

Originally published under the title
ORIENTIERUNG KULTURWISSENSCHAFT

Copyright © 2000 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg
All Rights reserved

Korean Translation Copyright © 2004
by SUNGKYUNKWAN UNIVERSITY PRESS

Korean edition is published by arrangement with Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH
through Imprima Korea Agency

이 책의 한국어판 저작권은 Imprima Korea Agency를 통해
Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH와의 독점 계약으로 성균관대학교 출판부에 있습니다.
저작권법에 의해 한국 내에서 보호를 받는 저작물이므로 무단 전재와 무단 복제를 금합니다.

일러두기

원서는 주석 번호를 달지 않고, 본문 속 원호 안에 참고문헌의 연도와 페이지 번호를 적어 책 말미의 문헌 목록에서 찾아보게 하였으니, 본 번역서는 주석 체제를 갖추어 보충 내용을 쉽게 알아볼 수 있도록 하였다. 또한, 일문서로서의 기능을 충실히 하기 위해 원서에 설명되어 있지 않은 인물들의 해설을 편집자의 역자 주로 보충하였다. 보충된 주석은 주석 번호와 *를 병기했다.

‘문화학’ 개념과 정확히 일치하는 것을 독일어권 밖에서는 찾을 수가 없다. 그러나 이 개념과 유사한 것은 많이 찾을 수 있다. 우선 문화연구 Cultural Studies를 그 예로 들 수 있는데, 이것은 1950년대와 1960년대 영국 노동자 계급과 그들의 청년문화에서 발견되는 물질적·습관적인 문화활동을 연구하기 위해 고안되었다. 문화연구의 개념은 그 뒤에 아주 광범위하게 확장되었다. 특히 이 개념은 미셸 푸코의 권력과 담론의 분석에 의한 영향을 통해서나 문화연구의 미국적 변형을 통해서 확장되었다. 미국의 문화연구는 소수자, 문화융합, 팝 문화, 남성과 여성의 관계, 문화적 패권 등에 대해서 집중적으로 이루어지고 있다. 이 이외에도 이미 오래전부터 확립된 문화인류학, 민속학, 종교학, 이념사와 같은 학문분과들과 나란히 문화연구의 갈래로서 젠더 연구, 미디어 연구, 아프리카-아메리칸 연구, 퍼포먼스 연구가 생겨났는데, 이것들은 경우에 따라서는 문화연구를 압도했다. 독일의 문화학은 문화연구로부터 특히 많은 자극을 받고 있다고 할 수 있다. 19세기 이후 민속학이라 불렸던 학문분과는 1970년대 이후 점차 ‘경험적 문화학’이나 ‘유럽 문화학’으로 변화했다. 이러한 방향의 대표자들은 민속학의 경험적 현장연구·질적사회학·미시사의 방법 등에 의해 고무되었다. 그들은 대상에 거리를 두는 방법론을 취하면서 자신의 ‘고유한 문화’를 마치 ‘타자의 문화’처럼 분석한다. 그들은 소수자·종교·하위문화의 문화적 정체성이 형성되는 과정을 집중적으로 다루며, 이때 일반적으로 종래의 계급 분석의 관점을 변화시켜 사회적·문화적 위계질서나 패권의 구조와 기능을 분석하는 관점을 갖고 있

다. 그리고 마침내 그들은 우리의 삶의 배후에서 점점 더 우리의 삶을 규정하고 있는 사물과 생산물의 문화적 의의를 연구한다.

독일의 문화학에 방향을 제시했던 국제적인 학문 발전의 경향 중에서 특히 프랑스의 심성사(心性史)(아날학과)와 미국의 이념사(理念史)를 들 수 있다. 물론 미국의 이념사는 부분적으로 독일의 전통으로 거슬러 올라간다. 이러한 학문의 경향을 통해서 두 개의 문제영역이 관심을 끌게 된다. 우선 그 첫째는 정치·전쟁·사회경제적인 변화의 격렬한 리듬 속에서는 생동하지 못하는, 한 문화의 지적 자산이나 문화의 상징적 형식에 내재해 있는 호흡이 긴 리듬의 영역이다. 여기에는 종종 시대를 넘어서는 특징적인 사유방식과 정신적인 세계해석 모델이 속하는데, 이것들은 한 사회의 사회적·문화적 의미의 근본원칙이나, 한 사회의 지속적인 가치와 목표의 근본원칙을 기호화한다. 종래의 문화학은 그러한 생산적 형상구조를 '세계관'이나 '세계상'의 유형이라고도 불렀다. 오늘날의 문화학은 이러한 사유방식과 상징 세계가 매체나 문화기술(구술성, 문자, 영상, 수, 서적인쇄, 시각매체, 컴퓨터와 같은 기술매체)의 발전에 강하게 의존한다고 생각한다. 이로써 오늘날 독일의 문화학은 특히 매체에 의한 상징형식·이념·사유방식의 구성에 주목한다. 이 외에도 지속적인 사유와 표상의 유형 속에서 문화의 자기 위치를 밝혀주는 '거대한' 주제 영역들이 또한 코드화될 것이다. 문화적 의미론과 매체는 획기적으로 보편화된 문화의 의사소통의 틀을 형성한다.

문화학은 둘째로 유럽의 학문체계와, 사회의 기술적 재생산과 발전의 체계가 형성되는 데 무엇이 근본적인 역할을 했는지에 대해서 관심을 가졌기 때문에, 더욱더 강하게 학문, 기술, 문화 간의 상호작용을 탐구하는 방향으로 나아갔다. 세계적인 표준에서 볼 때 거의 모든 사회는 이른바 과학·기술문명의 보편유형을 향하여 변화하고 있으므로 문화학에서 문화기술로서의 학문과 기술에 관한 연구는 특히 중요한 영역이다. 하지

만 이와 같은 기술적·과학적 문화의 세계화 과정은 전형적인 유럽의 힘을 함축하고 있다. 바로 이것은 문화학적 관점에서 볼 때 비판적 반성을 불러일으키는 점이다. '세계 문화'와 같은 문제점이 많은 개념을 생각해볼 때, 비유럽적인 문화나 비미국적인 문화가 특히 자본주의와의 연합 속에서 확장하고 있는 기술·과학문화의 패권적인 세계화에 대해 해서, 자신의 고유한 전통에 근거를 둔 어떤 해결책을 말할 수 있었으면 하는 생각이 간절하다. 세계를 하나의 네트워크로 결합하면서 문화의 뿌리를 박탈하고 지역적 특색을 없애며 모든 사건을 편재적·공시적으로 만드는 이 전략은 강력한 문화적인 평형추를 요구한다. 이 평형추는 지역화, 문화적 다원화, 혼합·혼종을 통해서, 각각의 문화권이 자신의 역사적 전통에 뿌리를 둬으로써, 그리고 문화적 사유와 행위방식에 대한 자주적인 주장을 함으로써, 세계화의 획일화 경향을 저지해야만 한다. 문화학은 오늘날의 이와 같은 문제 상황에서 출발하여 역사로 거슬러 올라가, 문화의 체계모니와 이에 대한 저항 간의 변증법, 즉 세계화의 넓은 형식과 이에 대립하는 지역적 경향 간의 다양한 변증법을 민감하게 드러낸다.

산업적인 세계화의 결과 중 하나는, 동식물의 소멸과 같은 생태학적 균형의 위협스런 파괴, 그리고 토지·물·공기·석탄·석유 에너지 같은 천연자원의 고갈에서 나타나듯이 지역적으로나 세계적으로 불안을 야기하는 것이다. 문화학은 이런 측면을 '문화생태학(Kulturökologie)'의 영역에서 다룬다. 이 문제는 두 가지 측면에서 다루어진다. 한편으로 자연과 문화의 신진대사의 역사를 살피는 것이다. 다시 말해 석기시대 이래로 자연환경과 문화체계 사이의 신진대사 과정에서 발전된 기대체계를 파악하는 것이다. 다른 한편으로 오늘날 매우 중요한 것은 문화를 인간의 삶이 자연 속에 편입되어 나타난 역사적·우연적 형식으로 간주하고 이런 관점에서 문화를 총체적으로 분석하며 문화의 지속성, 문체점, 해

우리 저자들은 『문화학이란 무엇인가』가 한국어로 번역되는 것에 대해서 매우 고맙게 생각한다. 우리는 한국의 독자들에게 두 가지 점을 말하고 싶다. 하나는 이 책이 정신과학이 문화학으로 변형되는 문제에 관해서 독일에서 벌어진 논쟁을 강하게 반영하고 있다는 점이다. 이 책은 문화학의 현대적 개념과 관련해서 의미있게 고려될 수 있는 독일의 철학과 학문의 전통도 반영하고 있으며 또한 독일의 문화학에 미친 국제적인 영향도 다루고 있다. 다른 하나는 이 책이 하나의 입문서로 독일의 젊은 대학생들에게 아직 20년이 안 된 학문에 대해서 전체적인 윤곽을 제공하려 한다는 점이다. 총체적으로 보자면 독일에서 일어난 정신과학의 문화적 전환cultural turn과 하나의 학문분파로서의 문화학의 구축은 성공적이었다고 말할 수 있다. 이것은 문화학적인 구상을 가진 연구들

결책들을 발전적인 미래의 관점에서 비판적으로 판단하는 것이다.

끝으로 문화학에는 종교와 예술의 창조적 산물도 포함된다. 종교와 예술에서 문화는 반성을 위한 훌륭한 형식으로 표현된다. 즉, 종교와 예술에서 문화의 문화적 자기이해가 미적·수행적으로 형성된다. 이렇게 때문에 문화학은 예술학이나 문예학, 그리고 종교학과 연결될 수 있는 것이다.

문화도 (결국 문화의 한 부분인) 문화학도 문화이론에서 그 메타 차원을 갖는다. 결국 중요한 문제는 문화를 비로소 문화로 만들고 반성적인 형태에서 문화로서 이해하게 하는 근본적인 문화과정과 문화기술을 경험적 및 역사적·해석적 연구를 기초로 하여 개관하는 일이다. 그렇기 때문에 문화이론은 문화학 연구의 첫번째 기초이자 최종적 목표라는 두 가지 의미를 동시에 갖는 것이다.

이 도처에서 창조적으로 많은 것들을 생산해내고 있다는 데서 입증될 뿐만 아니라 문화학을 전공하기를 희망하는 학생의 수가 매우 많다는 점에서도 입증된다. 문화학은 학제간의 문제설정이나 새로운 문제설정을 위한 생산적인 '사회자'가 될 수도 있다. 여하튼 문화학은 정신과학적 학문분과들의 좁은 경계나, 때때로 진부하게 보이는 정신과학의 전통에서 해방되는 것을 의미한다.

문헌학이나 역사학적 학문분과들이 현대화와 세계화의 요구를 따르기 위해 스스로 개혁해야만 하는 경우라면, 이 경우에는 언제나 '문화학적 전환(kulturwissenschaftliche Wende)'이 진지하게 논의되며 또한 때때로 추진되기도 한다. 물론 이때 다음과 같은 점이 강조되어야만 할 것이다. 즉, 문화학이 두 가지 차원에서, 말하자면 상호문화적인 이해과정을 최적화하는 의미있는 세계화의 경우뿐만 아니라 동시에 각 문화의 고유한 특수성과 특이성을 강화하는 경우에도 생산적으로 존재하길 원한다면, 문화학은 각 나라의 학문 문화가 특수하게 갖고 있는 전제들을 고려해야만 한다는 점이다. 한국에서 이와 같은 유형의 논의가 있을 때 이 작은 책이 도움을 줄 수 있다면 우리는 매우 기쁠 것이다.

하르트무트 뵘에
2002년 8월 10일 베를린에서

2. 독일에서의 논의 31

1) 정신과학의 개혁 31

2) 확립된 학문분야들의 현대화 36

3) 회의적 반론들 47

02 독일의 문화학 단초의 역사 51

1. 민족심리학 54

2. 문화사 67

3. 문화철학 83

4. 상징형식의 이론 96

5. 문화이론으로서의 정신분석학 115

6. 비판이론 133

차례

- 한국어판의 발간에 부쳐 5
- 들어가는 말 13

01 기획으로서의 '문화학' 19

1. 국제적 자극들 21

- 1) 문화연구 21
- 2) 신역사주의 24
- 3) 심성사 27

03 문화학의 연구영역들과 이론들 147

서언: 새로운 학문분과의 윤곽 149

1. 학문 문화 154

2. 자연의 문화사 166

3. 역사적 인간학 182

4. 화상과 기억 202

5. 기술의 문화사 224

6. 매체적 실천방식 243

1. 문화학에 미래는 있는가? 277
2. 문화학의 핵심 능력들 280
3. 탈경계화 또는 개방? 282
4. 문화학 입문자를 위한 조언 284

- ☐ 옮긴이의 말 287
- ☐ 참고문헌 293
- ☐ 인평 색인 325
- ☐ 용어 색인 331

Orientierung
Kulturwissenschaft
Hartmut Böhme
Lothar Müller
Peter Matussek

대학에서 수학하고자 하는 사람은 당연히 이론적으로 잘 정립된 전공 분야들, 확고한 전통, 명확한 문제설정, 보증받은 방법, 검증된 교과과정과 마주치게 될 것을 기대한다. 독문학이건, 철학이건, 슬라브학이건, 예술사이건, 사회학이건 간에 하나의 학문분과가 대학에서 하나의 전공 학과로 존재한다면, 이러한 기대는 그만큼 더 당연한 것이다. 현재 대학에 진학하려는 고등학생들의 교사들은 이미 확고히 정립된 과목을 대학 교수들에게서 배웠고, 그 교수들은 또한 마찬가지로 이미 그렇게 확고히 정립된 과목을 공부했던 교수들에게서 배웠던 것이다. 이러한 사정은 역사적으로 볼 때, 19세기 초까지 소급된다. 그러나 이 모든 것이 문화학에는 해당되지 않는다. 정부 지시에 의해 움직였던 두 개의 구동동 연구소를 제외하고 본다면 전공분과로서의 문화학은 1980년대 중반 이후에나 비로소 존재했고, 이 또한 단지 소수의 대학에서나 존재했다. 따라서 문화학의 초창기에 문화학을 가르쳤던 교수들 중 어느 누구도 문화학을 미리 배울 수는 없었다. 문화학이라는 학문은 '창안' 되어야만 했다. 물론 이것이 허공 속에서 빚어져야만 했던 것은 아니다. 정신과학의 역사 속에는 문화학을 목표로 했던 다양한 단초들이 존재하기 때문에 선례가 전혀 없었던 것은 아니다. 그리고 1980년대에 와서는 독일의 대학에서 문화학 및 이 학문과 관련된 이론·문제·관점을 체계적으로 정립해야 한다는 대학 내부의 요구나 학문 정책적인 요구가 등장했다. 국제적인 영향, 특히 영미권과 프랑스권으로부터의 영향은 이 새로운 시도를 더욱 촉진시켰다.

문화학을 공부하고자 하는 사람은 이러한 배경을 알고 있어야만 한다. 이 책은 이러한 배경에 대해서도 말하고 있다. 이 책은 문화학이 의욕적인 모험에 차 있으며, 따라서 학계의 사정에 비추어볼 때 미래가 보장되어 있지는 않다는 것을 분명히 할 것이다. 그러나 다른 한편 이 책은, 문화학이 이미 공부하는 과정 중에 학생들에게 호기심과 성취의지, 이론적 사유와 역사적 연구의 즐거움, 새로운 매체와 실험적으로 만나는 기쁨, 과거의 예술에 대한 지속적 몰입, 역사과정의 거시적 연관 및 미시적 요인들에 대한 참여적인 관심, 문화적 개입과 사회적 판타지를 위한 동기 등을 요구하는 학문영역으로서 등장하리라는 점을 또한 명확히 할 것이다. 이 학문은 새로운 것으로서 종래의 관례에서 벗어난 활동에 개방되어 있다. 이 학문은 비교적 규정되어 있지 않은 상태여서 독자적인 자기형성을 가능하게 하는 공간을 제공한다. 이 학문은 다양하게 사방으로 뻗어나갈 수 있기 때문에 학생들은 아주 다양한 것을 배울 수 있고, 새로운 길을 모색해볼 수도 있으며, 거시적 안목을 갖게 되거나 혹은 세분화된 주제들 중 하나로 깊이 파고들어갈 수도 있다.

이 모든 것은 그 내용의 풍부함에서 다른 학문은 결코 제공할 수 없는 새로운 기회를 학생들에게 제공해줄 것이다. 그러나 문화학이라는 새로운 학문 분야가 갖고 있는 이러한 기회는 동시에 부정적 이면裏面도 가지고 있다. 다양성은 혼란을 가져올 수도 있다는 점, 대학들마다 상이한 면모를 보이고 있다는 점, 그 대상영역이 너무나도 광범하고, 이론과 방법이 일목요연하지 않으며 복잡하고 상호 모순적이기까지 한다는 점, 따라서 사람들은 비전문적 취미와 전문적 지식 사이를 오락가락하게 된다는 점, 한마디로 학문으로서 확고한 토대를 갖고 있지 못하고, 관점과 방향도 갖고 있지 못하다는 점이 그것이다. 물론 이러한 비판은 영예로 올 만큼 장구한 역사를 지닌 다른 학문에서도 경우에 따라 나타난다. 하지만 혼란에 빠질 가능성은 고유한 형태를 갖고 있지 못한 문화학에서

특히 더 큰 것이 사실이다. 따라서 우리의 오리엔테이션은 살살이 잘 아는 어떤 지역을 단순히 안내하는 모습일 수는 없다. 물론 여기에서도 하나의 여행지도는 제공될 것이다. 그러나 이 여행지도는 예컨대 150년이 넘게 이미 일련의 난관들을 탐색하고 위기를 체험하면서 새로운 것을 시도하고 유효한 것을 보존해온 독문학 같은 학문에서와는 다른 방식으로 만들어져야 할 것이다. 오리엔테이션이란 방향의 제시를 의미한다. 이 책에서 우리는, 연구영역들을 이것들의 역사·주제·요구·문제점·배후적인 점 등의 관점에서 기술함으로써 문화학의 방향을 제시하려 한다. 또한 우리는 문화학의 이론과 방법, 작업영역과 기본개념을 위해 다양하게 도입되는 논거와 평가를 논의함으로써 문화학의 방향을 제시하려 한다.

대학의 전형적인 학과체계는 실제로는 사물의 질서를 단지 피상적으로 반영하는 것이다. 총체적으로 보자면, 어떤 하나의 개별학문도 그리고 또한 학문영도 그 해당되는 대상에 의해 신뢰를 얻을 수 있을 정도로 보장된 확고한 정체성을 가지고 있는 것은 아니다. 대학 내 한 학문의 토대는 명확히 정의된 대상영역과 마찬가지로 명확히 정의된 방법의 단일성에 근거한다는 공식은 사실상 실용적인 작위에 불과하다. 이 공식은 실제적인 학문의 역사를 이해하는 열쇠로서 별로 쓸모없는 것이며, 19세기와 20세기에 대학의 학문분과들이 분화되어갔던 제도적 상황이나 문화적 상황을 염두에 둔다면 더더욱 쓸모없는 것이다. 새로운 학문분과의 정초에 있어 가장 중요한 것 중 하나는 사회학인데, 막스 베버¹⁾는 이러한 사회학이 독일에서 학문으로 정립되기 직전인 1904

¹⁾ 막스 베버(Max Weber(1864-1920): 독일의 사회과학자. 19세기 후반 독일에서 주류를 이룬 신역사학파(新歷史學派)의 이론적 양정을 지적하였고, 마르크스주의를 유물사관(唯物史觀)에 의하여 주관적으로 구성된 하나의 이념형이라고 보았으며, 유물사관에 종교나 정치 영역에서의 행위의 동기를 관련시켜 역사적 현상을 설명하였다. 주요 저서로 『사회과학적 및 사회정책적인 식의 객관성』(1904), 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』(1904-1905) 등이 있다.

년에 다음과 같이 쓰고 있다: “‘사물’의 ‘사태적’ 연관관계가 아니라 문제의 사유적 연관관계가 학문의 연구영역의 토대가 된다. 새로운 문제에 새로운 방법으로 접근하고, 이를 통해 새로운 의미 있는 시각을 열어주는 진리가 발견되는 곳에 하나의 새로운 ‘학문’이 성립된다.”²

막스 베버는 스스로 수행했던 사회학을 분명히 ‘문화학’에 귀속시킨다. 그는 “인간의 삶의 과정을 그 과정이 지닌 문화의미의 관점에서 관찰하는”³ 모든 학문분과를 문화학으로 간주한다. 베버가 ‘문화’를 개별현상들의 배후에 존재하는 불변하는 전제로 생각했기 때문에 문화를 개별 학문들을 조망하는 기준점으로 삼았던 것은 결코 아니다. 물론 그는 ‘문화’를 각각의 개별영역들을 넘어서는 전체로서, 삶의 수행이나 방향설정의 조정자로서 간주하기는 했다. 그러나 바로 이러한 점 때문에 동시에 그는 문화를 위험한 것으로서, 자명하지 않은 것으로서 생각했다. 그가 침착하게 ‘문화의미’의 문제를 제기했을 때, 이 문화의미의 문제는 1900년경의 사회적 현대화에 대한 분석적 파악이나 회의적 반성과 아주 밀접한 관련이 있는 것이었다.

‘문화학’ 개념은 1980년대 중반 이후 독일어권에서 일어난 특히 역사학적·어문학적 학문분과들의 현주소와 미래에 대한 언론이나 대학 내의 논쟁에서 중심 범주가 되었다. 이때 이 개념은 두 개의 상이한 형태로 등장한다. ‘문화학들’이라는 문화학 개념의 복수적 사용은 ‘문화학들’이란 명칭을 개별학과들을 포괄하며 개별학과들에게 방향을 제시하는 학문 범주의 지위로 올려놓았다. 이와 같은 학문 범주는 ‘정신과학들’의 유산을 물려받는 동시에 그것을 비판적 개혁 아래 놓는 것을 의미한다. 현재 대학의 강의목표표에서 볼 수 있는 ‘문화학적’이라는 형용

2 Max Weber: ‘Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis’, In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 166쪽.

3 위의 책, 165쪽.

사의 광범위한 확산은 역사학이나 독문학과 같이 광범하게 높은 수준에서 분화된 학문들 내부에서 문화학적 기획들이 정립되고 있음을 방증하고 있다. 이러한 상황과는 달리 '문화학'이라는 단수로서의 개념 사용은 일반적으로 학제간 연구나 초학파적transdisziplinär 연구로 고안된 하나의 단일학문으로서 '문화학'을 목표로 한다.

우리의 오리엔테이션은 이러한 두 방향을 고려하고 있고, 또 특히 현재 대학과 연구소에서 문화학이 제도화되면서 드러나는 다양한 형태를 고려하고 있다. 우리의 오리엔테이션의 목적은 여러 갈래의 오랜 역사를 가지고는 있으나 학문정책이나 학문이론상의 다각적인 논의들 속에서야 비로소 그 모습을 드러낼 하나의 새로운 학문의 윤곽을 뚜렷이 하는 것이다. 이 책이 원칙적으로 하나의 입문서의 성격을 띠는 것일지라도, 우리는 이렇게 체계적이고 역사적인 배후를 다루는 것이 꼭 필요하다고 생각한다. 왜냐하면 '가벼운 학문'과 혼동되지 않고 초학자들이 '힘든' 과목에서 도피하기 위해 선택하는 분야로 추천될 수 없는, 그러한 수준 높은 문화학을 우리는 원하기 때문이다. 그렇기 때문에 우리는 문화학의 현재의 연구영역을 조망하는 3장, 학과의 발전 방향을 모색하는 4장, 현재 제공되고 있는 교육 및 연구의 가능성에 대한 서술을 하는 5장⁴ 앞에 두 개의 도입 장을 마련했는데, 이 두 개의 도입 장은 문화학의 복잡한 전제들을 다루고 있다. 즉, 한편으로 1장은 국제적인 영향에 의해 고무된, 문화학에 대한 새로운 강령적 규정을 둘러싼 오늘날의 독일 내의 논쟁들을 다루고, 다른 한편으로 2장은 정립된 학문의 위상을 획득하지는 못했으나 문화학적 문제연관을 구성해냈던, 19세기 이래의 다양한 개념과 이론의 전통들을 기술하고 있다. 독자는 이 책을 꼭 도입 장부터 읽어나갈 필요는 없다. 이 책의 개별적 부분들은 각각 독립적으

4* 5장은 독일의 여러 대학에 설치되어 있는 문화학과와 독일 내의 여러 문화학 연구소에 대한 다양한 정보를 제공하고 있다. 이 번역서에는 5장이 제외되어 있다.

로 이해될 수 있기 때문이다. 그러나 문화학의 전제들을 파악하려는 지
성적 욕구를 지닌 사람만이 비로소 문화학이 주는 자극을 완전히 파악
할 수 있을 것이다.

01

01

‘문화학’과 ‘문화학들’은 신조어가 아니다. 이 두 개념은 독일에서 19세기 후반 이후 다양한 맥락들 속에 존재하고 있다. 그러나 현재 독일에서 정신과학과 사회과학이 스스로에 대해 반성함으로써 일어나고 있는 문화학에 대한 요청은 오직 이런 전통으로의 복귀를 통해서만 형성된 것이 아니라 ‘인문학’의 국제적인 발전에 발맞추고자 하는 노력에 의해 생겨났다. 문화학적 연구기획이나 교육기획을 위한 구상들은 역사학적·어문학적 학문분과들 내부에서뿐만 아니라 전형적 학문(학과)체계를 새롭게 정립하고자 하는 보다 광범위한 차원에서 진행되고 있는데, 이는 국제적인 영향 때문이다. 1960년대 이후 문화학적 구상들의 이론적 방향설정이나 방법론적 논의들은 점차 국제적인 학술연구 교류에 힘입고 있다.

1. 국제적 자극들

1) 문화연구

1960년대 이후 영국에서 비약적으로 발전한 ‘문화연구Cultural Studies’는 단지 ‘문화학’을 둘러싼 독일 내 논의들에 다양한 동기를 제공한 이론적 원천으로서만 의미를 지니는 것이 아니다. 그 밖에도 ‘문화연구’는, 하나의 선도 개념을 중심으로 하는 연구전략이 성공적으로 제도화되고 보편화될 수 있다는 모범을 보여주고 있다. 1964년 버밍엄 Birmingham 대학에 세워진 ‘현대문화연구소Center for Contemporary Cultural Studies’는 ‘문화연구’의 제도화와 이론의 역사에서 결정적인 출발점이 된다. ‘문화연구’는 영국 마르크스주의의 전후 역사를 배후로 하면서 연구대상으로 삼은 ‘대중문화’를 기획적으로 재평가하고 교조적인 ‘종파 마르크스주의’로부터 결별한다. 이와 같은 연구 내용들과

결부되어 갈등을 중심으로 보는 문화개념이 형성되었고, 이러한 문화개념의 지평에서 이론적 입장들이나 정치적 입장들이 서로 연관되었다.¹ 물론 레이몬드 윌리엄스 Raymond Williams, 리처드 호가트 Richard Hoggart, 에드워드 톰슨 Edward Thompson, 스튜어트 홀 Stuart Hall과 같은 '문화연구'의 주장자들이 '문화연구'를 대학의 새로운 학문분과로 정립하는 문제를 중요하게 생각한 것은 아니었다. 오히려 '연구'라는 표제 개념은 각 학문분과를 가로지르는 '태도의 변화'에 중점을 두고 있었으며 전쟁 이후 대학과 영국 문화 사이에 놓인 간극을 축소시킬 수 있는 관심유형과 반성형식을 구성해내는 데에 목표를 두고 있었다. 이 작업은 비록 비판적으로 다루어졌다 하더라도 1차 세계대전 후 영국 엘리트들의 '영국적인 것'에 대한 자기확신과, 2차 세계대전 이전에 케임브리지 Cambridge 대학의 전공분과였던 '영국의 문학·삶·사상'에 대한 재평가 작업과 관련이 있다. 예컨대 D. H. 로렌스²를 다룰 때 이미 F. R. 리비스³가 한 것처럼, 문학비평 속에는 개별 저자의 작품을 가능하게 했고 형성시켰던 문화적 상황에 대한 집중적 연구가 자리잡는다. 레이몬드 윌리엄스와 리처드 호가트는 '삶의 총체적 방식'인 문화에 대한 연구를 문학비평에서의 정전正典 Kanon의 수정과 연관시킨다. 리비스가 아직 소설에만 관심을 가졌던 것과는 달리, 호가트의 『읽고 쓰는 능력의 이용 The Uses of Literacy』(1957)은 노래, 사진소설, 오락잡지에 관심을 가졌다. 대중매체 시대의 '하위문화'와 문화적 실천을 연구하는 일과

1 Fred Inglis: *Cultural Studies*, Oxford 1993, 25쪽 이하 참조.

2 D. H. 로렌스 David Herbert Lawrence (1885~1930): 영국의 소설가·시인·비평가. 세계적인 작품 『아들과 연인』(1913), 『채털리 부인의 사랑』(1928) 등으로 유명하다.

3 F. R. 리비스 Frank Raymond Leavis (1895~1978): 영국의 문예평론가. '케임브리지 학파'의 중심 인물로 활약하였으며, 계간季刊 문예평론지 『스크루티니 Scrutiny』를 통하여 문학에 엄격한 가치 기준을 설정할 것을 주장하였다. 주요 저서로 『영시英詩에 있어서의 새로운 동향 New Bearings in English Poetry』(1932), 『재평가 Revaluation』(1936), 『위대한 전통 The Great Tradition』(1948), 『D. H. 로렌스의 소설 D. H. Lawrence: Novelist』(1955) 등이 있다.

문헌에 집중된 고전적인 정전을 수정하는 일은 '문화연구'에서 서로 밀접하게 연관되어 등장한다.

'문화연구'가 확고히 마련된 학문분과적인 정체성을 포기한 것은 1970년대 후반 이후 '문화연구'가 세계화하는 데 방해물로 작용하기보다는 오히려 이를 위한 유리한 전제가 되었다. 미국의 『문화인류학 Cultural Anthropology』 잡지에 실린 논문들로 편집된 한 책의 서문은, 미국에서의 '문화연구'는 프랑스 포스트구조주의자들의 '지적 자산'과 영국의 제도적 모범이 결합함으로써 성립되었다고 명시적으로 쓰고 있다.⁴ 1980년대 이후 미국의 대학에서 넓게 확산된 '문화연구'의 제도화 속에는 최초로 '문화연구'가 지녔던 중심 동기들이 스며들어 있는데, 그 중심 동기 중의 하나는 전통의 비판을 통한 문화적 정전正典의 수정이다. 이와 같은 정전의 수정은 미국 대학에서 유색인 학생들이 확연하게 증가함으로써 촉진되었다. 이로써 유럽의 문화유산이 어문학적 학문 분과의 커리큘럼을 독점적으로 지배하는 것에 대한 문제제기도 등장했다. 하지만 미국의 '문화연구'가 예를 들어 '비교문화학'에 행사하는 정통성의 압력은, 얼마 전부터 '서양의 정전'을 공격적으로 방어하는 시도(해럴드 블룸Harold Bloom)가 일어나게 만들기도 했다.

'버밍엄 연구소'에서 시작하여 내부적으로 아주 세분화된 현재의 광범한 '문화연구'로의 발전은 또한 연구에서 이론으로의 전환을 야기했다. 즉, '문화연구'는 대학원생을 위한 연구기획에서 대학생을 교육하기 위한 교과과정이 되었던 것이다. 하지만 정전이 해소되는 과정에서, 다양한 개념의 구성 노력이 그 자체로 완결적인 지식개념을 대신하고 있다. 말하자면 '문화연구'에는 예나 지금이나 하나의 입증된 합의에 근거하는 확고한 이론의 형성이 존재하지 않는다. 그 대신에 예컨대 '맥락

4 George E. Marcus(Hg.): *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, 1992, VII쪽 참조.

화Kontextualisierung'와 같은 개념들이 이질적인 유형의 자료들을 방법적으로 결합할 것을 지시한다. '아더링Othering'과 같은 암호는 문화인류학과 민속학 간의 연합을 표시한다. '매핑Mapping'에서는 문화현상에 대한 인지적인 지도제작술이 고안된다. '소수자담론minority discourse'은 '문화'라는 집합단수명사의 거의 무한한 내부적인 차이와 부분화의 도구이다. 이와 같은 전개가 가져올 위험은 분명하다. 즉, 문화 개념이 민속적 집단 그리고/또는 '소수자' 집단의 일정한 이해에 사로잡히게 된다면, 이데올로기 비판 때문에, 문화개념은 분석하고 종합하는 기능을 상실하는 위험에 처하게 될 것이다. 또한 소수자 집단의 특수한 견해들이 단순히 합성되면서 깊은 숙고 없이 생겨난 새로운 정전은, 전통적인 정전이 어떠한 과정에서 형성되었는지에 대한 분석을 대신할 수도 있을 것이다.

2) 신역사주의

'신역사주의New Historicism'는 1970년대와 1980년대에 미국의 서해안에서 출생했다. '신역사주의'의 가장 중요한 인물인 스티븐 그린블라트Stephen Greenblatt는 캘리포니아 버클리Berkeley 대학의 영문학과에서 강의했다. 그린블라트는 1982년 유희적이고 논쟁적이면서도 핵심을 찌르는 판단력을 가지고 문학과 역사의 관계에 관한 문제를 새롭게 구성하기 위해 알기 쉬운 제목을 제안했는데, 이것은 그 후 '신역사주의'가 성공하는 데 본질적으로 적지 않은 영향을 미쳤다. 당시 미국에서는 '신비평주의'의 전통이 강력한 힘을 발휘하고 있었다. 신비평주의가 위대한 작품의 정전을 연구대상으로 삼거나, 시적詩的 형식들에 대한 중요한 분석방법인 '내재적 독해'를 취한 것은, 특히 미국의 동해안, 즉 예일 대학에서 성공한 '해체주의' 학파에 의해 단절 없이 그대로 수용되었다. '신역사주의'는 우선 작품 내재적인 '신비평주의'에 대한 대항

개념으로서 자신의 주장을 개진하였다. 동시에 '신역사주의'는 '구역사주의'에 대해서도 강령상 거리를 취했다.⁵ '신역사주의'는 문학 텍스트를 '맥락'의 관점으로 개방할 것을 선언했다. 여기서 맥락이란 더 이상 고전적 역사학에서 말하는 역사가 아니라 조망하기 어려운, 담론들의 착종과 경쟁의 무대를 의미한다. 미셸 푸코Michel Foucault는 버클리에 서 몇 학기 동안 강의를 했는데, 그의 담론분석은, 문학 텍스트들로부터 이 텍스트들을 생성시켰던 역사와 문화적 의미영역의 사회적 에너지를 다시 획득하려는 관심을 가진 '신역사주의'에게 결정적인 출발점이 되었다. 이때 담론개념에 대한 정향은 의미 구성조건의 결정적 척도가 되는 저자의 위상을 상대화시키고, 동시에 '텍스트'와 '컨텍스트' 사이의 위계적 관계를 해체시킨다. 이것은 전통적인 문학사의 서술에서 중요한 요소 중의 하나를 아주 복잡하게 만들었다. 예전에 걸으로 보기에 선명했던 텍스트와 컨텍스트 사이의 상관관계는 문화적 실천과 담론영역의 순환·변형·교환의 상호적 상황에서 소멸된다. 그린블라트 스스로는 '교환exchange', '순환circulation', '교섭negotiation'과 같은 중심개념을 엘리자베스 시대의 르네상스의 패러다임에서, 특히 셰익스피어를 Shakespeare의 극작품에서 설명하고 있다. 그의 『리어 왕King Lear』 독해방식 속에서는, 마귀를 쫓는 가톨릭교도들에 대한 영국 국교도 성직자들의 공격적 논박문이 더 이상 단지 극작가가 유용하게 활용하는 자료의 의미만을 지니지 않는다. 오히려 그는 그 나름대로 마법적·연극적 상연의 성격을 지니는 미신, 신들림, 악마 쫓기 등에 관한 당시의 논쟁들을 극작품과 맞먹는 독자적 요소로서 셰익스피어의 텍스트와 연관시킨다. 이와 같이 셰익스피어, 의학자들, 신학자들, 법률가들이 각각

⁵ Anton Kaes: "New Historicism. Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?", In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main, 1995, 251-267쪽 참조.

원칙적으로 동등한 위치에서 진정한 광기와 가장된 광기 사이의 불완전한 경계에 대해 논쟁했던 것과 같은 문화적 세계의 긴장들이 연극 상연에서 다시 드러나야 한다는 것이다.

루이 몽로스 Louis Montrose는 비슷한 방식으로 셰익스피어의 코미디 『당신 뜻대로 *As you like it*』의 인물 설정을 귀족의 둘째 아들의 사회적 지위 문제와 연관시켰는데, 그는 그린블라트보다 더 명확하게 다음과 같은 견해마저 표명하고 있다. 즉, ‘신역사주의’는 충분히 음미되지 않은 자료들을 다루면서 물론 문학적 텍스트들에게 그 텍스트들의 역사적인 생성 환경들의 에너지를 되찾기는 하나, ‘구역사주의’와는 달리 자신의 입장에서 문학사를 기술할 처지에 있지는 않다는 것이다. 그는 “문화적 체계의 공식적 텍스트가 자율적인 문학사의 통시적 텍스트를 대체한다”⁶고 말한다. 스티븐 그린블라트의 책에서처럼 모든 강의에서 단편적인 것이 장려되거나 일화가 수사修辭의 중심 역할을 차지하는 것은 ‘신역사주의’와 역사 서술 사이의 긴장을 확연히 보여주는 증거이다. 오직 ‘하나의’ 역사가 일관되게 서술될 수 있다는 의미에서 그 ‘하나의’ 역사가 독자성과 특권을 갖는다는 것에 대해서 포스트구조주의는 아주 깊이 회의하고 있다. 역사는 더 이상 서술로서의 역사가 취하는 서사적 형식으로 기술되지 않는다. ‘신역사주의’에서 역사는 하나의 연극 상연 이후의 또 다른 연극 상연이 이어지는 것과 같은 성격을 지닌다. 역사는 선형적線形的인 이야기의 대상이 아니라, 이질적인 것들의 몽타주이다. 그렇기 때문에 역사는 항상 (재구성된) 현재이고, 갈등적 에너지들과 힘들에 의해 형성된 문화적 상황들의 다중적인 목소리로 이루어지는 추후적인 상연이다. 이러한 문화적 상황은 더 이상 하나의 ‘맥락 Kontext’ 이

6 Louise Montrose: "Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur", In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main 1995, 263쪽.

아니라 그 자체로 볼 때 텍스트들의 복합체이다. 텍스트의 복합체에서 각각의 텍스트는 신학적, 법률적, 의학적, 연극적 논리와 같은 각각의 논리를 따르기는 하나 어떠한 것도 특권적 입장을 지니지는 못한다. 루이 몽로스가 말한 것처럼, “텍스트의 역사성에 대한 관심”의 이면은 “역사의 텍스트성에 대한 관심”⁷이다. 이러한 관점에서 스티븐 그린블라트는 ‘신역사주의’의 대안적 표제어로서 ‘문화시학’이라는 개념을 제안하였다.⁸ 이 개념은 ‘신역사주의’의 목표가 새로운 방식의 문학사의 기술이라는 오해를 막았고, 문학을 문화인간학으로 확장시키려는 ‘신역사주의’의 문화학적 야심을 강조하였다.

3) 심성사

‘심성사’^{心性史} *historie de mentalités*, ‘심성사 기술’^{Geschichtsschreibung der Mentalitäten}과 같은 신조어는 1960년대 초반 프랑스의 역사학에서 등장했다. 이 신조어는 역사의 과정 속에서, 예컨대 죽음, 성, 가족, 노동 등의 역사 과정 속에서 나타나는 인간의 집단적인 감성적·도덕적·감정적 성향들의 생성·변화·기능에 대한 연구를 총괄하여 표현하고 있다.⁹ 물론 이러한 유형의 연구에 대한 관심 자체는 이런 관심을 요약해 표현하고 있는 이 개념보다 오래되었다. 이러한 유형의 연구에 대한 관심은 19세기에서 20세기로 넘어갈 무렵 정치사를 우선시하는 경향이 점차 약화되면서 형성되었다. 이런 틀 속에서 정치적 인간 *homo politicus*은 역사의 행위자로서 특권적 위상을 잃고, 사유하고 느끼고 감정을 갖는 존재로서의 인문적 인간 *homo humanus*이 더욱더 강조되어 전

7 위의 책, 267쪽.

8 Stephen Greenblatt: *Schmutzige Riten, Betrachtungen zwischen Weltbildern*, Frankfurt am Main 1995.

9 Ulrich Raulff(Hg.): *Vom Umschreiben der Geschichte, Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986 참조.

면에 등장했다. 그런데 이때 연구의 중심은 늘 중세와 근대 초기였다. 따라서 심성사는 우선 “기독교적인 유럽의 신앙 형식에 대한 역사적 현상학”¹⁰으로 발전하였다고 말할 수 있을 것이다.

심성사에 관한 수많은 작업들은 결정적으로 루시안 페브르¹¹와 마르크 블로크¹²에 의해 정초된 ‘아날Annales’ 학파의 전통에 속한다. 아날 학파의 학술지인 『사회사Annales d'histoire sociale』는 1929년에 발간되었다. 2차 세계대전 이후 ‘아날학파’의 역사가들은 우선적으로 물질적 현실들, 즉 경제과정이나 사회구조에 집중적인 관심을 가졌다. 그러나 이들은 ‘총체적 역사histoire totale’를 제공하려는 의욕을 갖고 있었기 때문에 처음부터 ‘문명사histoire des civilisations’의 관점에서 정신적·문화적 삶의 구조를 연구해야 한다는 의무감도 지니고 있었다. 그리고 심성사의 뿌리 중 또 다른 하나는 전통적인 이념사적 역사기술에 대한 비판이다. 이 비판은 구체적인 작품, 저자, 사유전형 등을 획일적인 시대정신 아래로 단순화할 경우에 나타나는 불충분함에 대한 불만과, 사상가의 ‘육체 없는’ 지성과 이들이 머무르고 있는 추상적인 이념의 세계에 대한 불만에서 비롯되었다. 이러한 것들은 사상가들과 사상가들의 사상 사이의 관계를 체계적으로 은폐하고 복잡하게 만들었다. 사상가들이 자신들의 사상을 결코 아무 제약 없이 마음대로 실현한 것은 아니었다. 따라서 도대체 어떻게 사상들이 주어진 역사적 상황 아래에서 파악되어야 하는지의 문제가 중요시되었다.

10 Ulrich Raulff(Hg.): *Mentalitäten-Geschichte*, Berlin 1987, 14쪽.

11* 루시안 페브르Lucian Febvre(1878-1956): 프랑스의 역사학자. 시대를 종합적으로 관찰하고 그 배후에서 항상 인간을 발견하려고 한 그의 역사관은 경제사에서 사상사에 이르기까지 큰 영향을 미쳤다. 주요 저서로 『대지大地와 인류의 진화』(1922) 등이 있다.

12* 마르크 블로크Marc Bloch(1886-1944): 프랑스의 역사가. 1929년 역사학자 L. 페브르와 공동으로 『사회경제사연구』를 창간하여 아날 학파의 기초를 이룩하였다. 제2차 세계대전이 일어나자 53세의 나이에 육군 대위로 출정하였다. 패전 뒤에는 저항운동에 참가하여 리옹에서 활약하다가, 나치스 비밀경찰에 잡혀 총살되었다. 주요 저서로 『봉건사회』, 『역사를 위한 변명』 등이 있다.

사유 가능성의 한계 문제와, 위대한 사상가의 당대의 대중적 사고 사이의 관계 문제는 중심적인 관심거리가 되었다. 루시안 페브르는 '심성적 도구 outillage mental' 라는 개념을 만들었고, 이를 통해서 이념사의 주역들이 어떻게 주어진 상황을 다루는가 하는 관점에서 이들을 추적하려 했으며, 이들의 의미구성의 전략을 분석하려고 했다. 페브르는 1943년에 출판된 라블레 Rabelais에 대한 책에서 16세기의 사람들이 무신론자나 자유사상가로 존재할 수 있는 가능성의 조건을 연구했고, 어휘론적·구문론적 자산의 한계 속에서 사유 가능성의 한계를 찾았다. 페브르의 이러한 방식은 고급문화와 고급문화의 주도자들을 맥락화하는 데 도움을 준다. 그리고 심성사가 걱정, 심령주의, 악령 신앙, 마녀 미신을 기술하기 위해 일상적인 '평범한' 심성 상태의 영역을 벗어난다 할지라도, 사유·행위·정서구조의 차원을 드러내는 심성사의 경우에는 대중의 집단적 표상과 행위방식에 초점을 맞추는 것이 중요하다. 또한 심성사는 모순적인 것과 '비합리적인 것'의 내재적 논리나 합리적 기능을 탐색하기도 한다. 이러한 연구 방향을 제시한 것은 1924년 출간된 마르크 블로크의 연구였다. 그는 이 연구에서 중세 후기 프랑스와 영국 왕의 치유력의 기적에 대한 민중의 믿음을 다루었다.

최근의 심성사는 상대적으로 토대가 튼튼한 전근대적 사회영역에 대한 연구에서 그 연구영역을 확장시켰다. 즉, 최근의 심성사는 18세기 이후 급속히 변화하는 세계 속에서 심성을 규정하는 과정들에 관심을 돌렸다. 동시에 프랑스 역사가들은 1970년대 초반부터 피에르 쇼뉴 Pierre Chaunu가 개발한 '제3차원에서의 연속적 역사'¹³, 즉 문화 차원에서의 연속적 역사라는 구상을 실험했다. 그들은 통계적·계량적 방법을 더

13 Roger Chartier: "Text, Symbol und Frenchness. Der Historiker und die symbolische Anthropologie", In: ders.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin 1989, 58쪽 비교.

이상 사회사나 경제사 또는 기후사에만 적용하는 것이 아니라 신앙, 질병, 범죄의 역사자료에도 적용한다. 이제 추도미사, 유형별 범죄 건수, 제례 재료나 종이의 사용량 등이 계산되기 시작했다. 이것은 1980년대 중반 미국의 역사가인 로버트 단턴Robert Darnton의 비판을 불러일으켰다. 그는 프랑스의 심성의 역사가들이 “사회적 교환에서 상징적 요소를 과소평가한다”¹⁴고 비판하면서, 예컨대 역사적 인구통계학의 자료들과, ‘읽혀지고 이해되길 원하지 계산되기는 원치 않는’ ‘문화적 대상들’ 간의 차이를 고집했다. 물론 이와 같은 단턴의 비판은 자신의 프랑스 동료들의 한 분파에만 해당되는 것이었다. 그러나 이 비판은 심성의 역사 전체가 가지고 있는 문제도 드러냈다. 즉, 심성의 역사는 스스로 규명한 역사자료들의 다양성과 모순성에 대해 방법론적으로 숙고해야만 한다는 것이다. 부분적으로는 단턴을 논의하면서 쓴 로제 샤르티에Roger Chartier의 저작들은, 어느 정도는 투명하고 순수하게 역사적 실재를 ‘기록하는’ 자료들이 존재한다는 생각을 허상으로 만들었다. 또한 조형예술 작품이나 문예작품의 내적인 복잡성도 드러났다. 심성사는 빈번하게 이러한 작품들에 고유한 내적 논리를 무시하여 이 작품들이 마치 투명한 기록이나 되는 것처럼 평가했던 것이다. 사람들은 주어진 문예작품들의 ‘상징적 지시체계’를 파악하기 어렵다는 난점을 알게 되었다. 이로써 심성의 역사가 목표로 하는 문화적 실천과 지성적 동기를 파악하는 일은 개별화되었으며 해석학적으로도 복잡해졌다.

14 Robert Darnton: Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der französischen Revolution, München 1989, 291쪽 이하.

2. 독일에서의 논의

1980년대 이후 독일에서는 단수 또는 복수로 쓰인 ‘문화학’ 개념에 대한 성공적 담론들이 관찰되는데, 이러한 과정의 광범위한 역사는 단지 대학이나 학문의 영역에만 국한되지 않는다. 따라서 우리는 일반 독자를 대상으로 하는 출판사의 책, 문화잡지, 여러 대회와 학술회의, 일간이나 주간신문의 문예란 등을 고려해야 할 것이다. 또한 우리는 문화학 개념 안의 의미의 넓은 편차가 말해주는 바와 같이 문화학 개념의 ‘공개토론적인 성격’을 파악해야 할 뿐만 아니라, 문화학 개념이 학문이나 출판에 영향을 미칠 수 있게 하는 제도적 및 하부구조적인 전제조건들을 파악해야만 할 것이다. 물론 여기서는 이런 다양성 중에서 한 측면만이, 즉 근대화를 표시하는 기호로서 ‘문화학’ 개념이 지닌 학문정책적인 기능만이 서술될 것이다.

1) 정신과학의 개혁

‘학문위원회’와 ‘서독 총장회의’는 정신과학 분야의 연구에 관한 문제를 다루는 프로젝트 그룹을 만들었다. 이 그룹의 연구서인 『정신과학의 현주소 *Geisteswissenschaften heute*』¹⁵는 정신과학이 처한 막다른 골목에서 빠져나가는 출구로서 ‘문화학들 *Kulturwissenschaften*’을 제안했고, 이 논변의 내용은 학문정책적인 반향을 불러일으켰다. 이 연구서에서 정신과학의 중심적 과제는 다음과 같이 설정되었다: “정신과학은 현대 사회가 자기 자신에 대한 지식을 학문의 형식으로 획득하는 ‘장소’이다… 정신과학의 과제는 문화 전체, 즉 모든 인간의 노동과 생활형식의 총괄개념으로서의 문화, 다시 말해 자연과학을 포함하는 모든 세계의 문

15 Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauß/Reinhard Koselleck/Jürgen Mittelstraß/Burkhardt Steinwachs: *Geisteswissenschaften heute*, Frankfurt am Main 1991.

화적 형식을 고려하면서 현대 사회에 대한 지식을 획득하는 것이다.”¹⁶ 문화를 경제, 정치, 기술 등과 같은 구분된 영역으로서, 즉 ‘부분 체제’로서 파악하는 것과 거리를 두는, 이렇게 광범위하게 규정된 문화개념은 이 연구서의 경우에는 전략적 기능을 가진다. 왜냐하면 이 연구그룹은 정신과학의 과제를 두 방향의 전선戰線에서 발전시켰기 때문이다. 한편으로는 스노우 Charles Percy Snow가 고안한 ‘두 개의 문화’ 이론이고,¹⁷ 다른 한편으로는 오도 마르크바르트 Odo Marquard가 주장한 명제, 즉 정신과학의 중요한 사회적 기능은 근대화의 폐해를 보완하는 것이라는 명제이다.¹⁸

물론 이 연구서의 저자들이 스노우가 자연과학과 정신과학으로 구분하는 현실적인 이원론을 진단하기 위해 근거로 삼는 관찰들에 이의를 제기하는 것은 아니다. 그러나 이들은 스노우가 학문영역 간의 문화적 경계를 ‘체념적으로’ 확정한 것에 이의를 제기한다. 마찬가지로 이들은 빌헬름 딜타이¹⁹ 이래로 보편화된, 자연과학을 ‘설명’으로, 정신과학을 ‘이해’로 규정하는 방법론적 이원론²⁰에도 이의를 제기한다. 이들은 확장된 문화개념을 출발점으로 삼으면서, 이런 관점에 근거하여 문화적인 학문이원론과 방법론적인 학문이원론을 탈피하려 한다. 이러한 탈피를 통해 한쪽의 ‘과거지향적인’ 정신과학과 다른 한쪽의 ‘미래지향적인’ 자연과학이라는, 암묵적인 학문의 양극성을 극복하려는 것이다. 또한

16 위의 책, 51쪽 이하.

17 Charles Percy Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart 1967.

18 Odo Marquard: “Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaft”, In: ders.: *Apologie des Zufälligen, Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 98-116쪽.

19 빌헬름 딜타이 Wilhelm Dilthey (1833-1911): 독일의 철학자. ‘생의 철학’의 창시자. 역사적 생의 이해, 역사적 의미의 이해를 중심으로 하는 해석학의 방법론을 확립하여 실존철학·문예학·양식학樣式學·유형론類型論에 커다란 영향을 끼쳤다.

20 Wilhelm Dilthey: “Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte”, In: *Gesammelte Schriften*, 1. Band, Stuttgart/Göttingen 1959.

이것이 바로 마르크바르트의 보완이론을 비판하는 연구서의 중요한 출발점이다. 마르크바르트도 현대세계에서 정신과학은 점차 쓸모없이 될 것이고 마침내는 소멸할 운명을 가지고 있다는 '선입견'을 부인한다. 이러한 선입견에 대항하여 그는 다음과 같이 말한다: "현대사회가 현대화되면 될수록 정신과학은 더욱더 불가피해진다." 그러나 그는 여기서 한편으로 학문이원론을 더욱 공고히 했다: "실험적 자연과학은 '도전'이고 정신과학은 '옹전'이다."²¹ 그리고 다른 한편으로 정신과학의 미래의 존재 가능성을 보장하려는 그의 노력은 역설적이다. 왜냐하면 그는 정신과학의 기능을 오로지 기술·문명적 현대화의 과정 속에서 전통의 피난처가 되는 것으로만 제한시키고 있기 때문이다: "정신과학은 전통을 돕는다. 이를 통해 인간은 현대화를 견뎌낼 수 있는 것이다; 정신과학은... 현대화에 적대적이지 않고, 현대화의 폐해에 대한 보완이론으로서 바로 현대화를 가능하게 한다. 따라서 정신과학은 낯설게 되어버린 전통세계를 다시 친숙하게 만드는 예술을 필요로 한다."²²

이 연구서의 저자들은 현대세계에서 정신과학이 '필수불가결'하다는 생각에 반대한다. 왜냐하면 이러한 생각은 역사학적·어문학적 학문분과에게나 겉보기에 복음처럼 보일 뿐이기 때문이다. 이들은 마르크바르트가 제시한 정신과학의 '보완적' 역할 대신에 정신과학의 '방향제시'의 역할을 주장한다. 그리고 이들은 정신과학이 대응적인 역할만 할 것이 아니라 그 자체로 미래에 대처하는 혁신적이고 능동적인 능력을 보여야 한다고 강조한다. 문화학의 위상을, 경제, 기술, 자연과학을 포함한 문화 '전체'에 대한 반성으로서 설정하는 것이 이 연구서의 주된 관심사이다. 이때 연구서는 두 가지 논변의 모형을 결합한다. 첫번째 논변은 일반적으로 현대화론의 수사학에 의해 영향을 받고 있다. 이 첫번째 논

21 주 18의 책, 101쪽.

22 위의 책, 105쪽.

변은 국제적인 '인문학'의 발전 상태를 독일의 정신과학이 모범으로 삼아야 할 지평으로 간주한다: "독일의 정신과학은 확실히 프랑스, 미국, 그리고 또한 여러 작은 나라들에서 전통적인 '인문학' 연구가 문화학이라는 현대적 개념으로 크게 발전되어나간 것을 무시했다. 문화학의 기획 목표는 자연과 역사의 세계에 대한 지식을 인간학화하는 데 있다. 민속학, 역사적 인간학, 철학적 인간학, 사회사, 심성사, 지식사회학, 문화기호학 등이 상호협조적인 주요 학문분과들로서 존재하고 이 학문들 사이의 학제간 연구가 제도화된 것은, 학문의 능동성을 현저하게 확장시켰다. 그런데 독일에서는 이와 유사한 점들을 찾아볼 수 없다." 이런 보완의 필요성에 대한 진단은 다음과 같은 말로 요약된다: "문화학이 요구하는 것은 '정신과학'의 국제화와 현대화이다."²³

두번째 논변은 첫번째 논변과 대립적인 현상을 띠고 있다. 이것은 정신과학을 문화학으로 새롭게 기획하려는 작업을 19세기 훔볼트²⁴의 대학 개혁의 동기와 연관짓는다. 이 논변은 독일의 정신과학이 서유럽의 다른 인접 국가들에 비해 이론적·방법론적으로 뒤떨어져 있음을 지적하는 데서 출발하는 것이 아니라, 최상의 고유한 독일 전통을 수용함으로써 학문분과들의 혼잡한 전문성과 제도적 파편화로부터 탈출구를 찾아야 함에도 불구하고 그렇지 못한 독일의 정신과학의 무능력을 지적하는 데서 출발한다. 국제적인 '인문학 연구'의 관점에서 볼 때 학제간 연구가 최선의 현대적 전략으로 나타나고 있다면, 이러한 전략은 훔볼트와 연관해서 볼 때 이미 상응하는 전통을 가지고 있다는 것이다. 단지

23 Wolfgang Frühwald: "Altlasten des Geistes. Ein Gespräch mit dem Präsidenten der DFG", In: *Die Zeit*, 03.05.1996, 45쪽.

24* 훔볼트Wilhelm von Humboldt(1767~1835): 독일의 언어철학자. 언어의 비교연구에 주력하여 바스크어語, 아메리카 대륙 원주민들의 여러 언어, 산스크리트 어, 남양 여러 섬의 언어, 특히 자바 섬의 카부이어語를 연구하였다. 그는 내적 언어의 형성을 존중하였으며, 언어를 유기적으로 취급하고, 인간학적인 언어학을 추진하였다. 1809년 프로이센의 문교장관이 되어 베를린 대학 창설에 전력한 바 있다.

이 전통의 잠재력이 아직 현실화되지 못했을 뿐이다. 이러한 의미에서 본다면, 방향제시적 척도로서 고안된 '총체적 문화'라는 개념은 철학적 학문론을 통해 개별학문을 초월하려는 1800년경의 시도로 소급된다.

물론 학문분과들 사이의 본래적인 연관관계와 근친관계를 다시 획득하려는 기획은 이런 기획의 구조가 갖는 본질적인 이상주의를 유산으로 물려받게 될 것이다. 하지만 이 연구서는 19세기 중반과 후반에 고착화된 자연과 정신의 이분법을 특히 문화의 입장에서 극복하기 위해 '정신' 개념을 배제한다. 이 연구서는 다른 한편으로는 '학문'과 '교양'을 결합시키는 흠볼트적인 전통을 본질적인 지향점으로 수용한다. 이러한 전통을 수용하면서 '문화학'으로 변신한 정신과학은 '고도의 전문화'나 '시장 적응력'과 같은 문제들을 넘어서 있는 '중요한 능력'을 매개하는 의무를 갖는다.

이 연구서의 저자 중 한 사람인 볼프강 프뤼발트 Wolfgang Frühwald는 1996년 '독일학술연합회(DFG)' 회장으로서 고유한 자격을 갖고 문화학의 방향설정과 흠볼트적 전통의 재활성화를 연관지어 생각할 것을 강조하였다: "우리는 단지 합목적성, 응용성, 경제성만을 지향하며 연구해서는 안 된다. 우리는 또한 문화를 지향하며, 오래된 개념으로 말한다면, 교양을 지향하며 연구해야 한다. 이것은 19세기 자연과학과 정신과학에서 독일 대학이 이룩한 성과였다."²⁵ 문화개념 자체의 관점에서뿐 아니라 문화개념을 통해 현대에 적응해야 하는 주체의 관점에서 보더라도, '총체' 개념은 학문분과가 과잉 전문화되는 것에 대한 대립 개념으로 제기되어야만 한다. 위 연구서가 실제 연구를 위해 제안하는 기본적인 생각은 '학제간 연구' 또는 '초분과학문적 연구'이다. 하지만 이 연구서는 '문화학'을 자립적인 학문분과로서 정립하는 것까지는 고려하지 않는다.

²⁵ Wolfgang Frühwald: "Altlasten des Geistes. Ein Gespräch mit dem Präsidenten der DFG", In: *Die Zeit*, 03.05.1996, 33쪽 이하.

2) 확립된 학문분과들의 현대화

경험적 문화학으로서의 민속학 | 독일의 민속학은 자신의 학문적 모태인 독문학과 비슷하게 1933년과 1945년 사이에 총체적이지는 않지만 상당한 범위에서 국가사회주의자들의 지배 이데올로기 장치에 자신을 편입시켰다. 사회학자인 하인츠 마우스Heinz Maus는 『독일 민속학의 상황에 대하여Zur Situation der deutschen Volkskunde』(1946)란 자신의 저술에서 이와 같이 민속학이 '나치적인 학문'으로 퇴화하는 것을 면밀히 묘사했다. 그의 이러한 묘사는 민속학 이론의 대부분이 나치를 위해 봉사했다는 테제를 기초로 하고 있다: "민속학의 고유한 내적 역사는 이데올로기를 위한 자신의 유용성을 이미 보여주고 있다."²⁶ 이러한 공격적 주장은 전쟁 직후 물론 몇몇의 개별적 반응을 유발시키기는 했으나 이 학문에 대한 근본적인 문제제기를 이끌어내지는 못했다. 이런 반성적 문제제기는 1960년대 말과 1970년대 초에 이르러서야 비로소 일어난다. 민속학을 새롭게 '문화분석적으로' 규정하는 시도는 민속학의 근원적 전통에 대한 비판적 검토와 함께 등장한다. 전통비판은 특히 빌헬름 하인리히 뢰프²⁷를 향했다. 그는 『학문으로서의 민속학Volkskunde als Wissenschaft』(1850)이라는 저술 외에도 수많은 문화사를 저술했기 때문에 19세기 학문적 민속학의 정초자 중 한 사람으로 간주된다. 물론 그가 체계적인 연구계획을 세워 문화적 진기품의 단순한 수집이나 기술을 극복했던 것은 중요한 성과이다. 하지만 그는 다른 한편으로 민속학을 '유기체적 사회이론'이나 '보수적 사회이론'으로 간주하여, 기술·산업적 근대성과 이에 적합한 분석 방법에 근본적으로 대립하는 것으로 생각하

26 Heinz Maus: "Zur Situation der deutschen Volkskunde", In: Heige Gerndt(Hg.): *Fach und Begriff 'Volkskunde' in der Diskussion*, Darmstadt 1988, 26쪽.

27 빌헬름 하인리히 뢰프Wilhelm Heinrich Riehl(1823~1897): 독일 역사학자. 민속학의 체계화에 힘 썼고, 사회민속학을 창시하여 '독일 민속학의 아버지'로 불린다. 문화사를 문학적으로 표현한 단편소설을 썼다. 저서에 『문화사적 소설』(1856), 『신소설집』(1867), 『고대로부터의 역사』(2권, 1862~1864) 등이 있다.

는 전통의 창시자라 할 수 있다. 헤어만 바우징어(Hermann Bausinger)는 릴에 대한 비판을 다음과 같이 요약하여 말한다: “사회적 현실이 아무런 단초도 더 이상 제공하지 않는 시대에 민속학이 자신의 이념, 원칙, 방법을 보전하려고 시도한 것은 바로 민속학의 불행이 되었다.”²⁸

1970년경 민속학을 새롭게 규정하기 위한 격렬한 논쟁에는 학생 저항 운동의 동기들도 개입했다. 이러한 논쟁은 특히 사회 안에서 민속학의 새로운 위상문제와 관련해서 일어났다. 이때 민속학은 말하자면 국가사회주의 당시의 원죄에 대해 참회하는 의미에서 비판적·사회변혁적인 ‘실천’의 기원으로 기획되는 일도 많았다. 하지만 독일에서 오랫동안 주의를 끌지 못했던 민속학 이론 전통의 맥락 속에서 민속학을 새롭게 규정하려는 시도가 훨씬 더 지속적인 영향을 미쳤다. 이러한 예로 역사학적으로 정향된 노베르트 엘리아스(Norbert Elias)의 사회학을 들 수 있다. 그리고 민속학을 민족주의에서 벗어나게 하는 새로운 기획은 무엇보다도 앵글로 색슨 계통의 이론 발전, 특히 ‘문화연구’와 ‘문화인류학’과 같은 국제적인 이론 발전을 모범으로 삼아 전개되었다.

하인츠 마우스는 민족개념을 ‘민족주의적인’ 방향으로 열어놓는 민속학 전통을 비판하는 끝머리에서 민속학을 ‘진지한 민족연구’로 새롭게 정초하는 조건에 대해서 언급하고 있다. 그는 여기서 ‘사회사’와 ‘포괄적인 현대 연구’라는 두 개의 커다란 연구영역 위에서 ‘성실히 연구하는 민족연구’를 요구했다. 그는 새로운 방법론적 방향설정과 관련해서는 “모든 문화과학적 및 사회과학적 인접학문과 공동으로 작업할”²⁹ 것을 주문했다. 일찍이 마우스가 제시한 방향 속에서 민속학의 수정은 일어났다. 민속학의 수정은 이 학문 명칭을 기획적으로 새롭게 변경할 필

28 Hermann Bausinger: *Volkskunde, von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*, Darmstadt 1971, 59쪽.

29 주 26의 책, 39쪽.

요가 있다는 논의들과 함께 일어났다. 이러한 제안들은 민속학의 기본 구조를 유지한다 해도 국가사회주의(나치즘)에 의해 더럽혀진 전통과 방법론적으로 단절할 것을 목표로 했다. 결국 민속학은 '경험적 문화학 empirische Kulturwissenschaft' 이란 새로운 이름으로 바뀌었다.

고트프리트 코르프Gottfried Korff는 1971년 튀빙엔Tübingen의 민속학 연구소가 '경험적 문화학 연구소'로 명칭이 변경된 것을 회상하면서, 당시 명칭 변경의 결정적 동기로서 상징적인 '탈민족주의화'와 '국제화'라는 두 가지 점을 강조했다.³⁰ 이때 그는 그것의 직접적인 이론적 배경으로 1960년대 후반의 정신과학과 사회과학 내 이론논쟁의 세 갈래를 강조한다. 첫째, 독일 사회학의 '실증주의 논쟁' 과정 속에서 획득된 것으로서, 종래의 민속학이 취했던 '소박한 경험주의'는 방법론적으로 광범위하게 수정될 필요가 있다는 인식이다. 민속학의 '경험주의적' 전환은, 그 방법론의 지평에서 보자면, 경험적 사회연구가 확립한 모범적인 방법론에 자신을 접목시켜야 할 뿐만 아니라, 근시안적인 사실추종주의에 매몰되지 않기 위해 '사회 전체'와 '경험적 연구' 사이의 변증법적 연관을 유지해야만 했다. 둘째는 **통속문화**와 예술적 일상 문화(팝 등)의 복권이다. 말하자면 문화개념의 탈경계화와 '탈관습화'이다. 셋째는 이와 연관해서 나타났고 프랑크푸르트학파의 사유 유형으로 소급되는, 아데나우어Adenauer 시대의 '권위적 성격'과 '형식화된 내면성'에 대한 비판이다. 따라서 '경험적 문화학'이라는 슬로건은, 이전의 민속학이 발전하여 그 연구대상으로 '문화적으로 역동적인 사회'를 다루는 수준에까지 도달했다는 것을 표현해야만 했다.

인나-마리아 그레베루스Ina-Maria Greverus는 오로지 자신의 고유한

30 Gottfried Korff: "Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer 'Entnationalisierung'", In: *Fünfzig Jahre danach, Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*, hg. v. Sigrid Weigel und Birgit Erdle, Zürich 1996, 403-435쪽.

이론 전통만을 고수하는 민속학에 대한 대안으로서 이 분야를 문화인류학적으로 새롭게 규정하는 구상—이 속에는 그렇지만 전승된 민속학의 대상들이 포함되어 있다—을 이렇게 표명하였다: “나는 분화된 유럽의 문명세계 안에서 문화적 형식과 문화적 태도의 전형을 연구한다는 점에 우리의 공로가 있다고 본다. 민족·부족·촌락·조합·가족과 같은 집단이건, 설화·노래·춤·예술·도구와 같은 표현형식이건, 사교·예의바름·경건과 같은 태도규범이건 간에 우리가 연구에 착수하는 대상은 부차적 의미를 가지며 그 선택은 연구자의 성향에 달려 있다. 아마도 본질적인 사안은 공간적, 역사적, 사회적, 심리적 제약들 속에서 가변적인 인간 기질의 현현顯現으로서 파악될 특정한 문화전형을 해명하는 일일 것이다. 그래서 우리는 보편적 인간학이라는 포괄적 학문 아래서 경험적인 생리학적, 심리학적, 사회학적 인간학의 인식들에 참여할 것이고, 우리로서는 문화인류학으로서 우리의 기여를 다할 것이다.”³¹ ‘보편적 인간학’이라는 지평에서 시도한 이런 새로운 규정의 결과에 따라서 1974년 프랑크푸르트의 민속학 연구소는 ‘문화인류학 및 유럽 민속학 연구소’로 개칭된다. 물론 대다수 독일 대학들 안에 있는, 이전의 ‘독일 민속학’ 연구소들은 ‘독일’이라는 규정적인 단어를 포기하기는 했으나 민속학이란 이름 자체를 포기하지는 않았다. 하지만 학과의 이름이 계속하여 민속학으로 불린다고 할지라도 연구와 교육에서 새로운 문화학적 방향설정의 중심 동기는 수용되고 있다.³²

31 Ina-Maria Greverus: “Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde”, In: Hessische Blätter für Volkskunde 60 (1969), 23쪽.

32 Helge Gerndt(Hg.): Fach und Begriff ‘Volkskunde’ in der Diskussion, Darmstadt 1988, 1~24쪽 참조.

어문학의 탈경계화: 독일어문학 | 독일어문학³³의 표준적 주제들은 그 이론적 다양성과 방법론적 다원주의 속에서 표현된다. 이는 종종 독일어문학의 학문적 정체성을 위협하는 것으로 생각되었다. 독일어문학이 국가 사회주의(나치즘)의 이데올로기 역사에 동참했던 사실에 대한 논쟁 이후 “민족주의적 정초에서 사회과학적 정초에로의 피할 수 없는 전환”³⁴이 독일어문학에게 요구되었는데 이것이 독일어문학의 유일한 변신은 아니었다. 독일어문학은 사회사와 더불어 언어학적 및 기호학적 구조주의를 채택했고, 수용에 관한 연구를 강화했다. 그리고 독일어문학은 출판문헌학의 발전을 촉진했을 뿐만 아니라 인접학문이나, (체계이론과 같은) 분과학문을 포괄하는 거대이론과의 국제적 차원의 교류를 활발히 전개했다. 1980년대 이후 이론논쟁 내부에서는 어문학적·해석학적 방법의 전통과 담론이론이나 포스트구조주의 같은 안티-해석학적 구상 간의 대립이 더욱 강하고 분명하게 일어났다. 이제 이 거대한 학문분과는 단지 공통의 하부구조에 의해서만 형식적으로 하나의 전체를 이루고 있을 뿐이다. 따라서 사람들은 이러한 상황을 학문의 통일성이 복수의 특수 분야들로 분화되는 위기상황으로 간주하고 우려할 수도 있을 것이다.

하지만 우리는 다음과 같은 점을 관찰할 수 있다. 한편으로, 확장하고 있는 비평문학을 포함해서 독일어문학의 역사학적·어문학적 핵심은, 실제적 연구에서 볼 때, 이론논쟁의 원심운동적인 경향들이 보여주는 것보다 훨씬 더 견고하다는 점이다. 그리고 다른 한편으로, 현대 학문분과에서 내적인 분화, 방법의 다양화, 이론의 수입 등은 일반적인 상황이라는 것도 고려해야만 한다. 그 밖에 문화와 사회의 현대화 과정에서 비

33* Germanistik은 단순히 독일문학만이 아니라 독일의 정신, 문화, 역사, 언어, 문학 등을 포괄하는 독일인 문학의 총칭이라 할 수 있어 여기서 편의상 ‘독일어문학’이라 번역한다.

34 Eberhard Lämmert: “Das Ende der Germanistik und ihre Zukunft”, In: Jürgen Kolbe (Hg.): *Ansichten einer künftigen Germanistik*, München 1969, 91쪽.

롯된 자기정당화의 필요성은 독일어문학을 혁신하라는 압력을 증가시켰다. 독일어문학은 특히 새로운 전자매체의 발전과 이와 함께 일어나는 현대문화 내 문학의 지위 변화에 의해 도전받고 있다고 여겨진다. 독일어문학은 현실 속의 현상들을 다루는 데서뿐만 아니라 역사학적 분과 학문으로서도 이러한 도전에 직면해 있다.

수년 전부터 이런 도전들에 대한 응답이 등장했다. 그 하나의 응답은 어문학 전통의 토대 위에서 연구하는 '매체문화학'으로 독일어문학을 발전시키자는 제안이다. 이 경우 독일어문학은 "'매체문화학' 학문군"³⁵이라는 이름의 포괄적인 상위의 연합체계로 자리잡게 된다. 이에 대립하는 입장들은, 시청각 매체의 독점적 지배와 관련하여, 차라리 독일어문학을 '무제한적인 커뮤니케이션 네트워크'로부터 분리시키고, 독일어문학을 '철저한 어문학'의 지위로 다시 환원시키려고 한다. 이러한 '철저한 어문학'이 중점적으로 하려는 것은 '문화적 문학성'을 보호하고 보존하는 일이다. 다시 말해 수준 높은 문학적 텍스트를 생산적으로 읽는 능력을 보호하고 보존하는 일이다.³⁶

『정신과학의 현주소』란 연구서는 독일어문학의 미래를 위한 다양한 제안들을 간략하게 정리하여 내놓고 있다. 이 연구서의 다양한 제안들은 앞서 말한 것과 비슷한 성격을 지니고 있다. 여하튼 다음과 같은 점은 확실하게 드러난다. 즉, 이 연구서는, 문화학적 방향설정이 연구대상인 문헌의 중심적 역할을 위협하지 않는 범위 내에서, '문학을 문화학으로' 규정하려는 노력을 기울이고 있다는 점이다: "학제간 공동으로 기

35 Jörg Schönert: "Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft-Medienkulturwissenschaft", In: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen 1996, 192-208쪽.

36 Bernd Witte: "'(...) das gepflegt werde/Der feste Buchstab, und bestehendes gut/gedeutet', über die Aufgaben der Literaturwissenschaft", In: Ludwig Jäger/Rernd Switalla (Hg.): *Germanistik in der Mediengesellschaft*, München 1994, 111-131쪽 참조.

획된 연구들(‘구술성과 문자성에 대하여’, ‘번역의 문제’, ‘문학의 학문사에 대하여’ 등)은 문학의 고유한 대상을 놓치지 않으면서 문학의 문화학적 확장을 목표로 삼고 있다.”³⁷

이때 사용된 확장이란 개념은, 독일어문학과 같은 어문학적 분야들에 는 확실하게 경계설정이 가능한 대상영역이 있다는 생각을 함축하고 있다. 그러나 현대어문학은 초창기에 순수한 텍스트 학문으로서 고안되지 않았다. 고전어문학자인 프리드리히 아우구스트 볼프Friedrich August Wolf는 이미 어문학을 직접적으로 ‘고대에 관한 학문’의 ‘최고 경향’ 이 나 ‘전체’와 관련지었다. 그는 어문학을 “그리스인과 로마인의 행위와 운명, 그들의 정치적·학문적·가정적인 상황, 그들의 문화, 그들의 언어·예술·학문·도덕·종교·민족성·사유방식을 우리와 친숙하게 만드는 지식과 정보의 총체”³⁸로 풀이했다. 이와 같이 광범위하게 문화에 정향된 어문학의 맥락은 아우구스트 뵉크August Boeck의 강의를 사 후에 편집한 『어문학적 학문의 백과전서 및 방법론Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften』(1877)에 수용되었다. 물론, 19세기에 텍스트를 연구하는 학문으로 어문학을 축소하는 것에 대립하여 문화학적 어문학의 단초들이 생산적으로 한 일은 별로 없었다. 그렇지만 문화학적 어문학의 구상은 다음과 같은 점을 암시한다. 즉, ‘문화학으로서의 독일어문학’은 최근의 매체의 발전이라는 관점에서뿐만 아니라, 아직 잘 알려지지 않은 독문학의 자기정당화의 전통을 되살려 수용할 경우에도 생각해볼 수 있는 발상이라는 점이다.

독일어문학의 고유한 미래에 대한 지속적 반성이 독일어문학의 모습

37 Wilhelm Vosskamp: “Literaturwissenschaft als Geisteswissenschaft, Thesen zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg”, In: Wolfgang Prinz/Peter Weingart (Hg.): *Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten*, Frankfurt am Main 1990, 247쪽.

38 Friedrich August Wolf: *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert. Mit einem Nachwort von Johannes Irmischer*, Weinheim 1986, 30쪽.

을 공론장에서 형성시키고 있는 것은 틀림없지만, 제시된 개념들이 유효하다고 해서 곧바로 이것들이 연구나 교육에서 실천된다고 생각하면 이는 잘못이다. 독일어문학을 역사적 문화학으로 변형시키는 것에 대해서는 지금뿐 아니라 미래에도 논의되지 않을 것이다. 독일어문학 내의 견해 차이는 아주 명백하나 방향제시적인 합의를 형성하려는 경향은 아주 드물기 때문이다.

그러나 독일어문학이 1970년대 이후 문화학적 관점을 배경으로 새로운 자료를 밝혀내면서 접근했던 연구영역들은 언급할 만한 가치가 있다. 이런 영역의 예로 우선 언급할 수 있는 것은 18세기부터 19세기까지의 문학과 이 시기에 형성된 인간에 관한 학문들³⁹을 체계적으로 매개하는 작업이다. 이 매개는 학문사의 뒤늦은 수용을 통해서 촉진되었다. 즉, 학문사가 문학연구의 도구로서 발견되었던 것이다. 인간학을 반대 카르트적인 '총체적 인간'에 관한 학문으로 재구성하려는 노력 속에서 순수한 정신사로부터 완전히 이탈하는 경향이 생겨났다. 헤르더는 칸트처럼 '코페르니쿠스적 전환'으로 생각하면서 철학을 인간학으로 설정하려는 기획을 세웠는데, 이 기획은 칸트의 '이성의 자기정화'의 기획에 대립하여 등장했다. 이제는 미학자의 저술 안에서 아름다움과 숭고함의 개념뿐만 아니라 감각의 역사를 기술하는 데 기여하는 논변들도 탐색되었다. 섬세한 감정은 이제 더 이상 단지 고양된 느낌의 표현으로서만 읽혀지지 않고, 점점 강화되는 문화의 문자화에 대항하는 수사학적 전략의 산물로서 연구되었다. 철학적 소양이 있는 의사들이나 골상학자들의 저술, 동물적인 최면술이나 자기磁氣최면술을 옹호하는 이들의 저술, '신체적 응변술'이나 수사학적 정서론을 살펴보면, 계몽주의

39 Wolfgang Riedel: "Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft", In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 6. Sonderh., 3. Folge, 93-154쪽 참조.

시대는 “인간의 동물적 본성과 정신적 본성 간의 연관관계”⁴⁰를 지속적으로 반성하는 무대로 나타난다.

문학과 인간학 간의 이와 같은 상호침투를 재구성하는 것은 문화적인 환경의 분석을 목표로 하는 독일어문학에겐 중요한 자극제가 된다. 실제로 독일어문학은 담론분석적·체계이론적·민속학적·학문사적 도구들을 가지고 실험적으로 연구하는 하나의 실험실이다. 이러한 실험 속에서 현대의 독일어문학이 지니고 있는 본질적인 추진력이 생겨나는 것이다. 다음과 같은 독일어문학의 주요 주제들은 최근의 문화학적 문제지평의 생성사를 명백하게 보여주고 있다: “① ‘감성의 복권’ ② ‘무의식의 발견’ ③ ‘인간의 자연화’ (및 이에 대한 대립들) ④ ‘문학의 심리학화’ ⑤ ‘문명의 과정’ ⑥ ‘야성적인 사람들과 문명화된 사람들’ ⑦ ‘성의 질서’.”⁴¹

문화학과 중세학 | 로만어문학이 여러 민족의 어문학의 복합체로서 언제나 비교어문학과 특수한 근친관계 속에 있었던 것처럼, 중세학은 역사학적 학문분과들과 어문학적 학문분과들의 복합체(고고학, 역사학, 예술사, 문학)로서 특수한 방식으로 학제간 공동연구를 조직할 수밖에 없는 운명을 지니고 있었다. 최근에 중세를 연구하는 인접학문들 사이의 교류강화가 요청되었다면, 이는 필경 ‘문화학적 중세학’⁴²에 대한 전망 속에서 요청되었을 것이다. 이러한 전망은 가능하다. 왜냐하면 중세학 내

40 Friedrich Schiller: “Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen”, In: *Sämtliche Werke*, 5. Bd., hg. v. G. Fricke und H. G. Göpfert, 8. Aufl., München 1989, 287-324쪽.

41 Wolfgang Riedel: “Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft”, In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 6. Sonderh., 3. Folge, 94쪽.

42 Werner Röske: “Mentalitätsgeschichte- ‘New Historicism’: Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik”, In: *Mittelalterliches Jahrbuch* 21, H. 2 (1996), 21-37쪽 참조.

부에도 비록 현대화나 혁신에 대한 표명은 없을지라도 이미 오래전부터 '역사적 인간학'의 기초가 될 만한 것들이 형성되어왔기 때문이다. 앞서 인용된 연구서는 새로운 문화학적 방향설정의 주축으로서 역사적 인간학을 정신과학에게 추천한 바 있다. 중세 독일어문학이 프랑스의 중세학이나 심성사에 대한 비판적 수용을 통해서만 이러한 과정에 참여했던 것은 결코 아니다.⁴³ 중세 독일어문학은 이미 오래전부터 여러 다양한 방법론들을 확장시켰고 문화학적 문제설정을 부각시켰다.⁴⁴ 이때 비평문학의 문제들은 본질적 역할을 했다. 그래서 유행하는 탈경계화의 관점에서가 아니라 중세 독일어문학의 내부의 중심으로부터 "언어학과 문학을 문화학적 기초 위에서 '어문학으로 부활시키는 일이'"⁴⁵ 논의될 수 있었다. 물론 이때 논의된 어문학은 명확히 아우구스트 뵈크의 의미에서의 어문학이었다.

중세 독일어문학이 어문학으로서 성립될 수 있다는, 중세 독일어문학의 자기확신은 특히 1960년대 이후 궁정문화와 '고급문학'을 넘어서는 새로운 연구영역들이 개척됨으로써 촉진되었다. 중세 독일어문학은 한 편으로 중세 후기의 일상적 저작들을 체계적으로 연구했고, 다른 한편으로 중세시대 자체 내에서의 중세문학의 전승사를 연구했다. 그 밖에 '저자', '저자의 의도', '텍스트', '작품'과 같은 중심개념이 문제시되면서 '주체중심적인' 모든 범주에 대한 담론분석적·포스트구조주의적인 해체비평이 수용되었다. 물론 중세에는 현대적 의미에서의 저자와 작품 간의 통일성이 없다는 생각은 이미 오래된 것이었다. 그러나 '중세의 저자의 죽음'⁴⁶은 미셸 푸코와의 연관성을 명시적으로 선언하고 있

43 Peter Dinzelbacher(Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993.

44 Ursula Peters: "Zwischen New Historicism und Gender-Forschung. Neue Wege der älteren Germanistik", In: DVJS, 71. Jg. 1997, Heft 3, 363-396쪽 참조.

45 Martin-Dietrich Gleßgen/Franz Lebsanft(Hg.): *Alte und neue Philologie*, Tübingen 1997, V쪽.

46 Bernard Cerquiglini: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989. 참조.

다. '중세의 저자의 죽음'은 단지 하나의 감상적인 상투어만은 아니다. 이것은 '저자중심적인 텍스트 비판'에서 '텍스트 중심적인 텍스트 비판'으로의 전환과 같은, 출판문헌학 Editionsphilologie의 실용적인 현대화에 조응하는 것이다. 이와 같이 '원형 그대로의' 시인의 언어의 재현보다 텍스트의 역사적 실존형식에 관한 기록들이 중요시되었다.⁴⁷

'저자', '작품', '동기'와 같은 개념들의 적용가능성의 문제는 대중적인 문학에만 국한되어 제기되지 않았다. 이와 같은 문제제기는, '심미적' 문학과 '목적지향적' 문학의 이분법에 대한 비판과 관련하여, 궁중소설과 연가문학을 텍스트로 사용할 때 일반적으로 나타나는 복잡적 문제지평으로 끌어들었다.

'고문헌의 텍스트가 지닌 특수한 매개성'은 텍스트 구성상의 문제가 되지 않았다. 반대로 그것은 텍스트를 해석할 때 방향을 제시하는 역할을 했다. 그리고 구술성과 문자성 사이에 존재하는 중세문학의 특별한 위치는 오로지 스스로를 텍스트학으로서만 이해하는 어문학에 대한 도전으로 나타났다. 구술성과 문자성이 단지 구술 강연과 읽기 사이의 관계의 관점에서만 흥미진진한 연관성을 지녔던 것은 아니다. 듣기, 맛보기, 냄새 맡기와 같은 감각에 대한 호소는 텍스트의 본질적 구성요소 자체로서 연구되었으며 중세문화의 조정적인 척도로서 연관지어졌다.⁴⁸ 그리고 이 경우에 서사문학과 시문학 위에 드리워진 '구술성의 그림자'가 명확히 드러났을 뿐만 아니라, 동시에 중세에서 문화적 기억이 기능하는 방식이 분석되었으며 특히 추상화하는 개념기억에 대해서 감각적 각적인 형상기억이 우선한다는 점이 분석되었다. 그 밖에 행위언어의

47 Rüdiger Schnell: "Was ist neu an der 'New Philology'? Zum Diskussionsstand der germanistischen Mediävistik", In: *Alte und neue Philologie*, hg. von Martin-Dietrich Gießgen und Franz Lebsanft, Tübingen 1987, 61~95쪽.

48 Horst Wenzel: *Hören und Sehen, Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995 참조.

의사소통 작용이나 궁중예식의 신체적인 상연에 대한 관심은, 문학작품과 문학작품의 실제적인 향유가 얼마나 많이 신체영역이나 육체의 문화적 코드화와 관련되어서 이루어지는지를 보여주었다. 프랑스의 중세학이 이미 오래전부터 심성사와 친숙한 관계를 맺었다면, 지난 20년 동안 중세 독일어문학은 그 내용과 방법에서 볼 때 이미 역사문화학적인 관점에서 작업을 해왔던 것이다.

3) 회의적 반론들

1980년대 초부터 독일에서는 '정신과학'에서 '문화학'으로의 이행이 일어났다. 이러한 이행은 학문의 아웃사이더나 주변부에 의해서 추진된 것이 아니라 주로 학문을 연구하는 엘리트나 학문정책을 수행하는 엘리트들에 의해 추진되었다. 기존의 철학 학부 내 각 분과학문들은 정신과학을 현대화하는 노력을 통해서 실제적인 학문연구의 국제화에 동참해야만 했다. 이때 '정신과학'이란 개념을 포기하는 것은 독일적인 독특한 학술용어의 사용을 의식적으로 중지하는 것을 의미했다. '문화학'이란 개념의 도입은 다음과 같은 점을 표현했다. 독일의 정신과학과 사회과학이 총체적인 사회변화에 의해 생겨난 도전들, 특히 새로운 의사소통기술에 따른 정보·지식문화의 국제화와 역동화 과정에서 생겨난 도전들을 받아들였다는 점이다.

표면상 '문화학' 개념이 일반화되는 시기는 수년 전에 지나간 듯하다. 이 개념은, 『정신과학의 현주소』란 연구서에서, 그리고 그 이후 수많은 대학원에서나 연구기획들 속에서, 정신과학의 위기를 극복하기 위한 전략의 중심적인 기획개념으로서 등장했다. 그러나 이제 이 개념은 어느 담론에나 등장하기 때문에 그 일반성에 대한 반발에 직면하게 되었고 점차 '유행 상표'의 혐의를 받았다. 그리고 이 개념은 위기를 극복하는 것이 아니라 위기를 더 조장하는 것으로 간주되었고 따라서 빈정

거품을 받았다. “문화학은 특정한 연구대상 영역·이론·방법을 확고하게 지니고 있지 않다. 그리고 문화학이란 이름이 지닌 의미의 다양성 안에는 위험도 도사리고 있다. 만약 누군가가 그 이름 안에서 개별적 학문 분파들의 고유 논리나 연구 수준을 무시할 수 있다고 믿는다면, 그의 일 반주의는 학문척미주의로서 증명될 것이다. 그렇다면 ‘쿠비KuWi’⁴⁹는 방법적 정확성, 정밀한 지식, 비판적 반성형식을 포기하는 대신에, 여기서 유행하고 저기서 유행하는 것들의 수집소를 대변하는 오락적인 학문의 상표—예를 들어 ‘호피족의 협합’ 혹은 ‘데모크리토스와 데리다에 있어 생성과 젠더’—가 될 것이다.”⁵⁰

이와 같은 입장이 현실을 보여주기보다는 단지 아유 섞인 방어의 등 자일 뿐이라고 해도, 이것은 문화학에 관한 논의에서 변화된 분위기의 징후를 나타내고 있다. 물론 문화학의 불가피한 비정형성과 모호성 때문에 기분이 상한 사람들도 ‘문화학’을 방법적인 탐사와 반성의 개념으로서 정당하게 간주하기는 한다. 그러나 그렇다고 할지라도 그들은 ‘문화학’을 하나의 정립된 학문분과로서 받아들이는 경우에는 지체 없이 회의적이다. 그래서 정신과학의 개혁을 옹호하는 논의들이 통합적·종합적인 기능을 강조할 경우에도 단수적 의미의, 즉 하나의 학문분과로서 문화학을 건설하는 것에 대해서는 강한 회의를 갖고 있다. 왜냐하면 이런 문화학이야말로 말할 것도 없이 모든 개별 분과학문들을 지도하는 ‘슈퍼 학문’의 지위를 확고하게 지니는 것처럼 보였기 때문이다. 이러한 의미에서 볼렌베크Georg Bollenbeck는, 보편적 세계관을 향한 모든 욕구를 회의적으로 보았던 막스 베버를 상기시키면서, 다음과 같이 쓰고 있다: “또한 오늘날 단정적인 단수로서의 문화학은 소위 ‘정신과학

49* 문화학의 언어.

50 Georg Bollenbeck: “Die Kulturwissenschaften-mehr als ein modisches Label”. In: *Merkur* 3 1997, 262쪽.

의 몰락'을 극복한다고 하면서, 주제의 고귀성·의미확정의 욕구·종합의 욕구를 충족시키는 거대이론의 유행을 만드는 방향으로 우리를 유혹해서는 안 된다. 그것은 진정 이행되지 않을 약속의 책 안에 있는, 더구나 기술되지 않은 하나의 장일 것이다.”⁵¹ 이와 같은 항변이 보여주는 것과 같이 문화학 논쟁에서 단수적 의미의 문화학과 복수적 의미의 문화학의 불분명한 병존은 좋지 않은 결과를 초래하고 있다. 그러나 문화학을 하나의 학문분과로서 발전시키려는 노력이 이러한 것에 의해 둔화될 필요는 없다.

51 위의 책, 265쪽.

Orientierung
Kulturwissenschaften
Was sie kann
Was sie will

ng senschaft

독일의 문화학
단초의 역사

Orientierung
ulturwissenschaft

Hartmut Böhme

Lothar Müller

Peter Matussek

02

02

문화학을 대학의 전공학문으로 확립하려는 최근의 노력에는 문화개념의 역사가 다양한 방식으로 스며들어 있다. 그러나 고대까지 거슬러 올라가는 문화개념의 전통 전체를 문화학의 전사前史로 해석하는 것은 불합리하다. 왜냐하면 문화학 개념은 19세기에 대학의 학문체계가 세분화되는 과정에서야 비로소 등장하기 때문이다. 문화학 개념은 산업화된 사회의 여러 문제들과 학문분과의 전통적인 구조 사이에 깊은 단절이 생겨났음을 보여주었다. 하지만 문화학은 비판적이고 창의적인 의욕을 가지면서도 우선적으로는 대학의 여러 학문분과들이나 그 인식론적 방법들과 연관되어 있었다. 그리고 문화학은 아직 어디에서도 하나의 학문분과로서 확고히 자리잡지는 못했지만 학문들의 경계를 안팎으로 넘나들며 여러 문제들을 종합하고 재구성하는 요소로서 영향을 미쳤다. 문화학은 특히 역사학적·문헌학적 학문들의 영역에서나 인간학적·민속학적 학문들의 영역에서 그러한 영향을 미쳤다. 문화학이 지향하는 종합화의 경향이 19세기 후반 자연과학과 정신과학의 양극화 과정에서야 비로소 생성되었던 것은 아니다. 그 경향은 이미 19세기 중반 이후에 학문분과들의 영토분할에 대한 반작용으로서 등장했다. 예전에는 학문분과들이 아주 밀접하게 연관되어 있었다면, 이제 학문분과들은 분업적인 연구 속에서 서로 달리 발전하게 되는데, 모리츠 라차루스 Moritz Lazarus가 1860년에 말했던 것처럼, 이러한 과정 속에서 “흩어진 것을 모으고, 분리된 것을 통일시키려는”¹ 욕구가 성장했던 것이다.

¹ Moritz Lazarus: "Geographie und Psychologie", In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 212~221쪽.

1. 민족심리학

사서司書이며 수집가이자 문화사가인 구스타프 클렘Gustav Klemm이 쓴 『보편적 문화학에 관한 근본이념*Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft*』(1851)이라는 저술은 '문화학' 개념이 쓰인 최초의 자료 중 하나이다. 그는 문화사와 구분되어 새롭게 정립될 학문에게 다음과 같은 과제를 부여했다. 그 과제란 "자연에 대립하여 인류를 하나의 전체로서, 하나의 개체로서 서술하는 것"이다. 클렘에 따르면 문화사는 '인류의 발전'을 기술할 때 '사태들과 현상들'의 연속에, 그리고 특정한 민족에 주어진 상황의 개별성에 밀착하게 마련이다.² 그는 자신의 『인류의 보편적인 문화사*Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*』(1843~1852)라는 10권으로 된 광범위한 저서의 머리말에서 인류의 보편적인 문화사 전체를 미래에 등장할 문화학의 기초로 간주하고 있다. 라이프치히Leipzig 민속학 박물관의 토대가 되었던, 광범위하게 수집된 클렘의 민속학적 개인 수집품들은 이와 같은 의미에서 볼 때 그의 문화사적 저술에 맞먹는 문화학적 자료이다. 수집의 목적과 문화학의 목적은 "인류 행위의 총체와 그 기념비들을 모든 장소와 시간에서 명백히 드러 내려는 과제"³ 속에서 서로 일치한다. 새로운 학문으로서 문화학은, 민속학적 수집처럼, 인류의 발전에 대한 문화사적 기록들을 '목록으로 만들어' 인류의 발전에 대한 설화적 이야기로부터 분리시켜야 하고, 이 다양한 기록들을 인류 발전의 가능성을 서술하는 하나의 도표 속에 새롭게 정돈해야 한다. 그래서 역사 발전을 일구어내는 행위구조에 대한 통

2 Gustav Friedrich Klemm: "Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft", In: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, Band 7, Wien 1851, 168쪽.

3 Gustav Friedrich Klemm: *Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur*, 2Bde, Leipzig 1854~1855, Band 2, 38쪽.

찰을 통해 역사 발전에 대한 이해를 완성해야 한다. 따라서 문화학은 “신의 섭리에 의해 인간에게 주어진 능력이 자연에 맞서 발전해 나가면서 나타나는 현상을 서술하고, 이러한 현상의 원인을 인간과 자연 안에서 탐구하고, 이러한 인간과 자연의 상호관계가 따르는 법칙을 제시하는”⁴ 세 가지 과제를 가진다.

‘문화현상’과 인간의 본성이나 인간 이외의 자연 간의 관계를 체계적으로 파악하려 한 것은 클렘의 공적이다. 물론 그가 구상한 문화학의 윤곽이 아직 모호한 것이기는 했다. 그러나 문화학이 경험적·역사적 자료를 분석적으로 파악하고 박물학적으로 적절히 정리하고 종합하려는 욕구에서 비롯되었다는 점은 오해의 여지가 없다. 비록 클렘 스스로는 충분히 의식하지 못했을지라도, 그는 문화사와 문화학을 대립적으로 설정하면서 기술적記述的·통시적通時的인 문화개념을 넘어서 공시적共時的인 문화개념, 즉 구조로서 파악되는 문화개념을 모색한 것이다. 그는 자신의 문화사 기술에서는 기술적·통시적 문화개념을 벗어나지 않았다.

클렘이 추구했던 학문은 우리가 오늘날 ‘문화인류학’이라고 부르는 학문에 근접해있다: “문화인류학은 인간의 문화적 본성을 다룬다. 인간의 문화적 본성, 즉 문화는 변화하는 인간의 모든 표상들·행위방식들·생산물들을 포함한다. 이와 비교해볼 때 만약 인간의 표상들·행위방식들·생산물들이 변화하지 않는 ‘자연적인’ 기본성질로 간주된다면, 이것들은 생물학적 인간학의 대상이 된다.”⁵

19세기 독일에서 정신과학의 문화인류학적 종합을 목표로 했던 가장 야심찬 기획 가운데 모리츠 라차루스 Moritz Lazarus⁶와 하이만 슈타인탈

4 주 2의 책, 169쪽 이하.

5 Wolfgang Marschall(Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie, Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990, 7쪽.

Heymann Steinthal⁷의 민족심리학이 있다. 이 둘은 지방의 유대인 상인 가정 출신들이었다. 라차루스는 포젠Posen 근처의 작은 도시에서, 슈타인탈은 안할트Anhalt의 그레비치히Gröbzig에서 태어났다. 이 둘은 라이프니츠에서 칸트를 넘어 헤겔까지의 독일 철학에 깊이 뿌리를 내리고 있었고, 요한 프리드리히 헤르바르트Johann Friedrich Herbart⁸의 심리학을 집중적으로 연구하기도 했다. 그들은 베를린에서 서로 알게 되었는데, 여기서 그들은 1860년에 『민족심리학 및 언어학 잡지Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft』를 공동으로 창간하기도 했다. 그들은 창간호의 머리말인 「민족심리학에 대한 입문적 사유」에서 다소 걱정적으로 이 잡지를 독립적 학문분과의 선구자이자 창립기관지로 규정했다: “우리는 다만 심리학자라는 이름을 갖고 직업적으로 일하는 사람들에게만 말하고 있는 것이 아니다. 우리는 언어, 종교, 예술, 문학, 학문, 도덕, 법, 사회적·가정적·국가적 제도 등의 역사적인 현상을 연구하는 모든 사람들, 간단히 말해 발견된 사실을 정신의 깊은 내면으로부터 설명하는 방식에서, 즉 그 사실들을 심리학적 근거들로 환원시키는 방식에서 민족의 역사적 삶을 그 삶의 다양한 측면 중 어떤 하나의 측면만을 고려하여 연구하는 모든 사람들에게 말하고 있다… 여기서 다루어지는 이러한 학문은 아직 한번도 시도되지 않았다. 말하자면 이

6* 모리츠 라차루스Moritz Lazarus(1824~1903): 독일의 철학자·심리학자. 1859년부터 H. 슈타인탈과 함께 『민족심리학과 언어학 잡지』(20권)를 30년에 걸쳐 간행하여 민족심리학을 제창하였고, 유대인 배척 운동에 적극 반대하였다. 주요 저서로 『정신생활』(3권, 1855~1857), 『도덕의 기원에 대하여』(1860), 『역사에서의 이념에 대하여』(1865), 『유대교의 윤리』(2권, 1911) 등이 있다.

7* 하이만 슈타인탈Heymann Steinthal(1823~1899): 독일의 언어학자·철학자. 언어심리주의의 창시자. 당시의 비교역사언어학의 기계적·물질적 언어관에 반발, ‘언어란 그것을 사용하는 사회의 집합심리의 표현’이라고 주장하였다. 주요 저서로 『문법·논리·심리Grammatik·Logik·Psychologie』(1855), 『언어 구조의 주요형主要型의 특징Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues』(1860) 등이 있다.

8* 요한 프리드리히 헤르바르트Johann Friedrich Herbart(1776~1841): 독일의 철학자·교육사상가. 교육의 목적은 윤리학에, 방법은 심리학에 기초하여 교육학을 조직화하였고, 최초로 쾰니히스베르크 대학교에 대학부속학교를 설립하였다. 교육에 있어서 흥미를 끌기 위한 교수단계설을 제창하였고, 세계 각국의 교육에 큰 영향을 주었다.

러한 학문에 대한 생각은 완전히 새로운 것이고 추측건대 우리 독자들 대다수가 이에 대해 아직 들어보지 못했을 것이다.”⁹

‘민족심리학’을 ‘정신의 깊은 내면’과 연관시키려는 기획은, 생리학적 방향설정 속에서 ‘영혼의 육체의존성을 강조’하는 인간학과 민족심리학을 구별하고, 라차루스와 슈타인탈이 ‘동물학’에 귀속되는 것으로 선언한 민속학과 민족심리학을 구별하려는 의미를 지닌다: “왜냐하면 이런 학문은 사실상 동물로서의, 자연적 피조물로서의 인간을 대상으로 삼고 있고, 인간의 정신적 발전을 도외시킨 채 단순히 인간의 신체 구조를 파악하기 위해 총체적으로 지구상의 모든 인종에 관해 탐구하며, 결국에는 각각의 토양과 기후에 의해 영향받은 신체적 생활방식을 연구하기 때문이다.”¹⁰ 라차루스와 슈타인탈이 이와 같이 엄격하게 자신들의 학문을 인간학과 구별하는 이유는 아마 이미 첫 권이 발간된 테오도어 바이츠Theodor Waitz¹¹의 『원시 민족의 인간학Antropologie der Naturvölker』(1859~1872) 같은 기획들과 혼동되어 인식되는 것을 원하지 않았던 데 있을 것이다. 그러나 그들은 자신들의 고유한 구상을 통해 물론 생리학적 인간학과는 거리를 두었으나 비교인간학 자체와 거리를 둔 것은 아니다. 왜냐하면 인간에 대한 전체 학문들의 비약적 발전 속에서 이미 18세기에 신체적 인간학과 도덕적 인간학의 구별이 형성되어 있었기 때문이다. 여기에는 칸트Immanuel Kant의 『실용적 관점에서 본 인간학Antropologie in pragmatischer Hinsicht』(1798)도 관련이 있다: “생리학적 인간 이해는 자연이 인간에게서 성취해내는 것의 연구에 관심을

9 Moritz Lazarus/Heymann Steinthal: “Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie”, In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 1쪽.

10 위의 책, 13쪽.

11* 테오도어 바이츠Theodor Waitz(1821~1864): 독일의 인류학자이자 철학자. 저서 『미개 민족의 인류학』(1858~1861)을 통해 심리학적 인류학을 제창하였으며, 각 주민의 신체적 유전과 문화적 유산과의 연관을 규명하는 데 힘을 기울였다. 주요 저서로 『심리학의 기초』(1846), 『자연과학으로서의 심리학 과정』(1849), 『일반교육학』(1852) 등이 있다.

두고, 실용적 인간 이해는 인간이 자유롭게 행위하는 존재로서 스스로 행하고 또한 행할 수 있고 행해야만 하는 것에 관심을 둔다.”¹² 칸트의 실용적 인간학이 등장하기 바로 직전에, 훔볼트는 비교해부학—이것의 근본원칙들에 대해서 그는 예나Jena에서 괴테Goethe와 논의하였다—에 대한 대응책으로서 『비교 인간학의 계획Plan einer vergleichenden Anthropologie』¹³을 구상했다. 비교인간학이 “경험적 요소를 사변적 방식으로, 역사적 대상을 철학적으로 다루고, 인간의 현실적 상태를 발전 가능성의 관점에서 다룬다”¹⁴는 데 그 독특성이 있다. 물론 이것은 크게 미흡한 구상에 머물렀을 뿐이다. 그러나 라차루스와 슈타인탈이 ‘민족 정신’의 내적 운동법칙에 관한 학문으로서, ‘역사적 삶의 심리학’¹⁵으로서 제시했던 ‘민족심리학’은堂堂하게 인간학이라고도 부를 수 있는 것이었다.

그들이 ‘심리학’ 개념을 선호했다면, 헤르바르트의 심리학에 대한 신뢰 때문이었다. 그들은 헤르바르트의 심리학에서 “내적 행위의 합법칙적 운동과 발전”¹⁶에 관한 열쇠를 찾았다고 믿었다. 헤르바르트의 이론은 합리적 심리학의 상속자로서 영혼의 표상과 영혼의 내적 상태를 수학적·기계적 법칙에 따라 서로 관련지을 수 있음을 약속했다. 그러나 민족심리학의 ‘새로운 학문적’ 모습에서 결정적인 것은 헤르바르트의 이론을 수용한 것에 있지 않다. 오히려 결정적인 것은 라차루스와 슈타

12 Immanuel Kant: "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 2. Werkausgabe Bd. XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, 399쪽.

13 Wilhelm von Humboldt: "Plan einer vergleichenden Anthropologie", In: *Werke in fünf Bänden*, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, Erster Band: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Berlin 1960.

14 위의 책, 352쪽 이하.

15 Moritz Lazarus/Heymann Steinthal: "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie", In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 19쪽.

16 위의 책, 7쪽.

인탈이 민족심리학을 제시하면서 ‘개인의 심리학’과 ‘사회적 인간의 심리학’ 간의 차이를 주장한 것에 있다. 그들은 사회 속의 개인을 연구하는 방향으로 개인심리학을 확장시킴으로써 민족심리학을 확립하지 않는다. 대신에 그들은 “먼저 사회적 존재로서 인간이, 즉 인간사회가, 다시 말해 개별 인간과는 전혀 다른 대상이 특별한 연구의 대상으로 될 경우에”¹⁷ 비로소 민족심리학이 가능하다고 설명한다. 그들은 이와 같이 뚜렷한 특수한 법칙에 의해 규정되는 대상을 헤르더와 헤겔을 모범으로 하여 ‘민족정신’이라고 불렀고 이를 ‘민족심리학’에 귀속시켰다.

오늘날의 시각에서 볼 때, ‘민족정신’ 개념은 특히 ‘민족 공동체’를 생각하게 만들기 때문에 문제가 많다. 마찬가지로 ‘민족심리학’ 개념은 대중적으로 구성된 민족성이란 상투어를 학문적 진지함으로 둔갑시킨다는 의혹을 불러일으킬 것이다. 그러나 이상주의적(관념론적) ‘민족정신’의 전통을 학문화하려는 슈타인탈과 라차루스의 계획은, 훗날 민족정신 개념이 문화개념으로 발전되어나간 지평 속에 놓여 있었다.¹⁸ 그들이 민족심리학에서 자연사 모델을 지향하는 관점을 차단한 것은 오해의 여지가 없다. “왜냐하면 민족개념은 결코 육체적·동물학적인 관점에서 형성되는 것이 아니라 정신적인 관점에서 형성되는 것이기 때문이다.”¹⁹ 이로써 이 새로운 학문이 확실히 정신과학에 가까이 옮겨갔다고 할지라도 동시에 ‘민족혼’에 관한 형이상학적 내지 민족주의적 허구는 단호하게 거절했다. ‘민족혼’의 총체적 활동에 개인 영혼은 편입된다. 이와 달리 라차루스와 슈타인탈이 ‘민족정신’을 ‘모든 개별적인 것들에 내재하

17 위의 책, 5쪽.

18 Ivan Kalmar: “The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the modern concept of culture”, In: *Journal of the History of Ideas* (1987), 671~691쪽; Hinrich C. Seeba: “Kulturanthropologie und Wissenschaftsgeschichte. Ansätze ihrer Verbindung bei Humboldt, Steinthal und Riehl”, In: *Germanistik und Komparatistik, DFG-Symposium 1993*, hg. v. Hendrik Birus, Stuttgart/Weimar 1995, 111~131쪽 참조.

19 주 15의 책, 34쪽.

는 내적 행위의 공통성' 이라고 규정한다면, 그들은 오로지 관찰 가능한 대상들의 관점에서만 '민족정신' 을 말하고 있는 것이다. 이 관찰 가능한 대상들에서 '민족정신' 은 드러난다. 따라서 이 새로운 학문인 민족심리학은 정신과학이나 자연사로부터 거리를 취할 뿐만 아니라, 동시에 엄밀한 경험적 문화학임을 자처하며 역사철학의 전통을 인간학화하기도 했다. 민족심리학은 구스타프 클렘의 '문화학' 과 비슷하게 문화사나 문화지리학을 '연구자료' 로 삼는다. 민족심리학의 근본전제는 "오직 민족의 삶의 사실로부터만 출발한다는 것, 오직 현상에 대한 관찰·정리·비교를 통해서만 민족정신의 법칙을 발견하려 한다는 것"²⁰이다.

19세기의 문화인류학은 '문화민족' 으로 나아가는 단선적 진화의 관념이 해체되는 과정 속에서 형성되었다. 이러한 진화론적 구상은 현실 사회의 '복잡한 전체' 라는 개념에 의해 대체되었다. 현실사회의 '복잡한 전체' 개념은 다원적이고 기능적이며 발견의 시대 이후의 문화상대주의적인 견해들을 수용하고 있는 개념이다. 하이만 슈타인탈이 에드워드 버넷 타일러²¹의 『원시문화Primitive Culture』(1871)에 대해 표명했던 유보에도 불구하고, '민족심리학' 은 진화론적 구상에서 이탈하는 과정의 한 요소가 되었다. 이러한 점은 민족심리학이 '민족정신' 을 기능분석적이고 '문화주의적으로' 파악하는 데에서만 나타난 것은 아니다. 그것은 민족심리학이 '민족정신' 을 역사적 현상이나 개념으로 파악할 뿐만 아니라 '체계' 나 오늘날 우리가 말하는 '구조' 로서 파악하는 경향 속에서도 감지된다. 라차루스는 민족정신을 "직관, 표상, 개념, 이념들의 체계"로 규정한다. "이를 통해서 이 객관적 민족정신은 모든 다른 유형의

20 위의 책, 29쪽.

21* 에드워드 버넷 타일러Edward Burnett Tylor(1832-1917): 영국의 인류학자. 진화주의적·심리주의적 입장에서 원시문화를 비교 연구함으로써 인류 문화 발전의 양상을 밝히려고 하였다. 그는 영적 존재의 신념을 종교의 최소정의最小定義로 삼는 애니미즘 설을 제창하였다. '인류학의 아버지' 로 불리며, 저서에는 『원시문화Primitive Culture』 외에 다수가 있다.

객관정신과 구별된다.”²² 이로써 그는 민족심리학을 비교문화인류학의 방향으로 열어놓는다: “사실상 문화사와 더불어 (문화지리학이라고 불릴) 문화의 현재 상태에 대한 기술뿐 아니라 진정한 문화학이 존재해야만 한다. 정치학이 정치사와 관계하는 것과 마찬가지로 문화학은 문화사와 관계할 것이다.”²³

라차루스와 슈타인탈은 민족심리학을 체계적으로 양분함으로써 공시적인 문화분석과 통시적인 문화분석의 관계에 대해 고찰한다. 제1부는 “인간의식의 단순하고 기본적인 힘들이 어떻게 민족정신의 복잡한 총체적 힘들과 구성물로 결합되는지”²⁴를 규명하고 있다. 이와 같이 대상을 일반적이고 ‘합리적으로’ 구성하는 것은 각각의 ‘민족정신’ 들에서 작용하고 있는 보편적인 법칙을 목표로 하고 있는데, 이러한 대상구성에 대해서 제2부의 경험적·역사적인 ‘심리적 민속학’ 이 대립해 있다. ‘심리적 민속학’은 “실제 존재하는 민족정신들과 이것들의 특수한 발전형식들”²⁵을 서술한다.

라차루스와 슈타인탈의 잡지의 부제가 보여주는 것처럼, 그들이 민족심리학과 연관시키는 복합적인 학문들 중에서 언어학은 중심적 역할을 차지한다. 이러한 일은 물론 언어학이 특히 인도 게르만어 연구에서와 같이 자연과학적으로 정향되어, 역사적으로 비교하는 언어연구로 발전해나가는 경향에 반대하면서 일어났다. 이와 같은 형태의 언어연구는 철학, 문헌학, 문학과와의 종전의 밀접한 관계를 점점 잃어갔다. 언어학이 이렇게 자연과학적 연구로 축소되는 것에 대항하여 “광범위한 ‘인간학적’ 언어학의 기획을 보존했던”²⁶ 것은 특히 슈타인탈의 업적에 속한다.

22 Moritz Lazarus: “Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie”, In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 3, Berlin 1865, 31쪽.

23 위의 책, 214쪽 이하.

24 Moritz Lazarus/Heymann Steinthal: “Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie”, In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 27쪽.

25 위의 책, 26쪽.

그는 빌헬름 폰 훔볼트의 언어철학적 저술들에 관한 부피있는 책을 펴냈다. 훔볼트의 유산에 대한 시대역행적 신뢰는 민족심리학 기획의 경우 다양한 측면에서 생산적인 것이 된다. 우선 이 점은 불가피한 언어의 역사성에 해당된다. 언어는 바로 역사적이기 때문에 심리학의 대상이고, 언어의 법칙에 대한 규정은 논리학이나 형이상학의 관할이 아니라 심리학의 관할이다.

우선 훔볼트의 언어의 '성격' 개념과 '내적인 언어형식'의 구상은 이른바 "언어 속에서 고유한 민족정신의 모사를 입증하는"²⁷ 기획 속에 수용된다. 그 밖에 민족정신의 활동이 물론 자연조건 아래에서 일어나긴 하지만 결코 "생리학의 단순한 부속물"²⁸로서 일어나는 것은 아니라는 규정은 훔볼트에게서 영향받고 있다. 훔볼트는 주어진 생산물이나 요소로서의 언어에 대해서 행위나 활동력으로서의 언어를 우위에 두고 있는데, 이러한 훔볼트적인 언어사유의 근본이념은 신화론, 민속 시詩, 종교에 대한 주해들에도 영향을 미친다.

라차루스와 슈타인탈은 민족심리학의 기획을 한 권의 두툼한 단행본으로 완성시키지는 못했으나 그들의 잡지 속의 수많은 개별연구들에서 구체화시켰다. 아프리카와 폴리네시아 언어에 대한 슈타인탈의 논문이 몇 편 있기는 하지만, 그들의 주된 관심사는 유럽지역과 근동지방에 쏠려 있었다. 문자 이전의 문화에 대해서는 상대적으로 적은 비중을 두었다. 세분화·전문화·개별화의 현상들은 그들이 주의를 기울이는 중요한 부문들이었다. 문자의 역사나 그리스인들의 신화와 서사문학은 특별한 관심의 대상이었다. 모든 게르만적인 것에 대한 우대는 '민족정신'

26 Jürgen Trabant: *Traditionen Humboldts*, Frankfurt am Main 1990, 61쪽.

27 Moritz Lazarus/Heymann Steintal: "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie", in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 41쪽.

28 위의 책, 16쪽.

의 다원화에도 불구하고 수많은 기고문들에서 확실하게 나타나고 있다. 이런 우대는 라차루스와 슈타인탈이 세계사 속에서 유대인의 위치와 기능에 대해 항상 반복하여 다룬 것과 모순관계에 있지는 않다.²⁹ 그들은 특히 베를린의 반유대인 논쟁의 분위기 속에서 이런 것들을 다루었다. 라차루스는 1872년 창립된 베를린의 '유대학 전문학교'의 발기인에 속했다. 슈타인탈은 특히 유대인 출생이라는 점 때문에 교수가 되지 못하고 강사로 머물러야 했는데, 그는 베를린에서 죽을 때까지 강의를 했다.

슈타인탈과 라차루스는, "어떤 하나의 인간사회의 형식을 심리학적 연구로부터 제외시키는 것"³⁰은 민족심리학의 개념에는 없다고 쓰고 있다. 이와 같이 지리적으로나 역사적으로 제한을 두지 않는 지평에서 민족심리학은 고안되었는데, 이러한 지평은 민족심리학과 이미 확립된 다양한 분과학문들이 중첩되게 만든다. 라차루스와 슈타인탈은 민족심리학의 방법론적 단초들의 수많은 세분화에도 불구하고, 민족심리학이 독립적 분과학문으로서 필요함을 성공적으로 정당화하지는 못했다. 슈타인탈은 1887년 이를 비꼬면서 이렇게 썼다: "학문의 버스 안에서 차장의 입으로부터 우리 쪽을 향해 이런 잔인한 말이 들려온다: '만원滿員이야!'"³¹ 라차루스와 슈타인탈은 1890년까지만 『민족심리학 및 언어학 잡지』를 편집했다. 1891년부터 이 잡지는 『민속학 잡지 *Zeitschrift für Volkskunde*』라는 제목하에 민족개념을 신체적 인간학으로 환원시키는 도구가 되었고, 결국 민족개념을 인종론이나 '생물신화학'으로 이행시

29 Ingrid Behlke(Hg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 21. Tübingen 1971 참조.

30 Moritz Lazarus/Heymann Steinthal: "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie", In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Band 1, Berlin 1860, 6쪽.

31 Heymann Steinthal: "Begriff der Völkerpsychologie", In: *Kleine sprachtheoretische Schriften*. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Baumann, Hildesheim New York 1970, 610쪽.

키는 도구가 되었다.

라차루스와 슈타인탈의 구상들은 제도사적으로 볼 때 거의 흔적이 남아 있지 않다. 그러나 그들이 제안한 것들과의 논쟁 결과는 그들의 제자인 게오르크 짐멜³²⁾의 저작에서 수용되었을 뿐만 아니라 독일에서 일반적으로 실험심리학의 아버지로 평가되는 빌헬름 분트³³⁾의 저술에서도 수용되었다. 따라서 분트의 방대한 저술에는 개인심리학과 ‘문화심리학’³⁴⁾을 매개하려는 시도도 존재한다. 물론 그는 자신의 저술 『민족심리학의 목표와 방법 *Ziele und Wege der Völkerpsychologie*』(1886)에서 슈타인탈과 라차루스의 고안을 너무 포괄적이라고 비판했다. 하지만 그는 민족심리학의 개념을 통해 개인심리학을 보완해야 하는 것이 필수적이라는 명제를 수용했다. 이러한 수용은 개인심리학적 연구와 민족심리학적 연구는 방법적으로 차이가 있다는 명제를 명확하게 포함하고 있다. 분트는 단지 개인심리학만을 실험과학으로 간주한다. 민족심리학은 “심리학이 공동 삶의 현상으로 확장되어 전개된 것”으로서 개인심리학에 대해 대립해 있다. 민족심리학은 오로지 “공동 삶의 심리학적 방법칙성”에만 주목한다. 민족심리학의 자료들은 “증언, 언어, 신화, 그 밖에 민족적 전래설화”³⁵⁾ 등이다.

32) 게오르크 짐멜 Georg Simmel (1858~1918): 독일의 철학자·사회학자. 개개인이 상호적 행위를 통하여 사회화하는 과정, 곧 ‘사회화의 형식’을 도출해내는 데 사회학의 지주성이 있다는, 형식사회학形式社會學을 제창하였다. 저서에 『사회분화론 Über soziale Differenzierung』(1890), 『화폐의 철학 Philosophie des Geldes』(1900), 『사회학의 근본문제 Grundfragen der Soziologie』(1917) 등이 있다.

33) 빌헬름 분트 Wilhelm Wundt (1832~1920): 독일의 심리학자·철학자. 감각생리학과 영국 연상파聯想派의 심리학을 종합하여 실험 심리학을 확립하였다. 특히 1879년 심리학 실험실을 개설하였다. 주요 저서로 『철학 체계』(1889), 『심리학원론』(1896), 『생리학적 심리학』(3권, 1873~1911), 『민족심리학 Völkerpsychologie』(1900~1920) 등이 있다.

34) Günter Aschenbach: “Wilhelm Wundt: Vater der experimentellen Psychologie? Kulturwissenschaftliche Aspekte in Wilhelm Wundts Psychologieverständnis”. In: Jüttemann, Gerl (Hg.): *Wegbereiter der Historischen Psychologie*, München/Weinheim 1988, 230~244쪽 참조.

자세히 살펴보니 **않더라도** 분트의 이러한 생각들은 라차루스와 슈타인탈을 수정하여 전개한 것이라는 점을 알 수 있다. 왜냐하면 분트는 ‘민족혼’을 경험적 크기로 파악하긴 했지만 그것은 단지 역사적 발전의 방식에서만 파악될 수 있는 것으로 보았기 때문이다. 그가 찾는 법칙은 민족혼을 만들어내는 ‘보편타당한 발전 법칙’이다.

이를 위해 분트는 라차루스와 슈타인탈의 고안을 세 가지 측면에서 수정한다. 첫째 분트는 그들이 헤르바르트 심리학의 ‘표상역학 *Vorstellungsmechanik*’을 수용하고 있음을 거세게 비판한다. 헤르바르트의 심리학은 순수한 개인심리학이기 때문에 민족심리학의 모델로서는 쓸모가 없으며 그 밖에도 역사적 발전 개념으로의 출구를 허용하지 않는다는 것이다. 둘째 그는 민족심리학의 대상 영역을 “언어, 신화, 도덕”으로 제한한다.³⁶ 그는 이와 같은 민족 영혼의 초개인적 매개체를 통해서만 일반적 법칙이 파악될 수 있다고 주장하면서 탁월한 개인들에 의해 형성된 모든 영역들을 제외시킨다: “따라서 문학, 예술, 학문에서의 정신적인 창조물의 역사는 민족심리학에 속하지 않는다.”³⁷ 셋째 수정은 민족심리학과 ‘문화사’의 관계에 가해진다. 민족심리학은 특히 ‘원시사’의 영역에서 문화사와 접촉한다는 것이다. 왜냐하면 그곳에서는 역사를 형성하는 개인들의 출현이 아직 그리 많이 등장하지 않기 때문이다. 분트의 “민족심리학은 일반적으로 문화민족들의 정신적 상황들보다 원시민족들의 정신적 상황들에 더 큰 관심을 둔다”.³⁸ 그는 이런 맥락에서 “타일러 E. B. Tylor의 가치있는 연구들”과 독일어로 번역된 그의 『원시문화』³⁹를 명확하게 상기시키고 있다.

35 Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster Band. Die Sprache*, Leipzig 1900, 5쪽.

36 위의 책, V장.

37 위의 책, 4쪽.

38 위의 책, 4쪽.

라차루스와 슈타인탈은 자신들의 '민족정신' 개념을 사용함으로써 문화개념이 다원화되는 것을 사전에 준비했다고 할 수 있다. 현대의 문화인류학은 규범적인 위계질서와 발전 모델에 아직 다양하게 얽매어 있었는데, 라차루스와 슈타인탈의 작업은 예컨대 프란츠 보아스⁴⁰의 경우처럼 현대의 문화인류학을 규범적인 위계질서와 발전 모델에서 벗어나게 했다.⁴¹ 슈타인탈은 자신의 저술 『상호 간의 관계 속에서 본 어문학, 역사학, 심리학 *Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen*』(1864)에서 '비역사적인', '선역사적인', '역사적인' 민족들을 구별했다. 이 도식은 헤켈 역사철학이 경험론적으로 전환되는 과정에서 소멸되지 않았다. 오히려 이를 바탕으로 '문화민족들'을 그들의 '선역사적 상황들'로 체계적으로 연관시키는 시도가 실행되었다. 선역사적 상황은 제각기 형성되는 "문명과 문화 성격"⁴²의 잠복기이자 그러한 형성에 방향을 설정하는 결정적인 시기로서 간주되었다. 그러나 슈타인탈은 분트가 민족심리학의 탐구 영역을 언어·신화·도덕의 법칙과 선사시대로 제한한 것에 대해 논박하였다. 슈타인탈은 원시적·선역사적인 문화와 발전된 문화 사이의 경계선을 기획적으로 지양했던 저술에서 다음과 같이 말하고 있다: "비역사적이고 선역사적인 정신도 자

39 Edward B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2Bde, London 1994, 23쪽.

40* 프란츠 보아스 Franz Boas (1858-1942): 미국의 문화인류학자. 미국 인류학의 시조始祖. 에스키모와 북아메리카 인디언을 연구하였고, 문화를 통합적 전체로서 고찰하였으며, 문화영역· 주변영역· 부족유형部族類型 등의 개념을 안출하였다. 저서에 『원시인의 마음』(1911), 『인종·언어·문화』(1940) 등이 있다.

41 Ivan Kalmar: "The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the modern concept of culture", In: *Journal of the History of Ideas*, 1987, 671-691쪽; Matti Bunzi: "Franz Boas and the Humboldtian Tradition: from Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture", In: George W. Stocking (Hg.): *'Volksgeist' as Method and Ethic, Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison 1996, 17-78쪽 참조.

42 Heymann Steinthal: "Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen", In: *Kleine sprachtheoretische Schriften*, Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Baumann, Hildesheim/New York 1970, 465쪽 이하.

신의 미학과 윤리학, 그리고 하나의 인식론을 지니고 있다... 그리고 다른 측면에서 볼 때 괴테도 민족심리학적 관찰을 허용하고 있다. 즉, 간단히 말해 모든 공공적 삶과 마찬가지로 정신의 미적·윤리적 형성에 관한 모든 역사를 허용하고 있다."⁴³

2. 문화사

19세기 독일의 '문화학' 개념은 방법론적인 기획 속에서 형성되었다기보다는 자연적으로 형성되었는데, 이 개념은 문화사에서 얻은 수확과의 지속적인 교류에 의해 생겨났다. 문화사는, 시대성격과 세부사항들에 집중적인 관심을 두는 고고학적 역사주의의 대중적인 학문기관으로서, 역사학 내의 저항적 이탈운동으로서, 끝으로 자신의 원래의 모범이었던 구원사의 몰락 이후 보편사의 상속자로서, 문화개념이 풍부한 내용을 갖고 이론적으로 일반화되는 데 다양한 방식으로 기여했다.

현대의 문화사를 창립한 원전은 계몽주의 시대에 씌어진 셈이다. 현대의 문화사는 현대적인 의미의 역사개념, 즉 개별적인 사건들과 그 서술들을 초월하는 역사개념이 형성되는 데 역동적인 역할을 했다. 현대의 문화사는 위인들의 행위, 국가 원수나 국가의 행위, 전투와 평화조약 등에 집중하는 궁정의 역사기술의 관습과 단절함으로써, 정치사를 특별히 취급하는 것을 청산하고, 사건의 역사를 한 시대의 '인류성'이나 보편적인 정신과의 연관성 속에서 서술하고 있다. 이미 볼테르¹의 『각 민족의 도덕과 정신 및 일반사에 관한 시론 *Essai sur l'histoire générale et*

43 Heymann Steinthal: "Begriff der Völkerpsychologie", In: *Kleine sprachtheoretische Schriften*. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Baumann, Hildesheim/New York 1970, 620쪽.

sur les moeurs et l'esprit des nations』(1756)은 엄밀한 자료 비판으로부터 크게 벗어났으며, 유럽 외부의 민족들까지도 포함하는 보편사로 문화를 정향하는 토대를 마련하고 있다. 독일에서는 헤르더²가 정치적 전쟁과 국가 행위의 역사에 대립하는 것으로서 민족들의 역사, 다시 말해 민족들의 성격과 습속의 역사를 기획적으로 제시하고 있다. 그리고 이때 헤르더는 인간학과 역사철학을 연결시킨다.³

문화의 여러 측면들(언어, 예술, 문학, 학문, 도덕 등)을 역사적으로 서술하면서 문화의 가치를 밝히는 일은 우선 역사의 총체적 모습을 형성하려는 작업으로서 등장한다. 이때 문화가 역사적으로 중요하고 당연한 영역으로서 등장하지만, 오로지 정치적인 영역에 대립하는 것으로서만 취급되는 것은 아니다. 이미 문화사의 종합적 측면은 일찍이 형성되었다고 할 수 있다. 문화는 문화사 안에서 역사의 한 부분 영역이지만 또 한 역사를 총체적으로 기술하는 틀이기도 하다. 요한 크리스토프 아델룽 J. C. Adelung은 자신의 『인류의 문화사에 대한 시론 Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts』(1782)에서 다음과 같이 쓰고 있다: “스스로 독립적인 한 민족의 변화가 왜 꼭 그렇게, 왜 그것과 다르지 않게 일어났는가 하는 점은 문화와 문화의 전개과정 이외에 다른 어떤 것으로부터도 설명될 수 없다.”⁴

1* 볼테르Voltaire(1694~1778): 프랑스의 작가, 대표적 계몽사상가. 본명 François-Marie Arouet, 반 봉건·반교회 운동의 지도자, 많은 비극 작품으로 17세기 고전주의의 계승자로 인정되었으나, 오늘날에는 간결한 문체의 『자디그Zadig』(1747)나 『캉디드』 등의 철학소설, 그리고 문명사적 관점에 따른 역사 작품이 더 높이 평가된다.

2* 헤르더Johann Gottfried Herder(1744~1803): 독일의 철학자·문학자. 직관주의적·신비주의적인 신앙을 앞세워 칸트의 계몽주의적 이성주의 철학에 반대하였다. 역사를 제력諸力の 결합에서 조화에 이르는 진보의 과정이라고 보는 그의 저서 『인류역사철학고人類歷史哲學考』(1784~1791)의 역사철학은 나중에 헤겔의 역사철학 구성에 이어지며, 또 『언어의 기원에 대한 논고』(1772)는 나중에 K. W. 홀볼트의 언어철학에 영향을 주었다.

3 Ulrich Raulff: “Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur, Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze”, In: Klaus P. Hansen (Hg.): Kulturbegriff und Methode, Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1993, 133~148쪽 참조.

괴팅엔 학파의 계몽주의 역사기술에서는, 역사기술을 할 때 전승된 것의 '총체'를 '체계'로 변형시키라는 요구가 생겨났다. 프리드리히 실러⁵의 보편사에 대한 구상이나 다른 역사 저술들은 이와 같은 요구를 받아들인다. 그는 철학적 야심을 갖고 정치사를 확장시켜 모든 개별 영역들을 포괄하는 광범위한 역사기술로 격상시킬 것을 주장한다. 실러는 "교회사, 철학사, 예술사, 도덕사, 상업사는 정치사와 하나로 통합되어야 하고, 그러면 비로소 이것이 보편사일 것"⁶이라고 크리스티안 코르너 Christian Körner에게 쓰고 있다.

문화개념의 상반되는 양면성은 문화사의 기본 개요에서 처음부터 인식될 수 있다. 문화개념은 한편으로는 경계를 허무는 도구가 되어 아직 구명되지 않은 무궁무진한 사료를 역사기술의 영역 안으로 수용하는 것이고, 다른 한편으로는 상세한 내용들의 풍부함 속에서도 전체의 필연적 과정을 설명할 수 있는 수준 높은 이론적 범주의 역할을 하는 것이다. 세부 사항들의 개방과 종합적인 방향 제시라는 이중적 이념은 19세기에 문화사가 전개되는 과정에서 강한 영향을 미쳤다. 문화사를 기술하는 것은 세기말까지 대학 외부에서 이루어졌다. 1890년대에 '람프레히트-논쟁'이 일어나고 나서야 비로소 대학 내의 역사학이 문화사에 대해 진지하게 생각했다. 물론 이때는 문화사에 문을 개방해주었을 뿐이다.

19세기 초 나폴레옹 전쟁 시기에는 정치사가 특히 민족의식을 표현하는 수단으로서 새롭게 전면에 등장했다. 훗날 역사가 대학의 학문분과

4 Georg Matthias Moise: "Kulturgeschichte", In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV, Darmstadt 1976, 1333-1338쪽에서 인용.

5 프리드리히 실러Johann Christoph Friedrich Schiller(1759~1805): 독일의 시인·극작가. 독일 고전주의 문학에서 괴테와 더불어 2대 거성으로 추앙되고 있으며, 괴테와는 대조적인 자질을 가진 국민 시인이다. 대표작으로 『빌헬름 텔Wilhelm Tell』 등이 있다.

6 Friedrich von Schiller: "Brief vom 26. März 1789", In: *Werke, Nationalausgabe*, Bd. 25: *Briefwechsel 1788-1790*, hg. v. Eberhard Haufe, Weimar 1979, 230쪽.

로서 제도화되고 전문화될 때에도, 정치사는 그 중심 자리를 차지하였다. 이에 비해서 문화사의 정착은 1815년에서 1848년 3월 혁명까지의 기간 동안에, 그리고 특히 1848년 혁명 이후에 특별히 도서관원들과 언론인들, 교사들과 자유문필가들에 의해 추진되었다.

칼 비더만(Karl Biedermann)은 단명한 『독일문화사 연구지(Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte)』(1856~1859)를 창간했는데, 그는 1848년의 소독일지향적 자유주의 분파에 속했고 1853년에는 정치적인 이유로 라이프치히의 정치학 교수 자리를 잃었다. 그는 문화사에 집중하는 대학 외부의 운동을 대표할 뿐만 아니라, 문화사를 혁명 이후의 피난처로 보거나 독일의 정치적 현대화의 실패를 상쇄하는 것으로 보는 입장을 대변하였다. 한편 그는 '새로운 학문'이 지닌 대중성과 내적 견고성 간의 모순을 비판했는데, 이와 같은 비판은 19세기의 문화사가 스스로의 내적인 결핍에 대해 지속적으로 반성했음을 보여주는 증거물이다. 하지만 문화사를 대표하는 사람들은 자부심을 가지고 있었는데, 이러한 자부심은 문화사를 정신적인 현대화의 요소로서, 그리고 장기적으로 볼 때에는 정치를 현대화하는 요소로서 해석하는 데서 기인한다. 적어도 여기서는 물질적, 사회적, 정신적으로 표현되는 '민중의 삶'의 형식이 선호되기 때문에 '외적인' 정치사에 등장하는 왕조나 세력들이 상징적으로 약화되었다. 하부 민중 계층을 역사 기술의 대상으로 평가하는 것은 기획적으로 일상에 관심을 두는 것과 조응했다. 19세기의 문화사는 일상사의 선구자로서 방명록과 교회 기록부, 일기와 수공업자 통신문, 지방 연대기와 재판 기록 서류와 같은 유형의 사료들을 이용했다. 이러한 역사적 문헌 자료의 다원화는 대개 지방사와 지역사를 지향하는 노력들과 함께 나타났다. 비더만과 같은 저자들은 이와 같은 노력들을 언제나 미래의 민족문화사의 거대한 기획과 관련시키기는 했으나 18세기의 보편사적인 유산을 독일사의 지평으로 제한시켰다.⁷

여기서 문화사는 광범위하게 학문적인 역사학에 대항하여 발전해나갔다. 문화사 쪽에서건 역사학 쪽에서건 서로 간의 관계에 대한 높은 수준의 이론적인 설명의 시도는 없었다. 이런 상황이 일어난 이유는 문화사 내부에 방법론적인 반성이 매우 약했다는 데 있었다. 또한 그 이유는 정치적 역사 기술은 스스로를 역사주의와 실증주의에 의해 확고히 정립된 것으로 생각했기 때문에 더 이상 새로운 이론에 관심을 갖지 않았다는 데에도 있었다. 정치적 역사기술은 문화사가 도서 시장에서 성공하는 것을 보고 스스로도 출판 매체적인 성격을 띠고 있다고 생각했으나, 방법론적인 측면에서 볼 때는 특수한 경우에만 문제가 된다고 생각했다.

게오르크 슈타인하우젠 Georg Steinhausen은 예나Jena에서, 또 훗날 카셀Kassel에서 도서관 사서를 하였고, 두 권으로 된 『독일 서간의 역사 *Geschichte des deutschen Briefes*』(1888/1889)를 출간했으며 1893년에는 그 후 오랫동안 장수를 누린 『문화사 연구지 *Zeitschrift für Kulturgeschichte*』를 창간하였다. 이 잡지는 1903년에 『문화사 논총 *Archiv für Kulturgeschichte*』으로 발전하였는데 오늘날에도 여전히 발간되고 있다. 슈타인하우젠도 독일 민족의 문화사를 위해 보편사적 요구나 역사철학적 전통으로부터 문화사를 벗어나게 하는 것에 암묵적으로 동조했다. 동시에 그는 학문취미주의와 단순한 실증주의를 거부하고, 방법론을 전문화하고 사료를 연구하고 체계적인 문헌정리 작업을 할 것 등을 주장했다. 이러한 노력을 통해서 문화사는 명성을 얻게 되었고 대학의 학문분과로서 교수 자리도 만들게 했다. 하지만 그는 이런 정력적인 돌진에도 불구하고 성공하지 못했다. 그는 『독일 문화의 역사 *Geschichte der Deutschen Kultur*』를 썼는데, 두번째 판부터는 이 책을 기

7 Hans Schleier: "Deutsche Kulturhistoriker des 19 Jahrhunderts. Über Gegenstand und Aufgaben der Kulturgeschichte", In: *Geschichte und Gesellschaft*, Heft1 (1997), 70~98쪽.

획적으로 '비정치적 역사'⁸라고 불렀다. 이 책 속에서는 자연환경에서 기술까지의 '외적 요소들', 관습·풍속·놀이 등과 같은 사회적 생활 관계들, 교양과 교육의 역사, 예술과 학문의 역사 등이 미신을 포함한 민족의 '내적' 역사와 연관되어 있다. 두 권으로 된 이 '비정치적' 문화사는 각각 그 독자적인 틀 속에서 고전적인 정치사가 차지할 장소에 대해서는 끝까지 침묵하며, 오히려 독일의 경관의 역사에 대한 장으로 시작한다.

문화사는 오늘날까지도 학문취미주의의 모습을 띠고 있으며 이상하고 신기한 이야기거리들을 쌓아놓은 소재 더미라는 의심을 받고 있다. 19세기의 역사가들은 문화사를 '문필가들'의 장르라고 말하면서 비난했다. 이것은 논쟁적인 의도에서 일어났으나 계기가 없었던 것도 아니었다. 골동품 취향의 대중적인 문화사가 문학적인 것·우화·단편소설·설화·소설을 지향하거나 '만담'·소품·문예란과 같은 출판 저널리즘적인 장르를 지향하는 성향을 갖고 있다는 점은 확실하다. 전문적인 역사가들은 문화사가 이런 경향 때문에 자신의 신용을 떨어뜨렸다고 생각할지 몰라도, 문화사는 이런 문학과 교환경제를 통해 과거를 강조하는 독자적인 유형의 매체로서 관심을 끌었다고 할 수 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 문화사는 문화적 실천의 기관으로서 인접 영역에 대한 수집과 연구의 축적, 역사주의와 역사 장식물의 통합, 일상 속의 역사적·계보적인 것에 대한 미화 등과 같은 다양한 일들을 했다.

여기서 역사소설은 중심적인 역할을 했다. 그러나 19세기에 역사적 상상력을 다룬 헤이든 화이트(Hayden White)의 『메타 역사(Metahistory)』(1994)는 역사소설에 어떤 고유한 장도 할애하지 않았다. 왜냐하면 화이트의 역사적 사실주의 문·학론은 소설의 잡종적인 혼합 형식과는 무관한

8 Georg Steinhausen: *Geschichte der Deutschen Kultur, Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage*, 2Bde, Leipzig/Wien 1913, VIII쪽.

하나의 장르문학론이었기 때문이다. 그의 장르문학론은 쥘 미슐레⁹에게는 로맨스를, 레오폴드 폰 랑케¹⁰에게는 희극을, 알렉시스 드 토크빌 Alexis de Tocqueville에게는 비극을, 야콥 부르크하르트 Jacob Burckhardt에게는 풍자를 각각의 장르로 귀속시켰다. 그러나 역사소설은 이 모든 장르와 관련이 있으며, 단지 문학론과 문학사만이 역사소설의 문화적 기능을 설명하는 권한을 지니는 것도 아니다. 역사소설은 과거를 총체적으로 상상을 통해서 현재화시키는 방식을 취하는데, 이 점에서 볼 때 당시 인기있던 매체인 전경화全景畵Panorama와 비슷했다. 역사소설은 대개 극적인 정치적 사건사로부터 소재를 차용하면서 실제적인 것의 허구를 한 장면으로 압축하여 형상화시키는 시각적 전경화와 같은 것이다. 역사소설은 상상력에 시대 전체의 전경화를 허용한다. 월터 스콧¹¹은 유럽에서 성공했는데, 그의 성공은 수많은 문학의 계승자들뿐 아니라 역사소설과 역사소설의 화법을 모범으로 삼았던 역사가들도 역사소설을 쓰는 일에 참여하도록 만들었다. 그 예로는 독일어로 번역되어서도 성공했던 매콜리¹² 경의 『제임스 2세 재임기의 영국 역사History of

9° 쥘 미슐레Jules Michelet(1798~1874): 프랑스의 역사가. 저서로 『프랑스사(중세)Histoire de France』(6권, 1833~1867), 『프랑스혁명사Histoire de la révolution française』(7권, 1847~1853), 『프랑스사(르네상스~프랑스혁명 전)』(11권, 1856~1867), 『19세기사Histoire du XIXe siècle』(3권, 1872~1874) 등이 있으며, 역사에서 지리적 환경의 영향을 중시하고 민중의 입장에서 반동적 세력에 저항하였다.

10° 레오폴드 폰 랑케Leopold von Ranke(1795~1886): 독일의 역사가. 사실을 있는 그대로 기술할 것을 강조하고, 역사란 많은 사상事象이 상호 관련되어 발전된 그대로를 기술해야 하며, 또 각 시대에 존재하는 독자적인 개성 가치를 간파해야 한다고 주장하였다. 이러한 객관주의는 역사학을 현실의 철학·정책에서 해방시켜 역사학 독자의 연구 시야를 개척하였다는 점에서 그는 '근대 역사학의 아버지'라 불린다. 주요 저서로 『종교개혁 시대의 독일사』(1845~1847), 『프로이센사』(1847~1848), 『16~17세기 프랑스사』(1852~1861), 『16~17세기 영국사』(1869) 등이 있다.

11° 월터 스콧Walter Scott(1771~1832): 영국의 소설가·시인·역사가. 대표작으로 『최후의 음유시인의 노래』, 『마미온』, 『호수의 여인』 등이 있다.

12° 매콜리Thomas Babington Macaulay(1800~1859): 영국의 역사가, 정치가. 17세기 말의 명예혁명을 중심 주제로 한 『영국사』(5권, 1849~1861)를 편찬하였는데, 자유주의 사관史觀의 입장에서 17세기의 진보파 휘그당黨을 지지하였다.

England from the accession of James II.』나 문학적 상상력에 분석적 비판을 희생시켰던 장 샤를르 시스몽디 J. C. Sismondi와 드 바랑트 Prosper de Barante를 중심으로 하는 프랑스의 지역주의 학파를 들 수 있다.

역사를 형상화하는 경향, 전경화적인 환상이나 연속적인 형상을 지향하는 경향은 대중적인 문화사의 기본적 특징이며, 바로 구술성의 모든 수단들을 이용하는 곳에서 특히 그러하다. 구스타프 프라이탁¹³의 『독일의 지난날의 모습 Bilder aus der deutschen Vergangenheit』은 이미 제목에서부터 이러한 형상을 지향하고 있음을 말해주고 있다.

테오도어 폰타네¹⁴는 스콧과 매콜리의 열광적인 독자이자, 문학과 문화사를 서로 관련시킨 전형적인 예로서 간주되는 『마르크 브란덴부르크 기행 Wanderung durch die Mark Brandenburg』의 저자인데, 그는 어떤 베를린에 대한 회상록의 서평에서 이렇게 비더마이어풍으로 쓰고 있다: “과거 수백 년 동안의 역사기술은 위대하고 중요한 것을 이야기하려는 자연적 성향 속에서, 삶과 따뜻함을 주는 역사적 형상의 색채라고 할 수 있는 것을 우리에게서 빼앗았다.” 폰타네는 ‘소박하고 섬세한 삶’ 속에서 발견되는 자료를 ‘미래의 문화사가’에게 추천했다. 그는 암시적인 방식으로 대중적인 문화사는 급속히 전개되고 있는 현대화와 생활세계의 변화에 대해 보완적인 기능을 하는 현상이 될 것이라고 예언했다: “여기 전승된 소박한 특성들은 이미 현재 문화사적 의미를 가지고 있으며, 또 50년 이후에는 아주 확실하게 가질 것이라고 나는 주장한다.”¹⁵

13* 구스타프 프라이탁 Gustav Freytag (1816~1895): 독일의 극작가·소설가·평론가. 장편소설 『대변貸邊과 차변借邊 Soll und Haben』(1855)에서 노동을 통해 독일 민족의 모습을 파악하려 하였고, 독일 상인의 세계를 사실적으로 묘사하였다. 그리고 극작의 방법을 설명한 『희곡戯曲의 기법 Technik des Dramas』(1863) 및 문화사 『독일의 지난날의 모습 Bilder aus der deutschen Vergangenheit』(3부: 1859~1862) 등이 널리 알려졌다.

14* 테오도어 폰타네 Theodor Fontane (1819~1898): 독일의 소설가. 향토와 인간에 대한 깊은 이해를 보인 『마르크 브란덴부르크 기행』(1862~1882)을 썼고, 59세에 이르러 장편소설 『폭풍 앞에서 Vor dem Sturm』(1878)를 발표하였다.

진정 이때 '문화사'가 미래의 장르로 나타나는 것은 당연하다. 문화사는 자신의 대상이 넓아지면 넓아질수록 매혹적이 된다. 급속도로 진행되는 베를린의 도시화와 산업 중심지로의 발전에 대한 보완으로서, 보다 강조되고 보다 풍부하게 '채색된' '넓은 베를린'의 모습이 고정 이미지로서 생성된다는 점을 그 예로 들고 있다.

튀빙엔의 역사가인 디트리히 쉼퍼Dietrich Schäfer는 자신의 취임 강연인 『역사의 고유한 연구영역*Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte*』(1888)에서 국가사로서의 정치사가 지닌 중심적 위치를 비타협적으로 방어하면서 문화사의 출판상의 성공에 대해 반응했다. 그는 국가사로서의 정치사에 모든 '셋길들'이 복속해야 한다고 생각했다. 국민경제학자인 에버하르트 고틀인Eberhard Gothein은 이러한 주장에 반대했다. 그가 자신의 저술인 『문화사의 과제*Die Aufgaben der Kulturgeschichte*』(1889)에서 제기한 항의 속에는 하나의 논쟁이 예고되어 있었다. 이 논쟁은 라이프치히의 역사가인 칼 람프레히트Karl Lamprecht가 쓴 『독일 역사*Deutsche Geschichte*』(1891~1895)의 첫번째 다섯 권이 출간된 것을 계기로 해서 1990년대에 일어났다. 람프레히트는 자신의 저작에 대한 파괴적 비판에 대해 대응하는 과정에서 동료들에게 문화사를 완전히 새롭게 변형할 것을 제안했고, 이와 같은 차원에서 자신의 문화사 방법을 설명했다. 그의 위대한 저술인 『문화사란 무엇인가*Was ist Kulturgeschichte?*』(1897)의 부제는 '경험적 역사학에 대한 기여'이다. 이 책의 마지막 페이지는 예전의 문화사를 "골동품의 고고학"¹⁵으로 간주하면서 이로부터 결별하는 것을 말하고 있다.

15 Theodor Fontane: "Berlin vor fünfzig Jahren", In: ders.: *Das Ländchen Friesack und die Bredous*, hg. v. G. Erler, Berlin 1991, 384쪽.

16 Karl Lamprecht: "Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik", In: *Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Mit Vorwort und literarischen Bemerkungen von Herbert Schönebaum, Aalen 1974, 327쪽.

또한 다음과 같은 요구가 윤곽을 드러냈다. 한편으로 세부적인 것을 기술하는, 특히 “회화적”이고 “구성 내용을 모자이크 모양으로 요약하는”¹⁷ 대중적인 문화사에서 벗어나자는 것이고, 다른 한편으로 전체 역사학의 중심으로 나아가는 ‘셋길’에 가치를 두자는 것이다. 램프레히트는 고전적인 정치적 역사기술의 ‘개인주의’와 ‘이상주의’를 비판하는데, 그는 이와 같은 비판을 ‘종래의’ 개인심리학과 ‘새로운’ 사회심리학이라는 이분법적 지평에서 정리하고 있다. 그는 인류적인 동기로부터 행위하는 개인의 ‘단독성’과, 역사적 유적 존재인 ‘집단주의적’ 인간의 관점에서 비로소 생겨나는 ‘규범성’을 대립시킨다: “강력한 인물들이 추진해가는 이념이란, 하나의 시대나 역사적으로 한정된 인류의 한 집단에서 총체적 유기체가 심리적으로 지향하는 방향 이외에 다른 것이 아니다.”¹⁸

램프레히트는 이렇게 문화사를 ‘사회심리학적’으로 정초하면서, 빌헬름 분트의 심리학뿐만 아니라 특히 헤르더와 같은 18세기의 다른 문화사적 단초들에도 크게 의존한다. 이때 그는 계몽주의적인 보편주의에서 차용한 ‘인류’ 개념과 인류를 ‘사회화시키는’ 역사적인 수행자로서의 ‘민족’ 개념을 과감하게 연결시킨다. 이로써 ‘민족’은 역사의 중심을 놓고서 위대한 인물들이나 국가와 경쟁하게 된다. 왜냐하면 민족을 형성시키는 사회심리학적 요소들(경제, 법, 도덕, 신화, 예술 등)은 자연적인 요소들(기후, 토양의 성질, 지리적 관계 등)처럼 역사적 변화의 조건으로서 뿐만 아니라 ‘역사적 변화의 원인’으로도 파악되기 때문이다. 따라서 램프레히트는 명시적으로 정치사의 ‘개인주의적’이고 ‘분석적인’ 방법을 문화사의 ‘집단주의적’이고 ‘종합적인’ 방법에 예측시킨다: “문화사만이 발전의 이념을 지속적인 인과적 연관관계로 가져간다. 즉, 문화사

17 위의 책, 297쪽.

18 위의 책, 291쪽.

만이 역사의 합리적 측면을 드러낸다. 합리적인 것의 세계가 멈추고, 우리에게 비합리적으로 보이는 실천적인 자유의지의 세계가 시작할 경우 에나 비로소 개인주의적 방법이 이른바 집단주의적 방법의 보충으로서 등장하게 되는 것이다.”¹⁹

문화사는 역사가들의 반발을 불러일으켰다. 그 이유는 문화사가 이와 같이 주도적 권리를 요구했기 때문이 아니다. 또한 문화사가 ‘현실적인’ 문화와 ‘이념적인’ 문화를 동시에 포괄하면서 통일적으로 기술하는 유물론이라고 의심을 받았기 때문만도 아니다. 이러한 논쟁이 촉발된 결정적인 이유는 람프레히트가 종합적인 문화사의 요구를 문화시대 이론으로 이행시켰기 때문이다. 그는 독일 역사에 관한 자신의 연구를 기초로 하여 ‘물질적’ 발전과 ‘이념적’ 발전의 완벽한 공시성(同時性) 속에서 문화시대 이론을 합법칙적인 이론으로 정립할 수 있다고 믿었다. 문화사를 “사회심리적인 과정의 총체에 대한 학문”²⁰으로 고안할 때 경험적인 토대로 삼으려 했던 그의 『독일 역사』는 역사가들에 의해 ‘무자비하게 도살’되었다. 정신과학이나 문화과학과, 자연과학 간의 관계를 주제로 하는 동시대인들의 논쟁에 대해서는 거의 언급을 하지 않았으며 그렇게 세련되지도 않았던 람프레히트의 방법론은 역사가들이 무자비한 비판을 가하기에 딱 들어맞는 것이었다. 하지만 논쟁의 결과 정치사가 승리를 얻었다고 하더라도 정치사가 많은 희생을 치른 것은 확실하다. 람프레히트의 비판자들은, 그가 불충분한 수단과 과분한 요구를 갖고 여러 문제들을 제기하긴 했지만 그가 제기한 것들이 아주 중요한 문제들이라는 것을 인식하지 못했다. 그들도 람프레히트와 무관하게 그 문제들에 관심을 가졌어야만 했다. 그리고 그들은 람프레히트가 자신의 라이프치히 연구소에서 수행한 실천, 즉 조직된 학제간 연구의 미래지

19 위의 책, 269쪽.

20 위의 책, 237쪽.

향적인 실천을 진지하게 다루지도 않았다. 여하튼 문화사의 패배는 분명했기 때문에, 독일에서 사회사적, 구조사적, 심정사적 방법의 형성은 장기간 지연될 수밖에 없었다.

칼 람프레히트는 때때로 야콥 부르크하르트의 『이탈리아의 르네상스 문화 *Kultur der Renaissance in Italien*』(1859)를 자신의 『독일 역사』에 대한 방법적 모범들 중의 하나로 여겼다. 그리고 그는 부르크하르트의 이 책을 모든 사회심리학적 요소의 총체를 ‘통일적으로’ 기술한 모범적 시도로 간주했다. 그러나 부르크하르트의 문화사는 사건사나 역사주의의 개성의 원칙에 반대하는 입장을 취했을 뿐만 아니라 모든 진보의 이념에도 거리를 두고 있었다. 그의 역사는 행복에의 욕구가 지향하는 영역이 아니라 오로지 인식에의 욕구가 지향하는 영역이다. 부르크하르트의 논의는 논쟁적이지 않은데, 그의 반실증주의와 반역사주의는 람프레히트의 미래지향적 확신에 가깝기보다는 골동품 취향의 역사기술을 비판한 니체 F. Nietzsche의 입장에 더 가깝다고 할 수 있다. 부르크하르트는 문화사를 방법론적으로 옹호하는 구상을 한 적이 거의 없다. 그러나 그는 자신의 『그리스 문화사 *Griechische Kulturgeschichte*』(1898~1902)의 서론에서 몇 개의 기본원칙에 대해 간략히 표명했는데, 이것은 그의 저작 전체에 타당하다.

얼핏만 보아도 “그리스적 사유와 직관의 역사를 제시하려는” 요구 속에는 하나의 정신사적 기획이 정식화되어 있는 듯하다. 왜냐하면 “그리스인들의 삶에서 작용했던 생동적인 힘, 즉 건설하고 파괴하는 힘”²¹을 인식할 때 비로소 부르크하르트의 문화사의 전체 지평이 윤곽을 드러내기 때문이다. 이때 ‘정신’은 이념의 담지자일 뿐만 아니라 역사 속에서 생동하는 세계 내재적 원칙이다. 이 원칙은, 역사적 사건들을 전송하는

21 Jacob Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*, Erster Band, Berlin/Leipzig 1930, 2쪽.

매개체로서 의도적으로 서술되지 않았던 사료들로부터, 귀납적으로 잘 추론될 수 있다. 바로 여기에 해당되는 것이 기념비적인 예술과 문학인데, 문화사는 이것들을 특별한 관심을 가지고 다루고 있다: “문화사는 과거 인류의 내면적인 것에 전념한다. 문화사는 과거 인류가 어떻게 존재했는지, 무엇을 원했고 생각했고 보았고 할 수 있었는지를 알리는 것이다.”²²

감정, 지각형식, 실천적 세계형성의 능력을 사유에 포함시키는 이와 같은 원칙 속에서, 부르크하르트는 18세기의 인간학이 제기했던 ‘전인적 인간’에 대한 물음에 답하는 것이 문화사가 수행해야 할 의무라고 규정한다. 바로 이 때문에 부르크하르트는 그리스인들을 기술할 때는 명량한 고대로부터의 이별에, 이탈리아 르네상스를 기술할 때는 현대적인 개인의 형성에 적극적인 관심을 두었던 것이다.²³ 불안을 종교의 근원으로 파악하는 것처럼, 그는 특히 불안, 미신, 신탁을 행위의 동기로서 간주하고 있으며 이 현상들에 집중적인 관심을 두고 있다. 그는 이러한 관심 속에서 ‘전인적 인간’에 대한 물음을 풀려고 한다.

그가 문화사의 대상에 대해 표명한 다음과 같은 공식은 ‘정신적인 것’을 인간학적으로 기초짓는 것과 관련이 있다: “우리가 찾는 사실이란 바로 사유방식이다. 이 사유방식도 또한 사실이라고 말할 수 있다.”²⁴ 이와 같이 그는 실증주의의 경험개념에 대해서 이의를 제기함으로써 ‘일시적인 것’이나 사건사의 개인주의에 대해 거리를 취하고자 한다. 왜냐하면 정신적인 것, ‘사유방식’은 물질적인 것과 대립해 있다기보다는 오히려 개별적인 것, 고립된 사실에 대립해 있기 때문이다. 통상적으

22 위의 책, 3쪽.

23 Irmgard Siebert: *Jacob Burckhardt, Studien zur Kunst-und Kulturgeschichtsschreibung*, Basel 1991, 82쪽 이하 참조.

24 Jacob Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*, Erster Band, Berlin/Leipzig 1930, 2쪽.

로 골동품 취향의 지식은 사실을 개별적으로 고립시켜 다룬다.²⁵ 부르크하르트가 일회적인 것이 아니라 반복하는 것에 우위를 두는 것은, 그가 '정신적인 것'을 의미를 규정하는 보편자로서 간주하고 이러한 '정신적인 것'을 사건보다 우위에 두는 것과 관련이 있다. 그는 일회적인 것이 아니라 반복하는 것에 우위를 두기 때문에 장기지속(longue durée)의 역사 기술의 선구자 중 한 사람이 된다.

부르크하르트의 반실증주의에서 특징적인 것은, 그가 '문화사적 사실들'을 재구성의 출발점으로 정의하지 않고 구성을 위한 단순 자료들로 정의한다는 점이다. 구성은 역사적 사료들을 자신에게 적합하게 사용하는 것이다. 그는 명확하게 고고학적 방법과 비판적 역사의 방법에 대해서 문화사의 자유를 주장한다. 문화사는 배열의 방식을 택하고, 특정한 부분을 강조하고, 사료들을 '균형적인 감각'에 종속시킨다: "문화사는 우리 정신과의 실제적인 내적 연관을 이해하게 할 수 있고, 우리가 친숙하게 느끼기 때문이건 우리가 차이를 느끼기 때문이건 간에 우리 정신의 실제적 참여를 불러일으킬 수 있는 그런 사실들을 강조한다."²⁶

부르크하르트는 1905년에 발표된 『세계사적 관찰들 Weltgeschichtliche Betrachtungen』에서 '엄밀한 개념규정'은 논리학에 속하는 것이지만 역사에 속하는 것은 아니라고 쓰고 있다. 왜냐하면 역사에서는 "모든 것이 부유浮遊하고 있으며 지속적인 이행移行과 혼합 속에" 있기 때문이라고 한다.²⁷ 그는 확고하고 폐쇄적인 철학의 개념에 대해서 가능한 한 '유연하고' '개방적인' 역사의 개념을 대립시켰는데, 그의 이러한 일관성은 그의 유명한 '힘의 이론Potenzlehre'을 형성시켰다. 역사의 과정을 규정하는 세 가지 근본적인 힘들 중 두 개의 힘은 확고한 것, 안정된 것, 단

25 위의 책, 3쪽.

26 위의 책, 4쪽.

27 Jacob Burckhardt: *Über das Studium der Geschichte. Der Text der Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, hg. v. P. Ganz, München 1982, 293쪽.

한 것의 영역들로서 나타난다. 종교와 국가가 이 두 개의 영역이다. 이것들에 대해 세번째 힘, 즉 문화가 대립해 있는데, 문화는 운동하는 것, 녹이는 것, 역동적으로 만드는 것을 대표한다. 이는 물론 종교와 국가가 역사적 변화로부터 벗어나 있다는 것을 의미하지는 않는다. 이는 아마도 다음과 같은 점을 의미할 것이다. 즉, 문화의 비정형성은 인식 능력의 결함을 나타낸다고보다는 오히려 문화사의 생산적 특징을 나타낸다는 점이다. 따라서 부르크하르트가 고안한 문화사는 단지 세 가지 힘들 중 하나의 힘의 역사가 아니다. 오히려 국가와 종교는 하나의 문화 시기 전체를 문화사적으로 서술할 때 통합된다.

『이탈리아의 르네상스 문화』는 국가에 관한 장에서 시작한다. 이 책 속에 르네상스 예술을 특별히 다루는 장은 존재하지 않는다. 그렇지만 부르크하르트의 문화사는 예술사와 밀접한 연관이 있다. 그는 『그리스 문화사』에서 했던 것처럼 사료의 유형을 체계적으로 다원화하고, 이로써 순수한 텍스트 문헌학을 지향하는 고전적인 어문학의 협소함을 거부한다. 물론 부르크하르트가 현대성을 지니고 있거나 그의 저작들이 오늘날까지 영향력을 미치고 있는 이유는 단지 문화사의 대상에 대한 그의 독특한 규정 때문만은 아니다. 그 이유는 무엇보다도 문화사의 핵심적인 문제를 기술記述의 문제로 파악하는 그의 날카로운 통찰에 있다: “모든 학문 중에서 역사는 가장 비학문적인 학문이다. 왜냐하면 역사는 확실하게 승인된 선택의 방법을 가장 적게 지니고 있으며 가장 적게 지닐 수밖에 없기 때문이다. 말하자면 비판적 연구는 아주 확고한 방법을 가지고 있다. 그러나 비판적 연구는 기술을 하지는 않는다. 역사는 한 시대가 다른 시대에서 기이하게 생각하는 것에 대한 매번의 보고이다.”²⁸

‘비학문적인 것’이라는 이런 고백에서 볼 수 있듯이, 그는 확장된 경

28 Irmgard Siebert: *Jacob Burckhardt, Studien zur Kunst-und Kulturgeschichtsschreibung*, Basel 1991, 117쪽에서 인용.

힘지식과 총체적 종합 간의 점점 짝어가는 갈등 상황을 대상들 자체의 논리적 질서라는 허구 속에서 지양하려는 모든 시도에 대해서 반대하고 있다. 그는 역사철학이나 역사의 진보에 관한 구상에 대해 단호히 반대함으로써 그러한 지양의 시도들을 거부한다.

엄밀한 방법론에 대한 모든 금욕에도 불구하고, 그가 역사 기술의 문제에 대해서 짧게 언급한 것들은 그의 방법론에 대한 해명을 담고 있다. 반역시주의적 자유는 기술하는 자의 시대의 필요성으로부터 과거의 시대를 구성하는 것을 허용한다. 이러한 반역시주의적 자유는 위기 개념과 밀접한 관련이 있다. 문화사가인 부르크하르트가 특별히 관심을 두는 것은 기술된 역사의 영역에서 나타나는 위기현상이 결코 아니다. 그가 역사 기술의 윤곽을 고안할 때 기초로 삼는 시대의식은 잠재적인 위기 형상形象들과 같은 개념에 의해서 규정된다. 그가 말하는 위기란, 역시주의와 실증주의가 서로 연합해 토대로 삼고 있는 통상의 '사실적인 것'과 '실제적인 것'이 갑자기 가치를 상실하게 되는 상황이다. 부르크하르트가 멈추지 않는 가족의 현상으로서 특징짓는 이러한 위기 상황 속에서, 정치사의 자기확신은 '기록된 문서를 연구하는 정신적 부달'과 함께 붕괴되고 만다. 이 순간이 바로 문화사가 등장하는 순간이다. 문화사는 스스로 위기를 다루게 된다. 문화사는 의미 있는 것과 의미 없는 것을 구별한다. 이로써 문화사는 역사를 이념의 영역으로 구해낸다. 이러한 관점으로부터 부르크하르트가 문화사의 핵심적 문제를 기술記述의 문제로 규정했던 이유가 설명될 것이다. 문화사의 기술의 문제는 역사를 파괴되지 않는 형상으로 구해내는 기획인 것이다.

오랫동안 역사학자들 사이에서 19세기의 골동품 취향의 문화사는 의미 없는 아마추어 학문으로, 람프레히트의 문화사 고안은 사산된 아이로 간주되었다. 그리고 야콥 부르크하르트의 작품은 독특하며 특히 문학적인 것으로 간주되었기 때문에 문화사에 대한 체계적 성격을 전혀

마련해주지 못하는 것으로 여겨졌다. 그런데 최근에 심성사, 미시사(微視史), 일상사, 새로운 이념사의 고안, 담론분석적인 역사기술의 도전 등에 대한 관심이 세계적으로 고조되면서, 문화사에 대한 관심은 급속히 증대하고 있다.²⁹ 이러한 결과로 문화사의 전통에 대한 재귀적인 수용이 역사를 '역사적 문화학'³⁰으로 새롭게 규정하는 노력 속에서 적잖이 일어나고 있다. 칼 램프레히트의 저작도 문화사의 모습을 세련되게 만들려는 이런 과정에서 수용되고 있다.³¹

3. 문화철학

헤겔Hegel의 유명한 말에 따르면 미네르바의 부엉이는 황혼이 막 질 무렵에야 비로소 날갯짓을 시작한다고 한다.¹ 문화철학의 관점에서 볼 때 헤겔의 이 말은 함축성 있는 의미를 지니고 있다. 왜냐하면 문화철학은 종래의 문화적 삶의 형태가 낡은 것이 되어 고갈된 것으로 보이거나 빛을 잃은 것으로 보이는 바로 그 순간에 등장하기 때문이다. 문화개념이 고대로부터 독일 관념론과 이를 이념화시키는 빌헬름 시대에 이르기까지 본질적으로 유기체주의적인 표상들이나 종교적인 표상들에 의해 형성되었다면, 19세기 말 세기말적인 황혼의 분위기 속에서는 '문화

29 Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler(Hg.): *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996. 참조: Wolfgang Hardtwig(Hg.): *Wege zur Kulturgeschichte, Geschichte und Gesellschaft*, 23 Jg. Heft1, Göttingen 1997 참조.

30 Otto Gerhard Oexle: "Geschichte als Historische Kulturwissenschaft", In: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler(Hg.): *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, 14~40쪽.

31 Luise Schorn-Schütte: *Karl Lamprecht, Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Göttingen 1984; Gerald Diesener(Hg.): *Karl Lamprecht weiterdenken, Universal-und Kulturgeschichte heute*, Leipzig 1993. 참조.

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: "Grundlinien der Philosophie des Rechts", In: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.7, Frankfurt am Main 1995, 28쪽.

cultura'가 지닌 원래의 두 개의 의미, 즉 농경과 습속이라는 의미²는 시대에 뒤떨어진 것으로 보였다. 기술·산업 혁명을 추진한 근대화의 힘은 모든 문화 영역을 급속히 파괴했으며 도시화된 인간과 자신의 도구에 의해 조종되는 인간을 만들어냈다. 이로써 인간은 '선형적인 고향 상실'³의 상황에 빠지게 되었다. 그리고 세계의 몰락을 말하는 사람들은 예술작품들 안에서도 더 이상 신뢰할 만한 의미나 세계관을 위한 은신처가 존재하지 않는다는 것을 확신하고 있었다. 호프만스탈⁴이 '산도스 Chandos 편지'에서 인상 깊게 서술하고 있는 것처럼, 언어의 어휘들조차도 '살해된' 상태였다. 따라서 자연과 신앙에 굳건히 뿌리박은 삶에 대한 지속된 신념은 몽상적인 것으로 드러났다. 이제 '문화'는 산업의 생산물이 되었고, 마술에서 풀려난 현존재에 헛된 광채를 선사하는 유치한 키치가 되었다. 이와 같이 종래의 문화개념의 토대가 파괴되었기 때문에 새로운 문화개념의 토대를 찾는 것은 실존적인 문제가 되었다. 바로 이러한 상황에서 문화철학은 급속히 성장하기 시작했다. 문화철학이란 용어는 정확히 20세기로 전환하는 시점에 처음으로 등장했다.⁵

문화철학이란 용어는 원래부터 이 함성어가 암시하는 것처럼 철학의 특정한 분과를 지칭하는 용어가 아니다. 문화철학은 전문적인 개별 학문분과들을 가로질러 있다. 문화철학은 아직 남아 있는 종래의 문화를

2 Hartmut Böhme: "Vom Coltus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs", In: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft, Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen 1996, 48~69쪽 참조.

3 Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, 9. Aufl., Darmstadt/Neuwied 1984, 32쪽.

4* 호프만스탈Hugo von Hofmannsthal (1874~1929): 오스트리아의 시인·극작가. 17세 때 운문극 韻文劇인 『어제』를 발표하여 조숙한 천재성으로 세상을 놀라게 하였고, 에세이 『산도스 경卿의 편지』(1901)에서는 언어 표현에 회의를 느껴, 학자 생활이나 작가 생활이나의 선택에 고민하다가 『엘렉트라』(1903)로부터 고전극의 변안·개작을 시도하였고, 『에더만』(1911)에서는 중세의 신비극을 현대에 소생시켰다.

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

이해하고, 변화된 조건 속에서 다시 재생시킬 수 있는지에 대한 가능성을 논의하는 여러 시도들을 총칭하는 개념이다. 이러한 시도들은 두 개의 중요한 뿌리를 갖고 있다. 하나는 니체, 딜타이, 베르그송H. Bergson을 계승하면서 인식이 아닌 체험에 가치를 두는 경향이다. 다른 하나는 자연과학적 객관성의 가치를 제한하면서 문화적 현상의 가치를 규정하는 현상학적 및 신칸트주의적 단초이다. 양쪽 갈래는 자연과학의 귀납적 논리에 대항하여 문화적 삶의 고유한 논리를 드러내 보이려는 공통의 관심사에서 서로 하나가 된다. 문화철학을 정초하려는 시도들은 일반화나 합법칙성을 지향하지 않고 개성과 우연성을 지향했다. 서로 아주 다른 사상가들이 이러한 사안에 대해 공개토론의 장을 마련하기 위해 하나의 출판매체적인 틀 안에 모이게 되는데, 그것은 1910년 게오르크 멜리스Georg Mehlis가 창간했으며 1912년 이후부터는 리하르트 크로너Richard Kroner와 함께 편집했던 『로고스Logos』란 잡지이다. 부제인 '문화철학을 위한 국제 잡지Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur'가 암시하는 것처럼, 이 잡지는 민족주의로 향하는 당시의 일반적인 경향에 대해 거리를 둔다. 이에 상응하여 편집 방침은 전문가 문화에서 나타나는 영역적 사유로부터 자유로워지길 요청하고 있다. 두 가지 측면에서 경계를 넘어서는 것, 즉 지리적인 경계와 학문적인 경계를 넘어서는 것⁶이 1차 세계대전과 합목적적인 학문의 실증주의화로 치닫던 당시의 상황에서 볼 때 결코 당연한 것은 아니었다. 하지만 창간호의 편집인 머리말에서 "어떤 특정한 철학적 방향도, 결코 어떤 학파"도 대변하지 않겠다고 명확하게 밝히고 있는 이 잡지에는 처음부터 저명한 사상가들이 기고자로서 참여한다. 기고자들은 아주 다양했다. 그들은

6 Rüdiger Kramme: "Kulturphilosophie" und "Internationalität" des "Logos" im Spiegel seiner Selbstbeschreibung", In: Gangolf Hubinger/Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf(Hg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Heft 2: Idealismus und Positivismus*, Stuttgart 1997 참조.

종교사가인 에른스트 트뢰치Ernst Troeltsch와 1908년 노벨문학상을 받았던 생철학자인 루돌프 오이켄Rudolf Eucken으로부터 철학적 현상학의 창시자인 에드문트 후설Edmund Husserl, 신칸트학파인 빌헬름 빈델반트Wilhelm Windelband와 하인리히 리케르트Heinrich Rickert를 넘어 학문의 가치중립을 요구함으로써 실증주의적인 원칙에 다시 접근해간 사회학자인 막스 베버Max Weber에까지 이른다. 주어진 지면의 한계 때문에 이러한 아주 다양한 대표자들 중 한 사람밖에는 언급할 수 없다면, 게오르크 짐멜Georg Simmel이 선택돼야만 할 것이다. 짐멜은 문화철학의 정초기에 문화철학의 비극적인 관점을 설득력 있게 설명했으며 이로써 훗날 완전히 유행이 된 사유양식을 선택했기 때문이다.

이미 짐멜의 대학 내 아웃사이더 역할이 그를 문화철학의 대표자로 만든다. 대개 문화철학의 대변자들은 자유사상가적인 숙명을 갖고 있었다. 이러한 아웃사이더들은 강단철학자 집단의 관습적인 논의를 벗어나 있는 사유에 근거를 두고 있었다. 이 때문에 그들은 많은 대가를 치러야만 했다. 짐멜은 아주 나중에서야 학문적인 명성을 얻을 수 있었다. 베를린 대학의 사회학과 원외교수로서 많은 청중들을 매료시켰을 때에도, 그는 베를린 대학의 정교수 임용에는 항상 반복하여 탈락하였다. 그 후 그가 마침내 슈트라스부르크Straßburg 대학에서 정교수가 되었을 때 그의 나이는 56세였다. 이러한 상황에도 불구하고 수많은 문화철학자들은 그를 문화철학의 창시자이자 아이디어 제공자로 간주했다. 그들은 짐멜과 마찬가지로 대개 경계인Grenzgänger으로 존재했다. 짐멜의 영향은 벤야민Walter Benjamin, 아도르노Theodor Adorno와 호르크하이머Max Horkheimer, 블로흐Ernst Bloch, 카시러Ernst Cassirer, 겔렌Arnold Gehlen, 그리고 또한 레비-스트로스Claude Levi-Strauss, 부르디외Pierre Bourdieu, 클리포드 기어츠Clifford Geertz 등에서 확실히 나타난다. 그러나 여기 언급된 사람들 대개가 자신들의 개념이나 사유의 동기가 집

멜에서 유래했다는 것을 밝히려 하지 않았다. 오늘날에야 비로소 짐멜이 수용될 수 있는 조건이 서서히 유리하게 형성되고 있다.⁷

그가 오늘날의 독자들에게 현재성을 가질 수 있는 이유는 특히 체제를 거부하는 그의 독특한 필치 때문이다. 현재 우리의 시대는 정신과학의 실천적인 전환을 요구하고 있다. 정신과학은 더 이상 문화적인 대상을 기술하는 것으로서만 제한되어서는 안 되고, 스스로를 문화적 실천으로 이해해야만 한다는 것이다. 이미 짐멜은 이와 같은 정신과학의 실천적 전환을 선회했으며 스스로 실행에 옮겼다. 그는 전문적인 학문분과를 규정하는 어휘도 어떤 특성이나 몸짓을 표현하는 말로 변형시켰다. 그는 자신의 가장 중요한 에세이 모음집에도 '문화철학'이 아니라 '철학적 문화'라는 제목을 달았다. 그는 머리말에서 다음과 같이 쓰고 있다: "이러한 노력의 결과들은 단편적일 것이다. 그러나 이러한 노력 자체는 단편적인 것이 아니다."⁸ 구체적 현상들에 관심을 두는 그의 미시적 연구들은, 이러한 태도가 그의 사유운동 속에서 어떻게 반영되었는지를 선명하게 보여준다. 책 속의 몇 개의 표제어는 '모험가', '유행', '교태', '손잡이', '폐허' 등으로 되어 있다. 짐멜은 이와 같이 개별적인 것에 몰두함으로써 근본적인 성찰로 나아간다. 이 근본적인 성찰은 그 동안 많이 논의되어온 그의 기획적인 저술인 『문화의 개념과 비극 *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*』⁹에서 정점에 이르고 있다.

이 에세이는 원래 『로고스』의 창간 다음 해 이 잡지에 발표되었는데, 마치 하나의 비극 희곡처럼 사유의 5 '막'으로 구성되어 있다. 짐멜은 분석을 통해 모든 문화의 근원적 이원론을 주장한다. 근원적 이원론은 한

7 Klaus Lichtblau: *Georg Simmel*, Frankfurt am Main 1997 참조.

8 Georg Simmel: "Philosophische Kultur, Gesammelte Essays", In: *Gesamtausgabe*, hg. v. Otthein Rammstedt, Bd.14, Frankfurt am Main 1996, 166쪽.

9 Georg Simmel: "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", In: *Philosophische Kultur Gesammelte Essays. Gesamtausgabe*, hg. v. Otthein Rammstedt, Bd.14, Frankfurt am Main 1996, 385~417쪽.

편으로 문화 창조적인 충동의 '지속하는 생동성'에 기초를 둔다. 그래서 개인적인 '싸움 띄우는 힘들'에서 비롯된, '자기 자신을 향한 영혼'의 길이 '문화가치'를 만들어낸다. 다른 한편으로 이러한 문화 창조적인 운동은 불변적인 '사물가치'로 응고된다. 이 '사물가치'는 문화 창조적인 삶의 운동을 가로막는 것이다.¹⁰ 이제 짐멜은 이런 갈등을 고전 드라마의 정점에 해당하는 파국 직전의 전회점轉回點까지 발전시킨다. 그는 다음과 같이 주장한다. 만약 사물화가 없다면, 즉 사물가치가 문화가치로부터 소외되지 않는다면, 문화는 결코 존재할 수 없다. 하지만 현대는 이러한 딜레마에 점점 더 깊숙이 빠져들고 있다는 것이다. 말하자면 문화적 재화의 축적과 생산 속도는 끊임없이 상승하고 있으나 이 과정은 문화적 재화가 생산된 목적에서 볼 때 더욱더 그 목적과 반대되는 방향으로 나아간다는 것이다. 결국 개인은 문화의 과잉 공급 속에서 더 이상 자기 자신을 찾지 못하고 점차 방향을 상실해가게 된다.

짐멜은 피할 수 없는 재앙으로 치닫는 이러한 시나리오 안에서 다만 긴장을 고조시키는 요소로서만 학문적 증거들을 제시하고 있다. 이는 그가 이를 통해서 자신의 테제를 입증하는 학문적 증거들을 극적으로 인상 깊게 제시하기 위해서이다. 마르크스가 이미 보여주었던 소외된 노동과 상품의 물신화物神化 현상, 과도하게 실증주의화된 어문학의 치졸한 현학적 경향, 표현될 대상들로부터의 예술적 수단의 독립, 현대 문화인들의 일반적인 신경쇠약 징후, 끝으로 현대 문화인들의 비생산적이고 공허한 "과민 상태"¹¹와 같은 모든 것은 짐멜이 볼 때 치유될 수 없는 것들이고, 피할 수 없는 비극의 마지막 막이다. 비극은 문화에 내재한 운동법칙이기 때문이다. 짐멜은 비극을 전적으로 고전미학적인 의미에서 다음과 같이 정의하고 있다.

10 위의 책, 395쪽.

11 위의 책, 415쪽.

“우리는 존재에 대항하여 존재를 파괴하는 힘이 바로 이 존재 자체의 심층에서 발원하는 것을, 슬픈 숙명이나 외부로부터의 파괴적 숙명과 구별하여 비극적 숙명이라고 부른다. 존재의 파괴를 통해서 존재 자체에 내재한 숙명은 완성된다. 다시 말해 이러한 숙명은, 바로 존재의 고유한 실증성의 토대가 되었던 구조가 논리적으로 전개되는 것을 의미한다. 정신이 자립적인 객체를 창조하고, 주체는 이 객체를 통해 자기 자신으로부터 자기 자신에게서 발전하여간다. 하지만 바로 이러한 과정은 문화를 규정하고 통합하는 힘이 어떻게 전개되어 나갈지를 미리 정하고 있다. 물론 이러한 과정은 주체의 힘을 더욱더 소비할 것이며, 주체들을 고귀한 자기 자신에 도달하게 하지도 않으면서 더욱더 궤도 안에 밀어넣을 것이다. 이와 같은 내용들이 문화의 개념이다. 이제 주체들은 더 이상 객체들이 취하는 발전의 길을 갈 수 없다. 그럼에도 불구하고 주체들이 객체들이 취하는 길을 따라간다면, 주체들은 막다른 골목에 다다르거나, 내면의 진정한 삶에서 볼 때, 가장 공허한 형태의 삶에 도달하게 될 것이다.”¹²

이러한 비관적인 진단이, 유럽 문화의 자기파괴적인 경향을 정점으로 이끌었던 사건이 일어나기 수년 전에 표명된 점은 주목할 만하다. 짐멜은 많은 유대인 지성인들과 마찬가지로 1차 세계대전 초기에는 독일인의 애국적 열광에 참여했다. 그러나 그는 역사상 최초로 산업기술에 의해 진행된 대량살상을 목격하고 나서 그러한 열광에 확고한 거리를 두게 된다. 여하튼 그는 이러한 상황이 발생하기 이전에 이미 비관적인 진단을 했던 것이다. 이 비관적인 진단은 문화철학이 1920년대에 하나의 유행 현상으로 될 수 있게 만든 요인이었다. 폴 발레리 Paul Valéry는 1차 세계대전의 충격적인 경험을 자기 세대를 대표해서 다음과 같이 표현했

12 위의 책, 411쪽.

다: “문화민족인 우리들, 이제 우리는 우리가 죽을 운명에 처해 있음을 알고 있다.”¹³ 사실 1차 세계대전의 경험은 문화철학이 전파되는 결정적인 계기였다고 볼 수 있다. 문화철학은 1차 세계대전을 통해서 대중적인 두번째 시기로 들어간다.

문화철학은 본래 대재앙을 야기했던 경향들에 대해서 비판적 태도를 취하고 있었다. 그런데 이제 문화철학의 대중적 인기는 이러한 비판적 태도를 대가로 치르고서야 가능했다. 이와 같은 전환을 전형적으로 보여주는 사례는 오스발트 슈펜글러Oswald Spengler의 『서구의 몰락 *Untergang des Abendlandes*』이다. 이 책은 짐멜의 비극 저술과 마찬가지로 이미 1차 세계대전 이전에 씌었으나 전쟁이 끝날 때까지 비로소 출간되었다. 그런데 이 책이 출간된 시기는, 좌절된 독일의 영웅들에게 패배를 견딜 수 있게 하는 신화를 마련해주는 데 아주 적절한 시기였다. 짐멜이 문화의 역동성 안에서 문명적 소외의 경향을 찾아낸 반면에, 슈펜글러는 게르만 민족의 야생적 ‘문화’와 로마 민족의 연약한 ‘문명’을 단순한 대비 속에서 대립시킨다. 문화의 비극은 소비니즘의 몰락의 전 음顚으로 단순화된다. 소비니즘은 토착적인 것이 아닌 모든 낯선 것에 대해서 불분명한 증오를 갖는 것이었다. 이러한 문화개념은 퇴행적인 형태를 띠며 보상의 욕구에서 생겨난 문화개념인데, 사실상 이러한 문화개념이 회의주의적이고 교양이념적으로 정향된, 앞선 시대의 신중한 문화개념을 점차 몰아냈다.¹⁴ 이 문화개념은 마침내 1933년에 『로고스』의 간행을 중단하게 만든 새로운 정치적 경향들과 조용하게 된다. 이제 ‘독일의 문화철학 잡지’란 부제가 1944년까지 ‘문화철학을 위한 국제 잡지’란 부제를 대신하게 된다.

13 Ralf Konersmann(Hg.): *Kulturphilosophie*, Stuttgart 1996, 9쪽.

14 Theodor Litt: *Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig/Berlin 1924 참조.

1933년 이후부터는 단지 망명 가운데에서만 데마고기(대중선동)로부터 자유로운 진지한 문화철학이 추진될 수 있었다. 이 시기의 가장 중요한 대표자들 중 한 사람은 에른스트 카시러 Ernst Cassirer이다. 그는 이미 1923년부터 1929년까지 자신의 『상징형식의 철학 *Philosophie der symbolischen Formen*』을 통해서 정신의 표현형식에 관한 광범위한 이론을 제시했다. 이 책에서 문화의 영역들과 삶의 형식들(언어, 종교와 신화, 학문적 인식)은, 이것들 각각이 지닌 고유한 기능의 원칙들에 따라서 분석되고 다시 이것들의 조화 속에서 유기적 전체로서 파악된다.¹⁵ 카시러는 상징형식들을 인간학적인 구조원리로 간주한다. 이 인간학적인 구조원리는 인간이 모든 역사적 변양들을 거쳐서 자기해방에 이를 수 있게 만드는 것이다. 1933년 독일을 떠나 망명해야만 했던, 그런 난관에 처했던 사람이 이와 같은 낙관적인 전망을 제시하고 있다는 점은 주목할 만하다. 그는 2차 세계대전 중에 짐멜의 비극 저술에 대한 응답의 글을 썼는데, 그 글 속에서도 일관되게 이 전망을 정당화하려 한다. 물론 카시러와 짐멜은, 문화의 기본 경향으로 나타나는 '보수'와 '혁신'의 대립이 점점 더 많은 '내적 긴장'을 가져올 것이라는 점에서 같은 견해를 갖고 있다. 하지만 카시러는 "그럼에도 불구하고 이와 같은 문화의 연극이 결코 '문화의 비극'이 되지는 않는다"고 쓰고 있다. "왜냐하면 이 연극에는 최종적인 승리가 없는 것처럼 최종적인 패배도 없기 때문이다. 두 개의 대립적 힘은 서로를 파괴하는 대신에 서로 함께 성장한다."¹⁶ 확실히 우리는 짐멜이나 슈펜글러의 몰락의 시나리오에서보다는 카시러의 관점에서 보다 건설적인 연결점을 찾을 수 있을 것이다. 결국 카시러는 오늘날 학문의 영역에서 가장 지속적인 영향을 미치고 있는 문화철학

15 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923~1929, 6. Aufl., Darmstadt 1973 ~1975; 제2장, 4. '상징형식의 이론' 참조.

16 Ernst Cassirer: 'Die Tragödie der Kultur', In: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Fünf Studien*, Darmstadt 1994, 123쪽.

자이다.¹⁷

프랑크푸르트 사회연구소의 비판이론은 연구소가 뉴욕으로 이주했던 망명 중에서도 활동을 했다. 그런데 비판이론은 단호히 실천을 지향하는 구상을 지녔기 때문에 좁은 의미에서는 문화철학으로 간주될 수 없다. 따라서 비판이론은 비판이론만을 고유하게 다룬 다른 철(제2장, 6)에서 논의될 것이다. 연구소 구성원들의 시각에서 볼 때, 전쟁 이후에 문화철학이라는 이름 아래 이루어진 것들 모두는 절대적 야만의 배경을 외면한 채 문화 과정을 의미 있는 것으로 해석하는 일을 신뢰하는 것이었다. 따라서 그런 것은 대재앙이 덮쳐오는 과정에 지성적으로 참여한 것은 아닌지 하는 의혹의 대상이 되었다. 이와 같은 비난은, 다시 한 번 그 주역을 가려내어 말한다면, 특히 아놀드 겔렌Arnold Gehlen이 대변한 가치보수주의를 겨냥하고 있다. 겔렌은 심미주의적이었던 초기 이후 1933년에 나치의 동조자가 되었고 2차 세계대전 이후에는 권위주의적인 입장을 고수했다. 이제 그는 자신의 문화철학 중심에 제도론 Institutionenlehre을 놓는다. 그에 따르면, 인간의 본능은 동물의 본능과는 달리 자연 속에서 환경에 적절히 대처하는 데 충분할 정도의 능력을 갖추고 있지 않기 때문에 인간은 제도를 필요로 한다: “인간은 자신의 고유한 수단을 가지고 자신의 독자적인 행위를 통해 자신의 부담을 덜어야만 한다. 다시 말해 인간은 자신의 독자적인 행위를 통해 생존의 결핍조건을 삶을 유지하는 기회로 재구성해야만 한다.”¹⁸ 겔렌은, 제도가 삶의 부담을 경감시키는 과정 속에서 자연으로부터의 소외라는 문제가 일어난다고 생각하지 않는다. 오히려 그는 이러한 과정에서 자연의 진정한 목적이 실현된다고 생각한다. 왜냐하면 “인간은 자연적 본성상 곧 문화적 존재”이

17 Dorothea Frede/Reinold Schmucker(Hg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Darmstadt 1997 참조.

18 Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*(Textkritische Edition), hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt am Main 1993, 25쪽.

므로 “인간의 자연성은 문화를 형성하는 활동 바깥에서는 결코 파악될 수 없기 때문이다”.¹⁹ 하지만 이와 같은 인간의 자연적 본성에 대한 철저한 문화주의적 해석은 기술에 대한 자연주의적 해석으로 전환된다. 왜냐하면 겔렌은, 기술은 의족義足처럼 인간 신체기관의 확장 역할을 하는 데 그치는 것이 아니라 “인간의 피 속으로 스며든다”²⁰고까지 말하기 때문이다. 그래서 그는 기술에 대해서 이성적으로 비판하는 것을 불가능하게 만든다. 물론 겔렌도 현대 기술의 파괴성을 알고 있으며 특히 일반적인 가속의 경향을 문제시하고 있다. 그러나 그는 이러한 경향은 변경 불가능한 것이라고 믿고 있다. 대신에 그는, 만약 인간이 제도의 권위를 신뢰하고 제도 안에서 자신을 ‘양육’²¹시킨다면, 마침내 인간 문화에 적합한 속도가 일정한 수준에서 형성될 것이고, 문화는 총체적으로 안정될 것이라고 믿는다.

겔렌이 제시했던 정체停滯에 관한 보수주의적 예측들은 거의 어느 하나도 적중하지 않았다. 겔렌은 아직 1950년대에 가속 경향의 급속한 상승이 위협이 되지는 않을 것이라는 기대를 갖고 있었고, 그래서 인간이 언젠가 달을 왕복한다거나 ‘생명체의 합성’²² 문제에 있어 19세기 초보다 더 진전이 있으리라고는 생각지 않았다. 이렇듯 겔렌은 ‘문화의 결정結晶Kristallisation’이라는 자신의 기본 사상을 확고하게 믿었다. 그래서 그는 그가 제도화된 이념의 안정화로 간주했던 동서간의 냉전적인 갈등을 피할 수 없는 최종적 현상으로 보았으며, 가난한 나라들이 고유한 제3의 이데올로기를 만들 것이라는 희망은 전혀 불가능하다고 생각했다.²³

19 Arnold Gehlen: “Über Kultur, Natur und Natürlichkeit”, In: ders.: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, 91쪽.

20 위의 책, 102쪽.

21 주 18의 책, 64쪽.

22 Arnold Gehlen: “Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie”, In: ders.: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, 103쪽.

돌이켜 보자면, 그가 “현실은 이상에 복종하지 않는다”²⁴는 경고와 함께 다른 문화이론가, 특히 마르크스, 니체, 프로이트 등을 ‘위대한 비결秘訣을 지닌 사람들’이라고 비난했던 것은 거꾸로 그 스스로에게도 해당된다.

그렇지만 켈렌의 예언 중에서 하나는 성공을 거두었다. 그 예언은 시대의 핵심을 찌르고 있기 때문이다. 그것은 “이념의 역사는 종결되었고, 우리는 역사 이후에 도달했다”는 예언이다. 물론 켈렌은 이러한 역사적 상황에서 “고트프리트 벤²⁵이 개인들에게 했던 충고, 즉 ‘당신의 잔고를 계산하라’”²⁶는 보수주의적 충고를 도출했다. 하지만 포스트모던적인 문화철학은, 켈렌의 보수주의와 반대로, 그 충고를 가차 없이 규범을 비판하라는 요구로 간주한다. 포스트모던적인 문화철학에서 가장 영향력 있는 대표자들 중의 한 사람은 클리포드 기어츠이다. 인도네시아와 모로코에서의 독자적인 민속학적 현장 연구에서 출발한 이 미국의 인류학자는 상징체계와 문화변화 간의 관계를 추적했는데, 그는 자신의 구상을 “반反-반反상대주의”²⁷로 이해한다. 그는, 자연적인 규범을 중요시하는 결단주의적 문화철학자들은 오로지 원한만을 강화한다면서 이들을 비판한다. 그는 이들에 반대하면서 ‘관점의 탈중심화’를 주장하지만, 그 자신의 이러한 반대 입장도 다른 사람들이 비판받던 점으로부터 자유롭지 못하다. 왜냐하면, 기어츠는 카시러의 상징개념이 아니라 랑

23 Arnold Gehlen: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, 316, 322쪽.

24 위의 책, 313, 316쪽.

25* 고트프리트 벤(Gottfried Benn(1886~1956): 독일의 시인·수필가. 1912년에 전위적인 처녀시집 『시체공시소屍體公示所Morgue』를 발표하여 반향을 일으켰다. 표현주의와 니체의 영향을 바탕으로 신화와 원초적 세계에 있어서의 자아自我의 상실과 도취를 노래하였다. 니힐리즘 초극超克의 가능성으로서 나치즘을 찬양하였으나, 즉시 잘못을 깨닫고 붓을 놓았다가 종전 후 『정학적 시편靜學的 詩篇Statische Gedichte』을 발표하여 세계적인 명성을 얻었다.

26 위의 책, 323쪽.

27 Clifford Geertz: "Anti-Antirelativism", In: Ralf Konersmann(Hg.): *Kulturphilosophie*, Stuttgart 1996, 253~291쪽.

어Susanne Langer의 상징개념에 따라 문화들을 각각의 특수한 기호적 의미의 직조로 기술하는데, 이때 그는 자신의 연구관심의 시공간적 조건에서 독립해 있는 연구대상을 자신의 연구수단에 종속시키기 때문이다. '발리 섬의 수탉 싸움'에 대한 기어츠의 연구에서 전형적으로 나타난 것처럼, 바로 타자의 상징체계의 내재적 논리에 대한 이른바 탈이데올로기적 관찰도 자신의 이상理想을 타자의 생활세계에 투사한다는 문제점을 갖고 있다. 이는 오늘날 상호문화적인 문화철학interkulturelle Kulturphilosophie에 대한 논의들 속에서 위협한 결과를 초래할 수 있는 문제점이다.²⁸

현대의 문화철학은 급진 상대주의적인 입장들에 대해 다시 거리를 취하면서 방향을 전환한다. 카시러의 후계자들 가운데서 나오는 새로운 인간학적 구상들²⁹이나 새로운 체계적 구상들은 새로운 방향설정의 필요성을 입증해주고 있다. 그래서 이를테면 오스발트 슈벰머Oswald Schwemmer는 '행위와 구조'³⁰라는 중심 개념을 매개로 행위이론, 생활세계이론, 체계이론 등의 관점을 바꿔 취하면서 문화학을 과학론에 입각하여 새롭게 정립하려고 시도한다. 이에 반하여 랄프 코너스만Ralf Konersmann은 논쟁의 여지가 있는 오도 마르크바르트의 명제를 수용하면서 정신과학의 불가피성을 주장한다. 그러나 그는 정신과학을 "보완補完되어야 할 부족분을 보완補完하는, 활기찬 과정의 비판적 동반자"로서 파악하고, 정신과학을 너무나 단순하게 이해하는 것으로부터 정신과학을 보호하려고 한다. 여기서 의도하는 것은 초학문분과적인 문화철학의 틀 속에서 정신과학의 방향제시적인 요구를 다시 회복시키는 것이

28 Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen, Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995.

29 Eduard Korte: *Kulturphilosophie und Anthropologie*, Hamburg 1992 참조.

30 Oswald Schwemmer: *Handlung und Struktur: zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 1987.

다. 이러한 문화철학은 “실마리에 관한 학”³¹으로서 이해되고 있다.

1993년 이후 새롭게 발행되는 『로고스』의 기고 논문들도 이러한 방향을 지시하고 있다. 첫 권의 편집인 머리말은 예전의 이 잡지의 창간 세대와 분명히 연결되어 있다. 그러나 이미 ‘체계적 철학을 위한 학술지’라는 부제는, 문화철학의 강조점이 삶의 실천적인 문제들보다는 다시 학문적인 문제들에 놓인다는 것을 분명히 드러낸다. 이때 문화개념에 대한 체념은 문제가 많은 과거의 유산에서 벗어나려는 노력만을 나타내는 것은 아니다. “문화개념이 학문적으로 중립성을 띠게 된 이후, 문화철학은 자신이 속한 문화의 비판적 자의의식의 구성요소로서 자신을 파악하는 경우에만 자신의 목표에 도달하게 된다”³²라고 헤르베르트 슈넬델바흐Herbert Schnädelbach는 설명한다. 더불어 그의 『비판적 문화철학을 위한 변호Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie』³³는 다음과 같은 점을 명백히 한다. 즉, 오늘날 문화철학은 강단학문으로서가 아니라 이것이 탄생한 당시처럼 단지 탈경계화의 방식에서만 추진될 수 있다는 것이다.

4. 상징형식의 이론 (에른스트 카시러, 아비 바부르크)

오늘날 정신과학을 문화학으로 개혁하려는 사람이 1900년에서 1933년까지의 기간에서 의미있는 연결점을 찾으려고 한다 해도 아비 바부르크Aby Warburg와 에른스트 카시러 이외에는 별로 눈에 띄는 사람이 없을 것이다. 야콥 부르크하르트, 에두아르트 마이어Eduard Meyer¹, 에드

31 위의 책, 352쪽.

32 위의 책, 325쪽.

33 Anton Grabner-Haider: *Kritische Kulturphilosophie, Europäische und außereuropäische Lebenswelten*, Graz 1995 참조.

워드 타일러Edward B. Tylor, 제임스 프레이저James George Frazer², 하인리히 뵐프린Heinrich Wölfflin, 뒤르켐Emile Durkheim, 마르셀 모스Marcel Mauss³, 프로이트Sigmund Freud를 생각한다면, 그리고 개별 학문영역, 즉 고대 연구와 문화사, 종교학, 민속학, 예술사, 사회학, 심리학에 있어서의 그들의 역사적인 관찰 능력을 고려한다면, 바부르크의 '문화학적 예술사' 나 카시러의 '상징형식의 체계'는 물론 중요한 업적으로서 간주되기는 했으나 오늘날에서야 비로소 영향을 미치고 있다는 사실을 알 수 있다.

카시러는 짐멜의 제자였고, 1919년에 함부르크 대학의 교수가 된 이후에는 바부르크와 밀접한 관계를 가지면서 상호 영향을 주는 작업을 했고, 철학자로서 바부르크와는 비교할 수 없을 정도로 체계적으로 문화학의 문제들을 다루었다. 카시러는 신칸트주의의 지도적 인물들 중 하나이다. 그는 칸트의 전환, 즉 사물의 실체를 인식하려는 존재론에서 인식주체의 비판으로의 전환을 다양한 학문영역에서 계속하여 수행했다. 카시러적인 신칸트주의의 철학적 특징을 아는 데 중요한 책은 확실

1* 에두아르트 마이어Eduard Meyer(1855~1930): 독일의 역사가. 라이프치히 대학, 브레슬라우 대학, 할레 대학, 베를린 대학의 고대사 교수 역임. 실증주의적 입장을 취하였으며, 사료 비판에 뛰어났다. 이집트·헤브라이·그리스·로마 등 고대사 연구에서의 선구자적 업적은 높이 평가된다. 제1차 세계대전 때에는 독일의 입장을 정당화하려고 노력하였다. 저서에 『고대사』, 『그리스도교의 기원과 창시』, 『소론집: Kleine Schriften』 등이 있다.

2* 제임스 프레이저James George Frazer(1854~1941): 영국의 민속학자. 민족학·고전문학의 자료를 비교·정리하여 주술巫術·종교의 기원과 진화의 과정을 연구하였다. 신앙이나 의례를 사회·정치조직 및 그 밖의 여러 제도에 기능적으로 관련지어서 검토하는 그의 관점은 현재의 인류학적 연구로 이어지고 있다. 주요 저서로 『황금가지The Golden Bough』, 『토테미즘과 외혼성外婚性』 등의 저서가 있다.

3* 마르셀 모스Marcel Mauss(1872~1950): 프랑스의 사회학자·인류학자. 사회학자 E. 뒤르켐의 조카. 뒤르켐 학파 확립에 공헌하였으며, 종교사회학에 업적을 남겨, 종교·주술 2원론에서 나아가 더 근본에 있는 신비적인 힘(마나)에 관하여 주장하였다. 또 뒤르켐과의 공저 『원시 분류』에서는 사물의 분류가 사회생활의 여러 구분에서 비롯된다고 주장하여 인식론에 선험론先驗論이나 경험론과는 다른 제3의 입장을 도입하였다. 주요 저서로 『증여론Essai sur le don』 등이 있다.

히 『실체개념과 기능개념 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*』⁴이라고 할 수 있다. 하지만 문화학, 문화기호학, 문화인류학의 이론가로서 그의 사상을 파악하기 위해서는 세 권으로 된 『상징형식의 철학 *Philosophie der symbolischen Formen*』⁵과 이 책을 토대로 하여 망명 중에 쓴 『문화학의 논리에 대하여 *Zur Logik der Kulturwissenschaften*』⁶와 『인간론. 인간 문화철학 입문 *Essay an Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*』⁷이 보다 중요하다.

카시러는 칸트의 관점을 갖고 전통적인 칸트의 비판 영역들, 즉 자연 과학적 인식, 도덕론, 판단력 등의 영역을 넘어서서 총체적인 문화와 역사를 규명하려 했다. 이것은 19세기의 역사적·해석학적 학문의 역동적 발전뿐만 아니라, 18세기 이후의 자연에 관련된 또는 사회적인 태도·행위·제도들에 대한 문화주의적인 반성과 관련이 있다. 그는 오직 하나의 아프리오리, 즉 문화의 역사적 아프리오리만이 존재한다고 생각했다. 말하자면 이해될 수 있는 모든 것은 그것이 물리학, 수학, 예술, 신화, 문학 등 무엇이건 간에 문화적 실천의 산물이기 때문에 이해될 수 있는 것이다. 이에 대한 카시러의 짙막한 표현은 다음과 같다: “따라서 이성 비판은 문화비판이 된다.”⁸

카시러는 명확하게 비코⁹의 생각에 자신의 생각을 관련시키고 있다. 비코는 역사 세계를 인식형성의 토대로 간주했으며 이를 위해 두 개의

4 Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.

5 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923~1929, 6. Aufl., Darmstadt 1973~1975.

6 Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994.

7 Ernst Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990.

8 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923~1929, 6. Aufl., Darmstadt 1973~1975, Bd. 1, 11쪽.

9 Giovanni Battista Vico: *Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (Nova Scienza...)*, 2 Teilbände Hamburg 1990.

기본원칙을 제시한 바 있다. 첫째 인간은 스스로 만들어낸 것, 즉 역사와 역사의 문화적 산출물만을 인식할 수 있다. 왜냐하면 이것들은 인간의 구상에 따라서 산출된 것이기 때문이다. 둘째 모든 문화의 인식은 자기반성적이다. 왜냐하면 문화적 객체에 대한 인식은 항상 인간에 의해 산출된 것에 대한 인식이기 때문이다. 이와 같이 비코는 “이 역사의 세계는 확실히 인간에 의해 만들어진 것이며, 그렇기 때문에… 역사의 세계의 원칙들은 우리의 고유한 정신의 변형 속에서 찾을 수 있다”¹⁰고 말한다. 이것은 오늘날의 문화학에서도 타당한 것이다. 문화와 역사의 영역에서 객관인식과 자기인식은 서로 융합한다. 이제 카시러는 역사적 문화 연구의 기초를 심층적으로 확립하기 위해 비코의 전제들에서 칸트적인 결론을 이끌어낸다. 카시러의 중심문제는 역사 세계를 형성시키는 문화의 구성형식을 밝히는 것이다. 문화와 역사의 영역에서 ‘상징형식’은 『순수이성비판』(1781)에서의 선험적 범주나 『실천이성비판』(1788)에서의 정언명법과 같은 것이다. 카시러는 물리적 객관세계의 인식과 도덕적 의지의 예지적 규정에 관한 칸트의 방식을 상징형식의 이론을 통해 각색하고 이것을 문화영역에 적용하려고 한다.

카시러는 이를 위해 빌헬름 빈델반트와 하인리히 리케르트로부터 자연과학적 인식과 문화사적 인식, 즉 법칙정립적 인식과 개성기술적 인식의 구별을 수용한다. 이러한 구별은 딜타이, 짐멜, 후설, 하버마스 Jürgen Habermas, 루만 Niklas Luhmann 등에 의해 오늘날까지 다양한 형태로 표명되어왔다. 자연의 인식과 문화의 인식은 근본적으로 서로 다른 논리 속에서 이루어진다. 우리는 이것을 두 가지의 세계 해명방식이라고도 말할 수 있을 것이다. 한편에서는 현상의 연관관계를 구성하는 법칙정립적인 과정이 문제라면, 다른 한편에서는 역사적 객관세계의 기

10 위의 책, 18쪽.

초로서 이 세계를 가지있는 의미연관으로 만드는 이념적인 형식의 유형화와 분석이 문제다. 후자가 바로 문화학의 대상이다.

카시러의 업적은, — 단순한 문화에서 첨단기술의 문명에 이르기까지 — 역사적 세계의 기초를 이루는 것은 하나의 ‘개성기술적인’ 구성형식이 아니라 각각의 고유한 논리를 가진 서로 상이한 다양한 상징형식들이라는 점을 발견했다는 데 있다. 상징형식들의 통일성은 보장되지 않는다. 개념적으로 보자면, 문화는 복합적이고 역동적인 기호 더미로 이해되며, 이런 기호 더미는 a) 사회적, b) 물질적, c) 정신적 자원들을 이룬다. 이 점에서 보면 카시러와 현대의 문화기호학의 차이점은 없다고 할 수 있다. 모든 문화적 객체는 기호로 이해되는 한, 이것은 a) 기호사 용자의 차별화된 사회적 계급을 전제하고, b) 상이한 기술매체(텍스트, 그림, 사진, 교통표지, 테이퍼뱅크 등) 가운데서 불확정적으로 증대하는 다량의 기호와 자료들에 속하며, c) 한정된 많은 정신적 코드들 중 하나의 코드에 의해 형성된다. 이런 자원들 중 어떤 것도 초역사적인 것은 없다. 이 모든 자원은 역동적이고 변화가 가능하다. 그러나 어떤 차원도 고립적이지 않고 다른 자원들과 연관한다. 이로써 칸트의 선형주의는 선형적 · 구성적 성격의 상실 없이도 역사적으로 된다. 그리고 동시에 역사적 문화형식의 다양성에 대한 개방은 현상의 통일성에 대한 칸트적 요구의 포기 없이도 가능하다.

상징적인 것의 선형적 건축형식으로써 역사 세계를 구성하려는 이와 같은 시도는 틀림없이 어려움을 지닐 수밖에 없다. 카시러는 이성의 통일성과 역사적 다양성 간의 균형을 추구했지만 이것은 경험적 연구에서 는 거의 유지될 수 없는 것이다. 또한 역사의 과정은 위의 세 가지 차원에서 동일한 속도로 동질적으로 진행되는 것이 아니라, 오히려 일부는 모순적으로 일부는 주도적으로 일부는 비동시적으로, 말하자면 불규칙적으로 진행된다. 예컨대 문자 · 영화 · 컴퓨터와 같은 기술적 매체를 보

자. 이들의 창안은 그때마다 사회 계층을 재편성하는 결과를 낳았으며 종종 기호 사용자들의 뚜렷한 행태 변화를 야기했다. 이 창안은 새로운 엘리트와 주변부, 뿐만 아니라 새로운 참여자와 제외자를 만들고, 습관적인 문화기술을 낳은 것으로 만들며, 새로운 문화기술에 특권을 준다. 일반적으로 엘리트들은 기초가 되는 매체의 코드나 의미형식 및 가치형식의 코드를 마음대로 다루며, 이와 같은 것들에 대한 문화적 참여의 기회를 분유한다. 그러나 이 엘리트들 스스로는 대개의 경우 다시 매체의 기술적 역동성의 지배를 받는다. 문화적으로 주도적인 기호 더미의 매체성은 결코 가치나 의미와 연관된 코드의 발전논리에 따라서 변경되는 것이 아니다. 그것은 저장 및 매개 기술의 기술적 혁신의 논리에 따라서, 그리고 이 안에 내재된 권력 전략에 따라서 변경된다. 상징형식이 카시러의 문화개념의 기초라면, 권력과 지배의 차원은 이 상징형식의 논리를 가로질러 존재한다. 여하튼 상징형식의 역사는 비직선적이고 불규칙적인 발전으로 나타나며, 이러한 발전과정은 카시러가 추구한 선형적 구성주의와 아무 문제 없이 양립될 수는 없다.

카시러는 문화를 구성하는 코드나 논리를 세 가지 차원으로, 즉 언어, 신화, 인식으로 세분화한다. (또한 이것이 『상징형식의 철학』을 세 권으로 나뉘도록 한다.) 예술이 상징형식들 안에서 독립적인 차원을 갖고 있는지는 언제나 분명하지 않다. 하지만 여하튼 예술은 하나의 특별한 형식이다. 마찬가지로 역사의 지위도 불분명하다. 한편으로 역사는 모든 상징형식에 대해서 메타적인 지위를 차지한다. 왜냐하면 상징형식이 아무리 초역사적인 지속성을 목표로 한다고 해도 '헤라클레이토스의 생성의 법칙'¹¹ 안에 놓여 있기 때문이다. 즉, 상징형식은 역사적이기 때문이다. 다른 한편으로 역사의 세계는 상징형식에 의해 비로소 생겨난다. 왜냐

11 Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Oxford 1916, Nachdr. Darmstadt 7. Aufl. 1983, 177쪽.

하면 상징형식이 산출도식으로서 역사의 기초이기 때문이다. 그리고 상징형식은 역사의 내적인 발전논리를 제시하는데, 이 발전논리는 마법적인 것에서 계몽적인 것으로, 믿음에서 지식으로, 원시적인 것에서 복잡한 것으로의 역사 과정의 구조를 규정한다.

문화학자는, 상징형식의 시간적 가변성의 측면 때문에, 예를 들어 한 문화의 언어적 표현형식과 증언, 마법적 실행방식, 제례의식, 신비적 전승, 지식구조에 대한 구체적인 역사적·경험적 연구를 수행해야만 한다. 이에 걸맞게 카시러는 경험적 연구의 결과들을 경탄할 만한 정도로 풍부하게 다루었다. 우리는 이와 같은 사실을 특히 2권 『신화적 사유*Das mythische Denken*』와 3권 『인식의 현상학*Phänomenologie der Erkenntnis*』에서, 그리고 또한 『언어와 신화-신들의 명칭 문제에 대하여*Sprache und Mythos-Beitrag zum Problem der Götternamen*』(1925)나 『인식의 문제*Das Erkenntnisproblem*』(1906/1907)와 같은 개별연구에서 알 수 있다. 그런데 다른 측면에서 보자면, 모든 역사적 자료는 역사의 보편사적 구성을 위한 증거자료가 된다. 이제 역사는 원시문화의 마법적 형식으로부터 합리적 인식의 추상적 형식으로 진화하면서 세분화해 가게 되는 것이다. 이때 '신화/종교—언어/예술—인식'의 유형은 보편주의 역사의 상승선상에서 세 단계가 된다. 이로써, 카시러는 계몽주의적 역사철학의 단절되지 않은 상속자임이 증명된다. 그는 역사의 어두운 측면, 즉 짐멜의 형태이건 바부르크의 형태이건 '문화의 비극'의 측면을 보려 하지 않거나 명확하게 거부하기 때문이다.¹²

그렇지만 카시러가 문화학에 기여한 공로는 문화학의 영역을 이론적으로 구성하고 측정해야만 하는 필요성을 밝혔다는 데 있다. 예를 들어, 물질적 민속학의 연장선상에서 문화학을 발견된 대상들로부터 경험적

12 Ernst Cassirer: "Die Tragödie der Kultur", In: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Fünf Studien*, Darmstadt 1994, 103~127쪽.

으로 규정하고자 하거나, 신화연구에 있어 신화의 문헌학적 수집과 주석으로 후퇴하는 것은 오늘날 더 이상 가능한 일이 아니다. 모든 대상들은 구성된다. 그리고 이와 같은 구성은 이론적 전제, 질문논리, 유형론, 방법 등에 달려 있고, 특히 문화적 객체의 기본성격에 대한 철학적 통찰에 달려 있다. 카시러는 분명 인간은 상징적 동물이라는 점에서 출발한다. 인간의 삶의 영역, 즉 문화는 상이한 상징의 과정과 형식으로부터 구성된다. 문화기호학자인 유리 로트만Jurij M. Lotman¹³이 말하는 것처럼, 문화는 기호의 영역이다. 문화적 객체는 자연과학이 인식하고 산출하는 것과 같은 자연 사물이나 사실이 아니다. 물론 문화도 물질적인 구성체와 과정을 포괄한다. 왜냐하면 문화도 역시 (기술적으로 조종된) 신진대사과정이기 때문이다. 신진대사와 이것에 부응하는 기술 없이는 문화의 지속적 존재는 불가능하다. 이러한 한에서 문화는 자연의 외적 조건 및 법칙정립적 과학과 기술의 발전 정도에 의존하고 있고 계속하여 의존하게 될 것이다. 그러나 어떤 하나의 재료, 하나의 사물, 하나의 물질적 객체가 문화적 실천의 영역 안으로 들어오는 순간, 이것은 현상의 법칙적 연관들 속의 요소로서 자연과학적으로 구성되는 것이 아니라 문화적 기호체계 속의 기호로서 이해된다. 카시러는 전력을 다하여 이 점을 부각시켰다. 그리고 이 점은 아직도 타당하다.

카시러가 생물학자인 야콥 폰 웨스쿨Jakob von Uexküll을 재검토하면서 동조하고 있는 것처럼, 문화적 기호체계가 동물과 인간이 공유하는 생물학적 과정에 기초하고 있는지 또는 이 과정에서 유래하는지의 문제는 아직도 논쟁거리로 남아 있다. 그러나 마법, 언어, 신화, 인식과 더불어 의사소통과 자기이해뿐만 아니라 자연과의 생산적 대결도 거대한 상징형식 영역의 논리 안으로 들어서게 되는 바로 그 순간 자연사에 새로

13 Jurij Lotman: "Über die Semiosphäre", In: *Zeitschrift für Semiotik* 12 (1990), 287~305쪽.

운 요소가 등장하게 되고, 이제 이 새로운 요소는 고유한 역사적 규칙, 즉 문화의 고유한 규칙에 따라서 전개된다. 문화란 변화하는 상징의 형식과 실천방식의 복합체이다. 이와 같은 문화와의 관계에서 보자면, 법칙정립적 방법과 개성기술적 방법이라는 자연과학과 문화과학의 '두 문화'¹⁴를 규정하는 이원설은 역사적으로 볼 때 후기의 산물이다. 카시러에 의하면 자연과학, 그리고 순수 수학조차도 역사적 실천으로 이해된다. 이때 상징적·수학적 계산은 특정한 타당성의 조건을 바탕으로 지식을 산출하는 기능으로 정립된다. 항상 거듭 알 수 있는 것은, 미적분이나 전기의 발견과 같은 학문적 혁신은 이 혁신을 탄생시킨 문화적 환경 및 실천방식과 밀접한 연관이 있다는 사실이다. 학문은 항상 (절대적으로는 아닐지라도) 지식문화이다. 그리고 학문이 지식문화인 한에서, 학문 자체도 문화학의 연구대상이 된다. 이때 문화학은 이차적 단계의 관찰과 분석의 지위를 갖는다.

아비 바부르크Aby M. Warburg는 학식있는 예술사가였다. 그는 학창 시절부터 학제적 방법상 다양한 과목으로 세분되어 있는 문화사의 영역을 광범위하게 공부하였다. 바부르크는 문화사가로서 르네상스 시대 도시 엘리트의 생활양식·미적 실천·종교적 습관에 대한 연구, 이탈리아와 독일에서의 회화양식과 생활양식을 형성하는 고대의 힘에 대한 연구, 북부 유럽과 남부 유럽 사이의 예술적 교류에 대한 연구, 끝으로 근동으로부터 이탈리아, 스페인, 북부 독일로의 신화적·점성술적·상징적 형식들의 이동—이를 통해 유럽의 르네상스에 나타난 '오리엔탈 양식'이 개성적인 기획 프로그램이 될 수 있었다—에 관한 연구를 수행했다.

14 Charles Percy Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart 1967; Helmut Kreuzer(Hg.): *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion*, Stuttgart 1969.

바부르크는 1895년에서 1896년까지 미국 여행을 했는데 이 여행은 많은 성과를 낳았다. 그의 뉴 멕시코 New Mexico의 인디언 문화에 대한 연구는, 야콥 부르크하르트, 헤르만 우제너 Hermann Usener, 칼 람프레히트가 이미 보편적으로 설정한 예술사가의 지평을 문화인류학적 차원으로 확장시켰다. 아주 후기의 호피 족의 뱀 의식에 관한 그의 연구¹⁵는 20세기의 위대한 민족학적 기록들 중의 하나이며, 상징적 실천에 정향된 문화학을 위해서는 이정표의 역할을 하고 있다.

그의 생애 중반에는 <기억>(1925~1929)이란 기획적인 전시회가 있었다. 이것은 동양과 서양을 포괄하는 집단적인 형상기억의 지도가 되어야만 했다. 여기서 바부르크는 걱정적인 '파토스의 형식'이나 '응변적인 동작언어'의 형상적·상징적 구조들뿐만 아니라 이들의 문화지리적·역사적 이동을 해명하려 했다. 이 기획은 문화적 기억에 대한 비교문화학적인 연구의 첫 시도였다.

바부르크는 시각문화의 탐구자였고 바로 그 때문에 문화학의 창설자였다. 그는 "문화학적 형상의 역사 실험실에서... 문화사와 종교학"의 융합을 위해 노력했다.¹⁶ 에드가 빈트¹⁷는 1931년에 간결하게 바부르크의 문화학에 대해 언급하고 있는데,¹⁸ 그에 따르면 바부르크는 사로잡힌 연구실천가였고 이론 없는 이론가였다. 이는 우선 이 문화학자가, 긴츠부르크 Carlo Ginzburg¹⁹가 역사연구를 위해 제시했던 '정황 증거 패러다'

15 Aby M. Warburg: *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Mit einem Nachwort von Ulrich Raulff, Berlin 1988.

16 Aby M. Warburg: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hg. v. Dieter Wuttke, 3. Aufl., 1992, 268쪽.

17 에드가 빈트 Edgar Wind(1900~1971): 독일의 미술사가. 주요 저서인 『르네상스에서의 이교종교의 신비』(1958)와 『예술과 광기』(1963) 속에서 도상해석학적圖像解釋學의 방법을 구사. 르네상스 미술의 구체적 모티프를 동시대의 철학과 관련하여 해명하였다.

18 주 16의 책, 401~417쪽.

19 Carlo Ginzburg: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, Berlin 1983.

입'에 잘 어울리는 '역사적 탐정 활동'의 전문가라는 것을 의미한다. 문화학의 경우에는 순수이론이란 없으며 다만 자료에 기초한 이론만이 있을 뿐이다. 이것이 바부르크를, 카시러와 같은 실험적 문화철학자뿐 아니라 헤겔에서 투만까지의 체계이론가와도 구별되게 하는 점이다. 독단적으로 이론을 대상영역에 적용하는 일이 있어서는 안 된다. 모든 이론은 자료의 연구를 통해서 획득되어야 한다. 이것은 문화학 이론에 있어 타당한 시각이다.

바부르크의 여러 생각의 흔적들 중에서 문화학에 촉진제가 되었던 것은, 일련의 합의 가능한 경험적 연구방식과 이론의 여지가 있는 '강한 신념'이라 할 수 있다. 이때 이 신념은 초역사적인 것으로 보이긴 하지만, 일부분은 바부르크의 독특한 성품에서, 일부분은 그의 시대에서 기인하는 것이다.

바부르크는 '국경수비대적 발견'²⁰에 대항하면서 학문분과의 '경제 확장', 즉 현존하는 학문분과에서의 학제간 연구를 중요시한다. 문화학적인 확장은 '고급' 예술의 특권을 없앤다. 바부르크는 (오늘날의 신역사주의와 문화연구처럼) 기초적인 자료의 개방을 지지한다. 이러한 기초적인 자료 가운데선 질적 수준과 매체적 형식이 상이한 모든 도서자료 외에도, 종교적·민속적·사회적 의식이나 생활양식이나 행동의 습관적 전형이나 물질적 문화의 대상들도 원칙적으로 "동일한 지위를 갖는다". 이것은 현대의 문화학에서 다음과 같은 의미를 갖는다. 즉, 문화학적 문자문화가 더 이상 분석에서 특권적인 영역이 아니라는 것과, '고급 문화' 밖의 증언들도 한 시대의 문화적 인상을 해독하는 데 필수불가결하다는 것이다.

그래서 바부르크 이후 문화학은 원천자료 영역을 '내용적으로' 나 '공

20 주 16의 책, 170쪽.

간적으로' 확장시키고 있다. '내용적' 확장은 문화사를 심리역사·종교학·문화인류학·역사학·예술학·매체학으로 확장시키는 것을 말하는데, 이것은 연구방식으로서 학제간 연구를 정초한다. 그리고 '공간적' 확장은, 예컨대 문화사가가 상징과 기억형식의 '이동 운동'을 각각의 문화지리적인 단위 너머로 확장시키는 것을 의미한다. 여기서 비교문화학의 기초가 다져진다. 그렇기 때문에 바부르크의 경우 유럽에 대한 초민족적인 파악은 자명한 것이다. 이로써 상호문화적 교직交織에 대한 그의 통찰은 유럽을 융합적인 형태에서 인식하도록 만든다. 유럽은 차이 속에서도 통일성과 동질성을 보장하는 공통의 '근원'을 갖고 있는 것은 아니기 때문이다. 바부르크가 연구한 팽창 시기의 유럽은, 뜨거운 사회와 차가운 사회를 구별하는 클로드 레비-스트로스²¹식으로 말한다면, '뜨거운'·역동적·융합적인 문화로서 인식된다.

모든 자료의 다양성에도 불구하고 바부르크 문화 연구의 중심에는 '형상形象'이 놓여 있다. 이때 '형상'은 넓은 의미에서 보자면 신체적 퍼포먼스도 의미한다. 즉, 의무적으로 수행되는 안정된 체례의식과 습관도 의미한다. 그것들은 '시각적 의미론'을 제시해주는 것들인데, 그것들은 시각문화를 강력하고 풍부하게 보여주지 못하는 문자 기록에서 보다는 조형예술에서 '읽혀져야' 할 것이다. 시각적 매체는 '인간의 표현의 역사적 심리학'²²의 저장 창고이다. 왜냐하면 형상문화는 한편의 (아직 형상이 없는) 원형적인 감정의 표현과, 다른 한편의 (다시 형상이 없는) 이론적·추상적 계산 사이의 중간지대를 보여준다고 할 수 있기 때문이다. 이로부터 우리는 '시각문화'를 역사적 과정을 변형시키는 동인으로 획득할 수 있을 것이다.

종교역사학과를 창시한 헤르만 우제너Hermann Usener는 신화 연구

21 Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968, 309쪽.

22 주 16의 책, 185쪽.

를 종교학의 한 부분으로 인정하도록 관찰시켰는데²³, 바부르크가 시각 문화를 문화연구의 중심에 놓은 것은 이에 상응하는 일이다. 그는 전략적으로 유대교나 기독교 신학에서의 말의 우선성을 가치절하하고, 그 아래층에 놓여 있던 형상표현·제례의식·생활양식의 차원을 연구의 중심에 놓는다. 이로써 바부르크도 종교학의 인간학적 전환에 참여했던 것이다. 이 전환은 영국의 케임브리지 학파, J. E. 해리슨, J. G. 프레이저, W. R. 스미스²⁴ 등과 프랑스의 N. D. 뤼스텔 드 쿨랑주²⁵, 에밀 뒤르켐, 마르셀 모스에 의해, 그리고 독일의 하이만 슈타인탈, 모리츠 라차루스와 같은 민속학자와 종교연구가에 의해 추진된 바 있다. 이러한 노선 위에서 오늘날의 문화인류학도 전개되고 있다.

바부르크를 우제너, 프리드리히 테오도어 비셔²⁶, 티도 비놀리Tito Vignoli나 카시러, 파노프스키²⁷(그리고 나중의 모상학자들)과 비교해서 보

23 Hermann Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung*, Berlin 1876.

24* W. R. 스미스William Robertson Smith(1846~1894): 스코틀랜드의 자유주의와 교회 목사로, 셈 민족학자·구약학자·사회인류학자. 『구약성서』의 고등 비평, 성서 문제, 헤브라이어와 그 문학 등에 관하여 『브리태니커 백과사전』에 수차례 기고하여 명성은 얻었으나 그 학설 때문에 교회로부터는 성무聖務 정지 처분을 받았다(1881). 주요 저서로 『유대 교회에서의 구약성서』 등이 있다.

25* 뤼스텔 드 쿨랑주Numa Denis Fustel de Coulanges(1830~1889): 프랑스의 역사가. 그의 학풍學風을 상징하는 대표작 『고대 도시』(1864)에서는 그리스·로마의 비교 연구를 발판으로, 종교가 공동체의 형성과 결합을 유지하는 원리라고 규정지었다.

26* 프리드리히 테오도어 비셔Friedrich Theodor Vischer(1809~1887): 독일의 미학자. 헤겔 학파에 속하며 “미美는 유한한 감성적 현상의 형식에 있어서의 이념이다”라고 보고, 숭고는 미의 객관적 형식, 골게는 주관적 형식이라 설명하고, 예술은 미의 주관적·객관적 실현으로서 조형미술(객관적)·음악(주관적)·문예(주·객관적)로 나뉘며, 변증법적으로 전개되는 것이라고 하였다. 그러나 심리학적 고찰을 추가하고, 상징 개념을 사용한 해석에서는 헤겔의 형식주의로부터 멀어졌다. 주요 저서로 『숭고와 골게에 대하여』(1837), 『미학』(4권, 1847~1857), 『비평집』(2권, 1844), 『미美와 예술』(1898) 등이 있다.

27* 파노프스키Erwin Panofsky(1892~1968): 미국의 미술사학자. 함부르크 대학교수로 재임 중 1933년 나치스의 유대인 공직 추방 때 미국으로 이주하였다. 처음에는 양식樣式 연구에서 출발하였으나, 후에는 도상學圖像學에 대하여 도상해석學圖像解釋學을 제창하고 그 방법론을 확립하였으며, 고대에서 근세에 걸치는 다양한 저작과 논문을 남겼다. 주요 저서로 『조형미술에 있어서의 양식의 문제Das Problem des Stils in der bildenden Kunst』(1915), 『아이커놀러지의 연구Studies in Iconology』(1939), 『시각예술의 의미Meaning in the Visual Arts』(1957) 등이 있다.

자면, 바부르크의 핵심은 형상의 힘과 그 고유 논리를 정신철학적으로나 계몽이론적으로나 진화론적으로 과잉되게 설명하지 않으면서도 분명하게 제시했다는 데 있다. 앞의 모든 시도들은 문화적·종교적·미적·인식적 현상을 해석할 때 언어의 우월성을 믿는 태도의 변형들이다. 형상의 힘은 우상 숭배(유대교, 기독교)로도나 정신의 비본래적 양상(플라톤주의)으로도 무력화되지 않는다. 바부르크의 문화학의 목표는 전리품을 보존하듯이 형상의 표피로부터 언어 의미를 구해내 정신의 영역 안에 보존하는 것이 아니다. 이러한 해석은 진화론적 오해일 것이다. 언어가 정신으로의 특권적 통로를 갖고 있다 하더라도, 문화의 과정은 그 핵심에 있어서 인간의 언어 능력이 아니라 형상화 능력에 의해 형성된다는 것이다. 이 점이 바부르크가 강조하는 것이다.

바부르크가 신체의 문화적 코드를 얼마나 중요시 여기는지는, 그가 이미 언급한 '인간 표현의 역사적 심리학'을 연구의 중심에 놓는 데에서 알 수 있다. 이로써 바부르크가 의도한 것은 신체적인 몸짓 언어와 습관의 역사였다. 이것은 형상과 행동 모형으로 응고된, 감정의 카오스적 분출과, 그 문화적인 승화의 '중간에서' 어떤 형식을 얻은 표현 형태다. 바부르크는 이것을 '감정형식Pathosformeln'이라고 부른다. 오늘날 이것과 연관된 연구는 '역사적 인간학'의 영역에서 진행되고 있다.

바부르크의 역사적 인간학은 보편사적 방향성을 띠고 있다. 여기에는 비코와 헤르더에서 헤겔을 넘어 칼 람프레히트에 이르기까지의 보편사적인 역사기술의 영향과, 확실한 유럽중심주의가 담겨 있다. 오늘날의 문화학은 이와 같은 19세기의 두 가지 특징을 받아들이지 않아도 된다. 물론 바부르크는 보편사의 정신철학적 특성을 수용하지는 않는다. 하지만 문화적 시기들을 하나의 심리적 역사의 발전 연관으로 보는 그의 시각은 특징적인 것이다. 그는 문화이론가로서의 지그문트 프로이트와 이러한 시각을 공유한다. 바부르크의 연구에는 다음과 같은 문화이론이

전제되어 있음을 알 수 있다. 즉, 모든 문화적 사실이란 '최종적으로' 마법과 합리성의 양극 사이에서의 정신-신체적psychosomatisch 타협의 모습이라고 보는 문화이론이다.

문화사를 추동해나가는 감정의 역동성은 내재적으로 어떤 발전논리도 갖고 있지 않지만, 그러나 규범적 목표는 갖는다. 그리고 그 규범적 목표의 에토스는 단순히 계몽된 이성이나 확고해진 인문성이 아니다. 비부르크에게는 (칸트나 하버마스에서처럼) 보편적 합리성이 문화의 최종 목표인 것도 아니고, 반대로 (니체와 조르주 바타유²⁸⁾에서처럼) 감정의 힘이 미혹에 빠트리는 것도 아니다. 비부르크는 초역사적인 모순의 구조에 대해서 깊이 생각한다. 한쪽의 도취적인 감정의 분출과, 다른 한쪽의 감정을 중화시키는 이성 사이에는 한 문화·한 시대·한 인격의 갈등 폭을 보여주는 공간 영역이 존재한다. 이와 같이 마법과 수학 사이의 중간 영역에 상징의 영역이 존재하는 것이다. 비부르크의 에토스의 목표는 감정을 억제하고 자연적인 힘을 제압하는 것이 아니라, 이것들이 일어나는 가운데에서 감정의 '에너지'를 '수용하고' 동시에 이것에 거리를 두게 하는 '상징형식'을 찾는 것이다. 하지만 중국에 가서 보지만, 비부르크는 역사의 비극 작가이다. 이런 의미에서 그는 에른스트 키시러나 에르빈 파노프스키보다는 니체, 게오르크 짐멜, 발터 벤야민에 더 가깝다고 할 수 있다.

비부르크가 이와 같이 이해하는 문화사의 심층에는 근본적인 불안이 놓여 있다. 불안의 비상한 역할에 대해선 키에르케고르²⁹⁾, 니체, 티토 비그블리, 프로이트에서 하이데거³⁰⁾에 이르기까지의 인간학과 문화이론에

²⁸⁾ 조르주 바타유Georges Bataille(1897~1962) 프랑스의 작가·사상가. 평생 무신론의 입장에서 인간을 구원한 통일 원리는 무엇인가 하는 사색의 고투를 하였다. 문학·철학·예술·사회학 등 광범위한 영역에서 죽음과 에로티시즘을 중심축으로 끌어올린 사색은 『인구법則球論』(1928) 등의 처절한 에로티시즘 소설로, 또는 박력이 넘치는 『무신학대전無神學大全』(2권, 1943~1961) 등으로 결실을 맺었다.

서 널리 알려져 있다. 불안은 19세기의 진보낙관주의에 대한 우울한 단조 음계다. 문화인류학적으로 보자면, 불안은 원초적 사실로서 결국 모든 문화적 성과물과 관련되어 있다. 문화와 종교는 불안을 해소하는 작업이다. 바부르크의 원형적 형상에 따르면, 공포가 인간의 근원적인 구조이다. 즉 모든 비-자아는 낯선 것이며 불안을 야기시킨다.²⁹ 이러한 생각이 고고학적 조사 결과에 따른 것인지, 아니면 감정을 인간학적 관점에서 변하지 않는 것으로 규정하는 감정의 존재론적 확정에 따른 것인지는 명확하지 않다. 여하튼 이러한 생각은 바부르크의 기본 신념이며 이로부터 연구 전략들이 세워진다.

이와 같은 불안의 상황에 문화적으로 반응하는 유형은 구체화(의인화), 형상화, 추상화이다. 다시 이것에 상응하는 기호형식의 세 가지 유형은 ‘물신숭배/토템—상징/형상—기호’이다. 물신숭배는 공포에 대한 반응으로서 자극을 대상화한 것이다. 이로써 객체는 생명을 얻고, 자아는 객체와의 거리 없이 사물화된다(예컨대 자아는 두려운 귀신 앞에서 굳어버린다). 반대로 추상적 기호(개념, 숫자 등)는 삶이나 사물과의 관련 없이 일어난다(예컨대 수학). 이것은 객체와 거리를 취하는 자아의 반성적 태도와 이성적 형식을 근거짓는다. 상징과 형상의 단계는 이러한 양극 사이에 놓여 있다. 상징과 형상은 거리를 취하는 형식이고 표현을 하는 동작이

29* 키에르케고르Søren Kierkegaard(1813~1855): 덴마크의 철학자. 헤겔의 범논리주의를 배제하여 불안과 절망 속에 개인의 주체적 진리를 탐구한 그의 사상은 바르트, 하이데거, 야스퍼스 등의 변증법 신학자와 실존주의자에게 커다란 영향을 주었고, 현대 그리스도교 사상과 실존 사상의 선구자로서 세계에 알려졌다. 주요 저서로 『이것이냐 저것이냐Enten-Eller』(1843), 『반복Gjentagelsen』(1843), 『공포와 전율Frygt og Bæven』(1843), 『죽음에 이르는 병』(1849) 등이 있다.

30* 하이데거Martin Heidegger(1889~1976): 20세기 독일 현상학과 실존주의 철학의 대표자. 2차 대전 중 나치스에 협력하였다는 이유로 추방되었다가 프라이부르크 대학에 복직되었다. 그의 현존재 분석의 수법은 정신분석에서 문예론文藝論, 더 나아가 신학神學에까지 영향을 주었다. 주요 저서로 『존재와 시간Sein und Zeit』(1927), 『칸트와 형이상학의 문제』(1929), 『형이상학이란 무엇인가』(1929), 『휴머니즘에 관하여』(1947), 『니체』(1961) 등이 있다.

31 Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt am Main 1981, 104쪽.

다. 상징과 형상은 추상화하지 않으면서 사유할 수 있게 하고, 반성의 강제 없이 반성할 수 있게 하고, 사이버 흉내와 다르게 모방하게 하며, 표시된 것과의 접촉을 잃지 않으면서 표시할 수 있게 한다. 심리학적으로 보자면, 이때의 형상/상징의 표현 능력은 자극을 보존하는 하나의 방어 기능이다. 형상은 '에너지의 저장소'이다. 형상은 감정의 거대한 폭 발을 변형한다. 형상은 감정에 형태를 부여하고 거리를 두게 하며, 또한 삶의 힘의 저장소이자 에너지원이다. 그리고 예술을 통해서 삶의 힘은 눈을 다치지 않게 하면서 눈을 뜨게 한다. “너는 살아 있으며 나를 해치지 않는다.”³²

이제 종교를 유행화하는 모델의 제시가 중요한데 이것을 살펴보자. 공포에 대해서 반응하는 것은, 미법적·애니미즘적인 제례의식의 특징을 지닌 토tem과 물신숭배 같은 형상형식들이다. 형상은 상징과 예술 사이에서 광범위한 단계를 갖고 있다. 그런데 이러한 형상의 단계는 다신교적 신화적 종교들과 형상숭배적 일신교 사이의 진폭을 포괄한다. 이 다음에 합리적·추상적 기호의 사용으로 이행되면서 속세적인 예술이 등장하게 되고, 이 예술은 신화적 동일화 과정으로부터 사유의 공간을 획득하여 인문성의 윤곽을 규정한다. 유태교의 형상 없는 신은, 개념이나 수학 기호들과 마찬가지로, 형상을 넘어서 있고 공간과 시간을 넘어서 있으며, 또한 문화의 생산물임에도 불구하고 문화를 넘어서 있다.

후기의 비부르크는 추상적 학문과 기술적 매체에서 비극적 특성을 본다. 즉, 물질적 역동성으로 얽혀드는 것에서 인간을 해방시켰던 저항들이 보다 높은 차원에서 새로운 자아상징의 상태로 전환된다는 것이다. 비부르크는 문화역세주의적이다. 그는 이차적 자연인 기술사회에서 형상 영역과 신체 영역이 몰락하는 것을 보고 있으며, 기술적·무기적인

것으로 자아가 자기를 상실하는 것을 보고 있다. 또한 그는 '기계의 시대에서' 형상 창조의 능력이 수천 년 동안 일구어온 사유 공간이 파괴되고 있음을 보고 있다. 이것이 현대의 비극³³이다.

바부르크에 따르면 현대의 기술은 상징형식의 유형을 어떤 다른 유형으로 대체하는 것이 아니라, 상징화의 과정 자체를 종결짓는다고 한다. 이것은 문화의 종말이다. 『뱀의식Schlangenritual』텍스트 끝 부분은, 염세적인 프로이트에서와 마찬가지로, 타나토스(죽음의 본능)가 지배하는 텔레커뮤니케이션적인 대중사회의 현상을 역사 이후의 엔트로피적 종말의 모습으로 묘사하고 있다. 사회가 더 이상 어떤 상징도 만들어낼 수 없다면, 이 사회는 필시 기술적으로는 세련되었을지 모르나 여태껏 역사가 마주했던 '원초적 문제'에 대해서는 원칙적으로 대답을 하지 못한다. 원초적 문제를 진화론적 행태생물학이나, 인지연구를 수단으로 해서, 즉 비역사적으로 대답하려는 오늘날의 경향이 관철된다면, 바부르크에 따르면 미래의 문화학은 다음과 같은 결론을 내리게 될 것이다. 즉, 문화학에는 원시문화도 없으며 역사의 원천도 없다고 하는 결론을 내리게 될 것이다.

바부르크는 역사진화론적인 해석 모델과 구조적인 해석 모델 사이에서 왔다갔다했는데, 그는 결국 구조적·기능주의적 사유 쪽을 선택했다. 이것은 바부르크의 사유가 최종적으로 20세기에 도달했음을 의미한다. 아직 역사가, 호르크하이머와 아도르노가 나중에 『계몽의 변증법Dialektik der Aufklärung』(1947)에서 언급한 징후를 보이고 있지는 않더라도, 현대의 재앙들은 계몽주의적 진보이론을 의심하게 만들었다. 따라서 이러한 상황은 '원시문화'에 가치를 부여하고 이 원시문화에서 유럽 문화에 대한 보완기능을 찾도록 만들었다. 바부르크의 문화 모델은

33 위의 책, 297~301쪽; Aby M. Warburg: *Schlangenritual, Ein Reisebericht, Mit einem Nachwort von Ulrich Raulff*, Berlin 1988, 10쪽, 58쪽 이하.

구조적 특성뿐만 아니라 변증법적 특성도 지니고 있다. 기술적 현대의 이중적인 가치(이것은 현대적인 동시에 선사적이다)는 문화 해석에 있어 종교학과 민속학의 위치를 더욱더 중요한 것으로 만들었다. 20세기의 제양들과 관련하여서 보자면, 오늘날의 문화학은 바부르크나 포로이트와 프랑크푸르트학파의 문화비판 이론이 처했던 난문보다 더 어려운 난문에 처해 있다고 할 수 있다.

바부르크는 '문화적 기억'이라는 개념을 제시한다. 이로써 그는 문화학의 중심 문제 중의 하나를 다룬다. 카시러는 바부르크와의 친밀한 우정 관계 속에서 『상징형식의 철학』이란 책을 썼는데, 이 책은 바부르크가 상이한 상징의 유형들을 개념적으로 구분하는 것을 돕고 있다. 물론 바부르크의 기획은 카시러의 기획과는 다른 것이다. 바부르크가 중요하게 생각한 것은 상징형식의 인식론이 아니라, 역사 기억의 흐름 속에서 변화하는 상징형식의 역할이다. 종교는 '거친' 감정적 삶의 첫번째 생활이다(이것은 테비-스트로스의 신념이기도 하다). 기억의 내용은 감정의 '힘의 기록'이다. 감정과 문화적인 '표현행위'는 상응한다. 이러한 표현행위는 개별적 삶이건 집단적 삶이건 삶의 일파뱃이며 삶의 에너지 저장소이다. 우리는 바부르크가 돌이킬 수 없는 자연으로의 이행 과정 속에서 문화적 흔적이 사라져가는 가장 변두리의 마지막 지점으로부터 사유하고자 했던 것을 알 수 있다. 호피 죽은 바부르크에게 중요했다. 왜냐하면 호피 죽은 특정한 제례의식을 창조했는데, 이 제례의식은 구조로서 비구조적인 것과의 의사소통을 가능하게 하고, 인간의 표현으로서 비인간적인 것과의, 형식으로서 비형식과의, 상징으로서 기호 없는 것과의 의사소통을 가능하게 하기 때문이다. 종교와 예술은 지속적으로 감정의 '주물공장'이 될 것을 암시받는다. 종교와 예술은 여기서 '에너지'를 얻으며 이 에너지와의 대결 속에서 형식을 발전시킨다. 따라서 종교와 예술은 인간의 신체에 깃든 파괴될 수 없는 감정의 힘과 기능적인 연관

속에 있다. 종교와 예술은 인간의 생존과 형식의 획득을 위한 문화적 기술들이다.

바부르크 이후의 문화학은 형상기억의 기록을 단순히 창고에 보관하는 연구와 대립하게 된다. 종교적·문화적인 감정의 형식과 '활동적인 실재적 삶' 사이의 '관계를 끊는' 일은 단순히 박물관적이고 유형론적인 질서만을 만들 것이다. 바부르크는 심리적인 힘을 인정한다는 점에서 불 때 프로이트의 이웃이며, 심리적 힘을 육체적으로 근거짓는다는 점에서 불 때 다시 프로이트를 넘어선다. 바람직한 것으로 추구된 절제의 덕(문화적 목표로서의 사려思慮)은 피상적이긴 하나 그렇다고 해서 별로 가치가 없는 현상은 아니다. 이 절제의 덕은 문화과정을 끊임없이 몰아가는 감정들의 진자운동 중간에 존재하는 '짧은 휴식'이다.³⁴

5. 문화이론으로서의 정신분석학

지그문트 프로이트의 획기적인 업적은 오래전부터 사람들이 존재하고 작용하는 것으로 알고 있었던 어떤 것, 즉 무의식적인 것에 대한 이론과 하나의 치료 형식을 발전시켰다는 데 있다. 그의 무의식 이론은 논쟁의 여지가 있을지라도 학문적으로 야심에 찬 담론이며, 그의 치료 형식은 의문의 여지없이 확실하게 효과적인 것은 아닐지라도 신중한 치료 형식이다. 그 외에도 프로이트는 무의식을 끌어들이는 주체 이론에 대해서 확신을 가지면 가질수록 다음과 같은 주장을 명확히 하려고 노력했다. 즉, 무의식은 개인의 차원뿐만 아니라 집단의 차원, 문화적 사회적 과정의 차원, 또한 인공물(예컨대 예술작품)의 차원이라는 것이다. 이

34 Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt am Main 1981, 336 ~340쪽.

로써 그는 무의식은 역사를 조종하는 힘이라는 포괄적인 주장을 펼쳤다. 프로이트는 시민사회의 내부에서 정신분석학의 발견이 확실히 이루어진 이후에야 비로소 이와 같은 주장을 했던 것이 아니다. 그는, 『토텐과 타부 Totem und Tabu』(1912/1913)에서 나타나듯이, 1900년 직후부터 정신분석학의 타당성을 원시사로까지 확장시켰으며, 민속심리학, 정신분석학적 문화이론, 심리역사, 정신분석학적 사회과학을 위한 기초를 세웠다. 이와 같이 정신분석학은 문화학(들)의 구성에 있어 중요한 의미를 갖게 되었다. 이제부터 이런 관점에 초점을 맞추어 논의할 것이다.

무의식에 대한 초보적인 정신분석학적 지식은 수백 년 전부터 존재한다. 헨리 F. 엘렌베르거 Henry F. Ellenberger는 자신의 고전적 저술인 『무의식의 발견 Die Entdeckung des Unbewußtsein』(1961)에서 학문사의 영역에서 나타나는, 무의식의 발견의 전사前史에 대해 서술했다. 무의식의 범주는 18세기가 끝날 무렵부터 철학, 막 탄생한 심리학, 인간학, 미학에서 등장한다. 무의식 범주의 등장은 역사적으로 임박했다. 왜냐하면 데카르트에서 칸트까지의 계몽주의 철학은 전체적으로 극단적인 의식철학이었으며, 이 의식철학은 이제 자신의 변증법적 전환을 추진했기 때문이다. 의식의 빛이 보편적으로 되어야 하는 상황에서도 다음과 같은 견해는 제어하기 어려웠다. 즉, 완전히 의식에서 벗어나 있을 뿐만 아니라 구조적으로 의식에서 벗어나 있는 아주 미묘한 층이 인간에게 존재한다는 견해이다. 물론 헤겔은 새로운 의식 개념을 통해 이와 같은 도전적인 문제에 대답하는 철학을 최종적으로 창안하기는 했다. 그에 따르면, 정신의 장기간의 자기 전개 과정을 보면, 결국 모든 무의식적인 것과 우연적인 것은, 타자에서 자신을 관철하는 의식의 계기가 된다는 것이다. 그러나 동시대의 낭만주의 운동은 다음과 같은 견해를 승인하였다. 즉, 무의식은 자기확신적인 정신의 형식에 합병하기 위해 점령하고 인식하기만 하면 되는 어떤 미지의 대륙이 아니라는 견해이다.

무의식은 식민지화될 수 없다. 이것은 아주 고통스러운 통찰이다. 이것은 프로이트의 경우 한번도 실제적으로 관철되지는 못했다. 왜냐하면 프로이트는 모든 무의식은 가능한 한 의식적인 비판하에 놓여져야 한다고 생각했기 때문이다(이것은 건강과 동일한 의미다). 많은 자료들이 이와 같은 사실을 입증하고 있다. 그러나 동시에 프로이트는 무의식의 힘은 결코 굴복되지 않는다는 체념적인 견해를 수용한다. 그렇기 때문에 자아나 문화의 성숙은, 무의식과의 관계에서 볼 때, 무의식을 인정하는 상황에 도달하는지 그렇지 않은지 하는 관점에서 측정된다고 보고 있다.

여하튼 프란츠 안톤 메스머¹⁾가 『동물적 최면술 *der tierische Magnetismus*』이라는 표제어 아래 심리학적 담론을 펼친 이후, 그리고 특히 샤스헤 드 뤼세귀르 Amand-Marc Jacques Chastenet de Puysegur가 1784년 최면의 상태(몽유증)를 발견함으로써 치료를 위해 무의식을 사용하는 창시자가 된 이후, 무의식의 질적인 지위를 설명하는 담론이 폭발적으로 증가하기 시작했다. 그 외에도 낭만주의적인 철학과 학문(셸링 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 슈베르트 Gotthilf Heinrich von Schubert, C. A. F. 클루게 C. A. F. Kluge, 에셴마이어 Karl August von Eschenmayer, D. G. 키저 D. G. Kieser 등), 특히 낭만주의의 문학(L. 티에크 Ludwig Tieck, 노발리스 Novalis, 장 파울 Jean Paul, A. v. 아르민 Achim von Arnim, E. T. A. 호프만 Ernst Theodor Amadeus Hofmann 등)은 의학, 심리학, 정신의학, 철학, 문학을 긴밀하게 상호연관지으면서 무의식의 자율성(이것은 단순한 결핍이 아니다)뿐만 아니라 무의식의 구체적 기능이나 모든 일상 영역에서의 무의식의 메커니즘을 광범위하게 부각시

1) 프란츠 안톤 메스머 Franz Anton Mesmer (1734~1817): 독일의 의학자. 「인체에 미치는 천체의 영향에 관하여」라는 논문 발표 후 병원 개업. 마침 빈 Wien을 방문한 영국 천문학자 막시밀리안 헬이 위경련을 자식으로 치료한 것에 흥미를 느껴, 1775년 『동물 자기론 磁氣論』을 발표하였다. 이 치료 방법의 핵심은 동물 자기라는 것으로 모든 병을 치료할 수 있다는 것이다. 이런 생각은 의학회醫學會의 인정을 받지는 못하였으나, 일반인으로부터는 찬동을 얻어 주목을 끌었다.

켰다.

엘렌베르거는 무의식의 심리학 창시자로서 P. 자네Pierre Janet, 칼 구스타프 융²⁾, 지그문트 프로이트, A. 아德勒³⁾ 등 네 사람을 거론한다. 이들은 이와 같은 전사前史 없이는 생각될 수 없는 사람들이다. 그리고 이들은 이 전사를 알고 있었다. 어디서나 마찬가지로 여기에서도 학문적 담론은 광범위한 경험과 지식을 토대로 하고 있다. 그런데 이러한 토대는 하나의 분과학문의 출발점의 기초로서 사용되며 나중에는 대개의 경우 '비합리적인' 전사로 부정적으로 평가된다. 오늘날에도 계몽주의와 낭만주의를 합리성과 비합리성이라는 대립적 관계로서가 아니라 상호 보완의 관계로서 이해할 수 있다는 생각은 공유되지 못하고 있다. 다른 한편으로 아직도 무의식 개념과 무의식에 관한 담론은 비합리적인 것을 조장하고 이성의 진보과정을 방해한다는 평판을 얻고 있다. 그러나 이 반대의 경우가 올바른 경우이다. 즉, 무의식을 인정하는 담론이 아니라 무의식을 억압하고 제외하는 담론이 개인과 역사에 있어 비합리적인 것을 조장한다. 프로이트는 문화의 분석에 관한 자신의 첫번째 저술인 『문화적 성도덕과 현대의 신경과민Die Kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität』(1908)에서 이러한 사실을 이미 인식했다. 그리고 『전쟁과 죽음에 대한 시대적합성Zeitgemäßes über Krieg und Tod』(1915)에서 보이듯이, 그는 무엇보다도 1차 세계대전이 야기한 문명 단절의 경

2) 칼 구스타프 융Carl Gustav Jung(1875~1961): 스위스의 정신과 의사. 1904년경 정신분석의 유효성을 제일 먼저 인식하고 연상 실험을 창시하여, 프로이트가 말하는 억압된 것을 입증하고, '콤플렉스'라 이름 붙였다. 이어 1906년 정신분열증의 증상을 이해하는 데에 정신분석이 유효하다는 것을 증명하였다. 그 후 그는 '리비도'라고 하는 개념을 성적性的의 아닌 일반적인 에너지라고 하였기 때문에 프로이트와 의견이 대립되어, 1914년에 정신분석학회를 탈퇴하고, 그 이후 자신의 심리학(분석심리학이라 일컬음)을 수립하는 데 노력하였다.

3) A. 아德勒Alfred Adler(1870~1937): 오스트리아의 정신의학자. 처음에는 프로이트의 연구 서클에 참가하였으나, 그 후 독자적인 '개인심리학individual psychology'을 수립하였다. 그는 성 본능을 중시하는 프로이트의 설에 반대하여, 인간의 행동과 발달을 결정하는 것은 인간 존재에 보편적인 열등감·무력감과 이를 보상 또는 극복하려는 권력에의 의지, 즉 우월의 욕구라고 하였다.

힘 속에서 이러한 사실을 인식했던 것이다. 무의식은 반-이성적인 것이 아니다. 무의식은 합리적이고 세련된 논리와는 다른 논리를 지닌 심리적·문화적 역동성이다. 물론 무의식은, 만약 무의식이 문명의 형식들 속에 편입되지 않을 경우에는, 고도로 발전된 문화를 야만적으로 만들 수 있는 힘이기도 하다. 이와 같은 사실은 20세기에 극단적으로 증명되었다.

이와 같이 18세기 중반 이후 무의식이 담론의 결과로서 드러났는데, 여기서 다음과 같은 문제가 제기된다. 즉, 무의식에 대한 구성 이전에 무의식의 현상 자체는 존재하는가의 문제이다. 이것은 다른 영역에서도 제기될 수 있는 문화사적으로 재미있는 문제이다. 예컨대 이런 질문이 나올 수 있다. 기술은 이미 기술에 관한 이론 이전에 존재하는가? 사랑은 이미 사랑에 대한 담론 이전에 존재하는가? 주체성은 주체성에 대한 철학적 발견 이전에 존재하는가? 프로이트는 주저 없이 무의식을 원시사적인 억압 메커니즘의 결과로 설명한다. 그리고 이 억압 메커니즘이 문화를 만들어내는 것인데, 그것은 그의 『토템와 타부』(1908), 『환상의 미래*Die Zukunft einer Illusion*』(1927), 『문명 속의 불만*Das Unbehagen in der Kultur*』(1939), 『모세와 일신론적 종교*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*』(1939)에 잘 나타나 있다. 아무리 무의식의 내용이 역사적으로 변화한다 해도, 프로이트는 무의식을 원초적 사실로 간주한다. 무의식은 모든 이론 이전에 어떤 경우를 막론하고 '존재' 한다. 물론 이것이 아주 간단한 사안은 아니다.

프로이트는, 예컨대 에두아르트 폰 하르트만⁴의 『무의식의 철학*Philosophie des Unbewußten*』(1890)과 같이 예술, 문학, 철학, 심리학에서 자신과 유사하게 무의식에 대한 착상을 가진 동시대인을 많이 알고 있었음에도 불구하고, 자신이 무의식을 '발견했다'는 강한 확신을 갖고 있었다. 여하튼 프로이트는 무의식의 역사에서 혁명적인 역할을 한 사

람이다. 다른 모든 경우에서와 마찬가지로 프로이트에서도, '발견하다'는 이미 언제나 존재했으나 지각되지 않은 어떤 것이 이제 비로소 지각되어 그 본질이 진리로 드러나는 것을 의미하지 않는다. 발견의 의미는 다음과 같다. 발견을 통해 발견된 것은 하나의 객체가 되는데, 이때 이 객체는 발견되기 이전에 언제나 존재했던 것과는 다른 어떤 것이 된다는 것이다. 이는 예컨대 콜럼버스에 의한 아메리카의 발견이나 코페르니쿠스에 의해 야기된 우주관의 변화에 있어서도 마찬가지다. 발견은 늘 하나의 창조적인 행위이다. 이미 오래전부터 무의식이 '존재'했다는 점을 프로이트가 수용한다면, 우리는 이것을 다음과 같이 제한적으로 받아들여야만 할 것이다. 즉, 이때의 무의식은 프로이트가 구상한 무의식과는 '다른' 형태로 존재했다는 것이다. 모든 학문들처럼 프로이트의 분석도 자신의 개념과 규칙을 역사적으로 과거의 시대로 확장시키며 앞선 시대의 고유 언어와 자기해석에 대항해서 적용하려는 경향을 띠고 있다. 이것은 생산적인 일이나 그만큼 문제도 많다. 우선 문제가 많은 이유는 역사적으로 다른 것이 특수한 범주 안에서 수용되기 때문이며, 우리는 당시의 사람들이 꿈·마법·죄·숙명적 맹목성·희생 등의 현상에서 보았던 '의미'를 우리의 오늘의 범주에 자주 폭력적으로 종속시키기 때문이다. 그리고 생산적인 이유는 역사적으로 멀리 떨어져 있는 것·낯선 것이 우리의 언어로 '번역'됨으로써 비로소 재구성되기 때문이며, 애매모호한 것·운명적인 것·숙명적인 것이 성찰 가운데서 투명하게 해명될 수 있기 때문이다.

정신분석학의 영역에서 오이디푸스 콤플렉스는 이에 대한 고전적 예

4* 에두아르트 폰 하르트만(Eduard von Hartmann(1842~1906): 독일의 철학자. 저서 『무의식의 철학』 *Die Philosophie des Unbewußten* (3권, 1870)으로 명성을 얻었다. 이것은 A. 쇼펜하우어의 비관주의적 의지철학을 자연과학의 진화론으로 매개媒介하면서 G. W. F. 헤겔의 변증법적 발전 사상으로 결합시키고, 해탈解脱을 정점으로 하는 발전의 비전을 유려한 문장으로 서술한 것이다. 그 밖의 저서로 『인식론의 근본 문제』 *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889) 등이 있다.

이다. 프로이트는 소포클레스Sophokles의 비극인 『오이디푸스 왕 König Ödipus』을 소위 무의식적인 성적 갈망과 공공적인 문화적 금기 사이의 영원한 갈등에 대한 연구적 가면으로 파악한다. 이때 프로이트가 본 것은 총동의 갈등인데, 이와 같이 총동의 갈등은 테베의 왕에게서 특수한 문화적 특징으로 표현되어 나타났던 것이다. 하지만 이 갈등은 세기의 전환기에 처했던 빈Wien의 부잣집 아들에게서뿐만 아니라 아프리카 종족문화의 구성원들에서도 구조적으로 동일하게 등장한다. 프로이트는 이를 근거로 해서 오이디푸스적인 갈등을 비역사적으로 실체화하고 성급하게 보편화했다. 문화학은 역사적으로 정향되어 있기 때문에 이와 같은 실체화와 보편화를 공유할 수 없다. 하지만 고대의 신화적 형태 속에서 1900년경 빈Wien 사회 내의 환자들의 무의식적 갈등을 재인식하는 일이 현재의 관찰 결과를 문화적으로 지체된 것·낮선 것으로 전하는 성급한 추론은 아니다. 오히려 원형적인 전형이 동시대인의 주체 내부에 소위 징후의 형태로 잠복해 있으며, 역사적 시간이나 개인적 생애의 흐름에서 벗어나 존재할 수 있다는 이 놀라운 통찰에 중요한 의미를 두어야만 할 것이다. 이러한 비역사적인 무의식의 구조는 개인에게서는 태도·대상선택·자기이해에 지배적인 영향을 미치는 것이다. 프로이트는 이것을 ‘내부의 외국’이라는 은유로 표현한다. 그는 이와 함께 문화이론적으로 연관성이 있는 중요한 견해를 표명한다. 즉, 괴리와 균열이 역사성을 갖는 개인들의 건축을 관통해 지나간다는 것이다. 자아의 총체는 역사성을 갖는 개인들에 의해 규정된다. 그들의 주체 자체 속에는 친숙성과 타자성, 의식과 무의식, 꿈과 깨어남, 갈망과 도덕적 통제 사이의 질적인 괴리가 있다. 그 속에는 특히 시간 형식들 사이의 질적인 괴리가 있다. 총동의 구조는 판단(절제)으로부터 벗어나 있는데, 이것이 나타나는 경우에는 언제나 반복의 범칙(판에 박힌 유형)에 복종하는 형태를 띤다. 거기에는 시간적으로는 정지해 있으나 여전히 작용하는 유사-

신화적 모형들이 있다. 그러나 의식적인 자아의 참여는 역사적 시간의 리듬 안에 있으며 시간과 함께 변화한다. 이와 같이 구조와 역사 사이의 불확실한 관계를 올바르게 규정하는 프로이트의 작업은 정신분석학을 위해서뿐만 아니라, 미시사적으로 보자면 문화분석적인 인물 연구를 위해서, 거시사적으로 보자면 문화의 체계이론을 위해서도 중요한 의미를 지닌다. 그러한 규정은 클로드 레비-스트로스의 후기구조주의와 그의 제자들에게서도 중심적인 문제이다.

오늘날 우리는 혁신을 과도하게 부르짖는 거의 모든 발견자들에게서 나타나는 것처럼 프로이트가 하나의 메커니즘에 굴복했다는 사실을 알고 있다. 오이디푸스 콤플렉스를 유럽 외부나 원시사적인 상황으로 '확장하여 적용하는 것'이 타당한지 역사 연구에서는 거의 입증되지 않았다. 프로이트가 동시대의 민속학, 이집트학, 종교학에서 온 힘을 다하여 이것을 완전하게 입증하려고 노력했음에도 불구하고 그렇다. 프로이트는 토테미즘을 친부살해에 근거한 문화의 생성이론과 결합시켰는데, 이러한 프로이트의 토테미즘은 이미 당시에 과도하게 확장된 패러다임이었다. 민속학자들은 여기서 보편주의적인 문화이론의 전형적 특징을 파악했다. 레비-스트로스가 『토테미즘의 종말 *Das Ende des Totemismus*』(1962)에서 가차없이 해체하려 했던 바로 이 잘못된 보편주의는, 새롭게 창안한 오이디푸스 콤플렉스를 개인적인 것이긴 하나 고대와 현대 유럽 문명의 경계를 넘어 문화일반의 근본형식으로까지 일반화시킬 수 있다는 생각을 프로이트에게 제공했던 것이다. 또한 프로이트는 오이디푸스 콤플렉스와 부채의식의 역동성을 통찰력있게 적용함으로써 이집트인과 유대인의 교차영역에서 일신론적인 종교의 원천을 획득했지만, 이와 같은 적용은 역사적으로는 입증될 수 없는 것이다.

프로이트의 문화사적·종교사적 착상들은 개별적으로 보자면 이미 극복된 역사적 주장들임에도 불구하고 매우 생산적이다. 그리고 이 착

상들은 계승자가 없는 것도 아니다. 왜냐하면 거꾸로 말해서 문화와 종교의 역사에서 사실만을 기술하는 역사기술은 종종 데이비드 흄⁵의 『종교의 자연사 *The Natural History of Religion*』(1757) 이래로 성장한 시각, 즉 문화적 과정, 특히 종교적 과정의 심리적 토대를 파악하려는 시각을 결여하고 있기 때문이다. 루트비히 포이어바흐⁶와 칼 마르크스 *Karl Marx*의 경우에서처럼 19세기에는, 종교적 힘이나 신화적 힘은 구속력있는 집단적 투사로부터 발생되었다는 생각이 확산되었다. 프로이트는 이러한 생각에 중요한 차원을 덧붙였다. 그와 같은 형식들이 놀라운 정도의 역사적 지속성을 갖는 이유는 그 형식들이 지닌 무의식적 기능에 있다는 것이다. 투사·투입·동일시·기타 방어 메커니즘 등은 다시 억압으로 되돌아오며 원초적 상황을 잠복적으로 만든다. 상징적으로 일반화된 원초적 상황들의 표현은 (신·신화·귀신·탄생설화·꿈·마법적 제식 등의 형식으로) 시간적·역사적 변화에 대항하여 문화적 공동체를 밀폐시키고 결속시킨다. 이렇듯 프로이트는 종교적 탄생설화나 민속적 관습을 심리적 갈등과 중재의 과정으로 해석하며, 이것이 상징의 형식으로 변형된다고 보기 때문에, 이와 같은 그의 직관은 문화의 역사적 연구에 올바른 방향을 제시하고 있다고 말할 수 있다.

프로이트는 자신이 실증적인 역사 서술을 도모했던 것이 아니라 역사의 원천적인 자료들을 그 안에 코드화되어 있는 심리적 의미의 관점에서 가설적으로 해석하려 했음을 분명히 했다. 이러한 점 때문에 그는 C. G. 융과 구별된다. 융은 프로이트와 결별한 이후 초시간적인 원형들

5* 데이비드 흄 *David Hume* (1711~1776): 영국의 철학자. 주저主著 『인성론人性論 *A Treatise of Human Nature*』을 집필하여, 1739년에 제1권 「오성편悟性篇」과 제2권 「감정편」을, 1740년에 제3권 「도덕편」을 출간하였다.

6* 루트비히 포이어바흐 *Ludwig Feuerbach* (1804~1872): 19세기 독일의 철학자. 저서 『죽음과 불멸에 대한 고찰 *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*』(1830)이 그리스도교를 비판한 것이라 하여 교직에서 추방당한 후로는 재야在野 철학자로서 활동하였다. 주요 저서로는 『그리스도교의 본질 *Das Wesen des Christentums*』(1841), 『장래 철학의 근본 문제 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*』(1843), 『종교의 본질 *Das Wesen der Religion*』(1845) 등이 있다.

Archetypen의 집적集積이 상징적 형식들의 문화적 다양성에 기초해 있다는 자신의 소신을 강화했다. 이 원형들이 언제나 그리고 어디에서나 문화적 실천방식들을 조종하는 코드라는 것이다. 문화적 실천방식들이란 종교적 또는 문학적 형태, 개인적 또는 집단적 형태, 동화·꿈·신화·연금술의 상징의 형태 등을 말한다. C. G. 융이 개인이나 문화적 차원의 갈등을 근본적으로 조종하는 초시간적인 상징들을 해독했다고 믿었다면, 반대로 프로이트는 문화적으로 통용되는 상징들에서 드러나는 기초적인 문화의 갈등들을 재구성하려고 노력했던 것이다.

다른 한편으로 프로이트는 예를 들어 오토 랑크Otto Rank와 같은 자신의 학파 내의 계승자들과도 구별된다. 프로이트가 높이 평가한 랑크는 특히 『구전과 시 속에서의 근친상간의 동기』*Das Inzest-Motiv in Sage und Dichtung* (1912/1926)라는 저술에서 충분한 자료에 근거해 일반적인 근친상간의 편재성을 증명하면서, 문화적으로나 역사적으로 근친상간의 동기에 대한 중립적인 개관을 제시했다. 우리는 이미 1910년대의 정신분석학 운동에서부터 민속학·문학·종교학적으로 정향된 수많은 연구들을 찾아볼 수 있다. 이와 같은 연구들은 식물을 채집하는 것처럼 문화영역에서 정신분석학적 징후들을 수집했는데, 맥락이나 역사와 무관하게, 대개는 관련된 학문영역의 연구성과와 무관하게 작업했다.

프로이트는 보다 신중했다. 그는 문화와 역사에 대한 정신분석학적 진술들은 종종 조사된 메커니즘에, 말하자면 투사나 재발견의 도취적인 환호에 지배될 수 있음을 알았다. 하지만 이것은 프로이트에게서조차도 그가 일신론을 이끌어냄에 있어 발생했다. 물론 이러한 일은 위협적인 군국주의와 관련해서 볼 때 우연적인 것만은 아니었다. 요셉 하임 예루살미Yosef Hayim Yerushalmi가 밝혔던 것처럼⁷, 유대교의 탄생에 대한 프로이트의 담론은 암암리에 자신의 민족에 대한 자신의 분석적 논구가 되었던 것이다. (논자가 속한 고유한) 역사에서 심리학적으로 비증있는

문제영역을, 현재와 관련시키면서 자기분석적으로 역사적으로 접근하는 이와 같은 복잡한 혼합적 접근은 역사기술·대상탐구·자기반성을 연결하려는 문화학에게 도움을 줄 것이다.

여하튼 프로이트는 민속학·종교학·문화분석에 대해서 정신분석학의 개방성을 보여주었으나 이런 개방성은 그 후로는 다시 볼 수 없었다. 하지만 의학화라는 이름 아래에서 정신분석학이 개인으로, 또 개인의 가장 좁은 사회영역인 가족으로 축소되었음에도 불구하고, 또 정신분석학적 문화학의 첫번째 세대는 정립된 방법론을 갖고 있지 못했음에도 불구하고, 프로이트의 지속적 영향은 그치질 않고 있다.

오늘날 클라우스 하인리히Klaus Heinrich 같은 학자는 『오이디푸스 연구. 종교학에서의 억압의 개념Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft』(1993)에서 종교학이 얼마나 상이하게 세분된 방식으로 오이디푸스 증후군을 다룰 수 있는지를 보여 준다. 아니면 역으로, 질 들뢰즈⁸⁾와 펠릭스 가타리Félix Guattari를 보면서 프로이트적인 오이디푸스에 대한 논구가 얼마나 창조적인 결과를 낼 수 있는지 말할 수 있다. 그들의 『안티-오이디푸스. 자본주의와 정신분열증Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie』(1972)은 선先주체적인 욕망 구조라는 이름 아래서 오이디푸스적 범칙으로부터의 해방을 추구했던 젊은 세대에게 교과서가 되었다. 또한 『안티-오이디푸스』

7 Yosef Hayim Yerushalmi[1992]: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1992.

8* 질 들뢰즈Gilles Deleuze(1925~1995): 프랑스의 철학자. 구조주의 등 1960년대의 서구 근대 이성의 재검토라는 사조 속에서 철학사에 대한 깊은 이해를 배경으로 서구의 2대 지적 전통인 경험론·관념론이라는 사고의 기초 형태를 비판적으로 해명하고, 1968년 『차이와 반복』에서 이 문제를 극복하는 문제를 전개했다. 1972년에는 동료 F. 가타리와 함께 저술한 『안티-오이디푸스』에서 기존의 정신분석에 반기를 들고, 니체주의적 틀 안에서 프로이트와 마르크스를 통합하여 20세기의 고정관념을 깨뜨렸다. 이 밖에도 『경험주의와 주관주의자』(1953), 『니체와 철학』(1962), 『칸트의 비평철학』(1963), 『일천 개의 고원』(1980) 등이 있다. 1995년 자신의 아파르트에서 뛰어내려 자살했다.

는 클라우스 테베라이트Klaus Theweleit의 획기적인 저작인 『남성의 환상들Männerphantasien』(1977/1978)의 배경이 되었다. 여기서 그는 세계사적인 관점에서 오이디푸스적인 숙명을 각 시대의 각양각색의 남성적 폭력정권의 무의식적 내면을 드러내는 선先오이디푸스적인 집단적 도취의 지속적인 원인으로 세련화시켰다. 이와 달리 조르쥬 드브류 Georges Devereux는 『행태과학에서의 불안과 방법Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften』(1962), 『민속심리분석학Ethnopsychanalyse』(1972)에서 민속심리학의 이론적 형태뿐만 아니라 실천적 형태도 보여주고 있는데, 민속심리학은 오늘날까지 자기반성적인 민속학의 발전에 지대한 영향을 미치고 있다. 또한 드브류는 이것을 토대로 하여 『바우보-신화적 음문Baubo-Die mythische Vulva』(1981)에서 비교정신분석학적인 신화 연구를, 『그리스 비극에서의 꿈Träume in der griechischen Tragödie』(1976)에서 민속심리학적인 꿈 해석의 변형을 발전시켰다. 이것은 고대와 근대의 꿈에 관한 저술의 거대한 전통을 프로이트의 『꿈의 해석Traumdeutung』(1900)까지 연결시킨다. 정신분석학이 초현실주의에 의해 매개되어 미셸 레리스Michel Leiris나 클로드 레비-스트로스의 민속학에 영향을 준 사실도 언급되어야만 할 것이다. 그리고 최근에는 민속심리학이 실제적인 현장 작업의 영역에서 가치있는 것으로 입증되었다. 이에 해당하는 예는 특히 파울 파린Paul Parin 주변 사람들의 작업(『백인들은 너무 많이 생각한다. 서아프리카 도곤의 정신분석학적 연구들Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogen in Westafrika』(1963), 『너의 이웃을 너 자신처럼 두려워하라. 서아프리카 아그니 모델에서의 정신분석학과 사회Früchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika』(1971))일 것이다. 마리오 에르트하임Mario Erdheim은 『무의식의 사회적 생산Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit』

(1982)에서 민속학을 기반으로 하면서 사회와 무의식의 복잡한 상호작용에 대한 사회이론적인 결론들을 추론해낸다.

종교학에서 보자면, 『성스러움과 폭력*Das Heilige und die Gewalt*』(1972)의 르네 지라르Rene Girard나 『고대 그리스의 제물 의식과 신화에 대한 해석들*Homo necans, Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*』(1972)을 쓴 발터 부르크르트Walter Burkert와 같은 사람들이 지닌 연구 방향은 독자적으로 발전된 것이기는 하나 프로이트의 영향 없는 거의 불가능한 것이다. 상징형식과 감정형식, 종교의 의식과 상상을 연구하는 문화학은 프로이트에 의해 창시된 이와 같은 전통을 포기할 수 없다. 그리고 C. G. 융도 이 영역에서 많은 자극들을 주었는데, 여기서는 다만 에리히 노이만Erich Neumann의 고전적 연구인 『할머니. 무의식의 여성적 형태들의 현상학*Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*』(1956)만을 언급한다.

헤르만 바우만Hermann Baumann의 중요한 연구인 『이중의 성. 제례 의식과 신화에서의 양성애에 대한 민속학적 연구*Das Doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität*』(1955)는 성 질서의 문화적 구성을 출발점으로 삼는 문화분석적 젠더 연구가 얼마나 의미 있게 정신분석학과 보완적 관계에 있는지를 보여준다. 바우만은, 자크 라캉⁹의 계승자들인 미국의 여성주의 연구들¹⁰이 있기 이미 오래전에, 고착된 이원적인 젠더-질서를 문화적으로 유연하게 하는 데 영향을 미쳤

9) 자크 라캉Jacques Lacan(1901~1981): 프랑스의 철학자·정신분석학자. 푸코와 함께 프랑스 구조주의 철학을 대표한다. '프로이트의 계승자'라는 평을 받는 라캉은 인간의 욕망, 또는 무의식이 언어를 통해 나타난다고 주장하였다. 즉, "인간은 말하는 것이 아니라 말해진다"는 것이다. 언어란 틀 속에 억눌린 인간의 내면세계를 해부한다고 하여 단순히 환자를 치료하는 데 머무르지 않고 철학의 수준으로 끌어올렸다. 그의 사후 E. 루디네스코가 쓴 『자크 라캉: 삶의 개요, 철학 체계의 역사』가 출간되었는데, 저자는 라캉의 학문적인 업적은 인정하나 거칠고 차가운 성격에다 여성 편력이 심했으며 말년에는 자신의 이론에 집착하여 독선적인 태도를 보였다고 비판하였다. 『르 누벨 읍세르바퇴르』는 그를 '프랑스 인텔리겐치아의 마지막 거장'이라고 평하였다.

다. 프로이트는 성적 정체성과 성적 대상의 선택유형은 문화와 개인의 삶을 통해 '만들어지는 것'이라고 보았는데, 그의 이와 같은 시각은 역사적·문화학적 관점에서의 (여성주의적) 성 연구를 위한 결정적인 역사적 출발점이자 논쟁점이다.

프로이트의 사회심리학적 연구들은 정치적으로나 사회과학적으로 정신분석학을 적용하는 데 고무적인 영향을 미쳤다. 프로이트는 이것을 거부하지는 않았지만 비판적으로 평가했다. 지그프리트 베른펠트 Siegfried Bernfeld는 특히 해방적인 청소년 연구와 교육학의 영역에 지대한 영향을 미쳤다. 그리고 빌헬름 라이히 Wilhelm Reich는 급진적인 문화혁명적 해방운동의 출발점이 되었다(1920년, 1930년, 1960년대의 섹스폴 운동).

문화학의 관점에서 보자면, 초기의 프랑크푸르트학파가 수행한 이론적인 종합과 경험적인 연구들이 보다 의미가 있다. 여기에서 해석적 정신분석학과, 사회이론 및 사회과학적 경험 연구 사이의 설득력있는 연결이 최초로 성취되었다. 그 결과 주체 및 주체의 사회화와, 사회에 대한 비판이론이 수행되었다. 또한 경제, 정치적 지배체제, 계층, 문화적 가치형성, 문화적 이데올로기 형성 사이의 상호작용을 파악하기 위해서 최초로 무의식의 역동적 차원이 사회학적 및 사회철학적 분석에 성공적으로 통합되었다. 그 예로는 막스 호르크하이머와 테오도어 W. 아도르노의 『계몽의 변증법』(1947), 사회연구소 잡지(1932 ~ 1941), 에리히 프롬 Erich Fromm, 막스 호르크하이머, 한스 마이어 Hans Mayer, 허버트 마르크제 Herbert Marcuse 등이 쓴 『권위와 가족 *Autorität und Familie*』(1936)을 들 수 있다. 이러한 연구들의 배후에는 프로이트의 성과학적 연구뿐만 아니라, 특히 그의 문화이론적 저술인 『문명 속의 불만 *Das*

10 Judith Butler: *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York/London 1993.

Unbehagen in der Kultur』(1930)과 『집단심리학과 자아분석 *Massenpsychologie und Ich-Analyse*』(1921)이 있다. 프로이트는 여기서 처음으로 집단적인 비합리적 반응의 형성을 불가피하게 억압적인 문화 과정, 말하자면 욕망의 억제를 요구하는 문화과정의 기능으로 파악했으며 이를 발전시켰다. 노베르트 엘리아스는 『문명의 과정에 대하여, 사회생성적 및 심리생성적 연구 *Über den Prozeß der Zivilisation, Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*』(1939)에서 자신의 문명이론을 통해 프로이트의 정신분석학을 유럽문명의 생성과 과정에 대한 대규모 분석에 참여시킨다. 오늘날 정신분석학적 문화연구는 대략 알프레드 로렌치 Alfred Lorenzer의 주변학자들에 의해 계속적으로 진행되고 있다. 『사회과학으로서의 정신분석학 *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*』(1971), 『문화분석 *Kultur-Analysen*』(1986)을 저술했던 로렌치는 수십 년 전부터 미시적 및 거시적 사회영역에서 정신분석학·언어행위이론·사회학을 이른바 심층해석학적으로 매개하려는 노력을 기울인 바 있다.

자크 라캉 Jacques Lacan이 프로이트 이론을 재구성한 것은 프랑스에 서뿐만 아니라 미국, 영국, 남아메리카, 독일에서 최근의 문화학에 많은 영향을 주었다. 이와 같이 라캉이 광범위한 영향을 미쳤던 이유는, 단지 라캉주의자의 교조적인 학파가 형성되었기 때문만은 아니다. 그 이유는 다음과 같은 사실에 있다. 라캉은 정신분석학에 관한 포스트구조주의와 해체주의의 사상가들의 생각에 지대한 영향을 미쳤는데, 그는 이들의 매개를 통해 프로이트 이후 가장 큰 영향력을 가진, 어떤 면에서는 아마도 과대평가된 무의식의 이론가가 되었다. 무의식을 ‘하나의 언어처럼’ 사유하는 라캉의 생각은 문화학의 관심거리이다. 물론 라캉은 통제된 개념 언어의 토대 위에서 자아를 근거짓는 데카르트적 로고스 중심주의에 대립한다. 그러나 그는 언어 영역에 머무르면서 친숙한 땅에 남아 있

게 된다. 인간이 언어보다 잘 아는 것은 아무것도 없다.

라캉은 프로이트가 이미 무의식의 '논리'나 현재 지칭되는 것처럼 무의식의 '문법'을 위해 확실히 했던 몇 가지 규정들을 따른다. 무의식은 부정·질문형식·종속관계·시간적 양태들을 모른다. 대신에 무의식은 본질적으로 압축(은유)과 지연(환유)에 의해 규정된다. 하지만 근본적인 형태라고 주장된 은유나 환유도 오로지 무의식에만 귀속되는 것이 아니기 때문에 무의식에는 언어의 본질적 특징이 결여되어 있다. 은유나 환유는 예컨대 문학에서처럼 의식적인 언어 행위로서도 존재할 수 있는 것이다. 그리고 또한 왜 무의식을 특징짓는 것이 언어이고 형상의 논리는 결코 아닌지에 대한 명확한 설명도 없는 것처럼 보인다. 사실상 꿈은 연상의 형식에 있어 언어적 문법보다는 형상의 논리를 따르는 대표적인 영역이다.

라캉은 페르디난 드 소쉬르¹¹⁾에서 영향받은 언어 형식의 개념을 통해 주체를 비본질주의적이고 탈중심적으로 구성할 수 있는 가능성, 말하자면 자아는 자기 집의 주인이 아니라는 프로이트의 명언에서 결론을 도출할 수 있는 가능성을 획득한다. 주체는 언어에 종속적이고—상징적 질서 속에 기록되어 있으며 우의적寓意的으로 남근男根에 집중되어 있는—아버지의 법칙에 종속적이다. 이 법칙을 통해 무의식적인 욕망은 자신의 결핍에 사로잡혀 있으며 그 대상에도 자기 자신에도 도달하지 못한다. 무의식적인 욕망은 욕망의 대상인 타자를 가리키는 무수한 기표記表들을 추적하지만, 그 기표들의 기의記義인 타자 자체는 번번이 여기서 벗어나 달아난다. 라캉은 이와 같이 많은 경우에 프로이트 이론

11* 페르디난 드 소쉬르Ferdinand de Saussure(1857~1913): 스위스의 언어학자. 라이프치히 대학교 재학 중인 21세 때 「인도 유럽어 원시 모음 체계에 관한 논문」(1879)을 저술하여 당시 학계에서 지극히 어려운 것으로 되어 있던 문제를 해결한 것으로 유명하다. 독일 학계의 냉대를 받았으나, 파리에서는 대단한 호응을 받았다. 주요 저서인 『일반언어학 강의Cours de linguistique générale』(1916)를 통해 구조주의의 선구자로 알려져 있다.

의 오이디푸스적이고 가부장적인 특징, 따라서 교조적이고 반페미니스트적인 특징을 영속적인 것으로 만든다. 이 점은 자주 비판을 받았다. 그러나 그의 모델의 다른 측면도 중요한데, 그것은 모든 동일성과 무의식적 형태화의 구성적인 성격을 강조하며, 이것들을 문화과정의 기능들로 파악하여 탈자연화시킨다는 점이다. 무의식은 말하자면 기호를 산출하는 기계로 이해되며 오이디푸스 비극과는 달리 더 이상 숙명이 아니다. 무의식은 끊임없이 유예하는 의미의 코드로서 역사적 주체에게, 특히 여성에게 고착된 (예컨대 성적인) 상징적 질서로부터 해방될 수 있는 기회를 제공한다. 이러한 생각은 아버지 법칙의 불가피성을 고집하는 라캉을 벗어난 것이기는 하나, 무의식과 상징적 질서를 구성물로, 정해져 있지 않은 열려 있는 의미 장치로 이해하는 라캉의 요지에서 나온 것이기도 하다. 이로부터 특히 미국(예컨대 도나 해러웨이 Donna Haraway)에서는 사이버 문화의 이해를 위한 실제적인 연결점이 획득되었다. 사이버 문화는 자연에서 완전히 벗어나 자아와 육체의 형식이나, 문화의 미화 의사소통 과정을 구성하는 능력이 있는 것처럼 보이며, 이 점에서 라캉의 이론과 유사성을 갖고 있다. 라캉의 이론은 자연과 역사를 넘어서 있는 사이버 문화의 이론으로 변형된다.

이와 같은 전망들이 합당한 것으로 입증될지는 아직 모르는 일이다. 그러나 정신분석학을 적용하는 두 영역만은 확실한 것이다. 그 중 하나의 영역은 '우상숭배'와 '물신주의'라는 표제어로 요약할 수 있는 영역이다. 정치적 (특히 전체주의적) 지배 체계는 현재의 대중매체와 같이 우상을 만들지 않으면 확실한 대중의 충성을 얻을 수 없는 것처럼 보인다. 동일화의 전형은 이것이 고양되고 투사된 숭배와 예찬의 상징들에 사ibi 종교적으로 결합함으로써 생겨난다. 이러한 동일화의 전형의 무시무시한 통합력은 오로지 문화이론이나 문화사적으로 연구하는 정신분석학에 의해서만 충분히 파악될 것이다. 거대하게 자아를 둘러싼 사물들

은 물신숭배 대상으로 변이됨으로써 구조적이며 거의 무의식적인 의존성을 만든다(자아는 사물의 물신화 없이는 자신이 의지할 곳을 잃어버린다). 물신숭배는 사회통합의 수단으로서 전략적으로 투입된다. 여기에서도 정신분석학적인 문화학은 구체적인 연구과제의 영역을 갖게 된다.

둘째로는, 정신분석학이 이미 오랫동안 예술의 감각적·미적인 생산과 수용과정을 해독하는 데 많은 기여를 한 영역이 있다. 보다 일반적으로 말하자면 정신분석학은 선호대상이나 혐오대상의 감각적·미적인 생산과 수용과정을 해독하는 데 많은 기여를 했다. 프로이트는 간결하게 다음과 같이 말한다. 예술이 오로지 금지된 것의 해방만을 의미하는 것은 아니나 사실상 그렇다. 따라서 모든 미적인 생산물은 교조적인 문화와의 투쟁 속에 있는 욕망 충동들의 반영이다. 상상은 강력하며 지속적으로 변화하고 축적하는 무의식의 창고이다. 오늘날에는 무엇보다도 대중매체가 여기에 속한다. 정신분석학적으로 연구하는 문화학은 예술품·영화·소설·춤의 형태에서 등장하는 무의식을 해독할 수 있을 것이다. 코르넬리우스 카스토리아디스Cornelius Castoriadis는 이미 1975년에 『상상적 제도로서의 사회*Gesellschaft als imaginäre Institution*』라는 책을 출간했다. 이 책은 무엇보다 정치적인 관점에서 씌었다 해도 이 책의 표제어는 엄청난 미적 생산력을 갖고 무의식적 환상과 상상을 만들어내는 미디어적 기계를 설명하기 위해서도 적합한 것이었다. 무의식적 환상과 상상은 우리의 문화와 동일하며 우리의 사회를 실재에서 붕괴하지 않도록 결속시킨다.

6. 비판이론

“일찍이 할 일을 다 마치고 수명을 다한 것으로 보였던 철학이 아직도 삶을 유지하고 있다. 철학이 그 실현의 순간을 놓쳤기 때문인 모양이다.”¹ 이와 같이 아도르노는 『부정 변증법 *Negative Dialektik*』의 서문에서 비판이론의 근본적인 생각을 명시적으로 표현하고 있다. 그는 이중의 구분을 기획한다. 그는 한편으로 비판이론을 문화철학과 구분한다. 비판이론은 문화를 해석하는 데 그치는 것이 아니다. 비판이론은 문화를 실천적인 실현을 통해서야 비로소 그 개념이 완수되는, 아직 이행되지 않은 잠재력으로 파악해야 한다고 생각한다. 아도르노는 이러한 측면에서 유명한 마르크스의 포이어바흐 테제를 받아들인다. 이 테제는 다음과 같다. “철학자들은 단지 여러 가지로 세계를 해석했을 뿐이다. 그러나 중요한 것은 세계를 변혁하는 것이다.”² 하지만 다른 한편으로 아도르노는 자신을 마르크스주의의 혁명적 교리와 구분한다. 아도르노는 소비에트 혁명 이후의 상황에서 야기된 희망의 상실을 역사적으로 회고하면서, 포이어바흐 테제에 대한 신념의 유지는 단지 이 테제의 전도를 통해서만 가능하다고 믿는다. 이로써 아도르노에게서 변형된 마르크스는 다음과 같이 가르친다. 즉, 인간의 삶의 조건의 변혁은 오로지 세계에 대한 계속적인 해석을 통해서만 수행된다고 가르친다. 이것은 왜 저 희망들이 우리를 기만했는지를 밝히는 것이다.

아도르노의 인식비판적인 후기 저작에 담긴 이와 같은 명제는 그의 염세주의에 동의하길 결코 원치 않았던 시기에는 문제가 되었다. 혁명적인 68세대 학생들은 마르크스주의의 ‘지도적 사상가들’에게 구체적인

1 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1980, 15쪽.

2 Karl Marx: “Thesen über Feuerbach”, In: *Marx-Engels Studienausgabe in 4 Bänden*, hg. v. Iring Fetscher, Bd. 1, Frankfurt am Main 1966, 144쪽.

인 행위지침을 내려줄 것과 자신들의 행동에 동참할 것을 요구했다. 아도르노는 이에 참여하지 않았고, 그래서 이제 그 스스로가 저항운동의 목표가 되어버린다. 그는 한편으로 그가 실제로는 목표를 공유한다고 생각했던 학생들의 조롱과, 다른 한편으로 현실적인 단호한 조치를 요구했던 보수주의자들의 조소에 내맡겨져 있다고 느꼈다. 이런 심리적 부담감은 아마 그를 빨리 사망하게 만든 원인이었을 것이다. 그는 『슈피겔 Spiegel』과의 마지막 인터뷰(“교수님, 2주 전에만 해도 세계는 질서가 있는 것처럼 보였습니다..” 아도르노: ‘제가 볼 때는 그렇지 않습니다.’)에서 다시 한 번 **스토아적으로 고집스럽게** 강조했다: “지금은… 우선 행동주의를 깊이 해부해보는 것이 더 중요한 것처럼 보입니다.”³

이러한 아도르노의 입장은 오랜 발전과정을 거쳐 나온 결과물이다. 1920년대는 문화철학이 꽃을 피우고(제2장, 3. ‘문화철학’ 참조) 마르크스주의는 위기에 처하게 되는 시기이다. 바로 이런 상황으로부터 그의 입장이 형성된 배경을 찾을 수 있다. 1차 세계대전 이후 역사적 상황은, 혼란을 야기하는 실천을 위한 ‘전문적 지식’에서보다는 정신의 왕국인 ‘문화적 가치’에서 유토피아적 희망을 성취하는 것에 매혹되어 있었다. 이와 같은 상황은 사적 유물론의 모든 예언들과 모순되는 것이었다. 한편으로 선진적 산업국가들의 자본주의적 경제 체계는 불이익을 당하는 사람들의 저항을 놀라울 정도로 흡수할 수 있는 능력이 있는 것으로 입증되었다. 사회비판은 문화 경영의 한 부분으로서, 소위 문화의 ‘건강한 양식養食’으로서 통합되었다. 다른 한편으로 마르크스주의의 이론에 따르면 여러 상황이 사회주의 혁명을 위해서 전혀 성숙되어 있지 않았던 곳에서 하필 사회주의 혁명이 일어났던 것이다. 그리고 러시아의 암담

3 Theodor W. Adorno: “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm, Spiegel-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno”, In: *Der Spiegel* 19 (1969), 206쪽과 208쪽 이하.

한 현실은 고집스러운 이데올로그들에게나 훌륭한 모범으로 간주되었다. 따라서 독일 좌파들의 입장은 내적 모순을 가지고 있었다. 즉, 사람들은 외면적으로는 레닌주의로 변형된 마르크스주의와 연대를 하였다. 그러나 내부적으로는 레닌주의로 변형된 마르크스주의가 점차 전체주의적인 독재로 강화되는 경향에 대해 비판을 키우고 있었다. 사람들은 프롤레타리아 독재가 그러할 것이라고 생각하지 못했다. 투쟁력이 약화된 서구 산업국가 노동자들의 혁명에 대한 권태, 점증하는 권위 예측적 경향, 반유태주의 경향 등에 직면하여, 왜 프롤레타리아트-마르크스에 따르면 멈추지 않는 사회주의적 진보의 역사적 주체인 — 자본주의 체제 내에서는 자신을 무기력하게 만들고 사회주의 체제 내에서는 자신을 억압하게 만드는지의 이유를 설명하려는 욕구가 현저히 증가했다.

이제 마르크스주의 이론은 왜 그것의 본래의 예견과 다르게 현실화되었는지 하는 문제가 심층적으로 다루어졌다. 이러한 문제를 설명하기 어려운 상황에서 마르크스주의의 철학적 차원이 재발견되었다. 비교조주의적인 다양한 사상가들은 자본주의의 심층구조와 혁명적 추진력에 대한 방어의 능력을 연구해야 한다고 생각했고 이 연구의 필요성을 표명하기 시작했다. 이 연구는, 대학 외부의 학술 집단의 행운으로 간주될 수 있는 하나의 조치에 의해 지원되었다. 이것이 유대인 제조업자 헤어만 바일Hermann Weil의 재단기금에 의해 1923년 프랑크푸르트 암 마인Frankfurt am Main에 창립된 사회연구소이다. 자본주의적인 자금이 사회주의적 목적을 위해 쓰였다는 점은 이미 이 기획의 비교조주의적인 성격의 징후로서 간주될 수 있으며, 이러한 징후가 유일한 것은 아니다. 연구소의 첫번째 소장인 칼 그뤼네르크Carl Grünberg는 창립 연설에서 진정한 마르크스주의는 하나의 사유방식이지, 교리는 아니라고 강조했다. 그리고 그는 유물론적 분석들은 “상대적이며 각각의 역사에서 제한

된 의미⁴를 가진다는 점을 강조했다. 이제 막 출간된, 아직 당의 이데올로기로 변질되지 않았던 젊은 게오르크 루카치⁵의 『역사와 계급의식 *Geschichte und Klassenbewußtsein*』은 독립적인 학문적 성격을 찾고 있었던 이 연구소의 초기에 중요한 철학적 자극제가 되었다.

1930년 막스 호르크하이머가 소장 직을 넘겨받고서야 비로소 연구소는 독립적인 학문적 성격을 획득했다. 이 새로운 연구소장은 제도적인 측면에서만뿐만 아니라 지성적인 측면에서도 뛰어난 조직 능력을 가지고 있었다. 그는 연구의 중점을 노동운동과 반유태주의 역사에서 전체 사회와 사회 결속력에 대한 이론으로 확장시켰다. 그는 특히 경험적 사회 연구와 분석적 사회심리학의 새로운 착상들을 끌어들이으로써 당시 마르크스주의의 성찰의 낙후성을 극복하려고 했다. 마르크스주의의 성찰의 낙후성은 마르크스주의가 예견한 것들이 실현되지 않은 점에서 드러났다고 보았다. 그리하여 그가 발의한 첫번째 연구들 중의 하나는 정치적 입장과 미적 취미 판단의 성향이 서로 어떤 상관관계를 지니는가 하는 노동자와 사무원의 심성 *Mentalität*에 관한 연구였다. 이 연구의 결과는 놀라운 것이었는데, “좌파 정당들이 행사할 수 있는 실제적인 영향력은 이 정당을 선택한 유권자들의 숫자상의 힘보다 훨씬 적은 것”⁶이라는 점이 그것이었다. 왜냐하면 우파 이데올로기의 대중문화적 선전 선동에 무기력한 유권자들에게 권위주의적 사고가 넓게 유포되었기 때

4 Martin Jay: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt am Main 1981, 29쪽.

5 게오르크 루카치 Georg Lukács (1885~1971): 헝가리의 마르크스주의 철학자·문학사가 文學史家. M. 베버에게 사사한 후에 사상적 전환기를 겪어, 1918년 공산당에 입당하였다. A. 히틀러 등장 후 모스크바로 망명했다가 1944년 귀국 후 『젊은 헤겔』(1948) 『이성 理性의 파괴』(1952)를 발간했다. 반소파 反蘇派의 입장을 취했다가 루마니아로 추방되었다. 1957년 사면된 후에는 미학 美學 연구에 전념했다. 유고로 『사회적 존재의 존재론 *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*』과 『윤리학 *Ethik*』이 있다.

6 Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1978, 25쪽 참조.

문이다.

역사적 사건들은 이러한 상황을 곧 확인시켜주었다. 즉, 히틀러의 권력 획득은 그가 노골적인 대중 경멸자임에도 불구하고 그를 향한 대중의 동경이 커졌기 때문에 가능했다. 비판적 사유는 거의 요구되지 않았고 곧 허용되지도 않았다. 프랑크푸르트 연구소의 구성원들 전원은 유대인 출생이었으며 문을 닫아야만 했다. 호르크하이머는 이미 1933년에 독일에서 추방되었다. 아도르노, 에리히 프롬, 레오 로벤탈Leo Löwenthal, 허버트 마르크제 그리고 다른 사람들이 그의 뒤를 따랐다. 적시에 행해진 연구소 재원의 네덜란드로의 수송, 제네바, 파리, 런던의 분원 창설, 끝으로 전체 연구소의 뉴욕으로의 이주와 같은 멀리 내다본 계획을 통해서, 그리고 국제적인 지원(앙리 베르그송⁷은 가장 많은 도움을 주는 원조자들 중의 하나였다)을 통해서 모든 장애 요소에도 불구하고 연구는 계속 진행될 수 있었고, 특히 구성원들에게 생계가 보장될 수 있었다. 발터 벤야민Walter Benjamin—아도르노의 소개에 의해 비정규 공동 연구원이 될 수 있었으나 연구소의 다른 구성원들로부터는 단지 부분적인 동의만을 얻었다—은 유일하게 아직 파리에 머물러 있었는데, 그에게 도움은 너무나 늦게 도착했다. 그는 1940년 프랑스를 점령해 들어왔던 나치를 피해 피난하는 길에 자신을 쫓는 자들의 손에 잡히지 않기 위해서 스페인 국경 근처에서 자살하였다.

연구소 구성원들의 관찰에 따르면, 현대의 학문과 기술은 히틀러 독재의 야만을 저지하는 것이 아니라 이 야만의 관찰에 도움을 주었다. 호르크하이머는 히틀러 독재의 야만에 자극받아 하나의 새로운 사상적 정

⁷ 앙리 베르그송Henri Bergson(1859~1941): 프랑스의 철학자. 프랑스 유심론唯心論의 전통을 계승하면서도, C. R. 다윈·H. 스펜서 등의 진화론의 영향을 받아 생명의 창조적 진화를 주장하여 철학·문학·예술 영역에 큰 영향을 주었다. 주요 저서로는 『시간과 자유의지: 의식의 직접 소여에 관한 이론』(1889), 『물질과 기억』(1896), 『창조적 진화』(1907), 『도덕과 종교의 두 원천』(1932), 『사상과 움직이는 것』(1934) 등이 있으며, 1927년 노벨문학상을 받았다.

향에 이르렀는데, 이를 1937년의 기획적인 저술에서 '비판이론'이라고 정의했다. 물론 그는 여기서 인간의 상황의 개선을 위해 새로운 학문의 방법을 사용할 것을 요청하기를 했다. 그러나 점차 이 방법들 자체가 세계를 야만의 상태로 만들거나 또는 적어도 이런 상태에 대항해서 아무 것도 하지 못하는 사유를 지지한다는 의심을 받게 되었다. 바로 그렇기 때문에 호르크하이머는 실증주의적인 '현대 분과과학의 추진'과 관련하여 다음과 같이 쓰고 있다. "사회의 비판이론은 또한 경제의 비판이론으로서 철학적이다... 사회의 비판이론의 연구대상은 경제를 지배하는 개념들이 그 반대로 전환되는 것, 즉 정의로운 교환이 사회적 부정의의 심화로, 자유경제가 독점적 지배로, 생산적 노동이 생산을 방해하는 관계의 공고화로, 사회적 삶의 보존이 국민의 빈곤화로 전환되는 것이다... 전체 사회의 경향성에 대한 조망은 극도로 추상적인 논리적 및 경제적 숙고에서는 여전히 중요한 사안이나 철학 고유의 주제는 아니다. 그리고 그러한 조망은 순수한 분과과학의 고찰과도 구별된다."⁸ '비판이론'을 '전통 이론'과 구별 짓는 것은 사회적 실천의 계기로서의 자기반성이다. 예컨대 문화철학은 생활세계에 대해 비판적이라고 할지라도 서술적으로 관계하고 있으며 출발점에서부터 연구와 정치의 전통적인 노동 분업을 견지한다. 이에 대해서 비판이론은 자신의 존재 자체를 이미 잘못된 상황을 드러내주는 하나의 징후로서 파악한다. 비판이론의 자기반성적 목표는 소외되지 않은 사회에서 자기 자신을 지양止揚하는 것이다.

현대과학의 범주들까지 착취와 억압의 메커니즘에 얽혀 있는 것처럼 보였고, 따라서 이러한 현대과학에 대한 불신은 마르크스주의적 단초를 경제분석이나 사회분석의 문제들로부터 인식론적 문제들로 심화시키는

8 Max, Horkheimer(1937): "Traditionelle und kritische Theorie", In: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt am Main 1970, 59쪽.

결과를 불러왔다. 마르크스주의적 '정치경제학 비판'은 '도구적 이성 비판'으로 확장되었다. '도구적 이성 비판'이란 용어도 역시 호르크하머가 아도르노와의 긴밀한 공동작업 속에서 발전시켰다. 이와 같은 공동작업 중에서 가장 중요한 결과물은 40년대 초반에 쓰인 『계몽의 변증법』이다. 이 책은 모든 행동주의와의 단절을 선언했음에도 불구하고 나중의 저항운동에 결정적인 영감을 제공했다. 이 책의 핵심 테제는, 계몽주의의 합리성은 신화적 마력으로부터 인간을 해방시키려 했는데, 계몽주의의 합리성이 그러한 신화에서 유래한 자신의 특성을 깊이 생각하지 않는다면 다시 신화적 마력에 매몰된다는 것이다. 호르크하머와 아도르노는 이 테제를 증명하기 위해 인류의 원시 역사로 거슬러 올라간다. 환경세계를 도구적으로 변형시켜 유용하게 사용할 수 있는 객체로 만듦으로써 일어나는 최초의 '원시적인' 주체 생성의 단초들은 이미 인간과 자연 사이의 불화를 말해주는 초기 형식들이다. 호르크하머와 아도르노는 희망이 없어 보이는 자신의 시대를 이런 불화의 정점으로 간주한다. 모든 문명의 진보는 자기보존의 원칙에 의해 이루어졌다는 사실이 확실하기 때문에, 그리고 기술의 계속적인 발전은 더욱더 깊이 자연적 강제와 맞물려 있기 때문에, 인간과 자연의 화해는 도구적 이성 이 자신의 결핍에 대해 반성할 경우에만 가능하다고 한다. 이러한 반성 행위는 아무리 자기보존이 필수적이라 해도 모든 자기보존이 지니고 있는 변증법적인 이면, 즉 자연을 지배하려는 관심 속에서 살아 있는 것을 사물화하고 이로써 자연에 폭력을 행사하는 변증법적인 이면을 인식해야만 한다. 마르크스가 19세기의 기술주의적인 진보관주의를 기초로 하여 지배로부터 자유로운 이상적인 사회를 구상했다면, 이제 이와 같은 이상적 사회는 니체와 프로이트의 이론이 수용되면서 전적으로 인간의 내적인 본성과 외적인 자연의 해방에 달려 있는 것으로 간주되었다. 그러나, 모든 개념적 사유는 필연적으로 자연 지배의 논리 안에서 움직

이기 때문에, 이상理想은 실증적으로 정식화될 수는 없는 것이다. 이런 유토피아적 이상은 동일화하는 사유의 수단을 통해서 동일하지 않은 것을 파악하려는 부정성의 철학적 형태로서나, 혹은 비개념적인 예술의 언어 속에서 유일하게 드러날 수 있다.

호르크하이머와 아도르노는, 자신들이 모든 실증적 사유에 대해 극단적으로 회의하는 입장을 취하게 된 것은 특히 나치의 테러가 과학·기술의 조직과 그 엄밀성에 의해 실행되었음을 관찰한 데서 기인한다고 보았다. 따라서 그들은 역시 자유로운 서구의 실증주의나 기술에 대한 맹목적 믿음 속에서는 현실적인 대항 세력을 인식할 수 없었다. 그들은 현상적인 관용의 형식들 속에서 독점화와 순응주의의 경향성을 발견했다. 다시 말해 소비의 자유는 제일 먼저 거대자본에 봉사했고, 문화의 외면적인 다양성은 오락의 형태를 통해 민중이 자신의 실제적인 예측성을 깨닫지 못하게 방해할 목적에서 산업적으로 생산된 것이었다. 호르크하이머와 아도르노는 1941년 할리우드Hollywood 가까이에 있는 로스앤젤레스Los Angeles로 이주했는데, 그들은 여기서 문화산업에 관한 자신들의 테제를 입증해주는 자료를 찾았다. 그들은 실증적 학문은 외관상 가치중립적으로 보일지라도 이런 맥락에서 오직 현존하는 것에 대해서만 긍정하는 역할을 하며 '사실의 신화'⁹를 선동한다고 파악했다. 그들은 바로 실증적 학문이 사실에 만족해하는 모습 속에서, 합리적으로는 인식되지 않는, 비개념적인 삶의 본질적 현상을 억압하는 자의적 형식을 보았다.

비판이론이 앞서 언급한 것처럼 학문 진흥에 대해서 불신했던 것을, 비판이론이 사변적 사유로 체념적으로 후퇴했다고 기술하려 한다면, 물론 이러한 일이 거듭 일어나고 있지만, 이는 너무나 단순한 생각이다.

⁹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1981, IX쪽.

『계몽의 변증법』의 저자들은 호머의 『오디세이(Odyssey)』에 대한 토론에서 냉정함으로 특징지어지는 주체성의 원시사의 한 상황을 찾아내는데, 특히 이 토론은 종종 학문적 인식을 벗어나는 증거로서 인용되었다. 하지만 이 토론의 역사철학적 상상이 견고한 문헌학적인 작업을 대신했다는 선입견은 그 사이에 반박되었다. 최근에 발간된 이 토론의 초고가 분명하게 보여주는 것처럼, 아도르노는 여기서 박식한 지식을 가지고 당시의 고고학을 비판적으로 논구하였다. 그는 고고학의 '역사적 실증주의'를 소박한 신화적 믿음에, 즉 "예컨대 지그프리트Siegfried가 용과 싸운 것을 공룡 뼈대의 발견을 통해서 증명하는 것과 같은 정신"¹⁰에 변증법적으로 귀속시켰다. 그는, 바로 불명료한 것을 명료하게 만들기를 원하거나 운명의 불확실성에 대해 너그럽지 못한 어문학의 경향에서, 승승장구하고 있는 문명이 고대의 야만보다 훨씬 더 야만적이라는 『계몽의 변증법』의 핵심 테제가 입증되고 있다고 보았다.

비판이론은 이 시기에 경험적 사회연구라는 본래의 구상에서 아주 멀리 벗어나 있었다. 캘리포니아 시기에 아도르노의 가장 중요한 생산물 중에는 『계몽의 변증법』 이외에도 하나의 잠언집이 있는데, 이는 우연이 아니다. 그는 『한줌의 도덕(Minima Moralia)』이라는 제목하에 미국에서의 인상들을 '손상된 삶에 대한 반성들로' 형상화시켰고, 이 반성들로부터 다음과 같은 냉정한 결론을 내렸다: "잘못된 삶에서 올바른 삶은 존재하지 않는다."¹¹ 그의 관찰에 따르면 사회적인 사물화의 경향은 인간의 사적 삶에까지 파고들었으며 인간의 삶을 마치 노동과 같이 적용하는 방식의 삶으로 변화시켰다. 그러므로 아도르노는 학문적인 연구에 대해서 말할 때의 주체의 능력과 마찬가지로, 삶의 조건에 대해서 말

10 Theodor W. Adorno: "Geschichtsphilosophischer Exkurs zur 'Odyssee', Frühe Fassung von 'Odysseus oder Mythos und Aufklärung'", In: *Frankfurter Adorno Blätter* V (1998), 38쪽.

11 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1944~47), Frankfurt am Main 1980, 42쪽.

할 때의 주체의 능력에 대해서도 역시 회의적인 생각을 갖고 있었다. 그러나 종종 주장되는 것처럼 그렇다고 해서 그가 경험적 연구에서 완전히 철수한 것은 아니다.

이러한 사실은 어떤 연구 작업보다도 호르크하이머와 사무엘 H. 플라워맨 Samuel H. Flowerman에 의해 편집된 광범위한 공동 작업인 「편견에 관한 연구 Studies in Prejudice」가 말해주고 있다. 아도르노는 「권위적 성격에 관한 연구 Studien zum autoritären Charakter」(1949/50)라는 논문으로 본질적인 기여를 했다. 물론 아도르노는 전적으로 질적인 것을 지향하는 관점 속에서 경험적 연구를 한다. 그래서 계량적인 사회연구 방법에 대한 그의 경멸적 태도는, 다른 관계에서, 즉 파울 라차스펠트 Paul Lazarsfeld가 이끌었던 대중의 청취 효과를 연구하는 '라디오 리서치 프로젝트'와 공개적인 갈등을 빚기도 했다. 왜냐하면 아도르노는 기본적으로 지각 방식들(그는 이것을 예컨대 『음악의 몰신 성격과 청취의 퇴행에 대하여 Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens』라는 저술에서 연구했다)을 양적인 측량 방식에 따라 기술하는 것을 거부했기 때문이다. 그는 나중에 다음과 같이 회상한다: “‘문화를 측량하라’는 요구에 직면했다고 느꼈을 때, 그러한 문화는 바로 문화를 진정으로 측량하는 능력을 지닌 심성을 배제하는 문화일 것이라고 나는 생각했다.”¹²

호르크하이머와 아도르노가 근본적으로 회의주의적인 입장을 지니고 있었다 할지라도 이와 같은 입장이 구체적인 사회적 실천을 논의하는 지성적인 수단의 발전을 방해하지는 않았다. 지성적인 수단의 중심에는 ‘내재적 비판’이 있다. 이것은 다음과 같은 마르크스의 구호에서 영향을 받은 태도이다: “사람들은 이 화석화된 관계들에 고유한 노래를 불

¹² 주 4의 책, 264쪽에서 인용.

러 줌으로써 그것들이 춤추도록 강요해야 한다!”¹³ 『계몽의 변증법』의 정의에 따르면, 내재적 비판은 “현재 타당한 통상적인 규범이나 목표에 대립해서 실행 가능할지도 모를 어떤 추상적인 규범이나 목표를 인정하지 않는다. 내재적 비판이 현존하는 것이 암시하는 것으로부터 자유로운 이유는, 그것이 시민적 이상을—그 이상이 그 대변자들에 의해 왜곡되기는 하지만 어쨌든 공표되는 것이든, 기술적·문화적 제도의 객관적 의미로서 조작에도 불구하고 인식 가능한 것이든—좌고우면左顧右盼하지 않고 받아들이기 때문이다. 내재적 비판은, 노동 분업이 인간을 위해 존재한다는 것과 진보는 인간을 자유로 이끈다는 것을 믿는다. 그렇기 때문에 내재적 비판은 쉽게 노동 분업이나 진보와 갈등 속에 빠지게 된다.”¹⁴

연구소는 1949년에 프랑크푸르트로 다시 돌아왔으며 연구소와 함께 대부분의 구성원들도 돌아왔다(마르크제와 퇴벤탈은 예외에 속한다). 그러나 아데나워Adenauer 시대 독일의 재건 분위기에서 볼 때 비판이론의 수용 조건은 그리 좋지 않았다. 『계몽의 변증법』은 1944년에 복사된 미출간 원고로 존재했고, 1947년에 네덜란드의 작은 출판사에서 간행되었는데, 이 책은 아직 무명의 책으로 남아 있었다. 새로운 판은 아도르노가 사망한 해인 1969년에, 학생운동이 일어나고 나서야 비로소 간행되었다. 호르크하이머가 비판이론의 기획의 중심을 형성했다면, 아도르노는 비판이론의 사유의 중심을 형성했다고 할 수 있다. 이제 아도르노는 읽혀지기 시작했다. 그러나 그가 특히 독자로 염두에 두었던 사람들은 불쾌감을 가지면서 그를 수용했다. 인식론과 예술철학에 관한 거대한 후기 저작인 『부정 변증법』(1966)이나 『미적 이론Ästhetische Theorie』

13 Karl Marx[1844]: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", In: *Marx-Engels Studienausgabe in 4 Bänden*, hg. v. Iring Fetscher, Bd. I, Frankfurt am Main 1971, 20쪽.

14 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1981, 218쪽.

(1970)과 같은 그의 광범위한 작업은 물론 저항하는 학생들에게 중심적인 표제어를 제공하긴 했으나 행동과적인 조급함으로부터는 벗어나 있었다. 비교조주의적 좌파든 교조주의적 좌파든 일치하여 비판이론을 '살롱 마르크스주의' 라고 비판했다. 예전에 비교조주의적 좌파 그룹에 속했던 게오르크 루카치는 이제 소비에트 체제와 관계를 맺고 난 후 '프랑크푸르트학과' 를 '그랜드호텔 심연' 이라고 부르면서 공격했다. 이 호텔에서 "쾌적하게 즐기는 식사 시간 사이에 또는 예술작품들 사이에서 매일 심연을 주시하는 것은" 혁명을 시도하도록 만드는 것이 아니라 "단지 이런 세련된 안락함의 기쁨을 증가" 시킬 뿐이라는 것이다.¹⁵

그러나 마찰은 이미 이전에 그들의 내부에 존재했었다. 이미 망명의 시기에 아도르노와 호르크하이머가 세웠던 방향, 특히 경험적 사회연구에 대한 원칙적인 비판은 전적으로 논란거리였다. 이 때문에 특히 에리히 프롬은 1939년에 연구소에서 탈퇴했고 연구소는 캘리포니아 노선과 뉴욕 노선으로 분열되었다. 라차스펠트는 1941년 뉴욕 연구소의 관리를 넘겨받았다.

학생운동의 실망스러운 결과 이후, 비판이론의 젊은 대표자들의 주요 관심사는 비판이론의 영향력을 높이기 위해 다시 보다 강하게 과학적 기준에 따라 비판이론의 방향을 설정하는 것이었다. 젊은 조교로서 아도르노에게 왔던 위르겐 하버마스¹⁶는 이러한 노력의 추진체였다. 그는 학적 합리성의 기초를 부정변증법적으로 전도시킴으로써 불필요하게 그들의 논증적 잠재력을 약화시키고 있다는 것을 알아차렸다. 그는 단

15 Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied 1962, 219쪽.

16 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas(1929~)): 독일의 철학자·사회학자. 프랑크푸르트학과 속에서 성장하여 『공론장의 구조변환』(1962)을 저술하였다. M. 호르크하이머와 T. W. 아도르노를 이은 프랑크푸르트학파의 2세대로서, 사회학에서의 비판적 합리주의와 정신과학에서의 해석학의 방법 논쟁을 통하여 마르크스주의에 결핍된 유연한 방법론적 기초를 제공하였다. 주저에 『이데올로기로서의 기술과 과학 *Technik und Wissenschaft als Ideologie*』(1968), 『의사소통행위이론』 등이 있다.

연코 내재적 비판의 방법론적 장점을 인식하였으나 더 이상 시대에 적합하지 않은 것으로 간주한다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다. 마르크스가 아직 “지배적인 시민이론인 현대의 자연법이나 정치경제학의 규범적 내용을… 그대로 받아들여 내재적으로 비판한 것에 만족할 수 있었다면”, 이제 “시민의식은 냉소적으로 되었다. 즉, 시민의식은 구속적인 규범적 내용으로부터… 근본적으로 이탈했다. 경제 불황의 시기에 시민적 이상들이 노골적으로 표현되었다. 그러나 이제 시민적 이상들이 확고히 자리잡았기 때문에, 내재적 비판이 설득력있게 호소할 수 있는 규범과 가치는 존재하지 않는다. 다른 한편 윤리적 사회주의의 노래는 성과 없이 끝까지 연주되었다”.¹⁷

따라서 초월적(=외재적) 비판이 내재적 비판의 자리에 들어서야 한다. 이 외재적 비판은 잘못된 사회의 발전을 하나의 잘 정립된 규범들을 근거로 해서 평가하는 것이다. 하버마스는 이런 목적을 위해 ‘역사적 유물론의 재구성Rekonstruktion des Historischen Materialismus’을 기획했다. 그는 이와 같은 기획을 1970년대와 1980년대 언어분석적 및 언어화용적 모델들(비트겐슈타인¹⁸, 오스틴¹⁹, 설John Searle, 아펠Karl-Otto Apel)을 차용하면서 결국 담론윤리적으로 고안된 『의사소통적 행위 이론Theorie des kommunikativen Handelns』(1981)으로 완성하였다. 이로써 그는 비판 이론의 3세대의 중심을 형성시켰다.

17 Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, 10쪽.

18* 비트겐슈타인Ludwig Wittgenstein(1889~1951): 오스트리아 출생의 영국 철학자. 1920년대에는 오스트리아학파에 많은 영향을 준 철학자로, 인공언어人工言語에 의한 철학적 분석 방법에 대해 의문을 제기하고, 일상언어日常言語 분석에서 철학의 의의를 발견하였다. 주요 저작으로 『논리철학론論理哲學論』(1921), 『철학적 탐구Philosophische Untersuchungen』(1953) 등이 있다.

19* 오스틴John Austin(1911~1960): 영국의 법철학자. 분석법학의 창시자. 치밀한 개념과 형식에 따라 영국법을 분석하였다. 법의 본질에 관한 ‘법은 주권자의 명령이다’라는 그의 명제는 유명하다. 저서에 『법리학의 범역The Province of Jurisprudence Determined』(1832) 『법학 강의Lectures on Jurisprudence』(1869) 등이 있다.

언어분석적인 재구성은, 다른 형식에서, 비판이론이 지향하는 것을 계속 추구하려는 시도들과 경쟁관계에 놓인다. 이 다른 형식도 역시 언어에 기초를 두고 있으나 완전히 다른 언어 모델, 즉 포스트구조주의의 언어 모델에서 출발한다. 포스트구조주의는 구조주의 언어학의 창시자인 제네바의 페르디난 드 소쉬르로부터 다음과 같은 명제를 받아들인다. 즉, 기호의 의미는 일반적으로 알고 있는 것처럼 기표의 '근간을 이루는' 기의에 의해서가 아니라 언제나 다른 기호와의 차이에 의해서만 규정된다는 명제를 받아들인다. 기의는 자의적이고 임의적인 조작을 통해서만 기표에 귀속된다고 한다. 포스트구조주의는 이런 차이의 이론을 문화 및 문화 표현의 영역으로 확장시키는데, 이는 문화가 기호에 의해 구성되었다는 점과 임의성을 지니고 있다는 점을 숙련된 초현실주의적 미학의 방식으로 해체적으로 드러내기 위해서였다.²⁰

아도르노가 분석적 판단과 미학적 판단 사이를 넘나드는 사유 운동에 걸쳐 있기를 원했다면, 오늘날 비판이론의 상황은 그런 사유 운동의 본리를 보여주고 있다.²¹ 그러나 문화연구Cultural Studies의 주제나 논변의 다양성 속에서는 선명하게든 함축적으로든 아도르노의 이중적 관점을 수용하는 단초들이 존재한다. 재구성적인 방식과 해체적인 방식 사이에 나타나는, 현상을 해명하는 방식의 차이와 결과에서 볼 때, 비판이론의 2세대가 이 새로운 단초들에서 두각을 나타내고 있다. 그리고 현재 비판이론의 2세대가 비판이론의 3세대들에 비해 문화학의 새로운 방법론적인 방향설정에 더 많이 기여하고 있다.

20 Manfred Frank: *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984; Jonathan Culler: *Dekonstruktion, Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek bei Hamburg 1988 참조.

21 Hans-Thies Lehmann: "Nach Adorno, Zur Rezeption ästhetischer Theorie", In: *Merkur* 38 (1984), H.4, 391~398쪽; Peter Matussek: *Naturbild und Diskursgeschichte, 'Faust'-Studie zur Rekonstruktion ästhetischer Theorie*, Stuttgart 1992 참조.

ng senschaft

Orientierung

ulturwissenschaft

Hartmut Böhme

Lothar Müller

Peter Matussek

문화학의

연구영역들과 이론들

03

03

우리는 먼저 문화학이라는 새로운 학문분과의 유래와 윤곽을 제시하는 '백과사전적 표제어'를 간략히 다루고 나서 문화학의 연구영역들과 이론들을 서술하고 분석하려 한다.

문화학은 인간에 의해 만들어진 제도들(Einrichtungen, 즉 인간들 사이의, 특히 매체에 의해 매개된 행위와 갈등의 형식들과 이런 제도들이 지닌 가치와 규범의 지평들을 연구한다. 이때 문화학은 문화(들)의 이론과, 체계적이고 역사적으로 연구할 재료가 되는 대상영역을 발전시킨다. 이런 점에서 볼 때 문화학은 문화 전체를 자신의 연구를 위한 대상이자 범위로 삼고 있는 것이다.

하나의 문화가 아니라 다수의 문화들이 존재하기 때문에, 문화학은 복합문화적이고 상호문화적인 중첩에 대면해 있다. 따라서 문화학은, 상이한 사회들이 '문화'라는 개념 안에서 이해하고 있는 것의 의미론을 연구하면서 항상 문화비교적 방식을 취한다. 그리고 문화학은 문화적 현상들이 변화하는 조건들에 의존하고 있음을 분석하기 때문에 문화비판적 태도를 취하고 있다. 문화학은 역사적 학문분과이다.

'문화Kultur'라는 단어는 라틴어 'colere(양육하다, 경작하다, 육성하다)'에서 파생되었고, 라틴어 'cultura'가 독일어화된 것이다. '문화Kultur'라는 독일어는 17세기 말부터 등장하고 있는데, 이것은 여러 제도들·행위들·과정들·상징형식들의 총체를 지칭한다. 이런 것들은 합목적적 기술을 통해 '주어진 자연'을 사회적 삶의 공간으로 변형시키고 이를 보존하고 발전시키며, 또한 이를 위해 요구되는 능력(문화기술, 지식)을 만들어내고 발전시키고, 지도적 가치들을 특수한 의식儀式 속에서 확고히 하고('cultus'), 그 결과로 의사소통적 형식들을 장기적으로 보존하는 사회적 질서와 의사소통적 상징세계를 창출해낸다.

문화학은 고대 이래로—물론 다른 이름 아래서—다양한 개별학문들에서 테마화된 연구대상과 방법을 총괄한다. 문화학의 연구영역은 각각의 문화개념에 의존한다. 물질적 문화와 연관해서 시니어 플리니우스 Plinius는 'terrenus(대지에 속하는 것)'과 'facticius(인공적으로 제작한 것)'의 개념을 대립적으로 규정했다.¹ 이 대립 개념을 분석적으로 파악하느냐 아니면 가치위계적으로 파악하느냐가 자연과 문화를 중립적인 대상 영역으로 파악할 것인가 아니면 가치연관적 비판의 대상으로 파악할 것인가를 결정하는 기초가 된다. 이런 선택들은 문화학에서 다시 등장하고 있다.

라틴 세계에서 'cultura'는 농경문화를 넘어서 또한 개인들의 인격의 '문화' 혹은 '역사 시기들의 문화'와 관련해서 사용되었다. 이후 많은 영향을 미친 키케로의 'cultura animi'²라는 관용어는 그리스어의 'paideia'에 조용하는데, 그것은 인간의 양육과 교양을 가리킨다. 이때부터 사물의 문화로서의 문화 옆에 인격의 문화가 의식되었고, 'cultura' 개념은 외부의 자연에 대한 작업에서 내부의 자연에 대한 작업으로 옮겨갔다. 하지만 문화와 농경문화와의 연관은 아직 오랫동안 지속된다. 예를 들어 프란시스 베이컨 Francis Bacon은 'georgica animi', 즉 '정신의 경작'³에 대해 말한다.

중세의 'Artes liberales'와 'Artes mechanicae'의 구분은 '두 문화'⁴의 근대적 탄생을 이미 준비하고 있는 것이다. 'Artes liberales'가 현대의 정신과학의 선구자라면, 'Artes mechanicae'의 부분은 자연과학과 기술의 초기 형태로서 이해될 수 있다. 중세 후기 이래로 이 양자는 문

1 *Naturalis historiae*(*Naturkunde*), XII, 75와 다른 곳에서.

2 *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13.

3 *De augmentis scientiarum*, III, 1.

4 Charles Percy Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart 1967.

화 발전의 본질적 요소로서 자리를 잡는다. 양 문화의 분리는 근대적 대학 체계의 근간을 이룬다.

문화학의 생성은 근대적 문화개념을 전제한다. 이미 헤르더보다 백 년 전에 사무엘 폰 푸펜도르프⁵⁾는 'cultura animi', 'cultus vitae', 'socialitas'⁶⁾ 옆에 2격 없는 'cultura'를 사용하고 있다. 이로써 그는 '집합단수명사'로서 문화가 형성되는 과정을 만들어낸다. 이 과정은 현대로의 시대적 전환을 표시하는데, 니콜라스 루만Niklas Luhmann⁷⁾에 따르면 이 전환을 통해 비로소 완전한 의미에서의 '문화'가 존재하게 된다. '문화'는 더 이상 단지 관찰의 대상만을 의미하는 것이 아니라, 관찰자(두번째 단계의 전문가)의 관찰을 위해 사회가 만들어내는 형식과 관점들을 의미한다. 문화에 대한 본질주의적 생각들은 소멸된다. '문화'는 만들어진 것이고 우연적인 것이다. 그리고 바로 이런 점에서 또한 (재)구성될 수도 있는 것이다.

문화학에 대한 현대적 개념은 단지 하나의 아프리오리만이 존재한다는 것, 즉 '문화의 역사적 아프리오리'만이 존재한다는 입장에 의거한다. 임마누엘 칸트가 자연과학을 오로지 선험적으로, 즉 역사 없는 인식 형식으로 정당화했다면, 에른스트 카시리는 뉴턴Isaac Newton 물리학의 동요 이후 자연과학을 '상징형식'으로, 즉 문화로 분석했다. 따라서 '자연'은 더 이상 주어진 현실로서 이해된 것이 아니라 문화적으로 구성된

5) 사무엘 폰 푸펜도르프Samuel von Pufendorf(1632~1694): 독일의 법학자. 『자연법과 국제법』(1672)을 통하여 인간의 자연적 자유를 중심으로 인간의 자유·평등을 설파하였다. 또한 인간의 이성에 바탕을 두고 계약契約에 의해 국가 주권이 형성된다고 하여 도덕과 구별되는 합리적 자연법을 제창하였으며 이 견해를 국제사회에도 적용하여, 국제사회는 자연 상태에 있으며, 국제법은 그와 같은 자연 상태에 적용되는 자연법이라 하였다. 그 밖의 저서로 『보편적 법학원리』(1660), 『자연법에 바탕을 둔 인간과 시민의 의무』(1673), 『독일제국 헌법론』(1667) 등이 있다.

6) De iure naturae et gentium II, 4, §1~12; II, II, §1; Specimen Controvers, III, §3; Diss. Acad., X.

7) Niklas Luhmann: "Kultur als historischer Begriff", In: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main 1995, 31~54쪽.

것으로서 인식된다. 인간으로 존재한다는 것은 문화적 조건 속에서 산다는 것을 의미한다. 이와 같이 문화학의 대상은 인간 행위의 전체영역이다. 이것은 문화학이 단지 현실에 대한 상징적 가공인 언어적 텍스트만이 아니라, 언어적 텍스트가 일정 부분 참여하고 관여하는 물질·매체·사유의 질서들도 연구하는 것을 의미한다.

문화학의 가장 오래된 핵심은 역사적 인간학이 만들었다(제3장, 3. '역사적 인간학'을 참조). 역사적 인간학은 자신의 뿌리를 18세기에 두고 있다. 말하자면 이것은 인종학과 비교문화인류학의 원천인 여행과 탐험의 역사에, 인간 연구에 관한 역사적 학문분과인 의학의 역사에 그 뿌리를 두고 있다. 제례의식에 관한 학문, 인상학, 표현심리학으로부터 관찰적·역사적 행태과학이 탄생한다. 비교문화학과 문화의 변동이론의 뿌리는 G. 비코⁸, J. M. 클라데니우스(Johann Martin Chladenius, 헤르더이다. 사무엘 푸펜도르프와 헤르더 사이의 기간 동안에, 문화는 노동습속적(인위적 객체의 세계), 사회결사적(사회적 행위형식·규범·가치의 세계), 시간적(우연의 세계)⁹이라는 견해가 발전된다. 또한 성/젠더의 구별의 관점에서 볼 때, 18세기는 문화적으로 코드화된 성의 질서의 재구성을 시도하는 연구들이 시작된 시기이기도 하다.

19세기의 문화학적 연구들은 전통적 학문의 틀(특히 역사학·언어학·어문학·문화사·민속학) 내에서 이루어진다. 19세기 후반부터 진행된 문화학적 연구의 활성화는 다음과 같은 다양한 자극들에서 기인한다. 첫째, 잘 구축된 학문분과들은 관심의 대상을 문화적 현상으로 옮긴다. 문

⁸ G. 비코 Giambattista Vico(1668~1744): 이탈리아의 철학자. 데카르트 철학에 반대하여, 사유뿐 아니라 행위에 진리의 기준을 두었다. 이 때문에 자연에 관한 학문의 가능성을 배제하고, 인간 역사에 주로 관심을 가졌다. 주요 저서로는 『여러 민족의 공통 성질에 대한 신과학 원리』(1725) 등이 있다.

⁹ Wilhelm Perpeet: "Kulturphilosophie", In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 42~99쪽 참조.

화사적 시대형상들(부르크하르트¹⁰, J. 호이징가¹¹, W. 슐츠W. Schulz 등)이 생성된다. 역사는 '문화의 유형들'에 따라 조직화된다(L. 프로베니우스¹², 램프레히트). 둘째, 철학적 및 과학론적 논의들은 문화이론의 문제에 관심을 돌리기 시작한다(리케르트, 빈델반트, 카시러 등). 셋째, 문화학적 문제들은 옛 정신과학에서 이탈하여 새롭게 형성하기 시작한 분과학문(예를 들어 사회학: 짐멜, 베버)이 하나로 정착되는 지점이다. 그리고 넷째, 학문 내적 문제 지평의 확장은 포괄적인 문화학적 문제 설정(예를 들어 바부르크, 파노프스키의 예술사)을 만들어낸다.

문화학은 20세기의 80년대부터 하나의 학문분과로 형성되기 시작하는데, 이때 문화학은 민속학의 연구 전통과 더불어 위와 같은 연구 전통에 연결한다. 문화학의 중심에는 문학 및 어학의 새로운 경향을 포함하여 다음의 세 영역이 있다: ① 매체의 역사는 문화적 커뮤니케이션, 기억, 세계 지각의 생성 조건을 재구성한다. 구술적인 문화적 반성의 형식도, 문자문화와 책문화의 세분화된 기술들이나, 시각성과 컴퓨터에 근거한 대중매체의 세분화된 기술들과 마찬가지로 매체로서 파악된다. ② 형상연구는 회화예술들, 일반적인 시각적 현상들, '인간 표현의 역사적

10* J. 부르크하르트Jacob Burckhardt(1818~1897): 스위스의 역사가. 주저 『이탈리아 르네상스의 문화』는 르네상스사 연구에 결정적인 영향을 주는 명저이며, 이후 '르네상스'란 말은 역사상 일반용어로 쓰이게 되었다. 그는 역사 연구의 임무란 '발전'이 아니라 '항상적恒常的인 것, 반복되는 것, 유형적인 것'의 세 가지를 실증적으로 탐구하는 데 있다고 말하였다. 사후에 『그리스 문화사』(1898~1902) 『세계사적 고찰』(1885) 등이 발간되었다.

11* J. 호이징가Johan Huizinga(1782~1945): 네덜란드의 역사가. 1942년까지 레이덴 대학교에서 역사 교수로 있다가 나치스에 참여 죽을 때까지 억류 상태에 있었다. 주저인 『중세의 가을』(1919)은 14~15세기 프랑스와 네덜란드의 생활과 사상을 밝힌 것이며, 그 밖에 16세기 지식인의 모습을 그린 『에라스무스』(1924), 『내일의 그림자』(1935), 『호모 루덴스』(1938) 등이 있다.

12* L. 프로베니우스Leo Frobenius(1873~1938): 독일의 민속학자. 문화는 인간에게서 독립된 것으로 인간이나 동·식물에서 볼 수 있는 바와 같은 유기체적 발전과 유사한 발전과정을 거쳐서 문명의 단계에 도달한다는 학설을 주장. 민족학사에서 처음으로 문화권설文化圈說을 제창하여 뒤의 문화사학파의 기초를 이룩하였다. 주요 저서로 『대륙에 살면서』(7권, 1925~1929), 『파이도이마Paideuma』(1921, 1925), 『운명학』(1938) 등이 있으며, O. 슈페글러의 『서양의 물략』 성립에 근본적인 영향을 주었다.

심리학¹³의 기록들, 느낌·환타지·관계형식의 코드화의 기록들을 연구한다. 이때 '형상'이란 육체적 운동형태들, 말하자면 사회적 제례의식과 습관들, 감각과 행위의 표현 형태들도 의미한다. ③ 역사적 인간학은 기술-과학적 문명의 발전을 통해 점증하고 있는 문화의 탈형식화와, 인간 본성 및 인간 외적 자연의 탈형식화 속에서 변화된 삶의 조건에 대해 묻는다.

문화학적 '경계의 확장'은 소위 고급문화의 탈특권화를 야기시킨다. 이런 탈특권화에 의해 결론적으로 발생한 것은 연구자료 범주의 개방화이다. 모든 질적·매체적으로 세분화된 형상자료와 언어자료들뿐만 아니라 종교적·민속적·사회적 제례의식들, 삶의 양식들, 행위의 습속적 전형들, 물질적 문화의 객체들, 사회적 재생산과 자연 지배의 기술들도 동일한 가치를 지니는 것으로 인정된다.

이제부터는 문화학의 주요 연구영역들에 대해 서술하려 한다. 이 연구영역들은 동시에 대학의 다양한 학업과정 내에서의 중심적 이론들을 개괄하고 있다.

1. 학문 문화

문화학 자체의 탄생 역사에 대한 고고학은 여러 번 강조한 바와 같이 문화학에 속한다. 문화학이 지닌 관심과 연구대상의 구성방식을 역사적으로 살펴보는 것은 학문분과의 다양성 속에서 문화학의 정당성을 근거지으려는 현재의 모든 시도들에 특징적으로 나타나는 것이다. 왜냐하면, 예를 들어 독문학에서는 믿을 만한 학문의 토대가 주는 안정적인 확

13 Aby M. Warburg: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. hg. v. Dieter Wuttke, 3. Aufl. 1992, 185쪽.

실성 때문에 방법론 논쟁의 원심력이 약한 반면에, 문화학에는 아직 확고한 제도적 규약이나 학문적 정체성이 결여되어 있기 때문이다. 이와 같이 문화학을 하나의 학문분과로 근거짓고 그 윤곽을 기획하는 것은 학문사에 대한 지속적인 재수용 가운데서 일어난다. 하지만 문화학이 자신의 고유한 학문사에 대해 자기반성적으로 관계하는 것과, 문화학이 학문의 역사를 자신의 연구대상으로 삼는 것은 구별되어야만 한다. 후자의 경우에는 지식의 생산과 분배의 역사가, 또한 그리고 바로 자연과학의 역사가 문화학의 연구영역이 된다. 이것은 학문이 기술과의 연합을 통해서뿐만이 아니라 세계를 해석하는 모델의 근원으로서 일상생활을 규정하는 힘을 갖고 있다는 확신에 기인한다. 우리는 학문사를 연구영역으로 삼을 때 기초가 되는 프로그램을, 이미 학문사 안에서 전개된 연구관점의 유형들과 연관시켜 논의하고자 한다.

새로운 학문사는 학문에 대한 이해의 혼란과 학문사의 역사기술적 성격 때문에 어려움에 직면해 있다. 지속적인 진보의 방향 위에 발견과 학문 이념을 정돈시킬 수 있다는 예전의 축적적·선형적인 역사 이해로부터 남아 있는 것은 별로 없다. 토마스 S. 쿤¹⁾의 『과학 혁명의 구조Die Struktur wissenschaftlicher Revolution』(1962)가 촉진시킨 새로운 방향설정에서 결과로 나타난 것은 학문사를 승리자의 역사로 보는 것과 결별하는 것이다. 말하자면 ‘휘그당적 학문사Whig-History of Science’와 결별하는 것이다. 이러한 학문사는 현재의 인식상황에서 과거 이론을 재구성하고, 무엇보다도 과거 이론이 현재의 인식상황에 무엇을 기여했는가에 관심을 가진다. 이와 대립하여 현재는, ‘패러다임 전환’이라는 기

1* 토마스 S. 쿤Thomas S. Kuhn(1922~1996): 미국의 과학사학자 겸 철학자. 과학의 역사적 측면에 깊은 관심을 갖고 철학·사회학·언어학·심리학을 두루 섭렵하여 ‘패러다임paradigm’이라는 새로운 개념을 창안해냈다. 패러다임이란 한 시대의 사회 전체가 공유하는 이론·법칙·지식 및 사회적 믿음이나 관습 등을 통틀어 일컫는 개념이며, 과학의 발전은 이러한 패러다임의 교체에 의해 혁명적으로 이루어지므로, 이러한 변화를 ‘과학 혁명’이라고 불렀다. 이 새로운 과학관은 1962년에 발간한 『과학 혁명의 구조The Structure of Scientific Revolutions』로 발표하였다.

획 아래서, 학문의 '정상 상황'에서 핵심으로 주어진 모델을 그것의 내적 논리에 따라 연구하고 있다. 따라서 학문 안에서 자명한 것으로 받아들여졌던 기초적인 기본 개념들에 대한 변형이 요구되고 있다.

이러한 과정은 20세기 초반에 이미 루드비크 플렉Ludwik Fleck의 『학문적 사실의 생성과 발전*Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*』(1935)에서 시작되었다. 쿤도 언급하듯이, 획기적인 작업을 수행했던 플렉은 특이한 최초 현상으로서의 '발견'과 학문적 '사실'을 구별한다. 발견은 '탈인격화의 과정'에서야 비로소 학문적 사실로 전환하게 된다. 플렉은 이런 양극단의 매개범주로서 '사유양식'²이라는 개념을 발전시킨다. 그는 이것을 초개인적 지각방식 및 이것과 연관된 개념체계라고 말한다. 발견은 이러한 초개인적 지각방식과 개념체계 안에서 관철되어야만 하고, 또는 필요한 경우 이것에 대항하여 관철되어야만 한다. '발견'이 '사실'로 부각되면서 지배적 개념체계에 대해 단순히 변형뿐만이 아니라 그것의 전환 혹은 더 나아가 지양을 요구하는 그러한 경우, 플렉은 그것을 '사유양식의 전환'이라고 부른다. 이것은 나중에 쿤에게서 통제할 수 없게 된 비정상적인 것과 위기의 압력으로부터 발생하는 혁명적인 '패러다임의 전환'이 된다. 그런데 '사유양식의 전환'은 단순히 복잡하고 예측할 수 없는 위기현상들이 점진적·지속적인 연구 논리를 대신하는 것만을 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 플렉의 경우 발견과 사실 간의 시간적인 간격 속에서 '사실'은 사회적 차원을 갖기 때문이다. 사회적 차원은 순수 인식론적 차원에 대립하여 자주적 요소로서 타당성을 지닌다: "학문적 사실은 사회적 과정에서 비로소 생성된다. 학문적 사실이 추후에, 동시대인에게나 혹은 후세대인에게, 마치 이미 발견의 순간에 사실로서 자명하게 존재했었던 것

2 Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967, 70쪽.

처럼 보일지라도 그렇다.”³

플레의 ‘시유양식’은 쿤의 ‘패러다임’ 개념에 조응하고 있다. 이와 같은 ‘시유양식’의 사회적 차원으로부터 학문사의 ‘문화주의적’ 전환이라고 부르는 것이 발생했다. 이 전환에는 안정적이고 ‘정상적인’ 학문 패러다임의 형성의 복잡화뿐만 아니라 파괴된 패러다임의 재형가도 속한다. 예전의 학문사는 파괴된 패러다임을 단지 극복될 단계로서만 받아들이면 되었지만, 이제는 그것의 능력 및 내재적 논리 안에서 연구된다. 최근에는 특히 물리학과 화학에서 획득된 쿤의 모델이 의문시되고 있다. 왜냐하면 그의 모델이 통일적이고 구속력 있는 패러다임들의 상호 간 교체를 설명할 때 정상과학은 언제나 단일한 패러다임으로 존재한다는 관점을 취하기 때문이다. 이와 같은, 이론의 여지가 없어 보이는 지배적 패러다임들의 순차적 교체에 대립해서, 의학의 역사는 심장과 순환을 해석하는 경우, 생기론과 기계론의 상호작용을 예로 들면서 공시적인 ‘중첩’과 ‘착종’의 모델을 제시한다. 이때 경쟁하는 각각의 이론적 단초들은 어느 정도는 영향력이 있는 ‘잠재성’과 어느 정도는 의심할 만한 ‘독점성’을 가지고 있다는 견해가, 하나의 학문 모델이 이론적으로 독재하고 있다는 견해를 대신하게 된다.⁴

학문사가 가치를 상실한 패러다임들의 고유 논리를 핵심적인 연구대상 영역으로 받아들일 경우, 현재의 패러다임으로 귀착되는 ‘승리자의 역사’의 관점에서 볼 때에는 우회, 오류, 지연 그리고 사이비 문제이지 낙오된 것으로 간주될 상황들이 등장하게 된다. 이와 같은 ‘패배자’를 역사기술적으로 연대기적으로 통합하는 경향은 프랑스의 이론가인 가스통 비슐라르⁵의 학문론에서 독특한 형태로 나타난다. 비슐라르는 방

3 Thomas Fuchs: *Die Mechanisierung des Herzens, Harvey und Descartes, Der virale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs*, Frankfurt am Main 1992, 15쪽.

4 위의 책, 18쪽 이하.

해, 방어, 억압과 같은 정신분석학의 개념들을 받아들이고 변화시키면서 '인식론적 장애들'을 학문과정에서 파악할 수 있었다. 그는 '인식론적 장애들'을 이른바 치료적, 카타르시스적으로 추방하려 한다. 그는 자신의 『불의 정신분석학 *Psychoanalyse des Feuers*』(1949)에서 학문사의 배후에서 작용하면서 냉철한 객관적 인식을 어렵게 만드는 '환상'과 '무의식'을 탐색하고 있다. 바슐라르는 학문에서 상상력이 어떤 역할을 하는지를 다루는 역사적 현상학에 공헌했는데, 그의 저술들을 이용할 때 반드시 그의 카타르시스의 기본 방향에 동의할 필요는 없다. 오류와 사이비 문제의 중요한 역할을 지각하도록 하는 그의 문제제기는, 자연현상의 합리적 객관화란 매우 특수한 경우라는 것을 교훈적인 방식에서 보여주고 있다. '인식론적 장애들'⁵은 인식과정을 방해하는 기능뿐만이 아니라, 연소과정으로만 연구하기 위해 제외시켰던 불의 다른 측면에 대한 생산적인 문화적 상징으로서도 연구될 수 있다. 그리고 바로 여기에 문화학은 관심을 두고 있는 것이다. 문화학은 학문사 자체를 다루는 것이 아니다. 문화학은 학문 내에서 '사실'로 구성된 대상들의 '문화의 미'를 묻고 있다.

지금까지의 첫번째 조망이 보여주는 것과 같이, 최근의 학문사와 문화학은 원천자료의 다원화 및 대상의 맥락화 경향을 공유한다. 그리고 이로부터 파생된 결과는, 학문사가 학문 내적으로 다루어지는 것과 학문 외적으로 다루어지는 것 사이의 경계를 체계적으로 넓힌다는 것이다. 학문사는 개념사의 추상적 공간이나 순수한 제도의 역사 내에서는

5* 가스통 바슐라르 Gaston Bachelard(1884~1962): 프랑스의 과학철학자. 구조주의構造主義의 선구자이며 시론詩論·이미지론論으로도 유명하다. 주요 저작인 『새로운 과학적 정신』(1934)에서 현대과학의 인식의 양식을 '비데카르트적 인식론'으로서 제시하였으며, 『부정否定의 철학』(1940)에서 '비非의 철학'으로 완성하였다. 이러한 방향은 앞서 말한 과학의 진전을 촉구하는 정신의 추구와 근거根底에서 교착되면서 시와 이미지의 자유분방한 역동성力動性 자체를 구하는 '4원소元素'에 매개된 심층심리의 분석으로 발전하였다.

6 Gaston Bachelard: *Psychoanalyse des Feuers*, München 1989, 79쪽.

이론들과 개념들의 역사적 기술을 할 수 없다. 말하자면 우선은 그럴 것 같지 않으나 결국은 위기를 불러오고 패러다임의 교체를 촉진시키는 비정상적인 것의 재구성을 할 수가 없다. 여기서 드러나고 있는 프로그램은 '문화적 실천으로서의 학문'⁷이다. 간단히 요약해 말하자면, 문화학이 학문 내적인 논리방식과 학문 외적인 맥락의 교차점을 학문 외적인 관점에서 융통성있게 다루는 반면에, 최근의 학문사는 이 교차점을 각각의 학문분과적 지평에서 파악한다.

이렇게 학문사가 순수 이론 및 개념의 역사로부터 결별하는 것은 기구와 수단들을 인식과정의 중립적인 도구가 아니라 '결정적인' 요소로 재평가하는 것을 내용으로 하고 있기도 하다.⁸ 생리학자이자 문필가로서 계몽주의 시대의 위대한 과학자 중의 한 사람인 알브레히트 폰 할러 Albrecht von Haller는 언젠가 '보다 편리한 천체경, 잘 만들어진 측량 유리 기구, 올바르게 분할된 눈금자, 분무기, 칼'이 데카르트의 창조적 정신보다 학문의 왕국의 확대에 더 많이 기여했다고 메모하였다.⁹ 형이상학을 공격하는 어법이라고 생각하지 말고 이것을 정말 진지하게 받아들인다면, 학문의 역사는 단순히 책, 잡지, 편람들에 기록된 개념들의 역사로만 기술되어서는 안 된다. 오히려 그것은 사물들의 역사여야만 한다.

이와 같은 경향의 예들은 쿤에게 있어 도처에서 발견된다. 예를 들어 라부아지에¹⁰의 화학 혁명이 일어났던 위기의 잠복기에 공기 펌프와 저

7 Hans Erich Bödeker u.a. (Hg.): *Wissenschaft als kulturelle Praxis 1710-1900*, Göttingen 1999.

8 Hans-Jörg Rheinberger/Michael Hagner/Bettina Wahrig-Schmidt (Hg.): *Räume des Wissens, Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin 1995.

9 Albrecht von Haller: *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, zweiter Theil*, Bern 1787, Reprint Frankfurt am Main 1971, 97쪽.

10* 라부아지에 Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794): 프랑스의 화학자. '근대 화학의 아버지'라 불리며, 주요 저서인 『화학명명법』(1787) 『화학교과서』(1789)를 통해, 현대 화학 술어의 기초를 확립하였다. 프랑스 혁명기에 정세청부인으로 고발되어 단두대에서 처형되었다.

울의 역할에 대해 생각해 보라. 물론 이때 결정적인 것은 연구 지평에서 사물을 사물로서 받아들이는 것이 아니라 이론 형성의 과정에서 사물의 역할을 재구성하는 것이다: “프랭클린 Franklin의 패러다임을 수용한 후 라이덴 병을 바라보던 전기기사는 예전에 보았던 것과는 다른 어떤 것을 보았다. 그 기구로부터 병 모양이나 유리를 필요로 하지 않는 축전지가 생겨났다.”¹¹

쿤이 관찰의 매체와, 전기적 현상의 재생산 및 해석 간의 관계를 주목하며 강조한 것은 그의 개념도와 맞물려 있다. 그는 어떤 현상의 지각과 정돈을 쉽게 또는 어렵게 만들 수 있는 조건들 가운데서 ‘도구적인 기대’와 ‘이론적인 기대’를 구분한다. 이론적 기대가 명시적으로 표현될 수 있다면, 도구적 기대는 전의식前意識적 기대로서 드물지 않게 지각의 형성에 통합된다. 쿤은 이런 생각을 바탕으로 예기치 않았던 뢰트겐 선 Röntgenstrahlen의 발견에 의해 일어난 극도의 혼란을 설명한다. 뢰트겐 선이 충격으로서 작용했던 것은, 그것의 발견이 확고한 이론에서 배제되어 있었기 때문이 아니라 근본적으로 이론 이전의 기대에 어긋났기 때문이다: “이러한 기대는 전통적인 실험방식의 계획과 해석 속에 간접적으로 잠복해 있었다고 나는 추측한다.”¹²

쿤이 학문사가로서 던지는 근본적인 질문은 인식과정 속의 자기 지속적 힘과 지각의 제약에 관한 것이다. 말하자면 그는 학문 내적 관점을 받아들인다. 그러나 문화학은 이러한 방식으로 규명된 대상영역들, 즉 이론을 잉태하는 도구들, 연구전략에 의존한 공간들에 대해 자신의 방식으로 접근한다. 또한 문화학은 학문을 문화적 실천으로 파악한다. 물론 학문을 오직 과학자들의 실천으로만 파악하지는 않는다. 이로써 문화학은 자연과학의 배타적 특수지위를 학문 내적 관점에서 비판하고 지

11 주 2의 책, 72쪽.

12 위의 책, 72쪽.

양하는 경향을 확장시킨다. 문화학은 자연과학의 소도구들·장치들·공간들·실천적 방식들, 예를 들어 실험의 방식들을 이러한 것들이 문화 전체에 어떻게 통합되었는가, 이러한 것들이 문화 전체에서 어떤 기능을 담당하는가 등을 문제삼는 관점에서 연구한다. 이 관점은 이러한 것들이 학문의 ‘패러다임들’과 분류하는 틀도 규정한다. 이 관점은 학문사 내에서 이러한 것들이 지닌 체계적·문제사적 위치를 제시하고, 어떻게 학문적 이론들·도구들·실천방식이 예를 들어 문학이나 연구이나 다른 예술이나 의학 등의 영역에 의해 전체 문화로 퍼져나가는지를 묻는다. 이런 의미에서 18세기의 실험물리학은 단순히 현대적인 실험조건의 형상사로서만 파악되어서는 안 되고, 서로 상이한—좁은 의미에서의 실험실의 실험을 포괄하는—‘학문 문화들’의 상호 침투와 방향 규정의 현장으로서 파악되어야 한다.

이러한 학문 문화들의 복합과, 견고한 핵심을 지닌 실험과학들 간의 간격은 역사적으로 볼 때 유동적이다. 18세기의 그 간격은 19세기 말에 있어서의 그 간격보다는 작은 것이었다. 이와 같은 유동성을 연구할 때 전체가 되는 것은 아미추어적 학문들을 학문사는 아닐지라도 지식의 문화사 안으로 편입시키는 것이다. 동시에 항상 학문적 공간·의미체계·도구들의 이중적 성격을 고려해야만 한다. 즉, 학문적 공간·의미체계·도구들은 이들 속에서 전개된 개념의 관점에서뿐만 아니라 이들과 연관되어 있는 문화적 실천의 관점에서 연구되어야 한다. 말하자면 이와 같은 연구 관점은 발명실, 박물관본실, 실험물리학의 실험실과 같은 공간들에 적용된다. 왜냐하면 이 모든 것들은 지식의 정돈과 생산의 형식일 뿐만 아니라 담론 진행의 구성요소들이기 때문이다. 이 연구 관점은 또한 망원경, 현미경, 전기적 장치들에도 적용된다. 왜냐하면 이것들은 17세기 이래로 연구를 수행할 때 필수적인 뿐만 아니라, 예술, 문학, 취미에서 학문적 세계해석을 문화적으로 코드화할 때도 중심적 지위를

지니기 때문이다.

학문적 이론과 실천의 문화적 확산은 교육 조건과의 관련 속에서 그 범위가 제한된다. 그러나 이러한 교육 조건의 한계 안에서도 그 확산을 용이하게 만든 조건들에 대해 말할 수 있다. 예를 들어 18세기 말과 19세기 초, 잘 준비된 '직류 전기'와 '동물적 전기'에 관한 볼타 기둥 Voltaschen Säule의 실험들—이것은 음악의 대가의 공연과 비교될 수 있었다—은 '축전기 만들기'를 사교계의 사건으로 만들어 대중화시켰다. 물론 실험물리학의 실험실과 일상세계 사이의 경계가 확고하게 된 점은 19세기에 자연과학의 배타적 독립에 기여하였다. 그렇지만 학문적 인식이 자신을 형상화시키는 힘은 항상 학문적 시각의 대중화나 미학화의 출발점으로 입증되었다.

이에 대한 하나의 예는 근대의 안드레아스 베살리우스¹³의 해부학의 비약적 발전 이후 등장한 인간 육체의 도해와 전시의 역사이다. 학문과 예술의 중간지대에 있어온 전시의 전통에 관한 문화학적 연구는 이런 전통의 현재화로부터 출발할 수 있을 것이다. 이런 전통의 현재화가 성공적이었던 것은 예를 들어 역사적 전시인 드레스덴Dresden 위생박물관의 〈육체 탐색. 육체에 대한 500년 동안의 관찰〉(1990)과 과감한 미학화의 방법을 통해 마련된 만하임Mannheim의 전시 〈육체의 세계〉(1997)이다. 이와 같은 현상들은 예를 들어 죽음에 대한 문화상징과 이 현상들 간의 현재의 공시적 연관만을 기술해서는 파악될 수 있는 것이 아니다. 이 현상들은 동시에 육체에 대한 학문적 설명과 전시의 제약을 재현하는 현대적 후예로서 연구되어야 한다. 이 현상들은 해부된 육체에 대한

13* 안드레아스 베살리우스Andreas Vesalius(1514~1564): 벨기에의 해부학자. 근대 해부학의 창시자. 저서 『인체 해부에 대하여De humani corporis fabrica libri septem』를 통해 약 1,000년 동안 유럽의 많은 사람들에게 신봉되어온 갈레누스의 인체 해부에 관한 학설의 오류를 하나하나 지적하여 커다란 반향을 불러일으켰으며, 의학 근대화의 새로운 기점이 되었다. 1564년 성지聖地 예루살렘을 순례하고 돌아오는 도중 사망하였다.

예술적 혹은 '자연적' 도해의 제시로서, 예를 들어 공리주의자 제레미 벤담¹⁴ 사후 그의 육체로부터 만들어진 '초상' ¹⁵인 유명한 '자기-초상'의 역사와 같은, 조형적 해부학과 해부된 육체의 역사와 관련된다. 실물들이 고전적 자세를 취하도록 했던 만하임 전시의 양식은 르네상스 이후 고대의 조상미학이 해부학 모델과 갖는 친화성과 연관이 있다.

학문들의 '형상의 역사'가 교수법의 동맹자로서 호기심과 감각에 호소한다면, 유비적 사유방식은 학문적 공리와 개념의 보편화를 위한 도구로서 기능한다. 혼합적 성찰·탈경계화·대비의 수단인 유비적 사유방식은 칸트와 같은 엄밀한 방법론자에게서는 좋은 평판을 얻지 못했다. 하지만 유비적 사유방식은 정신의 실험실에서 가설 형성의 '방법적 기증기'(리히텐베르크Lichtenberg)로서 더욱 잘 작용할 것이다. 이러한 유비의 도움을 통한 보편화의 과정을 보여주는 예로서 쿤의 패러다임 이론에 나오는 중요한 역사들 중 하나가 동원될 수 있다. 바로 라부아지에에 의한 화학 혁명이다. '플로지스톤(연소)' 화학은 물체가 연소될 때 사라진다는 견해를 받아들였고, '연소'를 비가시적인 미세한 요소적 실체로 파악했다. '플로지스톤' 화학은 라부아지에의 연소과정에 대한 새로운 해석에 의해 파산했고, 연소는 라부아지에의 산화의 분석에 의해 허상이 되어버렸다. 그러나 '연소'는 이렇게 반박되었음에도 불구하고 플로지스톤 화학이라는 패러다임의 종말 이후에도 계속해서 자신의 논변의 강점을 간직했다. 왜냐하면 그것은 특히 인간 안에 있는 비가시적인 것의 중심조직, 즉 영혼과의 유비를 허용했기 때문이다.

14* 제레미 벤담Jeremy Bentham(1748~1832): 영국의 철학자·법학자. 인생의 목적은 '최대 다수의 최대 행복'의 실현에 있으며 쾌락을 조장하고 고통을 방지하는 능력이야말로 모든 도덕과 입법의 기초원리라는 공리주의功利主義를 주장하였다. 주요 저서는 『정부소론政府小論』(1776), 『도덕과 입법의 원리 서설』(1789, 신판 1823) 등이다.

15 Ruth Richardson: 'Jeremy Bentham's self image: an exemplary request for dissection', In: *British Medical Journal* 295 (1987), 195~198쪽 참조.

라부아지에의 산화이론에 의해 실험적으로 입증된, 플로지스톤 이론의 몰락은 이미 더 이상 경험적 연구에 의한 자연철학의 추방을 보여주는 전형적 예로 이해되지 않는다. 새로운 성찰은 양자가 광범위한 경험영역을 자신의 방식으로 파악할 능력이 있었던 두 개의 패러다임으로 양립해 있다고 본다. 이로써 현대의 자연과학의 역사란 실험문화에 의한 사변적·애니미즘적 자연철학의 추방으로 기술된다는 생각은 그 매력을 상실했다. 마찬가지로 또한 유비적 사유의 고전적 모델 중의 하나인 연금술도 학문사적 의의를 획득하게 된다. 노발리스는 라부아지에의 화학 혁명과 연금술의 전통을 동시에 수용했는데, 그의 낭만주의적 백과사전 속에는 연금술의 지식과 현대과학이 중첩적으로 연관되어 있다. 1800년경 변혁의 시기에 형성된 학문의 경험과학화 및 세분화 과정은 학문 문화들의 비동시적인 생성의 모델로서 큰 의미가 있다. 왜냐하면 학문사가 설정한 물음들 중의 하나는 탈가치화된 패러다임의 소멸 이후 이로부터 무엇이 발생하는지에 관한 물음이기 때문이다. 쿤이 묘사한 것처럼, 단일적 패러다임의 도정에서 낙오되었거나 제외된 전통들은 아무것도 아닌 것으로 소멸되지는 않는다. 그 전통들이—이를테면 시에서 표현되듯—찾아들어가고자 했던 피난처에 대해, 그리고 그 전통들이 어떤 문화적 기능을 담당하는지¹⁶에 대해 탐구해야 할 것이다.

전문가 언어와 일반적인 지식문화 사이의 감각적·미적·담론적인 촉매제가 형상과 유비라면, 전문가 언어와 일반적인 학문 문화 사이의 매개자로서 은유가 등장한다. 은유의 문화적 기능에 대한 연구는 특히 개념화되지 않는 자연으로부터의 불안을 해소하는 동력으로 현대의 자연과학을 해석하는 관점과 관련하여 일어났을 것이다. 왜냐하면 상상

16 Hartmut Böhme: "Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie", In: ders.: *Natur und Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, 67 ~144쪽 참조.

력, 과학적인 자연 지배, 경험적인 생활세계 사이의 매개자로서의 은유의 잠재력은 이중의 가치를 지니고 있기 때문이다. 은유는 자연과 역사로부터의 충격을 완화시키는 거리 두기의 매체로서 기능을 하기도 하고 개선된 지식에 대항하여 불안을 폭발시키는 기능을 하기도 한다: “나는 귀신을 믿지 않는다. 그러나 나는 귀신에 대해 불안감을 가지고 있다.”

끝으로, 이와 같은 학문사와 은유론 간의 밀접한 관계에 대한 두 가지 연구영역이 계획될 수 있을 것이다. 그 하나의 영역은, 신뢰할 만한 천체역학을 보증하는 힘인 근대 천문학을 고려하면서, 혜성 궤도에 대한 학문적 계산과 주기적으로 등장하는 혜성에 대한 공포 사이의 병행성에 관한 연구이다. 이러한 병행은 1910년까지 지속되었는데, 이때 과학조차도 할레이Halley 혜성 꼬리에 독이 있다는 예견을 하면서 미래의 확실성에 예전의 공포를 뒤섞어 놓음으로써 불안을 만들어냈었다. 이 연구영역은, 특히 계몽주의적·과학적 엘리트가 천민의 ‘미신’에 대해 거리를 두는 역사를 포함하며, 이와 함께 과학적 교양의 전유과정 속에서 일어나는 문화 내부적인 차별상의 기본 유형을 포함하기 때문에 흥미롭다.¹⁷

문화사적 관점에서 관심을 끄는 또 하나의 연구영역은 현대지질학의 역사이다. 근대적 ‘동요動搖’의 고전적 진원지locus classicus(사람들은 은유로 이렇게 말한다)인 1755년 리사본Lissabon의 지진을 회상할 때, 현대지질학은 이것을 오로지 변신론Theodizze의 붕괴라는 정신사와의 관련 속으로 끌고 들어가는 것을 경계한다. 지질학은 1770년에서 1830년까지 (침전작용설)과 (화산작용설)의 양극화로 인하여 점액질적·지속적인 자연과 역동적·격변적 자연 간의 경쟁을 촉발하는 하나의 중요한 원인이 된다. 덧붙여 강조될 것은, 지질학은 성경의 연대기를 무의미한 것으로

17 Olaf Brieske: *Die Macht der Metaphern. Blitz, Erdbeben und Kometen im Gefüge der Aufklärung*, Stuttgart 1998 참조.

만들었고 또한 외관상으로 볼 때는 격변적 화산 폭발로만 설명될 수 있는 현상을 시간의 연장을 통해 극적이지 않은 발전의 산물로 생각하게 하는¹⁸ 시간의 저장소를 만들었다는 것이다. 따라서 지질학사의 변화에 대한 연구와, 시간과 공간에 대한 문화적 자기확신과 코드화의 저장소로서의 지질학의 기능에 대한 연구는 문화학적 은유론의 전형적인 연구 영역이다.

앞서 제안되었던 학문사와 문화학 간의 가교架橋는 이중의 시각에서 생긴다. 문화학은 학문의 문화적 코드화의 전략들인 형상화, 유비 형성, 은유화와 같은 현상에 집중하며, 또한 학문 내적으로 차이 상실의 의심을 받고 있는 과정들에 집중하기 때문에, 이런 문화학의 관점은 '엄격한' 학문사와는 거리가 있다. 하지만 문화학은 학문들의 역사와 — 학문들이 전개되는 — 문화적 맥락의 역사를 깊이 관련지어 고려하는 자신의 고유한 경향 속에서 많은 성과를 가져올 수 있는 것이다.

2. 자연의 문화사

왜 문화학은 자연을 자신의 연구대상 영역으로 삼아야 한단 말인가? 고대 이래로 저절로 존재하고 성장하는 것(physis)은 자신의 존재가 다른 존재에 의해 만들어지고 '설정' 된 것(thesei)과 구별되지 않았던가? 이러한 자연과 문화라는 대립적 개념은 자연과학과 문화과학이라는 현대적 구분을 이미 준비했던 것이 아닌가? 문화학은 자연이라는 대상을 이것과 물질적으로 관계하는 사람들, 즉 자연과학자, 기술자, 농부 등등에게 넘겨주어야 하는 것은 아닌가? 학문의 덕 중 하나인 경제성을 근거

18 Stephen J. Gould: *Die Entdeckung der Tiefenzeit-Zeitfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, München 1992 참조.

해볼 때 문화학이 이 지역에서 철수하는 것이 권장될 만한 것은 아닐까?

그러나 이것은 여러 가지의 이유 때문에 불가능하다. 만약 자연이 '저 밖에' 비역사적으로 주어진 것이며 영원한 법칙에 따라 규정되는 것으로 이해된다면, 문화학은 자연과 관계하지 않아도 될 것이다. 누군가 '저 밖의 자연'은 여하튼 자연과학을 통해 인식할 수 있으며, 기술을 통해 자연을 조작하고 이용하거나 자연으로부터 인간을 보호할 수 있을 것이라고 생각한다면, 그는 결코 '자연 자체'에 대해서는 고려하지 않고 있는 것이다. 그는 근대에 등장한, 그것도 기껏해야 임마누엘 칸트까 지나 유효했던 자연에 대한 역사적 이해를 따르는 것이다. 물론 이와 같은 자연의 이해는 현대에 와선 동의를 얻지 못하고 있고, 고대나 중세에도 찬동을 얻었던 것은 아니다. 문화학이 (부분적으로는 아직 현재에도) 자연은 자신의 연구대상이 아니라고 생각한다면, 이때 문화학은 결국 하나의 특정한 자연 개념의 그림자에 매몰되어 있는 것이다. 이 자연 개념이란 17세기와 18세기의 지도적 학문인 (천체)물리학이 수행한 위대한 역할의 토대이기는 하나 그럼에도 불구하고 유럽에서 단지 일시적으로만 의의를 지녔던 자연 개념을 말한다.

이와 반대로 오늘날은 다음과 같은 전제에서 출발한다: 자연은 내적 역사와 외적 역사를 갖고 있다. 자연의 내적 역사는 다음과 같은 내용이다: 자연은 모든 시대마다 동일한 자연이 아니라, 자연은 진화한다. 그러므로 자연은 시간적으로 사유되어야 한다. 그 수많은 소위 법칙들은 보편적으로 타당한 것이 아니라, 단지 지역적 그리고/또는 시간적으로, 말하자면 단지 우주의 특정한 지역(예컨대 지구에서, 그러나 다른 은하계에서는 아닌)에서나 우주 발전의 특정한 '시대' (예컨대 200만 년 전, 그러나 오늘날은 아닌)에서만 타당한 것이다. 아주 적은 수의 '법칙들'만이 보편적 타당성을 지닌다. 또한 시공간적·역동적 물질 연관으로서의 자연이 의미하는 것은, 자연을 조직하는 규칙도 시공간적·역동적으로 발전한다

는 것이다.

반대로 자연의 외적 역사는 다음과 같은 내용이다: 우리는 자연 인식의 역사를 통해 자연에 대한 우리의 지식은 결코 자연 자체와 동일한 것은 아니라는 점을 배웠다. 이로부터 다음과 같은 결론이 도출된다. 즉, 자연 '자체'는 근원적으로 접근될 수 없으며, 우리는 자연을 우리의 인식형식을 통해 다룬다는 사실이다. 우리는 이 인식형식을 가지고 자연을 대상화하고 실천적·기술적으로 조작하고 있다. 이러한 자연의 인식형식도 역시 불변적인 것, 즉 초시간적인 것이 아니라 역사적인 것이다. 이것이 의미하는 바는 다음과 같다. 즉 자연이란, 인간이 자신의 인지적·기술적·미적·종교적 등등의 모델에 따라 바로 자연으로 고안했던 것의 역사라는 점이다. 간단히 말하면, 자연으로 사유되었고 의식되었던 것이 자연으로 간주된다. 그리고 자연으로 '사유되었고' '의식되었던' 것은 대개 사람들이 실천적으로 자연에서 '만들어' 낼 수 있었거나 만들기를 원했던 것들이다.

이러한 시간성의 이중적 분류는 두 가지 결론을 낳는다. 첫째, 자연은 하나의 역사(하나의 생성, 하나의 진화, 아마도 하나의 종말)를 가진다. 우리는 이와 같은 역사를 자연사Naturgeschichte라고 부른다. 둘째, 모든 학문적 인식과 같이 자연에 대한 학문적 인식도 또한 역사를 갖고 있다. 우리는 이와 같은 역사를 자연의 지식사Wissensgeschichte der Natur(또는 자연의 학문사Wissenschaftsgeschichte der Natur)라고 부른다. 이러한 역사적 분류는 자연의 문제도 문화사와 관계하는 영역이 되는 이유를 보여준다. 왜냐하면 우리가 자연을 알고 자연으로부터 만드는 모든 것은 문화적 활동의 결과이기 때문이다. 따라서 모든 자연 인식은 문화적 지침을 가진다. 자연과학 자체도 문화적 실천일 뿐이다. 이런 의미에서 우리는 자연의 문화사Kulturgeschichte der Natur에 대해 말하는 것이다. 이렇게 문화는 자연이 우리에게 현상하고 우리가 자연에 접근할 수 있는 틀

을 만들어낸다. 자연에 접근하는 데 있어 자연 인식의 역사적 형식이나 자연과의 교류의 역사적 형식 이외에는 어떤 다른 접근로도 없다. 하지만 역으로 자연사는 모든 문화들보다 오래된 것으로서 문화들이 최초로 함께 진화하면서 형성할 수 있는 틀을 제공한다. 이와 같은 상호관계는 '자연의 문화사'의 모든 단계에서 고려되어야만 할 것이다.

'세계'에 대한 학문적 관계에 있어서도 우리는 문화 세계의 외부가 아니라 내부에 존재한다. 우리는 인간이 제외된 세계에 대해 다만 (미적으로 풍부한) 판타지만을 가질 뿐이지 인식을 말할 수 없다. 이러한 문화의 '절대권력Non-plus-Ultra'를 깨닫는 데는 수백 년의 세월이 걸렸다. 근대의 자연과학은 미지의 대륙과 같은 '자연 자체'에 접근할 수 있다는 전제에서 시작했다. 카시러가 비로소 뉴턴 물리학의 동요 이후 자연과학을 '상징형식'으로, 말하자면 문화로 분석했다. 그리고 자연의 문제, 즉 생태적 문제가 고조되었던 20세기에 이르러서 '자연'이 문화의 문제라는 것이 의식되었다. 이 이후부터 자연의 문화사는 실천적 자연철학과 생태학에서 점점 더 중요한 구성요소가 되고 있다.

이는 또한 문화와 자연의 구분에 대한 근대의 반성에서 비롯된 것이다. 인간이 자연을 가공하는 사회적 존재로서 산다는 것은 문화의 가능 조건 아래에서 산다는 것을 말한다. 문화이론적으로 보자면, 자연은 우리가 가공할 '어떤 것'이 존재한다는 것을 나타내는 한계 개념이다. 반대로 '자연 자체'를 재현하는 문화형식이란 존재하지 않는다.

인간이 자연이라고 생각하고 지각하고 수용했던 것은, 인간이 어떻게 자연과 관계할 것인가를 안내했을 뿐만 아니라 또한 규정했다. 그런데 이 관계는 전도될 수도 있다. 즉, 인간이 어떻게 자연과 만났으며 자연으로부터 무엇을 (기술적으로) 만들 수 있었는가가 인간이 자연을 어떻게 지각하고 체험했는지, 그 방식을 규정했다고 할 수도 있다. 이것이 어떻게 적용되었는가는 종종 방법의 차이와 관련한다. 학문사가, 기

술사가, 사회사가는 자연으로부터 만들 수 있었던 것을 자연의 해석을 확정하는 토대로 간주하는 경향을 띤다. 반면에 이념사가와 정신사가, 문학과 미학자는 사유와 지각형식을 실천의 틀을 만들어내는 양식으로 해석한다. 양쪽에 공통적인 것은, 이제는 본질주의적인 자연개념은 끝났다고 확신하고, 에른스트 카시러가 칸트를 본받아 '실체Substanz'에서 '기능Funktion'으로의 이행이라고 불렀던 전환을 따라갔다는 점이다.¹

언어적 관점에서 볼 때, 이 전환은 또한 재현의 위기로서 서술된다. 언어의 단어와 구조는 사물의 실체를 '재현'하는 것이 아니라 세계의 상징적 구성을 위한 정신적 도구라고 보기 때문이다. 인간은 결코 한 번도 그 어디에서도 자연에 도달한 적이 없으며, '자연'은 항상 인간의 실천과 문화의 기능이라는 것이다. 이는 실천, 기술, 지식, 지각, 해석에 대한 계몽주의 이래의 반성의 결과다. 이미 말했던 것처럼, 오늘날 사람들은 학문의 영역에서 일정한 유형의 자연에 대한 문화의 선천적 형식이 존재한다는 전제로부터 출발한다. '자연'은 우리의 지각·인지·기술 방식의 문화형식을 통해 접근된다는 것이다.

자연에 대한 문화의 선천성이 운위된다면, '문화'가 의미하는 것이 무엇인지를 말하는 것이 중요한 문제이다. '문화'는 'colere, cultus, cultor, cultura, colonia' 등의 라틴어 뿌리를 가지고 있다. 이것들은 (농경문화적) 제도·행위·과정·상징형식을 의미하는데, 이것들은 '주어진 자연'을 정연한 기술을 통해 사회적 생활공간으로 변형시키고 이를 보존하고 발전시키며, 이를 위해 요구되는 숙련 도구들(문화기술, 지식)을 만들고 발전시키며, 지도적 가치들(가치의 차원)을 세련된 예식으로 거행하고 확고히 하며(종교, 축제, 교육 등), 의사소통의 형태들을 장기적으로 보존하

¹ Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.

는 사회적 질서 및 의사소통적 상징세계를 창출한다.²

이와 같은 가장 일반적인 이유 이외에도 '자연'을 문화학의 중요한 연구대상으로 삼는 데는 또 다른 이유가 있다. 이미 'cultura'란 단어는 자연에 대한 가공이 문화의 원천적 행위로 이해된다는 것을 함축하고 있다. 그 이유는 역사적으로는 복잡할지라도 원리적으로는 아주 단순하다. 즉, 수렵채취에서 하이테크 사회에 이르기까지 알려진 모든 문화들은 오로지 조직된 자연과의 물질대사를 통해서만 문화로 형성될 수 있는 것이다. 사람들은 이를 신진대사이론(Metabolismus)이라 부른다. 이것은, 각각의 문화는 입력/출력의 관계에서 산출되는 특수한 자원 및 에너지의 용량을 통해 특징지을 수 있음을 의미한다. 이것은 생명체인 인간의 양육의 신진대사를 규정하는 양육의 문화형식에만 타당한 것이 아니라, 짓고 만드는 모든 생산 및 이런 것을 생산하기 위해 투입하는 에너지와 같은 모든 방식에도 타당하다. 문화적 상징에서 가상적 기호세계에 이르기까지 모든 생산은 물질적 토대를 가지고 있다. 말하자면 이러한 생산도 요소와 에너지를 필요로 하고 소비하고 있는데 이 요소와 에너지는 자연에서 얻어야(만) 한다. 역사적으로 상론되는 신진대사는 모든 다른 연구들의 가능조건이며, 이제 막 시작된 연구영역인 문화생태학(Kulturökologie)³의 틀을 규정한다.

문화생태학의 경우 자연과의 물질대사에서 그 대차대조에 대한 양적 및 질적 설명은 가장 중요한 영역 중의 하나이다. 통시적으로는 수렵채취 사회에서 후기산업사회에까지, 공시적으로는 현재의 세계사회에서

2 Joseph Niedermann: *Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffs von Cicero bis Herder*, Firenze 1941; Wilhelm Perpeet: "Kulturphilosophie", In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 42~99쪽, Gernot Böhme/Hartmut Böhme: *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996.

3 Thomas Bargatzky: *Einführung in die Kulturökologie*, Berlin 1986; Bernhard Glaeser/Parto Teherani-Kronner(Hg.): *Humanökologie und Kulturökologie*, Opladen 1993.

각기 상이한 사회들이나 한 사회 내의 하위체계들의 물질대사의 대차대조를 정산하는 것이다. 이것은 사적인 가계家計의 차원에서 이루어진다. 이때 양적인 접근은 결과적으로 질적인 통찰을 낳는다: 문화사는, 문화의 수준과 성과는 자연과의 물질대사의 특정한 유형과 관련이 있음을 강조한다. 사람들은 습관적으로 어떤 하나의 문화에 대한 인상을 대표적인 생산물(건축, 예술, 학문, 생활양식 등)에서 갖는다. 그러나 문화생태학은 문화의 특성을 물질대사의 특성으로부터 판독하며, 자연의 활용이나 자원(여기에 동물과 식물도 속한다)과 에너지를 다루는 '방식'에 따라 시대를 세분화한다. 이와 같이 불의 문화사를 기술한 요한 고즈블롬 Johan Goudsblom은 문명을 이러한 에너지 분야의 지배에 의존하는 것으로 서술하고 있다.⁴ 또한 '사회적 생태학'이라는 비엔나의 연구 단체⁵는 시대유형적으로 물질대사를 고찰한다.

실질적인 물질대사의 차원 이외에 '자연의 문화사'에 있어 중심적 역할을 하는 것은 자연에 대한 지각과 해석의 관점을 시대마다 특징적으로 규정했던 문화의 선도형상先導形像Leitbilder이다.

유럽에는 문화적인 특징을 지닌 자연 모델이 다섯 개 있다. 첫째, 고대의 자연철학적 모델이다. 자연은 코스모스로 관조되었으나 가공되지 않았다. 둘째, 해석학적 기획이다. 자연은 읽혀졌으나 지배되지 않았다. 셋째, 기술적 기획이다. 자연은 도구적으로 지배되었으나 이해되지 않았다. 넷째, 생태적 기획이다. 자연은 복구되고 평형을 유지했으나 형태를 얻지 못했다. 다섯째, 문화적 기획이다. 자연은 형태를 얻었으나 지배되지 않았다. 이런 틀 속에서 (자연 모방으로서의) 미메시스Mimesis의 역사나 (자연에 대한 지각과 조형으로서의) 자연미학의 역사도 다룰 수 있을 것이다.

4 Johan Goudsblom: *Fire and civilization*, London/New York 1994.

5 Marina Fischer-Kowalski u. a. (Hg.): *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam 1997.

① 고대철학은 신화로부터 원소론을 분리시킨다. 고대철학은 엠페도클레스Empedokles(대략 BC 490~430)부터 시작하여 플라톤Platon(BC 429~347)과 아리스토텔레스Aristoteles(BC 384~322)에서 그 정점을 이룬 최초의 학문적 계몽이다. 이들은 2천년 동안 원소론에 이론적 기초를 제공한다. 어떤 이론도 이 이론만큼 그렇게 오랫동안 타당성을 갖지 못했으며 그렇게 지속적으로 문화를 규정하지도 못했다. 따라서 1800년경 자연과학에서 원소론이 분리되어나간 것은 아주 중요한 문화사적 사건이라고 할 수 있다.

고대의 원소론의 부속 분야 중 하나는 의학에의 적용에서 나타난다: 육체라는 소우주는 건강이나 질병에서 원소의 우주적 관계를 반영하고 있다. 히포크라테스Hippokrates(대략 BC 460~377)와 갈레노스⁶ 사이에서 그 형태를 획득한 체액병리학Säftellehre은 원소의학이다. 그것은 18세기까지 유효했으며 광범위하게 인간학을 규정했다.

원소의 신화는 소아시아의 우주진화론으로 거슬러 올라간다. 원소신화학에서는 특징적 형성구조를 가진 '네 개의 왕국'이 형성된다. 네 개의 왕국은 네 개의 체액, 네 개의 기질, 네 가지 연령대의 원소적으로 특수한 직업 집단, 사계절의 요소들과 이에 속하는 생물, 네 가지 기류, 네 가지 성질과 같은 세계의 위상기하학적 질서를 나타낸다. 정사면체적 도식은 다른 수의 질서와 마찬가지로 음악적 조화와 관련한다. 원소우주는 플라톤 이래로 피타고라스주의의 틀 속에 있다. 이로써 대우주와 소우주의 복잡한 극적 장면이 세분화된다. 이것은 18세기까지 유효했던 의미에서의 소위 자연사의 극적인 장면이다. 자연사는 시간의 목록과 무

6* 갈레노스Claudios Galenos(129~199): 고대 로마 시대의 의사·해부학자. 고대의 가장 유명한 의사 가운데 한 사람으로 실험생리학을 확립하였으며, 중세와 르네상스 시대에 걸쳐 유럽의 의학 이론과 실제에 절대적인 영향을 끼쳤다. 점액·황색 쓸개즙·흑색 쓸개즙·혈액의 4가지 체액이 균형을 이루어야 건강하다고 믿었으며, 프네우마pneuma(피에 의해 운반된다고 생각한 미묘한 물질)가 신진대사를 조절하고 있다고 믿었다. 의학 기초서인 『오페라Opera』(1490) 등이 있다.

관한 세 개의 자연왕국(동물계, 식물계, 무기물계)의 질서체계 속에서 전체 자연을 분류하면서 재현하는 것이다.⁷

원소 속에서 자연의 힘은 가장 강력하게 경험되었고, 원소 속에서 자연에 대한 인간의 힘은 가장 선명하게 드러났다. 서구의 경우 화재와 홍수에 의한 대참사(대화재와 대홍수)는, 자연에 대한 불안과 구원이 연극 장면으로 나타나는 특색있는 희곡(戯曲)을 만들어낸다. 요소의 지배는, 예컨대 문화사적으로 볼 때 시대적인 힘의 이동이 하천문화에서 시작하여 해양문화를 넘어 대양문화의 방향으로 진행된 사실에서 추론될 수 있다. 비행의 판타지의 역사는 하늘을 정복하려는 신화적 꿈을 펼치고 있는데, 이때 하늘은 기술적으로 지배되기 이미 오래전부터 더 이상 정신적으로 신성한 믿음을 얻지 못했다. 불의 분야(난조鍛造기술, 병기기술)는 신화적으로 볼 때 비극의 시대로 진입하는 것으로 파악되었다. 어떤 힘의 재원도 불의 재원보다 무진장한 것은 없는 것처럼 보였다. 문화사는 에너지를 다루는 기술들에 의해 결정적으로 규정되었다. 그러나 모든 다른 에너지 기술들은 불의 심층성을 중요시하는 '영웅적' 노선에서 불 때는 부차적인 것이다. 이것은 프로메테우스Prometheus에서 핵폭탄에 이르기까지 불을 매개로 하는 역사의 웅대한 진행 속에서 충격과 구원 욕구의 상반된 감정을 담아낸 이야기이다.⁸

② 해석학적 기획은 교부인 아우구스티누스Aurelius Augustinus (354~430)에 의해 생겨났다. 그는 신의 계시를 나타내는 두 개의 책에 관한 이론을 세웠는데, 하나는 성경이고 다른 하나는 자연(liber naturae)이다. 이 이론은 중세 전체를 지배하였다. 이 이론의 영향은 예

7 Wolf Lepenies: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1976.

8 Gernot Böhme/Hartmut Böhme: *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996.

술, 문학, 철학에서 낭만주의와 이를 넘어서는 시기에서도 발견된다. 종교문화적인 사회에서 자연은 그 자체로서가 아니라 신의 '형상'으로서 관심의 대상이 된다. 사물은 '읽혀졌다'. 사물은 그 배후에 있는 의미를 드러냈다. 사물은 신에게 다가가는 사다리이자 흔적이자 길이다. 사물의 흔적을 밟아가는 것은 세계를 초월하기 위해 세계 안의 신의 흔적을 읽는 것을 의미한다. 후에 노발리스⁹⁾가 표현한 것처럼, 자연은 '암호문'이다. 따라서 사람들은 자연에서 실천적·기술적·미적이 아니라 해석학적·수사학적으로 행위한다.

이 모델이 중세의 문헌학자들의 이념이라는 것은 자명하다. 그들은 (성스러운) 저술을 다룰 때 자신들이 지배적으로 사용하는 방법을 보편화했다. 읽는 사람은 신이 창조할 때 사물에 기입한 의미에 몰두한다. 자연은 이 의미의 첫번째 매체이다. 그렇기 때문에 자연이나 의미의 역사적 역동성은 존재할 수 없고, 다만 이미 주어진 세계의 의미구조에 적응하느냐 아니면 놓치느냐 하는 문제만 존재하게 된다. 자연은 창조된 것이다. 창조는 기호적 의미화이다. 따라서 '성스러운 기호학'이 자연에 대한 경의를 만들어내는 것은 자명한 일이다. 그러나 그러한 기호적 우주에는 관조적 삶 *vita contemplativa*를 전제하기 때문에 활동적 삶 *vita aktiva*를 형성하는 데 적합하지 않다. 상인, 선원, 대장장이, 안장장이, 농부와 같이 구체적으로 자연과 대면하고 있는 사람들은 자신들의 실천적 활동 속에서 한계를 지닐 수밖에 없었다.¹⁰⁾

9) 노발리스 Novalis (1772~1801): 독일의 시인·소설가. 본명은 프리드리히 폰 하르덴베르크 Friedrich von Hardenberg. 1798년 연인 조피 폰 쿤의 죽음을 계기로(이른바 조피 제형) 발표한 일련의 시 『밤의 찬가 Hymnen an die Nacht』(1800)와 미완未完의 장편소설 『푸른 꽃 Heinrich von Ofterdingen』(1802)이 특히 유명하다. 29세 때 폐결핵으로 요절하였다.

10) Konrad von Megenberg [1350]: *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, hg. v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1861, 2. Reprint Hildesheim 1971; Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1983.

③ 자연에 대한 해석학적 모델은 갈릴레이에 의해 기하학적 모델로 대체되었다: “철학자의 책은 자연이라는 책이다. 이 책은 우리의 눈앞에 지속적으로 존재하나 소수의 사람들만이 해독하고 읽을 수 있다. 왜냐하면 그것은 우리의 알파벳과는 다른 문자로, 즉 삼각형과 사각형, 원형과 구형, 원추형과 피라미드형으로 기록되고 편집되었기 때문이다.”¹¹ 이 핵심적인 인용문은 자연의 기술적·구성적 기획으로의 전환을 표시하고 있다. 이 기획은 본질적으로 수학에 기초한다. 양자는 (신과학 *new sciences*으로 지칭되는) ‘실험철학’과 발명기술(기술과학)을 가능하게 했다.

16세기, 위와 같은 상황 이전에 문자문화와 광학의 연합이 생겨났다. 중심투시도법과 인쇄의 발명은 합리적으로 공간을 조직하는 기초를 만들었다. 이는 나중에 구텐베르크-은하계Gutenberg-Galaxy라고 불린 현상이다. 두 개의 문화기술은 서로 연합했고 이 과정에서 추상적 교환과 기계기술이 추가적으로 합류했다. 이제 기술적 현대에 반항하는 것은 어렵게 되었다. 광학, 인쇄술, 코페르니쿠스적 천체물리학의 산법算法 속에서 문자·숫자적 코드의 폭발력은 점점 더 확장되었다. 지구와 우주는 창조신과 관련 없이 측량되고 제도製圖되고 통산되었다. 이 자유로운 계획에 자본이 등장했다. 『세계상의 기계화Die Mechanisierung des Weltbildes』¹²는 과학적 해부학의 탄생과 더불어 물체의 기계화도 포괄하는 것이다. 기술과학의 선구자인 기계적 기술은 만발했다.

이 시기에 지구적 체계를 위한 기초, 추상적 기호나 자료의 지배를 위한 기초, 기술적인 자연의 지배를 위한 기초들이 성립되었다. 자연을 이해하거나 읽으려는 욕구는 회화(풍경, 우아한 삶)와 문학으로 이주했다. 이런 현상은 중세의 유산을 변형시켰으며 18세기에 현대의 자연미학을

11 Hermann Noack: *Symbol und Existenz der Wissenschaft*, Halle 1936, 69쪽에서 인용.

12 Anneliese Maier: *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Leipzig 1938.

고안해냈다. 하지만 자연을 구성하고 기술적으로 지배하는 것이 발전과 정의 지배적 틀을 규정했다(베이컨Francis Bacon과 데카르트Rene Descartes의 경우). 근대 초기의 자연과학에는 기계론의 도움으로 창조 의 비밀을 밝히려는 동기가 있었지만, 이제 자연과학이 자연의 이해에 관해서 어떤 관심도 없다는 사실은 자명하다. 자연의 인지적 구성과 해석학적 읽기는 서로 양립할 수 없는 것이다. 칸트가 자신의 『판단력 비판Kritik der Urteilstkraft』(1790)에서 말한 “형상적으로 (즉, 시적으로) 우리에게 말하는” 자연은, 오성의 범주에 의해 구성되고 기술적 방식에서 지배의 객체가 되는 자연과는 근본적으로 다른 자연이다. 따라서 『자연의 통일성Einheit der Natur』¹³을 사유하고자 하는 시도가 항상 반복하여 기획되었을지라도, 복합단수명사 ‘자연’이 다수의 자연들로 분해됨은 피할 수 없는 것이다.

④ 그동안에는 산업사회 체계 안에서의 자연의 기계화가 ‘세계’와 ‘환경’에 막중한 환경적 부담을 가져다줄 것이라는 점은 예상되지 못했다.¹⁴ 산업체제와 기술과학의 연합이 환경파괴의 원인이라는 사실은 의심의 여지가 없다. 중장기적으로 볼 때, 이것은 다음 세대의 재생산의 기회를 어렵게 만드는 위험이다. 19세기 이래 예를 들어 자연과 동물의 보호운동의 선구자들의 뒤를 이어, 20세기 중반에 생태학적 기획이 등장한다. 모스코비치Sergio Moscovici나 바이체커Ernst Ulrich von Weizsäcker 같은 과학자들은 바로 생태학적 문제가 다가오는 세기의 가장 중요한 문제라고 말한다.¹⁵

생태학Ökologie은 소규모나 대규모의 생활공동체에서 전세계적인 생

13 Carl Friedrich von Weizsäcker: *Die Einheit der Natur. Studien*, München/Wien 1974.

14 Klaus Michael Meyer-Abich: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990; Klaus Michael Meyer-Abich: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München 1997.

활동공동체에 이르기까지 자연적 살림터, 살림살이 Oikos에 관한 이론이다. 이렇게 이해된다면, 생태학은 인간을 도외시하면서 오직 생태적 체계를 구성하려는 생물학의 소관사가 된다. 이런 추상적 사고는 모든 자연과학의 본질적 특성을 그대로 수용하는 환경학 Umweltwissenschaft의 약점이다. 이 약점을 문화학이 메울 수 있을 것이다. '보호'와 '보존'이 문제가 될 때마다, 사람들은 인간으로부터 벗어나 있는 일정한 크기의 동·식물의 생활공간을 떠올린다. 종종 그 생각들은 비교적 작은 자연의 단면을 선호하는 회화적이고 문학적인 풍경화로 그려진다. 그 생각들은 단연코 자연의 문화사나 미학사의 원천이다. 복구생태학 Reparatur-Ökologie은 보존하는 것을 넘어 강하게 파손된 자연 지역에 대한 회복 조치를 지향한다. 위 둘에 공통적으로 내재하고 있는 것은 박물관적 사유유형이다. 사회적 목적을 위한 자연의 이용은 받아들여지고 있다. 그러나 과거 자연의 기념 지역들을 요구하고 있다. 이들은 문화적 가치가 있는 작품들을 위한 박물관과 다를 바 없는 것이다. 공원은 이런 생태학의 뚜렷한 중심 이념이다. 그리고 공원은 이미 언제나 기억과 회상의 공간이었다.

물론 그런 섬과 같은 자연은 인위적 본성을 지닌다. 그런 자연은 단지 정치적 결정과 기술적 장치에 의해서만 존재할 수 있다. 여기서는 전적으로 많은 것이 실현된다. 식물과 동물에게는 생존의 가능성이 제공되고, 자연적 조화와 신진대사과정이 재건된다. 이로써 생태학에 관한 정치적 토론에서 규범적인 사실의 힘과 같은 것을 펼칠 수 있는 상징적 근거가 마련된다. 그럼에도 불구하고 여기에서는 보편화될 수 있는 해결책이란 없다. 60억에서 70억의 인구와 관련해볼 때, 인간이 제외되어 있거나 단지 방문객일 뿐인 박물관적 자연은 사회적 문제의 해결책도, 이

15 Ernst Ulrich von Weizsäcker: *Erdpolitik*, 3. Aufl., Darmstadt 1992.

미 전지구적인 생태학적 위기의 해결책도 아니다. 그 밖에 보존생태학은 조화로운 자연 모델에 정향되어 있는데, 이 모델은 숭고한 자연의 차원뿐만 아니라 위험한 자연의 차원도 무시하고 있다. 또한 인간 스스로가 자연의 계기라는 것도 간과하고 있다. 인간은 자신이 제외되어 있는 박물관적 자연에서는 인간의 자연과는 다른 자연을 만나게 될 뿐이다.

⑤ 생태학적 자연 개념의 문제점으로부터 자연에 대한 문화적 기획이 생겨났다. 문화는 교양시민의 생활환경 문화Nischenkultur로만 이해되지 않는다. 또한 문화의 농경문화적 기초 개념도 산업사회적 첨단기술적 차원으로 확장되어야 한다. 문화는 명약관화하게 기술적 문화이며, 이 틀 속에서 '자연'은 하나의 기획이 된다. 우리가 그 안에서 살고 있고 우리의 후세대에게 물려주는 이 '자연'은 이차적 또는 삼차적 자연이다. 말하자면 인공적인 자연인 것이다. 이미 키케로는 인간이 인공적으로 만들어낸 '이차적 자연zweite Natur'에 대해 말한 바 있다. '삼차적 자연'은 아마도 인공적인 대상과 기술적으로 모델화된 자연을 넘어서서 인공지능까지 포괄하는 그런 자연일 것이다. 만약 자연이 불변하는 것으로, 항존하는 것으로 간주된다면, 위의 관점에서 '자연'을 문화적 과제로 파악하는 것은 바람직하지 않을지도 모른다. 그러나 지구적 척도에서 볼 때 자연이 불변적이라 함은 더 이상 타당하지 않다. 자연은 '불변'하지 않는다. 왜냐하면 자연은 인간 문화의 역사성에 점점 더 강하게 연관되어 있기 때문이다. 이에 대한 하나의 예는 기온 변화의 예이다. 그리고 자연은 더 이상 '항존'하지 않는다. 왜냐하면 자연이 '손상되고' '고갈될' 수 있다는 것이 증명되었기 때문이다. 이에 대한 예로 특히 특정한 에너지 자원의 고갈과 특정한 종류의 식물이나 동물의 소멸을 들 수 있다.

하나의 사례가 무엇이 자연의 문화사적 문제인가를 선명하게 드러낼

수 있을 것이다. 오늘날 사람들은 지구의 모든 석회석이 수백만 년 동안의 유기체들의 산물이라는 것을 알고 있다. 물론 유기체들이 역사상의 최초의 건축가에게 선사하기 위해 석회석을 만든 것은 아니다(목적론은 존재하지 않는다). 그러나 건축의 역사는 석회석 없이는 아마도 '존재'하지 않았을 것이다. 문화의 기본적 행위 중 하나인 건축이 유기체의 수백만 년 동안의 작업에 근거한다는 사실을 기억하는 것은 문화의 생산의 아주 중요한 지평을 여는 효과가 있다. 왜냐하면 우리는 문화적 생산물인 모든 건축물에서 자연의 흔적을 인식하기 때문이다. 건축물은 '존재할 수' 있었다(사람들은 건축할 수 있었다). 왜냐하면 석회석이 '존재했었기' 때문에, 유기체가 '존재했었기' 때문에, 무시무시한 축적의 시간이 '존재했었기' 때문에 동동. 이때 자연의 존재성격은 비로소 반성에 의해서 일어난 하나의 행위라는 점을 사람들은 알게 될 것이다. 이런 생각은 자연사 내의 인간의 자기좌표를 변화시킨다. 이것은 '문화' (예를 들어 석회석을 써서 집을 건축한다)를 자연사의 지양이나 이에 대한 대립으로 이해할 것인가, 아니면 자연사의 연장이나 변형으로 이해할 것인가 하는 문제를 낳는다. 질이 자연의 변형 또는 은유로서 간주될 때, 이 집은 건축가의 성공을 표현하는 집과는 다른 집이다. 첫번째의 경우 사람들은 문화적 산물이 자연에 의존하고 있음을 기억한다. 이로써 자연은 '기회'으로 이해될 것이다. 사람들은 (자연으로서의) 석회석(변형된 자연으로서의) 집으로 기획되는 것을 원해도 되는 것인지, 아니면 그대서는 안 되는 것인지에 대해 결정해야만 한다.

이로써 두 가지 결론이 도출된다. 첫째, 생태학적으로 정향된 문화서는 본질적으로 '인간의 기획'을 포함한다는 것이고, 둘째, 지구적 척도에서는 자연의 '보존'이 아니라 자연의 생산적 '형성'이 문제라는 것이다. 첫번째 문제에 대해 논의해 보자. 인간은 자연과 마찬가지로 유동적이다. 문화사적으로 볼 때 인간이 자신의 다양성 속에서 무엇이 되었는가

를 인간의 자기형성의 역사로 간주할 수 있다. 그러나 이때 어떤 목적론이나 어떤 완전한 자의성도 그 역사를 지배하고 있지는 않다. 그럼에도 불구하고 인간의 기획 가능성의 여지는 점점 커지고 있다. 새로운 유형의 인간 창조를 허용하는 유전자 기술이나 지구에서 시작된 인공지능의 우주로의 이행은, 얼마나 '엄청나게' '인간'의 기획을 위한 결정의 영역이 확장했는가를 보여주고 있다. 이때 중요한 것은, 인간이 얼마나 지속적으로 일관되게, 자기 자신이기도 한 자연을 현실화하거나 아니면 떠나려 하는가의 문제이다. 영향력있는 과학들이 지구의 자연조건에서 벗어난 실존방식의 창안을 위해 노력하고 있는데, 우리는 이것을 더 이상 도외시할 수 없다. 이때 자연의 문화적 기획이 진정 중요시되는 상황에 도달하게 된다. 달리 말하자면 이때 이 기획이 지닌 '결단의 성격'이 투명해지는 상황에 도달하게 된다. 학문 내에는 자연적 규범도, 그 발전의 토대를 자연에 두는 문화적 규범도 존재하지 않는다. 바로 그렇기 때문에 자연의 문제는 기획의 문제가 되는 것이다. 이러한 선동적 명제는 지구라는 삶터Oikos에서 문화적으로 살아가는 문제에 대해 깊이 숙고하도록 만든다. 우리가 이런 숙고를 (아마도) 안 해도 되거나 원하지 않아도 될 때에야 비로소, 지구에서 인간으로 존재함은 무엇인가에 대한 최종적 결론이 나올 것이다. 이런 점에서 볼 때 인간의 생태학은 문화이론적으로 규정되어야 한다.

지금까지의 논의는 한 가지 측면이다. 다른 측면은 지구, 즉 지구의 존립조건·형태·생물과 관련한다. 수백만 년 동안 진행돼온 지구의 존재 상황은 20세기의 빠른 발전을 통해 문제가 되었다. 현대의 경제사회는 여전히 인간의 노동력과 지구 자원의 착취를 통해 존속되고 있음에 틀림없다. 그리고 기술 문명에 의해 철저히 변화되지 않거나 파괴되지 않을 수 있는 어떤 생물도, 자원도, 생활조건도 지구상에 더 이상 없다는 것 또한 자명하다. 그런 까닭에 생태학은 단지 지구적 차원의 생태학

‘역사적’ 인간학을 문화학의 연구영역으로 간주한다면, 이는 설명을 필요로 할 것이다. 우리는 인간학을 인간의 불변적 본질에 관한 이론으로, 모든 역사를 넘어서 존재하는 인간 본질에 대한 생물학적 설명이나 철학적 설명으로 이해하지 않는가? 물론 근대 초기 유럽의 세력이 확장한 시기 이후 집중적으로 수집된 인간의 다양한 현상 형식에 관한 지식들은 인간의 본성을 예상치 못한 다양성으로 분산시켰다. 그러나 그렇기 때문에 인간 역사의 다양성 속에서 불변의 것에 대한 추구가 더더욱 긴급한 것은 아닐까? 철학자와 신학자는 자신들의 방식으로 통일적인 인간의 개념을 확립하려 했다. 이와 마찬가지로 모든 역사적인 것을 넘어서는 인간 본성의 최종적·불변적인 가치를 파악하는 것이 경험과학으로서의 인간학이 지닌 과제가 아닐까?

사실상 모든 인간학은 인간에 있어 불변의 것, 예를 들면 인간의 사멸성이나 인간을 동물과 구별해주는 것 등에 대해 숙고한다. 그러나 이와

으로서만 가능하다. 지구적 생태학이란 지구가 문화적 기획이 된다는 것을 의미한다. 이때 문화는 인간이 책임있게 기획한 지구생태학이 되어야 하고 이런 지구생태학에 각각의 문화들이 참여하는 것이다.

이로써 최초로 '고향 호성 지구'라는 은유가 깊이 생각될 수 있는 상황이 만들어졌다. 사막화라는 가능한 극한치에서 볼 때, 고향으로서의 지구란 무엇을 의미할 수 있는지에 대해 생각해볼 수 있을 것이다. 지구는 결코 '이미 항상' 있는 고향이 아니다. 고향으로서의 지구는 아직 도착하지 않았다(Ernst Bloch). 지구가 고향이 되는 것은 단지 문화적 기획으로써만 가능할 것이다.

3. 역사적 인간학

같은 불변의 것은 그 나름의 특별한 상황과 관련이 있다. 왜냐하면 인간의 규정 중의 하나는 다음과 같기 때문이다. 즉 인간에 있어 불변의 것은 그의 변화성이다. 이 규정은 '자연'과 '문화'나 '자연'과 '역사' 사이의 긴장을 지양하지 못한다. 그러나 이 규정은 문화를 인간의 '자연' 자체로 이동시키고 있다. 이런 이동의 대변인이며 따라서 모든 '역사적' 인간학의 선구적 이론은, 18세기에 고대의 이론을 강조하면서 등장한, '인간은 결핍된 존재(Mängelwesen)'라는 이론이다. 20세기에 비로소 아놀드 겔렌(Arnold Gehlen)은 이 개념을 명료하게 만든다. 요한 고트프리트 헤르더(Johann Gottfried Herder)는 자신의 「언어의 기원에 관한 논문 Abhandlung über den Ursprung der Sprache」(1772)에서 이런 결핍된 존재에 대한 대담한 형상을 서술했는데, 이 결핍된 존재는 출생의 상황에서 보면 확실한 본능을 가진 동물에 비해 절망적인 상황에 처해 있다. “그저 동물들 속에 놓인다면, 인간은 말하자면 자연의 가장 버림받은 자식이다. 벌거숭이로 단순하며, 약하고 결핍되어 있고, 소심하고 무장되어 있지 않은 채 있다. 이는 그의 빈곤의 총체를 말해주고 있고, 그의 삶의 도구들이 강탈당해 있음을 말하고 있다. 그렇게 분산되어 있는 약한 감각을, 그렇게 무규정적인 우둔한 능력을, 그리고 그렇게 분산되어 있는 쇠약한 본능을 가지고 태어나서, 사실상 수천 가지 욕구에 시달리고 있으며, 거대한 순환 속에 규정되어 있다. 그럼에도 추방되어 있고 버림받아서 자신의 결핍을 표현하는 언어의 재능도 가지고 있지 못하다.”¹

물론 현대의 유아 연구는 이와 같은 너무나 비참한 인간의 신생아에 대한 형상을 교정하는 예를 제시할 수 있을 것이다. 그러나 그것이 헤르더의 사유방식의 핵심을 적중하지는 못할 것이다. 왜냐하면 그의 사유 방식은 '이런 결핍의 중심으로부터', 인간의 상대적 본능 결핍과 감각

1 Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hg. v. Hans Dietrich Irmscher, Stuttgart 1989, 24쪽.

결여로부터, '대체의 씨앗' 이, 즉 출발 상황의 극복이 발생되게끔 만들기 때문이다. 바로 인간은 동물보다 완전하지 않기 때문에, 인간에게는 자연의 필연적 강제를 벗어나는 기회가 주어진다는 것이다. 바로 인간 감각의 정밀함과 목표지향성이 동물의 그것들에 미치지 못하기 때문에, 인간의 감각은 '세계의 보편적 감각' 으로서 적합하고 또한 '자유'의 장점을 획득한다는 것이다. 자신의 전문 능력의 결핍 때문에, 인간은 동물과 정도상의 차이가 아니라 유형적으로 완전히 다른 발전과정을 걷는 능력을 얻게 된다. "인간은 자연의 지배하에 있는 오류 없는 기계가 아니라 자기 스스로 작업의 목적과 목표가 된다."² 헤르더는 언어의 기원을 결핍된 존재의 감각적 본성으로부터 도출하기 때문에, 선천적인 본성의 빈곤은 가능성의 풍요로 전환된다. 이와 같은 전환은 동일한 것의 반복 속에서 사는 동물과, 진보와 완성의 세계에서 사는 인간 간의 질적인 차이에 대한 암호가 된다.

헤르더의 이상주의적인 자유의 역설, 말하자면 인간을 '창조에 있어 최초로 자유를 획득한 자' 로서 제한되지 않는 자기기획의 지평 속에 등장하게 하는 그의 역사철학적 걱정은 오늘날 더 이상 큰 의미를 지니지 못할지도 모른다. 그러나 인간을 생득적으로 불완전하며 무규정적이며 비전문화된 존재로서 진단하는 것은 인간학이 다양하게 변형되고 수정되어 추진되었을지라도 우리 시대의 인간학의 기본 입장이다. 현대 인간학에 따르면 문화개념에 의해 규정되지 않은 인간 본성이란 존재하지 않는다. 왜냐하면 자연적인 전문 능력의 '결핍' 속에는 '문화'의 가능조건이 역동적 요소로서 함축되어 있기 때문이다. 달리 표현하면, 문화는 순수하게 야생의 상태로 주어진 본래적인 자연을 가공하는 것이 아니라, 생물학적으로 결정된 조건을 기반으로 하지만 구체적인 역사적

2 위의 책, 26쪽.

장소에서 확정되어 있지 않은 것을 규정해나가는 필수불가결한 과정인 것이다. 우리는 그러한 규정 활동들을 재구성하는 작업을 '역사적 인간학'이라고 부를 수 있을 것이다. 역사적 인간학은 칸트의 '실용적 인간학'과 비슷하다. 왜냐하면 실용적 인간학은 인간은 '자유롭게 행위하는 존재로서' 무엇을 '자기 스스로부터 만들고, 만들 수 있고, 만들어야 하는지'에 대해 질문을 던지기 때문이다. 그러나 역사적 인간학은 실용적 인간학에서 암시된 규범적 정향성도, 칸트가 '생리학적 인간 인식', 즉 '인간의 본성을 만드는 것에 관한 연구'에 거리를 두는 것도 수용하지 않는다.³

대신에 역사적 인간학은 문제 설정의 관점에서 볼 때 헤르더의 인간학의 두번째 요소를 수용한다. 이는 데카르트적 이원론에 대립하는 '전인적 인간'에 대한 물음을 말한다. 역사적 인간학은 해부학과 생리학에서 미학과 수사학에 이르기까지 인간과 예술에 관한 학문의 총체적 시각을 동원한다. 이러한 것들은 상상력·감각·감정·정서의 운동에 관한 지식의 창고이다. 예를 들어 현대의 산업화 조건 아래서 '동정심'의 현상에 대한 연구를 위해 찾아보게 되는 이런 다양한 역사적·시사적 자료들은 문화학적 시각에서 볼 때 어떤 위상을 갖는가? 이 자료들을, 인간 '본성' 중 한 요소의 변화를 명시적으로 보여주는 중립적인 증거들과 투명한 기록들로서 무조건적으로 파악해서는 안 된다. 오히려 이 자료들은 이 자료들이 보고하고 있는 상황의 생산과 재편성 자체에 관여하고 있다는 점을 고려해야만 한다. 인간이 말하고 다루는 것의 생산에 인간의 은유와 형상의 역사가 깊이 관여하고 있다는 점은 푸코 Foucault의 담론분석에 의해 한층 더 강하게 주목되었다. 그러나 외면적

3 Immanuel Kant: "Anthropologie In pragmatischer Hinsicht", In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Bd. XII*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, 399쪽 이하.

인 인간 '본성'의 전개 발전에 미치는 '담론적 실천방식'의 영향에 대한 논의에서 유용한 것을 얻기 위해, 여기서 언급된 텍스트·형상해석·동작·습속의 전형들을 주체와 무관한 어떤 척도로 고정시킬 필요는 없다. 왜냐하면 한편으로 담론분석과 마찬가지로 역사적 인간학도 '인간성'의 토대를 도덕적인 의미에 두는 낡은 전제의 수용을 거부하며 기본적으로 '선한' 혹은 '악한' 인간 본성에 대한 수용을 거부하지만, 다른 한편으로 역사적 인간학과 달리 담론분석의 관점은 이런 인간 '본성'의 변신을 유기적·진화적 과정으로 나타나는 전형들의 연속이 아니라 구성·제외·포함·분할·분절의 결과들로서 보기 때문이다.

계보학적으로 정향된 푸코의 담론분석 이외에도 영국 전통의 '문화인류학'이나 민속학과의 논쟁은 문화학의 방향설정에 아주 큰 공헌을 하였다. 요약해 말하자면, 19세기 이후 두 학문분과는 행동을 관찰하고 기술하는 자연과학적 진화론으로부터 관찰된 문화적 실천 안에 설정·실행·변형된 의미를 규명하는 해석학적 이론으로 발전하였다. 고전적 진화론의 주창자인 에드워드 B. 타일러는 두 권으로 된 『원시문화』(1871)의 첫째 장에 '문화과학'이라는 기획적 표제어를 달았다. 그가 여기서 주장했던 견해는, 체계적인 관찰과 자료수집의 과정이 지속적으로 진행될 경우 외관상 우연적이고 비동기적인 현상들이 마치 역학에서처럼 원인과 결과의 순서로 서술될 수 있다는 것이다.⁴ 오늘날 사람들은 타일러가 자신의 책 제목으로 '원시적인'이란 개념을 사용한 것에 대해 비난할지도 모르지만, 문화개념을 통해 '원시적인 것'에 가치를 주고 '원시적인 것'과 '문화민족' 간의 대립성을 완화시킨 일은 그 책이 발간될 당시에는 중대한 것이었다. 문화개념의 배타적이고 규범적인 조건의 완화는 20세기 초에 시작되었다. 예컨대 그것은 '문화인'에게 이 말의 진정

4 Edward B. Tylor: *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2Bde, London 1994, 1권 17쪽.

한 의미를 통해 고귀한 임무를 부여했던 막스 베버의 경우에서도 또한 관찰되었다: “종교나 돈과 마찬가지로 창녀도 하나의 문화적 현상이다.”⁵ 동시에 베버는 사회적 현상과 행위의 ‘문화의미’에 대한 중요한 질문을 통해 20세기에 일어난 상징과 의미를 지향하는 문화개념의 형성에 결정적으로 기여한 사람이었다: “‘문화’는 의미 없는 무한한 세계 생기의 과정에서, 인간의 관점으로 의미와 의의로 사유된 유한한 한 단면이다.”⁶

인간은 의미를 만드는 생물이다. 그는 도구를 만들 뿐만 아니라 상징을 창조하고 사용하는 생물이다. 이런 상징을 지향하는 문화인류학의 중요한 대표자 중의 한 사람은 현재의 민속학 내에서는 클리포드 기어츠이다. 그는 막스 베버에 근거하면서 명시적으로 다음과 같이 말하고 있다: “내가 대변하는 문화개념은 본질적으로 하나의 기호적 문화개념이다. 막스 베버와 마찬가지로 나는, 인간이란 스스로 거미줄 치듯 만든 의미의 조직에 얽혀 있는 존재라고 생각한다. 나는 문화를 이런 의미의 조직으로 파악한다. 따라서 문화의 연구는 법칙을 추구하는 실험적 과학이 아니라 의미를 추구하는 해석의 학문이다. 내게 중요한 것은 처음에는 이해할 수 없게 보이는 사회의 표현형식들을 해명하고 해석하는 것이다.”⁷

기어츠는 자신의 유명한 논문인 「‘심층 놀이’: 발리 섬의 수탉 싸움에 관한 고찰 ‘Deep play’: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf」(1972)에서 이 기획을 모범적으로 철저히 수행했다.⁸ 이때 수탉 싸움은

5 Max Weber: “Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 181쪽.

6 위의 책, 180쪽.

7 Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983, 9쪽.

8 위의 책, 202~260쪽.

제도화된 행위를 통한 한 문화의 자기해석의 모델로서 등장한다. 수탉 싸움이 지닌 의미의 풍부함은 참여한 사람들의 동기를 멀리 넘어서 있다. 수탉 싸움은, 상징적으로만 표현될 수 있는 느낌들이 드러나게 만들고, 신분의 차이가 '메타사회학적 해석'으로 번역될 수 있도록 만든다. '메타사회학적 해석' 안에서는 생활세계의 위계질서가 바로 이 위계질서의 은폐를 통해 투명하게 되는 것이다. 기어츠는 형상·허구·은유의 미적 잠재성의 유비를 통해 수탉 싸움을 '상징적 형태들의 가상 전쟁'으로, '신분 갈등들의 형식적 모의실험'으로 파악한다. 이로써 발리 섬의 수탉 싸움은 '예술형식'으로서 셰익스피어의 『리어 왕』이나 도스토예프스키 Fyodor Mikhailovich Dostojewski의 『죄와 벌』에 대한 아시아적 등가물이 된다. 이와 같이 뚜렷하게 기어츠가 쓴 『치밀한 묘사 *dichte Beschreibung*』의 경우 독해와 텍스트 해석은 문화적 실천의 서술과 분석을 위한 모델이 된다: "민속학을 한다는 것은 낯설고 애매하고 완결되어 있지 않고, 모순과 기이한 교정과 편향적인 주석이 가득 차 있고, 통상적인 표음문자로 씌인 것이 아니라 형성된 태도의 일시적인 예들로 씌인 원고를 ('독해 방식을 발전시킨다'는 의미에서) 읽는 것과 동일한 것이다."⁹

기어츠는 문화해석과 텍스트 독해를 같게 만드는데, 이때 그는 사회과학을 해석학적으로 기초지으려는 기획 속에서 문화와 사회적 행위를 '텍스트-유비'로 파악했던 폴 리코르 Paul Ricoeur를 증인으로 세운다.¹⁰ 그러나 기어츠에 대한 비판은 다음과 같은 것을 보여주었다. 즉, 그는 리코르에게서 항상 유동적인 텍스트-유비의 지위를 '문화를 텍스트로

9 위의 책, 15쪽.

10 Paul Ricoeur: "Der Text als Modell hermeneutischen Verstehens", In: Gottfried Boehm/Hans-Georg Gadamer(Hg.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1978, 83~117쪽.

서 읽는 단호한 독해로 단순화하는 경향을 띠고 있다는 점이다.¹¹ 이와 같은 용어는 문화학의 강령적 구호로서¹² 대단한 성공을 거두었지만 여기에는 두 가지 문제가 있다. 첫째, 은유적이고 보편화된 텍스트 개념과 문헌자료에 국한된 좁은 의미의 텍스트 개념 간의 차이를 없애는 것은 쉽게 방법론상의 어려움에 빠지게 된다. 왜냐하면 문자 텍스트로만 전승된 문화적 실천을 직접적인 해석적 독해에 종속시키는 시도는 문화적 실천을 기록한 텍스트의 고유 논리를 과소평가하는 경향을 갖기 때문이다. 로제 샤르티에는 기어츠의 「수탉 싸움」 에세이에 의해 영감을 얻어 표제어를 단 로버트 단턴의 책 『고양이 대 학살 *Das große Katzenmassaker*』(1984)을 설득력있게 논박하면서 이러한 점을 설명하였다.¹³ 둘째, 텍스트 개념의 확장과 보편화 때문에 의미에 대한 언어적 접근이 특권을 갖는 경향이 종종 일어난다. 언어적 접근은 모든 다른 문화적 실천의 결정화 형식 *Kristallisationsform*을 규명하는 왕도로서 간주된다. 영화·무용·연극·제식·퍼포먼스·음악·회화, 말하자면 문화적 실천형식 모두를 독해의 모델에만 종속시키는 사람은 차이의 상실을 대가로 지불해야 할 것이다. 왜냐하면 개별적인 예술들이나 문화적 실천들 각각에 고유한 잠재적 의미들은 더 이상 지각되지 않기 때문이다. 기어츠에 대한 격렬한 비판은 민속학의 재현위기에 관한 논쟁 속에서 일어났는데, 이 비판의 초점은, 기어츠가 텍스트 안에서 현상에 대립해 주권적 해석 특권을 갖는 해석자로서 자신의 권위를 확고히 하고 있다

11 Eberhard Berg/Martin Fuchs: "Phänomenologie der Differenz, Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation", In: dies.: *Kultur, soziale Praxis, Text, Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1993, 55쪽.

12 James Clifford: "Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad Malinowski", In: Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text, Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1996 참조.

13 Roger Chartier: "Text, Symbol und Frenchness, Der Historiker und die symbolische Anthropologie", In: ders.: *Die unvollendete Vergangenheit, Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin 1989.

는 데 있다.¹⁴ 물론 해석적 문화인류학이 주는 기본 자극은 관찰되는 바와 같이 '문화를 텍스트로서 대유적으로synekdochisch 해석하는'¹⁵ 경향에도 불구하고 특히 문학적 학문분과의 문화학적 개방을 위해, 말하자면 문화적 창작물(작품들)과 문화적 실천 사이의 매개를 위해서는 매혹적인 것이다. 하지만 문학의 '인간학화'는 단순히 '텍스트로서의 문화'를 '문화로서의 텍스트'로 전환함으로써가 아니라, 샤르티에가 요구한 은유적 텍스트 개념과 학술적 텍스트 개념을 구분하는 과정 속에서, 그리고 푸코의 담론분석의 관점이 표명한 바와 같이, 무관심적 만족interesseloses Wohlgefallen의 해석학으로 기어츠가 후퇴하는 것을 비판하는 과정 속에서 수행될 것이다.¹⁶

서두에 암시된, '역사적 인간학' 개념 안의 명사와 형용사 간의 긴장은 이 개념을 문화학적으로 사용하는 모든 사유 가능한 시도들에게 위협한 것이다. 왜냐하면 고전적 인간학이 파악했던 인간, 18세기 이래로 빠르게 세분화된 다양한 '인간에 대한 학문들'이 하나의 허구적인 관점주의적 기준점으로서 받아들였던 인간, 이와 같은 '인간'은 완전한 범주가 아니라 인식을 돕는 범주이기 때문이다. 인간은 '역사적 인간학'의 대상이 되는 경우에 분리 가능한 대상으로서 항상 새로운 다원성으로 해체된다. 예컨대 역사적 인간학은 문화적 형성체나 상황의 구성과 자기해석의 과정에 있어서 감각과 느낌이 어떤 지위와 기능을 갖는지에 대해 묻는다. 인체측정학과 신경생리학의 통찰들, 즉 측정과 실험을 통해 획득된 육체와 뼈대의 형태론에 관한 지식과, 감각 기능의 기계론과

14 James Clifford: "Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad Malinowski", In: Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text, Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1996.

15 위의 책, 25쪽 참조.

16 Paul Rabinow: "Repräsentationen sind soziale Tatsachen, Moderne und Postmoderne in der Anthropologie", In: Martin Fuchs/Eberhard Berg (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text*, Frankfurt am Main 1993, 158~199쪽 참조.

한계에 관한 지식들은 역사적 인간학보다 먼저 존재했다. 역사적 인간학은 다양한 학문들로부터 조연을 구한다. 역사적 인간학은 예컨대 사회학에 의해 지도되는데, 사회학은 막스 베버, 베르너 쾰바르트¹⁷, 게오르크 짐멜에서 노베르트 엘리아스를 넘어 니콜라스 루만에 이르기까지 결코 단순한 현재적 학문이 아니라 동시에 사회화 과정에 의한 감정구조와 지각습관의 역사적 형성에 관한 지식의 생산자였다. 게오르크 짐멜은 「여러 가지 예Omnibusbeispiel」¹⁸에서 물리적으로는 가까울지라도 심리적으로 거리를 갖게 하는 것과 같은 대도시의 특이한 기능의 형성을 설명하였다. 그 밖에 그의 「여러 가지 예」는 그가 분석한 '무차별의 문화'에 있어서 시공간적 좌표가 지닌 중요한 의미를 지시하고 있다. 심리적·감정적인 차원과, 가깝고 멀다는 양극성의 물리적 차원을 매개하는 것이 현대사회의 관찰에 있어 기술사나 매체사의 지식들의 연관을 우선적으로 요구하지는 않는다. 그렇기 때문에 우리의 입문서에서 '역사적 인간학'은 문화학의 '부분'으로 파악된 하나의 연구영역이 아니라 문화학의 부분들을 조직하는 중심들 중의 하나로서 파악된다. 따라서 독자는 이 절에서만뿐만 아니라 기술과 자연의 문화사에 관한 절이나 회상·기억·매체적 실천방식의 문화구성적 의미에 관한 절에서도 역사적 인간학을 만나게 될 것이다. 즉, 앞으로 몇몇의 연구영역이 역사적 인간학의 다양한 관점에서 개략적으로 서술될 경우, 이는 배타적으로 요소 영역을 제한하는 것이 아니라 모범적인 사례를 제시하려는 의도에

17 베르너 쾰바르트 Werner Sombart(1863~1942): 독일의 경제학자·사회학자. 1904년 이래 M. 베버와 함께 『사회과학 및 사회정책 잡지 Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik』를 편집함으로써 사회 정책의 과학성의 확립에 힘썼다. 물이론적沒理論의인 역사학파를 비판하고, 이론과 역사의 종합을 시도하여 '경제 체제'의 개념을 확립하는 등, 경제사회의 전체적 파악을 위하여 노력하였다. 주요 저서로 『근대자본주의의 Der moderne Kapitalismus』(제1·2권:1902, 제3권:1927)와 『3개의 국민경제학 Die drei Nationalökonomien』(1930) 등이 있다.

18 Lothar Müller: "Die Großstadt als Ort der Moderne. Über Georg Simmel", In: Klaus R. Scherpe(Hg.): Die Unwirklichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne, Reinbek bei Hamburg 1988, 14~36쪽.

서이다.

문화학은 감각의 역사를 신경심리학이나 인지심리학과는 다른 측면에서 논의한다. 문화학은 감각의 생리적 구조는 비교적 불변한다고 전제하면서 감각의 문화적 코드화의 역사와 감각의 세계 개시적 기능의 변형된 형태에 대해 묻는다. 이때 문화학은 육체를 목적론적으로 구성하는 예전의 생각들과 마찬가지로 예를 들어 육체의 '소멸'이라는 현대의 명제에 대해 거리를 두고, 또한 육체를 합리화·합법화·추상화의 과정들 속에서 '탈물질화' 하는 것으로 보는 진단들에 대해서도 거리를 둔다. 왜냐하면 문화학은 처음부터 육체를 주어진 '자연'이 아니라 재코드화·재편성·역할교체·가치절상·가치절하 등에 의해 문화적으로 정의되는 영역으로 파악하기 때문이다. 또한 이런 영역의 구조에는 다음과 같은 사실이 속한다. 즉, 감각들은 이때 개별적으로 등장하지 않고 언제나 눈·귀·냄새·맛·감촉의 위계질서와 보충관계의 재편성 과정에서 각각의 자리를 차지한다는 사실이다. 이때, 감각을 묘사하는 은유·형상·형태에 관한 고찰인 감각의 역사적 의미론은 하나의 '객관적인' 역사 발전과정이 감각 발전과정의 토대로서 읽혀질 수 있는 그런 유형의 '표현형식들'을 목표로 삼지 않는다. 오히려 감각에게 부여되고 기대되고 요구된 특성의 변경·분류·은유 전략·조형 전략이 사실상 감각을 문화적으로 생산하고 모델화하는 과정의 요소들이다.

18세기의 감각주의 전통은 미학과 인간학의 상호작용 속에서 감각의 전승된 위계질서를 재고하고 수정했었다. 이제 이런 감각주의 전통의 축적물로부터 두 개의 기본적 동기가 대략적으로 논의될 것이다. 즉, 촉감의 가치절상과 눈과 귀의 경쟁을 의미한다. 이 둘은 수백 년 동안 유효했던 '삼실三室이론 Dreikammertheorie'에 대립하여 작업을 한다. '삼실이론'에 따르면 외부 사물들은 오감五感의 문을 통해 인간 내면에 등장한다. 즉, 외부 사물들은 첫번째 방인 '공통 감각 sensus communis'에

서 잠재적인 연장延長Ausdehnung의 형식으로 현상되고, 두번째 방인 '기억memoria'에서 불러내질 수 있는 잠재적 크기로 저장되고, 세번째 방인 정신의 능력에 의해 인지적 질서로 이동된다. 이 도식에서 볼 때, 감각들은 공간 지각의 기관으로 해석된 눈에 모든 감각들이 동화되는 구조 속에 있다. 또한 감각은 18세기에 이르기까지 '가깝다/멀다'의 대립성에 따라서, 그리고 개별적 감각들이 관계하는 대상들의 '섬세함'에 따라서 분류되었다. 두 경우 모두 '고급한' 감각인 눈과 귀가 '저급한' 감각인 촉감·맛·냄새보다 우위에 있는 질서가 존재했다. 베를린의 대종철학자인 요한 야콥 앵겔Johann Jakob Engel은 「촉감의 몇 가지 통일성에 관하여Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes」(1788/1789)라는 강의에서 '감각적 지각기관의 성질에 따른'¹⁹ 위계질서의 전통을 거세게 비판했다. 왜냐하면 빛, 공기, 소금, 기름, 견고한 물체와 같이 비물질적인 것에서 '단순요소적인 것'으로의 하강적 정렬 속에서 촉각은 영원히 가장 저급한 감각으로서 시각, 청각, 후각, 미각 다음의 자리에 배정되기 때문이다. 이에 대해 앵겔은 '단순한' 느낌과 '섬세한' 감지력 Tasten을 구별하면서 촉각을 가치절상해야 한다고 주장했다. 이를 통해 오감 대신에 육감으로 구조에 있어 하나의 층이 더 늘어나게 된다. 이뿐만 아니라 '촉각기관'은 전체의 '표면적 육체'에 귀속되면서 후각과 미각과 같은 저급한 감각으로 남게 되는 반면에, '섬세하고' 차별화된 감각으로 새롭게 탄생한 저 '감지력'은 눈과 귀의 자리에 들어서는 새로운 위계질서가 생겨났다. 이와 같은 재편성이 명확하게 보여준 것은, 한편으로 오감의 조화라는 기본 가정이 자명한 것이 아니라는 인식과, 다른 한편으로 감각에 관한 담론에 있어서 특히 18세기 이래 증가한 눈의 중심적 지위에 대한 불만이다. 조지 버클리²⁰의 『시각에 관한 신이론

19 Johann Jakob Engel[1793]: "Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes", In: *Schriften*, Bd 9, Berlin 1805, 223쪽.

Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung』(1709)에서 콩디악Condillac의 『감각론*Abhandlung über die Empfindung*』(1754)에 이르는 수정된 감각주의는 시각에 대립하여 작업하며, 촉각을 감각적 세계 전유와 자기확신의 중심기관의 위치로 옮겨 놓는다. 이때 물질적·육체적인 것과 밀접해 있음은 특히 촉각의 반성적 구조 때문에 긍정적으로 재평가되었다. 촉각의 경우에는 주체가 대상을 지각할 때 항상 자기 자신을 함께 지각한다.

이런 재편성은 요한 고트프리트 헤르더에서 문화이론적 함축성을 획득한다. 왜냐하면 그는 모든 감각들의 위계질서에 대항하면서 감각들의 조화 안에서 개별 감각들이 지닌 특수한 고유 능력의 인정을 주장하기 때문이다. 그는 자신의 저술 『조각*Plastik*』(1778)과 이를 위한 준비 작업들에서 촉각을 미적 감각으로 치켜세운다. 원래 미적 감각은 고귀한 아름다움의 직관에서 눈을 요구했었다. 또한 그는 반데카르트적 구호인 ‘나는 느낀다! 고로 존재한다!’에서 느낌을 모든 철학의 출발점으로뿐만 아니라, 더 나아가 계통발생과 개체발생을 병행시킴으로써 문화이론적 사유의 출발점으로 만든다.²⁰ 새로운 위계질서라는 의미에서는 아니지만, 재편성된 ‘나중의’ 발전 단계로서, 이제 보는 것은 느끼는 것과 듣는 것의 뒤로 퇴진한다. 유아의 첫번째 지각은 지각의 원천인 촉각에 의지한다. 진화의 논리를 따르자면 듣는 것 이후에 비로소 보는 것이 등장한다. 이와 같은 진화의 논리 속에서는 거리를 두는 기관인 눈은 다른 감각으로부터의 자주성을 획득하지 못한다. 헤르더의 언어 이론의 핵심

20* 조지 버클리George Berkeley(1685~1753): 영국의 철학자·성직자. 17~18세기 영국 고전 경험론을 대표자. 버클리 철학의 근본명제는 ‘존재한다는 것은 지각知覺된다는 것*Esse est percipi*’으로 요약된다. 이러한 정신실체일원론一元論의 입장은 독이론獨我論과 내재적 현상론의 경향을 수반하지만, 궁극에 가서는 ‘정신은 개아個我를 초월한 신神’이라고 생각하여, 만유재신론萬有在神論으로 발전하였다. 주요 저서로 『인지원리론人知原理論』(1710) 등이 있다.

21 Gernot Böhme/Hartmut Böhme: *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996, 204쪽.

은 귀가 인간의 인문화 과정에서 중심의 역할을 상실한다는 것이다. 이와 같이 고대 이래의 유럽 철학의 기본 경향은 인간학의 수단들에 의해 수정되기 시작했다. “철학은 듣고 전수받기를 중시했고, 언어적인 것의 다른 측면인 말로 표현하는 것, 말을 생산하는 것, 논리적인 것을 강조했다. 게다가 마침내 철학은 로고스를 구술된 말과 음성적인 것에서 분리시켜 직관과 보는 것에 연결시켰다. 헤르더의 귀의 재발견은 적지 않게 철학의 전환을 예고하고 있다. 왜냐하면 그것은 전통적인 논의 시각적 (그리고 독아론적) 인식론에서 귀의 청각적·언어수용적 인식론으로의, 마침내는 언어적·담론적 인식론으로의 노정에서 볼 때 첫번째 결정적인 발걸음이기 때문이다.”²²

그러면 이런 철학사적으로 확인된 상황들을 볼 때 문화학의 대상은 어떤 것일까? 헤르더의 언어 이론과 인간학에서의 귀의 재발견은 눈과 귀의 관계에 대한 집중적인 문학적·미학적·철학적 담론의 맥락 속에서 일어났다.²³ 이 담론 안에서 그의 귀의 재발견은 전승된 감각의 구조를 재편성하고 탈위계질서화를 강조하는 입장을 대변했다. 회고해볼 때, 여기서 문화에 대한 현대 특유의 불만이 표명되고 있음을 알 수 있다. 이것이 인간학과 미학이 교차하는 지평에서 나타남은 우연이 아니다. 미학은 18세기의 새로운 학문으로서 감성에 대한 이론적인 재평가를 추가하여 수행했다. 이와 같은 불만의 가장 중요한 배경은 문자문화의 역동적 팽창에 있었다. 오성 주체의 눈과의 배타적 관계에 대해 공격적으로 반항하는 것, 근원적 감각으로 느낌을 재평가하고 줄곧 사회세계에 봉사했던 귀를 재평가하는 것 등은 문자화로부터 일어난 경향, 즉 감각세계에 대한 매체의 침투와 복잡화의 경향에서 온 반성작업의 결과

22 Jürgen Trabant: *Traditionen Humboldts*, Frankfurt am Main 1990, 176쪽.

23 Peter Utz: *Das Auge und das Ohr im Text. Literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit*, München 1990 참조.

이다. 따라서 일찍이 헤르더에 의해 표명된 불만이 계속되는 문화적 현대화의 과정 속에서 재차 반복하여 수용된 것은 놀라운 일이 아니다. 귀에 대한 재평가와 현대성 비판을 나란히 수행한 최근의 한 예로는, '눈의 폭정'²⁴에 대한 울리히 존네만 Ulrich Sonnemann의 거친 비판을 들 수 있다. 그의 비판에는, 눈의 문화적 독재에 대해 반항하는 중심적 동기가 극단적인 표현들 속에서 잘 요약되어 있다. 여기서, 귀는 '수동적' 기관이라는 생각을 거부한다. 눈의 관점집중화의 능력과 비판성적 성격에 대해 귀의 비지향성·약한 조작성·반성적 지향성(나는 말할 때에도 내 말을 스스로 듣는다)이 높이 평가된다. 종종 고대 신화의 해석에서 뮤즈적인 것·음악·구술성 등이 눈 중심적인 합리성의 발휘가 가져오는 보편적 성공에 대한 반대 향으로 설정된다: "나르시스-신화에서 듣는 것에 대해서는 고려하지 않고 보는 것에만 집중하는 것은 치명적인 일이다. 마르시아스-신화에서 빛의 아폴론은 모습을 날조하는 피리를 부는 프리지아의 실레노스를 이긴다."²⁵

문화학의 과제가 오직 감각 복합체의 담론적 재코드화와 재편성의 과정을 받아 적거나 '눈의 폭정'에 대한 저항이 반항을 일으키도록 돕는 단순한 공명 증폭기로서 기능하는 것일 수는 없다. 문화학은 오히려 이미 고대 철학에서부터 확고해진, 뿌리 깊은 '시각의 우월성' 명제를 검토해야만 할 것이다. 왜냐하면 그렇게 함으로써는 감각의 문화적 코드화가 지니는 일반적 경향을 서술할 수는 있으나 감각의 지위와 기능을 구체적인 문화적 실천의 역사적 모범 속에서 충분히 파악할 수는 없다고 생각하기 때문이다. 따라서 문화학은, 항상 반복하여 충분히 논의된, 근대 초기부터 시각을 특권화했던 추상적 교환·중심투시도법·인쇄기

24 Ulrich Sonnemann: *Tunnelstiche*, Frankfurt am Main 1987, 201쪽 이하.

25 Christoph Wulf (Hg.): *Das Ohr als Erkenntnisorgan, =Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Bd. 2, Heft 1-2, Berlin 1993, 12쪽.

술의 개선행렬의 역사 대신에, 여러 감각들이 서로 교체하면서 중심역할을 차지하거나 비-위계질서 속에서 관계함을 지시하는 것으로 해석될 수 있는 흔적들을 특별한 관심을 가지고 추적해야만 한다. 그러므로 문화학은 바로 시각적 은유 속에서 시각을 코드화하는 자료들에 고정되어서는 안 된다. 대신에 문화학은 촉각의 의미론이 보는 것의 언어화를 지배하는, 그런 자료들에 접근해야 할 것이다. 문화학은 이제 빛, 눈의 태양 유사성이나 신神 지향성에 관한 논구들을, 피부의 문화사, 접촉 동작의 백과사전, 안수에 관한 종교적 기록, 거수에 관한 정치적 기록 옆에 나란히 놓아야 한다.

역사적 인간학은 직접적 '자연성'에 관한 모든 허구들에 대해서와 마찬가지로 모든 단선적인 이야기나 개괄적인 질서 은유에 대해서도 거리를 둔다. 역사적 인간학의 기본적 관심 중의 하나는 인간 '본성'을 문화적으로 코드화하고 자기해석하는 데 있어서 방향을 결정하는 요소로 작용하는 기본적 양극성에 관한 체계적 고찰이다. 여기에는 다음과 같은 것들이 속한다.

① 영혼과 감성의 역사에 있어서 물질적·공간적 외부와 비물질적·비공간적 내부의 양극성 | 인간학으로 철학에 도전한 요한 고트프리트 헤르더의 경우, 자기확실성의 정초는 모든 감각들과 재결합하는 촉각 속에서 그 신체적 원천으로 되돌아간다. 이 점은 사유하고 생각하고 원하는 것에 대해서 느끼는 것을 철학적으로 복권시키려는 현대적 노력²⁶ 속에서 종종 계속하여 수용되었다. 그 예로 헤어만 슈미츠Hermann Schmitz에 의해 표현된 다음의 명제를 들 수 있다: “느낌은 영혼 내부세계의 사적 상태가 아니라 공간적으로 연장된 분위기이며, 수동적 감수성이라는 의미의

26 Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann(Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993.

‘느낌’도 그런 분위기에 빠져드는 것을 신체적으로 감지하는 데서 성립한다.”²⁷ 이렇게 느낌의 영역을 ‘외부’와 ‘내부’로 나누는 종래의 이론론을 넘어서는 영역으로 개방하기 때문에 역사적 인간학의 설문은 감정심리학의 설문과는 구별된다. 감정심리학은 일반적으로 ‘관찰 가능한 태도’로서의 분화된 일련의 감정을 탐색하는 데 집중하고, ‘내적인’ 감정과 사회적 행위 사이를 확고한 기호 연관의 목록을 작성함으로써 매개한다.²⁸ 기호론, 즉 육체와 정신(얼굴이 붉어지는 것, 전율하는 것, 몸을 떠는 것 등)의 ‘기호학’은 근대 초기의 행태론에서 바로크 시대의 감정론을 넘어 18세기 초의 ‘의례학儀禮學’에 이르기까지 줄곧 행위론적으로 감정을 해석하는 시도들의 고정 레퍼토리이다. 하지만 느낌에 대한 사회 코드화·양식화·실연·극화를 재구성하는 것만 가지고서는 주어진 문화적 상황 속에서의 느낌의 주체적인 전체 모습도 느낌의 공간적·분위기적 연장의 다양성도 파악되지 않는다. 느낌의 역사적 전환과, 개인에게서 느낌이 일어나는 양태를 이해하기 위해서는 느낌 형성에 있어 자기 확신적 개별성과 매개적·사회적 코드화가 지닌 이중성을 가능한 한 많은 변형 속에서 고려해야만 한다. 이러한 고려는, 감수성의 문화와 감수성의 수사修辭, 그리고 이러한 것들의 유산에서처럼, 느낌이 이른바 문화 이전의 자연성이라는 허구에 둘러싸여 있는 곳에서도 타당하다.

② 건강과 질병의 양극성 | 문화학적 관점에서 볼 때는 역사 단계마다 건강이나 질병에 속한 내용이 어떻게 학술적으로 확정되었는지의 문제뿐

27 Hermann Schmitz: "Gefühle als Atmosphären und das aktive Betroffensein von ihnen", In: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann(Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main 1993, 33쪽.

28 Hartmut Böhme: "Der Tastsinn im Gefüge der Sinne, Anthropologische und historische Ansichten vorsprachlicher Aisthesis", In: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Tasten*, Göttingen 1996, 185~211쪽.

아니라 건강과 질병의 양극성이 지닌 문화적 기능도 중요한 의미를 가진다. 건강과 질병의 양극성은 극단적으로 확고하기도 하지만 동시에 극단적으로 변화 가능하기도 한 것이다. 이 양극성은, '단수'로서의 건강에 대하여 원칙적으로 무한히 세분화될 수 있는 '복수'의 질병들이 대립해 있음을 보여준다. 이 양극성 사이에 걸쳐 있는 연관 개념들의 복잡한 직종을 정리하는 고찰은 인간의 육체나 의식구조에 대한 과학적 지식의 획득 과정과 관련해서만 가능한 것이 아니다. 오히려 이 고찰은 주어진 문화 상황에 대한 반성적인 자기해석이자 규범적 내부 규제의 한 부분이다. 따라서 이것은 단지 의학사의 대상만은 아닌 것이다. 양극성의 반성적 역할의 한 예는 루소 식으로 문명과 질병을 연결하는 것이다. 여기서 규범적으로 요구되는 중요한 수단은 고대 이래의 섭생술(Dietetik)이다. 어느 경우에도 건강과 질병의 양극성의 '문화의미'는 질병과 건강 사이의 경계선이 변화하는 것과 밀접한 관련이 있다. 현대 사회의 중심 패러다임은 내적으로 폐쇄된, 신경에 의해 조절되는 유기체를 중심에 놓는 유기체주의이다. 이 유기체주의 패러다임은 18세기 이후 고대 유럽 전통의 체액론과 기질론에서 말하는 '기질적' 육체를 대신하게 된다.²⁹ 생리적·의학적 관점에서 볼 때, 신경은 근대화의 추진력을 반성적으로 연구하는 암호와 같은 것으로서 중요한 역할을 하게 된다.³⁰ 학술용어상 우울증·히스테리·신경과민 등의 불명료함은 18세기에서부터 20세기에 이르기까지 질병 형태들의 문화적 코드화를 위한 동력으로 작용하는 것으로 이해될 수 있다.³¹ 문화학이, 이와 같은 전형적인 연구 영역에서, 질병과 건강의 양극성이 지닌 반성 기능과 규범 기능 간의 연

29 Albrecht Koschorke: *Körpersysteme und Schriftkultur. Medizinteologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999.

30 George Rousseau: 'Cultural History in a New Key: Towards a Semiotics of the Nerve', in: Joan H. Pritchock/Andrew Wear (Hg.): *Interpretation and Cultural History*, London 1991, 21~81쪽.

31 Joachim Rüdiger: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, Darmstadt 1998.

관을 고찰하려면, 문화학은 의학사·문학사·연극사·예술사·음악사의 자료들을 서로서로 관련시켜야만 할 것이다.

③ 남성적인 것과 여성적인 것의 양극성 | '젠더'라는 범주는 영미적인 논쟁³²으로부터 수입되어 지난 십 년 동안 독일에서 계속 논의되었다. 이 범주가 관심을 끌었던 이유는 특히 생물학적인 내용을 갖는 '성' 개념과 문화적 구성으로서의 '성' 개념을 구별하고 있는 외래어로서의 특성 때문이다. 성 범주를 정신과학이나 문화과학에서 '분석적 범주로 만들자는' 제안은, 일반적으로 독일어의 '성' 개념을 미국의 '젠더' 개념에 근접시킴으로써 생겨났다. 후자는 문화비판의 과제를 자임해 문법적 성을 구분하는 본래적 기능으로부터는 멀리 나아간 것이다: "성차sex와 젠더gender를 구별함으로써 생물학적 성과 사회적 성의 구별이 생겨났다. 이와 같은 유형의 구별은 독일어만 사용할 경우에는 불가능하다."³³ 그러나 남성적인 것과 여성적인 것의 양극성이 지닌 문화학적 의미는 '성 관계'의 분석이나 전문적인 '여성 연구' 프로그램으로 환원되지는 않는다. 왜냐하면 그 의미는 이 양극성의 문화적 기능 전체를 포괄해야 하기 때문이다. 이를 위해 발생론적 관점과 공시적 관점을 연결하는 것이 필요하다.

성의 양극성에 관한 문화적 정의의 역사는 발생론적·통시적 관점에서 연구된다. 인간에 관한 고대와 현대의 학문사에서 볼 때, '여성적인 것에 관한 특수인간학'이란 제목을 붙일 수 있는 담론의 영역이 어느 정도 윤곽을 드러낼 것이다. 예컨대 인종과 성의 차이를 규정함에 있어 이 양자의 연관성의 문제³⁴나, '본질의 고리'라는 고전적 토포스에서의 성의 지위의 문제 등은 이 담론의 영역에 속한다. 이러한 문제설정은, 주디스

32 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991 참조; Seyla Benhabib(Hg.): *Der Streit um Differenz*, Frankfurt am Main 1993 참조.

33 Inge Stephan: "Gender": eine nützliche Kategorie für die Literaturwissenschaft", In: *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge IX, 1 (1999), 27쪽.

버틀러Judith Butler와 같은 '구성주의' 저자들이 '육체의 담론적 생산'³⁵ 이라고 표현했던 과정을 겨냥하고 있다. 이들은 육체와 자연적 '본성' 간의 본질적 연관성을 분명하게 부정한다. 하지만 '담론적인 것'과 과학적·이론적 분류화 전략을 동일시하는 것은 발생론적 관점을 결정적으로 좁게 만들 것이다. 이 발생론적 관점은, 한편으로 성에 관한 문화적 정의에 있어 일상 언어적인·제례의식적인·예술적·상징적인 형태들의 다양성을 총체적으로 포괄하고, 다른 한편으로 외관상 선형적으로 보이며 오랫동안 지배적이었던 양극성의 전형적 기준의 역사뿐만 아니라 양극성의 변형·가장·월권·효력 정지의 역사도 포괄한다.

일정한 문화 안에서 남성적인 것과 여성적인 것의 양극성과, 다른 규정적 양극성들 간의 중첩적 연관을 공식적 관점에서 재구성하는 것도 중요한 연구영역 중의 하나이다. 예를 들어 우울증·히스테리·신경쇠약 등에 대한 담론이 형성될 때 이들이 '여성적' 질병으로 코드화되는 경우, 이와 같은 코드화가 규정적 의미를 획득한다면,³⁶ 남성적인 것과 여성적인 것의 양극성과 건강과 질병의 양극성은 중첩된다고 말할 수 있다. 이때, 이러한 중첩들 속에서 성 정체성에 대한 문화적인 정의가 세분화되고 보편화되는 데 기여하는 양극성들(강함/허약함, 형식/내용, 기품/체면 등)을 모두 열거하는 일은 불필요할 것이다. 아마도 양극성에 대해서 누적적으로 열거하기만 한다면, (명확성을 증가시키는 중첩들이 서로 복잡한 유비 속에 결합되어 나타나는) 문화의 다양성은 소멸될 것이다. 또한 판에 박힌 듯한 체계는 단지 특수한 경우를 서술할 뿐이다.

34 Londa Schiebinger: *Am Busen der Natur, Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft*, Stuttgart 1995.

35 Claudia Breger, u.a.: "Gender Studies/Gender Troubles. Tendenzen und Perspektiven der deutschsprachigen Forschung", In: *Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge* IX, 1 (1999), 72~113 쪽.

36 Christina von Braun: "Warum, 'Gender Studies'?", In: *Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge*, IX, 1 (1999), 27쪽.

4. 회상과 기억

얀 아스만Jan Assmann은 1992년 『문화적 기억*Das Kulturelle Gedächtnis*』이라는 책의 머리말에 다음과 같이 쓰고 있다. “모든 것은, 문화학의 새로운 패러다임이 회상의 개념을 통해 구축되고 있음을 말해 주고 있다. 이것은 다양한 문화적 현상과 영역을, 예컨대 예술·문학·정치·사회·종교·법을 새로운 연관 속에서 볼 수 있게 만드는 것이다.”¹ ‘독일 학술연합회’의 회장인 볼프강 프뤼발트는 몇 년 후 한 걸음 더 나아간다. “회상과 문화적 기억에 정향된 정신과학은 상실했던 학문에 대한 정의의 독점적 지위를 문화학의 형태에서 다시 획득할 수 있을 것이다.”²

어떤 주제도 기억과 회상이라는 이 복합적인 주제보다 현재의 문화학 르네상스에 더 기여한 것은 없다. 문화학의 내용에 대한 학제적 규정의 관점에서건, 문화학의 특수한 방법론의 관점에서건 간에 마찬가지이다. 도대체 왜 최근에 이 주제에 대한 관심이 그렇게 강하게 확산되었는가? 왜 회상과 기억의 연구가 문화학의 패러다임에 일관성을 준다고 말할 수 있는가? 그리고 우리의 학문 이해는 어떤 점에서 회상과 문화적 기억에 정향됨으로써 혁신될 수 있단 말인가?

우리는 일반적으로 강한 회상의 경향과 함께 결산·보존·보관·기억 등을 다양한 형식으로 추구하는 경향을 서구 2천 년 역사의 끝 지점에서 확인할 수 있다. 아놀드 젤렌은 “당신의 잔고를 계산하라”는 고트 프리트 벤의 말을 인용했는데, 이 말은 “이념의 역사는 종결되었고 우리는 역사 이후*posthistorie*에 도달했다”³는 시대 진단의 증거로서 사용된

1 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 11쪽.

2 Wolfgang Frühwald: “Palimpsest der Bildung. Kulturwissenschaft statt Geisteswissenschaft”, In: *FAZ*, 08.05.1996, 41쪽.

다. 즉, 역사적 구술은 그저 이야기들의 열거가 되고 역사는 참고가 되는 '역사 이후' 상황의 증거로서나 사용된다는 것이다. 산만한 열광적 수집, 기록과 회고의 적재, 기술적 및 자연적인 저장 능력의 확장에 대한 점증하는 욕구 등에서 읽을 수 있는 이와 같은 일반적인 밀레니엄말적 fin de millenium 분위기 이외에도, 오늘날 회상과 기억의 주제를 다루는 아주 구체적인 동기들이 있다. 이 동기들 중 세 가지가 특히 강조되어야 한다. 이것들은 서로 관련이 있지만 서로 독립적인 형태로 논의되어왔다. 이 논의는 전문가 집단에서 유래했지만 이들이 감당할 수 없을 정도로 급속히 커졌다. 왜냐하면 이 논의는 우리의 학문뿐 아니라 삶의 실천 전체와 관련되어 있기 때문이다.

첫째, 컴퓨터 기술은 모든 이전의 기록 형식을 압도하는 발전과 확산의 단계에 도달했다. 물론 도서 인쇄에서 사진을 넘어 마그네톤까지의 이른바 아날로그 매체가 컴퓨터 기술에 의해 없어진 것은 아니다. 그러나 이 매체는 문화적 기억의 기능 연관에서 점차 주변적인 다른 과제를 갖게 된다. 저장된 것이 최종적으로 어떤 전달 매체에 공급되는지와 무관하게, 이제 전자적 정보처리가 저장과정의 주역을 넘겨받는다. 이로써 아주 특유하나 보편화된 기억모델이 아날로그 매체 각각의 상이한 인지형식에 대항하여 자신을 관철시킨다. 즉, 정보의 저장과 검색 storage and retrieval이란 기계적 모델이 스스로를 관철시킨다. 텍스트·영상·음향은 동일하게 이진법의 형태로 코드화되고 저장된다. 그리고 이것은 동시에 우리의 회상의 방식도 일원화한다. 물론 감각과 기능에 따라 특색있는 다양한 회상형식들 모두가 저 보편 모델에 종속된다면 그것은 하나의 환상이라고 보았었다. 그러나 우리는 점차 습관적으로 이 환상을 믿고 있고 이로써 이 환상은 현실을 규정하는 것이 되었다. 우리의 일상 언어

3 Arnold Gehlen: "Über kulturelle Kristallisation", In: ders.: *Studien zur Anthropologie*, Berlin 1963, 323쪽.

는, 우리의 표상세계와 전자적 정보처리의 개념세계 간의 동화과정이 얼마나 광범위하게 진행되었는지를 보여준다. 예를 들어 'CD 넣기'라는 말이 사용되고, 지식 획득은 '인풋Input'이나 '업로드Upload'로, 마찬가지로 회상은 '검색Abruf'이나 '다운로드Download'로 표현된다.

둘째, 현실적으로 회상의 과정은 컴퓨터 모델이 암시하는 것과는 다르게 진행한다는 사실을 신경과학이 입증했다. 미국의 전문가 회의가 대단한 국고 보조 속에서 '뇌의 십년' 프로젝트를 외쳤던 90년대에, 신경과학은 깜짝 놀랄 만한 발전을 했다. 그런데 역설적이게도 컴퓨터를 통해서야 비로소 가능했던 영상방식이 바로, 인간의 회상과정은 저장과 검색의 시스템처럼 기능하지 않는다는 인식에 기여했던 것이다. 와일더 펜필드Wilder Penfield와 브렌다 밀너Brenda Milner가 뇌가 손상된 사람들을 관찰한 이래로, 신경과학자들은 '선언적'이고 '명시적인' 의식내용의 기억과 '절차적'이고 '암시적'인 반복운동의 기억(예컨대 자전거 타기)을 구분한다.⁴ 이와 같은 기본적 구분은 최근에 더욱 세분화되었다. 왜냐하면 첫번째 기억 유형 안에는 근본적으로 다른 두 가지 작용, 즉 의미론적·어휘적인 작용과 삼화적·전기적인 작용이 존재한다는 것이 증명되었기 때문이다. 이 둘은 뇌의 상이한 영역에 분포되어 있으며 각각 다른 역동성을 가지고 상이하게 작동한다.⁵ 이 두 경우에 기억의 내용은 컴퓨터의 저장에서 불러오는 것처럼 우리의 뇌에서 불러오는 것이 아니라 정말 문자 그대로 재-생산된다.⁶ 이로써 기억과 회상은 창조적 과정이라는 점을 오늘날의 뇌 연구의 관점에서 확립할 수 있다. 무엇인

4 Wilder Penfield/Brenda Milner: "Memory deficit produced by bilateral lesions of the hippocampal zone", In: *Arch. Neurol. Psychiat.* 74 (1958).

5 Emrah Däzel, u.a.: "Task-related and item-related brain processes of memory retrieval", In: *Proceedings*, Bd.96 (1999), 1794~1799쪽.

6 Gerhard Roth: "Die Konstitution von Bedeutung im Gehirn", In: *Gedächtnis, Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, hg. v. S. J. Schmidt, Frankfurt am Main 1991.

가를 회상한다는 것은 상상력과 판타지를 통해 그것을 능동적으로 상상한다는 것을 의미한다.⁷

이와 같은 인식은 사실상 아주 오래된 것이다. 이것은 우리가 과거의 체험을 항상 반복하여 다르게 회상하는 일상 경험과 일치한다.⁸ 누구나 한번쯤은, 가족들과 만났을 때, 어떻게 사람들이 공동의 과거에 대해서 '틀린' 회상을 그렇게 집요하게 고집할 수 있는지 놀라 머리를 흔들어 본 경험이 있을 것이다. 사람들은 자신의 '분명한' 회상이 기록의 제시에 의해 의심스러운 것이 될 때까지 그것을 집요하게 고집한다. '틀린 기억'에 대한 오늘날의 논의에서 새로운 것은, 기껏해야 우리 뇌의 기능 방식에 대한 신경생물학적 인식을 배경으로 하여 그러한 현상을 더 이상 순수 심리학의 관점에서 기만이나 억압으로 가볍게 처리하지 않고 생리적인 이유에서 피할 수 없는 것으로 이해하고자 하는 정도이다.

우리의 현대 생활세계 전체는 보편적인 저장 모델과 개성적인 회상 간의 긴장 속에 있다. 특히 다음과 같은 영역은 기억과 회상을 현실적으로 중요한 주제로 만드는 세번째 동기로서 언급될 수 있다. 즉, 유대인 대학살은 추가적인 상대화의 시도들 때문에 더욱더 현대사의 중력의 중심점으로 나타나는데, 이 대학살의 증인들의 사망은 모든 범죄들 중 가장 잔혹한 이 범죄에 대한 '진정한' 회상을 어떻게 보존할 수 있을까란 질문을 낳고 있다. 이 물음은 저장기술적(speichertechnisch) 기억 모델과 전기적(biographisch) 기억 모델을 갈등에 빠뜨린다. 시대의 증인들의 개인적인 회상이 감동적이고 호소적인 성격을 상실하지 않으면서 컴퓨터의 자료은행으로 옮겨질 수 있을까? 개인에 의존하지 않는 기록의 저장에 바로 개별적 운명들의 평균화와 망각을 촉진하지는 않을까? 아니면

7 Gerald M. Edelman: *Unser Gehirn-ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus und die biologischen Grundlagen der Wahrnehmung*, München 1993.

8 John Kotre: *Weisse Handschuhe. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt*, München 1996.

문서보관소 기록들의 순수성이야말로 날조에 대항하여 희생의 고통을 증언하는 역사적 진리를 보호하는 것은 아닐까? 예컨대 베를린의 홀로코스트Holocaust 기념물에 관한 논쟁⁹이나 마르틴 발저Martin Walser의 평화상 수상 연설과 관련된 논쟁¹⁰과 같이 이러한 문제들을 다루는 격정적인 논쟁들이 사실상 보여주고 있는 것은, 개별적인 학문이나 정치 같은 부문 영역에서는 다룰 수 없는 현상들이 여기서 문제시되고 있다는 점이다. 누군가 기록문서 보관소의 순수성을 우선시하게 되면 그는 전기적인 회상의 분위기적 특성을 소홀히 한다는 항의에 직면하게 될 것이다. 누군가 기념물은 개인들의 감정에 맞추어 제작되어야 한다고 요구한다면, 그는 문화란 항시 집단적인 표식을 필요로 한다는 것을 쉽게 간과하고 있는 것이다. 특히 여전히 논쟁의 여지가 있는 '화환 던지는 장소'가 그와 같은 것이다.

회상과 기억에 관한 논의에 있어 서로 대립되는 견해들을 포괄하며 고립된 시각들을 매개할 수 있는 관점의 필요성은 문화학이 이 일에 관여하도록 요구한다. 특별히 문화학에 기대하는 것은, 문화학이 부분적으로 보완하고 부분적으로 반박하는 역동성을 가지고 상이한 기억 기능들을 삶의 실천적 연관 속에서 설명하리라는 것이다. 예컨대 다음과 같은 물음이 등장한다. "신문의 문예란이나 또는 대중적으로 영향을 미칠 수 있는 담론을 통해 회상의 망각에 대한 생각을 적극적으로 발언하고, 아우슈비츠Auschwitz에서의 죽음과 슈타인Stein에서의 죽음의 차이에 대해 숙고하며, 이런 작업을 정치에 관한 철학의 아마추어들에게 넘기지 않는 그러한 지도적인 문화학자들은 어디에 있단 말인가?"¹¹

9 Michael S. Cullen: *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*, Zürich 1993 참조; Ute Heimrod/Günter Schlusche/Horst Seferens(Hg.): *Der Denkmalstreit-das Denkmal? Die Debatte um das Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, Eine Dokumentation, Bodenheim 1999 참조.

10 Moshe Zuckermann: *Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität*, Berlin/Bodenheim 1999 참조.

문화학자들은 이런 유형의 물음에 답할 때 결코 혼자서 책임질 필요는 없다. 이때 이들은 이미 지난 세기의 20년대부터 전개된 여러 단초들에 의지할 수 있다. 아비 바부르크(제2장 4. '상징형식의 이론' 참조) 이외에도 회상과 기억을 문화학적 주제로 만든 중요한 창시자 중의 한 사람으로서 마우리우스 알브바슈¹²가 거론될 수 있다. 그는 자신의 스승인 앙리 베르그송의 개인주의적 기억 개념¹³에 대립하였으며 오늘날 우리가 '문화적 기억'이라고 부르는 것의 선구적 개념인 집단적 기억을 정식화했다. 베르그송은, 회상은 본질적으로 주관적이고 이에 반해 역사적 기억은 단지 표면적인 사실의 수집만을 제공하기 때문에 개인적인 전유를 통해서야 비로소 의미있는 것이 된다는 관점에서 출발한다. 알브바슈의 경우 이 관계는 정반대가 된다. 그에 따르면 개인적인 회상의 형상은 오직 '불충분하고 조각난 집단적 표상'으로 간주되어야만 한다.¹⁴ 이러한 개인적인 회상의 형상은 단지 공공의 역사적 형상 안에서 시공간적 규정과 위치를 통해서만 획득될 수 있다: "이러한 의미에서 집단적 기억과 기억의 사회적 틀이 존재할 것이다. 그리고 우리의 개인적 사유는 이 좌표 안에서 관계를 갖고 이 기억에 참여할 경우에만 회상의 능력을 갖게 될 것이다."¹⁵

이 두 기억 이론가는 자신들의 논쟁의 결말을 볼 수 없었다. 왜냐하면

11 Richard David Precht: "Kultur. Ein Plädoyer gegen die kulturelle Belanglosigkeit der Kulturwissenschaft", In: *Die Zeit*, 12.07.1996, 29쪽.

12 마우리우스 알브바슈 Maurice Halbwachs(1877~1945): 프랑스의 사회학자, 사회학과 심리학을 연구하면서 사회학적 방법을 심리학에 적용하여 사회심리학 연구에 대한 길을 열었다. 경제사회학적 저서 『노동자 계급과 생활수준』(1913), 지식사회학적 저서 『기억의 사회학적 테두리』(1923)를 비롯하여 다방면에 걸친 연구를 하였다.

13 Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis, Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg 1991.

14 Maurice Halbwachs: *Das kollektive Gedächtnis*, Übersetzung aus dem Französischen v. H. Lhoest-Offermann, mit einem Geleitwort v. H. Maus, Frankfurt am Main 1991, 89쪽.

15 Maurice Halbwachs: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main 1981, 21쪽.

베르그송은 유대인으로 등록하기 위해서 겨울날 기나긴 행렬에 서 있었을 때 감염된 폐렴의 후유증으로 인하여 1941년 파리Paris에서 사망했고, 알브바슈는 1945년 부헨발트Buchenwald의 나치 강제수용소에서 살해됐기 때문이다. 그리고 서로 정반대로 관계하고 있는 회상모델에 관한 논의는 더 이상 전개되지 못했다. 왜냐하면 희생자의 경우에는 커다란 아픔으로 인해, 가해자와 동조자의 경우에는 억압적 죄책감이나 은폐된 부끄러움으로 인해, 오랫동안 회상 자체가 난처한 것으로 간주되었기 때문이다. 그래서 전후시대에 회상을 터부시하는 데서 서서히 벗어나게 만든 첫번째 저술들 중 하나의 제목은 『슬퍼할 수 없는 무기력 *Die Unfähigkeit zu trauern*』이었다.¹⁶ 집단적 기억과 개인적 기억 사이의 상호관계를 광범위한 문화이론의 단초들 속에서 추적하는 그런 시도들은 우선은 계속 드물게 나타났다.¹⁷ 고전인문학¹⁸, 이념사와 종교사¹⁹, 사이버네틱스²⁰, 예술사²¹, 문학²², 신경심리학과 인지심리학²³ 등의 개별과 학들이 기억에 관해 새롭게 수집한 견해들을 학문분과의 경계를 넘어서

16 Alexander Mitscherlich/Margarete Mitscherlich: *Die Unfähigkeit zu trauern, Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967 참조; Margarete Mitscherlich: *Erinnerungsarbeit, Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern*, Frankfurt am Main 1987 참조.

17 Jacques Le Goff: *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main New York Paris 1992; Lutz Niethammer(Hg.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis, Die Praxis der 'Oral History'*, Frankfurt am Main 1980; Pierre Nora: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990; Pierre Nora(Hg.): *Les lieux de Mémoire*, I: La République, II: La Nation, 7Bde, Paris 1984.

18 Albert B. Lord: *Der Sänger erzählt*, München 1965; Jack Goody/Ian Watt: *Literality in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1981.

19 Friedrich Georg Jünger: *Gedächtnis und Erinnerung*, Frankfurt am Main 1957; Eliade, Mircea: "Die Mythologie der Erinnerung und des Vergessens", In: *Antaios* 5 (1964), 28~48쪽.

20 Heinz von Foerster: "Gedächtnis ohne Aufzeichnung", In: ders.: *Sicht und Einsicht*, Braunschweig/Wiesbaden 1985, 123~172쪽.

21 Frances A. Yates: *Gedächtnis und Erinnern, Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, 3. Aufl., Berlin 1994.

22 Wolfgang Dörsing: "Utopische Vergangenheit: Zur Erinnerungstechnik in Musils früher Prosa", In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 89 (1970), 531~560쪽 참조; Wolfgang Dörsing: *Erinnerung und Identität, Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer*, München 1982.

서 전체적으로 조망하는 기회를 만드는 문화학적 틀이 결여되어 있었다. 회상과 기억에 대한 문화학적 주제화는 1980년대 말에 이르러서야 비로소 비약적으로 일어났다. 여기서 특징적인 것은 많은 분과 학문들이 서로 교차하고 있다는 점이다. 이에 해당하는 많은 저술들²⁴ 중에서 특히 얀 아스만과 알라이다 아스만Aleida Assmann의 연구들이 강조되어야 할 것이다. 이들은 1980년대 말에 '문화적 기억'이란 개념을 형성했으며,²⁵ 이 개념을 체계적·역사적으로 확장했다.

얀 아스만은 '문화적 기억'과 '의사소통적 기억'을 구별한다. 의사소통적 기억이 '개인적 생애의 틀 속에서의 역사 경험'과 관계하는 반면에, 문화적 기억은 확고하게 코드화되고 조직되어 주관으로부터 독립해 있는 전승에 정향되어 있다.²⁶ 이와 같은 비개인적인 기억의 차원은 자신의 문화규정적 의미를 동일한 형태의 반복이라는 원리에 두고 있다. 그러므로 비개인적인 기억의 차원은 과거를 개인적으로 사유화하고 활

23 Alexander R. Lurija: *The Neuropsychology of Memory*, Washington 1976; Ulric Neisser: *Kognitive Psychologie*, Stuttgart 1974; Alan D. Baddeley: *Die Psychologie des Gedächtnisses*, Stuttgart 1979.

24 Renate Lachmann: *Gedächtnis und Literatur*, Frankfurt am Main 1990; Mary Carruthers: *The Book of Memory-A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990; Siegfried J. Schmidt(Hg.): *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt am Main 1991; Anselm Haverkamp/Renate Lachmann(Hg.): *Gedächtniskunst, Raum-Bild-Schrift, Studien zur Mnemotechnik*, Frankfurt am Main 1991; Anselm Haverkamp/Renate Lachmann(Hg.): *Memoria, Vergessen und Erinnern*, München 1993 (= Poetik und Hermeneutik XV); Jörg Jochen Berns/Wolfgang Neuber(Hg.): *Ars memorativa, Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400~1750*, Tübingen 1993; Horst Wenzel: *Hören und Sehen, Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995; Gary Smith/Hinderk M. Emrich(Hg.): *Vom Nutzen des Vergessens*, Berlin 1995; Otto Gerhard Oexle(Hg.): *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995; Harald Weinrich: *Letzte Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997; Dietrich Harth: *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*, Dresden 1998.

25 Aleida Assmann/Jan Assmann: "Schrift, Tradition und Kultur", In: Wolfgang Raible(Hg.): *Zwischen Festtag und Alltag*, Tübingen 1988, 25~50쪽; Jan Assmann: "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", In: Jan Assmann/Tonio Hölscher(Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9~19쪽.

26 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 56쪽.

성화시킴으로써 과거와 관련을 맺는 것과 구별된다. 안 아스만은 “‘반복’과 ‘활성화’는 근본적으로 상이한 두 개의 관계형식들”이라고 쓰고 있는데, 그는 이 차이를 문화유형론의 기초로 만든다. 문화유형론은 문화 안에서 ‘모방과 보존’이 지배적인가 아니면 ‘해석과 회상’이 지배적인가에 따라서 ‘규준적인’ 문화와 ‘탈규준적인’ 문화를 구별한다.²⁷

고대연구가인 안 아스만이 이 차이를 이집트, 이스라엘, 그리스와 같은 고대의 고도문화를 근거로 상세히 다루었다면, 영문학자인 알라이다 아스만은 근대의 문화적 기억의 형식과 변화를 연구하는 데 전념하였다. 그녀는 두 가지 기억기능의 근본적 차이를 라틴어의 개념인 ‘기술ars’과 ‘힘vis’을 수용하면서 설명한다.²⁸ 고대부터 계몽주의까지 수사학의 기억술에서 훈련된 것과 같이, ‘기술ars’로서의 기억은 지형적 모범, 즉 공간적 모범에 따른 ‘저장의 방식’과 관련이 있다. 이것은 저장된 것을 재차 동일하게 불러내는 것을 보장해야 한다. 이런 기억에 대해서는 18세기 이래로 비코의 표현인 ‘힘vis’으로서의 기억이 대립해 있다. 이 힘은 ‘회상의 과정’에서, 즉 시간의 역동성 때문에 ‘회상된 것의 연기·변형·왜곡·전도·개선’이 일어나는 과정에서 나타나는 힘이다. 알라이다 아스만도 이런 기본적인 차이로부터 문화유형론적 결론을 도출한다. 그녀는 18세기까지 공간적 기억 모델이 지배적이었고 그 이후에는 시간적 기억이 지배한다는 관점에서 출발한다.

안 아스만과 알라이다 아스만은, 기억의 형식들은 결코 시대 전체를 특징지을 수 없으며 다만 지배적인 경향을 표시할 뿐이라는 점을 의식하고 있다. 개인의 체험에 관련된 회상과, 각각의 개인들에 독립해서 전통의 연관을 고집하는 집단적 회상 간의 갈등은 각 시대마다 새롭게 진

27 위의 책, 18쪽.

28 Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Gedächtnisses*, München 1999, 27쪽 이하.

행되었으며, 이 점에서 볼 때 문화사적인 시대 구분의 시도들을 기로질
 러 있다. 이 갈등은 사실상 해결될 수 없는 것이다. 그런데 이 갈등은 상
 이하계 형성되었으며 달리 강조되었다. 예컨대 니체가 대변하는 것과
 같이 양쪽의 회상형식을 서로 완전히 적대적으로 보는 시각은 알라이다
 아스만에 따르면 '문화비판적 수사학의 탈마법화의 파토스'이다. 이에
 대립하여 그녀는 양쪽의 회상형식을 상호적으로 보완하는 두 개의 '방
 식'으로 서로 연관시키는 모델을 선호한다. 그녀는 이것을 '기능기억'
 과 '저장기억'을 구별함으로써 구체화하고 있다. 하나는 개인적인 사용
 의 맥락에서 기억내용의 전유로 특징지어진다. 이와 달리 다른 하나는
 죽어 있으며 자유롭게 사용할 수 없는 사실들의 수집으로 이해된다. 아
 스만은 양자를 서로 적대적인 것이 아니라 상호 교차적으로 윤곽을 만
 들어주는 관점들로, 말하자면 전경前景과 배경背景의 시각과 같은 것으
 로 본다: "이와 같은 전경前景과 배경背景의 연관 속에 의식된 기억이
 변화될 수 있는 가능성이 들어 있다. 즉, 형성된 것들이 해체되어 새롭
 게 합성되고, 현재의 요소들이 중요하지 않게 되고 잠재적 요소들이 수
 면에 떠오름으로써, 새로운 연결들이 생기게 된다. 기억의 심층구조는
 현재적 요소와 비현재적 요소 간의 내적인 교류 속에 있는데 이것이 의
 식구조의 변화와 혁신의 가능조건이다. 의식은 무형적으로 비축된 저
 배경背景 없이는 마비되고 말 것이다."²⁹ 따라서 바로 비인격적인 저장
 기억은 기능기억이 생명력을 상실하지 않도록 보호한다. 하지만 이런
 상호보완 모델은 상호대립 모델과 마찬가지로 절대화될 수는 없다. 다
 만 집단적 기억 없이는 문화가 생존할 수 없고 개인적 회상 없이는 개인
 이 생존할 수 없다는 것만이 확실할 뿐이다. 양자는 각기 고유한 특징을
 갖고 상호작용을 하면서 마주 서 있으며 각기 자기로부터 상대방에 지

29 위의 책, 130쪽 이하.

시되어 있다. 이와 같은 점이 앞으로의 설명에서 강조될 것이다. 이 책에 허락된 지면의 제한 때문에 저 상관성의 역사적 전개는 단지 그 특성을 뚜렷하게 드러내는 방식으로만 효과적으로 서술될 수 있을 것이다.

우리는 서양의 전통에서 볼 때 므네모시네(Mnemosyne) 여신의 형태에서 최초로 회상을 만나게 된다. 상실한 시대를 다시 회상하는 것이 필요할 때 사람들은 이 여신을 불렀다. 이와 같이, 동시대인들에게 단지 죽은 기억으로서, 즉 화석화된 것으로 인식되는 대고의 아테네의 대제앙을 현재화하는 것이 중요하게 되었을 때, 플라톤의 『크리티아스 *Kritias*』 대화 편의 크리티아스는 이 여신을 불렀다. 므네모시네로 하여금 그러한 생생한 회상의 과정을 가능하게 하도록 무엇이 미리 예정해 놓았을까?

회상의 여신은 동시에 뮤즈의 어머니이다. 이 여신은 뮤즈의 어머니로서 기록과 암기가 아니라 그 반대를 애호했다. 헤시오도스의 『신통보 神統譜 *Theogonie*』에는 므네모시네가 “고뇌의 망각과 근심의 종말을 위해” 뮤즈를 낳았다고 확실하게 써어 있다. 왜냐하면 우선 번민과 근심의 일상으로부터 벗어난 사람만이 지나간 것과 원래의 것을 회상할 수 있기 때문이다. 음악이나 춤과 같은 뮤즈의 영향들이 기억 (*Mnemosyne*=*Lesmosyne*)에로의 도정에서 도움을 준다. ‘고리를 푸는’ 음악의 작용은 그리스어 단어인 노래 *melos*에서도 읽혀진다.

자기망각은 단순한 공허로 소멸되지 않고 오히려 은폐된 회상의 층으로 다가가는 입구를 비로소 개방한다는 믿음은, 동방의 영향을 수용한 고대 그리스의 윤회에 대한 믿음에서 기인했을 것이다. 이 믿음에 따르면 우리의 현세적 실존은 실존 이전의 근원에 연결하기 위해 극복되어야만 하는 속박된 존재형식일 뿐이다. 이러한 생각은 회상의 개념이 중심에 있는 플라톤 철학에 구조적으로 함축되어 있다.³⁰ 플라톤에게서 진정한 인식이란 현상세계와 가정된 의견 *doxa*의 세계를 극복하고, 영원한

영혼이 —신화적 전승에 따르면— 현세적 삶에 들어가기 전에 가졌던 상태를 기억하는 사람에게만 가능하다. 이것이 곧 이데아의 순수직관이다. 플라톤의 저술 속 영웅인 소크라테스는 이런 상태에 도달하기 위해 자신의 대화 파트너를 아주 특정한 방법인 '산파술' 또는 '조산술'에 끌어들이는 것이다. 산파술은 배일을 옆으로 벗겨내는 것처럼 우선 먼저 문화적으로 조건지어진 추정적인 지식을 망각하여 영혼이 자신의 본래의 지식을 가져올 수 있도록 하는 것이다. 소크라테스는 대화 파트너로 하여금 이미 갖고 있는 자신의 견해 속에서 혼란에 빠지게끔 함으로써, 망각에 도달하게 한다. 그는 체계적으로 대화 파트너를 혼란의 상태, 즉 아포리아의 상태로 이끌어간다. 혼란이 극대화될 경우, 일반적으로 자발적인 회상의 체험인 상기(想起) Anamnesis에 이르게 되는 것이다.

산파술에서 회상이 기능하게 되는 방식은 『메논(Menon)』이 모범적으로 제시하였다. 이와 같은 회상개념은 플라톤 시대에 이미 확립되었던 수사학의 대가들이 사용하던 인지방법과 명백하게 대립하고 있다. 이들은 '언어의 기록자(Logographen)' 이라고 불렸다. 이들은 다른 사람들을 위해 돈을 받고 글을 써주었고, 이 사람들은 그 글들을 일정한 방법을 통해 완벽하게 외워 정치적 집회나 법정에서 표면상으로는 '자발적인' 표현인 것처럼 하면서 필요한 인상을 주려 했다. 플라톤이 이러한 형태의 기억의 사용에서 본질적인 문화의 몰락을 보았던 첫번째 사람은 아니다. 예를 들어 아테네의 정치가인 테미스토클레스(Themistokles)에 관하여 다음과 같은 이야기가 전해진다. 그는 기억의 기술을 배우라는 제안에 대해 자신은 '망각의 기술'을 배우는 것을 더 선호한다고 대답했다는 것이다.³¹ 그는 탁월한 자연적 기억력을 가지고 있었기 때문에 문화적 기억을 거부할 수 있었다. 플루타르크가 전하는 바와 같이, 테미스토클

30 Eric Robertson Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.

31 Harald Weinrich: *'Lethe', Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 24쪽 참조.

레스는 그가 사는 도시의 모든 시민들의 이름을 부를 수 있었다. 그러나 이 두 개의 기억이 서로 연관하고 있다는 생각, 그리고 자연적 기억의 강력한 힘은 바로 문화적 기억을 거부하는 데서 생겨날 것이라는 생각은 플라톤이 최초로 명확하게 확립했다. 또한 플라톤이 최초로 그 생각을 문화비판적 명제로 전환시켰다. 그는 자신의 대화편 『파이드로스 Phaidros』에서 스스로 꾸며낸 신화를 이야기하고 있다: 이집트의 신 토이트Theuth(그리스인들은 헤르메스Hermes라고 불렀다)는 이제 막 발명한 문화기술인 문자를 타무스Thamus 왕에게 소개하면서 인간의 '회상을 풍부하게' 만드는 수단pharmakon이라고 칭송한다. 그러나 이 왕은 회의적이다. 그는 완전히 정반대의 상황을 예견한다. "왜냐하면 문자의 발명은 회상을 소홀히 취급함으로써 배우는 자들의 영혼에 망각을 불어넣을 것이기 때문이다. 왜냐하면 이들은 문자에 대한 믿음 속에서 외적인 기호를 매개로 해서만 외면적으로 회상할 것이고 내면적으로 자기 스스로 그리고 직접적으로는 회상하지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 그대는 회상mnemes이 아니라 단지 기억hypomneseos을 위한 수단을 발명한 것이다. 그대가 그대의 학생들에게 전달하는 지혜는 가상이지 실재 자체가 아니다." 플라톤은 주체의 고유 능력에 의해 일어나는 내면화Er-Innern인 상기Anamnesis를 근거로 해서 외부적 기억 수단인 히포르네마타Hypomnemata를 정면으로 거부한다. 그러나 이때 주목할 만한 것은 플라톤이 일관되지 않아 보인다는 것이다. 왜냐하면 그는 문자 기록에 대한 비판을 문자로 기록했기 때문이다. 말하자면 플라톤 자신도 기억의 약물Pharmakon이 기억의 독毒으로 전환할 것이라고 예견했음에도 불구하고 문필가로서 여기에 참여했던 것이다.³² 이와 같은 그의 참여가 의미를 갖는 경우는, 다만 그가 그 독이 다시 치료제로 전환되리라

32 Jacques Derrida: *Dissemination*, Wien 1995.

는 확신을 하고 있었을 경우뿐이다. 그런데 바로 이러한 확신이 그의 문학적 대화 방식에서 표현되고 있다. 문학적 대화 방식은 다양한 상대화의 방식을 통해 문자 기록이 기억의 기능을 넘어서도록 하고 또한 독자들의 아남네시스적 독해 경험의 계기가 되도록 하는 회상의 수단으로 기능하고 있다.³³ 이로써 플라톤은 이미 알파벳 문자의 도입 초기에 어떻게 문자 기록 기술의 문제가 그것의 고유한 수단을 통해 극복될 수 있는지에 대한 하나의 방법을 제시하고 있다.

그러나 계속적으로 영향을 미치면서 관찰된 기억 모델은 수사학의 기억 모델이다. 이것의 유래에 관한 전설도 또한 존재한다. 이 전설에 따르면, 시인인 케오스의 시모니데스(Simonides von Keos)가 궁전의 붕괴를 계기로 해서 고전적인 기억술(ars memoriae)을 발명했다고 한다. 물론 그리스 자료들에서 이런 연관관계가 입증되고 있지는 않다. 우리는 로마의 수사학 교본에서 묘사된 것으로부터 비로소 그에 대해 알 수 있을 뿐이다. 이에 따르면 시모니데스는 유급의 가수로 만찬에 초대되었다. 그가 공연을 마치고 문 밖으로 걸어 나온 직후 그 뒤로 궁전이 붕괴했다. 이제 친척들은 희생자들을 매장하려 했으나 이 여러 희생자들의 신원을 밝힐 수 없는 어려움에 처해 있었다. 이때 시모니데스는 각각의 사망자의 위치를 근거로 하여 각각이 누구인지를 친척들에게 알려줄 수 있었다. 이로부터 그는 표상된 상像들의 공간적 배치가 최선의 기억 수단이 라는 생각을 갖게 되었다. 로마의 고전적인 수사학 교과서들은 이 이야기를 기억술을 기초짓는 데 있어 근거로 삼았다. 즉, 기억(Memorabilia)의 각인을 위해 고정된 장소와 상응하는 형상들(loi et imagines)을 위상학적으로 사용하는 것이다.

33 Peter Matussek: "Hypomnemata und Hypermedia. Erinnerung im Medienwechsel", In: *Medien des Gedächtnisses. Sonderband der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1998, 264~278쪽.

이와 같은 반뮤즈적인(반음악적인) 암기의 방법을 발견했다고 하는 사람이 하필 음악가라는 사실은 이미 그 자체가 희의를 불러오는 계기이다. 대개 잘못 번역되고 있는데, 사실상 'ars memoriae'는 '기억 예술'이라기보다는 오히려 완전히 'ars'의 원래 의미에서 볼 때 '기억 기술'이다. 이제 다음과 같은 점은 증명된 것으로 간주된다. 즉, 본래 예술적인 비극 노래로 유명한 시모니데스가 위상학적 인지방법의 발견자라는 것은, 이 건조한 방식을 신비한 것으로 만들기 위해서 로마의 수사학자가 추후에 주장했다는 점이다.³⁴ 물론 수사학적 기억의 탈신비화를 위해 이런 증명이 꼭 필요한 것은 아니다. 왜냐하면 수사학적 기억의 일면성을 비판하는 가능성은 그 유래의 전설 자체 속에 이미 함축되어 있기 때문이다. 그와 같은 비판에 있어 가장 중요한 원천인 키케로의 『웅변에 대하여(De oratore)』(기원전 55년)는 바로 수사학 비판의 고전서인 플라톤의 『파이드로스』를 염두에 두면서 수사학에 대한 논의를 하고 있다. 키케로는 플라톤과 마찬가지로 자신의 저술의 명제들을 대화 형식으로 전개시키고 있는데, 여기서 그는 기억의 토대를 한 대화 파트너가 말하도록 만든다. "테미스토클레스처럼 회상의 기술보다 망각의 기술을 더 원할 정도의 그러한 재능이 내게는 없다"고 안토니우스는 말한다. 안토니우스는 건조한 실용주의자로 특징지어지고 있는 것이다. 결국 시모니데스의 전설은 스스로 수사학적 기억술의 환원적 성격을 명확히 지시하고 있다. 즉, 그 가수는 궁전의 처참한 붕괴 상태에서 고정된 좌석 배치에 의해서만 사람들의 신원을 파악할 수 있었는데, 이것은 위상학적 방법에 적합한 기억을 위해서 예술적 기억의 내용들은 우선 체념될 수밖에 없다는 것, 다시 말해 그들의 삶은 박탈될 수밖에 없다는 것을 의미한다. 그리고 또한 키케로는, 단지 법정과 정치에서 성공적인 변론에만 유

34 Stefan Goldmann: "Statt Totenklage Gedächtnis, Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos", In: *Poetics* 21 (1989), 43~66쪽.

용한 기억술은 삶의 진정한 요구를 비껴갈 것이라는 점에 대해서도 의심하지 않는다.

우리는 고대의 사례들 속에서 이미, 서로 상반되는 두 가지 기억의 유형과 수행 방법은 서로 분리되는 것이 아니라 서로 연관되어 있음을 보았다. 이와 같은 상호관계는 매체 역사의 여러 상이한 상황들 속에서도 다양한 형태로 나타난다. 예를 들어 르네상스의 회상 연극이 수사학 강의의 틀 속에서 전승된 기억술을 신플라톤주의적 요소들과 연결시켜 새롭게 부활시키려 했다면,³⁵ 후기 계몽주의에서는 상반되는 개념들이 유행을 선도했다. 헤겔은, 이 상반되는 개념들이 바로 그 대립성 때문에 공통의 현상학에 참여하고 있다는 사실을 명확히 드러냈다.

기억술ars memoriae에 대한 확고한 적대자인 헤겔은, 기억은 ‘현실적인 것의 낱골당’, 즉 ‘그리스 신들이 교살되어 매달려 있는 교수대’³⁶라고 명명하고 반대로 회상Erinnern은 어원상으로 ‘스스로를 내적으로 만들기Sich-innerlich-machen’, ‘내면으로 들어가기Insichgehen’³⁷로 부른다. 그러나 헤겔의 경우 이와 같은 극단적인 대립은 철저히 변증법적으로 매개된다. 회상은 지성의 ‘야간 전투에서’ 다만 직관된 형상의 무의식적 보존만을 허용한다. 따라서 이와 같은 회상의 내용은 추상적이다. 헤겔은 “추상적으로 보존된 그러한 형상은 자신의 현존을 위해 현존하는 직관을 필요로 한다”³⁸고 설명한다. 회상은 상상력을 통한 형상들의 직관적 규정에서 표상을 통한 형상들의 연상적 결합을 넘어 형상들

35 Frances A. Yates: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*, 3. Aufl., Berlin 1994.

36 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “Frühe Schriften”, In: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.1, Frankfurt am Main 1995, 346쪽과 432쪽.

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II”, In: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.19, Frankfurt am Main 1995, 44쪽.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III”, In: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.10, Frankfurt am Main 1995, 261쪽.

에 적합한 기호적 표현에 이르기까지 단계적으로 현존하는 직관을 얻게 된다. 그러나 기호적 단계로 고양된 회상이 곧 기억이다.³⁹ 데리다가 요약한 것처럼, 이와 같이 "(기억의) 기술은... 항상 모든 뮤즈의 어머니이자 모든 영감의 살아 있는 원천인 진정한 르네모시네에 동반하는 기호 존재이다".⁴⁰

회상은 기호적 표현 속에서야 비로소 의식된 사유 내용이 된다는 것이 분명한 사실이라면, 이로써 회상은 스스로 자신의 근원적 동기에 대립하고 있음이 동시에 인식되어야만 할 것이다. 왜냐하면 살아 있는 것을 규정하려는 것은 (규정하려고 했던) 살아 있는 것을 죽이는 것과 같은 의미이기 때문이다. 바로 이러한 목적된 방향의 전도 때문에 19세기 초부터 시작된 문화비판은 기억술의 동반적 성격을 아주 신랄하게 공격했던 것이다. 키에르케고르도 자신의 회상 개념을 기억에 대한 헤겔의 대립 명제에서 구성하였으며 그 개념을 그리스의 르네모시네의 이해에 연결시킨다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다. "테미스토클레스와 마찬가지로 나는 기억에 보존되어 있는 것에 대항해서 망각을 갈망한다. 그러나 회상과 망각은 적대적이지 않다."⁴¹ 그리고 니체는 문서 기록의 충동 속에서 숨 막힐 것 같은 박물관적 문화를 배경으로 삼고 그에 대조하여 "망각의 능력이나 또는 학술적으로 말하면... 비역사적으로 지각할 수 있는 능력"을 바로 행복한 삶의 조건으로 간주한다.⁴² 그는 "인류의 전체 역사에서 인간의 기억술보다 더 무섭고 섬뜩한 것은 아무것도 없다"⁴³고 말한다. 마침내 후고 폰 호프만스탈Hugo von Hofmannsthal은 자신의 『낙소스의 아리아드네Ariadne auf Naxos』를 계기로 다음과 같이 쓰고 있

39 위의 책, 271쪽.

40 Jacques Derrida: *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988, 64쪽.

41 Sören Kierkegaard: *Station auf des Lebens Weg*, Band1, Gättersloh 1982, 13쪽.

42 Friedrich Nietzsche: "Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stueck: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben", In: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 15Bde., hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988 Bd.5, 248쪽 이하.

다. “변화는 생명의 삶이며 창조적 자연의 진정한 신비이다. 고집은 마비이고 죽음이다. 누군가 살고자 하는 자는 스스로 자기를 넘어서야만 하고 자기를 변화시켜야만 한다. 그는 망각해야만 한다.”⁴⁴ 물론 그는 1차 세계대전 이후 의지를 강조하는 회상을 통한 치료를 위해서 이와 같은 기억에 반대하는 생각을 현저히 약화시켰다. 『이집트의 헬레나 Ägyptische Helena』는 상처를 극복하는 회상을 통해 잃었던 정체성을 재 획득하는 과정을, 프로이트의 정신분석학을 예술적으로 변형시키는 방식에서 보여준다.⁴⁵

지그문트 프로이트는 망각도 억압일 수 있고, 극복되지 못했기 때문에 잠복하여 영향을 미치는 회상의 한 형식일 수 있으며, 과거의 짐으로 부티의 해방은 단지 과거의 짐을 의식적으로 극복하는 과정에서만 가능하다는 점 등을 『회상, 반복, 그리고 극복 *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*』(1914)에서 이론적으로 일관되게 설명했다. 그러나 회상의 심리적 역동성을 진정으로 세심하게 연구한 사람은 마르셀 프루스트 Marcel Proust이다. 그는 수천 페이지로 된 『잃어버린 시간을 찾아서 *Suche nach der verlorenen Zeit*』(1913~27)에서 실패로 끝나 덮여진 과거의 체험들이 비자의적 기억 *mémoire involontaire*의 순간들을 통해서 서서히 다시 획득되는 것에 관해 서술하고 있다. 이런 회상은 은밀한 감각 지각들의 유사 연관(과자의 맛, 접시에 수저를 부딪치며 놓는 것, 구두끈을 묶을 때의 몸의 자세 등)을 통하여 이전의 사건들과 함께 일어난다. 프루스트는 자신의 소설의 영웅들이 회상에 도달하는 과정을 일정한 방식에

43 Friedrich Nietzsche: “Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift”, In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15Bde, hg. v. Giorgio Celli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, Bd. 5, 295쪽.

44 Hugo von Hofmannsthal: “Ariadne. Aus einem Brief an Richard Strauß”, In: *Gesammelte Werke. Dramen V-Operndichtungen*, Frankfurt am Main 1979, 297쪽.

45 Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Gedächtnisses*, München 1999, 279~284쪽.

서 기술하고 있는데, 우리는 여기서 역견Doxa, 아포리아Aporie, 회상Anamnesis이라는 산파술의 세 요인을 인식할 수 있다. 즉, 덮여진 잠재적 체험을 다시 회상하기 위해서는 일상 의식이 혼란에 빠져야 한다. 물론 프루스트는 플라톤과는 달리 회상의 구성적 성격을 강조한다. 이 점에서 프루스트와 프로이트의 유사성이 나타난다. 프로이트는, 『정신분석학에서의 구성Konstruktionen in der Analyse』(1937)에서 말하듯이, 히스테리 연구의 시기에 이미, 어린 시절의 사건에 대한 구성적 ‘회상’도 실제 일어난 사건에 대한 회상과 마찬가지로의 치료 효과를 가져오리라고 단언했다. 또한 열광적인 프루스트 독자인 벤야민도 프로이트를 근거로 해서 “의식적으로 뚜렷이 ‘체험’ 되지 않은 것, 즉 주체에게 ‘체험’으로 서가 아니라 쇼크로서 다가온 것”⁴⁶만이 비자의적 기억의 요소가 될 것이라고 주장한다. 그러므로 ‘되찾은 시간’은 예전에 실제적으로는 전혀 일어나지 않았던 것이다. 그것은 생산적인 회상을 통해서야 비로소 체험이 된다.

앙리 베르그송의 주권적 회상mémoire-souvenir 개념은 바로 비자의적 기억의 경험 내용과 유사하나 의식적으로 지배될 수 있는 것으로 고안되었다. 그는 주권적 회상과 관습적인 습관적 기억mémoire-habitude을 대립시킨다.⁴⁷ 베르그송에 따르면, 주권적 회상을 위해 습관적 기억이 멈추는 것은 감각운동적인 기억의 반복운동이 중단되는 과정 속에서 일어난다. 그는 손 운동의 예를 들면서 어떻게 ‘주의 깊은 인지’와 ‘자동적인 인지’가 구별되는지를 설명한다: 내가 손을 A에서 B로 습관적으로 움직이는 동안에는 이 운동은 몸의 자기지각이 없이 진행된다. 그러나 내가 이 운동의 중간에 멈추는 순간, 나의 주목注目的 에너지는 방금까

46 Walter Benjamin: “Über einige Motive bei Baudelaire”, In: *Gesammelte Schriften* hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I. 2, Frankfurt am Main 1980, 613쪽.

47 Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis, Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg 1991, 70쪽 이하.

지 기계적으로 진행되던 과정을 몸으로 지각하게 된다. 주의 깊은 인지 reconnaissance attentive는 임의적으로 중단된 자동적 인지 reconnaissance automatique의 결과이다.⁴⁸

베르그송은 우선 모리스 알브바슈에 의해 사회학적 관점에서 비판받고, 이와 같은 비판은 문화적 기억에 관한 최근의 이론에서도 계속되고 있다. 그렇다고 해서 그의 발상이 시대에 뒤떨어진 것은 결코 아니다. 물론 회상의 개인적 형식은 언제나 그때그때의 집단적 기억 체계를 전제로 해서만 그 개성을 획득할 수 있으며 이 체계에 따라서만 역사화될 수 있다. 하지만, 기록기술의 역사란 대강의 시대 구분(예컨대 두뇌기억 brain memory, 문자기억 script memory, 인쇄기억 print memory, 전자기억 electronic memory 으로서)⁴⁹만을 제시할 뿐이며, 점차 복잡해진 기록기술의 중첩 때문에 직접적으로 생활 세계의 윤곽을 보여주지는 못한다는 사실을 도외시하더라도, 우리는 개인적 회상을 그런 일반적인 유형에 있어 하나의 특수한 경우로 간단히 처리해서는 안 된다. 대개의 경우 개인적 회상은 기념비적인 문화적 기억의 현상들과의 두드러진 차이 속에서만 비로소 등장하는 것이다. 이런 관점에서 최근에, 기술매체가 인간의 회상형식에 어떤 영향을 미치는지를 이해하려는 욕구는 새롭게 베르그송의 철학에 대한 관심을 불러일으켰다. 왜냐하면 그의 철학은 일상 지각과 영화 속의 기계적 영상 간의 현대적인 교차관계에 대해 이미 반성하고 있기 때문이다. 후고 뮌스터베르크Hugo Münsterberg는 '영화 Photoplay'⁵⁰를 우리의 의식과정과 비교했는데, 베르그송은 이미 우리 일상 지각의 '영사기적 환상'에 대해 말한 바 있다.⁵¹ 영사기적 환상은 개별적 형상들의 연속을 암시하고 있는데, 사실상 여기에 '지속durée'

48 위의 책, 89쪽과 184쪽.

49 Horst Wenzel: *Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997 참조

50 Hugo Münsterberg: *The Photoplay*, Reprint New York/London 1970.

의 체험이 존재하는 것이다.

이와 같은 직관주의적인 구상은 더 많은 해명을 필요로 한다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 이 구상은, 영화나 새로운 애니메이션 방식이 얼마나 우리의 회상을 예측시키고 있는지를 비판할 때 근거를 제공한다. 비판의 결과가 반드시 퇴행적일 필요는 없다. 반대로 그 결과가 새로운 회상기술의 개념일 수도 있다. 바로 질 들뢰즈Gilles Deleuze의 영화 이론⁵²이 그 길을 걸어간다. 그의 영화 이론은 베르그송에 의해 처음으로 표명된 문제의식에서 출발하면서 다음과 같은 명제를 개진한다. 즉, 전통적인 액션 영화의 '운동 영상'은 일상 지각의 영사기적 환상에 외면적으로 적응함으로써 회상의 능동성을 잠재우는 반면에, (예컨대 고다르Godard, 레네Resnais, 오츠Ozu의) 비판습적인 영화들의 '시간 영상'은 바로 외면적 운동을 정지시킴으로써 내면적 운동을 체험하게 만든다는 것이다. 이와 같이 조건반사적 진행을 정지시키는 베르그송적 동작들에 상응하는 유사한 전도의 형태는 디지털 매체의 예술에서도 찾을 수 있다. 예컨대 영화감독인 크리스 마커Chris Marker의 CD-ROM-프로젝트 <Immemory>(1997)나 인터넷 예술가인 발레리 그랑셰Valéry Grancher의 전시 <Nomemory>(1998)⁵³는 반기억反記憶적 전략을 통해 회상의 현상에 더 가까이 가려는 시도이다. 이들은 당연히 생각하는 외부의 저장 장치에 대한 우리의 믿음을 비판하며 특유한 방식으로 과거와 관계를 맺으려 한다. 결국 우리는 디지털 시대의 예술에서도 고대의 플라톤적 유형과 마찬가지로 기억 수단에 대한 비판을 보게 되는데, 이것은 회상 경험의 분출을 위한 것이다.

물론 매체의 역사적인 변화와 이 변화의 문화적 맥락은 위와 같은 대

51 Henri Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912, 305쪽.

52 Gilles Deleuze: *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1990; Gilles Deleuze: *Das Zeit-Bild, Kino 2*, Frankfurt am Main 1991.

53 www.imagnet.fr/nomemory

립적 운동들의 형식을 변화시켰다. 하지만 그러한 대립적 운동들의 가능성의 구조적 조건을 변화시키지는 못한다. 오늘날 살아 있는 회상은 어느 때보다도 그런 대립 운동의 현실화에 달려 있다. 왜냐하면 현대는 모든 기억 행위를 기계적인 정보의 저장과 검색의 논리에 강제적으로 애속시키는 시대이기 때문이다. 문화적 기억은 문화적 기억의 표지들을 보존함으로써만이 아니라 동시에 틀에 박힌 문화적 기억의 사용이 생산적인 혼란에 빠지는 경우를 통해서도 지속되는 것이다. 오래전부터 다음과 같은 사실이 널리 유포되어 있다. 즉, 우리의 저장 능력의 상승은 회상의 상실과 함께 일어난다는 것이다. 그렇기 때문에 우리는 이런 문화적 건망증의 경향에 반사적으로 반응하기 위해 기술을 보다 완전하게 만들고 있다. 그러나 이 기술은 문화적 건망증의 경향을 다시 야기할 것이다. 이것은 점점 더 빠른 회전 속도를 갖는 악순환이라고 말할 수 있다.

‘탈가속화’의 옹호는 불가피한 경제적 및 기술적인 원심력에 직면해 대개의 경우 무의미하게 작용된다. 그러나 저장 기술을 혁신하는 순환 운동의 과정에 단지 참여만 하고 이 과정에서 선택과 자기반성의 새로운 형식을 획득하려 하지 않는다면, 이것은 더더욱 도움이 안 되는 일이다. 문화적 기억은 매체에 의해 표현된 모든 것들 안에서 언제나 자기 자신을 비판적으로 다루어야만 한다. 왜냐하면 고트하르트 분베르크 Gotthart Wunberg가 강조한 것처럼 문화는 ‘기억에서 나온 행위’이자 ‘기억에 대한 비판적 물음’⁵⁴이라는 두 가지 방식으로 존재하기 때문이다. 상반된 관점들의 공속성은 모든 학문과 삶의 영역에서 나타난다. 문화학은 이와 같은 공속성을 추적하고, 기억술에 의해 경직된 문화적 기억을 살아 있는 회상의 문화로 변형시키는 길을 찾는 기회이다. 사실상

54 Gotthart Wunberg: "Anstelle einer Vorrede oder was ist der Gegenstand der Kulturwissenschaften?", In: *IFK news*2 (1996), 4쪽 이하.

그러한 작업은 우리의 학문 이해 자체에도 영향을 미칠 것이다.

5. 기술의 문화사

기술 및 기술의 역사가 문화학의 대상 영역이라는 것이 당연하게 받아들여지지 않는 것이다. 자연과학의 역사는 고유한 하나의 분과학문으로 가르쳐지고 있는데, 만약 기술사를 이와 같은 자연과학사의 한 부분으로 이해한다 해도 이것도 그렇게 환영받지는 못할 것이다. 문화학이 기술의 발명과 기술학의 분과(예컨대 기계공학·기술공학·건축학·항공공학 등)의 역사에 대한 권한을 이제부터 가진다고 요구한다면, 이것도 마찬가지로 수긍할 만한 것이 못 될 것이다. 대신에 문화학은 다음과 같은 사실에서 출발해야 한다. 즉, 산업국가는 기술적 문화 유형을 따르고 있다는 사실이다. 기술은 이미 오래전부터 더 이상 사회의 하위체계가 아니다. 마치 사회의 영역들, 예컨대 매체·행정·도시 문화 등이 기술과 독립해서 발전하는 것처럼 생각해서는 안 된다. 오히려 기술은 사회의 초구조Superstruktur이다. 말하자면 문화 안에는 기술적으로 기초되지 않은 것이란 (거의) 없다. 현대 문화는 기술형태적technomorph이다. 이것은 현대 문화의 본질적 현상 형식은 기술로 특징지어진다는 것을 의미한다.

또한 이것은 '완전한' 의미에서는 아닐지라도 근본적인 의미에서 볼 때 고대의 사회에도 타당하다. '문화'는 라틴어의 'colere' 나 'cultura'로 거슬러 올라간다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다. 이 어원에는 지극히 기술적인 의미가 담겨 있다. 왜냐하면 여기에는 무엇보다도 한 사회의 물질적 재생산 문제를 해결하는 데 필요한 실천적 능력의 발전이 중요시되고 있기 때문이다. 즉, 문화는 우선 농경문화, 다시 말해 농경 기

술과 땅을 주거지와 도시로 '짓는' 기술을 의미하고 있다. 이와 같은 맥락에서 '문화'라는 개념이 생겨났다. 문화는 무엇보다도 먼저 '물질적 문화'를, 즉 기술과 이를 통한 생산물을 의미한다. 고대의 전통은 18세기에 이르기까지 우의적 삽화 속에서 지속되고 있다. 이 삽화를 보면, 여자로 표현된 테라Terra(대지)는 단지 농경의 상징일 뿐만 아니라 도시 건축의 상징으로서 성벽의 울타리를 머리에 짊어지고 있다. 대지의 '비옥함'은 바로 대지 위에서 인간의 기술, 즉 문화가 '번성'하는 데에서 나타난다. 따라서 문화는 기술적으로 변형된 자연이다. 사람들은 '상징적 문화'의 요소들인 종교 의식·가치·규범·세련된 도덕, 교육을 파생된 것으로 이해했다. 정신의 도야cultura animi는 농경과 농경 기술 cultura agri를 뒤따르는 것이다.¹

고대 이래로 유럽에서는 문화란 본래 기술적으로 구성된다는 의식이 존재했다. 문화학은 이와 같은 입장을 수용하면서 19세기의 교양 시민적 전통과 단절한다. 이 전통은 '문화'를 상징적 문화, 특히 예술·교양·좋은 취미라는 소위 '고급문화'의 영역에 제한하였다. 이 경우에는 고급문화도 또한 특수한 문화기술의 덕택이라는 사실이 은폐되어 있다. 회화와 음악, 문학과 무용, 오페라와 연극은 교양 시민들에 의해 가꾸어진 주거 양식과 마찬가지로 아주 인공적인 기술을 전제한다. 그러한 것들은 '고급문화'를 만들기 위해서 돈을 버는 수단인 용광로나 기계 공장과 다른 것이 아니다. 현대의 문화사는 고급문화와 기술이라는 이데올로기적 이분화를 당연한 것으로 받아들이지 않는다. 오히려 문화학은 기술의 역사적 의미를 다음의 네 가지 차원에서 다룬다.

1 Hartmut Böhme: "Vom Coltus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs", In: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): *Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen 1996, 48-69쪽.

- ① 한 사회의 문화를 조건짓고 생산하는 기초 기술(문화구성적 기능)
- ② 기술혁신을 통한 문화의 시대적 단절과 촉진(문화사적 기능)
- ③ 기술을 사용하는 인간에 대한 기술의 영향(인간학적 기능)
- ④ 특수한 문화적 환경을 만들어내는 기술 구성체(문화규정적 기능)

이제 이 네 가지 차원을 간략히 예를 들어가며 논의해보자. ① '기초 기술'이란 예컨대 사육과 가공, 쟁기의 발명, 역축(役畜)의 활용, 비축경제(delayed-return system)와 같은 농경문화에서의 농경문화적 기술로서 사회를 특징짓는 그러한 기술을 말한다. 한 사회가 새로운 기술 수준에 도달하면, ② 이와 함께 하나의 새로운 시대가 열릴 뿐만 아니라 '낡은' 기술은 새로운 모델에 따라 근본적으로 변화한다. 농경문화가 산업화하거나 '낡은' 책 문화가 산업적인 인쇄 기술의 발전을 통해 새로운 모습을 띠게 된다. ③ 인간이 고안한 기술이 인간에게 거꾸로 영향을 미친다는 사실은 두 가지 예에서 명백해질 것이다. 폭발 무기의 발명은 전쟁의 형식뿐만 아니라 적·살해·공격에 대한 자세를 변화시킨다. 그리고 기계적·자기조정적 시스템의 발명은(인공지능적인) 기계 모델에 따른 인간의 자기해석을 '빚어' 낸다.² ④ 문화사적 차원은 예컨대 기술의 복합체인 '공장'에서 나타난다. 공장은 특정한 생활양식과 정책을 가진 노동자 단체, 특수한 사회적 습관을 가진 기술 엘리트(엔지니어), 행정 엘리트와 경영자(매니저와 경영 전문가), 산업적 상승의 세기에 새로운 문화 지도층의 중심인물이 된 소유주(Krupp, Siemens, Edison 등)와 같은 일련의 문화 환경을 만든다. 다른 하나의 예는 근대 초기의 광업이다. 광업은 유럽 어디에서나 지역적으로는 특수할지 몰라도 전체적으로 볼 때 통일적인 광업 문화를 만들어냈다. 광업은 채굴장의 기술과 경제를 넘어서 광범위하게 광업과 관련된 모든 사람들의 종교형식·가치대

2 Arno Baruzzi: *Mensch und Maschine: Das Denken sub specie machinae*, München 1973.

도·생활양식·축제관습도 규정했다. 광업 문화는 농촌 문화나 도시의 수공업과 상업 문화와 차이가 있다.

그리스 철학은 이미 필연성에 따라 자기 존재에 도달하는 자연 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 과, 단지 가능적으로만 존재하기 때문에 창조적인 고안 $h\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma\ \rho\omicron\iota\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\epsilon}$ 의 소유를 전제로 하는 것을 구별했다. 창조적 고안은 자기 스스로에 의해서 존재하지 못하는 모든 것의 기초이다. 오늘날 우리는 아직까지도 이와 같은 방식으로 매우 훌륭하게 자연적 사물과 기술적 사물, 자연 $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 과 기술 $techn\acute{\epsilon}$, 자연 $natura$ 과 기술 ars 이라는 두 개의 우주를 구분하고 있다. 우리는 자전거·외투·컴퓨터·재갈·램프공장·안경·발전소·전화·신전 등은 어떤 경우에도 '자연으로부터는' 존재할 수 없다는 것을 직관적으로 안다. 그리고 우리는 우리가 알프스 산맥·들풀·밀물과 썰물·민물 농어·공기·별·석회·이끼를 만들지 않았다는 것을 마찬가지로 직관적으로 알고 있다.

그러나 이제부터 자명한 생각들은 끝이 난다. 그렇기 때문에 플라톤은 『티마이오스 $Timaios$ 』에서) 하나의 창조신('데미우르고스')을 이끌어둔다. 신이 하나의 수공업자 $demiurgos$ 처럼 세계를 창조했다는 것이다. 이것은, 하나의 형상 $edios$, 즉 하나의 이상적 형식이 이미 존재했으며 창조는 이 형상 $\epsilon\delta\iota\omicron\varsigma$ 에 따라 계획적으로 실현되었음을 의미한다. 자연은 하나의 법칙적인 질서, 말하자면 하나의 수학적 질서이며 따라서 하나의 아름다운 질서, 즉 하나의 코스모스인 것이다. 왜냐하면 창조의 이념과 이것의 물질적 대상화 사이를 매개하는 기술적 수단이 자연의 기초를 이루기 때문이다. 우리는 역사 속에서 항상 반복하여, 신을 수공업자, 기하학자, 건축가, 예술가, 기계기술자, 수학자 등으로 보는 견해를 발견한다. 신은 각각의 기술적 패러다임에 따라 세계를 구성했다는 것이다. 오늘날에는, 신이 자신을 유전자의 기본형식에 따라 삶을 구성하는 생명공학의 최고 전문가라고 주장할 경우 최상의 기회를 맞이하게

될 것이다. 이로부터 우리는, 인간이 기술적 이해의 단계에 따라서 개념상 비-기술적인 자연을 '마치 기술적인 것처럼' 해석하고 있음을 알게 된다. 또한 우리는, 고대문화에서는 대개의 경우 기술적 발명이 인간이 아니라 신들에게 귀속되었다는 것을 알게 된다. 예컨대 진정 문화혁명적인 발명 중의 하나인 문자의 창조는 이집트인들의 경우에 토이트라는 신에게 귀속되었다. 그리고 청동기 시대 이래로 도구 제작과 관련이 있는 단조술鍛造術은 그리스인들의 경우에 헤파이스토스Hephaistos 신의 것으로 인정되었다.

이는 중요한 문화사적 귀결들을 가진다. 한편으로 자연 전체는 기술 형태적으로 해석되었다. 이러한 해석은 신적인 창조의 비밀을 인간의 손 안에 쥐려는 기도企圖라는 점이 이제는 확인되었다. 왜냐하면 인간은 자신을 발명가로서, 공작인homo faber으로서 이해했고, 인간은 이제 앞으로는 그 자체가 '사이비 기술'인 것은 포기할 것이기 때문이다. 다른 한편으로 문자·단조술·항해와 같은 인간의 기술은 신들에게 귀속되었는데, 이로써 신들이 의인화되었을 뿐만 아니라 또한 역으로 기술적 능력들이 신격화되었던 것이다. 중세에는 아직 철저히 신앙적 표현 형식인 제2의 신인homo secundus deus³이 존재했던 반면에, 기계화의 시대에는 예컨대 자동기계의 제작자는 두번째 신으로, 그의 기계들은 '신적 기계들'⁴로 상승되었다. 고대부터 근대에 이르기까지 발명가인 프로메테우스Prometheus, 기술자인 대달로스Dädalos, 기계제작자이자 발명가인 알렉산드리아의 헤론Heron, 그리고 아르키메데스Archimedes는 기술에 있어서 신화적인 인물들이다. 이들은 기술에 신적 지위를 보장하거나 또는 현대적으로 말해 상징적 자본을 보장한다.

3 Vinzenz Rűfner: "Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungertum", In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 63 (1911), 248~291쪽.

4 Alex Sutter: *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges*, Frankfurt am Main 1988.

이와 같은 생각들은 기술의 형상학Imagologie에 속한다. 이것은 하나의 새로운 연구영역으로 기술 복합체나 지식의 역사를 다루는 것이 아니라, '기술의 선도적 모습'⁵, 기술적 상상과 판타지, 기적적인 것과 신화적인 것을 다루며, 또한 기술적 유토피아, 근대 이후 고유한 장르가 된 공상과학science fiction도 다룬다. 기술적 상상은 기술의 문화사에서 시사하는 바가 크다. 그 이유는, 기술적 실천방식이 고대사회에서 성스러운 것·종교적인 것이나 환상적인 것, 꿈 같은 것과 다양하게 연관되었기 때문만이 아니다. 그 이유는, 기술적 상상이 오늘날에는 거의 모든 기술혁신을 동반하고 모든 대중매체에서 끊임없는 자극을 주기 때문이다. 예컨대 지도적인 유전학자들이 참여한 전설적인 런던의 시바 회의(1962)가 어떤 판타지의 자극을 불러일으켰는가에 대해 생각해 보라. 이 회의는 인간 삶에 봉사하는 수많은 새로운 생물들(바이오 기계)로 가득한 질병 없는 낙원의 세계를 그려냈다. 또한 소위 전자시대는 얼마나 세밀히 기술적 상상의 형상과 수사에 의해 추진되었는지, 그리고 부분적으로 점령되어 채워져 있는지를 생각해 보라. 문화학자는 이런 현상을 일반적인 경우로 생각한다. 우리는 고대나 근대에서 다음과 같은 사실을 관찰할 수 있다. 즉, 기술의 혁명은 결코 단순히 새로운 지식의 적용에 의해서만 생겨난 것이 아니라 일반적으로 상상적·종교적인 에너지에 의해 촉진되었다는 사실이다. 많은 경우 기술적 혁신은 구원을 약속하는 새로운 낙원과 연관되어 있다.

기술을 신화적 꿈의 현실화로 해석하는 것은 확실히 잘못된 것이다(대개의 발명들은 결코 '꿈꾸어진' 것이 아니다). 하지만 근대 이후 현대 기술의 세속적 형태에서조차도 종말론적 희망, 천년왕국적인 유토피아, 스스로를 신격화한 거대한 판타지가 투입된 것은 확실하다.⁶ 기술의 문

5 Ansgar Stöcklein: *Leitbilder der Technik, Biblische Tradition und technischer Fortschritt*, München 1969.

화사는 이와 같은 것을 있는 그대로 진지하게 받아들여야만 한다. 또한 위와 보완의 관계에 있는 기술에 대한 공포, 기술적 대재앙에 의한 종말론, 기술을 비판하는 비유들도 마찬가지로 연구될 만한 가치가 있다. 마법의 수련자의 전형적인 신화에 따르면, 완벽한 기술을 가진 기계 집단이 자신을 발명한 불완전한 인간을 획기적으로 능가하거나 지배하게 된다. 이미 칼 마르크스가 사용한 은유에서와 같이, '저대산업'은 자신 안에 인간을 종속시키는 엄청난 괴물이 들어 있음을 19세기에 보여주었다. 이러한 인식 이후 정치에서만뿐만 아니라 프리츠 랑⁷의 『메트로폴리스 Metropolis』(1926)에서 최근의 헐리우드 영화까지 대중매체에서도 기술에 대한 염세적인 공포는 계속하여 표현되고 있다.⁸ 기술에 대한 공포는 철학적으로 종종 부정 변증법의 형태로 사유되었다. 이에 따르면 도구적 합리성이 신화적 지배로 전환된다. 즉, 인간은 예전에 신화적 자연에 종속되었던 것과 마찬가지로 이제 기술적 체계에 종속된다는 것이다(예컨대 Horkheimer/Adorno, Anders).⁹

그리스의 데미우르고스적 코스모스에 관한 생각에서 비롯된 결론들 중의 하나는, 기술도 예술처럼 자연의 모범을 따라서 수행된다는 이념이었는데, 이후 이것은 강력한 영향을 미쳤다. '자연을 예술가로' 보는 중

6 Brigitte Felderer(Hg.): *Wunschmaschine-Welterfindung. Eine Geschichte der Technikvisionen seit dem 19. Jahrhundert*, Berlin/Heidelberg/New York 1996.

7 프리츠 랑Fritz Lang(1890~1976): 독일의 영화감독. 건축가의 아들로 태어나 미술을 전공하였으나 제1차 세계대전에 출전하여 부상을 입고 요양 중에 시나리오를 쓰기 시작한 것을 계기로 영화감독이 되었다. 감독 데뷔 작품은 <혼혈아>(1919)이며, 그 후 여러 편의 영화를 만들었으나, 신비적 분위기를 풍기는 표현주의 영화 <사멸死滅의 골짜기>(1921)로 재능을 인정받았다. 그 후 탐정극 <마부제 박사>(1922), 민족 전설의 장대한 서사시적 영화 <니벨룽겐> 2부작(1924), 과학 만능의 공상 미래영화 <메트로폴리스>(1926), 병적 살인자를 쫓는 <엠M>(1931) 등의 수작秀作을 발표하였다.

8 Rolf Peter Sieferle: *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*, München 1984.

9 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1981; Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 2 Bde. München 1956/1980.

세와 근대의 착상은 이 이념을 따랐다. 이로써 형성적 모방이라는 미메시스(Mimesis)의 이론이 생겨났다. 물론 이 이론은 기술적인 과정·사물·복합체들을 적합하게 해석하기에는 충분치 못했다. 하지만 잘 관찰해보면 이 이론은 몇 가지 성공할 만한 점들을 지니고 있다. '옷'을 만드는데는 것은 동물 모피의 자연적 기능에 대한 모방으로 여겨졌다. '집'을 건축하는 것은 동지나 집을 짓는 동물을 모방하는 것처럼 보였다. 농경작은 자연의 성장과정의 모방으로서 이해되었다. 채광 기술이나 단조鍛造 기술조차도 대지(Terra)의 선천적 야금술을 모방하는 '임산부 형태'의 기술'로서 이해되었다.¹⁰ 이와 같은 생각의 배경은, 생동하는 대지는 자신의 자연적 자궁에서 귀금속들(태아들)을 자라게 한다는 생각이다. 『비행의 꿈Traum vom Fliegen』¹¹은 비행이 기술적으로 가능하게 될 때까지 계속하여 새의 비행을 모델로 삼았다. 비행의 도구들은 대달로스에서 레오나르도 다빈치를 넘어 릴리에탈Lilienthal에 이르기까지 그 모델의 모방을 위해 노력했다. 오늘날에도 유익한 자연의 원리들을 실험실 안에서 모의실험하고 기계적으로 복제하는 첨단적인 기술들(키워드: 생체공학Bionik)이 있다. 기술적 생산이 마법적인 조작으로 간주되었던 곳에서는 어디서나, '기술자'는 자연의 비밀secreta naturae을 알며 영향을 미치거나 이용하는 방법을 이해한 사람으로 여겨졌다. 기술과 마법은 16세기까지 포괄적으로 동일한 것으로 간주되었다. 그러나 마법은 자연력에 대한 조작적인 미메시스이다. 2천 년의 연금술의 역사뿐 아니라 근대 초기의 역학도 여전히 기술적 행위에 대한 이와 같은 유형의 생각을 포함하고 있었다. 즉, 근대 역학의 자동기술은 마법의 모델을 따랐다. 또한 의학기술의 사용도, 의사가 자신의 치료법을 건강한 자연

¹⁰ Mircea Eliade: *Schmiede und Alchemisten*, 2. Aufl., Stuttgart 1980.

¹¹ Wolfgang Békinger/Constance Ott-Kopischalski: *Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik*, Frankfurt am Main 1991.

의 모방으로 설정하고 이를 통해 환자들의 회복 능력을 촉진하는 것을 의미했다.

마법과 미메시스가 추측건대 문자의 전승이 시작되기 오래전부터 기술적 행위나 기술적 행위의 해석을 규정했음에도 불구하고, 급진적인 기술적 충동은 인식되지 않았다. 기술을 종교적인 맥락에 편입시키고, 기술은 자연이나 신들에 비해 허약한 능력을 갖고 있다고 생각함으로써 결국 세분화된 지식이나 기술의 패러다임이 존재할 수 없게 했던 것이다. 기술은, 예컨대 잘 훈련된 기계적인 실행방식들이 오늘날과 동일한 규칙들에 따라 실행되었던 것처럼 보일지라도, 현대적 의미의 도구적 합리성의 성격보다는 마법이나 종교적 행위의 성격을 지녔었다. 그럼에도 '기술에 관한 총체적 해석'¹²이 타당하려면, 기술을 단지 자연의 모방이나 자연의 마법적 조작에만 국한해서는 안 될 것이다. 반대로 기술에 관한 총체적 해석이 전략적으로 목표에 두고 있는 것은 자연적 사물과 자연적 과정으로 존재하지 않거나 존재할 수 없는 것, 즉 창조적 고안^{hexis techniké}의 힘에 의해서 존재하는 것이다. 아리스토텔레스는 기이하게도 기술과 자연을 엄밀히 구분하면서도 동시에 기술적 행위를 자연의 모방으로 해석했다. 그러나 이를테면 관개용 펌프는 주둥이를 갖고 꽃에서 꿀을 빼는 벌을 모방한 것이 아니다. 이것은 문화적으로 코드화된 지식이나 창조적인 생각이 사물로 만들어진 것이다. 즉, 아리스토텔레스 말대로 물의 자연적 운동에 대립해서 물이 흐를 수 있도록 하려는 계획의 구상이 현실화된 것이다. 물론 이와 같은 의미에서 볼 때 기술적 도구는 자연법칙에 대한 지식을 전제하고 있다. 그러나 기술적 도구가 자연법칙을 모방하는 것은 아니다. 기술적 도구는 자연법칙을 인위적인 과정을 위해 이용하고 있으며 이런 과정의 결과물(생산물)은 자연에서

12 Detlev Langenegger: *Gesamtdeutungen moderner Technik*, Moscovici, Ropohl, Ellul, Heidegger, *Eine Interdiskursive Problemsicht*, Würzburg 1990.

는 불가능할 것이다. 이런 의미에서 근대의 기술이 등장한다. 초기의 근대 기술은, 자연은 기술을 통해 결코 능가할 수 없다는 생각에 머물러 있었다(완성된 자연 *perfectio naturae*). 그러나 이제 자연과 기술은 경쟁에 들어섰다. 프란시스 베이컨에서 르네 데카르트까지의 기술의 이념은 명확하다. 즉, 인간은 자연을 조작하여 자연의 '주인과 장인' (데카르트)이 되기 위해 자연을 인식해야만 한다는 것이다. 미메시스 전통과의 단절은 형상적 자연에서 기술을 해방시켰으며 자연의 지배를 정당화했다. '지배를 위해 인식하라'는 준칙(베이컨의 격언 '지식이 힘이다')은 기술적 총동 속에서 구조적으로 이행되었다. 물론 이와 같은 활동을 최초로 명백하게 시작했던 것은 근대이다.

하지만 기술은 일정한 유형의 자연과의 공동생산 없이는 존재할 수 없다. 이런 공동생산이 의미하는 것은, 발전소를 위한 석유나 석탄처럼 자연은 단순히 기술의 자원이라는 점이 아니다. 이것이 의미하는 것은 그 이상의 것이다. 펌프의 예에서 보듯이 물의 특성은 전제되어 있지만, 그것은 기술적 펌프과정에서 작용한다. 말하자면 물의 특성은 이런 과정을 함께 가능하게 하는 것이다. 유사한 사실은, 새로운 종의 유전공학적 생산의 경우에서처럼, 기술적 의지가 승리를 구가하고 있는 극적인 현상들 속에서 인정되고 있다. 모든 공학자들은 기술에 독립적인 전권을 부여하기 위해 기술과 자연의 공동생산에 대해 알고 있음에도 불구하고 침묵한다. 문화사는 물론 기술의 문화구성적 성격을 역사적으로 강조하지만 기술의 한계에 대해서도 관심을 갖고 있다. 이러한 기술의 한계가 역사적으로 변화된다 할지라도, 기술의 한계 때문에 기술복합체는 자연에 의존하게 되는 것이다(제3장, 2. '자연의 문화사' 참조).

현대의 기술은 더 이상 개별적 실천으로서가 아니라 광범위한 문화적 영향을 동반한 복합적 사회체계로서 등장한다. 우리는 인간은 도구를 제작하는 동물 *tool making animal*이라는 인간학적 명제에서¹³ 기술의 원천을

이해할 수 있다. 그러나 도구의 사용은 기술의 특성을 규정하기 위해서는 충분하지 못하다. 이미 선사시대의 종족 문화에 있어서도 다음과 같은 사실이 인정된다. 즉, 이 종족 문화는 사육과 농경의 기술뿐만 아니라 사냥기술도 협동과 분업의 형태 속에서 사용했다는 사실이다. 그리고 이런 기술들은 상호이해를 매개하는 상징(언어와 기호)과 사회제도를 전제로 했다. 도구와 기술적 행위는 이와 같이 문화 안에 편입되어 있을 때 비로소 역할을 수행할 수 있다. 그 핵심적인 역할은 우선 생활필수품과 주거를 보장하는 것이며 또한 영토를 지키는 것이다. 따라서 전쟁 기술은 사냥 기술보다 나중의 것이라 말할 수 없다.¹⁴ 역사적으로 보면 이런 세 가지 기본 역할에 교통 기술이 뒤를 이었는데, 교통 기술은 말을 다루는 방법이나 자전거의 발명에서부터 비행기에 이르기까지 공간의 문화적 정복·침투·연결에 있어 문화사적으로 아무리 강조해도 지나치지 않을 중요한 역할을 했다. 모든 기술들은 지식·의사소통·조직을 전제한다. 이들은 현대의 '거대 기계들 Megamaschinen'이 공장체제와 함께 등장하기 오래전에 이미 역사적으로 발전되어 존재하고 있었던 것들이다. 루이스 뎀퍼드¹⁵는 이들을 비가시적 기계라고 부른다.¹⁶ 이에 대해 뎀퍼드가 든 탁월한 예는 수만 명을 통일적인 노동의 과정으로 조직했던 이집트의 피라미드 건설의 예이다. 그 외에도 늦어도 고대의 고도 문화에서부터는 메타기술의 발전이나 기술이론의 형성으로 표현되는 과정이 시작되었다. 이때 각각의 기술적 실천방식들이 과학적 이론의 형식, 즉

13 Arnold Gehlen: *Antropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961 참조.

14 André Leroi-Gourhan: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt am Main 1980.

15 루이스 뎀퍼드 Lewis Mumford (1895~1990): 미국의 철학자·역사가·문명비평가. 『유토피아 사회史話』(1922), 『도시의 문화』(1938)로부터 1961년에 역작 『역사에서의 도시』를 완성할 때까지 인간의 생활 환경이면서 동시에 그 주체적 생존 조건인 '문명'의 발전을 총괄적인 시각으로 규명해 나가는 데 힘썼다.

16 Lewis Mumford: *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*, Frankfurt am Main 1986.

자신의 '로고스'를 지니게 된다는 사실만이 중요한 것은 아니다. 이에 대한 한 예는 로마의 건축이론가인 비트루브Vitruv의 『건축에 관한 10권의 책Zehn Bücher über Archtektur』(기원전 33~22년)이다. 그와 더불어 또한 중요한 것은 인식형식 자체가 기술의 형태를 갖는다는 사실이다. 이는 이중의 관점에서 논의될 수 있다. ① 지식의 생산은 그 자체가 기술 techné(지식 기술)이 된다. 이로써 개별적인 지식의 생산과정은 기억술ars memorativa로서의 기억에서처럼 기술의 형태를 갖게 된다. ② 지식은 기술적 도구나 방법에 의존하게 된다(계산이나 기하학은 기술이 되고 기술적 코드를 전제한다). 지식 생산의 방법인 실험과 관찰은 기술적으로 조직된다(실험실과 도구는 정보 생산의 역할을 한다).

더 나아가 기술체계의 확립은 사회적 의사소통 형식이 기술체계에 조응해서 발전한다는 사실도 함의한다. 이와 같은 것은 시간 흐름에서의 정위와 사건의 시간적 배열(역술曆術)에서 표현과 논변의 기술(수학과 변증론)에까지, 문자와 영상 매체에서 정보통신 기술과 컴퓨터 기술에까지 해당되는 것이다. 정보통신 기술과 컴퓨터는 더 이상 전문가 집단의 의사소통만이 아니라 오늘날에는 인류 전체의 일상생활을 조직하고 있다. 기술 개념은 이러한 발전과 결부되어 점차 그 경계를 넘어섰으며, 따라서 오늘날 기술적이지 않은 것은 더 이상 아무것도 없을 정도다. 우리는 로켓·예술작품·자동차 생산·합석 세공의 기술에 대해 말하는 것처럼 마찬가지로 정신분석학·테니스 선수·호흡의 기술에 대해 말하고, 심지어 사랑의 기술에 대해 말하고 있다. 이제 우리는 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 한편으로, 기술은 육체적 동작 수행의 최적화와 대상적 투사로부터 생겨난다는 생각(예컨대 도구는 손의 동작이 대상화되어 이로부터 파생된 것이다), 즉 기술은 인간학적인 매트릭스를 따른다는 예전의 생각은 다만 부분적으로만 타당하다는 사실이다. 다른 한편으로, 기술은 인간을 초월하여, 즉 인간 각각의 육체와 의지에서 독립하여 자기

재생산적 체계로 존재하거나 존재할 것이라는 사실이다. 자동차는 운동의 최적화의 욕구에 대한 기능적인 대답이 아니다. 오히려 자동차는 공장에서 도로망에 이르기까지, 수리논리학에서 수많은 하위 기술의 통합에 이르기까지, 모든 참여자의 행위의 표준화에서 법제화에 이르기까지, 도시를 자동차 시스템에 적합하게 만드는 것에서 국가의 재정 정책 · 산업의 이윤 정책 · 사용자의 사적 경제와 생활양식을 아우르는 경제적 차원에 이르기까지의 모든 체계를 생산하고 전제하는 전략적 장치인 것이다. 이런 의미에서 기술적 장치인 '자동차'는 복잡하고 역동적이며 극단적 규정성을 갖는 문화적 구성체이다.

이와 같은 기술 개념의 확장으로 인하여 기술에 대한 명확한 규정이나 내적 차별화가 문제로 제기되고 있다. 이 확장은 사실적 · 역사적인 이유도 갖고 있다. 기술이란 실천적 행위에서 객관화된 지식, 즉 임의의 목표를 달성하는 데 있어 효과적이고 합리적인 기능에 관한 모든 지식(카시러)이라는 생각이 더욱더 강하게 등장하고 있다. 그래서 기술적 투입 자체는 임의의 목표에 대해 도덕적으로는 무관심하다. 이런 이유에서 기술은 생산뿐만 아니라 파괴에 대해서도 생물적인 관계를 유지한다. 동일한 이유에서 인간의 기술적 행위, 즉 노동은 생산적인 가치의 창조일 뿐만 아니라 타인의 죽음을, 또는 재화나 문화적 가치의 파괴를 목표로 삼는 파괴의 작업일 수도 있다.¹⁷ 이것은 독립적으로 된 현대의 기술에도 마찬가지로 적용된다. 기술적으로만 본다면 원자폭탄은 1900년경의 전기차량 정탄할 만한 가치가 있는 시스템이다. 코르넬리우스 카스토리아디스는 다음과 같이 요약하고 있다. "현대는 기술(들)을 현존하는 요소에서 출발하면서 적합한 작업유형을 도구로 해서 적합한 방식으로 무엇인가를 창조하는 능력으로만 이해하지 않는다. 현대는 기술을 서로

17 Lars Clausen: *Produktive Arbeit, Destruktive Arbeit*, Berlin/New York 1988.

맞물려 이미 형성되어 있는 수단의 총체(창조의 능력을 구현하고 있는 도구들)를 사용하는 것으로 이해한다. 이것은, 기술이 창조와 분리되어 있을 뿐만 아니라... 생산된 것의 존재와 목적을 묻는 문제로부터도 분리되어 있음을 의미한다.”¹⁸

이와 같은 기술의 형태는 다음과 같은 상황을 낳는다. 즉 기술은 의도되건 그렇지 않건 간에 거대 체계 Mega-System가, 즉 생명생활권 Biotop(중간 규모의 자연)뿐만 아니라 사회생활권 Soziotop(인간들의 관계와 행위 사이의 조정)을 포함하는 기술생활권 Technotop이 된다. 이런 상황에서 기술에 대한 철학적 사유나 문화학적 사유는 두 개의 서로 상반되는 가치를 동시에 포함하고 있다. 동일한 기술 환경 environments은 기술세계가 정말 인간적으로 조직될 수 있을까 하는 회의의 계기를 제공하기도 하고, 결국 기술의 진보를 통해 삶에 적합한 상태가 존재할 것이라는 낙관의 계기를 제공하기도 한다. 모든 기술적인 것은 자신 안에 구조적으로 두 개의 서로 상반되는 가치를 갖고 있다. 침두석기가 살인에도 사용되고 삶의 조건의 최적화에도 사용된다는 예를 생각해 보자. 그렇다면 모든 것은 인간에 달려 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 위의 예는 불완전한 예이다. 왜냐하면 개별적인 도구는 사회의 모든 차원에 삼입되어 있는 기술 체계에 대해서 어떤 설명도 하지 못할 것이기 때문이다. 우리는 기술체계에 거리를 두고 이런 또는 저런 태도를 취할 수 없다. 왜냐하면 기술체계 자체가 가능한 행위의 선택을 결정하기 때문이다.¹⁹ 다시 말해 기술적 사회에서는 가능한 행위의 경우의 수가 언제나 이미 기술적으로 거의 완벽하게 결정되어 있기 때문이다. 기술을 비판하는 사

18 Cornelius Castoriadis: "Technik", In: ders.: *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1981, 200쪽.

19 Otto Ullrich: *Technik und Herrschaft, Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion*, Frankfurt am Main 1979.

람들이나 기술에 적대적인 사람들도 '기술형태적으로' 행위를 한다. 예컨대 사람들은 '자동차'의 체계를 비경제적이고 환경파괴적인 위험한 것으로 간주하여 자동차의 소유를 선택하지 않을 수 있으나, 보행자로서 사고를 치별하는 경우에는 '자동차의 체계에 적합하게' 행동한다. 사람들이 이동을 위해 다른 기술체계를 선택할 때에도 마찬가지이다. 스스로 어떤 교통체계를 선택하기로 결정하건 간에, 사람들이 교통체계에와 결합되는 순간, 즉 비행기나 자전거나 지하철을 타는 순간, 사람들은 체계에 의해 이미 확정되어 있는 무수히 많은 기술형태적인 행위 유형을 불가피하게 수용하는 것이라 말할 수 있다. '지속가능한' 기술 발전을 말하자면 미래를 보장하고 가능한 한 사회적으로 정당한 기술 발전의 문제는 기술체계 내부에서 상대적인 해결책 속에서 대답되어질 수 있을지 모르나 반면에 기술체계 자체에 대한 대안은 존재하지 않는다. 우리는 사회의 기술형태적 구조를 벗어날 수 없을 뿐더러 이와 같은 사회에 내재된 문화적·정치적 결과의 상반된 가치를 벗어날 수도 없다.²⁰

이런 의미에서 보면 현대의 기술은 극단적이다. 현대의 기술이 예컨대 DNA(유전자의 일파뻬) 조작·인공지능·나노 물리학·최후 수단적 무기 등과 같은 극단적 한계 속에서 작업하기 때문에만 현대의 기술이 극단적인 것은 아니다. 더 나아가 현대의 기술이 ('뿌리에서부터') 극단적인 이유는, 학문·문화·생활세계·정치·행정·법과 같은 고전적인 사회영역이 더 이상 기술부문의 '환경'이 아니라 반대로 기술체계가 다른 모든 사회부문의 환경세계이자 내부세계이기 때문이다. 예컨대 기술체계가 생활세계의 경계를 넘어선 상태(예: 산업, 군대)이기 때문에 기술체계는 '환경'이고, 도구·기계·일상을 구조화하는 체계들(예: 교통체계)이 일상과 생활세계의 아주 작은 데까지 침투해 있기 때문에 기술체계는 '내부'이다. 이러한 점에서 볼 때 기술의 발전을 윤리를 통해 저지하

20 Günter Ropohl: *Die unvollkommene Technik*, Frankfurt am Main 1985.

려는 시도들은 오히려 회의적인 것으로 판단된다.²¹

이로써 기술의 문화사를 위한 두 개의 귀결이 도출된다. 첫째 기술의 문화사는, 어떤 역사 단계에서 부분적인 기술적 활동이 체계로 형성되었는지, 어떻게 현대에서 이 체계는 또다시 하나의 거대체제로 통합하여 성장했는지를 연구해야 할 것이다. 이때 중요한 것은 '기술적 문화'의 전사前史이다. 그 밖에도 역사를 회고해보면, 기초적인 기술이나 기술 이론이 문화에 어떤 영향을 미쳤는지 하는 것도 흥미로운 물음이 될 것이다.

하나의 예를 들어 보자. 칼 슈미트²²는 에른스트 카프Ernst Kapp (1845)의 문화지리학을 근거로 하여 다음과 같은 것을 제안했다.²³ 즉, 각각의 문화가 물을 다루는 특유의 기술을 어느 정도까지 효과적으로 사용했는지, 이를 고려하는 관점에서 소아시아-지중해 지역의 문화사를 분류하자는 것이다. 슈미트는 이런 생각에서 역사를 하천적, 해양적, 대양적 문화 유형으로 구분했다. 이 문화 유형들은 이 순서에 따라 역사적으로 교체되었다. 메소포타미아와 이집트의 문화는 농경을 위해 거대한 하천을 이용하고 지배하는 기술에 기반을 두고, 중앙집권적인 권력의 거점(하천에 접해 있는 도시들)을 지니는 병참기술에 기반을 두었는데, 이로써 이 두 문화는 하천 문화('potamisch')로 제국의 공간축 확보를 위해 형성되었다. 페니키아나 황금기의 고대 그리스나 베네치아는 정신

21 Hans Lenk/Günter Ropohl(Hg.): *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987; Heiner Hastedt: *Aufklärung und Technik, Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt am Main 1994.

22* 칼 슈미트Carl Schmidt(1888~1985): 독일의 공법학자·정치학자. 법과 정치 질서가 정당화될 수 있는 근거는 주권적 권위자의 '결단' 속에서 찾아지는 것이라고 주장하여 나치스의 체제를 옹호하는 데 한몫하였다. 헌법 제정 권력과 의회주의의 분석 등에 있어서 오늘날에도 그의 학설이 시사하는 바가 있다. 주요 저서로는 『독재론Die Diktatur』(1921), 『현대 의회주의의 정신사적 지위Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus』(1923), 『정치적인 것의 개념Der Begriff des Politischen』(1927) 『헌법론』(1928), 『국가·운동·국민』(1933) 등이 있다.

23 Carl Schmitt: *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln 1981.

문화적·경제적·정치적인 효과, 더 나아가 예술적 효과를 지닌 기술을 통해 지중해를 지배함으로써 지배공간을 만들었다. 근대에 있어 지도적인 문화들은 최상의 기술적·군사적인 전제조건을 갖고 대양적인 공간혁명을 열었던 문화들(영국, 스페인, 포르투갈, 그리고 네덜란드, 프랑스)이었다. 이러한 질적으로 완전히 새로운 차원의 공간을 지배하기 위해서 다음과 같은 하위 기술들이 요구되었다. 예컨대 기계 제작과 유용한 수학을 기초로 하는 항법 기술·지도 제작술·조선 기술·병기 기술·해양전 전략뿐만이 아니라 당연히 기지체계(병참이론), 대양의 안전한 교통로, 권력에 의해 보호된 기술상 유익한 무역, 현대화된 국가의 행정체계 등과 같은 수많은 하위 기술들이 요구되었다. 이제 우리는, 20세기에는 대양적 공간의 지배뿐만 아니라, 이를 토대로 공중을 정복하거나 정보통신 기술을 통해 가상의 공간을 정복하여 새로운 공간혁명을 지배했으며, 다양한 시스템 기술의 통합을 통해 유일무이한 권력 집중의 시너지 효과를 달성했던 그런 국가(USA)만이 최상의 지배 가능성을 기대할 수 있다고 덧붙여 말할 수 있다. 그리고 해양적 유형론을 근거로 해서 문화사를 구분하는 것에는 특수한 공간 질서와 기술 발전의 역동성을 갖는 육지 문화형식의 발전에 대한 고려도 함께 해야 할 것이다. 사람들은, 그러한 문화사는 예컨대 역사학이나 기술사와는 다른 역사적 관점을 갖고 있으며 다른 시대 구분을 만들어낸다는 것을 재빨리 감지할 것이다.

둘째, 기술체계가 문화를 결정하는 힘으로서 작용하는 사실을 보여주는 차원들 중의 하나는 일상이다.²⁴ 여기서는 생산에 기술체계가 도입됨으로써 생겨난 사회사적·정치적으로 의미있는 결과들을 다루지 않는

24 Bernward Joerges(Hg.): *Technik im Alltag*, Frankfurt am Main 1988; Sigfried Giedion: *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*, Frankfurt am Main 1987.

다.²⁵ 오늘날의 사적 생활은 세 가지 유형의 기계에 맡겨져 있다. 즉, 가전 도구(냉장고, 전기면도기, 전기다리미, 세탁기, 진공청소기 등), 의사소통 기계(전화, 텔레비전, 라디오, 컴퓨터, 인터넷 등), 교통수단 기계(자전거, 자동차 등)를 말한다. 이 도구들 중 거의 모두는 20세기의 발명품이다. 이 기계들은 도입된 이후 기하급수적 상승률을 보였으며 이제 부분적으로는 90퍼센트 이상의 포화 상태에 도달했다. 사용되고 있는 기계들의 총수는 산업사회의 총 인구의 수를 몇 곱절 능가한다. 또한 집이나 집 안의 설비들 자체도 기술적 생산물이며 다른 기계(예컨대 엘리베이터, 상호 통화기, 에너지 공급 장치)를 전제하기도 한다. 사적 생활은 자신의 재생산을 위해 그 밖에도 식품 공급 체계·쓰레기 수거 체계·전기망·가스망·전화망·교통망(도로, 선로, 공중)과 같은 다른 기술체계에 연결되어 있다. 이와 같은 첫번째 질서체계에 두번째 질서 체계의 연결이 뒤따른다. 이는 (예컨대 공중위생제도·보험·지방행정·관광 등) 사적 생활을 조직하는 행정 행위들 자체도 기술체계라는 사실을 의미한다. 중대한 질병은 사적인 현상이지만, 이것은 환자들을 병원의 하이테크 장치에 연결시키며 수학적 계산에 기반하고 있는 건강보험에도 연결시킨다. 그리고 사람들은 여행사의 첫번째 여행 안내에서부터 마요르카 섬에 도착하여 여행을 하고 다시 돌아오기까지 수많은 기술적·기계적 과정을 거쳐야만 한다.

모든 기구와 기술체계는 그것을 다루는 방식의 코드를 각각 갖고 있다. 따라서 이 코드는 행위를 결정하고 또한 행위를 변화시킨다. 전화는 구술적 커뮤니케이션을 탈공간화시켜서 신체적으로 같은 장소에 존재해야 하는 조건으로부터 우리를 해방시켰다. 핸드폰은 이 효과를 한 번 더 상승시키고 변화시킨다. 더 나아가 핸드폰과 노트북의 결합은 우리

25 Edward P. Thompson: *The Making of the English Working Class*, New York 1963 참조.

의 '세계 안에서의' 커뮤니케이션 방식을 다시 한 번 더 변화시킨다. 왜냐하면 생활에 있어 거의 모든 직업적, 사적 중요 사안들이 공간과 시간상의 각각의 제약 조건을 벗어나서 해결되기 때문이다. 이 변화는 특정 한 섹스의 형식에까지 미칠 정도이다. 문화사적으로 보면, 사적 생활 영역에서의 사물·기구·기계·시스템의 엄청난 증가에 대한 연구는 드물다. 하지만 이것은 매우 중요한 연구영역이라고 할 수 있다.²⁶ 왜냐하면 각각의 기구(책상이전, 망치전, CD 플레이어전 간에)는 행위의 복잡한 프로그램을 문화적으로 만들어내기 때문이다. 이 행위의 프로그램은 규범적으로 기능하기 때문에, 학습되고 동의되고 내면화될 수밖에 없다. 연결이 제공하는 행위의 잠재력을 자동적으로 상실하게 될 것이다. 대이 자동 조종 장치와 비슷하게 됨을 의미한다), 사적인 생활을 코드화하는 기술의 힘은 대개의 경우 과소평가되었다. 그러나 오늘날 사적인 것의 성질은 다만 사적인 영역에 침투한 기술체계의 하나의 기능에 불과하다고 말할 수 있다. 현대의 이러한 결과에서 출발하여, 인간의 일상생활을 규정한 기술의 힘을 각각의 시대마다 추적해야만 한다. 이는 노동·산업·학문·행정뿐 아니라 일상의 생활세계에 영향을 미치는 기술의 역동성을 이해하기 위해서이다.

26 Stefan Beck: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praktiken und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*, Berlin 1991.

6. 매체적 실천방식

오늘날 '매체'라는 개념은 대개의 경우 정보통신 기술의 관점에서 설명된다. 백과사전상의 전형적인 정의는 다음과 같다. 즉, 매체는 '정보의 확산을 위한 수단과 방식'¹이다. 그러나, 역사적으로 보면, 이와 같은 정의는 매체가 갖고 있던 원래의 마법적·제례의식적인 유산을 제외하고 있기 때문에 환원적인 언어 사용이라고 할 수 있다. '매체'는 전승된 의미에서 볼 때 단순히 메시지의 전달자가 아니라 영적인 힘의 매개자이다. 이때 매체는 발신자와 수신자 간에 문화적 지식을 분배하는 기능만을 하는 것이 아니다. 이때 매체는, 매체의 참여자들이 문화적 실천과정 속에서 자기변화를 체험하도록 만든다. 물론 이것은 자기상실의 상황과 위험을 동반하기도 한다.

우리는 기술적 매체에서도 유사한 경향을 감지할 수 있다. 물론 자기변형의 특성은 현대의 커뮤니케이션 수단과의 관계 속에서가 아니라 제례의식·성년의식이나 종교 축제·무아지경² 같은 선사시대의 선구적 매체들에서 더욱 뚜렷이 나타난다. 하지만 현대의 커뮤니케이션 수단들도 고대의 매체들과 마찬가지로 제례의식적인 특성을 갖고 있으며, 억압된 유산이 드러나게 만드는 종종 마법적이고 때때로 종교적인 매혹의 힘을 참여자에게 행사한다. 그런데 이러한 점은, 매체를 시그널의 매개자 이상으로 보는 문화사적 시각에서야 비로소 규명될 것이다. 그러나 이미 확고해진 새로운 용어 사용에 대해서, 그 용어가 가진 예전의 의미

1 Meyers Lexikonredaktion (Hg.): *Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden*, Mannheim/Wien/Zürich 1987.

2 Jan Assmann: "Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kulturellen Gedächtnisses", In: ders. (Hg.): *Das Fest und das Heilige, Religiöse Kontrapunkte des Alltags. Studien zum Verstehen fremder Religionen 1*, Gütersloh 1991; Werner Faulstich: *Die Geschichte der Medien, Bd. 1: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert)*, Göttingen 1997.

를 주장하면서, 반론을 제기하는 것은 별 소용이 없다. 왜냐하면 예전의 의미는 그동안에 영매적인 회합과 최면적인 상연을 통해서 가상의 실존을 만들어내는 '매체'로 약화되었기 때문이다. 주지하다시피 한 가지 개념의 축소는 다른 개념의 축소와 관련이 있다. 우리는 두 개의 개념 영역에 각각의 자기 공간을 마련해주려 한다. 이런 생각에서 이 장의 표제어를 통상적으로 사용되는 표현인 '매체이론'이 아니라 보다 광범위한 '매체적 실천방식'으로 달았다. 이러한 관점의 확장을 통해서야 비로소, 매체는 문화학적 연구와 이론의 대상으로서 관심을 끌게 된다.

현대의 담론들이 때때로 언급했던 것처럼, 문화가 매체에 의존하고 있다는 생각은 새로운 것이 아니다. 이미 성경의 우상 금지는 시각매체의 조작적 힘에 대한 섬세한 통찰을 말해주고 있다. 그리고 저술가인 플라톤이 글쓰기에 대해서 보완적인 경고(제3장, 4. '회상과 기억' 참조)를 한 이후로는 적어도 매체비판은 문화비판으로서 자기반성적인 형태를 취하게 된다. 왜냐하면 매체비판은, 문화가 해롭다고 인식한 커뮤니케이션 수단을 이용해야만 하는 상황에 스스로 처해 있음을 알고 있기 때문이다. 이와 같은 자기비판적 관점의 하나는 매체적 실천방식의 제례의식적 유래에 대한 통찰이다. 이러한 통찰은 우리의 시대에도 현존한다.

아직 카시러의 '매체' 개념은 수학의 공식들뿐 아니라 모든 지식과 행위의 영역이나 종교적 제례의식을 포괄하는 보편 개념이었다. 그에 따르면 "각각의 '상징형식들', 즉 신화·언어·예술·인식은... 인간이 만들어낸 독특한 매체인데, 인간은 이와 같은 매체를 통해서 자신을 세계로부터 분리하고 바로 이런 분리 속에서 더욱더 확고히 자신을 세계와 연결시킨다".³

발터 벤야민Walter Benjamin도 1920년대까지 문화를 포괄하는 원시어

3 Ernst Cassirer: "Der Gegenstand der Kulturwissenschaft". In: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Fünf Studien*, Darmstadt 1994, 25쪽.

적 매체 개념에서 출발했다: “각각의 언어는 자기 자신의 내부에서 자신을 알린다. 언어는 가장 순수한 의미에서 보자면 매개를 위한 ‘매체’이다. 매체적인 것, 이것은 모든 정신적인 매개에서 매개되지 않는 것이고, 그래서 이는 언어 이론의 근본적인 문제이다. 그리고 이런 비매개성을 마법적이라고 부르길 원한다면, 언어의 근본적인 문제는 언어의 마법성이다.”⁴ 벤야민은 우선은 모든 매체성에서 신학적 유산을 명확하게 감식해냈는데, 이러한 벤야민이야말로 당대에 이런 유산과의 본질적 단절을 간파했고, 이 단절을 이론적으로 근거지으려 했던 최초의 사람이었다. 그는 30년대의 세 가지 저술, 즉 『사진의 작은 역사 *Kleine Geschichte der Photographie*』(1931), 『생산자로서의 저자 *Der Autor als Produzent*』(1934), 『기술 복제 시대의 예술작품 *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*』(1936)으로 인해 나중에 ‘매체이론’이라고 불린 분야의 선구자가 된다. 이 세 가지 텍스트는 모두 사진·라디오·영화와 같은 새로운 복제와 분배의 기술에서 비롯된 미학적 충격을 설명하려는 시도로서 평가될 수 있을 것이다. 이런 미학적 충격은 고유한 방식으로 당대의 강력한 정치적·경제적 변혁과 연관하고 있는 것처럼, 말하자면 이 변혁에 영쳐 있는 것처럼 보였다. 벤야민의 논문 「예술작품」은 특히 유명하다. 이 논문은 호르크하이머의 자의에 의해 부분적으로 삭제되고 수정되면서 정치적으로 그 강도가 완화되어 그가 이끌고 있던 사회연구소의 잡지에 프랑스어로 발간되었다.

이제 막 뉴욕으로 망명하여 좌파 급진주의라는 비난에 대해 두려워하고 있던 연구소 소장에게 이 논문은 불쾌감을 주었던 것이다. 왜냐하면 벤야민의 시도는 파시즘의 선전 선동에 대한 반작용 속에서 새로운 대

4 Walter Benjamin: “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II, 1, Frankfurt am Main 1980, 142쪽 이하.

중매체를 공산주의 운동의 도구로 활용하려는 시도였기 때문이다. 텍스트 안의 이런 시도는 단순히 내용의 변화를 주장하는 통속적 요구에 머물지 않는다. 오히려 벤야민의 이론적 야심이 가진 목표는 새로운 커뮤니케이션 수단의 기술적 특성으로부터 진보적인 사회적 기능을 도출하는 것이다. 특히 그는 이것을 대중적 복제와 유포라는 특징에서 확고히 하고자 한다. 전통 시민사회적인 작품관은 각각의 수용자들에게 유일한 원작을 제공하고 예술의 제례의식적 원천으로 소급해가는 관조적 수용 방식을 요구하는 반면에, 새로운 복제기술은 많은 사람들에게 완전히 동일한 생산물을 동시에 공급함으로써 사람들을 동일한 정향의 공동체로 융합시킨다. 벤야민은 이것을 다음과 같이 표현한다. 즉, 지금까지의 제례의식적인 '예배가치Kultwert'가 정치적인 '전시가치Ausstellungswert'⁵로 대체되었다는 것이다. 벤야민은 이 이행을 해방적인 것으로 입증하면서 이것을 오늘날까지 많이 논의된 명제인 '아우라의 몰락Verfall der Aura'⁶이라고 진단한다.

여러 텍스트에서 등장하고 있는 아우라에 대한 벤야민의 기본 정의는 다음과 같다. 즉, 아우라는 "아무리 가까이 있더라도 먼 것의 일회적 현상 einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag"이다.⁷ 이것은 제례의식적 예술품의 모방 불가능성과 근접 불가능성에 대해 말하고 있다. 이것은 동굴벽화에서부터 진정한 창조나 미적 자율성에 관한 시민적 표상에 이르기까지 타당성을 지녔던 판단 기준이다. 물론 새로운 복

5 Walter Benjamin: "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [zweite Fassung]", In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. VII, 1, Frankfurt am Main 1991, 357쪽.

6 위의 책, 354쪽.

7 위의 책, 355쪽; Walter Benjamin: "Kleine Geschichte der Photographie", In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I, 1, Frankfurt am Main 1980, 378쪽; Walter Benjamin: "Über einige Motive bei Baudelaire", In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I, 2, Frankfurt am Main 1980, 647쪽.

제기술매체에 의해 아우라가 억압됨으로써 새로운 자유의 왕국이 도래할 것이라는 벤야민의 낙관주의는 애써 노력한 인상을 준다. 왜냐하면 그는 아우라에 대한 의미심장한 시적 표현을 통해 아우라의 상실이란 추구되어야 할 것이 아니라 한탄스러운 것으로 말하고 있기 때문이다. 또한 그가 아우라의 상실을 대신할 것으로 보는 상황도 그리 유혹적이지는 않다. 왜냐하면 이 상황은 인간의 지각장치가 현대의 컨베이어벨트의 생산 리듬에 따라 자신을 변화시키고 적응시키는 것을 말하기 때문이다.⁸

따라서 벤야민의 생각은 단지 다음과 같은 역사적 상황을 전제로 해서만 이해 가능할 것이다: 시민적인 예술 창작은 아우라를 도구화하기 시작했다. 말하자면 위대한 작품을 경배하는 태도 속에서의 아우라에 대한 경의는 세계를 도피하듯이 정치적인 전체주의의 경향을 간파하는데 기여했다. 이 때문에 미적 전위주의자들은 대개의 경우 엘리트적 작품 이해에 사로잡혀 있었을지라도 아우라의 특성을 애원하지 않는다고 선언했던 것이다. 그리고 미적 전위주의자들은 대중문화와 지도자 숭배 문화를 융합시키기 위해서 아주 성공적으로 새로운 복제기술을 활용했던 파시즘과의 논쟁을 회피했다. 벤야민의 탈아우라적인 정치 예술에 관한 주장은 이러한 도전적인 상황에 공세를 취하려던 시도였다. 이와 같이 작품의 새로운 수용 조건은 한편으로는 경멸적으로 거부되었고 다른 한편으로는 파시즘에 의해 오용되었는데, 그는 이런 상황에서 잠재적인 계몽의 힘을 획득하려고 했다. 벤야민은 이러한 노력의 일환으로 스스로 '미키 마우스'와 같이 확실히 상업적인 오락을 위해 고안된 생산물도 민중의 교육을 위해서 가치가 있다고 선언한다. 그리고 구타당한 배우들에 대한 심술궂은 폭소도 그에게는 폭력의 용인이 아니라 카

⁸ 위의 1936년 책, 381쪽; 위의 1939년 책, 631쪽.

타르시스적인 폭력의 해소, 즉 '대중의 흥분 상태'의 '예방적인 유익한 폭발'⁹을 나타내는 것이다.

혁명적으로 대중예술을 귀족화하고 있는 벤야민의 시도는 그의 친구인 아도르노의 강력한 비판을 불러일으켰다. 아도르노에 따르면 "아우라적인 작품과 대중적 복제기술의 작품 간의 단순한 반정립은 그 대담함 때문에 두 유형 간의 변증법을 소홀히 하고" 있으며, 또한 진정한 예술의 아우라는 "멀리서 움직이며 실존의 이데올로기적 표피를 비판하는" 특성을 가진다는¹⁰ 점을 무시하고 있다. 하지만 진정한 예술은 이 비판적 특성 때문에 '계몽을 대중기만에' 사용하는 '문화산업'¹¹에 저항한다는 것이다. 반면에 인위적인 아우라 만들기의 예술이 지닌 잘못된 희망은 새로운 복제기술에서 출발하며 그러한 예는 영화산업의 스타 문화에서 관찰될 수 있다는 것이다. 그리고 아도르노는, 벤야민이 『사건의 작은 역사』에서는 아직 보다 차별화된 아우라 개념을 사용하고 있다고 회상한다. 여기서 벤야민은 현대 복제기술의 사물화 과정에서 벗어나는 비판적 특성을 아우라에게 부여하고 있다는 것이다. 그러나 벤야민은 '침투하는 인기'에 영합하는 복제작업에 의해서 마침내 단순화에 굴복했다고 한다. 즉, 벤야민은 예술의 영향을 전혀 예술의 형식 언어와 사회적 맥락 간의 관계에서 파악하지 않고 오로지 예술의 생산 수단에서 설명하는 단순화에 굴복했다는 것이다. 그러나, 바로 벤야민이 계획적으로 커뮤니케이션의 기술적 측면에 초점을 두었기 때문에, 그의 논문 「예술작품」이 '매체이론'의 근원적 텍스트가 되었다고 할 수 있다.

캐나다의 영문학자인 허버트 마샬 맥루한¹²은 벤야민의 논문이 나오고 나서 대략 30년 이후 이와는 무관하게 『매체의 이해 Understanding

9 위의 1936년 책, 377쪽.

10 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1977, 89쪽 이하.

11 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1981, 108쪽.

*Media*를 썼는데, 이 책은 매체이론의 창립 문헌으로서 간주될 수 있다. 이 책은 '매체는 메시지가이다'라는 발음상으로는 이해하기 쉽고 내용상으로는 자극적인 용어로 시작한다. 이 용어는 모든 매체이론들이 현재까지 많은 적들 사이에 명백하게 동의하는 기준점이라고 할 수 있다. 우리가 이 용어의 잠재적인 창조성을 이해하려면 이것의 생성 맥락을 고려해야 할 것이다.

맥루한은 이 책을 발간하기 직전에 『구텐베르크 - 은하계 *Die Gutenberg-Galaxis*』(1962)라는 다른 책을 출간했는데, 이 책은 책 인쇄의 문화혁명적 결과들에 관한 연구서이다. 그는 이 혁명적 결과들을 새로운 기술을 통해 유포된 내용이 아니라, 오직 새로운 기술과 연관된 생산과 분배의 형식들에서 도출한다. 예컨대 그는 인쇄술의 활자체의 균일성과 활자체의 — 펄스본과 비교해볼 때 — 정적인 현상을 점차 형성해가는 시선 경직의 원인으로 해석한다. 이와 같은 시선 경직은 관찰에서와 마찬가지로 사유에 있어서도 '입장(Standpunkt)'을 만들어낸다. 철학은 '정당화의 토대를 찾고, 회화는 중심투시도법을 채택한다. 맥루한은 경제학자인 해럴드 이니스(Harold Innis)와의 만남에서 기술적 과정과 인지적 과정 간에는 유형적 유사성이 있다는 영감을 얻는다. 이니스는 이미 1950년대 초반에 다음과 같은 명제를 제시했다. 즉, 커뮤니케이션 매체의 물질적 특성이 문화의 성격에 결정적인 영향을 미친다는 것이다. 이와 같이 그는, 이집트인들이 특히 돌과 소리를 통해서 자신들을 '영원화'했던 사실로부터 문화의 영속성과 고정성을 도출하며, 반대로 근대

12 허버트 마셜 맥루한(Herbert Marshall McLuhan)(1911~1980): 캐나다의 미디어 이론가이자 문화 비평가. 기계공학에서 영문학으로 전공을 바꾸어 박사학위를 받고, 미국 여배우 코린 루이스와 결혼했으며, 우디 앨런(Woody Allen)이 감독한 영화 〈애니 홀 Annie Hall〉에 단역 루이스로 출연했다. 조커와 함께 속옷에서 오줌 냄새를 제거하는 물질을 발명하기도 했다. 미디어 이론가 및 문화비평가로 미국 미디어 판 문화의 대부로 불린다. 1964년 '미디어의 이해'라는 저서를 통해 '미디어는 인간의 확장'이라는 견해를 밝혀 근대의 인쇄 혁명과 TV로 대표되는 전자 미디어가 서구 문명에 미친 영향을 예견하였다.

국가의 기반인 종이로부터는 국가의 역동성과 비견고성¹³을 도출한다.

맥루한은 자신의 『구텐베르크-은하계』를 명백히 이니스에 대한 ‘각주’¹⁴로 규정한다. 맥루한은 이니스의 구상을 확장시키면서 돌이라는 무거운 매체에서 종이를 넘어 전광電光으로의 발전 궤도를 추적한다. 그는 전광을 현대문화를 변형시킨 결정적인 요인으로 관찰하고 있으며 바로 『매체의 이해』에서는 연구의 많은 부분을 이 전광에 할애하고 있다. 여기서 맥루한은 계속적으로 반복하여 다음을 강조하고 있다. 즉, 매체의 이해는 단지 그것의 내용을 무시할 때만 가능하다는 것이다. 그에 의하면 ‘전광의 메시지’는 결코 신호등이나 조명 광고의 전달에서가 아니라 삶의 리듬을 변화시키는 데서 ‘변형과 정보의 능력’을 갖고 있다고 한다. “자동차는 밤새 내내 달릴 수 있고, 구기 선수는 밤새 내내 운동할 수 있고, 사람들은 건물의 창문을 없앨 수도 있다… 매체를 연구하는 사람은, 이 전광 매체가 침투하고 접촉하여 시간·공간·노동·사회의 질서를 변형시켜가는 힘을 자세히 관찰하면 된다. 그러면 그는 접촉한 모든 삶의 형식을 변형시키는 매체의 힘의 유형을 이해하는 열쇠를 쥐게 될 것이다.”¹⁵

이와 같이 현대 대중매체의 사이버 계몽적인 배후에 대한 비판적 시각은 ‘매체는 메시지이다’라는 짧은 문장에서 압축적으로 표현된다. 그럼에도 불구하고 그 명제는 『매체의 이해』가 발간된 직후에 이미 대중화되었고 통속화되었다. 그래서 맥루한은 1969년에 하나의 짧은 책을 썼다. 이 책의 풍자적인 제목 『매체는 마사지이다 The Medium is the Massage』(독역본 제목은 ‘Das Medium ist Massage’)는 그 명제에 관한 경

13 Harold Innis: *Kreuzwege der Kommunikation, Ausgewählte Texte*, hg. v. Karlheinz Barck, Wien 1997.

14 Herbert Marshall McLuhan: *Die Gutenberg-Galaxis, Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf/Wien 1968, 63쪽.

15 Herbert Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle* (‘Understanding Media’), Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1992, 69쪽.

술한 반향들을 비꼬고 있는데, 맥루한은 이 책에서 자신에게 중요한 것은 의미의 상실에 대한 냉소적 확인이 아니라, 매체가 갖는 문화적인 영향력의 새로운 형식을 주의 깊게 살피는 것이라고 확실히 밝히고 있다.

그러나 맥루한에 따르면 매체는 마사지 효과뿐 아니라 이를 넘어서 신체기관의 대체를 보장한다. '인간의 확장'이 『매체의 이해』의 부제였다. 이로써 맥루한은 독일에서 특히 아놀드 겔렌이 주장한 테제를 계속하여 사유하고 있는 셈이다. 이 테제에 따르면 인간의 기술은 외적인 도구일 뿐만 아니라 인간의 자연적 육체의 의족적인prothetisch 확장이다. 맥루한은 이 테제를 새로운 의사소통 기술의 영역에서 수정하여 전개한다. 전기의 덕택으로 가능해진 정보망은 이제 인간의 기계적 기능뿐 아니라 인간의 중추신경계를 보완하고 있다. 한편으로 이 중추신경계는 가능해진 전기적인 정보 전달을 통해 “세계 전체를 포괄할 정도로 확장”¹⁶하고, 다른 한편으로 전기충격 전달방식의 속도의 덕택으로 모든 정보를 아주 가까이에 갖는다. 따라서 “지구촌이라는 새로운 세계”¹⁷가 생겨난다. 그러나 모든 의족 기구와 마찬가지로 인간의 매체적인 확장도 인간 스스로에게는 필연적으로 무의식적이다. 즉, “자기절제술 Selbstamputation은 자기인식을 불가능하게 한다”.¹⁸ 이와 같은 불가피한 기술의 이중가치를 의식함으로써 기술을 인간적인 사용으로 되돌리려는 것이 맥루한의 핵심적 관심사이다. 그는 언제나 반복하여 “모든 매체, 이런 매체로부터 발생하는 갈등들, 매체가 원인을 제공하는 보다 큰 갈등들을 이해하고, 이런 갈등들을 인간의 증가하는 자율성을 통해 축소하는 시도”¹⁹를 단호하게 신봉하였다. “이해는 행위를 저지하기 때문에, ...우리는 다만 우리를 확장시키며, 우리 안에서나 우리 주변에서 이

16 위의 책, 406쪽.

17 위의 책, 113쪽.

18 위의 책, 59쪽.

19 위의 책, 68쪽.

런 분쟁을 야기하는 매체를 이해함으로써만 분쟁의 격렬함을 완화시킬 수 있을 것이다.”²⁰

맥루한은 현대의 갈등의 주요한 원인을 현대가 서적 인쇄를 통해 ‘인쇄술의 최면 상태’에 빠져 있다는 사실에서 찾는다. 이 인쇄술의 최면 상태란 시각적 고차 속에서 구술문화의 생동성이 침묵하고 있는 상태를 말한다. 따라서 그는 인류의 미래는 “보는 것과 듣는 것의 항쟁抗爭, 즉 현존재의 지각과 조직에 있어 문자형식이 우선하느냐 구술형식이 우선하느냐의 항쟁”²¹이 어떻게 종결되는지에 달려 있는 것으로 본다. 이와 같이 매체의 영향을 감각미학적으로 구분하고 평가하는 것은 맥루한의 저작을 관통하고 있는데, 이것은 마찬가지로 맥루한의 창신이 아니라 고전문헌학의 덕태이다. 밀먼 패리Milman Parry는 이미 1920년대에, 아우구스트 빌헬름 슬레겔²² 이래로 항상 반복하여 단지 추측으로만 제시되었던 테제, 즉 호머의 서사시는 원래 저술된 작품이 아니라 노래로 구전된 작품이라는 테제를 경험적으로 증명하는 데 성공했다. 패리는 당시 생존하는 최후의 서사 기수로 간주된 유고슬라비아의 구슬라 연주자들을 연구했는데, 그는 이 현장 연구를 통해서 호머 서사시의 양식상의 독특한 특징(편에 박힌 반복, 운율 리듬 등)이 원래는 보다 더 잘 기억되게끔 하는 기능을 가진다는 사실을 밝혔다. 이러한 특징은 시적 자유가 아니라 구술적인 기억 기술의 필요 때문에 생겨났던 것이다.

패리의 관찰들은 1960년에 특히 그의 제자인 알버트 B. 로드Albert B. Lord의 저작을 통해서 널리 알려지게 되었다. 그리고 바로 그 이후 몇 년 동안에 맥루한의 주요 저작들뿐 아니라, 놀랍게도 문화적 표현형식

20 위의 책, 27쪽.

21 위의 책, 26쪽 이하.

22 *빌헬름 슬레겔August Wilhelm Schlegel(1767~1845): 독일의 평론가·번역가·동양어학자. 독일 전기前期 낭만과 운동의 중심인물이다. 시인으로서의 독창력이 없어 주목할 만한 작품은 없으나, 셰익스피어의 명역자名譯家(17편 9권, 1797~1810)로서 불후의 업적을 남겼다. 또한 동생 F. 슬레겔과 함께 고대 인도 문학 연구의 기초를 닦은 업적도 크다.

의 매체의존성을 연구하는 중요한 저작들과 특히 문자성과 구술성의 관계를 연구하는 중요한 저작들이 연속하여 발간되었다. 여기서는 단지 클로드 레비-스트로스, 에릭 A. 해브락 Eric A. Havelock, 잭 구디 Jack Goody와 이완 와트 Ian Watt, 월터 J. 옹 Walter J. Ong, 자크 데리다 Jacques Derrida의 이름만 언급해 둔다.²³

그리스에서 구술성에서 문자성으로 이행한 것에 관한 연구들은 오늘날까지 지속되고 있는데, 이와 같은 연구들이 그렇게 갑자기 1960년대에 등장한 것은 순수한 역사적 관심과는 다른 이유 때문이었음을 말해 주고 있다. 당시는 컴퓨터가 일상에 침투해 들어가기 시작했으며 책의 문화적 헤게모니를 위협하는 것처럼 보였던 시기라 할 수 있다. 따라서 보다 정확하게 과거의 매체전환을 인식함으로써 현재의 매체전환을 평가하는 잣대를 획득하려는 욕구가 생겨났던 것이다. 예를 들어 맥루한의 친구이자 제자인 옹은 그리스의 구술문화의 특징에 관한 해브락의 서술을 수용하면서 '이차적 구술성'의 시대가 오리라는 예견을 하고 있다. '왜냐하면 전자매체는 문자로부터 생겨난 저작과 독자 사이의 거리를 부인하기 때문이다. 지구촌은 참여의 가능성을 제공하고 있으며, 이와 같은 참여의 가능성은 원초적인 구술성·상황연관성·청자연관성 등의 특성들을 높은 단계에서 새롭게 부활시키고 있다.'²⁴

맥루한은 다양하고 수많은 자료들을 다루었으며 이런 자료들을 도발적으로 정리하여 상이한 견해들을 제시했지만, 그럼에도 불구하고, 그는 이미 말한 것처럼 오늘날 매체이론을 이해하는 데 중심이 되는 기점

23 Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968; Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, Cambridge/London 1963; Jack Goody/Ian Watt: "Konsequenzen der Literalität", In: Jack Goody/Ian Watt: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main 1986, 63~123 쪽; Walter J. Ong: *The Presence of the World*, New Haven/London 1967; Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983.

24 Walter J. Ong: *Oralität und Literalität, Die Technologisierung des Wortes*, 2. Aufl. Opladen 1987, 136쪽.

을 창안했다. 매체이론 내에서의 그의 이런 위치는 그가 일관되게 '의사소통의 물질성'²⁵을 문화적 의미의 형성을 위한 구성적 요인으로 분명히 제시하고, 따라서 문화사를 이념사로 보는 낡은 정신과학의 견해의 토대를 허물기 때문이다.

매체가 문화를 규정하는 결정적인 요인이라는 맥루한의 중심 명제 때문에 그의 매체이론은 '개별적인 매체이론들'뿐만 아니라 커뮤니케이션 이론, 사회이론, 체계이론 등의 틀 속에서 형성된 매체이론들과도 구별된다.²⁶ 현재 매체이론의 개념은 두 개의 상반되는 변형 속에 있다. 그 하나의 방향은 매체의 기술적 구조에서, 다른 방향은 매체가 지각에 현상하는 방식에서 매체작용의 원인을 찾는다. 오늘날의 논의에서 기술주의적인 방향과 현상학적인 방향은 똑같이 강력한 지지 기반을 갖고 있다. 이 두 개의 방향을 그 전형적인 단면들을 고려하여 서술해보자. 이를 통해 어느 한도까지 문화이론이 매체이론으로서 다루어질 수 있는지가 탐색될 것이다.

기술주의적인 매체이론의 구상은 현상학적인 구상과 마찬가지로 "매체는 인간학적 아프리오리"²⁷라는 전제에서 출발한다. 그러나 기술주의적 구상은 이 전제를 다음과 같이 파악하고 있다. 즉, 사용자의 생활세계를 규정하는 것은, 매체의 구체적 현상 방식이 아니라, 현상적으로 보이는 것 배후에서 작용하는 근원적으로 불가해한 논리라는 것이다. "모니터 화면 · 프린터 · 신디사이저에 외관상 자명하게 등장하는 모든 철자들은 사실상 끊임없이 암호화된 숫자들에 다름 아니다."²⁸ 프리드리히 키틀러Friedrich Kittler는 문학자이지만 매체이론가로 전환했는데, 그는 이러

25 Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer(Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988.

26 Werner Faulstich: *Medientheorien*, Göttingen 1991.

27 Friedrich A. Kittler: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, 167쪽.

28 Cordula Meier: "Gedächtnis-Bilder/Bild-Gedächtnis", In: Norbert Bolz/Cordula Meier/Susanne Holschbach(Hg.): *Risikante Bilder, Kunst-Literatur-Medien*, München 1996, 168쪽.

한 관찰 방식의 학파를 형성시켰으며 이에 관한 한 독일에서 선도자의 역할을 하고 있다. 그의 출발점은 피테 시대 및 20세기 말 문헌해석학의 전형적 대상들이다. 그는 정신과학 분과에서의 개인용 컴퓨터 경험을 기초로 하면서, 이 대상들을 기술적 정보처리의 역사적 단계들의 부분 요소로 읽는다. 이와 같은 『기록체계1800/1900*Aufschreibesysteme 1800/1900*』의 재구성은 방법론적으로 보자면 푸코의 담론고고학²⁹에 많은 빛을 지고 있다. 푸코의 담론고고학은 질서 개념의 문화사적 발전 속에서 사유와 행위를 무의식적으로 조종하는 권력의 규칙체계의 완벽성을 명료하게 설명한 바 있다. 키틀러는 푸코의 이런 관점을 커뮤니케이션 기술의 '규칙 영역'에 연관시킴으로써 그의 구상을 수정하여 전개했다: "적어도 정보 흐름의 자동화 과정 속에 있는 2차 산업혁명 이후의 경우, 담론에 관한 분석만으로는 권력과 지식의 형식들을 충분히 밝혀 내지 못한다. 그리고 현재에 대한 고고학은 기술적 매체의 자료 저장·전달·산출에 대해서도 알아야만 한다. 문학이야말로 도달된 기술 수준을 도식화하여 기록하는, 즉 통신망 자체의 성과나 한계를 측정 가능하게 하는 정보이론에서 배울 수 있을 뿐이다."³⁰

이러한 기획적인 언급에서 나타나는 것처럼, 지식이 아니라 정보처리의 기초 기능에 우선성을 두는 관점의 변화는 키틀러가 수행하는 작업의 진척을 확실하게 보여준다. 그가 『축음기, 영화, 타자기*Grammophon, Film, Typewriter*』(1986)에서 일관되게 추적한 것은 1900년 이후 전개된 저장기술의 발전이다. 그는 라캉을 임의적으로 수용하면서, 현실적인 것, 상상적인 것, 상징적인 것이라는 라캉의 개념들을 이 발전에 대응시킨다. 구조주의적 정신분석학자인 라캉이 자가지각의 상이한 방식들(적

29 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1980; Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973.

30 Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, 2. Aufl., München 1987, 429쪽.

접적 욕망·반사영상·언어에서)을 위해 사용했던 표현들이 키틀러에서 정보통신의 세 가지 형식으로 투사된 것이다.

키틀러는 광범위하게 흩어져 있으며 다면적인 모습을 띠는 개별 연구들을 통해 자신의 설명의 단초를 더욱더 극대화시킨다. 이 단초의 소실점은 디지털 『기록체계2000Aufschreibesystem2000』에서 찾을 수 있다. 그는 클로드 E. 섀넌³¹의 수학적 정보 이론의 도움을 받고 있는데, 섀넌의 이론은 다음과 같은 1928년의 구상에 기초한다. 즉, 정보를 전달하는 상이한 체계들의 능력을 순수하게 양적으로 수를 통해서 표현하는 것이 가능하게 될 때까지, 당시의 정보통신 기술의 상태를 형식적 기술記述로 바꾼다는 것이다. 섀넌은 이런 목적을 위해 정보 전달에 관한 서로 연결되어 있는 다섯 개의 심급, 즉 정보원천·발신자·경로·수신자·저지(정보가 최종적으로 기록되는 주소지)를 구별한다. 키틀러는 이런 형식적 구분 속에서 원래 혼합되어 있던 다섯 개의 심급들이 점차 세분화되어나가는 매체혁명의 종착점을 보고 있다. 이때 “구술성에서 문자성으로의 역사적 이행은 상호작용Interaktion과 커뮤니케이션Kommunikation 간의 분리와 일치하고, 문자에서 기술매체로의 이행은 커뮤니케이션과 정보Information 간의 분리와 일치한다”.³² 물론 섀넌에 따르면 ‘의사소통의 의미론적 측면’이 기술적 측면에 대해서 우선성을 가진다. 의미론적 측면은 기술적 문제들과의 연관 속에 있지 않지만, 반면에 “기술적

31* 클로드 E. 섀넌Claude E. Shannon(1916~2001): 미국의 응용수학자이자 컴퓨터과학자, 미국 전자통신 시대의 서막을 연 인물로, ‘디지털의 아버지’라고 일컬어진다. 현대 커뮤니케이션 이론의 고전으로 통하는 『커뮤니케이션의 수학적 이론The Mathematical Theory of Communication』을 발표해 정보이론의 기초를 확립하였다. 그는 최초로 0과 1의 2진법, 즉 비트bit를 통해 문자는 물론 소리·이미지 등의 정보를 전달하는 방법을 고안하였다. 그의 이론은 전화·텔레비전·컴퓨터 네트워크 등 오늘날 광범위하게 이용되는 정보통신의 핵심 원리를 제공했을 뿐 아니라, 유전자 분석 등 다양한 분야의 토대가 되었다. 말년에 알츠하이머 병을 앓다가 사망하였다.

32 Friedrich A. Kittler: “Kommunikationsmedien”, In: Christoph Wulf(Hg.): *Vom Menschen, Handbuch historische Anthropologie*, Weinheim und Basel 1996, 650쪽.

측면이 의미론적 측면으로부터 독립적으로 있다”³³는 역추론은 잘못이라고 본다. 키틀러-학파는 바로 이런 의미론의 우선성을 전도시킨다. 정보전달 가능성의 계산적 척도가 정보전달을 통해 매개된 모든 의미의 결정자일 뿐만 아니라, 이런 매개들이 일어나는 생활세계의 맥락의 결정자라는 것이다.³⁴ 이것은 맥루한의 핵심 명제를 수학의 정신 아래 편협하게 해석한 것이라 할 수 있다.

이런 편협한 해석은 항의에 부딪혔다. 특히 최근의 매체이론가들은 정보통신기술 모델의 절대화에 대해 우려를 나타내고 있다. 이들은 컴퓨터와 함께 성장했는데, 이제 컴퓨터는 더 이상 계산기와 암호기로서만 기능하지 않는다. “진정 록 음악 또는 오락영화에서 ‘정보의 저장’이 중요한 문제란 말인가? 만약 그렇다면, 이것은 정보처리에서 적용되는 정보개념과 동일한 정보개념인가? 이 개념은 그러한 일반화가 의미를 갖기에는 너무나 설명이 부족한 것처럼 보인다.”³⁵ 모든 삶의 영역들(예컨대 신체적 기술)의 본질적 기초는 신호의 전달이라는 주장을 지탱하기 위해서는, 사실상 매체적 실천방식의 다양성에 직면해서 볼 때, 형식적 논변이 아니라 이보다는 더 많은 것을 요구한다. 따라서 키틀러는 전쟁을 모든 매체의 아버지로 설명함으로써 경험적 증거를 제시하려고 시도한다. 키틀러는 이와 관련된 폴 비리리오Paul Virilio의 명제에 고무되어서 정보통신기술적 기초작업의 보편성을 군사전략적 필요성에서 도출한다.³⁶ 미국 시민전쟁에서의 군사전략적 필요성에서 저장술, 1차 세계대전의 군사전략적 필요성에서 전달술, 2차 세계대전의 군사전략적 필요성에서 계산을 도출한다.³⁷ 키틀러에 따르면 이와 같이 군사전략적 고

33 Claude E. Shannon/Warren Weaver: *Mathematische Grundlagen der Informationstheorie*, München Wien 1976, 18쪽과 41쪽.

34 Albert Kümmel: “Mathematische Medientheorie”, In: Daniela Kloock/Angela Spahr: *Medientheorien*, München 1997, 205~236쪽.

35 Hartmut Winkler: *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, Regensburg 1997, 83쪽.

36 Paul Virilio: *Krieg und Kino*, Frankfurt am Main 1989.

려에 따라 기능적으로 준비된 매체 이외에 다른 매체란 존재하지 않는다. 이런 관점에서 보자면, 예컨대 록 음악은 '군수 장비의 오용'³⁸으로 나타난다.

"모든 본질적인 전쟁기술들은 의사소통의 기술들"이라는 사실로부터 "우리의 의사소통은 전쟁 쓰레기 이외에 다른 아닌 매체들에 의해 보장되고 있다"³⁹는 명제를 '역으로 추론' 한다면, 이러한 추론은 확실히 형식적인 엄격성을 결하고 있다고 할 수 있다. 하지만 이와 같은 과장의 경향은 숨겨진 규범적 호소로서 키틀러 학파의 편협한 해석을 에세이 형식으로 잘 밝히고 있다. 이러한 과장은 시대에 적합한 사유를 위해 모든 반성적 요구를 가차 없이 포기하는 매체기술론적 사실주의를 비판하는 것이다. 한편 노베르트 볼츠Norbert Bolz는 "오늘날 인간들은 더 이상 도구의 사용자가 아니라 통합매체 안에서의 접속 순간들이다... 우리는 회로 안에 맞물려 있다"⁴⁰고 단호히 말한다. 또한 이와 같은 다른 대안의 부재는 인간학적 내부 관점도 규정한다: "인간, 그리고 또한 판타지나 예술 같은 인간의 자랑거리는 생리학과 정보처리 이론으로 인해 와해되며, 이런 와해는 다만 매체이론을 통해서만 다시 통합될 수 있을 것이다." 매체이론에 의한 통합은 아마도 빈약한 결과를 가져올 수밖에 없을 것이다. 왜냐하면 이 이론은 단지 자신이 출발했던 환원주의를 다시 강화시킬 뿐이기 때문이다: "이로써 우리는 포스트모던적 세계의 모습을 그리고 있는 두 개의 근본 현상을 설명할 수 있다. 즉, 하나는 중추 신경계를 새로운 매체에 양도하는 것이고 다른 하나는 의식을 전자적 시뮬레이션을 수행하는 컴퓨터로 이주시키는 것이다." 제3의 것은 없

37 Friedrich A. Kittler: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, 352쪽.

38 위의 책, 170쪽.

39 Albert Kämmerl: "Mathematische Medientheorie". In: Daniela Kloock/Angela Spahr: *Medientheorien*, München 1997, 226쪽.

40 Norbert Bolz: *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, 2. Aufl., München 1991, 115쪽.

다: “예전에 정신이라 불렸던 것은 오늘날에는 프로그램들의 테이터라고 불린다.”⁴¹

컴퓨터 사회의 가능한 경향들에 서둘러 복종하는 이와 같은 태도는 자기 주장의 입증 근거를 자기 자신 안에서 찾고 있다. 이미 앨런 튜링⁴²은 ‘기계가 언젠가는 인간과 똑같이 사유할 수 있을까’라는 물음에 대답했다. 우리의 사유 개념은 천 년의 전환기에 이르러 비로소 모순적이지 않게 인간과 기계에 동일하게 적용될 수 있을 정도까지 변했다고 그는 쓰고 있다.⁴³

튜링의 진단이 아직 완전히 적중하지는 않았을지라도 기술주의적 매체이론은 튜링의 테제를 의심의 여지없이 자신의 진영에 수용한다. 기술주의적 매체이론은 “현실은 알고리즘과 회로방식에 의해 만들어진 다”⁴⁴는 것을 ‘사실’로 고양시키면서, 스스로를 자기-완성적 계시self-fulfilling prophecy로 만든다. 이로써 이 이론은 맥루한의 핵심적 테제의 힘을 빼앗는다. 왜냐하면 이 이론은 맥루한의 핵심적 테제를 극단화시키면서 그 테제 내에서 해방적 내용은 도려내고 있기 때문이다.⁴⁵ 맥루한이 의식적인 사유를 통해 의족장치로서 매체가 지닌 결정론적 힘을 빼앗으려는 요구를 대변한다면, 기술주의적 매체이론은 극단화된 변형 속에서 단지 그 결정론적 힘을 확정적으로 인정하는 것만을 시도하고 있다.

41 Norbert Bolz: “Computer als Medium-Einleitung”, In: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Christoph Tholen(Hg.): *Computer als Medium*, München 1994, 9쪽.

42* 앨런 튜링Alan Turing(1912~1954): 영국의 수학자·물리학자. 계산기의 연구로 알려졌으며, 계산기가 어디까지 논리적으로 작동할 수 있는가에 대하여 처음으로 지적인 실험을 시도한 학자이다. 1945~1948년 국립 물리학연구소에서 계산기의 제작 계획에 참가하였다. 1946년 훈공장勳章을 수상하였고, 1951년 영국학사원 회원을 지냈다. 평생을 독신으로 지내다가 음독자살하였다.

43 Alan M. Turing: “Kann eine Maschine denken?”, In: *Kursbuch 8* (1967), 117쪽.

44 Norbert Bolz: “Computer als Medium-Einleitung”, In: Norbert Bolz/Friedrich Kittler/Christoph Tholen(Hg.): *Computer als Medium*, München 1994, 7쪽.

45 Norbert Bolz: *Theorie der neuen Medien*, München 1990.

이런 염세주의적인 기본 경향에서 본다면, 기술주의적 매체이론은 예컨대 닐 포스트만Neil Postmann에 의해 대변되는 문화보수주의적 매체 비판과 의견을 같이한다. 포스트만도 맥루한의 유명한 근본 명제에 대한 일반적 이해의 틀을 수용한다. 이런 이해에 따르면 매체는 은유 장치이며 “자신의 현실에 관한 특수한 정의를 은은하고 강하게 관찰하는”⁴⁶ 은유 장치들이다. 그리고 전자적 영상매체의 시대에서 매체가 의미하는 것은 다음과 같다. 전자적 영상매체는 언어에 기초한 문화의 가치를 파괴하고 정보와 오락을 혼합시켜 새로운 사유와 지각의 양식을 만들어내는데, 이것은 수용자들을 판단과 기억의 능력이 결여된 어린이 같은 소비자로 만든다는 것이다. 그리고 이와 같은 상황은 ‘서서히 진행되는 문화의 죽음’ 자체와 연관이 있다. 포스트만은 대중에게 널리 알려진 자신의 1985년의 책 제목을 통해 우리가 ‘죽도록 즐기’를 하고 있다고 선언한다. 왜냐하면 그에 따르면 텍스트의 읽기와 듣기만이 진지하고 통일적인 세계상에 필요한 정신의 집중을 훈련시키는데, 이와 반대로 텔레비전의 세계는 혼란·비진지성·비일관성으로 채워지기 때문이다. 텔레비전의 세계가 이러한 이유는 그 내용에 있기보다는 전신과 영상기술의 조합에 있는데, 이것은 이미 특정한 공급과 수용의 형식을 선호한다. 포스트만은 이런 ‘과잉영상의 세계Guckguck-Welt’⁴⁷의 징후로 예컨대 퀴즈놀이와 상담 방송의 등장을 예로 든다: “예전에 인간은 자기 실존의 현실적 맥락을 규명하기 위해 정보를 추구했다면, 현재 인간은 쓸모없는 정보들이 마치 유익하게 사용되는 것처럼 보이게 하는 맥락을 고안하고 있다.”⁴⁸ 그러한 사이비 맥락들이 더욱더 현실의 자리를 대신하고 있다. 그것들은 기억되지 않고 순간적으로 소비된다. 그러나 이때

46 Neil Postman: *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*, Frankfurt am Main 1993, 20쪽.

47 위의 책, 83쪽.

48 위의 책, 97쪽.

인간의 잠재의식 속에 새로운 실존 내용으로 자리잡는 것은 포스트만이 관찰한 것처럼 기술에 대한 믿음이다. 이로부터 사이버 맥락은 만들어진다. 인간을 틀 속에 매어두고 인간의 사유 유형을 지배하는 '기술극점 Technopol'이 '초월적인 정향성이나 규정적인 의미'를 지닌 전송된 문화가치를 대신한다는 것이다.⁴⁹

이로써 기술주의적 매체이론은 포스트모던적인 변형에서와 마찬가지로 가치보수주의적인 변형에서도 다음과 같은 인식에 도달한다. 즉, 매체의 문화규정적 힘은 내용적 조치나 예술적 조치를 통해서는 벗어날 수 없다는 인식이다. 왜냐하면 이와 같은 조치들은 기술의 결정적 요소들, 즉 하드웨어와 비교해볼 때 언제나 단순한 장식에 불과하기 때문이다. Kittler는 "소프트웨어는 존재하지 않는다"⁵⁰라고 결론적으로 말한다. 물론 포스트만은 이로부터 다른 결론을 이끌어낸다. 그는 사실을 매체고고학적으로 확인하는 데서 만족하지 않는다. 그는 정보통신기술에 의해 세속화된 세계에는 '더 이상 신들이 존재하지 않는다'는 사실에 대항하고 있으며, 따라서 의미 형성의 잠재적 힘을 요청하고 있다. 이 힘은 '위대한 이야기'의 특성과, '신뢰성, 복합성, 상징적 힘'의 특성을 지니면서 '인간이 자기 삶의 중심을 찾게끔' 하는 힘이다.⁵¹

플루서 Vilém Flusser의 매체이론은 포스트만의 매체이론에 대한 정확한 반대 유형인데, 여기서는 현상학적 매체이론의 대표자로 소개될 것이다. 포스트만의 매체생태학이 기술극점에 대한 대안으로서 새로운 신들을 요청한다면, 플루서의 '매체 신학'⁵²은 바로 정보통신기술 안에서 매체 찬미의 가능성을 본다. 우리가 죽도록 즐긴다는 걱정스런 경고에 대

49 Neil Postman: *Das Technopol, Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992, 73쪽.

50 Friedrich A. Kittler: *Draculas Vermächtnis, Technische Schriften*, Leipzig 1993, 202쪽.

51 Neil Postman: *Keine Götter mehr, Das Ende der Erziehung*, Berlin 1995, 18쪽.

52 Elizabeth Neswald: *Medien-Theologie, Das Werk Vilem Flussers*, Köln 1998.

해 과감한 '표피성에 대한 칭찬'⁵³이 대립해 있다. 한 사람은 전지적 영상의 홍수를 서구의 몰락으로, 다른 사람은 구원으로 보고 있다. 플루서에게는 '기술적 영상세계'⁵⁴로의 길이 구원의 길이다.

이와 같은 양극적인 평가는 매체이론들의 대립적인 관점에서 기인한다. 기술주의적 관점에서 보자면, 매체의 효과는 매체의 객관적 성질에서 파악되어야만 한다. 그 효과는 매체가 지각의 주체에게 어떻게 현상하는가 하는 문제와는 무관하다. 반대로 현상학적 관점에서 보자면, 주체의 생활세계적 상황이 매체의 효과를 규정한다. 즉, 하나의 매체가 주체에게 무엇으로 현상하는가, 그 매체는 주체에 어떤 영향을 미치는가 하는 문제가 중요하다. 모리스 메를로-퐁티⁵⁵는 알버트 아인슈타인 Albert Einstein에게서 받아들이는 하나의 예에서 관찰방식들의 차이를 설명한다. 정거장에서 나란히 서 있는 두 개의 기차 중 한 기차가 출발한다면, 다른 기차의 승객은 자신이 '생활세계적으로' 처해 있는 기차가 움직이지 않는 기차라고 언제나 생각할 것이다. "내가 나의 객실에서 카드놀이를 한다면, 출발한 기차는 열의 기차가 될 것이다. 반대로 내가 열의 기차 안에서 누군가를 쳐다본다면, 출발하는 기차는 나의 기차가 될 것이다." 메를로-퐁티에 따르면 실제로 오류가 일어났을 경우에 진정 중요한 것은 단순히 시각적 착각이 아니라 나의 세계 지각에 조응해서 내 앞에서 조직되는 세계이다.⁵⁶ 메를로-퐁티는 영화의 몸타주도 이

53 Vilém Flusser: *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*, Bensheim/Düsseldorf 1993.

54 Vilém Flusser: *Ins Universum der technischen Bilder*, Göttingen 1981.

55 모리스 메를로-퐁티(Maurice Merleau-Ponty (1908--1961): 프랑스의 철학자. E. 후설의 후기 사상의 영향을 받아 생활세계의 현상학적 기술記述을 실존주의적 입장에서 보아 『지각의 현상학 *Phénoménologie de la perception*』(1945)을 저술하여 사르트르, S. de 브루아르 등과 더불어 무신론적 실존주의의 대표적 이론가가 되었다. 처음에는 사르트르에 앞서 공산주의자에게 동정을 표하였으나 한층 더 융공적인 정치적 태도를 취하게 된 사르트르의 철학을 옹호불세비즘이라고 단정, 비판하며 비공산주의로 전환하였다. 주요 저서로 『변증법의 모험』(1955), 『행동의 구조 *La Structure du comportement*』(1942) 등이 있다.

인 현상학적 원칙을 증명한다고 보고 있는데, 그 증거로서 푸도프킨 Pudowkin의 유명한 실험을 들고 있다. 1920년대 초 이 러시아의 영화감독은 무표정한 얼굴을 한 배우를 근접 촬영하고 이 장면을 스프가 든 접시 한 개; 한 여자의 시체가 들어 있는 관; 장난감 곰을 갖고 노는 어린 소녀와 같은 각기 다른 장면들 사이에 끼워넣었다. 그 배우는 항상 동일 한 얼굴 표정을 짓고 있었지만, 관객들은 그 배우가 수프를 보며 생각에 잠기고, 시체의 모습을 보며 슬퍼하고, 어린 소녀를 보며 행복해 한다고 생각했다. 따라서 메를로-퐁티는 다음과 같이 요약한다. 결정적인 것 략에서 사물이 주체에 어떻게 현상하느냐가 아니라 주체의 세계지각의 맥 화와 같은 기술적 매체에도 해당된다는 것이다. 그러므로 영화는 예컨 대 벤야민의 평가와는 완전히 다르게 평가된다. 벤야민은 영화의 영상 조성非觀照性을 근거지었다면,⁵⁷ 반대로 현상학자인 메를로-퐁티는 다 음과 같이 쓰고 있다: “우리의 주변에서 운동과 휴식이 우리에게 분배 될 때, 그 분배는 결코 우리의 지성이 선호하여 구성하는 전제에 따라서 이루어지는 것이 아니라 우리가 세계에 뿌리내리고 있는 방식이나 우리 의 육체가 그 안에서 함께 만든 상황에 따라서 이루어진다.”⁵⁸

플루서도 이런 의미에서 매체기술론의 객관주의적 시각을 거부한다. 이 시각은 적합하지 않게 주체의 지각과 구성의 요소를 축소하는 것으로 간주된다. 그에 따르면 원시시대의 점토에 새겨진 자국에서부터 모

56 Maurice Merleau-Ponty: “Das Kino und die neue Psychologie. Deutsch von Claudia Brede-Konersmann”, In: Ralf Konersmann (Hg.): *Kritik des Sehens*, Stuttgart 1997, 233쪽.

57 Walter Benjamin: “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [zweite Fassung]”, In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. VII.1, Frankfurt am Main 1991, 379쪽.

58 Maurice Merleau-Ponty: “Das Kino und die neue Psychologie. Deutsch von Claudia Brede-Konersmann”, In: Ralf Konersmann (Hg.): *Kritik des Sehens*, Stuttgart 1997, 233쪽.

니터 영상에 이르기까지, 한 매체의 외적 현상은 부차적인 것이 아니며,
 바로 그것의 표피성에 있어서 본질적인 것이다. 플루서는 컴퓨터 화면
 위에 제시된 정보를 인류 역사의 발전과정의 종착점으로 파악한다. 이
 발전과정은 점증하는 지각의 승화를 실마리로 하여 5단계로 구분된다.
 출발점은 '구체적 체험의 단계'이다. 동물과 '자연인'은 여기서 아직
 '사차원의 시공간에', 연속적인 '생활세계에 빠져 있다'. 이 생활세계는
 원시인의 삼차원적인 경험방식에서 대상화된다. 이에 뒤따르는 것은 동
 굴벽화로 시작하는 '전통적인 영상'의 시대이다. 이 영상은 인간과 객
 관세계 사이에 놓이는 '상상적·이차원적 매개영역'으로 나타난다. 문
 자의 발명은 계속하여 바로 일차원적 '매개영역'인 '선형적 텍스트의
 영역을 끼워넣었다'. 여기에 우리의 개념적 사유와 역사적 사유가 근거
 한다. 마침내 문자의 단계는 '계산과 컴퓨터의 단계'에 의해 해소된다.
 이 단계는 "무차원적이고 상상적인 기술적 영상의 세계"⁵⁹를 위한 전제
 이다. 플루서의 탈감각화의 역사는 언뜻 보기에는 문화염세주의적인 몰
 락의 시나리오를 제안하고 있는 것처럼 보이나 사실상 독창적인 전환
 속에서 이 시나리오에 대립하고 있다. 그는 계속되는 정보매체의 추상
 화를 상실이 아니라 정보의 진정한 목표에 가까이 가는 것으로 해석한
 다. 정보Information의 진정한 목표는 단순히 정보전달에 있는 것이 아
 니라, 'in-formieren'란 단어의 어원과 정확히 일치하게, "어떤 것 안에
 형식을 새겨넣는다formen in etwas graben"⁶⁰는 것을 의미한다. 즉, 그
 목표는 본래 촉각적인 '새겨넣음Ein-bilden'을 의미하는데, 이것은 승
 화의 과정에서 비물질적인 기반인 인간의 상상력과 하나가 됨⁶¹을 말하
 는 것이다.

59 Vilém Flusser: *Ins Universum der technischen Bilder*, Göttingen 1981, 10~14쪽.

60 Vilém Flusser: *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?*, Göttingen 1987, 15쪽.

61 주 59의 책, 39쪽 이하.

플루서는 새넌과 마찬가지로 열역학에서 차용한 개념인 ‘엔트로피’를 정보의 부정적인 척도로 사용한다. 하지만 플루서는, 객관적인 수학적 정보통신 모델과 달리, 정보를 통해 생기는 ‘반엔트로피’를 유토피아적 잠재력으로 이해한다. “왜냐하면 도구는 인간의 생산물이고, 인간은 정보화에 저항하는 우주의 완강한 경향에 전력을 다해 대항하는 존재이기 때문이다. 인간이 자신과 관련된 생활세계를 붙들기 위해 생활세계를 향해 손을 쭉 뻗은 이후로, 인간은 자신의 상황에 정보를 새기려 했다. ‘저온으로 인한 우주의 종말’이나 죽음에 대한 인간의 대답은 바로 ‘informieren(정보를 줌/알림/형식을 새겨넣음)’이다.”⁶² 이로써 바로 전자적 정보처리기술의 중심 범주는 현상학적인 관점의 전환을 통해 종말론의 중심개념으로 전환된다. 이때의 종말론은, 인간이 가상적 실재의 형성을 매개로 해서 현존재의 현실의 집으로부터 구원될 수 있다고 약속한다.

플루서는, 조작 가능한 전자적 영상을 통해 분출된 정보의 창조적 힘 속에서, 지금까지 존재하지 않았던 새로운 문화 단계를 정복하는 인간의 기회를 본다. 이것이 바로 '텔레매틱적 사회'이다. 사회가 통제와 지배의 목적을 위해 정보기술을 오용하지 않고 이 기술의 진정한 해방적 성격에 충실하게 된다면, 텔레매틱적 사회는 등장하게 된다.⁶³ 이때 기술의 진정한 해방적 성격은 권위적 커뮤니케이션 형식이 아니라 대화적 커뮤니케이션 형식에 기반을 두고 있다. 이와 같은 전망이 가능한 이유는, 플루서가 '매체'를 의미적이며 불변적인 정보의 송달자Übermittler로 보지 않고 정신적이며 능동적인 사람들 사이의 매개자Vermittler로 보기 때문이다.

62 위의 책, 19쪽.

63 위의 책, 72쪽.

64 Vilém Flusser: *Gesten. Versuch einer Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1997, 98쪽.

현상학적 매체이론의 강점은 커뮤니케이션 기술의 효과를 주어진 그대로 받아들이는 것이 아니라 주체와 객체의 상호작용으로 파악한다는 데 있다. 메를로-퐁티에 따르면 “의미는 언제나 감각적으로 구체화된 의미로서만 주어진다”. 지빌레 크래머 Sybille Krämer가 상세히 설명한 것처럼, 이런 “의미와 감각의 관계는 우리가 매체를 다루는 행위 속에서 형성된다”.⁶⁵ 따라서 단어나 영상, 아날로그나 디지털의 의미와 영향은 자명하게 확정되어 있는 것이 아니라 그것이 사용되는 생활세계적 상황에서 비로소 드러나게 되는 것이다. 그리고 디지털 매체의 경우 그 사용은 디지털 매체의 다양한 형성 가능성 때문에 아주 유동적이라 할 수 있다.

현상학적 매체이론은 주체의 지각을 탈역사화하고, 또한 주체의 지각을 매체 현실의 요소로 과대평가하는 경향을 갖고 있는데, 이것은 이 이론의 약점이다. 물론 어떻게 자료가 수용자에 의해 수용되고 어떻게 비로소 정보로 종합되는지를 규정하는 것은 인터페이스 디자인이지 하드웨어는 아니다. 그러나 반대로 무엇이 수용자 지각에 본질적으로 제공되고(이와 함께 거부할 수 없게 되고), 어떤 은유의 사용이 수용자의 자기 이해를 형성시키려는가는 각각의 기술의 상태에 달려 있다. 영상기술이나 정보의 저장과 검색(storage and retrieval)이라는 컴퓨터 모델은 의식과 기억의 과정에 관한 우리의 생각에 대해 강한 영향을 미쳤다. 여하튼 이 매체들의 초기 단계에서는, 즉 새로운 것의 충격이 없어지고 공격적 기술과 동일하게 되려는 심리적 극복 전략⁶⁶이 의식적인 관찰로부터 차차 사라지기 전까지는 그러하였다.

65 Sybille Krämer: 'Sinnlichkeit, Denken, Medien: Von der Sinnlichkeit als Erkenntnisform' zur Sinnlichkeit der Performanz', In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Sinn der Sinne*, Göttingen 1996, 34쪽 이하.

66 Sherry Turkle: *Die Wunschmaschine, Der Computer als zweites Ich*, Reinbek bei Hamburg 1986.

현상학적 매체이론이 기술주의적 매체이론을 대체할 수는 없다. 그리고 현상학적 매체이론이 명시적으로 현상학적 매체 역사로 확장되는 경우에도⁶⁷ 이는 마찬가지로, 주체로부터 지각방식의 역사적 변화를 설명하는 시도는 순환적인 모험에 불과하다. 왜냐하면 주체의 해석 행위의 공간을 제한하는 것이 지각방식이기 때문이다. 그리고 마찬가지로 인간의 통각과 인지의 역사와, 기술의 역사를 같은 것으로 보는 시각도 잘못된 것이다. 이와 반대로 우리는 현상학적 관점과 기술주의적 관점을 상호보완적인 관계로 보아야 할 것이다. 이때 고려해야 할 점은 양쪽의 발전이 공시적으로 진행되지 않는다는 사실이다. 물론 예컨대 시각장치에 의해 시각이 영향을 받는 것처럼⁶⁸ 인간의 지각방식은 의심의 여지없이 정보처리기술에 의해 영향을 받는다. 그러나 신체기관의 변화가 기술의 혁신주기와 일치하는 것은 결코 아니다. 인간의 감각기관 구조는 수만 년 동안 비교적 변하지 않고 지속적이었다. 언제나 급속한 전환 속에 있는 매체혁명과 연관지어 생각해볼 때 더욱 그렇다. 그리고 어떤 적응압력도 우리의 지각의 신경생리학적 기본조건에서 비롯된 자연적인 한계를 넘어서게 할 수는 없다. 그 한계는, 예를 들자면, 어떤 상황을 '현재'로 경험하는 모든 경험은 '3초마다 깜박이는 창문'⁶⁹의 최소 기능에 제약되어 있다는 사실 같은 것이다.

우리가 양쪽의 관점을, 즉 인간적 지각의 주체적 관점과 기계적 정보처리의 객관적 관점을 그 상호작용에서 파악하려 한다면, 양쪽의 어떤 것도 절대화해서는 안 된다. 문화사와 매체사 사이에 일방적인 의존이란 존재하지 않는다. 따라서 양자 관계의 적절한 모습은 양쪽의 생각을

67 Iris Därmann: *Tod und Bild, Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1991.

68 Jonathan Crary: *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne Im 19. Jahrhundert*, Basel 1996.

69 Ernst Pöppel: "Gegenwart-psychologisch gesehen", In: Rudolf Wendorff: *Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär*, Darmstadt 1989, 11~16쪽.

내적으로 수용하는 연구관점에 의해서만 고안될 수 있을 것이다. 몇 가지 고안들이 그러한 틀을 세우려는 시도를 하고 있다. 이제 우리는 현재의 매체논쟁에서 주도권을 잡고 있는 두 개의 방향, 즉 체계이론과 역사적 인간학을 다루어보고자 한다.

체계이론적 매체이론은 니클라스 루만으로 소급된다. 이 이론의 매체개념은 기술주의적 매체개념이나 현상학적 매체개념보다 본질적으로 포괄적인 내용을 지닌다. 루만은 프리츠 하이더Fritz Heider와 탈코트 파슨스Talcott Parsons를 수용하면서 정보통신기술에 의해 무시되었던 매체의 의미를 강조한다.⁷⁰ 그에게 '매체'는, 예컨대 진리·사랑·법·신앙·권력·돈과 같은, 인식대상·개인·사회의 매개자이다. 루만의 매체개념의 공통분모는 다음과 같다. 매체는 "인격체계들의 특수한 관점 하에서 사회체계들의 커뮤니케이션을 위한 코드"로서 기능한다는 것이다.⁷¹ 이와 같이 확장된 매체개념의 장점은 이 매체개념이 편협한 결정론에서 벗어나 있다는 점이다. 루만에 따르면 매체는 이미 메시지가 결코 아니다. 매체는 이러한 메시지에 대해서 중립적이고 무규정적이다. 매체는 각각의 필요에 따라 수용되는 다양한 형식을 통해서 비로소 매체로서 현상하게 된다. 이 관점은 책·라디오·컴퓨터와 같은 개별 매체들의 실제적 소여를 절대화하지 않으며 이 개별 매체들을 커뮤니케이션의 가능성이라는 일반적인 목적과의 관계에서 평가하고 있다. 그리고 이 관점은 위와 같은 방식으로 개별 매체들을 맥락화할 수 있는 것이다.

이때 물론 기술작용의 중립성 문제가 등장한다. 루만의 매체개념은 커뮤니케이션 이론상으로 정보와 동기를 결합시킴으로써 컴퓨터의 흡인력과 같은 현상을 설명할 수는 있다. 그러나 이 개념은 예를 들어 컴

70 Fritz Heider: "Ding und Medium", In: *Symposium 1* (1926), 109~157쪽; Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, New York 1937.

71 Werner Faulstich: *Medientheorien*, Göttingen 1991, 171쪽.

퓨터의 매력으로부터 생겨나는 중독이나 강박행위들처럼 의사소통적 기능으로 해결되지 않는 모든 측면들을 그냥 소멸시켜버릴 수도 있다. 이로써 체계이론의 장점인 이론의 높은 추상 수준은 동시에 이 이론의 약점도 된다. 그럼에도 불구하고 체계이론은 현재의 논쟁에 지속적으로 중요한 영향을 미치고 있고 논의의 발전을 고무시켜주고 있다.⁷²

매체이론의 현상학적 측면과 기술주의적 측면을 매개하려는 다른 착상은 역사적 인간학에서 나온다. 역사적 인간학은 이 책 제3장 3절에서 명확히 설명한 것처럼 어떤 통일적인 분야가 아니다. 역사적 인간학은 문화적 진화와 개인적 체험 영역 사이의 상호작용을 추적하는 상이한 시도들의 스펙트럼이다. 매체도 이러한 방향으로 편입되어 논의되기 때문에 매체에 관한 테마가 다양한 형태를 띠게 된다. 예컨대 베르너 파울스티히Werner Faulstich는 여러 권으로 된 저술에서 “한편으로 개별 매체의 역사와 다른 한편으로 일반적인 커뮤니케이션의 역사 사이를” 매개하는 ‘매체문화사’를 시도했다.⁷³ 하르트무트 빙클러Hartmut Winkler는 “매체의 발전을 단지 ‘기술의 상태’에 의존하는 것으로만 파악하는” 매체 내부적 관점과 “매체의 발전을 기술 외적인 사회적 기능을 통해서 규정되는 것으로 보는” 매체 외부적 관점 사이의 딜레마에서 빠져나오려고 한다. 그는 이러한 목적을 위해 양쪽의 역동성의 기초인 ‘희망적 상황’에 대한 ‘구조적 관찰’을 수행하는데, 그는 이를 통해서 두 관점을 화해시킨다.⁷⁴ 얀 아스만과 알라이다 아스만도, 한편으로 ‘매체결정주의’가, 다른 한편으로 매체의 ‘정신사적 해석’이 서로 얹혀 생겨난 ‘아

72 Elena Esposito: “Der Computer als Medium und Maschine”, In: *Zeitschrift für Soziologie* 1/22 (1993), 338~354쪽; Elena Esposito: “Fiktion und Virtualität”, In: Sybille Krämer(Hg.): *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt am Main 1998, 269~297쪽 참조.

73 Werner Faulstich: *Die Geschichte der Medien, Bd.1: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8.Jahrhundert)*, Göttingen 1997, 9쪽.

74 Hartmut Winkler: *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, Regensburg 1997, 15쪽 이하.

포리아'를 극복할 필요성을 강조한다. 왜냐하면 이들은 “저마다 다른 관점에서 강조된 연관들은 알맞게 고려하지 않기 때문이다”. 이 양자의 매개를 위한 안 아스만과 알라이다 아스만의 착상은 그 두 방향을 “‘문화적 시간의 구성’이라는 보다 큰 지평에 집어넣는”⁷⁵ 것이다. 뮐러-퉁크Müller-Funk와 레크Reck가 편집한 책과 파슬러Faßler와 할바흐Halbach가 편집한 책 속의 논문들은 명백하게 매체의 역사적 인간학에 기여하는 연구들로 이해된다.⁷⁶ 첫번째 책의 기획적인 머리말은 “매체가 되는 기계장치들을 인류의 욕구·충동·판타지의 반영으로서 이해할 것을 전제한다. 이것은 특히 기술techné의 형태 속에서 실천적 인간학을 다룬다”. 동시에 그 머리말은 “이런 매체기술이 인간의 정신적 상황을 어떻게 변화·변형·수정하였는지에 대해 물을 것을 요청한다. 인간의 정신적 상황은 인간과 세계 사이에서 간단하게 정체된 형태로 있지 않다. 기술은 세계를 오늘날 우리에게 친숙한 형태로 비로소 구성하며 또한… 극적이고 상상적인 것들이 순간순간 눈앞에 드러나게 만든다”.⁷⁷ 이때 편집자들에게 다음과 같은 것은 자명하다. 즉, 이와 같은 이중의 관점은 확정된 방법론을 통해서가 아니라 단지 아주 다양한 관점들 속에서만, 즉 ‘이질학異質學Heterologie’⁷⁸으로서만 다루어질 수 있다는 점이다.

이러한 이질학은 모든 입장들의 차이에도 불구하고 모든 문화학적 매체연구의 필수 조건이라고 할 수 있다. 매체의 기술적 발전은 심리학적·사회학적·정치학적·신학적 요소 같은 다양한 문화사적 요소들의

75 Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 25쪽.

76 Wolfgang Müller-Funk/Hans-Ulrich Reck(Hg.): *Inszenierte Imagination, Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*, Wien/New York 1996; Manfred Faßler/Wulf Halbach(Hg.): *Geschichte der Medien*, München 1998.

77 위의 책, 1쪽.

78 위의 책, 244쪽.

스펙트럼 가운데서 비로소 자신의 고유한 윤곽을 획득할 것이다. 매체는 하나의 부분체계로서 이런 요소들과의 상호작용 속에 있고, 이 요소들을 단독적으로 규정하는 것이 아니라 역으로 이런 요소들에 의해 규정되기도 한다. 어떤 세부적인 사항에서 매체연구가 출발하건 간에, 매체의 문화적 의미는 매체와 연관된 삶의 과정에 시야가 개방될 때에야 비로소, 즉 매체가 매체적 실천방식의 요소로서 관찰될 때에야 비로소 합당하게 파악될 수 있을 것이다.

이렇듯 이중적 관점에서 실제 매체사용의 구체적 상황을 살펴보고 동시에 매체들의 역사적 친족관계를 고려해본다면, 예컨대 매체의 마법적 원천은 결코 끝난 것이 아니라 디지털 시대에도 다른 수단들과 함께 계속 경험되고 있다는 사실이 드러난다. 컴퓨터가 자신의 기초 기능인 저장·전달·연산처리를 통해 매체개념의 신호기술적 과제를 완수한 것처럼 보이는 바로 그 순간에, 우리는 놀랍게도 다음과 같은 사실을 확인할 수 있다. 컴퓨터를 통해서야 비로소 가능했던 애니메이션 방식이 물화된 사유와 실천의 회귀를 만들고 있다는 사실이다. 전자적 네트워크에 들어 있는 사람은 원격신학자Tele-Theolog나 사이버영지자Cybergnostiker로서 예전의 매체주의를 다시 가동시킨다. 그리고 전자적 아바타는 디지털로 다시 환생하여 진정한 초현실적인 자기를 온라인-존재 안에서 찾는다.⁷⁹

이러한 현상들은 단순한 오해일지도 모른다. 이러한 현상들의 발생과 매혹을 이해하려면, 우리는 새로운 매체를 순수기술주의적인 관점에서 관찰하는 것이 아니라 이 관점을 확장시켜 새로운 매체의 위치와 기능

79 Erik Davis: "Techgnosis, Magic, Memory, and the Angels of Information", In: Mark Dery(Ed.): *Flame Wars, The Discourse of Cyberculture*, Durham/London 1994, 29~61쪽; Sherry Turkle: *Life on the Screen, Identity in the Age of the Internet*, New York 1995; Peter Matussek: "www.heavensgate.com-Virtuelles Leben zwischen Eskapismus und Ekstase", In: *Paragrana* 6 (1997), H.1: Selbstfremdheit, 129~147쪽.

을 생활세계적인 맥락 안에서 역사적·인간학적으로 해명하는 방향으로 나가야만 할 것이다. 이로써 탐닉은 전자매체에 의해 야기된 문화화 경향의 한 극단일 뿐이라는 점이 곧 뚜렷해진다. 컴퓨터를 '다른 자기'와 '꿈의 기계'⁸⁰로 인격화하는 것은 다소 의식적으로나 잠재적으로 이루어진다. 컴퓨터가 고도의 계산능력을 보일 때 자신의 컴퓨터를 향해 아직 한번도 놀라운 눈길을 보내지 않았거나, 장애가 일어났을 때 불쾌한 말들을 컴퓨터 '머리 위에다' 내뱉어보지 않았던 사람은 별로 없을 것이다. 이때 우리는 기술적으로 보자면 불합리하게도 일반적으로 책상 밑에 있는 컴퓨터 본체가 아니라 알고리즘적인 기능 오류에 책임이 없는 모니터를 보고 말했던 것이다. 이와 같은 의인적 인격화는 기술의 낯 설음이나 위협성으로부터 자신을 방어하기 위한 인간의 전략이다.⁸¹ 소위 '해커'들도 결코 이러한 현상들과 무관하지 않다. 바로 이들은 '컴퓨터 도사'로서 종종 신비스러움의 주체이자 객체이다. 이들은, '정통한 소식통'의 영기에 둘러싸인 채로, 이미 컴퓨터의 이름으로 이별했다고 선언한 마법적 제식들을 자신의 컴퓨터를 통해 거행하고 있다. 이와 같이 가장 최근의 매체이해에서 가장 오래된 매체이해가 회귀하고 있다.

그러나 새로운 매체가 신비화되지 않은 곳에서도 새로운 매체의 사용은 정보통신기술적인 개념에서 서술되는 그런 것을 벗어난다. 예컨대 인터넷으로 연결된 컴퓨터에서 작업하는 것의 의미는 단순히 전송된 코드나 계산의 유형으로부터가 아니라 이런 사용이 일어나고 있는 전체상황적이고 환경적인 맥락과 행위·경험·체험의 구조로부터 탐구되어야만 한다. 이런 매체적 실천방식들은 당연히 이론적 고안을 통해서만은

80 Sherry Turkle: *Die Wunschmaschine. Der Computer als zweites Ich*, Reinbek bei Hamburg 1986.

81 Sybille Krämer: "Vom Mythos 'Künstliche Intelligenz' zum Mythos 'Künstliche Kommunikation' oder: Ist eine nicht-anthropomorphe Beschreibung von Internet-Interaktionen möglich?", In: Stefan Münker: *Mythos Internet*, Frankfurt am Main 1997, 83~107쪽.

탐구될 수 없으며 고유한 경험들을 기초로 할 때에야 비로소 탐구될 수 있을 것이다. 물론 이러한 경험들은 기술장치의 사용에서는 규명되지 않을 것이며, 역사적·비판적 반성에 뿌리를 두면서 새로운 사용방식과 구성형식을 시험해보는 것도 포함해야 한다. 단지 이런 의미에서만, 오늘날 누차 반복하여 요구되는 ‘매체 수용능력’이 문화학적 연구·이론이 지향하는 우선적인 매개목표들 중 하나로서 존재할 것이다. ‘매체 수용능력’은 매체의 수용 행위 속에서 자기숙고를 할 수 있는 반성능력이다.

Orientier
Kulturwis
Was sie kan
Was sie wil

ng enschaft

전망

Orientierung
lturwissenschaft

Hartmut Böhme

Lothar Müller

Peter Matussek

04

04

1. 문화학에 미래는 있는가?

하나의 학문과로서 문화학의 미래는 아직 열려 있다. 문화학의 미래와 문화학적 학문들의 미래를 동일하게 생각하지 않는 것은 옳은 일이다. 왜냐하면 정신과학적인 학문들에 방향을 제시하는 학제교류적 관점으로서의 문화학과 독립적인 학문분과로서의 문화학이 서로 병존할 수 있다는 생각은 허구처럼 보이기 때문이다. 양자는 서로 경쟁관계에 있다고 할 수 있다. 또한 현재의 국면은 아주 복잡하다고 할 수 있다. 왜냐하면 양자의 방향이 각각 문화학 개념에 대해서 권리를 주장함으로써 학문 내적인 동기와 학문 외적인 동기가 중첩되어 나타나기 때문이다.

학문 내적인 동기에서 보자면, 문화학은 기본적으로 연구와 교육에서 높은 수준의 복합성을 목표로 한다고 말할 수 있다. 왜냐하면 정신과학이 스스로에 대해서, 예컨대 연구영역의 분할에 대해서 갖는 불만을 해소하거나 포괄적인 문제설정의 능력을 다시 획득하는 것은 ‘주어진’ 대상을 단순히 가공하는 퇴행 속에 서가 아니라 오직 이론의 수준을 끌어올릴 때에만 가능하기 때문이다. 이렇게 본다면, ‘문화학’은 모든 학문에 내재해 있는 복합성의 상승과정을 나타내는 하나의 암호다. 그러나 증기된 전문화에 대해서 단순히 회의한다고 해서 ‘새로운 단순성’이 생겨나지는 않는다. 이와 같은 회의는 학문과 학문대상 간의 깨진 관계 때문만이 아니라 무엇보다도 학문과 생활세계 간의 잘못된 관계 때문에 생겨난 것이다. 생활세계가 점점 더 과학과 기술에 의해 관장된다 하더라도 학문과 생활세계 간에는 심연이 놓여 있다. 학문과 삶 사이의 간극, 대학과 미래의 실천적인 직업 사이의 간극을 축소시키라는 사회적·정치적 요구는 어디에서나 들을 수 있다. 그리고 이 때문에 학문과 직업교육에서 어려움의 정도는 한층 더 커지게 된다.

문화학을, ‘삶과 유리된’ 전문화의 경향을 극복하는 동력으로 삼으려

는 희망은 대부분 다음과 같은 동기 상황에서 생겨난다. 즉, 그것은 지식의 방향성과 전체적인 조망에 대한 요구, 또는 지식의 전망과 통합에 대한 요구이다. 그러나 바로 이 요구들은 복잡성을 증가시키고, 이로써 간접적으로 다시 한 번 학문과 '삶' 간의 거리를 넓혀놓는다. 전문지식과 생활세계 사이의 벌어진 틈에 다리를 놓는 것 자체가 학문과 삶 간의 화해를 방해하는 것이 될 수도 있다.

문화학적 담론의 주변영역에서는 '유연한 제너럴리스트'가 바람직한 화해의 모범적 유형으로서 언제나 반복하여 등장한다. 그는 전문가들이 절정한 전제조건들을 이행할 수 있을 정도로 학문적으로 충분히 훈련되어 있는 자이다. 그리고 그는 광범위하게 분리되어 있는 상이한 학문영역들 사이를 매개할 수 있을 정도로 다방면에 충분한 전문성을 지니고 있다. 문화학자가 발전하는 데 있어 중요한 역할을 하는 가정들 중 하나는 사회가 장기적으로 볼 때 이런 유형의 '유연한 제너럴리스트'를 필요로 할 것이라는 예측에서 출발한다: "뛰어난 분석과 의사소통 능력을 가진 제너럴리스트에 대한 수요는 아직까지 미래의 수요이며 전망이다. 그런데 그때가 되면 사회적 전문능력에 대한 수요는 아주 확실하게 나타날 것이다. 대학이 이 수요를 충족시켜야만 한다. 이러한 전제에서 볼 때, 광범위하게 이해된 문화개념을 토대로 한 학제교류적 구상은 여하튼 미래지향적이다."¹

기본적으로 수요분석에 그 기반을 둔다고 할 때, 이러한 문화학이 대학의 학문분과들 간의 경쟁에서 자신을 주장할 수 있을지에 대해서는 회의적이다. 강의과목의 유익성에 대한 환기를 통해서도 문화학의 필요성에 대한 포괄적인 이론적 정당화의 요구를 충족시킬 수 없다. 이런 정당화 압력을 명확하게 밝히기 위해, 이를 보여주는 세 가지 항변의 노선

1 Jutta Greis: "Uiliversitas semper reformanda-der Königsweg der Kulturwissenschaft", In: Carsten Winter(Hg.): *Kulturwissenschaft: Perspektiven, Erfahrungen, Beobachtungen*, Bonn 1996, 33쪽.

을 다시 한 번 개괄적으로 요약해본다. 첫째 항변은 잠재적으로 과잉된, 이미 확립된 학문분과들의 고유한 논리를 무시하는 '슈퍼 학문'으로서의 문화학을 행하고 있다. 두번째 항변은 문화학은 원화된 조건 속에 있는 학문이라고 의심한다. 즉, 문화학은 과도한 전문화를 피하기 위해 다른 구단적인 형태인 일반적 학문에 호기주의로 달아나는 '가벼운 학문'이라는 것이다. 세번째 항변은 비교적 덜 공격적인 방식을 취한다. 이것은 현재의 정립된 학문분과들을 문화학적으로 정계를 허물고 종합화하는 것의 정당성을 부인하지는 않는다. 그러나 이것은 독립적인 학문분과로서 문화학이 필요하다는 점에 대해서는 부정적이다. 문화학의 문제 설정은 문헌학적 · 역사학적 · 문화학적 학문분과들 속에 유의하게 편입될 수 있기 때문에 제도적으로 문화학이 독립하는 것은 불필요하다는 것이다.

특히 세번째 항변을 전제로 한다면, 하나의 학문분과로서의 문화학의 미래와 다원적인 문화학적 방향설정의 미래는 서로 구별되어야 한다. 앞의 유형이 아직 단초로서만 머물러 있을지라도 뒤의 유형은 학문분과들 내에서 일종의 효소로서 성공적으로 작용할 수 있다는 것이다. 그렇다면 파열된 문화학에 관한 담론이 수그러든 후에는 종래의 학문분과 및 그 지위가 연구와 교육을 새롭게 강조하는 가운데 광범위하게 그대로 존속하게 되는 것도 여전히 가능하다는 것이다. 물론 또한 지금까지 설치된 문화학적 학업과정들이 아주 매혹적이고 유익한 것이라 할지라도 비계획적으로 강구한 혁신수단에 불과하기 때문에 독립적인 조직을 갖추면서 개별영역들을 넘어서는 학문적 정체성을 형성하지 못하고 병렬하여 지속되는 것도 생각할 수 있는 경우이다. 따라서 하나의 학문분과로서의 문화학이 이러한 정체성을 획득하는 것은, 문화학이 복합성을 증가시키는 종합이라는 하나의 측면과, 학문과 문화적 실천 간의 간극의 축소라는 다른 측면 중에 어느 한쪽 측면에 머무는 것이 아니라, 양

쪽 측면 사이의 긴장을 높은 수준에서 유지할 수 있는 경우에 한해서 일 것이다.

2. 문화학의 핵심 능력들

문화학적인 방향설정이란, 하나의 학문분과로서의 문화학이란 것에 제도화의 과정에 대해서 말할 수 있다고 한다면, 이 제도화의 과정은 지난 수십 년 동안 우연적으로 일어났다. 다시 말해 이 과정은 통일적인 추진에 의해서라기보다는 각각의 부분적인 이론 전통에 의해서 형성되었다고 할 수 있다. 앞으로 소개될 독일의 다양한 문화학 학과들과 기관들의 특색은 각기 이질적인 교육목표와 상이한 여건의 학업과정을 지니고 있다는 점이다.² 또한 한편으로 대개 부전공이나 연계전공으로 고안된, 원칙적으로 실천을 지향하는 ‘응용적’ 문화학과, 다른 한편으로 기초적인 학업과정 및 연구에 정향된 대학원과 박사과정을 포함하는, 진정한 의미의 대학 전공과목으로서의 문화학으로 구분되고 있다는 점이다.

이러한 두 경향에서 특징적인 것은 직업을 지향하는 것에 특별히 경계선을 긋는다는 점이다. 이것은 ‘학문과 실천 간의 교류 개선’을 계획적으로 요청하는 곳에서도 마찬가지이다. 일찍이 1960년대 이래로 학문 중심적인 ‘교양bildung’ 대 사회지향적인 ‘직업교육Ausbildung’이라는 전통적인 구분을 없애는 것에 대해서 이의가 제기되어왔는데, 문화학이 실천과 직업을 지향하는 것에 대해서 회의한다고 해서, 이러한 회의가 이와 같은 오래된 이의 제기를 반영하는 것은 아니다. 오히려 이 회의는 실천의 모든 면에서, 즉 매체적인, 하부구조적인, 기술적인 실천에서 나

2 *이에 관한 내용이 원래의 텍스트에는 5장에 기술되어 있으나, 이 책의 번역에서는 제외되었다.

타나는 실천 자체의 빠른 변화속도를 반영하고 있다.

그러한 실천 자체가 저마다 최선의 형태로 확립되어 있는 대학의 모든 커리큘럼을 진부한 것으로 만들어버린다. 실천은 빠르게 진부한 것이 되어버리는 사실 지식의 축적에 비해서 반성적·방법적인 능력(평생교육lifelong learning)에 더 중요한 가치를 둔다. 바로 특정한 실천영역에 과도하게 집중된 전문화는 일반적인 실천의 유용성을 위험하게 만든다. 이와 같이 '생활세계적으로' 성찰하는 것과 자신의 고유한 능력에 대해서 지속적으로 수정하는 것을 선호하는 것은 '유연한 제너럴리스트'를 요청하게 되는 배경이다. 하지만 우선 이 표현은 희망하는 지성적·사회적 습관 이상의 의미를 갖지 않는다. 이 표현은 너무나 많이 다방면에서 적용될 수 있고 너무나 적게 반성과 비판의 능력을 떠올리게 하는 단점을 갖고 있다. 이 양자의 내적 결합은 단지 사유의 천박화란 회생을 통해서만 해결될 수 있다. 문화학은 실천적인 방향설정과 문화학의 불가피한 복합성 간의 긴장을 유지하기 위해서 문화학을 공부하는 학생들에게 핵심 능력을 습득하라고 요구한다.

그러나 이것은, 문화적 실천에 관한 연구와 이론이 우선은 문화적 실천을 위한 자신의 적용가능성에 대해서 지속적으로 고려하지 않으면서 이루어질 경우에만 가능하다. 이러한 핵심 능력에는 학문적인 연구형식과 방법에 대한 확고한 친숙성뿐 아니라, 호기심을 동반한 기초 훈련 능력과 모든 문화적 생산이나 실천을 자명하지 않게 보는 시각을 갖고 지각하는 습관적 성향 등이 속한다. 이 성향은 기본적인 질문을 넘어서, 사람들이 특정한 매체(문자, 그림, 영화, 컴퓨터 애니메이션 등)에서 본질적으로 눈앞에 두고 있는 것이 무엇인가를 묻는다. 마찬가지로 이 성향은 자연과 문화에 대한 분석적 시각이 분석에 실패한 모든 것들의 '만들어져 있음의 성질'에 대해서 습관적으로 주목한다. 물론 이때 텍스트나 영상에 대한 상이한 해석학의 유산들이 거부되어서는 안 된다. 하지만 문

화학이 예비적으로 쓸 만한 것으로 입증하는 자료는, 단지 '텍스트', '그림', '숫자'와 같은, 배타적으로 중요하게 생각되는 것들만으로써는 확실하게 조직되지 않는다. 따라서 문화학은 우선 예비적으로 아날로그나 디지털 매체들뿐 아니라 문화적 실천의 사물·동작·전형들을 다루는 방법적인 능력을 키워야만 한다. 만약 완전히 상이한 예를 든다면, '공사 현장'이나 '창고', '피부'나 '가면' 같은 현상을 들 수 있다. 이러한 것들을 개념화하고 이해할 때 문화적 대상들에서 기술적 차원, 생활세계적·실천적 차원, 상징적 차원의 동시성이 드러날 것이다.

이상 기술된 문화학의 요구는 이와 같은 핵심 능력을 역사적·공시적 관점에서뿐만 아니라 체계적 관점에서도 확장시키려는 노력을 포함하고 있다. 하지만 문화학은, 대상에 대한 물음이 대상 자체로부터 자발적으로 생겨난다는 환상을 막기 위해서, 목표로 삼은 반성의 능력을 경쟁적인 문화이론의 수용과 적용에서도 사용해야만 할 것이다.

3. 탈경계화 또는 개방?

이미 오래전부터 '문화학'과 정신과학의 현대화를 둘러싼 논쟁에서 대학교육은 원칙적으로 분과학문적으로 정립하고, 연구활동은 '학제교류적으로' 정립하자는³ 의견이 우세했다. 이런 관점에서 본다면, 문화학은 특히 특정한 학문에서 확고한 기본지식을 획득했으며 이로부터 보다 높은 수준의 지평으로 나아갈 능력을 겸비한 대학원생들의 특권일 것이다. 이와 같이 시간적인 순서에 따라 분과학문과 학제교류로 구분하는

3 Jürgen Mittelstraß: "Wohin geht die Wissenschaft? Über Disziplinarität, Transdisziplinarität und das Wissen in einer Leibniz-Welt", In: *Konstanzer Blätter für Hochschulfragen* XXV (1989), 97 ~115쪽.

것이 의미가 있을지에 대해서는 의문의 여지가 있다. 왜냐하면 '바보스런 전문가(Fachidiot)'로 교육된 자가 대학 졸업시험을 마친 이후에 갑자기 학문분과를 가로지르는 연구자로 변하지는 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 모델이 현재 문화학의 제도화 과정을 규정하고 있음은 확실하다. 문화학적으로 방향을 설정한 연구소와 대학원의 네트워크는 학부의 네트워크보다 훨씬 촘촘히 짜여져 있다.

문화학이 이와 같은 이상적인 '학제교류적' 연구모델에 대항하여 자신을 독립적인 과목으로서 주장할 경우, 이는 문화학이 정신과학 및 사회과학 분야의 담론에서 사회자 역할을 자처하면서 그 담론을 이끌고 최적화하는 슈퍼 학문의 환상에 빠져 있기 때문이 결코 아니다. 문화학은 사회자의 역할이 지닌 공허에 대항하려 한다. 문화학이 이러한 공허에 대항하는 길은 오로지 특정한 연구 성격을 가진 학문으로서 스스로를 증명하는 길뿐이다.

이때 이 연구 성격은 강의과목의 편성과 앞서 말한 핵심 능력들의 충실한 완성에 영향을 미치게 된다. 그리고 또 중요한 것은 문화학이 내부적으로는 일반적인 딜레타티즘의 유혹을 잘 극복해나가는 것이고, 외부적으로는 특히 지식사회학에 근거를 두면서 대학의 학문분과 내에서 일어나는 모든 새로운 시도에 압박을 가하는 정당화의 요구에 대해서 성공적으로 응답하는 것이다.

이 경우 다음과 같은 점을 상기한다면 문화학에 도움이 될 것이다. 첫째 사회과학과 정신과학은 문화학의 분립의 요구에 대해서 회의적으로 대응하고 있는데, 사실 모든 사회과학과 정신과학도 19세기의 산물로서 비교적 생긴 지 얼마 안 되었다는 점이다. 둘째 해체, 분리, 새로운 학문 질서 정립 등은 학문사적으로 볼 때 예외적인 위기 상황을 나타내는 것이 아니라 현대 학문체계의 전개에서 일반적인 현상에 속한다는 점이다. 그리고 셋째 문화학이 자주 비난받았던 이유인 문화개념의 불명료

성 딜레마는 그 자체가 문화학의 토대 중 하나라는 점이다: “문화개념의 불명료성은 자주 관찰되었으며 불만을 낳았는데, 이러한 문화개념의 불명료성은 변화시킬 수 없는 것이다. 문화의 특징은 주어진 것으로서, 즉 사실로서나 ‘외부의 사실세계’로서 마음대로 다루어질 수 없다는 점이다. 마찬가지로 우리가 문화라고 부르는 것은 계획에 입각해서 산출되거나 자의적으로 조정될 수 없다.”⁴

4. 문화학 입문자를 위한 조언

문화학을 공부하기로 마음먹은 학생은 자신이 목표로 하는 대학에서 이 학과가 전체적으로 어떤 형태로 제공되어 있는지, 이 대학에 이미 설치된 정신과학적인 학과들과 어떤 관계에 놓여 있는지에 대해서 반드시 미리 알고 있어야 할 것이다. 왜냐하면 독일 대학들 내에서 문화학의 현황과 방향설정은 극단적으로 서로 다르기 때문이고, 또한 전통적인 학과들의 ‘문화학적 현대화’도 현저한 차이를 보이고 있기 때문이다. 따라서 학생들에게 중요한 것은 자신들이 각각의 대학에서 기대하는 것이 무엇인지를 인지하는 것이다. 그 밖에 학생들은 함께 공부할 부전공 과목의 문제에 대해서도 신중하게 결정해야만 할 것이다. 왜냐하면 문화학은 여하튼 학제교류적으로 설치되어 있기 때문이다. 전통적인 내용과 연구방법을 토대로 하는 다른 학문분과에서 획득한 기초적인 경험들은, 나중에 이 부전공 과목이 문화학을 반성적으로 수용하는 모범이 되건 비판적으로 경계를 긋는 모범이 되건 간에 어쨌든 문화학을 공부하는 학생들에게 유용한 것이다. 문화학을 공부할 미래의 학생들은 이와 같

4 Ralf Konersmann: “Kultur als Metapher”, In: ders.: *Kulturphilosophie*, Stuttgart 1996, 327쪽.

은 탐색을 기초로 해서 공부할 지역과 구체적인 전공과목의 배열을 결정해야만 할 것이다. 문화학의 경우에는 상이한 대학들 내에 설치된 문화학의 강의과목과 수업계획에 대해서 정확한 정보를 알고 있는 것이 다른 학과들의 경우보다 훨씬 중요하다.

□ 옮긴이의 말

1980년대부터 독일에서는 ‘문화’와 ‘문화학’ 개념에 대한 논의가 활발하다. 이후 독일의 대학에서는 ‘문화학과’가 새로 만들어졌고 ‘문화학 연구소’도 여러 지역에서 생겨났다. 또한 문화학 담론을 다루는 학술지들이 새로 등장했으며 독립적인 저술도 적잖이 출간되었다. 많은 독문학자, 문헌학자, 철학자, 역사학자, 사회학자들이 ‘문화학자’를 지칭하고 있다. 왜 사람들은 ‘문화’를 이 시대의 화두로 삼는 것일까? 왜 학문의 영역에서 ‘문화주의적 전환’ 또는 ‘문화학적 전환’을 이야기하는 것일까?

후기 산업사회로 들어서면서 문학·과학·철학으로 대변되던 인문학은 언제부터인가 '정체성의 위기' 상황에 내몰렸고, 아직도 거기서 벗어나지 못한 채 새로운 역할을 찾지 못하고 있는 것처럼 보인다. 인문학이란 무엇인가? 인문학은 보편적 인간 정신을 탐구하고 여기서 탐구된 이상적인 인간상의 실현을 위한 이론과 실천을 준비하는 학문이라 할 수 있다. 그러나 보편적 인간상과 통일적 규범에 대한 전통적 신념이 서서히 힘을 상실함으로써 현재 인문학의 관념적인 목소리는 현실과 동떨어진 '공허한 메아리'로 들리고 있는 경우가 적잖은 실정이다. 독일에서는 한국보다 훨씬 오래전인 1960년대 말부터 이미 인문학의 위기가 논의되었고, 이에 뒤따라 인문학을 새롭게 변모시키려는 여러 노력들이 등장했다. 바로 이러한 상황에서 문화학은 (특히) 1990년대에 들어서면서부터 '인문학 위기의 해결사', '인문학의 새로운 활로'로 환영과 신뢰를 받고 있다.

1980년대부터 독일의 인문학이 스스로를 '문화학적으로' 기획하고, 더 나아가 문화학을 체계적으로 정립하려 한 가장 중요한 이유는, 독일의 인문학이 지닌 관념성 때문이었다. 독일의 인문학은 영국이나 프랑스에서의 그것과 달리 '정신과학Geisteswissenschaft' 이라고 불리듯이, 독특한 역사와 특성을 지니고 있다. 그 독특한 특성은 한마디로 말한다면 독일 학문의 '형이상학적 기질'에서 기인하는 것이라고 본다. 정신과학으로서의 독일 인문학은 스스로 그 성격상 학문의 세계적인 흐름에 뒤떨어져 있다는 반성을 하게 되었고, 따라서 그 '유별난 길Sonderweg'을 극복하려는 새로운 시도들이 생겨났던 것이다. 물론 또한 이를 촉진시킨 것으로 우리는 국제적인 영향, 특히 영미권의 '문화연구Cultural Studies' 및 '신역사주의New Historicism', 프랑스권의 '심성사histoire de mentalité'와 '담론분석discours analyse' 등의 영향을 들 수 있을 것이다.

우선 문화학의 출발점은 '문화주의적 시각'이라고 할 수 있다. 문화주의적 시각이란 문화가 모든 것에 우선한다는 '문화의 역사적 선험성명제'에 기반을 둔 관점이다. '문화'는 왜 모든 것에 우선하는가? 우리가 우리 스스로를 이해하기 위해서는 우리가 만든 문화를 우선적으로 이해해야만 하기 때문이다. 인간은 자기가 만든 문화에 의해 자기 삶이 규정되는 '문화적 존재'이기 때문이다. 따라서 문화학은 인간의 삶과 생활세계를 이해하기 위해 그 연구영역을 '문화'의 전 영역으로 확장해야만 한다. 문화학은 보다 구체적인 현실 인식을 통해 현대인의 좌표를 보다 심층적으로 이해하려는 학문이다. 그리하여 문화학은 무엇보다도 현대적인 과학과 기술의 문화, 자본주의적인 생산과 소비의 문화, 공동체적 보편가치로 받아들여지고 있는 자유민주주의의 정치문화, 인간의 삶을 균일화하는 대중매체 문화 등에 관한 구체적이고 심층적인 지식을 기반으로 하여 현실에 대한 비판적 시각과 대안을 제시하고자 한다. 그

리고 문화학은 이러한 지적 성취를 이룰 수 있다고 자부한다.

독일에서는 1990년대 초에 인문학의 문화학적 개혁을 역설하는 『정신과학의 현주소』* 라는 연구서가 출간되어 지식인 사회에서 반향을 일으킨 바 있다. 하지만 이 연구서는 문화학이 나아가야 할 구체적인 방향설정과 연구대상과 방법의 윤곽을 그려내지는 못하고 있다. 이 연구서가 인문학의 문화학적 전환을 위한 논의를 불러일으키고 촉구하였다면, 여기 번역된 『문화학이란 무엇인가 *Orientierung Kulturwissenschaft*』(2000)는 문화학을 하나의 독립된 학문으로 정립하려는 시도를 보여줌으로써 큰 반향을 불러일으켰고 현재까지 학계에 커다란 영향을 미치고 있다. 왜냐하면 이 책은 유럽 지성사에서 문화학의 단초들을 발굴하고 더 나아가 앞으로 문화학이 연구할 대상영역과 이론에 대한 방향을 제시하고 있기 때문이다. 이 책이 제3장에서 ‘학문 문화’, ‘자연의 문화사’, ‘역사적 인간학’, ‘회상과 기억’, ‘기술의 문화사’, ‘매체문화’ 등과 같은 주제 영역들을 문화학 연구의 중심 영역으로 제시하고 있는 것은 특기할 만하다. 여기서 우리는 어떻게 학문과 기술, 자연관과 인간상, 역사의식, 매체문화 등이 역사적으로 생성·소멸했고 또 존재하고 있는지, 이러한 각각의 문화는 우리에게 어떤 의미를 지니고 있는지, 어떤 문화가 현재 우리의 삶에 지배적인 영향력을 행사하고 있는지 등에 대한 인식을 추구하는 문화학의 전형을 발견하게 된다.

우리 한국에서도 인문학의 위기를 극복하려는 새로운 패러다임이 제안되고 있다. 제각기 다양한 관점을 지니고 있는 이런 제안들도, 인문학이 현대인의 현실적 삶의 문제 및 그 삶을 담고 있는 생활세계의 문제를

* 1990년대 초에 발간된 Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauß/Reinhart Koselleck/Jürgen Mittelstraß/Burkhard Steinwachs, *Geisteswissenschaften heute*, Frankfurt am Main 1991은 인문학을 문화화적인 방향설정 속에서 개혁할 것을 역설하는 공동 연구서로서, 이후 많은 인문학자들에게 영향을 미친 저서 중 하나로 알려져 있다.

구체적이고 심층적으로 다루어야만 한다는 데는 서로 동의하고 있다. 여기 번역된 '문화학'도 인간의 삶과 생활세계를 구체적이고 심층적으로 이해하려는 인문학의 새로운 패러다임에 속한다고 본다. 우리도 여기서 제시된 '연구영역들'을 참조하면서 우리 현실에 맞는 연구 주제와 방법을 창안해야만 할 것이다. 역자들은 이 책이 우리 인문학의 현대적 변용에 기여하는 의미있는 자극제가 될 것을 기대하고 또 믿고 있다.

문화학 자체는 일단 우리가 처한 현실의 심층적 인식에 봉사하는 학문이기 때문에 통일적인 삶의 의미와 행위의 규범에 관해 독단적 이념을 제시하는 규범적 학문이 아니다. 따라서 문화학 그 자체는 '전통적 인문학의 이상', 즉 세계관적 규범적 통일성을 확보해줄 수는 없을 것이다. 그렇다면 전통적 인문학이 수행했던 규범적 역할은 아예 불가능한 것인가? 새로운 '문화학'도 이 문제와 관련하여 적어도 어떤 예비를 해야 하겠지만, 바로 여기에 '문화철학'의 고유한 역할이 다시금 논의되어야 할 것이다.

과학과 기술로 대표되는 근대 이래 서양의 역사적 유산은 현대의 모든 사회를 시장경제와 자유민주주의가 결합한 보편적이고 균질한 형태로 변화시켰고 이러한 경향은 더욱더 전 세계적으로 강화될 것으로 보인다. 거의 모든 문화권에서 자유, 평등의 사회적 이념과 재화의 창출과 축적이라는 경제적 이념이 보편적 가치로 간주되고 있고, 기술혁신 및 노동과 사회의 합리적 조직화는 인간 욕망의 실현을 위한 필수불가결한 조건으로 여겨지고 있다. 오늘날 지구촌의 모든 국가는 정보통신기술을 통하여 점차 서로 밀접하게 연결되고 있으며 이를 기초로 하나의 '세계시장'이라는 사회경제적 현실을 형성하고 있다. 그리고 이러한 지구촌적 현실은 '보편적인 소비문화'를 가능케 하고, 또 강화·확산시킨다. 모든 사회는 이러한 과정을 거치면서 그 역사적 기원이나 문화적 유산과 관계 없이 점점 더 균질화, 획일화되어갈 것으로 보인다. '문화학'이 이러한

현대의 역사적 현실을 우리에게 드러내 보여준다면, '문화철학'은 이에 서 더 나아가 이를 더 깊은 비판적 성찰의 대상으로 바라보게 한다.

후쿠야마는 『역사의 종말』(1992)이라는 책에서 서구에서 발달한 시장 경제와 자유민주주의가 결합한 형태가 전 세계적으로 퍼져나갈 것을 예언했다. 이제 지구상에 남은 유일한 대안은 자유민주주의와 시장경제가 결합한 형태이며, 이러한 사회체제가 세계화 과정을 통해 전파될 것이기에 '역사는 끝났다'는 주장을 폈다. 현재 자유민주주의와 시장경제가 논란의 여지가 전혀 없는 것은 아니지만 최적의 정치·경제 시스템으로 받아들여지고 있는 것은 사실이다. 그러나 인간은 정치적·경제적 동물만은 아니다. 인간은 삶의 정체성과 의미를 추구하는 동물이기도 하다. 인간은 정치와 경제의 논리를 뛰어넘는 '보다 실존적이고 인간적인' '가치'를 추구하는 동물이기도 한 것이다.

문화철학은 인간의 이러한 욕구에 부응하는 것으로 창안되어야 할 것이다. 문화학이 다양한 인간 삶의 방식에 대한 유형적 지식을 제공하여 현재의 우리의 좌표를 인식케 하고 더 나아가 현재의 관점에 매몰된 우리의 시야를 넓혀 개개인의 자기계몽을 도울 것이라면, 문화철학은 개인들이 자신의 자아 주체를 형성하는 데 있어 가치설정의 토대를 제공할 수 있는 '가치' 담론을 형성해야만 한다. 문화철학은 현대의 과학기술 문화와 자본주의 및 자유민주주의 문화가 관철되면서 억압되고 배제된 과거의 문화 유형 속에서, 현재 우리에게 필요한 문화 가치들을 복원시키는 작업을 해야 한다. 문화철학은 자유, 평등, 부의 축적과 같은 가치와 나란히 공존하면서 우리 삶에 규범과 방향을 제시할 수 있는 가치를 새롭게 발견해야 하는 과제를 안고 있다. 문화철학이 전통적인 인문학이 지녔던 규범적 정형학문의 역할을 넘겨받아야 한다는 말이다. 문화철학은 문화학의 사회 '존재론'에 근거하여 새로운 '가치론'을 제시해야만 할 것이다.

역자들은 이미 2000년 가을부터 이 책을 한국에 소개하려고 계획하고 번역에 착수했다. 그러나 여러 사정으로 인해 그로부터 거의 4년이 지난 지금에야 세상의 빛을 보게 되었다. 일찍이 한국어판 서문까지 보내준 저자들에게 송구한 마음이지만, 아무쪼록 이 책이 새로운 학문적 탐색에 관심이 있는 분들에게 작은 안내서가 되기를 희망한다. 끝으로 역자들은 이 책의 출간이 계속 지연됨에도 불구하고 인내로 참아내시며 더 불어 많은 격려를 아끼시지 않았던 성균관대 출판부의 관계자 분들과 전수련 선생님께 진심으로 감사를 드린다.

2004년 봄에
손동현 · 이상엽

- Adorno, Theodor W. [1943]: Geschichtsphilosophischer Exkurs zur 'Odyssee', Frühe Fassung von 'Odysseus oder Mythos und Aufklärung', In: Frankfurter Adorno Blätter V (1998), S.37-89.
- *Adorno, Theodor W. [1951]: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1944~47), Frankfurt am Main 1980.
- Adorno, Theodor W. [1966]: Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1980.
- Adorno, Theodor W. [1969]: Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. Spiegel-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno, In: Der Spiegel 19 (1969), S.204-209.
- Adorno, Theodor W. [1970]: Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1977.
- *Anderegg, Johannes/Kunz, Edith Anna (Hg.) [1999]: Kulturwissenschaften. Positionen und Perspektiven, Bielefeld 1999.
- Anders, Günther [1956/1980]: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, 2Bde. München 1956/1980.
- Aschenbach, Günter [1988]: Wilhelm Wundt: Vater der experimentellen Psychologie? Kulturwissenschaftliche Aspekte in Wilhelm Wundts Psychologieverständnis, In: Jüttemann, Gerd (Hg.): Wegbereiter der Historischen Psychologie, München Weinheim 1988, S.230-244.
- *Assmann, Aleida [1999]: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Gedächtnisses, München 1999.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan [1988]: Schrift, Tradition und Kultur, In: Raible, Wolfgang (Hg.): Zwischen Festtag und Alltag, Tübingen 1988, S.25-50.
- Assmann, Jan [1988]: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In:

- Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988, S.9–19.
- Assmann, Jan [1991]: Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kulturellen Gedächtnisses, In: ders. (Hg.): Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte des Alltags. Studien zum Verstehen fremder Religionen 1, Gütersloh 1991.
- *Assmann, Jan [1992]: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Bachelard, Gaston [1949]: Psychoanalyse des Feuers, München 1989.
- *Blachmann-Medick, Doris (Hg.) [1996]: Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main 1996.
- Baddeley, Alan D. [1976]: Die Psychologie des Gedächtnisses, Stuttgart 1979.
- Bargatzky, Thomas [1986]: Einführung in die Kulturökologie, Berlin 1986.
- Baruzzi, Arno [1973]: Mensch und Maschine: Das Denken sub specie machinae, München 1973.
- Bausinger, Hermann [1971]: Volkskunde: von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse, Darmstadt 1971.
- Bausinger, Hermann/Jeggle, Utz/Korff, Gottfried [1993]: Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt 1993. Neuauflage Darmstadt 1996.
- Beck, Stefan [1995]: Umgang mit Technik. Kulturelle Praktiken und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte, Berlin 1991.
- Behlke, Ingrid (Hg.) [1971]: Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen. Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 21, Tübingen 1971.
- Behringer, Wolfgang/Ott-Koptschalijski, Constance [1991]: Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik, Frankfurt am Main 1991.

*Benhabib, Seyla (Hg.) [1993]: Der Streit um Differenz, Frankfurt am Main 1993.

Benjamin, Walter [1916]: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, In: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.1, Frankfurt am Main 1980, S.140-157.

Benjamin, Walter [1931]: Kleine Geschichte der Photographie. In: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II.1, Frankfurt am Main 1980, S.368-385.

*Benjamin, Walter [1936]: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [zweite Fassung], In: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. VII.1, Frankfurt am Main 1991, S.350-384.

Benjamin, Walter [1939]: Über einige Motive bei Baudelaire, In: Gesammelte Schriften hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.2, Frankfurt am Main 1980, S.605-653.

Berg, Eberhard/Fuchs, Martin [1993a]: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, In: dies.: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt am Main 1993, S.11-108.

*Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.) [1993b]: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt am Main 1993.

Bergson, Henri [1896]: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg 1991.

Bergson, Henri [1907]: Schöpferische Entwicklung, Jena 1912.

Berns, Jörg Jochen/Neuber, Wolfgang (Hg.) [1993]: Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750, Tübingen 1993.

Blumenberg, Hans [1981]: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main

1983.

Bödeker, Hans Erich u.a. (Hg.) [1999]: Wissenschaft als kulturelle Praxis 1710-1900, Göttingen 1999.

Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut [1996]: Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996.

Böhme, Hartmut [1988]: Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie, In: ders.: Natur und Subjekt, Frankfurt am Main 1988, S.67-144.

*Böhme, Hartmut [1995]: Vom Coltus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs, In: Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hg.): Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen 1996, S.48-69.

Böhme, Hartmut [1996]: Der Tastsinn im Gefüge der Sinne. Anthropologische und historische Ansichten vorsprachlicher Aisthesis, In: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): Tasten, Göttingen 1996, S.185-211.

*Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (Hg.) [1996]: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle, Reinbek bei Hamburg 1996.

Bollenbeck, Georg [1997]: Die Kulturwissenschaften-mehr als ein modisches Label?, In: Merkur3 (1997), S.259-265.

Bolz, Norbert [1990]: Theorie der neuen Medien, München 1990.

Bolz, Norbert [1993]: Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse, 2.Aufl. München 1991.

Bolz, Norbert [1994]: Computer als Medium-Einleitung, In: Bolz, Norbert/Kittler, Friedrich/Tholen, Christoph (Hg.): Computer als Medium, München 1994, S.3-19.

Bolz, Norbert/Kittler, Friedrich/Tholen, Christoph (Hg.) [1994]: Computer als Medium, München 1994.

- *Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hg.) [1990]: Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1990.
- Braun, Christina von [1999]: Warum, 'Gender Studies' ?, In: Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge. *IX*, 1 (1999), S.9-22.
- Breger, Claudia u.a. [1999]: Gender Studies/Gender Troubles. Tendenzen und Perspektiven der deutschsprachigen Forschung, In: Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge *IX*, 1 (1999), S.72-113.
- Briese, Olaf [1998]: Die Macht der Metaphern. Blitz, Erdbeben und Kometen im Gefüge der Aufklärung, Stuttgart 1998.
- *Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.) [1999]: Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung, Lüneburg 1999.
- Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hubinger, Gangolf (Hg.) [1989]: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.
- Bundesministerium f. Wissenschaft u. Verkehr/Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (Hg.) [1999]: The Contemporary Study of Culture, Wien 1999.
- Bunzi, Matti [1996]: Franz Boas and the Humboldtian Tradition: from Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture, In: Stocking, George W. (Hg.) : 'Volksgeist' as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition, Madison 1996, S.17-78.
- *Burckhardt, Jacob [1859]: Die Kultur der Renaissance in Italien. hg. v. Horst Günther, Frankfurt am Main 1989.
- Burckhardt, Jacob [1898]: Griechische Kulturgeschichte. Erster Band, Berlin und Leipzig 1930.
- Burckhardt, Jacob [1905]: Über das Studium der Geschichte. Der Text der 'Weltgeschichtlichen Betrachtungen' hg. v. P. Ganz, München 1982.
- *Burkert, Walter [1972]: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972.

- Butler, Judith [1991]: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991.
- Butler, Judith [1993]: *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York/London 1993.
- Carruthers, Mary [1990]: *The Book of Memory-A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- Cassirer, Ernst [1910]: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.
- Cassirer, Ernst [1923-29]: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923-1929. 6.Aufl. Darmstadt 1973-1975.
- *Cassirer, Ernst [1942a]: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst [1942b]: *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, In: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994, S.1-33.
- Cassirer, Ernst [1942c]: *Die 'Tragödie der Kultur'*, In: ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften, Fünf Studien*, Darmstadt 1994, S.103-127.
- Cassirer, Ernst [1944]: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990.
- Cassirer, Ernst [1956]: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Oxford 1916. Nachdr. Darmstadt 7.Aufl. 1983.
- Castoriadis, Cornelius [1981]: *Technik*, In: ders.: *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1981, S.195-219.
- Cerquiglini, Bernard [1989]: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris 1989.
- Chartier, Roger [1989]: *Text, Symbol und Frenchness. Der Historiker und die symbolische Anthropologie*, In: ders.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin

1989.

Cicero, Marcus Tullius [-55]: De Oratore(Über den Redner) Lat.(Dt.)
übers. u. hg. v. Harald Merklin, 2.Aufl. Stuttgart 1991.

Clausen, Lars [1988]: Produktive Arbeit, Destruktive Arbeit, Berlin/New
York 1988.

Clifford, James [1986]: Über ethnographische Autorität. In: Fuchs,
Martin/Berg, Eberhard (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text, Frankfurt am
Main 1993, S.109–157.

Clifford, James [1988]: Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad
Malinowski, In: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): Kultur als Text. Die
anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt am
Main 1996.

Crary, Jonathan [1990]: Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne
im 19. Jahrhundert, Basel 1996.

Cullen, Michael S. [1999]: Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer
Debatte, Zürich 1993.

Culler, Jonathan [1982]: Dekonstruktion. Derrida und die
poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1988.

Därman, Iris [1995]: Tod und Bild. Eine Phänomenologische
Mediengeschichte, München 1991.

Darnton, Robert [1984]: Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die
französische Kultur vor der französischen Revolution, New York 1984,
München 1989.

Davis, Erik [1994]: Techgnosis, Magic, Memory, and the Angels of
Information, In: Dery, Mark (Ed.): Flame Wars. The Discourse of
Cyberculture, Durham/London 1994, S.29–61.

Deleuze, Gilles [1983]: Das Bewegungs-Bild. Kino 1, 2.Aufl. Frankfurt am
Main 1990.

Deleuze, Gilles [1985]: Das Zeit-Bild. Kino 2, Frankfurt am Main 1991.

- Derrida, Jacques [1976]: *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1983.
- Derrida, Jacques [1972]: *Dissemination*, Wien 1995.
- Derrida, Jacques [1986]: *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988.
- Dessoir, Max (Hg.) [1925]: *Der Okkultismus in Urkunden. Bd.1: Der physikalische Mediumismus. Von W. Gulat-Wellenburg, Carl v. Klinckowstroem, Hans Rosenbusch*, Berlin 1925.
- Devereux, Georges [1962]: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, Frankfurt am Main 1984.
- Devereux, Georges [1972]: *Ethnopschoanalyse*, Frankfurt am Main 1978.
- Devereux, Georges [1981]: *Baubo-Die mythische Vulva*, Frankfurt am Main 1981.
- Diesener, Gerald (Hg.) [1993]: *Karl Lamprecht weiterdenken. Universal- und Kulturgeschichte heute*, Leipzig 1993.
- *Dilthey, Wilhelm [1883]: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, In: *Gesammelte Schriften*, 1.Band, Stuttgart Göttingen 1959.
- Dilthey, Wilhelm [1910]: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1970.
- *Dinzelbacher, Peter (Hg.) [1993]: *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart 1993.
- Dodds, Eric Robertson [1951]: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- Dubiel, Helmut [1978]: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1978.
- Düsing, Wolfgang [1970]: *Utopische Vergangenheit: Zur Erinnerungstechnik in Musils früher Prosa*, In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 89 (1970), S.531-560.
- Düsing, Wolfgang [1982]: *Erinnerung und Identität. Untersuchungen zu einem Erzählproblem bei Musil, Döblin und Doderer*, München 1982.

Düzel, Emrah u.a. [1999]: Task-related and item-related brain processes of memory retrieval, In: Proceedings, Bd.96 (1999), S.1794-1799.

Edelman, Gerald M. [1933]: Unser Gehirn-ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus und die biologischen Grundlagen der Wahrnehmung, München 1993.

Eliade, Mircea [1916]: Schmiede und Alchemisten, 2.Aufl. Stuttgart 1980.

Eliade, Mircea [1964]: Die Mythologie der Erinnerung und des Vergessens, In: Antaios 5 (1964), S.28-48.

Elias, Norbert [1939]: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2Bde. 21.Aufl. Frankfurt am Main 1997.

Ellenberger, Henry F. [1961]: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. 2Bde. Wien 1973.

Engel, Johann Jakob [1793]: Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes. In: Schriften, Bd.9, Berlin 1805, S.201-228.

Espósito, Elena [1993]: Der Computer als Medium und Maschine, In: Zeitschrift für Soziologie 1/22 (1993), S.338-354.

Espósito, Elena [1998]: Fiktion und Virtualität, In: Krämer, Sybille (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt am Main 1998, S.269-297.

Faßler, Manfred/Halbach, Wulf (Hg.) [1998]: Geschichte der Medien, München 1998.

Faulstich, Werner [1991]: Medientheorien, Göttingen 1991.

Faulstich, Werner [1997]: Die Geschichte der Medien. Bd.1: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8.Jahrhundert), Göttingen 1997.

Felderer, Brigitte (Hg.) [1996]: Wunschmaschine-Welterfindung. Eine

- Geschichte der Technikvisionen seit dem 19. Jahrhundert, Berlin/Heidelberg/New York 1996.
- Fink-Eitel, Hinrich/Lohnlann, Georg (Hg.) [1993]: Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993.
- Fischer-Kowalski, Marina u.a. (Hg.) [1997]: Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie, Amsterdam 1997.
- Fleck, Ludwik [1935]: Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, Frankfurt am Main 1991.
- Flusser, Vilém [1985]: Ins Unlversum der technischen Bilder, Göttingen 1981.
- Flusser, Vilém [1987]: Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft? Göttingen 1987.
- Flusser, Vilém [1991]: Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Frankfurt am Main 1997.
- Flusser, Vilém [1993] Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien, Bensheim/Düsseldorf 1993.
- Foerster, Heinz von [1965]: Gedächtnis ohne Aufzeichnung, In: ders.: Sicht und Einsicht, Braunschweig Wiesbaden 1985, S.123-172.
- Fontane, Theodor [1878]: Berlin vor Fünfzig Jahren, In: ders.: Das Ländchen Friesack und die Bredows. hg. v. G. Erler, Berlin 1991, S.368-385.
- *Foucault, Michel [1966]: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 3.Aufl. Frankfurt am Main 1980.
- Foucault, Michel [1969]: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973.
- Frank, Manfred [1983]: Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt am Main 1984.
- Frede, Dorothea/Schmucker, Reinold (Hg.) [1997]: Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie, Darmstadt 1997.
- Freud, Sigmund [1969-75]: Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich, A.

Richards u. J. Strachey, 10Bde. u. 1Ergänzungsband, 11.Aufl. Frankfurt am Main 1982.

Frühwald, Wolfgang [1996a]: Altlasten des Geistes. Ein Gespräch mit dem Präsidenten der DFG, In: Die Zeit, 03.05.1996, S.33f.

Frühwald, Wolfgang [1996b]: Palimpsest der Bildung. Kulturwissenschaft statt Geisteswissenschaft, In: FAZ, 08.05.1996, S.41.

*Frühwald, Wolfgang/Jauß, Hans Robert/Koselleck, Reinhart/Mittelstraß, Jürgen/Steinwachs, Burkhardt [1991]: Geisteswissenschaften heute, Frankfurt am Main 1991.

Fuchs, Thomas [1992]: Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes. Der virale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs, Frankfurt am Main 1992.

Gabriel, Norbert [1997]: Kulturwissenschaft und Neue Medien. Wissensvermittlung im digitalen Zeitalter, Darmstadt 1997.

Gall, Lothar [1993]: Auf dem Weg zu den Kulturwissenschaften, In: Forschung-Mitteilungen der DFG 3 (1993), S.3-15.

*Geertz, Clifford [1973]: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1983.

Geertz, Clifford [1984]: Anti-Antirelativismus, In: Konersmann, Ralf (Hg.): Kulturphilosophie, Stuttgart 1996, S.253-291.

*Gehlen, Arnold [1940]: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt; Textkritische Edition, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt am Main 1993.

Gehlen, Arnold [1913]: Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie, In: ders.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1961, S.93-103.

Gehlen, Arnold [1958]: Über Kultur, Natur und Natürlichkeit, In: ders.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1961, S.78-92.

- Gehlen, Arnold [1961]: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1961.
- Gehlen, Arnold [1961b]: Über kulturelle Kristallisation, In: ders.: Studien zur Anthropologie, Berlin 1963, S.311-328.
- Gerndt, Helge (Hg.) [1988]: Fach und Begriff 'Volkskunde' in der Diskussion, Darmstadt 1988.
- Giedion, Sigfried [1948]: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte, Frankfurt am Main 1987.
- *Ginzburg, Carlo [1983]: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin 1983.
- Glaeser, Bernhard/Teherani-Kronner, Parto (Hg.) [1993]: Humanökologie und Kulturökologie, Opladen 1993.
- *Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hg.) [1996]: Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen 1996.
- Gleißgen, Martin-Dietrich/Lebsanft, Franz (Hg.) [1997]: Alte und neue Philologie, Tübingen 1997.
- Goldmann, Stefan [1989]: Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos, In: Poetics 21 (1989), S.43-66.
- Gombrich, Ernst H. [1970]: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt am Main 1981.
- Goody, Jack/Wart, Ian [1963]: Konsequenzen der Literalität, In: Goody, Jack/Watt, Ian: Entstehung und Folgen der Schriftkultur, Frankfurt am Main 1986, S.63-123.
- Goody, Jack/Wart, Ian [1968]: Literalität in traditionellen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1981.
- Goudsblom, Johan [1994]: Fire and civilization, London/New York 1994.
- *Gould, Stephen J. [1990]: Die Entdeckung der Tiefenzeit-Zeitpfeil oder Zeitzzyklus in der Geschichte unserer Erde, München 1992.
- Grabner-Haider, Anton [1995]: Kritische Kulturphilosophie. Europäische

- und außereuropäische Lebenswelten, Graz 1995.
- Greenblatt, Stephen [1995]: Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern, Frankfurt am Main 1995.
- Greis, Jutta [1996]: Uiliversitas semper reformanda-der Königsweg der Kulturwissenschaft, In: Winter, Carsten (Hg.) : Kulturwissenschaft: Perspektiven, Erfahrungen, Beobachtungen, Bonn 1996, S.31-38.
- Greverus, Ina-Maria [1969]: Zu einer nostalgisch-retrospektiven Bezugsrichtung der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 60 (1969), S.11-28.
- Greverus, Ina-Maria u.a. (Hg.) [1993]: Kulturanthropologie - und dann? In: Blamberger, Günter u.a. (Hg.): Berufsbezogen studieren. Neue Studiengänge in den Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaften, München 1993, S.59-62.
- Greverus, Ina-Maria u.a. (Hg.) [1994]: Kulturtexte. Zwanzig Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Frankfurt am Main 1994.
- Gymbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.) [1988]: Materialität der Kommunikation, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen [1976]: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976.
- Habermas, Jürgen [1981]: Theorie des kommunikativen Handelns, 2Bde. Frankfurt am Main 1981.
- Hacking, Ian [1995]: Multiple Persönlichkeiten, Zur Geschichte der Seele in der Moderne, München 1996.
- Halbwachs, Maurice [1925]: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt am Main 1981.
- *Halbwachs, Maurice [1939]: Das kollektive Gedächtnis. Übersetzung aus dem Französischen v. H. Lhoest-Offermann, mit einem Geleitwort v. H. Maus, Frankfurt am Main 1991.

- Haller, Albrecht von [1787]: Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, zweiter Theil, Bern 1787. Reprint Frankfurt am Main 1971.
- Hansen, Klaus p. [1995]: Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen/Basel 1995.
- Hardtwig, Wolfgang (Hg.) [1997]: Wege zur Kulturgeschichte. Geschichte und Gesellschaft, 23.Jg. Heft1, Göttingen 1997.
- Hardtwig, Wolfgang/Wehler, Hans-Ulrich (Hg.) [1996]: Kulturgeschichte heute, Göttingen 1996.
- Harth, Dietrich [1998]: Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften, Dresden 1998.
- Hastedt, Heiner [1991]: Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt am Main 1994.
- Hausen, Karin/Rurup, Reinhard (Hg.) [1975]: Moderne Technikgeschichte, Köln 1975.
- Havelock, Eric A. [1963]: Preface to Plato, Cambridge/London 1963.
- *Havelock, Eric A. [1992]: Als die Muse schreiben lernte, Frankfurt am Main 1992.
- Haverkamp, Anselm/Lachmann, Renate (Hg.) [1991]: Gedächtniskunst. Raum-Bild-Schrift. Studien zur Mnemotechnik, Frankfurt am Main 1991.
- Haverkamp, Anselm/Lachmann, Renate (Hg.) [1993]: Memoria. Vergessen und Erinnern, München 1993 (= Poetik und Hermeneutik xv).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1793-1800]: Frühe Schriften, In: Werke in zwanzig Bänden, Bd.1, Frankfurt am Main 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1816-30]: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, In: Werke in zwanzig Bänden, Bd.19, Frankfurt am Main 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1817]: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, In : Werke in zwanzig Bänden, Bd.10, Frankfurt am Main 1995.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1821]: Grundlinien der Philosophie des Rechts, In: Werke in zwanzig Bänden, Bd.7, Frankfurt am Main 1995.
- Heifer, Fritz [1926]: Ding und Medium, In: Symposion 1 (1926), S.109-157.
- Heimrod, Ute/Schlusche, Günter/Seferens, Horst (Hg.) [1999]: Der Denkmalstreit-das Denkmal? Die Debatte um das 'Denkmal für die ermordeten Juden Europas'. Eine Dokumentation, Bodenheim 1999.
- Henningsen, Bernd/Schröder, Stephan Michael (Hg.) [1997]: Vom Ende der Humboldt-Kosmen. Konturen von Kulturwissenschaft, Baden-Baden 1997.
- Herder, Johann Gottfried [1772]: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. hg. v. Hans Drietricih Irmscher, Stuttgart 1989.
- Herrmann, Hans-Christian von/Middell, Matthias (Hg.) [1998]: Orte der Kultulwissenschaft. 5 Vorträge, Leipzig 1998.
- Hofmannsthal, Hugo von [1912]: Ariadne. Aus einem Brief an Richard Strauß. In: Gesammelte Werke. Dramen V-Operndichtungen, Frankfurt am Main 1979, S.297-300.
- Horkheimer, Max [1937]: Traditionelle und kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt am Main 1970, S.12-64.
- *Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1981.
- Humboldt, Wilhelm von [1796/1797]: Plan einer vergleichenden Anthropologie, In: Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel. Erster Band: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Berlin 1960, S.337-375.
- Inglis, Fred [1993]: Cultural Studies, Oxford 1993.
- Innis, Harold [1997]: Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte. hg. v. Karlheinz Barck, Wien 1997.

*Jäger, Georg/Schönert, Jörg (Hg.) [1997]: Wissenschaft und Berufspraxis. Angewandtes Wissen und praxisorientierte Studiengänge in den Sprach-, Literatur-, Kultur- und Medienstudiengängen, Paderborn 1997.

*Jay, Martin [1973]: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt am Main 1981.

Joerges, Bernward (Hg.) [1988]: Technik im Alltag, Frankfurt am Main 1988.

Jünger, Friedrich Georg [1917]: Gedächtnis und Erinnerung, Frankfurt am Main 1957.

Kaes, Anton [1991]: New Historicism. Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne? In: Moritz Baßler (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main 1991, S.251-267.

Kalmar, Ivan [1987]: The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the modern concept of culture, In: Journal of the History of Ideas (1987), S.671-691.

Kant, Immanuel [1798]: Anthropologie In pragmatischer Hinsicht, In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2.Werkausgabe Bd. Xll, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977.

Kierkegaard, Søren [1845]: Station auf des Lebens Weg. Band1, Gütersloh 1982.

*Kittler, Friedrich A. [1985]: Aufschreibesysteme 1800/1900, 2.Aufl. München 1987.

Kittler, Friedrich A. [1986]: Grammophon, Film, Typewriter, Berlin 1986.

Kittler, Friedrich A. [1993]: Draculas Vermächtnis. Technische Schriften, Leipzig 1993.

Kittler, Friedrich A. [1996]: Kommunikationsmedien, In: Wulf, Christoph

- (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1996, S.649-661.
- Kittler, Friedrich A. [1999]: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, München 1999.
- Klein, Wolfgang/Naumann-Beyer, Waltraud (Hg.) [1995]: Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften, Berlin 1995.
- Klemm, Gustav Friedrich [1851]: Grundideen zu einer allgemeinen Cultur-Wissenschaft, In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, Band7, Wien 1851, S.167-190.
- Klemm, Gustav Friedrich [1854/55]: Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur, 2Bde. Leipzig 1854-55.
- *Kloock, Daniela/Spahr, Angela [1997]: Medientheorien. Eine Einführung, München 1997.
- Konersmann, Ralf [1996a]: Kultur als Metapher, In: ders.: Kulturphilosophie, Stuttgart 1996, S.327-354.
- *Konersmann, Ralf (Hg.) [1996b]: Kulturphilosophie, Stuttgart 1996.
- Korff, Gottfried [1996]: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer 'Entnationalisierung', In: Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus, hg. v. Sigrid Weigel und Birgit Erdle, Zürich 1996, S.403-435.
- Korte, Eduard [1992]: Kulturphilosophie und Anthropologie, Hamburg 1992.
- Koschorke, Albrecht [1999]: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München 1999.
- Kotre, John [1996]: Weiße Handschuhe. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt, München 1996.
- Krämer, Sybille [1996]: Sinnlichkeit, Denken, Medien: Von der

'Sinnlichkeit als Erkenntnisform' zur 'Sinnlichkeit der Performanz' , In: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.) : Sinn der Sinne, Göttingen 1996, S.24-39.

Krämer, Sybille [1997]: Vom Mythos 'Künstliche Intelligenz' zum Mythos 'Künstliche Kommunikation' oder: Ist eine nicht-anthropomorphe Beschreibung von Internet-Interaktionen möglich?, In: Munker, Stefan: Mythos Internet, Frankfurt am Main 1997, S.83-107.

Kramer, Dieter [1997]: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie, Marburg 1997.

Kramme, Rüdiger [1997]: 'Kulturphilosophie' und 'Internationalität' des 'Logos' im Spiegel seiner Selbstbeschreibung. In: Hubinger, Gangolf/Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Heft2: Idealismus und Positivismus, Stuttgart 1997.

*Kreuzer, Helmut (Hg.) [1969]: Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion, Stuttgart 1969.

Kümmel, Albert [1997]: Mathematische Medientheorie. In: Kloock, Daniela/Spahr, Angela: Medientheorien, München 1997, S. 205-236.

Kuhn, Thomas S. [1962]: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main 1967.

Lachmann, Renate [1990]: Gedächtnis und Literatur, Frankfurt am Main 1990.

Lämmert, Eberhard [1969]: Das Ende der Germanistik und ihre Zukunft, In: Kolbe, Jürgen (Hg.) : Ansichten einer künftigen Germanistik, München 1969, S.79-104.

Lamprecht, Karl [1897]: Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik, In: Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft, Mit

- Vorwort und literarischen Bemerkungen von Herbert Schönebaum, Aalen 1974, S.257-327.
- Langenegger, Detlev [1990]: Gesamtdeutungen moderner Technik. Moscovici, Ropohl, Ellul, Heidegger. Eine Interdiskursive Problemsicht, Würzburg 1990.
- Lazarus, Moritz [1860]: Geographie und Psychologie, In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Band1, Berlin 1860, S.212-221.
- Lazarus, Moritz [1865]: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Band 3, Berlin 1865, S.1-94.
- Lazarus, Moritz/Steinthal, Heymann [1860]: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, In : Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Band1, Berlin 1860, S.1-81.
- Le Goff, Jacques [1977]: Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main/New York/Paris 1992.
- Lehmann, Hans-Thies [1984]: Nach Adorno. Zur Rezeption Ästhetischer Theorie, In: Merkur 38 (1984), H.4, S.391-398.
- Lenk, Hans/Ropohl, Günter (Hg.) [1987]: Technik und Ethik, Stuttgart 1987.
- Lepenes, Wolf [1976]: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1976.
- Leroi-Gourhan, André [1964-65]: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. übers. v. M. Bischoff, Frankfurt am Main 1980.
- Lévi-Strauss, Claude [1962]: Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968.
- Lichtblau, Klaus [1997]: Georg Simmel, Frankfurt am Main 1997.
- Litt, Theodor [1919-1924]: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, Leipzig/Berlin 1924.

- Lord, Albert B. [1960]: *Der Sänger erzählt*, München 1965.
- Lotman, Jurij [1990]: Über die Semiosphäre, In: *Zeitschrift für Semiotik* 12 (1990), S.287–305.
- Luhmann, Niklas [1987]: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1987.
- *Luhmann, Niklas [1995]: *Kultur als historischer Begriff*, In: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenschaftssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd.4, Frankfurt am Main 1985, S.31–54.
- Lukács, Georg [1916]: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*, 9.Aufl, Darmstadt Neuwied 1984.
- Lukács, Georg [1955]: *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied 1962.
- Lurija, Alexander R. [1973]: *The Neuropsychology of Memory*, Washington 1976.
- *Lutter, Christina [1998]: *Kulturwissenschaften in einem gradualen und postgradualen Curriculum, [Feasability-Studie]* Wien 1998.
- *Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus [1998]: *Cultural Studies. Eine Einführung*, Wien 1998.
- Maier, Anneliese [1938]: *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Leipzig 1938.
- Mall, Ram Adhar [1995]: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995.
- Marcus, George E. (Hg.) [1992]: *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press 1992.
- *Marquard, Odo [1986]: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaft. In: ders.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S.98–116.
- Marschall, Wolfgang (Hg.) [1990]: *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990.
- Marx, Karl [1844]: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

- Einleitung, In: Marx-Engels Studienausgabe in 4 Bänden, hg. v. Iring Fetscher, Bd. I, Frankfurt am Main 1971, S.17-30.
- Marx, Karl [1845]: Thesen über Feuerbach, In: Marx-Engels Studienausgabe in 4 Bänden, hg. v. Iring Fetscher, Bd. I, Frankfurt am Main 1966, S.139-144.
- Matussek, Peter [1992]: Naturbild und Diskursgeschichte. 'Faust'-Studie zur Rekonstruktion ästhetischer Theorie, Stuttgart 1992.
- Matussek, Peter [1996]: Hypomnemata und Hypermedia. Erinnerung im Medienwechsel. In: Medien des Gedächtnisses. Sonderband der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1998, S. 264-278.
- Matussek, Peter [1997]: www.heavensgate.com-Virtuelles Leben zwischen Eskapismus und Ekstase. In: Paragrana 6 (1997), H.1: Selbstfremdheit, S.129-147.
- Maus, Heinz [1946]: Zur Situation der deutschen Volkskunde, In: Gerndt, Helge (Hg.): Fach und Begriff 'Volkskunde' in der Diskussion, Darmstadt 1988, S.21-40.
- McLuhan, Herbert Marshall [1962]: Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters, Düsseldorf/Wien 1968.
- *McLuhan, Herbert Marshall [1964]: Die magischen Kanäle ('Understanding Media'), Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1992.
- McLuhan, Herbert Marshall/Fiore, Quentin [1969]: Das Medium ist Massage, Frankfurt am Main/Berlin 1969.
- Megenberg, Konrad von [1350]: Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. hg. v. Franz Pfeiffer, Stuttgart 1861. 2.Reprint Hildesheim 1971.
- Meier, Cordula [1996]: Gedächtnis-Bilder/Bild-Gedächtnis, In: Bolz, Norbert/Meier, Cordula/Holschbach, Susanne (Hg.): Riskante Bilder. Kunst-Literatur-Medien, München 1996, S.151-175.
- Merleau-Ponty, Maurice [1945]: Das Kino und die neue Psychologie.

- Deutsch von Claudia Brede-Konersmann. In : Konersmann, Ralf (Hg.): Kritik des Sehens, Stuttgart 1997, S.227-247.
- Meyer-Abich, Klaus Michael [1990]: Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990.
- Meyer-Abich, Klaus Michael [1997]: Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum, München 1997.
- Meyers Lexikonredaktion (Hg.) [1987]: Meyers großes Taschenlexikon in 24 Bänden, Mannheim/Wien/Zürich 1987.
- Mitscherlich, Alexander/Mitscherlich, Margarete [1967]: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.
- Mitscherlich, Margarete [1987]: Erinnerungsarbeit, Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern, Frankfurt am Main 1987.
- Mittelstraß, Jürgen [1989]: 'Wohin geht die Wissenschaft? Über Disziplinarität, Transdisziplinarität und das Wissen in einer Leibniz-Welt', In: Konstanzer Blätter für Hochschulfragen XXV (1989), S.97-115.
- *Mojse, Georg Matthias [1976]: Kulturgeschichte, In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1319, Darmstadt 1976, Sp.1333-1338.
- *Montrose, Louise [1995]: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur, In: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main 1991, S.251-267.
- Moscovici, Sergio [1990]: Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, Frankfurt am Main 1990.
- Mühlberg, Dietrich [1965]: Technische Revolution und einige Aspekte der marxistischen Kulturtheorie, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderheft 1965, S.205-207.
- Müller, Lothar [1988]: Die Großstadt als Ort der Moderne. Über Georg Simmel, In: Scherpe, Klaus R. (Hg.): Die Unwirklichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne, Reinbek

- bei Hamburg 1988, S.14-36.
- Müller-Funk, Wolfgang/Reck, Hans-Ulrich (Hg.) [1996]: Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien, Wien/New York 1996.
- Münsterberg, Hugo [1916]: The Photoplay, Reprint New York/London 1970.
- Mumford, Lewis [1996-70]: Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht, Frankfurt am Main 1986.
- Neisser, Ulric [1967]: Kognitive Psychologie, Stuttgart 1974.
- Nell, Werner/Riedel, Wolfgang [2000]: Kulturwissenschaften. Geschichte, Grundlagen, Perspektiven, Opladen 2000.
- Neswald, Elizabeth [1998]: Medien-Theologie. Das Werk Vilem Flussers, Köln 1998.
- Niedermann, Joseph [1941]: Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffs von Cicero bis Herder, Firenze 1941.
- Njethammer, Lutz (Hg.) [1980]: Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der 'Oral History', Frankfurt am Main 1980.
- *Nietzsche, Friedrich [1874]: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stueck: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde. hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988 Bd.5, S.243-334.
- Nietzsche, Friedrich [1887]: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde. hg. v. Giorgio Celli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, Bd.5, S.245-412.
- Noack, Hermann [1936]: Symbol und Existenz der Wissenschaft, Halle 1936.
- Nora, Pierre [1966]: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990.

Nora, Pierre (Hg.) [1984]: Les lieux de Mémoire. I : La République, II : La Nation, 7 Bde. Paris 1984.

Oexle, Otto Gerhard (Hg.) [1995]: Memoria als Kultur, Göttingen 1995.

*Oexle, Otto Gerhard [1996]: Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, In: Hardtwig, Wolfgang/Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): Kulturgeschichte Heute, Göttingen 1996, S.14-40.

Ong, Walter J. [1967]: The Presence of the World, New Haven London 1967.

Ong, Walter J. [1982]: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, 2.Aufl. Opladen 1987.

Parry, Milman [1928]: The Making of Homeric Verse, Oxford 1971.

Parsons, Talcott [1937]: The Structure of Social Action, New York 1937.

Penfield, Wilder/Milner, Brenda [1958]: Memory deficit produced by bilateral lesions of the hippocampal zone, In: Arch. Neurol. Psychiat. 74 (1958).

*Perpeet, Wilhelm [1976]: Kulturphilosophie, In: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S.42-99.

Peters, Ursula [1997]: Zwischen New Historicism und Gender-Forschung. Neue Wege der älteren Germanistik, In: DVjS, 71. Jg. (1997), Heft 3, S.363-396.

Pfeiffer, K. Ludwig: Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropologischer Medientheorie, Frankfurt am Main 1999.

Pöppel, Ernst [1989]: Gegenwart-psychologisch gesehen, In: Wendorff, Rudolf: Im Netz der Zeit. Menschliches Zeiterleben interdisziplinär, Darmstadt 1989, S.11-16.

Postman, Neil [1985]: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt am Main 1993.

Postman, Neil [1992]: Das Technopol. Die Macht der Technologien und

- die Entmündigung der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1992.
- Postman, Neil [1995]: Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung, Berlin 1995.
- Precht, Richard David [1996]: Kultur. Ein Plädoyer gegen die kulturelle Belanglosigkeit der Kulturwissenschaft, In: Die Zeit, 12.07.1996, S.29.
- Rabinow, Paul [1993]: Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, In: Fuchs, Martin/Berg, Eberhard (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Frankfurt am Main 1993, S.158-199.
- Radkau, Joachim [1998]: Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler, Darmstadt 1998.
- Raulff, Ulrich [1993]: Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Skizze, In: Hansen, Klaus P. (Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1993, S.133-148.
- Raulff, Ulrich (Hg.) [1986]: Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven, Berlin 1986.
- Raulff, Ulrich (Hg.) [1987]: Mentalitäten-Geschichte, Berlin 1987.
- Rheinberger, Hans-Jörg/Hagner, Michael/Wahrig-Schmidt, Bettina (Hg.) [1995]: Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur, Berlin 1995.
- Richardson, Ruth [1987]: Jeremy Bentham's self image: an exemplary request for dissection, In: British Medical Journal 295 (1987) S.195-198.
- Rickert, Heinrich [1898]: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Mit einem Nachwort herausgegeben von Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1986.
- Ricoeur, Paul [1971]: Der Text als Modell hermeneutischen Verstehens. In: Boehm, Gottfried/Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt am Main 1978, S.83-117.

- Riedel, Wolfgang [1994]: Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft, In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 6.Sonderh., 3.Folge, S.93-154.
- Röcke, Werner [1996]: Mentalitätsgeschichte- 'New Historicism' : Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik, In: Mittellateinisches Jahrbuch 21, H.2 (1996), S.21-37.
- Ropohl, Günter [1985]: Die unvollkommene Technik, Frankfurt am Main 1985.
- Roth, Gerhard [1991]: Die Konstitution von Bedeutung im Gehirn, In: Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung, hg. v. S. J. Schmidt, Frankfurt am Main 1991.
- Rousseau, George [1991]: Cultural History in a New Key: Towards a Semiotics of the Nerve, In: Pittock, Joan H./Wear, Andrew (Hg.): Interpretation and Cultural History, London 1991, S.21-81.
- Rüfner, Vinzenz [1955]: Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfungstum, In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 63 (1911), S.248-291.
- Schiebinger, Londa [1995]: Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft, Stuttgart 1995.
- Schiller, Friedrich [1780]: Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen, In: Sämtliche Werke, 5. Bd., hg. v. G. Fricke und H. G. Göpfert, 8.Aufl. München 1989, S.287-324.
- Schiller, Friedrich von [1789]: Brief vom 26. März 1789, In: Werke. Nationalausgabe, Bd.25: Briefwechsel 1788-1790. hg. v. Eberhard Haufe, Weimar 1979, S.229-232.
- Schleier, Hans [1997]: Deutsche Kulturhistoriker des 19 Jahrhunderts. Über Gegenstand und Aufgaben der Kulturgeschichte, In: Geschichte und Gesellschaft, Heft1 (1997), S.70-98.

- Schmidt, Siegfried J. (Hg.) [1991]: Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung, Frankfurt am Main 1991.
- Schmitt, Carl [1942]: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Köln 1981.
- Schmitz, Hermann [1993]: Gefühle als Atmosphären und das aktive Betroffensein von ihnen, In: Fink-Eitel, Hinrich/Lohmann, Georg (Hg.): Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993, S.33-56.
- Schnädelbach, Herbert [1992]: Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie, In: Konersmann, Ralf: Kulturphilosophie, Stuttgart 1996, S.307-326.
- Schnell, Rüdiger [1987]: Was ist neu an der 'New Philology'? Zum Diskussionsstand der germanistischen Mediävistik, In: Alte und neue Philologie. hg. von Martin-Dietrich Gleßgen und Franz Lebsanft, Tübingen 1987, S.61-95.
- Schönert, Jörg [1996]: Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft-Medienkulturwissenschaft, In: Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hg.): Literaturwissenschaft-Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen 1996, S.192-208.
- Schorn-Schütte, Luise [1984]: Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Göttingen 1984.
- Schwemmer, Oswald [1987]: Handlung und Struktur: zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 1987.
- Seeba, Hinrich C. [1993]: Kulturanthropologie und Wissenschaftsgeschichte. Ansätze ihrer Verbindung bei Humboldt, Steinthal und Riehl, In: Germanistik und Komparatistik. DFG-Symposium 1993. hg. v. Hendrik Birus, Stuttgart Weimar 1995, S.111-131.
- Shannon, Claude E./Weaver, Warren [1948]: Mathematische Grundlagen der Informationstheorie, München Wien 1976.
- Siebert, Irmgard [1991]: Jacob Burckhardt. Studien zur Kunst- und

- Kulturgeschichtsschreibung, Basel 1991.
- Sieferle, Rolf Peter [1984]: Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984.
- *Simmel, Georg [1911a]: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, In: Gesamtausgabe. hg. v. Otthein Rammstedt, Bd.14, Frankfurt am Main 1996, S.159-461.
- Simmel, Georg [1911b]: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, In: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Gesamtausgabe. hg. v. Otthein Rammstedt, Bd.14, Frankfurt am Main 1996, S.385-417,
- Smith, Gary/Emrich, Hinderk M. (Hg.) [1995]: Vom Nutzen des Vergessens, Berlin 1995.
- Snow, Charles Percy [1967]: Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz, Stuttgart 1967.
- Sonnemann, Ulrich [1987]: Tunnelstiche, Frankfurt am Main 1987.
- Squire, Larry, R./Kossly, Stephen M. [1998]: Findings and current opinion in cognitive neuroscience/Current opinion in neurobiology, Cambridge, Mass. 1998.
- Stein, Ludwig [1900]: An der Wende des Jahrhunderts. Versuche einer Kulturphilosophie, Freiburg u.a. 1900.
- Steinhausen, Georg [1904/1913]: Geschichte der Deutschen Kultur. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage, 2Bde. Leipzig und Wien 1913.
- Steinthal, Heymann [1864]: Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen, In: Kleine sprachtheoretische Schriften. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Baumann, Hildesheim/New York 1970, S.436-511.
- Steinthal, Heymann [1886]: Begriff der Völkerpsychologie, In: Kleine sprachtheoretische Schriften. Neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Baumann, Hildesheim/New York 1970, S.606-637.

- Stephan, Inge [1999]: 'Gender' : eine nützliche Kategorie für die Literaturwissenschaft, In: Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge IX,1 (1999), S.23-35.
- Stockheim, Ansgar/Rassem, Mohammed (Hg.) [1989-95]: Technik und Kultur, 11Bde. Düsseldorf 1989-95.
- Stöcklein, Ansgar [1969]: Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt, München 1969.
- Sturm, Dieter (Hg.) [1991]: Kultur und Kulturwissenschaft, Lüneburg. 1991.
- Sutter, Alex [1988]: Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges, Frankfurt am Main 1988.
- Thompson, Edward P. [1963]: The Making of the English Working Class, New York 1963.
- Trabant, Jörgen [1990]: Traditionen Humboldts, Frankfurt am Main 1990.
- Troitzsch, Ulrich/Wohlauf, Gabriele (Hg.) [1980]: Technik-Geschichte. Historische Beiträge und neuere Ansätze, Frankfurt am Main 1980.
- Turing, Alan M. [1950]: Kann eine Maschine denken?, In: Kursbuch 8 (1967), S.106-138.
- Turkle, Sherry [1984]: Die Wunschmaschine. Der Computer als zweites Ich, Reinbek bei Hamburg 1986.
- Turkle, Sherry [1995]: Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet, New York 1995.
- Tylor, Edward B. [1871]: Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, 2Bde. London 1994.
- Ullrich, Otto [1979]: Technik und Herrschaft. Vom Hand-Werk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion, Frankfurt am Main 1979.

Usener, Hermann [1876]: Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung, Berlin 1876.

Usener, Hermann [1912-1914]: Kleinere Schriften, 4 Bde. Leipzig Berlin 1912-1914.

Utz, Peter [1990]: Das Auge und das Ohr im Text. Literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit, München 1990.

Vico, Giovanni Battista [1725]: Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (Nova Scienza...), 2 Teilbände Hamburg 1990.

Virilio, Paul [1984]: Krieg und Kino, Frankfurt am Main 1989.

Vissmann, Cornelia [1996]: Rhetorik, Medialität und Wissen. Kulturwissenschaften an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt an der Oder, In: Winter, Carsten (Hg.): Kulturwissenschaft: Perspektiven, Erfahrungen, Beobachtungen, Bonn 1996, S.105-110.

Vosskamp, Wilhelm [1990]: Literaturwissenschaft als Geisteswissenschaft. Thesen zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg, In: Prinz, Wolfgang/Weingart, Peter (Hg.): Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten, Frankfurt am Main 1990, S.240-247.

*Warburg, Aby M. [1923]: Schlangenritual. Ein Reisebericht. Mit einem Nachwort von Ulrich Raulff, Berlin 1988.

Warburg, Aby M. [1924-29]: Mnemosyne-Atlas [Rekonstruktion als Begleitmaterial zur Ausstellung 'Mnemosyne', hg. v. Marianne Koos, Wolfram Pichler, Werner Rappl, Gudrun Swoboda], Hamburg 1994.

Warburg, Aby M. [1979]: Ausgewählte Schriften und Würdigungen. hg. v. Dieter Wuttke, 3.Aufl. 1992.

*Weber, Max [1904]: Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, In: Gesammelte Aufsätze zur

- Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, S.146-214.
- Weinrich, Harald [1997]: 'Lethe'. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von [1971]: Die Einheit der Natur. Studien, München/Wien 1974.
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von [1990]: Erdpolitik, 3. Aufl. Darmstadt 1992.
- Wenzel, Horst [1995]: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.
- Wenzel, Horst [1997]: Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter, Berlin 1997.
- White, Hayden [1994]: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt am Main 1994.
- Wimmer, Andreas [1996]: Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft3 (1996), S.401-425.
- Winkler, Hartmut [1997]: Docuverse. Zur Medientheorie der Computer, Regensburg 1997.
- Winter, Carsten (Hg.) [1996]: Kulturwissenschaft: Perspektiven, Erfahrungen, Beobachtungen, Bonn 1996.
- Witte, Bernd [1994]: '(...) das gepflegt werde/Der feste Buchstab, und bestehendes gut/gedeutet'. Über die Aufgaben der Literaturwissenschaft, In: Jäger, Ludwig/Switalla, Renrd (Hg.): Germanistik in der Mediengesellschaft, München 1994, S.111-131.
- Wolf, Friedrich August [1807]: Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert. Mit einem Nachwort von Johannes Irmscher, Weinheim 1986.
- Wulf, Christoph (Hg.) [1993]: Das Ohr als Erkenntnisorgan.=Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 2, Heft1-2, Berlin 1993.
- *Wulf, Christoph (Hg.) [1996]: Vom Menschen. Handbuch Historische

Anthropologie, Weinheim/Basel 1996.

Wunberg, Gotthart [1996]: Anstelle einer Vorrede oder was ist der Gegenstand der Kulturwissenschaften?, In: IFK news2 (1996), S.4-5.

Wundt, Wilhelm [1886]: Ziele und Wege der Völkerpsychologie, In: ders.: Probleme der Völkerpsychologie. Zweite Auflage, Stuttgart 1921, S.1-37.

Wundt, Wilhelm [1900]: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster Band. Die Sprache, Leipzig 1900.

Wuttke, Dieter [1997]: Dazwischen. Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren, 2Bde. Baden-Baden 1997.

Yates, Frances A. [1966]: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare, 3.Aufl. Berlin 1994.

Yerushalmi, Yosef Hayim [1992]: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum, Berlin 1992.

Zuckermann, Moshe [1999]: Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität, Berlin/Bodenheim 1999.

인명 색인

ㄱ

- 가타리Félix Guattari 125
 갈레노스Claudios Galenos 173
 겔렌Arnold Gehlen 86, 92, 93, 202, 251
 고다르Jean-Luc Godard 222
 고즈블롬Johan Goudsblom 172
 고타인Eberhard Gothein 75
 괴테Johann Wolfgang von Goethe 58, 67, 255
 구디Jack Goody 253
 그랑셰Valéry Grancher 222
 그레베루스Ina-Maria Greverus 38
 그륀베르크Carl Grünberg 135
 그린블라트Stephen Greenblatt 24-27
 기어츠Clifford Geertz 86, 93, 187, 189, 190
 긴츠부르크Carlo Ginzburg 105

ㄴ

- 노이만Erich Neumann 127
 뉴턴Isaac Newton 151, 169
 니체Friedrich Nietzsche 78, 85, 94, 110, 138, 211, 218

ㄷ

- 단턴Robert Darnton 30, 189
 데리다Jacques Derrida 48, 218, 253
 데카르트Rene Descartes 43, 116, 129,

159, 177, 185, 194, 233

- 도스토예프스키Fyodor Mikhailovich Dostojewski 188
 뒤르켐Emile Durkheim 97, 108
 드브류Georges Devereux 126
 들뢰즈Gilles Deleuze 125, 222
 딜타이Wilhelm Dilthey 32, 85, 99

ㄹ

- 라부아지에Antoine Laurent Lavoisier 159, 163, 164
 라이히Wilhelm Reich 128
 라차루스Moritz Lazarus 53, 55, 58-65, 108
 라차스펠트Paul Lazarsfeld 142, 144
 라캉Jacques Lacan 127, 129-131
 람프레히트Karl Lamprecht 69, 75-78, 82, 105, 109, 153
 랑어Susanne Langer 95
 랑케Leopold von Ranke 73
 랑크Otto Rank 124
 랑Fritz Lang 230
 레리스Michel Leiris 126
 레비-스트로스Claude Levi-Strauss 86, 107, 114, 122, 126, 253
 레크Hans-Ulrich Reck 270
 로드Albert B. Lord 152

로렌스David Herbert Lawrence 22
 로렌치Alfred Lorenzer 129
 로트만Urij M. Lotman 103
 뢰벤탈Leo Löwenthal 137, 143
 루만Niklas Luhmann 99, 106, 151, 191,
 268
 루카치Georg Lukács 136, 144
 리비스Frank Raymond Leavis 22
 리케르트Heinrich Rickert 86, 99, 153
 리콤폴Paul Ricoeur 188
 릴Wilhelm Heinrich Riehl 36

ㄱ

마르쿠제Herbert Marcuse 128, 137, 143
 마르크바르트Odo Marquard 32, 33, 95
 마르크스Karl Marx 21, 88, 92, 123, 133,
 134, 138, 142, 230
 마우스Heinz Maus 36
 마이어Hans Mayer 128
 마이어Eduard Meyer 96
 마커Chris Marker 222
 매클리Thomas Babington Macaulay 72,
 74
 맥루한Herbert Marshall McLuhan
 248~54, 257, 260
 머퍼드Lewis Mumford 234
 메를로-퐁티Maurice Merleau-Ponty
 262, 266
 메스머Franz Anton Mesmerr 117
 멜리스Georg Mehlis 84
 모스코비치Sergio Moscovici 176

모스Marcel Mauss 98, 108
 몽로스Louis Montrose 26, 27
 뮌스터베르크Hugo Münsterberg 221
 뮐러-퐁크Wolfgang Müller-Funk 270
 미슐레Jules Michelet 73
 밀너Brenda Milner 204

ㄴ

나부르크Aby Warburg 96, 97, 102,
 104~106, 109, 113
 나솔라르Gaston Bachelard 156~158
 나우만Hermann Baumann 127
 나우징어Hermann Bausinger 37
 나이체커Ernst Ulrich von Weizsäcker
 177
 나이트Theodor Waitz 57
 나일Hermann Weil 135
 나타유Georges Bataille 110
 발레리Paul Valéry 89, 222
 발저Martin Walser 206
 버클리George Berkeley 24, 25, 193
 버틀러Judith Butler 201
 베르그송Henri Bergson 85, 137, 207,
 208, 220, 222
 베른펠트Siegfried Bernfeld 128
 베버Max Weber 86
 베살리우스Andreas Vesalius 162
 베이컨Francis Bacon 150, 177
 벤담Jeremy Bentham 163
 벤야민Walter Benjamin 86, 136, 244
 벤Gottfried Benn 94

보아스Franz Boas 66
 볼렌베크Georg Bollenbeck 48
 볼츠Norbert Bolz 258
 볼테르Voltaire 67
 볼프Friedrich August Wolf 42
 뵈크August Boeck 42
 뵐프린Heinrich Wölfflin 97
 부르디외Pierre Bourdieu 86
 부르케르트Walter Burkert 127
 부르크하르트Jacob Burckhardt 73
 분베르크Gothart Wunberg 223
 분트Wilhelm Wundt 64~66, 76
 블로흐Ernst Bloch 86
 블룸Harold Bloom 22
 비그놀리Tito Vignoli 108
 비더만Karl Biedermann 68
 비롤리오Paul Virilio 257
 비셔Friedrich Theodor Vischer 108
 비코Giambattista Vico 98
 비트겐슈타인Ludwig Wittgenstein 144
 비트루브Vitruv 253
 빈델반트Wilhelm Windelband 86
 빈클러Hartmut Winkler 269
 빈트Edgar Wind 105

人

샤르티에Roger Chartier 30
 새넨Claude E. Shannon 256, 265
 설John Searle 145
 셰익스피어Shakespeare 25
 셸링Friedrich Wilhelm Joseph von

Schelling 117
 소쉬르Ferdinand de Saussure 130, 144
 소크라테스Sokrates 213
 소포클레스Sophokles 121
 쇼뇌Pierre Chaunu 29
 쉐퍼Dietrich Schäfer 74
 슈넬바흐Herbert Schnädelbach 96
 슈미츠Hermann Schmitz 196
 슈미트Carl Schmidt 238
 슈베르트Gothilf Heinrich von Schubert 116
 슈베퍼Oswald Schwemmer 95
 슈타인탈Heymann Steinthal 55, 56, 58~66, 108
 슈타인하우젠Georg Steinhausen 71
 슈펜글러Oswald Spengler 71
 쉐레겔August Wilhelm Schlegel 252
 스노우Charles Percy Snow 32
 스미스William Robertson Smith 108
 스콧Walter Scott 73
 시모니데스Simonides von Keos 215
 시스몽디Jean Charles Sismondi 74
 실러Johann Christoph Friedrich Schiller 69

○

아델룽Johann Christoph Adelung 68
 아도르노Theodor Adorno 86, 113, 128
 아들러Alfred Adler 118
 아르민Achim von Arnim 117
 아르키메데스Archimedes 228

아리스토텔레스Aristoteles 173, 232

아스만Jan Assmann 202, 209, 210,
269, 270

아스만Aleida Assmann 209~211, 269,
270

아우구스티누스Aurelius Augustinus
174

아인슈타인Albert Einstein 262

아펠Karl-Otto Apel 145

안더스Günder Anders 230

알브바슈Maurice Halbwachs 206

에르트하임Mario Erdheim 126

에셴마이어Karl August von
Eschenmayer 117

엘렌베르거Henry F. Ellenberger
116, 118

엘리아스Norbert Elias 37, 127, 189

엠페도클레스Empedokles 171

앵겔Johann Jakob Engel 193

예루살미Yosef Hayim Yerushalmi 124

오이켄Rudolf Eucken 84

웅Walter J. Ong 253

와트Ian Watt 251

우제너Hermann Usener 103, 107, 108

웁스킬Jakob von Uexküll 103

윌리엄스Raymond Williams 20, 22

융Carl Gustav Jung 116, 123, 124, 126

이니스Harold Innis 249, 250

ㅈ

자네Pierre Janet 116

존네만Ulrich Sonnemann 194

쾨바르트Werner Sombart 189

지라르Rene Girard 125

짐멜Georg Simmel 62, 86~91, 97, 99,
102, 110, 152, 188, 189

ㅋ

카스토리아디스Cornelius Castoriadis
132, 236

카시러Ernst Cassirer 86, 89, 91, 94~96,
98~104, 108, 110, 114, 151, 169, 170,
236, 244

카프Ernst Kapp 239

칸트Immanuel Kant 43, 54, 56, 84,
97~100, 110, 116, 150, 162, 167, 168,
177, 183

코너스만Ralf Konersmann 95

코르프Gottfried Korff 36

콩디아크Etienne Bonnot de Condillac
192

괴르너Christian Körner 69

쿤Thomas S. Kuhn 154~156, 158, 160,
163, 164

크래머Sybille Krämer 264

크로너Richard Kroner 85

클라데니우스Johann Martin Chladenius
152

클렘Gustav Klemm 54

키에르케고르Søren Kierkegaard 110,
218

키틀러Friedrich Kittler 254

ㄷ

- 타무스Thamus 214
타일러Edward Burnett Tylor 60, 64,
97, 186
테미스토클레스Themistokles 213
테베라이트Klaus Theweleit 126
토크빌Alexis de Tocqueville 73
톰슨Edward Thompson 22
튜링Alan Turing 259
트뢰치Ernst Troeltsch 86
티에크Ludwig Tieck 117

ㄹ

- 파노프스키Erwin Panofsky 108, 110,
152
파린Paul Parin 126
파슨스Talcott Parsons 268
파슬러Manfred Faßler 270
파울스티히Werner Faulstich 269
패리Milman Parry 252
페브르Lucian Febvre 28, 29
펜필드Wilder Penfield 204
포스트만Neil Postmann 260
포이어바흐Ludwig Feuerbach 123, 133
폰타네Theodor Fontane 74
푸코Michel Foucault 5, 45, 186, 190,
255
푸펜도르프Samuel von Pufendorf 151
퀴스텔 드 쿨랑주Numa Denis Fustel de
Coulanges 108
프라이탁Gustav Freytag 74

- 프레이저James George Frazer 97, 108
프로베니우스Leo Frobenius 153
프로이트Sigmund Freud 97
프롬Erich Fromm 128
프루스트Marcel Proust 219
프뤼발트Wolfgang Frühwald 35, 202
플라워맨Samuel H. Flowerman 142
플라톤Platon 173
플렉Ludwik Fleck 156
플루서Vilém Flusser 261~264

ㅎ

- 하르트만Eduard von Hartmann 119
하버마스Jürgen Habermas 99, 110,
144
하이더Fritz Heider 268
하이데거Martin Heidegger 110
하인리히Klaus Heinrich 125
할러Albrecht von Haller 159
할바흐Wulf Halbach 270
해리웨이Donna Haraway 131
해리슨Jane Ellen Harrison 108
해브락Eric A. Havelock 253
헤겔Georg Wilhelm Friedrich Hegel
56, 59, 66, 83, 106, 116, 216, 218
헤론Heron von Alexandrien 228
헤르더Johann Gottfried Herder 43, 59,
68, 108, 151, 182, 183, 194, 197
헤르바르트Johann Friedrich Herbart
56
호가트Richard Hoggart 22

호르크하이머Max Horkheimer 86

호프만스탈Hugo von Hofmannsthal

218

홀Stuart Hall 22

화이트Hayden White 72

후설Edmund Husserl 86

호이징가Johan Huizinga 153

훔볼트Wilhelm von Humboldt 34, 58,

62

훔David Hume 123

히포크라테스Hippokrates 172



가치보수주의 92, 261
 감각의 역사 43, 192
 감정형식 109, 127
 감지력 193
 개성기술적 인식 99
 개인심리학 59, 64, 65, 76
 결핍된 존재 183, 184
 경계인 86
 경험적 문화학 5, 36, 38, 61
 고고학 44, 67, 75, 80, 111, 141, 154, 255, 261
 고전적인 기억술 215
 관점의 탈중심화 94
 교섭 25
 교양 35, 73, 90, 150, 165, 179, 225, 280
 교환 25, 30, 72, 138, 176, 196
 구술성 6, 42, 74, 196, 253, 256
 구텐베르크-온하계 176, 249, 250
 귀의 재발견 195
 기능 5, 24, 27, 29, 31, 32, 33, 46, 48, 60, 63, 73, 74, 91, 98, 104, 112, 113, 114, 117, 123, 129, 131, 158, 161, 163~166, 170, 190~192, 196, 198~200, 203~206, 210, 211, 213, 215, 226, 231, 236, 242, 243, 246, 251, 252, 255, 257~259, 268, 269, 271, 272

기능기억 211
 기술 환경 237
 기술매체 6, 100, 221, 247, 256
 기술의 문화사 224, 229, 230, 239, 289
 기술의 형상학 229
 기술주의적 매체이론 259, 260, 261, 267
 기술체계 235, 237, 238, 240, 241, 242
 기술형태적technomorph 224, 228, 238
 기술ars 210
 기억 46, 105, 107, 114, 115, 153, 178, 180, 191, 193, 202~224, 252, 260, 266, 269
 기억술 210, 215~218, 223, 235
 기의 130, 146
 기표 130, 146
 기하학적 모델 176
 기호 6, 31, 34, 40, 95, 98, 100, 101, 103, 111, 112, 114, 131, 146, 171, 175, 176, 187, 198, 214



담론분석 25, 44, 45, 83, 185, 186, 190, 288
 데미우르고스 227, 230
 도구적 이성 비판 139
 도구적인 시대 160

독문학 13, 15, 17, 36, 42, 154, 287

ㄹ

로고스 85, 87, 90, 96, 129, 195, 235

로고스 중심주의 129

ㄴ

마르크스주의 21, 133~136, 138, 139,
144

매체 6, 14, 22, 41, 42, 71~73, 85, 100,
101, 106, 107, 112, 131, 132, 149,
152~154, 160, 165, 175, 191, 195, 203,
217, 221~224, 228, 230, 235, 243~273,
280~282, 288, 289

매체문화학 41

매체이론 244, 245, 248, 249, 253, 254,
257~262, 266~268

매체적 실천방식 191, 243, 244, 257,
271, 272

매핑 24

맥락화 23, 24, 29, 158, 268

무의식 44, 115~121, 123, 126~132,
158, 217, 251, 255

문명사 28

문예학 8

문자성 42, 46, 253, 256

문학비평 22

문학학 9, 40, 46, 53, 61, 81, 103, 141,
175, 252, 279, 287

문화인류학 5, 23, 24, 37, 39, 55, 60,
61, 66, 98, 105, 107, 111, 152, 186,

187, 189

문화가치 88, 261

문화개념 22, 24, 32, 35, 38, 53, 55, 59,
66, 69, 83, 84, 90, 96, 101, 150, 151,
184, 186, 187, 278, 283, 284

문화과학 37, 77, 104, 166, 186, 200

문화보수주의적 대체비판 260

문화사 36, 54, 55, 60, 61, 65, 67~72,
74~83, 99, 104~107, 110, 119, 122,
131, 152, 153, 161, 165, 166, 168, 169,
172~174, 178~180, 191, 196, 211,
224~226, 228~230, 233~234, 239, 240,
242, 243, 254, 255, 267, 269, 270, 289

문화사 기술 55

문화생태학 7, 171, 172

문화심리학 64

문화연구 5, 21~23, 37, 106, 108, 129,
146, 288

문화의미 16, 131, 158, 187, 199

문화적 기억 46, 105, 114, 202, 203,
207, 209, 210, 213, 214, 221, 223

문화적 기획 172, 179, 182

문화적 전환 8

문화지리학 60, 61, 105, 239

문화철학 83~87, 89~92, 94~96, 98,
106, 133, 134, 138, 290, 291

문화학적 전환 9, 287

물신숭배 111, 112, 132

물질적 문화 106, 150, 154, 225

미디어 연구 5

미메시스 172, 231~233

미시사 5, 83, 122

민속학 5, 24, 34, 36~39, 44, 53, 54,
57, 61, 63, 94, 97, 102, 108, 114, 122,
124~127, 152, 153, 186~189

민족문화사 70

민족심리학 54, 56~66

민족정신 58~62, 66

민족주의 37, 38, 40, 59, 85

민족혼 59, 65

ㅂ

반역사주의적 자유 82

법치정립적 인식 99

보편적 인간학 39

복구생태학Reparatur-Ökologie 178

불타 기둥Voltaschen Säule 162

불안 7, 79, 110, 111, 126, 164, 165, 174

비극 73, 86~91, 102, 110, 112, 113,
121, 125, 131, 174, 216

비판이론 92, 128, 133, 138

ㅅ

사물가치 88

사실 15, 38, 56, 60, 72, 80, 82, 90, 97,
102, 110, 111, 117, 118, 122, 129, 132,
140, 156, 158, 177, 178, 183, 192, 204,
206, 211, 216, 221, 223~6, 229, 233~5,
249, 252, 257, 259, 261, 264, 271, 281,
283, 291,

사유양식 86, 156, 157

사회사 28, 30, 34, 37, 40, 78, 170, 240

사회심리학 76, 78, 128, 136

삼설이론 192

상징 6, 30, 38, 70, 91, 94~96, 98,
100~105, 107, 110, 112~114, 124, 127,
130, 131, 149, 151, 152, 169, 171, 178,
187, 188, 201, 207, 225, 228, 234, 244,
255, 261, 282

상징적 동물 103

상징형식 6, 91, 96~102, 110, 113, 114,
127, 149, 151, 169, 170, 207, 244

생태학적 기획 177

생태학Ökologie 7, 169, 171, 172, 177,
178~182

성의 양극성 200

수탉 싸움 97, 187~189

순환 25, 157, 183, 223, 267

승리자의 역사 155, 157

시각문화 105, 107

시각의 우월성 196

신역사주의 24, 26, 27, 106, 288

신칸트주의 85, 97

신화 62~64, 66, 76, 88, 90, 98, 101,
102, 104, 107, 112, 121, 122, 124, 126,
127, 130, 139, 140, 173, 174, 196, 213,
228~230, 244

실용적 인간학 58, 185

실증주의 38, 71, 82, 85, 86, 88, 138,
140, 141

실체 97, 98, 121, 170

심성사 6, 27~30, 34, 45, 47, 83, 288

심성사 기술 27

심성적 도구 29



아남네시스Anamnesis 215

아더링 24

아우라 246~248

아프리카-아메리칸 연구 5

억압 메커니즘 119

언어 40, 41, 45, 46, 56, 61~66, 68, 84,
91, 101~103, 105, 109, 120, 129, 130,
140, 145, 146, 152, 164, 170, 183, 189,
194, 195, 197, 201, 203, 213, 234, 243,
244, 245, 248, 256, 260

역사소설 72, 73

역사적 상상력 72

역사적 인간학 34, 45, 109, 152, 182,
190, 191, 197, 198, 269, 289

역사주의 67, 71, 72, 78, 106

역사철학 60, 66, 71, 82, 102, 184

영국적인 것 22

예배가치Kultwert 246

예술사 13, 44, 81, 97, 104, 153, 200,
208

예술학 8, 107

오이디푸스 콤플렉스 120, 122

원소의 신화 173

원형들Archetyphen 123

유기체적 사회이론 36

유럽 문화학 5

은유론 165, 166

의사소통의 물질성 254

의사소통적 기억 209

의식철학 116

이념사 5, 28, 29, 83, 170, 208, 254

이론적인 기대 160

이질학Heterologic 270

이차적 구술성 253

인간의 생태학 181

인문적 인간 27

인식 38, 39, 53, 57, 67, 69, 77, 78, 81,
85, 91, 97, 99, 102, 107, 114, 116, 119,
133, 138~141, 143, 152, 155, 156, 158,
160, 165, 168, 185, 190, 193, 204, 205,
212, 218, 220, 230, 244, 253, 261, 288,
290

인식론적 장애들 158



자연 자체 167, 168, 169

자연사 59, 103, 123, 168, 173, 180

자연의 기계화 177

자연의 문화사 166, 168, 169, 172, 178,
179, 191, 233, 289

자연의 지식사 168

자연적 기억 213, 214

작품 22, 24, 25, 28, 30, 45, 46, 82, 84,
190, 235, 245, 246, 248

장기지속 80

장르문학론 73

저자 8, 22, 25, 28, 32, 35, 45, 46, 70,
74, 141, 245, 253, 292

저자의 의도 45

저장 기억 211

전시가치Ausstellungswert 246

전인적 인간 78, 184

전통 이론 138

정보 42, 47, 204, 235, 250, 255, 256, 257, 260, 264

정보의 저장과 검색 203, 221, 266

정신 6, 28, 34, 44, 47, 56, 57~59, 65, 67, 70, 78, 79, 82, 89, 91, 99, 100, 109, 110, 116, 129, 134, 141, 150, 159, 163, 165, 225, 238, 242, 259, 260, 270

정신과학 8, 12, 16, 21, 31~35, 38, 41, 45, 47, 48, 53, 55, 59, 60, 76, 87, 95, 96, 150, 200, 202, 254, 255, 277, 282~284, 289

정신분석학 114, 116, 120, 124, 126, 128, 129, 131, 158, 219, 220, 234, 255

정신적인 것 79, 80

정치사 27, 61, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 82

정치적 인간 27

젠더 연구 5, 127

종교학 5, 8, 97, 105, 107, 108, 114, 122, 124, 125,

중세학 44, 45, 47

지구생태학 182

지방사 70

지역사 70

지질학 164~166

직업교육 277, 280

절적사회학 5

집단적 기억 207, 208, 210, 221

ㅈ

철학적 문화 87

체계이론적 매체이론 268

체험 15, 85, 169, 205, 210, 213, 219, 220, 222, 264, 269, 272

ㅋ

콘텍스트 25

ㅌ

타나토스 113

텍스트 25~27, 41, 42, 45, 46, 113, 152, 186, 188~190, 203, 245, 246, 248, 260, 264, 281, 282

텍스트 개념 189, 190

텍스트 비판 46

텔레매틱적 사회 265

ㅍ

패러다임 25, 105, 122, 155~157, 159~161, 163, 164, 199, 202, 227, 232, 289, 290

퍼포먼스 연구 5

포스트구조주의 23, 26, 40, 45, 129, 146

포이어바흐 테제 133

프랑크푸르트학과 38, 114, 128, 144

증

- 학문 문화 9, 154, 161, 164, 289
- 학문취미주의 48, 71, 72
- 해석학적 기획 172, 174
- 해체주의 24, 129
- 현대문화연구소 21
- 현상학적 매체 역사 267
- 현상학적 매체이론 261, 266, 267
- 현장연구 5
- 형상 4, 46, 73, 74, 82, 105, 107~109,
111, 112, 115, 130, 141, 153, 154, 162,
166, 172, 175, 177, 183, 185, 186, 188,
192, 207, 215, 217, 221, 227, 229
- 환경학Umweltwissenschaft 178
- 회상 38, 74, 142, 165, 178, 190,
202~223, 248, 289
- 회상형식 203, 211, 221
- 힘vis 210

erung
wissenschaft
e kann Orientierung
will Kulturwissenschaft

Hartmut Böhme

Lothar Müller

Peter Matussek

하르트무트 보메 Hartmut Böhme | 독일의 훔볼트 대학 문화학과 교수로 재직하고 있으며, 독일에서 문화학의 선구자로 평가받고 있다. 대표적 저서로는 『아노미와 소외 *Anomie und Entfremdung*』(1974), 『이성의 타자 *Das Andere der Vernunft*』(1983, 공저), 『자연과 주체 *Natur und Subjekt*』(1988), 『후베르트 피히테 *Hubert Fichte*』(1992), 『불, 물, 흙, 공기. 원소의 문화사 *Feuer Wasser Erde Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*』(1996, 공저), 『문학과 문화학 *Literatur und Kulturwissenschaft*』(1996, 공저) 등이 있고, '문화이론 및 문화사', '18세기 이후 문학사', '역사적 인간학', '18세기와 20세기의 자연사' 등에 관한 다수의 논문들이 있다.

페터 마투스sek Peter Matussek | 독일 훔볼트 대학의 문화학과 연구소 전임연구원으로 재직하고 있다. 저서로는 『자연 형상과 담론사 *Naturbild und Diskursgeschichte*』(1992), 『괴테 입문 *Goethe zur Einführung*』(1998), 『괴테와 자연의 시간화 *Goethe und Verzeitlichung der Natur*』(1998) 등이 있고, '괴테의 시대', '미학이론', '문화적 기억', '매체사' 등에 관한 다수의 논문이 있다.

로타 뮐러 Lothar Müller | 〈프랑크푸르트 알게마이네 차이퉁 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*〉의 문예란 편집자로 활동하고 있다. 저서로는 『병든 영혼과 인식의 빛 *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis*』(1987), 『아우구스트 빌헬름 쉐레: 회화 *August Wilhelm Schlegel: Gemälde*』(1996) 등이 있고, '18세기에서 20세기까지의 문화사 및 문학사'에 관한 다수의 논문이 있다. 또 이런 주제를 다룬 책들에 대해서 다수의 서평을 썼다.

손동현 孫東鉉 | 서울대 철학과와 동 대학원을 졸업한 후 육군사관학교 철학 교관으로 군복무를 마쳤다. 그 후 독일 마인츠 *Mainz* 대학에서 철학, 교육학, 신학을 수학하여 철학 박사학위를 취득했다. 귀국한 후 곧 성균관대 철학 교수로 부임, 오늘에 이르고 있다. 그 동안 독일 *Mainz* 대, 미국 *Brown* 대에서 객원교수로 연구하였다. 한국철학회 편집위원, 연구위원장, 철학연구회 부회장으로 학회 활동을 하였고 현재는 철학교육연구회 및 한국현상학회 회장으로 있다. 저역서로 『*Die Seinsweise des Objektivierten Geistes*』, 『철학개론』, 『역사의 인식』(콜링우드), 『비판이론』(그뤼너), 『존재론의 새로운 길』(하르트만), 『별이 총총한 하늘 아래 약동하는 자유』(칸트 문선), 『중등도덕교육의 현실과 문제』 등이 있고, 「형이상학적 문제와 존재론적 탐구」, 「존재범주와 인식범주」, 「문화의 존재론적 기초와 구조」, 「역사성의 존재론적 연관」, 「하르트만의 성층이론과 김재권의 수반이론」 등의 '존재론' 연구 논문과 「하르트만에서 생활세계의 의의」, 「하르트만과 포퍼의 문화존재론에 관한 비교 연구」, 「정보의 존재론적 구조와 특성」, 「과학의 힘과 인문학의 과학화」, 「정보사회에서의 질서와 경쟁양식의 변모에 관하여」, 「*Schichtungsstruktur der Kultur und die Globalisierungs-grenze*」, 「*Zur Weltstruktur des koreanischen Gesellschaftslebens in der Gegenwart*」 등의 문화철학 관련 논문이 많이 있다.

이상열李相燁 | 성균관대 한국철학파를 3년 수료하고 독일 베를린Berlin 자유대학교에서

철학, 정치학, 사회학을 수학한 후 철학 학사, 석사, 박사 학위를 취득했다. 귀국 후 연세대학교에서 Post-Doc.을 거쳐 현재 수원대학교 교양학부 교수로 재직하고 있다. 『허무주의와 극복인』이란 주제로 박사학위 논문을 썼고, 『니체 유고 III 4, 1872 여름 ~1874 말』(니체), 『문화과학과 자연과학』(리케르트)을 번역했으며, 『감각하는 인간』(공저)을 썼다. 논문으로는 「니체, 도덕적 이상에의 의지로부터 형이상학적 세계 해석의 생성」, 「니체의 역사, 삶에 대한 역사의 유익함과 해로움에 대하여」, 「현대 이념들의 계보학-니체의 마지막 인간 비판」, 「니체, 힘에의 의지로써의 세계 해석에 관하여」, 「니체의 칸트 수용과 비판」, 「니체, 동일한 것의 영원회귀에 대한 하나의 해석」, 「문화인문학-인문학의 문화학적 기획」, 「니체의 삶의 예술해석학」, 「아놀드 쾰렌의 기술지배적 보수주의 연구」, 「매체의 변화와 해석학의 변형 필요성」, 「문화, 문학, 문학, 문화철학」 등이 있다.

문화학이란 무엇인가

1판 1쇄 인쇄 2004년 4월 30일

1판 1쇄 발행 2004년 5월 20일

글쓴이 하르트무트 뢰메 외

옮긴이 손동현 · 이상엽

펴낸이 서정돈 퍼낸곳 성균관대학교 출판부

편 집 전수련 디자인 강민숙

마케팅 주학상 관 리 김지현

등록 1975년 5월 21일 제 1975-9호

주소 110-745 서울특별시 종로구 명륜동 3가-53

전화 02)760-1252~4 팩스 02)762-7452

홈페이지 www7.skku.ac.kr/skkupress

© 2004, 손동현 · 이상엽

값 18,000원

ISBN 89-7986-560-0 03160

※ 잘못된 책은 구입한 곳에서 교환해 드립니다.