

인간성의 실현으로서의 미적 교육

- 미적 인간학을 위한 시론 -

김 광 명*

차 례

1. 들어가는 말
2. 인간의 미적 교육과 예술의 상황
3. 인간 심성의 교화와 미적인 물음
4. 미의 조건과 인간학과의 관계
5. 인문교육으로서의 미적 인간학
6. 맺음말

1. 들어가는 말

현대의 비인간화 현상, 인간성 상실, 인간의 기계화, 인간의 자기소외는 무엇보다도 올바른 인간이해의 부족에서 비롯된다고 하겠다. 인간에 대한 온갖 지식이 범람하고 있음에도 불구하고 역설적으로 오늘날처럼 인간이 총체적인 위기에 처해 있던 시대는 일찍이 없었다. 인간의 본질을 해명하고 인간이해에 대한 총체적인 접근을 하여, 철학의 모든 근본적인 물음을 인간문제에 초점을 두고 재조명해 보려는 시도는 그 최종 목적을 인간이 지니고 있는 심성들의 온전한 실현에 두고 있다. 이런 맥락에서 특히 사람다움의 가치를 아름다움에서 찾아보려는 미적 인간학은 미적 교육을 통해 이러한 실현을 가능하게 한다. 미적 교육은 인간이 지니고 있는 심성을 총체적으로 펼치는 미적인 도야 혹은 미적인 교화를 통해서 이루어진다. 이는 삶과의 유리

* 숭실대학교 철학과 교수

가 아니라 삶의 연관 속에서 체험되며, 무엇보다도 미가 인류에게 지닌 강한 호소력으로 인해 그 교화의 힘이 더욱 크다고 하겠다.

삶의 세계에서 인간은 어느 분야의 전문가가 되지만, 한편으로는 인간 스스로가 대상화 되고 기계의 도구 또는 산업생산품, 경제적 재화가 되기도 한다. 이런 과정에서 인간은 주체성을 상실하게 되고 물화(物化)되고 대상화된다. 이러한 때 미적 관계란 인식하는 과정에서 주체의 주관성을 배제하지 않고 오히려 적극적으로 관련시킨다는 점에 그 특성이 있다. 근대 이후 서구사회를 움직여 온 중심적인 개념을 이성 혹은 합리성이라 할 때, 우리나라에서도 이른바 근대화라는 이름으로 서구의 이성적 사유와 합리적 행동에 관심을 기울이게 되었다. 그러나 이제 더 나은 삶의 질에 대한 욕구가 분출하면서 인간심성의 다른 측면인 감성에 대한 관심이 이성과 같은 수준으로 높아지면서 인간의 전체모습에 대한 탐색이 요구되기에 이르렀다.

인간의 전체모습에 대한 탐구는 예술과 인간의 관계에 대한 모색을 전제로 한다. 우리 인간의 삶에 있어서 체험을 강화하고 명확하게 하며, 이를 해석하는 기능을 다하는 예술은 예술만에 의해 이룩되는 것이 아니라 바로 인간과의 관계에 의해서 이루어진다.¹⁾ 예술의 근원에 대한 물음은 인간 자신에 대한 물음으로 다시 되돌아가지 않으면 안되기 때문이다. 이는 미적 인간학이 지향하는 바이며, 인간의 삶과 예술이 서로 만나는 지점이다. 이러한 만남을 외면하고 예술자체의 형식적 탐구에 지나치게 몰두할 때 예술은 삶과 유리되고 만다. 마찬가지로 예술이 자신에게 고유한 자율성을 포기할 때 그것은 한갓된 이데올로기로 전락하고 만다. 다시 말하자면, 예술은 “숨막히는 순수성과 생기없는 영혼성 속에”²⁾ 빠지게 된다. 따라서 자율을 지키되 삶을 이루는 형식들의 다양성이 예술의 진정한 풍요로움이 되어야 할 것이다. 삶에 대한 총체적인 전망이 미적 인간학

1) Irwin Edman, *Arts and the Man*, The Norton Library, 1956, 34쪽 참고.

2) R. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics*(김광명/김진엽 역, 『프라그마티스트 미학』), 예전사, 2002, 220 쪽.

의 핵심이며, 이에 이르는 길이 미적 교육이다. 삶이야말로 미의 이론을 검증할 유일한 장소인 까닭이며, 예술을 통해 추구되는 미의 가치는 곧 인간의 가치이기 때문이다. 미는 지극히 높은 가치를 지니지만, 감성적 인식과 관계가 있는 동시에 초감성적인 것과의 관계가 있다. 진정한 의미에서의 인간의 아름다움이란 것은 인간심성이 조화를 이루어 나타날 때에 비로소 정당화될 수 있다. 우리가 미적 교육을 통한 인간정신의 순화 내지 인간완성을 강조한 이유도 여기에 있다. 하지만 현대예술의 상황은 부조화와 부조리로 점철되어 있거니와, 인간이 소외되고 물화되어 있는 실정을 우리는 엿볼 수 있다. 예술은 목적도 이념도 없는 세계의 반영이 되었으며, 현대예술의 특색은 예술이 그 자체의 의미를 포기하는 데에까지 이르게 되었다. 현대는 현실의 해체가 특징이다. 주어진 현실은 단편적으로 분화되어 있다. 이런 상황에서 인간성과 예술의 관계는 어떠해야 할 것인가? 이에 대한 올바른 좌표설정이 미적 교육의 과제이다.

예술은 표현적이지만 형성적인 것이 되지 않고서는 표현적인 것이 될 수 없다. 형성적인 과정은 감각적 소재를 매개로 해서 수행되지만 그것은 의미를 담고 있게 된다. 그리하여 형식과 내용, 표현과 의미가 예술 속에서 통합된다. 따라서 해체는 방법론적인 유보일 뿐 파괴가 되어서는 안 된다. 해체가 확장의 계기가 되어서 통합에의 실마리가 되어야 할 것이다. 그런고로 우리는 미적 인간학의 모색을 위한 장치로서 미적 교육을 통해 인간이해의 장을 마련하고 소외와 물화를 극복해야 할 것이다. 이런 맥락에서 먼저 인간의 미적 교육의 의의와 현대 예술이 처한 상황, 인간 심성의 교화와 미적인 물음, 그 다음으로 미의 조건과 인간학, 미적 인간학과 인문학의 관계를 다루어 보려고 한다.

2. 인간의 미적 교육과 예술의 상황

인간의 미적 교육에 관심을 기울인 쉴러(F.Schiller, 1759-1805)는

인간의 교화가 단지 일면에 치우친 오성의 계몽만으로는 이루어질 수 없다고 본다. 인간에 대한 총체적 파악이 필요하며, 이는 곧 인간을 인간학적으로 평가해야 함을 뜻한다. 인간학적 평가란 인간을 이성적인 존재임과 동시에 감성적인 존재로 파악하는 종합적인 태도를 뜻한다. 쉴러의 문제의식은 인간성에 대한 총체적 파악에 집중되고 있다. 감성능력이 오성능력과 조화를 이룰 때에만 인간성의 회복이 가능하다는 말이다. 이것을 가능하게 하는 것이 아름다움이며, 이 아름다움이 현상하는 장소가 곧 예술이다. 인간의 미적인 감각과 인간에 대한 개념이 특수한 방식으로 결합되어 있기 때문에 미적 교육이 법이나 종교와 같은 제도보다도 효력을 지닌다는 말이다.³⁾

예술에 대한 미적인 경험은 무엇보다도 인간을 기쁘게 한다는 점에 있어서 자율적인 사명을 갖고 있다. 쉴러에 있어 바람직한 인간상은 감성과 이성의 조화로운 관계에서 나타난다. 감성과 이성의 조화로운 관계에서 개별인간은 온전한 인격, 곧 도덕적 완전성의 요구사항을 이루어 낸다. 완전한 인격에 도달하기 위해 이성 뿐만 아니라 감성의 순화가 필요하다. 쉴러가 말하는 '인간학적'이라는 말은 인간을 그의 전체 능력에서 고찰해야 한다는 것이다. 따라서 인간의 다양성이나 고유성은 전체 능력이라는 맥락에서 반드시 다루어져야 한다. 그렇지 않으면 불완전한 고찰에 머무르고 만다. 이성과 감성의 조화는 인간이 자신을 고양시켜야 하는 목적이며, 인간성의 전체 모습이다. 인간을 도덕적으로 도야시키기 위해서는 이성과 더불어 감성의 교화가 동시에 수반되어야 한다. 미적 문화 또는 아름다움

3) 김광명, “미적 인간학”, 진교훈 외 공저 『오늘의 철학적 인간학』, 경문사, 1997, 221-243쪽 참고.

박영선, “쉴러의 미적 인간관”, 진교훈 외 공저 『오늘의 철학적 인간학』, 경문사, 1997, 247 쪽.

이를테면, 쉴러에 있어 연극은 실천적 지혜의 학교이자 시민적 삶의 안내자인 셈이다. 다른 문화양식 보다도 미적 교육이 특히, 연극을 통해서 도덕적인 교화에 기여하는 이유는 인간의 미적 감각 또는 미에 대한 감정과 인간적 경험을 가능하게 하는 조건들이 특수한 관계를 이루며 서로 간에 결합되어 있기 때문이다.

예술은 인간으로 하여금 총체적인 경험에 이르도록 해주며, 이성과 감성의 적대적인 고립에 대항하는 수단이 된다.

인간에 대한 탐구는 인간의 삶의 의미와 가치를 물으며, 사람답게 살기 위한 지혜를 추구하는 일이다. 그것은 인간성에 대한 탐구이며 인간본질에 대한 해명이다. 인간은 인간본성에 따라, 어떤 규정된 행동양식이나 삶의 형태에 고정되어 있지 않다. 인간은 넓은 유희공간을 지닌 개방된 존재이며, 생물학적 과정을 통해서가 아니라 자기 교육과 자유로운 의미정립을 통해서 구체적인 존재가 된다.⁴⁾ 인간이 존재하는 한, 인간자신에 대한 관심과 연구는 필연적이다. 이 문제는 곧 우리가 어떤 상황에서도 결코 포기할 수 없는 인간에 대한 탐구이기에 오늘날의 사회현실 및 현대예술의 상황 그리고 미래에의 전망과 더불어 논의되어야 한다.⁵⁾

현대사회의 특징과 맞물려 있는 현대예술의 특징을 우리는 혼란과 혼동, 또는 불확실성과 불확정성이라 말할 수 있을 것이다. 이러한 무질서와 무정형의 상태는 언제까지 더 지속될 것인가? 마르쿠제(H. Marcuse, 1898~1979)는 현대 자본주의 사회의 특성을 일차원성으로 규정하면서 인간의 자유와 창조적인 힘이 위협받게 되었다고 주장한다. 예술이 지닌 근본적인 성질은 해방의 아름다운 이미지요, 아름다운 가상(假象, schoener Schein)을 환기시켜 주는 일이다. 예술작품의 내적 논리는 지배적인 사회제도가 빚어낸 합리성이나 감성에 도전하며, 이것을 무시하는 다른 이성이나 다른 감성의 발견을 지향하는 것이다. 이 때 미적 승화는 경험의 새로운 차원을 열어준다.⁶⁾ 카타르시스는 대상적 성격을 지니며, 예술의 보편성은 어느 한 계급의 세계나 세계관에 토대를 둔 성질의 것이 아니라 인류라는

4) Otfried Hoeffe, Humanität, Artikel, in: *Lexikon der Ethik*, Muenchen: C.H.Beck, 1997, 134-135 쪽.

5) 김광명, 『삶의 해석과 미학』, 문화사랑, 1996, 특히 제4장, 삶의 학으로서의 인문학 참조.

6) Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension, Toward a Critique of Marxist Aesthetics*(최현 역, 『미적 차원』, 범우사, 1982, 26-27 쪽.

하나의 구체적인 보편자(普遍者)를 묘사하는 것이다. 예술은 세계를 변혁할 수는 없지만 이 세계를 변혁할 수 있는 인간의 의식이나 층동의 변혁에 기여할 수는 있다. 예술이 세계의 변혁을 위한 하나의 요인이 된다는 말이다.⁷⁾ 미적 자율성의 한계는 예술이 하나의 사회적인 요인이 되기 위한 조건이다. 이런 의미에서 예술은 현존하는 것의 의미 있는 일부분이 되며, 이러한 부분으로서만이 예술은 현존하는 것을 정당하게 드러내고 표현할 수 있는 것이다.

예술이 지향하는 세계는 일상적인 현실의 복제는 아니며, 단순한 공상이나 환영의 비현실적 세계도 아니다. 거기에는 주어진 현실, 인간의 행동, 사상, 감정, 꿈, 인간이 갖는 잠재적인 가능성 및 자연의 잠재적인 가능성 속에 존재하지 않는 것은 무엇 하나 포함되어 있지 않다. 그러나 예술작품의 세계는 문자 그대로 ‘비현실적’이다. 즉, 허구적 현실인 것이다. 허구적인 세계는 가상으로서 일상적인 현실 이상의 진리를 포함하고 있다. 가상의 세계에서만 사물은 있는 그대로, 또한 있을 수 있는 그대로의 모습으로 나타난다.⁸⁾ 위대한 예술에서의 유토피아는 결코 현실적인 원칙의 단순한 부정이 아니라, 그 초월에 의한 지양(止揚)이며, 거기에는 과거와 현재, 미래가 단절과 연속이라는 이율배반 속에 놓여 있게 된다. 진정한 미적 유토피아가 추구하는 세계는 과거에 대한 회상, 현재에 대한 직관, 미래에의 예상에 의거하고 있으며,⁹⁾ 이들의 상호연결을 통해 더 나은 삶이 모색될 수 있을 것이다.

호세 오르테가 이 가세트(José Ortega y Gasset, 1883-1955)는 현대 예술의 일반적인 특징으로 예술의 비인간화를 든 바 있다. 예술의 비인간화란 결국에는 인간적 요소가 예술에서 거의 완전히 사라지

7) 앞의 책, 53 쪽.

8) E. Cassirer, *An Essay on Man - An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven : Yale Univ. Press, 1944), 최명관 역, 『인간이란 무엇인가-문화철학 서설』, 서광사, 1991, 72 쪽.

9) 앞의 책, 88-89쪽.

게 되는 상황이다. 이를테면 예술이 삶과 유리된 채 예술 자체의 형식적인 탐구에만 몰두할 때 그러하다. 현대예술에 쉽게 다가갈 수 없는 사실은 예술의 창조적 충동이 그 성질로 보아 인간적인 것이 아니라는 데에 있다. 인간일반을 위해 창조된 예술이 아니라는 말이다. 현대예술이 지닌 여러 측면을 보면, 예술을 비인간화 하고자 하는 경향이 드러난다.¹⁰⁾ 사물의 차이성은 그들의 공통성에 있어서만 가능하다. 현대예술이 지니고 있는 개별적인 방향이나 개별적인 특성에는 관심이 없다. 현대예술이 만들어낸 가장 일반적이고도 특징적인 면은 예술을 비인간화 시키고자 하는 경향이다. 인간의 삶 속에서 체험된 현실을 배제하는 것이 예술의 비인간화요, 현실적 형상을 털어 그것의 인간적인 면을 깨트리는 것이 비인간화이다.¹¹⁾

현대사회의 삶 속에서 우리가 당면하고 있는 여러 위기 가운데 가장 심각한 것은 ‘인간의 자기 이해’¹²⁾의 상실일 것이다. 이런 상황 속에서 미적인 도야가 인간 자신을 위해 어떤 적극적인 의미를 지녀야 하는가?¹³⁾ 그리고 그것은 어떤 방식으로 인간과 관계를 맺고 있는가? 이는 물론 포괄적인 현실(Wirklichkeit) 혹은 실재(Realität)의 차원에 근거를 두고 밝혀져야 할 것이다. 우리가 살고 있는 현실은 ‘삶의 형식들(Lebensformen)’의 다양성 안에 있다. 그러므로 바람직한 현실은 삶의 다양성과 사회적 총체성 속에서 구성되어야 할 것이다. 미적 인간

10) 예를 들면, 생동적인 형식을 피하려는 경향, 예술작품을 그것 이외의 다른 것이 아니라고 보는 형식주의 경향, 예술을 한갓 유희에 지나지 않는 것으로 보는 형식주의 경향, 예술을 초월적인 어떤 결론을 가지고 있지 않으며 단지 현상적으로 보는 경향 등이 그것이다.

11) Jose Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art* (박상규 역, 『예술의 비 인간화』), 미진사, 1988, 67-68 쪽.

12) Nobert Hinske, *Kants Idee der Anthropologie, Die Frage nach dem Menschen* (Festschrift f. M. Müller zum 60. Geburtstag. H. Rombach 편), Freiburg/ München, 1966, 410 쪽.

13) Josef Möller, *Die anthropologische Relevanz der Ästhetik*, Bücher. A. J.u. a.(hrsg.) *Bewußtsein, Gerhard Funke zu eigen*, Bonn:Bouvier, 1975, 349 쪽.

학은 인간 상황의 부조리, 물화된 세계, 자아 상실의 위기로부터 벗어나 삶의 질적인 향상을 꾀하고 진정으로 추구할 만한 미적인 가치를 담아내야 한다. 인간을 예술적 창조의 주체로 볼 때, 단지 형식과 법칙으로만 환원하여 예술을 논의할 수는 없다. 그래서 미에 대한 탐구는 형식논리 이상을 추구하며, 단순한 규칙의 체계 이상을 지향한다. 미적 탐구의 주체로서의 인간은 이 세상에서 살며 생각하고 느끼며 행동하는 자신을 그 자신의 존재에 비추어 해석하는 일에 그 초점을 맞추어야 할 것이다. 이 때 미에 대한 물음은 바로 인간에 대한 물음이 되며, 이는 곧 인간 존재의 의미에 대한 물음이 되는 까닭이다.

그렇다면 우리는 미를 통해 인간 존재의 의미를 어떻게 파악할 것인가? 그것은 미적 자유의 문제와 의미 전달 혹은 의사소통의 문제로 직결되거나, 이는 나아가 인간 존재가 세계와 맺는 관계의 문제가 된다. 그 관계란 다름 아닌 열린 지평의 문제, 곧 세계 개방성의 문제가 된다. 인간 존재는 늘 세계와 열려진 관계에서만 정당하게 존재할 수 있기 때문이다. 포퍼(Karl Popper, 1902-1994)는 역사를 닫힌 사회와 열린 사회가 대립 투쟁하는 과정으로 보았다.¹⁴⁾ 닫힌 사회란 불변적으로 고정된 금기의 마술 속에서 살아가는 사회이다. 예술의 역사는 자유로운 자기표현의 역사요 그 전개과정이다. 이를테면 인간의 삶과 연관된 미적 자유의 자취인 것이다. 따라서 우리가 이러한 닫힌 사회를 지양할 때, 우리는 자유롭고 질적으로 가치 있는 행복한 삶을 살아가게 된다. 그리하여 미의 문제는 곧 미적 자유와 실천, 개방성의 물음이 되거나 이것이 예술의 해명을 통해 밝혀질 때에 그 존재론적인 정당성을 갖게 된다.

인간은 어떤 고정된 틀 안에 갇혀 있을 수도 없거나 규정된 개념이나 이념의 대상 안에 머물러 있을 수도 없다. 인간은 모든 방향을 향해 언제나 ‘열려져 있는 가능성’ (offene Möglichkeit)이요, ‘열려져 있는 문제’ (offene Frage)¹⁵⁾이기 때문이다. 인간은 끊임없이 자기 자

14) Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1971.

신을 창조한다. 인간은 늘 가능존재인 까닭에 완결형이 아니라 진행형이며, 그러기에 늘 미완인 채로 있다. 우리가 인간 존재를 체험하는 것은 곧 자유로이 개방성을 체험하는 일이라고 말할 수 있다. 이 개방성이야말로 동물적 차원과 구분되는 인간성의 유일한 조건이 아닐 수 없다. 자유는 일차적으로 스스로 열림과 스스로 결정한다는 특성을 아울러 지니고 있다. 그렇지만 자유란 그것이 다른 자유를 위해 열려 있을 때에만 진정으로 의미가 있다. 여기에서 자유와 열림의 문제가 서로 긴밀하게 연결된다. 경험적으로 그것은 결코 한 인간만이 배타적으로 자유로울 수는 없다는 사실을 뜻한다. 이는 의사소통으로서의 자유를 말하며 타자(他者)와의 열린 지평을 전제한다. 자유의 개념은 형식상 자기규정(Selbstbestimmung)으로 파악되기는 하나, 자유롭고자 하는 자는 여타의 자유를 인정해야 할 의무와 책임을 동시에 지고 있다. 그래서 자유의 대가는 의사소통적인 자유의 이해에 있다.¹⁶⁾

이는 타자와의 소통이요, 세계와의 소통이다. 이러한 소통이 상호 의미전달이다. 그런데 이러한 소통, 즉 의미 전달이 어떻게 가능한가? 이것은 인간 자신에 대한 앎으로부터 출발한다. 인간 자신에 대한 내적 반성은 모든 삶에 속하는 일이고 그 자신에 대해 해석학적인 입장을 취한다.¹⁷⁾ 여기서 해석학적이라는 말은 상호소통의 상황을 전제하며 의미를 탐구하는 방법이다. 이로써 모든 해석학의 목적은 “사회적 상호작용의 영역에서 그 위치를 차지함과 동시에 파악하고자 하는 개개인의 반성적 자유”¹⁸⁾에 도달하는 데 있게 된다. 특히, 반성이란 주체와 객체, 자아와 대상의 관계에 대한 이해를 위한 작업이요, 결국 자기 이해를 위한 문제에 다름 아니다.

15) Hermann Krings, *System und Freiheit* (진교훈/김광명 역, 『자유와 철학』), 경문사, 1987, 33-42쪽.

16) Hermann Krings, 앞의 책, 189 쪽.

17) Michael Landmann, *De Homine-Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/ München : Karl Alber, 1962, Einl. XL.

18) Alwin Diemer, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik* (백승균 역 『철학적 해석학』), 경문사, 1982, 106쪽.

인간은 동물과는 달리 자연에 의해 일방적으로 규정되지 않는 존재이다. 무규정적인 존재로서의 인간은 그 스스로 그 규정의 이념을 구상하여 채워가지 않으면 안 된다. 바로 이런 맥락에서 니체(F. Nietzsche, 1844~1900)는 인간을 가리켜 ‘아직 확정되지 않은 동물’(das noch nicht festgestellte Tier)¹⁹⁾이라고 했다. ‘아직 확정되지 않았다’는 의미는 물론 여러 가지로 음미해 볼 수 있겠으나, 인간은 그에게 주어질 수 있는 모든 방향을 향해 열려 있음을 뜻한다고 보아야 할 것이다. 따라서 열려있는 존재로서 우리는 우리가 살고 있는 세계와 끊임없이 만나게 되거니와 또한 교섭이 필요하다. 겔렌 (Arnold Gehlen, 1904-76)은 인간을 결핍존재(Mängelwesen)로 보고 삶을 위한 제도와의 끊임없는 교섭을 강조한다. 왜냐 하면 이러한 교섭을 통해 야만 인간은 결핍을 메꾸고 비로소 완전해질 수 있기 때문이다. 무엇보다도 그는 아름다운 대상에서 체험하는 쾌를 통해 삶의 방향에 전환을 가져온다고 본다. 특히, 삶의 무거운 짐을 덜어주고 억압을 완화해 주는 기능을 미적 대상이 수행한다고 본다. 원시 문화에서의 춤을 예로 들어 설명하면서 그는 욕구의 억압으로부터의 해방, 일상으로부터의 벗어남을 주장한다.²⁰⁾ 예술가에 있어 예술작품은 우리가 예술가의 삶과 만나게 되는 수단이다. 작품에 나타난 예술가의 인격이나 표현된 정감들이 그 형식을 통해 전달되기 마련이다. 우리의 삶과 예술가의 삶은 작품을 통해 서로 구조적인 유사성의 관계에서 있기에, 전달의 의미 또한 그러한 맥락에서 이해된다.

서구 사상사를 통해 늘 문제가 되어온, 사유와 의식, 지성과 직관의 통일도 ‘열려져 있는 총체성’(offene Gesamtheit)안에서 가능하다. 서로 모순된 입장의 형이상학을 한데로 묶을 수 있는 유일한 근거

19) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Werke Musarion Bd. 15, 83쪽.

20) Arnold Gehlen "Ueber einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens," S. 69-75, in : Christiaan L. Hart Nibbrig, *Ästhetik. Materialien zu ihrer Geschichte(Ein Lesebuch)*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1978. 301-304쪽.

또한 열려져 있는 총체성 안에 있다는 말이다. 여기서 ‘열려 있다’는 말은 우리가 아직 모르고 있는, 새로운 가능성(unkannte neue Möglichkeit)²¹⁾처럼 자유롭게 접근할 수 있으며 서로가 서로를 배제하지 않고 연대하여 포섭할 수 있다는 말이다. 그러기에 진정으로 ‘실천적’이란 말도 ‘자유’를 통해서만 가능하게 된다. 특히, 미적 자유는 정열의 결여나 정념의 결핍이 아니고, 또한 스토아학파가 말하는 초연함이나 무감동(Apathie)이 아니다.²²⁾ 그것은 우리의 정동적 생활이 그 최대의 힘을 획득한다는 것, 그리고 바로 또 이 힘 속에서 그것이 그 형태를 바꾼다는 것을 의미한다. 이는 우리가 사물의 직접적 현실 속에서 살지 않고 순수한 감성적 형상의 세계에서 살고 있기 때문이다. 예술은 모든 고통과 폭력, 잔인함을 자기 해방의 수단으로 전환시키고 그리하여 다른 어떤 방법으로도 도달할 수 없는 내적 자유를 우리에게 준다.²³⁾ 쉐러는 미를 ‘살아있는 형상’으로 보며, 이 ‘살아있는 형상’을 깨닫는 것이 자유의 경험으로 나아가는 최초의 그리고 필수적인 일보라고 말한다. 미적 관조나 반성은 우주에 대한 인간의 자유로운 태도이다. 욕망은 그 대상을 즉시 포착하는 데 반하여 반성은 그 대상을 먼 데로 옮겨 객관화하고 또 그것을 열정의 탐욕에서 구출함으로써 그것을 변함없이 반성 자체의 것이 되게 한다.²⁴⁾ 이제 인간심성의 교화의 과정에서 제기되는 미적인 물음을 고찰해 보기로 한다.

3. 인간 심성의 교화와 미적인 물음

21) Gerhard Funke, "Gottfried Martins Kant : Der Mensch als Schoepfer der Erscheinung", *Kantstudien* 78, 1987, 265쪽.

22) 스토아 학파는 네 종류의 정념, 즉 쾌감, 불쾌감, 욕망, 두려움을 구분한다. 올바른 이성(orthos logos)의 사용으로 이러한 정념을 피해야 한다고 본다.

23) E. Cassirer, 앞의 책, 229-230쪽.

24) F.Schiller, 25서한.

미는 인간경험의 중요한 부분이다. 우리는 미를 통해 지각의 풍부함과 다양함을 경험하게 되고 동시에 유기적인 통일을 모색한다. 우리들의 미적 지각은 일상적인 감각지각보다 훨씬 다양하며 복잡하다. 왜냐 하면 주관적인 취향과 정서가 거기에 더 보태지기 때문이다. 감각지각에 있어서 우리는 우리 주위에 있는 사물들의 공통적이고 불변하는 성질을 이해하는 것으로서 만족하지만, 미적 경험은 이것과 비교가 안 될 만큼 풍부하다. 그것은 일상의 감각경험에서 깨우쳐지지 않은 채로 있는 무한한 가능성으로 충만해 있다. 작품에서는 이 가능성이 표현되어 현실태가 되며, 일정한 형상을 지니게 된다.²⁵⁾

앞서 살펴 본 바와 같이, 인간의 심성은 크게 보아 이성과 감성으로 이루어져 있거니와, 이 때 이성과 감성은 인식의 확장이라는 측면에서 서로 보완관계에 선다. 인간에 대한 미적인 물음이 인간 자신에 대한 물음의 반성과 그 철저화로 이해되고 그렇게 수행되어야 한다면, 우리가 던지는 근본 물음은 본질에 대한 것도, 삶의 형식이나 존재방식에 대한 것도 아니다. 그것은 인간의 ‘규정’ 혹은 ‘사명’에 대한 물음으로 이루어진다. 인간의 규정은 본질적으로 끊임 없는 물음의 제기로 주제화된다. 이러한 물음이란 언어적 행위 내지는 언어로 파악된 의식의 양태로 보인다. 이는 아마도 인간조건인 가장 유익한 명료화이며 물음의 대화적 구조에 근거한, 인간 조건에 속하는 합리성의 양태일 것이다. 그것은 ‘이미 알고 있음’과 ‘아직 알고 있지 못함’ 사이에 놓인 어떤 입장의 양태일 것이며, 나아가 이러한 차이를 점차적으로 드러내 보이고, 세계와 그 자신에 대해 상징적으로 그리고 언어적으로 매개된 인간의 행동에서의 거리와 관계를 알리는 것이다. 인간의 규정에 대한 물음은 그 자체 실천적인 동기 부여를 하며 실천의 문제와 연관되어 있다. 이것은 세계안에서의 필연적인 행위 정향과 자아실현을 위해 실천적으로 연관된 자기 이해의 의도에서 그러하다. 규정에 대한 인간 자신의 물음은 열려 있다. 인간이란 무엇인가를 거기에서 묻고, 인간이란 무엇

25) E. Cassirer, 앞의 책, 224쪽.

일 수 있는가를 규정하고자 탐구하는 한, 그것은 본질적으로 가능성을 향해 있거니와, 이런 의미에서 미래지향적이라 하겠다.

인간의 사명에 정초된 인간학적 문제는 미적인 물음을 통해 순수 이론적 의도와 실천적인 인식에 대한 관심을 서로 매개한다. 이러한 미적 물음은 이론적, 실천적으로 연관된 자기 이해에 대한 인간의 관심에서 비롯된다. 만약 사회적, 과학적 의식이 현전(現前)하는 것을 넘어서서 인간의 고유한 가능성에 대한 물음을 잘못 놓거나 축소한다면, 이에 대한 책임을 져야 할 것이다. 그래서 인간의 규정에 대한 인간학의 물음은 경험과 과학의 모든 필연적인 관계에서 의식 상황에 반하여 동시에 필연적이고도 비판적인 기능을 획득한다. 그리하여 인간 현존재의 실천과 미래의 향방을 위해 해방적이고 유토피아적인 의미를 얻는다. 그 물음은 전체에 대한 전망과 대답을 확정하며 그 한계를 반성하고, 가능성의 지평을 되돌아본다. 그런 가운데 인간으로 하여금 자신의 규정에 대한 열려 있는 물음을 늘 제기하도록 한다. 이런 의미에서 인간학은 인간 자신에 대한 물음의 미적인 차원을 포함한다.

인간에 관한 물음이 지닌 인식적 관심은 물론 인간 삶의 구조문제로 환원된 인간학적 토대나 문제제기로부터 그대로 실현되는 것은 아니다. 오히려 그러한 인식 관심은 기술적이고 규범적인 설명과 윤리적인 문제를 체계적으로 결합하기를 요구한다. 이는 방법론상 서로 다르지만, 철학적 문제의 시야를 위해서 인간 현존재의 전체 가운데 일부를 이루는 관점에서 주제화된다. 문제제기 가운데 하나의 포괄적인 설명은 인간학과 윤리학의 결합을 넘어서서 사회와 정치의 비판이론으로서 매개하는 일이다. 왜냐하면 그렇게 해서 인간의 자기실현의 조건과 가능성 및 한계의 실질적인 지평이 문제가 되기 때문이다. 그러한 설명을 위해서는 인간학적이며 규범적인 토대 개념에 의해 근거지워진 인간의 능력이 이성적이며 책임질 수 있는 실천의 방향으로 나아가야 할 것이다. 또한 인간의 사명 혹은 규정이 연대적(連帶的)인 행위의 유토피아적이고 실천적인 조건과 가능성을 고려하여 자유롭고

소통적인 자기실현으로 고찰되어야 할 것이다. 근본적이고 포괄적이며 또한 실천적이고 감성적인 능력에 관련된 미적 인간학은 특수하면서도 독립된 교과와 한계를 뛰어넘어 조화와 통합을 지향하는 인문학이 된다. 이것은 인간에 관한 실천철학으로서의 윤리학과 연관되며, 본질적으로 철학 일반의 의미 규정과도 연결된다고 하겠다.²⁶⁾

인간에 관한 미적 물음은 인간의 자기 이해와 특별한 관계를 맺고 있으며, 철학 안에서도 체계적이고 중심적인 위치를 차지한다. 그것은 철학적 물음 일반의 동기와 의미, 나아가 철학함의 자기 이해와 관련된다. 철학이 만약 그 방법적 이념에 따라 원칙적으로 반성적인 사유라면, 철학 안에서 그에 고유한 실존의 전제가 반성되어야 할 것이다. 말하자면 그 자체가 인간의 완성인 셈이다. 이러한 전제에 대한 반성은 인간학적 자기반성으로서 인간에 대한 미적 물음으로 철학을 받아들이는 것이며, 그 인식 의도를 함께 끌어들이는 것이다. 왜냐하면 인간은 자기 자신에 대한 미적 물음의 주체요, 주인이기 때문이다. 이러한 물음을 가능하게 하고 또한 실현시키는 일은 그에 따라 이중적 관계를 불가피하게 설정한다. 말하자면, 그와 같은 이중적 관계란 미의 개념을 인간학적 실존적 근원과 의미를 통해 인간에 대한 자기 인식으로 되돌아오게 하는 인간의 능력일 뿐 아니라, 인간의 개념을 위해서 그리고 그 자신에 대해 물을 수 있고 또한 묻는다는 사실에 결정적인 의미가 놓여 있는 것이다. 물론 ‘미’도 ‘인간’도 물을 수 있음을 통해서 그리고 자신에 대한 인간의 물음을 통해서 완전하게 정의될 수 있는 것은 아니다. 그럼에도 이러한 물음의 가능성과 실현을 구조적으로 포함하지 못하는 인간에 관한 모든 개념은 원칙적으로 불충분한 것으로 보일 수밖에 없다. 또한 미에 대한 인식적 관점을 체계적으로 인간의 자기

26) Helmut Fahrenbach, Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmoeglichkeiten praktischer Philosophie, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, hrsg. von M. Riedel, Freiburg, 1972, 15-56쪽.

이해와 관련짓지 못하거나 행위의 정향을 자기 세계 안에 연관시키지 못하는 미에 대한 모든 개념은 인간에 관한 실천이라는 관점에서 볼 때, 부적당한 것일 수밖에 없다.

인간이 자기 자신을 발견하고 체험할 수 있는 장(場)이 곧 역사적이며 사회적인 공간이다. 이러한 공간은 인간 경험의 내용이 되면서도 동시에 어쩔 수 없이 그것을 제약하는 조건이 되기도 한다. 물론 인간은 칸트가 말하듯이, 자유로이 행위하는 이성적 본질로서 이 제약조건의 한계를 넓히며 상상력과 감성의 세계를 끌어들인다. 최근의 다원주의적 문화상황에 들어와 단순한 확장의 단계를 넘어 해체의 국면에 들어 선 느낌이다. 하지만 이 때 해체는 재조정을 위한 적극적인 열림을 뜻한다고 보아야 할 것이다. 우리가 인간의 본질과 생성을 열려 있다고 전제할 때, 그리고 완결이 아니라 늘 진행 중에 있다고 전제할 때, 우리는 비로소 세계와 터놓고 소통하며 대화할 수 있다. 이는 물론 인간이 자신에 대해 끊임없이 미적인 물음을 던질 때에만 가능한 일이다.

4. 미의 조건과 인간학과의 관계

겔렌이 제기한 인간학적 문제는 인간 본성의 구조법칙과 합성법칙을 인간의 기능체계와 실존 조건을 고려하여 뚜렷하게 밝혀 보려는 데에 있다. 말하자면, 인간이 그의 현존재를 지키며 또한 이를 유지하는 능력과 업적이 어떻게 상호 연관관계를 이루고 있는가이다. 특히, 겔렌이 제기한 ‘결핍’이라는 문제에서 인간과 동물의 비교는 방법상 대조적인 기능을 가지고 있다. 예를 들면, 독특한 환경에의 적응기제, 특수한 본능, 자연스레 지닌 공격 무기나 방어 수단 등과 같은 동물적 실존조건을 인간은 결여하고 있다는 점에서 그 비교의 관점이 밝혀진다. 이런 후에야 비로소 순수한 인간학적, 생물학적 주제와 자연 안에서의 인간이 차지하는 고유하면서도 특

수한 위치가 해명된다. 이리하여 인간은 어떻게 하여 그의 특수한 실존 문제를 해결할 수 있는가 하는 물음에 직면하게 된다.

이에 대해 겔렌은 행위(Handeln)의 필요성을 그 근거로 하여 자격을 부여함으로써 해답을 모색한다. 행위야말로 겔렌의 인간학에서 중심개념이다. 동물적 실존형식과 비교하여 볼 때, 인간적 출구상황의 결핍상태는 소극적으로 보면 비전문화와 부적응으로 드러난다. 하지만 이는 적극적으로 보면 가변적이지요, 어떤 모습으로 빚어질 수 있으며, 또한 세계를 향해 열려 있거니와 현실을 변화시키는 행동을 위한 기회와 유희공간을 뜻한다. 이처럼 현실을 변화시키는 행동을 통해 사람은 문화적인 생활세계를 구축하기도 하고 해체하면서 자신의 행위의 가능성을 분화하고 때로는 더 높은 성과의 형태로 고양시키기도 한다. 인간은 행위를 통해 문화를 창조하며 문화 세계와 사회제도 아래서 원활하게 삶을 영위해 나간다. 이 때 문화란 인간이 자신의 삶을 이끌어 갈 수 있는 생태적 조건이자 제도(制度)이다. 그리고 “모든 인간성, 인간의 보다 높은 지속성과 계속성은 제도에 의존한다.”²⁷⁾ 제도란 인간의 삶을 안정시켜주는 외적 지주(外的 支柱)가 된다. 이 외적 지주 가운데 그 정수(精髓)가 미의 현상장소로서의 예술이다. 그렇지만 제도가 경직되어 인간의 삶을 조정화시킨다면 당연히 해체의 필요성이 등장하게 될 것이다.

세계와의 관계에서 우리는 인간조건을 확인한다. 이 조건을 위해 이루어진 성과는 해방(Entlastung)을 통해 구축된다. 이 때 해방이란 경험과의 직접적인 접촉을 통해 인간에게 지워진 짐을 생산적으로 덜어주는 역할을 한다. 또한 해방의 과정은 간접적으로 정신적인 행동을 위해 발생적으로 보여지지 않으면 안된다. 때로는 해방은 경험의 지속을 지나치게 상징적으로 처리하는 일에 근거하고 있는 것이며, 행동의 가능성을 상황의 강제로부터 벗어나게 하고 미리 계획적인 사고와 행동을 위한 유희공간을 자유롭게 부여하기도 한다. 이러한 기능적 연관에서 상징적 결합의 최고형태인 언어의 탁월한 인간

27) Arnold Gehlen, *Urmensch und Spaetkultur*, Frankfurt a.M. 1964, 8쪽.

학적 의미가 밝혀진다. 여기서 비로소 인간의 세계 개방성의 생산적인 성과를 위한 발생론적 과정이 파악되고 완성된다. 생물학적 체질이나 구조에 근거하여 볼 때 인간은 세계 속에서 특별한 행동을 하지 않으면 안되는 관계에서 있다. 그뿐 아니라, 그 자신과의 관계에서도 본능에 의해서만 이끌려지지 않는 충동적 삶, 이를테면 욕구와 관심이 정향하는 바대로 그것이 이루어 놓은 것과 관련을 맺고 있다. 이러한 필연성과 능력은 인간의 심성구조에 고유한 충동과 행동 사이에 벌어진 틈에서 나온다. 이러한 틈을 통해 한편으로는 충동적 삶에 혼란을 가져오게 되고, 다른 한편으로는 의식적으로 무엇인가를 빚어낼 수 있게 된다. 또한 이것은 욕구를 억압하거나 보류하고, 상황에서 벗어나 자유로운 인간행동을 위한 전제가 된다.

인간은 예술활동의 지침이 되는 미적 이념이나 예술적 제도를 통해 자신의 충동생활에 필연적인 조화와 안정을 가져오지만, 이에 따른 사회적 규제를 받게 된다. 이는 물론 사회적인 제도의 영역 안에서 효과적으로 구속력이 있는, 즉 사회문화적으로 외적인 지주, 즉 제도가 필요하다. 이것이 예술계일 것이다. 예술계를 둘러싼 분위기가 미적 문화이다. 미적 문화는 교화와 도야를 통해 이루어진다. 인간의 삶의 세계는 인간의 문화이지만, 인간의 ‘비전문화’는 비결정성 혹은 무규정성, 미완성으로서 ‘세계개방성’을 뜻한다. 인간이 자신의 행동방식 자체를 결정할 수 있다는 점에서 인간은 창조적이다.²⁸⁾ 인간은 삶의 조건을 그대로 두고서 자기 자신을 변화시키고, 또 자기 자신을 창조하며 자기를 실현시킨다. 미적 문화는 규제와 창조라는 점에서 이중적이다. 인간은 세계에서 유일하게 자기 결정과 자기 규제를 하는 존재이다. 인간은 자연으로부터 나와서 문화적 존재가 된다. 특히, 그의 타고난 유기체적 조직과 문화 창조적

28) Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie- Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, (진교훈 역, 『철학적 인간학-역사와 현대에 있어서 인간의 자기해명』), 경문사, 1979, 206-207쪽.

행동이 자신의 실존 조건을 이루는 기본적인 요소가 된다. 인간은 자연의 필연성을 통해 세계와 대면하거나 스스로 삶을 이끌어 가며 어떤 입장을 취할 필요가 있다. 이러한 필요성은 세계 안에서 인간의 자기 의미의 필연성을 내포하며, 그리하여 어떤 형태로든 ‘인간학’을 포함하게 된다. 그렇게 해서 생리학적 인간학과 실용적 인간학이 필연적인 통일을 이루게 되며, 이러한 통일의 이론이 철학적 인간학의 내용이 되며 미적 인간학은 그 핵심이다.

플레스너는 인간학적 문제, 즉 인간 경험의 자연적이고 정신사적인 이중 측면을 하나의 근본 입장에서 파악해 보려는 겔렌의 경우와는 다르게 문제를 규정하고, 그보다 더 개방적으로 해명하고자 한다. 다시 말해, ‘유기체의 단계’라는 자연철학의 범위 안에서 인간학을 근거지우려고 한다는 말이다. 이와 관련하여 중심을 벗어나서 자신의 위상을 반성할 줄 아는 인간의 특수성이 밝혀진다. 생명체가 지닌 특성 가운데서도 어떤 특정의 위치와 관련하여 생명현상을 유지하는 위상성(位相性, Positionalität)은 생명체와 그것의 한계와의 관계 내지는 그의 주위환경에 의해 이루어진다. 위상성은 유기체가 주위의 영역과 교섭을 통해 자기를 형성하고 살아가는 방식이다. 동물들이 지니는 환경 중심적 특성은 인간의 탈중심적 위상에서 결코 부인되는 것이 아니다. 오히려 인간과 외부 세계와의 관계를 고려하는, 이른바 반성에 근거한, 새로운 삶의 형식으로 조직화된다. 동물은 특히 몸을 지니고 있다는 의미에서 신체의 생명권과는 별개로 자립하여 있다. 동물은 자신이 처한 위치의 중심에서 벗어나지 못하고 살아가는 반면에, 인간은 신체를 위상성의 중심으로서 체험할 뿐, 그것으로부터 자유로이 벗어나게 된다. 그리고 신체적 존재로서의 인간은 그 중심적 위치에서 있다. 이 때 중심적 위치란 ‘여기 그리고 지금’ (hic et nunc)이라는 신체적 현존재가 그를 둘러싸고 있는 장(場)과 맺고 있는 관계이다. 이 위치는 ‘나’로서 주어져 있으며 동시에 대상적으로 의식되어 있다. 그래서 인간은 위치 안에서 그 위치로부터 거리를 취하고 있으며, 그리하여 그 자신을 위해서 그리고 세계를 향해 열려

있는 것이다. 그러므로 인간 안에서 생명체계를 총체적으로 반성할 수 있다는 가능성은 동물적 삶의 형식을 비추어 줄 뿐 아니라, 자기 입장과 반대 입장이라는 원칙상 지양할 수 없는 변증법적 관계에서의 지양인 셈이다. 이러한 변증법적 관계란 신체 존재(Leibsein)와 신체 소유(Körperhaben), 환경 예측과 세계 개방성 사이에서 모든 현존재가 맺고 있는 관계를 통해 반드시 드러나는 것이다. 변증법적 관계와 연관하여 볼 때, 탈중심적 위상은 매우 불안정한 상태이지만 안정과 균형을 얻기 위한 인간조건의 역동적인 행동의 원리인 것이다.

인간이 실존하는 형식이 안고 있는 이러한 변증법적 근본 구조에서 우리는 “인간은 어떻게 탈중심적인 위상을 수행하는가”라는 물음을 제기할 수 있다. 이 물음은 헤겔이 말하듯 인간에게 있어 ‘매개된 직접성’이라는 법칙을 뜻하거니와, 이는 소통이 가능하고 반성할 수 있음을 뜻한다. 이러한 매개적 내지는 반성적 성질로 인해 직접적인 현존재와의 균열을 극복한다. 이는 현존재가 그 스스로 실현해 나아가야 하는 필연성이다. 동시에 실존에 대한 상이한 관점과 반대 감정이 서로 병존하는 요인들 사이에서 균형을 이루기 위한 필연성이다. 인간은 삶을 이끌어 가면서 삶을 살며, 동시에 이미 있는 바대로 만들어 간다. 인간은 유기체적 생명체로서 자기 자신의 적극적인 주인이자, 의식과 지각을 지닌 존재이다.²⁹⁾

그리하여 변증법적 근본입장은 인간적인 삶을 수행하는 데 있어 역동적인 원리를 포함하게 된다. 이를테면 그 본성상 불안정한 인간존재를 기술적으로 균형을 이루게 하며, 문화적이고 사회적인 생활세계 안에서 인간의 행동 유형과 자기 해명을 타당하게 요구할 수 있는 객관적인 모습을 지니게 된다. 비록 인간이 변증법적이고 반대 감정이 병존하는 상황에 처해 있긴 하지만 정적(靜的)인 상황에 머물러 있을 수 없는 한, 늘 새롭게 창조되어야 한다. 변증법적 과정이나 진행이 지닌 이러한 특성은 인간적인 삶의 역사성을 이루게 된다. 그래서 말이나 행동 혹은 다양한 형태와 같은 인간 현존재의

29) H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 309-316쪽.

고유한 차원으로서의 문화와 역사는 이미 주어진 인간 삶의 근본입장에서 파악되거나와 삶의 경험의 신체적, 감각적 측면과 정신적, 도덕적 측면은 구조 인류학적 연관관계에서 제시된다. 이를테면 레비 스트로스(C. Levi-Strauss)는 구조체계로서 문화를 보며, 그에 의하면 문화는 정신이 축적된 창조물이며 이를 공유한 상징체계이다. 신화, 예술, 친족 등은 문화영역의 대표적인 구조를 이룬다.

인간 삶의 역사적 차원은 인간학적 차원을 위해서 좀더 넓게 내용적으로나 방법론적으로 관련을 맺고 있다. 왜냐하면 물론 탈중심적 위상성의 구조형식이 인간조건(*conditio humana*)이나 인간성(*humanitas*)으로 인간 존재의 근본을 파악하고 있기 때문이다. 즉, 인간의 자아 실현이나 자아 해명은 역사적으로 변화무쌍한 가능성을 지니고 있거나와 이는 내용적으로 고유한 인간존재라는 의미에서 확정되기 때문이다. 이러한 구조형식은 인간에게 있어 존재와 당위라는 지속적인 관련문제를 드러내 보여준다. 존재와 당위는 탈중심적으로 실재하는 인간본질에서 필연적으로 나타나는 이중적 모습이다. 그것은 ‘존재’로서 스스로 주어질 뿐만 아니라 ‘당위’로서 필연적으로 부과되기도 하며, 고유한 인간 존재의 총체 개념이라 할 인간성의 이념을 스스로 실현하는 데 방향을 두고 있다.

역사적으로 실존하는 인간의 사명과 본질적인 특성을 고려해 볼 때, 인간은 실천적 과제를 스스로 안고 있다. 이 과제는 역사적 실존인에 대해 일반적으로 구속력이 있으며 의문의 여지 없는 척도를 자연과 역사에 맡기기 보다는 그 자신이 답하지 않으면 안 되는 ‘열려 있는 물음’³⁰⁾이다. 그런 점에서, 인간은 본질적으로 어디에도 뿌리를 내리고 있지 않다는 의미에서 유토피아적 존재인 것이다. 이 지상에 살면서도 이 지상에 근거를 두지 못하는 이중적 존재라는 말이다. 플레스너가 블로흐(Ernst Bloch, 1885-1977)와 같은 맥락에서 말하고 있듯이, ‘아직 아니다’(noch-nicht)라는 것을 유토피아적으로 강조하지 않고서는 ‘나는 나를 지닐 수 없는 내’가 되고

30) H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, 270쪽 이하.

만다.³¹⁾ 이는 궁극적인 도달점에 대한 전망이 없는, 역사적 무한이라는 의미에서의 미래를 가리키는 것으로 보인다. 왜냐하면 그것은 인간 실존의 변증법적 근본상황의 지양을 말하기 때문이다. 따라서 역사적 무한은 역사 속에서는 결코 이루어지지 않는 변증법적인 나선(螺旋)운동인 것이다.

변증법적 인간학이라는 플레스너의 열려 있는 입장은 그의 다른 출발에도 불구하고 인간조건의 근원적인 문제로 가까이 인도한다. 어떤 의미에서 보면 인간에 관한 생물학적 인간학적 논의가 끝나게 되는 바로 그 지점에서 인간에 관한 물음이 다시금 시작된다고 말할 수 있다. 이는 실존 이해나 삶을 이끌어 가는 수준에서 인간에 대한 어떤 입장을 취할 때 그러하다는 말이다. 이런 관점에서 지금까지 진전되어 온 인간학적 토대는 인간 현존재의 미적 차원에 광범위한 사항적(事項的) 혹은 사태적(事態的) 결과를 가져온다. 탈중심적으로 존재하고 있는 자신을 의식하며, 사항적 능력이 있는 존재를 위해 삶을 이끄는 일은 행위와 삶을 영위하는 정당성에 대해 책임질 수 있는 관계를 포함하고 있다. 그래서 원칙상 윤리적인 차원으로의 이행(移行)은 자연스레 미적 인간학으로 이어진다. 인간 현존재의 존재 방식과 과제에 대한 인간학적 물음과 미적 문제제기와의 연관관계는 인간에 대한 근본적이고 포괄적이며 실천적인 물음을 암시한다. 그리고 이것은 문화적인 양식화로서 제도와 체계 안에서 도야되어야 한다.³²⁾

5. 인문교육으로서의 미적 인간학

예술작품은 무엇보다 감각들의 집적, 즉 지각들과 정서들의 복합

-
- 31) H. Plessner, *Conditio humana*, Pfullingen 1964, 49쪽 및 E. Bloch, *Spuren*(1930), Frankfurt, 1959, 7쪽 참고.
 32) K. Stavenhagen, *Person und Persoenlichkeit*, Goettingen 1957, 144쪽 이하 및 A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt/Wiesbaden, 1969, 10쪽 참고.

체이다. 감각들, 지각들, 정서들은 그 자체로서 가치를 지니며 모든 체험의 근거가 되는 것들이다. 말하자면, 그것들은 인간이 체험하는 가운데 밑바탕이 되는 것이라 할 수 있다. 그런데 예술작품은 기본적으로 하나의 감각존재이며 다른 무엇도 아니다. 그것은 스스로 존재한다. 감각된 내용들이 조화를 이룰 때에 곧 정서가 된다. 협화음과 불협화음, 음조나 색채의 조화들이 음악과 회화의 정서들이다. 예술가는 지각들과 정서들의 집적을 창조한다. 그러나 창조의 법칙은 구성물이 혼자 힘으로 버텨내야 한다는 것이다.³³⁾ 우리는 세상 안에 그저 그대로 있는 것이 아니라 세상과 더불어 생성되는 과정에 있다. 즉, 세상을 관조함으로써 생성되는 것이다. 구성의 구도를 채우고, 자신이 관조하는 것으로 스스로를 채움으로써 감각은 스스로에 의해 채워진다. 스스로 채우는 과정에서 우리는 자기 자신을 닫힌 존재가 아니라 개방되어 있는 가능성 존재로 인식한다.

미적 인간학은 인간의 심성을 삶에 비추어 전체적으로 조망하고 유기적으로 통일한다. 바로 이 점에서 인문학과 만나게 된다. 인문학은 인간 삶의 전체성을 회복하고 모든 학문의 전체를 위한 토대가 된다.³⁴⁾ 우리는 개별학이 아닌, 통합과학의 가능성을 인문학에서 찾아볼 수 있다. 물론 인문학이 학의 모든 대상과 방법을 전체적으로 공유한다는 뜻에서 하는 말이 아니다. 그것은 다른 개별학에 비해 방법론상 다양한 방식으로 인문학이 매우 상이한 문제제기와 목표설정 아래 인간의 역사적, 사회적 현실을 더불어 파악하고 이해한다는 말이다. 인문학은 인간의 자기이해와 자기인식, 인간 현존재에 정향(定向)된 목표와 더불어 인간의 역사적, 사회적 현실의 개인적 혹은 집단적 정체성을 형성한다. 이것은 철학적, 반성적 방식에서와 같이 경험과학적 방식에도 그대로 적용된다.

33) Gilles Deleuze/ Felix Guattar, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris:Les Editions de Minuit, 1991),(『철학이란 무엇인가』, 이정임/ 윤정임 역), 현대미학사, 1995, 234쪽.

34) Theodor Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg: Karl Alber, 1987, 232쪽.

예술가는 자신의 존재가 지닌 가장 특유한 본질, 즉 자신의 특질과 자신의 가치가 담겨 있다고 여겨지는 본질로부터 하나의 현실을 이끌어 내고자 한다. 예술작품을 창조한다는 것은, 시간과 공간의 한계를 밀쳐내고, 그의 행동에 주어진 시간과 공간의 장 속에서 타자(他者)를 향하여 길을 열어 주는 경탄할 만한 행위이다. 인간이 어떤 초월과 절대를 예감하고 그것을 추구하는 장소인 미는 인간을 소외시키고 몰화시키는 모든 계획에 저항한다. 이리하여 예술가는 자신의 엄격한 개인적인 자아로부터 벗어나 가능한 한 최대 다수가 공유하며 공감하는 보편적인 대상을 이끌어낸다.³⁵⁾ 개별자인 개인적인 자아는 미적 교화를 통해 보편적인 대상과 만나게 된다.

개별자는 개별적 복합성을 포함하여 어떻게 인간언어의 일반적 개념성 안에서 표현되는가? 개별자는 자신의 고유한 이름을 내걸고 수많은 개념표시를 한다. 개별자를 지칭하는 그 밖의 논리적 보조수단은 그 자체 복합적인 개인의 개별성을 파악하기엔 너무 추상적이고, 그러기에 종종 현실적으로 적합하지 않아 보인다. 일반자와 개별자는 개념적으로 서로 어떻게 매개되는가? 이를 헤겔은 그의 『논리학』에서 설명하고자 시도한 바 있다.³⁶⁾ 고유성에 의해 개별성과 결합되어 있는 보편성을 드러낸다. 문학이론에서도 개별적인 것과 일반적인 것과의 매개문제는 같은 방식으로 파악된다. 그것을 통해 문학작품을 미적으로 구성하는 미적인 기호의 복잡한 열개의 외연적 구조를 우리는 탐구한다. 더 이상 내포적 진술형식으로 남겨 두지 않고서 말이다.³⁷⁾ 왜냐하면 그러한 변형은 원칙적으로 사양할 수 없는 저항을 자체 내에 함유하고 있기 때문이다.

인간심성에 대한 탐구는 실천 철학적인 목표설정을 따른다. 그리고 인간성에의 접근은 인간적 자각과 자기인식의 목표를 갖는다.

35) 르네 위그, 『예술과 영혼』, 김화영 역, 열화당, 1986, 202쪽.

36) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil II, hg.v. Georg Lasson, in *Hegels Sämtliche Werke* Bd. IV, 314쪽.

37) Theodor Bodammer, 앞의 책, 245쪽 이하.

또한 인간적 자유와 자기규정을 요구한다. 계몽적이고 인간적으로 이루어진 의미가 부여된다. 가다머에 의하면 현존재를 개진(開陣)하고 현존재를 가능케 하는 이해의 과제를 인류에게 그 자신과 더불어 인정하여 준다. 그리하여 인간성에 대한 탐구와 모색은 규범학으로 불리워진다. 말하자면 하버마스(J. Habermas, 1929-)에 있어서 이러한 탐구는 철학적 의미에서 실천적 기능을 지닌다. 그것은 인간간의 행위에 지향된 소통적 상호주관성을 유지하여 주고 확장해 준다. 인류의 생명을 유지해주고 삶을 가능하게 해주기 위해, 상호주관적인 소통의 의미있는 개선(改善)의 목표가 이러한 탐구와 모색에 부여된다.³⁸⁾ 물론 하버마스의 의사소통공동체가 지나치게 이상적인 언어상황을 상정한 것이긴 하지만, 이는 보편적인 합일을 끌어낼 수 있는 가능한 생활양식이라 하겠다. 또한 이것은 보다 나은 이해를 통한 자유로운 사회를 위한 가능성이기도 하다.

역사적, 사회적, 미적 현상의 기술과 해석을 위해서 뿐 아니라 인간성을 드높이고, 선한 삶의 이상(理想)을 실현하기 위한 것으로 인문학은 이해된다. 인문학적 해석과 비판은 이렇듯 실천철학적 영역에서 구체적인 사태(事態)에 적합한 방식으로 검토된 진정한 명제의 제출을 위해 중요하다. 시간적으로 서로 다른 과거나 현재 사이의 틈을 언어라는 기호로 매개해주고, 인간의 생활세계의 다양한 현상간에 서로 연관을 지어주기 위한 명제에서 그렇다. 뿐만 아니라 이런 명제로 표현되는 인식의 실천철학적 의미를 평가하는 데에 있어서도 그렇다. 인간성에 대한 폭넓은 탐구는 두 가지 방식에 따라 진리를 탐구한다. 사항적으로 재검토할 수 있는 명제의 진리와 일반적이고 개인적인 의미에서 얻어진, ‘인간성의 고양을 위한’ 통찰의 진리가 그것이다. 이 때 사실적인 진리와 실천적인 진리가 다같이 중요하다.³⁹⁾ 인문학에서 추구하는 진리란 우리가 그 안에서 무엇을 이해하는가의 문제와 관련된다.⁴⁰⁾ 그것은 단지 형이상학적

38) Theodor Bodammer, 앞의 책, 247쪽.

39) Theodor Bodammer, 앞의 책, 248쪽.

의미가 아니라 인간의 내면적 세계를 충실하게 드러내 보이는 것이다. 사실적 진리와 실천적 진리는 미적 진리에서 서로 만난다. 미는 예술 언어를 통한 내면세계의 외화(外化)요, 예술의지의 구체화이다. 그리하여 객관적으로 타당한 인식에 대한 요구는 인간의 자기 이해의 역사성과 만나게 된다. 이러할 때 전통은 현재 우리를 둘러싸고 있는 문제의 흐름을 제시해주는 길잡이 역할을 한다. 그러나 그것은 폐쇄된 틀에 갇힌 전통이 아니라 오늘에 끊임없이 영향을 미치고 작용하는, 이를테면 살아있고 열려있는 전통이어야 할 것이다. 이것이야말로 가다머가 말하듯 영향사적 의식인 것이다. 이런 의식은 미의식에서 적나라하게 드러난다.

6. 맺음말

우리는 미래지향적 상황에서 어떤 역사적 전망을 내놓아야 할 시대정신(Zeitgeist)과 더불어 살고 있다. 자아와 세계와의 양극성이 벌어지고 있는 상황에서 기존의 접근방식은 무력하여 해결책을 마련하지 못하고 있다. 그러한 중에 양자간의 긴장이 점차 증대되어 상상할 수 없을 정도로 인간의 존재 체험과 존재의 문제성은 심각해지고 있다.⁴¹⁾ 우리가 자유의 문제를 논의하는 그 곳에 등장하는 인간의 최고의 가능성은 자아 존재(Selbstein)라는 개념이거니와 여기에 삶의 요구와 과제 및 그 목표가 놓여 있다.⁴²⁾ 그러므로 존재론적 자기존재는 자연의 제약에서 열려 있음을 뜻하며, 이는 세계의 개방성을 가리킨다. 생명의 실질적인 내용을 이루는 유기적인 현실은 인간 자신에게 열려있다. 자아 존재는 공허한, 절대적 자유가 아

40) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen, 1975, 95쪽.

41) Wilhelm Keller, *Dasein und Freiheit. Abhandlungen und Vorträge zur philosophischen anthropologie und Psychologie*, Bern/München: Francke Verlag, 1974, 33-34쪽.

42) Wilhelm Keller, 앞의 책, 39쪽.

나라 제약과 조건 가운데에 실질적으로 열려 있다. 추상적인 의미의 총체성이 아니라 실제적인 ‘인간학적 전환’이 필요하다. 이것은 자아와 세계, 인식 주체와 대상사이에 이루어지는 소통관계로의 이행이다. 이는 사회성과 개방성을 토대로 삼아 가능하다. 이는 미적 모색을 통해서만 온전하게 이루어진다.

인간심성의 전체 모습은 미를 통한 인간소외의 극복에서 그 가능성이 찾아진다. 마르크스는 소외를 무엇인가로부터 또는 누군가로부터 이간(離間)되어 거리를 두고 있는 상태로 본 바 있다. 즉, 주체로서의 인간과 객체로서의 세계 또는 대상 사이에 커다란 틈이 있음을 말한다. 나아가 지나친 인간의 자기중심적 전개가 인간과 세계와의 단절, 인간과 자연의 분열을 가져오고, 곧 인간의 물화를 가져왔다는 역설이 성립하게 된다. 원래는 친숙하고 자유로워야 할 삶의 시간으로의 일상성을 이루는 여러 요소들이 우리의 의식 밖에 외화되어 마침내는 소외를 가져온다는 말이다. 일상성을 채워가는 노동이 사회적인 실천 속에서 자아의 발전도 아울러 가져오는 것이 올바른 이치일 것이다.⁴³⁾ 이는 노동의 원래 의미인 포이에시스(Poiesis, 詩作)를 회복시켜 주는 데에서 찾아진다. 서구근대의 산업혁명은 새로운 문명의 태동을 가져왔으나, 대부분의 사람들로 하여금 전인적 인간으로 되는 길을 막고, 분화되고 파편화된 결과를 낳고 말았다. 그래서 대다수의 노동자들이 모든 삶의 내용물을 상실하고 부품화된 개체들로서만 남게 되었다. 진정한 예술가란 한쪽에 치우친 전문가가 아니라 전체모습을 드러내는 총체적인 인간일 것이다. 이 때 예술행위는 인간의 전체성을 지향한다.

예술가는 미를 자연으로부터 끌어내지만, 자연과의 대립이 아니라 조화를 이룰 때에 미의 진정한 가치가 실현된다. 자연, 도덕, 역사에 있어서 우리는 아직 철학적 지혜의 입구에서 살고 있으나, 예술에 있어서 우리는 바로 지성소(至聖所)로 들어가는 셈이다.⁴⁴⁾ 예술은 우리

43) Henri Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* (Athenäum Taschenbücher), 1977, 40-47 쪽.

로 하여금 감각세계를 그 풍부함과 다양성 속에서 보게 한다. 예술작품은 사물의 외관에 스며들어 있는 다양한 생동감을 일깨워 준다. 미적 감각을 통해 우리는 법칙들의 통일성을 문제삼지 않고 도리어 직관의 다채로움과 다양성에 관심을 갖게 된다. 미의 진리는 사물들의 이론적 기술이나 설명에 의해 형성되는 것이 아니라 오히려 사물들의 ‘공감적 투사’에 의해 우리의 정서와 구조적으로 유사해질 때 성립한다.⁴⁵⁾ 이는 삶의 연결 속에서 공감과 생명력을 얻게 한다.

다양한 가치와 신념이 더불어 공존하는 다원화된 오늘날의 문화 상황에서 우리는 미적 교화를 통한 인문학의 의미를 다시 탐색해보고 여러 학문 서로 간의 방법론적 접근을 통해 삶의 질을 높여야 한다. 학문과 사회의 진정한 발전은 인간의 자기이해 위에서 가능할 것이다. 인간성의 실현은 삶의 전체적 조망 위에서 삶의 본질과 더불어 이해되어야 할 것이다. 그러기 위해 우리의 마음과 정서, 신념이 갖든 사유와 행동을 영향사적인 측면에서 파악하여 체계적으로 정리해야 할 것이다. 이는 삶에 대한 이해의 적극적이고 생산적인 시도 위에서 가능하다. 달리 말하면, 역사의 영향에 스스로를 드러내는 살아 있는 의식인 것이다.⁴⁶⁾ 그리하여 우리의 삶에 기초한 고유한 사유방식과 정서를 구축하되 보편적인 소통이 되도록 해야 할 것이다.

참고문헌

- Bloch, E., *Spuren*, Frankfurt, 1959.
 Bodammer, Theodor, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg: Karl Alber, 1987.
 Cassirer, E. Cassirer, *An Essay on Man - An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven : Yale Univ. Press, 1944), 최명관 역, 『인간이

44) E. Cassirer, 앞의 책, 240쪽.

45) Dewitt H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, 39쪽.

46) J. Bleicher, 앞의 책, 251쪽.

- 란 무엇인가-문화철학 서설』, 서광사, 1991.
- Deleuze, Gilles / Felix Guattar, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris:Les Editions de Minuit, 1991),(『철학이란 무엇인가』, 이정임/ 윤정임 역), 현대미술사,1995.
- Diemer, Alwin, *Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik* (백승균 역 『철학적 해석학』), 경문사, 1982,
- Edman, Irwin, *Arts and the Man*, The Norton Library, 1956.
- Fahrenbach, Helmut, Ein programatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmoeglichkeiten praktischer Philosophie, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, hrsg. von M. Riedel, Freiburg, 1972.
- Funke, Gerhard, "Gottfried Martins Kant : Der Mensch als Schoepfer der Erscheinung", *Kantstudien* 78, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen, 1975.
- Gasset, Jose Ortega y, *The Dehumanization of Art* (박상규 역, 『예술의 비 인간화』), 미진사, 1988.
- Gehlen, Arnold, *Urmensch und Spaetkultur*, Frankfurt a.M. 1964.
- Gehlen, A., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt/Wiesbaden, 1969.
- Gehlen, Arnold, "Ueber einige Kategorien des entlasteten, zumal des ästhetischen Verhaltens," S. 69-75, in : Christiaan L. Hart Nibbrig, *Ästhetik. Materialien zu ihrer Geschichte(Ein Lesebuch)*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1978.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Teil II, hg.v. Georg Lasson, in Hegels Sämtliche Werke Bd.
- Hoeffe, Otfried, Humanität, Artikel, in: *Lexikon der Ethik*, Muenchen: C.H.Beck, 1997.
- Keller, Wilhelm, *Dasein und Freiheit. Abhandlungen und Vorträge zur philosophischen anthropologie und Psychologie*, Bern/München: Francke Verlag, 1974,
- Krings, Hermann, *System und Freiheit* (진교훈/김광명 역, 『자유의 철학』),경문사, 1987,
- Landmann, Michael, *De Homine-Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München : Karl Alber, 1962.
- Landmann, Michael *Philosophische Anthropologie- Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969, (진교훈 역, 『철학적 인간학-역사와 현대에 있어서 인간의 자기해명』), 경문사, 1979.
- Lefebvre, Henri, *Kritik des Alltagslebens* (Athenäum Taschenbücher), 1977.
- Marcuse, Herbert, *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics* (최현 역, 『미적 차원』, 범우사, 1982,
- Möller, Josef, Die anthropologische Relevanz der Ästhetik, A. J. Bucher u. a.(hrsg.) *Bewußtsein, Gerhard Funke zu eigen*, Bonn:Bouvier, 1975.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Boese*, Werke Musarion Bd. 15.
- Plessner, H., *Conditio huanna*, Pfullingen 1964.

- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1971.
 Schiller, Friedrich, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Sämtliche Werke in 5 Bden. Muenchen Hanser Verlag, 1960.
 Shusterman, R., *Pragmatist Aesthetics*(김광명/김진엽 역, 『프라그마티스트 미학』), 예전사, 2002.
 Stavenhagen, K., *Person und Poesenlichkeit*, Goettingen 1957.
 김광명, 『삶의 해석과 미학』, 문화사랑, 1996.
 진교훈 외 공저 『오늘의 철학적 인간학』, 경문사, 1997.
 위그, 르네, 『예술과 영혼』, 김화영 역, 열화당, 1986.

【Abstract】

The Aesthetic Education as a Realization of the Humanities - for the Possibility of the aesthetic Anthropology -

Kim, Kwang-Myung

This thesis examines the pivotal role of an aesthetic education for the realization of the humanities. In this paper, I shall advance the following four points: aesthetic education on the man and the situation of arts, cultivation of human nature and the aesthetic problems, the condition of beauty and its relation to the anthropology, aesthetic anthropology as the education of the humanities, etc.

The aesthetic problem of man has special relation to the self understanding of man. The concept of 'realisation' in aesthetic education seems to be a harmony between conflicting elements of human nature each other. It starts from the key features of F. Schiller's letters of the aesthetic education on the man. Aesthetic

education recognizes the interconnectedness of reason(theoretical and practical) and sensibility. An aesthetic perspective and the process of building knowledge through inquiry are seen as integral to all forms of education and life itself. Creative tools and webs of communication are explored within this context.

With regard to the ideas which dominate in this paper, I am confident that the acts of realisation are found in the aesthetic realm including most areas of human experience. It is evident that the mental image must also have a material, and a material which derives its meaning from the intention that animates it. From such a view, the aesthetic form of life attempts to articulate anything of its meaning or what makes such an object 'a work of art'.

As was discussed in this paper, the direction of aesthetic education is largely toward reintegrating art and life. Both the images and the thoughts are taken individually. Collectively, however, they aim at the whole content of the 'aesthetic idea' intimated by a work of art. This is not a simple matter, any aesthetic realisation whatsoever, we may know at an 'educated' level. Communication through aesthetic education could recover and guarantee self identity of human in the future.

Key words : Aesthetic education, Realization of the humanities, Cultivation of human nature, Aesthetic anthropology, Aesthetic form of life, Aesthetic idea, Aesthetic realization