

인문교육의 과거, 현재, 미래

강영안 서강대 철학과 교수

1. 인문교육과 인문학의 위기

한국 인문교육의 과거, 현재, 미래의 모습은 무엇일까? 고등교육에서 인문학의 위치가 바뀌어 온 과정을 통해 이 물음의 답이 주어질 수 있겠지만 필자는 우회적인 방식이긴 하지만 근대 지식 이념의 변화를 통해 이 물음에 답하고자 한다. 이렇게 하는 까닭은 개인적 여건과 현대 인문학의 근본적 성격과 관련된 것이다. 필자에게는 해방 이후 한국 고등교육에서 인문교육이 변천해 온 과정을 추적할 수 있는 자료가 없다. 그러나 근대 한국의 인문교육은 결국 서양 근대 지식 이념의 틀 안에서 이루어졌다고 보기 때문에 인문교육의 위상은 비록 그 한계가 있지만 인문학의 조건과 변화를 통해 어느 정도 가늠해 볼 수 있지 않을까 생각한다.

인문교육의 내용을 이루고 있는 인문학은 최근의 산물이 아니다. 동서를 막론하고 수천년의 역사를 지니고 있다. 그러나 근대 인문학은 고전 인문학과 분명한 차이가 있다는 것을 누구나 인정한다. 그 차이란 근대 인문학이 근대 자연과학의 출현과 함께 새롭게 다시 형성된 학문이라는 사실이다. 예컨대 문학의 경우, 고중세 전통에 따르면 주로 수사학을 통해 연구되었고 한 작품을 다루더라도 작품 자체보다는 수사학적 설득력을 위한 도

구로나 도덕적 모범의 일례로 취급되었고 역사는 과거에 있었던 인물이나 사건에 대한 하나의 서사적 담론이었고 철학은 '삶의 기술'(ars vitae)로 사람들의 애호를 받았다. 고전적인 인문학은 대체로 주어진 공동체적 삶의 틀 가운데서 각각의 역할을 제대로 수행할 수 있는 자질을 키우는 일에 집중되어 있었다. 그러나 근대 이후의 인문학은 여타 다른 근대 과학과 마찬가지로 엄밀한 탐구 방법과 탐구 대상이 있는 하나의 엄밀한 학(학문)으로서 스스로 자신의 자리매김을 시도하였다. 단지 창작이나 작품을 읽고 감상하는 일에 그치지 않고 이러한 문학적 산물을 대상으로 삼는 문학 연구('학으로서의 문학')가 시작되었는가 하면 실증적 연구 방법론을 채택한 근대 사학이 성립되고 엄밀학의 이념을 표방한 근대 철학이 또한 자리잡기 시작하였다. 경건한 삶과 예배 행위가 '종교'란 이름으로 일컬어지기 시작하면서 이러한 종교들, 예를 들어 기독교, 불교, 힌두교를 연구하는 '종교학'이란 분야가 출현하였다. 요컨대 근대 인문학은 다른 과학과 마찬가지로 하나의 '과학'이 되었다. 한국 인문학과 인문교육은 이렇게 서양에서 수입된 학문으로 시작되었다.

근대 인문학이 '과학'이 되었다는 것은 무엇을 뜻하는가? '가르침과 배움'의 행위 그 자체이던 인문학이 과학

으로 등장하면서 이제는 단순한 가르침과 배움이 아니라 '연구 또는 탐구 행위'(Research)로 전환되었다. 전통 사회에서의 학문은 선생이 학생에게 가르치고 학생이 선생을 통해 배우는, 세대와 세대 사이의 문화적 전승 행위였다면 근대 이후 형성된 학문은 가르침과 배움보다는 새로운 것을 찾아 발견하는 탐구 및 연구 활동을 뜻하는 것으로 이해되었다. 가르침은, 가르치는 자 편에서는 이미 알고 있다는 것을 전제한다. 배움은 이미 알고 있는 사람으로부터 그에게 알려진 지식을 전수받는 행위다. 한 세대에서 다른 세대로 전승되는 지식은 공동체의 동질성을 유지하는 좋은 수단이 된다. 그러나 만일 연구 또는 탐구가 학문을 구성하는 일차적 요건이라고 본다면 가르치는 사람이나 배우는 사람이 다같이 힘써 해야 할 일은, 아직 알려지지 않은 것, 알고 있는 것과는 다른 것, 계속해서 창조적인 것을 찾아 나서는 일이다. 만일 새로운 것을 통해 옛것을 대체하는 것이 지식의 진보에 가장 중요한 것이라면 여기서 요구되는 태도는 당연하게도 전통에 대한 회의와 비판이 될 것이다.

이와 같은 이념이 서양 근대 지식 이념의 출발점이 되었고 이를 통해 그 이전과는 확연히 구별되는 지식 체계가 구축될 수 있었다. 인문학도 하나의 과학이 되지 않을 수 없었던 것은 인문학 자체의 생존 전략의 결과이기 때문이다. 철학, 신학, 종교학, 역사학, 그리고 문학(문학연구)은 근대 학문의 한 분야로 고등교육 기관에서 생존하자면 근대 과학이 요구하는 기준을 충족시키지 않을 수 없었다. 근대 과학은, 지금 이 단계에서 단순화시켜 말하자면, 어떠한 편견이나 선입견도 개입시키지 않고 오직 이성의 범정에서 자기 정당성을 확보할 수 있는 지식만이 참된 지식이라고 보았다. 이성주의적 태도는 학문에만 머물지 않고 문학과 예술에까지 확산되었다. 언어는 가능한 단순하고 정확하게 문자적으로 사용해야 한다는 생각이 퍼짐과 함께 18세기 영국 학술원에서는

은유법을 비롯한 수사학적 기법의 사용을 공식적으로 금하기도 했고 프랑스에서도 같은 시기에 은유와 여타 문학적 장식을 피해야 한다는 주장이 통용되고 있었다.¹⁾ 인문학도 다른 과학처럼 엄밀한 과학적 절차를 밟아야 한다는 요구로 인해, 과거에 볼 수 없었던 수준 높은 연구 성과가 여러 인문학 분야에서 산출된 것은 부인할 수 없는 사실이다. 하지만 인문학은 과학이 되면서 그 어느 때보다 풍부하고 다양한 지식을 제공해 주게 되었지만 구체적 삶과 인격과는 점점 거리가 생기게 되었고 '인간성' 형성이라는 원래의 목적은 퇴색되고 말았다. 삶의 의미를 묻는 사람에게 철학이 막상 해 줄 수 있는 이야기는 그렇게 많지 않고 역사의 의미를 묻는 사람에게 역사학자가 제공할 수 있는 지식은 물음과는 동떨어진 것일 수 있으며 신앙을 통해 삶의 의미를 찾고자 하는 젊은이에게 종교학자가 해 줄 수 있는 일은 이론적인 것에만 머물뿐이다.

필자는 인문학 위기에 근원이 있다고 생각한다. 인문학의 위기는 주로 사회적, 경제적 유용성과 관련이 있다. 문과대학 출신 학생들이 비문과대 출신 학생들에 비해 입사시험 응시 자격에서부터 더 많은 제한을 받는다는 것, 인문학과 관련된 분야에 지원되던 연구비가 삭감되는 추세라든가, 또는 인문학 분야의 학자 지망생이 비인문학보다 수적으로나 혹은 질적으로 떨어진다든가 하는 것은 인문학이 현재 사회적으로, 정책적으로 받고 있는 홀대를 단적으로 보여주는 현상들이다. 하지만 인문학이 처한 사회적, 경제적 유용성의 위기가 아무리 중요하다고 해도 인문학 자체의 성격에서 기인하는 위기라고는 할 수 없다. 사실 어떤 학문, 어떤 기술이든 사람들의 인정과 존경뿐 아니라 경제적 이득으로 연결되기를 바라는 것은 자연스러운 일이지만, 그렇지 못하다고 해서 그것이 곧 그 학문이나 기술의 위기를 뜻하는 것은 아니다. 그것은 어디까지나 외적 위기일 뿐 결코 그 학문 자체가

1) Isaiah Berlin, *Against the Current*(Penguin Books, 1982), 84면 참조.

고유한 사명을 실현하지 못하고, 기능을 수행하지 못하는 데서 오는 내적 위기는 아닌 것이다.

인문학의 내적 위기는 인문학도 과학이 되고자 했기 때문에 비롯된 위기이다. 어느 정도 차이는 있지만 인문학 가운데 대부분의 분야는 근대에 들어서서 그것이 비록 자연과학과는 구별이 된다고 하더라도 자연과학에 버금갈 수 있는 엄격한 학문으로서의 위치를 확보하고자 노력하였다. 그 결과, 논리학을 비롯해서 심리학, 정신분석학, 언어학, 역사학, 사회학, 인류학, 경제학, 정치학 등 이른바 '문화 과학', '사회 과학' 또는 '인간 과학'이란 이름을 얻게 된 개별 과학들이 등장하였고 심지어는 윤리와 종교를 대상으로 하는 윤리학과 종교학마저도 하나의 엄밀학으로 자리잡고자 하였다. 학문의 분화로 인해 인간 현실의 다양한모습이 알려졌을 뿐 아니라 그것으로 인해 과거와는 비교할 수 없는 엄청난 양의 지식이 생산, 축적된 것은 부인할 수 없다. 그러나 역설적이게도 하이데거의 지적대로 "인간이란 무엇인가?" 질문에 대해 답하기가 더욱더 어렵게 되었다.²⁾

하지만 좀 더 생각해 보면 과학을 표방한 현대 인문학은 이보다 더 심각한 문제를 안고 있다. 인간은 언제나 자신에게 커다란 하나의 수수께끼임을 생각할 때 "인간이란 무엇인가?" 하는 물음에 쉽게 답할 수 없게 되었다는 것 자체가 그렇게 큰 문제는 아니다. 오히려 문제는, 레비나스의 지적대로 현대 인문학이 '인간 과학'의 이름으로 인간 자체를 배제해 버린다는 데 있다.³⁾ 인간 과학자들은 과학적 엄밀성의 이름으로 인간의 내면성을 부인한다. 인간에게는 어떤 무엇으로도 환원할 수 없는 내면 세계란 존재하지 않을뿐더러 모든 것은 밖으로 열려 있

고, 밖과의 관계 그물 속에 인간이 존재한다는 것이다. 그러므로 인간에 대해서는 한 개인의 내면성의 고백이나 내성적 성찰보다 실증 과학적인 방법에 따른 객관적, 수량적 연구가 훨씬 더 신뢰할 수 있는 자료를 제공한다. 따라서 현대의 인간 과학은, 과학이 되고자 하는 노력으로, 과학 안에 포섭될 수 없는 '주체성'을 인문학적 논의 영역에서 완전히 제거한다.⁴⁾ 인간과 관련된 것은 모두 '바깥'에 있다.⁵⁾ 이 때 '바깥'이란 물론 관찰 가능한 공공영역을 말한다. 모든 것은 사회적으로, 정치적으로 형성된 것일 뿐 인간에게는 누구와도 공유할 수 없는. 어떤 무엇으로도 소외될 수 없는 '영혼'이 존재하지 않는다.

레비나스는 이러한 점에서 현대의 인간 과학을 '방법론적 반휴머니즘'으로 이해한다. 인간 과학은 본질적으로 반형이상학적이고 반철학적이다. 인간을 파악하고 이해하는 데는 어떠한 철학도, 형이상학도 요구되지 않는다. 이러한 예를 우리는 레비나스가 염두에 두었던 현대 구조주의적 인간 과학에서 뿐만 아니라 20세기 초반 유럽 대륙에서 출발하여 2차 대전 후 미국을 중심으로 커다란 영향을 주었던 논리 실증주의 등에서 찾아볼 수 있다.

2. 과학화된 인문학의 실패

논리 실증주의자들은 콜라콥스키가 이름 붙였듯이 '위협받는 문명에 대한 과학주의적 옹호'였다.⁶⁾ 그들의 이상은 물리적 세계뿐만 아니라 현재 일어나고 있는 사건, 인간의 삶과 경험에 대해 철저히 거리를 둬으로써 차

2) Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*(Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978), 203면 참조

3) Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*(Montpellier: Fata morgana, 1972) 85면

4) 같은 책, 68면 참조. 쉬락도 이 점에서 레비나스와 관점이 크게 다르지 않다. 그도 인문학 위기의 원인을 인문학의 전문화나 수량화 및 계량화 또는 과학 기술 등에서 찾기보다는 자기 인식에 대한 인간의 근원적 추구의 상실에서 찾는다. Calvin O. Schrag, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*(West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1980), 9~10면, 97~127면 참조.

5) 같은 책, 88면 참조. 이와 관련된 자세한 논의는 강영안, 『주체는 죽었는가?』(서울: 문예출판사, 1996) 마지막 장 참조.

6) Leszek Kolakowski, *The Alienation of Reason. A History of Positivist Thought*(Anchor Books, 1969), 169면.

가운 시선으로 관찰, 검토, 비판하는 것이었다. 과학적 방법과 태도를 강조하면서 어떠한 초월적 형이상학이나 이념을 배제한 것도 바로 이러한 '초연함' (detachment)의 태도를 유지하기 위한 것이었다. 초연함은 물리적 현실뿐만 아니라 도덕, 종교, 정치, 예술 등을 볼 때도 동일하게 지켜야 할 태도이고, 이러한 태도를 통해서만이 그들이 믿었던 합리성에 근거한 서구 문명을 지킬 수 있다고 본 것이다. 그러므로 삶의 어떤 영역도 합리적 비판에서 제외된 영역이 있을 수 없다. 모든 것은 합리성, 곧 검증 가능성의 잣대에 의해 입증될 수 있어야 한다. 이러한 관점에서 볼 때 논리 실증주의는 계몽주의를 계승하되, 그것을 과학주의적인 방식으로, 좀 더 정확하게는, 물리주의적인 방식으로 계몽주의의 이상을 실현해 보고자 한 운동이었다. 계몽의 이념은 현실과 삶을 '차가운 시선' 즉, 합리적 비판을 통해 완전히 파악, 이해, 통제하지는 이상이었다. 한때 신성불가침으로 여겼던 인체와 성서, 도덕적 권위와 정치 권력은 모두 합리적 비판의 대상이 되었다. 베살리우스의 인체 해부학, 홉스의 정치 권력론, 『신학 정치론』에서 보여준 스피노자의 과학적, 합리적 비판 앞에는 어떠한 성역도 있을 수 없음을 보여준 선구적 작업이었다. 자연과학과 더불어 근대에 형성된 인문과학과 사회과학은 이러한 합리적 비판 정신을 기초로 발전되었다고 해도 과언이 아니다. 논리 실증주의는 이러한 흐름을 더욱더 철저하게, 극단적으로 투명하게 실현해 보려는 운동이었다.

논리 실증주의의 통일과학 프로그램은 모든 과학을 물리화하고, 삶의 현실을 모두 물리화하는 극단적 프로그램이었다. 인문학도 예외 없이 물리화의 대상이었다. 1930년대 이후 적어도 1970년대 초반까지 유행했던 행동주의 심리학이나 미국의 경험주의적 언어학, 실증주의적 역사이론, 언어분석 철학 등은 정도의 차이는 있을지라도 이러한 프로그램을 실제 연구에 적용해 보고자 하였

다. 그러나 이것은 인문학과 관련해 심각한 결과를 가져왔다. 첫째, 통일과학의 이념에 따르면 인문학도 자연과학과 마찬가지로 어떠한 관점이나 입장 없이, 마치 아무 곳에 뿌리를 박지 않은 객관적 관점(view from nowhere)처럼 제안되어야만 하였다. 과학적으로 엄밀한 지식에는 개인이나 특정 문화의 가치관이 전혀 개입되지 않아야 할 뿐 아니라 실제로 개입되어 있지 않다고 본 것이다. 둘째, 통일과학의 이념에 따르면 현실(실재)은 일의적으로, 즉 물리주의적인 방식으로 이해되고, 물리주의적으로 확인될 수 없는 현실은 과학적 논의의 대상이 될 수 없을 뿐 아니라 그러한 논의 자체의 신빙성이 문제가 되었다. 만일 이것이 참이라면 인문학적 논의의 대상은 비현실적인 것 또는 허구에 지나지 않고 인문학적 논의는 허구에 대한 허구적 논의에 지나지 않는다. 셋째, 만일 논리 실증주의적 방식으로 인문학을 한다면 인간은 전혀 개별성이나 내면성이 없는 존재에 불과한 결과를 가져온다. 자신에 대해 '나'라고 부를 수 있는 일인칭적 존재는 결국 삼인칭의 사물적 존재로 환원된다. 이렇게 이해된 인문학은 대중 조작을 위한 수단일 뿐 자기 이해에는 아무런 기여를 하지 않는다. 논리 실증주의의 통일과학 프로그램은 과학 자체의 이해에 심대한 오해를 자아내었을 뿐 아니라 인문학 자체의 존재를 위협하였고, 나아가 인간 존재 자체에 대해 대단히 잘못된 생각을 빚어내었다.

인문학이 실증주의적 모형에 따라 '과학'이 되고자 할 때 실패할 수밖에 없었던 예를 마이클 폴라니와 헤리 프로쉬가 잘 보여준다.⁷⁾ 헵(D.O.Hebb), 큐비(L.S.Kubie), 라셜리(K.S.Lashley)는 (이들은 모두 논리 실증주의자의 일원이거나 그 노선에 서 있던 사람들이다) 1954년 뇌의 작용과 의식에 관한 심포지엄에서 각각 다음과 같이 말한 것으로 알려져 있다. (1) "의식이라 부르는 어떤 것의 존재는 존중받는 가설일 뿐, 주어진 자료가 아닐뿐더러 관찰될 수도 없다." (2) "의식이란 개념 없이 우리가

7) Michael Polanyi & Harry Prosch, *Meaning*(Chicago and London: The University Press of Chicago, 1975), 25~27면

지낼 수는 없지만, 실제로 그와 같은 것은 존재하지 않는다.” (3) “하나의 존재물로서의 인식자는 불필요한 요청이다.” 이렇게 말하는 것은, 폴라니와 프로쉬의 지적처럼 의식이 존재하지 않는다고 그들이 실제로 믿지 않았기 때문이 아니라(에컨대 고통이 존재한다는 사실을 그들은 알고 있다.) 의식을 과학의 이름으로 설명해 낼 수 없기 때문에 그 존재를 부인할 수밖에 없었다. 폴라니와 프로쉬가 보여준 다른 예는 인류학자의 연구와 관련된 것이다. 어느 인류학자는 나바호(Navaho)족의 주술사들이 행한 처참한 살해에 대해 다음과 같이 보고하였다. “어떤 사회 체제는 다른 체제보다 공격심을 완곡하게 덜 파괴적인 방식으로 처리하는 데 있어서 더욱더 효과적이다. 주술은, 증오를 발산하면서도 사회의 핵심을 어떻게 그대로 유지할 것인가 하는, 어떤 사회라도 직면하는 문제에 대한 나바호 문화의 주된 해답이라는 것에 대해서 의심할 여지가 없다.” 여기에는 어떤 행위가 사회 안정에 도움을 주는가, 주지 않는가 하는 가치 판단 외에는 어떤 다른 가치 판단도 개입되어서는 안 된다는 생각이 깔려 있다. 사회 안정이 잘못된 행위를 통해 유지된다면 그것은 악 가운데서도 최악의 악이라는 사실을 인류학자들도 스스로 의식하면서도 ‘과학적으로는 초연해야 한다’는 요구 때문에 이러한 의식을 억누를 수밖에 없었다.

과학적 초연함을 만일 학자의 의무로 삼는다면 어떠한 도덕적, 정치적 판단도 가능하지 않다. 이것을 폴라니와 프로쉬는 어느 교수의 예를 통해 보여준다. 파이프스란 사람은 1960년대 초 러시아 지식인에 관한 글을 쓸 기회가 있었다. 그는 ‘진실을 위해 싸워야 할’ 사명이 러시아 지식인들에게 있다는 사실을 논문 끝에서 상기시켜 주고자 하였다. 하지만 그러한 표현은 ‘소박’하고 ‘비과학적인’ 주장으로 들린다는 친구의 권유 때문에 결국 빼고 말았다. 그러나 4년 뒤, 비슷한 글을 쓸 때 그는 자신의 주

장이 그렇게 소박한 것이 아닐뿐더러 비과학적인 것도 아님을 의식하였다. 그러나 그때조차 그는 ‘진실에 대한 권리’란 말을 직접 하지 못하고 ‘어떤 외적 이유에 의해 해석하고 왜곡하도록 강요받지 않고서 자신의 인상에 복종할 수 있는 권리’라고 돌려 표현할 수밖에 없었다.” 그 학자는 훨씬 더 명료하고 분명한 어휘를 버려 두고 과학적으로 수용 가능한 용어로 표현하느라고 훨씬 더 불투명한 어휘를 짜맞추는 고역을 치렀다. 인문학은 과학이 되고자 함으로서, 원래 그것이 겨냥한 목적을 이루어내지 못했을 뿐만 아니라 도덕적 판단을 위시한 가치 판단, 인간의 의식과 내면서, 그리고 나아가 인간 자체를 배제해 버리는 결과를 가져왔다. 인문학도 과학이 되어야 한다는 요구는 사실 인문학 자체에서 비롯된 것이라기보다 근대 과학의 출현과 성공으로 강요된 것이라고 할 수 있다. 하지만 이러한 과학성의 요구에 맞춘 결과 인문학은 더 이상 인문학이기를 그쳤거나 아니면 막상 그것을 필요로 하는 사람들의 요구는 이미 충족시킬 수 없는 것이 되고 말았다. 에컨대 철학은 삶의 의미에 관한 문제에 관여하기 보다 논리 분석이 되었고 종교학은 어떠한 종교적 현신이나 참여없이 국외자로서 종교 현상을 기술하는 과학이 되어버렸는가 하면 언어 연구는 언어의 형식적, 구조적 측면이 강조되거나 아니면 현대 사회 속에서의 유용한 의사소통 수단으로서만이 다루어지게 되고 역사 연구도 실증적 자료에만 얽매이거나 아니면, 현재를 이해할 수 있는 배경으로 과거 사건을 다루는 것으로 머무는 경향이 있다. 요컨대 인문학은 그 밖의 다른 과학처럼, 하이데거의 표현대로, 하나의 ‘연구’가 되어버렸고 따라서 인간의 자기 인식과 이해, 자기 형성으로 인도하기 보다는 인간이 해 놓은 여러 표현들(사상, 종교, 역사, 예술, 문학 등)을 대상으로 연구하는 활동에 그치고 말았다.” 그 결과, 인문학은 분야에 따라 차이는 있지만 인

8) R. Pipes, "Russia's Intellectuals", in: *Encounter* 22(1964), 79~84면(Polanyi & Prosch, 앞의 책, 26면 재인용)

9) Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in: *Holzwege*(1950)(Frankfurt a.M.: Klostermann, 1980), 75~86면 참조.

문학에 기대되는 요구, 즉 그것을 통해서 삶을 반성하고 삶의 의미를 찾는 배움으로서의 요구를 충족시킬 수 없게 되었다. 필자는 이러한 점이 현재 한국 인문교육이 검토해야 할 문제가 아닌가 생각한다.

3. 미래의 인문학

그러면 인문학의 미래는 무엇인가? 인문학이 인문학으로서의 자신의 존재를 다시 확인하는 일에서부터 인문학의 미래가 열릴 수 있다고 나는 생각한다. 철학은 삶의 의미와 자기 인식을 위한 배움으로, 문학은 인간의 욕망과 감정, 인간의 성격과 관계를 작품의 상상적 공간 안에서 관조적으로 이해하고 탐구하는 배움으로, 역사는 단지 과거사의 기록이 아니라 시간 속에서 구출된 인간 행위와 표현을 이해하는 배움으로, 언어는 의사 소통 수단 of 학습이 아니라 인간과 세계 이해를 위한 배움으로 제 자리를 찾지 않으면 안 된다.¹⁰⁾ 이러한 일은 그 누구도 대신해 줄 수 없는 일임은 말할 필요가 없다. 인문학자 자신들이 인문학 자체의 가치를 보여줄 수 있어야 한다. 하지만 인문학의 위기가 단지 외적 유용성, 즉 사회적, 경제적으로 별로 쓸모가 없다는 것 때문에 비롯되었을 뿐 아니라 내적 유용성, 즉 인문학이 인간 형성을 위한 배움으로서의 구실을 하지 못했기 때문에 생긴 위기이고, 이 내적 유용성의 위기가 인문학의 위기에 좀더 근원적이고 본질적인 위기로 자리잡고 있다면, 이것이 인문학도 다른 과학과 마찬가지로 '과학'이

되고자 했기 때문에 빚어진 위기라면, 이러한 위기를 넘길 수 있는 길은 과학의 성격에 대한 반성으로부터 다시 시작해보지 않을 수 없다. 과학이란 도대체 어떠한 활동이며 과학적 언어는 인간의 언어 활동 가운데에서 어떠한 위치를 차지하고 있는가 하는 물음을 먼저 던져보고 그러한 물음에 답을 얻어가는 과정을 통해서 인문학이 학문 체계 가운데서 어떻게 자신을 정립해 갈 수 있는가 하는 것을 배울 수 있기 때문이다.

그렇다면 인문학의 자리는 무엇인가? 이 물음의 성격을 먼저 분명히 해보자. 이 물음은 무엇보다 지식(과학)에 대한 두 가지의 전통을 동시에 거부한다. 왜냐하면 실증주의적 지식 이해와 19세기의 해석학적 지식 이해가 둘 다 인문학이 우리의 삶과 지식 체계 안에서 차지한 위치를 제대로 그려주지 않는 것으로 보이기 때문이다. 그럼에도 여전히 인문학의 자리를 묻는 것은 인간의 삶과 지식 안에서 인문학은 어떤 다른 것으로도 환원할 수 없는 고유한 자리를 점하고 있는 것으로 생각하기 때문이다. 문제는 그러한 자리를 어떻게 그려낼 수 있을까 하는 것이다. 현대 인문학과 인문교육을 반성해 볼 때 인간의 삶과 현실, 그리고 인간의 지식 체계 안에서 인문학이 자리잡을 수 있는 가능성을 세 가지 측면에서 관찰해 볼 수



10) Michael Oakshott, *The Voice of Liberal Learning: Michael Oakshott on Education*, Timothy Fuller(ed.) (New Haven & London: Yale University Press, 1989), 33~34면 참조.

있지 않을까 생각한다. 이것은 미래의 인문교육의 내용과 방식에 밀접히 관련되어 있다.

첫째, 인문학은 '과학'이 되고자 할 때 자연과학과 마찬가지로 아무런 관점없이, 객관적으로 사물을 보아야 하는 것처럼 오해되었다. 하지만 자연과학조차도 인격의 통합 행위에 근거한 지식이라면 인문학은 그보다 한층 더 치열한 인격적 참여가 개입된 학문일 수밖에 없다. 자연과학이 기존의 교과서와 제도, 공유된 연구 전통을 토대로 수행된다면 인문학은 이보다 더 깊이 전통과 관련되어 있다. 인문학이 전통과 관계하는 방식은 그것이 철학이든, 역사학이든, 종교학이든, 또는 문학이든 예술에 관한 논의든 간에, 언제나 텍스트를 통해 이루어진다. 전승된 텍스트를 수용하고 그것을 배개로 자신이 삶과 주변세계를 이해하고 또 다시 새로운 텍스트를 생산, 전승하는 인격적 활동이 인문학적 활동이라고 할 수 있다. 인문학이 텍스트를 통해 전통과 관여하며 동시에 새로운 전통을 형성하는 활동이라는 사실은 확실해 보인다.

논리 실증주의의 통일과학 이념이나 19세기의 정신과학 방법론은 어떤 의미에서 인문학적 텍스트의 의미를 어떻게 결정할 것인가 하는 물음에 대한 제 나름대로의 답변이었다고 할 수 있다. 통일과학은 형식적 텍스트거나(즉, 형식을 통해 참과 거짓의 깊이 결정될 수 있는 텍스트거나) 아니면 관찰과 실험을 통해 검증될 수 있는 텍스트만을 의미하는 텍스트로 보았고 그 의미도 동일한 절차를 통해서 결정할 수 있다고 생각하였다. 대부분의 문학 텍스트나 철학 및 종교적 텍스트는 배제되었다. 19세기의 정신 과학 방법론, 곧 해석학은 과학 텍스트와 다른 텍스트들 즉, 위에서 예를 들었던 문학, 철학, 종교적 텍스트를 읽는 방법에 대한 제안이었다. 이들이 한 제안이란 텍스트를 쓴 저자의 체험에 따라, 함께 헤보자는 것이었고 그렇게 하기 위해서는 저자와 동일한 느낌을 가질 수 있어야 한다고 생각했기 때문이다. 후대의 학자들

이 지적한대로 19세기 해석학은 다분히 심리주의적인 방식으로 정향되어 있었고 따라서 텍스트는, 그것이 시적 텍스트라 할지라도 삶과 현실의 진실로 향해 육박하고 있다는 사실을 외면한 것이었다. 텍스트에는 단 하나의 텍스트, 또 텍스트 읽기에는 단 하나의 읽기 방식만이 있다는 생각을 포기하는 것이 무엇보다 중요한 것으로 보인다. 통상적으로 구별하듯이 자연과학적 텍스트가 있고, 사회과학적 텍스트가 있으며 인문학적 텍스트가 있다. 인문학적 텍스트 가운데도 철학 텍스트와 역사학적 텍스트, 그리고 문학 텍스트가 갈을 수 없다. 다같은 철학 텍스트라 하더라도 플라톤의 대화록과 칸트의 『순수 이성비판』이 갈을 수 없다. 문학 작품을 읽을 때도 시를 소설처럼 읽을 수는 없다. 또, 하나의 소설을 읽더라도 하나의 방법만이 소설의 의미를 가장 명석하게 드러낸다고 고집할 수도 없다. 어떤 하나의 방법을 통해 진실(진리)을 밝혀 낼 수 있다고 생각하는 자체가 이미 하나의 환상일 수 있음을 염두에 둔다면 어떠한 방법도, 어떠한 읽기 방식도 결코 절대화할 수 없다. 현실을 경험하고 그것을 증언하는 인간의 목소리는 한 목소리가 아니라 여러 목소리일 수가 있다. 인문학은, 이 목소리를 다루는 여러 지적 활동 가운데 하나의 방식이며, 이 안에도 수없이 다양한 방식이 있을 수 있다. 그래서 텍스트의 의미는 하나만 있는 것이 아니라 다양하고 단선적이지 아니라 복선적 또는 다선적이며, 명석판명한 것이 아니라 애매모호한 것임을 인식하는 것이 인문학의 존재를 위해서 바람직하다고 생각된다. 의미 자체를 일의적으로, 단선적으로 결정하고자 하는 욕망 때문에 인문학조차도 마치 자연과학과 동일한 텍스트를 생산할 수 있는 것으로 믿게 되었고 이로 인해 인문학 자체의 존재 위기가 더욱 심화되었다.¹¹⁾

둘째, 인문학적 텍스트의 의미를 일의적으로, 단선적으로 결정할 수 없다고 해서, 그것이 마치 허구이거나 현

11) 인문학적 텍스트를 어떻게 읽을 것인가 하는 것에 대해서는 박이문, 『문학과 철학: 삶의 텍스트』 (민음사, 1995), 133~158면 참조.



실과 무관한 것으로 생각할 수 없다. 이것은 논리 실증주의를 비롯한 모든 실증주의적, 객관주의적 통일과학 이념이 가져온 오류로 보인다. 통일과학 이념에 따르면 현실(실재)은 일의적으로, 즉 물리주의적인 방식으로 이해되고, 물리주의적으로 확인될 수 없다. 현실은 과학적 논의의 대상이 될 수 없을 뿐 아니라 그러한 논의의 신빙성이 문제가 된다. 이것은 명백한 환원주의이다. 현실의 다양한 측면을, 그 다양성 자체로서 인정하지 않고(만일 인정한다고 하더라도) 하나의 측면, 즉 물리적으로 확인할 수 있는 현실로 되돌려버리는 것이다. 만일 물리적 현실만이 유일한 현실이라면 물리적 언어만이 유일한 언어이며, 따라서 물리적 언어로 기록된 텍스트만이 유일하게 의미있는 텍스트며 그 외 다른 텍스트는 단지 '삶의 표현'에 지나지 않는 것으로 가치 절하될 수 있다. 이것은 문자 그대로 카르납을 위시한 논리실증주의자들이 했던 시도이다.

하지만 인간의 현실은 물리적 현실만이 있는 것이 아니다. 인간은 발을 딛고, 거주하는 물리적 공간 위에, 여러 가지 다른 양상의 현실을 구축하고 있다. 현실에는 물리적 측면뿐만 아니라 생물학적 측면을 위시해서 경제적 측면, 역사적인 측면, 예술적인 측면, 윤리적인 측면, 종교적인 측면 등 다양한 측면들이 있다. 생물학적인 측면은 물리적인 측면을 전제하고, 역사적인 측면은 또한 생물학적인 측면을 전제하고, 예컨대 종교적 측면은 역사적 측면을 전제해야 하지만 그렇다고 해서 한 측면을 다른 측면으로 환원할 수는 없다. 현실은 말하자면 하나의 얼굴이 아니라 여러 얼굴을 하고 있고 인문학은 그 얼

굴들을 그려내고 증언하는 여러 목소리 가운데 하나의 목소리며, 인문학적 목소리 가운데도 여러 목소리들이 제마다 고유의 특징을 띠 수 있다. 인간의 삶과 현실에 대한 다양한 목소리의 가능성을 만일 부인한다면 인문학 뿐만 아니라 그 외 다른 활동도 물리적 현실과 직접 관련 되지 않는다는 이유로 배제되고 말 것이다.

셋째, 실증주의적인 방식으로 인문학을 한다면 인간은 전혀 개별성이나 내면성이 없는 존재에 불과한 결과를 가져온다. '나'라고 부를 수 있는 일인칭적 존재는 사라지고 인간은 삼인칭적 사물 존재로 환원된다. 만일 인간을 오직 물리적 관점에서 관찰한다면 의식이나, 인격·내면성은 설 자리가 없다. 사물과 마찬가지로 관찰될 수 있는 외면적인 것만 인간에게 남을 뿐 그 외 요소는 '마치 존재하지 않는 것처럼' 보일 수밖에 없다. 관찰자나 연구자의 개인적 인격적 개입도 물론 여기서는 배제된다. 인간의 배제는 그러므로 이중적이라고 할 수 있다. 연구 주체로서의 인간과 내면성을 지닌 인격적 존재로서의 인간이 모두 배제된다. 포퍼와 같은 사람은 기대나 추측, 과감한 시도 등을 과학적 이론 생성 과정에 매우 중요한 요소로 보았음에도 불구하고 그의 이른바 '객관적 지식론'에서는 개인적, 주체적 요소는 배제해 버렸다. 그 결과, 자연 체계의 일부로서의 인간을 탐구하는 '인간 과학'이 있을 뿐, 문화를 만들며 문화를 통해 자신을 빚어 가는 인간을 이해하고 그러한 인간을 교육하는 '인문학'은 있을 수 없다. 현대 인문학의 위기는 단적으로 말해서 인간을 배제한 결과 생긴 위기라고 할 수 있다.

만일 학문 체계 속에서 인문학의 자리가 있다면 그것은 세계를 보되, 세계를 보는 자신을 되돌아보는 인간을 다루는 학으로서 인문학의 자리가 있다.¹²⁾ 인문학은 필연적으로 주변 세계와 관련해서 자기 스스로를 인식하고 나아가 자기 자신을 변화시키는 데 관심을 두는 것이다.

12) 이태수, 「학문 체계 안에서 인문학의 위치에 관한 고찰」, 소광희 외 지음, 『현대의 학문 체계 - 대학에서 무엇을 배울 수 있는가?』(서울: 민음사, 1994), 210~236면 참조.

인문학이 인문학으로도 환원될 수 없는 인간의 내면에서 즉, 인간의 기쁨과 고통, 바람과 소원, 기대와 좌절, 사랑과 증오, 선과 악 등 인격적 존재로서 인간의 자기 인식에 대한 관심이 있어야 한다. 철학과 역사, 문학과 언어, 종교와 예술을 공부하는 까닭은 그것을 통해 개인과 공동체의 삶의 이해를 통해 인간의 자기 이해를 풍요롭게 하자는 데 목적이 있다. 이것은 외적 유용성의 관점에서 볼 때 쓸모없는 것일지라도 쓸모없는 지적노력과 훈련없이 인간은 인간으로서 자신의 존재를 형성할 수 없다. 그러므로 문화의 미래를 위해서, 즉 인간의 미래를 위해서 인문학적 노력의 '무용지용'(無用之用)을 인정하지 않으면 안 된다. 외적으로는 별로 쓸모없는 지식이 인간을 인간으로서 값지게 하는 것이라면 그것은 어떤 다른

것보다 쓸모있는 것이 될 것이다. 만일 이 무용지용이 수용될 수 없다면 그것은 '문화의 죽음' 이고 동시에 '인간의 죽음'을 뜻할 것이다. 미래의 한국 인문교육은 이 점을 유념해야 하지 않을까 생각한다. **강영안**

강영안

현재 서강대 철학과 교수 겸 인문과학연구원 원장으로 재직중이며 네덜란드 레이든 국립대학 전임강사, 계명대 교수, 벨기에 루뱅대 초빙교수를 역임했다. 저서로는 『주체는 죽었는가 - 현대철학의 포스트모던 경향』, 『자연과 자유 사이』 등이 있다.