

## 비트겐슈타인과 쇼펜하우어

이영철

1. “볼츠만, 헤르츠, 쇼펜하우어, 프레게, 러셀, 크라우스, 로스, 바이닝거, 슈팽글러, 스타파.” 이것은 비트겐슈타인이 1931년에 작성한 한 소견에서 그때까지 자신에게 영향을 주었다고 꼽은 인물들의 목록이다. 만일 그가 그의 후기 철학을 완성한 이후의 시기에 그러한 소견을 작성했다면, 니체나 프로이트, 혹은 심지어 마르크스 같은 인물이 더 추가되었을지도 모르지만, 이러한 추정은 우리가 그의 후기 철학에서 이들 인물과의 모종의 흥미롭고 의미 있는 유사성을 발견할 수도 있다는 데서 오는 것일 뿐, 저 목록이 과연 달리 작성되었을지는 장담할 수 없다.<sup>1)</sup>

어쨌든 비트겐슈타인이 스스로 그 영향을 인정하여 언급한 인물들 가운데 철학자로 꼽을 수 있는 인물로는 쇼펜하우어와 프레게와 러셀 정도이다. 이 중 프레게와 러셀의 영향에 관한 연구에 비해 쇼펜하우어의 영향에 관해서는 연구가 덜한 편인데, 특히 국내에서 이 둘의 관계는 비트겐슈타인이나 쇼펜하우어를 연구하는 서양철학 전공자에 의해서는 지금껏 다루어진 적이 없다고 할 수 있다. 오히려, 특이하고 놀랍게도, 그 둘의 관계는 동양 철학자인 고 이규성 교수에 의해서 다루어졌고, 이는 아마도 그 둘의 관계에 관해 진지하게 관심을 기울인 사실상 국내 최초이자 유일한 사례라고 할 수 있을 것이다.

이규성의 관심은 물론 단순히 비트겐슈타인 연구의 차원에서 비롯된 것이 아니다. 그의 관심은 그의 최후의 저서 『의지와 소통으로서의 철학』(2016; 동녘)의 제목이 암시하듯이, 그리고 그 책의 부제인 ‘쇼펜하우어의 세계관과 아시아의 철학’과 서두에 첨부한 그 책의 ‘요약’에서 더 명확히 하고 있듯이, ‘아시아 철학을 인류의 운명을 창조적으로 해결하는 지혜로 간주한 쇼펜하우어의 세계관을 아시아 철학과의 연관에서 논의’하려는 것이다. 그는 쇼펜하우어의 사상을 (생명 원리의) ‘발현(發顯)과 우주적 소통성의 체계’로 보거나, 이 방대한 저서에서 그가 목표로 하는 것은 ‘쇼펜하우어의 세계관에 대한 비판적 지양과 발전적 해석’이다. 그가 보기에, 쇼펜하우어의 세계관은 결국 정관주의(靜觀主義)적이고 정적주의(靜寂主義)적인 개인적 차원의 윤리에 머물렀고, 이는 쇼펜하우어가 주목하지 못한 아시아 철학의 능동적 측면과 결합하여 새로운 형태의 사회적 실천윤리로 개방되어야 한다. 이러한 관점에서 그는 논의를 전개하면서, ‘여민동락(與民同樂)(맹자)의 원리’와 ‘여물무대(與物無對)(장자)의 원리’를 근본 조건으로 하는 ‘혼융한 민중성’ 혹은 ‘혼융한 소통성[該貫]’을 우리가 추구해야 할 정치-사회적 진리의 기준을 제공하는 ‘최고선의 이념’인 것으로 보는 결론에 도달한다. 그가 비트겐슈타인이나 여타 철학자들의 사상에 관심을 보인 것은 이러한 논의 과정의 일환이라고 할 수 있다.

나는 여기서 이규성이 설정한 과제나 결론 자체에 대해서는 어떤 직접적인 평가를 하지 않을 것이다. 그의 논의는 흥미롭지만 방대하여 나의 좁은 평가 역량을 넘어선다. 나의 관심-이

1) 비트겐슈타인과 니체의 관계에 대해서는 S. Takagi and P. F. Zambito (eds.), *Wittgenstein and Nietzsche*, 2024 참조. 비트겐슈타인과 프로이트와의 관계에 대해서는 J. Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, 1995 및 비트겐슈타인의 『강의와 대화』(이영철 편역; 필로소픽, 2016) 중 ‘프로이트에 관한 대화’에 부친 ‘번역자의 말/해제’ 참조. 그리고 마르크스와 그의 관계는 G. Kitching and N. Pleasants(eds.), *Marx and Wittgenstein*, 2002 및 필자의 논문 “비트겐슈타인과 마르크스의 언어관”(『시대와 철학』 제19호, 1999, 146-175쪽) 참조.

것은 비트겐슈타인을 연구해 온 사람으로서 이규성의 작업에 자극을 받은 일종의 의무감 같은 것이기도 한데—은 이규성이 논의의 시발점으로 삼은 쇼펜하우어의 사상이 비트겐슈타인에게 끼친 영향이 구체적으로 어떠한지, 어떻게 평가될 수 있는지를 좀 더 정확히 살펴보는 데 한정된다. 이규성의 논의는 주로 그 둘의 유사점을 강조하는 문헌들에 의존하여 이루어지고 있지만, 나는 그 둘의 차이점에도—아마도 더—초점을 맞출 것이다. 그리고 그와 함께 나는 비트겐슈타인이 쇼펜하우어의 영향을 어떻게 극복해 나갔는지를 살펴보고 싶다. 이규성이 쇼펜하우어의 창조적 극복을 과제로 내세운 것을 감안하면, 이러한 고찰은 그 자체로 이규성의 그 과제를 간접적으로나마 일부 보완하는 의미를 지닐 수도 있을 것이다. 나는 단지 이런 관점에서, 이 글 마지막에 가서 짧은 언급을 하려고 한다.

2. 비트겐슈타인은 린츠의 학생 시절 종교적 신념을 잃었을 때, 막내 누나의 소개로 쇼펜하우어의 주저 『의지와 표상으로서의 세계』<sup>2)</sup>를 읽은 것으로 전해진다. 쇼펜하우어는 우리의 경험 세계가 물자체의 세계가 아니라 현상일 뿐이라고 보는 점에서 칸트를 따르지만, 물자체의 인식 가능성을 부정한 칸트와 달리 물자체는 (세계-)의지를 본질로 하며 현상은 이 의지의 발현으로서의 표상들이라고 보는 점에서 칸트를 벗어난다. 비트겐슈타인이 쇼펜하우어의 초월적<sup>3)</sup> 관념주의에서 받은 영향의 정확한 정도는 논란이 되지만, 어쨌든 초기의 그는 관념주의로부터 출발해 유아주의를 거쳐 그것과 합치하는 실재주의로 나갔다고 할 수 있다<sup>4)</sup> 그러나 후기로 가면서 비트겐슈타인은 우리의 삶의 형태 기술을 근본으로 하는 자연사적 고찰 방식을 받아들인다. 그리고 이 관점에서 자신의 전기 입장을 그가 빠져든 하나의 철학적 파리로 인식하고 빠져나오으로써 새로운 사유의 전망을 연다.

이 맥락에서 보자면, 비트겐슈타인의 철학적 여정은 그가 처음에 받아들인 관념주의를 실재주의와 통하는 독특한 형태의 초월적 유아주의로 전개했다가, 자연사적 고찰 방식을 통해 그것을 하나의 형이상학적 망령으로 떨쳐내고 탈초월화된 일상적 삶의 형태로 복귀하는 과정이었다고 할 수 있다.<sup>5)</sup> 그러므로 쇼펜하우어의 영향은 그의 전기에 한정된다고 할 수도 있지만, 그가 유아주의를 극복하는 과정은 다시 의지의 본성에 대한 쇼펜하우어의 견해 등에 대한 비트겐슈타인의 비판적 재검토를 부분적으로 포함한다. 이런 관점에서 쇼펜하우어의 영향은 크건 작건, 그리고 긍정적으로 받아들여졌건 부정적으로 받아들여졌건, 비트겐슈타인의 전기뿐 아니라 부분적으로 후기에까지 걸쳐 있다고도 할 수 있을 것이다.

쇼펜하우어는 철학이 존재 사실 자체에 대한 놀람 혹은 경이에서 출발한다는 플라톤-아리스토텔레스 이래의 전통적 견해에 동의한다. 철학은 세계와 우리의 존재가 당연한 것이 아니라 놀랍도록 경이로운 것으로 다가오는 경험과 함께 시작하여, 이 “깊이를 알 수 없고 늘 불안하

2) *Die Welt als Wille und Vorstellung I & II*, DTV, 1998. 이하 ‘WWV’로 약함. (WWV 1권에 대한 광복록, 홍성광, 이서규의 국내 번역들도 참조.) 그리고 비트겐슈타인의 문헌은 다음과 같이 약함(이하 이영철 옮김, 책세상, 2016): 『노트북 1914-1916』(NB), 『논리-철학 논고』(TLP), “윤리학에 관한 강의”(『소품집』 수록)(LE), 『청색 책·갈색 책』(BB), 『철학적 탐구』(PU), 『문화와 가치』(CV), 『쪽지』(Z).

3) 이규성은 ‘트란스첸덴탈’과 ‘아 프리오리’를 똑같이 ‘선형적’으로 번역하여 혼란을 초래한다. 그 두 용어의 번역 문제에서 나는 나의 “‘선형’·‘선천’·‘초월’”(『철학사상』 제75호, 2020, 33-52쪽)을 따른다.

4) 비트겐슈타인의 NB 1916년 10월 15일 자의 다음 기록 참조: “내가 나아간 길은 이러하다: 관념주의는 세계로부터 인간들을 유일무이한 것으로서 골라내고, 유아주의는 나만을 골라내고, 마지막으로 나는 나 역시 나머지 세계에 속하고, 그러니까 한편으로는 아무것도 남아 있지 않고, 다른 한편으로는 세계가 유일무이한 것으로서 남아 있다는 것을 본다. 그래서 관념주의는 엄격히 숙고되면 실재주의로 통한다.”

5) 이영철, “탈초월화의 길”(『철학사상』 제80호, 2021). 5절 참조

게 하는 수수께끼”(WWV II, §17)를 풀려는 노력이라고 할 수 있다. 그러나 전통적 견해와는 달리, 쇼펜하우어가 보기에 그 경험은 존재의 신비에 대한 순전한 경탄이 아니라 존재하는 모든 것이 고통 속에 있다는 현실적 자각과 이러한 존재 현실의 당위성 여부에 대한 문제의식이 포함된 경험이다. 그에 의하면, “본질적으로 모든 삶은 고통이다”(WWV I, §56). 인간뿐 아니라, 생물과 무생물을 포함한 일체가 모두 고통을 겪고 있다(§27).<sup>6)</sup> 모든 존재에는 끝(죽음)이 존재하며, 존재의 이 유한성에 동반되는 고통과 비참함의 경험이 철학적 반성을 위한 가장 강한 자극을 이루는 것이다. 그에 따르면, “만일 우리의 삶이 무한하고 고통이 없다면, 왜 세계가 존재하고 왜 그것이 정확히 이런 식으로 존재하는지를 물으려는 생각은 들지 않을 터이고, 모든 것은 순전히 당연지사로 받아들여질 것이다”(WWV II, §17). 그러므로 참된 철학은 세계에 고통이 만연함을 직시하는 데서 출발하여, 왜 세계의 존재 현실이 이렇게 비참한지 그 이유를 설명하고 이러한 세계 속에서의 삶의 의미를 규명해야 한다.

쇼펜하우어에 의하면, 철학의 이러한 과제는 학문(Wissenschaft)에 의해서는 성취될 수 없다. 철학이 규명하려는 것은 세계와 삶의 내적 본질과 관계되는 것인데 반해, 학문은 그 어떤 형태의 근거율을 고찰 원칙으로 하고 특수한 대상을 과제로 하여 출발하는 것(WWV I, §7)으로서, 외적 현상을 형태학과 원인학의 관점에서 설명할 뿐이다. 형태학은 현상을 그 불변적 형태에서 기술하고, 원인학은 변화하는 물질이 하나의 형식에서 다른 형식으로 이행하는 인과 법칙에 따라 설명한다. 그러나 현상에 대한 형태학적 기술과 원인학적 설명에도 불구하고 “이 현상들은 여전히 단순한 표상으로 완전히 낮은 것으로 우리들 앞에 존재하며, 우리는 이러한 단순한 표상의 의미를 이해할 수 없다”(WWV I, §17). 학문적 기술과 설명은 현상들 속에 있는 내적 본질에 대해서는 조금도 알려주지 못한다.

철학이 규명해야 하는 의미와 내적 본질의 문제는 쇼펜하우어가 보기에 형이상학적 탐구의 영역에 속한다. 그에 의하면, 인간은 형이상학적 동물(WWV II §17)이다. 인간만이 세계의 존재 자체에 대해 놀라고 그 존재 의미를 숙고한다. 그러나 칸트 이후 형이상학의 탐구 영역은 인식 가능한 영역으로 정당하게 한정되었다. 이에 따르면, 인식은 가능한 경험의 한계 내에서만 가능하고, 그 한계를 넘어서는 이른바 물자체에 대한 인식은 불가능하다. 이제 형이상학적 탐구는 경험 가능성의 선천적 조건들에 관한 것으로 한정되어야 한다. 그러한 탐구는 인식에 선행하면서 인식을 가능하게 하는 조건들, 즉 인식의 고유한 (초월적) 기초를 해명해야 하지만, 그러한 기초는 눈이 자기 자신을 볼 수 없는 것처럼 직접 파악될 수 없는 것이다(WWV II, §22 참조).

칸트에서 인식의 초월적 조건들은 인식 주체의 선천적 능력들(감성, 오성, 이성)에 고유한 형식들로서 주어진다. 그리고 인식 주체는 그러한 능력들이 근원적으로 귀속되어야 할 순수

---

6) 모든 삶이 본질적으로 고통이라는 말은 삶에 고통뿐 아니라 그 반대인 쾌락도 존재한다는 점을 도외시키는 말인 것처럼 보인다. 그러나 쇼펜하우어에 의하면, 고통이나 쾌락은 의지가 있는 것에 적용될 수 있는 개념이고, 의지는 노력하는 모든 것에 적용될 수 있다. “노력이야말로 의지의 유일한 본질”(WWV I, §56)이기 때문이다. 노력은 결여에서, 자기의 상태에 대한 불만에서 생기는 것인데, 그 노력(의지)이 그것의 잠정적인 목표 사이에 생기는 장애에 의해 저지되는 것이 고통이고, 이와 반대로 그 목표가 달성되는 것은 만족, 쾌감, 행복이다(같은 곳). 쇼펜하우어에 의하면, 모든 사물은 그 최저 단계에서 최고 단계에 이르기까지 언제나 잠정적인 목표를 위해 노력하고, 그런 한에서 의지의 발현이다. 그는 이 점을 “모든 자연 현상 가운데서 가장 단순한 현상인 중력”에서부터 본다. 그에 의하면, “중력은 노력하는 것을 쉬지 않고, 연장이 없는 중심점을 향해 압박하는 것을 그치지 않는다”(같은 곳). 그러나 의지는 순수한 충동으로, 그것의 궁극적 목표는 없기 때문에, 존재의 모든 노력은 결코 최후의 만족을 얻지는 못하고 저지됨으로써 끝난다. 그래서 그는 말한다: “노력은 언제나 고통이다. 노력의 마지막 목표라는 것은 없고, 따라서 고통의 한도라는 것도 없다”(같은 곳).

의식으로서의 초월적 통각, 즉 모든 표상 작용에 “나는 생각한다”의 형식으로 동반하며 통일성을 주는, 그러나 그 자신은 인식되지 않는 순수 자아(나)이다. 인식 주체로서의 자아는 현상적 대상이든 아니면 현상을 ‘촉발’한다고 생각되지만 전혀 미지의 것으로서의 사물 자체 같은 물(物, Ding)이 아니며, 개념도 아니며, “모든 개념 일반의 운반자”로서 “모든 사고를 의식에 속하는 것으로 이끄는 일에만 종사”<sup>7)</sup>하는 순전히 형식적인 주체이다. 그러나 자아는 단지 사유와 인식의 주체로 그치는 것이 아니라, 실천적으로 행위할 수 있는 의지 주체이기도 하다. 특히 나의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있게 행위한다면, 나는 도덕적 주체이기도 한다.

쇼펜하우어는 현상과 물자체를 구분한 칸트를 따라 우리의 경험 세계가 물자체의 세계가 아니라 현상일 뿐이라고 본다. 그리고 현상 세계가 주관에 의해 제약된다는 점으로부터 “세계는 나의 표상이다”, 다시 말해서 “세계는 오로지 타자, 즉 표상 작용을 하는 인간 자신과 관계해서만 존재한다”(WWV I, §1)라고 보는 데로 나아간다. 그런데 세계를 표상하고 인식하는 주관인 나는 동시에 신체를 지닌 개체로서 세계 속에 있다. 그리고 나의 신체는 표상이면서 동시에 그 속에서 나의 의지가 발현됨이 직접적으로 파악되는 어떤 것이다. 즉 신체의 모든 작용은 어떤 의지의 객관화임이 그 자체로 증명된다(WWV I, §18). 쇼펜하우어에 의하면, 이 동일성은 가장 직접적이고 그 자체로 파악되는 진리로서, “본래적인 뜻에서 철학적 진리”(같은 곳)이다. 그리고 누구나 이 진리와 함께, “그 속에 세계의 내적 본질이 존립한다는 것을 안다”(WWV I, §29). 즉 물자체의 인식 가능성을 부정한 칸트와는 달리, 우리는 물자체의 본질을 알 수 있으며, 그 본질은 곧 (자유로운) 의지라는 것이다. 그러므로, 그에 의하면, “세계는 한편으로는 철두철미 표상이듯이, 다른 한편으로는 철두철미 의지이다”(§1). 즉 세계는 나의 의지를 근원으로 하여 발현된 나의 표상이라는 것이다. 그리고 표상으로서의 세계가 의지의 발현인 만큼, 세계 내에 만연한 온갖 고통의 표상들 역시 근원적으로 의지에서 비롯하는 것이 된다. 그러므로 쇼펜하우어의 결론은, 우리는 우리의 존재에 비참한 형식을 부여하는 의지를 부정함으로써 존재의 고통을 넘어서야 하며, 이것이 바로 우리의 삶의 의미라는 것이다.

3. 잘 알려져 있다시피, 비트겐슈타인은 “모든 철학은 ‘언어 비판’”(TLP 4.0031)이라고 보았다. 이 철학관은 철학이 이성 비판이어야 한다고 본 칸트의 철학관과 유사하면서도 다르다. 칸트에게 철학은 가능한 경험의 한계를 해명하고 그 한계를 넘어가는 전통 형이상학의 공허함을 드러내는 것으로서 인식 비판이었던 반면, 비트겐슈타인에게 철학은 유의미한 언어의 한계를 해명하고 그 한계를 넘어가는 철학적 물음이나 명제의 무의미성을 드러내는 것으로서 언어 비판이다. 칸트의 인식 비판이 전통 형이상학의 전철을 밟지 않으면서 학적 형이상학의 확립을 꾀한 데 반해, 비트겐슈타인은 자신의 철학 방식이 본질적으로 “진리의 물음에서 뜻의 물음으로의 이행”(CV 28쪽)이라고 보았다. 이것은 그의 철학관이 철학을 모종의 (고차적) 진리 인식을 목표로 하는 일종의 학문으로 여겨 왔던 서양철학의 일반적 경향과는 거리가 있음을 드러내는 것이다.

철학과 학문(과학)을 엄격히 구분하는 점에서 비트겐슈타인의 철학관은 쇼펜하우어의 관점과 통한다. 그에 의하면, “설령 모든 가능한 과학적 물음들이 대답된다고 해도, 우리는 우리의 삶의 문제들이 여전히 조금도 건드려지지 않은 채로 있다고 느낀다”(TLP 6.52). 그리고: “대체로 말해서, 오래된 견해-가령 (위대한) 서양 철학자들의 견해-에는 학적인 뜻에서 두 종류의 문제가 존재한다: 본질적인, 위대한, 보편적인 문제들과 비본질적인, 말하자면 우연적인 문제들. 그에 반해

7) 칸트, 『순수이성비판』 B399.

서 우리의 견해는, 학적인 뜻에서 위대한, 본질적인 문제는 없다는 것이다.”(CV 57쪽) 비트겐슈타인은 이러한 자기의 생각이 (“진보라는 낱말에 의해 특징지어지는”) 서구 문명의 정신과는 다르다고 보았거니와, 이 점에서도 그와 쇼펜하우어는 유사한 생각을 지닌다고 할 수 있을 것이다. 다만, 쇼펜하우어가 자신의 사상과 인도철학과의 유사성을 주목하고 강조한 데 반해 비트겐슈타인은 자신의 사상과 그 어떤 동양 사상과의 연관성 여부에 대해 특별히 언급한 바가 없다.<sup>8)</sup>

비트겐슈타인의 ‘언어 비판’은 모든 언어의 본질과 함께 언어의 한계를 드러내려는 것이다. 그리고 이와 함께 언어의 한계를 넘어서는 철학적 시도들의 무의미성을 폭로하는 것이다. 이러한 언어 비판의 이념은 주로 리히텐베르크의 영향에 기인하는 것이지만, 부분적으로는 독단적이고 신학적인 형이상학들의 무의미성을 신랄하게 비판한 쇼펜하우어에게도 영향을 받았다고 할 수도 있을 것이다. 아무튼 『논고』에서 비트겐슈타인은 언어의 본질을 그림(기술)으로 보면서 유의미하게 말할 수 있는 것을 과학의 사실적 명제들에 한정한다. 그리고 이런 관점에서 그는 올바른 철학의 방법에 관해 이야기한다: “말해질 수 있는 것, 그러므로 자연 과학의 명제들—그러므로 철학과는 아무 상관 없는 어떤 것—이외에는 아무것도 말하지 말고, 다른 사람이 형이상학적인 어떤 것을 말하려고 할 때는 언제나, 그가 그의 명제들에 있는 모종의 기호들에 아무런 의미도 부여하지 않았음을 알려 주는 것.—이것이 본래 철학의 올바른 방법일 것이다.”(TLP 6.53)

그런데 언어 비판으로서의 철학이 진리의 물음에서 뜻의 물음으로 이행한다고 할 때, 그 ‘뜻의 물음’에는 언어의 뜻에 관한 물음만이 아니라 ‘삶의 의미’에 관한 물음도 포함된다. 그리고 비트겐슈타인은 사실 이 물음을 더 중요한 것으로 보았다. 그에 의하면, 『논고』의 요점은 실은 바로 그 물음에 관한 것, 즉 윤리적인 것이다. 『논고』의 출판을 위해 루트비히 폰 픽커에게 보낸 편지에서 그는 자신의 책에 대해 다음과 같이 설명한 바 있다:

나의 작품은 두 부분으로 되어 있습니다. 즉, 여기에 있는 한 부분과, 내가 쓰지 않은 모든 것이 그것입니다. 그리고 정확히 이 두 번째 부분이 중요한 부분입니다. 즉 윤리적인 것은 내 책에 의해 말하자면 내부로부터 한계 그어집니다; 그리고 엄격히 말해서 그것은 오직 이 방식으로만 한계 그어질 수 있다고 나는 확신합니다.

여기서 그가 생각하는 윤리(학)는 “가치 있는 것에 관한 탐구, 또는 진짜 중요한 것에 관한 탐구”, 혹은 “삶의 의미에 대한 탐구, 또는 삶을 살 가치가 있는 것으로 만드는 것에 대한 탐구, 또는 올바른 삶의 방식에 대한 탐구”(LE 28쪽)이다. 그러나 그에 의하면, “윤리학이 삶의 궁극적 의미, 절대적 선, 절대적 가치에 관해 무엇인가를 말하려는 욕망으로부터 발생하는 한, 윤리학은 과학일 수 없다”(LE 38쪽).

삶의 의미가 근본적인 윤리적 문제로서 철학이 다루어야 할—그리고 과학은 다룰 수 없는—진짜 중요하고 가치 있는 문제라고 본 점에서 비트겐슈타인은 쇼펜하우어와 생각이 같다고 할 수 있다. 그러나 쇼펜하우어가 그 문제를 인식 가능한 물자체로서의 의지에 관한 형이상학적 진리를 통해 대답하려 한 데 반해, 비트겐슈타인은 그 문제에 대해 침묵하는 길을 택한다. 이는 할 수 있는 대답을 침묵으로 회피하는 것이라기보다는, 침묵만이 그 문제에 대해 우리가 취할 수 있는 올바른 태도라는 그의 믿음 때문이다.

비트겐슈타인도 윤리적 가치는 의지의 문제와 관계된다고 본다. 그에 의하면, 단지 표상(사유)만 할 수 있고 의지는 전혀 할 수 없는 존재는 상상 불가능하다(NB 21.7.16 참조). 그리고

---

8) /연구 문헌/

“만일 의지가 존재하지 않는다면, 우리가 나라고 부르는, 그리고 윤리의 담당자인, 세계의 저 중심도 역시 존재하지 않을 것이다”(NB 5.8.16). 그러나 그에 의하면, 우리는 단지 심리학의 관심사인 경험적 의지와 구별되는 “윤리적인 것의 소지자로서의 의지에 관해서는 말할 수 없다”(TLP 6.423). 그 의지는 “세계의 한계”이자 “세계의 중심”인, 그러나 “그 본질은 전적으로 베일에 싸여 있는”(NB 2.8.16) 의지하는 주체(나)의 행위이다. 그 의지는 “선하거나 악”하며 “어떤 식으로든 세계(=삶)의 뜻과 연관되어 있다”(NB 11.6.16). 그러나 바로 그렇기 때문에, 즉 윤리적 의지는 세계(=삶)의 뜻이라는, 세계 밖에 놓여 있어야 하는(TLP, 6.41) 가치와 연관되기 때문에, 언어의 본질을 사실적 그림으로서의 명제들에 있다고 보는 『논고』의 언어관에 따르면, 우리는 윤리적 의지 및 그것과 연관된 삶의 의미에 관해서는 유의미하게 이야기할 수 없고 침묵해야 한다는 것이다.

그러므로 비트겐슈타인의 윤리관은 쇼펜하우어의 형이상학적 윤리관과 유사한 틀을 지니지만, 중요한 점에서 다르다고 할 수 있다. 그에게 윤리는 주체, 즉 “세계에 속하지 않고, 세계의 한 한계”이며 “세계 존재의 한 전제”(NB 2.8.16)인 주체의 의지를 통해 비로소 등장한다. 이 주체의 의지는, 쇼펜하우어에게서처럼, “전체 세계에 공통적인 의지” 즉 “세계 의지”(NB 17.10.16)라고 이야기된다. 그러나 비트겐슈타인에게 이 의지는 동시에 “더 높은 뜻에서 나의 의지”(같은 곳), 즉 가치의 관점에서 더 높고 인격성을 지닌 주체의 의지로 이해된다. 그러므로 그가 “윤리는 초월적”(TLP 6.421)이며 말할 수 없는 것이라고 했을 때, 이는 그가 윤리(적 의지)를 인식 형이상학적 관점에서 초월적 인식의 영역에 속하는 것으로 봐서가 아니다. 그에게 윤리의 초월성은 윤리의 핵심이 진리가 아니라 더 높은 가치 혹은 의미를 추구한다는 것에 기인한다. 윤리가 의미 있게 말해질 수 없다는 것도 마찬가지로, 윤리를 가능하게 하는 의지가 단지 형이상학적 주체에 속해 인식 초월적이어서가 아니라, 그것이 선악의 의지로서 사실 세계를 넘어서는 가치(의미)와 관계하기 때문이다.<sup>9)</sup>

논리의 초월성이 논리를 전제하는 것들(사유, 언어, 사실들)에서 드러나듯이, 윤리의 초월성은 윤리적 주체의 선하거나 악한 의지 작용(Willensakt) 즉 행위<sup>10)</sup>에서 드러난다. 그러나 비트겐슈타인에 의하면, 이 의지는 “단지 세계의 한계들을 바꿀 수 있을 뿐이지, 사실들을 바꿀 수는 없다”(TLP 6.43). 즉 사실들의 총체로서의 “세계는 나의 의지로부터 독립적이다”(TLP 6.373). 그리고 이는 나의 초월적 의지 역시 사실들의 세계로부터 독립적이다, 혹은 자유롭다는 말이다. 그러나 이 “의지의 자유는 미래의 행위들이 지금 알려질 수 없다는 점에 있”(TLP 5.1362)을 뿐이다. 자유 의지는 “세계에 대한 주체의 입장 표명”(NB 4.11.16)으로서 의미가 있다. 나의 의지는 말하자면 나의 세계를 선악이나 행불행으로 채색함으로써 세계가 “전체로서 이 지러지거나 차”(TLP 6.43)게 할 수 있다. 그러나 이는 세계의 한 한계로서의 주체, 즉 나 자신을 전적으로 바꾸는 것—일종의 메타노이아(회심)라고 할 수 있는 것—이기도 하다.

4. 전기 비트겐슈타인은 자신의 철학적 여정이 관념주의에서 유아주의로, 그리고 실재주의로 나아간 것으로 묘사했다. 그에 의하면, 여기서 유아주의는 언표 불가능하지만, 그것이 뜻하

9) 윤리적인 것을 형이상학적인 것과 구분하는 이 관점은 후기 비트겐슈타인에서 더 분명해진다. 후기에 그는 초기와 달리 윤리적 언어 사용을 (과학과 기술의 언어와 근본적으로 다른 것으로서) 유의미한 놀이로 인정하지만, 형이상학적 언어 사용은 그것들의 초-문법성 때문에 여전히 무의미한 것으로 남는다.

10) 5절에서 더 자세히 보겠지만, 초기 비트겐슈타인은 쇼펜하우어와 마찬가지로, 의지(작용)와 행위를 동일시한다.

는 것은 전적으로 옳다(TLP 5.62). 그것이 뜻하는 것, 즉 “세계가 나의 세계라는 것”은 “언어 (내가 유일하게 이해하는 그 언어)의 한계들은 나의 세계의 한계들을 의미한다는 점에서 드러난다” (같은 곳). 여기서 ‘나’는 “내 삶의 유일무이성에 대한 의식”으로서의 나의 삶 그 자체이다(NB 1.8.16.과 2.8.16 참조). 그러므로 “세계와 삶은 하나”이며 “나는 나의 세계”(5.621-5.63)이다. 즉, 유아주의는 엄격하게 관철되면 순수한 실재주의와 합치한다(5.64).

비트겐슈타인이 『논고』에서 말한 유아주의는 쇼펜하우어가 ‘이론적 자기중심주의 (Egoismus)’라고 부른 것과 유사한 것으로 비교되기도 한다. 쇼펜하우어는 이 자기중심주의에 대해 다음과 같이 말한다:

[외적 세계의 실재성]을 부인함으로써 자기 개인을 제외한 모든 현상을 환상으로 간주하는 것이 ‘이론적 자기중심주의’의 뜻이다. 실천적 자기중심주의가 실천적 관점에서 정확히 같은 일을 하는 것처럼, 즉 자기의 인격만이 현실적 인격이고 나머지 모든 인격은 단순한 환상으로 간주하고 취급하는 것처럼 말이다. 이론적 자기중심주의는 결코 증명을 통해 반박될 수 없지만, 철학에서 회의적 궤변 즉 가식(假飾, Schein)으로서 말고는 결코 달리 신뢰할 만하게 사용된 적이 없다. 반면에, 진지한 확신으로서는 이론적 자기중심주의는 오직 정신병원에서나 찾을 수 있을 것이다; 그렇다면 그러한 것으로서 이론적 자기중심주의에 대해서는 증명이 필요하다기보다는 치료가 필요할 것이다.(WWV §19)

그러나 이러한 이론적 자기중심주의와 달리, 『논고』의 유아주의는 외적 세계의 실재성을 부인하는 게 아니라, 사실들의 총체(여기에는 타자들과 관련된 사실들도 포함된다)로서 실재성을 지닌 외적 세계가 어떤 관점에서 나의 세계라고 보는 것이다. 그리고 그 관점은 ‘나’를 형이상학적 주체, 즉 철학적 자아로 보는 관점이다. 이 관점은 오히려 이론적 자기중심주의를 비판한 쇼펜하우어가 취한 다음의 관점과 유사하거나 그것을 논리적 함의를 더 명확히 한 것이라고 할 수 있을 것이다.

[...] 우리가 그 속에서 살고 존재하는 이 세계는, 그 전체적 본질로 보면, 철저히 의지이며 동시에 철저히 표상이다 [...] 누구나 자기 자신이 이러한 의지이며 그 속에 세계의 내적 본질이 존립한다는 것을 안다. 아울러 그는 자신이 인식하는 주체이며 이 주체의 표상이 전체 세계라는 것, 그리고 이 세계는 표상의 필연적 소지자로서의 주체의 의식과 관련되는 한에서만 현존한다는 것도 안다. 그러니까 누구나 이 두 가지 관점에서 전체 세계 자체-소우주-이며, 세계의 두 면을 자기 자신 속에서 온전하게 그리고 완전하게 발견하는 것이다. 그리고 그가 그렇게 자기 자신의 본질로서 인식한 것, 그것이 또한 전체 세계-대우주-의 본질을 다 드러내는 것이다.(WWV I §29)

본질적으로 “소우주와 대우주의 동일성”(WWV II §41)을 주장하는 이 관점이 곧 (이론적이든 실천적이든) 자기중심주의를 비판한 쇼펜하우어가 도달한 초월적 관념주의이다. 『논고』는 이러한 관념주의를 ‘나=나의 세계(소우주)=세계(대우주)’라는, 그러니까 실재주의와 합치하는 유아주의라는 독특한 형태로 (재)정식화한 것이라고 할 수 있다. 그리고 그런 만큼 유아주의와 관련된 『논고』의 생각에는 분명 쇼펜하우어-혹은 그의 영향을 받은 바이닝거<sup>11)</sup>-의 영향이

11) 이에 대해서는 Glock, “Schopenhauer and Wittgenstein”(1999) 참조. 그에 따르면, 쇼펜하우어처

있다고 해야 할 것이다.

실재주의와 합치하는 유아주의에 대한 『논고』의 태도는 양면적이라고 할 수 있다. 그것은 한편으로는 그러한 형이상학적 견해의 진리성을 인정하면서 한편으로는 무의미성을 주장한다. 『논고』는 자신의 사상을 이 모순되어 보이는 두 측면을 우리가 깨닫고 침묵하는 가운데 세계를 올바르게 볼 수 있게 하는 사다리(로)로 비유한다. 그러나 후기로 가면서 비트겐슈타인은 이러한 사다리를 통해서만 올바르게 볼 수 있을 것이라고 이야기했던 형이상학적 차원에 관해 생각을 바꾼다.

만일 내가 도달하고자 하는 곳이 오직 사다리로 올라갈 수 있다면, 나는 거기에 도달하려는 것을 포기할 것이다. 왜냐하면 내가 정말로 가야만 하는 곳, 그곳에 나는 원래 이미 있지 않으면 안 되기 때문이다. 사다리로 도달될 수 있는 것은 나에게 흥미를 주지 못한다.”(CV, 40쪽)

『논고』식의 유아주의는, 쇼펜하우어가 증명이 아니라 치료가 필요하다고 본 자기중심주의와 비슷하게, 치료가 필요한 일종의 병이다. 그러나 그것은 쇼펜하우어가 언급한 정신병원에서 치료될 수 있는 것이 아니라, 언어 사용의 교정을 통해서 치료되어야 하는 철학적 질병이다. 그것은 언어의 실제에 대한 잘못된 그림으로 빠져든 병인만큼, 언어 사용을 있는 그대로 일목 요연하게 봄으로써만 치료할 수 있다. 즉, 그에 의하면, 철학적 치료에서는 (과학적, 형이상학적 이론들의) “모든 설명은 사라져야 하고, 오직 기술(記述)만이 그 자리에 들어서야 한다”(PU §109). 철학은 문법적 고찰로서 ‘순전히 기술적’(BB 42쪽)이어야 한다는 것이다.

유아주의에 대한 후기 비트겐슈타인의 비판이자 치료를 포함하는 것이 이른바 ‘규칙 따르기 논의’를 토대로 한 그의 ‘사적 언어 논변’이다. 유아주의자의 언어는 유일한 주체로서 내가 이해한다고 이야기된 언어였다. 그것은 나의 언어적 표상들을 나의 내적 투영 작용 혹은 투영 규칙을 통해 대상들과 결합하는 언어로 이해된 만큼, 사적 규칙을 따르는 언어라고 할 수 있다. 그러나 후기 비트겐슈타인에 의하면, ‘규칙을 따른다’는 것은 규칙을 따른다고 믿는 것과는 달리 공적인 제도적 실천이다. 그리고 그렇기 때문에 “우리들은 규칙을 ‘사적으로’ 따를 수 없다. 왜냐하면, 그렇지 않다면, 규칙을 따른다고 믿는 것은 규칙을 따르는 것과 동일한 것일 터이기 때문이다.”(PU §202) 만일 규칙 따르기가 단순히 믿음에 의해 ‘사적으로’ 가능하다면, 여기서는 이른바 ‘규칙 따르기의 역설’(PU §201), 즉 여기서는 규칙과의 일치도 모순도 존재하지 않는 상황이 발생한다. 마찬가지로, 이른바 ‘사적’ 언어는 옳고 그름의 기준을 상실한다. “여기서는, 나에게 옳게 보이는 것은 무엇이든 옳다고 말해도 될 것이다. 그리고 이것이 뜻하는 바는 단지, 여기서는 ‘올바름’에 관해 이야기할 수가 없다는 것이다.”(PU §258). 그러므로 사적 규칙을 따라야 할 터인 것으로서 유아주의자의 사적 언어는 불가능하며, 이러한 언어의 가능성에 의지해 유아주의가 성립할 수도 없다.<sup>12)</sup>

---

럼 바이닝거는 개인과 세계의 동일성을 때때로 ‘소우주와 대우주의 동일성’으로 표현한다.

12) 그러나 비트겐슈타인은 철학적 견해로서의 유아주의는 비판하지만, 철학자의 삶의 태도로서는 여전히 유아주의의 흔적이 보이는 태도를 견지한다. 유아주의의 철학적 자아가 세계에 속하지 않고 세계의 한계라는 것과 유사하게, 그는 후기에도 “철학자는 어떤 한 사유(思惟) 공동체의 시민이 아니다. 그것이 그를 철학자로 만드는 것이다.”(Z §455)라고 말한다. 그리고 이런 정신에서 그는 램지를 주어진 공동체 내의 것들을 정돈하고 그것의 기초에 관해 반성하려는 ‘부르주아’ 사상가로 평한 바 있다(CV 62쪽 참조). 그의 이 (불세비 키적?) 평은, 철학적 자아(말하자면 철학자)는 세계의 일부가 아니라 한계를 이루며, 철학적 활동은 그 한계를 전체적으로 바꾸는 것이어야 한다는 생각을 유지하고 있는 것으로, (강단) 철학이 특정 집단의 이익에 봉사하며 세계 수단으로 전락하는 것을 신랄하게 비판하고 인류를 위한 철학을 강조했던 쇼펜하우어의 정

5. 비트겐슈타인은 의지의 본성에 관한 쇼펜하우어의 사상에 대해서도 양면적인 태도를 보인다. 쇼펜하우어는 참된 의지(즉 개별화와 인과율에서 벗어나 ‘하나’인 세계 의지)를 물자체로 보면서도, 그러한 의지를 우리가 그것의 객관화된 작용인 몸의 운동에서 직접 지각할 수 있는 것으로 보았다. 즉 참된 의지 작용은, 그에 의하면, 몸의 운동에 대해 원인과 결과의 인과적 관계에 있는 어떤 것이 아니다.

[주체]의 모든 참된 의지 작용은 곧 그리고 필연적으로 그의 몸의 운동이기도 하다. 의지 작용이 몸의 운동으로서 나타난다는 것을 동시에 지각하지 않고서는, 그는 그 작용을 실제로 의지할 수 없다. 의지 작용과 몸의 행동은 인과성의 끈이 결합하는 객관적으로 인식된 두 개의 서로 다른 상태가 아니다, 즉 원인과 결과라고 하는 관계에 있지 않다. 그것들은 오히려 하나의 동일한 것인데, 단지 전혀 다른 두 가지 방법으로 주어질 뿐이다. 즉 한 번은 전적으로 직접적으로, 그리고 한 번은 지성에 대해 직관에서 주어지는 것이다. 몸의 행동은 의지의 객관화된 작용, 즉 직관 속으로 들어간 의지 작용 이외의 다른 것이 아니다.(WWV I, §18)

이미 언급했듯이, 쇼펜하우어는 의지를 비인격적 물자체로 보고 의지의 자유는 이 물자체가 인과율의 적용을 받지 않는 데 있다고 본다. 반면에 비트겐슈타인은 의지를 윤리적인 것—“무엇보다도 먼저 선과 악의 보유자”(NB 21.7.16)—으로 보고 보고 의지의 자유를 인과율의 논리적 비필연성에 있는 것으로 보는 점에서 쇼펜하우어와 다르다. 또한 비트겐슈타인은 나의 몸에 쇼펜하우어처럼 특별한 지위를 부여하지도 않는다. 그에 의하면, “인간 신체, 특히 나의 신체”는 세계의 다른 부분들과 마찬가지로 세계의 일부일 뿐(NB 2.9.16 및 TLP 5.641 참조)이며, 따라서 내가 가령 내 팔을 움직인다고 해도, 이는 내 몸 일부의 움직임과 그것을 일으킨 어떤 정신적 사건 사이에 인과적 연결, 즉 논리적 필연이 아니라 우연의 관계가 있다는 것을 보일 뿐이다. 그러므로 이런 몸의 움직임에 관한 의식이 물자체와 같은 것에 대한 더 직접적인 접근을 허용한다고 볼 수 없다.

그러나 이러한 차이에도 불구하고, 비트겐슈타인은 의지 작용과 행위 자체를 동일시하는 쇼펜하우어의 견해에는 근본적으로 동조한다.

이것은 분명하다. 즉 의지하는 것은 이미 의지 작용을 수행함이 없이는 불가능하다. 의지 작용은 행위의 원인이 아니라, 행위 자체이다. 행함이 없이는 의지할 수 없다. [...] 내가 어떤 일을 의지한다는 것은 내가 그 일을 벌인다는 것에 있지, 그 일을 야기하는 다른 어떤 것을 내가 한다는 것에 있지 않다.(NB 4.11.16)

비트겐슈타인이 여기서 말하는 의지는 그가 “단지 심리학의 관심사일 뿐”인 “현상으로서의 의지”와 구별한 “윤리적인 것의 소지자로서의 의지”(TLP 6.423)에 해당한다. 현상으로서의 의지는 ‘통상적인 뜻에서의 의지’, 즉 ‘인간 신체를 움직이게 하는 그런 의지’(NB 21.7.16)이다. 이 의지는 경험적이며 신체의 움직임에 대해 인과적 힘을 지닌 정신 현상으로서, 세계 속에서 일어나는 사건들의 일종으로 이해된다. 반면에, 다른 한 의지는 형이상학적 주체의 의지로서 초월적이며, 세계의 한계들을 바꿀 수 있을 뿐 세계를 이루는 (정신 현상들을 포함한) 사실들 자체를 인과적으로 바꿀 수는 없는—그리고 그래서 그로부터 세계가 독립적(TLP 6.373)이라고

---

신과 일맥상통한다고 할 수 있을 것이다.

말해지지는—의지이다. 이러한 구별 역시, 의지의 본성에 대한 비트겐슈타인의 생각이 중요한 점에서 쇼펜하우어의 그것과 본질상 유사하다는 것을 말해 준다.<sup>13)</sup> 앞의 인용문에서 보았다시피, 쇼펜하우어는 ‘참된 의지’와 현상으로서의 의지를 구별하면서, 참된 의지는 몸의 행동과 인과성으로 비로소 연결되는 것이 아니라 몸의 행동이 곧 그러한 의지 작용이라고 주장한다(WWV I, §23 참조).

그러나 후기로 가면서 비트겐슈타인의 생각은 바뀐다. 탈초월화의 방향에서 유아주의를 벗어나는 것과 함께, 그는 의지를 현상으로서의 의지와 행위 그 자체로서의 의지로 나눈 젊은 시절 자신의 쇼펜하우어식 관점을 “중대한 오류들”(PU 머리말) 중 하나로 보게 된다. 그에 의하면, 의지에 대한 이 두 그림의 어느 쪽도, 즉 전자의 경험주의와 후자의 초월주의 어느 쪽도, 의지의 실제 본성에 대한 올바른 기술이 아니다.

가령 내가 내 팔을 들어 올린다면, 내 팔은 올라간다. 그러나 “내가 내 팔을 들어 올린다는 사실에서 나의 팔이 올라간다는 사실을 빼면 남아 있는 것은 무엇인가?”(PU §621) 경험주의자와 초월주의자는 의욕이 그 답이라고 본다. 의욕이 내 팔이 올라가는 동작을 내가 내 팔을 들어 올리는 행위가 되게 한다. 다만 경험주의자는 거기서 의욕이 그 동작의 원인으로 작용하고, 초월주의자는 직접적인, 비인과적인 요인으로 작용한다고 본다. 전자에게는 “의욕도 하나의 경험일 뿐이다. [...] 그것은 그것이 올 때 오며, 내가 그것을 일으킬 수는 없다”(PU §611). 반면에 후자에게 “의욕은, 그것이 일종의 소망이 아니어야 마땅하다면, 행위 자체여야 한다. 그것은 행위 이전에 멈추어서는 안 된다”(PU §615). 그러나 비트겐슈타인에 보기에 경험주의자의 문제는, 그에게는 나의 행위가 내가 의욕할(일으킬) 수 없는 나의 의욕으로 인해 나에게 일어나는 것일 뿐, 내가 ‘행하는’ 어떤 것이라고 말해질 수 없다는 것이다(PU §612). 그리고 초월주의자의 문제는, 그에게 “**행함** 자체는 [...] 모든 경험으로부터 분리된 확정된 뜻을 지니는 것처럼 보인다”(PU §620)는 것이다. 그리고 “의욕하는 주체는 여기서 질량 없는 (관성 없는) 어떤 것으로서, 자기 자신 속에 극복해야 할 아무런 관성 저항도 지니지 않은 하나의 발동기(發動機)로서 표상된다”는 것, 따라서 그에게 (참된) 의욕은 “단지 움직이게 하는 것이고, 움직여지는 것이 아니다”(PU §618)라는 것이다.

진실은, 의욕은 일상적인 뜻에서는 ‘행위’가 아니며, 수의적 행위를 일으키는 것도 아니라는 것이다(PU §§613-621 참조). 행위와 달리, 나는 의욕을 의욕할 수는 없고, 의욕하기를 시도하거나 실패할 수도 없다. 또한, 의욕은 일으킴이 아니며, 수의적 행위는 의욕의 일으킴을 요하지 않는다. 물론, 의욕은 나의 신체적 동작과 단지 우연적 관계에 있지 않다. ‘내가 내 팔을 들어 올릴’ 때, 어쨌든 내 팔은 올라간다. 그러나 여기에 경험주의자나 초월주의자가 생각하는 그런 의욕은 없다. (전자의 행위에서 후자의 동작을 빼도 의욕은 남지 않는다.) 내 팔이 올라가는 동작은, 그런 의욕의 선행 혹은 동반 없이도, 상황에 따라서는, 내가 내 팔을 들어 올리는 행위일 수 있다.<sup>14)</sup>

13) Schroeder(“Schopenhauer’s influence on Wittgenstein”, 2012)는 이러한 구별에 유의하지 않고, 비트겐슈타인이 경험주의적 관점을 지니고 의지에 관해 비일관적 주장을 한 듯 잘못 분석한다.

14) 혹자는 여기서, 진실은 의욕을 행위와 인과관계에 있으면서 동시에 논리적 관계에도 있는 어떤 것으로, 그러니까 말하자면 데이빗슨처럼, 행위의 원인이자 이유로 보아야 하다는 것이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 경험주의적 관점과 초월주의적 관점에서의 의욕을 동일시하려는 그 관점은 현상과 물자체를 동일시하는 것까지는 아니더라도, 인과적 관계와 논리적 관계를 불합리하게 동일시하는 것이 된다. 그 불합리는 그 관점이 의욕과 행위의 관계를 어디까지나 전자가 후자를 일으키는 관계에 있는 것으로 보고, 따라서 어떤 이유로 행위가 일어난다면 거기에는 그 행위를 일으킨 (생리학적) 원인이 동시에 작용하고 있어야 한다고 보는 데서 비롯한다고 할 수 있을 것이다. 그러나 비트겐슈타인은 말한다: “어떤 심리학적 현상들은 생리학적으로 탐구될 수 없다. 왜냐하면 생리학적으로는 그것들에 아무것도 대응하지 않기 때문에. [...] 왜 아무런 생리학적 법칙성에도 대응하지 않는 심리학적 법칙성이 존재해서는 안 되는가? 만일 그것이 우

의도, 학습, 시도, 행위의 정상적 **환경**을 지닌 어떤 동작들은 수의적이다. 때때로 수의적이고 때때로 불수의적이라고 말하는 것이 뜻이 있는 동작들은 특별한 환경 속에서 하는 동작들이다.(Z §577)<sup>15)</sup>

비트겐슈타인에 따르면, “기대는 그것이 생기는 상황 속에 깊이 박혀 있다”(PU §581 및 Z §67). 마찬가지로, 나의 팔이 올라간다는 동작이 내가 내 팔을 들어 올린다는 행위가 될 수 있는 것은 의욕이 나의 내부에서 작용해서가 아니다. 어떤 동작을 (수의적) 행위로 만드는 것은 그 동작에 선행하거나 동반하는 어떤 내적 현상이 아니라 그 동작이 이루어지는 특수한 상황과 맥락이다.

6. 비트겐슈타인에 대한 쇼펜하우어의 영향을 정확히 말하기는 쉽지 않지만, 그의 초기 철학의 기본 틀은 중요한 점에서 쇼펜하우어 철학의 그것과 상당한 유사점을 보인다. 그의 초기 철학은 어쩌면 쇼펜하우어 철학의 현대적 각색으로까지 보일 수 있다. 철학이 삶의 의미를 규명해야 하며, 이는 현상만을 다루는 과학이 답할 수 없는, 본질적으로 의지와 관련된 윤리의 문제라고 보는 점에서 그는 기본적으로 쇼펜하우어를 따른다. 그러나 그는 프레게와 러셀의 현대적 언어 분석의 논리를 비판적으로 활용하여 유의미한 언어를 과학적 기술(記述)의 언어로 한계 짓고, 이러한 언어 비판을 통해 쇼펜하우어식의 초월적 관념주의를 실재주의와 동격인 유아주의라는 독특한 관점으로 전환한다. 이 관점에서 윤리는 초월적이고, 모든 형이상학적 진리와 마찬가지로 언표 불가능하다. 그러나 주지하다시피, 그의 후기 철학의 상당 부분은 그 자신의 초기 관점에 대한 탈초월적 극복에 할애된다. 쇼펜하우어가 일부 철학을 비판하며 언급한 무의미한 철학의 치유라는 관념은 중요하게 유지되지만, 유아주의나 의지의 본성 등 그의 초기 철학에 영향을 주었다고 할 수 있는 상당수의 것들이 일상적 언어놀이의 관점에서 비판적으로 고찰된다. 여기서 그것들 대부분은 그가 한때 걸려들었다가 빠져나온 철학적 파리 통과 같은 것으로 간주된다.

이규성은 쇼펜하우어의 철학을 바탕으로, 이 철학자가 동서양의 위대한 사상에 공통적인 것으로서 제시한 우주적 연대성의 초월적 경험을 살리는 새로운 철학적 소통 가능성을 꿈꾼다. 그리고 이런 관점에서 비트겐슈타인(주로 초기)에게 나타난 쇼펜하우어의 영향을 긍정적으로 평가한다. 그러나 비트겐슈타인은 쇼펜하우어의 초월적 관념론이 개시한 우주적 차원의 소통 가능성에 동조하는 듯한 관점에서 그것을 치료가 필요한, 초-문법적인 형이상학적 관점으로 보는 쪽으로 나아간다. 부분적으로 이것은 쇼펜하우어식 정관주의가 “사회적 이상에 대한 동경과 실행의 활력을 갖추지 못하고 있다”고 하는 이규성의 비판과 통할 수 있을 것이다. 그러나 한편으로, 이규성이 꿈꾸는 소통 가능성의 차원을 본질적으로 제한하는 의미를 지닐 수도 있다. 왜냐하면 후기 비트겐슈타인의 언어놀이적 고찰 방식에서, 소통을 가능하게 하는 것은 동시에 그 소통의 가능성을 제한하기 때문이다. 우주와 인생에 관한 거시적(형이상학적) 논의의 가능성을 여전히 믿는 이규성의 꿈은 후기 비트겐슈타인의 관점에 대한 평가 내지는 대결을 요하는 것으로서, 더 진지한 검토가 필요할 것으로 보인다.

---

리의 인과성 개념들을 파기한다면, 그렇다면 그것들이 파기될 때가 온 것이다.”(Z. §§609-610)

15) 예를 들면: “수의적 운동은 놀람의 부재에 의해 특징지어진다고 말할 수 있을 것이다”(“내가 내 팔을 들어 올릴 때, 나는 ‘보라, 내 팔이 올라간다’라고 말하지 않는다”(PU §§627-628). “수의적 행위의 표시는 무엇인가? 그런 표시들이 존재하는가?—도대체 불수의적 동작의 표시는 무엇인가? 그것은 수의적 행위처럼 명령에 따르지 않는다. “이리 와!”, “저리로 가!”, “이렇게 팔을 움직여!”는 존재한다; 그러나 “가슴이 두근거리게 하라!”는 존재하지 않는다.”(Z §593) “불수의적 동작으로부터는 수의적 동작으로부터와는 전혀 다른 결론들이 나온다: 그것이 수의적 동작을 특징짓는다.”(Z §599) 등.

■ 이영철 교수 논문 요약

이규성 교수는 유사성에 주목했지만, 이영철 교수는 유사성과 더불어 차이점도 함께 주목한다.  
(밑줄 그은 부분은 내가 읽으면서 의아스러운 부분임)

1) 전제

칸트 초월주의-> 형이상학 비판, 물 자체에 부딪힘

쇼펜하우어:

칸트의 초월주의 수용

그러나 물 자체의 세계=의지의 세계=내적 본질의 세계

표상은 나의 의지의 발현, 신체는 나의 의지의 발현이며, 이 경우 의지는 직관된다.

쇼펜하우어는 맹목적 의지를 포기해야 했다.

세계는 의지의 발현, 세계는 고통, 그러므로 의지를 부정.

이규성 동양철학을 통해 연대와 소통의 세계를 제시.

2) 쇼펜하우어와 유사성

초기 비트겐슈타인은 쇼펜하우어와 유사하다.

가) 쇼펜하우어가 이성 비판을 통해 형이상학을 비판했듯이

비트겐슈타인은 언어비판을 통해 유의미한 언어의 한계를 확립하며(과학적 사실 명제만 인정)

그 한계를 넘어선 명제의 무의미성을 주장한다.

유아주의= 세계는 나의 언어에 의해 한계 지워진다.

실재주의: 사실의 총체가 나의 세계

나) 쇼펜하우어가 의지의 세계로 이행하듯이

비트겐슈타인 진리에서 뜻으로 이행한다. 뜻의 세계는 곧 삶의 의미, 윤리적인 것이 문제되는 세계이다.

나의 의지= 세계 의지, 전체 세계의 공통의지

이 세계는 말할 수 없는 것이며,

의지는 사실을 바꿀 수 없고, 세계의 한계를 바꿀 뿐이며

즉 세계에 대한 주체의 입장을 표명하면서, 미래의 행위를 알려준다. 세계를 전체로서 이즈러지게 하거나 차게 할 수는 있다.

3) 쇼펜하우어의 차이점

가) 유아주의의 문제

유아주의 자체가 형이상학이 아닌가?

쇼펜하우어는 형이상학적 이론적 자기중심주의를 비판, 치유가 필요하다고 보았다.

비트겐슈타인

초기 세계를 올바로 보는 사다리

후기 거기에 나는 원래 이미 있지 않으면 안된다.

유아주의는 사적 규칙에 의거, 믿음이 곧 따름이다.  
그러나 언어는 공적 규칙이 요구된다.  
사적 규칙이어서는 아니 되므로 유아주의는 성립할 수 없다.

나) 의지의 문제

쇼펜하우어

현상적 의지와 구분되는 철학적 의지  
의지와 행위는 동일, 양자는 인과관계가 아니다.  
의지는 자기 직관이 가능,  
의지는 자유, 비인과적

비트겐슈타인

심리적 의지와 구분되는 철학적 의지

즉 형이상학적 주체의 의지, 초월적 의지

세계는 독립적 그러므로 사실을 바꿀 수는 없다. 다만 세계의 한계를 바꾸는 것이다.

의지는 행위

행위 속에서 나의 지각과 나의 의지는 우연한 관계

후기에 이르러, 초월적 의지나 경험적 의지는 모두 의지를 진정으로 그려내지 못한다.

전자는 행위가 곧 의지인데, 이 행위는 자발적으로 일어난다.

후자에서 의욕의 독립성을 전제로 한다.

그러나 의욕은 수의적이지 않으며, 의욕 없이 상황에 의해 일어나는 행위도 있다.

4)

후기 비트겐슈타인에 이르면 언어놀이의 관점에서 탈초월화가 일어난다.

윤리적 세계는 의미를 회복하지만

여전히 형이상학의 세계는 초문법적이라고 비판된다