

표현, 이해 그리고 자유: 『표현 인문학』에 대한 서평

이 태 수
(서울대학교)

I

『표현인문학』의 저자들은 지금까지의 인문학은 글읽기를 특히 고전을 읽는 것을 전형으로 하는 학문 활동이라고 규정한다. 그리고 그와 같은 활동을 하는 학문은 새 시대에 통용될 수 있는 효력이 없기 때문에 새로운 형태의 인문학에 의해 대체되어야 한다고 한다. 그들이 제안하는 새로운 형태의 인문학은 글읽기가 아닌 글쓰기를 전형으로 한다는 점에서 기왕의 인문학과는 확연히 구별되는 성격을 갖는다는 것이 저자들의 주장이다.

글읽기와 글쓰기의 어떤 차이가 저자들로 하여금 그것을 근거로 지금까지의 인문학 과 새로운 인문학을 구별하면서 인문학의 역사에 획기적인 금을 그을 수 있다고 믿도록 할 수 있었을까? 글을 읽는 동안은 자기 자신이 무엇을 생각해내기 보다는 남이 무슨 생각을 하고 있는지를 이해하는 일에 집중하게 된다. 반면 글을 쓰는 것은 나서서 자신의 생각을 표현하는 일이다. 즉 전자가 후자의 경우보다 아무래도 자세가 더 소극적일 수밖에 없다. 남의 생각을 가능한 한 정확히 이해하려 들면 다소 곳이 경청하는 자세를 취해야 한다. 특히 읽고 있는 것이 고전의 권위를 지닌 것이면 아예 시작서부터 주눅이 들어 있기 쉽다.

바로 이런 소극성이 저자들이 책읽기 특히 고전을 주로 읽어온 지금까지의 인문학의 중대한 한계로 지적하는 것이다. 저자들은 지금까지의 인문학을 모조리 묶어 “고전적 인문학” 또는 “이해 인문학” 또는 “고전적 이해 인문학”이라고 부른다. 이 경우 ‘고전적’이란 한정사는 이미 과거에 속하는 것이라는 뜻을 가지고 있는 것으로 쓰이고 있으니까 고전을 읽고 그것을 이해하는 일에 집중하는 것은 이제는 시대에 맞지 않는다는 것을 선언하는 명명법이다. 새 시대에 맞는 새로운 인문학을 그들은 남의 생각을 이해하는 것보다는 우선 자신의 생각을 적극적으로 표현하는 데에 중점을 두고 있다는 뜻에서 “표현인문학”이라고 부른다.

글읽기와 글쓰기 각각에게서 발견되는 소극성과 적극성의 차이가 기존의 고전적

이해 인문학과 새로운 표현인문학의 대비로 확대될 빌미가 되며 결국은 전자가 후자에 의해 극복되고 대체되어야 할 근거를 제공하는 것이다. 과연 문제의 차이가 인문학의 대 변환을 정당화할 만큼 대단한 것일까? 얼른 상식적인 판단을 하자면 글읽기나 글쓰기에 대해서는 무엇을 어떻게 읽거나 쓰느냐하는 것은 상관하지 않고 행위 그 자체만을 평가하는 것은 잘 수공하기 어려운 평가법이다. 『논어』를 읽으면서 진지하게 그 사상을 이해하려는 경우와 인터넷 음란 사이트를 개설하고 저질 음담패설을 써 올리면서 음침한 속내를 표현하는 경우를 비교하자면 아무리 시대 분위기를 고려해도 전자가 후자보다 못한 일이라고 할 수야 없는 노릇이다.

그러나 저자들이 생각하는 글읽기의 소극성은 일반적인 상식의 수준에서 문제될 수 있는 것보다 훨씬 더 심각한 것이다. 저자들이 문제삼고 있는 것을 좀 더 심층적인 수준에서 음미하기 위해서는 한 세대 전쯤 롤랑 바르뜨(Roland Barthes)가 구별했던 저자적(著者的) 텍스트와 독자적(讀者的) 텍스트의 차이를 연상해보는 것이 좋을 것 같다.

왜 저자적이란 것이 가치로 설정될 수 있는가? 문학하는 수고의 댓가는 독자를 더 이상 소비자가 아니라 텍스트를 생산하는 사람으로 만드는 것이기 때문이다. 우리의 문학은 문학의 제도가 엄정하게 갈라놓은 텍스트의 생산자와 사용자, 주인과 고객, 저자와 독자간의 구분에 의해 특징 지워져 있다. 독자는 이 경우 일종의 무위(無爲)의 상태, 즉 자동사적 상태에 빠져 있게 된다. 한마디로 그는 심각하다. 그는 스스로 무슨 역할을 하지 않으며, 기표(記表)의 매혹에 즉 글쓰는 즐거움에 다가가지 못하고 그 대신에 텍스트를 받아들이거나 거부하거나 하는 초라한 자유밖에 향유하지 못한다. 독서는 국민투표 이상이 아니다. 저자적 텍스트의 반대편에 그에 대한 반(反)가치, 부정적 가치, 반동적 가치가 버티고 있다. 쓰여질 수 없고 읽히기만 하는 것인 독자적 텍스트가 그것이다. 우리는 그 모든 독자적 텍스트를 고전이라고 부른다.¹⁾

비록 저자들이 명시적으로 바르뜨를 거명한 적은 없지만, 글읽기와 글쓰기의 구별 그리고 그 구별에 근거를 두고 있는 고전적 이해 인문학과 표현 인문학의 구별은 그 출처를 바르뜨에 두고 있음을 어렵지 않게 확인할 수 있을 것이다.

인용된 글에서 바르뜨가 피력하고 있는 견해는 한층 더 깊이 그 속을 캐고 들어가 보면 그 배경에 서구의 전통 형이상학에 대한 강한 반감이 발견된다. 그 반감은 저

1) “독자적 텍스트”와 “저자적 텍스트”라는 말은 바르뜨가 *S/Z* (1973)에서 사용한 “le texte lecteur”와 “le texte scriptible”를 Richard Miller가 그의 영어 번역본에서 “readerly text”와 “writerly text”로 적절히 옮겨놓은 것을 빌려 온 것이다.

자들이 취하고 있는 입장의 배경을 이루고 있는 것이기도 하다. 여기서 서구의 전통 형이상학이란 주로 실재론적, 본질주의적 경향의 철학을 말한다. 실재론이나 본질주의는 원래 존재론 영역에서 그 이론적인 타당성이 논의될 수 있는 주제지만 그보다는 그와 결합되어 있는 인식론적 태도 때문에 더 큰 반감을 일으킨다.

즉 인간의 생각이나 언어와는 독립되어 자체적으로 확정된 존재규정을 지닌 실체의 세계를 상정하게 되면 세계인식이나 진리에 관해서도 절대주의적이고 유일론적인 태도를 취하기 쉽다. 지난 한 세기 동안 서양에서는 이와 같은 절대주의와 유일론적 입장이 끊임없이 공격을 받으면서 상대주의와 다원주의의 기세가 커져간 것이 대세였다. 심지어 자연세계에 대한 엄정한 탐구 절차로 공인된 과학까지 포함해서 어떤 영역이든 간에 절대주의와 유일론적 요소가 눈에 띌면 그것은 곧 척결 대상이 되었다. 책읽기에서 독자와 저자의 관계도 역시 이와 같은 전통 형이상학적 잔재에 대한 소탕전에 걸려든 것이라고 볼 수 있다.

책읽기의 혐의점은 다음과 같은 것이다. 독자들은 보통 책을 읽으면서 저자가 전달하고자 하는 것이 어떤 것인지를 알아내는 작업에 임한다고 생각한다. 이 작업은 저자가 쓴 글을 해독하면서 이루어지는 것이기 때문에 해독의 수고는 마치 저자가 구사한 언어의 포장을 벗겨가면서 저자가 그 안에 감추어 놓은 심오한 의미를 캐내는 일로 여겨지게 된다. 언뜻 보기에 평범한 이런 생각은 자연스럽게 그 심오한 의미라는 것이 독자가 접근하기 이전에 이미 확정되어 있는 하나의 정답 즉 진리와 같은 것으로서 선재(先在)한다는 상정으로 연결될 수 있다. 이렇게 되면 독자가 일차적으로 접하는 텍스트와 그 텍스트의 안쪽에 위치한 진리가 마치 현상과 본질처럼 구별되면서 각각 그에 해당하는 위상을 갖게 된다.

현상과 본질은 그 둘 사이에는 극복할 수 없는 존재론적 위상의 차이가 있다. 현상은 본질에 의존적이며 부가적인 존재다. 즉 현상의 존재의의는 오직 본질을 드러내주는 역할을 하는 데에만 있다. 그런데 만일 현상이 본질을 그제 바로 그것이다 싶게 있는 그대로 다 정확히 드러내준다면 따로 현상이 본질과 구분될 필요가 없을 것이고, 아예 본질과 절연되어 그에 관해 아무 것도 드러내주는 바가 없는 가상은 (사실 완전한 가상이란 있을 수도 없는 것이지만) 현상이라 할 수도 없을 것이다. 그러니까 현상은 근본적으로 어중간한 모자라는 존재인 것이다.

본질과 현상이란 전통 형이상학의 이와 같은 구분 틀이 책읽기에 적용될 때 마찬가지로 독자의 위치는 저자에 대해 일방적이고 종속적인 것이 된다. 독자가 위치해 있는 곳이 일단은 현상의 세계이고 그 건너편 본질의 세계는 저자가 정좌한 곳이라고 할 수 있기 때문이다. 작품을 하나의 완결된 우주로 보면 저자는 곧 창조주로서

그 우주에 관한 모든 진리를 담지하고 있는 존재자다. 독자는 텍스트의 기표라는 현상계의 설치물을 통과해가며 진리의 계시를 구하는 천로역정의 구도자가 된다. 그래서 그는 심각하다. 그는 바르뜨가 말하는 기표의 매혹을 즐길 여유가 없다. 그것은 원래부터 계시할 진리를 확보해 가지고 있는 저자에게만 허용된 일이다.

독자와 저자의 관계를 이렇게 보면 책읽기의 소극성은 행동이 약하다는 정도가 아니라 아예 역할이 없다시피 하다는 데에 있다. 책 읽는 진지한 수고를 한다고 해도 독자의 역할은 저자가 완성한 것이 (불완전하게) 모사 되는 백지와 같은 것 이상이 될 수 없는 것이다. 물론 책읽기에 대한 이와 같은 파악 방식이 얼마나 타당한 것인지지는 문제삼아 볼 여지가 있다. 전통 형이상학의 강한 반감에서 비롯된 지나친 경계심 때문에 책읽기 자체에 대해 너무 과민한 철학적 해석을 하고 있는 것이 아닌가는 의심이 들지 않는 것도 아니다. 그러나 어쨌든 책읽기에 대한 이런 철학적 해석은 자연스럽게 저자의 특권적 위치에 대한 반발로 귀결된다. 다분히 수사학적 과장이 섞인 표현이지만 드디어 저자의 죽음이 선포되기까지 한다. 신의 죽음이 인간의 해방을 의미하듯이 저자의 죽음 역시 독자의 일방적 종속을 파기해주는 효과가 있다고 믿은 것이다.

II

이런 귀결을 『표현인문학』의 저자들은 얼마나 쫓아가고 있을까? 글쓰기를 전형으로 하는 학문활동을 권장하는 것으로 보아 저자의 죽음이라는 선언에 대해서는 어떤 태도를 취할 것인지 확실치 않지만, 어떤 점에서 저자들은 바르뜨보다 한 걸음 더 나간다. 바르뜨의 이야기는 일단 문학 텍스트에 관한 것이지만 (그에게서 문학 텍스트라는 개념도 매우 넓은 것이긴 하나), 저자들은 전 인문학 분야로 같은 이야기를 확대하고 있다. 그들은 지난날의 인문학 전체에서 서구의 전통 형이상학적 요소를 핵심적인 것으로 발견한 것이다.

20세기 이전의 체계들이 절대주의적이고 유일론적이었던 것을 참작한다면 인문학이 이해의 인문학으로 발전되었다는 것은 역사적 우연이 아닐 것이다. 고전적 시대의 예술이 재현성으로 파악되었던 것과 관련된 것이다. 현상은 실재가 아니고, 우리의 지식은 현상 보다는 실재를 향해 있어야 한다는 함축이 있다. 진리가 너희를 자유롭게 하리라라는 구절도 이해 인문학의 형이상학적 존재론을 반영하고 있다고 생각한다. (276)

인용한 글은 지나가는 김에 지난날의 예술에 대한 파악 방식에게도 일격을 가하고 있지만, 여기서는 그 부분은 그냥 지나가고, 도대체 글읽기의 소극성을 인문학 전반으로 확대 적용하려는 논리에 무리가 없는지 따져보자.

시대 분위기도 그렇다고 하니 저자들을 따라 소극적인 것보다는 적극적인 것이 더 바람직한 가치라고 상정해보자. 그렇다면 소극적인 것은 적극적인 것에 의해 극복되고 나아가 대체되어야 한다는 주장에도 일단 동의할 수 있겠다. 그러나 이해와 표현도 마찬가지로 하나가 다른 하나에 의해 대체 되는 것이 마땅한 우열관계에 있다고 할 수 있을까? 설령 이해가 표현에 비해 소극적인 인상을 주는 것이 사실이라고 하더라도 그런 인상은 인문학의 정체성을 논의하는 데 꼭 결정적인 비중을 가져야 하는 것이 아닐 수도 있다. 도대체 이해와 표현의 관계는 소극성과 적극성의 대치라는 관점 말고 다른 관점에서 조명해보아야 할 또 다른 주목해야 할 중요한 내용은 없는 것일까?

적극성과 소극성의 경우에는 그렇지 않지만, 표현과 이해는 서로를 꼭 필요로 한다. 이는 의사소통에서 메시지의 발송자와 수신자가 필수적인 짝을 이루는 것과 사정이 똑 같다. 발송되지 않은 메시지를 수신하려 들거나 수신되지 못할 메시지를 발송을 하는 것이 헛일이듯이 표현되지 않는 것은 이해할 길도 없고 이해되지 못하는 표현은 실상 표현도 아니다. 둘의 범위는 정확하게 서로 일치한다. 이해와 표현은 서로의 필수적인 성립조건이기 때문에 그럴 수밖에 없는 것이다. 이것은 현대에 와서 과거와는 달리 표현할 수 있는 권한과 능력을 가진 사람들의 수가 현저히 늘었고 표현 수단 역시 매우 다양해졌다는 사정의 변화가 있다고 하더라도 그것 때문에 달라지거나 할 성질의 관계가 아니다. 표현의 증대만큼 이해도 증대해야 하는 것이다. 또 어떤 외부 사정의 변화가 아니라 아예 표현이란 개념 자체의 뜻을 아무리 확대해서²⁾

2) 실제로 저자들은 애당초부터 표현이란 개념의 뜻 자체를 매우 넓게 설정하고 있다. 그들은 표현 개념에 관한 기왕에 제시된 여러 견해를 검토하면서 이 사람은 이런 점에서 저 사람은 저런 점에서 대체로 문제된 개념의 제한된 한 측면만을 보고 있다는 식의 비판을 가한다. 그리고 그 비판을 바탕으로 해서 거의 인간의 행위 전반이 표현이라는 포괄적인 규정을 제시한다. 단 이 경우 행동이 인격성을 드러내는 한도 내에서 그러하다는 제한을 두어 논의의 소지를 남겨놓고 있다. 그러니까 결국 인격성이란 개념을 얼마나 좁게 또는 넓게 생각하느냐가 관건이 되겠는데, 만일 그 개념을 사람다움이란 규범적 척도와 연관시켜 생각한다면 개념이해의 폭이 너무 좁아질 우려가 있다. 개성을 드러낸다는 식으로 파악해도 역시 좁다. 비개성적 표현도 일단은 하나의 표현이니까. 사실은 인격성이란 개념도 가능한 한 관대히 파악해야 저자들이 생각하는 표현에 대한 규정이 얻어질 수 있다고 본다. 그렇기 때문에 사실은 인격성이란 개념을 통한 제한이 꼭 필요한 것인지 의문스럽다.

이해를 저 멀리 따돌리려 들어도 그렇게 되지 않는다. 이해되지 않는 표현이란 말이 무의미한 것이 되게끔 그 두 말을 짝지어 놓은 의미론적 규약 때문에 표현개념이 넓어지면 이해개념도 꼭 그만큼 동연(同延)의 크기로 짝해야 한다.

그런데 표현과 이해의 관계에는 이와 같이 의미론적 규약에 근거한 원칙적인 측면만 있는 것은 아니다. 의미론적 규약에 근거한 그 원칙은 실제 세계에서 어디서나, 언제나, 누구에게서나 표현에는 곧 이해가 동반하게끔 보장하는 힘을 갖지는 못한다. 현실 세계에서 표현과 이해 사이에는 여러 가지 장애와 그에 따른 지체(遲滯)가 끼어 들 수 있다. 의사소통에서 발송자와 수신자는 꼭 짝으로 전제되지만 그 둘 사이에 항상 소음이 끼어 들 수 있는 거리가 있기 때문에 그것은 어쩔 수 없는 일이다. 만일 표현에 대한 이해가 곧 자동적으로 확보되도록 되어 있다면 세상은 참 살기 좋았을 것이다. 오해라느니 정확히 이해되지 않는다 거니 또는 어렵다 거니 하는 말 자체가 없었을 것이다. 작게는 부부싸움에서부터 크게는 지역, 국가나 인종, 문화권 간의 갈등도 상당부분은 애당초부터 생겨나지 않았을 터이다. 외국어를 배우느라고 애쓸 필요도 없고 피카소(Picasso)의 그림 앞에서 망연해 하지 않아도 되었을 것이다. 아인슈타인(Einstein)의 논문도 칸트(Kant)의 철학서도 읽으면서 곧 이해되었을 것이다.

그러나 실제의 일상은 표현과 이해의 괴리에 의해 지배당하고 있는 것이다. 그래서 인간은 표현과 이해의 괴리를 극복하려는 각고의 노력을 한다. 그리고 바로 그런 노력이 인간의 역사를 지탱해주는 힘이 되었다. 만일 그런 노력이 없었다면 인간은 사회를 이루고 살 수도 없었고 문화를 만들어 내지도 못했을 것이다. 저자들이 “이해인문학”이라고 부르는 것이 탄생한 배경도 그런 노력을 좀 더 체계화하고 조직화하려 들었던 결과라고 할 수 있겠다. 그러나 표현과 이해의 간격이 없어지지 않는 한 즉 그것이 인간 조건 중의 하나인 이상 이해를 위한 노력이 종결될 날은 오지 않을 것이며, 따라서 이해를 위한 노력의 의의도 사라지지 않을 것이고 그러한 바로 이해인문학과 같은 종류의 학문도 계속 효력을 유지하게 될 것이다.

물론 이해인문학이란 것도 역사 속의 학문 활동인 한 다른 학문들과 마찬가지로 나름대로 바뀔 것은 바뀌고 새로운 내용이 보태질 것은 보태지는 것은 당연하다. 그러나 그런 당연한 변화가 이해라는 개념이 형성한 전체적인 틀 자체를 파괴해서 이해인문학의 명을 끝내지는 않을 것이다. 그러니까 저자들이 제안하는 “표현인문학”이란 것이 정말 무슨 새로운 내용이 있는 것이라면 (나로서는 의심이 가는 대목이지만), 이해인문학은 이해인문학대로 존속할 것이고 “표현인문학”이 그것을 대체하는 것이 아니라 같이 병존하게 될 것이라고 보아야 할 것이다.

물론 저자들은 고전적인 이해인문학의 존속을 변호하는 이런 논법에 절대로 동의하지 않을 것이다. 아마 저자들의 입장에서는 다음과 같은 반론이 가능할 것 같다. 즉 이해에 대해 인정해준 가치가 이해인문학에 꼭 그대로 전도되어야 하는 법은 없다는 주장을 하는 것이다. 이해 자체는 표현의 필수적인 짝이요 아주 훌륭한 것이라고 해도 그것을 학문적으로 추구하는 활동은 필요한 일도 훌륭한 일도 아니라는 논리가 성립 못할 이유는 없다. 가령 학문의 일반적인 특성과 이해는 원래 궁합이 잘 맞지 않는 면이 있어서 이해인문학은 원천적인 한계를 갖는다는 등의 이야기도 나오지 않는 이야기다. 그런 이야기가 나오면 그때부터 본격적으로 전통적인 인문학의 학문적 성격에 관한 깊은 논의가 시작될 수 있다.³⁾

그러나 저자들은 그런 종류의 논리를 구사하지는 않는다. 그런 수고를 할 필요가 없었던 것이다. 그들에게는 처음부터 이해에서 소극성이란 부정적 가치 이외의 다른 것은 눈에 띄지 않았다. 지난 한 세기동안 이해라는 개념에 관한 철학적인 논의가 제법 활발했었다는 사실을 생각하면 이것은 의아한 일이 아닐 수 없다. 어쨌든 그들은 '인문학'에 '이해'라는 말을 붙이면서도 과거의 이해에 관한 논의의 성과를 충분히 참작하지 않았기 때문에 고전적 이해 인문학을 더 없이 가혹하고 거친 비판의 표적으로 만들어 그토록 쉽게 폐기 처분할 수 있다고 믿었던 것으로 보인다.

III

저자들의 비판에서 거칠고 가혹한 대목은 한둘이 아니지만, 그 중에도 눈에 띄게 심한 것은 지금까지의 인문학을 일종의 대리 만족 행위나 자위 행위 비슷한 것으로 취급한 대목이다. 이 비판은 그냥 지나치기 어려운 독특한 내용이니 만치 언급하지 않을 수 없다. 저자들이 보기에는 과거의 인문학자는 대체로 졸장부들이어서 적극적인 가치를 직접 실현하기를 포기하고 그것이 마치 실현되어 있는 것과 같은 가상을 꾸며 그 속에 안주하고 있었다고 한다. 이 비판의 출발점은 인문학이 자유 경험

3) 저자들은 이해와 학문간의 관계는 아니지만 인문과 학문의 대결구도에 관한 문제는 언급을 한다. 그러나 그들은 그 둘의 갈등은 가다머(Gadamer)를 거치면서 현상학을 통해 극복된다고 한다(122). 그 말은 인문학이 현상학의 도움으로 제대로 학문이 될 수 있었다는 뜻으로 들리는데, 현상학을 통해 성립근거를 얻은 인문학은 성격상 이해인문학에 가까울 것이다. 하지만 과연 그것이 진정한 저자들의 견해인지는 의문스럽다. 저자들은 이 언급에 대해 더 이상의 천착을 하고 있지 않다.

의 확장을 목표로 하고 있다는 주장에 있다. 이 주장에서부터 문제가 있지만, 어쨌든 일단 저자들의 논리를 따라가자면 이렇다.

인문학이 본질적으로 자유를 추구한다는 전제는 과거가 군왕의 혹독하고 숨막히는 억압체제하에서 인간의 자유가 극도로 제한되어 있었다는 사실과 합쳐서 우선 인문학은 체제와 갈등하고 저항하는 활동이 되어야 당연했다는 결론을 도출하게 해 준다. 그 다음 인문학자들은 그럼에도 불구하고 책임기에 진력했다는 점과 동시에 책임기는 결코 자유를 쟁취하기 위해 총을 드는 행위와는 다르다는 명백한 상식에 의거해 인문학의 한계가 지적되기에 이른다. 즉 인문학이 얻은 자유는 책임기를 통해 이해되기만 하는 창백한 관념적 자유일 뿐이라는 것이다.⁴⁾

저자들은 고전적인 “이해인문학”과 “표현인문학”의 대조를 한층 더 뚜렷하게 하기 위해 한가지 비판을 더 보태고 있다. 이해인문학의 자유는 관념적인데 더해 사람답게 살기 위한 필요조건이 아니라 충분조건으로 잘못 파악된 것이라고 한다. 다시 말해 자유만 누리면 사람에게는 더 이상 바랄 것이 없다는 식이라는 것이다. 저자들은 엄청난 억압 사회에서 꿈꿀 수 있는 것 그리고 가장 절실했던 것이 자유였기에 그럴 수밖에 없다며 사정을 이해할 수 있다는 말을 하나, 그 말의 요점인즉 결국 고전적 이해인문학의 내용이 빈곤하다는 것이다. 이해인문학은 자유 아니면 죽음을 달라는 절실한 단계에서 성립한 것이어서 아직 자유에 내용을 채워 여유가 없었다는 것이고 “표현인문학”이 비로소 자유 자체만으로는 충분한 것이 아니라는 인식을 가질 여유를 확보했기 때문에 적극적인 내용을 채워 넣을 수는 있다는 것이 그 다음 따라 나오는 저자들의 주장인 것이다.

나로서는 저자들이 무슨 근거로 동·서양의 고전에 대한 지금까지의 인문학적 연구를 모조리 싸잡아 그와 같은 평가를 할 수 있다고 믿고 있는지 알 길이 없다. 이야기 범위가 워낙 크다 보니 대충 전반적인 인상을 쓰는 것처럼 되고 만 것일지 몰

4) 그러니까 과거 인문학자들은 사실은 자유인이 되고 싶어도 그것은 실천적인 투쟁을 거쳐 달성할 수 있는 목표이기 때문에 엄두를 못 내고 고전 읽기로 대신한 사람들이란 것인데, 고전 읽기 중심의 이해 인문학은 그런 점은 종교와도 비교된다. 과거에 글 읽을 줄 모르는 무식한 대다수의 사람들에게 종교는 그들이 겪고 있는 일상적인 상황의 고통이나 억압으로부터 잠시나마 탈출시켜 가상적 자유를 경험하게 하는 역할을 했다고 한다. 그런데 바로 그와 유사한 역할을 글을 아는 소수에게는 고전 읽기가 해주었다는 것이다. 잘 알려져 있다시피 종교가 아편으로 취급된 적이 있다. 뒤늦게 이번에는 고전을 읽는 것이 그와 같은 취급을 받게 되었다. 고전적인 이해인문학이 아편 굴 같은 것이 되고 만 셈이다. 어떤 학문도 그보다 더 심한 모욕을 당할 수는 없을 것이다.

라도 저자들은 자신들의 평가를 받침 해줄 구체적인 입증 예라고 할 수 있는 것은 하나도 언급하지 않고 있다. 인문학의 긴 역사에서 그런 예도 물론 있을 수 있다. 그러나 저자들의 역사 이해와 어긋난 예도 내게는 얼마든지 떠오른다.

가령 서양의 경우 인문주의 전통을 확립하는 데에 지대한 공헌을 한 키케로(Cicero)를 생각해보자. 그는 희랍 고전을 열심히 읽고 그것을 라틴화 함으로써 고전 문화가 서구라파로 전수되는 기틀을 마련한 열성적인 인문학도로서, 오늘날 영어권에서 통용되는 인문학의 명칭인 'humanities'가 바로 그가 즐겨 쓴 'humanitas'란 말을 그대로 이어받아 쓰게 된 것이기도 하다. 또 '고전'이란 말도 그가 살던 당시의 말인 'classicus'에서 유래했고, 그가 남긴 글도 후에 서양의 고전어 교육과정에서 교과서적인 전범으로서의 권위를 누리기도 했다. 그러니까 키케로는 적어도 고전적 인문학의 역사에 있어서는 지나가는 김에 언급되는 우연한 결가지 예에 불과한 인물이 아닌 것이다. 그런데 이처럼 대표적인 예라고 할 수 있는 키케로의 저술에서 우리는 저자들이 주장하는 바를 정당화해줄 내용을 별로 발견하지 못한다.

우선 그는 로마 공화정 시대의 권력 엘리트로서 군왕 지배체제의 억압하에서 짓눌려 지내면서 글읽기를 하지 않았다. 그가 희랍고전에 열중한 것은 가상적 자유를 체험해보기 위해서도 아니었고 또 희랍고전이 특별히 현실 도피용으로 적합한 내용을 담고 있는 것도 아니었다. 대부분의 희랍고전이 탄생한 아테네 민주정 시대의 시민계급에게나 키케로가 속해 있던 계층에게 정치적 자유는 당연한 기득권이었기 때문에 억압에서 벗어나 있다는 소극적인 뜻으로 이해된 자유 그 자체는 그렇게 절실한 것이 아니었다. 그들에게서 자유란 그저 향유하기만 하면 충분한 것이 아니라 좀 더 적극적인 가치의 실현을 위한 필요조건으로 이해된 것이었다.

물론 아테네 민주정 시대나 로마 공화정 시대에 정치적 자유를 누릴 수 있는 사람들의 수가 제한되어 있었던 것은 사실이나, 당시 글을 읽고 쓸 수 있었던 지식인은 거의 다 그 제한된 수에 속해 있었다. 그리고 그들 모두가 노예와 같이 억눌린 다수의 편을 들어 정치적 자유의 확대를 한결 같이 꿈꾸었던 것도 아니었다. 예컨대 키케로가 읽었을 플라톤의 『공화국』(*The Republic*)을 머리에 떠올려 보자. 플라톤이 정치적 자유의 확대에 대해 그렇게 호의적이지만은 않았다는 것은 그 책을 안 읽어본 사람들에게도 잘 알려져 있는 사실이다. 이제는 대표적인 고전의 하나로 아무 이의 없이 꼽히는 그 책은 키케로를 포함해 인문학도 그 누가 읽더라도 저자들이 이야기 하는 바와 정치적 자유 체험에 대한 대리만족을 얻기는 어려울 것이다.

서양의 경우는 그렇다 치고, 동양의 경우는 어떨까? 동양의 경우에는 당장 공자가 예로 떠오른다. 동양의 역사 일반에서 공자의 글읽기가 가진 비중은 방금 든 키케로

가 서양의 역사에 대해 가지는 그것과는 비교할 수 없이 크다는 것을 부인할 사람은 없을 줄 안다. 그런데 사람의 살 도리를 설파한 공자의 글을 읽으면서 군왕지배 체제에서 벗어나는 가상적 자유 체험을 하는 것이 과연 공자 읽기의 전형적인 방식일까? 실제로 역사 속에서 공자 읽기는 매우 적극적인 실천으로 연결되었다. 즉 공자의 글을 읽는 이들은 사회 조직의 기본 원리까지 거기에서 찾아내려 들었고 그 성과가 바로 동양의 유교 사회를 성립시킨 것이다. 많은 동양의 지식인들이 대체로 군왕 지배체제를 둘러 엮는 행동에 나서지 않고 서재에서 공자 책을 읽는 데에 상당한 시간을 할애한 것은 사실이지만, 그들의 책읽기가 '내밀한 사적인 공간인 서재'에서 끝난 것이라고 할 수는 없다.

재미있게도 저자들 자신도 공자 읽기의 한 본보기를 보여주고 있다. 저자들은 자신들이 제안하는 새시대의 프로그램으로서 표현인문학은 그 적극적 내용이 공자의 서(愬)와 그 개념의 연장선상에서 성립하는 성기성물(成己成物)에 바탕을 두어야 한다고 한다. 여기서는 그 제안 내용이 얼마나 타당한 것인지는 일단 문제 삼지 말고 그들이 하고 있는 일이 도대체 어떤 것인지 주의 해보자. 그들은 일단 고전을 읽고 이해하기 위한 수고를 거친 뒤 그 결과로 새로운 인문학의 내용이 될 수 있는 해석을 얻어냈다. 이런 점에서 저자들의 작업은 범고창신, 온고지신의 유구한 인문학 전통 선상에 있는 일이라 하겠다. 단 새로운 것이라고 그들 스스로 평하는 것이 전에 없이 적극적인 것이라고 하니, 그들은 고전 읽기라는 소극적인 일을 통해 적극적인 결과를 얻어 낸 셈이다. 고전 읽기가 소극적이라 해서 그 결과까지 항상 소극적인 것이 되어야 한다는 법은 없다는 점을 저자들 스스로 보여주고 있는 것이다. 저자들은 지난 날 인문학자들에게서는 그들이 고전을 읽었다는 사실 자체만을 평가했고 그 결과로서 어떤 해석을 읽어 냈는지는 간단히 무시했다. 만일 저자 자신들이 하고 있는 일을 새겨본다면 자신들의 평가가 너무 불공정하다는 것을 인정하게 되리라고 믿는다.

IV

지금까지의 고전적 인문학이 이해의 차원에서 설정된 관념적 자유만으로 만족하는 소극적인 학문활동이라는 저자들의 주장이 근거 없음을 위에 든 예로 충분히 밝혀졌다고 본다. 그런데 인문학의 역사와 관련한 사실이 어떠한 하는 관점에서만 저자들의 잘못을 지적하는 것으로 이야기가 끝날 것은 아니다. 저자들의 논리는 앞서

잠깐 언급한대로 동의하기 어려운 전제를 출발점으로 삼고 있는데, 그 대목에 대해서도 마저 한 마디 안 할 수 없다. 그들은 인문학이 본질적으로 자유의 확장을 위한 시도라는 규정을 놓고 나가는데 그 규정은 얼마나 타당한 것일까?

만일 자유의 뜻을 충분히 넓게 이해해서 모든 종류의 질곡에서부터 벗어나는 것을 자유라고 한다면, 인문학이 자유의 확장을 위한 노력이라는 규정은 틀릴 것이 없다고 본다. 인문학만이 그런 것은 아닐 것이다. 인문학 이외의 많은 분야에서 인간이 해온 노력 역시 그렇게 파악될 수 있다. 가령 질병과 기아에서 벗어나는 것, 말처럼 빨리 달릴 수 없고 새처럼 하늘을 날 수 없는 각종 신체적 제약에서 벗어나는 것이 자유의 확장이라면 과학기술이 바로 자유를 확장하려는 노력의 하나라고 할 수 있다. 무지도 일종의 제약인 만큼 무지를 벗어나려는 지식활동 일반이 또한 그러한 노력일 것이다. 인문학은 그 중에도 인간을 사로잡고 있는 자신과 세계에 대한 각종 편견으로부터 벗어나서 넓은 이해의 지평을 열어 주려한다는 점에서 (물론 새로운 편견의 포로가 되게끔 하기도 하지만) 특별한 위치를 지닌 자유 확대의 노력이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 저자들은 주로 정치적인 자유로 이야기를 좁혀 인문학과 관련시킴으로써 인문학이 자유의 확장을 위한 노력이라는 명제의 타당성을 감소시켰다. 인문학은 오직 정치적 자유에 대한 갈망만으로 채워져 있는 학문은 아니다. 또한 정치적 자유를 확대해서 자유 민주주의의 이념을 실현하는 것을 애당초부터 확고한 목적으로 설정하고 결국은 그것을 위한 정치적 행동으로 이어져야 마땅한 그런 것인지도 확실치 않다. 방금 공자의 예를 들었거니와 『논어』를 읽는 것이 지닌 의미가 꼭 그렇게 고정될 수 있는지 생각해보면 알 수 있을 것이다. 일반적으로 자유 민주주의와 고전적 인문학의 관계는 그렇게 간단치 않다.

고전적 인문학에서 고전으로 꼽히는 글의 저자들이 모두 정치적 자유에 대해 폭적대적이었다고 할 수는 없을지 몰라도, 그렇다고 일률적으로 정치적 자유의 확대를 지상의 가치로 여기지 않았던 것은 틀림없다. 공자는 군왕의 지배 체제에 대해서 아무런 문제도 제기한 적이 없다. 아마 군왕의 지배체제 그 자체는 자유 아니면 죽음이라는 절규가 나와야 마땅할 정도의 사악한 것은 아니라고 생각했던 모양이다. 자유 민주주의가 탄생한 본고장인 서구의 고전도 방금 위에서 든 플라톤의 예는 좀 유별 난 것일 수도 있지만 적어도 고전 전부가 자유 민주주의를 옹호하는 내용으로 채워져 있지는 않은 것은 틀림없는 사실이다.

과거의 고전적 이해인문학에 대한 비판으로서는 정치적 자유를 갈망하면서도 행동에 나서지 못하고 뒷전이나 본다는 식의 비판보다는 차라리 적극적으로 지배 계층의

이해를 대변하고 있다는 비판이 더 문제가 없을 것 같다. 고전 중심의 인문교육에 대한 그런 이데올로기 비판은 종종 들리는 비판으로서 틀림없이 일리가 있는 것이다. 그런데 그런 비판에도 불구하고 고전을 다 불태워 버리자는 이야기까지는 나오지 않는 것은 아무래도 고전이 지닌 가치의 여러 면모가 아직도 인정되고 있기 때문이라고 생각한다. 다른 사람들이 아닌 저자들도 정치적 자유라는 관점이 아닌 다른 관점에서 공자 읽기의 본보기를 보이고 있지 않는가? 모든 것이 결국 정치적 자유의 문제일 뿐이라는 유일론적 환원주의를 고집할 생각이 아니라면 정치적 자유의 확대라는 관점 외에 다른 여러 관점에서 고전적 인문학이 한 일을 평가할 수 있을 것이다.

V

고전적 인문학에 대해 저자들이 가하는 비판의 무리는 결국 책임기의 한 측면인 소극성을 철학적으로 부풀려 확대 해석한데서 비롯되었다. 그 확대 해석의 출발점이라고 할 수 있는 바르트의 독자적 텍스트라는 개념 자체가 이미 바르트 자신의 전통 형이상학에 대한 과장된 반감 때문에 공정치 못한 생각을 부추길 소지를 충분히 갖고 있는 것이다. 그래도 바르트의 입장은 서구 인문교육 전통의 무게를 염두에 두면 어느 정도 이해할 수 있는 측면이 있다. 특히 불란서에서는 전통적으로 어렸을 때부터 고전 중심의 정형화된 인문교육이 부과되고 인문계의 대학 입시에서도 고전에 상대적으로 큰 비중을 두는데, 이것이 바르트를 비롯한 많은 불란서의 지식인들에게는 꼭 즐겁지만은 않은 기억으로 그들의 의식에 자리잡고 있었을 것이다. 바르트의 독자적 텍스트라는 개념에는 바로 그런 기억이 배어 있는 것이 확실하게 감지된다.

하지만 저자들이 교육을 받은 우리나라는 사실 사정이 상당히 다르다. 우리 경우 고전이라면 일단 공맹의 저술을 생각해야겠는데, 그것을 읽는 일은 이미 백년 전쯤에 정규 교육 과정의 필수과목 자리에서 쫓겨났다. 그 이래 우리나라의 인문 교육은 다른 어떤 무거운 고전으로 공맹의 빈자리를 채우지 않은 채—다시 말하면 중심이 없이—가볍게 이리 저리 표류하면서 오늘에까지 이르렀다. 그리고 물론 인문학에도 소위 주류 인문학이란 것이 정립되어 있지 않다. 그래서 특별히 반감을 가지고 공격할 고전적 이해인문학도 사실은 없었다는 것이 진상이다.

고전은커녕 아예 책임기라면 국민 대다수가 전화번호부를 들치는 것을 생각한다는 우스개가 우스개처럼 들리지 않을 만큼 우리 사정은 책에서부터 멀어진지 꽤 오

래되었다. 사정이 이러한데 우리의 인문학이 고전 중심의 글읽기를 전형으로 하는 활동에서부터 글쓰기를 전형으로 하는 방향으로 바뀌어야 한다니 그 무슨 뜬금없는 주문인가? 그렇지 않아도 세계적 독서 빈국인 우리나라가 세계에서는 10위 권에 드는 출판대국이라고 하니 표현의 적극성을 권장할 필요가 특별히 절실한 것 같지 않다. 그렇지 않아도 남의 말을 차분히 듣고 이해하려는 노력을 하기보다는 자기 표현에 적극적이다 못해 극성인 요즈음의 우리나라 사람들에게는 책 읽는 자세가 차라리 권장하고 싶은 미덕으로 보인다.

남의 글을 읽는 동안은 적극적인 행동을 하는 때가 아니라 뜻에서 그 행위가 소극적이라 해도 그 의의는 심중한 것이다. 앞에서 이해와 표현이 각기 성립하기 위해서는 서로를 꼭 필요로 하는 짝이라 했지만, 사실은 글읽기와 글쓰기의 관계도 그와 유사하다. 글쓰기를 위주로 모두가 나서고 글읽기를 꺼리면 그 불균형은 드디어 글쓰기도 헛일로 만들어 버리는 결과가 될 것은 뻔하다. 바르프의 독자적 텍스트와 저자적 텍스트의 구별이 곧 구체적 행위인 글읽기와 글쓰기의 구별과 꼭 같다고 볼 수는 없지만, 어쨌든 독자적인 것과 저자적인 것에 들어있는 두 상반된 가치도 서로 상관적인 것으로 파악될 소지가 있기 때문에 바르프에서 독자적인 것이 파기되어야 한다면 저자적인 것의 존속도 의심스러워진다.

그래서 바르프에게서 저자의 죽음을 선포하는 것은 당연한 귀결이 된다. 사실 “표현인문학”의 주창자들도 저자를 죽이고 글쓰기의 부정에까지 나가야 했다. 그런데 그와 같은 과격한 부정은 결국 글을 읽거나 또는 쓰거나 하는 주체를 부인하는 탈근대적 귀결을 받아들여야 가능한 일이 된다. 그러나 저자들은 탈근대주의자들이 선언하는 ‘주체의 상실’을 그것은 그저 은유나 과장일 뿐이라며 그들이 좇아야 할 당연한 귀결을 좇지 않고 있다(207). 그 바람에 저자들은 독자 없는 전형적인 한국적 저자만 살려둔 어정쩡한 입장에 서고 만 셈이 된 것이다. 그런 어정쩡한 입장을 벗어나려면 한 길밖에 없다. 지금이라도 글읽기에서 소극성이외의 다른 요소를 볼 수 있도록 시각을 교정하는 것이다.

이해에는 표현과 짝을 이루어야 하는 상보성이 있음을 이미 논의했다. 사실은 이제 한 걸음 더 나아가서 이해에는 그와 같은 상보성뿐 아니라 나름대로의 적극성까지도 인정해 줄 수 있다. 일상 언어 생활에서 이해라는 말의 쓰임새를 자세히 살펴보자. 가령 선생이 학생의 논문을 심사하면서 “자네는 이해할 수 없는 말을 하고 있네”라고 말할 때 보통 그 말에는 선생이 자신의 인지능력 부족을 자책하는 뜻이 담겨 있는 것이 아니다. 그보다는 표현이 적어도 어느 정도는 이해하는 측의 주문에 맞추어 주어야 한다는 요청이 들어있다. 이 경우 저자의 전횡은 명백히 부정되고 있

는 것이다.

글뿐 아니라 행동의 경우도 마찬가지다. 도저히 이해할 수 없는 행동을 하고 있다고 질책을 하는 경우 그 질책에서 우리는 제대로 된 행동은 이해의 주체 쪽에서 주문하는 틀에서 너무 벗어나지는 말아야 한다는 요구를 어렵지 않게 읽어 낼 수 있다. 이해하는 측은 표현하는 측은 생각이 그냥 모사 될 백지와 같은 무력한 존재가 아니다. 이해의 주체는 필요하면 요구할 것은 요구할 수도 있는 존재인 것이다.

이해가 지닌 능동성은 책읽기에서 해석이란 행위를 통해 한층 더 명백하게 확인된다. 해석은 일단 독자 자신이 지닌 선이해(先理解)를 바탕으로 수행되는 작업이다. 독자가 만일 진공 상태와 같이 의식을 비우고 텍스트에 접하면 텍스트는 아무런 이야기도 견네지 않을 것이다. 해석은 독자가 스스로 텍스트에 개입시킨 선이해의 제한을 반성하면서 이해의 지평을 넓혀 갈 때 성공할 수 있는 것이다. 이런 점에서 해석자의 역할이 저자의 대화 상대자처럼 적극적인 것이라고 볼 수 있다.

인문학이 다루는 텍스트는 어느 것이든 독자의 해석이 개입할 여지를 항상 가지고 있다. 그것도 하나의 해석만이 아닌 복수의 해석이 들어설 만큼 그 여지가 넓은 것이 보통이다. 바르트가 말하는 텍스트의 복수성(le pluriel)이나 가다머(Gadamer)가 말하는 열림이 바로 그런 여지를 뜻하는 것이다. 바르트의 독자적 텍스트와 같은 것은 사실 실제로는 별로 만날 수 없는 극단화된 개념적 모형이다. 아마 실제의 세계에서는 바르트가 학생 때 치른 바카로레아의 모범 답안지 같은 것이 그것에 가장 가까운 예일 것이다. 이미 확정되어 선재하는 단 하나의 정답만을 해석으로 허용하는 텍스트는 특별히 인위적인 제도에 의해 그런 권위적인 성격을 갖게 된 것이다. 이 경우 정답에 해당한다는 것도 실상은 저자의 본뜻에 의거해서라기 보다 문제의 제도가 지닌 권위에 의거해 결정된 것이다. 고전적 이해인문학이 그와 같은 권위를 덮어놓고 인정했다고는 볼 수 없다. 그러니까 책읽기에 그리고 나아가 이해인문학에 두고 있는 전통형 이상학적인 절대주의나 유일론적 태도의 혐의도 사실은 근거가 박약한 것이다.

VI

사실 “표현인문학”의 주창자들에게 시각 교정을 요구하면서 꺼낸 이상의 이야기는 해석학의 기본적 사항을 언급한 수준의 것이라고 할 수 있다. 앞서 말한 바 있지만, 만일 저자들이 이해에 관한 기왕의 논의에 대해서 충분한 주의를 기울여 주었더라면 이야기는 또 다른 수준에서 진행될 수 있었을 것이다. 하지만 저자들과의 토론

은 마치 해석학 등장 이전 시대에 벌어진 것처럼 진행될 수밖에 없으니 유감스러운 노릇이다. 특히 저자들이 가다머에 대해서도 몇 쪽에 해당하는 자리를 할애하여 비교적 호의적인 언급을 하고 있음에도 불구하고 정작 결정적인 대목에서는 가다머의 해석학에서 핵심에 해당하는 부분을 그냥 무시해버리니 아쉬운 생각이 아니 들 수 없다. 가다머를 논의하는 자리에서는 심지어 이해에서 해석학으로 연결되는 고리가 인문학의 기본속성으로 인정되고 수용되어야 한다는 명시적인 언명까지 하고 있기 때문에(123) 사실은 아쉬움을 넘어 당혹스러운 느낌까지 든다.

아마 여러 명의 저자가 모여 한 책을 엮다보니 서로 다른 목소리가 나오는 경우가 있을 수 있을 것이다. 그래도 책 전체가 목이 여럿 달린 히드라와 같은 괴물이라고 할 수는 없다. 이해인문학과 표현인문학의 대조에 대한 저자들의 뚜렷한 입장이 어쨌든 전체를 관통하고 있기 때문이다. 여러 저자들이 참여한 공동작업의 경우 주제가 뚜렷하면 그 주제에 논의를 집중하고 어쩌다 앞뒤가 안 맞는 세부사항은 어느 정도 양해하고 지나칠 수밖에 없을 것 같다. 어차피 이 책에는 가다머만이 아니라 다른 여러 사람들의 견해도 논의되고 있고 인문학의 성격을 밝히기 위해 필요하다고 생각되는 여러 역사적 사실에 대한 기술도 들어있지만 그 중 상당부분은 전체 주제와의 연관성이 그렇게 확연하지도 않다.

이 책의 강점은 기왕에 제시된 의견이나 과거에 이루어진 일을 꼼꼼히 돌아보며 역사적인 이해를 깊이 하는 데에 있는 것이 아니라고 본다. 이 책을 읽다보면 저자들 대부분이 꽤나 단순한 형태의 발전사관을 신봉하고 있다는 인상을 받게되는데, 원래 발전사관의 신봉자들에게 역사적 이해를 깊이 하는 일이란 비생산적인 것으로 생각되어 그렇게 크게 관심을 끌지 못한다. 그들에게 과거의 역사란 어쩐지 킁킁한 굴 속 같은 것으로 여겨지기 때문이다. 이 책의 강점은 큰 목소리로 새로운 것을 주창하는 데에 있다. 이 책 자체가 이해 인문학의 소산이 아니라 표현인문학을 실천하고 있는 표본인 것이다.

과연 인문학 분야에서 과거의 축적에 대한 역사적 이해를 부차적인 것으로 미루고 새것을 창조하는 구호가 과연 얼마나 내용 있는 것일까? 창조를 전업으로 하는 예술도—그것이 고급 예술이라면—과거의 축적에 대한 이해를 바탕으로 성립한다. 예술사를 연구하는 의의를 생각해보면 알 일이다. 하물며 인문학의 경우에는 어떨까? 저자들이 주창하는 표현인문학의 메시지를 요약해보면 나는 이해인문학을 떠난 어떤 새로운 인문학을 생각하기 어렵다는 생각을 떨쳐버릴 수 없다.

공자의 성기성물에 관한 논의는 전형적인 이해인문학적 작업이니까, 그 부분을 빼고 나면 나오려는 표현인문학의 메시지로서 다음과 같은 것 이외에는 발견한 것

이 없다. 즉 이 나라의 인문학도들이 책만 읽지 말고 앞으로는 글도 많이 쓰고 가능하면 새로운 멀티미디어적 표현수단도 활용해서 발표를 좀 더 활발히 하라는 것이다. 그렇지 않아도 대학교수를 직업으로 하는 대다수의 인문학도들은 정부나 학교 당국으로부터 대체로 일년 한 편 정도는 글을 써내라는 강압을 받고 있으니, 표현 인문학의 메시지는 동료 학자들로부터의 권고라는 점에서 다를 뿐 내용이 근본적으로 다를 것은 없다. 나아가 표현인문학의 메시지는 인문학도들이 서재에만 앉아있지 말고 사회활동 역시 적극적으로 하라는 독려를 포함하고 있는 것으로 추측되는데, 그 역시 우리나라의 인문학도들이 기회만 주어진다면 마다하지 않을 것으로 생각된다.

문제는 발표하는 글의 내용이나 사회활동의 내용이겠는데, 인문학도로서 그 내용을 마련하는 것은 바로 표현인문학을 주창하는 저자들이 그토록 탐탁치 않게 여기는 이해인문학의 연구활동을 통해서가 아닐까? 학자로서 무엇인가를 표현한다면 남달리 아는 것을 표현하는 것이겠는데, 사람들이 인문학자에게 기대하는 얇이란 그것이 무엇이든 다른 분야와는 달리 좀더 깊이 있는 역사 이해에 바탕을 둔 얇일 것이다. 인문학자가 그런 얇을 획득하기 위해서는 역사의 축적이 기록된 책을 읽고 그 내용에 대한 이해를 깊이 하는 과정을 필수적으로 거쳐야 한다. 그리고 그가 읽어야 할 필수적인 책의 목록 중에는 지금까지 인류 문화의 축적 중에 그 정수가 들어있다고 하는 고전이 당연히 끼어 있을 것이다. 그것이 앞으로도 변하지 않을 것이라는 사실은 『논어』를 바탕으로 새로운 인문학의 시대를 열려는 저자들에 의해서도 입증되고 있다.