

게오르그 짐멜의 쇼펜하우어와 니체 해석*

-짐멜의 연속강의록(Ein Vortragszyklus) 『쇼펜하우어와 니체』를 중심으로-

최 성 환**

주제분류 생철학, 문화철학

주요어 짐멜, 쇼펜하우어, 니체, 생철학(삶의 철학), 삶, 시대정신

요약문

이 글은 게오르그 짐멜의 쇼펜하우어와 니체 해석을 그의 강의록 『쇼펜하우어와 니체』를 통해 탐구하는 목표를 가진다. 이 과정에서 짐멜의 철학적 태도와 해석의 원칙들이 중심으로 규명되기를 기대한다. 이것은 짐멜이 자신의 저술의 목표가 단순히 ‘사상가의 철학에 대한 서술’이 아니라 ‘사상가에 대한 철학’을 추구한다고 주장하기 때문이다. 결국 쇼펜하우어와 니체에 대한 짐멜의 논의는 자신의 철학함을 구현하려는 ‘우회로’라 할 수 있다. 그런 관점에서 이 글에서는 익히 알려진 쇼펜하우어와 니체 철학 자체보다는 두 사상가의 철학이 어떻게 짐멜 철학 속에 녹아들게 되었는지를 중점적으로 살피게 될 것이다. 이와 더불어 이 글에서는 항상 제기되는 철학과 시대의 관계가 주요한 관점으로 결부된다. 이는 철학이 시대의 정신사적 경향에 대한 반응과 반성의 노력을 당연히 기울여야 하기 때문이다. 이것은 오늘날 철학함의 의미와 지향점을 성찰하는 노력과 무관하지 않다고 생각한다. 이러한 방향에서 생철학을 대표하는 세 철학자의 사유세계가 충분히 조명되기를 기대한다.

* “이 논문은 2018년도 중앙대학교 연구년 결과물로 제출됨”

** 중앙대학교 철학과

1. 들어가는 말: 시대와 철학의 관계

예나 지금이나 시대와 철학은 항상 긴장 관계를 유지하고 있다. 그러나 세상의 눈에는 철학이 시대의 흐름에 제대로 부응하지 못하는 고립된 학문처럼 비쳐지기도 한다. 대체로 ‘미네르바의 올빼미’(헤겔)와 ‘반시대적 고찰’(니체)로 대별되는 시대와 철학의 관계는 철학에게 시대의 흐름에 대한 민첩한 감지력을 요구하고 있다. 그런데 시대의 흐름과의 만남에서 철학자는 무엇을 추종하는 것인가. 철학자는 ‘자신의 본성’을 따르는 것일까 아니면 인류를 위한 소망을 지향할까? 짐멜에 따르면 “철학자는 그의 이론에서 수없이 자신과 반대되는 모습, 자신을 보충해 완전한 인간으로 만들, 완전한 인간과 다른 자신의 모습, 달성하지 못한 갈망을 제기”하려는 노력을 기울인다. 그러나 철학자는 항상 자신이 “설과한 이상”과 자신의 “실제적인 본성” 사이에서 철학적 ‘정점’을 형성하려고 한다.¹⁾ 하지만 이것은 타협의 산물이라기보다는 현실을 넘어서서 새로운 가능성을 모색하려는 부단한 자기극복의 산물이라고 할 수 있다.

우리는 쇼펜하우어와 니체를 각각 ‘삶의 부정’(염세주의)과 ‘삶의 긍정’(생기론)이라는 명백히 대립적인 이미지를 통해 받아들이고 있다. 이런 외적 이미지와는 달리 그들의 철학은 공통적으로 시대의 위기에 대한 진단과 해법을 담고 있다. 두 사상가는 사회적이며 개인적인 삶이 전반적으로 문제가 되는 유사한 시대적 분위기 속에서 철학적 사유를 전개하였다. 새로운 시대정신은 이들에게 기존의 질서와 규범을 벗어나서 인간과 세계를 새롭게 바라보도록 요구했으며, 이런 맥락에서 그들의 철학은 바로 시대의 산물이다. “삶의 개념의 새로운 세계관적 의미는 근대적 가

1) 게오르크 짐멜, 『근대 세계관의 역사. 칸트·피테·니체』(김덕영 옮김), 「니체의 이해를 위하여」, 도서출판 길, 2007, 156쪽.

치의식의 두 위대한 적대자 쇼펜하우어와 니체가 바로 이 이념에서 서로 만난다는 사실로 예견되고 입증되었다. 쇼펜하우어는 가장 심층적이고 결정적인 차원의 내부에서 삶의 어떤 구체적인 내용에 대해서, 즉 삶의 이념 또는 존재의 측면에 대해서가 아니라 오로지 다음에 대해서 묻은 최초의 근대적 철학자이다. 삶은 무엇이며, 순수하게 삶으로서 그것이 지니는 의미는 무엇인가?") 쇼펜하우어로부터 영감을 받았지만 다른 귀결을 이끌어내는 니체도 기본적으로 동일한 입장을 표방한다. “삶이야말로 삶 자체를 결정하는 유일무이한 존재이며, 삶의 모든 내용의 유일무이한 실체라는 사고에서 출발한다. (...) 삶은 성장함으로써, 즉 더 많은 삶이 됨으로써 무한히 증가하는 가치를 갖는다.”³⁾

이 글은 ‘이론적으로는’ 쇼펜하우어와 니체에 대한 짐멜의 해석을 규명하는 목표를 갖고 있다.⁴⁾ 그러나 ‘실천적으로는’ 이 글은 심각하게 삶이 근본적으로 문제가 되어버린 오늘날의 상황에서 철학함이란 무엇을 의미하는지를 묻는 작업이기도 하다. 그래서 여기서는 짐멜이 쇼펜하우어와 니체 사이에서 거리두기와 균형감각을 유지하면서 전환기의 혼란을 타개하려고 했던 것처럼 오늘날 철학에게 어떤 기대가 허용될 수 있는지를 묻고자 한다.

2) 게오르그 짐멜, 『게오르그 짐멜의 문화이론』, 도서출판 길(김덕영/배정희 옮김), 2007, 150쪽.

3) 같은 글, 151쪽.

4) 쇼펜하우어와 니체를 짐멜의 시각에서 보려는 이 글은 짐멜에 대한 관심이 증가하고 있는 상황과 무관하지 않다. 물론 ‘니체-르네상스’에 비견할만한 것은 아니지만 짐멜에 대한 전반적인 재평가와 재해석 노력이 많이 등장하고 있다. 특히 우리 학계에서는 김덕영의 번역과 연구를 통해 짐멜이 새롭게 부각되는 혜택도 입고 있다. 양대종의 「게오르그 짐멜의 니체 이해」(『니체연구』 제29집, 2016, 한국니체학회)도 이런 방향에서 나온 연구 성과이지만, 유감스럽게도 이 글의 탐구 대상인 강의록 『쇼펜하우어와 니체』는 언급되지 않고 있다.

2. 강의록 『쇼펜하우어와 니체』의 성립과 정신사적 배경

“철학하는 시대진단가”(philosophierender Zeitdiagnostiker)⁵⁾라는 칭호가 무색하지 않게 짐멜은 그의 대부분의 저작에서 시대의 경향을 철저히 분석하고 비판적 거리두기와 전유의 변증법속에서 그것의 유익과 해악을 선별하고 있다. 당연히 이 글이 다루고자 하는 강의록 『쇼펜하우어와 니체』도 예외가 아니다. 먼저 1906년에 출판된 이 강의록은 전적으로 당시의 정신사적 경향과 궤를 같이하고 있다. 주지하다시피 쇼펜하우어와 니체라는 두 위대한 사상가의 작품들은 세기말적 전환기의 문화비판적 분위기에서 특히 학문외적인 많은 관심을 자신에게 끌어당겼다. 그래서 쇼펜하우어의 염세주의는 니체의 생기론과 마찬가지로 “회의적인 시대의식의 정화기”⁶⁾가 되었다. 이들의 대중적 인기는 문화적 형식을 형성하는 비합리적 힘들에게 허용되고, 시대의 은어(Jargon)에서 ‘삶이라는 총칭’으로 형성되는 의미의 평가에 기반을 둔다.⁷⁾ O. F. 볼노가 서술하듯이 삶은 “하나의 투쟁개념”이며, “삶이란 한편으로 어떤 인습에 그냥 굳어져 버린 것에 대한 활동성을 의미하는 것이고, 다른 한편으로 응고되고 굳어진 존재에 대해 전반적인 살아감을 의미한다.”⁸⁾

짐멜이 목도했던 전환기에서는 전반적인 구조 변동을 통해, 예를 들면 ‘노동과 삶의 급격한 분리’와 과학적-기술적 진보가 많은 영역에서 엄청난 변화와 심각한 혼란들이 초래되고 있었다. 현대인은 특히 기존에 설

5) J. Habermas, “Simmel als Zeitdiagnostiker”, in: Georg Simmel, *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, Berlin, 1983, 244

6) M. Schlette, “Art: Schopenhauer und Nietzsche”, in: (Hg.) H-P Müller und T. Reitz, *Simmel-Handbuch. Begriff, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin 2018(이하 ‘Simmel-Handbuch’로 약함), 691쪽.

7) 같은 글, 691쪽.

8) 오토 F. 볼노, 『삶의 철학』(백승균 역), 경문사, 1978, 17쪽.

정된 삶의 의미에 대해 근본적 회의를 제기하면서 심각한 내면적 갈등에 봉착하게 된다. 새로운 삶의 현실들이 기존의 목표와 의미로의 연결을 이해하기 어렵게 만든다는 것은 자명한 사실이다. 이제 인간은 자신의 삶을 올바르게 영위하기 위해 현대의 특징으로 대두되는 관료주의, 기술, 목표성취의 끊임없는 단계와 다시금 새로운 관계를 설정해야만 한다.⁹⁾ 그래서 예컨대 막스 베버는 삶을 그것의 가장 세밀한 지류까지 각인하는 근대적인 경제 질서에서 묘사하였다. 이런 정신적 분위기는 노동활동 속에서 끊임없는 작업의 엔진으로 단순화되는 삶의 부정에서 ‘염세주의적 으로’ 폭발되기도 한다. 이 작업에게 교양시민계급의 동시대인은 더 심오한 모든 의미를 박탈당한다, 물론 이 분위기는 ‘생기론적으로’ 삶의 긍정으로 충전될 수도 있다. 이것은 과학적-기술적 진보와, 당위와 소유에 대한 경제적인 기장(記帳)을 통해 모든 삶의 영역이 지속적으로 찬탈되는 것에 대한 대항력으로서 찬미된다.¹⁰⁾ 그래서 쇼펜하우어와 니체는 시대의 의미를 탐구하는 사람들에게 선구자로서 간주되며, 그들에게 위안과 교화로서 기여한다.¹¹⁾

이런 배경에서 짐멜의 강의를 『쇼펜하우어와 니체』가 등장하게 된다. 이 강의록은 시대흐름과 거리를 두면서 의식적인 관계를 세우는 것만큼 또한 시대흐름에 잘 부합한다. 짐멜의 시도는 외적 시각과 내적 시각 그리고 시대의식의 문화과학적 분석과 그것의 철학적인 지속적 발전을 종합하기 위한 노력이라 할 수 있다. 특히 이 노력은 짐멜의 ‘현재성 요구’(Aktualitätsanspruch)라는 조건과 함께 진행되었다. 그것은 어떤 사상을 일방적인 수용하지 않고, 즉 “그것의 구조적 필연성에서 입증된 정신

9) S. G. Mestrovic, *Simmel's Sociology in Relation to Schopenhauer's Philosophy*, in: *Georg Simmel and contemporary Sociology*(ed: M. Kaern, B.S. Phillips, R. S. Cohen), Springer, Dordrecht, 1990, 192쪽.

10) M. Schlette, 692

11) 같은 글, 693

의 흐름을 배제하면서” 비판적이며 동시에 생산적인 방식으로 그 사상의 유미의성을 구현하려는 자세이다. 이것이 강의록 『쇼펜하우어와 니체』가 “삶을 그것의 가치에 따라 이해하려는”(das Leben seinem Werte nach zu verstehen)¹²⁾ 현대적 노력을 위해 시도되었다고 했을 때 함축하는 의미이다.¹³⁾

짐멜의 논의에서 특징적인 것은 먼저 “사회사적인 발전연관들과 정신사적인 발전연관들의 밀접한 연결”이다. 이것은 『돈의 철학』(*Philosophie des Geldes*)에서 표출된 사회이론적 발상을 다시 이어간다. 『돈의 철학』은 오이켄(R. Eucken)과 다른 학자들이 시대의 주문(主文)을 따르듯이 (노동과 영혼의 관계처럼) 하나의 정태적인 대립관계로 가져온 것을 변증법적으로 관련시킨다. 인간사회에서 드러나는 모든 고차적인 문화의 복잡성의 증가는 우리가 “모든 측면에서 (그것에 어디에서나 최종적인, 결정적으로 가치충만한 목표들이 결여된) 계획들과 조직들의 사방팔방으로 뒤섞인 계열에 의해 둘러싸여 있기까지”¹⁴⁾ 도구적인 지시연쇄의 지속적인 확장과 세분화에 기인한다. 그래서 이러한 상황에서 대체로 사람들은 이제 토대적인 가치를 향한 방향설정들이 쇠약하게 될 것이라고 기대한다. 하지만 짐멜의 분석에 따르면 오히려 이러한 사회구조적 전제들 아래에서 비로소 ‘삶의 궁극 목적 일반을 향한 욕구’가 등장한다. 그가 여

12) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, in: *Georg Simmel-Gesamtausgabe*(이하 ‘GSG’로 약함), Bd. 10, Frankfurt am Main, 1995, 371쪽.

13) M. Jung, *Georg Simmel. Zur Einführung*, Hamburg 151. 이미 1902년 미국의 독자들에게 「1870년 이후의 독일의 삶과 사상의 경향들」(“Tendencies in German Life and Thought since 1870”)을 소개할 목적으로 작성된 에세이에서 짐멜은 하나의 종합으로서의 “삶의 새로운 이론”을 요청하였다. 이 이론은 쇼펜하우어와 니체에 연결해서 철학에서의 분산된 경향들을 통일적인 관점에서 총괄하려는 것이었다. “우리에게 알려진 것으로서 모든 실존의 경향들을 일관성있는 이념으로 통합시켜야 하는 거대한 종합, 모든 외적인 실재들을 정신적 가치로 수렴하여야 하는 거대한 종합 그리고 지식의 결과와 더불어 정신의 모든 요구를 만족시키는 거대한 종합을 우리는 여전히 기다리고 있다.”

14) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 177쪽.

기서 주목하는 것이 바로 쇼펜하우어가 말하는 ‘인간의 형이상학적 욕구’이다. 그러나 짐멜은 쇼펜하우어와는 달리 이것을 인간의 죽음이라는 인간학적 사실에서 그 근거를 찾지 않는다. 쇼펜하우어에 따르면 인간의 죽음에 대한 의식이 우리 현존의 어두움에 한 줄기 빛이 비추어지고 우리의 수수께끼 같은 실존이 해명되기를 바라는 우리 안에 잠재된 희망을 자극한다. 그러나 짐멜에 따르면 이러한 실존에게 어떤 의미를 부여하기 위한 요구는 이제 오히려 사회적 분화라는 사회학적 사태와, 사회의 기능연관에서 이루어지는 모든 우리의 활동들의 (사회적 분화를 통해 제약된) 외부상황에 의한 강제들에서 그 근거를 찾을 수 있다.¹⁵⁾

짐멜에게 현대적인 현상으로 포착된 것은 형이상학적 욕구가 충족될 수 없다는 의식에서 이 욕구를 “실존론적으로 변화시키는 것”(Existentialisierung)이었다. 그는 이런 변화를 시대의식에게 인증하며 “세속화이론의 관점”(säkularisierungstheoretisch)에서 해석한다. 기독교가 오랜 기간 동안 현존의 절대적 목적을 보장했지만 이제 기독교 세계해석의 구속력이 상실된 상황에서 인간들은 “잡을 수 없게 되어버린 목표에 대한 공허한 충동”¹⁶⁾으로 빠져 들어간다. 짐멜의 세속화이론적인 문화진단에 따르면 인간들은 환영의 고통과 같은 종류를 지각하는데, 이것을 통해 “아득한 것으로서 잃어버린 것”이 그들에게 지속적으로 아련하게 떠오른다. 근대적인 인간의 이러한 내면적 상태에 쇼펜하우어의 철학은 절대적인 철학적 표현을 제공한다. 그래서 쇼펜하우어의 작품은 따라서 흡사 종교와 같은 자리를 차지하게 된다.¹⁷⁾

15) M. Schlette, 위의 글, 694쪽,

16) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 178쪽,

17) M. Schlette, 위의 글, 694쪽, 종교에 대한 짐멜의 관점은 좋고, 『게오르그 짐멜의 종교사상』, 『철학탐구』 제56집(2019)과 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 도서출판 길, 2007, 457쪽 아래 참조. “짐멜은 전래의 객관적 제도종교가 더 이상 사회적인 것의 피안에 지향된 현대인의 종교적 욕구, 즉 내재적 초월성을 충족시킬 수 없다는 결론에 도달한다. 유일한 대안은 객관종교에서

철학이 이 과제를 받아들일 수 있을지는 결코 자명하지 않다. 하지만 짐멜은 철학에게 일반적으로 “표현성격”(Ausdruckscharakter)을 허용한다. 객관화를 추구하는 과학적 작업에서 과학자의 주체가 중립화되는 것과는 달리 철학자는 “대상적인 것에 대한 물음을 자신의 내면으로부터, 즉 인간성의 내면으로부터 대답”¹⁸⁾하려고 노력한다. 사실적인 주장들은 그 철학적 의미를 “특정하게 정향된 정신적인 통일성, 즉 하나의 개인적인 그러나 전형적으로 삶의 전체 시각의 부분 표현으로서 비로소 획득할 수 있다”¹⁹⁾고 한다. 세계에 대한 철학의 “태도”(Attitüde)²⁰⁾는 그 안에서 특정한 “인간영혼의 유형”을 인식하게 만드는 한에서 개인적이며 동시에 전형적이다. 이 유형은 다시금 해석자에 의해 자신의 개인적인 표현 형태로부터 그것의 “주관적인 중점”으로 부각되어 표본화될 수 있다.²¹⁾ 당연히 여기에서 어떤 역사 이전의 본질핵심(Wesenskern)이 이해될 수 있는 것은 아니다. 그럼에도 이 유형은 그를 통해 개별자들이 자신의 자기관계와 세계관계를 개인화하고, 동시에 역사적 의식의 특정한 입장을 반영하는 사고방식을 형성한다. 그래서 인간영혼의 각각의 유형들은 그 자체가 개별성과 보편성 사이에서 형성되는 사회적 형태를 드러낸다.²²⁾

짐멜은 ‘철학함’을 전통적으로 철학적이라고 표기할 수 있는 모든 사실주장을 이 주장에서 전체로서의 삶에 대한 어떤 태도가 개념적인 투명성으로 옮겨져 왔는지를 측정하는 활동으로 파악한다. 이와 함께 그는 이 활동성을 특정한 내용들과 분리시키고 하나의 의식의 기능, 즉 ‘총체

주관종교로 전환하는 것이다. (...) 이는 동시에 종교의 생철학적 전회를 암시한다. 즉 종교는 ”신들의 하늘과 초월적 사실들의 실체로부터 내재적 삶으로 근본적인 전회를 이뤄야 현대인의 종교적-형이상학적 욕구를 충족시켜줄 수 있다.“

18) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 170쪽,

19) 같은 글, 189쪽,

20) 같은 글, 190쪽,

21) 같은 글, 170쪽,

22) M. Schlette, 위의 글, 695쪽

화의 기능'으로 파악한다. 그 결과로 개별적인 사고내용은 그 내용이 삶의 의미연관에서의 자신의 의미가 물어질 때에만 철학적으로 반성된다. '실체개념'에서 '기능개념'으로의 이러한 철학의 태도변경에서 바로 형이상학의 자리에 '세계관철학'(Weltanschauungsphilosophie)이 성립한다. 이 철학은 삶의 총체성에 대한 개별적으로 특징지어진 지성성(Intellektualität)의 반작용을 나타낸다. 그래서 시대의 은어가 인생관과 세계관의 개념을 동의어로 적용한다는 것은 놀랄만한 일이 아니다. 세계관철학은 따라서 그 핵심에서 삶의 철학이며, 이것은 '목적어로서의 소유격'(genitivus obiectivus)뿐만 아니라 '주어로서의 소유격'(genitivus subiectivus)의 의미에서 그러하다. 이제 철학은 한편으로 삶의 경험을 세계관의 조명에서 해석하고, 다른 한편으로 세계관을 삶의 경험의 조명에서 기획하는 이중적인 시각에서 실행된다.²³⁾

3. 짐멜 강의록의 해석학적 입장과 기본 구성

3.1. 짐멜의 해석학적 근본이해

강의록 『쇼펜하우어와 니체』의 서문에서 짐멜은 “더 심오한 과제는 사상가의 철학을 단순히 서술하는 대신 사상가에 대한 철학(함)에 관계해야만 한다”고 강조하는 곳에서 삶의 철학, 즉 세계관과 인생관의 철학의 이러한 이중적 관점을 타당하게 하려고 시도한다. 생철학을 해석적으로 올바르게 평가하는 것은 그것을 생동적으로 지속한다는 것을 의미한다. 다르게 표현하면 이것은 분석하려는 대상을 고유한 생철학적 사유운동 속으로, 즉 ‘자기성찰’의 과정에서 수용한다는 것을 뜻한다. 이런 배경에서 짐멜은 쇼펜하우어를 다루면서 또한 “우리는 제공하는 자에 마주하여 그로부터 거부해야만 하는 것이 아니라 받아들일 수 있는 것에 머물러야

23) 같은 글, 695쪽 아래.

만 한다.”²⁴⁾는 특별한 주석을 끼워 넣는다. 이로써 짐멜은 이미 『역사철학의 문제들』(1892)에서 작업했던 ‘해석학적 근본이해’에 다시 연결된다. 여기서 짐멜은 이해의 조건에 대한 물음을 제기하고 낮은 의식행위에 대한 추형성(Nachbildung)이라는 인간적 능력과 더불어 대답한다.²⁵⁾ “표현된 문장의 이해는 단어들로 전달되는 발화자의 심적 과정들이 이러한 인격의 영혼으로 옮겨감으로써 청자에게도 심적 과정들이 자극될 수 있다는 것을 의미한다.”²⁶⁾

짐멜에게는 ‘말해진 것의 추형성’과 ‘말하는 것의 추형성’ 사이의 구별이 중요하다. 전자에게는 어떤 발언의 일반적인 의미내용이 문제가 된다. 반면 후자에서는 이 발언에서 동시에 그것에 따라 “순수하게 실제적인 요소들이 그것의 개별적인 색조와 상태를 통해 법칙적으로 확립되지 않는, 오히려 단지 추후적으로 느끼는 관계와 통일성만을 포함하는” 그 개별적인 의미내용이 표명된다.²⁷⁾ 그러므로 짐멜은 알려진 사태와, 거기에

24) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 324쪽.

25) M. Schlette, 위의 글, 697쪽.

26) G. Simmel, GSG, Bd., 9, *Das Problem der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1997, 262쪽.

27) M. Schlette, 위의 글, 697쪽. 짐멜의 이해이론의 전개과정에 대해서는 M. Jung의 *Georg Simmel. Zur Einführung*의 “Hermeneutik und Geschichte”(97-118쪽)에서 상세히 서술되고 있다. 용(Jung)에 따르면 이 글에서 슐레테(M. Schlette)의 관점에 기대어 서술된 위의 해석학적 입장은 짐멜의 초기 사상에 해당한다. 후기의 짐멜은 이해가 결코 다른 정신세계로의 감정이입이나 침잠, 추지각을 통해서 이루어질 수 없다고 한다. 이런 경우 일종의 주체-객체-관계를 가정하게 되는데 여기서 말하고 있는 객체도 그 자체로 주체이며, 오히려 육체와 영혼이라는 자신의 전체존재에서 지각하는 하나의 총체적인 인간이다. 타자와 너는 나와 마찬가지로 하나의 근원적 현상이다. 너는 나의 표상이 아니라 하나의 대자존재(ein Für-sich-Sein)를 보유했다. 여기서 알 수 있듯이 물론 짐멜이 한 번도 직접 이름을 언급하지 않으면서도 딜타이의 관점을 유지하고 있다가 후기에 들어오면서 딜타이가 시도하는 형태의 심리학주의를 벗어나고 있다. 물론 짐멜 스스로가 하나의 대안 혹은 독자적인 이해이론을 제공하지는 않지만 그의 서술에서 감정이입의 자리에 직관(Intuition)이 등장하며 여기서 베르그송의 생철학의 영향이 분명히 드러난다. “자신의 조건들에서 당연히 종종 실천적이고 우연적인 불충분함

서 함께 공명되는 의도들과 동기들을 서로 구별한다. ‘이론적인 사고내용’과 같은 사태는 발화자로부터 떨어져 나와 ‘직접적인 추형성’을 통해 이해되는 반면, 주관적인 과정들에 대한 이해는 ‘타자들에서 진행되는 의식행위의 반복’에 기인한다고 한다.²⁸⁾ 여기서 분명히 밝혀두어야 할 사항은 말해진 것이 그것의 요소들이 상호적으로 조명되는 어떤 개별적인 표현형성의 통합적 구성요소로서 해독되어지며, 이것이 인격성의 어떤 의미로 완결되어야만 발화자가 해석자에게 이해된 것이라는 점이다.²⁹⁾

이러한 이해과정에 필요한 “상상력의 종합”³⁰⁾은 당연히 정신적으로 대등한 해석자의 창조력을 요구한다고 한다. 발화자에 견줄 수 있는 충분히 유사한 개별적인 재능에서 해석자에게는 발화자가 속해있는 힘들의 어떤 엄청난 체계 전체로 침잠할 수 있는 가능성이 주어진다. 그것의 모든 개별적인 것들은 단지 우리가 그것을 그 자체로 새로운 것에 의해 산출함으로써 이해된다. 짐멜에 따르면 이때 해석자는 자신의 고유한 삶의 연관을 도외시킬 수 없다. 이는 단지 개인적인 체험을 통해 도달할 수 있는, 개별적으로 차별화된 자아로부터 전혀 분리할 수 없는 내용들이 타자에 대한 모든 이해를 위한 불가피한 소재이기 때문이다. 이해와 해석에 대한 이러한 관점은 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에도 적용된다. 그러므로 텍스트에 대한 적절한 이해는 개인적인 경험으로부터 나아가야 하며, “텍스트에서 명료하게 표현되는 총체성에 대한 입장의 ‘태도수용’(Einstellungsübernahme)을 통해 어떤 의미심장함이 형성되는 것(Prägnanzbildung)을 경험하는 것이 중요하다.” 이런 의미에서 사상가의

을 통해 분열되며 그리고 그 때문에 자립적으로 외적인 증상의 해석으로서의 지적인 분석에게 그 배후에 놓인 영혼이 담긴 것을 통해 등장하는 이해에게 그 자체로는 마음에 들지 않는 직관의 개념이 그럼에도 적당하다.”

28) 졸고, 「W. 딜타이와 G. 짐멜의 삶의 개념과 이해 개념」, 『철학탐구』 제25집 (2009), 중앙철학연구소, 109쪽.

29) M. Schlette, 위의 글, 697쪽.

30) G. Simmel, *Das Problem der Geschichtsphilosophie*, 274쪽.

철학에 대한 모든 서술이 ‘사상가에 대한 철학(함)’인 것이다.³¹⁾

짐멜이 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에서 선보이는 것은 그가 ‘철학적 문화’라고 형용하는 ‘자기이해’와 ‘세계이해’라는 방식에 대한 기고이다. 그는 동일한 제목으로 4년 후에 나온 에세이 모음집 『철학적 문화』(Philosophische Kultur. Gesammelte Essais)에서 철학적 문화는 “형이상학적 체계의 지식이나 개별적인 이론들의 고백에서가 아니라 모든 현존에 대한 철저한 정신적 태도에서”³²⁾ 성립한다고 말한다. 이것은 이미 『쇼펜하우어와 니체』에서 드러난 정신적 태도이다. 이 태도는 ‘도그마로서의 형이상학’에서 ‘삶 혹은 기능으로서의 형이상학’으로의 전적으로 원리적인 전회에 기인하는 것이다. 짐멜은 이러한 전회의 심오한 뜻을 드러내기 위해 하나의 아름다운 형상을 환기시킨다.³³⁾ “동화 속에서 농부가 죽음에 임박해서 자식들에게 자신의 땅에 보물이 숨겨져 있다고 말한다. 이 말을 듣고 자식들은 여러 곳에서 땅을 깊이 갈아엎고 파헤쳤지만 보물을 찾지 못했다. 그러나 다음 해에 그렇게 작업한 대지는 세 배의 수확을 가져다주었다.”³⁴⁾

해석자는 어떤 철학자가 일구어낸 필생의 사업의 성과를 ‘직접적으로’ 바로 손에 넣지 말아야 한다. 오히려 ‘간접적으로’ 이 성과로 이끌었던 사고운동을 함께 실행해야만 한다. 그래서 짐멜은 『쇼펜하우어와 니체』의 서문에서 다음과 같이 담대하게 선언할 수 있었다. 철학자에 마주하여 중요한 것은 “그의 표현들의 총체성으로부터 어떤 설득력 있고 통일적이며 유의미한 사고연관을 야기하는 그런 것을 골라내는 것”³⁵⁾이며, 나머지 요소들은 과감히 배제할 수 있다고 한다.³⁶⁾

31) M. Schlette, 위의 글, 698쪽.

32) G. Simmel, GSG, Bd. 14, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Frankfurt am Main, 1996, 165쪽.

33) M. Schlette, 위의 글, 698쪽.

34) G. Simmel, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, 166쪽.

35) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 171쪽.

3.2. 강의록의 분석 방법

이러한 기본적인 해석학적 입장과 더불어 이제 강의록에서 구체적인 논의가 어떻게 전개되는지를 ‘영어판 번역의 서문’을 통해 살펴보고자 한다. 이 서문에 따르면 짐멜이 쇼펜하우어와 니체의 학설을 다루는 방법은 ‘분석적 비판’(an analytic critique)으로 유익하게 전체적인 흐름을 주도한다. 이 비판은 세 가지 계기들을 가지고 있는데, 긍정적 계기, 부정적 계기, 그리고 (다시) 긍정적 계기가 그것이다. 이 계기들은 각각 분석적, 해체적 그리고 (적용을 위한) 재평가의 작업과 연결된다. 이것들은 종종 논증의 장의 연속적 질서에서 반영된다. 그것은 토대적인 의미에서 분석적이다. 철학자의 고유한 중심에서 출발하는 첫 번째 계기의 힘으로 그것은 ‘본래의 문제계기’(genuine problematic)에 대한 지적인 응답을 보여주는 것으로서 철학자를 이해한다. 그래서 짐멜은 그가 논의하는 사유로 나아가기 위해 외부의 시각을 가져오지 않는다. 그 대신 탐구대상인 사유의 ‘진정성’(authenticity)을 상정하면서 그 내적인 의미를 묘사하려고 노력한다. 그는 가능한 한 거의 종합적 재구성을 행하지 않는다. 그는 주요 입장을 명확하게 진술하고 다른 비판의 잘못된 해석을 지적하지만 모순들을 화해시키려는 노력은 피한다.³⁶⁾ 짐멜의 강의록은 철학자들이 등장하고, 인간 삶과 그것의 주관적 조건이라는 관계에 놓여 있는 역사적 환경과는 무관하게 그들의 토대적인 이념들을 조명하려는 경향에 의해 고무된다.³⁸⁾

일단 짐멜이 철학자의 입장을 차지하게 되면, 그는 두 번째의 ‘해체적인’ 분석을 지속한다. 이 분석은 그 입장이 취하고 있는 바로 그 가정들이 적어도 철학자가 고집하는 것과는 다른 견고한 자립적인 선택지를 허

36) M. Schlette, 위의 글, 699쪽.

37) G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*(trans. H. Loiskandl, D. Weinstein a. M. Weinstein), University of Illinois Press, 1991, xxx(Introduction).

38) 같은 글, xxxi.

용한다는 것을 보여준다. 당연히 이 선택지는 그 가정들로부터 논리적으로 귀결되는 것이다. 여기서 짐멜은 각축하는 형이상학적 학설을 막다르게 하기 위해 이율배반을 수립할 때 칸트가 진행한 절차의 신축성 있는 형식을 채택한다. 자신이 탐구하는 체계의 가정 안에서의 대체적인 사변적 가능성의 성립은 짐멜에게 그 체계에 의해 선택된 가능성을 철학자의 열정과 연관시키고, 그것을 객관적인 진리의 요구로부터 구제하는 것을 허용한다. 보충적인 절차로서 그는 또한 “심리학적 사실”, 즉 형이상학적 해석으로 환원될 수 없는 것처럼 보이는 현상학적인 본래의 모습에 도움을 청한다. 이제 철학자의 입장이 해체되어졌다면 짐멜은 비판적 분석의 세 번째 계기로 이동하는데, 그것은 지금까지 논의된 것 가운데서 그가 지지할 수 있고 중요한 것으로 발견한 것에 관한 진술이다. 이것은 일종의 재평가와 그에 기반한 적용의 절차로 이해할 수 있다. 그러므로 세 번째 계기는 작업 안에서의 새로운 맹아의(germinal) 철학을 포함하며 짐멜의 후기 삶의 철학에 대한 예견이 포함되어 있다.³⁹⁾

3.3. 강의록의 기본 구성

『쇼펜하우어와 니체』는 짐멜이 자신의 『철학의 주요 문제들』에서 분석한 철학적 활동의 형식을 반영하는 논증의 인상적인 구조를 따른다.⁴⁰⁾ 최종적이며 절대적 목적의 상실과 같은 ‘의미 문제의 위급상황’이라는 사회적이며 문화적인 맥락에 대한 서두의 논의에 이어서 짐멜은 그의 분석적 비판을 쇼펜하우어 사상의 핵심, 즉 그의 의지의 형이상학에서 시작한다. 그는 2장과 3장에서 쇼펜하우어의 의지형이상학에 대한 비판적 평가로 옮겨간다. 그것은 짐멜이 문화적 객체로서 형이상학을 고찰하고 그

39) 같은 글, 같은 곳.

40) 『철학의 주요 문제들』(*Hauptprobleme der Philosophie*)의 주제들은 서문을 포함해서 네 개의 장으로 구성되어 있다(1. 철학의 본질에 대하여, 2. 존재와 생성에 관하여, 3. 주체와 객체에 관하여, 4. 이상적인 요구들에 대하여).

전제들에 대한 비판을 제시하는 방식으로 이루어진다. 쇼펜하우어 체계의 기초가 그의 문제제기에 대해 대체가능한 응답을 나타내는 방식으로 상대화된 다음 짐멜은 연속적인 해체를 통해 의지형이상학 안으로의 자신의 길을 계속 나아간다.⁴¹⁾ 그로부터 짐멜은 4장에서 주체성으로 되돌아와서 형이상학적 객관화의 기질적인 토대, 즉 삶의 기질로서의 쇼펜하우어의 비판주의를 검토한다. 짐멜에 따르면 “오로지 쇼펜하우어만이 이미 표상내용들과 심적인 과정들로서의 이성적인 연결들이 어떤 원동력을 전제한다는 것을 매우 깊이 인식했다.”⁴²⁾ 5장과 6장에서는 다시 한 번 외부로 시선을 돌려 쇼펜하우어의 미학과 도덕이론 그리고 종교적 이념들을 각각 비판주의의 객관화로 검토하며, 어떻게 그 비판주의가 그의 학설들을 한쪽으로 치우치게 했는가를 보여준다. 그래서 짐멜의 분석은 먼저 객체와 더불어 시작하고 그것의 주관적 근거로 옮겨감으로써 『철학의 주요문제들』의 전개방식을 역전시키지만, 이후에는 그의 사유의 체계적인 질서를 따라간다. 7장과 8장은 체계적인 질서에서 계속되며, 니체의 삶의 도덕적 해석을 그의 낙관주의적인 기질의 객관화로서 자리매김한다. 이 책은 생동적이며 회의적인 개인주의의 종류인, 의미의 문제에 대한 짐멜 고유의 해결책에 대한 아주 짧은 진술로 마무리된다. 비판철학의 작품으로서 『쇼펜하우어와 니체』는 전체론과 개인주의라는 대립적인 형이상학적 관점과, 각각 그것에 대한 윤리적인 상관물인 이타주의와 귀족적 개인주의(고귀함의 윤리) 사이에서 정돈되면서 마무리 된다.⁴³⁾

김덕영에 따르면 짐멜 강의록 『쇼펜하우어와 니체』의 내용 구성은 막스 베버의 문화사적 서술에서 시도되는 ‘이념형적인 접근방법’에 기초하고 있다. 주지하디시피 근대 자본주의 정신을 추적하는 베버의 문화사는 17-8세기 시민계층에 속한 개인들의 제반 활동과 행위의 특징들을 “충실

41) G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, xxxii.

42) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 209쪽.

43) G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, xiv.

하게 모사”하는 것을 목표로 삼지 않는다. 오히려 베버가 ‘발굴하는’ 근대 자본주의 정신은 실제 작용한 이념들에서 추상된, 즉 “사유적으로 구성된 이념형”이다. 이런 베버의 구상과 매우 유사하게 짐멜은 강의록 『쇼펜하우어와 니체』의 서문에서 서로 대비되는 두 위대한 인격체를 예로 들어 근대정신의 문화사를 서술하는 방법을 제시하고 있다.⁴⁴⁾ 문화사적 관심에 기반해서 인격체를 묘사한다는 것은 그가 살아간 전체 삶을 묘사하는 것이 아니라 특정한 ‘인식관심’에 따라 하나의 통일적인 상을 형성해나가는 것을 의미한다. 짐멜은 이것을 예술적 초상화에 비교한다. 초상화는 “대상을 사실적이고 총체적으로 제시하는 대신에, 이 대상을 이념적으로 형성하고 하나의 특정한 서술목적에 입각해서 그것에 의미를 부여한다.” 유비적으로 어떤 철학자가 진술하고 표현한 모든 것 가운데서 구속력이 있고 통일적이며 의미가 있는 하나의 사고연관관계를 구성하게 허용하는 것들을 선별한다. 물론 여기서 이 맥락이 아직도 모순적이고 약화되며 분열적인 것을 포함하고 있는가 하는 것은 전혀 무관하다고 한다. 이런 방법론적인 입장에 근거해서 짐멜은 이제 사상가들의 학설이 담고 있는 핵심적이며 주도적인 철학적 동기들, 즉 “가장 내적인 중심들에” 논의의 초점을 맞춘다. 그가 보기에 이것이야말로 “객관적으로 그들의 가장 가치 있고 진정으로 지속적인 삶”을, 즉 그들의 문화사적·정신사적 의의를 구성한다.⁴⁵⁾

44) 김덕영, 『짐멜이나 베버나? 사회학 발달과정 비교연구』, 한울아카데미, 2004, 280쪽 아래

45) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. 170쪽 아래. 짐멜은 대표적인 것으로 쇼펜하우어의 의지이론, 도덕이론 및 예술이론, 그리고 다른 한편으로 니체의 데카당스 이론 및 고귀함의 이상과 도덕에 대한 이론을 꼽는다.

4. 짐멜의 쇼펜하우어-니체 해석

짐멜의 저작들에서 니체에 할애된 지면은 상당히 많은 반면, 쇼펜하우어에 대한 논의는 드물다. 질적 개인주의와 양적 개인주의의 대비에서 니체가 괴테와 함께 ‘적극적인 역할’을 수행하고 있지만 쇼펜하우어는 일견 짐멜의 철학과 사회학의 배경으로 작용하는 ‘소극적인 역할’을 수행하는데 그친 것처럼 보인다. 그러나 이것이 쇼펜하우어의 비중이 적다는 것을 결코 의미하지는 않는다. 특히 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에서 짐멜은 쇼펜하우어에게 좀 더 많은 관심을 쏟고 있다.⁴⁶⁾ 니체에게 많이 의지하는 짐멜에게 쇼펜하우어의 사상은, 첫째 일반적으로 니체의 힘에의 의지가 쇼펜하우어의 삶에의 의지로부터 나왔다는 것에 철학자들이 동의하고, 둘째 짐멜 자신이 쇼펜하우어와 니체 사이의 견해차이(divergence)에 대해 언급하고 있으며, 셋째 자신의 사회학을 위한 출발점으로 쇼펜하우어의 삶의 의지를 선택하고 있다는 점에서 중요하다.⁴⁷⁾ 쇼펜하우어보다 앞 선 시대를 살아갔던 거의 대부분의 철학자들은 인간을 이성적 존재로 인식하였다. 그러나 쇼펜하우어는 이성이 삶의 다른 잔물결들 아래의 인간 심층부에 놓여있으며, 인간의 근본적 본질이라는 도식을 파괴하였다. “(...) 삶에 대한 모든 사변적 천착과 상관없이 ‘의지’야말로 삶 자체의 의미를 묻는 질문에 대한 그의 답변이다. 이 답변은 삶이 자기

46) 흥미로운 것은 짐멜과 니체의 영향관계에 대한 논문은 국내외를 망라해서 다수인 반면 짐멜과 쇼펜하우어의 관계에 대한 논의는 드물다. 김덕영의 저작인 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』(2007)에도 쇼펜하우어는 전혀 논의되지 않는다. 해외에도 Stjepan G. Mestrovic의 *Simmel's Sociology in Relation to Schopenhauer's Philosophy*(1990) 정도가 있다. 쇼펜하우어에 대한 짐멜의 글로는 “Schopenhauers Aesthetik und die moderne Kunstauffassung”(in: *Georg Simmel-Gesamtausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main, 1993, 87-107)이 있다. 쇼펜하우어와 니체와 관계, 그리고 이후의 생철학적 전개를 고려할 때 이러한 연구 상황은 생철학의 연속성과 변증법적 발전을 규명하는데 한계가 있다.

47) S. G. Mestrovic, 위의 글, 183쪽.

자신을 떠나서는 아무런 의미와 목적을 실현할 수 없다는 사실을 뜻한다. 왜냐하면 삶은 언제나 수많은 형식으로 가려져 있기는 하지만, 자신이 가진 고유한 의지를 따르기 때문이다.”⁴⁸⁾ 그래서 짐멜은 「현대문화의 갈등」에서 의지의 쇼펜하우어와 니체 관점의 귀결들을 서로 대조하지만 더욱 더 충실한 쇼펜하우어 추종자인 것처럼 보인다. 그런 연유로 “짐멜의 삶의 개념의 용법은 쇼펜하우어의 삶의 의지의 약어(abbreviation)이다.”⁴⁹⁾

4.1. 짐멜의 쇼펜하우어 해석

위에서 언급했듯이 세기말의 전환기에서 새로운 요청에 부응하는 쇼펜하우어의 철학은 그것의 근본성과 귀결에서 문화철학의 요체가 되었으며, 이는 짐멜에게도 해당된다. 단순한 돌파구를 찾고자 하는 ‘세속적인 열망’과 더 근본적인 실재성을 추구하는 ‘철학적인 열망’의 만남이 쇼펜하우어 철학의 언저리에서 이루어지게 된다. 철학적으로도 쇼펜하우어는 세계를 근본적으로 비판함으로써 형이상학의 새로운 길을 개척하였다. 이런 견지에서 그는 초기 짐멜이 염세주의의 제한된 물음과 논쟁을 벌였던 것에 비교해보면 ‘생철학적 전회’를 수행하는 후기 짐멜에게서 중요하다. 강의를 『쇼펜하우어와 니체』는 짐멜 사고에서의 쇼펜하우어의 중요성을 입증하지만 또한 중요한 비판점들을 포함하고 있다.⁵⁰⁾

사회적 변화 속에서의 인간의 구체적 삶에 주목하고 있는 짐멜에게 사회의 분화와 복잡화는 방향설정의 부재라는 감정과 연결되어 있다.⁵¹⁾ 현

48) G. 짐멜, 『게오르크 짐멜의 문화이론』, 150-151쪽.

49) S. G. Mestrovic, 위의 글, 185쪽,

50) D. Thouard, “Art: Schopenhauer, Arthur”, in: *Simmel-Handbuch*. 504쪽., 쇼펜하우어 철학의 뒤늦은 발견은 19세기의 철학의 위기와 직접적으로 결합되어 있다. 체계의 형식에서 철학은 자연과학, 심리학 그리고 역사주의의 도전을 더 이상 대적할 수 없었다. 더욱이 사회는 심각하게 더 복잡해졌다.

51) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 176쪽.

대인은 “간접적 존재”이기 때문에 수많은 매개들 속으로 사라져 버릴 위험이 항상 도사리고 있다. 따라서 현대인에게는 세계를 가볍게 만들어주는 단순화가 필요하며, 그들은 다시금 직접적으로 해결책을 모색하려는 가능성에 강하게 매혹된다. 짐멜은 그 당시의 정신사적 상황을 서술하면서 이러한 사회학적 욕구를 강조한다. “쇼펜하우어의 철학은 현대인의 이러한 내적 상태에 대한 절대적이고 철학적인 표현이다.”⁵²⁾ 쇼펜하우어가 바로 이러한 상태에서 벗어날 수 있는 출구를 제공한다고 한다. 인과율이 지배하는 과학의 세계는 ‘존재’가 아니라 단지 ‘표상’만이 해당될 따름이다. 칸트가 물자체를 인식불가능하다고 선언했지만, 쇼펜하우어는 세계를 새로운 내용, 즉 의지로 채우기를 제안한다. 만약 그렇다면 본질(Wesen)은 이성의 압박으로부터 독립적이다. 인식가능한 세계는 표면, 즉 현상에 국한되며, 본질은 고유한 물자체로 의지에 놓여 있다. “인식의 제국”(das Imperium der Erkenntnis)은 쇼펜하우어가 그것을 의지에 종속적인 것으로 만듦으로써 그 지위를 상실한다. 쇼펜하우어는, 물론 칸트처럼 신앙을 위해서는 아니지만, 형이상학적 심급으로서의 의지를 위한 자리를 만든다. 그를 통해 그는 의식과 무의식, 이성과 삶의 관계를 반대로 되돌렸다. 의지에 대한 존재론적 해석을 통해 쇼펜하우어는 “현대적 의미에서 삶에 대해 철학하는”⁵³⁾ 철학의 계열을 개척하였다.⁵⁴⁾

짐멜은 쇼펜하우어의 텍스트 속에서 새로운 철학의 길을 재구성한다. 쇼펜하우어는 무엇보다도 관념론을 가차 없이 논박함으로써 새로운 철학을 개척한다. 그에게 인식하는 주체는 “신체없이 날개달린 천사의 머리”가 아니라 오히려 개인이다. 의지라고 하는 그의 열정적인 개념과 더불어 그는 심리학에서 형이상학으로, 더 나아가 심지어 삶 자체에의 의지

52) 같은 글, 178쪽.

53) G. Simmel, GSG, Bd. 21, *Kolleghefte und Mitschriften*, Frankfurt am Main, 2012, 123쪽.

54) D. Thouard, 위의 글, 504쪽.

로부터 나아간다. 이 의지에 의해 이성은 우연적인 것, 폐물일 수도 있다. 반면 의지는 “우리의 주체적 삶의 실체”⁵⁵⁾이며, 가장 원리적인 의미에서 삶은 육체와 정신의 모든 대립과 분리에 선행하는 “근본현상”⁵⁶⁾이다. “존재 일반의 절대자”는 흐름과 지속으로 지각되며, 의지는 “끊임없이 자신을 넘어서는 것”⁵⁷⁾이다. 하지만 짐멜은 이 생각에 동의를 표하지만 그 속에 포함된 염세주의의 근거제시마저 동의하는 것은 아니다. 쇼펜하우어에 따라서 인간이 근본적으로 자신의 의지라고 한다면 그는 항상 그가 소유하고 있지 않는 어떤 것을 추구해야 한다. 그에게 이것은 항상 자신을 벗어나는 목표를 향한 추구이다. 의지는 결코 만족에 도달하지 못한다. 그런 연유로 의지는 고통으로 평결되었다. 삶이 의지, 즉 만족이 없는 충동이며 또한 고통이라면 그 귀결은 염세주의이다. 이러한 조건아래에서 항상 우리는 삶을 벗어나려고, 더 이상 살지 않고 의지를 회피하려고 시도해야만 한다. 그러나 짐멜은 이 추론을 모순이라고 논박한다. 그에 따르면 여기에는 모든 충동을 헛된 것으로 떼어놓고 인간을 금욕, 고행 그리고 삶의 거부로 심판하는 존재에 대한 고정된 상이 전제되어있다. 그래서 짐멜은 발전 혹은 심지어 역사의 전망의 부재가 쇼펜하우어의 서술들을 무가치하게 만들며, 그 서술들의 중요성을 제한시킨다고 주장한다. 그는 특히 쇼펜하우어 사고의 경직성을 비판한다. “개인들과 그들의 관계들에서 최초의 것과 최후의 것을 보려는 쇼펜하우어의 무능력에, 그에 의해 개인화의 단순한 현상성격이 근거라기보다는 더욱더 결과인, 그의 사고의 고유한 경직성이 놓여 있다. 이 경직성이 그에게 또한 모든 발전사고를 내적으로 낫설게 만든다.”⁵⁸⁾ 의지는 자신을 자기 자신 앞에서 구하려고 하지만 어떤 구원도, 자신 앞의 어떤 미래도 보지

55) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 178쪽.

56) 같은 글, 180쪽.

57) 같은 글, 178쪽.

58) 같은 글, 266쪽.

못하며 단지 소멸만 바라본다.⁵⁹⁾

짐멜은 자신의 일관적인 독서방식에 따라 비판적 거리두기와 함께 쇼펜하우어를 읽는다. 다른 곳에서 칸트와 괴테를 비교한 것처럼 짐멜은 고유한 입장을 확보하기 위해 쇼펜하우어를 니체와 비교한다. 먼저 쇼펜하우어의 “실재성에 대한 열망”(Drust nach Realität)이 발전된 사회의 맥락에서 자리매김된다. 그 다음 짐멜은 쇼펜하우어가 칸트를 완전히 잘못 이해했다고 비난하면서 쇼펜하우어의 칸트-강독을 논박한다. “그는 절대자를 거부하는 칸트적인 가능성을 하필이면 그것을 정당화하는데 이용한다.”⁶⁰⁾ 또한 쇼펜하우어는 상대주의의 가능성을 진지하게 받아들이지 않고 오히려 지속적으로 관계들 배후의 어떤 ‘실체’를 찾아 나섰다고 한다. 그럼에도 짐멜이 보기에 쇼펜하우어 철학의 약점을 형성하는 것이 동시에 새로운 메시지를 가져다주는 주요근거이다. 형이상학이 다시금 가능할 수 있다면 존재에서 충족이유율과 인과율을 추종하는 것과 그로부터 벗어나는 것이 서로 구별되어야 한다. 결과적으로 쇼펜하우어는 존재와 현상, 존재와 존재자 사이의 “존재론적 차이”라는 형식의 창안자로 간주될 수 있다. 여기에 “가장 커다란 일반적으로 사고할 수 있는 차이, 즉 차이 그 자체”가 놓여 있다고 짐멜은 논평한다. 그래서 “개별적인 것의 세계가 보유하는 모든 규정성들로부터 가장 첨예한 분리를 통해서만이 사물의 근거가 그 순수성과 통일성에 파악될 수 있다”고 한다.⁶¹⁾ 차이가 성립하면 존재의 한 차원은 단지 다른 것의 부수현상일 뿐이다. 이러한 태도는 그러므로 데카르트와 칸트 이래로 존립해온 존재와 사고의 관계들을 역전시킨다. 세계에서의 인간의 위상을 강하게 변화시키는 이러한 전회를 짐멜은 “축의 회전”(Achsendrehung)⁶²⁾으로 평가한다. 이전에는 이

59) D. Thouard, 위의 글, 505쪽.

60) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 198쪽.

61) 같은 글, 197쪽.

62) 같은 글, 210쪽.

성이 의지에게 그것의 목표를 지시했지만 이제 의지의 배후로 사라진다. 그러나 문제는 이 의지가 그가 무엇을 원하는지 정확히 모른다는 사실이다. 짐멜은 쇼펜하우어 철학의 염세주의적이거나 허무주의적인 귀결들을 논박한다. 하지만 짐멜은 다윈, 니체, 프로이트 등이 택한 이성 지배의 철폐, 마찬가지로 이 철학을 통해 제기되는 실존, 구체성, 신체와 삶에 대한 요구를 반성한다. 사랑(또한 성적인 사랑)과 죽음과 같은 주제들은 짐멜이 다시 수용하는 방식에서 쇼펜하우어에 의해 갱신된다.⁶³⁾

이러한 인간적 삶의 구체성은 모든 것에서 활동적인 의지의 형이상학적 해석이 필연적으로 개인의 역할을 상대화하는 방향으로 나아가기 때문에 쇼펜하우어에 의해 금방 포기되어진다. 개인은 정확히 사람들이 그로부터 해방되어야만 하는 그것이며, 현상세계처럼 단지 고통의 징후에 불과하다. 쇼펜하우어가 존재의 이원론적 파악을 표방하기 때문에 그는 가볍게 유한한 유행(풍조)들, 구체적인 본질로 다가설 수 없으며, 그 결과 개별성의 차원을 진지하게 수용할 수 없었다. 개별성과 더불어 또한 인격성도 불충분하게 평가되었다. 왜냐하면 모든 각각의 실천적인 목표는 바로 불가사의한 고행, 세계로부터의 도피이기 때문이다.⁶⁴⁾ 그래서 짐멜은 그가 개별화를 사고하려고 할 때 쇼펜하우어가 아니라 강하게 슬라이어마허에게 기댄다.⁶⁵⁾

이러한 종합적인 평가에 기반하여 짐멜은 쇼펜하우어 철학에서 실천철학이 모순적이거나 심지어 부재한다고 규정한다. 그럼에도 그의 예술형이상학은 짐멜에게 영감을 주는 것이다. 예술은 무관심적으로 주체를 고유한 이기주의로부터 해방시킴으로써 직접적으로 의지로부터 탈피할 수 있는 길을 제공한다. 결론적으로 예술은 주체로부터 의지와 고통의 세계를 떼어낸다. 이 때 쇼펜하우어는 플라톤의 이데아(이념) 개념을 새로운 해

63) D. Thouard, 위의 글, 505쪽.

64) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 225쪽.

65) D. Thouard, 위의 글, 507쪽.

석, 즉 직접적으로 중요한 표현들, “의지의 직접적인 객관성”이라는 의미에서 적용한다.⁶⁶⁾ 예술에서는 더 이상 거리가 현상세계에서처럼 존재하지 않으며, 사람들은 “언제나 목표에”(überall am Ziel) 다가서 있다. 쇼펜하우어의 이 표현은 짐멜이 그렇게 여러 번 변형하여 사용할 정도로 매혹적인 것이었다. 이념은 초개인적이며, 감각적이며 동시에 의미있는 것이다. 짐멜은 정확하게 이와 같은 이념의 이해를 그대로 다시 채택한다. 흐름 속에서 일시성을 벗어나고 어떤 의의와 가치를 주장하는 하나의 지각이 쏟아 오른다. 이념으로의 전회는 그가 『인생관』(Lebensanschauung) (1918)에서 이 계기를 칭하듯이 객관적 정신의 상이한 설립의 탄생을 야기하는 하나의 보편적인 태도에 상응한다. 예술, 종교, 법, 기술 등의 세계들은 유형화의 이러한 방식을 통해 분리되고 인정된다. 정확히 그렇게 짐멜은 그에게서 이념이 의지와 경험적 대상들 사이에서 하나의 “제3의 영역”⁶⁷⁾처럼 형성되는 쇼펜하우어를 이해했다. 동시에 짐멜은 그의 사회적 존재론의 특수성을 지적하였다. 이러한 개념성과 더불어 그에게는 신칸트학파에서는 직접적으로 언급되지 않은 의의와 가치의 지위를 정확히 설정하는 것이 성취된다. 나중에 카시러가 의식의

66) 이서규, 「쇼펜하우어의 이념(Idee)에 대한 고찰」, 『범한철학』, 93/2(2019), 범한철학회, 63쪽. 쇼펜하우어는 의지의 객관화(Objektivierung des Willens)라는 말을 사용하여 표상세계가 의지의 현상이라는 점을 강조하는데, 여기에서 그는 의지와 표상세계를 연결시키는 이념(Idee)의 역할을 부각시킨다. 플라톤의 이데아개념에서 빌려온 ‘이념’(이데아)이라는 용어는 의지의 직접적인 객관성을 의미하며, 의지와 표상세계를 연결하는 매개역할을 수행한다. 이런 점에서 이념은 한편으로 의지가 표상세계로 드러나게 하는 역할을 한다. 이러한 역할은 의지와 표상의 존재관계를 설명해주는 중요한 역할을 한다. 하지만 이처럼 의지가 드러난 표상세계의 개체들은 의지의 맹목적인 충동에 사로잡히게 되고 개체들의 존재는 고통스러운 것이 된다. 이런 배경에서 쇼펜하우어는 다른 한편으로 개체에 대한 이러한 의지의 지배를 극복하는 수단으로서 이념의 역할을 강조한다. 이때의 이념은 개체에 대한 의지의 지배를 강화하는 것이 아니라 의지의 종속으로부터 벗어나게 하는 역할을 한다.

67) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 282쪽.

근본기능들로부터 상징적 형식들을 이끌어 내는 것처럼 그렇게 짐멜은 비록 윤곽에 불과하지만 상이한 언어들을 각각 고유한 법칙성과 더불어 세계들로서 제시하였다.⁶⁸⁾

짐멜은 쇼펜하우어 철학 자체에서 필요해 보이는 교정을 시도한다. 이는 특히 미학적 고찰의 맥락에서 이론과 제도들에게 그의 사고에서의 중심적인 위상을 부여하기 위해 이루어진다. 형이상학적 의지를 통한 이성의 상대화는 그것의 측면에서 미학적 이념론의 보편화를 통해 보정된다. 이 이념론은 다시금 이론적, 실천적 그리고 기술적 실행을 위한 의의들의 공간을 창출한다. 그래서 총괄적으로 보면 짐멜이 자신을 아마도 생철학의 방향과 이성에 대한 회의로 이끌어가는 쇼펜하우어를 매우 정확하게 읽었다고 할 수 있다. 그러나 짐멜은 그를 비합리주의 내지 허무주의를 추종하지 않으며, 오히려 그로부터 다원적인 세계이해로 도달하게 만드는 이데아론을 드러내게 한다.⁶⁹⁾

4.2. 짐멜의 니체 해석

니체 철학에 대한 짐멜의 선호는 그의 저작 많은 부분에 대해 드러난다. 니체 철학의 해석과 수용과 연관된 관점의 전환 그리고 근대성 논의와 연관해서 짐멜 철학에서 니체가 차지하는 중요성 등은 많은 연구에서 다루어져왔다.⁷⁰⁾ 그에 비해 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에서의 니체철학이 차지하는 ‘양적 비중’은 크지 않다. 물론 이것이 그것의 ‘질적 비중’을 의미하지는 않는다. “이 강의록은 오늘날까지 니체-탐구의 범위에서 초기의 표본적인 작품의 하나로서 자신의 위상을 주장할 수 있는 텍스트

68) D. Thouard, 위의 글, 507쪽.

69) 같은 글, 507쪽 아래.

70) 김덕영, 「니체와 모더니티 이론 : 짐멜과 베버의 해석과 수용을 중심으로-프리드리히 니체 서거 백주년을 기리면서」, 『현상과 인식』 25(3), 인문사회과학회, 2002, 78쪽 아래 참조.

이다.”⁷¹⁾ 쇼펜하우어 철학처럼 니체 철학에서 드러나는 한계와 모순은 오히려 변증법적 종합을 통해 짐멜 자신의 철학을 위한 자양분이 된다. “다음 사실을 오해하지 않았으면 한다. (...) 그가 자기모순에 빠졌다는 이유로 그의 정신사적 위치를 부인하는 것은 완벽한 오류이다. 사상가는 최상의 단계와 일치한다. 설령 다양하고 어찌면 엉클어진 그의 사유계열 가운데에서 단 하나의 계열만이 위대성, 심도, 진리를 소유한다고 할지라도 말이다. 그밖에 잘못되고 천박하며 모순된 계열이 존재하느냐 안하느냐는 전혀 상관이 없다. 마치 예술가가 최선, 최상의 작품으로 통해 불멸성을 향유하듯이 말이다. (...)”⁷²⁾

짐멜의 니체 해석(수용)은 니체 철학 자체에 대한 온전한 이해보다는 자신의 고유한 이론적 기획의 단초가 되는 계기를 여기서 확보하려는 경향을 강하게 드러낸다. “창조적 니체 수용자”라는 표현이 바로 그것을 의미한다.⁷³⁾ 그래서 그는 니체의 근본적 관심에 대한 새로운 해석을 수행하며, 그러한 해석은 정설로 간주되는 일반적인 해석과는 거리가 있다고 한다.⁷⁴⁾ 짐멜은 니체를 「교육자로서의 쇼펜하우어」라는 니체의 『반시

71) K. Lichtbau, “Das >>Pathos der Distanz<<. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Goerg Simmel”, in: *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*(Hg. H-J Dahme/O. Rammstedt), Frankfurt am Main, 1984, 238쪽,

72) 게오르크 짐멜, 『근대 세계관의 역사. 칸트·괴테·니체』, 도서출판 길, 2007, 152쪽 아래.,

73) 김덕영, 「니체와 모더니티 이론 : 짐멜과 베버의 해석과 수용을 중심으로-프리드리히 니체 서거 백주년을 기리면서」, 80쪽. 짐멜에 따르면 니체 철학에서 ‘논리적 진리’와 ‘심리학적 진리’은 서로 구별되어야 한다. “전자는 객관적, 이론적 그리고 역사적 정확성을 기준으로해서 측정할 수 있는 범주이고, 후자는 그것이 인간 내적 삶이 실제로 지향하는 일정한 방향을 얼마나 적합하게 표현할 수 있는나의 기준에 따라서 측정할 수 있는 범주이다. 그런데 니체 철학은 논리적 진리에 따라 측정할 수 없는 거대한 심리학적 진리를 담고 있기에, 이런 모순 때문에 그의 철학이 평가절하되거나 오해되기도 한다고 한다.”

74) R. Häußling, “Art: Nietzsche, Friedrich”, in: *Simmel-Handbuch*. 398쪽.

대적 고찰』의 텍스트를 의도적으로 암시하고 있는 「교육자로서 롬브란트」에서 처음 언급한다. 대체로 짐멜의 철학은 세 단계로 구분하여 그 발전양상을 규명하곤 하는데⁷⁵⁾, 이에 상응하게 짐멜의 니체 해석(수용)도 세 단계로 구분하여 바라보는 것이 일반적인 시각이다.

첫 단계에서는 니체의 소위 개인적인 것의 고양과의 논쟁이 짐멜에게 중심에 놓여 있다. 두 번째 단계에서 짐멜이 니체를 무엇보다도 가치철학자로서 가치들의 위계질서에 대한 자신의 분석을 위해 부각시킨다. 여기에 해당하는 작품들은 『돈의 철학』과 『사회학』이 속한다. 세 번째 단계에서는 짐멜은 무엇보다도 생철학의 선구자로서 니체로 되돌아간다. 이 두 가지 니체-해석들 사이에 우연적이지 않게 니체에 대한 짐멜의 가장 광범위한 이론적 논쟁이 『쇼펜하우어와 니체』라는 강의록의 형식에서 등장한다. 여기서는 대체로 짐멜이 마치 고유한 입장의 전위를 통한 선도적인 주제들의 변화된 강조점의 이동이 제대로 평가될 수 있기 위해서 어느 정도까지 니체의 사고에 대한 자신의 지금까지의 해석들이 변형될 수 있는지에 대해 명확한 결론을 맺고자 한다는 인상을 받는다.⁷⁶⁾

짐멜은 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에서 두 번째 단계에서 세 번째 단계로의 이행으로 이해될 수 있는, 두 사상가 사이를 구분할 수 있는 중심적인 기준을 이끌어낸다.⁷⁷⁾ “그러나 니체와 쇼펜하우어 사이에는 다윈(Darwin)이 자리하고 있다. 쇼펜하우어가 최종 목적의 부정성에 고착하고 그런 연유로 단지 삶의 의지 일반의 부정만이 실천적인 결말로서 여분으로 유지할 수 있는 반면, 니체는 인류의 진화라는 사실에서 삶을 다시 긍정하게 되는 어떤 목적의 가능성을 발견한다.”⁷⁸⁾

75) M. Landmann, “Einleitung”, in: Georg Simmel, *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*(Hg. u. Einl. M. Landmann), Frankfurt am Main, 1987, 7쪽.

76) R. Häußling, 위의 글, 399쪽.

77) 같은 글, 402쪽.

78) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 178쪽.

짐멜이 니체의 사고와 다윈의 진화론 사이에서 설정하고, 이미 임박한 생철학적 전환을 가리키는 이러한 평행은 문제가 있다고 호이슬링(R. Häußling)은 지적하고 있다. 분명히 짐멜은 다윈의 학설에 대한 니체의 유보, 그러니까 니체의 이의제기를 알고 있었다고 한다. 여하튼 짐멜은 니체가 이 점에서 자신에 대한 다윈의 영향이 관계되는 커다란 자기기만에 휩싸였다고 믿었다.⁷⁹⁾

「1870년 이후의 독일의 삶과 사상의 경향들」(1902)에서 짐멜은 ‘생동적인 것’(das Lebendige)에 관한 니체의 언설을 아직 엄격하게 생철학적으로 파악한 것이 아니라 오히려 순수하게 정신적이며, 말하자면 무시간적-문화적 차원들에 제한하여 파악했다. 하지만 그는 4년 후 강의록 『쇼펜하우어와 니체』에서 포괄적인 삶의 개념을 니체-논의에 도입한다. 그와 함께 짐멜은 자신의 니체 수용의 세 번째 단계가 시작되었음을 알린다. 삶의 개념은 이제 “자기 자신으로부터 삶의 과정 자체의 고양, 더 강렬하게 됨, 작용의 증가로 향하는 힘들 혹은 가능성들의 예측할 수 없는 총합으로”⁸⁰⁾ 표상된다.

이제 “삶 자체가 삶의 목적이 될 수 있기에”⁸¹⁾, 바로 그것의 원리적으로 개방적인 고양가능성에 의해 짐멜은 자신의 삶의 개념을 이 세 번째 단계에서는 본질적일 뿐만 아니라 역동적으로 파악한다. 이는 삶이 한편으로 인간과 삶 자체에 대한 “최종적인 심급”⁸²⁾을 형성하고, 다른 한편으로 삶은 니체적 사고와 직접적인 융합에서 ‘더한-삶’(Mehr-Leben)과 같은 것이기 때문이다. 이에 상응하게 삶은 항상 더 높은 발전단계로 나아가는 하나의 지속적인 흐름이다. 삶의 고양은 “가능성의 형식에서 고양을 가져오는 것이 현실적으로 되는 것”⁸³⁾으로 파악된다. 여기서 짐멜

79) R. Häußling, 위의 글, 402쪽.

80) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 180쪽.

81) 같은 글, 179쪽.

82) 같은 글, 349쪽 아래.

은 그의 지금까지의 사고를 같이 규정했던 형식-내용이라는 이원적 구도를 형식-삶-내용이라는 삼각구도로 확장한다. 이 삼각구도는 그것의 측면에서 다시금 가장 밀접하게 짐멜이 바로 니체의 도덕이론이 실현된 것으로 인식하는 사회-개인-인류라는 세 가지 가치 차원의 체계론과 부합된다.⁸⁴⁾

그러므로 이러한 세 번째 단계에서 짐멜은 니체를 생철학의 중심적인 선구자로서 파악한다. 생철학은 짐멜의 참여를 통해 베르그송과 더불어 니체적 사고의 계승자로서 지금까지 가장 수미일관한 대표자를 보유하게 된다. 이후 베르그송을 통해 '창조성'이 강하게 짐멜의 관심의 중점에 놓이게 된다. 베르그송은 삶을 언제나 동일한 것에서 동일한 것만을 발전시키는 원인과 결과의 형식에서 그치지 않은 완전히 원천적이고 창조적인 과정으로 파악한다.⁸⁵⁾ 이것이 그의 니체 해석의 또 다른 강조점의 이동으로 이끄는 것이다.⁸⁶⁾

5. 강의록의 철학적 의의와 짐멜의 생철학적 전회

이 강의록이 발간된 후 3년이 지나 짐멜은 『철학의 주요문제들』(*Hauptprobleme der Philosophie*)이라는 제목으로 자신의 연구결과를 발표한다. 여기서 그는 철학자의 초상화라는 구체적인 사례에서 보고되고 응용된 '철학적 문화'를 체계적으로 파악한다. 그래서 그는 구스타프 슈테펜과 에드문트 후설에게 편지를 통해 『철학의 주요문제들』이 우리의 '철학적 문화'의 분도기(分度器, Gradmesser)로서 이해될 수 있다고 말했다

83) 같은 글, 180쪽.

84) R. Häußling, 위의 글, 402쪽.

85) 베르그송과 짐멜의 관계에 대해서는 김태원, 『짐멜의 사회학』, 한국학술정보, 2007, 108쪽 아래와 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 206쪽 아래 참조.

86) R. Häußling, 위의 글, 403쪽.

다. 이후 『철학적 문화』(1911)에서는 『철학의 주요문제들』에서 기획한 모범에 따라 고전적인 예술철학과 종교철학의 문제제기뿐만 아니라 마찬가지로 지금까지 철학적으로 만족스럽다고 간주되지 않는 유행(Mode)과 교태(Kokketerie) 그리고 마찬가지로 성(性, Geschlechter)의 문제가 표출되는 일상의 현상들과 현재의 현상들을 다룬다. 슐레테(M. Schlette)에 따르면 강의록 『쇼펜하우어와 니체』은 이런 진행에 세 가지 방식에서 관련된 다. 먼저 이 강의록은 구체적인 초상화에서 철학자가 “사물과 삶의 총체성에 대한 의미”와, “이러한 내적 직관 혹은 전체의 감정을 개념과 그 결합들에서 변환시키는 능력”을 보유한다는 것을 보여준다. 둘째 이 강의록은 바로 두 저자들과의 논쟁에서 현재에 대한 짐멜의 감수성을 입증한다. 따라서 이 강의록의 현대성은 “영혼의 총체화의 능력에게” 포괄적인 목적부여와 의미부여라는 통지된 궁극목표 그 자체가 문제가 되어졌다는 것을 드러내는 것에서 성립한다. 셋째, 짐멜은 그가 논의하는 두 명의 저자의 사고운동을 서로에 대립하여 독단적으로 활용하는 것이 아니다. 오히려 그는 철학적 심층으로 삶의 문제에 대한 자신의 고유한 반성을 통합시키는 것에서 그의 기여가 성립한다는 것을 입증한다.⁸⁷⁾

짐멜의 후기철학으로 인도하는 사유의 길을 개척하는데 있어서 두 철학자가 가지는 의의는 매우 크다. 이러한 길 위에서 짐멜은 동시에 그가 관계하는 저자들에 대한 전유(Aneignung)와 거리두기(Distanzierung)를 위해 노력한다. 여기서 그는 두 저자를 그들이 공통적으로 분유하는 근본 통찰이 각각 어떻게 수행되었는지를 통해 비판적으로 평가한다. 짐멜은 두 저자와 더불어, 특히 쇼펜하우어가 현대의 정신사적 발전에서 삶의 어떠한 내용이나 이념 혹은 존재의 존립들에 대해 묻지 않은 것처럼, 오로지 삶이란 무엇인가, 순수하게 삶으로서의 그것의 의의는 무엇인가에서 ‘하나의 출구를’ 찾는다. 마찬가지로 그는 쇼펜하우어가 삶의 멈출 수 없

87) M. Schlette, 위의 글, 699쪽.

는 객관화의 충동(Trieb), 즉 (그의 개념언어로 표현하면) 의지에게 어떤 내재적인 초월을 부여한다는 사실에 접목한다. 이 초월은 어떠한 자신의 형태구성(Gestaltbildung)에 만족하지 않으며, “모든 유한한 행위가 항상 나타나지 않는 여분을 남기기에”⁸⁸⁾ 모든 형태구성은 항상 새로운 형태로 넘어간다. 그래서 여기서 인간적인 자기관계와 세계관계의 의미내용은 그것의 역동적인 발전구조로부터 획득되어야만 한다는 사고가 짐멜에게 비로소 공간을 획득한다. 그는 이제 이러한 근본사고를 또한 쇼펜하우어의 도덕철학적 통찰에 대한 평가와 결합시킨다. 일상적으로 우리는 “표면적인 표상들”에 의거하여 우리의 개별적인 행위들에게 책임을 돌리려고 하지만, 쇼펜하우어는 자신의 의지형이상학을 다른 신념으로 인도한다. 이 신념은 이른바 “양심의 비난들이 우리가 행한 것에 비록 직접적으로 연관되지만 근본적으로는 우리가 그렇게 어떤 것을 행하는 누군가라는, 우리 자신인 그것에 관계한다”⁸⁹⁾는 실존적인 근본경험과 일치한다. 이것과 관련해서 도덕적 최악의 구체적인 경우에서 우리의 행위가 그것의 내재적인 발전역학으로부터 우리의 행위가 자신의 의미를 수용하는 성격형성에 뿌리를 내리고 있다는 사실이 분명해진다.⁹⁰⁾

그러나 바로 이러한 통찰로부터 또한 쇼펜하우어가 자신의 사고를 어떻게 실행하는 지에 대한 비판이 주어진다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 개별성의 원리뿐만 아니라 발전사고에도 관심이 없었고, 그런 연유로 언급된 과정을 단지 그것의 그때그때의 개별적인 표현형태가 기껏해야 우발적인 성격만 부여되는 맹목적인 충동으로만 생각할 수 있었기 때문이다.⁹¹⁾ 그러나 왜 존재자의 존재근거가 익명적이고 발전할 수 없는 통일성으로 사유되어야 하는지가 분명하지 않다. 여기서 두 가지 형이상학적 가능성들

88) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. 206쪽

89) 같은 글, 333쪽,

90) M. Schlette, 위의 글, 700쪽,

91) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. 183쪽

이 마주하게 된다. 그것은 세계감정의 최종적인 근거에서 그 해답을 찾는 쇼펜하우어의 반개인주의와 니체의 개인주의이다.⁹²⁾ 이 두 가지 가능성은 서로를 제약하지 않는 독립적인 위상을 보유한다. “그것의 유형이 우리 영혼의 자유로운 대지존재의 감정에 놓여있는 절대적인 개별성이 스스로 하나의 최종적인 존재요소이다. 어떤 것도 다른 것으로부터 흘러들어오는, 상대주의적인 필연성에 예속되어 있지 않다. 각각이 그런 다른 것에 동등하거나 유일한 것일 수 있다. 그것이 그러한 것이라는 것은 다른 것에 의해 규정되는 것이 아니다. 오히려 그것은 내적이며 원리적인, 모든 다른 것으로부터 독립적인 실제성(Tatsächlichkeit)이다.”⁹³⁾

짐멜의 관점에서는 쇼펜하우어의 염세주의도 궁극적으로 형이상학적 반개인주의에 그 근거를 두고 있다. “인간성은 자신의 가장 깊은 근거에서 형이상학자 일자이고 이것이 바로 의지인 바로 그 까닭에 이 의지가 분리되어 나아가는 현상들은 마치 의지들에게 대립적으로 방출되어야만 한다. 하나는 다른 것을 희생으로 삼아 살려고 해야만 한다.”⁹⁴⁾ 그를 통해 개인적인 발전은 ‘만인의 만인에 대한 투쟁’(bellum omnium contra omnes)이라는 현상형식으로 축소된다. 짐멜에 따르면 무엇보다도 염세주의는 그것의 증거로 제시되는 현상들에 부합하지 않는다. 그래서 의지의 부단한 운동으로부터 인간 삶의 불행이라는 결산이 귀결된다고 한다. 쾌락이 고통의 일시적인 중립화에 국한되는 반면 모든 충족되지 못한 의지의 자극은 고통이 된다.⁹⁵⁾ 짐멜에게 이러한 상쇄는 우리의 의욕을 그것의 목표설정과는 독립적으로 소유하는 성질, 즉 “그것의 목표에의 접근이라는 행복”과 모순된다. 여기서 짐멜은 다음과 같은 비판적인 결론을 도출한다. “의욕의 기초가 결핍이고, 결핍은 목표에서 그것이 사라지는 순

92) 같은 글, 221쪽.

93) 같은 글, 222쪽.

94) 같은 글, 228쪽.

95) 같은 글, 242쪽 아래.

간까지 동반하기 때문에 모든 의욕이 고통이라고 하는 것은 단순히 하나의 심리학적인 비진리이다.” 짐멜에 따르면 모든 결핍이 형이상학적으로 하나의 의욕을 해석할 수는 있지만 심리학적으로 다르게 드러난다. “오히려 의욕은 결핍에 대항하는 구제의 움직임이며, 의욕이 이 움직임에서 성장하고 정상적이고 압박받지 않은 방식에서 목표를 향해 전개된다면 일반적으로 전혀 고통의 의미로 귀착되지 않는다.”⁹⁶⁾고 짐멜은 주장한다.

그래서 짐멜은 특수한 쇼펜하우어적인 삶의 감정을 개념적으로 철저하게 연구하는 과정에서 “삶의 축제분위기의 감정”으로 향한다. 짐멜에 따르면 니체에게 이 감정이 도처에서 발현한다.⁹⁷⁾ 이 때 형이상학적 개인주의 근본사고가 선도적이다. 이 사고에 따르면 인격의 고양을 역사를 그 밑바탕에서 추동하는 발전사건의 목표로 높여진다.⁹⁸⁾ 짐멜에 따르면 니체의 힘에의 의지는 “인간이 인류 발전의 등급의 높은 단계를 단지 그가 사회적인 집단의 내부에서 한 사람이 다른 사람의 위에서 본질적으로 높은 (...) 서열을 차지한다는 것으로 그렇게 묘사된다”⁹⁹⁾는 핵심적인 사고에서 응축된다. 그에게 이 서열은 “불가피하게 환경세계로 향하여, 이것을 이용하고, 자신에게 회수하고, 지배하는 힘들의 지속적인 고양을 통해서”¹⁰⁰⁾ 주어진다. 짐멜에게 중요한 것은 니체에게 관철된 삶의 실행의 내재적 초월성이 그것의 긍정적인 가치, 그 목표를 그러한 자기강화에서 수용한다는 사실이다. 이 자기강화를 통해 개인은 역사적으로 가능한 문화가치들을 구체화함으로써 동시대인을 능가한다.¹⁰¹⁾ 그리고 이러한 사고와 더불어 짐멜은 니체의 고귀함(Vornehmheit)의 이상과 결합된다. 이 이

96) 같은 글, 244쪽.

97) 같은 글, 179쪽.

98) 같은 글, 367쪽.

99) 같은 글, 377쪽.

100) 같은 글, 같은 곳.

101) 같은 글, 372쪽.

상은 본질적으로 고유한 품행에 대한 책임감에서 성립한다.¹⁰²⁾

강의록 『쇼펜하우어와 니체』는 짐멜의 마지막 생애의 작품들에서 실행한 생철학적 전회의 주위에서 제시되어졌다. 이러한 전회에 짐멜은 세 가지 점에서 속한다. 첫째, 여기서 처음으로 짐멜은 자신의 포괄적인 연구에서 현대 생철학의 두 명의 선구자에게 향한다. 둘째, 이 두 철학자를 다루는 방식이 엄격한 문화과학적 방식으로부터 작별을 고하고 “사상가에 대한 철학”이라는 형식에서 서술된 철학을 자신의 것으로 만든다. 이러한 ‘자기 것으로 만듦’(Anverwandlung)은 하나의 사고운동에서 결과로 주어진다. 이 운동은 둘 중의 하나의 세계관에 고착하게 하지 않으며, 오히려 마지막 구절에서 언급되듯이 “삶에 대한 회의와 삶에 대한 열광을 그들의 고유한 폭, 그들 고유한 힘, 그들 고유한 형식의 충족의 극으로서 포괄하고 향유하는 것을 허용한다.” 당연히 이것은 아직 온전히 칸트와 괴테에 대한 짐멜의 대조가 규정했던 사고태도이다. 하지만 셋째로 이러한 추형성적인 사고운동에서 생철학적 자기해명의 형태가 미리 이루어진다. 그 성과가 『인생관』을 통해 드러난다. 이것은 분명히 삶과 형식의 변증법에 해당한다. 그것의 긴장관계를 현대문화의 갈등이라고 형용한다. 그래서 ‘인생관’이라는 제목은 간결하게 후기 작품의 본질적인 사고동기를 전개한다. 이 갈등을 개념적으로 파악하는 작업에서 짐멜에게 쇼펜하우어와 니체 모두 본보기로서 역할을 한다. 특히 짐멜이 시도하는 생철학적 형태의 선취는 니체의 영원회귀의 학설과 결합된다. 니체는 이 학설을 고귀성의 이상에 계류시킨다. “이 학설의 존재론적 의의”¹⁰³⁾를 엄격하게 거부하지만 짐멜은 이른바 윤리적인 숨겨진 의미, 즉 “윤리적인 규제로서의 그것의 파급효과”¹⁰⁴⁾를 긍정적이며 감명적으로 드러낸다. “그렇게 우리는 모든 순간에서 그가 실제로 소질로 부여받은 것과 같이 살아

102) M. Schlette, 위의 글, 702쪽.

103) M. Schlette, 위의 글, 703쪽.

104) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. 396쪽

야만 한다. 우리 자신의 순간적인 현실 너머로 이상적인 발전노선에 놓여있는 것으로 나아가려는 것처럼. 마치 우리가 영원히 그렇게 사는 것처럼, 즉 영원한 회귀가 존재하는 것처럼 그렇게 살아야만 할 것이다.”¹⁰⁵⁾

여기에 나중에 『개인법칙』(*das individuelle Gesetz*)으로 구체화되는 생철학적 윤리의 핵심을 형성하게 되는 근본사고의 전조가 나타난다.¹⁰⁶⁾ “개인법칙이란 개인이 유일한 존재로서 자신의 주관적 가치와 이상, 그리고 규범에 따라 존재하고 삶을 살아가며 행위할 수 있는 의지와 능력을 가리킨다. 짐멜은 유일한 존재인 개인의 법칙을 따른 존재와 삶, 그리고 행위는 동시에 보편성을 갖는다고 본다.”¹⁰⁷⁾

6. 나오는 말: 생철학의 전망

오늘날 생철학은 경기(景氣)가 없다. 분명 철학에도 유행이 있다. 그러나 유행을 거스르는 것이 또한 철학적 태도의 핵심이다. 오늘날의 시대에 필요한 철학이 과연 무엇인가를 성찰하는 ‘현재성 요구’는 우리에게 다시금 ‘삶 그 자체’를 주목하라고 가리킨다. 딜타이의 명제 ‘삶을 삶 그 자체로부터 이해하려는 것’(das Lebens aus ihm selber zu verstehen)이 삶이라는 사실을 제대로 파악하라는 ‘이론적’ 요청이라고 한다면 짐멜의 명제 “삶을 그것의 가치에 따라 이해하려는 것”(das Leben seinem Werte nach zu verstehen)은 변화하는 조건과 상황아래에서 바람직한 삶의 방향을 모색하려는 ‘실천적’ 요청이라 할 수 있다. 이런 배경에서 짐멜의 쇼펜하우어-니체-해석은 ‘삶의 철학화’와 ‘철학의 생활화’를 위한 모범적 시도를 보여주고 있다.

105) G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*. 400쪽

106) M. Schlette, 위의 글, 703쪽.

107) 게오르그 짐멜, 『예술가들이 주조한 근대와 현대: 미켈란젤로·렘브란트·로댕』, 90쪽(각주 15).

스탠포드 대학교 교수이자 정신과 의사인 알롬(Irvin D. Yalom)은 『쇼펜하우어, 집단심리치료』(*The Schopenhauer Cure*)(2005)와 『니체가 눈물을 흘릴 때』(*Wenn Nietzsche Wept*)(2003)라는 두 권의 집단심리치료(*The Theory and Practice of Group Psychotherapy*) 소설을 발표하여 많은 주목을 받았다. 이것은 힐링과 행복이라는 현대적 기대에 부응하려는 작업들이다. 철학이 더 이상 자신의 역사와 유산에 더 이상 관심을 보이지 않을 때 다른 분야들은 여전히 철학적 세계에서 영감과 단초를 구하고 있는 것 또한 분명한 사실이다. 쇼펜하우어와 니체가 지속적으로 이런 영감의 원천이 될 수 있다는 것은 그들이 바로 ‘변수’로서의 삶의 구체적 내용에 대해서가 아니라 ‘상수’로서의 근본 물음, 즉 항상 인간 삶에서 제기되는 삶은 무엇이며, 순수하게 삶으로서 그것이 지니는 의미는 무엇인가라는 물음을 제기하였기 때문일 것이다. 절대적 목적의 상실이란 시대적 분위기에서 새로운 돌파구를 찾으려고 했던 생철학들의 노력을 떠올릴 때 과학적-기술적 세계관의 한계와 경제일변도의 삶의 경향과 맞물린 ‘코로나-블루’라는 위기의 순간에서 철학은 삶만큼 소중한 성찰의 대상을 갖기 어려울 것이다.

참고문헌

- G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche(1907)*, in: *Georg Simmel-Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt am Main, 1995.
- G. Simmel, *Das Problem der Geschichtsphilosophie*, in: *Georg Simmel-Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main, 1997.
- G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*(Trans. H. Loiskandl, D. Weinstein and M. Weinstein), the University of Massachusetts Press, 1986.
- W. Jung, *Georg Simmel. Zur Einführung*, Hamburg 2000.
- M. Landmann, “Einleitung”, in: Georg Simmel, *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*(Hg. u. Einl. M. Landmann), Frankfurt am Main, 1987, 7-29.
- K. Lichtbau, “Das >>Pathos der Distanz<<. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Goerg Simmel”, in: *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*(Hg. H-J Dahme/O. Rammstedt), Frankfurt am Main, 1984, 231-281.
- S. G. Mestrovic, Simmel’s Sociology in Relation to Schopenhauer’s Philosophy, in: *Georg Simmel and Contemporary Sociology*(ed: M. Kaern, B.S. Phillips, R. S. Cohen), Springer, Dordrecht, 1990, 181-197.
- (Hg.) H-P Müller und T. Reitz, *Simmel-Handbuch. Begriff, Hauptwerke, Aktualität*, Berlin 2018.
- 게오르그 짐멜, 『근대 세계관의 역사: 칸트·피테·니체』(김덕영 옮김), 도서출판 길, 2007.
- 게오르그 짐멜, 『예술가들이 주조한 근대와 현대: 미켈란젤로·렘브란트·로댕』(김덕영 옮김), 도서출판 길, 2007.

- 게오르그 짐멜, 『게오르그 짐멜의 문화이론』(김덕영·배정희 옮김), 도서출판 길, 2007.
- 김덕영, 「니체와 모더니티 이론 : 짐멜과 베버의 해석과 수용을 중심으로-프리드리히 니체 서거 백주년을 기리면서」, 『현상과 인식』 25(3), 인문사회과학회, 2002, 69-95.
- 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 도서출판 길, 2007.
- 김덕영, 『짐멜이나 베버냐? 사회학 발달과정 비교연구』, 한울아카데미, 2004.
- 김태원, 『짐멜의 사회학』, 한국학술정보, 2007.
- 양대중, 「게오르그 짐멜의 니체 이해」, 『니체연구』 제29집(2016), 한국니체학회, 83-107.
- 이서규, 「쇼펜하우어의 이념(Idee)에 대한 고찰」, 『범한철학』, 93/2(2019), 범한철학회, 63-94.
- 최성환, 「W. 딜타이와 G. 짐멜의 삶의 개념과 이해 개념」, 『철학탐구』 제25집(2009), 중앙철학연구소, 87-117.
- 최성환, 「게오르그 짐멜의 종교사상-종교성의 해방과 자기-초월로서의 종교」, 『철학탐구』 제56집(2019), 중앙철학연구소, 55-95.

Georg Simmel's Interpretation of Schopenhauer and Nietzsche

Focusing on Simmel's lecture book, *Schopenhauer and Nietzsche*

Choi, Sung-Hwan (Chung-Ang Univ.)

This article aims to explore Georg Simmel's interpretations of Schopenhauer and Nietzsche through his lecture notes, *Schopenhauer and Nietzsche*. In this process, G. Simmel's philosophical attitude and the principles of interpretation are expected to be mainly investigated. This is due to Simmel's claim that the goal of his writing is to pursue the philosophy of the thinker, not just a description of the thinker's philosophy. After all, Simmel's discussion of Schopenhauer and Nietzsche is a detour to realize his philosophy. From this point of view, this article will focus on how the two thinkers' philosophies have been incorporated into the Simmel philosophy, rather than the well-known Schopenhauer and Nietzsche philosophy itself. In addition, in this article, the relationship between philosophy and time, which is always raised, will be related as the main viewpoint. This is because philosophy must naturally make efforts to respond to and reflect on the tendencies of the intellectual history of the time. This is not irrelevant to the effort to reflect on the meaning and goal of philosophy today. In this direction, the world of thought of the three philosophers who represent the philosophy of life will be fully illuminated.

Key words: Simmel, Schopenhauer, Nietzsche, philosophy of life, life, Zeitgeist

게오르그 짐멜의 쇼펜하우어와 니체 해석 / 최성환

최성환 : shchoi@cau.ac.kr

투 고 일	2020년 7월 23일
심 사 일	2020년 8월 1일
게재확정	2020년 8월 21일