

아놀드 교양론의 통합적 전략

— Matthew Arnold's Culture and Its Strategy —

김 선 희*

< 차 례 >

1. 서론
2. 아놀드와 교육
3. 무질서의 대응과 그 전략
4. 결론

1. 서론

영국의 빅토리아 시대는 과학의 발전과 종교적 논쟁, 낙관주의와 안정, 무절제와 불확실성이라는 다양성을 드러내는 시대였다. 이 시대의 다양성은, “헤브라이즘과 헬레니즘이 서로 충돌하는 또 다른 모습”(DeLaura cxvii)으로 지적되듯이, 실증적 과학이 종교적 신념과 맞서고, 성서비평은 청교도적 교리에 도전하며, 산업사회의 확장주의가 사회의 안정을 위협하는 양상으로 나타났다.

이와 같은 변화의 시대에 ‘시대의 화합을 이끌어내는 조정자’(Knoepfmacher 13)인 매슈 아놀드(Matthew Arnold)는 신념을 갖고 당대의 자가 당착의 문제들을 종교와 과학 정신, 헤브라이즘과 헬레니즘, 아름다움과 지성 등으로 해결하여 통합시키려고 노력한 비평가이다. 특히 그는 영국 사회의 질적 저하를 우려하여 중산층의 시대 변화에 대한 무감각증을 공격하고, 이들의 삶의 무질서의 병폐를 시정하려고 노력했다.

이런 무질서의 병폐를 시정하기 위하여 아놀드가 제시한 대응방안

* 제주대학교 인문대학 영어영문학과 교수

이 교양(culture)¹⁾이다. 그는 “계층 의식을 없애고, 이 세상에 생각되고 알려진 최상의 것을 어디에서나 통용되게 하여”(CPW 5:113)²⁾ 모든 계층을 통합시키고 사회적 정치적 문제로부터 벗어나 사물을 있는 그대로 볼 수 있도록 하여 정신적 권위를 이끌어 내려고 했다.

아놀드는 이 교양이라는 용어를 현대적으로 발전시킨 비평가이다. 그는 인간과 사회, 그리고 문학을 총체적으로 다루면서 개인의 삶의 근본을 중시하였기에, 오늘날의 “문화전쟁”(culture wars)속에서 정전(canon)과도 같은 위치를 차지한다. 뿐만 아니라 아놀드가 제시하는 교양은 오늘날 우리 사회의 분리현상 즉, 전통적 가족단위의 해체, 저속한 대중문화, 일관성 없는 교육정책, 다문화주의 등 현대인의 삶의 무질서를 치유할 수 있는 가치 있는 대안으로 해석되면서 현대인의 내면의 윤리의식을 사로잡고 있다.

뿐만 아니라 아놀드는 인간의 속물화, 무질서, 그리고 폭력을 염려한 교육자이며 문화이론 논쟁에서 피할 수 없는 영속적인 존재이다. 때문에 그의 비평에 관한 해석의 문제는 문학의 사회적 역할을 재인식하는 비평 동향 속에서 다시 비평의 중심이 되고 있으며, 이에 따라 아놀드의 교양론은 폭넓게 논의되면서³⁾, 논의의 관심을 불러일으키고 있다.

이에 본 논문은 빅토리아 사회의 무질서의 병폐에 대한 대응방안으로 아놀드가 제시한 그의 교육관을 살펴보고, 무질서에 대한 대응방안

- 1) 교양이라는 용어는 1850년대에 영국작가들과 지성인들 사이에 널리 통용된 어휘로서 비도덕성, 이기주의, 건전치 못한 심미주의의 반대 개념이다. 이 개념을 오늘날의 사회에 적용시킨다면, “교양을 가로막는 것은 개인의 내면적 삶을 방해하는 기계적 문명, 공감할 받지 못하는 경쟁의식, 그리고 전문적인 일의 성취에만 매달리는 열광적인 몰두”로 풀이될 수 있다(Machann 81).
- 2) Matthew Arnold, *Complete Prose Works of Matthew Arnold* Vol. 5. Ed. R. H. Super, (Arbor: Univ. of Michigan Press 1965). 앞으로 이 책에서의 인용은 본문의 표기(CPW 권수: 쪽수)처럼 축약한다.
- 3) 아놀드의 교양론 연구는 1860년대의 아놀드의 인식에 초점을 맞추어 독자층의 수요와 아놀드의 아이러니와 유머를 중시한 비평(Jean Gooder, “Matthew Arnold and the Idea of the Modern”, (Q 22 : 10-26)과 아놀드의 비평적 이성의 부활을 주장하고 아놀드의 교양을 오늘날의 문화 부재와 비교 분석한 비평(Francis Mulhern, “Culture and Authority,” Q 37 : 77-89), 그리고 유토피아적인 측면에서 아놀드의 교양을 분석한 것(C. Olin, “More, Montaigne, Voltaire and Matthew Arnold : Thoughts on the Utopian Vision,” *More's Utopia and the Utopian Inheritance*) 등이 있다.

으로서 아놀드의 교양론이 어떻게 전략적으로 제시되고 있는가를 분석하여 서구문화의 규범적 가치들에 대한 이해의 폭을 넓히려고 한다.

2. 아놀드와 교육

아놀드는 평생 “영국의 핵심층”(CPW 3:121)을 선도하는 일을 중시했다. 그는 국가가 교육을 지원해야 한다고 강력하게 주장했는데, 그 이유는 교육이 교양을 보존하고 확대시킬 수 있는 매개체이면서 동시에 점차 기계화되고 물질화 되어 가는 문명의 흐름에 저항할 수 있는 중심이 되기 때문이다. 그런데 1860년대에는 영국의 교육제도가 마련되어 있지 않았다. 때문에 개인의 교육사업에 의존하는 교육제도가 편협하고 비정상적, 조야한 비평적 기준에 의해 행해질 수 있는 교육의 위험성을 가장 우려하면서(Collini 72), 아놀드는 교육 장학사로서 우선 중산층의 교육에 관심을 쏟았다.

더욱이 중산층의 자유주의자들은 당대의 개혁 정신의 중심이 되었으며, 그들의 성격과 삶의 방향이 사회적, 정치적으로 영국 전체에 영향을 미칠 가능성은 절대적이었다. 무엇보다 그들의 부족한 점들을 각성시키는 일이 아놀드 같은 개혁가들에 달려 있었다. 이에 대하여 스톤(Donald Stone)도 지적하듯이, 교육자이면서 사회 비평가로서 아놀드의 평생의 목표는 이들 중산층의 핵심적인 윤리적 가치들을 후원하고, 동시에 모든 주제들에 대한 정신의 자유로운 활동을 증진시키는 것이었다(b 181).

실제 1861년 교육에 관한 아놀드의 보고는 대중적인 초등교육에 관한 것이었으며 그후의 보고 또한 당시 대다수의 영국인들에게 베풀어지지 않았던 교육의 수준에 관한 것이었다. 아놀드는 약 30년 이상을 비국교도들이 경영하는 학교들을 시찰하면서 16년 동안의 장학사의 체험 속에서 계층간의 차이, 교육에 대한 국가의 역할 등 영국 사회에 관한 포괄적인 견해를 발전시켜 나갔다(Machann 79).

그러나 아놀드에 의하면, 빅토리아 시대의 중산층들은 대상을 있는 그대로 파악하는 능력을 결여했을 뿐만 아니라 영국이란 국가가 어느 방향으로 향하고 있는지 파악하는 힘 또한 이들에게는 결여되어 있었

다. 게다가 대부분 중산층의 학생들에게 제공되는 교과과정은 이루 말할 수 없을 정도로 빈약했으며 비국교도 중산층들의 대립적인 분열, 자만심 그리고 국가에 대한 증오심도 널리 퍼져 있었다 (Honan 253). 또한 이들은 헤브라이즘의 부정적 긍정적 특질들에 대한 객관적인 인식을 결여하고 있었으며 사물을 전체적으로 파악하는 헬레니즘적 능력을 필요로 했다.

이러한 까닭으로 아놀드는 당대의 사회가 가장 필요로 하는 것이 교육적 개혁임을 확신했다(Machann 78). 이에 당대 사회의 문제점과 부족한 점들을 도덕적 사회적 정신적 심미적으로 분석하여 아놀드가 제시한 치유방안이 교육이었다(Gross 39). 배운다는 것은 비교를 하는 것이며 자신과 주변 세상에 대한 통합적인 인식을 요구한다. 그리고 인식의 확대를 가져오는 교육의 효과는 변화, 다시 말하면, 자기변화와 사회변화라 할 수 있다. “타인이 어떻게 서 있는가를 알아서, 내가 어떻게 서있어야 하는가를 알고, 또 내가 어떻게 서있는가를 알고 나의 실수를 고치고 깨달음을 얻는 것이 교육의 목표이다(CPW 1:21)”라고 주장하는 아놀드만큼 교육체계의 문제점을 파악하는 동시대인들이 많지 않았으며, 중산층의 속물주의와 자기만족감을 시정하는 방안으로서의 교육에 대한 아놀드의 확신은 단호했다⁴⁾.

아놀드는 교육을 통하여 개인과 국가는 서로 통합적인 발전을 이룰 수 있다고 확신했다. 그는 교육의 효과로 자신과 세계를 알 수 있고 최상의 것의 본보기에 익숙할 수 있으며, 더 나아가 미지의 것에 대한 호기심, 다시 말하면 융통성으로 개인은 시대 흐름을 파악하고 자신을 준비할 수 있다고 주장한다. 또한 변화의 시기에는 “정신의 개방성과 융통성(페리클레스가 극찬한 아테네의 특질들)이 미덕들 가운데서 가장 으뜸이다”(CPW 2:29)라고 그는 말한다. 다시 말하면 당시 유럽에는 지적으로 자유로운 풍토 즉 개발정신이 한창이었으므로, 교양의 근본은, 자신을 개발하여 다른 문화를 발견하고 다른 것에 익숙해지도록 배우는 것이라고 할 수 있다.

4) 교육을 통하여 개인과 국가는 서로 통합적인 발전을 이룰 수 있다는 아놀드의 교육사상은 듀이(John Dewey)에게 결정적인 영향을 주었다. Donald E. Stone, “Arnold in Dialogue,” “Arnold and the Pragmatists :Culture and Democracy,” *Communication with the Future*, 1-10.

그러나 당대의 사회는 속물 근성, 마음내키는 대로하기, 지성의 결핍, 이성의 불신, 권위의 혐오 등으로 나타나는 무질서를 통해서도 알 수 있듯이, 예술적 취향이 저하되고, 사회 계층은 분열되어, 중산층들의 하고 싶은 대로 행하는 무책임한 방종의 습관이 주류를 이루었다. 그러나 아놀드는 “교양과 인품은 상호의존적이므로, 인품 없는 교양은 경박하고 쓸모 없고 나약한 것이다. 그러나 교양 없는 인품은 거칠고 맹목적이며 위험하다. 가장 빛나는 사람은 이 두 가지가 성공적으로 조화를 이룬 사람들이며 이것이 개인이 지니고 있는 교양의 모습이다”(CPW 2:24-25)라고 설명하면서, “국가의 도움으로 그리스의 본보기를 부활시킬 수 있는 능력이 영국인들에게 있다”(CPW 2:314)라는 사실을 확신했다.

이에 따라 중산층의 삶의 무질서에 대한 대응방안으로 제시된 “아놀드의 교육 프로그램의 주목표는, 코트(Franklin Court)의 지적에 의하면, 진보에 초점을 맞춘 스미드(Adam Smith)의 경제적 인간이 아니라, 인품의 아름다움과 지성을 갖춘 헬레니즘적 영웅을 양성하는 것이었다”(110). 앞만을 향해 고집하는 스미드와는 달리 아놀드는 역사 속으로 되돌아보았다. 즉 아놀드는 완전의 추구를 근본으로 하는 “교양”, “올바른 이성”, 권위의 새로운 중심이 무질서의 위협을 막아 줄 것이라고 확신하고, 완전을 추구하면서 자신을 내세우지 않는 관용의 신사 양성을 목표로 하는 교육제도를 제시했다. 다시 말해 고전을 체계적으로 비교하는 프로그램을 통하여 문화적 이해의 폭을 넓히는 포괄적 학습을 권장했던 것이다.

여기서 중요한 점은 듀이(John Dewey)처럼, 아놀드가 교육을 통하여 민주적인 교양을 함양하고 지키는 수단을 파악하고 있다는 사실이다(Stone b 185). 편협하고 자기 만족적인 개인의 삶을 시정해주는 것이 교육이라는 아놀드의 주장은 “프랑스의 이튼”(A French Eton 1864)에서도 설명되듯이, 당시 획기적인 기발한 것이었다(Stone a 69). 더욱이 이 강연에서의 아놀드의 의도는 프랑스의 교육제도를 알리는 것에 그치지 않고, 국가가 문명사회의 높은 이상을 유지시키기 위하여 제공해야 하는 것이 무엇인가를 알리는 데 있었다(Collini 71).

한편 아놀드는 옥스퍼드 대학의 시학교수로서 켈트민족에 관한 강

연을 했으며, 이 때 발표된 “동포들”(My Countrymen)이 그의 최초의 정치적 에세이가 되고 있다⁵⁾. 1867년 6월 옥스퍼드 대학에서 마지막 강연인 “교양과 그 적들”(Culture and its Enemies)은, 아놀드 스스로 옥스퍼드 대학교적(Oxfordesque)이라 염려하기도 했지만, 출판된 글로서는 그의 최초의 사회 정치 비평문이 되면서 『교양과 무질서』의 시작이 된다. 전반적으로 아놀드의 사회비평은 정치적 성격을 띠고 있는데, 두엇보다 보편적 인간 본성과 공평무사함이 중시되고 있으며, 계층의 이해관계를 초월하여 생각하고 행동하는 개인의 잠재적인 도덕적 능력을 높이 평가하는 아놀드의 신념이 피력되고 있다.

사회적 동요와 무질서에 대한 아놀드의 전반적인 우려⁶⁾는 『프랑스의 대중교육』(*The Popular Education of France*)의 서문에서 “현 상태로 중산층이 편협하고 거칠고 지적이지 않은 상태로 남아 있으면,.. 이들이 공감을 얻지 못하고 방향제시도 못한다면 사회는 무질서에 떨어질 위험성이 있다”(CPW 2:26)라고 충분히 피력되고 있다. 실제 1866년 - 67년은 아놀드의 자유주의와 교육이론에 매우 중대한 시기였다. 그는 1867년 이전의 교육 개혁은 부분적으로만 성공했다고 판단하고, 공리주의적 교육 방침이 교육을 인간 정신의 보편적 요구에 적용시키는 데 실패했다고 진단한다. 이에 따라 고전적 학문의 필요성을 교육 정책에 반영시키면서 “현대 정신”(modern spirit)이 부족한 점들을 해결해 줄 것이라고 그는 희망한다(Court 111). 즉 아놀드는 사회의 건전한 발전을 위한 근본적인 기준으로 지적 계몽을 주장한다(Machann 84).

그러므로 아놀드는 시학교수로서의 마지막 강연에서 교양의 개념을 분명히 정의하지 않았지만, 교양이 지적 호기심에서 비롯되는 내면적인 것임을 알 수 있다. 교양은 “세상에서 생각되고 말해진 최상의 것”

5) 아놀드가 당대의 교육정치에 관여하면서 쓴 글들이 『교양과 무질서』를 구성하고 있듯이, 그는 의회개혁과 참정권의 확대 등 당대의 중대한 정치적 주제를 다루면서 인간의 보편적 가치들을 중시했다(Gross 39).

6) 1866년 그레드스톤(Gladstone)이 선거 법안을 내놓으나 로우(Robert Lowe)가 이끄는 당원들의 반대에 부딪힌다. 히그당이 패배하고 더비(Lord Derby)가 디즈레일리(Disraeli)를 수상으로 하는 토리당을 만든다. 이에 개혁의 지지자들이 하이드 공원을 사용하는 것을 정부가 불허하자, 7월 23일 근처의 난간을 부서버리는 하이드 공원 소요가 발생한다. 이를 목격한 아놀드는 무질서의 문제를 심각하게 우려하고 대응한다.

과 유사한 것들로 비유되고 정의되면서, 인간다움과 그러한 지식의 내면적 흡수, 조화를 이룬 인품의 발달, 완전을 지향하는 개인의 발전 등과 동일시되고 있다. 더 나아가 교양이 지니는 가치들 중의 하나가 “아름다움과 지성”으로 비유되고 설명되듯이, 아놀드가 제시한 교양에는 융통성, 세련, 기질, 고착되어 버린 입장까지도 다시 생각할 수 있는 자발성의 의미가 내포되고 있다.

3. 무질서의 대응과 그 전략

교양과 무질서의 의미는 정반대처럼 보이지만, 대조적인 것이 아니다. 이 두 가지 개념은 오히려 철학적 사유의 대상이 되어 로크(Locke), 루소(Rousseau), 피히테(Fichte), 하이데거(Heidegger), 듀이(Dewey), 데리다(Derrida), 하버마스(Habermas) 등을 사로잡았음은 주지의 사실이다⁷⁾. 그러나 아놀드는 1869년 이미 무질서의 문제에 숙고했으며 이에 관한 책을 출판하여 세상의 주목을 받았다. 이후 어느 비평가도 이 교양에 관하여 찬사 또는 불만의 대상이 되든지 간에 아놀드와 같은 명성을 누리지 못하였으며, 오늘날의 문화이론(cultural theory)은 그로부터 비롯되었음은 부인할 수 없는 사실이다.

아놀드는 질서 없이 사회가 있을 수 없고, 사회 없이 인간적 완성이 있을 수 없다는 사실을 깊이 통찰하고 당대 사회의 무질서의 병폐를 우려하면서 교양의 개념을 가장 분명하고 강력하게 표현한 비평가이다. 무질서의 상태가 어디서부터 비롯되는가 하는 점에 대한 아놀드의 진단은 확고한데, 무질서는 중 하류층들이 무엇이든지 원하는 것을 할 수 있다고 자신의 권리를 주장하면서, 이를 실제 행동으로 나타낼 때부터 시작된다. 뿐만 아니라 더 나아가 개인의 지나친 자유와 산업 발전에 대한 확신 그리고 개인의 삶과 국가적 삶의 여러 영역에 나타나는 종교적 경건함의 쇠퇴도 정치적 종교적 제도를 위협하는 눈앞에

7) 교양과 무질서에 얽힌 미해결의 숙제는 지난 3세기동안 철학자들의 영감을 자극하여 데카르트(Descartes)에서 가다머(Gadamer), 리오타(Lyotard)에 이르기까지 이들의 주된 의문점은 무질서의 세계에서의 교양의 임무가 무엇이며, 교양이 있을 때와 없을 때의 무질서는 무엇인가라는 것이었다(Lambropouos 171).

다친 절박한 무질서의 징후들이라고 아놀드는 진단한다.

이런 사실을 통찰했기에, 그는 “인간성의 조화로운 발전”, “고정된 개념에 대한 생각의 자유로운 활동”, “의식의 자발성”, “아름다움과 지성”으로 교양의 목표를 설정하고 전략적으로 교양과 무질서를 설명하고 있다. 즉 당대의 기계적 삶의 질적 저하를 눈앞에 보이게 하여, 판단을 내릴 수 있는 시각적인 것(Goodheart 415)으로, 즉 우리 눈앞에 드러내 보이면서도, 교양과 무질서를 대립적인 것으로 보지 말고 서로 연관지어 사유하기를 권장한다. 그 까닭은 무질서가 공존할 때만 교양이 더욱 중요성을 띠기 때문이다.

아놀드에 의하면, 교양과 무질서 이 두 가지의 개념은 인간의 문명 속에서 서로 변화를 촉구하는 관계 속에서 생산적인 원동력을 촉진시켜 왔으므로⁸⁾, 무질서는 교양 쪽으로 치우치지 않고 무질서 그 자체의 모습으로 제시되고 있다. 그리고 교양과 무질서라는 이분법적 개념은 전략적으로 눈에 보이는 상징, 즉 헬레니즘과 헤브라이즘의 개념으로 크게 나뉘어져 설명되고 있다. 그 이유는 전반적으로 19세기 중엽까지 나타난 구원의 개념이 진전, 과학적 지식, 계층의 반란, 청교도 혁명 등으로 풀이되었는데, 역사의 이러한 진행 속에서 아놀드는 실제 삶보다 더 구체적으로, 역사보다 더 순수한 구원의 형식으로 당대를 설명할 필요성을 느꼈기 때문이다. 즉 아놀드는 복잡해지고 무질서해지는 미래를 내다보고, 초월적 성격을 갖는 상징의 필요성을 절감한다. 이에 그는 헤브라이즘적 요소와 헬레니즘적 요소로 인류, 당대, 삶의 체험, 사회, 역사, 지식 등을 설명하기에 이른다.

헬레니즘적 요소와 헤브라이즘적 요소는 당시의 시대 정신과 국가의 임무를 설명할 뿐만 아니라 무질서의 대응으로서 교양에 관한 적절한 이해를 돕는다. 즉 아놀드는 헤브라이즘과 헬레니즘이라는 이분법을 이용하여 교양과 무질서의 세계를 이해시키고 있다. 더 나아가 그는 죄와 구원이라는 알레고리를 당대 논쟁의 최우선으로 선택하여, 종교적 국가적 양심의 갈등을 표면화시키면서 무질서를 교양의 대응

8) 아놀드는 칼라일(Thomas Carlyle)의 『영웅들과 영웅 숭배』(*Heroes and Hero-Worship*)에서 ‘무질서’의 개념을 구축시켰다. 변화를 촉구하는 고난의 시기이지만 잠재적인 위대성은 개인의 발전을 통해서 이루어질 수 있다는 개념 또한 칼라일로부터 빌려 왔다(Machann 82).

으로 제시하고 있다.

그러나 당대 사회의 무질서를 해결하는데 있어서 아놀드의 어려움은 자신의 주장을 배열하는데 있었다. 즉 힘보다 권위, 정치보다 과학, 신앙보다 교양, 실패보다 효율성을 나열하는 것이 문제였다(Lambropoulos 185). 따라서 그가 선택한 주된 전략은 새로운 것, 미지의 것, 비판적인 것을 제시하는 것이었다. 종교와 교양은 문명의 기초를 이루면서, 서로 필요로 하는 보완적인 것들이며, 각각은 신앙과 지성을 대표하는 것들이다. 당연히 종교는 교양보다 더 근본적이고 중요하지만, 균형을 이룬 사회에서 이 두 가지는 전부 필요로 되는 것들이다. 그렇지만 종교의 권위는 교양이라는 계몽을 필요로 하며, 어느 한 쪽이 우세할 때, 이미 무질서의 씨앗은 뿌려지는 것이라 할 수 있다.

무질서에 대한 이러한 대응 전략에 따라 무질서가 불균형, 파괴를 뜻하는 반면, 교양은 적극적 개념으로 개발, 성장, 발전을 내포하면서 과정과 생산을 의미한다. 그렇다고 무질서가 항상 권위와 대립되는 것은 아니다. 무질서는 교양과 짝을 이루며, 오히려 그 자체의 존속을 위해 반드시 교양을 필요로 한다. 따라서 교양은 반복적으로 설명되는 반면, 무질서는 전략적으로 정의되고 있지 않다(Lambropoulos 174). 즉 아놀드는 불확실한 무질서의 개념으로 무질서가 가져올 수 있는 다양한 실상과 위협을 암시하고 있다. 그 이유는 추진력이 빛나갔을 때 고통이 되는 무질서의 형상은 인간의 욕망이 빛나가 규율이 필요할 때, 더욱 머리 속에 떠올릴 수 있기 때문이다.

아놀드에 의하면, 교양의 적이 무질서이다. 이에 미들브로(Tom Middlebro)는 “이기적 자아, 계층적 자아, 편협한 자아 그리고 더 나아가 우리들에 의한 국가를 위한 영광까지도 교양의 적이며, 끊임없는 권력다툼에서 당파적 의지의 싸움으로 보여질 수 있는 민주주의까지 품하시켜 무질서라는 용어로 표현되고 있다”라고 풀이한다(39). 아놀드에 의하면, 무질서는 보지 않아도 들리고, 물어 보지 않아도 그 징후를 읽어 낼 수 있는 것이다. 무질서는 질서의 부재, 다름, 차이를 드러내므로, 안정과 권위가 무엇인가를 분명히 인식할 수 있도록 동작동사(meet, march, enter, hoot, threaten, smash)를 사용하여 전략적으로 그 과정까지 설명되고 있다(Lambropoulos 175).

그렇지만 아놀드의 어려움은 조직 그 자체보다 조직의 지나침과 비난들에 있었다. 더욱이 빅토리아 사회의 문학, 종교, 정치는 권위가 있는 중심을 결여하고 있었으므로, 교양을 통하여 권위를 후원하면서 정당화시켜야 할 필요성을 아놀드는 인식했다. 어떤 종파도 흔들릴 수 있고, 인정받는 교리에 의문을 나타낼 수 있으며, 이미 수용된 전통도 무너질 수 있다고 그는 생각했다. 때문에 조직의 지나침을 저지시켜 주는 것이 세련된 올바른 이성이라고 아놀드는 확신하고, 권력에 대한 전략적 적용 방안을 모색한 결과, 권위와 교양의 구분이 헤브라이즘과 헬레니즘이라는 상징적인 이분법으로 표현된 것이다.

이에 따라 헤브라이즘은 가장 의미 있고 지속적인 종교로서의 권위로 표현되고 있으며, 또 이런 권위에 시공을 초월한 관련성과 융통성, 예언적 힘도 부여되고 있다. 반면 헬레니즘은 최상의 교양으로 나타나는 계몽을 상징한다. 교양은 전통, 지속적인 과거, 영광의 역사의식을 권위에 부여하지만, 아놀드가 직면한 어려움은 정치적 비판으로부터 종교를 보호하고 개인적 박해로부터 정치적 권위를 보호하는 것이었다(Lambropoulos 185). 이런 까닭으로 아놀드가 제시한 대응방안은 헤브라이즘이라는 권위에 교양이라는 명성을 부여하면서 종교에는 올바른 지식의 지혜를 부여하고, 소수만의 배타적인 조직체계를 공적인 상태로 전환시키는 것이었다.

따라서 이에 따른 아놀드의 구체적인 제안은 교양 즉 그리스를 본받으라는 것이다. “개인과 사회에는 인간의 다양한 본성 가운데 꼭 필요한 본능들이 있기 마련인데, 개인의 존속과 행복은 아름다움과 지식, 사회생활과 예절, 정의로운 행위에 관한 다양한 요구들을 만족시키는 것에 좌우된다”(CPW 9:26-27). 그리고 그리스가 절정기에 이 사실을 분명히 인식했기 때문에, 연구할 가치가 있다고 그는 설명한다. 또한 시와 시인의 위대성은 필수불가결하고 정신적이며 시공을 넘어서는 사상을 삶에 적용시킨 데 있으며 문명의 발전은 삶을 총체적으로 다

9) 아놀드가 그리스를 권장하는 주된 까닭은 페리클레스 시대의 그리스인들이 안정, 자신감, 자유로운 활동, 자유로운 지성(이것을 아놀드는 정신의 자유로운 활동으로 표현함)을 추구했기 때문이다. 그리스 교육에 관한 그의 확신은 1882년에도 이어지고 있으며, “진정한 인본주의는 과학적이다”(CPW 10:57)라고 하듯이, 고전 교육은 과학적 훈련과 거리가 먼 것이 아니라, 문학과 과학에의 전념을 뜻하고 있다(Stone 91).

루어 근본적인 인간의 감정들을 표현한 시인들의 결과이기 때문이다¹⁰⁾. 이에 대하여 코트는 “고전과 교양에 대한 아놀드의 관점이 신의 우주 질서의 목적에 벗어나지 않는 목적론적 성격을 띠고 있으며, 고전의 필요성과 교양에 대한 관심은 근원적으로 종교적 심성에서 비롯되고 있다”라고 논평한다(115).

아놀드는 무엇보다도 인간이 인간다운 삶을 영위할 수 있게 만드는 교양만이 속물근성, 무질서의 병폐를 치유할 수 있다고 확신하였으며, 이에 국민들의 사회적 도덕적 그리고 지적 성장이 절대적으로 요구된다고 인식하였다. 또한 그는 교육을 통하여 지식과 지성의 세계를 구축할 수 있으므로, 우선 사회에 대한 근본적인 이해를 저해하는 습관, 문제점들을 통찰해야 한다고 촉구한다.

이렇듯 아놀드의 사회 비평의 주제는 정당, 계층의 편견 등 왜곡된 세계관이라 할 수 있다(Goodheart 417). 그가 비판한 것은 정신의 이데올로기적 습관, 즉 모든 계층의 편견, 집착이다. 귀족층 야만인들의 지나친 자유는 정신없는 개인주의가 되고, 중산층 속물들의 “마음 내키는 대로 행하기”는 기계주의에 대한 지나친 애호로 나타나고, 또 하층민인 대중들의 행동은 폭력의 성향으로 무질서를 드러내었다. 이에 아놀드는 교양이 추구하는 완전의 개념을 “마음과 정신의 내면적 상태”, “인간 본성의 조화로운 발전”으로 공포한다. 이 개념은 완전, 지식, 내면, 성장, 조화 그리고 향상에 관한 아놀드의 신념을 보여주는 개념인데, 여기서 주목할 점은 사회가 도달해야 하는 길을 아놀드가 사회적으로 분석하지 않는다는 사실이다. 오히려 그를 당혹하게 한 것은 열정적인 다양한 행동의 근원이라 할 수 있는 계층들의 무지였다. 때문에 그는 교양을 달리 표현하여 완전을 목표로 하는 아름다움과 지성의 추구라고 풀어서 설명한다.

따라서 아놀드의 교양 개념은 아름다움과 지성의 추구, 즉 내면의 총체적 성장 활동이라고 풀이될 수 있다. 다시 말하면, 이것은 낡은 습관을 버리고 편협하지 않은 자유로운 의식의 활동 속에서 개인은 소크라테스가 될 정도로 향상할 수 있다는 의미이다. 즉 교양은 개인적

10) 문학사에 대한 아놀드의 시각은 우주 질서의 흐름에 벗어나지 않는 목적론적 관점이며 서양사를 흥망 성쇠로 보는 그의 관점과는 달리 일직선적, 낭만적, 절대적 성격을 띤다(Court 115).

권리의 자유로운 행사가 개인의 삶의 목표가 되면서 동시에 국가를 위해서는 하나의 정책이 되어야 한다고 고집하는 중산층들에게 개인의 개발과 발전이 된다는 의미이다.

그러므로 아놀드의 교양은 교정이 아니라 성장과 되어감의 총체적 의미를 띠며, 이에 따라 교양은 호기심 또는 아름다움과 지성 등의 보조개념과 함께 단순한 교양, 세련의 의미를 넘어선 총체적 완전의 추구로 풀이된다(Johnson 3). 또한 교양은 최상의 것을 추구하는 인간의 삶으로도 정의되며, 이 속에 인간성의 아름다움과 가치를 형성하는 모든 능력의 조화로운 발전이라는 적극적 개념¹¹⁾이 내포되어 있다.

그러지만 매컨의 지적처럼, 아놀드가 주장하는 내면의 계몽과 사회적 행위의 관계가 문제였다(88). 무엇보다 아놀드의 헤브라이즘은 영국 국교의 광교회파(Broad Church)운동¹²⁾에 대한 아놀드의 태도를 보여 준다. 그는 신학이나 개인 영혼의 구원에 관심을 두지 않고, 교회를 국가의 도덕적 교육자로 보는 견해를 부친으로부터 물려받았다(Cockshut 3). 여기서 아놀드의 신앙적 본능과 도덕주의는 교조주의자들과 자유주의자들에 대항하는 강력한 도구로 사용되고 있는데, 이것은 교조주의나 초자연적인 것에 대한 신앙이 도덕적 삶을 살아가는데 불필요하다는 아놀드의 인식을 대변하는 것이다. 따라서 이것은 과학적 특성을 종교적 정신적 가치들과 통합시키려는 그의 노력뿐만 아니라 교양을 통해 삶의 통합적 화합을 이끌어내는 조정자로서의 아놀드의 입장을 보여준다(Livingston 8).

더욱이 아놀드에 의하면, 한 국가의 발전은 개인의 완성과 불가분의 관계를 가지며 개인의 혼란이 바로 사회의 무질서의 근원이라고 한다. 때문에 아놀드는 무질서에 대한 대응으로 교양을 통해 종교적 정치적

11) 아놀드는 교양이 발전한다는 의미를 “과학”이라는 용어와 함께 썼지만, 그의 교양 개념은 목적론적 초월적 양상을 띠며, 다윈 이전의 발전 개념을 의미한다. 왜냐하면 다윈의 개념에서 진화(인간의 진화까지 포함하여)는 특정한 목표를 향하여 진화하지 않기 때문이다(Carroll b 26).

12) 영국국교의 지성인들로 구성된 광교회파는 20세기의 자유신교와 비슷하며 독일의 자유 사상에 영향을 받아, 성서를 은유적으로 신화적으로 읽어야 한다고 강조한다. 이런 믿음은 *Essays and Reviews*(1860)와 콜렌소 주교(Bishop Collenso)의 *The Pentateuch Critically Examined*(1862)에서 찾아 볼 수 있는데, 이런 사상을 아놀드는 그의 부친으로부터 물려받았다. George P. Landow “The Broad Church in the Church of England,” URL: <http://landow.stg.brown.edu/victorian/religion/brdchrch.html>

인 영역의 불일치와 분리의 현상을 치유하려고 노력했다. 왜냐하면 무질서의 실질적인 위협이, 하이드 공원의 폭동자들처럼 개인적 자유를 주장하는 난폭한 사람으로 설명되듯이(CPW 5:158), 외부에서 오는 것이 아니라, 조직에 도전하는 내부에서 오는 것이기 때문이다.

그러므로 아름다움을 고취시키고 지성에 호소하는 아놀드의 교양론은 무질서를 공격하는 전략적 개념으로 이해되어야 한다(Lambropoulos 177). 교양의 추구는 공평무사한 것이지만, 이 교양의 활용은 구체적으로 사회적 정치적인 이해관계에 봉사한다는 의미이다. 이런 맥락에서도 교양은 사회에 대한 의무를 다하는 것이며, 또 있는 그대로의 대상을 보고 배우려고 하는 노력으로서 널리 보급되어야 하는 것이다.

이처럼 교양은 널리 보급되어야 하는 것이며 모든 국민은 대중의 특권처럼 교양의 과정을 거쳐야 한다. 넓은 의미에서 평등주의적, 자유주의적인 교양은 민주사회 속에서 평등하게 모든 국민의 완전을 촉구한다. 이런 까닭으로 아놀드는 “교양의 사도들”을 “평등의 진정한 사도들”이라고 불렀으며, 이들은 자신과 계층의 이해관계를 초월하여 생각하고 행동할 수 있는 도덕적 능력을 지닌 사람들이다. 이들을 통한 아놀드의 목표는 영국인들의 계층 의식을 없애고 각성시키는 것이었다. 그러므로 교양을 사회에 보급시키는 그의 평등 사상에서도 나타나듯이, 아놀드의 “교양은 변화와 성장을 의미하며, 완성이며 종교를 넘어선다”(CPW 5:94). 즉 우리가 교양을 통하여 성장할 때 “가능한 최상의 만족감”, “평화의 길”(the way of peace)(CPW 6:180), 즉 기쁨과 평화를 느낄 수 있음을 암시하듯이, 이 때 “교양은 궁극적으로 심미적 윤리적 가치의 실현을 향하여 진전해 나가는 것이다”(Carroll b 26). 이에 교양은 종교와 유사한 것으로 해석된다(Lambropoulos 178)¹³⁾.

이런 맥락에서 무질서에 대한 전략적인 대응 방안으로 제시된 아놀드의 교양은 세속적 종교로도 풀이되고 있다. 민주적, 평등적, 개방적,

13) “세상은 우리가 그려 볼 수 있는 것보다 더 위대한 완전을 향하는 되어감의 과정 속에 있다”(CPW 5:83)라고 설명되고, 교양의 목표는 “이 세상에서 목표로 의도되어진 것처럼 보이는 보편적 질서라는 하나의 지식을 향하여 나아가는 노력”(CPW 5:93)이듯이, 이 질서는 “이성과 신의 의지”(CPW 5:165)라는 뜻이 밑바탕에 내포되어 있다(Carroll b 26). 이처럼 정치적 사회적 상상력 속에서의 아놀드의 종교적 사상과 감성은 계층과 정당의 이해를 초월할 수 있는 가치와 힘을 제공하고 있으며, 이 때의 종교는 윤리의 원천이 되는 것이다(Goodheart 423).

발전적, 공평무사의 교양은 근본적으로 권위를 유지하고 높이는 수단이기도 하다. 교양이 널리 보급되면 권위 또한 널리 퍼진다. 그리고 국민은 교양을 쌓으면 이성적 통제에 순응하게 되며, 이 때 교양은 권위에 절대적 정당성을 부여하게 된다.

그러나 아놀드의 어려움은 중 하류층의 개인에 있었다. 즉 이들이 새롭게 획득한 자유를 열어주고 통제하는 방법이 문제였다. 이 자유를 어느 한쪽에 치우치지 않게 하고, 민주적이 되어버린 권위에 대한 믿음을 회복시키는 일이 급선무였다. 신뢰, 신앙심 그리고 복종을 불러일으키는 새로운 신앙, 다시 말하면, 자유의 유혹을 물리치고 무질서의 죄를 범하지 않도록 이들을 도와주는 절실한 세속적 질서라는 종교가 필요했던 것이다. 이미 “프랑스의 이튼”(A French Eton, 1864)에서 “사회의 목표는 개인의 완성, 즉 가장 자유롭고 가치 있는 최상의 개인활동의 발전이다(CPW 2:312)라고 말해지듯이, 개인은 진정한 완성을 위해서 낡은 습관을 버리고 새로운 것에 적응하고 스스로 변화하는 방법을 터득해야 했으므로, 교양이라는 하나의 신앙이 주장된 것이다. 무엇보다 “일상의 자아를 초월하여 모든 개인은 잠재적으로 최상의 자아를 갖고 있으므로, 이 최상의 자아로 우리 모두는 통합되고 개인적이 아니 되며 조화를 갖추게 되기 때문이다”(CPW 5:134). 이는 즉 교양을 통하여 개인은 개인적 이해관계와 계층간의 갈등을 초월할 수 있기 때문이다(Machann 84).

이처럼 아놀드의 교양은 신앙에 가까운 완전을 추구하는 개념이며 미학의 원리를 근거로 한다. 완전을 추구하는 공평무사한 노력으로 제시되는 교양은 물질적 관심에서 벗어나 정신적 능력을 중요시한다. 또 대상을 있는 그대로 보려고 하는 교양은 지성의 성장을 도와주며, 의식의 자유로운 활동으로도 설명된다. 따라서 대상을 있는 그대로 보려고 하는 객관성은 교양 활동의 목표인데, 이는 객관적이라는 심리적 도덕적 상태¹⁴⁾를 의미하는 것이다(Goodheart 416). 이것은 전체적으로

14) “사물을 있는 그대로 보기”라는 표현은 아놀드의 수사에서 거의 의식에 가까운 기능(a ritual function)을 한다(Goodheart 416). 이것은 지성을 추구하는 과학적 탐구 정신이 뒷받침되는 자발적 의지를 뜻하는데(Court 109), 미학적인 것과 도덕적인 것을 대비시키는 조이스의 물개성과는 다르다. 공평무사와 물개성은 목적에 따라 잘못 쓰여지는 용어들이라 할 수 있다(Goodheart 421).

조화롭게 대상이 보여지는 것을 뜻하므로, 세상에 대한 변화의 효과와 완전이라는 생산성의 의미를 내포한다 (Goodheart 417).

따라서 대상을 있는 그대로 보려는 시각에서 볼 때, 아름다움과 지성을 발견하려는 지적 정신은 자신과 세상을 구하려는 의지의 활동이며 정신의 개방성과 지성의 융통성을 뜻하게 된다. 전반적으로 아놀드의 교양은 인간 성품의 전체적인 발전을 목표로 하는 적극적인 사상이다. 이런 맥락에서 반복하여 아름다움, 공평무사, 조화, 내면, 순수, 의식의 자발적인 활동 등의 용어로 풀이되는 '교양에 대한 아놀드의 이상은 미학적이라 할 수 있다'¹⁵⁾.

실제 “교양과 그 적들”을 발표한 후, 아놀드는 잇따라 “무질서와 권위”라는 제목으로 다섯 편의 글을 썼는데, 이 글들이 다시 편집되어 『교양과 무질서 또는 권위와 그 적들』(Culture and Anarchy - Or Authority and Its Enemies)라는 부제로 선보인다. 여기서 “교양은 권위를 내포하듯이, 권위라는 문제에 관한 정신의 자유로운 활동이라는 비평 활동을 요구하고 있는 것이며, 이 때 비평은 권위의 행사”라는 뜻이 된다(Mulhern 78).

그러므로 이를 달리 표현하면, 아놀드가 권위를 위해 중산층을 훈련시키고 권위의 개혁과 현대화에 기여하고 있다고 해석되고 있다 (Lambropoulos 179). 즉 교양에 의해서 새로운 중심이 제시된다는 의미이다. 당시 아놀드는 도처에서 혼란을 체험하면서, 건전한 질서와 권위에 도움이 되는 계기의 필요성을 절감했으며, 개혁에 도움이 되는 새로운 조직과 구성이 요청된다고 파악하였다. 빅토리아 시대에는 위협받는 이기심, 탐욕, 무질서, 일상의 자아에서 벗어나기 위하여 최상의 권위가 필요로 되었으며 교양이 국가의 개념을 보여주어야 한다고 아놀드는 통찰하였다. 그에 의하면, 이 변화를 실행하는 권위를 다스리는 것이 바로 “올바른 이성”, “신의 뜻”, “최상의 자아”이며, 이 때의 권위가 바로 현대 국가가 된다. 그리고 이 때 가장 중요시되는 것은 조직이 아니라 정신인데, 이는 정신에서 개혁이 이루어져야 하기 때문

15) 아놀드가 중상류층을 혹독하게 비판하는 비평가이지만, 계층간의 갈등과 혁명에는 반대한다. 그가 추구하는 것은 도덕적, 심미적으로 교양을 갖춘 개인들이 계층의 체계를 뛰어넘어 발전하여 계층들을 개혁하는 것인데, 아놀드의 이상은 잠재적인 자율성의 특성을 지닌다(Goodheart 419).

이다(Lambropoulos 179).

그리고 우리가 취해야 할 세 가지 단계를 교양, 자아 그리고 국가라고 아놀드는 말한다. 아름다움과 지식이 올바른 이성을 계발시키면, 이 올바른 이성이 민주적인 권위의 수립에 응용된다. 이 때의 권위가 국가의 올바른 이성을 대표하는 힘, 바로 국가가 되며, 가장 가치 있는 것으로서 우리들에게 권위를 행사하게 된다.

이런 맥락에서도 아놀드의 교양의 내적 활동은 개인적이며 공평무사한 것이지만, 조직에 영향을 준다. 그러나 교양과 국가의 관계는 서로 건설적이며 생산적이며 서로를 후원해주는 관계이다. 아놀드에 의하면, 교양은 공통의 의견이라는 유용성에 권위를 부여하며, 국가는 공식적인 신념으로 교양을 인정해 주고, 한 국가의 국민적 신앙이 되도록 도와준다. 이런 의미에서도 교양은 치유 효과를 가지며 개인을 계발시키고 국가에는 권위를 새롭게 하고 힘을 부여해 준다. 이렇게 함으로써 계층, 신앙, 개인의 이해관계, 정치적 목표의 화합이 이루어지게 된다.

이렇듯 아놀드의 교양은 사회와 개인의 통합을 전제로 한 것이며, 산업 사회의 병폐를 없애는 유일한 해독제이며, 인간적 가치를 보존하고 증진시켜 주는 것임을 알 수 있다. 또한 교양은 하나의 정신적인 습관이고 그 자신을 아는 일이며, “지적인 인간을 더욱 지적으로 만들어 이성과 신의 의지가 품미하게 하는 것”(CPW 5:91)이다. 이것을 아놀드는 실제 실천이 가능한 “자신을 아는 일”과 “최선의 자기 자신을 믿는 일”등의 구원책으로 제시했는데(Buckler 73), 이것은 불변의 고정된 것을 멀리하고 한 방향에서 다른 방향으로의 생각의 활동을 권장하듯이, 변화의 가능성을 전제로 한 것이다(Goodheart 419).

이런 맥락에서도 교양은 아놀드에게 일종의 신앙과도 같은 것이었다. 그는 교육적 의미에서 정신적 권위를 찾으려고 노력하면서 교양을 추구했다. 정신적 권위는 통상 종교와 관련되어 신의 뜻을 절대 권위로 받아 들였다. 그러나 19세기에 이르러 사회 구조가 다양한 계층으로 발전하게 됨에 따라, 올바른 이성을 구사할 때 정신적 권위를 찾을 수 있다고 아놀드는 말한다. 다시 말하면, 그는 최상의 자아를 수립하는 방법으로 교양을 통하여 영국민들의 정신적 질병과 정치적, 종교적

갈등을 해소하려고 했으며, 정신적 권위를 회복하는 방법으로 교양을 제시한 것이다(Fry 253). 뿐만 아니라, 아놀드의 교양은 최상의 자아를 성취할 수 있도록 만드는 개인의 정신과 개성을 의미한다. 개인은 편협한 이해관계에서 벗어날 수 있는 능력의 가능성을 소유하고 있는데, 이 능력이 개인의 자유와 윤리적 목표를 가능하게 하는 것이라고 설명되고 있다.

한편 교양은 자기 혁신과 연관된다. 교양은 끊임없이 완전을 향해 정진하도록 도와주는 것이므로 “신의 질서의 관리자”(CPW 5:159)라고 불려진다. 또한 연구와 지적인 동화로 끊임없이 노력하면 과거의 교훈을 가까이 할 수 있다는 의미에서 교양은 정신적 성장의 과정으로 설명되고 있는데, 이 과정을 아놀드는 “성장과 생성의 과정”(CPW 5:94)이라고 말하면서 교양의 역동성을 증시한다.

뿐만 아니라 고전적 그리스를 기저로 하는 아놀드의 교양은 독서, 관찰 그리고 생각하기를 통하여 “올바른 이성¹⁶⁾과 신의 뜻에 도달하려는 노력”(CPW 5:129)이다. 더 나아가 교양은 선한 행동을 행하려고 하는 도덕적 사회적 열정의 가치를 느끼도록 해주고 타인을 우선 생각하는 이타적인 마음을 이끌어내는 것이다. 그리고 개인은 이웃을 사랑하고 그 속에서 자신을 개선해 나가는데, 세상을 좀더 개선하려는 개인의 염원은 사회적 동인이 되어, 교양이 존재해야 하는 이유가 된다고 아놀드는 주장한다. 게다가 교양은 모든 능력의 조화로운 발전을 증시하기 때문에, 교양은 예술, 과학, 시, 역사 그리고 종교의 모든 경험까지도 포용한다고 아놀드는 설명한다.

한편 교양은 헤브라이즘과 헬레니즘의 각도에서도 설명되고 있다. 이것들이 궁극적으로 “인간의 완전 또는 구원이라는 목표를 지니고 있기에 아놀드는 그 어느 것도 경시하지 않았다(CPW 5:170-71). 그 이유는 두 정신은 서로 조화를 이루어 인간 정신을 발전시켜 나가는 것이며(Chamber 90), 상호 보완적인 것들이기 때문이다¹⁷⁾. 그러나 이

16) 아놀드는 “올바른 이성”이라는 것을 내세우는데, 이것은 각계 각층의 사람들이 그 계층의 최상의 것을 소유하는 것을 의미한다. 개인의 경우 이것은 최상의 자아를 의미하고, 사회적 측면으로는 국가 이상의 실현을 의미한다.

17) 여기서 아놀드는 그리스도교나 그리스 학문의 전문가로 자신의 주장을 펼치지 않고, 다만 실용적으로 융통성있게 이 두 사상의 역사적 유산과 산업 민주사회에서의 상호보완성을 명시하고 있으며(Stone b 180), 이 상호보완적 관계는 “자아(self)와

두 사상은 각각 최상의 자아를 창조하기에는 충분치 않기에 서로 협조적이어야 했으며 조정되어야 했다. 즉 “헤브라이즘이 현 상태를 그대로 의문 없이 받아들이는 순종을 요구하는데, 헬레니즘은 그 반대로 현 상태에 의문을 제기하는 현실에 대한 객관적인 파악이라는 욕구를 뜻했다. 게다가 마음 내키는 대로하는 자유의 상징으로 표현된 하이드공원의 소요를 목격한 아놀드로서는 급변하는 세계의 도전에 대응할 수 있도록 영국의 힘을 강화시켜 줄 조정이 필요했다(Stone b 180). 그래서 아놀드는 헬레니즘을 교양과 역사의 독창적인 힘으로 보았고, 헤브라이즘을 교정력으로 보았다. 이에 대해 캐롤은 “두 사상은 인간 정신의 발전에 필수적인 것이며, 사회는 이 두 가지 힘의 균형을 필요로 했기 때문”이라고 논평한다(73).

지금까지 분석했듯이, 아놀드는 교양을 통하여 영국 사회가 지나치게 방종으로 흐르는 개인주의를 통제하고, 사회의 균형과 총체성을 회복하고자 노력했다. 한 사회의 빈곤, 무지, 무질서를 가져온 부의 불균형 등을 입으로만 공박하는 것이 비효과적이다. 삶을 향상시키는 근본적인 방법을 만인이 수궁할 수 있도록 구체적으로 모색하여 제시한 것이 바로 아놀드의 교양론이라 할 수 있다.

뿐만 아니라 지금까지 살펴 본 바와 같이, 교양에 대한 아놀드의 주장은 개인이 최상의 자아를 추구하듯이, 사회도 국가의 목표에 일치하는 분과와 계층이 없는 사회의 완성을 이룩할 때, 국가는 최상의 국가가 된다는 것이다¹⁸⁾. 이를 달리 표현하면, 개인을 위한 교양의 목표는 궁극적 목표와 최상의 통제원리로 “아름다움을 만들고 인간 본성을 가치 있게 해주는 모든 능력의 조화로운 발전”(CPW 5:94)을 지향하는 것이며 더 나아가 사회를 위한 교양의 목표는 구성원 전체의 조화로운 형제애를 성취하는 것이라고 풀이될 수 있다(Carroll b 27).

그러므로 아놀드의 교양론은 내면적 심미적 삶의 영역에서 삶의 내면적 과정 즉 정신 세계를 의미하면서 절대적 가치를 지닌 초월적

비자아(not-self), 지금(now)과 그 때(then)의 조화로 해석되기도 한다(Buckler 69).

18) 아놀드의 이런 주장은 정신적 면에서 자코뱅적인 자유주의 성격을 띤다. 그는 사회 정의보다 법칙과 질서에 관심을 보여 보수주의적 특성을 드러낸다. 때문에 아놀드의 국가 옹호는 최상의 권위가 상실했을 때 무질서를 대비하는 방편적 지주의 성격을 띤다(Goodheart 425).

활동으로 격상되어 주장되고 있다. 또한 이것은 아놀드가 빅토리아 시대라는 특정한 역사적 상황에서 삶의 전체 모습을 유기적으로 파악하여 능동적인 통합적 전략에 의하여 그 대안으로 제시한 역사적 산물이라고 해석될 수 있다.

더욱이 아놀드의 교양론은 다양한 목소리를 드러내는 개방적인 대화 방식으로¹⁹⁾ 풀이되고 있을 뿐만 아니라 “개인 정신 속의 능력과 사회 질서 속의 사람들의 능력, 이 두 가지의 조화로운 통합”을 목표로 하고 있으므로, 그의 이런 심미적 가치들은 아놀드의 목적론적 역사관에서 우리나라 고등교육과 갈등의 결과물들임을 알 수 있다(Carroll b 30).

4. 결 론

지금까지 분석했듯이, 아놀드는 빅토리아 사회의 무질서에 대한 대응방안으로 교육을 권장하고 교양을 가장 분명하고 강력하게 촉구한 비평가이다. 이는 교육을 통하여 개인과 국가는 서로 통합적인 발전을 이룰 수 있으며, 더 나아가 교육이 교양을 보존하고 확대시킬 수 있는 매개체가 될 뿐만 아니라 점차 기계화 물질화 되어 가는 문명의 흐름에 저항할 수 있는 중심이 된다고 아놀드가 확신했기 때문이다.

이런 사실을 통찰했기에, 아놀드는 “인간성의 조화로운 발전”, “고정된 개념에 대한 생각의 자유로운 활동”, “의식의 자발성”, “아름다움과 지성” 등으로 교양의 목표를 설정하고 전략적으로 교양과 무질서를 설명하고 있다. 이것은 교양에 의하여 새로운 질서라는 중심이 제시된다는 의미인데, 이는 당시 아놀드가 무질서를 체험하면서, 건전한 질서와 권위에 도움이 되는 계기의 필요성과 개혁에 도움이 되는 새로운 조직과 구성이 요청된다고 파악하였기 때문이다.

이에 따라 아놀드는 당대의 편협한 기계적 삶의 질적 저하를 우리

19) 아놀드는 끊임없는 대화로 우리가 그 대화에 속하고 그 일부임을 자각하게 되는 소크라테스식의 언어전략을 사용한다. 이때 영혼의 내면적 대화에 참여하게 되는데, 이 끝이 없는 무한한 대화는 권위적인 결론을 지양하는 다양한 개인들의 살아있는 공동체에 좌우된다. 대화를 통해 소외된 자아와 고립된 문화를 발견하게 되는 이런 대화적 정체성(dialogical identity)은 바로 공존을 뜻하며, 가다머(Gadamer)의 말로, 이 때 우리는 타자에 정통하게 된다(Stone 2).

눈앞에 드러내 보이면서(Goodheart 415), 교양과 무질서를 대립적인 것으로 보지 말고 서로 연관지어 사유하기를 권장한다. 그 까닭은 무질서가 공존할 때만 교양이 더욱 중요성을 띠기 때문이다. 이에 교양은 반복적으로 설명되는 반면, 무질서는 전략적으로 정의되지 않고 불확실한 개념으로 제시되면서 다만 무질서의 위협이 암시될 뿐이다(Lambropoulos 174).

또한 아놀드는 개인의 무질서가 바로 사회의 무질서의 근원이 되므로, 교양을 통해 전략적으로 당대의 종교, 정치에 나타나는 분열의 현상을 치유하려고 노력했다. 이에 아름다움을 고취시키고 지성에 호소하는 아놀드의 교양은 더 나아가 “궁극적으로 심미적 윤리적 가치의 실현을 향하여 진전해 나가는 것이다”(Carroll b 26)라고 할 수 있다. 또한 아놀드의 교양은 당대 중산층의 정신적 지주라 할 수 있는 일종의 신앙으로 제시되고 있는데(Lambropoulos 186), 이는 교양이 내면적 심미적 삶의 영역에서 삶의 내면적 과정, 정신 체계를 의미하면서 절대적 가치를 지닌 초월적 활동으로 격상되어 나타난 것이다.

아놀드에 의하면 개인의 진정한 완성은 우리 내면의 조화를 의미한다. 인간은 비록 속도가 느릴지라도 스스로의 완성을 향하여 정진해야 하는데, 개인의 통합적 발전에 대한 아놀드의 이와 같은 확신은 바로 그의 비평적 유산이라 할 수 있다. 한 사회의 빈곤, 무지, 무질서, 부의 불균형 등을 입으로만 공박하는 것은 비효과적이다. 삶을 향상시키는 근본적인 방법을 만인이 수궁할 수 있도록 구체적으로 모색하여 제시한 것이 바로 아놀드의 교양론이라 할 수 있다.

이에 아놀드의 교양론은 빅토리아 시대라는 역사적 상황 속에서 아놀드가 삶의 전체 모습을 유기적으로 파악하여 능동적인 통합적 전략에 의하여 그 대안을 제시한 역사적 산물이라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 이것은 개인 정신 속의 능력과 사회 질서 속에서의 사람들의 능력의 조화로운 통합을 목표로 하므로, 아놀드의 수사는 주관적 인간의 체험을 중시하면서 과학이 해내지 못하는 존재론적 실제와의 교류를 중시한다. 더 나아가 아놀드의 이런 심미적 가치들은 그의 목적론적 역사관에서 우리나라 고통과 갈등의 결과물들이기에 우리 내면의 윤리의식을 사로잡는다.

그러므로 아놀드의 교양론은 민주사회에 필요한 것일 뿐만 아니라 전통을 다시 생각하고 아놀드의 가치를 재확인하기 위해서도 단순한 독서 그 이상의 것을 의미한다(Tim 353). 뿐만 아니라 그의 교양론은 “서구 문화유산의 살아 있는 정신을 생생하게 보여주는 것”이기도 하다(Carroll b 37). 그리고 스톤이 분석했듯이, 아놀드의 영향력은 대화적, 개방적, 미래를 겨냥하는 비평가의 위치에서 제임스 Henry James), 듀이(John Dewey), 가다머(Gadamer)에게서도 찾아 볼 수 있다(1-10).

Works Cited:

- Arnold, Matthew. *Complete Prose Works of Matthew Arnold Vol. 2. 5*. Ed. R. H. Super. Arbor: Univ. of Michigan Press, 1965.
- Buckler, William. *Matthew Arnold's Prose: Three Essays in Literary Enlargement*. New York: AMS Press, 1983.
- Carroll, Joseph. a *The Cultural Theory of Matthew Arnold*. Berkeley: Univ. of California Press, 1982.
- _____. b “The Use of Arnold in a Darwinian World.” *Nineteenth-Century Prose* 21(2) (Fall 1994): 26-38.
- Chamber, E. K. *Matthew Arnold*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- Collini, Stefan. *Matthew Arnold*. Oxford: Oxford UP, 1988.
- Coulling, Sidney. “The Gospel of Culture and Its Critics.” *Arnoldian*. 15(1) (Winter 1987/1988): 27-35.
- Court, Franklin E. *Institutionalizing English Literature*. Stanford: Stanford UP, 1992.
- DeLaura, David. *Hebrew and Hellene in Victorian England*. Austin: University of Texas Press, 1969.
- Frye, Northrop. “The Problem of Spiritual Authority in the Nineteenth Century.” *The Stubborn Structure*. London: Methuen, 1970.
- Goodheart, Eugene. “Arnold, Critic of Ideology.” *New Literary History*. 25(1994): 415-428.
- Gross, John. “Matthew Arnold and Us.” *Commentary*. 98(1)(July 1994): 38-42.
- Honan, Park. *Matthew Arnold: A Life*. Cambridge: Harvard UP, 1983.
- Livingston, James. *Matthew Arnold and Christianity*. Columbia: University of South Carolina Press, 1986.
- Knoepflmacher, U. C. *Religious Humanism and the Victorian Novel: George Eliot, Walter Pater, and Samuel Butler*. Princeton: Princeton UP

- 1965.
- Lambropoulos, Vassilis. "Violence and the Liberal Imagination", *The Violence of Representation* Ed. Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse. London: Routledge 1989.
- Livingston, R. W. *Greek Ideal and Modern Life* Oxford:Clarendon Press, 1935.
- Machann, Clinton. *Matthew Arnold A Literary Life*. New York:St. Martin's Press, 1998.
- Middlebro, Tom. "Culture and Democracy." *Nineteenth Century Prose*. 21(2) (Fall 1994):39-44.
- Mulhern, Francis. "Culture and Authority." *Critical Quarterly*. 37(1) (Spring 1995):77-95.
- Stone, Donald D. a *Communication with the Future :Matthew Arnold in Dialog*. Ann Arbor:The University of Michigan Press, 1997.
- _____ b "Matthew Arnold and the Pragmatics of Hebraism and Hellenism." *Poetics Today*. 19(2) (Summer 1998) : 179-98.
- Walter, Tim. "The Question of Culture (and Anarchy)" *MLN* 112 (1997) 349-365.