



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](#)



碩士學位論文

쇼펜하우어의 의지의 형이상학 연구

- 『의지와 표상으로서의 세계』를 중심으로 -

濟州大學校 大學院

哲學科

金 賢 洙

2012年 2月

쇼펜하우어의 의지의 형이상학 연구

『의지와 표상으로서의 세계』를 중심으로 -

指導教授 李 曙 圭

金 賢 洙

이 論文을 文學 碩士學位 論文으로 提出함

2012年 2月

金賢洙의 文學 碩士學位 論文을 認准함

審査委員長 _____ (印)

委 員 _____ (印)

委 員 _____ (印)

濟州大學校 大學院

2012年 2月



A Study on
Schopenhauer's Metaphysics of Will

Hyun-su Kim

(Supervised by professor Seu-kyou Lee)

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

2012. 2

Department of Philosophy
GRADUATE SCHOOL
JEJU NATIONAL UNIVERSITY



목 차

1. 들어가는 말	1
2. 의지의 형이상학	4
2.1 『의지와 표상으로서의 세계』의 개관	4
2.2 의지의 형이상학의 배경	6
3. 표상과 세계	15
3.1 충분근거율의 네 가지 뿌리	15
3.2 주관과 표상	22
3.3 이성과 학문	30
4. 의지와 세계	38
4.1 의지의 객관화와 신체	38
4.2 사물 자체로서의 의지	44
4.3 자연에서의 의지	48
5. 의지의 긍정과 부정	52
5.1 삶에의 의지와 고통	52
5.2 이기주의와 개체화의 원리	56
5.3 동정심의 윤리학	60



6. 나오는 말

70

참고문헌

74

인용약어

Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe*. Werke in Zehn Bänden, Zürich, 1977.

- W I Band 1. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Erster Teilband.
Band 2. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zweiter Teilband.
- W II Band 3. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Erster Teilband.
Band 4. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Zweiter Teilband.
- G Band 5. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.
- N Über den Willen in der Natur.
- F Band 6. Über die Freiheit des menschlichen Willens.
- M Über die Grundlage der Moral.
- P I Band 7. Parerga und Paralipomena I, Erster Teilband.
Band 8. Parerga und Paralipomena I, Zweiter Teilband.
- P II Band 9. Parerga und Paralipomena II, Erster Teilband.
Band 10. Parerga und Paralipomena II, Zweiter Teilband.

1. 들어가는 말

우리는 왜 존재하는가? 우리는 왜 태어나고 죽게 되는가? 이 세계는 왜 존재하는 것인가? 인간이라면 누구나 이와 같은 근원적인 의문을 갖기 마련일 것이다. 철학이란 이처럼 우리의 존재에 대한 근원적 물음에 답하기 위한 시도이다. 플라톤은 ‘경이로움’이야말로 철학의 기원이라고 보았으며, 아리스토텔레스 역시 우리들은 경이로움을 통하여 철학함이 시작된다고 말했다. 아리스토텔레스에 따르면 이러한 철학적 경이를 체험하는 자는 이 세계가 무엇인지 알 수 없다는 당혹감을 느끼게 되고, 자신의 무지함을 깨닫게 된다. 더 나아가 그는 여기에서 머무는 것이 아니라 경험 세계를 넘어 세계의 근원에 대해 묻기 시작한다. 아리스토텔레스는 존재하는 모든 것들의 원인과 원리에 대한 탐구를 ‘제일철학’, 또는 ‘신학’이라고 불렀다. 이러한 탐구는 ‘형이상학’인데, 그것은 세계의 근원을 묻는 학문으로 존재를 탐구한다.

여기서 우리는 쇼펜하우어의 철학을 ‘형이상학’이라고 부를 수 있다. 왜냐하면 그는 세계의 근원과 본질에 대해 하나의 통일된 원리로 설명하려고 하기 때문이다. 쇼펜하우어는 인간을 ‘형이상학적 동물’(animal metaphysicum)이라고 부른다. 왜냐하면 인간만이 자신 앞에 펼쳐진 광대한 세계를 바라보며, “이 세계란 왜 존재하는 것인가?”하는 물음을 던질 수 있는 존재이기 때문이다. 쇼펜하우어는 이러한 존재의 수수께끼를 해결하는 것이 자신의 삶의 목표라고 생각한다.¹⁾ 쇼펜하우어에 따르면 인간이 지닌 ‘형이상학적 욕구’(metaphysische Bedürfnis)는 우리가 삶 속에서 죽음과 고통을 경험하고, 모든 생명체가 죽음을 맞이한다는 것을 인식하게 되지만, 정작 자신이 죽음과 고통을 겪게 되는 이 세계가 무엇인지 알 수 없다는 사실에 대한 ‘경이로움’에서 생긴다.²⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어의 형이상학을 고통과 죽음의 근원에 대해 탐구한 형이상학이라고 볼 수 있다.

1) 1811년 쇼펜하우어는 실용적이지 않은 철학 공부를 단념하라고 충고한 시인 빌란트(Wieland)에게 다음과 같이 반박했다. “삶은 불행한 일입니다. 저는 이러한 삶을 성찰하며 살기로 작정했습니다.” Safranski, Lüdiger, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, München, 2010, 160쪽 참조.

2) Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*(Zürcher Ausgabe. Werke in Zehn Bänden. Band 3), Zürich, 1977, 187쪽 참조. 이하 쇼펜하우어 저작 인용은 앞에 제시한 약어로 표기.

쇼펜하우어의 형이상학의 근본주장은 세계의 본질이 '의지'라는 것이고, 존재하는 모든 사물들은 이러한 의지가 객관화되어 '표상으로서의 세계'에 나타난다는 것이다. 여기에서 그는 '의지'를 칸트가 인식할 수 없다고 본 '사물 자체'와 같은 것으로 간주한다. 쇼펜하우어에게 있어서 표상의 세계는 주관에 의해 제약된 것으로서 상대적인 것이고, 우리의 의식 안에만 존재할 뿐이다. 우리의 의식과 독립해 존재하면서 표상을 가능하게 하는 것이 의지이고 이것이야말로 세계의 본질이다. 그는 단적으로 다음과 같이 주장한다. "우리가 살아가고 존재하는 이 세계는 그것의 전체 본질상 철저하게 의지인 동시에 철저하게 표상인 것이다. 이러한 표상은 그 자체로서의 하나의 형식, 말하자면 객관과 주관을 전제하고 있고, 따라서 상대적인 것이다. 그리고 우리가 이러한 형식과 이 형식에 종속하는 모든 형식, 즉 근거울이 표현하는 형식을 철폐한 후에 무엇이 아직 남아있는지 물어보면, 이것은 표상과 전혀 다른 것, 따라서 본래 사물 자체인 의지와 다를 수 없는 것이다."³⁾

쇼펜하우어의 의지의 형이상학이 제시하는 근본적인 입장은 "모든 삶은 고통이다"라는 것이다. 그것은 '맹목적인 삶에의 의지'가 우리의 삶을 지배하기 때문이다. 쇼펜하우어는 욕구는 결핍이나 고뇌에서 생긴다고 말한다.⁴⁾ 그런데 그러한 욕구는 비록 하나가 만족된다 할지라도, 다른 수많은 욕구는 만족되지 못한 채 남아있게 된다. 왜냐하면 하나의 욕구가 충족되면 다시 새로운 욕구의 대상이 생겨나기 때문이다. 따라서 모든 삶은 결코 궁극적 만족에 도달하지 못한다. 우리의 노력은 언제나 저지되고, 어디서나 투쟁하고 있다. 그런데 이렇게 노력하는 삶도 결국 죽음으로 끝나고 만다. 의지가 충족되지 못하는 것을 '고통'이라고 부르는데, 우리의 노력은 언제나 충족되지 못한다. 따라서 "모든 삶은 고통이다"라고 할 수 있다.

이 논문은 쇼펜하우어의 의지의 형이상학에 대해 다룰 것이다. 의지의 형이상학에 대해 논의하면서 쇼펜하우어가 제시하는 인간관과 세계관이 어떤 내용과 의미를 갖는지 고찰할 것이다. 특히 그의 의지의 형이상학이 지닌 내재적 구조와 그것이 지닌 윤리적 의미를 탐구할 것이다.

3) W I, 215쪽.

4) W I, 332쪽 참조.

먼저 2장 의지의 형이상학에서는 쇼펜하우어의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』를 개관하고, 쇼펜하우어의 형이상학이 형성되는 배경을 살펴볼 것이다. 여기서 우리는 쇼펜하우어가 칸트의 영향 아래에서 어떻게 철학적 문제의식을 형성했는지에 대해 검토할 것이다. 또한 여기서 쇼펜하우어가 이성주의 형이상학 그리고 기독교 세계관을 비판하는 이유에 대해서 논의할 것이다.

3장에서는 그의 형이상학의 인식론적 기초가 되는 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』를 살펴보고, “세계는 나의 표상이다”라는 문장의 의미와, 주관과 표상이 어떤 관계를 가지는지 그리고 학문적 인식의 한계에 대해서 논의할 것이다.

4장에서는 세계를 의지의 측면에서 고찰할 것이다. 쇼펜하우어가 표상의 세계와 의지의 세계를 구분하는 이유에 대해 살펴보고, 의지가 자연의 다양한 사물들로 표현되는 ‘의지의 객관화’에 대해 살펴볼 것이다. 그리고 의지를 사물 자체라고 보는 쇼펜하우어의 주장에 대해 검토할 것이다. 이를 통해 표상의 세계와 의지의 세계의 차이점을 파악할 수 있다.

5장에서는 쇼펜하우어의 의지의 형이상학이 지니는 윤리적 의미에 대해 고찰할 것이다. 먼저 ‘삶에의 의지’ 개념에 대해 살펴보고, 왜 쇼펜하우어가 모든 삶은 고통스럽다고 주장하는지에 관해 살펴볼 것이다. 그리고 이기주의와 ‘개체화의 원리’에 대해서 논의할 것이다. 마지막으로 쇼펜하우어의 ‘동정심’의 윤리학에 대해 고찰할 것이다. 여기에서는 특히 윤리적 행위가 가능하기 위해서는 개체화의 원리가 가상이라는 것을 깨달아야 한다는 쇼펜하우어의 주장에 대해 논의할 것이다.

2. 의지의 형이상학

2.1 『의지와 표상으로서의 세계』의 개관

쇼펜하우어의 의지의 형이상학은 『의지와 표상으로서의 세계』⁵⁾에서 전개된다. 이 책의 1편의 제목은 『의지와 표상으로서의 세계, 네 권 부록 칸트철학비판 포함』이다. 이 책은 네 권으로 되어 있고, 부록으로 칸트철학비판이 포함되어 있다.

쇼펜하우어는 1판 서문에서 이 책이 “단 하나의 사상”(ein einziger Gedanke)⁶⁾을 전달하고 있다는 점을 강조한다. 이 사상은 어떤 측면을 고찰하느냐에 따라 1권은 인식론, 2권은 형이상학, 3권은 미학, 4권은 윤리학으로 분리되어 보이기도 하지만, 사실은 유기적인 연관성을 지닌 단 하나의 사상이라는 것이다.⁷⁾

쇼펜하우어는 이 저작 각 부분이 전체 그리고 다른 부분과 연결되어 있다는 점을 강조한다. 즉 이 책의 각 부분은 전체에 의존하는 동시에 전체는 부분에 의해 명확성이 더해진다는 것이다. 뒷부분이 앞부분을 전제하는 것과 마찬가지로, 앞부분은 뒷부분을 전제하고 있다. 그 때문에 이 네 권의 어느 하나를 읽더라도, 그 속에서 논의되는 여러 세부적인 논의에 얽매어 그것이 속해 있는 근본 사상과 전체적인 서술이 전개되는 의미를 눈에서 놓치지 않도록 각별히 유의해야 한다. 이 저작의 어떤 부분도 그 자체로는 절대적이고, 자기 완결적이지 않다.

쇼펜하우어는 이 책을 전체적으로 이해하기 위해서는 이 책을 ‘두 번 읽는 것’ 외에 다른 길이 없다는 점을 강조한다. 왜냐하면 첫 번째 독서에서보다 두 번째 독서에서 더 많은 것을 이해할 수 있기 때문이다. 즉 이 네 권은 유기적인 관계이기 때문에 여러 번 읽으면 전체사상의 관계 아래에서 각 권의 내용을 파악할 수 있다는 것이다.

5) 이 책은 1818년에 초판이 출간되었고, 1844년에는 1편과 2편을 포함한 2판이 출간되었다. 1859년에는 다시 추가 확장하여 3판이 출간되었다. 초판 표지의 날짜는 1819년이라고 적혀있지만, 1818년 12월에 출간되었다. Cartwright, David E., *Schopenhauer: A biography*, Cambridge, 2010, 288쪽 참조.

6) W I, 7쪽.

7) 이런 점에서 토마스 만은 쇼펜하우어의 주저를 네 악장으로 구성된 교향악에 비유하고 있다. 토마스 만, 『쇼펜하우어·니체·프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 49쪽 참조.

『의지와 표상으로서의 세계』는 네 부분으로 구성되는데, 1권과 3권은 표상으로서의 세계를 다루고, 2권과 4권은 의지로서의 세계를 다룬다. 1권은 표상이 주관과 객관의 형식을 갖고 있다는 점을 강조하고, 충분근거율에 종속되어 있다는 점을 말해준다. 그리고 표상으로서의 세계는 경험과 학문의 대상이 되는데, 이러한 표상으로서의 세계는 주관의 형식에 제약을 받아 파악하는 것이므로 세계의 본질을 밝히는 데 불충분하다.

2권은 의지의 객관화에 대해 다룬다. 1권에서는 학문과 근거율을 통한 설명에 한계가 드러나고, 2권에서는 의지의 형이상학을 전개한다. 쇼펜하우어는 의지가 칸트가 제시한 사물 자체와 같다고 보는데, 이 의지는 삶에의 맹목적 의지이다. 의지는 개체화의 원리를 통해 다수로 나누어지고, 이러한 개체는 끊임없이 투쟁하게 된다.

개체는 의지의 객관화를 통해 나타난 것이기 때문에, 개체의 삶은 고통일 수밖에 없다. 근거율을 통한 인식은 개체의 인식형식인데, 개체는 의지에 지배당할 수밖에 없다. 따라서 개체의 인식형식인 충분근거율을 통한 인식도 삶에의 맹목적 의지에 사로잡혀 것이다. 그러므로 의지에서 벗어나려면, 개체에서 벗어나야 한다. 근거율에서 벗어나 순수 인식주관이 되어야만 개체에서 벗어나 ‘플라톤의 이데아’를 ‘관조’할 수 있다. 이렇게 사물의 이념을 파악하게 되고 그것을 재현하면 그것이 예술의 대상이 된다. 쇼펜하우어는 이러한 미적인 인식을 통해서 의지에서 벗어날 수 있다고 주장한다. 3권은 충분근거율에서 벗어난 표상, 즉 플라톤의 이데아를 중심으로 하는 미학을 다룬다.

4권은 인간의 행위와 고통을 다루는 윤리학인데, 의지의 긍정과 부정에 대해 논의한다. 여기서 쇼펜하우어는 자기 인식에 도달한 경우, 의지를 부정할 수 있다는 점을 강조한다. 3권에서는 미적인 관조를 통해 충분근거율에서 벗어나는 것을 목표로 하고, 4권은 의지의 부정을 통해 주관-객관의 형식, 즉 개체화의 원리에서 벗어나는 것을 목표로 한다. 의지의 부정을 통해 우리가 도달하는 것은 주관-객관이 없는 경지인 ‘무’이다. 이것이 쇼펜하우어가 ‘하나의 사상’에서 궁극적으로 말하고자 하는 것이다. 여기서 우리는 1권과 2권, 즉 제1고찰은 의지를 긍정적으로 다루고, 3권과 4권, 즉 제2고찰은 의지를 부정하는 것을 다룬다는 것을 알 수 있다.

요약하면 1권은 표상이 주관-객관의 구분을 전제하고 충분근거율에 따른다는 것을 제시해주고, 2권에서는 이러한 표상이 의지의 객관화에 의해 생긴다는 점을 말해준다. 3권은 표상의 형식인 충분근거율에서 벗어나야 한다는 것을 강조하고, 4권에서는 주관-객관의 형식에서 벗어나야 한다는 점을 강조한다. 의지를 부정하는 것은, 개체화의 원리를 부정하는 것이고, 이것은 주관-객관을 구분하는 표상 인식을 극복해야 한다는 것을 의미한다. 결국 의지의 형이상학은 의지를 부정해야 한다는 것을 주장한다.

2.2 의지의 형이상학의 배경

쇼펜하우어는 칸트철학이야말로 자신의 사상을 이해하기 위해 알아야하는 유일한 사상이라는 점을 강조한다. 더불어 플라톤 학파의 사상과, 우파니샤드 철학을 알고 있다면 자신의 사상을 더 잘 이해할 것이라고 말한다. 특히 쇼펜하우어는 우파니샤드 사상의 단편적인 말들이 자신의 사상의 결론과 같다는 점을 밝힌다.⁸⁾

여기에서 먼저 쇼펜하우어가 칸트철학의 어떤 부분에 영향을 받았는지를 살펴보자. 쇼펜하우어는 2판 서문에서 에 대해 다음과 같이 언급한다.

나는 이미 초판의 서문에서 나의 철학이 칸트철학에서 출발했으며, 따라서 독자가 칸트철학을 철저히 알고 있다는 것을 전제로 삼는다고 설명했는데, 이런 사실을 여기서 다시 되풀이하고자 한다. 칸트의 철학은 그것을 파악한 모든 사람들의 머리를 근본적으로 변화시키는데, 그 변화가 너무 커서 정신적인 재탄생이라고 일컬을 만하다. 말하자면 유일하게 그의 철학만이, 태어날 때부터 부여받은, 지성의 원래의 규정에서 비롯되는 실재론을 정말로 제거할 수 있는데, 이런 일은 버

8) W I, 11쪽 참조. 쇼펜하우어는 1813년 동양학자 프리드리히 마이어(Friedrich Majer)를 통해 인도 철학을 접하게 된다. 그는 라틴어로 번역된 우프네카트(Oupnek'hat)를 읽는다. 쇼펜하우어는 우파니샤드가 세계에서 가장 숭고하고, 훌륭한 가르침이라고 평가한다. 그는 우파니샤드를 읽은 사건이 자신의 삶의 위안이었고, 자신의 죽음에도 위안이 될 것이라고 고백한다. P II, 437쪽 참조.

클리나 말브랑슈도 제대로 해내지 못했다.⁹⁾

쇼펜하우어가 칸트에 게서 영향을 받은 것은 ‘선험적 관념론’(transzendental Idealismus)이다. 선험적 관념론은 실재론¹⁰⁾과는 달리 ‘현상’(Erscheinung)과 ‘사물 자체’(Ding an sich)를 구별한다. 선험적 관념론은 우리의 의식의 내용인 표상이 사물 자체가 아니라 현상이라고 규정한다. 반대로 실재론은 우리의 표상이 객관적 사물이라고 생각한다. 쇼펜하우어는 칸트의 가장 큰 공적을 현상과 사물 자체를 구분한 것으로 본다. “칸트의 가장 큰 공적은 사물과 우리 사이에는 항상 지성이 매개되어 있고, 따라서 사물 자체를 인식하는 것은 불가능하다는 것을 증명함으로써 현상과 사물 자체를 구분한 것이다.”¹¹⁾ 이처럼 우리는 오직 우리 지성의 형식에 제약된 것만을 인식할 수 있다. 즉 사물 자체는 알 수 없고, 현상만을 알 수 있을 뿐이다.

그런데 쇼펜하우어는 무슨 이유로 사물 자체를 알 수 없다는 칸트의 주장을 옹호하는 것일까? 이것은 쇼펜하우어가 근대의 신학적 세계관과 이성주의 형이상학에 대해 비판하기 때문이다. 이성주의자들은 순수 이성을 통해 신존재 증명을 하고, 절대자 또는 무제약자를 인식하는 것이 가능하다고 생각한다. 여기서 사물 자체를 인식할 수는 없고, 주관의 형식에 제약된 현상밖에 알 수 없다고 주장하는 것은 무엇보다도 근대의 신학적 세계관에 대한 비판이다.¹²⁾

근대의 신학적 세계관의 대표자는 라이프니츠라고 볼 수 있는데, 라이프니츠는 『모나드론』에서 충분근거울을 통해 신존재증명을 시도한다.¹³⁾ 라이프니츠에 따르면 우주는 근거와 이유들로 필연적으로 연결되어 있는데, 근거울로는 이러한 사물의 최종 계열에는 도달하지 못한다. 라이프니츠는 이러한 난관을 근거울들로 연결된 사물들의 외부에 존재하는, 즉 자기원인을 가지는 필연적 존재로서의 신을 상징함으로써 해결한다.¹⁴⁾ 이는 우주론적 증명으로 볼 수 있는데, 여기서 라

9) W I, 20쪽.

10) 쇼펜하우어는 실재론을 칸트 이전의 독단적 형이상학과 동일한 것으로 간주한다.

11) W I, 514쪽.

12) Zimmer, Robert, *Arthur Schopenhauer - Ein philosophischer Weltbürger*, München, 2010, 263쪽 참조.

13) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, 268쪽 참조.

14) 이런 점에서 쇼펜하우어는 ‘자기원인’(causa sui)를 통한 신존재증명을 다음과 같이 조롱한다. “나로서는 ‘자기원인’에서 단지 형용모순을, 이후의 것이 이전의 것을, 무한한 인과 고리를 절단

이프니츠는 충분근거율을 경험가능한 세계 너머에까지 적용하고 있는 것이다.¹⁵⁾ 그러나 쇼펜하우어는 이에 대해서 자기원인이라는 최초원인이란 존재할 수 없다고 반박한다. 인과관계를 파악한다는 것은 변화에 선행하는 변화를 무한히 찾는 것을 의미하므로, 변화하지 않는 최초 상태는 생각할 수 없으며, 따라서 우주론적 증명은 불가능하다는 것이다.

쇼펜하우어는 헤겔철학은 칸트가 비판한 존재론적 증명과 우주론적 증명을 다시 확장해 놓은 것이라고 지적한다.¹⁶⁾ 즉 최초원인으로서의 신을 설정하는 우주론적 증명이 논박되었음에도 불구하고 헤겔이 직접적으로 직관하는 이성을 통해 ‘절대자’를 최초원인으로 제시한다는 것이다.¹⁷⁾

쇼펜하우어가 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』에서 무엇보다 강조하는 것은 근거율은 현상계에만 적용되는 원리라는 것이다. 즉 근거율을 통해 파악할 수 있는 세계는 사물 자체가 아니라 표상으로서의 세계라는 것이다. 그러므로 기존의 독단적 형이상학에서 비롯한 신존재 증명은 세계의 본질을 밝혀낸 것이 아니라, 단지 표상의 세계, 즉 ‘마야의 베일’(Schleier der Maja)¹⁸⁾에 대해서만 다룬 것일 뿐이다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 라이프니츠와 헤겔로 대표되는 이성주의 형이상학의 신존재증명이 허구라고 비판한다. 이런 측면에서 볼 때 쇼펜하우어의 사상의 배경에는 무엇보다도 신학적 세계관에 근거한 기독교와 이성주의 형이상학의 허구를 폭로하기 위한 목표가 놓여있다는 것을 알 수 있다.

비판적 합리주의의 주창자인 포퍼는 『열린사회와 그 적들』에서 헤겔철학의 목표는 당시 프로이센 국가의 목적에 봉사하는 것이었다고 주장한다.¹⁹⁾ 포퍼의 주장에 따르면 나폴레옹 전쟁 이후 봉건적 복귀 시대(1815년)에 프로이센이 다시 권력을 장악하게 되자 이데올로기가 필요하게 되었는데, 이 때문에 헤겔은 국왕 프리드리히 빌헬름 3세와 장관 알텐슈타인에 의해 베를린 대학의 철학교수로 임

하는 거만한 권력의 명령을 볼 뿐이다. 자기원인은 끈으로 고정시킨 자기 머리 위의 모자에 브로치를 달기에는 손이 충분히 높이 닿지 않아서 의자 위에 올라간 그 오스트리아인과 유사하다.” G, 29쪽.

15) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, 238쪽 참조.

16) G, 24쪽 참조.

17) G, 55쪽 참조.

18) 이 용어는 우파니샤드에서 나오는 것으로, 쇼펜하우어는 ‘마야의 베일’을 다수성을 가능하게 하는 개체화의 원리와 동일한 것으로 간주한다. 마야의 베일은 표상의 형식으로 사물 자체에는 적용되지 않는다.

19) 포퍼, 『열린사회와 그 적들 II』, 이명현 옮김, 민음사, 2006, 64쪽 이하 참조.

명되었다. 그로 인해 헤겔철학이 국가철학으로 인정받게 되었고 정치적 영향력을 발휘하게 되었다는 것이다. 쇼펜하우어 역시 포퍼와 마찬가지로 헤겔철학은 국가의 통치와 종교의 교리를 정당화하기 위한 것이라고 생각한다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 국가 및 교회의 목적을 위해 봉사하는 헤겔철학을 다음과 같이 비판한다.

철학은 칸트가 새로 명성을 얻게 해 준 후에 그것도 얼마 되지 않아 위로는 국가적인, 아래로는 개인적인 목적의 도구가 되지 않을 수 없었다. 엄밀히 말해 그것은 철학 자체가 아니라 그것의 유행에 불과하지만 철학으로 통용되는 것이다. [...] 개인적이고 직무상의 이익, 종교적이고 국가적인 이익, 요컨대 실질적인 이익을 염두에 두고 있다. 따라서 단순한 당파적인 목적이 철학자로 자처하는 수많은 사람들의 필봉을 그토록 활발하게 움직이게 하는 것이다.²⁰⁾

쇼펜하우어는 국가와 종교의 목적을 위해 봉사하는 철학자들에게는 진리는 전혀 중요한 문제가 아니었다고 지적한다. 그들은 자신만의 이익을 추구하는 사람들이지, 진리를 추구하지 않는다는 것이다. 쇼펜하우어는 당시 강단철학자들이 철학을 정치적, 종교적 목적을 달성하기 위한 수단으로 삼는 것을 비난한다. 특히 그는 강단철학자들이 국가의 정치적 목적을 위해 기독교를 옹호하는 것을 비판한다. 여기서 알 수 있는 사실은 쇼펜하우어의 근본사상은 반국가적, 반기독교적이라는 것이다. 그는 칸트²¹⁾가 이성비판을 통해 사변신학을 비판했음에도 불구하고, 헤겔을 비롯한 당시대의 철학자들이 다시 기독교의 교리들을 꾸며낸다고 비판한다. 초월적인 것을 인식하는 이성이라는 허구를 통해 기독교의 교리들이 정당화된다는 것이다. 이 점을 쇼펜하우어는 다음과 같이 지적한다.

나의 철학에는 두둑한 급료를 받는 강단 철학에 없어서는 안 되는 일차적인 필수 요소, 즉 무엇보다도 사변신학이 전적으로 결여되어 있다. 비판 철학으로 이미 칸트가 성가시게 굴고 있음에도 바로 이것이야말로 모든 철학의 주된 테마여야 하

20) W I, 15쪽.

21) 쇼펜하우어는 당시까지 확고한 것으로 여겨지던 독단론과 사변신학의 기초를 무너뜨린 것을 칸트의 업적으로 평가한다. M, 152쪽 참조.

고 그래야만 한다는 것인데, 그렇다면 철학은 전혀 모르는 것을 줄곧 말해야 하는 과제를 떠맡게 되는 셈이다. 정말이지, 나의 철학은 철학 교수들이 교묘하게 꾸며내고 그들에게 없어서는 안 되는 것이 되어버린 허구, 즉 직접적이고 절대적으로 인식하고 관조하며 인지하는 이성이라는 허구를 결코 용인하지 않는다. 세상에서 가장 쉬운 방식으로, 칸트에 의해 우리의 인식에 전적으로 영원히 차단된, 모든 경험의 가능성을 초월하는 영역으로, 흡사 쌍두마차를 몰고 가듯 들어가게 하기 위해서는 처음부터 독자들이 이성이란 허구를 믿게만 하면 된다. 그 영역에서는 유대화해 가는 낙관적인 근대 기독교 정신의 근본 교리들이 직접적으로 제시되고, 아름답기 그지없게 꾸며지는 것이다.²²⁾

그런데 여기서 주목할 것은 쇼펜하우어의 기독교에 대한 태도는 양가적이라는 것이다.²³⁾ 쇼펜하우어는 자신의 철학이 참된 원시기독교의 정신과 일치한다고 보지만, 근대의 낙관적인 기독교에 대해선 철저히 반대한다. 왜냐하면 그는 원시의 기독교가 염세적이고 금욕적이었지만, 근대의 기독교는 진보적이고 낙관적으로 타락했다고 생각하기 때문이다.²⁴⁾ 쇼펜하우어는 프로테스탄트가 금욕주의와 독신주의를 부인하였기 때문에, 참된 기독교 정신에서 이탈한 것으로 생각한다.²⁵⁾ 쇼펜하우어의 해석에 따르면 진정한 기독교의 가르침은 원죄론, 즉 이 세상이 죄를 지고 있다는 사실의 인정에 있다.²⁶⁾ 다시 말해 우리는 원죄를 짓고 태어났기 때문에 이 세상은 행복한 곳일 수 없고, 고통스러울 수밖에 없다는 것이다. 그런데 근대의 기독교는 진정한 기독교의 정신을 왜곡하며 낙관주의를 주장하는데, 그것은 본래의 기독교가 아니라 근대 기독교만의 특징으로 잘못된 생각이라는 것이다.²⁷⁾

22) W I, 23-24쪽.

23) Cartwright, David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham Maryland, 2005, 26쪽 참조.

24) 라이프니츠는 『자연과 은총의 이성적 원리』에서 낙관주의와 세계의 무한한 진보를 확신한다. “모든 것이 가능한 한 최선의 상태로 창조되어 있는 까닭에, 신의 사랑은 우리의 희망도 충족시켜 주고, 우리를 최고의 행복에 도달할 수 있는 길로 인도하기 때문이다. [...] 우리의 행복은 [...] 새로운 기쁨과 새로운 완전성으로의 끊임없는 진보에 있을 것이며 또한 있어야 한다.”, 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, 247쪽.

25) P II, 341쪽 참조.

26) P II, 327-328쪽 참조.

27) 쇼펜하우어는 유대교와 구약의 특징으로 낙관주의를, 브라만교와 불교의 특징으로는 염세주의를 들고 있다. P II, 417쪽 참조.

쇼펜하우어는 종교와 유신론이 동의어로 받아들여지는 것을 터무니없다고 비판한다. 인격적 통치자이자 세계창조자인 신에 대한 관념은 다른 종교에는 없고, 유대교와 이에서 파생된 기독교의 교리에만 있다는 것이다.²⁸⁾ 고대나 다른 민족들, 예컨대 인도의 불교와 힌두교, 그리고 중국에는 유신론이 존재하지 않았다. 그래서 그는 ‘무신론’을 ‘비유대교’로 부를 것을 추천한다.²⁹⁾

여기서 중요한 사실은 쇼펜하우어가 기독교보다는 불교와 인도 사상³⁰⁾에 친화성을 보인다는 점이다.³¹⁾ 쇼펜하우어는 브라만교와 불교를 모든 시대를 통틀어 가장 탁월한 종교라고 평가한다.³²⁾ 그는 고대 인도의 사상이 염세주의의 기본관점에서 신비주의와 윤리학을 융화했다고 생각한다. 쇼펜하우어는 기독교 윤리보다 고대 인도의 지혜를 높게 평가하는데, 그 이유는 기독교가 도덕을 ‘이웃사랑’에만 한정했다면, 고대 인도의 정신은 동물을 포함한 ‘모든 생명체’를 도덕적 배려의 대상으로 삼았기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 기독교의 가장 큰 오류는 동물을 도덕적 고려의 대상에서 배제한다는 것이다. 기독교에서는 동물의 세계를 단지 사물로 간주한다.³³⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 기독교 윤리를 다음과 같이 비판한다. “동물들은 권리가 없다는 잘못된 생각, 동물에 대한 우리의 행위가 어떤 도덕적 의미도 갖지 않는다는 망상, 혹은 그 도덕의 언어로 표현되듯이 동물에 대해서는 어떤 의무도 없다는 것은 참으로 서양의 불쾌한 조야함과 야만성으로서, 그것의 원천은 유대교에 있다.”³⁴⁾ 기독교에서 인간과 동물을 의도적으로 구분함으로써, 동물에 대한 냉혹성과 잔인성의 초석을 놓았다는 것이다.³⁵⁾

쇼펜하우어는 낙관주의를 윤리적 타락으로 간주하는데, 특히 헤겔과 라이프니츠로 대표되는 근대의 낙관주의를 비판한다. 라이프니츠는 『자연과 은총의 이성적 원리』에서 충분근거율과 모순율을 통해 신의 존재를 증명하면서 세계의 합목

28) G, 141쪽 참조.

29) G, 145쪽.

30) 쇼펜하우어는 초판 서문에서 베다, 우파니샤드 사상을 알고 있다면 자신의 사상을 잘 이해할 수 있을 것이라고 밝힌다.

31) 쇼펜하우어는 기독교 윤리가 인도의 정신에 영향을 받아 형성된 것이라고 주장한다. 그는 플라톤과 피타고라스가 영혼윤회설을 믿었던 이유도 인도 사상의 영향을 받았기 때문이라고 추측한다. M, 281쪽 참조.

32) M, 152쪽 참조.

33) P II, 408쪽 참조.

34) M, 278쪽 참조.

35) M, 279쪽 참조.

적성과 이성적 질서를 정당화한다. 라이프니츠는 신의 완전성과 인간의 행복을 예정조화로 증명한다. 또한 그는 인간의 악과 고통의 현존도 예정조화설로 해결하는데, 우리에게 존재하는 고통이나 악은 전체적 선을 위한 조화라는 것이다.³⁶⁾ 이러한 낙관주의를 쇼펜하우어는 다음과 같이 비판한다.

나는 여기서 낙관주의가 낱말만 들어있는 범속한 머리에서 나온 생각이 없는 말이 아니라면 그러한 어리석은 사고방식으로 나타날 뿐만 아니라, 실로 비양심적인 사고방식이며, 인류의 이루 말할 수 없는 고뇌에 대한 쓰라린 조롱이라고 말하지 않을 수 없다. 복음서에서는 세계와 재난이 동의어로 사용되고 있으므로, 다만 기독교의 교리가 가령 낙관주의에 유리하다고 생각해서는 안 되겠다.³⁷⁾

이러한 낙관주의에 반대하여 쇼펜하우어는 “모든 삶은 고통이다”라고 말하며, ‘염세주의’(Pessimismus)를 표방한다. 쇼펜하우어의 염세주의는 인간 이해에 대한 비판 그리고 서구문명에 대한 비판으로 이해해야 한다. 쇼펜하우어가 염세주의를 강조하는 것은 세계자체를 단지 부정적으로 본다든지 또는 삶이 단지 가치가 없다든지 하는 입장을 드러내는 것이 아니다. 그가 염세주의를 통해서 제시하는 것은 삶의 맹목적 의지에 끌려갈 수밖에 없는 인간의 숙명적인 삶을 폭로하는 것이기 때문이다. 이를 통해서 그는 맹목적인 삶의 의지를 벗어날 수 있는 길을 제시한다. 이러한 염세주의는 라이프니츠의 낙관주의와 헤겔의 이성철학에 대한 적극적인 비판이라 할 수 있다.³⁸⁾

프랑크푸르트학파의 대표자인 호르크하이머(M. Horkheimer)는 쇼펜하우어를 ‘혜안의 염세주의자’(ein hellstichtiger Pessimist)로 부르며, ‘이데올로기 비판자’로 이해한다. 그는 쇼펜하우어의 철학을 이렇게 평가한다. “영원한 것으로서의 맹목적 의지의 강령은 켈체 목은 형이상학으로부터 부여받은 기만적 합리화 근거를 이 세계로부터 뽑아내 버리는 것이었다.”³⁹⁾ 호르크하이머는 부정성에 대한

36) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, 246쪽 참조.

37) W I, 407-408쪽 참조.

38) 이서규, 「쇼펜하우어의 염세주의와 의지의 형이상학에 대한 고찰」, 『동서철학연구』, 제48호, 한국동서철학연구회, 2008, 185쪽 참조.

39) 전석환, 「염세주의와 종교비판」, 『철학·사상·문화』, 제4호, 동서사상연구소, 2006, 73쪽에서 재인용.

쇼펜하우어의 노골적인 표현이 인간들 사이에 ‘연대의식’의 동인을 제공했다고 본다. 또한 쇼펜하우어가 제시한 맹목적 의지 개념은 아무것도 믿지 않는 비타협적 ‘유명론’으로 간주할 수 있는데, 염세주의에 근거한 그의 기독교 비판은 이성주의적 도덕에 기반한 세계관을 주요 대상으로 삼는다.

쇼펜하우어에게 지대한 영향을 받은 니체⁴⁰⁾는 초기 저서 『비극의 탄생』에서 쇼펜하우어의 철학을 낙관주의에 대한 승리로 해석한다. “인식의 한계와 제약을 설명하고 또 그럼으로써 보편타당성과 보편적 목적에 대한 학문적 권리 주장을 결정적으로 부인하기 위해 학문 자체의 무기를 사용할 줄 알고 있었다. 이를 증명함으로써 인과론에 이끌려 오만하게도 사물의 가장 내적인 본질을 규명할 수 있다고 말하는 망상이 망상으로서 인식되었다.”⁴¹⁾ 이러한 니체의 해석에 따르면 쇼펜하우어의 철학의 목표는 이성주의 형이상학과 기독교 신학의 허구성을 폭로하기 위한 것이다. 시간, 공간, 인과성이라는 범주들을 통해서는 세계의 본질을 파악할 수 없다는 것, 즉 그렇게 파악된 세계는 가상이고, ‘마야의 베일’이라는 것을 밝혀낸 것이 쇼펜하우어의 공적이라는 것이다. 니체에 따르면 쇼펜하우어가 기존의 형이상학을 낙관주의로 정의내리고 이전까지 실재라고 믿어왔던 것이 사실은 가상이라는 것을 밝혀낸 이후에 진정한 비극적 문화가 시작된다. 이런 이유에서 니체는 쇼펜하우어의 철학에 대해 다음과 같이 긍정적으로 평가한다.

낙천주의는 확실해 보이는 영원한 진리에 의거하여 모든 세계 수수께끼를 인식하고 규명할 수 있다고 믿었고, 시간, 공간, 인과성을 보편타당한 절대 법칙으로 다루었다. 반면 칸트는 시간, 공간과 인과율의 목적은 단지 단순한 현상, 즉 마야의 작품을 유일한 최고의 실재로 승격시키고, 사물의 가장 내밀하고 진실한 본질을 현상으로 대체하고 그렇게 함으로써 본질에 대한 진정한 인식을 불가능하게 만드는 다시 말해 쇼펜하우어에 따르면 꿈꾸는 자를 더 깊이 잠들게 만드는 데(『의지와 표상으로서의 세계』, 제1권, 498쪽) 있다는 것을 밝혀낸다. 이런 인식과 더불어 내가 감히 비극적 문화라고 표현하는 문화가 시작된다. 학문의 자리에 지혜가

40) 니체는 『반시대적 고찰』에서 쇼펜하우어를 교육자로 칭하며 ‘반시대적’ 철학자로 높이 평가한다. 그는 당대의 헤겔주의와 독일의 기독교 세계관, 그리고 그 시대 독일학자들의 속물근성에 대한 비판자로 쇼펜하우어를 이해한다. 쇼펜하우어가 칸트와 달리 국가와 종교로부터 독립되어 있었다는 점도 강조한다.

41) 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005, 137쪽.

들어서며, 지혜는 학문의 유혹적인 유인에 속지 않고 흔들림없는 시선으로 세계의 전체상을 조망하고, 동정과 사랑을 통해 영원한 고통을 자신의 고통으로 이해하려 한다는 것이다.⁴²⁾

근대의 이성주의 형이상학과 낙관적인 기독교 체계는 이성과 학문을 통해 세계의 본질을 인식하는 것이 가능하다고 생각했고, 그를 통해서 세계의 합목적성과 이성적 질서를 정당화하려고 했다. 그러나 쇼펜하우어의 입장에서 이와 같은 철학은 인간과 동물 그리고 살아있는 모든 생명체에 나타나는 고통과 죽음에 대해 해명할 수도 없고, 고통을 극복하기 위한 참된 윤리를 제시하지 못한다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 기독교 윤리와 전래의 형이상학을 비판하면서 엄세주의를 표방하고, 모든 생명체를 도덕적 고려의 대상으로 삼는 윤리학의 정초를 위한 새로운 형이상학을 제시하는 것이다.⁴³⁾

42) 위의 책, 137-138쪽.

43) 쇼펜하우어는 자신의 주저가 윤리학과 형이상학이 하나로 합쳐진 것이라고 언급한다. 발터 아벤트로트, 『쇼펜하우어』, 이안희 옮김, 한길사, 1998, 54쪽 참조.

3. 표상과 세계

3.1 충분근거율의 네 가지 뿌리

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 제1판 서문에서 자신의 주저를 이해하기 위해서는 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』(Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)를 먼저 읽어야 한다고 독자에게 요구한다. 이 논문을 제대로 이해하지 않고 주저를 이해하기란 불가능하다는 것이다. 그 논문을 통해 ‘충분근거율’(Satz vom zureichenden Grunde)⁴⁴⁾이란 무엇이고, 그것의 타당성이 미치는 범위를 완전히 인식해야만 자신의 사유방식을 이해할 수 있다는 것이다. 또한 근거율이 개체가 인식할 때의 인식형식이라는 점을 알아야 한다고 강조한다.

『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』는 쇼펜하우어가 1813년 완성한 박사학위 논문이다.⁴⁵⁾ 이 논문에서 쇼펜하우어는 칸트의 선형철학의 전통 아래서 우리의 선천적 인식능력에 대해 검토한다. 이를 통해 학문의 기초를 세우고, 학문의 적용범위의 한계를 제시하려고 했다. 칸트의 『순수이성비판』에서 탐구하는 것은 선천적 종합판단의 가능 근거를 찾는 것이다. 여기서 칸트는 보편성과 필연성을 제공하면서 주어와 술어를 결합하게 하는 선천적인 조건에 대해 탐구한다. 쇼펜하우어는 이러한 칸트의 선형철학에 영향을 받아 충분근거율을 주관과 객관을 결합하는 선천적 인식조건으로 파악한다. 이러한 충분근거율이 자연과학, 논리학, 수학에서 표상의 필연적인 결합을 가능하게 한다는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 충분근거율은 네 가지 종류가 있는데, 생성의 충분근거율은 자연과학에서 원인과 결과를 필연적으로 결합하는 원리이고, 인식의 충분근거율은 논리학에서 전제와

44) “Satz vom zureichenden Grunde”는 “충족이유율” 보다는 “충분근거율”로 번역되는 것이 적합하다고 생각한다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 독일어 “Grund”라는 단어를 논리적 이유뿐만이 아니라, 판단의 토대나 기초라고 표현하고 있기 때문이다. 쇼펜하우어는 인식의 충분근거율을 정의 내리면서 다음과 같이 언급하고 있다. “이 다른 것은 언제나 판단이 떠받치거나(stutzen) 의거하는(beruhen) 어떤 것이므로, 독일어 명사, 근거(Grund)는 적절하게 선택되었다.” G, 121쪽.

45) 쇼펜하우어는 1847년에 이 논문을 수정하고 내용을 보충하여 증보판을 발간했다. 증보판에서는 인식능력에 대한 유물론적이고 생리학적인 관점이 추가된다.

결론을 필연적으로 결합시키는 원리이다. 존재의 충분근거율은 산술과 기하학에서 표상들을 시간과 공간적으로 결합시키는 원리이며, 행위의 충분근거율은 표상들을 동기에 의해 필연적으로 결합시키는 원리이다.

쇼펜하우어는 충분근거율을 ‘모든 학문’의 기초라고 부른다.⁴⁶⁾ 학문과 지식은 근거와 원인에 대한 것인데, 충분근거율은 이러한 근거와 원인을 밝히는 모든 설명의 원리인 것이다. 그래서 충분근거율을 모든 학문의 기초라 할 수 있다. 여기에서 쇼펜하우어는 볼프(C. Wolff)의 명제를 충분근거율의 일반적 공식으로 제시한다. “왜 그것이 존재하는지 라는 이유 없이 존재하는 것은 아무것도 없다.”⁴⁷⁾ 즉 모든 학문은 근거와 이유를 들어 설명하는 것이기 때문에 학문에서 근거와 이유없이 존재하는 것은 없다는 것이다. 쇼펜하우어는 충분근거율을 다음과 같이 정의 내린다.

외적 내적 감성으로서 (수용성), 그리고 오성과 이성으로 나타나는, 인식하는 우리의 의식은 주관과 객관으로 나누어지고, 그 외의 어떤 것도 함축하지 않는다. 주관에 대해 객관이라는 것과 우리의 표상이라는 것은 동일하다. 우리의 모든 표상은 주관의 객관이고, 주관의 모든 객관은 우리의 표상이다. 그러나 이제 우리의 모든 표상은, 합법칙적이며 형식에 있어서 선천적으로 규정될 수 있는 결합 안에서 뒤섞여서 놓여 있다는 사실이 발견된다. 이 결합에 의해 어떤 것도 그것 자체로서 존재하는 것이거나 독립적인 것이 아니며, 또한 개별적이고 분리된 어떤 것도 우리에게 객관이 될 수 없다.⁴⁸⁾

쇼펜하우어에게 있어서 우리의 모든 표상은 주관의 객관이다. 표상이 성립하려면 항상 인식하는 주관과 객관이 나누어져 있어야 한다. 그리고 이러한 주관과 객관 사이의 관계를 결합하고 규정하는 법칙이 충분근거율이다. 그런데 표상 안의 사물은 그 자체로 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 선천적 형식에 의해 결합된다. 그러므로 표상은 다른 것에 의해서, 즉 상대적으로 존재하는 것이다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

46) G, 16쪽 참조.

47) G, 17쪽.

48) G, 41쪽.

근거율의 일반적인 의미는, 대체로, 언제 어디서나 각각의 사물은 오직 다른 것에 의해 있다는 사실로 소급된다. 그래서 이제 근거율은 현존하는 모든 사물의 전체, 즉 세계가 처해있는 우리의 지성을 포함하는 세계에 적용될 수는 없다. 왜냐하면 선천적 형식들을 통해 나타나는 그와 같은 세계는 바로 그로 인해 단순한 현상이기 때문이다. 따라서 단지 바로 이 형식들 때문에 세계에 적용되는 것은, 세계 자체에는, 즉 그 안에서 나타나는 사물 자체에는 적용되지 않는다.⁴⁹⁾

충분근거율은 표상들의 관계들을 규정하는 법칙이다. 즉 충분근거율은 표상으로서의 세계에 적용되는 법칙인 것이다. 그러므로 충분근거율은 주관과 독립해서 존재하는 사물 자체에는 적용되지 않는다는 것이다. 여기서 쇼펜하우어는 칸트의 선형적 관념론을 따른다. 즉 그는 현상을 사물 자체가 아니라 단순한 표상으로 간주한다.⁵⁰⁾ 즉 실재적 사물의 존재라는 것은 철저히 표상에 지나지 않는데, 그 표상으로서의 세계는 충분근거율에 제약된 세계이다.

쇼펜하우어는 원인과 인식근거가 이전 형이상학에서 구분되어 사용되지 않았다고 지적한다. 아리스토텔레스, 데카르트, 스피노자가 원인과 인식근거를 혼동하여 사용함으로써, 잘못된 신존재 증명의 기초를 놓았다는 것이다.⁵¹⁾ 이런 이유에서 그는 충분근거율의 종류가 구분되어야 한다는 것을 강조한다. 쇼펜하우어는 충분근거율을 네 가지로 구분하는데, 그것은 각각 생성·인식·존재·행위의 충분근거율이다. 먼저 생성의 근거율은 표상들을 인과적으로 결합시키는 원리이고, 인식의 근거율은 표상들을 개념적으로 결합시키는 원리이다. 존재의 근거율은 표상들을 공간적 시간적으로, 행위의 근거율은 표상들을 동기에 의해 결합시키는 원리이다. 이러한 네 가지 충분근거율은 네 가지 형태의 필연성을 부여한다.

‘생성의 충분근거율’은 ‘인과법칙’(Gesetz der Kausalität)으로 나타난다. 생성의 충분근거율은 원인과 결과를 필연적으로 결합하는 관계를 규정하는데, 인과법칙은 우리에게 선천적으로 인식되므로, 인과법칙은 경험을 가능케 하는 선형적 법칙이라고 할 수 있다. 쇼펜하우어는 이 원칙을 생성의 충분근거율로 부르는데,

49) G, 175쪽.

50) G, 47쪽 참조.

51) G, 22-34쪽 참조.

그것은 언제나 변화 즉, 어떤 생성을 전제하기 때문이다.⁵²⁾

‘인식의 충분근거율’은 개념, 즉 추상적 표상에 관한 것이다. 직관적 세계의 모든 본질을 추상적 개념으로 바꾸는 것이 이성의 기본적인 업무다.⁵³⁾ 즉 이성은 개념을 형성하는 능력인 것이다. 개념을 통한 활동을 사유라고 하며, 이것은 반성(Reflexion)이라는 단어로도 표현되는데, 이 사유하는 능력은 인간의 모든 이론적인 작업의 뿌리이다. 그리고 인식의 충분근거율은 한 판단이 다른 판단과 갖는 관계인데, 인식근거 즉 이성을 통해 전제와 결론 사이에 필연적인 관계를 파악할 수 있다.

‘존재의 충분근거율’은 공간과 시간의 관계를 규정하는 법칙이다. 존재의 근거율을 통해 산술과 기하학에서 타당한 인식이 가능하다. 쇼펜하우어는 기하학에서는 개념이 아니라 순수 직관을 통해 타당한 인식이 가능하다는 점을 강조한다. 존재의 근거는 선천적으로 주어진 직관 안에서 직접적으로 제시되는 것이기 때문이다.

‘행위의 충분근거율’은 ‘동기화의 법칙’(Gesetz der Motivation)이다. 행위의 충분근거율의 담당자는 ‘의욕의 주체’인데, 우리는 우리 자신을 언제나 의욕하는 것으로 발견하게 된다. 그런데 인식주관은 인식할뿐 인식의 대상이 될 수는 없다. 그리고 이러한 의욕의 주체에 어떤 동기가 주어지면 필연적으로 그 행위를 수행해야 한다. 왜냐하면 의욕의 주체는 동기화의 법칙에 지배를 받기 때문이다. 그런데 인간의 행위와 움직임의 근원은 ‘숨겨진 성질’로 남는다. 왜 개별적 의지가 그 동기를 통해 움직이게 되는가 하는 물음은 답변될 수 없다. 왜냐하면 ‘예지적 성격’(intelligibler Charakter)은 시간 밖에 놓여 있어 결코 인식의 대상이 되지 않기 때문이다.⁵⁴⁾ 쇼펜하우어는 이 통찰이 다른 충분근거율과는 다르고 아주 중요하다고 언급한다. 이 통찰은 자신의 형이상학 전체의 초석이 된다는 것이다.⁵⁵⁾

쇼펜하우어는 이 논문 21절과 43절이 자신의 전체 형이상학의 ‘초

52) G, 57쪽 참조.

53) 쇼펜하우어는 헤겔철학에서 이성 개념이 잘못 사용되었다는 점을 지적한다. 이성은 우리 인식 능력의 형식적 부분에만 놓여 있어서 인식이 성립하려면 외부에서 감각자료를 수용해야 한다. 쇼펜하우어의 주장에 따르면 헤겔은 칸트가 이성의 능동적 역할에 대해 강조하는 것을 과장하여, 이성이 감각 경험 없이 초경험적인 것을 인식할 수 있다고 보았다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 헤겔이 칸트철학을 왜곡했다고 비판한다. G, 134쪽 참조.

54) G, 174쪽 참조.

55) G, 162쪽 참조.

석'(Grundstein)이라고 밝힌다.⁵⁶⁾ 43절은 위에서 다룬 행위의 충분근거율에 대한 내용이다. 21절에서 쇼펜하우어는 오성이 세계를 구성한다고 주장한다. 오성은 두뇌의 기능인데, 오성이 감각 재료에 인과법칙을 부여하고 이때 비로소 인식이 성립한다. 오성이 표상으로서의 세계를 산출하는 것이다. 이를 통해 선형적 관념론이 증명되었으며, 표상과 사물 자체를 구별하게 되었다는 것이다.

쇼펜하우어는 21절에서 인과개념의 선천성 - 경험적 직관의 지적 본성 - 오성에 대해 고찰한다. 여기서 쇼펜하우어는 칸트가 『순수이성비판』에서 제시한 선형철학의 전통에 따르며 인식의 선천적 가능 조건에 대해 탐구한다. 그는 여기서 오성의 선천성에 대한 생리학적 증명을 시도하고 있다.

칸트에 따르면 순수 직관의 형식인 공간과 시간에 감각 재료가 주어지고, 그것을 순수 오성개념인 범주를 통해 사고해야 만이 객관적 인식이 가능하다. 즉 시간과 공간 그리고 범주가 인식의 선천적 조건이라는 것이다. 이런 점에서 칸트는 다음과 같이 우리의 인식 능력에 대해 구분한다.

우리가 우리 마음이 어떤 방식으로든 촉발되는 한에서, 표상들을 받아들이는 우리 마음의 수용성을 감성이라고 부르고자 한다면, 이에 반해 표상들을 스스로 산출하는 능력, 즉 인식의 자발성은 오성이다. 우리의 자연 본성상, 직관은 감성적일 수밖에 없다. 다시 말해, 직관은 오로지 우리가 대상들에 의해 촉발되는 방식만을 갖는다. 이에 반해 감성적 직관들을 사고하는 능력은 오성이다. 이 성질들 중 어느 것도 다른 것에 우선할 수 없다. 감성이 없다면 우리에게 아무런 대상이 주어지지 않을 것이고, 오성이 없다면 아무런 대상도 사고되지 않을 것이다. 내용 없는 사고는 공허하고, 개념 없는 직관은 맹목적이다.⁵⁷⁾

그런데 여기서 쇼펜하우어는 칸트와는 달리 경험적 직관이 감성적이고 맹목적인 것이 아니라, 지적인 것이라고 주장한다. 왜냐하면 직관에 오성이 부여한 인과법칙이 이미 적용되었기 때문이다. 쇼펜하우어에게 있어서 오성은 칸트와 달리 개념을 매개로 하는 추론적 활동이 아니라, 직관적인 것이다. 즉 오성이 직접적으로 감각자료에 인과법칙을 부여함으로써 객관적 ‘물체세계’(Körperwelt)가 산출

56) Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg, 2010, 26쪽 참조.

57) Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1998, 130쪽(B75).

된다. 쇼펜하우어는 이러한 오성을 통해 개념과 추론의 능력이 없는 동물들도 외부대상에 대한 인식이 가능하게 된다고 주장한다. 고등동물에서 해파리에 이르기까지 모든 동물은 오성인식을 즉 인과법칙에 대한 인식을 가지고 있다는 것이다.⁵⁸⁾ 이런 의미에서 쇼펜하우어는 “우리의 일상적인 경험적 직관은 지적 직관”⁵⁹⁾이라고 주장한다. 왜냐하면 감각은 우리에게 재료만을 제공할 뿐이고, 감각과 오성이 시간, 공간, 인과성이라는 형식을 통해 경험을 구성한 것이기 때문이다. 말하자면 경험적 직관은 단순한 감각 재료가 아니라, 이미 지성 형식이 적용된 직관이라는 것이다. 그런데 여기서 쇼펜하우어는 셸링과 헤겔이 ‘지적’(intellektual)이라는 술어를 초월적인 것을 인식하는 ‘지적 직관’(intellektuale Anschauung)이라는 용어로 사용하는 것을 비판한다. ‘지적 직관’이라는 용어는 절대적인 것, 초월적인 것을 인식하는 능력이 아니라, 경험적 직관에 오성이 부여한 인과성이 적용되었다는 것을 의미하는 용어로 사용되어야 한다는 것이다.⁶⁰⁾

쇼펜하우어는 여기에서 시각과 촉각에서 오성의 인과법칙이 이미 적용되었다는 것을 생리학을 통해 증명한다. 쇼펜하우어에 따르면 촉각에서 오성이 인과법칙을 부여하지 않으면, 우리는 사물을 구별할 수 없다. 왜냐하면 감각은 피부 아래에 제한되어 있어 주관적인 느낌에 지나지 않기 때문이다. 오성이 작용한 후에 비로소 우리는 외부의 물체의 객관적 인식을 얻을 수 있다. 시각에서도 단지 감각만이 있다면, 우리는 망막에 사물이 맺히는 대로 거꾸로 보게 될 것이고, 눈이 두 개이므로 두 개로 보일 것이다. 그런데 오성이 작업을 함으로써 거꾸로 맺힌 상이 제대로 서고, 두개로 맺힌 상이 하나로 통일된다. 망막에 상은 2차원 평면으로 보이지만 그것을 3차원의 입체로 만드는 것도 오성의 작업이다.⁶¹⁾ 이를 통해 사물에 대한 객관적 인식⁶²⁾이 가능하다는 것이다.

58) G, 93쪽 참조.

59) G, 68쪽 참조.

60) 루카치는 쇼펜하우어의 “우리의 경험적 직관이 지적 직관”이라는 문장을 셸링의 ‘지적 직관’을 인식 일반의 보편적 원리로 만든 것이라고 해석한다. 이를 통해 쇼펜하우어 철학의 비합리주의적 신비론이 전모를 드러냈다는 것이다. 그러나 루카치는 쇼펜하우어가 사용하는 ‘지적 직관’이라는 용어를 잘못 이해하고 있다. 그것은 초월적인 것을 인식하는 신비적 인식능력이 아니라, 경험적 직관에 오성이 부여한 인과성이 이미 적용되었다는 것을 의미한다. 루카치, 『이성의 파괴 I』, 변상출 옮김, 백의, 1996, 261쪽 참조.

61) G, 79쪽 참조.

62) 쇼펜하우어는 여기서 “객관적 물체세계”, “객관적 인식”, “실재적 객관”이라는 표현을 사용하고 있는데, 이것은 사물 자체처럼 주관과 독립해서 존재하는 것이 아니라, 주관의 객관, 즉 표상을 의미한다. 그 표상 안에서, 객관적 타당성을 갖는다는 것이다. G, 48-49쪽 참조.

쇼펜하우어는 우리에게 객관적 인식을 산출하게 하는 것은 오성의 능력이라는 칸트의 주장에 동의한다. 그런데 그 오성이 관계하는 것은 추상적이고 개념적인 범주가 아니라, 직관적이고 직접적인 기능이라고 주장한다. 이런 이유에서 그는 칸트의 선형철학을 따르면서도 칸트가 오성에 대해 잘못 생각했다고 비판한다.

쇼펜하우어는 이 부분이 자신의 형이상학의 초석이 되는 부분이라고 언급하는데, 선형적 관념론의 근본관점이 여기서 확증되었다는 것이다. 우리의 표상에는 항상 지성이 매개되어 있다는 것을 증명함으로써 현상계와 사물 자체를 완전히 구분하게 되었고, 표상의 방식으로는 표상을 넘을 수 없다는 것을 증명함으로써 사물 자체를 인식할 수 있는 다른 길을 찾았다는 것이다.

그런데 쇼펜하우어는 앞에 제시한 충분근거율의 네 가지의 뿌리의 근거를 묻는 질문은 무의미하다고 지적한다. 왜냐하면 근거율은 모든 설명의 원리이기 때문에 근거율의 근거는 설명될 수 없기 때문이다. 즉 근거율은 모든 설명에 전제되어 있다는 것이다. 이 점에 대해서 쇼펜하우어는 다음과 같이 말한다.

판단들의 사슬이 최종적으로 선형적이거나 메타논리적인 진리를 갖는 명제에 근거하고, 그래서 '왜?'라고 계속해서 물어진다면, 그에 대해서는 아무런 답변도 없다. 왜냐하면 그 물음은 아무런 의미를 갖지 않기 때문이다. 그래서 그 물음이 요구하는 근거가 어떤 것인지를 알 수 없는 것이다. 왜냐하면 근거율은 '모든 설명의 원리'이기 때문이다. 어떤 사물을 설명한다는 것은 그 사물에 주어진 존재나 근거율의 한 형태, 즉 그에 따라 존재가 그것이 있는 바대로 있어야 하는 형태로 소급하는 것을 말한다. 따라서 근거율 자체는, 즉 근거율이 어떤 한 형태 안에서 표현하는 관계는 더 이상 설명될 수 없다. 왜냐하면 모든 설명의 원리를 설명할 원리는 없기 때문이다. 이것은 눈이 모든 것을 보지만 자신만은 보지 못하는 것과 같다.⁶³⁾

그런데 여기서 쇼펜하우어가 왜 근거율의 근거를 설명할 수 없다고 말하는지 주목해야 한다. 사실 충분근거율은 쇼펜하우어에 앞서 라이프니츠가 먼저 제시한 것이다. 라이프니츠 역시 충분근거율을 어떤 것도 충분한 근거가 없으면 참으로

63) G, 173쪽.

존재하는 것으로 증명될 수 없다고 보는 원리로 정의한다.⁶⁴⁾ 여기서 라이프니츠는 충분근거율을 경험가능한 세계뿐만 아니라, 세계전체에 적용하여 신존재증명을 시도한다. 라이프니츠는 충분근거율이 단지 표상들 간의 관계를 설명하는 원리가 아니라, 사물 자체를 파악할 수 있는 원리라고 보고 있는 것이다. 쇼펜하우어가 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』 논문에서 강조하는 것은 근거율이 현상계에만 타당한 원리라는 점이다. 다시 말해 근거율은 내재적으로 사용되어야 하지 초월적으로 사용하면 안 된다.

3.2 주관과 표상

『의지와 표상으로서의 세계』는 “세계는 나의 표상이다”라는 문장으로 시작한다. 쇼펜하우어는 이 문장이 모든 인식하는 존재에게 적용되는 진리라고 주장한다. 그렇다면 이 문장은 무엇을 의미하는가? 간단히 말하면 우리는 표상으로서의 세계 즉, 사물의 현상만을 인식할 수 있을 뿐 사물 자체는 인식할 수 없다는 것이다.

쇼펜하우어는 이러한 표상의 특징으로 두 가지를 제시한다. 첫째, 이 충분근거율의 ‘공통된 형식’은 주관과 객관으로 나누어진다. 둘째, 표상의 선천적 형식으로 충분근거율이 전제된다. 모든 표상에 우선적으로 전제되어야 할 것은 우리의 모든 표상이 주관-객관 형식으로 되어있다는 것이다. 이러한 주관-객관 형식은 네 가지 종류의 충분근거율에 전제되어 있는 공통된 형식이다. 즉 모든 표상에는 주관과 객관이 전제되어 있다. 주관이 있으면 객관이 있고, 객관이 있으면 주관이 있다. 따라서 객관이라는 것은 언제나 주관에 의해 제약된 객관이다. 세계에 속할 수 있는 모든 것은 주관의 제약을 받게 되고, 주관에 의해서만 존재한다. 따라서 세계는 나의 표상이다.

쇼펜하우어는 표상의 형식으로 “주관에 대한 객관존재”(das-Objekt-für-ein-Subjekt-seyn)라고 서술하지 않은 것이 칸트의 실수라고 주장한다.⁶⁵⁾ 이러한 쇼

64) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010, 265-266쪽.

65) W I, 227쪽 참조.

펜하우어의 입장을 가장 잘 말해주는 구절은 다음과 같다.

나는 현상을 사물 자체와 구별하고 이 모든 세계를 현상이라고 선언함으로써 가치적 범칙들을 현상 너머까지 적용시켜서는 결코 안 된다고 갈파했던 것이 칸트의 가장 큰 업적이라고 주장했다. 그러나 그가 현상은 오직 상대적으로만 존재한다는 이 주장을 단순하고 분명하며 부인할 수 없는 진리인 ‘주관 없는 객관은 없다’라는 명제에서 이끌어내지 않은 것은 이상한 일이다. 만일 그렇게 했더라면 그는 전적으로 항상 주관과의 관계를 통해서만 존재할 수 있는 객관을 아예 처음부터 주관에 의존하고 주관의 제약을 받기 때문에 독자적으로, 제약을 받지 않고 존재할 수 없는 단순한 현상이라고 제시할 수 있었을 것이다.⁶⁶⁾

그런데 여기서 주목할 것은 ‘주관’은 모든 것을 인식하면서도 어느 것에 의해서도 인식되지 않는다는 점이다. 왜냐하면 주관은 세계의 담당자이며, 모든 현상과 모든 객관을 통하여 그 전제가 되는 조건이기 때문이다. 이처럼 표상으로서의 세계는 전적으로 주관에 제약된 세계이며, 주관에 의해 파악된 세계이다. 표상으로서의 세계를 이끌어가는 자는 바로 주관이다.

객관의 보편적인 형식은 시간과 공간이다. 그런데 주관은 시간과 공간 안에 존재하지 않는다. 왜냐하면 주관은 모든 것을 인식하면서도 어느 것에 의해서도 인식되지 않기 때문에 인식의 대상이 아니기 때문이다. 그런데 표상이라는 말과 객관이라는 말은 같은 표현이다.⁶⁷⁾ 왜냐하면 우리의 모든 객관은 주관에 대한 객관이고 따라서 표상이기 때문이다. 요컨대 객관의 형식은 시간과 공간이고, 주관은 객관의 형식 외부에 존재한다. 그리고 표상은 주관-객관 형식으로 되어있다.

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 1권의 표어로 루소의 말을 적었다. “유년기에서 벗어나라, 벗이여, 깨어나라!”⁶⁸⁾ 여기서 쇼펜하우어는 유년기를 소박한 실재론에, 성숙한 입장을 관념론에 비유하고 있다. “칸트철학을 자기 것으로 만들지 못한 사람은 [...] 흡사 순진무구한 상태, 말하자면 우리 모두가 태어날 때와 같은 자연 그대로의 어린애 같은 실재론의 상태에 머물러 있게 된다. [...]

66) W I, 533쪽.

67) G, 41쪽 참조.

68) W I 27쪽.

이런 사람과 칸트철학을 이해한 사람의 관계는 미성년자와 성년이 된 사람의 관계라고 말할 수 있다.”⁶⁹⁾

쇼펜하우어는 칸트에 영향을 받아 ‘선험적 관념론’을 주장한다. 쇼펜하우어는 칸트의 철학을 ‘선험철학’(Transzendentalphilosophie), 또는 선험적 관념론이라고 부르는데, 선험적 관념론은 우리가 경험하는 세계가 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 시간, 공간, 범주라는 선천적 지성 형식에 따라 구성된 표상이라는 학설을 일컫는다. 그런데 선험적 관념론은 ‘초월적’(transzendent) 철학과는 구별된다.⁷⁰⁾ 초월적 철학은 모든 경험의 가능성을 뛰어넘는 학설을 말하는데, 쇼펜하우어에게 있어서 초월적 철학은 전래의 독단적 형이상학을 의미하는 것이다. ‘선험적’(transzendental)이라는 말은 모든 경험에 독립해서 경험을 가능하게 하는 우리 인식의 ‘선천적’(a priori) 조건에 대한 탐구를 말한다.⁷¹⁾ 쇼펜하우어는 이러한 선천적 조건이 단순히 형식적이고, 우리 의식 안에서 생겨난다는 점을 강조한다. 즉 선천적 조건은 주관에 그 원천이 있다는 것이다. 말하자면 선험철학은 우리 의식 또는 우리의 두뇌에 주어진 선천적 법칙을 다루는 철학이다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 칸트의 『순수이성비판』을 “두뇌작용의 비판”(Kritik der Gehirnfunktionen)으로 부를 것을 추천한다.⁷²⁾

여기서 쇼펜하우어는 이러한 칸트의 입장을 버클리의 입장과 동일한 것으로 해석하고 있다. 쇼펜하우어는 이러한 관념론의 입장이 데카르트의 회의적인 고찰에도 이미 나타난다고 본다. 그러나 이를 좀더 분명하게 제시한 사람은 버클리라 고 말한다.⁷³⁾ 쇼펜하우어는 이로써 버클리를 철학에 불멸의 공적을 세운 것으로 평가한다. 버클리는 『인간 지식의 원리론』에서 우리의 형성된 관념은 마음 없이 존재하지 않는다고 주장한다. 버클리에 따르면 “존재한다는 것”은 “지각되는 것”이다(esse est percipi).⁷⁴⁾ 여기에서 버클리는 다음과 같은 물음을 던진다.

69) W I, 21쪽.

70) P I, 96쪽 참조.

71) 여기서 나는 “a priori”는 “선천적”으로 “a posteriori”는 “후천적”으로 옮기고, “transzendental”은 “선험적”으로, “transzendent”는 “초월적”으로 옮긴다. “transzendental”은 “초월적”보다는 “선험적”으로 번역되는 것이 적합하다고 생각한다. 왜냐하면 이 용어는 경험을 뛰어넘는 것을 의미하는 것이 아니라, 인간의 경험 가능조건에 대한 탐구를 의미하기 때문이다.

72) Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg, 2010, 55쪽 참조.

73) 쇼펜하우어는 버클리를 “관념론의 아버지”라고 부른다. P I, 91쪽 참조.

74) 버클리, 『인간 지식의 원리론』, 문정복 옮김, 울산대학교출판부, 1999, 43쪽 이하 참조.

집, 산, 강 그리고 한 마디로 모든 감각적 대상은 오성에 의해 지각됨과는 별도로 실재적 존재를 가진다는 것이 사람들의 지배적 견해이다. [...] 그러나 명백한 모순을 포함하고 있다는 것을 지각할 수 있을 것이다. 왜냐하면 위에서 언급한 대상들은 우리가 감각으로 지각한 것 이외의 어떤 것이겠는가? 그리고 우리의 관념 또는 감각 이외에 어떤 것을 우리가 지각하겠는가? 또한 이들 관념 가운데 어느 것 하나라도 또는 그들의 복합체의 어느 것 하나라도 지각됨이 없이 존재한다는 것은 명백히 모순이 아니겠는가?⁷⁵⁾

버클리의 입장은 우리의 사유와 지각은 우리 지각의 가능성 너머로 확대될 수 없다는 것이다. 인간이 사물의 존재를 사물의 지각됨과 분리해서 생각하는 것은 불가능하다. 왜냐하면 우리가 어떤 사물이 존재한다고 생각하는 것은 실제로는 우리가 그 사물을 지각한 것이기 때문이다. 다시 말해 존재라는 것은 항상 지각됨을 전제하고 있기 때문이다. 그러므로 버클리는 우리의 관념은 우리의 마음 없이 존재할 수 없다고 주장한다.⁷⁶⁾

쇼펜하우어는 영국의 경험론자인 로크, 버클리, 흄을 높이 평가한다.⁷⁷⁾ 그는 칸트철학이 로크, 버클리, 흄의 전통을 잇는다고 해석한다. 특히 칸트가 구분한 사물 자체와 현상이 로크가 구분한 1차 성질(primary quality)과 2차 성질(secondary quality)에 영향을 받아 형성되었다고 주장한다. 로크는 모든 사유의 대상을 '관념'이라고 부르고, 그 관념을 낳는 주체의 능력을 '성질'이라고 부른다.⁷⁸⁾ 로크의 구분에 따르면 1차 성질은 수, 연장, 운동 등이고, 2차 성질은 색, 소리, 맛 등이다. 이러한 1차 성질은 사물 자체의 성질이고, 2차 성질은 주관의 성질이다. 그런데 이런 로크의 주장에 대해서 칸트는 코페르니쿠스적 전회를 시도한다. 즉 우리의 인식이 대상에 따르는 것이 아니라, 대상이 우리의 인식에 따른다고 본다. 말하자면 로크가 말한 1차 성질이 대상 자체의 성질이 아니라, 2차 성질과 마찬가지로 주관이 지닌 선천적 형식이라는 것이다. 그러니까 칸트에게

75) 위의 책, 45쪽.

76) 쇼펜하우어는 우파니샤드에서 베단타 학파의 교리 역시 물질이란 마음에 의존하는 것이라고 가르친다는 점을 지적한다. 존재와 지각할 수 있는 성질은 동의어라는 것이다.

77) Cartwright, David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham Maryland, 2005, 99쪽 참조.

78) 로크, 『인간지성론』, 추영현 옮김, 동서문화사, 2011, 151쪽 참조.

있어서 로크가 제시한 1차 성질은 시간, 공간, 범주라는 선천적 형식, 즉 자발성(Spontaneität)이고, 2차 성질은 감성의 수용성(Rezeptivität)이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 칸트의 선험철학이 로크의 방법을 따르고 있다고 해석한다.⁷⁹⁾

쇼펜하우어는 칸트가 버클리의 관념론의 영향을 받고 있다고 보지만, 그럼에도 버클리의 관념론과 칸트의 관념론을 다음과 같이 구분할 수 있다. “초기 관념론자들, 특히 그중에서도 버클리가 설명한 바 있지만, 우리는 칸트를 통해 비로소 아주 근원적인 확신을 갖게 되었다. 칸트는 그 사실을 간단히 처리해버리지 않고, 자세하게 들어가, 선천적인 요소와 경험적인 요소를 분리했다.”⁸⁰⁾ 즉 쇼펜하우어에 따르면 칸트는 우리의 의식이 선천적인 요소와 후천적인(a posteriori) 요소가 합쳐져 표상을 이룬다고 보았던 반면에, 버클리는 우리의 의식이 전적으로 후천적인 원천에서 유래한다고 보았다. 칸트에게 표상은 선천적 직관 형식인 시간과 공간 그리고 순수 오성개념인 범주에 의해 구성되지만, 버클리에게는 마음이 전적으로 감각경험을 지각함으로써 표상이 생긴다. 여기서 쇼펜하우어는 관념론을 다음과 같이 정의한다.

지성은 객관적으로 명백하고 실재적인 본질을 이해하는 것이 불가능하며, 아주 작고 단순한 사실일지라도 완전히 파악하지는 못한다. 어떤 경우든 중요하고 핵심적인 사실이 미지의 영역으로 남겨지게 된다. 이를 통해서 심오한 통찰이 이끌어져 나오는데, 그것은 ‘관념론’이라 불리는 것으로, 이 관념론은 다음과 같은 의미를 포함하고 있다. 즉 객관적 세계와 이를 규정하는 질서는 무제약적으로, 즉 그 자체만으로 존재하는 것이 아니라 두뇌의 기능을 매개로 존재할 수 있는 것이다.⁸¹⁾

쇼펜하우어에 따르면 세계와 세계의 질서는 인간의 두뇌활동에 의해 존재할 수 있으며, 이러한 형식에 제한받는 상대적 현존에 불과하다. 그러므로 사물의 질서는 그 자체로 존재하는 사물의 규칙이 아니라, 인간이 사물에 질서를 부여한 것이다.

79) P I, 26쪽 참조.

80) P II, 45쪽.

81) P II, 44쪽.

이런 의미에서 우리는 쇼펜하우어의 관념론적 입장을 중세의 유명론에 비교해 볼 수 있다. 중세의 스콜라철학에서는 ‘신’이라는 보편개념이 실재하는 것인가, 아니면 우리의 관념에만 존재하는 것인가 하는 논쟁이 있었다. 이를 보편논쟁이라 하는데, 보편논쟁에서 인간의 사유와 무관하게 보편개념이 실재한다고 보는 입장이 ‘실재론’이고, 보편개념을 인간이 이름 붙인 것이라고 보는 입장이 ‘유명론’이다. 중세의 안셀무스는 ‘전지전능한 신’, ‘최고로 선한 존재’와 같은 보편 개념을 통해서 신의 존재를 증명한다. 이런 의미에서 안셀무스는 실재론자이다. 왜냐하면 그에게 ‘신’이라는 개념은 인간이 이름붙인 것이 아니라, 주관과 독립해서 실재하기 때문이다.

쇼펜하우어는 중세의 유명론과 실재론을 논하면서, 유명론이 명백하게 옳다고 평가한다.⁸²⁾ 이런 입장에서 쇼펜하우어는 안셀무스의 ‘존재론적 증명’⁸³⁾을 다음과 같이 비판한다. “이 유명한 존재론적 증명은 사실상 사랑스러운 익살극이다. 말하자면 어떤 사람이 우연한 기회에 모든 종류의 술어를 조합하여 만들어낸 어떤 개념을 생각해낸다. 여기서 그는 이 개념에 실재성이나 현존이라는 술어도 포함하도록 배려한다. [...] 예를 들어 완전성이나 무한성 혹은 그와 같은 다른 술어로 포장하여서 말이다.”⁸⁴⁾ 쇼펜하우어에 따르면 존재론적 증명은 분석판단이기 때문에 논리적인 진리만을 갖는다. 즉 그것은 세계에 대해 아무것도 말하지 않는 동어반복이라는 것이다. 쇼펜하우어에게 보편적인 개념은 “존재, 본질, 사물, 생성 등등과 같은 가벼운 껍질일 뿐이다.”⁸⁵⁾ 왜냐하면 추상화가 진행될수록 우리는 더 적은 내용을 사유하게 되기 때문이다. 즉 최고의, 즉 가장 보편적인 개념들은 가장 빈약한 개념이기 때문이다.

이런 의미에서 쇼펜하우어는 칸트가 제시한 사물 자체를 객관 자체가 아니라고 주장한다. 왜냐하면 주관 없는 객관이 없듯이, 객관 자체는 존재할 수 없기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 객관은 언제나 주관의 객관일 뿐이다. 객관은 주

82) P I, 79쪽 참조.

83) 존재론적 증명은 안셀무스가 처음으로 제시했고, 근대에는 데카르트가 시도했다. 이것을 다음과 같이 정리할 수 있다. 1. 최고의 존재, 최고로 선한 존재가 있다. 2. 최고의 존재, 최고로 선한 존재라는 것은 필연적으로 ‘현존’한다는 것을 포함한다. 그렇지 않다면 그것은 최고의 존재가 아니기 때문이다. 3. 따라서 최고의 존재 또는 최고로 선한 존재가 현존한다. 안셀무스, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 박승찬 옮김, 아카넷 2002, 22쪽 이하 참조.

84) G, 23쪽.

85) G, 115쪽.

관이 갖고 있는 지성 형식의 매개를 통해서만 존재한다는 것이다. 따라서 객관 그 자체의 실재를 상징하는 것은 “철학에서의 도깨비불”(Irrlicht der Philosophie)⁸⁶⁾인 것이다.

쇼펜하우어는 표상을 추상적인 것과 직관적인 것으로 나눈다.⁸⁷⁾ 쇼펜하우어는 영국 경험론의 ‘개념추상설’을 받아들인다.⁸⁸⁾ 추상적 표상들, 즉 개념들은 직관적 표상들 다음에 생기는 것이다. ‘개념’은 이차적인 것이며, “표상의 표상”(Vorstellungen aus Vorstellungen)⁸⁹⁾인데, 개념은 이미 직관적 표상을 전제하고 있다. 여기서 쇼펜하우어가 강조하는 것은 ‘표상으로서의 세계’란 직관적 표상의 세계를 말한다는 점이다. 표상 형식은 시간, 공간, 인과성인데, 우리의 직관 형식인 시간과 공간에 감각 재료가 주어지고 오성을 통해 직관에 인과법칙이 부여되면 비로소 경험, 즉 직관적 표상이 산출된다. 이렇게 형성된 ‘직관적 표상’은 경험 전체를 포괄한다. 이러한 경험적 직관이 바로 쇼펜하우어가 말하는 ‘표상으로서의 세계’이다.

이러한 표상은 ‘시간’을 형태로 갖고 있기 때문에 유한하고 상대적이다. 쇼펜하우어는 ‘표상’을 플라톤이 제시한 감각으로 나타나는 ‘현상’에 대비시키고 있다. 표상은 시간 속에서 생성하고 소멸하지만 영원히 존재하지는 않는다는 것이다. 우파니샤드에서 표상은 인간의 눈을 가리고 세계를 보게 하는 기만의 ‘마야의 베일’로 표현된다. 즉 근거울에 종속된 표상으로서의 세계는 세계의 본질이 아니라 속성일 뿐이다. 그것은 영원하지 않고, 유한하고 상대적이며, 생성하고 소멸한다. 즉 사물 자체가 아니라 현상일 뿐이다.

이런 의미에서 쇼펜하우어는 물질이란 그 자체로 존재하는 것이 아니라고 주장한다. 왜냐하면 물질은 우리의 표상 안에, 즉 시간과 공간 및 인과성이라는 형식 안에 존재하기 때문이다. 인과성을 인식하는 것이 ‘오성’인데 물질은 오성에 의해 존재한다. 오성이 감각 자료에 인과성을 부여해 그것을 ‘지적 직관’으로 만든다. 이렇게 해서 구성된 것이 물질이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 물질은 오

86) W I, 31쪽.

87) W I, 33쪽 참조.

88) Cartwright, David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham Maryland, 2005, 33쪽 참조.

89) G, 114쪽 참조.

성에 의해 존재한다고 주장한다. 물질은 순전히 인과성으로서, 인과성의 본질은 단순한 작용 일반이다.⁹⁰⁾

이런 이유에서 쇼펜하우어는 유물론은 오류라고 주장한다.⁹¹⁾ 왜냐하면 세계는 오성 없이 존재할 수 없는데, 유물론은 오성의 존재를 간과하고 있기 때문이다. “유물론은 물질을 사유한다고 자부했지만, 실제로는 물질을 표상하는 주관, 물질을 보는 눈, 물질을 느끼는 손, 물질을 인식하는 오성을 사유했을 뿐이었음을 단번에 깨닫게 될 것이다.”⁹²⁾ 쇼펜하우어의 주장에 따르면 물질은 어떤 식으로든 마음 없이 존재할 수 없다. 왜냐하면 주관 없는 객관은 없기 때문이다. 따라서 물질은 사물 자체가 아니라, 시간, 공간, 인과성의 형식에 제약된 현상에 속한다.

또한 쇼펜하우어는 피히테의 관념론도 오류라고 비판한다.⁹³⁾ 쇼펜하우어에 따르면 주관-객관 형식은 표상의 일반적인 형태로서 모든 표상에 전제되어 있다. 주관-객관 사이는 최초의 전제 조건이기 때문에, 근거율에도 선행한다. 따라서 주관-객관 사이에는 인과법칙이 적용되지 않는다. 그는 피히테가 객관과 주관 사이에는 원인과 결과의 관계가 적용되지 않는데도 불구하고, 객관을 주관의 결과로 만들었다고 비판한다.

쇼펜하우어는 주관과 객관은 불가분의 의존관계에 있다고 본다. 쇼펜하우어는 2편에서 주관과 물질의 대립을 대화체 형식으로 보여준다. 이 대화의 마지막에서 주관과 물질 즉 객관이 서로 의존하고 있다는 결론을 내린다. “둘 다: 그렇다면 우리는 우리 둘 모두를 포함하며 우리에게 의해 존립하는 전체의 필수적인 부분들로서 서로 불가분하게 결합되어 있다. 오해 아니면 우리는 서로 적대적으로 대립하거나 또는 하나가 그 다른 하나의 존재를 부인할 수 없는 관계다. 왜냐하면 우리의 현존은 서로 의존하고 있기 때문이다.”⁹⁴⁾ 쇼펜하우어에 따르면 주관과 더불어 객관이 존재하고, 객관과 더불어 주관이 존재한다. 자신의 근거에 대한 귀결로서 객관이 주관에, 주관이 객관에 추가될 수 없다. 피히테의 관념론이 주관에서 출발했다면, 유물론은 객관에서 출발했다. 쇼펜하우어는 자신의 입장이 주관

90) G, 99쪽 참조.

91) W I, 57쪽 참조.

92) W I, 57쪽.

93) W I, 63쪽 참조.

94) W II, 27쪽.

에서 시작하는 것도 아니고, 객관에서 시작하는 것도 아닌, 주관과 객관을 포괄하는 표상에서 출발한다는 점을 강조한다. 주관과 객관 이 양자를 포괄하는 전체가 표상으로서의 세계, 또는 현상이라는 것이다.⁹⁵⁾

지금까지 쇼펜하우어의 관념론적 입장에 대해 살펴보았다. 관념론의 입장을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 세계는 주관-객관 형식을 가진다. 그러므로 우리는 주관과 독립해서 존재하는 객관을 상정할 수 없다. 둘째, 표상은 충분근거율의 형식에 의해 결합된 것이다. 그러므로 표상은 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 상대적인 속성일 뿐이다.

그러나 쇼펜하우어는 이러한 관념론적 입장이 일면적이라고 해명한다.⁹⁶⁾ 쇼펜하우어는 관념론을 절대적으로 주장하는 것이 아니라, 의지의 형이상학을 전개하기 위해 표상을 통한 세계인식의 한계를 지적하는 것이다.

3.3 이성과 학문

우리가 근거율을 통해 파악한 세계는 표상으로서의 세계인데, 그 표상으로서의 세계는 우리가 경험하는 세계이면서 동시에 ‘학문’(Wissenschaft)의 대상이다. 쇼펜하우어는 다양한 학문들에 대해서 논의하면서 칸트와 자신의 입장이 어떻게 다른 지에 대해 논의하고 있다. 그렇다면 쇼펜하우어의 학문론에 대해 살펴보기 전에 쇼펜하우어에게 영향을 주었던 칸트가 『순수이성비판』에서 학문과 형이상학에 대해 어떻게 논의했는지 먼저 살펴보도록 하겠다.

칸트가 주저에서 제기하고 있는 가장 중요한 물음은 “학문으로서 형이상학은 어떻게 가능한가?”라는 물음이다. 즉 “어떻게 형이상학이 선천적 종합판단이 될 수 있는가?”하는 물음이 칸트의 주요 문제의식이었다. 칸트는 형이상학을 경험의 한계를 넘는 지식으로 정의한다. 그렇다면 형이상학은 학문적으로 대답될 수 있는가? 즉 형이상학은 선천적 종합판단이 될 수 있는가?

『순수이성비판』에 따르면 이성주의는 단지 개념분석만을 행하는 독단적 방법

95) W II, 27쪽 참조.

96) W I, 30쪽 참조.

으로 형이상학적 체계를 세웠고, 경험주의는 회의주의에 빠져 형이상학적 문제에 무관심하게 되었다. 이성은 자신이 사용하는 원칙의 한계를 알지 못해, 끝없는 싸움에 빠지게 되었는데, 이 전장을 칸트는 형이상학이라 부른다.⁹⁷⁾ 여기서 칸트는 형이상학의 올바른 길은 인식의 원천과 한계를 규정하는 비판적 길뿐이라고 주장한다. 순수이성비판이란 이성이 모든 경험에서 독립해서 추구하는 모든 인식을 비판함을 뜻한다. 이런 점에서 볼 때 순수이성비판의 목표는 형이상학의 원천과 한계를 규정하는 것이라고 할 수 있다.

칸트에 따르면 논리학은 학문의 완전한 길을 걸어왔다. 논리학은 사고의 형식적 규칙을 서술하는 학문이기 때문이다. 수학은 선천적 종합판단으로서 완전한 학문이다. 자연과학은 선천적 종합판단을 자기 안에 포함하고 있다. 자연과학의 명제는 분석적이 아니라 종합적이며, 게다가 선천적이다. 말하자면 보편성과 필연성을 갖고 있고, 동시에 확장된 인식을 제공한다. 그렇다면 형이상학은 선천적 종합판단을 자기 안에 포함하고 있는가? 형이상학은 학문이 될 수 있는가? 칸트의 대답은 형이상학은 선천적 종합판단이 포함되어야 한다는 것이다.⁹⁸⁾ 여기서 중요한 사실은 칸트의 입장이 자연과학을 보편타당한 학문의 모델로 보고 있다는 점이다. 자연과학은 보편적이다. 그러면서 동시에 우리에게 세계에 대한 확장된 인식을 제공한다. 다시 말해 그것은 관념들의 관계를 설명하는 분석판단이 아니라 확장된 인식을 제공하는 종합판단이다. 칸트의 문제의식은 이러한 선천적 종합인식, 즉 자연과학과 같은 확실한 지식을 어떻게 형이상학이 제공할 수 있는가 하는 것이다. 그래서 칸트는 형이상학도 자연과학과 같은 확실한 학문적 체계를 갖춰야 한다고 생각한다. 그러기 위해서는 형이상학의 원천과 한계를 규정해야 한다는 것이다.⁹⁹⁾

쇼펜하우어의 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』 역시 모든 학문의 기초

97) 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 166쪽(AVIII) 참조.

98) 위의 책, 228쪽(B18).

99) 물론 칸트의 선형철학의 이념은 도덕 형이상학을 수립하려고 하기 위한 데도 목표가 있다. 칸트는 현상과 사물 자체를 구별한다. 칸트는 인과법칙은 경험의 대상인 현상계에만 적용이 되고 사물 자체에는 적용되지 않는다고 주장한다. 즉 현상계는 인과법칙에 따라 필연적인 반면에, 사물 자체는 자유롭다는 것이다. 칸트가 현상과 사물 자체를 구별한 이유는 지식을 제한하고 도덕신앙의 가능성을 마련하기 위해서였다. 칸트는 도덕에 자유가 전제되어 있지 않으면, 자연기계성에 도덕의 자리를 내주어야 하기 때문에 도덕이 불가능하다고 보았다. 그 이유는 이성의 무제약적 사용, 즉 인과법칙의 초월적 사용은 도덕성에 어긋나기 때문이다.

에 대해 논의한다. 그리고 학문의 기초인 근거율의 한계를 설정하려고 했다. 이런 측면에서 볼 때 쇼펜하우어의 박사학위 논문은 칸트의 비판적 전통에 있다고 할 수 있다. 쇼펜하우어는 이 논문의 51절에서 학문들이 충분근거율을 기초로 성립된다고 언급한다. 학문은 이유와 근거에 대한 물음에 대한 대답인 것이다. 즉 근거율은 학문의 규칙인데, “왜?”라는 물음, 즉 충분근거율에 따르는 인식들의 결합이 학문이라는 것이다.

생성의 충분근거율, 즉 인과법칙은 ‘관성의 법칙’과 ‘실체 지속성의 법칙’으로 나타난다. 그것은 하나도 예외 없이 모든 물질에 적용된다.¹⁰⁰⁾ 즉 물질에게 어떤 운동이 주어지면 그것을 멈출 다른 원인이 더해지지 않는 한, 운동은 지속되어야 한다. 그리고 물질¹⁰¹⁾은 생성하고 소멸하지 않고 지속한다. 그래서 인과법칙은 역학과 물리학에 적용되는 규칙인 것이다. 인식의 충분근거율은 논리학에 적용되는 규칙이고, 존재의 충분근거율은 산술과 기하학에 적용되는 규칙이며, 행위의 충분근거율, 즉 동기의 법칙은 인간의 행위를 다루는 역사학과 정치학에 적용되는 규칙이다. 여기서 쇼펜하우어는 충분근거율이 모든 학문들에서 표상들의 이유와 근거를 설명하는 규칙이라는 점을 강조한다.

『의지와 표상으로서의 세계』 2편의 1권은 두 부분으로 나뉘는데, 첫 부분은 1장부터 4장까지로 직관적 표상을 다루고 두 번째 부분은 5장부터 17장까지 추상적 표상을 다룬다. 1편에서는 1절에서 7절까지 직관적 표상에 대해 다루고, 8절에서 16절까지는 추상적 표상에 대해 다룬다.

쇼펜하우어는 칸트가 『순수이성비판』에서 추상적인 사고와 직관적인 인식을 제대로 구별하지 못했다고 비판한다.¹⁰²⁾ 칸트가 말한 직관적 인식은 수학에 관계하는 것으로서 그것은 바로 추상적 사고라는 것이다. 따라서 칸트는 직관적 인식을 추상적 사고라고 주장하고 있다. 이에 반해서 쇼펜하우어는 직관적 인식과 추상적 인식을 명확히 구별하고, 이 둘의 역할을 밝히고 있다. 쇼펜하우어의 근본적인 입장은 학문은 원천이 직관적 인식에 있다는 것이다. 쇼펜하우어에게 있어

100) 이 두 가지 법칙은 역학의 기본 전제가 되는 법칙인데, 쇼펜하우어는 이 법칙이 선천적 오성 형식이라고 본다.

101) 쇼펜하우어는 실체(Substanz)와 물질(Materie)이 같은 개념이라고 본다. G, 67쪽 참조.

102) 이안희, 「쇼펜하우어의 칸트 철학 비판에 관한 연구」, 『인문과학연구』, 제5집, 상명대학교 인문과학연구소, 1996, 6쪽 참조.

서 추상적 표상들, 즉 개념들은 직관적 표상들 다음에 생긴다. 왜냐하면 개념은 이미 직관적 표상을 전제하고 있기 때문이다. 직관적인 것을 인식하는 능력은 ‘오성’이며, 추상적인 것을 인식하는 능력은 ‘이성’인데, 직관적인 것만으로는 학문이 되지 못한다. 왜냐하면 학문은 직관적으로 인식한 것을 추상적 개념으로 옮겨놓은 것이기 때문이다.

쇼펜하우어는 ‘이성’을 개념을 형성하는 능력으로 규정한다. 개념은 추상적인 표상으로서 인간만이 가지고 있는 것인데, 개념을 통해 사유와 성찰을 할 수 있다. ‘지식’은 선천적으로 또는 경험을 통해 인식된 것을 이성이라는 개념 속에 고정시켜 놓은 추상적 의식이다.¹⁰³⁾ 그러므로 지식은 추상적인 인식, 즉 이성 인식이라고 할 수 있다. “인식한 모든 것을 확실하게 보존하고 전달하여, 실제적인 문제에 확실하고 광범위하게 적용하는 것은 그 인식이 하나의 지식, 즉 하나의 추상적 인식이 되었기 때문이다.”¹⁰⁴⁾ 특히 쇼펜하우어는 오성만으로는 기계를 제작하고 건물을 짓는 데 이르지 못한다고 지적한다. 이때는 이성이 나타나서 직관들 대신에 추상적 개념들을 정립하여 그러한 것을 활동의 기준으로 삼아야 한다. 감성과 오성은 직관적 지식을 산출하는데, 직관적 지식은 개별적인 경우에만 적용되기 때문에 복잡하고 계획적인 행위는 추상적 지식이 필요하다는 것이다.

쇼펜하우어에 따르면 기하학적 지식의 경우에도 직관적 인식을 추상적 개념으로 옮겨 놓아야 응용하는 데 효과가 있다. 예컨대 미분학은 3차원의 공간 사이의 관계에 대해 직관한 것을 1차원의 수식으로 표현한다. 그런데 단순한 도형처럼 단지 공간의 관계를 직관한 것만으로는 실제적인 것에 전달하고 적용할 수 없다. 미분학은 공간에 대한 직관적 인식을 추상적 인식으로 즉 수식으로 변환시키는데, 이를 통해 미분공식을 실제적 작업에 응용할 수 있다.

그러나 쇼펜하우어는 학문의 원천은 직관적이고 경험적이라는 점을 강조한다. 추론의 기초는 ‘명증성’인데, 그 명증성은 직관에서 뿌리박고 있다. “모든 증명은 추론이므로 새로운 진리를 위해서는 먼저 증명을 찾을 게 아니라 직접적 명증성을 찾아야 한다는 것이다. 어떤 학문이든 증명할 수 있는 것은 아닌데, 모든 학문의 증명을 거슬러 올라가면 직관적인 것을 만나게 된다. 그런데 이러한 것을

103) W I, 87쪽 참조.

104) W I, 89쪽 참조.

증명해주는 것은 직관적 명증성밖에 없다”¹⁰⁵⁾ 학문에 대한 쇼펜하우어의 입장은 학문의 원천은 직관적인 것에 있지만, 그것을 전달하고 응용하려면 직관적인 지식이 추상적인 지식으로 변환되어야 한다는 것이다.

쇼펜하우어는 천문학적 지식도 그 원천이 경험과 직관에 있다고 주장한다. 쇼펜하우어에 따르면 천문학은 수학적 방법에 의해 추론된 지식이 아니라, 경험을 통해 귀납으로 증명되는 지식이다. 즉 많은 직관들 속에 주어진 것을 바탕으로 가설이 세워지며, 이 가설이 경험을 통해 입증된다.¹⁰⁶⁾

쇼펜하우어에 따르면 수학적 지식도 직관에 그것의 원천이 있다. 우리는 순수 직관 속에서 여러 도형의 모습을 완전히 인식할 수 있다.¹⁰⁷⁾ 그래서 쇼펜하우어는 유클리드의 모순율을 통한 논리적 증명법을 잘못되었다고 비판한다. 수학의 직관적 명증성을 논리적 증명으로 대체하려고 하는 것은 잘못된 방법이라는 것이다. “유클리드가 예증하는 것이 모두 그런 것이라는 사실을 사람들은 모순율에 의해 어쩔 수 없이 인정할 수밖에 없다. 그러나 어째서 그게 그러한지 사람들은 알지 못한다. 그 때문에 마치 요술쟁이의 요술을 보고 난 후처럼 뭉치 기분이 좋지 않다.”¹⁰⁸⁾ 쇼펜하우어에 따르면 유클리드처럼 모순율에 따라 논리적으로 이끌어낸 증명은 공간적 관계의 법칙을 근본적으로 통찰하지 못하게 하고, 대신에 그 법칙에서 얻어지는 몇몇의 법칙만을 암기하게 할뿐이다.

여기서 알 수 있는 사실은 쇼펜하우어는 학문에 대해 칸트와 다르게 생각한다 는 것이다. 칸트는 논리학과 수학, 그리고 선천적 종합판단을 포함하고 있는 자연과학만이 학문이라고 생각했는데, 쇼펜하우어는 이러한 주장을 반박한다. 칸트는 수학이나 논리학 속에만 그것의 완전한 선천성 때문에 부정할 수 없는 인식의 확실성이 있다고 보았다. 그러나 이것들만 본래적인 의미에서 학문이라고 간주하는 것은 잘못이라고 쇼펜하우어는 비판한다. 오히려 쇼펜하우어는 선천성이 아니라, 근거율에 따르는 체계적 형식이 학문의 본질이라는 점을 강조한다.¹⁰⁹⁾

여기서 중요한 것은 학문을 통해서 세계의 본질을 파악할 수 없다는 점이다.

105) W I, 104쪽 참조.

106) W I, 105쪽 참조.

107) W I, 90쪽 참조.

108) W I, 108쪽.

109) W I, 101쪽 참조.

우리가 먼저 살펴보았듯이 학문의 기초가 되는 근거율은 영원한 진리가 아니라, 공간과 시간 안에서 인과법칙에 의해 나타난 표상에만 타당한 것이다.¹¹⁰⁾ 따라서 학문은 상대적이고 제약된 현상만 파악할 수 있다. 칸트는 학문으로서의 형이상학을 바람직한 것으로 생각하는 반면, 쇼펜하우어는 이러한 칸트의 주장을 반박한다. 학문은 근거율을 통해 표상들의 관계를 '설명'(Erklärung)할 뿐이다. 형이상학과 학문은 역할이 전혀 다른 것이다. 왜냐하면 학문은 근거율을 기초로 하는데, 근거율은 표상들의 관계를 설명할 수 있지만 표상의 내적 본질은 설명하지 못하기 때문이다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 학문의 내용에 대해 다음과 같이 주장한다.

학문들의 내용에 대해 일반적으로 말한다면, 이것은 본래 언제나, 근거율에 따라 그것을 통해서만 타당하고 의미를 갖는 무엇 때문에를 실마리로 한, 세계의 여러 현상들의 상호관계이다. 그 관계를 설명하는 것이 설명이라 불린다. 그러므로 이러한 설명은 두 가지의 표상이 속하는 부문을 지배하고 있는 근거율 형태의 관계 상호간의 두 가지 표상을 보여주는 것 이상으로는 결코 나아갈 수 없다. 설명이 여기까지 이르면 더 이상 무엇 때문에라고 물을 수 없는 것이다. 증명된 관계는 일반적으로 달리 표상될 수 없는 그것이고, 즉 그것은 모든 인식의 형식이기 때문이다. 그 때문에 사람들은 어째서 $2+2=4$ 인지 묻지 않고, 삼각형의 각이 같으면 어째서 변도 같은지 묻지 않으며, 또는 어째서 주어진 원인에 따라 그 결과가 일어나는지 묻지 않고, 전제가 참이면 어째서 결론도 참인지 묻지 않는다. 더 이상 어째서가 요구되지 않는 그런 관계에까지 거슬러 올라가는 모든 설명은 어떤 숨겨진 성질을 가정하여 거기에 머무른다.¹¹¹⁾

쇼펜하우어에 따르면 근거율로 설명할 수 없는 것이 두 가지 있다. 다시 말해 학문을 통해 설명할 수 없는 것이 두 가지 있다. 첫째는 근거율 자체이다. 왜냐하면 근거율은 모든 설명에 전제되어 있기 때문이다. 말하자면 '모든 설명의 원리'를 설명할 수는 없다는 것이다. 둘째는 사물 자체이다. 왜냐하면 사물 자체는 시간 공간 바깥에 있어 근거율로 파악할 수 없기 때문이다.¹¹²⁾

110) W I, 63쪽 참조.

111) W I, 121쪽 참조.

112) 여기서 우리는 비트겐슈타인과 쇼펜하우어 철학의 연관성을 제시할 수 있다. 비트겐슈타인은

쇼펜하우어에게 있어서 철학이란 학문이 전제로 삼는 근거율의 한계를 설정하는 작업이다. 그는 오히려 학문이 끝나는 곳에서 철학이 시작된다고 확신한다.¹¹³⁾ 왜냐하면 철학이란 근거율을 통한 설명이 아니라, 즉 ‘왜’(Warum)를 묻는 것이 아니라, 오직 세계가 ‘무엇’(Was)인지, 즉 본질을 물어야 한다고 보기 때문이다. 쇼펜하우어는 이러한 세계의 본질에 대한 인식은 직관적인 인식이며, 구체적인 인식이라고 주장한다. 이러한 직관적 인식을 추상적 개념으로 분명하게 높이는 것이 바로 철학의 임무라는 것이다.¹¹⁴⁾ 이런 의미에서 쇼펜하우어는 철학에 대해 다음과 같이 정의한다.

철학은 추상적 개념으로 세계를 완전히 재현한 것, 말하자면 반영한 것이며, 이것은 본질적으로 동일한 것을 결합하여 하나의 개념으로 하거나, 서로 상이한 것을 가려내어 다른 개념으로 함으로써만 가능하다. 베이컨은 다음과 같이 말하면서 이미 철학에 이러한 임무를 부여했다. “이러한 참된 철학이란 요컨대 세계의 의견을 가장 충실하게 재현하는 것, 말하자면, 세계가 구술한 것을 받아 적는 것이고, 다른 아닌 세계의 모사나 반영이며, 또한 자신의 것을 전혀 덧붙이지 않고 오직 반복하고 재현하는 것이다.” 그렇지만 우리는 이것을 베이컨이 생각해낼 수 있었던 이상으로 보다 광범위한 의미로 받아들인다.¹¹⁵⁾

세계에 대한 직관적 인식을 개념으로 명확하게 재현하는 것이 철학의 과제라는 것이다.¹¹⁶⁾ 쇼펜하우어는 철학의 대상을 경험이라고 본다. 그러나 철학은 다

『논리-철학 논고』에서 말할 수 있는 영역과 말할 수 없는 영역을 나눈다. 비트겐슈타인에게 있어서 말할 수 있는 영역은 논리적 형식으로 표현할 수 있는 명제들이다. 이러한 참된 명제들의 총합은 ‘자연과학’이다. 비트겐슈타인, 『논리-철학 논고』, 책세상, 2006, 48쪽 이하 참조. 그리고 말할 수 없는 영역은 두 가지로 구분되는데 첫째는 윤리적인 것의 소지자로서의 의지에 관해서이다. 그것은 시간과 공간 밖에 놓여 있어 말할 수 없다. 둘째는 논리적 형식이다. 이 논리적 형식은 말할 수 없고 명제를 통해 보여진다(zeigen). 비트겐슈타인의 철학은 쇼펜하우어의 철학에 영향을 받은 것으로 널리 알려져 있다. 이와 관련된 논문은 다음을 참조하십시오. Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, 1997, 310-339쪽. Janaway, Christopher, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, 1989, 317-342쪽.

113) W I, 123쪽 참조.

114) W I, 123-124쪽 참조.

115) W I, 124쪽.

116) 쇼펜하우어는 3권에서 미학에 대해 논의하는데, 음악은 다른 예술들처럼 현상을 재현하는 것이 아니라, 의지 자체를 표현한다고 주장한다. 그런데 여기서 흥미로운 것은 추상적 개념으로 세계를 재현하는 철학보다, 오히려 음악이 세계의 본질을 더 완전하게 재현한다고 보고 있다는 점이다. W I, 332쪽 참조.

른 학문처럼 특정한 경험을 대상으로 삼는 것이 아니라 ‘경험 일반’(Erfahrung überhaupt)을 대상으로 삼는다.¹¹⁷⁾ 쇼펜하우어는 형이상학의 방법을 외적 경험과 내적 경험을 합치하는 것으로 본다.¹¹⁸⁾ 칸트는 형이상학적 문제는 해결하는 것이 불가능하다고 본다.¹¹⁹⁾ 그러나 쇼펜하우어는 경험을 초월하지 않으면서 경험 일반에 대해 해명할 때 형이상학이 가능하다고 생각한다. 칸트는 학문으로서의 형이상학을 주장하고, 그것을 필연적이고 보편적인, 즉 선천적 인식의 대상으로 간주한다. 그러나 쇼펜하우어는 ‘경험의 원천으로부터의 형이상학’(Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen)을 주장한다.¹²⁰⁾

지금까지 쇼펜하우어가 제시한 학문(Wissenschaft)의 특징에 대해 살펴보았다. 여기에서 쇼펜하우어가 강조하는 것은 다음과 같다. 첫째, 학문이라는 것은 칸트가 주장한 것처럼 선천적인 판단에 기초한 것이 아니라, 직관적이고, 직접적인 파악에 뿌리를 두고 있다. 둘째, 학문은 근거울을 통해 표상들의 관계를 설명하는데, 학문이 파악한 것은 상대적이고 유한한 현상에 불과하다. 따라서 학문은 세계의 내적본질을 파악할 수 없다. 셋째, 학문과 철학은 다르다. 학문이 근거울을 통해 표상들의 관계를 설명한다면, 철학은 근거울의 한계를 규정하기 때문이다. 넷째, 철학은 세계를 근거울을 통해 설명하는 것이 아니라, 세계를 모사하고 재현한 것이어야 한다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 자신의 형이상학을 ‘내재적 독단론’(immanent Dogmatismus)이라고 부른다.¹²¹⁾ 왜냐하면 우리의 내적 외적 경험을 충실히 모사하고 재현하면, 세계의 본질을 드러낸 것이기 때문이다.

117) P II, 25쪽 참조.

118) P II, 25쪽 참조.

119) 물론 여기서 우리가 논의하는 ‘형이상학’은 칸트에게 있어서의 ‘사변이성의 형이상학’, 즉 자연 형이상학을 말하는 것이다. 칸트는 순수 도덕학을 ‘도덕 형이상학’이라고 부르는데, 자연 형이상학은 불가능하다고 보지만 도덕 형이상학은 가능하다고 생각한다. 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006, 962쪽(A841-842) 참조.

120) 이런 점에서 쇼펜하우어는 자신의 형이상학에 대해 ‘대략적 타당성’(approximative Allgemeingültigkeit)만을 인정한다. 형이상학은 경험 일반을 해명한 것으로서 일종의 현상 해석이라는 것이다. Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg, 2010, 62쪽 참조.

121) 그는 기존의 형이상학을 초월적 독단론으로 여긴다. 반면에 칸트의 비판철학은 회의론으로 간주한다. 그리고 자신의 형이상학은 이러한 독단론과 회의론 사이에 있다고 본다. P I, 148쪽 참조.

4. 의지와 세계

4.1 의지의 객관화와 신체

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 1권에서 경험과 학문의 한계를 지적하는 인식론에 대해 논의한 후, 2권에서는 형이상학을 전개한다. 쇼펜하우어는 의지의 형이상학을 전개하기에 앞서 표상 인식, 즉 학문적 인식이 세계의 본질을 파악하기 위해서는 불충분한 방법이라는 것을 강조한다. 그는 특히 수학과 자연 과학이 세계의 본질을 해명하는 데 부족하다고 주장한다. 수학은 표상과 다른 표상의 비교만을 말해주기 때문에 세계의 내적 본질을 드러내지 못한다는 것이다.

쇼펜하우어는 자연과학을 두 가지 종류로 나누는데, 하나는 ‘형태학’(Morphologie)이고, 다른 하나는 ‘원인학’(Aetiologie)이다. 형태학은 사물을 분류하고 가려내고 통합하는 작업을 하는데, 결국 세계의 본질은 말해주지 못한다. 왜냐하면 형태학으로는 자연의 체계를 개념화하고 정리하는 것이 전부이기 때문이다. 원인학은 자연현상의 원인과 결과를 설명하는데, 원인학도 어떤 상태들이 공간과 시간 속에서 나타날 때 법칙과 현상이 필연적으로 드러나는지를 가르쳐주는 데 불과하다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다.

원인학 중에서 지금까지 가장 완전하게 그 목적을 달성한 것은 역학이고 가장 불완전한 것은 생리학일지라도, 하나의 돌이 그 내적 본성에 따라 땅 위에 떨어지거나 하나의 물체가 다른 물체에 충돌할 때 작용하는 힘은 동물을 운동시키고 성장하게 하는 힘과 마찬가지로 우리에게 적지 않게 낯설고 신비스러운 것이다. 역학은 물질, 중력, 불가입성, 충돌에 의한 운동의 전달성, 강성 등을 해명할 수 없는 것으로 전제하여, 이것들을 자연력이라고 부르고, 어떤 조건 아래 이것들이 필연적이고 규칙적으로 나타나는 것을 자연 법칙이라 부른다. 그리고 나서 비로소 역학은 그 설명을 시작하는 것인데, 그것은 개별적인 힘들이 어떻게, 어디서, 언제 나타나는가 하는 것을 충실하고 수학적인 정밀성을 가지고 기술하며, 또 역학이 취급하는 모든 현상을 이러한 여러 가지 자연력의 하나에 환원하는 데 그 본

질이 있다. 물리학, 화학, 생리학도 각자의 영역에서 이와 같은 일을 하지만, 다만 이것들은 역학보다 훨씬 전제가 많고 그 성과는 훨씬 적다는 차이가 있다. 그에 따라 전체 자연에 관해 아무리 원인학적인 설명을 한다 하더라도 결국 그것은 설명할 수 없는 여러 힘의 목록이고, 이들 힘의 여러 현상이 시간과 공간 속에 나타나는 것을 계기로 하여 차례로 장소를 점령하는 데에 관한 규칙을 확실하게 나타내는 데 불과할 것이다. 그러나 원인학적인 설명에 따르는 법칙은 거기까지도 이르지 못하기 때문에, 그 설명은 이렇게 나타나는 힘들의 내적 본질을 설명하지 못한 채, 그냥 두고, 그 현상과 그것의 질서에 대한 설명으로 만족할 수밖에 없을 것이다.¹²²⁾

쇼펜하우어에 따르면 원인학적 설명과 같은 표상에서 출발하는 방법으로는 표상들을 서로 결합시키는 것에 불과한 것이기 때문에 세계의 본질을 찾는 데 도달할 수 없다. 여기서 쇼펜하우어가 주장하는 것은 표상의 법칙인 근거율의 형태를 가지고는 세계의 본질을 찾을 수 없다는 것이다. 즉 표상에서 시작해서는 표상을 넘을 수 없다.

쇼펜하우어는 원인학적인 설명이 한계에 다다르는 곳에서 비로소 형이상학이 시작된다고 말한다.¹²³⁾ 쇼펜하우어는 표상 인식의 한계와 새로운 세계의 파악 방법을 ‘성’(Schloß)의 비유를 들어 이야기한다. 쇼펜하우어에 따르면 성문 밖에서는 성 안으로 들어갈 수 없고, 비밀통로를 통해 성 안으로 들어갈 수 있다.¹²⁴⁾ 즉 외부 대상의 인식, 즉 표상의 방식으로는 사물의 내적 본질에 도달할 수 없고, 사물의 내부를 통한 방법을 택해야 한다는 것이다. 그래서 쇼펜하우어는 세계의 내적 본질을 파악하기 위한 새로운 접근방법을 시도하는데, 그것은 바로 신체(Leib)를 통해 세계의 내적 본질에 접근해가는 방법이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 신체를 “자신의 현상을 푸는 열쇠”¹²⁵⁾라고 부른다. “벌써 여기서 우리는 외부로부터는 사물의 본질에 결코 도달할 수 없음을 알았다. 우리가 아무리 탐구한다 하더라도 형상이나 명칭을 얻을 수 있는 데 불과하다. 이것은 마치 성의 주위를 돌아다니면서도 입구를 찾지 못하고 우선 그 정면을 스케치해두는 것과 같

122) W I, 140쪽 참조.

123) W I, 189쪽 참조.

124) G, 99쪽 참조.

125) W I, 143쪽.

다. 그런데 나 이전의 모든 철학자들이 바로 이런 길을 걸어왔다.”¹²⁶⁾ 즉 이전의 형이상학은 우리 의식에 주어진 표상만을 탐구했지만, 사물의 내적 본질을 밝혀 내지는 못했다는 것이다. 다시 말해 표상을 통해서만 표상으로서의 세계를 넘어 사물 자체에 도달할 수 없다는 것이다.

쇼펜하우어는 우리가 순수하게 인식만 하는 주관, 즉 “신체 없이 날개만 가진 천사의 머리”(geflügelter Engelskopf ohne Leib)¹²⁷⁾가 아니라는 점을 강조한다. 우리는 세계에 뿌리를 내리고 있는 ‘개체’로서 존재하는데, 우리와 세계를 연결시켜주는 것이 바로 신체라는 것이다. 이러한 신체가 현상의 비밀을 푸는 실마리가 된다.

이처럼 신체의 중요성을 강조하면서 쇼펜하우어는 ‘경험적 원천으로부터의 형이상학’¹²⁸⁾을 주장한다. 쇼펜하우어는 칸트와는 달리 형이상학은 외적 내적 경험에서 도출될 수 있다고 생각한다. 세계의 수수께끼는 이 세계에 대한 철저한 이해를 통해 가능하다는 것이다. 그래서 쇼펜하우어는 형이상학을 ‘세계의 해명’(Entzifferung der Welt)이라고 부른다. 우리에게 암호문자처럼 주어진 현상 속의 경험을 충실히 해석하면 그것이 세계에 대한 해명이 된다는 것이다.¹²⁹⁾ 말하자면 경험 일반에 대한 충실한 이해, 즉 세계의 의미에 대한 참된 해석과 주해가 바로 형이상학이다.

이런 이유에서 쇼펜하우어는 신체를 통한 내적 경험에 주목한다. 쇼펜하우어의 주장에 따르면 우리에게 신체는 두 가지로 주어진다. “첫째로 오성적인 직관 속의 표상으로서, 여러 객관들 중의 객관으로서, 그리고 이들 객관의 법칙에 지배되는 것으로 주어진다. 그러나 이와 동시에 전혀 다른 방식으로 말하자면 의지라는 말로 표현되는 누구에게나 직접 알려진 것으로 주어진다.”¹³⁰⁾ 예를 들어 우리가 배가 아프다고 생각해보자. 이때 우리는 자신이 배가 아프다는 것을 직접적으로 안다. 이것은 신체가 의지로서 직접적으로 주어진다는 말이다. 그러나 의사가 배가 아픈 나를 진료할 때, 의사에게 나의 아픔은 간접적으로, 즉 의사의 주관의

126) W I, 142쪽.

127) W I, 142쪽 참조.

128) W I, 211쪽 참조.

129) W II, 213쪽 참조.

130) W I, 143쪽.

표상으로 주어지게 된다. 이것이 신체가 표상으로 주어진다는 말의 의미이다.

쇼펜하우어는 의지와 신체의 운동은 같다고 주장한다. 신체의 운동은 의지가 객관화되어 나타난 것이기 때문이다. 여기에서 쇼펜하우어는 의지와 신체의 작용이 동일하다는 것을 생리학적으로 증명하려고 시도한다. 신체의 운동은 ‘임의적인’¹³¹⁾ 운동 속에서 나타나는데, 임의적인 운동은 의지 행위에 직접적으로 나타난다. 또한 자신의 신체에 대한 모든 작용은 자신의 의지에도 영향을 미친다. 흥분과 열정은 신체에 충격을 주어 신체 기능을 방해하기도 한다. 이런 의미에서 신체의 운동은 의지가 신체로 나타난다는 것이다. 예를 들어 우리가 미래에 위협의 가능성을 생각하게 되면, 곧 두려움에 빠져 심장이 운동을 더디게 진행하게 되고, 혈관의 피가 멈추게 된다. 그러나 행복한 미래를 상상하게 되는 경우는 맥박이 경쾌하게 뛰고, 심장은 가벼워진다. 이런 사실에서 보면 모든 신체의 운동은 의지 행위가 가시화된 것이다. 즉 신체는 욕망과 완전히 상응해야 하며, 욕망의 가시적인 표현이다.¹³²⁾

그런데 이러한 신체의 기능을 생리학적으로 설명하는 것은 현상들이 시간과 공간 속에서 나타나는 관계를 설명하는 것 이상은 할 수 없다. 왜냐하면 생리학적 설명도 원인학적 설명처럼 현상의 내적 본질을 설명할 수 없기 때문이다. 그래서 쇼펜하우어는 신체의 운동을 원인학적으로 설명하는 것이 아니라, ‘의지의 객관성’(Objektivität des Willens)¹³³⁾이라는 용어를 통해서 해석한다. 왜냐하면 신체는 인과적으로 관계하는 현상에 관계하는 것이 아니라, 사물 자체인 의지가 직접적으로 객관화된 것이라고 생각하기 때문이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 신체 전부는 의지가 객관화된, 즉 표상으로 된 의지라고 말한다. “의지의 참되고 진정한 모든 직접적인 행위는 즉각적이고 직접적으로도 나타나는 신체의 행위이다.”¹³⁴⁾ 왜냐하면 신체에 미치는 모든 작용은 의지에 미치는 작용이기 때문이다. 따라서 신체는 내 의지를 인식하기 위한 조건이다.

131) 여기서 쇼펜하우어는 ‘임의적인’(willkürlich) 운동이라는 표현을 쓰고 있는데, 심장 박동이나 혈액 순환처럼 우리가 조절할 수 없는 신체의 움직임을 말한다.

132) 이런 점에서 쇼펜하우어는 치아, 목구멍, 장기는 객관화된 굶주림이며, 생식기는 객관화된 성적 욕구라고 표현하고 있다. W I, 153쪽 참조.

133) ‘객관성’(Objektivität), ‘객관화’(Objektivierung)라는 용어는 쇼펜하우어가 독특하게 사용하는 용어인데, 사물 자체인 의지가 현상계에 표현되거나 가시화되는 것을 의미한다.

134) W I, 144쪽.

‘의지와 신체의 동일성’(Wille-Leib Identität)은 쇼펜하우어 형이상학의 핵심 주장이다. 쇼펜하우어는 의지와 신체의 동일성을 ‘철학적 진리’(philosophische Wahrheit)라고 부른다.¹³⁵⁾ 이러한 진리는 쇼펜하우어가 『충분근거율의 네 가지 뿌리에 대하여』에서 제시한 네 가지 진리¹³⁶⁾와 구별되는 특별한 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 진리는 하나의 판단이 다른 판단과 갖는 관계이다.¹³⁷⁾ 이에 반해서 철학적 진리는 판단들 간의 설명과 관계하는 것이 아니라, 신체를 통해 직접적으로 인식되는 것이다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 신체를 통한 의지의 인식을 철학적 진리라고 부른다. 이러한 철학적 진리를 통해서 표상의 세계를 넘어 의지의 세계에 대해 논의할 수 있게 된다.

여기에서 쇼펜하우어는 신체만이 세계 안에서 존재하는 유일한 개체라는 점을 강조한다. 신체만이 의지인 동시에 표상이고, 나머지는 단지 표상일 뿐이다. 왜냐하면 쇼펜하우어의 주장에 따르면 모든 사람에게서 자신의 신체가 가장 실재적이기 때문이다. 이렇게 자신의 신체의 실재성을 파악한 것이 ‘소우주’이다. 여기서 쇼펜하우어는 신체가 우리에게 가장 실재적이라는 점을 세계 전체에 적용하는 유비추리를 통해 각자의 신체가 갖고 있는 실재성을 ‘물체세계’에 부여할 수 있다고 주장한다. 쇼펜하우어의 추론에 따르면 ‘소우주’의 본질을 파악한 것은 ‘대우주’의 본질도 파악한 것이다.¹³⁸⁾

쇼펜하우어는 모든 표상은 의지가 나타난 것, 가시적으로 된 것이고 다시 말해 ‘의지의 객관화’이고 의지만이 사물 자체라고 주장한다. 쇼펜하우어는 표상과 의지의 관계를 다음과 같이 정리한다. “모든 표상, 모든 객관은 의지가 현상으로 나타난 것, 가시적으로 된 것, 객관화된 것이다. 의지는 모든 개체와 아울러 전체의 가장 심오한 부분이자 핵심이다. 의지는 맹목적으로 작용하는 모든 자연력 속에 나타나고, 인간의 숙고된 행동에도 나타난다. 그런데 이 둘의 커다란 차이는 정도의 차이일 뿐이지, 나타나는 것의 본질적 차이는 아니다.”¹³⁹⁾ 즉 자연과 인간

135) W I, 146쪽 참조.

136) 이 네 가지 진리는 논리적 진리, 경험적 진리, 선형적 진리, 메타논리적 진리이다. G, 122-126쪽 참조.

137) G, 121쪽 참조.

138) 이런 점에서 루카치는 쇼펜하우어가 자연전체를 ‘인간학화’하고 있다고 비판한다. 인간의 본질을 자연 전체에까지 확대 적용한다는 것이다. 루카치, 『이성의 파괴 I』, 변상출 옮김, 백의, 1996, 263쪽 참조.

139) W I, 155쪽.

에게서 나타나는 세계의 본질은 다른 것이 아니라 하나인 의지라는 것이다.

그래서 쇼펜하우어는 자연의 모든 힘들에 나타나는 현상들과 인간의 의지가 동일하다고 주장한다. “어떤 충격을 받아 공중을 날아가는 돌에게 의식이 있다면, 자기 자신의 의지로 나는 거라 생각할 거라고 스피노자가 말하고 있다. 나는 돌의 견해가 옳을지도 모른다고 덧붙이고 싶다.”¹⁴⁰⁾ 즉 돌에게는 충격이 나의 동기와 같은 것이고, 돌의 성질은 나의 의지와 같은 것이다. 쇼펜하우어는 돌에게도 인식이 추가된다면 인간이 자신의 운동을 의지로 인식하는 것처럼 돌도 자신을 의지로 인식할지도 모른다고 이야기한다. 여기서 쇼펜하우어가 강조하는 것은 인간이든 동물이든 무기물이든 모두 의지가 객관화된 것이기 때문에 동일한 본질을 가진 존재라는 점이다.

지금까지 의지의 객관화에 대해 살펴보았다. 의지의 객관화라는 개념을 통해 쇼펜하우어는 의지가 세계의 본질이고, 표상은 의지의 현상이라는 점을 제시한다. 즉 표상은 의지가 객관화되어 자연의 여러 모습으로 나타난 현상이라는 것이다. 여기서 우리가 쇼펜하우어의 형이상학에 대해 파악할 수 있는 것은 쇼펜하우어가 ‘현상’(Erscheinung)이라는 용어를 두 가지 의미로 사용한다는 점이다.¹⁴¹⁾ 첫째로 칸트적 의미에서 현상이라고 사용할 때는 인식론적 의미에서 사용하는 것이고, 둘째로 스피노자¹⁴²⁾가 사용하는 ‘양태’의 의미로 사용할 때는 형이상학적 의미로 사용하는 것이다. 근거율을 통해 파악한 표상, 즉 주관의 객관이 현상이라고 말할 때는 칸트의 인식론적 의미에서 사물 자체와 대비되는 현상이라는 용어를 사용하는 것이고, ‘의지의 현상’이라고 말할 때의 ‘현상’은 의지가 객관화된 것, 표현된 것, 가시화된 것, 변용된 것 또는 스피노자적 의미로 의지의 양태라는 의미이다. 여기서 중요한 것은 쇼펜하우어가 현상과 사물 자체 또는 표상과 의지를 구분했다고 해서 세계를 이원적으로 파악하는 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 표상과 의지는 인식론적 의미에서만 구분되는 것이고, 형이상학적 의미에서는 하나이기 때문이다. 쇼펜하우어에게 있어서 표상은 의지와 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 의지가 객관화된 것이다. 즉 의지가 근원 존재이고, 표상은 의지의

140) W I, 173쪽 참조.

141) Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg, 2010, 65쪽 참조.

142) 쇼펜하우어는 사물 자체는 능산적 자연(natura naturans)과 같고, 현상은 소산적 자연(natura naturata)와 같다고 말한다. P II, 104쪽 참조.

양태이다. 이런 점에서 볼 때, 쇼펜하우어의 형이상학이 스피노자의 일원론적 형이상학에 영향을 받고 있다는 것을 알 수 있다.¹⁴³⁾

4.2 사물 자체로서의 의지

쇼펜하우어는 칸트의 가장 큰 공적을 사물 자체와 현상을 구분한 것으로 본다. 쇼펜하우어는 자신이 칸트가 제시한 수수께끼를 푼 사람이라고 자부하는데, 칸트가 인식할 수 없다고 본 사물 자체가 사실은 의지라는 것을 발견했다는 것이다.¹⁴⁴⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 의지를 사물 자체에 그리고 현상을 표상에 대응시킨다.

쇼펜하우어에 따르면 칸트가 말한 현상은 표상과 동일한 것이고, 사물 자체는 의지와 동일한 것이다.¹⁴⁵⁾ 표상은 우리의 인식 형식인 시간과 공간 그리고 인과성에 종속되어 있기 때문에, 사물 자체가 아니라 주관의 형식에 제약을 받는 현상에 불과하다. 쇼펜하우어에 따르면 “현상 속에서 시간, 공간 및 인과성의 제약을 받지 않고 또 이들 형식에 환원될 수 없으며, 또한 이들 형식에 의해 설명할 수 없는 것, 이것이야말로 직접 현상하는 것, 즉 사물 자체가 그 속에서 나타나는 그것이다.”¹⁴⁶⁾

쇼펜하우어는 사물 자체를 의지로 간주하고, 현상 형식은 의지 자체와는 아무 관계가 없다고 본다. 왜냐하면 근거율은 현상의 형식에만 속하기 때문이다. 여기서 우리는 의지의 현상은 근거율에 종속되어 있지만, 사물 자체로서의 의지는 ‘다수성’으로부터 자유롭다고 말할 수 있다. 쇼펜하우어는 여기에서 다수성을 가

143) 쇼펜하우어는 세계의 본질이 하나라는 학설의 계보로 우파니샤드, 파르메니데스, 플로티노스, 스키투스 에리게나, 브루노, 스피노자, 셸링을 들고 있다. M, 308-310 참조. 그리고 2편 마지막 장(Epiphilosophie)에서 쇼펜하우어는 스피노자와 자신의 철학의 공통점과 차이점을 제시하고 있다. 스피노자 철학과의 공통점은 “하나이자 모든 것”(hen kai pan) 즉 세계의 본질이 하나인 면서, 같다고 본 점이고, 범신론을 주장했다는 점이다. 둘 사이의 차이점은 스피노자가 낙관주의를 주장한 반면에 자신의 철학은 엄세주의를 주장한다는 것이다. W II, 755쪽 참조.

144) 쇼펜하우어에 따르면 “형이상학은 우리의 의지 속에서 사물 자체, 즉 현상에 내재된 궁극적인 본질을 밝혀내는 학문이다.” P II, 26쪽.

145) “사물 자체는 우리의 지각에서 독립적인 존재를 의미한다. [...] 칸트는 이를 X라고 했으며, 나는 의지라고 부른다.” P II, 102쪽.

146) W I, 166쪽.

능하게 한다는 의미에서 시간과 공간을 ‘개체화의 원리’(principium individuationis)라고 부른다. 그런데 사물 자체로서의 의지는 시간과 공간 외부에 있으므로 다수성으로부터 자유롭다. 즉 의지 자체는 하나인 것이다. 왜냐하면 시간과 공간은 주관의 인식 형식이기 때문에 현상에만 적용될 뿐, 사물 자체에는 적용되지 않기 때문이다. 여기서 의지의 현상은 근거울에 종속되어 있지만 의지 자체는 근거울로부터 자유롭다는 결론을 이끌어 낼 수 있다.

이런 점에서 개체화의 원리에 종속된 ‘개체’는 사물 자체가 아니라, 의지의 현상일 뿐이다. 즉 개체는 사물 자체인 의지가 현상계의 개별적 사물로 나타난 것이다. 따라서 개체는 의지의 현상이므로 필연성의 법칙, 즉 근거울에 종속되어 있다. 그러므로 현상계의 모든 사물들, 즉 무기계의 물질은 ‘원인’에 따라, 식물은 ‘자극’에 따라, 동물과 인간의 행위는 ‘동기’에 따라 필연적으로 결정된다. 그러나 사물의 내적 본질, 즉 사물에 있어서 중력 그리고 인간에게 있어서 ‘성격’은 설명할 수 없는 ‘숨겨진 성질’로 남는다.¹⁴⁷⁾

쇼펜하우어는 자연 속에 존재하는 모든 힘은 의지라고 주장한다. 그에 따르면 식물 속에 존재하는 모든 힘, 자석을 북극으로 향하게 하는 힘, 돌을 지면으로, 지구를 끌어당기는 중력도 모두 의지다. 그런데 쇼펜하우어는 ‘의지’ 개념과 ‘힘’(Kraft) 개념은 명확히 구분되어야 한다고 본다.¹⁴⁸⁾ ‘의지’는 우리가 자기의식 속에서 직접적으로 파악할 수 있는 것이다. 그러나 ‘힘’은 원인과 결과가 지배하는 영역에서, 원인학적으로 설명하는 데 필요한 개념이다. 말하자면 의지 개념은 사물 자체에 속하고, 힘 개념은 현상에 속한다. 따라서 물리학에서 사용하는 힘이라는 용어로는 세계의 본질을 파악할 수 없다. 이런 이유에서 쇼펜하우어는 세계의 본질을 나타내는 용어로 ‘힘’이 아닌 ‘의지’를 사용하고 있다.

이런 의미에서 쇼펜하우어는 의지의 형이상학을 기계론적 유물론, 원인학과 확실하게 구분하고 이들을 비판한다. “원인학은 모든 유기적 생명을 화학적 현상이나 전기에 환원하려고 했고, 모든 화학적 현상, 즉 성질을 다시 기계적 현상에 환원하려 했다. [...] 여기서 일반적으로 일컬어진 방법은 데모크리토스의 원자론, 데카르트의 나선 운동론, 르사즈의 기계학적 물리학이지만, 르사즈는 18세기 말

147) W I, 174쪽 참조.

148) W I, 156쪽 참조.

경에 화학적 친근성 뿐만이 아니라, 중력도, 충돌과 압력에 의해 기계적으로 설명하려고 했다.”¹⁴⁹⁾ 쇼펜하우어의 입장은 근원적 자연력인 의지는 기계적 화학적 작용으로 환원하여 설명할 수 없다는 것이다. 쇼펜하우어는 여기서 사물 자체인 의지는 설명할 수 없고, 근거가 없는 미지의 생명력을 가지고 있다는 점을 강조한다.

쇼펜하우어는 자연력을 기계 현상으로 환원하려고 하는 데카르트와 원자론자들도 비판한다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 유기체는 전기, 화학 현상, 기계 작용 속에서 유기체에 나타난 것이 아니라, 자신의 이념의 표현, 즉 보다 높은 단계에의 의지가 객관화한 것이다. 쇼펜하우어는 의지의 객관화의 보다 높은 단계인 인간을 낮은 단계인 열과 전기에 환원하려고 하는 것은 자연과학의 오류라고 비판한다.

여기에서 의지의 형이상학이 ‘플라톤의 이데아론’에 영향을 받고 있다는 사실을 알 수 있다.¹⁵⁰⁾ 그는 근원적인 자연력, 즉 의지가 이데아처럼 생성소멸하지 않는 원형이라고 보았고, 자연의 여러 현상들은 이 의지가 시간과 공간 속에 다수성으로, 즉 여러 사물들로 나타난다고 보고 있다. 쇼펜하우어는 의지의 객관화의 단계들이 플라톤의 이데아들과 같다고 주장한다.¹⁵¹⁾ 플라톤이 말한 이데아는 근원적인 자연력이고, 의지가 객관화되어 현상세계에 드러난 사물들은 이데아가 아니라 복제물로 존재한다는 것이다.

쇼펜하우어는 근원적인 자연력은 어떤 원인의 결과도 아니고, 어떤 결과의 원인도 아니라고 말한다. “돌이 떨어지는 원인은 중력이라고 하는 것도 잘못이라고 할 수 있다. 오히려 이 경우 지구가 가까운 거리에서 돌을 끌어당기는 것이 원인이다. 만약 지구를 없애면 중력이 남아있다 해도 돌은 떨어지지 않을 것이다. 이 힘 자체는 완전히 원인과 결과라는 연쇄의 바깥에 있다.”¹⁵²⁾ 중력이라는 것도 돌

149) W I, 169쪽.

150) 여기서 중요한 것은 칸트의 사물 자체와 플라톤의 이데아는 구별된다는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 사물 자체는 주관-객관 형식 그리고 근거율의 형식에서 자유롭다. 그러나 이데아는 근거율에서는 벗어나 있지만 주관-객관 형식은 갖추고 있다. 즉 사물 자체는 모든 형식에서 독립된 반면에 이데아는 주관-객관이라는 표상의 형식은 지니고 있다는 것이다. 이런 의미에서 쇼펜하우어는 이데아를 사물 자체인 의지의 ‘적절한 객관성’(adäquate Objektivität)이라고 부른다. W I, 228쪽 참조.

151) W I, 177쪽 참조.

152) W I, 178쪽.

을 땅으로 끌어당기는 원인이 아니라는 것이다. 왜냐하면 중력은 원인을 물을 수 없는 근원적 자연력이고, 이것이야말로 사물의 본질이기 때문이다.

쇼펜하우어는 인간의 모든 행위와 삶 역시 근거율이 적용되지 않는 성격에서 비롯된다고 보고 있다. 이러한 인간의 행위를 결정하는 근원적인 성격이 ‘예지적 성격’이다. 그는 칸트가 ‘예지적 성격’과 ‘경험적 성격’을 구분한 것을 인간의 생각 중 가장 아름답고 심오한 것에 속한다고 말한다.¹⁵³⁾ 각 개인의 경험적 성격은 예지적 성격의 현상인데, 경험적 성격은 사물 자체의 예지적 성격에 의해, 현상계의 경험적 성격으로 나타난다.¹⁵⁴⁾ 그런데 쇼펜하우어는 경험적 성격은 필연적으로 결정되어 있지만, 예지적 성격은 설명될 수 없고 근거가 없다고 말한다. 예지적 성격은 시간과 공간 외부에 존재하기 때문이다. 그러므로 돌이 움직이는 행위가든 우리의 숙고된 행동이든 모두 신비로운 작용이다. 쇼펜하우어는 자유가 발견될 수 있는 영역이 이 사물 자체로서의 예지적 성격이라고 밝힌다. 이런 점에서 그는 “자유는 선형적”이라고 말한다.¹⁵⁵⁾ 자유는 시간과 공간 외부에 있어서 근거율로 설명될 수 없다는 것이다.

쇼펜하우어는 세계의 본질 그 자체로 나타나는 의지가 지향하는 바가 무엇이냐는 물음은 대답될 수 없는 물음이라고 지적한다.¹⁵⁶⁾ 왜냐하면 근거율은 사물 자체가 아니라 현상에만 효력을 미치기 때문에 의지 자체의 근거는 물을 수 없기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 인식된다는 것 자체가 이미 즉자성(an sich)에 모순되며 인식된 모든 것은 그 자체로서 현상일 뿐이다.¹⁵⁷⁾ 쇼펜하우어가 여기서 주장하는 것은 근거율은 사물 자체, 즉 의지 자체에는 적용되지 않는다는 점이다. 이런 점에서 의지의 특성은 ‘근거가 없고’, ‘인식될 수 없고’, ‘설명될 수 없는 것’으로 규정할 수 있다.

153) F, 136쪽 참조.

154) 여기서 사물 자체와 현상의 구별은 그대로 유지된다. 경험적 성격은 필연적으로 결정되어 있는 반면에 예지적 성격은 자유롭다는 것이다, 쇼펜하우어가 예지적 성격과 경험적 성격을 구분하고, 사물 자체의 예지적 성격이 자유롭다고 보는 이유는 의지부정의 가능성을 확보하기 위해서이다. 왜냐하면 의지의 부정은 필연성에서 벗어나는 것을 의미하는데, 세계의 모든 것이 필연적으로 결정된다고 한다면 자유의 가능성이 사라지기 때문이다.

155) F, 139쪽 참조.

156) W I, 216쪽 참조.

157) Spierling, Volker, *Kleines Schopenhauer-Lexikon*, Stuttgart, 2010, 65쪽 참조.

4.3 자연에서의 의지

쇼펜하우어는 의지의 객관화가 여러 단계를 거쳐 전개된다고 보는데, 가장 낮은 단계의 의지의 객관성은 중력, 전자기력과 같은 자연의 근본적인 힘들이고, 식물, 동물을 거쳐 인간에 이르기까지 의지의 객관화의 단계들이 진행된다. 그런데 의지의 객관화의 높은 단계는 낮은 단계의 현상을 제압해야만 나타난다. 쇼펜하우어에 따르면 “지속적인 물질의 형태는 자연 전체에서 그런 다툼을 통해서만 다시 존재한다. 엠페도클레스가 말했듯이, 사물들 간에 다툼이 없다면, 모든 것이 하나일 것이기 때문이다.”¹⁵⁸⁾ 이런 이유에서 쇼펜하우어는 인류가 “인간의 인간에 대한 늑대”(homo homini lupus)가 될 수밖에 없다고 본다.

쇼펜하우어는 자연의 모든 사물들이 끊임없이 투쟁한다는 극단적인 사실로 불독개미의 싸움을 예로 들고 있다. “오스트레일리아에서 서식하는 불독개미를 두 쪽으로 갈라놓으면 머리 부분과 꼬리 부분이 서로 싸우기 시작하며, 머리 부분이 꼬리 부분을 물면, 꼬리 부분은 머리 부분을 찌르면서 용감하게 저항한다. 둘이 죽거나, 다른 개미한테 끌려갈 때까지 싸움은 반시간이나 계속되곤 한다. 때면 이런 과정이 일어난다.”¹⁵⁹⁾ 이러한 투쟁 속에 나타나는 의지는 궁극적인 목표를 결여하고 있다. 의지의 현상인 물질들은 그저 끊임없이 투쟁할 뿐이다. 이런 점에서 모든 의지의 현상들은 서로의 투쟁을 통해서만 자신의 존재를 갖게 된다. 이러한 의지의 특성은 직접 인식할 수 없는 맹목적인 충동으로 나타난다. 여기서 쇼펜하우어의 염세주의적인 세계관이 나타나는데, 세계는 바로 맹목적인 의지의 현상으로서 계속되는 생존투쟁현장이다. 이러한 자연에서 “만인의 만인에 대한 투쟁”(bellum omnium contra omnes)이 나타난다. 그것은 “모든 동물들은 다른 동물의 존재를 계속 없애야만 자신의 존재를 유지할 수 있기 때문이다.”¹⁶⁰⁾

쇼펜하우어는 이렇게 자연에서 나타나는 투쟁의 모습을 자바섬의 동물들의 삶을 통해 보여주고 있다. 쇼펜하우어에 의하면 이 섬의 해변에는 뼈다귀들로 덮여

158) W I, 198쪽.

159) W I, 198쪽.

160) W I, 198쪽 참조.

있었는데, 알을 까기 위해 거북이가 해변으로 기어오르면 들개들이 거북이를 뒤집어엎고 배의 껍질을 산 채로 벗겨먹었다. 그리고 또 그 들개들은 호랑이에게 잡아먹혔다. 이러한 비참한 광경이 몇 천년 동안 되풀이되어 거대한 뼈다귀 무덤이 만들어졌다는 것이다. 이러한 광경을 바라보며 쇼펜하우어는 다음과 같은 물음을 던진다. “대체 어떤 죄를 저질렀기에 그들은 이러한 고통을 당해야 하는 것일까? 또 무엇 때문에 이 모든 잔인한 광경이 되풀이 되는 것일까? 이에 대한 답은 오직 하나 뿐이다. 그것은 삶의 의지가 ‘객관화’된 것이기 때문이다.”¹⁶¹⁾

여기서 알 수 있는 사실은 삶의 의지가 자연의 사물들로 객관화 되면서 고통이 생겨난다는 점이다. 동물들은 자신의 존재를 유지하기 위해 식물을 필요로 하고, 인간은 동물들을 필요로 한다. 삶의 맹목적 의지는 언제나 허기진 의지이기 때문에 자신을 먹어치우며 살아야 한다. 그래서 추구, 불안 및 고뇌가 생겨난다는 것이다.¹⁶²⁾

쇼펜하우어는 의지가 낮은 단계에서 높은 단계로 올라가면서 식물 동물을 거쳐 인간에게서 비로소 인식능력이 생겨나는 점을 강조한다.¹⁶³⁾ 쇼펜하우어에 따르면 의지는 직접 인식할 수 없는 어떤 맹목적인 충동으로 나타나는데, 식물들에게서 의지는 아직 완전한 인식이 없이, 둔감하게 활동하는 힘으로 작용한다. 동물에서야 비로소 개체를 유지하고 종족을 번식시키기 위해 인식능력이 생겨난다. 이 인식능력은 의지의 객관화를 통해 하나의 기관, 즉 두뇌로 나타난다. 동물에게서 비로소 표상으로서의 세계가 출현한다는 것이다. 인간에 이르면 개념능력으로서 이성이 생겨나는데, 이러한 이성으로 인간은 미래와 과거를 개관할 수 있는 반면에, 가상과 착각의 가능성도 생겨나게 된다. 인간에게는 이러한 이성의 능력으로 말미암아 의지 발현의 확실성과 정확성은 사라진다. 즉 본능은 물러나고 동요와 불확실성이 생기면서, 오류의 가능성이 생겨난다. 쇼펜하우어가 정신 능력의 발달 과정을 설명한 부분에서 주목할 것은 헤겔 및 이성주의자들의 주장과는 다르게 인간의 정신적 능력이 발달하는 과정이 긍정적인 역할만 하는 것이 아니라 오류와 불안을 낳는다는 점이다.¹⁶⁴⁾

161) W II, 415쪽.

162) W I, 203쪽 참조.

163) W I, 204쪽 참조.

164) W I, 203쪽 참조.

쇼펜하우어는 ‘인식’은 ‘의지’에서 생겨난다고 주장한다. 그에 따르면 인식은 의지에 봉사하고 의지의 목표를 달성하도록 규정되어 있다.¹⁶⁵⁾ 그러므로 우리의 인식능력은 종의 유지와 보존을 위한 수단이 된다. 그래서 쇼펜하우어는 인식 주관은 ‘실체’가 아니라 단지 ‘상태’일 뿐이라고 주장한다. ‘의지’가 근원적인 존재이고, ‘인식’은 동물적인 몸의 기능을 하는 세 번째 자리를 차지한다. ‘신체’는 의지가 객관화된 것으로 두 번째 자리를 차지한다.¹⁶⁶⁾

쇼펜하우어는 자연의 본질을 끊임없는 투쟁으로 규정한다. 이러한 세계에서 조화는 세계가 존속 가능하게 하는 정도까지만 이루어진다. 그 때문에 조화는 종에만 미칠 뿐이고, 개체들은 끊임없이 다투게 된다. 그러므로 “영원한 생성, 끝없는 흐름”이 의지의 본질이다.¹⁶⁷⁾ 따라서 의지의 현상인 인간에게 최종 목표의 달성은 불가능하다. 왜냐하면 인간의 노력과 소망도 달성되자마자, 곧 잊혀지고, 또 다른 목표가 생기기 때문이다. 삶의 맹목적 의지는 인간을 끊임없이 의욕하게 하면서 최종적인 만족에는 도달할 수 없게 만든다. 의지는 목표점 없이 맹목적으로 작동하기 때문이다. 쇼펜하우어는 맹목적 의지에 지배되는 자연현상을 다음과 같이 묘사한다.

의지는 인식의 빛으로 조명되는 경우 자신이 지금, 여기에서 원하는 게 무엇인지 늘 알고 있지만, 일반적으로 무엇을 원하는지는 결코 알지 못한다. 즉 모든 개별적인 행위에는 목적이 있지만, 전체 의욕에는 목적이 없다. 그것은 사실 모든 개별적 자연 현상이 이곳에 이때에 출현하기 위해서는 충분한 원인에 의해 규정되지만, 이 현상 속에 표명되는 힘은 일반적으로 원인을 갖지 않는 것과 마찬가지로이다. 그 까닭은 개별적인 현상이 사물 자체, 즉 근거 없는 의지의 그러한 현상 단계이기 때문이다.¹⁶⁸⁾

지금까지 ‘의지의 객관화’라는 개념을 통해 전개되는 의지의 형이상학에 대해 살펴보았다. 여기서 쇼펜하우어는 우리가 표상의 방식으로 세계의 본질을 파악

165) Janaway, Christopher, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2001, 86쪽 참조.

166) W II, 325쪽 참조.

167) W I, 218쪽. 이런 점에서 쇼펜하우어의 자연관을 헤라클레이토스의 그것과 비교할 수 있다.

쇼펜하우어는 인간을 ‘흘러가는 존재’(existencia fluxa)라고 부른다. P II, 314쪽 참조.

168) W I, 218쪽.

할 수 없다고 주장한다. 우리가 세계의 본질을 파악하기 위해서는 표상이 아니라 신체를 통해 접근해야 된다. 여기서 쇼펜하우어는 신체의 운동은 의지와 같다고 주장한다. 우리의 신체 내부의 운동을 파악함으로써 사물 자체, 즉 세계의 본질에 접근할 수 있다. 쇼펜하우어는 의지만이 사물 자체이고, 나머지 모든 표상은 의지의 객관성, 즉 의지의 현상이라고 주장한다. 이러한 의지의 현상은 근거울에 종속되어 있어 필연적으로 결정되어 있는 반면에, 의지 자체는 맹목적이어서 목표점이 없다. 그래서 이러한 의지의 현상에는 끊임없는 투쟁이 나타난다.

5. 의지의 긍정과 부정

5.1 삶에의 의지와 고통

쇼펜하우어의 윤리학은 도덕의 형이상학으로, 인간의 행위와 고통에 대해 탐구한다. 『의지와 표상으로서의 세계』 4권은 쇼펜하우어의 윤리학인데, 제목은 <의지로서의 세계 제2고찰: 자기 인식에 도달한 경우 삶에의 의지의 긍정과 부정>이다. 여기서 쇼펜하우어는 의지의 부정을 통해 고통에서 벗어나는 것을 논의하고 있다. 의지에서 벗어나기 위해서는 먼저 우리가 왜 고통스러운지를 인식해야 한다. 우리가 고통스러운 이유는 우리가 삶에의 의지에 의해 지배를 받기 때문이다. 삶에의 의지에 지배된다는 것을 인식해야만 그것을 부정할 수 있다. 쇼펜하우어는 이 부분을 이론철학과는 다른 실천철학이라고 부르는데, 이러한 실천철학이 자신의 철학 체계에서 가장 중요한 부분이라고 언급한다.

쇼펜하우어는 “만약 우리의 삶이 무한하고 고통이 없다고 한다면, 왜 이 세계가 존재하고 이러한 성질을 갖고 있는가라는 질문은 누구도 하지 않을 것이다.”¹⁶⁹⁾라고 말한다. 생명체들은 도처에서 고통을 겪고 죽어나가고 있다. 왜 그런 것일까? 동물은 죽음을 의식하지 않고, 조용히 죽어간다. 그런데 인간만이 이를 알고 “도대체 왜 고통과 죽음이 있는가?”라는 형이상학적 물음을 던진다.¹⁷⁰⁾ 이런 점에서 쇼펜하우어는 인간을 ‘형이상학적 동물’이라고 부른다. 그의 윤리학은 이처럼 인간이 숙명적으로 물을 수밖에 없는 이러한 형이상학적 물음을 해결하기 위한 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 삶의 고통과 죽음의 문제를 풀기위해 인간의 삶에 대해 탐구한다.

쇼펜하우어의 윤리학은 ‘삶에의 의지’라는 개념을 통해 인간의 삶에 대해 고찰하고 있다. 쇼펜하우어는 의지가 의욕하는 것은 언제나 삶이라고 본다. 우리의 삶은 의지가 객관화된 것이기 때문이다. 그래서 쇼펜하우어는 ‘의지’(Wille)라는

169) W II, 187-188쪽.

170) 이러한 형이상학적 물음은 우리가 처음으로 죽음에 대해 알게 될 때 생겨난다. W II, 186쪽 참조.

말과 ‘삶에의 의지’(Wille zum Leben)라는 말이 같은 표현이라고 보고, 동일한 의미로 사용한다.

여기서 쇼펜하우어는 삶에의 의지에 지배받는 모든 생명체의 삶이 전적으로 고통일 뿐이라는 점을 증명하려고 시도한다. 그는 의지의 본질을 끝없는 ‘노력’(Streben)으로 규정한다. 그런데 모든 천체에 중력이 작용하는 것과 마찬가지로, 우리의 삶은 최종적인 만족을 모르고 끝없이 노력이 계속된다. 이런 점에서 볼 때 모든 삶의 본질은 고통이라고 할 수 있다.

여기서 눈에 띄는 것은 쇼펜하우어가 식물보다 동물이, 동물보다 인간이 더욱 고통스럽다고 본다는 점이다. 그 이유는 지적 능력이 발달될수록 고통을 느끼는 능력이 강화되기 때문이다. 식물에게는 아직 감수성이 없으므로 고통이 없지만, 최하등 동물에서는 아주 미약한 정도이긴 하지만 감수성과 고통이 있다. 곤충에게는 아직 고통을 느끼는 능력이 제한되어 있지만, 지능이 발달한 인간에 이르러 고통이 최고도에 달하게 된다. 특히 인간의 경우는 보다 지적일수록 고통이 커지는데, 여기서 쇼펜하우어는 지나친 즐거움이나 격렬한 고통은 언제나 정신이 매우 활발한 사람에게만 나타난다고 이야기한다. 쇼펜하우어에 따르면 격렬한 고통은 미래에 대한 예상을 통해 생겨난다. 지나친 기쁨과 고통은 언제나 사유를 통한 오류와 망상에 근거한다는 것이다.¹⁷¹⁾ 왜냐하면 지나친 슬픔이나 기쁨은 미리 예상되는 새로운 미래가 열린다는 망상에서 생기기 때문이다. 그런데 그러한 망상은 나중에 실체가 밝혀지게 되므로 그 망상이 사라지게 되면 망상이 안겨주었던 기쁨과 같은 정도의 고통을 대가로 치르게 된다.

쇼펜하우어에 따르면 인간의 현존은 고통일 뿐만 아니라, 지속적으로 죽어가고 있는 것이다. 즉 인간의 본질은 고통과 죽음이다. “인간 개체의 본래적인 현존은 현재에만 있을 뿐이고, 현재가 아무런 방해받지 않고 과거로 도망쳐가는 것은 죽음 속으로 끊임없이 넘어가는 것이고 끊임없이 죽어가는 것이다.”¹⁷²⁾ 따라서 “우리의 신체의 삶은 죽음이 지속적으로 저지되고 있을 뿐이며, 계속해서 연기되고 있는 죽음이라는 것이 분명하다.”¹⁷³⁾ 우리는 이미 태어날 때부터 죽음의 손아귀

171) W I, 397쪽 참조.

172) W I, 389쪽.

173) W I, 390쪽.

에 들어가 있는 것이며, 사형선고를 받고 있는 것이다. 우리는 언젠가 죽을지 알면서도 될 수 있는 한 삶을 계속하려 한다.

모든 존재에게 욕구의 궁극적인 만족은 불가능하다. 왜냐하면 하나의 욕구가 충족되면 곧바로 다시 지루함이 생겨나고 다시 새로운 욕구의 대상이 생겨나기 때문이다. 이와 같이 우리의 삶은 ‘고뇌’(Schmerz)와 ‘지루함’(Langeweile) 사이에서 끊임없이 왔다 갔다 할 뿐이다. 이처럼 우리는 생존을 유지하기 위해 고통과 지루함에 시달리며 일평생 걱정하며 살아간다. 그런데 생존이 어느 정도 유지되면, 그 다음엔 종족 번식의 욕구가 생겨난다. 그러나 생존과 종족유지와 같은 모든 어려움을 해결한다 해도, 인간의 길의 끝에는 결국 죽음이 기다리고 있다. 이처럼 우리의 삶은 생존을 둘러싼 그리고 결국 질 수밖에 없는 끊임없는 투쟁인 것이다. 우리는 이러한 삶에서 벗어날 수도 없고 죽음에서 해방될 수도 없다. 쇼펜하우어는 이러한 삶의 모습을 다음과 같이 묘사하고 있다.

고뇌를 추방하려는 끊임없는 노력은 고뇌의 형태를 바꾸는 것 말고는 아무것도 할 수 없다. 이러한 고뇌의 형태는 원래 부족과 고난, 삶을 유지하기 위한 걱정이다. 극히 어려운 일이긴 하지만, 이러한 형태를 한 고통을 몰아내는 데 성공한다면, 고통은 연령이나 사정에 따라 교대로, 수많은 다른 모습을 취하며 성욕, 열정적인 사랑, 질투, 부러움, 증오, 불안, 명예욕, 금전욕, 질병 등등으로 나타난다. 고통이 결국 다른 모습을 취할 수 없게 되면 싫증과 지루함이라는 슬픈 회색 옷을 입고 나타나는데, 그러면 사람들이 이것에서 벗어나려고 여러 가지 시도를 하게 된다. 마침내 이러한 것을 쫓아내는 데 성공하면 이전의 여러 고통들 중의 하나에 다시 빠져, 괴로운 춤을 처음부터 다시 추게 될 것이다.¹⁷⁴⁾

쇼펜하우어에게 있어서 어떤 식으로든 행복은 불가능하다. 그에 따르면 “모든 충족 또는 행복이라고 부르는 것은 원래 본질적으로 언제나 ‘소극적인’(negativ) 것에 불과하고, 결코 ‘적극적인’(positiv) 것은 아니다.”¹⁷⁵⁾ 왜냐하면 행복이라는 것은 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 어떤 부족을 이미 전제하고 있기 때문이다. 어떤 소망, 즉 결핍이 모든 즐거움에 선행하는 조건인데, 욕구가 충족되면서

174) W I, 394쪽.

175) W I, 399쪽.

소망과 함께 즐거움도 끝나게 된다. 그 때문에 충족이나 행복은 결코 고통이나 끈공으로부터 해방 이상이 될 수는 없다. 이런 이유에서 우리가 살고 있는 세계는 행복하고 조화로운 곳이 아니다. 쇼펜하우어에게 있어서 우리가 살고 있는 세계는 라이프니츠가 말한 것처럼 “가능한 세계 중의 최상의 세계”가 아니라 “가능한 세계 중 최악의 세계일뿐이다.”¹⁷⁶⁾

쇼펜하우어는 ‘의지의 긍정’(Bejahung des Willens)이란 욕구가 인식에 방해받지 않고 자신의 욕구를 채우는 것으로 규정한다. 그런데 신체는 의지의 객관성이므로, “우리는 의지의 긍정이라고 말하는 대신, 신체의 긍정이라고도 말할 수 있다.”¹⁷⁷⁾ 이러한 의지 행위는 신체의 욕구와 상응하는데, 그 욕구는 개체의 유지와 종족의 보존을 위해 생겨난다. 특히 쇼펜하우어는 생식 행위와 성욕의 충족을 삶에의 의지의 긍정이라고 말한다.¹⁷⁸⁾ ‘성적 충동’(Geschlechtstriebe)이란 삶을 전적으로 아주 강하게 긍정하는 행위라는 것이다. 쇼펜하우어에 따르면 자연인과 동물의 첫째 목표는 자기 보존이고, 이런 목표가 달성 되자마자 종족 보존을 위해 애쓰게 된다. 그런데 여기서 눈에 띄는 것은 쇼펜하우어가 자연에게 중요한 것은 개체의 유지와 보존이 아니라 종족보존이라고 보고 있다는 점이다.¹⁷⁹⁾

쇼펜하우어에 따르면 맹목적인 삶에의 의지의 긍정을 드러내는 것은 성적 충동이다. 성적 충동은 신체를 통해 드러나는데, 그것이 바로 생식기이다. 그에 따르면 생식기는 의지에만 종속되고, 인식에는 전혀 종속되지 않고 있다. 즉 의지는 의식이 없기 때문에 맹목적으로 작용한다. 쇼펜하우어에 따르면 생식기야말로 의지의 긍정의 상징이다. 이러한 생식기는 고통의 상징이기도 하다. 반대로 삶에의 의지의 부정을 상징하는 것은 두뇌, 즉 우리의 인식이다. 인식은 욕구의 폐기, 자유를 통한 구원, 세계의 극복을 가능하게 한다. 쇼펜하우어는 자기인식에 도달

176) W II, 683쪽 참조.

177) W I, 408쪽.

178) 쇼펜하우어의 철학은 현대의 정신분석학과도 연결이 된다. 토마스 만은 쇼펜하우어를 모든 현대 심리학의 아버지라고 부른다. 쇼펜하우어의 의지 개념이 프로이트의 무의식 개념을 함축한다는 것이다. 토마스 만, 『쇼펜하우어·니체·프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009, 77쪽 참조. 프로이트 역시 쇼펜하우어의 의지 개념을 정신분석학에서 말하는 욕망과 동일한 것으로 인정한다. 그는 쇼펜하우어를 정신분석학의 선구자로 칭한다. Spierling, Volker, *Kleines Schopenhauer-Lexikon*, Stuttgart, 2010, 253쪽 참조.

179) 이런 점에서 쇼펜하우어는 성적 충동은 개체에게 도움이 되지 않는 망상에 불과하다고 말한다. 성적 충동은 개체가 아니라 종족의 유지와 보존을 위해 존재하는데, 종족으로서의 성욕이 충족되면 개체를 사로잡았던 착각은 사라지기 때문이다. W II, 652쪽 참조.

한 경우 의지의 부정이 가능하다고 생각한다.

5.2 이기주의와 개체화의 원리

그렇다면 우리의 삶은 왜 이렇게 괴로운 것일까? 우리는 왜 타자와 투쟁하게 되는가? 이러한 물음에 대한 답변은 쇼펜하우어의 의지의 형이상학이 제시하려 하는 것이며, 쇼펜하우어는 그 물음에 대해 이기주의 때문이라고 답한다. 그렇다면 이기주의란 무엇인가? 쇼펜하우어는 자신의 신체 이외의 모든 현상을 단지 환영으로 간주하는 학설을 ‘이론적 이기주의’(theoretischer Egoismus)라고 부른다.¹⁸⁰⁾ 그런데 여기서 ‘표상 인식’은 이기주의를 의미한다는 것을 주목해야 한다.

쇼펜하우어에 따르면 이기심에 빠진 인식하는 존재에게는 개체가 세계의 담당자이다. 즉 이렇게 인식하는 자에게 있어서 자신의 개체만이 존재하고, 그 밖의 모든 개체들은 인식하는 자의 표상 안에서만 존재할 뿐이다. 이것이 의미하는 바는 쇼펜하우어가 이미 “세계는 나의 표상이다”라는 문장에서 주장했던 것이다. 즉 세계의 모든 존재는 표상 안에만 존재한다는 것이다. 이러한 주장이 제시하는 것은 표상 인식이라는 것은 이기주의를 함축한다는 점이다. 왜냐하면 우리가 앞에서 살펴보았듯이 표상 인식은 주관-객관의 구별을 가장 먼저 전제하기 때문이다. 표상으로서의 세계에서는 주관이 세계의 담당자이다. 여기서의 모든 존재는 주관에 의해 인식된 객관일 뿐이다. 그런데 인식주관은 자기보존의 의지에 봉사하게 된다.¹⁸¹⁾ 따라서 주관에 의해 인식된 객관은 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 주관의 의지에 의해 변형된다. 그러므로 표상 인식은 이기주의적 성질을 띠게 되는 것이다. 근거율을 통한 인식도 이기주의를 의미한다. 왜냐하면 근거율을

180) W I, 148쪽 참조.

181) 여기서 우리는 쇼펜하우어의 철학과 호르크하이머의 철학 사이의 연관성을 제시할 수 있다. 호르크하이머는 쇼펜하우어를 이데올로기 비판가로 평가하는데, 호르크하이머는 『도구적 이성 비판』에서 ‘주관적 이성’을 비판한다. 주관적 이성은 근대의 서양에서 나타난 사유방식으로, 자기보존이라는 주체의 관심에 기여하게 된다. 그것은 주관의 이익에 관련된 도구적 사고방식으로 특정한 사물 혹은 사상이 다른 어떤 것에 유용하다는 것을 의미할 뿐이다. 호르크하이머는 이러한 주관적 이성은 자기 이익과 관련되지 않은 공동체의 문제에는 무관심하게 만든다고 지적한다. 호르크하이머, 『도구적 이성 비판』, 박구용 옮김, 문예출판사, 2006, 17쪽 이하 참조.

통한 인식, 즉 개체화의 원리를 통한 인식은 개체의 인식방법인데, 개체의 인식은 의지에 봉사하는 인식방법으로 맹목적인 의지에서 벗어날 수 없기 때문이다.¹⁸²⁾ 쇼펜하우어는 근거울에 종속된 인식에서 벗어나려면 주관에 변화가 생겨야만 가능하다고 본다. 그러한 변화는 주관이 더 이상 개체가 아닐 때 가능하다는 것이다.¹⁸³⁾ 여기서 이끌어낼 수 있는 결론은 쇼펜하우어에게 있어서 표상 인식이란 이론적 이기주의와 같은 의미를 지닌다는 점이다.

이러한 이론적 이기주의에서 실천적 이기주의(praktischer Egoismus)가 생겨난다. 쇼펜하우어는 이기주의가 모든 투쟁의 출발점이라고 보고 있다. 이기주의는 개체화의 원리(principium individuationis)에 의해 생겨난다. 그렇다면 개체화의 원리란 무엇인가? 쇼펜하우어는 시간과 공간이 사물 자체의 규정이 아니라, 주관의 인식 형식이라고 본다. 즉 시간과 공간은 사물 자체가 아니라 현상의 형식에 속하는 것으로 우리의 의식 안에서만 존재한다. 쇼펜하우어의 주장에 따르면 우리의 의식과 독립적으로 존재하는 사물 자체에서 모든 것은 하나이다. 왜냐하면 사물들에 다수성을 가능하게 하는 시간과 공간, 즉 개체화의 원리는 사물 자체에는 적용되지 않고 현상에만 적용되기 때문이다. 따라서 개체는 개체화의 원리에 의해 다수성으로 나타나지만, 사물 자체는 개체화의 원리에서 자유롭다. 즉 개체는 다수로 존재하지만, 사물 자체는 하나라는 것이다. 이렇게 개체화의 원리에 의해 다수로 나누어진 개체들에서 투쟁이 나타난다. 왜냐하면 앞에서 살펴보았듯이 개체들은 삶의 맹목적 의지의 지배를 받기 때문에, 필연적으로 자신의 생존을 위해 행동할 수밖에 없기 때문이다. 이러한 개체화된 의지는 모든 것을 소유하려 하고, 지배하려 하고, 자기에게 저항하는 것을 절멸시키려고 한다. 여기서 흄스가 묘사한 것처럼 ‘만인의 만인에 대한 투쟁’이 나타난다. 이기주의로 인해 남의 것을 빼앗으려하고, 자신의 행복을 위해 남의 행복이나 삶을 파괴하는 현상이 생겨난다. 이것이 바로 이기주의의 전형적인 모습이다. 이러한 이기주의를 통해 모든 개체에게 고통이 생겨난다는 것이다.

여기서 중요한 것은 쇼펜하우어가 인간 행동의 근본적인 동인은 이기주의라고 보고 있다는 점이다. 즉 인간에게는 자기 보존을 하려는 욕구가 내면의 핵심이자

182) W I, 229쪽 참조.

183) W I, 222쪽 참조.

본질이라는 것이다. 쇼펜하우어는 이러한 인간의 이기주의를 다음과 같이 묘사한다.

인간의 모든 행위는 보통 이기주의에서 나오며, 인간의 주어진 행위에 대한 설명은 언제나 이것에서부터 시도되어야 한다. 이기주의는 본래 무한하다. 인간은 절대적으로 자신의 현존재를 유지하려 하고, 모든 불쾌감과 고통을 포함한 고통에서 반드시 벗어나려 하고, 가능한 최대량의 행복과 누릴 수 있는 모든 쾌락을 원한다. 심지어 인간은 가능하면 쾌락을 위한 자신의 새로운 능력을 개발하려고 한다. 자신의 이기주의적 열망에 대항하는 모든 것은 기분을 상하게 하고, 분노와 미움을 불러일으킨다. 인간은 그것을 적으로 간주하고 제거하려 한다. 그는 가능하면 모든 것을 즐기고, 모든 것을 소유하려 한다. 그러나 이것이 불가능하므로, 적어도 모든 것을 지배하려 한다. “나를 위해 모든 것을, 남을 위해 아무것도”(Alles für mich, und nichts für Andern) 이것이 그의 모토다. 이기주의는 엄청나다. 왜냐하면 각 개인에게 자신과 나머지 세계의 파괴 사이에서 선택할 기회를 준다면, 대부분의 경우에 무엇을 선택할 것인지는 자명하다.¹⁸⁴⁾

이처럼 이기주의에 빠진 인간은 모든 사건을 자신과 관련시키고, 거기서 자신의 운명을 관련시킨다.¹⁸⁵⁾ 그런데 사람들은 왜 이렇게 자기 위주로 생각하는 것일까? 그것은 자기 자신만을 ‘직접적’으로 주어진 것으로 생각하고, 타인은 표상을 통해 머릿속에 ‘간접적’으로만 주어졌다고 생각하기 때문이다. “말하자면 각자의 의식에 있어서 본질적인 주관성으로 인해 누구에게나 그 자신이 모든 세계다. 왜냐하면 모든 객관은 간접적으로만, 즉 주관의 단순한 표상으로만 존재하기 때문이다. 그래서 항상 모든 것은 자기의식 안에 존재한다. 모든 이가 실제로 인식하고 있는 유일한 세계는, 그가 그 자신 안에 그의 표상으로서 갖고 있는 것이고, 따라서 그것이 세계의 중심이다. 그래서 누구에게나 그와 관련된 모든 것에서 그 자신이 가장 중요한 것이다.”¹⁸⁶⁾ 이런 이유에서 인간은 자기 자신만 실재하는 것으로 보고, 타인은 간접적으로, 즉 자기 의식 안에서 표상으로 존재한다

184) M, 236쪽.

185) 쇼펜하우어는 이런 주관성의 대표적인 사례로 점성술을 들고 있다. “인간은 거대한 천체의 운행을 보잘 것 없는 자기 일에 관련시키며, 혜성이 나타나면, 전쟁이 일어나느니 소동이 일어나느니 하고 떠든다. 이것은 먼 옛날부터 계속해서 성행되고 있던 것이다.” P I, 490쪽.

186) M, 237쪽.

고 생각한다.

이렇게 인식하는 개체는 사실 무한한 세계에 비하면 바다의 물 한 방울에 지나지 않지만, 그럼에도 자신이 세계의 중심점이라고 생각한다. 쇼펜하우어는 이렇게 인식하는 사람은 자기 자신을 유지하기 위해서는 세계를 멸망시킬 용의도 있다고 말한다. 이러한 사실이 가능한 것은 모든 사물에 깃든 이기심 때문이라는 것이다.¹⁸⁷⁾

쇼펜하우어는 도덕이 가능하기 위해서 가장 먼저 제거해야 할 것으로 ‘이기주의’를 지목하고 있다. 쇼펜하우어의 윤리학에서 도덕적 가치를 갖는 행위는 바로 이기적이지 않은 행위를 말한다. 이기주의의 정도가 심해지면 ‘악의’(Uebelwollen)를 낳는다. 이기주의는 자신의 이익을 위해 남을 해치는 행위를 말하고, 악의는 자신의 이익이 아닌데도 남을 해치는 행위를 말한다. 이 점에서 이기주의와 악의는 구분되어야 한다. 이기주의는 타인을 고통스럽게 하는데, 이기주의자에게 타인의 피해와 고통은 단순한 수단이지 목적은 아니다. 그런데 악의에서는 타인의 고통이 목적이 된다. 악의에 빠진 자는 남에게 고통을 주며 이를 즐긴다는 것이다. 예컨대 돈을 얻기 위해 강도를 행한 자는 이기주의적 범죄자에 해당되고, 원한을 가진 자에게 복수하려는 살인자는 악의를 가진 자에 해당된다. 쇼펜하우어는 이러한 악의의 준칙으로 “네가 할 수 있는 한, 모든 이를 해쳐라”¹⁸⁸⁾를 들고 있다. 이기주의 준칙은 “누구도 돕지 마라. 너에게 바로 도움이 된다면(그러니까 여전히 제한적으로) 오히려 모든 이를 해쳐라”¹⁸⁹⁾를 들고 있다. 악의와 이기주의는 남을 해치는 행위가 자신의 이익을 위한 것인가 아닌가에 그 차이가 있다.

이러한 이기주의적이고 악의적인 행동이야말로 도덕적 동인이 싸워야 할 가장 중요한 적이다. 쇼펜하우어에 따르면 도덕적 가치를 갖는 행동은 바로 이러한 이기적 동기들이 배제된 행동들을 말한다. 즉 모든 이기적 동기 부여의 부재가 도덕적 가치를 지니는 모든 행위의 기준이다.¹⁹⁰⁾ 따라서 이기주의와 도덕적 가치는 완전히 상반된다고 할 수 있다. 즉 어떤 행위가 이기적 목적을 동기로 갖는다면,

187) W I, 415쪽 참조.

188) M, 240쪽.

189) M, 240쪽.

190) M, 244쪽 참조.

그것은 결코 어떤 도덕적 가치도 지닐 수 없다.

쇼펜하우어는 동기가 주어지고, 외부의 힘이 저지하지 않는다면 언제라도 ‘부당한 일’을 할 용의가 있는 사람을 ‘악한 사람’이라고 부른다.¹⁹¹⁾ 이러한 사람은 한편으로는 자신의 삶에의 의지를 긍정할 뿐만 아니라, 다른 한편으로는 이러한 긍정을 더 진척시켜 다른 개체의 의지를 부정하기에 이른다. 왜 이런 현상이 일어나는 것일까? 첫째로 그것은 바로 고도의 이기주의에서 유래한다. 이러한 사람에게는 삶에의 의지가 아주 격렬하여, 자신의 삶에 대한 긍정을 넘어선다. 둘째로, 악한 사람은 개체화의 원리에 속박되어 있어 자기 자신과 다른 사람 간의 차이를 굳게 고수한다. 이들에게는 자신과 남의 차이가 넓게 벌어져서 타인의 존재에는 관심을 갖지 않고, 자신의 이익에만 신경을 쓴다. 이러한 사람에게 자신이 아닌 다른 사람은 실재성이 없는 환영일 뿐이다. 이러한 특성이 바로 악한 성격의 근본요소라는 것이다.

쇼펜하우어에 따르면 이러한 악한 성격을 가진 자의 얼굴 표정은 독특한 특징을 지니고 있다. 왜냐하면 이들은 남의 고통을 보았을 때, 자기의 이익이 아닌데도 불구하고 아주 즐거워하는 표정을 짓기 때문이다. 이러한 마음이 바로 ‘남의 불행을 기뻐하는 마음’(Schadenfreude)이다.¹⁹²⁾ 이기주의는 단순히 동물적인 반면에, 이러한 마음은 ‘악마적’이다. 왜냐하면 남의 불행을 순수하게 진심으로 기뻐하는 성향보다 완전히 나쁜 마음과 극심한 도덕적 비열성을 나타내는 것은 없기 때문이다. 쇼펜하우어는 이러한 마음이야말로 본래적인 악의이며 ‘잔인함’(Grausamkeit)이라고 지적한다.

5.3 동정심의 윤리학

우리는 살아가면서 착한 마음씨를 타고난 것 같은 사람들을 만나게 된다. 이들은 자기의 이익을 추구하지 않으며, 타인의 권리를 존중하고, 가능한 한 다른 사

191) W I, 450쪽 참조.

192) M, 240쪽 참조.

람들을 도우려고 한다. 이들에게서 나타나는 공통점은 무엇일까? 이들을 도덕적 행위로 이끄는 동인은 무엇일까?

칸트가 말한 것처럼 인간의 도덕적 행위는 도덕법칙에 대한 존경심에서 나오는 것인가? 아니면 모든 경향을 버리더라도 그 법칙을 따르겠다는 준칙에서 나오는가? 나의 준칙이 보편적 입법의 원리가 되도록 행위해야 한다는 의무에서 나오는 것인가? 타인을 단지 수단이 아니라 목적으로 대우하라는 원칙에서 나오는가?¹⁹³⁾

그러나 쇼펜하우어는 칸트의 윤리학은 단지 신학적 도덕의 변장에 불과한 것으로 아무런 기초를 갖지 않는다고 비판한다. 쇼펜하우어의 윤리학은 칸트 윤리학을 비판하면서 형성된 것이다. 그는 칸트 윤리학의 명령적 형식과 의무 개념은 신학적 도덕에서 유래하는 것으로 ‘노예도덕’(Sklavenmoral)에 불과하다고 비판한다. 왜냐하면 칸트에게 있어서 의무는 도덕법칙에 대한 ‘복종’에서 일어나야 하는 수동적인 행위이기 때문이다.¹⁹⁴⁾ 칸트가 제시한 ‘순수한 도덕적 법칙’, ‘절대적 당위’, ‘무조건적 의무’와 같은 개념도 ‘형용모순’(contradictio in adjecto)에 지나지 않는다. 왜냐하면 로크가 이미 말했듯이, 모든 당위는 별이나 보상과 관련해서만 의미를 갖기 때문이다.¹⁹⁵⁾ 그러므로 당위는 자기 이익에 근거하는 도덕으로 도덕적 가치를 갖지 않는다. 쇼펜하우어는 칸트의 ‘정언명령’(kategorischer Imperativ)도 일종의 ‘가언명령’에 지나지 않는다고 본다. 왜냐하면 칸트 윤리학에서 최고의 도덕원리는 상호관계에 근거하는 것으로 이기주의에서 나오기 때문이다. 쇼펜하우어의 비판에 따르면 칸트의 정언명령¹⁹⁶⁾은 오히려 수동적인 입장에서 서는 것으로 정의와 인간애를 능동적으로 행하기 위해서가 아니라, 나 또한 그것을 바랄 수 있도록, 다시 말해 나도 그것을 받고 싶기 때문에 행하는 것이다.¹⁹⁷⁾

칸트는 자연에 법칙이 있는 것과 마찬가지로, 도덕에도 우리가 따라야 할 법칙

193) 칸트, 『도덕 형이상학을 위한 기초논기』, 이원봉 옮김, 책세상, 2009, 84쪽 참조.

194) M, 174쪽 참조.

195) M, 163쪽 참조.

196) 여기서 쇼펜하우어가 비판하는 칸트의 정언명령은 다음과 같다. “나의 준칙이 하나의 보편적 법칙이 되어야 한다고 나 또한 바랄 수 있도록” 칸트, 『도덕 형이상학을 위한 기초논기』, 이원봉 옮김, 책세상, 2009, 40쪽.

197) M, 196쪽 참조.

이 있다는 것을 받아들인다. 쇼펜하우어는 이것을 ‘선결 문제 요구의 오류’(petito principii)라고 지적한다. 쇼펜하우어는 칸트가 제시한 당위, 법칙 개념은 증명 없이 윤리학에 도입될 수 없다고 주장한다. 그것은 신학적 도덕에서 유래하는 것으로 아무런 근거가 없이 윤리학에 전제될 수 없다는 것이다. 오히려 쇼펜하우어는 윤리학이 우리의 행위에서 실제로 주어진 경험적 사실에 대해 해석해야 한다고 본다.

칸트는 도덕적 원칙이 순수하게 선천적이고, 형식적이고, 선천적 종합명제여야 한다고 주장하는데 쇼펜하우어는 이러한 주장도 오류라고 지적한다. 오히려 도덕적 원칙은 경험에서 도출되어야 한다. 왜냐하면 인간 행위의 실재적 동인은 경험에 근거하고 있기 때문이다. 그런 이유로 쇼펜하우어는 칸트의 윤리학이 아무런 내용이 없다고 비판한다. “그 기초는 내용 없는 개념들의 가느다란 거미줄로서, 공중에 떠다니고 어떤 것에도 근거하지 않아, 어떤 것도 떠받치거나 움직이게 하지 않는다.”¹⁹⁸⁾ “왜냐하면 도덕은 사실상의 인간 행위와 관련되어 있는 것이지, 그 결과에 누구도 진지하고 절박한 관심을 보이지 않을 ‘선천적 카드집짓기’(apriorischen Kartenhäuserbau)와는 상관없기 때문이다.”¹⁹⁹⁾

쇼펜하우어는 칸트의 윤리학이 동물을 고려하지 않는다는 점에서도 결점을 지닌다고 지적한다. 칸트의 도덕원칙에서 인간만을 목적으로 대우하라고 지시할 뿐, 동물들은 전혀 고려하지 않기 때문이다. 쇼펜하우어는 칸트가 제시한 ‘인간의 존엄성’²⁰⁰⁾이라는 개념도 근거가 없다고 비판한다. 칸트는 이성적 존재, 즉 인간만이 목적 자체로 존재한다고 주장하는데, 그에 대한 아무런 근거도 제시하지 못하고 있다는 것이다. 목적이라는 말은 어떤 의지와 관련성에서만 성립하기 때문에, ‘목적 자체’란 말은 성립할 수 없다. 다시 말해 목적은 항상 무엇에 대한 목적인데도 불구하고, 칸트는 인간만이 ‘목적 자체’로 존재한다고 주장한다는 것

198) M, 183쪽.

199) M, 183쪽.

200) 오히려 쇼펜하우어는 다른 사람을 대할 때, 그 사람의 가치와 존엄에 따라 평가하지 말라고 충고한다. “다시 말해 그 사람이 의지가 나쁘다거나 이해력이 제한되어 있다든지 잘못된 개념을 가지고 있다고 생각하지 말라. 이러한 태도는 인간에 대한 미움이나 경멸을 불러일으킬 수 있다. 대신 그의 고통, 궁핍, 두려움, 아픔만을 주목하라. 이렇게 할 때 그와 친근감을 느끼고, 공감하며, 미움이나 경멸 대신 동정심을 느낀다. 바로 이러한 동정심이 복음서에서 말하는 사랑(agape)이다. 인간에 대한 미움과 경멸을 불러일으키지 않기 위해서는 인간의 ‘존엄’에 대한 탐구보다 오히려 ‘동정심’이라는 관점이 적합한 것이다.” P II, 221쪽.

이다.²⁰¹⁾ 쇼펜하우어는 이러한 주장에는 신학적 생각이 숨겨져 있다고 지적한다. 오히려 쇼펜하우어는 인간의 존엄이 아니라, 동물에 대한 동정심이야말로 선한 성격과 밀접하게 관련되어 있다고 주장한다. “동물에게 잔혹한 이는 선한 인간일 수 없다고 확고히 주장할 수 있다. 또한 이 동정심은 인간에 대해 행해지는 덕과 동일한 원천에서 나오는 것으로 입증된다.”²⁰²⁾ 선한 사람은 동물과 인간이 같은 본질을 지닌 존재라고 생각하기 때문에 동물을 괴롭히는 일을 하지 않는다. 쇼펜하우어의 입장은 인간과 동물에게 있어서 내적 본질은 의지이기 때문에 서로 동일하다는 것이다. 왜냐하면 인간의 인식능력은 이성이라는 추상적 인식능력인데, 그것은 동물보다 뛰어난 능력이긴 하지만 이차적이고 부수적인 것에만 차이가 있기 때문이다.

쇼펜하우어는 도덕적 행위는 이성과 관련이 없다고 주장한다. 그는 칸트 이전에는 누구도 정의롭고 덕 있는 고귀한 행위를 이성적 행위와 동일시하지 않았는데, 칸트의 윤리학 이후에 덕있는 행위와 이성적 행위가 같은 것으로 여겨졌다고 지적한다. 오히려 쇼펜하우어는 이성적 행위가 ‘사악한’ 행위와 더 잘 어울린다고 본다. 왜냐하면 이성적인 존재자가 사악한 마음을 품을 때 더 큰 범죄가 가능하기 때문이다. 반대로 이성적이지 않다고 해서, 덕이 없는 것이 아니다. 오히려 비이성적 행위자가 자신의 이익을 계산하지 않고 도덕적으로 행위할 수 있다는 것이다.

쇼펜하우어는 인간만을 도덕적 고려의 대상으로 삼는 학설의 역사적 계보를 ‘이성적 심리학’(rationale Psychologie)에서 찾는다. 이성적 심리학은 인간이 두 개의 전혀 다른 실체, 즉 ‘물질적 육체’와 ‘비물질적 영혼’으로 이루어져 있다고 본다. 쇼펜하우어에 따르면, “플라톤이 처음으로 이 독단을 정식으로 제시했고, 객관적 진리로 증명하려 했다. 데카르트는 여기에 가장 엄밀한 상술과 학문적 엄격함을 부여함으로써, 그것을 최고의 완성으로 이끌어 정점에 올려놓았다.”²⁰³⁾ 이 이성적 심리학에 따르면, 영혼은 신체와 관련없이, 즉 신체에서 유래하는 감각과는 상관없이, 본유개념, 보편개념 따위만을 인식한다. 여기에서 데카르트-라이프

201) M, 201쪽 참조.

202) M, 281쪽.

203) M, 191-192쪽.

니츠-볼프의 철학이 이성적 심리학으로 구축되었고, 불멸하는 ‘이성적 동물 (anima rationalis)’²⁰⁴⁾이라는 개념이 생겨났다는 것이다.

쇼펜하우어는 이와 같은 생각에서 의지의 자율성(Autonomie)에 대한 칸트의 학설이 나왔다고 본다.²⁰⁵⁾ 칸트는 『실천이성비판』에서 “도덕 법칙은 순수이성의 사실”(ein Faktum der reinen Vernunft)²⁰⁶⁾이라고 주장한다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 주장을 오류라고 반박한다. 쇼펜하우어에게 있어서 도덕적 행위는 인간의 경험적 사실에서 나오는 것이지, 경험과 무관한 순수 이성에서 나오는 것이 아니다. 쇼펜하우어는 이성적 행위와 도덕적 행위가 관련이 없다고 보고, 이를 구별하고 있다. 쇼펜하우어는 이러한 오류의 기원은 이성적 심리학에 있다고 보는데, 플라톤이 이러한 오류의 기원이고, 이것이 아리스토텔레스, 데카르트를 거쳐 이러한 칸트의 주장에까지 이어졌다는 것이다.

도덕적 행위는 칸트가 생각한 것처럼 이성적 법칙에서 나오는 것이 아니다. 그렇다면 어디에서 나오는 것일까? 쇼펜하우어는 인간의 행위의 동인을 세 가지로 분류한다. 첫째, 자신의 쾌를 원하는 ‘이기주의’, 둘째, 타인의 고통을 원하는 ‘악의’, 셋째, 타인의 쾌를 원하는 ‘동정심’(Mitleid)이 그것이다. 그런데 도덕적 가치를 지니는 행위는 이기주의에서 도출될 수 없고, 더욱이 악의에서도 나올 수 없다. 왜냐하면 이기주의는 도덕적으로 무관한 것을 제시하고, 악의에서 나오는 행위는 도덕적으로 비난받는 것이기 때문이다. 그렇기 때문에 쇼펜하우어는 도덕적 동인은 동정심에 나와야 한다고 본다.²⁰⁷⁾ 이러한 동정심의 준칙은 “할 수 있는 한, 모든 이를 도와라”이다.²⁰⁸⁾ 쇼펜하우어는 동정심이야말로 그 사람이 도덕적인지 아닌지 판단하는 가장 확실한 지표라고 본다. 쇼펜하우어는 다음과 같이 주장한다.

살아있는 모든 존재에 대한 무제한적 동정심은 도덕적으로 훌륭한 처신을 위한 가장 견고하고 확실한 보증이다. 그것은 결의론을 필요로 하지 않는다. 동정심으로 충만한 사람은 누구도 괴롭히지 않고, 오히려 누구에게나 관용을 베풀고, 누구나

204) M, 278쪽.

205) M, 194쪽.

206) 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2010, 93쪽.

207) M, 249쪽 참조.

208) M, 267쪽.

용서하고, 할 수 있는 한 누구나 돕고, 그리고 그의 모든 행위들은 정의와 인간에의 특징을 확실히 갖는다. 누군가 “이 사람은 덕이 있다. 그러나 그는 동정심을 모른다.”, 혹은 “그는 불의를 행하고 음흉한 사람이다. 그러나 그는 동정심이 무척 많다.”고 한 번이라도 말하려고 한다면, 모순이 느껴질 것이다. - 취향은 다양하다. 그러나 나는 고대 인도의 연극에서(예전에 영국 연극이 왕을 위한 기도문으로 끝났듯이) 끝날 때 하는 기도문보다 더 아름다운 것을 알지 못한다. “살아 있는 모든 존재가 고통으로부터 자유롭기를.”²⁰⁹⁾

그렇다면 어떻게 우리는 동정심에 비롯된 행동을 할 수 있는가? 어떻게 나의 것이 아닌데도, 그 고통이 직접적으로 나의 것이 되어 나를 행동하게 만들 수 있는가? 쇼펜하우어의 대답은 그것은 내가 타인과 나를 동일시함으로써 ‘자아’와 ‘비아’를 구분하는 차이가 지양될 때만이 가능하다는 것이다. 이럴 때만이 내가 타인과 고통을 함께하고 내 안에서 타인의 고통을 자기의 것으로 느낄 수 있다. 이를 통해서만 그의 고통이 나에게 동기가 될 수 있다는 것이다. 그러나 쇼펜하우어는 이러한 과정이 이성적으로 정당화될 수 없다고 말한다. 이러한 현상은 “윤리학의 커다란 신비”(große Mysterium der Ethik)로서 형이상학적으로만 해명될 수 있다.²¹⁰⁾ 동정심의 형이상학적 해명은 현상과 사물 자체의 구분에 의해 가능해진다. 쇼펜하우어는 사물의 다수성은 현상에서만 가능한 것으로 사물 자체는 하나라고 본다.

세계에 대한 칸트의 경탄할 만한 통찰력이 제시한 해명에 의심할 수 없이 어떤 참된 것이 있다면, 그것은 선형적 감성론, 즉 공간과 시간의 관념성에 관한 학설이다. 그것은 어떤 훌륭한 반박도 싹틀 수 없을 만큼 명백히 증명되었다. 그것은 칸트의 큰 승리이고, 형이상학에서 실제로 증명된 것이자 진정한 획득으로 여겨질 수 있는 지극히 소수의 형이상학적 이론에 속한다. 그에 따르면 공간과 시간은 우리 자신의 직관 능력의 형식으로서, 그것을 통해 인식되는 사물에 속하지 않고, 따라서 결코 사물들 자체의 어떤 규정일 수 없으며, 오직 사물 자체의 현상에 속하는 것으로서, 신체의 조건들에 결부된 외적 세계에 대한 우리의 의식에서

209) M, 275쪽.

210) M, 248쪽 참조.

만 가능하다. 그러나 사물 자체에 대해, 즉 세계의 참된 본질에 대해 시간과 공간이 이질적이라면, 그 다수성도 반드시 그렇다. 따라서 이 감각 세계의 무수한 현상들에서 그 본질은 그래도 오직 하나일 수 있을 뿐이고, 그리고 반대로, 다수로서 시간과 공간에서 나타나는 것은 사물 자체일 수 없고, 현상일 뿐이다. 그러나 이것은 여러 가지 조건들을 통해 제한된, 심지어 어떤 유기적인 기능에 근거하는 우리의 의식에 대해서만 있는 것이지, 그 의식 밖에는 있지 않다.²¹¹⁾

쇼펜하우어의 입장은 모든 사물은 본래 하나라는 것이다. 시간과 공간이라는 개체화의 원리는 우리가 가지고 있는 인식 형식으로서 우리의 의식, 즉 표상 안에서만 타당한 것이다. 개체화의 원리는 우리의 인식형식에 지나지 않기 때문에 사물 자체에는 적용되지 않는다. 그러므로 사물 자체는 하나이다. 세계를 다수로 바라보고 있는 것은 시간과 공간이라는 ‘개체화의 원리’에 속고 있는 것이다. 이것은 마야의 베일, 즉 가상에 지나지 않는다. 개체화의 원리가 가상이라는 것을 통찰한 사람만이 모든 사물의 본질은 삶에 의지가 드러난 것이라는 것을 깨닫고, 모든 존재에 드러나는 것은 동일한 것이고 하나라는 것을 인식한다. 이러한 통찰이 쇼펜하우어 윤리학의 형이상학적 기초이다. 너와 나를 구별하는 원리, 즉 개체화의 원리가 가상이라는 것을 간파해야 만이 자신의 존재를 타인 안에서도 인식하게 된다. 이를 통해 도덕적 가치가 있는 행위, 즉 자신의 이익과 무관하게 남을 돕는 일이 가능해진다.

쇼펜하우어에 따르면 개체화의 원리를 꿰뚫어 보고 마야의 베일에서 벗어난 사람은 나와 남이 다르지 않다는 것을 깨닫게 된다. 이런 인식에서 윤리적 행위가 나오는데, 개체화의 원리를 간파한 사람은 심지어 부당함을 당해도, 복수하거나 보복하지 않는다. 마야의 베일에서 벗어난 자는 개개의 사물에 묶여있는 인식에서 벗어나 사물 자체에는 현상의 형식들이 맞지 않는다는 것을 깨닫는다. 즉 현상에서만 다수성이 가능하고 사물 자체는 하나라는 것을 깨닫게 된다는 것이다. “그는 고통을 가하는 사람과 고통을 당하는 사람의 차이는 현상에 불과하고, 양자 속에 살아 있는 의지는 사물 자체와도 관계가 없음을 통찰한다.”²¹²⁾ 그는 “괴롭히는 자와 괴롭힘을 당하는 자는 같은 것”²¹³⁾이라는 것을 깨닫는다.

211) M, 308쪽.

212) W I, 440쪽.

쇼펜하우어는 살아 있는 모든 존재의 본질이 동일하다는 이러한 통찰은 이미 우파니샤드에 표현되어 있다고 지적한다. 그것은 “mahavakya”라는 위대한 가르침으로 “tat twam asi”이며, “이것이 너다”라는 뜻이다. 즉 괴롭히는 자와 괴롭힘을 당하는 자 모두 같은 본질을 지닌 하나라는 것이다. 모두 하나라는 것을 깨달은 자는 모든 생명체를 자기와 같이 여기고, 남을 괴롭히지 않는다. 이러한 인식에서 진정한 동정심이 나오고, 이기심 없는 참된 덕이 유래한다.

쇼펜하우어에 따르면 개체화의 원리의 간과가 사랑의 근원이자 본질인데, 이것은 “모든 사랑은 동정이다”²¹⁴⁾라는 명제로 표현된다. 쇼펜하우어에 따르면 “모든 참되고 순수한 사랑은 동정이고, 동정이 아닌 사랑은 이기심이다. 이기심은 애욕(eros)이고, 동정은 사랑(agape, caritas)이다.”²¹⁵⁾ 즉 참된 사랑은 타인과 고통을 함께하는 것이고, 자기의 욕구만을 추구하는 애욕은 진정한 사랑이 아니라는 것이다. 여기서 쇼펜하우어가 강조하는 것은 사랑은 자신의 행복을 추구하기 위한 것이 아니라, 타인과 고통을 함께하는 자기희생이 요구된다는 것이다. 이런 점에서 쇼펜하우어는 덕과 행복은 아무런 상관도 없다고 본다.²¹⁶⁾ 오히려 쇼펜하우어의 윤리학에서 덕은 행복과 반대를 의미한다. 즉 자신의 의지를 부정하는 희생을 통해서만이 도덕이 가능하다는 것이다. 물론 여기에서 간과해서 안 되는 것은 이렇게 의지를 부정하는 행위가 자신의 본성과의 끊임없는 쓰라린 투쟁이 요구되는 고통스러운 과정이라는 점이다.

쇼펜하우어에 따르면 이렇게 개체화의 원리를 간과하게 되면, 전 세계의 고통도 자신의 것으로 받아들인다. 그에게는 어떤 고통도 자신과 무관하지 않게 된다. 이러한 인식이 모든 ‘의욕의 진정제’가 된다. 이러한 인식을 하는 사람은 ‘참된 내맡김’(wahre Gelassenheit)과 ‘완전한 무의지’의 상태에 도달하게 된다.²¹⁷⁾ 이러한 상태를 쇼펜하우어는 완전한 체념, 성스러움이라고 부른다. 이러한 인식을 하는 사람은 세상의 의지가 본질적으로 헛되다는 인식이 생기면서, 세상의 모

213) W I, 441쪽.

214) W I, 464쪽.

215) W I, 466쪽.

216) 이런 이유에서 쇼펜하우어는 덕과 행복이 동일하다고 보는 고대의 아리스토텔레스와 스토아 학파의 윤리학을 퀘변이라고 본다. 그러나 쇼펜하우어는 『삶의 지혜를 위한 잠언』(1851)에서는 행복주의 입장에서 ‘삶의 지혜’에 대해 논의하는데, 여기서는 아리스토텔레스와 스토아학파의 윤리학을 긍정적으로 평가한다.

217) W I, 470쪽 참조.

든 것을 완전히 그대로 내버려두게 되고, 더 이상 의지를 긍정하지 않고, 부정하게 된다. 이것이 쇼펜하우어가 말하는 자발적인 ‘금욕’²¹⁸⁾이자 삶에의 의지의 부정이다.²¹⁹⁾ 쇼펜하우어는 불교와 힌두교 그리고 기독교에서 성자와 수행자들의 삶에서 이러한 의지의 부정²²⁰⁾이 나타난다고 언급한다.

쇼펜하우어는 의지를 부정하고 난 뒤에 남는 것은 ‘무’(Nichts)일뿐이라고 말한다. 그런데 여기서 쇼펜하우어가 말하는 ‘무’는 ‘존재’와 대비되는 ‘없음’을 말하는 것이 아니라, 불교에서 말하는 ‘니르바나’²²¹⁾와 같은 의미이다. 쇼펜하우어의 해석에 따르면 니르바나는 모든 욕망이 소멸한 상태를 말하는 것으로 모든 인식의 저편, 즉 주관과 객관이 더 이상 없어지는 지점이다.²²²⁾ 이것은 우리에게 무엇을 의미하는가? 여기서 쇼펜하우어의 윤리학이 목표로 하는 것이 의지를 부정하는 것이고, 그 의지를 부정하면 주관과 객관의 구분이 사라진다는 것을 알 수 있다. 이것이 함축하는 바는 주관과 객관의 구분에서 욕망이 생겨난다는 점이다. 이러한 주관과 객관의 구분을 지양해야 만이 의지를 부정할 수 있고, 욕망이 사라질 수 있다. 이는 곧 주관-객관을 구분하는 표상 인식을 극복해야 한다는 것을 의미한다. 쇼펜하우어는 이처럼 의지를 부정한 자에게는 표상의 형식인 시간과 공간도 없어지고, 주관과 객관도 없어진다고 말한다.²²³⁾ 이런 점에서 볼 때 쇼펜하우

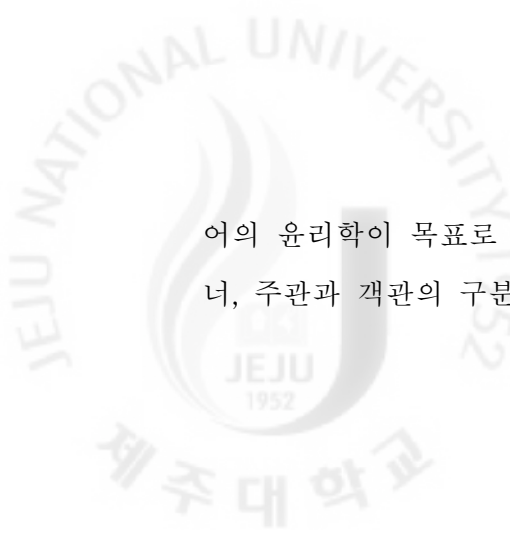
218) 니체는 『도덕의 계보학』에서 쇼펜하우어가 주장한 ‘의지의 부정’과 ‘금욕’이 유럽인의 새로운 불교, 즉 허무주의(Nihilismus)의 원천이 되었다고 비판한다. 쇼펜하우어가 ‘비이기적인 것’의 가치, 즉 동정 본능, 자기 부정 본능, 자기희생 본능의 가치를 강조하면서 이것이 삶을 부정하게 만들었다는 것이다. 그런데 여기서 니체는 의지의 부정과 금욕을 쇼펜하우어 자신의 개인적인 관능에 대한 저항에서 비롯되는 것에 불과하다고 해석한다. 이것이 본능을 억압하게 되고 삶을 부정하게 만든다는 것이다. 니체는 쇼펜하우어의 윤리학이 질병처럼 현대의 사람을 유약하게 만든다고 주장한다. 이와 달리 니체가 바라는 인간은 최고의 강력함과 화려함을 갖추어야 한다. 그래서 니체는 쇼펜하우어의 윤리학은 위험하다고 주장한다. 여기서 알 수 있는 사실은 니체가 쇼펜하우어의 윤리학을 심리학적으로 해석하고 있다는 점이다. 니체, 『도덕의 계보학』, 홍성광 옮김, 연암서가, 2011, 17쪽 참조.

219) W I, 470쪽 참조.

220) 쇼펜하우어는 이러한 의지의 부정이 자살과 다르다는 점을 강조한다. 왜냐하면 자살은 의지를 부정하는 것이 아니라 의지를 긍정하는 현상이기 때문이다. 자살자는 삶을 원하지만 삶의 조건에 만족하지 못하기 때문에 삶에의 의지를 부정하는 것이 아니라, 한 개체의 현상만을 파괴하는 것이다. 그러므로 한 개체의 현상을 파괴하는 자살은 사물 자체에게는 아무런 관계가 없는 어리석은 행위라는 것이다. W I, 492쪽 참조.

221) 쇼펜하우어는 2판에서 니르바나(Nirwana)라는 말의 어원에 대해 여러 해석을 소개하고 있다. “Wa”는 바람이 분다는 의미이고, 여기에 부정어 “nir”가 더해져 “바람이 멎은 상태”(Windstille)를 의미한다는 것이다. 열반을 “nerawana”라고도 표기하는데 “nera”는 없음, “wana”는 생명이므로, “소멸”(extinction)이라는 의미라고도 한다. 쇼펜하우어는 자신의 주저 초판에 니르바나를 “Nieban”이라고 표기했는데, 그 이유는 1819년 당시 유럽에 불교에 대한 문헌이 부족했기 때문이라고 밝힌다. W II, 596쪽 참조.

222) W I, 508쪽 참조.

The logo of Jeju National University is a circular emblem. It features a stylized flame or torch in the center, with the text 'JEJU NATIONAL UNIVERSITY' around the top and 'JEJU 1952' at the bottom. The Korean text '제주대학교' is also visible at the bottom of the circle.

어의 윤리학이 목표로 하는 것은 개체화의 원리가 지닌 문제점을 간파하고 나와
너, 주관과 객관의 구분, 즉 표상 인식을 지양하는 것임을 알 수 있다.

223) W I, 507쪽 참조.

6. 나오는 말

지금까지 쇼펜하우어의 형이상학에 대해 살펴보았다. 쇼펜하우어는 세계가 의지인 동시에 표상으로 되어있다고 주장한다. 그러나 그의 형이상학에 있어서 의지가 근원적인 존재이고, 표상은 이차적이고 상대적인 것이다. 이러한 표상은 주관에 제약된 것으로서 세계의 본질을 드러내지 않는다.

쇼펜하우어는 “세계는 나의 표상이다”라고 주장하는데, 이 문장이 의미하는 것은 우리가 표상, 즉 사물의 현상만을 인식할 수 있다는 것이다. 표상은 주관-객관 형식을 전제하고 있고, 충분근거율에 의해 종속되어 있다. 또한 이러한 표상은 근거율로 파악한 학문의 대상인데, 학문으로는 세계의 본질을 파악할 수 없다. 왜냐하면 학문은 표상들의 관계를 설명할 수 있지만, 표상의 내적 본질을 밝혀낼 수 없기 때문이다.

여기서 쇼펜하우어는 세계의 본질을 파악하기 위한 새로운 방법으로 표상이 아닌, 신체를 제시하고 있다. 그는 신체와 의지의 동일성을 주장하는데, 그는 신체의 운동을 통해 세계의 내적 본질인 의지를 인식할 수 있다고 본다.

쇼펜하우어는 우리의 모든 삶이 고통일 수밖에 없다고 주장한다. 왜냐하면 우리의 행위는 이기주의에 지배되기 때문이다. 이기주의에 빠진 사람은 자기 자신만 직접적으로 주어진 것으로 생각하고, 타인은 머릿속에 표상으로 간접적으로만 주어졌다고 생각하기 때문이다. 그런데 여기서 중요한 사실은 표상 인식은 이기주의를 의미한다는 점이다. 이러한 이기주의로 인해 투쟁과 갈등이 생겨난다. 따라서 모든 개체는 고통 속에 살아갈 수밖에 없는 것이다.

쇼펜하우어는 이러한 이기주의를 극복하기 위해 동정심에 근거한 새로운 윤리학을 제시한다. 이기적이지 않은 행동을 하려면 자신과 타자가 동일시되어야 한다. 쇼펜하우어는 우리에게 다수성을 가능하게 하는 원리, 즉 개체화의 원리는 사물 자체의 규정이 아니라, 주관의 인식 형식이라고 본다. 우리 인식의 형식으로부터 자유로운 사물 자체에서 우리는 하나이다. 왜냐하면 개체화의 원리는 사물 자체에는 적용되지 않고, 표상에만 적용되기 때문이다. 그러므로 개체는 다수인 반면에 사물 자체는 하나일 수 있다.

이런 인식을 하는 사람은 개체화의 원리를 간파하고 자신과 타자를 구별하지 않는다. 그에게는 타인은 ‘나 아닌 것’이 아니라, ‘또 다른 나’이다. 그의 고통은 단지 ‘그의 고통’이 아니라, ‘나의 고통’이기도 하다. 이러한 인식에서 의지의 부정, 즉 자발적인 금욕이라는 현상이 나타난다. 쇼펜하우어의 윤리학이 목표로 하는 것은 이처럼 개체화의 원리를 간파하고, 주관과 객관의 구분이 전제되는 표상 인식을 지양하는 것이라는 것을 알 수 있다.

쇼펜하우어는 세계의 본질로 의지 개념을 제시함으로써 전통적 세계관과 인간관을 극복하고, 새로운 세계 이해의 지평을 연 것으로 평가할 수 있다. 우리는 쇼펜하우어의 의지의 형이상학이 지닌 특징을 다음과 같이 제시할 수 있다.

첫째, 이성주의 형이상학과 기독교 윤리에서는 모든 생명체의 고통과 죽음의 문제에 대해 다루지 못했지만, 쇼펜하우어의 형이상학은 이러한 문제를 충실히 다루고 있다. 의지의 형이상학은 인간과 동물 모두 의지가 객관화된 것이기 때문에 같은 본질을 지닌 존재로 본다. 쇼펜하우어는 의지 개념을 제시함으로써 인간뿐만 아니라 동물을 포함한 모든 생명체를 도덕적 고려의 대상으로 삼는 윤리학을 제시하고 있다.

둘째, 그의 형이상학은 근대철학의 인식론 중심의 주관주의와 학문중심주의를 극복한다. 근대철학은 인식론적 탐구에 몰두하여 보편타당한 학문적 지식의 가능근거를 정초하려 했다. 근대철학은 인식론 중심의 철학이라고 간주할 수 있는데, 의지의 형이상학은 인식론 중심의 주관주의의 한계를 극복하고, 근대철학에서 다시 존재의 문제를 제기하는 역할을 한다.²²⁴⁾

셋째, 전통 형이상학은 경험 가능성을 초월하는 대상을 다룬다. 칸트는 형이상학을 경험가능성을 넘는 지식으로 규정한다. 그러나 쇼펜하우어는 자신의 형이상학을 내재적 형이상학으로 규정한다. 경험의 한계를 초월하지 않으면서, 우리의 내적 외적 경험을 고찰하면 세계의 본질에 대해 탐구하는 것이 가능하다. 여기서

224) 하이데거는 『사유란 무엇인가』에서 철학적 고찰을 사유(Denken)와 표상하기(Vorstellen)로 구분하는데, 근대철학은 철저히 표상이 지배한 시대로 규정한다. 하이데거는 플라톤과 아리스토텔레스 이후 논리학이 철학을 지배하게 되었고, 이것이 칸트의 선형적 논리학과 헤겔의 『정신현상학』에 까지 이어져 표상적 사유가 근대철학을 지배하게 되었다고 주장한다. 표상적 사유는 논리, 범주를 통한 판단을 말하는 것으로, 표상의 대상은 학문(Wissenschaft)이고, 사유의 대상은 신과 시, 인간이다. 그것은 시원적 사유를 통해 존재를 열어밝히는 것을 의미한다. 이런 의미에서 볼 때 쇼펜하우어를 하이데거에 앞서 표상적 사유의 한계와 문제점을 제시한 사상가로 해석할 수 있을 것이다. 하이데거, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김, 고려원, 1993, 참조.

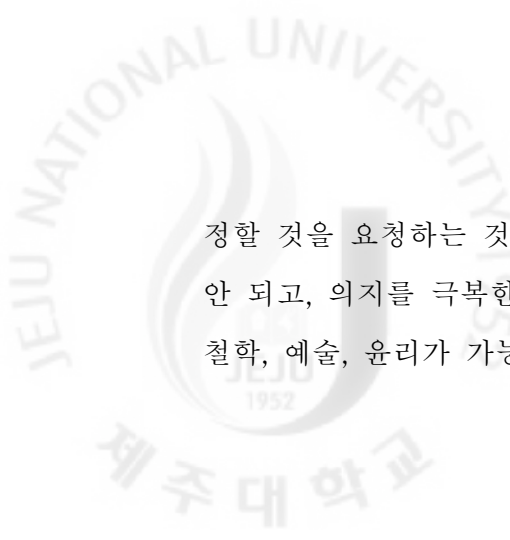
특히 쇼펜하우어는 세계의 본질에 접근하는 방법으로 신체의 중요성을 강조한다.

넷째, 전통 형이상학에서는 인간을 이성적 존재로 간주하고, 불멸하는 영혼과 감각 경험을 배제한 순수 사유를 강조한다. 반면에 쇼펜하우어는 인간의 본질을 의지로 규정하고, 인간의 지적 능력은 의지에 의해 생겨난 이차적이고 부수적인 속성으로 간주한다. 이와 같이 인간이 근본적으로 도덕적 행위를 할 수 있는 지적 능력을 가지고 있지 않다고 여기면서도, 인간에게 윤리적 행위가 가능할 수 있는 형이상학을 제시하고 있다.

마지막으로 쇼펜하우어의 형이상학의 핵심은 인식에 대한 의지의 우위를 주장한다는 점이다. 의지의 형이상학에서 세계의 본질은 의지이고, 우리의 지적능력 과 그것을 규정하는 법칙, 즉 근거율은 의지에 의해 생겨난 부수현상에 지나지 않는다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계』 1권과 2권에서는 의지가 세계의 본질이라는 것을 주장한다. 그런데 3권과 4권에서는 의지를 부정하고 인식에 의 우위를 요청한다. 모든 존재가 의지라는 것을 인식해야만, 의지의 부정이 가능하다는 것이다. 그러나 우리는 이런 주장을 모순이라고 비판할 수 있다. 왜냐하면 의지가 인식에 우위라고, 의지가 인식을 만들어낸다고 보면서도 의지를 부정할 것을 주장하기 때문이다. 또한 의지의 부정은 필연성에서 벗어나는 것을 의미하는데 이것도 모순이라고 비판할 수 있다. 왜냐하면 우리의 행위가 동기에 의해 필연적으로 결정된다고 보면서도 의지를 부정할 수 있다고 주장하기 때문이다. 쇼펜하우어는 이 문제를 현상계와 사물 자체의 구분으로 해명한다. 현상계는 필연적이지만 사물 자체는 자유이고 신비라는 것이다. 쇼펜하우어는 의지의 부정을 통해 개체화의 원리를 극복하게 되면 사물 자체로서의 의지의 본래적 자유가 가능하게 된다고 말한다.²²⁵⁾ 이러한 의지의 부정은 추상적 지식을 통해서가 아니라 행위로 직접 드러나는데 인도와 기독교의 고행자와 성자에게 고행, 구원으로 의지의 부정이 나타난다는 것이다.

쇼펜하우어에 따르면 인식은 의지에 봉사하도록 되어있다. 그럼에도 불구하고 인간은 인식을 통해 의지를 극복할 수 있다는 것이다. 쇼펜하우어의 형이상학이 모순처럼 보일 수 있지만, 쇼펜하우어가 궁극적으로 주장하는 것은 우리가 비록 의지에 지배를 당할지라도 우리는 의지를 부정해야한다는 것이다. 즉 의지를 부

225) W I, 379쪽 참조.



정할 것을 요청하는 것이다. 우리는 맹목적인 삶에 의지에 지배된 채 살아서는 안 되고, 의지를 극복한 예술가, 성자처럼 살기 위해 노력해야 한다. 이를 통해서 철학, 예술, 윤리가 가능하게 되고, 인간이 고통에서 구원될 수 있다.

참고문헌

1. 일차문헌

Schopenhauer, Arthur, *Zürcher Ausgabe*. Werke in Zehn Bänden, Zürich, 1977.

Band 1. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Erster Teilband.

Band 2. Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zweiter Teilband.

Band 3. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Erster Teilband.

Band 4. Die Welt als Wille und Vorstellung II, Zweiter Teilband.

Band 5. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Über den Willen in der Natur.

Band 6. Über die Freiheit des menschlichen Willens.

Über die Grundlage der Moral.

Band 7. Parerga und Paralipomena I, Erster Teilband.

Band 8. Parerga und Paralipomena I, Zweiter Teilband.

Band 9. Parerga und Paralipomena II, Erster Teilband.

Band 10. Parerga und Paralipomena II, Zweiter Teilband.

쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 이서규 옮김, 지만지, 2008.

_____, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2009.

_____, 『충족이유율의 네 겹의 뿌리에 관하여』, 김미영 옮김, 나남, 2010.

_____, 『도덕의 기초에 관하여』, 김미영 옮김, 책세상, 2004.

_____, 『자유·필연 그리고 맹목적 의지』, 강준원 옮김, 춘추각, 1990.

2. 이차문헌

- 니체, 『도덕의 계보학』, 홍성광 옮김, 연암서가, 2011.
- _____, 『비극의 탄생 · 반시대적 고찰』, 이진우 옮김, 책세상, 2005.
- 라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 옮김, 아카넷, 2010.
- 로크, 『인간지성론』, 추영현 옮김, 동서문화사, 2011.
- 루카치, 『이성의 파괴 I』, 변상출 옮김, 백의, 1996.
- 버클리, 『인간 지식의 원리론』, 문정복 옮김, 울산대학교출판부, 1999.
- 비트겐슈타인, 『논리 - 철학 논고』, 이영철 옮김, 책세상, 2006.
- 아리스토텔레스, 『형이상학』, 김진성 옮김, 이제이북스, 2010.
- 안셀무스, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 박승찬 옮김, 아카넷, 2002.
- 이서규, 『쇼펜하우어의 철학』, 이문출판사, 2004.
- _____, 「쇼펜하우어의 염세주의와 의지의 형이상학에 대한 고찰」, 『동서철학연구』, 제48호, 한국동서철학연구회, 2008.
- _____, 「쇼펜하우어의 윤리개념에 대한 고찰」, 『동서철학연구』, 제59호, 한국동서철학연구회, 2011.
- 이안희, 「쇼펜하우어의 칸트 철학 비판에 관한 연구」, 『인문과학연구』, 제5집, 상명대학교 인문과학연구소, 1996.
- 전석환, 「염세주의와 종교비판」, 『철학 · 사상 · 문화』, 제4호, 동서사상연구소, 2006.
- 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.
- _____, 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.
- _____, 『도덕 형이상학을 위한 기초논기』, 이원봉 옮김, 책세상, 2002.
- 토마스 만, 『쇼펜하우어 · 니체 · 프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009.
- 포퍼 『열린사회와 그 적들 II』, 이명현 옮김, 민음사, 2006.
- 하이데거, 『사유란 무엇인가』, 권순홍 옮김, 고려원, 1993.
- 호르크하이머, 『도구적 이성 비판』, 박구용 옮김, 문예출판사, 2006.
- Abendroth, Walter, 『쇼펜하우어』, 이안희 옮김, 한길사, 1998.

- Cartwright, David E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*,
Lanham Maryland, 2005.
- _____, *Schopenhauer: A biography*, Cambridge, 2010.
- Janaway, Christopher, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2001.
- _____, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford, 1989.
- Magee, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, 1997.
- Safranski, Lüdiger, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*,
München, 2010.
- Spierling, Volker, *Arthur Schopenhauer zur Einführung*, Hamburg, 2010.
- _____, *Kleines Schopenhauer-Lexikon*, Stuttgart, 2010.
- Zimmer, Robert, *Arthur Schopenhauer - Ein philosophischer Weltbürger*,
München, 2010.



Abstract

A Study on Schopenhauer's Metaphysics of Will

Hyun-su Kim
(Jeju National University)

This thesis studies on Schopenhauer's metaphysics of will. Schopenhauer divides the world into 'will' and 'representation'. According to Schopenhauer, will is the essence of the world. But the world as representation can not reveal the essence of the world, because the representation is secondary and relative. This representation is consisted of a form of subject-object and is related by principle of sufficient ground. Although the representation is a object of experience and science, but the representation can not speak the essence of the world.

However, Schopenhauer argues that we can access into the essence of the world through the body instead of the representation. According to Schopenhauer, the body's movements and the will are the same. This is the philosophical truth. He identifies the will with thing-in-itself that Kant explains we are not able to cognize.

Schopenhauer claims that all life is suffering. Because our life is dominated by the blind will to life. If we accomplish one desire, another desire arises. Therefore desires never accomplish their ultimate end, so our life is suffering. In order to overcome this suffering of life, Schopenhauer suggests the ethics of compassion. According to Schopenhauer, we always struggle with each

other, because we are egoistic. To solve this problems of egoism, we must abolish difference between I and non-I. He explains this ethical phenomenon metaphysically.

Schopenhauer regards time and space, namely 'principium individuationis' or conditions for the possibility of plurality as forms of subjective cognitions. Therefore time and space are valid in only appearance and the principium individuationis is the veil of maya. Thus we can be 'one' in thing-in-itself. By this seeing through the principium individuationis, moral action or compassion can appear.

Schopenhauer's ethics is aimed at the denial of the will. Schopenhauer argues, if there can be the denial of the will, the distinction between subject and object will disappear. In this view, we can know that the purpose of Schopenhauer's metaphysics of will is to deny the subject-object distinction or representation-cognition.