

문화의 본질로서 상징, 상징적 존재로서 인간

- 카시러(E. Cassirer)의 견해를 중심으로

신용철(숭실대 전임연구교수, 문화철학)

1. 들어가는 말: 문화철학의 계보에서 본 카시러

‘문화철학(kulturphilosophie)’이란 용어는 오늘날 그것이 지닌 분과학문으로서의 위상과는 달리, 처음에는 철학의 특정분과를 지칭하는 용어가 아니었다. 문화철학이란 말이 세상에 통용되기 시작한 것은 1910년 게오르크 메를스(Georg Mehlis)가 창간하고, 1912년부터 리하르트 크로너(Richard Kroner)와 함께 편집한 잡지 『로고스』 Logos 출간 덕분이다. 이 잡지의 부제는 ‘문화철학을 위한 국제 잡지(Internationale Zeitschrift für Philosophie der kultur)’였다.¹⁾ 『로고스』는 이 부제를 단 채로 1932년까지 간행되었으며, 1933년부터는 ‘독일의 문화철학 잡지’라는 부제로 1944년까지 간행되었다. 이 잡지는 민족주의(民族主義)로 향하는 당시 유럽의 일반적인 경향과는 거리를 두고 있었다. 우리는 이런 경향을 이 잡지의 편집 방향에서 확인해 볼 수 있다. 말하자면, 이 잡지는 두 경계를 넘어서는 것 즉 ‘지리적 경계’와 ‘학문적 경계’를 넘어서는 것에 초점을 맞추었다. 그래서 어떤 특정한 철학적 방향도, 결코 어떤 학파도 대변하지 않겠다고 천명하였다. 이런 편집 방향은 1차 세계대전과 학문의 실증주의 회의 분위기 속에서 결코 당연한 것은 아니었기에 주목할 필요가 있다. 그리고 이 잡지가 유명하게 된 것은 처음부터 기고자로 참여한 이들의 면면 때문이기도 하다. 종교사가인 에른스트 트뢰치(Ernst Troeltsch), 1908년 노벨문학상 수상자이며 생철학자였던 루돌프 오이켄(Rudolf Eucken), 현상학의 창시자인 에드문트 후설(Edmund Husserl), 신칸트학파의 빌헬름 빈델반트(Wilhelm Windelband)와 하인리히 리케르트(Heinrich Rickert), 사회학자 막스 베버(Max Weber)에 이르기까지 다양하게 포진하고 있었다.²⁾ 이런 측면에서 ‘문화철학’이라는 용어는 처음부터 전문적인 개별 학문분과들을 가로질러 소위 ‘학

1) Hartmut Böhme · Peter Matussek · Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2000. 하르트무트 뵘메 · 페터 마투스sek · 로타 뮐러, 『문화학이란 무엇인가』 (손동현 · 이상엽 역), 성균관대출판부, 2004. 85쪽.

제간 연구의 성격을 띠고 화려하게 등장하고 있었음을 알 수 있다.

이렇게 태동하게 된 문화철학은 오늘날 분과학문으로서 위상을 확고하게 갖추게 되었고, 사실상 학문의 여러 영역에서 가장 활발하게 논의되고 있는 상황에 이르게 되었다. 문화철학의 계보학적 측면을 살펴보면 두 개의 중요한 뿌리를 가지고 있다. 하나는 니체, 달타이, 베르그송을 계승하면서 '인식(認識)'이 아닌 '체험(體驗)'에 가치를 두는 경향이고, 다른 하나는 자연과학적 객관성의 가치를 제한하면서 문화적 현상의 가치를 규정하는 현상학적이고 신칸트주의적인 단초이다.³⁾ 양쪽은 자연과학의 귀납적 논리에 대항하여 '문화적 삶의 고유한 논리, 즉 문화과학의 논리를 드러내 보이려는 공통의 관심사에 서는 서로 하나가 된다. 그리고 문화철학을 정초하려는 시도들은 일반화나 합법칙성을 지향하지 않고 '개성(個性)'과 '우연성(偶然性)'을 지향하고 있었다. 전자를 대표하는 이론은 문화철학의 비극적(悲劇的) 관점을 설득력 있게 제시한 게오르크 짐멜(G. Simmel 1858~1918)⁴⁾을 들 수 있으며, 후자를 대표하는 이론은 문화철학의 낙관적(樂觀的) 관점을 제시한 에른스트 카시러(E. Cassirer 1874~1945)를 들 수 있다.

카시러는 이미 1923년부터 1929년까지 3권으로 된 자신의 『상징형식의 철학』 *Philosophie der symbolischen Formen*을 통해서 정신의 표현형식에 관한 광범위한 이론을 제시하였다. 여기에서 그는 문화의 영역들과 삶의 영역들을 이들 각각이 지닌 고유한 기능의 원칙들에 따라서 분석하고, 다시 이것들의 조화 속에서 유기적 전체로 파악하였다. 카시러는 이 책에서 상징형식들을 인간학적인 구조원리로 간주하고 있다. 이 인간학적 구조원리는 인간이 모든 역사적 변양들을 거쳐서 궁극에는 자기해방(自己解放)에 이를 수 있게 만드는 것이다. 1933년 나치 정권의 등장에 항거하여 독일을 떠나 망명생활의 길을 선택했던 그에게서 이와 같이 문화철학의 낙관적인 전망이 제시되고 있다는 점은 당시 대부분의 문화철학자들이 비극적인 관점을 제시한 것에 비추어 비교해 보면 대단히 흥미롭고도 우리의 주목을 끌기에 충분하다고 하겠다.

그렇다면 카시러는 어떤 인물이었을까? 카시러는 우리들에게 신칸트학과 가운데 마르부르크학파의 대표적인 학자로 알려져 있다. 널리 알려져 있듯이, 신칸트학파는 칸트 철학의 수용방식에 따라 빈델반트와 리케르트를 중심으로 하는 바덴학파(일명 하이델베르크학파)와 코엔과 나토르프를 중심으로 하는 마르부르크학파로 나뉘어 진다. 두 학파는 인간 경험 속의 보편성을 추구하고, 무비판적인 과학지상주

2) 같은 책, 86쪽.

3) 같은 책, 85쪽.

4) 문화철학의 계보학에서 차지하는 짐멜(Georg Simmel)에 대한 연구는 국내에서 전혀 이루어지지 않았다. 필자는 문화철학의 비극적 관점에서 짐멜이 차지하는 중요성을 인식하고 있으며, 그의 영향은 벤야민, 아도르노, 호르크하이머, 블로흐, 겔렌, 레비-스트로스, 부르디외, 클리포드 기어츠에 이르기까지 미치고 있다는 사실에 주목하고 있다. 그래서 필자는 「현대문화의 본질과 구조 그리고 위기」라는 관점에서 카시러와 짐멜의 문화철학의 핵심 내용들을 비교 연구하는 프로젝트를 기획(학진 2007 학술연구교수사업 선정 과제)하게 되었고, 1차 연구과제로 본 논문에서 밝히려는 문화의 본질에 관한 카시러의 논의 이외에 별도로 짐멜의 논의를 다른 지면을 통해 곧 발표할 예정이다. 이 연구를 통해서 '문화의 본질'에 접근하는 짐멜과 카시러의 논의를 명쾌하게 비교 검토하게 될 수 있을 것으로 예상하고 있다.

의를 거부하며, 헤겔의 절대적 관념을 비판하고, 칸트철학의 선형주의를 심리학적이고 생리학적으로 수용하기보다는 초월적 의미로 받아들여야 한다는 점에서 칸트 철학을 자신들의 철학의 출발점으로 삼고 있다는 공통점을 갖고 있다. 카시러는 마르부르크학파의 코엔이 주장하는 '과학적 인식론'의 한계들, 즉 인간의 정신과 실재를 파악함에 있어서 논리적 사고만을 통해서 해명하려는 방식에 문제를 제기하고, 이에 덧붙여 상상력, 느낌, 의지 등의 영역에 의해서도 이 관계가 해명될 수 있다는 사실을 주장하게 된다. 그 점에서 카시러는 코엔의 인식론을 토대로 신화, 예술, 언어, 역사, 과학 등의 문화현상들에게도 인식론의 논의를 확대 적용하고 있다. 그와 같은 맥락에서 카시러는 『상징형식의 철학』 5)제1권에 서, 칸트의 세 가지 비판은 인간 정신의 서로 다른 측면을 다루고 있다는 점을 설명하면서, 칸트에 의해서 수행된 '이성에 대한 비판'이 자신에게서는 '문화에 대한 비판'이 된다고 분명하게 밝히고 있다.⁶⁾ 그 점에서 특히 자신의 문화철학이 학술적 차원에만 머무르는 것(관념론)이 아니라, 인간의 구체적인 삶의 영역에 적용되고 영향을 미칠 수 있는 실천적 차원(비판적 관념론)임을 강조하고, 나아가 자신의 문화철학은 세계(世界)와 관계되고, 세계와의 관계 속에서 '책임(責任)'의 문제를 수행하고 있다고 말한다.⁸⁾

카시러의 문화철학에 대한 본격적인 논의는 신칸트주의자로서 자신의 철학의 여정에서도 후반부에 이르러 시작되고 있다. 카시러의 학문 활동의 여정은 크게 세 시기로 나누고 있다. 먼저 첫 시기는 1903년에서 1919년까지 베를린대학에 있던 때로서 이때는 데카르트에 관한 박사학위 논문과 라이프니츠에 관한 연구, 그리고 과학적 인식론에 대한 칸트적 접근의 문제를 주로 다루었다. 두 번째 시기는 1919년부터 1933년까지 함부르크에 있던 시기로서 이때는 인식론에서 문화철학으로 자신의 관점을 확대 변경하면서 신칸트주의의 입장에서부터 결별하게 되는 시기이다. 카시러의 본격적인 문화비판, 문화철학에 대한 연구는 마지막 시기인 1935년에서 1945년 사이 영국, 스웨덴, 미국 등에서 망명 생활을 하던 기간에 이루어지고 있는데, 이 시기에 자신의 사회철학적 경향도 함께 나타나고 있다.⁹⁾

이 글에서는 카시러 문화철학의 주요 주제들 가운데, 상징과 문화의 관계를 적극적으로 해명하고자 한다. 특히 카시러가 상징을 문화의 본질로 간주하는 입장과 인간을 상징적 존재로 파악하는 방식, 그리고 상징을 자연과학의 논의에까지 확대하는 방식에 대해 하나씩 규명해 보고자 한다. 이런 논의를 통해서 우리는 문화철학의 계보학에서 카시러의 입장을 분명하게 확인할 수 있고, 문화이해 방식의 한 단초를 얻어낼 수 있을 것이다.

5) Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*(1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Reprint, 1973.(이후 PdSF로, 영어번역은 PSF로 표기함.)

6) Cassirer, PdSF, vol 1, 11쪽, PSF, vol1. 80쪽.

7) 신웅철, 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000. 제2장: 카시러 문화철학의 철학적 위상, 29-61쪽 참조.

8) Donald Phillip Verene(ed), *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven and London, Yale University Press, 1979. 60쪽.(이후 SMC로 표기함)

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

2 상징적 존재로서 인간, 상징체계로서 문화

카시러는 고대 그리스 철학으로부터 19세기의 진화론에 이르기까지의 인간의 '자기인식(自己認識)'과 관련한 인간관의 변천 과정을 살펴보고 있다. 현대에 들어와서도 인간의 사상과 의지의 메커니즘 전체를 움직이게 하는 숨은 추진력을 발견하기 위한 노력들은 계속되었다. 니체는 '힘에의 의지', 프로이트는 '성적 본능', 마르크스는 '경제적 본능'을 인간의 모든 행동의 근본동기라고 주장하였다. 이렇듯, 인간에 대한 현대의 이론은 그 지적 중심을 상실해 버렸고, 그 대신 사상의 완전한 무정부 상태에 직면하게 되었다고 카시러는 지적한다.

현대에는 자연과학과 인문과학이 세분화되어 크게 발달하였고, 그에 따라 과학자들과 사상가들은 각기 자기의 전문분야의 입장에서 인간을 바라보게 되었다. 그 결과 오늘날에는 인간관의 초점이 사라지게 되었다. 이러한 상황은 인간의 '윤리적 생활'과 '문화적 생활'에 커다란 위기를 가져다주었다고 카시러는 파악한다. 그래서 그는 현재까지 진행된 인간의 자기인식에 관한 논의는 심각한 위기에 직면하게 되었다고 단정한다. 그래서 그는 풍부한 자료들과 개량된 기술들을 통해서 이제 인간 문화의 일반적 성격을 규명하려고 시도하는 것이다. 카시러의 이러한 일련의 계획에서 가장 중요한 것은 그 중심적인 관점이다. 말하자면, 문화의 성격을 규명하기 위한 하나의 잣대를 카시러는 제시하고 있다. 그는 문화를 만들어낸 인간, 그 인간을 다시 규정함으로써, 문화에 대한 새로운 이해를 하려고 한다. 인간에 대한 새로운 규정, 그것은 바로 인간이 더 이상 '이성적 동물'이 아니라, '상징적 동물'이라는 것이다. '상징적 동물'이라는 새로운 정의를 토대로 카시러는 인간의 자기인식, 자기에 해, 나아가 인간이 만들어 놓은 정신활동의 총체인 문화이해를 시도하고 있는 것이다.

그렇다면 카시러가 '상징적 동물'로서의 인간을 말할 때, 그가 사용하고 있는 '상징(symbol)'이라는 개념은 어떻게 나온 것일까? 카시러는 생물학자이자 해부학자였던 워스킬(Johannes von Uexküll 1864~1944)의 견해를 받아들이고 있다. 워스킬은 매우 독창적인 생물학적 세계의 도식을 전개시킨 인물인데, 그는 객관적이고 행동주의적인 방법에 따라 비교 해부학의 사실들을 가지고 생명에 대한 견해를 펼쳤던 학자이다. 워스킬은 해부학적 구조에 따라 모든 생명체에는 '메르크네츠(Merknetz)'와 '비르크네츠(Wirknetz)', 즉 '인지계통'과 '작용계통'이 있다는 주장을 하였고, 이 두 계통의 협동과 평형이 없으면 유기체는 살아남을 수 없게 된다고 말하였다.¹⁰⁾ 그러니까 이 두 계통은 사실상 동물들에게 있어서 기능 고리 역할을 하는 것이다.

그렇다면 워스킬이 제안한 이 도식이 인간에게도 그대로 적용될 수 있는가? 카시러는 인간 세계도 기본적으로 인지계통과 작용계통으로 이루어져 있지만, 인간의 세계에서만 나타나는 하나의 독특한 면이 있다고 주장한다. 그것은 바로 '상징계통'이라는 제3의 연결물이다. 상징계통을 통해서 인간은 다른 동물보다 더 넓은 세계에서 살아갈 수 있고, '새로운 차원' 속에서 살 수 있게 되었다는 것이다. 생물들에게서 나타나는 반작용(reaction)과 인간에게서 나타나는 반응(response) 사이에는 분명한 차이가 있다고 카시러는 말한다. 생물의 반작용의 경우에는 외부로부터의 자극에 대해서 직접적이고 즉각적인 응답이 주어지는데 비해, 인간의 반응의 경

10) J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, 제2판 (Berlin, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), 제2판 (Berlin, 1921.) Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press. 1944. 24쪽. (번역서, 『인간이란 무엇인가』 (최명관 역), 서광사, 1988. 이후 원문은 EoM으로, 번역서는 '인간'으로 표기함, 48쪽.)

우에는 느리고 복잡한 사고 과정에 의해 응답이 지체된다고 한다. 이런 현상은 무엇을 말해주는 것일까? 인간은 상징계통을 통해서 비로소 한갓 물리적인 우주에만 머물러 사는 것이 아니라, 이제 상징적인 우주에서도 살 수 있게 되었다는 것이다. 언어, 예술, 종교, 역사, 과학은 이러한 상징적 우주를 이루고 있는 것들로서, 이것들은 상징의 그물을 짜고 있는 가지각색의 실이자, 인간 경험의 엉클어진 거미줄이라고 카시러는 파악한다.¹¹⁾

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

그런 점에서 카시러는 인간의 지식도 본성상 '상징적 지식'이라고 말한다.¹²⁾ 이 상징적 지식이 인간의 인식의 힘과 그 한계를 특징짓고 있다. 상징적 사고에 있어서 현실적인 것과 가능한 것, 실제로 있는 사물과 이상적인 사물 사이에 날카로운 구별을 짓는 것은 불가피한 일이다. '상징'은 물리적 세계의 일부로서의 현실적 실존을 갖고 있지 않다. 그것은 '의미'를 가지고 있다. 원시인의 사고에 있어서는 아직 존재와 의미의 두 영역 사이를 구별 짓는 것이 매우 어렵다. 거기에서는 이 두 영역이 끊임없이 혼동되고 있으며, 상징은 마치 마력 혹은 물리적인 힘이 부여되어 있는 것처럼 생각되고 있다. 그러나 인간 문화가 좀 더 진보하면 사물과 상징 사이의 차이가 분명히 느껴지는데, 이것은 현실과 가능 사이의 구별이 또한 더욱더 뚜렷하게 된다는 것을 의미한다. 카시러에 있어서 인간의 자연적 타성을 극복하고 그에게 새로운 능력, 자신의 우주를 끊임없이 재형성하는 능력을 부여하는 것은 바로 이러한 '상징적 사고'이다.

한편 카시러는 '이성적 동물'로서의 인간에 대한 정의가 아직도 그 힘을 잃지 않고 있고, '합리성' 개념이 인간 활동의 고유한 모습으로 전해오고 있다는 사실도 인정한다. 그렇지만 예를 들어, 언어의 경우, 그것은 가끔씩 이성이나 이성의 원천과 동일시되어 왔음을 카시러는 지적한다. 그런데 이러한 정의가 전 분야에 걸쳐서 고루 들어맞는 것은 아니라고 그는 말한다. 왜냐하면, 개념적 언어와 더불어 정서적 언어가 있고, 논리적 혹은 과학적 언어와 더불어 시적 상상의 언어가 있기 때문이다. 이러한 사실들로부터, 카시러는 본래 언어란 사고나 사상을 표현하는 것이 아니라, 감정과 감동을 표현하는 것이라고 주장한다. 이 주장은 '이성'만으로는 인간의 문화생활의 여러 형태들을 그 모든 풍부함과 다양성에 있어서 전체적으로 이해하는 데 매우 부적당하다는 의미이기도 하다. 카시러가 볼 때 인간 문화의 여러 형태들은 '상징적 형태'로 되어 있다. 그렇기 때문에 카시러는 인간을 '이성적 동물'로 정의하는 대신, '상징적 동물'(animal symbolicum)로 새롭게 정의하고, 그것에 근거해서 인간의 문화 현상들을 이해하고 있는 것이다. 이상과 같은 카시러의 인간에 대한 새로운 정의는, 자신의 문화철학의 세부 논의 주제들, 즉 신화, 예술, 언어, 역사, 과학에 대한 논의의 근간이 되고 있다.

11) Cassirer, *EoM*, 24쪽. (인간, 49쪽.)

12) Cassirer, *EoM*, 57쪽. (인간, 95쪽.)

3. 카시러의 ‘문화’ 개념, 그 영향관계

카시러의 문화 개념은 칸트와 헤르더(J. G. Herder 1744~1803)에게서 연유하고 있다. 헤르더는 문화를 ‘인간 정신의 산물’로 파악했다. 때문에 헤르더에게서 문화란, ‘정신의 도야(陶冶)’, ‘정신의 형성(形成)’을 뜻하며, 인류의 ‘개화’, ‘계몽’, 그리고 ‘인간화’, ‘문명화’를 의미한다.¹³⁾ 그래서 우리는 헤르더에게서 비로소 객관적인 문화, 즉 인간 정신의 산물로 나타난 문화(언어, 역사, 풍습, 종교) 개념이 형성되고 있음을 발견할 수 있다. 이는 고전적인 인문주의적 문화 개념, 즉 파이데이아(Paideia)가 근대의 객관적(客觀的) 문화 개념으로 전환되었음을 뜻한다.¹⁴⁾

칸트의 경우, 사람은 문화를 통해서 비로소 사람이 된다고 믿었고, 자연 속에 주어진 소질과 가능성을 완벽하게 개발, 발전시키는 것이 문화, 그러니까 인간 교육(教育)의 목적이라고 보았다. 그렇지만 칸트는 문화를 자연의 체계 속에서, 즉 자연 속에 내재된 유기적 힘에 의존해서 이해하려 하지 않았다. 칸트는 인간 존재의 고유한 의미와 인간 문화는 자연 질서 속에서 설명될 수 없다고 생각하였다.¹⁵⁾ 오히려 인간이 자연을 떠나 자연을 노동의 대상으로 삼을 때 비로소 인간의 ‘내적 문화’(말하자면, 지성, 판단력 등 자연적 소질의 개발)와 ‘외적 문화’(인간 활동의 산물로서의 문화)가 가능하다고 보았다. 이렇듯 칸트는 문화가 자연 속에 내재된 유기적 힘에 의해 이루어지는 것이 아니라 전적으로 인간 자신이 스스로 만든 결과임을 강조하였다. 그러기에 칸트에게서 문화는 인간이 스스로 만든 작품이고, 인간은 이러한 문화를 통해서 자신의 삶을 만들어간다. 인간의 문화는 한 개인에 그치지 않고, 세대에서 세대로 인류 공동체의 공동 노력을 통해서 축적될 수 있다.¹⁶⁾ 요약하자면, 칸트에게서 문화란 “자연(自然)의 보호 상태에서 자유(自由) 상태로의 이행”을 말한다.¹⁷⁾

이런 관점에서 칸트는 에텐동산에서의 인간의 타락을 자유 상태로의 진보의 과정, 즉 자연에서 문화로 이행하기 위한 필연적(必然的) 과정으로 파악하였다. 그러니까 역설적이게도, 인간의 타락의 사건이 없었다면, 과거로부터 현재까지의 “인간의 문화”는 불가능했다는 말이다. 그런 맥락에서 자연의 역사는 신(神)의 작품이기에 선(善)으로부터 시작하고, 자유의 역사는 인간의 작품이기에 악(惡)으로부터 시작한다¹⁸⁾고 칸트는 말한다. 되풀이하자면, 인간의 문화는 에텐동산에서 선악과를 따먹은 타락사건에서 시작하고 있으며, 인간의 타락은 결국 (역설적으로 비춰질지 모르지만) 인간 문화의 원동력이 되었다고 할 수 있다.

칸트는 「세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념」(1784)에서 문화의 기원에서 나타나는 선·악의 문제를 인간이 지닌 ‘반사회적 사회성’(ungesellige Geselligkeit 反社會的 社會性)과 관련시켜 설명하고 있다.

13) 강영안, 「문화 개념의 철학적 배경」, 『문화철학』, 한국철학회, 철학과현실사, 1996. 201쪽.

14) J. Niedermann, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze:Bibliopolis, 1941. 214쪽. 강영안(1996), 202쪽.

15) 임마누엘 칸트, 『칸트의 역사철학』(이한구 편역), 서광사, 1993. 61쪽.

16) 칸트, 『칸트의 역사철학』, 27쪽.

17) 칸트, 『칸트의 역사철학』, 83쪽.

18) 칸트, 『칸트의 역사철학』, 84쪽.

그가 말하는 반사회적 사회성이란 무엇인가? 인간은 한편으로는 끊임없이 사회를 파괴하고 자신을 사회로부터 고립시키고자 하는 성향을 가지고 있다. 동시에 다른 한편으로는 바로 그와 같은 성향으로 인해 타인과의 갈등을 조정할 수 있는 위험을 예측할 수 있는 능력이 있기에 오히려 타인과 함께 사회를 이루어 살아가려는 성향이 있는데, 이를 반사회적 사회성이라고 말한다. 칸트에 따르면, 타인과의 끊임없는 경쟁심과 투쟁심, 자신의 명예욕(名譽慾)과 지배욕(支配慾), 소유욕(所有慾)을 만족시키고자 하는 욕구·욕망이 인간에게 없었다면, 인간 문화의 발전은 불가능했다는 것이다.¹⁹⁾

한편 칸트는 인간의 문화가 반사회성, 그러니까 문화발전의 원동력인 인간의 경쟁심, 투쟁심, 소유욕, 명예욕, 지배욕에 의존하게 될 경우, 인간의 문화의 미래는 학문과 예술, 법질서와 도덕체계를 갖춘 '문명화된 상황'을 맞이할 수도 있을 것이라고 예상하였다. 그런데 우리가 문화를 논의하면서 칸트를 대단히 높게 평가하고 중요하게 다루는 측면은, 그가 인간 문화의 최종 종착점은 '문명화'를 향하기보다는 오히려 '도덕화'(道徳化 *moralisierung*)를 겨냥해야 한다고 주장한 부분 때문이다. 칸트는 이런 맥락에서 자신의 『교육론』(1803)을 통해 인간 심성의 도덕적 훈련의 중요성을 특히 강조하였던 것이다.²⁰⁾

이상의 칸트의 문화 개념을 정리하자면, 첫째 문화는 인간의 활동의 산물, 즉 정치, 경제, 법률, 예술, 종교 등이 모두를 일컫는 것이며, 둘째 문화는 '과정적'(過程的) 성격을 가지고 있으며, 셋째 문화의 발전은 인간의 자기보존의 욕망과 밀접한 관계에 놓여있다는 점이다.

신칸트학파의 카시러의 경우도, 문화를 바라보는 기본 관점에서는 칸트와 동일하다고 해야 할 것이다. 다만, 칸트가 인간 문화의 미래상과 관련하여, 인간 심성의 도덕적 훈련을 강조하였다면, 카시러는 상징(Symbol) 개념을 통해서 문화를 이해하고, 나아가 인간의 자기해방의 과정을 강조하였다고 할 수 있다.

4. 문화의 한 요소로서 과학, 상징과의 관계

1) 두 종류의 지각

카시러가 문화의 본질로 상징 개념을 제시하고 있는데, 그렇다면 상징 개념은 인간 문화의 한 부분인 과학에서도 여전히 유효한 것일까? 카시러는 먼저 “현상학적인 분석”을 통해서 인문과학과 자연과학의 연구 대상을 구분하면서 ‘지각(知覺)’의 문제를 다룬다.²¹⁾ 그의 현상학적인 분석은 두 가지 종류의 기본적인 지각 형태가 있음을 보여주고 있는데, 말하자면, “사물-지각”(perception of thing)과 “표현-지각”(perception of expression)이 그것이다. 전자는 사물들을 죽은 것으로, 활력이 없는 것으로 파악하는

19) 칸트, 『칸트의 역사철학』, 29쪽.

20) 칸트, 『칸트의 역사철학』, 37쪽.

21) Cassirer, *Zur Logik der kulturwissenschaften*(1942)(번역서로는 『문화과학의 논리』(박완규 역) 도서출판 길, 2007. 145-149쪽 참조) 영역 본으로는 *The Logic of the Humanities*, Translated by Clarence Howe, New Haven: Yale University Press, 1961. 97-101쪽.(이후 LH로 표기함)

세계 지각을 말하며, 후자는 표현적인 특질의 관점에서, 예컨대, 신뢰할 만한, 풍성한, 친밀한, 무서운 등의 표현적 특질에서 파악하는 세계 지각을 말한다. 카시러에 따르면, 과학적 사고의 기본적인 경향은 전자에 속하며, '세계 개념에서 '인격적인 것'을 제거하려고 부단히 애쓰고 있다는 것이다.²²⁾

카시러는 '사물-지각'과 '표현-지각'의 설명에 덧붙여, 지각 속에서는 항상 '대상'을 중심으로 하는 축(object-pole)과 '자아'를 중심으로 하는 축(ego-pole)이 있다고 말한다.²³⁾ 그래서 자아가 만나게 되는 세계는 사물세계(thing-world)와 인격세계(person-world)로 나누어진다. 사물세계와의 만남은 "그것"(It)으로써 특징지을 수 있고, 인격세계와의 만남은 "너"(Du)로써 특징지을 수 있다. 전자의 경우에, 우리는 세계를 완전한 '공간적 대상'으로서, '시간적 변형의 총체'로서 인식한다. 반면, 후자의 경우에 우리는 세계를 마치 "우리 자신들과 같은" 어떤 것으로서 인식하게 된다. 세계를 '그것'으로서 지각할 경우, '세계는 전적 타자(absolute other)가 되지만, 반면에 '너'로서 지각할 경우, 세계는 타자(alter-ego)가 된다. 이것이 카시러가 말하는 우리 인간들의 지각의 구조이다.²⁴⁾ 여기에서 카시러는 인간의 지각의 구조에서 '**표현-지각**'이 '사물-지각'보다 우선한다는 점을 주장한다.²⁵⁾ 그의 말을 인용해 보자.

"우리가 지각의 근원을 추구해 나가면 나갈수록, 지각 속에서 '너'(Du)라고 하는 형태는 '그것'(Es)이라고 하는 형태에 대하여 더욱 우위를 두게 된다. 즉 더욱더 명백하게 그의 순수한 표현성격이 사실성격과 사물성격을 능가하게 된다. '표현의 이해는 본질적으로 '사물의 지식'에 선행한다."²⁶⁾

이 주장은 대단히 중요하다고 할 수 있다. 그 이유는 표현지각은 신화적 세계관을 특징적으로 설명해 주고 있기 때문이다. "우리가 파악하는 모든 현실은 그 근원적 형식에 있어서 우리에게 향하여 있고 대립하여 있는 '사물세계'가 아니라, 오히려 살아 있는 활동의 확실한 사실이다. 현실에 대한 이와 같은 접근은 감성적 소여로서의 감각에 의해서가 아니라, 표현의 원현상(Urphänomen des Ausdrucks)에서 우리에게 주어진다. 일정한 지각 체험에서 '표현-의미'가 드러나지 않으면, 현존재는 우리에게 아무 말도 하지 않는다."²⁷⁾ 이상의 카시러의 말은, 사물지각에 국한되어 있는 과학적 인식의 한계를 지적하는 것이면서, 동시에 신화적 인식보다 과학적 인식의 우월성을 주장하는 입장에 대한 비판이라고 필자는 생각한다. 왜냐하면 카시러는 인간의 현실파악 내지 현실인식은 대상 혹은 현존재의 표현적 성격에 의하여 지배되고 있음을 강조하고 있기 때문이다. 이런 측면에서 카시러는 어린아이들이 인지 발달 과정에서 단순히 '색깔'보다는 사람의 '얼굴'에 미리 관심을 갖고 반응한다는 사실, 즉 상모적(physiognomic 相貌的)²⁸⁾으로 반응한다는 사실을 언급하고 있는 것이다. 여기서 상모적 반응은 원시인

22) Cassirer, *LH*, 104쪽.

23) Cassirer, *LH*, 93쪽.

24) Cassirer, *LH*, 93쪽.

25) Cassirer, *LH*, 94쪽.

26) Cassirer, *PsF* III, 74쪽.

27) Cassirer, *PsF* III, 86쪽.

28) 먼저 상모(相貌)라는 말은 상(相)과 모(貌)가 합해진 말이다. 상(相)이라는 한자에는 ① '서로' 라는 뜻이

들의 신화적 사유, 상징적 사유의 가장 큰 특징들이며, 상징적 존재로서의 인간에게서 나타나는 전형적인 측면임을 확인할 수가 있다.

2) 과학적 진리

표현지각이 사물지각보다 우선한다는 카시러의 주장은 과학적 진리에 대한 논의와 연결되어 있다고 필자는 생각한다. 어떤 측면에서 그럴까? 먼저 과학에서 말하는 진리란 무엇인가?

카시러는 '과학적 진리'를 설명해 주는 세 가지 유형의 과학적 진술들을 구분하고 있다. 첫째 유형은 '측정의 결과에 관한 진술들, 둘째 유형은 '법칙'에 관한 진술들(예컨대, "만일 x 라면, y 이다"라는 문장들), 마지막 유형은 '원리들'에 관한 진술들 혹은 '법칙을 발견하기 위한 규칙들'에 관한 진술들(예컨대, 인과성의 원리)이다.²⁹⁾ 카시러는 우리가 어떻게 해서 첫 번째 유형의 진술에서 두 번째 유형의 진술로 나아가는지, 혹은 첫 번째에서 세 번째 유형의 진술로 나아가게 되는지를 귀납논리로써 설명할

들어 있고, 덧붙여 ② '얼굴'이라는 뜻이 있다. 모(貌)라는 한자에는 '얼굴'이라는 뜻이 들어 있다. 그렇게 본다면, 서로 서로 얼굴을 마주하는 관계, 혹은 얼굴과 얼굴을 마주하는 관계가 바로 상모적 관계다. 이제 중요한 것은 얼굴이다. 얼굴은 한 개인의 건강상태나 인격, 품격, 지적 능력이 드러나는 장소다. 또한 그 사람의 다양한 감정이 표출되는 통로이기도 하다. 여기서 상모적 태도란, 내가 얼굴을 가지고 있듯이, 타인도 얼굴을 가지고 있다고 간주하는 태도를 말한다. 내가 얼굴을 가지고 있다는 말 속에는 내 자신이 생명(生命)을 지닌 존재라는 의미가 들어 있다. 그런데 그러한 태도가 신화적 사고에서는 무한히 확장되고 있다. 우리 현대인들은 기껏해야 인간과 살아있는 몇몇 종들만 얼굴을 가지고 있는 것으로 간주하겠지만, 원시인들은 이 세상의 모든 존재자들이 얼굴을 가지고 있다고 생각한다. 길가의 풀 한 포기, 바닷가의 조약돌, 거리의 가로수 한 그루, 이름 모를 들꽃, 바위, 나무, 해와 달 그리고 별 이 모든 것들은 얼굴을 가지고 있다는 것이다. 얼굴을 가지고 있다는 말은 이 세상의 모든 것에는 생명이 들어 있다는 의미이다.

이러한 상모적 태도를 지니게 되면, 인간이 이 세계 속에서 특별한 위치를 차지하지 않게 된다. 생명의 연대의식은 모든 생명 자체를 같은 혈연(血緣)이라고 간주한다. 때문에 신화적 사고방식에서는 동물이나 식물들의 생명과 인간의 생명이 구별되지 않고 서로 넘나드는 것으로 생각한다. 거기에서는 자연이 하나의 큰 사회, 그러니까 '생명의 사회'를 이루고 있다. 이러한 생명의 사회에서는 가장 낮은 형태의 생명도 가장 높은 형태의 생명과 똑같은 종교적 존엄성을 갖는다. 인간과 동물, 동물과 식물은 모두 동일한 수준에 있다(EoM, p.83). 이러한 상모적 태도는 원시인의 자연관을 통해 그대로 나타난다. 원시인의 자연관은 한마디로 공감적(共感的)이라 할 수 있다. 그렇다면 상모적 태도는 원시인에게서만 볼 수 있는 것일까?

카시러는 오늘날도 '어린이들'과 '시인'에게서 상모적 태도를 찾아볼 수 있다고 귀뵤한다. 친진난만한 어린이들의 장난감은 어른들의 눈에는 한갓 플라스틱 조각에 지나지 않는다. 하지만 아이들은 그 장난감 인형에게 말을 걸고 함께 놀이한다. 여자아이들은 목욕할 때조차도 인형을 품 안에 꼭 품고 다닌다. 목욕이 끝난 후에는 예쁜 옷으로 갈아입히고, 머리를 가지런히 빗겨 준다. 어린이들은 그림과도 대화한다. 어린이들의 눈에 비친 이 세상은 모두 동무요, 친구이다. 시인도 마찬가지다. 시인의 눈에 들어온 모든 사물은 생명을 지닌 존재로 '탈바꿈' 한다. 서정시를 읽어갈 때, 우리는 세계와 나 자신이 동화됨을 경험하게 된다. 시인은 자연 사물에 공감적 전이를 가장 잘 할 수 있는 부류의 사람이다. 시인의 눈에 비친 세상의 모든 사물은 아름다운 빛을 발하는 고귀한 생명체들이다. 철학자로서 카시러는 우리 현대인들이 잃어버린 상모적 세계를 다시금 회복할 것을 강력하게 주장하고 있는 것이다.

29) Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*(1936), Translated by O.T. Benfey, New Haven: Yale University Press, 1956. 40쪽.(이후 DI로 표기함)

수 없다고 말한다. 왜냐하면, 두 번째 유형의 진술은 '분류'에 관한 진술로서, 이 진술은 보통 수 없이 많은 요소들로 이루어져 있고, 또한 특수한 진술을 사용하는 그 어떤 귀납적 절차도 그와 같은 보편적 진술을 확립할 수가 없기 때문이다.

카시러는 과학적 탐구 방식들은 특별한 고정된 규칙 체계를 따르고 있지 않아서, 여전히 '절차적 한계를 지니고 있다고 지적한다. 이 절차적 한계는 과학적 진술의 본질을 통해, 그리고 기본적으로 오류 가능한 성격을 통해 규정된다고 한다. 카시러에 의하면, 과학적 발견은 결과에 대한 일종의 '본능적인 비약'에 의존해 있다.³⁰⁾ 과학적 발견이 본능적 비약에 의존해 있다는 사실을 카시러는 메이어(Robert Mayer)의 경우를 통해 제시한다. 메이어가 물리학에서 에너지 보존의 원리를 주장했을 때, 그는 단 한 가지 관찰을 토대로 하여 그런 주장을 펼쳤으며, 이 관찰이 다른 분야에서도 행해지게 되었다고 한다. 우리는 아래의 예에서 그 점을 확인해 볼 수 있다. 메이어는 체열(body heat)은 연소 과정을 통해 생겨난다는 라브와지에(Lavoisier)의 이론을 회상하면서, 남쪽 기후에서는 체열의 감소가 덜하고, 따라서 거기에서는 체열을 만들어내기 위한 강한 연소 과정이 필요 없게 된다는 사실에 주목하였다. 이와 같은 사실에서, 그는 불현듯 에너지 보존의 일반원리를 찾아내었다고 한다. 카시러는 이런 종류의 개요를 모든 과학적 발견의 토대로 보고 있다. 말하자면, 측정에 관한 진술에서 법칙에 관한 진술로 나아갈 필요가 있고, 또한 측정에 관한 진술에서 원리에 관한 진술로 나아갈 필요가 있었던 것이다.³¹⁾ 이 예는 과학적 발견이 가지고 있는 본능적인 '비약(飛躍)'의 측면을 잘 드러내고 있다고 말할 수 있다.

카시러는 과학이론의 검증은 '논리적으로나 '실천적으로 모두 불가능하다고 말한다.³²⁾ 과학이론의 검증이 논리적으로 불가능한 이유는, 일반적인 '법칙 진술들, 예컨대, '만일 x라면, y이다'는 형태의 특징 때문이다. 이 진술들은 무수히 많은 내용들을 가진 부류들을 나타내고 있다. 말하자면, 만일 이런 형태의 어떤 진술이 참이라는 것을 알기 위해서는 그러한 형태에 속하는 모든 경우들을 검토해야 하는 무한정의 노력이 필요하게 되는데, 사실상 그와 같은 일은 불가능하다는 것이다. 그리고 과학이론의 검증이 실천적으로도 불가능한 이유는, 검증 개념의 토대가 되는 '예견(prediction)이 실제적인 세계에서 깔끔하게 이루어지지 않기 때문이다. 만일 인과성이 '확실성으로 예견될 수 있는 것처럼 규정된다면, 심지어 고전 물리학조차도 문제점을 노출하게 된다. 그 이유는 "단 한 가지의 예에서 하나의 물리적 사건을 실제로 분명하게 예견하는 일은 가능하지 않기 때문이다."³³⁾ 그렇기 때문에 카시러는 과학적 진보는 검증에 의존하지 않고 있다고 생각한다.³⁴⁾

마지막으로 공간(空間)에 대한 카시러의 논의를 살펴보자. 여기에서는 공간 개념에 대한 칸트와 카시러의 차이가 드러나게 된다.

30) J.M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press New Haven and London, 1987. 111쪽.

31) Cassirer, *DI*, 57쪽.

32) J.M. Krois, 같은 책, 112쪽.

33) Cassirer, *DI*, 65쪽.

34) J.M. Krois, 같은 책, 112쪽.

우리는 보통 자연과학이 객관적 실재 즉, 공간 안에 존재하는 사물들에 관한 인식을 제공한다고 생각한다. 사실 공간 자체는 기하학의 중심 개념이다. 그런데 비유클리드 기하학의 발전은 이러한 상식적인 견해와 모순되었다. 카시러는 이러한 새로운 기하학은 철학자들, 특히 칸트주의자들에게 ‘대단한 충격을 던져주었다고 말한다.³⁵⁾ 어떤 측면에서 그러한가? 칸트는 공간을 하나의 ‘순수 직관의 형식, 즉 ‘경험의 선천적 조건’이라고 주장³⁶⁾함으로써 기존의 경험론적 견해, 즉 공간은 하나의 주어졌있는, 절대적 실재라는 견해를 뒤집어버렸다. 칸트는 직관 형식의 구조는 유클리드 기하학을 통해서 설명될 수 있다고 가정하였다. 이러한 칸트의 가정은 아무런 무리가 없어 보였다. 왜냐하면 하나의 선천적 형식으로서의 공간은 어떤 종류의 일정한 구조를 가지고 있어야만 한다는 주장은 당시에 분명한 것으로 보였기 때문이다. 그런데 비유클리드 기하학의 출현은 두 가지 가정에 대해 의문을 제기하였다. 유클리드 기하학의 평행선 공리에 따르면, 하나의 평행선은 하나의 선에 대해서 다음의 한 점을 통해서만 그려질 수 있다. 그런데 비유클리드 기하학에 따르면 이 사실은 부정된다. 왜냐하면 기하학의 기본 공리에 의존한다면, 무한대의 평행선을 그리는 것이 가능하기도 하고(Lobachevsky, Bolyai의 주장), 또는 전혀 그렇지 않을 수도 있게 된다(Riemann의 주장).³⁷⁾ 이런 측면에서, 비엔나 학파 창시자인 쉘릭(M. Schlick)은 칸트가 말하는 순수 직관과 같은 어떤 것이 존재한다는 주장을 거부하였다. 그 이유는 기하학에서 말하는 공간은 완전히 고정되어 있거나 직관적인 것이 아니라, 하나의 ‘구성’(construction)이라고 생각했기 때문이다.³⁸⁾ 그래서 쉘릭은 칸트의 순수 직관으로서의 공간 이론을 수학적 공리에서 사용되는 “합축적 정의” 개념에 근거해 있는 하나의 ‘방법론적 개념’이라고 제시하였다. 쉘릭이 칸트의 공간 이론을 비판하는 주된 이유는, 칸트가 일상에서 일어나는 ‘심리적인 경험’으로서의 공간과 유클리드 기하학에서 말하는 ‘물리학적 공간’ 사이의 유추(analogy)로부터 자신의 공간이론을 전개하는 점 때문이다. 그런 점에서 칸트가 말하는 ‘순수 직관’으로서의 공간은 半심리학적(semipsychological) 성격을 가지게 된다는 것이다. 왜냐하면 기하학으로부터 완전하게 심리학적 요소를 제거할 수 있는 ‘유일한 방법’이 칸트 당시에는 알려져 있지 않았기 때문이라고 쉘릭은 말한다.³⁹⁾

3) 두 종류의 공간

카시러는 쉘릭의 주장을 수용하여 칸트의 공간이론을 나름대로 수정하고 있다. 카시러에 따르면, 공간과 시간은 모든 현실이 관계를 가지고 있는 ‘틀’이다.⁴⁰⁾ 그는 공간과 시간의 조건에서가 아니라면

35) SMC, 276쪽.

36) I. Kant, 『순수이성비판』 A 25/B 40쪽.

37) J.M. Krois, 같은 책, 117쪽.

38) Moritz Schlick, *General Theory of Knowledge*, 2d ed., trans. Albert E. Blumberg(1927; reprint, New York and Vienna: Springer-Verlag, 1974), 352쪽.

39) Schlick, “Kritische oder empirische Deutung der neuen Physik?” *Kant Studien* 26(1921), 108쪽. J.M. Krois, 같은 책, 118쪽.

그 어떤 현실적인 사물의 개념도 가질 수 없다고 말한다. 그런데 이러한 공간 경험은 여러 유형이 있고, 이런 경험의 모든 형태가 다 동일한 수준에 있지는 않다고 말한다. 그러면서 카시러는 두 가지 종류의 공간에 대해 설명한다. 하나는 동물들에게서 보이는 '유기적인 공간'(organic space)이고, 다른 하나는 인간에게서 보이는 '지각적 공간'(perceptual space)이다. 벌, 개미, 철새의 방위 측정 능력은 대단히 정확한데, 이는 동물들의 특별한 신체적 충동에 의해서 이루어지는 것이지, 공간에 대한 심상이나 관념이 들어가는 것은 아니다. 이에 반해, 지각 공간은 단순한 감각의 소여가 아니다. 그것은 매우 복잡한 성질을 가지고 있는데, 말하자면 서로 다른 온갖 종류의 감각경험들 예컨대 시각, 촉각, 청각, 근육감각의 요소들을 포함하고 있다.⁴¹⁾ 카시러는 여기서 공간지각의 기원, 발생 문제에 관심을 두지 않고, 인식론적 관점과 인간학적 관점에서 공간의 성질에 주목한다. 그래서 카시러는 인간에게서의 공간의 특성에 대해 논의한다.

카시러는 인간의 지각적 공간의 특성을 '상징적 공간'(symbolic space) 혹은 '추상적 공간'(abstract space)이라고 말한다.⁴²⁾ 카시러는 이러한 이해방식을 철학사에서 쉽게 찾아볼 수 있다고 말하면서, 몇몇의 예를 들고 있다. 데모크리토스는 공간을 '비존재'(Nonbeing)로, 플라톤은 '혼합개념'(hybrid concept)으로 설명하였고, 뉴턴은 수학적 공간인 '추상적 공간'과 '감각경험의 공간'을 구별할 것을 주장하였고, 버클리는 뉴턴이 말하는 참된 '수학적 공간'은 하나의 '공상적 공간', 인간 정신의 허구에 불과한 것이라고 주장한 바 있다.⁴³⁾ 여기에서 카시러는 추상적 공간은 물리적 혹은 심리적 현실 속에서 그 대응물이나 근거를 가지고 있지 않다고 말한다. 그래서 그는 기하학에서 말하는 '점' 또는 '선'은 물리적인 사물도, 심리적인 사물도 아닌, 추상적 관계들에 대한 상징일 뿐이라고 말한다.

한편, 카시러는 과학적인 기하학의 공간 개념의 특징을 드러내기 위해서 원시인의 생활에서 보이는 공간에 대해서 설명하기도 하였다. 카시러의 견해에 따르면, 원시인의 생활에서는 '추상적 공간' 관념을 찾아볼 수가 없다. 왜냐하면 원시인의 공간은 '행동의 공간'이며, 이 행동은 여러 가지 직접적인 실체상의 요구와 관심에 집중되어 있기 때문이다. 카시러는 하인츠 베르너(Heinz Werner)의 글을 인용하면서 이런 측면을 설명하고 있다.

(원시인에게서) 공간 관념은 진보된 문화를 가진 인간의 '추상적 공간'보다 훨씬 '감정적'이고 '구체적인' 개념이다. 그것은 성격상 그다지 객관적인 것 측정할 수 있는 것 또 추상적인 것이 못된다. 그것은 자기중심적인 혹은 의인관적인 여러 가지 특징을 보여주고 있으며, 또 상호작용적으로서 구체적이고 실제적인 것에 뿌리박고 있다.⁴⁴⁾

40) Cassirer, *EoM*, 42쪽.(인간, 74쪽)

41) Cassirer, *EoM*, 42-43쪽.(인간, 76쪽)

42) Cassirer, *EoM*, 43쪽.(인간, 76쪽)

43) Cassirer, *EoM*, 44쪽.(인간, 77쪽)

44) Cassirer, *EoM*, 45쪽.(인간, 79쪽)

카시러는 과학적인 공간 개념, 즉 기하학에서의 공간 개념에서는 우리의 '직접적인 감각 경험'의 모든 구체적인 차이가 사라지게 된다는 점을 지적한다. 거기에서는 더 이상 시각적, 촉각적, 청각적 혹은 후각적 공간을 가지지 못하게 된다. 왜냐하면, 기하학적 공간은 우리 감각들의 고르지 못한 성질에 의하여 우리에게 강요된 모든 다양성과 이질성으로부터 '추상(抽象)'하기 때문이다. 이와 거의 비슷한 맥락에서, 카시러는 "신화적 공간, 미적 공간, 이론적 공간"이라는 제목의 강연을 통해서, 어떻게 하여 공간이 철저하게 그리고 서로 다르게 객관화의 방식을 드러내주는지를 제시한 적이 있다. 그의 견해에 따르면, 신화에서의 공간은 '분위기', 즉 '감정의 분위기(Aura of feeling)'에 의해서 규정된다. 예컨대, 신화적 사유에서 해가 솟아오르는 '동쪽'이라는 지리적 개념은 '빛', '생명'의 방향으로 느껴지고, 반면에 해가 지는 '서쪽'은 '몰락', '죽음'의 방향이다. 그리고 미적 인식에서 보이는 공간은 예술가가 어떤 종류의 상상적 내용을 표현하는 하나의 수단이다. 마지막으로 현대 물리학에서의 공간은 비직관적인, 순전히 의미 있는 '질서 체계(system of order)'일 뿐이라고 말한다.⁴⁵⁾

이상에서 우리는 지각, 과학적 진리, 공간에 대한 카시러의 논의를 살펴보았다. 카시러는 표현지각이 사물지각보다 앞선다는 사실, 그리고 과학적 진리 속에는 본능적인 비약의 측면이 들어있다는 사실, 나아가 인간의 지각적 공간의 특징을 상징적 공간으로 파악함으로써, 과학적 인식에서의 상징적인 요소들을 부각시키고 있다. 그런 측면에서 카시러는 '과학적 사실은 항상 '이론적 요소를 포함하고 있는데, 이 이론적인 것은 다름 아닌 '상징적인 것'이라고 주장한다.⁴⁶⁾ 과학사의 흐름 전체를 변화시킨 과학적 사실들의 대부분은 아니라 하더라도, 많은 부분은 그것들이 '관찰될 수 있는 사실이기 이전에 '가설적인 사실이었다는 점을 카시러는 지적하고 있다. 그래서 그는 인간의 인식은 그 본성에 있어서 '상징적 인식'이라고 주장하고 있는 것이다.⁴⁷⁾ 이러한 특성이 인간의 인식의 힘과 그 한계를 특징짓고 있다는 것이다. 앞서 언급했듯이, 상징은 물리적 세계의 일부로서의 구체적 '실존(實存)'을 갖지 않지만, 그것은 '의미(意味)'를 가지고 있다. 상징의 이러한 면을 카시러는 '상징적 회임(懷妊)(symbolischen Prägnanz)⁴⁸⁾이라 부르고 있는데, 이 개념은 지각 체험, 즉 감성적 체험이 동시에 일정한 비직관적 의미를 내포하게 되고, 그 체험을 직접적인 구체적 표상이 되게 하는 것이다. 이와 같은 정신의 활동에 있어서는 대상의 다양성이 그저 지각적으로 주어지고 거기에 통각의 작용이 덧붙여지는 것이 아니라, 오히려 지각 자체가 그 자신의 내부적 조직에 의하여 일종의 정신적 분절화를 획득한다. 이것은 지각이 이미 의미 속에서 산다는 것을 뜻한다. 이처럼 지각 현상이 의미를 내포하는 전체에 관계하는 것을 회임이라 한다. 간단히, 상징적 회임은 감성적인 것이 '의미를 지니게 되고, 이 관계를 의식이 직접 표상하는 것을 말한다.

45) J.M. Krois, 같은 책, 120쪽.

46) Cassirer, *EoM*, 59쪽.(인간, 98쪽)

47) Cassirer, *EoM*, 57쪽.(인간, 95쪽)

48) Cassirer, *PsF* III, 235쪽.

5. 나오는 말: 상징을 통한 인간(문화) 이해의 길

카시러에 따르면, 인간의 고유한 특성, 다시 말해 인간의 실제적인 특성은 인간의 형이상학적인 본성이나 물리적 본성에서가 아니라, 언어, 신화, 종교, 예술, 과학, 역사와 같은 문화형식에서 나타나는 인간의 활동에서 찾아야 한다.⁴⁹⁾ 따라서 철학사의 궁극적인 물음인 '자기인식'의 문제, 즉 '인간이란 무엇인가?'에 대한 대답은 '문화'라는 우회로를 통해서, 특히 '상징'이라는 우회로를 통해서 간접적으로 이루어져야 한다는 것이다.

이상에서 살펴 본 카시러의 '문화' 개념과 '상징' 개념의 의미를 잠깐 되새겨보고자 한다.

먼저 카시러가 파악한 '문화' 개념 속에는 인간 정신의 점차적인 해방과정이 들어있다. 언어, 예술, 종교, 과학은 이 과정의 갖가지 국면들이다. 문화 일반이란 밖으로부터 주어진 세계를 인간 정신의 자발적 행위를 통해 그 자신의 세계로 만들어 낸다는 점에서, 인간이 수동적인 세계로부터 능동적인 세계를 향해 나아가는 점차적인 해방과정이다. 그리고 상징적 기능의 발전 단계에 따른 신화, 언어, 과학 예로의 진행은 감각적인 것 혹은 밖으로부터의 영향이 절대적인 원시적 지각으로부터 정신의 순수 사고로의 발전이라는 점에서 또 다른 인간의 해방과정을 이룬다고 할 수 있다. 카시러는 이러한 문화 일반의 인간 해방적 성격이 안정화와 진화, 전통과 혁신, 재현적 세력과 창조적 세력, 자유와 형식 사이에서 갈등과 균형을 통해 이루어진다고 말한다.

다음으로 카시러가 사용하는 '상징' 개념 속에는 '의미의 세계의 발견'이라는 측면이 들어있다. 모든 동물들에게서 볼 수 있는 인지계통과 작용계통 이외에 오직 인간에게서만 나타나는 상징계통을 통해서 인간은 한갓 물리적인 우주뿐만 아니라 상징적인 우주에서도 살 수 있게 되었다. 여기서 상징계통이란 한마디로 문화를 뜻하며, 신화, 예술, 언어, 과학, 종교 등은 이런 상징계통의 그물을 짜고 있는 가지각색의 실인 것이다. 이때 상징이란 물리적 존재를 가리키는 한갓 기호(sign)가 아닌, 인간의 '의미의 세계'를 뜻하고 있다. 헬렌 켈러의 경우를 살펴보면, 그녀는 낱말들을 사용하되, 단순히 기계적 기호나 신호로서가 아니라 하나의 전혀 새로운 사고의 기구, 즉 상징으로 사용할 줄 알게 됨으로써 그녀는 새로운 빛 속에서 세계를 보게 되었다. 이처럼 상징(성)의 원리는 그 보편성, 타당성 및 일반적 적용성과 더불어 특별히 인간의 세계, 인간의 문화 세계에 접근할 수 있는 열쇠가 되었다고 카시러는 말하고 있다.

마지막으로 카시러의 문화철학의 논의 속에는 간접적이고 매개적인 자기인식이 강조되고 있다. 인간은 언어적 '형식', 예술적 '심상', 신화적 '상징', 종교적 '의식'에 깊게 둘러싸여 있기 때문에 이러한 인위적인 매개물을 통하지 않고서는 아무 것도 볼 수 없고 또 알 수 없다고 카시러는 말한다. 결국 인간은 상징이라는 매개를 통해서, 또 상징적으로 자기 자신을 인식하게 되는 것이다. 이러한 카시러의 독특한 관점은 인간 주체에 대한 확신을 가졌던 데카르트적 인식론이나, 무전제적인 자기이해를 추구한 후설의 현상학적 방법과는 달리 '해석학적 방식'에 가깝다고 말할 수 있다. 이는 텍스트(특히 문화 혹은

49) Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M. 1990. 110쪽.

상징)를 통해서, 텍스트 앞에 펼쳐진 자기이해를 추구하는 방식이라 할 수 있다.

최근 가장 활발하게 활동하고 있는 독일의 문화철학자 랄프 콘너스만(Ralf Konersmann)은 『문화철학』에서 문화의 혼란을 진지하게 받아들이지만 이 혼란을 '절망'의 근거로 삼는 것이 아니라 오히려 문화 개념의 새로운 구상을 위한 '기회'로 파악한 것은 카시러의 진정한 업적이라고 평가하고 있다.⁵⁰⁾ 카시러 이후 문화는 어떤 간접적인 것이 되었다. 그러니까 문화는 '의미와 같은 것을 비로소 가능하게 하는 '은유(隱喩)'가 되었다는 것이다. 카시러의 어법을 따르면, 문화는 인간 스스로가 만든 지성적 상징물의 총체로서 나타난다. 오늘날 문화철학적 전환에 의해 일어난 새로운 변화의 중심에는 의미(Bedeutung 意味) 문제가 있다는 것이다. 문화적 전환이 이루어지고 나면, 문화 없이 의미는 결코 존재하지 않게 된다. 따라서 문화는 잠재적인 문화적 대상인 문화적 사실 속에서 "무엇인가를 사유하라" 내지 "무엇인가를 사유해야만 한다"는 요청을 가리키는 은유가 된다고 콘너스만은 말한다. 그렇다면 이제 우리 자신의 현실 문화 속에서 우리는 무엇을 사유할 것인가? 우리는 무엇을 사유해야만 하는 것일까? 나아가 우리는 무슨 상징을 만들어내야 하는 것일까? 문화시대, 특히 다문화시대를 살아가는 오늘 우리 자신이 카시러를 염두에 두면서 대답해야 할 항목들이다.

< 참고문헌 >

강영안 「문화 개념의 철학적 배경」, 『문화철학』, 한국철학회, 철학과현실사, 1996.

신웅철 『카시러의 문화철학』, 한울출판사, 2000.

칸트, 임마누엘, 『칸트의 역사철학』 (이한구 편역), 서광사, 1993.

콘너스만, 랄프, 『문화철학이란 무엇인가』 (이상엽 역), 북코리아, 2006.

Böhme Hartmut · Matussek Peter · Müller Lothar, *Orientierung Kulturwissenschaft*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 2000. 하르트무트 뵘메 · 페터 마투섹 · 로타 뮐러, 『문화학이란 무엇인가』 (손동현 · 이상엽 역), 성균관대출판부, 2004.

Cassirer Ernst., *Philosophie der Symbolischen Formen*(1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Reprint, 1973.

———, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*(1942)(번역서로는 『문화과학의 논리』 (박완규 역) 도서출판 길, 2007.) *The Logic of the Humanities*, Translated by Clarence Howe, New Haven: Yale University Press, 1961.

———, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*(1936), Translated by O.T. Benfey, New Haven: Yale University Press, 1956.

———, *An Essay on Man*, Yale University Press. 1944.

50) 랄프 콘너스만, 『문화철학이란 무엇인가』 (이상엽 역), 북코리아, 2006. 134쪽.

- ., *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M. 1990.
- Krois, J. M., *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven and London, 1987.
- Niedermann, J., *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze:Bibliopolis, 1941.
- Verene, Donald Phillip.,(ed), *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven and London, Yale University Press, 1979.
- Schlick, Moritz., *General Theory of Knowledge*, 2d ed., trans. Albert E. Blumberg(1927; reprint, New York and Vienna: Springer-Verlag, 1974)
- ., "Kritische oder empirische Deutung der neuen Physik?" *Kant Studien* 26(1921)
- Uexküll, J. von ., *Theoretische Biologie*, 제2판 (Berlin, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), 제2판 (Berlin, 1921.)