

문화심리학 어떻게 할 것인가

김 정 운

베를린 자유대학교 심리학과

한 성 열

고려대학교 심리학과

문화와 심리학의 관계에 관한 이론은 단순히 문화가 어떻게 심리학적으로 다루어 질 수 있는가와 관련된 "문화변인 (culture-variable)"에 관한 토론을 넘어서는 심리학의 문화, 또는 심리학자의 문화와 관련된 것이다. 본 논문은 "비교문화심리학 (cross-cultural psychology)", "민족심리학 (Völkerpsychologie)", "문화심리학 (cultural psychology)" 등의 문화와 관련된 대표적인 심리학이론을 비판적으로 정리하고 있다. 아울러 대안으로 제시되는 문화심리학과 이와 관련된 몇 가지 중요한 인식론적 전제들에 관해 토론하고 있다. 문화심리학적 이론구성을 위해 첫째로 현재의 심리학 이론들의 암묵적 전제가 되는 서구중심주의가 해체되어야 하며, 둘째로는 실증주의적 과학관을 기초로 하는 자연과학적 심리학의 한계에 관한 인식이다. 대안으로 너무도 익숙하여 인식되지 않는 문화적 현상에 대한 "낯설게 하기"를 통한 개념화를 제안하고 있다. 이를 통해 질적 연구 방법론을 통한 문화심리학적 토론이 활성화되며 맹목적인 서구추수주의를 벗어난 토착심리학적 이론구성이 가능해 질 것이다.

1. 들어가면서: "지식의 빙하기"에 문화심리학이란?

혹독한 경제위기를 지나고 있는 한국은 사회과학 지식의 "빙하기"를 겪고 있다고 표현해도 그리 큰 무리가 없을 것이다. 한국사회의 전망에 대한 숏한 토론에도 불구하고 "카지노 자본주의"의 장난 앞에 순식간에 무너져내리는 한국사회에 관해 어떠한 예

측도 못했을 뿐 만 아니라 대안 또한 제시하지 못하고, 결국은 "퇴출" 위기에 몰려있는 이 땅의 인문사회 과학자들의 학문하기의 현재는 "빙하기"라는 한마디로 요약될 수 있다. 그러나 이러한 당혹스러움은 단지 한국 학자들만의 고민은 아니다.

지난 수년간 독일 사회과학계에서는 "사회냐 문화냐 (Gesellschaft oder Kultur)?"에 관한 토론이 활발하다. 이는 사회과학의 중심 주제인 "사회"라는

개념이 “문화”라는 개념으로 대체될 수 있는가에 관한 토론이다. 만약 이 두 개념이 서로 상호 보완적인 것이라면 어떻게 구체적으로 연구될 수 있는가에 대한 토론이기도 하다. 사회개념이 구성원들간의 상호작용, 조직, 계급, 권력, 경제적 구조, 이데올로기 등에 초점을 맞춘다면, 문화개념은 사람들이 살아가며 만들어내는 다양한 “의미의 상징적 구성체계” 밀접한 연관을 갖는다. 이를 다른 각도에서 보자면 사회라는 보편적 구성체의 변화 발전에 대한 거대 담론이 일상사의 “작은 이야기들 (kleine Erzählungen)”로 채워지는 “문화적 담론 (cultural discourse)”에 의해 대체될 수 있는가에 관해 논의하는 것이라고 볼 수 있다.

이러한 사회과학적 연구의 “분석 단위 (unit of analysis)”에 대한 토론은 현대사의 가장 큰 변화, 즉 “자본주의 대 사회주의”라는 이분구도의 종말을 알리는 독일 통일이라는 역사적 사건과 밀접하게 연관되어 있다. Weber, Marx 등의 사회과학이론에서 제기되는 경제체제, 이데올로기, 사회구조의 변화, 발전의 전망 등에 관한 수 많은 논쟁에도 불구하고, 독일 통일이라는 역사적 사건의 예측은 물론 변화의 의미, 전망 등에 관해 어떠한 진단도 내릴 수 없었던 독일의 사회 과학자들에게 문화연구는 역사의 발전이나 사회 구성체 변동에 관한 거대 담론의 압박으로부터 벗어나려는 시도의 심리적 버팀목이 되는 것 같다.

지식사회학적 관점에서 볼 때 심리학자들의 문화적 현상에 관한 관심은 심리학이 개별학문분과로 독립할 때부터 있어 왔다. 그러나 문화의 개념이 보편의 개념과 대립되는 것으로 이해되기 시작하면서 사라졌던 문화에 관한 심리학적 논의가 최근 “문화심리학 (cultural psychology)”이라는 이름 하에 다시 시작되고 있다. 이는 포스트모던적 담론을 통해 근대성의 근거가 되는 합리적 세계에 대한 신념이 그 기반부터 해체되고, 근대성을 바탕으로 하는 제 학문 분과들의 구분을 벗어나 인간의 삶의 방식에 대한 인식방법론의 근본적 변화를 요구하는 새로운 밀

레니움에 즈음하여 시대의 흐름에 둔감했던 심리학자들의 뒤늦은 대답이라고 할 수 있다.

하지만 문화연구의 방향과 내용에 대한 심리학자들의 이해는 각 이론의 전통, 방법론에 따라 다양하여 하나의 통합적인 학문분과로 이해될 수 있는지, 또는 하나의 학문분과로 정의해야 하는지는 아직 불분명하다. 아울러 문화심리학이 지금까지 심리학에서 시도되어 왔던 “비교문화심리학 (cross-cultural psychology)”과는 어떻게 차이가 나는지, 또 차이가 나아만 하는지에 관해 아직까지 폭 넓게 논의되고 있지 않다. 따라서 본 글은 문화의 범주를 다루고 있는 심리학의 여러 연구 경향을 둘러싼 사회, 역사적 맥락에 대한 비판적 고찰을 통해 문화심리학이 과연 어떻게 가능할 것인지 탐색해 보려는 시도이다.

II. 우주 보편원리를 위한 방법론으로서의 비교문화심리학?

문화와 심리의 관계에 대한 논의는 무엇보다도 1970년대부터 시작된 “비교문화심리학”이라는 연구방법론과 깊은 관련을 갖고 있다. 각기 다른 문화에서 나타나는 유사한 심리적 기제들의 체계적인 비교와 관련된 비교문화심리학의 목적은 다음의 세가지로 정리된다: 첫째, “현존하는 심리학적 지식과 이론들의 일반성을 검사하며”, 둘째, 어떤 개별문화에서 발견되지 않는 “심리적 변형들을 발견하기 위해 다른 문화를 탐구하며”, 셋째로 위의 두 과정을 거쳐 “보다 보편적인 심리학을 만들어 낸다” (Berry, et al., 1992, p. 1-3).

문화에 대한 심리학자들에 관심을 고양시킨 비교문화심리학의 긍정적인 기여는 두말할 나위 없다. 그러나 위와 같이 정의 되는 비교문화심리학은 문화와 심리의 관계를 설명하는 데 몇 가지 결정적인 문제점을 갖는다. 종족이나 국가로 정의되는 문화를 “독립변인”으로, 심리적 기제들을 “종속변인”으로 전제하고 출발하는 “변인 심리학(variableoriented

psychology)”으로서의 비교문화심리학의 가장 큰 문제점은 이데올로기적 구성체일 따름인 종족, 국가의 개념을 자연적이며 불변의 범주로 정당화한다는 것이다. 국가 또는 민족의 개념이란 19세기의 자본주의의 출현과 몰락이 될 수 없는 관계에 있으며, 종족의 개념 또한 생물학적으로도 논란의 여지가 많은 개념이라는 주장에 동의한다면, 이러한 인종, 국가의 범주를 불변의 독립변수로 가정하는 것은 이러한 개념들이 생성되었던 19세기의 서구 이데올로기, 즉 식민주의의 재생산하려는 암묵적 의도와 무관하지 않다.

이러한 비교문화심리학의 이데올로기적 편향과 구체적인 방법론상의 문제는 최근 국내에서도 중요한 주제로 취급되었던 Triandis의 “개인주의와 집합주의” 이론에서도 잘 나타난다. 각 문화권을 분류하기 위해 초기에 제시했던 개인주의와 집합주의의 단순 구분을 극복하기 위해 Triandis는 횡적 차원과 종적 차원을 이차적으로 구분하여 “종적 집합주의”, “횡적 집합주의”, “종적 개인주의”, “횡적 개인주의”의 네 가지 범주를 제시한다. 언뜻 보기에 아무런 주관적 편견 없이 객관성을 지향하는 듯이 보이는 그의 문화구분은 문화발달의 개념, 혹은 문명의 개념과 관련될 때 그 문제점을 확연히 드러낸다. 즉 문화와 발달의 의미가 엮어진 개념으로서의 문명이 위의 네 가지 구분과 관련될 때, 문명은 종적 차원에서 횡적 차원으로, 집합주의에서 개인주의로 발달하며 문화발달의 최고의 차원은 횡적 개인주의가 되는 것을 당연한 것으로 전제하게 된다.

이와 관련해서 Triandis는 집합주의의 극단적 형태는 전체주의와 관련되어 있고 민주주의, 다원주의 등은 개인주의에 상응한다고 주장한다.¹⁾ 즉 그의 “개인주의 대 집합주의”의 이분법은 결국 “민주주의 대 전체주의”라는 도식을 변형시킨 개념에 불과한 것이다. 물론 이 때 “민주주의”를 대표하는 것

은 개인주의적인 미국을 비롯한 서구 문화이다. 이러한 도식을 가지고 Triandis는 중국의 문화를 다음과 같이 예측하고 있다:

“중국문화는 수평적이기 보다는 수직적일 것이라 생각된다. 아마도 30 퍼센트 정도의 수평적 집합주의와 약 40퍼센트 정도의 수직적 집합주의가 섞여 있다고 보는 것이 적절한 예측일 것이다.” (Triandis, 1995, p. 90)

그의 이러한 중국 문화의 양상에 대한 “적절한 예측 (a good guess)”은 어떠한 경험적 연구도 필요치 않다. 이를 증명하기 위해 개발된 측정도구가 이미 이러한 예측의 결과를 포함하기 때문이다. 즉 중국문화를 측정하기 위해 개발된 설문지 (Chan, 1994; Triandis, et al., 1988)의 집합주의적 특징을 묻는 질문들이나 (예를 들어, “나는 동료가 친절한 집단에서 일하고 싶다”, 또는 “어린이는 결혼할 때까지 부모들과 살아야 한다”) 개인주의적 태도를 특징짓는 질문들 (예를 들어, “내 삶에 있어서 가장 중요한 것은 내 스스로의 행복이다”, “나는 문제를 친구들과 상의하기보다는 스스로 해결한다.”)의 대부분은 “총각은 결혼하지않은 남자이다”라는 가설을 증명하기 위한 무의미한 시도와 그 근본에 있어 커다란 차이를 보이지 않는 까닭이다.

다시 말해 아시아인들은 대부분의 경우 결혼할 때까지 부모의 집에서 머무른다는 통상적인 사실이 이미 집합주의라는 개념 속에 포함되어 있는 까닭에 이러한 질문들을 통한 중국문화에 관한 연구는 당연히 집합주의적으로 나오게 되어 있는 것이다. 이러한 방법론적 전제에 관한 어떠한 비판도 없다면 위와 같은 설문지로 모아진 결과들이 제아무리 전세계적으로 얻어진들 우리는 어떠한 새로운 인식의 가능성을 기대할 수 없다.

1) “In short, extreme versions of collectivism go with totalitarianism. Democracy, pluralism, multipluralism, and the like are compatible with individualism.” (Triandis, 1995, p. 168)

더 큰 문제는 이러한 문제가 단순한 방법론상의 문제일 뿐만 아니라 특정한 이데올로기, 즉 서구 중심주의적 세계관과 연관되어 있다는 사실이다. 예를 들어 Triandis는 자신의 “증명이 필요 없는 가설”을 Huntington의 문명 충돌론²⁾과 은근히 연결시키며, 더 나아가 독자들로 하여금 어느 편에 설 것인가를 강요하고 있다.³⁾ 즉 집합주의와 개인주의는 근본적으로 서로 화합할 수 없고 가까운 미래에 충돌할 수밖에 없는 것이기에 “어느 쪽이 우리 편인가를 분명히 하자”는 것이 그의 비교문화심리학의 메시지인 것이다. 이쯤에서 우리는 그에게 물어야 한다: “도대체 당신이 말하는 우리 (we)가 누구인가?”

그러나 엄밀히 말하자면 Huntington류의 문명 충돌론은 미래에 대한 예언이 아니다. 이들은 이미 현재에서 매일 실천되고 있는 서구 중심주의라는 낡은 이데올로기일 뿐이다. 또한 Triandis의 개인주의-집합주의 이론은 이러한 서구 중심주의의 심리학적 변용이며 객관성을 가장한 아주 효율적인 도구인 것이다. 이렇게 본다면 개인주의-집합주의의 이분법은

서구중심주의라는 뿌리깊은 이데올로기와 이의 재생산이라는 역사적 맥락 속에서 제대로 이해될 수 있는 것이지 설문지 등을 통해 확인되는 것이 아니며 우주보편의 원리와는 아무런 상관이 없는 것이다.⁴⁾

세계와 인간이 살아가는 방식을 이해하기위한 개념들이란 그 대부분의 경우에 있어 해당 공동체의 역사, 사회적 맥락 속에서 구성된 것이며 보편적인 것과는 거리가 멀다는 것이 Moscovici (1984)의 사회표상이론의 핵심이라 할 수 있다. 이렇게 본다면 문화비교를 통해 보편이론을 구성해내고자 하는 Triandis류의 비교문화심리학은 개념들을 통한 연구 주제의 제시하는 과정에서부터 이미 과학자가 속한 공동체의 집단적 표상으로 자유로울 수 없다. 즉 개인주의 대 집합주의라는 대립적 표상자체가 세계의 문명사를 서구중심적으로 만들어 갔던 지난 세기의 역사와 무관할 수 없다는 것이다.⁵⁾ 우리가 연구해야 할 보다 중요한 주제는 비판적 반성이 결여된 설문지를 통한 자료의 수집이라기 보다는 오히려 어떻

2) 동구권이 무너진 후 지구의 평화를 위협하는 적 소련이 사라지자 “세계의 민주주의를 외로이” 책임지고 있는 미국에게 대항해야 할 적이 불분명해졌다. 적이 사라지자 각 나라들이 경제적 이익에 따라 이합집산하고 미국은 국제정치의 주도권 상실하게 됐다. 이를 불안해 하는 미국인들에게 Huntington의 문명 충돌론은 미국의 역할을 새롭게 고취시키는 기능을 한다. Huntington에 따르면 종교적으로는 아랍권이 경제적으로는 아시아권이 앞으로 지구의 현존하는 질서, 즉 미국의 패권을 어지럽힐 수 있는 잠재적 문제가 되며 아랍인들과 아시아인들의 위협에 직면하여 미국인들과 유럽인들이 연합할 것을 은근히 부추기고 있다. 그의 문명충돌론은 미국이나 유럽이외에도 “사람이 살고 있다”라는 사실을 깨닫고 이에 대응하는 전략을 만들자고 주장하는 것에 지나지 않는다.

3) “... to understand the conflicts of the future, we need to decide if we are going to help the individualists side in these conflicts Huntington (1993) argued that the conflicts of the future will be along cultural lines If Huntington’s prediction is supported by future events, we should decide whether we want to be sympathetic to one or the other side of the argument.” (위의 책, pp. 167)

4) 더 재미있는 사실은 Huntington과 많은 부분에 있어 이론적 전제들을 공유하고 있으며 “역사의 종언”이라는 책으로 널리 알려진 일본계 미국 사회학자인 후쿠야마는 그의 최근 “Trust”라는 책에서 미국이나 독일의 기업문화를 한국이나 중국에 비해 더 집합주의적으로 설명하고 있다는 사실이다. 같은 문화를 가지고 논지의 방향에 따라 전혀 반대되는 설명은 도대체 어떻게 가능한 것인가? 후쿠야마 역시 Triandis와 마찬가지로 그의 책에서 자신의 주장을 확인시켜주는 나름대로의 객관적 지표들을 제시하고 있다

5) 심리학을 포함한 서구 사회과학이 가지고 있는 재미있는 필진 중에 하나는 집단주의를 전근대적 이데올로기로 파악한다는 것이다. 그러나 개인주의 역사 서구인들이 가지고 있는 또 하나의 “집단적 이데올로기”에 불과하다는 사실을 그들은 파악하지 못하는 듯 하다. 또한 이러한 이상한 이분법이 나찌즘이라는 역사적 사건과 깊은 관련을 가지고 있다는 사실을 파악하고 있는 비교문화심리학자는 드물다.

게 이러한 대립적 표상이 서구의 사상사에서 가능했는가를 분석해내는 것이다⁶⁾.

Triandis의 이론에 대해 제기하는 필자들의 비판이 “비교문화”라는 방법론이 가지고 있는 장점에 대한 부정은 아니다. 타자의 발견을 통해 자아를 발견할 수 있으며 차이를 통해 인식이 가능해지는 것이기에 “비교문화”의 방법론은 앞으로도 계속 시도되고 장려되어야 연구 방법이다. 그러나 경계해야 할 것은 확립된 숫자놀음으로서의 비교문화방법이다. 문화간 비교를 위한 척도를 구성하는 개념들이 역사적으로 구성된 상대적인 것임을 전제로 하면 선부른 일반화를 경계하며 시도되는 비교문화의 방법은 우리의 인식의 지평을 넓히는 강력한 도구이다.

III. Wundt의 “민족심리학 (Völkerpsychologie)”으로 돌아가라?

비교문화심리학의 변인 중심의 연구 방법을 문제시 하며 일군의 학자들은 문화의 심리학적 접근에 있어 Wundt의 민족심리학을 모범으로 삼을 것을 주장한다 (예를 들어 Cole, 1996). 이들의 주장에 따르면 Wundt가 기획한 두개의 심리학, 즉 실험심리학과 민족심리학 중에서 오늘날 실험심리학만이 이어져 발전했으며 민족심리학은 잊혀졌다는 것이다. 따라서 오늘날의 문화심리학은 Wundt의 민족심리학의 프로젝트를 완성하는데 의미를 두어야 한다고 주장한다. 과연 그런가? 결론부터 이야기 하자면 오늘날의 심리학은 Wundt의 민족심리학의 프로젝트를 완벽하게 실행하고 있다. 이러한 결론을 이해하기 위해서는 Wundt의 민족심리학을 보다 자세히 살펴볼 필요가 있다.

흔히 민족심리학의 용어는 Wundt가 처음 사용한

것으로 알려져 있지만 사실 이는 Lazarus와 Steinthal의 “민족심리학과 언어학을 위한 잡지 (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft)”로부터 유래한다. 이들은 민족심리학을 “민족정신의 과학, 즉 세 민족들의 정신적인 삶의 요소들과 법칙들에 학문 (Wissenschaft vom Volksgeiste, d.h. als Lehre von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens)”으로 정의하고 있다 (Lazarus & Steinthal, 1860, p. 7). 민족심리학은 “민족정신 (Volksgeist)”이라는 개념과 불가분의 관계에서 있음을 알 수 있다. 민족정신은 Humboldt, Herbart, Hegel 등의 철학의 토대가 되는 개념으로서 “절대정신의 세계사적 구현”을 의미하며 동시에 후발 자본주의 국가인 독일의 근대국가 성립을 위한 이론적 토대를 제공한다. 많은 민족정신들 중 하나의 민족정신이 절대정신을 대신하여 역사 발전의 동기를 제공한다는 철학의 토대 위에 민족심리학은 구성된 것이다. 결국 민족심리학은 역사발전의 정점에서 있는 유럽의 민족정신의 발전 과정을 설명하고자 하는 과제를 처음부터 떠 안고 시작하는 것이다.

민족정신의 세계사적 발전법칙을 비교 문헌학을 통해 접근하였던 Lazarus와 Steinthal과는 달리 Wundt는 개인심리학(Individualpsychologie)의 확장으로서의 민족심리학을 주장한다. Wundt에게 있어 개인심리학이란 방법론적으로는 실험심리학을 의미하며 민족심리학과 서로 보완관계에 있으며 동전의 양면과도 같은 것으로 이해된다.⁷⁾ 개인의 심리는 민족정신의 실현체인 까닭에 개인심리학을 통해 민족정신의 발전 과정을 밝힐 수 있다고 생각하는 Wundt는 개인심리학이 실험적 방법론을 통해, 반면 민족심리학은 언어, 신화, 관습의 비교연구를 통해 민족

6) 이와 관련하여 Danziger (1990, 1997)의 서구심리학의 생성과 전개에 대한 지식사회학적 분석은 Boring류의 심리학사에 익숙한 한국의 심리학자들에게 신비화되고 절대화된 객관주의 심리학의 환상을 벗어나는데 큰 도움이 된다.

7) Experimentelle Psychologie und Völkerpsychologie stehen demnach gleichzeitig in dem Verhältnis zweier einander ergänzender Theile und zweier neben einander wie nach einander zur Anwendung kommender Hilfsmittel der Psychologie. Als Theile sind sie zugleich ihre einzigen Theile. (Wundt, 1900, p.23)

정신의 전개과정을 밝힐 수 있다고 주장한다. 민족심리학의 목적은 언어, 신화, 관습에 대한 공시적(synchron) 접근방법을 통해 민족정신의 원시상태를 현존하는 원시 민족들로부터 유추해 내며, 동시에 통시적(diachron)으로 어떻게 민족정신이 유럽의 당시 인문주의 문화에까지 이르는가를 밝혀내는데 있다.

결국 Wundt에게 있어 개인심리학이나 민족심리학 모두 민족정신의 전개과정을 밝히는 발달심리학으로 이해되는 것이다. 실제로 Wundt는 민족심리학을 “탁월한 발달심리학(im eminenten Sinne des Wortes Entwicklungspsychologie)”(Wundt, 1912, p.4)으로 규정하며 “아동기, 청년기, 성년기가 연속적으로 이어지는 것과 마찬가지로, 민족의 발달 단계라는 것도 똑 같이 진행된다”(앞의 책, p. 7)라고 주장한다. 결국 Wundt의 민족심리학의 핵심을 이해하는 것은 그가 발달개념을 어떻게 구성하고 있는가를 밝혀내는 것에 달려있다.

그의 발달개념은 한편으로는 인류의 보편적 진보를 전제하고 있는 계몽철학에 기반을 두고 있으며, 보다 구체적인 학문적 적용 방식로서는 인류학과 진화론의 교점으로서의 “발생반복가설(recapitulation hypothesis)”에 기초하고 있다. “개체발생은 종의 발생을 반복한다”라는 의미의 이 가설은 아동을 원시인들과 비교하여 아동이 어떻게 성년에 이르는가를 밝힘으로써 인류의 문명발전을 설명할 수 있다는 입장을 대표한다.⁸⁾ 더 나아가 이 가설은 문자를 사용하지 않는 “미개인들(primitives)”은 아동과 같은 발달단계에 속하며 이들간의 비교뿐 아니라 미개인들과 정신지체아와 신경증 환자들을 비교하는 방법론으로까지 확대한다. 결국 L.H. Morgan, E. B. Tylor 등으로 대표되는 18, 19세기 인류학은 다아원주의의 문명/사회 진화론에로의 확장으로 볼 수 있으며, Wundt의 민족심리학이란 이러한 문명진화론의 방법론적 응용으로 볼 수 있다. 문명진화론의 기본

적 가정은 유럽문명을 정점으로 하는 피라미드로 표현된다.

당시의 인류학의 전제가 되는 문명발달의 피라미드는 현재의 유럽 문명이 시간의 흐름에 따라 어떻게 진행되어 왔나를 보여주려는 시도이다. 또한 문명발달이란 각각의 문명 형태들이 그 공간적 거리를 줄여가는 과정으로 이해된다. 이 때 공간적 거리의 단축이란 미개한 제 문명들의 식민지화를 통한 유럽문명으로의 통합을 의미한다. 결국 이러한 진화론적 문명발달관은 18, 19세기의 유럽 국가들에 의한 세계 식민지화의 이데올로기적 기초를 제공해주는 것이다.

그러나 설사 이러한 문명의 피라미드적 발달을 인정한다 하더라도 “유럽문명으로 문명의 발달이 끝이 났는가”라는 질문은 위와 같은 설명방식으로는 해결되지 않는다. “유럽문명이 지향하고 있는 제 가치들이 역사의 흐름 속에서 이미 완성되었는가”라는 질문 또한 이러한 세계관에서는 제기될 수 없다. 위의 피라미드적 문명관에서는 유럽문명의 진보는 완성된 것으로 여겨지며 설명 앞으로 발전이 이루어지더라도 지금까지의 유럽문명을 향한 필연적 발전과는 구별되는 우연적 변화만이 있는 것으로 설명된다. 간단히 말해 이제까지의 유럽문명으로의 발전은 필연적인 것이고 앞으로의 문명발전은 우연적인 것이라는 이율배반적 문명관인 것이다.

결국 문명진화론이란 유럽인들의 관점에서 서술된 다양한 문명들의 역사적 재구성에 지나지 않는다. 이러한 문명발달관의 기저에는 단선론적 발달개념이 깔려 있으며 이 단선론적 발달개념은 동양의 국가체제를 “역사의 유년기(Kindheit der Geschichte)”로 규정했던 Hegel의 역사철학이나 아시아적 생산양식을 단지 주변부의 변종으로 파악하는 마르크스주의적 역사관에서도 예외는 아니다. 서구중심주의의 핵심은 결국 단선론적 진보관에 있다고 봐도 과

8) 이 “발생반복가설”이 어떠한 방식으로 발달심리학의 이론적 토대가 되며, 발생반복가설과 문명발달의 연속성에 관한 이론이 어떻게 구성되었는가를 Morss (1990)는 아주 명쾌하게 보여주고 있다.

언은 아닌 것이다. 이렇게 본다면 Wundt의 민족심리학 역시 서구중심주의의 방법론적 변형이라는 결론에 이르게 된다. 따라서 문제의 핵심은 계몽주의에 의해 잉태되고 식민주주의에 의해 실천된 서구중심주의의 기저에 깔려 있는 단선론적 발달관에 있다.

이러한 발달관에 대해 여성주의 심리학의 입장에서 발달심리학을 재구성하고 있는 Walkerdine은 발달개념 자체가 결코 자연적이거나 보편적이지 않으며 오히려 매우 특수하다고 단호하게 주장한다. 그녀에 따르면 발달의 개념의 기저에는 유럽중심주의, 가부장주의가 놓여 있으며 이러한 “보편성을 가장한 특수성”을 통해 유럽의 남성주의적 발달개념은 자신과는 구별되는 다른 것들을 주변부로 밀어내며, 주변의 것들을 비정상적인 것이나 무언가 결핍된 것으로 설명하고 있다는 것이다. (Walkerdine, 1993)

실증주의적 방법론을 통한 현대 심리학의 문제를 제기하며 Wundt의 민족심리학으로 돌아가자는 주장이 이러한 단선론적 발달관에 기초한 서구중심주의로 돌아가려는 암묵적 시도라면 우리는 구태여 Wundt의 민족심리학으로 돌아갈 필요는 없다. 앞에서 본 바와 같이 실증주의적 방법을 통한 Triandis류의 비교문화심리학은 Wundt의 민족심리학의 기본 정신을 완벽하게 구현해내기 때문이다. 독립된 학문분과로서의 심리학이 Wundt의 실험심리학으로 시작한다는 Boring류의 심리학사를 정사로 받아들인다면, 심리학은 결국 시작부터 지금에 이르기까지 서구중심주의라는 이데올로기의 구체적 응용이라는 사실 또한 인정해야 할 것이다. Triandis류의 비교문화심리학도 아니고 Wundt류의 Völkerpsychologie 또한 아니라면 문화심리학은 어떻게 가능할 것인가?

IV. 문화심리학: 계몽의 기획에 대한 로만틱한 반란?

비교문화심리학과 Wundt의 민족심리학의 기저에 깔린 “서구중심주의”에 대한 필자들의 문제제기와는 다른 각도에서 Shweder는 근대적 의미의 인류학

적 시도들을 계몽의 기획의 생산물로 규정하며 비판한다 (Shweder, 1984). 계몽주의적 사고의 핵심은 시간과 공간의 차이를 벗어나는 이성의 절대적 합리성에 대한 신념이며 이성은 근대학문의 과학적 즉 보편적이며 객관적 지식의 성립가능성에 대한 기초를 제공하며 옳고 그름을 판단하는 절대적 기준이 된다는 것이다.

앞서 설명한 Wundt의 민족심리학이나 비교문화심리학의 목표는 이러한 계몽의 기획에 한치도 어긋남 없이 일치하고 있다. 이성적 추론과 실증적 증거들을 통해 “인류의 규범적 획일성 (the normative uniformity of mankind)”을 찾고자 하는 시도들을 계몽의 기획이라고 한다면 그 반대편에는 낭만주의가 서 있다고 Shweder는 주장한다. 낭만주의에 대한 세계사적 의미규정과는 별도로 Shweder가 이해하고 있는 계몽의 기획에 대립하고 있는 낭만주의적 사고란 연역이나 귀납의 논리에 기초를 둔 경험과학과는 무관하며, 동시에 합리성과 비합리성의 이분법을 벗어나는 것을 전제로 한다.

합리성의 절대적 기준에 대한 회의에서 출발하며 패러다임, 문화적 틀, 구성적 전제들 등의 문제들에 관심을 집중하는 낭만주의적 사고는 철저하게 반(反)규범적, 반(反)발달적일 수 밖에 없다. 더 나아가 원시와 현재는 진보의 과정에서 설명되는 것이 아니고 현재 속에 공존하며 인간의 사고와 행위는 합리성과 비합리성의 보편적 이분법에 의해 일목요연하게 재단될 수 있는 것이 아니라는 인문학적 상상력에 기초한 인류학의 한 흐름을 Shweder는 “계몽에 대한 인류학의 낭만주의적 반란 (Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment)”라고 정의한다.

“낭만주의적 반란”의 흐름을 가능케 했던 전조로 문화내재적 접근법에 의거한 Geertz의 문화상대주의적 입장, 아니키스트적 과학철학이론을 주창하는 Feyerabend의 이론, Kuhn의 패러다임의 혁명적 전환론 등을 Shweder는 들고 있다. 낭만주의적 반란이 빠져들 수 있는 인식론적 상대주의, 감상주의 허

무주의, 유아론(唯我論)의 위험성에 대한 경고에 대해 “낭만주의의 진정한 목적은 순수 형태를 깎아 내리려는 것이 아니라 존재를 재평가하는 것이며, 현실을 부정하는 것이 아니라 주관적 경험을 존중하는 것이며, 이성을 무시하는 것이 아니라 상상을 인정하는 것이며, 인간의 공통점을 평가절하 하는 것이 아니라 그 차이를 존중하는 것이다.” (Shweder, 1997, p. 25) 라고 대답한다.

Shweder는 90년대 들어 그의 “낭만주의적 반란”을 심리학에까지 “선동”하여 “문화심리학(Cultural Psychology)”이라는 용어를 널리 유포시킨다 (Shweder, 1990; Shweder & Sullivan, 1993). 그는 문화심리학의 목적을 “심리학적 다원주의의 개념이나 집단의 차이에 관한 심리학을 개발하는 것”으로 규정하며 문화심리학의 이론이란 “비획일적 보편주의(universalism without uniformity)”와 관련된다고 주장한다 (Shweder & Sullivan, 1993, p. 517). 계몽의 기획에 대한 그의 “환상적”이고도 설득력 있는 비판에도 불구하고 “비획일적 보편주의”와 관련된 문화심리학의 전망에 관한 주장에 이르게 되면 그가 과연 문화심리학의 어떠한 가능성을 상정하고 있는지 애매해진다.

그는 “비획일적 보편주의”와 관련된 문화심리학의 목적을 “비교를 위한 특별한 메타언어들(the particular meta-language for comparison)”의 개발이라고 주장하며 이 메타언어들은 모든 인간이 공유할 수 있다고 가정한다. 각 문화권의 비교를 가능케 해주는 메타언어들이 획일적으로 구성되는 것이 아니라는 Shweder의 주장은 서구사회에서 이미 구성된 개념의 보편성을 확인하려는 비교문화심리학의 시도에 비해 확실히 진일보한 것임에는 분명하지만

“의도적인 인간(정신)과 의도적인 세계(문화)의 다양한 상호관계”(Shweder, 1997, p. 100ff)에 대한 해석의 틀인 메타언어들이 어떻게 구성되는가에 대해 그는 별로 자세한 설명을 하고 있지 않다.

이러한 “상황한 서론에 애매한 결론”과는 별도로 문화를 집단의 공유된 상징이나 언어적 표상으로 이해하며 상징과 인간의 행위의 상관관계를 해석학적으로 밝히려는 Shweder (1996)의 문화심리학적 접근은 표준화(?)된 설문지에만 매달리는 여타 접근법에 비해 확실히 설득력 있는 접근법에는 틀림없다. 예를 들어 서양에서 부부의 침실은 신에게 바쳐진다는 의미의 “신에게 바쳐진 한 쌍(the sacred couple)”이라는 부부에 대한 집단적 상징체계와 불가분의 관계에 있다고 그는 설명하고 있다. (Shweder, 1996, p. 30ff). 따라서 부부는 타인들에 의해 방해 받지않고 함께 잠을 자야 한다는 원칙과, 자신들의 아동들 조차 가능한 한 빨리 자신들의 침실에서 내보내어 따로 재우는 자녀 양육방식은 서로 깊은 상관관계에 있는 것이다. 결국 가능한 한 일찍 자녀들을 따로 재우려고 하는 서구인들의 양육방식은 이러한 부부의 집단적 표상에서 나오는 것이지, 어릴 때부터 독립적으로 키운다는 교육의 원칙과는 그다지 큰 상관이 없다. 따라서 가능한 한 빨리 독립적인 아동을 키운다는 서구 아동 개인주의적 교육의 원칙은 부차적으로 구성된 것에 불과한 것이다.”

그러나 집단적 상징이 어떻게 우리들의 일상사를 규정하며 어떠한 방식으로 아이를 잠재우는 구체적인 행위에까지 영향을 미치는가를 밝히려는 Shweder의 “상징적 접근법”은 그의 “비획일적 보편주의”의 개념과 더불어 몇 가지 결정적인 취약점을 가지고

9) 신혼 부부의 첫날밤을 문창호지에 침발라 구멍을 내고 보았던 관습을 서구인들의 절대화된 분석체계를 통해 “사회심리학적”으로 분석한다면 우리의 선조들은 집단적으로 관음증을 앓고 있는 환자들이일 따름이다. 한편 미국의 영화를 통해 아이가 잠들기 전까지 동화책을 읽어주거나 자장가를 불러주는 서양 부모들의 양육방식이 위와 같은 집단적 상징에 대한 이해가 없는 우리에게는 감동적으로 와 닿으며 초등학교에 들어가도록 침실가운대를 차지하려는 자신들의 아이가 “촌스럽게”, 즉 “비서구적”, 혹은 “미개”하게 느껴지곤 한다. 그러나 이러한 교육이념의 문화적 맥락에 대한 이해 없이 서구의 교육방식을 무비판적으로 모방할 수는 없는 것이다.

있다. 첫째는 집단적 상징, 개념, 의미 등이 사회의 구조적 측면과 어떠한 연관을 가지고 있는지 Shweder는 아무런 설명도 하지 않는다 (Ratner, 1998). 예를 들어 법과 교육제도, 경제적 여건, 자신들의 이해를 표출할 수 있는 가능성, 등에 따라 집단적 표상의 구체적 실천은 달라질 수 밖에 없으며, 더 나아가 집단적 상징 자체가 변할 수 있다는 가능성을 그는 고려하지 않고 있다.

둘째로 집단적 상징이 신에게서 부여 받는 것이 아니고 인간들에 의해 구성되는 것이라면 어떠한 과정을 통해 새로운 상징이 만들어지는가에 대한 설명을 Shweder의 문화심리학에서는 찾아볼 수 없다. 즉 현존하는 상징에 대한 해석학적 설명은 있으나 새로운 상징의 구성의 가능성을 설명하려는 시도가 전무하다는 것이다. 한마디로 Shweder의 문화심리학 이론의 문제점은 상징의 구성주의적 설명의 부재와 상징의 역사성에 대한 통찰의 결핍에 있다.

집단적 상징을 논의하려면 집단의 역사적 구성과정에 대한 논의가 필수적이다. 예를 들어 한국인의 한(恨)이라는 집단적 상징을 한국사에서 끝없이 반복되었던 외세의 침탈이라는 역사적 맥락과 남성중심의 한국사회에 대한 설명을 제거하고는 이해할 수 없다 (Choi & Kim, 1997).

또 다른 예로 심리학, 교육학, 사회학에서 제기되는 “권위주의”의 문제는 독일의 나찌즘의 청산이라는 역사의 과제에 맞서 고민했던 프랑크푸르트 학파의 학자들의 관심에서 출발한다. 사회심리학 연구의 고전이 되는 아도르노 등의 “권위주의적 성격”에 관한 연구는 이러한 역사적 맥락 속에서 읽혀져야 하는 것이지 결코 역사적 맥락을 떠나 보편적으로 적용 가능한 개념이 아니다. 이러한 권위주의 개념의 역사적 구성성에 대한 통찰이 결여된 무비판적 수용이 한국사회의 모든 분야에 있어 “권위주의적” 전통과의 단절을 초래하고 있는 것이다.

Shweder가 문화적 집단과 관련하여 암묵적으로 전제하고 있는 “인종 (ethnicity)”이나 “민족 (nationality)”의 개념 또한 앞에서 설명한대로 문명의

단선론적 발달을 설명하려는 근대 인류학, 자본주의와 발흥과 식민지주의라는 역사적 맥락을 간과하고는 설명될 수 없다. 결국 상징구성역의 역사적 맥락에 대한 논의가 없는 심리학자의 심리학적 서술행위는 “해석학적 순환 (hermeneutischer Zirkel)”에 빠질 수 밖에 없다는 사실을 간과한 Shweder식의 문화심리학은 구성주의적 관점을 관철하려는 그의 노력과는 관계없이 결국 “심리학 하기 (Doing Psychology)”라기 보다는 “심리학 갖기 (Having Psychology)”로 귀결된다 (Choi & Kim, 1998). “인종”, “국가” 등의 현상을 고정된 것으로 파악하며 “있는 현상” 끌어 안기에 급급한 “심리학 갖기”의 Shweder의 입장은 심리학 이론 구성의 주체가 되는 심리학자의 “위치잡기 (positioning)”에 대한 자기인식이 결여되어 있는 것이다.

계몽의 기획에 대한 Shweder의 비판에서도 근대성의 역사적 맥락, 즉 식민주의에 대한 비판은 결여되어 있다. 합리성, 보편성, 이성중심주의 등의 계몽의 기획이란 제국주의라는 19세기말의 역사적 맥락과 이 과정에서 구성되었던 서구중심주의라는 기형의 인식론을 떠나서는 설명될 수 없다. 현대 서구 학문시장의 중심이 되는 미국에서 활동하는 Shweder에게 문화심리학이란 미지의 세계로 여행을 떠나는 로맨틱한 반란이 되겠지만, 세계사의 주변부에서 특별한 의도에 의해 만들어진 심리학이라는 틀에 따라 서구인들 보다 더 서구중심주의적으로 사고해왔던 “기치촌 지식인” (김영민, 1996)에게 있어 문화심리학이란 로맨틱하기에는 너무 “절실하고 처절한 자기 안의 낮익은 타자와의 싸움”이다.

V. 문화심리학 어떻게 할 것인가?

문화와 심리의 관계에 대한 탐구는 최근 국내 심리학계의 중요한 주제 중에 하나이다. 일정한 상징적 표상들을 공유하고 있는 한국인들의 심리적 과정에 대한 연구의 전통이 축적되고 있음은 분명 심리학 이론 구성에 있어 획기적인 변화의 가능성을

보여준다. 그러나 다른 한편으로는 이러한 시도는 Shweder식의 “로만틱한 반란”과 일정부분 맥을 함께 한다는 인상을 준다. 즉 심리적 현상의 문화적 특수성 (“우리는 다르다”)을 제시하는 데 그치는 위험이 있는 것이다. 반면 선부른 문화적 보편성에 대한 논의, 즉 “우리도 같다”라는 주장 역시 또 다른 의미의 “자료 제공자”에 머무르는 결과를 낳는다. 이와 관련해서 서구 중심주의의 기저에 놓인 인식 방법론을 살펴 볼 필요가 있다.

심층심리학적 해석을 통해 살펴 본다면 서구 인식론의 전통은 “낮선 것들”에 대한 두려움을 어떻게 해소하는가와 깊은 관련을 가지고 있다. 자신들과는 다른 어떤 낮선 대상을 만났을 때 서구인들은 다음과 같은 두 가지로 방식으로 이해한다. 첫째, “그들은 우리와 같다”라는 방식이다. 그러나 근대라는 역사적 맥락에서 나타나는 이러한 인식의 방법은 “그들은 과거의 우리와 같다”라는 방식으로 더 세분화된다. 즉 “과거의 우리와 같은 그들은 미개하다.”라는 도식이다. 이러한 사유방식의 문제점은 앞서 Wundt의 민족 심리학이나 진화론적 문명발달이론에 대해 토론한 바와 같이 서구중심의 단선론적 발달관에 있다.

낮선 것들을 대하는 두 번째 방식은 “그들은 우리와 다르다”이다. 자신들의 인식범주로는 도저히 파악되지 않는 이들에 대한 두려움을 해소하는 방식은 이들을 신비화 시키는 것이다. 현재 미국이나 유럽에서 나타나고 있는 “선”이나 “요가”, 또는 “티벳 불교” 등에 대한 가치 열광적이라 할 수 있는 관심은 바로 이러한 신비화의 한 예라고 할 수 있다. 또한 이러한 동양의 신비화는 대안부재의 서구사회에 동양의 문화가 탈출구를 제공할 수 있으리라는 기대의 표현이기도 하다. 그러나 “그들은 다르다”라는 범주의 기저에는 “그들과 다른 이들”이 세계사를 함께 책임지고 살아가는 공동체의 일원이나 새로운 의미를 함께 구성해나가는 대화의 상대로 생

각하기 보다는 “영원히 다른 그들”이라는 암묵적인 전제가 깔려 있다. 성(性)에 대한 근대의 담론이 남근(男根)주의의 권력과 지식의 체계모니라는 틀 속에서 제대로 이해될 수 있는 것과 마찬가지로 (Foucault, 1978), 낮선 것들을 신비화하는 서구의 문화담론은 서구중심주의의 또 다른 얼굴인 것이다. 결국 “그들은 과거의 우리와 같다”와 “그들은 우리와 영원히 다르다”는 동전의 양면에 지나지 않는다.

만약 한국심리학자들의 문화심리학적 논의가 “우리는 다르다”, 혹은 “우리도 같다”의 차원에 머무른다면 이는 “그들은 과거의 우리와 같다”, 또는 “그들은 다르다”에 대한 답변에 지나지 않는다. 다시 말해 서구중심주의적 인식방법론의 재생산에 지나지 않는 것이다. 이러한 문제의 핵심은 “우리”와 “그들”이라는 “제외적 구분 (exclusive separation)”에 있다 (Valsiner, 1998). 제외적 구분이라는 이분법의 인식론에서는 “우리는 그들과 다르며 동시에 같다”라는 “포괄적 구분 (inclusive separation)”¹⁰⁾의 인식 방법론과, “같은 것이 달라지며, 다른 것이 같아진다”는 과정적 인식론이 불가능하며, 더 나아가 새로운 것이 어떻게 가능한가를 설명하는 대안 구성의 방법론, 또는 보편성이란 만들어지는 것이며 선택적이라는 구성주의적 인식론과는 거리가 멀다.

하지만 “제외적 구분”의 인식방법론은 소위 말하는 “과학자 공동체 (scientific community)”의 구성을 통해 끊임없이 실천된다. “국제학회”, “국제 심리학 저널”, “심리학 교과서” 등을 통해 구성되는 과학자 공동체는 “학문성 (Wissenschaftlichkeit)”의 기준을 제시하는 기능을 담당하며 심리학이론 구성의 주체를 서구의 심리학자들로만 한정시키는 암묵적 합의를 끊임없이 재생산한다.

이러한 구체적인 “심리학하기”의 정치경제학적 맥락 속에서 문화심리학은 어떻게 가능한 것인가? 우선 우리는 “문화심리학은 없다”라는 역설적 전제에서 출발할 필요가 있다. 즉 “현상에 대한 보편적

10) 포괄적 구분이란 구분되나 서로 전제하고 있는 “음/양”의 구분을 생각하면 이해가 쉬울 것이다.

설명이론으로서의 하나로 통일된 문화심리학이란 애초부터 가능한 것이 아니다”라는 것이다. 심리적 현상이란 심리학자들의 문제제기로부터 찾아지는 것이기에 “만들어진 현상”이다. 이를 구태여 철학적 용어를 빌려 이야기하자면 “구성적 실재론(constructive realism)”의 입장에 해당될 것이다. 이론구성의 주제와 문제제기의 형태에 따라 다양한 문화심리학들이 가능한 것이기에, 서구인들의 문제제기에 의해 구성된 현재의 심리학은 “서구인들의 토착심리학”이라는 과감한 상대화에서 문화심리학은 출발한다. 따라서 문화심리학은 없으며 다양한 토착심리학들간의 문화심리학적 담론이 있을 뿐이다.¹¹⁾ 이 담론의 과정에서 보편성이란 “특수적 보편(particular universality)”,¹²⁾ 즉 여러 가지 특수한 것들 중에 하나이며, 문제제기의 형태에 따라 선택되어지는 만들어지는 것이다. 결국 문화심리학이란 “방법론적 상대주의(methodological relativism)”를 의미한다. 일방적 강요에 의해 구성된 사이비 보편성에 대한 의심하기로서의 방법론적 상대주의는 인식론적 아나키즘으로서의 상대주의와는 구별된다. 방법론적 상대주의로서의 문화심리학하기는 “서구중심주의”, “남근중심주의” 등 지식생산의 체계

모니에 대한 끊임없는 “해체/재구성”(De-, Reconstruction)으로부터 출발한다. 성(性)에 대한 담론의 역사적 형성과정을 비판적으로 해체하며, 성에 대한 새로운 담론의 가능성을 추구하는 여성주의 심리학(feminist psychology)은 방법론으로서의 문화심리학의 좋은 예가 된다.

“해체”와 아울러 방법론으로서의 문화심리학은 서구중심주의를 벗어나는 “새로운 인식이 어떻게 가능한가”와 관련되어 있다. 이와 관련되어 Peirce는 귀납과 연역의 논리를 벗어나는 제 3의 “유추법(abduction)”이라는 논리를 제시하고 있다 (이두원, p. 445ff). 우선 법칙이 존재하고 주어진 사례를 통해 결과를 도출해내는 연역법(deduction)이 “설명적 추론(explicative inference)”이라면, 주어진 사례와 결과를 통해 법칙을 도출하는 귀납법(induction)은 “평가적 추론(evaluatory inference)”이다. Peirce는 이러한 연역법과 귀납법은 새로운 것을 알아내는 방법론이 될 수 없다고 주장한다. 연역법에 의해 생성되는 지식이란 대전제, 즉 이미 정해진 법칙에 의해 강요된 결과에 지나지 않는다는 것이다. 예를 들어 “이 주머니에서 나온 콩들은 모두 하얀 색이다”라는 법칙은 이 주머니에서 나온 콩이라면 모두 하얀

- 11) 주의해야 할 것은 다양한 토착심리학들이 하나의 보편적 심리학이론으로 통합되어야 한다는 생각이다. 토착이론들간의 문화심리학적 담론이란 보편성을 도출해내기 위한 과정이 아니라 새로운 개념과 이론을 만들어 내는 인식주체들의 “포괄적 구분”을 통한 “공동구성(co-construction)”의 장이다. 이는 “재외적 구분”을 바탕으로 하여 “너는 네 것을, 나는 내 것을” 주장하는 것과는 근본적으로 구별된다. 토착심리학을 주장하는 것과 토착심리학들간의 담론을 주장하는 것과는 엄청난 차이가 있다. 전자에 있어 토착심리학이란 궁극적 목적이 되며 후자의 경우 토착심리학이란 과정이 된다. 이는 우리나라에서 민족주의가 한시적 가치를 가지고 실천적 구속력을 갖고 있으나 언젠가는 해체되어야 할 가치인 것과 마찬가지로이다.
- 12) 보편적인 것은 분명히 있다. 그러나 문제는 우리가 지금까지 보편적인 것으로 알아왔던 것들이 많은 경우에 있어 보편적이지 아니라는 것이다. 남성중심주의적으로 짜여진 세계에서 학자나 정치가의 대부분이 남자인 것은 보편적인 현상이다. 그러나 현재의 현상이 보편적이라 해서 학자나 정치가가 남자이어야 한다고 말할 수는 없는 것이다. 오른손잡이를 위해 만들어진 “보편적” 세계 속에서 왼손잡이의 불편함은 특수한 현상으로 보아야 할까? 영어를 배우고 쓰는 것이 보편적 현상이라 한다면 이 것을 가능케 한 영국의 식민지주의 역시 보편적 현상으로 용서해야 할까? 반면에 시공을 초월하여 모든 것을 포괄하는 보편성에 대한 주장은 아무런 의미가 없으며 어떠한 실천적 구속력을 갖지 못한다. 결국 다양한 관점을 초월한 의미의 보편성이란 대부분의 경우 권력의 불균형을 감추려는 이데올로기이거나 (예를 들어 “모성은 보편적 현상이다.” 또는 “여성은 감정적이고 남성은 이성적이다”) 공허한 주장이 (예를 들어 “사랑은 보편적 감정이다” “문화는 개인주의적이거나 집합주의적이다.”) 대부분이다. 보편성에 관한 주장을 해체하는 것이 보편적 현상을 과학의 이름을 빌어 공허하게 자꾸 확인하는 것보다 훨씬 중요하다고 필자들은 생각한다.

색이라는 사실을 강요하는 것이다. 귀납법의 경우, 사례 (“이 콩들은 이 주머니에서 나온 것이다”)와 결과 (“이 콩들은 하얀 색이다”)를 통해 만들어 지는 법칙 (“이 주머니에서 나온 콩들은 모두 하얀 색이다”) 또한 새로운 사실을 발견하는 것과는 아무런 관계없이 이미 관찰된 사례와 결과에만 해당하는 진술을 할 뿐이다. 이에 대해 Peirce는 “연역법은 무엇이 반드시 (must be) 어떠하다는 것을 보여 주고; 귀납법은 무엇이 실제로 (actually) 작용하고 있다는 것을 보여줄 뿐이다” (위의 책, p. 446에서 재인용)라고 주장한다.

Peirce에 따르면 새로운 것에 대한 인식을 가능케 하는 논리로서의 유추법은 “아마도 (may be)”에 기초하는 “창의적 추론 (innovative inference)”이다. 유추법은 연역법의 “법칙+사례=결과”의 순서를 뒤집어 “법칙+결과=사례”로 진행된다. 즉 “이 주머니에서 나온 모든 콩은 하얀 색”이라는 가설적 법칙과 “이 콩들은 하얀 색이다”라는 결과를 통해 “이 콩들은 아마도 (may be) 이 주머니에서 나온 것이다”라는 사례에 대한 유추가 가능해지는 것이다. 새로운 것의 인식을 가능케 하는 Peirce의 “아마도”의 유추법은 결국 연역과 귀납의 순환에 기초한 과학주의의 틀을 벗어나 창조적 상상력이 어떻게 가능한가와 관련되어 있다. 이 유추법의 기술과 관계되어 현대 기호학과 깊은 관련을 가지고 있는 러시아 형식주의의 “인문학적 상상력”에 관한 논의에 눈을 돌릴 필요가 있다.

“예술은 이미지에 의한 사고이다”라는 주장으로 요약될 수 있는 심미주의적, 주관주의적 “상징주의 (symbolism)”에 대한 비판적 입장에서 출발하는 러시아 형식주의는 새로운 것이 어떻게 지각 가능한가와 관련된 인식의 기법으로서의 예술을 강조한다. 러시아 형식주의¹³⁾의 대표적 이론가인 Sklovskij는 예술의 목적과 관련해서 다음과 같이 주장한다.

“예술의 목적은 사물에 대한 느낌을 알려져 있는 대로가 아니라 지각된 대로 느끼게 하는 데 있다. 그러므로 예술기법은 사물을 낯설게 하고 형식을 어렵게 하며, 지각을 힘들게 하고 지각에 소요되는 시간을 연장시키는 기법이다. 왜냐하면 예술에 있어서 지각의 과정 자체가 미적 목적이며 이 과정을 오래 끌 필요가 있기 때문이다. 예술은 사물을 경험하는 과정을 경험하는 방법이며, 이미 다 만들어진 것은 예술에서 별로 중요하지 않다.” (Sklovskij, 1993, p. 24)

너무 익숙하기 때문에 지각할 수 없는 것들을 지각하는 것, 즉 “낯설게 하기 (Ostranenie)”를 예술의 목적으로 설명하는 Sklovskij의 예술론은 새로운 것의 인식이 어떻게 가능한가에 대한 물음에 간접적인 답변이 된다. 새로운 것이란 하늘에서 떨어지는 것이 아니라 개념화되지 않은 많은 현상들을 개념화하며 그 개념들의 관계성을 찾아내는 과정에서 생성된다.

우리가 살고 있는 문화란 우리에게 너무도 익숙하여 인식되지 않는다. 너무나 익숙하여 지각되지 않는 삶의 방식들, 말이나 상징의 의미들을 “낯설게 함”으로써 우리는 그 의미가 비로서 지각되며 “혹시”라는 유추법을 통해 다른 의미들과의 관련성에 대해 생각하게 되는 것이다. “문화심리학하기 (doing cultural psychology)”란 우리가 모르는 낯선 원시림의 부족들을 찾아가 그들의 의미체계를 분석하는 것이 아니라, 우리의 가장 익숙한 세계를 낯설게 함으로서 가능해진다. 예술이 지각을 힘들게 함으로써 지각과정 자체가 목적이 된다면 문화심리학하기란 가장 일상적인 언어, 상징, 습관 등의 인식이 그 목적이 될 것이다. 우리의 일상의 삶에 낯선 서구언어의 상징적 표상체계의 필연적 산물인 서구심리학의 개념들을 통해 일상의 삶을 설명하는 것이 아니

13) 러시아 형식주의는 바호젠의 “대화주의 (Dialogism)”와 비고츠키의 “기호적 매개 (semiotic mediation)”에 관한 심리학 이론의 사상적 기초를 제공한다. (Wertsch, 1985)

라 가장 낮은 우리의 상징체계들 간의 관계를 밝히는 것이 문화심리학하기의 출발점이 된다. 결국 문제는 낮은 것들의 개념화이다 (Kim, 1997).

낮은 것들의 개념화의 예는 Hegel의 변증법에서 가장 핵심적인 개념이 "Aufheben" 이란 단어에서 볼 수 있다. 이 단어는 한국어로 "지양"으로 번역되지만 일상 독일어에서는 "손을 든다", "일어서다 - 몸을 세운다" 등에서 사용되는 "들어 올린다"의 의미이다. 지극히 단순한 "들어 올린다"라는 단어가 Hegel철학의 핵심 개념이 될 수 있는 것은 두 개의 반대되는 대립물은 반드시 충돌하여 새로운 현상으로 전환된다는 유럽인들의 집단적 표상이 있기에 가능한 것이다. 즉 모순되는 "대립물간의 충돌을 통한 진보(progress)"의 집단적 표상을 Hegel은 자신의 변증법에서 "들어 올린다"라는 뜻의 일상용어인 Aufheben을 통해 담아낸 것이다.

한국의 경우 양극단이 충돌하여 올라간다는 표상보다는 양극단이 함께 붙잡는 "중용(中庸)"의 표상이 존재한다 (이수원, 1997). 즉 Aufheben에 대한 구체적인 표상이 없는 한국인들에게 Hegel의 변증법이란 구체적인 사회적 실천의 가능성을 갖기 힘들며, 오히려 "너도 옳고 나도 옳은" 중용의 심리학이 실천적 응용의 가능성을 갖는다. 서구에서 Hegel의 변증법적 지양, 또는 Hegel변증법의 심리학적 응용인 Piaget의 "자기 반성적 추상 (selbstreflektierende Abstraktion)"을 "너도 옳고 나도 옳은" 한국인의 일상의 표상에 끼워 맞추다 보니 인식의 뒤틀림이 생겨나는 것이다.

또한 문장의 주어가 "I"인지 "You"인지, 또는 "We"인지를 항상 분명히 해야 하는 서구인들의 일상어는 행위의 주체를 분명히 구분해야 하는 반면, 한국어는 주어가 생략되거나 "우리"라는 단어로 대충 넘어가는 경우가 대부분이다 ("우리 어머니"는 그냥 넘어가 줄 수 있는 데 "우리 집사람", "우리 남편"의 표현은 대충 넘어가기에 상당한 도덕적 저항감이 동반된다). 이렇게 "우리"라는 틀 속에서 비로소 성립되는 한국인의 "나", "너", "자아"의 의미

는 서구 심리학이 설명하고 있는 "자아"와는 분명한 차이가 있는 것이다. (최상진, 1997)

서구의 심리학 이론이란 그들의 일상적 삶을 지배하는 집단적 표상의 개념화에 지나지 않듯이, 문화심리학을 어떻게 할 것인가라는 물음은 일상을 낯설게 하여, 반복적으로 재생산되며, 변화하며 기능하는 삶 속의 상징들을 개념화하고 그 개념들의 관계성을 해석학적 틀로 삼는 것이라고 대답할 수 있다. 이 때, 그 출발점은 현재의 심리학을 통해 아주 은밀하고도 치밀하게 실천되고 있는 서구중심주의의 해체이다.

VI 결론을 대신하여: "문화심리학 - 과학인가?"

해석학적 설명이나 질적 연구방법론을 기반으로 하여 개념구성을 우선으로 하는 문화심리학과 관련하여 제기되는 주된 비판은 "그것도 과학일 수 있는가?"이다. 이러한 비판의 정당함을 이야기하기 전에 먼저 이러한 비판들이 전제하고 있는 "심리학적 방법론"의 전형이 무엇인가에 관해 생각해 볼 필요가 있다. 암묵적으로 전제가 되는 심리학적 방법론이란 실증주의적 방법론이다. "실증주의적"이란 방법론상의 엄밀함을 통해 심리적 현상을 "있는 그대로" 밝혀낼 수 있다는 거울로 비유될 수 있는 반영론적 신념을 의미한다. 실증주의적 입장에 따르면 해석학적 접근을 주로 취하게 되는 문화심리학에는 거울과 같은 "객관적 데이터"를 밝혀줄 방법이 결여되어 있기에 과학적 심리학이 되기에는 문제가 있다는 것이다.

그러나 물어보자. 오늘날 어떠한 학문 분과가 이러한 해묵은 실증주의적 과학관에 기초하고 있는가? 자연과학의 가장 모범이 되며 가장 객관적이어야 할 물리학에서조차 "객관성의 신화"는 무너진 지 오래되었다. 또한 어떠한 통계학자도 자신의 통계학적 수치가 현실을 정확히 반영하고 있다고 이야기하지 않는다. 통계학적 사실들이란 수 많은 통계적 전제

들을 가정한 후에 비로서 제시되는 것이며 더 나아가 돌이킬 수 없는 시간의 흐름 속에 한 순간을 반영하는 것에 불과한 것임을 잘 알고 있기 때문이다.¹⁴⁾ 더욱이 심리학의 대상이 되는 현상들이란 대부분의 경우 생물학적, 물리학적 현상과는 구별되는 "있는 현상"이 아니라 "진행되고 있는 현상"이다. 아울러 실증주의 심리학에서 요구되는 "객관적 자료"란 소위 말하는 "조작적 정의"를 통해 수량화시킬 수 있도록 "만들어 지는 것"이지 연구대상에서 직접 견져지는 것이 아니기에 안타깝게도 결코 보편타당하며 객관적일 수 없다. 더구나 인간의 의도적인 문화행위와 관련하여 어떻게 "객관적인 자료"가 가능할 것인가? 일종의 "기호학적 조작"에 불과한 숫자나 개념들이 현실을 객관적이며 정확하게 반영한다고 믿는 유물론적 반영론자들 이야말로 가장 통속적이며 형이상학적이다.¹⁵⁾

이러한 유물론적 반영론의 한계를 극복하기 위해 만들어진 개념적 장치가 "판단자간 일치도"이다. 즉 개인간의 판단이 다를 수도 있다는 가정이다. 객관적 척도란 있을 수 없으며 개인들간의 해석이 다를 수도 있기에 그 해석들이 얼마나 일치하는가를 보는 것이다. 사태가 이 정도에 이르면 판단자간 일치도란 "해석의 차이"를 전제하는 개념인 것이다. 다시 말해 판단자간 일치도를 복잡한 통계학적 수식을 동원해 제시하더라도 그 근본은 해석학적 이

해라는 것이다.¹⁶⁾ 결국 판단자간 일치도를 제시한다고 해서 그 연구 결과의 과학성을 보장받는 것이 아닌 것이다.

우리는 과학성의 표상자체가 역사적으로 구성된 제한적이며 상대적인 것임을 독어와 영어의 과학이라는 단어를 비교해 봄으로서 알 수 있다. 우리가 한국어로 사회과학, 자연과학, 인문과학 등을 이야기할 때 전제하고 있는 구분의 틀은 영어의 과학, 즉 science를 전제하고 있다. 재미있는 것은 영어의 경우 자연과학을 이야기할 때, 보통의 경우 아무런 전제를 붙이지 않고 흔히 science로 이야기하는 반면에 사회과학의 경우 social science라고 부른다는 것이다. 이를 통해 심리학이란 큰 틀 안에 인지심리학, 사회심리학 등이 나누어지는 것처럼 "자연과학(science)"이라는 범주 안에 사회과학이 속한다는 암묵적인 전제가 성립되는 것이다. 이는 과학적 지식의 전형을 자연과학을 삼았던 경험주의 철학의 전통과 아울러 과학적 지식의 효율적 응용에 초점을 맞추고 있던 영미의 실용주의 과학관과 맞물려 나타난 과학에 대한 표상이라 할 수 있다. 즉 과학의 체계란 자연과학적 지식의 틀 안에 사회과학, 인문과학이 포함되어야 한다는 과학관의 표현인 것이며 과학적 지식이란 자연과학의 모범에 따라야 한다는 것이다.

그렇다면 관념철학의 전통에 서있던 독일에서 과학은 어떻게 이해되고 일상언어 속에 표상되고 있

14) 심리학 논문의 신성 불가침의 기준이 되는 유의미성에 대한 검증이란 결국 "영가설 (비교가 되는 집단간에는 차이가 없다)"을 부정하려는 것이다. 그러나 "5%내에서 유의미한 것"이란 자세히 살펴보면 "의미"와는 전혀 관계없는 "두 집단의 차이가 나타나는 것이 우연이 아니다"라는 뜻이다. 이러한 차이와 관련된 확률적 세계관 우리가 경험하는 세계의 지극히 작은 부분에 지나지 않는다.

15) 이와 관련하여 박영은은 다음과 같이 쓰고 있다: "모든 현실관계는 '실제적 사실 (real facts)' 과 '담론적 사실 (discursive facts)'로 분석할 수 있고, 다른 말로 하면 현실인식, 역사인식을 위해서는 그 두 가지 측면이 통일적으로 고려되어야 하며 그러나 결코 혼동되어서는 안 된다. 사실과 언어, 실제와 담론, 실제적 사실의 구성과 담론구성 간에는 언제나 간극과 '빈틈', 심지어는 '겨縫'이 있기 마련이며, 오히려 그 일치를 과학의 이름으로, 신의 이름으로 또는 형이상학의 힘으로 믿는 것 자체가 유토피아적이며 관념적이다. 이러한 의미에서 인문사회과학적 활동이란 다만 그 둘 간의 관계를 '성찰'의 관계로 전환시켜 '이해'(verstehen, M. Weber) 하는 일이 중심이다. 특히 이러한 방법론은 비교연구에서 실제 현실이나 이론 구성에 대한 단순 대비, 비교증위의 오류 등에서 벗어나기 위해서는 필수적이다." (1998, p.57-58)

16) 실험연구나 행동관찰 연구를 스스로 수행해 본 연구자라면 알 것이다. 이 판단자간 일치도를 재는 것이 가끔은 얼마나 우스꽝스러운 것인가!

는가? 독어로 과학이란 Wissenschaft라고 한다. 자연과학은 Naturwissenschaft, 사회과학은 Sozialwissenschaft, 인문과학 또는 정신과학은 Geisteswissenschaft라고 부른다. 다시 말해 과학 (Wissenschaft)이라는 지식체계 안에 자연과학적 지식과 사회과학적 지식이 포함되어 있는 것이며, 자연과학과 사회과학 중 어떤 것이 상대방을 포괄하는 지식인가는 따질 수 없는 것이다. 더 재미있는 사실은 과학, 또는 학문을 뜻하는 Wissenschaft의 어원이 “지식”을 뜻하는 Wissen과 “만들다”라는 의미의 Schaffen이 합성된 단어라는 것이다. 즉 “과학 (Wissenschaft)”이란 단어는 “지식 (Wissen)을 만들다 (Schaffen)” 또는 “만들어진 지식”이라는 의미이다. 과학적 지식, 또는 학문적 지식이란 객관적이며 보편적으로 존재하는 대상으로부터 “찾아지는 것”이 아니라 “만들어지는 것”이라는 구성주의적 원칙이 Wissenschaft라는 단어에 포함되어 있다고 볼 수 있다.¹⁷⁾

지식이 구성되는 것이라면 구성하는 이의 “위치 잡기(Positioning)”에 따라 해석하는 방식이 달라질 수 있으며 더 나아가 지식의 내용이 달라질 수 있다. 만약 추구하는 대상이 심리적 현상과 관련이 있을 때는 더욱 그러하다. 따라서 문화심리학은 다양한 해석의 층위가 있을 수 있다는 사실을 전제하고 “답론적 사실”을 추구하는 구성주의적 세계관을 바탕으로 한다고 볼 수 있다. 그렇다고 해서 문화심리학이 양적 방법론과 질적 방법론의 이원론 속에서 기존의 심리학적 방법론, 즉 양적 방법론을 거부하는 것은 결코 아니다. 오히려 양적 방법론에 근거한 심리학 이론 역시 세상을 해석하는 하나의 의미 있는 방식 중에 하나이며 과학담론을 구성하는 중요한 축으로 진지하게 받아들여져야 한다. 그러나 비판되어야 할 것은 양적 방법론만을 유일한 심리학

적 방법론으로 간주하며 세상을 해석하는 다양한 가능성을 거부하는 태도이다.

심리학적 지식의 내용은 방법론만으로 구성되는 것이 아니다. 지난 한 세기동안 인문사회과학 중에서 유일하게 방법론만으로 자신의 영역을 고수하려 했던 해묵은 객관주의, 실증주의심리학은 다양한 삶의 방식을 기반으로 하는 다가오는 새로운 밀레니엄에 살아남을 수 없다. 방법론이 문제가 아니다. 새로운 인식이 어떻게 가능한가의 문제이다. 새로운 인식이 가능하다면 요인분석을 하든, 대화분석을 하든, 기호학적 해석을 하든 상관이 없다.

결론적으로 “문화심리학 과학인가?”라는 질문에 대한 대답은 “물론 그렇다”이다. 이 대답은 구성주의적 과학관을 전제로 한다. 아울러 누구도 지금의 통상적 심리학의 이해와 구별된다거나 방법론이 다르다는 이유만으로 심리학적 지식과 비(非)심리학적 지식의 경계를 구분할 수 없다. 왜냐하면 심리학이라는 학문분과 자체가 불과 한 세기 전에 생겨난 것이며, 오늘날 우리가 한국의 낯설은 신설학과들(예를 들어 바둑학과, 경호학과, 등등)을 학문분과로 인정하기가 어렵듯이 100년전만 하더라도 “심리학-그것도 학문인가?”라는 질문을 들었기 때문이다.¹⁸⁾

만약 심리학의 내용과 방법론이 APA잡지 편집자들에 의해 규정되는 것이라면, 그리고 그들에 의해 심리학적 주제로 인정 받는 것만이 “과학적 심리학”이며 한국에서도 이러한 “과학적 심리학”만을 해야 한다는 전제 하에 “문화심리학-그것도 과학인가?”라는 질문을 던진다면 그에 대한 대답은 물론 “문화심리학 -결코 과학이 아니다”이다. 심리학의 내용은 심리학자들의 문제의식에 의해 규정되며, 심리학자들의 문제의식은 그들이 속해 있는 각각의 사회, 문화의 맥락 속에서 생겨나는 것이다. 아울러 방법

17) 이와 관련되어 한국의 지적 전통속에서 학문의 개념이 어떻게 이해되었는가를 살펴보는 것은 매우 중요한 연구과제라고 할 수 있다.

18) 그렇기 때문인지는 몰라도 Wundt는 결코 심리학이라는 새로운 학과가 생기는 것을 원하지도 않았고 심리학과 교수가 되고 싶어하지도 않았다고 한다. 그는 라이프찌히의 사설 심리학 실험실을 통해 철학의 방법론을 확대하고, 이러한 “특성화”를 통해 단지 철학과 교수 임용에 높은 점수를 따고 싶었을 뿐이었다고 한다 (Danziger, 1990).

론이란 문제의식을 정리해가는 과정에서 가장 적당한 것으로 “선택되는 것”이다. 심리학이론의 구성 과정에서 선택될 수 있는 여러 가지 접근 가능한 방법들 중 하나에 불과한 통계학적 절차만을 심리학의 유일한 방법론으로 간주하며 이론적 토론을 “서평 (review)” 수준으로 폄하하며 통계수치가 포함되지 않는 논문은 학위논문으로 인정하지 않는 현재의 “한국적 심리학하기”의 관행은 과학사적으로도 아주 특이한, 또한 매우 흥미로운 문화심리학적 연구 주제라 할 수 있다.

참 고 문 헌

김영민 (1996). 탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기. 서울 민음사.

박영은 (1998). 한국에서의 근대적 公概念의 형성과 성격. 한국정신문화연구원 편, *사회사연구의 이론과 실제*, 49-111.

이두원 (1997). 찰스 Peirce의 커뮤니케이션 사상에 대한 연구. 한국기호학회 편, *삶과 기호* 432-454.

이수원 (1997). *중용의 심리학적 탐구*. 한국 심리학회 1997년도 추계 심포지움.

최상진 (1997). 당사자 심리학과 제삼자 심리학. 한국 심리학회 1997년도 추계 심포지움.

Berry, J.W., Poortinga, Y.H., Marshall, H.S. & Dasen, P.E. (1992). *Cross-cultural psychology: Research and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chan, D.K.-S. (1994). A refinement of Three Collectivism Measures. In U. Kim, et al. (Eds.), *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*. London: Sage.

Choi, S.C. & Kim, C.W. (1997). “Shim-Cheong” *Psychology as a Cultural Psychological Approach to Collective Meaning Construction*. Paper presented at the Berlin Confer-

ence of the International Society for Theoretical Psychology.

Cole, M. (1996). *Cultural Psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.

Danziger, K. (1990). *Constructing the Subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.

Danziger, K. (1997). *Naming the mind: How Psychology founds its language*. London: Sage.

Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.

Huntington, S.P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72, 22-49.

Kim, C.W. (1997). Can we not be from nationalistic ideology? *Culture & Psychology*, 3(4), 472-484.

Krewer, B. (1992). *Kulturelle Identität und menschliche Selbsterforschung: Die Rolle von Kultur in der positiven und reflexiven Bestimmung des Menschen*. Saabrücken: Breitenbach.

Langness, L.L. (1974). *The Study of Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp.

Lazarus, M. & Steinthal, H. (1860). Einleitende Gedanken ber Völkerpsychologie. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1, 1-73.

Morss, J.R. (1990). *The biologising of childhood: Developmental psychology and the Darwinian myth*. London: Lawrence Erlbaum.

Moscovici (1984). The phenomenon of social representations. In R. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oelze, B. (1991). *Wilhelm Wundt: Die Konzeption der Völkerpsychologie*. Münster: Waxmann.

- Ratner, C. (1999 in press). Three Approaches to Cultural Psychology. In M. Hildebrandt-Nilsson, D. Papadopoulos (Eds.), *Kultur (in der Psychologie)*. Marburg: BdWi.
- Shweder, R.A. (1984). Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. In Shweder, R.A. & Levine, R.A. (Eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. (1990). Cultural Psychology-What is it? In J.W. Stigler, R.A. Shweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on comparative human development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R.A. (1996). True ethnography: The lore, the law, and the lure. In R. Jessor, A. Colby & R.A. Shweder (Eds.), *Ethnography and human development*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder, 1997. 문화와 사고. (김의철, 박영신 역) 서울: 교육과학사.
- Shweder, R.A. & Sullivan, M.A. (1993). Cultural psychology-Who needs it? *Annual Review of Psychology*. 497-523.
- Sklovskij, V. (1993). 기법으로서의 예술. 러시아 현대 비평 이론 (조주관 역). 서울: 민음사
- Triandis, H.C. (1995). *Individualism and Collectivism*. San Francisco: Westview.
- Triandis, H.C., Bontempo, R., Villareal, M.J., Asai, M. & Lucca, N. (1988). Individualism and Collectivism: Cross-cultural perspectives on self-ingroup relations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 323-338.
- Valsiner, J. (1998 in press). *The Guided Mind: A Sociogenetic Approach to Personality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walkerdine, V. (1993). Beyond developmentalism? *Theory and Psychology*, 3, 451-469.
- Wertsch, J. (1985). *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wundt, W. (1900). *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. 1. Bd. Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1912). *Elemente der Völkerpsychologie: Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Leipzig: Krner.

1 차 접 수 : 1999년 5월

수정본 접수 : 1999년 8월

Cultural Psychology - How can we do it?

Chung-Woon Kim

Freie University Berlin, Germany

Sung-Yeul Han

Korea University, Seoul

In the following paper we will discuss how the construction of Cultural Psychological theories is possible. In doing so we will critically analyse various approaches concerned with the relationship between culture and psychology, particularly Wundtian Völkerpsychologie, Cross-Cultural Psychology and Schweders version of Cultural Psychology.

For an alternative construction of Cultural Psychological theory, the authors suggest the method of Defamiliarisation, which is related to the logic of Abduction in the sense of Peirce. Cultural phenomena are difficult to recognise as they ritualised and automated. Through the method of Defamiliarisation, Cultural Psychology will be able to conceptually grasp cultural phenomena and categorise them.

The formation of concepts of the cultural is the first step in overcoming the Euro-centric point of view which lies at the heart of academic psychology. Whereby the "Wissenschaftlichkeit" (scientific-ness) of the Cultural psychological enterprise can not be easily judged by the standards and ideology of experimental psychology or quantitative methodology. The scientific integrity of psychological theories is themselves are a product of the cultural historical construction process.