

셸링의 인간학과 사후 영혼론

- 『슈투트가르트 개인강의』를 중심으로 -

박 영 선 (중앙대)

주제분류 독일관념론, 인간학

주요어 인간학, 동일성철학, 자유, 자연, 영혼계, 죽음

요약문

셸링철학의 단계적 발전 중에 인간학적 전환은 동일성철학 이후에 이뤄진다. 『자유론』 및 『슈투트가르트 개인강의』 이후의 철학은 무엇보다 인간의 경험 가능성의 지반 위에서 논의가 이뤄진다는 점에 그 특징이 있다. 이는 전환기 이후의 셸링 철학이 전통 형이상학이 취하는 위계질서와는 다른 방식으로 논의를 전개함으로써 밝고 정적인 세계로부터 어두운 심연의 세계로 관심이 전환되었다는 것을 의미한다. 셸링철학의 이런 변화에는 엄연히 현존하는 악의 사실, 부인 카롤리네의 급작스런 죽음, 삶의 무상성 뿐 아니라 후기낭만주의자들의 영향이 크다.

전통적으로 절대자와 자연 사이에 존재하는 인간의 중간적 지위는 인간의 한계성으로 파악되었다. 그러나 셸링은 매개자로서의 인간의 지위에 긍정적인 의미를 부여한다. 즉 인간은 독립적 뿌리를 자연에 두고 있기에 한편으로 절대자로부터 자유이고, 신적인 것이 인간 내부에서 일깨워짐으로써 다른 한편 자연으로부터도 자유일 수 있는 가능성에 열려있다는 것이다. 인간의 유한성은 인간의 결점으로 간주되지 않는다. 이로써 자연이 정신으로부터 해방되고, 인간이 자연과 정신의 매개자로 설정됨으로써 자연으로부터 정신에 이르는 이행이 가능하게 된다.

스토아적 전통을 이어받은 철학은 무의식, 정념 등에 의미를 두지 않는다. 하지만 셸링은 마음이 지닌 무의식성을 인간의 창조성을 위한 생산적 기반으로 복권하며, 정신을 규정할 때에도 셸링은 이것을 단순히 인식적 기능으로 환원하지 않는다. 즉, 참된 의미의 정신은 의지와 오성의 조화스런 안내를 받을 때에만 가능하다는 것이다. 셸링이 보기에 전통적으로 정신을 인식적 기능에 한정된 것은 본래적 정신을 인위적으로 지성의 형식으로 재

철학탐구 제21집

구성한 결과물일 뿐이다. 인간 본질의 핵을 이루는 영혼이 하위 포텐츠인 정신과 마음과 결합되면서 다양한 철학, 예술, 종교가 탄생한다. 전통적 관념에 의하면 철학은 순수한 이성의 산물로 간주되었다. 하지만 셸링에게서 모든 활동은 질료를 담지한 어두운 원리를 필요조건으로 요구하며, 철학도 역시 다른 포텐츠와 연계된 정신활동의 산물로 파악되었다.

요컨대, 셸링은 비합리성을 오히려 자기의식의 발생원리로 본 것이다. 마음의 무의식성과 영혼의 직관성은 비합리적이긴 지라도, 이것들이 종래의 이성 개념에 대한 비판적 탐색을 가능케하고 인간의 사후에 대한 포괄적 전망을 열어 보인다는 것이다. 비록 죽음과 영혼계에 관한 셸링의 논의가 필증적 방식을 띤 것은 아니지만, 그의 영생이론은 전체적으로 인간학적 근거에 의해 지탱되는 권유적 성격의 논의라고 할 수 있다.

1. 들어가는 말

셀링철학의 발전적 단계 가운데 인간학적 전환은 초기의 자연철학, 동일성철학을 지나 늦어도 『자유론』 이후에 수행된다고 볼 수 있다. 말하자면 『자유론』 이후 내용적으로나 방법적인 면에서 인간이 중심에 설정되어 철학 체계가 전개된다는 말이다. 동일성철학 이전의 단계에서와 같이 오직 절대자의 관점에서 인간 및 세계에 관한 철학이 전개되는 것이 아니라, 이와는 반대로 절대자가 인간의 관점에 의해 고려되면서 철학체계가 전개된다.

셀링의 저작 가운데 인간에 관한 철학적 이론을 전개한 글은 소위 『인간학적 도식』¹⁾과 『자유론』 일부 그리고 후기철학이다. 이것들과 함께 『슈투트가르트 개인강의』²⁾ 역시 인간학을 주제로 한 저작에 속한다. 물론 그의 초기 자연철학과 『자유론』 등에 대한 관심에 비한다면 『개인강의』

1) 에르하르트에 의하면, 이 글은 황태자 막스밀리안을 위해 1837/38년에 쓰여졌으며, 원래 ‘심리학적Psychologisch 도식’이라는 제목이 붙어야 한다는 것이다. 왜냐하면 19세기에도 ‘심리학’과 ‘인간학’이라는 용어 사용에 구분이 아직 없었기 때문에 인간학적 사유 조차도 강단철학에선 심리학에 속하는 것으로 간주하였기 때문이다. 이런 이유로 셀링의 아들(K. F. A. Schelling)은 셀링 전집을 출간하면서 『슈투트가르트 개인강의』 중 ‘인간학적’ 내용에 해당하는 목차에 ‘심리학’Psychologie이라는 용어를 첨가하였다. W. E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 참조. 하지만, 솔츠가 주장하듯이, 셀링이 여기서 신학적으로 연관되지 않은 인간에 대한 본질 규정을 하고 있다는 점에서 인간학이란 용어의 사용에서 큰 무리가 없다. 참조, Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 385쪽.

2) 1809년 셀링은 카롤리네가 사망하자 외탕어, 스페덴보리 등을 탐독한다. 곧이어 슈투트가르트의 법률가인 게오르기(Eberhard Friedrich Georgii)가 셀링의 철학적 관심을 몇몇 지인에게 강론해 줄 것을 제안한다. 이 강의는 두 가지 판본이 존재하는데, 한 판은 셀링이 자신의 생각을 전개시킨 구상을 담고 있고, 다른 판은 게오르기가 필서하고, 셀링이 수정을 가한 필기노트이다 (Arsenij Gulyga, *Schelling - Leben und Werk*, Stuttgart 1989, 247쪽). 이하 본문에서 『슈투트가르트 개인강의』Stuttgarter Privatvorlesungen를 『개인강의』로 축약하고, 인용문의 면수를 본문의 괄호에 숫자로 표기한다. 『개인강의』는 K.F.A Schelling에 의해 편집된 셀링전집 중 제VII권이다.

는 셸링의 저작 가운데 드물게 논구되는 작품이며 셸링 연구 중 그늘에 가려있다고 말할 수 있다.

법과그 이유는 아마도 『개인강의』가 표방하는 형이상학이 현대의 계몽화된 의식이 금기시하는 주제를 담고 있기 때문일 수 있다. 말하자면 셸링의 인간학은 무의식의 어두운 면을 밝히려할 뿐 아니라, 나아가 죽음 이후에 존재하는 영혼계(靈魂界)³⁾까지 파고든다는 점에서 특이한 주제를 다루고 있는 것이다. 이렇게 셸링이 다룬 기이한 주제는 이미 스페텐보리를 향해 칸트가 『어느 시령자의 꿈』(1766)에서 가한 비판의 대상이 되었던 적이 있다. 칸트는 여기서 “우리의 전체 감각에 드러나지 않기 때문에 우리가 인식할 수 없고 단지 추정할 뿐인 정신적 본성은 결코 적극적으로 사유될 수 없다”⁴⁾고 주장하면서 영혼계에 대한 형이상학적 관념을 단지 “바람직하지 않은 negativ 오성”⁵⁾에만 존재하는 학설로 간주하였고, 최대한 관용을 베풀더라도 “영혼계에 관한 전체 이론 - 멀리는 형이상학의 일부이기는 하지만 - 을 이미 해결을 보았기에 완결된 것으로 변두리 문제”⁶⁾로 간주하였던 것이다. 이에 반해 셸링은 『개인강의』에서 영혼계의 관념에 적극적이고 체계적인 의미를 부여하면서 “자연에 관한 철학이 존재하듯이 영혼계에 관한 철학이 존재한다”(478)고 주장한다.

법과자연철학에서 영혼계의 철학으로 넘어가는 사변적인 주장은 인간의 지평에서 전개되지만 그 저변에는 - 사변적 경건주의자인 외팅어의 저서에 대한 탐구에 의지해 - 야콥 뵘의 신지학과 기독교적 카발라⁷⁾의

3) 여기서 영혼계라는 용어는 독일어 Geisterwelt의 번역이다. 이 독일어는 원래 정신계로 번역해야 하지만 죽음 이후의 정신계는 우리말의 어의에는 영혼계가 적합하여 이곳에서 영혼계로 번역한다. 나중에 셸링은 인간의 정신을 세 부분으로 나누면서 영혼에 해당하는 부분에 ‘영혼’Seele이라는 용어를 특별히 사용하지만 문맥에 따라 영혼계와 정신계를 혼용하더라도 셸링의 의도를 드러내는데 혼란이 있어 보이지 않는다. 특히 죽음 이후의 세계는 영혼계로 번역할 것이다.

4) Kant, *Träume eines Geistersehers*, Kant Werke, Bd. 2, Darmstadt, 1960, A 80.

5) Kant, Ebd.

6) Kant, 같은 책, A 81.

7) 셸링은 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*에서 악에 관해 설명하는 가운데

정신적 전통과 연계된다. 이는 정신적 세계의 회복이라는 셸링의 철학적 기획이 계몽화된 시대정신과는 정면으로 대립한다는 것을 의미하며, 이로써 그의 철학은 ‘헛소리’ 또는 ‘낭만적 비합리주의’라는 의심을 피할 수 없었다. 바로 『개인강의』에서 셸링은 학문적 기반을 떠난 것처럼 보였으며, 이로써 야스퍼스가 비판한 것처럼 셸링은 “뚜렷한 것에서 암시로, 진리에서 불합리로, 투명한 보고에서 마술로 전환”⁸⁾한 것처럼 보였다.

법과물론 셸링은 영적 세계의 회복이라는 기획이 현대의 지평에서 가질 수 있는 위험을 잘 의식하고 있었기 때문에, “많은 표현들”이 자신의 청중에게 “기이하게”(431) 보일 수 있음을 인정한다. 하지만 자연에서 정신을 말할 수 있는 것처럼 자연의 영역에서 영적 세계로의 학문적 이행이 정초 가능하다는 것이 셸링의 입장이다. 특히 셸링은 『개인강의』에서 영혼계로의 학문적 전환 가능성을 인간학의 관점에서 정초하려 한다. 셸링철학에서의 소위 “인간학적 전환”⁹⁾은 새로운 형이상학의 건립을 위해 학문적 기반을 탐색하는 기초원리로 작용한다. 이를 위해 『개인강의』에서 셸링의 사유과정은 자신의 자유의 이론을 인간학적인 입장에서 구체화하는 것으로 시작하여 죽음의 문제를 넘어 영혼계에 관한 구체적 논의에 이른다.

법과본 논문은 인간학적 전환에 의해 영혼계에 도달하려는 셸링의 철학적 의도를 추적하는데 있다. 이를 위해, 논문의 진행 순서를 개략적으로 말한다면, 먼저 전환을 이루게 되는 배경적 기반을 “세계 해명의 단서로서의 인간”이라는 제목 하에 언급한다. 이어서 “자연과 영혼계의 매개로서 인간의 지위”, 그리고 셸링의 마음, 정신 그리고 영혼에 대한 것을 언급할 것이며, 후반부에서 죽음과 연관된 영혼계에 대해 언급하게 될 것이다.

카발라를 간단히 언급한다. 즉 카발라적 설명방식에 의하면 “악은 유출과 선으로 부터의 소원疎遠을 통해 설명된다”(SW VII, 411)는 것이다. 본문에서 『자유론』으로 축약하며 인용문은 각주에서 셸링전집의 권수와 면수로 표시한다.

8) K. Jaspers, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München/Zürich, 1968, 7쪽.

9) J. Jantzen/P.L.Oesterreich(Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Schellingiana 14, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, VIII쪽.

2. 세계 해명의 단서로서의 인간

법과서구 철학사에서 무상성은 항상 비존재로 무시되었고 악은 존재의 결핍으로 간주되었다. 하지만 우리는 삶 가운데 무상성과 악이 압도적인 무게를 지니고 인간을 엄습하는 현실을 피할 수 없다. 그런데 신이 완전하신 분이신데 신 밖에는 아무것도 존재하지 않는다면 그러한 것들은 과연 어디로부터 오는 것일까? 바로 이러한 물음이 1806년 이후 셸링철학의 주요 문제로 등장한다.

법과1806년 셸링철학의 전환은 동일성철학의 밝고 정적인 세계로부터 어두운 심연의 세계로의 변천이었다. 물론 이런 변화에도 불구하고 셸링은 동일성철학의 특정한 관점, 예컨대 신을 실재와 이념, 자연과 정신의 통일된 본질로 간주하는 관점을 고수한다. 또한 동일성철학 이후의 후기철학에도 셸링은 피히테의 영향이라 할 수 있는, 요컨대 모든 것을 두 가지 근본힘으로 건립하려는 단초를 발전시킨다. 하지만 이제 이 두 가지 힘이 동일성철학에서와 같이 서로 하나를 이루는 것이 아니라 그와 반대로 완전히 분리되어 서로 긴장 관계를 이루게 된다. 물론 두 가지 근본힘을 서로 분리된 것으로 다룬다고 하여 자연철학과 선형철학이 서로 분리되는, 동일성철학 이전으로 회귀하는 것은 아니다. 자연과 정신, 실재와 이념 등 셸링철학의 근본개념들은 후기철학에서도 중심에 있지만 그 의미는 근본적으로 변화된다. 말하자면 근본힘들은 신 안에서 상대와 서로 투쟁하되, 자연은 어둡고 충동적이며 몰오성적인 것으로, 이에 반해 정신은 이성적이며 사랑으로 충만하고 밝은 것으로 기술된다.

법과밝고 합리적인 세계로부터 어두운 심연으로의 이런 셸링철학의 변화에는 몇 가지 이유가 있다. 아마도 동일성철학의 단계에서 배제되었던 유한성과 악의 물음을 부정할수록 엄연히 현존하는 그 사실을 부인할 수 없는 점을 셸링은 더욱 의식하게 되었을 것이다. 여기에 더하여 예상치 않게 찾아든 부인 카롤리네의 죽음(1809)은 지상적인 것의 허망함과 무

상함을 뼈저리게 절감하게 한다.¹⁰⁾ 생의 위기를 넘긴 이후 셸링은 존재의 유한성을 도외시할 수 없었다. 오히려 반대로 죽음에 대한 동일성철학적 경시가 현실과는 거리가 먼 환상임을 깨닫는다.

법과셸링이 겪은 실존적 위기만이 그로 하여금 자연이 지닌 어둔 힘과 삶의 무게를 깨닫게 한 것은 아니다. 무엇보다 몇 년간 가졌던 뮌헨의 후기낭만주의자들과의 교분은 자연의 어두운 면에 대한 관심을 환기시킨다. 전기 낭만주의자들¹¹⁾이 주로 자연이 지닌 밝은 면에 관심을 기울였다면, 자연의 어두운 면은 후기낭만주의의 본질을 이룬다. 동일성철학적으로 파악되던 밝고 완전한 자연의 자리에 어둡고 파악될 수 없는 자연의 형상과 위력이 대신 들어섰다. 이제 세계는 마력적이고 비밀로 가득한 탐구불가능의 영역일 뿐 아니라 그 이상으로 심연의 공포스럽고 위협적이기조차 한 것으로 파악된다. 결국 세계는 기독교적으로 정향된 후기낭만주의에 의해 신지학적theosophisch으로 채색됨으로써 인간은 신을 신비적으로 응시할 수 있고 신의 창조의 깊이를 직접 인식할 수 있다고 믿는다.

법과신지학적으로 정향된 사상가들¹²⁾은 신의 내적인 생명과 그 의지를

10) 아우구스트 빌헬름 슐레겔의 부인이었던 카롤리네는 1803년 열두살 연하인 셸링과 결혼하여 당시 문필계의 스캔들이 되었다. 1809년 그녀는 마울브른의 시택을 방문 중 이질과 신경염에 걸려 별안간 사망한다. “신이 그녀를 내게 주셨으니 죽음도 내게서 그녀를 앗아가지 못할지어다”라는 셸링이 남긴 묘비명은 여전히 인상적이다. Arsenij Gulyga, 같은 책, 243쪽 이하 참조.

11) 젊은 셸링 뿐 아니라 티크, 노발리스, 브렌타노, 바켄로더, 프리드리히 슐레겔 등이 대표적인 전기낭만주의에 속하며, 자연을 신적인 전체로 파악하려는 종교적인 태도는 결국 자연을 모든 것에 영혼을 부여하는 생명적인 것으로 파악하게 된다. 따라서 이들에게서 자연은 모든 대립이 해소되는 하모니로 이해된다. 괴테와 훔볼트도 전기낭만주의자들과 유사한 자연관을 지니고 있었으나 그들의 세계이해의 전형은 고대 그리스였고, 전기낭만주의자들은 기독교의 영향권에 있었다는 점에 차이가 있다. Franz Josef Wetz, *Friedrich W.J. Schelling - zur Einführung*, Hamburg 1996, 142쪽 참조.

12) 셸링은 이런 철학관을 지닌 사람들과 뮌헨에서 교류를 가지는데, 바더Franz von Baader, 리터Johann Wilhelm Ritter가 중요하며, 그 외에 『자연의 어두운 면』 *Nachtseite der Natur*이라는 글의 장본인인 슈베르트Gotthilf Heinrich von Schubert에게서 영향을 받는다. 자연의 심연성과 세계의 비합리성에 대한 이들 후기낭만주의자들의 사상적 전범은 신비주의자 뵘Jakob Böme(1575-1624)로서,

탐색할 수 있다고 믿는다. 그들에 의하면 신의 형상을 닮은 인간은 신과 하나일 수 있으며, 인간은 자신의 고유한 영혼을 응시함으로써 세계의 비밀에 접근할 수 있다. 셸링 역시 “동일한 것은 동일한 것에 의해 인식된다”¹³⁾고 보기 때문에 인간은 단순한 자기인식의 과정에 의해 절대자가 파악가능하다고 보았다. 기독교적 관념에 영향¹⁴⁾을 받은 셸링은 인간을 “신의 내막을 알 수 있는 자”¹⁵⁾Mitwischer로 추켜세우고 이와 동시에 철학을 “창조의 비밀을 공유할 수 있는 학문”¹⁶⁾Mitwissenschaft der Schöpfung으로 표현한다. 또 셸링은 『개인강의』에서 신은 “모든 것에서 인간과 공통의 것을 지니고 있고”(432) 또 신의 생명(활동, 삶)은 “최상으로 인간의 생명과의 유사성”(432)을 보이기 때문에 신, 세계 그리고 인간에 대한 최종적인 해답은 - 외부세계나 역사 혹은 자연이 아니라 - 인간에서 구해져야한다고 주장한다. 셸링은 오직 인간에 고유한 내면성만이 전체 현실에 대한 정보를 줄 수 있다고 보았고, 진리에 이르는 열쇠가 인간에 있다고 강조한다.

스피노자가 전기낭만주의에 영향을 주었다면 뵘메는 후기낭만주의에 영향을 끼친다. 뵘메의 신지학이 없는 프리드리히 쉴레겔, 바더 그리고 후기 셸링은 생각조차 할 수 없다. 자세한 것, Wetz, 같은 책, 143쪽 참조.

- 13) Schelling, 『자유론』, SW VII, 337. 그래서 셸링은 인간, 특히 “철학자는 이러한 (신적인) 인식을 주장할 수 있다”(SW VII, 337)고 보았다.
- 14) 엄밀히 말하면 기독교적으로 채색된, 뵘메의 신비주의적 종교철학의 영향이다. 뵘메에 의하면 신은 이성적 계기 뿐 아니라 비이성적 계기에 의해 규정되는 존재이며, 또 신에게는 밝은 힘 뿐 아니라 어두운 힘, 투명한 정신 뿐 아니라 물의 식적 자연성도 귀속되는 존재이다. 셸링은 『개인강의』에서 “무에서의 창조”(436)를 창조에 대한 오해라고 언급한 바 있다. 동일철학 단계 전후에 셸링은 무에서의 창조를 거부하였으나 1809년을 기점으로 후기철학에서 고대 그리스적 관념인 ‘무에서 아무것도 창조될 수 없다’는 관점과 ‘무에서의 창조’ 사이의 중간적 관점을 표방한다. Wetz, 같은 책, 146쪽 이하 참조.
- 15) Schelling, *Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit"*, SW VIII, 185쪽.
- 16) Schelling, *Die Weltalter, Fragmente, In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von Manfred Schröter, in: Schellings Werke, Nachlaßband, München 1946, 4쪽(본문에서 『세계연대』로 표기함).

법과이렇듯 세계 해명의 단서로서 인간이 논의의 중심에 놓이게 된 것이 후기셸링의 특징이다. 동일성철학의 단계에서처럼 위로부터의 세계 해명은 세계의 다면성을 이미 통일된 것으로 간주하게 된다. 하지만 실존적 위기 이후 및 후기낭만주의의 영향으로 세계의 불가해적인 다양성이 전면에서 등장하면서 ‘아래로부터의’ 세계해명으로 전환하게 된 것이다. 『자유론』 및 『세계연대』 이후에 셸링은 “모든 것 - 절대자를 포함하여 - 을 가능한 한 인간적으로 그리고 자연적으로 파악하는”¹⁷⁾ 소위 ‘인간학적 방법’ 혹은 ‘인간학적 원리’를 추종한다.¹⁸⁾ 이러한 이유로 『세계연대』에서의 신은 추상적이고 형식적인 것에서 자신을 상실하게 되는 동일체계에서의 신보다 활동적이고 생명적으로 파악된다. 신은 파악하기 힘든 절대적 통일성으로서의 혹은 도덕적 세계질서로서의 신이 아니다. 이는 『자유론』이나 『개인강의』에서도 마찬가지로 유지되는 입장으로써 절대자는 “본래적인 의미에서 보자면, 우리 인간이 생명적인 존재인 것과 마찬가지로, 실재적, 인격적 존재인 것이다”(432).

법과 이렇듯 셸링철학의 단계적 발전마다 자연철학, 동일성철학으로 지칭되지만 이와 더불어 그의 철학에는 이행을 수행하기 위해 도입되는 관념적 원리가 있는데, 이것이 이른바 인간학적 원리인 것이다. 즉 셸링철학의 전개를 설명할 수 있는 다양한 가능성 가운데 “인간 존재에 대한 해명”¹⁹⁾이 이행과정을 이끄는 견인차가 역할을 한다. 이는 셸링이 자연의 필연적 전개과정에서든 절대자의 자기실현에서든 인간을 정점에 설정하고 있다는 사실에 기인한다. 만일 인간이 중심에 설정되지 않는다면 자연에 대한 이론적 설명(자연철학)으로부터 “자유의 철학”²⁰⁾에 이르는

17) Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, 53쪽.

18) 셸링은 인간학적 방법의 정당성에 대해 에셴마이어나와 논쟁을 벌인 바 있다. ‘절대자는 인간과 관련이 없다’거나 ‘절대자는 초인간적이다’라는 에셴마이어의 주장은 - 셸링에 의하면 - 스스로 모순에 빠진다. 왜냐하면 이 주장은 절대자에 대한 인간의 주장이기 때문이다. 이 점과 관련하여 자세한 것, Schelling, *Briefwechsel mit Eschenmayer*, SW VIII, 168쪽 참조.

19) 최신한, 「셸링의 자유와 자연」, 『철학연구』, 제53집, 1994, 69쪽.

20) 최신한, 위의 글, 70쪽.

셸링철학은 단계적 발전을 설명할 근거를 상실하게 된다.²¹⁾

법과따라서 신이 순수한 정신이라면 카오스, 어둠, 물질, 충동 등은 도 대체 어디에서 오는 지에 대한 물음이 제기된다. 이런 물음과 관련하여 셸링은 인간을 포함해서 절대자 및 세계에 대한 최종적인 해답은 외부 세계가 아니라 인간에서 구해져야한다고 믿었다. 초기 단계에 이미 진리에 이르는 열쇠가 인간에 있다고 보았던 셸링은 후기철학에서 지상의 생멸하는 구체적 현실에 즈음해서 아래로부터, 즉 인간에 대한 이해가 곧 세계에 대한 해명임을 보인다. 인간 이해는 곧 세계 해석의 출발점이 되는데, 이런 관점이 여실히 드러난 곳이 『개인강의』라고 할 수 있다.

3. 자연과 영혼계의 매개자로서 인간의 지위

법과셸링 당시까지 철학에서 윤리적 부분과 형이상학적 부분이 명확히 구분되지 않았듯이 셸링은 『개인강의』에서 철학의 일반적 형식을 추종한다. 형식적으로 합리주의 철학과 연관된 모습을 취한 『개인강의』는 전통 형이상학이 담고 있는 모든 주제들, 예컨대 신, 자연 그리고 인간에 관한 이론을 포괄하는 철학 체계의 기본줄기를 전개한다. 이 책은 세부적으로 철학체계의 다양한 형식에 대한 역사적 소개, 자연철학, 도덕철학 그리고 인간학, 자유 및 역사철학, 심리학과 형이상학, 종말론과 ‘영혼계’를 개괄한다. 비록 명시적으로 인간학이 체계의 일부이긴 하지만, 그럼에도 불구하고 인간학은 셸링의 의도를 다양한 차원에서 함축적으로 규정하고 있다. 이를 위해 셸링은 『개인강의』에서 세 가지 측면에서, 즉 체계적인 면, 방법적인 면 그리고 주제적인 면에서 인간을 중심에 놓는데, 이 점에서 그

21) 본 논문의 목적은 셸링의 소위 ‘자유철학’을 다루는 것이 아니기 때문에 더 이상의 상세한 설명을 하지 않는다. 이에 관해 자세한 것은, 최신한, 「셸링의 자유와 자연」, 「자연의 자유와 자기의 자유-셸링의 『자유론』 연구 (『철학』, Vol. 51, 한국철학회, 1997) 및 『인간적 자유의 본질·철학과 종교』(한길사, 2000)의 서문에 해당하는 「선악의 가능성으로서의 자유를 참조할 것.

가 표방하는 형이상학은 전체적으로 ‘인간중심적’이라고 볼 수 있다.

법과첫째, 체계적인 면에서 볼 때 『개인강의』에서 인간이 중심의 위치를 차지한다는 것은 전통 형이상학이 취하고 있던 위계질서를 파기하는 방식으로 논의가 진행된다는 것을 의미한다. 주지하듯이 전통 형이상학은 가시적 자연세계에 대비되는 지성적 우주에 우선적 지위를 부여한다. 이에 반해 셸링은 자연을 정신계와 동일하게 중요한 것으로 간주하여 자연을 정신계로부터 해방시키면서 인간을 두 세계의 연결지점으로 자연의 중심에 둔다. 말하자면 “인간은 신적인 것과 자연적인 것 사이에 연결을 기대할 수 있는, 자연에 존재하는 끈이다. 말하자면 정신과 자연 사이에 존재하는 무차별의 점 *Indifferenz Punkt*이다”(V 165).²²⁾ 물리적 우주와 정신적 우주 사이에 인간이 차지하는 중심적 지위는 인간으로 하여금 매개자가 되도록 운명 지운다. 인간의 본래적인 사명은, “정신계와 자연 사이에서 주도적인 매개를 수행하는 것이며, 그런 한에서 자연의 숭배자”(V 176)가 되는 것이다. “주도적인 연결고리”(V 177)로서 인간은 어떤 의미로는 “정신계와 자연계 사이의 상호소통”(V 177)을 가능하게 함으로써 자연으로부터 정신계로의 ‘이행’을 일궈낸다. 그런데 두 세계 사이의 소통적 재결합을 이루어냄으로써 통일된 우주 및 나아가 “모든 존재를 회복” *Apocatastasis Panton*(V 208)해야 하는 인간의 운명은, 과연 인간이 자연계와 정신계 사이의 매개자로서의 중재적 사명에 정당한지에 관한 정당성의 물음이 제기된다. 바로 『개인강의』의 주요 목적은 역사적 우주의 한 가운데서 인간으로 하여금 중심적 지위와 상호소통의 매개로서의 인간의 의미상승을 깨닫도록 하는 것이며 또 인간의 자유가 지닌 중재적 사명을 확신시키는데 있다.

법과둘째, 셸링은 방법적인 면에서 인간을 중심에 설정하는데, 이는 선천적인 체계구조와 인간학적인 유비 사이에서 단적으로 드러난다. 한편으

22) F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Vorlesung, Version inédite*, hrsg. von Miklos Vetö, Turin 1973, 미간행 『슈투트가르트 개인강의』는 본문 및 각주에 로마자 V와 면수로 표시함.

로 셸링은 『개인강의』에서 신지학의 단순한 서술과는 구별되는, 합리적인 방법적 양식을 추종한다. 마치 “기하학자”(423)가 필증적(必證的, apodiktisch) 학문이 지닌 증명 방식으로 자신의 대상을 구성해 내듯이, 『개인강의』의 사변적 논의는 “실재적인 것과 이념적인 것의 절대적 동일성”(424)이라는 원리에서 시작하면서 자신의 대상을 구성한다. 그러나 다른 한편 『개인강의』에서 합리적 구성이 갖고 있는 이런 소극적인 방법적 요소는 인간학적 유비에 의한 적극적인 방법적 요소에 의해 점차적으로 보완된다. “우리가 완전히 생명적, 인격적 존재로 간주할 수 있는 신을 요구한다면, 우리는 마찬가지로 신을 완전히 인간적으로 보아야 한다. 다시 말해 우리는 신의 생명이 인간의 생명과 가장 큰 유사성을 지니며, 따라서 신 가운데 영원한 존재 뿐 아니라 영원한 생성이 있음을 가정해야 한다. 한마디로 우리는 신이, 의존성만을 제외하고는, 모든 점에서 인간과 공통적이라는 것을 가정해야 한다”(432). 이렇듯 인간학적 유비의 도입은 생명적 · 인격적 절대자에 대한 셸링의 동경에서 유발된 것이다. 동시에 이런 관점에는 순수하게 이념적으로만 건립된 전통 형이상학에 대한 셸링의 의문이 내포되어 있기도 하다.

법과셸링에 의하면 “참된 체계는 만들어질 수 없으며, 그것은 단지 그 자체로서, 즉 신적 오성 가운데 이미 존재하는 것으로서 발견될 수 있을 뿐이다.”(421). 따라서 셸링이 탐색하는 새로운 “세계체계”Weltsystem (421)의 순수이념적 개념을 존재론적으로 보증하기 위해 도입되는 것이 인간학적 유비이다. 인간학적 유비의 예시 능력은 단순한 논리적 가능성을 넘어 철학적 개념에 들어있는 있는 현실성을 증명하게 된다. 사변적 내용은 인간학적 유비에 의해 풍요성을 획득하며, 인간의 경험세계가 인간학적 유비에 의해 방법적으로 체계의 중심에 자리잡는다. 이때 물론 ‘세계체계’가 형식적으로 『자유론』에서 요구된 ‘자유의 체계’System der Freiheit의 이상과 일치된다는 점을 밝혀야한다. 즉 ‘세계체계’는 ‘자유의 체계’가 되어야하며 그리고 “그 어느 것도 (예를 들어 자연을) 배척해서는 안되며, 그 어느 것도 일방적으로 하부에 종속시키거나 억압해서는

안된다”(421).²³⁾

법과셋째, 방법적인 면에서 인간을 중심에 설정함으로써 인간이 주체적인 면에서 중심화하게 되었다. 만일 신의 인격성이 인간의 인격성과의 유비에서 이해되어야 한다면 인간학적인 탐구결과가 철학적 신학의 초석이 된다. 이를 보여주는 예증으로 『개인강의』가 추구하는 형이상학을 위해 전형적이라 할 수 있는 ‘어둠의 원리’에 관한 관념이 있다. 인간학적인 탐구결과에 따르면, “우리 내부에 두 가지 원리가 있는데, 무의식적이고 어두운 원리와 의식적 원리가 그것이다. 우리 자아의 형성과정을 보면, 우리는 인식이나 학문의 관점에서 우리자신을 형성하거나, 혹은 윤리적으로, 혹은 완전히 무제한적으로 삶을 통해서 그리고 삶을 위해서 우리자신을 형성하려 한다. 이렇게 자아의 형성과정은 우리에게 의식되지 않으면서 무의식적으로 이미 존재하는 것을 의식으로 끌어 올리는데 있다. 한마디로 우리 내부에 있는 생득적 어둠을 밝음으로 끌어 올려 명확히 하는데 있다”(433). 이것을 인간학적 유비의 측면에서 본다면, “신에 있어서도 동일하다. 어둠은 신에 앞서서 나타나며, 투명성은 비로소 신이 갖고 있는 본질로서의 어둠Nacht에서 나타난다”(433).

법과따라서 『개인강의』에서 인간에 관한 셸링의 이론은 단지 자기의식에 관한 이론의 경계를 넘어서는 것이다. 인간학이 비밀스런 철학적 기초이론으로 승격된다는 것은 주체적인 면에서 셸링철학의 확장을 의미한다. 인간학으로서의 셸링 철학은 자기의식적인 인격의 경계를 넘어서있는 소위 ‘비합리성’으로 진출한다. 인간에 관한 셸링의 이론은 지금까지 어둠으로 간주된 인간의 본성의 두 가지 측면을 탐색하기 시작한 것이다. 인간 본성의 두 가지 어두운 면이란, 마음에 내재한, 자연에 정향된 무의식이 그 하나이며, 다른 하나는 정신(영혼)계에 정향된, 마음이 갖고 있는 직관적인 것이다.

23) 셸링은 ‘자유의 체계’로서의 ‘세계체계’를 언급하면서 동시에 당시의 교육제도를 포함한 철학체계들을 비판한다. 여기서 셸링이 비난하는 대부분의 체계는 기껏해야 “역사소설”(라이프니츠체계처럼)이나 “학교제도”의 체계와 같은 것들이라고 한다(참조, 421).

4. 인간학과 인간자유 의 본래적 의미

법과셸링에 의하면 인류가 지금까지 가졌던 운명은 타락한 자유와 훼손된 자연의 역사이다. 역사의 중심에서 떨어진 인류는 자유의 오용에 의해 타락한 자연에 예속되게 되었다.²⁴⁾ 인류가 굴종의 시대에서 해방되어 “재도약”Wiedererhebung(463)하기 위해서는 외부적 세계의 정치적 변화가 아니라 오히려 상실된 정신적 통일을 인간에게 다시 부여하는 ‘자유방식의 혁명’이 요구되는 것이다. 셸링은 인간학의 관점에서 현시대에 사라져버린 정신적 세계를 해명함으로써 인간의 자기에 대한 이해를 심화하려 한다. 이리하여 『개인강의』의 인간론은 자유의 이론일 뿐 아니라 동시에 해방에 관한 이론인 것이다.

법과우선 셸링은 “인간학”(457)을 “피조된, 유한한 정신”(457)으로서의 인간에 관한 이론으로 이해한다. 이와 관련하여 『개인강의』는 『자유론』으로부터 인간 자유에 관한 중심테마를 수용함과 동시에 이것을 인간학적으로 확대한다. 셸링은 『자유론』²⁵⁾에서 자유를 단순히 정신과 이성의 통

24) 타락한 자연에 예속됨으로써 인간은 자연적·육체적 의존성과 억압을 벗어날 수 없는 현존의 삶을 영위하고 있으며, 질병과 죽음도 그런 예속의 결과이다. 가난도 “대부분의 사람이 치러야 할 약”(462)에서 발생한다. 가난의 극복을 위해 노동해야 하는 인간은 자연과의 끊임없는 “작은 전쟁”(V 172)을 수행해야 한다. 셸링이 보기에 국가 자체도 “직선적으로 말한다면 인간성에 뿌리를 둔 저주의 결과물”(461)이다. 플라톤과 피히테가 주장한 이성국가라는 관념도 “그 자체 모순”(461)이다. 왜냐하면 인간이 상실한 정신적 통일은 물리적 수단에 의해서 강제될 수 없기 때문이다. 그렇기 때문에 국가와 국가들로 이루어진 세계는 원리적으로 “불확실 하고 잠정적”(461)이며, 전쟁은 국가들이 피할 수 없는 필연적이고 “극단의 현상”(462)인 것이다. 그래서 셸링은 참된 자유는 국가에 의해 지배되지 않는 영역에서만 가능하다고 보았고, 개인은 일반의지의 질서에 의해서만 자유에 도달한다는 추론을 거부한다. 셸링에게서 자유는 국가가 아니라 개인에 자율적 공간을 허용하는 사회에서만 가능한 것으로 파악된다. 자세한 것, Joseph P. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs*, Würzburg, 1989, 129쪽 이하 참조.

25) Schelling, 『자유론』, SW VII, 334쪽 이하 참조.

일로서 파악하거나 부자유를 단순히 충동성과 동일시하지도 않는다. 자유 또는 부자유는 존재론적으로 이미 주어진 기반이 아니라 가능성일 뿐이다. 자유는 부자유로 전환될 수 있는 “실체없는 순수한 능력(할 수 있음)”²⁶⁾일 뿐이다. 하지만 순수한 가능성으로서의 이러한 자유는 - 이것이 자유의 다른 면인데 - 자신의 실현을 위해 인간의 자연성과 이성성에 의존한다. 자유는 자연이 이성에 종속하거나 또는 이와는 반대로 이성이 자연에 종속하는 질서에서 성립하는데, 전자의 경우가 선이며 후자가 곧 악이다. 셀링의 이러한 윤리관은 전통적 관점과 다르지 않다. 그러나 셀링에서 자유가 모든 능력보다 상위에 있다는 점에서 그의 윤리관은 전통과 다르다. 요컨대 “자유는 인간적 존재 일반의 근본완성이다. 자유와 인간 존재의 이런 동일화는 형이상학적 전통의 기본명제에 대한 의문제기인 것이다.”²⁷⁾ 비이성 뿐 아니라 이성도 행위의 가능성 가운데 하나로 간주될 뿐이다. 인간과 세계에서 관찰되는, 사실적인 비합리성에 대한 통찰에 뿌리를 둔 이성에 대한 회의는 이성은 그 자체로 전권을 지니고 있지 않다는 인식에서 발생한 것이다.

법과셀링은 초기 관념적 단계에서는 자유를 인간의 자기규정을 위한 동기로 파악하였으나, 이제 『개인강의』에서는 “완전히 본래적 자유”(457)를 형이상학적 맥락에서 파악한다. 이제 인간 자유의 고유성은 무엇보다 형이상학적 지평에서 인간 자유가 차지하는 특별한 지위에 의해서 규정된다. 셀링에 의하면 “인간은 자연의 비존재와 절대적 존재=신 사이에 있는 중간Mitte에 위치함으로서 인간은 두 가지로부터 자유롭다”(458). 다시 말해 자연과 절대자 사이에 위치한 인간의 특별한 중간적 지위는 인간을 엮어매고 있는 이중의 의존성으로부터 해방시킨다. “인간은 독립적인 뿌리를 자연에 내림으로서 신으로부터 자유롭고, 또 신적인 것이 인간 내부에서 일깨워짐으로서 자연으로부터 자유롭다. 말하자면 인간은 자연의 한가운데 있으면서 자연을 넘어 선다”(458)는 것이다. 『자유

26) Schulz, 같은 책, 378쪽.

27) Schulz, 같은 책, 379쪽.

론』²⁸⁾에서 말하듯이 인간적 유한성은 인간의 결점이나 악이 아니다. 셸링은 인간의 유한성을 오히려 인간의 본래적 모습으로 파악한다. 한편으로 인간이 갖고 있는 자연적인 부분에 의해서 인간은 개인적, 인격적 존재가 되며, 다른 한편 인간의 절대성으로 인해 “자연 가운데 있으면서 자연을 넘어선다”(458). 이렇듯 셸링에게 인간의 유한성은 도리어 해방적 계기, 자유의 계기로 파악된다.

법과『개인강의』에서 논의되는 자유의 이론은 인간학의 바탕위에서 전개되는데, 셸링은 인간이 갖고 있는 정신의 전체 특징을 자신의 포텐츠론²⁹⁾에 따라 3단계로 기술한다. 셸링은 “일반적으로 정신이 갖고 있는 세 측면 혹은 정신이 갖고 있는 잠재력은 마음, 정신 그리고 영혼 이라는 독일어에 의해 제대로 묘사된다”(465)고 본다.³⁰⁾

28) Schelling, 『자유론』, SW VII, 370 각주.

29) 포텐츠Potenz는 자연과의 연관에서는 자연의 역동적 발전단계를 표현하기 위한 개념이며, 우리말로 ‘잠재력’, ‘상승력’, ‘힘’ 등으로 번역된다. 포텐츠는 “후기 셸링의 인간학을 파악하기 위한 열쇠”(Schulz, 같은 책, 869쪽, 각주5)로서 용어 그대로 번역하자면 “가능성”(Schulz, 같은 책, 380쪽)이다. 하지만 슐츠가 강조하듯이, ‘가능성’은 변증법적으로 파악되어야 한다. 포텐츠의 변증법적 의미규정에 따라 본다면, 인간의 인격을 고정된 실체로 파악하는 것은 인격에 대한 순진한 이해일 뿐이다. 인격은 능력의 상호 기능적 결합으로 되어 있다. 즉 인격은 자유인 것이다.

30) 『개인강의』에서 논의되는 ‘정신’(좁은 의미)의 세 가지 포텐츠에 앞서서 이것의 상위의 범주라고 할 수 있는 인격성의 세 가지 포텐츠가 있는데, 의지, 오성, 정신(넓은 의미)의 순서로 되어있다. 어떤 것도 다른 것 없이는 가능하지 않으며, 각각은 서로를 제한하되, 순서가 역으로 될 수는 없다. 그저 단순한 의지로서의 의지인 첫째 포텐츠에서 의지는 ‘존재 가능성’으로서의 의지이며, 순수한 의지로서의 이런 의지는 맹목적이다. 존재가능성으로서의 이런 단순한 의지가 오성에 의해 규정됨으로써 의식적인 결정을 내리게 되며, 오성과 결합되지 않은 의지는 맹목적일 뿐이다. 물론 힘으로서의 의지는 - 『자유론』에서 “의지는 근원존재이다”(SW VII, 350)라고 말하듯이 - 모든 생명현상이 현실화되기 위한 바탕이지만 반대힘이 없으면 맹목적일 수 있는 위험성을 지닌다. 따라서 두 번째 포텐츠에서 의지는 제한되고 매개되어야 하는데, 오성이 의지의 반대힘으로 작용한다. 의지와 관계에서 오성은 ‘장소제공처’ das Standgebende의 역할을 한다. 따라서 오성은 자기자신을 위해서가 아니라 다른 것을 위해 존재한다. ‘형식’으로서의 오성은 ‘질료’로서의 의지가 사려있도록 제한한다. 제한자로서의 오성은 유일하게 의지에 봉사한다. 오성과 의지는 통일로서의 세 번째 포텐츠를 셸링은 정신이라

법과인간 정신의 첫 번째 실제적 포텐츠로서 마음Gemüth은 인간의 자기의식이 갖고 있는 ‘어둠의 근거’를 형성한다. 말하자면 마음은 “무의식의 덩어리”(435)로서, 자기의식은 바로 이것의 지반위에 존립한다. 마음은 “인간의 본성이 지니고 있는 가장 어두운 그래서 가장 깊은 심연”(465)이다. 마음이 지닌 심연에 인간이 갖고 있는 “동경”(465)이 뿌리 내리고 있으며, “인간 본성의 심연의 현상은 우울성”Schwermut을 띠고 있으며, “자연의 심연 역시 우울성”이기 때문에 “인간과 자연은 상호 매개되어 있다”(465). 자연에 뿌리를 두고 있는 인간의 삶에는 “끊을 수 없는 침울성Melancholie”(466)이 따라다닌다. 이렇게 마음 가운데 첫 번째 포텐츠로서 무의식이 자리잡고 있으며, 마음의 두 번째 포텐츠로 욕망Begierde이 있다. 욕망은 결코 꺼지지 않고 “스스로 타오르는 불꽃”(466)으로서 “존재를 향한 욕망Sucht”(466)으로 비교될 수 있다. 그리고 마지막 포텐츠로서 “마음 가운데 최상의 것”(466)인 감정Gefühl이 있다. 전통적으로 인간의 마음이 지닌 충동과 정념Affekte은 - 걱정을 경멸하는 스토아적 사상을 그 후 칸트에서 발견할 수 있듯이 - 극복하거나 추방되어야 할 것이었으나, 이것들이 셸링의 인간학에선 의식화되었을 뿐 아니라 공개적으로 긍정적인 것으로 평가된다. “마음은 인간에서 원래 실제적인 것이다. 인간은 마음으로써mit 또 마음 가운데서in 모든 효력을 발휘해야 한다. 마음이 없는 위대한 정신은 결실을 맺지 못하며, 아무것도 산출하지 못하기에 창조할 수 없다”(466).

법과셸링은 인간의 창조성을 위한 생산적 기반으로서 정념을 보편적

부른다. 정신의 본질은 두 가지 측면에서 이해되어야 하는데, 우선, 의지와 오성이 연계된 것으로서의 정신은 - 다시 말해 의지와 오성의 직접적 매개로서의 정신은 - ‘참된 정신’이 아니다. 여기서 정신은 아직 완전한 자유롭지 못하다. 그래서, 셸링은 세 번째 포텐츠로서의 정신을 넘어서는 ‘실제적 정신’wirklicher Geist 혹은 절대적 정신 또는 ‘자기 자신으로부터 자유로운 정신’을 설정하는데, 이는 결국엔 인간의 주체성을 행위 가운데 규정하기 위한 것이다. 자율적 자기의식에 대해 단지 의식하는 정신은 단순한 가능성에만 머문 정신이다. 참된 의미의 정신은 자기 내면에 폐쇄된 내면성에서 벗어나 외부에서 자신을 실현하는데서 성립한다. 자세한 것, Schulz, 같은 책, 380, 383쪽 이하 참조.

인간학의 측면에서 복권하고 긍정함으로서 인간 내면의 고유한 ‘어두운 원리’를 의식으로 끌어올린다. “모든 산출에는 어두운 원리가 작용한다. 어두운 원리는 곧 질료Stoff이며, 이로부터 고차적 존재들의 창조물들이 이끌어 나오게 된다. 철학에서 보자면 이 어두운 원리는 감정이다. 따라서 우리는 감정이 없다면 - 비록 감정이 최상의 것은 아니지만 - 어떤 것도 산출해 낼 수 없다”(472). 이렇게 셸링의 사변적 논의는 처음엔 불투명한 정념적 기반으로부터 시작하여 이로부터 모든 것이 산출된다는 인식에 도달한다. 여기서 마음의 실재적 포텐츠는 ‘동경’을 본질적 성격으로 지니기 때문에 인간은 결국에 “완전히 생동적이고 인격적인 본질로 간주할 수 있는”(432) 절대자를 추구하게 되는 것이다.

법과정신을 이루는 두 번째 포텐츠는 (좁은 의미의) 정신Geist이다.³¹⁾ 인간의 인격성은 마음 가운데 있는 무의식에 머물 수 없다. 정신이 비록 인간이 지닌 무의식성에 뿌리를 내리고 있기 때문에 존재에 대한 욕망을 갖고 있고, 존재를 동경하지만, 이 정신은 그저 단순한 욕망이며 투명한 공기와 같은 것이다. 단순한 욕망은 “의식화된 욕망”(467)이어야 한다. 인격성은 인간의 정신적 전체 본성 가운데 제2의 포텐츠를 결정하는 개인 정신의 명석하고 판명한 의식에 존재한다. “우리가 좁은 의미의 정신이라 부르는 정신의 두 번째 포텐츠는 인간에 있는 본래적 인격, 즉 에스프리’esprit이다. 다시 말해, 좁은 의미의 정신이 의식성의 본래적인 포텐츠인 것이다”(466). 인간의 인격성이 위치한 본래적 중심으로서의 정신을 규정하면서 셸링은 의지의 복권에 대한 물음을 전개하는데, 원래 의지의 복원은 이미 『자유론』에서 언급된, “의지는 근원존재”³²⁾라는 격률에 나타나있다. “정신이 지닌 보편성은, 정신이 존재에의 욕망, 추구, 동경이라는데 있다. 인간의 무의식에 해당되는 것으로써 마음 가운데 첫 번째 포텐츠에서 정신은 아직 단순한 욕망과 투명성으로서의 정신이었다. 하지만 여기서 정신은 의식화된 욕망, 즉 한마디로 의지로서의 정신이

31) 좁은 의미의 정신은 단순화해서 말한다면 의지이다.

32) Schelling, 『자유론』, SW VII, 350.

다”(467). 이렇듯 셸링은 의지를 정신의 본래적 내면으로 파악한다.

법과여기서 좁은 의미의 정신은 다시 세 가지 포텐츠에 따라 설명된다. “이기적 의지Eigenwille, 즉 에고이즘”(467)이라는 첫 번째 포텐츠와 이것에 저항하는 두 번째 포텐츠로서의 “오성”(467), 그리고 이기적 의지와 오성과 구별되는 세 번째 포텐츠로서의 인간의 “본래적 의지”(467)가 그것이다. 이기적 의지(에고이즘)와 오성은 모두 의지와 관련된 것으로서, 의지가 인간의 개별성 및 실질적인 것을 추구하는 경우에 이기적 의지이며, 보편적 혹은 이념적인 것을 추구하는 경우에 오성이다. 오성이 결여된 정신, 즉 아집은 맹목적이다.³³⁾ 또 셸링에서 인간의 개별적 인격성은 오성의 산물로 간주되지 않는다. 셸링은 이기적 의지와 오성이 결합되는 경우에 “본래적 의지”(467)로서의 세 번째 포텐츠가 성립한다고 주장한다. 셸링이 전통적인 관점과 다른 점은, 의지를 정신의 계기로 강조함으로써 정신을 단지 인식적 기능으로 환원하려는 모든 시도에 이의를 제기한다는데 있다. 셸링이 보기에 전통적으로 규정된 정신의 인식적 기능은 단지 인간의 본래적 정신을 인위적 지성의 형식으로 재구성한 결과물일 뿐이다.

법과세 번째 포텐츠로 영혼Seele이 있다. 마음에 있는 정념적 기반과 또 인격성의 중심으로서의 정신적 의지를 복권하고, 이어서 직관적인 것의 회복이 총체적 인간학 가운데 본래적인 정상을 형성한다. 직관적 지식의 힘에 의해 인간은 영혼계와 교류하게 되는데, 셸링은 직관적 지식의 능력을 플라톤을 쫓아 ‘영혼’이라 불렀다. 영혼은 마음과 정신에 이어 정신의 전체 특성 가운데 제3의 - 그리고 셸링이 “최상의 것”(468)이라 부른 - 능력을 표현한다. 셸링의 영혼론의 요점은, 직관의 능력으로서의

33) 셸링은 오성이 결여된 이기적 의지(에고이즘)를 도덕적으로 비난하지 않는다. 이기적 의지는 있어야 하며, 그 자체로 악이 아니라는 것이다. 단지 이기적 의지가 지배하려고 하는 경우에 문제가 된다는 것이다. 적극적인 이기적 의지가 없는 ‘덕’은 아무것도 기여할 수 없는 덕으로써, 선 자체는 악의 가능성을 자체 안에 포함한다는 것이다. 만일 선이 극복된 악을 자기 안에 갖지 않는다면 이 선도 “실재적, 생동적인 선”(467)이 될 수 없다는 것이다.

영혼이 지닌 최상의 잠재력은 반성적 자기의식에 의한 강제적인 논증의 처리방식과는 다르며, 그리고 이 능력은 비인격적이며 인간에 내재한 신적인 천부적 능력Ingenium으로 나타난다는 점에 있다. 그래서 셸링에서 “영혼은 인간 안에 있는 본래의 신적인 것, 즉 비인격적인 것”(468)으로 파악된다.

법과영혼이 갖고 있는 이런 비인격성은 마음 안에 있는 무의식성과 더불어, 인간이 갖고 있는 또 다른 무의식의 측면을 표현한다. 물론 영혼은 인간의 자기의식적 인격성의 핵을 벗어나 있으며, 그렇다고 하여 영혼이 자연의 물의식성을 향해 있는 것은 아니다. 영혼은 순수한 학문에 의해 서만 드러나는 이념세계일 뿐이다. 영혼은 비인격적임으로 “정신은 안다 weiß라고 말할 수 있지만, 영혼은 알지 못하며, 오히려 영혼은 학문이다”(469). 정신이 악의 가능성을 자체 안에 갖고 있기 때문에 정신은 선택할 수 있지만kann, 영혼은 선택한 것이 아니라 선택 자체이다. 완전히 신적인 것으로서의 영혼은 자신의 내부에 단계를 지니지 않는다. 영혼은 “인간이 갖고 있는 내면의 하늘”(471)이다. 그럼에도 영혼이 하위의 능력과 다양한 관계를 가짐으로써 여러 영역들, 예컨대 예술, 시, 철학이 탄생한다. 자기관계적인 의식과는 다르게 영혼의 비인격성에서 순수한 그래서 비판성적 학문의 영역이 산출된다. 영혼은 창조적 예술이나 철학 그리고 종교를 위한 영감의 원천인 것이다. 영혼이 실재적 포텐츠, 즉 “동경과 자아의 힘”Selbstkraft/Eigenkraft(471)과 상호 융화됨으로써 예술과 시가 탄생한다. 동경과 자아의 힘이 없으면 현실을 담지 못한 예술작품이 되며, 영혼이 없으면 이념성을 상실한 작품이 되고 만다. 최고의 학문인 철학도 마찬가지로 “영혼에서 직접적으로 고취된다”(471).³⁴⁾ 철학은 정신과

34) 셸링의 이런 관점은 철학에서 천재성이 도대체 어디에 위치하는지를 보여주는 새로운 입장의 변화라고 볼 수 있다. 이미 학문적 『방법론』(Methodenlehre, 1803)에서 셸링은 예술과 학문들에서의 방법적 구성을 모두 존중함과 아울러 직관이 결정적으로 관여된다는 점을 강조하면서 다음과 같은 점을 지적한다. 즉 개별학문에서 결정적으로 중요한 것은, “사람이 개별학문에서 정신을 지니고 활동하는지 그리고 우리가 소위 학문적 천재라고 부르는 고차원의 영감을 지니고 활동하는지”(SW V, 217)의 여부라는 것이다.

마음에 있는 이념적 포텐츠와 상호 조화 가운데 있는 영혼에서 탄생한다. 철학의 이러한 구성적 요소에서 셀링은 철학의 고유한 발생의 근원을 다음과 같이 정리한다. “영혼, 이성 그리고 감정에서 참된 철학이 발생한다. 이리하여 여기서 철학은 자신에 고유한 구성에 이르게 되는 것이다”(472). 말하자면, 전통적 관념에 의하면 철학은 순수한 이성의 영역에 한정되었으나, 셀링은 철학의 발생적 근원을 달리 파악한다. 모든 산출에는 ‘질료’를 담지한 어두운 원리가 필요조건으로 요구되기에 철학도 역시 다른 포텐츠와 연계되었다는 것이다.

법과『개인강의』에서 언급된 특수한 자유의 이론은 총체적 인간관의 지형학 위에 건립되는데, 인간학은, 지적된 것처럼, 인간의 정신적 전체 본성을 마음, 정신(좁은 의미의) 그리고 영혼 이라는 3영역에 의해 설명한다. “인간의 본래적 자유는, 정신이 한편으론 영혼에 예속되지만, 다른 한편으론 마음보다 우위에 선다는 사실에 성립한다”(470이하). 인간학에 기초한 셀링의 고유한 자유 개념³⁵⁾은 자유에 관한 선험적, 도덕적 또는 실천적 차원의 논의를 훨씬 넘어설 뿐 아니라 오히려 이것들의 본래적 의미를 회복시키는 차원의 자유 개념이다. 이렇게 셀링은 인간의 전체 본성이 이것들의 근원적 질서 가운데 회복될 때만 본래적 자유가 가능하다고 본다.

법과본래적 자유의 귀결로서의 덕Tugend은 “영혼이 지닌 도덕적 상태, 말하자면 의지의 순수성, 탁월성 그리고 강인함으로서의 미덕virtus”(472)을 의미한다. 영혼이 의지와 욕망에 관계하되, 이것들이 완전히 영혼에 종속하며 영혼과 소통하는 상태, 이것이 곧 덕이다. 덕은 잠재력들의 조화로운 질서 회복의 기초위에 성립하는데, 이 때 잠재력들이 이루는 조

35) 이미 『자유론』에서 논의되는 셀링의 자유 개념은 ‘인간 의지의 자유’가 아니라 ‘존재의 자유’에 관한 것이다. 요컨대 인간의 자유도 자연과의 결속 가운데 획득되기 때문에 셀링은 인간의 자유도 인간이 전체 존재와 맺는 연관에서 규명되어야 한다는 것이다. 자유는 인간의 전유물이 아니며, 오히려 자유를 매개로 해서 인간, 자연 그리고 신의 연관관계가 해명될 수 있다는 것이 셀링의 입장이다. 자세한 것, 최신향, 자연의 자유와 자기의 자유-셀링의 『자유론』연구, 151쪽 이하 참조.

화의 정점에 영혼이 있다. 따라서 셸링이 『개인강의』에서 제시하는 실천적 근본원칙은 간단명료하게 “영혼으로 하여금 당신 안에서 행위하게 하라”(473)로 요약된다. 영혼의 인간학적 원리에 의해 자유의 실재적 개념은 - 이미 『자유론』에서 추구한 것과 같이 - 인간학적으로 더욱 구체성을 획득하게 되는데, 이는 칸트의 윤리적 형식주의를 염두에 둔 것이기도 하다. “칸트는 그 원리에 관하여 단지 형식적 표현을 하였다. 그러나 ‘영혼에 적합하게 행위하라’는 말은 인격적 존재로서 행위하지 말고 완전히 비인격적으로 행위하라는 것이며, 영혼이 당신의 내부 자체에 미치는 영향을 당신의 인격성에 의해서 저해하지 말라는 의미이다. 예술의 모든 활동 뿐만 아니라 학문의 모든 활동에서도 최상의 것은, 비인격성이 그 가운데 활동함으로써 이루어진다”(473). 예술이나 학문 또는 인간의 행위에서든 최고 정상에서 모든 인간성이 제거되며, 마치 인간의 관여없이 영혼이 이것들을 완성한 것처럼 보인다.

법과종교도 학문과 덕, 예술의 작용방식과 맥을 같이 한다. 영혼이 “완전히 무조건적으로, 다른 능력들과의 관계없이 작용하는 경우에, 영혼의 이런 절대적 주재”(473)가 종교이다. 말하자면 “마음과 정신이 갖는 최고의 내면적 지복”³⁶⁾이 곧 셸링의 종교 개념이다. 셸링은 덕과 학문 그리고 예술이 모두 영혼에 뿌리는 내리고 있다는 점에서 종교와 유사성을 지닌다고 본다.

법과또한 악에 대한 설명에 있어서도 셸링의 직관주의적 영혼론은 『자유론』에서 이미 논의된 악의 개념³⁶⁾을 더욱 발전시킨다. “정신 즉 의지

36) 『자유론』에서 악은 ‘이기적 의지’가 오성의 ‘보편의지’에의 동화를 거부할 때 발생하는 것으로 정의된다. 악은 “근거원리로부터 나오며 근거원리가 어두운 것인 한, 피조물의 이기적 의지이며, 이기적 의지는 그것이 아직 (오성의 원리인) 빛과의 완전한 통일로 고양되지 않는 한 (그것이 아직 빛을 파악하지 않는 한) 욕구의 단순한 병, 즉 맹목적 의지이다. 피조물의 이러한 이기적 의지에는 보편적 의지인 오성이 맞서는데, 오성은 이 이기적 의지를 사용할 뿐 아니라 그 자체를 단순한 도구로 그 아래 복종시킨다”(『자유론』, SW VII, 363). 덧붙여 보완하자면, 자연의 모든 존재자는 시원적 어둠이 빛으로 드러나는 분리과정에 의해 창조된다. 어둠이 아직 아무것도 규정되지 않은 ‘근거’Grund의 모습이라면 빛은 존재

가 [...] 위로부터의 고취, 그러니까 영혼의 지시를 따르던가, 혹은 그것이 아래로 부터의 고취, 그러니까 이기적 의지의 지시에 따르는지에 따라, 다시 말해 정신(의지)이 저열한 것 혹은 최상의 것을 자신의 원리로 만드는가에 따라 인간은 선한 행위 또는 악한 행위를 하는 것이다”(471). 말하자면 셀링에서 악은 인간이 자신의 고유한 영혼으로부터 떨어진 것으로 해석된다. “의지가 자신의 고유한 기반 위에서 스스로를 정립하려 하면, 의지는 필연적으로 영혼에서 멀어지며 그럼으로써 선으로부터 멀어진다. 하지만 의지가 영혼에 복종하면, 의지는 이기적 의지에서 멀어지며 그럼으로써 악에서 멀어진다”(471)는 것이다.

법과전체적으로 셀링의 인간학은 - 셀링의 인간학에서 정신의 전체 본성과 좁은 의미의 정신 사이의 차별에 관해 이미 밝혔듯이 - 마음의 감정적·무의식적인 것과 영혼의 직관적인 것을 확장시킨 정신 개념을 건축술적으로 제시하고 있다. 셀링은 『개인강의』에서 순전히 의식이론에 머무는 미시 인간학적 편협성을 벗어나 인간정신에 관한 거시적 관점을 지향한다. 이는 셀링이 인간을 자연계와 영혼계 사이에 존재하는 중간자로 파악하였다는 것을 의미하기도 한다. 인간 개념의 이런 회복은 셀링이 『개인강의』에서 추구하는 본래적 자유 복원과 연결된다. ‘인격적 존재로 행위하지 말라’라는 말로 표현되었듯이 실천적 정언명법(칸트)에 대한 부정적 표현은 개인적 자아의식의 자기고립화를 거부한다는 뜻이며, 그리고 ‘영혼에 적합하게 행위하라’라는 적극적 요구는 인간 내부의 단절된 내면적 관계들을 회복하는 것을 뛰어넘어 자연과 정신계와의 외적 관계를 회복해야 한다는 것을 염두에 둔 표현이다. 이로써 인간학적으로 구체화된 자유는 곧 결합능력임이 알려진다. 결국 중요한 것은 “자유를 통해 발전

자가 구체적인 존재자로 규정된 것 의미한다. 이러한 힘의 분리과정을 통해 산출된 존재는 이후에도 두 가지 가능성에 직면해 있는데, 하나는 힘의 분리 이후에도 어둠에 남아있는 것이며 다른 하나는 빛과 통합되는 것이다. 빛과 통합된 개별적 존재자는 신적인 오성의 질서에 머무르는 존재인 반면, 어둠에 남아 있는 존재자는 자기만의 개별성으로 남아있는 존재자이다. 빛의 영역에서 분리되어 이기적 의지에 종속된 의지가 곧 악이다. 자세한 것, 최신향, 선악의 가능성으로서의 자유, 『인간적 자유의 본질 · 철학과 종교』, 39쪽 이하 참조.

적으로 두 세계를 이어주는 연결고리를 회복하는 것”(465)이다.

법과이렇듯 자유의 회복을 위한 이론으로서 셸링의 인간학은 이론 자체 내부에 영혼계의 형이상학으로의 이행을 요구한다. 영혼계의 구성을 위한 이행의 물음은 요컨대 구체적으로 죽음과 영생의 이론으로 완결된다. 이로써 셸링의 인간론에서 영혼계의 형이상학과 맺는 내면적 상호관계에 대한 논의는 인간 자유의 가능성을 탐구하는 차원을 넘어 자유론이 완결되는 수행적 차원에 까지 이르게 된다. 이 물음의 해명에 앞서 셸링은 영혼계의 형이상학에 이르는 길을 가능하게 하는 이성 개념이 과연 어떻게 이해될 수 있는지의 물음을 고구하는데, 죽음과 영생이론을 보기 전에 영혼계의 형이상학을 위한 이성개념을 보도록 한다.

5. 영혼계의 형이상학을 위한 이성개념

법과『개인강의』에서 이성개념에 대한 물음은 다시한번 인간학으로 소급된다. 정신에 대해 영혼이 우위에 있다는 주장은 보다 상세한 인간학적 정초근거를 인간의 정신은 타락가능하다는 현상학적 지반 위에서 찾는다. “정신이 인간에서 최상의 것이라는 일반화된 의견이 있다. 하지만 정신이 질병에 걸리거나, 과오³⁷⁾, 타락 또는 죄악에 빠질 수 있음을 보면 정신은 최상의 것일 수 없다”(467). 셸링에 의하면 정신병, 과오 그리고 악 등의 본보기는 개인적 정신의 허약성을 보이는 징표라는 것이다. 정신이 갖고 있는 취약성이나 타락가능성은 곧 인간 정신의 존재론적 결함을 지시하고 있다. “상대적으로 비존재”(467)로 간주될 수밖에 없는 정신은 그 자체로 볼 때 인간에 고유한 존재의 완전한 통합에 도달할 수 없으며, 따라서 보다 상위의 심급, 즉 영혼의 조력을 필요로 한다.

법과여기서 정신에서 영혼으로의 이행을 문제 삼는 『개인강의』 전체의

37) 독일어 Irrtum은 도덕적인 문맥에서는 ‘과오’로, 진리와 대립되는 의미에선 ‘오류’로 번역한다.

전형적인 근본모습이 다시한번 강조된다. 즉 영혼의 도입은 비약적인 착상에 의해 외면적으로 발생한 것이 아니라 정신이 내면적으로 타락가능하다는 사실에서 진전된 것이다. 이는 곧 “만일 정신보다 상위에 있는 심급이 존재하지 않는다면”(468), 인간이 지닌 개별적 정신도 유동적인 것으로 입증되기 때문에 철학이 근본적으로 차별화하려는 진리와 오류 사이의 구분도 무의미하게 된다는 것을 의미한다. 그렇다면 “인간의 발언은 동일하게 유지될 수 없기 때문에 인간은 그 자체로 최상의 심판관이 될 수 없다”(468).

법과셸링은 『자유론』에서 악의 도착성에 관한 이론을 전개한 바 있는데³⁸⁾, 그는 이 이론과 유사하게 『개인강의』에서 정신의 타락가능성이라는 관점에 근거해서 과오이론을 전개하고 있다. “악은 [...] 선의 단순한 결여이거나 내면의 조화의 단순한 거부가 아니라, 적극성을 띤 부조화이다”(468). 마찬가지로 오류는 진리의 탈취 혹은 부족으로서의 소극성을 띤 것이 아니라, 진리를 왜곡하는 적극성을 띤 것으로 규정된다. 마찬가지로 “오류는 진리의 단순한 결여가 아니다. 오류는 최고의 적극성을 띤 무엇이다. 오류는 정신에 있어 결여가 아니라, 전도된 정신이다”(468). 진리의 전도 *perversio veritatis*로서 오류에 대한 이런 적극적 정의는 무엇보다도 오류를 어리석음으로 간주하는 일반적인 생각에 배치된다. 따라서 이런 적극적 정의는 “오류가 나름대로 최상으로 정신의 풍요함을 갖고 있

38) 질병과의 유비를 통해 셸링의 악의 개념에 비교적 수월하게 접근할 수 있다. 그에 의하면, 질병은 건강의 결여가 아니라는 것이다. 즉 우리는 질병을 실제적인 것으로 감지하고 고통을 당한다. 건강한 상태에서는 유기체의 자연적 질서가 지배하지만, 개별 기관이 유기체로부터 분리하여 자신만의 독자적인 생명을 유지하려 시작하면 생명력의 자연적 질서가 무너진다. 즉 몸이 병이든다. 물론 병든 상태에서도 생명력의 상호작용은 있으며 나름대로의 유기체의 통일성은 유지되지만, 이 때의 통일성은 “생명과 유사하게 보이지만 가짜” *Scheinbild des Lebend*(『자유론』, 366)일 뿐이다. 이런 현상이 암중양에서 특히 명확하다. 이와 마찬가지로 악은, 셸링에 의해, 자연적 질서가 전도된 것으로 이해된다. (Jochen Hennigfeld, "Der Mensch im Absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings", in: *Schellings philosophische Anthropologie*, J. Jantzen/P.L.Oesterreich(Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, 16쪽 참조.

지만, 그럼에도 오류일 수 있음”(468)을 보여주고 있다.

법과지능적인 그리고 나름대로 풍요한 정신을 갖고 있는 오류는, 이것이 갖고 있는 최고의 형식에서 볼 때, 그 자체로 밖으로 드러나지 않기 때문에 잠재화된potenziert 오류이다. 이미 악의 이론에서와 마찬가지로 셸링이 악의 적극성을 강조하였다는 점은, 악이 지능적이고 은폐되어 있고 그래서 정신적 타락은 더욱더 위험성을 띤 변양의 형태를 지닐 수 있다는 점을 일깨운다. “악이 갖고 있는 신비를 어느 정도 알고 있는 사람은 (왜냐하면 사람들은 마음으로는 악을 무시하지만, 그러나 머리로는 악을 무시하지 않기 때문에), 최고의 타락도 최고로 정신적이라는 것을 알고 있다. 그래서 결국 정신이 타락하여도 이것에 모든 자연적인 것, 이에 따라 감성적 특징, 더 나아가 쾌락조차 사라진 것처럼 보이기 때문에 정신의 타락은 무서운 모습을 띤 양상으로 넘어갈 수 있다는 점을 안다. 종합하자면, 마력적-악마적인 사람은 선한 사람 보다는 쾌락에서 더욱더 먼 거리에 있다”(468).

법과정신적인 타락이기 때문에 최악일 수도 있다는 인식으로부터 셸링은 『개인강의』에 고유한 이성비판의 근거를 제시한다. 정신의 타락은, 일반적으로 가정하듯이, 소위 ‘비합리성’에 대한 전형적인 ‘낭만적’ 편애에서 발생하는 것이 아니라, 오히려 변질된 합리성에서 발생하며, 이는 곧 현대의 문제이기도하다. 정신의 보편화된 타락성에 대한 통찰은 더 나아가 철학적 체계도 역시 나름의 풍요한 정신적 내용을 담지하되 오류일 수 있다는 추측을 가능하게 한다. 이런 의혹으로 인해 자기비판적인 합리성은 인간학을 추구하는데 있어서 두 가지 서로 상반된 측면에 따라 합리성이 가지고 있는 한계와 가능성을 구별하려고 노력한다. 자기비판적 합리성이 취하는 두 가지 서로 상반된 방향은 한편으로 마음이 갖고 있는 무의식과 다른 한편으로 영혼의 갖고 있는 직관성을 향한다.

법과마음의 측면에서 보자면, 비판적 반성은 일반적으로 ‘비합리적’으로 간주되어 기피되는, 인간 의식의 ‘어두운 근거’를 논구한다. 여기서 밝혀지는 사실은, 소위 ‘비합리성’이 도리어 합리적으로 통제되는 자기의

식의 발생 원리라는 것이다. “의식은 원리들의 분화에 의해서 발생한다. 즉 이전에 인간 내부에 포괄적으로 존재했던 합리적인 것과 비합리적인 것이 분화됨으로써 의식이 발생한다”(425). 말하자면 이성(이성)은 규정하고 질서잡는 자신의 힘을 체현하기 위해 무질서하고 카오스적인 재료를 필요로 한다. 따라서 이를 역설적으로 요약하자면, “오성 자체의 기반은 광기이다”*Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn*(470). 또는 모순적으로 축약하자면, 오성은 “고삐잡힌 광기”(470)이다.

법과이성을 구성하는 조건의 지반 위에서, 동시에 이성 자체를 넘어서는 구성 조건 위에서 행해지는 이성에 대한 이런 비판적 반성은 결국 이중의 이점을 가져다준다. 한편으로 비판적 반성은 절대화된 이성의 자기기만으로부터 이성을 구제해 주며, 다른 한편 이성에게 이성 고유의 창조적인 가능성을 열어 보인다. 말하자면 ‘비합리성’은, 제어되기만 한다면, 위협스런 ‘어두운 근거’로부터 천재적인 비결로 전환된다. 따라서 “광기를 지니고 있지 않은 인간은 공허한, 열매맺지 못하는 오성을 지닌 사람이다. 이는 다음과 같이 역으로 된 격언으로 표현될 수 있다. 약간의 광기를 지닌 사람만이 창조적일 수 있다 *nullum magnum ingenium sine quodam*. 이는 광기가 결국 플라톤이 이야기하고 시인들이 언급하는 신적인 광기인 것이다”(470).

법과영혼의 측면에서 보자면, 이성의 한계에 대한 자기탐색은 결국 자기파멸이 아니라 합리성을 강화하게 된다는 점이다. 오성은 자율적인 영혼의 안내에 의해 새로이 발견된 가능성에 의해 이성으로 상승한다.³⁹⁾

39) 『세계연대 서론』에는 오성과 영혼의 인간학적 차이에서 어떻게 이성이 구체적으로 발생하는지에 대한 다소 상세한 설명이 있다. 즉 인간 이성의 구체적인 수행 활동은 ‘우리 자아의 이중성을 전제한다. 요컨대 “질문하는 자아와 응답하는 자아, 인식하는 자아 혹은 오히려 학문 자체인 자아와 명석함을 추구하는 자아의 구분이 그것이다. (Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*. 5쪽). 철학자의 내면에서 수행되는 수사학적 차이로서 해석하자면, 이성은 원래 ‘내면적 담화의 형식으로 행해지는데, 『세계연대 서론』은 바로 이성의 발생 위치가 어디인지를 탐색한다(?)다. 이로써 내면의 대화는 “철학자가 가지고 있는 본래적인 비밀“(ebd)이며, 이에 반해 외적인 변증법은 단지 ‘공허한 가상이며 그림자’에 불과하다.

“이성은, 오성이 상위에 있는 영혼에 종속된 것 이외의 다른 것이 아니다”(472). 이로써 셸링은 이성이 오성과는 질적으로 다른, 상위의 능력이 라는 관점에 대립되는 입장에 있으며 따라서 “오성과 이성은 동일한 것이며, 단지 다른 방식에 따라 달리 본 것에 불과하다”(471)고 주장한다. 따라서 이성Ratio 과 지성Intellect은, 셸링의 고유한 이해 방식에 의하면, 질적인 차이가 아니라 단지 ‘양적인 차이’만을 지닐 뿐이다. 요약컨대 이성은 영혼과의 결합에 의해 강화된 오성인 것이다.

법과그래서 이성으로의 전환은 일면적인 논증적 오성 활동이 계속 상승함으로써 성립되는 것이 아니다. 전통적·현대적 의미의 주체성은 완전히 적극적 활동성 가운데 정립되어 있으나, 이에 반해 셸링이 의도하는 이성으로의 전환은 주체로 하여금 그 활동양태를 상대적 수동성으로 완전히 전환하여 내맡길 것Gelassenheit을 요구한다. 따라서 셸링에 논리에 따르면 “오성에서는 보다 많은 적극성etwas Aktives과 활동성이, 이성에서는 보다 수동적인 것etwas Leidens과 헌신적인 것etwas sich Hingebendes”(472)이 당연히 요구된다. 이로써 이성의 발전은, 영혼이 가지고 있는 직관적인 것에 정향할 것과 이것의 안내에 따를 것을 요구한다. 그렇기 때문에 “어떤 사람이 다른 사람에 대해 ‘그 사람은 지(오)성적인 사람이다’라고 말하는 것과 ‘이성적인 사람이다’라고 말하는 것은 완전히 서로 다른 것이다. 어떤 사람이 다른 사람에 대하여 ‘그는 이성을 많이 지니고 있다’라고 말한다면, 이 말은, 그 사람이 활동성을 가졌다기 보다는 보다 상위의 활동근거에 종속되어 있음을 의미한다”(472)는 것이다.

법과셸링이 『개인강의』에서 전개한 이성이론은 이성에 “본래적으로 영혼이 활동하고 있음”(472)을 강조함으로써 한편으로 직관주의 Intuionismus를 표방한다. 이성은 “단지 진리의 수용체, 즉 영혼의 계사가 기록된 책”(472)일 뿐이다. 이런 직관주의적인 측면이 고려됨으로써 인간학의 이성 개념은 셸링이 여러 곳에서 언급한 ‘지적 직관’과 맥이 통하는데, 셸링은 지적 직관의 개념을 통해 철학에 고대 및 중세 형이상학이

갖고 있는 의미 기반을 되돌려 주려한다.

법과다른 한편, 셀링에서 이성은 초자연적 전망을 여는 능력일 뿐 아니라 비판적 기관이기도 하다. 이성은 “또한 진리의 시금적이기도 하다. 이성이 전제하지 않는 것, 이성이 배척하는 것, 이성이 자기 안에서 목록으로 만들지 않은 것, 이것은 영혼에 의해서 고취되지 않는다. 이것은 인격성에서 나온다”(472). 추측컨대 셀링은 스페덴보리 논쟁⁴⁰⁾을 회상케하는, 최근에 접한 외팅어-문헌을 통해 합리적으로 통제되지 않은 초자연적 전망능력과 ‘강신술’*Geisterscherei*이 가져올 정신적 혼란의 특별한 위험을 의식하고 있었다. 강신술은 객관적·정신적 발견과 주관적·환상적 픽션을 서로 구분하지 않기 때문에 이성이 전제하지 않는 것을 -칸트가 『어느 시령자의 꿈』에서 적절히 비판하듯이 - “반쯤은 시적인, 반쯤은 추론적인 이성의 혼란스런 개념들”⁴¹⁾로 가져갈 뿐이다.

법과셀링에 의하면 사변적 논의는 ‘강신술’의 의혹을 받지 않기 위해 직관적으로 떠오르는 모든 것을 검토없이 말해서는 안된다. 이성은 체계에 부적합하게 고안된 모든 개념을 거부함으로써 이성이 갖고 있는 비판적 특성을 포기하지 않는다. “철학에 대해 이성이 갖는 관계는 곧 기하학을 위해 순수 공간이 갖는 관계와 같다. 공간은 기하학에서 오류인 것, 즉 옳지않은 개념을 전제하지 않는다. 예를 들어 가장 긴 변이 가장 작은 각과 마주하는 개념의 삼각형을 배제한다”(472).

법과이렇게 셀링은 지적 직관의 직관적 계기를 체계적 개념에서 추구되는 구성적인 계기와 결합하여 새로운 이성 개념을 확립한다. 강화된 오성으로서의 이성은 영혼적·직관적인 것을 지향함에도 불구하고 비판적 합리성의 근본특성을 상실하지 않는다. 새로운 이성 개념에 의한 비

40) 스페덴보리 논쟁은 칸트가 소위 ‘대망상가들’*Erzphantasten*을 논쟁적으로 비판하는 입장에 있었고, 이에 반해 외팅어가 스페덴보리를 후원하면서 실리를 챙기는 가운데 발생하였다. E. Benz, *Swedenborg in Deutschland, Oetinger und Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs*, Limburg an der Lahn, 1947 참조.

41) Kant, Kant, *Träume eines Geisterscherehens*, A 71.

판적 직관주의는 지적 직관의 내용을 체계적 구성의 한계 안에서 표현하는, 사변적 언어의 새로운 양식을 가능하게 한다. 체계적인 픽션과 순진한 초자연적 전망능력이 범하는, ‘풍요한 정신적 과오’를 넘어서 이성은 영혼계의 형이상학을 위한 길을 발견한다.

6. 영혼계로 넘어감 - 죽음

법과 셸링은 『개인강의』에서 죽음의 이론을 통해 “미래 삶에 있어서의 인간의 운명”(474)을 해석한다. 여기서 영혼계로의 이행은 ‘비합리적 비약’이 아니라 합리적인 설득의 방식을 취하기 위해서 포텐츠이론에 의해 규정되고, 체계적 구성에 따른 연속성 가운데 진행된다. 이에 따라 죽음의 현상은 “인간이 삶의 첫 번째 포텐츠에서 두 번째 포텐츠으로의 옮겨가는 것”(474)으로 파악된다. 말하자면 가시적 자연계에서의 우리의 실재적 삶이 인간적 삶의 첫 번째 포텐츠로 정립된다면, 포텐츠이론의 논리에 따라 두 번째의 이상적 포텐츠의 정립이 요구된다는 것이다. “인간을 위한 두 번째 포텐츠는 죽음 이후에 비로소 시작되며”(474) 영혼계에서의 영속존재를 포괄한다. 따라서 죽음 이후의 영속은 단순히 공상적 희망사항이 아니다. 영속존재는 영혼계로의 개념적 전이에서 요구될 수밖에 없는, 선천적인 체계구성에서 오는 논리적 필연성을 지닌다. 그래서 셸링은 『개인강의』에서, 예지적인 신지학이나 단순한 망상과는 다르게, 영혼계에 관한 형이상학적 관념이 순수합리적인 근거에서 다시 도입될 수 있음을 보이려 한다. 영혼계로의 이러한 전이에 관한 이론을 셸링은 하나의 ‘학문적 옮겨감’으로 정당화하고 있으며, 이를 이미 언급된 바 있듯이 자연에 관한 유비를 통해 추론한다. 즉 “자연에 대한 철학이 존재하는 것과 같이, 마찬가지로 영혼계에 대한 철학이 존재한다”(478)는 것이다.

법과죽음의 개념은 영혼계에 관한 철학에 이르는 입구를 제시해야 함으로, 죽음의 개념 역시 엄격히 구성되어야 한다. “죽음의 필연성은, 절

대적으로 서로 조화되지 않는 두 가지 원리⁴²⁾를 전제하는데, 이 원리의 이분화가 곧 죽음인 것이다”(474). 두 가지 원리가 자연적 삶 가운데 혼합되어 있지만 이 원리의 이분화가 곧 죽음이라는 것이다. 그런데 이분화로서의 죽음이 구성되어야 한다는 점은 이례적인 것이 아니며, 전통적으로 육체와 영혼의 분리를 죽음으로 간주했던 플라톤적 관점에 맞닿아 있다. 하지만 놀랍게도 셸링은 죽음의 구성을 위한 출발점을 완전히 다른 진영에 자리 잡았다. 즉 “선과 악의 충돌”Widerstreit von Gut und Bösen(474)을 그 출발점으로 규정한다.⁴³⁾ 『자유론』에서 인간 자유의 실재적·생동적인 개념을 “선과 악의 능력”⁴⁴⁾das Vermögen des Guten und des Bösen으로 정의한 반면에 셸링은 『개인강의』에서 죽음의 구성을 위한 출발기반을 선과 악의 대립관점에서 찾고 있는 것이다.

법과셸링에 의하면, 우리는 자연에서 “선과 악의 혼합”(475)을 발견한다고 한다. 우리 인간은 육체를 통해서 자연이 갖고 있는 이런 ‘대립성’에 참여하고 있는 것이고, 그렇기 때문에 “정신은 이 현실의 삶에서 자신의 완전한 본질Esse 가운데 드러날 수 없는 것이며, 정신은 삶이 지니고 있는 비-본질non-Esse 가운데 부분적으로 드러날 뿐이다”(474). 말하자면 자연적인 육체는 인간이 자신의 고유한 존재를 완전히 드러내는 것을 저해한다. “인간의 내면적 선은, 인간에 자연적으로von Natur her 속해있는 악 때문에 가려져있으며, 인간의 내면적인 악은 인간이 자연적으로 갖고 있는 비의도적인 선 때문에 가려져있으며 순화되었다”(475). 이로써 육체는 감각적 인간과 지성적 인간을 구분짓는 본래적인 인간학적 근거임이 드러난다. 따라서 “이러한 이유로 인해 인간은 인간이 지닌 모습 그대로wie er ist - 말하자면 인간의 정신에 따라서 - 이 현세적 삶에

42) 조화되지 않는 두 원리는 모순관계에 있지 않다. 선과 악의 관계가 변증법적으로 파악되듯이, 셸링에서 삶과 죽음은 변증법적 관계에 있다.

43) 여기서 선과 악은 윤리적 차원만을 의미하지 않는다. 셸링의 자유의 개념이 인간의 윤리적 결단을 넘어선, 형이상학적 의미를 지니듯이, 죽음의 출발로서 선과 악의 대립은 형이상학적 지평에서 이해되어야 한다.

44) Schelling, 『자유론』, SW VII, 352.

서 드러날 수 없다. 그래서 외면적 인간과 내면적 인간, 즉 현상으로서의 인간 *der erscheinende Mensch*과 존재로서의 인간 *der seyende Mensch*이 서로 구분된다”(475).

법과따라서 인간이 자연의 육체적인 삶 가운데 사는 한, 그는 자신의 본래성 혹은 자신의 본래적 존재와 분리되어 사는 셈이다. 셸링은 이렇게 육체론적 소외이론에서 출발하여 죽음으로부터 긍정적인 전망을 획득한다. “인간은 언젠가 상대적인 비-본질 *non-Esse*에서 해방되어 자신의 참된 본질 *Esse*에 도달해야만 한다. 이것은 [...] 죽음에 의해서 혹은 인간이 영혼계로 옮겨감으로써 이뤄진다”(475). 따라서 죽음은 더 이상 절대적 분리의 힘으로서 나타나는 것이 아니다. 오히려 죽음은 본래적인 존재가 능성으로 옮겨감으로써 나타나는, 해방시키는 치유적인 힘으로 나타난다. 분리하는 작용으로서의 죽음의 위력은 셸링에게 육체의 정화 *Katharsis*로 환원된다. 따라서 “죽음은 육체로부터 정신의 완전한 분리가 아니라 단지 육체가 지닌 것 중에 정신에 모순되는 요소로부터의 분리일 뿐이다”(476). 그렇기에 인간이 죽음 이후에 남겨두는 것은 육체가 아니라 단지 시신 *Leichnam*일 뿐이다. 이런 죽음론으로부터 영생론이 나오는데, 이에 따라 죽음 이후의 인간의 본질은 완전한 전체로서 유지될 뿐 아니라 더 나아가 본질적인 것으로 상승하게 된다. 따라서 “인간의 단순한 부분이 영생하는 것이 아니라, 인간의 참된 본질에 따른 전체 인간이 영생하는 것이다. 즉 죽음은 본질로의 환원 *reductio ad essentiam*인 것이다”(476).

법과인간의 사후 영혼계에서의 실존 - 물론 본질적 인간으로서의 실존 - 에 대한 언급과 함께 셸링은 정혼론(精魂論, *Dämonologie*)⁴⁵⁾의 영역에 관

45) 죽은 자의 영혼을 ‘정혼’이란 용어로 표현하였으나, 셸링의 의미를 온전히 드러내기에 적합하지 않아 보인다. 그래서 ‘데모니쉬’라는 용어를 그대로 사용한다. 셸링은 “데모니쉬한 것”을 “육체 가운데 있는 정신적인 것”(476)으로 정의하는데, 이는 멀리 플라톤에 이른다. 원래 *Deus*와 동의어인 *Daimon*은 플라톤에 의해 신과 인간의 중개자로 처음 나타나면, 이 의미는 이후 *Dämonen*의 의미규정을 위해 결정적인 역할을 한다. *Dämonen*은 『향연』에서 에로스의 본질을 설명하는 가운데 나타나는데, 여기서 신은 인간과 직접 소통할 수 없기 때문에 *Dämonen*

해서 논구한다. “죽음 가운데 뒤에 남지도 않고 - 왜냐하면 죽음 가운데 뒤에 남는 것은 무가치한 것 *caput mortuum* 이기 때문에 - 오히려 죽음에서 형성되는 본질, 달리 말해 단순히 정신적인 것도 아니고 육체적인 것도 아닌 [...] 본질을 우리는, 순수 정신적인 것과 혼동하지 않기 위해서, ‘데모니쉬한 것’ *das Dämonische* 이라고 부르겠다”(476). 따라서 셀링은 사후에도 인간은 ‘데모니쉬한 것’으로 존재한다는 봄으로써 인간의 전체적이고 정신·육체적인 영생을 - 이 영생도 또한 “본질화된 육체” *das essentificirte Physische* (476)를 포괄하는데 - 부각시킨다. 이로써 셀링은 무엇보다 통상적인 관점에 대립된다. 통상적인 관점에 의하면 “죽음 이후의 인간의 상태는 공기와 유사한 존재이거나 혹은 극단적으로 추상화하여 맑고 순수한 사유”(477)로 간주되기 때문이다. 통상적 편견이나 철학적 편견에 따르면 영혼계에게 완전한 육신적 현실성을 허용되지 않는다. 하지만 이에 반해서 셀링은 『개인강의』에서 전개한 정혼론에서 정신의 실재론 *der spirituelle Realismus*, 즉 정신의 본질성에서 출발하여 사후 실존의 강화된 현실성을 옹호한다. 그래서 셀링은 “이 데모니쉬한 것은 최상의 현실적 본질 *ein höchst-wirkliches Wesen* 일 뿐 아니라, 그 이상으로 인간이 이승에서 누리는데 삶보다 더욱더 현실적인 본질인 것이다”(476)라고 주장한다.

법과영혼계가 정혼론에 의해 구성됨으로써 최상의 실재성을 갖는다는 이론은 물론 일관적으로 구성되었으되 난점도 있다. 이를 의식하여 셀링은 영혼계의 실재성을 보이기 위해 인간학적 유비에 의한 설명을 부가한다. 인간의 일반적인 경험 가운데 데모니쉬한 것의 실존을 보이는 본보기로서 셀링은 매혹적인 인격성을 예를 든다. 예컨대, “우리는 어떤 사람

은 신과 인간 사이의 통역자로서 인간의 기도와 희생제물을 신에게 전달하거나 신의 명령을 인간에 전달하는 역할을 한다. 이후 ‘질풍 노도’ 시대에 *Dämonisch* 라는 용어는 종교적 의미 영역을 벗어나 인간의 정신적 계기를 구성하는 중심 계기로 사용된다. 예를 들어 괴테는 ‘데모니쉬’를 천재와 연결시킴으로써 이 용어를 예술적 실천 활동의 중심에 위치지운다 (Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1972, Bd. 2 2쪽 이하 참조). 셀링의 ‘데모니쉬’라는 용어 사용이 과연 어느 맥락에 있는지 확정할 수는 없으나 추정하건대 플라톤 및 낭만주의자들의 용법에 맥이 닿아있는 듯하다.

에게서 최상의 현실적이고 본체적 본질을 본 경우에 우리는 그 사람에게서 정신이 번뜩인다”(476)라고 말하는데, 우리의 이러한 표현은 곧 그 사람의 ‘데모니쉬한 것’을 가리킨다는 것이다. 즉 이승의 삶에서 보면 어떤 특별한 인격성에서 유래하는 힘은 거부하기 힘든 경우가 있는데, 거부할 수 없는 위력이 곧 데모니쉬한 것이라는 것이다. 그래서 셸링에 의하면 “우리는 사람들에게서 어떤 거부하기 힘든 그 무엇을 내부에 갖고 있는 것을 보는데, 사람들은 바로 거부하기 힘든 그 무엇etwas Unwiderstehliches을 이미 여기에서 데모니쉬한 것으로 가져간다”(477)는 것이다. 이런 특별한 인격성이 갖고 있는 매력적인 힘은 데모니쉬한 것의 실재성을 가시적으로 보여주는데, 유비적인 방식에 따라 현실에서의 데모니쉬한 것의 실재성이 영혼계에서 보편적으로 발생하는 사건이 되어야 한다는 것이다.

법과이렇듯 『개인강의』의 사변적 논의는 영혼계의 강화된 현실로 옮겨가는 것으로서의 죽음을 가르치고 있고, 여기서 한걸음 더 나아가 철학적 위안을 제공하기도 한다. 영혼계의 현실성은 죽음이라는 분리작용의 공포스런 힘과 죽음에서 오는 저항할 수 없는 상실감을 상쇄한다. 셸링의 죽음론이 갖고 있는 본래의 메시지는, 죽음에 의해서 어떠한 본질적인 것도 우리에게서 사라지지 않는다는 것과 그리고 우리는 좀더 고차원의 현실을 위해 모든 것을 해방적으로 다시 획득한다는 것이다. “그럼 영혼계로 옮겨간 인간에게 과연 무엇이 따라오는가? 그에 대한 답은: 한 인간에게서 이미 여기서 본래적인 그였던 것 Was auch hier schon Er selber war, 바로 그 모든 것이 영혼계로 옮겨간 인간에게 따라온다. 그리고 한 인간에게서 본래적인 그가 아니었던 것Was nicht Er selber war, 오직 이것만은 여기에 머문다. 따라서 인간은 단순히 좁은 의미로 파악된 정신만을 갖고 영혼계로 옮겨가는 것이 아니다. 인간은 자신의 육체 가운데서 본래적 그 자신이었던 것, 말하자면 자신의 육체 가운데 정신적이고 신적이었던 것과 함께(필자강조) 영혼계로 옮겨가는 것이다”(476/6).

7. 나오는 말

법과셀링이 인간학적 관점에 의해 철학의 전환을 이루는 곳은 『자유론』이며, 유사한 논의가 죽음 이후의 영혼론이 더해지면서 『개인강의』에서 발전된다. 동일성철학 이후의 철학은 무엇보다 기독교 창조론에서 벗어나, 인간의 경험 가능성의 지반 위에서 논의가 이뤄진다는 점에 그 특징이 있다. 이는 곧 전환기 이후의 셀링 철학이 전통 형이상학이 취하는 위계질서와는 다른 방식으로 논의를 전개함을 의미한다. 이로써 자연이 정신으로부터 해방되고, 인간이 자연과 정신의 매개자로 설정됨으로써 자연으로부터 정신에 이르는 이행이 가능하게 된다. 또 전통 형이상학에 대한 셀링의 다른 입장은 인간의 경험을 출발점으로 삼음으로써 자연에 정향된 인간정신의 무의식적 특성과 영혼계를 향한 마음의 직관성을 드러낼 수 있었다.

법과전통적으로 절대자와 자연 사이의 인간의 중간적 지위는 인간의 한계성으로 파악되었다. 그러나 셀링은 매개자로서의 인간의 지위에 긍정적인 의미를 부여한다. 즉 인간은 독립적 뿌리를 자연에 두고 있기에 한편으로 절대자로부터 자유이고, 신적인 것이 인간 내부에서 일깨워짐으로써 다른 한편 자연으로부터도 자유일 수 있는 가능성에 열려있다는 것이다. 인간의 유한성은, 파스칼이 파악한 것과는 다르게, 인간의 결점으로 간주되지 않는다.

법과철학은 스토아적 전통을 이어받으면서 무의식, 정념, 충동에 의미를 두지 않았다. 하지만 셀링은 실질적인 첫 번째 포텐츠로서 마음이 지닌 무의식에서 출발하면서, 이것을 인간의 창조성을 위한 생산적 기반으로 복권한다. 두 번째 포텐츠로서의 (좁은 의미의) 정신을 규정할 때에도 셀링은 정신을 단순히 인식적 기능으로 환원하지 않는다. 즉 참된 의미의 ‘의지’는 오성의 안내를 받을 때에만 가능하다는 것이다. 셀링이 보기에 전통적으로 규정된 정신의 인식적 기능은 본래적 정신을 지성의 형식

으로 인위적으로 재구성한 결과물일 뿐이다. 세 번째 포텐츠로서의 영혼은 단계를 지니지 않는다. 하지만 영혼이 정신 혹은 마음과 결합되면서 다양한 철학, 예술, 종교가 탄생한다. 전통적 관념에 의하면 철학은 순수한 이성의 산물로 간주되었다. 하지만 셸링에게서 모든 활동은 질료를 담지한 어두운 원리를 필요조건으로 요구하며, 철학도 역시 다른 포텐츠와 연계된 것으로 파악되었다.

법과셸링에 의하면, 질병, 오류, 악은 존재의 결핍에서 발생하는 것이 아니라 적극성을 띤 그 무엇이다. 이 점에서 셸링은 전통적인 견해와 다르다. 악도 나름의 풍요한 정신적 내용을 가질 수 있다는 것이다. 정신의 타락은 소위 비합리성에 대한 편애에서 발생하는 것이 아니라 변질된 합리성에서, 즉 절대화된 이성의 자기기만에서 발생한다. 요컨대, 셸링은 비합리성을 오히려 자기의식의 발생원리로 본 것이다. 마음의 무의식성과 영혼의 직관성은 비합리성을 지녔을 지라도, 이것들이 종래의 이성 개념에 대한 비판적 탐색을 가능케하고 인간의 사후에 대한 포괄적 전망을 열어 보인다는 것이다.

법과죽음과 영혼계에 관한 셸링의 논의는 물론 필증적인 방식은 아니다. 모든 형식적 엄격성에도 불구하고 죽음 및 영혼계의 이론은 두 가지 기반 위에서 건립된다. 죽음의 이론을 개념적으로 구성하기 위해 고안된 시초적 근거 - 즉 ‘선과 악의 충돌’ - 와 그리고 인간학적 유비에 의한 명증화 작업은 강제적 필연성에 따른 것이기 보다, 오히려 유연한 해석에 의존하고 있다. 따라서 셸링의 영생이론은 전체적으로 필증적인 방식으로 증명된 것은 아니지만, 인간학적 논의에 의해 지탱되는 권유적 성격의 논의라고 할 수 있다. 이에 의거해 우리는 죽음 이후의 삶에 대해 보다 이해가능한 추측을 할 수 있게 된다. 권유적 논의는 영혼계의 형이상학이 정신적으로 풍요함을 지니고 있으며 오류의 변종과는 다른, 그 이상의 것일 수 있다는 것을 진술함과 더불어 결국에 희망이 정초될 수 있음을 제시한다.

참고문헌

- 최신한, 「셸링의 자유와 자연」, 『철학연구』, 제53집, 1994
- _____, 「자연의 자유와 자기의 자유-셸링의 『자유론』 연구」, 『철학』, Vol. 51, 한국철학회, 1997
- _____, 옮김, 『인간적 자유의 본질 · 철학과 종교』, 한길사, 2000
- F. W. J. Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A.Schelling, Stuttgart 1856-61.
- F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII
- F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII
- F. W. J. Schelling, *Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit"*, SW VIII
- F. W. J. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. von Manfred Schröter, in: Schellings Werke, Nachlaßband, München 1946
- F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Vorlesungen, Version inédite*, hrsg. von Miklos Vetö, Turin 1973
- E. Benz, *Swedenborg in Deutschland, Oetinger und Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs*, Limburg an der Lahn, 1947
- W. E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989
- Arsenij Gulyga, *Schelling - Leben und Werk*, Stuttgart 1989
- J. Jantzen/P.L.Oesterreich(Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Schellingiana 14, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002
- Jochen Hennigfeld, "Der Mensch im Absoluten System. Anthropologische

철학탐구 제21집

Ansätze in der Philosophie Schellings, in: *Schellings philosophische Anthropologie*, J. Jantzen/P.L.Oesterreich(Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002

K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München/Zürich, 1968

Kant, *Träume eines Geistersehers*, Kant Werke, Bd. 2, Darmstadt, 1960

Joseph P. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs*, Würzburg, 1989

Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1972

Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972

Franz Josef Wetz, *Friedrich W.J. Schelling - zur Einführung*, Hamburg 1996

Die Anthropologie und die Lehre von der Geisterwelt
– mit Bezug auf die Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings –

Park, Young-Sun

In der Entwicklung der Philosophie Schellings vollzieht sich die sogenannte anthropologische Wende nach der Phase der Identitätsphilosophie. Das Charakteristikum der Schellingschen Philosophie, das sich in der *Freiheitsschrift* und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* untersuchen läßt, besteht darin, daß die spekulative Rede der Philosophie sich auf der Basis der möglichen Erfahrung des Menschen vollzieht. Dies bedeutet nun, daß Schelling sich nicht nur an der Tiefe der dunkelen Welt zu interessieren beginnt, sondern auch die traditionelle Metaphysik zu verlassen versucht. Sicherlich hat Carolines Tod, der ihm die Vergänglichkeit des Lebens erweckt hat, dazu beigetragen, die dunkle Seite des Lebens in den Blick zu bringen. Darüber hinaus haben die Spätromantiker auf die Schellingische Wende der Philosophie beeinflußt.

Die Metaphysik der *Privatvorlesungen* kann insgesamt als anthropologisch bezeichnet werden, weil sie den Menschen ins Zentrum rückt. Vom System aus ges ehen, vollzieht sich die Zentrierung des Menschen mit der Abschaffung der klassischen metaphysischen Hierarchie, die der intelligiblen Welt einen Vorrang gegenüber der sichtbaren Naturwelt einräumt. Dies bedeutet nun weiterhin, daß Schelling den dunkelen Grund des menschlichen Gemüts und das Intuitive der menschlichen Seele zu rehabilitieren versucht. Die Pointe der Schellingischen Seelenlehre besteht nun darin, daß das intuitive Vermögen der Seele als höchste Potenz sich der diskursiven Verfügen des reflexiven Selbstbewußtseins entzieht.

Darum läßt sich so zusammenfassen, daß Schelling die Irrationalität als Quelle des Bewußtseins anerkennt. Also das Unbewußte des Gemüts und

철학탐구 제21집

das Intuitive der Seele können unbeachtet dessen Irrationalität die umfassende Aussicht auf die Geisterwelt nach dem Tod eröffnet. Und sie stellen sich zum philosophischen Trost bereit.

Schlagwörter : Freiheit, Anthropologie, Geisterwelt, Tod, Seele

박영선 e-mail : triamy@hanmail.net