

# 미학적 인간과 조화로운 삶:

Schiller를 중심으로\*

최 준 호 (고려대)

**주제분류** 예술철학, 미학적 인간학

**주요어** 미학적 인간(학), 쉴러, 우아미, 존엄, 숭고함, 놀이(충동)

## 요약문

쉴러는 일련의 철학적 저작들을 통해서 미학적 인간학을 제시한 바 있다. 그는 자연적인 것과 자유, 감성과 이성, 본능과 도덕성이 서로 분리되지 않고, 한 데 어우러진 채로 살아가는 모습이 인간의 본래적인 모습이라고 보고 있으며, 자신의 미학적 인간학을 통해서 그러한 인간의 모습을 제시하고 있다. 그는 이를 통해서 근대 이후 분열되고 소외된 삶을 넘어서 조화롭고 자기완결적인 삶으로 나아가는 길을 모색하고 있다.

논문은 쉴러의 미학적 인간학이 그 의도하는 바를 성공적으로 완수하고 있는가를 묻고 있다. 쉴러의 시도는 상당히 매력적으로 보임에도 불구하고 성공적으로 완수되었다고 보기는 어렵다고 논문은 밝히고 있다. 그 이유는 무엇보다도 쉴러 자신의 자가당착적인 생각에 있다. 그는 삶의 모든 영역이 분화되고, 그리하여 더 이상 특권화 된 삶의 영역이 가능해보이지 않는 상황에서 특권화 된 영역을 설정하고자 했다. 즉 그는 그 특권을 예술에 부여하고자 했다.

이 뿐만 아니라 조화롭고 통일적인 것처럼 보이는 쉴러의 미학적 인간 역시 사실상은 그렇지 못하다는 점을 논문은 지적하고 있다. 그가 염두에 두고 있는 인간의 본래적 모습은 어떤 고난과 역경 속에서도 자유를 실현하고자 하는, 즉 숭고함으로 특징지어지는 목적론적 인간이며, 그러한 한에서 그의 미학적 인간은 플라톤적 이원론의 전통에서 있는 인간이라는 비

\* 이 논문은 2007년 4월 12일 열린 '2007 중앙철학연구소 춘계학술발표회'에서 발표했던 것을 수정·보완한 것이다. 논평을 통해서 글을 다듬는 데 여러모로 도움을 주신 박영선 선생님은 물론이고, 발표장에서 질문을 통해 값진 조언을 해 주신 모든 분들께 감사의 마음을 전한다.

**철학탐구 제21집**

판에서 자유롭지 못하다는 것이다.

그러나 이러한 사실에도 불구하고 오늘날 우리가 예술을 통해서, 예술의 이름아래서 자기 자신과 더 나아가 자신을 둘러싸고 있는 타자와 하나 됨을 체험하는 것이 분명할 뿐만 아니라, 그 체험의 순간 우리들은 자유를 갈망하는 자유 실현의 주체에 다름 아니라는 사실 또한 분명하다. 그리고 그러한 한에서, 쉴러의 미학적 인간을 새롭게 해석하고자 하는 노력이 지속되는 것은 불가피하다고 말할 수 있다. 논문은 이러한 사실을 지적하는 것으로 끝을 맺고 있다.

## 1. 들어가는 말

잘 알려진 것처럼 쉴러는 일련의 저작들을 통해서 미학적 인간학을 제시하고 있으며, 이를 통해 분열과 소외된 삶의 모습을 딛고 조화롭고 자기완결적인 삶으로 나아가는 길을 모색했다.<sup>1)</sup> 그는 자연적인 것과 자유, 감성과 이성, 본능과 도덕성이 분리되지 않고, 한 데 어우러진 채로 살아가는 모습이 인간의 본래적인 모습이며, 자신의 미학적 인간학을 통해서 그러한 인간의 회복을 추구했다.

쉴러가 그러한 시도를 하고 있는 이유는 어디에 있는가? 그 출발점은 어디인가? 쉴러의 그러한 시도는 성공적이었는가? 쉴러의 미학적 인간상은 오늘날에도 유의미한가? 이러한 것들이 이 글에서 살펴볼 내용들이다. 이를 위한 글의 순서는 다음과 같다. 먼저 이른바 데카르트주의에 대한 비판에서 출발한 근세 미학의 전개과정을 간략하게 살펴볼 것이다. 쉴러가 그의 미학을 통해서 의도했던 것을 제대로 이해하기 위해서는 근세 미학이 성립하게 된 근본 동력에 대해서 고찰해 볼 필요가 있기 때문이다. 그러할 때에만 쉴러의 미학적 인간학은 적절하게 파악될 수 있다. 요컨대 연장성(extension)을 통해서는 해명되지 않는 삶의 문제에 대한 고찰로부터 근세 미학은 태동했으며 쉴러의 미학적 인간학은 그 연장선상에서 근세 미학이 완수하지 못한 과제를 해결하고자 하는 노력의 결과물이었다. 다음으로 미학적인 것과 도덕적인 것 간의 관계에 대해서 살펴볼 것이다. 근세 미학이 제대로 해결하지 못한 문제, 즉 분열된 삶을 넘어서서 통일적이고 조화로운 삶의 가능성을 제시하는 문제는 미학적인 것과 도덕적인 것 간의 관계를 어떻게 볼 것인가 하는 문제로 압축될 수 있다. 이 문제에 대한 쉴러의 기본 입장은 무엇이며, 미 혹은 미학적 인

1) 주지하다시피 쉴러의 미학적 인간학은 1791년 칸트 미학으로부터 큰 영향을 받은 이후, ‘현상에 있어서의 자유로서의 미’ 개념을 통해 칸트 미학의 틀을 벗어난 1793년부터 1795년에 이르는 시기에 집필된 일련의 저작들을 통해 제시된다. 그 완결판으로 간주되는 글이 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집』(1795)이다.

간에 대한 쉴러의 근본적인 생각이 무엇인가 하는 점을 『우아미와 존엄 Über Anmut und Würde』을 중심으로 살펴볼 것이다. 마지막으로 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집 Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen』을 중심으로 쉴러의 미학적 인간학의 구체적 내용을 살펴봄과 동시에 그 문제점을 짚어볼 것이다.

## 2. 계몽주의와 미학: 삶의 영역들의 분화와 통일에 대한 모색

철학적으로 보면 데카르트주의 그리고 예술이론과 관련해서 보자면 데카르트주의에 기초한 신고전주의의 문제점들이 노정되고, 그에 상응하는 논의들이 전개되었던 18세기 중엽에 이르러, 미와 예술에 관한 학문으로서의 미학은 오늘날 우리가 알고 있는 미학(Ästhetik, aesthetics)의 궤도, 즉 그 본래적인 궤도에 들어서게 된다. 주지하다시피 ‘아름다운 예술’(schöne Kunst, fine arts, beaux arts) 개념은 고대·중세의 사람들에게는 낯선 개념이었다. 르네상스기의 알베르티(Alberti)를 거쳐 18세기 중엽의 바뵈(Charles Batteux)에 이르러서야 비로소 그 개념이 일반화되었다.<sup>2)</sup> 그럼에도 불구하고 그 때까지도 그 개념의 철학적 근거는 제시되지 않았다. 예술철학의 맥락에서만 보자면 그 일은 의도치 않은 곳에서 수행되었다고 해도 지나치지 않다. 미와 예술의 이론적 근거를 철학적으로 제시하려는 직접적 의도로부터가 아니라, 감성적 인식의 철학적 지위를 탐

2) Alberti(1404-1472)는 <건축에 관하여 De reaedificatoria>(1450)등을 통해서 예술의 아름다운 현상과 그것이 낳은 효과, 즉 만족, 경탄 등과 직접적으로 결합시킴으로써, 미와 예술의 관계를 그 이전과는 분명하게 구별되는 방식으로 고찰했다. 즉 그는 미 개념을 통해 예술의 존엄성과 주권성을 확립시켰다. Brigitte Scheer, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt, 1997, 24-27쪽 참조. Batteux는 <하나의 동일한 원리로 환원되는 아름다운 예술들 Les beaux arts réduits a un meme principe>(1747)에서 아름다운 예술들을 시, 음악, 무용, 회화, 조각으로 한정지으면서 그것들은 모방의 원리에 기초한다는 사실을 분명히 하였다. W. Tatarkiewicz, 『미학의 기본개념사 A History of Six Ideas』(손효주 역), 미술문화, 1999, 35-39쪽 참조.

구했던 일련의 논의·논쟁을 통해서 아름다운 예술의 철학적 근거가 마련되었기 때문이다.

연장성으로 환원되지 않는, 다시 말해 데카르트적인 합리성으로는 제대로 설명되지 않는 이른바 ‘비합리적인 것’, 혹은 데카르트적인 합리성으로는 ‘알 수 없는 것’(je ne sais quoi)을 해명하는 것이 중요한 문제 중 하나로 부각되고, 이에 상응해서 감성적 인식에 대한 합리론의 폄훼에 비판적으로 대응하는 일련의 과정을 거치면서 근세 미학의 터가 다져졌다.<sup>3)</sup> 바움가르텐이 『에스테티카 *aesthetica*』 (1750-58)에서 감성적 인식도 진리에 기여할 수 있고, 그 첨예한 예가 시어(詩語)를 통해서 미를 경험하게 되는 경우라는 사실을 밝힘으로써, 그 과정이 일단락을 맺게 된다. 요컨대 존재론적 완전성에 기초한 아름다운 예술(작품)은 비록 감성적 방식이기는 하지만 진리를 인식하는 데 기여할 수 있다는 것이다.<sup>4)</sup>

큰 틀에서 보자면, 데카르트주의의 일면적 세계인식에 대해서 비판하는 과정에서 생겨난 근세 미학 역시 합리성의 개념으로 특징지을 수 있을 것이다.<sup>5)</sup> 이를 테면 18세기 근세 미학을 총괄하고 있다고 일컬어지는 칸트 미학은 ‘데카르트주의의 대척점에서 출발한 근세 미학도 큰 틀에서 보자면 합리성으로 요약할 수 있다’는 사실을 잘 말해주고 있는 듯이 보인다.

칸트 미학은 미가 존재론적 완전성에 기초한다는 생각에서 벗어나 있다. 이 점에서도 그의 미학을 데카르트주의 혹은 데카르트주의에 바탕을 둔 미와 예술에 관한 학문적 논의와 동일하게 취급할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 칸트는 새로운 개념들(자연의 주관적 합목적성, 상상력과 비규정적 오성간의 자유로운 유희 등)을 통해서, 미의 경험이 그 심층구조

3) 이와 관련된 좀 더 자세한 논의는 다음을 참조할 것. Ch. Menke, “Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion Zu Genese und Dialektik der Ästhetik”, in *Falsche Gegensätze*, Frankfurt am Main, 2002.

4) Brigitte Scheer, 앞의 책, 51-72쪽 참조.

5) 이와 관련된 논의는 다음을 참조할 것. E. Cassirer, 『계몽주의 철학』 (박완규 역), 민음사, 1995, 7장.

에 감각경험적인 것으로 다 환원되지 않는 선험적 요소를 담고 있다는 사실을 분석·해명해내고 있다. 바로 이점에서 칸트 미학은 데카르트주의가 폄훼한 감성적(감각적)인 것과 양립 가능한 합리성으로 특징지을 수 있다. 요컨대 그의 미학은 길항관계에 놓인 것들로 간주되는 요소들을 합리성의 틀 안에서 잘 조화시키고 있다고 말할 수 있다. 이러한 칸트 미학은 칸트 이전의 논의들에 대해서 철저하게 탐구하고 비판하는 과정을 통해서 그 기반이 다져진 것이다. 그리고 그러한 한에서 칸트 미학은 계몽주의 혹은 계몽의 사유<sup>6)</sup>에 잘 부합한다고 말할 수 있다.

한편 칸트 미학은 그의 철학 체계 내에서 보자면, 자연의 영역에서 자유의 영역으로 나아가는 문제 혹은 자연의 영역에서 자유의 실현 가능성을 해명하는 문제를 다루고 있고, 이를 통해서 이론철학과 실천철학 사이에 놓인 심연(Kluft)을 메우는 의미를 담고 있다.<sup>7)</sup> 이는 칸트 자신이 명시적으로 언급하고 있지는 않다고 하더라도, 근세 이후의 분화된 삶의 영역들 간의 조화와 통일에 대한 가능성이 그의 미학에서 모색되고 있음을 의미한다. 자연의 법칙성 혹은 자연 인과성으로 특징지어지는 영역과 그것을 넘어 서 있는 자유로 특징지어지는 영역으로 분화된 삶이 조화로운 혹은 통일된 상태에 이를 수 있는 가능성이 그의 미학을 통해서 모색되고 있다는 얘기다. 물론 현실적으로는 보다 더 다양한 영역들로 삶이 분화되었을 것이다. 중요한 것은 칸트의 『판단력비판』의 핵심 과제라고 할 수 있는 ‘자연에서 자유로 나아가감’의 문제는 다양한 영역들로 분화된 삶의 통일성을 모색하는 문제를 함축한다는 점이다.

그렇지만 이와 같은 사실에도 불구하고 칸트 미학이 근세 이후의 삶의 분화 및 분열과 그로 인한 인간 소외를 뛰어넘어, 통일되고 자기 완결적인 삶으로 이끄는 인간상을 제시하는 데까지 이르고 있다고 보기는 어렵다. 이와 관련하여 가장 먼저 지적되곤 하는 점은 칸트 미학의 논의는

6) E. Cassirer, 앞의 책, 서론, 참조.

7) 주지하다시피 이 문제는 『판단력비판』 서론에 잘 정식화되어 있다. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 2002(이하에서 인용할 경우 KU.로 약함), Einleitung 참조.

그의 철학 일반의 논의와 마찬가지로, 미의 경험에 대한 선형적 논의에 초점이 맞추어짐으로써, 일상 세계의 구체적인 경험과는 동떨어진 얘기를 하고 있고, 이로 인해 미의 경험을 통한 삶의 조화와 통일에 대한 객관적 타당성을 제시하는 데 실패하고 있다는 사실이다. 이러한 주장에 대해서는 물론 반론이 있을 수 있다.<sup>8)</sup> 또 설사 칸트 미학이 주관의 능력에 대한 분석에만 머물고 있다고 하더라도, 칸트 미학 더 나아가서 칸트 미학으로부터 끌어낼 수 있는 다양한 철학적 논의가 오늘날 아무런 현실적 의미를 지니지 못한다고 말할 수도 없다.<sup>9)</sup>

중요한 것은 칸트 미학이 충분히 해결했다고 보기 어려운 문제에 대한 비판에서 쉴러 미학이 출발하고 있다는 점이다. 칸트가 해결하려고 시도했으나 만족스런 결과에 이르지 못한 문제에 비판을 가하고, 그렇게 함으로써 궁극적으로는 근세 이후의 분열된 삶을 넘어 선 조화롭고 통일된 삶의 전형을 제시하고자 했던 것이 쉴러 미학의 핵심에 놓인 문제의식이라 할 수 있다. 칸트 미학으로 대표되는 18세기 근세 미학이 방향성을 잡기는 했지만 만족스런 성과를 일구어내지 못한 상황에서, 쉴러는 자신의 미학을 통해서 미완의 기획을 완수하려고 했던 것이다. 윤색해서 말해보자면, 진정한 계몽에 이르는 길, 혹은 그에 기반하고 있는 인간상을 제시하는 것이 쉴러 미학의 요체라 할 수 있다. 그리고 이는 미학적인 것에서 도덕적인 것의 구현의 문제를 모색하는 것으로 요약할 수 있다.

8) 이와 관련해서는 다음의 문헌을 참조할 것. A. Kern, "Ästhetischer und philosophischer Gemeinsinn", in *Falsche Gegensätze*, hrsg. von Kern, A., und Sonderegger, R., Frankfurt am Main, 2002.

9) 칸트 미학의 현재적 의의와 관련된 가장 최근의 견해들 중 하나로는 드 뒤브(de Duve)의 칸트 해석을 들 수 있다. 그에 따르면 뒤샹의 레디-메이드 예술과 함께 미학적 판단의 전형은 '이것은 아름답다'에서 '이것은 예술이다'로 바뀌었다. 이러한 인식하에서 그는 칸트 미학적 판단의 변증론을 재구성한다. 이를 통해 그는 '이것은 예술이다'라는 판단은 개념에 기초하지 않는다는 주장과 '이것은 예술이다'라는 판단은 개념에 기초하지 않는다는 주장이 양립 가능함을 주장한다. Thierry de Duve, *Kant after Duchamp*, The MIT Press, 1999, 301-325쪽 참조.

### 3. 미학적인 것과 도덕적인 것

칸트 이전의 근세 미학자들, 예를 들면 샤프츠베리(Shaftesbury)나 허치슨(Hutcheson)의 경우에서도 미는 도덕성 혹은 도덕적인 것과 동일한 것으로 간주되었다. 이는 근세에 들어서서도, 미와 도덕성의 관계에 대한 견해가 고대·중세적 견해로부터 크게 벗어나지 않았음을 의미한다. 왜냐하면 고대·중세 때 미가 위치하고 있는 곳은 예술이 아니라, 도덕적인 영역이라고 간주되었기 때문이다.

미학사 전체를 놓고 볼 때, 도덕적인 것이나 미학적인 것 그 둘 중 하나가 다른 하나로 환원될 수 없다는 사실을, 그것도 그 고유한 원리에 입각해서 그러한 사실을 최초로 제시한 철학자가 바로 칸트다. 이점은 칸트가 미의 판단은 무관심적 만족(*das interesselose Wohlgefallen*)에 기초한다는 사실을 쾌적함(*das Angenehme*)의 판단 및 선(*das Gute*)의 판단과 비교해서 밝히는 데서 잘 드러난다. 미학적인 것은 단순히 감각적이기만 한 것과 구별될 뿐 아니라, 도덕적인 것과도 구별된다. 다시 말해 미학적인 것은 자연 본능에 좌우되는 것에서 벗어나 있을 뿐 아니라, 도덕법칙에서도 벗어나 있다.<sup>10)</sup>

미시적인 것들을 무시하고 보자면 칸트 이후 미학적인 것과 도덕적인 것이 별개의 영역이라는 생각은 돌이킬 수 없을 만큼 굳어져왔다고 해도 지나치지 않다. 사실 이 문제와 관련하여 칸트 이전의 상태로 돌아간다는 것은 적어도 오늘날과 같은 상황에서는 거의 불가능해 보인다. 칸트가 원했던 원치 않았던 간에 그는 그러한 행로로 진행해가는 불길에 점화를 한 인물인 셈이다.

물론 칸트가 미학적인 것과 도덕적인 것이 별개의 것이라는 사실만 주장하고 있는 것은 아니다. 그는 미학적인 것과 도덕적인 것 간의 근친 관계에 대해서 언급하고 있으며, 이를 통해서 자연의 영역에서 자유의

10) 이에 대한 칸트의 분석과 관련해서는 다음을 참조할 것. KU, §2-§5.

영역으로 나아갈 수 있는 가능성을 모색하고 있다. 이는 "미는 도덕성의 상징이다"<sup>11)</sup>라는 말 속에 함축적으로 표현되고 있다.

이처럼 미와 도덕성의 관계에 대한 칸트의 언급에는 상반된 견해를 낳을 수 있는 내용이 동시에 담겨 있다. 이로 인해 한쪽에서는 칸트는 미에서 도덕성을 제거해버렸다고 비판하는가 하면, 다른 한편에서는 칸트 미학에서 미학적인 것(특히 숭고함)의 뿌리는 도덕성이라고 주장한다.<sup>12)</sup> 여기서 이 문제에 관해 누구나 동의할 수 있는 명쾌한 답을 제시한다는 것은 거의 불가능하다.

그럼에도 불구하고 전자의 입장을 취하든 혹은 후자의 입장을 취하든 간에, 칸트의 내재적 논의에 충실히 따를 때, 부정할 수 없는 사실이 있다. 만일 누군가가 미의 경험 혹은 미의 현상은 도덕적인 것이 객관화된 것이라고 할 경우, 칸트로서는 결코 받아들이 수 없었을 것이다.<sup>13)</sup> 칸트는 어느 곳에서도 이러한 언급, 즉 미는 도덕적인 것이 객관화된 것이라는 주장을 하지 않는다.

바로 이 점을 비판하면서, 미란 도덕적인 것이 객관적으로 현상한 것이라는 사실로부터 자신의 미학적 논의를 전개한 사람이 쉴러다. 쉴러는 『칼리아스 혹은 미에 관하여 *Kallias oder über die Schönheit*』에서 “현상에 있어서의 자유”(Freiheit in der Erscheinung)로서의 “미”개념을 통해서 자신의 그러한 생각을 분명히 하고 있다.<sup>14)</sup> 쉴러의 이 개념에는 칸트의 논의로 집약된 근세 미학은 미 혹은 미의 체험을 주관주의의 틀

11) KU, B. 258.

12) 칸트에서 미학적인 것과 도덕적인 것 간의 관계에 대한 탐구는 상반된 견해를 양산하면서 계속해서 반복되고 있다고 해도 지나치지 않다. ‘칸트는 미학적 판단을 도덕성과 무관한 것으로 만들어버렸다’는 주장에 대해서 텍스트 분석을 통해 반박하고 있는 최근의 경우로는 다음의 문헌을 참조할 것. Gasché, R., *The Idea of Form*, Stanford Univ. Press, 2003, 155-178쪽.

13) Helmut Koopmann, "Kleinere Schriften nach der Behebung mit Kant", in: *Schiller Handbuch*, 1998, Stuttgart, 1998, 584쪽 참조.

14) F. Schiller, *Kallias oder Über die Schönheit*, in *Theoretische Schriften*, München, 1966, 174쪽 이하.

에 가두어 뚫으로써, 분열된 삶의 진정한 극복가능성을 제시하는 데로 나아가지 못했다는 비판이 담겨 있다고 말할 수 있다. 미나 미의 체험에는 주관주의의 틀에 가두어 둘 수 없는 객관적 특성이 있다고 설러는 본다. 그는 이러한 생각에 기초해서 근세의 분열된 인간상을 넘어설 수 있는 가능성이 미 혹은 미학적 인간 속에 놓여 있다는 주장을 펼친다.

설러는 분열 이전의 인간의 본래적인 삶의 모습을 고대 그리스인의 모습에서 찾고 있다. 고대 그리스인들의 삶은 자연과 자유, 이성과 감성, 본능과 도덕성이 나뉘지 않고, 이상적으로 결합되어 있는 삶의 전범(典範, Muster)이다.<sup>15)</sup> 『우아미와 존엄』에서 설러는 아프로디테 허리띠(Gürtel)의 알레고리를 통해 단순히 감각적이기만 한 미와 정신이 깃든 우아미를 구분하고 있는 고대 그리스인의 견해를 좇아서, 도덕적인 것이 현상에서 객관화된 것으로서의 미가 어떤 미인가를 언급하고 있다.<sup>16)</sup> 그리고 이를 통해 그는 회복되어야 할 인간의 모습이 어떤 모습인가를 넉지시 제시하고 있다.

설러에 따르면, “우아미”는 한마디로 말해 “자유에 영향 아래에 있는 형태의 미”이다. “인격(Person)이 규정하는 현상의 미”라는 얘기다.<sup>17)</sup> 그것은 “항상 자유를 통해서 감동(Bewegung)을 주는 형태의 미”다. 그러므로 “그저 자연적인 것에 속하는 감동들을 이러한 명칭으로 부를 수는 없다.”<sup>18)</sup> 우아미는 “도덕적인 것이 감성적인 것에서 드러난 (자연의) 어떤 은혜(eine Gunst)”라 할 수 있다.<sup>19)</sup>

15) F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Sämtliche Werke V*(이하에서 인용할 경우 *Über die ästhetische Erziehung* 로 약함), München, 1975, 323, 327쪽 참조.

16) 고대 그리스인들의 우화에 따르면, 아프로디테가 미의 여신이 될 수 있었던 것은 아프로디테의 허리띠(Gürtel) 때문이다. 다시 말해 허리띠의 알레고리를 통해서 아프로디테는 감각적이기만 한 미의 여신이 아니라, 정신이 깃든 미의 주관자가 될 수 있었다. F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975, 231-234쪽 참조.

17) F. Schiller, 앞의 글, 243쪽.

18) F. Schiller, 앞의 글, 244쪽.

19) F. Schiller, 앞의 글, 256쪽.

우아미는 정신이 감성의 요구에 제지당하지 않으면서도, 감성에 가장 상응하는 방식으로 감성적 자연에서 자신을 표현할 경우에 생겨나는 것이다. 정신이 강제에 의해 자신을 감성적으로 드러내거나 아니면 감성의 자유로운 작용(Effekt)에 정신의 표현이 결여되어 있을 경우 우아미는 생겨나지 않는다. 강제에 의해 정신이 감성화 될 경우에는 그 어떤 미도 현존하지 않으며, 정신의 표현이 결여된 감성의 작용에는 “놀이미”(Schönheit des Spiels)가 존재하지 않는다.<sup>20)</sup> 이처럼 우아미로 특징지어지는 쉴러가 말하는 '현상에 있어서의 자유로서의 미'는 도덕적인 것이 객관화된 미이고, 감성과 이성, 자연과 자유가 조화를 이루고 있는 상태를 함축하는 미이다.

그런데 우아미에 대한 언급이 쉴러 자신의 충분한 설명 없이 존엄에 관한 언급으로 바뀌는 순간 우리들은 당혹스러움에 직면하게 된다. 이 당혹감은 『우아미와 존엄』을 그이외의 다른 저작들과의 연관성 속에서 파악했을 때에만 적절하게 해소될 수 있다. 결론부터 말하자면 쉴러는 우아미를 통해서 미학적 인간상을 제시하고 있지만, 그가 정작 말하고자 하는 진정한 인간의 모습은 숭고의 개념으로 특징지을 수 있는 인간이다. 즉, 조화로우심을 위협하는 그 어떤 자연 본능적 요소의 유혹에 굴하지 않고, 자유(도덕성)를 실현시키고자 하는 인간의 모습이 쉴러가 염두에 두고 있는 인간의 핵심이다. 이런 까닭에 쉴러에게 숭고의 개념은 가장 중요한 개념이라고 해도 지나치지 않다. 그리고 이와 같은 내용은 사실상 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집』에까지 이어진다.

쉴러는 숭고에 관한 글<sup>21)</sup>에서, 숭고의 본질은 자연(혹은 외부 대상)의

20) F. Schiller, 앞의 글, 257쪽. 여기서 놀이 혹은 놀이미가 어떤 의미를 지니는 것 인지는 사실 분명하지 않다. 쉴러에서 놀이의 의미는 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집』에서 분명하게 드러난다. 그것은 정신적인 것과 자연적인 것, 이성과 감성의 통일을 함축한다. 이와 관련해서는 4절의 내용을 참조할 것.

21) 쉴러는 숭고에 관한 두 편의 글을 남기고 있다. 하나는 1794년에 출판된 것(Vom Erhabenen)이며, 다른 하나는 1801년에 출판된 것(Über das Erhabene)이다. 그러나 내용상 큰 차이는 없으며, 후자 역시 실제로 집필된 시기는 1794년에서 1796년 사이인 것으로 추정되고 있다. 숭고에 관한 쉴러의 핵심적 생각은 그 스

압도적인 크기와 힘 앞에서도, 그것에 굴하지 않고 그것을 넘어설 수 있는 가능성, 즉 자연 본능에 굴하지 않고 자유를 실현시키고자 하는 인간의 정신에 놓여 있다고 밝히고 있다.<sup>22)</sup> 요컨대 숭고란 “이성의 자유에 대한 의식”(das Bewusstsein der Vernunftfreiheit)이라는 것이다.<sup>23)</sup> 그리고 그러한 인간상을 제시하는 것이 예술의 과제라고 그는 언급하고 있다.<sup>24)</sup>

존엄에 관한 쉴러의 언급을 보면, 쉴러가 말하는 미학적 인간의 핵심은 숭고함이라는 점은 잘 확인된다. 쉴러에 따르면, 우아미를 추구하려고 하더라도, 인간의 본능을 자극하는 요소가 너무 강렬해서, 그것에 굴복당하기 십상이다. 그러한 상황에서 요구되는 것이 존엄으로 특징지을 수 있는 인간의 이성능력이다. 인간은 외적인 어떤 요소들로 인해 도덕성을 상실하고 본능에 굴복하기 쉽지만, 그에 굴복하지 않고 넘어설 수 있는 가능성이 있으며 그 가능성의 실현에서 인간의 본래적 모습이 분명하게 드러난다고 그는 보고 있다.

아름다운 영혼(die schöne Seele)은 외부로부터 압력과 위협을 받아 조화로운 상태를 유지하기 어려운 상황에 처할 수가 있다. 이럴 경우 아름다운 영혼은 그 조화로우음을 유지하려고 노력하게 되며, 이때 그것은 숭고한 영혼(die erhabene Seele)이 되어야 한다. 그리고 이 숭고한 영혼이 드러난 것이 존엄이다. 우아미가 아름다운 영혼의 표현이라면, 존엄은 숭고한 마음의 표현이다.<sup>25)</sup>

---

스로가 인정하고 있듯이 칸트의 숭고 분석에 기초해 있다.

22) F. Schiller, *Vom Erhabenen* in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975, 166-189쪽 참조.

23) F. Schiller, 앞의 글, 169쪽.

24) F. Schiller, *Über die tragische Kunst*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975, 144-165쪽 참조.

25) F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975, 267 -271쪽 참조. 아름다운 영혼과 숭고한 영혼으로 특징지어지는 우아미와 존엄을 대비시키는 쉴러의 언급은 반복적으로 나타난다. "도덕적인 힘이 충동을 지배하는 것이 정신의 자유이다. 그리고 현상에서 그것이 표현된 것이 바로 존엄이다."(F. Schiller, 앞의 글, 271쪽) "존엄에서 정신은 육체의 지배자로 행동한다."

이상에서 본 것처럼 쉴러에 따르면 도덕성과 감성의 조화로서의 우아미는 조화로운 인간의 전형을 우리에게 제시해준다. 그러나 인간의 자연적 본성은 그러한 조화를 어렵게 하는 상황으로 우리를 내몰곤 한다. 이와 관련하여 쉴러가 제시하는 것이 존엄이다. 자연적 본성이 조화로운 삶을 위협하는 상황에서, 아름다운 영혼은 숭고한 영혼으로 바뀌어야 한다는 것이다.<sup>26)</sup>

위의 사실로 미루어 볼 때, 쉴러가 아프로디테의 알레고리를 통해 제시하고 있는 인간상의 이면에는 숭고함을 핵심으로 하는 인간상이 자리 잡고 있으며, 사실상 그러한 인간을 인간의 본래적인 모습에 가까운 인간으로 생각하고 있다고 볼 수 있다. 이성과 감성, 본능과 도덕성의 조화를 언급하고 있으며, 그 조화의 상태에 이른 인간의 모습이 본래적인 인간의 모습이라고 언급하고 있음<sup>27)</sup>에도 불구하고, 인간이란 모름지기 도덕성의 실현주체일 때 진정한 인간이라는 생각이 조화로운 인간에 대한 쉴러 견해의 핵심이라고 볼 수 있다는 얘기다.<sup>28)</sup> 이제 이러한 점을 염두

---

이때 정신은 정신없이 행동하려는 충동에 대해서 자신의 자립성을 주장한다. 이에 반해 우아미의 경우의 정신은 자유로움을 지니고 반응한다. 왜냐하면 여기서 정신은 자연을 작동시키고, 정복할 어떤 저항도 발견하지 않기 때문이다. 우아미는 자연이 정신의 명령을 따르는 곳에서 자연을 자유의 현상이게끔 한다. 반면에 존엄은 자연이 지배하고자 하는 곳에서 자연을 정신의 지배하에 놓는다."(F. Schiller, 앞의 글, 274쪽) "인간은 자신의 인간성 내부에서 할 수 있는 모든 것은 우아하게 행해야 하며, 자신의 인간성 너머로 나아가서 해야 하는 모든 것은 존엄하게 해야 한다."(275쪽) "우리들은 의무를 부여하는 사람에게 우아함을 요구하며, 의무가 부여된 사람에게 존엄을 요구한다."(276쪽)

- 26) Helmut Koopman(Hrsg.), *Schiller-Handbuch*, Stuttgart, 1998, 604-605쪽 참조.  
 27) 쉴러는 우아미와 존엄의 통일을 말한다. 그것들이 한 사람에게서 통일될 경우, 인간성이 그 사람에게서 완성된다고 그는 말한다. F. Schiller, 앞의 글, 277쪽. 쉴러의 이러한 주장에 대한 해석은 크게 두 가지로 나뉜다. 한 쪽에서는 우아미와 존엄의 변증법적 특성을 강조하는 데 반해, 다른 쪽에서는 두 개념의 통일불가능성을 주장한다. Helmut Koopman(Hrsg.), 앞의 책, 607쪽 참조.  
 28) 이런 이유 때문에 쉴러의 논의는 플라톤주의의 연장이라고 비판되기도 한다. 쉴러에게 미란 예지적인 것이 감각적인 것에 참여함(methexis)을 말하기 위한 수단(vehicle)라는 것이다. David Pugh, *Dialectic of Love*, McGill - Queen's University Press, 1997, 101-131쪽 참조.

에 두면서 그의 미학적 인간학이 집약적으로 드러나고 있는 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집』으로 시선을 옮겨보자.

#### 4. 조화로운 삶의 전범으로서의 미학적 인간

쉴러는 『인간의 미학적 교육에 관한 서한집』에서 이성과 감성이 조화를 이룬 인간의 본래적 모습을 회복할 것을 강조하면서, 미와 예술을 통해 이를 수행하는 것이 문화의 과제라고 말하고 있다. 쉴러에게 문화란 조화로운 인간을 완성시켜가는 과정을 의미하는 하나의 이념이다. 그것은 자연의 정신화이며, 정신의 자연화를 함축한다. 인간은 이 두 측면의 상호작용을 통해서, 분화된 인간상을 넘어서서 통일된 상태에 이를 수 있다. 인간은 그러한 상태에서 자신의 완전한 인간성을 직관할 수 있다. 쉴러는 이러한 상태를 “놀이”(Spiel)의 상태라고 일컫고 있다. 인간이 그러한 놀이의 상태에 이르러자 하는 “놀이충동”(Spieltrieb)에 지배받을 때 미학적 인간이 되며, 그러한 인간이야말로 인간성이 완전히 실현된 인간이다. 그리고 그러한 인간상에 대한 직관을 가능케 하는 것이 바로 미이고, 미가 드러난 것이 예술(고차의 예술)<sup>29)</sup>이다.

쉴러에 의하면 인간은 이중의 방식으로 대립적일 수 있다. 한편으로 인간은 자신의 원칙들(Grundsätze)이 감정에 의해 지배된다. 다른 한편으로 인간은 자신의 원칙으로 자신의 감정을 파괴해버린다. 전자의 인간은 예술을 경멸하고 자연을 자신의 무한한 영역으로 인식한다. 후자의 인간은 자연을 비웃고 멀리한다.<sup>30)</sup>

이에 반해 “도야된 인간”(der gebildete Mensch)은 자연을 자신의 친구로 만들고, 자연을 조정해서 자유를 실현한다.<sup>31)</sup> 쉴러는 이러한 인간의 전범으로 고대 그리스인들을 들고 있다. 고대 그리스인들에게 감관과 정

29) F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 329쪽.

30) F. Schiller, 앞의 글, 319-320쪽.

31) F. Schiller, 앞의 글, 320쪽.

신은 엄격하게 다른 특성이 아니었다. 시와 농담이 그랬고, 사변과 섬세함(Spitzfindigkeit)이 그랬으며, 이성적인 것과 질료적인 것이 그랬다.<sup>32)</sup> 쉴러는 이러한 그리스인들의 모습은 도달할 수도 없고, 넘어설 수도 없는 최고봉이었다고까지 말한다.<sup>33)</sup>

고대 그리스인들의 모습을 이상적인 인간의 모습으로 간주하면서, 쉴러는 분열과 대립 속에만 머무는 인간과 그러한 모습을 넘어 서서 조화와 균형 속에 놓인 인간에 대한 자신의 생각을 세 가지 충동 개념을 통해서 설명하고 있다. 그에 따르면 인간은 인격(Person)일 뿐만 아니라, 특정한 상황(Zustand)에 놓인 인격이다. 그리고 상황 속에 놓인 인격이라는 얘기는 인격은 시간 속에 놓일 수밖에 없다는 것을 의미한다. 그렇지 않을 경우 그 인격은 현실적으로 존재하지 않는다.<sup>34)</sup> 이처럼 인간은 변화하기 때문에 존재하지만, 다른 한편 불변적인 것으로 머무름으로써 존재한다. 그러므로 인간은 변화 속에서도 영원히 동일한 것으로 남는 통일체이다.<sup>35)</sup> 전자와 관련된 것이 감각충동(der sinnliche Trieb)이고, 후자와 관련된 것이 형식충동(der Formtrieb)이다.

감각충동은 인간의 물리적 현존재 혹은 인간의 감성적 본성에서 나온다. 그래서 그것은 인간을 시간의 제약 속에 묶어두려고 하고 인간을 질료적인 것으로 만든다.<sup>36)</sup> 두 번째 충동은 인간의 절대적 현존재 혹은 인간의 이성적 본성에서 나온다. 그래서 그것은 인간을 자유롭게 만들고, 모든 상태의 변화 속에서도 자신의 인격을 주장하려고 한다. 이 충동을 영원성을 추구하는 충동이라 할 수 있는 이유도 여기에 있다.<sup>37)</sup>

쉴러는 이 두 충동 이외에 이것들을 매개하는 제3의 충동, 즉 놀이충동(der Spieltrieb)도 언급하고 있다. 그리고 그러한 충동에 근거해서 인간의

32) F. Schiller, 앞의 글, 323쪽.

33) F. Schiller, 앞의 글, 327쪽.

34) F. Schiller, 앞의 글, 342쪽.

35) F. Schiller, 앞의 글, 343쪽.

36) F. Schiller, 앞의 글, 344쪽.

37) F. Schiller, 앞의 글, 345쪽.

두 측면을 매개하는 것이 문화의 과제라고 그는 말한다.<sup>38)</sup> 문화의 과제는 이중적이다. 자유의 간섭에 대해서 감성을 보호해야만 하며, 감성의 힘에 대해 자유를 확고히 해야 한다. 첫 번째 과제는 감성능력의 성숙(Ausbildung)를 통해서, 그리고 두 번째 과제는 이성능력의 성숙을 통해서 도달될 수 있다. 그러므로 문화는 감성의 측면에서 볼 때 수동성을 최상으로 끌어올리고, 동시에 이성의 측면에서는 활동성을 최상으로 끌어올리는 데 그 의의가 있다.<sup>39)</sup>

감각충동은 규정되고자 한다. 그 충동은 자신의 객체를 감각적으로 느끼고자 한다. 형식충동은 스스로 규정하고자 한다. 그 충동은 자신의 객체를 산출하고자 한다. 놀이충동은 그 스스로 산출 한만큼 느끼고자 하며, 감각이 느끼고자 하는 만큼 산출하고자 한다. 감각충동은 자신에서 자립성과 자유를 배제하며, 형식충동은 자신에서 모든 종속성과 당함(Leiden)을 배제한다. 그러므로 놀이충동은 마음을 도덕적이면서 동시에 물리적이게끔 한다.

우리는 고통이 우리를 에워쌀 경우 우리를 고통스럽게 한 자연의 강제(Nötigung)를 느낀다. 또 다른 한편으로 우리는 우리에게 존경을 강제하는 사람에 대해서는 이성의 강제를 느끼기도 한다. 그러나 우리가 우리의 성향에 흥미를 가지면서 동시에 우리의 존경(Achtung)을 습득할 할 경우 감성의 강제와 이성의 강제는 사라진다. 이때 우리는 우리의 성향과 그리고 동시에 우리의 존경과 유희한다.<sup>40)</sup> 그러므로 놀이충동은 두 충동을 우연적인 것으로 만들면서, 동시에 그 우연성을 그 두 충동 속에서 사라지게 만든다.<sup>41)</sup>

인간은 배타적인 질료도 아니고, 배타적인 정신도 아니다. 미 또한 배타적인 생명이 아니며, 또 배타적인 형상도 아니다. 그것은 두 충동의 특성이 공통적으로 녹아 들어있는 객체이다. 다시 말해 놀이충동의 객체가

38) F. Schiller, 앞의 글, 347쪽.

39) F. Schiller, 앞의 글, 348쪽.

40) F. Schiller, 앞의 글, 353쪽.

41) F. Schiller, 앞의 글, 354쪽.

다.<sup>42)</sup> 이것은 우아미나 존엄 둘 중 어느 하나가 아니며, 동시에 둘 다이다.<sup>43)</sup> 이러한 상태에서 인간은 최고의 고유함과 최고의 감동의 상태에 동시에 놓이게 된다. 이는 지성이 개념화하거나 언어로 표현할 수 없는 놀라운 감동을 불러일으킨다.<sup>44)</sup> 미를 통해서 인간의 대립적인 두 제한성이 지양된다. 즉 미는 긴장감이 넘치는 인간의 경우 조화가, 긴장감이 모자란 인간의 경우엔 에너지가 다시 생겨나게 한다. 그리하여 미는 인간을 자기 내에서 완성되는 전체이게끔 해준다.<sup>45)</sup>

쉴러는 이러한 미학적 상태의 인간을 영(零, Null)의 개념으로 나타내고 있다.<sup>46)</sup> 미와 미가 우리에게 가져다주는 기분은 인식이나 심정(Gesinnung)과 관련하여 전적으로 무관심적이고 생산적이지 않은 것으로 간주되어야 한다. 미는 지성과 의지에 어떤 결과도 가져다주지 않는다. 미는 지적 목적이나 도덕적 목적을 수행하지 않는다. 그것은 그러한 수완이 없다(ungeschickt). 그러므로 미학적 문화를 통해서 한 인간의 인격적 가치 혹은 그의 존엄은 전적으로 무 규정적인 것으로 남는다.

그러나 바로 이를 통해서 무한한 어떤 것이 도달된다. 감정에 있어서의 자연의 일면적 강제나 사유에 있어서의 이성의 배타적인 입법을 통해서 인간에게서 자유가 멀어진다는 점을 상기해보기만 한다면, 미학적 기분에서 인간에게 주어지는 능력은 모든 선물 중에서 최고의 것으로 간주되어야만 한다는 것<sup>47)</sup>은 그리 이상한 것이 아니다. 모든 훈련(과 학습)중에서 미학적 훈련만 한계 없는 것으로 나아간다. 단지 미학적인 것만이 자체적으로 완전한 것이다. 왜냐하면 그것은 자신의 원천과 자신의 점진적 지속의 모든 조건들을 자체 내에서 통일시키기 때문이다.<sup>48)</sup>

42) F. Schiller, 앞의 글, 355쪽.

43) F. Schiller, 앞의 글, 358쪽.

44) F. Schiller, 앞의 글, 359쪽.

45) F. Schiller, 앞의 글, 362쪽.

46) F. Schiller, 앞의 글, 375쪽.

47) F. Schiller, 앞의 글, 375쪽.

48) F. Schiller, 앞의 글, 377쪽.

미학적 도야충동(*der ästhetische Bildungstrieb*)을 통해서 인간은 모든 관계의 속박에서 벗어나고 물리적이든 도덕적이든 모든 강제라 불리는 것에서 벗어난다. 그리하여 미학적 국가에서 인간은(권리의 역동적 국가나 의무의 윤리적 국가와 달리) 다른 인간과 자유로운 놀이의 객체로 마주한다고 쉴러는 말한다.<sup>49)</sup>

이상의 내용을 보면 쉴러의 미학적 인간은 감성과 이성, 감각적인 것과 도덕적인 것 그 어느 것의 강제에도 속박되지 않는 인간, 다시 말해 그야말로 조화로움과 균형을 유지하고 있는 통일적 인간이라는 점에는 의심의 여지가 없어 보인다. 문제는 표면적으로는 잘 드러나지 않지만, 쉴러의 미학적 인간의 핵심에는 목적론적으로 정향지어진 도덕적 인간이 자리하고 있다는 데 있다.

쉴러는 인간이 자연성향에 의해서만 지배되거나 혹은 반대로 도덕성에 의해서만 지배되는 것은 인간의 참 모습이 아니며, 전체로서의 인간은 그 두 특성이 함께 녹아들어 있는 모습이라고 계속 언급하고 있다.<sup>50)</sup> 그럼에도 불구하고 그는 문화의 최고의 과제는 인간을 질료가 형식에 종속된 미학적 인간으로 만드는 데 있으며, 그 이유는 미학적 상태를 통해서만 도덕적 상태로 나아갈 수 있기 때문이라고 말하고 있다.<sup>51)</sup>

한마디로 말해 쉴러가 제시하고 있는 조화롭고 통일적인 미학적 인간은 도덕성의 실현을 위해서 요구되는 인간, 그것도 물리적으로 어떤 난관에 마주치더라도 도덕성을 실현하고자 하는 인간, 즉 숭고함으로 특징 지을 수 있는 인간이라고 할 수 있다. 미란 도덕성이 감성의 영역에서 객관적으로 드러난 것이라고 쉴러가 말하고 있음에도 불구하고, 우아미와 존엄이 통일되어 있는 인간을 현실 속의 인간이 아니라, 이념의 영역에 놓여 있는 인간으로 간주하는 데에서도 이러한 점은 포착된다.<sup>52)</sup> 그리고

49) F. Schiller, 앞의 글, 406쪽.

50) F. Schiller, 앞의 글, 355쪽, 358쪽, 359쪽, 390쪽 등 참조.

51) F. Schiller, 앞의 글, 382-383쪽.

52) F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, 267, 277쪽; F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 359쪽 참조.

이러한 사실에 주목해서 보자면 쉴러가 미학적 인간상을 제시함으로써 이루고자 했던 것을 진정으로 이루었는가 하는 점은 의문스러운 것이 사실이다.

## 5. 맺음말

미학적 인간을 통해서 분열된 삶을 넘어 선 조화로운 삶의 전형을 제시하고자 했던 쉴러의 시도는 상당히 매력적으로 보인다. 그럼에도 불구하고 그의 시도가 성공적으로 귀결되었다고 보기는 어렵다. 그 이유는 첫째로 쉴러의 프로그램이 안고 있는 아포리적 특성에 있다. 쉴러는 인간이 자기 자신과 하나 되는 조화로운 삶이 실현되기 어려운 상황에서, 즉 예술의 영역에서조차 그러한 분열이 가속화되고 있는 상황에서, 그러한 삶의 실현 가능성을 예술에 부여했다. 그는 삶의 모든 영역이 분화되고, 그리하여 우리의 삶이 특권화된 영역을 더 이상 용납하지 않는 삶으로 전개되고 있음을 직시했다. 그럼에도 불구하고 그는 다른 한편으로 특권화된 영역을 설정하고자 했다.<sup>53)</sup>

쉴러 이후 우리들의 삶은 더욱 더 분화되고, 분열되는 방향으로 전개되어 왔다고 해도 지나치지 않다. 그러한 분화는 이른바 부조리한 삶의 만연으로까지 이어졌고, 심지어 오늘 우리들은 부조리한 삶에 불편해하기 보다는 오히려 그것을 즐긴다고까지 말할 수 있을 정도다. 쉴러의 미학적 인간이 오늘날 큰 관심을 불러일으키지 못한다고 해서 크게 이상스러울 것이 없는 게 사실이다.

이 뿐만이 아니다. 조화와 통일 그리고 자기 완결적으로 보이는 쉴러의 미학적 인간 역시 사실상은 균열됨으로부터 자유롭지 못한 인간이다. 쉴러는 감성과 이성, 본능과 도덕성이 한 데 어우러진 조화로운 인간이

53) Hans-Jochen Marquardt, "Ästhetik der Emanzipation-Emanzipation der Ästhetik? Zu Schillers Konzept des literarischen Publikums", in: *Schiller heute*, hrsg. von Hans-Jörg Knoblich und Helmut Koopmann, Tübingen, 1996, 45-58쪽 참조.

본래적인 모습의 인간이라고 말하며, 이른바 철학적 저술들을 통해서 그러한 인간상을 제시하고 있다. 그렇지만 앞서 살펴 본 것처럼 그의 논의를 잘 들여다보면, 그가 염두에 두고 있는 인간의 본래적 모습은 실상은 어떤 고난과 역경 속에서도 도덕성을 실현하는 이념으로서의 인간, 즉 숭고함으로 특징지어지는 목적론적 인간이라는 점이 포착된다. 그리고 그러한 한에서 그의 미학적 인간은 플라톤적인 이원론의 전통에서 있다는 비판에서 자유롭지 못하다. 따라서 이렇게 보자면 오늘날 쉐러의 미학적 인간은 폐기처분돼야 할 인간상처럼 보이기도 한다.

그러나 과연 그렇게만 말할 수 있는가? 우리는 문득 문득 자신의 균열된 삶의 모습에 괴로워하며, 그 균열된 모습을 벗어나 조화롭고 통일된 인간을 꿈꾼다. 상품과 예술의 경계가 무너져 내리고 ‘이름다운 예술’의 특권을 말하는 것이 시대착오적인 것처럼 보이는 상황에서도, 우리는 시시 때때로 예술을 통해서, 예술의 이름아래서 분열된 모습을 넘어서서 자기 자신과 더 나아가 자신을 둘러싸고 있는 타자와 하나 됨을 체험한다. 그것도 상품과 배타적인 것으로서의 작품에서가 아니라, 상품으로 유통되고 있는 것에서 우리는 그러한 체험을 한다. 그리고 삶 전체의 여정에 견주어보면 그 체험의 순간은 찰나에 불과하고, 그 체험을 통해 삶 전체가 획기적으로 전환된다고 단정적으로 말할 수는 없다 하더라도, 그때 우리들은 사실상 자유를 갈망하는 자유 실현의 주체 그 이상도 그 이하도 아니다. 물론 그러한 주체가 감성적인 모습, 본능적인 모습, 자연적인 모습을 배제하고 부정하는 배타적인 주체일 수는 없다. 그리고 그러한 한에서 쉐러의 미학적 인간학을 새롭게 보고자하는 노력이 지속적으로 생겨나는 것은 불가피하리라고 본다.

참고문헌

- Baeumler, A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1974.
- Cassirer, E., 『계몽주의 철학』 (박완규 역), 민음사, 1995.
- de Duve, Thierry, *Kant after Duchamp*, The MIT Press, 1999.
- Gasché, R., *The Idea of Form*, Stanford Univ. Press, 2003.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 2002.
- Kern, A., "Ästhetischer und philosophischer Gemeinsinn", in: *Falsche Gegensätze*, Frankfurt am Main, 2002.
- Knobloch, Hans-Jörg und Koopmann, Helmut(Hrsg.), *Schiller heute*, Tübingen, 1996.
- Koopmann, Helmut(Hrsg.), *Schiller Handbuch*, Stuttgart, 1998.
- Menke, Ch., "Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion Zu Genese und Dialektik der Ästhetik", in: *Falsche Gegensätze*, Frankfurt am Main, 2002.
- Redfield, *The Politics of Aesthetics*, Stanford, 2003.
- Scheer, Brigitte, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt, 1997.
- Tatarkiewicz, W., 『미학의 기본개념사』 (손효주 역), 미술문화, 1999.
- Schiller, F., *Kallias oder über die Schönehit*, München, 1966.
- Schiller, F., *Vom Erhabenen*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975.
- Schiller, F., *Über die tragische Kunst*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975.
- Schiller, F., *Über Anmut und Würde*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975.
- Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Sämtliche Werke V*, München, 1975.

## sthetischer Mensch und erf ltes Leben bei Schiller

Choi, Jun Ho

Bekanntlich stellt Schiller einen ästhetischen Menschen durch einige philosophischen Schriften dar. Beim Menschen stehen sich das Sinnliche und das Vernünftige bzw. das Natürliche und das Moralische nicht gegenüber. Vielmehr passen dabei sie beide miteinander zusammen. Ihm zufolge muss der ursprüngliche Mensch ein solcher gewesen sein. Aufgrund diesem Menschen beabsichtigt er endgültig, über das abgesonderte Leben des Menschen nach der Neuzeit hinwegzukommen.

Aber dies Plan ist nicht erfolgreich. Der Grund dafür liegt vor allem darin, dass sein Gedanke widersprüchlich ist. Er erlaubt zwar dem ästhetischen Menschen oder dem künstlichen, ein Vorrecht zu bewilligen. Aber er weiss hinreichend, dass ein solcher Versuch wirklich unmöglich ist.

Ausserdem scheint mir sein ästhetischer Mensch tatsächlich nicht ein erfüllter oder harmonischer zu sein. Dem Mensch liegt ein erhabener Mensch zugrunde, der das Moralische ausführen muss und dementsprechend nichts als ein teleologischen ist. So könnte man sagen, dass ein solcher Mensch vom platonischen Dualismus nicht frei ist.

Aber es ist klar, dass zur Zeit auch ein Mensch anhand oder auf Grund von Kunst es erfährt, mit anderen Leuten eins zu werden, und genau dabei er nichts anderes als dasselbe Subjekt ist, das ganz frei zu sein versucht. Insofern ist es auch klar, dass sich die Ästhetik Schillers immer wieder aufs neue interpretieren lässt.

**Key Words:** Ästhetischer Mensch, Schiller, Anmut, Würde, das Erhabene, Spieltrieb

최준호 e-mail : cyberphl@hanmail.net