

# 표현인문학의 과제

최성만  
(이화여자대학교)

오늘날 팔시받는 인문학이 『표현인문학』(정대현 외, 2000)으로 다시 살아날 수 있을까? 그럴 성 싶지 않다. 좀 더 온건하게 표현해서, 그렇다면 위기에 처한 인문학이 다시 활로를 모색하는 데 표현인문학이 조금이나마 기여할 수 있을까? 그건 가능해 보인다. 일단 이렇게 인문학 내부에서 토론이 활성화되는 현상 자체가 하나의 기여라고 볼 수 있기 때문이다.

인문학은 본래 '존재론적 불안'이 내재한 학문분야였다면(유종호 1998, 11) 인문학의 위기는 오늘날 갑자기 대두된 것이 아니라 어쩌면 탄생시기부터 인문학을 동반했다고 보는 것이 옳을 것이다. 다만 교환가치가 지배하고 사회의 제반 가치의 물화과정에서 상당 수준 진척된 오늘날 후기자본주의시대에 인문학은 효용성의 측면에서 더욱 더 의심받고 존립근거마저 위협받고 있는 것일 뿐이다. 다른 한편 인간이 존재하는 한 인간 자신에 대한 관심과 연구로서의 인문학은 필연적이라는 견해도 있고, 새로 열리는 '문화의 시대'에 인문학에 대한 사회적 요구가 오히려 증대될 것이라는 낙관적 전망도 있다. 그러나 대체로 제도 인문학에서는 위기론이 주도하고 있는 분위기임에는 틀림이 없다.

필자는 『표현인문학』의 공동저자 중 한 사람으로 되어 있지만 이름을 내세우기에 부끄러울 정도로 공동연구의 성과로서 출판되어 나온 그 책에 미미한 기여만 했을 뿐이고, 다른 저자들과 공동연구에 참여하여 토론을 할 수 있는 기회를 갖게 된 것에 감사할 따름이다. 위기에 처한 인문학이라는 문제의식에서는 연구자들 사이에 대체로 공감대가 이루어졌지만 그 극복방안에 대한 토론이 진행되면서 견해차가 드러나기도 했고, 이러한 견해차는 일부 봉합되지 못한 채 암시적, 명시적으로 책 속에 표현되고 있다고 본다. 필자는 이 책에 대해 일말의 책임감을 느끼면서 나름대로 보완적 견해를 제시하고자 한다. 그간 세간에서 이 책이 문체나 논리에서 일관성이 결여된 부분이 있다는 비판적 지적도 있었다. 인문학이 지향하는 열린 사고와 비판에 대한 개방성의 의미에서, 그리고 필자의 경우 이 책에서 일부는 이미 비판적으로 인용되고 있음을 감안한다면, 앞으로 전개할 필자의 (자기)비판적 성찰이 이 책의

주도적 구상에 합치하지 않더라도 그것은 정당화될 수 있을 것이다.

## 1. 지식인의 자기반성

인문학의 위기담론은 사태를 왜곡하는 측면이 있다. 왜냐하면 적지 않은 위기담론들이 인문학의 위기가 실제로는 지식인들이, 내적 이유에서든 외적 이유에서든, 스스로 인문정신을 상실해가는 데서 생겨나고 있다는 점을 은폐하기 때문이다. 그리고 지식인들이 인문정신을 상실해 가는 현상이야말로 사회가 가장 심각한 위기에 처해 있음을 반영한다고 말할 수 있다.

사회가 위기에 처해 있다면 인문학의 위기는 그로부터 파생된 것이고 인문학을 논하기 앞서 사회를 논해야 할 것이다. “인문학은 과연 살아남을 것인가?”라는 물음은 마치 인문학이 사회로부터 격리되어 특권을 향유하다가 이제는 변화된 사회에 포위되어 스스로의 입지를 찾는 상황으로 전락한 것 같은 이미지를 떠올린다. 이러한 상은 문제의 본질을 호도한다. 왜냐하면 사회에서 분리된 인문학은 원래부터 없기 때문이다. 그리고 그 이미지는 사회는 진흙탕이고 인문학은 순수하고 고결하다는 이미지를 떠올리기도 한다. 이러한 인문학의 입지는 이미 전망이 없다. 사회의 위기에 제 때, 적절하게 대응할 능력을 상실한 지식인들은 인문학의 위기담론 속에 몸을 숨기고서 자신의 이해관계를 저울질하고 있는 것이다.

반면에 진정으로 사회가 위기에 처해 있다면 그 사회 속에 인문학의 위기담론의 입지도 이미 전망이 없다고 말할 수 있다. 따라서 대부분의 위기담론은 생산적이지 못하다. 그리고 사회가 위기에 처해 있다면 인문학은 그 사회 속에서 잃어가는 자신의 위상을 탄식하기보다 직접 사회를 향해 외치고 사회에 개입해야 할 것이다. 물론 이 때 사회에 참여하는 방식은 한 가지만 있는 것은 아니다. 어쨌거나 필자가 보기에는 인문학의 미래를 걱정하기보다 현재의 사회상태와 지식인으로서의 자신의 사회적 역할에 대한 비판적 성찰을 바탕으로 자신의 전공분야에서의 전문성과 인문학 고유의 보편주의를 조화시켜 나가는 일이 더 중요하다.

## 2. 인문학의 역사성과 사회과학

동서양을 막론하고 학문의 분류체계는 역사적으로 불변적인 것이 아니었다. 따라

서 딜타이(Dilthey)식 '정신과학' 이든 리케르트(Richert)식 '문화과학' 이든 인문학의 영역구분이 중요한 것이 아니다. 분명한 것은 자연과학이 발달한 근대 이후, 특히 통일적 철학체계가 와해되면서 언어학, 심리학, 사회학 등 개별과학으로 분화되기 시작한 19세기 이래 인문학의 해체는 이미 시작되었고, 인문학은 총체성의 요구를 포기하지 않기 위해서라도 오히려 경험과학의 성과를 받아들이지 않을 수 없게 되었다. 지식이 생산, 전달, 수용되는 방식 역시 매체기술의 발달과 사회체계의 변화에 따라 달라질 수밖에 없다. 제도로서의 인문학이 역사적 산물이듯이 인문학이 사회적으로 수행하는 기능 역시 역사적으로 변천을 거듭해 왔다. 오늘날 대학의 기능이 지식과 덕성을 갖춘 전인적 인간보다 사회가 요구하는 전문인을 양성하는 데 있다고 본다면 인문학이 갖는 효용성은 과거 어느 때보다 적어 보인다. 그렇지만 과연 인문학의 시장가치가 미미한 것인지 아니면 소위 새로이 열리는 문화의 시대에 오히려 더욱 커진 것인지는 보는 관점에 따라 답변에 편차가 있을 수 있다. 한가지 분명한 것은 지금까지의 인문학의 연구와 교육풍토는 바뀌어야 한다는 점이다.<sup>1)</sup>

이러한 성찰에 바탕을 두고 필자는 약간 과격하게 들릴 지 모를 테제를 제시하고자 한다. 그것은 '사회(과학)적 시ikai 배제된 인문학은 무용지물이거나 이데올로기일 뿐이다' 라는 말로 요약된다. 더 나아가 인문학적 지식과 경험은 오늘날의 과학과 기술발전의 단계에서 자연과학적 지식과 상보적 관계에 있음을 깨닫고 자연과학적 탐구의 성과를 적극 받아들이는 자세를 취해야 할 것이다. 인문학이 사회과학적 연구성과를 중시해야 한다는 요구는 인문학이 사회과학으로 편입되어야 한다는 뜻이 아니다. 사회과학의 대상과 방법을 정의하기에 따라 달라지는 문제이긴 하지만, 적어도 인간의 신체적, 정신적 삶을 고찰할 때 가족, 사회, 국가와 같은 공동체의 범주가 핵심적 요소를 구성하는 근대인문학에서는 모든 인문적 현상을 탐구할 때 그것의 역사적, 사회적 차원을 필수적으로 고려해야 한다. 또한 역으로 사회과학적 연구작업 역시 단순히 사회적 개별 현상을 미시적 차원에서 경험적·실증적으로 조사하

1) 이 점에서 심광현(1998)이나 강내희(1998)가 과거 분과학문적 틀에 안주해온 인문학의 관행을 비판하면서 시도하는 '문화공학' 과 '문화연구' 모델링은 아직 여러 모로 추상적 수준이긴 하지만 '지구방화'와 정보화시대의 인문학적 지식생산의 새로운 전략을 모색하고 있다는 점에서 고무적이며 적어도 위기담론에서 한 걸음 더 나아가는 진취성을 보여준다. 그에 비해 이진우(1995)가 표방하는, 탈현대적 인문과학이 지향해야 한다는 비판적 문화과학의 모델은, 인간성에 기초한, 자본의 헤게모니에 대한 저항과 거리두기가 실득력이 있음에도 불구하고 기술문명에 포위된 인문학이라는 아이러니컬한 보수적 이미지를 띠며 기술문명대 인문학이라는 이분법적 구도의 한계를 보여준다.

고 객관적으로 기술하는 일에 한정되는 것이 아니라, 거기에는 개별 현상을 바라보는 주체의 시각과 그 현상이 위치한 전체의 맥락에 대한 관점이 개재될 수밖에 없다는 점에서, 스스로 의식을 하든 안 하든, 철학적, 인간학적 전제가 깔려있는 것이다. 표현인문학에서도 거듭 인용하는 아도르노(Adorno), 푸코(Foucault), 하버마스(Habermas) 등의 사상으로 표출되는 적어도 유럽의 학문전통에서는 사회과학과 인문학의 차원이 중첩되어 있음은 두말할 나위가 없다. 요컨대 인문학이 자체의 고유한 총체성에 대한 요구를 충족하기 위해서는 스스로 개별과학으로 해체되지 않은 채 개별과학의 연구성과를 적극적으로 끌어들이면서, 다른 한편 개별 과학적 연구의 진리성에 대하여 전체의 시각에서 끊임 없이 의문을 제기하고 메타비판을 가하는 심급으로 남아 있어야 할 것이다. 요컨대 인문학은 그 자체가 학제적이고, 적어도 근대 이후 경험과학과도 이미 학제적 관계에 놓여 있는 것이다. 이런 의미에서 자기동일적인 인문학이라는 실체는 본래 없다고 할 수 있다.

표현인문학은 인문학의 분과학문적 배치, '폐쇄적 분업화'가 제도 인문학의 위기를 몰고 온 원인 중의 하나라는 점을 지적하고 학제적 연구풍토를 지향한다는 점에서 일단 진취적이라고 평가된다. 그러나 다른 한편 표현인문학은 다문화시대, 정보화 시대의 기술적 가능성과 '시대정신'을 과대평가하면서 '표현' 개념을 지나치게 확장하고 표현의 자유를 확대해석함으로써 여러 문제점을 낳지 않는다는 의구심을 불러일으키기도 한다. 이 점을 중심으로 필자는 이제 표현인문학에서 드러나는 여러 문제들을 살펴보고자 한다.

### 3. 표현인문학의 과제

『표현인문학』이 제시하는 명제들은 세분화된 논의를 요구한다. 이를테면 '생태학적 합리성'을 주창하는 '환경'을 논의한 부분은 그것이 비판하는 '소유적 개인주의'의 현실을 무비판적으로 긍정하는 듯한 '관능성'이나 '표현'을 논의한 부분과 상충되는 점을 드러낸다. 왜냐하면 『표현인문학』의 구상이 정당성을 얻으려면 개인 누구에게나 자신을 표현할 수 있는 구체적 자유가 주어져 있어야 하는데, 지구촌 어느 사회에서도 그 물음을 쉽게 긍정할 수 있는 상태에 도달했다고 보기 어렵기 때문이다. 또한 이 책은 '소유관계', '사회정의' 문제들을 거론하지 않은 채 기술의 발전이 가능케 한 표현의 자유를 대중에게 부여했을 때 나타나는 부작용에 대해서는 언급하고 있지 않다.

또한 성에 대한 논의에서도 표현개념의 민주적 확장을 요구하는 이 책의 자유주의적 기조와 상충되는 듯이 보이는 구절이 있다. 이를 테면 이 책은 “우리는 창녀에게도 ‘개항적 자유의지’를 부여할 수 있다”(219)면서 일견 진보적이고 개방적인 성관념을 표방하는 듯이 보인다. 그러나 사통과 간통을 부인하는 미국 판례의 개방성을 비판하는 대목에서는 “간음의 성은 배타적 성의 공적 서약을 파기하는 범법이다”(268)라고 규정하면서 성 개념의 공적 성격을 강조하는 입장에서 명백하게 보수적인 어조를 띤다. 그것이 보수적인 이유는, 과거에도 그랬지만 오늘날에도 남성들에게는 결혼제도의 틀을 유지하면서 성의 자유를 제도적으로 만끽할 수 있는 가능성이 현실적으로 주어져 있는 반면, 여성들에게는 (아직도) 그것이 광범위하게 허락되어 있지는 않기 때문이다. 소극적 자유(해방)라는 필요조건이 충족되지 못한 상태에서 적극적 자유(표현)라는 충분조건을 논의하는 것은 평등을 포기하고 은폐하는 대가로 얻는 자유를 보편화하고 정당화하는 논리가 되기 쉽다. 더욱이 관능성과 신체성을 강조하는 표현인문학에서 ‘성’의 평등이 아직 충분히 이루어지지 못한 현실에 대한 논의가 축소되어 있는 것은 자가당착이 아닐 수 없다. 이 점에서 “현대인은 모두가 표현할 수 있는 시대에 살고 있다”는 명제는 지지되기 힘들어 보인다. 오히려 모두가 표현할 수 있는 평등사회가 이루어지도록 시민 사회적 가치들을 교육하고 실천하는 것이 시급하고 중요한 과제로 보인다.

그리고 다음 두 구절도 오늘날의 세계의 상태에 대한 시각의 편차를 드러낸다.

이 시대에 들어 우리가 겪는 환경 문제는 지구의 모든 사람들을 하나로 묶어 내는 문제가 되었다. 지구촌의 모든 사람들이 갑자기 너그려워져서가 아니라 하나의 절실한 문제를 공유함으로써 하나로 뭉쳐질 수밖에 없게 되었다.... 이러한 지구 가족의 구조에서 현대인은 이제야 투명한 세계시민의 윤리를 가질 수 있을 것이다. (230)

전투적 민족주의가 세계 도처에서 새로운 위기 요인으로 등장하고 있는 오늘날, 인문학이나 인문적 훈련이 인간 덕성에 기여한다는 도덕적·이성적 낙관주의와 격정적 민족주의가 어떻게 조화될 수 있을 것인지 커다란 과제가 아닐 수 없다.... 역사의 이데올로기적 오용이 항다반사가 되다시피 한 세계에서 인문학이 인간 존엄성이라는 본래적·고전적 가치에 대한 지향을 고수한다는 것은 적지 않은 지적·도덕적 용기를 필요로 하는 것으로 보인다. (114)

첫째 인용이 낙관적 미래의 전망을 펼치고 있는 반면에, 둘째 인용은 갈등과 분쟁의 심각한 현실에 대한 성찰을 보여준다. 미래학적 전망 내지 선언(宣言)성이 강한

명제와 현실기술이 상충하고 있는 것이다. 책의 전체적 구성을 두고 보자면, 현재의 인문학의 위기조건에 대한 기술이 새로운 대안적 인문학으로서의 표현인문학의 가능조건에 대한 서술과 충분한 정합성을 이루었다고 보기 힘들다.

이와 유사한 연관에서 현대인의 조건 중 '일과 여가'를 다룬 장에서도 텔레크라시를 실현하는 문제, 소외계층의 문제, 노동의 종말, 강제된 여가, 구조적 실업 등의 문제가 언급되지 않거나 쉽게 해결될 문제들로 처리되고 있다. 일이 없는 실업자에게는 여가도 있을 수 없으며, 사회학적 담론들을 살펴봐도 완전고용의 사회와 여가사회의 도래를 쉽게 낙관할 수 없는 것이 현실이다.

그럼에도 불구하고 이 책의 장점을 들자면 위기에 처한 인문학의 방어적이고 부정적인 태도를 벗어나 시대의 조건에 맞는 긍정적(positiv)인 대안을 모색하려고 적극 시도한 점이다. 그러나 다른 한편 엄청난 변화의 물결 속에 인류와 세계가 현재 처해 있는 위기조건에 대한 성찰을 벗어나 소박한 미래학적 낙관론에 빠져들으로써 논의가 체제긍정적(affirmativ) 성격을 띠는 경향은 문제점으로 지적될 수 있다. 가령 “억압이라는 조건이 과거의 인간조건이었다”면 “적극적 자유로서의 표현은 현재의 인류가 누릴 수 있는 특권이면서 역사적 발전의 한 귀결일 것”이고 “현대 사회의 여가의 확장은 이러한 발전을 더욱 가속화시킬 것이라”(280)는 전망이 그러한 소박한 미래학적 낙관론을 보여준다. 또한 “현대인은 과거의 어떤 시대보다도 적극적 활동에 참여하고 있고, 이러한 추세는 더욱 강화될 것이라”는 전망이라든지, 사회가 발전할수록 점점 더 일과 놀이가 수렴해 가는 추세라는 전망도 이에 속한다(“컴퓨터의 도입은 놀이와 여가 그리고 일의 종합의 가능성을 열 수 있는 계기가 아닌가 생각한다”(223)). 이러한 명제들은 표현인문학이 가능하기 위한 조건에 대한 성찰이라기보다 오히려 당위론적, 이상주의적 기술에 지나지 않는다. 물론 폭발적인 기술발전이 따라 현대인의 생활조건은 급변하고 있는데 인문학이 제도적으로나 개념적으로 변하지 않은 채 정체되어 있는 것이 더 큰 문제일 수도 있다. 그렇지만 현대인 내지 소위 ‘신인간’의 조건에 대한 탐구는 기술낙관론적 미래학이나 합리화되어 가는 제도에 맡겨둘 수 없다. 아니 그 이전에 현대인의 조건은 인간의 주체성이 역사적으로 발현되는 과정에서 변화의 소지가 많다고 봐야 할 것이다.

표현인문학의 체제긍정적 경향은 주체로서의 개인과 개인, 개인과 사회 사이에 진정한 화해가 이루어졌거나 앞으로 이루어져 갈 것으로 낙관하는 데서 드러난다. 이런 연관에서 표현인문학이 비판적 인문학을 비판하면서, 비판은 사유의 일반적 특성이기 때문에 인문학의 구성요건이 되지 못한다고 한 주장은 과장된 감이 있다. 왜냐하면 인간은 습성(Habitus)의 동물이고, 인간의 사유는 잘못된 습성으로 가득

차 있기 때문이다. 이 점에서 표현인문학은 자신의 주장과는 달리 비판적 인문학과 배치되기보다 오히려 상보적 관계에 있다고 봐야 할 것이다.

그러나 무엇보다 표현인문학의 핵심적 문제는 표현개념의 확장에 수반된 문제일 것이다. 이는 표현의 질과 깊이보다는 매체기술의 발달과 문화산업의 확산에 영향을 받아, 표현주체의 대중화, 표현범위의 확장에 주목하기 때문에 파생된 결과로 보이는데, 어쨌든 표현개념에 대한 세분화된 논의가 부족한 점이 드러난다.<sup>2)</sup>

이런 의미에서 앞서서도 언급했듯이 현대인의 조건에 대한 고찰에는 면밀한 사회과학적 연구가 요구된다. 필자는 일례로 ‘일과 여가’의 구조변화를 두고 이를 입증하고자 한다. 표현인문학에서 소박하게 미래사회에 대해 “일과 여가와 놀이의 수렴” 경향을 전망하고 있지만, 사정은 그렇게 간단치 않고 반대의 예측도 가능하며 미래의 일과 여가의 양상은 열려진 문제이다. 표현인문학 이전에도 일례로 일찍이 최정호(1989)교수는 「별이의 일, 놀이의 일」에서 일과 놀이의 수렴현상을 논한 적이 있다.

많은 낙관주의적 미래학자들과 마찬가지로 최정호교수의 논지도 미래사회의 일은 인간이 괴로움으로 여기는 필연의 삶인 별이로서의 일이 자유의 삶인 놀이로서의 일과 합일되는 방향으로 변화할 것이고 또 그렇게 되어야만 한다는 유토피아적 전망으로 요약된다. 그런데 문제는 이 글이 이처럼 놀이와 일이 수렴되는 미래사회를 그리는 토대로서 고대 희랍시대의 ‘한거(閑居)’ 개념을 끌어들이는 데 있다. 즉 이 글이 놀이와 합일된 형태의 미래사회의 일에 투영시킨 일의 상은 전통적인 인문적 경험에 바탕을 두고 있는 것이다. 두 가지 의문이 여기에서 제기된다. 하나는 일

2) 이와 관련하여 박성창(2000)이 표현개념의 확장이 표현인문학의 독자적 존립근거를 희박하게 만들 위험에 대해 지적한 것은 일리가 있다: “표현인문학이 표현적 글쓰기가 아니라 표현을 대상으로 삼는, 표현에 관한 글쓰기라면 ‘표현’을 묘사하고 분석하며 규정짓는 범주들은 어디에 속하는가. 그것들은 상당 부분 이해인문학이 발전시킨 개념망에서 끌어올 수밖에 없는 것이다. 표현인문학은 표현적 글쓰기인가 표현에 관한 글쓰기인가. 그 어떤 경우든 표현인문학 ‘민’의 독자적 존립근거는 희박한 셈이다.”(231) 이 지적에 대해 표현인문학이 변론하자면, 표현인문학은 이해인문학의 전통에 대한 총체적 부정이 아니라 그것의 한계에 대한 특수한 부정을 하고 있는 것이고 그 한계의 확장을 모색하려는 시도라고 할 수 있다. 이 점에서 표현인문학과 이해인문학은 배타적인 관계가 아니라 상보적 관계에 있을 수밖에 없다. 표현개념의 확장이 가져오는 또 다른 문제는 인문적 경험으로서의 표현과 그것을 대상으로 하는 ‘학’으로서의 인문학 사이의 경계가 모호해 지는 경향이다(윤형식 2000). 그러나 이 문제는 비단 표현인문학만의 문제가 아니라 새로운 글쓰기를 주창하는 인문학 모델들 모두에 해당되는 문제로서 근본적으로 깊고 넘어가야 할 문제로 보인다.

과 놀이의 수렴이 미래사회의 일에서 구체적으로 실현되기 위한 조건은 무엇이냐는 것이고 이것은 세계화와 정보기술의 발전이 과연 그러한 사회적 변화의 전망을 가능케 하느냐는 물음으로 풀이할 수 있다. 다른 하나는 그러한 전망이 실현 가능하다는 전제 하에서 과연 일과 수렴된 놀이가 필자가 그리는 고대적인 “정관적 삶(vita contemplativa)”의 유형을 취할 것이냐는 것이다. 오늘날 보편화된 ‘대중여가’의 시대는 오히려 그러한 인문적 경험과는 반대되는 측면, 즉 표준화, 상품화, 즉물화의 경향을 더 많이 보여준다. 다시 말해 대중여가적 체험은 인문적 경험과 표피적으로 해방 내지 자유의 신장이라는 점에서 닮았을 뿐 내용적으로는 인문적 경험의 핵심 요소인 개성의 강조, 물화에의 저항, 사고의 노력 등의 요소와는 배치되는 양상을 띤다. 이러한 획일화와 물화를 표현인문학 역시 바람직한 ‘사람다움’의 표현으로 칭찬하지는 않을 것이다.

그보다 더 근본적인 문제는, 고대 그리스사회에서 자유인의 프락시스에 뿌리를 둔 전통적인 인문적 경험은 주체로서의 인간이 사회적 역사적 발전과정에서 겪어온 갈등과 화해를 내용으로 하고 있는데, 이러한 내용이 과연 그것이 짐짓 지향된 듯이 보이는 미래 사회—즉 거대주체가 해체되고, 이데올로기나, 신화적 원시적 폭력이 사라진 평화의 시대—에 소위 ‘신인간’이 몰두할 놀이의 구체적 컨텐츠로 세속화, 심미화되어 존속할 것인지의 여부이다. 이러한 유토피아적 시각은 산업혁명 초기 오웬(Owen), 생시몽(Saint-Simon), 푸리에(Fourier)와 같은 공상적 사회주의자들의 구상을 연상시킨다. 산업기술의 폭발적 발전이 당시에 사람들로 하여금 인류의 오랜 꿈을 실제로 실현시켜줄 것처럼 보였던 것처럼, 오늘날 정보사회를 가능케한 디지털기술의 폭발적 발전이 인간에게 유토피아적 꿈의 실현가능성을 보장해 주는 듯이 보이는 것이라고 해석할 수 있다. 여기서 기술의 발전에 대해 인간이 품는 상(像)의 이중적 의미를 주목할 필요가 있다. 이 상은 유토피아적 상으로서 소원의 상이자 환상(Phantasmagorie)이다. 일찍이 발터 벤야민(Walter Benjamin 1982, 1:47, 55)은 19세기 자본주의의 태고사를 기술하려 했던 그의 미완의 저서 『파사주』에서 고도자본주의시대 생산력의 폭발적 발전이 사람들에게 그러한 상들을 만들어 내었다고 쓰고 있다.

표현인문학에서 그리는 신인간의 상 역시 우리 시대가 만들어내는 상이고 미래에 투사하는 상이다. 물론 그것은 단순히 허상은 아니다. 그 상은 근본적으로 이중적 의미를 띤다. 즉 그것은 유토피아이자 물신(物神)이다. 우리가 그리는 신인간의 상에는 구인간으로부터의 해방의 욕구가 투영될 수밖에 없다. 그리고 이 해방의 욕구는 우리가 처한 역사적 현실에 의해 결정된 것은 아닐 지라도 적어도 그 현실의 경



힘에 의해 각인되어 있음에 틀림이 없다. 따라서 긍정적이고 진지한 의미에서 신인간을 그리기 위해서는 현재의 인간에 대한 철저하고 구체적인 분석이 선행되어야 한다. 또한 신인간에 대한 생산적 논의는 그 신인간의 탄생을 가능케 할 것처럼 보이는 기술의 발전이 구인간을 아직 얽매고 있는 사슬로부터 그 구인간을 풀어내는 열쇠를 어떤 면에서 제공할 수 있느냐는 물음에 집중되어야 할 것이다.

역사적으로 환희, 쾌락, 평온이 아니라 고통, 절망, 투쟁이 인간을 보다 더 본질적으로 규정하는 인간학적 카테고리들이다. 물론 이 말은 후자의 개념들이 영원불멸해야 한다는 식의 역설로 매도되어서는 안된다. 폴 발레리(Paul Valéry)가 언급한 “아름다움이 끝이 없는” 이유는 어떤 의미에서는 고통이 끝이 없기 때문이다. 고통이 끝이 없는 이유는 인간 사회의 발전이 아직 개인과 사회, 인간과 자연 사이의 진정한 화해에 도달하지 못했기 때문이다. 문명화과정이 야만으로 치달을 수 있다는 것을 우리는 20세기에 이미 확연하게 경험하였고 기술의 발전과 더불어 사회 각 부문에서 이루어진 모든 실제적 진보에도 불구하고 핵이라든지 생태계의 파괴 등 전 인류가 파멸에 처할 위험은 여전히 사라지지 않았다. 이 위험을 제거하는 데 신인간이 어떤 기여를 할 수 있느냐가 중요한 물음이지, 이미 그러한 위험이 제거되었다고 보는 시각에서 신인간을 논하는 것은 유토피아적 공상의 혐의가 짙을 뿐만 아니라 반인간적인 논의가 될 수 있다. ‘계몽의 변증법’은 신화적이고 반인간적인 지배의 문화를 구축(構築)하게 된 원인이 역사적 발전과정에서 아직 제어되지 못한 채 남아 있는 인간의 원초적 야만성에 있는 것이 아니라 바로 인류의 역사에서 일면적으로 발전해 온 이성 자체에 있다는 통찰을 보여주었다. 우리는 이 계몽을 이미 졸업한 것으로 착각하고 있지 않느냐는 물음을 스스로 던질 필요가 있다. 우리는 여전히 역사의 변증법에서 자유롭지 못한 것이다.

미래의 노동의 모습에 대해서는 제레미 리프킨(Jeremy Rifkin), 앙드레 고르츠(Andre Gorz) 등의 여러 사회과학적 담론들과 이를 수용하는 국내학자들의 연구에서 보다 더 구체적으로 분석되고 있다. 여가에 관해서도 사회과학적 담론들은 인문학적 관점에서 충분히 검토될 수 있고 또 검토되지 않으면 안된다.<sup>3)</sup> 물론 이들 담론에서 노동의 소멸이라든지 노동과 소통 관계의 변화, 지식생산체제의 변화에 관한 문제들이 현재의 발전경향을 토대로 논의되고 있다. 분명한 것은 ‘노동의 여가화’나 ‘노동의 인간화’를 그리는 미래의 노동에 대한 낙관적 담론들이든 비관적 의미의

3) 여가에 대한 인문학적이면서 사회과학적인 연구서의 탁월한 예로 크리스 로젝(Chris Rojek 1996)의 저서를 들 수 있다.

‘노동의 종말’을 예견하는 담론들이든 환원주의적 경향을 띠는 점이다. 즉 일과 여가의 미래는 기술결정론적으로 규정된 것이 아니며, 다가오는 그 미래에 인간이 주체적으로 어떻게 대응하느냐에 따라 모습이 달라질 수 있다.<sup>4)</sup>

다른 한편 정보화시대에 노동이 소멸해 가는 동시에 정보와 지식의 소통(Kommunikation)이 그 자리에 들어서는 경향도 보인다. 이것은 어떤 의미에서 표현 인문학에서 신인간의 조건으로 내건 적극적 자유와 활동으로서의 표현이 산업시대까지 중심적 인간조건이었던 노동을 포섭 내지 대체하는 경향에 상응한다. 이런 점에서 표현이론은 일과 여가와 놀이의 수렴현상을 소박하게 전망할 것이 아니라 소통이론에 대한 입장을 적극적으로 표명해야 할 것이다.<sup>5)</sup> 소통이 노동과정의 일부임

- 
- 4) 이런 의미에서 가령 유승무는 기술의 발전에 미래 노동의 양태를 맡기는 대신 그에 적극적으로 대처함으로써 노동소멸의 현상을 ‘근대적 형태의 소외된 노동의 종말’로 한정시키는 방향으로 유도할 수 있고 이것은 예를 들어 제3부문을 강화하고 노동의 외연을 확대함으로써 실마리를 찾을 수 있을 것이라고 말한다(1997: 73 이하). 그는 노동이 인간의 삶의 본질적 문제로 남아있으리라는 전제 하에서 미래의 노동은 과학기술의 발달에 의해서만 결정되는 것이 아니라 ‘자연의 반란’, ‘인간성 상실에 대한 지성’의 반란도 만만치 않기 때문에 미래 노동의 문제는 단정적으로 전망할 수 없는 문제라고 본다. 이런 점에서 미래의 노동이 바람직한 방향으로 변화할 수 있는 사회체제를 향해 사람들의 합의가 이루어지도록 자유롭고 평등한 소통이 가능한 정치적 공론장의 영역을 확보해야 한다고 하는 최영목(1997)의 주장이 일리가 있다.
- 5) 최영목(1997)은 미래노동에 관한 담론에서 노동과 소통의 관계에 주목한다. 하지만 그는 이 문제를 주제화하고 있는 하버마스의 소통이론을 무비판적으로 수용하지만은 않는다. 오히려 그는—하버마스의 정치적 공론성의 개념을 증시하면서도 다른 한편—하버마스가 노동과 소통의 분리를 통해 노동문제를 과소평가하고 소통을 이상화하는 경향을 띠고 있음을 비판적으로 지적한다. 소통의 문제는 정보화 시대에 중요하다. 인문적 경험이 과거에나 미래에나 자유의 신장을 본질로 하고 특히 신인간에게 자유가 무엇보다 개인의 표현의 자유를 가리킨다면, 이 표현은 소통을 통해 이루어질 수밖에 없기 때문에 미래 노동과 소통의 관계에 대한 물음은 새로운 인문학에 대해 핵심적인 의미를 가질 것이다. 노동과 소통에 관한 논의에서 최영목은 다음의 물음에서 출발한다. 정보가 인류를 지배할 21세기에는 노동이나 물질이 아니라 정보와 커뮤니케이션이 삶의 근본적 요소가 될지 모른다. 정말 ‘노동의 종말’이 임박했는가? 소통은 노동을 대체할 새로운 생존양식인가? 노동과 소통은 상호배타적인 범주로 존재하는가? 여기서 그는 다음 결론에 도달한다. “소통이 독자적 범주로 노동을 대체하게 되면 자본주의에서 소외된 생활조건, 즉 노동관계의 모순을 정당화하는 수단으로 이용될 가능성이 크다. 왜냐하면 소통이론에서는 노동과 소통이 현상적으로 분리되는 현실에 대한 근원적 해명을 시도하기보다는 구조적으로 취약할 수밖에 없는 각 사회구성원들의 해방적 상호소통 가능성에 집착하기 때문이다. 한 마디로 인간의 자아실현의 총체적 과정으

에는 변함이 없다. 그리고 소통과 노동은 시민사회의 역사적 발전과정에서 분화되어 왔지만, 다른 한편 이러한 분화가 반드시 바람직한 발전을 보증하지는 못한다. 표현개념의 사회성이 '사람다움'과 '공동체'에 대한 논의를 요구하는 만큼 소통과 노동의 관계는 표현인문학의 관점에서 핵심적으로 다루어져야 할 사항이다. 즉 소통기술의 발전은 소외된 노동을 치유하고 표현인문학의 주장대로 누구나 표현할 수 있는 시대를 열 수 있을 것인가? 만일 그러한 시대를 열 수 있다면 표현의 내용인 '사람다움'은 어떤 내용을 가질 것이고 공동체 내에서 이 '사람다움'에 대한 합의가 어떻게 이루어 질 수 있을 것인가? 소통기술의 발전은 표현의 민주화를 촉진하기만 하는 것이 아니라 허버마스가 지적했듯이 도구적 합리성에 의한 '생활세계의 식민지화'를 촉진할 수도 있음을 유념할 필요가 있다.

#### 4. 인간의 역할

이상에서 필자는 현대인의 조건 가운데 '일과 여가'의 조건에서 표현인문학이 전망하는 긍정적 상에 대한 교정과 보완의 가능성을 제안하였다. 이러한 교정과 보완은 '환경과 인간', '신체와 정보사회', '구체적인 인간관계로서의 성'이라는 다른 조건들에 대해서도 이루어질 수 있을 것이다. 이 조건들에 대한 물음은 과연 오늘날 "누구나 표현할 수 있게" 된 시대가 되었거나 적어도 사회가 그 방향으로 발전해 가고 있는지는 물음으로 집약된다. 이것은 필자가 보기에는 결정론적으로 대답할 수 없는 열려진 물음이다. 그것은 앞서 미래노동의 전망에 대한 고찰에서 언급했듯이 궁극적으로 주체로서 '인간'이라는 요인에 좌우되는 문제이다. 표현인문학이 가능하기 위한 조건은 컴퓨터를 위시한 과학기술의 발전이나 이에 상응하는 '시대정신'

---

로서의 노동이 도구적 행위로 전락하는 이유를 규명하고자 하지 않으며, 이를 극복하기 위한 방안도 추상화된다."(최영목 1997) 최영목의 논의는 정보화 사회로의 발전을 자본과 국가의 이해관계가 주도하는 현실을 상기시키면서 '신자유주의적' 미래학자들에 의해 이끌어지는 노동의 미래에 대한 담론들이 지니는 한계를 지적하고 있다는 점에서 설득력을 지닌다. 그는 또한 이러한 미래담론들에 대항하는 수단으로서 소통이론의 성과를 인정하면서, 근본적으로 노동과 소통의 구분에서 출발하는 소통이론의 방법론적 취약성을 날카롭게 파헤친다. 하지만 그가 말하는 "총체적 행위로서의 노동의 복원" 역시 구체적 전략이 요구되는 곳에서는 아직 추상적이고 유토피아적이라는 혐의를 벗어나기 어렵다. 그럼에도 불구하고 "인간과 노동이 사라진 사이버스페이스는 '사이비' 스페이스일 뿐이다"라는 그의 지적은 정보사회에 대한 잘못된 낙관론을 경계하는 점에서 시사하는 바가 크다.

으로만 충족되는 것은 아니다. 오히려 그 조건을 성취하는 일이 인문학에 현실적 과제로 주어져 있다고 할 것이다. 기술의 발전은 야누스적 얼굴을 갖고 있다. 일찍이 벤야민(1972-89, 7.1:360)은 「기술복제시대의 예술작품」에서 ‘영화’라는 혁명적 기술을 두고 다음과 같이 썼다.

영화는 그 역할이 생활에서 거의 나날이 증가하고 있는 어떤 도구를 다루는 일이 조건짓는 지각과 반응양식에 인간을 적응시키는 데 기여한다. 그와 동시에 이 도구를 다루는 일은 인간에게, 인류의 상태가 제2의 기술이 가능케 한 새로운 생산력에 적응하게 되어야만, 그 도구에 봉사하는 일에 노예화되는 대신 그 도구를 통하여 해방되는 것이 비로소 가능하게 된다는 것을 가르쳐 준다.

디지털혁명이 진정으로 그 잠재력이 약속하는 ‘자연과 인간의 조화’, ‘일과 여가와 놀이의 수렴’을 이루는 방향으로 사회를 변화시킬 것인지 아니면 새로운 억압과 야만화를 가져올 것인지는 인간이 디지털혁명에 걸맞는 사회체제를 만들어 낼 수 있느냐의 여부에 달려 있고, 아울러 디지털혁명을 어떻게 하면 바로 이러한 사회체제를 형성하는 데 이용할 수 있는지에 예지를 결집하는 일이 오늘날 인문학을 위시하여 학문 전체에 과제로서 주어져 있다고 할 것이다. 기술(技術)의 본래 의미는, 벤야민의 말을 다시 한번 빌리자면, 인간의 자연 지배가 아니라 인간이 자연에 대해 갖는 관계의 지배이기 때문이다. 이로써 표현인문학은 논의의 종결점에 서있는 것이 아니라 그것이 실현되기 위해 다시 이해인문학 내지 참여인문학적 과제, 하지만 이들이 스스로 해결하는 데 힘들어하는 그러한 과제로 회귀된 가능태에 지나지 않음이 입증된 셈이다.

이런 연관에서 이해인문학에 대한 표현인문학의 차별화 전략의 이면에 표현인문학이 자신을 가능케 한 기반을 스스로 부정하는 경향이 숨어 있지 않나 자문할 필요가 있다. ‘억압의 시대’에 이해인문학이 추구했던 자유는 단순히 관념적이고 소극적인 자유였다는 주장은 이 점에서 자아망각의 전략이 아닐까 하는 의혹을 불러 일으킨다. 또한 표현이 수행적 자유형식이고 이해는 그렇지 못하다는 주장도 과장된 주장이다. 과거에 인권, 자유, 평등의 이념을 위해 죽어간 자들은—인문학자들을 포함하여—모두 소극적이고 관념적인 자유만을 추구했을까? 물론 표현인문학이 이

6) 이 점에서 윤형식(2000)은 표현인문학 모델의 “비역사성”을 날카롭게 지적한다: “저자들의 ‘고전적’ 이해인문학에 대한 비판은 표현인문학의 차별성을 부각시키기 위한 것으로 보아 넘기기에는 너무나 섬세하지 못할(pauschalisierend) 뿐만 아니라 비역사적이다. 관념적이고

시대를 과거의 억압과 이데올로기가 모두 사라진 시대로 판단하지는 않는다. 그러나 비판의 사유편재성에 대한 주장은 과장으로 보인다. 오히려 이 점에서 아도르노와 같은 사상가는 오늘날의 사회에서 이데올로기가 사라지고 있는 것처럼 보인다면 그것은 바로 이데올로기가 실현되었기 때문이라고 말한다. 물론 아도르노의 이러한 부정주의적 시각은 그 이데올로기비판적 의도의 진지함과 타당함에도 불구하고 이론이 스스로 비판하는 사회상태로부터의 탈출구를 지나치게 협소화하고 그 사회상태를 변화시킬 주체의 입지를 부정하는 자가당착에 빠질 우려가 있다. 여기서 무릇 이론의 악덕이면서 이론에 필연적으로 내재한 '과장'에의 경향을 어떻게 볼 것인가의 문제가 제기된다. 똑같은 과장의 문제를 우리는 표현인문학에서도 지적할 수 있다. 그래서 많은 사람들이 표현인문학에서 인문학의 위기를 고민하고 진단하는 문제 의식에는 공감을 하면서도 그 처방이 조야하다고 느끼는 것이다. 그렇지만 우리는 표현인문학을 이러한 이론적 취약점에도 불구하고 인문학의 긍정적 모델을 모색했다는 미덕을 수용하여 인문학적 토론의 큰 틀 안에 수용해 볼 가치는 있다고 본다.

문명의 진보는 반드시 사회의 진보를 의미하지 않는다. 오늘날 과학기술이 발전하고 사회가 민주화되면서 억압과 고통은 사라지지만 하는 것이 아니라 오히려 갈수록 체계화, 합리화, 제도화되는 측면이 있다. 예를 들면 나치시대에 아리안족의 우월성이라는 이데올로기에 근거하여 자행된 인종차별주의는 오늘날에는 과학의 이름 하에 자행될 소지가 있다. 사회범죄를 예방한다는 일견 정당한 구실 하에 일정한 감옥에 수감 중인 죄수들의 유전자를 검사하여 얻은 연구결과를 특정그룹의 사람들에게 대한 유전자조작이나 사회격리조치 등에 합법적으로 이용하려는 시도도 이에 속한다. 이처럼 과학기술의 발전은 과거의 억압을 제거하고 민주화를 촉진시키기만 하는 것이 아니라 과학과 합리성의 이름으로 인간을 대상으로 한 조작의 가능성도 증대시키고 있다. 또 다른 예로 현재 논란이 되고 있는 미국정부가 추진하는 국가미사일(NMD) 방위체제는 그것이 명분으로 내세우는 방어라는 목적과는 반대로 자국의 이해를 관철시키기 위한 공격의 목적에 쓰일 가능성은 얼마든지 있다. 최

---

소극적인 자유의 추구에만 머물렀던 이해인문학은 억압의 시대가 필요로 했던 인문학이라는 저자들의 평가는 현대사회가 필요로 한다는 표현인문학으로의 역사적 이행조건에 대한 성찰을 결여하고 있다. 만약 현대가 더 이상 억압의 시대가 아니라고 한다면, 이 현대는 어떻게 성립했겠는가? 억압적 사회구조에 대한 투쟁은 엄두도 내지 못하고 글읽기(교전읽기)를 통한 소극적 자유만을 꿈꾸었을 이해인문학은, 이해인문학자들은 이러한 현대의 성립에 어떠한 실천적 기여도 하지 못했던 말인가? 단테와 루터, 데카르트와 로크, 흄과 루소는 그렇게 자유의 꿈만 꾸다가 스러졌던 말인가?

근에는 인간게놈지도가 완성되고 그것의 의학적 이용가능성이 현실화되면서 소위 '유전자 차별'에 대한 우려도 제기되고 있다. 또한 정보화 시대에 개인의 인격보호의 목적으로 수집된 개인정보들이 언제든지 정치적 경제적으로 오용될 수 있다는 것을 오늘날 인문학자들만 보고 듣는 것이 아니다.

구조화된 억압은 개인에게 억압으로 느껴지기보다 그에 대한 저항의 연대를 형성하기에는 너무 강력하여 거의 '인간조건(conditio humana)'으로 지각되며, 이러한 지각이 점점 더 내면화되어 갈 수 있다고 본다. 이것이 바로 새로운 위협이며 오늘날 시장경제적 무한경쟁의 논리가 어떤 의미에서 그러한 양상을 보이고 있다. 그에 따라 점점 더 세계화되고 보편화되어가는 경쟁이라는 강력한 현실 원칙에 대해 문화는 그것이 수행해 온 보상의 기능에 상응하여 더 한층 다양성의 강조, 다원주의, 지역주의, 하위문화, 심미화의 경향을 띠기도 한다. 그렇기 때문에 인문학은 적극적인 자유로서의 표현을 긍정만 할 것이 아니라 '사람다움'의 표현이 사회를 지배하는 경쟁의 논리, 차가운 합리성에 대한 보상적 기능으로 만족하고 있지 않은지 끊임 없이 묻지 않으면 안될 것이다.