



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사학위논문

Fr.슐레겔의 『초월철학강의』 연구

-독일 초기 낭만주의의 철학적 기원-

2015년 8월

서울대학교 대학원

미학과

이 관 형

Fr.슐레겔의 『초월철학강의』 연구

-독일 초기 낭만주의의 철학적 기원-

지도교수 이 창 환

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

2015년 5월

서울대학교 대학원

미학과

이 관 형

이관형의 철학박사 학위논문으로 인준함

2015년 7월

위 원 장 _____(인)

부위원장 _____(인)

위 원 _____(인)

위 원 _____(인)

위 원 _____(인)

국문초록

Fr.슐레겔의 『초월철학강의』 연구 -독일 초기 낭만주의의 철학적 기원-

독일낭만주의는 그동안 문예비평이나 문예이론의 차원에서 연구되어왔다. 또한 정치적 보수주의의 상징처럼 여겨져 왔다. 그러나 1960년대 이후 독일낭만주의의 초기 저작들이 출간되면서 독일낭만주의는 재조명되고 있다.

독일 초기 낭만주의가 재조명되는 가장 큰 이유는 근대의 계몽적 합리성의 기획과는 다른 종류의 사유방식을 보여주기 때문이다. 즉 현대철학의 과제가 탈주술화, 도구적 이성의 지배, 개인주의, 정치적 무관심의 문제를 극복하는데 있다면, 독일 초기 낭만주의의 철학은 이런 문제를 선취하고 다른 방향에서 철학을 구성하고자 했기 때문이다.

이 논문은 슐레겔의 『초월철학강의』를 7개로 주제화하여 살펴본다.

1)먼저 슐레겔의 철학개념이다. 그의 철학개념의 특징은 ‘무한자의 철학’이라는데 있다. 철학은 절대자(절대지)를 추구하지만 인간 의식의 제한성으로 인해 절대적인 체계를 수립할 수도, 절대적 진리를 얻을 수도 없다. 따라서 절대자는 무한히 추구되어야 것, 즉 ‘무한자(das Unendliche)’이다. 이로써 절대적인 토대, 체계, 방법, 진리는 부정된다.

2)슐레겔은 절대적인 진리를 부정하지만 절대자의 현시와 관련하여 가장 근사치(Approximation)를 제공하는 철학은 ‘관념론’으로 본다. 관념론은 인간의 의식이 발전해온 정점이다. 그의 관념론은 피히테와 스피노자의 철학을 각각 함축하는 ‘의식’과 ‘무한자’의 종합이다. 그는 무한자와 의식으로부터 출발하여 세계와 인간을 포괄하

는 철학체계를 구성한다.

3) 그의 철학방법론의 특징은 ‘개념들의 구성’이다. 칸트는 수학적 인식과 철학적 인식을 구분한다. 또한 오성적 직관(지적 직관; intellektuelle Anschauung)을 인정하지 않기 때문에 철학적 인식은 수학적 인식과는 달리 구성될 수 없다고 본다. 그러나 슐레겔은 오성적 직관에 의한 수학적 구성을 철학의 방법으로 본다.

4) 슐레겔의 의식이론에서 ‘의식’은 ‘무한자의 의식’이다. 슐레겔은 이 무한자의 의식을 통해 전통적인 의미의 인식론과 미학을 포괄하고자 한다.

‘무한자의 의식’은 철학적으로는 무한자에 대한 의식의 상(Bild)인 상징(Symbol), 즉 개념을 산출한다. 또한 감각적 질료와 결합되면 무한자의 알레고리인 예술작품을 산출한다. 따라서 그의 의식이론은 개념의 산출능력이자 예술작품의 산출능력으로서의 ‘상상력’을 해명하는 것이기도 하다.

5) 세계론에서 슐레겔의 목적은 ‘자연에 신성을 부여하고 또한 우주 전체와의 관계에서 인간의 위치를 지정’하는 데 있다. 슐레겔은 이를 칸트의 질료-형식론을 전도시킴으로써 도출해 낸다.

그에게 질료는 비물질적, 비가시적이다. 따라서 질료는 소여될 수 없다. 질료는 우리가 구성하는 것이다. 이로부터 “객관은 창조적 상상력의 산물”이라는 피히테적 명제가 정당화되며 이를 통해 슐레겔은 인간의식의 자유, 즉 자발성·능동성을 확보한다.

반면 우리에게 소여되는 것은 형식이다. 형식은 실체의 개체화 혹은 개체 속에 들어있는 실체적인 것이다. 즉 실체는 개체가 지니는 무한한 형식의 원천이다. 실체는 일자이며 전체이다. 따라서 실체는 신성이다. 개체는 실체의 상(Bild)이며 알레고리이다. 슐레겔은 이를 통해 스피노자적 범신론을 정당화한다.

여기서 가장 중요한 것은 실체가 신성이어서 정신적인 것이지만 자기의식적이지 않다고 보는데 있다. 실체의 이러한 자기 무의식성이 실재론과 관념론이 종합되는 지점이기 때문이다. 즉 세계는 실체

의 자기산출의 산물이다.(실재론) 그러나 실체는 자기의식적이지 않으므로 개체적인 의식, 즉 인간을 통해서만 현시된다.(관념론) 이를 통해 인간의 사명은 실체의 현시, 즉 무한자의 신성의 현시가 된다. 또한 이것이 인간과 우주자연의 관계가 된다.

6)인간론의 주제는 인간의 삶이다. 인간의 삶은 외적 삶과 내적 삶으로 구분되는데 외적 삶의 원리는 도덕이며 내적 삶의 원리는 종교이다. 그런데 인간은 사회적 존재일 수밖에 없으므로 그 원리들은 사회에서만 실현가능하다. 슐레겔에서 사회는 고대 그리스 ‘폴리스’의 전통적인 개념에 따라 정치와 동의어이다. 즉 그에게서 도덕과 종교는 정치에서 종합된다.

7)슐레겔은 자신의 『초월철학』을 ‘철학의 자기 자신으로의 복귀 혹은 철학의 철학’으로 마무리한다. ‘철학의 자기 자신으로의 복귀’란 ‘만학(萬學)을 의미했던 본래적 의미의 철학으로 되돌아감’을 의미한다. ‘철학의 철학’이란 ‘이론과 경험을 결합한 백과전서(Enzyklopädie)적 체계’를 의미한다. 즉 슐레겔은 ‘철학의 철학’을 통해 철학을 본래적 의미의 철학으로 되돌리고자 한다.

결론적으로 슐레겔의 철학은 상상력을 인간의 본질적인 능력으로 삼아 ‘미적인 것(das Ästhetische)’을 미와 예술에 한정된 원리가 아니라 철학과 종교를 포괄하는 것으로 확대시킨다. 또한 무한자의 철학으로서의 그의 철학은 절대자의 추구라는 철학전통에 입각하면서도 절대적인 것으로 여겨져 온 모든 것을 전복시키고 있다. 이는 열린 변증법과 논쟁으로서의 철학으로 이어지며 철학의 정체성과 관련하여 진리탐구와 의미탐구, 진리와 의견 간의 간격파괴, 상호주관적 객관성으로 나타난다.

주요어: 무한자, 의식, 상상력, 알레고리, 관념론, 상호주관성
학 번: 2007-30736

일러두기

이 논문에서 사용된 약어는 다음과 같다.

1)KA

Kritische Friedrich-Schlegel-**A**usgabe

Herausgegeben von Ernst Behler unter mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn

2)NPS

『Friedrich Schlegel: **N**eue **P**hiosophische **S**chriften』

Erstmals in Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philosophischen Entwicklungsgang versehen von Josef Körner, Verlag Gerhard Schulte-Blumke, Frankfurt a. M.(1935)

3)TP

『Friedrich Schlegel: **T**ranscendental**P**hiosophie』

Eingeleitet und mit Erläuterungen versehen von Michael Elsässer, Felix Meiner Verlag, Hamburg(1991)

4)TW

G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, **T**heorie **W**erkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main(1986)

5)**KrV** : I. Kant, **K**ritik der **r**einen **V**ernunft

6)**KpV** : I. Kant, **K**ritik der **p**raktischen **V**ernunft,

7)**KU** : I. Kant, **K**ritik der **U**rteilskraft

목 차

서론_1

I 부. 『초월철학』의 성립배경_19

I -1.슐레겔의 역사인식과 철학적 과제인식_20

I -2.에로스 개념을 중심으로 한 플라톤 철학의 수용_25

I -3.피히테 철학의 무세계성의 한계와 스피노자적 무한실체의 수용_35

II 부. 『초월철학』 연구_42

II -1.슐레겔의 철학 개념_45

II -2.의식의 역사와 그 정점으로서의 관념론_56

1.의식의 역사_56

2.관념론으로서의 철학_59

II -3.구성과 성격규정으로서의 철학 방법론_66

II -4.의식이론: 무한자의 상징을 산출하는 상상력으로서의 의식_75

Ⅱ-5.세계론: 자신의 상(알레고리)을 스스로 산출하는 상상력
으로서의 자연_86

Ⅱ-6.인간론: 정치를 통한 도덕과 종교의 매개_97

1.삶의 원리들: 도덕과 종교_98

2.칸트비판_104

3.최고선으로서의 정치와 자유_108

Ⅱ-7.철학의 자기자신으로의 복귀, 혹은 철학의 철학: 논쟁과
창작으로서의 철학_119

결론_129

참고문헌_138

Abstrakt_153

서론

‘근대적 합리성 비판’은 현대 철학의 중심주제 중 하나이다. 근대적 합리성의 기획을 미완의 기획으로 보고 합리성이 지닌 개혁성을 더욱 강화하려는 입장에 서있던 합리성 자체를 해체하려는 입장에 서있던, 이성 중심의 근대적 기획은 실패했다는 데는 동의한다.

현대 철학의 논의맥락에서 근대성 비판의 포문을 열었다고 할 수 있는 호르크하이머와 아도르노는 본래 야만으로부터 해방을 지향한 계몽주의의 탈주술화(Entzauberung)가 자연지배로부터 인간지배로 나아가는 새로운 야만을 탄생시켰음을 지적한다.

"진보적 사유라는 포괄적 의미에서 계몽은 예로부터 인간에게서 공포를 몰아내고 인간을 주인으로 세운다는 목표를 추구해왔다. 그러나 완전히 계몽된 지구에는 재앙만이 승리를 구가하고 있다. 계몽의 프로그램은 세계의 탈주술화였다. 계몽은 신화를 해체하고 지식에 의해 상상력을 붕괴시키려 한다. [...] 인간이 자연으로부터 배우고 싶어 하는 것은, 자연과 인간을 완전히 지배하기 위해 자연을 이용하는 법이다. [...] 근대과학으로 나아가는 도정에서 인간은 의미를 포기한다."¹⁾

찰스 테일러는 이 새로운 야만이 현대사회에서 “개인주의, 도구적 이성의 지배, (정치적) 자유와 자결권의 상실위기”로 나타난다고 본다.²⁾ 그리고 이 세 가지를 현대인들이 지니는 불안, 즉 “인류의 문명

1) M. Horkheimer, & T. Adorno, Dialektik der Aufklärung, 김유동 외 역, 『계몽의 변증법』, 문예출판사(1995) 23-26ff.

2) “개인주의는 자기 자신에게로 초점을 이동시킨다. 인간은 자기 행위에 관한 보다 광범위한 사회적·우주적 의미지평을 상실한다. 사람들은 자기 목숨마저 바칠 수 있을 정도로 보다 높은 목적의식을 더 이상 지니고 있지 않다. 사람들은 각자 자기의 삶에만 초점을 맞추었기 때문에 보다 광범위한 시야를 상실해 버렸다. 인간의 삶은 높낮이 없이 덩덤해지고 협소해진다. 우리의 삶은 갈수록 의미를 상실하게 되고 우리는 타인의 삶이나 사회에 대해 점점 무관심해진다. 그 결과 비정상적이고 개탄할 정도로 자기에만 몰두하는 일이 당대문화의 고유한 형태로 나타나게 된다.

도구적 이성이란 우리가 주어진 목적을 성취하기 위한 수단을 어떻게 하면 가장 경제적으로 응용해 낼 수 있을까를 계산할 때 의지하게 되는 일종의 합리성이다.

이 발전하고 있음에도 불구하고 느껴지는 상실감과 몰락감”의 원인으로 규정한다.

이 논문은 독일 초기 낭만주의의 대표자인 프리드리히 쉐레겔(Friedrich Schlegel)의 최초의 체계적인 철학 저술인 『초월철학강의(Vorlesungen über Transzendentalphilosophie)』(이하 ‘『초월철학』’)를 통해 근대 이성중심주의적 합리성과 구분되는 다른 합리성의 가능성을 모색하고자 한다.

현대철학의 과제가 탈주술화, 지식에 의한 상상력의 붕괴, 도구적 이성의 지배, 개인주의, 정치적 무관심 등의 문제를 극복하는데 있다면, 독일 초기 낭만주의의 철학은 이런 문제를 선취하고 다른 방향에서 철학을 구성하고자 했기 때문이다.

쉐레겔³⁾의 『초월철학』은 현대의 문제와 관련하여 다음과 같은 특징

현대사회에서 통용되는 타당한 척도는 도구적 이성의 척도이다. 인간들 주위의 모든 피조물들은 고유한 의미를 상실하고 인간의 기획들에 소용되는 원재료나 도구들로 취급당할 수밖에 없게 되었다. 사물들의 운명은 오로지 효용, 즉 ‘비용-소득’의 맥락에 의해서만 재단된다. 과학기술자이든, 정치인이든, 의사든, 경영자든 그 자신도 파멸적이라고 느끼는 효율최대화의 전략을 선택하지 않을 수 없다. 자신의 결정이 인간성과 합리적인 생각에 배치된다는 것을 알면서도 그런 결정을 내리도록 영향력을 행사하는 규칙에, 즉 도구적 이성에게 지배되고 있다. 이런 지배는 사람들을 무기력하게 만들며 자신의 삶의 목표를 상실하게 한다.

이 두 가지 즉, 개인주의와 도구적 이성은 우리의 정치생활에 가공스런 결과를 가져온다. 자기 자신의 마음속에 갇혀있는 개인들로 구성된 사회에서는 자기 정부에 적극적으로 참여하려는 사람이 거의 없다. 현 행정부가 그들을 만족시키는 수단들을 생산해내고 그것들을 광범위하게 분배하는 한, 이들은 집안에 머물면서 개인 생활의 만족을 즐기기를 선호한다. 이런 정부는 온건한 독재라고 하는 현대판 독재가 출현할 수 있는 가능성을 낳는다. 이는 폭력과 압박의 독재주의가 아니다. 이런 정부는 온화하고 가족주의적인 권위를 지닐 것이다. 이런 정부는 주기적인 선거를 치르며 민주주의적인 형식을 가질 수도 있다. 그러나 실상은 국민들이 별로 통제할 수 없는 ‘거대한 보호(감독) 권력’에 의하여 운영되는 것이다. 유일한 대비책은 정부의 활동의 여러 측면들과 자발적인 여러 단체들에 적극적으로 참여하는 활동들이 높은 평가받는, 활기 넘치는 정치문화풍토의 조성뿐이다. 그렇지만 자아도취적인 개인의 고립적 원자주의는 이것과 배치된다. 결과적으로 개별적 시민은 거대한 관료주의적 국가 앞에 홀로 남게 되며 무기력을 느끼게 된다. 우리 자신의 운명에 대한 정치적 통제력은 상실의 위기에 놓여 있다. 더 나아가 시민으로서의 정치적 자유의 상실이다. 즉 우리에게 남아있는 선택권마저도, 더 이상 시민으로서의 우리들 자신에 의해서가 아니라 책임을 물을 수 없는 보호(감독) 권력에 의하여 결정될 위기에 직면해 있다.”(C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, 송영배 역, 『불안한 현대사회』, 이학사(2001) 9-23ff.)

을 지닌다. 이성과 개념파악(Begreifen)의 전능성을 부정하고 미적인 것(das Ästhetische)에 중심적인 지위를 부여한다. 기계론적 자연관에 반대하여 자연을 ‘신성(Gottheit)’ 혹은 ‘신적인 것(das Göttliche)’으로 이해한다. 인간의 도덕적·종교적 삶의 실현이 원자적 개인에서가 아니라 상호주관성에 입각한 ‘정치’에서만 가능하다고 보는 ‘공동체주의’이다.

실제로 프레더릭 바이저(Frederick Beiser)는 아노미, 원자주의, 소외와 같은 근대 시민사회의 근본문제들을 처음으로 발견하고 구체화한 이들은 바로 낭만주의자들이었으며 나아가 낭만주의 철학의 목표와 문제들이 오늘날에도 여전히 살아있다고 본다.

“낭만주의는 비판을 존중하면서도 회의주의를 벗어나는, 즉 토대주의의 실패를 인정하면서도 상대주의에 굴복하지 않는 인식론을 추구했다. [...] 자연주의이던 환원주의적 유물론이 아닌 것, 이원론과 기계론의 양 극단 사이의 중도를 추구했다. [...] 공동체의 요구와 개인적 자유의 요구를 화해시키려 했다.”⁴⁾

이 논문이 슐레겔의 『초월철학』을 통해 독일 초기 낭만주의의 철학을 이해하고자 하는 이유도 여기에 있다. 만약 근대적 합리성 비판과 관련한 대안적 사유방식의 모색이 현대철학의 중심 주제라면, 그 모색이 우선적으로 과거의 정신적 유산의 재검토에서 찾아질 수밖에 없는 것이라면, 독일 초기 낭만주의의 철학을 살펴보는 것은 유의미한 작업일 것이다.

『초월철학』에서 중심개념은 ‘무한자(das Unendliche)’와 ‘상상력(Einbildungskraft)’이다. 무한자를 통해 인간 이성의 전능성에 기반을 둔 절대적 지와 진리, 체계와 방법은 부인된다. 즉 철학은 열린 변

3) 이 글에서 이니셜 없이 ‘슐레겔’이라고 쓸 경우, 항상 ‘프리드리히 슐레겔’을 가리킨다. 형은 아우구스트 빌헬름 슐레겔을 가리킬 경우는 이니셜을 넣어 A.W.슐레겔이라고 표기한다.

4) F. Beiser, The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism, 김주휘 역, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라』, 그린비(2011), 19-20ff.

증법의 체계가 된다. 진리(Wahrheit)와 이해(Verstehen) 혹은 진리(episteme)와 의견(doxa) 사이의 벽은 사실상 사라진다. 이를 통해 철학은 양자를 포괄하는 학으로서의 새로운 가능성을 얻게 된다. 또한 철학은 상호주관성을 바탕으로 한, 영원한 논쟁과 토론의 장이 된다. 따라서 진리와 비진리의 기준도 역사적 과정에 놓이게 된다.

상상력은 이런 사유를 뒷받침하는 의식능력이다. 상상력은 그 속성상 절대적인 것과는 거리가 멀다. 상상력은 오성과 결부되어 철학적 개념을 산출한다. 감각과 결부되면 예술작품을 만들어낸다. 슐레겔은 상상력을 인간의 주된 의식능력으로 보며 따라서 미적인 것이 철학의 중심으로 부상한다. 또한 그는 무한자(우주자연)가 자신을 유한자화하는 능력, 즉 자연의 자기 산출능력도 자기의 상(Bild)을 만들어내는 것이라는 점에서 상상력으로 이해한다.

근대의 기계론적 자연관에 의해, 개념에 의한 한갓된 지의 대상으로 전락한 자연이 낭만주의에서 신성(Gottheit)을 지니는 것으로 격상되는 것도 자연이 인간의 상상력에 영감을 부여하는 모든 형식의 원천으로 이해되기 때문이다.

나아가 무한자와 상상력은 삶의 이상을 구성하려는 슐레겔의 인간론에서도 중심적인 역할을 한다. 그는 도덕과 종교로 대표되는 인간의 가치 있는 삶이 결국 사회 혹은 공동체 속에서 이루어지는 정치를 통해서만 실현가능하다고 본다. 따라서 이상적인 정치체제의 구성을 모색하게 된다. 그런데 슐레겔은 이 모색이 기존의 경험적인 정치체제를 통해서는 불가능하다고 본다. 따라서 그는 이상적인 정치체제를 ‘상상력’을 통해, 선험적으로 구성한다. 또한 이 구성을 규제하는 지도이념 혹은 영원한 이상, 영원한 과제 즉 ‘무한자’로서 ‘무정부(무지배:Anarchie)’를 제시한다. 이렇듯 슐레겔의 철학은 이성과 개념 중심의 철학과는 다른, 무한자와 상상력에 기반한 새로운 철학의 가능성을 제시한다.

그동안 독일낭만주의는 주로 문예운동으로 이해되어 왔다. 따라서

그에 관한 연구도 문예이론, 혹은 문예비평이라는 틀에서 이루어져 왔다. 반면, 독일낭만주의의 철학적 측면은 그다지 주목을 받지 못해 온 것이 사실이다.

독일낭만주의의 철학에 대한 연구가 미진했던 이유는 여러 가지다. 낭만주의는 전술했듯이 대개 문예·비평 운동으로 이해되었기 때문에, “문예 비평가들과 문예사가들이 그것을 전유했다. [...] (나아가) 독일 낭만주의철학의 중요한 자료들은 2차 대전 이후에나 출판되었다. 노발리스와 힐덜린, 슐레겔의 단편들은 1960년대에야 비평본이 출간되었다. 예전에도 이 자료들의 일부를 구할 수는 있었지만 믿을 만한 판본이나 비평본은 아니었다.”⁵⁾

이 밖에 강력한 정치·사회적 이유가 있다. 낭만주의의 대표자라고 할 슐레겔은 가톨릭으로 개종한 후기 이후 대독일주의를 표방한 오스트리아의 메테르니히 내각에서 일을 하게 된다. 대독일주의는 프로이센의 소독일주의에 패퇴하게 되면서 반동·복고의 정치적 낙인을 얻는다. 슐레겔은 이런 반동·복고의 옹호자로 평가받게 된다.

더 결정적인 것은 나치즘이다. 오스트리아 출신의 히틀러는 독일의 민족주의를 자극하여, 신성로마제국의 부활을 목표로 한 제2차 세계대전을 일으킨다. 이때 낭만주의가 나치즘의 이데올로기로 사용되었다는 혐의를 받으면서 낭만주의의 반동적 이미지는 더욱 견고해진다.

독일 낭만주의가 새롭게 관심을 얻기 시작한 것은 2차 대전 종전 이후 근대와 근대성에 대한 비판이 태동하면서부터다. 근대 비판은 ‘68혁명’으로 분출된다. 이러한 사회적 분위기에 힘입어 낭만주의에 대한 새로운 연구도 1960년대를 거치면서 본격화한다.

1960년대부터 1980년대에 이르는 낭만주의 연구의 가장 큰 특징은 초기와 후기를 분리하려는 시도이다. “그것은 낭만주의에 드리웠던 파시즘의 그림자를 떨쳐내고 [...] 반계몽주의와 비합리주의의 혐의로부터 구해내려는 시도”⁶⁾이다. 이 시도를 통해 초기 낭만주의는 독

5) F. Beiser(2011), S.18-S.19

일관념론의 연장선상속에서 이해되며 양자의 유사성이 강조된다. 이 시기의 연구를 통해 독일낭만주의에 대한 부정적 이미지는 ‘후기’에 귀속된다. 반면 ‘초기’는 철학으로서의 시민권을 획득할 수 있는 길을 열게 된다.

그러나 초기 낭만주의의 철학에 대한 관심이 결정적으로 증폭된 것은 1990년대의 포스트모더니즘 담론과 관련해서다.

최근 독일낭만주의에 대한 연구, 특히 철학적인 측면의 연구는 르네상스를 맞고 있다. 그 주된 원인은 “낭만주의와 포스트모더니즘의 유사성이 점차 인식된 데” 있다. 게다가 “서서히 그러나 분명히 독일낭만주의가 문학적일 뿐만 아니라 철학적인 운동이었다는 데 합의가 모아지고 있다.”⁷⁾

폴 드 만(Paul de Man), 만프레트 프랑크(Manfred Frank), 아이자이어 벌린(Isaiah Berlin), 에른스트 벨러(Ernst Behler), 필립 라쿠-라바르트(Philippe Lacoue-Labarthe)와 장-뤽 낭시(Jean-Luc Nancy) 등은 여러 편차에도 불구하고 해체론적, 무정부주의적 포스트모던 담론의 출발점을 초기 낭만주의에서 구한다. 독일 초기 낭만주의의 철학이 지니는 반토대주의, 상호주관적(intersubjektiv)·상대주의적 진리관, 무정부주의적인 정치철학의 이상을 이들은 근대성 비판의 중요한 모티브로 삼는다. 즉 60년대 이후 태동한 독일 초기 낭만주의의 철학에 대한 관심은 항상 근대성 비판과 결부된다.

독일 초기 낭만주의를 철학운동으로도 인정하려는 60년대 이후의 연구흐름에서 가장 큰 반전을 겪는 것은 슐레겔이다. 셸링연구도 새삼스레 조명을 받고 있다. 그렇지만 셸링에 대한 관심은 새삼스러운 것이기는 해도, 새로운 것은 아니다. 하지만 슐레겔은 아니다. 그는 문예비평가로서의 명성은 있었으나 철학자로서 주목을 받아 온 것

6) 박현용, 『프리드리히 슐레겔의 낭만적 아이러니 연구』, 한양대 박사학위논문 (2002), S.14

7) F. Beiser(2011), 18-20ff.

은 아니다. 따라서 독일 초기 낭만주의를 문예운동일 뿐만 아니라 철학운동으로 인정한다는 것은 슐레겔에 대한 평가가 그렇게 바꾸고 있다는 것과 동일한 의미로 봐도 무방하다. 즉 슐레겔 연구의 방향은 문예비평, 문예이론의 지평으로부터 그의 철학에 대한 연구로 확장되고 있다.

그렇다면 그를 철학자로도 볼 수 있는 근거는 무엇인가? 독일 초기 낭만주의를 주도했던 사람들은 슐레겔 형제(프리드리히와 아우구스트 빌헬름), 노발리스(Novalis, Friedrich von Hardenberg), 티크(Ludwig Tieck), 피히테, 슐라이어마허(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher), 셸링 등이다. 이들 중 피히테와 셸링은 철학자이며 슐라이어마허 역시 신학자이긴 하지만 철학적 해석학을 주창한 철학자로 분류할 수 있다. 반면 문헌학자이자 작가인 A.W. 슐레겔과 작가인 노발리스와 티크는 문인에 포함된다.

위 철학자들이 작가가 아니듯, 위 문인들도 철학자는 아니다. A.W. 슐레겔이나 노발리스에게는 철학적인 작품은 있을 수 있으나 ‘철학서’는 없다. 그 역도 마찬가지다.

슐레겔만은 예외이다. 슐레겔은 적지 않은 ‘철학서’를 남긴다. 게다가 당시의 사상운동을 이끌던 중심지였던 예나대학에서 철학박사 학위는 물론 ‘disputatio(오늘날의 Habilitation)’를 마치고 강단에 서기까지 했다. 우리가 다루려는 예나강의는 물론이고 이후 쾰른, 베를린, 파리 등에서 행한 그의 강의 대부분은 오늘날의 분류기준에서 보아서도 ‘철학’강의였다. 특히 당시 사교계를 이끌던 스탈 부인(Madame de Staël; Frau von Staël)에게 행한 개인강의도 형이상학, 도덕철학 등을 비롯한 철학강의였다. 단편(Fragment)형식의 글과 강의록, 후기의 방대한 철학저술 등은 논외로 하고, 초기⁸⁾에 속하는 철학저술만 해도 『초월철학(Transzendentalphilosophie)』(Jena 1800-1801), 『철

8) 독일낭만주의의 시대구분은 입장에 따라 상이하다. 2단계의 분류와 3단계의 분류가 있으며 그 분류 내에서도 구체적인 시기에 대해서는 이론(異論)이 존재한다. 이 논문에서는 엄밀한 분류는 아니지만 슐레겔의 가톨릭으로의 개종(1808)을 기준으로 초기와 후기를 구분하기로 한다.

학의 발전 12권(Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern)』(Köln 1804-1805), 『예비학과 논리학(Propädeutik und Logik)』(Köln 1805-1806), 『형이상학(Métaphysique)』(Aubergenville 1806-1807) 등 1,000여 쪽에 달한다.

이 논문은 슐레겔의 『초월철학』을 주 텍스트로 삼아 독일 초기 낭만주의의 철학을 이해하고자 한다. 『초월철학』은 슐레겔의 최초의 체계적 철학서이다. 또한 독일 초기 낭만주의사상이 집약된 저술이자 가톨릭으로 개종하기 전의 슐레겔의 철학적 신념들이 가장 잘 드러난 텍스트이다.

『철학의 발전』 등 다른 책들도 개종전의 저술이기는 하다. 그렇지만 독실한 가톨릭교도인, 그의 연인 도로테아(Dorothea Veit)의 영향을 받아 점차 가톨릭을 받아들이는 도정에서 쓰여 진다. 따라서 기독교와 절연하고, 저편에 의지함 없이 이 세상을 낭만화하고자 했던 그의 철학사상이 가장 순수한 형태로 표출된 저술은 『초월철학』이다. 따라서 슐레겔의 초기 철학사상을 알 수 있는 가장 좋은 텍스트이다.

『초월철학』은 1927년 요세프 코르너(Josef Körner)에 의해 도서관에 발견된 필사본으로서 역시 코르너에 의해 1935년 처음으로 출간된다. 이후 1964년 에른스트 벨러(Ernst Behler), 장-자크 앙스테트(Jean-Jacques Anstett) 등에 의해 비평본이 출간된다. 또한 최근의 관심을 반영하듯, 미하엘 엘제쎄(Michael Elsässer)의 서문과 설명을 곁들인 보급판이 1991년 펠릭스 마이너(Felix Meiner) 출판사에서 출간된다. 그러나 세 판본의 내용은 거의 달라지지 않는다. 특히 펠릭스 마이너판은 편집자이던 엘제쎄의 급서로 말미암아 편집자의 서문과 설명만을 추가하여 1964년의 비평본을 그대로 복간하게 된다.

그런데 『초월철학』에 대한 연구는 커다란 난점을 지닌다. 먼저 필사본의 정확성 여부이다. 필사를 한 사람이 누구인지도 밝혀지지 않았다. 실제로 『초월철학』은 글의 짜임새로 보면 전혀 체계적이지 못하다. 필기가 누락된 부분도 있다. 논의의 맥락도 제대로 이어

지지 않는다.

또한 필사본의 정확성 여부와 다른 문제는 아니지만 『초월철학』이 슐레겔이 행한 최초의 철학강의라는 점이다. 의욕과 자질을 떠나, 초보자가 지니는 교수법 상의 한계와 미흡함은 충분히 있을 수 있는 일이다. 용어 사용상의 불명확성, 논의 맥락의 단절을 포함한 정확한 논증의 결여 등은 감수하지 않을 수 없다.

“슐레겔의 이해를 위해서는 부정확함을 받아들이고 그것을 꿰뚫어 그 낭만 주의자의 의도를 인식하는 수고로움이 필요하다.”(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, 113)

이 논문은 『초월철학』을 본격적으로 다룬 논문으로는 국내 최초 일 것으로 생각된다. 따라서 국내의 연구로부터 직접적인 도움을 얻기가 어려웠다. 대신 이 논문은 이 주제와 관련한 해외의 최근 연구로부터 도움을 받는다.

에른스트 벨러의 논문 「프리드리히 슐레겔의 초월철학강의 (Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie;1993)」는 『초월철학』의 탄생배경과 그에 대한 당시의 평가와 관련하여 도움을 준다. 또한 그의 『슐레겔 (Schlegel;1983)』은 슐레겔에 대한 현존유일의 전기(傳記)로서 전기적 사실은 물론 슐레겔의 사상적 변화를 전 생애에 걸쳐 조망할 수 있게 해준다.

미하엘 엘제쎄가 펠릭스 마이너판 『초월철학』에 부가한 「서문(Einleitung)과 설명들(Erläuterungen)(1991)」은 슐레겔의 사상 전반을 이해하는데 도움을 주었음은 물론 난해하고 모호한 구절에 대한 설명을 제공해준다. 그는 철학과 예술, 모든 학문을 하나로 묶으려는 슐레겔의 생각에 대해 당위로서의 의미만을 인정한다. 반면 슐레겔의 절대적 진리와 절대적 체계의 불가능성에 대한 진술이 모든 철학적 주장이 지닐 수 있는 자기 확신의 도그마에 대한 반성을 제공할 수 있으리라는 점을 인정한다. 그가 슐레겔의 현대적 의미와 관련하

여 적극적으로 인정하는 것은 철학적 해석학에 대한 공헌이다. 그는 철학적 해석학의 정초자를 슐라이어마허가 아니라 슐레겔로 봐야한다는 입장을 피력한다.

가장 결정적인 도움은 베벨 프리시만(Bärbel Frischmann)의 저술과 논문들이었다. 특히 그의 사강사자격논문(Habilitationsschrift)인 『초월 관념론에서 초기 낭만주의 관념론으로. J.G. 피히테와 F. 슐레겔(Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus J.G. Fichte und Fr. Schlegel;2005)』의 도움이 가장 컸다. 이 책은 슐레겔이 초기의 피히테 수용으로부터 이를 창조적으로 계승하여 자신만의 독자적인 철학으로 나아가는 전 과정을 다루고 있다. 여기서 프리시만은 『초월철학』에 대한 직접적인 해설을 내놓고 있다. 또한 슐레겔이 난삽하게 서술한 내용을 주제에 따라 6개의 도식(Schema)으로 제시해서 이해를 돕고 있다. 그의 작업은 읽을 수 없는(unlesbar) 책을, 읽을 수 있는(lesbar) 책으로 만들어 주었다. 또한 『프리드리히 슐레겔의 플라톤수용과 해석학적 패러다임(Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma;2001)』도 슐레겔의 철학적 입장의 성립배경과 관련하여 도움을 준다.

마지막으로, 그동안의 낭만주의에 대한 필자의 생각을 교정하고 이 주제에 대한 연구로 이끈 것은 프레더릭 바이저(Frederick Beiser)의 책 『낭만주의의 명령: 초기 독일낭만주의 개념(The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism;2003)』과 『헤겔(Hegel;2005)』이었다. 그는 낭만주의를 제대로 이해하기 위해서는 문예비평적인 연구만으로는 한계가 있다고 주장한다. 또한 독일관념론, 특히 헤겔을 바로 이해하기 위해서도 낭만주의의 철학에 대한 연구가 필요하다고 본다. 그는 헤겔에게 고유한 것으로 알려진 많은 것들이 낭만주의자들과 공유된, 당대 공통의 것임을 지적한다. 따라서 그는 낭만주의와 헤겔 공동의 것을 제대로 밝혀내지 않는다면 무엇보다도 헤겔의 고유성이 오해

되는 결과를 낳을 것이며 현재의 헤겔연구도 많은 부분 이런 오해에 기초하고 있다고 주장한다.

이 논문은 서론, 본론(I부, II부), 결론으로 구성된다.

서론에서는 독일 초기 낭만주의 연구를 주제로 택한 이유가 소개된다. 또한 그 주제 연구의 주 텍스트를 슐레겔의 『초월철학』으로 삼은 이유도 밝힌다. 초기 낭만주의 연구는 최근 근대성 비판과 관련하여 새롭게 주목받고 있다는 점, 특히 그간의 문예비평이나 문예이론 중심의 연구에서 철학으로 연구반경이 넓어지고 있다는 점 등이 제시된다. 또한 이런 흐름에서 가장 주목받고 있는 것의 하나가 슐레겔의 철학이며, 『초월철학』은 슐레겔의 초기 철학사상을 엿볼 수 있는 대표적인 저서임이 아울러 제시된다. 또한 이 논문과 관련하여 도움이 된 주요 레퍼런스들을 밝힌다.

본론은 크게 두 부분으로 구성된다. I부는 『초월철학』의 성립 배경 연구이며, II부는 『초월철학』 연구이다. 전자는 『초월철학』과 관련한 ‘컨텍스트’ 연구이며, 후자는 ‘텍스트’ 분석이다.

즉, I부에서는 『초월철학』이 탄생하게 된, 내적·외적 배경을 서술한다. I부는 다시 1장~3장으로 이루어진다. 1장이 내적 배경이라면 2장과 3장은 외적 배경들이다.

I-1장은 ‘슐레겔의 역사인식과 철학적 과제인식’이다. 이 장의 서술은 슐레겔의 『그리스 포에지 연구(Über das Studium der griechischen Poesie)』(1797)에서 나타난 역사철학적 입장과 이 입장에서 나온 슐레겔의 시대적 과제인식에 맞춰진다.

여기서 슐레겔은 역사를 3단계로 구분한다. 1단계는 ‘자연’의 우위를 바탕으로, 즉 정신이 자연에 순응함으로서 양자 간의 균형이 이루어지던 시기이다. 2단계는 ‘자유(정신)’가 주도적인 지배권을 지니는 시기이다. 정신의 자유가 우위에 서면서 인간 정신은 자연과 분리·대립하게 된다. 3단계는 ‘자연과 자유의 종합’이 특징인 시대이다. 슐레

겔은 바로 이 종합을 예술과 철학이 지니는 공동의 목표와 과제로 삼는다. 즉 여기서의 서술을 통해 슐레겔의 철학함이 헤겔과 마찬가지로 자연과 정신의 ‘양분(Entzweiung)’(TW2, S.20)의 극복에 있음을 알 수 있다.

I-2장은 ‘에로스 개념을 중심으로 한 플라톤 철학의 수용’이 서술된다. 슐레겔은 『향연』과 거기서 개진된 ‘에로스’개념을 통해 플라톤을 수용한다. 이런 수용으로부터 그는 철학이 진리나 지(Wissen) 자체가 아니라 진리와 지에 대한 추구라는 입장을 견지한다. ‘무한자에 대한 동경’이라는 그의 핵심개념은 플라톤에 대한 이러한 해석에 기반을 두고 있다.

또한 이런 해석은 철학의 본래적인 방법이 ‘대화’라는 주장으로 나아간다. 아울러 슐레겔은, 플라톤이 『국가』를 통해 이상국가로부터의 시인추방을 주장했음에도 불구하고 자신의 철학의 설명을 위해, 광범위하게 신화를 사용하고 있음에 근거하여 철학과 신화(포에지)의 동일성을 주장한다.

I-3장은 ‘피히테철학의 무세계성의 한계와 스피노자적 무한실체의 수용’이다. 슐레겔은 자신의 『초월철학』이 피히테의 철학과 스피노자의 철학의 종합이라고 한다. 이 장에서는 피히테의 철학적 영향 하에 있던 슐레겔이 왜 피히테의 철학에서 한계를 느꼈는지, 그리고 그 한계의 극복이 왜 스피노자를 필요로 하게 되는 지를 중심으로 서술된다.

II부는 슐레겔의 『초월철학』에 대한 텍스트 분석적 연구이다. II부는 총 7개의 장으로 이루어진다. 『초월철학』의 논의는 분산적이고 때로는 지나치게 암시적이어서 이해를 어렵게 한다. 특히 『초월철학』의 ‘서론’은 슐레겔의 철학적 입장이 압축적으로 표현되고 있으며, 여러 가지 철학적 주제들이 뒤엉켜 있다. 따라서 이를 주제별로 재구성한다. 즉 『초월철학』은 ‘서론, 세계론, 인간론, 철학의 철학’의 4부로 구성되어 있으나 이 논문에서는 서론을 네 부분으로 나눈다.

따라서 총 7개의 장으로 나누게 된 것이다.

Ⅱ-1장은 ‘슐레겔의 철학개념’이다. 여기서 서술의 중심은 아포리즘(Aphorismus)과 기하학적 공리(Axiom)의 형식으로 제시된 슐레겔의 철학관을 살펴보는 것이다. 슐레겔에서 철학은 당시 독일관념론의 흐름과 마찬가지로 절대자(das Absolute) 혹은 절대지(das absolute Wissen)의 현시(Darstellung)이다. 그렇지만 절대자는 무한히 추구되어야 할 뿐, 완전한 파악은 불가능하다고 본다. 따라서 그의 철학관의 특징은 '무한자에 대한 추구(Streben)와 동경(Sehnsucht)'이다.

이런 근본입장에 따라 철학의 절대적 토대, 체계, 방법은 부정된다. 진리에 대해서도 상대주의의 입장에 선다. 그렇지만 철학은 절대자, 무한자를 다루기 때문에 제한된 영역, 즉 유한자(das Endliche)를 다루는 다른 학문과 구별된다. 철학은 근원자(das Ursprüngliche)와 전체(das Ganze)를 다룬다. 따라서 근원자에 대한 지인 ‘원리(Prinzip)’와 전체에 대한 지인 ‘이념(Idee)’이 철학의 질료가 된다. 철학은 모든 원리들의 이념과 모든 이념들의 원리를 현시해야 한다.

그에게 모든 유한자는 가상(Schein)이다. 원리와 원리의 무한한 진행이 그려내는 전체인 이념만이 실재한다. 따라서 무한자의 추구로서의 철학이란 ‘실재성(Realität)’에 대한 추구하고 현시가 된다. 그러나 유한한 인간의식은 실재성을 직접적으로 파악할 수 없다. 실재성은 상징을 통해서만 파악가능하므로 실재성에 대한 인간의 지는 상징적인 것일 뿐이다.

철학은 절대자를 추구하지만 인간의식의 제한성으로 인해 절대적인 체계를 수립할 수도, 절대적 진리를 얻을 수도 없다. 그러므로 철학은 다양한 체계들이 공존하는 카오스(Chaos), 즉 절대적인 진리를 향한 무한한 논쟁(Polemik)과 토론(Debatte)의 장이된다.

슐레겔에서 진리의 상대성은 부정적인 것이 아니다. 오히려 정신의 자유를 보장하는 것이다. 진리의 상대성, 즉 진리에 대한 근사치적(approximativ) 접근만 가능하기 때문에 철학함은 무한히 지속될

수가 있다. 또한 이런 철학함의 지속을 통해 인간 정신의 도야(형성; Bildung)가 이루어질 수 있으며 정신의 자유가 가능하다.

Ⅱ-2장은 ‘의식의 역사와 관념론으로서의 철학’이다. 그는 자신의 철학의 특징을 ‘관념론(Idealismus)’이라고 한다. 그에게 관념론은 인간 의식의 역사가 도달한 정점(頂點)이다.

의식의 역사는 오류(Irrtum)의 시대로부터 진리(Wahrheit)의 시대로의 이행(Übergang)의 역사이다. 오류의 시대와 진리의 시대의 구분 기준은 실재성에 대한 의식여부이다. 오류의 시대는 ‘감응(Empfindung), 직관(Anschauung), 표상(Vorstellung)’의 세 시대를 거친다. 또한 진리의 시대는 ‘분별(Einsicht), 이성(Vernunft), 오성(Verstand)’의 시대로 이어져 온다.

절대자의 서술로서 그의 관념론에서 근본개념은 ‘무한자와 의식 의식’이다. 따라서 이 장은 절대자로부터 어떻게 무한자와 의식이 도출되는지를 서술한다. 이어 무한자와 의식이 종합되는 과정을 서술한다.

슐레겔은 무한자와 의식, 실재성을 바탕으로 전개되는 자기 철학의 특징을 ‘객관적 자의(objektive Willkür), 오성적 직관(Intellektuale⁹⁾ Anschauung), 초월적 관점(transzendentaler Standpunkt)’으로 규정한다. 객관적 자의는 근원적 추상(Abstraktion)을 말하며, 무한자와 의식의 두 가지 근본개념을 얻을 수 있게 한다. 오성적 직관은 의식에 대해 ‘무한자와 의식’이 더 이상 환원 불가능한 근본요소임을 확인시켜 준다. 초월적 관점이란 객관적 자의와 오성적 직관을 종합함으로써 얻어진 사유의 능력 혹은 관점을 말한다.

Ⅱ-3장은 ‘구성과 성격규정으로로서의 철학 방법론’이다. 슐레겔의 철학의 방법은 말그대로 ‘구성(Konstruieren)과 성격규정(Charakteristiken)’이다. 구성은 칸트가 말하는 ‘수학의 방법’이다. 칸트는 철학적 인식은 개념들에 의한 이성인식이고, 수학적 인식은

9) 슐레겔은 ‘intellektuale Anschauung’과 ‘intellektuelle Anschauung’을 구분하지 않고 혼용한다.

개념들의 구성에 의한 이성인식이라고 한다. 수학적 인식은 철학적 인식이 아니다.

그러나 쉐레겔은 ‘개념들(Begriffen)의 구성’을 철학의 방법으로 본다. 진리는 발견되는 어떤 것이 아니라 만들어져야 하는 것, 즉 인간 의식의 창조적 상상력을 통해 구성되어야 하는 것이다. 다시 말해 ‘실재성’은 고정적·실체적인 개념에 의거한 이성적 추론에 의해 파악되는 것이 아니라 오성적 직관과 상상력에 의해 구성되는 것이다. 또한 이렇게 구성된 개념의 실재성은 논리적으로 증명(Beweisen)되는 것이 아니라 역사를 통해 입증(Demonstrieren)되는 것이다.

II-4장은 ‘의식이론: 무한자의 상징을 산출하는 상상력으로서의 의식’이다. 쉐레겔에서 철학의 근본개념은 ‘무한자와 의식’이다. 여기서 의식은 ‘무한자의 의식’이므로 쉐레겔의 의식이론은 우선 ‘무한자의 의식’의 해명이다. 또한 ‘무한자의 의식’이 철학적으로는 개념을 구성 혹은 산출(Produzieren)한다는 점에서 그의 의식이론은 개념산출능력으로서의 ‘상상력’을 해명하는 것이기도 하다.

그런데 쉐레겔에서 철학의 방법은 ‘개념의 구성과 성격규정’이다. 그의 의식이론은 ‘무한자의 의식’으로부터 다른 모든 의식개념들을 구성·산출하고, 이를 통해 인간의 의식능력의 전체 연관을 그려냄으로써 ‘무한자의 의식’ 자체를 규명하는 원환적(zyklisch) 구성이다. 의식이론은 모든 의식개념들의 하나의 그물망 혹은 계통수(系統樹)를 제시하며 그것이 곧 그의 의식이론, 즉 ‘무한자의 의식’의 현시 혹은 서술이 된다.

의식이론은 먼저 인간이 ‘무한자의 의식’을 지닐 수 있는 주관적인 조건들에 대한 해명으로 시작한다. 그 조건들이란 ‘숭고의 감정(das Gefühl des Erhabenen), 이상을 향한 노력(das Streben nach dem Ideal), 무한자에 대한 동경(die Sehnsucht nach dem Unendlichen)’이다.

여기에서 그동안 인식의 통로이면서도 오류의 원천으로 여겨지던 ‘감각(Sinn)’은, ‘무한자에 대한 예감(Ahnung)’이라는 새로운 규정을

언으며 격상된다. 아울러 인간의 의식능력과 결부된 개념들, 즉 지와 사유(Denken), 반성(Reflexion)과 사변(Spekulation), 오성(Verstand)과 판타지(Phantasie)가 하나로 구성·제시되며, 따라서 의식은 무한자의 상(Bild)의 산출능력인 상상력으로 종합된다.

II-5장은 ‘세계론: 자신의 상(알레고리)을 스스로 산출하는 상상력으로서의 자연’이다. 세계론에서 슐레겔의 목적은 ‘자연에 신성(Gottheit)을 부여하고 또한 우주 전체와의 관계에서 인간의 위치를 지정’하는 데 있다. 슐레겔은 이를 칸트의 질료-형식론을 전도시킴으로써 도출해 낸다.

질료는 비물질적, 비가시적이다. 따라서 질료는 소여될 수 없다. 질료는 우리가 구성하는 것이다. 이를 통해 슐레겔은 “객관은 창조적 상상력의 산물”이라는 피히테적 명제를 정당화함으로써 인간의식의 자유, 즉 자발성·능동성을 확보하고자 한다.

형식은 실체(Substanz)의 개체화(Individualisierung) 혹은 개체 속에 들어있는 실체적인 것이다. 즉 실체는 개체가 지니는 무한한 형식의 원천이다. 실체는 일자이며 전체이다. 따라서 실체는 신성이다. 개체는 실체의 상(Bild)이며 알레고리이다. 슐레겔은 이를 통해 스피노자적 범신론을 정당화한다.

여기서 가장 중요한 것은 실체가 신성이어서 의식이지만 자기의식적이지 않다고 보는데 있다. 실체의 이러한 자기 무의식성(Unbewußtlichkeit)이 실재론과 관념론이 종합되는 지점이기 때문이다. 즉 세계는 실체의 자기전개이다.(실재론) 그러나 그것은 자기의식적이지 않으며 개체적인 의식, 즉 인간을 통해서만 의식된다.(관념론) 이를 통해 인간의 사명은 실체의 현시, 즉 무한자의 신성의 현시가 된다. 또한 이것이 인간과 우주자연의 관계가 된다.

II-6장은 ‘인간론: 정치를 통한 도덕과 종교의 매개’이다. 인간론은 실천철학에 해당하며, 주제는 인간의 삶(Leben)이다. 인간의 삶은 외적 삶과 내적 삶으로 구분되는데 외적 삶의 원리는 도덕(Moral)이며 내적 삶의 원리는 종교(Religion)이다. 그런데 인간은 사회적 존재일

수밖에 없으므로 그 원리들은 사회에서만 실현가능하다. 슐레겔에서 사회는 고대 그리스 ‘폴리스’의 전통적인 개념에 따라 정치와 동의어이다. 즉 그에게서 도덕과 종교는 정치(Politik)에서 종합된다.

그의 도덕론에서 주목할 것은 ‘명예(Ehre)’개념이다. 명예는 전체와의 고려 속에서 자신의 독자성(Selbständigkeit;개성Individualität)에 대한 자각이다. 즉 명예는 고립적·개체적 자기의식이 아니라 관계 속에서의 자기의식이다. 따라서 슐레겔에서 자기의식은 피히테의 유아독존적 자아가 아니라 상호주관성(Intersubjektivität)이다.

종교론에서 중요한 것은 그가 고대의 신화와 근대의 기독교를 종합한 새로운 종교를 수립하고자 한다는 점이다. 그의 새로운 종교는 ‘신에 대한 신앙(Glauben)’이 아니라 ‘신성에 대한 직감(Instinkt)’이다. 따라서 종교는 ‘미적인 것’(감성적인 것:das Ästhetische)이다. 즉 미적인 것은 인간이 신성과 교류하는 통로이다. 슐레겔에서 신성은 철학의 대상인 무한자와 동의어이므로 ‘미적인 것’은 종교와 철학을 통일하는 근본개념이 된다.

그의 인간론에서 최고선(das höchste Gut)은 정치와 자유이다. 따라서 정치의 과제는 인간의 자유를 가장 잘 실현할 수 있는 이상적 정치체제를 모색하는 데 있다. 그에게 가장 이상적인 정치체제는 ‘무지배(Anarchie)’이다. 그러나 그것은 무한자, 즉 영원히 추구되어야 할 이상이다. 따라서 그는 현실 가능한 최고의 정치체제를 내세우는데 그것이 바로 공화국(Republik) 혹은 공화주의(Republikanismus)이다. 또한 그것에 가장 적합한 정치형식(=정체)으로 오늘날의 대의민주주의를 뜻하는 대의정(Aristokratie)을 제시한다.

인간론의 말미에서 슐레겔은 도덕과 종교의 또 다른 매개인 ‘예술’을 간략하게 다룬다. 슐레겔에 의하면 철학과 예술은 모두 명예와 교양, 자연과 사랑을 다루므로 질료적으로 동일하다. 그러나 양자는 형식적으로는 구분된다. 철학은 무한자를 알려고 하며, 예술은 표현하려 한다. 즉 철학은 지의 형식으로, 예술은 감각의 형식으로 무한자를 현시한다. 또한 도덕과 종교의 매개가 ‘정치’이외에 ‘예술’에서도 가능함

을 주장함으로써 ‘예술의 자율성’을 옹호한다.

Ⅱ-7장은 ‘철학의 자기자신으로의 복귀 혹은 철학의 철학: 논쟁과 창작으로서의 철학’이다. ‘철학의 자기 자신으로의 복귀’란 ‘만학(萬學)을 의미했던 본래적 의미의 철학으로 되돌아감’을 의미한다. ‘철학의 철학’이란 ‘이론과 경험을 결합한 백과전서(Enzyklopädie)적 체계’를 의미한다. 슐레겔은 철학의 철학, 즉 모든 학을 결합한 백과전서적 체계를 수립함으로써 철학을 본래적 의미의 철학으로 되돌리고자 한다.

그런데 철학과 예술, 모든 학문을 종합한, 하나의 백과전서적 체계로 수립하는 것은 현재로서는 가능하지 않다. 따라서 슐레겔은 종합의 원리만을 제시하는 차원에 그친다. 그러므로 이 장에서 주목할 것은 백과전서의 체계수립과 관련하여 그가 제시한 매개원리들이 아니다. 이 과정에서 내놓는 철학과 철학의 방법에 대한 그의 관점이다.

절대적인 진리는 없다. 따라서 철학의 방법은 논쟁, 즉 변증법이다. 절대적 진리는 없으므로 철학은 예술과 마찬가지로 창작(Erfindung)이다. 예술은 그것을 감각을 통해, 철학은 개념을 통해 표현할 뿐이다. 이런 그의 철학관은 철학을 열린 변증법으로 만든다.

결론에서는 그간의 논의를 슐레겔의 핵심개념인 ‘무한자’와 ‘상상력’을 중심으로 집약한다. 슐레겔의 철학은 상상력을 인간의 본질적인 능력으로 삼아 ‘미적인 것’을 미와 예술에 한정된 원리가 아니라 철학과 종교를 포괄하는 것으로 확대시킨다. 또한 무한자의 철학으로서의 그의 철학은 절대자의 추구로서의 철학전통에 입각하면서도 절대적인 것으로 여겨져 온 모든 것을 전복시키고 있다. 이는 열린 변증법과 논쟁으로서의 철학으로 이어지며 철학의 정체성과 관련하여 의미탐구, 진리와 의견 간의 간격파괴, 상호주관적 객관성으로 나타난다.

I 부. 『초월철학』의 성립배경

“철학사에 자료를 제공한 이는 고대인들 중에는 플라톤과 아리스토텔레스, 근대인들 중에는 스피노자와 피히테뿐이다. 플라톤은 헤라클레이토스를 파르메니데스와 통일시키고자 했다. 우리가 이 체계들에 대해 위에서 이미 말했던 바와 같이, 헤라클레이토스는 이원론을 따랐으며 파르메니데스는 실재론을 따랐다. … 철학은 다른 철학과 연결될 수 있지만 전적으로 독창적 (originell)일 수 있다. 예컨대 플라톤의 경우처럼 말이다.”(TP, S.30)

I 부의 과제는 『초월철학』의 출현과 관련한 내적·외적 배경들을 밝히는데 있다. 이 과제는 1장과 2장, 3장으로 이루어진다.

1장은 술레겔이 역사적으로 자기 시대를 어떻게 파악하였으며 이것이 술레겔의 철학적 과제 수립에 어떻게 작용하였는지에 대한 해명이다. 이는 『초월철학』강의가 행해지기 3년 전인 1797년에 출간된 『그리스 포에지 연구(Über das Studium der griechische Poesie)』를 중심으로 이루어진다. 술레겔은 여기서 자기 시대의 과제가 자연과 정신의 분열(Entzweiung)의 극복에 있음을 피력한다. 그는 이러한 과제인식을 통해서 철학사로부터 자기의 철학함의 질료를 수용한다. 또한 『초월철학』강의와 관련한 전후 사정이야기가 전해지고 있는데 이를 통해 술레겔의 철학적 의도를 좀 더 살펴본다.

술레겔의 철학함은 플라톤과 그리스 신화의 교양에 바탕을 두고 피히테철학의 한계를 스피노자를 통해 극복하려는데 있다. 따라서 2장에서는 술레겔이 플라톤의 철학을 어떤 관점에서 수용하는지를, 3장에서는 술레겔이 이해한 피히테 철학의 한계는 무엇이며 그 극복이 왜 스피노자를 필요로 하게 되는지를 서술한다.

I -1.슐레겔의 역사인식과 철학적 과제인식

여기서 슐레겔의 시대인식과 철학적 과제는 결코 슐레겔에게만 특유한 것은 아니다. 슐레겔은 당시의 낭만주의자들과 인식을 공유했다. 이는 전혀 다른 철학적 성향과 성과를 보인 헤겔에게도 해당된다. 그러므로 슐레겔의 인식이라는 표현에도 불구하고 여기서 개진되는 내용은 당대 천재들의 공통된 인식인 측면이 있음에 유의할 필요가 있다.

슐레겔은 『그리스 포에지 연구』¹⁰⁾에서 ‘미의 역사’를 3단계로 조명한다. 여기서 3단계란 “①그리스 로마의 예술 - 미의 ‘자연’ 상태 ② 근대의 예술 - ‘자유’로운 개성과 독창성 혹은 자연과 자유의 대립 ③ 낭만주의 예술 - 근대적 대립의 극복 혹은 ‘자연과 자유의 종합’”이다.

제1단계에서는 ‘자연’이 지배적 우위를 점한다. 그래서 그는 이 시기를 ‘미의 자연상태’라고 부른다. ‘전체적 인간’의 형성이라는 면에서 고대 그리스에서 ‘예술과 인간성(Humanität)의 조화’는 최고로 완성된다. 이러한 그리스적 완전성은 전무후무한 유일의 역사적 현상이다. 이는 그리스인들의 마음이 자연과 유한자에 소박하게 안주함으로서, 즉 정신과 자연이 균형을 이룸으로써 가능한 것이다. 그렇지만 이렇듯 자연스런 아름다움은 예술가의 개성적인 요구가 배제되는 데서 성립한다. 즉 고대 그리스 예술의 이상적인 아름다움은 예술가가 전적으로 배경에 머물러 유형적인 보편성을 드러내 주는 데서 성립한다.

제2단계에서는 ‘자유’가 주도적인 지배권을 확립한다. 한편으로는 미와의 자연적인 유대로부터의 해방으로, 다른 한편으로는 이 잃어버린 낙원을 자유롭게 새로이 창조하기 위한 노력으로 특징지을 수 있다. 근대예술은 더 이상 ‘자연적인(natürlich)’ 것이 아니라 ‘인위적

10) 이에 대한 서술은 박진, 「낭만주의 미학의 철학적 기초-피히테와 슐레겔을 중심으로-」, 문화콘텐츠 연구 제9집(2004) S.229-S.246을 토대로 작성한 것이다.

인(künstlich)' 것이다. 근대의 예술성은 '지성'의 해방과 결부된다. 그러나 "지성은 자연의 전체성을 분리시키고 개별화한다."(KA I, S.246) 근대의 본질은 무질서와 파괴, 관점의 분산을 의미하며, 이는 개성의 강조, 예술적 독창성의 추구로 이끈다. 근대의 포에지는 자연스런 아름다움이 아니라 학문적인 가치를 지니게 되며 '흥미있는(interessant)' 작품이 관심을 끌게 된다. 자연적 예술과 인위적 예술의 본질적 차이는 전자가 자연의 질서에 순응하는 순환적 형식의 구조라면 후자는 인간의 무한한 실현능력을 전제로 하는 진보적인 역사관을 특징으로 한다는 데 있다. 이 시기 기독교의 발흥과 근대정신의 발생으로 말미암아 유한 세계의 조화는, 이 양자가 지니는 "무한성"과 "절대성"에 의해 파괴된다. 인간 정신은 성장하여 자신의 무구속성을 의식하고 자연과 대립하게 된다.

마지막 단계인 3단계는 '자연과 자유의 종합'이 특징이다. 자연의 질서 속에 있던 미가 자유의 산물로서 재발견된다. 낭만주의 예술의 목표와 과제는 분리된 자연과 자유를 매개하여 근대성을 극복하는 데 있다. 자유를 특징으로 하는 근대는 자연을 모범으로 삼는 고대에 대한 반정립으로 이해된다. 그런데 자연과 자유의 화해를 목표로 하는 낭만주의 예술의 단계는 결코 자연적인 고대로의 단순한 복귀를 의미하지 않는다. 이와는 반대로 낭만주의는 근대의 영역에서 스스로의 근거와 토대를 발견해야 한다. 그런 뜻에서 근대를 특징짓는 자유로운 표현과 흥미있는 것에 대한 추구가 일면적으로 평가되어서는 안 된다. 비록 근대의 자유가 취미의 위기를 초래했다는 점에서 부정적으로 평가되어야겠지만 변증법적으로 긍정적인 가치를 지닌다. 반정립으로서의 근대성은 세 번째 단계로 이행하는 데서 필수적인 계기이기 때문이다. 주관적인 근대의 관심과 흥미는 객관적인 고대의 미에 대한 반정립으로서, 보다 고차적인 주관과 객관의 종합과 최고의 아름다움의 실현을 위한 필수 전제다. 슐레겔은 이러한 '종합'을 위해 이중적인 과제를 제기한다.

“우리는 이중적인 방향으로 통일을 추구해야 한다. 뒤로는 그것의 성립과 전개의 최초의 근원으로, 앞으로는 그것의 발전의 최후의 목표로”(KA I, S.229)

그렇다면 이 종합 혹은 통일의 과제는 어떻게 성취할 수 있는가? 슐레겔은 이를 ‘낭만적 포에지¹¹⁾’에서 찾는다. 그는 낭만적 포에지를 통해 모든 예술과 모든 학문을 포괄하고자 한다. 이를 위해 그는 낭만적 포에지를 내적 원리에 따라 단테, 셰익스피어, 괴테를 각기 대표로 하는 세 가지 유형으로 분류·체계화한다. 여기서 세 가지 유형은 초월적 포에지, 보편적 포에지, 포에지의 포에지이다. 각각의 내적 원리는 초월성, 보편성, 통일성(메타적 성격)이다. 기법의 면에서는 각기 아이러니, 패러디, 유희가 우세하다. 그렇지만 이것들은 서로 배제적이지 않다. 각각의 포에지들은 다른 두 포에지가 지니는 특성을 아울러 지닌다. 슐레겔은 낭만적 포에지를 통해 학문들 사이의 은폐된 연관이 밝혀진다면 ‘보편학’이 성립될 것으로 본다. 그는 말한다.

“모든 예술은 학문이 되어야 하고, 모든 학문은 예술이 되어야한다 : 포에지와 철학은 결합되어야 한다.”(KA II, S.161)

『초월철학』에서 ‘낭만적 포에지’는 ‘철학’으로 대체된다. 슐레겔의 『초월철학』에서 철학의 과제는 ‘자연과 자유의 종합’이다. 위 인용문(KA I, S.229)의 “이중적 방향의 통일추구”는 ‘근원적인 것에 대한 지(知)’인 ‘원리’와 ‘총체적인 것에 대한 지’인 ‘이념’의 추구하고 통일로 나타난다. 또한 “모든 예술과 학문의 포괄”은 『초월철학』을 통해 “백과전서(Enzyklopädie)”의 수립시도로 나타난다. 말할 것도 없이 그

11) ‘포에지(Poesie)’는 그리스어 ποιησις(poiesis)에서 온 말로 무언가를 ‘만들거나 창조한다’는 의미이다. 슐레겔은 이 말을 고전적인 의미 그대로 사용한다. 즉 “인간에 내재한 창조적인 힘”, 그리고 “자연 자체에 내재한 생산적 원리”와 동일한 의미로 사용한다.(F. Beiser(2011), S.44-S.45) 따라서 예술이 전자의 발현이라면, 학문은 후자에 대한 파악이므로 포에지를 통해 예술과 학문이 결합될 수 있다고 본다.

시도의 의도는 헤겔과 동일하다.¹²⁾

『그리스 포에지 연구』이외에, 『초월철학』과 관련한 그의 철학적 의도를 규명할 수 있는 자료는 많지 않다. 다만 『초월철학』의 강의를 행해지는 전후의 사정에 대해 전해진 이야기¹³⁾가 있는데 이로부터 그의 철학적 의도를 좀 더 살펴보기로 하자.

슐레겔이 1800년 예나대학에서 철학박사학위(Promotion)를 받게 된 근거는 이전에 출판된 두 권의 책, 즉 “『그리스인과 로마인(Die Griechen und Römer)』(1797)과 『그리스와 로마 포에지의 역사(Geschichte der Poesie der Griechen und Römer)』(1798, 초판)”이다. 그는 학위를 받음과 동시에 교수자격(licentiam legendi)을 취득하는데 이를 위해 그는 토론시험(Disputatio)을 거쳐야 했다. 또한 시험강의(Probevorlesung)를 해야 했다. 그 강의의 제목은 “열광과 몽상에 관하여(Von Enthusiasmus oder Schwärmerey)”였으며 강의내용은 전해지지 않으나 플라톤의 열광이론을 다룬 것은 분명하다.

그의 토론시험은 당시의 지성사회에서 하나의 스캔들이 되었다는 에피소드만 전해질 뿐 그 토론의 실질적인 내용에 대해서는 마찬가지로 상세히 알려진 것은 없다.¹⁴⁾ 다만 토론시험의 논제들이 발견되어 전해지고 있다. 박사학위, 토론시험에 이어 곧 바로 『초월철학』 강의가 행해졌기 때문에 이 논제들은 『초월철학』에서 나타나는 슐레겔의

12) 헤겔도 『철학강요(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)』를 통해 백과전서의 체계를 제시한다. 이런 뜻에서 기존의 철학사에서 헤겔에게 고유한 것으로 부여한 많은 것들이 사실은 당시의 낭만주의의 유산이라는 주장은 옳다. 슐레겔은 스피노자와 피히테를 결합하려고 하는데, 이는 헤겔의 기획-실체(스피노자)와 주체(피히테)의 결합-이기도 하다. 헤겔과 낭만주의의 기획의 공동성에 대한 자세한 언급은 F. Beiser(2011), S.61를 참조할 것.

13) E. Behler, Fr. Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie, im 『Transzendentalphilosophie und Spekulation Bd.2』 Hrsg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag(1993), S.53

14) 반대토론자로 나선 아우구스티(Johann Christian Wilhelm Augusti)라는 교수와 설전을 벌여 험악한 분위기가 연출되는 상황이 벌어졌다. 이 광경을 보고 양측을 말린 학부장(Johann August Heinrich Ulrich)은 “30년간 단 한 번도 발생하지 않았던 장면”이라고 했고 이에 슐레겔은 “30년간 어느 누구도 그렇게 부당한 취급을 받지 않았을 것”이라고 응수했다.(E. Behler(1993), S.58)

철학적 의도를 짐작할 수 있게 해준다. 이 논쟁의 제목은 『데 플라토네 De Platone』이며 그 논제들¹⁵⁾은 다음과 같다.

I. Platonis philosophia genuinus est Idealismus.

플라톤의 철학은 진정한 관념론이다.

II. Realismi majores sunt partes in Idealismo producendo quam Dualismi.

만들어내야 할 관념론에서는 이원론의 부분보다 실재론의 부분이 더 크다.

III. Philosophia moralis subordinanda politicae.

도덕철학은 정치학에 종속되어야 한다.

IV. Enthusiasmus est principium artis et scientiae.

열광은 예술과 학문의 원리이다.

V. Poesis ad rempublicam bene constituendam est necessaria.

좋은 나라를 세우기 위해서는(공화국을 잘 구성하기 위해서는) 포에지가 필요하다.

VI. Mythologia est allegorice interpretanda.

신화는 알레고리적으로 해석되어야 한다.

VII. Kantii interpretatio moralis evertit fundamenta artis criticae.

칸트의 도덕 해석은 예술 비평(비판)의 기초를 전복시킨다.

VIII. Non critice sed historice est philosophandum.

비판적으로가 아니라 역사적으로 철학을 해야 한다.

15) E. Behler(1993), S.57

I -2. 에로스 개념을 중심으로 한 플라톤 철학의 수용

“플라톤은 가장 오랫동안 그의 마음을 사로잡았고 그에게 최대의 영향을 끼친 인물이었다. 낭만파 운동이 프리드리히 쉴레겔에게서 발생하여 그에 의해서 그 개념이 규정되었다고 한다면, 이는 의심할 여지없이 유럽에서의 플라톤 부흥운동의 하나라고 볼 수 있다.”¹⁶⁾

중세를 암흑기로 이해하는 근대적 시대의식¹⁷⁾은 자기 시대의 사상적 원류를 고대에서 구하고자 한다. 거기서 채택된 이는 플라톤이었다. 플라톤은 근대에 들어 새삼 “서양철학의 기원과 토대”로 주목을 받게 된다. 철학혁명으로 받아들여지는 칸트의 철학도 “플라톤의 관념론을 독일 정신으로 새롭게 부활시키려는 것으로 간주”된다. 나아가 독일관념론 자체가 플라톤 부흥운동으로 여겨지기까지 한다.¹⁸⁾ 즉 플라톤 철학을 부흥시키려는 것은 쉴레겔 당시의 일반적인 사상적 분위기였다고 볼 수 있다.¹⁹⁾

쉴레겔도 플라톤을 “단지 그리스가 아니라 모든 민족들과 모든 시대를 통 털어 가장 위대한 사상가”(KA XIII, S.330, Fußnote)라고 본다. 쉴레겔은 플라톤철학의 정신을 거의 그대로 수용한다. 물론 쉴레겔의 플라톤 수용은 그의 플라톤 해석에 기반하며 이 해석이 논쟁의 여지가 없는 것은 아니다. 그렇지만 쉴레겔은 자신이 플라톤의 정신을 가장 충실하게 따르고 있다고 확신한다.

그는 55세이던 1827년의 한 강연에서 말한다. “내가 왕성한 지식욕으로 희랍어 판의 플라톤전집을 처음 독파한지 금년이 꼭 39년째

16) E. Behler, Friedrich Schlegel, 장상용 역, 『쉴레겔』, 행림출판사(1987), S.24

17) 이는 현대적 관점에서의 평가이다. 뒤에서 좀 더 자세히 다루겠지만 당시까지 ‘중세’는 아직 정립된 역사개념이 아니었다.

18) R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 연효숙 역, 『칸트에서 헤겔까지1』, 서광사(1998) S.51

“그(칸트)는 최초로 독일적 사유를 플라톤이 발견한 이념의 왕국의 방향으로 되돌려 놓았으며, 헤겔에서 완수된 독일 정신과 그리스 정신을 훌륭하게 융합시키기 시작했다.”(R. Kroner(1998), S.52)

19) 18세기 후반 독일에서 일어난 플라톤 르네상스에 대해서는 F. Beiser(2011), S.133-S.134의 서술을 참조하라.

가 된다. 그때부터 다른 많은 학문연구와 병행해서 플라톤철학이 나에게서는 늘 최대의 연구과제였다.”²⁰⁾실제로 슐레겔은 16세이던 1788년부터 희랍어를 공부하고 방대한 희랍고전들을 공부해 나가는데, 플라톤이 제1의 대상이었다.

그런데 슐레겔은 플라톤의 철학으로부터 압도적인 영향을 받고 있음에도 불구하고 그가 플라톤을 수용하는 관점과 방식은 매우 독특하다.

“플라톤은 철학을 지가 아니라 지에 대한 추구, 지에 대한 사랑이라고 썼다. 그런데 (여기서의: 역자) 지는 경험과학적인 의미가 아니라 최고의 것(즉 이념)의 지이다. 인간은 자신의 제한된 천성(Natur)으로 인해 최고의 무한한 실재성을 간접적이고 불완전하게 인식할 수밖에 없으며, 반면에 경험적인 것의 긍정적인(positive) 인식은 물들(Dinge)의 무상성으로 인해 불완전한 인식으로 이끌 뿐이다.”²¹⁾

따라서 인간은 완전한, 궁극적인 인식을 추구·동경할 뿐 이를 성취할 수는 없다고 보며 이것이 철학에 대한 플라톤의 규정이자 자기의 규정이라고 주장한다.²²⁾

“플라톤이 지니고 있는 것은 하나의 철학일 뿐 어떤 체계가 아니었다. 마찬가지로 철학은 일반적으로 학 자체라기보다는 학에 대한 모색(Suchen), 추구(Streben)인데 이는 특히 플라톤의 철학에 해당한다. 그는 결코 자신의 사유를 완결하지 않았다. 또한 최고의 완성된 지와 인식을 지속적으로 추구해 나아가는 자기 정신의 이 도정을, 즉 자기 이념의 이 영원한 생성과 형성, 발전을 그는 대화편들에서 의도적으로(künstlich) 드러내고자 하였다.”(KA XI, S.120)

20) E. Behler(1987), S.24

21) B. Frischmann, Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma, Heft 11/2001 Athenäum 11, Humboldt Uni. zu Berlin S.76

22) 긍정적인 것(das Positive)와 부정적인 것(das Negative)은 각각 전자는 ‘적극성, 능동성, 실재성, 무한성, 참됨, 최대’ 등의 의미를 지니며 후자는 ‘소극성, 수동성, 가상성, 유한성, 거짓됨, 최소’의 의미를 지닌다. 역어의 통일을 기하고자 주로 ‘긍정적인 것, 부정적인 것’으로 번역하지만 맥락에 따라 다르게 이해되어야 한다.

슐레겔은 이로부터 자신의 유명한 철학의 규정(사명; Bestimmung)인 “무한자에 대한 동경(Sehnsucht nach dem Unendlichen)”이라는 개념을 얻으며 이는 그의 전 생애를 지배하는 철학의 규정이 된다.

그런데 이 규정은 반토대주의·반체계주의를 함축한다. 따라서 플라톤에 대한 일반적인 해석과 배치되는 것으로 보인다. 오히려 플라톤의 철학은 토대주의의 기원으로 여겨지고 있기 때문이다.

“전통적으로 서양철학의 가장 중요한 원리는 토대주의이다. 플라톤의 대화편들은 이데아에 대한 인식을 토대로 하여 우리의 인식과 실천, 나아가 인간의 삶 전체를 확실한 기반 위에 정초할 수 있다는 믿음에 의해 추동되면서 전개된다. 우리는 그의 철학에서 토대주의의 기원을 찾아볼 수 있다.”²³⁾

그렇다면 슐레겔은 어떤 근거에서 자신의 플라톤 해석의 정당성을 구하는가? 그는 철학을 “실험적인 철학 혹은 중심적인 철학”(TP, S.21)이라고 명명한다. 그는 특히 플라톤의 『향연(Symposion)』의 해석을 통해 이런 생각을 얻게 된다. “향연은 실험의 체계이며, 체계적인 실험이다.”(KA XVIII, S.214, Nr.223)

『향연』의 토론주제는 ‘에로스(Eros)’이다.²⁴⁾ 주지하듯 에로스는 빈곤의 여신인 ‘페니아’와 재주와 풍요의 신인 ‘포로스’사이에서 태어난다. 즉 페니아의 자식이므로 무언가를 구걸하는 존재, 즉 결핍의 존재이다. 반면 포로스로부터 재주를 물려받아 좋은 것과 아름다운 것을 얻을 수 있는, 용기있고 훌륭한 사냥꾼이다. 에로스는 좋은 것과 아름다운 것을 원하지만 ‘원한다’는 말에서 알 수 있듯이 이런 것들을 결여하고 있는 존재이다. 그러므로 신이 아니다. 또한 인간과 같은 가사

23) 남경희, 『플라톤』, 아카넷(2007), S.25

24) 『향연』은 『파이돈』과 대조를 이룬다. 후자가 소크라테스의 마지막 날과 ‘죽음’이 배경이며 삶의 이상이 인식적·도덕적인 것에 비해, 전자는 예술을 포함한 삶의 다양한 활동들에 의미가 부여되며 이를 통해 삶의 목표가 설정된다. 즉 삶과 영혼의 원리로서의 에로스를 기반으로 삶의 이상이 실현될 수 있음을 논하고 있다. (남경희(2007), 제5장 참조)

(可死)적인 존재도 아니다. 즉 다이몬적인 중간자이다.

이런 중간자적 성격은 하나의 메타포이기도 하다. 즉 지혜와 무지의 중간에 있는 자, 항상 지혜를 갈구하는 자, 즉 애지자(愛智者) 곧 철학자의 메타포이다. 에로스는 철학자의 본성이다. 신은 지혜를 갈구하지 않는다. 이미 그것을 지니고 있기 때문이다. 반면 자신의 무지를 지각조차 할 수 없는 무지자는 지(혜)를 추구하지 않는다.

이런 뜻에서 술레겔은 (플라톤의) 철학을 ‘진리에 대한 추구’라고 본다. 즉 플라톤은 철학을 소유 가능한 사실적인 지가 아니라 지에 대한 사랑으로 파악한다고 본다.

『향연』에서 보듯 에로스는 진리 혹은 지에 대한 추구, 사랑, 동경이다. 즉 에로스는 결코 성취할 수 없는 완전성에 대한 인간의 영원히 추구를 나타내는 말이다. 철학은 이런 추구·노력을 넘어서 수는 없으며, 따라서 술레겔은 철학을 ‘실험’이라고 한다. 다시 말해 인간이 완전한 인식에 이를 수 없다면 이를 추구하는 철학은 모두 일종의 실험일 수밖에 없다는 것이다. 따라서 (플라톤의) 철학에는 절대적인 체계도 절대적인 토대도 있을 수 없다고 보는 것이다.

술레겔은 또한 에로스가 지니는 ‘중간자적 성격’에 착안하여 철학을 ‘중심적인(중간을 취하는)’ 철학이라고 한다. 사실 술레겔에게 이는 ‘실험적인’과 다른 말이 아니다. 그렇지만 ‘중심적인’이라는 표현을 통해 자신의 철학의 방법론을 표현하고 있기 때문에 이에 대한 부연설명은 필요하다.

그는 플라톤의 철학을 “헤라클레이토스를 파르메니데스와 동일시하고자”(TP, S.30)하는 시도로 본다. 즉 플라톤의 철학은 양자의 중심(중간)을 취하려는 철학이다. 술레겔의 철학은 “스피노자와 피히테의 결합”에 있으며 플라톤과 마찬가지로 양자 사이의 중심(중간)을 취하고자 한다.(TP, S.32)

플라톤 연구로부터 술레겔은 살펴 본대로 “절대적인 진리에 다다를 수도, 그것을 얻을 수도 없다는 입장”을 견지하게 된다. 이런 입장은 ‘철학의 시작(Anfang)’과 관련하여 데카르트 이래 근대철학이

보여준 정초주의 혹은 토대주의를 부정하는 태도로 나타난다. 이러한 태도를 흔히 ‘회의주의’라고 한다. 그렇지만 슐레겔의 반토대주의를 회의주의로만 해석하는 것은 무리가 있다.

왜냐하면 그의 주장은 “세계의 질서를 파악하는 우리 능력에 대한 회의주의”이지 “세계자체의 비합리성에 대한 긍정”은 아니기 때문이다. 소크라테스는 “순수 존재의 영역이 있다는 것과 함께, 현자는 자신이 아무 것도 알지 못한다는 사실을 안다고 주장했다.” 그렇지만 우리는 소크라테스를 회의주의자라고 하지는 않는다. 나아가 “많은 플라톤주의자들은 세계가 원리상 예지적이라고 믿었지만, 우리의 유한한 인간 지성이 ‘흐릿한 거울’²⁵⁾을 통해서가 아니고는 영원한 형상들을 파악할 수 있다고 생각하지 않았다.” 슐레겔을 회의주의자라고 한다면 그것은 소크라테스적·플라톤주의적인 의미의 회의주의라고 봐야 한다.²⁶⁾

아울러 슐레겔은 ‘철학의 형식’과 관련하여서도, 플라톤이 체계주의자가 아니라고 주장한다. 그 이유는, 플라톤은 자신의 철학을 체계로써가 아니라 ‘대화’로써 전개하였기 때문이다. 따라서 슐레겔은 자신의 철학함에 있어서도 비체계적인 단편(Fragment)의 형식 혹은 아포리즘의 형식의 서술을 선호하는 모습을 보인다.

철학이 그 자체로 진리나 지가 아니라 진리나 지에 대한 추구라면, 즉 진리와 지가 고정된 것이 아니라 생동적인 것이며 이에 대한

25) 인간의 의식이 세계를 파악하기에 명료한 거울이 되지 못한다는 표현은 낭만주의 작가인 E.T.A.호프만의 소설에도 등장한다. “오 나의 독자여! [...]그대는 현실의 삶보다 더 기이하고 광적인 것은 없다고 생각하게 될지도 모른다. 그리고 작가는 현실의 삶을 흐릿한 거울의 어두운 영상처럼 묘사할 수밖에 없다고 생각하게 될 것이다.”(E.T.A. Hoffmann, Der Sandmann, 김현성 역, 『모래 사나이』, 문학과 지성사(2011), S.36)

26) F. Beiser(2011), S.25

슐레겔은 “철학은 인간의 인식의 한계에 관한 학(Lehre)”이라고 한다. 이는 칸트의 『순수이성이판』이 지니는 예비학적 성격에 대한 언급과 유사하다. 칸트는 우리의 지가 현상과만 관계하지 물자체를 인식할 수는 없다고 하였다. 그렇다고 칸트를 회의주의자라고 하지는 않는다. 이것은 슐레겔에게도 해당된다. 바이저의 지적처럼 “슐레겔은 세계에 대한 완전한 이해 가능성을 의심하는 것이지 (쇼펜하우어나 니체처럼) 세계의 내재적 비합리성을 긍정한 것이 아니다.”(F. Beiser(2011), S.26)

우리의 의식 또한 그러하다면 이에 부합하는 철학의 방법은 ‘대화’²⁷⁾ 일 것이다. “대화는 체계 안으로의 궁극적인 고착화를 저지”²⁸⁾하기 때문이다.

“철학적 대화는 그러나 체계적일 수가 없다. 왜냐하면 체계적이라면 그것은 더 이상 대화가 아니라 다른 것으로 변형된 어떤 것, 즉 체계적인 논문일 뿐이기 때문이다.”(KA XI, S.119.) “플라톤의 철학적 형식을 이끌어 가는 것은 체계적인 서술이 결코 아니다.”(KA XIX, S.119, Nr.343)

마찬가지로 철학의 방법적 핵심은 대화술, 즉 변증법(Dialektik)에 있다. 슐레겔은 변증법의 어원이 희랍어 ‘dialegein(=sprechen:말하다)’에서 유래하므로 변증법을 대화로 이끄는 방법, 즉 “대화의 기술 혹은 학문”으로 본다. 나아가 이 대화를 상호주관적(intersubjektiv)일 뿐만 아니라 자기대화(Selbstgespräch)적인 것으로, 즉 논거들(Argumenten)에 대한 내적 숙고로 간주한다. 철학의 방법으로서의 변증법은 “본래 완결적이고 완전한 체계가 아니라 [...] 오히려 부단히 진보하는 철학함, 진리와 확실성을 향한 지칠 줄 모르는 탐구와 추구, 사유와 추사유(숙고:Nachdenken)의 방법적 형성과 개선”이다.(KA XIII, S.205) 슐레겔은 변증법과 대화를 결합하여 “대화는 변증법적 구조를 지니며 변증법은 대화에서 발전·연마되는 것”²⁹⁾이라고 한다.

슐레겔이 철학은 무한자를 향하지만 그 목표에는 결코 도달할 수 없다고 할 때, 이는 인간의 인식능력과 연표능력의 한계를 의미한다. 슐레겔은 플라톤 철학의 여러 대화편들이 지니는 형식의 다양성을 이런 한계에서 기인하는 것으로 이해한다.

27) 그렇지만 『초월철학』의 형식은 ‘대화체’로 되어 있지는 않다. 그가 대화체로 쓴 대표적인 작품은 『포에지에 관한 대화(1800)』이다. 『초월철학』이 제도화된 대학의 강의로서 정해진 규율을 따라야 하는 상태의 서술이라면 후자는 자신의 방법과 형식을 자유롭게 ‘실험’한 작품이다. 실제로 『포에지에 관한 대화』는 여러 가지 글쓰기 형식들, 즉 논문, 비평, 대화체의 소설 등이 혼합된 실험적인 작품이다.

28) B. Frischmann(2001), S.79

29) B. Frischmann(2001), S.80

“최고의 것에 다다르기 위하여 플라톤은 다양한 서술 형식을 사용한다. 예를 들어 『파이드로스』에서는 수사학적인 형식을, 『파르메니데스』에서는 변증법적인 형식을, 『테아테투스』에서는 수학적 형식을, 『폴리테이아』에서는 정치학적인 형식을, 『티마이오스』에서는 포에지적인-물리학적인 형식을 사용한다.”(KA XII, S.215)

즉 술레겔이 볼 때 플라톤의 이 모든 형식들은 철학의 본래적인 대상인 절대자, 무한자에 다가가려는 노력·추구이다. 절대자·무한자는 늘 암시될 뿐이어서 상징적·알레고리적³⁰⁾ 전달만 가능하다. 이렇듯 술레겔이 『초월철학』에서 “진리는 상대적이다. 모든 지는 상징적이다.”(TP, S. 9)라고 할 때, 그 착상의 근거는 플라톤(해석)에서 온 것이다.

술레겔은 더 나아가 플라톤이 자신의 철학을 설명하기 위한 방편으로 신화를 폭넓게 사용함을 근거로 철학과 신화의 불가분리성 주장으로 나아간다. 이 또한 플라톤의 철학에 대한 일반적인 평가와 상충된다.

플라톤의 철학은 구술문화에서 문자시대로 이행해가는 정신사적 전환기를 대표한다. 즉 세계를 상상력에 기반한 신화(mythos)로써 설명하던 방식에서 이성(logos)적 사유를 통해 설명하는 방식으로의 전환기이며 플라톤은 이 전환기의 대표자이자 종합자이다.

따라서 플라톤은 일반적으로 신화와 포에지를 배경한다고 알려져 있다. 실제로도 『국가』에서 확인되듯이 이상국가의 구성과 관련하여 시인을 추방할 것을 주장한다.

그렇지만 플라톤이 자신의 철학을 설명하기 위한 방편으로 신화를

30) 술레겔에서 상징과 알레고리는 포괄적으로 동일한 의미이다. 무한자의 관점에서, 무한자가 산출한 유한자는 무한자의 자기규정의 산물, 즉 무한자의 예이다. 다시 말해 알레고리이다. 반면 의식의 관점에서, 의식은 유한자를 통해 무한자를 파악한다. 이것이 가능한 이유는 유한자속에 무한자가 실현되어 있기 때문이다. 즉 유한자가 무한자의 상징이기 때문이다. 다시 말해 술레겔은 『초월철학』에서 양자를 구분하여 사용하고 있음에도 불구하고 양자 간의 의미(Bedeutung) 상의 차이는 발견되지 않는다.

수용하고 있음은 사실이다.

“플라톤은 자신의 이론을 설명하기 위하여 종종 신화적인 설명방식을 취하고 있다. 더 나아가서 플라톤은 자신의 철학적 목적에 부합하는 신화를 창작하기도 한다. 『티마이오스』에는 우주와 인간이 어떻게 탄생하게 되었는가를 보여주는 창조신화가 나타나며, 『향연』에는 진정한 철학자인 소크라테스의 모습을 밝혀 나가는 가운데 에로스의 신화가 나타난다. 『국가』, 『프로타고라스』, 『정치가』, 『법률』 등에는 국가의 발생 과정 및 신과 인간의 정치적 관계를 보여주는 정치적 신화가 존재한다. 『파이돈』에는 영혼의 불멸에 관한 신화가 나타나며, 『파이드로스』 편에는 영혼의 삼분설에 관한 신화가 나타난다. 이처럼 플라톤은 대화편들 속에서 자신의 철학이론을 신화적 이미지(eikon)에 의해서 설명하고 있는 까닭에, 그의 철학은 신화 없이는 이해될 수 없다. 그러므로 신화는 플라톤의 철학체계에 있어서 핵심적인 요소라 할 수 있을 것이다.”³¹⁾

슐레겔은 플라톤에서 신화와 철학은 불가분리적이라는 입장을 견지한다. 즉 플라톤에서 ‘참으로 존재하는 것’, 즉 ‘실재성’으로서의 ‘형상(eidos)’은 이성(logos)과 지혜(phronesis)를 통해 포착되지만 그것은 ‘모상(eikon)’을 통해서, 즉 신화를 통해서 전달되고 있다. 따라서 플라톤의 철학에 대한 일반적인 평가에서 철학과 신화, 철학과 포에지, 철학과 (근대적 의미의) 예술은 긴장과 대립관계에 있는 것으로 이해되지만 슐레겔이 볼 때 플라톤의 철학은 오히려 양자간의 조화와 균형이 최고조의 완성 상태에 있는 것으로 파악되며 자기 시대의 철학이 추구해야 할 어떤 전형을 보여주고 있는 것으로 여겨진다.

슐레겔의 고대철학으로부터의 영향은 좀 더 세분하여 살펴볼 수도

31) 이상봉, 「플라톤 철학에 있어서 신화의 역할」, 철학연구 제120집, 대한철학회 (2011) S.209

있다. 즉 술레겔의 유기체론과 생명의 철학은 탈레스의 물활론적 세계관으로부터 영향을 받는다. 『초월철학』에 나타나는 우주, 균형, 조화, 비례 등의 개념은 피타고라스에게서 온다. 스피노자의 무한실체를 ‘무한자’, ‘무규정자’의 개념으로 보는 것은 아낙시만드로스의 ‘아페이론(apeiron)’을 떠올리게 하며 무규정자로부터 규정자의 발생이라는 사유는 스피노자의 능산적 자연과 소산적 자연의 모델을 받아들이고 있지만 그 문제의식은 아낙시메네스로부터 물려받은 것이다. 우주자연을 한 순간도 쉬지 않고 생성·변화하는 것으로 이해한 것은 헤라클레이토스적이지만 플라톤적인 ‘두 세계론(two-fold theory)’에 반대하여 일원론적 입장을 견지한 것은 파르메니데스적이다.

아울러 술레겔이 『초월철학』의 ‘인간론’에서 인간을 근대적인 독립적 개인이 아니라 유(類)로, 사회적 존재로 파악하는 것도, 도덕-법-종교의 문제를 정치-사회적 연관에서 파악하는 것도, 즉 근대의 계약론, 개인적·형식적 도덕관을 비판하고 공동체주의와의 결합을 통해 이를 극복하려는 것도 고대 폴리스적 전통을, 즉 플라톤과 아리스토텔레스의 고전적 공동체주의의 전통을 근대에 되살리려는 시도로 볼 수 있다.

또 하나 빼놓을 수 없는 것은 철학 탄생이전의 그리스의 신화와 전통 등의 영향이다. 예술과 철학을 포괄하는 그의 활동이 목표로 삼은 것은 ‘새로운 신화의 수립’이다. 그는 신화와 철학을 동일선상에서 파악한다. 또한 그는 자기 당대의 사람들이 그러했듯 고전 신화에서 자연과 정신의 조화를 보았다.

신화에는 자연의 일부로서 자연과 하나로 살아가던 고대인들의 인지적 발전의 최초의 상(相)이 담겨있다. 즉 자연이 지니는 신비와 그에 대한 찬미와 두려움이 신의 모습으로 나타난다. 자연의 시원은 ‘카오스’로 묘사된다. 이 카오스로부터 탄생한 신들, 즉 제우스, 하데스, 포세이돈은 각각 해와 별이 빛나는 ‘하늘’을, ‘땅’과 안개 낀 어둠 즉 ‘공기’를, 바다 즉 ‘물’(水)을 나타낸다.³²⁾

32) 이정호, 「서양고대사상에 있어서 자연학과 윤리학의 관계 및 정치철학적 함의」.

고대인들의 이런 신화적 세계관은 고대철학의 시대에도 이어진다. 특히 아낙시만드로스의 철학은 이를 대변한다. 즉 ‘카오스’는 그의 우주생성의 근원으로서의 ‘아페이론’으로, 그리스의 주신들은 온(하늘, 불), 냉(땅), 건(공기), 습(물), 혹은 지, 수, 화, 풍으로 개념화한다. 나아가 스피노자의 철학에서 말하는 ‘신 즉 자연’도 고대적인 신화와 근본적으로는 다를 것이 없다. 신화도 ‘신 즉 자연’임을 보여 주기 때문이다.

슐레겔이 말하는 ‘무한자에 대한 동경’이란 플라톤적 이데아의 ‘상기’이며, 그 이데아란 아낙시만드로스적 ‘아페이론’이며, 근대적 자연-정신의 분리로부터 상실한 신화, 즉 우주자연의 신성 그 자체이다.

앞서 슐레겔은 이중적 방향의 종합을 이루려 한다고 말한 바 있다. 그것은 결국 상실한 신화의 복원이다. 그러므로 그의 철학함에 서 역진(Rückgang)과 전진(Fortgang)은 같은 과정이다.

I -3. 피히테 철학의 무세계성의 한계와 스피노자적 무한실체의 수용

『초월철학』은 슐레겔이 그동안 견지해온 피히테 철학의 영향으로부터 벗어나고 있음을 보여준다. 그는 피히테 철학을 이후에도 끝까지 최고의 철학으로 인정한다. 그렇지만 슐레겔은 피히테가 주관성에 경도되어 자연을 부당하게 평가절하하고 있다고 보며 스피노자의 철학을 통해 피히테가 지닌 한계를 극복하고자 한다.

피히테는 라인홀트가 『엄밀학으로서의 철학의 가능성에 대하여』(1790)를 통해 제기한 것, 즉 칸트의 철학에는 확실한 하나의 기초가 부재하다는 지적을 받아들인다. 피히테는 따라서 확실한 하나의 기초에 입각하여 칸트의 철학을 새롭게 개조하고자 한다.

피히테는 칸트 철학의 핵심을 “초월적 통각과 정언명법”으로 보았다.³³⁾ 또한 양자를 동일한 사태의 양면으로, 즉 칸트의 “이론이성과 실천이성은 하나의 자아를 다르게 보는 방식”으로 이해한다. 피히테는 양자를 관통하는 공통점을 ‘자아의 자발성·활동성’에서 찾는다.

칸트는 초월적 통각을 “자기 활동성의 작용”(KrV, B130), “자발성의 작용”(B132)으로 규정한다. 정언명법 역시 나의 “의지의 준칙이 보편적 도덕법칙에 합치되지 않으면 안 된다”는 ‘필연성의 규정’이지만 그것이 가능한 것은 “자유의 이념”, 즉 “감성을 넘어서며 나아가 지성도 넘어서는 순수한 자발성으로서의 이성”이 전제되기 때문이다.

피히테는 자아의 자발성·활동성에 기초하여 새로운 자아개념을 수립한다.³⁴⁾ 즉 피히테의 철학에서 아르키메데스의 점은 “자아의 자기 정립의 활동성”이다. 칸트가 ‘의식의 사실’로서 전제하고 있는 직관, 사유, 범주, 상상력 등의 다양한 개념들도 자아의 자기정립의 활동, 즉 ‘사행’을 통해 도출되는 것임을 함축한다.

33) 구로사키 마사오 외, 『칸트사전』, 이신철 역, 도서출판 b(2009), S.467-S.468;
가토 히사타케 외, 『헤겔사전』, 이신철 역, 도서출판 b(2009), S.460-S.461 참조.

34) 한자경, 『자아의 연구』, 서광사(1997), 150-167ff.

슐레겔은 피히테의 ‘사행’에서 “자아는 행위하는 자이며 동시에 행위의 산물”³⁵⁾이라는 점에 주목한다. 슐레겔은 이를 통해 “피히테는 칸트를 스피노자화하였다.”(KA XIII, S.279, Nr.1018)고 한다. 즉 스피노자의 ‘자연’이 피히테에 의해 ‘자아’로 대치되고 있음을 본다.³⁶⁾

피히테는 자아의 활동성을 “이론적 지식의 기초”와 “실천적 지식의 기초”로 나누어 설명한다. 그는 전자를 “객관적 활동성”으로, 후자를 “순수한 활동성”으로 구분한다. 전자가 이론적, 인식적 차원의 활동이라면 후자는 실천적인 활동, 욕구이다.

피히테는 전자의 활동성을 “상상력의 활동에 의해 객관적 실재성을 산출”하는 활동성으로 설명한다. 다만 그 활동성은 객관을 산출한다는 의미에서 능동성을 담고 있지만 그 활동성이 무한으로 나아가서 자기 자신에 머무르는 무제한의 활동성이 아니라 특정 객관의 산출을 목표로 하고 그 산출로서 완료된다는 의미에서 제한된 활동성이다.

반면 후자의 활동성에서 “자아는 객관을 규정하려고 하며 결국 그것을 넘어서려고 한다.” 피히테는 이 활동성을 “욕구”라고 한다. 그는 ‘욕구’를 ‘충동’과 구분한다. 충동이 하나의 대상에 고착된 욕구라면, 욕구는 말 그대로 하나의 대상에 고정·고착되어 있을 수 없다.

욕구는 객관에 고정되어 그 객관에 의해 수동적으로 규정되는 것이 아니라 그 객관을 능동적으로 변형시키고 규정하며 결국 그 객체를 넘어서려 하는 것이다. 이 활동성은 무한하다. 즉 이 활동성은 객체를 넘어서 분열된 주객의 이원성을 넘어서려 한다. 다시 말해 이원성을 넘어선 절대자아, 자기 자신으로 나아가려 한다. 욕구는 절대자아, 무한성으로 되돌아가서 유한한 차원의 주객으로의 자기분열을 넘어 본래의 동일성을 회복하려는 바람이다. 여기서 주목할 것은 절대자아가 지니는 절대적 통일성은 “우리에게 주어져 있는 어떤 것이 아니라,

35) J.G. Fichte, Grundlage der gesammte Wissenschaftslehre, als Handschrift für Zuhörer, 한자경 역, 『전체 지식론의 기초』, 서광사(1996), S.21

36) 스피노자에서 ‘자연’은 자기가 자기를 산출하는 존재이자 자기 산출의 소산이다.

오히려 우리에게 의해 산출되어야 할 것, 그러나 결코 그렇게 산출될 수는 없는 어떤 것이다.”³⁷⁾

그렇다면 피히테는 양자의 분열적 활동성에 머물러 있는가? 그는 전자의 제한성과 후자의 무한성의 관계를 이렇게 설명한다.

“무한성과 경계지움은 하나이며 동일한 것이어야 한다. 즉 무한성이 없으면 경계지움도 없으며, 경계지움이 없으면 무한성도 없다. [...] 자아의 활동성이 무한한 것으로 나아가지 않는다면, 자아는 그의 활동성을 스스로 경계지울 수 없을 것이다. [...] 그리고 자아가 자신을 경계지우지 않는다면, 자아는 무한하지 않을 것이다.”³⁸⁾

나아가 그는 무한과 유한 사이에서 그 둘 사이를 유동하고 부유하는 자아의 느낌을 ‘동경’이라고 한다. 자아는 자신 안에서 동경을 느낀다. 자아는 자기 자신이 결핍되어 있다고 느낀다.

피히테는 자아의 활동성을 ‘반성’과 ‘정립’의 두 축으로 이해한다. 즉 이론의 영역에서 자아의 활동성은 무한한 반성이 아니라 제한적인 반성을 수행하는데, 이는 곧 객관의 정립으로써 자아의 반성이 완료됨을 의미한다.

슐레겔은 이를 인정하지 않는다. 피히테와는 달리 실천의 영역이 아니라 이론의 영역에서의 반성의 무한성을 주장한다. 철학은 우선 이론이며 따라서 의식의 무한성은 오히려 이론의 영역에서 인정되어야 한다. 즉 슐레겔은 피히테의 의식(자아)의 무한성을 받아들인다. 그러나 피히테가 의식의 무한성을 실천의 영역으로 몰고 가는 것에 대해서는 반대한다.³⁹⁾

37) J.G. Fichte(1996), S.28

38) J.G. Fichte(1996), S.150

39) 벤야민은 슐레겔과 피히테가 철학적, 인식론적 차이 때문에 결별하고 있음을 밝힌다. “피히테는 [...]자아의 작용의 무한성을 이론철학의 영역에서 배제하고 이것을 실천철학의 영역에 몰아넣고자 노력하고 있다. 이에 반해 낭만주의자(슐레겔;인용자) 측은 이 무한성을 [...] 이론철학에 대해, [...] 또한 그들의 전체 철학 일반에 대해 -어쨌든 슐레겔은 실천철학에 전혀 흥미를 나타내지 않았다- 그 본질을 규정하도록 하고 있다.”(W. Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, 심철민 역, 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』, 도서출판

나아가 술레겔은 피히테의 관념론적 입장, 즉 “객관은 상상력의 산물”임을 인정하지만 그것은 존재론적 보충을 필요로 한다고 본다. 인식론적으로 객관은 자아의 상상력의 산물이다. 그러나 자아의 이론적 활동성이든 실천적 활동성이든 그것이 세계 자체를 창조한다고 볼 수는 없다. 자연의 존재론적 근원성은 인정되지 않으면 안 된다.

즉 술레겔은 피히테의 자아론이 유아론 혹은 무세계론 (Akosmismus)이며 따라서 스피노자의 보충을 필요로 한다고 본다.

“자유에 근거하며 자유로 인도하는 피히테 관념론의 사행(Tathandlung)에 대한 초기의 열정적이고 전폭적인 인정에서도 술레겔은 다음의 것들을 놓치지 않았다. 즉 거기서 이성의 요구를 충분히 충족하는 것이 제공되었다고 해도 이 관점, 아니(doch) 방법은 실재적인 것의, 특히 아름다운 것과 역사적인 것의 사라짐(Verflüchtigung)을 수반한다는 것. 또한 이 무세계론 (Akosmismus)은 자아를 오로지 자기 자신과만 역동적인, 공허한 변증법에 갇혀 있게 하거나 아니면, 즉 만약 비아를 자아가 정립한 것으로 보아서는 안 되는 것이라면 자아는 일종의 한계에 봉착하게 된다는 것. 이런 염려에도 불구하고 술레겔은 자아의 자유롭고 활동적인 삶을 가장 분명하게 허락·보증하

b(2013), S.29-S.30)

여기서 술레겔이 ‘실천철학에 흥미를 나타내지 않았다’는 벤야민의 언급은 『초월철학』에는 해당되지 않는다. 술레겔은 피히테의 실천철학적 입장-자아의 활동성의 본질을 실천에 두는 것-에 흥미가 없었다는 것으로 이해되어야 한다. 벤야민이 어떤 맥락과 근거에서 이런 말을 하는 지는 불분명하다. 그러나 술레겔이 『초월철학』의 제3부인 ‘인간론’을 통해, 그것도 상대적으로 많은 지면을 할애해서 자신의 ‘실천철학’을 개진하고 있음은 분명하다. 만약 벤야민이 ‘실천철학’이 아니라 ‘실천’이라고 했다면 그것은 어느 정도 타당성이 있다. 왜냐하면 프랑스 혁명의 공포정치를 경험한 이후 독일의 지식인들은 혁명에 대한 초기의 열렬한 지지를 철회하기 때문이다. 실제로 술레겔은 ‘실천’을 폄하한다. “실천의 영역[...] 이는 공허하며 부적합하다.”(TP, S.45) 그러나 이런 언급을 맥면 그대로 받아들여서는 힘들다. 독일관념론과 낭만주의 운동도 ‘정치적 실천’은 아니지만 학문과 예술을 통한 ‘문화적 실천’이기 때문이다. 또한 독일의 지식인들이 이러한 문화운동을 택하게 된 데에는 자발적 측면 즉 프랑스 혁명의 공포정치에 대한 혐오 이외에도 당시 독일의 객관적 조건 즉 정치운동에 대한 역압상황이 함께 고려되어야 한다. 게다가 이론의 차원이지만 술레겔과 헤겔에서 공통적으로 나타나는 공화국(국가) 수립의 열망에 비춰볼 때 ‘실천’의 폄하는 이미 싹트기 시작한 민족의식과 이로 인한 독일의 후진성에 대한 자각이 왜곡되어 표출된 것으로 보아야 할 것이다.

는 철학 경향은 관념론이라고 생각하며 이 생각은 변치 않는다.”(KA XII, S.XIV)

슐레겔의 피히테와의 결별과 관련하여, 피히테 철학의 무세계성이외에, 위 인용문에 나타난, 다음의 사항도 눈여겨보아야 한다. 슐레겔은 피히테의 철학에서 이론적이든 실천적이든 미학과 예술에 대한 논의가 배제되고 있음을 깨닫는다.

나아가 피히테는 ‘역사’에 대해서도 전혀 흥미를 보이지 않았다. 이미 말했듯이 슐레겔의 예나대학의 토론시험의 논제 중 하나는 “VIII. Non critice sed historice est philosophandum.(비판적으로가 아니라 역사적으로 철학을 해야 한다.)”였다. 슐레겔의 이 선구적인 주장은 당시 슐레겔에게 호의적인 사람들에게서조차도 조소를 받았다. 그들 중 대표적인 사람은 바로 피히테였다.⁴⁰⁾

따라서 슐레겔이 피히테 철학의 약점으로 보는 것은 세 가지이다. 첫째는 의식의 무한성을 실천의 영역에서 찾는다는 것, 둘째는 무세계성, 셋째는 역사와 예술에 대한 무관심이다. 슐레겔은 이 중에서 무세계성의 문제, 즉 우주 혹은 자연의 결여를 스피노자를 통해 보완하려고 한다.

슐레겔 당시는 플라톤뿐만 아니라 스피노자 르네상스의 시기이기도하다. “아이러니하게도 독일에서 피히테의 영향력이 가장 컸던 대략 1794년부터 1799년까지의 시기는 또한 스피노자가 부활한 시기이기도 했다.”⁴¹⁾ 슐레겔도 스피노자로부터 결정적인 영향을 받는다. 스

40) “슐레겔이 예컨대 8번째 테제를 ‘Non critice sed historice est philosophandum.’라고 썼을 때 그는 대부분의 당시 철학자들에게서 무관심적인, 혹시 호의적인 경우조차도 경멸적인 반응을 받았다. [...] 이는 피히테에 의해 가장 잘 설명이 된다. 예나에서 이 철학자(피히테)와 처음으로 만나면서 슐레겔은 이 사람(피히테)이 ‘하나의 대상을 가진 각각의 학문에 대해 완전히 취약하고 소원’하다는 것을 깨달았다.(KA XXIII, 333) 슐레겔이 1796년 9월 피히테에게 말했을 때 최초로 들은 답은 ‘그는 역사를 공부하느니 차라리 완두콩을 세겔다’는 것이었다.”(E. Behler(1993), S.57)

그런데 후기의 피히테는 낭만주의자들의 비판을 적극적으로 수용하려고 한다. 즉 그는 후기의 저작인 『현대의 특징(Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalter)』(1806), 『독일 국민에게 고함』(1808) 등을 통해 역사에 대한 관심을 나타낸다.

피노자가 그에게 미친 영향은, ‘피히테 철학의 보완’이라는 표현에도 불구하고 피히테로부터 받은 영향에 필적한다.

그렇다면 슐레겔은 스피노자로부터 무엇을 받아들이는가? 크게 봐서 두 가지로 요약할 수 있다. 우선 ‘이원론’이다. 즉 “유일한 우주가 존재하며 정신적인 것과 물리적인 것은 그 우주의 다른 속성들에 불과하다는 스피노자의 믿음이다.”⁴²⁾

이로부터 슐레겔은 칸트와 피히테가 공통적으로 보이고 있는 ‘이원론’의 문제를 해결할 수 있는 발판이 마련되었다고 본다. 즉 주관적인 것(=의식)과 객관적인 것(=무한자)은 우주라는 하나의 실체(=절대자)의 양태로 파악됨으로써 주관성의 한계를 벗어날 수 있게 된다.

둘째, ‘범신론’이다. 슐레겔은 스피노자의 ‘범신론’에 대한 당시의 가장 일반적인 해석, 즉 ‘무신론’적 해석과 거리를 둔다. 모든 것을 신의 양태로 보는 스피노자는 무신론자가 아니라 오히려 ‘신에 취한 자’이다.⁴³⁾ 이로부터 슐레겔은 ‘새로운 신화의 수립’이라는 자신의 철학함의 가능근거를 발견한다.

“신 즉 자연이라는 슬로건은 신적인 것을 자연화함으로써 종교(=신화)를 과학(학문)으로, 자연적인 것을 신성화함으로써 과학을 종교로 만드는 것처럼 보였다.”⁴⁴⁾

종교(신화)와 과학(학문)은 하나로 결합가능하다. 나아가 그 결합이 가능하다면 나머지 예술, 도덕, 종교 등 모든 것도 하나로 통합되지 못할 이유가 없다. 슐레겔은 실제로 자신의 철학에서 모든 것을 결합하고자 한다. 그 결합의 시도는 그의 철학에서 백과전서(Enzyklopädie)의 제시구상으로 나타난다.

그러나 스피노자가 모든 것의 ‘만병통치약’은 아니다. 그에게는

41) F. Beiser(2011), S.310

42) F. Beiser(2011), S.255

43) F. Beiser(2011), 같은 곳

44) F. Beiser(2011), 같은 곳

‘자아’가 결여되어 있다. 피히테의 무세계론과는 반대로 ‘무아론’이다. 피히테는 비아와 세계를 부당하게 평가절하한다. 역으로 스피노자는 자아와 정신을 평가절하한다.⁴⁵⁾ 피히테의 관념론이 일면적이듯 스피노자의 실재론도 그러하다. 양자는 결합되어야 한다. 그 결합은 ‘실재관념론(RealIdealismus)’일 수 밖에 없다.

따라서 양자 모두에 대한 수정은 불가피하다. 피히테의 ‘자아’는 스피노자에 따라 재해석된다. “주체와 객체의 동일성은 초월적 주체의 자기-인식이 아니라 유일의 무한 실체 안에 위치하게 된다.”⁴⁶⁾ 즉 피히테적 ‘자아’는 스피노자적 ‘무한실체의 양태’가 된다.

그렇다면 스피노자는 어떤 변형을 겪는가? ‘유기체론’과 ‘역사’의 도입이다. 낭만주의자가 스피노자의 가장 큰 문제로 본 것은 “데카르트적인 연장으로서의 물질 개념과 기계론적 설명 패러다임의 수용”⁴⁷⁾이다. 스피노자의 체계는 ‘유기체’ 개념을 통해 재해석된다. 스피노자의 실체는 더 이상 정적(靜的)인 그 무엇이 아니다. 그것은 “생명력, 모든 힘들의 원천적인 힘”이다. 그것은 무한히 운동·발전한다. 그것의 운동·발전이 모든 것이며 모든 것의 역사이다. 따라서 그것을 연장의 측면에서 바라보면 ‘자연학(=과학=물리학=학문)’이자 ‘자연사’이며 사유의 측면에서 보면 ‘철학’이자 ‘철학사’이다. 또한 이를 철학적인 입장과 관련짓는다면 전자로부터는 ‘실재론’이, 후자로부터는 ‘관념론’이 나온다. 스피노자와 피히테는 각각 일면적인 타당성을 지닌다. 그러므로 슐레겔은 양자가 결합된다면 그것은 당시까지의 의식의 발전이 포착할 수 있는 최고·최선의 철학이 될 것이라고 본다.

45) 스피노자에 대한 슐레겔의 이러한 해석이 타당한지는 과제로 남기도록 한다.

46) F. Beiser(2011), S.260

47) F. Beiser(2011), S.256

II. 『초월철학』 연구

철학은 절대자를 추구한다. 그러나 과연 유한한 인간의 의식이 절대자를 알 수 있는가? 낭만주의자는 이에 대해 알 수 없다고 말한다. 그러나 의식을 지닌 인간은 그것을 추구하지 않을 수 없다. 절대자에 대한 추구는 무한히 지속될 수밖에 없다. 그것은 의식을 지닌 인간의 ‘운명(칸트)’ 혹은 ‘본능(슐레겔)’이다. 절대자가 무한히 추구되지 않을 수 없다면, 낭만주의자는 절대자를 차라리 무한자라고 불러야 한다고 본다.

소유할 수 없고 무한히 추구될 수밖에 없다면 절대자를 파악하기 위해 만들어놓은 인간의 노력들, 즉 토대, 체계, 개념 등은 모두 허구에 불과하다. 아니 “무한자 자체가 허구다.”⁴⁸⁾(TP, S.9) 그것들은 절대성을 주장할 수 없다. 그러나 그것들은 인간이 절대자를 추구할 수밖에 없는 존재라면 무가치한 것은 아니다. 아니 인간에게는 그것들보다 더 높은 가치를 지니는 것이 있지 않다. 절대자와 관련한 인간의 존재 상황 자체는 ‘아이러니’라고 밖에는 달리 표현할 수가 없다.

낭만주의의 철학은 반토대주의, 반체계주의, 반지성주의 등으로 이해되어 왔다. 그러나 낭만주의자는 그렇게 생각하지 않는다. 절대자를 무한자로서 추구한다는 것 자체가 그것을 말해준다. 낭만주의자는 절대자에 대한 지를 추구하는 것의 필연(요)성과 그것의 파악불가능성 사이에서 부유(Schweben)하는 존재다. 낭만주의자는 절대적인 지, 절대적인 토대, 절대적인 체계의 필연(요)성과 불가능성 사이에 서있다. 즉 토대주의 혹은 체계주의와 이것들에 대한 회의주의의 사이에 위치한다. 그는 양자 사이의 ‘중간(Mittelpunkt)’을 취하고자 한다. 낭만주의가 반토대주의, 반체계주의, 반지성주의라면, 여기서 ‘반’은 ‘반(反)’

48) “이 언명은 한편으로 인간이 [...] 절대적 근거를 소유할 수 없는 한계의 존재라는 ‘실질적’ 사실을 지시하지만, 다른 한편으로 인간은 [...] 허구를 통해서라도 필연적으로 절대적 근거에 도달해야 한다는 ‘당위적’ 사실도 가리킨다.”(최신한, 「초기 낭만주의와 무한한 접근의 철학」, 철학연구(대한철학회) 제117집(2011), S.412)

이 아니라 ‘반(半)’으로 이해되어야 한다.

이런 입장은 철학 자체에 대한 이해에서도 나타난다. 낭만주의자는 철학이 진리탐구임을 인정한다. 그러나 자신이 파악한 ‘진리(episteme)’가 진리탐구 전체와의 연관에서 보았을 때, 진리에 대한 하나의 ‘의견(doxa)’임을 아울러 인정한다. 낭만주의자에게 철학은 진리이자 의견이다.

슐레겔의 『초월철학』에는 ‘중간 취하기’로서의 철학적 입장이 잘 드러난다. 그의 목적은 자연철학과 의식철학, 혹은 사변철학과 반성철학의 종합에 있다. 그는 이 과제를 스피노자와 피히테 사이의 결합, 즉 중간취하기를 통해 해결하려고 한다.

인간은 자신의 행위를 통해 세계를 변형할 수 있는 존재이다. 또한 지의 측면에서 인간은 객관세계 자체의 창조자라고 할 수 있다. 그러나 인간의 지와 행위는 자연의 자기산출운동의 결과물, 즉 무규정자로서의 자연(=능산적 자연)이 산출한 규정자로서의 자연(=소산적 자연)을 토대로 해서만 가능하다. 또한 인간 자신이 자연의 산물이다. 따라서 인간이 지니는 창조자로서의 측면과 피조자로서의 측면을 하나로 종합할 수 있어야 올바른 철학일 것이다.

슐레겔이 보기에 전자의 측면에서 최고의 철학은 피히테의 의식철학이었으며, 후자의 측면에서 최고는 스피노자의 자연철학이었다. 슐레겔이 양자의 결합을 통해 이루고자 하는 궁극목적은 ‘자연과 정신(자유)이 분열된 현실의 극복’이다. 그것은 또한 자연과 정신을 각각의 특징으로 하는 고대와 근대의 결합이기도 하다.

슐레겔은 또한 자신의 철학이 ‘실험적인 철학’이라고 한다. 절대적인 지와 진리가 인정될 수 없다면 모든 철학은 ‘실험’일 수밖에 없다. 즉 어떤 철학도 절대자의 완전한 현시 혹은 서술일 수가 없다면, 철학은 절대자를 파악하기 위한 ‘사유의 실험’일 뿐이다.

이런 실험적 성격은 서술형식과 관련해서는 아포리즘, 기하학적 구성 등의 흔재로 나타난다. 또한 자의적인(willkürlich) 개념사용으로 나타난다. 따라서 『초월철학』 연구는 형식적으로든 내용적으로든 ‘암

호플기’ 혹은 ‘퍼즐 맞추기’이다.

“슐레겔의 『초월철학』 즉, 스피노자 더하기 피히테는 암호(Losung)이다.”(Josef Körner, NPS, S.23)

『초월철학』은 ‘서론’, ‘Ⅰ부. 세계론’, ‘Ⅱ부. 인간론’, ‘Ⅲ부. 철학의 철학’의 네 부분으로 구성되어 있다. ‘서론’에서 슐레겔은 자신의 철학적 입장 전반을 망라하여 서술한다. Ⅰ부와 Ⅱ부에서는 ‘자연’과 ‘인간’이, Ⅲ부에서는 양자를 종합한 백과전서적 체계의 구상이 중심 주제로써 서술된다. 그러나 논의맥락은 서로 뒤얽혀있다.

이 논문은 산재되어있는 『초월철학』의 논의를 ‘철학의 개념, 관념론, 방법론, 의식이론, 세계론, 인간론, 철학의 철학’이라는 7개의 주제로 재구성한다. 따라서 슐레겔이 이와 같은 7개의 주제별로 자신의 강의를 전개한 것이 아니기 때문에 각 주제별 논의 간의 일부 중복은 피할 수 없다. Ⅱ부의 과제는 7개의 퍼즐 맞추기를 통해 『초월철학』의 전체 구조와 내용, 철학적 의미를 해명하는데 있다.

II - 1. 술레겔의 철학 개념

술레겔에게 철학은 ‘지의 지의 추구’이다. 여기서 ‘지의 지’는 세 가지를 함축한다. 철학적 지는 첫째, 근원(das Ursprüngliche)과 전체(das Ganze)에 대한 지이다. 둘째, 이론과 실천이 통합된 하나의 지이다. 셋째, 경험적인 지가 아니라 초월적인 지, 즉 경험적인 지를 가능케 하는 지이다.

이런 의미에서 그에게 모든 진정한 철학은 초월철학이다. 따라서 그는 ‘초월철학’이라는 표현이 사실은 동어반복에 불과하다고 본다.(TP, S.21)⁴⁹⁾ 즉 개별학문은 원리에서 출발하는, 경험적이고 부분적인 지의 체계임에 비해 철학은 원리를 탐구·해명하는, 초월적이고 전체적인 지의 체계라는 것이다.⁵⁰⁾

따라서 철학은 정의(definitio)에서 출발할 수 없을 뿐만 아니라 정의 자체가 불가능하다. 개별학문은 자기 학문의 원리를 전제로서 받아들이고 이로부터 출발한다. 즉 자기 학문의 원리에 대한 정의로부터 출발한다. 그러나 철학은 그럴 수가 없다. 정의란 류

49) 술레겔은 ‘초월철학’이라는 자신의 강의제목에도 불구하고 그것에 소극적인 의미만을 부여한다. 그에게 ‘철학=초월철학’이다. 따라서 ‘초월철학’은 철학의 일반적 성격일 뿐 술레겔의 철학의 성격을 드러낼 수 있는 표현이 아니다. 뒤에서 다루겠지만 그는 자기 철학의 성격을 일관되게 ‘관념론’이라고 한다.

50) 이런 철학 개념은 포괄적인 의미에서 아리스토텔레스의 고전적인 철학규정과 상통한다. “아리스토텔레스에 의하면 학문(Wissenschaft)이란 ‘증명을 통해 획득된 지의 체계’이다. 여기서의 증명이란 ‘추론(apodeiksis)’을 말한다. 즉 학문이란 ‘추론의 전제(Anfang)로부터 결론(Resultat)에 이르는 지의 체계’를 말한다. 따라서 학문에는 추론의 출발점으로서, 즉 증명의 전제(das Erste)로서 원리들(Prinzipien)이 선행하게 된다. 여기서 원리들이란 각각의 학문들을 다른 학문들과 구분되게 하는 것인 동시에 각각의 학문들이 고찰하고자 하는 대상으로서의 류(類; Gattung)이다. 이러한 원리들은 결코 그 해당학문 내에서는 증명될 수 없다. 철학이란 각각의 학문이 증명할 수 없는 증명의 첫 번째 원리들을 해명하는 작업이다.”(이광모, 「철학은 학문인가? -칸트와 헤겔을 중심으로」, 헤겔연구 19호(2006a) 255-256ff.)

그런데 술레겔은 강의의 마지막 부분에서 개별학문의 출발점인 ‘원리’가 철학의 관점에서 보면 ‘현상’에 불과하다고 한다. 즉 개별학문은 ‘현상’에서 출발하여 중국에 가서야 철학적인 의미에서의 ‘사실(Faktum)’인 ‘원리’에 이를 수 있다. 술레겔에서 ‘현상’은 항상 ‘가상’이지 ‘사실’이 아니다. “사실로 간주되는 많은 것이 현상일 뿐이다. [...] 이 사실들은 철학적으로는 현상들일 뿐이다.”(TP, S.99)

(genus:Gattung)와 종차(differentia specifica)를 드러내는 것인데 철학은 전체를 포괄하는 것이므로 류와 종을 제한할 수가 없다. 그래서 철학에는 정의(definitio)와 같은 정확한 규정이 아니라 각자의 철학함의 목적에 견주어 가능한 한에서의 그 성격(Charakter)을 규정하는 것만이 가능하다.

“성격은 정의와는 다른 것이다. 정의는 류(genus:Gattung)와 종차(differentiam specificam)를 드러낸다. 그러나 우리는 철학에서 그것(정의)을 바라지도 않으며 그것을 할 수도 없다. 왜냐하면 (철학의: 인용자) 종차는 무한일 것이기 때문이다.”(TP, S.3)

여기에는 철학을 여타 학문들과 같이 하나의 근본명제(Grundsatz) 혹은 원칙으로부터 출발하여 이성적 추론을 통해 다른 모든 명제들을 연역해 내려는 당시의 독일관념론, 특히 피히테적 철학함에 대한 반대와 비판이 함축되어 있다. 따라서 술레겔은 근본명제의 형식에 의한 근거 짓기를 하지 않고 아포리즘과 공리(Axiom)의 형식으로 자신의 철학 개념을 전개한다.

그는 먼저 철학의 성격을 4가지 아포리즘들로 제시한다. “이 아포리즘들 속에 술레겔 철학의 근본의도가 담겨있다. 이 아포리즘들은 철학의 시작(Anfang), 목표, 질료와 형식을 주제화하면서 내적인 연관을 형성한다.”⁵¹⁾

아포리즘 1. 철학의 시작

철학의 ‘시작(Anfang)’ 문제는 철학사를 관통하는 근본문제 중 하나이다. 왜냐하면 이 문제가 철학의 정체성을 규정하기 때문이다.⁵²⁾ 앞서 말했듯 술레겔은 철학이 근본명제 혹은 원칙으로부터 시작할 수 없다고 본다. “철학은 시작에서는 근본명제들을 떠받칠 수 있는(zu

51) B. Frischmann, Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus J.G. Fichte und Fr. Schlegel, Fredinand Schöningh,(2005) S.224

52) 이에 대해서는, 이광모(2006a), S.254-S.257을 참조하라.

stützen) 수단(Werkzeug)이 없다.”⁵³⁾

따라서 “철학은 회의(Skepsis)로써 시작한다.”(TP, S.4) 슐레겔이 말하는 ‘회의’는 데카르트의 방법적 회의와는 관계가 없다. 여기서의 회의는 ‘소크라테스적 회의’이다. 즉 진리의 존재에 대한 회의가 아니다. 그것을 파악하는 우리의 능력에 대한 회의이자 ‘무지의 지’로서의 회의이다. 이런 소크라테스적 회의는 모든 가상지(Scheinwissen)를 극복하고 자기의 고유한 사유를 발전시키는 출발점이 된다. 그러나 회의만으로 철학이 이루어 질수는 없다. 무지를 벗어나 지로 나아가는 추동력이 아울러 필요하다. 슐레겔은 이 힘을 ‘열광(Enthusiasmus)’이라고 한다.

철학의 시작과 관련하여 회의는 부정적 요소이며 열광은 긍정적 요소이다.

“‘회의’의 원래 의미는 ‘관찰(Betrachtung)’이며 그 안에는 ‘거리(Distanz)’라는 의미가 담겨 있다. 즉 회의는 ‘거리를 두고 주시하는 것’이다. 반면 ‘열광’은 ‘신으로 충만됨’을 의미한다. 회의가 절대자(das Absolute)와의 일체화(Einswerden)를 방해하는 것이라면 열광은 일체화되어 있음을 말한다. 따라서 회의는 부정적인 요소이고 열광은 긍정적인 요소이다.”(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, S.110)

열광은 지를 향한 정신적 노력이다. 따라서 열광은 철학에 방향성을 부여한다. 회의는 어느 하나에 고착되지 않고 전체를 고려하게 한다. 따라서 철학에 전체성을 부여한다. 슐레겔은 철학을 원에 비유한다. 이 원에서 회의는 원심력으로서 철학의 영역을 무한히 넓혀준다. 반면 열광은 구심력으로서 철학이 지를 향하여 중심을 잃지 않도록 해준다.⁵⁴⁾

53) B. Frischmann(2005), S.224

54) “열광은 무한자에 대한 동경이 인간 안에서 발휘되고 활발해지도록 하는 기능을 한다. 회의는 유한자의 가상을 없애고 모든 지를 혁명적인 상태에 있게 만들며 지를 의식과 진보 속에서 유지시키는 역할을 한다. 따라서 철학의 시작은 열광적인 지의 추구와 회의적 문제설정의 상호작용이다.”(B. Frischmann(2005), S.225)

아포리즘 2. 철학의 경향(Tendenz) 혹은 목표

“절대자를 향하는 것이 철학의 경향이다.”(TP, S.4) 회의와 열광의 상호작용은 철학을 절대자로 나아가게 한다. 즉 회의는 무지를 자각케 하고, 열광은 지를 추구하게 한다. 열광을 통해 획득된 지는 다시 그것이 지닌 한계와 불완전함에 대한 자각, 즉 회의를 통해 교정된다. 이 무지와 지 사이의 무한진행을 통해 철학은 절대자(절대지)로 나아가게 되는 것이다.⁵⁵⁾

철학이 절대자 혹은 절대지로의 경향을 지닌다는 것은 이것이 철학의 목표임을 시사한다. 숄레겔에서 절대자는 이중적인 의미를 지닌다. 철학은 절대자, 절대지를 구성하는 작업이다. 그러나 절대자에 대한 절대지와 절대적 구성은 불가능하다. 즉 “절대자는 긍정적인(positiv) 지로 파악될 수 없다.”⁵⁶⁾ 따라서 절대자는 철학함의 ‘규제적 이념’⁵⁷⁾이기도 하다. 숄레겔이 ‘경향’이라는 소극적인 표현을 쓰고 있는 이유도 여기에 있다.

숄레겔은 절대자가 두 가지 요소로 구성되어 있다고 한다. 긍정적 요소인 ‘무제약자(das Unbedingte)’와 부정적 요소인 ‘제약자(das Bedingte)’가 그것이다. 절대자란 ‘그것이 존재하기 위하여 그 자신 이외에 어떤 것도 필요로 하지 않는 것’이다. 그러므로 절대자는 ‘어

55) 여기서 경향이란 “회의와 열광 간의 무차별(Indifferenz)”(KA XVIII, S.415, Nr.1122)이다. 즉 “회의와 열광의 공동작용으로 철학에는 절대자로의 정향(Richtung)이 생기지만, 그 정향은 회의적으로 제한되므로 경향으로 머문다”(B. Frischmann(2005), 같은 곳)

56) B. Frischmann(2005), 같은 곳

57) 숄레겔의 절대자 혹은 무한자는 칸트의 ‘물자체’와 포괄적인 의미에서 유사하다. 숄레겔은 경험적인 지식에 필연성을 부여하려는 칸트의 작업을 ‘진정한 실재성에 유익하지 않은 결과’(TP, S.14)라고 비판한다. 숄레겔에서 경험적인 지식은 ‘가상(Schein)’일 뿐이다. 오히려 철학이 파악해야 할 것은 ‘물자체’, 즉 ‘진정한 실재성’이다. 칸트는 이를 실천이성의 영역으로 넘긴다. 즉 ‘물자체’는 지의 대상이 아니다. 그러나 숄레겔에게는 그렇지 않다. 철학은 ‘물자체’에 대한 지를 추구하며 ‘물자체’에 대한 지만이 철학적인 지이다. 그렇지만 숄레겔에서도 ‘물자체’에 대한 지는 개념을 통해 파악되는, 소유 가능한 지의 대상은 아니다. 그 지는 ‘물자체’(=‘무한자’)의 ‘알레고리’이다. 숄레겔에서 ‘물자체’는 무한히 추구되어야 할 어떤 것이다. 따라서 칸트에서와 같이 규제적인 이념의 성격을 띤다.

떤 것도 필요로 하지 않음, 즉 어떠한 조건의 제약도 받지 않음'이라는 의미에서 '무제약자'이다.

그렇지만 절대자 혹은 무제약자에 대한 긍정적인 지는 불가능하다. 의식은 절대자의 현존재(Dasein)을 통해서만, 즉 절대자의 부정적 요소를 통해서만 절대자에 다가갈 수 있을 뿐이다. 즉 절대자의 부정적 요소인 '제약자'를 통해서 절대자에 접근할 수 있을 뿐이다. 따라서 절대자는 무제약자와 제약자의 두 요소가 결합·통일된 것이다. 그는 이를 이렇게 비유적으로 표현한다.

“절대자란 마치(gleichsam) 개별자인, 근원적인(ursprüngliches) 혹은 최초의(erstes) 지절이 마찬가지로 개별자인 각각의 지절과 무한한 연쇄(사슬)로 연결되어 있는 것과 같다.”(TP, S.4)

즉 제약자는 무한한 제약(조건)의 연쇄(사슬)를 통해 무제약자, 즉 최초의 근원적 지절과 연결되어 있다. 여기서 최초의 근원적 지절도 개별자이며, 술레겔은 이 개별자를 '원초자(das Primitive)'라고 한다. 이 개별자에게는 '총체성(Totalität)'이 대립(Gegensatz)한다.

술레겔에서 “근원자 혹은 원초자에 대한 지는 원리들(Prinzipien)을 제공한다. 총체성에 대한 지는 이념들(Ideen)을 제공한다.”⁵⁸⁾ 원리란

58) “술레겔의 '원리'와 '이념'간의 구분은 (때에 따라 비교적) 자의적이고 방법론적으로 불분명하게 도출된 그 개념들을 분명하게 해준다. 독특하고 눈에 띄는 것은 '원리'는 '지'이지 지에 전제되는 어떤 표준적인 것으로 파악되지 않는다는 점이다. 그리스어 아르케(arché)의 번역어인 라틴어 프린시피움(principium)은 초정신적인, 즉 즉자적으로(그 자체로:an sich) 존재하는 원인(Ursache/토대, 근거 Grund)이라는 의미를 지닌다; 순수존재, 즉 순수한 실재성은 '지'(사유, 의식)의 실재적인 가능근거(Ermöglichungsgrund)이기도 하다. 아리스토텔레스가 순수존재를 순수사유와 동일시할 때(형이상학, 1074b34), 이 원리(아르케)는 술레겔이 여기서 말하는 지에 앞서는 것이다. 왜냐하면 이 지(술레겔의 지)는 유한한, 개체적인 의식의 행위이기 때문이다. 물론 아리스토텔레스에서도 순수존재, 즉 원리는 '근원적인 것에 대한 지'라고 단적으로 말할 수 있다. 그렇지만 그 경우 그 표현은 의미상으로, 완전한·무시간적인 자기의식의 절대적인 자기반성을 가리키는 것이었으며; 바로 이 성향(Ansatz)이 술레겔에 의해 부정되는 것이다. - 술레겔식의 용어 확정을 (논리적 불합리성에도 불구하고) 받아들이지 않을 수 없으며 주장된 원리와 이념간의 차이를 내재적으로 명료화하지 않을 수 없다: '원리'는 '근원적인

근원자에 대한 지이다. 이념이란 전체에 대한 지이다.”(TP, S.4) 즉 철학의 경향이 절대자를 향한다는 것은 두 가지 의미를 지닌다. 먼저 개별자로서의 절대자에 대한 지, 즉 최초의 것, 근원적인 것에 대한 지, 다시 말해 ‘원리(Prinzip)’를 향한다는 것이다. 두 번째로 총체성으로서의 절대자에 대한 지, 즉 전체에 대한 지, 다시 말해 ‘이념(Idee)’을 향한다는 것이다.

아포리즘 3. 철학의 질료

철학은 ‘근원자에 대한 지’와 ‘총체성에 대한 지’를 다룬다. 즉 “철학의 질료는 원리들과 이념들이다.”(TP, S.5) 여기서 철학의 과제가 지니는 이중성이 드러난다. 즉 철학은 최초의 근원자에 대한 탐구이자 그 근원자로부터 전개된 총체성을 규명하는 작업이다.⁵⁹⁾

슐레겔에서 근원자란 피히테 철학에서와 같은 존재론적·논리학적 최초자(das Erste)가 아니다. 오히려 원리란 “오류에서 진리로 이행”해 온 의식의 역사를 통해서, 의식의 역사의 ‘결과(Resultat)’로서 그 실재성이 입증된 사실(Faktum)이다. “오류에서 진리로 이행”이란 “유한

것’과 관련되어 있다. 그런 점에서 ‘이념’에 대비되는(gegenüber)는 선재성(Priorität)이 제시되어야 하겠다. ‘근원적인 것’은 (늘 그렇게 이해되듯이) 어떤 근원적인 통일성이다. 여기서 ‘근원적’이라는 개념은 칸트의 선형적(apriori)과 같게(deckungsgleich) 쓰이는 것은 물론 아니지만 그 의미는 분명히 연관이 있다. 나아가 원리들의 수다성(Vielheit)의 불가능성에 대한 전래(傳來)의 철학적 합의도 더불어 흔들린다. ‘이념은 ... 전체의 지’라고 할 때, 용어의 의미는 플라톤으로부터가 아니라 칸트로부터 파생된 것이다. 플라톤에 따르면 이념들은 모든 유한한 존재자들의 즉자적으로(그 자체로) 초월적으로 존재하는 예지적 구조원리들이다. 이념들은 순수존재이다. 슐레겔에 의하면 이에 관해서는 아무것도 확실하다고 이야기 할 수가 없다; 즉 ‘이념’은 칸트적인 원자가(Valenz)에서는 유한한 의식에 내재하는 ‘규제적 이념’으로 사용된다는 것 말고는 말이다. 규제하는 것으로서의, 즉 의식내용의 수다성을 질서지우는 심급으로서의 이념은 ‘전체(Ganze)’에, 즉 ‘총체성(Totalität)’에 관여한다(durchgreifen)(참조. 칸트: 전체Allheit, 총체성 Totalität). 의미상으로 볼 때, 논리적으로 증명가능하다고 보는 전통에서도, 이념은 ‘지’라고 말할 수 있는 반면에 원리를 지로 파악하는 것은 여전히 낯선 것이다.”(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, 109)

59) 상기를 위해 I-1장에서 인용한 구절을 재인용한다. “우리는 이중적인 방향으로 통일을 추구해야 한다. 뒤로는 그것의 성립과 전개의 최초의 근원으로, 앞으로는 그것의 발전의 최후의 목표에로”(KA I, S.229)

자의 가상을 제거함”을 말한다. 즉 의식의 역사는 유한자의 가상을 제거해온 과정이다. 유한자의 가상을 제거함으로써 얻어진 원리로부터 비로소 이념도 드러날 수 있게 된다. 슐레겔은 이 근원자에 대해 ‘원리(Prinzip)’라는 표현을 사용함으로써 피히테의 ‘근본명제(Grundsatz)’의 철학과 선을 긋고자 한다.

슐레겔은 철학의 질료로 ‘개념’이 아니라 ‘이념’을 들고 있다. 총체성은 원리의 전개가 만들어낸 전체이다. 따라서 하나의 개념을 통해 파악될 수 없다.

슐레겔의 철학은 의식의 역사의 정점, 즉 의식의 역사의 결과(Resultat)로서 획득된 ‘초월적 관점(transzendentaler Standpunkt)’에서 시작(Anfang)된다. 이는 의식의 경험이 도달한 결과로서의 ‘절대정신’의 시각으로부터, 혹은 논리학의 진행의 결과로서의 ‘절대이념’의 눈으로부터 헤겔의 논리학이 시작되는 것과 매우 유사하다.

슐레겔은 자기 철학체계의 서술을 ‘원리’로부터 시작하지만 여기서 ‘원리’는 최초정초(das erste Begründung)라는 의미의 시작점이 아니다. 그것은 불가능하다. 원리로부터 전개된 전체가 이념이지만, 거꾸로 원리는 전체에 대한 지인 이념으로부터만 파악가능하다. 슐레겔에서 원리와 이념은 순환적이다. 즉 원리는 이념을, 이념은 원리를 전제한다. 따라서 철학이 추구하는 절대자, 절대지는 “원리와 이념 사이의 무차별이다.”(KA XVIII, S.415, Nr.1122)

아포리즘 4. 철학의 형식

“철학의 형식은 ‘절대적 통일성(absolute Einheit)’이다.”(TP, S.5) 그렇지만 여기서 말하는 ‘절대적 통일성’은 어떤 하나의 철학체계가 절대적 통일성의 형식을 지닐 수 있다는 말이 아니다. 하나의 철학체계는 물론 통일성을 지닐 수 있으며 지녀야 한다. 그렇지만 그 어떤 철학체계도 절대적일 수는 없다.

따라서 여기서의 절대적 통일성의 형식이란 “체계들의 카오스”(TP, S.5)를 의미한다. 즉 각각의 서로 다른 철학체계들이 공존

하는 전체, 그것들이 빚어내는 카오스가 절대적 통일성이다. “철학의 이념은 체계들의 무한한 진행을 통해서만 완성될 수 있다.”(KA, XII, S.10)

슐레겔은 자신의 철학개념과 관련한 첫 번째 문제, 즉 철학의 성격 규정문제를 이상(以上)과 같은 네 가지의 아포리즘으로 정리한다. 즉 철학은 회의에서 출발하여, 열광을 추동력으로 삼아 원리들(즉, 근원성·원초성에 대한 지)과 이념들(즉 전체성·총체성에 대한 지)을 통일성의 형식으로 수립하려는 노력(Streben)이다.

슐레겔에서 철학의 질료인 두 요소들, 즉 원리와 이념은 서로 독립적인 것이 아니다. 양자는 상호 관계를 맺고 있다. 앞서 이미 살펴본 대로 원리는 이념을, 이념은 원리를 전제한다. 슐레겔은 양자의 무차별, 즉 종합을 통해 하나의 정리(Theorem)를 구성해 낸다.

“모든 것은 일자 속에 있으며, 또한 일자는 모든 것이다.”(TP, S.7)

즉 원리에 내재한 대립적인 요소들이 전개한 모든 것은 하나의 이념으로 통일되며, 역으로 하나의 이념에는 원리로부터 전개된 모든 것이 담겨있다. 슐레겔은 이 정리가 “모든 이념의 원리이며, 모든 원리의 이념”(TP, S.7)이라고 한다. 그런데 이 정리는 범신론의 테제, 즉 ‘일자이자 전체(hen kai pan)’에서 온다. 여기에 그 관계를 전도시키는 문장을 앞에 위치시킴으로써 이 테제는 새롭게 구성된다.

“(이를 통해) 신 즉 자연의 통일성(Einheit)이 관철될 뿐만 아니라 다수성(Vielheit)은 이 통일성과 분할 불가능한 상관관계(Korrelat)에 놓이게 된다.”⁶⁰⁾

그는 이 정리로부터 또 다시 네 가지 귀결(추론)들(Forgerungen)을

60) B. Frischmann(2005), 같은 곳

도출해낸다.

제1공리: “원리들은 오류에서 진리로의 이행이다. 모든 실재성은 대립적인 요소들의 산물이다.”(TP, S.8)

원리는 다른 것으로 소급 불가능한 근원을 말한다. 따라서 원리는 앞서 ‘무제약자’로 파악되었다. 그러나 원리는 직접적·경험적으로 주어지는 것이 아니다. 그것은 제약자, 즉 근원적이지 않은 유한자의 제거를 통해서 도달해야 하는 어떤 것이다. 다시 말해 원리는 오류로부터 참된 것(=진리)으로 이행하는 것이다. 또한 원리는 그것으로부터의 전개·발전의 원인이므로 그 동인을 자기 안에 지니고 있지 않으면 안 된다. 따라서 슐레겔은 원리를 이원성(=가변성) 그 자체라고 본다. 그는 이원성을 ‘대립적인 요소들의 비례’라고 표현한다. 즉 “원리는 우리에게 비례를 준다”고 한다.

여기서 ‘비례(Proportion)’는 고대 피타고라스학파에서 나온 용어이다. 피타고라스학파는 우주를 조화, 즉 수적 비례·비율로 파악한다. 따라서 로고스에 의한 사물의 본질이해는 그 사물이 다른 사물과 어떤 비례·비율의 관계에 놓여 있느냐를 파악하는 것을 의미한다.

슐레겔은 이 전통을 계승하여 철학적 지란 실재성(=사물, 사태의 본질)의 파악이라고 본다. 실재성은 요소들과 관계되며 요소들의 상호작용을 통해 실재성이 구성된다. 요소들 상호간의 관계는 ‘비례의 무한한 진행’이다. ‘원리들’은 요소들의 이러한 비례를 파악하는 역할을 한다. 즉 대립적인 요소들의 비례, 즉 원리에 따른 상호작용의 무한한 진행이 실재성이다.

제2공리: “실재성은 이념에서만 존재한다. 동일성은 이념들의 특성이다. 따라서 이념들은 표현, 혹은 상징일 뿐이다.”(TP, S.9)

슐레겔에게 실재성은 ‘실재-관념론(RealIdealismus)’이라는 의미이다. 즉 실재하는 것은 의식, 즉 관념을 통해서만 파악될 수 있다

는 의미이다. 여기서 관념은 이념과 동의어로 쓰인다. 원리의 무한한 진행의 전체가 이념이며 이념은 관념에 실재한다. 술레겔의 실재성은 감각 경험의 실재성이 아니라 무한자의 의식을 통해 드러난 사실, 즉 감각적인 것(=유한자)의 가상을 제거함으로써 얻어진 의식의 사실이라는 점에서 지각(=감각경험)한 것의 실재성만을 인정하는 버클리의 관념론⁶¹⁾과 구분된다.

원리가 지니는 이원성(=대립적인 요소들)의 무한한 진행은 하나의 전체를 형성한다. 이념은 바로 이 하나의 전체이다. 그러므로 그 특성은 일자, 통일성, 즉 동일성이다.

그러나 이념은 실재성의 표현, 상징일 뿐이다. 인간의 의식에 대해 “실재성 그 자체가 존재하는 것은 아니다. 실재성은 상징을 통해 암시적으로만 드러난다.”⁶²⁾ 따라서 “동일성은 양자의 항구적인 간극 속에 머물 수밖에 없다.”(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, S.111) 무한자에 대한 의식, 즉 실재성의 인식은 전통적인 진리규정으로서의 “표상과 대상의 일치”에 들어갈 수 없다. 그것들은 기표(기호:Zeichen)와 기의(지시체; Bezeichnet)의 관계에 놓여있다. 이념이 기표라면 실재성은 기의이다.

제3공리: “모든 지는 상징적이다.”

이 공리는 2번째 공리를 통해 이미 설명이 되었다. 술레겔에게 지는 실재성에 대한 지이다. 실재성은 직접적으로 파악할 수 없다. 즉 실재성에 대해서는 그 표현, 즉 상징을 통해서만 파악가능하다. 따라서 지는 상징적이다. 더 정확히 말하자면 “이념들은 상징적으로만 언표될 수 있다.”(TP, S.9) 즉 “모든 지는 상징적으로만 서술가능하다.”(TP, S.93)

61) 버클리의 관념론에 의하면 술레겔의 실재성은 지각불가능한, 따라서 실재할 수 없는 추상관념이다.

62) B. Frischmann(2005), S.226

제4공리: “모든 진리는 상대적이다.”

무한자와 의식은 생동성을 지닌다. 진리는 고정적이지 않다. 진리는 발견되는 그 무엇일 수가 없다. 진리는 의식을 통해 구성된다. 즉 산출된다. 의식은 무한자에 대한 이해를 위해 늘 유한자의 가상과 오류를 제거한다. 따라서 의식은 무한자에 대한 이해를 더해가지만 절대적인 이해에 다다를 수는 없다. 무한자에 대한 의식, 이해 혹은 지는 항상 상징적으로만 파악되기 때문이다.

따라서 “진리는 기만(착각; Täuschung)의 충돌(Konflikt)에서 나온 산물이다. 진리는 동종의 오류들 간의 투쟁(=논쟁)에서 생성된다.”(TP, S.9) 그래서 진리에 관하여, 술레겔은 대립의 어느 한 편이 아니라 중간을 취하고자 한다. 스피노자와 피히테, 즉 무한자의 철학과 의식의 철학을 결합하려는 것도 ‘중간 취하기’이다.

그런데 술레겔에게 진리의 상대성은 부정적인 것이 아니다. 오히려 이러한 진리의 상대성이 정신의 자유를 보장한다. 만약 절대적인 진리가 있다면 어떠한 정신적 활동도 필요치 않을 것이다. 나아가 정신 자체가 사라지게 될 것이다. 진리의 상대성, 즉 진리에 대한 근사치적(approximativ) 접근만 가능하기 때문에 철학함은 무한히 지속될 수가 있다. 또한 이런 철학함의 지속을 통해 인간 정신의 도야가 이루어질 수 있으며 정신의 자유가 가능하다.

II-2.의식의 역사와 그 정점으로서의 관념론

슐레겔에서 철학의 경향은 절대자(절대지)를 향한다. 즉 철학은 절대자를 추구한다. 그는 철학의 과제이자 목표를 ‘절대자(절대지)의 현시로 이해한다. 또한 절대자의 현시, 즉 철학은 자신의 시대에 이르기까지 발전을 해왔으며 앞으로도 무한히 발전해 갈 것이라고 본다. 절대자를 현시한다는 것은 절대자에 대한 인간의 의식을 서술한다는 의미이다. 따라서 절대자의 현시의 역사로서의 철학사는 ‘의식의 역사’ 혹은 발전사이다.

슐레겔은 이 역사가 전개되어온 정점에 ‘관념론’이 위치한다고 본다. 즉 그에게 절대자의 현시에 가장 적합한 철학적 입장은 관념론이다. 철학이 절대자를 추구한다는 것은 ‘실재성(Realität)’을 추구한다는 것이다. 왜냐하면 절대자만이 ‘참으로 존재하는 것’, 즉 ‘실재성’이기 때문이다. 슐레겔에서 절대자는 ‘무한자와 의식의 관계에서 발생하는 실재성(Realität)’이다. 따라서 그의 관념론은 ‘무한자와 의식의 관계에서 발생하는 실재성의 현시’이다. 그의 철학이 관념론인 이유는 무한자가 개체의 의식, 즉 인간의 의식을 통해서만 자기를 현시할 수 있다고 보기 때문이다. 다시 말해 슐레겔의 관념론에서 절대자 즉 절대지(철학적 지)의 형식은 의식이며, 그 내용은 무한자이다.

1.의식의 역사

슐레겔은 의식의 역사를 크게 “오류의 시대들(Epochen des Irrtums)”과 “진리의 시대들(Epochen der Wahrheit)”로 대별한다.⁶³⁾ 오류의 시대들은 다시 ‘감응(Empfindung), 직관(Anschauung), 표상(Vorstellung)’의 세 시대로 구분된다. 진리의 시대들은 ‘분별(Einsicht), 이성(Vernunft), 오성(Verstand)’의 시대로 구분된다.

63) “의식은 역사이다. 규정자의 무규정자로의 귀환은 여러 시대를 포괄하며 이루어진다.”(TP, S.11)

슐레겔이 오류의 시대들과 진리의 시대들을 구분하는 기준은 ‘실재성(Realität)’에 대한 의식여부에 있다. 오류의 시대들에서는 실재성에 대한 의식이 아직 없어서 현상(가상)을 절대적인 것, 즉 실재성으로 본다. 오류의 시대들은 유한자의 가상에 메여있는 시대, 유한자의 가상을 절대자로 보고 있는 시대이다.

진리의 시대들은 의식의 주된 능력과 실재성을 어디에 두고 있느냐에 따라 다음과 같이 구분된다.

(1)분별(Einsicht)의 시대

이 시대는 “원리의 시대”이다. 오류에서 진리로의 이행기이다. 모든 실재성을 대립적인 요소들의, 즉 질료와 형식(혹은 의식과 현상)의 산물로 본다. 그러므로 이 시대는 이중성(Duplizität)/이원론(Dualismus)의 시대이기도 하다. 실재성에 대한 의식이 있어서 실재와 현상(가상)을 구분하지만 그 구분에 머물러 있는 시대이다.

이 시대는 또한 현상에서 출발하여 지(Wissen)를 추구하기 때문에 인과성, 질, 량 등의 범주를 실제적인(reell) 것으로 받아들인다. 다시 말해 실재성을 “형식적인 사유(formellen Denken)” 즉 ‘사유의 형식’에서 찾는다. 따라서 이 시대의 특성은 ‘규정성(Bestimmtheit)’이다. 여기서 실재적인 것은 범주, 혹은 도식이다. 그러므로 이 시대는 모든 지가 감각경험의 범주화, 도식화에서 성립한다고 본다. 즉 모든 지는 범주 혹은 도식의 상징이다.

슐레겔은 이 시대를 ‘독단론(Dogmatismus)의 시대’로 보며 그 대표자로 야코비와 칸트를 들고 있다(KA XII, 14). 이 시대가 지닌 한계는 ‘실체의 결여’에 있다. 즉 유한자에서 출발하여, 그에 고착됨으로써 유한자가 무한자(=실체)의 실재화 혹은 현상임을 제대로 깨닫지 못하고 있다는 점이다. 따라서 이 시대에서 지는 실체를 향하지 못하고 현상의 차원에 머문다.⁶⁴⁾

64) “독단론은 진리의 정신에서 출발하지 않은 분별의 시대에 출현한다. 독단론은 부정적인 것을 곧바로 유일한 실제자(Reelle)로 받아들이고 진정한 실제자에는 유의

독단론은 경험론(Empirismus)과 자아론(Egoismus)의 두 요소로 이루어진 이원론(Dualität)이다. 경험에 기반을 두고 있는 모든 학문, 특히 자연과학이 그러하듯 독단론도 결코 이원론의 한계를 벗어날 수 없다.(TP, S.15)

(2)이성(Vernunft)의 시대

이 시대는 “이념의 시대”이다. “무한자의 인식(die Erkenntniß des Unendlichen)”을 지향한다. 분별의 시대가 지(Wissen)를 추구한다면 이 시대는 진리(Wahrheit)를 추구한다. 즉 실재와 현상(가상)을 통일적으로 볼 수 있게 되었다. 그래서 인식의 시대다. 이 시대의 특성은 ‘명석성(Klarheit)’이다.

이 시대로부터 “관념론”이 가능하다. 이 시대는 또한 실재론(Realismus)의 시기이기도 하다.⁶⁵⁾ “이 시대에도 오류는 가능하지만 그 오류란 오해정도에 불과하다. 모든 현존재를 고정적인 것으로 간주하고 활동적인 것은 버리는 정도에, 아니 활동성만을 인정하고 모든 실제적인 것은 버리는 정도에 불과하다.”(TP, S.13)

전자는 스피노자의 철학에, 후자는 피히테의 철학에 상응한다. 술레겔이 보기에 스피노자와 피히테의 체계는 각각 의식과 실체를 결여하고 있다. 그렇지만 양자의 철학은 하나의 원리로부터 전체를 설명하고자 한다. 그러므로 두 철학은 의식의 역사에서 ‘거의’ 최종·최고의 위치에 있다.

(3)오성(Verstand)의 시대

이 시대는 모든 시대의 복귀, 혹은 누적적 발전의 결과이다. “이때에 이르러 비로소 전 세계를, 즉 이성의 시대에도 아직 전례가 없던 전체를 파악한다.”(TP, S.13) 따라서 이 시대의 특징은 ‘판명성

하지 않았다.”(TP, S.14)

65) 여기서 ‘실재론’은 물론 ‘경험적 실재론’이 아니라 ‘초월적 실재론’이다.(TP, S.14)

(Deutlichkeit)’이다.

이성의 시대는 자연과 자유 혹은 실체와 의식 중 하나의 원리로부터 전체를 설명한다. 그러나 오성의 시대에서 비로소 양자는 종합적으로 파악된다. 즉 관념론을 통해 이원론과 실재론이, 이중성과 동일성이, 스피노자와 피히테가 하나로 종합된다. 따라서 의식의 역사의 정점은 ‘관념론’이다.

분별의 시대로부터 이원론이 나타나며 이성의 시대에 이르러 실재론이 나타난다. 이원론은 지를, 실재론은 진리를 추구한다. 이원론의 특성은 이중성(차이)이며, 실재론의 특성은 동일성이다. 이원론은 경험과 관계하며 실재론은 이론을 추구한다. 이 시대에서야 관념론은 이 양자의 종합 혹은 "무차별점(IndifferenzPunkt)"에 이르게 된다.

2. 관념론으로서의 철학

이 절에서는 의식의 역사의 정점이라고 하는 관념론을 슐레겔이 어떻게 이해·전개하고 있는지를 살펴본다. 절대자의 현시로서 그의 관념론에서 근본개념(=원리)은 ‘무한자와 의식’이다. 또한 양자를 매개·종합하는 근본명제(=원칙)는 ‘실재성’이다.

그의 철학이 관념론인 이유는 무한자가 의식을 통해서만 파악되고 존립한다고 보기 때문이다. 즉 그에게 “의식의 유일한 대상(목적)은 무한자이며, 무한자의 유일한 술어는 의식이다.”(TP, S.6)

그의 관념론을 흔히 ‘실재관념론(RealIdealismus)’이라고 하는 데, 그 이유는 무한자와 의식이 실재성을 매개로 동일성을 획득하기 때문이다. 따라서 그의 관념론은 일원론이다. 그렇지만 양자의 동일성은 원형(eidos)과 모상(eikon)간의 동일성, 즉 알레고리적 동일성이다.

이 절의 과제는 ‘절대자’로부터 ‘무한자와 의식’의 개념을 구성·산출하는 과정과 이 양자가 ‘실재성’을 통해 다시 종합되는 과정을 살펴봄으로써 그의 철학의 대체적인 윤곽을 그려내는 데 있다.

슐레겔의 고유한 자기 철학체계의 전개·제시라는 측면에서 보자면, 이 절은 그 출발점이라고 할 수 있다. 즉 지금까지의 논의가 슐레겔의 철학적 입장을 포괄적인 차원에서 살펴본 서론에 해당한다면 지금부터의 논의로부터 본론이 시작된다고 할 수 있다.

먼저 절대자로부터 무한자와 의식이 산출되는 과정을 살펴보자. 절대자를 발견하기 위해서는 “절대적이지 않은 모든 것을 추상(사상)하지 않을 수 없다.” 그러나 부정적인 방식(Verfahren), 즉 단순히 절대적이지 않은 것의 제거만으로 절대자를 발견할 수는 없다. 그것은 동시에 긍정적인 방식으로, “우리가 추상해야 할 것과 대립적인 것을 구성”하는 것이지 않으면 안 된다. 따라서 “우리는 무한자를 단적으로 정립한다.”(TP, S.5) 절대적이지 않은 것의 제거는 무한할 것이므로 추상 혹은 제거의 방식을 통해서는 퇴행(Rückgang)만 가능할 뿐 진행(Fortgang)은 불가능하다. 따라서 무한자는 단적으로 정립되지 않을 수 없다.

그런데 절대적이지 않은 모든 것의 추상, 즉 무한자의 정립에서, 우리는 ‘추상하는 자(das Abstrahierende)’ 혹은 무한자를 ‘정립하는 자(das Setzende)’로 존재한다. 이 추상하는 자, 정립하는 자는 ‘의식’이다. 그런데 의식은 추상할 수 없다.⁶⁶⁾ “즉 무한자 밖의 ‘무한자의 의식’은 여전히 남는다. 그래서 의식은 말하자면 무한자의 하나의 현상(Phänomen)인 것이다.”(TP, S.5)

즉 절대자와 대립적인, 모든 것에 대한 추상은 두 가지의 중심적인 철학의 요소들로 나아간다. 그것은 ‘무한자와 의식’이다. 이 두 개념은 ‘모든 철학을 관통하는 양극(兩極)의 두 요소’이다. 다시 말해 무한자와 의식은 철학의 근본개념, 원리이다. 슐레겔은 이 두 개념으로부터 모든 것을 도출한다. 그는 철학을 무한자와 의식의 종합으로 규정한다.

66) “근대 의식철학의 전통계열에서 추상하는 자 자체, 즉 의식은 추상되지 않는다. (피히테에서도 주체는 추상되지 않는다.)”(B. Frischmann(2005), S.234)

여기서 긍정적 요소는 무한자이며 부정적 요소는 의식이다.⁶⁷⁾ 무한자와 의식을 ‘철학의 근본개념, 즉 원리’로 수립한 슐레겔은 스피노자와 피히테를 끌어 들인다. “피히테의 철학은 의식과 관계한다. 반면에 스피노자의 철학은 무한자와 관계한다.”(TP, S.5) 슐레겔은 양자의 철학을 각각 의식과 무한자에 관한 그간의 철학사적 성과들이 집적된 철학의 정점으로 파악한다.

피히테의 철학은 ‘의식’에서 출발한다. ‘이원성’의 형식이며 ‘자아와 비아를 종합하는 것’이 관건이다. 그의 방법은 ‘반성’이며 ‘지와 의식의 요소들’을 다룬다. 피히테 철학은 ‘주체의 독자성과 활동성’에 이르게 한다. 반면 스피노자의 철학은 ‘동일성’의 형식이다. 그의 방법은 ‘사변’이며 ‘우주자연, 즉 무한자’를 다룬다. 그의 철학은 ‘관조’에 이르게 한다.

따라서 무한자와 의식을 종합하려는 슐레겔의 철학(관념론)의 과제는 양자의 철학의 종합이 된다. 또한 이 종합이 관념론의 내용이 된다. 양자의 종합이 가능한 것은 “양자의 철학은 서로 대립적인 근본원리를 지님으로써 철학의 기본 모형들을 대표하며 그와 동시에 종합의 요소들을 제공”⁶⁸⁾하기 때문이다.

두 번째로 양자가 종합되는 과정을 살펴보자. 슐레겔은 양자의 철학을 종합하기 위해 무한자와 의식을 각각의 요소들로 분해한다. 먼저 무한자는 무규정자와 규정자의 두 가지 요소로 나뉜다. ‘무규정자’는 긍정적 요소이며 ‘규정자’는 부정적 요소이다. 무한자에 대해 우리가 알 수 있는 것은 ‘무규정자’라는 것뿐이므로 긍정적 요소이며 이의 반대개념은 ‘규정자’이므로 부정적 요소이다.

무한자는 “무규정자와 규정자의 산물”(TP, S.20)이다. 즉 무한자는

67) “무한자의 자기규정은 무규정자(das Unbestimmte)로부터 규정자(das Bestimmte)를 ‘생산(산출)’해내는 것인 반면 의식의 규정은 규정자에 대한 ‘부정’ 작용, 즉 규정자를 무규정자로 만드는 것이기 때문이다. 그렇지만 ‘무한자’를 ‘긍정적인 요소’로, 반면 ‘의식’을 ‘부정적인 요소’로 본다는 점에서 무한자에 대한 영향사적 평가절상이 [...] 숨어있다.”(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, S.117)

68) B. Frischmann(2005), S.234

‘무규정자의 규정자화의 무한성’을 지칭한다. “무규정자가 현실화 하려면 자기 자신으로부터 출발하여 스스로를 규정하지 않으면 안 된다.” 또한 이렇게도 표현한다. “신성은 자기 자신을 현시(서술: Darstellung)하기 위해 세계를 만들었다.”(TP, S.20) 즉 무규정자의 규정자화는 무규정자의 자기규정이며, 그것이 산출한 것은 ‘세계’이다. 슐레겔은 무규정자의 자기규정, 즉 규정자화를 ‘발생(Genese)’ 혹은 ‘정의(definitio)’라고 한다.⁶⁹⁾ 또한 이를 스피노자의 정식(定式)이라고 한다.

이제 철학의 다른 근본요소인 의식을 살펴보자. 무한자의 운동은 무규정자의 규정자화이다. 반면 의식의 운동은 그 역의 과정, 즉 규정자를 무규정자화하는 것이다. 왜냐하면 철학은 절대자, 혹은 절대지를 추구하기 때문이다. 따라서 의식은 어떤 규정자에 머물러 있을 수 없다. 어떤 규정자도 절대적이지 않기 때문이다. 그러므로 의식은 규정자가 무규정자에 이르기까지 무한히 규정을 해나가야 한다. 이를 통해 드러나는 것은 ‘자아’이다.⁷⁰⁾ 슐레겔은 의식의 이러한 규정을 ‘연역’이라고 한다.⁷¹⁾ 또한 이를 피히테의 정식이라고 한다.

여기서 무한자와 의식 사이에는 원환관계가 성립한다. 또한 ‘실재성’이 드러난다. 자연의 생기적 산출능력을 의미하는 무한자의 운동은 무규정자로부터 규정자를 정의하는 것(=발생시키는 것)이다. 반

69) ‘정의’는 유와 종차를 나타낸다. ‘발생’이란 무규정자로부터 유와 종차를 지닌 규정자가 나타나는 것이다.

70) 슐레겔은 의식의 역사를 규정자의 무규정자화의 발전사로 이해한다. 데카르트와 칸트를 거쳐 피히테에 이르러 의식의 역사는 자아를, 규정자를 규정하는 주체로 의식하기에 이른다. 즉 자아는 현상에 대한 반성을 통해 지를 산출하는 의식의 주체(칸트)로, 나아가 모든 객관을 자신의 창조적 상상력을 통해 산출하는 존재(피히테)로 규정된다. 슐레겔은 이를 이렇게 표현한다. 자아란 ‘규정자가 자기를 무규정자로 규정한 것’이다. 즉 자아는 무규정자로부터 규정된 존재(규정자: 자연으로부터 산출된 것, 피조된 것)임에도 불구하고 모든 규정자를 무한히 규정하는 주체로 자신을 규정한다. 즉 자아는 무한히 규정하는 자, 즉 무규정자로 자신을 규정한다. 따라서 자아는 “규정자가 무규정자에 이르기까지 무한히 규정을 해나감을 통해 드러나는 것”이다.

71) 어떤 것을 ‘규정’할 때 기준이 존재하지 않는 것에 대해서는 ‘정의’를 하고, 그 정의로부터 기준이 구성될 수 있는 것에 대해서는 ‘연역’을 한다.(TP, S.27과 TP, S.32)

면 자아의 통일적 의식능력을 의미하는 의식의 운동은 규정자로부터 무규정자를 연역하는 것이다. 양자는 역의 과정이므로 양자의 진행은 ‘하나의 원환운동’을 낳는다. 그런데 이 원환운동은 무한자와 의식의 두 개의 중심을 지니므로 ‘타원(Ellipse)’이 된다. 실재성이란 이 타원이다. 다시 말해 실재성은 양자의 운동이 종합되는 지점, 즉 양자 사이의 무차별점이다. 바로 이 실재성이 철학적 지 혹은 진리이다. 또한 ‘무한자의 의식’으로서의 관념론의 대상이다.

따라서 “의식의 관점에서 실재성은 의식이 만들어낸 정신적 실재성이다. 반면 질료적 측면에서 실재성은 무한하고 영원한 실체, 즉 신적인 것이다. 그래서 슐레겔은 실재성을 ‘절대적 悟性⁷²⁾(absolute Intelligenz)’ 또는 ‘신적인 정신’과 동일시 한다.⁷³⁾ ‘관념론에서 가장 본질적인 것은, 실재성을 자기 안에서 통일하는, 우리가 상징적으로만 알 수 있는 절대적인 悟性を 받아들이는 데 있다.’(TP, S.96) 실재성에 대한 사유는 상징적으로만 현시(서술)될 수 있다. 이 안에는 ‘모든 지는 상징적이다’는 것이 내포되어 있다. 이 상징적인 지의 능력이 바로 오성이다.”⁷⁴⁾

슐레겔의 관념론은 이렇듯 피히테와 스피노자의 순환적 종합을 통해 완성된다. 즉 실재성은 한편으로는 스피노자적 무한실체, 즉 무

72) 오성(Verstand)은 누스(νοῦς)와 인텔렉투스(intellectus), 이성(Verstand)은 로고스(λόγος)와 라치오(ratio)의 번역어이다. 이는 칸트에 의한 것이다. 이 중 ‘Verstand’를 ‘오성’으로 번역할 것인가 ‘지성’으로 번역할 것인가는 여전히 이론의 여지가 많다. 그런데 ‘인텔렉투스(intellectus)’의 경우는 대부분 ‘지성’으로 번역한다. ‘Verstand’도 최근 ‘지성’으로 번역하는 경우가 많아졌다.

그런데 슐레겔의 경우 ‘Verstand’는 칸트와는 달리 지적 능력만을 가리키는 것이 아니다. 광의로 쓰일 경우 고대적 ‘누스’의 의미대로 ‘자연의 생기능력’과 ‘전체에 대한 의식능력’을 모두 가리킨다. 협의로 쓰일 경우는 ‘전체에 대한 의식능력’을 말한다. 어느 경우든 ‘지성’으로 번역하기가 곤란하다. 따라서 이 글은 ‘Verstand’는 ‘오성’으로 ‘intellectus’는 ‘悟性’으로 번역한다. 또한 ‘intellektuelle Anschauung(visio intellectualis)’도 흔히 통용되는 ‘지(성)적 직관’ 대신에 ‘오성적 직관’이라고 옮긴다. 다만 칸트적인 의미에서 사용되는 경우는 일부 ‘지성’이라고도 번역한다.

슐레겔은 ‘이성’에 대해서는 ‘추론(연역)능력’만을 인정한다. 따라서 칸트와는 반대로 ‘이성’은 ‘협의의 오성’이다.

73) 절대자에 대한 이해가능성, 방법 등에서는 현저한 차이를 보이지만 ‘절대정신’을 인정한다는 점에서는, 그의 ‘관념론’ 이해는 헤겔과 상통한다.

74) B. Frischmann(2005), S.238

한자의 자기산출의 산물이다. 다른 한편 실재성은 피히테적 자아, 즉 의식이 산출하는 무한자에 대한 사유 혹은 지이다.

그러나 그의 관념론에서 무한자의 자기산출이라는 측면의 실재성과 의식의 산출이라는 측면의 실재성은 항구적인 간극에 머문다. 즉 양자 간의 (완전한) 동일성으로서의 실재성은 이념으로만 존재한다. 왜냐하면 무한자의 자기산출로서의 자연은 무한자의 알레고리이며, 의식이 산출하는 무한자에 대한 지 또한 무한자의 상징일 뿐이기 때문이다. 따라서 무한자와 의식 사이의 동일성은 원형(eidos)과 모상(eikon)의 동일성, 즉 알레고리적 동일성이다.

슐레겔이 자신의 관념론을, 실재론과 이원론을 종합한 일원론이라고 하는 것은 이러한 상징적 혹은 알레고리적 동일성을 제시하고 있기 때문이다. 따라서 그의 관념론은 엄밀한 의미의 일원론이라고 할 수는 없다. 슐레겔의 관념론 철학은 동일성과 비동일성(차이), 일원론과 이원론 사이의 모호한 중간에 위치한다고 보는 것이 오히려 더 정확한 평가일 것이다.

슐레겔은 의식과 무한자, 실재성을 바탕으로 전개되는 자기의 철학(관념론)의 계기 혹은 특징을 ‘객관적 자의(objektive Willkür)’, ‘오성적 직관(intellektuale Anschauung)’, ‘초월적 관점(transzendentaler Standpunkt)’이라고 한다.

‘객관적 자의’⁷⁵⁾는 ‘근원적 추상(ursprüngliche Abstraktion)’을 말한다. 객관적 자의의 과제는 모든 주관적인 것과 상대적인 것, 즉 유한자를 제거하는 데 있다. 따라서 객관적 자의는 ‘무한자’의 개념으로 이끈다. 동시에 개별적 의식을 추상함으로써 ‘근원적 의식’, 즉 신적인 의식을 나타나게 한다. 즉 무한자와 의식은 객관적 자의를 통해 철학의 근본요소로 도출된다. 다시 말해 절대자로부터 ‘무한자와 의

75) ‘객관적 자의’에서 ‘자의’는 “절대적인 결정, 즉 무한히 많은 것으로부터 하나의 규정을 절대적으로 선택하는 것이다.”(TP, S.86) 즉 제멋대로, 우연적으로, 아무 것이나 선택한다는 것과는 거리가 멀다.

식'을 산출한 것은 '자의'에 의한 것이다. 누구나 자신의 철학은 자신의 자유의사(=자의)에 따른 선택이다. 그렇지만 그것은 주관적인 것이 아니라 최고로 '객관적'인 것이다.⁷⁶⁾ 왜냐하면 철학의 개념들은 의식의 역사를 통해 그 실재성이 입증된 것이며 철학자의 선택(=자의)은 이 실재성의 토대 위에서 이루어지기 때문이다. 또한 만사(萬事)를 고려하여 자신이 할 수 있는 한, 최대한으로 주관적인 것과 상대적인 것을 배제하고 선택되는 것이기 때문이다.

슐레겔은 '오성적 직관'을 통해 '무한자와 의식'이 의식에 대해 더 이상 환원 불가능한 근본요소임이 확인된다고 한다. "오성적 직관을 통해 우리가 발견한 것은 의식과 무한자는 추상할 수 없다는 것이다."(TP, S.24) 따라서 오성적 직관이란 '무한자의 의식에 대한 의식'이다. 이는 진리에 대한 내적 직관이며, 오성적 직관에서 오성과 직관은 결합되어 있다. 오성적 직관은 반성적인 것이 아니라 직접적인 지, 즉 개념을 통해 매개되지 않은 지이다. 오성적 직관은 신적인 것, 우주에 대한 의식이다. 오성적 직관은 "우주의 근원적인 뿌리로서의 의식에 대한 지각이다."(TP, S.17) "우리는 신적인 것의 현존재를 직접적으로 안다. 내적인 감각(Sinn)을 통해서, 즉 오성적 직관을 통해서 말이다."(TP, S.53)

초월적 관점이란 객관적 자의와 오성적 직관을 종합함으로써 얻어진 사유의 능력 혹은 관점을 말한다. '무한자와 의식, 실재성'은 초월적 관점의 요소들이다.

앞서 말했듯 슐레겔의 철학은 헤겔의 절대정신, 혹은 절대이념과 유사한 의미를 지니는 '초월적 관점'에서의 서술이다. 그렇지만 슐레겔의 '초월적 관점'은 신적인 것에 대한 개체적·인간적 의식이지 헤겔의 '절대정신'처럼 신적 정신 그 자체는 아니라는 점에서 차이가 있다.

76) 슐레겔에서 주관 혹은 자아는 역사를 통해 성립된 개념이다. 따라서 자아는 역사적 자아 혹은 해석학적 주관이다.

II -3.구성과 성격규정으로로서의 철학방법론

『초월철학』의 과제는 피히테의 반성철학과 스피노자의 사변철학을 종합하는 데 있다. 슐레겔은 이 과제를 양자의 철학이 지니는 대립적인 요소들을 자신의 방법론에 입각하여 매개하는 형식으로 수행한다. 대립적인 요소들이란 의식과 무한자, 자유와 필연성, 개체와 우주(개별과 보편)⁷⁷⁾ 등이다.

슐레겔에 의하면 “방법은 정신이며 체계는 문자이다. [...] 체계는 하나의 철학적 전체를 현시(darstellen)해내야 한다. 방법은 이 전체를 산출해 내야한다.”(TP, S.18) 이 인용문에서 보듯 슐레겔은 어떤 철학이 지니는 독창성과 가치는 방법에 있다고 본다.

그의 방법은 “모순관계인 긍정적 요소와 부정적 요소가 하나의 무차별점에서 종합되는 삼원적(triadisch) 모델이다. ‘무차별점’이란 두 요소간의 매개가 이루어지는 ‘공통적인 중심점(gemeinschaftlich Mittelpunkt)’이다.”⁷⁸⁾

그는 모든 개념을 긍정적 요소와 부정적 요소의 두 가지 요소의 ‘비례’적 결합으로 본다. 따라서 현시해야할 중심개념을 두 가지의 요소로 분해한다. 이 최초의 분해로부터 얻어진 두 가지 요소, 혹은 근본개념을 ‘원리(Prinzip)’라고 한다. 이어 두 개념을 ‘매개’할 개념을 제시한다. 이 매개개념을 그는 ‘근본명제(Grundsatz), 즉 원칙’이라고 한다. 명제는 개념간의 관계이다. 그러므로 개념과 개념을 연결하는 매개는 명제의 형식을 취할 수밖에 없는 것인데, 그 명제는 원리들을 결합시키는 근거, 토대이므로 근본명제인 것이다.

원리인 두 개념들은 다시 각각 긍정적 요소와 부정적 요소로 분해된다. 즉 네 가지의 개념이 다시 산출된다. 이 개념들이 서로 결합되거나 혹은 계속해서 요소들로 분해됨을 통해 새로운 개념을 산출

77) 여기서 개체 혹은 개별이란 피히테적 ‘자아’를, 우주 혹은 보편은 스피노자적 ‘자연(세계)’을 지칭한다.

78) B. Frischmann(2005), S.229

하는 과정을 지속함으로써 술레겔은 중심개념이 이루어내는 전체상을, 즉 중심개념으로부터 비롯된 개념들 간의 연관관계를 제시하게 된다. 그것이 곧 하나의 전체적인 철학체계를 형성한다. 이 하나의 철학체계가 바로 우리가 다루고 있는 절대자의 현시로서의 『초월철학』이다.

이상에서 논의한 그의 방법을 앞 절 즉 ‘관념론으로서의 철학’에서 다루어진 내용을 예로 들어 설명해보자.

먼저 철학은 절대자의 현시이므로 ‘현시되어야 할 중심개념’은 ‘절대자’이다. 술레겔은 절대자를 ‘무한자와 의식’의 두 요소로 분해한다. 여기서 무한자는 긍정적인 요소이며, 의식은 부정적인 요소이다. 즉 무한자와 의식은 철학의 근본개념, 즉 원리이다.

여기서 절대자가 무한자임은 단적으로 정립된다. 즉 절대자는 무한자로 ‘정의(Definieren)’된다. 절대자는 규정할 수 있는 기준이 없기 때문이다. 반면 의식은 무한자로부터 ‘연역(Deduzieren)’된다. 즉 무한자의 단적인 정립 혹은 정의가 가능하기 위해서는 무한자를 정립하는 자로서의 의식이 필요하다. 다시 말해 무한자를 기준으로 의식은 무한자를 정립하는 자로 규정된다.

정의와 연역은 그의 방법을 이끄는 두 축이다. 정의는 사변적 직관의 산물이며 여기서 나오는 것은 직관적 개념이다. 이것은 스피노자적 사변과 관련된다. 연역은 반성적(이성적) 추론을 의미하며 이를 통해 추론적 개념이 나온다. 연역은 피히테적 반성과 관련된다. 즉 그의 방법은 정의와 연역, 직관적 개념과 추론적 개념의 종합이다.

철학이 절대자를 추구하는 이유는 상대자가 아니라 절대자가 ‘참으로 존재하는 것’, 즉 실재성이기 때문이다. 다시 말해 철학이 ‘절대자의 현시’라는 것은 ‘실재성의 현시’와 같은 의미를 지닌다.

술레겔은 절대자 혹은 실재성이 무한자와 의식의 관계에서 드러난다고 본다. 즉 무한자와 의식의 관계로부터 실재성이 나타난다. 다시 말해 무한자와 의식은 ‘실재성’을 통해 매개된다. 따라서 ‘실재성’

은 무한자와 의식을 매개하는 개념, 즉 근본명제(Grundsatz) 혹은 원칙이다. 이로써 그의 방법론(철학)의 근간을 이루는, ‘시원적(anfänglich) 삼원성’이 수립된다.

여기서 무한자와 의식은 다시 각각의 긍정적인 요소와 부정적인 요소로 분해된다. 즉 무한자는 ‘무규정자’와 ‘규정자’로, 의식은 ‘자아’와 ‘비아’로 분해된다. 다시 말해 네 가지의 개념들이 다시 산출된다. 여기서 무규정자와 자아는 긍정적인 요소이며 규정자와 비아는 부정적인 요소이다.

슐레겔의 방법론에서 서로 다른 두 개의 개념들을 결합하는 원칙은 하나의 개념의 긍정적인 요소와 다른 하나의 개념의 부정적인 요소의 결합이다. 따라서 한편으로는 ‘무한자의 긍정적인 요소인 무규정자’와 ‘의식의 부정적인 요소인 비아’를, 다른 한편으로는 ‘무한자의 부정적인 요소인 규정자’와 ‘의식의 긍정적인 요소인 자아’를 ‘실재성’을 통해 매개함으로써 두 가지의 실재성 명제를 산출한다. 즉 ‘실재하는 것은 비아의 무규정자’라는 명제와 ‘실재하는 것은 자아의 규정자’가 그것이다.

‘비아의 무규정자’에서 ‘비아’는 ‘자연’을, ‘무규정자(무규정성)’은 ‘자유’를 함축한다. 역으로 ‘자아의 규정자’에서 ‘자아’는 ‘인간’을, ‘규정자(규정성)’는 ‘필연성’을 함축한다. 따라서 그는 위의 실재성 명제들로부터 또 다른 실재성 명제들, 즉 ‘실재하는 것은 자연의 자유이다’와 ‘실재하는 것은 인간의 필연성이다’라는 명제⁷⁹⁾를 산출해낸

79) 자연(=무한자)의 무규정자(무규정성)이란 자기가 자기를 산출하는 능력(=능산성)을 뜻한다. 자연의 자기산출능력은 무한하므로 규정을 할 수 없기 때문이다. 자기가 자기를 산출하는 무한한 능력을 지니고 있기 때문에, 자기의 존립근거를 자신으로부터 지니고 있기 때문에 자연은 자유이다.

반면 자아의 규정자(규정성)이란 자아는 무규정자의 자기 규정의 산물인 규정자로부터 출발할 수밖에 없음을 말한다. 데카르트 이래 근대철학에서 자아는 세계의 창조자로서의 지위를 지니는 것으로 격상된다. 슐레겔은 자아의 자발성·창조성을 인정하지만 그것은 자연의 자기산출능력의 토대에서만 가능하다고 본다. 즉 인간은 규정자로부터 출발할 수밖에 없는, 따라서 필연성에 매어있는 존재이다. 그렇지만 인간은 자연법칙, 필연성을 파악함을 통해서, 이 필연성을 받아들임을 통해서 비로소 자유를 얻을 수 있다.

다.

이로써 슐레겔은 절대자의 현시, 혹은 실재성의 서술로서의 자신의 철학이 다루어야 할, 골격을 이루는 명제들의 산출을 완성한다. 하나는 ‘자연의 자유의 실재성’이며 다른 하나는 ‘인간의 필연성의 실재성’이다. 그의 철학체계에서 전자에 대한 서술은 ‘세계론’⁸⁰⁾이, 후자에 대한 서술은 ‘인간론’⁸¹⁾이 된다. 세계론과 인간론에서도 지금까지 서술한 방법이 그대로 지속되며 이로써 슐레겔은 자기 철학의 체계전체, 즉 『초월철학』을 수립한다.

슐레겔의 방법론은 한편으로는 칸트와 연관되어 있다. 그렇지만 칸트를 그대로 좇는 것이 아니라 오히려 칸트를 자기 식대로 변형함으로써 자신의 방법을 마련한다.⁸²⁾

칸트에서 수학적 인식으로서의 구성이란 “그 개념에 상응하는 직관을 선험적으로 현시한다는 것”(KrV, B741)을 말한다. 그렇지만 그는 철학에서는 선험적 직관이 불가능하다고 본다. 따라서 철학적 인식과 수학적 인식을 다음과 같이 구분한다.⁸³⁾

“철학적 인식은 개념들에 의한 이성인식이고, 수학적 인식은 개념들의 구성에 의한 이성인식이다.”(KrV, B741)

“우리의 모든 인식은 역시 궁극적으로는 가능한 직관과 관계를 맺는다. 왜냐하면, 직관을 통해서만 대상은 주어지기 때문이다. 그런데 하나의 선험적인 개념(즉 비경험적 개념)은 이미 자기 내에 순수직관을 함유하여 그 개념이 구성되어지거나, 아니면 선험적으로 주어지지 않는 가능한 직관들의 종합만을

80) 그러나 실제로는 자연의 자유 자체의 서술이 아니라 자연의 자유와 인간의 의식 간의 관계 및 매개가 중심으로 서술된다.

81) 인간론도 인간의 필연성 자체에 대한 서술이 아니라 필연성의 존재로서의 인간이 어떻게 자유를 얻을 수 있는가가 중심이다.

82) 칸트는 ‘초월적 방법론의 1장 1절. 교조적으로 사용되는 순수이성의 혼탁’(KrV, B740-B766)에서 수학의 방법을 철학의 방법으로 사용해 온 종래의 형이상학을 비판한다. 그런데 슐레겔은 칸트가 여기서 비판을 위해 검토하고 있는 수학의 방법을 고스란히 자신의 철학 방법으로 채용한다.

83) 이에 대한 보다 자세한 논의는 이상현, 「수학적 구성과 선험적 종합판단」, 칸트 연구 제18집(2006)을 참조할 것.

함유하거나이다. 이런 경우에는 사람들은 비록 그 개념을 통해 종합적으로 그리고 선형적으로 판단할 수 있기는 하지만, 단지 추론적(논변적;diskursiv)으로 개념들에 의해 하는 것이며, 그리고 결코 개념의 구성에 의해 직관적(intuitiv)으로 하는 것은 아니다."(KrV, B747-748)

슐레겔은 철학적 인식과 수학적 인식을 구분하는 칸트의 견해에 반대한다. 그는 철학적 인식에서도 선형적 직관, 보다 정확히는 오성적 직관이 가능하다고 본다. 슐레겔에서 철학은 절대자의 현시이다. 즉 철학이란 오성적 직관에 의한 개념의 구성을 통해 절대자를 현시하는 것이다.

‘오성적 직관’은 슐레겔의 방법론의 핵심이다. ‘오성적 직관’의 토대에서만 그의 철학은 구성될 수 있다. 여기서 ‘오성적 직관’에 의한 구성이 무엇인지를 보다 구체적으로 알아보기 위해 그의 철학의 시작(Anfang) 지점, 즉 절대자로부터 무한자와 의식의 구성(=산출)을 다시 한 번 생각해보자.

그의 철학은 절대자를 현시(서술)해야 한다. 그러나 절대자에 대해서는 어떠한 규정도 할 수가 없다. 규정이 가능하다면 그것은 이미 절대자가 아니기 때문이다. 따라서 그는 철학을 시작조차 할 수 없는 상황에 봉착한다.⁸⁴⁾

그가 이 상황을 타개하기 위해 선택한 것은 ‘무한자에 대한 단적인 정립’, 즉 ‘절대자는 무한자라고 정의함(Definieren)’이다. 이 정의로부터 의식을 연역함(Deduzieren)도 가능해 진다.

그러나 절대자로부터 산출한 무한자와 의식의 관계는 또 다른 문제에 부딪힌다. 슐레겔에 의하면 무한자는 근원적 추상, 즉 절대적이지 않은 모든 것의 추상을 통해, 다시 말해 유한자의 가상을 제거함을 통해 정립된 것이다. 따라서 ‘추상하는 자’ 혹은 ‘정립하는 자’로서의 ‘의식’이 무한자에 앞서 전제되어야 한다. 그렇지만 역으로 의식에 의한 유한자의 가상제거가 가능하기 위해서는, ‘무한자’가 이미 전제되

84) 이는 헤겔이 그의 『논리학』제1권 존재론의 서두에서 던진 질문, 즉 “무엇으로 학의 시작(Anfang)이 마련되어야 하는가?”의 문제의식과 상통한다.

지 않을 수 없다. 따라서 절대자로부터 무한자와 의식을 산출하는 과정은 순환논증이다.

그렇다면 순환논증 임에도 자신의 철학이 정당성을 지닌다고 주장하는 근거는 무엇인가? 그는 자신의 철학이 ‘객관적 자의’와 ‘오성적 직관’, ‘초월적 관점’에 기반하고 있기 때문이라고 한다. 절대자가 무한자와 의식의 두 요소로 구성되어있음은 근원적 추상으로서의 ‘객관적 자의’를 통해 나온 것이며, 초월적 관점에서의 의식능력인 ‘오성적 직관’에 의해 입증된 것이다. 또한 자신의 철학의 정당성은, 그것의 실재성, 즉 역사를 통해 증명된다고 본다.

즉 술레겔에 의하면, ‘무한자와 의식’의 개념들의 산출과정은 순환논증이어서 비논리적으로 보이지만 ‘오성적 직관’에 의해 구성된 것이므로 그 개념들은 실재적이다. 또한 그 개념들이 실재적이라는 것은 역사를 통해 증명된다. 다시 말해 무한자와 의식의 개념의 정당성은 논리적 증명이 아니라 ‘역사적 증명(Beweisen)’에 의한 것이다. 또한 역사적으로 그 실재성이 현시된 증명이므로 그 증명은 가장 명증적인 증명, 즉 ‘입증(Demonstrieren)’이라고 한다.

“개념들은 증명된다: 그 실재성이 발견될 때까지는 그 개념은 개념으로 전혀 사용되지 않거나, 잠정적으로 사용될 뿐이다. 증명한다는 것은 어떤 사태의 실재성을 밝힌다는 것(darthen)을 말한다. 그렇기 때문에 모든 증명은 역사적이다. 논리적 증명이란 있을 수 없다, 왜냐하면 이성적 추론⁸⁵⁾으로부터는 어떤 실재적인 것도 나올 수가 없기 때문이다.”(TP, S.22)

술레겔은 자신의 이러한 방법을 “구성(Konstruieren)과 성격규정(Charakterisieren)의 종합”이라고 말한다. 구성은 ‘산출(Produzieren)과 연역의 종합’이며 성격규정은 ‘정의와 입증의 종합’이다. 나아가 구성은 수학적 방법이며 성격규정은 역사적 방법이라고 한다.

85) 이 말은 술레겔이 자신의 방법에서 ‘이성적 추론’, 즉 ‘연역’을 완전히 배제함을 의미하지 않는다. 오히려 ‘연역’은 그의 방법에서 ‘정의’와 더불어 한 축을 담당한다. 다만 ‘연역’자체는 ‘실재성’의 근거가 될 수 없다고 본다.

구성은 어떤 개념에 대한 연역(반성적 추론)을 통해 새로운 개념을 산출하는 것이다. 따라서 구성은 산출과 연역의 종합이다. 그가 구성을 수학적 방법이라고 하는 이유는 수학은 하나의 정의로부터 시작하여 ‘연역’을 통해 개념들의 체계를 ‘산출’하기 때문이다. 이는 그의 철학이 절대자를 무한자로 정의하고 이로부터의 연역을 통해 산출됨과 같다.

사변적 직관에 의한 개념의 구성은 정의를 통해 이루어진다. 슐레겔에서 철학 자체는 정의가 불가능하며 따라서 정의에서 출발할 수 없다.⁸⁶⁾ 그러나 철학체계의 수립은 정의에서 출발하지 않을 수 없다. 그런데 이 정의를 통해 수립된 개념은 절대자에 대한 의식의 상(Bild), 즉 상징일 뿐 절대자 자체는 아니다. 따라서 개념들은 절대자에 대한 성격규정(특징묘사)일 뿐이다. 그의 방법이 역사적 방법인 이유는 자의(Willkür)를 통해 정의된 개념의 실재성이 역사를 통해 ‘입증’된다고 보기 때문이다.

구성과 성격규정은 분리된 과정이 아니다. 슐레겔의 방법을 오성적 직관에 의한 개념의 구성이라고 할 때 구성과 성격규정은 오성적 직관에 의한 개념 구성의 요소들이다. 오성적 직관은 구성과 성격규정, 혹은 반성적 추론과 사변적 직관을 통일하며 양자에 의한 개념 산출을 가능케 하는 근원적인 의식능력이다.

슐레겔의 방법은 다른 한편으로는 헤겔과 유사성을 지닌다. 즉 슐레겔은 모든 철학적인 개념들을 하나의 방법론적 원리로부터 전개시키고자 한다. 다시 말해 양자의 체계는 모두 모순적인 두 가지 요소들이 하나로 매개됨을 통한 전개로써 구성된다.

또한 양자는 모두 의식(정신)의 기능을 부정(Negation)으로 파악한다. 즉 의식(정신)에 의한 무한자(절대자)에 대한 모든 규정은 유한자(규정자)에 대한 부정을 통해 전개된다.⁸⁷⁾

86) “철학은 정의와 같은 명확한 규정이 아니라 자기 철학함의 목적에 맞게 성격을 규정함만이 가능하다.”(TP, S. 4)

그런데 헤겔에서 부정은 ‘부정의 부정(Negation der Negation)’이다. 즉 “즉-자(An-sich)’는 정신의 순수한 자기 긍정이기 때문에 유한한 의식의 종결은, 즉 정신의 타자화의 지양은, 다시 말해 정신의 자기 자신으로의 복귀는 ‘부정의 부정’으로써 완성된다.”⁸⁷⁾

그러나 술레겔의 부정은 ‘무한한 부정(unendliche Negation)’이다. 자연(무한자)과 의식(정신)의 동일성은 알레고리적 동일성이므로 양자 간에는 영원한 간극이 발생한다. 따라서 자연과 정신의 완전한 합치, 즉 헤겔식의 부정의 부정은 가능하지 않다.

나아가 술레겔은 의식이 부정적 규정 기능만을 지니고 있다고 보지 않는다. 의식은 무한자에 대한 긍정적 관조 기능을 아울러 지닌다. 즉 의식은 부정적 규정 기능과 긍정적 관조 기능을 통일하는 오성적 직관능력을 지닌다.

헤겔은 절대자에 대한 긍정적 관조 가능성을 부정한다. 나아가 그는 오성적 직관 자체를 인정하지 않는다. 헤겔에서 절대자는 부정(=부정의 부정)을 통해, 개념을 통해 파악되는 것(Begreifen)이다. 절대자는 긍정적인 방식으로는 결코 파악될 수 없다. 따라서 감각적인 것을 통해서도 파악될 수 없으며, 파악되더라도 그것은 불충분한 것이므로 지양되어야 한다.

반면 술레겔에서 절대자(무한자)는 오성적 직관이 지니는 오성의 측면, 즉 부정적 규정기능을 통해 개념적으로 현시된다. 다른 한편으로 직관의 측면, 즉 긍정적 관조기능을 통해 감각적으로 현시될 수 있는 가능성이 열려있다. 술레겔은 이 후자의 측면에서의 의식을 판타지라고 하며, 판타지에 의한 무한자의 현시를 매개하는 것은 ‘개념’이 아니라 ‘예술(작품)’이다.

헤겔에서 개념을 통한 절대자의 파악은 자연과 정신의 완전한 동일

87) “우리는 절대적이지 않은 모든 것을 추상(사상)해야만 한다. [...] 무한자를 정립하고 이를 통해 무한자와 대립적인 모든 것을 지양한다고 해도, 우리에게는 여전히 늘 어떤 것, 즉 추(사)상하는 자(das Abstrahirende), 즉 의식이 [...] 여전히 남는다.”(TP, S. 5) 여기서 **의식**은 추상하는 자, 즉 **부정**이다.

88) M. Elsässer, TP, Erläuterungen, S. 117

화에 이를 가능성을 내포한다. 하지만 슐레겔에서 무한자의 현시로서의 개념과 예술작품은 모두 무한자의 모상, 즉 알레고리일 뿐이다.

II -4.의식이론: 무한자의 상징과 알레고리를 산출하는 상상력으로서의 의식

슐레겔은 인식론과 미학, 도덕과 종교를 가능케 하는 인간의 능력을 하나의 의식으로 설명하고자 시도한다. 즉 칸트의 3대 비판철학의 체계가 인간의 의식을 학문능력으로서의 '사유', 도덕능력으로서의 '의지', 미감능력으로서의 '판단'으로 각기 분리하여 주제화하고 있다면, 슐레겔의 의식이론은 '미적인 것'을 중심에 놓고 이 삼자를 하나로 통합하여 인간의 의식을 해명하고자 한다.

이 장의 과제는 철학의 근본개념, 즉 원리인 '무한자와 의식' 중에서 '의식'의 측면을 중심으로 놓고 슐레겔의 철학을 살펴보는 것이다. 따라서 여기서의 '의식'은 '무한자의 의식'이다. 슐레겔에서 '무한자의 의식'은 인간 일반에 대한 본질적 규정이다. 따라서 슐레겔의 의식이론은 '무한자의 의식'의 해명이다.

'의식'은 무한자에 대한 의식의 상(Bild)을 산출한다. 즉 의식은 한편으로는 무한자의 상징인 개념을 산출하며, 다른 한편으로는 무한자의 알레고리인 예술작품을 산출한다. 따라서 '의식'의 본질은 산출능력, 즉 '상상력(Einbildungskraft)'이다. 슐레겔의 의식이론은 그러므로 '상상력'을 해명하는 것이기도 하다.⁸⁹⁾

그는 개념구성의 방법에 따라 '무한자의 의식'으로부터 다른 모든 의식개념들을 도출하며, 도출된 모든 의식개념들은 '무한자의 의식'

89) '무한자의 의식'이 '개념산출'로 나타나면 '철학'이며, '예술작품' 즉 감각적인 질료를 통해 나타나면 '예술'이 된다. 슐레겔은 개념과 예술작품을 모두 무한자에 대한 의식의 상(Bild)으로 이해한다. 즉 무한자가 '형상(eidos)'라면 개념과 예술작품은 모두 그것의 '모상(eikon)'이다. 슐레겔은 개념에 대해서는 주로 '상징'을, 예술작품에 대해서는 '알레고리'를 사용한다. 그러나 앞서 주30)에서 밝혔듯 '상징'과 '알레고리'는 동일한 의미이며, 때에 따라서는 혼용된다. 이 혼용에서 특기할 것은 '상징'을 '알레고리'라고 쓰는 경우는 있어도 '알레고리'를 '상징'으로 쓰는 경우는 없다는 점이다. 따라서 슐레겔에서 본질적인 것은 '상징'이 아니라 '알레고리'이다. 또한 다음 장에서 주로 다루게 될 능산적 자연(무한자)의 자기산출로서의 자연(유한자, 소산적 자연), 즉 모든 현존재(Dasein)에 대해서도 무한자(eidos)의 하나의 상(Bild), 모상(eikon), 즉 '알레고리'라고 한다.

의 구성요소들이 된다. 즉 의식이론은 ‘무한자의 의식’을 구성하는 의식개념들의 그물망 혹은 계통수(系統樹)의 제시이다. 또한 의식이론의 구성은 무한자의 의식으로부터 다시금 무한자의 의식에 이르는 원환적 구성이다.

앞서 철학사를 함축하는 ‘의식의 역사’를 통해 슐레겔은 인간이 무한자의 의식에 이르게 된 과정을 밝힌 바 있다. 이제 그는 먼저 인간이 ‘무한자의 의식’을 지닐 수 있게 된 주관적인 조건들을 묻는다. 이 조건들은 의식의 역사에서 항상 전제되며, 지속되는 것이다. 슐레겔은, 이 조건들의 탐색이 ‘무한자의 의식이 개인에서 어떻게 현상(Phänomen)하는가’의 문제라고 한다.⁹⁰⁾ 또한 무한자의 의식의 발생적 근원을 묻는 것이기도 하다.

의식이론은 세 부분으로 이루어진다. 첫째, 무한자의 의식을 가능하게 한 인간의식의 주관적 조건들이 제시된다. 둘째, 무한자와 의식을 결합하여 지와 사유, 반성과 사변, 자연과 신성을 산출하고 이의 통일로서 오성과 알레고리가 제시된다. 셋째, 인간의식의 본질규정에서 오성과 병존하는 것으로서 판타지가 제시된다.

먼저 무한자의 의식을 가능하게 하는 인간의식의 주관적 조건들을 살펴보자. 슐레겔의 무한자의 의식의 근원찾기는 무한자의 의식으로부터의 역진(Rückgang)을 통해 이루어진다. 즉 인간으로부터 지와 의지(=행)⁹¹⁾를 추상한다. 왜냐하면 무한자의 의식이란 곧 절대지, 즉 ‘지와 의지의 통일’로서의 의식이기 때문이다.⁹²⁾ 지(Wissen)와 의지(Wollen)의 추상으로부터 인간에게 남는 것은 ‘감정(Gefühl)과 노력(Streben)’이다. 그래서 슐레겔은 무한자의 의식의 주관적 조건으로

90) 이런 면에서 슐레겔이 말하는 ‘의식의 역사’와 ‘의식이론’은 헤겔의 『정신현상학』의 사유방식 혹은 문제의식과 유사한 것을 선취하고 있다고 할 수 있다.

91) 슐레겔은 주로 ‘지(Wissen)’와 ‘행(Handeln)’을 대비적 개념으로 사용한다. 그러나 의식과 관련한 이곳의 서술에서는 ‘행’ 대신 ‘의지(Wollen)’를 쓴다. ‘행’은 의식과 관련된 용어가 아니며 ‘행’에 해당하는 인간의식은 ‘의지’이기 때문이다.

92) ‘무한자의 의식’이 ‘지와 의지(=행)의 통일’이라는 점에서 무한자의 의식의 주관적 조건들은 인간이 철학을 하는, 혹은 할 수 있는 근원적인 이유 혹은 조건이다.

서, 인간의 감정들과 노력들 중에서 무한자의 의식과 유사한 것이 무엇인가를 찾는다.

다양 다기한 인간의 감정들 중에서 그러한 감정은 ‘숭고의 감정 (Gefühl des Erhabenen)’이다. 슐레겔은 숭고의 감정을 ‘누구에게나 일어나는 것’, ‘설명 불가능한 최종의 것’, ‘근원적인 것’으로 규정한다. 또한 인간을 동물과 구별시켜 준 것은, 아리스토텔레스가 말하는 인간의 이성성, 합리성(“인간은 이성적 동물이다”)이 아니라 ‘무규정적이고 오래된 감정’인 숭고의 감정이다.

숭고의 감정은 “인간을 우주의 일부로 느끼게 한다.”⁹³⁾ 숭고의 감정이 인간과 우주자연을 ‘느낌’의 차원에서 연결한다는 것은 중요한 의미를 지닌다. 칸트에서 숭고의 감정은 미감적인 것이지 인지적인 것이 아니다. 그러나 슐레겔은 양자를 구분하지 않는다. 이 ‘느낌’, 즉 숭고의 감정은 우주자연에 대한 미감적 판단과 인지적 판단의 공통적 기초이다.

그렇지만 슐레겔은 숭고의 감정이 “돌발적이며, 오래 지속되지 않고 나타났다가 사라졌다”를 반복”하는 감정이라고 한다. 즉 숭고의 감정은 ‘무한자의 의식’을 가능케 하는 가장 근원적인 것이지만 숭고의 감정만으로 인간의 의식의 본질규정 혹은 보편규정으로서의 ‘무한자의 의식’이 출현한 것은 아니다.

숭고의 감정은 무한자의 의식을 가능케 하는 인간의 주관적 조건들 중 ‘자연’적인 조건이다. 슐레겔은 이어 ‘문화’에서 기인하는 조건을 제시한다. 슐레겔은 인간을 공동체적 존재, 즉 사회적 존재로 파악한다. 문화는 인간 공동체(사회)에 기반하는 것이므로 슐레겔이 제시하는 문화적인 조건은 제2의 자연적인 조건과 다름없다.

공동체에서 인간은 자기의 삶을 바꾸기 위해 다양한 노력을 전개한다. 슐레겔은 이러한 인간의 노력들을 하나로 묶을 수 있는 최고의 목표는 ‘이상을 향한 노력(Streben nach dem Ideal)’이라고 한다. 즉 숭고의 감정은 사회적으로 각자가 자신의 이상을 향한 노력

93) B. Frischmann(2005), S.238

을 전개하는 것을 나타낸다. 그렇지만 ‘이상을 향한 노력’은 개별적·규정적이다. 따라서 이것도 송고의 감정과 마찬가지로 무한자의 의식의 하나의 계기일 뿐이다.

이 두 가지 의식형식들, 즉 송고의 감정과 이상을 향한 노력은 서로 결합됨으로써 새로운 의식형식을 출현시킨다. ‘무한자에 대한 동경(Sehnsucht nach dem Unendliche)’이 그것이다. 이 동경은 송고의 감정과는 달리 돌발적인 것이 아니라 평온하고 영원하다. 또한 이상을 향한 노력과는 달리 개별적·규정적(bestimmt)인 것이 아니라 전체적·무규정적이다. 즉 무한자에 대한 동경은 특정한(bestimmt) 이상을 추구하는 것이 아니라 무규정자에게로 나아가는 것이다. 따라서 무한자의 의식은 이 동경에서 출현한다. 슐레겔은 인간에게는 이 동경 이상의 것이 없다고 한다. 즉 철학, 예술, 도덕, 종교 등 인간이 가치 있는 삶을 위해 추구하는 모든 것은 ‘무한자에 대한 동경’에서 비롯되는 것이다.

송고의 감정, 이상을 향한 노력, 무한자에 대한 동경을 무한자의 의식의 주관적 조건들로 제시한 슐레겔은, 이 조건들을 결합시켜 다른 개념들을 산출한다.

한편으로, 한 사람에게서 ‘이상을 향한 노력’이 ‘무한자에 대한 동경’과 결합되면 그 사람은 ‘모든 이상적인 것에 대한 사랑’(Liebe für alles Ideale)’을 지니게 된다. 슐레겔은 이를 ‘감각(Sinn)’⁹⁴이라고 한다. 다른 한편으로, 평온하고 영원하며 무규정적인 무한자에 대한 동경이 돌발적으로 생기는 송고의 감정과 연결되면 그 사람은 항상 송고의 감정을 지니려고 하게 된다. 슐레겔은 이런 상태를 ‘교양(형성, 수양; Bildung)’이라고 한다.

그런데 슐레겔이 의식이론과는 무관해 보이는 ‘사랑과 교양’을 여기서 거론하는 이유는 무엇인가? 아래 ‘II-6. 인간론’에서 종교의 요소

94) ‘감각’은 ‘무한자에 대한 예감(Ahnung), 예언(Weissagen)’이라는 의미를 지닌다. 따라서 ‘우주에 대한 느낌’인 ‘송고의 감정’과도 사실상 구분되지 않는다. 여기서 ‘모든 이상적인 것에 대한 사랑’으로서의 ‘감각’은 ‘종교적 심성 혹은 소질(Ansatz)’을 뜻한다.

(=근본개념, 원리)는 자연과 ‘사랑’이며 도덕의 요소는 명예와 ‘교양’이다. ‘사랑과 교양’은 각각 종교와 도덕의 요소들 중 주관적인 요소이다.⁹⁵⁾ 즉 슐레겔은 무한자의 의식이 인지적이고 미감적인 것일 뿐만 아니라 인간의 종교적 심성과 도덕적 심성을 포괄하는 것임을 말하고자 한다.

슐레겔은 이런 전제 하에 무한자와 의식의 두 요소들과 실재성을 결합하여 새로운 개념들의 구성으로 나아간다. 그의 철학은 반성철학과 사변철학의 종합이므로 새로운 개념들은 반성과 사변의 두 축으로 구분할 수 있다. 반성에 속하는 개념들은 ‘지(Wissen)와 반성’이며 그 대상은 ‘자연’이다. 사변에 속하는 개념들은 ‘사유(Denken)와 사변’이며 그 대상은 ‘신성(Gottheit)’이다. 양자를 종합하는 의식은 ‘오성’이며 종합의 결과는 ‘알레고리’이다.

이상에서 서술된 개념들의 산출을 구체적으로 살펴보면 이러하다. 먼저 ‘의식’에다가 무한자라는 규정을 결합시키면, 의식은 ‘무한한 의식(unendliches Bewußtsein)’이다. 이 무한한 의식이 ‘사유’이다. 여기서 사유를 실재성과 결합하면, ‘실재성에 대한 사유’가 나오며, 그것이 ‘지’이다.

반면 의식으로써 ‘무한자’를 규정한다면 무한자는 ‘의식된 무한자’이다. 이 의식된 무한자가 곧 ‘신성(Gottheit)’이다. 여기서 신성을 실재성과 결합하면, ‘실재화된 신성’ 혹은 ‘신성의 실재성’을 얻으며, 그것이 ‘자연’의 개념이다.

사유는 신성을 대상으로 한다. 반면 지는 자연을 대상으로 한다. 따라서 무한자의 의식은 의식의 ‘형식’의 면에서는 ‘지와 사유’이며 ‘내용 혹은 대상’의 측면에서는 각각 ‘자연과 신성’을 대상(내용)으로 삼는 것으로 구체화된다.

무한자의 의식을 ‘자연에 대한 지’와 ‘신성에 대한 사유’로 구체화시킨 슐레겔은 ‘신(성) 즉 자연’, 혹은 ‘물리학의 스피노자화’라는 자

95) 자연과 명예는 각각의 객관적인 요소이다.

신의 철학적 입장에 따라 양자를 다시 결합시키고자 한다.

‘신성에 대한 사유’로부터는 더 이상 어떠한 개념도 도출할 수 없다. “신성은 사유만 할 수 있을 뿐 알 수는 없기”(TP, S.21) 때문이다.” 따라서 그것으로부터 나올 수 있는 것은 ‘예언(Divination)’⁹⁶밖에는 없다.

반면 “우리가 알 수 있는 것은 자연 뿐이다. 따라서 모든 학문은 자연학(Naturwissenschaft)이다.”(TP, S.26) 그런데 슐레겔은 결국 자연학도 ‘예언’일 수밖에 없다고 한다.

슐레겔에서 자연은 ‘실재화된 신성’이다. 그러므로 자연학도 궁극적으로는 신성을 대상으로 삼게 되지 않을 수 없다. 따라서 “자연학은 결국 무형의(unsichtbar)의 예언에서 시작하여 그것으로 끝이 나게 된다.”⁹⁷(TP, S.26)

여기서 자연학의 ‘시작’은 ‘고대의 신화적 자연학’을, ‘끝’은 자연학과 신화가 첨예하게 ‘분열’된 현실을 극복하고 ‘재(再)종합’에 이르게 되는 것을 말한다. 즉 자연학과 신화가 재종합에 이르게 되면 자연학도 신성을 대상으로 삼게 된다는 것이다.

이렇듯 슐레겔의 ‘신성의 사유’와 ‘자연의 지’는 ‘예언’ 개념을 통해 결합된다. 그런데 슐레겔은 ‘신성의 사유’와 ‘자연의 지’를 결합하여 새로운 의식개념을 산출하고자 한다. 반성과 사변이 그것이다. ‘자연에 대한 지’를 수행하는 의식은 ‘반성’이며, ‘신성에 대한 사유’는 ‘사변’에 의해 수행되기 때문이다.

‘반성’은 주관인 ‘의식’이 객관인 ‘자연’을 구분하고 양자를 통합하여 ‘지’에 이름을 목표로 한다. 여기서 반성의 대상으로서의 ‘자연’은 ‘현상(Phänomen)’이다.

‘사변’은 일체의 주관성을 제거하여 자연 자체로서의 객관성을 통

96) 예언의 현시(서술)가 바로 ‘신화(이야기;mythos)’이다. 즉 신성은 소유가능한 지가 아니며 그렇기 때문에 신화를 통해 전달되어 왔다. 그렇지만 신화도 신성 자체를 전달하는 것은 아니다. 따라서 “신화는 알레고리적으로 해석되어야 한다.('데플라토네'의 '논제VI', 이 논문 S.24) 즉 예언 혹은 신화는 신성의 알레고리이다.

97) 즉 자연학, 자연에 대한 지 혹은 개념도 신성(=무한자)의 알레고리이다.

찰함을 목표로 한다. 따라서 사변의 대상으로서의 ‘자연’은 ‘이상(das Ideale)’이다.

반성과 사변의 종합, 즉 반성적 추론을 통해 얻어진 자연에 대한 지와 사변을 통해 직관된 자연에 대한 통찰은 ‘알레고리’를 낳는다. 즉 양자의 종합을 통해 현상은 이상의 발현(Erscheinung)임이, 즉 자연은 신성의 알레고리임이 드러난다.

알레고리는 신성과 자연을 매개한다. 다시 말해 알레고리는 무한자와 유한자 혹은 실체와 개체 사이를, 하나의 상(Bild)을 만듦으로써 매개한다.⁹⁸⁾ 알레고리는 개별자를 전체의 부분, 혹은 실재화(Realisierung)로 받아들이는 능력을 지닌다. 각각의 개별자, 즉 “(하나의) 예술작품-(하나의) 동물-(하나의) 식물”이 그 자체로 전 우주를 형상화한다(bilden). 왜냐하면 그 각각이 전체의 하나의 상(ein Bild), 즉 알레고리이기 때문이다.

그렇다면 알레고리를 산출하는, 즉 반성과 사변을 종합하는 의식 능력은 무엇인가? 술레겔은 이를 ‘오성’이라고 한다.

오성은 철학의 능력이다. 의식의 최고 형식이며 최고의 정신능력이다. 오성은 전체를 파악하는 능력이다. 즉 오성은 전체에 대한 파악에 기초하여 무한자와 유한자를 분리하여 양자의 관계에 법칙성을 부여함으로써 통합한다. 전자의 측면(=전체 파악)에서 오성은 사변을 가능케 하는 능력이며 후자(=무한자와 유한자 분리)의 측면에서 오성은 반성을 가능케 하는 능력이다. 사변과 반성을 통합한 오성의 시각에서 자연의 지와 신성의 사유는 하나의 관계로 다시금⁹⁹⁾ 통합된다. 즉 자연은 신성의 알레고리임이 밝혀진다.

98) 무한한 실체의 개체로의 “이행을 설명하고자 할 때 우리는 양자 사이에 하나의 개념을, 다시 말해 상(Bild)의 개념 혹은 현시(Darstellung), 즉 알레고리(eixō v:eikon)를 끼워 넣을 수 있다. 개체는 따라서 하나의 무한한 실체의 하나의 상(Bild)이다.”(TP, S.39)

99) 술레겔은 앞서 ‘자연의 지’와 ‘신성의 사유’를 ‘예언’개념을 통해 결합시킨다. 그렇다면 ‘예언’과 ‘알레고리’는 어떤 관계인가? 앞서 자연의 지는 신성의 사유로 통합되었다. “신성의 사유는 ‘예언’을 통해 이루어지며 신성의 현시는 ‘알레고리’를 매개로 한다.”(B. Frischmann(2005), S.239) 따라서 예언과 알레고리가 가리키는 것은 모두 신성으로서 동일한 의미를 지닌다.

오성은 피히테의 반성철학과 스피노자의 사변철학의 종합하는 개념이다. 오성은 이성을 넘어서는 능력이다.¹⁰⁰⁾ 이성은 경험과학의 능력이다. 그것은 주관내의 추론능력을 넘지 못한다. 이성은 “사유에서 기계론의 원리”(TP, S.82)이다. 즉 형식적·논리적 능력이다. 이성은 감각과 결합함으로써 지(Wissen)를 만들어낸다. 그러나 그 지는 경험과학적인 지 이상이 될 수 없다. 즉 그것은 철학적 지인 ‘지의 지’에 도달할 수 없다.

슐레겔은 오성을 ‘건전한 오성(gesunder Verstand=상식)’과 구분한다. 상식은 “순전히 유한자와, 그래서 착각과 오류와 모든 선입견의 선입견과 관계한다. [...] 상식은 건전하지 않고 병들고 손상된 것”(TP, S.29)이다.

그런데 병든 상식의 치유는 결코 철학을 통해 이루어질 수 없다. 치유는 완전무결한 오성을 전제하는 것이 아니라 예술을 통해 부여된다. 예술은 치유능력을 지닌다. 왜냐하면 예술은 무한자를 깨닫게 하고, 의식을 무한자와 이어지게 하기 때문이다.

슐레겔은 “예술을 끌어들이므로써 인간의 본질규정에서 사유와 병존하는 것으로 ‘판타지(Phantasie)’를 구성해낸다.”¹⁰¹⁾ 오성은 전체의 시각에서 유한자의 가상을 제거한다. 즉 오성은 개별성을 무화시킨다. 반면 판타지는 유한자를 무한자와 관계시킨다. 즉 개별적인 의식의 활동(=예술활동)에 무한성을 부여한다.

이로써 신성의 실재화로서의 자연과 개별적인 의식의 실재화로서의 예술작품은 모두 알레고리로서 동등한 지위를 얻게 된다. “예술

100) 슐레겔에서 ‘오성’은 ‘누스(nous)’이다. 인식론적으로는 전체를 통일적으로 파악하는 능력이다. 존재론적으로는 카오스, 에테르, 에로스를 종합한 신적인 창조지능의 힘이다. 따라서 여기 의식이론에서 오성은 좁은 의미로 사용된 경우이다.

칸트는 ‘누스’로부터 다른 능력과 기능을(특히 ‘직관’능력을) 사상하고 ‘지성’능력만을 남겨 놓는다. 반면 ‘이성(로고스:logos)’에 지성능력과 이념능력을 모두 부여한다. 이론의 여지는 있지만 전통적인 의미로만 본다면 이성은 ‘추론능력’이다.

101) B. Frischmann(2005), S.241

은 자연과 동일하다.”(TP, S.69) 또한 앞서 인용하였듯이 “우주는 하나의 예술작품이며 하나의 동물이자 하나의 식물이다.”(TP, S.40)

판타지는 유한자로부터 무한자를 예감할 수 있게 해주는 능력인 ‘감각’과 상(Bild)을 구성해내는 능력인 ‘상상력(Einbildungskraft)’이 합쳐진 개념이다.

슐레겔에서 감각은 현상의 다양에 대한 단순한 느낌이 아니다. 스피노자의 ‘신 즉 자연’에 따라 자연은 신성을 지닌 숭고한 것이다. 감각은 자연의 신성·숭고함이 우리에게 전달되는 최초의 통로이다. 따라서 감각은 신성에 대한 전체적인 사유를 느낌의 차원에서 예비하는 것, 즉 ‘신성(=무한자)의 예감’이며 ‘숭고의 감정’이다. 또한 자연은 신성의 자기실현이므로 일관성과 조화를 지닌다. 감각은 따라서 이 조화의 느낌, 즉 ‘미(Schönheit)의 감정’이기도 하다.

오성과 판타지, 양자가 산출하는 알레고리는 그의 의식이론의 핵심개념이다. 여기서 중요한 것은, 오성과 판타지는 모두 상상력과 결부되어있다는 점이다. 오성은 전체에 대한 통일적 파악능력이며 전체에 대한 의식의 상인 개념을 산출한다. 판타지는 전체(무한자)에 대한 개별적 의식의 감각을 형상화함으로써 예술작품을 산출한다. 양자는 모두 하나의 상, 즉 알레고리를 산출한다. 다시 말해 알레고리는 철학에서는 개념의 형식 즉 지로, 포에지(=예술)에서는 감각의 형식 즉 예술작품으로 나타난다. 따라서 오성과 판타지는 모두 상(Bild)의 산출능력, 즉 상상력과 결부된다.

이 두 능력은 자유에서 기인한다. 오성이 산출하는 전체에 대한 통일적인 개념의 상도, 판타지가 산출하는 무한자에 대한 감각의 형상화도 의식이 자유임을 보여준다.¹⁰²⁾ 양자는 모두 자유로운 상상력에 기반 하기 때문이다.

슐레겔은 개념사용법과 개념의 의미에 대한 최소한의 함의마저도 무너뜨리는 듯한, 매우 독특하며 생소한 방식으로 의식개념들을 사용

102) “자유는 판타지의 제일조건이자 순수오성의 최종목적이다.”(TP, S.84)

한다. 이는 ‘직관’에 대한 그의 이해방식에서 기인한다. 직관은 술레겔에서도 칸트와 같이 기본적으로 감각적인 것이다. 그런데 그는 직관에는 개념적 요소가, 개념에는 직관적 요소가 이미 들어가 있는 것으로 본다.

“직관은 이미 이론적이 된다. 즉 직관은 이미 추상화를 한다.(TP, S.14)”

따라서 감각, 즉 감각적 직관(sinnliche Anschauung)도 그 자체로 하나의 완전한 의식행위가 된다. 칸트에서 감각적 직관은 오성(=개념)과 결합됨으로써만 완전한 의식행위가 되지만 술레겔은 칸트의 직관과 개념의 관계에 대한 이해를 자기 식대로 변형함으로써 감각적 직관 그 자체를 완전한 의식행위로 격상시킨다.

술레겔의 이 주장은 이론과 경험은 하나라는 자신의 원칙에 따라, 칸트의 명제 즉 “직관 없는 개념은 공허하며 개념 없는 직관은 맹목이다.”(KrV, B75)를 자기 식대로 변형(überformen)한 것이다.(M. Elsässer, TP, Erläuterungen, S. 119)

즉 술레겔은 칸트가 직관과 개념, 혹은 감각과 오성이 결합됨으로써만 인식이 성립함을 주장하기 위해 사용하는 명제인 “직관 없는 개념은 공허하며 개념 없는 직관은 맹목이다.”를 자기 식대로 해석하여 직관(=경험)과 개념(=이론)의 근본적인 불가분리성 주장으로 변형한다. 따라서 감각에도 직관적 요소와 개념적 요소¹⁰³⁾가 들어있으며 오성의 경우도 마찬가지다. 즉 감각도 오성도 각기 완전한 하나의 의식행위를 할 수 있다.

술레겔에서 감각의 대상, 혹은 감각을 매개로 직관되는 대상은 무한자의 현상으로서의 자연, 즉 살아있는 유기체로서의 자연이다. 그렇지만 술레겔도 감각(적 직관)¹⁰⁴⁾을 통해 수용된 자연이 지적 인식의 차

103) 여기서 개념적 요소란 추상능력을 의미한다.

104) 술레겔은 직관을 감각적인 것으로 보기 때문에 감각과 감각적 직관을 엄격하게

원에서는 판명한 것이 아니라 불명확한 느낌이라는 점을 인정한다. 술레겔에서 자연에 대한 느낌 자체는 판명한 것이지만 그것은 지적인 파악(Erfassen)과는 구분된다. 자연은 스스로를 무제한적(unbegrenzt)으로 생성하기 때문에 제한적인 감각에 의한 파악가능성(Erfaßbarkeit)을 넘어서기 때문이다.

감각은 유한자인 자연을 대상으로 하지만 그것을 통해 무한자로서의 자연이 느껴진다. 즉 예감된다. 따라서 술레겔은 감각을 무한자에 대한 ‘예언(Weissagung), 예감(Ahnung)’이라고 표현한다. “감각은 예언한다.(Der Sinn weissagt.)(TP, S.59)” 또한 술레겔은 이 예언, 예감을 자연에 대한 개념적 파악(Begreifen)과 구분하여 미감 혹은 숭고감이라고 한다.

감각적 직관은 개념적 요소를 지니고 있기 때문에 유한자(=자연)에 대한 생경한(krud) 경험(=감각)을 추상·통일할 수 있다. 이 통일(=추상)을 통해 무한자에 대한 감각적 의식의 상이 생성된다. 따라서 무한자에 대한 예언으로서의 감각(적 직관)이란 곧 무한자에 대한 판타지를 의미한다. 또한 상상력과도 의미의 차이가 없다.

이로써 술레겔에서는 **감각=직관=예언=예감=판타지=상상력의 등식이 성립한다.** 아울러 미적인 것(=감성적인 것; das Ästhetische)을 지적이고 개념적인 것과 등치·격상시키려는 술레겔의 의도가 재확인된다.

구분하지 않는다.

II -5.세계론: 자신의 상(알레고리)을 스스로 산출하는 상상력으로서의 자연

이 장에서는 무한자와 의식으로부터 도출된 실재성 명제 중 첫 번째인 ‘실재하는 것은 자연의 자유’를 다룬다. 슐레겔은 이를 ‘세계론(Theorie der Welt)이라고 명명한다.¹⁰⁵⁾

근대적 합리성의 기획은 자연으로부터 신성을 제거하는 ‘탈주술화(Entzauberung)’에 있다. 슐레겔의 세계론은 이와 정반대의 길을 보여준다. 세계론을 통해 자연에 신성을 부여하고 또한 “우주 전체와의 관계에서 인간의 위치를 지정”¹⁰⁶⁾하려는 그의 의도를 읽을 수 있다.

그는 “객관세계는 정신적 존재의 결과물”(TP, S.37)일 뿐이라고 하여 일견 근대적 합리성의 기획과 같은 방향을 추구하는 듯하다. 그렇지만 “모든 현실적인 것(alles Wirkliche)은 신적이다. 자연만이 존재하며, 모든 것은 하나이다. 그리고 이 하나, 즉 전체는 자유롭고 생동하며 유기적이다. 개별자는 자유롭도록 조건지어져 있다. 유한자는 전혀 존재하지 않으며, 전체와의 관계에서만 존재한다. 또한 이 전체는 절대적인 悟性(absoluten Intelligenz)과, 혹은 신성의 사상(Gedanken der Gottheit)과 동일하다.”(TP, S.77)고 함으로써 탈주술화의 방향과 자신의 철학이 원거리에 있음을 보여준다.

본격적인 논의에 앞서 먼저 그의 세계론에서 유사한 의미를 지니는 용어들, 즉 ‘세계, 자연, 우주, 신, 신성’의 동일성과 차이를 밝히도록 한다.

비교적 구분이 용이한 것은 ‘신’과 ‘신성’이다. 우주, 절대자 혹은 무한자는 ‘신성’이지 ‘신’이 아니다. ‘신’은 우주의 ‘신성’에 대한 각 개인들의 불충분한·완성 불가능한 이해의 산물이다. 즉 슐레겔은 “본래의(eigentlich) 신적인 것, 즉 거스를 수 없는(unverfügbar) ‘우주’ 혹은 ‘신성’을 개체적인 즉 관점 상으로 제약된 반성의 결과인

105) 그렇지만 ‘자연론(Theorie der Natur)’이라는 표현을 쓰기도 한다.

106) B. Frischmann(2005), S.242

‘신’과 구분한다.”(M. Elsässer, TP, S.XXVI) 다시 말해 ‘신’은 ‘신성’에 대한 사람들 각자의 표상일 뿐이다. “신은 단지 창조될 수 있을 뿐이다.”(KA XIII, 330, Nr.74) ‘신성’은 하나이지만 ‘신’은 제각각이다.

그렇지만 슐레겔은, 스피노자의 ‘신 즉 자연’에서 ‘신’은 자기 의미대로라면 ‘신성’임에도 불구하고 스피노자의 표현을 그대로 따르며 문맥상 ‘신성’을 쓰는 것이 어색할 경우에도 ‘신’을 쓴다. 다만 ‘신성’과 ‘신적인 것(das Göttliche)’은 전적으로 동일한 의미로 쓰인다.

반면 ‘우주’와 ‘자연’은 뚜렷하게 구분되지 않는다. 우주와 자연을 구분하여 사용하는 경우 ‘우주’¹⁰⁷⁾는 스피노자적 의미에서 ‘능산적 자연’이며 ‘자연’은 ‘소산적 자연’이다. 이때 ‘우주’는 삼라만상을 포괄하는 것으로서 ‘신성’, ‘무한자’, ‘무규정자’와 동의어이며 ‘자연’은 ‘신성의 상(Bild) 혹은 양태, 알레고리’, ‘유한자’, ‘규정자’라는 의미로 쓰인다. 그렇지만 ‘자연’은 능산적 자연이라는 의미에서는 그 자체로 신성 혹은 무한자와 동의어로 사용되기도 한다.

‘세계’와 ‘자연’도 마찬가지로 명확히 구분되지 않는다. ‘자연’과 구분하여 쓰일 경우 ‘세계’는 “정신활동의 결과로서의, 또한 창조적인 상상력의 산물로서의 객관적인 세계”를 의미한다. 그럼에도 불구하고 양자는 구분없이 혼용되기도 한다.

슐레겔은 세계론을 통해 상이한 두 가지의 세계관을 종합하려 한다. 스피노자적 실재론과 피히테적 이원론이다. “실재론은 세계를 하나의, 불변하는 실체의 관점에서 해석하며 이원론은 세계를 요소들의 가변성의 관점에서 해석한다.”¹⁰⁸⁾

앞서 의식이론에서 피히테와 스피노자의 종합은 ‘반성’개념과 ‘사변’개념의 종합이었다. 그 종합은 ‘알레고리’와 ‘오성’이었다. 세계론

107) 이 글에서는 신성, 무한자, 능산적 자연이라는 의미에서 자연을 지칭할 경우 ‘우주자연’이라는 표현을 쓰기도 한다.

108) B. Frischmann(2005), S.243

에서는 이원론(피히테)과 실체론(스피노자)의 종합을 통해 다시금 반성과 사변을 종합한다. 이는 질료와 형식의 종합을 통해 이루어지며 양자의 종합 역시 ‘알레고리’와 ‘오성’이다.

슐레겔이 세계론을 질료-형식론에 입각하여 다루려고 하는 것은 자연(=세계)은 질료와 형식규정으로 환원된다고 보기 때문이다. 질료와 형식은 자연의 더 이상 환원 불가능한 요소들이다. 그러므로 질료와 형식은 자연론(세계론)의 원리들이 된다.

따라서 세계론은 첫 번째로 질료와 형식의 개념규정에서 출발한다. 두 번째로, 이 두 개념규정으로부터 각각 피히테적인 명제와 스피노자적인 명제의 도출과 정당화로 나아간다. 끝으로 그것이 지니는 철학적 의미가 제시된다.

먼저 질료와 형식의 개념규정을 보자. 실체론의 핵심개념은 ‘실체’이며 이원론의 핵심개념은 ‘요소들’이다. 슐레겔은 실체를 형식의 원천으로, 요소들을 질료의 원천으로 이해한다. 따라서 그의 자연규정은 질료와 형식의 두 요소의 종합을 통해 이루어진다. 자연은 실체의 관점에서는 동일성, 통일성, 항상성(Beharrlichkeit)으로 규정된다. 반면 요소들의 관점에서는 이중성(Duplizität)과 가변성(Veränderlichkeit)으로 이해된다.

양자의 종합은 두 가지 방식으로 모색된다. 그것은 실체의 관점이 지니는 규정(=동일성, 통일성, 항상성)과 요소들의 관점이 지니는 규정(이중성, 가변성)이 역설적으로 종합되는 방식이다.

즉, 한편으로는 실체 자체가 가변적인 것으로 사유되는, 즉 이중성을 지니는 것으로 보는 방식이다. ‘가변성, 이중성’과 ‘실체’의 종합, 즉 ‘가변성, 이중성을 지니는 실체’는 ‘개별화된 실체, 즉 개체’라는 규정을 낳는다.

다른 한편으로는 요소들을 동일성과 항상성의 측면에서 생각하는 방식이다. 그런데 요소들은 동일성으로 결합될 수 없다. 여기서 나온 것이 ‘카오스’ 개념이다. 즉 ‘카오스’란 ‘요소들 스스로 중화

(Neutralisieren)하고 뒤섞임'을 말한다. 따라서 '요소들'과 '동일성, 항상성'의 종합은 '요소들의 카오스'라는 규정을 낳는다.

슐레겔은 '요소들의 카오스'를 '질료'규정으로, '개별화된 실체, 즉 개체 안에 있는 실체적인 것'을 '형식'규정으로 삼는다. 이로써 질료와 형식 개념에 대한 규정이 완성된다.

두 번째로 두 개념규정으로부터 도출되는 명제들을 살펴보자.

첫째, '질료는 요소들의 카오스'라는 규정이다. 요소들은 눈에 보이지 않는다. 또한 "카오스의 특징은 아무런 구별도 가능하지 않으며 구별이 되지 않는 것은 의식할 수 없다는 데 있다."(TP, S.38) 질료는 의식할 수 없다. 우리가 경험적으로 의식할 수 있는 것은 형식뿐이다.

그렇지만 '질료'의 개념이 공허한 것은 아니다. 질료가 전제되지 않으면 형식은 있을 수 없다. 질료는 형식의 조건이다. 따라서 질료는 존재하지 않을 수 없다. 그런데 질료는 의식될 수 없으므로 질료의 존재는 우리의 상상력에 의한 구성에 의존한다. 즉 질료는 형식에 대한 자아의 반성의 산물이다.

질료는 자아의 반성의 산물이므로 피히테의 '자아의 자발성'으로부터 도출된 명제, 즉 "객관이란 창조적 상상력의 산물"(TP, S.38)가 정당성을 얻는다.

그동안의 철학, 특히 칸트의 철학에서 질료는 물질적인 것, 따라서 우리에게 소여되는 가시적인 것으로 여겨져 왔다. 그러나 슐레겔은 이런 생각을 전도시킨다. "통속철학에 따르면 질료는 소여되는 것이며 형식은 마음(Gemüt)에서 발생한다; 그러나 우리의 견해는 이와는 완전히 거꾸로다. 형식은 소여되는 것이며 질료는 우리 안에서 산출되는 것이다."(TP, S.38) 만약 형식이 칸트에서처럼 우리로부터 산출되는 것이라면 개체성은 사라져 버릴 것이며 인식되는 것은 인식자의 변형에 불과할 것이다.

이상의 서술, 즉 질료에 대한 인식론적 고찰을 통해 질료를 자아

의 창조적 상상력의 산물로 규정한 슐레겔은 질료의 비가시성에 대한 존재론적 고찰로 나아간다.

질료는 물질적인 것이 아니라 우주에 편재하는 근원적인 생명력, 즉 힘이다. 즉 질료는 물리학(자연학)에서 말하는 ‘에테르’이다. 에테르는 보편적인 세계영혼, 즉 자연의 생명이다. 에테르가 바로 질료 그 자체이다. 그로부터 질료는 비가시적임이 드러난다.¹⁰⁹⁾(TP, S.38)

질료와 형식의 특성(Charakter)은 활동성(Tätigkeit)과 이원성(Duplizität)이다. 양자는 동일성의 평온상태로의 경향을 지닌다. 이 경향은 어느 하나가 다른 하나를 지양(aufheben)하려는 활동으로 나타난다. 그러나 어느 일방이 상대방을 지양할 수는 없으므로 양자는 중화(中和)되며 그 중화에서 양자는 수축과 팽창을 무한히 지속하는 자유로운 힘들로 나타난다.

둘째, ‘형식은 개체 안에 있는 실체적인 것’이라는 규정이다. 이 규정은 스피노자의 무한실체와 양태의 관계로써 이해 가능하다.¹¹⁰⁾ 이 관계는 앞서 무한자의 유한자화, 무규정자의 규정자화, 신성의 실현

109) 슐레겔은 물리학을 스피노자주의화하려고 한다. 따라서 신화와 신학(종교), 물리학의 경계는 모호하다. 헤시오도스는 “카오스와 에테르와 에로스가 모든 것의 근원적인 시작”(J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 강성위 역, 『서양 철학사 상권·고대와 중세』, 이문출판사(1983) S.51)이라고 한다. 슐레겔은 ‘요소들의 카오스=질료=에테르’를 통해 자연신학과 신화, 물리학을 연결시킨다.

110) E.블로흐에 의하면 ‘능산적 자연’과 ‘소산적 자연’의 관계에 대한 스피노자와 브루노(G. Bruno)의 이해는 다르다. “브루노에 의하면 사물들의 ‘형식’은 ‘능산적 자연’이 구체적으로 드러난 것이다. 이를 태동케 하는 것은 질료, 즉 세계의 근원이다. 따라서 질료는 모든 형식에 앞섬 내지 모태이다. 브루노에게 ‘능산적 자연’과 ‘소산적 자연’의 개념은 동일하다. 왜냐하면 신 그리고 자연 및 질료는 동일한 차원에서 설명될 수 있기 때문이다. 이에 반해 스피노자는 신적 자연과 질료를 다른 차원에서 설명하고 있다. 전자인 ‘능산적 자연’은 무한실체로서의 신 개념과 동일한 의미를 지니는 반면, 후자인 ‘소산적 자연’은 무한실체가 질료라는 부수적 수단 내지는 양태적인 형식을 통해서 출현한 것이라고 한다.”(E. Bloch, Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte aus Leibziger Vorlesungen, 박설호 역, 『서양 중세·르네상스 철학강의』, 열린책들(2008) S.299) 슐레겔은 ‘실체(=질료)의 형식화’를 이야기 하므로 외견상 브루노의 이해와 일치하는 것으로 보인다. 그런데 그에게 ‘질료’는 의식될 수 없는 것이며, 우리가 상상력을 통해 구성해내는 것이다. 즉 질료는 어떤 원초적 힘, 생명력 자체, 즉 신적인 것이다. 그런 뜻에서 스피노자의 이해와 일치하는 듯하다. 그렇지만 스피노자는 질료와 형식을 하나로 파악하여 모두 소산적 자연에 귀속시킨다. 이런 뜻에서 슐레겔의 이해는 스피노자와 브루노 사이의 중간에 위치한다고 봐야 할 것이다.

(실재화)으로서의 자연 등으로 표현되어 왔다. 질료와 형식의 관계를 다루는 자연론에서 이 관계는 ‘실체의 개체화’로 서술된다.¹¹¹⁾ 즉 형식이란 실체의 자기규정으로서의 개체화를 말한다.

“형식의 원천은 실체이다. 실체는 하나이고 영원하며 무한하다. 형식은 실체가 스스로를 개체화함으로써 생긴다. 개체는 따라서 형식의 표현이다. [...] 형식은 부분과 전체의 관계이다.”(TP, S.39)

슐레겔의 형식규정은 인용문에 나타나듯이 두 가지이다. 하나는 ‘실체의 개체화(실체와 개체의 관계)’이며 다른 하나는 ‘부분과 전체의 관계’이다. 그런데 형식이 ‘부분과 전체’의 관계라고 하는 것은 ‘개체와 전체’의 관계라는 말을 의미하며 여기서 ‘전체’는 ‘실체’를 말한다.

따라서 실체규정도 두 가지이다. 실체는 하나, 즉 일자이다. 또한 실체는 전체이다. 즉 실체는 일자이자 전체이어야 한다. 슐레겔의 ‘형식’ 개념을 이해하기 위해서는 일자이자 전체인 개념을 찾아내야 한다. 그 단서는 질료의 정의와 관련하여 내세운 ‘에테르’에서 찾을 수 있다.

에테르는 하나이지만 어디에나 편재한다. 슐레겔에게 전체는 일자로, 일자는 전체로 이해된다. 즉 “모든 것은 일자 속에 있으며, 또한 일자는 모든 것이다.”(TP, S.7) 우주도, 자연도 전체이자 개체(=일자)이다.

따라서 실체는 질료, 에테르, 우주, 자연 등을 뜻한다. 또한 일자이며 전체이므로 물질적인 것일 수는 없다. 만약 물질적인 것이라면 시간과 공간의 제약을 받을 수밖에 없다. 시공간 내에서 물질적인 것은 일자인 동시에 전체일 수 없다. 따라서 실체는 신성, 정신성(영성)으로 이해되지 않을 수 없다.

111) 다시 말하지만, ‘우주, 무한자, 무규정자, 실체, 질료’는 슐레겔에서 사실상 같은 의미(Bedeutung)이다. 이는 그의 대립개념들인 ‘자연, 유한자, 규정자, 개체, 형식’에서도 마찬가지다.

그렇다면 실체가 무한히 개체화 하는 이유는 무엇인가? 즉 “왜 무한자는 자기로부터 벗어나 스스로를 유한하게 만들었는가? 왜 개체들이 존재하는가?”(TP, S.39) 그 이유에 대한 해명은 ‘알레고리’ 개념에서 주어진다.

유한자, 즉 개체는 무한자, 즉 전체 혹은 실체의 ‘알레고리’이다. 개체는 무한실체의 하나의 상(ein Bild)이다. 따라서 개체는 자기 속에 실제적인 것, 즉 형식을 지니게 된다. 실체가 개체화하는 이유는 “신성이 자기 자신을 현시하기 위함”이다.(TP, S.39)

거꾸로 개체가 존재하는 이유는 전체(=신성)를 현시하기 위함이다. 즉 알레고리 개념을 통해 이 세계의 현존재(Dasein)는 신성의 자기 전개, 신성의 무수한 예화(例化)로 파악되며 신성의 자기 산출로서의 개체의 목적은 신성의 현시가 된다. “개체들은 전체를 서술하기 위해 존재한다. 개체는 따라서 무한자를 서술해야 하기 때문에 무한하다.”(TP, S.39)

이로써 술레겔은 형식의 무한성을 도출한다. 또한 스피노자적 명제인 ‘신 즉 자연’, 즉 ‘실체-양태론’을 정당화한다.

셋째로, 양자의 매개는 ‘에너지’라는 규정이다. 에너지는 객관을 창조하는 상상력을 지닌 인간 의식의 능력을 말한다. 또한 개체의 형식을 만들어내는 실체가 지닌 힘을 말한다.

세계가 알레고리라는 것은 세계가 신의 작품, 혹은 신의 창조물이라는 말이다. 또한 그것은 그와 동일하게 의식의 작품, 의식의 창조물이라는 뜻이다. 신과 인간이 지닌 이 창조력을 술레겔은 ‘오성의 에너지’라고 한다.

앞서 살펴보았듯 오성은 고대의 ‘누스’와 동일한 의미를 지닌다. 오성은 존재론적으로 보면 ‘신성, 무한실체’이며 인식론적으로는 ‘최고의 의식능력’이다. 세계는 신적 오성의 산물이며, 또한 인간적 오성의 산물이다. 세계와 의식은 동일한 것이며 그 동일성은 알레고리적 동일성이다. 따라서 궁극적으로 실재하는 것은 오성의 에너지뿐이다.

이제 세계론의 서두에서 말한 쉐레겔의 의도, 즉 ‘자연에 신성을 부여’하고 ‘우주 전체와의 관계에서 인간의 위치의 지정’이 어떻게 이루어지는 지를 살펴보고 세계론에 나타난 철학적 의미를 알아보자. 이를 통해 세계론의 내용 자체도 보다 구체화 될 수 있을 것이다.

쉐레겔의 세계론의 핵심은 기계론적 자연관에 반대하는 ‘유기체론’에 있다. 따라서 그의 질료-형식의 종합이 제시하려는 것은 “그 자체로 형식을 부여하는 질료와 스스로 질료를 산출하는 형식”(TP, S.35)이라는 명제이다.

“이 종합은 한편으로는 (방금 서술되었듯이) ‘에너지’ 개념으로 나아간다. ‘에너지는 생동하는 내적인 힘이자 유기조직화(Organisation)의 원리’(TP, S.35)이다. 다른 한편으로는 ‘유기체(Organismus)’ 개념으로 나아간다.”¹¹²⁾

유기체는 내재적인 정신적 능력에 기반하여 자기 내재적인 자기운동, 자기변화를 드러낸다. 실체와 개체의 관계는 자연이 지니는 자기인과성을 나타낸다. 이 관계를 통해 자연의 자기운동과 자기변화가 해명된다. 즉 유기체성이 증명된다.

또한 실체-개체가 드러내는 실재성(Realität)은 ‘생명(Leben)’으로 사유된다. 자기를 스스로 조직하는 내적인 힘, 즉 자기인과성을 지닌 유기체란 생명이며 자연에 실재하는 것은 이러한 생명뿐이다. “세계에는 살아있는 것(생동하는 것; das Lebendige) 말고는 아무 것도 실재하지 않는다.”(TP, S.33)

우주 혹은 자연이 하나의 영원하고 무한한 실체이며 실체가 모든 형식의 원천이라면 그것은 신적인 것이다. 즉 실체는 “의식으로, 즉 하나의 정신(령:靈)으로”(TP, S.39) 생각되지 않을 수 없다. 앞서 말한 대로 실체는 일자이자 모든 것(=모든 형식의 원천)이기 때문이다.

112) B. Frischmann(2005), S.244

슐레겔의 실체는 “능산적인 자연의 작동원리, 자연자체 속의 신적인 것으로 생각되어야 한다.”¹¹³⁾ 그렇지만 실체는 ‘무자각적(unbewußt)’이다. 즉 자기의식을 지니지는 않는다. 다시 말해 헤겔적인, 자기의식적 정신이 아니다. “무한자의 유일한 술어는 의식이다.”(TP, S.6) 즉 실체는 인간의 의식을 통해서만 자기 자신을 의식할 수 있다. 실체가 자기의식적이라면 “객관은 창조적 상상력의 산물”일 수가 없다. 따라서 무한자, 즉 실체는 신적인 것이어서 의식이지만 자기의식적이지는 않다. 실체의 이러한 자기 무의식성은 실재론과 관념론이 종합될 수 있는 지점이다. 세계는 실체의 자기전개이다.(실재론) 그러나 그것은 개체적인 의식, 즉 인간을 통해서만 의식된다.(관념론)

실체에 대한 이런 이해는 슐레겔을 피히테와 헤겔로부터 구별시킨다. 피히테에서 자연은 의식을 지닌 존재가 아니다. 즉 자연의 신성과 영성(정신성)은 부정된다. 반면 헤겔에서 실체는 자기의식적 정신, 즉 주체로 파악된다. 여기서 자연은 절대정신의 자기 귀환의 계기로서의 의미를 지니게 된다. 따라서 자연에서 인식 불가능한 영역과 여지는 사라지며 정신의 '손아귀에 잡히게된다(begreifen)'. 피히테와 헤겔은 공히 정신에 우위를 두고자 한다.

슐레겔은 한편으로는 자연에 실체성과 의식성(=정신성)을 부여한다. 그러나 다른 한편 자연의 자기의식성을 부정함으로써 인간의식의 자발성(=객관은 창조적 상상력의 산물)에 길을 열어 놓는다. 따라서 자연과 정신은 균형을 유지한다. 또한 인간의식의 한계와 의식대상의 무한성으로 인한, 의식불가능한 자연의 영역과 여지를 열어 놓는다. 이를 통해 자연은 항구적인 신성을 얻으며 인간의 정신은 자기의 의식한계를 넘어서려는 무한한 과제를 얻게 된다. 나아가 이러한 인간의 과제는 단지 자신의 한계를 극복하는 것이 아니라 신성을 드러내는 일이므로 신적인 것에 참여하는 것이 된다. 이 참여를 통해 “인간은 자유이다.”(KA XVIII, 330, 74)

113) B. Frischmann(2005), 같은 곳

무한한 신적 정신은 인간의 의식 속에서야 자기 자신을 인식할 수 있다. 따라서 개별적인 의식은 신적인 것 자신의 필수불가결한 수단이자 매개체이다. [...] 개체는 무한자를 현시하는 과제를 지니며 그를 통해 자신이 무한자에 참여한다. 인간과 신적인 것은 이렇듯 서로 결부되어 있다. “각각의 사람은 제한된(beschränkt) 신이다. 각각의 사물은 전체 세계이다.”(KA XVIII, 47, 287) 슐레겔은 세계의 형식을 산출하는, 초월적이고도 신적인 의식의 실존을 이 모델(Modell)에 둔다. 신적인 것에 참여는 개체들의 실재성을 규정한다.¹¹⁴⁾

여기서 앞서 II-2장에서 언급한 세계론과 인간론의 중심명제(실재성 명제)가 어떤 의미를 지니는지를 살펴볼 수 있게 된다. 그것은 각각 ‘실재하는 것은 자연의 자유’와 ‘실재하는 것은 인간의 필연성’이었다.

이와 관련하여 슐레겔은 이렇게 말한다. “자연은 본래적으로 자유로운 것, 생동하는 것이며 인간은 자연의 상징이기 때문에 자유로울 뿐이다.”(TP, S.57) 자연은 자유로운 것으로서 나타난다. 자연은 인과결정론적으로가 아니라 무한한 생성 중에 있는 유기체이기 때문이다. 유기체의 형성(Bildung)법칙들은 게다가 무한히 변동한다. 자연 전체는 하나의 내적인 인과성을 지닌다. 즉 자연은 자기 인과적이다. 자기가 자기를 산출하므로 자연은 수동적인 존재가 아니라 자발성을 지닌다. 그러므로 자연은 자유이다.¹¹⁵⁾

자연/세계 혹은 신적인 것은 완성적인 것이 아니라 생성 중에 있는 것으로 간주된다. 이것은 인간의 행위가능성에 대한 원칙적 조건이다. 인간은 그것(자연/세계 혹은 신적인 것)의 완성에 협력해야하는 책임과 사명을 지닌다.

“세계가 완성된 것이라면 세계에 대한 지(Wissen)만 있을 뿐 행(Handeln)은 있을 수 없을 것이다. [...] 세계가 완성된 것이라면 인간은 세계를 두러

114) B. Frischmann(2005), S.245

115) 자연을 기계적 인과성의 체계로 보는 것은 슐레겔에 의하면 자연을 전체로서 고찰하지 못하고 부분만을 보는 데서 나오는 것이다.

워하거나 아니면 경멸할 것이다. 그러나 세계는 미완성이다. 그래서 인간은 신의 조력자이다.”(TP, S.42)

II -6.인간론: 정치를 통한 도덕과 종교의 매개

철학의 근본개념(=원리)인 무한자와 의식으로부터 도출된 실재성 명제는 “자연의 자유”와 “인간의 필연성”이다. ‘세계론’을 통해 그 한 축인 “자연의 자유”는 다루어졌다. 이제 ‘인간론’을 통해 다른 한 축인 “인간의 필연성”을 다룰 차례다.

세계론에서는 인간과 자연의 관계를 다루었으며 아울러 전체 자연과의 연관에서 인간의 위상이 부여되었다. 거기서 인간의 사명, 즉 필연성은 ‘자연의 자유와 그 완성에 동참함으로써 신의 조력자가 되는 것’으로 파악되었다.

인간론은 ‘신의 조력자가 되기 위한 준칙과 기준의 모색’이다. 그러나 이 모색은 인간이 지닌 필연성의 증명에 있지 않다. 그것은 세계론을 통해 이미 다루었다. 인간론이 의도하는 것은 필연성을 받아들여 ‘자유’에 도달하는 것이다.

철학체계의 측면에서 인간론은 ‘실천철학’에 해당한다. 또한 그 특징은 ‘삶(생명)의 철학’이라는 데 있다. 인간론의 목표는 “전체로서의 인간의 규정(사명;Bestimmung)¹¹⁶⁾”이다. 여기서 다루는 것은 인간의 인식론적 능력 혹은 의식능력이 아니라 인간의 삶이다.

그런데 인간의 삶은 고립적으로 이루어질 수 없다. 인간은 인간들 중에서만 인간으로 존재할 수 있다. 또한 인간은 사회에서 자신의 온힘을 기울인다. 따라서 “인간은 인간 사회(Gesellschaft)로써; 혹은 인간과 인간의 관계로써 고찰”(TP, S.44)된다.

인간론이 제시하고자 하는 것은 ‘삶의 이상(das Ideale)들’이다. 이 이상들은 사회와 정치, 도덕과 종교, 공동체와 자유의 개념들을 종합함을 통해 모색된다. 이 모색은 고대의 특징적 개념인 ‘자연’과 근대의 특징적 개념인 ‘자유(정신)’를 통일하려는 입장으로부터 나온다.

인간론의 근본개념은 도덕과 종교, 양자의 매개로서의 정치이다.

116) ‘Bestimmung’은 ‘규정’은 ‘사명’으로도 번역가능하다. 인간론에서는 ‘소명’, ‘소질(플라톤)’도 가능하다.

따라서 이 장은 다음과 같이 구성된다.

먼저 ‘1.삶의 원리들: 도덕과 종교’에서는 인간의 외적 삶의 원리로서 ‘도덕’과 내적인 삶의 원리로서 ‘종교’가 서술된다. 도덕에서는 명예와 교양이 근본요소이며 이 양자는 독자성(아레테)을 통해 종합된다. 종교에서는 자연과 사랑이 근본요소이며 양자는 보편성에 기초한 새로운 신화(종교)의 수립으로 수렴된다.

‘2.칸트비판’에서는 앞서 수립된 도덕과 종교에 대한 관점을 기반으로 칸트를 비판한다. 비판의 논점은 두 가지다. 하나는 자연의 법칙성(기계론)과 의지의 자유에 대한 비판이고 다른 하나는 영혼의 불사와 신의 존재에 대한 칸트의 요청에 대한 비판이다.

‘3.최고선으로서의 정치와 자유’에서는 먼저 ‘1.삶의 원리들: 도덕과 종교’의 연장선상에서, 도덕과 종교가 정치와 연결되는 과정을 살핀다. 두 번째로 정치의 전제인 사회의 형태들과 그로부터 구성되는 사회의 원리들을 다룬다. 세 번째로 사회의 원리들로부터 구성되는 이상적인 정치형태를 다룬다.

1.삶의 원리들: 도덕과 종교

이 장에서는 삶의 두 가지 원리인 도덕과 종교에 대해 살펴본다. 슐레겔은 인간의 삶을 외적인 삶과 내적인 삶으로 구분한다. 전자는 ‘도덕’이며 후자는 ‘종교’이다. 도덕은 인간의 행위원리이자 사회적 실천 원리이다. 종교는 인간의 내면에서 이루어지는, 신성과의 동화(Assimilation)이다.

슐레겔은 도덕과 종교에 필요한 의식능력을 전자는 오성, 후자는 판타지라고 한다. 도덕은 사회적 실천원리이기 때문에 전체를 파악하는 능력이 필요하다. 반면 종교는 유한자인 인간이 무한자인 신성에 동화하려는 것이므로 판타지가 필요하다.

1)도덕

도덕의 요소들은 명예와 교양이다. **명예(Ehre)**는 전체와의 관계

속에서 자기 자신의 독자성(Selbstständigkeit)에 대한 ‘자각’이다. 그것은 인간에게 ‘일관성(Konsequenz)’을 부여한다. 명예로운 삶을 살기 위한 준칙은 이러하다. “너 자신을 알라. 즉 너의 이상과 이상을 향한 추구에 맞서는 개인적인 장애물을 탐구하라”(TP, S.68) 또한 자신의 행위가 명예로운지 아닌지를 판단하는 기준은 이러하다. “미개함을 부끄러워하는가, 그렇지 않은가?”(TP, S.69) 여기서 중요한 것은 명예는 고립적·개체적 자기 자각이 아니라 전체 관계 속에서의 자기자각이라는 점이다. 즉 슐레겔에서 자기의식(=자각)은 피히테의 유아독존적 자아가 아니라 상호주관성이다.

교양(Bildung)은 자신의 독자성을 형성·발전시키는 것이다. 그것은 무한자에 대한 숭고의 감정 및 자연과의 조화, 창조능력과 관계한다. 교양적인 삶을 살기 위한 준칙은 이러하다. “자연에 맞게 살아라. 혹은 자연에 복종하라. 그러나 사람들이 흔히 이해하고 있는 것처럼 예술을 멀리하라는 뜻이 아니다. 예술은 자연과 동일하다.”(TP, S.68) 또한 자신의 행위가 교양에 맞는 행위였는지 아닌지를 판단하는 기준은 “자신의 감정과 성향(Trieb)이 아름다운지, 즉 그것들이 조화와 결부되며 그로부터 해명이 되는지”(TP, S.69)이다.

‘명예’는 자기 자신의 도덕적, 인격적 존엄에 대한 자각이다. 그것은 타인과의 관계에서만 가능하다. 또한 명예는 자기 자신에 대한 자각이 일관성(Konsequenz)을 나타냄으로써 타인이 그에 대해 부여하는 인정, 존경을 포함한다. 명예가 지니는 이 후자의 측면은 폴리스의 시민이 공동체에 기여·헌신하였을 때 주어지던 인정과 존경에서 유래한다. 따라서 고대적인 덕목이며 공동체에 바탕을 둔 객관적인 개념이다. 반면 교양(수양)은 근대의 덕목이며 개인에 바탕을 둔 주관적인 개념이다.

명예는 독자성의 자각이고 교양은 독자성의 계발·형성이다. 명예와 교양은 ‘독자성’에서 종합된다. 즉 도덕을 통해 인간이 추구하는 것은 개성 혹은 독자성¹¹⁷⁾이다. 그렇다면 슐레겔의 도덕관은 결국 개인주

117) 슐레겔은 양자의 종합을 ‘독자성(Selbstständigkeit)’뿐만 아니라, 고유성

의적인가?

슐레겔은 시종일관 칸트의 윤리학을 개인주의라고 비판한다. 칸트에서 도덕은 개인의 심성, 의지의 문제이다. 그것이 행위로 나타난다는 점에서 실천적이고 외적인 것이지만 칸트의 도덕에서 중요한 것은 행위의 결과가 아니라 동기라는 점에서 도덕은 내면적인 것이다. 즉 그의 윤리학의 목표는 “도덕적 마음가짐의 순수성의 달성”(『칸트사전』, S.91)이며 개인 차원에 머문다. 그러나 슐레겔에서 도덕은 외적인 삶, 즉 공적인 삶의 영역에 속한다. 그에게 도덕은 사회 혹은 정치와 불가분리적이다.

따라서 슐레겔에서 ‘독자성’이 지니는 함의를 따져보지 않을 수 없다. 플라톤은 덕을 “각자 자기의 것을 함” 혹은 “자기 소질을 도야하여 ‘탁월함(arete)’에 이르는 것”으로 본다. 즉 플라톤에서 독자성, 즉 ‘각자 자기의 것을 함’은 탁월함을 의미한다. 슐레겔은 “모든 인간에게는 자기 고유의 이상이 있으며 자신의 이상을 추구함으로써만 인간은 도덕적이게 된다”(TP, S.44)고 한다.

여기서 ‘도덕적’이 슐레겔에서 사회·정치적 맥락과 불가분리적인 것이라면 슐레겔이 말하는 ‘독자성’도 플라톤적인 의미로 해석되어야 한다. ‘독자성’은 ‘탁월함’이다. 명예는 독자성을 자각시키고 교양은 독자성을 발전시킨다. 독자성에 대한 자각과 계발은 독자성 자체, 즉 탁월함에서 종합된다. 그러나 그것은 단순히 개인에 머무는 것이 아니다. 탁월함은 공동체에 기여하는 것이기도 하기 때문이다.

도덕이란 인간이 자기 스스로 자신에게 부여한 필연성이다. 인간의 자유는 여기에 있다. 인간은 필연성을 스스로 부여함으로써 그 필연성에 자기 묶어둠으로써 비로소 자유에 다가갈 수가 있다.

자유를 향한 삶은 자기의 이상실현을 위한 끊임없는 형성(=교양)의 삶이다. 그것은 명예로운 삶이기도 하다. 자기의 이상에 배치되는 여러 난관과 풍파를 헤쳐 나온 삶이며 자기 안에 도사린 악¹¹⁸)의 요소

(Eigentümllichkeit), 독창성(Originalität), 근원성(Ursprünglichkeit)으로 표현하며, 또한 개성(인격; Individualität)라고도 한다.

를 극기한 삶이기 때문이다. 또한 이 삶은 일관성을 갖고 자기를 형성하는 삶일 뿐 명예의 결과, 즉 공동체에서 주어지는 승인과 존경을 의식적으로 추구하는 삶이 아니다. 그렇게 해서는 오히려 명예로운 삶을 살 수 없다. 왜냐하면 그것은 명예욕, 공명심을 추구하는 삶이 될 것이기 때문이다.

인간에게는 누구에게나 자기의 사명(의무, 필연성)을 스스로 규정할 수 있는 권리(=자유)가 주어져 있다. 즉 자기만의 고유한 이상을 스스로 수립할 수 있는 권리가 있다. 즉 인간은 ‘도덕적 평등’을 지닌다. 다만 과연 명예로운 삶을 살았는지, 형성(도야)의 삶을 살았는지는 각자의 몫이다. 즉 한 개인의 탁월함이 어느 정도에 이르는가는 그의 몫이다. 인간이 지니는 평등은 그러므로 ‘물리적 평등’이 아니다.

슐레겔의 철학적 기본입장인 ‘중간취하기’는 도덕론에도 그대로 나타난다. 그의 도덕론은 의무론과 목적론, 자유주의와 공동체주의의 사이를 오간다. 공동체와 자유의 촉진을 도덕이 도달해야 할 최고선으로 본다는 점에서는 목적론이며, 신성의 현시를 의무(필연성)로 지닌다는 점에서 의무론이다. 또한 그 의무의 수립이 개인의 자유·자율에 맡겨져 있다는 점에서는 자유주의이며 인간을 개인으로는 존립할 수 없는 사회적 존재라고 보는 점에서는 공동체주의이다.

2)종교

슐레겔의 철학적 목표 중 하나는 물리학(자연학)의 스피노자화이다. 다시 말해 물리학을 신화, 혹은 신학과 결합하는 데 있다. 이것이 가능하다고 보는 것은 세계론에서 보았듯이 자연이 신성을 지니고 있다는 그의 자연관 때문이다.

인간론, 특히 지금 다루고 있는 ‘종교’에서도 이런 그의 목표는 마찬가지로 관철된다. 다만 약간의 각도차가 있다. 여기서는 고대 신화와 근대 기독교를 종합한 새로운 종교(신화)를 의도한다. 즉 고대 종

118) 슐레겔에서 ‘악’은 자연(Natur)을 거스르는데 있다. 여기서 ‘자연’은 인간의 ‘본성(Natur)’이라는 의미도 함께 지닌다.

교와 근대 종교의 원리인 ‘자연’과 ‘사랑’을 보편성¹¹⁹⁾에서 종합함으로써 새로운 종교를 수립하고자 한다. 슐레겔이 어떻게 이 목표를 소화하고 있는지 알아보자.

도덕이 외적인 삶의 철학이라면 종교는 ‘내적인 삶의 철학’이다. 슐레겔에 의하면 “인간의 내적인 고상한 삶은 ‘전체’와 관계하지 않을 수 없다.”(TP, S.52) 종교는 ‘신성의 현시’이며 ‘신성’이란 ‘우주 전체’를 일컫기 때문이다. 또한 신성은 지의 대상이 아니라 사유의 대상이다. 즉 사변과 관조의 대상이다. 그러므로 개별적인 주관성은 배제되어야 한다. 이에 따라 파악된 종교의 원리는 ‘자연’과 ‘사랑’이다.

‘자연’은 전적으로 ‘객관적인 것’이며 전체와 관계한다. 반면 ‘사랑’은 전적으로 ‘주관적인 것’임에도 불구하고 전체와 관계한다.¹²⁰⁾ 양자를 매개하는 ‘준칙(Maxime)’은 ‘보편성’이다. 외적인 삶의 철학인 도덕의 원칙은 ‘독자성’인 반면 내적인 삶의 철학의 준칙은 ‘보편성’이다.

여기서 슐레겔의 철학이 지니는 역설적(paradox) 성격을 다시 한번 확인한다. 공동체와 관련된 외적이고 공적인 삶의 원리인 도덕에 대해서는 개별성, 특수성이라는 의미(Sinn)를 지니는 ‘독자성’을 원칙으로 삼고, 개인과 관련된 내적이고 사적인 삶의 원리인 종교에

119) 슐레겔은 ‘직감(Instinkt)’을 보편적인 것으로 제시한다. 직감(혹은 본능)은 말 그대로 인간이면 누구나 지니고 있는 것이므로 ‘보편성’을 지닌다고 할 수 있다.

120) 프리시만에 의하면, 사랑(에로스)은 당시의 담론 프레임에서 중요한 역할을 한다. 그는 슐레겔의 ‘사랑’을, 삼중의 방식을 지닌 결합원리로 파악한다. 1) 사랑은 상이한 인간능력과 욕구를 서로 조화시킨다. “사랑은 무차별점이며 우리 안의 핵심이다.”(TP, S.53) 또한 “모든 감정의 핵심이다.”(TP, S.66) 2) 사랑은 자연과의, 신적인 것과의 결합을 낳는다. 사랑을 통해 인간은 세계와의 통일을 느낀다.(TP, S.53) 또한 사랑은 세계의 완성에 복무하게 되도록 행위할 수 있게 인간에게 동기를 부여하는 능력이다. “*사랑의 인과성*, 그것에 의해서만 절대적 인과성의 능력이 인간에게 부여될 수 있다. 세계는 아직 미완성이다. 따라서 그것을 완성하기 위해서는 항상 시작이 되어야만 한다. 따라서 여하튼(im Ganzen) 인과성은 존재하지 않으면 안 된다. 그렇지만 그것은 물론 전체와 연관된 것이어야 한다. 이것이 바로 다른 아닌 *사랑의 인과성*이다. 사랑을 통해 모든 것이 시작되었고 사랑을 통해 모든 것이 완성된다. 이러한 원리를 깨달은 사람은, 그것을 통해 창조자가 된 사람은 근원사실(Urfaktum)을 개념적으로 파악할 수 있게 된다.”(TP, S.52-S.53), [B. Frischmann(2005), S.248]

대해서는 ‘보편성’을 준칙으로 삼기 때문이다.

그러나 이런 배치는 단순한 유희는 결코 아니다. 만약 어떤 사람의 내면의 삶이 개별성, 특수성에 머문다면, 어떤 사람의 외적인 삶이 하나의 보편성을 따라야 한다면 그 사람은 병든 사람일 것이며 그 사회 역시 마찬가지일 것이다.

자연과 사랑의 두 가지 원리는 각각 두 가지의 실정종교, 즉 “그리스와 로마의 신화, 그리고 기독교”(TP, S.53)에 상응한다. 즉 “신화적인 고대종교는 ‘자연’에, 그리고 기독교는 ‘사랑’에”(TP, S.53) 원리를 두고 있다.

종교는 인간을 신성과 결부시킨다. 신성은 인간에게 자연과 사랑을 통해 전달된다. 자연은 인간에게 신성의 상을 보여준다. 사랑은 신성을 예감하게 한다. “자연이 생성하는 신성의 상(Bild)이듯이 사랑은 아직 현전하지 않는 신성에 대한 예감(Vorgefühl)이다.”(TP, S.54)

인간은 신성의 상과 예감을 누구나 얻을 수 있다. 왜냐하면 인간은 보편적으로 ‘직감(본능:Instikt)’을 지니고 있기 때문이다. “그것(보편성)이 빈 말이 아니라는 증거로 우리는 ‘직감(Instinkt)’을 들 수 있다. 직감은 누군가에게 자연에 대한 자신만의(eigentlich) 새로운 안목(Ansicht)을 생성케 한 곳이라면 어디서든 나타난다. 어떤 내적인 힘(Gewalt)이, 그 새로운 안목이 그에게 공유(전달:mitteilen)되도록 강제한다.”(TP, S.54)

인간은 신성을 공유하는 능력을 타고났다. 인간은 신성을 공유하는 존재이다. 여기서 슐레겔은 ‘신인동형론(Anthropomorphismus)’으로 나아간다. 즉 인간과 신성은 최소-최대의 관계일 뿐이다. “최소의 자아는 최대의 자연(신성)과 같으며 최소의 자연은 최대의 자아와 같다.”(TP, S.6)¹²¹⁾ 그래서 “신들과 인간들의 관계는 다음과 같이 표현

121) 이러한 자아와 자연, 혹은 신체와 우주의 동일성은 철학사적으로 오랜 연륜을 지닌다. 브루노(Giordano Bruno)는 파르메니데스의 ‘일자이자 전체’를 신체와 우주의 동일성으로 해석한다. 즉 폭풍은 우리의 내부에서 흐르는 핏줄과 같다. 암벽은 뼈대와 다를 바 없으며, 인간의 뇌는 구름, 하늘 그리고 천구와 다를 바 없다.

될 수 있다. 고대 그리스 시인이 표현했듯이 말이다. 즉 인간들과 신들의 어머니는 같으며, 같은 대기를 호흡한다고.”(TP, S.54)

그동안 종교는 ‘신에 대한 신앙’으로 이해되었다면 술레겔이 새로 수립하고자 하는 종교는 ‘신성에 대한 직감’이라고 하겠다. 인간은 신성의 상(=자연)과 예감(=사랑)을 보편성(=인간이 지닌 보편적 능력)으로서의 ‘직감’에서 종합함으로써 신성을 공유한다(mitteilen). 즉 종교는 유한자인 인간을 무한자인 신성(자연)과 결합시켜준다. 그럼으로써 인간과 신성을 하나가 되게 해준다.

2. 칸트 비판

술레겔은 자신의 도덕과 종교 개념을 제시한 후, 이를 기반으로 해서 칸트를 비판한다. 비판의 요지는 크게 보아 두 가지다.

먼저 ‘자연의 필연성(법칙성)과 의지의 자유’에 대한 비판이다. 술레겔은 자연을 필연성(법칙성)으로, 인간(=의지)을 자유로 파악하는 방식 자체가 잘못되었다고 비판한다. 여기에는 칸트의 기계론적 자연관에 대한 비판이 포함된다.

두 번째로 칸트가 덕과 행복의 불일치로 인해 요청한 영혼의 불사와 신의 존재에 대한 비판이다. 이로 인해 칸트의 도덕론은 종교론이 된다고 보기 때문이다.

먼저, 자연의 필연성(=기계론적 자연관)과 의지의 자유를 양립시키는 칸트의 주장에 대한 비판을 살펴보자.

칸트의 철학에서 자연의 필연성과 의지의 자유는 병존한다. 즉 칸트는 자유를 새로운 인과계열의 절대적 시작능력이라고 보며 이 능력을 인간의 의지에 부여한다. 그러나 자연의 법칙성과 인간 의지의 자유는 양립할 수가 없다.

“어떤 특권적인 존재(Wesen)가 절대적 인과성의 경탄스런 능력을 지닌다는

그는 이 동일성을 통해 우주자연의 생명성을 제시하고자 한다.(E. Bloch(2008), S.291) 이 사상은 스피노자를 거쳐 라이프니츠의 모나드론으로 이어진다. 술레겔에서도 이 사상은 그의 철학 전체를 관통하는 중심적인 사상이다.

점과 나머지 모든 것은 하나의 메카니즘에 의해 지배된다는 점이 용인된다면 (세계의) 모든 연관은 한 순간에 산산조각이 나게 된다.”(TP, S.50)

양자의 병존주장에는 술레겔이 보기에는 결합 불가능한 두 개의 원리들이 뒤섞여 있다. 하나는 “무한자에 대한 동경”이며 다른 하나는 “유한자에 대한 고착, 즉 집착”이다.(TP, S.51)

칸트가 필연성에 의해 지배되는 자연세계로부터 자유를 구하려는 것은 칸트에게도 “무한자에 대한 동경”이 있기 때문이다. 그러나 칸트는 ‘현상계의 법칙성’이라는 유한자에 고착되어 자연의 생명성을, 즉 자연 자체가 자유임을 보지 못하고 있다. 칸트에서 자연과 자유는 전도되어 있다. 자유로운 것은 오히려 자연이며 인간은 필연성의 존재이다.

세계론에서 이미 보았듯, 술레겔은 자유 개념을 자신의 존재론적 자연개념과 결합시킨다. 자유의 가능성은 자연 자체에 주어져 있다. 자연은 자유롭다. 인간은 자연의 일부이기 때문에, 자연의 자유에 참여하기 때문에 자유이다. 다시 말해 자연이 자유이기 때문에 인간은 자기 자신에게 법칙을 부여할 수 있다. 이 법칙을 통해 인간은 자기만의 이상을, 즉 자기 고유의 필연성을 의무로 삼는다.

“‘인간의 필연성’이란 인간에게 자유가 없다는 뜻이 아니다. 인간의 자유는 인간 스스로 이상을 정립하고 이를 실현하고자 하는 데서 드러난다는 의미이다. 자기법칙부여는 한편으로는 자기에게 의무지우기라는 필연성의 위치를 점한다. 그렇지만 여기서 필연성이란 자기법칙부여라는 자유의 행위이다. 인간은 도덕법칙에 자기를 묶어둠으로써 상대적으로 자유롭다. 따라서 인간에게 필연적인 것은 그의 자유이다.”¹²²⁾

“자유에서 추구되는 절대적 인과성과 관련하여 우리의 이론이 가르치는 것은 기계론은 전혀 있을 수 없다는 것이다. 자유이외에는 아무 것도 없으며 모든 것(das All)은 절대적으로 자유롭다. 또한 인간은 자유롭다. 왜냐하면 인간은 자연 최고의 표현이기 때문이다. 인간은 자유롭다. 자연이 자유로운

122) B. Frischmann(2005), 247-248ff.

것과 마찬가지로. 다만 자연은 무조건적으로 자유롭다면 인간은 조건부로 그러하다. 즉 자연이 자유로운 한에서 자유롭다. 따라서 한 인간은 그의 자연(본성)이 자유로운 정도에 따라 다른 사람보다 자유롭다고도 말할 수 있겠다.”(TP, S.72-S.73)

두 번째로, 칸트가 요청한 영혼의 불사와 신의 존재에 대한 비판을 알아보자.

덕과 행복을 구분하는 칸트의 ‘최고선’ 논의에서는 두 가지가 요청된다. ‘영혼의 불사(영생; Unsterblichkeit)’와 ‘신의 존재’가 그것이다.

“유한한 인간의 의지가 도덕법칙의 신성성과 합치하는 것은 이 세상에서는 이루어 질 수가 없다. 따라서 도덕성의 완전한 충족을 위해서는 인격의 무한한 향상·진보의 근거로서 ‘영혼의 불사’가 요청된다.”¹²³⁾

경험적 세계에서 덕은 행복의 충분조건이 아니다. 즉 현실세계에서 도덕적인 사람이 반드시 행복한 것은 아니다. 오히려 그와 반대되는 경우조차 있다. 그래서 도덕적 최고선의 궁극적 달성을 위해서는 ‘신의 존재’가 요청된다.

슐레겔은 이에 대해 ‘불사(영생)’와 ‘명예’가 있다는 것으로 충분하다고 본다. 여기서 ‘불사’란 개인이 만세토록 영원히 산다는 것을 의미하지 않는다. 또한 육체는 죽어도 영혼은 영원하다는 식의 불사도 아니다. 이런 식의 불사는 종교의 영역에 속하는 개념이다. 반면 슐레겔에서 ‘불사’는 도덕의 영역에 속한다.

슐레겔에서 ‘불사’는 ‘실재적인 것의 영속’이다. 실재적인 것은 존재론적으로는 우주자연, 즉 전체이다. 도덕의 영역에서 실재적인 것은 ‘선(善)한 것’이다. 전체가 실재하듯이 선한 것도 실재하며 영원하다. 다시 말해 선한 것은 전체와의 관계에서 영원히 실재한다.

“따라서 모든 것은 하나(일자)이며 이 하나(일자)는 자유로운 것, 생동하는

123) 『칸트사전』, S.419

것이 확실한 만큼이나 확실하게 각 사람은 자기 안에 실재하는 것이 불멸한다는 것을 희망할 수 있고 알 수 있는 것이다. 보통 사람들은 ‘불사’를 위로 부터 주어지는 것으로, 인간이 수동적으로 얻는 행운으로 기대한다. 우리의 견해에서는 반대로 인간이 출선해서 불사(영생)하도록 만들어야만 한다.”(TP, S.77)

따라서 도덕성을 위해 ‘신’이 요청될 필요도 없다. 슐레겔은 도덕성, 즉 덕에 대해 이렇게 말한다. “덕은 전능하다. 여기서 ‘전능적’이란 곧 활동성, 즉 전체 자연의 형성(Bildung)에 관계하는 활동성이다. 덕이란 인간이 자기 존재의 온 힘을 다해 전체의 선을 위하여겠다고 결심하도록 하는 속성을 말한다.”(TP, S.74)

그러므로 인간에게 도덕성을 부여하는 데에는 ‘명예’만으로도 충분하다. ‘명예’는 전체(공동체)와 관련한 자기 존재의 존엄성에 대한 자각이다. 이 자각은 일관성, 즉 전체의 선을 위하여겠다는 결심의 지속이다. 따라서 도덕성을 위해서 명예 이외에 다른 것이 요청될 필요가 없다. 도덕성이란 전체의 선의 추구에 있는 것이다. 칸트에서와 같이 초감각적인 신에 대한 믿음에서만 가능한, 개인의 도덕적 완전성에 있는 것이 아니다.

같은 이유로 칸트가 말하는 개인의 실천을 통한 보편적인 도덕법칙의 수립은 부정된다. 도덕적 행위의 목표는 보편적 도덕법칙의 수립에 있는 것이 아니라 자기 형성을 통한 명예로운 삶, 전체의 선을 촉진하는 삶에 있다. 도덕성은 개인이 아니라 항상 전체 공동체와의 연관에서만 성립한다.

더구나 어떤 개인의 실천, 개별적인 행위도 보편적인 도덕성을 완성할 수 없다. 개별적인 행위에 대해서는 부정판단만 가능하다. 즉 “개별적인 행위들도 물론 한 인간의 윤리성을 단죄하는 데는, - 다시 말해 그가 불명예스런(ehrlos) 행위를 저지른 경우에는 쓸모가 있다.”(TP, S.51)

물론 개별적인 행위들에 대한 긍정판단은 중요한 문제다. 다시 말해 어떻게 행위를 해야 도덕성에 부합하는 것인지, 즉 명예로운 것인지

는 중요한 문제이다. 그러나 이에 대해 말할 수 있는 것은 하나뿐이다. 즉 도덕성은 전체와의 연관 속에서, 즉 공동체 속에서 끊임없이 형성(Bildung)해 나가는 것일 뿐 결코 완성될 수 없다는 것뿐이다.

슐레겔에 의하면 ‘영혼의 불사’와 ‘신의 요청’을 통해 칸트의 도덕론은 종교론이 된다. 도덕과 종교는 물론 하나로 종합되어야 한다. 하지만 그 종합은 양 개념의 구분을 전제하지 않을 수 없다. 칸트는 도덕과 종교를 종합한 것이 아니다. 그는 도덕과 종교의 영역을 혼동하고 있다. 도덕을 위해 종교(영혼의 불사와 신의 요청)를 불러들이는 것이 그 증거다.

3.최고선으로서의 정치와 자유

혼란을 피하기 위해 슐레겔의 용어사용에 대해서 먼저 이야기한다. 슐레겔에서 ‘사회(Gesellschaft)’와 ‘공동체(Gemeinschaft)’는 거의 의미 구분 없이 쓰인다. 사회와 ‘정치(Politik)’도 마찬가지다. 고대 그리스에서 사회와 정치는 분리되지 않았다. 사회와 공동체, 정치는 모두 고대 그리스의 ‘폴리스(polis)’에서 유래한다. 슐레겔은 이를 염두에 두고 이 용어들을 사용한다.

슐레겔의 최대 관심사는 인간의 자유이다. 세계론을 통해 인간과 자연과의 관계를 해명하는 것도 인간의 자유가 어디에 그 토대를 두고 있는가를 밝히려는 작업이다. 인간론에서 인간과 사회의 관계를 규명하려는 것도 사회에서만 인간의 자유가 실현가능하기 때문이다. 따라서 도덕과 종교를, 사회(정치)를 통해 종합한다는 것은 어떠한 사회(정치)가 인간의 자유의 이상에 가장 부합하는지를 모색하는 작업이다.

1)정치: 도덕과 종교를 매개하는 최고선

슐레겔에서 “인간론은 최고선에 대한 논의와 완전히 동일”(TP, S.47)하다. 최고선은 개인의 덕이나 행복의 차원에서 논의될 수 없다. 최고선은 공동체와 자유의 차원에, 인류 전체에 결부된 것이다.

“공동체와 자유를 촉진시키는 사람은 인류에 공헌하는 것이다.”(TP, S.47) 그는 공동체(=사회)와 정치, 그리고 자유를 최고선으로 규정한다. 그에게서 사회와 정치는 같은 의미를 지니므로 결국 정치와 자유가 최고선이다. 즉 술레겔은 인간이 사회적 존재인한, 인간의 궁극목적이라고 할 수 있는 자유는 정치(=사회)를 통해서만 가능하다고 본다.

앞서 살펴보았듯 도덕의 요소는 ‘명예와 교양’이며 종교의 요소는 ‘자연과 사랑’이다. 그런데 술레겔은 도덕과 종교를 정치와 결합시키는 데서 도덕에서는 ‘명예’가, 종교에서는 ‘사랑’이 정치를 통해 결합되는 요소라고 한다. 즉 ‘교양과 자연¹²⁴⁾’은 결합요소에서 제외된다.

교양은 객관성(=상호주관성)을 요구하는 정치의 요소가 될 수 없다. 교양(자기도야, 수양Bildung) 자체는 개인적인 것이다. 교양을 지녔다고 해서 그것이 인류에 대한 공헌으로 이어지는 것은 아니다. 오히려 교양에는 “차별(Absonderung)의 근거가 자리한다.”(TP, S.55) 교양의 정도에 따라 한 개인이 지니는 능력은 다르며 이에 따른 차별이 발생할 수 있기 때문이다.

그렇다면 왜 명예와 사랑은 도덕과 종교가 정치에서 결합될 수 있도록 하는 원리들인가? 양자가 정치의 이상과 상관관계에 놓여있기 때문이다.

명예는 인간에게 ‘일관성(Konsequenz)’을 부여한다. 그러므로 일관성에 위배되는 거짓을 부끄러워하게 되고 거짓을 물리칠 용기를 줌으로써 인간성에 공헌하게 한다. 그러므로 그것은 주관적인 것이 아니라 객관적인 것이다. 명예가 정치와 결부될 수 있는 것은 바로 이런 ‘객관성’ 때문이다. “명예만이 인간을 보다 더 나아가게 한다.”(TP, S.49) 그럼으로써 “한 인간을 전 인류(인류 전체)와 결합시킨다.”(TP, S.55) 만약 일관성이 주관적인 것에 그칠 때, 그것은

124) 술레겔은 자연이 결합의 요소가 아닌 것에 대해서는 설명을 하지 않는다. 자연은 사회(=정치)와는 대립적인 요소라는 것이 자명하다고 생각하기 때문인 것으로 보인다.

‘공명심(명예욕:Ruhmbegierde)’이 된다.

반면 사랑이 정치와 결부되는 것은 사회의 세 가지 형태들인 가족, 위계, 공화국이 모두 사랑의 기초 위에서만 존립할 수 있기 때문이다. “공화국은 조국에 없이는 생각할 수 없다. 가족에게는 당연히 사랑이 있어야만 한다. 위계(=정신적 공동체) 또한 사랑이외에 어떤 다른 질료(Materie)도 지니지 않는다.”(TP, S.71)

명예는 자기 자신에 대한 자각이지만 전체와의 관계를 전제로 하는 것이므로 객관성, 즉 상호주관성에 대한 자각이다. 따라서 슐레겔에서 이상적인 정치는 상호주관성을 바탕으로 자신과 타인을 사랑으로써 하나로 포용하는 것이어야 한다.

2)사회형태, 사회의 원리와 원칙의 구성

슐레겔은 정치론을 인간에게 가능한 사회의 형태들이 무엇인가에 대한 질문으로 시작한다. 정치는 사회를 전제하며, 이상적인 정치체제의 구성이란 곧 어떤 사회형태가 인간의 도덕과 종교의 원리를 구현 하는데 바람직한 것인가 하는 문제와 직결되기 때문이다.

그에 의하면 인간에게 가능한 사회형태는 ‘가족, 위계, 공화국’의 세 가지이다. 그는 자신이 제시한 사회형태, 즉 가족, 위계, 공화국의 이상적 모습과 관련하여 당대의 현실을 비판한다.

첫 번째로 비판되는 것은 당시의 가부장적 가족관계이다. “지금의 가족관계에서는 공화국이 생겨날 수 없다.”(TP, S.47) 왜냐하면 지금의 가부장적 가족관계는 보편적인 도덕성을 억압하기 때문이다. 따라서 우선 상속법이라도 변경을 해야 한다. 딸들이 가족의 재산을 상속하고 반대로 아들들은 지참금 정도만 받는 것이다. 이 재산을 가지고 부녀자들은 경제적·정치적 자립성을 얻기 위한 기본 전제를 갖게 된다. 그러면 부녀자들은 동등한 권리를 갖고 공동체의 정치에 참여할 수 있을 것이다.

두 번째로 당시의 교회 및 교회제도에 대한 비판이다. ‘위계(Hierarchie)’는 본래 ‘천사들의 서열’을 의미하는 말이다. 이 말은 현

실에서 ‘성직자의 지배’¹²⁵⁾, 즉 ‘교회(제도)’를 가리키게 된다.¹²⁶⁾ 그러므로 슐레겔이 말하는 ‘위계’는 당시의 ‘교회’ 혹은 교회제도이다. 슐레겔은 이 말의 본래적 의미를 찾고자 한다. 즉 그는 교회로부터 교황권 및 세속권력을 포함한 모든 권력의 배제를 주장한다. 이렇게 함으로써 교회는 본래의 질서, 즉 무한자를 향한 ‘정신적 질서’ 즉 ‘정신적 공동체’가 되어야 한다.

세 번째로 당시의 중상주의(=자유주의) 국가 비판이다. 자연법 사상, 사회계약론과 더불어 당대의 국가는 중상주의를 택하고 있었다. 슐레겔은 이에 대해 이렇게 말한다. “(지금의) 모든 국가는 화폐에 기반하고 있다. 그러나 화폐는 우연의 산물이다. 화폐는 다시 탈취당할 수도 있는 것이다. 즉 모든 국가는 빚더미에 처할 수 있다. 그렇게 되면 국가의 토대는 무너질 수도 있다.”(TP, S.47) 즉 화폐라는 우연적 산물의 소유관계에 기반한 헌법체계·국가체제는 결코 보다 자유롭고 보다 평등한 공동체에 도달할 수 없다.

그렇다면 지금의(슐레겔 당시) 사회형태들로부터 이상적인 사회형태로 나아가기 위해 필요한 사회의 원리 혹은 원칙은 무엇인가? 슐레겔은 “사회의 개념에는 직접적으로 ‘공동체(Gemeinschaft)’ 개념과 ‘자유’개념이 들어 있다”(TP, S.46)고 한다. 즉 사회의 근본개념, 즉 원리는 ‘공동체’와 ‘자유’이다.

“자유의 공동체”인 사회에서 자유가 절대적이라면 공동체는 유지될 수 없다. 그 역도 마찬가지다. 따라서 양자를 묶는 중간개념이 필요한데, 슐레겔은 이를 ‘평등’의 개념에서 구한다. 즉 ‘평등’이 사회의 근본명제, 원칙이다.

슐레겔의 발상은 두 가지 점에서 다소 특이성을 지닌다. 일반적으로는 자유와 평등을 상대개념(Korrelat)으로 보는데 비해 슐레겔은 공동체와 자유를 상대개념으로 보기 때문이다. 또 하나는 ‘평등’개념

125) hierarchía=hier(hiero=sacred, priestly)+archía(archy=rule, government)

126) 나아가 봉건적 지배권력-교황권력과 귀족권력, 기타 세속권력- 및 그것들의 지배를 의미하게 된다. 이것이 굳어져 이 말은 권력이나 금력 등에 따른 사회적 위계질서 자체를 뜻하게 된다.

에 있다 그에게 “평등이란 이미 앞에서 다루었듯이 ‘물리적’ 평등이 아니라 누구나 자신의 이상을 스스로 구성함, 즉 자기의 필연성과 의무를 자기 스스로 규정함을 의미하는 ‘도덕적’ 평등이다.”(TP, S.46)

사회의 원리와 원칙에 대한 헤겔의 구성은 그의 역사철학적 입장과 결부되어 있다. 서두에서 살펴본 『그리스 포에지 연구』에서 헤겔은 미의 역사를 3단계로 구분한다. 제1단계인 ‘고대’의 특징은 ‘자연’ 우위의 ‘공동체’ 사회이다. 2단계인 ‘근대’의 특징은 ‘자유’가 주도권을 지니는 ‘개인주의’사회이다. 또한 3단계인 도래할 ‘미래’의 특징은 ‘자연과 자유의 종합’이며 ‘평등’의 개념을 통해 매개된다.

이는 그의 사회형태들, 즉 ‘가족, 위계, 공화국’의 경우도 마찬가지이다. 가족은 고대, 위계는 근대, 공화국은 양자의 종합으로서의 미래에 해당한다. 고대 폴리스는 혈연에 의한 ‘자연’공동체, 즉 ‘가족’들의 공동체이다. 또한 근대(중세)의 공동체는 교회공동체, 즉 ‘정신(=자유)’의 공동체, ‘위계’이다. 이제 양자의 통합으로서의 ‘평등’의 공동체, ‘사회’ 혹은 ‘정치’공동체는 ‘공화국’이다.

따라서 자연과 자유(정신)의 종합을 자신의 시대사적 과제로 여기고 있는 헤겔에서 그것의 구체적인 실현은 사회의 형태면에서는 가족과 위계를 통일한 ‘공화국’의 수립이며, 그것이 구현해야 할 가치는 공동체와 자유를 평등을 통해 종합하는 것이다.

그런데 그의 ‘3단계 역사관’은 20세기 이후 역사학의 시대구분과는 괴리가 있다. 헤겔이 말하는 ‘근대’는 기독교의 수립이후 헤겔 당시까지의 시기를 말하는 것이다. 오늘날의 구분대로라면 중세를 포괄한다. 그에게 역사의 시대구분은 고대와 근대로 대별된다.¹²⁷⁾ 당시

127) 헤겔은 시대구분과 관련하여 다음과 같이 말한다. “철학사에는 본래 두 시대에 속하는 그리스 철학과 게르만 철학만이 있는데, 이는 마치 예술의 경우 고대예술과 근대예술로 구별되는 것과 유사하다.”(Hegel, TW 18, S.123) 그렇지만 자신의 철학사 분류와 관련해서는 “그리스 철학, 중세철학, 근대철학의 3단계”(Hegel, TW 18, S.131)로 구분한다. 헤겔의 언급은 고대, 중세, 근대의 시대구분이 비로소 형성되기 시작했음을 보여준다.

‘중세’는 역사의 시대구분 용어로서 시민권을 획득해가고 있던 시기이다. 실제로 슐레겔은 근대를 “기독교의 발흥과 근대정신의 발생”시기라고 한다.

끝으로 이번 장의 서두에서 언급한 사회와 정치의 동일성을 다시 한 번 살펴보자. 아리스토텔레스의 인간규정, 즉 “인간은 폴리스적 동물(zoon politikon)이다.”에서 ‘폴리스적’은 오늘날 ‘사회적’ 혹은 ‘정치적’으로 번역된다. 근대에서 ‘사회’와 ‘정치’는 분리된 영역이 되었기 때문이다. 그러나 고대의 경우 양자는 분리되지 않는다. 아리스토텔레스에서 윤리학과 정치학은 사실상 구별되지 않는다. 양자는 모두 폴리스적 삶의 규범을 다루기 때문이다.

슐레겔은 고대적 전통에 따라 사회의 원리와 정치적 원리는 같다고 본다. 공동체와 자유, 그리고 평등의 사회적 원리는 정치의 원리이자 정치가 추구해야 할 이념이다.

3)공화국: 삶의 이상의 구성

인간의 삶이 사회와 정치를 벗어나서 성립할 수 없는 것이라면 삶의 이상의 구상이란 자유의 실현¹²⁸⁾에 가장 적합한 사회의 구성에 있을 것이다. 그러나 여기에는 제한(조건)이 있다. 절대적 자유의 실현은 인류의 영원한 ‘이상’이다. 그러나 그것은 ‘현실’의 제약을 받지 않을 수 없다. 그러므로 슐레겔은 자유의 이상과 현실에 따른 사회의 구성은 ‘근사치적 구성’일 수밖에 없다고 한다.

“자유는 인간의 소질(Anlage)이며 모든 사람의 궁극목적이다. 그것은 최고선이다. 그러나 그것은 하나의 이상이며, 그것은 근사치(Annäherung)로만 드러낼 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 근사치적인 조건들을 찾아내야만 한다.”(TP, S.84)

슐레겔은 먼저 가장 이상적인 사회로 ‘무정부(무지배; Anarchie)’를

128) 슐레겔은 ‘공동체와 자유를 평등을 통해 종합하는 것’과 ‘자유의 실현’을 같은 의미로 사용한다.

든다. 사회의 근본개념은 ‘공동체와 자유’이므로 이 양자를 결합한 최고의 사회는 ‘무정부(무지배; Anarchie)’이다. “무정부는 가장 이상적인 사회이다. 무정부를 신의 왕국이나 황금시대라고 부를 수 있다. 그러나 그것은 ‘이상’이다.”(TP, S.84)

그러므로 이제 삶의 이상의 구성은 ‘절대적 자유’ 혹은 ‘자유’의 이상’에 부합하는 근사치로써 현실에 입각한 사회를 구성하는 것이 된다. 그것은 혈연에 기초한 ‘자연’공동체인 ‘가족’과 ‘정신’에 기초한 공동체인 ‘위계(교회)’를 아우르는 것이어야 한다. 그것은 ‘정치(사회)’공동체인 ‘공화국’이며 ‘공화주의’이다. 결국 절대적 자유의 근사치에, 즉 현실에 기반한 사회의 이상은 공화국 혹은 공화주의이다. 그러므로 공화국은 이상 그 자체는 아니다. 공화국은 무정부의 절대적 이상에서 볼 때는 자신으로 향하는 출발점일 뿐이다.

무정부는 정치의 이상이며, 정치의 근본개념인 자유와 평등도 정치의 이상이다. 따라서 무정부의 이상이 현실의 제약으로 인해 근사치적으로 구성될 수밖에 없듯이 자유와 평등도 근사치적으로 구성될 수밖에 없다.

자유와 평등의 정치 원리를 근사치적으로 구성하면 ‘자율(Autonomie)’과 ‘동권(同權), 즉 법 앞의 평등(Isonomie; isonomia)’이다. 그런데 자율과 동권은 ‘법의 원리’이다. 슐레겔에서 법은 정치의 파생론이다.¹²⁹⁾ 즉 법의 원리는 정치의 원리에서 파생된다. ‘자율과 동권’은 ‘정치의 원리’인 ‘자유와 평등’으로부터 파생된 것이다. 따라서 ‘자율과 동권’은 ‘법의 원리’이다.

“자유’의 근사치적 개념은 자유와 대립적이지만 절대적으로 대립적이지는 않은 것에서 찾을 수밖에 없다. 따라서 우리는 ‘자율(Autonomie)’을 발견한다. 자율은 상대적인 자유라고 우리가 내세울 수 있는 것이며 절대적인 자유에 근접하는 기초, 즉 최초의 단계이다.”(TP, S.86)

129) 슐레겔은 법에 대해서는 부차적인 의미만을 부여한다. 그는 법보다 정치에 우선권을 둔다. “법론은 정치의 응용론, 파생론이다. 왜냐하면 법의 주요개념들은 정치에서 파생된 것이기 때문이다. 법이 없는 경우에도 사회는 존재할 수 있다. 즉 법을 초월한 사회도 있을 수 있다.”(TP, S.49)

공화국에서의 자유는 자율이며 평등(Gleichheit)은 '동권(同權), 즉 법 앞의 평등(Isonomie: isonomia)'이다. 자율이 자유에 다가가기 위한 기초이듯이 평등과 동권의 관계도 이와 마찬가지로이다.

그러면 공화국은 어떤 형식, 즉 정체를 지녀야 하는가? 술레겔은 모든 공화국은 '대의정'일 수밖에 없다고 본다. 술레겔은 국가의 형식을 '민주정(Demokratie), 대의정(Aristokratie)¹³⁰, 군주정(Monarchie)'으로 나눈다.

또한 각각의 정체가 지니는 정치적 권능(Macht)의 특징을 정치학의 개념인 '구성권(konstitutive Gewalt), 행정권(exekutive Macht), 대표권(repräsentativen Gewalt)'과 연결시킨다. 즉 민주정은 '구성권', 군주정은 '대표권', 대의정은 '행정권'의 요소가 지배적이라는 특징을 지닌다.

'구성권'은 정치적 권능의 일부이지만 모든 권능은 거기에서 나온다. 즉 대표권과 행정권도 구성권에 나오는 것이다. 따라서 구성권은 정치권력의 근본이다. 술레겔은 민주정의 특징을 구성권으로 이해한다.

'대표권'이란 말 그대도 정치권력을 대리으로써 행사할 수 있는 권능을 말한다. 군주정은 대표권의 가장 극단적인 예이다.

'행정권'이란 일반적으로 행정을 집행하는 권능, 즉 '집행권'을 말한다. 예컨대 오늘날의 중앙집중화된 국가체제에서 대통령이 배타적으로 행사하는 권능을 뜻한다.

술레겔이 말하는 '행정권'도 기본적으로 '집행권'을 말하지만 오늘날 삼권분립의 한 축으로서의 '행정부'가 지니는 권능'을 의미하는 것은

130) 'Aristokratie'는 보통 '귀족정'으로 번역된다. 그렇지만, 여기서의 'Aristokratie'는 오늘날의 '대의민주주의'를 말한다. 따라서 '대의정'으로 번역한다. 오늘날의 의회주의, 즉 '대의민주주의(repräsentativen Demokratie)'는 고전적인 헌법분류법(Verfassungssystematik)에 의하면 '민주주의(Demokratie)'가 아니라 '아리스토크라시' 혹은 '과두정(Oligarchie)'이다. 근본적으로 '아리스토크라시'는 혈통이나 출신에 기반한 세습적인 귀족지배와는 관계가 없다. (<https://de.wikipedia.org/wiki/Aristokratie> 참조)

아니다. 이와는 다른 개념이다. 집행권이 다수에게, 즉 여러 지방정부나 심지어 사인(私人)에게까지 주어져 있는 것을 의미하는 말이다. 따라서 행정권은 권력이 모두에게 있는 민주정이나 일인에게 집중되어 있는 군주정과 구분되는, 대의정이 지니는 특징을 일컫는다.

정체와 관련하여 핵심은 어떤 정치형식이 가장 인간들을 하나로 만들 수 있는가가 최상의 고려사항이어야 한다. 즉 정치권력과 관련하여 가장 중요한 것은 대표권이 전체와 결부되는데 있다. 만약 대표권이 전체의 의사를 제대로 반영하지 못한다면 구성권은 존재할 수 없게 된다.¹³¹⁾

따라서 대표권이 일인에게 집중되어 있는 군주정은 배제된다. 반면 민주정은 가장 좋은 형식이지만 현실적으로 불가능하다. 결국 양자 사이의 중간을 취하는 것이 가장 나으며, 그것이 ‘대의정’이다.

대의정은 대표권과 관련해서는 일인이 아니라 다수가 권력을 대리한다. 그러나 구성권은 모든 구성원에게 주어진다. 따라서 대의정은 구성권을 특징으로 하는 민주정과 대표권을 특징으로 하는 군주정의 종합이다.

현대의 시각에서 보면 슐레겔의 주장은 별 것 아닌 것으로 읽힐 수 있다. 그러나 통일적인 국가체제를 갖추지도 못한 당시의 독일 상황을 고려하면 매우 진보적이고 혁신적인 주장이다.

그렇지만 이 글의 과제와 관련하여 더욱 중요한 것은 주장의 혁신성·진보성이 아니다. 슐레겔의 정치에 대한 이런 관심과 이론화가, 독일낭만주의를 ‘예술지상주의’로 보는 시각이 매우 일면적임을 반증한다는데 있다.

독일낭만주의 연구의 최고 권위자 중 한 사람인 E.벨러는 말한다. “낭만파에 의해서 우리 독일문학은 비로소 사회적 성격을 획득했다.”(E. Behler(1987), S.55)

131) 예를 들어, 독재권력은 모든 권능이 거기에서 나와야 하는 구성권(헌법) 위에 균림함으로써 구성권을 무화한다.

슐레겔은 도덕과 종교를, 정치를 통해 매개한다. 그런데 예술(=신화)¹³²⁾을 통한 또 다른 매개의 가능성을 이야기한다.

도덕과 종교가 정치를 통해 매개될 때 그 요소들은 도덕에서는 ‘명예’, 종교에서는 ‘사랑’이다. 반면 양자(도덕과 종교)가 예술을 통해 매개될 때는 도덕과 종교의 모든 요소를 포함한다. 즉 예술은 도덕의 요소들인 ‘명예와 교양’, 종교의 요소들인 ‘자연과 사랑’을 모두 포괄한다.

슐레겔이 예술을 통해 도덕과 종교가 종합될 수 있다고 보는 이유는 우선 예술(=신화)이 자연과 사랑을 그 내용으로 삼고 있으며 예술-감각(Kunst-Sinn) 자체가 자연 및 사랑과 밀접한 연관을 맺고 있다고 보기 때문이다. 또한 신화는 자연과 사랑을 의인화하여 상징적으로 표현하고 있으며 그 상징법을 통해 인간성을 완벽하게 표현하고 있다. 따라서 신화는 종교적 요소와 도덕적 요소의 종합이다.

“질료(Materie)의 측면에서 포에지와 예술은 종교나 도덕과 대상(Objekt)이 전혀 다르지 않다. 포에지의 질료는 이 영역에 포함되어 있다. 모든 예술-감각은 사랑과 자연, 따라서 종교와 연결된다. 그러나 예술이 표현하는 특수자(das Besondere), 다시 말해 성격(Charakter), 열정들(Leidenschaften), 감정들(Gefühle) 등은 도덕과 관련되어 있다. - 인간적인 열정들에서 모든 특수한 개별자들은, 모든 위대한 것이나 신적인 것과 마찬가지로 명예와 사랑으로부터 도출될 수 있다. [...] 각각의 신화에는 자연과 사랑에 대한 각자의 상징법(Symbolik)이 있다. 그 상징법이 개체적이라는 것, 인간적이라는 것은 특히 주목할 만하다. 그 안에는 인간성이 완벽하게 표현되어 있다.”(TP, S.61-S.62)

슐레겔에서 도덕과 종교는, 철학적으로는 ‘정치’를 통해 종합되지

132) 슐레겔에서 ‘신화=포에지=예술’이다. “예술은 소리(Ton), 빛깔(Farbe), 말(Wort)을 질료로 하는 포에지이다.”(TP, S.61) 또한 신화는 포에지로 표현된다. 엄밀히 말해 슐레겔은 ‘신화를 포에지와 예술의 중간항’이라고 하여 삼자 간의 관계를 설정하지만, 실제로는 별다른 구분 없이 혼용된다.

만 ‘예술(=신화)’을 통해서도 종합된다. 그러나 철학과 예술은 구별된다. 철학과 예술의 질료적 동일성에도 불구하고 양자의 형식은 다르기 때문이다.

“예술과 철학의 질료는 동일하다. 그렇지만 그 형식은 다르다. 철학자는 알려고 한다. 반면에 예술가는 표현하려 한다. 따라서 이를 통해 이미 포예지와 철학은 구별된다. 즉 전자(포예지)는 표현한다(darstellt). 반면에 후자(철학)는 알고자 하며, 설명하며, 어떻게 어떤 것이 실재적이 되는지의 규범들(Vorschriften)을 부여한다.”(TP, S.61)

또한 철학(정치)과 예술(신화)은 모두 도덕과 종교를 통일함에도 불구하고 ‘신화’의 경우에는 ‘종교’가 우세(Überwiegende)하지만 ‘정치’의 경우에는 ‘도덕’이 우세하다.

의식능력과 관련하여 술레겔은 종교를 ‘판타지’에 기반한다고 본다. 반면 도덕은 ‘오성’에 기반한다. 신화는 판타지에 기반하는 것이므로 “실천적인 삶으로부터 완전히 동떨어져 있다.”(TP, S.62)

이로부터 술레겔은 더 근본적인 차이를 말한다. “예술과 정치는 아무런 관련이 없다. 예술은 전적으로 정치의 영역 밖에 자리한다.”(TP, S.62)

그럼에도 불구하고 술레겔은, 양자는 모두 우리를 계도하는 원리이어야 한다고 주장한다.

“우세적인 요소, 즉 신화에서의 종교, 정치에서의 도덕은 항상 우리를 계도하는 원리이어야만 한다. 또한 고대인들이 말하였듯이 철학이 신적이자 인간적인 것의 학문이라고 할 때, 인간적인 것이 우세해야만 하지만 그럼에도 불구하고 그렇다고 해서 신적인 것이 그것에 의해 망각되어서는 안 된다. 신적이자 인간적인 것에 대한 지(Wissen)를 자기 인식(Kenntnis)과 자연 인식에 연결한다면 우리는 지혜를 향하는 모든 요소들을 완전하게 지니게 된다.”(TP, S.62)

II -7.철학의 자기 자신으로의 복귀, 혹은 철학의 철학: 논쟁과 창작으로서의 철학

이 장은 『초월철학』의 결론부이지만 보론(補論)의 성격을 띤다. 슐레겔은 이 장을 통해 “철학에 대한 자신의 이해를 요약”¹³³⁾하고 자신의 이제까지의 작업을 반성한다. 아울러 지금까지 서술한 자신의 철학이 ‘철학의 철학’을 수립하기 위한 ‘실험’이었음을 드러내는 한편, ‘철학의 철학’의 수립이 향후 전개될 철학의 무한한 과제임을 시사한다.

여기서 ‘철학의 자기 자신으로의 복귀’란 ‘만학(萬學)을 의미했던 본래적 의미의 철학으로 되돌아감’을 의미한다. ‘철학의 철학’이란 ‘이론과 경험을 결합한 백과전서(Enzyklopädie)적 체계’를 의미한다. 즉, 이 장의 과제는 본래의 철학으로 되돌아가기 위한 ‘철학의 철학’의 수립이다.

이 과제는 이 논문의 서두(I -1장)에서 살펴본 슐레겔의 철학함의 과제, 즉 ‘자연과 정신의 분열(Entzweiung)의 극복’과 같다. 슐레겔에서 ‘이론과 경험의 분리’란 ‘원리와 이념, 이론과 실천, 자연과 인간(정신), 철학과 학문, 학문과 예술의 분리를 포괄하는 표현’이다. 따라서 이론과 경험의 결합으로서의 ‘철학의 철학’ 혹은 ‘백과전서적 체계’의 수립이란 보다 구체적으로 말해서 자연학(=물리학)과 역사, 예술, 철학을 포함한 학문들과 예술들의 유기적 전체의 수립을 의미한다.

슐레겔은 ‘철학의 철학’ 개념이 철학사에서 온 것이라고 한다. 그에 의하면 철학사는 세 시기를 거친다.

먼저 제1막(Akt)은 ‘초월적 자연학(물리학)’으로 시작된다. 이는 고대 그리스철학의 시작인 우주론 혹은 ‘자연론’의 시기에 해당한다. 이

133) B. Frischmann(2005), S.251

시기는 ‘원리’의 시대이며 ‘경험’적 요소가 지배적인 시기이다.

그 다음 제2막은 “소크라테스와 그 존경스런 제자들의 시기”(TP, S.92), 즉 ‘인간론’의 시기에 해당한다. 이 시기는 ‘이념’의 시대이며 ‘이론’이 지배적인 시기이다.

제3막은 ‘철학의 철학’의 시기이다. 이 시기는 자연과 인간, 원리와 이념, 경험과 이론을 결합해야 하는 과제를 지닌다. 그렇지만 이 시기는 앞의 두 시기와는 달리 역사를 통해 그 실재성이 입증된 시기가 아직 아니다. 즉 “철학의 역사는 아직도 이 지점까지 도달하지 못하였다.”(TP, S.92)

따라서 현재(슐레겔 당시)로서는 ‘철학의 철학’이 무엇인지, 무엇이어야 하는지 하는 차원의 개념의 구성을 할 수 있을 뿐이다. ‘철학의 철학’에서 다루어지는 개념 구성의 실재성은 아직은 역사적으로 증명될 수는 없는, 구상의 차원이다. 따라서 ‘철학의 철학’은 확립된 것이 아니라 확립되어 나가야 하는 ‘활동’이다.

슐레겔은 자신의 시대를 포함한, 2막과 3막 사이의 장구한 시기를 이론과 경험이 분리적으로 다루어지는 독단론의 시대로 파악한다. 그렇지만 이 시기는 철학사적 시기구분에 들어갈 만한 가치를 지니지는 못한다.

슐레겔은 이론과 경험의 결합과 관련하여 다음과 같이 말한다.

“지(Wissen)는 이론과 경험으로 이루어져 있다. 이론은 순전히 이념과 관계한다. 여기에는 원리들이 결여되어 있다. 하지만 이론은 하나의 원리에 따라서 다루어지지 안 된다. 경험은 원리와 관계한다. 여기에는 이념이 결여되어 있다. 경험이 실재적인 경험이라면 이념에 따라서 다루어지지 않으면 안 된다.”(TP, S.27)

슐레겔은 독단론에는 경험론과 자아론(Egoismus)이 있다고 한다.(TP, S. 15) 양자는 이론과 경험의 한 측면에만 관계한다. 전자에게는 이념이, 후자에게는 원리가 부재하다. 따라서 양자의 철학을 결합한 철학이 요구되며, 이 결합이 실현된다면 모든 학문들과 예술들

이 하나의 백과전서적 체계로 묶을 수 있는 단초가 마련된다. 왜냐하면 학문들과 예술들은 모두 이론과 경험에 토대를 두고 있기 때문이다.

그런데 이 단초는 이미 『초월철학』의 이제까지의 서술을 통해 마련된 것이다. 따라서 이 단초 위에서 철학과 다른 학문들과 예술들을 결합시킬 수 있는 방법이 보다 구체적으로 모색되어야 한다.

슐레겔은 이론과 경험의 결합으로서의 ‘철학의 철학’에서 해결해야 할 과제를 세 가지로 제시한다.

- (1)철학은 근본적으로 ‘논쟁(Polemik)’이라는 것,
- (2)철학은 역사와 통일된 역사철학이어야 한다는 것,
- (3)모든 예술과 학문의 유기체(유기적 결합), 혹은 모든 예술과 학문의 백과전서의 제시.

이론과 경험이 가장 잘 결합되어 있는 분야는 ‘역사’이다. 반면 슐레겔이 보기에, 자신의 시대에 이론과 경험의 가장 첨예한 분리를 보이는 전형은 철학과 자연학(물리학)의 분리이다. 철학¹³⁴⁾은 객관적 학문방법론(=학문론;Wissenschaftlehre)의 추구에 한정된 ‘이론’이 되었으며, 자연학(Physik)은 순전히 ‘경험’적인 방식으로만 수행된다.

슐레겔은 따라서 이론과 경험의 결합을 위해 철학과 역사, 그리고 자연학을 결합하고자 한다. 그는 이 결합을 철학의 방법론에 대한 재고로써 시작한다. 이 방법론적 재고는 오늘날 그를 철학적 해석학의 원조로 여겨지게 한다. 그 철학방법은 논쟁, 즉 변증법이다.

그는 철학이 논쟁임을 이야기하기 위한 근본명제로서 “모든 진리는 상대적이다. 모든 지는 상징적이다. 철학은 무한하다.”(TP, S.9)를 다시 불러들인다. 이 명제들에 의하면 “절대적인 진리는 인정될 수 없다.”(TP, S.93) 따라서 철학 본연의 방법은 어떤 철학이 절대적인 진리에 보다 가까운 근사치인가를 다투는 ‘논쟁(Polemik)’이다.

134) 여기서의 ‘철학’은 원리와 이념을 분리하여 ‘이념’만을 내세우는 당시의 독단론적 철학을 가리킨다.

철학이 논쟁의 산물이라는 것은 철학이 추구하는 지와 진리 자체가 ‘역사’적 진행과정에 편입됨을 의미한다. 따라서 철학은 “전적으로 역사적이어야 한다.”(TP, S.93)

나아가 역사는 ‘사실’을 추구한다. 그런데 사실은 ‘자연’에서 오는 것이다. 그러므로 철학은 역사를 자연과 함께 다루지 않을 수 없다.

슐레겔에 의하면 “지(知)의 질료에 관한한, 철학은 자연학과 역사로 해소되지 않을 수 없다.”(TP, S.97) 철학은 ‘지의 지’이지만 결국 지의 모든 내용은 자연학과 역사로부터 취해진 것이 아닐 수 없다.

다만 역사와 자연학에서 다루는 사실은 철학적 사실과는 차이가 있다.

“사실로 간주되는 많은 것이 현상일 뿐이다. 전체 역사가 그 예이다. 역사가는 자기 연구를 마칠 때, 사실들을 수립하였다고 믿는다. 인간의 발전과 관련지어 볼 때, 이 사실들은 철학적으로는 현상들일 뿐이다.”(TP, S.99)

슐레겔은 여기에 철학의 고유한 과제와 만학의 결합의 근거가 있다고 한다. 모든 지는 자연에서 오는 것이므로 학문은 자연학이다. 자연학만이 학문이다. 그런데 자연학은 자신의 오류를 스스로 제거할 수 없다. 그것은 철학¹³⁵⁾에서만 가능하다.

왜냐하면 철학은 근원적인 지인 원리와 총체적인 지인 이념을 다루는데 비해 물리학은 그 사이에 있는 유한한 지절을 다루기 때문이다. 다시 말해 철학은 무한자를 다루지만 자연학은 유한자, 즉 개체 혹은 개별자를 다루기 때문이다.

따라서 철학만이 무한자의 눈(=초월적 관점)을 지닐 수 있다. 즉 철학에서만 유한자의 가상성이 파악될 수 있다. 그러므로 좁은 의미에서 철학의 과제는 오류의 제거에 있다. 여기서 오류란 현상을 사실상 착각하는데 있다. 철학은 현상의 가상성을, 즉 유한자를 제거해야 한다.

135) 여기서 ‘철학’은 ‘원리와 이념’을 종합한 슐레겔 자신의 철학을 말한다. 이후의 서술에서 ‘철학’은 모두 이런 의미의 철학을 가리킨다.

철학의 과제가 오류의 제거에 있으므로 철학은 ‘부정’이다. 술레겔에서 ‘부정’은 ‘무한한 부정(die unendliche Negation)’이다. 헤겔식의 ‘부정의 부정’이 아니다. 절대적인 진리에 도달할 수 없지만 철학은 절대적인 진리를 추구하지 않을 수 없으므로 영원히 오류를 제거해 나가야 한다.

이 과정은 “오류들 간의 대화 혹은 투쟁”, 즉 ‘논쟁’을 통해서 이루어진다. 따라서 철학의 방법은 ‘변증법적’이다. 변증법적이라는 것은 철학이 ‘오성의 공동체적인 형성의 기술’임을 의미한다. 요즘의 표현대로 하자면, 철학은 ‘집단지성’ 공동의 산물이다.

철학함은 개인적으로 이루어진다. 그렇지만 이미 그 개인은 단순한 주관이 아니다. 그는 오성의 공동체를 통해 형성된 철학을 다루기 때문이다. 또한 개인의 철학함은 공동체의 논쟁의 장에 들어서지 않을 수 없다. 이러한 논쟁과정, 즉 논쟁의 역사를 통해서 전체로서의 철학은 성립한다.

또한 그래서 철학은 변증법적인 것이지 논리적인 것이 아니다.

“독단론자는 자기의 철학을 논리학으로 시작하는 반면에 우리는 그것으로 철학을 끝맺는다. …논리학으로 시작할 경우 그 산물은 형식적일 뿐이다. 이는 논리학이 증명하는 바다.”(TP, S.94-S.95)

(형식)논리학은 철학사의 산물이다. 그러므로 그것도 부분적인 진리를 담고 있을 수 있다. 그러나 그것이 진리를 보증하는 원천이 될 수는 없다. 오히려 모든 새로운 철학의 결과는 새로운 논리학을 낳는다. 반면 기존의 논리학에서 출발하는 경우 새로운 철학을 낳는 것이 아니라 기존의 논리학내에서 형식적 정합성을 재확인하는 도돌이표를 낳을 뿐이다.

철학은 변증법적이어야 한다. 다시 말해 거기에는 역사가 들어가야 한다. 철학적 진리는 형식적 타당성에서 획득되는 것이 아니다. 그 질료로서 역사와 자연이 포괄되어야 한다. 철학의 진리는 논리적으로가 아니라 역사적으로 증명되어야 한다. 즉 전 역사와 전 인류

의 오성을 통해 검증되어야 한다.

이상의 서술로 미루어볼 때 술레겔의 진리상대주의는 회의주의적인 것이라기보다는 해석학적이라고 봐야 할 것이다. 즉 철학이 다루는 중심, 절대자가 없는 것이 아니다. 이에 대한 우리의 지가 절대적일 수 없다.

절대적인 진리가 없으므로 절대자를 추구하는 ‘철학은 무한한다.’ 또한 그래서 모든 철학은 무한자에 대한 하나의 해석이며 창작(Erfindung)이다. 이 말을 아무거나 제멋대로 지어내도 철학이 된다는 것으로 오해해서는 안 된다. 철학이 창작해야 할 중심은 변치 않는다. 그것은 절대자이며 절대자가 없는 것이 아니다. 다만 그에 대한 절대적인 창작(해석)이 불가능하다는 것이다. 그러나 오히려 그렇기 때문에 절대적 진리의 탐구로서의 철학적 창작은 무한히 계속된다.

“창작의 팔란티움(palantium:로마의 중앙언덕)은 있다. 절대적인 진리는 없다. 이것이 정신을 자극하며, 그 활동을 촉진한다.”(TP, S.95)

술레겔은 좁은 의미에서 철학의 방법은 변증법적이지만 넓은 의미에서 그것은 경험과 이론의 종합의 방법이라고 한다. 술레겔은 경험과 이론이 어떻게 하면 종합에 이를 수 있는가 하는 자신의 방법론적 구상을 다음과 같이 서술한다.

경험의 과제는 현상들을 가공하여 가상적 특성을 제거하고 본질적인 것을 추출해 내는데 있다. 즉 현상을 사실로 환원하는데 있다. 이 과정은 분석과 유추(Analogie)를 통해 이루어진다. ‘분석’은 현상을 구성하는 요소들을 추출하는 과정이다. ‘유추’는 이렇게 추출된 개별적인 요소들 사이를 결합한다. 이로써 하나의 현상이 지니는 요소들의 비례가 밝혀진다. 여기서 요소들의 비례는 곧 사실이다. “사실들을 우리는 원리들, 혹은 제일 요소들 및 요소들의 비례라고 부를 수 있다.”(TP, S.99) 이렇게 수립된 사실이 곧 ‘가설’이며 가설은

이론에 영향을 미친다.

경험의 결과로서의 사실은 이론의 출발점이 된다. 즉 사실은 이론의 원리가 되며 원리는 이론의 기초를 이룬다. 원리로부터의 진행은 하나의 전체적인 체계, 즉 이론의 수립으로 나아간다.

이론의 수립은 분석과 유추가 아니라 반성과 사변에 의해 수행된다. 경험을 통해 수립된 가설적 사실들로서의 원리들은 이론화작업, 즉 반성과 사변을 통해 추상됨으로써 전체와의 연관 속에 배치된다.¹³⁶⁾ 이로써 전체로부터 개별자를 설명할 수 있게 된다.

다시 말해 경험은 개별자인 현상들로부터 사실(=원리)에 이른다. 반면 이론은 원리로부터의 진행을 통해 전체를 현시하며 이로써 전체와 개별자의 관계가 규명된다.

슐레겔에서 철학을 제외한 모든 학문, 즉 자연학(물리학)과 역사는 경험과학이다. 즉 그것은 아직 이론에 이른 것이 아니다. 경험과학에서 추구하는 것은 철학과 마찬가지로 ‘사실’이다. 그러나 거기에는 차이가 있다. 경험과학에서의 사실추구는 원리의 차원이다. 거기에는 전체에 대한 시각, 즉 이념이 결여되어 있다. 철학만이 원초적 사실인 원리와 전체적 사실인 이념을 모두 지니고 있다.

그렇기 때문에 철학은 현상이나 개별자, 즉 유한자에 머물러 있는 학문과 역사를 자신 안에서 고양·결합시킬 수가 있고, 시켜야 하는 것이다. 여기서 낭만주의자들이 말하는 ‘물리학(자연학)의 스피노자화’가 뜻하는 함의를 재확인할 수 있다. 개별자 즉, 원리이해에 고착되어 있는 자연학을 이념의 차원으로 고양시키는 것이다.

경험과 이론, 즉 학문과 철학의 결합으로부터 슐레겔은 이 결합에 예술을 포함하려는 시도로 나아간다. 슐레겔에서 모든 예술과 학문이

136) 이미 앞에서 살펴보았듯이, 반성과 사변에 의해 수행되는 이론의 수립과 관련한 슐레겔의 설명은 다음과 같다. “반성(피히테의 방법)은 대상(객관)과 주관을 구분한다. 사변(스피노자의 방법)은 주관을 추상하고 대상(객관)을 질료와 형식의 규정들에 귀속시킨다. 반성은 다시금 질료와 형식을 추상한다. 반성과 사변 공통의 제일조건은 ‘추상’이다. 이로써 대상이 지니는 모든 규정은 사라진다. 즉 무규정자가 나타난다. 이로부터의 오성적 직관을 통해 무규정자로부터 규정자에 이르는 전체가 드러난다.”(TP, 100f.)

하나의 유기적 전체로 결합되는 것은 양자가 모두 ‘자연’을 대상으로 지니기 때문이다. 역사를 끌어들여 ‘사실’을 매개로 철학과 학문을 결합한데 이어 이번에는 ‘자연’을 매개로 이 결합에 예술을 포함시키려는 것이다.

예술은 식물이나 동물과 마찬가지로 자연의 알레고리이다. 예술가의 자유는 자연이 주는 자유를 가장 여과없이 받아들이는 데서 성립한다.¹³⁷⁾ 자연과 예술은 다른 것이 아니다. 따라서 예술과 학문도 다르지 않다. 다만 전자가 감각과 상상력에 기반한다면 후자는 감각과 이성에 기반한다는 점에서 차이가 있을 뿐이다.

슐레겔에서 진리는 상대적이듯, 관념론에서 모든 구별은 상대적일 뿐이다. 진리는 통상적으로 주관적인 것과 객관적인 것의 합치로 이해된다. 미는 형식과 질료의 합치에서 온다. 질료는 주관적인 것이고 형식은 객관적인 것이다. 따라서 진리와 미는 하나이다.

슐레겔에서 모든 사실의 근본사실, 즉 사실의 사실은 일원론(동일성)과 이원론(가변성)의 사실이다. 모든 것이 일자의 자기규정이라고 할 때, 그리고 그것이 근본사실이라고 할 때, 모든 분열은 이미 통합을 배태하고 있는 것이다.

137) 여기에 예술가와 천재의 개념에 대한, 아니 예술 자체에 대한 슐레겔의 독특한 이해가 있다. 예술가는 천재이다. 천재란 무의식의 능력 혹은 사람이다. 즉 무한자, 즉 자연(Natur)의 신성을 여과없이 투과시키는 사람, 능력이다. 비유컨대 천재는 신성의 대리인, 사제이다. 예술작품은 천재를 통과한 신성의 직접적 반사물이다. 예술은 철학과 마찬가지로 경험적 대상의 현시, 모방이 아니다. 예술은 철학과 마찬가지로 초월적 대상, 즉 무한자의 현시, 알레고리이다.

고대적 전통에서 시인은 ‘신에 취한 자’이며 그의 말, 즉 포에지는 그 자신의 말이 아니라 신의 말이며 예언이다. 고대에서 포에지와 예술은 구분되는 것이지만 근대에서 포에지는 예술에 포함된다. 그렇지만 그 사회적 기능과 의미, 위상을 고려하자면 예술이 포에지에 포함되어 들어간 것이다. 본래 노예의 테크네인 예술은 근대들어 포에지와 같은 위상을 획득한다. 즉 고대 사회에서 포에지가 지녔던 위상은 근대들어 예술 전반으로 확대된다.

슐레겔의 예술관은 기본적으로 포에지에 기초해 있다. “빈켈만이 그리스 예술의 연구로 이상적이고도 완전한 미의 표현을 터득할 수 있었다고 믿은 것과 마찬가지로 슐레겔은 그리스 시인을 연구하면서 문학(포에지) 고유의 본질에 도달할 수 있었으며, 빈켈만이 조형 미술에 끼친 바와 같은 영향을 문학(포에지)에 끼치려 시도한다. … (그의 사명은) 그리스 문학(포에지)의 빈켈만이 되고자 하는 것”(E. Behler(1983), S.32)이다.

‘철학의 철학’을 통해 슐레겔은 예술과 학문의 인위적 구별을 지양하고 철학의 위치를 전체 학문과 예술 속에서 규정하려고 한다. 그러나 다시 말하거니와 그도 모든 것을 통합한 ‘백과전서(Enzyklopädie)’적 체계의 수립이 당장 가능한 것으로 보지는 않는다. 그는 자신이 다만 그 가능성을, 통합의 원리만을 제시한다고 말한다.¹³⁸⁾

철학이 무한해야 한다면 철학은 자유롭게 산출되지 않으면 안 된다. “따라서 창작(Erfindung)은 철학에, 그리고 예술과 학문에 가장 먼저 요구되는 것들 중의 하나이다.”(TP, S.101) 창작한다는 것은 그러나 순전히 자의적으로 무언가를 지어내는 것이 아니라 무한자의 의식을 통해 보편자 자체가 개별화되는 것과 결부되어 있다. 철학적 창작가능성의 과제는 이 무한자(=보편자)를 상징적 개념들(알레고리들=개별자)로 가져오는 것, 즉 그 자체로 무한하게 많은 가능성을 내포하고 있는 무한자를 현시하고 전달하는 것에 달려 있다. 따라서 철학에는 “무한히 많은 창작이 가능”하다.(TP, S.101) 창작한다는 것은 실험정신, 조합(kombinatorisch)정신이 필요하다. 창작의 요구에 의해 인간의 실재성으로의 접근은 유비적으로 예술의 생산과 획득으로 이해되지 않을 수 없다.

철학의 목표는 전체, 즉 무한자, 우주, 실재성, 신성에 대한 파악이다. 그러나 이 최고의 목표에는 항상 접근(다가감)만 가능할 뿐이다. 철학은 항상 절대자를 향하는 경향일 뿐이며 그러므로 어떤 결과에

138) 슐레겔 이후의 철학의 진행은 오히려 그의 의도와 반대로 진행된다. 그는 모든 학을 종합하고자 했으나 현실은 정신과학과 자연과학의 분리(딜타이), 의미탐구와 진리탐구의 분리(아렌트; H. Arendt, *The Life of the Mind*, 홍원표 역, 『정신의 삶1』, 푸른숲(2004) S.34)로 나아간다. 역설적이게도 이런 분리를 낳게 한 원천은 슐레겔 자신이다. 철학에서 모든 진리가 상대적이라면, 우리가 알 수 있는 것은 무한자의 알레고리일 뿐이라면 거기서 나올 수 있는 결론은 철학이 진리탐구가 아니라 의미탐구라는 명제일 것이다.

[진리탐구와 의미탐구를 구분하는 아렌트의 입장이 슐레겔로부터의 직접적인 영향일 가능성은 높아 보이지 않는다. 하이데거나 딜타이의 영향이었을 가능성이 높다. 하이데거나 딜타이는 슐레겔로부터 많은 영향을 받는다.]

도달하는 것은 아니다. 철학은 항상 새롭게 창작되는 것이자 구성되는 것이다. 절대적 이해, 절대적 전달, 절대적 진리란 존재하지 않는다.(TP, S.102) 따라서 정신은 지속적으로 활동을 촉구한다. 철학의 역할(Funktion)은 '무한자의 의식'으로서 항상 다시금 새롭게 실재성의 상을 창조하기 위해 노력하는데 있다. 따라서 철학은 예술과 마찬가지로 '신적인 것을 산출하는 것'이다. 따라서 '마술(Magie)'이라는 이름으로 불리는 것이다.¹³⁹⁾

슐레겔에서 마술은 모든 예술과 학문이 하나로 결합되는 것을 가리킨다. 슐레겔은 관념론을 세 종류로 구분한다. 객관적 관념론은 아리스토텔레스를, 주관적 관념론은 피히테. 마술적 관념론은 자기 자신을 가리킨다. '마술적인 것'은 무조건적인 것을 가리키는 것이 아니다. 즉 어떤 초감각적인 것이 아니다. 마술은 '절대적 관념론'을 지칭한다. 마술은 판타지의 초월하는 능력이며 따라서 신적인 것을 증명한다. "참된 마술은 판타지로써 신성을 실험하는 것이다."(KA XVIII, 334, Nr.131)

마술은 또한 주어진 것을 넘어서서 사유하는 인간의 능력을 대표한다. 마술은 "절대적인 혁명"이다.(KA XVIII, 390, Nr.842) 오성과 판타지, 즉 상상력을 통해 인간 자신이 새로운 것을 창조하는 능력이다.

139) 여기서 '마술'은 헤겔이 자신의 철학을 "자연과 유한한 정신의 창조이전의 신의 영원한 본질의 현시(서술)"(TW 5, 43)라고 한 것과 유사한 의미를 지니는 것으로 이해되어야 한다.

결 론

자연과 정신의 분열의 극복은 18세기 독일철학사상의 근본문제이다. 칸트의 철학은 자연과 정신의 분열이라는 현실과 이의 극복이라는 과제를 그대로 드러낸다. 그의 철학은 이성의 분열, 즉 이론이성과 실천이성의 분열을 보여준다. 또한 이 분열을 판단력을 통해 극복하려 한다. 다시 말해 학문적 진리와 도덕적 선의 분리를 ‘미적인 것’을 통해 매개하고자 한다.

독일관념론과 독일낭만주의에서 자연과 정신의 분열의 극복은 공동의 과제이다. 그러나 양자가 이를 극복하는 방식은 다르다. 특히 헤겔은 이성과 개념을 통해 분열을 넘어서려 한다. 반면 슐레겔은 칸트의 유산대로 ‘미적인 것’으로써 분열을 극복하고자 한다. 슐레겔에서 중요한 것은 따라서 이성이 아니라 ‘상상력’이 된다.

칸트는 판단력비판에서 규정판단과 반성판단을 구분한다. 전자는 특수자로부터 보편자를 찾아내는 판단이며 후자는 특수자를 보편자 아래에 포섭하는 판단이다. 미적 판단은 반성판단이다. 미적 판단 중에서 취미판단은 상상력의 자유로운 유희가 오성과 결부됨에 따른 쾌·불쾌의 판정이다. 반면 같은 것이 이성과 결부되면 숭고판단이다. 양자는 모두 감정과 관련되며 개념과는 관계가 없다. 규정판단은 개념에 따르는 판단, 즉 범주의 도식화에 따른 판단이다.

슐레겔에게는 상상력에 대한 엄밀한 개념규정이 없다. 규정판단과 반성판단의 구분도, 미의 감정과 숭고의 감정의 구분도 뚜렷하지 않다. 슐레겔이 강조하는 것은 상상력이 유한자를 무한자(=신성)와 교통하게 만드는 능력이라는 것뿐이다. 상상력은 신성의 상(Bild)과 결부되면 미의 감정을, 신성의 예감(Vorgefühl)과 관계되면 숭고의 감정을 낳으며, 오성과 결부되면 철학적 개념들을 산출한다.

다시 말해 상상력은 인간의 창작능력 그 자체이다. 즉 미와 숭고의 감정, 철학적 개념, 예술작품 등 모든 것이 상상력의 활동의 산물이다. 상상력은 신성의 직감과 관련해서는 종교와, 신성의 오성적

직관과 관련해서는 철학과, 신성의 감각적 현시와 관련해서는 예술과 관계한다. 나아가 객관 자체가 상상력의 산물이다. “객관은 창조적 상상력의 산물이다.”

칸트와 같은 세세한 분류가 없기 때문에 슐레겔에서 상상력이 자의적으로 사용된다고 볼 수도 있다. 이는 슐레겔의 『초월철학』이 지니는 약점으로 보일수도 있다. 그러나 그렇게 봐서는 안 된다. 이는 두 사람 간의 철학적 과제 혹은 지향이 다르기 때문에 나온 것이다. 칸트의 철학은 현상들의 인식론적 원천인 개념을 규명하는데 있다. 반면 슐레겔의 목적은 개념들의 존재론적 원천인 무한자(=우주자연)를 규명하는데 있다.

이를 상상력과 결부하여 좀 더 구체적으로 말하자면 이러하다. 칸트의 과제 혹은 철학적 지향은 미와 송고의 감정을 전제로 그의 인식론적 원천이 상상력에 있음을 해명하는데 있다. 반면 슐레겔은 상상력을 전제로 그의 존재론적 원천이 신성(=무한자)임을 설명하려 한다.

슐레겔에서 상상력은 인간의 의식능력만을 가리키지 않는다. 상상력은 자연이 자신의 상(Bild)을 만들어내는 능력이기도 하다. 즉 상상력은 인식론적 개념일 뿐만 아니라 존재론적 개념이다. 인간은 인식의 측면에서는 주체이며, 대상을 산출하는 존재이지만 존재의 측면에서는 자연이 주체이며 인간은 자연의 자기산출의 하나의 산물, 즉 피조물인 것이다.

상상력을 우위에 놓는 슐레겔의 입장은 자연에 대한 태도에서, 헤겔과도 극명한 차이를 나타낸다. 상상력의 철학에서 자연은 인간의 상상력의 무한한 원천이다. 따라서 신성의 존재다. 헤겔에서도 자연은 정신의 자기분열 혹은 외화이다. 그러므로 자연은 신성을 지니는 것으로 볼 수 있다. 그러나 문제는 자연의 신성에 대한 인정방식이다.

슐레겔에서 자연은 무한자이며 따라서 인간 정신이 추구해야하는 영원한 대상이다. 또한 개념으로 포섭될 수 없다. 개념은 알레고리일 뿐이다. 반면 헤겔에서 자연은 결국에는 정신에 완전히 통합되는 대

상이다. 즉 개념의 보편성 하에 포섭되는 것이다. 헤겔은 진리를 이렇게 규정한다. “개념이 보편적인 것으로 되고 실재(=대상)가 개별적인 것으로 되어 후자가 전자에 합치하는 것.”(Hegel, TW 6, 311)

상상력은 칸트에 의해 주제화한다. 순수이성비판에도 등장하지만 본격적으로 주제화된 것은 판단력비판에서다. 즉 상상력은 본래 미적인 것(das Ästhetische)과 결부된 것이다. 슐레겔도 이러한 논의 맥락에서 상상력을 받아들이지만 이를 인간의 본질적인 능력으로 격상시킨다.

상상력의 격상은 미적인 것의 격상과 다른 것이 아니다. 노발리스가 ‘세계를 낭만화하라’고 할 때 ‘낭만적인 것’은 ‘미적인 것’을 말한다. 독일 초기 낭만주의자들은 미적인 것을 미와 예술의 차원에 국한시키지 않고 종교와 철학을 포괄하는 원리로 확대시킨다.

이로써 바움가르텐이 1735년 『시에 관한 몇 가지 철학적 성찰』에서 처음으로 ‘미학’이라는 용어를 사용한 이래, 1790년 칸트의 『판단력비판』의 출간을 거쳐, 불과 몇 년 만에 낭만주의자들에 의해 미학은 철학의 중심으로 자리하게 된다.

슐레겔은 철학의 경향(Tendenz)이 ‘절대자’에 있음을 인정한다. 즉 철학의 목표는 ‘절대자의 현시(Darstellung)’이다. 그러나 그는 플라톤의 고전적 철학이해에 따라 절대자(=절대지)는 개념파악(Begreifen)되는, 즉 소유 가능한 지가 아니며 무한히 추구될 뿐이라고 한다. 이에 따라 성립한 개념이 ‘무한자’이다. 무한자는 전복(顛覆)적이며 역설적인 개념이다. 무한자는 절대자의 추구를 의미하지만 역설적으로 모든 절대적인 것을 뒤엎는다.

슐레겔이 절대자를 무한자로 전환함으로써 철학은 열린 변증법의 체계가 된다. 즉 철학은 “오류들 간의 대화 혹은 투쟁”, 즉 ‘논쟁’을 통해서 이루어지는 것이 된다. 따라서 철학의 방법은 ‘변증법적’이다. 변증법적이라는 것은 철학이 ‘오성의 공동체적인 형성의 기술’임을 의미한다. 즉 ‘집단지성’ 공동의 산물이다. 철학함은 개인적으로

이루어진다. 그렇지만 이미 그 개인은 단순한 주관이 아니다. 그는 오성의 공동체를 통해 형성된 철학을 다루기 때문이다. 또한 개인의 철학함은 공동체의 논쟁의 장에 들어서지 않을 수 없다.

철학이 논쟁과정에 놓인다는 것은 곧 역사를 수용함을 말한다. 논쟁이란 역사적 과정이기 때문이다. 이런 뜻에서 볼테르, 헤르더에서 태동한 철학의 역사수용은 슐레겔에 이르러 전면화한다. 철학사 혹은 역사철학과 관련해서는 헤겔의 공로와 업적을 인정하지 않을 수 없지만 슐레겔도 같은 시기에 역사를 철학 안으로 수용한다.

절대자의 무한자로의 전환은 또한 철학의 정체성과 결부된 전통적인 이해방식에 변화를 가져온다. 철학은 전통적으로 진리탐구로 여겨진다. 또한 진리에 대한 사전적 정의 중 하나는 '표상과 대상의 일치'이다.

그러나 슐레겔에서 이는 이념이지 정의가 아니다. 즉 표상과 대상의 일치는 추구의 대상이지 도달은 가능하지 않다. 슐레겔에서 철학은 실재성의 파악이다. 그러나 무한자와 의식의 동일성은 항구적인 간극에 머물기 때문에 우리에게 나타나는 실재성은 실재성의 알레고리일 수밖에 없다.

이와 관련하여 슐레겔은 이렇게 말한다. “알레고리(세계의 현존재에 대한 설명)로부터 모든 개체는 그것이 지니는 의미(Sinn), 의의(Bedeutung)와 정신(Geist) 만큼의 실재성을 지닌다는 것이 수반된다.”(TP, S.40)

따라서 철학적 지가 알레고리일 뿐이라면 철학은 알레고리연구, 즉 의미탐구가 된다. 또한 그는 '개념적 지를 갖게 됨'을 뜻하는 'Vernehmen'대신에 '이해함'을 뜻하는 'Verstehen'을, 즉 이성(Vernunft)보다 오성(Verstand)를 높이 평가한다. 이 점도 슐레겔의 철학을 의미탐구로 보게 한다.

또 하나 진리(episteme)와 의견(doxa) 간의 관계문제다. 이와 관련한 전통적인 입장에서 후자는 비진리이며 철학의 본령이 아니다. 그러나 앞서 말했듯 논쟁과 역사를 통해 축적된 체계들의 전체, 즉

그것들이 빚어내는 카오스만이 철학의 절대적 체계라면 그 안에 속한 모든 하나하나의 철학체계는 진리이자 진리에 대한 하나의 의견이 아닐 수 없다.

무한자의 철학은 근대자연과학(=근대적 이성)에서 말하는 가치중립성과 객관성을 부정한다. 가치중립성과 객관성이란 말은 자신의 지의 절대성 주장을 내포한다. 그러나 술레겔에 의하면 이것은 불가능하다. 모든 지식은 이원론의 한계를 벗어날 수가 없기 때문이다.

“이제 서슴없이 주장해도 좋다. 자연과학(Naturwissenschaft)은 자기가 의도하는 만큼 높이 올라갈 수 있을지 모르나 자기가 묶여있는 이원론 이상의 지점을 찾을 수는 없을 것이다. 이것이 바로 지고지순한 기만(착각; Täuschung)이며 그런 까닭에 포에지의 원리이다.”(TP, S.8)

지식은 ‘주관적인 것과 객관적인 것의 합치’에서 나온다. 즉 지식은 의식의 주체와 현상(대상)을 전제한다. 그러므로 지식은 이원론에 기반한다. 문제는 양자의 합치가 가능한지의 여부이다. 술레겔은 불가능하다는 입장이다. 왜냐하면 우리가 알 수 있는 것은 무한자의 알레고리일 뿐이기 때문이다. 지식은 이 알레고리에 대한 반성의 산물일 뿐이다. 나아가 대상(객관) 자체가 인간 의식의 산물일 뿐이다. 이런 입장에 따라 술레겔은 위 인용에 나타나듯이 자연과학의 가치중립성과 객관성을 부인한다. 아니 가치중립성과 객관성의 가능성 자체를 부인한다. 따라서 자연과학적 지식이 지니는 절대성과 보편성도 인정되지 않는다. 자연과학도 포에지와 같은 기만의 원리에 입각한 창작일 뿐이다.

그렇지만 술레겔이 ‘객관성’이란 말을 아예 쓰지 않는 것은 아니다. 『초월철학』에서 ‘객관성’은 ‘명예’와 관련해서만 사용된다.

“명예의 원칙들과 감정들은 객관성을 자기 안에 지니고 있으며, 다시금 인간을 전 인류(인류 전체)와 결합시킨다.”(TP, S.55)

슐레겔에서 ‘객관성’은 사회 혹은 공동체와 연관된 의미를 지닌다. 즉 전체 구성원과의 관계 속에서 자기를 자각하는 것을 객관성을 지닌 자각이라고 한다. 학문과 지에 대해서는 객관성이라는 말을 쓰지 않는다. 또한 철학이 추구하는 것도 ‘객관성’이라고 표현하지 않고 ‘실재성’이라고 한다. 그 이유는 슐레겔에서 객관성은 상호주관성을 의미하기 때문이다.

상호주관성은 인간에게 유일 가능한 객관성이다. 자연과학에서든 철학에서든 가치중립성으로서의 객관성이란 존재하지 않는다. 객관성은 타인의 동의를 필요로 한다. 나아가 객관성이 진리를 함축한다면 진리는 사람들의 동의에 기반하는 것이지 그와 다른 무엇이 아니다.

따라서 객관성을 상호주관성으로 이해하는 슐레겔의 철학에서 중요한 것은 자연의 의미와 타자에 대한 이해가 된다. 여기서 자연의 의미이해는 자연의 신성에 귀기울이는 것이다. 자연의 신성이 전하는 것은 사람의 삶의 목적(=자연의 자기실현의 조력자가 되는 것)과 올바른 삶의 방향(=자연을 따르는 삶)이다. 타자에 대한 이해가 필요한 것은 타자와 내가 다른 사람이 아니기 때문이다.

“모든 인간은 단지 자기 자신의 일부분일 뿐이다.”(KA, XVIII, 115, 1043)

무한자의 철학은 무한자와 의식으로부터 출발하여 ‘정치’에서 끝을 맺는다.¹⁴⁰⁾ 이는 독일 낭만주의에 대한 일반적인 평가가 편견과 오해에 기초한 것임을 말해준다. 이는 “낭만파에 의해서 우리 독일문학은 비로소 사회적 성격을 획득했다.”는 벨러(E. Behler)의 지적이 잘못된 것이 아님을 말해준다.

『초월철학』은 이론철학으로부터 실천철학으로 나아간다. 즉 철학의 개념, 방법론, 의식이론 등의 철학에 대한 원론적 진술들로부터 자연,

140) 이 논문의 II부는 『초월철학』의 논의를 재구성한 것임에도 불구하고 대체로 『초월철학』의 서술순서와 일치한다. 『초월철학』은 ‘철학의 철학 혹은 철학의 자기 자신으로의 복귀’에서 끝나지만 이 부분은 ‘보론’의 성격이다. 따라서 『초월철학』의 체계는 인간론의 ‘정치’에서 종결되는 것으로 봐야한다.

도덕, 종교를 거쳐 사회와 정치에 대한 논의로 끝을 맺는다. 슐레겔에서 철학적 담론들은 결국 인간의 삶의 문제로 귀결된다. 이런 체계구성은 당시의 다른 철학자들의 철학체계와 비교할 때 현저한 차이를 나타낸다. 대표적인 예로, 헤겔의 철학체계를 가장 잘 보여주는 『엔치클로페디』에서 법¹⁴¹⁾은 도덕성, 인륜성, 예술, 종교, 철학 등의 하위에 위치한다.

슐레겔은 ‘정치’에서 인간의 모든 정신적 노력들이 하나로 종합되어 나타나기를 기대한다. 그는 정치의 요소로 ‘명예’와 ‘사랑’을 들고 있다. 그 이유는 “명예와 사랑이 없는 삶은 비참하기 때문이다.”(TP, S.54) 인간의 삶에서 사랑이 필요한 이유는 상론할 필요가 없을 것이다. 명예가 필요한 것은 명예란 자기 자각과 타인의 동의를 의미하기 때문이다. 여기서 ‘자기 자각’은 유아독존적 자기 이해와는 거리가 멀다. ‘역지사지’이다. 앞서 명예는 객관성, 상호주관성을 의미한다고 한 이유가 여기에 있다. 즉 슐레겔은, 역지사지에 의해서 정치는 불편부당함에 빠지지 않고, 이런 정치를 통해 개인은 소외에 빠지지 않게 된다고 보는 것이다.

서론의 인용문에서 호르크하이머와 아도르노는 근대적 계몽의 기획을 ‘세계의 탈주술화’와 그로 인한 신화의 해체, 지식에 의한 상상력의 붕괴, 자연과 인간지배, 삶의 의미의 상실로 파악한다. 슐레겔의 철학은 이런 미래를 예견이라도 한 듯이 자연의 신성, 새로운 신화의 수립, 상상력의 격상, 역지사지와 사랑에 기반한 정치, 의미탐구로 정향된 철학 등을 제시한다.

슐레겔의 『초월철학』은 현대철학의 과제와 관련하여 시사점을 준다. 특히 근대 이성의 최대 성과물이라고 할 수 있는, 진리탐구로서의 자연과학과 그 지식은 이성과 자연의 분리에 기초하므로 예술

141) 물론 헤겔의 『법철학(Grundlinien der Philosophie des Rechts)』은 내용상으로 도덕성과 인륜성을 포괄하지만 그 경우에도 예술, 종교, 철학보다는 하위개념이다.

과 마찬가지로 “기만”의 형식이며 창작이라는 지적은 되새겨 볼만하다.

오늘날 “그것(=지식)이 결여하고 있는 것은 지도이념(leitende Idee)이다.”(TP, S.28) 이미 칸트의 이론이성과 실천이성의 분리에서 드러나듯이 지식은 아무리 쌓여도 그것 자체로는 삶의 의미와 인간 자신에 대한 이해를 증진시키지 못한다. 그래서 오늘날 “지식은 기하급수적으로 증가하고 있지만 지혜는 오히려 감소하고 있다.”¹⁴²⁾

현대의 문제를 선취하여 나름의 해결책을 제시하고 있음에도 불구하고 낭만주의는 비판자들로부터 다음과 같은 지적을 받고 있다.

낭만주의는 희망에 다다른 방법이 아니라 다다라야 할 목표를 보여줄 뿐이다. 낭만주의는 우리에게 자연에 따를 것을 말하지만 우리는 그리로 가는 방법을 모른다. 우리는 이미 자연의 소리를 듣는 귀를 상실했다. 사이렌의 노래는 우리를 더 이상 유혹하지 못한다. 현대 음악이 실증해주듯이 그 소리는 ‘불협화음’이며 ‘파열음’일 뿐이다. 또한 몽크의 그림에서 보듯, 그 소리는 ‘절규’일 뿐이다.

낭만주의는 상상력을 통해 자연의 신성을 느낄 수 있으며 이것을 인간이 지닌 본능이라고 한다. 그러나 우리는 그 본능을 상실했다. 따라서 낭만주의의 언명은, 상상력을 동원해서라도 신성을 느끼도록 해보자는 이야기가 되었다.

낭만주의는 ‘희망의 원리’를 제공했을지는 모르나 ‘희망의 방법’을 제공하지는 못한다. 낭만주의는 이성의 도구화를, 또한 자연과학에 입각한 근대의 상공업적 기술이 자연을 담지 못할 것을 예견한다. 그렇지만 낭만주의는 “상실된 희망을 매개해줄 형식·기술이 없는 상황에서, 희망을 직접적으로 희망한다.”¹⁴³⁾

그렇다면 철학이 제공할 수 있는, 상실된 희망을 매개해줄 형식과 기술은 무엇인가? 그것은 기존의 이성과 개념에서 찾아질 수는 없다.

142) 김상환, 「인문적 상상력과 사회적 상상력」, 동방학지 제149집(2010) S.84

143) 이준모, 『생태철학』, 문사철(2012), S.113

비판이 옳다면 희망의 상실이란 철학적으로는 근대적 계몽의 기획의 실패이며 그 기획이 수립한 기존의 개념체계 자체의 와해일 것이기 때문이다. 현대철학은 새롭게 구성되어야 하며 여기에 필요한 것은 '상상력'이다. 그렇다면 낭만주의에 대한 비판에도 불구하고 그것은 낭만주의와 원거리에 있는 것은 아닐 것이다.

참고문헌

1. Friedrich Schlegel의 저작

1) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (약어 'KA')

Herausgegeben von Ernst Behler unter mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn

KA I. Studien des klassischen Altertums

Eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler(1979)

KA II. Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)

Herausgegeben und eingeleitet von Hans Eichner(1967)

KA XI. Wissenschaft der Europäischen Literatur(1795-1804)

Mit Einleitung und Kommentar

herausgegeben von Ernst Behler(1958)

KA XII. Philosophische Vorlesungen I (1800-1807)

Mit Einleitung und Kommentar

herausgegeben von Jean-Jacques Anstett(1964)

KA XIII. Philosophische Vorlesungen II (1800-1807)

Mit Einleitung und Kommentar

herausgegeben von Jean-Jacques Anstett(1964)

KA XIV. Vorlesungen über Universalgeschichte(1805-1806)

Mit Einleitung und Kommentar
herausgegeben von Jean-Jacques Anstett(1960)

KA XVIII. Philosophische Lehrjahre(1796-1806)
Mit Einleitung und Kommentar
herausgegeben von Ernst Behler(1963)

KA XXIII. Bis zur Begründung der Romantischen Schule(15.
Sep. 1788- 15. Jul. 1797)
Mit Einleitung und Kommentar
herausgegeben von Ernst Behler(1987)

인용 예: ①KA I, 246 - 비평본 1권, 246쪽 ②KA XII, XIV -
12권, 편자의 서론 14쪽 ③KA XVIII, 214, Nr.223 - 18권, 214쪽
의 문장번호 223번(슐레겔의 저술 중 '단편Fragment'에는 문장마다
번호가 붙어있는 경우가 많음.)

2)『Friedrich Schlegel: Neue Phiosophische Schriften』 (약어
'NPS')

Erstmals in Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in
Fr. Schlegels philosophischen Entwicklungsgang versehen von
Josef Körner, Verlag Gerhard Schulte-Blumke, Frankfurt a.
M.(1935)

3)『Friedrich Schlegel: TranscendentalPhiosophie』 (약어 'TP')
Eingeleitet und mit Erläuterungen versehen von Michael
Elsässer, Felix Meiner Verlag, Hamburg(1991)

인용 예: ①TP, 21 - 초월철학강의 21쪽 ②Elsässer, TP, XXVI -

편자의 서론 26쪽 ③Elsässer, TP, Erläuterungen, 119 - 편자의 설명 119쪽

NPS의 115-220쪽, KA XII의 1-106쪽, TP의 1-106쪽은 모두 술레겔의 『초월철학』임. 특히 TP의 1-106쪽은 KA XII의 1-106쪽을 영인한 것이므로, 당연히 완전히 똑같음. 본 논문은 『초월철학』의 본문 인용 시, 펠릭스 마이너 판의 제목에 따라 ‘TP’를 사용함.

2.Hegel의 저작

G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main(1986) 약어 ‘TW’

1)TW 2, Jenaer Schriften, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie

2)TW 5, 6, Die Wissenschaft der Logik

3)TW 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts

4)TW 8, 9, 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

5)TW 18, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1

인용방법: 전집 권 번호, 쪽수(예: TW 2, 20)

3.Kant의 저작

1)Kritik der reinen Vernunft, 백종현 역, 『순수이성비판1, 2』, 아카넷(2006) (약어 ‘KrV’)

2)Kritik der praktischen Vernunft, 백종현 역, 『실천이성비판』, 아카넷(2002) (약어 'KpV')

3)Kritik der Urteilskraft, 백종현 역, 『판단력비판』, 아카넷 (2009) (약어 'KU')

4)Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 이한구 편역, 『칸트의 역사철학』, 서광사(1992)

4.기타 저작:

1)해당 저술을 최초로 인용할 경우는 전체를 표시함.

(예: B. Frischmann, Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus J.G. Fichte und Fr. Schlegel, Fredinand Schöningh,(2005) S.224)

2)해당 저술을 다시 인용할 경우, 즉 해당저술의 2번째 인용부터는 '저자(출판연도), 쪽수'로 표시함.

(예: B. Frischmann(2005), S. 224)

Arendt, H.: The Life of the Mind, 홍원표 역, 『정신의 삶1』, 푸른숲(2004)

-----: Lectures on Kant's political Philosophy, 김선욱 역, 『칸트 정치철학 강의』, 푸른 숲(2000)

Behler, E.: Friedrich Schlegel, 장상용 역, 『슐레겔』, 행림출판사(1987)

-----: Fr. Schlegels Vorlesungen über

Transzendentalphilosophie, im 『Transzendentalphilosophie und Spekulation Bd.2』 Hrsg. von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag(1993)

-----: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie 2, Ferdinand Schöningh(1993)

-----: German Romantic Literary Theory, Cambridge Univ. Press(1993)

-----: Origins of Romantic Aesthetics in Friedrich Schlegel, Canadian Review of Comparative Literature(1980)

Beiser, F.: The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism, 김주희 역, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라』, 그린비(2011)

-----: Hegel, 이신철 역, 『헤겔』, 도서출판 b(2012)

Beierwaltes, W.: Platonismus und Idealismus, 조규홍 역, 『플라톤주의와 독일관념론』, 누멘(2010)

Benjamin, W.: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, 심철민 역, 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』, 도서출판 b(2013)

Bloch, E.: Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte aus Leibziger Vorlesungen, 박설호 역, 『서양 중세·르네상스 철학강의』, 열린책들(2008)

Breazeale, D. & Rochmore, T.(edit.), Fichte, German Idealism, and Early Romanticism(Fichte-Studien-Supplementa Bd. 24), Rodopi B.V.(2010)

Bubner, R.: Modern German Philosophy, 김우철 역, 『현대독일 철학』, 문예출판사(1986)

Carr, W.: A History of Germany 1815~1945, 이민호·강철구 역, 『독일근대사-독일연방에서 제정독일까지』, 탐구당(1986)

Colebrook, C.: Irony, Routledge(2004)

Deleuze, G.: Différence et répétition, 김상환 역, 『차이와 반복』, 민음사(2004)

Eliade, M.: Images et Symboles, 이재실 역, 『이미지와 상징』, 까치글방(1998)

Fichte, J.G.: Grundlage der gesammte Wissenschaftslehre, als Handschrift für Zuhörer, 한자경 역, 『전체 지식론의 기초』, 서광사(1996)

-----: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannte Philosophie, 이신철 역, 『학문론 또는 이른바 철학의 개념에 관하여』, 철학과 현실사(2005)

Förster, E. & Melamed, Y.: Spinoza and German Idealism, Cambridge Univ. Press(2012)

Frank, M.: The Philosophical Foundations of Early German Romanticism, trans. by Millián-Zaibert, State Univ. of New York Press(2004)

Frischmann, B.: Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma, Heft 11/2001 Athenäum 11, Humboldt Uni. zu Berlin

-----: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus J.G. Fichte und Fr. Schlegel, Fredinand Schöningh,(2005)

Grunnet, S. E.: Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels, übersetzt von Harbsmeier, E., Fredinand Schöningh,(1994)

Guthrie, W.K.C.: The Greek Philosophers-From Thales to Aristotle, 박종현 역, 『희랍철학입문』, 서광사(2000)

Hartmann, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus, 이강조 역, 『독일관념론철학 I』, 서광사(1989)

Heine, H.: Die romantische Schule, 정용환 역, 『낭만파』, 한길사(2004)

Hesiodos: Theogonia, 천병희 역, 『신통기』, 한길사(2004)

Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, 강성위 역, 『서양철학사 상권·고대와 중세』, 이문출판사(1983)

Hoffmann, E.T.A.: Der Sandmann, 김현성 역, 『모래 사나이』, 문학과 지성사(2011)

Homer: Ilias, 천병희 역, 『일리아스』, 숲(2007)

-----: Odysseia, 천병희 역, 『오뒷세이아』, 숲(2006)

Horkheimer, M. & Adorno, T.: Dialektik der Aufklärung, 김유동 외 역, 『계몽의 변증법』, 문예출판사(1995)

Hölderlin, Fr.: Hyperion, 장영태 역, 『휘페리온』, 을유문화사(2008)

Hösle, V.: Hegels System, 권대중 역, 『헤겔의 체계1』, 한길사(2007)

-----: Die Philosophie der ökologischen Krise, 신승환 역, 『환경위기의 철학』, 서강대출판부(1997)

Jacobi, F. H.: Über die Lehre des Spinoza, 최신한 역, 『스피노자 학설』, 지만지(2014)

Kaulbach, Fr.: Immanuel Kant, 백종현 역, 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』, 서광사(1992)

Kroner, R.: Von Kant bis Hegel, 연효숙 역, 『칸트에서 헤겔까지1』, 서광사(1998)

Leibniz, G.W.: La Monadologie, 배선복 역, 『모나드론 외』, 책세상(2007)

Millián-Zaibert, E.: Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy, State Univ. of New York Press(2007)

Novalis: Die Blaue Blume, 신영환 역, 『푸른 꽃』, 종이나라(2005)

Platon: Symposium, 강철웅 역, 『향연』, 이제이북스(2010)

Pöggeler, O.: Hegels Kritik der Romantik, Wilhelm Fink Verlag(1999)

Rand, A.: The Romantic Manifesto, 이철 역, 『낭만주의 선언』, 열림원(2005)

Safranski, R.: Romantik-eine deutsche Affare, 임우영 외 역, 『낭만주의-판타지의 뿌리』, 한국외대출판부(2012)

Schanze, H.(Hrsg.): Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie Seiner Zeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt(1985)

Schelling, F.W.J.: Ideen zu einer Philosophie der Natur, 한자경 역, 『자연철학의 이념』, 서광사(1999)

-----: System des Transzendentalen Idealismus, 김혜숙 역, 『선험적 관념론의 체계』, 지만지(2010)

Schlegel, Fr.: Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments, tras. Firchow, P., Univ. of Minnesota Press(1971)

-----: Über das Studium der griechischen Poesie, 이병창 역, 『그리스문학연구』, 먼빛으로(2015)

Schulz, G.: Novalis, 이은화 역, 『노발리스』, 행림출판(1982)

Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, 송기득 역, 『달라진 세계와 철학(제2권·내면화의 동향)』, 현대사상사(1984)

Spinoza, B.: Ethica, 황태연 역, 『에티카; 지성교정론』, 피앤비(2011)

-----: Renati des Cartes Principiorum Philosophiae, 양진호 역, 『데카르트 철학의 원리』, 책세상(2010)

Stewart, J.A.: Plato's doctrine of ideas, 양태범 역, 『미적 경험과 플라톤의 이데아론』, 누멘(2011)

Taylor, C.: Hegel, 정대성 역, 『헤겔』, 그린비(2014)

-----: The Malaise of Modernity, 송영배 역, 『불안한 현대사회』, 이학사(2001)

Watanabe, J.: Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel, JTLA(Journal of Faculty of Letters, The Univ. of Tokyo, Aesthetics), Vol.28(2003)

- 가토 히사타케 외, 『헤겔사전』, 이신철 역, 도서출판 b(2009)
- 강돈구, 『슐라이어마허의 해석학』, 이학사(2000)
- 구로사키 마사오 외, 『칸트사전』, 이신철 역, 도서출판 b(2009)
- 김귀룡, 『플라톤의 「파르메니데스 편」 연구』, 충북대출판부(2012)
- 김문철, 『독일낭만주의 희극론-루드비히 티크를 중심으로』, 여송(2002)
- 김상환, 「인문적 상상력과 사회적 상상력」, 동방학지 제149집(2010)
- 김율, 『서양고대미학사강의』, 한길사(2010)
- 김진, 「낭만주의의 신화해석: 문화적 정치신학의 기원」, 사회와 철학 제18호(2009)
- 김진수, 『우리는 왜 지금 낭만주의를 이야기하는가』, 책세상(2014)
- 남경희, 『플라톤』, 아카넷(2007)
- 谷喬夫(다니다까오), 헤겔과 프랑크푸르트 학파-政治哲學의 根本問題-, 오세진 역, 『헤겔과 프랑크푸르트 학파』, 진흥문화사(1983)

박기순, 「스피노자의 역량의 존재론과 균형개념」, 철학사상 제 22권(2006)

박진, 「낭만주의 미학의 철학적 기초-피히테와 슐레겔을 중심으로-」, 문화콘텐츠 연구 제9집(2004)

박현용, 『프리드리히 슐레겔의 낭만적 아이러니 연구』, 한양대 박사학위논문(2002)

백훈승, 『피히테의 자아론: 피히테 철학입문』, 신아출판사(2004)

서양근대철학회 엮음, 『서양근대미학』, 창비(2012)

-----, 『서양근대철학』, 창비(2001)

-----, 『서양근대철학의 열 가지 쟁점』, 창비(2004)

신승환, 『포스트모더니즘에 대한 성찰』, 살림(2003)

심철민, 『셸링 「예술철학」에 나타난 예술개념의 분석』, 서울대 박사학위논문(2005)

안삼환·임정택 공편, 『프랑스혁명과 독일문학』, 열음사(1990)

오형엽, 「발터 벤야민의 문예이론 고찰 -아이러니와 알레고리를 중심으로」, 비평문학(2009)

윤병태, 「Fr. 슐레겔의 '낭만주의적 아이러니' 개념과 그 역사

성」, 헤겔연구 10호(2002)

육현승, 「마틴 발저의 ‘부정의 아이러니’에 대하여」, 독일문학 43권 1호 통권 제81집 (2002)

이관형, 「헤겔의 ‘낭만적 반어’비판에 대하여」, 시대와 철학, 제 24권 1호(2013)

이광모, 「철학은 학문인가? -칸트와 헤겔을 중심으로」, 헤겔연구 19호(2006a)

-----, 「이성의 자기비판과 그 한계 -칸트의 구성개념에 대한 셸링의 비판」, 헤겔연구 20호(2006b)

-----, 「이성의 자기구성과 독일관념론의 출발 -칸트에서 피히테로」, 헤겔연구 23호(2008)

-----, 「‘이성학문’의 한계와 독일관념론의 몰락」, 헤겔연구 25호(2009)

이남인, 『현상학과 해석학』, 서울대출판부(2004)

이상봉, 「플라톤 철학에 있어서 신화의 역할」, 철학연구 제120집, 대한철학회(2011)

이상현, 「수학적 구성과 선험적 종합판단」, 칸트연구 제18집 (2006)

이정호, 「서양고대사상에 있어서 자연학과 윤리학의 관계 및 정

치철학적 함의」, 통합인문학연구 제2권 1호(2010)

이준모, 『밀알의 노동과 공진화의 교육』, 한국신학연구소(1994)

----- 『생태철학』, 문사철(2012)

이창환, 「예술의 “철학”으로서의 헤겔미학」, 미학 제17집(1992)

-----, 「헤겔의 반성규정들의 체계와 예술철학」, 헤겔연구 15호(2004)

장남준, 『독일낭만주의연구』, 도서출판 나남(1989)

전영애·인성기, 「포스트모더니즘의 인식론적 기초로서의 슐레겔의 낭만주의 예술론」, 독어교육 25권(2002)

지명렬, 『독일낭만주의총설』, 서울대출판부(2000)

-----, 『독일낭만주의 연구』, 일지사(1984)

최문규, 『독일낭만주의』, 연세대출판부(2005)

-----, 「독일 초기낭만주의와 주체의 해체」, 독일언어문학 제14집(2000)

최신한, 「초기 낭만주의와 무한한 접근의 철학」, 철학연구(대한철학회) 제117집(2011)

하선규, 「예술과 문화-칸트, Fr. 슐레겔, 키에르케고어, 니체를

돌이켜보며』, 인문학연구 제39집(2010)

한자경, 『자아의 연구』, 서광사(1997)

홍기빈, 『아리스토텔레스, 경제를 말하다』, 책세상(2001)

Abstrakt

Untersuchung zu Fr. Schlegels „Vorlesungen über Transzendentalphilosophie“ -Philosophischer Ursprung der frühen deutschen Romantik-

Rhie, Kwan Hyung

Deutsche Romantik wurde im Hinblick auf die Literaturkritik bzw. -theorie untersucht; sie wurde zudem als Symbol des politischen Konservatismus betrachtet. Doch seit den 1960er Jahren sind frühe Werken, die für sie bezeichnend sind, veröffentlicht und fortan neu bewertet.

Die deutsche Frühromantik wird insbesondere deswegen neu beleuchtet wurde, weil sie ein ganz anderes Gedankensystem als die aufklärerische Rationalität in der Moderne ist. Das heißt: Wie die Aufgabe der modernen Philosophie liegt darin, die Entzauberung, die Herrschaft der instrumentellen Vernunft, das individualistische Verhalten des Menschen, die politische Indifferenz usw. zu überwinden, so nimmt die Philosophie der deutschen Frühromantik diese Probleme in Gedanken vorweg, sodass sie versucht, die philosophische Methode und das philosophische System ganz anders zu konstruieren.

Der Zweck der vorliegenden Arbeit besteht darin, Schlegels „Vorlesungen über Transzendentalphilosophie“ anhand von insgesamt 7 Themen zu untersuchen.

1) Erstens geht es um Schlegels Konzept der Philosophie. Seine Konzeption besagt, dass seine Philosophie eben die ‚Philosophie des Unendlichen‘ ist. Die Philosophie bemüht sich um das Absolute, aber sie kann aufgrund der ursprünglichen Schranke des menschlichen Bewusstseins weder das System des Absoluten noch die absolute Wahrheit erreichen. Daraus ergibt sich, dass das Absolute ist nichts anderes als das Unendliche, weil es bis ins Unendliche gesucht werden soll. Daraus lässt sich feststellen, dass für Schlegel die absolute Grundlage, Methode und Wahrheit bzw. das absolute System dem menschlichen Bewusstsein im Grunde versagt werden.

2) Schlegel, der die Erkennbarkeit der absoluten Wahrheit leugnet, konzipiert den ‚Idealismus‘ als die philosophische Denkart, mit der die ‚Approximation‘ des Absoluten, d. h. dessen angenäherte Darstellung erreichbar ist. Der Idealismus ist nämlich die höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins. Sein Idealismus ist die Synthesis von dem fichtischen ‚Bewußtsein‘ und dem spinozischen ‚Unendliche‘. Anhand seiner „Vorlesungen“ setzt Schlegel seine Philosophie mit dem Begriff des Unendlichen und des Bewusstseins an, um die Erkenntnis der Welt und des Menschen in das eine philosophische System zu bringen.

3) Seine philosophische Methodik ist bezeichnend für die ‚Konstruktion der Begriffen‘. Kant unterscheidet zwar die philosophische Erkenntnis von der mathematischen, aber die philosophische Erkenntnis ist bei Kant in der Tat nichts anderes als die mathematische, soweit er die intellektuelle Anschauung verweigert. Dahingegen denkt Schlegel, auch die

mathematische Erkenntnis ist insofern eine philosophische Methodik, als sie durch die intellektuelle Anschauung konstruiert wird.

4) Nach seiner Theorie des Bewusstseins ist ‚Bewusstsein‘ nichts anderes als ‚Bewusstsein des Unendlichen‘. Er bezweckt damit, die Erkenntnistheorie und die Ästhetik im traditionellen Sinne mit einzubeziehen.

Schlegels ‚Bewusstsein des Unendlichen‘ bringt ein philosophisches Symbol, d. h. das Bild als das Resultat dieses Bewusstseins hervor, und auch das Kunstwerk, d. h. die Allegorie des Unendlichen, das mit dem sinnlichen Material verbunden ist. Seine Theorie des Bewusstseins erläutert also auch die ‚Einbildungskraft‘: die Fähigkeit nicht nur die Begriffe sondern auch die Kunstwerken hervorzubringen.

5) Mit seiner Theorie der Welt versucht Schlegel, die Natur zu vergöttlichen und dem Menschen einen Platz im ganzen Weltsystem zuzuweisen. Das ergibt sich aus der Verwandlung der kantischen Lehre der Form-Materie, nämlich aus der umgewandelten Beziehung zwischen Form und Materie.

Die Materie ist für ihn ideell, also immateriell und unsichtbar, sodass sie einfach nicht sinnlich gegeben werden kann, sondern konstruierbar ist. Daraus folgt, dass Fichtes Aussage: „Das Objekt ist ein Produkt der schaffenden Einbildungskraft“ begründet wird. Damit versucht Schlegel, die Freiheit von menschlichem Bewusstsein, namentlich die Spontaneität des menschlichen Willens zu gewährleisten.

Was uns gegeben ist, das ist nur die Form. Sie bedeutet die Individualisierung der Substanz oder die Substantialität im Individuum. Wenn die Substanz eben die Göttlichkeit

impliziert, stellt das Individuum das Bild der Substanz und deren Allegorie dar. Damit versucht Schlegel, den spinozischen Pantheismus zu rechtfertigen.

Der wichtige Punkt ist in diesem Zusammenhang ist, dass die Substanz, obgleich sie göttlich, also geistig ist, kein Selbstbewusstsein hat, sodass sie selbst bewusstlos ist. Ihre Bewusstlosigkeit resultiert daraus, dass der Realismus und der Idealismus durch die Substanz miteinander verbunden wurden. Mit anderen Worten: Die Welt ergibt sich aus der Selbstproduktion der Substanz (das besagt der Realismus), aber die Substanz wird erst durch das Bewusstsein des Individuums, d. h. des Menschen, dargestellt (das besagt der Idealismus). Die Bestimmung des Menschen liegt darin, die Substanz oder das Unendliche darzustellen; diese Darstellung drückt im Grunde die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und der kosmischen aus.

6) Die Theorie des Menschen thematisiert das menschlichen Leben, das aus dem äußeren Leben (der Moral) und dem innerlichen (Religion) besteht. Die Prinzipien des Menschenlebens sind nur in die Gesellschaft verwirklichtbar, weil der Mensch als solcher ein soziales Wesen ist. Die Gesellschaft ist für ihn gleichbedeutend mit der Politik in ihrer traditionellen Bedeutung. Aus diesem Grunde vereinigen sich Moral und Religion erst auf der Ebene der Politik miteinander.

7) Dem letzten Teil der „Vorlesungen“ Schlegels wird seine Theorie der ‚Rückkehr der Philosophie in sich selbst oder Philosophie der Philosophie‘. Diese ‚Rückkehr‘ gehört eben der Philosophie in ihrer eigenen Bedeutung als allen

Wissenschaften zu. ‚Die Philosophie der Philosophie‘ impliziert das enzyklopädische System, das die theoretische Philosophie und die praktische in sich umfasst und miteinander verbindet.

Zum Schluss: Schlegels Philosophie geht davon aus, dass die Einbildungskraft für die menschliche Fähigkeit konstitutiv ist, und aufgrund dessen befasst er sich mit dem ‚Ästhetischen überhaupt‘, das er betrachtet einfach nicht als ein Prinzip der bloßen schönen Kunst, sondern als den erweiterten Begriff, der Philosophie und Religion in sich umfasst. Seine Philosophie besteht zwar in der traditionellen Bezeichnung als der des Unendlichen, aber wandelt zugleich alles, was als Absolutes aufgefasst wurde, im Grunde um. Aus seinem Programm resultiert seine Philosophie der offenen Dialektik bzw. Polemik. Die Identität der Philosophie zeigt sich in seinem Versuch, dem Wahren bzw. dem Sinn der Sache nachzugehen, den Abstand zwischen der Wahrheit und der Meinung zu zerstören, und die intersubjektive Objektivität geltend zu machen.

Schlüsselwörter: das Unendliche, Bewusstsein, Einbildungskraft, Allegorie, Idealismus, Intersubjektivität