

문화과학의 논리와 과제

신응철*

- I. 시작하는 말
- II. 지각(知覺) 현상의 분석을 통해 본 자연과학과 문화과학의 차이
- III. <나-너>관계 분석을 통해 본 인간관계와 문화의 양상
- IV. 문화과학 고유의 내적 논리와 과제
- V. 맺는 말: 문화의 비극과 인간관계의 위기 극복을 위해

I. 시작하는 말

오늘날 문화학 연구의 초석을 다져 놓은 대표적인 문화철학자 카시러(E. Cassirer 1874-1945)는 일찍이 문화과학과 자연과학의 연구방법론의 차이, 이러한 사유방식에 터해서 나타난 각 문화의 특징과 차이를 밝혀내 고자 고심하였다. 이런 그의 열정은 『상징형식의 철학』(1923), 『문화과학의 논리』(1942), 『인간론-문화철학 서론』(1944) 등에 잘 나타나있다. 카시러의 이러한 관심은 당시의 시대의식과 무관하지 않다. 주지하듯이, 19세기에 접어들면서 자연과학과 문화과학의 분리 현상은 더 철저해지고, 양진영의 갈등은 깊어지게 되었다. 신칸트학파의 빈델반트(W. Windelband 1848-1915)는 자연과학과 역사학의 차이를 세계관의 차이로 간주하지 않고 탐구방법의 차이로 파악하였다. 자연의 지식과 역사의 지식은 지식의 탐구에서 똑같이 필요하고 타당한 두 요소로 간주되어야 한다는 것이다.

* 숭실대학교 인문과학연구소 연구원

그래서 이 두 요소는 상호의존적으로만 규정될 수 있다는 입장이다. 그렇게 해서 빈델반트는 자연과학의 ‘법칙정립적’(nomothetic) 개념과 역사학의 ‘개성기술적’(idiographic) 개념을 구별하기에 이르렀다.¹⁾

그 이후 리케르트(H. Rickert 1863-1936)는 자연과학적 ‘보편성’과 역사학적 ‘개별성’을 더욱 날카롭게 구분하게 되었다. 그래서 역사적 개체의 모든 인식은 그 자체 안에 이미 보편과의 관계를 품고 있다고 보았다. 그 결과 역사적 인식에는 자연과학적 유(類) 개념과 법칙 개념이라는 보편과 개별적 특수성의 구별 대신에, 가치(價値) 개념 체계가 등장하게 되었다. 말하자면, 어떤 사실을 역사적으로 해석하고 정리한다는 것은 이 사실을 보편적 가치와 관련짓는 일이 되는 셈이다. 이러한 가치 관련을 통해서만 역사적 지식은 그 자체로서 이해될 수 없는 수많은 개체들을 일정한 원칙들에 따라 내적으로 분류할 수 있다고 보았다. 그러니까 빈델반트와 리케르트는 칸트가 수학적 자연과학에서 이룩한 것을 역사학과 문화과학에서 성취해 내고자 한 것이었다. 한 마디로 말하면, 그들은 형이상학적 관찰권을 배제하려고 하는 경향을 가지고 있었던 것이다. 이들은 칸트가 수학적 자연과학을 주어진 것으로 받아들였듯이, 이들 역시 역사학과 문화과학을 주어진 사실로 간주하고, 칸트의 선형적 탐구방식에 따라 이것의 가능조건을 탐색하고자 했다. 여기에 대해서 카시러는 비판적 견해를 제시한다. 역사학자가 어떻게 이러한 가치체계에 도달할 수 있는지, 그리고

1) 빌헬름 빈델반트는 1894년 슈트라스부르그대학 총장 취임연설에서 『역사와 자연과학』이라는 제목으로 강연했는데, 여기에서 역사학의 논리를 부각시키고 그 사유형식들을 자연과학과 대비하여 차별화하고자 했다. 그에 의하면, 역사학은 바로 언어를 매개로 되어 있지만 보편법칙을 정립시키려는 진술이기보다는 오히려 그 유효성의 문제를 제기하면서 보편타당한 규범들을 증명하는 연구이다. 다시 말해서, 자연과학자는 ‘법칙’에 따라 법칙 진술의 형식에서 나타나는 보편성을 연구대상에서 알아내고 법칙정립적으로 대응하는 반면, 역사학자는 일회적인 것, 독창적인 것 및 반복 불가능한 것을 밝히는 사유 형식 안에서 개성기술적으로(혹은 개별사례기술적으로) 처리한다는 것이다. Markus Fauser, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.(번역서로 마르쿠스 파우저, 『문화학의 이해』(김연순 역), 성균관대출판부, 2008) 26쪽 참조.

이 체계의 객관적 타당성을 어떻게 증명할 수 있는지 의문을 제기했다. 어떤 이유에서일까? 만약 역사학자가 리케르트 자신이 그의 가치철학에서 그러했듯이, 이 체계를 선천적으로 구성하려고 한다면, 이러한 구성은 형이상학적 가정 없이는 될 수 없는 일이라는 것이 분명하게 된다. 그렇게 되면 결국 문제는 문제가 제기된 출발지점으로 되돌아가게 되는, 이른바 순환논증에 빠지는 결과가 된다.

결국 카시러는 빈델반트와 리케르트의 인식론의 한계, 즉 일반적 개념을 구분하는 추상적인 일, 그러니까 개념 형식 자체의 분석만으로는 자연과학과 문화과학의 종차(種差)를 완벽하게 밝혀낼 수 없음을 파악하였다. 그래서 카시러는 우리의 의식현상의 근본적이고 원천적인 층으로 되돌아가 지각의 현상학에 의해서 양자의 차이를 확인하고자 하는 것이다.

따라서 이 글의 목표는 일차적으로 문화과학과 자연과학의 차이를 지각의 현상학에 근거해 드러내는 데 있으며, 이를 토대로 분과학문으로서 문화과학의 고유한 내적논리와 과제를 확인하고, 이차적으로 이러한 지각의 현상학의 논의를 현대문화의 양상과 인간관계에 적용하여 문화 '위기'와 인간관계의 '단절'이라는 관점으로 확대시켜 이해하는 데 목적이 있다. 말하자면, 문화과학적 이해에 근거해서 현대 문화의 위기와 인간관계의 단절 현상에 대한 원인을 분석하고, 나아가 이를 극복하기 위한 대안을 찾아보고자 한다.

II. 지각(知覺) 현상의 분석을 통해 본 자연과학과 문화과학의 차이²⁾

카시러는 『상징형식의 철학』 제3권 『인식의 현상학』(1929)에서 칸트와

2) 2절의 논의는 필자의 선행연구인 『인식의 현상학-카시러에게서 인식론과 문화과학의 관계를 중심으로』, 『철학사상』, 37호(서울대 철학사상연구소), 2010에서 일정부분 다루었다. 여기서의 논의전개도 이에 터하고 있으며, 몇몇 부분을 덧붙였음을 밝혀둠.

는 다른 자신만의 인식론의 기본방향을 말한바 있다. 한 의식에 있어서의 감성적 지각들 혹은 표상들의 결합이나, 또 하나의 대상에 대한 이것들의 관계는 결코 한갓 감성적 수용성의 문제가 아니라, 거기에는 언제나 ‘자발성의 행위’가 깔려 있다. 그리고 이제 순수 오성의 자발성, 논리적 과학적 사고와 구성의 자발성이 있는 것처럼 또한 순수 상상력의 자발성이 있다는 것이 분명하게 된다. 구상력도 결코 그저 재생적이기만 한 것이 아니고, 근원적-생산적이다.³⁾

또한 카시러는 인간의 정신이 인식에 있어서 자발적으로 또는 구성적으로 활동함을 그의 다른 저서에서도 언급하고 있다. 그렇다면 인식의 문제를 다룸에 있어서 카시러의 비판적 관념론의 입장에는 어떤 특성이 있는 것일까? 간단히 말해서, 대상은 감각이나 인상을 통하여 주어지는 대로 인식되는 것이 아니고, ‘정신의 자발적 활동’에 의한 형식부여에 의해 인식된다는 점이다. 이와 관련하여 카시러는 『실체개념과 기능개념』에서 “사유는 그 창조에 있어서 그저 수용적 및 모사적 태도를 취하지 않고, 특유하고 근원적인 자발성(自發性)을 전개한다.”⁴⁾고 말한다.

카시러는 『인식의 현상학』 제1부 <표정기능과 표정세계>에서 고립된 “한갓 감성적인” 의식이란 없다고 말한다. 우리의 모든 의식에는 ‘의미기능(意味機能)’이 따른다. 통각의 선형적 통일은 결코 과학적 사고의 논리에만 관계하는 것이 아니다. 그것은 모든 가능한 지각의 조건이다.⁵⁾ 이미 감각 속에도 정신의 관심이라든가 방향이라든가 목적이라든가의 계기가 들어 있고 의미부여가 동시에 결부되어 있어서 순수한 감각이란 없다는 것이다. 단순한 감각도 그저 주어지는 것이 아니고 조정되어 있다.

3) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1929.(이후 PdE로 표기함) 12쪽.

4) Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, 1910.(이후 SuF로 표기함) 248쪽.

5) Cassirer, *PdE*, 12쪽.

말하자면 정신의 일정한 방향과 목적에 의하여 지배되고 있는 것이다.

그렇다면 이제부터 대상과 감각, 정신의 자발적 활동과 상징, 매개적 인식 등의 상호 연관성을 카시러의 지각의 현상학이라는 열개를 가지고 하나씩 풀어보도록 하자. 우리는 카시러의 지각의 현상학을 통해서 그가 추구하는 문화과학의 논리를 나름대로 읽어낼 수 있을 것이다.

먼저 카시러는 자연과학과 문화과학의 종차(種差)를 밝혀내기 위해서 '지각(知覺)'의 현상에 주목한다. 우리가 지각을 그 단순한 현상적 지반에서 기술한다면, 지각은 이중적인 모습을 우리에게 보여준다. 지각은 내적 깊이에서는 서로 융해되어 있는, 그러나 어떤 것도 다른 하나로 환원될 수 없는 두 가지 요소를 지니고 있다. 이 두 요소를 사실적으로 분리하는 것이 불가능할지라도, 두 요소의 의미는 서로 구별될 수 있다. 일정한 '대상(對象)'을 지향하지 않는 지각은 없다. 지각에 필수적인 이 객관적 대상연관은 두 가지 지향으로 우리에게 나타나거니와, 우리는 이를 간단히 도식화해서 '그것'(Es) 지향과 '너'(Du) 지향으로 특성화할 수 있다.⁶⁾ 그 결과 우리의 지각은 두 가지 종류의 형태로 나타나게 되는데, 말하자면 "사물-지각"(Perception of Thing)과 "표정-지각"(Perception of Expression)이 그것이다. 사물-지각은 사물들을 죽은 것으로, 활력이 없는 것으로 파악하는 세계 지각을 말한다. 반면에 표정-지각은 표정적인 특성의 관점, 예컨대, 신뢰할 만한, 풍성한, 친밀한, 무서운 등의 표정적 특성에서 파악하는 세계 지각을 말한다. 카시러에 따르면, 자연과학적 사고의 기본적인 특징은 전자에 속하며, 여기에서는 '세계' 개념에서 '인격적인 요소'를 제거하려고 부단히 애쓰고 있다.⁷⁾

6) Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt*(1942)(번역서로는 『문화과학의 논리』(박완규 역) 도서출판 길, 2007. 이후 『문화과학』으로 표기하고 쪽수를 기입함). 영어본으로는 *The Logic of the Humanities*, Translated by Clarence Howe, New Haven: Yale University Press, 1961. 97-101쪽.(이후 LH로 표기함)

7) Cassirer, *PdE*, 505쪽. *LH*, 104쪽. 『문화과학』, 147쪽.

카시러는 '사물-지각'과 '표정-지각'의 설명에 덧붙여, 우리의 지각 속에서는 항상 '대상'을 중심으로 하는 축(Object-Pole)과 '자아'를 중심으로 하는 축(Ego-Pole)이 있다고 말한다.⁸⁾ 그래서 자아가 만나게 되는 세계는 사물-세계(Thing-World)와 인격-세계(Person-World)로 나누어진다. 사물-세계와의 만남은 "그것"(It)으로써 특징지을 수 있고, 인격-세계와의 만남은 "너"(Du)로써 특징지을 수 있다. 전자의 경우에, 우리는 세계를 완전한 '공간적 대상'으로서, 그리고 '시간적 변형의 총체'로서 인식한다. 반면, 후자의 경우에 우리는 세계를 마치 "우리 자신들과 같은" 어떤 것으로서 인식하게 된다. 세계를 '그것'으로서 지각할 경우, '세계'는 전적 타자(Absolute Other)가 된다. 반면에 세계를 '너'로서 지각할 경우, 세계는 타아(Alter-Ego)가 된다.⁹⁾ 이것이 카시러가 말하는 두 가지 종류의 지각의 구조이다.

여기에서 카시러는 인간의 두 종류의 지각에서 '표정-지각'이 '사물-지각'보다 우선한다는 점을 강조한다.¹⁰⁾ 그러니까 우리의 지각의 원초적 형태는 의인관적(anthropomorphen) 요소¹¹⁾로 되어 있다는 것이다. 이러한 지각의 원시적 모습은 신화(神話)에서 쉽게 발견할 수가 있다. 카시러는 다음과 같이 주장한다. "우리가 지각의 근원을 추구해 나가면 나갈수록, 지각 속에서 '너'(Du)라고 하는 형태는 '그것'(Es)이라고 하는 형태에 대하여 더욱 우위를 두게 된다. 즉 더욱 더 명백하게 그의 순수한 표정 성격이 사실성격과 사물성격을 능가하게 된다. '표정의 이해'는 본질적으로

8) Cassirer, *LH*, 93쪽. 『문화과학』, 146쪽.

9) Cassirer, *LH*, 93쪽. 『문화과학』, 146쪽. 한편 랄프 콘너스만은 카시러 문화철학에서 주-객 이분법이 극복되고 있는데, 그 지점이 바로 너(Du)에 대한 강조 부분이라고 설명한다. 그리고 나와 너의 상관적 관계에서 '의미'와 '공동의 의미세계'가 나타난다고 설명하기도 한다. 콘너스만, 랄프, 『문화철학이란 무엇인가』(이상엽 역), 북코리아, 2006.

10) Cassirer, *PdE*, 73쪽. *LH*, 94쪽. 『문화과학』, 147쪽.

11) 의인관적 요소라 함은 사물을 죽은 대상으로 바라보는 태도가 아니라, 위협하거나 슬프거나 기쁘거나 흥분하거나 매섭거나 반기는 등등의 표정을 가진 것으로서, 즉 얼굴을 가진 것으로서 대하는 태도를 일컫는데, 카시러의 용법으로 말하면 상모적 태도와 같은 의미이다.

‘사물의 지식’에 선행한다.”¹²⁾ 이 주장은 대단히 중요하다고 할 수 있다. 그 이유는 표정-지각은 신화적 세계관을 특징적으로 설명해 주고 있기 때문이다. “우리가 파악하는 모든 현실은 그 근원적 형식에 있어서 우리들에게 향하여 있고 대립하여 있는 ‘사물-세계’가 아니라, 오히려 살아 있는 활동의 확실한 사실이다. 현실에 대한 이와 같은 접근은 감성적 소여로서의 감각에 의해서가 아니라, 표정의 원현상에서 우리에게 주어진다. 일정한 지각 체험에서 ‘표정-의미’가 드러나지 않으면, 현존재는 우리에게 아무 말도 하지 않는다.”¹³⁾

이상과 같은 카시러의 말은 사물-지각에 국한되어 있는 자연과학적 인식의 한계를 지적하는 것이면서, 동시에 신화적 인식보다 과학적 인식의 우월성을 일방적으로 주장하는 입장에 대한 비판이라고 필자는 생각한다. 왜냐하면 카시러는 인간의 현실파악 내지 현실인식은 대상 혹은 현존재의 표정적 성격에 의하여 지배되고 있음을 강조하고 있기 때문이다. 이런 측면에서 우리는 어린아이들의 인지 발달 과정에서 그들이 단순히 ‘색깔’ 보다는 사람의 ‘얼굴’에 미리 관심을 갖고 반응한다는 사실, 즉 상모적 (physiognomic 相貌的)¹⁴⁾으로 반응한다는 사실을 언급한 카시러의 지적에 다시 한번 주목할 필요가 있다. 여기서 상모적 반응은 원시인들의 신화적 사유, 상징적 사유의 가장 큰 특징들이며, 상징적 존재로서의 인간에게서 나타나는 전형적인 측면임을 확인할 수가 있다.

여기서 카시러는 철학과 과학 (좁게는 문화과학과 자연과학)이 점점 더 신화와는 대립된 극단으로 치닫고 있음을 지적한다. 다시 말해서, 과학은 표정-지각의 온갖 고유한 권리를 반박함으로써 신화의 젖줄이 되는

12) Cassirer, *PdE*, 74쪽.

13) Cassirer, *PdE*, 86쪽.

14) 여기서 상모적 태도란, 내가 얼굴을 가지고 있듯이, 타인도 얼굴을 가지고 있다고 간주하는 태도를 말한다. 내가 얼굴을 가지고 있다는 말 속에는 내 자신이 생명(生命)을 지닌 존재라는 의미가 들어 있다. 이러한 상모적 태도는 원시인의 자연관을 통해 잘 나타난다. 이에 대한 상세한 설명은 신웅철, 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009, 제3장 참조바람.

원천을 없애고자 한다. 과학은 믿음직함, 두려움, 너그러움, 친절함, 무서움 등의 '성격'을 즉 표정성질(表情性質)을 먼저 없애고, 이 대신에 색깔, 소리 등과 같은 감각성질(感覺性質)로 된 세계를 구성한다. 그리고 더 나아가 과학은 이러한 감각성질들을 제이차적이고 부차적인 성질로 보기 때문에, 이들을 기본 성질들로 즉 순전히 양적 규정들로 다시 더 환원시킨다. 결국 과학에서는 이 양적 규정들이야말로 인식을 위한 객관적 실재의 전부가 된다.¹⁵⁾ 이것이 물리학이 이끌어낸 결론이라고 카시러는 주장한다. 이렇게 하여 엄격한 '물리주의'가 나타나게 되고, 이러한 입장에서는 다른 사람의 존재를 위한 모든 증거는 확보할 수 없을 뿐만 아니라 또한 쓸모도 없게 된다. 더 나아가 물리주의는 '그것'-세계 이외의 다른 세계, 즉 '너'-세계에 관한 물음이 무의미하다고까지 주장한다. 이렇게 해서 '너'-세계에 대한 대답뿐만 아니라 물음조차도 철학적인 것이 아니라 신화적(神話的)인 것으로 치부되고, 물리주의는 이런 물음을 어떠한 타협의 여지도 남기지 않고 없애버려야 할 것으로 간주하고 있다.¹⁶⁾

이러한 상황에서 카시러는 자연과학이 그토록 강조하는 이론(theory)의 측면, 즉 신화적 표정성질들을 감각성질로 환원하고, 감각성질들을 다시 금 양적 규정으로 환원해 버리는 현실을 바라보면서, 자연과학의 물리주의가 인간의 행동을 서술(敘述)하기는 하지만, 그 행동의 의미(意味)를 상실하고 있는 현상을 날카롭게 비판한다. 그러니까 일정한 지각 체험에서 표정적 의미가 드러나지 않으면, 현존재는 우리에게 아무것도 말하지 않는다는 것이다.¹⁷⁾ 카시러는 인간의 현실(세계) 파악은 근본적으로 현실이나 대상이나 현존재의 표정적 성격에 의해서 지배됨을 강조하고 있는 것이다. 이러한 측면이 바로 문화과학과 자연과학의 근본적인 차이라고

15) Cassirer, *PdE*, 85쪽. *LH*, 95쪽. 『문화과학』, 148쪽.

16) Rudolf Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychologische und der Realismusstreit*, Berlin: Weltkreis Verlag, 1928.

17) Cassirer, *PdE*, 86쪽. *LH*, 96쪽. 『문화과학』, 149쪽.

말할 수 있을 것이다.

그렇다면 의미(意味)란 어떻게 해서 나타나는 것일까? 카시러에 의하면, 물질적인 것은 ‘존재’하고 ‘생성’할 뿐만 아니라, 이러한 존재와 생성에서 또한 다른 것이 나타난다. 이것이 다름 아닌 ‘의미(Sinn)의 나타남’이다.¹⁸⁾ 그러니까 의미는 물질적인 것에서 독립해 있을 수 있는 것이 아니라, 물질적인 것 안에서, 그리고 물질적인 것을 바탕으로 해서만 구현될 수 있다. 이러한 ‘의미의 나타남’이 우리가 ‘문화’(文化)라고 부르는 모든 내용의 공통 요소이다. 카시러의 다른 저술들에 의하면, ‘의미의 나타남’ 혹은 ‘의미’는 다름 아닌 ‘상징’(象徴) 안에서, 상징을 통해서 가능해짐을 알 수 있다. 카시러는 상징과 무관한 영역은 존재하지 않으며, 결국 정신적인 모든 의미내용은 구체적인 감각기호와 연계되어 있다고 파악한다. 이런 맥락에서 인간은 언어, 신화, 예술, 종교, 기술 등등의 상징의 그물망 안에서 살아간다고 파악하였다. 이러한 그의 생각은 『상징형식의 철학』속에 고스란히 남아있다.

카시러는 문화과학은 결과적으로 우리에게 상징에 대한 해석을 가르쳐 주어야 한다고 생각하고 있는 것이다. 카시러에게서 문화이해 나아가 인간이해에서 상징 개념은 가장 핵심적인 부분이라 할 수 있다. 그렇다면 상징¹⁹⁾ 개념을 어떻게 이해해야할까? ‘상징’(象徴)이란, 첫째 단순히 물리적인 대상을 지칭하는 것이 아니라, ‘정신적 의미’가 함축된 일체의 감각 현상들을 말한다. 둘째 상징은 그것이 의미하는 대상의 총체적 경험 내용을 재현하는 성격을 가지고 있다.²⁰⁾ 그 점에서 상징은 ‘대상’과 ‘활동’을 동시에 의미한다. 우리는 카시러의 방대한 상징이론을 크게 세 가지로 요약할 수 있다.²¹⁾ 첫째, 인간이 행하는 세계 인식은 상징을 통해서 간접적

18) Cassirer, *PdE*, 87쪽, *LH*, 98쪽. 『문화과학』, 152쪽.

19) 신응철, 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009, 제3장 참조바람.

20) Cassirer, *PdE*, 109쪽, 133쪽.

21) Paul Arthur Schilpp (ed), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois: Open

으로 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.²²⁾

그런 의미에서 인간은 언어적 형식, 예술적 심상, 신화적 상징, 종교적 의식에 깊게 둘러싸여 있기 때문에 이러한 인위적인 매개물의 개입에 의하지 않고서는 아무 것도 볼 수 없고 또 알 수 없다고 카시러는 말한다. 인간의 이러한 형편은 이론의 영역과 실천의 영역에서도 마찬가지로 한다. 실천의 영역에서도, 인간은 딱딱한 사실들의 영역에 살지 않으며, 혹은 그의 직접적인 요구와 욕망을 따라 살지도 않는다. 오히려 상상적인 감정들 한 가운데에서, 희망과 공포 속에서, 환상과 환멸 속에서, 공상과 꿈속에서 살아간다는 것이다. 그런 점에서 카시러는 인간의 인식도 본성상 ‘상징적 인식’이라고 말한다.²³⁾

Court Publishing Company, 1973, 75-119쪽.

22) 신응철(2000), 같은 책, 84-85쪽.

23) Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1944, 57쪽.

Ⅲ. <나너>관계 분석을 통해 본 인간관계와 문화의 양상

사물-지각과 표정-지각에 근거한 지각의 현상학을 통해서 카시러가 말하고자 하는 자연과학과 문화과학의 근본적인 차이를 바탕으로, 즉 이러한 인식방식의 차이, 세계관의 차이를 사람살이의 관계에 적용해 본다면, 자연과학은 인간적인 요소를 억압할 뿐만 아니라 인간적인 것을 완전히 배제한 세계상을 추구하게 된다. 그 결과 자연과학은 나(자아)와 너(타자)의 세계를 도외시함으로써만 자신의 본래 의도를 달성하게 되는 것이다.

여기서 우리는 흥미로운 사실 하나를 발견하게 된다. 지각의 현상학 논의를 담고 있는 카시러의 『문화과학의 논리』(1942)보다 이미 19년 전에 출간된 부버(M. Buber)의 『나와 너』(1923)속에서도 카시러의 관점과 동일한 부분을 확인할 수 있다는 점이다. 달리 생각하면, 부버의 나-너 관계에 대한 논의를 카시러가 지각의 현상학에 적용하였고, 나아가 문화학과 문화철학 영역으로 확대시켰다고 할 수 있을 것이다. 그러니까 부버가 제시한 <나-너>관계 모델, 즉 기본적으로 <나-그것>의 관계와 <나-너>의 관계를 카시러는 인간의 지각현상에 적용하여 <사물-지각>과 <표정-지각>으로 구분하였다. 이를 다시 <사물을 중심으로 하는 축>과 <자아를 중심으로 하는 축>으로 세분하였고, 전자의 특징을 <그것> 지향으로 후자의 특징을 <너> 지향으로 설명하고, 이렇게 하여 만들어지는 세계를 전자의 경우는 <사물세계>로 표현하고, 후자의 경우는 <인격세계>로 나타내고 있음을 확인할 수가 있다.

여기에서 카시러는 문화과학의 연구대상은 후자의 경우라고 분명히 밝히고 있으며, 문화과학은 자연과학적 사유방식의 한계를 지적하면서 동시에 자신의 고유한 내적 논리를 발견하여 이를 인간의 문화현상 분석에 도입하는 것을 염두에 두고 있다. 그렇다면, 애초에 부버 자신은 나-너

관계를 어떤 방식으로 풀어냈는지, 그리고 그러한 논의를 통해서 궁극적으로 목표한 바는 무엇이었는지를 잠깐 살펴보도록 하자.²⁴⁾

부버는 1923년 『나와 너』 *Ich und Du*에서 인간성을 규정하는 두 개의 근원어를 제시한다. 하나는 <나-너>(Ich-Du)의 관계요, 다른 하나는 <나-그것>(Ich-Es)의 관계이다.²⁵⁾ <나-너>의 관계는 내가 '나'의 온 존재를 다해 말할 수 있는 데 비해, <나-그것>의 관계는 '나'의 온 존재를 다해 말할 수 없다. <나-너>의 관계가 인간의 주체적 체험, 즉 인격의 세계를 말한다면, <나-그것>의 관계는 인간의 객체적 경험, 즉 지식의 세계를 일컫는다.²⁶⁾ 좀 더 부연하자면, <나-너>의 관계에서 '나'는 '너'로 인해 비로소 '내'가 된다. '내'가 되면서 '나'는 '너'라고 말한다.²⁷⁾ 그래서 모든 참된 삶은 만남이다. 특히 타자와의 관계에서 가장 중요한 것은 인격적인 부분이다. 나와 너 사이의 긴밀한 상호 인격 관계에서 우리는 인격으로서의 자신을 깨달을 수 있을 뿐만 아니라 또한 다른 사람을 하나의 인격으로서 만나게 된다. 이에 반해 <나-그것>의 관계에서는 다른 사람이 '그것', 즉 비인격적 존재가 된다. <나-그것>의 관계는 다른 사람을 하나의 사물과 같이 다루어 자기의 수단으로 삼거나, 사람과 사람 사이의 문제를 조건과

24) 부버의 <나-너> 관계에 대한 설명은 이후 해석학에서는 가다머(H.G. Gadamer)가 적극적으로 수용하였고, 전통과 권위를 옹호하는 틀로 활용하였으며, 특히 영향사의를 설명하는 부분에서는 부버가 제시한 세 가지 유형을 그대로 활용하고 있음을 확인할 수가 있다. Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960. 1986. 또한 문화신학자 틸리히(P. Tillich)도 자신의 종교철학 논의에서 부버의 <나-너>사상을 비중 있게 다루고 있음을 확인할 수가 있다. Tillich, Paul., *Systematic Theology*, Vol. I-III, The University of Chicago Press 1951.(1957) 이에 대한 상세한 논의는 신응철, 『부버, 틸리히, 가다머-부버의 <나-너>철학에 대한 틸리히와 가다머의 해석을 중심으로』, 『해석학연구』, 27집, 2011년 봄호, 229-257쪽 참조바람.

25) Martin Buber, *Ich und Du, in Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1954, 1974. 영어본은 *I and Thou*, ed by Walter Kaufmann, 1970. 번역서로 『나와 너』(표재명 역), 문예출판사, 1977. 5쪽.(이후 『나와 너』로 표기하고 번역본의 쪽수를 표기함)

26) 부버, 『나와 너』, 6쪽.

27) 부버, 『나와 너』, 17쪽.

조건, 사물과 사물 사이의 문제 같은 것으로 만들어 버린다. 이러한 관계는 과학적 관찰, 지식의 획득, 종교적 교리의 설정, 철학적 인식 등 다양한 형태로 나타날 수 있다.²⁸⁾

그런데 문제는 이러한 <나-그것>의 관계망 속에서 나타나는 생활상의 성과나 문명상의 성과를 우리가 부정할 수가 없다는 데 있다. 왜 그런 현상이 일어나는 것일까? 그러니까 <나-너>의 세계와 <나-그것>의 세계는 따로 떨어져 존재하는 별개의 것이 아니라, 하나인 세계 전체, 모든 사람, 모든 인간 활동이 이 둘의 상호관계, 이중적 관계 속에 들어있기 때문이다. 말하자면 **세계는 사람이 취하는 이중의 태도에 따라서 사람에게 이중적이 된다.**²⁹⁾ 부버는 일상생활에서의 의식이나 행동, 법이나 정치, 경제 분야를 포함한 대규모의 조직적 활동에 이르기까지 우리의 삶은 <나-너>의 방식보다는 <나-그것>의 방식에 더욱 지배되고 있음을 진단하였고, 이런 현상을 <나-너>의 관계의 회복을 통해 극복하고자 한 것이다. 그렇다면 왜 사람살이에서 ‘그것의 세계’가 점차적으로 증대되어 가는 것일까? 그 원인을 어디에서 찾아야 하는 것일까? 부버는 사람살이에서 나타나는 ‘그것’ 중심의 세계 증대현상을 문화확장의 원리와 동일하다고 파악하였다.

첫째로 부버는 문화 확장의 원리에서 그 원인을 찾고 있다. 여러 문화는 그 자체의 경험에 의해서만이 아니라 또한 이질적인 문화의 경험으로부터 흘러들어 온 것을 섭취함으로써 자신의 ‘그것의 세계’(It-world)를 확대해 가는 것이다.³⁰⁾ 그리고 이렇게 발전해 감으로써 비로소 문화는 결정적이며 창의적인 확장을 이룩한다. 그렇기 때문에 일반적으로 말해서 각 문화의 ‘그것의 세계’는 그에 앞선 문화의 ‘그것의 세계’보다 더 포괄적이며, 약간의 정체나 외관상의 역행에도 불구하고 ‘그것의 세계’가 증대해 왔음을 역사상에서 명백히 알 수 있다. 그리스 문화가 이집트 문화를 받

28) 부버, 『나와 너』, 7쪽.

29) 부버, 『나와 너』, 5쪽, 44쪽.

30) 부버, 『나와 너』, 50쪽.

아들인 것과 같이 동시대의 문화를 직접 받아들인 경우이건, 서양의 기독교 세계가 그리스 문화를 받아들인 것과 같이 과거의 문화를 간접적으로 받아들인 경우이건 마찬가지라는 것이다. 그러니까 지금 부버가 말하려는 문화 확장의 원리란 다름 아닌 ‘그것의 세계’, 즉 ‘그것’ 지향의 세계관을 말하고 있는 것이다.

둘째로 부버는 현대 문화의 특징은 <나-그것>의 관계를 기반으로 한 ‘그것의 세계’에 초점이 맞추어져 있고, 현대인의 대부분의 생활은 ‘그것’의 세계에 떨어져 있다고 진단한다. 그러면서 사람살이의 관계에서 <나-너>의 관계가 아닌 <나-그것>의 관계에 지배권을 넘겨준다면, 끊임없이 자라는 ‘그것의 세계’는 사람 위를 뒤덮고 사람에게서 그의 본연의 ‘나’를 앗아가고, 마침내는 그의 머리 위에서 떠도는 악몽과 그의 내부에 있는 유령은 서로 자신들의 구원받지 못함을 고백하면서 속삭이게 될 것이라고 예견하고 있다.³¹⁾

셋째로 부버는 사람살이에서 ‘그것의 세계’의 증대 원인으로 인과율(因果律)적 사고를 꼽는다. 이러한 인과율이 그것의 세계에서 무한정의 지배력을 갖는다는 것은 자연의 과학적 질서를 위해서는 근본적으로 중요하지만, 그것이 사람을 억압해서는 안 된다는 것이다. 왜냐하면 사람은 ‘그것의 세계’에만 속박되어 있지 않고, 거기에서 벗어나 몇 번이고 되풀이하여 ‘관계의 세계’로 들어갈 수 있기 때문이다. 이 관계의 세계에서 ‘나’와 ‘너’는 서로 자유롭게 마주 서 있으며, 어떠한 인과율에도 얽매이지 않고 물들지 않은 상호관계에 들어서는 것이다. 이 관계의 세계 속에서 사람은 자기의 존재 및 보편적 존재의 자유가 보장되어 있음을 알게 된다.³²⁾ 그렇다면 부버는 왜 사람살이에서 인과율적 사고의 위험성을 강조하고 있는 것일까? 만일 사람살이에서조차도 인과율이 지배하게 된다면

31) 부버, 『나와 너』, 61쪽.

32) 부버, 『나와 너』, 68쪽.

여기서 사람은 대상들의 세계에 만족하게 되고, 그것에 굴복당하기 때문이다. 결국 인과율은 사람 위에 올라타서 압박하고 질식시키는 숙명(宿命)이 되고 만다. 문화도 예외일 수 없다. 문화란 그 중심이 끊임없이 새로운, 생동하는 관계, 사건 속에 놓여 있지 않는다면, 마비되어 ‘그것의 세계’가 된다는 것이다.³³⁾

부버는 현대의 생물학적 사상과 역사철학적 사상은 인과율을 바탕으로 서로 협력하여 숙명에 대한 신앙을 견고하게 만들어 놓았다고 말한다. 그러니까 생존법칙, 심리법칙, 사회법칙, 문화법칙 등등 이러한 무수한 법칙들에서 뜻하고 있는 것은 언제나 사람은 하나의 피할 수 없는 필연적 현상 속에 매어 있기 때문에 그것을 거스를 수 없다고 하는 것이다. 여기서는 자유를 상상하는 일 따위는 어리석은 일로 간주된다. 부버는 모든 법칙의 근저에는 필연적인 경과, 즉 ‘무제한의 인과율의 광란’이 놓여 있다고 비판한다.³⁴⁾ 인과의 점진적인 경과라고 하는 교리는 증대하여 가는 ‘그것’의 세계에 대한 인간의 권리 포기를 뜻한다. 그래서 ‘운명’이란 말은 그러한 사람들에게 의해 오용되어 왔다는 것이다. 운명이란 인간 세계 위에 씌어 있는 종(鐘)이 아니다. 오직 자유에서 출발한 사람이 아니고서는 아무도 운명과 만나지 못한다.³⁵⁾

그렇다면 사람살이에서 나타나는 그것 중심의 관계맺음, 인과율적 사고를 토대로 한 운명론, 이러한 현상이 복합적으로 작동되는 문화의 비극 현상을 극복할 방안은 무엇인가? 부버는 다시금 관계에 주목한다. <나-그것> 관계에서의 ‘나’는 ‘개별존재’(個別存在)로서 나타나고 자기를 경험과 이용의 주체로서 의식한다. 이에 비해 <나-너> 관계에서의 ‘나’는 ‘인격’(人格)으로 나타나고 자기를 종속적 속격을 가지고 있지 않은 주체성으로 의식한다. 개별존재는 다른 여러 개별존재에 대하여 자기를 분리시킴

33) 부버, 『나와 너』, 71쪽.

34) 부버, 『나와 너』, 75쪽.

35) 부버, 『나와 너』, 75쪽.

으로써 나타나지만, 인격은 다른 여러 인격과의 관계에 들어섬으로써 나타난다. 전자가 자연적인 분립의 정신적 형태라면, 후자는 자연적 결합의 정신적 형태이다. 자기 분리의 목적은 경험과 이용이며, 경험과 이용의 목적은 삶, 즉 인생의 전(全)기간에 걸친 죽음인 것이다. 이에 비해 관계의 목적은 관계 자체, 즉 '너'와의 접촉이다. 왜냐하면 모든 '너'와의 접촉에 의하여 '너'의 숨결, 곧 영원한 삶의 입김이 우리를 스치기 때문이다.³⁶⁾ 인격은 자기를 존재에 관여하고 있는 것으로서, 하나의 공존자로서, 그리고 그러한 하나의 존재자로서 의식한다. 하지만 개별존재는 자기 자신을 '그렇게' 존재하며 다르게 존재 하지 않는 것으로 의식한다. 그래서 인격은 자기 자신을 바라보지만, 개별존재는 그의 '내 것', 즉 나의 혈통, 나의 종족, 나의 창작, 나의 독창력 따위에 관계한다.³⁷⁾

부버는 이상과 같은 설명을 통해서 두 가지 종류의 사람이 있는 것이 아니라, 인간성(人間性)에 두 개의 극이 있다고 말한다. 어떠한 사람도 순수한 인격이 아니며, 어떠한 사람도 순수한 개별존재가 아니다. 완전히 현실적인 사람이란 없으며, 완전히 비현실적인 사람도 없다. 모든 사람은 이중의 '나' 속에 살아가고 있는 것이다. 부버는 사람이, 인류가 개별존재에 의하여 지배되면 될수록 '나'는 더욱더 깊이 비현실성으로 타락한다고 말한다. 부버는 '나'라는 말은 인류가 가지고 있는 참된 암호(暗號)라고 말한다. 그러면서 그 암호를 해독할 수 있는 열쇠로 소크라테스³⁸⁾에게서 생기 있고 힘찬 나, 무한한 대화(對話)의 나를, 괴테³⁹⁾에게서 자연(自然)과의 순수한 사귄에 있는 나를, 예수⁴⁰⁾에게서 아버지와 아들로서의 절대적(絶對的) 관계의 나를 제시하고 있다.

36) 부버, 『나와 너』, 83쪽.

37) 부버, 『나와 너』, 85쪽.

38) 부버, 『나와 너』, 87쪽.

39) 부버, 『나와 너』, 88쪽.

40) 부버, 『나와 너』, 89쪽.

부버는 못 관계의 연장선은 영원한 당신 안에서 서로 만난다고 말한다. 모든 낱말의 ‘너’는 ‘영원한 당신’을 들여다보는 틈바구니이다.⁴¹⁾ 우리가 ‘너’로 만나는 우리와의 관계에 들어서는 모든 ‘너’는 하나의 조망을 이루며, 바로 이 <나-너>의 관계의 연장선에서 ‘영원한 당신’과의 관계에 들어가게 된다. 그래서 사람은 <나-너>의 관계가 강하면 강할수록 더욱 인격적으로 된다. 그리고 <나-너>의 관계가 강하게 되는 것은 그의 ‘너’가 ‘영원한 당신’이 될 때 정점에 다다른다. 이 영원한 당신은 여러 가지 이름으로 불러 왔지만, 역시 ‘신(神)’이라고 부르는 것이 가장 자연스럽다고 부버는 말한다. 우리는 ‘너’를 ‘영원한 당신’이라고 부를 때, 또한 그렇게 대할 때, 우리의 ‘나’는 인격적 존재의 가장 깊은 경지에 이르게 되는 것이다. 이렇게 하여 부버는 인간의 세계에는 두 가지 근본적인 질서가 있다고 말한다. 하나는 <나-너>의 관계에 바탕을 둔 참다운 대화(對話)가 이루어지는 ‘인격 공동체’라면, 다른 하나는 다른 사람을 자기의 욕망을 충족시키기 위한 수단, 즉 ‘그것’으로만 바라보는 <나-그것>의 관계에 바탕을 둔 독백(獨白)만이 이루어지는 ‘집단적 사회’이다.

이상에서 살펴본 것처럼, 부버는 현대인들이 기계 기술문명의 발전에 따르는 대중 사회적 상황, 수평화의 진행 속에서 아무런 내적 관계도 없이 살아가며, 스스로 사람으로서의 가치와 존엄을 송두리째 잃어가는 인간소외의 심각한 위기를 간파한 철학자였다. 그는 이 문제를 해소하기 위해서 『나와 너』를 출간하였고, 이 책을 통해서 인간의 자기상실, 이른바 아톰화를 인간과 인간 사이의 관계가 깨어진 데서 오는 것으로 보고, 이를 결코 객체화될 수밖에 없는 주체이자 인격으로서 공존하는 나와 너의 만남, 나와 너의 대화를 통해 회복하고자 하였다.

41) 부버, 『나와 너』, 97쪽.

IV. 문화과학 고유의 내적 논리와 과제

카시러는 부버의 생각에 동조하면서 나와 너의 진정한 관계는 공동의 언어세계에 참여는 행위에서 성립한다고 말한다.⁴²⁾ 이러한 공동의 언어세계에 끊임없이 활동적으로 참여함에서 양자의 관련이 생겨난다. 개별주관들은 말하고 형성함에서 개인들이 이미 소유한 것을 서로 전달할 뿐만 아니라 말하고 형성함을 통해서 비로소 소유하게 된다. 이러한 특성은 의미가 풍부한 살아있는 대화를 생각해 보면 분명하게 드러난다. 살아있는 대화에서는 단순히 정보의 전달이 중요한 것이 아니라 말을 주고받는, 즉 묻고 대답하는 것이 중요하다. 이렇게 묻고 답하는 이중의 과정에서 비로소 생각은 시작되고 진행된다. 플라톤에 의하면, 서로 묻고 답하면서 말을 주고받는 것이 이데아 세계로 가는 유일한 접근로가 된다. 묻고 답하는 가운데서 나와 너는 서로 조개질 수밖에 없고, 이로써 서로 상대방을 이해할 뿐만 아니라 또한 자기 자신도 이해하게 된다. 여기서 나와 너는 끊임없는 상호작용을 한다. 이러한 상호작용에 의해서 양자는 언어를 매개로 하나의 **공동의 의미세계를 구성**한다.⁴³⁾

카시러에 의하면 인간의 문화도 상호주관적 세계이다.⁴⁴⁾ 이 세계는 '나' 안에서 존재하는 것이 아니라 모든 주관이 다가갈 수 있는 세계요, 모든 주관이 필히 참여하는 세계이다. 그러나 이러한 참여의 형식은 물리적 세계에 참여함과는 근본적으로 다르다. 모든 주관들이 동일한 시간적 공간적 사물세계에 관계하는 것이 물리적 세계에의 참여라면, 문화세계에서는 모든 주관들이 하나의 **공동 행위에 참여함**으로써 하나로 통일된다.⁴⁵⁾ 모

42) Cassirer, LH, 112쪽. 『문화과학』, 169쪽.

43) Cassirer, LH, 113쪽. 『문화과학』, 170쪽.

44) Cassirer, LH, 143쪽. 『문화과학』, 207쪽.

45) Cassirer, LH, 143쪽. 『문화과학』, 207쪽.

든 주관들이 이 행위를 서로 함께 수행함으로써 이 주관들은 문화를 기록하고 있는 여러 형식세계들을 매개로 해서 서로를 인식하고 알아본다. 여기서 '나'로부터 '너'에게로 넘어가는 최초의 결정적인 첫걸음을 내디디는 것은 지각(知覺)이다.

카시러에 의하면, 물리적 세계의 본질적인 특성은 성질불변항(property-constants)과 법칙불변항(law-constants)인데, 이에 반해 문화세계의 특성은 **의미불변항(meaning-constants)**이다.⁴⁶⁾ 문화가 발달하면 할수록, 문화가 전개되는 개별 영역이 많아지면 질수록, 이 의미의 세계는 그만큼 더 여러 가지로 풍요롭게 형성된다. 언어의 구체적인 말, 시와 조형 예술 작품들, 음악의 형식들, 종교적 표상과 믿음의 형성물들, 이런 것 속에서 우리는 살아간다. 그리고 오직 이러한 것들 속에서만 우리는 서로를 알아본다. 이와 같은 직관적 알아봄(intuitive knowledge)은 과학의 특성을 지니지는 못하지만, 인간학적 가치를 충분히 지니고 있다. 이러한 부분들이 **문화과학의 주된 관심사**라고 할 수 있다.

카시러에 의하면, 문화과학들 각각은 자기 나름의 일정한 **형식개념들** 내지 **표현양식개념들**을 형성하고, 이들을 이용하여 자기 다루고 있는 현상들을 분류하고 구별하여 체계적으로 개관한다. 이 형식개념들은 법칙정립적이지도 않고, 개성기술적이지도 않다. 형식개념들의 기능이 개별 현상들을 연역적으로 이끌어낼 수 있는 일반법칙을 확립하는 것이 아니기에 이 개념들은 법칙정립적이지 않다. 또한 형식개념들은 역사적 탐구방식으로 환원될 수도 없기에 개성기술적인 것도 아니다.⁴⁷⁾

대체로 자연과학은 법칙을 수립하여 이를 우주적 전 공간으로 확대 적용한다. 그런데 이러한 법칙의 보편성 혹은 보편성의 형식으로 나아가는 길이 문화과학에는 닫혀 있다. 문화과학은 의인화(Anthropomorphism)와

46) Cassirer, LH, 141쪽. 『문화과학』, 205쪽.

47) Cassirer, LH, 120쪽. 『문화과학』, 179쪽.

인간중심주의(Anthropocentrism)의 길을 벗어날 방도가 없다.⁴⁸⁾ 문화과학의 대상은 세계 그 자체가 아니라 세계 속의 특수한 한 영역인데, 이 영역은 순전히 공간적 관점에서 본다면 극히 작은 것으로 보인다. 문화과학이 '인간세계'에 국한하고 지구상의 인간존재의 한계 안에 머물고 있지만, 그것은 자신에게 할당된 영역을 끝에서 끝까지 완전히 헤아려보려고 한다. 이런 측면에서 카시러는 문화과학의 목표를 제시한다. 그러니까 **문화과학의 목표**는 법칙의 보편성도 아니며, 또한 사실과 현상의 개별성도 아니다. 이 양자에 대립하여 문화과학은 그 자신 나름의 고유한 인식의 이상을 세운다. 결국 문화과학이 인식하려고 하는 것은 인간의 삶이 실현 되는 현장인 **형식들의 총체성**(totality of the forms)이다.⁴⁹⁾

카시러에 의하면 이 형식들은 끊임없이 다양하나 통일적인 구조 없이는 성립하지 않는다. 왜냐하면 우리가 문화발전에서 갖가지 모습의 인간을 만나지만, 우리가 늘 만나는 것은 결국 '하나같은' 인간이기 때문이다. 관찰하고, 달아보고, 재어 봄으로써는, 다시 말해 자연과학적 관찰과 계량화의 방법으로서는 이러한 동일성(identity)을 의식할 수가 없다. 또한 심리학적인 귀납을 통해서도 이 동일성에 이를 수가 없다. 이 동일성은 오직 행위를 통해서만 입증될 수 있을 따름이다. 우리가 어떤 문화를 이해하려면, 우리는 능동적으로 그 문화 속으로 들어가야 한다.⁵⁰⁾

카시러는 자연과학의 업적은 '사물개념'과 '법칙개념'에 의해 이루어지고, 문화과학의 업적은 '형식개념'과 '표현양식개념'에 의해 이루어진다고 파악한다. 카시러는 문화과학의 파악과정에는 또한 역사적 지식이 필수적인 요소로 들어가게 된다고 말한다. 여기서 역사적 지식은 단지 수단이지 목적 자체는 아니다. 역사의 임무는 단순히 과거의 존재와 삶을 우리가 알게 해주는 데에 있는 것이 아니라 그 의미를 해석할 수 있도록 해주는

48) Cassirer, LH, 144쪽. 『문화과학』, 208쪽.

49) Cassirer, LH, 144쪽. 『문화과학』, 208쪽.

50) Cassirer, LH, 144쪽. 『문화과학』, 208쪽.

데에 있다. 과거에 대한 모든 단순한 지식은, 여기에 재생적 기억능력 이외의 다른 능력들이 포함되지 않는 한, 그저 생명이 없는 칠판 위의 죽은 그림에 불과하다. 사실과 사건에 대해서 기억이 보존하는 것은 이것이 우리의 내적 체험과 관련되고 내적체험으로 변형될 수 있을 때에만 비로소 역사적 기억이 될 수 있다.⁵¹⁾

카시러에 의하면 역사는 단순한 연대기가 아니며, 역사적 시간은 객관적인 물리적 시간이 아니다. 역사가에게 있어서 과거는 자연과학자에게 있어서와 같은 의미에서 그저 지나가 버린 것이 아니다. 과거는 그 나름의 고유한 현재성을 지니고 있다. 아무리 역사가의 임무가 '본래 있었던 대로' 기술하는 것이라 해도, '본래 있었던 것'은 이것이 역사적 관점에 놓이게 되면 새로운 의미를 얻게 된다. 부연하자면, 지질학자가 지구의 과거 모습을 우리에게 말해줄 수 있고, 고생물학자가 지금은 사라져 없는 생물 형태들을 우리에게 말해줄 수 있다. 이 모든 것은 그저 언젠가 일찍이 '있었던 것'일 뿐이요, 그 생생한 특성은 소생될 수가 없다. 그러나 역사는 단순히 과거에 있었던 것을 우리 앞에 제시하려는 것이 아니다. 역사는 지나간 과거의 삶을 우리가 이해할 수 있도록 해준다. 역사는 지나가 버린 삶의 내용 자체를 소생시킬 수는 없으나 이러한 삶의 순수한 형식을 지키려고 한다.⁵²⁾

문화과학들에서 명백하게 나타나는 형식개념들과 표현양식개념들이 아무리 다양하고 풍부하더라도 이 개념들은 결국 이러한 하나의 임무를 위한 것이다. 다시 말해서 이 개념들을 통해서만 **문화의 재생(rebirth)과 재체험(wiedererlebung) 그리고 문화의 부활(the palingenesis of culture)**이 가능하게 된다.⁵³⁾ 그러니까 카시러는 지금 문화과학의 최종 목표는 형식개념들과 표현양식개념들을 통해서 문화의 재생과 재체험, 나아가 문화의

51) Cassirer, LH, 145쪽. 『문화과학』, 209쪽.

52) Cassirer, LH, 146쪽. 『문화과학』, 210쪽.

53) Cassirer, LH, 146쪽. 『문화과학』, 210쪽.

부활에 두고 있는 것이다. 과거로부터 현실적으로 우리에게 보존되어 있는 것은, 이것이 언어로 쓰인 것이건, 그림으로 그려진 것이건, 청동에 새겨진 것이건, 이 모두는 역사적 기념물들이다. 이러한 기념물들에서 우리가 어떤 상징(象徴)을 읽어낼 때, 그 기념물은 비로소 역사적인 것이 된다. 우리는 이 상징들을 통해서 특별한 삶의 형식들을 알아볼 수 있을 뿐만 아니라 또한 이 상징 덕분에 우리는 우리 자신을 위해 이 삶의 형식들을 부활시킬 수도 있는 것이다.⁵⁴⁾

문화는 중단 없는 흐름에서 꾸준히 새로운 언어적, 예술적, 종교적 상징들을 창조해간다. 자연과학은 현상을 경험으로서 읽어낼 수 있게 하기 위해서 이 현상을 그 구성요소들로 쪼개는 방법을 우리에게 가르쳐준다. 반면에 문화과학은 상징 속에 숨겨진 내용을 풀어내기 위해서, 즉 상징이 생겨난 원천을 다시 생생하게 볼 수 있도록 하기 위해서 이 상징을 해석(解釋)하는 방법을 우리에게 가르쳐 준다.⁵⁵⁾

V. 맺는 말: 문화의 비극과 인간관계의 위기 극복을 위해

지금까지의 논의를 종합해 보면 일차적으로 자연과학과 문화과학의 본질적 차이를 확연하게 인식할 수가 있다. 자연과학은 자연현상을 계산하고 설명하고 지배하기 위해서 어쩔 수 없이 '추상'(抽象)에 의존하지 않을 수 없다. 사물의 물리적 성질은 법칙으로 환원될 수 있는 현상의 한 측면에 불과하고, 현상 전체로부터 추상을 통해 불변적인 것만 떼어 빼낸 것에 불과하다. 이것은 이론적 반성의 결과물이요, 이런 의미에서 처음이 아니라 끝이다. 자연과학은 이 끝에 도달하기 위해서 '인간적인 것'을 모

54) Cassirer, *LH*, 146쪽. 『문화과학』, 210쪽.

55) Cassirer, *LH*, 158쪽. 『문화과학』, 224쪽.

두 억압할 뿐만 아니라 '인간적인 것'을 완전히 배제한 세계상을 추구한다. 그런 점에서 자연과학은 '너'-지향을, 표정-지각을, 신화적인 힘을 제거함으로써 이 끝에 도달한다. 하지만 카시러가 볼 때, 그것은 우리가 들어가 살고 있는 삶의 세계와는 너무나 거리가 먼 진공의 세계요, 추상의 세계일뿐이다.⁵⁶⁾

여기에 비해서 문화과학의 논리는 예술, 역사 지식, 그리고 인간학의 기초에 놓여 있는 형식개념들과 표현양식개념들을 분석하는 일이다. 이 기본개념들의 상호관계를 연구함으로써 우리는 예술작품이나 인간 개성과의 만남에서 보다 많은 것을 볼 수 있게 된다. 이러한 연구는 시각적이든 청각적이든 인간의 훈련된 지각에 대한 연구요, 그 자체로 구체적 보편에 대한 논리이다. 이러한 구체성, 직접성, 그리고 전체성이 추상적 보편을 다루는 전통 논리학과 구별되는 문화과학의 논리가 갖는 특징이다.⁵⁷⁾ 문화과학의 논리가 지각 경험의 친밀한 인식적 과정을 포함하는 반면에, 자연과학의 논리는 오히려 이러한 지각과의 모든 연관성을 배제한다. 문화과학의 논리는 특수한 개성을 연구하는 것도 아니고, 이른바 역사의 흐름에 대한 연구도 아니다. 그것은 표현양식개념의 논리, 즉 의식적이든 무의식적이든 우리가 특수한 사람들이나 역사적 사건들을 이해할 수 있게 해주는 표현양식개념의 논리이다.⁵⁸⁾ 자연법칙을 탐구하는 정밀과학에 비해 이러한 표현양식의 논리가 믿을만한 지식이 되는 까닭은, 이 논리가 개인의 행동이나 역사적 사건을 '예측'(豫測)할 수 있게 해주는 데 있는 것이 아니라, 인간에 관해서 일상적으로나 경험과학적으로 우리가 이미 아는 것을 보다 깊게 '이해'(理解)할 수 있게 해준다는 데에 있다.⁵⁹⁾

56) 박완규, 「현대 문화철학의 창시자, 카시러」in 『문화과학의 논리』, 30쪽.

57) 클레런스 S. 하우는 카시러의 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*을 영어로 번역하여 *The Logic of the Humanities*(1960)로 펴냈다. 이 영어본 서두에 번역자의 머리말을 실었는데, 여기서 카시러 문화과학의 논리를 설득력 있게 정리해 주고 있다. 『문화과학의 논리』, 301쪽.

58) 『문화과학의 논리』, 302쪽.

59) 『문화과학의 논리』, 302쪽.

카시러가 이러한 문화과학의 논리를 '자기인식의 논리'라고 부를 때, 그는 특수한 역사 인물들을 분석하는 것이 아니라 예술, 신화, 언어, 종교에서 인간이 이룩한 일들을 분석하는 것을 마음에 두고 있는 것이다. 문화과학의 대상은 세계 그 자체가 아니라 세계 속의 특수한 한 영역인데, 이 영역은 순전히 공간적 관점에서 본다면 극히 작은 것으로 보인다. 문화과학이 '인간세계'에 국한되어 있다. 문화과학의 목표는 법칙의 보편성도 아니며, 또한 사실과 현상의 개별성도 아니다. 이 양자에 대립하여 문화과학은 그 자신 나름의 고유한 인식의 이상을 세운다. 결국 문화과학이 인식하려고 하는 것은 인간의 삶이 실현되는 현장인 형식들의 총체성을 파악하는 데 있다.

문화과학의 파악과정에는 또한 역사적 지식이 필수적인 요소로 들어가게 된다. 여기서 역사적 지식은 단지 수단이지 목적 자체는 아니다. 역사의 임무는 단순히 과거의 존재와 삶을 우리가 알게 해주는 데에 있는 것이 아니라 그 의미를 해석할 수 있도록 해주는 데 있다. 말하자면, 우리의 내적 체험과 관련되고 내적체험으로 변형될 수 있을 때에만 비로소 역사적 기억이 될 수 있다. 이런 측면에서 역사는 단순한 연대기가 아니며, 역사적 시간은 객관적인 물리적 시간이 아니다. 역사가에게 있어서 과거란 자연과학자가 보듯이 그저 지나가 버린 것이 아니라 과거는 그 나름의 고유한 현재성을 지니고 있는 것이다. 이렇듯 문화과학들에서 명백하게 나타나는 형식개념들과 표현양식개념들이 아무리 다양하고 풍부하더라도 이 개념들은 결국 이러한 하나의 임무를 위한 것이다. 그러니까 카시러는 문화과학의 최종 목표는 형식개념들과 표현양식개념들을 통해서 문화의 재생과 재체험, 나아가 문화의 부활에 있다고 확신한다. 그런 의미에서 문화과학은 상징 속에 숨겨진 내용을 풀어내기 위해서, 즉 상징이 생겨난 원천을 다시 생생하게 볼 수 있도록 하기 위해서 이 상징을 해석하는 방법을 우리에게 가르쳐 준다.

그렇다면 이제 우리는 이와 같은 문화과학적 접근이 인간관계의 단절과 문화의 위기 현상을 극복하는데 어떤 기여를 할 수 있을지에 대해 잠시 생각해 보고자 한다. 카시러가 문화과학의 논리를 입안하는데 중요한 단초를 제공한 부버의 관점은 오늘날에도 문화 위기의 원인 분석과 대응책 마련에 여전히 유효하다고 필자는 판단한다.

부버에 따르면 세계는 사람이 취하는 이중의 태도에 따라서 사람에게 이중적이 된다. 일상생활에서의 의식이나 행동, 법이나 정치, 경제 분야를 포함한 대규모의 조직적 활동에 이르기까지 우리의 삶은 〈나-너〉의 방식보다는 〈나-그것〉의 방식에 더욱 지배되고 있는 현실을 부버는 예리하게 진단하였다. 현대 문화의 특징은 〈나-그것〉의 관계를 기반으로 한 ‘그것의 세계’에 초점이 맞추어져 있고, 현대인의 대부분의 생활은 ‘그것’의 세계에 떨어져 있다. 그 결과 사람살이의 관계에서도 〈나-너〉의 관계가 아닌 〈나-그것〉의 관계에 지배권을 넘겨주고 말았다. 부버는 사람살이에서 ‘그것의 세계’의 증대 원인으로 인과율(因果律)적 사고를 꼽는다. 사람살이에서조차도 인과율적 사고가 지배하게 되면 사람들은 대상들의 세계에 만족하게 되고, 그것에 굴복 당한다. 결국 인과율은 사람 위에 올라타서 압박하고 질식시키는 숙명(宿命)이 되고 만다. 문화도 예외일 수 없다. 문화란 그 중심이 끊임없이 새로운, 생동하는 관계, 사건 속에 놓여 있지 않는다면, 마비되어 ‘그것의 세계’가 되고 만다는 것이다. 오늘 자본주의 절정기를 살아가는 우리가 돈의 세계에 만족하고, 이를 숭배하고, 결국 자본의 논리에 굴복당하는 현실을 바라보면, 부버의 예견은 말 그대로 적중했다고 할 수 있다.

그렇다면 이러한 그것중심의 세계, 이로 인한 인간관계의 단절과 소외, 나아가 문화 위기의 상황을 돌파할 수 있는 길은 없는 것일까? 짐멜의 표현대로, 문화의 비극⁶⁰⁾을 우리는 스스로 지켜보아야만 하는 것일까?

60) G. Simmel, *Gesamtausgabe, Band 14, Hauptprobleme der Philosophie, Philosophische Kultur*,

부버에 따르면, 사람 사는 세상을 들여다보면 거기에는 두 가지 종류의 사람이 있는 것이 아니라, 인간성(人間性)에 두 개의 극이 있다고 한다. 모든 사람은 이중의 '나' 속에 살아가고 있다. 사람이, 인류가 개별존재에 의하여 지배되면 될수록 '나'는 더욱더 깊이 비현실성으로 타락한다. 부버는 '나'라는 말을 인류가 가지고 있는 참된 암호(暗號)로 간주한다. 그러면서 그 암호를 해독할 수 있는 열쇠로 소크라테스에게서 생기 있고 힘찬 나, 무한한 대화(對話)의 나를, 괴테에게서 자연(自然)과의 순수한 사귄에 있는 나를, 예수에게서 아버지와 아들로서의 절대적(絕對的) 관계의 나를 제시하고 있다.

그렇다면 우리의 경우는 어떠한가? 이중의 나 속에서 결과적으로 참다운 나의 모습을 어떻게 하면 찾아낼 수 있을까? 그 일은 결코 간단한 문제가 아니라 지속적인 것이며, 끊임없는 무한한 과제일 것이다. 그 이유는 우리 시대, 우리 문화, 우리 공동체에서는 어떤 모습의 나를 요청하는지 그것에 대한 진지한 성찰이 전제되어야 하기 때문이다. 결국 '나'라는 암호를 해독할 수 있는 열쇠를 소유하는 길은 열쇠공에게서 찾아오는 것이 아니라, 우리 스스로가 열쇠공이 되어 그것을 만들어야만 한다. 이를 달리 표현하면, 우리는 스스로가 문화화되어 문화인, 교양인, 성숙인이 되어야 한다는 의미이다.

부버는 인간의 세계에는 두 가지 근본적인 질서가 있다고 말한다. 하나는 <나-너>의 관계에 바탕을 둔 참다운 대화(對話)가 이루어지는 '인격 공동체'라면, 다른 하나는 다른 사람을 자기의 욕망을 충족시키기 위한 수단, 즉 '그것'으로만 바라보는 <나-그것>의 관계에 바탕을 둔 독백(獨白)만이 이루어지는 '집단적 사회'이다. 문화과학은 이러한 상황에서 우리가 궁극적으로 지향해야할 곳을 제시하고 있고, 그 곳에 도달하기 위해서

전제되어야 하는 우리의 삶의 태도, 인간관계, 나아가 개개인의 삶의 의미 파악을 위한 상징 해석의 중요성을 거듭 강조하고 있다. 또한 이런 과정을 통해 우리 스스로가 망각했거나, 놓쳐버린 인간다운 문화상을 다시금 기억하여 회복하고, 이를 되살리려는 과제를 제시하고 있는 것이다. 우리가 문화과학에 집중하는 것도 바로 이런 이유 때문이다.

〈참고문헌〉

- 신응철, 『기독교 문화학이란 무엇인가』, 북코리아, 2006.
- _____, 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009.
- _____, 「인식의 현상학-카시러에게서 인식론과 문화과학의 관계를 중심으로」 『철학사상』 37호 (서울대철학사상연구소), 2010.
- _____, 「부버, 틸리히, 가다머-부버의 <나-너>철학에 대한 틸리히와 가다머의 해석을 중심으로-」, 『해석학연구』, 27집, 2011년 봄호.
- 랄프, 콘너스만, 『문화철학이란 무엇인가』(이상엽 역), 북코리아, 2006.
- Buber, Martin., *Ich und Du, in Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1954. (번역서 『나와 너』(표재명 역), 문예출판사, 1977.)
- Carnap, R., *Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychologische und der Realismusstreit*, Berlin: Weltkreis Verlag, 1928.
- Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, 1910.
- _____, *Philosophie der Symbolischen Formen(1923), Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1929. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Reprint, 1973.
- _____, *Zur Logik der kulturwissenschaften(1942)*(번역서로는 『문화과학의 논리』(박완규역) 도서출판 길, 2007.) *The Logic of the Humanities*, Translated by Clarence Howe, New Haven: Yale University Press, 1961.
- _____, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics(1936)*, Translated by O.T. Benfey, New Haven: Yale University Press, 1956.
- _____, *An Essay on Man: An Introduction to Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1944.
- _____, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt / M. 1990.
- Fausser, Markus., *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2003.(번역서로 『문화학의 이해』(김연순 역), 성균관대출판부, 2008)

- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960, 1986.(번역서로 『진리와 방법1』(이길우외 역), 문학동네, 2000.)
- Simmel, Georg., *Gesamtausgabe, Band 14. Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Herausgegeben von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1966.
- Tillich, Paul., *Systematic Theology*, Vol. I - III, The University of Chicago Press, 1951.

〈Abstract〉

On the Logic of the Cultural Sciences

—focused on the Cassirer and Buber's view

Shin, Eung-Chol

This article aims to reveal differences between Natural Science and Cultural Science based on Phenomenology of Perception and to suggest the logic and task of the Cultural Sciences. And we will analyze causes of the crisis of contemporary culture and a broken human relationship.

In this context, Cassirer pointed out the differences between Natural Science and Cultural Science, that is, Perception of Things and Perception of Expression, Subject-pole and Ego-pole, Thing-World and Person-World, and Absolute-Other and Alter-Ego in terms of analysis of Phenomenology of Perception.

And Martin Buber has interesting with relations among the people. His philosophy of I and Thou suggests an analysis about existence of Human Being. He explains three types of I and Thou. The first is relation of I and It, that is, in this relation we deal Alter Ego with a Thing. Secondly in relation of I and You, we deal Human Being with a Person. Thirdly in relation of I and Thou, we deal Human Being with an Eternal Being or an Eternal You. In this discussion, Buber emphasizes 'meeting', 'dialogue' and 'relation' among the People. Buber's

Philosophy of I and Thou is very important in the study of Cultural Sciences.

Key words: Cultural Science, Natural Science, Phenomenology of Perception, I and Thou Relation, Ernst Cassirer, Martin Buber.