

며, 또한 그럴 때 비로소 보편 타당한 의미를 지니게 된다. 칸트에 따르면 모든 인간은 즉자적으로는 바로 이러한 자유이다. 그러므로 인간은 자신 속에 존재의 목적을 가지며, 그런 한도에서 결코 타인의 목적을 위해 살아가는 노예일 수 없다. “너는 네 자신의 인격에 있어서나 타인의 인격에 있어서나 인간성을 항상 목적으로 대할 것이며 단지 수단으로만 대하지 않게끔 행동하라”¹⁴⁾는 칸트의 가르침은 그의 이러한 자유주의적 사상을 잘 대변한다. 그리고 이러한 도덕적 명제는 실천 이성을 소유한 인간이라면 누구든지 지켜야 하는 당위(Sollen)이다. 만일 지키지 않는 자가 있다면, 그는 이성을 소유하지 않은 인간, 즉 인간의 범주에 들지 않는 짐승과 같은 존재이다. 따라서 도덕적 당위를 지키지 않는 자는 소나 말처럼 강제를 당하게 되는 것이다.

하지만 인간은 즉자적으로는 무한한 자유의 이념에 근거함에도 불구하고 현실적으로 그는 시공간의 제한을 결코 벗어날 수 없기 때문에 유한한 존재이다. 현실적 인간은 항상 무엇으로부터의 자유에 매달리는 존재이다. 그러므로 어떠한 인간도 자유 그 자체일 수는 없다. 인간은 이성의 본성상 자신의 즉자존재, 즉 자유 그 자체를 향해 끊임없이 다가가야 하지만, 그러나 거기에 결코 완전히 도달할 수는 없다. 유감스럽게도 현실적 인간에게 궁극목적은 영원히 목적으로 남아 있으며, 그런 한도에서 그는 자신의 근원으로 돌아가려는 노력을 영원히 지속해야만 한다. 자유 그 자체를 누리는 존재가 있다면, 그는 이미 시공간의 제약을 벗어난 존재일 것이므로 인간이 아니라 신이다. 이것은 곧 이성적 존재로서의 인간과 현실적, 자연적 존재로서의 인간 사이에는 건널 수 없는 심연이 있음을 뜻한다. 이러한 괴리를 칸트는 [판단력 비판]에서 다음과 같이 표현한다. “이제 비록 감성적인 것으로서의 자연개념의 영역과 초감성적인 것으로서의 자유개념의 영역 사이에 조감할 수 없는 괴리가 고착화되어 마치 그 하나가 다른 하나에 전혀 영향을 줄 수 없는 상이한 세계들이 있더라도 한 양 첫 번째 영역에서 두 번째 영역으로의 어떠한 이행도 불가능할 듯 하지만, 초감성적 세계는 감성적 세계에 영향을 주어야만 한다. 즉 자유개념은 자신의 법칙을 통해 설정된 목적을 감각세계 속에 실현시켜야만 하며, 따라서 자연도 역시 그 형식의 합법칙성이 적어도 그 속에서 작용하는 자유개념에 따르는 목적의 가능성과 합치하는 것으로 생각될 수 있어야만 한다.”¹⁵⁾ 즉 칸트는 여기에서 자연과 자유가 하나일 수 있는 가능성을 문제로 삼고 있다. 인간이 이성과 자연의 두 요소로서 구분되지만 실제로는 하나이듯이, 자유의 이념 역시, 비록 그것이 자연의 합법칙성에 의해 파악되지는 않는다고 해도, 그것과 적어도 어긋나지 않음이 밝혀져야만 하며 또한 그 경우 비로소 자유가 자연 속에서 실현될 수 있는 가능성이 성립하는 것이다. [판단력 비판]은 바로 이러한 가능성의 구명을 직접적인 주제로 삼고 있다. 그리고 칸트는 이 가능성이 우리의 미의식을 통해 실현될 수 있다고 본다. 그러므로 인성교육의 관점에서 본다면, 미의식은 자연적 존재로서의 인간이 자신 속에서 보편적 이념을 확인할 수 있는 좋은 길잡이가 되는 셈이다. 이는 곧 미의식의 배양을 통해 인간은 보편적인 인격으로 성장할 수 있음을 의미한다.

14) 칸트. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 52쪽.

15) 칸트. 판단력 비판. 서문(Einleitung). XIX쪽.

나. 미의식

도덕적 행위가 자신의 근원으로 돌아가고자 하는 하나의 노력이라면 미의식은 다른 하나의 노력의 결과이다. 실천 이성을 지닌 인간이라면 누구나 자신의 근원으로 돌아가고자 하는 의지를 지니고 있으며, 그렇기 때문에 선은 보편적 가치이다. 언뜻 생각해도, 미 역시 선에 못지 않게 보편적인 가치라는 사실에 특별한 이의를 제기할 여지가 없어 보인다. 그러나 우리가 여기서 눈여겨보아야 할 점은 유한한 개인이란 전제 위에서 어떻게 미가 보편적 가치로 인정받을 수 있는가 하는 문제이다. 이 문제에 답하기 위해 자연과 정신의 문제로 다시 돌아가 보자.

앞서 지적했듯이, 감성의 형식이 선천적이기 때문에 우리가 자연을 개념화할 경우 그것은 현상으로서의 자연에, 또한 정신을 개념화할 경우 그것은 주관적 이념으로서의 자유에 그칠 수밖에 없다. 즉 과학적 인식이 아무리 발전하더라도 자연과학은 자유를 객관적으로 개념화할 수 없고, 반대로 자유개념에 준거하여 자연을 규정할 수도 없는 일이다. 자연과 자유는 현상과 물 자체가 구분되는 만큼이나 서로 다르며, 따라서 “자연개념 영역에서 자유개념 영역에로의 이행”이 객관적 개념으로 파악되지 않는 것이다. 그러므로 개념에만 의거한다면, 자연과 정신은 각각 현상계와 예지계에 속하는 대립적인 타자일 수밖에 없다. 위의 인용문에서 보듯이, 이것을 가리켜 칸트는 인간에게는 자연개념과 정신개념 (혹은 자유개념) 사이에 “조감할 수 없는 괴리”가 있다고 표현한다. 하지만 철학이 여기서 그친다면, 그것은 완성된 체계를 갖춘 철학일 수 없다. 자연 일반은 고사하고 벌써 인간 자신부터가 양자의 통일체이기 때문에, 철학은 자연 속에 자유가 실현될 수 있는 가능성을 반드시 밝혀야만 하는 것이다.

[판단력 비판]에서 칸트는 이 가능성을 밝히기 위해 “반성적 판단력”의 원리를 탐구한다. 일단 칸트의 언급을 살펴보자.

“자연에 있어서 특수에서 보편으로 거슬러 올라가야 할 임무를 띠는 반성적 판단력은 하나의 원리를 필요로 하는데, 반성적 판단력은 이 원리를 경험으로부터 도출할 수 없다. 왜냐하면 이 원리는 바로 모든 경험적 원리를 역시 경험적이기는 하나 보다 고차적인 원리 아래에 통일하고, 따라서 이 경험적 원리들 상호간에 체계적 종속관계를 가능케 하는 기초가 되어야만 하기 때문이다. 그러므로 반성적 판단력은 그와 같은 선천적 원리를 오직 자기 자신에게만 법칙으로서 부여할 수 있을 뿐이요, 이것을 다른 곳에서 도출할 수도 없고 (왜냐하면 그 경우 판단력은 규정적이 될 것이므로), 또 이것을 자연에 대해 지정할 수도 없다. 왜냐하면 자연의 법칙들에 관한 반성이 자연에 따르는 것이지, 자연이 (우리가 정하는) 조건들에 따르는 것이 아니기 때문이다.”¹⁶⁾

위의 언급의 의미는 다음과 같이 해석될 수 있다. 첫째, 자연과 정신의 통일이 개념적으

16) KU. Einleitung. XXVII.

로 파악 불가능하다는 것은 근본적으로 우리의 정신능력에 한계가 있다는 뜻이고, 이것은 다시 우리의 자연인식에도 불가피한 한계가 있음을 의미한다. 즉 우리는 다양한 자연 현상의 경험적 인식으로부터 자연의 통일적 이념을 추론할 수 없으며, 이런 한도에서 우연적으로 보이는 자연법칙은 항상 있게 마련이다. 둘째, 그러나 우리는 이 통일 자체를 부정할 수는 없다. 오히려 우리는 비록 우리에게 우연적으로 비치는 자연일지라도 그 속에는 “어떤 오성(비록 이것이 우리의 오성은 아니지만)”에 의해 부과된 “어떤 하나의 통일”이 내포된 양 생각해야만 하며, 그런 한도에서 오성은 현재의 유한한 인식에 머무르는 대신 끊임없이 ‘보편으로 거슬러 올라가야만’ 한다. 따라서, 셋째, 정신은 이에 대응하여 “자기 자신에 대해 하나의 법칙을 부여해야” 한다. 이 법칙은 자연인식으로부터 추론될 수 없으므로 선천적일 수밖에 없으며, 바로 이것을 칸트는 반성적 판단력의 법칙으로 본다. 넷째 — 바로 이 점이 요체인데 — 이러한 법칙은 자연의 규정을 위한 것은 아니지만, 자연을 대하는 정신에게, 즉 오성에게 장차 도달해야 할 바의 목적으로서의 이념을 표상케 한다. 이 이념은 아직 개념적으로 규정되지 않은 상태이기 때문에 한편으로는 내용 없는 형식에 불과하지만 다른 한편으로는 오성으로 하여금 그것의 규정을 향해 끊임없이 나아가게 만드는 일종의 인도원리로서 작용한다. 개념을 통한 자연의 체계화와 그 확장은 바로 이 목적을 향해 나아가는 것이다. 그러기에 칸트는 경험적 자연 속에서 이념을 표상케 하는 반성적 판단력의 원리를 두고 위의 인용문에서 ‘경험적 원리를 보다 고차적인 경험적 원리하에 통일하고 이들 상호간의 체계적 종속관계를 가능케 하는 기초’라고 표현한다. 다섯째, 이 이념을 자연의 근거에 둘 경우, 비록 우리가 이를 준거로 삼아 자연을 규정할 수는 없다고 해도, 자연은 그것에 함목적적으로 존재하는 양 표상된다. 즉 우리는 마치 자연이 우리로서는 무어라 객관적으로 규정할 수 없는 이념의 외화인 양 생각하는 것이다. 이 점에 있어서는 인간도 예외가 아니다. 인간은 실천이성을 통해 이념을 규정하고 그것을 행위의 준칙으로 삼을 수는 있다. 이러한 규정은 물론 한편으로는 보편 타당할 수 있지만, 그러나 다른 한편으로는 어디까지나 주관적인 규정이다. 따라서 개념형성에 있어 이념이 준칙으로서 구성적 작용을 하는 경우는 오로지 실천이성의 영역에 국한된다. 다시 말해 행위의 법칙은 이념의 규정을 바탕으로 해서 가능하고 또 그래야 하지만, 그러한 규정이 객관적 자연 인식의 바탕일 될 수는 없는 것이다. 그럼에도 이제 우리가 자연 속에 이념을 가능케 하는 원리가 있어야만 한다는 생각을 포기할 수 없다면, 우리는 ‘그와 같은 선천적 원리를 오직 자기 자신에게만 법칙으로서 부여할 수 있을 뿐이요’, 또한 이념을 전제로 자연을 규정하는 것은 불가능하므로 우리는 “실천적인 것을 고려함이 없이” 자연개념과 자유개념을 매개하는 가능성을 찾아야만 한다. 반복하지만, 이 가능성이 바로 자연에서 이념의 표상을 가능케 하는 반성적 판단력이며, 또한 정신은 오직 이를 통해 자연과의 이율배반에서 벗어나 하나로 연결될 수 있는 것이다. 이념을 규정함이 없이도, 즉 궁극 목적을 정립함이 없이도 자연이 함목적적으로 존재한다고 생각해야만 하는 존재, — 이것이 바로 알 수 없는 위대한 힘의 지배를 받는 유한한 인간의 입장인 것이다.

이제 자연을 마주하여 그 속에서는 지각되지도 혹은 인식되지도 않는 이념을 표상할 수

있는 능력이 있다면, 이 지극히 인간적인 능력의 요체는 자유로운 상상력임을 쉽게 알 수 있으며, 그런 한도에서 그것은 오성의 인도를 위해서 뿐만 아니라 미적 가치의 실현을 위해서도 아주 적합한 것이리라 생각된다. 예를 들어 화가가 산수를 그린다고 할 때, 그가 화폭에 옮기는 실체는 눈에 보이는 자연이 아니라 그 속에서 표상된 이념일 것이며, 인간이나 현실을 묘사할 경우에도 사정은 크게 다르지 않을 것이다. 그러기에 직접 눈에 아름다운 금강이나 설악의 풍경뿐만 아니라 황량하게만 보이는 티벳 고원의 풍경도 얼마든지 미적 표현의 대상이 될 수 있는 것이다. 그리하여 화가는 비록 이념을 개념적으로 파악하지는 못한다고 해도, 대신 그것을 정관하도록 만들어 주며, 이를 통해 그는 관조자들에게 존재의 가장 근원적 가치를 확인시켜 준다.

뿐만 아니라 우리가 반성적 판단력을 발휘하여 한 작품이나 자연을 대할 경우 — 상술한 바와 같이, 이러한 태도에는 감관적 관심이든 선에 대한 관심이든 막론하고 여하한 실천적 목적이 개입되어서는 안되므로 칸트는 그것을 가리켜 “무관심적”이라고 부른다 — 그것이 나의 주관 속에 이념을 환기시켜 준다면, 바로 그때 즐거움의 감정이 생긴다. 혹은 역으로 말해, 우리가 어떤 대상에서 “무관심적” 즐거움의 감정을 얻을 경우 칸트에 따르면 그것은 우리에게 이념을 환기시키는 대상이다. 이 경우 즐거움은 바로 감정의 선천적 원리인 합목적성의 표징이며, 또한 이념은 비규정적이지만 즐거움의 감정과 관계한다는 점에서 미적 이념이라 불린다. 즉 우리의 주관이 합목적적 상태, 그것도 무관심적이란 의미에서 목적 없는 합목적적 상태에 처할 경우 미적 즐거움의 감정이 나타난다는 것이다. 그러므로 감정의 원리와 반성적 판단력의 원리는 동일한 것이다. 칸트가 자신의 제3 비판서의 이름을 원래 [판단력 비판] 대신 [취미의 비판]으로 생각했던 까닭도 이런 이유이다. 이에 따라 칸트는 의지와 지성 이외에도 감정을 선천적 원리를 포함하는 또 하나의 근본능력으로 간주한다. 감정은 보통 개인적이며 편향적인 능력이라 하여 경시되어왔다. 우리의 일상대화에서도 감정적 판단이란 말은 이러한 부정적 의미로 종종 사용된다. 그러나 칸트는 가장 보편적 가치중의 하나인 미의 판정능력을 감정에 부여한다. 이것이야말로 구체적 개인의 전체 위에서 가치관을 제정립하려는 인본주의적 정신의 전형적 발로인 것이다.

이 자리에서 우리는 무관심성 속에 감춰진 의미를 다시 한 번 반추해 보자. 흔히 칸트의 무관심성은 부르조아적 유태주의의 극치란 비판을 받지만, 칸트는 그러한 유태주의를 옹호하려는 의미가 없었던 것으로 봐야 옳다. 그가 주장하는 무관심성이란 차라리 예술에서 형이상학적 가치를 음미하려는 구도자적 태도의 표현에 가까울 것이다. 이러한 생각은 목적 없는 합목적성이란 사상을 숙고해 본다면 더욱 구체적으로 알 수 있다. 앞에서 우리는 이러한 합목적성이 즐거움의 감정으로 나타난다고 이야기했었다. 왜일까? 모든 즐거움은 어떤 현존하는 결핍으로부터 발생한 욕구가 충족될 때 나타난다. 예컨대 갈증이 날 때 물을 마시거나, 또는 현재하지 않는 것을 이루기 위해 의지의 목표를 세웠을 때 그것이 실현된다면 즐거워지게 마련이다. 이때 물은 갈증의 해소란 목적을 위해 합목적적이다. 그런데 목적 없는 합목적성은 무엇을 의미하며 그것이 왜 즐거움으로 나타나는 것일까? 그

것은 내가 모든 실천적 목적을 배제한 경우에도 나의 존재에는 선천적으로 주어진 욕구, 즉 존재의 근원으로 돌아가려는 욕구가 여전히 남아 있음을 의미한다. 만일 이 욕구가 한 작품 속에 내포된 형이상학적 의미를 맛봄으로써 충족된다면 그것은 곧 즐거움인 것이다. 이렇게 볼 때, 미는 존재의 가장 깊은 근원에서 내가 갈구하는 가치인 셈이며, 이러한 가장 큰 가치는 내가 모든 것을 덜어냈을 때 비로소 즐거움의 형태로 다가오는 것이다.

지금까지의 서술에서 감정에 대한 재평가 과정의 첫 길목에 감성의 선천적 형식이 인정되고 있음을 감안할 때, 우리는 칸트적 미의식이 철저히 유한한 인간의 능력을 바탕으로 삼고 있다는 사실을 알 수 있다. 한가지 덧붙일 것은 반성적 판단력의 이론에 의해 상상력의 의미가 팔목할 만큼 신장되고 있다는 사실이다. 오늘날 상상력이 인간성의 도야를 위해 반드시 계발되어야 할 능력으로 인정된다고 해서, 이러한 생각이 언제나 있어왔던 것으로 믿는다면 큰 잘못이다. 오히려 태어난 신분이나 교회의 도그마와 같이 비개인주의적 요인들이 지배하던 시대에는 상상력의 발휘가 별 의미를 갖지 못했을 뿐더러 때로는 유해한 것으로 간주되기도 하였다. 이것은 예술사에도 마찬가지로 적용되어, 예술가 개인의 열정, 성향, 상상력 등의 표현을 제도적으로 억압하던 경직된 시대가 있었음을 우리는 안다. 이에 비하여, 구체적 인간을 바탕으로 삼는 근대 사상은 상상력에 의해 형이상학적 가치까지도 표상될 수 있는 것으로 인정하고 있다. 이런 점에서 볼 때, 상상력이야말로 근대적 개인주의가 개인에게 준 가장 귀한 선물일 것이다. 이에 의해 근대적 인간의 인성교육의 이상도 과거에 비해 큰 변모를 겪는다. 즉 근대적 이념에 알맞은 인간을 육성하기 위해서는 전문성을 길러주는 학식이나 자유의 원리 위에 선 도덕뿐만 아니라 상상력 및 예술적 소양의 배양도 역시 가장 근본적인 요소로서 간주되는 것이다.

4. 소결

이제 도덕적 의식과 미의식이 갈피를 잡지 못하고 있는 우리의 현실을 되돌아 볼 때, 독일의 예에서 우리는 방법론적으로 많은 시사를 얻을 수 있다. 우리에게 개인주의는 있지만, 진정한 개인주의는 없다. 고립화·분열화·이기주의화된 개인은 있지만, 모든 개인에게 보편적으로 타당한 윤리적 이념은 없다. 우리에게 예술은 있지만, 진정한 미의식에 기초한 예술은 드물다. 오늘날 우리는 예술의 대중화 시대를 살고 있지만, 그것은 상품화의 논리에 빠져 점점 감각화·유행화되는 감성조작으로서의 대중화이지, 결코 예술의 참다운 민주화로서의 대중화가 아니다. 또한 우리에게 규격화된 지식은 있지만, 상상력과 독창성에 기초한 참다운 창조적 지식은 극히 부족하다. 그러기에 우리의 학계는 많은 경우 스스로 열매를 맺는 나무라기보다는 차라리 수입 과일의 진열장에 가깝다. 18세기 중반까지의 독일도 이러한 사정에서 크게 벗어나지 못했던 것으로 보인다. 그러나 그들은 교육개혁을 통해 전문성을 키우고 또한 무엇보다도 보편적인 인성교육을 우선적으로 중시함으로써 결과적으로 국가 전체의 중흥을 이루었다. 우리는 이러한 과정을 그저 하나의 역사적 실례인 것으로서 보아 넘겨서는 안될 것이다. 오히려 우리는 중

등과정의 인성교육을 위해 철저히 반성해야 할 시점에 다가와 있다. 그리고 이러한 반성을 위해 도덕적 의식과 미의식의 정립이 시급함은 이미 위에서 말한 바와 같다. 이러한 의식이 현실적으로 어떻게 규정가능한가 하는 문제는 이 프로젝트의 나머지 두 부분 과제에 맡기기로 한다.

II. 철학과 인성교육

최근 우리 학계에서는 인성교육을 주제로 한 많은 개별적인 연구들이 발표되고, 인성교육을 주제로 집담회가 열리며, 학술지에 인성교육에 대한 특집이 실릴 정도로 인성교육에 대한 논의가 활발히 진행되고 있다.¹⁷⁾ 주로 철학계와 교육학계를 중심으로 진행되고 있는 이러한 논의는 인성교육의 성격, 필요성등의 문제에서 시작하여 인성교육의 가능성 및 방법등의 문제에 이르기까지 다양하게 진행되고 있다. 그런가 하면 한국에서의 효과적인 인성교육을 위해 타산지석으로 삼기 위하여 미국, 독일, 프랑스, 일본등 선진국의 인성교육 사례에 대한 연구도 발표된 바 있고, 인성교육의 여러 가지 항목을 포함하여 구체적인 프로그램까지 제시된 바 있다.

그러나 인성교육에 대한 논의가 이처럼 활발히 진행되고 있음에도 도대체 인성교육이 정확히 무엇을 의미하는가 하는 점은 아직도 극히 불투명한 채로 남아 있다. 인성교육이라는 개념이 극히 불투명한은 그 개념이 인간교육, 도덕교육, 인본주의 교육, 인문교육등 그 내포나 외연에 있어 그것과 동일하지 않은 것처럼 보이는 개념들과 혼용되고 있다는 사실에서도 나타난다. 이러한 인성교육개념의 불투명성과 관련하여 손봉호 교수는 이 개념을 보다 명확히 규정하기 위해 앞으로 더욱 더 활발한 논의가 이루어져야 함을 강조하면서 다음과 같이 적고 있다: “그런데 도무지 인성교육이 무엇이기에 지금 강조되고 있으며, 그런 교육은 어떻게 이루어질 수 있는가? 많은 사람들이 필요하다 하면서도 정확하게 그것이 무엇이며 어떻게 이루어져야 하는지에 대해서는 좀 막연하다. 인성교육은 아직 교육학에서 전문용어로 정착되어 있지도 않고 국제어가 된 영어에도 그에 해당하는 표현이 없다 한다. 인성교육의 강화가 요구된다면 적어도 그에 대한 어느 정도의 성격규정이 전제되어야 하고 그것이 효과적으로 이루어질 수 있는 방법도 모색되어야 할 것이다. 더구나 그것이 우리 생명의 안전과 인간다운 삶을 위해서 필요하다면 더더욱 심각하게 논의되

17) 특집 및 좌담만 살펴보면 다음과 같다: 《좌담, 인간교육 어떻게 할 것인가》(『철학과 현실』, 1994 가을, 184-212쪽); 《특집, 인성교육의 새로운 해법》(『철학과 현실』, 1995, 겨울, 60-121쪽).이 특집에는 손봉호, “인성교육; 필요, 성격, 방법”, “조난심, 인성교육과 도덕교과서”, 황경식, “도덕성의 위기인가, 합리성의 미숙인가”, 문용린, “미국의 인성교육”, 홍현길, “일본의 인성교육”, 손택수, “독일의 인성교육”, 변규용, “프랑스의 인성교육”등의 글이 실려있다; 《특집: 대학에서 인성교육은 가능한가?》(『서강인문논총』, 제5집, 1996, 3-72쪽). 이 특집에는 김우창, “윤리·도덕·이성”, 박이문, “교육이념과 인성교육”등의 글이 실려있다.

어야 할 것이다.”¹⁸⁾

이 글의 목표는 현상학적 입장에서 출발하여 “현대의 위기와 철학”이라는 문제에 대한 해명을 출발점으로 삼아 바로 이처럼 불명료하게 사용되고 있는 인성교육 개념의 철학적 토대를 밝혀가면서 그 개념의 정체를 해명하고, 인성교육과 철학교육의 관계를 해명하는데 있다. 인성교육 개념의 철학적 정초를 위한 하나의 시도라 할 수 있는 이러한 작업을 위하여 우선 훗설(E. Husserl)의 현상학을 중심으로 제1장에서는 “시대의 위기와 철학의 과제”라는 문제가, 제2장에서는 “참다운 철학과 위기의 극복”이라는 문제가 다루어진다. 거기에 이어 제3장에서는 제1, 2장에서 이루어진 논의 및 그동안 우리 학계에서 진행되었던 인성교육에 대한 논의를 토대로 인성교육 개념의 정체가 해명된다. 마지막으로 제4장에서는 “인성교육과 철학교육의 관계”가 개괄적으로 다루어지는데, 여기에서는 인성교육의 과제, 참다운 철학이 갖추어야 할 조건들, 인성교육의 출발점으로서의 올바른 철학교육, 올바른 철학교육을 방해하는 요인인 철학관련 교과서가 지닌 문제점 및 사회의 구조적 문제점등이 간단히 논의된다.

1. 시대의 위기, 학문의 위기, 그리고 철학의 위기¹⁹⁾

훗설은 1937년 5월 Wien에서 “유럽인의 위기속에서의 철학”이라는 제목으로 행한 강연에서²⁰⁾ 현대를 위기의 시대로 진단한다. 20세기에 접어들면서 현대인은 정신적으로 병들었고, 이처럼 병든 인간들에 의해 이루어진 현대문화 역시 병든 문화이며, 현대인은 현재 더 이상 참다운 인간으로서의 생존을 유지하기 불가능할 정도로 심각한 위기상황에 처하게 되었다는 것이 이러한 진단의 핵심이다. 그가 몸소 체험하였던 제1차 세계대전, 바이마르 공화국의 몰락, 전세계적인 경제공황, 그리고 국가사회주의의 대두뿐 아니라, 그의 사후에 일어난 제2차 세계대전, 국가사회주의자들의 만행, 원자탄 투하등은 그가 진단한 현대의 위기의 적나라한 표출이라 할 수 있다.

그런데 훗설에 의하면 이러한 현대인의 위기, 현대문화의 위기의 일차적인 책임은 현대과학이 병들어서 자신의 본래적인 기능을 상실하고 위기상황에 빠져 있다는데 있다. 물론 현대과학이 위기에 처하게 되었다는 이러한 주장이 현대과학이 이룩한 비약적인 발전을 부정하자는 것은 결코 아니다. 자연과학뿐 아니라, 인문사회과학 역시 20세기에 접어들면서 비약적인 발전을 이룩하였음은 그 누구도 부인할 수 없는 사실이기 때문이다. 현대과학이 위기에 처해 있다 함은 현대에 들어서면서 비약적으로 발전하게된 과학이 역설적으로 인류의 삶의 고양을 위하여 그것이 지녀왔던 본래적인 의미를 점차 상실하게 되었음

18) 손봉호, “인성교육, 필요, 성격, 방법”, 60쪽.

19) 필자는 제1장에서 다루어진 문제를 이미 “에드문트 후설”이라는 글의 제2장: “현상학의 이념 - 엄밀학으로서의 철학”(20-22쪽)에서 다루었는데, 아래의 논의를 통해 거기서 다루어진 내용을 다소 수정 보완하였다.

20) 이 강연은 현재 E. Husserl, 『Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie』, Den Haag, 1976, 314-348쪽에 “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”라는 제목으로 수록되어 있다.

을, 다시 말해 과학이 과학으로서의 기능을 제대로 수행할 수 없게 되었음을 의미한다.

그러나 이러한 과학의 위기의 최종적인 원천은 바로 철학의 위기에 있다. 이러한 주장에 의하면 “모든 것의 뿌리”, “모든 것의 원리”를 탐구하고자 하는 철학은 20세기에 접어들면서 자신의 고유한 기능을 상실하고 병들게 됨으로써 일대 위기에 처하게 되었고, 그 필연적인 결과 과학의 위기를 초래하게 되었다. 현대에 접어들면서 철학이 이처럼 위기상황에 처하게 된 배경을 이해하기 위하여 우리는 잠시 19세기 중후반에서 20세기 초에 이르는 시기의 철학의 지형도를 살펴볼 필요가 있다.²¹⁾ 19세기 중후반은 실증적 경험에 기초한 개별과학이 비약적으로 발전하면서 헤겔에 의해 절정에 달했던 독일관념론이 붕괴되었고, 이러한 상황에서 철학이 심각한 정체성의 위기에 처하게 된 시기이다.

이러한 정체성의 위기가 계속되면서 19세기 중후반에서 20세기 초에 이르는 사이에 실증적인 개별과학의 비약적 발전에 편승해 몇가지 철학사조들이 등장하였는데, 이 모든 사조들은 실증적 과학을 자신의 토대로 삼는다는 점에서 공통점을 지니며, 따라서 그들은 넓은 의미의 “실증주의”라 불릴 수 있다. 그 첫 번째 사조는 물리학적 실증주의라 불릴 수 있는 “자연주의”이다. 자연주의는 르네상스 시대 이래 비약적으로 발전한 자연과학, 그 중에서도 특히 수리물리학의 성과에 크게 자극받고 고무되어 물리학적 방법이 모든 학문의 참된 유일한 방법이 될 수 있으리라고 생각하는 철학적 입장이며, 물리주의 혹은 객관주의라고도 불린다. 그 가장 대표적인 예는 물리학을 모범으로 삼아 사회학 조차도 “사회물리학”으로 정초하고자 시도하였던 콩트의 철학이다. 그 두 번째 사조는 역사학적 실증주의라 할 수 있는 역사주의이다. 역사주의란 19세기 후반에 비약적으로 발전한 역사학을 비롯한 제반 정신과학에 편승하여 성립된 철학사조로서, 역사현상을 파악하기 위하여 사용되는 범주들을 통하여 모든 현상들을 파악할 수 있으리라고 생각하는 철학적 입장을 말한다. 역사학의 철학적 토대를 찾기 위해 노력하였던 드로이젠, 딜타이 등의 해석학적 철학뿐 아니라, 쇼펜하우어, 니이체, 베르그송 등의 생철학도 넓은 의미에서 이러한 역사주의 철학에 속한다. 마지막으로 들 수 있는 사조는 문헌학적 실증주의이다. 독일관념론의 붕괴 이후 철학이 위기에 처하게 되면서 철학의 고유한 임무는 더 이상 철학적인 사태의 해명에 있는 것이 아니라, 단지 엄밀한 문헌학적 방법을 사용하여 과거의 위대한 철학자들의 사상을 정리하는데 있다는 생각이 만연해 있었고, 이러한 분위기 속에서 특정한 철학자에 관심을 가진 사람들이 모여 하나의 학파를 이루는 경우가 많았는데, 그 대표적인 예는 신칸트주의 학파이다. 그러나 당시에는 신칸트주의 이외에도 신아리스토텔레스주의, 신토마스아퀴나스주의, 신헤겔주의 등 여러 가지 유형의 “문헌학적 실증주의”가 등장하였다.

그러나 이러한 다양한 유형의 실증주의 철학은 수 없이 많은 크고 작은 문제점을 지니고 있었다. 예를 들면 자연주의와 역사주의는 공통적으로 자연, 역사, 정신, 예술, 종교, 본

21) 이 시기의 철학적 지형도에 대해서는 E. Husserl, 『Philosophie als strenge Wissenschaft』, hrsg. von W. Szilasi, Frankfurt/M., 1965; K. Löwith, 『Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts』, Hamburg, 1981; H. Schnädelbach, 『Philosophie in Deutschland 1831-1931』, Frankfurt/M., 1991 등을 참조.

질, 의식 등 그 존재 및 인식 구조에서 서로 구별되는 다양한 사태 영역이 있음을 망각한 채 “자연”(자연주의), 혹은 “역사”(역사주의)등 특정의 사태영역에만 타당한 존재 및 인식 원리를 일반화시켜 모든 사태영역에 무차별적으로 적용할 수 있으리라는 중대한 오류를 범하고 말았다. 자연주의와 역사주의의 근본적인 오류는 특정한 사태 영역에서만 자신의 고유한 권리를 지니는 이성, 다시 말해 제한된 영역에서만 타당한 이성이 - 예를 들면 자연분야에서의 수학적 이성, 혹은 역사 분야에서의 역사적 이성 - 자신의 고유 영역을 벗어나 다른 영역까지도 부당하게 침범하면서 월권을 행하고, 더 나아가 전 영역에서 독재 행위를 자행하도록 한데 있다. 바로 이처럼 제한된 이성이 자행하는 월권 및 독재행위 때문에 자연주의와 역사주의의 입장을 따를 경우 모범적인 예로 등장한 사태 영역을 제외한 여타의 사태영역을 그 사태영역의 본질에 합당하게 파악할 수 있는 가능성이 애당초 차단되고 만다. 사태자체를 총체적이며 올바르게 파악할 수 있는 가능성이 차단되었다는 점에서는 문헌학적 실증주의도 예외는 아니다. 문헌학적 실증주의의 입장을 견지할 경우, 특정한 철학자의 철학이 철학의 이념을 완벽하게 구현하고 있는 철학으로 등장하게 되고, 따라서 그 철학을 넘겨받은 근본적인 전제속에 함몰되어 또 다른 전제에서 출발해 사태를 바라볼 수 있는 가능성이 차단되고 말기 때문이다.

지금까지의 논의는 바로 “사태”를 총체적으로 파악할 수 있는 가능성이 근원적으로 막혀있는 이러한 세가지 유형의 실증주의 철학이 철학의 목표는 “모든 것의 원리에 대한 인식”, 다시 말해 존재자 전체에 대한 보편적인 인식의 획득에 있다는 철학의 근원적인 이념과 상반되는 - 후설의 표현을 빌자면 - 일종의 “사이비철학”²²⁾임을 의미한다. 이처럼 “사이비철학”으로 전락하게 된 실증주의야 말로 후설의 최후의 저술인 『유럽학문의 위기와 초월적 현상학』의 핵심주제인 “철학의 위기”의 진원지이며, 바로 이러한 철학의 위기에서 현대과학 일반의 위기, 더 나아가 현대인이 처한 실존적 위기가 유래한다는 것이 후설의 분석이다. 이제 후설에게 주어진 과제는 “철학은 모든 것의 원리, 모든 것의 뿌리에 관한 학이다”라는 전통적인 철학의 이념을 근원적으로 새롭게 부활시켜 참다운 철학을 수립함으로써 현대과학 일반이 처한 위기, 더 나아가 현대인이 처한 실존적 위기를 극복할 수 있는 토대를 마련하는데 있다.

2. 참다운 철학과 위기의 극복

그러면 참다운 철학이란 무엇인가? 철학의 목표가 “모든 것의 뿌리”를 탐구하는데 있다는 전통적인 철학의 이념에 의하면 참다운 철학은 한편으로는 “보편성”을 지녀야 하고, 다른 한편으로는 “사태적합성”, 즉 “엄밀성”을 지녀야 한다. 방금 살펴본 실증주의가 참다운 철학이 될 수 없었던 이유는 그것이 바로 이러한 두 가지 조건을 만족시키지 못하였기 때문이다. 실증주의는 그것이 특정의 존재자 영역에만 시선을 집중시킨 채 거기서만 타당한

22) E. Husserl, 『Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie』, 13쪽.

원리를 다른 영역에까지 확대시켜 적용하고자 하였기 때문에 존재자를 총체적, 혹은 보편적 관점에서, 그리고 사태 자체의 본성에 적합하게, 다시 말해 엄밀하게 파악할 수 없었던 것이다. 따라서 참다운 철학이란 보편성과 엄밀성을 동시에 지니는 철학이며, 따라서 보편학이며 엄밀학이어야 한다. 보편학과 엄밀학은 참다운 철학의 두 가지 측면을 의미하는데, 아래의 논의를 통해 밝혀지듯이 보편학은 참다운 철학의 주제적인 측면을, 그리고 엄밀학은 참다운 철학의 방법적인 측면을 의미한다. 이제 보편학과 엄밀학이라는 두 측면을 지니는 철학이 어떤 모습을 보이게 될지 검토해 보기로 하자.

우선 참다운 철학의 주제적인 측면을 살펴보기로 하자. 이 점을 해명하기 위해서 우리는 다시 한번 특정의 존재자 영역을 특정의 전제에 입각하여 일면적으로 탐구하는 개별과학과는 달리 철학은 “모든 것의 뿌리”, “모든 것의 원리”를 다루는 학이라는 사실을 주의하여 살펴볼 필요가 있다.²³⁾ 따라서 철학이 정립되기 위해서는 존재하는 모든 것이 주제화될 수 있어야 한다. 따라서 철학이 다루어야 할 사태가 갖추어야 할 조건은 바로 “그것을 주제화할 경우 존재하는 모든 것이 더불어 주제화될 수 있는 것”이라야 한다. 그런데 바로 이러한 조건을 만족시키는 현상은 다름 아닌 “영혼활동”인데, 그 이유는 영혼활동이 자신까지도 포함하여 존재하는 모든 것이 우리에게 자신의 모습을 드러내면서 주제화될 수 있는 “장소”이기 때문이다. 바로 이러한 이유에서 아리스토텔레스는 그의 저서 “영혼에 관하여”에서 “영혼은 어떤 점에서 존재자 전체이다”²⁴⁾라고 천명할 수 있었으며, 중세의 스콜라 철학은 영혼에 관한 이러한 아리스토텔레스의 견해를 발전시켜 영혼이 존재자들과 관계맺음으로써 생겨날 수 있는 규정성들인 “진리”(verum), “선”(bonum), “아름다움”(pulchrum)등을 특정의 존재자 내지 존재자 영역에만 국한되어 적용되는 규정성 아니라, 이러한 규정성을 초월하여 모든 존재자에 두루 두루 귀속될 수 있는 보편적 규정성, 다시 말해 “초월자”라고 파악할 수 있었던 것이다.²⁵⁾ 바로 영혼활동이 지닌 이러한 특수한 성격 때문에 영혼활동은 방법론적 관점에서 볼 때 다른 여타의 존재자에 비해 절대적인 우위를 지니며, 중세말기 및 르네상스를 거치면서 이러한 사실에 대한 인식이 분명해짐에 따라 근대 이후 영혼활동은 의식, 정신, 삶등 여러 가지 다른 명칭으로 불리어지면서 철학의 출발점, 즉 원리 역할을 담당할 수 있었던 것이다.

바로 보편학으로서의 철학이 탐구하여야 할 주제인 영혼활동을 지칭하기 위하여 훗설은

23) 보편학으로서의 현상학의 이념에 대해서는 E. Husserl, 『Erste Philosophie(1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion』, 193쪽 이하 및 『Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge』, 178쪽 이하를 참조. Husserl은 보편학으로서의 현상학에 대해 다음과 같이 말한다: “보편적인 철학은 ... 모든 이론들에 대한 이론, 즉 절대적인 형식적 인식론과 과학론일 뿐 아니라, 보편적이며(총체적이며) 절대적인 학으로서 모든 개별적인 이론들을 자체내에 내용적이며 체계적으로 발전시킨 이론이다.”(『Erste Philosophie(1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion』, 195쪽)

24) Aristoteles, 『De anima』, 431 b 21.

25) 초월자에 관한 이론에 대해서는 E. Stein, 『Endliches und unendliches Sein』, Freiburg/Basel/Wien, 1962의 제V장: “Seiendes als solches(Die Transzendentalien)”을 참조.

의식의 삶, 삶, 정신등 다양한 개념과 더불어 주로 의식이라는 개념을 사용한다. 물론 이때 의식은 “반성적으로 자기자신을 의식하고 있다”는 의미의 자기의식뿐 아니라, 본질적 관 능력, 논리적 추론능력, 수학적 사유능력, 과학적 탐구능력, 예술적 심성, 종교적 심성, 도덕적 심성, 더 나아가 지각, 감각, 욕구, 감정, 기분, 본능, 충동등 일체의 영혼활동을 지칭하는 개념이다. 그런데 이러한 의미로 이해된 의식의 본질적인 특징은 그것이 지향성을 지니고 있다는데 있다. 지향성은 “의식은 언제나 무엇과 관련을 맺고 있다”라는 의식이 지닌 본질적 속성을 지칭하는 개념이다.²⁶⁾ “무엇에 관한 의식”이라는 지향성에 대한 규정에서 알 수 있듯이 존재자와 그를 향한 의식은 서로 무관하게 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 양자 사이에는 그 본질 구조에 있어 독특한 상관관계가 존재한다. 이 양자 사이의 상관관계에 의하면 의식의 대상이 없는 의식은 없으며, 의식 작용이 없는 의식의 대상도 우리에게 존재하지 않는다. 여기서 우리는 철학이 분석하여야 할 사태가 의식이라고 할 때, 단지 의식활동만이 아니라, 그 의식활동이 관계맺고 있는 대상도 아울러 주체화되기 때문에 결국 존재자 전체가 주체화될 수 있으며, 따라서 의식을 탐구주제로 삼는 철학이 보편학이 될 수 있음을 확인할 수 있다.

그러면 이제 참다운 철학의 또 다른 측면인 엄밀학의 문제를 검토해보기로 하자. 철학이 탐구하여야 할 주제, 즉 사태가 확인되었다고 해서 그 사태가 그 사태의 본성에 합당하게 파악되리라는 보장은 없다. 무엇보다도 의식활동의 지향적 구조를 파악하고자 시도 할 경우에 그것을 그의 본성에 따라 파악하기란 쉬운 일이 아니다. 그 이유는 우리가 일상적 삶을 살아나가는 자연적 태도에서 우리의 관심은 주로 물질적인 외계대상을 향해 있으며, 따라서 자연적 태도에서 이러한 대상을 향한 의식활동은 거의 은폐된 채로 있거나, 자신의 모습을 드러낼때도 외계대상의 구조에 의해 부분적으로 왜곡되어 나타나기 때문이다. 의식활동이 이처럼 부분적으로 왜곡되어 나타나는 현상은 의식현상을 기술하는 우리의 일상언어에도 반영되어 있다. 예를 들면 우리는 고통이라는 구체적인 의식현상을 기술하면서 “큰 고통”, 혹은 “작은 고통”이라는 표현을 사용하는데, 이러한 표현은 고통이라는 의식 현상이 마치 물리적인 대상과 유사하게 그 크기를 잴 수 있는 대상인듯한 생각을 갖게 한다. 이처럼 자연적 태도에서는 의식 현상의 본래적인 모습이 왜곡되어 나타나기 쉽다. 그런데 바로 자연적 태도속에 들어있는 의식을 왜곡하려는 이러한 성향때문에 의식현상을 마치 물리적인 현상처럼 다룰 수 있으리라는 유혹이 자연스럽게 생기며, 실제로 이러한 유혹에 넘어간 철학사조가 19세기에 나타났는데, 그것이 다름 아닌 앞서 살펴본 물리주의적 실증주의이다. 그러나 설상가상으로 이처럼 물리주의적 실증주의가 나타나면서 자연적 태도속에 들어 있던 은폐성향 내지 왜곡성향은 더욱 더 극단화되었고, 그에 비례하여 의식현상이라는 사태 자체를 그 현상의 본질에 합당하게 파악할 수 있는 가능성은 더욱 더 줄어들고 말았던 것이다.

따라서 의식이라는 사태를 그의 지향적 구조에서 사태의 본성에 적합하게 파악하기 위

26) 지향성 개념에 대해서는 이남인, “지향/지향성”을 참조.

해서는 바로 자연적 태도속에 들어있으며, 무엇보다도 물리주의적 실증주의의 등장과 더불어 더욱 더 극단화되어가는 이러한 완강한 은폐성향 및 왜곡성향을 깨뜨려야 한다. 그런데 이러한 작업은 오직 이러한 은폐성향 및 왜곡성향이 나타나게 된 전제들을 검토하고, 더 이상 이러한 전제들에 입각하여 의식현상을 고찰하지 말아야겠다는 의지적인 결단을 통해서만 가능하다. 이러한 결단행위를 통하여 은폐성향 및 왜곡성향을 가능하게한 일체의 전제들이 “판단중지”되어야 비로소 사태 자체로서의 사태에로의 귀환이 가능한데, 판단중지를 통해 이처럼 사태자체에 이르는 방법적 절차를 훗설은 “현상학적 환원”이라 부른다.

이처럼 그 어떤 전제에 의해서도 왜곡되지 않은 채로 주어지는 사태 자체를 파악하기 위한 방법적인 절차인 현상학적 환원을 통하여 보편학으로서의 철학이 동시에 엄밀학으로서의 철학이 될 수 있는 것이다. 이러한 엄밀학 및 그의 방법적 토대인 현상학적 환원의 정체를 보다 더 분명히 파악하기 위해서는 훗설이 “모든 원리중의 원리”²⁷⁾라 부르는 모든 학문의 방법론적 근본원리를 살펴볼 필요가 있다. 이러한 방법론적 근본원리에 의하면 “사태를 근원적으로 드러내주는 직관이 모든 인식의 권리원천이다.” 이러한 직관주의에 의하면 모든 인식의 최종적인 원천은 사태에 대한 근원적인 직관인데, 이 점에 있어서는 철학적 인식도 마찬가지이다. 보편학이 다루어야 할 사태인 “의식”의 구조를 그 사태의 본성에 적합하게 해명하여 엄밀학으로서의 철학을 수립하기 위해서는 현상학적 환원을 통하여 그 어떤 앞서 주어진 전제에 구속됨이 없이 사태 자체를 직관하도록 하여야 한다. 모든 원리중의 원리는 “그 어떤 권위, 혹은 전제에도 구속됨이 없이 스스로 사태자체를 직관할 때만 참다운 인식의 획득, 즉 절대적으로 책임질 수 있는 인식이 가능하다”는 절대적인 자기책임의 원칙의 표현이라 할 수 있다. 여기서 우리는 엄밀학으로서의 철학이 추구하고자 하는 것이 “절대적인 자기 책임의 원칙에 입각한 철학”임을 알 수 있다.

바로 철학이 이처럼 보편학이며, 동시에 엄밀학으로 참답게 정초될 때에만 비로소 현대의 위기가 극복될 수 있는 가능성이 열린다. 이 점과 관련하여 우리는 현대의 위기의 원천이 특정 영역에서만 타당한 이성인 자신의 영역을 넘어서 다른 영역에까지 침범하고, 더 나아가 독재를 행하게 되었다는데 있음을 상기할 필요가 있다. 그런데 현상학적 환원을 수행한 후 우리는 의식의 장에 반성적 자기의식, 본질직관 능력, 논리적 추론능력, 수학적 사유능력, 과학적 탐구능력, 예술적 심성, 종교적 심성, 도덕적 심성뿐 아니라, 지각, 감각, 욕구, 감정, 기분, 본능, 충동등 다양한 유형의 의식활동이 존재하며, 이 각각의 의식활동은 그 어떤 다른 것에 의해 치환될 수 없는 나름대로의 고유한 본질구조를 보인다는 사실을 확인할 수 있다. 이처럼 다양한 유형의 의식 활동이 나름의 고유한 본질구조를 지니고 있다 함은 그 각각의 것이 그 어떤 다른 의식 활동에 의해서도 침해될 수 없는 나름대로의 고유한 권리를 지니고 있으며, 실제로 그러한 권리가 보장되어야 함을 의미한다.

27) E. Husserl, 『Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie』, 51쪽.

현대가 처한 제반 위기의 진원지인 수학적 이성 내지 과학적 이성의 독재는 바로 이처럼 다양한 유형의 의식활동이 그 무엇에 의해서도 침해되어서는 안될 고유한 권리를 지니고 있음을 망각한데서 나타난 필연적인 귀결이다. 이처럼 의식활동의 다양성이 보장될때만 수학적 이성, 과학적 이성의 독재가 종식될 수 있을 것이며, 현대의 위기를 극복할 수 있는 가능성도 열릴 수 있을 것이다.²⁸⁾

각각의 의식활동이 나름대로의 고유한 본질구조를 지니며, 그러한 한에서 자기에게 고유한 권리를 지닌다는 점에서는 철학적 이성도 예외는 아니다. 이는 일차적으로 철학적 이성이 그 어떤 의식활동에 의해서도 부당하게 침해되어서는 안됨을 의미하며, 동시에 철학적 이성이 다른 여타의 이성이 지닌 기능을 대신할 수 없음을, 다시 말해 철학적 이성은 자신의 고유한 영역인 철학에서만 자신의 기능을 발휘할 수 있는 것이며, 따라서 다른 영역을 침범하려고 해서는 안됨을 의미한다. 그럼에도 불구하고 철학적 이성은 방법론적 관점에서 볼 때 여타의 다른 의식활동에 비해 절대적인 우위를 차지한다. 그 이유는 바로 철학적 이성만이 다양한 유형의 의식활동의 본질구조가 서로 다르며, 따라서 그들 각각이 그 어떤 다른 의식활동에 의해 침해될 수 없다는 사실을 밝혀낼 수 있고, 거기서 한걸음 더 나아가 다양한 의식활동 사이의 바람직한 조화관계를 고려할 수 있는 위치에 있기 때문이다. 철학적 의식이 지닌 이러한 방법상의 절대적 우위와 관련하여 우리는 특정의 존재자 영역에만 한정되어 있는 여타의 의식활동을 “특수한 의식”이라 부를 수 있으며, 이와는 달리 보편학으로서의 철학을 가능케 하는 철학적 이성은 존재자 전체와 관계하는 “보편적 의식”이라 부를 수 있을 것이다.

3. 인성교육의 철학적 정초

그동안 우리 학계에서 이루어진 인성교육에 대한 연구를 살펴보면 우리는 인성교육 개념이 극히 혼란스럽게 사용되고 있음을 알 수 있다. 개념상의 혼란과 관련하여 우선 짚고 넘어가야 할 점은, 앞서 지적되었듯이, 인성교육 개념이 지시하는 사태를 표현하기 위하여 인성교육 개념이외에도 인간교육, 인격교육, 도덕교육, 인문주의교육, 인문교육등 다양한 개념들이 사용되고 있다는 사실이다. 그런데 인성교육과 관련된 개념상의 혼란은 단순한 용어사용의 혼란 정도로 가볍게 보아 넘길 성질의 것이 아니다. 이러한 개념상의 혼란 이면에는 인성교육이 지시하는 사태에 대한 이해의 혼란이 도사리고 있기 때문이다.

물론 대부분의 연구자들은 인성교육이 “인간을 인간답게 하는 교육”이라는 점에 대해서 동의한다. 그리고 많은 연구자들은 비중을 두어 교육하여야 할 분야에 따라 인성교육 개념을 정의할 수 있으리라고 생각하는 것 같다. 다만 비중을 두어 교육하여야 할 분야가 무엇이나 하는 점에 있어서만 연구자들이 서로 의견을 달리하는데, 이 점과 관련하여 우리는 크게 서로 구별되는 세가지 입장을 확인할 수 있다. 첫째 입장에 의하면 인성교육이

28) 현상학과 현대의 위기 문제에 대해서는 N.-I. Lee, 『Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte』, Dordrecht/Boston/London, 1993, 195-196쪽을 참조.

관 지적, 기술적 능력의 개발을 위한 교육에 대립되는 “도덕적 심성의 개발을 위한 교육”, 즉 도덕교육이나 윤리교육을 의미한다. 인성교육을 이처럼 도덕교육과 동일시하는 이유는 “인간을 인간답게 하는 요소”는 다름 아닌 인간의 도덕성이라고 생각되기 때문이다. 둘째 입장에 의하면 인성교육의 핵심이 도덕교육에 있는 것은 사실이지만, 그러나 인성교육이 도덕교육과 동일시 될 수 없다. 인성교육은 도덕교육뿐 아니라, 철학교육, 예술교육, 종교교육등 인문학 일반에 대한 교육, 즉 인문교육과 동일시되어야 한다. 셋째 입장에 의하면 인성교육은 인간에게 주어진 모든 훌륭한 능력을 계발시키는 교육을 의미하며, 인간에게 주어진 능력이 단지 도덕성, 예술성, 종교성, 철학적 심성등에만 한정되는 것이 아니라, 기술적 능력, 과학적 능력, 수학적 능력, 더 나아가 체육적 능력까지 포함하는 것이므로 인성교육은 인문교육뿐 아니라, 수학교육, 과학교육, 기술교육, 더 나아가 체육교육까지 포함한다. 이러한 세번째 입장을 지지하는 연구자들은 과거 역사를 돌이켜보면 고대회랍의 경우처럼 실제로 수학교육이나 체육교육등이 인성교육의 중요한 내용을 이루고 있었던 시대가 있었음을 환기시킨다.

이처럼 교육되어야 할 분야에 따라 인성교육을 정의하려는 시도 이외에도 또 다른 관점에서 인성교육 개념을 정의하려는 시도도 있다. 이러한 시도에 의하면 인성교육 개념을 규정함에 있어 중요한 의미를 지니는 것은 교육의 방법이며, 따라서 방금 살펴본 바, 교육 분야에 따라 인성교육을 정의하려는 시도에서 언제나 인성교육의 분야로 등장한 도덕교육의 경우 그것이 언제나 인성교육인 것은 아니며, 교육방법에 따라 인성교육이 될 수도 있고, 인성교육이 되지 않을 수도 있다. 예를 들면 도덕교육의 한 방식인 “인격교육”(character education)은 인성교육에 해당하지만, 주지주의적 도덕교육은 인성교육이 될 수 없다.

필자는 인성교육에 대한 전문적인 연구들에서 확인할 수 있는 이러한 인성교육개념의 다의성을 인성교육에 대해 나름대로 어느 정도 이해하고 있다고 생각하는 일반인들과의 면접을 통해서도 확인할 수 있었다.²⁹⁾ 우선 “도덕교육이 인성교육에 해당하느냐?”는 질문에 대해 모든 응답자가 서슴없이 “그렇다”고 답하였으며, 그 다음 “철학교육, 예술교육, 종교교육등이 인성교육에 해당하느냐?”는 질문에 대해 대부분의 응답자가 잠시 생각해본 후 “그렇다”고 답하였다. 그러나 “수학교육이 인성교육에 해당하느냐?”는 질문에 대해서는 즉시 “그렇지 않다”고 답한 응답자도 있었고, 절반 가량의 응답자가 잠시 생각해본 후 “그렇지 않다”고 답하였으며, 나머지는 “그렇다”, 혹은 “잘 모르겠다”고 답하였다. 거기서 한 걸음 더 나아가 “과학교육 내지 기술교육이 인성교육에 해당하느냐?”는 질문에 대해서는 대부분의 응답자가 즉시 “아니다”라고 답하였으며, 소수의 응답자는 잠시 생각해 본 후에 “잘 모르겠다”, 혹은 “그럴 수도 있겠다”고 답하였다. 그러나 이번에는 방향을 바꾸어 교육방법에 따른 인성교육개념의 규정 가능성에 초점을 맞추어 “교육방법이야 어찌 되었든

29) 필자는 이 문제에 대해 20여명과 자유스런 대화 형식으로 면접을 실시하였다. 이 자리를 빌어 이 면접에 응해준 모든 분들에게 감사드린다.

모든 도덕교육이 인성교육일 수 있는가?”는 질문을 던졌더니 대부분의 응답자들이 즉시 “그렇지 않다”고 답하였으며, 반대로 “교육방법이 훌륭할 경우 수학교육도 인성교육이 될 수 있는가?”는 질문에 대해서는 많은 응답자들이 잠시 생각해본 후 “그럴 수도 있다”고 답하였다.

이처럼 인성교육 개념에 대한 규정은 개인에 따라 많은 차이를 보이고 있다. 인성교육 개념에 대한 정의를 더욱 더 어렵게 만드는 것은 동일인의 경우에도 때와 장소, 혹은 질문이 던져지는 방식이 바뀔에 따라 인성교육 개념에 대한 규정이 바뀐다는 사실이다. 그러면 인성교육 개념이 이처럼 모호하게 사용되는 상황에서 우리가 해야 할 일은 무엇인가? 인성교육 개념이 극히 모호한 개념이기 때문에 이 개념을 교육학적, 혹은 교육철학적 논의의 장에서 추방하고, 그 대신 논의의 맥락에 따라 필요한 경우 도덕교육, 윤리교육, 예술교육, 종교교육, 철학교육등 그 정체가 분명한 개념을 사용하여야 할까?

그러나 우리는 어떤 개념이 다소 모호하다고 해서 무조건 그 개념을 사용해서는 안된다는 입장에는 동의할 수 없다. 왜냐하면 일반적으로 특히 중요한 의미를 지니는 개념일수록 그 개념의 정체가 모호한 경우가 많으며, 아래의 논의를 통해 밝혀지듯이 인성교육 개념 역시 그러한 개념중의 하나이기 때문이다. 더 나아가 인성교육 개념이 비록 모호한 개념이긴 하나, 그 의미를 전혀 파악할 수 없는 개념은 결코 아니며, 모두가 막연하나마 “인간다운 인간을 기르는 교육”이라는 의미를 지닌 개념이라고 생각하기 때문이다. 그뿐 아니라 우리는 인성교육 개념에 대한 기존의 연구결과에 대한 검토 및 그에 대한 일반인과의 면담을 통하여 이 개념이 앞서 열거한 그 어떤 교육 개념에 의해서도 치환될 수 없는 개념일 가능성이 높다는 사실도 확인하였다. 무엇보다도 비중을 두어 실시하여야 할 교육 분야에 따라 인성교육 개념을 정의하려는 시도에서 언제나 인성교육의 내용으로 등장하였던 도덕교육도 교육방식의 차이에 따라 인성교육이 될 수도 있고, 그렇지 않을 수도 있다는 견해는 인성교육 개념이 그 어떤 교육개념에 의해서도 치환될 수 없는 개념임을 강하게 암시하고 있다. 인성교육 개념처럼 비록 모호하긴 하나, 그럼에도 나름대로 중요한 의미를 지닌 개념일수록 우리는 그 개념의 발생적 기원을 추적해 들어가면서 철저히 그 개념의 정체를 해명하도록 하여야 한다.

그러면 도대체 우리는 무엇을 실마리로 삼아 인성교육 개념의 정체를 해명할 수 있을까? 우리는 이 개념의 정체를 해명하기 위한 실마리를 사람들이 어찌되었든 인성교육과 관련된 여러가지 질문들을 이해하고, 그에 대해 답하며, 그 문제를 놓고 서로 토론을 벌일 수 있다는 엄연한 사실에서 찾을 수 있다. 이 개념의 정체를 해명하기 위해서 우리는 바로 이처럼 부정할 수 없는 확실한 사실을 반성하면서 그것이 도대체 가능한 이유가 무엇인가를 밝혀내야 한다. 그러면 이러한 사실이 가능한 이유는 도대체 무엇일까? 그것은 다름 아닌 인성교육에 대한 논의에 참여하는 사람들이 논의에 참여하기에 앞서 인성교육에 대한 상호주관적 이해를 선행적으로 가지고 있기 때문이다. 비록 막연한 양상에서이긴 하지만 인성교육에 대해 사람들이 가지고 있는 이러한 선행적인 이해, 다시 말해 “선이해”가 바로 인성교육에 대한 모든 논의가 진행되기 위한 “가능조건”이라 할 수 있다. 이 경

우 모두가 공유할 수 있는 인성교육에 대한 선이해에 의하면 인성교육이란 앞서 간헐적으로 언급되었던 “인간다운 인간을 기르는 교육”을 의미하나, 개인에 따라서는 이것보다 더 구체적이며 명료한 선이해를 가지고 있는 경우도 있을 수 있다. 인성교육 개념의 철학적 정초를 위하여 우리가 해야 할 작업은 모두에게 “인간적인 인간을 기르는 교육”이라는 의미로 주어지나, 경우에 따라서 그보다 더 구체적이며 명료하게 주어질 수도 있는 인성교육에 대한 상호주관적인 선이해의 정체를 해명하는 일이다.

그런데 앞서 제1, 2장에서 이루어진 “현대의 위기와 철학의 관계”에 대한 논의는 바로 이러한 인성교육에 대한 상호주관적인 선이해의 정체를 해명함에 있어 결정적인 의미를 지닌다. 훗설의 경우 위기에 대한 논의와 관련하여 참다운 철학을 정립하기 위하여 자연적 태도속에 들어있는 은폐성향을 극복하고 근원적인 지향성의 모습을 발견하려고 한 이유는 이러한 지향성의 담지자로서의 주체가 바로 “인간다운 인간”이요, 이러한 “인간다운 인간”만이 “위기를 극복할 수 있는 능력이 있는 인간”이라고 생각하였기 때문이다. 현대의 위기에 대한 논의를 통하여 우리는 바로 인성교육이 목표로 하는 바 “인간다운 인간”이라는 개념이 시대가 처한 위기적인 상황속에 자신의 발생적 토대를 가지고 있는 개념임을 알 수 있다. 이는 인간이 예를 들면 신과 같은 존재라서 그 어떤 위기적인 상황속에 빠질 가능성이 아예 차단되어 있는 존재라면 그러한 인간에게는 “인간다운 인간을 기르는 교육”인 인성교육이 아무런 의미도 지닐 수 없는 개념임을 의미한다. 이처럼 인성교육 개념은 어디까지나 인간이 처한, 혹은 처할 수 있는 위기라는 문제지평속에서 자신의 최종적인 발생적 기원을 가지는 개념이다.

이러한 사실을 우리는 훗설의 경우뿐 아니라, 플라톤과 데카르트의 경우에도 확인할 수 있다. 플라톤의 경우 철학은 현실문제와 전혀 무관하게 자체적으로 독립하여 실재하는 이데아 세계를 상정한 후, 단지 심심풀이로 그러한 세계에 대한 형이상학적 유희를 즐기는 것을 의미하지 않았다. 그의 철학적 활동은 한마디로 소피스트들에 의해 지지받고 있던 당시의 타락한 민주정치에 의해 존폐위기에 처해있던 도시국가 아테네를 위기로부터 구출해내기 위한 필사적인 작업이었다. 이러한 점에서 그의 철학적 활동은 위기에 처한 현실을 극복하기 위해 인간이 행할 수 있는 가장 극단적인 실존행위의 하나라고 할 수 있다. 바로 이러한 위기극복이라는 문제지평에서 그는 “인간다운 인간”을 “이성적인 인간”으로 규정하고, 이러한 이성적 인간이 지닌 여러가지 능력중에서도 참다운 실재인 이데아를 파악할 수 있는 “지성적인 능력”을 가장 중요한 능력으로 간주하였다. 바로 이러한 맥락에서 그는 소피스트들이 가장 중요한 인성교육 분야로 수사학, 웅변술등을 내세운데 반대하여, 바로 인간다운 인간인 이성적인 인간을 기를 수 있다고 생각한 기하학, 화성학, 천문학등의 수학 분야, 그리고 무엇보다도 “지성적인 능력”을 발휘하여 불변의 실재인 이데아를 파악함을 목표로 하는 변증술을 가장 중요한 인성교육 분야로 제시하였던 것이다.³⁰⁾

30) Platon, 『Politeia』, 502d 이하. 플라톤의 교육이론 및 그에 대립적인 교육이념을 제시한 이소크라테스의 교육이론에 대해서는 W. Dilthey, 『Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems』 (Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften. IX. Band), Stuttgart, 1960을 참조.

그는 바로 그가 제시한 이러한 분야의 교육이 올바르게 되어야만 수사학, 웅변술등을 강조한 소피스트 및 대중선동정치가들에 의해 위기에 처하게 된 도시국가 아테네를 위기로부터 구할 수 있다고 생각하였다.

철학의 최종적인 과제가 시대가 처한 위기를 극복하는데 있다고 생각한 점에 있어서는 근세철학의 시조로 평가받는 데카르트의 경우도 마찬가지이다. “생각하는 자아”를 철학의 출발점으로 삼고 “자아에 대한 반성적 성찰”을 철학의 방법으로 삼았기 때문에 그의 철학을 시대적인 상황과 무관한 “유아론적 철학”, 혹은 나쁜 의미의 “관념론적 철학”으로 간주하려는 사람들이 많이 있다. 그러나 그의 철학을 이렇게 해석하는 것은 그의 철학의 정체를 올바르게 파악하지 못하는데서 나오는 오해에 불과하다. 그가 “유아론적 철학”, 혹은 “관념론적 철학”에 머물러 시대적인 현실과 무관한 철학을 하기에 그가 처한 시대적인 상황은 너무도 절박하였다. 그가 철학자로서 살아갔던 17세기의 전반기는 한마디로 “종교전쟁의 시대”로서 30년 전쟁, 네덜란드 독립전쟁, 영국의 시민전쟁등 수많은 전쟁이 유럽전토를 휩쓸었으며, 이러한 전쟁의 소용돌이 속에서 유럽사회는 갈기갈기 찢겨지고, 문화는 황폐하였으며, 개인의 삶은 피폐할대로 피폐해져, 개인적 차원에서건, 사회적 차원에서건 인간의 실존적 위기가 극에 달하였다. 데카르트 스스로 30년 전쟁에 참여하였다는데서 짐작할 수 있듯이 그의 철학은 시대가 처한 이러한 극단적인 실존적인 위기상황에 대한 철저한 반성의 결과로서, 그러한 위기를 극복하기 위한 방안으로 제시된 것이라 할 수 있다. 이러한 상황에서 그는 “이성, 즉 양식만이 인간을 인간답게 하는 것”이기 때문에, 바로 모든 인간에게 주어져있는 이러한 능력을 개발함으로써 시대가 처한 위기를 극복할 수 있다고 생각하였다. 바로 이러한 인간 이성의 능력을 체계적으로 계발하기 위한 길이 그가 제시한 방법의 규칙이요, 그는 이러한 방법의 규칙에 따른 철저한 성찰을 통해서만 참다운 철학 및 제 학문일반을 정초할 수 있다고 믿었던 것이다.³¹⁾ 이러한 점에서 그의 방법적 회의는 일체의 현실문제에 대해 판단중지를 수행한 후 안심입명의 경지에 도달하기 위한 수단, 다시 말해 난세를 헤쳐나가기위한 일종의 처세술로서의 고대 회의론자들의 회의와는 철저히 구별된다. 그의 방법적 회의는 전인류를 계몽시켜 진리에 도달하게 함으로써 그들을 권위, 관습, 질병등 온갖 종류의 구속물로부터 해방시키기위한 수단이다.³²⁾ 다시 말해 그의 방법적 회의는 이성을 지닌 모든 인간이 몸소 실천할 수 있는 진리에 도달하기 위한 수단이요, 전 인류가 그를 통해 서서히 계몽되어감으로써 시대가 처한 위기를 극복할 수 있는 수단이라 할 수 있다. 플라톤과는 달리 비록 체계적인 교육이론을 발전시키지는 않

31) R. Descartes, 『Discours de la Méthode』, 제 2부 및 『Meditationes de prima philosophia』 참조.

32) 이 점과 관련해 『Discours de la Méthode』의 제1부에서 수사학, 역사학, 스킨라 철학등에 대해 데카르트가 가하는 혹독한 비판을 참조. 이런 학문에 대한 혹독한 비판을 행하는 것과는 달리 데카르트는 수학 및 논리학에 대해서는 높이 평가하며, 전통적인 수학 및 논리학의 장점을 취하여 “보편수학”(Mathesis universalis)을 구축하고자 한다. 데카르트의 보편수학의 이념에 대해서는 R. Descartes, 『Discours de la Méthode』, 제2부 및 『Regulae ad directionem ingenii』의 제4규칙을 참조.

았지만 데카르트의 경우 인성교육은 바로 인간 이성을 올바르게 계발할 수 있는 교육을 의미하며, 바로 이러한 맥락에서 그는 수사학, 웅변술, 역사, 문학, 스콜라철학 대신에 방법적 회의에 기초한 새로운 제일철학 및 수학, 논리학등을 위기상황을 극복할 수 있는 분과로 간주하였다.

인성교육 개념이 위기라는 문제지평속에서 자신의 발생적 기원을 지닌다는 이러한 명제는 우리학계에서 인성교육에 대한 논의가 이루어지는 배경을 검토해보아도 밝혀진다. 인성교육의 문제를 논하면서 사람들은 자연스럽게 성수대교 붕괴, 대구 지하철 고사장 가스 폭발 사고, 삼풍백화점 참사사고, 부모를 살해한 박한상, 김성복의 패륜적 행위등 우리 사회를 위기에 처한 사회라고 진단할 수 있는 사건들을 배경으로 삼아 논의를 진행시킨다. 이는 바로 인성교육 개념이 위기라는 문제상황속에서 의미를 지닐 수 있는 개념임을 암시한다. 바로 이 지점에서 우리는 인성교육과 관련하여 비중을 두어 교육하여야 할 분야에 대해 어째서 연구자들이 - 이 점에 있어서는 일반인들도 마찬가지이지만 - 서로 다른 의견을 가지게 되는가도 이해할 수 있다. 이 문제에 대한 의견의 차이는 바로 시대가 처한 위기의 원천에 대한 진단이 개인에 따라 조금씩 다름을 의미한다. 예를 들어 바로 도덕교육의 부재 및 그로 인한 도덕적 심성의 마비가 사회의 위기를 초래한 유일한 원천이라고 진단하는 사람은 인성교육을 도덕교육과 동일시할 것이고, 반대로 우리 사회의 위기의 원천이 단지 도덕적 심성의 부재에만 있는 것이 아니고, 과학적 사고의 부재에 있기도 하다고 진단하는 사람은 인성교육을 단순히 도덕교육과 동일시하지 않을 것이다. 인성교육 개념이 위기라는 문제지평과 밀접한 연관속에 있음과 관련하여 엄정식 교수는 “인성교육과 현대적 상황”에서 다음과 같이 적고 있다: “현대를 흔히 ‘불안의 시대’, ‘자기상실의 시대’, ‘소외의 시대’, 혹은 ‘비인간화의 시대’라고 부른다. 이러한 표현들을 면밀히 검토해 보면 이 시대가 그 어느 시대와도 비견하기 어려울 정도로 인간성의 위기를 맞이하고 있다는 사실을 드러낸다. 그러므로 이 시대를 살아가는 현대인에게 가장 중대한 사명이 있다면 비인간화의 요소를 제거하고 불안을 극복하며 소외 현상으로부터 진정한 자아를 되찾는 일일 것이다. 아무리 과학이 발달하고 문명의 이기가 양산된다 하더라도 그것을 효과적으로 운영하고 의미있게 활용할 수 있는 인간이 없다면 아무 소용이 없기 때문이다.”³³⁾ 지금까지의 논의를 통하여 인성교육 개념이 위기라는 문제지평속에서 자신의 발생적 기원을 지니는 개념임이 밝혀졌다. 따라서 “인간다운 인간을 기르는 교육”으로 막연하게 이해되었던 인성교육 개념은 이제 조금 더 구체적으로 “인간의 인간다운 실존을 불가능하게 만드는 여러 유형의 위기상황을 극복하고 인간다운 인간으로 살아갈 수 있도록 해주는 교육”으로 정의될 수 있다. 이제 앞서 제1,2장에서 이루어진 논의, 특히 제2장에서 이루어진 “참다운 철학과 위기의 극복”에 대한 논의를 재검토하면서 이처럼 조금 더 구체화되고 명료해진 인성교육 개념의 몇 가지 측면을 조명함으로써 인성교육 개념을 보다 더 구체적으로 규정하도록 시도해보자.

33) 엄정식, “인성교육과 현대적 상황”(『철학과 현실』, 1995 겨울, 8-17쪽), 8쪽.