



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

석사학위논문

쇼펜하우어의 의지개념과 자연 연구



제주대학교 대학원

철 학 과

이 진 영

2015 년 2 월

A study on Schopenhauer's concept of the Will and Nature

Lee, Jin Young

Supervised by Professor Lee, Seu Kyou

A thesis submitted in partial fulfillment of the
requirement for the degree of Master of Arts

2015. 2

Department of philosophy
GRADUATE SCHOOL
JEJU NATIONAL UNIVERSITY

목 차

1장 서론	1
2장 표상으로서의 세계	4
1. 표상의 세계와 충분근거율	4
2. 관념론과 유물론 비판	11
3. 인식과 두뇌작용	16
3장 의지로서의 세계	23
1. 의지와 신체의 관계	23
2. 의지와 충분근거율	28
3. 의지와 의식작용	34
4장 자연에서의 의지	41
1. 의지의 객관화와 자연현상	41
2. 의지의 개체화와 이념	47
3. 자연에서의 합목적성	53
5장 결론	59
참고문헌	62
Abstract	65

1장 서론

우리의 눈앞에 펼쳐진 세계의 본질은 무엇인가? 고대 그리스시대부터 많은 철학자들은 광활한 세계의 존재에 대해서 ‘경이로움’(thaumazein)¹⁾을 느끼고, 다양한 방식으로 이러한 세계의 근원에 대해 성찰을 시도하였다. 세계의 본질에 대한 철학적 탐구는 19세기의 반이성주의 철학, 소위 ‘삶의 철학’을 전개했던 쇼펜하우어에게서도 찾아볼 수 있다. 쇼펜하우어의 세계의 본질에 대한 입장은 그의 인식론적 대전제인 “세계는 나의 표상(Vorstellung)이다”라는 주장에서 확인할 수 있다. 이것은 우리가 경험하는 세계는 인식 주관인 우리가 근거울²⁾에 의해서 파악하는 세계라는 것을 의미한다. 쇼펜하우어는 현상과 물자체를 구분하는 칸트철학의 영향을 받아 경험세계를 표상세계로 규정하지만, 그의 철학은 현상세계의 인식을 논의하는데 머물지 않는다. 그렇지만 플라톤의 이데아처럼 인식주관에 의존하지 않는 초월적 세계의 존재를 주장하지는 않는다. 다만 표상세계를 가능하게 하는 본질적인 세계, 정확히 말하자면 표상세계를 통해서 자신의 존재를 드러내는 어떤 것이 있다고 보는데, 이것을 쇼펜하우어는 ‘의지(Wille)’라고 한다.

쇼펜하우어는 먼저 인식론적 측면에서 표상을 고찰하고, 표상 세계의 존재론적 근거에 대해서 탐구한다. 그는 인식주관이 경험하는 세계가 표상이라고 전제하고, 그의 박사학위 논문인 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』에서 충분근거울(principium rationis sufficientis essendi)을 통해 표상세계가 지니는 인식론적 특징들을 적극적으로 설명한다. 쇼펜하우어에 따르면 충분근거울은 우리가 표상세계를 인식하는 유일한 수단이고 이러한 충분근거울을 적용하여 표상세계에 드러난 사물들의 관계를 인식하는 것이 학문의 역할이다. 그러나 우리는 학문적 탐구를 아무리 엄밀하게 수행하여도 충분근거울로 설명되지 않는 세계가 있다는 것을 포착하게 된다. 쇼펜하우어는 이처럼 충분근거울로 설명되지 않는 세계에 주목한다. 그는 충

1) 플라톤과 아리스토텔레스는 철학의 발단을 ‘경이로움’ 또는 ‘놀라워함’에서 찾았다. 플라톤은 『테아이테토스』 편에서 ‘경이로움’을 철학의 출발점으로 삼았으며, 아리스토텔레스도 『형이상학』에서 “사람들이 철학을 하기 시작한 것은 지금이나 최초에나 ‘경이로움’으로 말미암아서였다.”고 말하고 있다. 이것은 존재하는 모든 것에 대한 신비로움을 느끼는 것이 철학의 시작이라는 것과, 인간이 세계 현상에 대해 갖는 의문, 동경, 본질에 대한 갈망을 말하는 것으로 철학함의 기본 감정을 드러내 준다. 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서광사, 2001, 113쪽 참조.

2) 본 논문에서는 근거울, 충분근거울, 충족이유율을 같은 의미로 사용한다.

분근거울에 의해서 설명되지 않는 세계가 표상세계의 본질이라고 주장한다. 그는 층분근거울로 인식되지 않는 그것을 ‘의지’라고 명명하고, 의지에 대한 논의가 세계의 본질에 대한 궁극적인 설명을 해줄 수 있을 것이라고 기대한다. 쇼펜하우어는 표상세계와는 다른 의지세계의 존재론적 특성에 주목하여, 그의 주저인 『의지와 표상으로서의 세계』에서 의지와 표상세계의 관계를 다양한 방식으로 논의한다. 쇼펜하우어에 의하면 의지가 우리에게 인식 가능한 표상들로서 드러나는 것은 의지의 객관화 과정에 따른 것이며, 우리가 경험하는 자연세계도 의지의 객관화 과정을 통해 주어진 것이다.

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』와 『자연에서의 의지에 관하여』에서 의지와 자연의 긴밀한 존재론적 관계를 제시하고 있다. 그는 다양한 경험적인 사건에서 출발하여 형이상학적 원리에 도달하는 서술 방식을 통해 자연과학이 자신의 형이상학적 토대, 즉 세계의 본질은 의지라는 주장을 수용할 수밖에 없음을 증명하고자 한다. 그는 자신의 의지 철학은 실재성과 경험을 토대로 한다는 점에서 이전의 사변적인 철학보다 현실적인 철학임을 강조한다. 특히 그는 『자연에서의 의지에 관하여』에서 자신의 해박한 자연과학 지식을 바탕으로 여러 분야의 연구 결과를 구체적으로 보여 준다. 자연과학의 연구 성과를 바탕으로, 자신의 철학과 자연과학과의 연결점이 존재하고 나아가 자연과학의 결과물이 자신의 철학을 정당화해준다고 주장한다.

따라서 본 논문에서는 쇼펜하우어가 주장하는 표상세계의 인식론적 특징과 의지의 존재론적 특징에 대한 논의를 바탕으로, 자연의 본질에 대해 고찰하고자 한다. 일차적으로 우리에게 주어지는 표상세계의 특징들에 대한 논의에서 출발하여 의지의 세계를 상정하게 되는 사유과정을 살펴보고, 그러한 의지의 존재가 어떻게 자연세계에서 객관화되는지를 고찰할 것이다. 의지 개념이 지닌 특성을 바탕으로 자연현상의 본질을 논의함으로써 쇼펜하우어의 의지철학이 지닌 존재론적인 의미에 대해서 고찰하고자 한다. 특히, 의식 이전의 의지에 의해 지배되는 자연현상과 개체들의 삶이 어떤 방식으로 전개되는지 고찰해볼 것이다. 본 논문에서 다룰 구체적인 내용들은 다음과 같다.

먼저 본 논문의 2장에서는 인식주관이 경험하는 객관인, 표상세계를 인식할 수 있는 네 가지 근거와 인식이 수행되는 구체적인 과정을 살펴 볼 것이다. 쇼펜하우

어의 박사학위 논문 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』를 중심으로 그가 주장하는 표상세계의 구성을 위한 네 가지의 근거율, 즉 생성의 근거율, 존재의 근거율, 인식의 근거율, 행위의 근거율에 대해 기본적인 특성들을 살펴본다. 그리고 그가 인식의 궁극적 대상으로 규정하는 표상개념이, 전통철학에서처럼 주관이나 객관에 치우치는 것이 아니라는 점을 확인하기 위해 관념론과 유물론의 논쟁이 지닌 문제점을 논의할 것이다. 그리고 인식 행위는 단지 두뇌의 작용이라는 쇼펜하우어의 주장과 두뇌작용에 전적으로 의존하는 오성이라는 인식능력이 인간뿐만 아니라 동물들에게도 주어진 능력이라는 주장에 대해 고찰한다.

본 논문의 3장에서는 우리가 인식한 표상세계 내면의 본질이 있는지, 있다면 과연 그것이 어떤 것 인지를 논의한다. 표상세계 내면의 본질은 어떤 방식으로 인식할 수 있을까? 여기에서 쇼펜하우어는 전통철학과는 달리 신체(Leib)에 주목한다. 신체는 표상세계 배후의 의지세계를 확인해주는 실재적 매개체로서, 신체와 신체의 작용을 통해서 의지를 파악할 수 있다고 한다. 따라서 이 장에서는 먼저 쇼펜하우어가 신체와 의지의 연관성을 어떻게 설명하는지를 고찰하고, 나아가서 신체를 통해 확인된 의지의 존재론적 특성을 고찰하도록 한다.

본 논문의 4장에서는 우리가 경험하는 자연현상을 전적으로 의지의 발현이라고 규정하는 쇼펜하우어의 입장에 대해 고찰할 것이다. 이를 위해서 자연에서 의지의 객관화 과정이 구체적으로 어떤 방식으로 드러나는지, 그리고 자연과학의 각 분야에서 어떻게 증명되어 나타나는지를 고찰해 볼 것이다. 또한 자연세계의 갈등과 투쟁, 그럼에도 불구하고 세계의 존속이 어떻게 가능한지에 대한 쇼펜하우어의 주장과 이러한 설명이 지닌 특징을 고찰할 것이다. 특히, 의지의 입장에서 바라본 개체들의 삶과 자연세계 전체에 대해 고찰해 볼 것이다. 자연세계에서 개체들은 갈등과 대립의 상황에 있으면서도 자연 전체에서는 어떻게 조화와 공존을 이룰 수 있는지를 고찰한다.

2장 표상으로서의 세계

1. 표상의 세계와 충분근거율

쇼펜하우어는 우리 앞에 드러난 세계를 표상의 세계라고 규정하고 이러한 표상의 세계를 인식할 수 있는 원리를 충분근거율이라고 부른다. 그에 따르면 우리는 충분근거율을 적용한 세계만을 인식할 수 있다. 이러한 표상 세계와 충분근거율의 관계는 그의 철학의 첫 번째 명제이자 대전제이다. 이런 점에서 충분근거율에 대해 집중적으로 논의하고 있는 그의 박사학위 논문 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』는 그의 철학의 토대적인 역할을 한다. 쇼펜하우어는 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』는 주저인 『의지와 표상으로서의 세계』의 서론에 해당되는 것으로, 독자들에게 『의지와 표상으로서의 세계』를 이해하기 위해 이 책을 먼저 읽어 볼 것을 요청한다. 이 책의 핵심 내용은 “이유나 근거 없이 존재하는 것은 아무것도 없다.”로 요약할 수 있는데, 이것은 우리가 경험하는 세계에서 근거 없이 우연한 것은 존재하지도 발생하지도 않는다는 의미이다.³⁾ 쇼펜하우어에 따르면 우리가 인식하는 표상들은 보편타당한 선천적 규정에 의해 결합되어 있고, 이러한 결합을 가능하게 하는 원리가 바로 충분근거율이다.⁴⁾

쇼펜하우어는 특히 학문의 구축에서 충분근거율의 중요성을 강조한다. 그 이유는 모든 학문은 다양한 표상에 대한 인식들의 결합이라고 할 수 있으며, 충분근거율은

3) 아르투어 쇼펜하우어, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남출판, 2010, 19쪽.
(이하 원제 Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde에 의거하여 WG로 표기한다) 수잔네 피부스는 쇼펜하우어가 원인, 근원이 무엇인지 밝히고자 하는 것은 이 세상 고통이 어디에 존재하는지를 설명하기 위해 불가피한 것이라고 한다. 그에 따르면 “쇼펜하우어의 광범위한 철학적 탐구 과정은 고통을 느끼게 되는 조건이 인간적인 사고의 특성 그 자체에 놓여 있음을 보여준 것”이다. 수잔네 피부스, 『쉽게 읽는 의지와 표상으로서의 세계』, 공병혜 옮김, 이학사, 2002, 51쪽 참조.

4) 쇼펜하우어는 표상세계를 인식하는 원리로서 충분근거율을 도출하게 된 근거를 그의 논문 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』 <제 1장 입문>, <제 2장 충족이유율에 관해 지금까지 가르쳐진 핵심 내용에 대한 개요>, <제 3장 지금까지 서술된 것의 불충분함과 새로운 서술에 대한 구상>에서 자세히 밝히고 있다. 그에 따르면 전통철학은 원인과 인식의 근거를 혼동한다. 라이프니츠가 처음으로 근거율이 인식과 학문의 핵심원칙이라고 주장했지만 라이프니츠도 이 두 가지 의미를 명백하게 구분하진 않았다. 쇼펜하우어의 충분근거율은 이러한 구분을 전제하고 있는데, 이점은 인식의 근거율과 존재의 근거율을 구분하는데서 잘 드러난다. 그러나 쇼펜하우어는 충족이유율을 증명하려는 시도는 헛된 것이라고 한다. “내가 이 논문에서 바라는 것은, 충족이유율이라고 공통적으로 표현되는, 우리 인식 능력의 여러 가지 법칙들을 제시하는 것이므로, 이로부터 저절로 도출되는 사실은, 이 원칙이 증명될 수는 없다는 것이다.” WG, 42쪽 참조.

하나의 인식이 다른 인식으로부터 도출되는, 즉 원인으로부터 결과가 도출되는 과정이며 이런 점에서 원인이 밝혀지지 않은 학문체계는 수용할 수 없기 때문이다. 인식하는 인간은 사물의 인식 근거에 대해서 물을 권리를 선천적으로 갖고 있으며 이러한 권리를 올바르게 행사하면서 학문이 성립된다.⁵⁾

쇼펜하우어는 우리가 대상을 인식하는 작용에 이미 인과법칙이 선천적으로 내재되어 있다고 보고,⁶⁾ 이 인과법칙에 의해 지각과 경험이 성립되는 과정을 『총족이 유희의 네 겹의 뿌리에 관하여』에서 증명해 보인다. 이미 일어난 사건을 결코 되돌릴 수 없고 미래에 반드시 어떤 사건이 일어날 것을 아는 것처럼, 우리가 이미 인과법칙에 대해 선천적으로 알고 있다는 전제에서 그의 철학은 시작한다.

인식에 대한 쇼펜하우어의 주장에서 인과법칙의 중요성과 더불어 전제되어야 할 또 하나의 조건은, 객체(Objekt)는 주체(Subjekt)없이 절대 표상될 수 없다는 점이다. 주체에 대해 객체는 표상과 같은 것이며, 여기에서 주체가 세계를 객체로서 인식하는 형식, 즉 인간이 세계를 표상으로 인식할 수 있게 하는 원리가 바로 충분근거율이다. 인식 과정에서 주체와 객체의 관계 그리고 객체와 표상이 동일한 것임을 쇼펜하우어는 다음과 같이 강조하고 있다.

외적 내적 감성으로서, 그리고 오성과 이성으로서 나타나는, 인식하는 우리의 의식은 주체와 객체로 나누어지고, 그 외의 어떤 것도 함축하지 않는다. 주체에 의해 객체라는 것과 우리의 표상이라는 것은 동일하다. 우리의 모든 표상은 주체의 객체이고, 주체의 모든 객체는 우리의 표상이다. 그러나 이제 우리의 표상은, 합법칙적이며 형식에 있어서 선천적으로 규정될 수 있는 결합 안에 서로 뒤섞여서 놓여 있다는 사실이 발견된다. 이 결합에 의해 어떤 것도 그것 자체로서 존재하는 것이거나 독립적인 것은 아니며, 또

5) 쇼펜하우어는 충분근거율과 학문의 관계에 대해 다음과 같이 설명한다. “모든 것이 하나의 이유를 갖는다는 사실은 우리에게 언제나 선천적인 것으로 되어있는 전제이다. 따라서 이 전제는 어디에서나 ‘왜?’라고 물을 권리를 우리에게 부여한다. 그러므로 ‘왜’를 학문의 어머니라고 불러도 될 것이다.” WG, 19쪽.

6) 우리에게 선천적으로 일종의 인과법칙인 근거율이 주어졌다는 쇼펜하우어의 주장은 칸트의 인식론을 계승한 것이다. 그는 자신의 사상을 올바르게 이해하기 위해서 칸트 철학을 철저히 알아야 한다고 주장한다. 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2009, 13쪽 이하 참조. 칸트는 『순수이성비판』 제 2유추의 원칙에서 인과개념에 대해 다음과 같이 설명한다. “A판: 일어나는 모든 것은, 그것이 규칙상 바로 그에 뒤따르는 어떤 것을 전제한다. B판: 모든 변화들은 원인과 결과의 결합법칙에 따라 일어난다. 즉, 모든 변화를 인과법칙에 종속시킴으로써만, 그것들에 대한 경험, 다시 말해 감각경험적 인식도 가능하다. 그러니까 경험의 대상들로서 그것들 자체도 오로지 바로 이 법칙에 따라서만 가능하다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』1, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 422쪽 이하 참조.

한 개별적이고 분리된 어떤 것도 우리에게 객체가 될 수 없다.⁷⁾

우리가 다양한 사물들을 표상으로 인식하고 다양한 표상들을 결합할 수 있는, 보편적이지 추상적인 원칙이 충분근거율이다. 쇼펜하우어는 이러한 충분근거율의 다양한 형태를 고찰하여 동질성과 특수성에 따라 각각 생성의 근거율, 인식의 근거율, 존재의 근거율, 행위의 근거율 네 가지로 나눈다. 이것은 표상들의 결합이 각각 다른 방식으로 나타나지 않고, 표상들을 결합한 하나의 근거가 네 가지의 방식으로 겹쳐 나타나는 것이므로, 이것을 쇼펜하우어는 표상을 구성하는 네 겹의 뿌리라고 부른다. 쇼펜하우어의 관심은 실제적인 사건이 일어나게 된 원인이 아니라 인식 과정에서의 근거, 즉 인식하는 나와 인식된 세계와의 관계에 대한 성찰에 있다. 따라서 충분근거율은 표상으로서 의 세계가 주관에게 인식되어지는 네 가지 원리이다. 생성의 근거율은 표상들이 인과적으로 출현하게 된 필연적 결합 원리이고, 인식의 근거율은 표상들을 이성에 의해 개념화시키는 원리, 존재의 근거율은 선험적인 인식 형식인 시간과 공간에 의해 대상들을 존재로 인식하는 원리이고, 행위의 근거율은 내적인 동기에 의해 주관이 대상들과 관계한다는 원리이다.

첫 번째, 생성의 충분근거율은 표상세계의 객체들이 우연히 발생하거나 만들어진 것이 아니라, 시간의 진행 방향 안에서 생성의 충분근거율에 의해 결합된 것이라는 것을 말해준다. 이것은 다시 말해 하나의 객체에는 반드시 선행된 상태가 있어야 그 객체는 현재의 상태로 존재하게 된다는 의미로서, 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

하나 혹은 여러 개의 실재적인 객체에 어떤 새로운 상태가 나타난다면 이 상태에는 어떤 다른 상태가 선행되어야 한다. 그 새로운 상태는 규칙적으로, 즉 처음의 상태가 있을 때마다 뒤따라 발생한다. 그와 같은 뒤따름을 뒤이어 발생함이라 하고 처음의 상태를 원인, 두 번째 상태를 결과라고 한다.⁸⁾

쇼펜하우어는 다양한 표상들 중에서 선행하는 것이 원인, 뒤따르는 것이 결과라

7) WG, 47쪽.

8) WG, 55쪽.

고 명명하고 그들의 필연적 결합이 발생하는 이 관계를 인과관계라고 규정한다. 쇼펜하우어에 따르면 시작이 없는 것으로부터 나타나는 표상은 존재하지 않으며, 필연적으로 모든 표상은 선행하는 어떤 변화로부터 뒤이어 발생하는, 오직 시간의 변화에만 적용된다. 그는 이러한 인과성에 대해 “발생하지 않았고 소멸될 수 없는 질료의 형태 변화가 다루어질 뿐이라는 것은 명백하며, 실제적인 발생, 즉 이전에 없었던 것이 존재하게 되는 것은 불가능”⁹⁾한 것으로 인과법칙이 언제나 변화와 관계한다고 주장한다. 쇼펜하우어는 모든 표상의 결합은 시간의 흐름 속에서 이루어지는 것으로서, 이런 이유에서 최초의 원인 또는 자기 원인(causa sui)이라는 것은 있을 수 없다고 주장한다.¹⁰⁾ 그는 최초의 원인으로서는 절대자, 또는 신을 설정하는 것은 신학적인 의도라며 부정한다. 따라서 그는 단호하게 “창조는 없다. 비록 가지적 전체에 시작이 없지 않지만, 그러나 그것은 빈 공간으로부터 일관성 있고 불변하는 자연법칙에 따라 발생하였다”¹¹⁾고 주장한다.

두 번째, 쇼펜하우어는 인식의 충분근거율에서 이성(Vernunft)의 역할에 대해 설명한다. 쇼펜하우어에 따르면 이성은 오성(Verstand)에 의해 만들어진 직관적 표상을 개념(Begriff)으로 추상화하는 작용을 한다. 이성은 언어¹²⁾를 매개로 직관적 표상을 개념화하는 역할을 수행한다. 쇼펜하우어는 이러한 이성의 역할을 다음과 같이 설명한다.

명백히 사유되고 언명된 개념 관계가 말하자면 판단이라고 불린다. [...] 판단이 인식을 표현하려면 충분한 이유를 가져야 한다는 것을 의미한다. 게다가 이 성질에 의해 그

9) WG, 58쪽.

10) 쇼펜하우어는 최초원인에 대해 다음과 같이 비판한다. “질료의 최초상태, 즉 그 상태가 아직 존재하지 않을 때 뒤따르는 모든 상태가 그것으로부터 나왔을 그런 상태는 단 한 번도 생각될 수 없다. 왜냐하면 그런 상태가 뒤따르는 상태들의 원인이었더라면, 이 상태들도 이미 최초부터 존재했어야 할 것이고, 따라서 지금의 상태가 비로소 존재하게 된 것이 아니겠기 때문이다.” WG, 59쪽.

11) WG, 160쪽.

12) 쇼펜하우어의 언어에 대한 견해는 다음과 같다. “동물은 감각하고 직관한다. 인간은 그 밖에 사유하고 인식한다. 이 둘은 다 ‘욕구한다’. 동물은 자기의 감각이나 기분을 몸짓과 음성으로 전달한다. 인간은 언어로 자기의 생각을 타인에게 전하거나 감추기도 한다. 언어는 인간 이성의 최초의 소산이며 필수적인 도구다 [...] 이성은 언어의 도움을 받는 것만으로도 아주 중요한 일을 성취하는 것이다. 말하자면 몇몇 오성이 일치하여 행동하는 것, 수천 사람이 계획에 따라서 공동 작업을 하여 문명을 이루고 국가를 세우는 것, 나아가서 학문, 즉 이전의 경험을 보존하는 것, 공통된 것을 하나의 개념으로 요약하는 것, 진리를 전달하는 것, 오류, 사상, 시, 교리 미신들을 보급시키는 것도 다 언어 때문이다.” 쇼펜하우어, 『세상을 보는 방법』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2012, 599쪽.

판단은 참이라는 술어를 획득한다. 따라서 진리는, 판단이 그 판단과는 다른 어떤 것과 갖는 관계이다.¹³⁾

위의 언급에 따르면 이성의 가장 탁월한 역할은 인간에게 판단¹⁴⁾의 이유들을 인식하게 하는 것이다. 인간은 오성에 의해 획득한 직관적 표상을 이성을 통해 개념화하고, 이러한 개념들의 관계가 참인지 거짓인지 판단 작용을 하여, 그 판단의 결과로 진리를 얻을 수 있다.¹⁵⁾ 인간만이 가진 이성의 이러한 개념화의 역할에도 불구하고 쇼펜하우어는 이성을 어떤 물질적 내용도 갖지 않은, 형식적 내용만을 가진 논리학의 재료라며 평가절하 한다. 그는 인간의 인식 작용에서 이성의 개념화의 역할을 소극적 범위로 설정하는 것이다. 그에 따르면 우리의 인식은 외부에서 온 사물에 대한 감각적 직관의 능력, 즉 오성에 의해 대부분 성립된다고 보기 때문이다. 그리고 이성은 오성이 감각 직관으로 결합하고 만들어낸 직관적 표상으로부터 단지 개념화된 사고와 그에 따른 판단을 제공할 뿐이라는 것이다. 이런 이유 때문에 쇼펜하우어는 이성에 의한 인식 보다 오히려 경험이나 직관에 의한 인식, 즉 오성에 의한 인식을 중요하게 생각한다.¹⁶⁾

13) WG, 136쪽.

14) 쇼펜하우어에 의하면 판단력은 직관적 인식을 추상적 인식으로 바꾸는 능력으로서 오성과 이성의 매개물이다. 그래서 누구나 건전한 이성만 가지고 있으면 명제에서 연역, 증명, 추론할 수가 있다. 쇼펜하우어, 『세상을 보는 방법』, 권기철 옮김, 동서문화사, 630쪽 참조.

15) 이러한 개념의 존재 근거에 대한 논의가 중세에는 실재론과 유명론의 논쟁으로 전개된다. 에티엔느 질송에 의하면 실재론과 유명론이라는 표현은 12세기에 사용되었다. 13세기에 알베르트 마그누스는 지성에만 공통성을 두었던 사람들에 대해 ‘유명론자’라고 규정했다. 그러나 13세기에는 유명론자는 거의 없었고 오감 이후에 그의 제자를 가리키는데 사용되었다. 에티엔느 질송, 『중세철학사』, 김기찬 옮김, 현대지성사, 1997, 682쪽 참조. 램브레히트는 유명론과 실재론 문제를 다음과 같이 해석한다: “유명론과 실재론은 보편자의 문제로서, 보편자들이 어떠한 종류의 존재를 가지고 있는가, 그것들이 자연 안에 현실적으로 존재하는가, 그렇지 않으면 오직 인간의 정신 속에만 존재하는가, 또 그것들은 개별물들에 대해서 어떠한 관계를 갖고 있는가 하는 것을 추구하는 것이다.” 스티븐 P. 램브레히트, 『서양철학사』, 김태길 외 옮김, 을유문화사, 2010, 216쪽. 실재론과 유명론의 논쟁은 원래 플라톤과 아리스토텔레스로부터 시작된 것으로 볼 수 있는데, 플라톤은 이데아(관념)들의 실재성을 주장하고, 아리스토텔레스는 보편자가 그 자체로서 있는 것이 아니라고 주장하는 유명론 입장을 보인다. 홉스의 경우에는 보통명사를 ‘보편적인 것’이라고 한다. 이름은 하나지만 여러 개체들이 같이 쓰기 때문이고 다 같이 적용되기 때문이다. 그런 의미에서 그는 “세상에는 이름 이외에는 보편적인 것이 없다. 그 이름이 적용되는 대상은 하나하나가 다 개별자로서 하나 뿐인 것이기 때문이다”라고 한다. 토머스 홉스, 『리바이어던』, 진석용 옮김, 나남, 2008, 53쪽.

16) 쇼펜하우어는 이성작용의 역할들을 부정하는 것이 아니라 이성과 오성의 서로 다른 역할에 주목한다. 흥미로운 점은 쇼펜하우어에 따르면 오성은 인간뿐만 아니라 동물들에게도 주어진 능력이라는 점이다. 그러므로 오성 능력의 측면에서만 본다면 인간과 동물의 근본적인 차이점은 없지만, 오성의 예리한 정도와 인식범위에 따라 다양한 차이가 있다. 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2009, 67쪽 참조. (이하 원제 Die Welt als Wille und Vorstellung에 의거하여 WV로 표기한다.)

세 번째, 쇼펜하우어에 의하면 존재의 근거율은 표상들의 형식적 부분에 관한 것으로, 이것은 우리에게 선형적으로 주어진 공간과 시간에 대한 직관에 의해 가능하다.¹⁷⁾ 칸트가 오른쪽과 왼쪽의 장감의 차이를 직관에 의해서 알 수 있다고 한 것처럼 우리는 위와 아래, 오른쪽과 왼쪽, 앞과 뒤, 먼저와 나중에 개념이 아닌 순수 직관을 통해 이해할 수 있다. 여기에서 우리가 주목할 점은 이러한 공간과 시간에서의 관계들은 개념을 통해서가 아니라 순수직관을 통해서만 이해될 수 있다는 점이다. 쇼펜하우어는 사물의 형식을 표상할 수 있는 시간과 공간의 관계를 다음과 같이 설명한다.

공간에서 각 사물들의 관계는 위치로, 시간에서는 순서로 명명된다. 이 관계들은 우리의 표상의 다른 모든 가능한 관계들과 전혀 다른 고유한 것이어서, 오성도 이성도 단순한 개념으로 그 관계를 파악할 수 없다. 그 관계는 오직 순수 직관을 통해 우리에게 이해될 수 있다. [...] 이제 공간과 시간의 부분들이 그 관계들에 관하여 서로 규정하는 법칙을 나는 존재의 충족이유율이라고 부른다.¹⁸⁾

네 번째, 쇼펜하우어는 행위의 충분근거율을 통해서 내적 자기인식의 방식, 즉 인식하는 주체의 내적 인과성인 동기(Motiv)에 대해 설명한다.¹⁹⁾ 그에 따르면 동기는 생성의 근거율과 달리 인간 내부에서 본 인과성이다. 우리의 모든 행동에는 반드시 동기가 선행되며 만약 우리에게 특정한 동기가 주어지지 않는다면 어떤 행

17) 이러한 존재의 근거율은 칸트의 ‘선형적 감성론’에서 유래한 것이다. 칸트는 사물 자체와 현상을 구분하고 직관은 현상에 대한 것일 뿐이며, 우리가 직관하는 것은 사물 그 자체가 아니라고 주장한다. 칸트는 다음과 같이 주장한다. “우리가 우리의 주관이나 단지 감관 일반의 주관적 성질을 제거한다면, 공간과 시간상의 객관들의 모든 관계들, 그리고 심지어는 공간-시간조차도 사라져 버릴 것이다. 그러니까 모든 것은 현상인 것으로서 그 자체로가 아니라 오직 우리 안에 실존할 수 있는 것이다. 그 자체로 그리고 우리 감성의 일체의 이 수용성과는 별도로 대상들이 어떤 사정에 놓여 있는가는 우리에게 전혀 알려져 있지 않다. 우리는 그것들을 지각하는 우리의 방식, 즉 우리에게 고유한, 비록 모든 사람에게 속하기는 하지만 모든 존재자에게 필연적으로 속하는 것은 아닌 방식 이외에는 아무것도 알지 못한다. 우리는 오로지 이 방식과만 상관한다. 공간과 시간은 그 방식의 순수형식들이고, 감각일반은 그 질료들이다. 전자를 우리는 오로지 선형적으로, 다시 말해 모든 현실적인 지각에 앞서 인식하므로 그것을 순수직관이라 일컫는다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』1, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 262쪽.

18) WG, 166쪽.

19) 쇼펜하우어에 의하면 단계적 상관개념에 의해 근거율은 다음과 같이 정리할 수 있다. “표상들의 첫 번째 단계의 주관적 상관 개념이 오성이고, 두 번째 단계의 상관개념이 이성이고, 세 번째 단계의 상관개념이 순수감성이듯이, 이제 우리는 이 네 번째 단계의 상관개념으로서 내감 혹은 일반적인 자기인식을 발견한다.” WG, 181쪽.

동도 생겨나지 않는다. 동기는 인식하는 주체에게 시간에 의해서만 나타나는, 즉 오직 내감에 주어지는 직접적인 객체인 의욕의 주체, 의지의 발현이다. 따라서 우리는 행위의 근거울을 통해 우리의 행위가 의욕의 본질인 의지에 의해 지배받고 있다는 것을 알 수 있다. 그리고 동기에 의한 행위의 근거울은 현실적으로 인식하는 것과 의욕하는 것이 동일하게 직접적으로 주어지기 때문에, 다른 근거울과 달리 쉽게 인식할 수가 없다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

의욕의 주체와 인식하는 주체의 동일성에 의해 (더욱이 필연적으로) ‘나’라는 단어가 이 둘을 표현하고 포함한다. 그러나 이 동일성은 세계의 뒤엎힘이며 따라서 설명될 수 없다. 왜냐하면 객체들의 관계들만이 우리에게 파악될 수 있기 때문이다.²⁰⁾

지금까지 내용에서 우리가 주목할 점은, 쇼펜하우어는 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』에서 충분근거울을 통해 세계의 근원을 규명하고자 한 것이 아니라 세계가 우리에게 표상으로 드러나는 형식을 탐구하고자 한 것이라는 점이다. 그의 문제의식은 세계가 나에게 무엇인가? 나에게 세계는 어떻게 작용하는가? 라는 질문에서 비롯된 것으로, 쇼펜하우어는 세계가 나에게 표상하는 형식과 나에게 영향을 미치는 원리가 무엇인지를 탐구하고자 한 것을 알 수 있다.

이러한 쇼펜하우어의 충분근거울은, 칸트의 철학에서 현상계를 인식하는 직관 형식과 오성의 순수 형식인 범주²¹⁾에서 유래한 것으로서, 우리의 인식 대상으로 드러나는 표상세계의 형식과 우리가 인식할 수 있는 대상의 범위를 제시해주는 것이다. 쇼펜하우어에 의하면 우리는 세계를 그 자체로 경험하는 것이 아니라 충분근거울을 통해 표상으로써 인식하는 것에 불과하다. 이런 인식론적 토대위에서 비로소 쇼펜하우어는 그의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』에서 “세계는 나의 표상이다. - 이 말은 살아있어 인식하는 모든 존재에게 적용되는 진리이다.”²²⁾라고 주장하고

20) WG, 181쪽.

21) 로버트 L. 워스는 칸트의 12개 범주에 대한 쇼펜하우어의 견해를 다음과 같이 해석한다. “쇼펜하우어는 인과성의 개념을 제외한 나머지 11개 범주들은 지각적 지식에 필요한 개념들이 아니라고 생각하였다. 그 개념들의 대부분은 경험으로부터의 추상화에 의해 형성된 것이다. 동물들은 11개 범주를 가지고 있지 않아도 테이블이나 의자, 나무, 음식, 다른 동물들을 지각해내는데 곤란을 겪지 않기 때문이다.” 쇼펜하우어는 오성 범주 중 인과성만을 선형적 경험의 형식이라고 계승하였다고 한다. 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014, 57쪽.

있다.

2. 관념론과 유물론 비판

“세계는 나의 표상이다”는 명제는 쇼펜하우어의 인식론적 진리이자 우리에게 주어진 세계를 이해하는 출발점이다. 다시 말하자면 이것은 칸트가 세계를 현상계와 물자체로 나누고, 인식주관이 현상계를 선험적 관념의 형식으로 인식할 수 있다고 한 주장을 쇼펜하우어가 계승한 것인데, 이들의 공통점은 우리가 경험하는 표상은 세계 자체를 의미하는 것이 아니라 우리가 경험하는 방식에 의해 나타난 현상일 뿐이라는 것이다. 쇼펜하우어에게 세계는 주관에 의해 표상된 세계, 객관에 불과하며 이러한 표상의 세계는 우리에게 충분근거울이라는 특수한 형식을 통해 인식되는 것이다. 쇼펜하우어에 의하면, 우리가 일상생활에서 경험하는 세계는 충분근거울을 바탕으로 주관에 의해 표상된 것일 뿐이다. 왜냐하면 인간은 표상만을 인식할 뿐 세계 그 자체를 직접 인식할 수 있는 도구와 수단을 갖고 있지 않기 때문이다. 즉, 표상의 세계는 충분근거울을 통해 주관에게 경험되며 인식될 수 있다. 쇼펜하우어에 의하면 세계는 주관에 의해 제약된 표상들의 결합인 것이다. 그는 이점을 다음과 같이 강조한다.

객관의 세계 전체는 표상이고 언제까지나 그러하며, 사실 그 때문에 전적으로 영원히 주관의 제약을 받는다. 즉 세계는 선천적 관념성을 갖고 있는 것이다. 하지만 그렇다고 세계가 거짓이거나 가상인 것은 아니다. 세계가 있는 그대로의 모습으로, 즉 표상으로, 그것도 일련의 표상들로 모습을 드러내며, 그 공통적인 유대가 근거울인 것이다. [...] 근거울은 사실 어떤 종류의 것이든 모든 표상을 서로 결합시켜 주지만, 결코 표상을 주관과 결합시키거나 혹은 주관도 아닌 것과 결합시키는 일이 없고, 단지 객관의 근거울과 결합시킬 뿐이다.²³⁾

그런데 쇼펜하우어에 의하면 주관은 세계를 인식하거나 경험하는 주체이지만, 객관은 경험되는 대상이므로 세계를 표상으로 파악하기 위해서는 주관만이 아니라

22) WV, 30쪽.

23) WV, 8쪽.

객관도 동시에 필요하다.²⁴⁾ 다시 말해 주관과 객관의 관계는, 주관에 의한 경험적 실재성이 바로 그 주관이 갖고 있는 선천적 관념성에 의해 표상으로 나타나는 것이다. 특히 쇼펜하우어는 인식의 구축에 있어 주관과 객관의 중요성을 다음과 같이 강조한다.

우리는 객관에서도 주관에서도 출발하지 않고, 의식의 첫 번째 사실인 표상에서 출발한다. 표상의 첫째가는 가장 본질적인 근본 형식은 주관과 객관으로 나누어지는 것이고, 객관의 형식은 다시 여러 가지 형태로 나타나는 근거울이며, 이들 각각의 형태는 그 자신의 고유한 부류의 표상들을 지배하므로, 그 형태를 인식하면 모든 부류의 표상의 본질도 인식되는 것이다.²⁵⁾

쇼펜하우어는 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』 전반에 걸쳐 우리의 인식이 객관에서도 주관에서도 출발하지 않고, 표상에서 출발한다는 점과 표상의 형식이 근거울이라는 점을 강조한다. 그는 모든 표상은 전적으로 근거울에 따른 인식이라고 주장한다. 그런데 쇼펜하우어는 여기에서 우리가 인식하는 것은 단지 표상의 형식일 뿐이고 표상의 배후까지는 명확히 인식할 수는 없다는 점을 강조한다. 이것은 마치 칸트가 현상계에 대한 인식을 강조하고 물자체에 대한 인식을 제한하는 것과 같다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 표상의 배후이자 본질을 인식할 수 있다고 주장하는 학문을 비판한다. 특히 그는 주관과 객관을 동시에 인식의 출발점으로 인정하지 못하는 학문의 인식 태도를 왜곡된 것이라며 비판한다. 그가 비판하는 두 가지 학문 중 하나는 피히테의 주관적 관념론이고 다른 하나는 자연 철학의 유물론이다. 쇼펜하우어에 따르면 이 두 학문을 관통하는 철학적 쟁점은 실재성에²⁶⁾ 관한 것이다.

24) 물론 우리는 표상이 근거울에 의해서 주어진다는 점에서 표상 또는 객관이 주관에 의존한다고 지적할 수 있다.

25) WV, 90쪽.

26) 사유와 존재의 동일성에 관한 의문은 철학적 사유가 전제되었던 초기 그리스 철학자들로부터 시작된 것이었다. 그리스 철학자들은 실재의 본성을 안다는 것은 우주를 구성하는 사물들의 본성이 동일하다는 것을 이해하는 것으로 보고 자연 일반을 물로, 공기로, 불로 환원시켜 실재의 재료를 밝히는데 주력하였다. 그런데 파르메니데스에 이르러 실재를 구성하는 일차적 재료를 존재라고 함으로써 존재에 대한 형이상학적 사변이 시작되었다. 이후 이데아를 강조한 플라톤과 개별적이고 현실적인 존재를 강조하는 아리스토텔레스로 이어지고, 이것은 현재까지 철학의 난제로 남아있다. E. 질송, 『존재란 무엇인가?』, 정은혜 옮김, 서광사, 1992, 25~30쪽 참조.

쇼펜하우어는 외부 세계에 대한 실재성 논쟁을 이전의 철학자들이 세계를 주관과 객관으로 나누어 인식하였기 때문에 발생한 것이라고 본다. 주관에 의해 인식된 객관 세계가 실재하는지에 대해 시작된 철학적 논의는, 외부세계가 실재할 것이라는 독단론과 알 수 없다는 회의론으로 분열된다. 그리고 독단론은 유물론과 관념론으로 다시 논의되는데, 쇼펜하우어는 결국 외부세계에 대한 실재성을 분명하게 증명할 방법이 없기 때문에, 논란 자체가 회의론으로 귀결될 수밖에 없다고 한다. 쇼펜하우어가 보기에 유물론은 객관을 원인으로, 관념론은 주관을 원인으로 간주하였기 때문에 발생한 결과이다. 그는 주관과 객관은 모든 인식에 앞서고 객관은 언제나 주관을 전제하는 것이므로, 주관과 객관사이의 관계를 원인과 결과로 설명할 수 없다고 주장한다. 이런 의미에서 그는 피히테의 주관적 관념론과 자연과학자들의 유물론은 오류를 피할 수 없는 학문이라고 비판한다. 쇼펜하우어에 의하면 피히테의 철학은 표상세계의 인식을 주관에서 시작한 경우에 속한다. 인식 주관은 원래 근거울의 범위 바깥에 있는 것임에도 불구하고, 피히테는 근거울을 객관에만 적용시키지 않고 인식의 주관에 적용하여, 인식 주관에 의한 근거울이 마치 영원한 진리처럼 물자체와 세계를 지배한다고 주장한다는 것이다. 그래서 피히테가 주장하는 객관은 주관에 의해 인식된 결과에 불과한 것이 되어 버리고, 이것은 중세 스콜라 철학의 무제약적 절대인식을 강조하는 세계관과 같은 것이라고 한다. 쇼펜하우어는 이점을 다음과 같이 지적한다.

모든 스콜라 철학이 주장하듯, 근거울은 영원한 진리가 아니라, 즉 모든 세계의 앞과 바깥 및 모든 세계에 대해 무조건적으로 타당한 것이 아니라, 공간이나 시간의 필연적인 연관 관계로, 혹은 인과성의 법칙이나 근거인식의 법칙으로 나타나는 것이어서, 상대적이고 제약된 현상에서만 나타나는 것이다. 따라서 세계의 내적 본질인 물자체는 근거울을 실마리로 발견되는 것이 아니고, 이 명제가 이끌어가는 모든 것은 언제나 그 자신도 다시 상대적이고 의존적이라 언제나 현상일 뿐이지 물자체는 아니다.²⁷⁾

그리고 칸트가 주관에 의한 인식에서 인과율을 현상계에만 적용시켜야 한다고 주장했음에도 불구하고 피히테는 “마치 칸트가 이 세상에 존재하지 않았던 것처럼

27) WV, 87쪽.

럼”²⁸⁾ 인식 주관을 한없이 확장시켜 신과 세계도 근거울에 의해 완전하게 인식할 수 있다고 주장하였음을 지적한다.

또한 쇼펜하우어는 자연철학에 대한 논의를 통해서 유물론의 문제점을 지적한다. 그는 객관에서 출발하는 유물론을 비판하기에 앞서 전통철학에서의 자연에 대한 논의를 네 가지 형태로 분류한다. 그것은 인식을 객관에서 출발하는 네 가지 유형의 철학으로서, 첫 번째는 실제 세계에서 출발하는 탈레스를 비롯한 이오니아학파들과 데모크리토스, 에피쿠로스, 조르단 부르노 및 프랑스의 유물론자들의 사상이다. 두 번째는 추상적 개념에서 출발하는 스피노자와 엘레아학파이며, 세 번째는 시간, 수에서 출발하는 피타고라스학파와 중국의 역경에 나타난 사상이다. 네 번째는 세계 외부에 있는 존재에 의해 세계가 창조되었다고 주장하는 스킨라학파의 자연관이다.²⁹⁾ 쇼펜하우어는 이 네 가지 중에서 특히 유물론에 대해 “이 유물론은 물질과 아울러 시간과 공간을 절대적으로 존재하는 것으로 보며, 이 모든 것이 주관 속에서만 존재하는데도 유물론은 주관에 대한 그 관계를 빠뜨리고 있다”³⁰⁾며 비판한다. 쇼펜하우어에 의하면 이러한 유물론은 사물들의 질서만을 영원한 진리로 생각하여 그것의 가장 단순한 상태만을 찾으려고 한다는 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 유물론의 문제점을 다음과 같이 지적한다.

유물론의 가장 근본적인 불합리성은, 유물론이 객관적인 것을 출발점으로 하여 객관적인 것을 최종적인 설명의 근거로 삼는다는데 있다. [...] 유물론은 이와 같이 물질을 그 자체로써 절대적으로 존재하는 것으로 간주하고, 유기적인 자연이나 인식하는 주관도 거기서 생겨나게 하여, 이를 통해 이러한 물질을 완전하게 설명하려고 한다. 실은 모든 객관적인 것은, 이미 그 자체로 인식하는 주관을 통해 인식의 여러 형태들로 다양하게 제약을 받고 있고, 그것들을 전제로 삼고 있어서, 주관이 없다고 생각하면 완전히 사라지고 만다.³¹⁾

쇼펜하우어는 특히 자연과학의 근본적인 출발점을 유물론적이라고 규정한다. 어

28) WV, 88쪽.

29) WV, 76쪽 참조.

30) WV, 78쪽.

31) WV, 80쪽.

편 학문이든 학문으로써 형태를 갖추기 위해서는 도구로써 근거울의 방식을, 과제
로써 특수한 대상을 가져야 되는데, 자연과학은 물질을 이미 주어진 대상으로 그리
고 인과성의 법칙을 대상을 설명하기 위한 도구로 삼는다는 것이다. 이런 점에서
자연과학은 사물의 존재를 단순한 하나의 상태로 환원시키는 오류를 범하고 있다
며 비판한다.³²⁾

자연과학의 목적과 목표는 인과성을 실마리로 물질의 모든 가능한 상태들을 서로 환
원시켜 결국에는 하나의 상태로 환원시킨 다음, 다시 서로에게서 이끌어내고 결국에는
하나의 상태에서 이끌어내는 것이다. [...] 그러므로 자연과학에서는 물질이 최소한의
객관적인 상태와 최대한으로 주관의 직접적인 객관이 되는 상태인 것이다.³³⁾

쇼펜하우어에게 표상세계는 인식 주관의 의식에 의해서만 주어진 것이며, 인식주
관의 인식 없이는 세계를 생각조차 할 수 없다. “세계는 바로 표상이고, 그 자체로
그 세계 존재의 담당자로 인식하는 주관을 필요로 하기 때문이다.”³⁴⁾ 따라서 자연
과학에서처럼 이미 대상이 주어진 것으로 전제하는 유물론적인 태도는 받아들일
수 없는 것이다.



지금까지 고찰한 바에 의하면 세계의 인식에 대한 쇼펜하우어의 입장은 칸트의
인식론적 특징인 ‘코페르니쿠스적 전환’³⁵⁾을 계승한 “세계는 나의 표상이다”라는
명제로부터 주어진다. 이러한 입장은 그를 관념론자로 규정하게 할 수도 있지만,
우리는 그가 주관과 객관의 결합을 강조하고 있다는 점에 더욱 주목해야 한다.³⁶⁾

32) 쇼펜하우어는 인과의 법칙에 따라 자연 현상을 고찰하면, 물질이 거칠고 단순한 상태를 오랜 시간
거친 다음에 유기적 상태로 발생 가능하다는 점을 인정하는데, 이것은 그가 진화론적인 입장을 갖
고 있다는 것을 말해준다. 쇼펜하우어의 진화론적 입장에 대해서는 WV, 83쪽 참조.

33) WV, 82쪽.

34) WV, 84쪽.

35) 칸트는 그의 『순수이성비판』의 제 2판 서문에서 지금까지 인식이 대상에 근거해야 한다고 가정했
던 것에서 벗어나 대상이 우리의 선험적 인식에 근거해야 한다고 주장한다. “이것은 코페르니쿠스
의 최초의 사상이 처해있던 상황과 똑같다. 전체 별무리가 관찰자를 중심으로 회전한다는 가정에서
는 천체운동에 대한 설명이 잘 진척되지 못하게 된 후에, 코페르니쿠스는 관찰자를 회전하게 하고
반대로 별들을 정지시킨다면, 그 설명이 더 잘되지 않을까 시도했다. 이제 형이상학에서 우리는 대
상들의 직관과 관련하여 비슷한 방식의 시도를 해볼 수 있다. 직관이 대상들의 성질을 따라야 하는
것이라면, 나는 사람들이 어떻게 그것에 관하여 무엇인가를 선험적으로 알 수 있는가를 통찰하지
못한다. 그러나 대상이 우리 직관의 능력 성질을 따른다면, 나는 이 가능성을 아주 잘 생각할 수
있다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』1, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 182쪽.

36) 바이세텔은 이런 점에서 쇼펜하우어의 사상을 다음과 같이 평가한다. “쇼펜하우어가 실재에 대해

세계는 주관과 객관이 동시에 존재할 때만 충분근거율이라는 형식에 의해 인식이 가능하기 때문이다. 따라서 쇼펜하우어에게 인식의 출발점은 주관이나 객관만이 아니라 둘 다 필요로 한다. 이런 점에서 볼 때 쇼펜하우어에게 피히테의 주관적 관념론과 자연과학의 유물론은 주관과 객관의 상호 관계를 파악하지 못하는 것으로서, 피히테는 세계의 인식 근거를 주관에서, 유물론은 객관인 물질에서 찾는 오류를 범하는 것이다. 쇼펜하우어는 주관 없는 객관은 없고 객관 없는 주관은 없다는 점을 강조하면서 관념론과 유물론의 논쟁을 극복하려고 한다. 이제 이러한 입장을 바탕으로 쇼펜하우어가 주관에 의해서 객관을 인식하는 과정이 어떻게 가능한지를 고찰해보도록 하자.

3. 인식과 두뇌작용

쇼펜하우어는 세계 자체의 본질을 밝히고자 하는 물음보다 우리가 ‘경험하는’ 세계가 어떤 방식인지, 세계가 우리에게 어떤 의미를 주는지를 밝히려려고 한다. 그에 따르면 우리는 오로지 의식 속에 나타난 것만을 인식할 수 있으며, 의식 속에 나타난 재료들을 충분근거율을 통해 인식할 뿐이다. 인간의 인식 대상은 표상의 세계에 머물 뿐이며, 소위 칸트적인 물자체에 대해서는 인식할 만한 어떤 인식 수단도 갖고 있지 않다. 따라서 우리가 연구하는 어떤 학문도 표상들의 관계를 밝힐 수 있을 뿐 세계의 본질은 알 수 없다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 학문의 대상과 한계를 다음과 같이 지적한다.

모든 학문은 세계의 가장 심오한 본질에는 결코 도달하지 못하고, 결코 표상을 넘어설 수 없으며, 오히려 요컨대 어떤 표상과 다른 표상의 관계를 알게 해주는데 불과할 뿐이다. 어떤 학문이든 반드시 두개의 주된 자료에서 출발한다. 그 하나는 언제나 도구로써 형태를 취하는 근거율이고, 다른 하나는 과제로써 학문의 특수한 대상이다.³⁷⁾

쇼펜하우어에 의하면 우리가 인식하는 표상세계는 직관적인 것과 추상적인 것으로

말할 수 있는 모든 것이 현상이라면, 그것은 순수하고 적나라한 관념주의에 머물 것이다. 세계는 단지 가상일뿐이며, 인간적인 정신으로 곧 꿈에 지나지 않기 때문이다. 그렇지만 쇼펜하우어처럼 현상의 개념을 좀 더 정확하게 심사숙고해 본다면, 현상의 배후에는 어떤 것이 있어야만 한다는 사실이 분명해진다.” W 바이세텔, 『철학의 뒤안길』, 이기상 이말숙 옮김, 서광사, 1990, 334쪽.

37) WV, 81쪽.

로 구성되어 있다. 직관적인 인식은 표상을 직접 결합하는 선형적인 원칙, 즉 근거
 율에 의해 이루어지는 것이고, 추상적인 인식은 이성³⁸⁾에 의해 인식되는 개념들이
 다. 쇼펜하우어에 의하면 이 중 직관적인 인식은 인식주관의 시간, 공간에 대한 순
 수 직관과 근거율을 적용하는 오성을 통해서 가능하다. 다시 말해 표상은 일단 오
 성에 작용하는 사물들로 존재하고, 오성은 이 사물들의 작용을 신체의 직접적인 감
 각을 통해 객관으로 인식하는 것이다.³⁹⁾ 여기에서 우리가 주목할 것은 칸트와 쇼
 펜하우어의 오성에 대한 정의가 다르다는 점이다. 칸트는 오성을 개념에 의해 판단
 하는 사유능력이라고 규정하지만, 쇼펜하우어는 칸트보다 소극적인 범위로 오성을
 개념화되기 이전의 근거율에 의한 직관적인 인식능력이라고 규정한다.⁴⁰⁾

그런데 여기서 흥미로운 것은 쇼펜하우어가 오성의 작용을 다름 아닌 두뇌 작용
 의 일부라고 주장한다는 점이다.⁴¹⁾ 이러한 주장에 의하면 오성에 의해 적용되는
 충분근거율 자체가 두뇌 작용의 소산인 것이다. 쇼펜하우어에 의하면 인식의 과정
 에서 주어진 현상들을 감각에 의해 파악하고, 감각작용에 의해 받아들인 정보를 인

38) 쇼펜하우어는 인간의 이성에 의한 추상적인 능력을 다음과 같이 비유한다. “우리의 존재 전체에
 미치는 추상적 개념의 영향이 너무 철저하고 의미심장해서 인간과 동물의 관계는 말하자면 눈이
 있는 동물과 눈이 없는 동물의 관계만큼 다르다. 눈이 없는 동물은 촉각을 통해서만 공간속에서 자
 기들에게 직접 가까이 있는 것, 몸에 닿는 것만을 인식하지만, 눈이 있는 동물은 가까이와 멀리에
 있는 광범위한 것을 인식한다.” WV, 166쪽.

39) 박범수는 오성을 다음과 같이 해석한다: “칸트의 오성은 12개의 범주를 가지고 개념을 인식하는
 기능이였다. 그러나 쇼펜하우어에 있어서의 오성은 인과법칙을 선천적으로 가지고 경험적으로 직관
 하는 기능이다. 좀 더 구체적으로 말하면, 오성은 우리 신체에 나타난 감각(어떤 상태)의 원인으로
 이행함으로써 경험적 직관을 인식한다. 오성이 선천적으로 가진 인과법칙이란, 우리 몸에 생긴 감
 각이라는 결과의 원인을 알아내는 기능을 말한다. 따라서 오성이 인식한 경험적 직관은 오성의 산
 물이요 오성이 없으면 있을 수 없는 일이다. 경험적 직관은 경험적 표상이란 말과 같다.” 박범수, 『
 쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1991, 71쪽.

40) 칸트의 오성은 사유하는 능력으로서 개념에 의해 판단하는 기능을 한다. 이것에 대해 앤서니 케니
 는 칸트의 오성을 다음과 같이 설명한다: “칸트는 정신의 두 힘인 오성과 판단을 구별한다. 오성은
 개념을 형성하는 힘이고, 판단은 그것을 적용하는 힘이다. 오성의 작용은 개별 단어 속에서 표현된
 다. 판단의 기능은 전체 문장들 속에서 표현된다. 선천적인 개념은 범주들이다. 선천적인 판단은 원
 리라고 부른다.” 앤서니 케니, 『서양철학사』, 이영주 옮김, 동문선, 2003, 426쪽.

41) 쇼펜하우어는 뇌기능과 지성에 대해 다음과 같이 주장한다. “지성은 이차적인 것이다. 그것은 유기
 체 뒤의 것이며 단순한 뇌기능으로서 유기체에 의해 제약된다. 반면에 의지는 처음의 것이다. 의지
 는 유기체 앞의 것이며, 유기체는 의지에 의해 제약된다. 왜냐하면 의지는 제일 먼저 표상(앞의 단
 순한 뇌기능) 안에서 자신을 그와 같은 유기적 신체로서 표현하는 존재자체이기 때문이다. 오직 인
 식(혹은 뇌기능)의 형식들을 통해서, 말하자면 오직 표상 안에서 각각의 신체는 그 자신에게 연장
 된 것으로서, 부분으로 나뉜 것으로서, 유기적인 것으로 주어져 있다. 그것은 표상의 밖에, 즉 자기
 의식 안에 직접적으로 주어져 있지 않다.” 아르투어 쇼펜하우어, 『자연에서의 의지에 관하여』, 김미
 영 옮김, 아카넷, 2012, 66쪽 참조. (이하 원제 Über den Willen in der Natur에 의거하여 WN으
 로 표기한다.)

과적인 관계 속에 결합시키는 과정이 바로 오성작용, 즉 두뇌 작용이다. 칸트는 오성을 인식작용의 중요한 원천으로써 인간에게만 주어진 것이라고 주장하지만, 쇼펜하우어는 두뇌 작용의 하나로 규정한다. 그 이유는 쇼펜하우어가 두뇌를, 의지가 자신을 직접적으로 드러내는 신체의 한 부분으로 보기 때문이다. 쇼펜하우어에 의하면 인식작용은 의지가 두뇌라는 기관을 통해 자신의 인식 의욕을 발현한 것에 불과한 것이다.

인식은 의지의 객관화의 이러한 단계에서 요구되는 보조 수단, 즉 메카네로서 개체를 유지하고 종족을 번식시키기 위해 나타난다. 사실 객관화되는 의지의 모든 노력이나 규정이 어떤 기관을 통해 나타나듯이, 즉 표상을 위해 하나의 기관으로 나타나듯이, 인식은 뇌수나 보다 큰 신경절을 통해 나타난다.⁴²⁾

인식하고자하는 의지를 발현하는 작용은 신체의 일부분인 두뇌에서 일어나는 것이므로, 인식 현상도 두뇌의 작용으로 설명 가능하다. 따라서 인식은 인간의 신체 중 두뇌에서 일어나는 표상화작용이다. 쇼펜하우어에 의하면 표상을 직관적인 것과 추상적인 것으로 나눌 수 있는 오성과 이성의 작용도 모두 인간의 두뇌에서 일어나는 작용에 불과하다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 “나는 인식을 신체 일부의 단순한 기능으로서 설정한다. 이 신체 부분 자체는 표상화된 인식 의욕이다. 의지는 자신의 목적을 위해 인식을 필요로 하기 때문이다.”⁴³⁾라고 주장한다. 인식은 알고자 하는 의지의 발현으로 신체에 나타나는 두뇌 작용의 하나인 것이다.

여기에서 주목할 점은 쇼펜하우어가 이러한 오성작용을 두뇌를 가진 모든 생명체에게 주어진 능력이라고 보는 것이다. 이것은 쇼펜하우어가 인식을 단순히 이론적인 지식만으로 의미하지 않기 때문에 가능하다. 그에 따르면 오성은 지각에 의한 정보들로부터 인식을 획득할 수 있게 하는 것으로 모든 생명체에게 오성의 능력이 주어져있다. 쇼펜하우어는 오성을 인과관계를 인식하는 능력으로서 동물이나 인간에게 동일하게 주어진 능력이라고 한다.⁴⁴⁾ 그러나 자연에서는 인간과 동물이 지닌

42) WV, 266쪽.

43) WN, 67쪽. 이것은 신체의 목적론적 이론으로 설명이 가능하다. “신체의 부분들은 의지를 발현시키는 주된 욕구와 완전히 상응해야 하며, 그러한 욕구의 가시적인 표현이어야 한다. 즉 치아, 목구멍, 장기는 객관화된 배고픔이고, 생식기는 객관화된 성욕이며, 물건을 잡는 손이다. 재빠른 발은 그것들로 표현되는 이미 보다 간접적으로 된 의지의 노력과 상응한다.” WV, 201쪽 참조.

오성의 인과관계를 인식하는 능력 정도에 따라, 다양한 등급으로 나뉘고 복잡한 연쇄관계가 형성된다. 자연 세계는 이처럼 오성의 능력에 따라서 단순한 인식에서 좀더 복잡하고 고차원의 인식을 가진 것으로 다양하게 구성되어 있다. 따라서 인간에게 주어진 특별한 능력인, 이성에 의한 인식도 우선적으로 이러한 오성의 과정을 거친 이후에 가능한 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 오성과 이성의 관계를 “오성에 의해 직접 인식되고, 직관적으로 파악한 연후에야 비로소 이성에 의해 추상적이고 성찰된 의식 속으로 들어갈 수가 있다”⁴⁵⁾고 본다.

또한 쇼펜하우어는 인간만이 지닌 인식 능력, 즉 이성에 의한 인식의 중요성에 대해서 설명한다. 그가 이성을 설명하기 위한 과정은 다음과 같다. 그는 우선 표상을 인식할 수 있는 근거인 충분근거울에 대해 고찰하고, 이러한 충분근거울을 사용하는 오성의 능력을 동물에게도 부여한다. 그리고 나서 인간만이 가지고 있는 이성의 능력, 성찰하고 반성하며 개념화할 수 있는 능력에 대해 언급한다. 인간은 충분근거울에 전적으로 의존하는 동물들과 달리 이성을 사용하여 추상적 지식을 얻는, 학문을 정초하는 인식주관이 된다. 쇼펜하우어에 따르면 학문은 이성을 통해 사물에 대한 추상적 인식을 얻는 작업이다. 이러한 추상적 인식과 학문의 관계를 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명하고 있다.

모든 지식의 근원은 일반적으로 이성 자체에 있는 것이 아니라, 다른 방식으로 직관적 인식으로서 획득이 되고, 이로 인해 전혀 다른 인식 방식, 즉 추상적인 인식 방식으로 넘어감으로써 이성에 맡겨진 것임을 알게 되었다. 모든 지식, 즉 추상적 의식으로 고양된 인식과 본래적인 학문의 관계는 부분과 전체의 관계와 같다. 모든 사람은 개별적으로 모습을 드러내는 것을 경험하고 고찰함으로써 여러 가지 사물에 대한 지식을 얻지만, 어떤 종류의 대상들에 대해 완전한 추상적인 인식을 얻는 것을 자신의 임무로 삼는 자만이 학문을 추구하려고 한다. 그런 자는 개념을 통해서만 그 종류를 가려낼 수 있다. 그 때문에 모든 학문의 선두에는 하나의 개념이 자리하고 있고, 이 개념을 통해

44) 쇼펜하우어가 동물에게도 오성의 능력이 있다고 한 주장에 대해 수잔네 뫼부스는 다음과 같이 해석한다. “인식은 체험한 경험을 습득하여 적용하는 것으로 상상이 가능하다. 동물이 훈련 받거나 혹은 습득한 태도는 이들 동물도 혼란스럽고, 선별되지 않은 우연한 감각활동에 대한 능력이 있음을 보여 주는 것이 아니라, 오히려 그러한 인상들로부터 개별적인 반응 그 자체로부터 동기가 부여된 것이 아니라, 오성에 의한 것이다.” 수잔네 뫼부스, 『쉽게 읽는 의지와 표상으로서의 세계』, 공병혜 옮김, 이학사, 2002, 98쪽.

45) WV, 68쪽.

모든 사물의 전체에서 그 부분이 사유되며, 학문은 그 전체로부터 완전한 추상적인 인식을 기대한다.⁴⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 이성에 의한 지식, 즉 추상적 인식을 얻는다는 것은 오성에 의해 파악한 인과관계를 다양한 개념으로 분류하고 고정시키는 것을 의미한다. 그러나 이성에 근거하여 전개되는 학문도 세계가 무엇인지를 찾을 뿐 세계의 본질과 궁극적인 존재 근거를 제공해 주는 것은 아니다. 이성에 근거한 학문들은 세계 자체가 아니라 현상들, 즉 표상들 간의 상호 관계를 밝혀내는 것이다, 즉, 근거율에 따른 의미를 밝혀내고 설명하는 것에 불과하기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 인식의 가치에 있어 이성을 오성보다 뛰어난 것으로 볼 수는 없다고 주장한다. 오히려 그는 다음의 언급에서와 같이 추상적 인식이 아니라 직관적인 인식에 더 가치를 둔다.

대상의 가치성은 그 대상을 감지할 수 있음을 알려줄 때에만 가치와 의의를 가지듯이, 추상적 인식의 모든 가치는 직관적 인식에 대한 그것의 관계 속에 존재한다. 그 때문에 자연인은 단순히 사유된 것인 추상적인 개념보다 언제나 직접적이고 직관적으로 인식된 것에 더 많은 가치를 둔다.⁴⁷⁾

쇼펜하우어는 이성을 인간의 고유한 인식능력으로만 고찰하지 않고, 행동을 지도하는 실천 영역으로까지 확장할 수 있다는 것을 부인하지 않는다. 그러나 인간의 이성으로 영위되는 실천적인 삶은 직관에 의한 구체적인 생활의 반영일 뿐이며 그것의 이면일 뿐이다. 이성이 없는 동물과는 달리 인간은 직관에 의한 것과 성찰에 의한 이중적인 생활이 가능하지만, 어떤 경우에는 이성이 가담함으로써 동물에 비해 더 악의적이 되기도 한다는 것이다.⁴⁸⁾

46) WV, 134쪽.

47) WV, 167쪽. 쇼펜하우어는 이성의 불완전함에 대해 다음과 같이 덧붙여 설명하고 있다: “예를 들어 당구나 검도를 하고, 악기를 조율하거나 노래할 때가 그러한데, 이런 경우 직관적 인식이 행위를 직접 지도해야 하며, 성찰이 개입되면 주의가 분산되어 사람을 혼란시키기 때문에 행동이 불안정하게 된다. 그 때문에 사고하는데 그리 익숙하지 않은 야만인이나 미개인들은, 사실 속고로 인해 마음이 흔들리고 주저하느라 성찰적인 유럽인이 도저히 따라갈 수 없는 정확성과 속도로 몇 가지 신체 운동을 하고, 동물들과 싸우며, 활을 쏘고는 한다. 예를 들어 유럽인은 올바른 장소나 시점을 그릇된 양 극단의 등거리에서 찾으려고 하지만, 자연인은 옳은 길에서 벗어나지 않을까 성찰하지 않고도 직접 옳은 지점을 맞히기 때문이다.” WV, 124쪽.

지금까지의 고찰에 의하면 표상의 세계를 지배하고 있는 인과율과 시간, 공간은 사물 자체를 규정하는 것이 아니라 사물들의 현상을 규정하는 ‘현상의 형식’이다. 이것은 표상이 세계의 외적인 모습일 뿐이라는 점을 말해주는데, 쇼펜하우어는 이와 다른 세계의 내적인 면을 상정하여 세계를 설명하고자 한다. 여기에서 쇼펜하우어의 다음과 같은 언급에 주목해보자.

객관적인 세계, 즉, 표상으로서의 세계는 세계의 유일한 면이 아니라 단지, 한 면 말하자면 세계의 외적인 면일 뿐이며, 세계에는 이와는 전혀 다른 또 하나의 면이 있는데 그것이 세계의 가장 내적인 본질이자 핵심인 물자체인 것이다. 그리고 우리는 그것이 객관화된 가장 직접적인 단계에 따라 의지라고 부른다.⁴⁹⁾

쇼펜하우어는 주관적 인식 능력, 즉 충분근거율이 개입함으로써 인식되는 세계라는 의미로 ‘표상’이라는 용어를 칸트의 ‘현상’ 대신 사용하여 우선적으로 인식의 주관적인 면을 강조하였다. 그런데 쇼펜하우어에게 이러한 인식은 신체의 일부분인 두뇌의 작용이며, 우리는 이러한 두뇌의 작용 없이는 세계를 인식할 수 없다. 즉, 쇼펜하우어는 우리가 주관으로서 인식하는 모든 것은 두뇌의 작용에 의한 것이고, 이러한 두뇌 작용을 가능하게 하는 신체가 사실은 의지 현상이라는 점을 밝히면서, 신체를 매개로 세계의 내적 본질을 규명할 수 있을 것이라고 본다. 인간은 표상의 세계에 발을 딛고 존재하지만 충분근거율로 완전히 설명할 수 없는 현상들을 경험한다. 그래서 쇼펜하우어는 어떤 학문도 밝힐 수 없고 규명할 수 없는 표상 세계의 내적 본질이자 원리를 규명해보려 한다. 우리에게 인식을 가능케 하는 두뇌 작용의 내적 본질과 원리가 무엇인지를 밝혀보고자 한다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 칸트가 인간으로서 인식 불가능하다고 했던 물자체의 세계를 ‘의지’(Wille)⁵⁰⁾라 명명

48) 이것은 칸트의 실천 이성에 대한 논박이다. 또한 당시 독일관념론 철학체계에서 이성은 항상 긍정적으로 평가되고 이성에 의해 낙관적인 세계를 계획할 수 있었던 것에 대한 반론이라고 하겠다. 쇼펜하우어에 의하면 사고하는 인간은 직관하고 성찰하는 이중적인 생활이 가능하다. 이중생활에 의해 인간은 “속고하고 단호하게 결심하거나 어쩔 수 없음을 인식한 다음에는, 자신에게 가장 중요하고, 종종 가장 끔찍한 일까지도 일어나게 놔두거나 또는 그 일을 실행한다. 그것은 자살, 처형, 결투, 생명을 위태롭게 하는 각종의 모험, 그리고 대체로 인간의 모든 동물적인 본성에 맞서 반항하는 일들이다. 이 경우 인간은 이성이 어느 정도나 동물적인 본성을 지배할 수 있는지 알고 있는 것이다.” WV, 169쪽.

49) WV, 85쪽.

50) 쇼펜하우어는 물자체에 대한 완전하고 명확한 인식을 주지는 못한다. 그러나 의지의 작용을 고찰

하고, 그 의지의 세계에 대한 설명을 시도한다.



하여 물자체에 근접한 현상을 규명하고자 한다. 박범수는 의지라는 용어를 쇼펜하우어가 왜 선택하였는지 다음과 같이 해석한다. “우리는 상식적 의미의 의지를 세계의 본질로 생각하지 말고 이 개념을 확대하여 해석함으로써 세계의 본질로서의 의지를 옹계 이해할 수 있다. 그러나 쇼펜하우어 자신의 저서에도 의지라는 말이 인간의 의지인지 세계의 본질로서 의지인지 애매한 경우가 많다. 여기서는 더 나은 것에 대한 명명을 활용하였으며, 우월한 종개념의 이름으로 유개념의 이름을 대신하였다는 것을 알아야겠다. 이 말은 세계의 본질이 인간의 의지 이상의 것이라면 왜 하필 의지라는 말을 세계의 본질에 적용시켰는가를 알려 준다. 경우에 따라서 자연력이 바로 의지라고 생각하기 쉬우나 힘은 의지의 현상으로서 인식된 세계 즉, 표상의 세계에 속한다. 즉, 의지는 직관적 표상의 밖에 있다. 의지는 원인을 원인이게끔 하는 존재를 의미하고, 인과론적으로 설명할 수 없고 모든 인과론적 설명이 필연코 전제해야 하는 곳에 있다.” 박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1991, 81쪽 이하 참조.

3장 의지로서의 세계

1. 의지와 신체의 관계

쇼펜하우어에 의하면 우리가 경험하는 세계는 동전의 양면처럼 표상과 의지로 이루어진 것이고, 그 중 표상의 세계는 충분근거울을 통해서 인식할 수 있다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 1권에서 표상세계에 대한 인식 방식인 충분근거울에 대해 설명하고 있다. 그러나 표상세계와 달리 의지의 세계는 충분근거울을 통해서 설명할 수 없다. 그렇다면 충분근거울로 인식할 수 없는 물자체인 의지의 세계를 어떻게 알 수 있는가? 인간은 표상 세계에서의 충분근거울처럼 의지의 세계를 인식할 수 있는 도구를 갖고 있는가? 여기에서 쇼펜하우어는 우리가 표상의 세계를 충분근거울에 의해서 인식하는 반면, 의지의 세계는 ‘신체’(Leib)를 통해 파악할 수 있다고 주장한다.⁵¹⁾ 그에 따르면 우리는 자신의 신체를 의자, 고양이, 사람과 같은 하나의 물리적 대상으로 관찰하기도 하지만, 우리는 각자의 신체를 다른 대상들과 다르게 느끼기도 한다. 쇼펜하우어는 우리 자신의 신체를 다른 대상들과 달리 특별한 관계로 인식하는, 이종의 방식에 의해서 의지의 존재를 파악할 수 있다고 본다.⁵²⁾ 우리는 우리에게 드러나는 의지를 직접적인 인식, 신체를 통한 자기의식에 의해서 인식 가능하다. 신체를 통해 의지의 존재를 설명하는 이러한 쇼펜하우어 철학은, 정신에 의해 의지를 설명했던 전통철학과 구분하는 중요한 역할을 한다.⁵³⁾

51) 바이세텔에 의하면 “칸트는 물자체에 대해 아무것도 진술할 수 없다는 입장을 취한데 반해 쇼펜하우어는 물자체에 대한 진술을 과감히 시도하기 위해 간접적인 방법을 택하는데 그것은 신체를 갖춘 본질로서의 인간이 자신을 이해하는 방식을 탐구하는 것이다. 인간은 자신의 신체를 이중적인 방식으로 인식한다. 첫째, 신체는 그에게 있어서 사물 가운데 하나의 사물이며 직관할 수 있는 표상의 객체이다. 그러나 둘째로, 인간 속에는 신체가 직접적으로 느끼는 내면의 시야도 있다. 이때 신체는 인간 의지의 표현으로 나타난다.” W 바이세텔, 『철학의 뒤안길』, 이기상 이말숙 옮김, 서광사, 1990, 334쪽 참조.

52) 이런 점에서 로버트 워스는 다음과 같이 말한다. “세계 내 사물들의 실제적인, 내재적 본질을 찾으려, 쇼펜하우어는 세계의 무수한 사물들 중에서 사물의 본질에 대해 그가 직접 접근하도록 해주는 것이 하나 있는데, 그것은 바로 그 자신의 몸이라는 것을 깨닫는다. 가장 근원적인 수준에서 자기 자신의 내재적 본질을 느낄 때 그것을 ‘의지’라 칭하는데, 이는 그가 그 자신이라고 생각하는, 강력하며 자연적인 추동의 의미를 드러내기 위함이다.” 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014, 32쪽 참조.

53) 전통철학은 정신작용을 의지보다 더 우월한 것으로 여겼다. 이를테면 데카르트는 “우리는 단지 두 개의 사고 형태만을 가지고 있다. 그 중 하나는 이성의 지각이고 다른 하나는 의지의 작용이다. 이

쇼펜하우어는 우선적으로 신체를 ‘직접적인 객관’이라 부르는데 그 이유는, 오성은 신체 그 자체를 객관으로 인식하는 것이 아니라, 일단 오성에 작용하는 물체로 파악하고 오성은 이 물체들로부터 기인한 신체 감각의 변화를 직접적으로 의식하기 때문이다. 이것은 신체가 인식의 직접적인 대상, 직접적인 객관이 되는 것을 의미한다. 다시 말해 우리는 먼저 감각의 변화를 느끼고, 인과성의 법칙을 적용하는 오성에 의해, 신체의 한부분에서 다른 부분에 영향을 끼치는 과정을 파악하고 비로소 공간에 존재하는 다른 표상들처럼 본래적인 객관으로 신체를 인식한다. 이를테면 눈이 자신의 신체를 보고 손이 그것을 만지면서 파악하는 과정을 거치는 것과 같다. 이처럼 인간이 자신의 신체를 파악하는 과정을 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

우리는 단순한 기본적인 감각으로는 자신의 신체 형태를 알지 못하며, 그것은 인식을 통해서만, 즉 두뇌 속에서만 처음으로 자신의 신체도 연장이 있고 사지가 있는 것으로, 유기체로 모습을 드러내는 것이다.⁵⁴⁾

인간은 먼저 자신의 신체를 하나의 표상으로 파악하는데, 그 이유는 의지가 객관에 의해서 우선적으로 신체에 나타나기 때문이다. 즉 “신체는 우리에게 직접적인 객관, 즉 주관인 인식의 출발점으로 삼는 표상인 것이다.”⁵⁵⁾ 그러나 여기에서 주목할 점은 자신의 신체라 할지라도 만지고 보고 듣는 감각만으로는 신체를 표상으로 파악할 수 없으며 자신의 신체 일부분인 두뇌의 작용, 즉 근거울을 사용하는 오성에 의해 신체를 인식하게 된다는 사실이다. 그래서 쇼펜하우어는 오성의 존재와 신체의 이러한 밀접한 관계를 ‘직접적인 객관’이라는 용어로 표현하고 있다.

쇼펜하우어에 의하면 모든 동물은 신체에서의 반응을 시작으로 오성에 의해 세계를 직관한다.⁵⁶⁾ 이때에 직관된 신체는 하나의 표상이고 객관이다. 동물들은 이러

성의 작용은 감각, 상상, 순수이해(인식) 등 지각의 양태이고, 의지의 작용은 욕구, 거부, 긍정, 부정, 의심 등 원함의 양태들”이라고 한다. 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, 31쪽 이하 참조.

54) WV, 67쪽.

55) WV, 65쪽.

56) 쇼펜하우어에 따르면 모든 인간이나 동물에게 오성이란 동일한 것이고, 그러한 오성의 작용은 동기를 인식하여 행동을 결정하는 인과성의 결과이다. 다만 이러한 인과성을 인식하는 오성의 능력에 따라 자연에서 다양한 개체들과 현상이 발생하는 것이다. WV, 67쪽 참조.

한 신체의 작용의 근거에 대해서 알지 못하지만, 인간은 신체에 나타나는 모든 변화의 원인을 어느 정도 이해할 수 있다. 인간은 자신의 신체가 나타내고 작용하는, 스스로에게 이해되지 않는 내적인 본질의 힘이나 성질들을 파악할 수는 있는데, 그는 이것을 ‘의지’라고 주장한다. 쇼펜하우어는 신체와 인식작용의 관계를 다음과 같이 설명한다.

개체로서 나타나는 인식 작용의 주관에는 수수께끼 같은 말이 주어졌는데, 이 말은 의지라고 불린다. 이 말만이 연구자에게 그 자신의 현상을 풀 수 있는 열쇠를 주고, 의미를 밝혀주며, 그의 본질, 행위 및 운동의 내적인 동기를 보여준다. 신체와 그 주관의 동일성을 통해 개체로서 나타나는 인식 작용의 주관에게 이 신체는 두 가지 방식으로 주어진다. 첫째로 오성적인 직관속의 표상으로서, 여러 객관들 중의 객관으로서, 그리고 이들 객관의 법칙에 지배되는 것으로 주어진다.⁵⁷⁾

쇼펜하우어는 “신체의 행위는 객관화된, 즉 직관 속에 나타난 의지의 행위와 다름없다.”⁵⁸⁾고 주장하는데, 그것은 신체에서 자극에 의해 저절로 일어나는 행동 그리고 동기에 의해 적극적으로 이루어지는 운동 등 모든 신체의 작용을 객관화된 의지라고 보기 때문이다. 신체는 표상의 입장에서 보면 직접적으로 인식되는 객관이고, 의지의 입장에서 보면 의지가 객관화된 표상이라 할 수 있다. 쇼펜하우어에 “신체는 의지를 인식하기 위한 조건인 것이다. 그에 따라 나는 내 신체가 없는 이러한 의지를 본래 표상할 수가 없다”⁵⁹⁾라고 하며 특별한 것으로 간주한다.

이런 점에서 쇼펜하우어는 인간이 자신의 의지를 본래 객관으로 인식하는, 즉 의지를 신체로서 인식하는 것을 ‘철학적 진리’라고 부른다. 그는 이러한 인식의 진리를 근거율에 의한, 논리적 진리, 경험적 진리, 선험적 진리, 초 논리적 진리 어디에도 속하지 않는, 신체가 결코 표상이 아닌 의지와 갖는 어떤 특별한 판단의 관계를 드러내주는 진리라고 본다.⁶⁰⁾ 쇼펜하우어는 의지와 신체의 긴밀한 관계를 철학적 진리라고 규정하면서, 이러한 의지와 신체의 동일성을 확고하게 전제하지 않으면

57) WV, 188쪽.

58) WV, 189쪽.

59) WV, 191쪽.

60) WV, 192쪽 참조.

세계의 본질에 대해서 논의할 수가 없다고 한다.⁶¹⁾ 쇼펜하우어는 의지와 신체의 동일성을 다음과 같이 주장한다.

내 신체와 내 의지는 동일하다. 또는 내가 직관적 표상으로서 내 신체라고 부르는 것을 내가 전혀 다른, 어디다 비길 데 없는 방식으로 의식하는 한 나의 의지라고 부른다. 또는 내 신체는 내 의지의 객관성이다. 또는 신체가 없는 나의 표상이라는 것은 별도로 하더라도 내 신체는 단지 나의 의지에 지나지 않는다.⁶²⁾

쇼펜하우어는 신체가 하나의 표상이지만 동시에 의지의 직접적 객관이라고 한다. 그는 이것을 “신체는 의지라는 말로 지칭되는 전혀 다른, 완전히 상이한 방식으로 의식 속에 나타난다는 것이다.”⁶³⁾라고 표현하면서 이러한 신체의 이중의 방식을 바탕으로 의지의 존재를 이해할 수 있다고 본다. 인간이 신체를 통하여 표상과 의지를 동시에 인식할 수 있다는 것은, 우선 우리가 의식에 주어진 객관을 우리의 신체와 같은 표상으로 인식하고, 그 표상으로서의 객관 뒤에 남는 내적 본질을 의지라고 할 수 있다는 것이다.⁶⁴⁾

쇼펜하우어에 의하면 인간은 자신의 신체에 대한 고유한 경험을 통해 그의 세계를 표상으로 그리고 의지로 체험하는데, 만약 인간이 자신을 주관으로만 파악한다면 자신의 신체를 단지 객관으로서 파악하게 되고 나아가 자신의 신체적 활동에 대한 어떠한 동기도 밝히지 못할 뿐만 아니라 자신에게 일어나는 감정, 정서, 능력들도 단순한 표상으로 이해하는데 그칠 것이라고 한다. 그러나 인간은 자신의 신체의 이러한 존재 특성을 매개로 세계와 결합하고 있음을 감지함으로써 우리는 이중의 세계, 즉 표상과 의지의 세계를 체험하게 되는 것이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 신체의 중요성을 다음과 같이 표현한다.

61) 쇼펜하우어는 의지와 신체의 동일성이 중요하다는 것을 다음과 같이 강조한다. “의지와 신체의 동일성은 여기서, 그것도 처음으로 일어났듯이, 앞으로도 더욱 빈번하게 일어나야 하고, 증명될 수 있다. 즉 직접적인 의식에서, 구체적인 인식에서 이성의 지식으로 높아지거나, 추상적인 인식으로 올라간다는 말이다. 반면에 그 본질상 결코 증명될 수 없다. 즉 동일성 자체가 가장 직접적인 인식이므로 다른 직접적인 인식에서 간접적인 인식으로 연역될 수 없다. 그리고 우리가 이 동일성을 그 자체로 파악하고 확고하게 하지 않으면, 우리가 그것을 간접적으로, 연역된 지식으로서 돌려받는 일은 기대할 수 없을 것이다.” WV, 192쪽.

62) WV, 192쪽.

63) WV, 193쪽.

64) WV, 196쪽 참조.

“우리가 대체 신체 이외의 물질세계에 어떤 다른 종류의 존재와 실재성을 부여해야 한다는 말인가? 또 우리가 그러한 물질세계를 구성하는 요소를 어디서 구할 것인가?”⁶⁵⁾

이러한 쇼펜하우어의 주장에 의하면, 인간은 각자 자신의 신체를 가장 실재적인 것으로 인정함으로써, 다양한 표상으로 존재하는 물질세계의 실재성을 적극적으로 파악할 수 있다.⁶⁶⁾ 그러나 물질세계가 단순히 표상 이상의 실재성을 갖기 위해서는, 물질세계가 그 자체로 그것의 가장 내적인 본질에 따라 자신의 내부에서 의지의 현상, 즉 신체로서 발견되어야 한다.⁶⁷⁾

쇼펜하우어가 말하는 신체는 물질세계가 의지의 현상임을 주장하기 위한 매개체이다. 그는 신체를 표상 세계에서 벗어나 의지의 존재를 드러내주는 매개체로 전체함으로써 표상의 본질, 즉 의지의 세계에 대해서 논의할 수 있다고 본다. 이러한 쇼펜하우어의 입장은 중세 이래, 신체를 정신보다 열등한 것으로 간주하고 인식 주관과 이성만을 중시했던 당시의 철학적 입장에 반론을 제기하는 것이다. 이를테면 데카르트는 『성찰』에서 인간을 정신과 물질로 구분하고 정신에 의해서 물질세계의 실재성을 설명할 수 있다고 주장한다. 그는 정신의 중요성을 강조하여, 인간에게 있어서 사고하는 나는 신체 없이도 현존할 수 있다고 한다.⁶⁸⁾ 그에 따르면 정신이 아닌 신체는 연장을 가진 것, 즉 물질적 물체적인 것으로서, 우리의 본성에 속하는 것이 아니고 정신만이 우리의 본성에 속한다. 데카르트의 이러한 생각은 cogito, ergo sum이라는 명제에 의해 잘 드러나는데, 그는 이를 기반으로 신체와 정신을 엄격히 구별하고, 더 나아가 신체에 대한 정신의 우월성을 제시한다. 그러나 쇼펜

65) WV, 196쪽.

66) 이처럼 신체의 실재성을 강조하는 쇼펜하우어의 철학은 이전의 신체의 경시했던 철학과 비교된다. 그는 현실적이고 경험적인 신체 변화에서 형이상학적인 것으로 사상을 전개하였다.

67) WV, 196쪽 참조.

68) 우리는 데카르트가 정신의 우월성을 강조하는 것을 다음 언급에서 확인할 수 있다: “나는 지난 며칠 동안 정신을 감각에서 떼어 내는 일에 아주 익숙해졌고, 또 물질적 사물에 대해 참되게 지각되는 것은 극히 적지만, 인간 정신에 대해서는 더 많이 그리고 신에 대해서는 훨씬 더 많이 인식된다는 것을 상세히 살펴보았다. 그러므로 나는 이제 내 사유의 방향을 상상적인 것에서 지적인 것으로, 즉 모든 물질로부터 분리된 것으로 돌리는 데에 아무런 어려움이 없다. 그리고 인간 정신은 길이, 넓이, 깊이를 가진 연장된 것이 아니고 물체에 속하는 것을 아무것도 갖지 않은 하나의 사유하는 것인 한, 내가 그 어떤 물질적 사물보다 훨씬 더 판명한 관념을 인간정신에 대해 갖고 있음은 분명 한 사실이다.” 르네 데카르트, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997, 40쪽.

하우어는 이와 달리 신체와 의지의 동일성을 주장하면서 자신의 독특한 세계관, 즉 의지의 철학을 전개한다.

2. 의지와 충분근거율

쇼펜하우어에 의하면 신체는 의지와 동일한 것이지만, 이러한 신체가 간접적 인식으로, 즉 시간, 공간, 인과율에 의해서 파악될 때는 다른 일반적 객관들과 다른 없는 표상에 불과하다. 그에 따르면 우리는 이러한 의지와 표상을 구분할 수 있다. 신체에 어떤 현상이 발생했을 때, 그 현상의 원인에 대한 지식, 즉 시간과 공간에 나타나는 사물에 대한 단순한 규칙이 표상이고, 그 표상으로서의 성질을 배제하고 남는 것이 바로 의지이다. 이 점에 대해 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

내 자신의 신체를 제외하면, 모든 사물 중에서 내가 알고 있는 것은 단지 한 면, 즉 표상의 면뿐이다. 내가 변화를 일으키는 모든 원인을 알고 있다하더라도 사물의 내적 본질은 나에게 닫혀있고, 깊은 비밀로 남아있다. 어떤 동기에 의해 내 신체가 행동을 한다면, 내 안에서 일어나는 것, 외적인 근거를 통해 규정된 내 자신의 변화와 내적인 본질인 것과 비교를 해서만 나는 무생물이 원인에 의해 변화하는 방법을 통찰할 수 있고, 이리하여 무생물의 내적 본질이 무엇인지 이해할 수 있는데, 그 본질의 현상에 관해서는 원인에 대한 지식이 시간과 공간에 나타나는 단순한 규칙을 알려줄 뿐 더 이상을 알려주지 않는다. 내가 이것을 할 수 있는 것은 내 신체만이 객관, 내가 표상의 면이라는 한 면을 알고 있을 뿐만 아니라 의지라 불리는 제2의 면까지도 알고 있는 유일한 객관이기 때문이다.⁶⁹⁾

위에 따르면 변화의 원인 중 시간, 공간, 근거율로 설명되지 않은 것은 내적 본질, 의지라고 할 수 있다. 인간은 신체 경험을 통해서 사물들의 내적인 본질, 즉 의지의 존재를 알 수 있고 그리고 나아가서 다른 생물과 무생물의 내적 본질을 이해할 수 있다. 그러나 쇼펜하우어는 인간이 신체를 통해 의지를 경험하긴 하지만, 의지를 확실히 인식하는 것은 어렵다는 점을 인정한다. 우리가 신체로서 드러나는

69) WV, 227쪽.

의지를 인식하기 어려운 이유를 박범수는 다음과 같이 설명하고 있다.

의지라는 말은 논리적으로 설명할 수가 없다. 그 이유는 의지가 논리의 영역 밖의 것이기 때문이다. 다시 말하면, 논리는 표상의 세계에 해당하는 것이고 의지는 본질적인 것인 한 표상의 세계에 속하는 것이 아니기 때문이다. 표상은 모두 근거울에 의거하는 것이고 의지는 표상의 배후에 있는 실재이니 의지는 아무런 근거울을 갖지 않는다. 그래서 무근거성이다. 그러므로 의지를 설명한다는 것은 쉽지 않다.⁷⁰⁾

위의 언급에서 확인할 수 있는 것은, 물자체로서의 의지는 그 현상인 표상과 달리 근거울의 적용을 받지 않는다는 사실이다. 표상은 의지가 객관화과정에 의해 현상으로 나타나 보이는 것을 의미하는데, 이 때 근거울은 의지의 존재에 대해서는 아무것도 말해주지 않는다. 근거울에 의해 인식된 세계는 표상이고, 그 표상의 배후에 인식되지 않은 채 본질적으로 남아있는 것이 바로 의지이다. 그러나 인간은 이러한 어려움에도 불구하고 신체 경험을 통해서 의지를 파악할 수 있는 단서를 찾을 수 있다. 정확히 말하자면 자기에 대한 직관적 의식으로, 객관화된 신체가 아닌, 욕망의 주체로서의⁷¹⁾ 의지를 신체에서 파악할 수 있다는 것이다.

그러나 쇼펜하우어에 의하면 직접적인 자기의식에 의해서 파악된 신체라 할지라도 일단 인식의 대상이 된 행위는 의지 그 자체라고 볼 수 없다. 그 이유는 우리에게 인식되었다는 것은 이미 의지 그 자체가 아니라 일종의 ‘현상화된 의지’이며, 따라서 객관화된 의지일 것이기 때문이다. 쇼펜하우어에 의하면 의지를 인식하는 방식은 주관과 객관의 분리가 명확하지 않은 신체를 인식 조건으로 한다. 쇼펜하우어는 신체에 의해 의지를 인식하는 방식은, 주관과 객관으로 분리되는 일반적인 인식의 방식과는 다른 경이로운 것이라고 말하지만,⁷²⁾ 우리는 신체를 통해서 파악된 것이 과연 의지의 현상인지 아니면 의지 자체인지를 명확하게 구분할 수 없는 것

70) 박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1991, 77쪽.

71) 쇼펜하우어는 이것을 충분근거울의 네 번째 법칙인 동기화의 법칙에서 첫 번째 부류의 표상에 해당하는 인과성의 법칙과 이것에 따라 일어나는 것의 내적 본질을 이해해야 깨닫게 된다고 한다. WV, 191쪽 참조. 의욕의 주체에 대한 쇼펜하우어의 견해는 1890년대 무의식에 관한 논의에 영향을 미친다. 주체 개념이 없는 프로이트와 달리 라캉은 욕망의 주체에 주목한다. 라캉은 주체의 본질이 무의식의 주체이자 욕망의 주체이며 말하는 주체라고 한다. 김석, 『프로이트& 라캉, 무의식에로의 초대』, 김영사, 2010, 145쪽 이하 참조.

72) WV, 191쪽 참조.

이 사실이다. 이 문제에 대한 쇼펜하우어의 설명은 다음과 같다.

각자의 행위와 그 행위의 지속적인 기체, 즉 신체를 통해 표상으로 나타나는 자기 자신의 현상의 본질 자체는 그의 의식의 가장 직접적인 것을 형성하는 그의 의지이지만, 그 자체로서 객관과 주관이 그 속에서 전적으로 대립하는 표상의 형식을 띠고 나타나는 법이 없고, 주관과 객관이 아주 뚜렷이 구별되지 않은 직접적인 방식으로 나타난다.⁷³⁾

우리는 이런 점에서 의지의 ‘무근거성(Grundlosigkeit)’에 대해서 고찰해 보아야 한다. 의지가 무근거적인 이유는 그것이 근거울의 지배를 받지 않기 때문이고 따라서 우리는 이것을 표상처럼 명확하게 인식할 수 없기 때문이다.⁷⁴⁾ 그럼에도 불구하고 우리는 무근거적인 의지를 배제할 수 없는데, 그 이유는 우리가 세계 속에서 의지가 드러나는 것을 경험할 수는 있기 때문이다.

쇼펜하우어는 의지의 무근거성을 경험할 수 있는 현상을 세 가지 측면에서 설명한다. 우선, 인간이 지닌 ‘성격’에서 의지의 무근거성을 발견할 수 있다. 쇼펜하우어에 의하면 인간이 자기의 삶속에서 스스로 자유롭다는 의식을 갖는 것은 잘못된 것이다. 인간은 자유롭게 각자 자신의 생활태도와 삶을 선택할 수 있다고 생각하지만, 인간의 행동 유형을 분석해보면 아무리 노력해도 자신의 행동을 근본적으로 변화시킬 수 없다는 것을 알 수 있다. 그 이유는 선천적으로 타고난 성격을 후천적으로 바꿀 수 없기 때문이다. 쇼펜하우어에 의하면 인간의 성격은 본래 무근거적인 의지가 객관화된 것으로써 의지의 발현 정도에 따라 개인의 성격으로 드러난 것이다.⁷⁵⁾ 무근거적인 의지에 의해 지배받는 인간의 성격이론을 쇼펜하우어는 다음과

73) WV, 202쪽.

74) 이런 점에서 쇼펜하우어의 입장과 물자체의 인식 가능성을 부인하는 칸트의 입장은 구분되어야 한다. 이점에 대해 로버트 워스는 쇼펜하우어의 견해를 이렇게 대변한다. “그는 물자체의 본질에 대한 통찰은 정도의 문제라고 기술한다. 그에 따르면, 우리는 완전하고도 절대적인 통찰을 얻지 못할 수도 있지만, 우리가 시간의 ‘얇은 베일들’을 통해서 물자체를 파악할 때 우리는 진실로 매우 근접하게 갈 수 있다. 이는 물자체의 본질에 대한 통찰이 불가능하다는 칸트적인 관점과 결코 같을 수 없다.” 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014. 99쪽.

75) 칸트에 의해 성격은 두 가지로 구분되는데, 먼저 예지적 성격은 이념, 또는 이념 속에서 드러나는 본래적 의지 행위와 일치하는 것이다. 이와 달리 개인의 경험적 성격은 외부적 상황에 의해 사건과 행동으로 나타난다. 다양한 외부적 상황에 따라 인생행로에서 표현되는 경험적 성격은 각양각색으로 나타나지만, 이것은 사실 인간이 현실의 사정에 적응하면서 예지적 성격을 객관화한 것이다.

같이 설명한다.

의지가 인간의 의지로서 가장 뚜렷하게 나타나는 경우 의지에 근거가 없다는 것은 실제로도 인식되었으며, 그리고 이러한 의지는 자유롭고 독립적이라고 불렸다. 하지만 그러는 즉시 의지 자체의 무근거성으로 인해, 의지의 현상을 도처에서 지배하고 있는 필연성도 간과되었고, 모든 개별적인 행위는 동기가 성격에 미치는 영향으로 말미암아 엄밀한 필연성을 지니고 일어나는 것이므로, 자유롭지 않은 행위가 자유롭다고 이야기 되었다. 이미 말했듯이 모든 필연성은 근거에 대한 결과의 관계이지, 더 이상 아무것도 아니다. 근거율은 모든 현상의 보편적인 형식이며, 인간은 행동을 할 때 다른 모든 현상과 마찬가지로 근거율에 귀결되기 마련이다.⁷⁶⁾

일반적으로 인간의 행동은 외부의 동기를 근거로 삼지만, 이때의 동기는 이 순간 그리고 이 상황에서 무엇을 할지를 결정하게 하는 것이지, 인간의 본질적인 내적 욕구를 그대로 드러내는 것은 아니다. 이것은 다음과 같은 경우를 통해 알 수 있다. 동일한 사람에게 같은 동기가 주어져도 언제 어디서나 똑같은 행동을 하지 않는다는 것, 그리고 같은 동기가 주어져도 사람마다 개인의 성격에 따라 다른 행동을 한다는 사실에서 알 수 있다. 쇼펜하우어에 의하면 일상적인 인간의 행동을 야기하는 동기는 의지에 의존하는 의지의 현상에 불과하다. 우리는 인간의 모든 행위를, 동기에 근거를 둔 의지의 직접적인 표현이라고 쉽게 생각하지만, 인간의 본능적 행동은 근거가 없는 의지의 발현이므로, 인간의 행동을 동기만으로 설명할 수는 없다. 쇼펜하우어는 여기에서 그 자체로는 근거가 없는 의지가 그것의 현상에서만 필연성의 법칙, 즉 근거율에 귀결된다는 사실을 지적한다.⁷⁷⁾

의지의 무근거성이 드러나는 두 번째 현상은 우리 신체의 모든 기능, 다시 말해 생명을 유지하기 위한 과정, 즉 소화, 혈액 순환, 분비, 성장, 재생에 작용에서 나

WV, 277쪽 참조.

76) WV, 209쪽.

77) WV, 209쪽 참조. 코플스톤은 행위와 동기의 관계를 다음과 같이 구분하여 설명한다. “주관과 그의 의욕 또는 의지행위 사이의 관계에 대한 우리의 인식을 지배하고 있는 원리는 행위의 총족이유를 더 간결하게는 동기부여의 법칙이다. 이것은 성격결정론을 함축하고 있다. 사람은 여러 가지 동기로 행위 한다. 그리고 그가 행위 하는 동기는 그 근거 또는 총족이유를 자기 성격에 가지고 있다. 우리는 어떤 사람의 사려 깊은 행위와 의욕의 주체로서의 그 자신 사이의 연관을 이해한다. 곧 행위가 주체의 성격에서 이루어진 것이라고 생각한다.” 프레데릭 코플스톤, 『18, 19세기 독일 철학』, 표재명 옮김, 서광사, 2008, 442쪽.

타난다. 이처럼 생명유지를 위한 기본 현상에는 의지가 직접적으로 작용하고 있는데, 이것은 신체 자체 뿐 아니라 신체의 현상도 철저히 의지현상이라는 것을 말해 준다. 쇼펜하우어는 여기에서 “인식에 의해 의도되지 않고, 동기에 따라 규정되지도 않으며, 자극에 따라 물리적으로 행동하지만 그 때문에 신체 속에서 일어나는 모든 것은 의지를 통해 일어남에 틀림없다.”⁷⁸⁾고 주장한다.

세 번째로, 동물들 사이에서 일어나는 의지의 무근거성에 의한 현상을 들 수 있다. 이를테면 생후 1년이 되면 알을 위해 동지를 짓는 새, 먹이를 위해 거미줄을 치는 거미, 개미를 잡기 위해 구덩이를 파는 개미귀신은 그 행동에 대해 아무런 표상을 갖지 않는다. 즉, 동물들은 근거울에 의해 지배를 받지 않는 이런 행위를, 의식하지 않고 본능적으로 한다. 하늘가재의 수컷 유충은 나중에 뿔을 넣을 공간을 마련하기 위해 암컷에 비해 두 배 큰 구덩이를 판다.⁷⁹⁾ 쇼펜하우어는 이러한 동물들의 무의식적인 행동은 인식에 의존하지 않고, 그것에 인도되지도 않는 의지의 무근거적인 작용이라고 한다.

이러한 주장에서 귀결되는 것은, 의지의 현상은 모두 근거울의 적용을 받지만, 물자체로서의 의지는 근거울의 영역 바깥에 있으므로 근거가 없다는 사실이다. 즉, 의지의 현상은 다양하지만, 의지는 개체화의 원리인 시간과 공간 바깥에 존재하는 것이기 때문에 의지 자체는 다양성을 벗어나서 단일하게 통일적으로 존재한다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

물자체로서의 의지는 어떤 형태를 띠는 것이든 근거울의 영역 바깥에 있으므로, 그 의지의 현상은 어느 것이나 전적으로 근거울에 귀결되어 있긴 하지만, 따라서 전적으로 근거가 없다. 시간과 공간속에서 그 의지의 현상이 수없이 많긴 하지만, 물자체로서의 의지는 또한 모든 다원성으로부터 자유롭다. 의지 자체는 하나이다. 그렇지만 하나라고 하는 것은, 어떤 객관이 하나라고 하는 경우 그것의 단일성이 가능한 다원성의 반대로만 인식되는 그러한 하나가 아니고, 또한 추상화를 통해서만 다원성에 의해 생긴 하나라는 개념도 아니며, 의지는 개체화의 원리인 시간과 공간 밖에, 즉 다원성의 가능성 바깥에 존재하는 것으로의 하나이다.⁸⁰⁾

78) WV, 211쪽.

79) WV, 210쪽.

80) WV, 208쪽.

쇼펜하우어에 따르면 의지는 주객이 대립되어 있는 표상의 형식에는 들어가지 않고 주관과 객관이 구별되지 않는 직접적인 방식으로 알려진다. 무근거적인 의지는 세계 속에서의 모든 현상을 지배한다. 우리는 그것을 식물을 활동하게 하고 성장시키는 힘과 수정을 결정시키는 힘, 자석이 북극을 향하게 하는 힘, 돌이 땅에 떨어지도록 하고 또 지구를 태양으로 끌어가는 중력 등 맹목적으로 작용하는 자연력의 현상들에서 관찰할 수 있다. 쇼펜하우어에 따르면 이 모든 현상은 다르게 나타나지만 그들의 내적 본질에 있어서는 다 같은 하나의 의지이다. 그래서 쇼펜하우어는 “자연의 모든 물체들에서 나타나는 규명할 수 없는 힘들은, 정도의 차이만 있을 뿐 성질상 내안의 의지와 동일하다는 것을 인식해야 한다.”⁸¹⁾고 주장한다.

우리가 여기에서 주목할 것은 세계의 동물, 식물, 무기물에 이르는 모든 현상이 의지의 이차적인 현상이고, 인간의 의지만이 세계의 본질이며 물자체라고 의미하지는 않는다는 점이다. 여기서 의지라는 말은 모든 존재의 경향성이며, 어떤 것을 추구하는 힘 일반을 의미한다.⁸²⁾ 쇼펜하우어가 주장하는 세계의 본질로서의 의지는 단순히 인간 정신의 한 양태로서의 의미가 아니고 모든 정신과 물체 이전의 본래적 상태를 말하는 것으로, 의지는 물체 이전의 것이며, 정신 이전의 것이다.

지금까지 고찰한 의지는 무근거적인 것으로서, 의지는 세계뿐만 아니라 인간의 존재를 규정한다. 의지 자체는 자유롭지만, 인간에게 부여된 성격은 의지가 발현한 현상의 하나이므로 결코 자유롭지 않다. 인간은 스스로 자유롭게 자신의 삶을 바꿀 수 있을 것이라고 생각하지만, 의지에 의해 선천적으로 부여된 성격을 바꿀 수 없으므로 후천적으로 자신의 행위 특성을 바꿀 수 없다. 우리는 이러한 쇼펜하우어의 주장에서 인간 존재가 종속적이고 유한하다는 것을 확인할 수 있다. 이러한 쇼펜하우어의 입장은 인간 이성의 능력을 극대화하고 이러한 이성에게 의해 현실을 더 나은 세계로 변화시킬 수 있으리라고 보았던 당시의 주류 사상과는 다른 것이다. 또한 쇼펜하우어는 인간만이 아니라 동물과 식물 무기물에 이르기까지 표상의 본질로서 동일한 의지를 가졌다고 주장함으로써 인간 중심주의적인 세계관에서 벗어나고자 한다. 그에 따르면 의지는 무생물에서부터 이성을 지닌 인간에 이르기까지 모든 개별자에게 자연력이자 생명력으로 나타난다. 각각의 개별자는 하나의 의지를

81) WV, 228쪽.

82) 쇼펜하우어는 세계에 드러나는 가장 단순한 의지의 표현을 자연력(Naturkraft)이라고 부른다.

각각 다른 형태로 표현하는 것일 뿐, 인간이 다른 생명체보다 더 가치 있고 우월하다고 주장할 근거는 없다.⁸³⁾

3. 의지와 의식작용

쇼펜하우어는 인간 이성에 대한 의지의 우월성을 주장하면서 인간의 의식작용이 지닌 한계를 제시한다. 그에 따르면 의식 작용은 표상 세계에서의 존재 특성은 보여주지만, 결코 표상 너머 세계의 본질을 보여주지 못한다. 쇼펜하우어가 주장하는 세계의 본질, 즉 의지는 의식의 세계에 속하는 것이 아니기 때문이다. 그는 의식을 깊은 물에 비유하고 우리가 물의 표면만을 알 수 있듯이, 우리에게 분명하게 의식되는 생각은 의지가 드러나는 두뇌 작용의 일부분에 불과한 것이라고 한다.⁸⁴⁾ 의식하지 않았는데도 특정한 생각이 떠오르거나, 해결되지 않던 어떤 문제의 답이 갑자기 생각나는 등 무의식적인 경험을 하거나 평소에 가지고 있던 신념과 반대되는 행위를 무심코 저지르게 될 때 우리는 무의식의 존재를 경험한다.⁸⁵⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 우리의 생각과 의사 결정의 과정은 단지 판단들의 결합에 의존하지 않으며, 우리 사유의 토대는 단순한 의식 작용 너머 의지 작용으로부터 발생한 것이라고 주장한다.⁸⁶⁾ 이전의 철학자들은 의지의 작용은 의식이 먼저 존재한 후에 이차적으로 주어지는 것으로 생각했지만,⁸⁷⁾ 쇼펜하우어는 단호하게 의지가 일차적

83) 쇼펜하우어는 1836년 출간한 『자연에서의 의지에 관하여』에서 자연 속에서 나타나는 의지 현상들을 관찰하여 이 주장을 뒷받침한다.

84) 김미영, 「쇼펜하우어에 있어서 오성의 직관능력과 무의식」, 『칸트연구』 31집, 한국칸트학회, 2013, 76쪽 참조.

85) 토마스 만은 이런 무의식을 프로이트와 비교하여 설명하는데, 그것은 “프로이트에 의한 무의식은 충동에 의하여 에너지로 채워진 것으로, 유기체가 아니며 총괄적 의지를 불러일으키지도 않는 것으로 쾌락원리의 엄수에 따라 본능적 요구들을 해소하는데 급급한 것이다. 어떤 논리적 사유법칙, 반대 논제가 통용되지 않는 것이다.”라고 한다. 토마스 만, 『쇼펜하우어 니체 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 150쪽 참조.

86) 김미영, 「쇼펜하우어에 있어서 오성의 직관능력과 무의식」, 『칸트연구』 31집, 한국칸트학회, 2013, 76쪽. 무의식에 대한 쇼펜하우어의 논의에 대한 보충 설명은 다음과 같다. “우리는 습관적으로 스스로 자신이 원래 자유롭고 합리적인 인자를 가졌다고 생각하지만, 사실 그것은 깊은 저변의, 전혀 의식하지 못하는, 특성과 경향에 의해 주로 나의 말과 행동이 구성된 것이다.” Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, Thomson Gale, 2006. 652쪽.

87) 특히 데카르트의 cogito는 존재의 근거로서 다른 어떤 것보다도 기본적으로 주어진 것이다. 의식하는 자아의 확실성으로부터 데카르트의 철학은 시작한다. 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』(하), 강성위 옮김, 이문출판사, 2002, 128쪽 참조.

인 것이며 오히려 의식 작용이 이차적인 것이라고 주장한다. 의지가 의식 이전의 것, 무의식적인 것이라는 그의 주장은 의식에 대한 의지의 우월성을 강조하는 것이라 할 수 있다. 즉, 그는 무의식적인 의지작용이 인간의 사유작용을 지배한다고 주장한다. 이처럼 의식 현상으로서의 인식 보다 의지를 강조하는 것은 그의 의지철학의 중요한 특징이다.⁸⁸⁾ 쇼펜하우어는 의식에 대한 의지의 우월성, 즉 무의식적 의지를 다음과 같이 강조한다.

칸트가 나에 의해 더 단호하게 표상이라고 명명된 단순한 현상에 대해 물자체라고 대비시켰고 절대로 인식될 수 없다고 간주한 그것, 말하자면 모든 현상의 따라서 전체 자연의 실제인 이 물자체는, 우리가 우리 자신의 내부에서 의지라고 발견하는, 우리에게 직접적으로 친숙한 것 이외의 다른 것이 아니다. 따라서 이 의지는 [...] 인식 없이도 성립되고 표현될 수 있다는 것이다.⁸⁹⁾

쇼펜하우어는 자연 속에서 ‘무의식적 의지’(unbewu ß ter Wille)가 드러나는 현상을 자연과학의 여러 분야에서 확인한다. 무의식적 의지에 대한 논의는 그의 저서 『자연에서의 의지에 관하여』의 주제이기도 하다. 그는 생리학, 해부학, 식물학, 천문학, 물리학 등 여러 자연과학 분야에서 무의식적 의지가 드러나는 현상을 구체적으로 확인한다. 모든 존재의 내적 본질로 파악되는 의지는 자연현상에서의 본질과 동일한 것으로, 이때의 의지는 의식 이전의 것이므로 세계의 본질인 의지는 무의식의 영역에서 다루어져야 한다고 주장한다. 그는 이 점을 먼저 생리학과 병리학 분야에서 확인한다.⁹⁰⁾ 당대의 의학자이자 생리학자인 브란디스(Joachim Dietrich

88) 쇼펜하우어가 주장하는 의지의 형이상학은 당시 헤겔을 중심으로 한 이성 중심적인 독일 관념론과 대비되는 것으로, 니체의 반 기독교적이며, 계보 비판적인 사상에 영향을 주었다. 그리고 의식 이전의 의지가 모든 개체와 세계를 지배한다는 쇼펜하우어의 주장은 심리학에 영향을 미치는데, 이것에 대해 토마스 만은 쇼펜하우어의 ‘의지’는 바로 프로이트의 ‘무의식적인 것’과 동일한 것이라고 주장하였다. 토마스 만, 『쇼펜하우어 니체 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 77쪽 이하 참조. 그리고 토마스 만은 “프로이트의 무의식과 자아에 대한 서술은 쇼펜하우어의 의지와 오성에 대한 서술과 동일하며, 또한 그것은 쇼펜하우어의 형이상학을 심리학적으로 번역한 것”이라고 평가한다. 같은 책, 153쪽.

89) WN, 39쪽.

90) 쇼펜하우어 철학과 생리학 사이의 밀접한 관계를 Segala는 다음과 같이 강조한다. “생리학은 그의 철학에 중요하다. 왜냐하면 생리학은 그의 형이상학을 지지하는 논증적 설명을 제공해주기 때문이다. 생리기관의 생리작용, 유전, 진이 등이 모두 의지 작용의 표상이다. 의지의 작용은 떨어지는 돌에 작용하는 의지와 같은 것이라 할지라도 생체계에서 훨씬 신비롭다. 생리학은 표상으로서의 세계와 의지로서의 세계를 매개해주고 자연에서의 의지와 물리적인 표상의 과정을 명확하게 해준다. 쇼

Brandis, 1762~1846)는 ‘의식 없는 의지는 모든 생명 기능의 원천’이고, 무의식적인 의지로부터 건강한 상태뿐 아니라 병든 상태에 있는 모든 유기적 활동을 도출할 수 있다고 발표하는데,⁹¹⁾ 쇼펜하우어는 이러한 브란디스의 발표를 통해 의지가 무의식의 영역임이 명확하게 되었다고 주장한다. 이것은 의지를 생명의 최초 동인이라고 밝힌 것으로써, 자신이 주장하는 ‘무의식적 의지’와 같은 것이라고 본다. 그는 이러한 생리학적인 연구 결과를 바탕으로 신체의 모든 운동이 전적으로 의지에 종속되어 있음을 주장한다.

우리는 신체의 모든 운동은 단순히 식물적이고 유기적인 운동까지도 의지로부터 시작한다는 사실이 결코 그 운동이 자의적이라고 주장하는 것은 아니다. 그렇다면 운동의 동기들에 의해 유발됨을 의미할 것이기 때문이다. 그러나 동기들은 표상들이며 표상들만이 있는 곳은 뇌이다. 신경을 통해 뇌와 교류하는 신체의 부분만이 뇌에 의해, 그래서 동기에 의해 운동할 수 있다. 그리고 이 운동이 자의적이라고 불린다. 반면에 유기체의 내적 조직의 운동은 식물의 운동과 같이 자극에 의해 유도된다.⁹²⁾

쇼펜하우어는 여기에서 의지(Wille)와 자의(Willkür)⁹³⁾를 구분하여 설명하고 의지는 자의 없이 성립할 수 있음을 주장한다. 쇼펜하우어에 의하면 인간의 신체 운동은 뇌의 작용을 거쳐 나타나는 자의적 운동과 뇌의 작용을 거치지 않는 비자의적 운동으로 구분하여 설명할 수 있는데, 신체 운동은 자의적인 것이건 비자의적인 것이건 전적으로 의지에 종속되어 있다. 신체의 모든 운동은 의지로부터 시작하지만 동기에 의한 것은 뇌로부터 시작하고, 자극에 의한 것은 뇌를 거치지 않고도 가능하다. 다시 말해 자의적 운동은 동기를 인식하고 운동을 일으키는 것으로 신경이

팬하우어에 의하면 과학적 지식 없는 형이상학은 공허하고 형이상학 없는 과학 지식은 맹목이다.” Marco Segala, 「The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature」, in: *Schopenhauer Jahrbuch*, 93.Bd., 2012, 333쪽.

91) 브란디스는 살아있는 유기체의 본질은 대우주에서 자기의 존재를 유지하는 것이라며 “하나의 기관 안에서는 오직 하나의 살아있는 존재가, 오직 하나의 의지가 동시에 발생한다. 따라서 통일성과 조화되지 않은 병든 의지가 피부 기관에 있다면, 냉기는 그것이 온기 생성을, 즉 정상적인 의지를 불러일으킬 수 있는 동안에는 병든 의지를 억제할 수 있다”고 한다. WN, 50쪽.

92) WN, 71쪽.

93) 쇼펜하우어는 “자의(自意)란 인식이 의지를 밝혀주는 곳에서의 의지를, 따라서 이 의지를 움직이는 원인이 동기 즉 표상일 때의 의지를 말한다. 즉 객관적으로 표현한다면, 행동을 일으키는 외부의 작용이 뇌를 통해 매개되는 곳에서의 의지를 자의”라 한다. WN, 69쪽.

뇌에까지 전달되어 나타나는 의식적 작용을 의미하며, 이와 달리 비자의적 운동은 자극에 의해 무의식적으로 일어나는 작용, 뇌가 아닌 신경절에 의해 조절되는 운동이다.⁹⁴⁾ 뇌의 작용을 거치지 않는 것은 무의식적이고 비자의적인 것인데, 여기에는 호흡, 심장 박동, 체온 조절 등 원초적인 생명현상이 포함된다. 이러한 비자의적인 운동은 몇몇 파충류가 뇌를 제거한 후에도 몇 주일 또는 몇 개월까지 사는 것에서 확인할 수 있다.⁹⁵⁾ 쇼펜하우어는 이처럼 신체에서의 의식 작용과 무의식 작용의 차이를 다음과 같이 설명한다.

이제 우리가 가장 확실한 경험으로부터, 의식에 동반되고 신경계의 중심에 의해 조종되는 행동에서 본래적인 동인은 우리에게 가장 직접적인 의식에서 그리고 외부세계와는 완전히 다른 방식으로 알려진 의지라는 것을 안다면, 바로 그 신경계에서 나오지만 그것에 종속된 중추의 지배를 받는, 생명과정을 유지시키는 행동들도 마찬가지로 의지의 표현임을 받아들이지 않을 수 없다. [...] 말하자면 의식은 뇌에 위치하므로 그 신경이 뇌와 연결되는 부분에 제한되어 있기 때문이다. 또한 여기서조차 신경이 제거된다면 의식은 사라지기 때문이다. 이를 통해 의식과 무의식의 차이가, 그리고 이와 함께 신체의 운동에서 자의적인 것과 비자의적인 것의 차이가 완전히 설명되었다.⁹⁶⁾

쇼펜하우어는 의식적, 무의식적 운동이 모두 의지에 의한 운동이므로 신체의 모든 운동을 두 가지 원천에서 논의할 필요가 없다고 본다. 그래서 각각의 신체의 행동은 동기에 의한 것인지 또는 자극에 의한 것인지에 의해서 구분될 뿐이며, 이들은 모두 동일한 근원인 의지의 표현이다. 이를테면 장소를 변경하기 위해 걷는 운동과 일상적 호흡 운동은 비록 자의적인 것과, 비자의적인 것이라는 차이가 있지만, 그 본질과 운동의 근원에서 본다면 모두 의지에 의한 것이다. 그리고 동공의

94) 현대생리학에 의하면, 신경은 인체의 외부 자극을 감각신경계를 통해 받아들여 척수를 거쳐 뇌로 전달한다. 인간의 신경계는 중추신경계(뇌와 척수, 자극과 정보의 통합과 조절)와 말초신경계(감각 기관과 중추신경계 간의 자극의 유입과 유출 담당하는 신경들)로 두 부분으로 구성되어 있다. 말초신경은 그 기능에 따라 체성신경과 자율신경으로 구분될 수 있는데, 체성신경의 기능은 인체의 움직임을 조정하고 외부 자극을 받아들이며, 의식 하에서 이들을 조율하는 것이다. 자율신경은 중추신경의 조절이 없이도 독자적으로 기능하며 소화, 호흡, 체온 조절 등에 관여한다. 쇼펜하우어는 여기에서 체성신경과 자율신경에 의한 운동을 각각 자의적 운동과 비자의적 운동으로 표현하고 있다. 이에 대한 자세한 설명은 Stuart Ira Fox, 『생리학』(7판), 박인국 옮김, 라이프사이언스, 2007, 7장 신경계 참조.

95) WN, 73쪽.

96) WN, 73쪽.

수축 현상 또한 비자의적인 운동과 자의적인 운동이 동일한 의지로부터 나오는 것임을 나타낸다. 다양한 빛의 자극에 의해 비자의적으로 동공의 크기를 조절하는 작용도 의지에 의한 것이고, 가까이 있는 것을 보기 위해 자의적으로 동공을 조절하는 것도 의지의 지배를 받는 것이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

의식 없이 수행되는 생체기능과 생식 기능들이 의지를 가장 내면의 동력 장치로 갖는다는 통찰은 다음의 고찰에 의해서도 입증된다. 즉, 자의적 운동으로 인정된 신체 부분의 운동조차 그 부분의 내부에서 일어나는, 그 운동에 선행하는 변화들의 축적된 최종 결과일 뿐이라는 것이다. [...] 의지로부터 가장 먼저 시작하는 변화는 의식되지 않으며 멀리 떨어져 있는, 변화의 결과만이 의식된다.⁹⁷⁾

여기에서 우리가 주목할 것은 이러한 의식 이전의 무의식적이고 근원적인 의지의 현상은 식물에서 확실하게 드러난다는 점이다. 비록 식물들은 인간이나 동물과는 달리 인식이나 표상을 갖지 못하지만, 다양한 방식으로 자신의 존재에 대한 의지의 영향을 나타낸다. 쇼펜하우어는 식물에서의 의지의 작용에 대해 “식물은 인식이나 표상에 대해서는 유사물과 대응물을 가질 뿐이다. 그러나 의지를 식물은 실제로 그리고 완전히 직접적으로 스스로 갖는다. 왜냐하면 모든 것이 그렇듯이 의지는 식물 자체로서 그 현상의 실체이기 때문이다.”⁹⁸⁾ 라고 하며 의지가 식물에서 적나라하게 드러나는 것은 분명한 사실이라고 주장한다.

쇼펜하우어는 의지의 무의식적 특성을 동기와 자극이라는 현상을 통해서 설명한다. 동물은 외부에서의 동기를 주로 운동의 계기로 삼는 반면에, 식물은 자극을 변화의 계기로 삼는다. 하지만 이때에 동물과 식물에서 일어나는 모든 운동과 변화가 동기와 자극을 의식하거나 인식하면서 일어난 것이라고 할 수는 없다. 이를테면 식물이 빛과 태양의 영향에 따라 어떤 변화를 일으킨다고 해서 식물이 빛과 태양을 인식했다고 말할 수는 없기 때문이다. 여기에서 쇼펜하우어는 무의식에서 의식으로의 변화 과정을 다음과 같이 설명한다. 식물보다 동물에서 외적인 감수성이 더 발

97) WN, 77쪽.

98) WN, 135쪽.

달하여 이것이 신경조직이나 뇌로 분화되고, 뇌는 의식이라는 기능을 갖게 된 것이다. 그리고 의식 속에서 객관적 세계가 시간, 공간, 인과성의 형식을 통해 표상으로 드러나게 되고, 여기서 더 발전하여 인간에게서 의지는 인식을 통해 자기 자신을 의식하기에 이른다. 쇼펜하우어는 이러한 의지와 인식의 관계를 다음과 같이 밝힌다.

원래 의지는 지각을 갖지 않는 것이며, 무기적 영역과 식물의 영역에 머문다. 태양이 있어도 그 빛을 반사할 물체가 없다면 세계는 어두울 것이며 혹은 현의 진동이 소리가 되기 위해서는 공기나 어떤 공명판이라도 있어야 하듯이 의지는 인식이 있음으로써 비로소 자신을 의식한다. 인식은 마치 의지의 공명판과 같으며 이 공명판을 통해 발생하는 음조는 의식과 같다. 이와 같이 의지가 자기 자신에 대해 의식하는 것을 우리는 소위 내감의 공으로 돌린다. 내감이 우리의 최초이자 직접적인 인식이다.⁹⁹⁾

따라서 의지의 지배를 받는 인식은 뇌의 작용에 근거를 두는 의식 현상이고, 이러한 인식 작용 중에서 오성의 직관작용은 신체의 무의식적 작용이다. 감각은 신체 기관 안에서 무의식적으로 발생하고, 무의식적으로 발생한 감각의 원인을 찾기 위해 인과범주를 적용하는 것이 직관 과정이다. 그런데 이 때 신체에서 일어나는 직관의 능력은 인간뿐만 아니라 모든 동물에게 주어진 것으로, 무의식적인 것이다. 김미영은 그의 논문에서 위가 소화 작용을 경험에서 배우지 않듯이 신체에 부여된 오성의 직관작용도 선천적이며 무의식적이라는 점을 강조한다.¹⁰⁰⁾ 우리는 이처럼 오성 작용이 의지가 객관화된 무의식적 신체의 작용이라는 점에서, 인간과 동물의 존재 모두 의지를 근거로 하고 있다는 것을 다시 확인할 수 있다. 신체에서 일어나는 오성에 의한 직관작용은 인간과 동물에게 모두 나타나는 의지의 현상으로 선천적이고 무의식적 작용인 것이다.

쇼펜하우어에 따르면 의식 작용은 표상세계에만 관계하는 것으로, 신체와 독립해서 존재하는 것이 아니다. 신체의 한 부분인 두뇌에 의한 의식작용은 신체의 작용

99) WN, 136쪽.

100) 김미영은 쇼펜하우어가 칸트의 선천성 개념을 무의식적 영역에까지 확대하여 적용함으로써 서양 근대철학이 직면하는 회의주의라는 문제 상황을 극복할 새로운 길을 제시하였다고 주장한다. 김미영, 「쇼펜하우어에 있어서 오성의 직관능력과 무의식」, 『칸트연구』 31집, 한국칸트학회, 2013 참조.

이 멈추면 사라져 버리기 때문이다. 즉, 의식은 신체가 죽고, 개체가 사라지면 함께 사라지는 것에 불과하다. 그러나 이때에도 의지는, 신체에도 의식에도 무관한 것으로 계속해서 존재한다. 쇼펜하우어가 주장하는 개체와 의지의 관계는 다음과 같다.

우리는 개체가 생성하고 소멸하는 것을 본다. 그러나 개체는 현상에 불과하고, 근거율, 개별화의 원리에 매몰되어 있는 인식을 통해 존재할 뿐이다. [...] 우리는 의지, 즉 모든 현상 속의 물자체도 모든 현상을 바라보는 인식주관도 출생과 사망에 의해 아무런 영향을 받지 않는다는 것을 알게 된다.¹⁰¹⁾

쇼펜하우어는 이런 주장을 통해 데카르트 철학이 제시한 정신과 물질의 이분법적인 구분을 거부하고 나아가서 영혼의 불멸성도 부정한다. 그의 형이상학인 의지의 철학은 물질과 정신의 배타적인 단절을 거부하고, 의식적인 것과 무의식적인 구분을 부정한다. 물질이 사라지면 정신도 사라지고 의식도 사라진다고 보기 때문이다. 그러나 세계 즉, 의지의 세계는 영원히 존재한다. 물자체이자 세계의 내적 내용이며 본질적인 의지는 영원히 존재한다.



101) WV, 462쪽.

4장 자연에서의 의지

1. 의지의 객관화와 자연현상

쇼펜하우어에 의하면 우리가 인식하는 표상 세계는 의지가 가시화된 세계이다. 앞에서 고찰한 것처럼, 표상의 배후에 있는 의지는 무근거성, 단일성, 무의식성을 자신의 존재 특성으로 갖고 있다. 우리가 경험하는 세계는 이러한 특징을 가진 의지가 객관적으로 표상화된 세계이다. 쇼펜하우어는 『자연에서의 의지에 관하여』에서 이러한 표상세계 전체를 ‘자연’¹⁰²⁾이라는 개념을 통해서 설명하고 있다. 그에 따르면 다양한 현상으로 드러나는 모든 자연세계는 의지가 자신을 발현한다는 점에서 하나의 세계인 것이다. 쇼펜하우어는 자연 속에서 드러나는 의지의 존재에 대해 “자연속의 모든 사물에는 근거를 들 수 없고, 설명할 수 없으며, 더 이상 원인을 찾을 수 없는 무언가가 있다. 이것이 사물의 특수한 작용 방식, 즉 바로 그것의 존재 방식이자 그것의 본질”¹⁰³⁾이라고 설명한다. 쇼펜하우어에 의하면 이러한 의지가 객관화되어, 우리가 인식할 수 있는 자연현상이 된다. 인간은 우선 자신의 신체를 통해 의지를 포착한다. 그리고 자신의 신체를 통해 파악한 의지의 실재성에 의미를 부여하고, 그 실재성을 자연세계와 물질세계에 적극적으로 확장시켜 자연세계의 본질을 설명할 수 있게 된다. 따라서 쇼펜하우어에 의하면 우리가 자연을 이해하기 위해서는 먼저 의지와 신체의 동일성, 신체가 곧 의지의 드러남이라는 전제가 필요하다.

그러나 쇼펜하우어는 이렇게 확보한 신체의 실재성을 바탕으로 원인학적인 탐구를 하여도 아무리 엄밀히 하여도 그것은 드러나는 현상들의 관계에 대한 설명일 뿐, 세계의 궁극적인 본질을 밝히지 못하고 한계에 부딪히게 된다고 주장한다. 왜

102) 쇼펜하우어의 자연 개념을 스피노자와 비교해보면 “스피노자에게 우주의 내재적 원인으로 규정하는 신 즉 자연(deus sive natura)이고, 속성은 실체의 본질을 구성하며 양태는 신의 속성으로부터 산출된 결과이다. 실제로 스피노자는 자연을 능산적 자연(natura naturans)과 소산적 자연(natura naturata)으로 구분하여 설명한다. 신의 본질을 구성하는 무한히 많은 속성들은 원인의 질서를 이루는 능산적 자연이다. 그리고 신적 속성들에 의하여 산출되는 결과가 소산적 자연이다. 소산적 자연은 신 안에 존재하며 신 없이는 존재할 수도 없고 파악될 수도 없는 것, 즉 신의 속성들의 모든 양태이다. 간단히 말하면 능산적 자연은 세계의 근원적 원인체계를 구성하는 신과 신의 속성들이며, 소산적 자연은 세계의 결과체계를 구성하는 양태다.” 이근세, 『스피노자의 철학에서 신적 산출과 무한양태』, 『철학논집』 35권, 서강대철학연구소, 110쪽.

103) WN, 25쪽.

나하면 자연과학자들이 인과적인 연결을 규명한다고 해도 그것에서는 공간과 시간 속에 나타나는 현상들의 규칙과 상대적인 질서만을 알 수 있을 뿐이고 사물의 본질에 도달할 수는 없기 때문이다. 쇼펜하우어는 원인학에 근거한 이러한 자연과학¹⁰⁴⁾의 한계에 대해서 다음과 같이 지적한다.

자연과학 일반은 자신의 길을 추구함으로써 모든 분야에서 마지막에는 자신들의 설명이 끝에 처하는 한 지점에 도달해야 한다. 이 지점이 바로 형이상학적인 것이다. 이것을 자연학은 넘어갈 수 없는 한계로 인지하고 거기서 멈춰서며 이제 자신의 대상을 형이상학에 넘겨준다.¹⁰⁵⁾

쇼펜하우어는 이처럼 자연과학의 한계를 지적하면서, 자신의 의지의 형이상학을 통해 자연현상의 본질을 설명한다. 여기에서 우리가 주목해야 할 것은 의지가 드러난 표상 세계를 의지와 연결시켜 설명하는 문제인데, 이것을 쇼펜하우어는 ‘의지의 객관화(die Objektivation des Willens)’¹⁰⁶⁾라는 개념으로 설명한다. 즉, 세계 속에 다양하게 나타나는 현상은 의지가 객관화되어 우리에게 가시화된 것이고, 또한 이것은 의지가 객관화되어야만 주관에 의해 인식 가능한 상태가 된다는 것을 의미한다. 다시 말해 우리가 경험하는 다양한 현상은 의지 자체와는 상관이 없는 것처럼 보이지만, 의지가 시간과 공간속에서 개별화된 개체로서, 즉 의지의 객관화에 의해 의지가 표상화되어 드러나는 것이다. 따라서 의지의 객관화는 의지세계와 표상세계를 연결해주는 필연적 과정이라고 볼 수 있다. 따라서 우리는 객관화과정을 거친 의지를, 인식의 형식인 가시성과 객관화의 정도에 따라 표상 속에서 무한하고 다양한 등급으로 나누어 인식할 수 있다. 쇼펜하우어는 표상세계 즉, 자연세계가 무한한 등급 속에서 의지가 객관화되어 구성된 것이라는 점을 다음과 같이 설명한다.

104) 쇼펜하우어에 의하면 “과학의 목적은 확실성이 아니라 지식의 형식에 의해 지식을 쉽게 하고, 이것으로 지식의 완전성에 대한 가능성을 주는 것이다. 따라서 인식의 과학성은 더 큰 확실성에 있다는 의견은 지배적이지만 그릇된 것이다.”라고 한다. 쇼펜하우어, 『세상을 보는 방법』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2012, 629쪽.

105) WN, 41쪽.

106) 쇼펜하우어가 ‘객관화’란 용어를 쓴 것에 대해 로버트 워스는 다음과 같이 말한다. “마음과 물질 사이의 연결 및 유물론과 관념론 간의 논쟁과 관련해서, 쇼펜하우어는 인과성을 대체하는 새로운 관계를 도입한다. 이는 차이 뿐 아니라 동일성을 허용하는, 마음과 물질 사이의 ‘객관화 objectication’ 혹은 ‘발현manifestation’의 관계이다. 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014, 71쪽.

객관화의 정도는 돌에서보다 식물에서 높고, 식물에서보다 동물에서 더 높다. 그러니까 의지가 가지적으로 되고, 객관화되는 것에는 가장 약한 여명과 가장 밝은 햇빛사이처럼, 가장 강한 음과 가장 약한 여음사이처럼 실로 무한한 등급이 있다.¹⁰⁷⁾

예를 들면 의지는 하나의 떡갈나무와 수백만의 떡갈나무에서나 똑같이 자신을 드러낸다. 이 때 우리가 경험하는 떡갈나무의 수와 연령, 크기가 다양한 것은 의지 자체와 상관없이 개체의 다원성에 따른 의지의 현상이다.¹⁰⁸⁾ 측량할 수 없는 우주와 개별적인 사물의 “본질 자체는 나누어지지 않은 채 온전히 존재”¹⁰⁹⁾하고 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 자연과학이 얻고자 하는 세계의 본질에 대한 설명은 무한한 세계를 측정해서 얻어지는 것이 아니라, 개별적인 사물의 본질을 완전히 이해하면 얻을 수 있다고 한다. 개별적인 사물에서 본질을 이해하고 확장하는 이런 방식은, 개별적인 자신의 신체를 통해서 의지의 현상을 파악하고 그 실재성을 자연세계로 확장, 적용시켜 본질을 파악하는 것과 같은 방식이라고 이해할 수 있다.

쇼펜하우어는 의지의 객관화 등급에 따라 자연현상을 구분하는데, 가장 낮은 단계는 자연에서 나타나는 일반적인 힘들인 중력, 불가입성 등이다. 가장 낮은 객관화 등급에서 나타나는 현상들은 자연력(Naturkraft), 힘에¹¹⁰⁾ 의한 것이고, 이러한 자연의 힘들은 다음과 같이 여러 가지 방식으로 물질들을 지배하며 다양한 자연현상으로 드러난다.

강성, 유동성, 탄성, 전기, 자성, 화학적 특성과 모든 종류의 성질들처럼, 어떤 힘이 이 물질을, 다른 힘은 저 물질을 지배하며, 바로 그럼으로써 특별히 상이한 물질을 지

107) WN, 232쪽.

108) WN, 232쪽.

109) WN, 233쪽.

110) 쇼펜하우어는 의지와 힘의 관계에 대해 다음과 같이 설명한다. “여태까지 의지라는 개념이 힘이라는 개념에 포함되어 있었지만, 반면에 나는 이를 반대로 돌려, 자연 속에 있는 모든 힘을 의지로 생각할 작정이다. [...] 힘이라는 개념 밑바닥에는 다른 모든 개념과 마찬가지로 결국 객관적 세계의 직관적인 인식, 즉 현상과 표상이 존재하고, 힘이라는 개념은 거기서 건져 올려 지기 때문이다. 힘이라는 개념은 원인과 결과가 지배하는 영역에서, 즉 그러므로 직관적인 표상에서 추상화되고, 그리고 원인학적으로 결코 더 이상 설명할 수 없고, 사실 모든 원인학적 설명의 필연적인 전제인 지점에서 원인이 바로 원인이 되는 것을 의미한다. 반면에 의지라는 개념은 모든 가능한 개념들 중에서 근원이 현상에 있지 않고, 단순한 직관적인 표상에도 없으며, 각각의 내부에서 나오고, 가장 직접적인 의식에서 생기는 유일한 개념이다. 각자는 의지라는 개념 속에서 자신의 본질에 따라 아무 형식 없이, 주관과 객관이란 형식도 없이 직접 인식하고, 여기서는 인식하는 것과 인식된 것이 일치하기 때문에, 각자는 동시에 그 자신이다.” WN, 206쪽.

배한다.¹¹¹⁾

여기에서 우리가 주목할 것은, 인간의 신체 운동과 마찬가지로 자연현상에서 나타나는 개별적인 힘들은, 의지의 직접적 현상이기 때문에 그 힘 자체에는 근거가 없다는 점이다. 개별적인 힘의 발현은 원인과 결과에 의해 시간과 공간 속에 나타나는 것이지만, 힘 자체는 원인과 결과의 연쇄 고리 바깥에 있는 것이기 때문이다. 즉, 개별적인 힘에 원인을 부여하는 것이 자연력이고, 자연력은 근거의 영역 밖에 존재하는 근원적인 힘인 의지가 객관화되어 나타나는 것이다.¹¹²⁾

쇼펜하우어는 의지의 객관화 단계에 따른 특성을 설명하는데, 낮은 단계에서 나타나는 자연력의 특성은 일정불변한 성질이고, 가장 높은 단계에서 나타나는 특성은 인간의 개성이라고 한다. 인간의 개성은 “완전한 인격으로서 뚜렷이 나타난, 전체적인 체형을 포함한 개인적 인상을 통해 외부적으로 표현되는 것”¹¹³⁾으로써 다른 어떤 동물도 갖지 않은 인간만의 존재 특성이다. 그러나 인간의 개성은 이성에 의해 가려져 규명하기 어렵다. 또한 쇼펜하우어는 인간의 개성을 규명하기 어려운 이유가 생리학적으로도 인간 두뇌의 뇌수의 주름이 다른 동물보다 월등히 많고 구조가 복잡하기 때문이라고 한다. 인간의 개성은 특히 성욕을 충족시키기 위해 상대방을 찾을 때 잘 드러난다. 인간은 개별적 특질에 따라 상대방을 까다롭게 선택하지만, 객관화 단계가 인간과 멀리 떨어진 동물에서는 이러한 개별적 특질이 관찰되지 않는다. 더구나 식물의 경우에는 자신의 고유한 성격을 완전히 상실하여, 식물 자체의 성질보다 토양과 기후의 좋고 나쁨 등 외부의 조건만으로 그 식물의 성질을 설명할 수 있게 된다. 같은 맥락에서 자연의 무기계에서는 인간에서 드러나는 것과 같은 개성은 완전히 사라지고 만다. 의지의 객관화의 낮은 단계에서 나타나는 자연력의 고정불변한 특성을 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

중력이나 전기와 같은 그러한 자연력의 무수히 많은 현상들 속에서 자연력은 그 자

111) WN, 235쪽.

112) 쇼펜하우어는 의지의 객관화의 가장 낮은 등급에서 나타나는 힘을 의지라고 함으로써, 미지의 것이고 추상적인 의지를 직접적이고 잘 알려진 개념으로 인식을 확장시키는 결과를 얻었다고 한다. WN, 206쪽 참조.

113) WN, 236쪽.

체로서 아주 정확히 아주 동일한 방식으로 나타나며, 단지 외적인 사정에 의해서만이 현상이 바뀔 수 있을 뿐이다. 이렇게 자연력의 현상이 아무리 다양해도 그것의 본질은 단일하다는 것, 그 자연력의 출현은 인과성에 의해 그 출현 조건들이 갖추어지기만 하면 일정불변이라는 것이 자연법칙이라 불린다.¹¹⁴⁾

의지의 객관화 단계에서 가장 높은 위치에 있는 인간에게는 의지의 객관화의 낮은 단계에서 나타나는 일정불변한 자연현상들을, 법칙성에 의해 미리 규정하고 예측할 수 있는 능력이 있다. 하지만 인간이 알게 된 자연 현상의 법칙성이 의지의 객관화의 낮은 단계인 자연현상 배후의 본질까지 알려주지는 않는다. 인간은 자연력의 정확성과 동일성, 합법칙성을 깨달을 수 있지만, 이것은 시간, 공간, 인과율이라는 인식 형식에 의한 것일 뿐 물자체의 속성은 알 수 없다. 현실세계에서 의지와 표상은 불가분의 관계로 결합되어 있지만, 우리는 인과성의 법칙에 따른 시간과 공간속에 존재하는 표상들의 관계만 밝힐 수 있을 뿐이다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 설명한다.

근원적인 자연력 자체는 물자체로서 근거울에 귀결되지 않는 의지의 직접적인 객관화로서 이들 형식의 바깥에 존재한다. 모든 원인학적 설명은 이들 형식 내에서만 타당성과 의미를 가질 뿐이며, 바로 그 때문에 자연의 내적 본질에 결코 이를 수 없다.¹¹⁵⁾

쇠로 만들어진 추는 중력에 의해 움직임을 시작하지만, 구리로 된 바퀴들이 강성에 저항하는 것, 서로 밀치고 들어 올리는 것, 지레의 불가입성 등은 설명할 수 없는 힘이다. 자연과학의 토대를 구성하는 역학을 통해 우리가 알 수 있는 것은 어떤 조건들 하에서 그 힘들이 표출되는 방법과 방식이 밖으로 나타나, 특정한 물질, 시간 및 장소를 지배하는 조건들일 뿐이다. 만약 다른 강력한 자석이 추의 쇠에 작용하여, 중력을 압도한다면 기계의 운동은 멈추고 그 물질은 즉각 전혀 다른 자연력이 지배하게 될 것이다. 자연과학이 의존하는 원인학적 설명에 의해서는 자연력의 출현 조건 외에는 아무것도 알 수 없다.

쇼펜하우어에 의하면 이러한 힘 즉, 의지는 시간의 외부에 존재해 있고 어디서나

114) WN, 239쪽.

115) WN, 242쪽.

존재하며 기다리다가 힘의 현상이 필요한 경우에 나타난다. 이렇게 사물 자체 내부에 잠재되었던 힘이 발현하게 되는 계기를 기회원인이라 한다.¹¹⁶⁾ 쇼펜하우어는 의지에 의해 힘이 출현하게 되는 조건, 힘의 현상이 필요한 계기를 ‘기회원인’¹¹⁷⁾이라는 용어로 설명한다.

모든 자연적인 원인은 기회원인에 지나지 않고, 그 하나의 불가분의 의지의 현상에 대한 기회나 계기를 마련해 줄 뿐이다. 그 의지란 모든 사물의 그 자체이고 그 의지의 단계적인 객관화가 이 모든 가시적인 세계이다. 이 장소와 이 시간에 나타난 가시적으로 되는 것은 원인을 통해 초래될 뿐이고, 그런 점에서 원인에 의존하고 있지만, 현상 전체나 현상의 내적 본질이 원인에 의존하는 것은 아니다. 이러한 현상의 내적 본질은 근거율이 적용되지 않고, 따라서 근거가 없는 의지 자체이다.¹¹⁸⁾

쇼펜하우어에 의하면 세계 내의 어떤 사물도 절대적이고 보편적인 자신의 존재 원인을 갖지 않는다. 다만 바로 여기에서, 그리고 지금 존재하는 원인을 가질 뿐이다. 지금 일어나는 현상은 이 장소와 이 시간에 나타난 어떤 원인에 의해 초래된 것일 뿐, 현상의 내적 본질에서 원인을 찾을 수는 없다.

쇼펜하우어는 이처럼 의지와 다양한 표상들의 관계를 ‘의지의 객관화’라는 용어로 설명하고 있는데, 이는 자연의 모든 현상들은 의지가 가시적으로 객관화된 것임을 강조하는 것이다. 객관화 등급이 낮은 무기물부터 객관화등급이 높은 인간에 이르기까지 모든 사물과 현상들은 의지가 자신의 모습을 단계적으로 드러낸 것이다. 자연 세계의 단순하고 고정 불변하는 자연력에서부터 결코 규명이 불가능한 인간의 성격에 이르기까지 모두 의지가 객관화된 것으로, 동근원성을 갖고 있다. 따라

116) 쇼펜하우어는 기회원인을 다음과 같이 설명한다. “어떤 곳에서도, 어떤 행성이나 위성에서도 물질이 끝없는 정지 상태에 빠져 있지 않고 물질에 내재하는 힘 (즉, 의지, 물질은 의지의 단순한 가시성)은 시작된 휴식을 언제나 다시 끝내고 기계적, 물리적, 화학적, 유기적 힘으로서 그 놀이를 새로 시작하기 위해 언제나 잠에서 깨어난다는 것이다. 그 힘은 언제나 오직 계기를 기다린다.” WN, 120쪽.

117) 기회원인론은 데카르트의 정신과 물질 사이를 연결시키는 과정에서 말브랑슈가 신의 직접적이고 즉각적인 의지에 의존하지 않고서는 우주의 어떤 것도 일어나거나 존재할 수 없다는 요지로 설명하였다. 쇼펜하우어는 의지가 자연력으로 출현하게 된 계기를 설명하기 위해 이러한 기회원인론의 모티브만 차용하여 사용한다. 따라서 말브랑슈의 기회원인론과 의지와 힘의 관계를 설명하는 쇼펜하우어의 입장은 구분되어야 한다. 기회원인론에 대한 설명은 서양근대철학회, 『서양근대철학』, 창비, 2001, 123쪽 참조.

118) WV, 246쪽.

서 의지의 객관화라는 측면에서 보면 세계는 모두 동근원성인 의지로 연결되어 있으며, 객관화 등급이 높은 인간이라고 해서 자연의 다른 표상들보다 우월하다고 주장할 수는 없다. 또한 쇼펜하우어는 의지가 객관화된 계기로 자연 자체 내의 기회원인설을 주장하고 있는데, 이는 외부의 실체에¹¹⁹⁾ 의해 세계와 사물이 발생한다는 기독교적 창조설을 부정하는 것이기도 하다.

2. 의지의 개체화와 이념

지금까지 쇼펜하우어의 일관된 주장에 따르면, 자연 세계는 의지가 객관화된 표상이라는 것과 사물이 객관화될 때는 주관이 있어야 하고, 이러한 인식 주관에 의해 세계는 표상으로서 존재한다는 것이다. 쇼펜하우어의 이러한 입장은 의지와 표상이 하나라는 것, 주관과 객관이 동시에 인식의 출발점이라는 것을 전제로 한다. 여기에서 물자체인 의지가 근거울의 지배를 받는 표상으로 드러나는 과정을 다시 정리하면 다음과 같다. 의지가 표상으로 나타나는 즉, 객관화되는 첫 번째 단계에서 이념이¹²⁰⁾ 드러나며 이 이념을 통해 의지의 개체화가 진행된다. 여기서 개체화란 이념을 본으로 삼는 사물들이 시간, 공간, 인과율의 지배를 받는 것을 의미한다. 이런 개체화의 과정을 거쳐 사물은 다양한 표상으로서 우리에게 드러난다. 다시 말해 세계의 모든 현상과 사물들은 의지의 객관화 단계에 의해 현상으로 드러나는데, 이 객관화 단계에서 구체적인 개체화 과정을 거쳐 다양한 사물들로 가시화된다. 본래 하나였던 의지가 시간, 공간, 인과율에 의해 개체화되어, 근거울의 지배를 받는 다양한 표상으로서 우리에게 인식되는 것이다. 즉, 의지를 다양성으로 서로 나란히 잇달아 드러나게 해주는 것이 개체화의 원리(principium individuationis)¹²¹⁾이고 이때 작용하는 개체화의 원리는 바로 시간과 공간이다.

119) 이때의 실체 개념은 스피노자의 실체 개념과 비교해볼 수 있다. “스피노자는 ‘하느님이 곧, 실체요, 곧 자연이다.’라고 하였으며 모든 것이 하느님 안에 있고, 하느님은 모든 것 안에 있다. 특별한 사물들은 하느님의 속성이 변화한 모습이거나, 그것을 통해서 하느님의 속성이 어떤 정해진 방법으로 표현되는 양상에 지나지 않는다. 그래서 이 양상들이 하느님 안에 있는 사물이라고 보이는 한, 이 양상들의 총체는 소산적 자연이며, 하느님은 능산적 자연이라고 한다.” 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』(하), 강성위 옮김, 2002, 188쪽.

120) 쇼펜하우어는 “이념을 그것의 근원적인 의미 즉, 플라톤의 의미로 받아들이겠다.”고 한다. WG, 145쪽. 쇼펜하우어는 플라톤의 이념을 받아들이면서 이념이 경험세계와 관계하는 방식에 대한 문제점을 해결하지는 않았다. 따라서 쇼펜하우어의 철학에서도 의지의 객관화 과정 중 이념이 개체화되는 방식에서 이념의 단일성과 다양성의 문제가 논란이 되고 있다.

우리가 여기에서 개체화의 원리와 함께 주목해야 할 것은 ‘이념(Idee)’이라는 개념이다. 쇼펜하우어는 객관화의 단계에서 사물들이 다양하게 개체화될 때 이념이 중요한 매개의 역할을 한다고 주장한다. 그에 따르면 이러한 이념은 시간, 공간이라는 개체화의 원리의 지배를 받지 않지만, 의지가 객관화의 각 단계에서 다양한 존재로 개체화될 때 플라톤의 이데아처럼 원상의 역할을 한다. 엄밀하게 말하자면 이념도 의지의 객관화 단계에 주어진 것이지만, 이념 자체는 시간과 공간의 지배를 받기 이전의 단계이다. 자연에서의 개체들은 다양한 단계에서 이념을 통해 존재하는데, 여기에서 주목할 것은 각각의 단계에서의 이념은 다수가 아니라 하나라는 점으로, 이때의 이념은 다양한 현상들과 엄격히 구분되는, 변하지 않는 본질을 가진 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 이념의 존재 특성에 대해 다음과 같이 설명한다.

우리는 그러한 의지의 객관화에는 많지만 특정한 단계가 있어서, 그 단계에 따라 점차 명백성과 완전성을 더해가며, 의지의 본질이 표상으로 들어가는, 즉 객관으로 나타나는 것을 기억한다. 말하자면 이들 단계가 바로 특정한 종이거나, 또는 유기적이거나 무기적이거나 모든 자연적인 물체의 원래적이고 변하지 않는 형식과 특성들일 뿐만 아니라 자연법칙에 따라 드러나는 보편적인 힘들인 한에서, 우리는 이들 단계가 플라톤의 이데아라는 것을 다시 알게 되었다. 그러므로 이들 이념은 모든 무수한 개체와 개별적인 사물에서 나타나고, 이러한 모상에 대해서는 원상이라는 관계를 갖는다.¹²¹⁾

쇼펜하우어는 이러한 이념의 존재 특성을 근거로, 자연과학적인 방법을 통해 생명의 본질에 대한 해석을 전개하지만 유기체의 생명을 일반적인 힘에 귀결시키는 환원주의¹²³⁾를 옹호하지는 않는다. 다시 말해, 생명은 열과 전기의 단순한 작용이

121) 쇼펜하우어는 시간과 공간이 개체화의 원리임을 전제한다. 사물을 구분하는 가장 근원적인 원인은 사물이 차지하는 시간과 공간이 다르기 때문이라는 것이다. 이러한 개체화의 원리에 대한 논란은 아리스토텔레스로부터 비롯되었다. 아리스토텔레스는 보편적인 형상의 개별화의 원리는 질료라고 본다. 따라서 시간과 공간 안에 있는 것들은 질료와 형상이 합쳐져서 이루어진 것이다. 중세시대에는 이것이 보편자와 개별자의 문제로 변형되어 논의되었다. 알베르투스 마그누스는 “사물의 종적인 본질은 시간과 공간의 세계에 실현되는 것과는 아무런 상관도 없으며, 사물에 앞서 있는 것”으로 보았다. 토마스 아퀴나스는 “개별적인 것으로부터 보편적인 인식을 찾아내는 것으로 모든 것들은 시간과 공간 속에서 연구될 수 있다”고 하였다. 둔스 스코투스는 보편자를 존중하지 않고 개별자와 보편자를 동등하고 완전하게 인식할 수 있다고 하였다. 종의 동일한 공통 본성은 개별자에서도 발견되는 것으로 개별화의 원리에 의해 규정되는 것이라고 주장하였다. 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』(상), 강성위 옮김, 이문출판사, 2002, 228쪽, 584~691쪽 참조.

122) WV, 289쪽.

123) 박이문은 헐(C. Hull)의 주장에 주목하여 환원주의를 이해한다. 헐에 의하면 환원이라는 말은 철

라고 하는 견해와, 열과 전기가 물자체이고 동식물계는 그것의 현상이라는 견해, 즉 “유기체란 결국 물리적이고 화학적이며 기계적인 힘들의 현상의 집합체”¹²⁴⁾라는 주장에 반대한다. 이것은 대장장이가 망치와 모루를 사용한다고 해서 대장장이를 망치와 모루로 이루어졌다고 할 수 없는 것처럼, 자연의 생명력이 무기적 자연의 힘들을 이용한다고 해서 유기적 생명체가 결코 그 무기적 힘들로 이루어진 것이라고 말할 수 없는 것과 같다. 쇼펜하우어에 의하면 동물이나 인간이라는 유기체는 특정한 단계에서 의지가 직접 객관화된 것으로 전기, 화학 현상, 기계 작용 속에서 의지를 객관화시키는 단계의 이념과는 구분되어야 한다. 쇼펜하우어는 이처럼 의지의 객관성의 보다 높은 단계를 낮은 단계에 환원하려고 하는 것은 자연과학의 오류라고 비판한다. 의지의 객관화는 서로 다른 방식으로 각 단계의 이념 속에서 무기적 자연의 힘과 유기적 자연의 힘들을 드러내기 때문이다. 여기에서 특이한 점은, 쇼펜하우어는 여러 단계의 객관화의 이념 속에서 의지가 동일하게 나타난다고 해서 각 단계에 나타나는 이념을 단일성으로 파악해서는 안 된다고 한다. 이념이 개체화의 원리에 의존하지 않는다는 것은 이념을 단일한 것으로 오인할 소지가 있다. 하지만 쇼펜하우어가 의지의 객관화의 각 단계에서의 이념의 존재를 언급하고 있다는 점에서 이념의 다양성을 인정하지 않을 수 없다. 이념의 동일성과 다양성의 모순된 성격은 쇼펜하우어 철학이 지닌 문제점이기도 하다.¹²⁵⁾ 우리는 이러한 이념을 자연 속에서 다양한 사물들의 존재 근거로서, 객관화의 각 단계에 존재하는 것으로서 의지의 세계보다 표상 세계에 가깝게 존재하는 것으로 이해해야 할 것이다. 쇼펜하우어는 의지의 객관화 단계에서 나타나는 이념의 역할, 그리고 의지의 객관화와 이념의 관계에 대해 다음과 같이 설명한다.

학자나 과학자들에 의해서 다양하게 사용되는데 그것은 대체로 인식론적 환원, 물리적 환원, 이론적 환원으로 구분된다. 이 중 물리적 환원을 존재론적 환원으로 철학의 영역에 적용할 수가 있다. 물리적 환원에 의하면 어떤 사물의 체계는 그 구성요소로 분석되며, 이런 구성요소에 의한 설명은 그것들의 속성에 의해 다시 설명됨을 의미한다. 그리고 생명체와 비생명체가 서로 환원된다는 말은 생명을 물질의 형태로 보느냐 물질이 생명의 형태로 될 수 있느냐의 문제를 제기한다. 박이문, 『과학철학이란 무엇인가』, 사이언스북스, 1993, 152쪽 이하 참조.

124) WV, 253쪽.

125) 이러한 이념의 존재 특성에 대한 문제점이 제기될 수 있다. 이념이 개별적 사물들의 공통적인 특성을 지닌 ‘보편자’이지만, 이념이 의지가 객관화되는 과정 중에 주어진다는 점에서 다양성, 다수성을 지녀야 하는 것으로 이 두 가지 특성은 모순처럼 보이기 때문이다. 이것은 플라톤의 이데아의 존재 특성을 분유와 임재라는 관점에서 논의할 때 발생하는 문제점과 유사하다.

의지의 객관화의 보다 낮은 단계에서, 그러므로 무기물에서는 의지의 현상들 가운데 몇 개가, 인과성을 실마리로 하여 각기 현존하는 물질을 제 것으로 삼으려고 하면서 충돌을 빚는다면, 이러한 싸움에서 지금까지 존재한, 보다 불완전한 이념을 압도해버리는, 보다 높은 이념의 현상이 생기게 된다. 하지만 그렇게 하여 그 이념은 유사성을 자신 안에 받아들이면서, 그 이념의 본질을 종속적인 방식으로 존재하게 한다. 사실 이러한 과정은 모든 이념들 속에서 현상으로 나타나는 의지가 동일하다는 것과, 점점 더 높은 객관화를 위해 의지가 노력한다는 것에서만 이해될 수 있다.¹²⁶⁾

위의 구절에서 알 수 있는 것처럼, 개체화의 원리에 의해 표상세계에 드러나는 개체들의 특징 중 하나는 점점 더 높은 객관화를 위해 노력한다는 점이다. 보다 낮은 단계의 객관화에 성공한 의지는 보다 높은, 유사한 사물을 자체 내에 받아들여 새로운 성격을 획득하는 방식으로 객관화를 수행한다. 모든 존재는 보다 낮은 객관화의 낮은 단계에 있는 개체를 희생시키면서 보다 높은 단계의 존재 방식으로 객관화된다. 여기에서 자연속의 다양한 개체들은 보다 높은 단계의 객관화에 도달하기 위해 다른 개체들과 투쟁적으로 존재할 수밖에 없다는 것을 알 수 있다. 다시 말해 의지가 객관화되는 단계의 시간과 공간이라는 한정된 조건하에서 개별화되는 과정 중에, 개체들의 갈등과 투쟁이 불가피하다는 것이다.

싸우지 않고는 승리가 없다. 보다 높은 이념이나, 또는 의지의 객관화는 보다 낮은 이념을 제압함으로써만 나타날 수 있으므로, 보다 높은 이념은, 귀결 상태에 놓여 있지만 자신의 존재를 독립적이고 완전히 표출할 수 있기 위해 여전히 노력하는, 보다 낮은 이념의 저항을 받는다.¹²⁷⁾

쇼펜하우어는 자연의 모든 현상은 이러한 갈등 상황을 드러내주는 것이라고 본다. 그에 따르면 자석은 쇠를 집어 올리기 위해 적극적으로 중력과 투쟁하는 것이며, 우리가 팔을 들어 올리는 것도, 자연스럽게 보일지라도 사실은 중력과 힘겨운 투쟁을 하는 것이다. 이러한 갈등과 투쟁은 무기물뿐만 아니라 인간과 같은 유기체 내부에서도 마찬가지로 나타나는 현상이다. 자기 자신을 지배하는 유기체의 이념

126) WV, 257쪽.

127) WV, 259쪽.

이, 체액을 지배하는 물리 화학적인 힘, 즉 보다 낮은 단계의 법칙과 싸움을 해서 승리하면 인간은 건강하고 좋은 기분을 느끼지만, 반대로 낮은 단계의 힘들에 저항을 받게 되면 불편하고 언짢은 기분이 든다. 쇼펜하우어는 이러한 자연현상의 갈등적인 존재방식을 다음과 같이 표현한다.

우리는 자연의 도처에서 다툼, 싸움, 승리의 교체를 보게 되고, 바로 그 점에서 의지에 본질적인 자기 자신과의 분열을 계속해서 보다 명백하게 의식할 것이다. 의지의 객관화의 모든 단계는 다른 단계와 물질, 공간, 시간을 놓고 다툰다. 인과성을 실마리로 해서, 기계적이고 물리적이고, 화학적이고 유기적인 현상들은 각기 자신의 이념을 드러내고 싶어 어떻게든 현상으로 나타나려고 애쓰면서, 지속적인 물질은 계속해서 형태를 바꾸지 않으면 안 된다. 자연전체에서 이런 다툼이 벌어질 수 있고, 그러니까 자연은 그런 다툼을 통해서만 다시 존재한다.¹²⁸⁾

엠펜도클레스의 ‘사물들 간에 다툼이 없다면 모든 것이 하나일 것’¹²⁹⁾이라는 말처럼 쇼펜하우어는 자연 속에서 일어나는 개체들의 갈등을, 세계의 다양성을 위해 어쩔 수 없는 현상으로 본다. 쇼펜하우어는 개체들 사이의 다툼을 부정적인 것으로 보지 않고 오히려 당연한 현상으로 받아들인다. 개체들 간의 갈등과 투쟁을, 하나의 의지가 제한된 시간과 공간에 얽매어 개체화되면서 일어나는 정당한 자기분열의 현상으로 보기 때문이다. 이러한 현상은 식물계를 영양원으로 하는 동물계에서 명확하게 가시화되는데, 이것은 자연계에서 먹이사슬처럼 보다 높은 단계의 객관화 단계에 위치한 개체들이 낮은 단계의 개체들을 제압함으로써 자신의 존재를 유지하려는 데서 잘 드러난다. 한편 쇼펜하우어에 따르면 이런 갈등구조 속에서 인간은 객관화의 가장 높은 단계의 개체로서 먹이 피라미드의 가장 높은 위치에서 자연의 다른 사물들을 제압하고, 자연 전체를 자신을 위한 도구로 간주하고 지배하기에 이른다. 이러한 견해는 인간 존재가 자연을 도구로 삼는, 소위 인간중심주의 세계관을 옹호한다고 비판받을 소지가 있다. 하지만 우리는 자연에서의 이런 갈등이 객관화 과정의 보다 높은 단계와 낮은 단계의 관계 속에서 뿐만 아니라, 각 단계의 개체 사이에서도 일어난다는 점에 주목해야 한다. 왜냐하면 쇼펜하우어가 여기에서

128) WV, 259쪽.

129) WV, 260쪽.

강조하려는 것은, 모든 존재 상태에게 주어진 갈등적인 구조이기 때문이다. 우리는 “인간의 인간에 대한 늑대”¹³⁰⁾라는 말처럼 객관화단계의 가장 높은 단계인 인간에게서도 갈등이 극단적이고 치열한 방법으로 나타난다는 것을 간과해서는 안 된다. 또한 이러한 투쟁은 객관화의 정도가 낮은 단계의 개체에서도 쉽게 찾아 볼 수 있다. 대표적인 예로 오스트레일리아의 불독개미를 들 수 있다. 불독개미를 두 쪽으로 갈라놓으면 머리 부분과 꼬리부분이, 각각의 부분이 죽거나 완전히 멀어질 때까지 계속 싸운다. 이것은 삶을 위한 투쟁이 모든 개체들 사이에서 뿐만 아니라 동일한 개체 속에서도 일어난다는 것을 알려준다.

한편 쇼펜하우어가 주장하는 이념은 플라톤의 이데아처럼 근거울의 지배 이전의 단계이기 때문에 개별적인 표상이 불가능하긴 하지만, 의지 그 자체처럼 인식이 절대 불가능한 것은 아니다. 플라톤은 이데아, 즉 경험 초월적 존재가 실재한다는 입장을 취하고 경험 세계의 인간들은 이데아를 상기하는 차원에 머물 수밖에 없다고 주장하였지만¹³¹⁾, 쇼펜하우어가 주장하는 이념은, 의지가 구체적으로 표상화되는 과정의 매개 단계로서 표상 세계의 인간이 어느 정도 인식할 수 있다고 한다.¹³²⁾ 이념은 인간이 인식의 최고 단계에 이르러서야 인식할 수 있는 것이다. 즉, 이념에 대한 인식은 스스로 개별성으로부터 벗어남으로써, 즉 개체화의 원리로부터 벗어남으로써 가능하다는 것이다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 강조한다.

이념이 나타나는 개체는 수없이 많고, 끊임없이 생성하고 사라지지만, 이념은 같은 이념으로서 언제나 변하지 않으며, 근거울은 이념에 대해서는 아무런 의미도 갖지 않는다. 그런데 이러한 근거울은 주관이 개체로서 인식하는 한, 주관의 모든 인식이 따르는 형식이므로, 이념은 주관 자체의 인식 영역 밖에서도 존재할 것이다. 그 때문에 이념이 인식의 대상이 되려면 인식하는 주관이 개별성을 중지함으로써만 가능할 것이다.¹³³⁾

130) 홉스는 『리바이어던』에서 그의 정치론을 전개하기 위한 조건으로 “인간은 그들 모두를 위압하는 공통의 권력이 존재하지 않는 곳에서는 전쟁상태에 들어가게 된다. 이 전쟁은 만인에 대한 만인의 전쟁이다.”라고 한다. 토머스 홉스, 『리바이어던』, 진석용 옮김, 나남, 2008, 171쪽.

131) 김진, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 읽기』, 세창미디어, 2013, 144쪽 참조.

132) 박은미는 의지와 이념의 관계를 다음과 같이 해석한다. “의지가 가장 고차원적으로 객관화된 것이 이념이고 그 다음 단계가 인간이기 때문에 인간은 이념을 직관할 수 있는 힘이 있다. 이념은 직관적 인식을 통해 파악할 수 있으며 결국 이념을 파악한다는 것은, 의지의 움직임을 파악한다는 것과 같은 말이 된다.” 박은미, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계』, 삼성출판사, 2006, 80쪽.

133) WV, 289쪽.

쇼펜하우어에 따르면 이념은 의지와 표상세계에 존재하는 다양한 사물들 간의 매개 역할을 하는 것이다. 그러나 우리가 플라톤의 이데아를 인식할 수 없었던 것과 달리, 인간은 쇼펜하우어의 이념을 파악할 수 있는데 그것은 오로지 직관에 의해서만 가능하다. 여기서 직관은 초월적 의식으로서 근거울에 의존하지 않는 인식 방식이라는 특성을 갖고 있다. 쇼펜하우어에 의하면 인간이 삶에서 의지의 지배와 고통에서 벗어나기 위해서는 이념을 추구해야 하는데, 이념은 표상세계의 일반적인 인식 방식인 근거울에 의해 사물들의 연결 관계를 고찰하는 방식으로는 인식할 수 없다. 다만 근거울을 벗어나 주어진 대상만을 집중하여 관조할 때 예외적으로 인식할 수 있다. 따라서 이념을 직관하기 위해서는 인식 주관인 우리 스스로 사물에 대한 인식방식을 바꿔야 가능하다. 우리가 사물들 상호간의 관계만을 인식하는 방식에서 벗어나 사물 자체에만 직관하고 집중한다면, 그리하여 그 대상에 몰입하여 스스로 인식 주관인 것을 잊고 침잠한다면, 주관과 객관의 경계가 사라지는 지점에 도달할 수 있고 이때 대상을 개별적인 사물로서가 아닌, 이념으로서 인식할 수 있다.



3. 자연에서의 합목적성

쇼펜하우어에 의하면 의지는 전적으로 자연현상 속에서 자신을 드러내고자 하는 목표만을 갖는다. 우리가 경험하는 자연현상은 의지를 드러내는 과정이고 이 과정에서 개체간의 투쟁이 발생한다. 이러한 투쟁은 보다 높은 객관화 단계와 낮은 단계 사이의 제압과 저항에서도 일어나고 같은 류의 개체 사이에서도, 심지어는 동일한 신체에서도 일어난다. 쇼펜하우어는 이러한 갈등구조 속에서도 의지를 드러내고자 하는 공동의 목표를 향한 자연의 동일한 목적, 즉 합목적성(Zweckmäßigkeit)¹³⁴이 있다는 점을 주장하는데, 이 주장의 근거에는 의지의 동일성, 단일성이 있다. 쇼펜하우어에 의하면 우리가 “의지를 뚜렷이 드러내는 상이한 이념의 다양한

134) 칸트 철학에서 논의된 합목적성은 다음과 같이 설명할 수 있다. “일반적으로 목적이란 아직 현실성을 지니지 않은 표상 내지 개념이다. 그러한 목적 개념에 적합한 존재 방식을 현실의 무언가가 취하게 되면 그것은 합목적성을 지닌다고 말할 수 있다. 이것은 관점을 달리하면 개념이 현실에 대해 지니는 원인성이라고도 할 수 있다. 칸트의 『순수이성비판』에서는 주로 이성의 규제적 사용을 논의하는 부분에서 자연의 합목적성이 말해진다.” 『칸트사전』, 이신철 옮김, 도서출판 b, 2009, 478쪽.

현상들 속에서 그 현상들이 나타내는 질서를 규율하며, 그 법칙이 현상의 위치를 규정하면서, 이러한 현상에 비로소 귀속한다는 철학적 인식을 갖게 된다”¹³⁵⁾ 이것은 필연적으로 표상세계의 모든 존재가 동일성에 관계한다는 것을 인정하는 것이다. 즉, 의지는 객관화 과정에서 개체화의 원리에 의해 자연 속에 다양한 현상들로 나타나고 갈등과 투쟁을 보이면서도 통일되고 규칙적인 자연의 합목적성을 드러내는데, 이것은 하나의 의지가 모든 자연현상을 지배한다는 사실을 입증하는 것이다.

쇼펜하우어는 의지를 만화경에서의 빛으로, 의지의 객관화에 의한 현상을 그 하나의 빛에 의해 보이는 다양한 그림으로 비유한다. 우리는 만화경을 통해 하나인 의지가 비춰주는 다양한 그림들을 본다. 그러나 모든 그림이 균일하게 빛을 반사하는 것은 아니다. 의지의 드러나는 정도에 따라 객관화의 보다 낮은 단계에서 높은 단계로 다르게 나타난다. 쇼펜하우어는 이렇게 하나인 의지가 다양한 단계로 드러나는 과정에서 더욱 완전한 이념을 실현하기 위해 갈등과 투쟁이 불가피하다고 주장한다. 또한 이때에 자연에서 나타나는 의지의 객관화과정에는 합목적성에 대한 순응이 전제되어야 한다고 주장한다. 쇼펜하우어에 의하면 모든 단계들에는 완전한 의지의 객관화를 위해 서로 보완하는 합목적성이 있다는 것을 전제로 해야만, 인간을 정점으로 연쇄구조를 형성하고 있는 자연 현상을 설명할 수 있기 때문이다. 객관화의 보다 낮은 단계는 보다 높은 단계의 의지의 객관화 과정에 순응하며, 각 개체는 내부적으로 합목적성에 순응한다.

의지는 자신이 드러나는 각 현상의 단계에서 내적인 필연성으로 나타나고, 현상 전체에서는 외적인 필연성으로 나타난다. 외적인 필연성은 인간을 위해 동물이 필요하고 동물은 낮은 객관화 단계의 동물과 식물, 식물은 땅과 무기물을, 무기물은 태양, 행성의 운동들을 필요로 하는 등 먹이 피라미드에서 나타나는 현상을 통해 드러난다. 쇼펜하우어는 이 과정에서 자연속의 수많은 개체들이 지닌 합목적성을 발견할 수밖에 없다고 주장하는데,¹³⁶⁾ 그는 이러한 외적인 합목적성에 따른 세

135) WV, 240쪽.

136) 쇼펜하우어에 의하면 인간은 오성에 의해 현상계에서 나타나는 유기적인 것의 합목적성과 무기적인 것의 합목적성까지 선천적으로 받아들인다는 것이다. 이것은 칸트의 학설이기도 하다. “유기적인 것의 합목적성뿐만 아니라 무기적인 것의 합목적성도 먼저 우리의 오성에 의해 자연 속에 받아들여진 것이고, 그 때문에 양자는 물자체가 아니라 현상에만 귀속 되어 나타나는 것으로 나아가는 칸트의 학설을 이제 바로 이해하게 될 것이다.” WV, 276쪽.

계의 현상을 “전체 세계는 그것의 모든 현상과 아울러 하나의 분할할 수 없는 의지의 객관성이고, 그 이념의 다른 모든 이념에 대한 관계는 화음의 다른 개별적인 음에 대한 관계와 같으므로, 이러한 의지의 단일성은 의지의 모든 현상이 일치하는 데서도 드러난다.”¹³⁷⁾고 한다.

그러나 자연의 외적인 합목적성과는 달리 내적 합목적성은, 객관화 단계에 따라 단순하게 나타나기도 하고 복잡한 양상으로 나타나기도 한다. 객관화의 낮은 단계인 보편적인 자연력에서는 내적 합목적성이 이념의 단순한 발현이기 때문에 외적인 상황이 변하지 않으면 결코 변하지 않는 고정된 특성을 갖지만, 동물에서는 내적 합목적성이 더 복잡한 경험적 성격으로 드러난다. 그리고 이것은 인간에게서는 더 복잡한 두 가지 성향으로 나타나는데, 그것은 각각 본래적 의지 행위와 일치하는 예지적 성격과 독특하고 개별적인 행동으로 나타나는 경험적 성격이다. 여기에 서 쇼펜하우어는 경험적 성격이 본래 예지적 성격에 근거하고 있음을 강조하면서 “인간의 경험적 성격, 동물과 식물의 종의 성격, 심지어 무기적 자연에서 힘의 성격도 예지적 성격의 현상으로, 시간 외적이고 분할할 수 없는 의지 행위의 현상으로 볼 수 있다.”¹³⁸⁾고 말한다.

쇼펜하우어는 이러한 합목적성은 자연이 이념을 실현하기 위해 드러내는 불가피한 존재 특성이라고 강조한다. 하나인 의지가 여러 형태로 객관화하는 과정에 필연적으로 서로 관계를 갖지 않을 수 없으며, 그 현상들 속에서 적응과 순응이 필요하다고 보기 때문이다. 인간이 살아가는데 외부의 환경과 타인에게 서로서로 영향을 받으며 적응과 순응을 할 수밖에 없는 것도 이러한 합목적성에 따르는 것이다. 즉, 이념은 시간밖에 있고, 자연은 이념의 실현을 위해 객관화과정에 의해 개체화되는데, 이 개체는 시간 속에서 자신이 들어간 환경에 적응해야하고 이것은 자연에서 다음과 같은 합목적성이라는 현상으로 나타난다.

137) WV, 277쪽.

138) WV, 274쪽. 인간의 성격에 대한 쇼펜하우어의 설명은 다음과 같다. “예지적 성격은 이념과 일치한다. 또 이념 속에 구현하는 의지 행위와 일치한다. [...] 예지적 성격은 근거를 갖고 있지 않는 의지, 즉 물자체로서 이유율에 지배되지 않는 의지지만, 경험적 성격은 철저하게 이 예지적 성격으로 규정되어 있다. 경험적 성격은 인간의 생활과정에 있어서 예지적 성격을 모사해내지 않으면 안 되며, 결국에는 예지적 성격의 본질이 요구하는 것 이외의 것은 할 수 없다.” 쇼펜하우어, 『세상을 보는 방법』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2012, 730쪽.

그 때문에 모든 식물은 토양과 기후에 적응하고, 모든 동물은 자신의 자연적 요소와 자신의 양분이 될 먹이에 적응하며, 또한 자신의 자연적인 박해자로부터 어떻게든 어느 정도 보호를 받고 있다. 눈은 빛과 굴절에, 폐와 혈액은 공기에, 부레는 물에, 물개는 눈의 매질의 변화에, 낙타의 물을 함유한 위 세포는 아프리카 사막의 가뭄에, 앵무조개의 뜻은 작은 배를 움직이는 바람에 적응하고, 이렇게 하여 외적 합목적성은 아주 특수하고 놀랄만한 지점에 이르게 된다.¹³⁹⁾

쇼펜하우어에 따르면 객관화과정의 낮은 단계에서 높은 단계의 방향으로 자연 현상을 고찰해보아도 합목적성이 관찰되는데, 이것은 토양이 식물의 양분이 되는 것에, 식물이 동물의 양분이 되는 것에 순응하는 것 등에서 알 수 있다. 그는 자연 속에서 이처럼 수많은 개체들이 다른 존재를 희생시켜 자신의 존재를 보존하는 것은, 하나의 의지의 드러남이어서 어쩔 수 없다고 주장한다. 따라서 자연 현상들 상호간의 생존을 위한 투쟁은 생명 현상의 본질에 속하는 것으로 불가피하지만, 이러한 투쟁은 자연을 파국으로 몰아가는 것이 아니라 세계의 존속을 가능하게 하는 정도로 제한된다. 자연세계의 갈등과 존속의 조화를 위해 적응과 순응이 필요하다는 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 강조한다.

그 때문에 앞서 말한 조화가 없었더라면 진작 몰락했을지도 모르는 세계의 존재물과 세계의 존속을 가능하게 하는 정도까지만 조화가 이루어진다. 그 때문에 조화는 종과 일반적인 생활 조건의 존속에만 미칠 뿐이고, 개체의 존속에는 영향을 미치지 않는다. 그에 따라 조화와 적응이 있으므로, 유기물에서의 종들과 무기물에서의 일반적인 자연력들이 서로 나란히 존재하고, 심지어 서로를 지원해 주는 반면 이념을 통해 객관화되는 의지의 내부 충돌은, 앞에서 상세히 설명했듯이, 그 종에 속하는 개체들의 끊임없는 섬멸전과 자연력의 현상들 상호간의 계속되는 다툼에서 드러난다.¹⁴⁰⁾

여기에서 우리는 자연에서의 합목적성이 자연에서의 갈등과 마찬가지로 의지를

139) WV, 279쪽.

140) WV, 281쪽. 라이프니츠는 신이 태초에 우주가 조화를 이루도록 예정하였으며 그 이후에 모든 것은 정신과 물질의 법칙에 따라서 자연 현상 안에서 자기 나름대로의 정해진 방식으로 진행되어 나간다는 즉, 이 세계는 모든 가능세계들 중 최선의 것이어야만 한다는 낙관주의인데 반해 쇼펜하우어는 조화는 세계를 존속하기 위해 최소한 범위 안에서 이루어지는 것이며 따라서 자비로운 창조자는 당연히 부정하였다. F. 코플스톤, 『합리론』, 김성호 옮김, 서광사, 1998, 527쪽 참조.

드러내주는 과정일 뿐이라는 점에 주목해야 한다. 특히 이것은 의지의 객관화 과정에서 나타나는 적극적인 삶의 긍정이라는 것이다. 자연은 더 높은 객관화 단계를 추구하는 끊임없는 투쟁을 벌이지만, 그 투쟁은 전체 세계 속에서 지속적으로 의지를 극대화하기 위한 조화를 전제로 발생하는 것이다. 자연의 모든 변화는 자연 자체를 위한 것이 아니라 단지 의지의 드러남을 위한 것이기 때문이다. 따라서 자연 속의 개체는 투쟁과 순응을 통해, 자신의 목적을 실현하는 것이 아니라 의지에 봉사하는 것이다. 개체는 개별적인 행위에서 그때그때마다 동기에 의한 목적을 실현하거나 실현하는 것처럼 보이기도 하지만, 그러나 이것은 의지가 드러나는 다양한 방식의 하나일 뿐, 본래 아무런 목표와 한계가 없는 의지의 본질과는 관계가 없다. 이러한 점에서 볼 때 자연에서의 합목적성은 자연현상 전체가 의지의 적극적인 긍정이라는 것을 인정하지 않을 수 없다. 쇼펜하우어는 자연에서의 합목적적인 현상 즉, 의지의 존재를 긍정하는 상황에서 개체가 어떻게 드러나는지 다음과 같이 설명한다.

성취된 모든 목표는 다시 새로운 경로의 시작이 되듯이, 자연은 이렇게 무한히 계속 된다. 식물은 자신의 현상을 짝에서 줄기를 거쳐 꽃과 열매로까지 높이지만, 열매는 다시 새로운 짝, 즉 또 다시 예로부터의 경로를 두루 겪는 새로운 개체의 시작에 불과하며, 한없이 이렇게 계속 된다. 동물이 겪는 경로도 이와 마찬가지로이다. 생식은 그러한 경로의 정점이고, 그 정점에 도달한 후에는 최초의 개체의 생명은 급속히 또는 천천히 쇠퇴하지만, 반면에 자연의 새로운 개체는 종의 유지를 보증하며 같은 현상을 되풀이한다.¹⁴¹⁾

쇼펜하우어가 말하는 자연의 합목적성은 “모든 개별적인 행위에는 목적이 있지만, 전체 의욕에는 목적이 없는”¹⁴²⁾것임을 말해준다. 의지는 영원한 생성, 끝없는 흐름으로 그의 본질을 드러내고, 개체는 의지의 본질에 따라 개별적인 상황에 적합한 목적을 달성하지만, 목적은 달성되자마자 곧 잊힐 뿐이다. 그리고 개체들은 또 다시 새로운 목적을 위해 노력을 되풀이 할 수밖에 없는데, 이러한 노력은 개체를 위한 것이 아니라 의지 자체를 위한 것이다. 이런 점에서 볼 때 자연의 합목적성은

141) WV, 285쪽.

142) WV, 286쪽.

모든 개체들의 삶이 결국 의지가 자연 속에 자신을 드러내는 과정일 뿐이라는 사실을 알려준다.¹⁴³⁾



143) 이런 점에서 바이세텔은 쇼펜하우어 철학이 지닌 이러한 현실·부정적 특성, 즉 염세주의적 특성에 다음과 같이 주목하고 있다. “쇼펜하우어의 현실에 대한 이러한 염세적인 시각은 바로 그의 철학적 사유의 출발점이기도 하다. 그런데 이에 대해서는 자세히 고찰해보아야만 한다. 그가 세계의 고뇌에 대해 제시하고 있는 논증은 근본적인 철학적·형이상학적 숙고로 이끌고 있기 때문이다.” W. 바이세텔, 『철학의 뒷안길』, 이기상 이말숙 옮김, 서광사, 1990, 332쪽.

5장 결론

지금까지 본 논문에서는 쇼펜하우어가 세계를 표상의 세계로서 파악하는 인식론적인 토대와 방식, 이러한 표상세계를 지배하는 의지의 존재를 상정하는 존재론적인 근거 그리고 이러한 의지가 구체적으로 드러나는 자연 현상의 의미들에 대해서 고찰해 보았다. 쇼펜하우어의 철학은 우리 눈앞에 주어진 세계가 충분근거율에 의해서 규정된 표상 세계라는 명제에서 출발하지만, 그의 철학의 본질적인 과제는 이러한 표상 세계의 존재론적인 근거인 의지의 본질에 대해서 논의하는 것이었다. 그가 고찰한 의지는 인간의 의식작용 이전에 이미 존재하는 것으로서, 오성과 이성을 통해 이루어지는 인간의 인식영역을 벗어나 있으며 인식의 대상이 될 수 없는 것이었다. 이처럼 의지를 인간의 인식보다 우위에 두는 쇼펜하우어 철학은 이성에 대한 평가절하로 이어진다. 이것은 인간 이성에 의해 자연과학의 발전을 이루고, 이성에 의한 학문의 전개를 통해서 인간을 계몽할 수 있다는 당시의 낙관적 세계관을 비판하게 된다. 그리고 인간과 세계의 본질에 대한 새로운 철학적 해석을 요청한다.

본 논문에서 언급된 내용을 요약하면 다음과 같다. 먼저 세계를 표상으로서 파악하면서 쇼펜하우어는 전통철학에서 논의된 인식론의 문제점들을 제시하고 있다. 인식주관은 세계를 표상으로서 파악하는데, 이때 표상의 세계는 인식주관에 대해 객관으로서 주어진다. 인식주관은 자신에게 부여된 네 가지 종류의 근거율, 즉 생성의 근거율, 인식의 근거율, 존재의 근거율, 행위의 근거율을 통해서 대상들, 즉 표상들을 다양한 방식으로 규정한다. 여기에서 쇼펜하우어는 오성을 강조하며, 오성이 주도적으로 근거율을 사용하여 세계를 표상으로 규정하는 과정을 인식론적 관점에서 제시한다. 그리고 이러한 근거율을 인식주관과 대상, 즉 주관과 표상사이에 적용시켜서는 안 되고 반드시 표상들 사이에만 적용되어야 한다고 강조한다. 만약 이러한 원칙을 지키지 않을 때 우리는 세계 해석에 있어서 관념론이나 유물론의 독단적인 입장에 사로잡히게 된다.

다음으로 쇼펜하우어는 세계가 표상이 아니라 의지로서 파악된다고 주장한다. 그는 근거율에 의해서 인식된 세계는 우리를 단지 인식주관으로 간주할 때 가능한 것으로, 이러한 방식으로는 결코 표상세계의 내적 근거에 대해서 설명할 수 없다고

강조한다. 따라서 쇼펜하우어는 인간이 오성을 사용하는 단순한 인식주관일 뿐만 아니라 신체 행위를 통해서 구체적인 욕망과 감정을 드러내는 존재로 규정한다. 그의 이러한 인간에 대한 이해 방식은 세계를 더 이상 근거울에 의해서 인식되는 표상의 세계가 아니라 세계 자체, 즉 의지의 세계로 파악할 수 있게 한다. 그에 따르면 우리의 신체에서 일어나는 다양한 작용들은 모든 존재의 본질인 의지의 현상이며 의지가 객관화된 것이다. 쇼펜하우어는 신체를 매개로 의지의 존재론적 특성들을 제시하면서, 우리가 경험하는 세계가 전적으로 의지가 객관화된 것이라는 것을 증명해 보인다. 그가 신체를 매개로 통찰한 의지의 특성은 결코 근거울에 의존하지 않는다는 점이다. 그 이유는 신체작용이 의지의 작용이고, 신체 중 두뇌에 의해서 오성과 이성의 작용이 가능하기 때문이다. 따라서 근거울을 사용하는 오성의 작용은 의지를 인식할 수 있는 것이 아니라, 의지에 종속될 뿐이라는 것을 알 수 있다. 즉, 의지의 세계는 근거울에 의해 파악되지 않는 무근거적인 것이다.

이어서 쇼펜하우어는 인식론적으로 파악하는 표상세계의 내적 본질이 의지라는 주장을 바탕으로 자연에 대한 고찰을 전개한다. 의지의 지배를 받는, 정확히 말하자면 의지가 자신을 드러내는 자연세계는 객관화과정을 통해 의지 자신이 다양한 방식으로 개체화되면서 우리가 경험하는 세계를 구성한다. 자연세계의 모든 개체들은 의지의 발현인 것이다. 여기에서 쇼펜하우어는, 의지의 지배를 받는 자연세계는 모든 개체가 객관화되는 과정에서 정도의 차이를 지닐 뿐 모두 동근원성을 가진 것으로 파악한다. 따라서 의지의 관점에서 보면 인간은 세계를 지배하는 우월한 존재가 아니라 의지의 객관화과정에서 세계를 구성하는 하나의 개체일 뿐이다.

쇼펜하우어에 의하면 자연세계에서는 객관화단계에서, 각각의 개체들 사이에서 그리고 심지어는 동일한 개체 내에서도 갈등과 투쟁 상황에 놓이지만, 이것은 동일한 의지가 자연에서 다양하게 드러나기 위해 불가피한 현상이다. 하나인 의지가 한정된 시간과 공간에서 개별화될 때, 갈등 과정을 거쳐야만 다양하고 개별적인 방식으로 드러날 수 있다고 본다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 갈등과 투쟁 속에서도 어떤 필연성, 합목적성이 발견된다고 주장하는데, 이것 또한 하나인 의지가 세계 속에서 자신의 존재를 유지하기 위한 방식이다. 인간을 포함한 세계의 모든 개체는, 의지가 객관화된 개체로서 세계 속에서 어떤 경우에도 자신의 존재를 유지하고자 하는 의지의 목적에 봉사한다. 이런 점에서 개체의 궁극적인 생존의 목적은 의

지의 발현과 유지에 기여하는 것에 불과하다.

끝으로 우리는 세계의 본질에 대한 쇼펜하우어의 철학이 제시하는 특징들을 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 쇼펜하우어는 인식주관이 근거울을 사용하여 세계를 표상으로 파악한다고 주장한 점이다. 그런데 여기에서 주목할 점은 이러한 근거울에 의해서 파악된 세계는 세계 자체가 아니라, 우리의 인식 관심에 의해서 구성된 세계란 점이며 근거울을 적용하는 능력은 인간뿐만 아니라 다른 동물들에게도 부여된 것이라는 점이다. 둘째, 쇼펜하우어의 철학은 신체의 역할을 중요하게 생각한다는 것이다. 인간을 단지 정신적인 존재로 규정하려는 전통철학과는 달리 인간존재의 신체성을 강조하는 것이 쇼펜하우어 철학의 특징인데, 그는 이러한 신체성을 통해서 표상세계를 너머 의지의 세계로의 진입을 시도한다. 인식주관인 인간은 충분근거울로 설명되지 않는 자신의 신체에서의 현상을 직접적인 객관으로 파악하고 의지 현상의 본질에 접근한다. 인간에게 신체는 인식주관인 동시에 직접적인 객관이 된다. 쇼펜하우어에 따르면 인간은 자신의 신체경험을 통해서 확보한 의지의 존재를 물질세계 즉, 자연 세계에까지 확대한다. 셋째, 쇼펜하우어는 자연현상을 의지가 자신의 존재를 적극적으로 드러내는 과정으로 파악한다. 자연세계는 그 자체로는 목적도 없고 근거도 없는 의지가 자신을 드러내고자 다양하게 개체화하는 과정이다. 우리가 자연에서 경험하는 자연의 합목적성도 사실은 의지 자신을 위한 현상일 뿐이다. 이러한 쇼펜하우어의 주장에 의하면 결국 인간의 인식행위와 자연 세계 전체가 의지에 종속된 것이다.

참 고 문 헌

1. 일차 문헌

아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2009.

_____, 『충족 이유율의 내접의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남출판, 2010.

_____, 『자연에서의 의지에 관하여』, 김미영 옮김, 아카넷, 2012.

2. 이차 문헌

김진, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 읽기』, 세창미디어, 2013.

김효명, 『영국경험론』, 대우학술총서, 2001.

로버트 L. 위스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014.

르네 데카르트, 『정념론』, 김선영 옮김, 문예출판사, 2013.

르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002.

르네 데카르트, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997.

박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1991.

박은미, 『삶이 불쾌한가: 쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계』, 삼성출판사, 2006.

박이문, 『과학철학이란 무엇인가』, 사이언스북스, 1993.

박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서광사, 2001.

서양근대철학회, 『서양근대철학』, 창비, 2001.

쇼펜하우어, 『세상을 보는 방법』, 권기철 옮김, 동서문화사, 2012.

수잔네 피부스, 『쉽게 읽는 쇼펜하우어, 의지와 표상으로서의 세계』, 공병혜 옮김, 이학사, 2002.

스털링 P. 램브레히트, 『서양철학사』, 김태길 외 옮김, 을유문화사, 2012.

- 앤소니 케니, 『서양 철학사』, 이영주 옮김, 동문선, 2003.
- 에티엔느 질송, 『중세철학사』, 김기찬 옮김, 현대지성사, 1997.
- 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』(상)(하), 강성위 옮김, 이문출판사, 2002.
- 임마누엘 칸트, 『순수이성비판1』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.
- 칸트, 『순수이성비판』, 이명성 옮김, 홍신문화사, 2013.
- 크리스토퍼 제너웨이, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2010.
- 토마스 만, 『쇼펜하우어 니체 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009.
- 토머스 홉스, 『리바이어던』, 진석용 옮김, 나남출판, 2008.
- 프레드릭 코플스톤, 『18, 19세기 독일 철학』, 표재명 옮김, 서광사, 2008.
- 한스 요하임 노이바우어, 『염세 철학자의 유쾌한 삶』, 박규호 옮김, 문학의 문학, 2012.
- E. 질송, 『존재란 무엇인가?』, 정은해 옮김, 서광사, 1992.
- F. 코플스톤, 『합리론』, 김성호 옮김, 서광사, 2009.
- W. 바이세델, 『철학의 뒤안길』, 이기상 이말숙 옮김, 서광사, 1990.
- 공병혜, 「쇼펜하우어의 의지의 형이상학에서의 이념론과 예술」, 『미학』 32권, 한국미학회, 2002.
- 김문환, 「불교적 관점에서 본 쇼펜하우어의 미학 사상」, 『미학』 31권, 한국미학회, 2001.
- 김미영, 「칸트의 인과론에 대한 술체와 쇼펜하우어의 비판」, 『철학연구』, 고려대학교 철학연구소, 35권, 2008.
- _____, 「칸트의 철학에 대한 쇼펜하우어의 비판」, 『칸트연구』 제27집, 한국칸트학회, 2011.
- _____, 「쇼펜하우어에 있어서 오성의 직관 능력과 무의식」, 『칸트연구』 제31집, 한국칸트학회, 2013.
- _____, 「쇼펜하우어의 자연주의 윤리학」, 『칸트연구』, 한국칸트학회, 제33권, 2014.
- 김주희, 「비극의 탄생」 읽기: 니체 대 쇼펜하우어, 『철학사상』 32권, 서울대학교 철학사상연구소, 2008.
- 박찬국, 「욕망과 행복 ; 쇼펜하우어의 형이상학적 욕망론에 대한 고찰」, 『철학사

- 『철학사상』 36권, 서울대학교 철학사상연구소, 2010.
- 윤동주, 「의지와 이성간의 이중적 관점에서 조명한 비판적 이성주의자」, 경북대학교 석사학위논문, 2011.
- 이근세, 「스피노자의 철학에서 신적 산출과 무한양태」, 『철학논집』 35권, 서강대학교 철학연구소, 2013.
- 이안희, 「쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계에 관한 연구」, 『인문과학연구』 3권, 상명대학교 인문과학연구소, 1995.
- _____, 「쇼펜하우어의 표상에 관한 연구」, 『인문과학연구』 7권, 상명대학교 인문과학연구소, 1998.
- _____, 「칸트 철학 비판에 관한 연구 (2)」, 『인문과학연구』 5권, 상명대학교 인문과학연구소, 1996.
- 이재욱, 「알랭 푸르니에와 쇼펜하우어철학」, 『불어불문학연구』 39권, 한국불어불문학회, 1999.
- 이정은, 「쇼펜하우어의 생의지로서 사랑」, 『기독교와 인문학』 8권, 백석대학교 기독교인문학연구소, 2007.
- 장효진, 「행위의 도덕성과 존재의 도덕성: 자유의지에 관한 쇼펜하우어의 관점」, 『도덕교육연구』 22권, 도덕교육학회, 2011.
- Donald M. Borchert, 『Encyclopedia of Philosophy』, Thomson Gale, 2006.
- Marco Segala, 「The Role of Physiology in Schopenhauer's Metaphysics of Nature」, 『Schopenhauer Jahrbuch』, 93.Bd., 2012.

ABSTRACT

A study on Schopenhauer's concept of the Will and Nature

Lee, Jin Young

Department of philosophy

Graduated school of Jeju National University

In the present paper, the epistemological foundations and ways that Schopenhauer recognized the world as representation, the ontological basis that postulates the existence of the will that rules the world of representation, and the meanings of the natural phenomena in which the will is specifically revealed are discussed. Although Schopenhauer's philosophy started from the proposition that the world given in front us is the world of representation prescribed by the principle of sufficient reason, the fundamental question of his philosophy was to seek the essence of the will, the ontological basis of the world of representation. The will as he considered was a pre-existing thing prior to human consciousness, out of human cognition formed from wisdom and rationality, and therefore could not be an object of cognition. The consideration in Schopenhauer's philosophy that the will is a super ordinate concept to human cognition resulted in devaluation of human rationality. This criticized the optimistic world view at the time that natural science could be developed by human rationality and human enlightenment could be achieved through the evolution of learning, which further raised a need for a new

philosophical interpretation on the essence of human and the world.

The present paper is summarized as follows. First, Schopenhauer presented drawbacks of the epistemology discussed in traditional philosophy with considering the world as representation. Subjective cognition considers the world as representation, where the world of representation is given as an objective with regard to subjective cognition. Subjective cognition defines objects, that is representations, in various ways through the four classes of principles given to itself such as becoming, knowing, being, and willing. With emphasizing wisdom, Schopenhauer suggested the process of defining the world as representation from the epistemological point of view in which wisdom plays a leading role using the principles of sufficient reason. He also emphasized that the principle should not be applied between subjective cognition and objectives, that is subjectives and representations, but only among representations. Otherwise, we may fall into dogmatic idealism or materialism in interpreting the world.



Secondly, Schopenhauer argued that the world is recognized not as the representation but as the will. Because the world recognized by the principle of sufficient reason is only possible when we are considered just as a subject of cognition, he emphasized that the internal foundation of the world of representation never can be explained in that way. Therefore, he defined human not only as the mere subject of cognition who uses wisdom but also as a being who expresses one's desire and feelings via physical behavior. His way of interpreting human makes it possible for us to understand the world not just as the world of representation recognized by the principle of sufficient reason but the world itself, that is the world of the will. According to his philosophy, a variety of actions that occur in our body result from objectification of the will, an essence of all beings. Schopenhauer presented ontological properties of the will through the medium of body and proved

that the world we experience is totally originated from the objectification of the will. He discerned through the medium of body that the will is never dependent on the principle of sufficient reason, because the physical behavior is caused by the action of the will, and wisdom and rationality can work via activity of the brain, a part of our body. Therefore, the action of wisdom that uses the principle of sufficient reason cannot be recognized but is only subordinate to the will. In other words, the world of the will is not reasonable that is not recognized by the principle of sufficient reason.

Finally, Schopenhauer developed his consideration on nature on the basis of his theory that internal essence of the world of representation in epistemology is the will. The world of nature being subject to the will, which means that the will presents itself to nature, forms the world that we experience through the course of objectification as the will itself is individualized in various ways. All objects in the world of nature are the products of manifestation of the will. In this regard, Schopenhauer recognized that all the objects that are subject to the will have the same ontological root with different degrees in the course of objectification. Therefore, from the viewpoint of the will, human is not a superior object who dominates the world but a mere object that is one of the comprising elements of the world in the course of objectification.