

셸링의 동일성철학과 유한성의 문제

박 영 선

주제분류 독일철학

주요어 동일성철학, 자연철학, 선형철학, 유한성, 자기의식, 필연성

요약문

셸링은 동일성철학 단계에서 비로소 자연과 자유, 무의식적 행위와 의식적 행위, 자연철학과 선형철학의 이분을 통일한다. 객관적 주체-객체로서의 자연과 주관적 주체-객체로서의 정신은 절대자의 차별적인 현상방식일 뿐이다. 자연과 정신은 내면적으로 절대자와 동일한 것이며, 그 결과 존재하는 모든 것은 절대적 동일성 자체이다. 따라서 비존재는 영원히 불가능하며, 존재는 필연적이라는 인식에 도달한다. 신과 함께 필연적으로 주어진 사물은 그 자체로 고찰해 보면 유한적이지 않다. 모든 것은 본질에 따라 보면 하나일 뿐이다. 따라서 인간도 그 자체로 자율적이지 아니며, 인간을 고유한 삶에 따라 보면 필연성과 운명에 귀속된다. 이는 우리가 활동하는 것이 아니라 신의 필연성이 우리 내부에서 활동한다는 것을 의미하며, 이 필연성에 따라 우리는 목적을 설정하게 되는 것이다.

이로써 유한적 사물과 인간의 자유 뿐 아니라 불완전성 및 악이 세계로부터 제거되었다. 불완전성과 악은 본질을 상실한 그림자에 불과하며 참된 의미에서 존재하는 것이 아니다. 동일성철학은 나뭇가지의 장점을 지니는데, 이는 오직 세계와 삶이 지닌 어두움, 비합리성, 유한적 사물로부터 눈을 돌릴 때이다. 그러나 1806년 이후 셸링은 동일성철학을 포기하는데, 왜냐하면 유한적 사물의 현존은 그에게 거부하지 못할 정도로 자명하게 보였기 때문이다. 헤겔의 ‘모든 소가 검게 보이는 밤’의 비유에서 드러나듯이 유한적 사물의 부정은 곧 무세계주의(Akosmismus)를 의미한다.

이제, 유한적 세계 및 악의 존재는 존재의 결핍으로 간주되지 않는다. 세계는 근원원천에서 나온 것(유출설)이 아니며, 신에 의해 자유롭게 창조된 것(창조설)도 아니다. 셸링에 의하면 절대자에서 현실세계에 이르는 어떠한 항구적인 과정도 존재하지 않는다. 유한적 세계, 물질, 악의 존재는 단지

철학탐구 제25집

절대성으로부터의 완전한 단절로서만, 즉 비약에 의해서만 생각되어 질 수 있다. 절대자로부터의 이탈(타락) 가운데 존재하는 유한적 사물의 근원은 신이 아니라 비약이다. 따라서 유한적 사물의 참된 근거는 “오직 타락(탈락, 이탈)한 존재 자체에서만(einzig im Abgefallenen selbst)” 찾아져야 하며, 신에게서 발견될 수 없다. 왜냐하면 신으로부터는 어떠한 유한적인 것도 발생할 수 없기 때문이다.

들어가는 말

자연과 세계 그리고 인류역사에 대한 물음과 이에 대한 다양한 해답이 존재한다. 철학이 이러한 물음에 대한 응답이며, 그 가운데 하나가 셸링의 동일성철학이다. 셸링은 동일성 체계에 따라 개별적 자연현상, 역사적 발생, 나아가 예술을 단지 절대자의 현상 형식으로 간주함으로써 오직 ‘우주 자체=신’에만 참된 존재를 인정하였다. 모든 것은 신적 절대자와 동일한 뿐이며 개체 자체는 무의미한 것으로 간주된다. 셸링은 동일성철학 단계에서 실질적 세계의 존재성을 인정하지 않았을 뿐 아니라 관념적으로만 존재하는 세계도 부정할 정도로 완고하였다.

셸링의 생애 중 가장 행복한 시절에 고안된 동일성철학은 물론 오늘날 많은 생각거리를 제공하지만 그가 기대했던 것만큼 그렇게 현실적이고 우리의 현재적 삶에 근접해 있는 것처럼 보이지는 않는다. 생멸하는 현실로 눈을 돌리면 세계는 셸링의 묘사와는 훨씬 달라 보인다. 왜냐하면 동일성철학의 주장과는 달리 현실세계는 무상성을 지닌 유한자, 개별자로 파악될 수 있기 때문이다. 셸링은 동일성철학에 의해 자연철학과 선형철학을 결합하였지만 이로써 셸링이 지불한 대가가 곧 개별자와 유한성의 소멸이다. 절대자의 서로 다른 속성에 불과한 것으로서의 자연철학과 선형철학은 이제 동일한 주체에 귀속하기 때문에 이 둘은 더 이상 모순되지 않는다.

동일성철학에서 셸링은 개별적인 것, 가시적인 것을 불신함에 따라 점점 현실에서 멀어진다. 하지만 셸링 자신은 동일성철학의 문제점을 이미 인지하고 있었다. 특이하게도 이미 동일성철학의 서술 중에 현실이 갖고 있는 유한성의 의미가 셸링에게 점점 명확히 의식되었으며, 이는 현실성이 시선에서 멀어지면 멀어질수록 더욱 강해져만 갔다. 모든 것이 동일성철학에서 해소됨으로써 유한성 혹은 개체성은 사라졌지만, 그러나 셸링으로 하여금 그러한 상실을 일깨워준 것도 바로 동일성철학이다. 결국

셸링은, 많은 사람들이 의혹의 눈길을 보내는 동일성철학의 단초를 포기하게 된다.

동일성철학은 셸링 철학의 단계적 발전 가운데 독립된 영역이 아니다. 동일성철학은 자연과 정신, 객체와 주체의 통일을 염두에 둔 것이지만, 구체적으로 자연철학과 선험철학 간의 긴장을 해소하기 위한 전략에서 유래한다. 무엇보다 정신으로부터 객체의 산출에 치중한 선험철학은 이미 전 단계에 정립된 자연철학과의 모순을 내포한다. 이런 모순의 극복이 동일성철학이기 때문에, 동일성철학의 면모를 살피기 위해선 무엇보다 먼저(1장) 선험철학에 대한 논의가 선행되어야 한다. 이어지는 장(2장)에서 동일성철학에 대하여 그리고 동일성철학적 세계관인 필연성에 대해(3장) 살펴볼 것이다. 그리고 마지막 장(4장)에서 『브루노』, 『전체철학 체계』 그리고 『철학과 종교』에 나타난 개별자, 유한성의 물음을 언급하고 논문을 마무리지을 것이다.

1. 선험철학에서 동일성철학으로

선험철학의 구상은 이미 초기 자연철학적 단계에 나타난다. 셸링은 『자연철학 체계의 기획 서설』에서 철학의 과제는 근본적으로 “실재적인 것을 모든 면에서 이념적인 것으로 환원하는데 있다”(III, 271)¹⁾고 봄으로써 이미 이후에 등장하는 소위 선험철학을 암시한다. 이어서 같은 곳에서 셸링은 “이념적인 것을 실재적인 것으로부터 설명해야하는”(III, 272) 과제를 자연철학에 부여한다. 이렇게 자연철학과 선험철학의 두 영역은 외형상 구분되어 보이지만, 셸링은 “두 학문이 서로 상반된 방향에서 과제를 수행할지언정 하나의 학문”(III, 272 이하)임을 강조한다. 초기 자연철학 단계에서의 선험철학에 대한 암시는 이후 『선험적 관념론의 체계』에서 구체화된다.²⁾

1) Schelling, “Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie”(1799). 본문 중 괄호는 K.F.A. Schelling에 의해 출판된 셸링전집의 권수와 면수를 나타낸다.

초기 셸링은 철학의 체계가 비로소 “두 가지 근본학문에 의해 완성된다”³⁾(III, 342)고 확신하는데, 두 가지 학문이 이른바 자연철학과 선험철학이다. 자연철학의 과제가 “객관적인 것을 첫째로 삼아 이로부터 주관적인 것을 도출하는 것”(III, 342)이라면, 선험철학은 “첫 번째 것이자 절대적인, 주관적인 것에서 시작하여, 이로부터 객관적인 것을 성립시키는, 오직 반대의 방향[...]"(III, 342)에서 성립한다. 다시 말해, 자연철학이 세계의 발전을 무기물에서부터 의식적 자아의 발생에 이르는 과정을 서술한다면, 선험철학은 이러한 의식적 자아가 세계의 인식에 이르는 과정을 묘사한다. 두 가지 철학은 물론 완전히 대립하지만 각 단계는 서로 대조되는 상호연관성을 이룸으로써 상대를 완전하게 한다. 이런 의미에서 서로 구분되어 보이는 자연철학과 선험철학의 두 계열은 동일한 질서의 두 가지 측면이라고 말할 수 있다.

하지만 셸링은 자연철학과 선험철학을 다시 상위에서 포섭하는 통일을 보여줄 수는 없었다. 자연철학의 목적이 자연으로부터 정신의 탄생을 제시하는데 있었다면, 선험철학 단계에서 셸링의 관심은, 정신에서 자연이 나타난다는 점을 규명하고, 또 두 철학이 정당하게 서로 결합될 수 있다는 점을 밝히는데 있었다. 그러나 사실상 두 분야는 서로 분리되어 병행하며, 선험철학 단계에선 이 둘이 어떻게 결합될 수 있는지 알 수 없다. 한편으로, 자연을 통해 정신을 설명하고, 다른 한편 정신을 통해 자연을 설명하는 방식은 “순환구조”⁴⁾의 논리를 띠고 있을 뿐이다. 셸링이 『선험적 관념론의 체계』에서 선험철학을 다시 절대적 관념론으로 격상시키려 구상하였지만, 선험철학으로부터 자연철학에 이르는 길이 사실상 존재하지 않는다. 왜냐하면 자연철학은 한편으로 독립적 자연에서 출발하지만, 자연의 형성을 무의식적 자아의 활동으로 파악하는 선험철학은 자연의 즉자적 존재와 독립성을 부정하기 때문이다. 즉 서로 보완적으로 완성해

2) Wilhelm G. Jacobs, Schelling lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 83쪽 참조.

3) Schelling, “System des transzendentalen Idealismus”(1800),

4) Wilhelm G. Jacobs, 같은 책, 83쪽.

야 할 것이 서로를 배척하는 것이다. 그러면 이런 결과에 이르게 된 선협철학적 과정을 간단히 살펴보자.

셸링은 『선협적 관념론의 체계』에서 “철학은 다양한 에포케를 갖고 있는 자기의식의 역사이다”(III, 399)라고 정의한다. 따라서 선협철학의 목적은 지성 자신이 무의식적으로 걸어온 “정신의 역사”(I, 383)⁵⁾ 혹은 “초월적 과거”(X, 93)⁶⁾를 정신의 관점에서 서술하는데 있다. 즉 선협철학은 절대적 자아로부터의 어떻게 여러 단계를 걸쳐 세계가 발생하는지를 서술한다. 말하자면 자아는 세계를 창조하였음에도 불구하고 왜 세계를 자기와는 독립된 존재로 표상하는지, 그리고 세계의 산출과정에서 어떻게 자아가 점진적으로 자기자신에 도달하며, 자기자신을 의식하게 되는지를 밝히는데 있다. 그래서 “자기의식의 역사”(III, 399)에 관한 서술인 선협철학의 과정은, “자아가 자기의식의 자율적 행위 그리고 의식적 행위에 내포되어 있는 모든 규정으로써 정립될 때까지 자아를 자기직관의 단계에서부터 다른 단계에 이를 때까지 전개하는 데”(III, 450) 있다.⁷⁾

선협철학의 수행과정은 자연철학에서의 과정과 동일하다. 하지만 자연의 발전에 대한 자연철학적 서술에서는 질료에서 시작하여 유기체의 형식을 거쳐 정신의 이르는 인간외적인 진화가 관건이었다면, 이에 반해 선협철학적 수행과정에서는 모호한 감각에서 시작하여 명석한 자기의식에 이르는 정신 자체에 내속하는 발전과정이 관건이다. 다시 말해 선협

5) Schelling, “Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre” (1796/1797). 솔츠에 의하면 셸링은 이 논문에서 최초로 정신의 변증법적 발전에 대해 언급하며, 셸링의 이런 착상은 자연철학에서 무의식에서 의식적인 것으로의 객관적 발전에 대한 관념으로 이어진다고 한다(Walter Schulz, Einleitung zum System des transzendentalen Idealismus, Hamburg 1957, XXXVIII쪽 참조).

6) Schelling, “Vorlesungen zur Geschichte der neuern Philosophie”(1827).

7) 셸링은 선협철학에서 자기의식의 단계적 발전을 이론철학, 실천철학 그리고 예술철학으로 구분한다. 이론적 부분은 피히테의 『학문론』에서 알려진 근본명제를 전체적으로 수용하는데, 셸링은 이론철학을 다시 세 가지 시기, 즉 첫째, 감각작용에서 생산적 직관으로 넘어가는 단계, 둘째, 생산적 직관에서 반성으로 넘어가는 단계, 그리고 셋째, 반성에서 절대적 의지작용으로 넘어가는 단계로 구분한다.

철학은 “자아가 최상의 능력으로서의 의식에 이르기까지 자기자신을 끌어올리는 그러한 과정”(III, 332)을 서술한다. 자연철학은 자연의 근원적 힘을 전제하는데, 이와 병행하여 셀링은 선험철학에서 무한한 활동으로의 자아의 근원활동을 전제한다. 자아는 무한하게 자신을 확장하고 동시에 자신을 직관하기 위해 제한하는 활동성을 지닌다. 다시 말해, 자아는 자기자신을 직관하기 위해서 자신을 대상으로 정립해야 하고 자신을 대상으로 만들려면 무한히 확장하려는 자아의 활동에 한계를 설정해야 한다. 이렇게 한편으로 한계를 설정하고 다른 한편으로 한계를 넘어서는 자아의 “두 활동성”⁸⁾에 의해 자기의식의 역사가 진행되며, 자아는 각각의 한계설정에서의 단계를 거치면서 자기자신으로 회귀한다.

자기의식의 역사는 세 시대로 구분된다. 의식의 형성과정의 첫째 단계는 근원적 감각으로써, 여기서 자아는 감각된 것과 완전히 동일한 상태에 머문다. 자아는 이 단계에서 감각활동을 야기한 자극들이 자아의 무한한 활동을 자아 자체가 한계지운 것이라는 것을 파악하지 못한다. 의식화되지 않은 자아가 자신의 감각활동을 직관하기 시작하면서 비로소 근원적 감각의 단계를 벗어나게 되며, 이어서 두 번째 시기가 전개된다. 두 번째 발전 단계에서 언급되는 공간과 시간, 인과율과 상호작용과 같은 범주는 칸트의 『순수이성 비판』에서 넘겨받은 것으로써, 이 단계에서 자아는 자기자신에 대한 감각과 단순한 세계표상을 소유하고 있으나, 아직 참된 자기의식과 세계의식을 갖고 있지 않다. 따라서 “자아가 자신의 고유한 활동성을 직접적으로 의식할 수 있는 활동”(III, 505)이 자아에는 결해있다. 하지만 자아의 무한한 활동성에 의해 자아에는 처음으로 자신을 객체와 구분하는 반성활동이 일어난다. 이제 자아는 세계를 판단의 명확한 형식으로 끌어올림으로써 지금까지 단지 불명확하게 의식되었던 것을 개념적으로 규정하게 된다. 세 번째 시기에서 자아는 사유와 존재, 개념과 객체의 구별을 처음으로 체험하며, 이로써 자아는 자기자신을 의

8) 강영안, 「정신과 물질: <초월적 관념론 체계> 연구」, 『철학』(Vol. 41), 한국철학회 1994, 74쪽 참조.

식하게 된다. 이제 자아는 완전한 의미에서 자기의식, 세계의식을 지니게 됨으로써 이론철학의 정상에 도달하게 된다.

이렇게 이론철학과 실천철학을 통과하면서 자아는 자연 및 행위가 사실상 자신의 무의식적 창조활동의 산물이라는 것을 깨닫게 된다. 셸링은 『선형적 관념론의 체계』를 “예술의 진리 기능”⁹⁾에 대한 숙고로 끝맺는데, 자기의식의 역사에 있어서 철학보다 예술에 더 높은 상위의 등급이 매겨졌다. 즉 자기의식의 역사에서 최고의 이념은 진리 혹은 자유가 아니라 미(아름다움)이다. 예술과 시 그리고 새로운 신화에 대한 상론으로 셸링은 선형철학을 끝맺고 있으나, 선형철학은 사실상 자연철학과 결합되지 못하고 단지 이것과 대립의 상태에 있을 뿐이다. 현재 상태에서 선형철학과 자연철학은 서로 상대편을 지시하지만, 두 학문 영역은 사실상 서로 독립되어 있기 때문에 서로 결합될 것 같지 않다. 자연철학에 의하면 자연은 자신의 고유한 힘에 의해 존재하며, 이에 반해 선형철학에 의하면 자연은 인간의 정신에 의해 정립된 것이다. 예술철학도 이런 모순을 극복할 수 없는 것은, 『선형적 관념론의 체계』의 종결로서의 예술철학은 선형철학의 한계를 넘어갈 수 없기 때문이다. 선형철학의 단계에서 예술철학은, 예술작품의 성립을 위해 요구되는 의식적 활동으로서의 형성능력(Poesie)과 무의식적 활동으로서의 천재성(Genialität)을 논하며, 이 “두 가지 계기”¹⁰⁾가 단지 상호 결합되었음을 지적할 뿐이다.

선형철학에서 예술은 자유와 필연, 의식적 행위와 무의식적 행위가 상호결합된 것으로 이해된다. 예술은 단지 선형철학 안에서 발생한 모순만을 해소할 수 있으며, 선형철학과 자연철학, 주관적 주체-객체(정신)와 객

9) Dieter Jähnig, Schelling: Die Kunst in der Philosophie, Pfullingen 1969, 7쪽. 『선형적 관념론의 체계』에서 자기의식의 역사에서 최상의 이념은 아름다움이다. 이러한 근거에서 1800년대에 미학과 예술은 셸링 철학 체계의 종결을 이룬다. 비로소 예술적 천재와 이들의 작품에서 선형철학은 참된 최종목적에 도달한다. 선형철학의 길은 무의식적 정신에서 의식적 정신으로, 이어서 윤리와 역사에서 정신의 실현으로 이어지며, 그리고 최종적으로 모든 대립을 자체 안에서 통일하고 대립이 서로 화해하는 예술에서 종결된다.

10) Wilhelm G. Jacobs, 같은 책, 89쪽.

관적 주체-객체(자연)의 대립을 해소할 수 없다. 그래서 1801년의 『나의 철학체계의 서술』에서 언급하듯이 셸링은 “대립적인 양극”(IV, 108)을 서로 결합시키는 진보된 체계의 필요성을 인지한다. 하지만 셸링은 당장이 문제를 과연 어떻게 해결지어야 할지 당장은 방안이 서지 않았다. 『나의 철학 체계의 서술』에서의 고백은 셸링의 불안을 잘 보여준다. “두 가지로부터 나올 수 있는 제3의 것은 결코 투명하지는 않지만, 어쨌든 곧 해결 봐야 할 물음이다.”¹¹⁾(IV, 109)

물론 제3의 것은 곧 발견되었고, 이는 동일성철학이라 불린다.¹²⁾ 1801년부터 1806년 사이의 동일성철학 단계에 집필된 일련의 중요한 저술은, 『나의 철학 체계의 서술』(1801), 『철학 체계로 부터의 상세한 설명』, 『브루노 혹은 사물의 신적 원리와 자연적 원리』(1802) 그리고 『학문적 연구 방법에 대한 강의』(1803)이다. 또 예나와 뷔르츠부르크에서의 『예술 철학』 강의(1802/03), 『철학과 종교』 강의 (1804)가 있다. 특히 동일성철학의 주저에 해당하는 『전체 철학과 특히 자연철학의 체계』(1804)는 『예술 철학』과 함께 셸링의 생전에 출간되지 않았으며, 마지막으로 이 기간에 쓰여진 많은 저술 중에 『자연철학에 대한 경구』가 있다.

이 모든 저술에서 셸링은 가시적 사물의 상호 결합성을 강조한다. 나아가 모든 것을 포괄하는 통일성에 대한 낭만주의적 동경에 따라 신 안에서의 사물들이 절대적 하나-존재임을 선명하게 하였다. N. 쿠자누스와 G. 브루노의 후기 중세적-초기 근대적 철학과 유사하게, 셸링은 세계의

11) Schelling, “Darstellung meines Systems der Philosophie”(1801).

12) 동일성철학은 1801년부터, 그러니까 헤겔이 첫 번째 저술인 『피히테와 셸링의 철학 체계의 차이』를 발표하며 공식적으로 등단했을 때부터 셸링의 생각을 사로잡았다. 여기서 헤겔은 몇 가지 점에서 생각을 달리하였을지언정 옛 학우의 견해를 옹호한다. 같은 해에 헤겔은 프랑크푸르트에서 예나로 옮겨갔는데, 이미 셸링은 예나에서 1798년부터 강의를 하고 있었다. 셸링과 헤겔은 다시 철학을 같이 하였고, 집중적인 공동작업의 산물이 1802년부터 1803년까지 출간된 「비판적 철학 잡지」였다. 그들이 정신적으로나 우정에서 일년반 동안의 이 시기보다 더 친밀한 관계를 유지했던 적은 없다. 언급된 「잡지」 이외에 셸링은 유사한 시기에 두 가지 잡지를 더 출간하였는데, 1800년 초부터 나온 「사변적 물리학 잡지」와 1805년 이후의 「학문으로서 의학 연감」이다.

모든 대립을 신적 절대자 안에서 해소(coincidentia oppositorum)¹³⁾하였다. 이렇게 하여 그는 동일성철학에서 한편으론 선험철학과 자연철학의 간극에 다리를 놓을 수 있었지만, 다른 한편으론 구체적, 개별적 세계가 사라지고 말았다.

2. 동일성철학

동일성철학의 출발점은 자연철학과 선험철학, 객관적 주체-객체(자연)과 주관적 주체-객체(정신)의 이분을 극복하는 데 있다. 대립적인 두 세계는 결합되지 않은 병존 상태로 존립할 수 없다. 따라서 한편으로 정신과 이것에 근거한 지식에 선행하고 다른 한편 세계혼과 이것에서 생겨난 자연¹⁴⁾에 선행하는 하나의 무제약적 절대자가 발견되어야 한다. 이제 셸링은, 자연철학과 선험철학이 비록 독자적으로 존립하는 것처럼 보일지라도 이들은 동일한 뿌리를 갖고 있으며 따라서 이들 보다 선행하는 상위의 학문이 존재해야 한다는 인식에 도달한다. 사실상 자연철학과 선험철학은 하나의 신적 절대자를 독립적일 수 없는 두 가지의 술어, 속성 혹은 표현양식으로 기술한 것에 불과하다. 『철학 체계로부터의 상세한 설명』에서 언급되듯이 소위 “절대적 주체-객체”(IV, 360)¹⁵⁾로서의 신적 절대자는 자연과 정신으로 동시에 나타난다. 이로써 자연철학과 선험철학의 통일성이 발견되었으며, 둘 사이의 상호관련성이 드러났다.

자연과 정신은 이제 절대자의 차별적인 현상방식으로 간주된다. 자연과 정신은 내면적으로 절대자와 동일한 것이며, 이로부터 자연과 정신은

13) ‘대립의 일치’는 쿠자누스의 저서 『무지의 지(Docta ignorantia)』에서 개진된 개념으로써 하나님 가운데 모든 대립이 일치한다. 자세한 것은 Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1971, 1022쪽 참조.

14) 셸링의 유기체적 자연관을 이루는 중심 개념이 ‘세계혼’이다. 플라톤에서 기원하는 이 개념은 플라톤에 대한 셸링의 주석서 『티마이오스(1794)』에 잘 나타난다 (줄고, 「셸링의 자연철학과 플라톤 수용 - 셸링의 <티마이오스>(1794)를 중심으로」, 칸트연구 20집, 2007 참조).

15) Schelling, “Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie”(1802).

상호 동일할 수밖에 없다는 인식에 도달한다. 그 결과 “존재하는 모든 것은 절대적 동일성 자체이다. [...] 절대적 동일성은 단적으로 혹은 그 자체적으로 존재하는 유일한 것이다. 따라서 모든 것은 이것이 절대적 동일성 자체인 한 즉자적이며, 모든 것이 절대적 동일성이 아닌 한, 그것은 즉자적이지 않다.”¹⁶⁾(IV, 119) 이에 따라 다양과 일자, 무한자와 유한자 사이에 차별이 없으며, 오히려 시초부터 “동일성의 원리인 $A=A$ 에 적합한 관계”(VI, 182)만이 존재한다. 그래서 우리를 둘러싼 세계는 존재하는 것이 아니라, 오직 하나의 절대자만이 존재한다. “모든 것은 하나(일자 Eins)이다.”(VI, 175)

우리는 인간이 절대자를 응시한다고 말하지만, 본래적으론 절대자가 우리 인간 안에서, 우리 인간을 통해서 자기 자신을 바라본다. 왜냐하면 『자연철학으로의 안내를 위한 경구』¹⁷⁾에 말하듯이 “사유는 나의 사유가 아니며, 존재는 나의 존재가 아니기 때문이다. [...] 우리가 갖고 있을 법한 이성은 존재하지 않으며, 단지 우리를 갖고 있는 하나의 이성만이 존재할 뿐이다. [...] 신의 외부에 아무것도 없다고 한다면, 신에 대한 인식은 단지 무한한 인식, 즉 신이 영원한 자기확증 가운데 자기 자신에 관해 갖고 있는 무한한 인식일 뿐이다.”(VII, 148 이하) 따라서 인간의 자기인식, 지적 직관 그리고 절대자의 숙고는 같은 것이다. 여기서 중요한 것은, “이성이 전체 안에서 전체이며, 또는 이성은 전체 가운데 전체이다. 이 전체 안에서 신은 자기 자신을 - 자신의 이념의 모든 결과들이 이루는 전체성과 통일성 가운데 - 인식한다.”(VI, 207)¹⁸⁾

16) Schelling, “Darstellung meines Systems der Philosophie”(1801).

17) Schelling, “Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie”(1806).

18) 여기서 셸링은 절대적 동일성을 때론 이성과 동일시하기도 하고 때론 이를 거부한다. 두 개념을 같은 것으로 보는 경우는 “이성 외부에 아무것도 존재하지 않는다. 이성 안에 모든 것이 존재한다”(IV, 115)라는 언급에 드러난다. 이에 반해, “이성 일반의 최고의 과제는 절대자 가운데 개별자의 존재를 파악하거나, 또는 역으로 개별자 가운데 절대자의 존재를 파악하는 것이다”(VI, 481)라는 구절을 보면 절대적 동일성과 이성은 동일시될 수 없다. 절대적 동일성을 인식하는 능력으로서의 이성은 동일성 자체일 수 없으며, 단지 절대적 동일성의 “가장 직접적

이로써 셸링이 “원상으로서의 절대적 동일성과 그에 대한 인식으로서의 이성”¹⁹⁾이라는 두 가지 의미로 절대적 동일성의 개념을 사용하고 있음이 밝혀진다. 한편으로, 절대적 동일성은 단적으로 일자, 주체와 객체, 정신과 자연의 완전한 무차별성, 더 이상의 규정성이 없는 통일성을 의미한다. 이런 의미의 절대자는 무엇보다 고대 후기의 신플라톤주의자 플로티의 일자(das Eine, Hen)를 생각나게 한다. 다른 한편, 절대자는 자기 인식과 자기 긍정성이다. 자기 인식과 자기 긍정성 가운데 절대자는 자기 자신 뿐 아니라, 자신에 속한 모든 사물을 직관한다. 이런 점에서 절대자는 다시 플로티의 정신(nous)과 유사하다.²⁰⁾

이렇게 본다면, 모든 사물의 절대적 동일성은 결코 세계의 외부에 또는 세계의 상위에 존재하지 않는다. 절대적 동일성은 절대적 동일성 자체이다. 이것과 관련하여 셸링은 재차 “전체의 신성”(VII, 140)을 강조한다. 여기서 신과 우주라는 용어는 “완전히 동일한 이념”(VII, 161)이다. “전체는 신과 구별되는 것이 아니라 그 자체 신이다.”(VII, 161) 모든 것은 신 안에서 존재하며, 신에 귀속되기 때문에, 우리 감각에 의해 파악된 모든 대상들이 총괄되면 마치 이것을 곧 신이라고 생각해서는 안된다. 모든 개별적인 사물이 신이 아니듯이, 신은 또한 모든 사물들과 동일시되어서도 안된다. 한마디로 신은 도대체 가시적 세계를 경험한다고 해서 주어지는 것이 아니라 오직 이성 인식에 의해서만 도달된다.

칸트와는 다르게 셸링은, 경험적 체험이 아니라 순수한 이성만이 참된 지식으로 인도한다고 생각한다. 그리고 이런 점에서 모든 유한적 사물은 신의 표현형식들으로써 알려지며, 유한적 사물은 근원에서 보면 신과 동일한 것이다. “존재하는 모든 것은 그 자체로 일자das Eine”, “절대적 동일

모상”(IV, 390)일 뿐이다. 이것이 우리 인간에게 이른바 지적 직관 가운데 주어졌으며, 지적 직관을 셸링은 이제 “절대적 인식 방식”(IV, 339) 혹은 “이성 학문”(VI, 214)이라고 부른다.

19) 이광모, 「동일성철학의 원리에 관하여 - 셸링의 1804년 <전체 철학의 체계>를 중심으로」, 『철학』(Vol.74), 한국철학회 2004, 150쪽.

20) 참조 Werner Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a.M. 1972

성”(IV, 125)이며, 그래서 모든 것은 “절대적 총체성”(IV, 125)과 동일한 의미이다.

셀링의 관점에 따르면 신은 세계의 창조자가 아니다. 사실상 셀링은 『전체 철학과 특히 자연철학의 체계』에서 “신은 전체의 원인이 아니라, 전체 자체이다”(VI, 177)라고 주장한다. 전체는 신의 외부에 존재하지 않고, 그래서 신에게서 창조된 것도 아니며 신과 구별되는 것도 아니다. 셀링에 의하면 신적 우주는 어느 누구에 의해서도 창조된 것이 아니기 때문에 유태 기독교적 창조론은 서구 사유에 있어 “근본적 오류”(IV, 119)로 간주된다.

이와는 반대로 우주는 “신과 마찬가지로 영원히”(VI, 177) 존재하는 것으로 생각되어야 한다. 우주는 시작과 끝도 없으며, 발생한 것도 아니며 불멸한다. “우주는 생성된 것이 아니다. 왜냐하면 모든 현존재는 단지 자신의 현존재이기 때문이다. 우주는 사멸하지 않는다. 왜냐하면 우주가 다른 상태로 될 수 있는 무는 존재하지 않기 때문이며, 우주 자체는 모든 존재이기 때문이다. 우주는 성장하지도 않으며 줄어들지도 않는다. 왜냐하면 무한자는 조금이라도 작게 될 수 없기 때문이다. 우주는 이것 외부에는 아무 것도 존재하지 않기 때문에 외부의 작용에 의해 변화를 입지도 않으며, 우주 자체에서 발생한 변화를 입지도 않는다. 왜냐하면 우주는 현재 이렇게 존재할 수 있는 모든 것이기 때문이다 [...]. 오직 전체는 전체로서만 존재한다.”(VII, 243) 셀링이 보기에 전체는 절대적 필연성을 갖고 존재한다. 셀링에게 확고한 것은, “비존재는 영원히 불가능하며, 결코 알 수도 없고 파악되지도 않는다. 그리고 무한성의 심연 앞에서 현기증을 느낀 오성이 제기하는 근거물음 - 왜 무는 존재하지 않고 도대체 어떤 것이 존재하는가? - 은 존재는 필연적이라는 인식에 의해서 영원히 추방되었다.”(VI, 155)

셀링의 관점에서 신 혹은 세계가 절대적으로 존재할 뿐 아니라 그 안에 있는 모든 것이 또한 존재한다. 셀링이 『전체 철학과 특히 자연철학의 체계에 대하여』에서 강조하여 지적하듯이, 우주는 “이것 밖에는 아무

것도 없는 것으로서 존재할 뿐 아니라, 우주 안에서 모든 가능성은 현실적인 것으로서 존재한다.”(VI, 174 이하)²¹⁾ 우주는 가능성의 총괄개념으로써 하나의 체계이며, 이 체계 안에는 비현실적 존재를 위한 공간은 존재하지 않는다. 이런 이해방식에 따르면, 현실적인 것은 가능한 것을 표현한다. 즉 현실적인 것은 모든 가능성을 다 떠올린다. 그렇기에 모든 것에는 또한 “어떠한 우연적인 것도 존재하지 않는다.”(VI, 372) 말하자면 존재할 가능성 혹은 존재하지 않을 가능성이란 어떤 경우에도 없다는 말이다. 셸링의 동일성철학에서 현실성의 다양성, 무상성, 유한성은 신적인 일자 앞에서 사라지고 만다.

물론 셸링은 동일성철학의 시기에 절대자로부터 유한적 사물의 도출을 철학의 중요한 과제로 간주한다. “유한적 실존과 무한자 혹은 절대자와의 관계에 대한 연구보다 중요한 연구는 없다. 이 물음에 대해 일관된 명석하고 확정된 해답이 없다면 철학은 공허하다.”(VII, 189) 이렇듯 유한자에 대한 물음의 중요성을 인지하고 있음에도 불구하고 동일성철학에 의해서 주체 혹은 객체, 이상적 세계 혹은 실재적 세계는 사실상 존재하지 않으며, “오직 일자, 신 혹은 전체, 이것 이외에는 아무것도 존재하지 않는다”(VII, 148). 즉, 유한적 사물이 신에 의해 창조되었다는 것은 불가능하다. 동일성철학의 관점에 의하면 유한적 사물은 발생할 수 있었던 것도 아니고 또한 소멸할 수 있는 것도 아니다. 그래서 셸링은 “어떤 것도 존재 자체에 따라 본다면 생성된 것이 아니다”(VI, 119/160)라고 말하거나, “존재하는 어떤 것도 존재에 따라 본다면 소멸될 수 있는 것은 없다”(IV, 130)라고 말하며, 이로부터 “전체 가운데 어떤 죽음도 존재하지 않는다”(VII, 167)라는 명제가 도출된다고 본다. 존재하는 모든 것이 절대적 동일성, 즉 “시간과의 모든 관계를 떠나서 모든 시간 밖에”(IV, 119) 존재하는 한 유한자에 대한 물음은 동일성철학에 의해 해소될 수 없다.

21) Schelling, “System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere” (1804).

동일성철학적 관점에 따르면 신과 함께 필연적으로 주어진 사물들은 창조된 것도 아니며 소멸하지도 않는다. 원래부터 유한적 사물들은 존재하지 않는다. “어떤 것도 그 자체 고찰해보면 유한적인 것은 없다”(IV, 119)거나 또는 “모든 것은 본질에 따라 보면 같은 것이다”(VII, 183)라는 언급에서 드러나듯이 “우리에게 다양하게 나타나는 사물들이나 혹은 현상들은 정말 다양한 것이 아니라 실제로는 하나Eins일 뿐”(IV, 127)이다.

결과적으로 셸링이 자연철학에서 확립한 실재론은 동일성의 회구에 따른 동일성철학에서 자신의 힘을 상실하였다. 초기 피히테가 자연 자체를 절대적 자아의 무의식적 생산 가운데로 소멸시킨 것과 마찬가지로 이제 셸링은 자연을, 모든 대립을 포괄하는 절대적 동일성 가운데 증발시켰다. 무엇보다 초기 셸링이 자연 및 세계의 현실성을 확립하기 위해 피히테의 관념론을 넘어서려 한 점을 염두에 두면 동일성철학의 셸링은 당혹스러운 면이 있다.²²⁾ 동일성철학의 딜레마는, 자연철학을 용인함과 동시에 선험철학을 고수하면서, 자연철학과 선험철학 사이에 다리를 놓고 이로써 두 가지 철학을 모순없이 결합할 수 있는 체계를 건립하려는데서 발생한다. 체계 수립은 오직 상위의 신적인 것 가운데서 자연과 정신의 차별을 해소함으로써만 가능하게 보였다. 그러나 절대적 주체-객체 가운데서의 차별의 해소는 달리 보면 모든 유한적인 것과 무상성의 절멸로 이어졌으며, 이는 결국 가상적 해소에 불과하였다. 유한적 세계의 실존은 명백한 것이며, 실질적 존재의 견고성은 워낙 견고한 것이기에 우리가 이것에서 시선을 돌리거나 간단히 은폐할 수도 없는 것이다. 여기에 동일성철학이 좌초할 수밖에 없는 암초가 존재한다.

22) 피히테가 제안하는 새로운 비판적 형이상학은 자아를 객체와의 관계에서 파악하는 것이 아니라 절대적 자아에서 출발한다. 자아는 사물에 의해 규정되는 단순한 이론적 인식행위에 따른 것이 아니라 사물자체를 산출하는 능동적 활동이라는 것이다. 초기 셸링은 한편으로 이러한 피히테의 영향권에 있지만, 다른 한편 피히테의 주관주의적 관점을 넘어서려 한다. 즉 세계와 자기의식의 절대적 근거로서 초반성적 존재를 문제삼으면서 주체로서의 자연이 전면에 부각된다(줄고, 「셸링의 자연철학과 주체로서의 자연」, in: 『이성과 비판의 철학』(강순전 외 공저), 철학과현실사, 2006, 129쪽 이하 참조).

유한성의 소멸은 특히 이념과 대립되는 현상에 대한 규정에서 잘 드러난다. 셸링은 두 가지를 서로 구별한다. 한편으로 절대적 동일성 = 신 = 전체, 그리하여 신과 같은 참된 존재가 귀속되는 이념들 혹은 본질형상들과, 다른 한편 참된 존재를 결여한 구체적 개별사물들이 그것이다. 물론 이때 개별사물들은 “태초부터 무한자와 함께 그리고 무한자 가운데, 즉 전체의 본질성과 함께 존재해야 하지만”(VII, 190), 그러나 “물체에 그림자가 동반하듯이, 개별사물들은 어떤 본질적인 것일 수는 없다.”(VII, 190) 플라톤 이후 서구 형이상학적 전통을 쫓아 셸링은 본래 영원한 이데아만이 참된 존재를 소유하며, 유한적 사물은 그렇지 못하다고 본다. 그래서 “나(셸링)는 모든 사물들 가운데 참된 실재는 오직 이념일 뿐이라고 주장하며”(VI, 183), 이념과 비교해서 유한적 사물들은 거의 무에 불과하다. “왜냐하면 사물들의 존재와 비존재는 전체의 이념 가운데는 동시에 영원히 들어있는데, 사물들의 존재는 이념으로써 전체에 속해있으며, 사물들의 비존재는 개별적 사물들로서 전체 가운데 속하기 때문이다.”(VI, 188) 따라서 유한적 존재는 “자신의 본질에 따라 본다면 단순한 비존재에 불과하며 [...], 이런 비존재에는 동시에 전체의 반영 혹은 반사(Reflex)가 필연적으로 수반된다.”(VI, 197) 다시 말해서 유한성은 특수한 실체가 아니라 단지 개별적인 현상 가운데 드러난 신적 실체인 것이다.

이렇게 일차적으로 셸링은 “보편적인 것에 대對하여 있는 개별적인 것으로서의 개별자를 무화시킨”(IV, 393) 후에 다음 단계에서 본질형식들 혹은 이념들을 무화시킨다. 예컨대, 본래 동물의 이념 혹은 식물의 본질형상들이 존재하는 것이 아니라, 동물 혹은 식물의 이념에는 절대자만이 존재할 뿐이라는 것이다. 마치 이념들이 유한적 사물들에서 자신을 복제(abbilden)하여 드러내듯이 - 그렇다고해서 유한적 사물이 참된 존재에 참여하는 것이 아님 - 신은 개별 사물의 이념 가운데 자신을 드러낸다. 이렇듯 셸링은 절대적 신 가운데 “실재적 전체와 이념적 전체가 내포되어 있다”(VI, 211)고 확신하며, 이 두 가지 현상방식을 제시하는 “이성학문”(VI, 214)야 말로 “참된 형이상학”(VI, 214)라 규정한다. 다시 말해,

참된 형이상학에서 비로소 “신 자체가 자신의 이념에 따른 모든 결과들의 전체성 및 통일성 가운데서 자신을 인식하게 된다”(VI, 207)는 것이다.

이런 연관에서 본다면 자연철학은 실재적 전체 가운데서의 신의 자기 표현 이외의 다른 것이 아니다. 동일성철학에서 셸링은 자연철학적 연구 결과를 반복하는데, 이에 따르면 실질적 존재는 무규정적 질료에서 시작하여 인간에서 끝맺는 커다란 단계적 발전을 형성한다. 물론 질료의 단계에서 정신은 아직 잠들어 있으나 인간에게서 점차적으로 깨어난다. (VI, 215 이하 참조) 탁월한 자연형식으로서의 유기체는 신의 “직접적 모방”(VI, 377)으로 간주 된다. 예전과 마찬가지로 여전히 강조되는 것은, “비유기적인 자연은 그 자체로 존재하지 않는다”(VI, 379)는 것이다. 소위 죽은 물질은, “모든 사물 가운데 가장 어두운 것으로써, 아직 어두움 자체로써”(II, 359) “아직 수면상태에 있는, 동시에 유한성에 취한, 자신들의 소생을 기다리거나 또는 소생의 순간을 놓친 동물계와 식물계이다.”(VI, 390)

나아가, “소위 비유기적 자연”(VI, 380)은, 이것이 “전체-유기체”(VI, 380)로서의 전체에 속한다는 바로 그 이유 때문에 이미 유기적이다. 전체-유기체에서 모든 부분은 “소우주”(VI, 385)를 표현한다. 자세히 보면 이러한 자연에서 모든 것은 “서로 평화롭게”(IV, 400) 공생할 뿐 아니라 “도대체 어느 것도 [...] 불완전 한 것은 없다. 가장 작은 것조차도 거대한 것과 마찬가지로 위대하다.”(VII, 189) 따라서 모든 사물은 “동일한 존재의 권리를 갖는다.”(IV, 344) 달리 표현 하자면, 셸링이 『선형적 관념론의 체계』에서 한 편의 시라고 언급한 우주는 “신 가운데 영원한 아름다움으로 그리고 절대적 예술작품으로 형성되었다.”(V, 386)

하지만 이런 설명 방식도 자연에 참된 존재를 부가하지 못한다. 동일성철학적으로 볼 때 실재적 전체는 절대자의 “현상”(VI, 494)이며, 이념적 전체, 인간의 인식과 행위의 역사적 영역은 “단지 하나의 다른 - 다른 세계가 아니라 - 현상방식일 뿐이다.”(VI, 494) 따라서 자연적 혹은 정신적 세계는 그 자체로 존재하는 것이 아니라, 단지 하나의 절대자가 때로

는 실제적 전체의 형식으로, 때로는 이념적 전체의 형상으로 현상하는 것에 불과하다.

3. 동일성철학과 필연성

초기 셸링은 1795년 『독단주의와 비판주의에 대한 서한』에서 다음과 같이 자유의 이념을 강조한다. “인간에게서 모든 것은 자유의 특징을 지닌다. 인간은, 사멸한 자연이 행하는 후견인 노릇을 퇴출시키고, 자신의 (서로 항쟁하는) 고유한 힘이 발휘하는 위기에 자신을 맡기는 그러한 존재이다. 인간의 전체 지속은 항상 회귀하는, 항상 새로이 형성된 위기를 의미한다. 즉 인간은 자신의 고유한 충동에 의해 위기 속으로 스스로를 내어던지는 존재이며, 또 자신을 위기로부터 구출하는 존재이다.”(I, 389)²³⁾ 이렇듯 셸링에서 필연성은 모험과 불확실성을 의미하는 자유의 이념에 가려있었다.

하지만 셸링은 1800년 『선형적 관념론의 체계』에서 인간을 지배하는 필연성에 주목한다. 모든 자율적 의지와 행위는 “운명이라 불리기도 하고 예견이라 불리기도 하는 숨겨진 필연성”(III, 594)에 의존한다. 이후 동일성철학에서 자유의 이념은 완전히 배후로 밀려난다. “인간은 그 자체로 자율적이 아니며, 인간을 그 자체로 그리고 그의 고유한 삶에 따라 보면, 필연성과 운명에 귀속된다.”(VI, 542) 이것은 “우리가 활동하는 것이 아니라 신의 필연성이 우리의 내부에서 활동한다는 것이며, 이 필연성에 의해 우리는 목적을 설정하게 된다”(VI, 554)는 것을 의미한다. 데카르트의 ‘나는 생각한다 고로 존재한다’의 명제를 모든 인식 가운데 “근본 오류”(VII, 148)로 간주하는 셸링에 의하면 우리는 원래 스스로 조금도 생각하지 않으며, 오히려 “사유하는 존재(절대자-필자)가 나의 내부에서 생각하는 것이며, 사유하는 존재(절대자-필자)는 나의 내부에서 사유되어 지는 것이다.”(X, 12)²⁴⁾

23) Schelling, “Briefe über Dogmatismus und Kritisimus”(1795).

셸링은 신에 대한 스토아적 순종만이 “평온한 삶을 영위하게 하는 참된 경건성”(VI, 568)을 표현한다고 보았다. “일어나야 할 일은 일어나고 만다면, 모든 근심과 쉬임없는 노력은 도대체 무엇을 위한 것인가?”(VI, 569)라는 언급에 드러나듯이, 셸링은 우리 인간에게 거부된 것에 대한 명확한 인식은 모든 형태의 자만으로부터 벗어나게 하며 이를 올바른 길로 인도한다고 본다. 불가능한 것의 포기는 우리를 과도한 요구들로부터 해방시키며, 이로부터 자신과 타인에 대한 판단에 있어서 참된 인간적 온화함이 나온다. 그래서 인생에서 중요한 것은, 세네카가 설파하듯이, “일어나는 모든 것을 영혼의 고요함과 운명에 대한 불평없이 받아들이는 것”²⁵⁾이다. 운명은 “운명과 기꺼이 함께 하려는 사람을 안내하지만, 이를 거부하는 사람은 완력으로 끌고 간다.”²⁶⁾ 마찬가지로 설러는, 인간은 “자신이 변경할 수 없는 것이 무엇인지 배워야 하며, 자신이 구제할 수 없는 것을 품위있게 포기하는 법을 배워야 한다”²⁷⁾고 주장한다. 동일성철학에서 셸링의 관점도 바로 이러한 것이다. 셸링이 보기에 참된 삶은, 칸트와 초기 피히테가 주장하듯이, “도덕법칙 가운데 나타나는 것이 아니다. [...] 도덕법칙이야 말로 최악의 착각이다. 도덕법칙으로부터 명랑성과 평온 보다는 - 망상에 빠진 우리시대의 세계교육가들에게서 발견되듯이 - 불쾌와 헛된 수고가 탄생한다.”(VI, 548) “모든 이성적 존재자가 추구할만한 최상의 목적”(VI, 562), 즉 최상의 행복은, “신과의 합일”(VI, 562), 즉 절대자에 관한 지적 직관에 있다.

셸링에 의하면, 신의 인식 가운데서 보면 “우주는 그 자체로 완전하며,

24) 유사한 표현이 프란츠 폰 바더(Franz von Baader; 1765-1841)에서도 발견되는데, 그가 볼 때 데카르트의 “나는 생각한다. 그러므로 존재한다”는 최고의 인식이 될 수 없다. 오히려 바더는 “나는 생각되어진다. 그러므로 나는 생각하고 그리고 존재한다(cogitor ergo cogito et sum)”를 최상의 인식으로 간주한다. Franz Josef Wetz, Friedrich W.J.Schelling-zur Einführung, Hamburg 1996, 121쪽 참조.

25) Seneca, Vom glücklichen Leben und andere Schriften, Stuttgart 1984, 79쪽.

26) 같은 곳, 157.

27) F. Schiller, Über das Erhabene, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, Gütersloh 1975, 404쪽.

무결점의 아름다움으로”(VI, 574) 드러난다. 뿐만 아니라 모든 것은, “비록 정도의 차이가 있기는 하지만, [...] 무한한 실재”(VI, 545)를 드러내기 때문에 우주에는 추하고 열등한 것은 없다. 이로써 유한적 사물과 인간의 자유 뿐 아니라 이외에도 불완전하거나 악한 것도 세계로부터 제거되었다. 성서적으로 말한다면 불완전성과 악은 본질을 상실한 그림자에 불과한 것이다.

셸링의 동일성철학의 관점에서 본다면 세계 전체는 몰생명성을 특징으로 한다. 우주에서 모든 것은 경직되어 있고 정태적이다. 세계의 활기찬 전개 대신 셸링은 세계를 맥없이 자체 안으로 함몰하도록 하였다. 그래서 헤겔이 1807년 『정신 현상학』에서 절대적 동일성의 체계 안에서는 모든 소가 검게 보일 수 밖에 없는 밤과 같은 것이라는 조롱도 이해된다. 동일성철학에서는 모든 것 - 예를 들어 물방울, 강줄기, 소용돌이 그리고 바다가 - 이 같은 것이다.

4. 유한성의 부활

동일성철학의 세계해석은 나뉠의 장점과 미덕을 가지고 있다. 그러나 이는 오직 세계와 삶이 지닌 어두움, 심연 그리고 비합리성으로부터 눈을 돌린 때이다. 이미 1802년 발표한 대화편 『브루노 혹은 사물의 신적 원리와 자연적 원리에 대하여』에서, 그리고 1804년의 『전체 철학과 특히 자연철학의 체계』의 마지막 면과 『철학과 종교』에서 유한적 사물은 가상적이라는 동일성철학적 전체에 대해 의문을 던지며, 1806년 이후 동일성철학의 계속적 추진을 포기하게 된다. 왜냐하면 동일성철학에 의해 통일성을 획득하였지만 이는 곧 다양성의 완전한 폐기를 의미하기 때문이며, 결과적으로 이는 신 이외에는 아무것도 존재하지 않는다는, 유한적 사물은 본질없는 그림자, 공허한 가상을 뜻하는 무세계론Akosmismus이 되어 버리기 때문이다.

이제 유한적 사물의 현존은 그에게 자명하게 비쳤으며, 이것이 지닌

무게는 거부하지 못할 정도로 큰 것으로 보였다. 모든 사태의 무상함, 악의 현존, 세계의 심연과 어두움은 간단히 가상으로 치부하기에는 강력하고 엄존한 것이다. 유한적인 것에 실존을 거부하였던, 동일성철학의 연구 중에 셸링은 세계의 이면을 감지하였다. 이제 셸링은 전혀 갑작스레 모든 무상한 것과 악의 유래 뿐 아니라 “철학의 최대 비밀”(VI, 47)에 속하는 “질료의 근원”(VI, 47)에 관하여 별안간 물음을 제기한다. 그는 물론—서구철학에서 일반적 경향과는 반대로—질료를 악과 동일한 것으로 간주하지 않는다.

셸링은 『브루노』에서 이전에 지나쳤던 유한성의 물음을 진지하게 다룬다. 전체적으로 이 논문은 플라톤식의 대화체로 전개되는데, 주요인물은 16세기의 범신론자였던 브루노²⁸⁾로써 그는 물론 셸링의 대역이라 할 수 있다. 중세에서 근대로 넘어오는 과도기의 철학자인 브루노는 플라톤의 전체 통일이론을 옹호하였다. 주지하듯이, 플라톤은 무한한 세계전체를 신적 생물과 동일한 것으로 간주하며, 생물은 전체에 속해있는—그리고 모든 것을 두루 관통하는—세계혼에 의해 형태를 갖추고 인도되며 지배된다. 『브루노』 대화편에서 셸링의 주된 관심은 범신론이지만 브루노 자체가 아니며, 절대적으로 동일성체계에 관심이 집중된다.

더욱 주목할 만한 것은, 『브루노』에서 결국 유한적인 것을 이것의 고유한 의미에서 볼 뿐 아니라 나아가 이것을 복권한다는 점에서 셸링은 여기서 동일성철학을 넘어선다는 점이다. 한편으로 셸링은 유한적인 것을—이전과 마찬가지로—신의 영원한 생명으로 끌어들이며 무상성을 폐기시

28) 셸링의 『브루노』에는 다양한 철학적 입장을 대변하는 5인의 대변자가 등장한다. 셸링의 입장은 주인공인 브루노가 담당하며, 안셀모(Anselmo)는 라이프니츠를 대신하면서 중재자의 역할을 수행한다. 알렉산더(Alexander)는 사변적 유물론을 대변하며 역사상의 지오르다노 브루노와 연관되며, 루시안(Lucian)은 피히테의 관념론을 대신한다. 그리고 폴림니오(Polyhymnio)는 대화에 끼어들지는 않지만 대화자들로 하여금 철학에서의 신화적 언어의 차원을 상기하도록 한다(Vera Hammers, *Das Absolute in Schellings 'Bruno oder über das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge'*, Norderstedt Germany(GRIN Verlag) 2006, 2쪽 이하 참조).

켰지만, 다른 한편 그는 유한성을 절대자로부터 분리하여 스스로 자신의 길을 걸으면서 시간적인 현존재에 도달하게 한다. 말하자면 “각각의 사물들이 그 자체적으로 고유한 생명을 취하고, 그리하여 [...] 다양한 현존재로 전환될 수 있도록”²⁹⁾(IV, 258) 유한적 사물들이 전개된다. 의인화하여 표현한다면, 유한적 사물들은—단지 스스로 원한다면—자신의 고유한 추동력에 의해 스스로를 영원성과 구분하고 분리할 수 있는 것이다.

셸링은 이렇게 처음으로 암시된 것을 이어서 『철학과 종교』에서 좀더 명백하고 확실하게 전개한다. “절대자로부터 파생된 유한적 사물과 이것의 절대자와의 관계”³⁰⁾(VI, 28)에 관해 재차 물음을 제기하면서, 이제 셸링은 종래의 유출설(Emanationslehre)과 창조설을 거부한다. 유출설에 따르면 “신성의 유출은 점차적인 하강단계를 거치면서 근원으로부터 멀어지는 가운데 신적 완전성을 상실하며, 빛이 결국 어둠에 의해 제약되는 것처럼 대립자(물질, 결핍Privation)로 이행한다.”(VI, 35이하) 하지만 셸링에서 절대자의 자기현시는 또다른 절대자로의 이행인 것이다. 절대자가 다른 것으로 이행하더라도 이것이 곧 존재의 결핍을 의미하지 않는다. 개별자, 유한자는 무한자의 존재의 결핍에 의해 발생하는 것이 아니다. 셸링은 절대자의 자기인식이 절대자의 자기분할이라고 생각하지 않는다. “절대성의 자기분할에서는 분할과 동시에 유한자의 유한성이 등장하는 반면, 절대자의 자기인식은 자기직관, 즉 또다른 절대자인 상대물에서 자기를 직관하는 것이다.”³¹⁾

따라서 유한적 세계 및 악의 존재 역시 셸링에서는 존재의 결핍으로 간주되지 않는다. 세계는 근원원천에서 나온 것이 아니듯이 신적인 것에서 흘러나온 것도 아니며, “민족종교(유대교-필자)에서와 같이”(VI, 39) 신에 의해 자유롭게 “창조”(VI, 39)된 것도 아니다. 절대자는 도대체 아무

29) Schelling, “Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge” (1802)

30) Schelling, “Philosophie und Religion”(1804)

31) 최신한, 「태초에 자유가 있었다」, in: 『인간적 자유의 본질』 중 옮긴이 해설, 한길사, 2005, 181쪽.

작용도 하지 않으며, 자기 내부로부터 나오지도 않고, 단지 충만한 상태로 자기 안에서 휴식하고 있을 뿐이다. 어떠한 다리도 절대자로부터 유한적 사물로 인도하지 않는다. “한마디로, 절대자에서 현실적인 것에 이르는 어떠한 항구적인 과정도 존재하지 않는다. 감각세계의 근원은 단지 절대성으로부터의 완전한 단절로써, 즉 비약에 의해서만 생각되어질 수 있다.”(VI, 38) “절대자로부터의 이탈(타락, Abfall)”(VI, 38) 가운데 존재하는 유한적 사물의 근원은 신이 아니라 비약이다.

따라서 유한적 사물의 참된 근거는 “오직 타락(탈락, 이탈)한 존재 자체에서만(einzig im Abgefallenen selbst)”(VI, 40) 찾아져야 하며, 신에게서 발견될 수 없다. 왜냐하면 신으로부터는 어떠한 유한적인 것도 발생할 수 없기 때문이다. 이런 전제하에서 셸링은 일원론과 이원론의 중도노선을 걷는다. 즉 한편으로 신 이외에 어떠한 것도 존재하지 않는다는 것이며, 다른 한편 유한적 사물들은 본질없는 그림자형상도 아니고 신 자체도 아니기 때문에 결국 사물들은 신 곁에서neben 하나의 고유한 세계를 형성한다. 하지만 신의 외부에 어떤 것도 존재하지 않고 그리고 신이 사물의 창조자로서 의문시되지 않는다면 어떻게 유한적 사물들의 고유한 세계가 도대체 성립할 수 있단 말인가? 셸링의 새로운 답은, 유한적 사물을 산출하기 위해서 어떤 것이 신 안에서 자신을 신과 분리한다는 것이다.³²⁾ 확실히 셸링은 유한성과 무상성의 부인할 수 없는 현존을 설명하기 위해 신화적 표상에 접근하고 있으며, 유한적인 것의 현존을 역사이전의 ‘타락’의 결과로써 묘사하고 있다.

셸링은 신으로부터의 세계의 타락(Abfall 이탈)을 개별적으로 다음과 같이 설명한다. 오래전부터 절대자는 자신을 직관하는 형상을 자기자신에게 대립시킨다. 절대자가 자신을 직관하려면, 절대자는 이러한 ‘마주해

32) 이런 생각이 기이하게 들릴 수도 있다. 하지만 서구 정신사를 보면 이런 생각은 그렇게 이상한 것이 아니다. 유사한 생각이 이미 신플라톤주의와 영지주의에 나타날 뿐 아니라, 오리게네스(Origenes; 185-254)의 『원리들에 대한 4권의 책』과 같이 많은 교부들의 글에서도 발견된다고 한다. (Franz Josef Wetz, 같은 책, 133쪽 참조)

있음'을 설정해야 한다. 이제, 상대물(Gegenbild)이 절대자가 가지고 있는 독립성과 자유를 역시 갖고 있는 경우에만 상대물은 - 절대자는 상대물에 자신을 나타내는데 - 절대자를 실제적으로 반영할 수 있다. 이렇게 두 가지 절대자가 서로 대립적으로 존립하는데, 이들 중에 한 절대자는 참된 신으로부터 등을 돌릴 정도로 자기의 자유와 독립성을 오용한다. 이런 근원죄에 의해 인도된 - 일반적으로 “타락”Fall이라 불리는 - 운동을 셸링은 신(절대자)으로부터의 벗어남, 신으로부터 스스로를 멀리함이라 부른다.

하지만, 어디에서 이렇게 신에 대항하는gegengöttlich 자유가 도대체 유래하며, 왜 절대자의 상대물은 자유를 실제적으로 오용하는지의 물음이 제기될 수밖에 없다. 이 물음은 『철학과 종교』에서 더 이상 해결되지 않고 남는다. 셸링도 언급하듯이, 왜 신의 대립물이 신으로부터 등을 돌리는지에 관해선 더 이상의 규명이 불가능하다. 왜냐하면 이 경우에 자유의 근원을 찾을 수 없는 행위가 관련해 있기 때문이다. 이러한 이유로 타락(이탈, 탈락 Abfall)은 근본적으로 “설명될 수 없다.”(VI, 42)

이 외에도 설명이 요구되는 물음은, 왜 신에게서 떨어져 나온 상대물 혹은 반영물Spiegelbild이 “비절대적인 것과 시간적인 것”(VI, 52), 즉 유한적 사물의 세계를 창조하였으며, 자기의 자기중심성을 세계에 양도 übertragen하였는지의 물음이다. 이 양도(위임, Übertragung)를 설명하기 위해 셸링은 이기주의, 즉 “자기-자신-자체-존재”(VI, 42) 혹은 “자기성 Selbstheit”(VI, 52)이 곧 “유한성의 일반적 원리”(VI, 42)라고 주장 하지만 셸링이 『철학과 종교』에서 행하는 시도는 사실상 모호한 상태에 머문다. 나아가 셸링은, 모든 사물은 이기적으로 단지 자신을 위해서만 그리고 자기자신으로부터만 존재하기 때문에 - 예컨대 돌과 같은 무기적 물체가 자신의 견고성(경직성)으로 이를 증명하듯이 - 이것들을 악이라고 설명한다.

하지만 인간에겐, 참된 신에게로 자신을 고양하기 위해서, 이기주의를 근절할 가능성이 열려있다. 신플라톤주의적 사고유형으로 훈련된 셸링은,

영혼이 정화되어 그 근원으로 회귀할 수 있음을 언급한다. 여기서 동일성철학의 입장과는 달리, 셸링은 인간의 육체를 아름다운 의상이 아니라 영혼의 감옥으로 간주한다. 피타고라스, 플라톤 그리고 영지주의자들과 마찬가지로 셸링은, 인간이 이기성 때문에 “감옥과 같은 육체에”(VI, 47) 구속되는 형벌을 받는다고 믿는다. 하지만 모든 개인은 신에 대한 헌신에 의해 이 지하감옥으로부터 해방될 수 있고 해방되어야 한다고 한다.

이에 상응하여 셸링은 인류사의 과정을 타락과 상승의 단계로 나눈다. 전체적으로 보아 인류사는 “신의 정신 가운데 쓰여진 서사시에 비유된다. 서사시의 두 부분 가운데 하나는, 인류가 중심에서 멀어지기 시작하여 이것에서 가장 멀리 벗어날 때까지를 묘사하며, 다른 한 부분은 회귀를 묘사한다.”(VI, 57)

나오는 말

자연철학이 자연으로부터 정신의 탄생을 제시하는데 그 목적이 있었다면, 선형철학 단계에서 셸링은 정신에서 자연의 나타남을 규명하고 또 두 가지 철학이 정당하게 결합된다는 점을 보이는데 있었다. 구분된 두 철학의 결합을 위해 셸링은 『선형적 관념론의 체계』 종결부분에서 예술 개념을 도입하여 필연과 자유, 무의식적 행위와 의식적 행위의 단절된 대립을 극복하려 한다. 하지만 사실상 선형철학의 종결로서의 예술철학도 자연과 자유 - 자연철학과 선형철학 - 의 대립을 넘어서지 못한다.

동일성철학 단계에 이르러서야 비로소 자연과 자유, 자연철학과 선형철학의 이분이 통일된다. 객관적 주체-객체로서의 자연과 주관적 주체-객체로서의 정신은 절대자의 차별적인 현상방식일 뿐이다. 자연과 정신은 내면적으로 절대자와 동일한 것이며, 그 결과 존재하는 모든 것은 절대적 동일성 자체이다. 따라서 비존재는 영원히 불가능하며, 존재는 필연적이라는 인식에 도달한다. 신과 함께 필연적으로 주어진 사물은 그 자체로 고찰해 보면 유한적인 것이 아니다. 모든 것은 본질에 따라 보면 하

나Eins일 뿐이다. 이에 따라 인간도 그 자체로 자율적이 아니며, 인간을 고유한 삶에 따라 보면 필연성과 운명에 귀속된다. 이는 우리가 활동하는 것이 아니라 신의 필연성이 우리 내부에서 활동하는 것이며, 이 필연성에 따라 우리는 목적을 설정하게 되는 것이다. 이로써 유한적 사물과 인간의 자유 뿐 아니라 불완전성 및 악이 세계로부터 제거되었다. 불완전성과 악은 본질을 상실한 그림자에 불과하며 참된 의미에서 존재하는 아니다.

동일성철학은 나름의 장점을 지니는데, 이는 오직 세계와 삶이 지닌 어두움, 비합리성, 유한적 사물로부터 눈을 돌릴 때이다. 그러나 1806년 이후 셸링은 동일성철학을 포기하는데, 왜냐하면 유한적 사물의 현존은 그에게 거부하지 못할 정도로 자명하게 보였기 때문이다. 헤겔의 비난이 드러내듯이 유한적 사물의 부정은 곧 무세계론Akosmismus을 의미한다.

이제, 유한적 세계 및 악의 존재는 존재의 결핍으로 간주되지 않는다. 세계는 근원원천에서 나온 것(유출설)이 아니며, 신에 의해 자유롭게 창조된 것이 아니다. 셸링에 의하면 절대자에서 현실적인 것에 이르는 어떠한 항구적인 과정도 존재하지 않는다. 유한적 세계, 물질, 악의 근원은 단지 절대성으로부터의 완전한 단절로써, 즉 비약에 의해서만 생각되어 질 수 있다. 절대자로부터의 이탈(타락) 가운데 존재하는 유한적 사물의 근원은 신이 아니라 비약이다. 따라서 유한적 사물의 참된 근거는 “오직 타락(탈락, 이탈)한 존재 자체에서만(einzig im Abgefallenen selbst)”(VI, 40) 찾아져야 하며, 신에게서 발견될 수 없다. 왜냐하면 신으로부터는 어떠한 유한적인 것도 발생할 수 없기 때문이다.

동일성철학의 단계에서 나타나는 이러한 사변은 많은 경우에 명석하지 않으며, 추론은 인위적이고 강제적이기 때문에 정당하게 수행된 논의라기 보다 자의적인 정돈에 불과하게 보이는 경우가 많다. 그럼에도 불구하고 유한한 것, 허망한 것 그리고 악을 진지하게 검토한다는 점에서 그의 사유는 주목받을 만한 가치가 있다. 이렇게 하여 비로소 동일성체계를 넘어서는 첫째 발걸음을 놓기 시작한 것이다. 물론 도대체 어디에서 유한

적인 것, 허망한 것 그리고 악이 유래하는지의 물음은 아직 해명되지 않은채 남아있지만, 셸링은 1806년 이후 이것의 해결에 점차적으로 관심을 높여간다. 셸링은 그러한 유한자의 물음이 신에게서 유래한다고 생각할 수 없었기 때문에 그 근원은 절대자와는 독립된 뿌리를 갖는다고 믿게 된다. 하지만 신 이외에는 아무것도 존재하지 않기 때문에 이와 같은 독립적인 뿌리는 존재할 수 없다. 도대체 어떻게 이 딜레마에서 벗어날 수 있을까? 여하튼, 상대물이 창조적이라는 생각에 의해 해답을 구하는 것은 억지스러워 보이며, 곤경을 벗어나기 위한 궁여지책은 또 다른 어려운 물음을 가져올 뿐이다. 이원론과 일원론의 중도노선이 과연 어떻게 가능할까? 그래서 셸링은 그러한 물음을 즉시 폐기한 것처럼 보인다. 여하튼 셸링은 이러한 물음을 더 이상 추적하지 않는다. 그럼에도 불구하고 동일성철학의 단계에서 윤곽을 드러낸 노선이 셸링이 1806년 이후 사실상 걷는 방향이다.

(중앙대학교)

참고문헌

- 강영안, 「정신과 물질: <초월적 관념론 체계> 연구」, 『철학』 (Vol. 41), 한국철학회, 1994
- 박영선, 「셸링의 자연철학과 플라톤 수용 - 셸링의 <티마이오스>(1794)를 중심으로」, 『칸트연구』(20집), 한국칸트학회, 2007
- 박영선, 「셸링의 자연철학과 주체로서의 자연」, in: 『이성과 비판의 철학』 (강순전 외 공저), 철학과현실사, 2006
- 이광모, 「동일성철학의 원리에 관하여 - 셸링의 1804년 <전체 철학의 체계>를 중심으로」, 『철학』 (Vol. 74), 한국철학회, 2004
- 최신한, 「태초에 자유가 있었다」, in: 『인간적 자유의 본질』 중 옮긴이 해설, 한길사, 2005
- Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1975
- Schelling, “Briefe über Dogmatismus und Kritisimus”(1795)
- _____, “Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre”(1796/1797)
- _____, “System des transzendentalen Idealismus”(1800)
- _____, “Darstellung meines Systems der Philosophie”(1801)
- _____, “Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie”(1802)
- _____, “Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge”(1802)
- _____, “System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere”(1804)
- _____, “Philosophie und Religion”(1804)
- _____, “Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie”(1806)
- _____, “Vorlesungen zur Geschichte der neuern Philosophie”(1827)
- Vera Hammers, *Das Absolute in Schellings 'Bruno oder über das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge'*, Norderstedt Germany(GRIN Verlag) 2006

- Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972
- Wilhelm G. Jacobs, *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004
- Dieter Jähnig, *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen 1969
- Joachim Ritter(Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1971
- F. Schiller, “Über das Erhabene”, in: ders., *Ges. Werke*, Bd. 5, Gütersloh 1975
- Walter Schulz, “Einleitung zum System des transzendentalen Idealismus”, Hamburg 1957
- Franz Josef Wetz, *Friedrich W.J.Schelling-zur Einführung*, Hamburg 1996

Die Identitätsphilosophie Schellings und das Problem des Endlichen

Young-Sun Park

Schelling versucht erst in der Phase der Identitätsphilosophie, die Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit, Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, unbewußter und bewußter Handlung aufzuheben. Natur als objektives Subjekt-Objektiv und Geist als subjektives Subjekt-Objekt sind jetzt bloß als die unterschiedlichen Erscheinungsweisen ein und desselben Absoluten. Beide sind im Innersten mit dem Absoluten identisch, woraus folgt nun, daß Alles, was ist, die absolute Identität selbst sein muß. Die mit Gott notwendig gegebenen Dinge sind nicht nur unentstanden und unvergänglich, sondern auch nicht endlich. Die verschieden uns erscheinenden Dingen sind nicht wahrhaft verschieden, sondern wirklich Eins. Daraus folgt nun, daß der Mensch nicht für sich selbst frei ist, sondern er der Notwendigkeit des Universum fällt. Dies bedeutet weiter, daß nicht wir handeln, sondern eine göttliche Notwendigkeit in uns handelt.

Damit sind die endlichen Dinge, die menschliche Freiheit, das Unvollkommene und das Böse aus der Welt verschwunden. In der Identitätsphilosophie kann sich die Tugend finden nur so lange, daß man den Blick aus der dunkeln Seite der Welt abwendet. Seit 1806 verläßt Schelling die Identitätsphilosophie, weil die Existenz der endlichen Welt ihm offensichtlich zu sein scheint. Wie Hegel in der Phänomenologie des Geistes die Identitätsphilosophie Schellings verspottet, bedeutet die Negation des Endlichen einen Akosmismus.

Die Existenz der endlichen Dingen und des Bösen bedeutet also nicht

mehr einen Mangel des Seins. Die Welt fließt weder aus dem Göttlichen, noch wird sie von einem Gott in Freiheit erschaffen. Nach Schelling führt keine Brücke von dem Absoluten zu den endlichen Dingen. Dies bedeutet nun sowohl, daß es keinen stetigen Übergang vom Absoluten zum Wirklichen, als auch daß der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar ist. Der wahre Grund der endlichen Welt ist also einzig im Abgefallen zu suchen, weil aus Gott nichts Endliches hervorgehen kann.

Schlagwörter: Identitätsphilosophie, Naturphilosophie,
Transzendentalphilosophie, Endlichkeit, Selbstbewußtsein,
Notwendigkeit

박영선 e-mail: yspk57@cau.ac.kr

투 고 일	2009년 4월 6일
심 사 일	2009년 4월 15일
게 재 확정	2009년 5월 7일