죽음으로 읽는 서양 근현대 철학사 제4강

Et il revient vers le renard :
Adieu, dit-il...

Adieu, dit le renard.
Voici mon secret. Il est très simple:
on ne voit bien qu'avec le coeur.
L'essentiel est invisible pour les yeux.

L'essentiel est invisible pour les yeux,
répéta le petit prince, afin de se souvenir.

C'est le temps que tu as perdu pour ta rose qui fait ta rose si importante.

C'est le temps que j'ai perdu pour ma rose...
fit le petit prince, afin de se souvenir.

Les hommes ont oublié cette vérité, dit le renard.
Mais tu ne dois pas l'oublier.
Tu deviens responsable pour toujours de ce que tu as apprivoisé.
Tu es responsable de ta rose...

Je suis responsable de ma rose...
répéta le petit prince, afin de se souvenir.
(그리고 그는 여우에게 다시왔다.
“잘 있어.” 그는 말했다.

“잘 가.” 여우가 말했다.
“내 비밀 한 번 들어봐. 아주 간단해.
본다는 것은 오직 마음을 통해서만 가능해.
본질적인 것은 눈에 보이지 않거든.”

“본질적인 것은 눈에 보이지 않는다.” 기억하기 위해 어린 왕자가 어린왕자가 따라 말했다.

“네 장미를 그토록이나 중요하게 만드는 것은 바로 네가 네 장미를 위해 잃어버린 시간이야.”

“그것은 바로 내가 내 장미를 위해 잃어버린 시간이다...” 기억하기 위해 어린 왕자가 말했다.

“사람들은 이 진리를 잊어버렸어.” 여우가 말했다.
“하지만 너는 이 진리를 잊어서는 안 돼.
네가 길들인 것에 대해서 너는 언제나 책임을 지게 되는 거야.
너는 네 장미에 대해서 책임이 있어...”

“나는 내 장미에 대해서 책임이 있다.” 기억하기 위해 어린왕자가 따라 말했다.)

—Antoine de Saint—Exupéry, *Le Petit Prince*

"Liés à nos frères par un but commun et qui se situe en dehors de nous, alors seulement nous respirons et l'expérience nous montre qu'aimer ce n'est point nous regarder l'un l'autre mais regarder ensemble dans la même direction".
(우리의 바깥에 위치하고 있는 공동의 목적에 의해서 우리의 형제들과 연결되었을 때에야 비로소 우리는 살아 숨쉬며, 또한 경험을 통해서 우리가 알 수 있는 바, 사랑한다는 것은 우리가 저마다 서로를 바라보는 것이 아니라 오히려 같은 방향으로 향하는 가운데 함께 바라보는 것이다.)
—Antoine de Saint—Exupéry, *Terre des hommes*

***쇼펜하우어와 죽음**

쇼펜하우어는 칸트와 같은 방향으로 향하는 가운데 칸트와 함께 바라보았지만 칸트가 보았던 것과는 다른 것을 보았다. 쇼펜하우어는 삶이 무의미한 고통이라고 주장하는 것으로 보인다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 한편으로는 삶이 고통이라고 말하고 있고, 다른 한편으로는 삶의 본질이 의지인데, 이 의지는 무의미하다고 말하고 있기 때문이다. 즉 삶이 고통이라는 그의 명제와 삶의 본질이 무의미한 의지라는 그의 또 다른 명제를 종합하면, 삶은 무의미한 고통이라는 결론이 도출될 수 있는 것이다.

쇼펜하우어는 칸트의 이론철학적 입장을 보다 급진적으로 밀고나가는 가운데 세계가 우리의 표상(Vorstellung)이라고 주장한다. 세계가 우리의 표상이라는 쇼펜하우어의 주장은 칸트의 인식론적 입장을 토대로 해서만 이해될 수 있다. 칸트에 의하면, 우리가 경험하는 현실, 즉 현상은 물자체가 아니라 우리 스스로가 구성한 어떤 것이다. 이와 마차가지로, 쇼펜하우어에게 있어서 우리가 경험하는 세계는 우리가 만들어 낸 현상, 즉 표상일 뿐이지 물자체인 의지(Wille) 자체는 아니다. 하지만 쇼펜하우어는 칸트의 견해에 전적으로 동의하는 것은 아니다. 그는 모든 현상의 근저에 놓여있는 물자체가 우리에게 결코 알려질 수 없다는 칸트의 주장에 반대한다.

우리 인간이 살아 있는 한 고통받을 수밖에 없는 이유는 의지 때문이다. 요컨대, "세계는 바로 지옥이다(Die Welt ist eben die Hölle)." 그런데 만일 삶이 고통이라면, 왜 우리는 그러한 고통(=삶)을 굳이 견뎌내는 것일까? 쇼펜하우어에 의하면 그 이유는 죽음에 대한 공포 때문이다. 그렇다면 이 공포는 어디에서 오는가? 바로 의지에서 온다. 의지는 삶에 대한 의지이며, 그렇기에 의지에게는 개인이 죽음에 대한 공포를 항상 간직하는 것이 필요하다.

쇼펜하우어에 의하면, 인간은 다른 동물들보다 특히 더 심한 죽음의 공포를 갖는다. 왜냐하면 다른 동물들은 죽음을 이성적으로 의식하고 확신하지 못하는 가운데 죽음의 공포를 갖는 반면에, 인간은 죽음을 이성적으로 의식하고 확신하는 가운데 죽음의 공포를 갖기 때문이다. 그렇다면, 인간에게 있어서 죽음의 공포가 유독 심한 이유는 바로 이성 때문이라고 볼 수 있을 것이다. 예를 들어, 이성을 토대로 해서 구축된 기독교적 가르침은 죽음의 공포를 더 심화시키는 역할을 한다고 볼 수 있다.

그런데 이성은 단지 죽음의 공포의 원인일 뿐만 아니라 또한 죽음의 극복의 원인이기도 하다. 예를 들어, 이성을 토대로 해서 구축된 종교인 불교나 브라만교 혹은 철학 체계에 의해서 우

리는 진정한 존재가 죽음으로 인해서 파괴될 수는 없다는 인식을 가질 수 있는 것이다. 쇼펜하우어에 의하면, 우리 자신의 본질인 의지는 개인의 죽음으로 인해서 결코 파괴되지 않는다. 즉 개인은 아니지만 적어도 우리는 불멸하는 것이다. 물론, 개인은 죽기 마련이고, 따라서 죽음을 통해서 나의 개체성은 파괴된다. 하지만 시간(이라는 표상)을 초월해 있는 우리 자신, 즉 유일 실체로서의 의지는 결코 파괴될 수 없다.

죽음에 대한 쇼펜하우어의 생각은 우리에게 위로를 주는가? 쇼펜하우어에게 있어서 죽음은 내가 개별자로서 존재한다는 사실 자체에 대한 일종의 벌로서 간주될 수 있다. 나라는 존재의 개별성 혹은 개체성은 본래 존재하는 것이, 참으로 존재하는 것이 아니라 일종의 환상일 뿐이다. 따라서 본래적 존재, 즉 의지의 관점에서 보자면, 나의 개별성은 극복되거나 지양되어야만 할 오류 혹은 잘못이다. 그렇다면 삶에 연연해하고 죽음을 두려워하는 사람이 있을 경우, 그는 잘못이나 오류에 집착하고 있는 것이기에 삶에 대한 부적절한 태도를 지니고 있는 것이라고 볼 수 있다. 이러한 부당한 태도에 합당한 결과가 바로 죽음이라는 벌이다. 그런데 죽음은 벌인 동시에 또한 해방이다. 만일 나의 개별성이 그저 하나의 잘못이나 오류에 불과하다면, 즉 원래 존재해서는 안 되는 어떤 것이라면, 죽음을 통해서 나는 이러한 잘못된 개체성으로부터 해방될 수 있는 것이다. 그런데 만일 죽음이 해방을 의미한다면, 인간이 살아있는 동안 마땅히 추구해야만 할 것은 무엇인가? 그것은 바로 죽음의 순간을 앞당겨서 경험하는 것이다. 죽음의 순간을 앞당겨서 체험한다는 것은 곧 표상의 세계에서의 삶이라는 꿈으로부터 깨어나는 것을 의미한다. 그리고 만일 이러한 꿈으로부터의 깨어남이 우리가 살아있는 동안 마땅히 추구해야만 할 것이라면, 삶의 궁극적인 의미는, 삶의 진정한 의미는 결국 죽음이다. 왜냐하면 오직 죽음 속에서만 진정한 깨어남이 완성될 수 있기 때문이다. 따라서 죽음은 (모든 이들의) 삶의 참된 목적이다. 이와 같이, (쇼펜하우어의) 철학을 추동했던 것은 바로 죽음이었다. 카뮈의 말을 쇼펜하우어에게 적용시켜보자면, 서로 다른 우리는 죽음이라는 같은 목적(=하나의 의지라는 같은 끝)으로 향하는 가운데 함께 바라보고 있는 것이다.

***헤겔과 죽음**

쇼펜하우어에게 있어서와 마찬가지로 헤겔에게 있어서도 철학을, 정신(Geist)의 전개를 추동하는 것은 죽음이다.

1. 정신

<엔치클로페디>에서 헤겔의 철학체계는 3부로 구성되는데, 1부는 논리학, 2부는 자연철학, 그리고 3부는 정신철학이다. 헤겔에게 있어서 철학적 사유는 역사를 가질 뿐만 아니라, 그 자체가 역사적인 것으로서 간주된다. 따라서 헤겔의 체계가 서술하는 정신의 일대기는 정신이 그 자신에게 도달하는 여행이다. 그런데 여기서 '정신'이란 칸트적 딜레마를 해결하기 위해 실러와 횔덜린이 제시했던 '사랑' 개념을 대체하는 개념이다. 헤겔의 정신 개념은 원래 사랑의 의미와 구조를 정식화하고자 하는 그의 초기 시도에서 유래한다.

2.1. 초기 헤겔의 정신: 사랑

초기 헤겔에 의하면, 사랑 안에는 주체와 객체의 통일 혹은 주-객 동일성이 존재한다. 그런데 사랑 안에 주-객 동일성이 존재하는 이유는 바로 사랑 속에 자기의식이 존재하기 때문이다. 왜 사랑 속에 주-객 동일성 혹은 자기의식이 존재하는가? 왜냐하면 오직 사랑에서만 자아

(주체)가 자기를 타자(객체) 속에서 발견하고, 마찬가지로 타자(객체)가 자아(주체) 속에서 자기를 발견하기 때문이다. 그런데 헤겔은 사랑의 주-객 동일성이라는 동일성의 계기만 포함하는 것이 아니라 차이의 계기도 포함한다고 주장한다. 왜냐하면 사랑은 그 본성상 오직 타자가 타자이기 때문에만 타자를 인정하는데 그 본질이 있기 때문이다. 이와 같이, 사랑은 '차이 속의 통일' 혹은 '통일과 비-통일의 통일'인 것이다. 그런데 헤겔에게 있어서 사랑은 그저 정태적인 구조나 형식이 아니라 생동하는 과정이다. 즉 사랑은 '자기 양도'의 계기와 '자기 발견'의 계기를 포함하는 역동적인 과정인 것이다. 헤겔은 또한 '외면화'와 '내면화'라는 두 용어들로 사랑의 과정을 묘사하기도 한다. 사랑은 주관적인 것이 객관적인 것이 되고, 내적인 것이 외적인 것이 되기 때문에 외면화의 경험이라 할 수 있다. 또한 사랑은 객관적인 것이 주관적인 것이 되고 외적인 것이 내적인 것이 되기 때문에 내면화의 경험이라 할 수 있다. 요컨대, 자기 양도나 외면화의 계기가 자기 부정의 계기라면, 자기 발견이나 내면화의 계기는 자기 긍정, 즉 자기 부정의 부정의 계기인 것이다. <기독교의 정신>에서 헤겔은 사랑의 과정, 즉 자기 양도와 자기 발견, 외면화와 내면화의 과정을 정신(Geist)이라고 칭한다. 그리고 헤겔이 이후에 '정신'이라는 개념을 사용할 경우, 그것은 언제나 그가 한 때 사랑의 경험에 부여했던 구조와 발전을 포함하고 있다. 또한 사랑의 경험 속에 포함된 대립하는 운동들, 즉 외면화와 내면화, 자기 양도와 자기 발견을 헤겔은 나중에 '변증법'이라고 칭하게 된다.

헤겔은 사랑에 신비적이고 종교적인 의미를 부여하는데, 그에 의하면, 주채와 객체가 하나가 되는 것은 신적인 것이며, 주-객 동일성은 모든 종교의 이상이다. 또한 헤겔에 의하면, 생명은 본원적인 통일성이 여럿으로 분화된 다음에 다시 분화된 통일성으로서 자기에게로 복귀하는 과정인데, 이러한 외면화와 내면화의 과정이 바로 사랑이며, 생명은 사랑 속에서 자기를 현현시킨다. 즉 헤겔은 사랑을 전체로서의 자연의 맥락 안에 놓고 있는 것이다. 그렇다면, 자연이라는 전체적인 관점에서 볼 때, 자아가 타자를 사랑한다는 것은 단지 단일한 개인의 행위일 뿐만 아니라 또한 타자를 사랑하는 자아를 통해 작용하는 자연 전체의 행위이기도 한 것이다. 따라서 자아가 타자를 사랑할 때, 자아는 자기 안에서 그리고 자기를 통해 작용하는 자연 전체를, 우주 전체를, 즉 무한자를 느낀다. 자아와 타자의 사랑을 통한 자연 전체의 현현을 성숙한 헤겔의 언어로 말해보자면 다음과 같을 것이다: 정신은 유한한 자아들이 자기 자신들을 무한자로서 의식하게 될 때, 그리고 무한자가 유한한 자아들을 통해 자기-의식적이게 될 때 존재한다.

초기 헤겔은 사랑의 경험이 신비이기 때문에 논변적인 형식으로 표현될 수 없는 기적이라고 생각했던 반면에, 성숙한 헤겔은 사랑의 경험을 일정한 논변적 형식으로 파악하고자 시도한다. 초기 헤겔과 성숙한 헤겔 사이의 이 입장 차이는 사랑이 후기 헤겔의 체계 속에서 차지하는 의의와도 관련된다. 예나 시대부터 헤겔은 초기에 사랑이 체계 안에서 차지하던 중심적이고 결정적인 위치를 사랑으로부터 박탈한다. 예를 들어, 이 시기에 헤겔은 사랑보다 인륜성(Sittlichkeit)의 법적이고 도덕적인 관계들을 더 선호하게 되고, 결국 사랑을 상호인정으로 대체시킨다. 즉 주-객 동일성이 사랑 속에서가 아니라 공동체 내에서의 시민들의 상호인정에서 실현된다는 것이다. 물론, 초기 헤겔의 사랑에 대한 성찰은 성숙한 헤겔의 정신 개념에 있어서도 여전히 유효하다. 왜냐하면 성숙한 헤겔의정신 개념은 초기 헤겔의 사랑 개념과 동일한 구조와 발전을 포함하고 있기 때문이다. 즉 정신의 전개 과정은 자기 양도 혹은 자기 파괴와 자기 발견, 외면화와 내면화라는 두 가지 상이한 계기들로 이뤄지며, 이러한 과정은 통일성에

서 차이를 거쳐서 차이 속의 통일성으로 나아가는 것으로서 묘사된다. 그런데 이것은 바로 사랑의 과정이 함의하고 있는 것이다. 그리고 사랑의 모든 특성들은 정신의 결정적인 요소로 간주되는 상호인정이라는 주제 속으로 통합된다. 요컨대, 헤겔의 '정신'은 합리화되고 제도화된 '사랑'에 다름 아닌 것이다.

2.2. 성숙한 헤겔의 정신: 상호인정으로서의 자기의식

성숙한 헤겔의 체계가 서술하는 정신의 일대기는 정신이 자기 바깥으로 나갔다가 다시 자기 안으로 되돌아오는 가운데 그 자신에게 도달하는 여행이라고 할 수 있는데, 이 정신의 여행은 정신의 발전이라고 할 수 있다. 그런데 정신의 발전은 우연한 에피소드들을 따라 이어지는 것이 아니라 엄격하게 논리적인 발전 내지는 논리적인 전개의 패턴을 따라 이어진다. 정신의 발전은 정신의 즉자적(an sich) 단계로부터 대자적(für sich) 정신을 거쳐 즉자대자적(an und für sich) 정신으로 나아간다.

헤겔은 정신이 주관정신, 객관정신, 절대정신으로 발달한다고 말한다. 먼저, 정신의 발달 단계 중 첫 번째인 **주관정신의 단계**에서 헤겔은 주관정신, 즉 개별 인간의 정신은 감각으로부터 출발하여 의식적 지각 및 자의식을 향해 발전해 나아가는 과정을 묘사한다. 객관정신의 단계에서 헤겔은 객관정신이 법, 도덕성, 인륜성(Sittlichkeit)에서 구현되는 과정을 묘사한다. 그런데 공동체적 삶의 최고 형식이라고 할 수 있을 국가조차도 정신의 완전한 자기인식을 구현할 수 없다. 그래서 또 다른 단계, 즉 절대정신의 단계가 요청되는데, 이 절대정신의 단계에서 정신은 제도구조들을 넘어서 총체성의 반성으로 나타난다. 절대정신의 단계에서 헤겔은 인간의 정신이 절대이념을 인식하는 세 가지 계기들을, 즉 절대정신의 자기의식의 세 가지 단계들을 제시하는데, 이러한 세 가지 계기 혹은 단계들은 예술, 종교, 그리고 철학이다.

<정신현상학>의 IV장과 IVA장에서 헤겔은 '의식'의 단계를 벗어나 자아를 '정신'으로서의 상호주관적인 자기의식에게로 이끌어 나가고자 시도한다. 그런데 이성적 존재로서의 자기의식 혹은 자기 인식은 오로지 상호적인 인정을 통해서만 가능하다. 상호인정에 있어서의 자기의식의 공동구조, 즉 타자가 자아를 통해 그 자신을 알듯이, 자아가 타자를 통해 그 자신을 아는 것을 헤겔은 '정신'이라 부른다. 결국, 타자의 인정이 없으면, 자아는 자기가 이성적 존재라는 사실을 증명할 수 없으며, 알 수도 없는 것이다. 즉 데카르트적 전통에 반대해서, 헤겔은 자아가 타자의 평등하고 독립적인 실재성을 인정할 경우에만, 그리고 동시에 타자가 자아의 평등하고 독립적인 실재성을 인정할 경우에만, 자아가 자기 자신을 인식할 수 있다고 말하고 있는 것이다.

IV장은 자아의 '자기의식'의 초기 단계를 묘사한다. 이 자아는 경험의 여러 단계들, 즉 '감각적 확신'(I장), '지각'(II장), 그리고 '힘과 지성'(III장)을 통해서 대상에 대한 자기의 인식이 단지 자기의 자기인식의 외화일 뿐이라는 사실을 발견했다. IV장에서 묘사하는 자아는 이제 자기의 이전 경험의 결과를 확증하길 원한다. 즉 자아는 자기의 경험에서의 모든 것이 외적 대상에 대한 의식이 아니라 자아의 자기의식이라는 것을 확립시키고자 하는 것이다. '의식'의 단계에서의 경험 이후 자아에게는 자기의 자기인식이 절대적인 것이다. 그런데 자아가 원하는 확립이나 확증은 '행위'를 통해서 실행된다. 이제 자아가 행위해야만 한다. 왜냐하면 행위는 모든 실재가 자아의 통제 하에 있다는 사실을 증명하기 위한 결정적인 검증이기 때문이다. [

2.2.1. 욕구의 단계

이러한 '자기의식'의 초기 단계에서 자아는 그 자신을 욕구(Begierde)에 의해 인도된 행위들을 통해서만 인식한다. 그런데 자아는 선택이나 사랑과 같은 다른 형식의 의욕이 아니라 오직 욕구를 통해서만 자기 자신을 인식하는데, 왜냐하면 여기서 문제되는 것은 생명으로서의 자기의식이기 때문이다. 생명체로서의 자아는 자기의 동물적인 욕구들을 통해서 존재하며, 자기가 모든 실재라는 주장을 확립하고자 시도한다. 그렇다면, 욕구로서의 자아가 자기가 모든 실재라는 것을 증명하길 원한다는 것은 곧 자아가 대상들을 소비함으로써, 즉 파괴함으로써 대상들에 대한 자아의 의식적 통제를 증명하길 원한다는 것을 의미한다. 그런데 비록 이 단계에서 자아가 자기의 목표를 완전히 자기의식하고 있지는 못하지만, 어쨌든 자아의 행위들의 목적은 '절대적 자립성'을 획득하는 것이다. 절대적 자립성은 자아가 자기 자신 밖의 어떤 것에도 의존하지 않으며, 자신의 세계 전체에 대한 지배력을 지닌다는 것을 뜻한다.

그런데 자아는 욕구의 단계에서는 결코 절대적 자립성을 획득할 수 없다. 왜냐하면 자아가 자기의 경험을 스스로 통제하고 있다고 느낄 수 있는 것은 오직 자기의 욕구에 의해서 대상을 파괴하는 것에 의해서이기 때문이다. '욕구-대상 파괴'가 자신의 절대적 자립성을 확증하기 위해 충분하지 않다는 것을 자아는 어렴풋이 깨닫게 되는데, 왜냐하면 욕구는 두 가지의 극단들 속에 빠져 버리기 때문이다. 첫째로, 자아의 욕구는 여전히 외부의 자립적인 대상에 의존한다. 왜냐하면 욕구란 그 본성상 내가 가지지 못한 어떤 것에 대한 욕구일 수밖에 없기 때문이다. 둘째로, 그럼에도 불구하고 자아는 대상에 의존하지 않는다. 왜냐하면 자아는 대상을 이미 소비했기 때문이다. 하지만 자아는 이러한 소비를 통해서 결국 공허한 자기동일성에게로 되돌아왔을 뿐이다. 이와 같이, 욕구의 단계에서 자아는 자기 자신과는 전적으로 다른 대상에 의존하거나, 아니면 오직 자기 자신에게서만 머무를 뿐이다. 따라서 자아는 자기가 욕구를 통해 객체들이 자기의 육체적 요구를 충족시키도록 함으로써 모든 실재에 대한 자신의 통제를 성취할 수 없다는 것을 깨닫는다. 즉 자아는 이제 자기 자신 바깥에 어떤 것이 존재한다는 것을 인정하지 않을 수 없다.