런 문제의식 없이 당당하게 생각하고 있다. 강준만은 한국 사회의 지식인들의 주류 콤플렉스에서 가장 문제가 되는 부분은 바로 다음과 같은 점이라고 지적한다. 그러니까 한편으로 그들은 문화적으로는 ‘좌파’로 행사하면서 대중들로부터 명분과 존경을 얻고, 다른 한편으로 정치, 경제적으로는 ‘주류’에 편입되거나 ‘주류’와 유착해 실리와 권력을 얻겠다는 자세를 취하고 있다는 것이다.⁵⁸⁾ 아마도 강준만의 판단이 다소 과격한 점은 있다 하더라도, 이러한 지식인 상(像)이 지금 한국 사회 전체에 통용되고 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.

2. ‘우리’ 지식인의 학자 이데올로기

메리 프랫(Mary Pratt)은 일반적으로 행해지는 ‘평론’은 저널리즘이나 소비주의에 의해 형성되지만 ‘학문적 비평’은 대학 및 대학의 엘리트 예술과의 결합에 의해 형성된다고 말한 바 있다. 그러면서 프랫은 대학에서 이루어지는 학문적 비평에 대해 “눈가리개를 하고 공중에 주먹을 휘두르는 강편치를 소유한 프로권투 선수들의 난투극”이 될 가능성이 있음을 염려했다.⁵⁹⁾ 프랫의 염려는 한국의 지식인 사회에 그대로 적용되어 현실화되고 있다고 말해야 할 것이다. 무슨 말인가? 프랫이 대학에서의 학문적 비평에 관해 말할 때 그것은 바로 지식인의 상황을 단적으로 묘사한 것이라 할 수 있다. 강준만은 이러한 상황에 처해 있는 지식인을 ‘학자 이데올로기’⁶⁰⁾에 사로잡혀 있다고 표현한다. 한국의 지식인 문화를 병들게 하는 주범 중의 하나로 지목된 학자 이데올로기란 무엇인가? 한 마디로, 배타적 특권을 강조하는 집단이기주의가 강한 사람들의 사고체계라 할 수 있다.

따라서 학자 이데올로기에 사로잡힌 한국의 지식인들은 절대로 대중들이 알아들을 수 있는 수준으로 글을 쓰지 않는다. 학자들끼리만 알아들을 수 있

58) 강준만, 같은 책(2001), 489쪽 참조.

59) 신웅철, 『해석학과 문예비평』, 예림기획, 2001, 14쪽 참조.

60) 강준만, 같은 책(2001), 477쪽 참조.

는 언어로 글을 쓴다. 심지어는 학자 자신들조차도 재미없어서 가능한 한 잘 읽지 않는 글을 쓴다. 그들은 가급적 외국어로 된 원어를 구사하면서, 우리말의 체계에 들어맞지도 않는 용어나 표현을 자연스럽게 내뱉는다. 그런 글을 무게 있는 글이라고 서로 치켜세운다. 그들의 의식 속엔 학문은 사회와 분리되어 있고, 사회보다 훨씬 높은 곳에 존재하는 매우 신성한 것이다. 그래서 대체로 그들은 외국의 유명 지식인들(나아가 자신의 지도교수)의 이론을 연구하고 소개하는 것이 학술적으로 가치 있는 일이며, 그런 행태야말로 지식인의 참 역할인양 간주한다. 지금 여기 한국 사회에서 쟁점으로 등장하는 사건들(예컨대, 국가보안법폐지, 고구려사왜곡, 행정수도이전, 성매매방지법, 친일청산 등등)에 대해 발언하거나 글을 쓰는 일에 대해서는 대체로 침묵한다.

뿐만 아니라, 지식인의 전형인 대학의 전임들은 자신들의 글에서 국내 학자들(특히 시간강사)의 글은 가급적 인용하지 않는다. 심지어 국내 학자들의 글은 아예 읽지도 않는 경향이 있다. 이유는 간단하다. 구별의식 나아가 차별의식 때문이다. 전임과 비전임간의 구별의식이 강할수록 자신들의 권위가 더욱 공고해 진다고 그들은 믿고 있다. 다소 과장일 수 있다. 그렇지만 한국의 지식인 사회는 자신들이 쌓아 올린 학자 이데올로기라는 강력한 구조물 앞에서 결국은 자신들 스스로도 갇혀버리는 운명에 처하고 말았다. 그 결과 학문의 동종교배 현상이 자연스럽게 일어나고 있다. 자기 스승의 이론이나 학문적 태도에 대해서, 나아가 특정 인맥의 권위자의 이론이나 학문적 경향에 대해서는 절대로 비판해서는 안 된다는 터부가 지식인 사회에 통용되거나 강요되고 있다. 누군가가 그 터부에 반기를 들면 그는 한국의 지식인 사회에서 철저히 외면당하고 만다. 우리는 그와 같은 현상들을 주변에서 아주 쉽게 찾아볼 수 있다.

3. '우리' 지식인의 이념적 역할의 한 모범으로서 선비와 선비정신

이제 우리에게 남겨진 문제는, 한국의 지식인 사회가 추구해야 할 바람직한 한 지식인의 상은 무엇인가? 라는 물음에 대해 우리 스스로 답하는 일이다. 박신환은 오늘의 지식인은 하청업자, 청부업자와 같다고 진단한 바 있다.⁶¹⁾ 그

61) 박신환, 「조선조 지식인의 정체성 갈등」, 『인문학연구』 제32집, 숭실대 인문과학연구소, 2002, 44쪽 참조.

러니까 프로젝트 참여라는 형태의 교수들의 연구가 사회적 요구를 충족시켜 준다는 긍정적 기능을 하기도 하지만, 어떤 면에서 그것은 국가나 정파 또는 특정 집단의 이해관계를 지켜주는 고용인의 기능을 하고 있는 것이다. 따라서 박신환은 지식인의 이러한 모습에서 탈피하여 이 시대의 '보편윤리의 가치를 창출' 하여 지켜내고, '도덕적 선봉의 위치'에 서야 하며, '새로운 가치 창출'을 도모해야 하는 것이 지식인의 책무라고 지적하였다.⁶²⁾ 그렇다면 이러한 지식인의 전형을 우리는 가지고 있지 않았는가? 아직도 우리는 밖으로 눈을 돌려 그림시나 손탁, 베야민이 말하는 지식인상을 지금도 여전히 그대로 수입해야 하는가?

필자는 우리 지식인의 이념적 모델을 선비 정신에서 찾을 수 있다고 생각한다. '선비'는 학식과 인품을 갖춘 사람에 대한 호칭으로서, 특히 유교(儒教) 이념을 구현하는 인격체 또는 신분 계층을 가리키는 말이다. 어원적으로 볼 때, 우리말의 선비는 '어질고 지식이 있는 사람'을 뜻하는 '선비'에서 왔다. '선비'의 '선'은 몽고어의 '어질다'라는 말의 'sait'의 변형인 'sain'과 연관되고, '비'는 몽고어 및 만주어에서 '지식 있는 사람'을 뜻하는 '박식'의 변형인 '비이'에서 온 말이다. 한자어의 士는 '벼슬한다'의 뜻인 仕와 관련된 말로서 일정한 지식과 기능을 갖고서 어떤 직분을 맡고 있다는 의미이다. 士는 '十'(수의 끝)과 '一'(수의 시작)의 결합으로 된 회의문자(會意文字)로 보기도 한다. 말하자면, 十을 미루어 一에 합한다고 풀이하면 넓은 데서 간략한 데로 돌아오는 박문약례(博文約禮)의 교육방법과 통하고, 一을 미루어 十에 합한다고 풀이하면 하나의 도리를 꿰뚫는다는 뜻과 통하는 것으로 해석된다. 이런 의미에서 '士'는 지식과 인격을 갖춘 인간으로 이해될 수 있고, 그만큼 우리말의 선비와 뜻이 통한다고 할 수 있다.⁶³⁾

선비는 예법(禮法)과 의리(義理)의 주체요, 사회적 생명력의 원천이다. '인(仁)의 포용력과 조화정신은 선비의 화평하고 인자함에서 나타나며, 예의

62) 박신환, 같은 글(2002), 45-46쪽 참조.

63) 금장태, 『한국민족문화대백과사전』12, 한국정신문화연구원, 1991, 228쪽이하 참조. 한승옥, 『亂世의 知識人과 선비정신』, 『인문학연구』제32집, 숭실대 인문과학연구소, 2002, 12쪽 참조인용.

는 선비의 염치의식과 사양심으로 표현되고, 믿음은 선비의 넓은 교우를 통해서 드러난다. 선비는 평상시에 화평하고 유순한 마음으로 지공무사한 중용을 지킨다. 그러나 의리(義理)의 정당성이 은폐될 때는 가장 예민한 감각으로 엄격하게 비판하고 배척하는 정신을 결코 잃지 않는다.⁶⁴⁾

이처럼 우리 조상들이 소중하게 간직했던 선비정신이 시대환경과 시대정신이 변화된 우리 사회에도 여전히 통용될 수 있을 것이라고 필자는 판단한다. 특히, 지성인(知性人)으로서의 지식인의 바람직한 역할을 염두에 둔다면 말이다.

4. '우리' 지식인의 실천적 역할의 한 모범으로서 '철학 앙기주망 네트워크' (PEN)

마지막으로 필자는 우리 지식인의 실천적 역할과 관련해서 하나의 모범 사례를 제시하고자 한다. 굳이 모범 사례라는 표현을 쓰는 이유가 있다. 한국의 지식인 사회는 실천의 측면에서 딜레마에 빠져 있다고 필자는 생각한다. 우리 지식인 집단이 가장 활발하게 참여하는 곳은 경실련, 참여연대, 환경운동연합 등등의 소위 시민사회단체다. 지식인의 사회 참여가 활발할수록 정부의 정책에 많은 영향을 미치고 있다. 바야흐로 2004년 한국에서는 시민사회단체가 정치의 핵심으로 부상했다고 해도 과언이 아니다. 문제는 시민사회단체의 본연의 정체성이 위협받고 있는 현실이다.

정부는 각종 시민사회단체에 막대한 재정 지원을 하고 있다. 정부로부터 재정 지원을 받은 단체들이 과연 정부를 대상으로 건전한 정책 비판을 원활하게 수행할 수 있을 것인가? 이러한 문제 앞에서 자유로울 수 있는 시민사회단체들이 과연 얼마나 될 것인가? 결국 시민사회단체들은 자신들의 생명이라 할 수 있는 '정체성', '순수성', '정당성', '도덕성'을 그들 스스로 훼손하고 있는 셈이다.

이런 상황을 감안하면서, 여기에서 필자는 2004년 5월에 결성되어 온라인 상에서 조직적인 활동을 벌이고 있는 '철학 앙기주망 네트워크'

64) 금장태, 같은 곳(1991), 233쪽. 한승옥, 같은 글(2002), 14쪽 참조.

(Philosophical Engagement Network, 이하 PEN으로 표기함)를 소개하고자 한다. 물론 PEN의 구성원은 철학 전공자들로 한정되어 있으며, 철저하게 인터넷상의 온라인으로 활동하는 철학자들의 단체다. PEN은 철학자로서 한국 사회 전반에 대한 철저한 현실인식을 바탕으로, 우리 사회에서 세대간, 지역간, 나아가 정당 간 핵심 쟁점으로 부상하고 있는 문제들에 대해서 적극적으로 개입하여 합일된 목소리를 내고 있다. 그 좋은 예가 바로 ‘국가보안법 폐지案’이다. 국보법 혐의로 수감 중이던 송두율에 대한 무죄 주장과 그 근거를 제시하였으며, 이 사건을 통해서 전국의 철학자의 이름으로 국가보안법 폐지안을 주장하였다. PEN은 자발적 참여 형태로 이루어지며, 자신의 의견을 분명하게 개진할 수 있게끔 되어있다. 온라인상의 채널을 통하기 때문에 자유로운 의사소통이 신속하게 이루어진다. 여기에서는 회원 모두가 주류요, 그들 모두가 주체다. 상명하달식의 소통방식은 더 이상 찾아볼 수 없다. PEN의 운용에 막대한 자금이 소요되지도 않는다. 사안별로 성금을 모금하는 식으로 재정을 확보한다. PEN은 정책당국과도 일정한 거리를 유지하기에 그간 시민사회단체들의 보여 온 자기 모순적 행태에 더 이상 빠질 필요가 없다. 토론과 반론, 비판과 대안이 분명하게 나타나는 PEN에서 지식인의 실천적 역할은 더욱 커질 것으로 전망된다.

V. 나오는 말

지금까지 우리는 인문학과 대중문화의 관계 그리고 지식인의 역할에 대해 살펴보았다. 문화연구가 하나의 ‘분과(分科)’ 학문이며, ‘맥락적(脈絡的)’, ‘이론적(理論的)’, ‘정치적(政治的)’, ‘학제적(學制的)’이며, 특히 ‘자기-반성적(自己-反省的)’ 성격이 강하다는 사실을 확인하였다. 이러한 특징들을 염두에 두면서, 아울러 인간의 자기-인식, 자기-검토, 자기-반성이 인문학 연구의 궁극적인 목적임을 감안할 때, 문화연구와 인문학 연구 간에는 밀접한 상관성이 있음을 재차 확인할 수 있었다. 그런 측면에서 문화(대중문화)라는 매개를 통한 간접적 방식의 인간의 자기-이해는 어떤 면에서는 인문학 연구의 핵심적

인 사항에 해당된다고 할 수 있다.

이어서 우리는 대중문화 연구에서 주도적인 역할을 담당하고 있는 지식인의 유형을 특히 서양철학의 전통에서 그람시의 유기적 지식인, 손탁의 체험적 지식인, 벤야민의 비판적 지식인으로 나누어 각각의 특징에 대해 살펴보았다. 그람시의 유기적 지식인 상(像)은 사회의 혁명적 변화를 꾀하면서 이 과정에서 문화적 변혁에 관심을 쏟는 지식인이다. 그가 만들어내는 지식은 대중적 존재가 경험하는 삶의 조건에 대한 참된 이해에 근거할 때 비로소 문화적 힘을 발휘할 수 있다. 손탁이 말하는 체험적 지식인은 예술작품에 대한 분석적 해석보다는 예술작품의 투명성을 그대로 경험할 줄 아는 자다. 손탁이 볼 때, 우리가 잘 보고, 잘 듣고, 잘 느낄 수 있는 길은 예술 체험을 통해서만 전적으로 가능하다. 이러한 손탁의 논의를 따라가면, 사진이나 영화 등의 대중문화는 우리의 삶에 대단히 긍정적인 요소로 작용하게 된다. 벤야민의 비판적 지식인은 대중문화 밖에서 그것을 우려의 눈길로 보기보다는 대중문화가 갖는 사회적 힘을 인정하고, 그것을 사회비판의 도구로 적극 활용하는 자를 말한다.

마지막으로 이러한 서양철학의 전통에 있는 지식인의 유형을 염두에 두면서, 우리 한국 사회의 지식인의 상에 대해 비판적으로 분석해 보았다. 그 결과 우리 지식인 사회는 주류 콤플렉스, 학자 이데올로기에 사로 잡혀 한국 사회에서 그들에게 부여된 올바른 구실을 제대로 수행하지 못하고 있다는 현실을 확인하였다. 이에 이러한 한국 지식인 사회에 새롭게 그 역할과 책무를 모색하기에 이르렀다. 그 결과 우리 지식인 사회가 이념적 차원에서는 '선비정신'의 계승을, 실천적 차원에서는 '철학 앙가주망 네트워크'를 모델로 삼아 지식인 본연의 임무를 수행해야 한다는 점을 논의하였다.

참고문헌

- 강내희, 『지식 생산, 학문전략, 대학개혁』, 문화과학사, 1998.
- 강준만, 『대중매체 이론과 사상』, 개마고원, 2001.
- 곽신환, 「조선조 지식인의 정체성 갈등」, 『인문학연구』제32집, 숭실대 인문과학연구소, 2002.
- 그로스버그, 로렌스., 「문화연구: 그 이름이 의미하는 것」, 『현대사상』제4호, 민음사, 1997.
- 금장태, 『한국민족문화대백과사전』12, 한국정신문화연구원, 1991.
- 김용환, 「문화학에서의 인문학: 문화인류학적 제언」, 『인문비평』창간호, 월인, 2000.
- 맥루한, 『미디어의 이해-인간의 확장』(박정규 역), 커뮤니케이션북스, 1997.
- 맥루한, 『구텐베르크 은하계-활자인간의 형성』(임상원 역), 커뮤니케이션북스, 2001.
- 문현병, 「프랑크푸르트학파의 사회철학에서 문화비판」, 『시대와철학』제11호, 1995.
- 신응철, 『해석학과 문예비평』, 예림기획, 2001.
- 신응철, 『문화철학과 문화비평』, 철학과현실사, 2003.
- 신응철, 「해석: 해방인가? 훼방인가?」, 『철학연구』제61집, 2003. 5.
- 신응철, 「프랑크푸르트학파와 신칸트학파의 문화분석(연구) 방법론-문화철학과 문화비평의 상관성의 관점에서」, 『대동철학』제24집, 2004.
- 심혜련, 「대중매체에 관한 발터 벤야민의 미학적 고찰이 지니는 현대적 의의」, 숭실대 대학원 철학과 2001 춘계 콜로키움-21세기 문화철학과 비평-자료집, 2001.5.21(숭실대).
- 전국대 학인문학연구소협의회, 『인문비평』, 월인, 창간호: “우리나라 인문학 연구의 현황과 문제 점”, (2000), 제2호: “국내외 인문학 동향” (2001), 제3호: “인문학의 경제적 가치와 생산성” (2002).
- 케이트 크리언, 김우영 역, 『그람시·문화·인류학』, 도서출판 길, 2004.

- 한승옥, 「亂世의 知識人과 선비정신」, 『인문학연구』제32집, 숭실대 인문과학 연구소, 2002.
- 현대사상 기획특집 특별대담 “문화연구와 권력”, 『현대사상』제4호, 민음사, 1997.
- Benjamin, W., “The work of art in the age of mechanical reproduction” (1968), in *Culture: Critical Concepts in Sociology*, Edited by Chris Jenks, Vol 2. Routledge London and New York, 2003. 『문예비평과 이론』(이태동역), 문예출판사, 1997.
- Gramsci, Antonio., *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Gramsci, Antonio., *Selections from Cultural Writings*, edited by David Forgacs and Geofferey Nowell Smith, London, Lawrence & Wishart, 1985.
- Gramsci, Antonio., *Selections from Political Writings 1910-1920*, edited by Quintin Hoare, London, Lawrence & Wishart, 1977.
- McLuhan, Marshall., *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw-Hill, 1964. 『미디어의 이해-인간의 확장』(박정규 역), 커뮤니케이션북스, 1997.
- McLuhan, Marshall., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, New York: Mentor, 1964. 『구텐베르크 은하계-활자 인간의 형성』(임상원 역), 커뮤니케이션북스, 2001.
- Sontag, Susan., *Against Interpretation and Other Essays*, New York, Dell, 1966. 『해석에 반대한다』(이민아 역), 도서출판 이후, 2002.

【Abstract】

On the Understanding of the Mass Culture and the Intellectual

Shin, Eung-Chol

This Article is based on the fact, that is, the crisis of research and education about Humanities in Korea. Through this fact, we will critically discuss the relationship with the mass culture and the Humanities, especially focused on the role of the Intellectual with respect to the mass culture.

So we will pursue a new object in research about the Humanities. And in this context, we also will argue on the types of the intellectual. Namely, there are three kinds of types of the Intellectual in the tradition of western philosophy. Firstly, there is the Organic Intellectual in Gramsci(1891-1937), secondly, the Experiential Intellectual in Sontag(1933-), and thirdly the Critical Intellectual in Benjamin(1892-1940).

Through this discussion, we will finally reflect on the “our” intellectuals and suggest an ideal type of “our” intellectuals in terms of the Humanities in Korea. In this part, we will suggest the spirit of “SUNBI” with respect to the Ideal, and the Philosophical Engagement Network with respect to the Practice.

Key Words : Mass Culture, Intellectual, Humanity, Gramsci, Sontag, Benjamin.