

탈자아적(脫自我的) 사유의 교육학적 전망

- 발라우프(Theodor Ballauff)의 『체계적 교육학』 (1970)을 중심으로

김영래(金泳來)*

논문 요약

본 논문은 테오도어 발라우프가 제창한 '탈자아성'의 교육구상에 대하여 살펴보고 그 교육적 의미를 숙고해보기 위해서 기획되었다. 발라우프에 따르면 서양의 전통적인 교육실천과 교육학은 '자아추구'에 귀착되는데, 이것은 인간을 세계와 자연, 공동체로부터 소외시키는 자기전권부여의 이데올로기이다.

사유가 이러한 전도(顛倒) 상태에서 벗어나기 위해서는 원천적 사유, 즉 "하나의 전체가 열려있음"으로의 소급이 필수적이다. 이러한 사유는 자아와 세계의 구별이 없는, 그래서 모든 존재자들이 그 자체로 모습을 드러내는 '우주적 사유'이며 '탈자아적 사유'이다. 발라우프는 이러한 탈자아적 사유에서 진정한 '인간성'을 보았으며, 이를 밝히고 보존하는 것을 '교육'과 '도야'의 최고과제로 삼았다.

발라우프는 이러한 탈자아성의 원리의 입장에 서서 전통적인 도야이론의 핵심개념인 '인격'개념을 비판한다. 왜냐하면 이른바 인격의 개념은 '자아'개념에 기초하며, 따라서 '내면성의 형성'을 의미하는 도야는 '정신'과 '의지'로 특징지어지는 자아를 절대화시키는 결과로 나타나기 때문이다.

그러나 필자는 교육이 인간 삶의 다차원성을 포괄할 수 있기 위해서는 전통적 교육이론의 핵심적인 계기인 '자기보존'의 전망과 발라우프가 제기하는 탈자아성의 전망을 상호연관적인 관계로 파악해야 한다고 주장한다. 교육은 성장 세대에게 무엇보다도 먼저 자기보존의 능력을 길러주어야 한다. 왜냐하면 자기보존의 안정된 토대위에서 만이 성장세대는 자기중심성을 벗어나 우주적 사유로 나아갈 수 있을 것이기 때문이다. 현대적 삶의 상황 속에서 인간은 한편으로 도구적 사유를 필요로 한다. 그러나 인간이 참된 인간성을 보존하기 위해서는 다른 한편으로 사유의 도구화를 - 적어도 사유의 핵심에 있어서 만이라도 - 벗어나고자 노력해야 한

* 고려대학교 교육문제연구소 연구조교수

다. 결론적으로 인간의 도야는 자기보존의 원리와 탈자아성의 원리의 변증법을 통한 지속적인 인격성장을 의미할 것이다.

- 주요어 : 자아추구 (원천적) 사유, 인간성, 인격, 탈자아성, 자기보존

I. 들어가는 말

테오도어 발라우프(1911-1995)는 지난 20세기 후반 독일 교육학계에서 지도적인 역할을 수행했던 교육철학자중의 한사람이었다. 그는 당시 독일의 교육학과 교육실천이 도야의 개념(Bildungsbegriff)¹⁾으로부터 점점 더 이탈되어가고 있으며, 이로부터 교육학과 교육실천에 있어서 본래적인 인간성에 대한 전망이 상실될 위기가 초래되고 있다고 진단하였다. 왜냐하면 독일의 전통적인 교육학과 교육실천에 있어서 도야개념은 인간의 인간성을 계발하고 증진시키는 공간을 제공하는 핵심적인 징표였기 때문이다. 이러한 현상은 물론 양차대전 이후 독일인들이 자신들의 정신적인 전통에 대한 신뢰를 현저히 상실하면서, 다른 한편으로 과학기술과 경제의 눈부신 발달과 발맞추어 실증적인 학문들이 교육학의 영역에서의 영향력을 점점 더 압도적으로 행사하게 된 상황과 밀접한 관련이 있다.

그런데 발라우프에 의하면 교육과 학문, 인간 삶에 있어서의 실증주의적인 경향은 20세기에 처음 나타난 현상이 아니며, 멀게는 고대 그리스의 사상적 전통으로, 가깝게는 근대의 반성적 사고(Reflexivität)로 소급될 수 있는 것이다. 그에 의하면 특히 근대의 반성적 사고의 철저화를 통하여 사유는 인간중심적, 자아중심적 사유가 되었으며 이를 통하여 원천적 사유인 탈자아적, 우주적 사유가 상실되어 버렸고, 이와 함께 사유의 원천성에 뿌리를 박고 있는 인간의 본원적인 인간성도 함께 상실되어갔다고 주장한다.

반성적 사고는 교육에 있어서도 자아정체성 확립, 자아실현 등으로 표현되는 자아추구의 교육학을 발달시켰다. 발라우프는 이러한 교육학적 구상이 결국 인간을 세계와 자연, 공동체로부터 이반시키고 소외시키는 인간중심주의적인 이데올로기라고 비판하면서, 인간이 다시 세계와

1) 도야(Bildung)란 주로 독일어권에서 형성되어온 개념으로 그 역사적인 발전과정에서 여러 가지 상이한 서양의 정신적 전통들의 영향을 받으면서 다양하게 발전되었기 때문에 통일적인 의미규정이 거의 불가능하다. 그러나 여기에서는 논지의 명료화를 위하여 우선 “일정한 가치지향에 따른 개인의 내면성 형성”의 의미로 이해한다. 좀더 자세한 도야의 의미에 대해서는 필자의 줄고 「막스 셸러의 본보기 이론의 교육학적 의미」, 안암교육학연구 제8권 제1호(2002), 39쪽을 참조.

자연, 공동체와 화합하기 위해서는 자기중심적 반성적 사유를 탈자아적, 우주적 사유로 지양시키는 교육이 불가결하다고 주장한다.

이러한 발라우프의 교육철학적 구상은 오늘날 인간중심주의, 극단적인 개인주의가 초래하고 있는 개인적, 사회적, 환경적 문제들에 대한 근본적인 성찰의 관점들을 제시할 뿐만 아니라, 이른바 '현대성(modernity)'의 교육패러다임이라고 볼 수 있는 '자기보존', '자아실현'의 교육의 공과(功過)에 대해 새롭게 숙고를 해보는 기회를 제공한다. 본 논문은 이러한 발라우프의 교육학적 구상의 일단을 살펴보고 그 교육학적 의미를 논의해보기 위해서 기획되었다.

II. 사유의 전도(顛倒)

발라우프는 전통적인 도야이론과 윤리적 인격주의이론, 그리고 인간학적 이론과 사회화 이론들을 검토하면서, 이러한 이론들이 인간중심주의적인 이데올로기에서 벗어나지 못하고 있으며, 이에 따라서 이러한 이론적 기획들은 결국 인간의 여러 가지 형태의 자아추구(Selbstsuche)의 프로그램들로 귀착된다고 결론짓는다.

그에 따르면 이러한 자아추구는 개인을 “진리에 대한 사심 없는 책임”으로 높임으로써 지양되어야 한다(Ballauff 1979a, p. 8). 왜냐하면 그에 의하면 자아추구는 ‘진리’에²⁾ 상응하지 않는 인간적인 전도(顛倒)이기 때문이다. 발라우프에 의하면 이러한 전도는 사유의 반성적 전환으로부터 비롯되었다.

원천적인 사유는 대상화와 도구화를 떠나 있었다. 대상화되지 않은 사유 안에서는 자아와 비자아, 또는 세계와의 구별, 대립이 존재하지 않는다. 원천적 사유는 발라우프의 표현에 따르면 “하나의 전체가 열려있음(Offenheit eines Ganzen)”(Ballauff 1979a, p. 13)이며, 이 열려있음 안에서 비로소 인간과 세계가 그 자체로 모습을 드러낸다.³⁾ 다시 말해서 반성적 전환에 빠지

2) 발라우프에게 있어서 ‘진리’란 인식론적인 개념이 아니며, 따라서 그는 진리에 대한 이른바 대응설이나 정합설을 부정한다. 발라우프의 진리관은 존재론적이다. 즉, 원천적 사유(= 하나의 전체가 열려있음)에 모든 존재자들과 이 존재자들 간의 관계들이 왜곡됨이 없이 그 자체로 드러나는 것을 말한다(Ballauff 1979a, p. 13 참조).

3) 발라우프는 하이데거의 이른바 ‘기초존재론’의 영향을 받아서, 주체와 객체가 분리되기 이전의 원천적인 사유/사고를 상징한다. 그에 따르면 주체 또는 자아가 대상들을 언어적, 개념적으로 파악하고 반성하는 사고는 이미 대상화되고 도구화된 사고(= 반성적 사고)이다. 우리는 일상 중에 이러한 도구화된 사고에 사로잡혀 있으며, 이로부터 벗어나기가 어렵다. 왜냐하면 한번 자아의식이 형성되면 자신이외의 모든 것은 대상화 되어 버리며, 자아의식이 존속하는 한 이러한 주객 대립의 상태를 벗어날 수는 없기 때문이다. 이러한 상태를 발라우프는 “사유의 자기소외”라고 부른다(Ballauff 1970, p. 42). 그럼에도 불구하고 주객대립을 벗어난 원천적인 사유가 사라진 것은 아니며, 주객분리의 대상적 사고가 발원한 원천으로 엄연히 존재하고 있다. 다만 우리가 반성적 사고에만 일방적으로 익숙해 있기 때문에 원천적 사유는 의식되지 못하고 따라

지 않은 원천적인 사유에는 모든 존재자가 그 자체로 왜곡되지 않고 드러난다. 따라서 이러한 사유야말로 '진리의 담지자'이다. 오직 사유 속에, 그리고 사유를 통하여 진리가 '있다'. 이러한 '있다'는 사유의 근본적인 공현으로 이해되어야 한다. 왜냐하면 사유야말로 무엇인가가 있는 것으로 나타나도록 할 수 있는 유일한 근거이기 때문이다. 그런데 사유는 언제나 이미 현존하는 것이므로 세계도 언제나 이미 사유 속에 열려있는 것이다. 여기서의 전반성적(前反省的)이고 직관적인 세계에 대한 접근방식이 상정되고 있는 것이며, 이러한 접근방식을 통하여 사유는 우주를 향해 열려있다. 그러나 사유는 반성적 전환을 통하여 비우주적인 자기존재로 전환되었으며, 이 자기존재는 모든 다른 것과 마주서게 되었다(Ballauff 1970, p. 40). 사유는 이제 자신을 보존하기 위해 자신을 규정하려고 시도하게 된다. 이러한 규정은 그러나 대상과의 관계를 통해서만 가능하다. 사고는 다만 대상들과의 교제를 통해서만 자신을 의식하며, 이를 통해 자아의식(Selbstbewusstsein)이 생겨난다(Ballauff 1970, p. 50). 자아의식이 된 사유는 이제 자신이외의 모든 것을 대상화시키면서 세계로부터 물러난다. 자아는 세계를 자신의 반대극으로 간주하면서 마주선다. 사고는 종국적으로 자신에 대해서도 규정을 하려고 시도하면서 자기 자신마저도 대상화시킨다.

사유는 이제 거의 배타적으로 지각과 감각에 의지한다. 사고는 사실세계의 변화무쌍한 다양성에 몰두하면서 경험적 지각의 무한성 속에서 증폭된다. 그럼에도 이미 생성된 자아의식은 자신의 정체성을 유지하고자 하며, 대상들의 인식과 처치에 있어서 주인이 되고자 한다. 그러나 대상세계의 지속적인 변화는 자아의식의 변화 또한 강요한다. 왜냐하면 자아의식은 그 구성과정에서 대상세계에 의지하기 때문이다. 대상세계의 변화에도 불구하고 자신의 정체성을 유지하기 위해서는 지속적인 자아정립과 자아확인이 수행되지 않으면 안 된다. 자아 이외의 모든 것들은 자아의 형성과 보존을 위한 수단으로 투입되지 않으면 안 된다.

자아확인의 울타리가 표상권(Vorstellungskreis)을⁴⁾ 뺏겨 버림으로써 자아정립의 구조

서 은폐되어 버린 것뿐이다. 이러한 은폐된 사유가 가끔 모습을 드러내기도 하는데, 예컨대, “우리에게 어떤 것이 [갑자기] 분명해 졌다든지, 머리 속에 불이 켜졌다고 하는 경우, [...] 어떤 밝은 생각이 번개처럼 우리에게 스쳤다가 할 때, 우리는 사유의 원천적인 생기(生起)에 대하여 말하고 있는 것이다”(Ballauff 1970, p. 47). 우리가 어떤 대상이나 문제에 대하여 생각할 때, 해당 대상이나 문제에 관련된 사태연관이 처음에는 어둠 속에 잠겨 있다가 어느 순간에 갑자기 밝게 드러나는 체험을 하는 경우가 있다. 이 경우에 우리는 해당사태에 대한 의미연관은 자아와 관계없이 이미 언제나 존재하고 있는 것이며, 다만 일상 중에 자기중심적인 반성적 사고의 배후에 은폐되어 있었던 것뿐이라고 볼 수 있다는 것이다. 이러한 주객분리 이전의 직관적 사유에는 모든 존재자들과 이들 사이의 관계들이 있는 그대로 나타나므로 이러한 원천적인 사유를 발라우프는 “하나의 전체가 열려있음”이라고 표현한 것이다.

4) 발라우프는 사고권(Gedankenkreis), 표상권(Vorstellungskreis) 등의 용어를 헤르바르트(J. F. Herbart: 1776-1841)로부터 물려받아 사용하고 있다. 이른바 헤르바르트의 연합심리학(Assoziationspsychologie)적 입장에 따르면 인간은 세상에 나오면서부터 나름대로의 관념들/상념들을 지니고 있으며 이 상념들 속에서, 그리고 그 상념들의

에 대한 통찰을 불가능하게 만들어 버린다. 그러한 통찰들은 자아확인을 위해서 즉시 제지되고 방지된다(Ballauff 1970, p. 51).

사고는 이제 주체-객체의 구분 속에 놓이게 된다. 개인에게 자아는 대상들과의 구별을 통하여 자신을 주체로 의식하며, 지향성과 활동성을 가지고 객체들로 뺏어나간다. 주체-객체의 구별이 철저화 됨을 통하여 사유는 마침내 자신을 정신(pneuma)으로 해석한다. 정신은 육체와 심정(Seele)의 위에 군림하며 이렇게 하여 절대화된다. 개인의 최고심급(審級)으로서의 정신은 끊임없이 자신을 관찰시키고 확인해야만 한다. 이러한 정신의 자기정립과 자기 확인의 노력은 이제 의지로 해석된다. 자신을 정신과 의지로 해석하면서 사유는 자기 자신의 도구가 된다. 자기해석의 철저화 속에서 사유는 절대적 반성성(Reflexivität)에 도달한다. 바로 이 반성성 안에서 사유는 자신을 재생산하려고 시도한다. 이상과 같이 하여 자아추구는 사유의 '그 자체로 있음'(Es-selbst-Sein)을 지양시켜버린다(Ballauff 1970, p. 44).

III. 교육학적인 귀결

1. 의지의 자율 대신에 사유의 자율성

위에서 보았듯이 사유는 - 그 안에서 비로소 인간과 세계가 그 자체로 모습을 드러내는 - "하나의 전체가 열려있음"이다. 사유는 인간과 세계의 현상에 선행하는 것이며, 따라서 사유는 인간에 의해 임의로 처리될 수 없다. 사유는 '주체의 기능'이 아니라, 사고주체로서의 인간이 귀속되는 최고심급이다. 인간의 "사유귀속성"(Zugehörigkeit zum Denken)이란 무엇을 의미하는가(Ballauff 1970, p. 20)?⁵⁾

위에서 언급했듯이 발라우프는 반성적 전환에 빠지지 않은 원천적인 사유를 상정하고 있는데, 이러한 사유에는 모든 존재자가 그 자체로 왜곡되지 않고 드러난다. 다시 말해 세계는 우리의 사유에 원천적으로 주어져 있다. 그러나 이러한 원천적인 세계소여는 우리의 논의적인(반

지배를 받으면서 살아간다. 그런데 한 개인이 지니고 있는 관념들은 어떠한 형태로든 상호 연관성 속에 존재한다. 이와 같은 개인이 지니고 있는 관념들의 상호연관된 총체를 헤르바르트는 사고권, 또는 표상권이라고 부른다. 헤르바르트의 사고권의 개념에 대해서는 줄고, 「헤르바르트의 교육적 수업이론에 대한 고찰」, 한국교육학연구 제8권 제2호, 63-64쪽을 참조.

5) 사유귀속성이란 앞서 언급된 발라우프의 사유/사고에 대한 독자적인 견해와 관련되어 있다. 발라우프에 의하면 원천적인 사유는 반성적 사고의 원천일 뿐만이 아니라, 우리 인간 존재 자체가 생겨난 원천이다(Ballauff 1979a, p. 15). 따라서 원천적 사유를 회복하기 위해서는 우리 자신이 - 우리의 반성적 사고를 포함하여 - 이 원천적 사유에 귀속되어 있음을 알아채야 하며, 또한 의식적으로 귀속시켜나가야 한다.

성적인) 사고에는 더 이상 접근되지 않는다. 여기에 사유의 딜레마가 존재한다. 진리에 근접해 가기 위해서 사유는 가능한 한 자신의 원천으로 돌아가야 한다. 이를 위해 사유는 한편으로는 지각과 감각의 구속에서 벗어나야 하며, 다른 한편으로는 자신의 최종적 통일성을 향하여 상승해가야 한다. 사유는 자신이 움직이고 있는 범주적 선결정(範疇的 先決定: *Kategoriale Vorentschiedenheit*)을⁶⁾ 초월하여 그의 최종적인 통일성으로의 진입을 시도한다. 이것은 자신과의 재결합에의 시도일 것이다.

반성적 사고의 주체로서의 자아는 이제 사유를 자신의 원천으로 감지한다. 즉, 자아는 자신의 사유귀속성을 감지한다. 이러한 관점에서 (원천적) 사유는 자아에 대해서 '초월적'(transzendental)이다. 사유귀속성은 반성적, 자기중심적인 사고가 자신의 초월성에 대하여 실존적인 자기위탁을 수행하는 것을 의미한다. 그러나 원천적인 사유는 우리의 반성적인 존재에게는 대개의 경우 단지 이미 주어져 있는 포괄적인 사유지평으로만 접근가능하다. 따라서 포괄적 사유지평은 원천적 사유에 대한 대리자로 기능하게 된다. 이에 따라 사유귀속성이란 우선은 사고주체가 포괄적인 사유지평에 귀속되는 것을 말한다. 이러한 귀속성은 그러나 사고주체가 현존하는 - 역사적 제약성과 편파성을 지니고 있는 - 사고지평에 종속된다는 것을 의미하지는 않는다. 왜냐하면 현존하는 사고지평은 원천적 사유와 동일한 것이 아니며, 역사적인 변천 속에 있는 반성적 해석 지평이기 때문이다.

이것은 좀더 해명되어야 한다. 원천적인 통일성을 반성적 전환을 통하여 상실한 사유는 자신의 통일성을 다시 산출하고자 한다. 이러한 통일성은 오직 사실적이고 가능한 사상들을 연관시키고 이로부터 하나의 전체를 구성함을 통해서만 가능하다. 이러한 사상의 상호연관적인 전체가 발라우프가 말하는 포괄적인 사고권의 의미로 이해될 수 있다. 요컨대, 사유는 세계의 통일성 산출이라는 우회로를 통해서만 자신의 통일성에 도달할 수 있다. 현존하는 포괄적인 사고지평은 - 인류가 자신의 역사를 통하여 지속적으로 수행해오고 있는 - 전체적인 종합을 통하여 생성된다. 그러나 현존하는 사고지평은 언제나 어느 정도의 - 역사적으로 제약된 - 선결정들을 지니고 있다. 사유가 현존하는 포괄적인 사유지평으로 자신을 높임에 의하여 자신의 통일성에 도달하지만 이 통일성은 사유의 원천적인 통일성과 동일하지 않다. 왜냐하면 도달된 사유의 통일성은 위에서 언급한 바와 같이 반성적 통일성이기 때문이다. 사유의 원천적인 통일성은 그러므로 경험적으로 접근되지 않는 초월적인 이념으로, 단지 우리가 사고의 반성적

6) '범주적 선결정'이란 우리의 사고권에 이미 내재되어있으면서 우리의 사유를 규정하는 근본적인 조건들, 사고의 도식(圖式)들을 말한다. 우리의 사고권은 역사적인 형성과정 속에 있으며, 따라서 역사적인 유연성과 제약성, 편파성을 포함하고 있다. 이러한 요소들 가운데에서는 초개인적, 초역사적 자명성을 지니고 사람들의 사고 속에서 작용하는 것들이 있는데, 이들이 우리의 사유에 대하여 '범주적 선결정'을 부과하고 있는 것이다. 발라우프에 의하면 칸트가 말하는 범주(Kategorien)도 역사적 제약성을 벗어난, '선험적'(a priori)인 것으로 단정되어서는 안 된다.

통일성을 산출하는 데에 있어서 - 물론 완전히 도달될 수는 없는 - 지향점으로 기능할 뿐이다. 발라우프는 이제 현존하는 사고지평의 선입견과 제약성을 극복하기 위해서는 사고지평에 내재되어있는 범주적 선결정들을 통찰하고 이를 상대화 할 수 있는 능력을 획득해야 한다고 주장한다. 현존하는 사유지평을 상대화시킴을 통하여 인간은 엄청난 사상적 불안정성에 빠질 수 있다. 그러나 사유 안에서의 자립성을 지키기 위해서 인간은 절대적 불안정성을 감내하는 것을 배워야 한다(Ballauff 1968, p. 88). 왜냐하면 그렇지 않으면 그는 현존하는 익숙한 - 범주적 선결정에 의하여 규정되어 있는 - 사고권을 고수함에 의하여 범주적 선결정에 대한 통찰이 불가능해지기 때문이다. 우리 사유인들은 어떠한 주어진 사고구성물에 대해서도 맹목적인 추종을 거절할 수 있는 용기를 가져야 하며, 주어진 사고구성물들의 전체들과 조건들을 되물어감에 의하여 이들 사고구성물들을 통찰할 수 있게 되어야 한다. 이것은 그러나 현존하는 사고구조물들의 지양을 의미하는 것이 아니라 이 사고구조물들의 의미와 한계를 사유의 전체성으로부터 해명하려는 시도이다.

주어진 사고에 대한 물음에 있어서 자아(das Ich)는 언제나 포괄적인 사유지평에 속해 있다. 자아는 이전과 마찬가지로 전체적인 종합, 즉 사고수행의 단위로 기능한다. 자아는 모든 사고행위의 통과점이다. 그러나 자아는 이제 더 이상 최종적 심급을 자처하지 않고 자신을 다만 사유의 사실적 수행자로 보며, 동시에 자신의 원천으로서의 - 사실적 사고수행을 초월하는 - 사유를 감지한다.

사고는 현존하는 사유지평의 선입견과 제약성을 극복하는 끝이 없는 과정 속에서 움직인다. 이를 통해서 사유는 점점 더 제약적이고 자기중심적인 사고권으로 부터 벗어나서 포괄적이고 초개인적인 사유지평으로 나아간다. 발라우프는 이러한 지속적으로 자신을 해방시키는 사유에서 “사유의 자율성”(Autonomie des Denkens)을 본다(Ballauff 1970, p. 46).

발라우프는 이러한 사유자율의 입장에서서 근대이후의 윤리학과 도야이론에 있어서 지속적으로 중심적 위치를 차지해온 ‘의지자율’의 사상을 비판한다. 발라우프에 따르면 이 사상은 근대이후 심화되어 온 의지에 대한 오해에서 비롯되었다.

발라우프는 그의 교육학저서들 가운데에서 빈번히 의지자율의 사상과 대결하고 있다. 이것은 마치 발라우프가 의지의 계기를 교육에서 배제시키려고 하는 것처럼 오해될 수도 있으나 필자가 보기에는 그것이 발라우프의 본래 의도는 아니다. 단지 그는 의지가 행위와 도야의 최고심급으로 절대화되는 것을 반대하는 것이다.

의지의 자율은 의욕(Wollen)이 사고와 느낌(Fühlen)과 나란히 독립적인 심급으로 인정되는 것을 전제로 한다(Ballauff 1989, p. 58). 위에서 본바와 같이, 의욕은 자아가 구성된 덕분에 존립하게 되었다. 세계와 대치하고 있는 자아 또는 자아의식은 대상화된 세계 안에 자신을 관철시키고자 노력한다. 세계의 변화무쌍함과 저항성 속에서 자신을 보존하기 위해서 자아는 끊임

없이 자기정립과 자기확인을 수행하지 않으면 안 된다.

자아정립과 자아확인은 스스로를 의욕으로 해석하는데, 의욕은 타자들로부터 자신을 지키면서, 즉 단지 저항과 대치 속에서 존립하는 것이다(Ballauff 1970, p. 52). 자아정립과 자아확인이 철저화 됨을 통하여 자아는 마침내 정신으로 격상되며, 신체와 심정(Seele) 위에 군림한다.

정신이 최고이자 지배적인 것이 되면 정신에게는 오직 자기 자신만이 최종적 목표가 된다. 정신은 자기 스스로를 의지(Wille)라고 선언하는데, 자기 자신만을 중요하게 여기는 이 의지는 오직 대상적 사물들 가운데에서 끊임없이 자기를 정립하는 것, 그리고 사물들의 위력에도 불구하고 자기를 관철시키는 것을 통하여 존립한다(Ballauff 1970, pp. 43-44).

정신은 인간존재의 최고심급으로서 - 인간의 모든 다른 존재차원들과 모든 세계사물들로부터 독립하여 스스로를 관철시킨다는 의미의 - 절대적 자유를 요구하며, 이를 통해 정신은 의지로 나타난다. 이때의 의지는 그대로 자유의지가 된다. 의지와 자유는 하나로 만난다.

자아의식의 침해화는 결국 - 정신과 의지로서의 - 자아에 대한 절대화로 나타난다. 자아는 세계와의 관련 속에서 자신을 구성했지만 독립적인 자아의 확립을 위해서 세계로부터 빠져나온다. 그런 후에 자아는 세계와의 관계를 다시 복원하려고 시도한다. 이것은 바로 자기 자신의 법칙성을 자신과 세계에 관철시키려는 의지를 통해 일어난다. 의지는 따라서 절대적인 지배의 욕이다.

의지는 언제나 힘에의 의지이다. 이 지배의지는 궁극적으로 이런 저런 존재자들에 대한, 이런 저런 사람들에 대한 힘이 아닌 자기 자신에 대한 지배의지이다. 의지는 자기자신의 주인이 되고자한다. 모든 것은 의욕의 자기전권부여를 위해 필요로 하는 재료와 방어로 기여하며, 그의 지배에 기여한다(Ballauff 1970, p. 126).

ratio, 즉 자신의 원천을 망각한 반성적 사고(정신과 의지로서의)의 지배는 사유의 전체성을 은폐시키며, 자아의 정립과 활동을 위하여 사유를 도구화시킨다. 사유는 발라우프에 따르면 본래 전체의 열려있음 - 그 안에서 존재하는 모든 것이 그 자체로 모습을 드러내는 - 이다. 그러나 도구화된 사유는 사람들과 생명체들, 사물들을 언제나 자아와 관련하여 사고하며, 그에 따라 사람들, 생명체들, 사물들은 끊임없이 자아의 정립과 관철을 위해서 투입되어야 한다. 사유는 이제 사람들, 생명체들, 사물들을 더 이상 그자체로 사고하지 못한다. 다시 말해 사유는 사람들과 생명체들, 사물들 그 자체들의 요구를 더 이상 들을 수가 없다. “우리 모두가 전세계적으로 이러한 관점에서 일치하므로 [인간이외의] 다른 모든 존재자들은 변호자가 없다”(Ballauff 1970, p. 12).

의지의 자기전권부여는 발라우프에 따르면 근대이후의 도야이론에 치명적인 결과를 초래하였다. 사유가 여기에서는 의지의 실행자 노릇을 하기 때문에 범주적 기초구조로서의 의지의 자기정립은 의문시되지 않는다. 즉, 자아의 절대화를 통하여 자아의 구성에 참여한 개념들도 절대화된다. 발라우프에 따르면 바로 이 지금까지 도달된 자아구성체를 고수하는 것이 참다운 도야를 장애한다. 왜냐하면 이 자아조직이 사유의 개방성을 제약하고 새로운 통찰들을 방지하며, 이로 인하여 인간존재의 더 이상의 질적인 발전이 불가능해지기 때문이다. 인간의 진정한 질적인 발전이란 그가 새로 도달한 통찰들에 자신의 존재를 부합시켜감에 의해서 가능한 것이기 때문이다.

내가 초기의 반성적인 자기정립을 고수하면 나는 사고기획들로부터 언제나 다시 이 사고기획들에 대한 커다란 부정으로서의 나 자신으로 되돌아온다. 그럴 경우 나는 “나의 사유”를 변경할 필요성을 거의 느끼지 않는다. 중요한 것은 상황들과 대상들이다. 이 대상들에서 나는 “나 자신”으로서의 “사고를 수단으로 하여” 나 자신을 확인할 수 있다. 이와 같은 방법으로 나는 나에게 절대적인 자발성을 보증해줄 수가 있는 것이다(Ballauff 1970, p. 129).

자신에게 전권을 부여하는 자아는 자신만을 오인하는 것이 아니라, 세계마저도 오인한다. 절대적인 자기정립을 통하여 주체는 “절대화될 뿐만 아니라 또한 스스로 고립된다. 즉 독아론(Solipsismus)에 빠진다”(Ballauff 1982, p. 275). 인간은 이와 같이 하여 자신의 원천적인 세계 관련성을 상실하고 소외된 존재가 되었다.

발라우프에 따르면 우리의 시대는 인류가 자신의 장구한 역사적 경험을 통하여 마침내 자기전권부여이론의 오류를 통찰하고 이를 극복할 수 있게 된 매우 유리한 시기이다. 사유는 자아추구의 울타리에서 벗어나서 사유의 전체성으로 해방되어야 한다. 자아추구의 지양과 자아의 도외시를 통하여 다른 사람들과 생명체들, 사물들이 사유 안에 그 자체로 모습을 드러낸다. 사유에 드러나는 모든 존재자들은 하나의 전체적인 연관성, 또는 전체적인 질서(= ‘코스모스’)안에 서로 연관되어 있음이 드러난다.

발라우프는 하나의 이상적인 세계질서, 즉 코스모스를 전제하고 있는데, 그에 의하면 이 질서는 본래적으로 사유에 개시되어 있다. 이와 같은 통찰을 바탕으로 하여 사유인은 개별적인 사물들과 생명체들, 인간들을 언제나 저 우주적인 연관성 안에서 사고할 수 있게 된다. 이를 통해서 사유인은 비로소 존재자들의 요구들을 들을 수 있고 이에 적절하게 응답할 수 있게 된다. 사유에는 이제 더 이상 자아가 중시되지 않으며, 우주에 대한 ‘책임’이 중시된다. 사유는 ‘사심없이’, 즉 ‘탈자아적’으로 우주에 상응한다. 이러한 우주적 상응 내지는 책임 속에서 발라우프는 참된 ‘인간성’을 본다.

2. 인격성 대신에 숙려

발라우프가 '의지의 형이상학'을 비판하는 이유는 의지의 자율이 참다운 사유의 자유를 좌절시키기 때문이다. 그런데 그에 의하면 본원적인 사유를 통해서만이 인간성이 밝혀지고 보존될 수 있는 것이다. 인간성을 지키기 위해서는 따라서 사유를 의지의 지배로부터 해방시켜야 하며, 이를 위해서 사유는 자신을 의지로 해석하던 것을 역해석을 통하여 지양시켜야 한다 (Ballauff 1989, p. 59).

그러나 발라우프가 의지계기를 통째로 거절한 것은 아니었다. 그 자신도 "의욕의 실재를 부인할 수는 없다"는 것을 인정한다(Ballauff 1989, p. 59). 그러나 발라우프에 의하면 의욕은 도야과정에서 단계적으로 사려깊은 사고에로 지양되어야 한다. 사려깊은 사유는 자아와 의지를 초월하며, 따라서 더 이상 의지의 지배 하에 놓이지 않는다. 사려깊은 사유는 발라우프에 의하여 '숙려'(熟慮: Besonnenheit)로 특징지어지며, 이것이 발라우프에게 있어서는 도야의 중심적인 표식으로 부각된다.

숙려이란 의지와 자아, 소유와 요구들을 벗어나 있으며 이 벗어남을 통하여 비로소 사물과 사람들을 진실하게, 사려있고 주의 깊게, 만나게 된다. 이러한 숙려를 지닌 사람은 그가 행해야 할 바에 대한 척도와 한계를 안다. 숙려를 지닌 사람은 과제영역에 전념하기 위하여 자기를 떠난다. 숙려는 엄정성(Gemessenheit)와 태연함(Gelassenheit)을 포함한다(Ballauff 1970, p. 70).

사유가 모든 것을 그의 전체적인 우주적 연관성 안에서의 위치를 고려하여 주의깊게 측정하면서 이에 따라 "모든 것을 [그에 적합한 위치에] 있도록 할" 수 있을 때에 사려 깊은 사유가 된다(Ballauff 1970, p. 75). '있도록 한다'는 말은 사물들과 생명들, 사람들이 그들의 본분을 발견할 수 있도록 돕는다는 의미이다.

이러한 관점에서 발라우프는 전통적 도야개념의 핵심적 요소인 인격성과 도덕성의 개념을 비판하는데, 특히 칸트적 도덕성의 개념과 대결하고 있다. 발라우프는 도덕법칙(Sittengesetz)을 통한 의지의 규정(Willensbestimmung) - 이를 통해 신조도야기⁸⁾ 이루어지는데 - 에 반대한다.

7) '숙려'란 '숙고됨', '사려깊음'을 의미하는 독일어 Besonnenheit의 번역어이다. 숙려란 발라우프에 의하면 지각과 감각, 감정과 욕구와 결부된 자기중심적인 사고를 벗어나서 주어진 사태들에 대하여 그 근거와 조건들을 되돌아감으로써 사태들이 지니고 있는 경험적 제약성과 우연성, 편견들을 극복해나감으로써 점점 더 진실되고 포괄적 사유지평에 도달해가는 탈자아적, 우주적 사유를 특징짓는 표현으로 이해될 수 있다.

8) 칸트의 윤리학에 따르면 행위를 위한 내적인 의지의 원칙이 선할 때, 의지가 즉 다만 선의 내적인 가치 때문에 선을 택할 때에만 참다운 도덕성이 확보된다. 의지가 선한 원칙들을 반복해서 선택하고 이를 행위로 옮기면서 이러한 원칙들을 지향하는 의지의 방향성이 강화되고 확고해지며, 이것을 칸트는 '신조'(Gesinnung)라고 부른다. 따라서 칸트의 윤리학에서는 도덕성의 형성을 위하여 신조도야(= 신조의 형성)이 매우 중요한 과제가 된다. 따라서 칸트의 윤리학은 '신조윤리학'(Gesinnungsethik)으로 불리우기도 한다.

신조도야에서 발라우프는 인간이 맹목적으로 도덕법칙(보편적 규범으로서의)에 종속될 위험성을 본다. 칸트에 따르면 도덕법칙은 인간의 초감성적 차원(특히 이성과 자유의지로 특징지어지는)에 기초한다.⁹⁾ 그러나 인간이 자신의 초감성적 차원을 통찰한다는 것은 어려운 문제이므로, 도덕법칙은 대부분의 행위실천에 있어서 '당위'(Sollen)로 주어진다. 인간은 도덕법칙에 대한 충분한 통찰을 갖고 있지 못한 경우에도 도덕법칙을 의욕해야만 한다. 이러한 입장이 도덕교육에 반영되어야 한다면, 도덕교육에 있어서 어느 정도의 강제적 계기에 대한 불가피성이 또한 인정되어야 한다.

여기에서 도덕교육에 있어서의 하나의 난점이 나타난다. 만일 교사 자신이 도덕법칙에 대한 통찰을 지니고 있지 못하고, 따라서 학생들로 하여금 도덕적 행위의 근거로서의 '자유'에 대한 통찰에 도달하도록 이끌 수 있는 능력을 가지고 있지 못할 경우, 도덕교육은 단지 도덕법칙으로 제시되는 보편적인 규범에 학생들을 획일적, 맹목적으로 복종시키려는 시도를 넘어서기가 어렵다. 이러한 형태의 도덕교육을 통해서 학생들에게 기껏해야 단지 수동적인 예의범절(Gesittung)이 형성될 수 있을 뿐이며, 학생들은 다만 이를 실용적인 의도에서 지닐 뿐이다.

문제의 핵심은 이러한 수동적인, 통찰이 결여된 예의범절이 형식적이고 경직된 도식이 되어 버린다는 데에 있다. 고정된 예의범절은 절대화되며, 자신의 우위를 요구하게 되며, 이를 통하여 사려깊은 도덕성으로의 이행이 오히려 억제된다. 여기에서 인류의 역사에 있어서 얼마나 빈번히 국가나 사회, 또는 특정의 인간집단의 이해관심이 도덕적 규범으로 포장되었는가를 상기할 필요가 있다. 또한 도덕적 규범이란 매 경우의 문화권에 의하여 제약되고 있다는 것도 간과되어서는 안 된다. 우리가 이러한 문화적-사회적 선결정¹⁰⁾을 통찰하지 못하면, 우리는 문화와 사회의 신민(臣民)인 것이다.

이성적으로 의욕하는 자는 행위를 위한 이성적 원칙, 즉 '도덕적 통찰'을 구한다. 그런데 이러한 도덕적 통찰은 발라우프에 의하면 오직 문화적-역사적으로 각인된 해석지평에서 얻어질 수밖에 없다. 인간이 매 경우의 해석지평이 지니고 있는 문화적-역사적인 제약성을 통찰하지

9) 칸트는 그가 신봉하던 뉴턴의 자연관에 따라서 경험세계는 인과법칙에 일관되게 지배되고 있다고 보았으며, 따라서 인간에 있어서도 경험적-감성적인 차원에는 자유가 없다고 보았다. 그런데 인간에게 자유가 없다면 인간은 다만 주어진 환경과 조건에 따라 수동적으로 반응하는 존재로 전락하게 되며, 이 경우 인간의 행위에 대한 도덕성을 따진다는 자체가 무의미해진다. 따라서 인간에게 참다운 도덕적 행위능력을 인정하려면 인간의 행위의 근거가 경험적-감성적 차원을 벗어나 있다는 것을 입증해야 한다. 칸트는 이러한 행위의 초감성적 근거를 이성과 자유의지에서 찾는다.

10) 여기에서 '문화적-사회적 선결정'이란 위에서 언급한 문화와 사회현상에 내재되어 있는 '범주적 선결정'을 말한다(각주 6을 참조). 다시 말해서 인간은 문화와 사회 속에서 살아가면서 이러한 문화와 사회가 지니고 있는 기준들과 가치들, 본보기들과 규범들에 의하여 외적으로 뿐만이 아니라 내적으로도 규정되고 있으며, 따라서 이러한 요소들은 우리의 삶의 일부가 되어 자명성을 획득하게 되고, 더 이상 의문시되지 않게 된다. 즉 우리는 문화와 사회가 '미리 결정하고 있음' 속에서 살고 있는 것이다.

못하면 그는 자신이 도달한 통찰을 절대화시킬, 즉 초역사적인 것으로 간주한 위험에 빠진다. 발라우프는 어떠한 통찰에 대해서도 최종적 진리성을 인정해서는 안 된다고 주장한다. 왜냐하면 그러한 통찰들이 유래한 해석지평은 역사적으로 변화하는 것이기 때문이다. 우리가 구속력 있는 행위원칙을 획득하기 위하여 역사적인 잠정성에서 벗어나지 못하는 통찰들을 절대화하면 우리의 사유는 고정된, 초역사적인 것으로 간주된 통찰에 종속되어 버리며, 이를 통해 사유의 자유와 개방성이 심각하게 제약되어 버린다.

이와 같은 견지에 따라서 발라우프는 도덕적인 행위와 도야에 있어서는 사려성이 - 그 안에서 행위와 도야를 위한 근본적인 의미연관성이 밝혀지는 - 중심적 계기가 되어야 한다고 주장한다. 발라우프의 '신조도야'에 대한 비판을 다시 들어보자.

숙려가 활동하고 있는 곳에서는 도덕성이나, 당위, 의무이행 등이 전혀 필요치 않다. 숙려를 지닌 사람에게 도덕을 제시한다는 것은 쓸데없는 일이며, 이러한 사람은 도덕적인 법칙이나 명령에 복종할 필요도 없다. [...] 숙려는 전체의 의미연관으로부터 - 이 안에서 매 경우의 사물과 사람들이 모습을 드러내는 - 적절한 것과 합당한 것에 대한 통찰을 선사한다. 사물과 사람들의 존재가 문제될 때에는 어떠한 도덕성도 침묵해야한다. 왜냐하면 도덕성은 사려깊은 사람에게에는 마치 그를 불신하는 것처럼 작용하기 때문이다. 마치 그가 달리 할 수 있는 것처럼, 이미 달리 말하고 행위하는 것처럼, 그래서 명령과 과제가 부과되어야 하는 것처럼 말이다(Ballauff 1970, p. 71).

발라우프의 신조도야에 대한 비판은 인격개념에 의해 기초된 도야이론들, 특히 칸트풍의 도야이론에 대한 비판으로 이어진다. 왜냐하면 인격성이란 결국 신조도야 내지는 성격도야로부터 결과되는 '선의지(善意志)'와 같은 의미이기 때문이다. 우리가 발라우프가 주장하는 "의욕의 지양"을(Ballauff 1970, p. 74) 문자 그대로 받아들일 경우, 도야이론에서 더 이상 인격성에 대하여 말할 수 없다. 이처럼 우리가 발라우프의 사고과정을 따라가다 보면 전통적 의미의 도야개념은 해체되어버리는 것처럼 보인다.

위에서 보았듯이 발라우프는 주로 신조도야의 부정적인 면을 비판하고 있다. 그러나 신조도야의 긍정적인, 불가결한 도야전망이 간과되어서는 안 되며, 그렇지 않으면 '아이를 목욕물과 함께 버리는' 어리석음을 범하게 될 것이다. 발라우프에게 있어서 인간도야의 핵심은 사려깊은 사유(= 숙려)를 산출하는 것이다. 그러나 우리의 사유는 자주 감성적 충동에 의하여 활동의 제약을 받으므로, 우리가 온전히 사유를 하기 위해서는 감성적 충동의 압박으로부터 가능한 한 벗어날 필요가 있다. 발라우프가 감성적 충동에 지배되는 원초적인 이기심을 극복하는 어려움을 간과한 것일까? 그가 인간의 일상을 지배하는 감성적 자의성의 위력을 충분히 고려하지 못한 것인가? 발라우프가 이러한 문제를 간과한 것은 아닐 것이다. 그럼에도 불구하고 그

는 의욕에 대한 사유의 우위를 주장한다.

통찰은 물론 자극과 정념에 의하여 유린될 수 있다. 통찰은 사실적 상황들을 통하여 실행되지 못할 수도 있는 것이다. 통찰에 상응하는 것이 사물과 사람들에게 있어서 실패할 수 있다. 그럼에도 불구하고 통찰과 사고과정이 결정적인 위치를 차지한다는 사실에는 변함이 없다. 통찰과 사고과정은 다른 계기들과 같은 동기화의 기제로 비로소 사용되는 것이 아니다(Ballauff 1970, pp. 94-95).

발라우프는 자기를 관찰하는 의지의 신조가 강제적 기제로 작용하면서 사유의 자유를 제약할 위험성을 보았다. 발라우프는 도야이론로부터 강제적 계기를 방지하고자 하였다. 이를 위해 발라우프는 “부름받음”(Inanspruchnahme)이라는(Ballauff 1970, p. 66) 계기를 도야이론에 끌어 들인다. 만일 우리가 그때그때 마주치는 사태를 전체적인 지시연관과 관련하여 통찰한다면, 달리 표현하여, 만일 사물들, 생명들, 사람들이 사려 깊은 사유에 나타난다면, 이들의 요구들이 그 자체로 알려진다. 그러면 우리는 이 존재자들을 위해 적절하고 합당한 것을, 즉 무엇을 해야 하고 하지 말아야 할지를 통찰하게 된다(Ballauff 1970, p. 71). 이 통찰은 우리에게 아무런 강제도 행사하지 않으며, 그 대신에 우리는 그 통찰에 의하여 부름을 받는다. 우리의 행위는 스스로 이 통찰에 상응하여 일어난다.

부름 받음은 순수하게 사태충실적이며, 관조적인 사유를 전제로 한다. 이 사유 안에서 사물들과 생명체들, 사람들이 우주적인 연관성 속에서 그자체로 사유된다. 이 사려됨 안에서 사물들과 생명체들, 사람들에게 대한 그때마다 가장 적절한 척도가 드러난다. 이러한 통찰성은 우주적인 책임으로 나타나며, 사유인은 이 우주적인 책임으로부터 사물들, 생명체들, 사람들이 저마다에 가장 적합한 척도에 부응하게끔 도와주도록 부름 받는다. 우주적 책임에서 나오는 행위에 있어서는 의지가 아무런 역할도 하지 않는다. 그 대신 어떤 힘만이 요구되는데, 이것은 의지력이 아니라 단지 강함이나 확고함 같은 것이다(Ballauff 1989, p. 56).

발라우프는 의지와 자유에서 출발하는 칸트의 이론적 기획이 ‘부름받음’이라는 계기를 전혀 고려하지 못하고 있다고 비판한다(Ballauff 1989, p. 56). 그러나 부름받음이라는 개념을 이성과 저절로 부합되는 행위형식으로 이해한다면 칸트의 이론적 기획 안에도 이러한 계기를 드러낼 수 있다. 칸트에 따르면 도덕법칙은 행위자의 자유와 모든 다른 사람들의 자유를 동시에 지켜 줄 수 있는 보편타당한 행위의 법칙이다. 이 원칙은 그러나 구체적 행위상황에 대하여 일정한 규정을 제시해주지는 않는다. 행위자는 행위상황에서 도덕법칙의 보편적인 방향에 따라 구체적인 격률을 산출해야한다. 여기에서 사유는 “실천적 판단력”으로서¹¹⁾ 사실성과 이념성 사이에서 움직인다. 행위자가 목하의 행위상황을 도덕법칙과 관련하여 통찰한다면, 그는 이 통찰로부

11) Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. hg. von Karl Vorländer. Hamburg 1990, p. 79

터 부름을 받을 것이다. 그는 의욕하기 이전에 이미 행동한다. 그러나 이러한 부름받음의 원리는 우리가 우리의 일상적인 행위상황에서 의지할 수 있는 유일한 원칙이 되기는 어렵다. 왜냐하면 시시각각으로 다가오는 행위상황들을 언제나 명확하게 통찰한다는 것은 어려운 일이기 때문이다.

행위상황들에 대한 사태연관성을 통찰하지 못하면, 적절한 행위원칙을 발견한다는 것도 어렵다. 그렇다면 우리는 이 경우에 무엇을 행해야 하는가? 행위상황에 대한 통찰을 얻기 전까지 행위를 유보해야만 하는 것인가? 이것은 발라우프의 의도가 아닐 것이다. 우리는 시시 때때로 어떤 식으로든 행동을 하지 않으면 안 되는 상황에 부딪히게 된다. 우리가 이 상황에 대해서 확고한 통찰을 얻지 못했기 때문에 행위를 회피한다면 이것은 우리 자신의 고유한 책임으로부터의 도피를 의미할 수도 있는 것이다.

관조적인 사유에 주로 머물러서 행위능력을 갖추지 못한 사람을 우리는 참다운 의미에서의 도야인이라고 부를 수는 없을 것이다. 인간은 행위를 통하여 그의 도야에 표현을 부여하는 것이며, '진리'에 대한 책임에 부응할 수 있는 것이기 때문이다. 행위능력을 확립하기 위해서는 신조도야가 불가결하지 않을까? 신조는 이성적인 것으로 인정되는 행위원칙을 따르는 습관의 형성을 전제로 한다. 도덕적 신조는 더 나아가 도덕법칙에 대한 통찰과 특히 - 도덕법칙의 토대로서의 - 인간의 예지적 성격에 대한 통찰을 포함한다. 이러한 신조는 도덕적 원칙이 우리에게 더 이상 관심을 끌지 못하는 경우에도 우리의 행위에 도덕법칙을 관철시킬 수 있는 유일한 가능성을 제공한다. 이러한 상황이란 대개 행위자가 이기적인 관심에 이끌리고 있을 때 일어난다. 이런 경우에는 통찰력있는 사유가 유지되기 어렵다. 어떤 사람이 목하의 행위상황을 통찰하지 못하지만 이성적으로 인정되는 원칙에 따라 행위한다면, 이것이 발라우프가 말하듯이 당나귀도덕성인가? 그렇지 않을 것이다. 도덕적인 행위 안에서 그리고 이를 통하여 이기적인 관심이 극복되며 이를 통해 사려깊은 사유가 다시 해방된다. 신조도야는 숙려의 도야를 위해서도 불가결하다! 신조도야에 대한 발라우프의 강한 비판에도 불구하고 그가 신조도야를 전적으로 거절한 것은 아니었다.

숙려는 도덕적인 것, 그의 방책과 요구들을 비난하지 않는다. 그러나 숙려는 이러한 도덕성을 그 근원과 적합성에 있어서 떠맡는다(Ballauff 1970, p. 71).

물론 그는 도덕성이 오직 숙려로부터 나온다는 입장을 취한다. 참으로 도덕적인 행위를 하기 위해서 행위자는 자신의 의지규정과 관련되어 있는 포괄적인 사고의 과정도 또한 통찰하고 있어야만 한다는 것이다.

어떻게 [도덕] 법칙에 부합될 수가 있는가? 무엇이 보편적인 법칙부여에 적합한 것인지를 확인하기 위해서 나는 우주적인 해석지평의 모든 관련들을 알고 있어야 한다. 그렇지 않으면 내가 자신의 이해관심 영역의 제약성과 부자유를 벗어나 보편적인 것을 헤아린다는 것은 불가능한 것이다(1989, p. 59).

우리가 자신의 이해관심의 구속성과 현존하는 역사적-문화적 선결정성으로부터 벗어나기 위해서는 엄청난 사유노력을 필요로 한다는 것이 발라우프의 생각이다. 그럼에도 불구하고 이성적 사고의 최고형태로서의 숙려는 쉽게 도달될 수가 없다. “그것은 오늘 내일 사이에 도달될 수 없으며, 그곳으로 가기 위해서는 머나먼 길을 통과해야만 한다”(Ballauff 1970, p. 70).

3. 진리에 대한 탈자아적 책임의 교육학

발라우프에 따르면 교육학은 성취되지 못한 인간성에 대한 인식으로부터 자라난다. 발라우프는 의지의 처분에 종속되지 않은 사유에서 본원적인 인간성을 본다. 사유는 의지의 자기중심성에서 해방되어야 하는데, 왜냐하면 그래야만 우주적 사유가 가능해지기 때문이다. 우주적 사유만이 사유에서 밝혀진 통찰, 즉 ‘진리’에 ‘사심없이’(selbstlos) 상응할 수 있다. 무사성(無私性)/탈자아성(Selbstlosigkeit)은 그러나 결코 자기포기를 의미하는 것은 아니다:

내가 관여하는 지식, 내가 하는 경험, 내가 수행하는 직책, 내가 속하는 과제영역, 이 모든 것이 결국 자아 속에 집중된다. 탈자아성이란 다음과 같은 것이다: 나는 모든 것에 속한다. 그러나 그 모든 것이 나에게 속하지는 않는다. 어떤 원칙(Maßgabe)에 의해서도 내가 모든 것을 임의로 처리하는 일은 없다. [...] 모든 경우에 나(Ich)와 자아(Selbst)가 사라지지만 내 안에 정립되어 있는 통찰과, 나에게 의하여 성취되어야 하는 작업, 오직 나를 통해서만 일어날 수 있는 행위 등은 존립된다(Ballauff 1979a, p. 18).

모든 사고와 행위의 성과들의 지속적이고 집중적인 축적은 자아를 확립하고 강화시키는 데에 기여한다. 이것은 급기야 자기전권부여(Selbstermächtigung)에 귀착되는데, 이를 통해 인간은 우주적 질서를 벗어나서, 자신의 지배질서를 - 모든 사물들, 생명체들, 사람들의 종속을 요구하는 - 구축하고자 한다. 이를 통해서 우주적 책임과 - 이와 함께 인간성도 - 상실되어 간다. 인간은 이러한 역설적인 상황에 처해 있다고 발라우프는 주장한다. 인간이 인간성을 다시 회복하기 위해서는 자기집중과 이기심을 지양할 수 있어야 한다. 이러한 지양은 사유가 우주적인 사유지평으로 지속적으로 되돌아감을 통해서만 가능하다.

인간은 자기 자신을 지양할 수 있는 유일한 존재이다. 그는 자기중심적인 자기소급으로부터 벗어날 수 있는데, 바로 이에 대한 반성을 통해서이다. 인간은 우리가 탈자아성이라고 부르는 탈중심성(Exzentrizität)에 도달할 수 있다(Ballauff 1979b, p. 144).

다른 말로 표현하면 다음과 같다. 사유인은 포괄적인 사유지평으로 높혀짐을 통하여 점점 더 자기중심적인 반성적 사고에서 벗어나지만, 그 때마다 도달되는 사유지평과 자신을 동일시 하면서 자기정체성을 유지한다. 그는 그 사유(지평)를 사유화(私有化)하는 것이 아니라, 자신을 포괄적인 보편적 사유지평으로 높여가면서 자신을 지속적으로 확장한다. 사유인은 더 이상 일방적으로 자아에 집중하지 않고 원심적으로 우주를 향하여 자신을 확장해가는 것이다.

발라우프는 이 탈자아성을 어린시절부터 실천시켜야 한다고 주장한다. 왜냐하면 성장세대에 게 일단 자기중심적인 의지가 형성되면 그를 탈자아적 사유로 이끈다는 것은 매우 어려워지기 때문이다. 따라서 학교는 가능한 한 일찍부터 아동들을 (탈자아적인) 사유에 입문시켜서 일상적으로 작용하는 전도(Verkehrung)를 - 전환(peragogé)을 통하여 - 감소시켜나가야 한다.

IV. 발라우프의 교육학적 구상에 대한 논의

끝으로 발라우프의 교육학구상에 대하여 간단히 토론하면서 본 발표를 마무리할까 한다. 발라우프는 학생들의 사유를 지속적으로 우주적인 사유지평으로 안내함으로써, 사유의 자기집중과 자기중심성을 지양시키고자 하였다. 오직 이를 통해서만 사유는 도구화로부터 보호될 수 있다는 것이다.

그러나 여기에서 우리는 하나의 문제점을 발견할 수 있다. 사유가 계속해서 도구화로부터 자신을 방어하려고 한다면 이를 통해 기술화되고 산업화된 세계 - 사유의 도구화를 통해 출현된 - 로부터도 멀어지는 것이 아닌가? 이 기술화된 세계는 이미 오래전부터 우리의 생활세계가 되었다. 이 세계에서 살아가기 위해서 '도구적 이성'의 양성은 절대적으로 필요하다! 도야와 교육의 이론은 성장세대로 하여금 그들의 삶의 세계에 성공적으로 적응하도록 하는 과제를 피할 수 없다. 이것은 그러나 불가피하게 사유의 도구화를 초래한다. 여기에 발라우프 교육구상의 딜레마가 있다.

또 하나의 다른 문제는 발라우프가 탈자아성을 아동들에게 가급적 이른 시기부터 형성시키고자 하는 데에서 발견된다. 왜냐하면 자기중심성은 발라우프에 따르면 '부름받음'의 가능성을 장애하기 때문이다. 다시 말해서, 자아는 통찰('진리')로부터 행위로의 직접적인 전이를 가로막는다. 자아가 통찰을 자신의 것으로 보면, 자아는 이 통찰에 직접적으로 상응하지 않는다. 이

통찰은 자아에게 처리가능한 것으로 간주되며, 이를 통해 통찰의 직접성이 상실되어 버린다. 따라서 발라우프는 교육에 있어서 아동들을 사려깊은 사유로의 해방시키기 위해 자아와 의지를 지양시키는 훈련이 필요하다고 보았다.

인간 사고의 사실적인 진행이 우선은 반성성과 이기적인 의욕으로 나아가는 한, 교육도 우선은 의욕을 고려하지 않을 수 없다. 그러나 그 다음 단계에서는 이 의욕을 당위에 고정시키고 구속하거나 제한하는 것이 중요한 것이 아니라, 사려깊은 사유로의 해방을 위하여 의지를 지양시키는 것이 중요하다(Ballauff 1970, p. 74).

여기에서 그러나 의지의 지양이 도야수행의 주체를 약화시키는 것이 아닌지를 물어야 한다. 도야수행 - 사유를 포괄적인 사유지평으로 올려놓는 것이 관건인 - 위해서는 어떤 힘, 강함이나 확고함, 능력 등이 필요하다는 것을 발라우프도 인정한다(Ballauff 1989, 56). 그러나 어디에서 이 힘, 확고함, 능력이 생기는가? 이러한 것을 모든 사람들에게 주어져 있는 것으로 단순히 전제할 수 있는 것인가? 그렇지 않다! 바로 성장세대들의 심정능력(Gemütskräfte), 즉 지적, 정서적, 의지적, 심미적 기초능력들에 있어서 서로 큰 차이를 나타낸다는 점이 커다란 교육적인 문제 중의 하나이며, 이 문제를 도야와 교육의 이론은 도외시킬 수 없는 것이다. 이에 따라 성장세대의 심정능력의 양성이 중요한 교육의 과제중의 하나가 되어야 한다. 발라우프가 말하는 힘, 확고함 등이 이미 의지계가 아닐까? 이러한 힘, 확고함의 양성이 의지양성 또는 신조양성을 필요로 하는 것은 아닐까? 우리는 도야를 향한 노력에 있어서 자신의 감성적 자의성의 저항에 부딪칠 뿐만 아니라 자신의 이해관심을 우리에게 관철시키려고 하는 타인의 의지에도 부딪치게 된다. 성장세대들에게 탈자아성을 위해 의지를 지양시키도록 요구할 경우, 그들이 속수무책으로 자신의 감성적 자의성이나, 타인들의 의지에 지배될 위협에 처하게 되는 것은 아닐까? 이로부터 우리는 탈자아성이란 감성적 충동이나 타인의 의지로부터 자신을 지킬 수 있는 내적 확고함이 있을 때에만 가능한 것이라는 결론을 내리게 된다. 여기에서 탈자아성과 자아성의 변증법적인 관계를 보게 된다. 탈자아성을 위한 도야는 자아의 도야를 불가피하게 필요로 한다.

필자는 더 나아가서 교육은 인지적, 의지적 차원뿐만 아니라, 동시에 정서적, 신체적 차원도 고려해야 한다는 생각이다. 왜냐하면 우리가 이러한 인간 존재의 모든 차원들이 사유의 파생물이며, 따라서 결국 사유에 수렴된다고 간주한다고 하더라도 교육실천에 있어서 존재의 다차원성을 임의적으로 하나의 차원('사유')으로 간단히 환원시키는 것은 불가능하기 때문이다. 인간은 자신의 존재를 하나의 통일성으로 파악하지만, 그는 자주 자신의 존재 구성요소들 간의 불일치를 경험한다. 여기에서 자신의 전체 존재차원들을 통일적이고 조화롭게 형성시켜야 한다는 과제가 나오게 된다. 이러한 존재형성은 더 나아가 사회적인 문맥 속에서 수행되어야 한

다. 도야인은 사회적인 상호성과 대립성 안에서 자신을 보존할 능력이 있어야 한다.

여기에서 또 하나의 교육적 귀결이 나온다: 교육은 성장세대가 스스로를 이성적으로 발전시킬 수 있는 능력을 부여해야 한다. 교육은 한편으로 성장세대가 문화적·사회적 세계 안에서 행위능력을 지니도록 그들을 도와야 하며, 다른 한편으로 교육은 성장세대가 인격적인 통합성에 도달할 수 있도록 그들을 도와야 한다. 다시 말해 교육은 성장세대들이 자신의 내적 정체성을 확보하도록 하고 이 정체성을 핵으로 하여 그들의 상이한 존재차원들을 통합할 수 있도록 도울 수 있어야 하는 것이다.

이러한 논의로부터 필자는 다음과 같은 결론을 내린다. 발라우프적 의미의 도야는 인격도야의 전망을 배제할 수 없다. 사유를 제약된 표상권으로 부터 포괄적, 우주적인 사유지평으로 상승시키는 것을 의미하는 도야는 인간개체가 - 문화적·사회적 세계의 역동성 속에서 - 단계적으로 전반적인 이성성으로 전개해감을 통해서 이루어질 수밖에 없다. 개인의 통일성과 계속성 - 이것이 결국 인격개념인데 - 은 도야이론에서 부인될 수 없다. 다만 우리가 발라우프의 탈자아성의 관점을 진지하게 받아들일 때, '인격'은 자신을 우주적 사유지평으로 상승시킴을 통하여 지금까지 도달된 자아구성체를 고수하면서 이를 바탕으로 하여 모든 것과 모든 사람의 지배자로 자신에게 전권을 부여하려는 경향으로부터 벗어나야 한다. 인격은 자신을 무한대로 전개시키고 확장시키며, 점점 더 우주에 상응한다. 여기에서는 더 이상 자기중심적인, 또는 인간중심적인 인격개념이 아니라, 탈중심적인, 우주적인 인격개념이 언급되고 있는 것이다. 인격은 더 이상 우주 안에서 고립된 위치를 점하지 않으며, 우주 자체를 포괄한다. 인격은 스스로가 우주적 크기를 지닌다. 인격은 더 이상 자신과 타자들 사이의 대립을 보지 않으므로 탈자아적이다(selbstlos).

여기에서 필자는 발라우프의 탈자아성의 교육학과 인격성의 교육학 사이의 통합가능성을 본다. 물론 그러한 종합으로부터 긴장관계가 발생한다. 이러한 긴장관계의 본질은 발라우프에 의하면 서구의 정신사에서 반복적으로 나타났던 사유의 처리가능성과 처리 불가능성 사이의 긴장이다.¹²⁾ 발라우프가 사유의 처리불가능성의 전망을 중시하고 있는 것은 분명하다. 그러나 처리가능한 사유의 영역에 대한 도외시는 도야전망의 현저한 축소시킬 위험을 초래할 수 있다.

필자가 보기에 발라우프의 본래 의도는 도야개념의 새로운 종합에 있었다. 그는 전통적 도야이론들의 불가결한 도야전망들, 특히 '자기보존'(Selbsterhaltung)의¹³⁾ 전망을 간과하지 않았

12) 사유의 처리가능성이란 자아가 사유를 임의로 작동시킬 수 있다고 보는 입장이며, 이것은 사유의 도구화로 통하게 된다. 사유의 처리 불가능성이란 사유가 원천적으로 자아를 초월하여 존재하는 것이므로, 자아에 의하여 임의로 처리, 조작될 수 있는 것이 아니라는 입장을 말한다.

13) 우리는 여기에서 우선 '자기보존'을 교육의 주요과제로 제시한 루소를 상기한다. 루소는 특히 그의 교육소설 『에밀』에서 생명을 가진 존재에게 있어서 - 물론 인간을 포함하여 - "가장 중요한 것은 끊임없이 자기 보존에 주의를 기울이는 일"(에밀, p. 380)이며, 이것은 자연에 질서에 부합하므로 '자기보존'은 그 자체로 정당하고 선한 원리이다. 따라서 당연히 교육의 중심과제가 되어야 한다. 에밀 전편을 통하여 루소는 자기보존의 여러 차원, 즉 신체적, 지적, 정서적, 도덕적, 종교적 자기보존을 제시하고 있다. 이러한 자

다. 그러나 발라우프가 보기에 전통적 도야개념은 현대적 인간삶의 상황에 더 이상 적합하지가 않다. 이것은 전통적 도야개념을 비판적으로 해체하면서 새로운 사유조작을 통하여 도야개념의 새로운 종합을 수행할 것을 요구한다. 도야의 개념은 매 경우의 사유지평 안에서 언제나 다시 현재화되어야 한다. 다시 말해, 도야개념은 인류가 그때까지 도달한 도야와 관련된 사유 수준을 현존하는 사유지평안에 왜곡됨 없이 보존하기 위해서는 최근의 사유수단들을 가지고 지속적으로 재해석되고 재구성되어야 한다. 그렇지 않으면 도야개념은 역사적 과거로 물러나 버릴 것이며, 따라서 더 이상 사람들에게 도야의 동기를 자극할 수 없게 될지도 모른다.

발라우프의 도야론적인 중요한 공헌은 전통적인 도야이론의 인간중심적인 자기전권부여를 폭로했다는 데에 있을 것이다. 그러나 이것이 인격주의적인 도야이론에 대한 전면적인 거부를 의미하지는 않는다. 그의 비판적 정신은 인격개념이 인간중심적, 자기중심적 이기주의와 은밀하게 결합하는 것을 방지하며, 자연발생적인 - 제약되고 선입견에 물든 - 자아표상을 벗어나서 우주적인 인격성으로 이행하도록 도와준다. 탈자아성의 원칙은 인격개념의 수정을 위해서 뿐만 아니라 인격개념 전도와 협소화의 방지를 위해서도 불가결하다고 할 수 있을 것이다.

요컨대, 발라우프 탈자아성의 교육패러다임은 자기보존, 자아실현의 교육패러다임에 대한 반명제로서 제시된 것이며, 이 양측의 종합을 통하여 보다 포괄적인 교육학적 전망이 획득될 수 있을 것으로 판단된다. 이것은 어떤 의미에서 - 여기에서 한번의 과감한 표현이 허락된다면 - 모던적 교육과 포스트모던적 교육의 종합가능성의 단초를 보여주는 것일 뿐만이 아니라, 서구적 교육패러다임과 동양적 교육패러다임의 종합을 위한 틀로서도 연구될 가치가 충분히 있다고 본다. 왜냐하면 발라우프가 제시하는 탈자아적 사유는 그 형성문맥은 다르지만 동양적 사유의 중심적인 계기중의 하나임에 틀림없기 때문이다.

기보존의 원리는 루소 이후에 나타나는 다양한 교육학적 구상에서 핵심적인 계기로 자리를 잡아왔다고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

참 고 문 헌

- 장 자크 루소 (2003). 에밀, 김중현 옮김, 서울: 한길사.
- Ballauff, Theodor (1968). *Schule der Zukunft*. 3. erweiterte Aufl. Bochum.
- Ballauff, Theodor (1970). *Systematische Pädagogik*. 3., umge. Aufl. Heidelberg.
- Ballauff, Theodor (1979a). *Pädagogik der selbstlosen Verantwortung der Wahrheit*. in: Schaller, Klaus (Hg.). *Erziehungswissenschaft der Gegenwart*. Bochum 1979, pp. 8-27.
- Ballauff, Theodor (1979b). *Pädagogik als Bildungstheorie und ihre konstitutive Antithetik*. in: *Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Prinzipien und Perspektiven moderner Pädagogik* (Hg.: Klaus Schaller). Bochum, pp. 8-27.
- Ballauff, Theodor (1982). *Einige pädagogische Konsequenzen aus Kants Philosophie*. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* (58), pp. 273-293.
- Ballauff, Theodor (1989). *Pädagogik als Bildungslehre*. 2. erweiterte Aufl. Weinheim.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. hg. von Karl Vorländer. Hamburg 1990.
- Kim, Young-Rae (2002). *Der Begriff der Bildung bei Immanuel Kant, Max Scheler und Theodor Ballauff*, Frankfurt a. M./Berlin /Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien.

* 논문접수 2004년 5월 17일 / 1차 심사 2004년 6월 16일 / 2차 심사 2004년 7월 15일

* 김영래 : 고려대학교 독어독문학과를 졸업하였고, 독일 마인츠대학교에서 교육철학을 전공으로 박사학위를 취득하였다. 현재 고려대학교 교육문제연구소 연구조교수로 재직중이며, 주요저서로는 '칸트의 교육이론', '헤르바르트의 교육적 수업이론에 대한 고찰' 등이 있다.

* e-mail : k-youngrae@hanmail.net

Abstract

On the pedagogical perspective of selfless thinking in Theodor Ballauff's "Systematic Pedagogy(1970)"

Kim, Young-Rae*

This paper analyzes Ballauff's conception of the pedagogy of selflessness and reflects on its pedagogical impact. According to Ballauff, the European pedagogy up to date eventually leads to the search for self, which represents the fundamental ideology of human empowerment and estranges man from world, nature and society.

In order to be rid of this wrongfulness, thinking must attempt to turn back to its origins. Originally, thinking is an openness of a whole, in which no differentiation between I and World exists. In such an original thinking, all beings appear undisguised as themselves. For this reason, this thinking can be called universal, selfless thinking. Ballauff recognizes in this kind of thinking the true humanity, the opening up and preservation of which is the task of pedagogy.

In accordance with this pedagogical principle of selflessness, Ballauff criticizes the concept of personality, which represents the central thought of the traditional European education theories. Since the concept of personality bases on the concept of the I, education in the sense of formation of individual innerness leads to an absolutification of the I which is characterized as spirit and will.

According to Ballauff, the essential task of education and formation therefore is the transformation of egocentric thinking into selfless, cosmic thinking. We, however, believe that Ballauff's pedagogical perspective of 'selflessness' should be connected with the

* Korea University Institute of Educational Research, Research Assistant Professor

traditional pedagogical perspective of 'self-preservation' in order to achieve a comprehensive theory of education. Above all, education must empower the young person to preserve himself, because he can aim at selflessness only after the basis for self-preservation has been firmly established. On the one hand, man needs instrumental thinking in our modern living situation. To preserve true humanity, however, he must also seek to rid thinking, at least in its essence, of all instrumentalisation. This is achieved through the sublimation of thinking to the cosmic horizon of thought. Thus, education means a continuous growth of the person within the dialectics of self-preservation and selflessness.

Key words: Search for self (original) thinking, Humanity, Personality, Selflessness, Self-preservation