

# 독일관념론 전통에서 본 카시러의 문화철학

신응철\*

- I. 시작하는 말
- II. 마르부르크 신칸트주의자였던 카시러에게서 문화철학이 태동하게 된 이유
- III. 독일관념론의 전통과 카시러 문화철학과의 연관관계
- IV. 독일관념론 전통에서 본 카시러의 문화철학의 위상
  - 1. 카시러의 비판적 관념론의 특징
  - 2. 비판적 관념론의 맥락에서 카시러의 칸트 수용
  - 3. 비판적 관념론의 맥락에서 카시러의 칸트 비판
- V. 마치는 말: 카시러 문화철학은 실천의 문제를 어떻게 바라보는가?

## I. 시작하는 말

문화철학 혹은 문화학 연구사에서 에른스트 카시러(Ernst Cassirer 1874-1945)는 너무나도 커다란 위치를 점하고 있다. 그렇다면 문화철학을 최초로 집대성한 인물로 평가받는 그의 문화철학의 성격은 어떠할까? 독일관념론의 단순한 승계일까? 아니면 또 다른 노선을 취하고 있는 것일까? 이러한 문제의식에서 필자는 이 글에서 카시러 문화철학의 위상을 규명해 보고자 한다. 좀 더 구체적으로 말하면, 카시러가 말하는 비판적 관념론으로서의 문화철학의 성격을 밝혀보고, 또한 카시러 자신의 철학의 긴 여정에서, 그리고 독일 관

---

\* 숭실대 인문과학연구소 연구위원 (前학술연구교수)

념론과의 관계에서 그의 문화철학이 어떤 위치에 있는지를 규명하려고 한다.

카시러는 자신의 후기 사상<sup>2)</sup>인 문화철학을 ‘비판적 관념론’(critical idealism)이라고 규정하고 있다. 카시러가 말하는 ‘비판적 관념론’에서 우리는 ‘비판적’이라는 표현과 ‘관념론’이라는 표현에 주목해 볼 필요가 있다. 우선, ‘비판적’이라는 표현은 마르부르크 신 칸트주의자였던 자신과 칸트의 비판철학의 관계를 염두에 둔 것이며, ‘관념론’이라는 표현은 자신의 문화철학의 논의 내용과 서양 철학사에서의 관념론의 내용과의 관계, 그리고 이론과 실천의 관계를 염두에 둔 것이라 할 수 있다. 따라서 카시러의 문화철학은 그가 말하는 비판적 관념론의 내용과 성격을 규명하게 되면 그것의 전체적인 윤곽이 드러나게 된다.

통상, 우리에게 마르부르크 신칸트학파의 철학은 인식이론 혹은 과학철학에 집중되어 있는 것으로 알려져 있는데, 어떻게 하여 마르부르크학파의 대표적인 학자인 카시러에게서 문화철학이 나오게 되었는지 그 이유를 살펴보는 것 또한 신칸트주의를 폭넓게 이해하는데 있어서 매우 중요한 일이 될 것이다. 그 같은 맥락에서, 우리는 먼저 카시러 문화철학의 형성배경을 살펴보고, 문화철학의 구체적인 개별 내용들보다는 그것의 전체적인 특징을 살펴볼 것이다. 특별히, 카시러 자신이 ‘비판적 관념론’이라고 부른 자신의 문화철학과 칸트 철학과의 관계에 주목할 것이다. 그리고 카시러의 문화철학이

2) 카시러 사상의 전체적인 틀에 대해 시기(時期) 구분을 하는 것이 합당한지에 대해서는 논란이 있을 수 있다. 그렇지만, 카시러 철학의 연구자들은 대체로 세 시기로 구분한다. 첫째는 1903년-1919년 시기로서, 이때 그는 베를린에 있으면서 데카르트에 관한 박사학위논문을 썼고, 라이프니츠에 관한 연구, 그리고 과학적 인식론에 관한 칸트적인 접근, 그리고 인식문제의 역사에 관해 관심을 쏟았다. 두 번째는 1919년-1933년 함부르크에 있던 시기로서, 그는 자신의 관점을 ‘인식론’에서 ‘문화철학’으로 확대하고, 철학적 정신과 그 전개에 대한 역사적 이해를 하는데 있어서 새로운 접근을 함으로써 신칸트주의적인 입장에서 벗어나게 된다. 세 번째는 1935년-1945년의 시기로서, 영국, 스웨덴, 미국에 체류하던 시기이다. 이때의 그의 관심은 인간성과 자유에 관한 이론으로서의 ‘문화이론’에 있었고, 인간과 현대 사회생활에 관해 관심이 모아졌다. 필자는 이 세 시기를 편의상 초기, 중기, 후기로 구분하고 있으며, 여기 문화철학의 논의는 주로 후기 사상이라 할 수 있다. 신웅철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2009(3쇄) 참조바람.

실천의 문제에 있어서는 어떤 입장을 취하는지에 대해서도 살펴보게 될 것이다.

## II. 마르부르크 신칸트주의자였던 카시러에게서 문화철학이 태동하게 된 이유

카시러는 문화를 “언어적인 활동들 전체와 도덕적인 활동들 전체”<sup>3)</sup>라고 정의한다. 이러한 활동들은 추상적인 방식으로 파악될 뿐만 아니라, 일정한 경향성을 띠고 있고, 현실화의 에너지를 갖는다고 말한다. 또한 그는 『인문학의 논리』(1942)에 수록되어 있는 마지막 논문 『문화의 비극』에서는 문화를 “창조적 행위자로서의 개인의 자유의 표현”으로 정의하고, 그 밖에도 『현대철학에서 정신과 삶』(1930)에서는 문화를 “하나의 삶의 변형”이라고 파악하고, “삶의 구체성의 소외로서가 아니라, 삶의 충만”으로 이해하고 있다.<sup>4)</sup>

카시러의 문화이론은 문화가 인간에게 의미하는 바를 이해하고자 하는 하나의 시도이자, 인간의 ‘자유’와 ‘사회’라는 개념을 이해하려는 시도이기도 하다. 우리는 카시러의 문화철학이 형성된 배경을 크게 두 가지 측면에서 접근해 볼 수 있다. 하나는 사상적인 측면에서이고, 다른 하나는 카시러 자신이 처해 있었던 생활환경의 측면에서이다.

카시러는 마르부르크 신칸트철학의 창시자인 헤르만 코엔(Hermann Cohen 1842-1918)의 사상에 영향을 받고, 현대과학의 인식론적 기초를 마련한다는 문제의식에서 출발하고 있다. 그렇지만 카시러는 그렇게 마련된 인식론을 과학 이외의 전문화 영역들에 확대 적용시키고 있다. 주지하듯이, 신칸트철학은 칸트 철학의 수용 방식의 차이에 따라, 빌헬름 빈델반트(Wilhelm Windelband 1848-1915)와 하인리히 리케르트(Heinrich Rickert 1863-1936)를 중심으로 하는 바덴 신칸트학파와 코엔과 나토르프(Paul Natorp 1854-1924)

3) *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, Edited by Donald Phillip Verne, Yale University, 1979, p. 65. (이후 SMC로 표기)

4) SMC, p. 12.

를 중심으로 하는 마르부르크 신칸트학파로 나뉜다. 두 학파는 첫째, 인간 경험 속의 보편성을 추구한다는 점, 둘째, 무비판적인 과학지상주의를 거부한다는 점, 셋째, 헤겔의 절대적 관념론을 거부하고, 인간의 개념적 사고의 유한함을 인정한다는 점, 넷째, 칸트철학의 선형주의를 심리학적, 생리학적으로 받아들이기보다는 초월적 의미로 받아들이려 한다는 점에서 칸트를 그들 철학의 출발점으로 삼고 있다는 공통점을 가지고 있다.<sup>5)</sup>

그렇지만 바덴학파가 가치이론과 인문과학에 대한 반성을 강조하고, 자연과학과 인문과학의 구분을 강조하고 있는데 비해, 마르부르크학파는 순수 사고의 논리적, 형식적 조건에 주목하고 그를 통한 자연과학의 논리적 구조를 해명하는 데 일차적인 관심이 있었다. 코옌은 철학이란 과학적 원리들에 관한 이론이라는 입장에서, 과학적 사실을 포함한 모든 존재는 독립적으로 주어지는 것이라기보다는 사고과정 속에서만 생성되는 것이며, 사고만이 존재를 산출할 수 있다고 주장하였다. 따라서 코옌은 칸트의 선형철학의 논리적 성격에 치중하고, 사고의 선형적이고 논리적인 조건 -경험의 순수한 조건들인- 의 탐구를 목표로 하고 있으며, 그를 통해 수립해 낸 순수 수학적이고 논리적인 지식을 진리의 이상으로 삼았다.<sup>6)</sup>

카시러는 코옌의 이러한 사상으로부터 과학적 사실과 같은 인식의 대상이 사고 과정을 통해 규정된다는 생각을 이어받고 있다. 그렇지만 코옌이 정신적 사고의 힘에 대해서는 절대적인 신뢰를 보내고, 환경의 힘에 대해서는 상대적으로 과소평가하기 때문에, 그로부터 이론과 실천의 불일치라는 결과를 초래하고 있다고 카시러는 비판한다. 또한 카시러는 코옌의 인식론은 인간의 정신과 실재(reality)의 관계를 논리적 사고를 통해서만 연결하려고 했다는 점에서 불완전한 인식론이라고 말한다. 카시러는 실재에 대한 파악이란 논리적 사고뿐만 아니라 '상상력'이나, '느낌', '의지' 등과 같은 능력에 의한 영역들에 의해서도 매개된다는 생각을 가져야만 한다고 주장한다.<sup>7)</sup> 이러한 측면

5) T. E. Willey, *Back to Kant: The Review of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*, Wayne State University. Press, 1978, p. 74, p. 109, p. 132.

6) H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2d ed. Berlin Bruno Cassirer Verlag, 1907, p. 65.

에서 카시러는 코엔의 과학적 인식론이 갖는 한계를 지적하고, 그 한계를 현대 과학의 비결정론적인 사고의 수용을 통해 극복하려고 한 것이다. 그리고 그렇게 마련된 인식론적인 토대를 신화, 예술, 언어, 역사, 과학 등과 같은 문화 현상들에까지 확대 적용함으로써 자신의 작업을 ‘이성비판’에서 ‘문화비판’으로 이행시키고 있다. 우리는 이러한 카시러의 입장을 『상징형식의 철학』 Philosophie der symbolischen Formen 제1권에서 확인할 수 있다. 그는 그 책에서, 칸트의 세 가지 판단은 인간 정신의 서로 다른 측면을 다루고 있다는 점을 설명하면서, 이제 칸트에 의해 수행된 “‘이성’에 대한 비판은 ‘문화’에 대한 비판이 된다”고 말하고 있다.<sup>8)</sup>

카시러는 칸트적인 원칙들을 자신의 문화철학에 구현했을 뿐만 아니라, 더 나아가 르네상스에서 계몽주의에 이르는 정신사조 운동을 구체화시켰다. 다시 말해서, 카시러의 문화철학은 단순히 칸트철학에 영향 받아 하루아침에 형성된 것이 아니라, 그것을 밑바탕으로 하여, 헤르더(Herder)의 ‘역사’ 개념, 괴테(Goethe)의 ‘詩’, 훔볼트(Humboldt)의 ‘언어’ 연구, 셸링(Schelling)의 ‘신화철학’, 헤겔(Hegel)의 ‘정신현상학’ 그리고 비셔(Vischer)의 ‘미적 상징’ 개념에 기초하고 있다.<sup>9)</sup> 카시러는 이와 같은 인문주의적인 이해 세계의 전체적인 전개에 정통해 있었기 때문에 자신의 고유한 문화철학을 형성할 수 있었던 것이다.

이제 카시러의 문화철학이 형성될 수 있었던 이유를 생활환경의 측면에서 살펴보자. 카시러는 1919년 10월부터 1933년 5월까지 함부르크대학에 재직하였다. 이 14년이라는 기간 동안 그는 자신의 대표적인 저서 『상징형식의 철학』: 제1권:〈언어〉(1923), 제2권:〈신화적 사고〉(1925), 제3권:〈인식의 현상학〉(1929)

7) Cassire, *Philosophie der Symbolischen Formen*. Reprint, vol. 1: *Die Sprache*, 1923. Reprint, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 46. *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1: *Language*, translated by Ralph Manheim, New Haven & London: Yale University Press, 1955, p. 107. (이후 원본은 PdSF, 영역본은 PSF로 표기)

8) PdSF vol. 1, p. 11. PSF vol. 1, p. 80.

9) Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press, 1944, p. 68 참조. (이후 EoM으로 표기) SMC, p. 6.

이 3권을 출간하게 된다. 이러한 그의 지적 활동은 함부르크대학의 바르부르크 연구소<sup>10)</sup>에서의 활동을 통해서 가능했다. 카시러는 PdSF 제2권 서문에서, 자신의 신화 연구에 대한 초안은 이 연구소를 방문하고서 비롯되었다는 점을 언급하고 있고, 제1권 서문에서도 진귀한 자료들이 정리되어 있는 바르부르크 연구소가 자신의 문화이론과 상징이론에 많은 영향을 미쳤다고 술회하고 있다. 말하자면, 1919년 이전까지 계속되었던 카시러의 인식이론에 대한 연구가 함부르크대학에 머물던 14년 동안 문화철학과 상징철학에까지 확대된 것이다.<sup>11)</sup>

그렇다면 바르부르크 연구소는 카시러가 문화철학을 확립하는데 있어서 어떤 측면에 영향을 미쳤는가? 아버 바르부르크에 의해 설립된 이 연구소의 도서관에는 방대한 자료들이 있었고 이 자료들을 카시러는 최대한 활용하였다.<sup>12)</sup> 그 도서관의 1층에는 일반적인 표현과 상징의 본질에 관한 책들이 있었는데, 여기에서는 인간학과 종교 그리고 철학, 과학사에 이르는 분야를 접할 수가 있었다. 2층에는 예술에서의 표현, 예술이론, 예술사와 관련된 책들이 보관되어 있었다. 3층에는 언어와 문학에 관련된 책들이 있었고, 4층에는

10) 함부르크대학의 바르부르크 연구소는 아버 바르부르크(Aby Warburg 1866-1929)에 의해 설립되어 1926년 5월 1일에 개원하였다. 그 후 1933년 나치 체제가 들어섬으로써, 바르부르크 연구소와 도서관은 같은 해에 영국 런던으로 옮겨지게 된다. 이 연구소는 나중에 런던 대학의 한 부분이 된다. 카시러가 이 연구소에서 강연하던 시기는 템즈 하우스(Thames House)에 있을 당시였다. SMC, pp. 77-78.

11) J. M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, pp. 13-32.

12) 카시러가 구별하고 있는 '표현'(Ausdruck), '기술'(Darstellung)과 '지시적 의미'(Bedeutung)는 『상징형식의 철학』 제3권 『인식의 현상학』에서 의식의 세 가지 기능의 토대를 이루는 것들이다. 그런데, Donald Phillip Verene의 설명에 따르면, 이 개념들은 많은 면에서 바르부르크가 구분하고 있는 세 가지 개념, 즉 '상'(Bild), '언어'(Wort), 그리고 '방향설정'(Orientierung)과 흡사하다는 것이다.(SMC, p. 77.) 한편 카시러는 언어의 국면을 세 가지로 구분하기도 했는데, 말하자면, *Mimetic expression*, *Analogical expression*, *Symbolic expression* 이 그것이다. 이와 관련된 분석은 Helmut Kuhn, "Ernst Cassirer Philosophy of Culture", Schilpp, Paul Arthur., ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer, Library of Living Philosophers*, no. 6, 1949. Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1973, pp. 569-570.

인간의 삶-역사, 법, 민속학, 등에 관한 사회적 형식들과 관련된 책들이 소장되어 있었다. 카시러의 문화철학 논의에 나타나는 여러 주제들에 관한 연구는 사실상 이 도서관의 자료들을 통해 가능했다.

이 연구소와 관련하여 또 한 가지 주목해야 할 점은 바르부르크의 학문하는 방식이다. 그는 한 명의 철학자로서 자신의 고유한 방식, 즉 항상 '역사가'의 방식과 '인간학자'의 방식에서 벗어나지 않았다. 바르부르크는 1926년에 도서관으로 쓰고자 새 건물을 지었을 때, 그 건물의 대문에 한 단어만을 써놓았다: 그 단어는 'MNEMOSYNE'(그리스 신화의 '기억의 여신'을 뜻함)이다. Mnemosyne는 자신의 작품의 모토가 되었고, 자신의 역사 연구 전반에 걸쳐서 그가 채택한 준칙이었다. 바르부르크는 단순히 서적들을 수집하려고만 하지 않았다. 그는 '살아있는 형식들'을 수집하는 일, 특히 그리스의 문화, 예술, 종교, 신화에 의해 만들어진 그러한 생생한 형식들을 수집하는 일에 고취되어 있었다. 그러한 생생한 형식들은 우리의 근대 문명 세계 전체에 퍼져있는 하나의 '생생한 힘'으로서, 영구적인 에너지들의 흐름으로서 작용하였다. 바르부르크에 따르면, 이 세계에 대한 완전한 이해와 인식은 이 세계의 기원을 '기억'(recollection)하고 그것을 '재구성'(reconstruction)하는 것이다.

바르부르크의 학문하는 방식들, 그리고 그가 모토로 삼았던 Mnemosyne는 헤겔도 『정신현상학』끝 부분에서 그대로 사용하였고, 카시러도 자신의 비판적 관념론을 설명하는 하나의 계기로 삼고 있다. 그런데 이러한 '기억'은 경험적 지식을 근거로 한 기억과 사변적이고 형이상학적인 지식을 근거로 한 기억 두 종류로 나누어진다. 카시러에 의하면 이와 관계된 논의는 관념론 자체에 대한 논의와 관념론의 성격에 대한 논의에서 이루어진다고 한다.

### Ⅲ. 독일관념론의 전통과 카시러 문화철학과의 연관관계

카시러는 자신의 문화철학이 크게는 관념론에 속한다고 말한다. 그런데 관념론을 한갓 사변적인 견해인 것으로 간주하면, 자신의 문화철학은 관념론이 될 수 없다고 그는 말한다. 왜냐하면 문화는 한갓 사변적인 것이 아니기 때문이다. 또한 문화가 단순히 사변적인 근거에 의존할 수도 없기 때문이다. 말하자면, 문화는 하나의 이론적 가설들의 체계로 이루어지지 않고, 하나의 행위 체계를 요구하고 있다. 카시러는 ‘관념론’이라는 용어를 자주 사용하는데, 이 때 사용하는 그 용어는 주로 ‘관념에 관한 철학’(philosophy of the idea)이라는 의미에서 ‘idealism’을 뜻한다. 이러한 관념론의 기원은 플라톤에게로 거슬러가며, 그 이후 데카르트, 칸트, 헤겔로 이어지는 근대 사상에서 전개된다고 카시러는 보고 있다.<sup>13)</sup>

카시러는 1936년 바르부르크 연구소에서 개최된 강연회에서 관념론과 자신의 문화철학과의 관계에 대해 언급한 적이 있다. 그는 이 관계를 논의하기 이전에 ‘관념론’이라는 용어에 주어질 수 있는 다양한 의미들을 구별해 내는 작업을 먼저 하였다. 그 이유는 자신의 문화철학의 입장이 관념론의 다양한 논의들 중 어떤 입장을 따르고 있는지를 암시해주기 위해서였다. 카시러는 관념론이라는 용어 안에는 크게 세 가지 문제들이 복합적으로 사용되고 있다고 지적한다. 첫째는 진리의 본성의 문제, 둘째는 심신의 문제, 즉 정신과 물질의 본성의 문제, 셋째는 문화철학에 속하는 문제이다. 카시러는 이 세 분야의 논의 모두가 관념론에 해당하는 것이며, 이것들을 주의 깊게 구별해야 한다고 말한다. 카시러가 비판적 관념론을 말할 때, 그것은 세 번째 문제와 관계되어 있는 것이다.

카시러는 ‘관념론’이라는 일반적인 개념에 특징적인 속성을 추가해서 설명하고 있는 칸트의 견해를 인용한다. 칸트는 자신의 이론을 다른 이들의 것과

13) *PdSF*, vol. 1, pp. 3-17. *PSF* vol. 1, pp. 73-85.

구별하기 위하여 버클리의 이론은 독단적 관념론, 데카르트의 이론은 회의적 관념론, 그리고 자신의 것은 특별히 선험적 관념론이라고 불렀다. 칸트의 선험적 관념론은 대상들 자체의 본성 내지 본질에 관한 어떤 진술에서 시작하지 않는다. 그것은 다양한 인식 방식에 관한 비판적인 탐구에서 시작한다. 이러한 다양한 인식 방식을 통해서 우리는 대상들의 서로 다른 집합들, 예컨대 경험의 대상들, 학문의 대상들, 종교의 대상들, 형이상학적 사유의 대상들을 만나게 된다.

카시러는 칸트의 선험적 관념론 안에 들어있는 사고의 새로운 요소를 통해서 문화철학을 준비하는 하나의 새로운 길을 모색하려고 한다. 사실, '문화철학'이라는 명칭과 그것의 특수한 주제나 내용은 칸트의 저서 어디에서도 언급되지 않고 있다. 칸트의 문제는 논리적 사고, 과학적 사고, 윤리적 사고, 혹은 미학적 사고의 특수한 형식들에 대한 탐구와는 아무런 관계가 없다. 카시러에 의하면, 칸트의 문제의 본질이 변화하지 않는다면, 우리는 그것을 다른 모든 형식들, 즉 생각, 판단, 인식, 이해, 심지어 감정에까지 적용할 수가 있고, 그 일을 통해서 인간의 정신은 전체로서의 우주를 파악하려고 시도하게 된다는 것이다. 그와 같은 종합적 견해가 신화, 종교, 언어, 예술, 그리고 과학에서 목표되고 있다고 그는 말한다. 이 모든 형식들은 '반성된 지식'을 비취줄 뿐만 아니라, '자체의 고유한 지식'을 가지고 있기도 하다.<sup>14)</sup>

만일 우리가 그와 같이 이 문제를 이해한다면, 언어, 예술, 과학, 그리고 신화적 사유와 종교적 사유 속에 들어있는 모든 다양하고 복잡한 상징들의 체계는 철학적 분석으로 접근할 수 있으며, 또한 그러한 상징들의 체계는 그와 같은 철학적 분석을 요구하고 있다는 점이 분명하게 된다고 카시러는 말한다. 그는 모든 상징들의 체계는 다양하게 다른 방향으로 진행할 수 있을 뿐만 아니라, 우리의 정신적 삶의 영역을 흩어지게도 하는 인간 정신의 하나의 발화(發話)로서 이해되고 설명되어야만 한다고 말한다. 카시러에 따르면, 상징체계들 간의 차이점에도 불구하고 이러한 상징체계는 하나의 본래적인

---

14) SMC, p. 71.

통일성을 가지고 있다.<sup>15)</sup> 체계적인 형이상학의 방식에서는 이러한 통일성이 하나의 단순한 실재(entity) 또는 분할할 수 없는 실재로 파악될 수가 없다. 그것은 단순한 실체성(substantiality)의 측면에서는 설명될 수가 없다. 그것은 '기능적인 측면', 즉 관계, 작용, 행위의 측면에서 이해되고 규정되어야만 한다.<sup>16)</sup>

카시러가 말하는 상징적 사고나 상징적 표상의 통일성<sup>17)</sup>은 그것의 다양한 표현들로부터는 이끌어낼 수가 없다. 그것은 단일한 존재, 독립적 존재, 고립된 존재로서 파악될 수가 없다. 그것은 정신의 모든 구성적 과정들에 있어서 하나의 조건이며, 우리의 모든 정신적 작용들과 정신적 에너지를 널리 퍼지게 하는 하나의 힘이다. 그런데 우리는 이러한 힘을 절대로 실체화시켜서는 안 된다. 또한 이 힘을 개별적인 물리적 존재 혹은 형이상학적 존재 방식으로 파악해서도 안 된다. 철학은 인간 정신의 형태를 가능하게 만들고 산출해 내는 형성적인 힘들에 대해서, 정신적 기능의 유형들과 에너지에 대해서 한 발 물러나 물음을 던져야 한다고 카시러는 말한다.<sup>18)</sup>

카시러는 문화철학의 영역에서 논의되는 철학적 관념론의 기본 개념들과 문제들은 새로운 형태로 다루어진다는 사실을 분명하게 지적하고 있다. 말하자면, 언어나 예술 혹은 종교 문제를 다룰 때 사용하는 '객관성' 개념 혹은 '진리' 개념은 단순히 실재에 대한 형이상학적인 문제를 다룰 때 사용하는 개념과 동일한 의미로 규정되어서는 안 된다고 말한다. 왜냐하면 문화의 영역에서는 하나의 절대적인 존재나 실재성을 주장하는 일이 불합리하기 때문이다. 그리고 '객관적 가치'와 '객관적 의미'의 문제도 마찬가지이다. 그러한 의미는 모든 문화 형식들, 즉 언어, 과학적 사고, 예술, 그리고 종교 안에 이미 전제되고 있다.

---

15) SMC, p. 71.

16) *EoM*, p. 68. SMC, p. 71.

17) 이 부분과 관련하여 신응철, 『기독교철학자들의 문화관』, 북코리아, 2011. 참조바람.

18) SMC, p. 56.

#### IV. 독일관념론 전통에서 본 카시러의 문화철학의 위상

##### 1. 카시러의 비판적 관념론의 특징

카시러는 자신의 문화철학을 설명하는데 있어서 독특한 표현을 사용한다. 그는 학문에 있어서 문법이 존재하는 것과 마찬가지로 예술에도 하나의 문법이 있고, 신화적 사고에도, 종교적 사고에도 하나의 문법이 존재한다고 말한다.<sup>19)</sup> 이때의 문법이란 우리가 학창시절에 배우는 무미건조한 틀에 박힌 그런 종류의 문법을 일컫는 것이 아니다. 그것은 사고와 표현의 살아있는 형식들을 가지고 있다는 의미이다. 예술과 종교는 자신의 특수한 언어를 가지고 있고, 상징적 사고와 상징적 표현이라는 그들만의 특수한 형식을 가지고 있으며, 또한 이 양자 간에는 엄연히 차이가 있음에도 불구하고 깊은 친밀한 관계가 있다고 카시러는 말한다.

카시러는 이처럼 고유한 문법을 가지고 있는 다양한 문화 형식들을 연구하는 비판적 관념론의 방법이 경험주의적인 입장과 사변적인 철학의 입장과는 어떤 차이가 있는지를 설명하기도 한다. 앞에서 언급했던 바 있는 바르부르크의 *Mnemosyne*, 즉 이 세계를 완전하게 이해하고 인식하는 일은 이 세계의 기원에 대해 기억하고 그것을 재구성하는 것이라는 그 개념은 경험적 지식과 사변적 지식을 통해서 얻어질 수가 있다.

사실, 이 두 구별의 본질적인 구분은 '시간' 개념과 관련이 있다. 말하자면, '역사가'에게서 시간이란 참된 것으로서, 어떤 의미에서는 자신의 사고의 유일한 차원이 된다. 다시 말해서, 시간이란 역사가 살아서 움직이고 자신의 존재를 갖게끔 해주는 바로 그 요소이다. 따라서 역사는 항상 진리를 하나의 시간의 산물로 간주해야만 한다.<sup>20)</sup> 그러나 사변적인 철학은 이러한 견해를

19) SMC, p. 76.

20) SMC, p. 80.

받아들일 수가 없다. 심지어 시간 현상들과 관련될 때에도, 역사의 흐름이나 재 흐름과 관련될 때에도, 사변철학은 이러한 영역 안에서는 만족하지 않는다. 사변철학은 실재의 영역을 고려하기 위해서, 그것 자체를 초월하는 경향이 있다. 좋은 예로서, 헤겔의 사변적인 관념론은 과정들이 되도록 주장한다. 그 과정들을 통해서 이러한 시간의 변형, 시간의 정신적인 변형이 일어나게 된다. 시간과 역사는 다만 절대 이념의 자기실현화이거나 지양된 계기일 뿐이다. 이념 그 자체는 시간의 모든 조건들과 시간의 모든 결정들에서 제외된다. 이념에는 과거도 없고, 미래 또한 없다. 이념은 절대적이며 어디에나 존재한다. 따라서 이념이란 헤겔이 말한 것처럼, 그 본질에 있어 지금이다.<sup>21)</sup>

이상의 두 관점으로부터, 우리는 어떤 면에서 카시러 자신의 비판적 관념론의 문제와 방법이 '경험적인 역사관'과 '사변적인 헤겔 철학의 입장'과 차이가 있는지를 앞으로 추론해낼 수 있을 것이다.

카시러의 비판적 관념론은 논외의 자체를 단순히 '사실들'의 영역 안에 제한하지 않는다. 오히려 비판적 관념론은 이러한 사실들을 이해하고자 애쓰고 있으며, 또한 일반 규칙들에 따라 이 사실들에 질서를 부여하려고 한다. 그렇지만 이 말이 곧장 이 규칙들은 단순히 선천적인 사고방식 속에서 연역될 수 있다는 것을 의미하는 것은 아니다. 우리는 특수한 학문들이 요구하는 방식 이상으로 그것을 알아낼 만한 다른 방식을 가지고 있지 못하다. 그렇기 때문에 카시러는 언어사, 예술사, 종교사의 자료들에 의해서 제공되는 자료들을 받아들여야 한다고 말한다. 그러한 작업을 통해서 카시러는 역사적인 현상들 자체보다는, 언어나 신화, 예술, 종교, 그리고 심지어 과학 속에 들어 있는 근원적인 '사고방식들', '이해 방식들', '표현 방식들', '상상하는 방식들', '묘사하는 방식들'을 분석하고 이해하고자 하는 것이다.<sup>22)</sup>

카시러는 단순히 현상들을 좇아가서, 그것들을 역사라는 끈에 함께 묶어 매는 일(경험적인 역사관의 입장)이나 그것들을 원인과 결과라는 연속적인

---

21) SMC, p. 80.

22) SMC, p. 80. EoM, p. 70.

관계에서 고려하는 일(사변 철학의 입장) 대신에, 현상들이 의존하고 있는 서로 다른 기능들의 본성을 탐구하였다. 그렇기 때문에 카시러는 더 이상 예술 작품들, 신화적 사고나 종교적 사고의 결과물들을 연구하는 것이 아니라, 이러한 작품들을 만들기 위해서 요구되는 ‘작용하는 힘들’, ‘정신적인 활동들’을 연구하였던 것이다.

카시러는 만일 우리가 이러한 힘들의 특성에 대한 하나의 통찰을 얻는다면, 그리고 그 힘들을 역사적 기원에서가 아니라 그것의 구조에서 이해한다면, 나아가 어떤 점에서 그 힘들은 서로 다른지, 그리고 다름에도 불구하고 어떤 점에서 서로 조화를 이루는지를 파악하게 된다면, 우리는 ‘인간 문화의 특성에 관한 하나의 새로운 인식’에 도달하게 된다고 그는 주장한다.<sup>23)</sup> 그렇게 되면 우리는 인간의 문명화의 노력을 역사적 조건에서뿐만 아니라 체계적 조건에서도 이해할 수가 있게 되는 것이다. 카시러는 이것을 가리켜 ‘사고의 새로운 차원’이라 부른다.

그렇지만 문화의 다양한 형식들이 생겨나는 단 하나의 정신 에너지들과 관련된 이 모든 반성들을 좇아감에 있어서, 또 다른, 아마도 가장 중요한 문제가 남게 된다고 카시러는 지적한다. 카시러는 우리가 단순히 형식적 수단과 논리적 수단들을 통해서 문화철학을 확립할 수는 없다고 말한다. 카시러는 우리가 문화라는 개념 속에 들어있는 근본적인 윤리적 문제를 직시해야만 한다고 말한다. 카시러는 왜 ‘문화’와 ‘윤리’ 문제를 연결시키고 있는 것일까? 그것은 바로 카시러가 문화 개념에 관한 논의에서 칸트의 입장을 수용하고 있기 때문이다. 그렇다면 칸트의 문화에 대한 견해는 어떠한가?

## 2. 비판적 관념론의 맥락에서 카시러의 칸트 수용

문화에 대한 논의에서 칸트의 입장을 알기 위해서는 먼저 헤르더(J.G. Herder, 1744-1803)의 견해를 살피는 것이 중요하다. 문화를 인간 정신의 산

---

23) SMC, p. 81.

물로 본 사람은 헤르더였다. 그에게서 문화는 정신의 도야, 정신의 형성(Bildung), 인류의 문명화, 개화, 계몽, 인간화, 문명화를 일컫는다. 헤르더에게서 비로소 객관적인 문화, 즉 인간의 정신의 산물로 나타난 문화(언어, 역사, 풍습, 종교)에 대한 개념이 형성되고 있음을 볼 수 있다. 이것은 고전적인 인문주의적 문화 개념, 즉 파이데이아(paideia)가 근대의 3객관적인 문화 개념으로 전환되었음을 뜻한다.<sup>24)</sup> 헤르더의 문화에 대한 관점은 세 가지로 정리될 수 있다. 첫째, 문화는 인간 정신의 산물을 일컫는다. 종교, 연대표, 정치체제, 철학, 과학, 언어, 법률, 심지어 전쟁과 사치를 포함하여 인간 활동의 산물을 그는 문화로 보았다. 둘째, 문화는 사람의 제2의 탄생이다. 인간은 자연을 통해 태어나고 문화를 통해 다시 태어난다. 셋째, 문화의 목표는 한 개인의 품성의 개발에 있는 것이 아니라 인류 공동체의 실현, 인류 공동체가 자유롭고 평화롭게 예술과 학문, 법률과 종교를 충분히 개발하면서 자유롭고 평화로운 삶을 누리는 데 있다. 이런 의미에서 '문화'를 헤르더는 '계몽'과 동의어로 이해한다.

칸트(I. Kant, 1724-1804)도 문화를 보는 관점에서 헤르더와 크게 다를 바 없다. 헤르더와 마찬가지로 칸트도 사람은 문화를 통해서 비로소 사람이 된다고 믿었고, 자연 속에 주어진 소질과 가능성을 완벽하게 개발, 발전시키는 것이 문화, 즉 인간 교육의 목적이라고 생각하였다.<sup>25)</sup> 그렇지만 칸트는 문화를 자연의 체계 속에서, 즉 자연 속에 내재된 유기적 힘에 의존해서 이해하려 하지 않았다. 이 점에서 칸트는 헤르더와 구별된다. 칸트는 인간 존재의 고유한 의미와 인간 문화는 자연 질서 속에서 설명될 수 없다고 생각한다.<sup>26)</sup> 오히려 자연을 떠나, 자연을 노동의 대상으로 삼을 때 비로소 인간의 내적

24) J. Niedermann, *Kultur: Werden und Wanlungen des Begriffs und Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (Firenze: Bibliopolis, 1941), pp. 214-218. 국내에서 문화개념에 대한 철학적 분석을 시도한 선구적인 논문으로는 강영안교수의 것이 있다. 강영안, 『문화개념의 철학적 배경』, 『문화철학』(한국철학회편), 철학과현실사, 1996. 201-202쪽.

25) I. Kant, *Über Pädagogik* (1803), A 1-13.

26) I. Kant, *Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, A 17. 임마누엘 칸트, 『칸트의 역사철학』이한구 편역, 서광사, 1993. 61쪽.

문화(즉 지성, 판단력 등 자연적 소질의 개발)와 외적 문화(인간 활동의 산물로서의 문화)가 가능하다. 이렇듯 칸트는 문화가 자연 속에 내재된 유기적 힘에 의해 이루어진 것이 아니라 전적으로 인간 자신이 스스로 만든 결과임을 강조한다.

“인간의 음식, 의복, 외부로부터의 위협을 막기 위한 안식처, 보호수단, 삶을 즐겁게 해 주는 모든 오락, 또 인간의 통찰력과 재치, 심지어는 인간 의지의 선량함까지도 전적으로 인간 자신의 작품인 것이다.”<sup>27)</sup>

칸트에게서 문화는 인간이 스스로 만든 작품이고, 인간은 문화를 통해 자신의 삶을 만들어 가는 존재이다. 이때 인간은 한 개인으로서의 인간이 아니라 인류로서의 인간이다. 인간의 문화는 한 개인에 그치지 않고 세대에서 세대로 인류 공동체의 공동 노력을 통해 축적될 수 있는 것이다. 문화는 거칠고 조야한 자연 상태에서 좀 더 세련된 상태로의 변화를 일컫는다. 이런 의미에서 문화는 박물관에 소장된 유물처럼 어떤 물건이 아니라 한 상태에서 다른 상태로의 이행이다. 문화는 실체적이 아니라 과정적이다. 이런 생각은 칸트의 『추측해 본 인류 역사의 기원』(1786)에서도 확인할 수 있다.

“인간이 이성에 의해 인류의 최초의 거주지로 생각되었던 낙원으로부터 나온 것은 결국 한갓된 동물의 조야한 상태에서부터 인간성의 상태로, 또 본능의 유모차로부터 이성의 인도에로 옮겨 간 것을 의미한다.”<sup>28)</sup>

위의 말은 문화란 곧 ‘자연의 보호 상태에서 자유의 상태로의 이행’을 뜻하는 것이다. 따라서 에덴동산에서의 인간의 타락을 칸트는 자유의 상태로의 진보, 곧 자연에서 문화로 이행하기 위한 필연적인 과정으로 이해한다. 그것은 루소가 보듯이, 분명히 악(惡)이었지만 자연적 질서가 아닌 이성의 질서

27) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*(1784), A, p. 390. (이한구, 27쪽.) 강영안, 205쪽 인용.

28) I. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*(1786), A 12-13. (이한구, 83쪽 인용.)

에 의해 시민사회를 형성하기 위해 인류가 필연적으로 내디더야 했던 발걸음이었다. 문화의 최종 목적은 시민적 정치체제를 이루는 것이기 때문에 자연의 상태를 벗어나지 않으면 안되었다. “자연의 역사는 신의 작품이므로 선(善)으로부터 시작되고, 자유의 역사는 인간의 작품이므로 악(惡)으로부터 시작한다.”<sup>29)</sup>는 말에서도 볼 수 있듯이, 인간의 문화는 타락에서 시작하고 타락은 인간 문화의 원동력이 된다.

한편, 『세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념』(1784)에서 칸트는 이 문제를 인간이 지닌 ‘반사회적 사회성’과 관련시킨다. 반사회적 사회성은 끊임 없이 사회를 파괴하고 자신을 사회로부터 고립시키고자 하는 성향을 가지고 있으면서도, 그와 같은 성향으로 인해 타인과의 갈등을 조장할 수 있는 위험을 예측하기 때문에, 오히려 타인과 함께 사회를 이루고 살려는 성향을 일컫는다. 타인과의 끊임없는 경쟁심과 투쟁, 자신의 명예욕과 지배욕, 소유욕을 만족시키고자 하는 욕망이 없었다면 문화의 진보, 곧 조야함으로부터 본래 인간의 사회적 가치에서 성립하는 문화에로의 최초의 진보가 불가능했을 것이라고 칸트는 본다.<sup>30)</sup> 그러므로 칸트는 “따라서 불화라든가 악의적인 경쟁심, 만족할 줄 모르는 소유욕이나 지배욕을 있게 한 자연에 감사할지이다.”라고 말한다.<sup>31)</sup> 자연 속의 인간은 필연적으로 서로 불화를 일으킬 수밖에 없으나, 불화로 인해 오히려 공동체적 삶을 갈구하고 문화를 이룩할 수 있다고 본다.

이상에서 논의한 칸트의 문화 개념의 특징을 세 가지로 요약해 볼 수 있다. 첫째, 칸트는 헤르더와 마찬가지로 인간의 의·식·주를 포함해서 인간 활동의 산물, 곧 정치 및 경제체제, 법률, 예술, 종교 등을 모두 문화로 보고 있고, 특히 문화를 동물 세계의 연장선상에서 보기보다는 인간의 고유한 활동 또는 행위로 보고 있다. 둘째, 문화는 ‘과정적’이라는 사실이다. 칸트가 문

29) I. Kant, Ibid., A 13. (이한구, 84쪽.)

30) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*(1784) A. p. 393. (이한구, 29쪽.) 강영안, 206쪽.

31) I. Kant, Ibid. (이한구, 30쪽.)

화를 자연에서 자유로의 이행으로 보고 있다는 점은 문화 개념의 발전과 관련해서 중요한 의미를 갖는다. 이 부분은 이후에 카시러의 문화철학에 결정적인 영향을 미치게 된다. 문화의 본질은 자유에 있다. 이것은 그냥 주어진 것이 아니라 자연 상태에서 벗어나는 사건을 통해 획득된다. 셋째, 문화발전의 원동력이 선(善)이 아니라 악(惡), 곧 인간의 반사회적 사회성이라는 주장은, 문화 발전이 인간의 자기 보존욕망과 밀접하게 연관되어 있음을 보여준다. 자신의 존재를 유지하고자 하는 욕구로 인해 인간은 노동의 고통을 감수하며 지식을 추구하고, 법을 만들어 내며 시민사회를 형성한다. 그러므로 문화화된 상황 또는 문명화된 상황이란 학문과 예술, 법질서와 도덕체계를 갖는 것을 뜻한다.<sup>32)</sup>

한편 칸트는 시민사회를 형성하는 것으로 만족하지 않는다. 시민사회 자체만으로는 문화 이상이 완전히 실현되었다고 볼 수 없다. 그것은 사람을 훈련시키고 단련시킨 나머지 기계적으로 환경에 적응시키는 순차 과정에 그칠 수 있다. 그러므로 문화는 단지 문명화, 문화화에 그치지 않고 도덕화를 겨냥해야 한다고 칸트는 보고 있다. 문화는 본질적으로 도덕성의 이념을 담고 있기 때문에 도덕적으로 선한 심성에 기초하지 않은 모든 좋은 것들은 단지 헛된 가상일뿐이며 결만 번지르르한 비참함일 뿐이라고 칸트는 생각한다.<sup>33)</sup> 이러한 모습은 그의 『교육론』(Über Pädagogik)에서 잘 드러나고 있다. 그는 인간 교육을 네 가지로 보고 있다. ① 동물성을 제어하기 위한 훈련, ② 자신이 설정한 목적을 위해 수단을 찾아낼 수 있는 능력 개발과 적성 개발, ③ 시민으로 적합하게 살 수 있는 능력 배양(문명화), ④단지 목적을 위해 수단을 선택할 수 있는 능력뿐만 아니라 항상 선한 목적만을 선택할 수 있는 심성을 갖게 하는 도덕적 훈련이 그것이다.<sup>34)</sup>

카시러에게서 문화철학은 아마도 상징 형식들에 관한 연구라고 불릴 수도 있을 것이다. 그러나 만일 이 모든 상징 형식들을 하나의 공통된 목표와 관

32) 강영안, 207쪽.

33) 강영안, 208쪽.

34) I. Kant, *Über Pädagogik* (1803), A 23. (이한구, 37쪽.)

런시키지 않는다면 그것들은 이해될 수가 없을 것이다. 카시러는 우리가 문화의 논의를 '심리학'이나 '철학적 인간학'의 관점에서 접근한다면 문화 개념 속에 들어 있는 윤리적인 문제를 제대로 해결할 수 없게 된다고 주장한다. 그 이유는 철학적 인간학은 실존철학에 목표를 두고 있기 때문이라고 한다. 카시러에 따르면, 실존철학은 인간 실존에 대한 참된 해석을 하고 있는 척하지만 실상은 그렇지 못하다는 것이 카시러의 생각이다.<sup>35)</sup> 카시러가 볼 때, 실존철학에서 사용하는 '실존'이라는 용어는 그 성격이 애매모호하다. 인문학의 영역에서 실존 혹은 현존은 자연 사물들의 영역에서 쓰이는 것과는 다른 방식으로 규정되고 있다. 어떤 특별한 객관적인 속성들이나 특징들을 지적해 가지고서는 그 용어가 규정되지도 않으며, 속속들이 말해지지도 않는다는 것이다. 그런 측면에서 카시러는 인간의 '실존'의 문제는 '객관적 존재'의 문제일 뿐만 아니라, '객관적 가치'의 문제가 되기도 한다는 것이다. 이러한 논의 속에서 카시러는 만일 우리가 '문화의 윤리' 문제를 가장 풍부한 의미로 살펴보고자 한다면, 결국에는 두 가지의 주된 원칙으로 소급된다고 카시러는 말한다. 말하자면, 문화의 윤리적인 문제는 '자유'와 '필연'의 문제로 이끌리게 된다는 것이다.<sup>36)</sup>

먼저 카시러는 '필연'의 측면에서 문화의 윤리문제를 해결하려고 했던 대표적인 인물로 슈펜글러(Oswald Spengler 1880-1936)를 꼽는다. 슈펜글러에 따르면, 문화의 형식들은 논리적 사고의 일반적인 방법들을 따라서는 결코 기술될 수가 없다. 문화의 형식들은 역사철학에 의해서 '직관적'으로 이해되어야 한다고 그는 주장한다. 그리고 문화의 형식들은 분석적인 방식에서가 아니라 상모적(相貌的)인 방식<sup>37)</sup>에서 파악되어야 한다는 것이다. 슈펜글러에

35) 카시러와 하이데거의 만남과 논쟁은 1929년 스위스의 다보스 회의에서다. 여기에 대한 자세한 자료는, M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, Vierte, erweiterte Auflage 1973. pp. 243-268에 전문이 실려 있다. 이와 관련된 논의는 Carl H. Hamburg, "A Cassirer-Heidegger Seminar", *Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1964), pp. 213-14. 그리고 "Philosophy and Politics(1944)" SMC, p. 81.

36) SMC, p. 82.

의하면, 문화에는 공통의 주제가 존재하지 않는다고 한다. 다만 ‘문화’라는 이름을 통해서 우리가 부르는 것은 서로 다른 ‘문화정신’(Kulturseelen)으로 나뉘어져야 한다는 것이다. 문화정신이라는 이러한 정신은 그 어떤 다른 것 과도 비교되어서는 안 된다고 한다. 이 정신들은 나름대로 각기 고유한 자신만의 신비한 존재를, 자신만의 신비한 기원을, 자신만의 신비한 목적을, 출생을, 몰락을, 운명을 가지고 있다고 한다. 인간은 그 어떤 사고의 노력이나 의지의 노력을 통해서도 이 운명을 거역할 수가 없다고 한다. 그렇기 때문에 우리 인간은 문화의 과정들의 본성을 발견할 수는 있지만, 미리 정해진 어떤 목적에서 벗어나도록 하기 위해서 그 과정들을 조정할 수는 없다고 그는 주장한다. 그리하여 결국 우리는 역사의 영역에서, 하나의 보편적이고 형이상학적인 결정주의 이론을 받아들이기쯤 되어있다는 것이다.<sup>38)</sup>

그런데 카시러는 그 같은 슈팽글러의 역사 결정주의적인 견해에 반대한다. 카시러는 문화는 ‘자유(自由)’의 측면에서 규정되어야 한다고 주장한다.<sup>39)</sup> 이때의 자유는 형이상학적인 의미가 아니라 ‘윤리적’인 의미에서 이해되어지는 자유를 말한다. 이 윤리적인 개념과 문화 세계와의 관계는 어쨌든 매우 복잡하다. 문화철학이 가지고 있는 그 문제들은 소위 ‘윤리적인 삶의 문제들’과 동일한 그런 차원에 해당되지도 않으며, 또한 직접적으로 그러한 기준들과 범주들로 환원될 수도 없다고 카시러는 말한다. 확실히 두 영역은 서로 아주 밀접하게 연결되어 있지만, 서로 공존하지는 않는다고 한다. 두 영역의 상관적인 경계를 결정하는 일, 두 영역의 관계와 그 특색을 결정짓는 일은

37) ‘physiognomical’ 혹은 ‘physiognomic’을 번역한 것임. 이 용어의 쓰임새를 살펴보면 다음과 같다. 예를 들어, 신화의 세계는 극(劇)적인 세계다. 말하자면 행동, 힘, 충돌하는 권세들의 세계다. 그리고 신화적 지각은 언제나 정서적(情緒的) 성격들로 물들어있다. 그것은 기쁨, 슬픔, 흥분, 고통의 분위기에 젖어있다. 그 분위기 속에서 사람들은 생명력 없는 물건들이 아니다. 모든 대상은 다정하거나 악의에 차 있으며, 친밀하게 보이거나 위협적이다. 이와 같이 이 용어는 사물들이 감정을 가지고 있고, 또한 제 각기 얼굴을 드러내고 있는 것처럼 우리에게 느껴지는 방식을 일컫는 말이다.(*EoM*, pp. 76-77.) 신응철, 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009. 참조바람.

38) *SMC*, pp. 81-82.

39) *SMC*, p. 83.

결국 철학적 사고의 전개에서 가장 어려운 문제들 중의 하나를 제공하는 것이 된다.

카시러는 두 관계를 설명함에 있어 칸트의 입장을 받아들이고 있다. 카시러에 의하면 칸트는 가장 철저한 방식에서 인간 정신에 관한 서로 다른 영역들과 서로 다른 능력들을 구분하고자 계속 노력했음에도 불구하고, 그는 '역사철학의 문제들'과 '일반적인 도덕의 문제' 간의 그 어떤 실질적인, 철저한 구분도 허용하지 않았다고 한다. 카시러는 그 이유를 이렇게 보고 있다. 즉, 칸트는 '윤리학'과 '역사' 이 두 영역의 근간에 놓인 근본적인 이념을 발견하였던 것이다. 다시 말해서, 윤리학과 역사는 똑같은 점에 주안점을 두고 있다. 말하자면 그 두 영역은 '자유'라는 동일한 보편적인 주제에 대한 다양한 표현들이자 해석들이다. 카시러는 인간의 역사의 진정한 궁극적인 목적이 되는 것은 바로 '자유'이며, 칸트 식으로 말하면, '이성의 자율성'이라고 주장한다.<sup>40)</sup>

칸트적인 체계의 일반적인 전제들에 따르면, '자유' 문제는 단순화될 수가 있다. 우리는 칸트적인 의미에서 정말로 중요하고 결정적이었던 문제, 즉 인간이 운명 지어지는 주된 목적이 무엇인지에 대한 문제에 대답할 수 있기 위해서, 인간의 역사의 과정을 뒤쫓아 갈 필요도 없고, 더구나 인간의 문명화의 다양한 형태들에 대해 상세한 설명을 덧붙일 필요도 없다. 이 목적은 하나의 '도덕적'인 것이다. 그렇기 때문에 우리는 하나의 역사철학과 하나의 문명의 철학의 참된 원리들을 바로 '도덕 안에서', '윤리학의 체계 안에서' 추구해야만 한다. 칸트에게서 '자유'의 이념은 역사철학과 문화철학의 모든 문제들의 근간이 된다. 자유는 이성의 자율성을 의미한다. 따라서 카시러에게서 문화철학의 보편적인 목적은 결과적으로 어떤 방식으로, 어떤 매개를 통해서 이 자율성이 인간의 사고와 인간의 의지의 전개 속에서 도달될 수 있는가 하는 문제를 밝혀내는 데 있다.<sup>41)</sup>

---

40) SMC, p. 84.

41) SMC, p. 85.

### 3. 비판적 관념론의 맥락에서 카시러의 칸트 비판

카시러는 ‘자유’의 측면에서 문화를 규정하고자 했으며, 이런 맥락에서 칸트의 ‘이성의 자율성’ 개념을 받아들이고 있다. 그런데 카시러는 칸트가 문화의 문제를 단지 ‘자연’의 문제와 ‘도덕(성)’의 문제에만 국한시켜서 생각하고 있는 점에 대해서 비판하고 있다. 여기에서 필자는 카시러의 칸트 비판의 대표적인 예로 ‘예술’과 ‘종교’ 문제를 살펴보고자 한다.

카시러는 칸트가 도덕성을 ‘자유’라는 단 하나의 이념, ‘이성의 순수한 자율성’에 근거해서 파악하려 했다는 점을 지적한다. 칸트는 『순수이성비판』, 『실천이성비판』에서 경험에 대한 분석과 도덕적 의식에 대한 분석을 한 후, 하나의 새로운 문제, 즉 예술의 문제로 이끌리게 되었다. 그리고 그는 순수 오성과 실천 이성 그리고 판단 능력(판단력)을 구분하게 되었다. 이러한 과정에서 칸트는 만일 예술이 도덕성으로 환원될 수 없다고 하더라도, 예술은 도덕성과 밀접한 관계를 가지게 된다고 말한다. 왜냐하면 예술과 도덕성의 관계는 하나의 실제적인 관계, 이른바 ‘물리적 관계’로서가 아니라, 하나의 ‘상징적 관계’로 파악되기 때문에 그러하다는 것이다. 칸트는 『판단력비판』 제 1부 2편 59절에서 ‘도덕성의 상징으로서의 미’에 관해서 언급하고 있다. 우리의 관심은 미 개념을 바라보는 칸트와 카시러의 차이점에 있다.

칸트는 미를 도덕성의 상징으로 보면서, 상징에다 특별한 의미를 부여한다. 여기서 상징이라 함은 선천적 개념을 간접적으로 드러내는 현시요, 초감성적인 것이 감성화된 것을 말한다. 칸트는 감성화로서의 일체의 표현은 도식적이든가 상징적이든가 두 가지 중의 하나라고 말한다.<sup>42)</sup> 전자의 경우에는 오성이 파악하는 개념에 대하여 그에 대응하는 직관이 선천적으로 주어진다. 그러나 후자의 경우에는 개념은 단지 이성만이 사유할 수 있으며, 따라서 그 개념에는 어떠한 감성적 직관도 적합하지 않으므로, 그러한 개념에 대하여

42) I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924, 제59절, p. 255. (이후 *K.d.U.*로 표기) 『판단력비판』(이석운 역), 박영사, 1996, 241쪽.

주어지는 직관에 관한 판단력의 활동은 판단력이 도식화에 있어서 준수하는 활동과 단지 유사한데 지나지 않는다. 계속해서 칸트는 이렇게 말한다. 선천적 개념의 근거에 놓여 있는 모든 직관은 도식이든가 상징이든가 둘 중의 하나이거나, 그 중에서 도식은 개념의 직관적 현시를 내용으로 하고 있으며, 상징은 개념의 간접적 현시를 내용으로 하고 있다.<sup>43)</sup> 또한 칸트는 아름다운 것은 도덕적으로 선한 것의 상징이라고 말하고, 이러한 관점에서만 아름다운 것은 다른 모든 사람들에게 동의를 요구할 수 있으며, 우리에게 만족을 준다고 말한다.<sup>44)</sup> 칸트에게서 미는 대상의 속성을 가리키는 것이 아니라 주관 안의 어떤 특별한 종류의 감정과 연합된다. 그런데 이 감정은 곧 보편적인 찬동이나 동의의 이념이다. 이것은 미적 정서로서의 공통감이다.<sup>45)</sup>

그런데 카시러는 미(美)는 결코 도덕성에 부합하지 않으며, 그것에 의존하지도 않는다고 주장한다.<sup>46)</sup> 카시러는 칸트가 예술의 영역은 이론적이고 도덕적인 탐구 영역에서 충족되었던 동일한 원리들로 환원될 수 없다는 사실을 인식했어야 했다고 말한다. 말하자면, 예술은 이론적 혹은 도덕적 진리의 기준에 의해 측정되지 않는 자신만의 고유한 의미, 하나의 독립적인 의미, 하나의 독립된 가치를 가지고 있음을 카시러는 주장하고 있다.<sup>47)</sup> 이러한 맥락에서 카시러는 칸트를 비판하고 있는 것이다.

카시러는 예술은 '인식적 기능'을 갖고 있다고 말한다. 말하자면, 예술은 일상적인 삶의 경험을 바탕으로 한 상징 형식이기에, 삶의 경험을 나름의 형식화 과정을 통해 객관화해 낸 또 다른 하나의 의미세계라고 주장한다. 이 점에서 카시러는 예술의 인식적 기능을 부정하고 있는 칸트를 비판하고 있다. 카시러는 구체적으로 『판단력비판』에서 설명되고 있는 칸트의 미적 이념, 천재, 예술적 상상력 개념을 재해석함으로써 칸트를 비판한다.

43) Kant., *K.d.U.*, p. 256. (이석윤, 242쪽.)

44) Kant., *K.d.U.*, p. 258. (이석윤, 243쪽.)

45) 김광명, 『칸트 판단력비판 연구』, 이론과실천, 1992. pp. 121-124쪽.

46) SMC, p. 87.

47) SMC, p. 86.

먼저 카시러는 예술에서 보이는 미는 직접적인 현실 속의 사물들에 대한 직관이 형식들, 색채의 조화와 대비, 음영간의 균형으로 변형되어 나타난 것이기 때문에, 칸트의 표현처럼 초감성적 이성 이념과 대칭물인 것으로 다루어져서는 안 된다고 주장한다. 그리고 카시러는 이러한 미를 제시하는 능력으로서 예술적 천재란 다양한 요소들로 구성된 예술작품에 통일성을 부여하는 능력이며, 그 능력이 미치는 범위 또한 감각적인 것들의 영역으로만 제한되어야 한다고 말한다.<sup>48)</sup> 따라서 카시러는 칸트가 초감성적 미적 이념을 표상하는 능력으로 설명한 ‘예술적 상상력’도 일상생활에 대한 우리의 감각적 경험과만 관련짓고 있다. 카시러에 따르면 예술적 상상력은 일상적 경험을 이루는 유한한 감각적 세계에 한정되며, 우리가 여태껏 일상적 경험 속에서 파악하지 못한 사물들의 내적 의미나 정신적 생명력을 느끼는 힘이자 예술적 창조력으로 작용하고 있다.<sup>49)</sup> 그런데 이와 같은 예술적 상상력을 통해 파악된 사물들의 순수 형식이나 무수한 뉘앙스에는 감각적인 예술 형식으로 객관화되는 과정이 덧붙여져진다. 물질적 매체나 그것들로 이루어진 형태들의 구조, 균형, 질서 등이 포함된다는 것이다. 따라서 카시러에게서 예술이란 상상력에서 출발하지만, 오성에 의한 구성적 과정, 예술적 형식으로 통일시키는 과정을 통해 완성된다. 그리고 예술은 그러한 과정을 통해 삶의 경험을 객관화하는 인간적 의미세계라는 성격을 가지게 된다.<sup>50)</sup>

한편, 카시러는 ‘종교’ 문제에 있어서도 칸트의 입장을 비판한다. 그 핵심 내용을 살펴보면 다음과 같다. 칸트는 종교의 내용이나 그것의 기본 강령에 대한 최종적인 분석에서 ‘도덕성의 원리’에 환원될 수 없거나 ‘도덕성의 원리’에서 해결될 수 없는 모든 종교는 인정하지 않는다. 그는 한갓 ‘이성의 한계 내에서의 종교’만을 요구하고 있다. 칸트는 소위 자신이 말하는 윤리-신

48) Cassirer, *Kants Leben und Lehre*(1918) Reprint Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, p. 343. *Kants Life and Thought*, translated by J. Haden, New Haven, Yale University Press, 1981, p. 321.

49) *EoM*, p. 151, p. 153.

50) *SMC*, p. 191.

학 그 이외의 다른 신학을 인정하지 않는다. 카시러는 이 부분에서 칸트가 종교의 의미를 이렇게 윤리적으로 규정하고 제한함으로써, 종교적인 삶과 종교사의 구체적인 현상들에 대해 완벽하게 분석하거나 철학적으로 이해할 수 있는 가능성을 스스로 차단하고 있다고 그를 비판한다.<sup>51)</sup>

카시러는 종교는 오로지 그것의 윤리적인 내용과 윤리적인 동기에 의해서만 설명될 수는 없다고 주장한다. 카시러에 따르면, 종교는 좀 색다른, 대립되는 계기를 포함하고 있다. 그것은 바로 신화적인 사고의 세계이다.<sup>52)</sup> 종교는 그 처음 시작과 역사적인 전개에서 신화적 사고의 세계와 관련된다고 한다. 만일 우리가 종교적 사고를 그것의 구체적인 의미와 역사적인 활동 속에서 이해하고자 한다면, 우리는 신화적 사고와 종교적 사고가 결합하는 이러한 연결고리를 없애버릴 수가 없다는 것이 카시러의 생각이다. 카시러는 신화적 사고의 세계가 인간 정신의 또 다른 모든 활동에서도 거의 유효하게 작용하고 있다고 생각한다. 언어, 예술, 심지어 과학에서조차도 그것의 기원이나 전개를 살펴보면, 신화적 사고의 요소들과 직접적으로 연결되어 있음을 발견할 수 있다는 것이다. 그러므로 카시러에게서 신화는 우리 인간 세계의 구성에 참여하고 협력하는 모든 다양한 힘들의 공통된 배경이면서 공통된 기반으로 간주된다.<sup>53)</sup> 이렇듯 카시러는 이성의 틀로써 종교를 이해하려 했던 칸트에 대해서 이성이 아닌 신화적 사고가 종교의 계기라는 주장을 제시함으로써, 종교를 신화 개념, 상징 개념과 연결시킬 수 있는 길을 스스로 열어 놓고 있는 것이다. 이러한 카시러의 입장은 신화에 대한 논의에서 집중적으로 다루어 질 것이다.

---

51) SMC, p. 86.

52) SMC, p. 87.

53) SMC, p. 87.

## V. 마치는 말: 카시러 문화철학은 실천의 문제를 어떻게 바라보는가?

카시러는 자신의 비판적 관념론으로서의 문화철학이 실천적인 측면에서는 어떠한 역할을 하는지에 대해서 언급한 적이 있다.<sup>54)</sup> 카시러는 이 논의를 위해서 칸트가 사용한 철학 개념을 빌려 온다. 칸트는 『순수이성비판』 제 2부 선형적 방법론의 3장 ‘순수이성의 건축술’에서 ‘철학’의 두 가지 개념, 즉 ‘*Schulbegriff*’ 와 ‘*Weltbegriff*’에 대해서 말한 바 있다. 전자는 전문적인 학술적 개념으로서의 철학이고, 후자는 세계와 관계된 실천적 개념으로서의 철학이다. 칸트의 말을 우선 살펴보자.

“철학 개념은 ‘전문적인 학술적 개념’(Schulbegriff)일 따름이다. 즉 학으로서만 구하고 다름 아닌 철학적 앎의 체계적 통일을 목적으로 삼는, 따라서 인식의 논리적 완전성을 목적으로 삼는 인식체계의 개념일 뿐이다. 그러나 철학이라는 이름의 근저에 항상 두어왔던, ‘세계 개념’(Weltbegriff, conceptus cosmicus)이 있어왔다. 특히 사람이 이 개념을 이룰때면 인격화하여 철학자라는 이상(理想)에서 원형이라고 생각했을 때에, 그 세계 개념이 있어왔다. 이런 의미에서 보면, 철학은 모든 인식의 인간 이성의 본질적 목적들에 대한 관계의 학문이다.”<sup>55)</sup>

카시러에 따르면, 철학적 인식의 모든 견고함이나 모든 실제적인 확실성은 전문적인 학술 개념으로서의 철학 개념(*Schulbegriff*)에 의존해 있다. 이 개념은 원리들의 정당한 배열, 개념들의 본질적인 결정, 그리고 엄격하게 시도된 근거에 의존하고 있다. 그런데 세계와 관계된 실천적 개념으로서 철학 개념(*Weltbegriff*)은 특별히 철학자의 이상 속에서 구체화되고, 또한 그 원형

54) 1935년에 발표된 논문 “The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem”이 그것이다.

55) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, A 838-839, B 866-867.(이후 K.r.P.로 표기) *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan ST Martin's Press, 1970, A 838-39, B 866-67.(『순수이성비판』(최재희 역), 박영사, 1992, 573쪽.)

이 제시될 때, '철학'이라는 용어의 실제적인 토대를 항상 형성해 준다. 이 철학 개념에 따르면, 철학은 모든 인식과 인간 이성의 본질적인 목적과의 관계를 다루는 학문이 된다. 그리고 철학자란 이성의 영역 안에 있는 하나의 제작자가 아니라, 그 자신 인간 이성의 입법자가 된다.<sup>56)</sup>

칸트가 철학의 개념을 *Schulbegriff*와 *Weltbegriff*로 구분하여 설명하는 것은 칸트 당시의 유행하던 볼프 학파의 철학을 비판하기 위한 것이었다.<sup>57)</sup> 볼프 학파에서는 철학을 '지식의 체계' 혹은 '지식의 체계적 통일성'으로 이해했기 때문에 철학적 탐구는 지식의 '논리적 완전성'에 이르는 것을 목적 삼고 있는 것으로 파악되었다. 철학의 목적을 '논리적 완전성'에 이르는 것으로 보는 것은 곧 철학이 이론적 관심에 국한된다는 뜻이다. 칸트는 이처럼, 전문적인 학술 개념으로서의 철학 개념에 반대해서 온 인류에게 통용될 수 있는 세계와 관계된 실천적 개념으로서의 철학 개념을 제창하고 있는 것이다. 철학은 지식의 논리적 완전성만을 추구하는 지식의 체계에 멈추지 않고, 궁극적으로 '인간 이성의 목적론'이어야 한다는 것이다. 철학은 인간 이성의 여러 기능과 활동, 이성의 기술(技術)에 대한 탐구가 아니라 인간 이성이 지향해야 할 최후의 목적에 관한 학문이요, 인간의 모든 지식과 이성의 사용을 바로 이 최후의 목적에 관계지우는 학문이라는 것이다.<sup>58)</sup> 이러한 의미에서 칸트에게서의 철학은 이론적 탐구에 머물지 않고 실천에 관한 학이 되어야만 했다.

카시러는 칸트가 사용한 철학의 두 개념 중 오늘날 긴급하게 요청되고 있는 것은 세계와 관계된 실천적 개념으로서의 철학 개념, 즉 *Weltbegriff* 라고 말한다. 이러한 카시러의 생각은 자신의 비판적 관념론으로서의 문화철학의 내용과 성격, 그리고 나아갈 방향이 칸트가 말한 *Weltbegriff*에 해당되고 있음을 의미하는 것이라 할 수 있다.

이러한 관점에서 카시러는 우리 시대의 진정한 문화철학자 중의 한 사람

56) SMC, p. 59.

57) 강영안, 『자연과 자유 사이』, 문예출판사, 1998, 139쪽.

58) Kant., *K.r.P.* A 839. B 867.

으로 알버트 슈바이처(Albert Schweitzer 1875-1965)를 꼽는다. 그것은 슈바이처가 우리의 전체적인 현재의 문화에 대해서 본질적인 ‘도덕적’ 문제를 제기했다는 이유에서이다.<sup>59)</sup> 1922년 스웨덴 욘살라대학에서 행한 슈바이처의 강연 내용에 다음의 내용이 있다.

“문화의 자기-전멸이 진행되고 있다는 사실은 이제 전적으로 분명하게 되었다. 또한 남아있는 것은 더 이상 확실하지가 않다. 이러한 사실은 지금도 여전한데, 그 이유는 그것이 다른 부분을 희생시키는 파괴적인 면을 드러내지 않기 때문이다. 그러나 문화는 너무나 많은 파괴조각으로 이루어져 있다. 다음에 생겨날 사태는 문화와 더불어 일어날 수 있다.”<sup>60)</sup>

슈바이처에 따르면, 인간 문화의 정신적이고 윤리적인 이념이 이렇게 분열되고, 붕괴될 수 있었던 것은 철학의 책임이 아니라, 사상의 전개 과정에서 또 다른 조건들이 나타났기 때문이라고 한다. 카시러는 슈바이처의 다음과 같은 말에 전적으로 동조한다.

“철학이란 이성 일반의 안내자요 관리인이다. 철학은 우리의 문화가 기대고 있는 그 이념들에 대해 우리가 투쟁해야만 한다는 사실을 제시해 주었어야 했다. ..... 훈련되었거나 훈련되지 못한 문화적 이념들의 문제를 연구하는데 모든 노력들이 집중되었어야 했다. ..... 그러나 위험한 때에, 우리를 보호해 주어야 할 경비원은 졸고 있다. 그래서 결국 우리는 우리의 문화와 맞서 싸우지 못하게 되고 말았다.”<sup>61)</sup>

59) 슈바이처의 철학사상에 대한 논의는 김영한, 『슈바이처의 생명외경 사상 조명』, 『기독교철학』10호, 2010, 참조바람.

60) SMC, p. 60.

61) Cassirer, “Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth Century Ethics” in *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, ed. A. A. Roback (Cambridge, Mass: Sci-Art Publishers, 1946), pp. 241-57.

그래서 카시러는 지난 수 십 년 동안 이론철학의 영역에 참여했던 우리 모두가 어떤 의미에서는 슈바이처의 이러한 비난을 받아야한다고 말한다. 카시러는 그 자신도 예외가 되지 않으며, 거기서 면제되지 않는다고 솔직히 고백한다. 카시러가 이런 말을 하는 것은, 우리가 전문적인 학술 개념으로서의 철학 개념에만 매달리게 될 경우, 우리 모두는 너무나 자주 철학과 세계와의 참된 관계를 망각하게 된다는 사실을 말하기 위해서이다.

카시러는 철학은 '세계'와 관계되어야 하고, 세계와의 관계 속에서 '책임'의 문제를 나름의 방식으로 수행해야 한다고 강조하고 있다.<sup>62)</sup> 그리고 '하나의 객관적이고 이론적인 진리와 같은 어떤 것이 실제로 존재하는가?', '일찍이 선조들이 도덕의 이념, 인간성의 이념이라고 이해했던 그와 같은 어떤 것이 존재하는가?', '일반적으로 개인을 초월하는, 국가를 초월하는, 민족을 초월하는 그러한 윤리적 주장이 존재하는가?' 등의 물음이 제기될 때, 철학은 옆으로 비켜있거나 침묵하거나 방관해서는 안 된다고 카시러는 말한다. 만일 철학이 그 동안 그러한 역할을 하지 못했다면, 지금 철학은 다시 한 번 자기 자신에 대해 반성할 시기이며, 현재의 모습은 어떠한지, 그 동안 무엇을 해왔는지, 그것의 체계적 근본적 목적은 무엇이었는지, 그것의 정신적-역사적 과거는 어떠했는지 등에 대해서 반성할 시기라고 카시러는 말한다.<sup>63)</sup>

카시러는 헤겔의 “이성적인 것은 현실적이며, 현실적인 것은 이성적이다.”라는 말을 인용하고 있다.<sup>64)</sup> 카시러는 여기에서 하나의 '기능적인 개념'을 헤겔 철학 체계에서 통용되고 그 속에 들어있는 '실질적인 이성 개념'으로 대체해야만 한다고 말한다.<sup>65)</sup> 헤겔은 이성을 '실체'라고 했는데, 이 실체는 내재적인 것이다. 또한 그는 이성을 '영원한 것'이라고도 말했는데, 이 영원한

62) SMC, p. 60. 카시러는 1933년 1월 30일 히틀러(Adolf Hitler 1889-1945)가 독일의 총통이 되자, 나치의 위협적인 위험에 대해서 그 해 봄 함부르크대학 교수직을 사임한다. 이것은 자신의 철학과 삶이 얼마나 일치했는가를 여실히 보여주는 단적인 예라고 할 수 있겠다.

63) SMC, p. 61.

64) Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven: Yale Univ. Press, 1946, pp. 295-96 참조.

65) SMC, p. 62 참조.

것은 현재적인 것이다. 그러나 카시러는 이성은 결코 단순히 현재적이지 않다고 말한다. 이성은 실제적인 것이라기보다 불변하는 것, 이미 실제화 된 것이다. 다시 말해서 이성은 주어져 있는 것이 아니라 하나의 과제이다. 그래서 카시러는 이성의 참된 본질을 '정신의 지속적인 자기-혁신 활동'에서 찾고자 한다. 필자는 카시러의 문화철학이 바로 이점을 강조하고 있으며, 여기에 초점이 맞춰져 있다고 생각한다.

카시러의 사상은 항상 일종의 객관적인 관점과 관련되어 있으며, 그는 객관적인 관점이 지닌 가치와 힘을 결코 망각하지 않는다. 그렇지만 그것이 순수한 인식론의 관점을 말하는 것은 아니다. 카시러의 관점에서 볼 때, 철학은 사회에 대해서 어떤 의무를 가지고 있어야 한다. 말하자면, 철학은 사회적 삶과 문명의 토대를 이루는 이념들을 유지하고, 나아가 일반적으로 이해하게끔 하는 의무를 가지고 있어야 한다는 것이다.<sup>66)</sup> 필자가 보기에, 카시러 자신의 비판적 관념론으로서의 문화철학이 바로 그와 같은 이념과 의무를, 다시 말해서 칸트가 강조하고 있는 *Weltbegriff*로서의 철학의 역할을 담당하고 있는 것이다.

---

66) SMC, p. 11 참조.

### 〈참고문헌〉

- 강영안, 「문화개념의 철학적 배경」, 『문화철학』(한국철학회편), 철학과현실사, 1996.  
\_\_\_\_\_, 『자연과 자유 사이』, 문예출판사, 1998.
- 김광명, 『칸트 판단력비판 연구』, 이론과실천, 1992.
- 김영한, 「슈바이처의 생명외경 사상 조명」, 『기독교철학』10호, 2010.
- 신응철, 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009.  
\_\_\_\_\_, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2009(3쇄)  
\_\_\_\_\_, 『기독교철학자들의 문화관』, 북코리아, 2011.
- 칸트, 『칸트의 역사철학』이한구 편역, 서광사, 1993.
- Roback, A. A.,(ed), Cassirer, “Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth Century Ethics” in *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Mass: Sci-Art Publishers, 1946.
- Cassire, E., *Philosophie der Symbolischen Formen*. Reprint. vol. 1: *Die Sprache*, 1923. Reprint. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- \_\_\_\_\_, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1944.
- \_\_\_\_\_, Ernst., *The Myth of the State*, New Haven: Yale Univ. Press, 1946.
- \_\_\_\_\_, *Kants Leben und Lehre*(1918) Reprint Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Hamburg, Carl H., “A Cassirer-Heidegger Seminar”, *Philosophy and Phenomenological Research* 25, 1964.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, Vierte, erweiterte Auflage 1973.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971. Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan ST Martin’s Press, 1970.
- Krois, J. M., *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New

- Haven and London, 1987.
- Kuhn, Helmut, "Ernst Cassirer Philosophy of Culture", Schilpp, Paul Arthur., ed.,  
*The Philosophy of Ernst Cassirer. Library of Living Philosophers*, no. 6. 1949.  
Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1973.
- Niedermann, J., *Kultur: Werden und Wanlungen des Begriffs und Ersatzbegriffe von  
Cicero bis Herder* Firenze: Bibliopolis, 1941.
- Verne, Donald Phillip(ed)., *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of  
Ernst Cassirer 1935-1945*, Yale University, 1979.
- Wiley, T. E., *Back to Kant: The Review of Kantianism in German Social and Historical  
Thought 1860-1914*, Wayne State University. Press, 1978.

〈Abstract〉

# On the Cassirer's Philosophy of Culture as a Critical Idealism

Shin, Eung-Chol

In research of philosophy of culture and cultural studies, Ernst Cassirer has very important status. Cassirer who was generally evaluated as the first philosopher in sphere of philosophy of culture was established philosophy of culture as a discipline. In that context, what is the status of his philosophy of culture? Only succeeding in German idealism or not ?

In this paper, firstly we will expose the status of Cassirer's philosophy of culture. In order to solve this problem, we will explain that what is the philosophy of culture as a critical idealism in Cassirer in terms of German idealism. Also we will deal with the relation between Marburg neo-Kantian focused on epistemology and philosophy of science and Cassirer's philosophy of culture. Then we will explain the relation between Cassirer's philosophy of culture and Kant's critical philosophy, and also philosophy of culture and practice.

**Key-Words** : culture, philosophy of culture, critical idealism, liberty, symbol