



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](#)

박사학위논문

쇼펜하우어의 자연철학 연구

－ 의지의 객관화와 개체화로서의 자연 －

제주대학교 대학원

철 학 과

이 진 영

2020년 2월

쇼펜하우어의 자연철학 연구

-의지의 객관화와 개체화로서의 자연-

지도교수 이 서 규

이 진 영

이 논문을 철학 박사학위 논문으로 제출함

2019년 12월

이진영의 철학 박사학위 논문을 인준함

심사위원장	윤	응	택		
위	원	양	해	림	
위	원	장	숙	림	
위	원	신	은	화	
위	원	이	서	규	

제주대학교 대학원

2019년 12월

A Study on Schopenhauer's Philosophy
of Nature

– The Nature as the Objectification of Will
and Individualization –

Lee, Jin Young

Supervised by Professor Lee, Seu Kyou

A thesis submitted in partial fulfillment of the
requirement for the degree of Doctor of
Philosophy

2020. 2

Department of Philosophy

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY

일러두기

독일어 원전은 Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, 5Bde, bearbeitet und hrsg. von Löhneysen, Frankfurt a M. 1986을 참고하였으며 약어 표기는 다음과 같다.

WWV I Die Welt als Wille und Vorstellung I

WWV II Die Welt als Wille und Vorstellung II

WSG Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde

WN Über den Willen in der Natur

FmW Über die Freiheit des menschlichen Willens

GM Über die Grundlage der Moral

P I Parerga und Paralipomena I

P II Parerga und Paralipomena II

목 차

I. 서론	1
II. 전통철학과 자연해석	6
1. 고대의 자연이해	6
1) 생성되는 것으로서의 자연개념	6
2) 목적론적 자연개념	14
2. 근대의 자연이해	22
1) 실체로서의 자연개념	22
2) 합목적적 자연개념	33
3) 무차별성으로서의 자연개념	39
III. 표상세계로서의 자연해석	51
1. 세계인식과 근거율	51
1) 근거율과 표상인식	51
2) 직관적 인식과 추상적 인식	61
3) 외부세계의 실재성	69
2. 인식과 의지	73
1) 인식과 두뇌작용	73
2) 신체와 의지의 동일성	79
IV. 의지와 자연해석	87
1. 의지의 객관화로서의 자연	87

1) 의지의 객관화와 이념	87
2) 무기적 자연과 의지	95
3) 유기적 자연과 의지	99
2. 삶에의 의지와 자연	103
1) 의지의 무근거성과 개체화원리	103
2) 인간과 동물의 동근원성	108
3) 이념과 자연의 합목적성	112
V. 자연의 개체로서의 인간과 의지	119
1. 의지작용과 인간의 성격	119
1) 의욕과 동기	119
2) 예지적 성격과 경험적 성격	122
3) 획득적 성격	131
2. 의지와 인간의 본성	135
1) 삶에의 의지의 긍정과 생식충동	135
2) 자연의 이념과 종의 보존	140
3) 개체의 유한성과 의지의 부정	146
VI. 결론	153
참고 문헌	159
ABSTRACT	171

I. 서론

쇼펜하우어의 의지형이상학은 전통형이상학을 해체하면서 자연에 대한 새로운 해석의 지평들을 제공한다. 의지형이상학에 근거한 쇼펜하우어의 자연철학은 전통철학에서와는 달리 자연현상의 갈등적인 구조에 주목하면서 무기체와 유기체를 비롯한 자연의 모든 개체들이 지속적으로 갈등과 대립 속에 놓여 있으며 맹목적인 의지의 지배를 받는다는 점을 강조한다. 특히 쇼펜하우어는 자연의 한 개체인 인간 역시 다른 개체들처럼 갈등 속에서 삶을 이어갈 수밖에 없다고 주장한다.

쇼펜하우어의 자연철학은 우선 자연을 표상세계로 파악하는 방식에 대해서 논의한다. 그러나 충분근거율을 의해서 파악된 표상세계는 인식주관이 경험하는 피상적인 세계경험일 뿐이다. 여기에서 쇼펜하우어는 충분근거율로 설명할 수 없는 자연의 역동적인 현상들에 주목하면서 ‘의지’가 자연현상에 어떻게 영향을 주는지를 설명한다. 쇼펜하우어에 따르면 전체 자연은 ‘의지의 객관화’(Objektivierung des Willens)이며 이러한 객관화의 과정에서 ‘개체화원리’(principium individuationis)에 의해서 하나인 의지가 다양한 개체들에게서 드러나게 된다. 그러나 이때 의지의 객관화와 개체화원리는 자연에서의 개체들이 서로 조화롭게 존재하거나 다양한 자연현상들을 연결시켜주는 어떤 형태의 합목적성(Zweckmäßigkeit)이 존재한다는 것을 의미하지 않는다. 오히려 쇼펜하우어는 자연에서의 모든 개체들이 전적으로 맹목적이고 충동적인 ‘의지’의 지배를 받는다고 주장한다. 따라서 ‘의지’를 내적인 본질로 갖는 자연현상과 개체들의 존재는 형태학(Morphologie)이나 원인학(Ätiologie)으로는 설명할 수가 없으며, 뿐만 아니라 기계론이나 목적론 그리고 진화론을 통해서도 파악할 수 없다. 여기에서 쇼펜하우어는 자신의 의지형이상학을 토대로 전통철학에서와는 다른 방식으로 자연철학의 문제들을 논의한다.

쇼펜하우어는 의지의 본질에 대한 논의를 그의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』에서 전개한다. 그는 충분근거율을 통해서는 자연을 표상세계로서 고찰할 수밖에 없다는 점을 인정하지만 이러한 표상세계는 단지 의지의 현상이라는 점을 강조한다. 쇼펜하우어의 자연철학은 우리가 경험하는 표상세계를 의지가 객관화된 것으로 규정하면서 의지가 자연현상 속에서 드러나는 다양한 방식들에 대해서 논의한다. 쇼펜하우어의 자연철학은 개체화원리를 통해서 의지가 자신을 다양한 개체들의 존재 속에서 드러내는 방

식과 과정들을 논의한다.

쇼펜하우어철학에 대한 국내연구는 주로 삶의 철학과 실존철학 그리고 예술철학의 주제들과 관련해서 논의되고 있다.¹⁾ 이러한 논의들은 쇼펜하우어의 의지형이상학이 지닌 특징을 잘 드러내주는 역할을 한다. 그러나 논자는 이러한 주제들에 대한 논의 이외에도 쇼펜하우어의 의지형이상학을 심도 있게 이해하기 위해서는 그의 자연철학을 고찰하는 것이 필요하다고 본다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 자연현상 전체를 전적으로 의지가 객관화된 것으로 규정하기 때문이다. 즉, 자연에서 드러나는 다양한 현상들은 의지의 존재특성이 무엇인지를 잘 드러내 주기 때문이다. 이런 이유에서 본 논문은 『의지와 표상으로서의 세계』와 『자연에서의 의지에 관하여』를 중심으로 쇼펜하우어의 자연철학이 지닌 특징들과 문제점을 고찰하도록 한다.

특히 본 논문에서는 쇼펜하우어가 의지형이상학에 근거하여 자연에서의 개체들 사이의 갈등과 대립 그리고 유한성을 강조하고, 근대철학이 제시한 자연개념과 전통철학이 제시한 인간중심주의적인 자연해석을 비판하는 것에 주목할 것이다. 이러한 문제의식에서 출발하여 본 논문은 쇼펜하우어가 의지의 객관화로서의 자연현상과 개체들의 존재방식을 어떻게 논의하는지를 고찰한다. 이를 위해서 전통철학의 자연해석과 구분

1) 쇼펜하우어철학에 관련된 국내 논문은 인식의 문제와 관련해서는 윤동주, 「독일 비판철학의 계보: 칸트—쇼펜하우어 研究—사물 자체 개념의 생철학적 전회」에 따른 理性的 正位를 중심으로, 경북대학교 박사학위논문, 2018, 김미영의 「칸트의 인과론에 대한 술체와 쇼펜하우어의 비판」, 『철학연구』 35, 고려대학교 철학연구소, 2008, 「쇼펜하우어에 있어서 지성의 직관 능력과 무의식」, 『칸트연구』 31, 한국칸트학회, 2013 그리고 「칸트의 철학에 대한 쇼펜하우어의 비판」, 『칸트연구』 27, 한국칸트학회, 2011이 있고, 해외논문으로는 Jürgen Brunner, “Schopenhauers topographische Modelle des Unbewußten aus wissenschaftshistorischer Perspektive” in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd.96, 2015와 Katsutoshi Kawamura, “Freiheit als Widerspruch der Erscheinung. Schopenhauers Freiheitsbegriff im Vergleich mit Kant”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd.97, 2016과 Jonathan Head, “Idealism in Fourfold Root”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017 그리고 Robert Wicks, “Kant’s Theory of Freedom in Fourfold as the Progenitor of Schopenhauer’s Metaphysics of Will”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017 등이 있다. 윤리의 문제와 관련해서는 강용수, 「쇼펜하우어의 행복론 -의지의 지향성과 고통 개념을 중심으로」, 『철학탐구』 40, 중앙대학교 중앙철학연구소 2015와 심용만, 「쇼펜하우어의 도덕철학에 대한 비판적 고찰」, 고려대학교 박사학위논문, 2009가 있으며, 예술문제와 관련해서는 공병혜, 「인간의 고통과 예술의 역할: 쇼펜하우어 예술론을 중심으로」, 『인간연구』 29, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2015이 있고, 해외논문으로는 Konstantin Alogas “The Moral and Metaphysical Implication of the Buddhist Karman, and of Charakter According to Schopenhauer”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd.95, 2014와 Giuseppe Corbino, “Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd.96, 2015과 Jürgen Brunner, “Der Wille im Gehirn? Der Einfluß des Experimentalphysiologen Pierre Flourens auf Schopenhauers Handlungstheorie”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd.97, 2016 등이 있다.

되는 그의 자연철학이 지닌 특징과 문제점을 고찰하는데, 특히 자연 속에서 의지의 지배를 받는 다양한 개체들과 인간의 삶에 부여되는 존재의미들을 살펴보도록 한다.

본 논문의 2장에서는 전통철학에서의 자연해석의 특징을 논의하는데, 여기에서는 고대와 근대의 자연해석이 어떻게 전개되었는지를 고찰한다. 1절에서는 『티마이오스』를 중심으로 플라톤이 제시하는 세계의 생성에 대한 해석을 살펴본다. 여기에서는 세계가 무에서 창조된 것이 아니라 변하지 않고 존재하는 것을 본으로 하여 생성된 것으로 이해하는 플라톤의 우주생성설을 고찰한다. 그리고 다음으로는 『자연학』을 중심으로 아리스토텔레스의 자연개념이 지닌 특징들을 살펴본다. 여기에서는 플라톤과 달리 자연의 생성과 변화에 자연 외부의 원형과 힘을 필요로 하지 않고, 자연 속에 있는 모든 존재들의 운동원리를 자연의 내적 본성으로부터 설명하는 아리스토텔레스의 주장을 다루도록 한다. 2절에서는 근대철학에서 논의된 자연개념을 고찰하는데, 우선 데카르트와 스피노자의 자연개념이 지닌 특징들을 고찰한다. 주지하다시피 데카르트는 근대 주관성철학의 출발점을 제공하면서 인간을 자연으로부터 분리시키는데, 그 이유는 인간이 자연에 대해 절대적 우위를 차지하는 것으로 해석하기 때문이다. 이때에 자연은 인간이 지배해야 할 대상으로 설정되는데, 이러한 주장이 제기되는 이유와 정당성에 대해서 논의한다. 이와 달리 스피노자는 서로 배타적으로 존재하는 정신과 물질을 실체로서의 자연이 지닌 양태로 규정함으로써 데카르트에서 분리된 인간과 자연의 관계를 새롭게 설정하는데, 이러한 스피노자의 자연해석이 지닌 특징과 문제점을 고찰하도록 한다. 다음으로는 칸트의 자연개념이 지닌 특징과 문제점들을 고찰한다. 칸트는 인간이 선험적 인식능력을 토대로 자연을 기계론적으로 규정할 수 있다고 주장하면서 자연과학의 유효성과 정당성을 강조한다. 그러나 칸트는 기계론적 규정만으로는 자연의 생명현상을 충분히 설명할 수 없다는 것을 인정하고 목적론적 해석을 추가한다. 그럼에도 불구하고 칸트의 자연개념은 여전히 인간이 자연을 대상화하는 것에 불과하다는 비판을 받는데, 여기에서는 자연에 대한 기계론적 해석과 목적론적 해석이 지닌 의미와 문제점들에 대해서 논의하도록 한다. 이어서 칸트의 이율배반적인 자연해석을 극복하고자하는 셸링의 자연개념을 고찰한다. 셸링에 따르면 칸트의 반성적 의식이 제시하는 것처럼 인간과 자연은 서로 분리된 대상이 아니라 동일성을 지닌 것이다. 여기에서는 셸링이 지적 직관 속에서 정신과 자연을 동일성 속에서 파악하는 이유와 자연이 지닌 유기체적인 통일성을 살펴본다.

3장에서는 쇼펜하우어가 세계를 표상으로서 파악하는 이유와 표상세계의 특징들을 고찰한다. 먼저 1절에서는 세계를 인식하는 것과 충분근거율의 관계를 다루는데, 여기에서는 표상세계를 인식하는 충분근거율의 네 가지 법칙, 즉 존재의 충분근거율, 생성의 충분근거율, 인식의 충분근거율, 행위의 충분근거율의 역할에 대해 논의한다. 또한 쇼펜하우어가 표상세계를 설명할 때 주관과 객관의 존재를 동시에 전제하는 이유와 전통철학에서 인식근거(Erkenntnisgrund)와 원인개념을 구분하지 않고 혼동하여 사용한 것을 왜 비판하는지를 논의한다. 그리고 쇼펜하우어가 인과법칙을 적용하는 지성의 능력을 직관적 인식이라고 규정하면서 직관적 인식의 중요성을 강조하는 이유를 살펴본다. 이와 함께 쇼펜하우어가 세계를 표상으로서 해석하는 것과 관련하여 관념론과 유물론의 입장을 비판하는 이유를 살펴본다. 여기에서 쇼펜하우어는 관념론과 유물론 사이의 논쟁을 외부세계의 실재성에 대한 논쟁이라고 규정하고 이러한 논쟁이 표상세계에서 불필요한 이유에 대해서 논의한다. 2절에서는 쇼펜하우어가 인식을 두뇌작용이라고 규정하는 것과 이때에 발생하는 문제점을 살펴본다. 그리고 표상으로서의 세계에서 쇼펜하우어의 신체개념이 어떻게 해석되는지를 고찰한다. 쇼펜하우어는 세계의 본질을 파악하기 위해 필요한 매개체가 바로 신체(Leib)라는 점을 강조하는데, 여기에서 의지의 직접적인 객관성으로 신체를 규정하는 쇼펜하우어가 신체와 의지의 연관성을 어떻게 논의하는지를 살펴본다.

4장에서는 의지가 자연 속에서 드러나는 다양한 과정과 방식들에 대해서 고찰한다. 쇼펜하우어는 자연에서의 다양한 개체들을 의지가 객관화된 것으로 규정하는데, 1절에서는 의지가 객관화되는 과정과 이러한 과정에서 중요한 역할을 하는 이념(Idee)에 대해서 논의한다. 여기에서는 이념의 역할을 플라톤의 이데아개념을 칸트의 이념개념과 비교하고, 특히 이념의 역할에서 드러나는 문제점을 고찰할 것이다. 쇼펜하우어는 맹목적이고 충동적인 의지의 지배를 받는 개체들의 삶에서 대립과 갈등은 불가피하다고 주장하는데, 이러한 자연의 특징을 무기적 자연과 유기적 자연으로 나누어 고찰한다. 2절에서는 모든 생명체의 존재원리이자 생존본능인 삶에 의지가 지닌 특징들을 고찰한다. 쇼펜하우어는 의지가 인간과 동물에게서 동근원적으로 드러난다고 보는데, 이러한 의지가 신체의 다양한 기관의 형성과 본능적 생리작용 및 인식작용을 통해 드러나는 과정을 진화론과 생리학의 입장에서 논의한다. 그리고 쇼펜하우어가 개체들의 갈등 속에서도 전체 자연을 유지하기 위한 최소한의 합목적성이 발휘된다고 주장하는 이유를

살펴보고 이러한 주장이 전통철학의 목적론적 자연해석, 특히 칸트의 합목적성에 근거하는 자연해석과 어떤 점에서 구분되는지를 논의한다.

마지막으로 5장에서는 자연의 개체로서 인간에게서 드러나는 다양한 의지의 현상들을 고찰한다. 먼저 1절에서는 인간의 성격(Charakter)에 대해서 고찰한다. 쇼펜하우어는 의지가 각 개체에서 삶의 의지로 드러나는데, 이때에 의지가 인간의 성격을 규정짓는다고 주장한다. 인간의 의욕은 동기(Motiv)로 작용하여 행위를 유발하지만 개별적인 행위의 내용은 전적으로 성격에 의해 규정된다. 자연력에 자극이 가해지면 자연현상이 나타나듯이, 인간에게서는 성격이 특정한 동기에 의해 구체적인 행위로 나타난다. 여기에서는 쇼펜하우어가 구분하는 예지적 성격과 경험적 성격 그리고 획득적 성격이 어떤 의미를 갖는지를 고찰한다. 또한 이러한 성격이론을 바탕으로 인간에게 선천적으로 자유가 주어졌는지의 문제를 칸트와 비교하여 논의한다. 그리고 경험적 성격과 구분되는 획득적 성격이 지닌 특징과 역할에 대해 살펴본다. 2절에서는 의지와 인간의 본성에 대해서 논의하는데, 여기에서는 의지가 개체로서의 인간에게 나타나는 다양한 현상들을 고찰한다. 쇼펜하우어에 따르면 인간에게 의지는 구체적인 욕구로 드러나기 때문에 인간의 삶은 갈등과 고통 속에 놓여 있다. 그에 따르면 삶의 의지를 긍정하는 것은 우선 신체의 욕구를 긍정하는 것인데, 이러한 의지의 긍정은 우리로 하여금 신체의 각 기관과 그것의 기능을 지속적으로 유지하게 한다. 쇼펜하우어는 인식작용뿐만 아니라 인간의 생식충동도 기관의 목적에 부합하게 의욕이 발생하는 적극적인 의지의 긍정이라고 해석한다. 즉, 다양한 방식으로 드러난 신체의 작용들은 개체의 측면에서는 개체성을 유지하기 위한 것이지만 의지의 측면에서는 의지가 자신의 존재를 지속적으로 유지하기 위한 것이다. 여기에서는 생식충동에 대한 논의를 통해서 개체를 유지하려는 다양한 충동들이 실제로는 의지가 종(Gattung)의 보존을 통해서 자신의 존재를 유지하기 위한 수단일 뿐이라는 입장을 고찰한다. 특히 개체의 탄생과 죽음을 물질의 변화로 이해하는 쇼펜하우어의 입장이 지닌 의미를 살펴본다. 마지막으로 쇼펜하우어가 자연의 개체인 인간의 죽음을 어떻게 파악하는지를 살펴본다. 여기에서 쇼펜하우어가 죽음을 자연에서의 개체들에게 주어진 필연적인 현상으로 받아들이는 이유를 살펴보고 이러한 죽음의 이해가 개체로서의 인간에게 어떤 의미를 부여하는지 고찰하도록 한다.

II. 전통철학과 자연해석

1. 고대의 자연이해

1) 생성되는 것으로서의 자연개념

쇼펜하우어의 자연철학은 뉴턴역학에 영향을 받은 근대의 자연개념뿐만 아니라 고대 그리스의 자연개념을 비판한다. 고대자연철학에서는 피지스(φύσις)²⁾를 바탕으로 자연에 대한 논의를 전개하는데, 이때 피지스는 단순한 자연물을 포함한 존재자 전체뿐만 아니라 스스로 발현하는 모든 존재자의 생성과 소멸 그리고 그것의 본질, 본성, 원리를 의미한다.³⁾ 그런데 플라톤은 이러한 피지스의 본성을 인간의 지성에 의해 파악되는 것이라고 주장한다. 여기에서 논자는 전통철학에서의 자연해석을 비판하는 쇼펜하우어의 입장을 잘 드러내기 위해 이러한 플라톤의 자연개념이 지닌 특징들을 논의하고자 한다. 이데아론을 바탕으로 경험세계를 해석하는 플라톤의 자연철학은 전통철학에서의 자연해석에 중요한 영향을 주기 때문이다. 쇼펜하우어 자신도 『의지와 표상으로서의 세계』 1권의 서문에서 플라톤철학을 높이 평가하면서 플라톤철학을 통해서 자신의 주장을 더 잘 이해할 수 있을 것이라고 주장한다. 특히 『의지와 표상으로서의 세계』 3권에서 언급되는 ‘이념’(Idee)의 역할에 대한 쇼펜하우어의 논의는 플라톤의 이데아론이 끼친 영향을 잘 드러내준다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 플라톤에 의해서 제시된 자연해석에 대해서는 비판적인 입장을 취한다. 특히 의지의 객관화개념을 통해서 자연을 해석하는 쇼펜하우어는 정신과 물질의 배타적인 관계를 설정하고 경험세계의 피안에 놓여있는 이데아세계를 상징하는 플라톤의 자연해석을 비판한다.

쇼펜하우어는 『Parerga und Paralipomena』의 “자연의 철학과 학문에 대해서”(Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur)에서 플라톤이 정초한 “근본적으로 잘못된

2) Volkmann Schluck에 따르면 피지스는 피어오름, 떠오름, 성장함, 발현하는 드러냄, 스스로 열어 밝힘 (Sich-Öffnen)을 의미한다. Volkmann Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, Würzburg, 1992, 15쪽 참조.

3) 소광희, 『자연존재론』, 문예출판사, 2009, 36쪽 이하 참조. 박희영은 현대인은 정태적 자연관에 의해 자연을 물리적 대상으로 이해하는 반면에 고대 그리스인들은 역동적 의미에서의 자연관과 정태적 의미에서의 자연관을 통합적으로 지니고 있었다고 본다. 그리고 박희영에 따르면 그리스인들의 정태주의적이고 역동주의적인 이중의 자연관 덕분에 “피지스에 대해 ‘만상이 그곳으로부터 생기해 나오고, 다시 그곳으로 소멸해 들어갈 하나의 궁극적인 원질’이라고 규정했는지를 이해할 수 있게 된다. 이러한 규정은 피지스의 일차적 의미가 성장이고, 그것이 연상시키는 것이 생명과 운동이라는 것, 따라서 그 성장하는 주체는 ‘모든 변화(pathos)를 다 받아들이면서도 자신의 동일성을 그대로 유지할 수 있는 궁극적인 것임(ousia)을 암시하고 있다.’ 박희영, 「그리스 초기 자연 철학의 형이상학적 사유」, 『철학』 79, 한국철학회, 2004, 120쪽 이하.

정신과 물질의 대립”(grundfalscher Gegensatz zwischen Geist und Materie)을 문제 삼는다.⁴⁾ 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』에서 특히 의지와 신체의 긴밀한 관계에 주목하면서 정신과 물질의 이분법에 대해서 비판적인 입장을 취한다. 쇼펜하우어는 “자연의 철학과 학문에 대해서”에서 정신과 물질의 대립이 플라톤 이래의 전통철학에서 지속적으로 드러났으며 이를 통해서 자연에 대한 왜곡된 해석이 시작되었다고 주장한다. 이러한 왜곡된 자연해석은 인식근거(Erkenntnisgrund)와 원인(Ursache)의 구분이 올바르게 이루어지지 않았기 때문에 생기는데, 쇼펜하우어는 이점을 그의 박사학위 논문인 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 관하여』(Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)에서 논의한다. 그리고 쇼펜하우어는 『의지와대 표상으로서의 세계』 2권과 이에 대한 보충적인 성격을 지닌 『자연에서의 의지에 관하여』(Über den Willen in der Natur)에서는 이러한 인식근거와 원인의 구분을 전제로 하여 자연의 본질에 대해 논의한다.

플라톤의 자연해석은 『티마이오스』에서 잘 드러난다. 플라톤은 후기의 대화편 『티마이오스』에서 세계의 발생에 대해서 논의하면서 신과 인간 그리고 자연의 관계를 설명한다. 『티마이오스』에서 전개되는 플라톤의 자연철학은 윤리문제와 연결되는 것이 특징이지만⁵⁾, 이와 함께 정신과 물질에 대한 근본적인 입장들이 제시되고 있다. 플라톤은 천문학자인 티마이오스를 통해서 세계의 생성에서부터 인간존재의 발생과 인간의 본성에 대한 문제들을 논의하는데, 여기에서 “이 우주(Kosmos)는 눈에 보이는 생명체들을 에워싸고 있는 눈에 보이는 살아있는 것이며, 지성에 의해서 알 수 있는 것의 모상(eikon)이요, 지각될 수 있는 신이고 가장 위대하고 최선의 것이며, 가장 아름답고 완전한 것으로 탄생된 것이 이 유일한 종류의 것인 하나의 천구”⁶⁾로 규정된다. 플라톤에 따르면 우리가 경험하는 세계는 라이프니츠가 주장한 것과 마찬가지로 가능한 세계 중에서 가장 최선의 세계이다. 즉 자연은 “존재하는 것들 중에서 가장 아름다운 것”⁷⁾으로서 묘사된다. 플라톤이 세계를 가장 훌륭하고 아름다운 것이라고 보는 이유는 세

4) Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Darmstadt, 2004, 125쪽. (이하 PⅡ으로 표기)

5) Michael Erler는 플라톤의 자연철학이 “좋은 삶”을 추구하는 윤리학과 연관성을 갖고 있다는 점을 강조한다. 특히 세계와 인간이 동일한 근본구조를 갖는다는 점에서 플라톤의 자연철학이 윤리학과 연결된다는 점을 강조한다. Michael Erler, *Platon*, München 2006, 192쪽 이하 참조.

6) 플라톤, 『플라톤의 티마이오스』, 박종현·김영균 역주, 서광사, 2000, 92c.

7) 『플라톤의 티마이오스』, 29a.

계가 선한 의지를 가진 ‘제작자’인 데미우르고스(demiourgos)에 의해서 영원히 존재하는 것을 ‘본’(paradeigma)으로 삼아 조화롭게 만들어졌기 때문이다.

플라톤은 우리가 경험하는 이 세계가 생성되었다는 것을 강조한다. 그런데 여기에서 논자가 주목하는 것은 세계가 생성된 것이라고 할 때 이 세계가 ‘무에서부터 창조’(creatio ex nihilo)되었다는 것이 아니라, 이미 혼돈의 상태로 주어져 있었던 것에서 질서 있는 상태로 만들어졌다는 점이다. 즉, 이전에 무질서하게 움직이고 있던 것을 데미우르고스가 질서 잡힌 것으로 만든 것이 자연, 즉 우리가 살아가는 세계이다.

세계생성에 대한 이러한 설명에서 플라톤은 ‘똑같은 방식으로 한결같은 상태로 있는 것’ 즉, 존재하는 것과 그것을 본으로 하여 ‘생성되는 것’을 구분한다. 데미우르고스에 의한 세계제작의 과정에서 본 또는 원형이 되는 것은 ‘언제나 존재하지만 생성되지 않는 것’이고, 그것의 모상(eikon)이 되는 것은 ‘언제나 생성되지만 결코 존재하지 않는 것’이다.⁸⁾ 플라톤에 따르면 세계는 데미우르고스에 의해서 ‘똑같은 방식으로 한결같은 상태로 있는 것’⁹⁾을 본으로 하여 ‘생성되는 것’이 된다. 이처럼 생성되는 것은 존재와 비존재 사이에 있고 시간과 공간 안에 놓여있는 세계이다. 여기에서 플라톤은 우리가 지각할 수는 있는 생성되는 세계가 참된 실재는 아니라고 주장한다.

그런데 여기에서 플라톤은 이러한 데미우르고스와 세계에 대해서 ‘전적으로 모든 면에서 일관되고 정확한 설명’¹⁰⁾을 제시할 수는 없다고 말한다. 플라톤에 따르면 세계의 생성에서 중요한 역할을 하는 본 또는 원형이 되는 형상(eidos)은 합리적 설명(logos)과 지혜(phronesis)에 의해서 포착되지만,¹¹⁾ 생성되는 세계는 정확하게 설명할 수가 없다. “자연에 대한 그럴듯한 설명밖에 할 수 없는 이유는 자연세계가 이데아세계처럼 이성으로 접근할 수 있는 세계가 아니며, 비이성적인 것까지 포함하는 감각적 세계”¹²⁾이기 때문이다. 논자가 보기에 여기에 플라톤의 자연이해의 근본 특징이 놓여있다. 즉, 『티마이오스』에서 제시되는 것은 생성되는 감각적 세계에 관한 ‘그림직한 이야기(eikos mythos)’라는 것이다.¹³⁾ 세계의 생성에 관해서는 명확하지 못한 ‘그림직한 이

8) 『플라톤의 티마이오스』, 8a.

9) 『플라톤의 티마이오스』, 29a.

10) 『플라톤의 티마이오스』, 29c.

11) 『플라톤의 티마이오스』, 29a.

12) 이경직, 『플라톤의 자연 세계 설명』, 『철학』 66권, 한국철학회, 2001, 64쪽.

13) 박종현에 따르면 플라톤이 ‘그림직한 이야기’라고 말한 것은 eikos mythos 와 eikos logos를 구별하지 않기 때문이다. 그럼에도 박종현은 자연세계에 대한 플라톤의 설명이 형상적 측면이나 지성(nous)

이야기'만이 제공된다. 이경직은 이렇게 자연을 엄밀하게 설명하지 못하고 그럴듯한 설명밖에 할 수 없는 이유를 다음과 같이 제시한다.

“자연 세계가 구성될 때 이미 비이성적인 것이 들어있으며, 따라서 플라톤이 생각하기에 비이성적인 것을 이성적으로 이해하는 것이 불가능하다는 것을 밝혀준다. 자연에 대해 그럴듯한 설명밖에 할 수 없는 이유는 자연 세계가 이데아 세계처럼 이성으로 접근할 수 있는 세계가 아니며 비이성적인 것까지 포함하는 감각적 세계라는데 있다.”¹⁴⁾

티마이오스에 따르면 이 세계는 조화롭고 아름답게 만들어진 것이다.¹⁵⁾ 데미우르고스가 세계를 구축할 때 자신의 제작물이 본성상 가장 아름답고 가장 훌륭한 것이 되도록 하였다. 그 자체 선하고 완전한 신인 데미우르고스는 모든 것이 자신과 비슷한 상태로 존재하기를 바랐기 때문에 혼돈의 세계(ataxia)에 질서(taxia)를 부여한다. 그 결과 이 세계는 “신의 선견과 배려에 의해서 혼을 지녔으며 또한 지성을 지닌 살아있는 것”¹⁶⁾이 된다. 여기에서 데미우르고스는 무에서 유를 창조하는 전능한 신이 아니라 주어진 재료의 한계 내에서 최상의 결과를 도출해내는 일종의 ‘제작자’의 역할을 한다.¹⁷⁾ 왜냐하면 데미우르고스는 세계의 생성 이전에 존재하는 이데아와 코라(chora)로부터 세계를 제작하기 때문이다.¹⁸⁾

이 작용을 강조하고 있을 때는 eikos logos라는 표현을 사용하고, 이 우주의 기운이나 사물들에 대한 설명에서 확정적이지 않고 형상적 측면과 연관시킬 필요가 없을 경우에는 eikos mythos로 표현한다는 점을 구분할 수 있다고 본다. 플라톤, 『플라톤의 티마이오스』, 81쪽 참조. 그러나 이러한 구분과 달리 이경직은 플라톤의 mythos와 우리가 생각하는 신화의 의미가 다르다는 점을 강조하는데, 『티마이오스』에서 세계생성과 관련되어 나오는 eikos mythos 와 eikos logos에 관한 플라톤의 논의에는 차이가 없고, mythos는 기본적인 뜻에 맞게 ‘말해지는 이야기’ 또는 ‘설명’으로 보아야 한다고 주장한다. 이경직, 『플라톤의 자연 세계 설명』, 『철학』 66권, 한국철학회, 2001, 59쪽 이하 참조.

14) 이경직, 『플라톤의 자연 세계 설명』, 『철학』 66권, 한국철학회, 2001, 64쪽.

15) 『플라톤의 티마이오스』, 30a~c참조. 이런 점에서 세계의 존재특성은 목적론적으로 이해된다. 중세철학에서는 기독교의 창조설을 수용하기 위해서 이러한 플라톤의 목적론적 해석을 받아들여지게 된다. 앤서니 케니, 『고대철학』, 김성효 옮김, 서광사, 2008, 124쪽 참조.

16) 『플라톤의 티마이오스』, 30c.

17) 정낙림은 제작자인 데미우르고스의 역할을 다음과 같이 설명한다. “목수가 만드는 침상과 식탁의 원형은 목수 자신의 것이 아니고 침상과 식탁의 이데아에서 기원한다. 목수는 단지 그것을 상기해서 가구로 현실화한 것이다. 그렇다고 그가 만든 침상이 이데아 자체를 완벽히 구현한 것은 아니다. [...] 플라톤에게 제작자의 차이는 곧 실재와의 거리를 의미한다. 즉 신이 제작한 침상은 완전한 실재이며, 절대적이고 영원한 형상이다. 그리고 목수가 신의 침상을 복제한 것은 지각 가능한 침상이다. [...] 이렇게 각각의 제작자가 만든 침상과 식탁은 실재와의 관계로 구분되고, 그것의 존재론적 지위가 결정된다.” 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017, 89쪽 이하.

18) Luc Brisson은 플라톤의 Chora개념을 단지 재료(Stoff)로 파악해서는 안 된다는 점을 강조한다. 아리스토텔레스는 Chora의 의미를 변형시켜 Hyle로 이해한다. Luc Brisson, “Den Kosmos

플라톤은 『티마이오스』에서 구체적으로 세계영혼(34c-35a), 세계의 몸(36d-37c)과 항성(38b-41c), 인간의 영혼(42e-43c), 인간의 몸의 순서로 세계가 생성하는 과정을 설명한다. 데미우르고스는 질서가 잡힌 훌륭한 세계를 만들기 위해서 먼저 세계영혼(Weltseele)을 만든다. 세계영혼은 영원한 지성적인 존재와 동일성, 타자성을 구성요소로 만들어진다. 데미우르고스는 동일성과 타자성 그리고 그 중간물을 혼합하여 적절한 비율로 나누는데, 이때에 “나뉜 각 부분은 동일성, 타자성, 그리고 존재로 혼합된 것”¹⁹⁾이 된다. 데미우르고스는 서로 반대되는 것을 서로 섞고 분리하는 방법으로 세계영혼을 만들어 낼 뿐만 아니라 인간의 영혼과 몸 등 자연의 모든 구체적인 사물들까지 제작한다.²⁰⁾ 이렇게 제작된 세계영혼은 존재하는 것과 생성하는 것 사이의 조화에 관여하게 된다.²¹⁾ 데미우르고스로부터 능력을 부여받은 세계영혼은 우주 전체에서 생성되는 모든 것의 활동과 변화의 원리로서 세계에 생명을 부여한다. 그리고 세계는 모든 생명체를 자신 안에 포함하는 하나의 살아있는 유기체가 된다.²²⁾

betrachten, um richtig zu leben: Timaios”, in *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Hg. Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch), Darmstadt, 1996, 232쪽 참조.

19) 『플라톤의 티마이오스』, 35b.

20) 『플라톤의 티마이오스』 36a~e 참조. 데미우르고스와 세계영혼의 관계는 여러 관점에서 해석된다. 한편에서는 데미우르고스가 세계영혼을 만들었다고 주장하지만 다른 한편에서는 데미우르고스와 세계영혼을 동일한 것으로 보는 해석도 있다. 또 다른 해석으로서는 데미우르고스를 선의 이데아와 동일시하는 해석(티마이오스 29d-30b)이 있다.

21) 티마이오스는 세계가 친구의 모양을 지니게 된 것은 세계영혼에 의해 가장 조화로운 형태로 만들어졌기 때문이라고 설명한다. “친구(ouranos)의 중심에서 바깥쪽에 이르기까지 모든 방향으로 엮여 있고 또한 친구를 바깥쪽에서 등글게 에워싸고 있어서, 자신 안에서 스스로 회전하면서, 영원히 끝나지 않는 즐거운 삶의 성스러운 시작을 보게 되었습니다. 그리고 사실 친구의 몸통은 가시적인 것으로 생겨난 반면에 그 혼은 비가시적이고 헤아림(logismos)과 조화(harmonia)에 관여하고 있는 것이어서, 지성에 의해서라야 알 수 있고 언제나 존재하는 것들 중에서도, 최선의 존재에 의해서 생겨난 것들 중에서는 최선의 것입니다.” 『플라톤의 티마이오스』, 37a.

22) 송유례에 따르면 데미우르고스와 영혼의 역할에 대한 논의는 신플라톤주의자인 플루티누스에서는 다르게 제시된다. 플루티누스는 세계 생성의 과정에서 데미우르고스와 세계영혼과 정신의 관계를 다음과 같이 해석한다. 데미우르고스는 세계 질서의 원인으로 신적인 정신(nous)을 상징한다. 정신은 일종의 원형으로서 세계의 원인이고, 세계가 그것의 닮은 꼴로서 존재한다. 데미우르고스가 자신을 닮은 선한 세계를 창조하고자 한 것에서 도입된 신적 정신은 세계의 원형이자, 모형이다. 따라서 세계제작자와 세계모형은 일치하다고 본다. 플루티누스에 따르면 신적 정신과 데미우르고스는 영혼들에게 관조의 대상이자 모방의 대상이고, 신적 정신으로부터 영감을 받은 영혼들은 그들이 그것 안에서 본 정신적 모형들에 따라 이 세계를 질서 지운다. 데미우르고스는 세계를 질서지우는 역할을 영혼들에게 위임한다. 이 점에 대한 자세한 논의는 송유례, 『플루티누스의 세계제작자- 플라톤의 『티마이오스』의 탈신화적 해석』, 『철학사상』 42, 서울대학교철학사상연구소, 2011, 15~16 참조. 그러나 이처럼 데미우르고스와 정신을 같은 것으로 해석하는 것과 달리 필드는 데미우르고스와 세계영혼을 동일한 것으로 간주하여야 한다고 주장한다. 왜냐하면 『티마이오스』에서 데미우르고스는 물체를 만들어내는 자로서 뿐만 아니라 그 우주의 영혼을 만들고 그것을 그 물체에 ‘짜 넣는’ 자로서도 서술되는데, 이것은 데미우르고스와 세계영혼을 구분하기 어렵게 하기 때문에 영혼이 창조된 것으로 해석할 수는 없다고 주장한다. 이런 점에서 필드는 데미우르고스와 세계영혼의 관계는 실재하는 영혼이 활동하는 상이한 측면을 상징적으로 구분하고 있을 뿐이라고 주장한다. G. C 필드, 『플라톤의 철학』, 양문흙 옮김, 서광사,

플라톤은 데미우르고스에 의해서 제작된 세계를 살아있는 유기체로 파악한다. 그러나 여기에서 주목할 것은 플라톤이 존재하는 것과 생성되는 것을 명확하게 구분한다는 점이다. 플라톤에 따르면 생성되는 사물이 존재하기 위해서는 원형이 필요한데, 이러한 원형은 생성되는 것과 달리 영원불변하는 것이어야 한다. 원형은 생성되는 사물과 달리 “한결같고 확고하며 지성(nous)과 함께라야 분명해지는 것”²³⁾으로서 ‘그 자체’로 존재하는 것이다. 여기에서 ‘그 자체로 존재하는 자체의 것들’은 우리에게 지각될 수 없고 오로지 지성(nous)에 의해서만 알려지는 형상(eidos)이다.²⁴⁾ 형상은 참된 설명(logos)을 동반하며, 어떤 설득에 의해서도 바뀌지 않는다. 그러나 플라톤에 따르면 그 자체로 존재하는 형상은 모든 사람이 알 수 있는 것이 아니라 신들과 지성을 지닌 소수의 인간들만이 인식할 수 있다. 형상은 “생성되지도 소멸되지도 않는 것이며, 자신 속에 다른 것을 받아들이지도 않고 또한 자신이 그 어디고 다른 곳으로 들어가지도 않는 것이며, 그리고 눈에 보이지도 않지만 다른 식으로도 지각되지 않는 것이니, 이것은 ‘지성에 의한 이해(앎)’이 그 대상으로 갖게 되어있는 것”²⁵⁾이다.

그러나 이와 달리 형상의 모방인 생성되는 것은 비록 형상과 닮았다는 것을 부인할 수는 없지만 “감각에 의해 지각될 수 있으며 생성되는 것이며, 언제나 운동하는 것이요 그리고 어떤 장소(topos)에서 생성되었다가 다시 거기에서 소멸하는 것이며, 감각적 지각을 동반하는 판단에 의해 포착되는 것”²⁶⁾이다. 즉, 플라톤에 따르면 우리가 감각을 통해 파악하는 것은 생성되는 것으로서 실재하지 않는 것이다. 플라톤의 세계해석에서는 생성되지 않고 영원히 존재하는 것과 끊임없이 생성되고 변화하는 것이 구분

1986, 129쪽 이하.

23) 『플라톤의 티마이오스』 29c. 여기에서 플라톤은 존재하는 원형과 생성되는 모상의 관계를 진리와 믿음의 관계로 비유한다.

24) 플라톤은 ‘언제나 같은 것으로 남는 것들’을 표현하기 위해 eidos와 idea를 같이 사용한다. 그러나 필드는 플라톤이 eidos와 idea를 어떻게 구분했는지, 그리고 두 용어를 선택했던 의도를 아는 것은 불가능할 것이라고 주장한다. G. C 필드, 『플라톤의 철학』, 양문흠 옮김, 서광사, 1986, 45쪽 이하 참조.

25) 『플라톤의 티마이오스』, 52a. 『파이돈』에서 소크라테스는 케베스와 대화의 통해 우리가 지각하는 사물들과 비교하여 영혼의 특성을 다음과 같이 설명하는데, 이러한 설명은 형상의 설명과 다르지 않다. “우리가 우리의 모든 물음과 대답에서 참으로 존재하는 것으로 보고 있는 이 본질은 항상 그대로 있는가? 그렇지 않으면 변화하는가? 내가 말하고 있는 것은 같음 자체, 아름다움 자체 혹은 이 밖에 어떤 것이나 그 자체에 있어서 존재하는 본질일세. 이것들은 언제나 그대로 있으며, 언제나 불변하는 모습으로 독자적으로 존재하며, 또 어느 모로나, 어디서나, 어느 때를 막론하고 달라지는 법이 없는 것일까? - 케베스가 말했다. 오오 소크라테스 그것들은 언제나 그대로 있을 것입니다.” 플라톤, 『플라톤의 대화』, 최명관 옮김, 종로서적, 1981, 151쪽 (78d).

26) 『플라톤의 티마이오스』, 52a.

된다. 여기에서 이데아(형상)세계와 감각세계, 또는 정신과 감각이라는 형태의 대립쌍이 플라톤철학을 특징짓고 있다는 것을 알 수 있다. 여기에서 콜링우드는 생성되는 것의 비실재성을 다음과 같이 설명한다.

“플라톤에게 있어서, 사물들이 변화한다는 것은 자연을 구성하는 사물들의 ‘비실재성’(unreality)을 증명하는 것이었다. 사물들은 외부의 힘에 의해 변화될 수도 있고 또한 스스로 변화할 수도 있기 때문에, 그것들은 본질적으로 일시적이다. 플라톤은 그것들을 존재하는 것이 아니라 생성되는 것들이라고 부른다. 이 말은 사실상은 실재하지 않는 것들임을 보여준다. 왜냐하면 그러한 변화는 그것들의 피상적인 성질들이 불안정하다는 것을 보여주기 때문이다.”²⁷⁾

그런데 플라톤은 『티마이오스』에서 세계의 발생과정에서 세 가지 방식의 존재를 구분한다. 첫 번째 것은 ‘지성에 의해서 알 수 있는 것’, 즉 ‘언제나 같은 상태로 있는 것’이다. 두 번째 것은 첫 번째 것의 모방물로서 생성되는 것이며 우리의 감각으로 파악할 수 있는 것이다.²⁸⁾ 그리고 세 번째 것은 지성이 개입하기 이전의 상태로 존재하는 어떤 것이다. 여기에서 논자가 주목하는 것은 세 번째 것인데, 이것은 데미우르고스가 형상을 본으로 하여 자연을 제작할 때 필요한 것이다. 이 세 번째 것은 데미우르고스가 세계를 제작하기 전부터 이미 독립적으로 존재하고 있었던 것으로서 아무 형태를 갖지 않지만, 세계영혼의 작용에 의해 다양한 형태를 지닌 것으로 만들어지는 것이다. 플라톤은 이 세 번째 것의 존재를 인정하고 그것의 중요성을 강조한다. 하지만 명확하게 설명하지는 못한다. 플라톤에 따르면 세계를 구성하는 세 번째 것은 지성에 의해 이해되는 대상도 아니고 지각할 수 있는 대상도 아니며 ‘서술적 추론(logismos tis nothos)’에 의해서나 포착되는 것일 뿐 결코 확실하게 인식할 수 없다.²⁹⁾ 즉, 세 번째 것은 세계에서의 사물을 제작하기 위해 반드시 필요한 것이지만 눈에 보이거나 만질 수 있는 것이 아니라 추론에 의해서만 알게 되는 것이다.³⁰⁾

27) R.G 콜링우드, 『자연이라는 개념』, 유원기 옮김, 이제이북스, 2004, 90쪽.

28) 『플라톤의 티마이오스』, 48e.

29) 『플라톤의 티마이오스』, 52b.

30) 플라톤의 세 번째 것에 대한 논의는 다음과 같이 세 가지의 측면에서 다루어질 수 있다. 첫째, 생성이 일어난 곳으로서의 공간개념, 둘째, 혼동스러운 운동의 원인으로서의 물질개념, 셋째, 공간과 물질을 같다고 여기는 것, 즉 물질적으로 가득 찬 역동적 공간이다. 이경직은 플라톤이 세 번째 것을 ‘방

플라톤은 이 세 번째 것을 수용자 또는 코라(chora)라고 부른다. 코라는 “생성 (Genesis)의 수용자(hypodochē)이다. 이를테면 코라는 유모와 같은 것”³¹⁾으로서 자신은 변하지 않지만 모든 생성되는 것을 수용한다. 생성되는 모든 것은 이 코라에서 태어나서 성장하고 소멸한다. 이런 점에서 이상봉은 “코라가 어떤 것이 생성 소멸하는 자리(hedra) 또는 장소(topos)의 의미를 지닌다.”³²⁾고 말한다. 그렇지만 플라톤은 “받아들이는 것을 어머니에, 본받게 되는 대상인 것을 아버지에게, 그리고 이들 사이의 창조물(physis)을 자식에 비유”³³⁾한다. 이때의 코라는 어떤 것을 수동적으로 수용하는 것만을 의미하지는 않는다. 여기에서 코라는 제작물이 만들어지는 장소뿐만 아니라 영양 공급자와 양육의 적극적인 의미를 지닌 것으로 해석할 수 있다. 이런 점에서 코라는 단순한 빈 공간(kenon)의 세계를 의미하지 않는다. 플라톤은 생성의 유모로서의 코라의 존재를 “물의 상태로 되거나 하면, 불의 상태로 되기도 하고, 흙과 공기의 모습들을 받아들이기도 한다. 코라는 이것들에 동반하는 수많은 그 밖의 상태들을 겪게 됨으로써 보기에 온갖 모습으로 나타나는 것”³⁴⁾ 그리고 “결코 닳지 않고 균형이 잡히지 않은 힘들(dynameis)로 가득 차 있는”³⁵⁾것으로 설명한다.³⁶⁾

플라톤에 따르면 세계의 생성과정에서 코라의 존재는 중요한 역할을 수행한다. 특히 전통철학에서 세계의 생성을 논의할 때 제시되는 creatio ex nihilo와 nihil ex nihilo 주장의 문제점을 고려할 때 코라의 존재방식과 역할은 의미 있는 것이라고 할 수 있다. 데미우르고스에 의해서 제작된 세계 또는 자연은 선한 신의 영감을 받은 세계영혼을 원리로 삼고, 형상을 원형으로 삼아 코라에서 만들어진 것이라는 점이 강조되기 때

황하는 원인’이라고 표현한 것에서 알 수 있듯이 세 번째 것은 일관된 개념이 아니며, 플라톤은 모상의 수용방식을 더 자세히 다루려는 계획을 완수하지 못했다고 지적한다. 이에 대한 자세한 논의는 이경직, 『플라톤의 『티마이오스』에 나타난 공간 개념』, 『철학』 87, 2003. 20쪽 참조.

31) 『플라톤의 티마이오스』, 49b.

32) 이상봉, 「서양 고대 철학에 있어서의 공간」, 『철학논총』 58, 새한철학회, 2009, 288쪽 참조.

33) 『플라톤의 티마이오스』, 50d.

34) 『플라톤의 티마이오스』, 52e.

35) 『플라톤의 티마이오스』, 52e.

36) 이상봉에 따르면 이러한 코라는 데미우르고스가 이데아(존재하는 것)를 본으로 하여 본의 모방물을 만들어내는 곳이고, 이데아를 지향하는 감성계의 사물들이 생성 소멸하는 장소로서 이데아라는 영원성이 실현되는 장소이다. 이러한 플라톤의 코라는 이데아와 감각적 개별물이 만나는 관계의 장으로서 물리적 의미와 가상의 공간을 다 포괄한다. 이상봉, 「서양 고대 철학에 있어서의 공간」, 『철학논총』 58, 새한철학회, 2009, 289쪽 이하 참조. 이와 관련하여 이경직은 플라톤의 공간개념은 일관된 개념이 아니며 아리스토텔레스의 제일 질료개념과 기하학적 공간개념 두 가지를 모두 포괄한다고 주장한다. 이경직, 『플라톤의 『티마이오스』에 나타난 공간 개념』, 『철학』 87, 2003, 20쪽 참조.

문이다.

그러나 이러한 설명에도 불구하고 논자가 플라톤의 『티마이오스』에서 주목하는 것은 존재와 생성이 어떻게 관계를 맺고 있는지 그리고 사유 또는 정신에 의해서 파악되는 세계와 감각에 의해서 파악되는 세계가 어떤 관계를 갖는지에 대한 것이다.³⁷⁾ 플라톤은 이러한 세계의 생성과정에서 언제나 존재하지만 생성하지 않는 것과 언제나 생성하지만 결코 존재하지 않는 것 사이의 구분을 명확하게 제시한다. 전자는 사유 또는 정신에 의해서 파악되는 것이며 후자는 비이성적인 감각이나 의견(doxa)의 대상이 되는 것으로 밝혀지는 것이다. 여기에서 중요한 점은 플라톤이 존재와 생성 그리고 이성과 감각에 대한 명확한 관점을 제시하고 있다는 점이다. 그는 생성에 대해서 불변하는 존재를 그리고 감각에 대해서 이성을 우월한 것으로 제시하고 있다.³⁸⁾ 여기에서 존재와 생성은 서로 대립 속에 놓이게 된다. 비록 플라톤이 『티마이오스』의 결론 부분에서 이 세계를 “가장 위대하고 최선의 것이며, 가장 아름답고 완전한 것으로 탄생된 것”³⁹⁾이라고 주장하고 있음에도 불구하고 이러한 세계에 대해서는 ‘그림직한 설명’만이 가능하다는 것, 즉 이 세계가 형상을 본으로 해서 만들어진 모상(eikon)일 뿐이라는 점을 드러내고 있다.⁴⁰⁾

2) 목적론적 자연개념

아리스토텔레스는 플라톤의 이데아론을 비판하면서 자신의 자연철학을 전개한다.⁴¹⁾ 아리스토텔레스에 따르면 자연은 사물에 내재되어 있는 운동과 변화의 원리이며 이러

37) 서영식, 「플라톤과 아리스토텔레스의 시간이해」, 『철학연구』 85, 철학연구회, 2009, 83쪽 이하 참조.

38) 이런 점에서 하이데거는 플라톤의 형상(eidos, idea)개념이 철학을 신화화하였고 근대 주관성철학의 출발점이 되었다고 비판한다. 하이데거는 플라톤에게서 존재는 이데아가 되고 생성은 존재자가 되어버리고 결국 철학은 존재자가 존재를 올려다보며 사유하는 것이 되었다고 본다. 여기에서 하이데거는 존재에 대한 사유가 변질되어 존재자의 존재를 다루는 형이상학, 신학이 되었다고 비판한다. 칼 알버트, 『플라톤 철학과 헬라스 종교』, 이강서 옮김, 아카넷, 2011, 80쪽 이하 참조.

39) 『플라톤의 티마이오스』, 92b.

40) 플라톤에 따르면 우리가 자연세계에 대해 그림직한 설명만을 제시할 수밖에 없는 이유는 존재와 생성이 뒤섞여있는 자연세계의 본성 때문만이 아니라 인간의 본성에 한계가 있기 때문이다. 이 점에 대해서는 『플라톤의 티마이오스』, 29c-d 참조.

41) 아리스토텔레스는 『형이상학』에서 자연, 즉 피시스(physis)의 의미를 여섯 가지로 구분하는데, 그것은 다음과 같다. 1) 사물의 생성 또는 생장, 2) 생성의 제일의 원인이면서 그 사물에 내재하는 것, 즉 사물들의 씨앗, 3) 자연적 존재의 제1의 내재적 작용인, 4) 자연적 존재의 존재와 생성의 근원물질, 즉 흙, 물, 불, 공기 등 제1질료, 5) 질료와 형상의 복합체, 실체, 6) 모든 실체. 아리스토텔레스, 『형이상학』, 이종훈 옮김, 동서출판사, 2016, 133쪽(1014b) 참조.

한 원리를 내부에 가지고 있는 것의 총체이기도 하다. 이 점은 아리스토텔레스의 자연 개념의 특징을 잘 드러내 주는데, 자연은 사물의 운동의 원리이자 그 운동의 원리를 내부에 지니고 있다. 즉 자연은 그 자체로 운동의 원리를 본질로서 갖는다. 아리스토텔레스에 따르면 자연적으로 존재하게 된 것들은 자체 내에 운동을 본성으로 갖고 있다. 이러한 본성을 가진 사물들이 바로 실체(ousia)이다. 아리스토텔레스에 따르면 자연세계에 존재하고 있는 개개의 사물들은 모두 실체이다.⁴²⁾ 여기에서 자연의 사물들을 실체로서 규정하는 아리스토텔레스의 입장은 세계의 형성을 설명할 때 ‘영원히 존재하는 것’과 ‘생성되는 것’으로 구분하여 설명하는 플라톤의 입장과는 분명하게 구분된다. 이런 점에서 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다.

자연적 생성이란, 사물이 자연에 의해서 생성된다는 뜻이다. 이들 사물의 원료를 우리는 질료(hyle)라 부르고, 이들이 ‘그 원료에 의해서’ 생겨날 때 그 생성물은 어떤 자연적 존재이며, 예를 들어 인간이나 식물과 같이 우리는 그것을 특히 실체라고 말한다. [...] 생겨나는 사물이 어떤 원료(원인물)로부터 생겨날 때 그 질료도 자연이며, 또 그 ‘원료에 따라서’ 생겨날 때 그 형상 또한 자연이고, 그와 같이 또 생성의 작용인도 형상적 의미로서의 자연이다.⁴³⁾

실체로서의 자연은 형상과 질료가 결합된 것이다. 이렇게 자연을 실체로 파악하는 아리스토텔레스의 입장은 플라톤과 달리 경험세계 - 플라톤적으로 말하자면 생성되는 것 - 를 적극적으로 평가한다. 아리스토텔레스에 따르면 자연에 존재하는 모든 것은 그 본성에 따라 운동하고 변화한다. 그런데 이것은 존재에 대한 파르메니데스의 입장과 반대되는 것이다. 주지하듯이, 파르메니데스는 감각적 경험에 의해 관찰되는 사물들의 변화와 운동을 부정한다. 파르메니데스에 의하면 변화는 비존재의 어떤 것에서 존재하는 것으로의 이행을 의미하는데, 비존재인 무로부터는 아무것도 생겨날 수 없다.

42) Aristoteles, *Physik*, übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg, 1995, 2권 1장, 192b 참조. (이하 아리스토텔레스, 『자연학』으로 표기) 아리스토텔레스는 실체를 “그 사물이 무엇인가를 분명하게 나타내는 존재”라고 규정한다. 실체는 어떤 사물에 대해 ‘무엇 때문에’ 그러한 사물인가라고 물었을 때의 제일의 원인이다. 사물이 그러한 사물로서 존재하게 하는 원인이자 본질이다. 즉, 원인적 존재이다. 다시 말해 실체는 사물을 구성하는 요소가 아니라 어떤 형상적 요인이다. 인위적인 것이 아닌 자연세계의 사물은 자연의 과정에 따라 형성된 실체이므로 자연이 실체이며, 이때의 자연은 구성요소가 아니라 원리이다. 아리스토텔레스, 『형이상학』, 183쪽(1028a) 이하, 228쪽(1041a) 이하 참조.

43) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 198쪽(1032a).

즉, 파르메니데스는 이미 존재하고 있는 것으로부터는 어떤 것이 소멸할 수 없기 때문에 논리적으로 어떤 사물존재의 변화의 가능성을 인정할 수 없다고 본다. 그러나 아리스토텔레스는 자연의 존재를 변화 속에서 적극적으로 해석하기 때문에 이 같은 파르메니데스의 주장을 다음과 같이 비판한다.

모든 사물이 정지하고 있다고 주장하는 것, 그리고 감각(aisthesis)을 무시하면서 그러한 주장을 논리적으로 입증하려는 시도는 사유 그 자체를 무력화하는 것이나 다름없다. 그렇게 주장하고 그렇게 입증하려고 시도하는 것은 특정의 영역에서만 아니라 전 영역에서 사유를 무력화하며, 자연학자에 대한 공격일 뿐만 아니라 거의 모든 학문과 상식에 대한 공격일 것이다. 왜냐하면 거의 모든 학문과 상식은 변화(kinesis)를 당연한 것으로 받아들이기 때문이다.⁴⁴⁾

비록 자연 속에 존재하는 것들은 일시적으로 정지할 수 있지만 어떤 것도 영원히 그 상태로 지속되지 않고 끊임없이 변화할 뿐이다.⁴⁵⁾ 이처럼 자연의 내적 원리를 운동으로 보는 아리스토텔레스의 입장은 플라톤의 자연해석과 구분된다. 왜냐하면 아리스토텔레스에게 자연은 사물들이 자발적으로 운동하는 세계이기 때문에 자연의 생성을 설명하기 위해 플라톤의 설명에서처럼 데미우르고스와 같은 세계 제작자나 원형으로서의 이데아 같은 개념들이 필요하지 않기 때문이다. 자연은 자체 내에 가진 변화의 본성으로 인해 끊임없이 생성하고 변화할 뿐이다.

그런데 이러한 변화의 본성에 대한 아리스토텔레스의 설명에서 주목할 것은 자연이 어떤 일정한 방향으로 변화하려는 성향을 갖고 있다는 점이다. 자연 속에서의 모든 사물들은 자신의 존재의 목표에 도달하고자 한다. 즉 자연 속의 모든 존재는 목적을 지닌 존재인 것이다.⁴⁶⁾ 여기에서 우리는 이러한 자연의 변화를 가능하게 하는 것은 무엇인지 그리고 이러한 자연의 변화의 궁극적인 목적은 무엇인지라는 물음을 제기할 수 있다. 아리스토텔레스에 따르면 운동이란 어떤 사물이 가능태(dynamis)에서 구체적으

44) 아리스토텔레스, 『자연학』, 8권 3장 253a 이하 참조.

45) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 126쪽 (1012b).

46) 아리스토텔레스, 『자연학』, 2권 8장 198b 16참조. 이런 이유에서 아리스토텔레스는 그의 『자연학』에서 목적론을 거부하는 논증들을 비판한다. 로스에 따르면 아리스토텔레스는 특히 자연에서 외관상으로 보이는 개체들이 적자생존에 근거한 자연선택의 결과라고 보는 엠펬도클레스와는 달리 자연에 대한 목적론적인 해석을 전개한다. W.D. 로스, 『아리스토텔레스』, 김진성 옮김, 누멘, 2011, 112쪽 이하 참조.

로 그것의 존재가 실현되는 과정이다.⁴⁷⁾ 즉, 사물의 운동과 변화는 가능태로 존재하고 있던 형상과 질료가 현실태(energeia)로서의 형상과 질료로 이행하는 과정이다. 특히 생명체가 성장해 갈 때 목표가 되는 자연적 형상으로서의 발전을 위한 내적 원리가 생명체의 본성을 이룬다. 이에 따르면 모든 생명체의 본성은 미성숙의 단계에서 성숙한 단계로 발전해 가는 것이다.

전재원에 따르면 “아리스토텔레스에게 자연적 형상은 적절한 질료 안에서 다양한 수준의 가능태와 현실태로 존재하고 있는 능동적이고 역동적인 현상이다. 이러한 형상이 바로 자연물의 자연(본성)이다.”⁴⁸⁾ 모든 생명체는 목적을 이루기 위해 끊임없이 성숙해 가는 ‘자연적 형상’이라는 본성을 지닌다. 미성숙한 생명체는 앞으로의 성장과 발전을 위한 힘을 그 자체 내에 가지고 있는데, 이 힘이 바로 생명체의 자연적 형상이다. 자연적 형상은 미성숙한 생명체를 성숙한 생명체로 성장하게 한다. 여기에서 성숙한 생명체는 미성숙한 생명체의 성장 과정을 포함하는 목적(telos)이다. 따라서 자연적 형상은 생명체의 성장과정이 ‘그것을 위하여’ 성장하는 사건이자 그 과정을 이끌어 가는 동시에 그 생명체의 본성이라고 할 수 있다. 이처럼 생명체에서 본성과 자연적 형상을 동일시 할 수 있는 것은 자연적 형상이 다양한 수준의 가능태와 현실태로 존재하기 때문이다. 모든 생명체의 변화는 가능태로서의 자연이 가장 적절한 방식으로 현실태로서의 자연을 실현해가는 과정이다. 이때에 자연물의 변화는 형상의 합목적성을 따른다.⁴⁹⁾ 여기에서 형상은 자연의 모든 변화의 내적 원리이자 방향성으로서 자연의 목적이 된다.

논자가 보기에 이처럼 사물의 완성으로 향해가는 변화를 자연 자체의 존재특성으로 파악하는 아리스토텔레스의 입장은 자연에 대한 그리스 초기의 자연철학자들의 입장과 구분된다. 그리스 초기의 자연철학자들은 끊임없이 생성 소멸하는 자연에서의 궁극적인 물질(archē)이 무엇인지를 탐구한다. 그들은 변화하는 경험세계, 즉 자연의 배후에는 불변하는 참된 실재이자 궁극적인 원리가 있을 것이라고 생각하기 때문이다. 그들은 자연의 지속적인 변화와 발전을 가능하게 하는 근원적인 물질 또는 질료가 존재한다고 본다. 만약 현상세계의 자연물들이 아무런 연관성 없이 각각 독립적으로 무에서

47) 아리스토텔레스, 『자연학』, 3권 1장 201a 11-12.

48) 전재원, 「아리스토텔레스의 자연개념」, 『철학논총』 75, 새한철학회, 2014, 248쪽.

49) 전재원, 「아리스토텔레스의 자연개념」, 『철학논총』 75, 새한철학회, 2014, 261쪽.

생겨나고 무로 소멸해 버린다면 전체 자연의 지속은 불가능할 것이다. 그렇기 때문에 초기 자연철학자들은 전체 자연의 생성과 유지를 위해 개별자들을 이어주는 공통원리, 즉 다양한 사물의 생성, 교체, 소멸 등 자연물들을 관통하는 어떤 원리나 물질의 필요성을 인식하고 탐구한다.⁵⁰⁾ 그런데 아리스토텔레스는 이러한 자연철학자들과 달리 운동과 변화를 자연의 내적인 원리로 이해한다. 그는 형상(eidos)과 질료(hylē)개념을 통해서 사물의 운동과 변화를 설명한다. 자연의 변화는 가능태에서 현실태로의 이행과정이다. 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다. “변화란 가능태로 존재하고 있던 것이 현실태로 존재하게 되는 것이다.”(he tou dunamei ontos entelecheia, heitoiouton, kinesis estin.)⁵¹⁾

여기에서 아리스토텔레스의 자연개념을 보다 명확하게 이해하기 위하여 아리스토텔레스에게서 자연적 생성물의 재료가 되는 질료의 역할이 무엇인지 그리고 이것이 플라톤의 『티마이오스』에서 자연의 생성에 필요한 것 중 세 번째 것과는 어떤 차이점이 있는지 비교하고자 한다. 그러나 엄밀하게 말하자면, 플라톤과 마찬가지로 아리스토텔레스도 질료의 의미를 명확하게 제시하지 않는다. 아리스토텔레스는 단지 “질료는 자체로 그것에게끔 해주는 혹은 알려질 수 있거나 이해될 수 있게끔 해주는 그런 규정성을 갖지 않는다.”⁵²⁾고 말할 뿐이다. 질료는 “그 자체가 특히 무엇이라고 부를 수 없고, 어느 만큼의 양이라고도 말할 수 없으며, 사물의 존재 양식에 따라서 규정되는 술어의 어느 형태들 가운데 어느 것에 의해서도 표현될 수 없다.”⁵³⁾는 점을 강조한다. 이렇게 주장하는 이유는 질료는 모든 자연물에 근본 물질로 내재되어 있는 것이지만 어떤 것을 규정하는 질이나 양, 그리고 어떤 속성들도 포함하지 않은 것이라고 보기 때문이다.

이런 점에서 논자는 아리스토텔레스의 질료를 기체(hypokeimenon)와 무한자(apeiron)의 개념으로 이해한다. 아리스토텔레스가 질료를 규정하는 것의 애매함에도

50) 문계석, 「아리스토텔레스 질료(hylē)개념에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 6, 한국동서철학연구회, 1989, 7쪽 참조.

51) 아리스토텔레스, 『자연학』, 3권 1장 201a 11-12. 유원기는 여기에서 엔텔레케이아와 에네르케이아의 구분이 애매한 점을 다음과 같이 강조한다. “아리스토텔레스는 종종 엔텔레케이아를 에네르케이아와 구분하지 않고 사용한다. 그러나 엄격히 말하면, 전자는 결과적인 활동 또는 완성을 의미하는 반면에, 후자는 주로 동사적인 의미로 사용되어 실제의 작용 또는 진행 중인 활동을 지칭한다. 이 두 용어는 모두 잠재인 능력을 의미하는 잠재태와 대칭되어 사용된다.” 유원기, 「변화의 원리에 관한 아리스토텔레스의 견해」, 『인문과학연구』 18, 강원대학교 인문과학연구소, 2007, 165쪽.

52) 문계석, 「아리스토텔레스의 질료(hylē)의 개념에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 6, 한국동서철학연구회, 1989, 10쪽.

53) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 187쪽 (1029a).

불구하고 모든 생성의 출발점이자 근본 재료라고 보아야 한다고 주장하기 때문이다. 아리스토텔레스는 “생성할 재료가 아무것도 미리 주어지지 않으면 아무것도 생겨날 수가 없다.”⁵⁴⁾고 본다. 그는 질료를 생성에서 ‘이미 먼저 있는 어떤 것’으로 전제한다. 이런 점에서 질료는 기체이며, 기체로서의 질료는 모든 생성의 출발점이자 자연물이나 제작물(인공물)의 근본적인 재료이다. 생성의 출발점은 형상의 결여상태이고 밑바탕에 놓인 기체(hypokeimenon)인데, 그는 이것을 ‘질료’라고 부른다. 그런데 이러한 질료는 밑바탕에 놓여있는 기체이기는 하지만 참된 의미에서 결코 실체라고 볼 수는 없다. 여기에서 실체와 질료는 명확히 구분된다. 아리스토텔레스에게서 실체는 그 사물이 무엇인가를 분명하게 나타내는 것이다. 이와 달리 질료는 분리성(chōriston)과 ‘이것(tode ti)’이라고 지칭할 수 있는 그 어떤 규정을 갖지 않기 때문이다.⁵⁵⁾ 즉, 질료 그 자체는 실제로 존재하는 구체적인 사물이 아니라는 것을 알 수 있다.⁵⁶⁾ 인공물을 제작하는 재료가 되는 청동, 나무 등의 재료는 지각되는 구체적인 질료이지만, 자연물의 생성과 소멸에서 전제되는 기체로서의 질료는 그 자체로는 규정되거나 인식될 수 없는 질료이다.⁵⁷⁾ 아리스토텔레스에 따르면 기체는 사물들의 생성과 변화에서 그 과정의 처음과 끝까지 유지되는 것이다. 질료는 기체로서 생성과 소멸을 수용하고 양, 질, 장소 등의 변화에서 그 자체는 변하지 않아야 한다.⁵⁸⁾ 자연이 그 자체에 잠재되었던 어떤

54) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 200쪽 (1032b).

55) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 187쪽 이하 참조 (1029a). 조대호는 질료가 가진 기체성이 실체가 되기 에 부족하다는 점을 다음과 같이 설명한다. “기체성(subjecthood)은 실체의 한 가지 징표이긴 하지만, 그것만으로는 실체를 충분히 규정할 수 없다는 것이 아리스토텔레스의 논변이다. 그런 뜻에서 그는 따로 떨어져 있으면서 ‘이것’이라고 지시할 수 있는 대상이 실체라고 말한다.” 조대호, 『아리스토텔레스의 형이상학』, 문예출판사, 2004, 109쪽.

56) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 211쪽(1036a). 여기에서 아리스토텔레스는 소위 ‘순수질료(prote hylē)의 존재를 가정해보지만 그것은 결코 인식할 수 없는 것이라고 말한다. 이런 점에서 Otfried Höffe는 이러한 순수질료가 “재료들의 생성과 다른 재료들로의 이행의 가능성을 설명하기 위해서 필요한 재료이기는 하지만 지각 가능한 세계에서 존재하는 재료(Element)가 아니다”라는 점을 강조한다. Otfried Höffe, *Aristoteles*, München, 1996, 111쪽.

57) 질료개념을 이해할 때 생기는 또 다른 어려움은 아리스토텔레스가 질료를 제1질료와 제2질료로 구분하는 것에서 주어진다. 예를 들면 동상이나 집 등을 구성하는 제2질료들은 한정되어 존재하고 감각될 수 있는 것들이지만, 제1질료는 모든 물질이 제거되어 있는 것으로 정의될 수 없고 인식할 수도 없는 것이기 때문이다. 아리스토텔레스, 『자연학』 3권 200b 33~201 a9 참조. 문계석은 이처럼 아리스토텔레스가 제1질료를 상정한 것은 제1질료가 생성 소멸하는 모든 사물들의 궁극적 토대, 모든 사물들에게 공통적으로 들어있는 궁극적 질료로서 실체의 변화를 설명하는데 필연적으로 요청되는 존재론적 개념이기 때문이라고 본다. 문계석, 『아리스토텔레스의 질료(hylē)의 개념에 대한 고찰』, 『동서철학연구』 6, 한국동서철학연구회, 1989, 9쪽 이하 참조.

58) 유원기, 「변화의 원리에 관한 아리스토텔레스의 견해」, 『인문과학연구』 18, 강원대학교 인문과학연구소, 2007, 158쪽 참조.

것으로 실현되는 과정에서 질료는 자연의 각 사물들에게 공통적으로 결정되지 않은 비결정성, 비규정성의 원리로 놓여있다.⁵⁹⁾ 자연은 이러한 질료를 통하여 비로소 생성, 운동, 변화의 과정을 거치게 된다. 이런 점에서 질료는 자연의 모든 생성과 변화의 출발점이자 가능성이라고 할 수 있다.

그런데 이러한 질료는 시간과 공간 이전에 존재해야 하므로 일종의 무한자(to apeiron)라고 할 수 있다. 무한자는 한계가 없고 무규정적인 것으로서 무한한 분할가능성을 갖는다.⁶⁰⁾ 아리스토텔레스에 따르면 “무한한 것은 실현 상태로 있을 수 없다.”⁶¹⁾ 현실적 존재는 반드시 어느 만큼의 양을 가져야 하지만 무한자는 현실화되지 않은 가능태로서만 존재하기 때문이다. 무한자는 모든 사물의 변화에서 그 바탕에 기체로 놓여있을 뿐이다. 여기에서 주목할 것은 무한자는 그 자체로 어떤 실체가 아니라는 점이다. 그리고 이러한 무한자가 사물과 따로 떨어져 존재하는 것도 아니라는 점이다. 즉, 무한자는 초월적인 세계에 존재하는 것이 아니라 자연에 내재되어 있는 질료로서 자연의 변화를 가능하게 한다.⁶²⁾

아리스토텔레스의 질료는 자연 생성의 출발점이자 변화에서의 기체 그리고 연속성을 가진 가능태로서의 무한자이다. 이런 이유에서 아리스토텔레스가 부여하는 질료의 의미가 플라톤이 『티마이오스』에서 존재와 생성과 함께 우주를 구성하는데 필요하다고 강조한 세 번째 것, 즉 코라와 유사하다고 볼 수 있다. 왜냐하면 플라톤의 코라는 데미우르고스의 선한 의지에 의해 자연세계에서 생성되는 것으로 무한한 수용성이기 때문이고, 아리스토텔레스에서 질료는 기체와 무한자로서 사물의 생성과 변화를 가능하게 하는 것이기 때문이다.

그러나 논자는 이러한 해석에도 불구하고 아리스토텔레스의 자연개념을 질료만으로

59) 문계석, 「아리스토텔레스의 질료(hyle)의 개념에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 6, 한국동서철학연구회, 1989, 10쪽 참조.

60) 여기에서 아리스토텔레스는 사물의 운동 속에서 무한한 분할 가능성을 도입하는 제논의 주장을 비판한다. 아리스토텔레스에 따르면 제논은 무한한 분할과 관련하여 무한성의 개념이 이중적으로, 즉 가능태로서의 무한성과 현실태로서의 무한성으로 해석될 수 있다는 점을 간과한다. 제논의 역설에서 무한자는 A지점과 B지점 사이에 무한히 많은 점이 현실태로 존재한다는 것을 전제한다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면 무한자는 단지 가능태로서만 존재할 뿐이다. 이런 점에서 전제원은 다음과 같이 말한다. “무한자는 가능태로만 존재하는 순수 질료이기 때문에 결코 현실태로 존재할 수 없다. 무한자 때문에 변화가 불가능한 것이 아니라 무한자를 매개로 모든 변화가 일어난다.” 전재원, 「아리스토텔레스의 자연개념」, 『철학논총』 75, 새한철학회, 2014, 311쪽 참조.

61) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 321쪽 이하 (1066b).

62) 전재원, 「아리스토텔레스의 자연개념」, 『철학논총』 75, 새한철학회, 2014, 310쪽 참조.

는 설명할 수 없다고 본다. 왜냐하면 자연 속의 구체적인 사물을 경험할 수 있기 위해서는 사물에게 고유의 형상(eidos)이 필요하기 때문이다. 이러한 형상은 외적 형태를 의미하는 것이 아니라 각각의 사물들이 다른 것과 구별되는 고유한 형태로서 드러나게 해주는 사물의 내적 본질이다.⁶³⁾ 질료는 비결정성, 비규정성의 원리이고, 형상은 우리가 경험 속에서 사물을 서로 구별하여 인식하게 하는 규정성, 결정성의 원리이다. 질료는 비결정적인 것으로서, 변화를 가능하게 해주는 사물들의 공통적인 원리이고 형상은 사물을 구분할 수 있게 해주는 원리이기 때문이다. 우리는 형상 없는 질료만으로는 구체적인 자연의 사물들을 경험할 수 없다. 마찬가지로 아리스토텔레스는 질료를 배제하고 모든 것을 형상으로 환원시키는 것을 비판한다.⁶⁴⁾ 이러한 아리스토텔레스의 입장은 자연을 이해하는데 있어서 질료와 형상의 중요성을 부각시킨다. 왜냐하면 모든 자연의 생명체들은 질료에 형상이 결합되는 과정에서 발생하는 운동과 변화를 존재론적 특징으로 갖기 때문이다. 아리스토텔레스는 특히 생명체에서 질료와 형상을 분리할 수 없는 점을 강조한다. 왜냐하면 그는 모든 생명체가 영혼을 제1실체인 형상으로 그리고 신체를 질료로 해서 구성된 통일체라고 보기 때문이다.⁶⁵⁾ 이런 점에서 회폐는 “아리스토텔레스에게 자연은 전적으로 하나의 집합단어(Kollektivwort), 즉 모든 대상들과 과정들 - 이러한 대상들과 과정들을 규정하는 법칙성을 포함하는 - 의 총괄개념”⁶⁶⁾이라고 주장한다.

플라톤에게서 생성되는 것으로서의 자연은 존재하는 것을 원형으로 삼아 제작된 것이라는 의미를 갖지만, 아리스토텔레스의 자연은 스스로 발전하는 과정이라는 의미를 지닌다. 자연에서의 모든 사물은 자신의 완성태로 향해 운동하기 때문이다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 아리스토텔레스의 합목적적 자연이해를 비판한다. 물론 쇼펜하우어 철학에서 자연 속에서의 모든 개체들이 삶의 의지를 실현하려고 한다는 점에서 아리

63) 아리스토텔레스, 『자연학』, 1권 192 b 32~33 참조.

64) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 213쪽 (1036b).

65) 아리스토텔레스, 『형이상학』, 133쪽 (1015a) 참조. 형상과 질료의 통일적인 구성체의 대표적인 예는 인간의 경우이다. 인간은 신체와 영혼의 합성체, 즉 인간은 사고작용과 심리적 현상과 같은 영혼의 활동과 소멸 가능한 신체를 가진 통일체이다. 이처럼 영혼과 신체의 통일체인 인간은 영혼이 신체 운동의 원인이기도 하지만, 신체의 생리적 변화가 영혼에 영향을 미치는 등 신체와 영혼의 쌍방향의 상호작용이 이루어진다. 아리스토텔레스는 - 이후에 데카르트가 정신과 물질의 연결을 위해서 송과선을 언급하는 것처럼 - 이러한 인간의 신체와 영혼의 상호작용이 신체의 중간에 위치한 pneuma에서 이루어진다고 주장한다. 손병석, 「아리스토텔레스의 질료형상설에 대한 심신 가치론적 고찰」, 『철학』 87권, 한국철학회, 2006, 43쪽 이하 참조.

66) Otfried Höffe, *Aristoteles*, München, 1996, 109쪽.

스토텔레스의 자연해석과 유사한 점들을 읽어낼 수 있지만, 이때의 삶에의 의지는 개체들의 존재가 지닌 합목적성을 보증해주는 것이 아니라 개체들을 갈등과 대립 속으로 이끌어가기 때문이다. 쇼펜하우어는 개체와 자연 전체의 이러한 갈등적인 상태를 다음과 같이 설명한다. “[...] 개체는 자연에 아무런 가치도 없고, 가치를 가질 수도 없다. 왜냐하면 무한한 시간과 공간, 그리고 그 속의 무한히 많은 수의 가능한 개체들이 자연의 나라 이기 때문이다. 그 때문에 자연은 끊임없이 개체를 버릴 준비가 되어있다.”⁶⁷⁾ 쇼펜하우어에 따르면 개체들 속에서 의지를 드러내기 위해서 자연의 합목적성이라는 개념이 언급될 뿐이며 개체들 자체의 존재방식에는 목적론적 설명을 적용할 수가 없다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 아리스토텔레스의 자연에 대한 목적론적 해석을 거부한다.⁶⁸⁾

2. 근대의 자연이해

1) 실체로서의 자연개념

근대철학은 아리스토텔레스의 목적론적 자연관을 해체하고 기계론이라는 새로운 자연관을 제시한다. 기계론은 자연 속에서의 다양한 사물들의 변화와 운동을 법칙적으로 설명한다. 새로운 철학의 체계를 세우고자 하였던 데카르트는 정신과 물질을 구분하고 이러한 기계론적 입장을 자연해석에 적극적으로 적용한다. 데카르트는 방법적 회의를 통해 얻은 소위 코기토 명제, 즉 “나는 생각한다. 그러므로 존재한다.” (cogito ergo sum)의 확실성을 토대로 삼아 자연을 해석한다. 데카르트는 정신처럼 물질을 하나의

67) 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2019, 386쪽.(이하 WWV I 으로 표기하며 논자의 필요에 따라 인용된 내용은 독일어 원본과 비교하여 수정하였음을 밝혀둔다)

68) 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 2편에서 목적론적인 자연해석을 비판하는 루크레티우스(Lucretius), 베이컨, 스피노자에 주목하는데, 이들은 자연현상을 목적인으로부터 설명하는 것을 거부하기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 루크레티우스도 목적론을 단호하게 비판한다. 또한 베이컨은 목적인(Endursache)을 물리학에서 형이상학의 영역으로 추방해버린다. 베이컨에게 형이상학은 사변신학(spekulative Theologie)일 뿐이다. 베이컨은 사변신학과 목적인이 서로 분리할 수 없게 결합되어 있다고 보기 때문이다. 그리고 쇼펜하우어는 스피노자가 목적론을 물리신학(Physiko-theologie)과 동일시한다는 점을 강조한다. WWV II, 437~440쪽 참조. 스피노자의 목적론 비판은 Ethica I, 전체 36, 부록 참조. 반면에 쇼펜하우어는 아리스토텔레스가 궁극적으로 목적론을 옹호하는 것을 비판한다. 아리스토텔레스는 『자연학』2, 8에서 모든 자연이 목적인에 의해서 설명된다는 점을 확고하게 주장한다. 그러나 쇼펜하우어는 목적인을 강조하는 이러한 아리스토텔레스의 주장이 비유기적인 자연(unorganische Natur)을 설명하기에는 맞지 않는 것이라고 비판한다. WWV II, 442쪽 참조.

실체(substantia)로 규정하고 자연을 기계론적으로 해석한다. 여기에서 정신과 물질을 실체로 파악한다는 것은 인간과 자연의 배타적 관계를 상정하는 것을 의미한다. 왜냐하면 이를 바탕으로 데카르트에게서 자연은 연장(res extensa)을 지닌 물질 전체로 규정되고 인간의 경험 대상으로 파악되기 때문이다.

데카르트의 코기토철학은 이전의 철학과는 달리 자연에 대한 인간의 위상을 명확하게 규정하고 있다는 특징을 지닌다. 인간은 자신에게 고유한 ‘이성의 빛’을 통해서 물질로 구성된 자연의 본질을 파악할 수 있다. 인간은 신이 세계를 창조하면서 설정한 목적을 완전하게 인식할 수는 없지만, 창조된 세계를 이끌어가는 자연법칙들을 발견할 수는 있다. 여기에서 데카르트는 인간이 탐구한 자연법칙들을 명석판명하게 확인하기 위해서 완전한 존재인 신의 보증이 필요하다는 점을 전제한다. 신의 보증을 통해 데카르트는 인간의 이성 능력을 확신하고 그것을 출발점으로 삼아 자연을 이끌어가는 기계적인 법칙들을 발견할 수 있다고 주장한다. 데카르트는 이 점을 “하나님이 자연 속에 확고하게 세우고 우리 정신의 관념을 확고하게 아로새겨준 어떤 법칙들을 발견했다.”⁶⁹⁾고 말한다.

여기에서 논자가 주목하는 것은 자연이 신의 피조물이라는 점이 아니라 자연의 존재 특성이다. 데카르트는 우리 앞에 펼쳐진 자연을 물질의 집합체로 규정한다. 즉, 자연은 연장(res extensa)을 지닌 물질의 집합체인 것이다. 데카르트는 모든 자연현상을 연장을 지닌 물체들의 운동으로 환원시킨다. 이렇게 파악된 자연은 무기물뿐만 아니라, 식물과 동물까지도 기계적인 법칙에 의해서 작용하는 것이 된다. 그러나 이성을 가진 인간은 물질로서의 자연과는 달리 사유하는 존재로 규정된다. 데카르트는 『성찰』의 6번째 성찰에서 인간이 정신적 존재라는 점을 다음과 같이 강조한다.

나는 하나의 신체를 가지고 있고, 나는 이 신체에 밀접하게 결합되어 있지만, 한편 나는 내가 오직 생각하는 것으로서 연장을 가지고 있지 않은 한에 있어서 나 자신에 대한 명석판명한 관념을 갖고 있고, 다른 한편으로는 신체가 한갓 연장을 가지고 있을 뿐이요, 생각하는 것이 아닌 한에서 신체에 대한 판명한 관념을 가지고 있기 때문에 내가 내 신체와 판연히 다른 것이요, 신체 없이 존재할 수 있다는 것이 확실하다.⁷⁰⁾

69) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 최명관 옮김, 도서출판 창, 2012, 104쪽.

70) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 222쪽.

이러한 데카르트의 주장에 따르면 인간은 자연의 일부분이 아니라 자연에서 독립된 존재로서 이성을 통해 자연을 인식하는 존재이다. 이런 점에서 데카르트의 코기토 명제는 단지 인식론적인 확실성을 확보하기 위한 것일 뿐만 아니라 나아가서 자연에 대한 인간의 존재론적인 우월성을 확보하기 위한 것이라고 보아야 한다. 데카르트는 인간을 신체 없이도 존재할 수 있는 정신적인 존재로 규정한다. 데카르트는 인간이 사유하는 존재라는 점에 주목하면서 연장을 지닌 물질로서의 자연과 엄격하게 구분하는데, 이것은 신체 또는 물질에 대한 정신의 우월성에서 비롯된 것이다.

이처럼 데카르트의 자연이해는 사유하는 자아의 우월한 존재특성을 전제하는 것에서 시작된다. 사유하는 자아의 확실성을 출발점으로 삼아 물질적 자연을 인식하는 토대가 제시된다. 즉, 사유하는 자아는 세계인식의 출발점이 되는데, 데카르트는 이점을 다음과 같이 설명한다.

<나는 생각한다. 그러므로 나는 있다 cogito ergo sum>라는 이 진리는 아주 확고하고 확실하여 회의론자들이 제아무리 터무니없는 상정들을 모두 합치더라도 흔들어 놓을 수 없음을 주목하고 나는 주저 없이 이것을 내가 찾고 있던 철학의 제1원리로 받아들일 수 있다고 판단하였다.⁷¹⁾

여기에서 데카르트는 자아의 명증성이 신의 존재특성으로부터 이끌어낸 것이기 때문에 의심할 여지가 없다고 주장한다. “나보다 정말 완전한 그리고 자기 속에 내가 거기에 대해서 어떤 관념을 가질 수 있는 모든 것을 가지고 있는 어떤 본성, 즉 한마디로 하나님에 의하여 내 속에 주어졌다고 할 수밖에 없었다.”⁷²⁾

이러한 데카르트의 자연이해의 특징은 그의 실체개념에서 분명하게 드러난다. 논자는 데카르트가 물질을 실체로 규정함으로써 자연에 대한 적극적인 논의를 시도한다고 보기 때문이다. 여기에서 데카르트는 신을 무한 실체로, 정신과 물질은 유한 실체로 구분하는데, 이러한 실체는 “존재하기 위해 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 것”이다.⁷³⁾ 여기에서 실체 규정을 엄밀하게 적용한다면 실체는 신의 존재 하나뿐이다. 왜냐하면

71) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 97쪽.

72) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 97쪽 이하.

73) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002, 43쪽.

인간과 자연은 신에 의해 창조된 존재이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 데카르트는 다음과 같이 말한다.

물질과 정신 혹은 사유 실체는 피조물로서 공통된 실체개념으로 이해될 수 있다. 왜냐하면 그것들이 존재하기 위해서 필요로 하는 것은 단지 신의 조력뿐이기 때문이다.⁷⁴⁾

데카르트의 주장에 따르면 정신과 물질이 존재하기 위해서는 신의 도움이 필요하다. 그럼에도 불구하고 신뿐만 아니라 정신 그리고 물질이 실체라고 규정한다.⁷⁵⁾ 그러나 논자가 보기에 이러한 데카르트의 실체는 규정 자체의 문제점 외에도 자연에 대한 인간의 배타적인 관계를 설정한다는 문제점을 야기한다. 즉 정신과 물질 두 실체는 서로 독립적인 존재라고 이해되기 때문이다. 그런데 데카르트는 두 실체의 독립성 보다 오직 정신의 속성인 사유가 물질에 의존하지 않는다는 점을 부각시킨다. 그는 인간의 본질이 어떠한 물질적인 것도 필요로 하지 않는 사유하는 존재라는 점을 강조한다.⁷⁶⁾ 데카르트는 이 점을 다음과 같이 주장한다.

“나는 내가 하나의 실체요, 그 본질 내지 본성은 오직 생각하는 것이요, 또 존재하기 위하여 아무 장소도 필요 없고, 어떠한 물질적인 것에도 의존하지 않는 것임을 알았다. 따라서 이 「나」, 즉 나를 나 되게 하는 정신은 신체와 전혀 다른 것이요, 또 신체보다 인식하기가 더 쉬우며, 설사 신체가 없다 하더라도 어디까지나 온전히 스스로를 보존하는 것이다.”⁷⁷⁾

데카르트는 인간을 신으로부터 자아의 확실성을 보증받고 자연을 인식할 수 있는 정신적 존재로서 규정하는 것에 그치지 않고, 나아가서 “자연의 주인이자 소유자(maîtres

74) 르네 데카르트, 『철학의 원리』, 43쪽.

75) 이현복은 데카르트의 이러한 세 가지 실체를 다음과 같이 설명한다. “자아 혹은 정신, 신 그리고 물체는 데카르트가 구상한 존재자 범주였고, 자유실체인 정신과 신을 다루는 형이상학은 철학의 뿌리이고, 연장실체를 다루는 자연학은 철학의 줄기이자 가지였다.” 이현복, 「생태철학의 선구자, 스피노자-생태학적 관점에서 바라본 스피노자의 자연관」, 『근대철학』 6, 서양근대철학회, 2011, 27쪽.

76) 이현복은 정신과 물체가 실체로 간주되었던 이유는 정신과 물질이 서로 독립적이고 배타적인 관계에 있다는 것을 말해주는 것이라고 주장한다. “정신이 존재하기 위해서는 물체를, 물체가 존재하기 위해서는 정신을 필요로 하지 않는다는 느슨한 의미에서다.” 이현복, 「생태철학의 선구자, 스피노자-생태학적 관점에서 바라본 스피노자의 자연관」, 28쪽.

77) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 97쪽.

et possesseur de la nature)”⁷⁸⁾로 규정한다. 이러한 데카르트의 주장은 실체로서의 정신과 물질의 독립성을 훼손하고 물질에 대한 정신의 우월성을 정초하게 된다. 물질적 자연에 대한 이러한 데카르트의 규정은, 신으로부터 비롯된 인간의 정신 속에 물질의 본질에 대한 관념이 존재한다는 가정에 바탕을 두고 있다. 인간은 사유를 속성으로 지닌 것으로 그리고 자연은 연장을 속성으로 가진 것으로 배타적으로 규정함으로써 인간이 자연의 본질을 파악할 수 있다는 자연관을 제시한다. 데카르트는 이러한 자연규정을 통해 인간을 제외한 자연의 모든 것, 동물과 식물들을 기계적인 물질로 간주한다.

데카르트는 아리스토텔레스가 자발적 능력과 활동을 지닌 생명 또는 정신으로 파악한 동물과 식물조차도 단지 물질의 집합체이며 수동적인 기계장치로 규정한다. 논자가 보기에 이러한 데카르트의 정신과 물질에 대한 이원론적 규정이 자연과학의 발전과 더불어 인간의 위상을 높이는데 기여한 것은 사실이다. 그런데 이러한 데카르트의 자연관은 정신과 물질(신체)을 동시에 가진 인간을 어떻게 이해해야 할지의 문제에 직면하게 된다. 데카르트가 자아를 신체와 구별되는 사유하는 실체로 규정하고, 인간의 신체 활동을 물질과 마찬가지로 기계론적으로 설명하는데, 하나의 인간 안에서 독립된 두 개의 실체, 즉 정신과 물질이 어떻게 결합할지의 문제점이 발생한다. 여기에서 데카르트는 뇌의 송과선에서 정신과 물질이 서로 접촉하여 상호작용을 한다고 가정하면서 이 문제를 해결하고자 한다. 하지만 송과선 역시 물질로 이루어진 신체기관이라는 점에서 또다시 문제가 발생한다.⁷⁹⁾ 이러한 문제점에도 불구하고 데카르트의 자연개념은 인간이 특정한 목적을 위해 자연을 탐구하고 이용할 수 있다는 인간중심주의의 토대를 제공하는 점에는 변함이 없다.

여기에서 논자는 정신의 우월성을 강조하는 데카르트의 입장을 쇼펜하우어와 비교해 보고자 하는데, 쇼펜하우어가 『의지와 표상으로서의 세계』 2장에서 제시하는 다음과 같은 주장에서 데카르트와 유사한 주관주의적인 관점을 찾아볼 수 있기 때문이다.

모든 것을 인식하면서도 어느 것에 의해서도 인식되지 않는 것이 주관이다. 따라서 주관은 세계의 담당자(Träger)이며, 현상하는 모든 것과 모든 객관을 관통하며 항시 그 전체가

78) 르네 데카르트, 『방법서설·성찰 데카르트연구』, 123쪽.

79) 데카르트는 송과선이 오로지 인간에게만 존재한다고 주장한다. 인간과 달리 동물들의 행동은 단지 물질의 운동일 뿐이기 때문에 송과선을 필요로 하지 않는다. Bernard Williams, *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Weinheim, 1996, 238쪽 참조.

되는 조건이다. 왜냐하면 항상 현존하는 것은 오직 주관에 대해서만 존재하기 때문이다. 80)

그러나 주목할 것은 쇼펜하우어가 언급하는 주관은 인식주관으로서 세계를 단지 표상(Vorstellung)으로 인식하는 것이고, 표상은 주관에 의해 인식된 대상일 뿐 결코 자연 자체가 아니라는 점이다. 쇼펜하우어는 인간이 자연을 인식하는 인식주관일 뿐 자연에 대해 존재론적으로 우월한 것이 아니라고 주장한다. 쇼펜하우어는 인간이 자연의 다른 개체들과 동일한 존재특성을 갖는다고 보기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 데카르트가 강조하는 자연에 대한 인간정신의 우월성과 자연이해를 비판한다. 특히 쇼펜하우어는 『자연의 형이상학』(Metaphysik der Natur)에서 데카르트의 자연관이 “자연의 모든 현상들은 이제 오로지 연장, 형태와 운동, 따라서 역학(Mechanik)의 법칙을 통해서만 설명”⁸¹⁾되는 기계론이라는 점을 비판한다.

쇼펜하우어는 데카르트가 자연해석에서 신의 존재를 증명할 때 인식근거와 존재원인을 혼동하고 있다는 점을 지적한다.⁸²⁾ 즉, 신의 존재는 인식근거가 될 수 있을 뿐 존재원인이 될 수 없음에도 불구하고 혼동하여 사용한다고 비판한다. 쇼펜하우어에 따르면 이러한 인식근거와 존재원인의 혼동은 스피노자철학에서도 이어진다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』에서 데카르트와 스피노자철학의 연관성을 다음과 같이 설명한다.

말하자면 데카르트가 단지 관념적(ideal)으로, 단지 주관적으로, 즉 단지 우리를 위해, 단지 인식을 목적으로, 즉 신의 현존에 대한 증명을 목적으로 제시한 것을 스피노자는 실재적(real)이고 객관적으로 신과 세계의 현실적인 관계로서 받아들였다. 데카르트에 있어서는 신의 개념 안에 존재가 놓여 있고, 따라서 이것이 신의 현실적인 현존을 위한 논증이 된다. 스피노자에 있어서 신은 그 자체로 세계 안에 숨어있다. 따라서 데카르트에 있어서 단순한

80) WWV I, 42쪽.

81) Arthur Schopenhauer (Hg. Volker Spierling), *Metaphysik der Natur*, München, 1984, 135쪽.

82) 아르투어 쇼펜하우어, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남, 2010, 26쪽. (이하 WSG로 표기한다. 논자의 필요에 따라 인용된 내용은 독일어 원본과 비교하여 수정하였음을 밝혀둔다) 그러나 쇼펜하우어는 데카르트의 신존재증명 자체를 비판한다. 왜냐하면 인간의 관념 속에 완전한 실체로서 신을 상정하고, 그러한 완전한 존재의 관념이 있다는 것으로 현존을 보증하는 것은 오류이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 데카르트의 신존재증명은 원인과 인식근거를 명확하게 구분하지 못하고 혼동 속에 사로잡혀 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “어떤 사람은 그가 임의로 생각해낸 개념으로부터 실재성이나 현존이라는 술어를 끄집어낸다. 그리고 그로 인해 개념에 일치하는 대상이 그 개념과 독립하여 현실적으로 존재해야 한다는 것이다!” WSG 27쪽.

인식근거였던 것을 스피노자는 실재근거(Realgrund)로 만든다.⁸³⁾

그러나 논자는 쇼펜하우어의 이러한 비판에도 불구하고 정신과 물질을 서로 대립적인 것으로 파악하는 데카르트와 달리 스피노자가 자연을 물질의 집합체로서가 아니라 하나의 전체로 이해한다는 점에 주목하고자 한다. 데카르트가 정신과 물질을 두 가지 실체로 설정함으로써 그 상호작용에서 문제가 발생하지만, 스피노자는 정신과 물질을 실체가 아니라 실체의 양태로 파악함으로써 이 문제를 해결하기 때문이다. 스피노자는 자연이 하나의 통일된 체계 안에서 정신과 물질을 포함한다고 주장한다. 스피노자에 따르면 우리가 자연의 본질에 대해 인식할 수 있는 것은 인간의 정신과 자연의 본성이 동일하기 때문이다. 이 점을 스피노자는 다음과 같이 주장한다.

우리의 정신은 가장 완벽하게 자연을 재현할 것이다. 왜냐하면 우리의 정신은 자연의 본질, 질서, 및 통일성을 상념적으로 가질 것이기 때문이다.⁸⁴⁾

인간의 정신은 전체 자연의 근원을 경험하고 자연의 이상을 드러낼 수 있다.⁸⁵⁾ 즉 스피노자는 우리의 정신이 진리의 규범을 갖고 있기 때문에 보편적 실재인 자연의 근원에 대해서도 인식할 수 있다고 본다. 스피노자에 따르면 자연은 유일하면서 무한한 존재인데, 이러한 자연해석은 스피노자가 주장하는 신의 정의와 같은 것임을 알 수 있다. 스피노자는 신을 다음과 같이 규정하기 때문이다.

신이란, 절대적으로 무한한 존재, 즉 제각각 영원하고도 무한한 본질을 표현하는 무수한 속성들로 이루어져 있는 실체라고 나는 이해한다.⁸⁶⁾

83) WSG, 31쪽 이하.

84) B. 스피노자, 『에티카』, 49쪽. 스피노자가 정신과 자연의 본성의 동일성을 주장한 것은 셸링에게 영향을 끼치는데, 이 점은 셸링의 다음과 같은 언급에서 잘 나타난다. “자연은 그 자체 필연성이고 근원적으로 우리의 정신 법칙을 표현할 뿐만 아니라, 또 스스로 그 법칙을 실현하고, 나아가 자연이 그 법칙을 실현하는 한에서만 자연은 자연이 되며 자연이라 불릴 수 있는 것이다. 자연은 가시적 자연이며, 정신은 비가시적 자연이어야만 한다.” F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 한자경 옮김, 서광사, 1999, 82쪽.

85) B. 스피노자, 『에티카』, 24쪽 참조.

86) B. 스피노자, 『에티카』, 56쪽.

즉, 신은 무한한 속성들로 이루어진 실체(substantia)이다. 스피노자는 데카르트가 제시한 실체개념을 적극적으로 수용한다. 그는 실체가 그 자체 안에 있으며 그 자체에 의하여 파악되는 것, 그것의 개념을 형성하기 위하여 다른 것의 개념을 필요로 하지 않는 것, 즉 자기 원인(causa sui)이라는 점을 강조한다. 스피노자는 “자연에는 동일한 본성이나 속성을 가지는 둘 또는 다수의 실체가 존재할 수 없다.”⁸⁷⁾고 주장하는데, 이러한 실체개념에 대한 정의는 자연과 신을 같은 것으로 규정하는 것과 다름이 없다.

여기에서 우리는 데카르트와 스피노자의 실체개념의 차이점을 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 데카르트가 실체를 무한실체와 유한실체로 구분하고, 신을 무한실체로 그리고 정신과 물질을 유한실체라고 규정하지만, 스피노자는 신 또는 자연만을 유일한 실체로 규정하고 정신과 물질을 실체의 ‘양태’로 정의한다는 점이다. 데카르트의 정신과 물질이 신에 의해 창조된 유한실체이지만, 스피노자에게서 정신과 물질은 실체가 아니라 실체가 드러나는 양태일 뿐이다. 둘째, “신은 모든 것의 내재적 원인이지 초월적 원인은 아니다”(Deus est omnium rerum causaimmanens, nonverotransiens)⁸⁸⁾라는 스피노자의 주장은 신이 실체이지만 데카르트에서처럼 자연의 외부에 존재하는 초월자로서가 아니라 자연 내에, 즉 자연 자체에 존재한다는 것을 말해준다.⁸⁹⁾

스피노자에 따르면 “우리가 신 즉 자연(deus sive natura) 이라고 부르는 저 영원하고 무한한 존재는 자신이 존재하는 것과 동일한 필연성에 의해 작용”⁹⁰⁾하는 것으로서 신과 자연은 동일한 본성을 갖는 실체이다.⁹¹⁾ 그렇기 때문에 신은 자연에 대해서 필연

87) B. 스피노자, 『에티카』, 58쪽.

88) B. 스피노자, 『에티카』, 77쪽.

89) 박삼열은 내재적 원인으로서의 신을 범신론보다는 만유내재신론(panentheism)으로 해석하는 것이 적절하다고 주장한다. “만유내재신론은 세계와 신을 동일시하지 않는다. 세계는 신이 아니다. 그것은 신 안에 있다. 만유내재신론에서 세계에 존재하는 모든 것들은 신을 원인으로 가지면서, 신 안에 존재한다. 따라서 그것들은 신 없이는 그 존재가 이해될 수 없다. 이렇게 세계와 신의 관계는 동일시되지 않으면서 상당히 밀접하다. 이러한 관계를 물결에 비유해보자. 물은 물결의 원인이다. 그리고 물결은 물 안에 존재하고, 또한 물 없이는 물결의 존재가 이해될 수 없다. 이렇게 잔잔한 물과 물결은 상당히 밀접한 관계에 있다. 그러나 우리는 그것들이 동일하다고는 말할 수 없다.” 박삼열, 『스피노자의 윤리학 연구』, 선학사, 2002, 47쪽 이하.

90) B. 스피노자, 『에티카』, 84쪽.

91) 스티븐 내들러는 이와 같은 신과 자연의 동일화에 대해 그 범위가 어디까지인지 명확하지 않다는 점을 다음과 같이 지적한다. “신은 자연 전체, 곧 전 우주와 그것 안에 있는 모든 것인가? 아니면 신은 단지 어떤 근본적이고 불변하며 영원하고 보편적인 자연의 측면인가?” 스티븐 내들러는 첫 번째는 실체와 양태간의 관계에서 보면 신이 물질의 본성(연장)과 사유의 본질(사유)등의 속성을 개별적이고 실재적인 상태로 표현되는 것으로 두 번째는 신이 속성 및 만물을 지배하는 인과적 원리로 해석할 수 있다고 지적한다. 스티븐 내들러, 『에티카를 읽는다』, 이혁주 옮김, 그린비출판사, 2013, 143쪽 이하 참조.

적 존재이고, 자연은 신이 자신의 존재를 드러내는 과정이다. 이런 점에서 스피노자는 “자연에는 우연적인 것이 아무것도 없으며, 모든 것은 일정한 방식으로 존재하고 작용하도록 신의 본성의 필연성으로부터 결정되어”⁹²⁾ 있다는 점을 강조한다.

스피노자에게서 신은 자연과 동일한 본성을 가진 것이기 때문에 자연이 존재하는 이유와 신이 존재하는 이유는 동일하다. 자연이 특정한 목적을 위해서가 아니라 그 자체로 존재이유를 부여할 수 있는 것처럼 신의 존재도 자연 이외에 그 어떤 목적을 위해 있는 것이 아니다. 즉, 신은 존재함에 있어서와 마찬가지로 작용함에 있어서도 아무런 원칙이나 목적을 갖지 않는다.⁹³⁾ 논자가 보기에 이러한 스피노자의 자연개념은 철저하게 반목적론적 특징을 드러내고 있다.⁹⁴⁾ 스피노자는 인간이 신의 존재에 목적을 부여하는 것은 인간의 충동 때문이라는 점을 다음과 같이 지적한다.

목적 원인이라고 불리는 것은 인간의 충동이 어떤 사물의 원칙 또는 제1원인으로 생각되는 한에 있어서 인간의 충동에 지나지 않는다.⁹⁵⁾

박기순은 자연에 목적을 부여하려는 인간의 욕구를 다음과 같이 설명한다. “인간은 자신의 욕구를 발생시킨 원인을 알지 못한다. 그럼에도 불구하고 그는 원인을 찾는다. 여기에서 그는 자신이 알고 있는 것에 의지한다. 그는 원인은 알지 못하지만 결과를

92) B. 스피노자, 『에티카』, 84쪽.

93) 칸트에 따르면 스피노자가 자연의 합목적성을 부정함에도 불구하고 자연의 개별자들이 속성이나 양태로서 실체에 필연적으로 의존할 수밖에 없다고 주장하는 것은 자연의 합목적성을 인정하는 것이다. 이런 점에서 칸트는 스피노자를 숙명적 관념론자라며 비판한다. “스피노자는 자연의 목적의 가능근거를 묻는 일체의 물음에서 우리를 해방시키고, 이런 이념에서 일체의 실재성을 앗으려 한다. 그렇게 하기 위해 그는 자연목적들 일반을 산물들로 보지 않고, 하나의 근원존재자에 내속하는 우유성들로 보아, 저 자연사물들의 기체인 이 존재자에게 자연사물들에 대한 원인성이 아니라 한낱 자존성을 부여하고, (이 근원존재자 및 이 근원존재자에게 내속하는 우유성들인 모든 자연 사물들의 무조건적 필연성 때문에) 자연형식들에게 모든 합목적성에 요구되는 근거의 통일을 보증하긴 하지만, 동시에 그것 없이는 어떠한 목적통일도 생각할 수 없는, 자연형식의 우연성을 박탈한다. 그리고 우연성과 함께, 자연사물의 원근거에서 일체의 지성을 제거하는 것과 똑같이, 모든 의도적인 것을 제거한다. [...] 스피노자는 자연에서의 합목적적인 것에 대한 우리의 개념들을 모든 것을 포섭하는 (그러면서도 동시에 단순한) 존재자 안의 우리 자신의 의식으로 환원하고, 저 형식을 한낱 자연의 통일에서 찾음으로써, 자연의 합목적성의 실재론이 아니라 한낱 관념론을 주장할 의도를 가지고 있었음이 틀림없으나, 그럼에도 스스로 이를 성취할 수 없었으니, 그것은 기체의 통일이러는 한갓된 이념은 결코 단지 무의도적인 합목적성이라는 이념을 생기게 할 수 없기 때문이다.” 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 백중현 옮김, 아카넷, 2009, 453쪽 이하.

94) 목적론에 대한 스피노자의 이러한 비판은 『에티카』 1부의 부록에서 주로 전개된다. 스피노자철학의 반목적론적인 해석에 대한 자세한 논의는 Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press, 1984, 213~230쪽 참조.

95) B. 스피노자, 『에티카』, 233쪽.

알고 있다. 자신이 무엇을 욕구하고 있다는 것을 알고 있는 그는 그 욕구의 대상, 즉 목적이 자신의 행위의 원인이라고 간주한다.”⁹⁶⁾

스피노자는 산출하는 원인과 그 결과라는 의미에서 자연을 능산적 자연(natura naturans)과 소산적 자연(natura naturata)으로 나눈다. 스피노자는 본래 아베로에스의 저서를 라틴어로 번역하는 과정에서 유래한 이 두 가지 표현을 자연의 존재특성 또는 자연의 상태를 드러내기 위해 사용한다. 스피노자는 이러한 자연의 두 가지 상태를 다음과 같이 설명한다.

능산적 자연이라는 것을 우리는 그 자체 안에 존재하며 그 자체를 통하여 파악되는 것, 또는 영원하고 무한한 본질을 표현하는 실체의 속성들, 즉 자유로운 원인으로 고찰되는 한에 있어서의 신이라고 이해하지 않으면 안 된다. 그러나 소산적 자연을 나는, 신의 본성의 필연성으로부터 혹은 신의 각 속성의 필연성으로부터 생겨나는 모든 것, 즉 신 안에 존재하며 신 없이는 존재할 수도 파악될 수도 없는 것들로 고찰되는 한에 있어서의 신의 속성의 모든 양태들이라고 이해한다.⁹⁷⁾

그런데 여기에서 주목할 것은 능산적 자연과 소산적 자연 사이에 인과관계가 실제로 적용된다고 볼 수 없다는 점이다. 여기에서 능산적 자연은 신으로서 그리고 소산적 자연은 결과물인 양태들로서 이해하면 능산적 자연과 소산적 자연 사이의 관계를 인과관계라고 해석할 수도 있지만 스피노자가 능산적 자연을 ‘자유로운 원인들이라고 고찰되는 한에 있어서의’라는 조건을 붙인 것, 그리고 이미 신과 전체 자연을 동일시한다는 점에서 신은 능산적 자연과 소산적 자연을 모두 포함하는 자연으로 이해해야 할 것이다.⁹⁸⁾ 스피노자의 이러한 설명에 따르면 능산적 자연은 실체의 속성들이라고 볼 수 있

96) 박기순, 「스피노자의 코나투스 개념과 목적론의 문제」, 『철학사상』 57, 서울대학교 철학사상연구소, 2015, 105쪽 이하.

97) B. 스피노자, 『에티카』, 85쪽. 강영안에 따르면 스피노자의 실체와 속성의 관계에 대하여 두 가지의 해석이 가능하다. 첫 번째 해석은 관념적 주관주의적으로 보는 견해이다. 속성은 실제로 신에게 속한 것이 아니라 신을 이해하고자 하는 인간 지성이 구성한 것이다. 즉 속성은 인간이 실체의 실질적인 본질을 이루고 있는 것으로 지성이 파악한 것이다. 두 번째 해석은 실재론적 해석인데, 이 해석에 따르면 속성은 신적 실체를 구성하는 실질적 본질이다. 즉, 신을 무한히 많은 속성들의 통합으로 보는 것이다. 그러나 여기에서 무한히 많은 속성을 통합하기는 불가능하기 때문에 신에 대한 인식이 어렵다는 문제가 발생한다. 그럼에도 속성은 실체와 다른 것이 아니라 실체의 본성, 본질, 실체의 내용을 구성하는 것으로서 실체가 무엇인가를 파악할 수 있는 가능성을 제공해준다는 점에서 실재론적 해석이 관념론적 해석보다 스피노자의 입장을 잘 반영해준다고 할 수 있다. 강영안, 「스피노자의 신 또는 자연」, 『서강인문논총』 4, 서강대학교 인문과학연구소, 1995, 9쪽 이하 참조.

고 소산적 자연은 양태라고 볼 수 있다. 속성은 지성이 실체의 본질을 구성하고 있는 것으로서 지각하는 것이고, 양태는 실체의 변용 또는 다른 것 안에 있으면서 다른 것을 통하여 파악되는 것이기 때문이다.⁹⁹⁾

신 즉 자연은 거대한 하나의 체계인 실체이고, 이 체계 안에서 무한한 양태들이 발생한다. 이 자연체계는 모든 양태들을 포함하는 것이면서 무한하고 영원한 생산력, 즉 속성을 가진다. 스피노자에 따르면 이때의 속성은 실체가 양태로 드러나게 하는 생산력이다. 실체는 속성을 통해 다양한 형태를 가진 양태로서 자연 속에 나타난다. 스피노자는 여기에서 실체가 무한한 형태를 가진 양태로 변화하는 것은 필연적이라고 주장한다.¹⁰⁰⁾

실체개념에 대한 규정방식 이외에 데카르트와 구분되는 스피노자의 자연해석의 특징은 인간존재를 자연의 일부분으로 이해한다는 점이다.¹⁰¹⁾ 스피노자는 “인간이 자연의 일부가 아니라는 것은 불가능하며, 또한 인간이 오로지 자기의 본성에 의해서만 이해될 수 있는 변화만 경험한다는 것은 불가능하다.”¹⁰²⁾고 말한다. 데카르트는 인간의 정신을 물질적 자연과 분리시켜 정신은 자유로운 것으로 그리고 자연은 기계론적인 법칙에 의해서 움직이는 것으로 파악한다. 그래서 정신을 가진 인간이 자연의 주인이자 소유자가 된다. 그러나 이와 달리 스피노자는 정신과 물질을 자연 안에 포함시킴으로써 인간 정신이 자연의 질서에 적응해야 한다는 것을 강조한다. 그렇기 때문에 인간은 자연의 주인이 아니라 자연의 일부(naturae pars)로서 자연을 구성하는 것으로 파악된다. 스피노자는 이와 관련하여 인간의 역할을 다음과 같이 설명한다.

98) 그런데 강영안은 능산적 자연과 소산적 자연은 필연적으로 연결되어 있지만, 능산적 자연은 소산적 자연에 대해서 언제나 절대적 지배권을 유지한다고 본다. “왜냐하면 실체성은 오직 능산적 자연, 즉 신에게만 부여되기 때문이다. 따라서 모든 양태는 유일한 실체인 신의 양태라는 것은 신 이외의 모든 것은 그 자체로 존재론적 자립성을 절대적으로 가질 수 없고 모두 신에게 의존해 있음을 보여준다.” 강영안, 「스피노자의 신 또는 자연」, 21쪽.

99) B. 스피노자, 『에티카』, 56쪽.

100) 코플스톤은 스피노자가 하나의 실체에서 다양한 양태들이 나타난다고 설명하지만 여기에서 실체와 양태의 관계가 명확히 설명되지 않는다고 비판한다. 프레드릭 코플스톤 S.J, 『18.19세기 독일철학-피히테에서 니체까지』, 표재명 옮김, 서광사, 2008, 185쪽.

101) 스피노자는 인간을 자연의 일부로 간주함으로써 전통철학에서 언급한 인간의 자유의지가 인간 정신의 상상이나 착각이라고 비판한다. 서양근대철학회, 『서양근대철학의 열가지 쟁점』, 창비, 2004, 171쪽 참조.

102) B. 스피노자, 『에티카』, 239쪽. 이현복에 따르면 스피노자는 이러한 생각을 토대로 『에티카』에서 신, 인간, 인간의 예속과 정서의 힘, 인간의 자유와 지성의 힘을 다룬다. 이는 지성에 의한 정서의 조절, 인간의 선험적 혹은 현실적 조건에 대한 명확한 인식, 신 혹은 자연과 인간과의 관계 등을 다루고 있다. 이현복, 「생태철학의 선구자, 스피노자」, 38쪽 참조.

인간은 필연적으로 항상 수동적 감정에 예속하며, 자연의 공통적 질서에 따르고 복종하며, 사물의 본성이 요구하는 만큼 자연의 공통적 질서에 적응한다.¹⁰³⁾

쇼펜하우어와 마찬가지로 스피노자는 인간의 정신이 자연과 동일한 본성을 가지며 나아가서 자연의 일부라는 점을 인정한다. 자연은 하나의 거대한 체계이고 정신은 체계의 일부로서, 인간은 자연의 필연적 질서에 종속되어 있다. 이를 바탕으로 스피노자는 『에티카』에서 인간이 추구해야 할 최고의 선을 제시한다. 이에 따르면 인간은 자연의 영원하고 확고한 질서를 인식하고, 인간 정신과 전체 자연의 합일의 인식에 도달해야 한다.¹⁰⁴⁾ 즉, 인간의 정신과 자연의 동일한 본성을 인식하는 것이 인간이 도달해야 하는 최고의 선이다. 스피노자에 따르면 이처럼 자연에 속하는 인간은 자기 자신을 이해하기 위해 자연을 적극적으로 해석하여야 한다. 그리고 스피노자는 인간이 자신을 더 잘 알수록 자연의 질서를 더 잘 이해할 수 있다고 주장한다.¹⁰⁵⁾ 그러나 이러한 스피노자의 주장과는 달리 쇼펜하우어는 의지의 객관화인 자연 속에서 인간은 하나의 개체에 지나지 않으며 끊임없이 다른 개체들과의 갈등 속에서 존재할 수밖에 없다는 입장을 강조한다.

2) 합목적적 자연개념

칸트의 선형철학이 제시하는 자연개념은 두 가지 입장에서 논의할 수 있다.¹⁰⁶⁾ 우

103) B. 스피노자, 『에티카』, 240쪽. 스피노자는 인간의 의지 역시 원인을 필요로 하기 때문에 자유로운 원인이라고 할 수 없다고 주장한다. 쇼펜하우어는 의지의 자유를 부정하는 스피노자의 이러한 주장에 대해 “스피노자가 아직 데카르트주의에 머무르고 있을 때는 이와 상반된 견해를 단호하게 옹호하다가 만년에 이르러서야 비로소 이러한 통찰을 가지게 되었다는 사실은 매우 주목할 만하다.”고 평가한다. 쇼펜하우어, 『자유, 필연, 그리고 맹목적 의지』, 강준원 옮김, 춘추각, 1990, 118쪽 이하 참조. (이하 FmW로 표기)

104) B. 스피노자, 『에티카』, 13쪽 참조.

105) B. 스피노자, 『에티카』, 23쪽 참조.

106) 여기에서 우리는 칸트가 세계와 자연이라는 용어를 구분한다는 점을 주목해야 한다. 그에 따르면 전자는 수학적 명칭이며 후자는 역학적 명칭이다. 칸트는 이 점을 다음과 같이 설명한다. “우리는 지금껏 서로 엇갈려 통용되는 세계와 자연이라는 두 표현을 가지고 있다. 전자는 모든 현상들의 수학적 전체와 이것들의 종합의 전체성(Totalität)을 의미한다. 여기서 큰가 작은가, 다시 말해 그 종합이 합성에 의해 진행되는 것인지 분할에 의한 것인지는 상관없다. 그러나 동일한 세계가 자연이라고 불리기도 하는데, 그것은 세계가 역학적인 전체로 고찰되는 한에서 그러하다. 이 때 사람들은 세계를 하나의 양으로 성립시키려고 공간 시간상의 집합에 주목하는 것이 아니라, 현상들의 현존에서 통일성에 주목

선 칸트는 『순수이성비판』에서 자연을 경험인식의 대상으로서 파악한다. 쇼펜하우어가 충분근거율에 의해서 표상으로서 이해하는 것처럼, 여기에서 자연은 주관의 감성과 지성에 의해서 인식하는 현상의 세계로 규정된다. 칸트는 자연을 인식의 대상으로 삼아 자연과학을 위한 인식체계를 수립하고자 한다. 인식주관을 통해 파악되는 자연은 보편적 법칙에 따라 규정되는 모든 경험의 대상이다. 자연의 이러한 법칙성(Gesetzlichkeit)을 연구하는 것이 학문이다.¹⁰⁷⁾ 여기에서 칸트는 이러한 선형적 인식체계로는 자연의 현상만을 알 수 있을 뿐, 자연 자체, 즉 사물 자체(Ding an sich)에 대해서는 알 수 없다는 점을 분명히 한다.¹⁰⁸⁾

그런데 칸트는 『순수이성비판』에서와는 달리 『판단력비판』 제2부 「목적론적 판단력의 비판」에서는 목적론적인 입장에서 자연에 대해서 논의한다. 여기에서는 단지 인식주관의 대상이 아니라 스스로 자기를 유기적으로 형성해가는, 즉 자기 목적으로 존재하는 총체로서의 자연을 논의하는데, 칸트는 이러한 자연의 본질을 합목적성(Zweckmäßigkeit)을 통해서 설명할 수 있다고 주장한다. 칸트는 합목적성을 미적 판단의 원리뿐만 아니라 자연의 본질을 이해하기 위한 원리로서 사용한다. 회폐는 이러한 칸트철학에서의 합목적성의 역할을 다음과 같이 평가한다. “합목적성은 칸트에게 단지 모든 자연인식의 선형적인 원리와 모든 미적인 판단들의 토대인 것만은 아니다. 합목적성은 객관적 합목적성으로서 자연대상들(Naturgegenstände)의 인식에서 특수한

한다. 이 때 일어나는 것의 조건은 원인이라 부르고 반면에 조건적인 원인성은 좁은 의미에서 자연 원인이라고 한다. 현존하는 것 일반에서 조건적인 것은 우연적이라고 일컬어지고, 무조건적인 것은 필연적이라 일컬어진다. 그리고 현상들의 무조건적인 필연성은 자연필연성이라 일컬을 수 있다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 635쪽(B 446f).

107) Johann Mader는 칸트에서 언급되는 자연의 법칙성에 대해 다음과 같이 주장한다. “학문적으로 자연이라는 것은 적법성으로 표상되는 것이다. 적법성을 의식의 내용으로서 보편적이고 필연적인 지각의 연결을 통해 비로소 조직되는 것이다. 적법성은 자연에서 의식에 주어져 있는 선형적인 의식으로서가 아니라 지각들의 결합과 질서를 통해 비로소 생산되는 것이다. 자연은 의식 안에서 우리에게 질서 지워져 현상한다. 자연이 의식일반에 관계없이 질서 지워진다면 그것은 인식할 수 없다.” Johann Mader, *Einführung in die Philosophie*, Wien, 2005, 205쪽.

108) 콜링우드는 칸트가 사물 자체를 알 수 없다고 본 것은 과학적 지식으로 알 수 없다고 본 것이라고 해석한다. “칸트는 비평가들이 이해하는 의미에서 사사물 자체를 알 수 없다고 생각한 적은 결코 없었다. 일반적으로 사용하는 ‘과학’이라는 단어와 마찬가지로 칸트가 사용하는 지식(Wissen)과 과학(Wissenschaft)등의 단어들은 특별하고 제한적인 의미를 가지고 있다. 일반적으로 과학은 지식과 동일한 것이 아니다. 그것은 지식의 특별한 종류 또는 특별한 형태이다. 또한 그것의 고유한 대상은 자연이며, 그것의 고유한 진행방법은 지각과 사고, 즉 칸트가 『순수이성비판』의 「감성학」과 「분석」에서 설명하려고 노력했던 감각과 지성을 결합하는 것이다. 칸트는 현대적인 의미에서의 지식 이론을 다루지 않았다. 그가 다룬 것은 과학적 지식이론이었다. 우리가 사물 자체를 알 수 없지만 생각할 수는 있다고 말할 때 칸트가 의미했던 것은 우리가 그것에 대한 지식은 갖지만 그 지식이 과학적 지식은 아니라는 것이다.” R.G 콜링우드, 『자연이라는 개념』, 유원기 옮김, 이체이북스, 2004, 174쪽 이하.

역할을 한다.”¹⁰⁹⁾ 칸트에게서 주관적 합목적성은 미적 판단 원리로 작용하지만 객관적 합목적성은 유기적 자연을 인식하는 원리로 작용한다.¹¹⁰⁾

칸트가 『순수이성비판』에서 인과법칙을 통해서 그리고 『판단력비판』에서 목적론을 통해 두 가지로 자연해석을 하는 이유는 인과법칙적인 자연해석의 한계를 인정한 것이다. 인과법칙을 통해서 자연에 대한 기계론적인 해석을 확보할 수 있지만 유기적 자연의 체계를 명확하게 설명할 수 없기 때문이다.¹¹¹⁾ 칸트는 “절대로 어떠한 인간적 이성도 단 하나의 풀잎의 산출이라도 한낱 기계적 원인들에 의해 이해하기를 희망할 수는 없다.”¹¹²⁾고 하면서 규정적 판단력만으로 자연을 인식하는 데 한계가 있음을 인정한다. 즉, 기계론적 입장은 자연에서 어떻게 유기체(organisiertes Wesen)가 산출되는지를 설명해주지 못하기 때문이다. 여기에서 칸트는 이러한 자연에 대한 목적론적 해석의 필요성을 다음과 같이 언급한다.

그럼에도 불구하고 목적론적 관정이, 적어도 문제성 있게는, 당연히 자연연구에 끌어들여진다. 그러나 그것은 단지 자연을 목적들에 따르는 인과성과의 유비에 따라 관찰과 탐구의 원리들 아래 끌어넣기 위한 것일 뿐, 주제넘게 그에 따라 설명하고자 그러는 것이 아니다. 그러므로 목적론적 관정은 반성적 판단력(reflektierende Urteilskraft)에 속하는 것이지, 규정적 판단력(bestimmende Urteilskraft)에 속하는 것이 아니다. 그럼에도 목적들에 따른 자연의 결합들과 형식들의 개념은, 자연의 순전한 기계성에 따른 인과성 법칙들이 충분하지 못한 곳에서는, 자연의 현상들을 규칙들 아래로 보내기 위한, 적어도 또 하나의 원리이다.¹¹³⁾

109) Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München, 2007, 279쪽.

110) 칸트는 합목적성을 미적인 대상에 관련된 주관적 합목적성과 자연을 대상으로 하는 객관적 합목적성으로 구분한다. 여기에서 객관적 합목적성은 내적인 합목적성과 외적인 합목적성으로 다시 구분된다. 내적인 합목적성은 대상의 완전성에 관계한다. 칸트는 여기에서 유기체가 지니는 자연의 목적을 내적인 합목적성이라고 부른다. “한 사물은 자기 자신이 [그것 스스로가] (비록 이중적 의미에서이긴 하지만) 원인이자 결과이면 자연 목적으로서 실존한다.” 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, V371, 424쪽. 그러나 이와 달리 외적인 합목적성은 대상의 유용성에 관계한다. 외적인 합목적성은 자연의 세계에서 유기체들 간의 외적인 관계에서 발견되는, 어떤 자연물이 다른 생물의 수단으로 사용되는 경우를 지칭한다. 여기에서 칸트는 자연 사물들 간의 관계가 목적과 수단의 유익성의 관계로 파악될 수 있는 합목적성은 상대적인 합목적성이라고 본다. 박필배, 「칸트의 목적론에서 합목적성 개념 - 유기체와 자연 전체의 체계에 한 연구」, 『인문과학』 58, 성균관대 인문학 연구원, 2015, 249쪽 이하 참조.

111) 칸트는 자연의 유기적 산물과 자연 전체에 대해 “자연의 산출들에 있어 기계적 법칙들과 목적론적인 법칙들의 대대적인, 보편적인 결합이 생각된다.”고 하면서 반성적 판단력의 보편적 원리로 목적론을 추가한다. 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009. 481쪽(V414).

112) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 475쪽(V410).

113) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 411쪽(V361).

칸트는 판단력을 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분하면서 규정적 판단력과 반성적 판단력이 설명할 수 있는 영역이 서로 다르다는 점을 강조한다. 먼저 규정적 판단력은 지성의 원칙에 입각하여 자연을 기계론적으로 인식하는 능력이다.¹¹⁴⁾ 규정적 판단력에 의해 인식되는 자연은 시공간적 형식에 따라 연장적 형태로 주어지는 현상으로서의 자연이다. 규정적 판단력에 의해 자연을 인과법칙을 따르는 기계론적 물질로서 파악한다. 규정적 판단력은 특수한 것들을 보편으로서의 원리들 아래에, 즉 이미 주어진 법칙이나 개념들 아래에 포섭하는 능력인데, 이때 지성에 의해 선형적으로 주어진 보편적 법칙들이 경험의 구성을 위해 사용된다.

그러나 칸트는 이러한 규정적 판단력을 다음과 같이 평가한다. “규정적 판단력은 독자적으로는 객관들의 개념들을 기초 짓는 어떤 원리도 갖고 있지 않다. 규정적 판단력은 자율이 아니다. 왜냐하면 그것은 단지 원리들인, 주어진 법칙들 또는 개념들 아래에서 포섭하는 것이기 때문이다. 바로 이 때문에 그것은 또한 그 자신의 이율배반의 위험이나 그 원리들의 상충에 맡겨져 있지 않다.”¹¹⁵⁾ 자연을 기계론적으로 설명하는 것은 자연에 대한 이론적인 체계를 구성할 뿐 자연의 내적 근거를 이해할 수는 없다. 여기에서 칸트는 자연을 목적론적으로 인식하기 위해서는 그 근거를 ‘자연의 초감성적 기체(übersinnliche Substrat)’에서 찾아야 한다고 주장한다. 칸트는 이점을 다음과 같이 설명한다. “현상들로서의 외적 대상들에 대해서는 목적들과 관계되는 충분한 근거는 전혀 마주칠 수가 없다. 오히려 자연 가운데 놓여있는 이 근거는 오로지 자연의 초감성적 기체에서 찾지 않으면 안 된다.”¹¹⁶⁾ 한자경은 이러한 칸트의 초감성적 기체에 대해 다음과 같은 해석을 제시한다. “현상 너머의 자율적 주체로서의 인간이 자연에 대해서도 인간 자신과 마찬가지로 그러한 현상초월적 기체, 초감성적 기체를 상정하며 자연을 그 기체의 발현으로 이해한다면, 그 초감성적 기체에 대해서는 기계적 인과필연성이 적용될 수 없다. 그것은 우리의 인식형식에 따라 구성된 현상이 아니라 그 너

114) 쇼펜하우어는 칸트에 있어서 자연인식이 지성의 능력이라는 점을 강조한다. “칸트의 주된 가르침은 지성이 맨 먼저 자연을 가능하게 만든다는 점이다. 왜냐하면 지성은 자연의 법칙을 선형적으로 규정하고 자연을 지성의 합법칙성에 적응시키는 등의 일을 하기 때문이다. [...] 객관적인 계승, 또 경험의 여러 대상의 동시 존재 역시 감각적으로 지각되지 않고 오직 지성에 의해서만 자연 속으로 가져와져, 자연 자체는 이런 식으로 비로소 가능해진다.” WWV I, 574쪽 이하.

115) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 443쪽(V386).

116) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 475쪽(V410).

머의 것이기에 지성 원칙에 따라 규정될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 목적론이 적용될 수 있는 자연은 현상으로서의 자연이 아니라, 현상의 초감성적 기체로서의 자연이다.”¹¹⁷⁾

칸트에 따르면 이러한 초감성적 기체는 인과론적 설명과는 다른 방식으로 논의되어야 하는데, 이 방식이 바로 목적론적 설명방식이다. 이것은 규정적 판단력이 아니라 반성적 판단력에 의해서만 가능한 자연해석의 방식이다. 자연을 인과론적이 아니라 목적론적으로, 즉 하나의 유기적 통일체로 이해하기 위해서는 반성적 판단력이 필요하다. 칸트에 따르면 이 같은 반성적 판단력은 자연 자체를 구성하고 규제하는 기계적인 원리가 아니라 자율적으로 자연을 반성하기 위한 원리이다.¹¹⁸⁾ 우리는 자연에 대한 본질적인 인식을 찾아내기 위해서 자연을 규정적이 아니라 반성적으로 이해해야 한다. 칸트는 이러한 반성적 판단력에 의해서만 오로지 자연을 목적론적으로, 즉 합목적성에 의해서 파악할 수 있다고 주장한다. 그러나 여기에서 간과해서는 안 될 것은 이러한 칸트의 합목적성이 모든 자연현상이 아니라 유기적 존재를 설명해준다는 점이다. 회폐에 따르면 이런 점에서 칸트는 아리스토텔레스의 주장을 보편적 목적론이라고 비판한다. 아리스토텔레스의 보편적 목적론은 자연 전체를 합목적적으로 해석하는 것이기 때문이다.¹¹⁹⁾

칸트의 『판단력비판』에 따르면 자연에 대한 해석은 기계적 원리와 목적론적 원리에 의해서 이율배반적으로 제시할 수 있다. “판단력의 첫째 준칙은 정립명제이다. 즉 물질적 사물들과 그것들의 형식들의 모든 산출은 순전히 기계적 법칙들에 따라서 가능한 것으로 판정되어야 한다. 둘째 준칙은 반정립명제이다. 즉 물질적 자연의 몇몇 산물들은 한낱 기계적인 법칙들에 따라서 가능한 것으로 판정될 수가 없다. 이러한 산물들의 판정은 전혀 다른 인과성의 법칙, 즉 목적인의 법칙을 필요로 한다.”¹²⁰⁾ 그러나 칸트

117) 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 203쪽 이하.

118) 공병혜에 따르면 “칸트에게서 자연의 궁극목적이란 체계의 이념은 반성적 판단력의 주관적인 준칙이라는 점이다. 이것은 유기체를 자연의 목적으로 판단하기 위해 가정한 자연의 초감성적 원리와 상응한다. 즉 자연의 초감성적인 이념은 유기적 존재를 자연의 목적으로 뿐만 아니라, 전체 자연의 체계를 이해하기 위한 원리를 제공한다. 따라서 칸트는 반성적 판단력의 준칙으로서 자연전체에 대한 이념을 정당화한다.” 공병혜, 『칸트 판단력 비판』, 울산대학교 출판부, 2002, 130쪽 이하. 그러나 김광명은 반성적 판단력의 경우에 있어서도 세계원인의 인과성이라는 개념을 반성의 실마리로 사용한다는 점을 강조한다. 이것은 반성적 판단력에 의해 자연을 파악할지라도 합목적성의 근거로 삼고 있는 자연은 현상 자체를 가리키며, 그 체계적 통일성은 지성의 합법칙성에서 이루어지기 때문이다. 김광명, 『칸트판단력비판 연구』, 철학과 현실사, 2006, 156쪽 참조.

119) Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München, 2007, 279쪽 참조.

는 이러한 이율배반이 발생하는 것은 자연을 이해할 때 규정적 판단력과 반성적 판단력을 구분하지 못하고 혼동함으로써 생기는 결과라는 점을 강조한다.¹²¹⁾ 이것은 순전히 자율적인 주관적 원리로 사용해야 하는 반성적 판단력의 원리를 규정적 판단의 원리와 혼동할 때 일어난다는 것이다. 기계론은 현상으로서의 자연을 인식하기 위한 객관적 원리이고, 목적론은 현상의 초감성적 기체에 대한 주관적 반성원리이기 때문이다.

칸트에 따르면 우리가 경험적인 규정을 무한히 확장하여 자연을 이해하려고 할 때는 이미 주어진 법칙이나 개념들 아래에 적용하는 원리로서의 규정적 판단력을 적용할 수가 없다. 경험을 무한히 확장하는 것, 즉 경험을 벗어난 현상 너머의 초감성적 기체를 통일하는 원리에는 반성적 판단력이 사용되어야 한다. 자연을 하나의 유기적 통일체로 이해하기 위해서는 반성적 판단력이 요구된다. 즉, 칸트는 우리가 현상을 초월하는 자연을 이해하기 위해서는 주관적이고 자율적인 반성적 판단력의 원리가 필요하다고 주장하는 것이다.¹²²⁾ 그런데 칸트는 이처럼 자연에 대한 목적론적인 해석을 가능하게 하는 반성적 판단력은 인간의 특수한 직관적 지성(intuitiver Verstand)¹²³⁾이라고 본다.

여기에서 김재호는 기계론과 목적론의 양립 또는 통일은 칸트의 인식론적 전제에 의

120) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 444쪽 이하(V387).

121) 판단력의 이율배반은 규정적 판단력이 아니라 반성적 판단력의 문제이다. 김상현은 이 점을 다음과 같이 설명한다. “규정적 판단력은 그 자신만으로는 객관의 개념을 확립하는 어떠한 원리도 가지고 있지 않으므로, 즉 지성의 개념에 특수성을 포섭시키기만 하면 되므로 이율배반에 떨어질 위험이 없다. 그러나 반성적 판단력은 객관을 포섭해야 할 원리를 스스로 반성해 보아야 하기 때문에, 그 자신이 반성하는 원리나 격률에 따라 이율배반이 성립할 수밖에 없다. 그러므로 판단력의 이율배반이란 결국 규정적 판단력이 아닌 반성적 판단력의 이율배반을 지칭하는 것이 되며, 이 이율배반 역시 판단력을 어떻게 사용하느냐에 따라 크게 두 가지의 이율배반이 등장한다. 반성적 판단력을 자연질서의 실질적 목적 관계에 한 관정으로 사용하는 경우, 즉 목적론적으로 사용하는 경우 칸트는 이를 목적론적 판단의 이율배반이라 하며, 반성적 판단력을 오직 대상을 기연으로 한 인식능력들 간의 조화에 한 감정과 결부시켜 사용하는 경우, 즉 판단력을 감성적(미감적)으로 사용하는 경우, 칸트는 이를 취미의 이율배반이라고 부른다.” 김상현, 『칸트 판단력비판』, 서울대학교 철학사상연구소, 2005, 162쪽 이하 참조.

122) 여기에서 한자경은 칸트의 자연의 목적론과 고대의 목적론을 다음과 같이 구분하여 설명한다. “자연의 목적성은 자연을 유의미한 하나의 통일적 체계로 이해하기 위해 우리가 반성적으로 필요로 하는 원리이지, 우리의 반성과 상관없이 자연 자체를 구성하는 객관적 원리가 아니다. 칸트에 따르면 자연의 합목적성은 자연을 그 자체로 규정하는 객관적 원리가 아니라 우리가 자연을 반성하기 위해 필요로 하는 주관적 원리이다. 이 점에서 칸트의 목적론은 고대의 객관주의적 목적론과 구분된다.” 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 204쪽.

123) 임마누엘 칸트, 『판단력비판』, 471쪽(V406). 셸링은 이러한 자연에 합목적성을 부여하는 칸트의 ‘직관적 지성’을 과장된 지성능력, ‘신적 지성(göttlicher Verstand)’이라고 비판한다. 현상을 인식하는 경험적 자아로서는 불가능한 능력이라고 보기 때문이다. 이런 맥락에서 김재호는 칸트의 ‘직관적 지성’은 지성과 판단력의 특수한 관계를 위해 만들어진 결과일 뿐이라고 다음과 같이 비판한다. “이처럼 ‘경험적으로 특수한 것’을 자연과 자연인식의 선형적 체계 속에 통합시키는 것은 처음부터 칸트의 초월적 철학 관념론 체계에서는 결코 해결될 수 없는 문제였다.” 김재호, 「칸트에게서 자연의 합목적성은 어떻게 가능한가?」, 『철학연구』 108, 철학연구회, 2015, 111쪽.

해서는 실현될 수 없는 순수한 주관적 요청일 뿐이라고 비판한다. 김재호는 목적론적 판단력의 이율배반으로부터 기계론과 목적론의 상호배제와 결합의 문제를 해결하기 위해서는 『순수이성비판』에서 칸트가 경험인식을 위해 전개하였던 모든 제약조건들을 파기하고, 자연목적으로서의 사물들과 그것의 근거에 놓인 원리들도 인식의 구성적 규정이 되도록 변경하여야 한다고 주장한다. 이러한 전제들이 충족되지 않는 한, 자연설명의 상이한 원리로서 기계론과 목적론을 ‘자연의 하나의 체계’ 속에서 옹호하는 것은 성공할 수 없는 것이라고 비판한다.¹²⁴⁾

그런데 논자는 칸트의 목적론적인 해석에도 불구하고 칸트가 자연 자체 보다 인간의 인식대상으로서의 자연해석에 의미를 부여한다는 점에 주목하고자 한다. 칸트가 자연에 역동성과 생명력을 부여하기 위해 목적론적 해석을 추가한 것은 전통철학의 자연해석과 차별화되지만, 칸트의 목적론적 해석은 단지 주관의 원리인 반성적 판단력에 의한 것이라는 점에서 데카르트적인 주관성철학을 벗어나지 못한다고 본다. 자연에게 기계론적 특성과 목적론적 특성을 부여하는 인간은 자연과는 대립하는 존재이며 근본적으로 다른 존재라는 전제에서 출발하기 때문이다. 이광모도 이런 점에서 칸트가 자연과 인간을 근본적으로 대립하며 원리적으로 다른 것으로 이해했다는 점을 강조한다. “철학적 물음으로서의 대상으로서의 자연은 더 이상 그 자체로서의 자연(Natur an sich)이 아니라 인간에 대해 있는 한에서 자연(Natur für uns)이다. 그리고 인간에 대해 있는 한에서의 자연을 토대로 근대철학을 정립한 사람이 바로 칸트이다.”¹²⁵⁾ 칸트가 제시한 자연은 인간에 의해 대상화된 자연일 뿐이라고 할 수 있다. 쇼펜하우어 역시 칸트가 『순수이성비판』의 “선험적 감성론”에서 현상과 사물 자체를 구분한 것을 긍정적으로 평가하지만 자연이 대상화된다는 점에서 칸트의 자연이해를 비판한다.

3) 무차별성으로서의 자연개념

셸링은 『자연철학의 이념』(Ideen zu einer Philosophie der Natur)에서 자연에 대한 논의를 전개하는데, 여기에서 셸링은 자연철학이 자연의 가능성, 즉 총체적인 경험

124) 김재호, 「칸트에게서 ‘자연의 합목적성은 어떻게 가능한가?’」, 『철학연구』 108, 철학연구회, 2015, 117쪽.

125) 이광모, 「자연의 원리로서의 생명」, 『철학과 현상학 연구』 19, 한국현상학회, 2002, 3쪽.

세계의 가능성 원리로부터 도출되어야 한다고 주장한다.¹²⁶⁾ 셸링에 따르면 인간이 외부의 세계는 어떻게 가능한가, 자연에 대한 경험은 어떻게 가능한가라는 물음을 제기하기 이전에는 자연과 합일되어 있는 ‘철학적 자연 상태’에 살고 있었지만, 이와 같은 물음과 함께 인간은 자연을 단지 인식대상으로 설정하게 되고 자연이 인간을 위해 존재하는 것으로 간주하게 된다.¹²⁷⁾ 여기에서 셸링은 이러한 물음 이전에 주어진 인간과 자연의 근원적인 관계에 주목한다.

이런 이유에서 셸링은 자연을 인식대상으로 규정하는 칸트의 자연개념을 비판한다. 칸트에게서 자연은 인간과 분리된 단지 인식의 객관으로서 소극적으로 논의되기 때문이다. 셸링은 칸트의 사물 자체와 현상의 구분 속에서 이미 자연의 역동성을 가능하게 하는 생산성이 그 자체로서 현상되지 못하고 자연은 생산성을 방해하는 생산물의 형태로만 나타난다고 비판한다. 칸트가 자연에서 기계론으로 설명할 수 없는 부분은 목적론을 통해서 설명하지만, 이것은 이미 자연은 법칙에 종속되는 것인 반면에 인간은 법칙을 벗어나 자연에 그 법칙을 부여하는 자유로운 존재라고 보기 때문이다. 셸링은 칸트가 자연을 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분하여 논의한 것은 ‘단순한 반성’일 뿐이라고 비판한다.¹²⁸⁾ ‘단순한 반성’은 자연을 일반적인 고찰 대상으로 삼아, 삶에

126) 게하르트 감은 셸링의 자연개념이 시기에 따라 다양하게 변화한다는 점을 주목하면서 다음과 같이 말한다. “셸링은 대략 10년에 걸쳐 자연철학에 대한 질문을 바꾼다. 그의 자연철학의 전개에서는 세 단계가 감지된다. 초기 저작에서 자연철학은 일종의 피히테 보충으로서 생각됐다. 두 번째 단계에서 자연철학은 독자적 학문의 상태에 이르러, 자연철학은 초월철학에 대답한다. 세 번째로 동일성의 단계에서 자연철학과 초월철학의 상호보완성이 탐구됐다. 양자는 서로 결합되어 있으며, 그리고 동등한 부분으로서 셸링이 동일성 체계라 부르는 그와 같은 것으로 동화된다.” 게르하르트 감, 『독일관념론』, 이경배 옮김, 용의 숲, 2012, 204쪽.

127) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 23쪽 참조. 조영준은 셸링의 자연개념과 관련하여 인간과 자연의 관계를 다음과 같이 설명한다. “인간은 자연 의존이면서 동시에 자기성(정신, 의지)에 의해 자연으로부터 자유로운 이중적 특징을 지닌 존재인데, 우리가 인간존재의 이러한 이중성을 무시하고 인간의 정신과 의지만을 절대화하여 자연으로부터의 그의 생성과 근거를 부정한다면, 셸링이 지적하듯이 자연과 신으로부터 인간소외가 나타난다. 이것은 바로 인간이 오직 스스로 존재하길 원하고 스스로에 대해서만 책임을 지려는 방식으로, 자신이 근거하고 있는 삶의 전체적-역사적 맥락을 부정함을 의미한다.” 조영준, 「인간과 자연의 통일, 그리고 생태학적 상상력」, 『시대와 철학』 23, 한국철학사상연구회, 2012, 225쪽.

128) 물론 여기에서 셸링이 칸트의 『자연과학의 형이상학적 시원근거들』(Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786)의 영향을 받았다는 점을 간과해서는 안 된다. 한자경은 셸링이 비판하는 반성적 의식의 특징을 다음과 같이 설명한다. “반성 이전 단계에서는 대상과 표상, 세계와 세계 지식이 구분되지 않는 하나이지만, 반성의 차원에서는 일단 그 둘이 서로 다른 둘로 구분된다. 표상이나 지식에 실제성을 부여하는 것은 분명 표상 또는 외적 실재로 간주되는 것이다. 그러나 지식에 실제성을 부여한다고 생각된 그 실재를 다시 또 반성해보면, 그 실재 또한 실재라고 생각된 표상에 지나지 않는다고 판단하게 된다. 이와 같이 지식과 하나이던 실재성이 반성을 통해 지식과 분리되지만 그 다음 반성을 통해서 그 실재성이 다시 지식으로 복귀되는 것이다. 이처럼 지식으로부터 실제성을 분리시키고 그것을 다시 지식으로 복귀시키는 의식이 반성적 의식인데, 이러한 반성

서 이루어지는 모든 개별적 직관을 무시하고 자연을 직관이나 지성 그리고 이성에 의해서도 도달할 수 없는 사물 자체로 간주함으로써 인간과 자연 사이의 분리를 영구적으로 고착화할 뿐이다.¹²⁹⁾ 이런 이유에서 셸링은 주관과 객관을 분리하는 단순한 반성의식을 다음과 같이 단호하게 비판한다. “그러므로 단순한 반성은 인간이 갖는 일종의 정신병이며, 게다가 그것이 한 인간 전체에 대해 지배력을 가질 경우에는 인간의 중심에 있는 보다 고차적인 현존인 인간의 정신적 삶을 그 뿌리로부터 말살시키는 정신병이 된다.”¹³⁰⁾

셸링에 따르면 인간과 자연은 필연적으로 통합되어 있는 관계이다. 따라서 단순한 반성의식에 의해 분리된 인간과 자연의 관계를 다른 형태의 반성의식을 통해 통합하여 이제 그 동일성을 회복해야 한다고 강조한다. 하르트만은 이러한 셸링의 자연철학이 자연과 정신의 동일성, 형이상학적 동일성의 순수한 전형이라는 점을 다음과 같이 강조한다. “자연은 외부에 의하여 경계 지어진 것이 아니고, 정신은 내부에 의하여 한계 지어진 것이 아니다. 우리의 외부에도 동일한 정신이 지배하고 있고, 우리의 내부에도 동일한 자연이 지배하고 있다. 그러나 이 이론은 자연의 연역 내부에서도 역시 동일성의 철학이다. [...] 왜냐하면 전체 자연은 그에게는 차별 없이 유기적으로 조직된 것으로서 간주되기 때문이다.”¹³¹⁾ 하르트만의 이러한 평가는 셸링의 다음과 같은 언급에서 그 정당성이 확인된다.

자연은 그 자체 필연성이고 근원적으로 우리의 정신 법칙을 표현할 뿐만 아니라. 또 스스로 그 법칙을 실현하고, 나아가 자연이 그 법칙을 실현하는 한에서만 자연은 자연이 되며 자연이라 불릴 수 있는 것이다. 자연은 가시적 정신(*der sichtbare Geist*)이며, 정신은 비가시적 자연(*die unsichtbare Natur*)이어야만 한다.¹³²⁾

적 의식은 그 근원에 있어 지식과 실제, 사유와 존재, 표상과 대상의 미분적 동일성의 의식에 기반을 둔 것이다.” 한자경, 「셸링철학에서의 자연과 자아」, 『철학』 56, 한국철학회, 1998, 69쪽.

129) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 25쪽 참조.

130) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 25쪽.

131) N. 하르트만, 『독일 관념론 철학 I』, 이강조 옮김, 서광사, 1989, 165쪽.

132) F.W.J. 『자연철학의 이념』, 82쪽. 강영안에 따르면 셸링이 말하는 정신과 자연은 그것의 무제약적 절대 활동성의 측면에서는 서로 구별할 수 없는 완전한 동일성을 형성한다. 이러한 자연의 발전 과정은 결국 자기의식에 이르는 것이고, 정신은 자연의 가장 근원적인 활동성인 절대적 생산성으로 잠재되어 있기 때문에 정신과 자연은 발전 단계에서, 그리고 그것이 생산물로 현상되는 모습에서만 다를 뿐 근원적인 활동성에 있어서는 동일한 것이다. 강영안, 「셸링의 자연 개념」, 『철학』 34, 한국철학회, 1990, 214쪽 참조.

여기에서 셸링이 말하는 정신과 자연의 동일성을 이해하기 위해서는 다음의 두 가지 점을 주목해야 한다. 첫 번째는 자연을 객관으로서 규정하는 인식방식을 포기하고 지적 직관(intellektuelle Anschauung)으로 파악해야 한다는 것이다. 여기서 지적 직관은 주관과 객관으로 분리되기 이전의 선형적 자아에 의한 인식방식이다. 강영안은 지적 직관을 다음과 같이 설명한다. “직관 행위와 대상이 서로 다르지 않은 직관, 즉 대상을 자유롭게 산출하면서 동시에 그것을 직관하는 행위를 일컬어 지적 직관이라고 부른다. 자아는 지적 직관을 통해 자신을 의식함으로써 대상으로서 자아를 산출한다. 자신에 대한 의식(자기직관)과 자신을 대상으로서 산출하는 행위(자기산출)이며 이러한 행위가 다름 아니라 지적 직관이라는 것이다.”¹³³⁾ 셸링에 따르면 경험적 자아에 의해 대상화된 물질을 개념에 통합하는 인식방식으로는 단지 이미 존재하는 물질을 형상화할 수 있을 뿐 어떤 존재도 산출할 수 없다. 그럼에도 불구하고 경험적 자아는 물질에 부여하는 외적 합목적성 때문에 스스로가 물질을 만들어내는 능력을 지닌다고 오해하게 된다. 이런 점에서 셸링은 경험적 자아에 의한 왜곡된 물질의 형성 능력을 ‘신적 지성’(göttlicher Verstand)이라며 비판한다.¹³⁴⁾ ‘신적 지성’이 자연에 외적인 합목적성을 부여하는 것인 반면, 지적 직관은 자연 자체의 근원적인 합목적성을 통찰한다.

셸링은 칸트가 자아를 경험적 자아로만 규정한 것과는 달리 자아는 절대적 자유이며 지적 직관이 가능하다는 점을 부각시킨다. 셸링에 따르면 지적 직관은 ‘선형적 자아’를 통해서 가능하다. 셸링은 칸트적인 의미에서의 주관과 객관은 모두 제약된 것이기 때문에, 자연의 근원적인 합목적성을 인식하는 것은 주관과 객관을 규정할 수 있는 더 상위의 것이어야 한다고 주장한다. 그는 이것을 경험적 자아와 구분하여 선형적 자아라고 부른다. 이 선형적 자아에 의해서만 인식의 근거와 실재성을 확보할 수 있고 주관과 객관의 구분을 도출할 수 있다.¹³⁵⁾ 칸트에 따르면 현상계의 인식은 주관과 객관으로 분리되는 한에서 경험적 자아에 의해서 가능하다. 그러나 셸링은 주관과 객관의

133) 강영안, 「정신과 물질 : 셸링의 『초월적 관념론 체계』 연구」, 『철학』 41, 1994, 87쪽.

134) 셸링은 물질을 개념화하고 대상화하는 지성은 단지 죽은 능력이라고 비판한다. “개념과 물질의 이러한 통합을 파악하기 위해서 당신은 하나의 상위의 신적인 지성을 가정하는데, 그런 신적 지성이 그의 창조를 이념적인 것 안에서 기획하고 그 이념적인 것에 따라 실제적인 것을 산출한다는 것이다. [...] 그가 산출한 것은 그 자체로서 합목적적인 것이 아니라 오직 그 제작자의 연관 아래서만 합목적적인 것이 되고, 따라서 근원적이고 필연적인 것이 아니라 오직 우연적 방식으로만 합목적적인 것이 된다. 그런 지성은 이미 죽은 능력이 아니겠는가?” F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 67쪽.

135) 이광모, 『기초에 선 이성』, 용의 숲, 2016, 25쪽 참조.

통일에 의해서 직관과 개념의 통일이 가능하고 인식의 실재성이 확보될 수 있다고 주장한다. 여기에서 선형적 자아는 실재성을 인식하는 원리로서 새롭게 제시된다.

선형적 자아는 제약되지 않는 자유에 의해서 그리고 오직 지적 직관에 의해서만 규정된다. 이러한 지적 직관은 어떠한 객체도 전제하지 않는 직관이다. 경험적 직관은 의식에 나타나지 않는 존재를 객체로서 인정하지 않지만, 이와 달리 지적 직관은 의식을 통해 객관적 실재성을 파악하려는 시도를 거부한다.¹³⁶⁾ 셸링은 이러한 자아와 지적 직관의 관계를 다음과 같이 설명한다.

자아는 오직 직관 안에서만 규정될 수 있다. 그런데 자아는 그것이 결코 객체가 될 수 없다는 한에서만 자아이다. 그러므로 자아는 어떤 감성적 직관에 의해서도 규정 가능한 것일 수 없으며, 오직 어떠한 객체도 직관되지 않는 직관, 즉 결코 감성적이지 않은 직관, 한마디로 지적 직관에 의해서만 규정 가능한 것일 수 있다.¹³⁷⁾

셸링에 따르면 지적 직관은 자아가 단지 인식 주체로서의 자아이고 자연이 객체로서의 자연이라는 규정에서 벗어나게 한다. 칸트의 감성적 직관에 의해서 자연은 단지 객체로 규정되지만 셸링의 지적 직관에 의해서는 자연 자체의 내적인 본질을 파악할 수 있게 된다. 왜냐하면 지적 직관은 절대적인 무차별성(Indifferenz)¹³⁸⁾ 속에서 개별적인 사물들을 관찰하기 때문이다. 무차별성은 주관과 객관의 일치(Übereinstimmung)의 상태이기 때문에 우리가 시간과 공간 속에서 경험하는 다양성과 차이가 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 셸링이 말하는 지적 직관의 상태에서 본다면 진정한 현실성

136) F.W.J. 셸링, 『철학의 원리로서의 자아』, 한자경 옮김, 서광사, 1999, 55쪽 참조.

137) F.W.J. 셸링, 『철학의 원리로서의 자아』, 54쪽. 이러한 자아개념에서 셸링의 초기 사상이 피히테의 『지식학』의 영향을 받았다는 점을 알 수 있다. 셸링은 초기에 피히테의 영향으로 인식과 존재를 통합할 수 있는 절대자 혹은 무제약자를 찾는다. 그러나 셸링은 피히테의 체계에서 다음과 같은 두 가지의 문제점을 발견한다. 첫째, 셸링은 피히테의 절대적 자아를 경험의 실재성과 자아가 부과하는 것으로서의 실재성 사이의 일치를 보증하는 것으로서 받아들이지 않는다. 셸링은 자아개념을 철학의 첫 번째 원리로서 이해한다. 둘째, 셸링은 피히테의 철학이 칸트와 마찬가지로 자연을 결정론적인 법칙의 대상으로 간주하는 것에 동의하지 않는다. 셸링은 자연이 인간의 객관이고, 인간의 경험의 내용을 제공해주고, 인간의 의지에 따라 변화하는 대상으로서의 자연이라는 점을 인정하지 않는다. Alexandre Guilherme, "Schelling's Naturphilosophie Project: Towards a Spinozian Conception of Nature", in *South African Journal of Philosophy*, 2010, 375쪽 참조.

138) 셸링은 동일성과 무차별성을 다음과 같이 구분한다. "자연의 어떠한 동일성도 절대적이지 않으며, 단지 모든 것은 단지 무차별성일 뿐이다. 자연은 끊임없이 동일성을 추구하는 활동성이며, 따라서 바로 그런 것으로서 존속하기 위해 끊임없이 대립을 전제로 하는 활동성이다." F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 182쪽.

(Wirklichkeit)은 각각의 사물들이 내적으로 역동적인 전체로서 통일성을 지니고 있는 상태이다. 즉 무차별성은 의식과 의식되지 않은 대상, 다시 말해 정신과 자연이 서로의 통일성 속에서 주어진다는 것을 의미한다. 강영안은 이러한 지적 직관 속에 드러나는 자아를 다음과 같이 설명한다. “자기 의식 또는 지적 직관을 통해 자아의 정체에 대해 얻어낼 수 있는 것은 자아란 단지 주체로서 또는 대상으로서 존재하는 것이 아니라 주체이면서 동시에 객체, 즉 주객체(Subjekt-Objekt)라는 것이다. 자아는 그 자신이 원인이면서 동시에 결과이고 생산자이면서 생산물이고 주체이면서 동시에 객체이다. 그러므로 자아는 ‘동일성 속에 이중성’을 ‘이중성 속에 동일성’을 담고 있는 존재로 규정된다.”¹³⁹⁾ 지적 직관을 통해 자아가 ‘절대 자아’, 즉 무제약자라는 것을 알 수 있게 된다.

정신과 자연의 동일성을 이해하기 위해 지적 직관과 함께 주목해야 할 점은 셸링이 자연을 사물들의 총체로 보는 것이 아니라 합목적적인 유기체 전체로서 파악한다는 것이다. 셸링은 자연을 우리 외부에 존재하고 있는 원인으로부터 설명하거나 기계론적으로 설명하는 것은 불가능하다고 본다. 왜냐하면 살아있는 모든 생명체와 유기적 영역의 자연은 원인과 결과의 기계적인 연결로서는 설명할 수 없기 때문이다. 이런 점에서 셸링은 자연에서 유기체적 생명력을 파악하는 것의 중요성을 다음과 같이 강조한다. “자연에 대해 철학한다는 것은 곧 자연을 그것이 빠져 있는 것처럼 보이는 죽은 기계론으로부터 끄집어내어 그것으로 하여금 자유를 갖게 하고 생동적이게 만들어 그 자체의 자유로운 전개로 옮겨놓는 것을 의미한다.”¹⁴⁰⁾

이처럼 자연의 역동성을 강조하는 셸링은 모든 유기체가 자기 자신 안에 원인과 결과를 가짐으로써 자신의 현존근거를 자신 안에 가진다는 점을 강조한다. 즉 유기체는 그 자신에 의해 생성하고 유지되며 어떤 경우에도 분리 불가능한 그 자체로서의 전체인 것이다. 이처럼 유기체에서는 형식과 물질이 분리될 수 없기 때문에 유기체의 근원을 단순한 물질작용처럼 기계론적으로 설명해서는 안 된다. 외저는 이런 점에서 셸링이 기계론적 원자론 대신에 라이프니츠의 단자론처럼 무기체와 유기체적인 자연을 서로 결합시키는 “역동적인 원자론”(dynamischer Atomismus)을 제시한다고 말한다. 이

139) 강영안, 「정신과 물질 : 셸링의 『초월적 관념론 체계』 연구」, 88쪽. 이런 의미에서 자아는 결코 사물이 될 수 없으면서 모든 사물을 조건지우는 무제약자로서 존재하게 된다.

140) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 121쪽.

를 통해서 셸링은 당시에 통용된 인과론적-기계론적 설명체계를 극복하게 된다.¹⁴¹⁾ 셸링은 유기체로서의 자연이 전체와 부분의 필연적인 관계로 연결되어 있으며 유기체는 그것의 형식뿐만 아니라 현존까지도 합목적적이라는 점을 강조한다.¹⁴²⁾ 즉, 자연의 합목적성은 단지 표상의 규칙으로서가 아니라 본래 자연 자체에 있기 때문에 우리가 자연의 합목적성을 현실적으로 직관하고 표상할 수 있다. 이 점에 대해 셸링은 다음과 같이 말한다.

우리는 자연 산물의 합목적성이 자연 산물 자체 안에 놓여 있다는 것, 합목적성이 객관적이고 실제적이라는 것, 따라서 그것은 우연적 표상에 속하는 것이 아니라 오히려 우리의 필연적 표상에 속한다는 것을 마찬가지로 인정해야만 한다.¹⁴³⁾

논자가 보기에 셸링은 자연의 합목적성을 단순히 주관적 원리로서가 아니라 자연 전체를 구성하는 존재론적 원리로 파악한다는 점에서 칸트와 구분된다. 그리고 셸링에게 이러한 자연이해가 가능한 이유는 인간의 정신 자체 안에 그 근거가 놓여있기 때문이다. 유기체의 형식과 현존에 존재하는 합목적적인 필연성과 이것을 직관하고 반성하는 인간 정신을 통해 유기체로서의 자연의 근원에 대한 인식이 가능하기 때문이다. 셸링은 인간 정신과 유기체의 이러한 연관성을 다음과 같이 강조한다. “인간 정신은 일찍부터 자기 자신을 유기화하는 물질의 이념으로 인도되었으며, 또 유기체는 오직 하나의 정신과의 연관 아래에서만 표상 가능하므로, 그런 사물 안에서의 정신과 물질의 근원적 통합으로 인도되었다.”¹⁴⁴⁾ 여기에서 셸링은 정신과 자연의 근거가 동일한 것이기 때문에 인간 정신이 자연을 이해하는 것은 당연하다고 한다. 즉 인간 정신이 자연을 이해할 수 있는 것은 자연을 독립적으로 존재하는 사물로 보는 것이 아니라 정신과 자연의 근거를 동일한 것으로 보기 때문이다. 이 점에 주목하면서 셸링은 다음과 같이 말한다. “나 자신이 자연과 동일한 것인 한, 나는 나 자신을 이해하듯, 생동적인 자연이 무엇인지를 이해한다. 나는 어떻게 자연의 보편적 생명이 매우 다양한 형식으로 단

141) Erhard Oeser, “Die Kontroverse mit Hegel”, in *Schellings Denken der Freiheit* (Hg. Helmut Heinz Paetzold), Kassel, 2010, 207쪽 참조. Erhard Oeser에 따르면 셸링의 이러한 역동적인 원자론은 전체 자연의 연속성을 위한 근본토대를 제공한다. 같은 책, 208쪽 참조.

142) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 63쪽 참조.

143) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 65쪽.

144) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 71쪽.

계적인 전개를 통해 자유에 점진적으로 접근하며 자신을 드러내고 있는지를 이해한다.”¹⁴⁵⁾ 특히 셸링은 생명체에서 자연과 정신의 절대적 통합을 경험하게 된다는 점을 강조하는데, 그 이유는 생명을 지닌 모든 유기체는 자연의 산물이면서도 그 내부에는 정리하고 종합하는 정신이 지배하고 있어 자연과 정신이 가장 내적으로 통합되어 있다고 보기 때문이다.¹⁴⁶⁾

이러한 셸링의 주장은 자연은 통일적인 유기체이며 우리의 정신구조와 동일하다는 점을 말해준다. 정신과 자연의 체계가 동일하다는 이러한 주장에서 “자연은 무제약적 실재성을 갖는다.”¹⁴⁷⁾라는 명제가 도출된다. 이러한 명제는 셸링의 자연철학의 ‘원리’가 된다. 자연은 자율성과 자족성을 갖는 것으로서 그 자신의 생산물, 즉 자신으로부터 유기화된다. 또한 자기 자신을 유기화하는 전체로서 자기 자신 안에 실재성을 갖는다.¹⁴⁸⁾ 즉, 정신과 마찬가지로 자연은 자기 안에 운동의 원리를 갖고 활동한다. 이러한 자연은 사물의 총체보다 더 근원적이고, 사물 자체를 가능하게 하는 것이다. 이런 점에서 자연은 존재 자체이고 ‘절대적 활동성’으로 이해되어야 한다.¹⁴⁹⁾ 이 점은 셸링의 다음 언급에서 확인할 수 있다.

자연은 스스로 자신에게 자신의 경계를 부여하므로, 자연 안에는 어떤 낯선 힘도 들어올 수가 없다. 자연의 모든 법칙은 내재적이다. 또는 자연은 그 자신의 법칙 부여자이다. 또한 자연 안에서 발생하는 것은 자연 자체 안에 있는 운동을 가능하게 하는 활동적 원리로부터 설명될 수 있어야만 한다. 또는 자연은 그 자체로서 충분하다.¹⁵⁰⁾

145) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 72쪽.

146) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 73쪽 참조.

147) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 126쪽.

148) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 126쪽 참조.

149) 헤겔은 셸링과 달리 자연을 정신의 ‘타자존재’(das Anderssein) 또는 ‘상호외재’(das Aussereinandersein)로 규정한다. “자연은 타자존재의 형식으로 있는 이념으로 나타난다. 이념이 이와 같이 제 자신에 부정적인 것이고 자신에게 외면적이기 때문에, 자연은 이 이념에 대해서 (그리고 이념의 주관적 실존인 정신에 대해서) 단지 상대적으로만 외면적인 것이 아니라, 오히려 외면성은 자연이 자연으로 존재하는 규정을 이룬다.” 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔, 『헤겔 자연철학』 I, 박병기 옮김, 2008, 47쪽. 헤겔은 자연을 ‘타자존재의 형식으로 있는 이념(정신)’으로 규정한다. 즉, 자연은 자신에 대해 외면적인 것, 즉 바깥에 있는 이념이다. 정신과 상대적으로 있는 이념이 아니라 본질적으로 외면적이라고 규정한다. 코플스턴에 따르면 헤겔은 셸링의 영향을 받아 자연개념에 대해 논의하지만 자연이 정신과 동일성이 아니라 정신의 전제조건이라고 본다. 셸링은 자연이 정신의 가시성이라고 주장하지만, 헤겔은 자연이 본래의 정신은 아니라고 보기 때문이다. 헤겔은 자연의 합리적인 구조가 정신의 흔적을 갖고 있다고 해도 자연은 정신 자체가 아니라 정신의 영역이 존재하기 위한 전제조건이라고 주장한다. 프레드릭 코플스턴 S.J., 『18.19세기 독일철학-괴히테에서 니체까지』, 표재명 옮김, 서광사, 2008, 333쪽 참조.

여기에서 정신과 자연 사이의 관계를 통일적으로 이해하는 셸링의 동일성 철학 (Identitätsphilosophie)은 스피노자의 자연개념과 비교해볼 수 있다.¹⁵¹⁾ 스피노자가 제시하는 ‘능산적 자연’과 ‘소산적 자연’의 구분은 셸링이 강조하는 생산성 (Produktivität)과 생산물의 구분과 유사하기 때문이다. 그러나 셸링은 스피노자의 이러한 자연 구분을 비판한다. 스피노자가 우리의 정신과 자연이 내적으로 통합되어 있다는 점은 통찰하였지만, 자연을 능산적 자연과 소산적 자연으로 구분한 것은 통합의 근거를 우리 내부의 정신과 자연에 두지 않고 외부의 무한자의 이념에 넘겨버림으로써 자연의 실재성을 잃어버렸다고 보기 때문이다. 셸링은 스피노자의 자연이 그 근원을 외부의 절대자에게 넘겨버림으로써 활동성과 생산성이 결여되는데 반해 자신의 자연해석은 생산성과 생산물이 자연 자체 안에 있다는 점을 강조한다. 여기에서 셸링은 자연이 그 자체로부터 이해되어야 한다면 자연의 생산성 속에서 파악해야 한다고 단호하게 주장한다. 왜냐하면 자연 자체가 활동적이고 운동하는 원리를 내재적으로 지니고 있고, 자연은 이러한 생산성에 의해서 스스로 발전하기 때문이다. 자연의 활동적인 생산성은 모든 생산물들이 서로 합목적적으로 존재하게 한다. “자연의 생산력이라는 이러한 사상 위에서 자연현상들의 통일적인 이론의 시도가 정초된다.”¹⁵²⁾

그런데 논자가 여기에서 주목하는 것은 셸링이 자연 속에서의 모든 생명체가 서로 대립적인 요소를 지니며 이것이 모든 유기체가 지닌 생명현상의 구성을 위한 원리라고 본다는 점이다. “전체로서의 자연은 살아있는 것, 커다란 유기체이며, 조화롭게 균형 잡힌 것이다. 그러나 개별적인 것으로서의 자연은 항상 동기들의 모순으로서 표현할 수 있다.”¹⁵³⁾ 여기에서 셸링은 모든 생명현상에는 이러한 대립적인 특성, 소위 양극성

150) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 126쪽.

151) 셸링은 자신의 철학의 체계성의 완성을 위하여 스피노자와 매우 유사한 6가지 철학의 원리를 다음과 같이 제시한다. 이것은 다음과 같이 요약할 수 있다. 1) 자연은 하나의 체계로 구성된다. 2) 자연은 과정과 생산물 두 가지를 포함한다. 3) 생산물과 생산성의 관계는 궁극적으로 동일성이다. 4) 자연의 활동성은 대립하는 힘의 상호작용에 기인한다. 5) 자연의 대립하는 힘은 서로 같은 것이다. 6) 자연은 계층적 구조이고 그것의 활동성은 진보의 법칙에 부합한다. Alexandre Guilherme, “Schelling’s Naturphilosophie Project: Towards a Spinozian Conception of Nature”, in *South African Journal of Philosophy*, 2010, 381쪽 이하 참조.

152) Hans Michael Baumgartner/Harald Korten, *Schelling*, München, 1996, 60쪽.

153) Hans Michael Baumgartner/Harald Korten, *Schelling*, München, 1996, 63쪽.

(Polarität)이 존재한다고 주장한다.¹⁵⁴⁾ 셸링은 이러한 대립이 저지된다면 유기체의 생명현상은 유지될 수 없다는 점을 강조한다. 왜냐하면 모든 생명현상은 근원적인 수용성과 활동성의 상호 작용에 의해서 가능하기 때문이다.¹⁵⁵⁾ 이런 점에서 셸링은 자연의 지속이 가능한 것은 오직 자연이 영속적인 것에 저항하고 대립하는 것으로서만 설명할 수 있다고 주장한다. 그는 이러한 자연의 존재특성을 물줄기의 예를 통해서 설명한다.

하나의 물줄기를 생각해 보자. 그것은 순수 동일성이다. 그것이 하나의 저항을 만나게 되면, 그곳에 소용돌이가 형성되는데, 이 소용돌이는 고정되어 있는 것이 아니라, 매 순간마다 사라지고 매 순간마다 생성된다. 자연 안에서는 근원적으로 어떤 것도 구분되지 않는다. 또한 모든 생산물은 일반적으로 생산성 안에 용해되어 있으며 비가시적이다. 거기에 일단 저지점이 주어지게 되면 비로소 생산물들은 점차적으로 형태를 나타내게 되며 일반적 동일성으로부터 벗어나게 된다. 그리고 그런 각각의 점에서 물줄기가 부서진다. 즉 생산성이 무화된다. 그러나 매 순간마다 다시 새로운 흐름이 생겨나서 그 영역을 채우게 된다.¹⁵⁶⁾

자연은 동일성과 차별성 사이의 부단한 상호작용에 의해 존재한다. 이런 점에서 셸링이 파악하는 자연은 대립을 생성하고 모순을 통해 스스로 발전하는 생명력을 지닌 체계라고 할 수 있다. 여기에서 하르트만은 스피노자와 셸링에게서 드러나는 자연의 차이점을 다음과 같이 설명한다. 스피노자의 실체는 공허한 동일성으로서 안정적이고 중립적이긴 하지만 생명력이 없어 대립과 발전이 결여되어 있지만, 셸링의 자연은 생

154) 셸링은 이러한 양극성의 원형으로서 자석의 원리를 언급한다. 그러나 하르트만은 이러한 셸링의 주장에 대해서 자석의 양극성 법칙은 전기 속에서 그리고 화학의 산과 알칼리의 대립의 관계에서는 무리 없이 인식되지만, 생명의 현상에 적용하는 것은 적절하지 않다고 비판한다. “그러나 셸링은 재생산과 자극성의 상호 관계 및 자극성의 감수성에 대한 관계 속에서 힘의 동일한 이원성을 본다고 믿는다.” N. 하르트만, 『독일 관념론 철학 I』, 이강조 옮김, 서광사, 1989, 167쪽. 헤겔은 이러한 분리와 대립을 지양하고 통합하는 것이 바로 이성의 작용이라고 주장한다. “각기 고정되어 있던 양자의 대립을 지양하는 것이야말로 이성의 유일한 관심사이다. 그런데 여기서 말하는 이성의 관심사란 도대체 이성이 대립이나 제한에 대립한다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 왜냐하면 필연적 분열이야말로 영원히 대립을 이루면서 자기를 형성해 나가는 생의 한 요인이며 더 나아가서 총체성이란 오직 극단적 분리, 분화로부터 재생을 통해서만 가장 즐거운 생명력을 지지는 것이기 때문이다.” 헤겔, 『피히테와 셸링 철학 체계의 차이』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989, 24쪽.

155) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 175쪽 참조. 쇼펜하우어도 『의지와 표상으로서의 세계』에서 이러한 양극성에 대해서 언급하고 있다. 이런 점에서 양극성은 인간뿐만 아니라 자연의 모든 부분에서 발견되는 존재의 근원적인 현상이다. 이런 점에서 쇼펜하우어에 따르면 이러한 양극성은 “하나의 힘이 서로 갈라져, 질적으로 다르고 상반된 상태에서 다시 하나로 합치기를 애쓰는 행위”이다. WWV I, 214쪽.

156) F.W.J. 셸링, 『자연철학의 이념』, 157쪽.

산성을 강조하고 대립과 발전이 가능한 역동적인 자연이 된다.¹⁵⁷⁾

셸링은 자연이 그 자체로 절대적이고 직접적인 실재성을 갖는 것이며 주관주의적인 관점을 벗어난 것이라고 이해한다. 자연은 그 자체로 생성, 대립, 발전하는 역동적인 생명현상인 것이다. 셸링이 자연철학에서 주목하는 것은 인간이 주관의 입장에서 독단적인 사변이나 단순한 경험의 대상으로 바라보는 자연이 아니라 구체적인 인간의 삶과 연결되어 있는 자연이다. 쇼펜하우어는 이러한 셸링의 자연개념이 주관에서 출발하는 유심론(관념론)이나 객관에서 출발하는 유물론과 다르게 “객관도 주관도 아닌 이 양자가 합일된 것”¹⁵⁸⁾을 출발점으로 삼았다는 점에서 긍정적으로 평가한다. 특히 쇼펜하우어는 셸링이 사유의 애매함에서 생겨난 데카르트와 스피노자 철학의 혼동을 잘 정리했다고 평가하면서 다음과 같이 말한다.

다시 말해 데카르트가 자신의 신을 곤경에 빠뜨린 엄격한 인과법칙의 요청에 대해, 요구되어진 원인 대신에 인식근거를 대체하는 것으로 대응하여 문제를 해결하려고 하였고, 스피노자는 인식근거에서 현실적인 원인을 만들어서 ‘자기원인’을 만들었다면, 그래서 거기에서는 신이 세계로 되었다면, 셸링씨는 (인간의 자유에 관한 자신의 논문에서) 신 자체 안에서 근거와 귀결을 서로 분리시켰다. 그래서 그는 그 문제를 근거와 귀결을 실재적이고 생생하게 실체화하는 문제로 고양시킴으로써 훨씬 더 잘 정리하였다.¹⁵⁹⁾

지금까지 고대와 근대철학자들의 자연개념을 쇼펜하우어와 비교하여 고찰하였다. 고대의 플라톤과 아리스토텔레스 그리고 근대의 데카르트, 스피노자, 칸트와 셸링의 자연개념을 고찰한 이유는 이러한 논의를 통해서 쇼펜하우어와의 자연개념의 독창성이 드러나기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 자연은 의지가 객관화된 것이며 이러한 자연에는 개체화원리에 의해서 다양한 개체들이 존재하게 된다. 그러나 맹목적이고 충동적인 의지의 객관화와 개체화원리에 의해 존재하는 자연은 조화로운 것이나 합목적성으로

157) Eduard von Hartmann, *Schelling's philosophisches System*, Leipzig, 1897, 12쪽 이하 참조.

158) WWV I, 70쪽. 쇼펜하우어는 피히테가 자아에 의해 객관을 구성하는 방식을 다음과 같이 비판한다. “자아에서 비아를 산출해낸 고통스러운 연역방식은 지금까지 쓰인 것 중에서 가장 무의미하고, 그로 인해 가장 지루한 책의 내용을 이루고 있다” WWV I, 89쪽. 그러나 주관과 객관의 동일성에 주목하는 셸링의 입장은 거의 비판하지 않는다.

159) WSG, 33쪽. 쇼펜하우어는 셸링의 철학이 야콥 비메의 『지상과 천상의 신비에 대한 근본적인 보고』(Gründliche Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio)에 영향을 받았다는 점을 주목한다. 같은 곳 참조.

설명할 수가 없다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 플라톤이 자연을 생성되는 것으로서 존재하는 것의 모방물이라고 평가하는 해석을 비판한다. 그리고 아리스토텔레스의 자연개념에서는 자연의 모든 개체가 목적론적인 방향성을 갖는다는 점을 비판한다. 쇼펜하우어는 자연의 본질이 맹목적인 의지라고 보고 자연의 합목적성을 받아들이지 않기 때문이다. 쇼펜하우어는 데카르트의 물질과 정신의 이분법에 근거하는 자연해석과 물질에 대한 정신의 우월성을 비판한다. 오히려 쇼펜하우어는 정신이 신체의 작용이라고 보기 때문이다. 스피노자의 자연해석이 목적론을 극복하려고 했던 점은 쇼펜하우어의 자연개념과 유사하지만 쇼펜하우어는 스피노자가 자연에 존재원인이 내재되어 있다고 주장하는 것을 비판한다. 쇼펜하우어는 자연을 단지 인식주관의 표상으로서만 파악할 경우에는 자연의 존재원인을 밝혀낼 수 없다고 보기 때문이다. 여기에서 칸트가 존재원인과 인식근거를 구분하고 존재원인을 알 수 없다고 한 것을 높이 평가한다. 하지만 그는 칸트가 자연을 인식대상으로 제한하고 인간과 분리한다는 점을 비판한다. 논자가 보기에 쇼펜하우어는 셸링의 자연개념에 대해서는 우호적인 입장을 취한다. 왜냐하면 정신과 자연의 무차별적 동일성을 강조하는 셸링과 마찬가지로 쇼펜하우어의 의지철학도 존재론적으로 인간과 자연을 동일선상에 놓고 자연에 내재된 속성들을 탐구하여 인간과 자연의 동근원성을 제시하기 때문이다. 그러나 지적 직관을 통해서 정신의 근원을 자연과 동일시하는 셸링과 달리 쇼펜하우어는 신체를 의지의 객관화로 규정하면서 인간과 자연의 유기적 관계를 정초한다.

Ⅲ. 표상세계로서의 자연해석

1. 세계인식과 충분근거율

1) 근거율과 표상인식

쇼펜하우어는 그의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』의 서두에서 “세계는 나의 표상(Vorstellung)이다.”¹⁶⁰⁾라고 주장하고 자연을 표상세계로서 파악하는 것에 대해 논의한다. 쇼펜하우어에 따르면 표상세계는 주관에 의해 인식된 세계이다. 인식주관은 세계를 내감 형식인 시간과 외감형식인 공간 그리고 지성을 통해서 표상으로 파악한다.¹⁶¹⁾ 우리 눈앞에 보이는 세계는 주관이 지각하는 것을 인과적으로 파악한 것이다. 우리가 경험하는 표상세계는 지성에 의해 시간과 공간이 통일된 표상이다. 그렇기 때문에 표상으로서의 세계는 인식주관이 사라지면 존재할 수 없다. 표상으로서 세계는 주관과의 관계 속에서 존재하기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다. “세계에 속하고 속할 수 있는 모든 것은 불가피하게 이처럼 주관에 의해 조건 지어진 상태에 있으며, 주관을 위해서만 존재한다. 세계는 표상이다.”¹⁶²⁾ 그러나 이때의 주관은 세계를 그 자체로 인식하는 것이 아니라 자신에게 선형적으로 부여된 인식형식에 의해 표상으로서 인식하는 주관이다.

논자가 보기에 세계를 표상으로 규정하는 쇼펜하우어의 입장은 데카르트 이후 근대 주관성 철학과 맥락을 같이 한다. 또한 이러한 쇼펜하우어의 입장은 칸트의 선형적 관념론과 연관성이 있다. 이 점은 쇼펜하우어가 “나는 모든 현상에 대한 선형적 관념론으로써, 우리가 그에 따라 현상을 모두 사물 자체가 아니라 단순한 표상으로 간주하는 학설을 이해한다.”¹⁶³⁾고 언급한 것에서 알 수 있다. 쇼펜하우어에게 경험세계는 “철두철미 표상된 것에 지나지 않는다는 것”¹⁶⁴⁾이다. 이러한 표상세계에서 인식주관은 인식의 전제조건으로서 모든 표상을 구성하지만 자신은 어느 것에도 인식되지 않는 것으로 존재한다. 이러한 주관은 선형적으로 주어진 시간과 공간에 의해 객관을 인식한다. 그런데 이때 객관으로 주어진 것은 객관 그 자체가 아니라 주관에서 비롯된 것이다.¹⁶⁵⁾

160) WWV I, 39쪽

161) WSG, 52쪽 참조.

162) WWV I, 40쪽.

163) WSG, 53쪽.

164) WSG, 54쪽.

쇼펜하우어는 주관이 객관을 근거 짓는 형식들을 충분근거울 또는 근거울¹⁶⁶⁾이라고 부른다. 주관이 인식하는 객관, 즉 표상들은 근거울에 의해 결합된다. 달리 말하면 주관은 근거울을 통해서 객관을 인식한다. 이러한 근거울 없이는 객관이 인식될 수 없다. 근거울은 주관이 객관을 인식하는 보편적인 형식이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 『충분근거울의 네 가지 뿌리에 관하여』에서 다음과 같이 주장한다.

모든 가능한 객관은 이 같은 근거울에 종속되어 있다. 즉 가능한 객관은 한편으로는 규정되고, 다른 한편으로는 규정하면서 다른 객관들과 필연적 관계를 맺고 있다. 이것이 더 나아가서, 그것들이 객관들이자 표상들일 뿐 다른 것이 아닌 한, 모든 객관의 전체 현존재가 상호간의 필연적 관계로 완전히 되돌아가 그러한 관계 속에서만 존재하므로, 전적으로 상대적이 된다.¹⁶⁷⁾

쇼펜하우어는 충분근거울의 역할을 논의하기에 앞서 존재원인(Ursache)과 인식근거(Erkenntnisgrund)를 구분한다. 그는 전통철학에서의 충분근거울에 관한 논의들을 비판하는데, 이러한 비판은 인식근거와 존재원인을 제대로 구분하지 못하는 것과 관계가 있다. 쇼펜하우어는 칸트의 인식론을 수용하여 객관을 구성하는 형식들인 시간, 공간, 인과율을 충분근거울로 설명하고, 현상으로서의 객관이 사물 자체가 아니라 주관의 선험적 인식형식에 의해서 구성된 것임을 강조한다. 여기에서 쇼펜하우어는 이때의 충분

165) Jonathan Head는 이러한 주관성 철학의 맥락에서 쇼펜하우어가 오히려 칸트의 선험적 관념론보다 버클리의 주관적 관념론에 가깝다는 점을 강조한다. Jonathan Head에 따르면 버클리의 주관적 관념론은 신에 의해 우리의 감각경험이 통제되고 객관적 세계가 보증된다. 쇼펜하우어는 철저히 무신론적인 토대에서 주관성철학을 시작한다는 점에서 이러한 버클리와 차이가 있지만 다음과 같은 유사점이 있다고 주장한다. 첫째, 쇼펜하우어가 불교와 힌두교 등 인도철학의 영향을 받은 주관성철학을 전개하는 것이고 둘째, 지성을 철저히 주체의 두뇌의 생리적 작용으로 보는 것이다. 물론 쇼펜하우어에게 칸트의 영향력이 지대하기 때문에 주관적 관념론자라고 할 수는 없다. 하지만 칸트의 선험적 관념론으로도 말할 수 없는 구원과 치유에 관한 부분과 쇼펜하우어의 철학체계를 심층적으로 이해하기 위해서는 버클리의 주관적 관념론이 필요하다고 한다. Jonathan Head, "Idealism in Fourfold Root", in *Schopenhauer's Fourfold Root*(ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 59쪽 이하 참조.

166) 본 논문에서는 근거울, 충분근거울, 충족이유율은 동일한 의미로 사용한다. 충분근거울은 일반적으로 라이프니츠에서 언급된 것으로 알려졌지만 훨씬 더 거슬러 올라가 플라톤의 『Timaeus』 28a와 『Phaedo』 99b로부터 시작되었다. 쇼펜하우어에 따르면 더 실질적이고 논리적으로는 아리스토텔레스의 『Posterior Analytics』 71b 8-12에서 그리고 토마스 아퀴나스의 『Summa Contra Gentiles 15』에서도 확인된다. 충분근거울의 역사에 대해서는 Eric v.d. Luft, "The Fivefold Root of the Principle of Sufficient Reason", in *Schopenhauer's Fourfold Root*(ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 33쪽 참조.

167) WWV I, 43쪽.

근거율이 존재원인이 아니라 인식근거의 관점에서만 사용되어야 한다는 점에 주목한다. 이런 이유에서 그는 박사학위 논문인 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 관하여』의 전반부에 칸트 이전의 철학에서는 이러한 구분이 이루어지지 않았다고 비판한다.¹⁶⁸⁾

쇼펜하우어에 따르면 고대철학에서는 존재원인과 인식근거 구분의 필요성을 간과했다. 예를 들어 플라톤이 『티마이오스』에서 “발생하는 모든 것은 필연적으로 어떤 원인에 의해 발생한다. 어떻게 이것이 없이 발생할 수 있겠는가?”¹⁶⁹⁾라고 말한 것은 존재원인과 인식근거를 구분하지 않았다는 것을 의미한다. 쇼펜하우어에 따르면 아리스토텔레스 역시 존재원인과 인식근거를 명확하게 구분하지 않았다. 아리스토텔레스가 『형이상학』에서 “모든 원칙들은, 그것을 통해 어떤 것이 있거나 발생되거나 인식되는 최초의 것이라는 공통성을 갖는다.”고 하면서 ‘원인’(αἰτία)이라는 단어를 모든 종류의 근거에 대해 일반적으로 사용한다는 점에서 쇼펜하우어는 고대철학에서는 “인식이유의 논리적 법칙과 원인-결과의 선형적 자연법칙이 뒤섞이고 뒤바뀌는 것은 일반적인 일이었다.”¹⁷⁰⁾고 주장한다. 쇼펜하우어는 데카르트도 존재원인과 인식근거를 구분하지 않았다고 지적한다. 데카르트는 『성찰』에서 다음과 같이 말한다.

어떤 원인에 의해 존재하는가라는 물음이 허용될 수 없는 것은 아무것도 없다. 신에게조차 이 물음이 허용될 수 있기 때문이다. 이것은 신이 존재하기 위해 어떤 원인을 요구하기 때문이 아니라 신의 무한성이 곧 원인 혹은 이유이기 때문이다. 그래서 신은 존재하기 위해 아무런 원인도 요구하지 않는 것이다.¹⁷¹⁾

여기에서 데카르트는 신을 존재원인으로 상정한다. 그렇지만 쇼펜하우어는 신의 무한

168) WSG, 21쪽 이하 참조.

169) WSG, 21쪽.

170) WSG, 24쪽.

171) 데카르트, 『제일철학에 관한 성찰』의 ‘두 번째 반박에 대한 답변’, 공리 I. 하이데거 역시 같은 맥락에서 데카르트가 중세적 존재론을 그대로 받아들인다고 다음과 같이 비판한다. “데카르트는 그의 「성찰」의 기본적 고찰을 수행함에 있어, 그가 fundamentum inconcussum[움직이지 않는 기초]로서 단초로 놓은 이 존재자[생각하는 사물]에 중세적 존재론을 전이시키는 방도를 취하였다. res cogitans는 존재적으로 ens[존재자]로서 규정되고, 이 ens의 존재의미는 중세 존재론에서는 ens creatum[피조물]으로서 ens로 이해하는 데서 확정되었다. ens infinitum[무한 존재자]으로서의 신은 ens inceptum[창조되지 않은 존재자]이다. 그러나 무엇으로부터 산출되었다는 가장 넓은 의미에서의 피조성은 고대의 존재개념의 본질적 구조계기이다. 철학적 사색의 외견상의 새로운 시작은 숙명적 편견을 삼는 것으로서 드러나거니와, 이 편견을 근거로 하여, 뒤 시대는 존재물음을 실마리로 하는 >심정<의 주제적 존재론적 분석론을 게을리하고, 동시에, 그 분석론을 전승적 고대 존재론과 비판적으로 대결시키는 것을 게을리하였다.” 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 소광희 옮김, 경문사, 1995, 37쪽.

성이 인식근거가 될 수는 있지만 존재의 원인이 될 수 없다고 본다. 데카르트는 이 공리를 통해 신의 존재론적 증명을 시도하지만 쇼펜하우어는 무한성이라는 개념에서 완전하고 무한한 신의 현존을 증명할 수 없다고 보기 때문이다. 쇼펜하우어는 완전성과 무한성으로 규정된 신의 개념이 모든 사물의 현존을 위한 원인일 수 없다고 비판한다.¹⁷²⁾ 쇼펜하우어는 데카르트와 마찬가지로 스피노자도 개념의 내부에 포함되어 있는 인식근거를 외부에서 작용하는 원인과 혼동하여 사용했다고 비판한다.¹⁷³⁾ 스피노자는 작용하는 원인에 대해 다음과 같이 말한다.

존재하는 모든 사물에는 그 사물을 존재하게 하는 특정한 원인이 있다는 사실이 주목되어야 한다. 그리고 어떤 사물을 존재하게 하는 원인은 존재하는 사물의 고유한 본성과 정의 안에 포함되어 있거나, 사물의 외부에 주어져 있어야 한다는 사실이 주목되어야 한다.¹⁷⁴⁾

이와 같은 주장은 존재원인과 인식근거를 동일시하는 것이다. 이러한 혼동은 스피노자가 제시하는 실체개념의 특성에서 비롯된다. 스피노자는 실체를 다음과 같이 설명한다. “실체의 본질은 자신 안에 자신의 현존을 필연적으로 포함한다. 그러므로 실체는 자신의 원인이어야 한다.”¹⁷⁵⁾ 쇼펜하우어는 이러한 실체규정이 스피노자로 하여금 신의 실제적인 현존을 주장하게 한다고 본다. 즉 데카르트에서는 신의 개념 안에 존재가 놓여 있었다면, 스피노자에게 신은 실체로서 세계 안에 실재하는 것이다. 왜냐하면 실체로서의 신은 본질이 현존을 자신 안에 포함하는 “자기원인”(causa sui)¹⁷⁶⁾이기 때문

172) WSG, 25쪽 이하 참조. 쇼펜하우어는 신의 현존을 계시의 문제로 간주하고 신에 의한 창조를 부정한다. 따라서 세계는 창조된 것이 아니라 빈 공간으로부터 일관성 있고 불변하는 자연법칙에 따라 발생하는 것이라는 불교연구가인 슈미트의 주장을 인용한다. 그것은 다음과 같다. “불교의 체계는 모든 시간 이전에 있었으며 가시적이고 비가시적인 모든 것을 창조한, 영원하고 만들어지지 않은 신적 존재를 알지 못한다. [...] 창조는 없다. 비록 가시적 세계에 시작이 없지 않지만, 그러나 그것은 빈 공간으로부터 일관성 있고 불변하는 자연법칙에 따라 발생하였다.” WSG, 160쪽 참조.

173) WSG, 30쪽.

174) 스피노자, 『에티카』, 61쪽 이하.

175) 스피노자, 『에티카』, 59쪽.

176) 쇼펜하우어에 따르면 ‘자기원인’을 언급하는 것은 허풍에 불과한 것이다. “나로서는 ‘자기원인’에서 단지 형용모순을, 이후의 것인 이전의 것을, 무한한 인과 고리를 절단하는 거만한 권력의 명령을 볼 뿐이다. 자기원인은 끈으로 고정시킨 자기 머리 위의 모자에 브로치를 달기에는 손이 충분히 닿지 않아서 의자 위에 올라간 그 오스트리아인과 유사하다. 자기원인의 적절한 상징은 바로 뫼히하우젠 남작이다. 그는 불에 가라앉는 자신의 말을 다리로 꼭 껴안고 머리 위에서 앞으로 향한 자신의 뺨은 머리로 자신의 말과 함께 공중으로 끌어당기면서 그 밑에 자기원인(causa sui)이라고 서명했다.” WSG, 32쪽.

이다. 그러나 쇼펜하우어는 스피노자가 현실적인 원인인 인식근거를 ‘자기원인’¹⁷⁷⁾으로 만들었다고 본다. 즉, 스피노자가 신을 사물의 외부에서 내부로 끌어들이 자기원인으로 규정하면서 존재원인과 인식근거를 혼동했다고 비판한다.¹⁷⁸⁾

쇼펜하우어에 따르면 라이프니츠는 처음으로 근거율이 인식과 학문의 핵심원칙이라는 점을 강조했다지만, 존재원인과 인식근거의 구분에 대해서는 충분히 논의하지 않았다. 이와 달리 볼프는 존재원인과 인식근거를 구분하고 차이를 설명하였음에도 불구하고 근거율을 인식근거가 아닌 존재원인이라고 혼동한다. 쇼펜하우어에 따르면 흄은 근거율 중에서 생성의 근거율, 즉 인과법칙의 역할에 대해 처음으로 의문을 제기했지만, 그는 인과법칙이 경험에 의해 우리에게 습관화된 것이라고 보는 오류를 범한다.¹⁷⁹⁾ 그러나 이러한 흄 덕분에 칸트는 근거율을 그의 연구의 실마리이자 자극제로 삼아 마침내 근거율이 사물 이전에 인간이 선験적으로 갖고 있는 것이라는 입장에 도달한다. 쇼펜하우어는 근거율에 대한 칸트의 선験적 해석에 의해서 존재원인과 인식근거에 대한 혼동이 종결된다고 주장한다. 쇼펜하우어는 이러한 칸트의 입장을 높이 평가하는데 그 이유는 다음과 같다.

칸트는 선験적 원리들이 우리로 하여금 객체에 대해 그리고 그 객체의 가능성에 대해 몇 가지 사실을 선験적으로, 즉 모든 경험 이전에 규정할 수 있게 하는 것임을 입증함으로써, 이 사물들이 우리의 인식과 독립적으로 우리에게 나타나는 그런 방식으로 현존할 수 없다는 것을 증명했기 때문이다.¹⁸⁰⁾

우리는 모든 것에 “왜?”라고 물을 권리가 있고 이것이 바로 학문의 출발점이 된다.

177) WSG, 33쪽.

178) WSG, 32쪽.

179) 흄은 인과법칙을 다음과 같이 규정한다. “물체의 작용이나 정신의 작용을 보여주는 하나의 단일한 사례에서는 그 어떤 필연적인 연관성이나 힘에 대한 인상도 생겨날 수 없으며, 따라서 그것에 대한 관념이 제시될 수도 없다. 그러나 그와 일치하는 많은 사례들이 주어지는 경우, 그리고 같은 대상들이 항상 같은 결과를 낳는다고 할 경우, 우리는 원인과 연관성에 대한 개념을 형성하기 시작한다. [...] 즉, 한 대상과 그것에 항상 뒤따르는 것 사이에서 사고나 상상 안에 있는 습관적인 연관성을 느끼게 된다. 바로 이 정서가 우리가 찾고자 했던 관념의 기원이다.” 데이비드 흄, 『인간의 이해력에 관한 연구』, 김혜숙 옮김, 지식을 만드는 지식, 2012, 136쪽.

180) WSG, 39쪽. 쇼펜하우어는 여기에서 칸트가 “모든 명제는 그것의 이유를 가져야 한다”라는 인식의 논리적(형식적) 원리와 “모든 사물은 그것의 이유를 가져야 한다”는 선験적(질료적) 원리의 구분을 명확하게 하면서 비로소 인식근거는 논리학에 속하고, 존재원인은 형이상학에 속하는 것으로 구분하였다고 평가한다.

그런데 쇼펜하우어에 따르면 왜라는 물음에서 시작되는 학문은 존재의 원인을 밝히기 위한 것이 아니라 인식의 근거를 밝히기 위한 것이다. 왜냐하면 학문은 인식의 체계를 구축하는 것이기 때문이다.¹⁸¹⁾ 학문과 인식의 체계를 구성하는 이러한 원리가 충분근거율이다. 충분근거율은 표상세계의 모든 사물들이 관계하는 법칙이고 우리가 인식의 체계를 구축하는 방식이다. 달리 말하면 충분근거율에서 벗어나 있는 것은 우리에게 객관으로서 표상되지 않는다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 충분근거율의 역할을 다음과 같이 설명한다.

이제 우리의 모든 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 것이 아니며, 또한 개별적이고 분리된 어떤 것도 우리에게 객체가 될 수 없다.¹⁸²⁾

쇼펜하우어는 이러한 충분근거율을 네 가지로 구분한다. 첫 번째는 생성의 충분근거율(*principium rationis sufficientis fiendi*)이다. 이것은 우리가 경험할 수 있는 표상의 모든 사물은 우연히 발생하는 것이 아니라 시간 속에서 어떤 것의 결과로 또는 어떤 것을 원인으로 하여 생성된다는 것을 의미한다. 쇼펜하우어는 생성의 근거율을 인과법칙이라고 규정하고 다음과 같이 설명한다.

하나 혹은 여러 개의 실재적인 객체에 어떤 새로운 상태가 나타난다면, 이 상태에는 어떤 다른 상태가 선행해야 한다. 그 새로운 상태는 규칙적으로, 처음의 상태가 있을 때마다 뒤따라 발생한다. 그와 같은 뒤따름을 뒤이어 발생함(*Erfolgen*)이라고 한다. 그리고 처음의 상태를 원인, 두 번째 상태를 결과라고 한다.¹⁸³⁾

그런데 여기에서 주목할 것은 이러한 인과법칙은 사물 존재가 최초로 발생할 때 적용되는 것이 아니라 변화에만 적용된다는 점이다. 즉, 쇼펜하우어는 사물의 상태 변화에만 인과법칙을 적용할 수 있다고 본다. 왜냐하면 인과법칙은 오직 시간 안에서 상태

181) WSG, 18쪽 참조.

182) WSG, 47쪽.

183) WSG, 55쪽.

들의 변화에서 선행하는 것은 원인, 뒤따르는 것은 결과라는 것을 알려주기 때문이다. 그런데 여기에서 어떤 발생의 원인이라고 부를 수 있는 것은 단순한 물체뿐만 아니라 형식이나 성질, 물질을 포함한 전체 상태이다. 예를 들어 오목거울에 햇빛을 비춰 점화시키는 것의 원인이 단지 오목거울이나, 산소, 해라고 각각 말할 수 없고 시간적으로 선행하는 전체 상태라고 보아야 한다. 쇼펜하우어에 따르면 우리의 외적 경험은 모두 물질적이고, 물질적 상태의 변화에 관련된 것이다. 다시 말하자면 여기에서 인과법칙은 물질의 형태 변화에만 적용되는 것이지 이전에 전혀 없었던 것이 존재하게 되는 경우에는 적용할 수가 없다.¹⁸⁴⁾ 이런 의미에서 쇼펜하우어는 전통철학에서 생성하는 것의 최초 원인을 가정하는 것은 ‘형용모순(contradictio in adjecto)’이라고 비판한다. 우리는 공간의 끝이나 시간의 시작을 생각할 수 없는 것과 마찬가지로 최초의 원인을 생각할 수 없다. 쇼펜하우어는 최초의 원인을 절대자 또는 신이라고 규정하는 입장을 비판함으로써 충분근거율의 적용 대상을 명확하게 한다.

물질의 최초 상태, 즉 그 상태가 아직 존재하지 않을 때 뒤따르는 모든 상태가 그것으로부터 나왔을 때 그런 상태는 단 한 번도 생각될 수 없다. 왜냐하면 그런 상태 자체가 뒤따르는 상태들의 원인이었다라면, 이 상태들로 이미 최초부터 존재했어야 할 것이고, 따라서 지금의 상태가 지금 비로소 존재하게 된 것이 아니겠기 때문이다.¹⁸⁵⁾

쇼펜하우어는 원인과 결과 사이의 인과관계를 원인, 자극, 동기 세 가지 형태로 구분한다. 먼저 원인은 무기체의 영역에서 일어나는 변화이다. 이것은 역학, 물리학, 화학의 탐구 대상이 된다. 다음으로 자극은 식물의 생명현상과 동물의 무의식적인 행동 부분의 변화를 지배한다. 마지막으로 동기는 동물의 생명과 의식적인 모든 행동을 지배한다. 쇼펜하우어에 따르면 동물은 지성능력에 의해 동기를 원인으로 인식하고 행동한다. 만약 동물에게 동기가 없다면 식물처럼 자극에 따르는 움직임만 있을 것이다.

두 번째 충분근거율은 인식의 충분근거율(*principium rationis sufficientis cognoscendi*)이다. 이 근거율과 관련하여 쇼펜하우어는 동물과 달리 인간에게만 고유

184) WSG, 58쪽 참조.

185) WSG, 59쪽.

한 인식능력인 이성(Vernunft)의 역할에 대해 설명한다. 이성의 “반성과 개념에 의한 사유와 숙고의 능력은 인간을 동물로부터 구분하는 것으로서 언어를 필요로 하며 우리에게 언어능력을 주는 것이다.”¹⁸⁶⁾ 인간은 이성에 의해 개념, 즉 추상적 표상을 만들어낸다.¹⁸⁷⁾ 또한 인간은 이성에 의해 언어를 사용하고 사유하고 선택 결정을 하고 숙고에 따른 행위를 한다.

쇼펜하우어에 따르면 개념은 이성에 의해 주어진 추상적 표상이다. 즉, “각 개념은 무수한 개개의 사물들을 자신 안에, 혹은 자신 아래에 파악하므로 그 사물들의 총체(Inbegriff)”이고 “표상들로부터의 표상들”¹⁸⁸⁾이다. 이때 추상작용을 통해 직관적 경험을 개념으로 바꾸는 이성의 작용은 반드시 언어를 필요로 한다. 이성은 언어를 매개로 직관적 표상들을 개념화하고 추상화하기 때문이다. 인간의 이성은 언어의 습득과 함께 뛰어난 정신작용을 요구하는 논리적인 의식으로 개념을 형성한다. 이런 점에서 인간의 이성과 사유의 본질은 개념을 형성하는 능력이라고 할 수 있다. 개념은 사물을 직관적으로 표현하는 것이 아니라 추상적으로 표상한다.¹⁸⁹⁾ 개념은 직관적 대상들을 고찰하여 각각의 대상으로부터 다른 것을 제거하고 대상들 중에서 동일한 것, 보편적인 것만을 보존하기 때문이다.

쇼펜하우어에 따르면 개념은 학문의 재료이다. 왜냐하면 “학문의 목적은 결국 보편적인 것을 통해 특수한 것을 인식하는 것으로 소급되는데, 이 인식은 오직 ‘모든 것에 대한, 그리고 어떤 것에 대한 것도 아닌 명제’를 통해서만, 그리고 이 명제는 다시 개념의 존재를 통해서만 가능하기 때문이다.”¹⁹⁰⁾ 이성이 언어를 매개로 해서 개념을 도출하고, 이 개념들이 결합되고 분리되면 판단이 성립한다. 쇼펜하우어에 따르면 판단은 “명백히 사유되고 언명된 개념관계”¹⁹¹⁾이다. 이때 판단들의 관계에도 역시 근거율이 적용된다. “이유율은 판단이 인식을 표현하려면 충분한 이유를 가져야 한다는 것을 의미”¹⁹²⁾하기 때문이다. 어떤 판단이 참이라고 인식되기 위해서는 충분한 근거가 필요하

186) WSG, 143쪽.

187) WSG, 127쪽.

188) WSG, 128쪽. 쇼펜하우어는 사물의 존재가 개념을 통해 추상화되는 과정에서 직관 속에 주어진 많은 것들이 제거되고 따라서 직관적인 것보다 더 적게 사유하게 된다고 비판한다.

189) WSG, 129쪽.

190) WSG, 132쪽.

191) WSG, 136쪽.

192) WSG, 136쪽.

다. 충분한 근거에 의해 어떤 판단이 다른 판단과 갖는 관계가 참일 때 진리라고 불린다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 이성의 가장 고귀한 기능, 즉 ‘이성의 가장 탁월한 업무’가 판단의 근거들에 대한 인식이라고 주장한다.

여기에서 논자는 이성의 역할에 대해 쇼펜하우어와 칸트의 해석이 다른 점에 주목한다. 쇼펜하우어는 칸트의 선형적 인식능력을 수용하지만 이성의 역할에 대해서는 달리 주장하기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 이성의 역할은 직관적 표상을 추상적 표상으로 추상화하는 능력, 즉 개념화하는 능력이다. 그런데 칸트는 이성의 능력을 모든 경험을 넘어 인식의 재료를 신, 자유, 불멸성과 같은 개념으로부터 제공받아 추상화하는 것으로 본다고 비판한다.¹⁹³⁾ 쇼펜하우어는 칸트의 이러한 오해에서부터 이성이 사변적인 형이상학을 위한 것으로 변질되었다고 비판한다. 즉, 쇼펜하우어에 따르면 이성은 오로지 지성으로부터 얻은 직관적 표상으로부터 추상적 표상을 만드는 역할을 하는 것이다. 그런데 칸트는 이성이 지성으로부터 아무런 물질적 내용을 받지 않고 개념으로 개념을 추상할 뿐이라고 지적한다. 여기에서 쇼펜하우어는 이성의 역할을 다음과 같이 제시한다.

이성은 어떤 물질적 내용도 갖지 않고, 형식적인 내용만을 갖는다. [...] 물질적 내용은 이성이 그 사유에 있어서 전적으로 외부로부터, 즉 지성이 만들어낸 직관적 표상으로부터 가져와야한다.¹⁹⁴⁾

세 번째 근거율은 존재의 충분근거율(principium rationis sufficientis essendi)로서

193) WSG, 148쪽 참조. 칸트는 이성개념을 좁은 의미와 넓은 의미로 구분하여 사용한다. 좁은 의미의 이성개념은 “원리들의 능력”으로서 “원리들 아래에서 지성규칙들을 통일하는 능력”(B359)이다. 그리고 넓은 의미의 이성개념은 다음과 같다. “무릇 초월적 이성개념은 항상 오로지 조건들의 종합에서 절대적 전체만을 향해 나가고, 다시 말해 전적으로 모든 관계맺음에서 무조건자에게까지 끌고 가려 추구”(B383)하는 능력이다. 이것을 칸트는 현상들의 이성통일이라고 부른다. 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백중현 옮김, 아카넷, 2006, 548쪽. 쇼펜하우어는 칸트의 좁은 의미의 이성개념은 수용하지만 넓은 의미의 이성개념은 수용하지 않는다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 칸트를 포함한 강단 철학자들이 주장하는 이러한 이성의 능력을 다음과 같이 비판한다. “물질적 인식을 근원적으로 그리고 자신의 자원에서부터 제공하는, 따라서 경험의 모든 가능성을 넘어서 긍정적으로 가르치는, 게다가 본유관념을 함축해야 하는 이성은 순전히 철학교수들의 허구이다.” WSG, 148쪽 이하. 쇼펜하우어는 칸트의 이성은 신을 주인으로 인식하고 신이 세계를 창조했다는 것을 선천적으로 구성하는 능력과 다름이 없다고 주장한다. 그리고 칸트가 주장하는 이러한 이성의 능력을 ‘신적인 의식’(Gottesbewusstsein)과 다름이 없다고 비판한다. WSG, 144쪽 참조.

194) WSG, 148쪽.

“공간과 시간의 부분들이 그 관계들에 대하여 서로 규정하는 법칙”¹⁹⁵⁾이다. 이것은 인식 과정에서 표상의 형식인 시간과 공간의 결합에 의해 물질이 지각되는 단계에 관계하는 근거율이다. 쇼펜하우어에 따르면 존재의 근거율은 공간과 시간에 관련된 것이다.

쇼펜하우어에 따르면 공간은 위치, 그리고 시간은 순서를 존재형식으로 하는데, 이들은 오직 선천적인 순수직관에 의해서만 파악할 수 있다. 지성과 이성의 능력에 의해 원인과 결과로 인식되는 다른 표상들과 달리 공간과 시간은 오로지 순수직관을 통해서만 알 수 있다. 시간과 공간에 대한 순수직관은 사물이 그렇게 있다는 사실에 대한 확실성을 가능하게 하는 존재의 근거이다.¹⁹⁶⁾ 쇼펜하우어에 따르면 존재의 근거인 시간과 공간은 직관을 통해 이러한 증명의 과정 없이 필연적으로 인식된다.¹⁹⁷⁾ 이것은 증명이 불가능한 선형적 진리이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

누구나 모든 공간적 관계를 위해 그와 같은 존재이유의 필연성을 선천적으로 의식한다. 이것은 모든 변화에 대해 그 원인의 필연성을 선천적으로 의식하는 것과 같다.¹⁹⁸⁾

네 번째 근거율은 행위의 충분근거율(*principium rationis sufficientis agendi*), 즉 동기화의 법칙이다. 쇼펜하우어에 따르면 행위의 충분근거율은 주관의 자기인식을 위한 근거율이다. “표상들의 첫 번째 주관적 상관개념이 지성이고, 두 번째 상관개념이 이성이고, 세 번째 상관개념이 순수 감성이듯이, 이제 우리는 이 네 번째 단계의 상관개념으로서 내감 혹은 일반적으로 자기의식을 발견한다.”¹⁹⁹⁾ 쇼펜하우어는 네 가지 근

195) WSG, 161쪽.

196) 여기에서의 존재의 근거는 사사물 자체의 존재 원인과 구분되어야 한다. 왜냐하면 이것은 사사물 자체가 아니라 사물을 인식하기 위한 존재근거이기 때문이다. 쇼펜하우어는 존재근거인 시간과 공간에 주목하면서 “선형적 진리는 존재의 이유에 놓여있고 인식의 이유에 놓여있지 않은 것으로서, 직관을 매개로 하지 않는다면 결코 분명해지지 않는다.”고 말한다. 예를 들어 쇼펜하우어는 유클리드의 증명보다 오히려 직관을 통해 이등변삼각형에 대한 존재근거를 인식할 수 있다고 한다. “삼각형의 두 각이 같으면, 그 각과 마주보는 두 변도 같다.”는 유클리드 수학의 정리의 증명에서 얻을 수 있는 것은 인식의 근거이다. 우리는 한 선의 양 끝점에서 시작한 두 선이 동일하게 내부로 경사지게 그려질 경우 같은 거리에 떨어져 있는 점에서만 만날 수 있다는 것을 직관을 통해 알 수 있다. 이것은 존재근거에 대한 인식을 통해 필연적으로 도출되기 때문이다. 직관을 통해 존재근거를 인식하게 되면 기하학적 명제의 증명을 통한 인식근거가 필요치 않게 된다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 정리와 마찬가지로 명제의 확실성은 간단한 직관으로 소급되어야 한다고 확신한다. WSG, 171쪽 이하 참조.

197) 시간과 공간에서 비롯된 산술학과 기하학의 공리 역시 인식을 통해서가 아니라 순수직관에 매개되는 선형적 진리이다. 쇼펜하우어에 따르면 이렇게 직관을 통한 기하학적 명제의 존재이유는 증명을 통해 얻은 인식근거보다 더 확실성을 제공해준다. 이와 달리 물리학에서 존재의 이유 없이 주어진 인식근거는 그 원인을 제시하지 못하고 현상을 서술하는데 그칠 뿐이다. WSG, 171쪽. 참조.

198) WSG, 173쪽.

거울 중에서 행위의 충분근거울을 가장 중요한 것이라고 강조하는데, 그 이유는 주관의 내적 자기의식과 관계하기 때문이다. 모든 인식은 인식하는 것과 인식된 것을 전제한다. 그러나 이와 달리 주관의 내적의식은 외부의 사물들처럼 대상으로 인식할 수 없다. 인식주관은 내면의 느낌과 욕망으로 자기 자신을 의식한다. 쇼펜하우어에 따르면 자기의식은 인식되는 것이 아니라 의욕하는 것으로서 발견된다. 이러한 의욕은 인간의 행위를 이해하는 동기가 된다. 이러한 동기는 자극, 원인과 함께 인과성의 세 가지 형식 중의 하나이다. 즉, 특정한 동기가 원인이 되어 인간의 특정한 행위가 발생한다. 쇼펜하우어는 행위의 원인인 동기를 인식하고 동기의 전제가 되는 의욕을 파악하는 것은 형이상학적 의지를 통찰하는 토대가 되기 때문에 근거울 중에서 가장 중요한 것이라고 말한다.

논자가 보기에 쇼펜하우어가 『충분근거울의 네 가지 뿌리에 대하여』를 통해 주장하는 것은 존재원리가 아닌 단지 인식의 근거로서의 충분근거울의 한계 그리고 우리가 인식하는 표상세계의 한계를 설정하기 위한 것이다. 즉, 우리가 충분근거울로 인식하는 표상세계는 세계의 전부가 아닌 한 면일 뿐이고 이와 달리 세계는 의지를 본질로 하고 있음을 주장하고자 하는 것이다. 그러나 가드너는 여기에서 『충분근거울의 네 가지 뿌리에 대하여』와 『의지와 표상으로서의 세계』를 연관시키기에는 애매한 점이 있다고 지적한다. 왜냐하면 가드너는 충분근거울은 다른 것이 아니라 칸트의 선험적 관념론을 쇼펜하우어가 자신이 이해한 대로 복원하기 위한 방식이기 때문에, 세계를 의지의 형이상학으로 해석하는 데 오히려 방해가 된다고 보기 때문이다. 그럼에도 불구하고 가드너는 『충분근거울의 네 가지 뿌리에 대하여』에서 다음과 같은 의미를 찾을 수 있다고 말한다. “첫째, 쇼펜하우어가 형이상학적 결론을 내는데 도움이 되는 역사적 맥락에 대한 설명이고 둘째, 칸트 이후 관념론의 합리주의자 형식에 대해서 일관된 대안을 주장하는 쇼펜하우어의 형이상학을 보호하기 위한 해석이다.”²⁰⁰⁾

2) 직관적 인식과 추상적 인식

199) WSG, 181쪽.

200) Sebastian Gardner, “Schopenhauer’s Metaphilosophy: How to Think a world without Reason,” in *Schopenhauer’s Fourfold Root*(ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 12쪽.

쇼펜하우어는 표상을 직관적 표상(intuitive Vorstellung)과 추상적 표상(abstrakte Vorstellung)으로 나눈다. 직관적 표상은 선천적인 직관형식에 의해서 파악된 표상이고, 추상적 표상은 이러한 직관적 표상을 개념화한 것이다. 추상적인 표상은 유일하게 동물과 인간을 구별해주는 인식능력인 이성에 의해 주어진다.

쇼펜하우어는 우선 직관적 표상에 대해 언급한다. 쇼펜하우어에게 시간과 공간은 주관 밖에 존재하는 것이 아니라 주관의 선형적 인식형식이다. 시간과 공간은 직관적인 인식의 보편적 형식이다. 주관은 충분근거율, 즉 시간과 공간이라는 직관형식에 인과법칙을 적용하여 직관적 인식을 산출한다. 쇼펜하우어는 이때에 직관적 인식이 추상적 인식보다 진리에 이르는 보다 가까운 길이라고 강조한다. 왜냐하면 추상적 인식은 개념을 거치는 과정에서 착오가 발생할 수 있기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 강조한다.

직관이 모든 명증성의 제1의 원칙이고, 직접적이건 간접적이든 명증성에 관계를 갖는 것만이 절대적 진리이며, 더 나아가 개념을 통한 모든 매개에는 착오가 생길 수 있으므로, 이 절대적 진리에 이르는 가장 가까운 길이 가장 확실한 길이라 확신한다.²⁰¹⁾

쇼펜하우어는 이와 같은 직관적 표상의 특징을 수학을 통해서 설명한다. 그에 따르면 수학은 직관의 보편적 형식인 시간과 공간을 가장 잘 표현하는 것으로서 직관적인 인식의 모범이다. 그는 경험에 의존하지 않고 선형적 직관에 기초하는 수학은 오류가 발생할 가능성이 없기 때문에 다른 학문보다 우위에 있다고 평가한다. 여기에서 쇼펜하우어는 수학적 인식의 확실성을 다음과 같이 강조한다.

[...] 수학의 명증성은 본질상 증명에 의존하는 것이 아니라 직접적인 직관에 의존하고 있으므로, 다른 모든 경우와 마찬가지로 이 경우에서 직접적인 직관은 모든 진리의 최종적 근거이자 원천이란 사실에 더는 의문의 여지가 없기를 바란다. 그렇지만 수학의 기초가 되는 직관은 모든 다른 직관 보다, 그러니까 경험적인 직관보다 훨씬 우위에 있다. 말하자면 수학의 기초가 되는 직관은 선천적이고, 아울러 언제나 부분적이고 연속적으로밖에 주어지지 않는 경험에 의존하지 않기 때문에, 모든 것이 직관과 가까이에 있고, 임의로 근거에서, 또는 귀결에서 출발할 수 있다. 그런데 직관 속에서는 근거에서 귀결이 인식됨으로써 직관에

201) WWV I, 126쪽.

는 전혀 오류가 발생하지 않는데, 그러한 인식만이 필연성을 갖는다.²⁰²⁾

예를 들어 우리가 어떤 도형을 보고 바로 의심 없이 삼각형이라고 할 수 있는 능력은 종이 위에 불완전하게 그려진 형태에서 오거나 또는 그 형태를 보고 추론한 개념에서 오는 것이 아니라 우리에게 주어진 선형적 인식형식에서 오는 것이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 우리가 수학의 명증성을 직관적으로 충분히 인식할 수 있는데도 유클리드 기하학은 이러한 직관적 명증성을 논리적인 명증성으로 바꾸려 한다고 비판한다. 쇼펜하우어는 이것은 마치 지팡이를 짚고 가기 위해 자신의 다리를 절단하는 것과 같다고 비유한다.²⁰³⁾

모든 표상은 주관의 인식행위에 의해 주어진다. 표상은 우선 눈, 코, 손 등 감각기관에 의해서 단순한 감각자료로서 받아들여진다. 이러한 자료는 인과성을 통해 직관이 된다. 여기에서 인과법칙을 적용하는 능력이 지성(Verstand)이다. 쇼펜하우어는 지성의 역할을 다음과 같이 강조한다. “최초의 가장 단순하고 끊임없이 존재하는 지성의 발현은 현실 세계에 대한 직관이다.”²⁰⁴⁾ 태양이 나타남으로써 세계가 우리의 시야에 드러나는 것처럼 지성은 신체의 감각기관이 제공하는 자료들로 직관을 만든다.²⁰⁵⁾ 이러한 지성은 신체에 도달한 감각을 결과로 그 원인을 물질로서 직관한다. 동물의 신체에 미치는 작용이 없다면 결코 직관은 성립되지 않는다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 신체를 ‘주관의 직접적인 객관’이라고 규정한다. 동물은 신체를 매개로 외부의 객관을 인식한다. 즉, 신체가 경험하는 변화를 직접적으로 감지하고 이것의 원인을 하나의 객관으로서 직관하는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 신체에서 일어나는 이러한 인식작용이 순수한 지성의 인식방법이다. 즉, 지성에 의해 감각자료들은 비로소 일정한 형태를 갖춘 표상으로 직관된다. 여기에서 쇼펜하우어는 표상세계와 지성의 밀접한 관계를 다음과 같이 설명한다. “표상으로서의 이러한 세계는 지성을 통해서만 존재하듯이, 또한 지성

202) WWV I, 133쪽 이하.

203) WWV I, 126쪽 참조. 쇼펜하우어는 수학이 상대적인 인식을 제공할 뿐이라고 하면서 수학의 한계를 다음과 같이 강조한다. “[...]수학은 직관적 표상들에 대해, 그 표상들이 시간과 공간을 채우는 한, 즉 그것들의 크기를 갖는 한에서만 우리에게 말을 할 것이다. 수학은 수량과 용량을 아주 정밀하게 나타낼 것이다. 그런데 이것은 언제나 상대적일 뿐이므로, 즉 어떤 표상과 다른 표상의 비교이고 그것도 일면적으로 크기를 고려한 것일 뿐이므로 이것도 우리가 역점을 두고 찾는 정보는 아닐 것이다.” WWV I, 154쪽.

204) WWV I, 51쪽 이하.

205) WWV I, 52쪽 참조.

을 위해서만 존재한다.” 주관의 신체의 감각기관에 의해 그리고 지성에 의해 직접적으로 또는 간접적으로 얻은 경험적 직관이 표상이다. 쇼펜하우어에 따르면 “경험적 직관은 실제로 단순한 우리의 표상이며, 즉 표상으로서 남아 있다. 즉 그것은 표상으로서의 세계다.”²⁰⁶⁾ 쇼펜하우어는 지성에 의한 인식이 경험적 직관이라고 본다.

논자는 여기에서 지성의 능력에 대한 쇼펜하우어와 칸트의 차이점에 주목하고자 한다. 지성의 유일한 능력이 인과법칙의 적용이라는 것은 쇼펜하우어와 칸트가 모두 공통적으로 수용한다. 그런데 쇼펜하우어는 지성을 직관에, 칸트는 추상에 포함시킴으로써 서로 구분한다. 칸트의 직관적 인식은 단지 단순히 감각에 의해 수용된 것이다. 즉 시간과 공간이라는 선형적 감성형식에 의해 얻은 인식이다. 그러나 칸트와 달리 쇼펜하우어의 직관적 인식은 지각능력 뿐 아니라 지각에 인과법칙을 적용하여 생겨나는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 직관은 선형적 감수성과 지성을 포함한 인식이다.²⁰⁷⁾ 쇼펜하우어는 인과성을 포함한 범주가 “일반적으로 직관의 여러 대상에 관한 선형적 인식”²⁰⁸⁾이라고 보기 때문에 지성을 직관적 인식이라고 부른다. 그리고 칸트가 지성개념을 ‘경험의 가능성의 원리’라고 본 것은 이미 칸트도 지성을 직관으로 본 것이라고 주장한다. 칸트가 ‘경험의 가능성의 원리’를 공간과 시간 속의 현상의 규정이라고 주장한 것에서 이미 시간과 공간뿐만 아니라 그것을 규정하는 지성까지도 직관에 포함한 것으로 보기 때문이다. 여기에서 쇼펜하우어는 자연에 대한 인식은 지성에서부터 이루어진다고 말한다. “왜냐하면 지성은 자연의 법칙을 선형적으로 규정하고 자연을 지성의 합법칙성에 적응시키는 등의 일을 하기 때문이다. 자연은 지각할 수 있는 어떤 것이지 추상개념은 아니다. 따라서 지성은 직관능력임이 분명하다.”²⁰⁹⁾ 쇼펜하우어는 이러한 지성을 추상적 인식으로 간주하면 지성에 의한 범주의 대상이 개별적 사물 자체가 아니라, 사고에 의한 보편적 개념이 되어버린다고 비판한다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 칸트가 지성을 직관에 포함시키지 않고 추상에 넘겨버린 것을 비판하는 것이다. 쇼펜하우어는 이점을 『의지와 표상으로서의 세계』의 부록인 ‘칸트철학비판’에서 다음과 같이 설명한다.

206) WWV I, 569쪽.

207) WWV I, 577쪽 참조.

208) WWV I, 574쪽.

209) WWV I, 574쪽.

우리의 경험적 직관은 즉각 객관적이다. 그 이유는 그것이 바로 인과관계에서 출발하기 때문이다. 사물들과 다른 표상이 아니라 사물들이 직접적으로 경험적 직관의 대상이다. 개별적 사물들 그 자체는 지성 속에서, 감각에 의해 직관된다. 이때 감각에 대한 일면적 인상은 상상력에 의해 즉각 보충된다. 하지만 반면에 사고로 넘어가는 즉시 우리는 개별적 사물들을 떠나게 되고, 직관으로 떠오를 수 없는 보편적 개념과 관계해야 한다.²¹⁰⁾

그런데 여기서 특이한 점은 쇼펜하우어가 인간을 포함한 모든 동물에게 근거율을 적용시키는 지성의 능력이 있다고 주장하는 것이다. 즉, 모든 동물이 인과법칙을 적용할 수 있다고 주장한다. 식물이 자극에 반응하는 것과 마찬가지로 신체를 가진 모든 동물은 감각기관을 통해 받아들인 것에 근거율을 적용할 수 있는 능력을 갖는다. 쇼펜하우어는 지성을 동물의 근본능력, 즉 “동물성의 본래적인 성격”²¹¹⁾으로 본다. “모든 동물이나 인간에게 지성이란 동일한 것이고, 어디서나 똑같이 단순한 형태를 갖고 있다. 즉 인과성의 인식이고, 결과에서 원인으로의 이행이며 그 밖의 아무것도 아니다.”²¹²⁾ 쇼펜하우어에 따르면 아무리 불완전한 동물이라도 자연의 현상들을 파악하는 인과성의 능력을 갖고 있다. 그런데 자연에서 동물들의 인식수준이 차이가 나는 것은 단지 결과에서 원인으로 이행하는 지성의 정도가 다르기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간과 동물에게 부여된 지성 자체는 같은 것이다. 논자는 이처럼 쇼펜하우어가 모든 동물에게 인과법칙을 적용하는 지성능력이 있다고 주장하는 이유는 삶의 의지를 설명하기 위한 것으로 본다. 지성은 특별한 인식능력이 아니라 모든 동물의 생존에 반드시 필요한 무의식적이고 본능적인 신체작용이기 때문이다.²¹³⁾

210) WWV I, 576쪽 이하.

211) WWV I, 64쪽.

212) WWV I, 64쪽.

213) 김미영은 쇼펜하우어의 직관작용이 무의식적인 것이라고 주장한다. 칸트가 선형적으로 주어졌다고 주장하는 인식과정을 쇼펜하우어는 무의식적 과정을 통해 설명하기 때문이다. 즉, 인과법칙의 적용은 모든 반성에 선행되는 무의식적인 것이라고 주장한다. “쇼펜하우어는 직관이 감각의 원인을 찾아가는 과정이므로, 직관에서 인과법칙이 적용되어야 한다고 주장한다. 따라서 범주를 적용하는 지성은 직관 능력이라는 것이다. 쇼펜하우어가 말하는 지성의 직관능력이란 객체를 그대로 묘사하는 능력이다. 쇼펜하우어는 지성을 뇌의 기능으로 간주하므로, 지성의 선천적 능력이란 신체의 기능을 의미한다. 따라서 지성의 직관작용은 무의식적이다. 음식물이 소화될 때와 같이 지성의 직관작용도 무의식적으로 일어난다는 것이다.” 김미영, 「쇼펜하우어에 있어서 지성의 직관능력과 무의식」, 『칸트연구』 31, 한국칸트학회, 2013, 87쪽 이하. 윤동주는 이 점을 다음과 같이 설명한다. “그(쇼펜하우어)에 따르면 지성(Verstand)은 개념 능력이 아니라 직관 능력이다. 그럼 그것은 피히테와 셸링이 승인한 ‘지적 직관’인가? 쇼펜하우어가 말하는 지성은 ‘절대자’를 직관하는 신비적 능력이 아니라 일반 동물의 생존 능력으로서 ‘인과성’을 직관하는 능력이다.” 윤동주, 「독일 비관철학의 계보: 칸트—쇼펜하우어 研究—사물 자체 개념의 생철학적 전회에 따른 理性的 正位를 중심으로」, 경북대학교 박사학위논문, 2018, 5쪽.

그런데 이와 달리 추상적 인식은 오로지 인간에게만 가능한 인식이다. 쇼펜하우어에 따르면 이성은 인간에게만 있는 인식능력이고 지성의 직관적 인식과 달리 추상적 인식을 제공한다. 여기에서 직관적 인식과 추상적 인식을 비교하면 다음과 같다. 예를 들어 코끼리가 자기 체중을 감당할 수 없을 것 같은 다리는 건너려고 하지 않거나, 아주 어린 강아지가 높은 곳에서 뛰어내리려고 하지 않는 것은 외부조건에 대한 지성의 직관적 인식의 결과이다. 그러나 아무리 영리한 오랑우탄이라도 불을 발견하고 자기 몸을 따뜻하게는 하지만, 장작을 넣어 불이 계속 타도록 하지는 못한다. 이러한 예를 통해서 직관과 다른 숙고의 능력이 필요하다는 것을 알 수 있는데, 이때 숙고하는 추상적 능력이 인간에게 고유한 이성의 결과이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간은 지성으로부터 주어지는 직관적 인식에 의해서는 경험의 실재성을 얻고 이성에 의해서는 개념과 논증적이고 추상적인 인식을 얻는다. 개념은 이성에 의해 주어지는 것으로서 “사유될 뿐 직관될 수 없는”²¹⁴⁾ 것이며 이러한 개념을 통해 만들어낸 것이 언어이고 학문이다. 쇼펜하우어는 이성의 역할을 다음과 같이 설명한다.

이성을 향해 말하고 자신의 구역 안에 머무는 것은 이성이다. 이성이 전달하고 받아들이는 것은 추상적인 개념들이고, 비직관적 표상들이며, 이것들은 일단 형성이 되면 비교적 수가 적더라도 현실 세계의 무수히 많은 객관들을 포함하고 대표한다.²¹⁵⁾

루이스는 쇼펜하우어의 직관적 인식과 추상적 인식을 동물의 인식과 인간의 인식이라고 구분한다. 직관적 인식은 동물의 의식에 주로 적용되고 최소한의 필요를 위해 일어나는 인식이다. 이러한 동물적 인식은 순수하지만 반성의 가능성이 결여되어 있으며, 자기 자신을 인식하지 못한다. 반면 인간의 인식은 반성의 능력으로 특징지어지며, 이성의 능력에 의해 본질적으로 자기의식이 가능하다. 왜냐하면 이성적인 인간의 의식에서는 '나는 안다' 또는 '내가 안다는 것을 나는 안다'라는 것이 이미 전제되어 있기 때문에 말할 필요가 없다. 이와 달리 순수한 동물 의식은 '나' 또는 '알고 있다'라고 말할 수 없는 전혀 새로운 차원의 인식을 가능하게 한다. 즉, 주관과 객관을 구분하지 않는 의식이 가능하다. 루이스는 쇼펜하우어가 이러한 동물의 인식, 즉 순수한 지각적 인식

214) WWV I, 88쪽.

215) WWV I, 88쪽 이하.

에 충실하고 직관적 인식의 이론을 포기하지 않았다고 본다.²¹⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 개념들은 직관적이지 않고 추상적이며, 개별적인 표상이 아니라 보편적인 것이다.²¹⁷⁾ 그런데 여기에서 쇼펜하우어는 개념들이 직관적 표상과 필연적으로 관계하고 있다는 점을 강조한다. 왜냐하면 이념은 직관적 세계를 토대로 삼아 이성이 추상적으로 인식한 결과이기 때문이다. 이런 점에서 “개념은 표상들의 표상이다.”²¹⁸⁾ 즉, 개념은 다른 표상과의 관계 속에서 의미를 갖기 때문이다. 하나의 개념에는 다른 여러 사물들이 속해 있기도 하고, 그 인식근거에 다른 개념이 있기도 하다. 그렇기 때문에 개념에 본질적인 특성이 들어있다고 볼 수는 없다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다. “개념은 일반적으로 그것에 선행하는 직관적 표상에 따라 비로소 생기는 것이며, 그 표상과의 관계가 개념의 전체 본질을 이루게 된다. 따라서 개념은 이미 표상을 전제하고 있다.”²¹⁹⁾ 개념은 지성의 직관적 표상에서 파생된 것이므로 사물과 직접적인 관계를 갖지 않기 때문이다.

그러나 쇼펜하우어가 개념의 역할을 과소평가한다고 볼 수는 없다.²²⁰⁾ 왜냐하면 직접적이고 직관적으로 인식한 것을 전달하려면 개념이 필요하기 때문이다. 쇼펜하우어는 개념의 가치는 전달과 고정에 있다고 본다. “지식, 추상적 인식의 가장 커다란 가치는 전달성과 고정시켜 보존할 수 있는 가능성에 있다. 이를 통해 추상적 인식은 비로소 실제적인 것에 이루 말할 수 없이 중요하게 된다.”²²¹⁾ 즉, 이성은 직관적 인식을 고정하고 전달하여 실제적인 문제에 적용할 수 있게 한다. 예를 들어 지성을 통해서 도르레 장치 및 톱니바퀴, 지레 등의 작용방식을 직관적으로 직접적이고 완전하게 인

216) Luis de Sousa, “Perception, Consciousness, Awareness” in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 159쪽.

217) WWV I, 89쪽 참조.

218) WWV I, 89쪽.

219) WWV I, 101쪽.

220) 쇼펜하우어는 이성이 있는 것은 눈이 있는 동물과 눈이 없는 동물만큼 차이가 있다고 말한다. 눈이 없는 동물은 촉각을 통해서만 공간 속에서 자기들에게 가까이 있는 것, 몸에 닿는 것만을 인식하지만, 눈이 있는 동물은 광범위한 범위를 인식한다. 이성이 없는 동물은 직접 대면하고 있는 직관적인 표상, 실재하는 객관만 인식하고 인간은 현재 말고도 과거와 미래 광범위한 범위를 인식할 수 있다. WWV I, 142쪽 참조.

221) WWV I, 108쪽. 워스는 쇼펜하우어의 추상적 인식에 대한 설명을 다음과 같이 요약한다. “쇼펜하우어는 추상적 개념들이 지각적 표상들의 의미를 통합하고, 밀도 있게 하며 단순화하는 한에서 어떤 의미에서는 그 개념들이 더욱 간략하게 지각적인 표상들의 내용을 제시해 줄 수 있다는 것을 인정”하지만 “지각적인 장의 형이상학적인 의미를 조명해주지 못하며, 단지 요약적으로 도식적으로 그리고 유용하게 지각적인 장을 제시할 뿐”이라고 한다. 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014, 91쪽.

식하지만 이것만으로는 기계를 제작하거나 건물을 지을 수는 없다. 직관적 인식은 직접적으로 현재 있는 것에서만 가능하기 때문에 주어진 직관들에 이성이 추상적 개념들을 적용해야 비로소 건물을 완성할 수가 있다.²²²⁾

이성은 추상적 인식, 즉 사유에 의해 개념을 만들고 이러한 개념을 통해 학문을 정초한다. 특히 논리학이 이러한 개념에 관계한다는 점에서 쇼펜하우어는 논리학을 경험 필요치 않은, 순수 이성에 의한 인식의 학문이라고 규정한다. 이와 달리 수학과 자연과학은 직관적 표상으로부터 내용을 받은 학문이다. 수학은 선형적 형식인 시간과 공간에서, 자연과학은 선형적인 인과성의 법칙과 시간과 공간의 결합을 통해 생겨난다. 그러나 이러한 학문 역시 우리의 인식의 범위를 확장시키는 것이 아니라 직관적으로 받아들인 내용을 개념화할 뿐이다. 즉 이성은 직관적이고 구체적으로 인식된 것을 추상적이고 보편적인 것으로 재구성하는 역할을 한다. 여기에서 학문은 모든 특수한 것을 보편적인 것에 종속시키는 방법으로 거슬러 올라가, 명제들을 다른 명제들에 논리적으로 연결시키고, 증명과 추론을 통해 논증하는 방식으로 만들어진다. 학문의 목적은 인식 범위를 확대하고 인식의 확실성을 강화시키는 것이 아니라 보편적인 원리에서 특수한 원리로 단계적으로 내려가는 방식을 통해 인식의 체계적인 형식을 제시하는데 있기 때문이다.²²³⁾ 이런 이유에서 쇼펜하우어는 모든 학문의 형식이 “인식을 용이하게 하기 위한 수단일 뿐이지, 더 큰 확실성을 얻기 위한 수단은 아니라는 점”²²⁴⁾을 강조한다. 여기에서 쇼펜하우어는 학문이 아무리 개별적인 것에서 보편적인 것으로 나아가는 논리적인 규명을 제시한다고 해도 이 세계와 그 모든 현상들을 있게 한 최초의 명제를 발견할 수 없다는 점을 강조한다. 왜냐하면 학문은 근거율을 통해서 인식의 근거를 증명하고 자연현상들의 상호관계를 설명할 뿐 결코 존재원인에 대해서는 밝힐 수 없기 때문이다.²²⁵⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 학문의 한계를 지적하며 철학의 역할을 다음과 같이 제시한다. “학문이 전제로 삼고 그 설명의 근거로 삼으며 한계로 설정하는 것이야말로 철학 본래의 문제이며, 따라서 그런 한에는 학문이 끝나는 곳에서 철학이 시작되기 때문이다”²²⁶⁾

222) WWV I, 106쪽 참조.

223) WWV I, 119쪽 참조.

224) WWV I, 124쪽.

225) WWV I, 139쪽 참조.

226) WWV I, 139쪽. 쇼펜하우어에 따르면 어떤 사실에 대한 추상적 개념은 그 사실에 대한 아무런 실

2) 외부세계의 실재성

쇼펜하우어에 따르면 세계를 표상으로서 파악하는 것은 주관과 객관을 동시에 전제하는 것에서 출발한다. 왜냐하면 표상은 인식하는 주관과 인식되는 객관이 동시에 존재할 때 가능하기 때문이다. 그런데 쇼펜하우어가 “세계는 나의 표상이다”라고 주장하고 칸트의 선험적 인식론을 수용한다는 점에서 쇼펜하우어의 세계해석을 관념론적이라고 평가할 수 있다. 그러나 논자가 보기에 이러한 평가에도 불구하고 여기에서 주목해야 할 것은 쇼펜하우어가 세계를 표상으로 파악하기 위해서는 주관과 객관 어느 한 쪽이 아니라 둘 다 필요하다는 점을 강조한 것이다. 쇼펜하우어는 세계인식에서 주관과 객관을 모두 전제하여 표상세계가 경험적 실재성(empirische Realität)과 선험적 관념성(transzendente Idealität)을 지닌다고 주장한다.²²⁷⁾

경험적 실재성은 주관의 직관을 통해서 경험하는 표상세계가 실재한다는 것을 의미한다. 주관의 인식하는 대상은 공허한 개념이나 가상이 아니라는 의미이다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』에서 경험적 실재성을 다음과 같이 설명한다.

[...] 순전히 인과성으로 모습을 드러내는 공간과 시간 속에 직관된 세계는 완전히 실재하고 있고, 완전히 자신이 드러내는 모습 그대로다. 또 그 세계는 전적으로 아무런 뒤받침없이 인과율에 따라 관계를 가지며 표상으로서 자신의 모습을 드러내는 것이다. 이것이 세계의 경험적 실재성이다.²²⁸⁾

주관이 세계를 공간과 시간 그리고 인과율에 의해 경험하는 한에서 표상으로서의 세

질적 원리를 가져다주지 못한다.

227) 이처럼 쇼펜하우어가 이 두 가지 관점을 결합한 것은 당시, 즉 낭만주의적 자연철학의 시대에는 특별한 것은 아니었다. Beiser는 이 점을 다음과 같이 평가한다. “스피노자의 자연주의와 칸트의 선험적 관념주의는 이상적인 철학에서 결합되어야 할 일반적인 견해이며 이것은 낭만주의 세대에는 평범한 일이었다. 우리는 이것이 셸링, 슐레겔, 노발리스, 헤더린의 저서에서 가장 필요한 표현인 것을 찾을 수 있다. [...] 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 1권 7장에서 셸링의 동일성철학에서 보이는 것처럼 관념론과 실재론이 주관과 객관을 원인과 결과로 간주하는 오류를 범하기 때문에 거부한다고 말한다. 그러나 이것은 쇼펜하우어가 주관과 객관의 관계에 근거율을 잘못 적용한 것에 대해 반대하는 것이지, 두 가지 관점을 결합하려는 시도를 반대하는 것이 아니라는 점에서 주목할 만하다. 쇼펜하우어는 사실 실재론과 관념론 모두 정당하며, 최고의 철학은 양자를 결합하는 것이라고 주장했다.” Frederick C. Beiser, *Weltschmerz*, Oxford University Press, 2016, 42쪽.

228) WWV I, 55쪽.

계는 실재한다. 즉, 지성으로부터 주어진 직관적 인식에 의해서 경험적 실재성을 갖는다. 표상세계는 경험적 실재성뿐만 아니라 선험적 관념성을 지니는데, 이러한 선험적 관념성은 “객관의 세계 전체는 표상이고 언제까지나 그러하며, 사실 그 때문에 전적으로 영원히 주관에 의해 조건 지어진다.”²²⁹⁾는 사실에서 잘 드러난다. 표상세계는 시간과 공간 그리고 인과율을 통해서 인식하는 주관에 제약을 받기 때문에 선험적인 관념성을 가진다는 것이다. 즉, 표상세계는 인식주관에 의해 주어지기 때문에 선험적 관념성을 지닌다.

그런데 여기에서 주목할 것은 경험적 실재성과 선험적 관념성은 세계 자체를 경험한다는 것이 아니라 세계가 우리의 표상이라는 점을 말해줄 뿐이다. 다시 말하면 주관에 의해 인식되는 세계는 주관에 의해서 경험되는 세계일 뿐이다. 이런 점에서 ‘세계는 나의 표상이다’라는 쇼펜하우어의 주장은 세계가 인식주관에 의해서 표상된 세계일 뿐이라는 것을 의미한다.

표상세계가 선험적 관념성과 경험적 실재성을 가진다는 점은 인식이 주관이나 객관 어느 한쪽에서 시작할 수 없다는 것을 말해준다. “우리는 객관에서도 주관에서도 출발하지 않고, 의식의 제1사실인 표상으로부터 출발한다.”²³⁰⁾ 표상세계는 주관이 객관들을 충분근거율로 연결시킨 것이다. 그런데 여기에서 주목할 것은 충분근거율이 객관들의 관계에 적용되는 방식일 뿐이라는 점이다. 인식주관은 충분근거율에 따라 객관을 인식한다. 즉, 주관이 세계를 경험하는 방식이 충분근거율이다. 따라서 주관과 객관은 인식의 전제조건이며 이들 사이에는 충분근거율을 적용시킬 수 없다. 주관과 객관 사이에는 충분근거율이 적용될 수 없다. 왜냐하면 주관과 객관은 모든 인식 이전에, 즉 충분근거율이 적용되기 이전부터 전제되는 것이기 때문이다.

논자가 보기에 쇼펜하우어가 이렇게 인식의 대상이 표상이라는 점을 강조하는 이유는 외부세계의 실재성에 대한 논쟁을 비판하기 위한 것이다. 그는 인식에 있어서 주관과 무관한 객관, 즉 외부세계가 실재한다고 생각하지 않기 때문이다.

이에 따라 두 학설에 먼저 객관과 표상이 동일하다는 사실을 가르쳐야 한다. 그 다음으로 직관적 객관의 존재는 바로 그 작용이고, 바로 이 작용에 사물의 현실성이 담겨 있으며, 주

229) WWV I, 56쪽.

230) WWV I, 81쪽.

관의 표상 바깥에서 객관의 현존을 요구하거나 사물의 작용과는 상이한 현실적인 사물의 존재를 요구하는 것도 전혀 무의미하고 모순된 일임을 가르쳐야 한다.²³¹⁾

주관과 객관을 동시에 전제하는 표상이 우리가 인식할 수 있는 세계의 전부이다. 쇼펜하우어는 “이 직관적 세계가 나의 표상이 아니고 무엇이겠는가?”²³²⁾라고 반문하면서 우리가 인식하는 표상세계의 실재성을 강조한다.

쇼펜하우어는 충분근거율이 표상세계에만 적용된다는 점을 강조하면서 외부세계의 실재성에 대해 논쟁하는 관념론과 실재론을 비판한다. 즉, 근거율은 객관들 사이에만 적용되어야 하는 것인데, 주관과 객관 사이에 근거율을 적용하기 때문에 외부세계의 실재성 논쟁이 발생하는 것이다. 관념론과 실재론은 주관과 객관을 존재의 원인과 결과로 오해하기 때문에 발생하는 논쟁일 뿐이다. 관념론은 객관을 주관의 결과로 보고 실재론은 객관을 원인으로 보면서 외부세계의 실재성 문제가 발생한다.

쇼펜하우어는 외부세계의 실재성을 논의하는 전통철학을 비판한다. 외부세계의 실재성의 문제와 관련하여 객관에서 출발하는 입장은 유물론에서 쉽게 확인할 수 있다. 왜냐하면 유물론은 시간과 공간 그리고 물질을 절대적인 것으로 간주하기 때문이다. 게다가 유물론은 지성능력에 의해서 파악되는 인과성을 물질들 사이에 실제 존재하는 것으로 간주하고 이러한 인과성을 실마리 삼아 세계의 최초의 존재로까지 소급한다. 그러나 유물론이 탐구해서 도달하는 것은 궁극적인 물질이 아니라 우리의 인식작용이 만들어낸 산물이다. 쇼펜하우어는 유물론에 의해 최초의 물질에 도달하더라도 거기에 이미 인간의 인식작용이 전제되어 있다는 점을 인정해야 한다고 지적한다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

우리는 유물론으로 사실 물질을 사유한다고 자부했지만, 실제로는 물질을 표상하는 주관, 물질을 보는 눈, 물질을 느끼는 손, 물질을 인식하는 지성을 사유했을 뿐임을 단번에 깨닫게 될 것이다.²³³⁾

231) WWV I, 55쪽. 주관은 세계를 표상으로 인식할 뿐 세계 자체를 인식하는 것은 아니다. 우리가 알 수 있는 것은 인식의 근거일 뿐 존재의 원인이 아니기 때문이다. 따라서 쇼펜하우어는 존재의 원인으로 최초원인과 자기원인이라는 개념을 내세우는 것은 형용모순이라고 비판한다.

232) WWV I, 61쪽.

233) WWV I, 73쪽.

모든 객관은 그것을 인식하는 주관의 제약을 받고 주관을 전제로 삼기 때문에 주관이 사라지면 없어진다. 객관이 추상적으로 사유되는 물질이거나 형태화되고 경험할 수 있는 물질, 화학적 원소나 그것의 결합물들이라고 해도 마찬가지이다. 그런데 유물론은 객관 그 자체를 절대적으로 존재하는 것으로 간주하고 인식주관뿐만 아니라 유기적 자연까지도 이러한 객관에서 생겨나는 것으로 본다. 즉, 유물론은 주관 밖의 물질을 확고한 실재로 간주하여 모든 것을 그것으로 환원하고자 한다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 자연과학을 그 목적과 이상이 완전히 유물론으로 관철된 것이라고 다음과 같이 비판한다.

자연과학은 물질을 과제로 갖고 있으며, 인과성의 법칙을 도구로 갖고 있다. 따라서 자연과학의 목적과 목표는 인과성을 실마리로 모든 가능한 상태들을 서로 환원시켜 결국에는 하나의 상태로 환원시킨 다음, 다시 서로에게서 이끌어내고 결국에는 하나의 상태에서 이끌어내는 것이다.²³⁴⁾

쇼펜하우어에 따르면 물질은 인간의 두뇌작용으로 시간과 공간이라는 형식과 인과성의 결합에 의해서 연장을 가진 것으로 나타나기 때문에 결코 독립적으로 존재할 수 없고 오로지 상대적인 현존만을 갖는다. 그런데 유물론은 이러한 물질이 주관의 인식작용을 벗어난 존재라고 가정한다는 것이다. 여기에서 쇼펜하우어가 유물론을 비판하는 이유를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 쇼펜하우어에 따르면 우리는 세계를 인식할 수 있을 뿐 그 존재원인을 밝힐 수가 없는데, 유물론은 물질의 절대적 실재성으로서 존재원인을 밝힐 수 있다고 주장하기 때문이다. 둘째, 유물론으로는 유기체의 고유한 생명력을 설명할 수 없기 때문이다.

또한 쇼펜하우어는 주관에서 출발하는 피히테의 철학을 비판한다. 유물론이 철저하게 객관에서 출발한 반면 피히테의 주관적 관념론은 주관에서 출발한다. 피히테는 근거울을 주관의 인식작용 속으로 옮겨 주관을 원인으로 그리고 객관을 결과로 해석한다. 유물론은 세계의 본질을 객관 속에서 찾는 반면 피히테는 주관의 인식 작용 속에서 찾는다. 피히테는 주관을 원인으로 객관을 결과로 본다. 피히테는 근거울을 실마리로 삼아 자아(Ich)에서 비아(Nicht-Ich), 즉 객관을 산출해낸다. 쇼펜하우어는 이것을 스킨라첼

234) WWV I, 75쪽.

학에서 신에 의해 자연이 창조된 것으로 마찬가지로 본다. 다시 말해 신을 원인으로 그리고 자연을 결과로 보는 것과 같은 것으로 본다. 쇼펜하우어는 이런 점에서 다음과 같이 말한다.

영원한 진리인 근거울에 따르면 피히테에게는 자아가 세계나 혹은 비아의 근거이고, 사실 자아의 귀결이자 그것의 출작인 객관의 근거인 것이다. [...] 피히테의 철학이 주관에서 출발했듯이, 유물론은 철저히 객관에서 출발했다. 아무리 단순한 객관이라도 그것을 설정하자마자 동시에 주관도 설정된다는 것을 유물론이 간과했듯이, 객관 없이는 주관도 생각할 수 없으므로 피히테는 주관과 - 그가 이것을 뭐라고 부르든 상관없이- 아울러 객관도 설정된다는 것뿐만 아니라 모든 선형적 추론, 그러니까 모든 논증은 무릇 어떤 필연성에 근거하고 있지만 모든 필연성은 오로지 근거울에 근거하고 있음을 간과하고 있다.²³⁵⁾

여기에서 쇼펜하우어는 인간의 인식능력이 불완전한 것임에도 피히테가 표상세계의 인식형식인 근거울에 의해 세계 자체가 실제로 존재한다고 생각하는 오류를 범했다고 비판한다. 자아가 비아를 정립한다고 할 때의 정립이란 불완전한 인식활동인데도 불구하고 피히테가 이러한 정립에 창조와 생산과 같은 의미를 부여하기 때문에 오류가 발생한다고 본다. 쇼펜하우어는 주관과 객관이 세계 자체의 존재형식이 아니라 단지 표상의 인식형식이라는 점을 간과하고 세계의 본질을 주관과 객관 어느 한 쪽에서 규정하려는 피히테와 유물론자들을 비판한 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 표상세계에서는 주관 없는 객관을 생각할 수 없고 객관 없는 주관도 생각할 수 없기 때문에 어떤 경우에도 주관이나 객관을 원인으로 삼을 수 없다.

2. 인식과 의지

1) 인식과 두뇌작용

쇼펜하우어에 따르면 인식은 물질의 변화를 수용하고 그것의 원인을 추적하는 과정인데, 이때에 물질의 변화를 수용하는 것은 신체의 감각기관이다. 즉 수용한 물질의 변화를 동기로 하여 신체의 감각기관에 변화가 발생한다. 쇼펜하우어에 따르면 표상으로

235) WWV I, 80쪽.

서의 세계를 인식하는 것은 전적으로 신체를 매개로 이루어지며 이러한 신체의 감응으로부터 시작된다. 그리고 신체작용에 근거한 두뇌작용의 결과인 지성에 의해 물질의 변화의 원인을 밝혀낸다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 2편에서 인식을 두뇌의 생리적 과정으로 규정한다.

인식은 무엇인가? - 그것은 우선적으로 그리고 본질적으로 표상이다. 그렇다면 표상은 무엇인가? 그것은 동물의 두뇌의 아주 복잡한 생리적인 과정(physiologischer Vorgang)이다. 이러한 과정의 결과는 하나의 의식과 동일한 것이다.²³⁶⁾

이런 점에서 우리 눈앞에 현존하는 표상세계는 두뇌에 의한 지성작용의 결과라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “[...] 이제 표상으로서의 세계가, 즉 공간과 시간에 넓게 퍼진 물체 세계가 떠있다. 그런 것으로서 물체 세계는 뇌 밖에 어디에도 있을 수 없다. 지속하는 동안에만 같은 방식으로 있는 꿈이 그럴 수 없는 것처럼 말이다.”²³⁷⁾ 인식주관에 의한 표상세계의 경험은 두뇌작용에 의한 것이다.

그런데 여기에서 주목할 것은 쇼펜하우어가 이러한 지성작용을 식물에서 발생하는 자극에 대한 수용성(Empfänglichkeit)에서 뿐만 아니라 무기물에서 발생하는 원인에 대한 수용성에서도 확인할 수 있다고 본다는 점이다.²³⁸⁾ 즉, 지성작용은 인간에게만 특별한 것이 아니라 식물과 무기물에서의 반응 작용처럼 두뇌를 가진 동물에게 주어진 무의식적이고 본능적인 작용이다. 단지 동물과 인간에게서는 개별자의 욕구가 다양하기 때문에 외부의 인상에 대한 수용성이 복잡하게 분화되어 감각기관과 두뇌가 발달한다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

왜냐하면 동물들에게서 동물의 욕구에 따라 외부 인상에 대한 수용성이 증가하여, 이 수용성을 위해 신경체계와 뇌가 발달해야 했다는 사실의 전적으로 유일한 결과로서 이 뇌의 기능인 의식과 그 의식 안에서 객관적인 세계가 발생하며, 이 객관적 세계의 형식들(시간,

236) WWV II, 248쪽.

237) WN, 140쪽.

238) 쇼펜하우어는 인간의 인식이 동식물의 리수용성과 정도의 차이만 있다고 말한다. “동물과 인간에게서 인식이 동기의 매개로서 수행하는 그 동일한 것을 식물에게서는 자극의 수용성이, 무기적 물체에서는 모든 종류의 원인에 대한 수용성이 수행하며, 엄밀하게 생각하면 이 모든 것은 정도에 따라서만 다르다.” WN, 140쪽.

공간, 인과성)은 뇌의 기능이 완성되는 방식이기 때문이다.²³⁹⁾

쇼펜하우어에 따르면 시간과 공간 그리고 인과성이라는 선형적 인식형식은 두뇌의 작용이다. 따라서 인식작용은 두뇌를 가진 모든 동물에게 공통적으로 주어진 능력이다. 식물이 자극에 반응하도록 되어 있는 것처럼 동물의 단계에서는 인식작용이 동기작용의 조건으로서 나타난 것이다.²⁴⁰⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 동물의 인식작용을 “우연적으로 지성에서, 즉 동물적 존재의 뇌 기능에서 그 기능의 목적을 위한 수단”²⁴¹⁾으로 나타난 것이라고 설명한다.

여기에서 쇼펜하우어는 이렇게 두뇌에 의해 인식된 세계가 세계 자체, 즉 사물 자체가 아니라는 점을 강조한다.²⁴²⁾ 쇼펜하우어는 두뇌의 선형적 인식기능에 의해 밝혀지는 것이 단순한 현상일 수밖에 없다는 점을 다음과 같이 강조한다.

우리는 지성이 단순한 현상에 제한되어야 하며, 지성 안에서 표현되는 것은 언제나 주관적으로 제약된 것일 뿐이라는 사실을, 따라서 마찬가지로 주관적으로 제약된 그 부분들의 결합의 질서와 함께 현상으로서의 세계일 수 있을 뿐, 결코 사물에 대한 사물 자체에 따른 그리고 사물이 그 자체로 연결되어 있을 것에 대한 인식이 아니라는 사실을 인식한다.²⁴³⁾

쇼펜하우어가 지성이 두뇌작용이며, 이러한 두뇌작용에 의해 인식행위가 일어난다고 주장하게 된 것은 당시에 발달한 생리학의 영향을 받은 것이다. 당시의 생리학에서는 물리학적 기계론과 화학적 반응의 결과로 인식을 두뇌작용으로 설명한다. 특히 쇼펜하우어는 카바니스의 증명을 받아들여 생리학의 입장을 다음과 같이 수용한다. “참된 생리학은 그것의 정점에서 인간에게 정신적인 것이 인간의 물리적인 것의 산물임을 증명한다.”²⁴⁴⁾

239) WN, 140쪽 이하.

240) WN, 141쪽 참조.

241) WN, 141쪽.

242) 여기에서 쇼펜하우어는 인간의 인식과 독립적으로 세계 자체가 존재한다는 칸트 이전의 독단주의자들의 주장을 비판한다. “영혼, 신, 세계의 시초, 원자 등등에 관해 아이같이 단순한 실재론을 아무렇게나 독단적으로 표명하는 이는 대개 누구나 그야말로 대중에 속한다.” WN, 10쪽.

243) WN, 142쪽.

244) WN, 67쪽. 한희진은 카바니스 생리학의 역할을 다음과 같이 평가한다. “카바니스는 생리학을 중심으로 한 기초의학 분야에서 유물론(matérialisme)과 생기론을 절충한 자신만의 고유한 관점을 정립했다. 그는 물리화학적 관점과 방법으로는 여전히 파악하기 어려운 생명의 기능이 있다는 사실을 부정하

그러나 쇼펜하우어는 이러한 자연과학적 연구결과에만 의존하지 않는다. 앞서 언급했듯이 쇼펜하우어는 최초의 물질을 규명하고자 하는 유물론의 입장에 비판적이다. 왜냐하면 유물론에서는 자연이 지닌 생명력을 인정하지 않고 유기적 자연은 단지 화학적인 힘들의 우연적인 작용으로 환원시키기 때문이다.²⁴⁵⁾ 쇼펜하우어는 자연과학이 온갖 방법을 동원하여 결론에 도달하더라도 세계의 본질을 명확히 밝힐 수 없다고 본다. 왜냐하면 자연과학은 인식근거와 그것의 형태를 규명할 수 있을 뿐 결코 존재원인과 본질을 밝혀낼 수 없기 때문이다.²⁴⁶⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 자연과학에 대해 말한다. “자연학, 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.”²⁴⁷⁾ 참된 형이상학은 물리적인 것 자체가 의지의 현상이라고 가르치는 것이다.

쇼펜하우어의 형이상학적 생리학 또는 철학적 생리학은 모든 생명현상의 원리를 의지(Wille)로 상정한다. 모든 생명의 원리는 의지이다. “인간에게서 영원하고 파괴될 수 없는 것은, 따라서 생명의 원리를 인간에게서 형성하는 것은 영혼이 아니라, 화학적 표현이 허용된다면 영혼의 기(Radikal)이며, 이것은 의지다.”²⁴⁸⁾ 생명의 본질은 정신적인

지 않았지만 이러한 기능이 궁극적으로는 실증적인 과학으로 모두 설명될 것이라고 기대했다. 요컨대 그는 현재의 관점에서는 생기론자이고 미래의 관점에서는 유물론자였던 것이다. 이러한 절충적인 입장에서 카바니스는 아직도 사변적이던 당대의 심리학을 철저하게 생리학으로 환원하고자 시도했다. 예를 들어서 그는 위장이 음식물들을 처리하는 것과 동일한 방식으로 뇌는 생각들을 다룬다고 주장하며 정신(âme)이란 신체를 특정한 관점에서 본 것에 불과하다고 주장했다. 동일한 방식으로 카바니스는 이념(idées)을 자연현상의 하나로 이해했고 당대 생리학의 화두였던 유기적 감수성(sensibilité organique)도 신경체계(système nerveux)로 환원해 설명했다.” 한희진, 「피에르-장-조르주 카바니스(1757-1808)와 임상의학의 철학」, 『의철학연구』 16, 한국의철학회, 2013, 61쪽.

245) WN, 8쪽.

246) 카바니스 역시 생리학의 한계를 인정한다는 점에 주목해야한다. 그는 질병의 원인을 명확히 밝힐 수 없고 생명의 근원을 인식할 수 없는 생리학의 불확실성을 지적하며 과학과 철학의 종합을 주장하게 된다. 특히 카바니스는 1789년에 출판된 『의학의 확실성의 정도에 관하여(Du Degré de Certitude de la Médecine)』라는 저작에서 대다수 질병의 원인을 정확히 이해하기 어렵고 생명의 본질을 인식할 수 없다는 점을 강조한다. 카바니스는 비록 인과율과 로크의 경험론적 과학철학을 수용하지만 물리적 환원주의를 부정하고 생리학이 근본적으로 불확실성에서 벗어날 수 없음을 인정한다. 의학이 과학적일뿐만 아니라 전인적으로 연구와 치료를 하기 위해서는 당대 과학주의 의학의 한계와 문제를 인식하는 것에서 머물러서는 안 되고 궁극적으로 히포크라테스처럼 의학을 ‘철학적으로’ 연구하고 실천해야 한다고 주장한다. 한희진, 「피에르-장-조르주 카바니스(1757-1808)와 임상의학의 철학」, 『의철학연구』 16, 한국의철학회, 2013, 63쪽 참조.

247) WN, 41쪽.

248) WN, 66쪽.

영혼이나 물리적인 신체가 아닌 바로 의지이다. 쇼펜하우어는 이러한 의지는 인식에 우선하는 것이고 인식작용은 의지에 의해서 이루어진다고 주장한다. 의지는 자신의 존재를 인식을 통해, 즉 신체의 두뇌기능을 통해 표현한다. 인식은 인간의 의지가 발현되어 신체에서 두뇌로 나타난 의지작용인 것이다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 강조한다.

[...] 지성은 두뇌처럼 사라지는 것이다. 두뇌의 생산물(Produkt) 또는 작용이 지성이다. 그러나 두뇌는 전체 유기체처럼 생산물이거나 현상이다. 간단히 말하자면 불멸하는 의지의 부산물인 것이다.²⁴⁹⁾

그런데 지성이 두뇌의 작용이라는 쇼펜하우어의 주장은 켈러를 비롯하여 비른바허, 힝셔, 폴켈트 등 여러 철학자들의 논쟁의 대상이 된다. 특히 켈러는 쇼펜하우어의 주장과 관련하여 “표상은 두뇌의 생산물이고 두뇌는 표상의 생산물이다.”²⁵⁰⁾라는 두뇌역설(Gehirn Paradox)의 문제를 제기한다. 비른바허도 이러한 두뇌역설과 관련하여 쇼펜하우어의 주장을 다음과 같이 비판한다. “물리적 세계의 부분인 두뇌는 현상임과 동시에 모든 현상의 원천(Quelle)이 될 수 없다. 모든 현상들의 원천으로서 뇌는 현상세계에 속하는 것이어서는 안 된다. 모든 현상의 부분이면서 그 자체의 원천일 수 없다.”²⁵¹⁾ 그러나 이러한 비판에 대해 힝셔는 이러한 두뇌역설의 문제가 실재론과 관념론의 관점이 대립하기 때문에 생기는 문제라고 주장한다. 즉 인식주관이 객관인 물질의

249) WWV II, 258쪽. Ernst Cassirer는 쇼펜하우어가 지성(Intellekt)에 대한 의지의 우월성을 강조하는 것을 비판한다. Cassirer는 오히려 지성이 의지에 의해 산출되는 것이 아니라 지성에 의해 의지가 산출된 것이라고 보기 때문이다. 이 점을 Cassirer는 다음과 같이 강조한다. “쇼펜하우어의 전체 주장이 수립되고 발생하는 의지의 무조건적인 우월성(der unbedingte Primat des Willens)은 의미가 없다. 의지가 근원적인 것(das Ursprüngliche)이다. 따라서 의지가 형이상학적인 것인데 반해 지성은 단지 2차적인 것이고 물리적인 것이라는 결론은 합당하지 않다. 왜냐하면 이러한 결론은 지성 자신이 아니라 지성의 현상 형식에만 적합하기 때문이다. 지성은 더 이상 외부로부터 그 어떤 궁극적인 형이상학적 근본 힘(Grundkraft)을 통해서 제약되지 않는다. 모든 제약이 지성 자신에게서 일어나고 단지 그의 고유한 근본기능의 표현이기 때문이다.” Ernst Cassirer, “Die Physiologie als Grundlage der Erkenntnistheorie”, in *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung* (hg.Volker Spiering), Frankfurt am Main, 1984, 226쪽. 이런 점에서 Cassirer는 충분근거율이 영원한 진리(aeterna veritas)가 아니라, “단순한 형식, 즉 우리 지성의 기능”일 뿐이라는 점을 강조한다. 이런 이유에서 Cassirer는 칸트 이후의 철학자들 특히 피히테, 셸링, 헤겔의 주장을 수용할 수 없다고 주장한다. 이들 철학에서 발견되는 자아에서 비아를, 주관에서 객관을, 절대자에서 유한자를 연역하는 것이 불가능하다고 보기 때문이다.

250) Eduard Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 1873, 885쪽.

251) Dieter Birnbacher, *Schopenhauer*, Stuttgart, 2009, 19쪽.

생산물이고 물질이 인식주관의 표상이라는 주장으로 이루어진 두뇌역설의 문제는 실재론과 관념론의 대립 때문에 발생한다는 것이다. 힉셔는 쇼펜하우어가 이처럼 두뇌작용에 대한 서로 화해될 수 없는 주장, 즉 표상이 두뇌의 산물이고 두뇌가 표상의 산물이라는 주장이 지닌 문제점을 이미 파악했다고 한다. 그런데 두뇌현상을 경험적 실재성과 선형적 관념성이라는 두 가지 입장에서 볼 수 있기 때문에 문제점을 제기하지 않았다고 주장한다.²⁵²⁾ 논자가 보기에 이점은 쇼펜하우어가 『의지와 표상으로서의 세계』 19절에서 표상세계에서 신체를 한편으로는 의지로서 다른 한편으로는 표상으로서, 즉 이중의 인식이 가능한 객관으로 보는 것에서 잘 드러난다. 쇼펜하우어에 따르면 신체에 대한 인식은 “다른 모든 객관에 대한 관계와 구별되는 것으로 설명되어야”²⁵³⁾하고 신체는 다른 모든 객관과 구별되는 “모든 객관 중 이것만 유일하게 의지인 동시에 표상”²⁵⁴⁾인 것이다. 이렇게 쇼펜하우어가 신체에 대한 이중의 인식을 강조하는 이유는, 만약 신체를 인과법칙이 적용되는 단순한 표상으로만 간주한다면 우리의 인식이 표상의 영역에만 제한될 것이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 “개체가 표상으로만 알고 있는 객관이 그럼에도 자신의 신체와 마찬가지로 의지의 현상인가 하는 점은 앞에서 언급한 것처럼 외계의 실재성에 대한 문제의 본래적인 의미”²⁵⁵⁾이다. 왜냐하면 우리의 인식은 표상세계의 개체성이라는 한계를 갖기 때문이다.²⁵⁶⁾ 쇼펜하우어는 개체로서의 인식주관의 한계를 인정하지만 철학은 그 개체성을 넘어서야 하고 그러기 위해서는 인식주관이 표상으로 인식하고 있는 것의 실재성을 인정해야만 한다고 주장한다. 만약 그렇지 않으면 인식주관 이외에 모든 현상의 실재성을 인정하지 않고 환영으로 간주하는 이론적 이기주의처럼 회의적 궤변이 될 것이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 표상세계의 인식주체는 자신의 신체의 실재성을 전제하고 그 신체의 작용으로 세계의 본

252) Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern - heute - morgen*, Bonn, 1988, 255쪽.

253) WWV I, 164쪽.

254) WWV I, 164쪽.

255) WWV I, 164쪽.

256) 쇼펜하우어는 인식의 한계를 다음과 같이 설명한다. “우리의 인식은 늘 개체성에 매여 있고, 바로 그 점에서 제한받고 있고, 그런 제한으로 본래 철학에 대한 욕구가 생긴다. 이런 사실은 필연적으로 각 개인이 하나일 수밖에 없지만 다른 모든 것을 인식하게 해준다. 바로 그 때문에 철학으로 인식 한계를 넓히려는 우리는 이 점에서 우리와 대립되는 이론적 이기주의의 회의적 논거를 국경의 작은 요새로 간주할 것이다. 사실 영원히 함락시킬 수 없는 요새이긴 하지만, 그곳의 수비병 또한 결코 거기서 이곳으로 빠져나올 수 없으므로 우리는 그 옆을 무사히 통과해나갈 수 있는 것이다.” WWV I, 164쪽 이하.

질을 해석한다. 그러나 이때에 세계의 실재성은 확인할 수 없는 문제이다. 이처럼 지성과 두뇌작용의 연관성을 강조하는 쇼펜하우어의 입장을 통해서만 두뇌역설의 문제를 해결할 수 없다는 비판이 제기된다.²⁵⁷⁾

2) 신체와 의지의 동일성

쇼펜하우어는 전통적 철학에서의 심신이원론의 입장을 거부한다.²⁵⁸⁾ 특히 전통철학에서는 정신이 신체를 지배한다는 입장이었지만 쇼펜하우어는 정신과 신체를 모두 의지의 작용으로 규정한다. 의지는 정신적인 것에도 신체적인 것에도 속하지 않는 것이다. 오히려 정신과 신체가 의지의 지배를 받는다.²⁵⁹⁾ 쇼펜하우어는 정신적인 활동뿐만 아니라 물리적 활동도 의지로부터 비롯된 것이라고 주장한다. 의지는 표상 안에서 자신을 유기적인 신체로, 신체의 부분으로 드러낸다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다.

신체의 행동들이 표상에 묘사되는 의지의 개별적인 행위들일 뿐이듯이 그 행동들의 기체

257) Magee는 인식기관인 두뇌를 다음과 같이 설명한다. 내 눈이 내 시야에 물리적 대상으로 보이지 않고, 나의 두뇌도 내가 구축한 세계에서 발견되지 않는다. 그런데 내 눈과 두뇌는 다른 주체에게는 물리적 객체로 쉽게 발견된다. 심지어 뇌를 수술하는 의사는 나의 두뇌를 회백질의 물질 덩어리로 관찰하고 다룬다. 나는 나의 두뇌를 물질적 대상으로는 전혀 지각할 수 없고 두뇌를 통해 의식작용을 할 뿐이다. 외과의사에게 나의 두뇌는 물질적인 대상이지만 나에게서는 관념들과 상상들을 제공하는 인식기관이다. 이런 점에서 경험세계에서 동시에 두뇌가 주관이면서 객관이라는 두 가지 방식으로 존재할 수는 없다. 그런데도 이러한 두뇌역설의 문제가 제기되는 것은 우리가 불합리하게도 두 종류의 독립체, 즉 주관과 객관을 동시에 하나의 세계에서 가정하기 때문이다. Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, 1997, 159쪽 이하 참조.

258) Martin Morgenstern은 심신이원론을 거부하는 쇼펜하우어의 입장을 다음과 같이 평가한다. 전통철학 그리고 칸트에서도 영혼은 이성의 이념으로, 신체는 의지의 수단으로서 이성에 의해 지배되고 조종되는 것으로 이해되었다. 여기에서 의식과 의지는 불가분의 것이었는데, 쇼펜하우어는 이러한 전통개념에 반대하여 영혼은 단순한 어떤 것이 아니라 오히려 이질적인 구성요소, 즉 의식(지성)과 의지라고 말한다. 이러한 분리에 의해 의식에 의존하지 않는 의지라는 관점이 가능해진다. 따라서 의지의 작용은 인간의 의도적인, 의식적이고 고의적으로 행하는 것에 제한되지 않는다. 쇼펜하우어는 이러한 무의식적인 의지의 개념을 그의 형이상학의 위대한 성과물로 보고 그 안에서 탁월한 형이상학적 학문의 개념적 진보가 일어난다고 본다. Martin Morgenstern, "Über den Willen in der Natur", in *Schopenhauer Handbuch*, 2018, Stuttgart, 99쪽 이하 참조.

259) 여기에서 쇼펜하우어의 의도는 신체를 정신의 위치에 대신 놓으려는 것이 아니다. 쇼펜하우어는 오히려 의지가 정신적인 것이 아니라는 것을 강조하고 정신과 신체 모두 의지의 지배를 받는다고 주장한다. 이에 대해 Safranski는 "쇼펜하우어의 신체철학은 전통적 심신이원론을 쓸어낸 후 신체, 즉 체화된 의지를 전체 형이상학에서의 기본 원칙으로 삼는다는 전대미문의 일에 착수한다."고 평가한다. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, München, 1987, 335쪽.

(基體), 즉 이 신체의 형태도 전체적으로는 의지의 형상이다. 따라서 외적인 행동에서와 마찬가지로 신체의 유기적 기능들에서의 의지가 동인이다.²⁶⁰⁾

그런데 여기에서 주목할 것은 신체활동뿐만 아니라 신체의 다양한 형태도 의지의 표현이라는 점이다.²⁶¹⁾ 무엇을 잡고자 하는 의지가 손으로, 씹고자 하는 의지가 치아로, 삼키고자 하는 의지가 식도라는 기관으로 표현된 것이다. 즉, 근원적이고 본질적인 의지가 가시적으로 드러난 것이 신체이고, 이러한 신체의 작용 중 의지의 알고자 하는 욕구가 드러난 것이 인식기관인 두뇌이다. 여기에서 쇼펜하우어는 자신의 형이상학적 생리학의 입장을 다음과 같이 특징짓는다.

첫째로 의지는 사물 자체로서, 완전히 근원적인 것으로서 설정한다. 둘째로 나는 의지의 단순한 가지성을, 즉 객관화를, 예를 들어 신체를 설정한다. 셋째로 나는 인식을 신체 일부의 단순한 기능으로서 설정한다. 이 신체 부분 자체는 표상화된 인식 의욕이다. 의지는 자신의 목적을 위해 인식을 필요로 하기 때문이다.²⁶²⁾

쇼펜하우어는 의지를 사물 자체라고 부른다. 그러나 쇼펜하우어는 사물 자체에 대한 인식을 부정하는 칸트와 달리 사물 자체를 파악할 수 있다고 주장한다.²⁶³⁾ 쇼펜하우어에 따르면 표상세계는 의지가 객관화된 것이다. 의지에 의해 표상이 창조된 것도 아니고, 의지를 원인으로 표상이 발생한 것도 아니며 의지가 객관화된 것이 표상이다. 즉

260) WN, 67쪽.

261) 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 강조한다. “모든 개별적인 행위가 특정한 성격을 전제로하여 주어진 동기에 의해 필연적으로 일어나고, 또 동물의 신체에서 성장, 양육 과정, 전체적인 변화들이 필연적으로 작용하는 원인에 따라 일어나는 것임에도, 일련의 행위들은 따라서 개별적인 행위와 이와 마찬가지로 그 행위의 조건도, 행위를 실행하는 신체 전부 자체도, 따라서 신체가 성립하고 존재하는 과정도, 의지의 현상, 의지가 가시적으로 되는 것, 즉 의지의 객관성에 지나지 않는다.” WWV I, 169쪽.

262) WN, 67쪽.

263) 로버트 L. 위스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 98쪽 이하. 쇼펜하우어는 우리가 “시간의 얇은 베일들”을 통해서 사물 자체를 파악할 때 사물 자체에 매우 근접할 수 있다고 본다. 이러한 입장은 사물 자체의 통찰이 불가능하다는 칸트와 구분된다. Volker Spierling은 쇼펜하우어가 의지를 사물 자체와의 연관된 규정에서 한편은 절대적인 의미의 사물 자체라고 하는 것과 다른 한편 알 수 없는 사물 자체로부터 점진적인 방법으로 해독이 가능하다고 하는 것을 ‘입장전환(Standpunktwechsel)’이라고 평가한다. Volker Spierling에 따르면 이러한 입장전환은 많은 해석을 유도하는데 그것은 용어적인 차이를 넘어 쇼펜하우어의 철학체계 또는 그의 작품의 방법론을 비판하는 주체가 된다. Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer*, Frankfurt am Main, 1998, 230쪽 이하 참조.

표상은 의지가 객관화되어 가시화된 것이고, 의지는 이렇게 객관화됨으로써 주관에 의해 인식 가능한 표상이 된다. 그런데 이러한 표상은 충분근거율로 인식할 수 있지만 의지는 충분근거율로 인식할 수가 없다. 우리는 의지를 어떤 방식으로 인식할 수 있는가? 쇼펜하우어는 인식주관의 신체(Leib)를 통해 의지의 존재를 파악하는 방식을 제시한다. 신체는 의지의 실재성을 파악하는 매개체가 된다.

쇼펜하우어에 따르면 인식주관은 ‘내적 의식’을 통해서 자신의 신체를 고찰함으로써 ‘의지’의 존재를 파악할 수 있다. 인식주관이 자신의 신체를 통해 의지를 통찰하기 위해서는 내적 의식이 필요하다. 즉, 자신의 신체에 드러나는 행동, 힘이나 성격, 성질들을 통찰하기 위해서는 외부 대상을 인식하는 것과 다른 방식인 내적 의식이 필요하다.²⁶⁴⁾ 의지는 내적인 자의식으로 직접 파악되지만, 지성에 의해서는 시간, 공간을 통해 신체로 파악된다. 신체는 의지의 외적인 현상으로서 의지가 표상의 형식을 취한 것이다. 의지는 우리의 신체 어디에나 존재하고 있다. 따라서 인식주관이 자신의 신체에서 일어나는 행위의 내적 동기와 본질이 의지라는 것을 알게 되면, 그것을 확장하여 다른 현상들도 의지의 작용으로 파악할 수 있게 된다. 쇼펜하우어에 따르면 우리는 이렇게 신체를 통해서 선천적으로 의지를 알게 된다. 왜냐하면 신체는 다른 표상과 달리 의지가 직접적으로 객관화된 것이기 때문이다. “그 때문에 어떤 의미에서는 의지는 신체의 선형적 인식이고, 신체는 의지의 후형적 인식이라고 할 수도 있다.”²⁶⁵⁾

쇼펜하우어에 따르면 신체는 “의지라는 말로 지칭되는 전혀 다른, 완전히 상이한 방식으로 의식 속에 나타난다.”²⁶⁶⁾ 쇼펜하우어는 인식주관에게 신체가 이중의 인식(doppelte Erkenntniß)으로 주어진다고 본다. 한편을 신체는 직관 속에서 지성에 의해 다른 객관들과 마찬가지로 방식으로 주어진다. 이것은 신체가 다른 객관들처럼 객관의 법칙, 즉 충분근거율로 인식할 수 있는 표상으로서 파악된다는 것을 의미한다. 그리고 다른 한편으로 신체는 직접적인 의지로 주어지는데, 이것은 신체가 주관의 유일한 직접적인 객관임을 가정할 때 비로소 가능한 것이다. 의지는 우리의 신체의 상태와 자

264) Safranski는 쇼펜하우어가 내적 의식의 통찰에 의해 의지를 발견할 수 있다는 것에 대하여 다음과 같이 평가한다. “쇼펜하우어는 (설명을 찾는 대신) 의미를 찾는 자세로 현실에 접근한다. 세계가 세계 밖에 있는 그 어떤 것을 의미하는 것이 아니라 질문을 던지는 자, 자신을 의미한다는 사실이다. 완벽한 내재가 아닐 수 없다.” Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, München, 1987, 320쪽.

265) WWV I, 160쪽.

266) WWV I, 163쪽.

극에 대한 반응, 운동, 그리고 동기에 의한 행위 등을 통해 직접적으로 주어지는 것이기 때문에, 표상의 인식방식인 충분근거율에 의해서는 인식되어지지 않고 완전히 다른 방식으로 나타난다. 인식주관에게 신체는 하나의 표상으로 주어지지만 동시에 의지의 직접적 객관으로 주어진다. 즉 인식주관은 신체를 우선 표상으로 인식하고, 표상 뒤에 남아있는 내적 본질을 의지로 파악함으로써 신체를 매개로 표상과는 다른 의지의 존재를 알 수 있다.²⁶⁷⁾ 쇼펜하우어는 신체에 대한 이러한 이중의 인식을 통해서 의지를 파악할 수 있다고 본다. 쇼펜하우어는 앞에서 근거율의 역할과 한계에 대한 논의를 통해서 우리가 경험하는 표상 외에 다른 외계의 실재성을 부정한다. 그러나 여기에서는 자신의 신체경험을 통해서 표상세계와 다른 방식으로 존재하는 의지를 파악할 수 있다고 주장한다.²⁶⁸⁾

여기에서 쇼펜하우어가 신체를 매개로 의지를 설명하는 이유를 두 가지로 해석할 수 있다. 첫째, 의지는 현상의 내용이긴 하지만 현상의 형식, 즉 근거율로 환원될 수 없는 것이기 때문이다. 쇼펜하우어는 이처럼 근거율을 적용할 수 없는 의지를 인식주관의 가장 직접적이고 분명한 현상인 신체 작용에서 파악할 수 있다고 본다. 쇼펜하우어는 자신의 신체로부터 의지를 파악할 수 있기 때문에 “신체는 내 의지를 인식하기 위한 조건”²⁶⁹⁾이라고 말한다. 쇼펜하우어는 본질적인 존재, 즉 의지와 연결하는 통로는 이성이 아니라 신체의 작용이라고 보기 때문이다. 인식주관은 자신의 신체 안에서 일어나

267) WWV I, 165쪽 참조. 여기에서 Auweele는 쇼펜하우어가 자신의 내적 본질을 세계의 최고 원리인 의지로 확립하는 과정은 선형적 관념론과 다름이 없다고 비판한다. “쇼펜하우어는 매개하는 술어 안에 결론적인 술어를 포함함으로써 문제의 해결을 구결하는 존재론과 생성과 인식의 근거율이 혼돈된 존재론을 반박한다. 단순히 개념을 분석하는 것만으로 인과관계를 확립할 수 있는 정당한 방법은 없다고 본 것이다. 그런데 흥미로운 것은 쇼펜하우어는 의지의 형이상학을 확립하는 데도 비슷한 길을 걷는다는 점이다. 즉, 그는 의지의 존재가 자신의 내적 본질이라는 것을 인식하고 실제 세계의 나머지 부분에서도 마찬가지로 가정하는 것이 정당하다고 주장한다. 이에 따라 주장을 한다. 나 자신의 내적 본질은 나머지 내적 본질과 동일하기 때문에 현실의 최고 원칙으로서의 절대자(의지)를 확립한다. [...] 그리고 근거와 표상사이에 어떠한 인과관계도 배제하고 그와 같은 어떤 유사성도 있을 수 없다고 주장한다. 따라서 쇼펜하우어의 형이상학은 선형적 관념론의 가장 중요한 측면과 완벽하게 조화를 이룬다.” Dennis Vanden Auweele, “A Most Beloved Piece of Nonsense”, in *Schopenhauer's Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017, 110쪽.

268) Auweele는 이러한 쇼펜하우어의 주장을 이해하기 위해 데카르트와 비유한다. “데카르트의 존재론은 후험적인 것으로 전형적인 인간의 의식에서 나타나지 않는 어떤 사상을 발견한 후 개인적인 의식의 범위를 넘어 그 사상에 더 넓은 실재성을 적용하는 것으로 나아간다. 데카르트는 신에 대한 사상이 코기토에 의해 생성될 수 없고 적어도 이 생각만큼은 실제적인 근원에서 도출되어야 한다는 생각의 결과로서 절대적으로 필요하고 초월적인 신의 존재를 확립했다. 마찬가지로 쇼펜하우어는 우리의 신체에 대한 비합리적 인식이 이성의 원리에 의존하는 인식에 의해 매개되는 것이 아니라고 주장한다.” Dennis Vanden Auweele, “A Most Beloved Piece of Nonsense”, 106쪽. Auweele는 신에 대한 데카르트의 생각과 마찬가지로 쇼펜하우어의 신체에 대한 인식도 비합리적이라고 비판한다.

269) WWV I, 161쪽.

는 변화의 내적인 본질과 비교해서 다른 사물의 내적 본질을 이해할 수 있다. 쇼펜하우어에 따르면 신체를 통해 발견되는 의지를 세계로 확장하여 세계를 의지의 현상으로 파악할 수 있다.²⁷⁰⁾ 여기에서 쇼펜하우어는 신체가 표상이자 의지라는 점을 다음과 같이 주장한다.

우리는 가장 강력하고 중대하여 분명한 현상에서 보다 불완전하고 미약한 현상을 이해하는 법을 배우려 한다. 내 자신의 신체를 제외하면, 모든 사물 중 내가 알고 있는 것은 단 하나의 면, 즉 표상의 면뿐이다. [...] 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.²⁷¹⁾

둘째, 쇼펜하우어는 의지의 실재성을 확보하기 위해 신체가 의지의 직접적 객관이라고 주장한다. 쇼펜하우어에 따르면 “개체의 신체야말로 세계 속에서 유일한 실제적인 개체, 즉 주관의 유일한 의지 현상이고 유일한 직접적 객관”²⁷²⁾임을 전제해야 한다. 인식주관이 표상을 신체의 감응으로부터 인식하는 것처럼 의지도 신체를 통해서 파악할 수 있기 때문이다. 표상세계에서 가장 실제적인 개체는 자신의 신체이기 때문에 표상이 단순한 허상이 아니라 실제적인 것이라는 것을 신체를 통하여 확인할 수 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다.

우리가 우리의 표상 속에서만 직접적으로 존재하는 물질세계에 우리가 아는 최대의 실재성을 부여하려고 한다면 그 물질세계에 각자 자신의 신체가 갖는 실재성을 부여하는 셈이 된다. 각자에게는 자신의 신체가 가장 실제적인 것이기 때문이다.²⁷³⁾

270) 워스에 따르면 “쇼펜하우어는 전체로서의 세계를, 우리가 자연스럽게 우리자신을 바라보는 방식과 똑같은 방식으로, 즉 내부적 마음 혹은 의지에 의해 생명을 부여받은 하나의 몸으로써 간주한다.” 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 62쪽.

271) WWV I, 164쪽. 워스는 쇼펜하우어가 의지를 신체로 파악하는 것을 다음과 같이 설명한다. “우리는 세계의 외적 특성들을 관찰함으로써 사물의 내부적 본질에 도달할 수 없다. 자신의 몸에 대한 직접적인 파악 속에서 그 열쇠를 찾고, 결과적으로 그가 자신의 지각적인 표상들 중 하나의 내부에 이미 존재하고 있다는 것을 발견한다.” 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 95쪽.

272) WWV I, 164쪽.

273) WWV I, 165쪽.

신체는 유기체로서 자연의 다른 사물과 마찬가지로 실재하는 것이다. 의지는 신체의 모든 직접적이고 개별적인 행위로 인식된다. 개별적이고 즉각적인 현상으로 나타나는 신체의 행위, 즉 이성의 숙고를 거치지 않은 신체의 모든 작용을 통해 의지를 파악할 수 있다.

그런데 여기에서 존재의 내적본질인 의지와 이성의 결과인 '의지'가 구분된다. 쇼펜하우어에 따르면 '내가 무엇을 할 것이다'라고 하는 미래와 관계하는 의지는 내적본질인 의지의 행위가 아니라 이성의 숙고의 결과이다. 이것은 변경이 가능한 의도이고 이성 속에서 추상적으로만 존재할 뿐이다. 이와 달리 사물의 내적본질로서 드러나는 의지의 행위는 이성의 숙고와 상관없이 즉각적이고 직접적으로 나타나는 신체의 행위이다. 의지는 신체를 통해 직접적으로 드러난다. 의지는 신체의 즉각적이고 직접적인 행위를 통해 현상화된다. 다시 말해 즉각적이고 직접적인 모든 행위는 스스로 근거를 갖지 않는 의지의 현상이다.

쇼펜하우어에 따르면 의지는 신체를 통해 나타나기 때문에 신체는 의지를 인식하기 위한 조건이자 의지와 동일한 것이다. 엄밀히 말하자면 신체는 의지가 객관화된 것이기 때문에 신체가 의지 자체라고는 말할 수 없다. 그러나 의지가 직접적 객관화를 통해서 신체로 드러난다는 점에서 서로의 동일성을 언급할 수 있다고 한다.²⁷⁴⁾ 쇼펜하우어는 신체와 의지의 이 같은 긴밀한 관계를 특별히 같이 설명한다.

내 신체와 내 의지는 동일한 것이라든가, 직관적 표상으로서 내 신체라고 부르는 것을 내가 전혀 다른 비길 데 없는 방식으로 의식하는 한에서는 내 의지라고 부른다고든가, 내 신체는 내 의지의 객관성이라든가, 내 신체가 내 표상이라는 것은 별도로 하더라도 내 신체는 단지 내 의지에 불과하다는 등으로.²⁷⁵⁾

그러나 쇼펜하우어는 신체와 의지의 이러한 동일성을 명확하게 증명할 수 없다는 점을 인정한다. 왜냐하면 신체에 대한 직접적인 인식은 표상과 의지 사이의 인식으로서, 이것은 표상들 사이의 관계를 규명하는 것과 다른 방식이기 때문이다. 쇼펜하우어는

274) 위스는 신체와 의지의 동일성을 다음과 같이 설명한다. "의지의 활동은 신체적 움직임을 인과적으로 '초래'하지 않는다. 전기와 번개가 동일하듯 의지의 작용과 그것의 발현은 동일하다." 로버트 L. 위스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 96쪽.

275) WWV I, 162쪽.

표상의 형식으로 규명할 수 없는 이러한 신체와 의지의 동일성에 대한 인식을 “아주 고유한 종류의 인식”²⁷⁶⁾이며 “철학적 진리”²⁷⁷⁾라고 부른다. 쇼펜하우어는 신체와 의지의 동일성을 ‘경이로움’이라고 표현하며 자신의 형이상학의 전제로 삼는다. 그는 이러한 신체와 의지의 동일성은 자연의 본질을 알 수 있는 열쇠이기 때문에 이 확신을 모든 자연현상으로 확장시켜 자연의 심오한 본질을 탐구할 수 있다고 주장한다.

논자가 보기에 쇼펜하우어가 다양한 신체작용을 통해서 의지의 존재를 설명하는 것은 받아들이기 쉽지 않다. 우리는 신체와 의지의 동일성을 증명할 수 없는 “철학적 진리”로 규정하는 쇼펜하우어의 입장에 의문을 제기할 수밖에 없기 때문이다. 그러나 이러한 비판에도 불구하고 쇼펜하우어가 주장하는 신체의 존재특성은 베르그손을 거쳐 메를로 폰티에서도 찾아볼 수 있다.²⁷⁸⁾ 메를로 폰티는 객관화 또는 사물화되기 이전의 신체를 고유한 신체(le corps propre)²⁷⁹⁾라 부르고 이것을 “세계의 축”²⁸⁰⁾으로 규정한다. 여기에서 신체는 내 신체의 행위들이 나의 경험과 분리되는 다른 객관적 영역 속에서 유래하는 것이 아니라 실재적인 것이라는 심층적인 실존의 의미를 갖는다.²⁸¹⁾ 메를로 폰티는 이러한 신체를 시간, 세계와 함께 선술어적으로 내적 교류를 통해 체험하고 알 수 있는 것이라고 이해한다.²⁸²⁾ 메를로 폰티는 이런 점에서 신체를 다음과 같이 규정한다. “의미와 고유한 신체는 일반적으로, 자신의 개체성과 특수성을 그만두지 않고서도 모든 계열의 사고와 경험에 뼈대를 공급할 수 있는 의미 작용을 넘어서 내보내

276) WWV I, 162쪽.

277) WWV I, 162쪽.

278) 신체를 통해 세계를 해석하는 입장은 쇼펜하우어에 이어 베르그손과 메를로 폰티로 이어진다. 베르그손은 신체를 다음과 같이 규정한다. “내가 지각들에 의해서 밖으로부터 알 뿐만 아니라, 정념들에 의해서 내부로부터도 안다는 의미에서 다른 모든 이미지들과 뚜렷이 구별되는 하나의 이미지가 있다. 그것은 나의 신체이다.” 앙리 베르그손, 『물질과 기억』, 38쪽. 홍경실은 베르그손과 메를로 폰티는 공통적으로 데카르트의 이원론 비판에서 시작하지만 베르그손은 지속의 존재론을 유지하기 위해 완전한 탈이원화를 이룰 수 없었다고 지적한다. 이에 비해 메를로 폰티의 경우는 우리의 몸을 주체로 이해하면서 현상학적으로 이원론에서 자유로워졌다고 평가한다. “몸이 실존 전체를 표현한다는 말은 실존 전체가 몸 안에서 실현된다는 이야기”로서 후기의 폰티는 살(la chair)의 존재론으로 나아간다. 홍경실, 「베르그손과 폰티의 우리 몸에 대한 비교」, 『철학』 95, 한국철학회, 2008, 102쪽 이하 참조.

279) 메를로 폰티, 『지각의 현상학』, 류의근 옮김, 문학과지성사, 2002, 130쪽. 메를로 폰티는 신체(Leib)를 몸적 이성(leibliche Vernunft), 몸적인 주체, 몸적인 행위로 분류하여 의미를 부여한다. 양해림에 따르면 “그에게서 몸적인 행동은 육체적인 것만은 아니며, 사유하는 것도 역시 정신적인 것만은 아니다. 모든 인식의 궁극적인 완성은 몸의 지각을 통해 이루어진다.” 양해림, 『몸과 현상학』, 『철학과 현상학 연구』 14, 철학과 현실사, 2000, 110쪽.

280) 메를로 폰티, 『지각의 현상학』, 143쪽.

281) 김병환, 「메를로-뵘띠 현상학에서 세계의 축으로서의 신체에 대한 연구」, 『대동철학』 4, 대동철학회, 1999, 4쪽 참조.

282) 메를로 폰티, 『지각의 현상학』, 129쪽 참조.

는 총체의 신비를 제공한다.”²⁸³⁾ 쇼펜하우어와 메를로 폰티의 신체에 관한 연관성은 쉬르마허의 다음과 같은 언급에서 확인할 수 있다. “메를로 폰티는 후기에 하나의 역동적인 사건으로서 신체를 본다. 쇼펜하우어가 의지의 세계에서 주관과 객관의 구분이 없어지는 것과 달리 폰티는 경험에서 신체를 유지한다. 구체적인 경험으로 거친 세계에 참여한다.”²⁸⁴⁾ 메를로 폰티에게서 신체는 행동하기 위한 하나의 가능성이다. 고유한 신체는 의식적이 아니라 기능하는 지향성을 갖는 것이며, 이러한 지향성에서 인식과 의욕이 통합된다.

283) 메를로 폰티, 『지각의 현상학』, 63쪽.

284) Wolfgang Schirmacher, *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unsere Zeit*, Wien, 1992, 70쪽.

IV. 의지와 자연해석

1. 의지의 객관화로서의 자연

1) 의지의 객관화와 이념

쇼펜하우어에 따르면 단일한 의지가 객관화(Objektivierung)과정을 통해 무한한 등급의 다양한 자연으로 드러난다. 쇼펜하우어가 모든 자연을 단일한 의지가 객관화되어 나타나는 현상이라고 표현한 것은 자연이 의지와 다른 것이 아니라 바로 의지 자신이며 의지가 다양한 방식으로 드러난 것이라고 보기 때문이다. 즉, 이러한 의지의 객관화라는 표현은 의지와 자연 사이에 인과관계나 산출관계가 적용되지 않는다는 것을 의미한다. 여기에서 비튼바허는 의지와 자연의 관계를 “산출관계(Produktionsverhältnis)가 아니라 표현관계(Ausdrucksverhältnis)”²⁸⁵⁾라고 설명한다. 그리고 워스는 이러한 관계를 발현의 관계로 보고 다음과 같이 해석한다. “마음과 물질 사이의 연결 및 유물론과 관념론 간의 논쟁과 관련해서, 쇼펜하우어는 인과성을 대체하는 새로운 관계를 도입한다. 이는 차이뿐만 아니라 동일성을 허용하는, 마음과 물질 사이의 ‘객관화’(objectivation) 혹은 ‘발현’(manifestation)의 관계이다.”²⁸⁶⁾ 따라서 의지의 객관화를 통해 드러난 인간을 포함한 모든 자연현상들은 동일한 의지를 내부의 본질로 갖는다. 즉, 무기적 자연의 현상과 식물의 지향성, 동물의 본능, 그리고 인간 내면의 의지 등 모두 동일한 의지가 객관화된 현상이기 때문이다. 자연에 다양한 단계의 사물이 존재하는 이유는 단지 의지가 객관화되는 정도가 다르기 때문이다. 의지가 드러나는 정도에 따라 객관화의 등급이 발생한다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

이 객관화의 정도는 돌에서보다 식물에서 더 높고, 식물에서보다 동물에서 더 높다. 그러니까 의지가 나타나 가시적으로 되고 객관화되는 것에는 가장 약한 여음과 가장 밝은 햇빛 사이처럼, 가장 강한 음과 가장 약한 여음 사이처럼 실로 무한한 등급이 있다.²⁸⁷⁾

자연은 의지가 객관화의 정도에 따라 인간을 정점으로 하는 피라미드 구조를 형성한

285) Dieter Birnbacher, *Schopenhauer*, Stuttgart, 2009, 52쪽.

286) 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 71쪽.

287) WWV I, 195쪽 이하.

다. 그러나 다양한 객관화가 적절하게 이루어지기 위해서는 다른 단계의 개체들과의 연관성이 필요하다. 쇼펜하우어는 인간이 의지의 객관화의 정점이라고는 하지만 인간의 객관화 단계만으로는 인간의 본질을 완전하게 드러낼 수 없다고 보는데, 이러한 객관화 단계의 연관성을 다음과 같이 강조한다.

의지는 인간에게서 플라톤적인 이데아로서 가장 분명하고도 완전하게 객관화되지만, 그럼에도 이러한 이념만으로는 인간의 본질을 표현할 수 없다. 인간의 이념이 적절한 의미로 나타나기 위해서는 혼자 지리멸렬하게 나타나서는 안 되고, 동물의 모든 형태와 식물계를 거쳐, 무기물에 이르기까지 아래로 단계에 따라 나타나야한다.²⁸⁸⁾

표상세계에서는 하나의 의지가 시간과 공간이라는 개체화원리(principium individuationis)에 의해 다양한 개별자로 객관화된다. 이런 점에서 ‘객관화’는 의지의 단일성과 표상세계의 개체들의 다원성(Vielheit) 사이를 이어주는 역할을 한다. 의지는 개체화의 원리와 무관한 것으로서 ‘하나’(das Eine)이다. 개체화 원리는 현상의 형식으로서 의지가 객관화된 것에 관계할 뿐 의지 자체와는 아무런 관계가 없기 때문이다. 그런데 여기에서 주목할 것은 단일성인 의지가 개체에서 다원성의 형태로 드러날 때 각각의 개체에 의지가 분할되는 것은 아니라는 점이다. 물론 개체는 의지의 현상으로서 시간과 공간의 제약을 받기 때문에 다양성으로 드러나지만 의지 자체가 다양성을 갖지는 않는다. 쇼펜하우어에 따르면 의지 자체는 자연의 모든 사물에 나누어지지 않은 채 온전하게 존재한다. 예를 들면 세계의 본질은 수백만의 떡갈나무와 마찬가지로 한 그루의 떡갈나무에서도 완전하게 드러나야 하기 때문이다. 즉, 세계의 본질인 의지 자체는 개별적인 사물 하나하나에 동일하게 존재한다.²⁸⁹⁾ 바이저는 쇼펜하우어의 이런 주장이 존재론적 다원주의(ontological pluralism)를 배제하는 것이라고 지적한다. “모든 개체 안에 하나의 동일한 의지가 있다는 주장은 단일론(monoism)의 기초를 제공한다. 사람마다 배정된 의지는 개체화될 수 없다. 왜냐하면 개체화의 원리는 공간과 시간 안에 있는 사물들, 현상으로 간주되는 것에만 적용된다. 그러나 사물 자체는 시간과

288) WWV I, 224쪽.

289) WWV I, 196쪽 이하. 이런 점에서 쇼펜하우어는 세계의 본질을 탐구하기 위해 무한한 세계를 다 측정할 필요가 없고 단지 개별적인 사물을 탐구하여야 한다고 주장한다. “오히려 참된 지혜는 개별적인 사물의 참되고 원래적인 본질을 완전히 인식하고 이해하는 법을 배우려고 하면서, 어떤 개별적인 사물을 철저히 탐구함으로써 얻을 수 있다.” WWV I, 197쪽.

공간의 관계에서 분리된 것이다. 따라서 의지는 하나임에, 단일하고 분리될 수 없는 것임에 틀림없다. 나의 본질을 만드는 의지는 당신의 본질과 다른 모든 사람의 본질을 만드는 것과 같은 의지이다.”²⁹⁰⁾ 이러한 비판을 고려하면 의지의 객관화정도에 다양한 단계가 있다는 주장과 의지가 개체 하나하나에 동일하게 존재한다는 주장은 의지가 개체와 어떤 방식으로 관계하는지 설명하기 어렵게 만든다.²⁹¹⁾ 쇼펜하우어는 이런 점을 의식하여 의지가 수많은 개체들로 객관화되는 단계(Stufe)에서 이념의 존재를 언급한다. 그에 따르면 이념은 “사물 자체의 객관화 사다리”²⁹²⁾이다. 쇼펜하우어는 이러한 이념의 특징을 다음과 같이 설명한다.

말하자면 무수한 개체로 표현되는 의지의 객관화의 여러 단계는 이 객관화의 유례없는 모범(Musterbilder)으로서, 또는 사물들의 영원한 형식(ewige Form)으로서 현존하고 있다. 하지만 스스로는 개체들의 매질인 시간과 공간 속으로 들어가지 않고 고정되어 있어, 어떠한 변전에도 종속되지 않으며 늘 존재하지만 생성되지는 않는다.²⁹³⁾

이념은 의지가 객관화되는 과정에서 개체화의 모범이자 사물들의 영원한 형식이라는 역할을 하는 것이다. 이때의 이념은 의지가 객관화과정의 특정한 단계에서 드러나는 의지의 “직접적인 객관성”²⁹⁴⁾(unmittelbare Objektivität)이고 개체는 “간접적인 객관성”(mittelbare Objektivität)이다.

쇼펜하우어에 따르면 의지는 객관화되기 위해서 이념을 필요로 한다. 의지는 객관화 단계에서 이념을 모범으로 자신을 개체화한다. 쇼펜하우어는 여기에서 자신의 이념이 플라톤의 이데아와 같은 것이라고 주장한다. “의지의 객관화의 이 같은 여러 단계는 플라톤의 이데아와 같은 것이다. [...] 그러므로 내가 이 말을 사용하는 경우에는 언젠가 플라톤이 여기에 부여한 진정하고 본래적인 의미에서라고 이해해주시기 바란다.”²⁹⁵⁾

290) Frederick C. Beiser, *Weltschmerz*, Oxford University Press, 2016, 36쪽.

291) 쇼펜하우어는 개체화의 원리에 의해 객관화된 다양한 개체에게 동일하게 드러나는 의지에 대한 설명을 명확하게 제시하지 않는다. 이런 점에서 Thomas Whittaker는 쇼펜하우어의 형이상학이 지닌 두 가지 난점을 지적하는데 첫째, 보편적 의지와 개별적 의지의 관계가 명확하지 않다는 점 둘째, 맹목적인 의지로부터 인식에서만 드러나는 표상세계가 어떻게 발생하는지를 이해할 수 없다는 점이다. Thomas Whittaker, *Schopenhauer*, London, 1909, 40쪽 참조.

292) WWV I, 249쪽.

293) WWV I, 197쪽.

294) WWV I, 243쪽.

플라톤의 이데아는 존재하지만 생성되지 않고 시간과 공간에 매이지 않는 것이다. 또한 쇼펜하우어는 이념을 ‘세계의 즉자태’(das Ansich der Welt) 또는 형상(eidos)이라고 부르기도 한다. 쇼펜하우어는 이념들을 통해 개체들에게서 의지의 동일성이 드러난다고 주장한다. “모든 이념 속에서, 즉 무기적 자연의 모든 힘과 유기적 자연의 모든 형태 속에서 나타나 표상의 형식 속으로, 객관성 속으로 들어가는 것은 하나의 동일한 의지”²⁹⁶⁾이다. 이념이 있기 때문에 다양한 현상들 사이에 내적인 의지의 동일성이 확보되는 것이다.

그런데 여기에서 주목해야 할 것은 이처럼 이념이 의지처럼 하나인 것은 아니라는 점이다. 의지는 서로 동일하지만 이념은 객관화의 각 단계에서 다양하게 드러난다. 즉, 의지 자체는 동일하지만 이념은 동일하지 않다는 것을 의미한다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “이제 현상과 사물 자체의 차이를 결코 눈에서 떼서는 안 되고, 그 때문에 모든 이념 속에 객관화된 의지(의지에는 그 객관성의 여러 단계가 있기 때문에)의 동일성을, 의지가 나타나는 개별적인 이념 자체의 동일성으로 왜곡해서도 안 된다.”²⁹⁷⁾

쇼펜하우어가 의지의 객관화단계에서 이념을 상정함으로써 의지의 단일성과 개체의 다양성의 문제를 해결해 보려고 하지만, 여기에서 이념이 의지에 속하는 것인지 아니면 표상에 속하는 것인지 의문이 다시 발생한다. 쇼펜하우어는 이념이 플라톤의 이데아처럼 시간과 공간의 지배를 받지 않는 것, 변화하지 않고 고정된 것이라고 하면서 동시에 다양한 단계의 이념들을 언급한다. 바로 여기에서, 즉 이념이 시간과 공간에 매이지 않는다는 점과 다양한 단계에 존재하는 다수라는 점에서 모순이 발생한다. 그런데 쇼펜하우어는 이러한 모순점에 대해 명확한 설명을 하지 않는다. 단지 객관화 단계에서 차지하는 이념의 역할을 형식적으로만 언급할 뿐 이념이 표상과 의지 사이에 어떤 방식으로 존재하는지에 대해서 명확하게 설명하지 않는다.

논자는 이 문제를 심도있게 논의하기 위해서는 쇼펜하우어의 의지와 이념 그리고 칸트의 사물 자체와 플라톤의 이데아의 관계에 주목해야 한다고 본다. 쇼펜하우어는 의

295) WWV I, 197쪽. 쇼펜하우어는 디오게네스 라에르티우스를 통해 플라톤의 이데아를 다음과 같이 설명한다. “플라톤은 자연 속의 이데아들은 말하자면 모범으로서 존재하지만, 그 밖의 사물들은 이데아와 비슷할 뿐 모조물로 존재한다는 것을 가르치고 있다.” WWV I, 197쪽 이하.

296) WWV I, 213쪽.

297) WWV I, 214쪽 이하.

지가 칸트의 사물 자체와 같고 이념은 플라톤의 이데아와 같다고 주장하기 때문이다. 쇼펜하우어는 칸트의 사물 자체와 플라톤의 이데아를 다음과 같이 구분한다.

우리가 지금까지 고찰한 바에 의하면, 칸트와 플라톤이 아무리 내적으로 일치한다고 해도, 그들이 눈앞에 그린 목표나 또는 그들의 철학적 사유를 자극하고 인도하는 세계관이 동일하다 해도 우리가 보기에 이데아와 사물 자체는 결코 동일하지 않다. 오히려 우리가 보기에 이데아는 아직 객관화되지 않은, 아직 표상이 되지 않은 의지 자체인 사물 자체의 직접적인 그 때문에 적절한 객관성일 뿐이다.²⁹⁸⁾

여기에서 쇼펜하우어는 칸트의 사물 자체와 플라톤의 이데아가 지향하는 목표는 같다고 하더라도 동일한 것은 아니라는 점을 강조한다. 왜냐하면 의지인 사물 자체는 객관화되지 않은 것이지만 이데아는 의지의 직접적이고 적절한 객관성이기 때문이다. 쇼펜하우어는 플라톤의 이데아가 객관, 즉 하나의 표상이기 때문에 사물 자체와 서로 다른 것이라고 주장한다. 즉, “플라톤의 이데아는 필연적으로 객관, 인식된 것, 즉 하나의 표상이며, 또 바로 그렇기 때문에, 또한 그렇기 때문에만 사물 자체와 상이하다.”²⁹⁹⁾ 여기에서 우리는 쇼펜하우어가 플라톤의 이데아를 ‘하나의 표상’으로 간주하는 것을 알 수 있다. 반면에 쇼펜하우어는 “플라톤의 이데아는 우리가 근거울로 파악한 현상의 종속적인 형식을 탈피한 것에 불과하거나, 또는 오히려 이들 형식을 취하지 않은 것이다.”³⁰⁰⁾라고도 주장한다. 여기에서 쇼펜하우어는 플라톤의 이데아처럼 이념을 표상이긴 하지만, 근거울에 적용되지 않은 것이라고 애매하게 주장하고 있다. 쇼펜하우어는 이러한 이념의 애매한 성격에 대해서 명확한 설명을 제시하지 않고 단지 이념은 사물 자체인 의지의 ‘직접적 객관성’이고, 이념에서 다수로 개체화된 사물은 의지의 ‘간접적 객관성’인 것이라고 말한다. 쇼펜하우어는 이념과 사물 자체의 관계를 다음과 같이 주장한다.

근거울에 따라서 현상하는 개별적 사물은 사물 자체(의지)의 간접적인 객관화에 지나지 않고, 이 사물 자체와 현상하는 사물 사이에는 의지의 유일한 직접적인 객관성으로서의 이

298) WWV I, 248쪽.

299) WWV I, 248쪽.

300) WWV I, 248쪽.

념이 존재한다. 이는 이념이 표상 일반의 형식, 즉 주관에 대한 객관 존재라는 형식과는 다른, 인식작용 그 자체에 고유한 형식을 받아들이지 않았기 때문이다. 그 때문에 또한 이념만이 의지 또는 사물 자체의 적절한 객관성일 수 있고, 표상의 형식 아래서만은 그 자체로 사물 자체다. 그리고 아주 엄밀히 보면 양자가 동일하지는 않지만, 칸트와 플라톤이 대체로 일치하는 근거가 여기에 있다.³⁰¹⁾

논자는 이러한 언급에서 사물 자체와 이념의 연관성을 좀 더 명확하게 살펴볼 수 있다고 생각한다. 이념은 ‘표상의 형식 아래서만은 그 자체로 사물 자체’인 것이다. 즉, 표상세계에서 이념은 플라톤의 이데아와 같은 것이며 칸트의 사물 자체와 유사한 역할을 한다. 플라톤의 이데아는 항상 존재하고 결코 생성되지도 소멸하지도 않는, 그림자들의 실재하는 원상이다. 이데아는 참으로 존재하는 영원한 이념이며, 원형이다.³⁰²⁾ 그러나 이러한 이념은 현상의 형식, 즉 시간과 공간 그리고 근거율과 무관하기 때문에 표상의 방식으로 인식할 수가 없다. 논자가 보기에 이런 이유에서 쇼펜하우어는 이념이 표상의 형식 아래에 있는 개체들에게 마치 현상에 대한 사물 자체처럼 작용한다고 비유적으로 설명한 것이다. 즉, 이념은 의지의 적절한 객관성으로서 표상세계의 개체들에게 사물 자체와 같은 역할을 하는 것이라고 설명한다. 워스는 이러한 의미에서 쇼펜하우어의 이념을 ‘무시간적인 형상들(forms)’이라고 해석한다. “쇼펜하우어가 플라톤적인 이데아로 칭하는 무시간적인 형상들은 다수의 개체들 보다는 더 궁극적인 실재들이다. 이 무시간적인 형상들은, 우리에게 의해 인식될 때 우리의 사물 자체, 즉 형이상학적 진리에 한 걸음 더 나아가도록 하는 보편적인 대상들이다.”³⁰³⁾

이념의 이러한 특성을 이해하기 위해서 이념이 표상의 인식방식인 근거율로는 인식되지 않는다는 점에 주목해야 한다. 인식주관은 근거율을 통해서 이념을 인식할 수가 없다. 쇼펜하우어는 이러한 이념의 인식방식을 개념(Begriff)의 인식과 비교하여 설명한다. 쇼펜하우어에 따르면 이념과 개념은 둘 다 단일성으로서 현실적 사물의 다원성을 드러낸다는 공통점을 갖는다. 단일성인 이념을 통해서 다양한 개별적 사물들이 나누어지고, 이러한 사물의 다원성에 다시 통일성을 부여하는 것이 개념이다. 직관을 통해 이해한 이념의 단일성은 시간 및 공간에 의해 다양한 사물로 나타난다. 이러한 사

301) WWV I, 249쪽.

302) WWV I, 244쪽 참조.

303) 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 116쪽.

물의 다원성이 추상작용을 통해 다시 단일성으로 복원된 것이 개념이다.³⁰⁴⁾ 스콜라철학에서 이념은 “사물 앞의 보편자(das Allgemeine vor dem Ding)”이고, 개념은 “사물 뒤의 보편자(das Allgemeine nach dem Ding)”라고 표현한다. 쇼펜하우어에 따르면 개념은 “추상적이고 논변적이며, 그 권역 내에서는 완전히 불확실하다. 그 권역의 경계만 정해져 있을 뿐 이성을 지닌 사람이면 누구나 그것에 도달할 수 있고 파악할 수 있다. 또 다른 매개 없이 언어를 통해 전달될 수 있고, 개념이 정의를 통해 남김 없이 규명할 수 있다.”³⁰⁵⁾ 이러한 개념은 현상의 법칙과 관계를 파악하는 추상적인 인식을 가능하게 한다. 따라서 개념은 표상을 전제로 하며 표상에 뿌리내리고 있고 표상 세계에만 관계한다.

쇼펜하우어는 개념은 ‘경험적 의식’(empirisches Bewußtsein)에 의한 것이고 이념은 ‘더 나은 의식’(besseres Bewußtsein)에 의한 것이라고 구분한다. 경험적 의식은 개념과 연결되어 개별적인 표상들의 관계를 인식하고, 더 나은 의식은 개체들의 다양성 속에서 동일성을 인식하고 삶의 관조를 가능하게 한다. 그런데 쇼펜하우어 초기논문의 ‘더 나은 의식’은 『의지와 표상으로서의 세계』에서는 ‘순수주관’으로 표현된다. 쇼펜하우어가 더 나은 의식을 순수주관으로 그리고 이념을 순수주관에 주어지는 순수객관으로 전개한 것을 마르코는 이념의 개념화(conceptualization)라고 주장한다. 마르코는 이러한 이념의 개념화과정에서 이념 인식의 어려움이 발생한다고 본다. 즉, ‘더 나은 의식’ 수준에서의 이념을 단지 ‘경험적 의식’의 수준에서 인식하려고 하기 때문에 이념의 단일성과 다양성의 문제가 발생하는 것이다. 이념의 개념화에 의해 이념과 개념의 명확한 구분이 없어지고 쇼펜하우어가 더 나은 의식을 고려하지 않기 때문에 이념을 인식하는데 어려움이 발생한다고 지적한다.³⁰⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 이념은 이성에 근거하는 사유를 통해서가 아니라 순수 인식주관에서만 파악될 수 있다.³⁰⁷⁾ “이념의 인식은 추상적이 아니라, 필연적으로 직관

304) WWV I, 332쪽 참조.

305) WWV I, 331쪽.

306) Marco Casucci, “Idea and Concept in Schopenhauer”, in *Schopenhauer's fourfold root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 130쪽 이하 참조.

307) 쇼펜하우어는 예를 들어 “돌 위를 흘러가는 시냇물에는 소용돌이든 물결 물거품으로 보이는 그런 것은 아무래도 상관없는 일이며, 비본질적이다. 시냇물이 중력에 따라 탄력이 없고, 마음대로 밀어서 움직일 수 있고, 형태가 없으며, 투명한 액체 상태로 있다는 것, 이것이 시냇물의 본질이다. 직관적으로 인식하면, 이것이 이념이다.” WWV I, 259쪽.

적”³⁰⁸⁾이기 때문에 결코 일반적인 방식으로는 인식될 수 없고 오로지 개별적인 대상과 개성을 넘어서는 순수 인식주관에 의해서만 인식할 수 있다. 이념은 객관에 완전히 몰입하는 관조를 통해서만 파악된다. 관조는 “자기 자신을 한순간 완전히 포기하고, 순수한 인식주관으로서 세계의 명백한 눈으로 남는 능력”³⁰⁹⁾이다. 이념은 근거울을 적용받지 않기 때문에 개별자인 인식주관이 이념을 인식하기 위해서는 “개별성을 중지”³¹⁰⁾함으로써만 가능하다. 개별적인 사물은 본래 의지의 적절한 객관성인 이념으로부터 근거울에 의해 다양하게 객관화된 것이기 때문에 개체가 이념을 인식하기 위해서는 반드시 근거울로부터 벗어나야만 한다. 다시 말해 인식주관이 사물들에게 근거울을 적용하지 않고 사물 자체만을 관조할 때 이념을 인식할 수 있다는 것을 의미한다.

페르테크는 쇼펜하우어의 이념의 역할을 다음과 같이 해석한다.

쇼펜하우어는 단일한 의지와 다양한 현상세계 사이에 구조적 연결을 위한 그의 고유한 체계를 위해 플라톤적 이념을 필요로 한다. 쇼펜하우어에게 의지 자체는 시공간 너머의 것이지만, 이념들은 의지의 객관화의 특정한 단계의 의지작용들로서 생성된다. 의지의 객관화는 각 단계에서 영원한 이념을 거쳐 시공간에서 모든 개별적인 사물들로 진행된다. 그리하여 의지는 마침내 모든 이념들과 현상들에서 동일한 자기 자신과 함께 자리를 같이 한다. [...] 그러나 관조적인 고찰에서 비약적으로 인식의 순수주관과 영원하고 보편적인 이념은 서로 융해된다. 그 안에서 의지는 더 높은 수준으로 객관화된다. 마침내 주관과 객관 사이의 익숙한 분리가 폐기된다. 이념은 개별 사물들의 모든 관계에서 자유롭게 되고, 마찬가지로 개별의지의 모든 관점과 동기로부터 자유롭게 조망된다.³¹¹⁾

논자가 보기에 쇼펜하우어의 이념은 의지의 측면에서 보자면 의지의 객관화 단계에서 시간과 공간에 의해 개체화되기 전의 단계에 놓여있다. 그런데 개체의 측면에서 보자면 이념은 본질인 의지에 가장 근접한 형상들이다.

308) WWV I, 265쪽.

309) WWV I, 264쪽.

310) WWV I, 242쪽. 쇼펜하우어에 의하면 개체들은 객관화과정에서 개체화되면서 이념에 대한 인식이 희미해진다. “이제 우리는 개별자로서 근거울에 종속된 인식만을 가질 수밖에 없고, 이러한 형식은 이념의 인식을 배제하기 때문에, 우리가 개별적인 사물의 인식에서 이념의 인식으로 끌어올리려고 한다면, 주관 속에서 변화가 일어나야만 그러한 것이 가능하다는 게 확실하다. 그러한 변화는 객관의 모든 종류의 커다란 변화에 상응하고 그와 유사한 변화가 일어나야 하며, 주관이 이념을 인식하는 한 주관은 이제 더 이상 개체(Individuum)가 아니게 된다.” WWV I, 250쪽.

311) David Perteck, *Idee und Wille*, Hamburg, 2010, 68쪽 이하.

2) 무기적 자연과 의지

쇼펜하우어에 따르면 의지는 사물 자체이고 세계의 본질이다. 쇼펜하우어는 세계의 본질을 ‘의지’라고 명명하는 이유를 『의지와 표상으로서의 세계』 22절에서 설명한다. 쇼펜하우어는 사물 자체인 의지를 우리가 간접적이고 추상적으로 인식할 수 있는 것이 아니라 우리에게 “철두철미 직접 인식된 것”과 “너무나 잘 알려진 것”³¹²⁾으로 규정한다. 의지는 사물 자체이기 때문에 개념적으로 규정하는 것이 적절하지 않지만, 우리가 가장 직접적으로 경험하고 인식할 수 있는 현상의 개념들 중 인간의 의욕(Wollen)인 의지로 명명한 것이다. 쇼펜하우어는 인간에게서 경험되는 의욕으로서의 의지를 다음과 같이 설명한다.

의지라는 개념은 모든 가능한 개념들 중에서 근원이 현상에 있지 않고, 단순한 직관적인 표상에도 없으며, 각자의 내부에서 나오고 가장 직접적인 의식에서 생기는 유일한 개념이다. 각자는 의지라는 개념 속에서 자신의 개체를 본질에 따라 아무 형식 없이, 주관과 객관이란 형식도 없이 직접 인식하고, 여기서는 인식하는 것과 인식된 것이 일치하기 때문에 각자는 동시에 그 자신이다.³¹³⁾

우리는 ‘의지’를 추상적인 동기에 따라 이성이 주도하는 의식, ‘무엇을 의지한다’ 고 지칭하는 것으로만 이해해서는 안 된다. 쇼펜하우어는 이러한 의지를 지금까지 사용했던 의지와 구분되는 것으로서, 현상의 심오한 본질로서의 의미를 순수하게 가려내어 자연현상에까지 확장하여야 한다고 주장한다. 여기에서 쇼펜하우어는 우리 내부에 직접적으로 주어진 의지에 대한 인식이 모든 자연의 본질로 확장될 수 있는 것은 자연에서 작용하고 영향을 미치는 힘의 본질이 동일하기 때문이라고 설명한다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “여태까지 의지라는 개념이 힘이라는 개념에 포함되어 있었지만, 반면에 나는 이를 반대로 돌려, 자연 속에 모든 힘을 의지로 생각할 작정이다.”³¹⁴⁾

312) WWV I, 174쪽.

313) WWV I, 174쪽 이하.

314) WWV I, 174쪽.

앞서 언급했듯이 쇼펜하우어는 개념을 통해서 세계의 본질에 대한 인식이 불가능하다고 주장한다. 왜냐하면 추상화된 개념으로는 결코 표상세계를 넘어설 수 없기 때문이다. 이와 달리 우리가 경험하는 유일하고 직접적인 의식인 의욕, 즉 ‘의지’로는 세계의 본질을 인식할 수 있을 것이라고 주장한다.³¹⁵⁾ 인식주관이 의욕을 세계의 본질인 의지로 인식하게 되면 모든 자연의 개체들의 본질이 의지라는 것을 알게 된다. 쇼펜하우어에 따르면 의지는 자연의 내적인 본질로서 맹목적으로 작용하는 자연력(Naturkraft)에서부터 깊은 반성에서 비롯된 인간의 행동까지 동일하게 작용한다.

그는 자신과 완전히 닮은 현상 속에서, 즉 인간과 동물에게서 그 현상의 가장 심오한 본질로서 그 같은 의지를 인정하게 할 뿐 아니라 계속된 반성에 의해 식물 속에 작용하고 존

315) 쇼펜하우어가 인간의 직접적인 의식인 의욕으로부터 발견한 ‘의지’를 세계의 본질로 설명하겠다고 한 주장에 대해서 많은 비판들이 제기된다. Mathijs Peters는 이러한 비판들을 다음과 같이 정리한다. 먼저 Volker Spierling은 이러한 쇼펜하우어의 시도를 ‘비약(Sprung)’이라고 평가하며 비판적 공격의 주체가 된다고 지적한다. Lukács는 이 문제에 대해서 쇼펜하우어가 체계적이고 이성적인 사유의 영역으로부터 비합리적이고 신비주의 경험으로 다시 돌아갔다고 평가한다. 즉 그는 쇼펜하우어가 명백한 유추를 통해 전체 자연을 인류화(anthropologizes)한다고 주장한다. 비슷한 관점에서 Adorno는 ‘의지’개념을 관념론적 체계에서 빌려온 정체성 원리라고 규정한다. Adorno는 쇼펜하우어가 정신으로부터 유래한 관념의 개념을 세계전체에 투영한 것이라고 주장한다. 그에 따라 쇼펜하우어가 세계를 통일된 주관의 원리로 축소시킨다고 비판한다. 이러한 비판들에 대응하여 Bryan Magee는 ‘의지’가 너무 넓은 개념이기 때문에 ‘의지’ 대신 ‘힘’(force)이라는 단어가 적합하다고 제시하지만 ‘force’라는 단어를 사용하는 것은 우리가 완전히 이해하지 못하는 신체, 움직임, 감정, 욕구에 대한 분석에서 시작하여, 우리 주변의 세계에 있는 자연적인 ‘힘’이 기본적으로 같은 성질의 것이라는 주장, 즉 미시적인 것에서 거시적인 것으로 추론하기에는 어려움이 있다고 지적한다. Georg Simmel의 경우에는 쇼펜하우어의 형이상학이 ‘신화’나 ‘환상의 인류학’이 될 위험에 처해 있다고 지적한다. 여기에서 Simmel은 의지는 ‘우리는 만질 수 없는 것은 만지지 않지만, 가능한 한 가까이 다가가서, 사물 자체는 여전히 아니지만 가장 분명하고 가장 친밀한 노출의 지점에까지 접근한 것’이기 때문에 ‘의지’가 여전히 현상의 영역에 속한 것으로 이해되어야 한다고 주장한다. 따라서 Simmel은 우리가 의지를 경험하는 것은 반드시 현상의 영역 안에 남아있는 것을 의미하며, ‘상대적인 영역 안에서의 절대적인 것에 대한 사유’로서의 관념이라고 정의한다. 그러나 이러한 해석은 또 다시 다음과 같은 문제를 야기한다고 주장한다. 즉, ‘의지’개념을 명확하게 설명할 수 없다면 어떻게 형이상학적 영역에 ‘더 가까이’ 존재한다고 말할 수 있는가? 어떻게 우리의 경험을 넘어선 형이상학적 영역이 우리 내부에서 의지를 경험하는 방식과 같다고 주장할 수 있는가? 그렇지만 쇼펜하우어 자신도 이러한 질문에 대한 설득력 있는 대답을 우리에게 제공하지 않고 우리 신체를 통해 우리 스스로 세계에 직접 접근할 수 있으며, 우리 내부에서 우리가 경험하는 의지가 ‘진실로 가는 좁은 문’이라고 주장할 뿐이라고 비판한다. 이런 점에서 Julian Young은 새로운 해석을 전개한다. Young은 쇼펜하우어의 철학이 사물 자체와 현상의 이분법적인 것이 아니라 ‘삼분법’에 바탕을 두고 있다고 본다. 우리는 우리 자신의 내부에서 사물 자체와 현상계 그리고 어느 쪽과도 구별되는 제3세계를 경험한다는 것이다. Young은 ‘의지’를 우리가 보통 현상을 설명하는 방법으로는 설명할 수 없는 경험의 차원으로 이해한다. 즉, 의지를 경험하는 ‘불확실성’은 사물 자체와 구별되는 것이라고 주장한다. 이러한 주장들과 관련하여 Mathijs Peters는 쇼펜하우어가 개인의 경험에서 우주의 본성으로 추론하는 이유를 다음과 같이 제시한다. 쇼펜하우어는 세계를 설명하기 위한 철학이 쓸데없이 어렵거나 공기 안에 성을 짓는 것 같은 허황된 형이상학이 아니라 이미 우리를 위해 우리 안에 느껴지거나 알려지는 모든 것, 즉 모든 경험이라고 보기 때문에 사물 자체에 대해 묘사하기 위해 애쓰지 않는 것이다. Mathijs Peters, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis*, New York, 2014, 43쪽 이하 참조.

재하는 힘, 또 결정이 생기게 하는 힘, 자석을 북극으로 향하게 하는 힘, 이질적인 금속이 부딪혀 충돌할 때 그에게 전해지는 힘, 물질의 친화력에서 도망치고 찾으며 분리시키고 합일시키는 것으로 나타나는 힘, 마지막으로 심지어 모든 물질에 강력하게 작용하여 돌을 지면으로, 지구를 태양으로 끌어당기는 중력마저도, 내적 현상만을 놓고 보면 이 모든 것이 서로 다르지만 내적 본질로 보면 같은 것으로서, 그 자체로 그에게 직접적으로 너무 친숙하여 다른 어느 것 이상으로 잘 알려져 있는 것으로서 인식한다. 그것이 가장 분명하게 드러나는 경우 의지라 불린다.³¹⁶⁾

자연의 모든 존재방식은 의지가 객관화되어 나타난 현상이다. 의지가 현상으로 나타난 것, 즉 가시화된 것이다. 이때 의지의 객관화의 가장 낮은 단계에서 나타나는 것은 자연력이다. 자연력은 자연현상의 전제가 되는 것으로 근거울의 밖에 있는 무근거성(Grundlosigkeit)이다. 이러한 자연력은 현상에서는 현존하는 물체에 예외 없이 나타나는 중력이나 불가입성처럼 자연의 가장 일반적인 힘들로 나타난다. 즉, 자연력의 현상은 무기체에서 일탈이나 개별적인 성격이 드러남 없이 일반적인 법칙에 따라 작용한다. 쇼펜하우어에 따르면 자연력은 무기적 자연의 다양한 현상들 속에서 정확히 동일한 방식으로 나타난다.³¹⁷⁾ 왜냐하면 무기적 자연의 모든 현상은 자연력들이 의지의 객관화의 낮은 단계에서 발현된 것이고, 모든 개별적인 현상 속에서 발생하기 때문이다. 쇼펜하우어는 자연력의 현상으로서 무기적 자연에 나타나는 인과성에 대해 다음과 같이 말한다.

자연의 가장 낮은 단계에서 원인과 결과는 완전히 동질적이고 완전히 균일하다. 그렇기 때문에 우리는 여기서 인과적 결합을 가장 완벽하게 이해한다. 예를 들어 부딪친 공의 원인은 그 공이 획득한 만큼의 운동을 잃어버린 다른 공의 운동이다. [...] 원래 기계적 인과성은 언제나 즉시 파악 가능하다. 말하자면 최상의 정도로 파악 가능하다.³¹⁸⁾

자연에서의 무기적 현상들의 변화는 기계적 인과성에 의해 규칙적으로 발생한다. 근원적인 자연력은 낮은 단계에서의 의지의 객관화이고 무기적 자연의 모든 현상은 자연

316) WWV I, 171쪽 이하.

317) WWV I, 183쪽.

318) WN, 164쪽.

력이 원인이 되어 나타난다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 이렇게 자연력의 현상이 아무리 다양하게 드러나도 그것의 본질은 단일한 의지라는 점을 강조한다.

자연력은 모든 자연현상의 공통적인 본질이다. 자연력은 모든 자연현상의 원인의 전체가 되는 보편적인 힘이다. 자연력은 무기적 자연에서 일정한 조건들이 갖추어지면 인과성에 의해 일정불변하게 자연법칙으로 나타난다.³¹⁹⁾ 이러한 자연법칙을 규명하는 것이 자연과학이며, 특히 물리학이다. 물리학은 자연 현상의 원인을 찾는 원인학(Ätiologie)으로서 현상을 발생시킨 원인을 찾아내는 것이 과제이다. 원인학에 따르면 모든 운동과 변화는 특정한 시간과 공간의 개별적인 현상으로서 하나의 원인으로 설명되어야 한다. 원인학은 어떤 원인에 의해 현상이 유발되는지 그리고 현상의 차이가 어떤 상황에 의해 발생하는지를 논의하는 것이다. 원인학으로서의 물리학은 무기적인 자연의 모든 현상을 자연법칙에 따라 증명하고 그 원인이 되는 힘을 규명한다. 이러한 원인학은 표상세계에서 물리적이고 화학적 현상들이 개별적으로 나타나기 위한 조건을 알려준다. 쇼펜하우어는 이러한 원인학의 역할을 다음과 같이 설명한다. “원인학은 설명될 수 있는 개별적인 현상을 필연적으로 초래하는 원인들을 해명하고, 이들 원인과 결과 속에 작용하는 보편적인 힘들을 그 모든 설명의 토대로 내보이고, 이들 힘, 수, 차이점을 정확히 규정한다. 그런 다음 모든 힘이 사정이 달라짐에 따라 여러 가지로 나타나는 모든 결과를, 언제나 그 힘에 의해 확실한 규칙으로 전개되는 그 힘의 독특한 성격에 따라 규정하는데, 이러한 규칙이 자연법칙이라 불린다.”³²⁰⁾

그런데 여기에서 쇼펜하우어는 자연력이 다양한 강성, 유동성, 탄성, 전기, 자성, 화학적 특성 등으로 서로 다른 물질들에게서 나타나지만 자연력 자체는 인간의 예지적 성격과 마찬가지로 근거가 없다는 점을 강조한다. 인간의 행동이 의지의 직접적인 현상이지만 이러한 인간의 개별적인 성격에 영향을 주는 예지적 성격이 근거가 없는 것과 마찬가지로, 자연의 개별적인 현상들은 근거율의 지배를 받지만 자연력 자체는 근거가 없는 것으로서 현상들의 전제조건이다. 이러한 자연력은 자연 속에서 일반적이고 불변의 법칙에 따라 작용하는 모든 힘, 모든 물체의 운동을 지배하는 힘으로서 자극에 대한 감수성도 없고 동기에 대한 인식도 없이 존재하는 힘이다.

이런 이유에서 쇼펜하우어는 물리학이 추구하는 자연법칙의 규명은 자연현상을 규정

319) WWV I, 201쪽 이하 참조.

320) WWV I, 210쪽.

한 목록에 불과할 뿐이라고 본다. 물리학은 자연의 형식에 머무르게 될 뿐이며 자연의 내용, 즉 사물들의 본질에 도달하지 못한다. 물리학에서 근원적인 힘 자체는 “숨겨진 성질”³²¹⁾로 남게 된다. 이 힘은 다양한 현상으로 나타나지만 그 현상들과는 전혀 다른 것이기 때문이다. 여기에서 쇼펜하우어는 모든 자연현상에 작용하고, 원인의 전제가 되는 것, 즉 자연의 근원적인 힘에 환원시키는 논의가 필요하다고 본다. 그리고 이러한 현상의 궁극적인 근거에 대한 논의는 철학이 수행해야 한다고 주장한다. “철학은 어떤 경우에도, 그러므로 자연에서도 보편적인 것만을 고찰한다. 자연의 경우에는 근원적인 힘 자체가 철학의 대상이고, 철학은 근원적인 힘 속에서 내적 본질이고 이러한 세계 그 자체인 의지의 객관화의 여러 단계를 인식하며, 철학은 의지를 고려하지 않는다면 이 세계를 주관의 단순한 표상이라고 설명한다.”³²²⁾ 논자가 보기에 쇼펜하우어가 자연현상의 내적 본질로서 의지를 제시하는 것은 물리학과 철학, 자연과학과 형이상학의 배타적 구분을 극복하고자 하는 것이다. 이 점은 쇼펜하우어의 다음과 같은 언급에서 잘 드러난다. “새벽의 여명도 대낮의 광선도 햇빛이라는 이름을 공유하듯이, 무기계나 인간의 경우에도 의지라는 이름을 붙이지 않으면 안 된다. 그리고 이 의지야말로 세계에서 모든 사물의 존재 그 자체이며, 모든 현상의 유일무이한 핵심을 나타내는 것이다.”³²³⁾

3) 유기적 자연과 의지

의지는 무기적 자연에서 자연력으로 유기적 자연에서는 생명력으로 드러난다. 무기적 자연에서 자연력은 다양한 형태의 자연법칙으로 작용하기 때문에 표상의 형식에 의해 명확하게 이해할 수 있다. 산술학, 기하학, 역학, 논리학 등의 학문이 이러한 자연의 인과법칙을 규명한다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 자연현상의 규칙성이 의지가 명백하게 표현될수록, 즉 “존재의 사다리”³²⁴⁾에서 높이 올라갈수록 감소한다고 본다. 존재의 사다리 위쪽으로 올라가면, 인식주관은 명확하게 설명할 수 없는 현상들을 경험하게 되고 현상의 형식에 의해 파악하기가 점점 어려워진다. 쇼펜하우어에 따르면 그 이

321) WWV I, 210쪽.

322) WWV I, 211쪽.

323) WWV I, 183쪽.

324) WN, 162쪽.

유는 “바로 현상의 내용이 현상의 형식을 능가하기 때문이다.”³²⁵⁾ 무기적 자연에서는 규칙적으로 나타나는 의지의 현상이 의지의 객관화단계가 올라갈수록 규칙성이 사라져 현상의 형식을 파악할 수 없게 되는데, 그 이유는 맹목적이고 무근거적인 의지가 점점 적극적으로 드러나기 때문이다.³²⁶⁾

여기에서 쇼펜하우어는 의지의 보다 높은 객관화 단계에서 나타나는 현상을, 물리적이고 화학적인 인과성으로 규정하려고 하는 것을 비판한다. 그는 생리학에서 유기적 생명체의 기능과 성분을 기계적으로 분석하는 방식을 “생리학적 설명의 목적이, 물리학이 고찰하는 유기체 생명을 일반적인 힘에 환원하는 것”³²⁷⁾이라며 비판한다. 특히 쇼펜하우어는 라마르크가 사물 자체를 열과 전기로 보고 동식물계는 그것의 현상으로 간주하는 것을 지적한다. 라마르크는 유기체가 물리적이고 화학적이며 기계적인 힘들이 우연히 모여 완성된 것임을 전제로 한다고 주장하기 때문이다.³²⁸⁾ 쇼펜하우어는 이처럼 유기체를 단순히 무기적 화합물로 설명하는 환원주의를 비판한다. 물론 유기체에 물리적이고 화학적인 설명방식을 적용할 수는 있지만 그 한계를 인정해야 한다는 것이다. 생명체가 무기적 자연의 힘들을 이용한다고 해서 그것들로 이루어졌다고 할 수는 없기 때문이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 비유한다. “이는 대장장이가 마치 망치와 모루로 이루어져 있지 않은 것과 마찬가지로이다. 그 때문에 아무리 단순한 식물의 삶이라 해도 무기적 자연의 힘들, 가령 모세관의 힘이나 삼투로는 결코 설명할 수 없을 것이며, 하물며 동물의 삶은 말할 것도 없을 것이다.”³²⁹⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 “의지의 객관성의 보다 높은 단계를 낮은 단계에 환원하려고 한다면 이는 사실 자연과학의 오류”³³⁰⁾라고 비판한다. 자연의 모든 사물은 동일한 의지의 객관성이기 때문에 서로 유사성을 가지고 있지만 그렇다고 해서 객관화의 낮은 단계로 환원할 수는

325) WN, 163쪽.

326) 쇼펜하우어에 따르면 모든 유기체는 신체로 객관화된 의지이다. 유기체는 의지가 개체화의 원리에 의해 신체로 드러난 것이다. 이 점을 윤동주는 다음과 같이 설명한다. “사물 자체로서의 의지와 유기체의 몸은 이중적 관점의 진리관계에 있다. 유기체의 몸은 본질로부터 유리된 그 무엇이 아니라 ‘객관화된 본질’이다. 유기체의 몸은 만유의 본질이 개체화의 원리를 타고 현상한 것이다. 이는 몸성(Leiblichkeit)으로부터 유리된 순수정신(Nous)·이성을 인간의 본질로 규정한 전통 형이상학을 전도시켰음을 의미한다.” 윤동주, 「쇼펜하우어의 현존재 분석」, 『철학사상문화』 26, 동국대학교 동서사상연구소, 2018, 105쪽.

327) WWV I, 212쪽.

328) WWV I, 212쪽 참조.

329) WWV I, 213쪽.

330) WWV I, 213쪽.

없다. 왜냐하면 여기에서 의지의 동일성을 의지가 나타나는 개별적인 이념 자체의 동일성으로 착각해서는 안 되기 때문이다. 예를 들어 전기적이거나 화학적인 인력을 중력으로 환원해서는 안 되고, 동물의 구조가 내적으로 유사하다고 해서 보다 완전한 종을 보다 불완전한 종의 변종이라고 볼 수는 없다. 또한 유기체의 생리적인 기능도 화학적이거나 물리적인 과정으로 환원해서도 안 되고 다만 이 과정을 동일한 의지를 가진 현상들이 각각의 이념들 속에서 점점 더 높은 객관화를 위해 의지가 노력하는 것으로 이해하여야 한다.³³¹⁾ 비록 유기체 내부에 화학적이고 물리적인 방식이 있다고 하더라도, 유기체를 무기적 자연의 힘들이 우연히 합성된 것이라고 설명할 수는 없다.

쇼펜하우어에 따르면 개별자의 의지는 가능한 한 높은 객관화의 단계를 추구하면서, 즉 보다 높은 단계에서 적극적으로 나타나기 위해 의지현상의 낮은 단계를 벗어나고자 한다.³³²⁾ 예를 들어 유기체는 보다 낮은 무기물의 이념이 유기체의 동화작용에 복종한, 보다 높은 이념이다. 그러나 이 과정에서 보다 낮은 단계의 이념이 아무 저항 없이 순순히 복종하지는 않는다. 보다 높은 이념의 단계를 위해서는 보다 낮은 단계의 저항을 극복하기 위해 상당한 노력이 필요하다. 이런 이유로 객관화 단계의 모든 개체들에서는 보다 높은 단계의 이념의 성취를 위해 끊임없이 저항과 제압이 발생할 수밖에 없다. 쇼펜하우어는 이처럼 유기체에서 불가피하게 발생하는 갈등과 투쟁을 다음과 같이 설명한다.

투쟁 없는 승리는 없다. 보다 높은 이념이나, 또는 의지의 객관화는 보다 낮은 이념을 제압함으로써만 나타날 수 있으므로, 낮은 이념의 저항을 받는 이들 이념은 높은 이념에 봉사하면서도 자신의 존재를 독립적이고 완벽히 발현할 수 있기 위해 여전히 노력하고 있다.³³³⁾

쇼펜하우어는 유기체에서의 생명현상이 물질을 매개로 하는 무기체의 자연력과 투쟁이라고 본다. 즉, 유기체의 생명력은 물질을 매개로 자연력의 저항으로부터 자신의 이념을 실현하려고 노력하는 과정인 것이다.³³⁴⁾ 쇼펜하우어는 인간의 기분과 상태도 유기체에서 나타나는 의지의 현상으로 본다. 인간이 건강하고 기분이 좋은 것은 자신

331) WWV I, 215쪽 참조.

332) WWV I, 216쪽 참조.

333) WWV I, 216쪽.

334) WWV I, 216쪽 참조.

의 신체를 지배하고 있던 물리적이고 화학적인 법칙에 대해 유기체의 이념이 승리한 결과이다. 예를 들어 소화된다는 것은 동화작용을 통해 화학적인 자연력을 제압하는 것이고 이것이 제대로 이루어지면 건강한 상태가 된다. 그러나 제대로 이루어지지 않으면 불편하고 고통스러운 상태가 된다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다. “유기체가 의지의 객관성의 보다 낮은 자연력을 제압하는 게 다소나마 성공함에 따라, 그 유기체는 보다 완전하게, 또는 보다 불완전하게 자신의 이념을 표현하게 된다.”³³⁵⁾

그런데 이러한 저항과 갈등이 유기체 내부에서만 아니라 자연의 모든 곳에서 드러난다. 쇼펜하우어에 따르면 이것은 의지의 객관화의 각 단계가 다른 단계와 물질, 공간, 시간을 놓고 싸우기 때문이다. 물리적이고 화학적인 기계적 현상과 유기적 현상들은 각각 자신의 이념이 드러나는 현상이 되고자 하고, 이때에 물질이 형태를 바꾸어 다양하게 나타난다. 쇼펜하우어는 이념간의 이런 갈등이 없다면 모든 것은 하나일 것이고 변화도 자연의 역동적인 전개도 없을 것이라고 본다. 자연은 이런 갈등을 통한 물질의 다양한 변화로 형성되는 것이다. 이러한 자연에서의 투쟁은 식물계와 동물계에서도 뚜렷하게 나타난다. 자연에서의 개체들은 자신의 성장과 유지를 위해 다른 식물이나 동물의 삶에 의지를 조금도 주저함이 없이 제압하여 영양분으로 삼는 것에서 알 수 있다. 쇼펜하우어에 따르면 이러한 물질과 이념의 관계는 다음과 같다. “모든 동물은 다른 동물의 존재를 계속 없애야만 자신의 존재를 유지할 수 있으므로, 그 동물의 이념을 나타낸 물질은 다른 이념을 나타내기 위해 물러나지 않으면 안 된다.”³³⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 객관화의 낮은 단계인 무기물에서는 각기 개별적인 성격이 잘 드러나지 않고 일정한 방식으로 드러난다. 그러나 이와 달리 유기체에서는 의지의 객관화의 낮은 단계에서 볼 수 없는 맹목적인 충동과 적극적인 활동으로 드러난다. 자연에서 의지는 단계별로 자신을 다양하게 객관화하는데, 식물계에서는 의지의 활동이 희미한 힘, 즉 자극에 대한 반응으로 나타난다. 동물의 발생과 발육 등 생명의 유지에도 이러한 반응은 필연적이지만 의지의 객관성의 단계가 높아질수록 적극적인 삶에 의지가 드러난다. 동물은 자극에 반응하는 단순한 운동만으로는 개체의 유지와 종족번식이 어렵기 때문이다. 동물에서는 삶의 의지가 적을 피하고 먹이를 찾는 등의 동기로 나타나고 동기에 따른 적극적인 운동과 그에 따른 특정한 신체기관이 발달한다. 즉, 의

335) WWV I, 217쪽.

336) WWV I, 218쪽.

지를 충족시키려는 적극적인 동기에 의해 신체의 감각기관과 운동기관 그리고 인식에 필요한 두뇌가 생겨난다.³³⁷⁾

쇼펜하우어가 여기에서 강조하는 것은 유기적 자연에서 의지의 객관화의 높은 단계의 개체들이 생리학적으로 더 진화되었다는 점이 아니라 의지가 더 적극적으로 드러난다는 점이다. 자연은 의지가 객관화된 것이고 이러한 전체자연은 개체의 발전을 위해서가 아니라 의지의 적극적인 드러남을 위해 노력하기 때문이다. 따라서 인간이 존재의 사다리에 높이 있다는 것 역시 의지가 적극적으로 드러난다는 것을 의미할 뿐 인간의 우월성을 설명해주는 것이 아니다. 자연의 다른 개체에 비해 의지가 적극적으로 드러난 인간에게서 오히려 맹목적이고 무근거적인 충동이 더 많이 드러나고 개체 사이의 갈등과 대립이 심하게 드러나기 때문이다.

2. 삶의 의지와 자연

1) 의지의 무근거성과 개체화원리

쇼펜하우어는 유기체와 무기체의 내적 본성을 포함한 넓은 의미의 내적 본질을 의지라고 주장한다. 인간에게는 성격으로 드러나고 무기물에서는 성질로 드러나지만 내적 본질은 모두 동일한 의지이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다.

나는 모든 실재적 필연성 (즉, 원인에서 결과가 생기는)을 전제로 하여 비로소 의미와 타당성을 얻는 내적인 본질을 고찰한다. 인간의 경우에는 성격이라 불리고, 돌의 경우에는 성질이라 불리지만, 그것이 직접 인식되는 경우에는 의지라 불리므로 양자가 동일하다. 그리고 그 의지는 돌의 경우에는 가장 약한, 인간의 경우에는 가장 강한 정도의 가시성, 즉 객관성을 갖는다.³³⁸⁾

337) Bryan Magee에 따르면 쇼펜하우어에게 인간의 지성은 단지 모든 생명체의 진화과정에서 나중에 발생하고 비교적 피상적이라는 차이점이 있을 뿐이다. 쇼펜하우어는 같은 관점에서 영혼(soul)을 규정하는데, 그는 영혼을 인간이 소유한 것 중 동물과 구분되고 가장 중요한 것이라고 생각하지 않는다. 그는 영혼을 '정신적인 혼란상태'로 간주한다. 영혼은 동물유기체의 독립된 개념으로서 단지 인식과 의욕이 분리되지 않고 연결된 개념이다. 사람들이 영혼이라고 생각하는 것은 내적 감각으로 알게 된 자신이거나 상상의 다른 종류, 근원적이고 내재된 정신(spirit)일 뿐이다. 따라서 쇼펜하우어에게 인간만이 영혼을 소유하고 있다는 주장은 정당하지 않고 유용하지도 않다. Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, 1997, 158쪽 참조.

338) WWV I, 192쪽.

쇼펜하우어에 따르면 우리 자신 안에서 발생하는 의욕이 모든 자연에서 동일하게 발견되는 의지이다. 즉, 자의식에 의해 발견되는 인간 내면의 의욕이 전체 자연의 존재원리인 의지이다. 바이저는 이러한 쇼펜하우어의 입장을 다음과 같이 설명한다. “내가 의지 속에 본질이 구성되어 있는 자의식적인 존재인 것처럼, 그래서 나와 같은 몸을 가진 저 생명체들도 본질이 의지에 구성되어 있는 자의식적인 존재들이다. 이러한 추론에 따르면 나처럼 자의식이 강한 존재들이 많으리라고 추측할 수 있는데, 각 존재는 나와 같은 의지를 가지고 있다는 것이다. [...] 분명한 것은 모든 사람이 똑같이 느끼는 자기 의식 안에 하나의 우주적 의지가 있다는 것이다.”³³⁹⁾

그런데 쇼펜하우어는 자연을 목적론적으로 해석하는 아리스토텔레스와 달리 존재원리가 맹목적이고 무근거적인 의지라고 주장한다. 이러한 의지는 존재원리로서 개체들의 삶을 지배한다. 의지의 맹목적인 의욕이 개체에게는 삶의 의지로 드러난다. 여기에서 쇼펜하우어는 의지가 삶의 의지와 동일한 것이라는 점을 다음과 같이 강조한다. “삶이란 표상에 대해 그 의욕이 나타난 것에 불과하기 때문에, 의지가 의욕 하는 것은 언제나 삶이다. 그리하여 우리는 그냥 ‘의지’라고 말하는 대신 ‘삶에의 의지’라고 말한다면 그것은 같은 표현이고 채언에 불과한 것이다.”³⁴⁰⁾ 인간은 자신의 개별적인 행동에 대해 목적과 동기를 말할 수 있으나 왜 의욕하고, 존재하려고 하는지에 대해서는 설명할 수가 없다. 삶의 의지는 맹목적이고 무근거적인 의지가 드러난 것이기 때문이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 강조한다.

무엇 때문에 도대체 의욕하고, 무엇 때문에 도대체 현존하려고 하는지 질문 받는다면 그는 아무런 답변을 하지 못할지도 모른다. 오히려 그에게는 그 질문이 사리에 맞지 않는 것으로 여겨질지도 모른다. 또 이 점에서 바로 그 자신이 의지 이외의 아무것도 아니라는 의

339) Frederick C. Beiser, *Weltschmerz*, Oxford University Press, 2016, 35쪽. Frederick은 이러한 쇼펜하우어의 주장을 내재적 형이상학이라고 규정한다. “하지만 형이상학은 어떻게 내재할 수 있을까? 어떻게 그것이 가능한 경험의 한계 안에 머물 수 있으며 여전히 형이상학일 수 있는가? 쇼펜하우어의 내재 형이상학의 토대는 경험에서 주어진 것을 이해하는 두 가지 방법 사이의 구분에 달려 있다. 우리는 왜 무언가가 존재하는지 또는 무엇으로 구성되는지를 이해할 수 있다. 어떤 것이 존재하는 이유를 이해하는 것은 그 원인을 아는 것을 의미하고, 어떤 것을 구성하는지를 이해하는 것은 그 본질을 아는 것을 의미한다. 원인이 한 가지를 다른 것과 연결시키고, 또 다른 것과의 관계를 수반하는 반면, 본질은 사물 그 자체, 그 본질적인 성질, 다른 것들과의 관계와는 별개로 그 자체로 구성된다. [...] 쇼펜하우어는 두 가지 형태의 이해는 모두 적절한 범위 안에서 합법적이라고 생각한다. 인과관계에 대한 이해는 자연과학의 영역인 반면, 본질에 대한 이해는 형이상학의 영역이다.” 같은 책, 28쪽.

340) WWV I, 384쪽.

식이 은연중에 표현되는 것일지도 모른다. 그러므로 그 의지의 의욕은 일반적으로 자명한 것이고, 그의 개별적인 행위에서만 그때그때 동기에 의한 보다 자세한 규정을 필요로 하는 것이다.³⁴¹⁾

쇼펜하우어에 따르면 의지는 맹목적이고 무근거적인 생존본능으로서의 존재원리이다.³⁴²⁾ 의지는 목적이 없기 때문에 한계도 없다. 의지 자체가 그렇듯이 인간뿐만 아니라 모든 개체에게서 의지는 목적이 없는 것이고 그 근거를 물을 수 없는 무한한 의욕으로 나타난다. 의지가 개체화된 자연의 모든 존재는 이러한 의지의 특성을 존재원리로 지닐 수밖에 없다. 여기에서 쇼펜하우어는 이러한 의욕이 의지이고 제어할 수 없는 충동이라는 점을 강조한다. 존재원리로서의 의지는 단순한 에너지나 힘이 아니라 내적 본성으로서의 충동과 자극에서 비롯된 자발적인 분발력이고 노력(Streben)이다. 이러한 충동은 인간의 삶뿐만 아니라 식물과 동물 그리고 자연 전체에서 관찰된다.

쇼펜하우어에 따르면 이러한 의지의 맹목성은 의지가 인식에 앞서 있는 점에서 확인된다. 인간은 인식하는 것을 의욕하는 것이 아니라 의욕하는 것을 인식한다. 즉, 의욕이 먼저 드러나고 인간은 이러한 의욕을 비로소 인식한다. 쇼펜하우어에 따르면 “의지는 맹목적으로 행동하는데, 그 작용은 인식을 동반하기는 하지만 그것에 인도되지는 않는다.”³⁴³⁾ 인간의 의욕은 인식 보다 앞서 있는 것이기 때문에 맹목적으로 드러난다. 따라서 의지는 합리적이거나 논리적으로 설명할 수 없다. 의지가 인식에 인도되지 않는다는 것은 동물의 본능(Instinkt)과 인위적 충동(Kunsttrieb)에서 잘 드러난다. 본능적인 생명활동에서 의지가 인식에 앞선다는 것을 알 수 있다. 생명활동은 인식에 의해 발생하지 않고 동기에 따라 규정되지도 않기 때문이다. 또한 인위적 충동은 동기 없이 일어나고, 표상에 의해 인도되지 않으며 인식 없이 일어나는 작용인데도 마치 인식된

341) WWV I, 236쪽 이하.

342) 토마스 만은 쇼펜하우어가 의지를 자연의 본질로 내세운 것에서 이미 염세주의가 드러난다고 본다. “의지란 고요한 만족감의 반대되는 것으로서 그 자체에 있어 근본적으로 불운한 무엇이다. 그것은 동요-열망- 궁핍- 갈망- 탐욕- 욕구- 고뇌인 것이다. 의지의 세계란 다른 아닌 고뇌의 세계라 할 수 있다. 모든 존재하는 것 가운데에서 자신을 실현시키고 있는 의지는 물리적인 것 속에서 자기의 형이상학적 욕망을 글자 그대로 다음과 같은 표현으로 만족시키고 있다. 즉 의지는 그것이 창조한 세계, 욕망과 궁핍의 산물로서 몸서리치도록 확증된 세계 안에서 그리고 이 세계를 통해 형이상학적 욕망을 소름끼치도록 무섭게 ‘속죄하고’ 있는 것이다. 요컨대 ‘의지의 세계화’는 ‘개체화의 원리’에 따라 다(多)로 분산되면서 자기실현을 이행하는 과정에서 자신의 근원적 통일성을 망각하게 된다.” 토마스 만, 『쇼펜하우어, 니체, 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 27쪽 이하.

343) WWV I, 178쪽.

동기에 의해 행위하는 것처럼 보이는 것이다. 인위적 충동은 본능과 유사하지만 행위가 의도적으로 일어난다는 점에서 본능과 차이가 있다. 예를 들어 생후 1년이 되면 알을 위해 등지를 짓는 새는 알에 대해 아무런 인식이 없지만 등지를 짓는다. 어린 거미도 먹이에 대한 아무런 표상을 갖고 있지 않지만 먹이를 얻기 위해 거미줄을 친다.³⁴⁴⁾ 즉 동물들은 알, 먹이, 개미, 뽕 등에 대한 인식이 없어도 이런 행위를 자연스럽게 한다. 동물들은 인식에 의존하지 않고, 그것에 인도되지도 않지만 의도적으로 이러한 행위를 한다. 이러한 행동 역시 맹목적 의지의 현상일 뿐이다.³⁴⁵⁾

의지는 충동적이고 맹목적인 노력을 무기계에서도 변함없이 지속적으로 전개한다. 쇼펜하우어는 무기적 자연에서 드러나는 의지의 현상을 다음과 같이 설명한다. “우리는 큰물이 낮은 곳으로 흘러가려는 억제하기 어려운 충동, 자석이 언제나 다시 북극을 향하려는 집요함, 쇠가 자석에 달라붙으려는 동경, 전기의 양극이 다시 합치려는 격렬함, 그리고 바로 인간의 소망처럼 방해하면 더욱 커지는 격렬함을 보게 된다.”³⁴⁶⁾ 이러한 맹목적인 삶의 충동으로서의 의지는 무기물에서는 자연력으로 그리고 식물과 동물에서는 강한 생존본능, 즉 삶에의 의지로 나타난다.

쇼펜하우어에 따르면 의지의 무근거성은 특히 인간의 성격에서 드러난다. 인간의 본질적 성격은 예지적 성격이고 그것이 표상으로 드러난 것이 경험적 성격이다. 그런데 우리는 의지의 무근거성으로 인해 예지적 성격을 알 수가 없다. 하지만 본질적인 예지적 성격이 각 개인의 구체적인 행동에서 성격으로 드러난다는 점을 부인할 수는 없다.

의지가 객관화된 자연에서의 개체들은 의지의 맹목적이고 무근거적인 특성을 존재원리로 갖는다. 그리고 단일한 의지는 객관화되는 과정에서 개체화원리에 의해 다양한 사물로 드러난다. 쇼펜하우어는 개체화원리를 다음과 같이 설명한다.

알다시피 시간과 공간도 포함하는 근거율 속에 다함께 공통된 표현을 갖는 가장 보편적인 이 형식에 종속되는 여러 형식은 더욱 의지와는 무관하다. 따라서 이 형식을 통해서만 존재하고 가능하게 된 다수성 역시 마찬가지이다. 이 후자의 관점에서 나는 옛날 원래 스콜

344) WWV I, 178쪽 참조.

345) 쇼펜하우어는 이러한 동물의 행동을 자연신학적 증명으로 오인할 수도 있지만 이것은 경험적 관찰에 의해서 맹목적인 충동의 작품, 즉 인식에 의해 유도되지 않은 의지의 작용이라고 주장한다. WN, 95쪽 참조.

346) WWV I, 182쪽.

라철학에서 차용한 표현으로, 시간과 공간을 개체화의 원리(개체의 존재근거)라고 부를 것이다. 이 원리를 꼭 명심하길 부탁드린다. 왜냐하면 본질과 개념상 동일한 것을 다른 것으로, 다수성으로 병렬하여 순차적으로 나타나게 하는 것은 오로지 시간과 공간뿐이기 때문이다.³⁴⁷⁾

자연에서 개체들의 존재를 서로 구별하여 다양하게 드러내는 원리가 개체화원리이다. 의지는 개체화원리에 의해 다수로 분열되고 개체는 자기를 실현하는 과정에서 근원적 통일성을 잃어버리게 된다. 이런 이유에서 개체화원리는 자연에서 갈등의 원인이 된다. 자연에서의 갈등은 “의지에 본질적인 자기 자신과의 분열을 드러내는 것”³⁴⁸⁾이기 때문이다. 다양한 사물의 존재원리인 개체화원리는 불가피하게 갈등과 투쟁의 원인이 된다.³⁴⁹⁾ 인간도 예외 없이 의지의 현상으로서 개체화원리로 인한 고통을 겪을 수밖에 없다. 자연에서 삶의 의지는 인간이 다른 모든 것을 지배하는 것처럼 드러나고, 인간은 자연이 자신을 위한 대상이라고 간주하지만 인간 역시 자연의 개체이기 때문에 갈등과 대립 속에 살아간다. 쇼펜하우어는 개체화원리가 인간을 포함한 자연속의 모든 개체들의 삶에서 갈등과 고통의 원인이라고 본다. 쇼펜하우어는 개체화원리로 인해 고통스럽게 살아가는 인간의 삶을 다음과 같이 표현한다.

[...] 쇠와 소리 내며 미친 듯이 파도가 몰아치는 망망대해에서 작은 배를 짓는 사공이 약한 배를 믿고 있는 것처럼, 개개인은 고통으로 가득 찬 세계의 한복판에서 개체화의 원리, 또는 개체가 사물들을 현상으로 인식하는 방식을 의지하고 믿으며 태연히 앉아 있기 때문이다. 무한한 과거나 미래 속에서도 고뇌로 가득 찬 무제한의 세계는 그에게 미지의 것이고, 그러니까 그에게는 하나의 동화와 같다. 보잘것없는 그의 일신, 연장이 없는 그의 현재, 그

347) WWV I, 176쪽. 양해림은 개체화원리를 다음과 같이 설명한다. “우주의 본체는 하나이지만, 현상 혹은 사물은 여럿이다. 즉, 개체의 차별성은 반드시 시간과 공간의 제약을 받으며, 그 속에서만 생각할 수 있으므로 쇼펜하우어는 ‘개체화의 원리’라 불렀다. 이 원리에 상응하는 것을 니체는 아폴론적인 것으로 명명했다.” 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문화사, 2017, 141쪽.

348) WWV I, 217쪽.

349) 쇼펜하우어에 따르면 개체들 사이의 갈등은 “의지 상호간의 무한하고 화해할 수 없는 투쟁”(WWV I, 224쪽)이다. 이런 점에서 이서규는 자연에서 발생하는 갈등은 개체가 해결할 수 없는 숙명적인 현상이라고 주장한다. “이러한 갈등을 의지의 자기분열로 규정하는 것은 중요한 사실을 암시해주는데, 그것은 모든 갈등이 결코 한 개체의 소멸에 의해서 멈추지 않는다는 사실이다. 즉 의지의 자기분열로서의 갈등은 한 개체가 사라지더라도 다른 개체에게서 다시 갈등을 일으키기 때문이다. 이러한 갈등은 의지가 개체화의 원리에 의해서 객관화되는 한 어쩔 수 없는 숙명적인 현상이다.” 이서규, 「개체화의 원리에 대한 니체와 쇼펜하우어의 해석」, 『범한철학』 82, 범한철학회, 2016, 436쪽.

의 찰나적인 안락함, 이것만이 그에게는 현실성이 있다. 그리고 더 나은 인식에 의해 눈이 뜨이지 않는 한, 이것을 유지하기 위해 그는 온갖 수단을 다한다.³⁵⁰⁾

여기에서 쇼펜하우어는 우리가 개체화의 원리에 매어있는 한 고통에서 벗어날 수가 없기 때문에 개체화의 원리를 간파하고 극복하여야 한다고 주장한다. 그러나 니체는 쇼펜하우어가 주장하는 개체화원리의 의미를 수용하지만 개체화원리를 극복의 대상으로 여기지는 않는다. 오히려 니체는 고통 속에서 삶의 의미가 드러난다고 보기 때문에 개체화원리는 가상세계³⁵¹⁾를 창조하기 위한 조건이 된다고 주장한다. 니체는 이점을 다음과 같이 말한다. “그 원리(개체화의 원리)에 대한 확고부동한 신뢰와 그 안에 사로잡혀 있는 자의 고통한 정좌가 아폴론의 형상 속에 가장 숭고하게 표현되어 있다고 말할 수 있을 것이다. 사람들은 아폴론 자체를 개체화의 원리의 장려한 신상이라고 부를 것이다. 그의 아름다움과 더불어 ‘가상’의 쾌락과 지혜 전체가 그의 태도와 눈길을 통해 우리에게 말을 건넬 것이다.”³⁵²⁾ 여기에서 니체는 개체화원리에 충실할 때 아폴론적인 가상의 쾌락을 알 수 있다고 주장한다.

2) 인간과 동물의 동근원성

자연은 인간뿐만이 아니라 동물과 식물, 무기물에 이르기까지 동일한 의지를 본질로 갖는다. 단지 의지가 객관화되는 정도에 따라 자연에서 다양한 사물들이 존재하게 된다. 쇼펜하우어에 따르면 자연의 모든 사물은 동일한 의지를 각각 다른 방식으로 표현하는 것에 불과하기 때문에 인간이 다른 생명체보다 본질적으로 더 우월하다고 주장할 수 없다. 인간이 객관화단계에서 보다 더 높은 단계를 차지한다는 것은 의지의 객관화 정도가 더 높다는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간 역시 의지가 객관화된 자연의 일부분이기 때문에 의지에 종속적이고 유한한 것으로 규정된다. 식물과 동물은 동일하게 의지를 본질로 갖는 것으로서 식물의 번식과 생장 그리고 동물의 모든 신체 활동에서

350) WWV I, 475쪽.

351) 니체의 가상은 실제로 존재하지 않는다는 의미에서의 단순한 가상이 아니다. 아폴론적인 것이 가져오는 가상은 “가상을 통해 구원”이 가능한 의미에서의 가상이다. 이서규, 「개체화의 원리에 대한 니체와 쇼펜하우어의 해석」, 『범한철학』 82, 범한철학회, 2016, 431쪽 참조.

352) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생 · 반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005, 32쪽 이하.

나타난다. 쇼펜하우어에 따르면 식물과 동물의 차이는 식물은 자극에 의해서만 움직이고 동물은 자극과 동기에 의해 움직인다는 것이고, 인간과 동물의 차이는 인식능력에서 개념을 형성하는 능력의 유무이다.

이런 점에서 쇼펜하우어는 다른 사물에 대해 인간을 우월하게 평가하는 ‘인간중심주의’를 비판한다. 근대의 인간중심주의는 인간을 신의 피조물로 규정하는 중세적 세계관에서 벗어나면서 시작된다. 데카르트는 인간만이 정신을 가진 우월한 존재로 보고 동물은 정신이 없는 기계로 간주한다. 또한 칸트는 도덕적 존재로서 인간의 우월성을 주장한다. 물론 쇼펜하우어도 세계를 인식주관에 의해 파악된 표상세계로 규정하고 의지의 객관화 단계에서 인간을 객관화 단계의 정점에 놓는다. 그러나 이것은 인간의 우월성을 나타내는 것이 아니라 인간도 역시 불가피하게 의지의 지배를 받는다는 것을 강조하기 위한 것이다. 이 점은 인간이 다른 개체들보다 고통과 고생을 더 많이 겪는다는 점에서 알 수 있다. 쇼펜하우어는 무엇보다도 동일한 의지를 본질로 갖는 다수의 개체들 사이의 갈등은 필연적이라는 점을 강조한다. 자연에서 개체들 사이의 갈등은 객관화과정의 보다 높은 단계와 낮은 단계의 관계 속에서뿐만 아니라, 같은 단계의 개체들 사이에서도 발생한다. 이러한 개체들 사이의 갈등은 의지가 객관화되면서 비롯된, 자연의 모든 존재에게 주어진 필연적인 현상이다.

쇼펜하우어는 세계를 구성하는 형이상학적 원리인 의지를 통해서 모든 사물의 본질적인 동일성을 제시하고, 이를 바탕으로 동물과 인간을 생리학적으로 비교 고찰한다. 동물들은 공통적으로 두뇌를 가지고 있고 두뇌의 능력인 지성을 갖는다. 인과법칙을 적용하는 지성의 정도에 따라 고등동물과 하등동물로 나뉜다. 인간이 현명한 것은 다른 동물에 비해 지성이 예민하게 발달했기 때문이다. 인간은 인과관계를 파악하는 지성이 예민하기 때문에 통찰력과 총명함을 가질 수 있다.³⁵³⁾ 그리고 이러한 인간의 지성능력은 이성에 의해 보충된다. 이성은 추상적 인식능력과 개념을 만드는 반성능력을 발휘하여 인간의 인식욕구를 충실히 실행한다. 쇼펜하우어는 이렇게 인간의 인식능력이 발달한 것은 선천적으로 다른 동물에 비해 다른 감각능력과 운동능력이 떨어지기 때문이라고 본다. 예를 들어 인간은 달리기에서 모든 네발의 포유동물보다 가장 뒤지기 때문에 살아남기 위해 이성능력이 발달하게 된 것이다. 더구나 인간은 신체적인 불완전성으로 인해 자연환경에 적응하기 부적합한 ‘결핍존재’(Mängelwesen)이기 때문에

353) WWV I, 65쪽 참조.

이를 보완하기 위해 이성이 발달한 것이다.³⁵⁴⁾

쇼펜하우어는 인간과 동물의 삶을 이끌어가는 본질이 동일한 의지임을 생리학적으로 설명한다. 그에 따르면 인간과 동물의 다양한 신체기관은 의욕이 표현된 것이다. 즉, 인간과 동물의 의욕이 신체기관의 구체적인 작용으로 나타난다. 쇼펜하우어는 이점을 다음과 같이 말한다.

동물이 갖는 의욕의 전체 성질은 그 신체의 형태와 성질에 대해서, 하나의 의지작용이 그 작용을 수행하는 하나의 신체작용에 대해 갖는 것과 같은 관계이다.³⁵⁵⁾

즉, 모든 신체의 형태와 특성은 의지의 현상인데, 의지의 지배를 받는 동물의 성향과 욕망이 골격을 형성하고 다양한 기관으로 발달한 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 “모든 동물 형상은 상황에 의해 불러 일으켜진, 생명에의 의지의 한 동경이다.”³⁵⁶⁾ 예를 들어 나무늘보는 다른 동물들과 싸우지 않고, 나무가지에 매달려 나뭇잎을 먹고 살려는 의지가 나무늘보의 형상으로 표현된 것이다. 즉, 모든 유기체가 생활방식에 적합하게 발달한 것은 욕망에 따라 그에 적합한 기관이 발생하기 때문이다. 신체기관이 먼저

354) WN, 113쪽 참조. 자연에서 결핍된 존재로서의 인간에 대한 고찰은 쇼펜하우어에서 막스 쉘러를 거쳐 켈렌에게 수용된다. 막스 쉘러는 1928년 『우주에 있어서의 인간의 지위』에서 인간을 신과 비교하거나 신과의 관계에서 해석하는 형이상학적 가설을 극복하고 인간과 동물의 본질적 비교를 통해 인간을 설명하고자 하는 새로운 인간학의 계기를 마련한다. 이어서 켈렌의 인간 연구는 생물학적 형태학적으로 동물과 비교하는 것에서 시작한다. 그러나 인간을 동물로만 해석하기보다 인간의 행위와 활동을 경험적인 방식으로 고찰하여 동물과의 차이점을 연구한다. 인간은 동물보다 열악한 조건으로 자연에 주어지지만, 적대적인 자연을 극복하고 생존에 성공하여 자연을 변경시킨다. 켈렌은 이 과정에서 발견된 인간만의 특수성을 규명한다. 그는 1940년에 출간한 저서 『인간(Der Mensch)』에서 과학적 접근 방법을 통해 인간을 형태학적, 생물학적으로 탐구하고, 동물과의 비교 연구를 통해 인간의 생물학적 특수성을 밝혀내고자 하였다. 그리고 1956년에 출간된 『최초의 인간과 그 후의 문화 (Urmensch und Spätkultur)』에서는 인간과 문화에 대한 새로운 시각을 제시하고 있다. 켈렌에 따르면 인간은 생물학적으로 동물들과 다른 불안정한 상태로 자연에 태어난다. 동물들은 타고난 생존 본능 그것에 적합한 특수기관을 이용하여, 환경과의 유기적 관계 속에서 합목적적 생존 활동을 수행하고 있다. 그러나 인간은 합목적적인 생존 수단이 없는 불완전하고 나약한 상태로 자연에 주어진다. 인간은 동물에 비해 결여되고 결핍존재(Mängelwesen)로 생존을 시작한다. 인간에게 자연은 적대적인 존재이다. 결핍된 존재인 인간은 본능적으로 안전하고 안정된 구조를 지향하게 된다. 따라서 인간은 결핍을 극복하기 위해 스스로 반성하고 학습하는 과정을 통해 자연을 인위적으로 만들어간다. 켈렌은 이러한 행위 과정에서 문화와 제도가 발생한다고 주장한다. 켈렌은 인간의 생물학적 형태학적 고찰을 통해 인간의 생물학적 특수성을 밝혀내고, 동물과 다른 행위 개념을 통해 인간을 규명하고자 하였다. 인간은 동물에 비해 타고난 감각의 능력이 빈약하다. 게다가 동물에 비해 긴 성장기가 필요하다. 켈렌에 의하면 “인간의 이런 결핍은 곧 능력으로 대체된다. 이 능력은 가장 절박한 필요성에 상응하여 생겨난 것”이다. A. 켈렌, 『인간학적 탐구』, 이을상 옮김, 이문출판사, 2001, 34쪽.

355) WN, 88쪽.

356) WN, 90쪽.

발생하고 기관에 맞는 기능을 하게 된 것이 아니라 기능을 하고 싶은 욕구에 의해 신체기관이 발달한 것이다. 신체기관은 외적 조건에 적응하며 생존하기 위한 욕구에 의해 꼭 필요한 구조로 발달한다. 쇼펜하우어는 유기체에서 어떤 여분의 기관도 허용되지 않는다는 ‘자연의 절약법칙’에서 이 점이 증명된다고 한다. ‘자연의 절약법칙’은 “그 상황이 바로, 생활방식과 그 외적 조건에 대한 인식이 구조에 선행하고 그에 맞게 모든 동물이 형체를 얻기 전에 자신의 도구를 선택하는 식으로 되었다는 사실을 증명한다.”³⁵⁷⁾ 즉, 외적 조건에 맞게 생존하기 위한 방식대로 동물의 기관과 구조가 결정된다. 쇼펜하우어에 따르면 의지가 필요로 하고 의지의 열망이 직접적으로 표현되는 신체 부위에 특정한 행위가 발생하고 특정한 기능의 기관이 생긴다.

그 부분들이 있으므로 그것을 사용하는 것이 아니라 사실과 오히려 최초로 근원적인 것은 이런 방식으로 살고 그런 식으로 싸우려는 열망이라는 사실에 대한 완벽성을 획득한다.³⁵⁸⁾

즉, 의지의 필요에 의해 신체기관이 발생하는 것이지 신체기관이 있기 때문에 의욕이 발생하는 것이 아니기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 “모든 동물의 구조는 그 의지에 따른다.”³⁵⁹⁾고 주장한다.

쇼펜하우어는 자신의 이러한 주장을 라마르크의 용불용설과 획득형질 유전설을 통해 증명한다. 라마르크의 용불용설에 따르면 동물의 기관은 자주 사용하는 기관은 발전하고 안 쓰는 기관은 퇴화되면서 진화한다. 획득형질 유전설은 생물이 살아있는 동안 환경에 적응한 결과로 획득한 형질이 다음 세대에 유전되어 진화한다는 것이다. 라마르크는 자신의 유전설의 증거로 붉은 너조는 물 위를 건넌으로써 다리와 목이 길게 발달했고, 빨 달린 가축은 머리로만 싸우려는 투지에 의해 서서히 빨을 만들었다고 한다. 그리고 기린은 풀이 없는 건조한 아프리카에서 높은 나무의 잎을 먹기 위해 목이 길어졌다고 주장한다. 쇼펜하우어는 라마르크의 이와 같은 학설이 의지가 근원적으로 동물의 구조를 결정하는 증거라고 본다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 라마르크를 비판

357) WN, 98쪽. 쇼펜하우어는 이러한 입장이 “자연은 그것의 활동을 위해 인식기관들을 만들지만 기관들로 인해 활동을 만들어내지는 않는다”는 아리스토텔레스의 주장에서 드러난다고 본다. WN, 100쪽.

358) WN, 100쪽.

359) WN, 100쪽.

하는데, 그 이유는 라마르크가 최초의 원인으로 원시생물을 가정했기 때문이다. 라마르크는 최초의 원시생물을 상징함으로써 물리적인 설명에 그치고 말았다는 것이다. 쇼펜하우어는 라마르크의 물리적인 설명이 생명현상의 본질인 의지에 대한 논의에 도달할 수 없었다고 지적한다. 이것은 사물 자체인 의지가 동물 자체보다 우선한다는 생각에 도달하지 못했기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 최초의 것이자 본질은 의지이다. 의지가 동물들이 처한 상황에 따라 신체의 형태와 조직을 결정하는데, 이러한 의지는 시간 밖에 있는 것이어서 인식에 의해 도출되지 않는다.

여기에서 쇼펜하우어는 “의지의 현상은 이 특별한 상황에서 삶의 의지를 표현하는 모든 기관들로 무장된 동물이다.”³⁶⁰⁾라고 주장한다. 동물의 특정한 기관들은 의지가 객관화되어 발생한 것이기 때문에 특정한 동물의 생활방식에 들어맞는 것이다. 인식기관도 역시 의지의 표현 방식중의 하나이다. 쇼펜하우어에 따르면 동물의 형태는 철두철미 그 동물이 의욕하는 것이 형상화된 것이며 의지의 가시적 표현이다. 예를 들어 맹수들은 사나운 이빨과 발톱과 강한 근육을, 그리고 겁 많은 동물들은 도피를 위해 가볍고 빠른 다리와 예민한 청각을 지닌다. 지성도 마찬가지이다. 동물들의 공격이나 방어를 위해서 의지가 그에 적합한 기관으로 나타나듯이 의지는 개체와 종을 보존하기 위한 수단으로써 지성의 능력을 갖는다. 예를 들어 코끼리는 200년의 수명을 갖고 매우 적게 번식하기 때문에 오래 보존되기 위해 지성이 발달한다. 말도 역시 긴 수명을 갖고 적게 번식하지만 발굽 외에는 무기가 될 만한 신체 기관을 갖추지 않아 신속함과 지성을 필요로 한다. 인간도 역시 다른 동물에 비해 감각능력과 운동능력이 떨어지기 때문에 인식능력이 더 발달한 것이다. 이러한 설명을 통해 쇼펜하우어는 인간의 우월성을 인정하지 않고 인간과 동물의 신체가 동일한 의지의 현상이라는 것을 강조한다. 인간과 동물의 신체는 모두 동일한 의지가 객관화된 것이기 때문이다.

3) 이념과 자연의 합목적성

쇼펜하우어는 전통철학의 자연연구에서 중요한 개념인 합목적성(Zweckmäßigkeit)에 대해 논의한다. 쇼펜하우어는 자연의 합목적성을 단일한 의지가 객관화된 다양한 개체들 사이에 존재하는 이념들을 통해서 설명한다. 그런데 쇼펜하우어의 합목적성에

360) WN, 104쪽.

대한 논의는 목적인을 바탕으로 자연을 해석하는 아리스토텔레스 그리고 자연을 객관적 합목적성으로 해석하는 칸트와 구분된다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 자연의 개체들이 발생하고 유지, 보존하는 데에 필요한 적합성을 동일한 의지로 설명하기 위해 합목적성을 언급하기 때문이다. 특히 쇼펜하우어는 동물 유기체에서 보이는 형태와 기능에 하나의 의지가 작용한다는 사실을 설명하기 위해 자연의 합목적성이라는 개념을 사용한다. 쇼펜하우어에 따르면 의지는 모든 자연에 작용하는 여러 가지 힘의 본질로서 동일한 것이다. 다양한 형태로 드러나는 자연현상 속에서도 관찰되는 유사한 근본유형을 통해 객관화 단계 사이의 필연적 연관성을 인식할 수 있다. 현상들이 수없이 다양한 방식으로 변화하지만 동일한 의지의 객관성이기 때문에 우리는 선천적으로 유기체들의 합목적성을 통찰할 수 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

세계의 모든 사물이 하나의 동일한 객관성, 따라서 내적 본질로 보면 동일하기 때문에 그것들 사이에는 틀림없는 유사성이 있는 게 분명하고, 보다 불완전한 모든 것 속에도 이미 다음에 존재하게 될 보다 완전한 것의 흔적, 진조 및 자질이 보일 뿐만 아니라, 그렇지만 그 모든 형식들이 표상으로서의 세계에만 속하기 때문에, 이미 표상의 가장 보편적인 형식에서, 현상으로 나타나는 세계의 이러한 본래적인 근본 구조 속에서, 그러므로 시간과 공간 속에서, 이들 형식을 채우는 것의 근본 유형, 진조 및 자질을 증명할 수 있다는 것조차 가 정해 볼 수 있는 일이다.³⁶¹⁾

쇼펜하우어는 자연의 합목적성을 내적 합목적성과 외적 합목적성으로 구분한다.³⁶²⁾ 내적 합목적성은 개별적인 유기체의 부분들의 자기 보존을 위한 체계이다. 개체는 내적 합목적성을 지닌 체계와 일정한 질서에 의해 형성되고 유지된다. 반면에 외적 합목적성은 전체 자연의 유기적 관계를 가능하게 하는 전체와 부분, 비유기적 자연과 유기적 자연, 개체들 간의 상호적인 관계를 가능하게 하는 질서로 나타난다. 그런데 여기에서 쇼펜하우어는 자연에서 합목적성이 드러나는 방식이 객관화단계에 따라 차이가 있다고 주장한다. 자연력에서는 그 단계의 합목적성인 이념이 단순하게 발현되지만 식물과 동물에서는 좀 더 복잡한 방식으로 나타난다.

쇼펜하우어에 따르면 성격은 개체가 내적 합목적성에 따라 이념을 발현하는 방식이

361) WWV I, 214쪽.

다. 의지 자체를 드러내는 성격이 예지적 성격이고, 이것이 현상으로 드러난 것이 경험적 성격이다. 그런데 식물에서는 단순한 형태를 통해 전체 성격이 직접적으로 드러나지만 이와 달리 인간에게서는 이성에 의해 왜곡되고 은폐되어 성격에서 의지가 직접적으로 관찰되지 않는다. 인간에서는 의지의 예지적 성격이 그 자체로 드러나지 않고 시간적인 현상 형식의 제약을 받아 개별적인 행동, 즉 경험적 성격으로만 발현된다. 이 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “우리는 삶에 의지가 인간에게서보다 동물에게서 더 적나라하게 드러나는 것을 본다. 인간에게는 삶에 의지가 많은 인식을 통해 감추어져 있고, 게다가 왜곡능력을 통해 은폐되어 있어서, 인간의 참된 본질이 거의 어찌다가 가끔씩만 나타날 뿐이다.”³⁶³⁾

무기적 자연에서는 예지적 성격과 경험적 성격이 일치하여 드러나지만, 유기적 자연에서는 인과성의 법칙에 따른 필연적인 관계만 부분적으로 드러난다. 유기체에서 의지의 단일성은 내적 합목적성으로 부분들 상호간의 필연적인 의존관계로 나타난다. 이러한 개체의 부분 간의 내적 합목적성은 외적 합목적성에 부합하여 최종적으로 전체로 인식된다. 즉 단일한 의지가 객관화 단계에서 내적 합목적성을 가진 개체들과 외적인 합목적성을 가진 전체로서 자연에서 드러나는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 이러한 자연의 합목적성은 의지의 객관화과정을 통해 더욱 구체화된다. 쇼펜하우어는 전체 세계가 외적 합목적성을 가질 수밖에 없는 이유를 다음과 같이 설명한다.

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, 의지의 단일성은 의지의 모든 현상이 일치하는 데서도 나타나기 때문이다.³⁶⁴⁾

이러한 외적 합목적성은 다양한 개체들의 존재가 동일한 의지의 객관화라는 점을 나타낸다. 이것은 자연현상과 자연에서 드러나는 개체들의 성격이 동일한 의지의 객관화라는 것이고, 특히 인간에게서 다양하게 나타나는 경험적 성격도 예지적 성격의 객관화로서 동일한 본질을 갖는다는 의미이다.

자연의 합목적성은 개체들의 적응과 순응 그리고 조화의 형태로 나타난다. 비록 자

363) WWV I, 227쪽 이하.

364) WWV I, 229쪽.

연에서의 개체들은 다양한 이념에 따라 수많은 형태로 객관화된 것일지라도, 의지의 단일성을 드러내기 위해서 필연적으로 서로 적응과 순응의 관계를 유지할 수밖에 없기 때문이다. 예를 들면 식물은 토양과 기후에 적응하고, 동물은 자신에게 맞는 양분에 적응한다. 또한 식물은 동물의 양분이 되는 것에 순응하고, 동물은 식물이 양분이 되는 것에 적응한다. 쇼펜하우어에 따르면 이렇게 “자연의 모든 부분들이 서로의 뜻을 받아들이는 까닭은 그것들 모두에서 나타나는 것이 하나의 의지 때문이다.”³⁶⁵⁾ 쇼펜하우어는 동물의 본능적인 행위에서 가장 확실하게 이러한 합목적적인 행위를 볼 수 있다고 한다. 본능은 목적과 아무런 연관성이 없어 보이지만 이미 자연에 가장 적합한 행위인 것이다. “동물의 본능은 우리에게 자연의 다른 목적론에 대한 최상의 해명이 된다. 본능이 목적 개념에 따른 행위와 마찬가지로 하나의 행위이지만, 전혀 목적 개념이 없는 것이듯 자연의 모든 형성은 목적개념에 따른 형성과 마찬가지로 하나의 형성이긴 하지만 전혀 목적 개념이 없기 때문이다.”³⁶⁶⁾

쇼펜하우어는 이러한 자연의 합목적성을 진화생물학적인 입장을 수용하여 설명한다. 앞서 언급했듯이 그는 라마르크의 용불용설과 획득형질유전설에 주목하지만 그가 최초의 원인으로 원시 생물을 상정하는 것은 받아들이지 않는다. 유기체의 형태와 다양한 기관들은 그 유기체를 이끌어가는 성향이나 욕망을 지배하는 삶에의 의지에 의해서 만들어진다고 보기 때문이다. 논자가 보기에 이 점은 자연의 합목적성에 대한 쇼펜하우어의 해석이 그의 의지의 형이상학에 전적으로 의존한다는 것을 말해준 것이다. 즉, 자연의 합목적성은 자연이 전적으로 의지의 드러남, 의지의 객관화라는 것을 알려주는 것이다.³⁶⁷⁾

그런데 여기에서 주목해야 할 것은 개체들 사이의 이러한 적응과 순응은 전체 자연의 유지에 필요한 정도만 제한적으로 이루어진다는 점이다. 비록 단일성에서 비롯된다고 할지라도 자연의 갈등과 충돌은 불가피하기 때문에 이러한 적응과 순응으로 인한 조화는 세계의 존속이 가능할 정도로만 이루어진다. 합목적적 자연 역시 삶에의 의지를 긍정하는 반복적인 과정의 하나이기 때문이다. 오히려 쇼펜하우어에게 자연의 합목적

365) WWV I, 232쪽.

366) WWV I, 232쪽.

367) 그럼에도 불구하고 우리는 인식과 자연이 의지의 현상이라는 점을 생각하지 못하고 의지를 자연의 내적 합목적성이나 외적 합목적성을 위한 수단과 목적으로 생각할 수밖에 없다. 왜냐하면 의지의 단일성이 개체화된 표상세계에서 개별적인 방식으로 나타나기 때문이다.

적성은 의지가 자연을 지배한다는 것을 의미한다. 자연은 객관화단계에서 이념 사이의 조화에 필요한 정도의 합목적성만을 갖는다. 자연은 아주 경제적으로 이러한 의도를 수행한다. 그렇기 때문에 자기유지와 번식을 목적으로 하는 생명체들의 본능기관(Naturausstattung der Lebewesen)은 철저하게 자연의 의도에 따라서만 그때마다 겨우 개체성을 유지할 정도로 허용될 뿐이다.³⁶⁸⁾

논자가 보기에 이러한 쇼펜하우어의 합목적성은 전통적인 합목적적 자연관과 차이가 있다. 특히 주목할 것은 맹목적인 의지를 본질로 하는 자연은 전통적인 해석처럼 선하고 완전한 것을 실현하고자 하는 목적이 없다는 점이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 이 세계가 완전한 신에 의해 창조된 것이라고 주장하는 자연신학적 증명을 비판한다. 기독교의 자연관에서는 자연과 인간을 창조한 신이 있으며, 이러한 신의 신성한 계획에 의해서 각 개인은 자신의 적절한 형태와 역할을 부여받는다고 가정한다. 이러한 개체들의 삶의 의미와 목적은 신의 계획에 맞게 자신의 역할을 수행하는 것이다. 개체는 신의 계획을 충족시키고 그에 합당한 보상을 받는다는 점에서 합목적성을 갖는다. 그러나 자연이 맹목적인 의지의 객관화된 현상이라는 쇼펜하우어의 입장은 전통철학에서와 다른 자연해석을 제시한다. 여기에서 쇼펜하우어의 자연신학적 증명에 대한 비판을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 쇼펜하우어는 외부의 존재를 가정해서 자연을 목적론적으로 설명하는 것을 비판한다. 그는 자연이 외부의 존재에 의해 구조적으로 또는 기능적으로 정합성을 갖게 되었다는 주장을 비판한다. 왜냐하면 자연은 외부의 존재에 의해서가 아니라 자연 존재자체의 의지가 드러나는 것이기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다. “목적론적인 모든 사실은 그 사실들이 발견되는 존재 자체의 의지로부터 해명된다.”³⁶⁹⁾ 자연은 외부의 존재가 아니라 자연 자체의 의지에 의해 합목적적인 형상으로 드러나는 것이다.³⁷⁰⁾

둘째, 쇼펜하우어에 따르면 이성은 의지가 객관화된 인식작용 중의 하나일 뿐이다.

368) Dieter Birnbacher, *Schopenhauer*, 89쪽 참조.

369) WN, 95쪽.

370) 여기에서 자연 자체의 의지는 정신적인 것을 의미하는 것이 아니다. 쇼펜하우어에 따르면 정신적인 것은 물질에서 기인한다. 쇼펜하우어는 지성이 자연을 만든 것이 아니라 자연이 정신과 의식을 만들어 낸다고 보기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 자연의 합목적성은 지적인 존재의 설정 없이도 설명 가능한 것이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 “지성이 자연을 산출한 것이 아니라 자연이 지성을 산출한다”고 주장한다. WN, 95쪽.

의지로부터 이성이 나오고 이성에서 신이 도출된다. 신이라는 개념은 이성에 의해 도출된 것이다. 그런데 자연신학에서는 “의지작용이 인식으로부터 도출된 작용”³⁷¹⁾이라고 주장하고 의지를 인식 이후의 것으로 간주한다는 것이다. 쇼펜하우어는 자연신학을 비판하면서 다음과 같이 주장한다. “세계는 인식의 도움을 받지 않고, 그래서 또한 외부로부터가 아니라 내부로부터 만들어진다.”³⁷²⁾ 자연은 외부의 지적인 존재에 의해서가 아니라 자연 존재 자체의 의지가 합목적적으로 표상화된 것이다.

이런 이유에서 쇼펜하우어는 칸트의 자연신학적 논증비판을³⁷³⁾ 높이 평가한다. 칸트가 유기체에서 작용하는 합목적성 원리는 인식근거가 충분하지 않기 때문에 객관적인 것이 될 수 없다고 비판하기 때문이다. 칸트는 대상들을 합목적적으로 인식하기 위해 필요한 원리는 단지 주관적인 원리(subjektives Prinzip)로만 쓰여야 한다고 주장한다. 유기체에서 합목적성은 실제 경험하고 인식되는 규정적 판단력이 아니라 주관의 반성적 판단력에 의해 생긴 것이기 때문이다. 이때의 반성적 판단력은 자율적인 동시에 자신에게만 요구할 수 있다는 점에서 순전히 인식능력의 합목적적 사용을 위한 ‘주관적인 원리’이다.³⁷⁴⁾ 즉, 칸트는 자연의 합목적성에 대한 인식근거가 충분하지 않기 때문에 합목적성은 객관적이고 규정적 원리가 될 수 없고 단지 주관의 반성의 원리로만 쓰여야 한다고 주장한다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 2편 26절에서 이러

371) WN, 91쪽.

372) WN, 94쪽.

373) 칸트는 『판단력 비판』에서 자연신학적 논증을 다음과 같이 비판한다. “우리는 ‘우리가 정당하게도 자연목적이라고 부르는 것의 근저에는 의도에 따라 활동하는 존재자가 세계원인으로서 (따라서 창조자로서) 있는가 어떤가’라고 하는 명제에 관해서는 객관적으로는 긍정적으로도 부정적으로도 전혀 판단을 내릴 수가 없다. 다만 확실한 것은, 우리가 적어도 우리들 자신의 자연적 본성이 통찰하도록 허용하고 있는 것에 따라 (우리의 이성의 제약과 한계에 따라) 판단을 내려야 한다면, 우리는 그러한 자연목적의 가능한 근저에 지성적 존재자 이외에는 아무 것도 절대로 놓을 수 없다고 하는 사실 뿐이다. 그리고 이것만이 우리의 반성적 판단력의 준칙에 적합하고, 따라서 주관적이기는 하지만 그러나 인류에게 뿌리 깊이 부착되어 있는 근거에 합당한 것이다.” 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 461쪽(V399).

374) 이런 점에서 칸트는 다음과 같이 말한다. “반성적 판단력은 아직 주어지지 않은, 그러므로 사실은 대상들에 대한 반성의 원리일 따름인, 법칙 아래에서 포섭해야만 한다. 우리에게는 이런 반성을 위한 법칙이나 또는 눈앞에 나타나는 경우들을 위한 원리로서 충분할 어떤 객관의 개념이 객관적으로는 전혀 없는 데도 말이다. 그런데 원리들 없이는 인식능력들의 어떠한 사용도 허용될 수 없으므로, 반성적 판단력은 그러한 경우들에서 그 자신에게 원리로 쓰일 수밖에 없다. 그러나 이 원리는 객관적인 것이 아니고, 의도를 위해 충분한 객관에 대한 어떠한 인식근거도 근저에 둘 수 없기 때문에, 인식능력들의 합목적적 사용을 위한, 곧 어떤 종류의 대상들을 반성하는, 한낱 주관적인 원리(bloss subjektives Prinzip)로 쓰여야만 한다.” 임마누엘 칸트, 『판단력 비판』, 443쪽(V386). 칸트에 따르면 바로 경험에 주어지는 대상 중에서 개념에 맞춰 규정적으로 판단할 수 없고, 반성만 할 수 있는 대상의 경우에 적용되는 원리가 반성적 판단력이다. 그런데 여기에서 주목할 것은 이러한 반성적 판단력은 보편적 법칙이나 개념에 의하지 않고 인식하기 위해 필요한 주관적인 원리라는 점이다.

한 칸트의 주장을 옹호한다. 왜냐하면 합목적성은 이성을 위해서만 존재하는 개념이라고 보기 때문이다. 쇼펜하우어는 유기체의 합목적성은 이성이 가정하는 개념이라는 것을 강조한다. 그리고 이렇게 이성에서 생겨난 개념으로는 자연의 역동적인 본질을 충분히 설명할 수 없다고 비판한다.

V. 자연의 개체로서의 인간과 의지

1. 의지작용과 인간의 성격

1) 의욕과 동기

인간의 인식작용은 주관이 외부대상을 객관으로서 규정하는 과정이다. 의지가 객관화된 표상을 대상으로서 파악하는 과정인 인식작용은 주관과 객관을 전제로 한다. 그렇다면 주관이 외부의 사물이 아니라 자기 자신을 의식하는 것도 인식이라고 할 수 있을까? 그리고 이것이 가능하다면 주관의 자기의식에 대한 인식작용은 어떻게 일어나는가? 칸트에 따르면 인식은 인식주관이 가진 선험적 감성형식인 시간과 공간을 통해서 주어진 것에 순수지성개념인 범주를 적용하는 것이다. 그런데 자기 자신에 대한 의식, 즉 자기의식(Selbstbewußtsein)은 오직 내감에만 주어지는, 즉 시간 안에서만 나타난다.³⁷⁵⁾ 쇼펜하우어에 따르면 자기 자신에 대한 의식은 시간 속에서 주어질 뿐 공간속에서 나타나지 않기 때문에 엄밀한 의미에서 대상이 될 수 없다. 이러한 쇼펜하우어의 입장은 “인식함에 대한 인식은 없다.”³⁷⁶⁾는 점을 강조하면서 데카르트의 cogito명제를 비판하는 데에서 잘 드러난다. 자신이 ‘자신을 인식한다’는 것을 인식하는 것은 불가능하다고 보기 때문이다. “왜냐하면 이것을 위해서는 주체가 자신을 인식함으로부터 분리한 다음에 인식하는 것을 그래도 인식해야 할 것이지만, 이것은 불가능하기 때문이다.”³⁷⁷⁾ 즉, 주관이 자신을 분리하는 것은 불가능하기 때문에 이러한 주관이 자신을 대상화할 수가 없다. 인식주관은 다른 사물들처럼 결코 대상으로서는 인식될 수 없고, 따라서 표상이 될 수 없기 때문이다. 인식주관이 자기의식을 외적으로 인식하는 것은 결코 불가능하다. 단지 의욕의 주체로서의 자기 인식이 가능할 뿐이다. 즉, 인식주관은 의지가 의욕하는 것으로 드러나는 것을 자기의식으로 발견한다. 자기 자신은 인식의

375) WSG, 177쪽 참조.

376) WSG, 178쪽.

377) WSG, 178쪽. 이런 점에서 R. Schacht는 다음과 같이 말한다. “데카르트가 ‘나는 생각한다.’는 명제를 출발점으로 삼는 것은 과연 정당한가? 우리의 문법은 술어가 주어를 요구하는 것이 사실이다. 그리고 사고가 지속될 때 사고하는 누군가가 분명히 있다는 주장이 관계적이라는 것도 사실이다. 행위자 없는 활동은 있을 수 없다는 것은 오랫동안 지속되어 온 철학적 전제이다. 그렇다면 데카르트는 이 전제를 수용할 권리가 있는가? [...] 행위자 없는 활동 개념이 단정적으로 자기 모순적이라고 할 수는 없다. 왜냐하면 흄이 말했듯이 당신이 의식하는 것을 기술할 때, 당신은 모든 종류의 것들 — 모양, 색깔, 개념, 아픔, 욕망 등 — 을 떠올리겠지만, 모양과 색깔을 지각하고, 개념을 사고하고, 아픔을 느끼고, 욕망을 품는 모종의 ‘나’ 또는 ‘정신’ 또는 ‘자아’는 떠올리지 못할 것이기 때문이다.” R. Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London·New York, 1984, 15쪽 이하.

대상이 아니라 의욕의 주체인 것이다. 이러한 의욕은 주관의 자기인식 속에 가장 직접적으로 주어진 것이다. “우리 안에서 그런 것으로 인식되는 것은 인식하는 것이 아니라 의욕 하는 것, 의욕의 주체, 즉 의지이다.”³⁷⁸⁾

쇼펜하우어는 인식주체가 의욕의 주체라는 점을 강조한다. 그러나 인식주체인 자기 자신을 인식할 수 없는데 어떻게 이것이 의욕주체라는 것을 알 수 있는가? 그런데 쇼펜하우어는 인식주체와 의욕주체의 동일성은 “세계의 매듭”(Weltknoten)³⁷⁹⁾으로서 정확히 설명할 수가 없는 것이라고 본다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 말한다.

인식하는 것과 의욕하는 것으로서 인식된 것의 현실적 동일성은, 따라서 주체와 객체의 동일성은 직접적으로 주어졌다.³⁸⁰⁾

이러한 의문에 대해 메이더는 인식과 의욕의 주체의 동일성이 선험적 반성 안에 직접적으로 주어지는 것이라고 설명한다. “쇼펜하우어는 주체로서 자아를 인식론적으로 선험적으로 받아들인다고 한다. 그것은 선험적 반성 안에 직접적으로 주어지는 것이고 누구나 그러한 자아를 스스로 실재성으로서 그리고 의욕하는 자아로서 직접적으로 알아챌 수 있다. 누구나 가장 단순한 의식과 가장 실제적인 존재로서 내부에서 스스로 발견되는 것이다.”³⁸¹⁾ 인식하는 주체는 내부의 의욕을 대상으로서 의식하지 않고 선험적으로 발견할 수 있다는 입장이다. 테베나와 로페즈 역시 쇼펜하우어의 의욕주체와 인식주체의 동일성은 말로 설명할 수 없고 단지 경험할 수 있다는 점을 다음과 같이 강조한다. “이것은 장님에게 붓질을 설명하기 위해서는 그들의 손에 붓을 들고 캔버스를 따라서 안내하는 것 외에는 방법이 없는 것과 같다.”³⁸²⁾ 쥘러는 이러한 ‘세계의 매듭’, 즉 인식주체와 의욕의 동일성을 통해 쇼펜하우어가 표상으로서의 세계에서 의지의 세계로 철학을 전환하는 계기가 된다고 해석한다.³⁸³⁾

378) WSG, 180쪽.

379) WSG, 181쪽.

380) WSG, 181쪽.

381) Johann Mader, *Einführung in die Philosophie*, Wien, 2005, 299쪽.

382) Gudrun von Tevenar and Christine Lopes, “The FR and ‘the Miracle par Excellence’” in *Schopenhauer’s Fourfold Root*, (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 197쪽.

383) Zöllner, Günter, ““The World Knot” Schopenhauer’s Early Account of the subject of Knowing and Willing in the Historic and Systematic Context of German

쇼펜하우어에 따르면 ‘나는 의지한다’라는 명제는 자기 자신을 객체로서가 아니라 의욕하는 주체로서 인식한다는 것을 의미한다. 표상세계에서 객관화된 의지가 개별자인 인간에게는 구체적인 의욕으로 드러나기 때문이다. 그리고 우리가 경험하는 세계 역시 의지가 의욕하는 바대로 드러나는 세계이다. 즉, 의지가 의욕하는 것이 표상세계에서 개체의 삶으로 드러나기 때문에 개체의 삶은 바로 의지가 의욕하는 것이고, 의지가 의욕하는 것은 언제나 삶으로 나타난다.

그런데 쇼펜하우어는 인간에게 인식된 의욕과 의욕이 드러난 동기는 결코 자유롭지 않다고 주장한다. 왜냐하면 의욕 자체는 의지의 직접 작용이지만 이러한 의욕이 드러나는 것은 표상세계의 동기(Motiv)이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 의지는 표상세계에서 인과성의 형식이 개체의 수용성의 정도에 따라 각각 원인과 자극, 동기로 발현되는데, 인간에게서는 동기로 나타난다. 동기는 인간의 행동을 인과성 속에서 파악하는 형식이다. 인간은 의욕을 동기로 인식하고 동기에 맞게 행위 한다. 따라서 이러한 동기로부터 유발되는 인간의 행위 역시 자유롭다고 할 수 없다. 인간의 행위는 동기에 의해 발생하고 이때의 동기는 내부로부터 직접적으로 인식되는 것으로서 “내부에서 본 인과성”³⁸⁴⁾이라고 할 수 있다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 동기를 충분근거율의 네 번째 법칙으로서 ‘행위의 충족이유율 (principium rationis sufficientis agendi)’³⁸⁵⁾이자 의욕의 필연적 법칙이라고 주장한다.

그런데 여기에서 우리가 주목할 것은 행위의 충분근거율인 동기는 다른 인과성의 형식과 달리 정확히 인식하는 것이 불가능하다는 점이다. 쇼펜하우어에 따르면 “동기의 작용은 우리에게 다른 모든 원인들이 그렇듯이 단순히 외부로부터, 따라서 단지 간접적으로 인식되지 않고, 내부로부터 동시에 완전히 직접적으로, 그래서 그 작용방식 전체에 따라 인식”³⁸⁶⁾되기 때문이다. 우리의 인식에서 의욕은 가장 직접적인 것, 즉 의욕의 주체와 인식의 주체가 동일한 것이기 때문에 의욕이 정확히 무엇인지를 인식하는

Idealism.” in *Schopenhauer's Fourfold Root*, (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 76쪽 참조.

384) WSG, 183쪽. 우리가 알고 있는 인과성은 오직 현상에서의 관계를 말한다. 그러나 인간의 신체에서는 인과성이 아닌 다른 것을 경험하게 된다. Tomas Whittaker는 이것을 “표상으로서의 세계에는 우리가 신체라고 부르는 다른 체계”가 있고 이 체계는 “동기에 의해 내부 본성이 밝혀진다.”고 설명한다. 따라서 “의지의 작용은 이 동기에 의해 결정될 것이다.”라고 주장한다. Thomas Whittaker, *Schopenhauer*, London, 1909, 30쪽 이하 참조.

385) WSG, 183쪽.

386) WSG, 182쪽.

것이 불가능하다.³⁸⁷⁾ 우리가 의욕과 의욕의 현상인 동기를 인식하기 위해서는 자신의 움직임과 행위를 이해하여야 하는데 이것은 오히려 다른 개체들의 행위를 이해하는 것보다 훨씬 어려운 일이다. 우리의 의식은 외부세계로 향해 있어서 의식의 내부로 향하기가 쉽지 않기 때문이다. 이런 이유에서 내부의 자기의식을 인식하는 것은 외부의 대상을 인식하는 것보다 훨씬 더 어려운 일이다. 쇼펜하우어는 이러한 자기인식의 어려움을 다음과 같이 설명한다. “의식이 외부세계를 주시하고 있는 가운데, 명료한 해명이 밝게 퍼져나간다. 반면에, 의식의 내부를 보면, 마치 암흑만이 보이는 망원경과 같이 어둡기만 하다. 어떠한 선천적인 명제도 캄캄한 어둠 속으로 침잠하고 있는 내밀한 의식을 비추지 못한다. 등대 불빛은 오직 외부 세계만을 비춰줄 뿐이다. [...] 내적 감관이라 불리는 것에는 오직 우리 자신의 의지만이 거하고 있다.”³⁸⁸⁾

논자가 보기에 여기에서 인간의 의욕은 동기로 드러나 행위의 원인이 되는 의욕과 행위로 이어지지 않는 의욕으로 구분되어야 한다. 왜냐하면 모든 의욕이 반드시 행위로 이어지지 않기 때문이다. 따라서 의지는 표상세계의 개체에게 의욕으로 드러나지만 모든 의욕을 동기로 설명할 수 없다. 쇼펜하우어는 인식주체가 동기로 드러나지 않은 의욕, 즉 인과성에 매이지 않은 의욕을 통해 의지를 파악할 수 있다고 본다. 그렇다면 동기로 드러나지 않은 의욕은 자유로운 것이라고 할 수 있을까? 그런데 쇼펜하우어는 인간이 이미 의지의 현상으로서 근거율의 적용을 받기 때문에 자유가 없다고 주장한다.

2) 예지적 성격과 경험적 성격

자유로운 의지의 의욕은 인과성의 형식 아래서 동기로 드러나고 이 동기는 개체들에게서 특정한 행위를 유발한다. 이러한 동기에 의해 인간의 행위가 발생하지만 이 동기에 의해서 행위형식이 규정되지는 않는다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 행위는 의욕과 이것의 발현인 동기에 의해서 유발되는데, 이러한 행위를 구체적으로 규정하는 것은 개체들에게 주어진 성격이다. 쇼펜하우어는 이러한 성격이 동기로부터의 행위를 규정

387) WSG, 181쪽 참조.

388) 쇼펜하우어, 『자유, 필연, 그리고 맹목적 의지』, 강준원 옮김, 춘추각, 1990, 36쪽. (이하 FmW로 표기)

한다는 점을 강조한다. 즉, 성격은 자연의 모든 사물이 외부의 특정한 영향에 일정하게 반응하는 힘과 성질이다. 성격은 자유로운 의지가 개체들에게서 드러나는 필연적으로 규정된 방식, 즉 의지의 직접적인 현상이다.

쇼펜하우어는 이러한 성격을 설명하면서 칸트의 성격의 구분을 수용한다. 칸트에 따르면 성격은 모든 사물의 작용원인인데, 이것은 경험적 성격(empirischer Charakter)과 예지적 성격(intelligibler Charakter)으로 구분된다. 칸트는 『순수이성비판』 ‘초월론적 변증론’의 제3 이율배반에서 사물의 성격을 다음과 같이 설명한다.

모든 작용하는 원인은 하나의 성격, 다시 말해 그것이 없으면 결코 그것의 원인이 아닐 터인 그 원인성의 법칙을 갖지 않으면 안 된다. 그리고 보면, 감성세계의 주체에서 우리는 첫째로 하나의 경험적 성격을 가질 것인데, 이로 인해 현상들로서 그것의 작용들은 항존적인 자연법칙들에 따라 철두철미 다른 현상들과 연관되어 있고 [...] 둘째로 우리는 그것에게 또한 예지적 성격을 허용하지 않으면 안 되는데, 이 성격으로 인해 그것은 현상들로서의 저 작용들의 원인이긴 하지만, 그것은 어떤 감성의 조건 아래에 있지도 않고, 현상적이지도 않다. 또한 우리는 전자를 현상에서의 그러한 사물의 성격이라 일컫고, 후자를 사물 그 자체의 성격이라 일컬을 수 있겠다.³⁸⁹⁾

칸트에 따르면 예지적 성격은 사물 자체의 성격이고, 경험적 성격은 현상에서 감성의 형식에 주어지는 사물의 성격이다. 여기에서 쇼펜하우어는 칸트가 말한 예지적 성격을 사물 자체로서의 성격, 즉 의지이고 이것이 현상으로 드러난 것을 경험적 성격으로 이해한다. 칸트는 인간의 행위의 자유와 필연성을 설명하기 위해 성격을 도입하지만 쇼펜하우어는 이를 확장시켜 인간뿐만 아니라 자연에서의 모든 개체들의 행동을 설명한다. 인간의 행위뿐만 아니라 자연의 모든 현상들은 예지적 성격이 드러난 경험적 성격이라고 설명할 수 있다.

시간 속에서 필연적으로 발전하고, 그로 인해 제약받아 개별적인 행동으로 나누어져 나타

389) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, A539. 칸트에 따르면 예지적 성격은 이념 또는 이념 속에서 드러나는 본래적 의지 행위와 일치한다. 이와 달리 개인의 경험적 성격은 외부적 상황에 의해 사건과 행동으로 나타난다. 다양한 외부적 상황에 따라 인생행로에서 표현되는 경험적 성격은 다양하게 나타나지만, 이것은 인간이 현실의 상황에 적응하면서 예지적 성격을 객관화한 것이다. WWV I, 230쪽 참조.

남으로써 경험적인 성격으로 인식되는 것은, 이러한 시간적인 현상형식을 추상화하여 나타나는 칸트의 표현을 빌리면 예지적 성격이 된다. 칸트는 이러한 차이점을 증명하고, 자유와 필연성 사이, 즉 시간 속에서 사물 자체로서의 의지와 현상 사이의 관계를 설명하며 자신의 불후의 공적을 특히 훌륭하게 보여준다. 그러므로 예지적 성격은 이념, 또는 보다 엄밀히 말하자면 이념 속에서 드러나는 본래적인 의지 행위와 일치한다. 그러므로 그런 점에서 모든 인간의 경험적 성격뿐만 아니라, 모든 동물과 식물의 종의 성격, 심지어 무기적 자연의 모든 근원적인 힘의 성격마저도 예지적 성격의 현상으로, 즉 시간 외적이고 분할할 수 없는 의지 행위의 현상으로 볼 수 있다.³⁹⁰⁾

예지적 성격은 의지 자체의 존재특성을 드러내주고 경험적 성격은 의지의 현상인 개체들의 존재특성을 드러내준다. 우리가 행동하는 방식은 경험적 성격이라고 할 수 있지만 이 경험적 성격은 사실은 의지 자체인 예지적 성격의 드러남이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 강조한다.

각자의 예지적 성격은 시간에서 벗어난, 그 때문에 나눌 수 없고 변화시킬 수 없는 의지 행위로 간주될 수 있고, 경험적 성격이 이러한 인간의 전체 행위방식과 인생행로에서 경험적으로 나타나듯이, 그 의지의 행위가 시간, 공간 및 근거울의 모든 형식 속에서 전개되고 분산되어 나타난 현상이 경험적 성격이다.³⁹¹⁾

여기에서 논자는 칸트와 쇼펜하우어의 성격이론의 차이점에 주목하고자 한다. 왜냐하면 인간행위의 자유와 필연성의 문제와 관련하여 칸트와 쇼펜하우어는 예지적 성격과 경험적 성격의 특징을 달리 해석하기 때문이다. 칸트는 인간에게 예지적 성격의 자유의지가 허용된다고 전제하고, 자유의지를 가진 존재로서 인간의 도덕적 당위성을 주장한다. 인간은 자유의지를 가졌기 때문에 도덕적인 행위를 할 수 있다는 것이다. 칸트는 『순수이성비판』의 ‘선험적 감성론’에서 세계를 예지계와 감성계로 나누는데, 인간이 인식할 수 있는 것은 감성계에 속하는 것, 즉 사물 자체의 현상에 속하는 것으로서 신체 경험으로 가능한 것으로 규정한다. 칸트에 따르면 인간은 인식의 형식인 시간과 공간 그리고 인과성의 지배를 받는 현상세계에서는 자유로울 수 없다. 그런데 칸트는 『순수

390) WWV I, 227쪽.

391) WWV I, 400쪽.

이성비판』의 ‘선험적 변증론’에서 자유와 필연성을 양립 가능한, 이율배반의 문제로 다루고 있다. 칸트는 자유와 필연성의 문제를 다음과 같이 정립과 반정립으로 논의를 전개한다. “정립: 자연의 법칙에 따르는 인과성은, 그로부터 세계의 현상들이 모두 도출될 수 있는 유일한 것이 아니다. 현상들을 설명하기 위해서는 자유에 의한 인과성 또한 반드시 받아들여야 한다. 반정립: 자유는 없다. 오히려 세계에서 모든 것은 오로지 자연 법칙들에 따라서 발생한다.”³⁹²⁾ 칸트는 반정립에서 세계의 모든 것은 인과법칙에 따라야 한다고 하고, 정립에서는 인간에게는 예외적으로 자신으로부터 현상이 도출될 수 있고 따라서 현상들을 설명할 수 있는 자유가 인정된다고 본다. 칸트는 인간의 자유를 인정해야 하는 이유를 다음과 같이 설명한다. “이성 자신은 현상이 아니고 감성의 어떠한 조건에도 종속되어 있지 않으므로, 이성 안에서는 그것의 원인성과 관련해서조차도 아무런 시간 계기가 발생하지 않고, 그러므로 이성에는 시간계기를 규칙에 따라 규정하는 것인 자연의 역학적 법칙이 적용될 수 없기 때문이다.”³⁹³⁾

칸트는 이성을 가진 인간이 자연에서의 인과성에서 벗어난 행위를 할 수 있는 존재이기 때문에 자유와 필연성이 양립 가능한 것이라고 본다. 그러나 쇼펜하우어는 인간의 행위는 단지 경험적 성격이기 때문에 자유의지가 없다고 주장한다. 왜냐하면 전적으로 의지의 지배를 받는 자연의 일부로서 인간만이 예외일 수 없기 때문이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 칸트가 필연성의 지배를 받는 자연에서 예외적으로 인간의 행동이 자유롭다는 주장에 다음과 같은 의문을 제기한다.

이러한 성격은 자연에 속하는 다른 만물과 마찬가지로 확고하고도 영속적인 자신의 속성들을 지니고 있는데, 그것들에 의해서 그의 반응들이 외적 자극에 대해 필연적으로 나타나게 된다. 따라서 다음과 같은 물음이 생겨난다. 즉, 외적 자극에 의해서 결정되면서 어떤 가능한 변용을 남기는 불변적 성격이 그러한 속성들 내에 속하여 있는가, 아니면 인간 홀로 자연의 총체에 대해서 유일한 예외를 형성하고 있는가라는 물음말이다.³⁹⁴⁾

392) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, A444.

393) 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, A444. 칸트는 인간이 인과법칙의 지배를 받지만 자유롭게 행동하는 것이 가능하다는 점을 다음과 같이 주장한다. “자유와 자연은 각기 그 완벽한 의미에서, 동일한 행위들에 있어 사람들이 그 행위들을 예지적 원인에 대조하느냐 감각적 원인에 대조하느냐에 따라, 동시에 아무런 상충 없이 만나지겠다.” 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, A541.

394) FmW, 34쪽.

여기에서 쇼펜하우어는 인간이 이성을 갖고 있기 때문에 자연의 다른 사물들과 다르게 인과성에서 벗어나 자유로운 결정을 할 수 있는 예외적 존재일 수 있겠는가라고 의문을 제기한다. 쇼펜하우어는 인간 역시 자연 속에서의 다른 개체들처럼 의지의 객관성, 의지의 현상이라는 점에서 예외일 수 없다고 본다. 따라서 인간이 자신의 삶의 방식을 선택할 수 있는 자유로운 존재라는 것을 인정하지 않는다.

인간은 나머지 자연에서 예외일 수 없다. 인간도 확고한 성질, 비록 완전히 개별적이고 모두에게 다르지만, 그의 변화하지 않는 성격을 갖는다. 우리의 이해에 따르면 이것은 경험적이다. 그러나 바로 그렇기 때문에 현상일 뿐이다.³⁹⁵⁾

경험적 성격은 예지적 성격이 표상의 형식 속에서 변화하고 반복되어 특정하게 나타난 행위들의 총합이다. 따라서 경험적 성격은 무근거성(Grundlosigkeit)을 특징으로 하는 예지적 성격의 모사일 뿐이다. “경험적 성격은 전적으로, 근거가 없는, 즉 사물 자체로서의 근거율에 종속되지 않는 의지인 예지적 성격을 모사해야 하며, 이러한 성격의 본질이 요구하는 것과 다른 것이 될 수 없다.”³⁹⁶⁾ 이처럼 예지적 성격이 구체화된 각 개체의 개별적인 행위는 의지의 현상이기 때문에 의지의 지배를 받을 수밖에 없다. 그런데 우리는 경험적 성격의 배후에 예지적 성격이 존재한다는 것을 간과한다. 쇼펜하우어에 따르면 인간이 경험적 성격에만 주목하여 스스로 결정하고 선택하여 자유롭게 행위하는 것으로 착각하기 때문이다. 쇼펜하우어는 이러한 무근거적인 의지와 인간의 성격의 관계를 다음과 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 이야기되었다. 이미 말했듯이 모든 필연성은 근거에 대한 결과의 관계이지, 더 이상 아무것도 아니다. 근거율은 모든 현

395) 아르투어 쇼펜하우어, 『도덕의 기초에 관하여』, 김미영 옮김, 책세상, 2004. 114쪽.(이하 GM으로 표기)

396) WWV I, 230쪽.

상의 보편적인 형식이며, 인간은 행동을 할 때 다른 모든 현상과 마찬가지로 근거율에 종속 되기 마련이다.³⁹⁷⁾

인간은 행위가 자유롭다고 생각하지만 이것은 의지의 현상을 지배하는 필연성을 간과한 결과이다. 예지적 성격 자체는 자유이지만, 그것이 행위로 드러난 경험적 성격은 어떤 경우에도 자유로울 수가 없다. 그럼에도 불구하고 인간이 자신에게 자유의지가 주어졌다고 주장하는 것은 자아의식 속에서 아무것에도 영향을 받지 않고 자유로운 행위를 한다는 오해에서 비롯된 것이다. 우리가 자유롭다고 생각하는 것은 실제로는 자기기만에 불과하다.

쇼펜하우어에 따르면 ‘나는 내가 의지하는 바를 행할 수 있다’라고 생각하는 자유는 “우리가 무엇을 의지하면 그것을 할 수 있게 되고 다른 무엇을 의지하면 그것 또한 행할 수 있다”³⁹⁸⁾와 같은 자아의식에서 비롯된 자유이다. 그러나 이러한 자아의식은 자신이 의욕에 따라 행위를 한다는 사실을 인정하는 것일 뿐, 이때의 의욕함이 어떠한 것에도 의존하지 않는 자유로운 것이라는 점을 설명해주지 못한다. ‘나는 내가 의지하는 바를 행할 수 있다.’고 말할 때의 자유는 오히려 “개별적인 특수한 상황과 기존의 특수한 성격 사이에 위치한 인간이, 그 속에서 스스로를 발견하게 되는 외부적인 환경에 의해서 [...] 그때그때마다 다른 방식으로 표출”³⁹⁹⁾되는 의지의 작용이다. 즉, 인간은 본질인 의지가 상황에 따라 다른 방식으로 표출되는 것을 자유라고 오해하고 있는 것이다. 여기에서 쇼펜하우어는 의지와 자아의식의 관계를 다음과 같이 설명한다.

의지는 단지 주어졌으면서 건널 수 없는 그 무엇으로서 그의 의식의 근거를 형성하고 있는 것이다. 왜냐하면 그는 의지하고 있는 한에서만 비로소 그 자신이며, 그가 자기 자신인 한에서만 의지하고 있기 때문이다. 그러므로 그에게 그가 자신이 하고 있는 것과 다르게 의지할 수 있겠는가라고 묻는다는 것은 곧 그가 자신 이외에 다른 그 무엇으로 될 수 있겠는가라는 질문과 동일하다.⁴⁰⁰⁾

397) WWV I, 177쪽.

398) FmW, 33쪽.

399) FmW, 38쪽.

400) WN, 35쪽.

이러한 언급을 통해서 쇼펜하우어는 의지가 자아의식의 근거로서 주어져 있다는 점을 분명히 한다. 만약 인간이 지금과 다른 선택과 다른 행위를 할 수 있다면 그것은 자기 자신이 아닌 것이다. 즉 자아의식은 이미 의지함이 전제되어 있는 한에서만 행위의 자유를 언명하는 ‘의지함의 자유’에 불과한 것임에도 불구하고 우리는 자아의식에 절대적 자유가 주어져 있다고 오해한다.⁴⁰¹⁾ 인간이 자유라고 생각하는 자아의식은 이미 의지를 근거로 하는 것이다. 즉, 자아의식은 이미 주어진 의욕과 욕망에 근거하기 때문에 자유로운 선택을 한다고 할 수 없다.

쇼펜하우어에 따르면 본질인 의지를 벗어난 자아의식이 존재할 수 없고, 의지를 벗어난 선택을 할 수도 없다. 의지 자체가 아닌 의지의 현상인 인간의 행위에는 자유가 없다고 주장한다. 존재자체는 자유이지만 존재에서 나온 행동에는 결코 자유가 존재하지 않는다.⁴⁰²⁾ 그렇기 때문에 존재로부터 도출된 행위에서는 자유의 존재를 언급할 수 없다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 스킨라철학의 “행동은 존재에서 나온다.”(operari sequitur esse)는 명제를 인용한다. 이 명제는 이미 존재의 성질 안에 가능성(potentia)이 포함되어 있고, 현실적으로는 외부 원인들, 즉 동기들에 의해 행위가 발생한다는 주장이다. 쇼펜하우어에 따르면 이때에 존재 자체는 예지적 성격이고 행위로 드러나는 것이 바로 인간의 구체적인 경험적 성격이다.⁴⁰³⁾ 따라서 쇼펜하우어는 인간에게 선천적 자유가 주어졌다는 주장을 다음과 같이 비판한다.

자유롭다는 것은 전혀 필연적이 아니다. 다시 말해서, 그것은 어떠한 근거에도 의존하고 있지 않다. 이러한 개념을 인간의 의지에 적용시켜 본다면 이는 곧, 맹목적 의지는 자신을 드러냄에 있어서 원인이나 충족적 근거에 의해서 전혀 결정되지 않는다는 것을 의미한다.⁴⁰⁴⁾

인간의 행위는 예지적 성격의 필연성의 결과인 경험적 성격과 특정한 상황의 외적인

401) FmW, 28쪽 참조.

402) GM, 114쪽.

403) 셸링도 역시 자유가 개별적인 인간이 아니라 존재의 근원으로부터 유래하는 것이라고 주장한다. “모든 개별적인 자연적 생명의 근거를 이루는 욕구와 특수한 현존 안에서 자신을 보존하려고 하는 충동은 [...] 창조된 피조물 안에 비로소 부가되는 것이 아니라 오히려 그 욕구와 충동이 창조하는 것 자체”이다. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Darmstadt, 1980, 304쪽.

404) FmW, 18쪽.

원인, 즉 동기에 의해 필연적으로 나타나기 때문에 자유의지에 의한 것이라고 할 수 없다. 만약에 인간이 자유의지를 지니고 있다면, 여러 가지 방면으로 철저히 결정되어진 다양한 외적인 조건들 하에서 서로 상반되는 두 가지 행위가 가능하겠지만, 실제로 이러한 일은 불가능하기 때문에 쇼펜하우어는 인간에게 절대적인 자유의지가 존재한다는 주장을 받아들이지 않는다.⁴⁰⁵⁾ 여기에서 김미영은 이러한 쇼펜하우어의 예지적 성격과 자유의 관계를 다음과 같이 설명한다. “쇼펜하우어에게서 예지적 성격은 사물의 존재를 의미한다. 그는 칸트의 성격구분을 고수한다고 주장하지만 그가 자유의 영역으로 제시하는 예지적 성격은 칸트가 주장하는 예지적 성격과 달리 사물의 존재자체이다. [...] 예지적 성격은 시간과 행위의 계열에서 표현되는 경험적 성격을 규정하는 존재자체라는 것이다. 쇼펜하우어는 자유가 이 존재자체에 있다고 주장한다.”⁴⁰⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 한 인간의 특정한 행동은 외부의 동기와 그리고 내부의 예지적 성격에 의해 필연적으로 결정된다. 특히 같은 동기가 주어져도 서로 다른 방식으로 행위 하는 것은 예지적 성격 때문이라는 점을 주목해야한다. 즉, 인간의 행위는 동기와 성격에 의해 결정되지만, 이것은 이미 지니고 있는 고유하고 본질적인 예지적 성격을 드러내는 것일 뿐이다. 예지적 성격이 표상세계에서 그 자체로가 아니라 어떤 동기에 의해 개별적인 행위로 나타난다. 여기에서 쇼펜하우어는 물을 예로 들어 인간의 성격과 동기가 어떻게 행위로 드러나는지를 설명한다.

물은 물에 내재하는 여러 가지 특성을 지님으로써 계속 물로 존재한다. 하지만 물이 고요한 호수로서 수면을 비추거나, 또는 거품을 일으키며 바위에 부딪히거나, 또는 인공적인 분수가 되어 하늘 높이 솟아오르든가 하는 것은 외적인 원인에 달려있다. 물에게는 어느 쪽이든 다른 쪽과 찬가지로 자연스럽다. 하지만 사정이 달라짐에 따라 물은 이런저런 모습을 보이겠지만, 어느 것에도 즉각 응할 준비가 되어 있고, 어떠한 경우에도 자신의 성격에 충실

405) FmW, 19쪽 참조.

406) 김미영, 「쇼펜하우어에서 자유의지와 자연의지」, 『칸트연구』 41, 한국칸트학회, 2018, 120쪽. 김미영은 여기서의 자유가 존재의 내부로부터 나오는 힘이라고 주장한다. “그는 존재에 놓여있는 힘을 자연력, 생명력, 의지로 구분한다. 자연력은 무기적 영역의 힘이며, 생명력은 식물영역의 힘, 그리고 의지는 동물영역의 힘이다. 쇼펜하우어는 자연에서 작용하는 모든 힘의 본질은 동일하다고 주장한다. 생명력은 의지와 동일하며, 다른 모든 자연력도 그렇다는 것이다. 그는 가장 우수한 종에 따라 자연의 모든 힘을 의지라고 부른다. 그래서 의지는 모든 사물의 존재 자체로서 인간과 동물과 자연에서 다양하게 나타나지만 동일하다는 것이다. 쇼펜하우어는 이 의지 자체가 모든 것에서 자유롭다고 말한다. 존재에 놓여 있는 자유란 이 내부에서 표명되는 의지의 자유를 의미하는 것이다.” 김미영, 「쇼펜하우어에서 자유의지와 자연의지」, 『칸트연구』 41, 한국칸트학회, 2018, 123쪽 이하.

하며, 언제나 자신의 성격을 드러낼 뿐이다. 이처럼 모든 인간의 성격도 어떤 일이 있더라도 드러나겠지만, 거기에서 비롯되는 현상들은 사정에 따라 달라질 것이다.⁴⁰⁷⁾

물을 다양한 모습으로 나타나게 하는 외적인 원인이 인간에게는 동기로 작용한다. 그런데 인간의 행위는 예지적 성격이 전제가 되기 때문에 인간의 행위를 동기만으로 설명할 수가 없다. 예지적 성격은 사물의 본질적인 성질로서 그 자체로가 아니라 근거울에 종속된 개별적인 현상을 통해서만 드러난다.

그런데 인간의 행위가 실제로 예지적 성격의 현상인지를 확인하기는 어렵다. 본질적인 것은 예지적 성격이지만 예지적 성격은 근거울에 의해 인식되지 않기 때문에 그것의 존재를 언급하기는 쉽지 않다. 근거울에 의해 인식되는 것은 경험적 성격일 뿐이다. 즉, 예지적 성격은 규정될 수가 없기 때문에 어떤 동기에 의해 행위가 발생한다 해도 그 동기로 규정할 수 있는 것은 예지적 성격의 현상, 즉 경험적 성격일 뿐이다. 쇼펜하우어에 따르면 이것이 바로 인간이 자신의 성격을 완전하게 파악할 수 없는 이유이다.

인간의 행위와 관련하여 이러한 쇼펜하우어의 성격이론은 결정주의라는 비판을 받는다. 특히 데일은 쇼펜하우어의 철학의 특징을 ‘엄격한 결정주의’(hard determinism)라고 평가한다. 왜냐하면 “쇼펜하우어의 시스템에는 의미 있는 인간의 자유는 있을 수 없다”⁴⁰⁸⁾고 보기 때문이다. 데일에 따르면 그 이유는 첫째, 인간의 도덕적인 요인에 의해 행해지는 행동들은 표상세계의 모든 사건들과 마찬가지로 인과적인 법칙, 특히 충분근거울의 네 번째 법칙에 의해 지배되기 때문이고 둘째, 쇼펜하우어는 의욕이 주체들의 성격을 대체할 수 없고 변경할 수 없다고 간주하기 때문이다.⁴⁰⁹⁾

407) WWV I, 208쪽. 여기에서 Christopher Janaway는 인간의 예지적 성격을 다음과 같이 설명한다. “물줄기는 그 자신의 내적 본성이나 그것이 실제로 만나는 방향에 대한 통제력이 없다. 나는 그렇지 않다. 물줄기와는 달리, 마음을 가지며, 의식적인 상태를 가지며, 합리적인 동기들에 의해 야기되는 방식을 갖는다. 그러나 이 방식은 사건을 바꾸지 않는다. 사람들은 감정과 의식을 가지고 있기 때문에 물줄기의 흐름과 다를 거라고 생각하지만 그럼에도 불구하고 드러나는 방식의 차이일 뿐 사건 자체는 바뀌지 않는다는 것이다. 쇼펜하우어의 형이상학에 따르면 중, 유기체, 기관은 반드시 전체적 의지에 의해 결정된다. 전체적 의지만이 개별적 의지를 제한할 수 있기 때문에 개별의지인 예지적 성격으로 타고난 개인의 ‘동기’는 자유롭지 못하다.” Christopher Janaway, “Will and Nature”, in *The cambridge companion to Schopenhauer*,(ed. Christopher Janaway), Cambridge University press, 1999, 154쪽 참조.

408) Jacqueline Dale, *The Philosophy of Schopenhauer*, Montreal & Kingston-Ithaca, 2005, 186쪽.

409) 위의 책, 186쪽 참조.

3) 획득적 성격

쇼펜하우어는 칸트의 예지적 성격과 경험적 성격 구분을 수용하지만 이러한 성격 이론을 인간의 행위의 범위를 넘어 자연의 물리적 대상에까지 확대 적용한다. 특히 인간의 성격에서 자유의지의 존재 여부에서 칸트와 차이점을 나타낸다. 그런데 논자는 쇼펜하우어의 성격이론의 특징은 획득적 성격(erworbener Charakter)에서 가장 드러난다고 본다. 쇼펜하우어는 인간에게 종적 성격이 공통된 성격으로 나타나기도 하지만 개별적으로 성격들 간의 등급의 차이와 결합의 차이 그리고 상호변형의 차이가 존재한다는 점에 주목한다. 즉, 인간에게서 성격은 공통된 종의 성격과 변형된 개별적 성격으로 나타난다. 특히 다른 동물과 달리 인간의 성격은 종의 성격보다 완전히 개별적 성격으로 드러난다. 쇼펜하우어는 인간에게서 경험적 성격이 더욱 개체화된 이것을 획득적 성격이라고 부른다.

쇼펜하우어에 따르면 획득적 성격은 인간이 “살면서 세상의 관습을 통해 비로소 얻어지는 것”⁴¹⁰⁾으로서 예지적 성격 그리고 경험적 성격과는 구분된다. 획득적 성격은 경험적 성격과 달리 의지에 의해 주어지는 것이 아니라 자신의 경험적 성격에 대한 정확한 성찰을 통해서 비로소 얻을 수 있는 것이다. 획득적 성격은 개별적 인간이 구체적으로 어떤 상황에 직면했을 때 용기, 정직함, 신중함, 기민함 등 그 상황에 필요한 덕목이 갖춰졌는지에 대해 스스로 깊은 성찰을 한 후 갖게 된다.⁴¹¹⁾ 일상에서 우리가 사람의 성격이 좋다 나쁘다 평가하는 것도 획득적 성격에 관해서 언급하는 것이다. 경험적 성격은 자연적 충동으로서 비합리적인 반면에 획득적 성격은 경험이나 숙고를 통해 얻게 된 이성의 인식의 결과이다. 쇼펜하우어는 이러한 획득적 성격이 자기 인식을 위한 성찰의 결과라는 점을 다음과 같이 설명한다.

그것은 자신의 경험적 성격의 바꿀 수 없는 특성에 관해, 자신의 정신적, 육체적 힘의 정도와 방향에 관해, 그러므로 자신의 개성의 전체적인 강약에 관해 추상적으로 분명히 아는 것이다.⁴¹²⁾

410) WWV I, 414쪽.

411) FmW, 72쪽 참조.

412) WWV I, 417쪽.

쇼펜하우어에 따르면 획득적 성격을 갖기 위해서는 먼저 경험을 통해서 우리가 무엇을 의욕하고 무엇을 할 수 있는지를 알아야 한다. 자신의 욕망과 능력을 구분할 수 있어야 이를 통해서 서로 다른 욕망이 충돌할 때 선택하거나 포기할 수 있기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간은 무엇이 그에게 적합하고 가능한 것인지를 알지 못하기 때문에 “전체적으로 자신에게 충실하고, 자신의 다이몬에 이끌려 자신의 인생행로를 걸어가려 하지만, 그는 일직선을 긋는 것이 아니라 떨면서 고르지 않은 선을 그으며 흔들리고, 회피하고, 되돌아가며, 후회하고 고통을 맞본다.”⁴¹³⁾ 인간은 이러한 고통을 줄이기 위해 자신이 무엇을 의욕하고 의욕할 수 있는지는 경험을 통해 배울 수밖에 없다. 그리고 그것을 배우게 될 경우에 우리가 일반적으로 성격이라 부르는 것, 즉 획득적 성격을 얻게 된다. 워스는 쇼펜하우어의 획득적 성격이 갖는 의미를 다음과 같이 설명한다.

각 개인에게는 그 개인을 규정하는 단일한 경향성(tendency)이 존재한다. 한 개의 씨앗이 충분한 물, 햇빛, 그리고 영양분을 공급받는가의 여부에 따라 약하거나 강한 나무가 될 수 있는 것처럼 삶의 과정 동안에 한 개인은 이 지향성을 보다 덜 혹은 효과적으로 실현할 수 있다는 것이다. 분명히 인간은 동물이나 식물보다는 더 큰 자기-통제 능력을 지니기 때문에 쇼펜하우어는 한 개인의 발달을 그 자신의 본성과 가능한 한 일치하게끔 행동하는 것을 향해 나아가는 움직임이라고 이해한다.⁴¹⁴⁾

인간에게는 그 개인의 본질로서 규정되는 일정한 경향성이 있는데, 환경과 경험을 통해 이러한 경향성을 효과적으로 실현하는 것이 획득적 성격이다. 획득적 성격을 얻게 되면 자신의 본질에 맞는 행위를 통해 자기와의 일치감에 따른 만족감과 편안함을 얻게 된다. 인간이 획득적 성격을 갖게 되면, 즉 경험과 자기 성찰을 통해 자기가 무엇을 의욕하고 무엇을 할 수 있는지 알게 되면, 선택의 상황에서 즉각적으로 결정을 할 수 있다. 즉, 다양한 체험을 통해 자신의 강점과 약점을 알게 되면, 자신의 소질과 강점은 키우고, 소질에 적합하지 않은 노력은 자기극복을 통해 피할 수 있기 때문이다.

413) WWV I, 416쪽.

414) 로버트 L. 워스, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 177쪽.

그런데 이러한 쇼펜하우어의 획득적 성격은 인간이 자발적으로 행위하게 된다는 점에서 칸트의 성격이론과 차이가 있다. 칸트는 선형적 당위로서 주어져 있는 도덕법칙을 따라야 한다고 주장하기 때문이다. 칸트는 이성을 가진 인간에게 도덕법칙은 필연적으로 주어져 있다고 본다. 칸트는 이 점을 다음과 같이 말한다. “우리는 이성을 통해서 도덕법칙을 의식하고 있다. 그리고 우리의 의지에 의해서 동시에 마치 하나의 자연 질서가 생겨야 하듯이, 우리의 모든 준칙은 이 법칙에 종속하고 있다. 그러므로 이 법칙은, 경험적으로 주어지지 않는 자연, 그러나 자유를 통해서 가능한 자연, 따라서 초감성적 자연의, 이념임에 틀림없다.”⁴¹⁵⁾ 여기에서 칸트는 인간의 본래적인 예지적 성격에 실천원리로서 도덕법칙이 포함되어 있다고 주장한다. 그러나 쇼펜하우어는 인간에게 본래 주어진 도덕법칙은 존재하지 않는다고 보는데 우선 쇼펜하우어는 이성의 실천적 역할에 대해서 칸트와 견해를 달리 하기 때문이다. 쇼펜하우어는 “이성적으로 행동하는 것과 덕이 있게 행동하는 것은 전혀 다른 별개의 문제이다.”⁴¹⁶⁾라고 주장한다. 쇼펜하우어에 따르면 이성은 선의와 협력하듯이 악의와도 협력하기 때문이다. 이성은 고상한 의도뿐만 나쁜 의도, 현명한 격률뿐만 아니라 어리석은 규율을 똑같이 실행할 준비가 되어있다. 이성을 지닌 인간은 삶을 모든 방면에서 조망하고 성찰할 수 있지만 그 결과가 모두 도덕적인 것은 아니다. 예를 들어 이성에 의한 숙고의 결과로 자살, 결투, 처형, 모험 등을 행하기도 하기 때문이다.⁴¹⁷⁾

쇼펜하우어에 따르면 인간은 주어진 당위로서가 아니라 사회와 자연 속에서 경험을 통해서 비로소 스스로 자신이 살아갈 방식을 획득하게 된다. 각 개인은 욕망하고 갈등하고 선택하는 과정을 통해 자기가 무엇을 원하고 무엇을 할 수 있는지에 대한 자기인식의 결과를 얻게 되며, 이러한 자기인식의 결과를 토대로 삶의 목적을 설정하게 된다. 여기에서 쇼펜하우어는 인간이 경험을 통한 자기 인식의 과정에서 비록 자신이 의지의 현상에 불과하다는 것, 따라서 충동적이고 비합리적인 경험적 성격을 완전히 극복할 수 없다는 것을 알게 될지라도 거기에서 멈추지 않고 반성과 노력을 통해 자신의 삶의 방식을 어느 정도 스스로 결정할 수 있게 된다는 점을 강조한다.⁴¹⁸⁾ 이와 같이 쇼펜하

415) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 1975, 49쪽.

416) WWV I, 144쪽.

417) WWV I, 144쪽 참조.

418) 쇼펜하우어와 달리 니체는 자유로운 인간이 사회와 국가라는 공동체의 관습과 도덕에 적응하고자 하는 과정을 긍정적으로 평가하지 않는다. 인간은 자연상태의 자유로운 본능을 버리고 규칙과 관습의

우어는 예지적 성격과 전혀 다른 획득적 성격을 제시함으로써 칸트와는 다른 방식으로 인간의 성격을 고찰한다.

그럼에도 불구하고 획득적 성격이 예지적 성격의 영향을 벗어나는 것은 아니다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 본질, 즉 예지적 성격은 변하지 않는다. 다만 개별적인 “정신력의 한계에 따라 고상한 향유를 누릴 수 있는 그의 능력이 최종적으로 확정”⁴¹⁹⁾되는데, 이때의 정신력이 다른 아닌 획득적 성격이다. 인간은 스스로 파악한 자신의 경험적 성격을 최대한 유리하게 이용하여 획득적 성격에 도달한다. 이러한 획득적 성격에 의해 개인의 정신력의 한계가 달라지고 행복을 향유하는 범위가 달라진다.⁴²⁰⁾ 쇼펜하우어는 획득적 성격에 도달한 인간을 다음과 같이 표현한다.

완벽한 건강과 조화로운 신체에서 비롯되는 차분하고 명량한 기질, 분명하고 생기 있으며 통찰력 있고 올바르게 파악할 줄 아는 분별력, 온건하고 부드러운 의지, 그에 따른 한 점 부끄럼 없는 양심을 갖게 된다.⁴²¹⁾

쇼펜하우어는 비록 인간이 예지적 성격에 사로 잡혀 살지만 노력에 의해 자신의 삶을 의미 있게 한다는 점을 강조하는 것이다. 이런 점에서 위스는 획득적 성격의 역할을 다음과 같이 평가한다. “쇼펜하우어의 획득적 성격에 대한 개념은 모든 사람이 그들의 성격이 합법적이고 규범적인 스타일에 맞아야 한다고 지시하는 것이 아니다. 실

답답함에 길들여지기 위해 양심의 가책(das schlechte Gewissen)을 생각해낸다. 그러나 니체에 따르면 양심의 가책은 인간이 자유로운 본능을 억제하기 위해 만들어 낸 것이다. “자유라는 오래된 본능으로부터 스스로를 지키기 위해 국가조직이 구축해 놓은 저 끔찍한 방벽은 야생생활을 하고 아무 거리낌 없으며 이리저리 유랑하던 인간의 저 모든 본능을 반대방향으로 돌려 인간 자신을 향하게 했다. [...] 이것이 양심의 가책의 기원인 것이다.” 프리드리히 니체, 『도덕의 계보학』, 홍성광 옮김, 연암서가, 2001, 112쪽. 니체의 표현에 따르면 양심의 가책은 인간이 사회와 평화의 속박에 매어 있음을 알게 되었을 때 어쩔 수 없이 걸리게 되는 ‘심각한 병’이다.

419) PI, 379쪽.

420) 쇼펜하우어는 행복과 관련하여 다음과 같이 말한다. “모든 충족, 흔히 행복이라 부르는 것은 원래 본질적으로 언제나 소극적인 것에 불과하며, 결코 적극적인 것이라 할 수 없다. 그것은 저절로 근원적으로 우리에게 와서 행복하게 하는 것(Beglückung)이 아니라 언제나 어떤 소망의 충족이어야 한다.” WWVI, 529쪽. 이러한 언급에 따르면 행복은 소극적인 성질을 띠는 것이다. 행복은 지속적이거나 영속적일 수 없고 단지 고통과 결핍의 해소에서 오기 때문이다. 행복은 주관적이기 때문에 획득적 성격에 달려있다. 강용수는 이러한 쇼펜하우어의 행복개념을 다음과 같이 설명한다. “쇼펜하우어 행복론의 독특한 입장이라면 세계의 객관적인 질서에 대한 인식을 바탕으로 인간의 행복의 주관적인 조건을 탐색하는 것이다. ‘완전성’에 따른 세계의 위계질서와 자신의 본성에 대한 올바른 인식이 없이 인간은 진정한 행복에 이를 수 없다.” 강용수, 「쇼펜하우어의 행복론 -의지의 지향성과 고통 개념을 중심으로」, 『철학탐구』 40, 중앙대학교 중앙철학연구소 2015, 176쪽.

421) PI, 381쪽.

존적인 방향에서 특정한 성격이 그 자체로 어떻게 발현될 수 있는지를 서술한 것뿐이다.”⁴²²⁾

그러나 논자가 보기에 여기에서 인간이 자기 인식의 결과로 획득적 성격을 갖게 된다고 할지라도 예지적 성격에 종속된 경험적 성격을 어떻게 극복하고 조절할 수 있을지에 대한 의문은 여전히 남는다. 경험적 성격을 극복하는 정신의 작용 역시 인간의 두뇌작용, 즉 의지의 현상으로서 이미 정해져 있을 것이기 때문이다.

2. 의지와 인간의 본성

1) 삶에의 의지의 긍정과 생식충동

자연의 모든 개체는 근거울과 시간, 공간을 통해 의지의 현상으로 존재한다. 개체는 시간 속에 드러났다가 시간이 지나면 죽음을 통해 무로 돌아간다. 여기에서 인간은 지성을 통해 자연의 개체인 자신의 삶도 시간이라는 형식에서 일시적으로 드러나는 의지의 현상이라는 것을 인식하게 된다. 의지의 현상인 인간에게 의지의 긍정은 인간의 삶을 지속시키는 의욕 자체를 긍정하는 것을 의미한다. 인간은 삶에의 의지의 긍정의 반영으로서 시간과 공간 속에서 무수한 개체와 함께 생존과 종족번식을 위해 끝없는 고뇌를 감당한다.⁴²³⁾ 쇼펜하우어는 인간을 생존과 종족보존의 욕구의 지배를 받는 존재로 다음과 같이 묘사한다.

인간은 철두철미 구체적인 의욕이자 욕구이며, 무수히 많은 욕망의 덩어리인 것이다. 인간은 이러한 욕망들을 품고, 다만 자신의 결핍과 궁핍을 제외한 모든 것을 불확실하게 자기 자신에게 맡긴 채, 지구상에서 살아가고 있다. 그에 따라 매일 새로이 생기는 요구들에 시달리며 자신의 생존을 유지하기 위해 대개 일평생 걱정하며 살아가는 것이다. 그 다음으로 이러한 생존의 유지와 직접적으로 결부되는 제2의 요구는 종족번식의 욕구이다.⁴²⁴⁾

422) Robert Wicks, “Kant’s Theory of Freedom in Fourfold as the Progenitor of Schopenhauer’s Metaphysics of Will”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 206쪽.

423) WWV I, 450쪽 참조. 쇼펜하우어는 자연의 내적인 본질, 즉 삶에의 의지가 생식충동에서 가장 강력하게 나타나기 때문에, 헤시오도스나 파르메니데스와 같은 고대의 시인들도 에로스가 모든 산물을 산출하는 첫째 요소, 창조하는 원리로 여겼다는 점을 강조한다. WWV I, 546쪽 참조.

424) WWV I, 426쪽.

인간은 의욕을 충족시키고자 지속적으로 노력하고 행위한다. 이런 점에서 의지를 긍정하는 인간의 삶은 언제나 자신의 의욕을 충족시키려는 의식에 의해 유지된다. 의지를 긍정하는 인간은 목표를 이루기 위해 끊임없이 사유하고 활동한다. 쇼펜하우어는 의지를 긍정하는 인간의 삶을 다음과 같이 표현한다. “거의 모든 인간의 삶이란 이렇다. 그들은 의욕하고, 의욕하는 바를 알고, 이것을 얻으려고 노력하여 절망에 빠지지 않을 만큼 성공을 거두고, 무료함과 그 결과에 시달리지 않을 만큼 실패를 맛본다.”⁴²⁵⁾ 삶에 의지를 긍정하는 인간은 의지를 인식하긴 하지만, 삶에 의욕이 너무 커서 삶이 비극적이고 지속적인 고통이 본질적임을 인정하려 하지 않는다. 이러한 인간은 삶에 따라다니는 고통과 고뇌를 기꺼이 감수하고 만족감과 행복감을 느끼면서 삶이 무한히 지속되기를 원한다. 의지를 긍정하는 인간은 바다의 물 한 방울에 불과한 사소한 존재임에도 불구하고 그 자신의 삶을 보존하기 위해 세계를 없애버릴 만큼 이기적인 존재가 된다. 인식주관인 인간은 자신 이외의 다른 개체를 대상으로서만 의식하고 다른 개체가 자신의 본질과 현존재에 의존하는 것으로만 의식한다. 타인의 존재는 자신을 위해서 언제든지 제거될 수 있다고 생각한다. 쇼펜하우어는 인간이 이기적인 존재라는 것을 다음과 같이 강조한다.

그에게는 자신의 본질과 그 본질의 유지가 다른 모든 것을 합친 것보다 우선한다. 누구나 자신이 아는 사람이 죽어도 그 자가 개인적으로 별로 관계없는 사람이면 대수롭지 않은 일로 치부하는 반면, 자신의 죽음은 세계의 종말이라 간주한다. 최고 높은 수준에 올라간 의식, 즉 인간의 의식에서는 인식, 고통, 기쁨과 마찬가지로 이기심도 가장 높은 정도에 도달했음에 틀림없고, 이 이기심에 조건 지어진 개체들의 충돌은 지극히 끔찍하게 나타날 것이 분명하다.⁴²⁶⁾

논자가 보기에 유한한 개체인 인간의 삶에 의지는 자살에 대한 논의에서 극단적으로 드러난다. 쇼펜하우어에 따르면 자살⁴²⁷⁾도 의지의 부정이 아니라 강한 의지의 긍정

425) WWV I, 446쪽. 인간이 의욕을 충족하는 과정에는 세 가지 극단의 요소가 있다. 첫째는 강력한 의욕, 커다란 열정이다. 이것은 역사적으로 위대한 인물에게서 볼 수 있다. 둘째는 순수한 인식 작용으로 이념을 파악하는 천재의 삶이다. 셋째는 의지에의 심한 무관심과 의지를 충족시키는데 필요한 인식에의 무관심으로 생긴 헛된 갈망, 삶을 마비시키는 무료함이다. 인간은 일반적으로 이 세 가지를 극단적으로 고집하지는 않지만, 이 극단에 다가가고 접촉하며 동요하는 삶을 되풀이 할 뿐이다.

426) WWV I, 452쪽.

427) 카뮈는 자살을 철학의 가장 중요한 문제라고 주장한다. “참으로 진지한 철학적 문제는 오직 하나뿐

현상일 뿐이다. 자살은 의지의 고통으로부터의 도피가 아니라 삶에의 의지의 확신이라고 보기 때문이다.⁴²⁸⁾ “자살자는 삶을 의욕하지만 자신이 처한 삶의 조건에 만족하지 못할 뿐이다. 따라서 그는 결코 삶에의 의지를 포기하는 것이 아니고, 개별적인 현상을 파괴하면서 단지 삶만을 포기한다.”⁴²⁹⁾ 쇼펜하우어에 따르면 자살은 개별적인 현상만을 파괴하는 것으로 전적으로 무익하고 어리석은 행위이다. 자살은 의지의 객관화단계가 높은 단계의 개체에서 삶의 의욕이 격렬해져서 자기 자신에게 전쟁을 선포하는 것이다. 개체는 삶을 원하지만 고통으로 자신의 의지가 꺾이기 전에 의지가 가시화된 신체를 파괴한다. 의지는 계속 노력하지만 개별적 인간의 의식이 더 이상 고통을 견디기 어려워하면 자신의 존재를 긍정하기 위해 개별적 현상인 신체를 파괴하게 된다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

사실 자살자는 의욕을 멈출 수 없기 때문에 사는 것을 멈추는 것이다. 그리고 의지는 이 경우에 더 이상 자신을 긍정할 수 없기 때문에, 자신의 현상을 파괴함으로써 자신을 긍정한다.⁴³⁰⁾

쇼펜하우어는 개체가 고통을 피하기 위해 자살을 선택하는 것은 “결코 구원이 되지 못한다.”⁴³¹⁾고 단호하게 말한다. 인간은 신체를 부정함으로써 고통스러운 삶으로부터 벗어나려고 하지만, 고통의 근원은 제거될 수 없을 뿐만 아니라 이것은 다른 개체에게 또 다른 고통을 야기할 수도 있기 때문이다. 자살은 전적으로 무익하고 어리석은 행위

이다. 그것은 바로 자살이다, 인생이 살만한 가치가 있느냐 없느냐를 판단하는 것이야 말로 근본문제에 답하는 것이다.” 알베르 카뮈, 『시지프 신화』, 김화영 옮김, 책세상, 2013, 15쪽.

428) Birnbacher는 자살에 대한 쇼펜하우어의 논의는 그가 세계를 부조리한 것으로 바라보는 것에서 비롯된다고 주장한다. Dieter Birnbacher, *Schopenhauer*, Stuttgart, 2009, 87쪽.

429) WWV I, 529쪽.

430) WWV I, 530쪽.

431) WWV I, 492쪽. 토마스 만은 쇼펜하우어의 자살 개념에 대하여 다음과 같이 말한다. “우리는 구원이 죽음일 것이라고 생각하는가? 결코 그렇지 않다. 죽음은 전적으로 현상, 경험, 이 세계 다(多)와 변화의 영역에 속한다. 죽음은 원초적이고도 참된 실재를 건드리지 못한다. 우리에게 있어서 죽는 것은 개체화에 불과할 따름이다. 우리 본성의 핵심인 삶의 의지는, 그것이 자신을 스스로 긍정하고 삶에의 접근방식을 언제나 찾아 깨닫고 있는 한, 죽음으로부터 전혀 괴로움을 당하지 않는다. 덧붙여 말하자면 이로부터 자살의 어리석음이라든가 부도덕성이 결론 내려진다. 자살을 통해서 아무것도 개선되지 않는다. 그 이유는 개인이란 단지 자기개체화를 부정하고 이를 전멸시킬 뿐이지, 원죄처럼 모두에게 주어진 삶에의 의지는 어쩔 도리가 없기 때문이다. 자살하는 중에도 삶에의 의지, 원죄는 더 구체화되고 있는지 모른다. 다시 말해 구원이란 전혀 다른 의미이고, 전혀 다른 조건과 결부되어 있다. 경우에 따라 이 축복을 가능하게 하는 매개자를 추측할 필요는 없다. 그렇다면 그것은 지성과 관련된 일이다.” 토마스 만, 『쇼펜하우어, 니체, 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 32쪽 이하.

하고 말한다.⁴³²⁾

쇼펜하우어에게 의지의 긍정은 신체의 긍정과 같은 것이다. 이미 인간의 신체는 인간이라는 개체에 발현된 의지의 객관성이므로, 그 존재 자체가 의지의 긍정이기 때문이다. 따라서 신체의 욕구를 최대한 충족시키는 것은 의지를 긍정하는 행위이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

의지의 긍정이란 인간의 삶을 대체로 가득 채우고 있는 지속적인 의욕 자체로 어떤 의식에 의해서도 방해받지 않는다. 이미 인간의 신체는 인간이라는 이 단계에서 또 이 개체에게서 현상하는 의지의 객관성이므로, 시간 속에서 전개되는 인간의 의욕은 말하자면 신체를 다른 말로 의역한 것이고, 전체와 그 부분들의 의미를 해명한 것이며, 이미 신체 또한 그것의 이미 그것의 현상인 동일한 사물 자체의 다른 서술 방식이다. 그러므로 우리는 의지의 긍정이라고 말하는 대신, 신체의 긍정이라고도 말할 수 있다.⁴³³⁾

인간의 다양한 모든 욕구는 신체로부터 비롯되고 신체를 통해 표현된다. 의지의 가장 단순한 긍정은 자신의 신체를 긍정하고 시간 속에서 특정한 신체 행위를 통해 드러난다. 인간에게 주어진 신체의 기관이나 구조는 의지의 목적에 부합하는 것이다. 이러한 신체에서의 의지의 긍정은 신체를 유지하는 것으로 명확하게 드러난다. 예를 들어 생식충동은 생식기의 목적에 부합하게 의욕이 발생하는 적극적인 의지의 긍정이다.⁴³⁴⁾ 이런 점에서 생식은 의지의 긍정의 상징이고, 생식기관은 특히 다른 신체보다 의지에만 종속하고 인식에는 종속되지 않는다. 이러한 생식충동은 식물에서 재생산이 일어나는 것과 마찬가지로 의지에만 기여한다.

쇼펜하우어에 따르면 생식충동(Geschlechtstrieb)은 자연에서의 의지 측면에서는 자신의 존재를 지속적으로 드러내기 위한 것이며, 개체의 측면에서는 유한한 개체성을 극복하기 위한 장치이다. 물론 생식에의 욕구는 우선적으로 개체의 유지와 종족 번식

432) WWV I, 530쪽.

433) WWV I, 445쪽.

434) 김정현은 삶에의 의지로서의 성욕의 의미를 다음과 같이 설명한다. “인간 존재의 유한성과 허무감이 운명이라면, 인간에게는 그러한 것을 넘어서려는 또 다른 물질적 장치가 있다. 인간에게서 삶에의 의지는 성욕으로 나타나는데, 이것은 삶에의 의지를 특수화시키고 한정시키는 성욕과 생식행위를 통해 다른 개체의 탄생, 즉 종의 유지에 기여하게 된다. 성욕이란 인간 안에서 작용하는 의지의 핵심으로 남녀사이의 성애적 열정을 발현시켜 새로운 개체의 탄생을 가능하게 한다.” 김정현, 『죽음은 삶의 목적이다』, 정동호 외, 『철학, 죽음을 말한다』, 산해, 2004, 137쪽.

이라는 목적을 갖는다. 그런데 이러한 생식충동은 다른 신체 기관의 기능과 마찬가지로 궁극적으로는 무의식적인 의지의 발현일 뿐이다.⁴³⁵⁾ 생식충동은 무의식적인 의지의 발현이기 때문에 동물에게 맹목적인 본능으로 적용된다.⁴³⁶⁾ 의지의 객관화가 가장 완전하게 이루어진 인간의 단계에서는 단순한 충동과 가장 높은 단계의 지성이 대립하기 때문에 다른 동물에 비해 제한적으로 복잡하게 발현된다. 인간의 지성과의 대립에도 불구하고 생식충동은 가장 강한 삶의 의지의 표현이며 근원적인 욕망이다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 제2권 「성애의 형이상학」(Metaphysik der Geschlechtsliebe)에서 생식충동을 다음과 같이 설명한다.

[...] 생식충동은 삶의 의지의 표현이며, 따라서 모든 의욕의 중심이다. 따라서 나는 이 텍스트에서 성기를 의지의 초점이라고 불러왔다. 우리는 인간이 구체적인 생식충동이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 그 생식충동의 발생은 결합행위이며, 그 소망을 가운데 소망은 결합행위이기 때문이고, 이러한 충동만이 그 전체 현상을 지속시키고 유지시키기 때문이다. 삶의 의지는 먼저 개인의 보존욕으로 표현된다. 그러나 이는 단지 종의 보존욕의 단계일 뿐이다. 이 후자의 욕망은 종의 생명이 지속성, 확장성, 가치에 있어서 개인의 생명을 넘어서는 그 수준에서 보다 격렬해짐에 틀림이 없다. 따라서 생식충동은 삶의 의지의 가장 완벽한 표현이며, 가장 분명하게 표현된 그 유형이다.⁴³⁷⁾

쇼펜하우어에 따르면 사랑 역시 의지 자신의 존재 욕구가 표현된 것에 불과하다. 사

435) 김정현은 쇼펜하우어가 ‘무의식적 의지’를 가정함으로써 인간을 바라볼 수 있는 심층심리학의 길을 새롭게 열어놓았다고 평가한다. 김정현에 따르면 삶을 욕망과 고통의 과정으로 바라보는 쇼펜하우어의 사상은 의지, 욕망, 성욕, 무의식, 충동, 고통, 치유 등을 조명함으로써 현대 심리학적 인간학 혹은 정신분석학의 태동에 지대한 영향을 주었다. 김정현, 「서양근대에서 무의식의 이해- 무의식 철학의 형성 과정을 중심으로」, 『범한철학』 80, 범한철학회, 2016, 74쪽 참조.

436) 맹목적인 의지는 인간의 다양한 의욕 중 성애(Geschlechtsliebe)에서 가장 잘 드러난다. 양해림은 이점을 다음과 같이 설명한다. “성애는 어떻게 맹목적인 속성과 집착이 인간을 지배하는지를 잘 보여 준다. 인간이 비록 스스로 자유의지를 갖고 이성적으로 판단하고 결정할 수 있는 존재이지만, 인간행위의 배후에는 성욕과 같은 맹목적 의지가 차지한다. 의지는 인간에게 다양한 형태의 의욕으로 표출된다.” 양해림, 「니체의 실존적 비극과 쇼펜하우어의 예술철학과의 관계」, 『인문학연구』 10, 충남대학교 인문과학연구소, 2016, 264쪽.

437) WWVII, 656쪽 이하. 김정현은 쇼펜하우어의 생식충동이 프로이트의 무의식에 관한 정신분석을 선취하고 있다는 점을 강조한다. “프로이트는 『쾌락원칙의 저편』에서 삶의 충동과 죽음을 구분하는 가운데, 예기치 않게 쇼펜하우어 철학이라는 항구에 정박할 수 없었음을 밝히며, 성충동이 쇼펜하우어적인 삶의 의지의 구현이라고 말한다. 호르크하이머 역시 개체적 인간 안에 있는 ‘삶의 의지’개념이 심리학적 프로이트적인 ‘리비도’개념으로 해석될 수 있다고 본다.” 김정현, 「고통의 심층철학」, 『철학연구』 68, 대한철학회, 1998, 131쪽.

량은 종의 유지에 기여하기 위한 개체의 욕망을 드러내는 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 사랑의 특성을 다음과 같이 표현한다. “사랑하는 두 사람의 커져가는 헌신 (Zueignung)은 본래 그들이 생산할 수 있고, 생산하고 싶어 하는 새로운 개체의 삶의 의지이다. 사랑하는 사람들의 동경어린 눈빛의 부딪힘 속에서 이미 새로운 개체의 삶이 시작되고 그리고 장래의 조화로운 그리고 합치된 개체성이 주어진다. 이들은 단 하나의 존재에로의 실제적인 합치와 융합에 대한 동경을 느낀다. 이는 그들이 생산한 존재 속에서 두 사람의 유전적인 특성들이 한 존재에 융합되고 합치되어 지속됨으로써 자신의 성취를 느끼게 된다.”⁴³⁸⁾ 사랑은 새로운 개체의 삶의 의지가 반영되어 결합에 대한 동경을 갖는 것이다. 사랑은 다른 것이 아니라 본능적으로 자손을 번식하기 위한 욕구에 충실한 것일 뿐이다. 여기에서 다윈은 사랑에 대한 쇼펜하우어의 견해를 다음과 같이 지지한다. “독일의 철학자 아르투어 쇼펜하우어의 언급처럼 사랑의 최후의 목표는 희극적이든 비극적이든 간에 정말로 인간의 삶의 다른 모든 목적보다 더 중요하다. 모든 것이 결정되는 것은 다름 아닌 다음 세대의 구성이다. [...] 그것은 어느 한 개인의 행복행이 아니라 인류가 도달해야 할 것이다. 이것에 성패가 달려있다.”⁴³⁹⁾ 인간의 생식충동은 개체의 죽음에도 소멸하지 않고 자신의 존재를 불특정한 시간까지 연장하고자 하는 생존의 원리이다. 인간은 이러한 생식충동을 충족시킴으로써 신체에서 일어나는 삶의 의지를 긍정한다.⁴⁴⁰⁾

2) 자연의 이념과 종의 보존

438) WWV II, 685쪽.

439) Darwin, C. R. *The descent of man*. London, 2004, 653쪽.

440) 여기에서 쇼펜하우어가 인간의 생식 충동(Fortpflanzungstrieb)과 성적 충동(Geschlechtstrieb)을 구분하지 않았다는 비판이 제기될 수 있다. 인간에게 모든 성적 충동이 생식 충동으로 연결되지는 않기 때문이다. 이런 점에서 Mathijs Peters는 다음과 같이 주장한다. “Lukács 와 Adorno의 고찰에 따르면 쇼펜하우어의 '의지'에 대한 논의에는 역사적이거나 문화적인 상대성이 완전히 결여되어 있다. 쇼펜하우어에 따르면 세계의 형이상학적 본질을 우리 자신의 내부에서 경험할 것을 희망하고 추구하다. 이것은 쇼펜하우어를 우리의 많은 욕구가 우리를 둘러싼 사회적, 문화적 규범과 사상에 의해 영향을 받는다는 생각에 눈멀게 한다. 예를 들어 쇼펜하우어는 성생활을 경험하는 방식에 우리 시대의 종교적, 사회적, 문화적, 경제적, 정치적, 교육적인 이상과 규범과 함께 우리 스스로 내부에 설립한 사고의 방식이 투영된다는 것을 모른 채한다. 따라서 역사적이고 심리사회적인 관점에서 볼 때, 신체성에 대한 쇼펜하우어의 사상은 이성적인 정신과 첨예하게 대비되는 것으로 심지어 노예화하고 있다는 주장까지 나올 수 있다.” Mathijs Peters, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering: A Comparative Analysis*, 43쪽 이하. 그런데 논자는 쇼펜하우어가 예지적 성격과 획득적 성격을 구분하는 것과 마찬가지로 여기에서 예지적 성격으로서의 생식 욕구에 대해 설명하고 있다고 본다. 예지적 성격으로서의 욕구는 역사적, 문화적 영향에서 벗어나 있는 본질적인 것이기 때문이다.

쇼펜하우어에 따르면 자연은 의지의 현상인 동시에 삶에의 의지의 실현이다. 삶에의 의지가 시간과 공간 및 인과성이라는 형식을 통해 개체화되었듯이, 개체는 필연적으로 그 형식 속에서 생성되고 소멸된다. 그런데 한 개체의 소멸은 전체 자연에서 아무런 문제가 되지 않는다. 의지는 개체의 생멸에 아무런 영향을 받지 않기 때문이다. 무한한 시간과 공간 그리고 무수히 많은 개체들로 이루어진 자연은 언제라도 개체를 저버릴 준비를 하고 있고 개체들은 자연에서 아무런 가치를 갖지 않는다. 이러한 자연 안에서 개체는 사소한 우연에 의해서도 소멸할 운명에 처해 있다. 쇼펜하우어는 이러한 전체 자연과 개체의 관계를 다음과 같이 설명한다.

자연의 내적 본질이 삶에의 의지 자체이듯이, 자연도 있는 힘을 다해 동물과 마찬가지로 인간을 내몰아 번식하게 한다. 그런 후에는 자연은 개체와 더불어 자신의 목적을 달성한 셈이 되어, 개체의 파멸에는 전혀 아랑곳하지 않는다. 삶에의 의지로서 자연에게 중요한 것은 종족의 보존밖에 없고, 개체는 자연에서 하등 중요하지 않기 때문이다.⁴⁴¹⁾

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 2권 「종의 삶」(Leben der Gattung)에서 한 개체 속의 삶에의 의지가 새로운 개체에 동일하게 드러나는 현상을 종(Gattung)이라고 규정한다. 이것은 전체 자연을 유지하기 위해서 중요한 것은 개체가 아니라 오로지 종이라는 것을 의미한다. 왜냐하면 자연은 개체의 보존이 아니라 종의 보존을 위해 노력하기 때문이다. 어떤 경우에도 자연은 종을 보존하기 위해 노력을 아끼지 않는다. 특정한 개체가 소멸하더라도 종이라는 연결고리를 통해 새로운 개체 속에서 삶에의 의지가 계속 유지되기 때문이다. 즉 시간과 공간에 제약된 개체의 삶에의 의지가 다른 개체로 이행하면서 자신을 보존하는 것이다. 즉, 현상의 세계에서 다양한 방식으로 존재하는 개체들 사이의 동근원성이 이념을 통해 드러나는 것처럼 특정한 시간 속에서 연달아 나타나는 개체들 속에 연결고리가 있는데, 이것이 바로 종이다. 특정한 시간 속

441) WWV I, 451쪽. Christopher Janaway는 종의 보존을 이념으로 개체의 파멸을 아랑곳하지 않는 것은 Richard Dawkins가 『*The Selfish Gene*』에서 말하는 “이기적 유전자”와 다름이 없다고 주장한다. “쇼펜하우어가 유전자를 알고 있었다면 ‘이기적 유전자’에 대해 말한 것임에 틀림이 없다. 쇼펜하우어는 개인들이 그들 자신의 쾌락을 추구하고 그들 자신의 개별적인 목적을 선택하고 추구한다고 착각하지만, 개인은 이기적 유전자처럼 ‘종의 의지’에 따르는 행동을 하는 것이라고 말한다.” Christopher Janaway, “Will and Nature”, in *The cambridge companion to Schopenhauer*(ed. Christopher Janaway), Cambridge University Press, 1999, 153쪽.

에 등장했다 소멸하는 유한한 개체는 자신의 삶에의 의지를 이러한 종의 유지를 통해 보전하기 때문이다. 동시대의 개체들이 이념을 통해 동근원성을 나타내는 것과 마찬가지로 세대 간에도 종을 통해 의지, 즉 삶에의 동근원성이 유지되는 것이다. 이런 점에서 종은 이념이 표현되는 방식이라고 할 수 있다. 쇼펜하우어는 이러한 종의 보전방식이 생식충동으로 나타난다는 점을 강조한다. 즉, 종의 보존에 대한 의지의 적극적인 노력이 객관화되어 식물에서는 번식작용을 위한 꽃과 씨앗이 그리고 동물에서는 수태작용을 통한 수많은 종족이 나타난다.

쇼펜하우어에 따르면 자연은 시종일관 자신의 보존을 위해 개체에게 삶에의 긍정으로써 생식충동을 부여하고, 자연에는 그 행위의 결과로 새로운 삶과 개체가 끊임없이 등장한다. 그리고 이때의 새로운 개체 역시 동일하게 이러한 자연의 이념을 갖는다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다. “생산된 자는 현상 속에서는 생산한 자와 다르게 나타나지만, 즉자적으로는 또는 이념적으로는 생산자와 동일한 것이다.”⁴⁴²⁾ 예를 들면 부모와 자식은 구분되는 개체이지만 의지의 측면에서 보면 동일한 이념의 표현이다. 생물들의 다양한 종이 결합하여 전체 자연이 유지되는 것은 이러한 과정 때문이다. 이념을 통해서 표현하고자 하는 의지의 노력이 다양한 생물 종에, 세대를 거쳐 나타나 전체 자연이 유지되는 것이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 전체자연이 유지되는 것은 다음과 같은 이념의 노력 때문이라고 말한다. “새로운 개체는 말하자면 하나의 새로운 (플라톤적인) 이념이다. 모든 이념들이 집착하여 물질을 모두 인과법칙적으로 파악하고 그렇게 물질을 파악하면서 격렬하게 현상으로 나타내려고 애쓰듯이 그렇게 이러한 이념은 집요하고 격렬하게 현상 속에서 자신을 실현하려고 애를 쓴다.”⁴⁴³⁾ 이런 점에서 생식은 생산자의 입장에서 보면 삶에의 의지가 표현된 것이지만 의지의 입장에서 보면 특정한 시간과 장소에서 의지가 발현되는 기회원인적인 현상일 뿐이다. 생산자의 충동은 단지 사물 자체인 의지가 드러나는 기회이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 이것은 개체화로 분열되었던 인간의 이념이 생식을 통해 회복되는 것이다. “인간의 이념의 통일은 분열하여 무수한 개체로 잘게 나누어지고, 이 모든 것을 한데 묶어주는 생식이라는 것을 통해 다시 회복된다.”⁴⁴⁴⁾ 생식은 단지 종의 보존이라는 자연

442) WWV I, 447쪽.

443) WWV II, 686쪽.

444) WWV I, 448쪽.

의 이념을 표현한다.

그런데 여기에서 주목할 것은 쇼펜하우어가 자연현상을 물질의 변화로 설명하고 인간의 탄생과 소멸도 물질의 교체 과정으로 본다는 점이다. 그는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

우리 인간이나 모든 다른 동물의 생존은 확고한 상태에 있거나 적어도 시간적으로 언제까지나 지속되는 것이 아니라 끊임없는 변화에 의해서만 존재하는 유동적인 단순한 실재에 불과하다. 그것은 물질의 소용돌이에 비유할 수 있다. 신체의 형태는 한동안 그러저럭 존속하겠지만, 물질이 끊임없이 교체되어 낡은 것이 나가고 새것이 들어오는 조건에서만 그러하다. 그에 따라 새로운 것이 들어오도록 적당한 물질을 언제나 조달하는 것이 인간과 모든 동물의 주된 일이다. 이와 동시에 그들은 그런 성질을 지닌 생존이 앞서 말했듯이 한동안만 지속된다는 것을 의식하고 있다. 그 때문에 그들은 떠나갈 때 그들의 자리를 대신하는 다른 존재로 넘어가려고 열망한다. 이러한 열망은 자의식속에서는 성적충동이라는 형태로 나타나고, 다른 사물의 의식 속에서는, 즉 객관적 직관 속에서는 생식기라는 형태로 나타난다.⁴⁴⁵⁾

제한된 시간 속에 주어지는 생명체들의 존재, 즉 삶은 물질의 교체 이외에 다른 것이 아니다. 생명체들은 물질의 교체가 원활하게 이루어지는 기간에만 존재한다. 식물은 철두철미 자신을 재생산하는 충동을 완수하기 위해 삼투압작용과 광합성작용 등 물질의 변화를 통해 꽃을 피우고 열매를 맺는다. 동물의 경우에도 식물과 마찬가지로 물질의 공급과 분비로 설명할 수 있는데, 가장 왕성한 영양공급 과정이 생식이고 반면에 공급의 중단이 죽음이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 언급한다. “삶이란 철두철미, 물질이 형태를 확고하게 고수하면서 끊임없이 변화하는 것에 지나지 않는다. 바로 이래서 종족은 영원한 반면 개체는 무상한 것이다. 지속적인 영양공급과 재생이 정도에 따라서만 생식과 다를 뿐이고, 지속적인 분비도 정도에 따라서만 죽음과 다를 뿐이다.”⁴⁴⁶⁾

쇼펜하우어는 신체에서 일상적으로 물질의 분비작용이 일어나는 것과 마찬가지로 개체의 소멸인 죽음을 그러한 분비작용의 하나로 본다. 그렇기 때문에 인간이 죽음을 거부하는 것은 신체의 구성성분인 물질이 교체되지 않고, 계속 그대로 남아있기를 바라

445) P II, 341쪽.

446) WWV I, 386쪽.

는 것처럼 불합리한 일이다. 전체 신체의 활동과 형태를 유지하기 위해 대사물질을 배출시키는 것처럼 죽음도 물질의 분비와 방출이 최고로 일어나는 것에 불과하기 때문이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

우리가 분비작용을 아무렇지 않게 생각하듯이 죽음의 경우에도 겁내어 도망칠 필요는 없다. 그 때문에 이러한 입장에서 보면 다른 개체를 통해 대체되는 자신의 신체 물질의 존속을 요구하는 것과 마찬가지로 불합리한 일로 생각된다.⁴⁴⁷⁾

쇼펜하우어는 이처럼 생식과 죽음을 자연의 지속과 물질의 공급과정으로 보는데, 논자가 보기에 이것은 인간이 자연의 개체로서 유한성을 인정하고 받아들일 수밖에 없음을 강조하기 위한 것이다. 개체의 본질은 의지이고 개체의 죽음은 이러한 의지를 더 명확하게 실현하는 과정이기 때문이다. 유한한 개체에 깃든 삶에의 의지는 기존의 개체의 죽음을 통해 새로운 개체에게서 자신의 존재를 드러내고자 한다. 논자가 보기에 이러한 주장은 쇼펜하우어가 죽음의 문제를 개체의 입장에서 파악하지 않는다는 것을 말해주는 것이다. 여기에서 쇼펜하우어는 개체의 유한성을 인정하고 오로지 현재에 충실하는 것만이 중요하다고 강조한다.

우리는 무엇보다 의지의 현상 형식, 그러므로 삶의 형식이나 실재성의 형식이 미래도 아니고 과거도 아니고 현재 뿐이라는 것을 뚜렷이 인식해야 한다. 미래나 과거는 개념 속에 존재할 뿐이고, 이것들이 근거율에 따르는 한 인식과 관련해서만 존재할 뿐이다. 아무도 과거 속에 살지 않았고, 아무도 미래 속에 살지 않을 것이다. 현재만이 모든 삶의 형식이고, 결코 삶에서 빼앗아갈 수 없는 삶의 확실한 소유물이다.⁴⁴⁸⁾

현재만이 생성과 소멸이 가능하기 때문에 의지가 삶의 형식으로 확실히 드러나는 것은 현재뿐이다. 즉, 의지에게 의지 현상인 삶이 확실하듯이, 개체들이 경험하는 실제적인 삶의 형식은 현재만이 유일한 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 미래나 과거는 추상작용에 의해서 만들어진 개념에 불과하고 의지에는 삶이, 삶에는 현재만이 확실하다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 현재의 삶을 긍정하는 사람은 모든 삶의 형식이 현재이고 자

447) WWV I, 387쪽.

448) WWV I, 388쪽.

신도 하나의 개체로서 현재와 더불어 소멸한다는 점을 인정할 수밖에 없다고 강조한다.

개체의 현존은 형식적인 측면에서만 보더라도 현재가 죽어 있는 과거 속으로 끊임없이 쓰러지는 것, 끊임없이 죽어가는 것이다. 그런데 이것을 물리적 측면에서 보면, 알다시피 우리의 보행은 넘어지는 것이 끊임없이 저지되고 있을 뿐이고, 우리의 신체의 삶은 죽어 가는 것이 지속적으로 저지되고 있을 뿐이며, 언제나 연기된 죽음이라는 것이 명백하다.⁴⁴⁹⁾

개체로서 인간의 삶은 죽음으로 향하는 몰락(Untergang)인 것이다. Birnbacher는 개체로서 인간의 이러한 삶의 공허함을 부조리(das Absurde)라고 규정한다. “쇼펜하우어가 세계를 바라보며 설명하고 싶었던 것은 그 이후에 철학자들이 부조리라고 불렀던 바로 그것이다. 쇼펜하우어는 실제로 인간의 내부에서 드러나는 충동의 비상식성과 마찬가지로 외부에서 객관적으로 드러나는 현상도 명백하게 부조리라고 서술했다. [...] 외부의 관점에서 인간 세계는 아무 의미가 없어 보인다. 왜냐하면 첫 번째, 인간세계는 몰락으로 가는 것이 정해져 있기 때문이고 (몰락이 어느 정도 시간이 지난 후에 일어난다 할지라도) 두 번째, 악순환 속에 있기 때문이다. 인간세계는 일정한 도덕적 진보로 인식되어지는 것이 아니기 때문이다.”⁴⁵⁰⁾

자연에서 이러한 죽음으로의 진행은 자연의 모든 개체 속에서 확실하게 나타난다. 쇼펜하우어에 따르면 동물은 이성이 없기 때문에 파멸에 직면해서도 두려워하지 않지만, 이성을 지닌 인간은 죽음에 실제로 직면해 있지 않았음에도 죽는다는 사실만으로 두려움을 갖는다. 그러나 인간에게도 죽음에 대한 두려움은 가끔 순간적으로만 발생하고 “생각하지 않는 동물에서와 마찬가지로 인간에게서도 자신이 자연이고 세계 자체라는 내면적인 의식에서 생겨나는 확신이 지속적인 상태로서 우위를 차지한다. 이러한 확신으로 인간은 멀지 않아 죽게 마련이라는 생각에도 그다지 불안해하지 않고 누구나 영원히 살 것처럼 살아가고 있다.”⁴⁵¹⁾ 인간이 죽을 것이라는 확실한 사실을 알고 있음에도 불구하고 불안해하지 않고 살 수 있는 것은 자신이 자연이며 세계 자체라고 생각하기 때문이다. 그러나 쇼펜하우어에 따르면 세계 자체이자 전부라고 착각했던 인간

449) WWV I, 425쪽.

450) Dieter Birnbacher, *Schopenhauer*, Stuttgart, 2009, 87쪽.

451) WWV I, 391쪽.

이 죽음 앞에서는 자신은 소멸해도 세계자체는 지속될 것이라는 것을 알게 된다. 즉 자신이 자연의 다른 개체와 다르지 않다는 것을 의식하게 된다. 죽음 앞에서 인간은 자신과 다른 사물을 구분하는 의식이 없어지게 된다. 쇼펜하우어는 죽음 앞에서 주어지는 이러한 의식의 상태를 영속(Fortdauer)이라고 부른다. “사물 자체로서 그는 모든 것에서 나타나는 의지이며, 죽음은 그의 의식이 다른 것의 의식과 다르다는 착각을 없애버린다. 이것이 영속이다.”⁴⁵²⁾ 죽음 앞에서 자신이 의지의 지배를 받는 다른 사물들과 다르지 않다는 것을 경험하는 것이 영속의 감정이다. 그러나 이러한 영원한 지속에 의 감정은 인간이 소멸하지 않는다는 것이 아니라 개체로서의 인간은 소멸해도 삶에 의지는 계속 존재한다는 것을 말해줄 뿐이다. 영속을 통해 개체인 자신은 소멸해도 본질인 의지는 남아있을 것을 알게 된다. 나의 본질인 의지는 여전히 남아 다른 개체를 존재하게 하고 전체자연을 유지하고 지속하게 할 것이다. 인간은 죽음에 직면하여 이러한 지속에 대한 의식을 갖게 된다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 개체가 죽은 후에도 피안의 세계에서 지속할 것이라는 종교적인 교의는 아무런 위안이 되지 않는다고 비판한다. 이것은 영속하는 것은 개체가 아니라 개체에서 삶의 충동으로 드러나는 의지 자체일 뿐이라는 것을 간과하기 때문에 생긴 것이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 시대와 민족을 막론하고 나타나는 개체의 영속에 대한 교의는 증거가 불충분할 뿐만 아니라 오히려 자연의 행위와 본질을 흐리게 하는 것이라고 비판한다.

3) 개체의 유한성과 의지의 부정

쇼펜하우어의 자연철학은 철저히 인간의 유한성을 인정하는 데서 출발한다. 쇼펜하우어에 따르면 의지가 객관화된 현상으로서 제한된 공간과 시간에서 나타나는 개체로서의 인간에게는 상대적인 현존만이 주어진다. 여기에서 쇼펜하우어가 의지를 ‘삶에 의지’라고 부르는 것은 인간의 유한성을 강조하기 위한 것, 즉 의지의 개별적인 현상인 인간의 삶이 유한하다는 것을 강조하기 위한 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 삶은 “시간이라는 형식에서 일시적으로 드러나는 현상으로서 생성하고 소멸하는”⁴⁵³⁾ 개체의 유한한 현상이다. 인간이 의지가 드러나는 가장 완전하고 복잡한 유기체라고 할

452) WWV I, 392쪽.

453) WWV I, 385쪽.

지라도 허망하게 소멸할 수밖에 없다. 소멸은 모든 개체에서 발견되는 근원적인 현상이다. 그러나 다른 개체들과 달리 인간은 미래를 예측할 수 있는 이성능력으로 인해 다른 동물보다 죽음에 대한 공포를 더 크게 느낀다. 쇼펜하우어는 인간이 경험하는 죽음의 공포를 다음과 같이 묘사한다.

죽음은 배후에 버티고 있어 피하려고 해도 피할 수 없는 것이고, 어느 때라도 다가올 수 있다. 삶 자체는 암초와 소용돌이로 가득 찬 바다이며, 인간은 최대한 신중하고 조심스럽게 이를 피하려고 하지만, 안간 애를 쓰고 재주를 부려 뚫고 나가는 데 성공한다 하더라도, 그는 사실 그림으로써 한 발짝씩 최대의 전면적이고 피할 수 없으며 재기 불가능한 난파에 보다 가까이 가는 것이며, 바로 난파를 향해, 죽음을 향해 나아가는 것임을 알고 있다. 이러한 죽음이야말로 힘겨운 항해의 최종 목표이며, 인간에게는 그가 피해온 어떤 암초보다도 더 나쁜 것이다.⁴⁵⁴⁾

시간의 형식의 지배를 받는 모든 인간이나 동물의 생존은 지속되는 것이 아니라 소멸한다. 물리적인 측면에서 본다면 개체의 삶은 죽음이 지속적으로 저지되고 있는 것에 불과하다. 호흡이 쉬지 않고 밀려드는 죽음을 물리치는 것처럼 신체는 매 순간 죽음과 힘겨운 싸움을 이어가지만 결국 죽음에 패배하게 된다. 이런 점에서 지금의 삶은 ‘연기되고 있는 죽음’인 것이다.⁴⁵⁵⁾ 인간의 삶은 결국 질 수 밖에 없는 죽음과의 끊임 없는 투쟁 중에 있다. 쇼펜하우어는 이 과정에서 인간을 견디게 하는 것은 “삶에 대한 사랑이기보다는 오히려 죽음에 대한 공포”⁴⁵⁶⁾라고 주장한다.

여기에서 쇼펜하우어는 개체로서의 인간의 죽음에 대한 생리학적인 해석을 제시한다. 그에 따르면 인간의 의식은 신체와 독립해서 존재하는 것이 아니다. 죽음은 두뇌작용이 멈추면서 의식이 같이 소멸되는 상태이기 때문이다. 쇼펜하우어는 단호하게 “모든 의식의 조건인 인식은 필연적으로 뇌의 기능”⁴⁵⁷⁾이라고 주장한다. 인간은 두뇌의 복잡하고 정교한 생리적 기능에 의해 인식하고 사고한다. 이러한 인간의 의식은 두뇌의 작

454) WWV I, 427쪽.

455) Hamlyn은 쇼펜하우어가 삶은 죽음을 향해 가면서도 그것을 저지하고자 하는 본능으로 유지된다고 주장한 것을 프로이트는 쾌락 원리와 죽음 충동이라는 자신의 두 가지 원칙으로 제시한다고 주장한다. D. W. Hamlyn, Schopenhauer: *The Argument of the Philosophers*(ed. Ted Honderich), New York, 1999, 157쪽 참조.

456) WWV I, 427쪽.

457) P II, 323쪽.

용이고 두뇌는 유기체에 속한 것이므로 유기체가 죽으면 당연히 의식도 소멸할 수밖에 없다. 그러나 쇼펜하우어는 우리가 죽음으로 잃어버린 의식은 인식주관으로서의 의식일 뿐이라는 점을 강조한다. 즉, 소멸하는 것은 인식하는 의식일 뿐이다.

이런 점에서 쇼펜하우어는 죽음은 잠과 다를 바 없다고 본다. 신체에 매어 있는 의식의 입장에서 보면 죽음은 개체성이라는 의식을 잃어버리는 잠과 같은 것이다.

개인의 신체에 매여 있는 개인의 의식과 관련해볼 때 그 의식은 매일 수면에 의해 완전히 중단된다. 잠은 가끔, 예를 들어 얼어서 잠든 경우 언제나 죽음으로 귀결되는데, 깊은 잠은 현재 지속되는 동안 죽음과 전혀 다를 바 없고, 미래에 대해, 말하자면 깨어난다는 점과 관련해서만 죽음과 다를 뿐이다. 죽음이란 개체성이 잊혀 버리는 잠이다.⁴⁵⁸⁾

물론 여기에서 쇼펜하우어가 개체로서의 인간을 구성했던 신체가 그대로 존재한다는 것을 주장하는 것은 아니다. 쇼펜하우어가 강조하는 것은 죽음 앞에서 인식하는 의식이 소멸되면 죽음에 대한 두려움을 인식하지 못하게 될 것이므로 미리 죽음을 두려워할 필요가 없다는 것이다. 우리가 인식하지 못하는 출생 전을 걱정하지 않는 것과 마찬가지로 죽음 이후도 역시 두려워할 필요가 없는 것이다.

쇼펜하우어는 여기에서 죽음에 의해 인식하는 의식을 잃어버림으로써 다시 존재의 본래적 상태, 자기 자신의 상태로 돌아간다고 본다. 인식하는 의식의 상태는 주관과 객관이 분리된 것으로서 존재의 근원적 상태가 아니다. 죽음이라는 과정을 통해서 모든 존재가 유래하는 상태로 가는 것이다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

우리가 죽음에 의해 지성을 잃는다면, 단지 인식이 없는 근원적 상태로 돌아가는 것일 뿐이다. 근원적 상태란 완전히 의식이 없는 상태가 아니라, 오히려 인식의 기본 형식을 넘어서는 고상한 상태, 주관과 객관의 대립이 종료되는 상태일 것이다. 여기서 인식되는 것과 인식하는 것 자체가 실제로 직접 하나가 될 것이므로, 인식의 기본 조건이 결여된다.⁴⁵⁹⁾

쇼펜하우어에 따르면 개체는 죽음에 의해서 완전히 사라지는 것이 아니다. 죽음은 인식주관으로서의 의식의 소멸로서 근원적 상태로의 복귀이다. 개체에서 죽음에 의해

458) WWV I, 387쪽.

459) P II, 324쪽 이하.

의식이 사라져도 근원적 본질은 남게 된다. “죽음으로 의식은 소멸하지만 그때까지 그 의식을 만들어낸 것은 결코 소멸하지 않기 때문이다.”⁴⁶⁰⁾ 이런 점에서 죽음은 완전한 무의 상태가 아니라 근원적 상태로의 복귀이며 한 개체의 소멸 속에는 다시 시작할 수 있는 새로운 존재의 싹이 들어 있다고 본다. 쇼펜하우어는 이 점을 다음과 같이 강조한다. “죽어가는 것은 소멸한다. 하지만 하나의 싹은 남아있어, 거기에서 새로운 존재가 출현한다. 그 새로운 존재는 자기가 어디에서 왔는지, 무엇 때문에 바로 지금과 같은 모습으로 있는지 알지 못한 채 이제 생존 속으로 나온다.”⁴⁶¹⁾ 지금 살아있는 모든 존재는 나중에 태어날 존재들의 본래적 내용을 내포하고 있다. 죽음은 한 개체에게는 종말이지만 완전한 소멸이라고 할 수 없다. 왜냐하면 새로운 개체에서도 여전히 동일한 삶에 의지가 작용할 것이기 때문이다.

개체인 인간에게 죽음은 필연적이고 근원적인 사건이다. 쇼펜하우어에 따르면 이러한 죽음의 공포를 극복할 수 있는 길은 죽음의 본질에 관한 성찰을 통해서 주어진다. 쇼펜하우어는 우리가 자신을 포함한 세계 전체가 의지의 객관화라는 것을 인식하게 되면 죽음에 대한 두려움 뿐 아니라 삶에서 주어지는 모든 고통을 이해할 수 있다고 본다. 여기에서 우리는 사물 자체로서의 의지 자체는 무한하지만, 의지의 개별적 현상은 시간적으로 끝과 시작이 있을 수밖에 없다는 것을 받아들여야 한다. 현재만이 의지의 유일한 형식이라는 것을 확실하게 알게 되면, 그가 존재하지 않는 과거나 미래를 두려워하지 않고 이제 개체에게 다가오는 죽음도 아무렇지 않게 맞을 수 있을 것이다.⁴⁶²⁾ 쇼펜하우어에 따르면 세계의 본성에 대한 이러한 인식이 “의지의 진정제(Quietiv)가 되고, 그리하여 의지가 아무 거리낌 없이 자신을 포기하게 된다.”⁴⁶³⁾ 쇼펜하우어는 이처

460) P II, 323쪽.

461) P II, 326쪽.

462) WWV I, 394쪽 참조.

463) WWV I, 395쪽. Hamlyn은 죽음을 두려워하는 사람에게 이러한 쇼펜하우어의 죽음에 대한 해석이 과연 위로가 될 수 있을지 의문을 제기한다. 쇼펜하우어에 따르면 죽음의 두려움을 극복하는 방법은 두 가지이다 첫째, 비존재 자체(non-existence itself)는 두려움의 원인이 아니라는 것이다. 그것은 잠과 마찬가지로 단지 의식의 중지일 뿐이기 때문이다. 우리가 깨어 있는 것으로서의 삶의 중지이다. 두 번째는 우리가 우리 자신을 시간에 얽매어 있는 존재로 생각하느냐, 아니면 영원한 존재로 생각하느냐에 따라 모든 것이 달려있다는 것이다. 우리는 생각에 따라서 영원하고 파괴될 수 없는 것이다. 우리가 영원하다는 의미에서는 개체가 아니지만 반면에 우리가 개체라는 의미에서는 언젠가는 비존재가 되어야만 할 것이다. Hamlyn은 쇼펜하우어의 이러한 주장에도 불구하고 개체에게 있어 죽음에 대한 염려는 영원히 남아있다는 점을 강조한다. 돌아옴이 없는 무, 즉 죽음에 대한 생각은 태어나기 전의 무하고도 다르고 잠드는 것과는 차이가 있기 때문이다 D. W. Hamlyn, Schopenhauer: *The Argument of the Philosophers*(ed. Ted Honderich), New York, 1999, 158쪽 참조.

럼 인간이 의욕을 부정하게 되면 “순수한 관조 상태에 들어가 그 순간 모든 의욕, 즉 모든 소망이나 걱정에서 벗어나, 말하자면 자기 자신으로부터 벗어나, 더 이상 자신의 끊임없는 의욕을 벗어”⁴⁶⁴⁾나게 된다고 한다. 이러한 의지의 부정은 의식상태의 변화를 가져오고 적극적인 행위로 나타난다. 즉, “그것은 삶을 즐기는 사람이 하는 것과 같은 불안한 삶의 충동, 격심한 고통을 선행조건이나 후속 조건으로 삼는 환호하는 희열이 아니라, 흔들림이 없는 평온함, 깊은 평정, 내면적인 명량함”⁴⁶⁵⁾ 등이다. 인간이 개체화의 원리를 인식하면 행복한 삶이라는 것도 시간 속에서 무수한 다른 개인들이 고통을 겪는 가운데 우연히 부여받은 것에 불과하다고 깨닫게 된다. 이렇게 자연에서 모든 개체들의 삶을 이끌어가는 의지의 본질에 대한 인식은 의욕의 진정제가 되어 개체에게 고통을 야기하는 삶에의 의지를 외면하며 자발적인 단념, 체념, 참된 평정과 무의지의 상태에 도달하게 된다.⁴⁶⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 인간이 자기 자신에 대한 본질을 완전히 인식하게 되면 죽음의 공포를 극복하고 삶에의 의지를 부정할 수 있는 상태에 이르게 된다. 그러나 여기에서 인간이 과연 의지를 부정할 수 있는 자유의지를 가지고 있는가라는 의문이 생긴다. 앞서 언급했듯이 쇼펜하우어는 아무런 영향을 받지 않는 자유로운 의지결정으로서의 인간의 자유의지를 부정한다. 왜냐하면 예지적 성격이 개체들에게 나타나는 경험적 성격을 지배한다는 점에서 개체로서의 인간이 의지 자체를 부정한다는 것은 불가능하기 때문이다. 그런데 쇼펜하우어는 여기에서 인간이 예지적 성격과 동기에 의해 필연적으로 규정되기 때문에 자유로운 존재는 아니지만 동기가 무력해지도록 의욕을 부정할 수는 있다고 주장한다.⁴⁶⁷⁾ 쇼펜하우어는 의지가 인간의 행동을 규정하는 것과 인간이 의지

464) WWV I, 518쪽.

465) WWV I, 517쪽. Walter는 의욕의 부정이 쉽지 않다는 점을 다음과 같이 비유한다. “이러한 방식의 공표는 언제나 쇼펜하우어처럼 환상에 얽매이지 않는 정신적 기질과 진중한 윤리성을 지닌 소수에게만 환영받을 것이다. 그러나 이들 소수는 또한 언제나 찾아볼 수 있을 것이고 우리는 그들을 적요하고 얼음장처럼 차가운 공중에서 제 항로를 비행하는 기구(氣球)처럼 경탄어린 눈길로 바라볼 것이다.” Abendroth Walter, *Schopenhauer*, Hamburg, 2007, 10쪽.

466) WWV I, 506쪽. 쇼펜하우어는 아무리 인간이 삶에의 의지로 드러나는 의지의 본성을 성찰한다고 해도 의지를 부정하는 것이 어렵다는 점을 다음과 같이 강조한다. “성찰은 자연의 강력한 음성에 맞설 능력이 거의 없다.” WWV I, 391쪽

467) 워스는 쇼펜하우어가 본질을 알게 된 동일한 의식에 의해 의지의 폐기가 가능하고 이를 통해서 비로소 인간이 자유를 갖는다고 주장하는 것에 대해, 이러한 자유는 자기의식에 의한 획득적 성격에 의해서 주어진다고 말한다. “그럼에도 불구하고, 자유의 의미는 쇼펜하우어의 획득적 성격에 대한 개념 뒤에 존재한다. [...] 언급했듯이, 쇼펜하우어의 자유는 초월적이며, 공간적 시간적 세계에서는 자신을 나타내지 않는다. 본질적으로 사물 자체는 시간을 초월한 행위와 연관되어 있다. 그러나 그는 단, 시간 공간 안의 세계 안에서 명백하게 하나의 예외를 인정하는데, 이것이 금욕의 자각이다.” Robert

를 부정하는 것을 “실질적 모순”⁴⁶⁸⁾이라고 부르지만 이러한 모순은 전체 세계의 본질을 인식하는 것을 통해 해결될 수 있다고 본다. 그는 “개체화의 원리가 간파되고, 이념들, 그러니까 사물 자체의 본질이 모든 것 속의 동일한 의지로서 직접 인식되고, 이러한 인식에서 의지의 일반적인 진정체가 생기면, 개별적인 동기에 상응하는 인식 방법은 전혀 다른 방식에 의해 무색해지고 물러가기 때문에 개별적인 동기들은 효력을 잃게 된다.”⁴⁶⁹⁾고 주장한다. 물론 쇼펜하우어는 개체화의 원리에 사로잡힌 인식을 통해서 예지적 성격이 구체화되는 동기의 힘에 저항하기는 어렵다는 것을 인정한다.

그러나 논자가 여기에서 강조하고자 하는 것은 개체로서의 인간이 부정할 수 있는 의지는 의지 자체가 아니라 현상으로서의 의지라는 점이다. 즉 부정할 수 있는 의지는 객관화된 의지이고 인간에게 의욕화된 의지일 뿐이라는 점이다. 이것은 쇼펜하우어의 다음과 같은 언급에서 잘 드러난다.

삶에의 의지의 부정이란 어떤 실체를 없애버리겠다는 말이 아니라 단순히 의욕하지 않는 행위, 다시 말해 지금까지 의욕해 온 것을 더 이상 의욕하지 않는 것을 말한다. 우리는 이러한 본질, 사물 자체인 의지를 의욕 하는 행위 속에서, 의욕하는 행위를 통해 알고 있으므로 이러한 행위를 중단한 후에 그 의욕이 계속해서 무엇이 되거나 무엇을 행하는지 말하거나 파악할 능력이 없다. 그 때문에 의욕의 현상인 우리에게는 의지의 부정이 무로 넘어가는 과정으로 인식된다. 삶에의 의지의 긍정과 부정은 단순히 ‘의욕 하는 것과 의욕 하지 않는 것’에 불과하다.⁴⁷⁰⁾

의지의 부정은 의지 자체, 의지 전체를 부정하는 것이 아니라 자신에게 객관화된 의지의 부정이다. 이 점을 패트릭은 다음과 같이 강조한다. “나는 쇼펜하우어의 의지가 분할하여 다원성이 발생한 세계에서 의지의 고통과 노력은 인간의 의식과 인식의 결과인 객관화에 기인한다는 것을 여기서 다시 강조하고자 한다. 이 다원성은 물질을 점유하기 위한 경쟁에 들어가며, 분열된 자아를 상대로 끊임없이 노력하여 고통을 초래한

Wicks, “Kant’s Theory of Freedom in Fourfold as the Progenitor of Schopenhauer’s Metaphysics of Will”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root*(ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017, 206쪽.

468) WWV I, 534쪽.

469) WWV I, 535쪽.

470) P II, 361쪽.

다. 이러한 방식이 쇼펜하우어가 고통의 중단은 삶에의 의지를 부정하는 것이라고 주장하는 의미이다.”⁴⁷¹⁾ 여기에서 주목할 것은 인간에게 허용된 자유의지는 의지 자체를 부정하는 것이 아니라 삶에의 의지, 객관화된 의지, 현상에서의 의지를 부정하는 것이라는 점이다. 즉, 인간이 도달할 수 있는 의지의 부정은 욕구로부터 벗어난 마음의 자유로운 상태일 뿐 의지 자체의 부정은 아니다. 예를 들면 의지의 현상인 신체에서 의지가 구체적으로 발현되는 것을 부정하는 자유이다. 모든 신체는 의지의 가시적인 표현이지만 그 신체에 상응하는 동기가 작용하지 않게 함으로써 의지가 나타나는 현상을 멈추게 할 수 있다.

471) Patric Plesa, *Schopenhauer's psychological worldview: history, philosophy and relevance*, York University, Toronto, 2014, 57쪽. 김정현 역시 쇼펜하우어의 의지의 부정은 개체에게 현상으로서 드러난 의지의 부정이라고 주장한다. “그의 의지의 부정은 인간의 삶 그 자체에 대한 부정이 아니라 의지의 개별적 현상으로 나타난 인간존재의 이기적인 탐착에 대한 비판이다. 그는 인간을 개체화시켜 현상으로 나타나게 하는 성욕의 극복 속에서, 즉 개체의 존재론적 이기주의를 넘어서는 존재치유적 윤리가 시작될 수 있다는 사실을 주장한다. 자신의 의지를 부정하고 나와 타자가 다르지 않다는 새로운 윤리의 가능성이 열리는 것이다.” 김정현, 『죽음은 삶의 목적이다』, 정동호 외, 『철학, 죽음을 말한다』, 산해, 2004, 148쪽. 이러한 의지부정에서 바로 쇼펜하우어의 윤리학의 토대인 금욕과 동정심이 도출된다. 쇼펜하우어에 따르면 금욕은 다름이 아니라 신체에 드러나는 의지현상의 부정이다. 즉, 신체에서 발현되는 의욕의 부정이다. 동정심은 개체화의 원리로부터 벗어난 인식인데, 이것은 표상세계에서 개체들의 관계를 인식하는 방식에서 벗어나, 그 본질을 통찰하는 인식에 의해 가능하다. 쇼펜하우어에 따르면 모든 생명체가 내적 본질로서 동일한 의지를 갖는다는 인식으로부터 동정심이 시작된다. 이러한 의지의 부정은 의지 자체를 부정하는 것이 아니라 나의 의지에서 출발하여 다른 개체들의 의지를 인정하는 것이다. 즉, 개체화의 원리에 매어 있는 이기주의에 대한 부정으로서 타인을 나와 동일한 의지를 갖는 존재로 인식하는 행위인 것이다.

VI. 결론

논자는 지금까지 의지의 객관화와 개체화원리를 중심으로 쇼펜하우어의 자연철학이 지닌 특징들과 문제점들을 고찰하였다. 쇼펜하우어는 의지형이상학을 바탕으로 의지가 인간존재에게서 드러나는 의욕뿐만 아니라 무기체와 유기체를 비롯한 모든 개체들을 지배하는 원리라는 점을 강조한다. 쇼펜하우어의 자연철학은 전통철학이 제시한 정신과 물질의 이원론과 자연신학적 목적론에 근거한 자연해석을 비판하면서 자연의 역동적인 현상들을 논의하는데, 여기에서 의지의 직접적 객관성인 신체경험을 통해서 자연의 다양한 현상들이 의지가 객관화된 것이라는 점을 강조한다. 특히 쇼펜하우어는 동일한 하나의 의지가 개체화원리에 의해서 자연의 다양한 개체들 속에서 드러나고 이러한 개체들이 서로 갈등적인 상태에 놓이게 한다는 점을 강조한다. 쇼펜하우어의 자연해석은 의지와 신체성의 동일성을 바탕으로 고대철학이 제시한 자연해석 그리고 근대의 관념론적 자연해석과 유물론적 자연해석뿐만 아니라 나아가서 원인학에 근거한 자연해석을 해체하면서 자연의 본질에 대한 독창적인 논의를 전개한다.

쇼펜하우어의 자연해석은 고대의 자연해석을 특징짓는 플라톤과 아리스토텔레스의 자연해석을 비판한다. 플라톤은 『티마이오스』에서 데미우르고스에 의해서 제작된 세계를 살아있는 유기체로서 파악한다. 하지만 ‘존재하는 것’과 ‘생성되는 것’을 구분하고 ‘존재하는 것’을 본으로 삼아 제작된 ‘생성되는 세계’를 불완전한 세계로 규정한다. 아리스토텔레스는 『자연학』에서 이러한 플라톤의 자연해석을 비판한다. 특히 아리스토텔레스는 플라톤의 이데아론을 비판하면서 질료와 형상이 결합된 실체로 이루어진 자연을 상정한다. 아리스토텔레스는 자연의 운동과 변화를 강조함으로써 자연현상을 목적론적으로 해석한다. 그러나 의지의 맹목성에 근거해서 자연을 해석하는 쇼펜하우어는 아리스토텔레스의 이러한 목적론적 자연해석을 비판한다.

자연을 신의 창조에 의한 피조물(ens creatum)로 해석하는 중세와는 달리 근대에 이르러 자연은 실체로서 이해된다. 특히 데카르트는 정신과 물질을 실체로 규정하면서 자연을 물질로 구성된 것으로 파악한다. 데카르트는 목적론적인 자연관을 해체하고 자연현상에 대한 기계론적인 자연해석을 제시한다. 그러나 쇼펜하우어에 따르면 인식근거와 존재원인을 혼동하는 코기토명제에서 출발하는 데카르트의 자연해석은 자연의 생명력을 부정하고 나아가서 자연에 대한 인간의 배타적 관계를 설정한다. 스피노자 역

시 목적론적인 자연관을 거부하면서 자연을 실체로서 규정한다. 그러나 스피노자는 정신과 자연을 대립하는 실체로 규정하는 데카르트의 입장을 비판하면서 자연을 통일적인 관점에서 파악한다. 스피노자에게 정신과 물질은 하나의 실체가 지닌 수많은 양태들 중의 일부분일 뿐이다. 데카르트와는 달리 스피노자의 자연은 거대한 하나의 체계이며 무한하고 영원한 생산력을 지닌다. 그러나 쇼펜하우어는 자연을 유일한 실체로서 규정하고 자연의 필연적인 질서에 주목하는 스피노자의 자연해석이 자연을 구성하는 개체들 사이의 갈등 관계를 표현하지 못한다고 비판한다.

칸트의 자연개념은 합법칙성과 합목적성을 특징으로 한다. 칸트는 합법칙성으로는 유기체적인 자연을 충분히 설명할 수 없기 때문에 합목적성이라는 개념을 도입한다. 합법칙성은 자연을 인과법칙에 의해 파악하면서 기계론적인 자연해석을 제시하고 반성적 판단력에 의한 합목적성은 자연현상들의 유기적 관계를 설명한다. 그런데 쇼펜하우어에 따르면 칸트의 합목적성 역시 주관적 원리인 반성적 판단력에 의해 자연에 부여된 것이기 때문에 칸트의 자연해석은 주관성철학에 근거한 데카르트적 자연해석에서 벗어나지 못한다. 이와 달리 셸링은 주관성철학에서 벗어나 정신과 물질의 동일성에 근거하여 자연을 해석한다. 셸링은 주관과 객관을 구분하는 단순한 반성의식을 비판하면서 인간을 자연과 통합시키는 지적 직관의 역할을 강조한다. 지적 직관은 자아가 인식주체일 뿐이고 자연이 단지 객체일 뿐이라는 규정을 벗어나게 한다. 셸링에 따르면 이러한 지적 직관은 무차별성 속에서 진정한 현실성을 경험하게 해주며 이를 통해서 정신과 자연의 역동적인 통일성을 확보하게 해준다. 쇼펜하우어는 다른 철학자들과는 달리 정신과 자연의 동일성을 강조하는 셸링에 대해서는 비교적 우호적인 입장을 취한다.

전통철학과 거리를 두는 쇼펜하우어의 자연철학은 자연을 표상으로서 파악하는 것의 한계를 지적한다. 충분근거율에 의해서 자연을 표상으로서 파악하는 것은 근대의 주관성철학과 연결되는데, 우리는 이때에 칸트의 선형적 관념론과의 연관성을 확인할 수 있다. 그러나 쇼펜하우어는 여기에서 충분근거율의 역할을 제한하면서 지성에 의해 자연을 표상으로 파악하는 것의 한계를 지적한다. 즉, 충분근거율은 주관과 객관 사이가 아니라 객관들 사이, 즉 표상과 표상 사이에만 적용되기 때문이다. 여기에서 쇼펜하우어는 외부세계의 실재성에 대한 관념론과 실재론 사이의 논쟁을 비판한다. 왜냐하면 이러한 논쟁은 충분근거율을 주관과 객관 사이에 적용시킬 때에 일어나기 때문이다. 쇼펜하우어는 자연세계를 표상으로 인식하는 지성의 작용이 신체의 일부분인 두뇌작용

이라는 점을 강조하면서 자연세계를 표상이 아니라 다른 측면에서 고찰한다. 쇼펜하우어는 신체와 의지의 동일성을 바탕으로 자연을 의지의 현상으로서 파악한다.

쇼펜하우어에 따르면 개별적인 자연현상뿐만 아니라 자연은 전적으로 의지가 객관화된 것이다. 즉, 자연은 하나인 의지가 이념을 매개로 해서 시간과 공간이라는 개체화원리를 통해 객관화된 것이다. 의지는 이념을 통해서 각각의 개체 속에서 자신을 가시화하는데, 이것이 바로 자연이다. 이러한 의지는 무기체뿐만 아니라 유기체 그리고 인간의 삶에서 자신을 적극적으로 드러낸다. 쇼펜하우어에 따르면 이때의 의지는 무근거성과 맹목적인 충동을 특징으로 하기 때문에 형태학이나 원인학에 근거한 자연과학적 설명을 통해서도 파악할 수 없다. 여기에서 쇼펜하우어의 자연철학은 자연과학의 한계를 지적하면서 자연해석에 대한 새로운 출발점을 제공한다.

쇼펜하우어는 자연의 개체들에게서 드러나는 의지를 삶의 의지라고 규정하는데, 맹목적이고 충동적인 삶의 의지를 내적인 본질로 갖는 자연의 개체들 사이에는 필연적으로 갈등이 존재할 수밖에 없다. 왜냐하면 각각의 개체들의 존재는 의지 자체가 객관화된 것이라는 점에서 의지의 지배를 받고, 삶의 의지로 인해 개체들 간에 끊임없이 생존을 위한 투쟁을 전개해야 하기 때문이다. 물론 쇼펜하우어는 자연의 합목적성을 인정한다. 그러나 자연의 이러한 합목적성은 전통철학이 제시하는 합목적성과는 달리 개체들에게서 자신의 존재를 드러내는 의지의 우월성을 부각시키며, 모든 자연현상이 의지가 객관화된 것이라는 점을 다시 확인시켜 준다. 여기에서 자연의 일부분인 개체로서 인간의 삶 역시 전체 자연의 이념을 실현하기 위해, 즉 종의 보존을 위해 존재할 뿐이라는 점이 확인된다. 이점에서 우리는 쇼펜하우어의 자연철학이 인간중심주의적인 자연이해를 거부한다는 것을 알 수 있다.

쇼펜하우어는 의지가 개체인 인간에게서 자신을 드러내는 과정을 설명하기 위해 칸트의 예지적 성격과 경험적 성격이라는 용어를 받아들인다. 여기에서 의지 자체의 존재특성을 의미하는 예지적 성격은 인간에게 구체적으로 경험적 성격으로 나타난다. 그러나 쇼펜하우어에 따르면 개체로서의 인간에게서 드러나는 모든 경험적 성격은 예지적 성격의 지배를 받는다. 이런 점에서 칸트와는 달리 쇼펜하우어는 인간의 행동에서 자유의지의 존재를 부정한다. 즉, 인간의 경험적 성격은 예지적 성격에 의해 규정되기 때문에 자유의지가 허용되지 않는다. 비록 개체로서의 인간이 경험과 반성을 통해서 자신에게 고유한 획득적 성격을 갖는다고 할지라도 성격은 궁극적으로 예지적 성격에

의해서 지배를 받을 수밖에 없다. 획득적 성격은 일시적으로 유예된 경험적 성격일 뿐이며 예지적 성격의 지배를 받기 때문이다.

쇼펜하우어에 따르면 자연을 구성하는 한 개체로서의 인간의 삶은 자연 속에서의 무기물과 식물 그리고 동물처럼 의지의 객관화를 충실하게 실현한다. 물론 의지의 객관화 단계에 있는 모든 개체들이 같은 방식으로 의지를 객관화하지는 않는다. 의지의 객관화의 각 단계에서 종의 성격이 드러나는 정도가 서로 다른 것이 사실이지만 그들의 존재는 궁극적으로 의지의 객관화라는 점을 부인할 수 없다. 쇼펜하우어에 따르면 이러한 의지의 긍정은 신체의 긍정으로 나타나는데, 여기에서는 개체로서의 인간에게 생식충동이 주어진다. 개체로서의 인간에게 삶의 의지가 가장 분명하게 드러난 것이 바로 생식충동인 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 생식충동은 소멸하는 개체를 버리고 새로운 개체 속에서 자신의 존재를 드러내려는 의지 자체를 위한 것이라고 주장한다. 여기에서 삶의 의지의 궁극적인 표현인 생식충동은 의지가 발현되는 기회원인적인 현상일 뿐이라고 할 수 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 자연은 개체의 보존이 아니라 종의 보존을 위해서 노력한다는 점을 강조한다. 왜냐하면 특정한 개체가 소멸될지라도 종은 보존되어야 하며 이를 통해서 의지의 객관화를 유지하는 것이 자연의 존재이유이기 때문이다.

쇼펜하우어의 자연해석은 개체의 생성과 소멸 그리고 개체들의 삶이 지속되는 과정이 갈등적인 상태라는 것을 드러내준다. 의지가 객관화된 자연 속에서 각각의 개체들은 의지의 지배를 받는다는 점에서 동근원적인 특성을 지니지만, 각각의 개체성 속에서 드러나는 삶의 의지를 위해서 다른 개체와의 지속적인 갈등상태에 놓이기 때문이다. 쇼펜하우어의 자연철학은 이뿐만 아니라 개체들의 유한성을 강조한다. 여기에서 무기체와 유기체뿐만 아니라 의지의 객관화의 단계에서 가장 높은 곳에 위치한 인간에게도 생성과 소멸, 즉 탄생과 죽음은 필연적이고 근원적인 현상으로 규정된다. 이처럼 인간의 유한성을 강조하는 쇼펜하우어의 자연해석은 자연의 모든 개체들을 맹목적인 의지가 드러나는 수단으로 규정하는 그의 의지형이상학에서 비롯된 당연한 결론이라고 할 수 있다. 의지의 객관화단계에 놓여 있는 모든 개체들의 유한성을 강조하는 쇼펜하우어의 자연철학은 다른 생명체에 대한 인간의 우월성을 강조하는 전통철학의 출발점을 해체시키며 소위 인간중심주의에서 비롯된 모든 형태의 형이상학적 전제들을 부정한다는 것을 알 수 있다. 특히 쇼펜하우어의 자연철학은 인간의 자유로운 행동을 구현

하는 것을 목표로 하는 전통적인 도덕의 토대를 해체시킨다. 왜냐하면 의지의 객관화 단계에 놓여 있는 개체로서의 인간에게 자유의지는 불가능하고, 다른 한편으로는 인간의 삶뿐만 아니라 동물들의 삶도 삶에의 의지를 드러내는 것이라는 점에서 도덕의 적용범위는 동물들에까지 확장되어야 할 것이기 때문이다.

쇼펜하우어의 자연철학에서 제시되는 다양한 입장들은 전통철학의 패러다임을 해체시킬 뿐만 아니라 현대철학의 전개에 직접 또는 간접적으로 영향을 주게 된다. 특히 쇼펜하우어는 이성의 역할을 강조하는 근대철학을 해체하며 신체를 통해서 드러나는 의지의 작용에 종속된 이성을 주장한다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 경험을 이끌어가는 것은 맹목적인 삶에의 의지이며 여기에서 이성의 작용은 신체성 속에서 드러나는 의지에 기여하는 것일 뿐이다. 쇼펜하우어에게 신체는 근대철학에서처럼 정신과 대립하거나 종속적인 것이 아니라 오히려 의지의 직접적인 객관성으로서 그의 의지형이상학의 근본토대를 이루고 있다. 이런 점에서 쇼펜하우어의 자연철학은 신체성을 바탕으로 하는 형이상학의 새로운 출발점을 제시해준다는 것을 알 수 있다. 즉 쇼펜하우어의 자연철학은 인식주관의 신체성을 바탕으로 신체의 철학(Philosophie des Leibes)을 전개하면서 전통철학을 각인했던 이성중심주의를 해체하는데, 특히 여기에서 근대의 주관성철학이 제시하는 피상적인 자연해석과 결별한다. 쇼펜하우어의 이러한 입장은 포이에르바흐와 함께 근대를 넘어서는 새로운 철학의 경향을 뒷받침해주고 있다. 포이에르바흐는 신체를 “최고의 형이상학적 원리”로 규정하면서 신체형이상학을 전개하기 때문이다. 물론 쇼펜하우어가 모든 개체들의 존재를 의지의 객관화로 규정하고 자연에서 목적론적 설정을 제거하는 점에서는 포이에르바흐의 감성적 인간학(sinnliche Anthropologie)과 직접적인 연관성을 찾기 어렵지만 - 특히 포이에르바흐는 쇼펜하우어를 “유물론이라는 전염병에 감염된 관념론자”⁴⁷²⁾(ein von der Epidemie des Materialismus angesteckter Idealist)로 규정하지만 - 포이에르바흐의 감성적이고 신체적인 인간학은 쇼펜하우어와 함께 감성과 이성의 구분을 강조하는 근대철학을 넘어서는데 중요한 역할을 한다.

또한 맹목적인 삶에의 의지에 이끌려가는 개체로서 인간의 삶이 지닌 유한성과 일회성 그리고 권태(Langeweile)를 강조하는 쇼펜하우어의 철학은 키엘케고르의 철학과

472) Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke* (hg. Werner Schuffenhauer) Bd. 11, Berlin, 1967, 176쪽.

연결고리를 형성하여 실존철학의 전개에 영향을 준다. 키엘케고르는 쇼펜하우어의 철학이 도덕의 토대를 피상적으로 논의한다는 점에서 거리감을 두지만 이성에 대한 신뢰와 낙관주의를 거부하는 입장에서 쇼펜하우어의 철학을 긍정적으로 받아들이게 된다. 특히 키엘케고르는 헤겔의 사변철학을 거부하고 독일관념론이 제시하는 세계해석을 비판한다. 쇼펜하우어가 의지의 객관화과정에서 다른 개체들과의 갈등이 야기되며 이러한 갈등을 극복해야 한다는 점을 강조하는 주장에서 당시의 교수철학(Professorenphilosophie)이 제시하지 못한 인간의 현존재에 대한 깊은 성찰과 실존의 가치를 인식하게 된다.

쇼펜하우어가 자연현상뿐만 아니라 인간의 의식을 이끌어가는 충동적인 의지를 강조하는 것은 하르트만(Eduard von Hartmann)에게 영향을 끼친다. 하르트만은 『무의식의 철학』(Philosophie des Unbewußten)에서 쇼펜하우어의 의지개념과 무의식을 연결시키면서 무의식개념을 철학적 논의의 주제로 제시한다. 그러나 하르트만은 쇼펜하우어와는 달리 셸링과 헤겔 그리고 다윈과의 연관성 속에서 인간의 현존재와 자연의 전개과정을 낙관적으로 파악한다.

쇼펜하우어의 자연철학을 특징짓는 맹목적인 충동으로서의 의지개념은 무의식을 바탕으로 정신분석학을 정초하는 프로이트에게 영향을 준다. 프로이트는 ‘무의식적 의지’(unbewußter Wille)를 바탕으로 자신의 심층심리학을 전개한다. 이 점은 프로이트가 『꿈의 해석』에서 꿈의 생성과 광기를 연관 지어 언급하는 것에서 잘 드러난다. 특히 프로이트가 성적 충동을 인간존재를 구성하는 근본요소로 간주하는 점은 맹목적인 의지가 성욕을 통해서 개체 속에서 자신을 객관화한다고 보는 쇼펜하우어의 의지형이상학의 영향이 잘 드러난 것이라고 할 수 있다.

쇼펜하우어의 인간과 자연해석은 인간의 본질을 전통철학과 달리 새롭게 규정하는 삶의 철학(Lebensphilosophie)에 영향을 준다. 특히 쇼펜하우어가 충동적인 의지에 이끌려가는 인간의 삶이 지닌 맹목성과 갈등상태를 강조하는 점은 사회학적 그리고 문화철학적 관점에서 인간과 사회의 갈등관계를 설명하려는 짐멜에게 영향을 준다. 또한 생명의 약동(élan vital)을 바탕으로 삶의 역동성을 강조하는 베르그손에게 영향을 준다. 이런 점에서 의지의 객관화와 개체화원리를 통해서 해석하는 쇼펜하우어의 자연철학은 전통철학을 각인하는 형이상학적 전제들을 해체하면서 인간과 세계에 대한 새로운 해석의 가능성을 제시한다.

< 참고문헌 >

1차 문헌

Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, 5Bde, bearbeitet und hrsg. von Löhneysen, Frankfurt a M. 1986.

- _____, Die Welt als Wille und Vorstellung I
_____, Die Welt als Wille und Vorstellung II
_____, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde
_____, Über den Willen in der Natur
_____, Über die Freiheit des menschlichen Willens
_____, Über die Grundlage der Moral
_____, Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, (Hrsg. Arthur Hübscher), München, 1985.
_____, *Metaphysik der Natur*, (hg. Volker Spierling), München 1987.
_____, *Die gesammte Philosophie* (hg. Volker Spiering), München, 1986.
_____, *Parerga und Paralipomena I*, Darmstadt, 2004.
_____, *Parerga und Paralipomena II*, Darmstadt, 2004.
겔렌, A, 『인간학적 탐구』, 이을상 옮김, 이문출판사, 2001.
Aristoteles, *Physik*, übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg, 1995.
스피노자, B, 『에티카』, 황태연 옮김, 비홍출판사, 2014.
Feuerbach, Ludwig, *Gesammelte Werke* (hg. Werner Schuffenhauer), Berlin, 1967.
셸링, F.W.J, 『나의 철학체계의 기술』, 권기환 옮김, 누멘, 2010.
_____, 『자연철학의 이념』, 한자경 옮김, 서광사, 1999.
흠, 데이비드, 『인간의 이해력에 관한 연구』, 김혜숙 옮김, 지식을만드는지식, 2012.

- 데카르트, 르네, 『방법서설. 성찰. 데카르트 연구』, 최명관 옮김, 도서출판 창, 2012.
 _____, 『성찰』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997.
 _____, 『정념론』, 김선영 옮김, 문예출판사, 2013.
 _____, 『철학의 원리』, 원석영 옮김, 아카넷, 2002.
- 하이데거, 마르틴, 『존재와 시간』, 전양범 옮김, 동서문화사, 2008.
- 퐁티, 메를로, 『지각의 현상학』, 류의근 옮김, 문학과지성사, 2002.
- 쇼펜하우어, 『자유, 필연, 그리고 맹목적 의지』, 강준원 옮김, 춘추각, 1990.
- 쇼펜하우어, 아르투어, 『도덕의 기초에 관하여』, 김미영 옮김, 책세상, 2004.
 _____, 『쇼펜하우어의 행복론과 인생론』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2013.
 _____, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2019.
 _____, 『자연에서의 의지에 관하여』, 김미영 옮김, 아카넷, 2012.
 _____, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남, 2010.
- 아리스토텔레스, 『형이상학』, 이종훈 옮김, 동서출판사, 2016.
- 베르그손, 앙리, 『기억과 물질』, 박종원 옮김, 아카넷, 2005.
- 칸트, 임마누엘, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.
 _____, 『실천이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 1975.
 _____, 『판단력비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.
- 니체, 프리드리히, 『도덕의 계보학』, 홍성광 옮김, 연암서가, 2001.
 _____, 『비극의 탄생•반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.
- 플라톤, 『플라톤의 대화』, 최명관 옮김, 종로서적, 1981.
 _____, 『플라톤의 티마이오스』, 박종현 김영균 역주, 서광사, 2000.
- 헤겔, 게오르그, 『피히테와 셸링 철학 체계의 차이』, 임석진 옮김, 지식산업사, 1989.
 _____, 『헤겔 자연철학』 I, 박병기 옮김, 나남출판, 2008.

2차 문헌

- 감, 게르하르트, 『독일관념론』, 이경배 옮김, 용의 숲, 2012.
- 공병혜, 『칸트 판단력 비판』, 울산대학교 출판부, 2002.
- 기다 겐 외, 『현상학사전』, 이신철 옮김, 도서출판 b, 2011.
- 김광명, 『칸트판단력비판 연구』, 철학과 현실사, 2006.
- 김동식, 『듀이-경험과 자연』, 울산대학교출판부, 2005.
- 김상현, 『칸트 판단력비판』, 서울대학교 철학사상연구소, 2005.
- 김성환, 『17세기의 자연철학』, 그린비, 2008.
- 김진, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 읽기』, 세창미디어, 2013.
- 내들러, 스티븐, 『에티카를 읽는다.』, 이혁주 옮김, 그린비출판사, 2013.
- 노이바우어, 한스 요하임, 『염세 철학자의 유쾌한 삶』, 박규호 옮김, 문학의 문학, 2012.
- 듀이, 존, 『철학의 재구성』, 이유선 옮김, 아카넷, 2010.
- 램프레히트, S.P, 『즐거운 서양철학사』, 김문수 옮김, 동서문화사, 2017.
- 로스, W.D, 『아리스토텔레스』, 김진성 옮김, 누멘, 2011.
- 만, 토마스, 『쇼펜하우어, 니체, 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009.
- 맑스, 칼, 『데모크리토스와 에피쿠로스 자연철학의 차이』, 고병권 옮김, 그린비, 2001.
- 외부스, 수잔네, 『쉽게 읽는 쇼펜하우어, 의지와 표상으로서의 세계』, 공병혜 옮김, 이학사, 2002.
- 바이세델, W, 『철학의 뒀안길』, 이기상 이말숙 옮김, 서광사, 1990.
- 박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1991.
- 박삼열, 『스피노자의 윤리학 연구』, 선학사, 2002.
- 박이문, 『과학철학이란 무엇인가』, 사이언스북스, 1993.
- 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서광사, 2001.
- 서양근대철학회, 『서양근대철학의 열가지 쟁점』, 창비, 2004.
- 소광희, 『자연존재론』, 문예출판사, 2009.
- 송영진, 『그리스철학과 현대과학Ⅱ』, 충남대학교출판문화원, 2014.
- 알버트, 칼, 『플라톤 철학과 헬라스 종교』, 이강서 옮김, 아카넷, 2011.
- 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문화사, 2017.

- 웁스, 로버트 L, 『쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계 입문』, 김효섭 옮김, 서광사, 2014.
- 이광모, 『기로에 선 이성』, 용의 숲, 2016.
- 자프란스키, 튀디거, 『쇼펜하우어 전기』, 정상원 옮김, 꿈결, 2018.
- 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017.
- 정동호 외, 『철학, 죽음을 말하다』, 산해, 2004.
- 제너웨이, 크리스토퍼, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2010.
- 조대호, 『아리스토텔레스의 형이상학』, 문예출판사, 2004.
- 질송, E, 『존재란 무엇인가?』, 정은혜 옮김, 서광사, 1992.
- 질송, 에티엔느, 『중세철학사』, 김기찬 옮김, 현대지성사, 1997.
- 카뮈, 알베르, 『시지프신화』, 김화영 옮김, 책세상, 2013.
- 케니, 앤소니, 『서양 철학사』, 이영주 옮김, 동문선, 2003.
- 코플스톤, 프레드릭 S.J, 『18.19세기 독일철학-피히테에서 니체까지』, 표재명 옮김, 서광사, 2008.
- 코플스톤, F, 『합리론』, 김성호 옮김, 서광사, 2009.
- 콜링우드, R.G, 『자연이라는 개념』, 유원기 옮김, 이제이북스, 2004.
- 타케타 세이지/ 니시 켄, 『서양철학사』, 홍성태 옮김, 중원문화, 2010.
- 필드, G. C, 『플라톤의 철학』, 양문흠 옮김, 서광사, 1986.
- 하르트만, N, 『독일 관념론 철학 I』, 이강조 옮김, 서광사, 1989.
- 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 서광사, 2006.
- 후설, 에드문트, 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 이종훈 옮김, 한길사, 2009.
- Atwell, John E, *Schopenhauer: The Human Character*, Philadelphia, 1990.
- Barbara, Hannan, *The Riddle of the World: A Reconstruction of Schopenhauer's Philosophy*, London, 2009.
- Baumgartner, Hans Michael /Korten, Harald, *Schelling*, München, 1996.
- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz*, Oxford University Press, 2016.
- Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984.

- Birnbacher, Dieter, *Schopenhauer*, Stuttgart, 2009.
- Cartwright, David E, *Schopenhauer; A Biography*, New York, 2010
- Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, London, 1978.
- Darwin, C. R, *The Descent of Man*, London, 2004.
- Hamlyn, David. W, *Metaphysics*, New York, 1984.
- _____ , *Schopenhauer*, London, 2008.
- _____ , *Schopenhauer: The Argument of the Philosophers* (ed. Ted Honderich), New York, 1999.
- Hartmann, Eduard, *Schelling's philosophisches System*, Leipzig, 1897,
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, München, 1996.
- _____ , *Immanuel Kant*, München, 2007.
- Hübscher, Arthur, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern - heute - morgen*, Bonn, 1988.
- Jacquette, Dale, *The philosophy of Schopenhauer*, London, 2005.
- Janke, Wolfgang, *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, New York, 2009.
- Lerchner, Thorsten, *Der Begriff des „Charakters“ in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers Philipp Mainländer*, Bonn, 2010.
- Mader, Johann, *Einführung in die Philosophie*, Wien, 2005.
- Magee, Bryan, *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, 1997.
- Neuser, Wolfgang, *Natur und Begriff*, Stuttgart, 1995.
- Perteck, David, *Idee und Wille*, Hamburg, 2010.
- Peters, Mathijs, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering; A Comparative Analysis*, New York, 2014.
- Plesa, Patric, *Schopenhauer's psychological worldview; history, philosophy, and relevance*, York University Toronto, 2014.
- Safranski, Rüdiger, *Scopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München, 1987.

- Schacht, R, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, London·New York, 1984.
- Schirmacher, Wolfgang, *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unsere Zeit*, Wien, 1992.
- Schluck, Volkmann, *Die Philosophie der Vorsokratiker*, Würzburg, 1992.
- Schneider, Albert, *Der Begriff der Materie bei Kant und Schopenhauer*, Karlsruhe, 1907.
- Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer*, Frankfurt am Main, 1998.
- Walter, Abendroth, *Schopenhauer*, Hamburg, 2007.
- Weide, Otto, *Die Materie bei Schopenhauer*, Butzbach, 1904.
- Welsen, Peter, *Schopenhauers Theorie des Subjekts*, Würzburg, 1995.
- Whittaker, Thomas, *Schopenhauer*, London, 1909.
- Young, Julian, *Schopenhauer*, New York, 2005.
- Zeller, Eduard, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 1873.
- Zimmer, Robert, *Arthur Schopenhauer: Ein philosophischer Weltbürger*, München, 2010.

논문

- 강영안, 「셸링의 자연 개념」, 『철학』 34, 한국철학회, 1990.
- _____, 「스피노자의 신 또는 자연」, 『서강인문논총』 4, 서강대학교 인문과학연구소, 1995.
- _____, 「정신과 물질 : 셸링의 『초월적 관념론 체계』 연구」, 『철학』 41, 한국철학회, 1994.
- 강용수, 「쇼펜하우어의 행복론 -의지의 지향성과 고통 개념을 중심으로」. 『철학탐구』 40, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2015.
- 공병혜, 「인간의 고통과 예술의 역할: 쇼펜하우어 예술론을 중심으로」, 『인간연구』 29, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2015.

- ____, 「쇼펜하우어 의지의 형이상학에서의 이념론과 예술」, 『미학』 32, 한국미학회, 2002.
- 김문환, 「불교적 관점에서 본 쇼펜하우어의 미학 사상」, 『미학』 31, 한국미학회, 2001.
- 김미영, 「칸트의 인과론에 대한 술체와 쇼펜하우어의 비판」, 『철학연구』 35, 고려대학교 철학연구소, 2008.
- ____, 「서양근대에서 무의식의 이해- 무의식 철학의 형성과정을 중심으로」, 『범한철학』 80, 범한철학회, 2016.
- ____, 「쇼펜하우어에 있어서 지성의 직관 능력과 무의식」, 『칸트연구』 31, 한국칸트학회, 2013.
- ____, 「쇼펜하우어에서 자유의지와 자연의지」, 『칸트연구』 41, 한국칸트학회, 2018.
- ____, 「쇼펜하우어의 자연주의 윤리학」, 『칸트연구』 33, 한국칸트학회, 2014.
- ____, 「칸트의 철학에 대한 쇼펜하우어의 비판」, 『칸트연구』 27, 한국칸트학회, 2011.
- 김병환, 「메를로-뵘띠 현상학에서 세계의 축으로서의 신체에 대한 연구」, 『대동철학』 4, 대동철학회, 1999.
- 김인곤, 「아낙시만드로스의 아페이론」, 『시대와 철학』 13, 한국철학사상연구회, 2002.
- 김재호, 「칸트에게서 ‘자연의 합목적성은 어떻게 가능한가?」, 『철학연구』 108, 철학연구회, 2015,
- 김재희, 「베르그손에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』 19, 한국철학사상연구회, 2008.
- 김정현, 「고통의 심층철학」, 『철학연구』 68, 대한철학회, 1998.
- 김주희, 「비극의 탄생 읽기: 니체 대 쇼펜하우어」, 『철학사상』 32, 서울대학교철학사상연구소, 2008.
- 문계석, 「아리스토텔레스 질료(hylē)개념에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 6, 동서철학연구회, 1989.
- 박기순, 「스피노자의 코나투스 개념과 목적론의 문제」, 『철학사상』 57, 서울대학교 철학사상연구소, 2015.
- 박필배, 「칸트의 목적론에서 합목적성 개념 - 유기체와 자연 전체의 체계에 한 연구

-], 『인문과학』 58, 성균관대 인문학 연구원, 2015.
- 박찬국, 「욕망과 행복 ; 쇼펜하우어의 형이상학적 욕망론에 대한 고찰」, 『철학사상』 36, 서울대학교 철학사상연구소, 2010.
- 서영식, 「플라톤과 아리스토텔레스의 시간이해」, 『철학연구』 85, 철학연구회, 2009.
- 손병석, 「아리스토텔레스의 질료형상설에 대한 가치론적 고찰」, 『철학』 87, 고려대학교, 2006.
- 송유례, 「플루티누스의 세계제작자- 플라톤의 『티마이오스』의 탈신화적 해석」, 『철학사상』 42, 서울대학교 철학사상연구소, 2011.
- 신중섭, 「칸의 새로운 과학철학」, 『철학연구』 9, 고려대학교 철학연구소, 1984.
- 심용만, 「쇼펜하우어의 도덕철학에 대한 비판적 고찰」, 고려대학교 박사학위논문, 2009.
- 양해림, 「몸과 현상학」, 『철학과 현상학 연구』 14, 철학과 현실사, 2000.
- _____, 「니체의 실존적 비극과 쇼펜하우어의 예술철학과의 관계」, 『인문학연구』 10, 충남대학교 인문과학연구소, 2016.
- 유원기, 「변화의 원리에 관한 아리스토텔레스의 견해」, 『인문과학연구』 18, 강원대학교 인문과학연구소, 2007.
- 윤동주, 「독일 비판철학의 계보: 칸트—쇼펜하우어 研究 -사물 자체 개념의 생철학적 전회 에 따른 理性의 正位를 중심으로」, 경북대학교 박사학위논문, 2018.
- _____, 「쇼펜하우어의 현존재 분석」, 『철학사상문화』 26, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.
- 이경직, 「플라톤의 자연 세계 설명」, 『철학』 66, 한국철학회, 2001.
- _____, 「플라톤의 『티마이오스』에 나타난 공간 개념」, 『철학』 87, 한국철학회, 2003.
- 이광모, 「자연의 원리로서의 생명」, 『철학과 현상학 연구』 19, 한국현상학회, 2002.
- _____, 「칸트 ‘자연철학’의 의미와 ‘순수 사변이성의 체계’ 내에서의 그 역할」, 『동서철학연구』 85, 한국동서철학회, 2017.
- 이근세, 「스피노자의 철학에서 신적 산출과 무한양태」, 『철학논집』 35, 서강대 철학연구소, 2013.
- 이상봉, 「서양 고대 철학에 있어서의 공간」, 『철학논총』 58, 새한철학회, 2009.

- 이서규, 「쇼펜하우어의 행복개념에 대한 고찰」, 『범한철학』 74, 범한철학회, 2014.
- _____, 「쇼펜하우어의 자살개념에 대한 고찰」, 『철학논총』 82, 새한철학회, 2015.
- _____, 「개체화의 원리에 대한 니체와 쇼펜하우어의 해석」, 『범한철학』 82, 범한철학회, 2016.
- 이선일, 「하이데거와 자연의 문제」, 『현대유럽철학연구』 2, 한국하이데거학회, 1997.
- 이안희, 「쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계에 관한 연구」, 『인문과학연구』 3, 상명대학교 인문과학연구소, 1995.
- _____, 「쇼펜하우어의 표상에 관한 연구」, 『인문과학연구』 7, 상명대학교 인문과학연구소, 1998.
- _____, 「칸트 철학 비판에 관한 연구(2)」, 『인문과학연구』 5, 상명대학교 인문과학연구소, 1996.
- 이재욱, 「알랭 푸르니에와 쇼펜하우어철학」, 『불어불문학연구』 39, 한국불어불문학회, 1999.
- 이정은, 「쇼펜하우어의 생의지로서 사랑」, 『기독교와 인문학』 8, 백석대학교 기독교인문학연구소, 2007.
- 이현복, 「생태철학의 선구자, 스피노자- 생태학적 관점에서 바라본 스피노자의 자연관」, 『근대철학』 6, 서양근대철학회, 2011.
- 장효진, 「행위의 도덕성과 존재의 도덕성: 자유의지에 관한 쇼펜하우어의 관점」, 『도덕교육연구』 22, 도덕교육학회, 2011.
- 전재원, 「아리스토텔레스의 자연개념」, 『철학논총』 75, 새한철학회, 2014.
- 조영준, 「인간과 자연의 통일, 그리고 생태학적 상상력」, 『시대와 철학』 23, 한국철학사상연구회, 2012.
- 최상욱, 「하이데거의 자연론」, 『강남대학교논문집』 32, 강남대학교, 1998.
- 한자경, 「셸링철학에서의 자연과 자아」, 『철학』 56, 한국철학회, 1998.
- 한희진, 「피에르-장-조르주 카바니스(1757-1808)와 임상의학의 철학」, 『의철학연구』 16, 한국의철학회, 2013.
- 홍경실, 「베르그손과 폰티의 우리 몸에 대한 비교」, 『철학』 95, 한국철학회, 2008.

- _____, “Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter”, in *Schopenhauer Jahrbuch* 97.Bd, 2016.
- Biedermann, Georg und Lange, Erhard, “Zum Begriff der Natur in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1982.
- Brunner, Jürgen, “Der Wille im Gehirn? Der Einfluß des Experimentalphysiologen Pierre Flourens auf Schopenhauers Handlungstheorie”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 97, 2016.
- Bryann, Henry Walter, “Schopenhauer and Spinoza” in *Journal of the History of Philosophy*, 1972.
- Cassirer, Ernst, “Die Physiologie als Grundlage der Erkenntnistheorie”, in *Materialien zu Schopenhauers >Die Welt als Wille und Vorstellung* (hg.Volker Spiering), Frankfurt am Main, 1984.
- Casucci, Marco, “Idea and Concept in Schopenhauer”, in *Schopenhauer’s fourfold root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017.
- Corbino, Giuseppe, “Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 96, 2015.
- Tevenar, Gudrun and Lopes, Christine, “The FR and ‘the Miracle par Excellence’” in *Schopenhauer’s Fourfold Root*, (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017.
- Guilherme, Alexandre, “Schelling’s Naturphilosophie Project: Towards a Spinozian Conception of Nature”, in *South African Journal of Philosophy*, 2010.
- Head, Jonathan, “Idealism in Fourfold Root”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017.
- Humpry, Ted, “Schopenhauer and the Cartesian Tradition”, in *Journal of the History of Philosophy*, 1981.

- Janaway, Christopher, “Will and Nature”, in *The cambridge companion to Schopenhauer*, (ed. Christopher Janaway), Cambridge University Press, 1999.
- Katsutoshi Kawamura, “Freiheit als Widerspruch der Erscheinung. Schopenhauers Freiheitsbegriff im Vergleich mit Kant”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 97, 2016.
- Konstantin Alogas “The Moral and Metaphysical Implication of the Buddhist Karman, and of Charakter According to Schopenhauer”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 95, 2014.
- Koßler, Mattias, “Alfred Schmidts materialistische Schopenhauer – Interpretation”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 95, 2014.
- Luft, Eric v.d, “The Fivefold Root of the Principle of Sufficient Reason”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017.
- Luis de Sousa, “Perception, Consciousness, Awareness” in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York 2017.
- Lukács, Georg, “The Bourgeois Irrationalism of Schopenhauer’s Metaphysics”, in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, (ed. Michael Fox, Sussex), The Harvester Press, 1980.
- Morgenstern, Martin, “Ueber den Willen in der Natur”, in *Schopenhauer Handbuch*, 2018, Stuttgart.
- Segala, Marco, “The Role of Physiology in Schopenhauer’s Metaphysics of Nature”, in *Schopenhauer Jahrbuch* Bd. 93, 2012.
- Segev, Mor, “‘Obviously all this agrees with my will and my intellect’: Schopenhauer on active and passive nous in Aristotle’s de Anima III”, in *British Journal for the History of Philosophy*,(ed. Taylor and Francis), Routledge, 2014.
- Shapshay, Sandra, “Schopenhauer’s Early Fourfold Root and the Ghost of

- Kantian Freedom”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017.
- Vanden Auweele, Dennis, “A Most Beloved Piece of Nonsense”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017.
- Wicks, Robert, “Kant’s Theory of Freedom in Fourfold as the Progenitor of Schopenhauer’s Metaphysics of Will”, in *Schopenhauer’s Fourfold Root* (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017.
- Zöller, Günter, ““The World Knot” Schopenhauer’s Early Account of the subject of Knowing and Willing in the Historic and Systematic Context of German Idealism.” in *Schopenhauer’s Fourfold Root*, (ed. Jonathan Head and Dennis Vanden Auweele), New York, 2017.

ABSTRACT

A Study on Schopenhauer's Philosophy of Nature

– The Nature as the Objectification of Will
and Individualization –

Lee, Jin Young

Department of Philosophy

Graduate School of Jeju National University

Schopenhauer's metaphysics of will deconstructs traditional metaphysics. The Schopenhauer's philosophy of nature based on the metaphysics of will provides a foundation for understanding the dynamic structure of natural phenomena. Based on the metaphysics of will Schopenhauer emphasizes that the will is not only the will that manifests itself in human, but also the principle that it governs all objects, including inorganic and organic bodies. Schopenhauer's philosophy of nature discusses the dynamic phenomena of nature while criticizing the interpretation of nature based on the dualistic theory of spirit and matter presented by traditional philosophy and the theory of natural theological purpose, and emphasizes that the various phenomena of nature are the objectification of the will through physical experience, the direct objectivity of the will. Schopenhauer, in particular,

emphasizes that the same will is manifested in the various objects of nature by the principle of individualization and these objects are in a state of conflict with each other. Based on the same will and physical nature, Schopenhauer's interpretation of nature develops unique discussions on the essence of nature while deconstructing the interpretations of nature by ancient philosophy, modern idealism, materialism and causeology.

The domestic studies on Schopenhauer philosophy were mainly discussed in relation to the subjects of philosophy of life, existential philosophy and art philosophy. These discussions well represent Schopenhauer's metaphysics of will. Besides above discussions, it is necessary to examine Schopenhauer's philosophy of nature to gain a deep understanding of his metaphysics of will because Schopenhauer defines that the whole natural phenomenon is due to objectification of the will. That is, the various phenomena that emerge from nature reveal what the nature of the will is. In this regard, this paper examines the characteristics and problems of Schopenhauer's philosophy of nature with regard to the 『The World as Will and Representation』 and 『On the Will in Nature』.

In the present paper it is particularly noted that Schopenhauer emphasizes conflict, confrontation and finiteness among objects in nature on the basis of metaphysics of will, and criticizes the concept of nature and the humanistic nature interpretation presented by modern and traditional philosophy, respectively. Being motivated by his emphasis and criticism, the present paper examines how Schopenhauer discusses natural phenomena as objectification of the will and the way of object existence. The present author examines the features and problems of his philosophy of nature that distinguish from the interpretation of nature in traditional philosophy, and further, examines the meaning of their existence for various objects under the control of the will in nature and human life.

According to Schopenhauer, the entire nature, as well as individual natural

phenomena, is the product of objectification of will. In other words, nature is an objectified single will through the principle of individualization: time and space, with an idea as a medium. The will visualizes itself in each object through idea, which is nature. The will actively reveals itself not only in inorganic and organic bodies but also in human life. According to Schopenhauer, because the will is characterized by baselessness and blind impulses, it is impossible to grasp it through a natural science explanation based on morphology or causality. Here the Schopenhauer's philosophy of nature points for interpretation of nature.

Schopenhauer defines the will revealed from nature's objects as the will to life, which inevitably leads to conflict among natural objects that have the blind and impulsive will to life as their inner essence. This is because the existence of each object is governed by its will in the sense that the will itself is objectified, and the will to life requires constant struggle for survival among the objects. Of course, Schopenhauer acknowledges the teleonomy of nature. However, this teleonomy of nature highlights the superiority of the will to reveal one's presence in the population, unlike the teleonomy suggested by traditional philosophy and confirms again that all natural phenomena are due to the objectification of the will. Here it is confirmed that human life, as a part of nature, also exists only to realize the whole idea of nature, namely the preservation of species. We can see from this reference that Schopenhauer's natural philosophy rejects anthropocentrism.

Schopenhauer accepts the concept Kant's intelligible and empirical character to describe the process of revealing himself in humans where the will is an object. Here the intelligible character, meaning the nature of the existence of the will itself, appears specifically to humans as an empirical character. However, according to Schopenhauer, all the empirical characters that emerge from humans as objects are governed by a intelligible character. Unlike Kant in this regard, Schopenhauer denies the existence of free will in

human behavior. In other words, free will is not allowed because human empirical character is defined by intelligible character. Although human beings as individuals have a unique character acquired through experience and reflection, they are ultimately governed by their prescient personality. The acquired character is only a temporarily suspended empirical one, and is subject to an intelligible one.

According to Schopenhauer, human life as an entity that makes up nature faithfully embodies the objectification of the will like inorganic matter, plants and animals in nature. Of course, not all objects in the objectification phase of will are objectified in the same way. It is true that the nature of species at each stage of objectification of the will is revealed differently, but there is no denying that their existence is ultimately due to objectification of the will. According to Schopenhauer, the positivity of the will appears as the body's positivity where reproductive impulses are given to humans as objects. The most obvious manifestation of the will to life as an individual is reproductive drive. Schopenhauer argues that this reproductive drive is for the will itself to abandon a dying object and reveal its existence in a new one. Here, reproductive drive, the ultimate expression of the will to life, are just an opportunity for the will to manifest itself. In this regard, Schopenhauer emphasizes that nature strives for the preservation of species, not for the preservation of individual. This is because species should be preserved even though certain individuals die out, and maintaining objectification of the will through this process is the reason for the existence of nature.

The Schopenhauer's philosophy of nature reveals that creation and extinction of individuals and their life process are in a state of conflict. This is because, in the nature where the will is objective, each object has a homogeneous characteristic caused by being governed by the will, but is in a state of persistent conflict with other objects for the sake of the will to life

revealed in each individual. In addition the Schopenhauer's philosophy of nature emphasizes the finite nature of the individuals. Here, creation and extinction, birth and death, are defined as inevitable and fundamental phenomena, not only in inorganic and organic bodies but also in humans posited at the highest stage of objectification of the will. The Schopenhauer's philosophy of nature that emphasizes human finiteness is a natural conclusion from his metaphysics of will that defines all nature's individuals as a means of manifesting blind will.