

『철학사상』 별책 제7권 제15호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

셀링 『철학의 원리로서의 자아』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제15호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

셀링 『철학의 원리로서의 자아』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 장 /
「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 연구책임자 백중현

『철학사상』 별책 제7권 제15호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

셀링 『철학의 원리로서의 자아』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

벌써 10년쯤은 지난 일인 것 같다. 그래서인지 기억도 가물가물하다. 시간 강사 생활을 막 시작하였을 즈음 모 대학에 교수로 있는 선배의 연구실에서 강의 시간을 기다리면서 서가에 꽂혀 있던 어떤 논문 발표집을 뒤적거리다가 니콜라스 쿠사누스에 관한 글을 본 적이 있다. 매우 흥미롭게 읽었음에도 불구하고 게으르고 나태한 탓에 그 후 쿠사누스의 철학에 대해 더 공부하지는 못했다. 다만 지금도 기억에 선명하게 남는 것은 IQ 테스트 문제에 등장함직한 질문 하나였다.

“만약 우주가 무한하다면, 우주에는 중심이 있을까?”

서양의 철학 사상에는 크게 두 갈래의 줄기가 있다고 한다. 하나는 그리스적 전통이고 또 하나는 기독교 전통이다. 중세 이후 서양의 철학 사상은 신의 문제에 집중하였다. 그리고 대개 신에게는 전지전능하다든가 무한자, 완전자라는 수식어가 붙는다. 그러면서도 갈릴레오의 에피소드에서 분명하게 드러나듯이 지구와 인간은 신이 창조한 우주의 중심이라고 여겼다.

만약 신이 무한자라면, 신은 자신이 창조한 우주와 구별될 수 있을까? 무릇 구별이란 제한을 통해서만 성립할 수 있다. 그러므로 신이 우주와 구별된다면 구별되는 그 만큼 유한함을 의미한다. 그러므로 신은 우주와 구별할 수 없다. 그리고 이제 우주에 중심이 있다면, 그것은 그 중심으로 부터 동일한 거리(공간적이든 역학적이든 아니면 그 무엇이든)에 있는 가장자리가 존재할 것이다. 그러므로 중심이 있다는 것은 유한함을 의미한다. 아마 쿠사누스는 이런 생각을 한 것 같다. 그리고 후일 스피노자

역시 ‘신 즉 자연’이라는 표현을 통해 쿠사누스의 사상을 계승한 것으로 보여진다.

데카르트 이래 서양의 철학은 자아가 철학의 중심 문제로 등장한다. I. 칸트는 인간 인식의 한계를 분명히 하면서 인간 이성은 절대로 무제약자에 관한 어떠한 인식도 성취할 수 없음을 천명하였다. 그럼으로써 그는 현상과 사물 자체(Ding an sich)의 경계를 확정하고 사물 자체를 영원히 사물화할 수 없는 것, 즉 무제약자(das Unbedingte)로 단정하였다. 가장 솔직하고 철두철미하게 진행된 인간적 반성의 결과인 칸트의 이러한 천명에도 불구하고 이후 독일의 철학자들은 여전히 무제약자에 대한 인식의 가능성을 모색하였다. 피히테가 그러했고, 셸링과 헤겔이 그러했다. 그리고 이들은 모두 인간 정신에서 — 이것을 자아라고 지칭하든 정신이라고 지칭하든 혹은 다른 그 무엇으로 지칭하든 간에 — 무제약자에 대한 인식의 가능성을 찾았다.

시공적 한계에 묶여있는 인간이 무제약자의 영역에 들어서기 위해서는 비상을 위한 날개가 필요하다. 그렇지 않다면 끊임없이 정상을 향해 고투할 수 있는 인내심과 투쟁 그리고 그 과정에서 발생하는 고통을 감내할 수 있는 정신력이 요구된다. 비상이 천재의 방식이라면 고투는 둔재의 방식이다. 우리는 서양의 철학사에서 두 명의 상반된 인물을 만날 수 있는데 그 하나가 천재이고 다른 하나가 둔재이다. 물론 이 양자는 모두 바벨탑을 완성하고 그 정상에 설 수 있다는 전제하에서 그렇다. 그런 바벨탑을 완성할 수도 없고 그래서 당연히 그 정상에 설 수도 없다면 천재는 필요 없고 따라서 그에 상응하는 상반된 개념으로서의 둔재도 거론할 필요가 없다. 바벨탑을 인정하지 않은 I. 칸트에게는 천재니 둔재니 하는 평가는 어울리지 않는다. 하지만 셸링과 헤겔은 다르다. 왜냐하면 이 둘은 모두 바벨탑의 완성과 그 정상에 올랐음을 주장하고 있기 때문이다.

하지만 셸링과 헤겔에게도 차이는 있다. 『정신현상학』을 통해 본다면, 헤겔은 어수룩한 둔재가 오랜 노력과 각고의 자기 부정 그리고 투쟁을 거쳐 모든 전체를 아우르는 천재가 되는 과정을 그렸다. 그리고 사실 그 둔재가 천재였음을 아주 뒤늦게 발견하는 과정을 거친다. 말하자면 변증

법적 과정이 헤겔에게는 필수적인 셈이다. 하지만 셸링은 “자연은 눈에 보이는 정신이며, 정신은 보이지 않는 자연”이라고 천명하였으며, 절대적 자아의 자기 인식은 지적 직관을 통해 이루어진다고 하였다. 그러므로 셸링에게 천재는 처음부터 자신이 천재임을 자각하는 그런 종류의 천재라고 할 수 있다.

신에서 자아 또는 정신으로의 이행. 이 한마디로 서양 근대 철학, 또는 독일 이상주의를 특징짓는 것은 지나친 재단일까? 신에 대한 규정으로부터 시작한 무한자 또는 무제한자가 셸링에게는 자아로 등장한다. 그리고 이 책 『철학의 원리로서의 자아』에는 이러한 셸링의 사상이 거칠지만 과감하게 표현되어 있다. 능력 부족과 나태함으로 인해 행간을 읽어낼 수 없었고, 가까스로 어떤 내용이 담겨 있는가에 대해서만 간략하게 스케치하는 데 그치고 말았다. 향후 행간을 채워 충실한 연구서로 거듭날 수 있는 기회가 나에게 또는 다른 누군가에게 주어지기를 기대할 뿐이다.

2006년 5월
관악산 연구실에서
김상현



목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 셸링의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	8
1.4 주요 저작	9
1.4.1 초월적 관념론의 체계	9
1.4.2 철학의 원리로서의 자아	10
1.4.3 인간적 자유의 본질	10
2. 『철학의 원리로서의 자아』 해제	11
2.1 『철학의 원리로서의 자아』 요약	11
2.2 『철학의 원리로서의 자아』 해설	12
2.3 『철학의 원리로서의 자아』 상세 목차	19
2.4 주요 용어	21
2.4.1 지식	21
2.4.2 무제약자	22
2.4.3 자아	23
제2부 철학 지식지도	25
1. 철학자 지식지도	25
2. 철학 문헌 지식지도	26

3. 철학 용어 지식지도	28
3.1 지식	28
3.2 무제약자	28
3.3 자아	29
4. 철학 문헌 내용 지식지도	30
제3부 『철학의 원리로서의 자아에 관하여』 내용 분석 연구	35
1. 지식	35
1.1 지식의 궁극적 근거	35
1.2 궁극적 지식의 근거로서의 절대자	37
1.3 제약된 지식과 제약될 수 없는 지식	39
2. 무제약자	40
2.1 무제약자와 실재 근거의 규정	41
2.1.1 무제약자와 절대적 객체	41
2.1.2 무제약자와 주체에 의해 제약된 객체	43
2.1.3 무제약자와 객체에 의해 제약된 주체	43
2.1.4 무제약자와 절대적 자아	44
2.2 무제약자에 대한 모든 가능한 선험적 기획	45
2.2.1 독단주의	45
2.2.1.1 완성적 독단주의	45
2.2.1.1.1 완성적 독단주의의 원리	45
2.2.1.1.2 완성적 독단주의의 한계	46
2.2.1.2 미완성적 독단주의	46
2.2.1.2.1 미완성적 독단주의의 원리	46
2.2.1.2.2 미완성적 독단주의의 한계	47
2.2.2 비판주의	48
2.2.2.1 미완성적 비판주의	48

2.2.2.2	완성적 비판주의	49
2.2.2.2.1	완성적 비판주의의 원리	49
2.2.2.2.2	완성적 비판주의의 과제	50
2.2.2.2.3	완성적 비판주의의 본질	50
3.	자아	52
3.1	자아의 근원 형식	52
3.2	자아와 실재 근거의 최고 원칙	53
3.3	자아의 자기 정립	54
3.3.1	지적 직관에 의한 정립	54
3.3.2	절대적 자유에 의한 정립	55
3.4	자아의 종속된 형식들의 연역	56
3.4.1	양에 따른 연역	56
3.4.1.1	자아와 경험적 통일성	57
3.4.1.2	자아와 절대적 통일성	58
3.4.2	성질에 따른 연역	59
3.4.2.1	절대적 실재성	60
3.4.2.1.1	절대적 실재성과 사물 자체	60
3.4.2.1.1.1	사물 자체에 대한 비판	61
3.4.2.1.2	절대적 실재성과 객관적 총체성	62
3.4.2.1.3	절대적 실재성과 절대적 무한성	63
3.4.2.1.4	절대적 실재성과 절대적 분할 불가능성	64
3.4.2.1.5	절대적 실재성과 절대적 불변성	64
3.4.3	관계에 따른 연역	64
3.4.3.1	절대적 실체성	65
3.4.3.2	절대적·내재적 인과성	67
3.4.3.2.1	도덕적 존재의 인과성에 대한 비판	68
3.4.3.2.2	도덕과 행복 개념의 연역	69
3.4.4	양상에 따른 연역	69

3.4.4.1 경험적 영원성과의 관계	70
3.4.4.1.1 절대적 자아는 초험적 자아가 아니다.	71
3.4.4.1.2 칸트 오류추리론 비판	72
3.4.4.2 논리적 현실성과의 관계	74
3.4.4.2.1 초월적 통각에 대한 비판	74
3.4.4.3 절대적 자아와 순수 자아	75
3.4.4.4 양상의 모든 경험적 규정과의 관계	76
3.4.4.5 관념론의 개념 규정	77
3.4.4.5.1 순수한 관념론	77
3.4.4.5.2 경험적 관념론	78
3.4.4.6 실재론의 개념 규정	79
3.4.4.6.1 초재적 실재론	79
3.4.4.6.2 내재적 실재론	80
3.4.4.6.3 초재적·내재적 실재론	81
3.5 자아의 모든 정립 가능성의 연역	81
3.5.1 이론적 명제 일반의 형식	81
3.5.2 종속된 형식에 의한 명제의 규정	82
3.5.2.1 양에 따른 명제	83
3.5.2.1.1 정립 명제	83
3.5.2.1.2 반정립 명제	84
3.5.2.1.3 종합 명제	84
3.5.2.2 질에 따른 명제	85
3.5.2.2.1 긍정 명제	85
3.5.2.2.2 부정 명제	86
3.5.2.2.3 무한 명제	86
3.5.2.3 양상에 따른 명제	87
3.5.2.3.1 일반적 양상의 형식	87
3.5.2.3.2 가능성	89
3.5.2.3.2.1 본질 명제와 개연적 명제	89

3.5.2.3.2.2 존재 명제	90
3.5.2.3.3 시간과 양상 규정	91
3.5.2.3.4 실천적 양상의 성립	93
3.5.2.3.4.1 절대적 자유와 초월적 자유의 관계	94
3.5.2.3.4.2 초월적 자유와 자연 인과성의 조화	96
3.5.2.3.4.3 기계론과 목적론의 통일	98
참고문헌	100



일 러 두 기

이 책의 연구대상서인 『철학의 원리로서의 자아』에 대한 표준본은 다음과 같다.

- 독일어 표준본: F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Schelling Ausgewählte Werke* hrsg. von Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. VI, 1980.
- 한국어 표준본: F. W. J. 셸링 저, 한자경 역, 『철학의 원리로서의 자아』, 서광사, 1999년.

번역은 기본적으로 한국어 표준본을 따랐지만, 필요에 따라 필자가 수정·보완하였다.

원문을 인용할 때에는 다음과 같은 약어로 원전을 표시한 후 원전의 면수를 표기하였다. 예) IPP. 45

기타 인용된 참고문헌은 인용부분 바로 다음에 (저자명, 책명, 출판사, 출판년도, 면수) 로 표시하였다.

인용 시 생략이 필요한 경우에는 ‘[...]’로 표시하였다.

인용 시 문맥을 위해 필자가 첨가한 경우에는 ‘[필자첨가문구]’로 표시

하였다.

원문 인용 시 필요에 따라 원문에는 구분된 단락을 구분하지 않은 경우도 있다.

이 책은 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 1.00, 1.1 000, 1.1.1 000, 1.1.2 0000 순으로 표시하였다.

3부의 각 단락의 맨 앞에 있는 ‘(q1.1)’ 또는 ‘(e1.2)’ 등은 철학지식 지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 독자들은 무시하고 읽는 것이 바람직하다. 참고로 ‘q’는 인용을 의미하고, ‘e’는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(q1.1)’은 제 1장의 첫 단락을 그리고 ‘(e1.2)’는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 ‘q’와 ‘e’를 통해서 첫 단락은 인용이고, 두 번째 단락은 해설임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 셸링의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

조숙한 천재로 인정받았던 셸링은 1775년 1월 독일 뷔르템베르크주 레온베르크에서 출생하였다. 루터 교회의 목사였던 아버지 덕분에 어린 시절 셸링은 튀빙겐 근처 베벤하우젠에 있는 신학교에서 교육을 받을 수 있었고, 그 당시 약 8세의 나이에 이미 라틴어를 배웠다. 일찍이 자신의 재능을 인정받았던 셸링은 이미 19세라는 어린 나이에 첫 번째 철학 저서인 『철학 일반의 형식의 가능성에 관하여』(*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*)(1795)를 썼으며, 그 뒤 『철학의 원리로서의 자아에 관하여』(*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*)를 썼다. 1798년 셸링은 예나대학교 교수로 초빙되었고, 이 시기에 그의 주저 중 하나인 『초월적 관념론의 체계』(*System des transzendentalen Idealismus*)(1800)를 저술하였다. 이 책을 통해 셸링은 자아로부터 출발하는 피히테의 철학을 극복하고 자연과 자아를 통일하고자 시도하였다. 물론 『초월적 관념론의 체계』가 역시 중요한 저작이기는 하지만 셸링을 가장 셸링답게 하는 철학은 예술적 직관을 지적 직관과 동일시하는 아니 오히려 더 상급의 인식능력으로 간주하는 미학사상이며, 이 사상이 피력된 것도 이 시기이다. 셸링은 1806년부터 1841년까지 대략 35년간을 뮌헨에서 살았으며, 이 시기 동안 셸링은 특히 ‘세계에는 비합리적인 것도 있고, 오히려 악이 세계를 지배하는 것은 아닐까?’ 하는 의문을 던졌

는데 그 대답으로 출간된 책이 『인간 자유의 본질에 대한 철학적 탐구』(*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*)(1809)이다. 자유에 관한 저서에서 개진한 관점은 1810년부터 죽을 때까지 셸링의 후기 철학의 기초가 된다. 그의 후기 철학은 1811년 저술한 『우주의 역사』(*Die Weltalter*)라는 미발표 저서의 초고와 후기 강의의 수고들을 통해 겨우 알려져 있다. 『우주의 역사』에서 셸링은 신의 역사를 설명하려 했다. 철학에서 셸링의 독자성과 중요성은 절대이성의 철학에 반대한다고 자처하는 실존주의 철학, 철학적 인간학 등과 관련하여 오늘날에야 비로소 인정받고 있다. 후기의 셸링은 오늘날 헤겔 철학을 비판적으로 설명한 최초의 사상가였음이 드러나고 있다. 특히 인간이 이성뿐만이 아니라 숨어 있는 자연적 충동에 의해서도 규정된다는 셸링의 통찰은 오늘날 헤겔보다 더 깊은 수준에서 인간의 현실을 이해하려 한 긍정적 시도로서 가치가 있다.

1.2 생애 해설

적어도 서양 근대의 사상은 항상 유한자인 인간이 어떻게 자신의 유한성을 극복하고 무한성의 영역에 도달할 수 있는가를 고민해 왔다고 볼 수 있다. 이와 같은 철학적 문제에 대해 I. 칸트가 인간 인식의 한계를 분명히 하면서 인간 이성은 절대로 무제약자에 관한 어떠한 인식도 성취할 수 없음을 천명하였다. 그럼으로써 그는 현상과 사물 자체(Ding an sich)의 경계를 확정하고 사물 자체를 영원히 사물화할 수 없는 것, 즉 무제약자(das Unbedingte)로 단정하였다. 가장 솔직하고 철두철미하게 인간적인 반성의 결과인 칸트의 이러한 천명에도 불구하고 이후 독일의 철학자들은 여전히 무제약자에 대한 인식의 가능성을 모색하였다. 피히테가 그러했고, 셸링과 헤겔이 그러했다. 그리고 이들은 모두 인간 정신에서 — 이것을 자아라고 지칭하든 정신이라고 지칭하든 혹은 다른 그

무엇으로 지칭하든 간에 — 무제약자에 대한 인식의 가능성을 찾았다.

시공적 한계에 묶여있는 인간이 무제약자의 영역에 들어서기 위해서는 비상을 위한 날개가 필요하다. 그렇지 않다면 끊임없이 정상을 향해 고투할 수 있는 인내심과 투쟁 그리고 그 과정에서 발생하는 고통을 감내할 수 있는 정신력이 요구된다. 비상이 천재의 방식이라면 고투는 둔재의 방식이다. 우리는 서양의 철학사에서 두 명의 상반된 인물을 만날 수 있는 그 하나가 천재이고 다른 하나가 둔재이다. 물론 이 양자는 모두 바벨탑을 완성하고 그 정상에 설 수 있다는 전제하에서 그렇다. 그런 바벨탑을 완성할 수도 없고 그래서 당연히 그 정상에 설 수도 없다면 천재는 필요 없고 따라서 그에 상응하는 상반된 개념으로서의 둔재도 거론할 필요가 없다. 바벨탑을 인정하지 않은 I. 칸트에게는 천재니 둔재니 하는 평가는 어울리지 않는다. 하지만 셸링과 헤겔은 다르다. 왜냐하면 이 둘은 모두 바벨탑의 완성과 그 정상에 올랐음을 주장하고 있기 때문이다.

하지만 셸링과 헤겔에게도 차이는 있다. 『정신현상학』을 통해 본다면, 헤겔은 어수룩한 둔재가 오랜 노력과 각고의 자기 부정 그리고 투쟁을 거쳐 모든 전체를 아우르는 천재가 되는 과정을 그렸다. 그리고 사실 그 둔재가 천재였음을 아주 뒤늦게 발견하는 과정을 거친다. 말하자면 변증법적 과정이 헤겔에게는 필수적인 셈이다. 하지만 셸링은 “자연은 눈에 보이는 정신이며, 정신은 보이지 않는 자연”이라고 천명하였으며, 절대적 자아의 자기 인식은 지적 직관을 통해 이루어진다고 하였다. 그러므로 셸링에게 천재는 처음부터 자신이 천재임을 자각하는 그런 종류의 천재라고 할 수 있다.

실제 역사적으로도 조숙한 천재로 인정받았던 셸링은 1775년 1월 독일 뷔르템베르크주 레온베르크에서 출생하였다. 루터 교회의 목사였던 아버지 덕분에 어린 시절 셸링은 튀빙겐 근처 베벤하우젠에 있는 신학교에서 교육을 받을 수 있었고, 그 당시 약 8세의 나이에 이미 라틴어를 배웠다. 일찍이 자신의 재능을 인정받았던 셸링은 15세의 나이로 튀빙겐에 있는 신학교에 입학허가를 받았다. 대략 15세에서 20세까지 5년 정도를 보낸 이곳에서 셸링은 프랑스 혁명을 간접적으로 체험하였고, 거기

에서 자유의 이념에 관심을 갖게 되었으며, 이는 후일의 철학에 깊은 영향을 주었다.

이미 19세라는 어린 나이에 셸링은 첫 번째 철학 저서인 『철학 일반의 형식의 가능성에 관하여』(*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1795)를 썼으며, 이를 읽어 본 피히테는 그의 철학적 깊이에 상당한 찬사를 보냈다고 한다. 그 뒤 『철학의 원리로서의 자아에 관하여』(*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*)를 썼다. 이때에 셸링은 이미 철학의 근본 원리가 절대적 자아가 있음을 설파하고, 절대적 자아는 지적 직관을 통해 자신의 인식한다고 주장함으로써 동일 철학의 기틀을 마련한다. 특히 『철학의 원리로서의 자아에 관하여』는 칸트의 철학을 유한한 자아에 대해 연구한 이론이라고 비판하고 있다.

셸링은 약 3년간(1795~97년) 라이프치히에서 한 귀족 집안의 가정 교사로 일하였는데, 이 기간 동안 그는 물리학·화학·의학에 대해 공부하였다. 그리고 이 때 공부한 자연과학은 이후 그의 자연철학 체계를 세우는데 결정적인 공헌을 하게 된다. 그의 자연철학은 정신과 자연을 동일자로 파악함으로써 칸트의 사물 자체나 피히테의 자아에 대립한 비아를 극복하는 면모를 보여준다. 그는 자신의 자연철학을 ‘물리학에 있어서의 스피노자주의’라고 말하였다. 스피노자는 자연을 능산적 자연과 소산적 자연으로 구분함으로써 자연의 역동적 자기 운동을 자연의 본질로 삼았는데, 셸링은 이를 수용하여 자연은 그 자신의 잠재력(Potenz)를 통해 정신의 단계에 이른다고 주장한다.

1798년 셸링은 예나대학교 교수로 초빙되었다. 당시 예나대학교는 독일의 학문 중심지였으며 유명한 학자들이 많이 모여 있었다. 이 시기에 셸링이 다른 어느 시기보다 왕성하게 집필에 몰두하였으며, 그의 주저 중 하나인 『초월적 관념론의 체계』(*System des transzendentalen Idealismus*, 1800)도 이 시기에 출판되었다. 이 책을 통해 셸링은 자아로부터 출발하는 피히테의 철학을 극복하고 자연과 자아를 통일하고자 시도하였다. 물론 『초월적 관념론의 체계』가 역시 중요한 저작이기는 하지만 셸링을 가장 셸링답게 하는 철학은 예술적 직관을 지적 직관과 동

일시하는 아니 오히려 더 상급의 인식능력으로 간주하는 미학사상이 피력된 것도 이 시기이다. 셸링은 예술작품에서 자연적인 것(또는 무의식적인 것)과 정신적인 것(또는 의식적인 것)이 통일되어 있기 때문에 예술이 자연영역과 정신영역 사이를 매개한다고 생각했다. 그리고 지적 직관은 순전히 정신적인 것이지만 예술적 직관은 정신적인 것을 감성화(자연화)하면서 감성적(자연적)인 것을 다시 정신화하는 활동이기 때문에 예술적 직관에서 절대자에 대한 완전한 인식이 이루어진다고 주장하였다. 이러한 주장은 신비주의적 색채가 매우 강하지만, 예술철학의 진영 내에서는 여전히 매력적인 주장으로 간주된다.

1803년 카롤리네 슐레겔과 결혼하였지만, 잇따른 구설수와 피히테와 벌인 논쟁 때문에 셸링은 예나를 떠나 뷔르츠부르크 대학교로 옮긴다. 이곳에서 그는 G. W. F. 헤겔과 대결하게 되는데, 그 발단은 그의 동일철학 때문이다. 헤겔은 처음에는 셸링의 동일철학을 옹호하였으나 절대자가 자신을 직접적으로 인식하고 드러낸다는 그의 사상은 점차 헤겔로서는 받아들이기 어려운 사상이 되고 만다. 익히 알다시피 헤겔은 절대자가 변증법적인 자기 전개 과정을 통해 자신을 인식하고 표현한다고 생각하였다. 그러므로 헤겔에게 절대자의 무매개적·직접적 자기인식과 표현이라는 셸링의 동일철학은 수용하기 어려운 테제였다. 헤겔은 자신의 주저인 『정신현상학』(*Phänomenologie des Geistes*, 1807)에서 셸링이 말하는 절대자란은 ‘모든 황소가 검게 보이는 밤’에 비유된다고 하면서 셸링의 무차별적인 동일성 철학을 비판하였다. 또한 셸링이 절대자에 대한 직접적인 인식, 즉 지적 직관을 인정하였던 반면에 헤겔은 인간 정신을 절대자를 향해 변증법이라는 구부러진 길을 갈 수밖에 없다고 생각하였으므로 두 철학자의 사유는 더 이상 화해가 불가능한 지경에 이르렀다. 이런 차이로 인해 오랜 기간 동안의 우정도 깨어졌고, 당대 최고 철학자의 지위 역시 헤겔에게 양도하지 않으면 안 되었다.

이후 교수직을 포함한 공적인 관계로부터 떠난 셸링은 1806년부터 1841년까지 대략 35년간을 뮌헨에서 살았다. 그렇다고 해서 이 기간 동안 세상을 완전히 등진 생활을 한 것은 아니다. 1806년에는 조형예술

아카데미의 사무총장으로 임명되었고, 1820년에서 1827년 사이에는 에를랑겐에서 강의하기도 하였다. 1809년 9월 7일 부인 슐레겔의 죽음을 계기로 영혼불멸에 관한 철학책을 썼으며, 1812년 슐레겔의 친구인 파울리네 고터와 결혼했다.

뮌헨에서 사는 동안 셸링은 세계가 스스로 합리적인 우주로 드러난다는 가정에서 나온 모든 관념론적 사변에 의문을 표시했다. 그의 이러한 의문은 헤겔의 영향 때문이었다. 헤겔은 절대정신이 자신을 인식하는 과정을 서술하면서 ‘부정’의 힘을 역설하였다. ‘부정’이란 정립에 대해서는 하나의 ‘악’인 셈이다. 그러나 부정 없이는 절대적 긍정에 이를 수 없을 헤겔은 역설하였고, 셸링은 그 영향을 받았던 것이다. 하지만 셸링이 수용했던 그 ‘악’의 힘은 사실 이미 칸트가 그의 역사철학에서 천명한 바가 있었던 주장이다. 칸트는 『추측해본 인류역사의 기원』(*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786)에서 “자연의 역사는 신의 작품이므로 선으로부터 시작하고, 자유의 역사는 인간의 작품이므로 악으로부터 시작한다.” 말한 적이 있다. 말하자면 신이 이 세계의 진행을 순전히 합리적인 방식으로만 이끄는 것이 아니라 적어도 인간에게 대항시켰을 때에는 불합리함으로 통해서 합리성을 극대화시키는 방향을 택했다는 것이다. 셸링이 이런 칸트의 주장이 알고 있었는지는 확실치 않지만, 셸링 역시 비합리성 또는 악이 세계를 이끄는 힘이 아닐까 하는 의문을 던졌고, 그 결과로 등장한 책이 바로 『인간 자유의 본질에 대한 철학적 탐구』(*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809)이다. 이 책을 통해 셸링은 인간의 자유란 선과 악에 대한 자유일 때에만 진정한 자유라고 선언했다.

자유에 관한 저서에서 개진한 관점은 1810년부터 죽을 때까지 셸링의 후기 철학의 기초가 된다. 그의 후기 철학은 1811년 저술한 『우주의 역사』(*Die Weltalter*)라는 미발표 저서의 초고와 후기 강의의 수고들을 통해 겨우 알려져 있다. 『우주의 역사』에서 셸링은 신의 역사를 설명하려고 했다. 본래 고요한 동경 속에 빠져 있는 신은 자신을 의식할 수 있는 관념들을 자신 속에서 어렵פות이 봄으로써 의식을 되찾게 된다. 자유와

동일한 자기의식 덕분에 신은 이 관념들을 자신으로부터 투사할 수 있고 달리 말해서 우주를 창조할 수 있다.

셸링은 1841년 베를린 대학교 교수로 임명되어 자신의 견해에 대한 대중의 관심을 불러일으킬 기회를 다시 한 번 얻었다. 당시 프로이센 왕 프리드리히 빌헬름 4세는 셸링이 베를린에서 헤겔주의로 무장한 이른바 용의 새끼들과 싸우기를 기대했다. 베를린 대학교는 헤겔이 1831년 죽을 때까지 일한 곳이었다. 베를린 대학교에서 셸링이 한 첫 강의에서 그는 자기의식을 뚜렷이 보여주었다. 셸링은 젊은 시절에 자기가 철학사책에 새 장을 열었으며 이제 원숙기에 접어들어 이 책장을 넘기고 더욱 새로운 장을 열고 싶다고 선언했다. 프리드리히 엥겔스, 쇠렌 키에르케고르, 야코프 부르크하르트, 미하일 바쿠닌 등 유명한 사람들이 이 강의를 듣고 있었다.

베를린에서 셸링은 큰 성공을 거두지 못했지만, 이 마지막 강의의 내용은 셸링의 창작활동의 극치를 보여주었다. 셸링은 철학을 ‘소극’ 철학과 ‘적극’ 철학으로 나누었다. 소극철학은 이성만으로 신의 관념을 설명했으며, 반면 적극철학은 세계가 존재한다는 사실에서 그 창조자로서 신이 있다는 점을 후천적으로 추론함으로써 신 관념의 실재성을 증명했다. 그 다음 셸링은 자유에 관한 자신의 저서를 언급하면서, 신과 똑같아지고 싶어 한 인간은 신에게 저항하여 죄를 짓고 타락했다고 설명했다. 그러나 신은 곧 원리의 지위로 다시 상승했다. 신화의 시기에 신은 숨어 있는 힘으로 나타났다. 그러나 계시의 시기에 신은 그리스도의 모습으로 매우 생생하게 역사에 등장했다. 그러므로 종교의 완전한 역사는 철학사상을 통해 전달되어야 한다고 했다.

셸링은 철학에 큰 영향을 끼치지 못했다. 당시 철학의 상황은 셸링의 몇 안 되는 제자들이 아니라 헤겔주의자들이 결정했다. 좌파 헤겔주의자들은 대부분의 철학교수 자리를 차지하고 헤겔 체계의 전통을 학생들에게 전하고 있었다. 좌파 헤겔주의자들은 헤겔 체계를 저지하기 위해 서라도 헤겔 철학을 분석할 필요가 있다고 설명했다. 그리하여 그들은 독일 관념론의 발달을 탐구하면서 초기와 중기의 셸링, 즉 자연철학과

동일철학을 제시한 셸링을 자아에서 출발하는 피히테의 관념론과 헤겔의 절대적인 체계 중간에 놓았다. 철학에서 셸링의 독자성과 중요성은 절대 이성의 철학에 반대한다고 자처하는 실존주의 철학, 철학적 인간학 등과 관련하여 비로소 인정받을 수 있었고, 최근에는 헤체론이나 포스트모더니즘 계열의 철학자들이 셸링의 철학에 주목하고 있다.

1.3 생애 연보

- 1775년: 1월 27일 뷔르텐베르크이 레온베르크에서 출생.
- 1790년: 튀빙겐 대학 신학부에 입학, 헤겔 및 훔덜린과 교제.
- 1792년: 9월 철학 석사 논문 제출, 신학 공부 시작.
- 1793년: 『신화, 구전, 고대 세계의 철학 문제』 저술, 6월에 피히테와 처음으로 만난 것으로 추정됨.
- 1794년: 『철학 일반의 가능한 형식에 관하여』, 가을에 훔덜린과 헤겔은 슈티프트로 떠남.
- 1795년: 신학부 졸업, 『철학의 원리로서의 자아』, 『독단론과 비판주의에 관한 철학적 편지』출판.
- 1796년: 가정교사로서 바로네 폰 리데젤을 가르침. 수학, 자연과학, 의학을 집중 연구, 『신 자연법 연역』출판.
- 1797년: 『신간 철학문헌 개관』, 『자연철학의 이념』출판.
- 1798년: 예나 대학 원외 교수로 취임. 『세계영혼에 관하여, 일반 유기체 설명을 위한 고등 물리학의 전제』출판.
- 1799년: 『자연철학 체계 기획』출판.
- 1800년: 『초월적 관념론의 체계』, 『사변 물리학지』 창간.
- 1802년: 『예술철학』, 『브루노 혹은 사물의 신적 원리와 자연적 원리에 관하여, 대화』출판.
- 1803년: 카롤리네 슐레겔과 결혼, 뷔르츠부르크 대학 정교수로 취임.

- 1804년: 『철학과 종교』, 『전체 철학 체계와 자연철학 체계』출판.
- 1806년: 학술원 회원이 됨. 이로부터 1820년까지 교수활동을 하지 않음.
- 1807년: 『자연에 대한 조형미술이 관계』출판.
- 1808년: 뮌헨 조형미술원 총재로 취임.
- 1809년: 『인간적 자유의 본질』, 아내 카롤리네 사망.
- 1812년: 파울리네 고터와 재혼.
- 1820년: 에르랑겐 대학 명예교수로 취임.
- 1835년: 1840년까지 막시밀리안 2세의 황태자의 철학교사로 지냄.
- 1842년: 프로이센 학술원 회원.
- 1854년: 8월 20일 스위스의 바트 라가츠에서 서거.
(이 연보는 최신한 역, 『인간적 자유의 본질』 중에서 역자가 서술한 연보에 도움을 받았음을 밝힌다.)

1.4 주요 저작

1.4.1 초월적 관념론의 체계

한국어 표준본:

영어 표준본: *System of transcendental idealism* (1800) by F. W. J. Schelling ; translated by Peter Heath ; with an introduction by Michael Vater, Charlottesville : University Press of Virginia, 1978.

원어 표준본: F. W. J. Schelling, *System der transzendentalen Idealismus*, in *Schelling Ausgewählte Werke*

hrsg. von Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt, 1980.

1.4.2 철학의 원리로서의 자아

한국어 표준본: F. W. J. 셸링, 『철학의 원리로서의 자아』, 한자경 역,
서광사, 1999.

영어 표준본:

원어 표준본: F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der
Philosophie oder über das Unbedingte im
menschlichen Wissen*, in *Schelling Ausgewählte
Werke* hrsg. von Wissenschaftliche
Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. VI, 1980.

1.4.3 인간적 자유의 본질

한국어 표준본: F. W. J. 셸링, 『인간적 자유의 본질 외』, 최신한 역,
한길사, 2000년.

영어 표준본:

원어 표준본: F. W. J. Schelling, *Philosophische
Untersuchungen über das Wesen der
menschlichen Freiheit und die damit
zusammenhängenden Gegenstände*,
herausgegeben von Thomas Buchheim,
Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft
; Hamburg : F. Meiner Verlag, 1997.

2. 『철학의 원리로서의 자아』 해제

2.1 『철학의 원리로서의 자아』 요약

칸트는 모든 표상, 즉 모든 지식의 궁극적 근거가 통각에 있음을 주장하였으며, 셸링의 『철학의 원리로서의 자아』 역시 이러한 칸트의 입장을 계승하고 있다. 하지만 셸링의 자아는 칸트의 그것과 많은 차이를 보이며, 사실상 셸링은 칸트의 자아 개념에 대해 비판적이다. 칸트가 말하는 통각의 통일성은 대상과 관련해서만 유의미한 표현이 될 수 있다. 즉, 사유의 단순한 통일성만을 규정하는 논리적 원리에 불과하다. 따라서 이러한 통각이 모든 지식의 실재성을 담보할 수는 없을 뿐만 아니라 통각 자체가 이미 실재성을 상실한 단순 원리로 불과하므로, 지식의 실재성을 보증하는 궁극적 토대가 될 수는 없다. 그래서 셸링은 지식의 궁극적 토대를 ‘다른 어떤 것에 의존해서 성립하는 것’에서 찾을 수 없다고 보고, ‘그 자체로 존재하는 것’, 즉 절대자에서 찾을 수밖에 없다고 주장한다. 셸링은 지식의 궁극 원리로서의 무제약자를 객체나 제약된 주체에서 찾을 수 없다고 주장한다. 객체에서 찾을 수 없는 이유는 객체란 언제나 주체와의 상관관계를 통해서만 정립 가능한 것이기 때문이다. 즉, 객체는 그 자체 무제약자일 수 없고 언제나 주체에 의해 제약된 것이기 때문에 지식의 절대 근거가 될 수 없다. 그렇다면 지식의 절대 절대를 찾을 수 있는 남은 대안은 주체뿐이다. 만약 제약된 주체를 지식의 근거로 삼고자 한다면 이는 자기모순에 빠질 것이다. 왜냐하면 ‘제약된’(bedingte) 주체란 곧 사물화된 주체를 말하는데 ‘주체’란 그 자체로 사물화될 수 없는 것 그리고 동시에 사물화하는 것을 의미하기 때문이다. 그러므로 지식의 궁극 원리이자 근거로서의 무제약자는 절대적 주체일 수밖에 없다는 것이 셸링의 결론이다. 이렇게 지식의 궁극 원리를 절대적 주체, 즉 자아에서 찾은 셸링은 이를 토대로 종래의 철학적 시도를 독단론과 비판론으로 구분한 후 자신의 입장을 완성적 비판론으로 규정함으로써 칸트나 라인홀트 등의 주장과 자신이 입장이 전혀 다름을 설교한다. 나아가

실재론과 관념론에 대한 개념 규정을 다시 하고, 이론과 실천의 통일, 기계론과 목적론의 통일 근거가 절대적 자아에 있음을 주장함으로써 향후 전개될 동일철학의 기틀을 보여주고 있다.

2.2 『철학의 원리로서의 자아』 해설

I. 칸트는 그의 주저 『순수이성비판』에서 철학의 근본 원리를 ‘통각’(Apperzeption)에서 찾았다. “내가 생각한다 함은 나의 모든 표상에 수반될 수 있어야 한다. 만약 그렇지 않다면, 전혀 생각될 수 없는 것이 나에게 표상되는 것이다. 그리고 이런 일은 표상함이 불가능하다거나 적어도 나에게 없다고 말하는 것과 같은 의미이다.”(KrV. B132) 그러므로 칸트는 모든 표상, 즉 모든 지식의 궁극적 근거가 통각에 있음을 천명한 셈이다. 셸링의 『철학의 원리로서의 자아』 역시 이러한 칸트의 입장을 계승하고 있으며, 이는 이 책의 제명을 통해 더할 나위 없이 분명하게 확인되는 바이다.

하지만 철학의 근본 원리를 자아에서 찾았다고 하였을 때, 셸링의 자아는 칸트의 그것과 많은 차이를 보이며, 사실상 셸링은 칸트의 불완전하고 이중적인 자아 개념에 대해 비판적이다. 우선 칸트에 있어서는 이론적 자아와 실천적 자아는 확연히 구분된다. 모든 이론적·학적 지식의 궁극 토대는 앞서 언급한 바와 같이 ‘초월적 통각’(transzendente Apperzeption)이다. 하지만 이 통각은 자신을 스스로 인식하는 자아가 아니며, 단지 자기의식(Selbstbewußtsein)뿐이다. 그래서 칸트는 “따라서 자기 자신에 대한 의식은 여전히 자기 자신에 대한 인식이 아니다(Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst).”(KrV. B158)라고 말한다. “그러므로 이 지성자는 직관에 관해서 지성 자신에 단지 현상하는 그대로의 자신을 인식할 수 있을 뿐이요, 그의 직관이 지성적일 경우에 인식될지도 모르는

그대로의 자신을 인식할 수 없다.”(KrV. B159)

셀링은 칸트의 이러한 입장을 정면으로 부정한다. ‘나는 생각한다’(Ich denke)는 것은 모든 개념과 판단에 수반되는 통각의 통일성을 표현하는 것이고, 그런 한에서 모든 지식의 궁극적 토대로 자처할 만한 구석이 있기는 하다. 하지만 ‘나는 생각한다’는 통각의 통일성은 대상과 관련해서만 유의미한 표현이 될 수 있다. 다시 말해 다수의 경험적 판단과 관련해서만 성립 가능한 표현이며, 그러한 경험적 대상들에 대한 사유의 근본적 형식만을 알려줄 뿐이다. 그러므로 이러한 통각은 단적으로 자기 자신을 정립하는 자아도 아니며, 그렇다고 해서 사물 자체도 아닌 오로지 사유의 단순한 통일성만을 규정하는 논리적 원리에 불과하다. 따라서 이러한 통각이 모든 지식의 실재성을 담보할 수는 없을 뿐만 아니라 통각 자체가 이미 실재성을 상실한 단순 원리로 불과하므로, 지식의 실재성을 보증하는 궁극적 토대가 될 수는 없다. 그래서 셀링은 지식의 궁극적 토대를 ‘다른 어떤 것에 의존해서 성립하는 것’에서 찾을 수 없다고 보고, ‘그 자체로 존재하는 것’, 즉 절대자에서 찾을 수밖에 없다고 주장한다.

셀링은 지식의 궁극적 토대는 적어도 두 가지 요건을 만족시켜야 한다고 보고 있다. 우선 그 토대는 존재의 원리와 인식의 원리가 같아야 한다. 그의 이러한 주장은 다음과 같이 이해할 수 있을 것이다. 즉, 만약 존재의 원리와 인식의 원리가 다르다면, 존재의 궁극적 원리와 인식의 궁극적 원리가 다름을 함축하게 된다. 그리고 지식이란 결국 존재와 인식의 합치에서 성립한다. 이 경우 양자의 합치를 보장해주는 제 3의 원리가 또 필요하게 된다. 그리고 이러한 삼자 관계에서는 그 어떤 것도 다른 것 없이 그 자체로 정립되는 원리일 수가 없고, 다만 상호간의 상관관계를 통해서만 정립될 수 있을 뿐이다. “이 경우 우리의 지식은 영원한 원환, 모든 개별적 명제들의 끊임없는 상호 융합 그리고 그 안에서 어떠한 요소도 서로 구분되지 않는 하나의 혼동이 될 것이다.”(IPP. 42) 즉, 지식의 궁극적 토대는 존재의 원리와 인식의 원리가 동일해야만 한다.

그러므로 “[...] 궁극적 지식은 최고의 것이어야 하고 우리에게 대해 모든 인식의 원리여야 하며, 또 다시 다른 원리에 의해 인식될 수 있는 것이

아니어야 한다. 따라서 그것의 존재의 원리와 그것의 인식의 원리는 일치해야 하며 하나이어야 한다. 즉 다른 어떤 것이 존재하기 때문이 아니라 오히려 바로 그것 자체가 존재하기 때문에 사유될 수 있는 것이어야 한다. 이처럼 오직 그것이 존재하기 때문에 그것은 사유될 수 있어야 하며, 또 다른 어떤 것이 사유되기 때문이 아니라 오히려 바로 그것 자체가 사유되기 때문에 그것은 존재해야만 한다.”(IPP. 43)

그러므로 셸링에게 자아는 칸트에서처럼 단지 자기의식이자 사유의 논리적 근거로 한정되는 것이 아니다. 오히려 셸링의 자아는 자기인식이자 모든 사유의 실질적·절대적 근거라고 주장되며, 셸링은 이러한 자아를 경험적 자아와 구분하여 ‘절대적 자아’(Das absolute Ich)라고 명명한다. 절대적 자아가 지식의 궁극적 토대로서 만족시켜야 할 또 하나의 조건은 ‘다른 것에 의존하거나 다른 것을 전제하는 어떤 것일 수 없다’는 점이다. 존재의 원리와 사유의 원리가 동일하면서 그 자체로 자기 자신을 정립하는 것, 그것은 이른바 ‘절대자’(das Absolute)이다. 그런 의미에서 셸링은 “[...] 그러므로 그 최고의 것에 이르기 위해서 나는 그 최고의 것 자체 이외에 다른 아무 것도 필요로 하지 않는다. 절대자는 오직 절대자 자체에 의해 주어질 수 있을 뿐”(IPP. 430)라고 말한다.

지식의 궁극적 대자란 근대 합리론의 용어로 표현하자면 ‘실체’이다. 일찍이 데카르트는 실체를 ‘스스로 존재한다’고 하였다. 그러나 데카르트는 실체를 무한실체인 신과 유한실체인 정신과 물체로 구분함으로써 자기 논리의 오류를 스스로 드러내었다. 이에 대해 스피노자는 스스로가 자기 존재의 원인일 수 있는 그러한 실체는 오직 하나 밖에 없을 설파함으로써 데카르트의 오류를 지적함과 동시에 실체가 모든 지식의 궁극적 토대임을 주장하였다. 셸링은 『자연철학의 이념』에서 자신의 철학을 “물리학에 있어서의 스피노자주의”라고 명명할 만큼 스피노자의 사상을 상당 부분 계승하였으며, 지식의 궁극적 토대를 찾음에 있어서도 이는 마찬가지였다. 셸링은 스피노자가 신 또는 실체라고 언명하였던 그것을 ‘절대자’라고 부른다. 그리고 ‘절대자’에서만 존재의 원리와 인식의 원리가 같아질 수 있으며, 오직 절대자만이 스스로 자신을 정립하는 것이자 자신을 인

식하는 것일 수 있다고 셸링은 주장하고 있는 것이다. 물론 셸링의 절대자와 스피노자의 실체가 전적으로 동일하다는 것은 아니다. 다만 지식의 토대와 관련하여 양자가 갖는 위상이 동일하다는 것이다. 이러한 차이를 좀 더 분명히 하기 위해 셸링은 절대자를 주로 ‘무제약자’(Unbedingte)라고 지칭한다.

셸링은 지식의 궁극 원리로서의 무제약자를 객체나 제약된 주체에서 찾을 수 없다고 주장한다. 객체에서 찾을 수 없는 이유는 객체란 언제나 주체와의 상관관계를 통해서만 정립 가능한 것이기 때문이다. 즉, 객체는 그 자체 무제약자일 수 없고 언제나 주체에 의해 제약된 것이기 때문에 지식의 절대 근거가 될 수 없다. 그렇다면 지식의 절대 절대를 찾을 수 있는 남은 대안은 주체뿐이다. 만약 제약된 주체를 지식의 근거로 삼고자 한다면 이는 자기모순에 빠질 것이다. 왜냐하면 ‘제약된’(bedingte) 주체란 곧 사물화된 주체를 말하는데 ‘주체’란 그 자체로 사물화될 수 없는 것 그리고 동시에 사물화하는 것을 의미하기 때문이다. 그러므로 지식의 궁극 원리이자 근거로서의 무제약자는 절대적 주체일 수밖에 없다는 것이 셸링의 결론이다.

이어서 셸링은 지식의 절대적 근거를 찾고자하는 종래의 시도들에 대해 비판적으로 검토한다. 그는 종래의 시도를 크게 독단주의(Dogmatismus)와 비판주의(Kriticismus)로 구분한 다음 다시 각각을 완성적인 것과 미완성적인 것으로 세분한다. 완성적 독단주의(vollendeter Dogmatismus)의 대표적 체계로 스피노자의 철학을 거론하고 있으며, 미완성적 독단주의(unvollendeter Dogmatismus)에 관해서는 칸트적인 사물 자체를 전제하는 입장을 검토하고 있다. 미완성적 비판주의(unvollendeter Kriticismus)라는 명칭을 통해서도 의식 철학, 즉 라인홀트의 입장을 비판적으로 검토하며, 이러한 일련의 검토 과정을 거쳐 자신의 철학인 완성적 비판주의(vollendeter Kriticismus)에 이른다.

완성적 비판주의는 셸링 자신의 철학적 입장을 말한다. 그가 자신의 입장을 완성적 비판주의로 규정했다는 것은 칸트를 겨냥한 것이다. 칸트는 ‘비판’이라는 작업을 통해 지식의 근본 원리가 자아에 있음을 천명하

였지만, 그가 말한 자아는 초월적 통각이며, 초월적 통각은 경험적 자아에 의해 제약된 자아로 절대적 자아일 수는 없었다. 아울러 초월적 통각은 지식의 내용을 자신의 외부, 즉 ‘사물 자체’로부터 유래하였다고 주장하면서도 ‘사물 자체’를 인식할 수는 없다고 함으로써 모호한 이원론에 머물게 되었다. 칸트에 대한 이러한 평가를 통해 셸링은 비판의 완성은 곧 절대적 자아에서 철학의 근본원리를 찾는 것이라고 주장한다. 오직 절대적 자아만이 자신의 지적 직관을 통해 사유함이 곧 존재함이고 존재함이 곧 사유함이 될 수 있다는 것이 셸링의 주장이다.

자아의 근원 형식은 동일성이다. 왜냐하면 자아가 자신과 동일하지 않다면, 이는 자아가 자신을 부정하고 있음을 의미한다. 이는 자기모순이다. 자아가 자신을 부정하고 있다면, 이는 자아로 하여금 자신을 부정하도록 만드는 어떤 것이 있음을 의미한다. 그렇다면 이러한 자아는 제약된 자아일 것이다. 그리고 제약자는 앞서 언급하였듯이 철학의 근본 원리가 될 수는 없다. 그러므로 자아의 근원 형식은 동일성일 수밖에 없다는 것이 셸링의 주장이다. 이로부터 동일성이 모든 지식의 실재적 근거가 되는 최고의 원칙임이 밝혀진다.

그러므로 자아는 오직 직관 안에서만 규정될 수 있다. 그런데 자아는 그것이 결코 객체가 될 수 없다는 것에 의해서만 자아이다. 그러므로 자아는 어떠한 감성적 직관에 있어서도 규정 가능한 것일 수 없으며, 오직 어떠한 객체도 직관되지 않는 직관, 즉 결코 감성적이지 않은 직관, 한마디로 지적 직관에 있어서만 규정 가능한 것일 수 있다. 객체가 있는 곳에는 감성적 직관이 있으며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 그러므로 객체가 없는 곳, 즉 절대적 자아에 있어서는 어떠한 감성적 직관도 있을 수 없다. 따라서 절대자에 대해서는 어떠한 직관도 없거나 아니면 지적 직관이 있거나 둘 중 하나이다. 그러므로 자아는 자기 자신에 대해 단순한 자아로서 지적 직관 안에서 규정된다.

“자아의 본질은 자유이다. 즉 자아는 자유가 아닌 것으로는 사유될 수가 없다. 왜냐하면 오직 자유임으로써만 자아는 절대적 자기 힘으로부터 자신을 어떤 다른 것으로서가 아니라 바로 단순한 자아로서 정립하기 때

문이다.”(IPP. 59) 자유는 크게 부정적(또는 소극적) 의미의 자유와 긍정적(또는 적극적) 의미의 자유로 구분할 수 있다. 부정적 의미의 자유는 그 어떤 제한이나 속박으로부터 벗어나 있는 상태를 의미한다. 대개 자연으로부터의 자유와 사회로부터의 자유가 여기에 해당한다. 자연으로부터의 자유란 자연 현상에 내재한 법칙이나 원리에 대해 무지함으로써 자연에 종속된 상태에서 벗어나 자연을 이해하고 나아가 이용할 수 있는 상태를 말하고, 사회로부터의 자유란 결국 타인에 의한 제한이나 속박에서 벗어난 상태를 말한다. 적극적 의미의 자유란 자신의 판단이나 의지 등의 근거가 자신에 있는 상태를 지칭하는 자율로서의 자유와 자신의 존재 자체의 근거가 자신에게 있는 절대적 자유로 구분할 수 있다. 이제 만약 철학의 근본 원리로서의 자아가 절대적 자유를 갖는 것이 아니라면, 이는 필연적으로 그 무엇에 의해 제약된 존재자임을 의미하기 때문에 자아의 근본적인 본질은 자유이어야만 한다는 것이 셸링의 입장이다.

자아의 본성을 동일성과 자유로 규정하고 자아의 인식이 오직 직관을 통해서만 가능함으로 설파한 셸링은 이후 보다 본격적으로 칸트가 넘겨준 유산인 범주와 자아의 관계에 대해 고찰한다. 양의 범주에 따라 고찰한다면, 자아는 절대적 통일성으로 규정될 수 있으며, 이 절대적 통일성에 근거해서 모든 경험적 통일성이 성립한다. 성질의 범주에 따라 고찰한다면, 자아는 절대적 실재성으로 규정된다. 절대적 실재로서의 자아는 칸트가 말하는 사물 자체도 아니고, 단순히 객관적 총체성도 아니다. 오히려 절대적으로 무한한 것이며, 분할 불가능하고 불변하는 것이다.

관계의 범주에 따라 고찰된 자아는 절대적 실체이자 내재적 인과성으로 규정된다. 따라서 이 자아로부터 칸트가 말하는 자발적 원인으로로서의 도덕적 행위 근거가 성립한다. 칸트는 도덕적 행위의 근거로서의 자아와 모든 학적인 인식의 근거로서의 자아를 구분하였지만, 셸링의 절대적 자아는 이런 구분을 넘어선다. 양상 범주에 따라 고찰한다면 자아는 칸트가 말하는 초형적 자아도 아니고, 그렇다고 해서 모든 인식의 논리적 근거로서의 초월적 통각도 아니다. 셸링의 자아에 대한 이러한 입장은 자

아와 실재(대상)와의 관계에 대한 종래의 입장들, 즉 관념론과 실재론에 대한 비판적 검토로 이끈다.

관념론과 실재론은 통상 인식 주체와 독립하여 존재하는 어떤 것을 인정하느냐 하지 않느냐에 따라 구분된다. 인정하지 않는 사유체계가 관념론이며, 인정하는 체계가 실재론이다. 이렇게 볼 때 비아가 자아에 대해 대립된 것으로 정립된 후에야 관념론과 실재론의 구분이 가능하다는 셸링의 주장은 실재론과 관념론의 구분에 대한 근본적인 지점을 관통했다고 보여 진다. 셸링은 관념론을 순수한 관념론과 경험적 관념론으로 구분하고 실재론은 초재적 실재론, 내재적 실재론, 초재적·내재적 실재론으로 구분한다. 셸링은 특히 관념론은 이론철학으로서 존립할 수 없다고 생각한다.

자아에 대한 이러한 일련의 검토 과정을 거친 후 셸링은 절대적 자아를 통해 모든 지식의 궁극적 토대를 마련할 수 있으며, 이론적 인식과 실천적 인식을 통일할 수 있는 근거를 마련하였다고 본다. 나아가 칸트에 의해서는 어쩔 수 없이 구분되었던 경험적 자아와 초월적 자아, 경험적 인식과 초월적 인식 그리고 상대적 자유와 절대적 자아 등이 모두 절대적 자아에서 통일된다고 보았다. 이와 마찬가지로 자연관에 있어서도 칸트에게서는 기계론과 목적론이 불가피하게 구분되었지만 셸링은 양자를 절대적 자아에서 통일적으로 파악된다고 본다. 『철학의 원리로서의 자아』라는 책을 통해 제시된 이러한 절대적 자아의 개념은 이후 셸링의 철학적 사유의 진행에 있어서 의식과 무의식의 통일, 자연과 정신의 통일, 지적 직관과 예술적 직관을 최상위 인식능력으로 인정하는 등의 사유 방식으로 전개되어 소위 ‘동일철학’을 완성하게 만든다.

2.3 『철학의 원리로서의 자아』 상세 목차

제1판의 서문

1. 우리 지식 일반의 궁극적 실재 근거의 연역(1절)
2. 무제약자라는 개념에 의한 실재 근거의 규정
 - a. 무제약자는 **절대적 객체**에서 발견될 수 없고,
 - b. 주체에 의해 **제약된 객체** 또는 객체에 의해 **제약된 주체**에서도 발견될 수 없다
 - c. 즉, 무제약자는 **객체**의 영역에서는 발견될 수 없다(2절)
 - d. 따라서 무제약자는 오직 절대적 자아에서만 발견될 수 있을 뿐이다. 절대적 자아 일반의 실재성(3절)
3. 무제약자에 대한 모든 가능한 선험적 기획의 연역
 - a. 완성적 독단주의의 원리(4절)
 - b. 미완성적 독단주의와 비판주의의 원리(5절)
 - c. 완성적 비판주의의 원리(6절)
4. 자아의 근원 형식, 동일성, 최고 원칙의 연역(7절)
5. 자아의 정립 형식의 연역-지적 직관에 있어서-절대적 자유에 의한 정립(8절)
6. 자아의 종속된 형식들의 연역
 - a. 양에 따른 연역 - 절대적 통일성
 - aa. 다수성이 아님
 - bb. 경험적 통일성이 아님(9절)
 - b. 성질에 따른 연역
 - aa. 절대적 실재성 일반
 - a. 주장되는 사물 자체의 실재성이 아님
 - β. 실재성의 객관적 총체 개념이 아님(10절)
 - bb. 절대적 실재성과 절대적 무한성
 - cc. 절대적 실재성과 절대적 분할 불가능성
 - dd. 절대적 실재성과 절대적 불변성(11절)

- c. 관계에 따른 연역
 - aa. 도출된 경험적 실체성의 반대인 절대적 실체성(12절)
 - bb. 절대적이며 내재적인 인과성(13절)
 - a. 도덕적 존재의 인과성이 아님
 - β. 행복을 추구하는 이성적·감성적 존재의 인과성이 아님. 도덕과 행복 개념의 연역(14절)
 - d. 양태에 따른 연역-경험적 존재 일반과 반대되는 순수한 절대적 존재
 - aa. 경험적 영원성이 아님
 - bb. 단순한 논리적 현실성이 아님
 - cc. 변증법적 현실성이 아님
 - dd. 존재·가능성·현실성·필연성(현존 일반)의 모든 경험적 규정이 아님
 - ee. 주장되는 사물 자체의 절대적 존재가 아님-(관념론과 실재론의 개념 규정)
 - ff. 경험적 세계 일반의 현존이 아님(15절)
7. 자아에 의해 근거지어진 모든 정립 가능성의 형식의 연역
- a. 이론적 명제 일반의 형식
 - b. 종속된 형식에 의한 명제의 규정
 - aa. 양에 따른 규정-통일성
 - bb. 질에 따른 규정-공정
 - cc. 양상에 따른 규정-순수 존재(특히 가능성, 현실성 그리고 필연성의 도출된 개념과 구분되는 존재, 비존재 그리고 현존의 근원 개념, 그것도 다음과 같은 유한한 자아와의 연관 하에서 고찰될 것임)
 - a. 도덕적 자아에 적용된 개념
 - aa. 실천적 가능성, 현실성 그리고

필연성의 개념

ββ. 그 개념들로부터 초월적 자유개념의 연역. 자유개념에 근거한 문제들의 해결

β. 세계 내의 목적 결합과 관련하여-이론적 주관에 적용된 개념

2.4 주요 용어

2.4.1 지식

근대 이후 서양철학은 모든 지식의 절대적 근거 또는 궁극적 근거를 찾기 위한 노력을 경주하였다. 우리가 통상 근대 철학의 아버지라고 부르는 데카르트는 그의 『성찰』에서 “아르키메데스가 지구를 그 자리에서 움직이기 위해 확고부동한 일점밖에 찾지 않았듯이”(『성찰』, 이현복 역, 문예출판사, 42쪽) 자신도 모든 지식을 근거 짓는 아르키메데스의 일점을 찾고자 하였다고 말한 적이 있다. 이후 근대 철학은 흄에 의해 지식의 절대적 근거 또는 보편타당성을 확보할 수 없다는 주장이 제기됨으로써 회의론에 빠져들게 된다. 이를 극복한 철학자가 I. 칸트이다. 칸트는 모든 지식의 근거를 초월적 자아(transzendentes Ich)의 선험적 능력에서 발견하고 여기에 지식의 근거를 마련하고자 하였다. 셸링 역시 이러한 근대 철학의 전통을 계승하고 있음에 분명하다. 하지만 칸트의 입장은 지식의 영역에서 배제되는 사물 자체(Ding an sich)를 지식의 근거로 간주하는 모순적인 태도를 보임으로써 비판의 대상이 된다. 셸링의 관점에 따르면, 사물 자체에 대한 주장은 그 자체로 성립하는 ‘다른 종류의 지식을 전제하지 않는’ 그런 지식이 아니다. 왜냐하면 사물 자체를 언급하기 위해서는 그 사물 자체를 사물 자체로서 정립(Setzung)하

는 주체가 필요하기 때문이다. 그렇다면 초월적 자아 또는 초월적 통각 (Apperzeption)은 지식의 궁극적 토대가 될 수 있는가? 셸링은 이 점에 대해서도 회의적이다. ‘나는 생각한다’(Ich denke)는 것은 모든 개념과 판단에 수반되는 통각의 통일성을 표현하는 것이고, 그런 한에서 모든 지식의 궁극적 토대로 자처할 만한 하다. 하지만 ‘나는 생각한다’는 통각의 통일성은 경험적 판단과 관련해서만 성립 가능한 표현이다. 그러므로 이러한 통각은 단적으로 자기 자신을 정립하는 자아도 아니면, 그렇다고 해서 사물 자체도 아닌 오로지 사유의 단순한 통일성만을 규정하는 논리적 원리에 불과하다. 따라서 이러한 통각이 모든 지식의 실재성을 담보할 수는 없을 뿐만 아니라 통각 자체가 이미 실재성을 상실한 단순 원리로 불과하므로, 지식의 실재성을 보증하는 궁극적 토대가 될 수는 없다. 그래서 셸링은 지식의 궁극적 토대를 ‘다른 어떤 것에 의존해서 성립하는 것’에서 찾을 수 없다고 보고, ‘그 자체로 존재하는 것’, 즉 절대자에서 찾을 수밖에 없다고 주장한다.

2.4.2 무제약자

셸링은 ‘무제약자’에 대한 정의를 그 단어의 독일어 형성 기원을 해명함으로써 대신하고 있다. 독일어 어원에 따르자면 ‘무제약자’(Unbedingte)란 ‘사물이 될 수 없는 것’을 의미한다. 이는 ‘제약하다’(be-ding-en)는 말이 ‘어떤 것을 사물(Ding)로 만듦’을 의미하며, ‘제약된’(be-ding-te)은 ‘제약함’을 통해 ‘사물’(Ding)로 된 것을 의미한다. 그러므로 우리가 ‘사물’을 지식의 대상(Gegenstand)이라고 한다면, 결국 무제약자란 모든 지식의 대상을 지식의 대상으로 정립하는 것을 의미한다. 이를 달리 말하자면 무제약자란 지식과 지식의 대상의 근본적인 조건(Be-ding-ung)이 된다. 그러므로 무제약자를 발견한다는 것은 결코 그 어떤 사물(Ding) 또는 대상을 발견하는 것이 될 수 없다. 무제약자는 결코 사물로 정립될 수 없는 것, 단적으로 사물로 생각될 수 없는 것이어야만 한다.

2.4.3 자아

자아의 근원 형식은 동일성이며, 이 동일성으로부터 모든 지식의 실제적 근거가 마련된다. 또한 자아는 어떠한 감성적 직관에 있어서도 규정 가능한 것일 수 없으며, 오직 어떠한 객체도 직관되지 않는 직관, 즉 결코 감성적이지 않은 직관, 한마디로 지적 직관에 있어서만 규정 가능하다. 객체가 있는 곳에는 감성적 직관이 있으며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 그러므로 객체가 없는 곳, 즉 절대적 자아에 있어서는 어떠한 감성적 직관도 있을 수 없다. 따라서 절대자에 대해서는 어떠한 직관도 없거나 아니면 지적 직관이 있거나 둘 중 하나이다. 그러므로 자아는 자기 자신에 대해 단순한 자아로서 지적 직관 안에서 규정된다. 마지막으로 자아의 본질은 자유이다. 왜냐하면 자아는 결코 객체가 아니기 때문이다. 우리가 자아를 객체로서 규정하고자 하면, 자아는 가장 제한된 영역으로 그리고 상호 규정의 제약 아래로 물러나 버리며, 그의 자유와 자립성은 사라지고 말 것이다. 객체는 오직 객체에 의해서만 존재하며, 그러한 제약에 매여 있는 한에서만 객체로서 가능하다. 그러나 자유는 오직 자기 자신에 의해서만 존재하며 무한자를 포괄한다.



제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링
- 토픽 ID: mod_schelling
- 상위 토픽명: 서양근대철학자
- 상위 토픽 ID: mod_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

영어 이름: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진:



원어 웹사이트: <http://www.schelling.org/>

영어 웹사이트: <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/>

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 임마누엘 칸트(mod_kant),

베네딕투스 스피노자(mod_spinoza),

게오르그 빌헬름 라이프니츠(mod_leibniz),

게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel),

요한 고틀리이프 피히테(mod_fichte)

기여한 철학 분야: 인식론(mod_epistemology),

미학(mod_aesthetic),

자연철학(mod_nat_phil),

형이상학(mod_metaphysics)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론: 관념론(mod_idealism), 독일

이상주의(mod_german_ideal)

주요 저작: 인간 자유의 본질에 관하여(mod_schelling_freedom),

자연철학의 이념(mod_schelling_nature),

초월적 관념론의 체계(mod_schelling_system)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 철학의 원리로서의 자아에 관하여
- 토픽 ID: mod_schelling_ego
- 상위 토픽명: 서양근대철학문헌
- 상위 토픽 ID: mod_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: Von Ich als Prinzip der Philosophie oder über das
Unbedingte im menschlichen Wissen

영어 제목: Of the I as the Principle of Philosophy or on the
Unconditioned in Human Knowledge

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1795년

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학문헌 내용 토폭맵: mod_schelling_ego_km.xtm

연관 관계

저자: 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

관계된 철학자: 임마누엘 칸트(mod_kant),

베네딕투스 스피노자(mod_spinoza),

고트프리트 빌헬름 라이프니츠(mod_leibniz),

게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel),

요한 고트리이프 피히테(mod_fichte)

기여한 철학 분야: 인식론(mod_epistemology),

미학(mod_aesthetic),

자연철학(mod_nat_phil),

형이상학(mod_metaphysics)

기여한 철학 학과:

기여한 철학 이론: 관념론(mod_idealism),

독일 이상주의(mod_german_ideal)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 지식

- 토픽명: 지식의 궁극적 근거
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 지식
- 상위 토픽 ID: t_mod_knowledge

내부 어커런스

원어 용어: Wissen

영어 용어: knowledge

한자 표기: 知識

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

사용한 철학 문헌: 철학의 원리로서의 자아(mod_schelling_ego)

사용한 내용 토픽: c1

3.2 무제약자

- 토픽명: 무제약자와 절대적 자아
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 무제약자

- 상위 토픽 ID: t_mod_unconditional

내부 어커런스

원어 용어: das Unbedingte

영어 용어: the unconditional

한자 표기: 無制約者

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

사용한 철학 문헌: 철학의 원리로서의 자아(mod_schelling_ego)

사용한 내용 토픽: c2

3.3 자아

- 토픽명: 자아의 자기정립
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 자아
- 상위 토픽 ID: t_mod_self

내부 어커런스

원어 용어: das Ich

영어 용어: the I

한자 표기: 自我

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

사용한 철학 문헌: 철학의 원리로서의 자아(mod_schelling_ego)

사용한 내용 토픽: c3

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 지식

- 1.1 지식의 궁극적 근거 (q1.1.1 - q1.1.2 / e1.1.3 / e1.1.5)
- 1.2 궁극적 지식의 근거로서의 절대자 (q1.2.1 / e1.2.2 / e1.2.3)
- 1.3 제약된 지식과 제약될 수 없는 지식 (q1.3.1 / e1.3.2)

2. 무제약자 (q2.1 / e2.2)

- 2.1 무제약자와 실재 근거의 규정 (q2.1.1 / e2.1.2)
 - 2.1.1 무제약자와 절대적 객체 (q2.1.1.1 / e2.1.1.2)
 - 2.1.2 무제약자와 주체에 의해 제약된 객체 (q2.1.2.1 / e2.1.2.2)
 - 2.1.3 무제약자와 객체에 의해 제약된 주체 (q2.1.3.1)
 - 2.1.4 무제약자와 절대적 자아 (e2.1.4.1 / e2.1.4.1 / q2.1.4.2 / e2.1.4.3)
- 2.2 무제약자에 대한 모든 가능한 선험적 기획 (e2.2.1)
 - 2.2.1 독단주의 (e2.2.1.1)
 - 2.2.1.1 완성적 독단주의

- 2.2.1.1.1 완성적 독단주의의 원리 (q2.2.1.1.1.1)
- 2.2.1.1.2 완성적 독단주의의 한계 (q2.2.1.2.1 / e2.2.1.2.2)
- 2.2.1.2 미완성적 독단주의
 - 2.2.1.2.1 미완성적 독단주의의 원리 (e2.2.1.2.1.1)
 - 2.2.1.2.2 미완성적 독단주의의 한계 (q2.2.1.2.2.1 / e2.2.1.2.2.2)
- 2.2.2 비판주의 (e2.2.2.1)
 - 2.2.2.1 미완성적 비판주의 (q2.2.2.1.1 / e2.2.2.1.2)
 - 2.2.2.2 완성적 비판주의
 - 2.2.2.2.1 완성적 비판주의의 원리 (q2.2.2.2.1.1 / e2.2.2.2.1.2)
 - 2.2.2.2.2 완성적 비판주의의 과제 (q2.2.2.2.2.1 / e2.2.2.2.2.2)
 - 2.2.2.2.3 완성적 비판주의의 본질 (q2.2.2.2.3.1 / e2.2.2.2.3.2)

3. 자아 (e3.1 / q3.2)

- 3.1 자아의 근원 형식 (q3.1.1 / e3.1.1)
- 3.2 자아와 실재 근거의 최고 원칙 (q3.2.1)
- 3.3 자아의 자기 정립
 - 3.3.1 지적 직관에 의한 정립 (q3.3.1.1 / e3.3.1.2)
 - 3.3.2 절대적 자유에 의한 정립 (q3.3.2.1 / e3.3.2.2)
- 3.4 자아의 종속된 형식들의 연역 (e3.4.1)
 - 3.4.1 양에 따른 연역 (e3.4.1.1)
 - 3.4.1.1 자아와 경험적 통일성 (q3.4.1.1.1 / q3.4.1.1.2 / e3.4.1.1.3)
 - 3.4.1.2 자아와 절대적 통일성 (q3.4.1.2.1 / q3.4.1.2.2 / e3.4.1.2.3)
 - 3.4.2 성질에 따른 연역 (q3.4.2.1 / e3.4.2.2)
 - 3.4.2.1 절대적 실재성
 - 3.4.2.1.1 절대적 실재성과 사물 자체 (q3.4.2.1.1.1 / e3.4.2.1.1.2)

- 3.4.2.1.1.1 사물 자체에 대한 비판 (e3.4.2.1.1.1.1
/ q3.4.2.1.1.1.2 / e3.4.2.1.1.1.3
/ q3.4.2.1.1.1.4 / e3.4.2.1.1.1.5
/ q3.4.2.1.1.1.6)
- 3.4.2.1.2 절대적 실재성과 객관적 총체성 (q3.4.2.1.2.1)
- 3.4.2.1.3 절대적 실재성과 절대적 무한성 (q3.4.2.1.3.1 / e3.4.2.1.3.2)
- 3.4.2.1.4 절대적 실재성과 절대적 분할 불가능성 (e3.4.2.1.4.1
/ q3.4.2.1.4.2)
- 3.4.2.1.5 절대적 실재성과 절대적 불변성 (q3.4.2.1.5.1)
- 3.4.3 관계에 따른 연역 (e3.4.3.1)
- 3.4.3.1 절대적 실체성 (q3.4.3.1.1 / e3.4.3.1.2
/ q3.4.3.1.3 / e3.4.3.1.4)
- 3.4.3.2 절대적·내재적 인과성 (q3.4.3.2.1 / e3.4.3.2.2)
- 3.4.3.2.1 도덕적 존재의 인과성에 대한 비판 (q3.4.3.2.1.1
/ e3.4.3.2.1.2)
- 3.4.3.2.2 도덕과 행복 개념의 연역 (q3.4.3.2.2.1)
- 3.4.4 양상에 따른 연역 (q3.4.4.1 / e3.4.4.1)
- 3.4.4.1 경험적 영원성과의 관계 (e3.4.4.1.1 / q3.4.4.1.2)
- 3.4.4.1.1 절대적 자아는 초험적 자아가 아니다. (q3.4.4.1.1.1
/ e3.4.4.1.1.2)
- 3.4.4.1.2 칸트 오류추리론 비판 (q3.4.4.1.2.1 / e3.4.4.1.2.2
/ e3.4.4.1.2.3 / e3.4.4.1.2.4)
- 3.4.4.2 논리적 현실성과의 관계 (e3.4.4.2.1 / q3.4.4.2.2)
- 3.4.4.2.1 초월적 통각에 대한 비판 (e3.4.4.2.1.1 / q3.4.4.2.1.2)
- 3.4.4.3 절대적 자아와 순수 자아 (q3.4.4.3.1 / e3.4.4.3.2)
- 3.4.4.4 양상의 모든 경험적 규정과의 관계 (q3.4.4.4.1 / e3.4.4.4.2)
- 3.4.4.5 관념론의 개념 규정 (e3.4.4.5.1)
- 3.4.4.5.1 순수한 관념론 (q3.4.4.5.1.1 / e3.4.4.5.1.2)
- 3.4.4.5.2 경험적 관념론 (q3.4.4.5.2.1 / e3.4.4.5.2.2)

- 3.4.4.6 실재론의 개념 규정 (e3.4.4.6.1)
 - 3.4.4.6.1 초재적 실재론 (q3.4.4.6.1.1 / e3.4.4.6.1.2)
 - 3.4.4.6.2 내재적 실재론 (q3.4.4.6.2.1 / e3.4.4.6.2.2 / e3.4.4.6.2.3)
 - 3.4.4.6.3 초재적·내재적 실재론 (q3.4.4.6.3.1)
- 3.5 자아의 모든 정립 가능성의 연역
 - 3.5.1 이론적 명제 일반의 형식 (q3.5.1.1 / e3.5.1.2)
 - 3.5.2 종속된 형식에 의한 명제의 규정 (e3.5.2.1)
 - 3.5.2.1 양에 따른 명제 (e3.5.2.1.1)
 - 3.5.2.1.1 정립 명제 (q3.5.2.1.1.1 / e3.5.2.1.1.2)
 - 3.5.2.1.2 반정립 명제 (q3.5.2.1.2.1 / e3.5.2.1.2.2)
 - 3.5.2.1.3 종합 명제 (q3.5.2.1.3.1 / e3.5.2.1.3.2)
 - 3.5.2.2 질에 따른 명제 (e3.5.2.2.1)
 - 3.5.2.2.1 긍정 명제 (q3.5.2.2.1.1 / e3.5.2.2.1.2)
 - 3.5.2.2.2 부정 명제 (q3.5.2.2.2.1 / e3.5.2.2.2.2)
 - 3.5.2.2.3 무한 명제 (q3.5.2.2.3.1 / e3.5.2.2.3.2)
 - 3.5.2.3 양상에 따른 명제
 - 3.5.2.3.1 일반적 양상의 형식 (q3.5.2.3.1.1 / e3.5.2.3.1.2 / e3.5.2.3.1.3)
 - 3.5.2.3.2 가능성 (q3.5.2.3.2.1 / e3.5.2.3.2.2)
 - 3.5.2.3.2.1 본질 명제와 개연적 명제 (q3.5.2.3.2.1.1 / e3.5.2.3.2.1.2)
 - 3.5.2.3.2.2 존재 명제 (q3.5.2.3.2.2.1 / e3.5.2.3.2.2.2)
 - 3.5.2.3.3 시간과 양상 규정 (q3.5.2.3.3.1 / e3.5.2.3.3.2 / q3.5.2.3.3.3 / e3.5.2.3.3.4)
 - 3.5.2.3.4 실천적 양상의 성립 (q3.5.2.3.4.1 / e3.5.2.3.4.2)
 - 3.5.2.3.4.1 절대적 자유와 초월적 자유의 관계 (q3.5.2.3.4.1.1 / e3.5.2.3.4.1.2 / e3.5.2.3.4.1.3 / q3.5.2.3.4.1.4 / e3.5.2.3.4.1.5)

3.5.2.3.4.2 초월적 자유와 자연 인과성의 조화

(q3.5.2.3.4.2.1 / e3.5.2.3.4.2.2)

3.5.2.3.4.3 기계론과 목적론의 통일 (q3.5.2.3.4.3.1 / e3.5.2.3.4.3.2)

제 3 부 『철학의 원리로서의 자아』 내용 분석 연구

1. 지식

1.1 지식의 궁극적 근거

(q1.1.1) 우리의 지식은 단적으로 실재성을 결여했거나 - 이 경우 우리의 지식은 영원한 원환, 모든 개별적 명제들의 끊임없는 상호 융합 그리고 그 안에서 어떠한 요소도 서로 구분되지 않는 하나의 혼동이 될 것이다. - 아니면 실재성의 궁극적 지점이 존재해야만 한다. 후자의 경우 우리의 모든 지식은 그 궁극 지점에 의존하며, 그 궁극 지점으로부터 지식의 모든 구성 요소와 형식이 출발하고, 또 그 궁극 지점이 우리 지식의 요소들을 구분하면서 그 각각의 요소에다 전체 지식에 있어 그 연속적 작용의 범위를 기술해야만 한다.(IPP. 42)

(q1.1.2) 만일 지식이 단 하나라도 존재한다면, 그 경우 더 이상 다른 지식에 의해 도달될 수 있는 지식이 아닌 지식 그리고 그 지식에 의해서만 다른 모든 지식이 되는 그러한 지식이 존재해야만 한다. 우리는 이런 명제에 도달하기 위해 특별한 종류의 지식을 전제할 필요는 없다. 만일 우리가 적어도 어떤 것을 알고 있다면, 우리는 더 이상 다른 지식에 의해 도달하는 것이 아닌 어떤 하나의 지식, 따라서 그 자체 우리의 모든 지식의 실재적 근거를 포함하고 있는 어떤 하나의 지식도 알고 있어야만 한다. (IPP. 42-3)

(e1.1.3) 근대 이후 서양철학은 모든 지식의 절대적 근거 또는 궁극적

근거를 찾기 위한 노력을 경주하였다. 우리가 통상 근대 철학의 아버지라고 부르는 데카르트는 그의 『성찰』에서 “아르키메데스가 지구를 그 자리에서 움직이기 위해 확고부동한 일점밖에 찾지 않았듯이”(『성찰』, 이현복역, 문예출판사, 42쪽) 자신도 모든 지식을 근거짓는 아르키메데스의 일점을 찾고자 하였다고 말한 적이 있다. 이후 근대 철학은 흄에 의해 지식의 절대적 근거 또는 보편타당성을 확보할 수 없다는 주장이 제기됨으로써 회의론에 빠져들게 된다. 이를 극복한 철학자가 I. 칸트이다. 칸트는 모든 지식의 근거를 초월적 자아(transzendentes Ich)의 선험적 능력에서 발견하고 여기에 지식의 근거를 마련하고자 하였다. 셸링 역시 이러한 근대 철학의 전통을 계승하고 있음에 분명하다.

(e1.1.4) 하지만 칸트의 입장은 지식의 영역에서 배제되는 사물 자체(Ding an sich)를 지식의 근거로 간주하는 모순적인 태도를 보임으로써 비판의 대상이 된다. 셸링의 관점에 따르면, 칸트는 사물 자체를 지식의 궁극적 토대로 생각하였지만, 사물 자체가 그러한 지위를 가질 수는 없다고 본다. 왜냐하면 지식의 궁극적 토대는 모든 지식이 거기에 의존하며 거기에서 출발해야만 하는 그러한 종류의 지식이어야 하는데, 칸트의 교리에 따르면 사물 자체에 대한 지식을 가질 수 없다고 하였으므로 그는 모순된 철학자로 간주된다. 무엇보다도 사물 자체에 대한 주장은 그 자체로 성립하는 ‘다른 종류의 지식을 전제하지 않는’ 그런 지식이 아니다. 왜냐하면 사물 자체를 언급하기 위해서는 그 사물 자체를 사물 자체로서 정립(setzung)하는 주체가 필요하기 때문이다. 다시 말해 사물 자체는 모든 지식을 근거 짓는 절대자가 될 수 없다는 것이 셸링의 생각이다.

(e1.1.5) 그렇다면 초월적 자아 또는 초월적 통각(Apperzeption)은 지식의 궁극적 토대가 될 수 있는가? 셸링은 이 점에 대해서도 회의적이다. ‘나는 생각한다’(Ich denke)는 것은 모든 개념과 판단에 수반되는 통각의 통일성을 표현하는 것이고, 그런 한에서 모든 지식의 궁극적 토대로 자처할 만한 구석이 있기는 하다. 하지만 ‘나는 생각한다’는 통각의 통일성은 대상과 관련해서만 유의미한 표현이 될 수 있다. 다시 말해 다수의

경험적 판단과 관련해서만 성립 가능한 표현이며, 그러한 경험적 대상들에 대한 사유의 근본적 형식만을 알려줄 뿐이다. 그러므로 이러한 통각은 단적으로 자기 자신을 정립하는 자아도 아니면, 그렇다고 해서 사물 자체도 아닌 오로지 사유의 단순한 통일성만을 규정하는 논리적 원리에 불과하다. 따라서 이러한 통각이 모든 지식의 실재성을 담보할 수는 없을 뿐만 아니라 통각 자체가 이미 실재성을 상실한 단순 원리로 불과하므로, 지식의 실재성을 보증하는 궁극적 토대가 될 수는 없다. 그래서 셸링은 지식의 궁극적 토대를 ‘다른 어떤 것에 의존해서 성립하는 것’에서 찾을 수 없다고 보고, ‘그 자체로 존재하는 것’, 즉 절대자에서 찾을 수밖에 없다고 주장한다.

1.2 궁극적 지식의 근거로서의 절대자

(q1.2.1) [...] 궁극적 지식은 최고의 것이어야 하고 우리에게 대해 모든 인식의 원리여야 하며, 또 다시 다른 원리에 의해 인식될 수 있는 것이 아니어야 한다. 따라서 그것의 존재의 원리와 그것의 인식의 원리는 일치해야 하며 하나이어야 한다. 즉 다른 어떤 것이 존재하기 때문이 아니라 오히려 바로 그것 자체가 존재하기 때문에 사유될 수 있는 것이어야 한다. 이처럼 오직 그것이 존재하기 때문에 그것은 사유될 수 있어야 하며, 또 다른 어떤 것이 사유되기 때문이 아니라 오히려 바로 그것 자체가 사유되기 때문에 그것은 존재해야만 한다. [...] 그러므로 그 최고의 것에 이르기 위해서 나는 그 최고의 것 자체 이외에 다른 아무 것도 필요로 하지 않는다. 절대자는 오직 절대자 자체에 의해 주어질 수 있을 뿐이다.(IPP. 43)

(e1.2.2) 셸링은 지식의 궁극적 토대는 적어도 두 가지 요건을 만족시켜야 한다고 보고 있다. 우선 그 토대는 존재의 원리와 인식의 원리가 같아야 한다. 그의 이러한 주장은 다음과 같이 이해할 수 있을 것이다. 즉, 만약 존재의 원리와 인식의 원리가 다르다면, 존재의 궁극적 원리와 인식의

궁극적 원리가 다름을 함축하게 된다. 그리고 지식이란 결국 존재와 인식의 합치에서 성립한다. 이 경우 양자의 합치를 보장해주는 제 3의 원리가 또 필요하게 된다. 그리고 이러한 삼자 관계에서는 그 어떤 것도 다른 것 없이 그 자체로 정립되는 원리일 수가 없고, 다만 상호간의 상관관계를 통해서만 정립될 수 있을 뿐이다. “이 경우 우리의 지식은 영원한 원환, 모든 개별적 명제들의 끊임없는 상호 융합 그리고 그 안에서 어떠한 요소도 서로 구분되지 않는 하나의 혼동이 될 것이다.”(IPP. 42) 그러므로 지식의 궁극적 토대는 존재의 원리와 인식의 원리가 동일해야만 한다.

(e1.2.3) 지식의 궁극적 토대가 만족시켜야 할 또 하나의 조건은 ‘다른 것에 의존하거나 다른 것을 전제하는 어떤 것일 수 없다’는 점이다. 존재의 원리와 사유의 원리가 동일하면서 그 자체로 자기 자신을 정립하는 것, 그것은 이른바 ‘절대자’(das Absolute)이다. 절대자란 근대 합리론의 용어로 표현하자면 ‘실체’이다. 일찍이 데카르트는 실체를 ‘스스로 존재한다’고 하였다. 그러나 데카르트는 실체를 무한 실체인 신과 유한 실체인 정신과 물체로 구분함으로써 자기 논리의 오류를 스스로 드러내었다. 이에 대해 스피노자는 스스로가 자기 존재의 원인일 수 있는 그러한 실체는 오직 하나 밖에 없을 설과함으로써 데카르트의 오류를 지적함과 동시에 실체가 모든 지식의 궁극적 토대임을 주장하였다. 셸링은 『자연철학의 이념』에서 자신의 철학을 “물리학에 있어서의 스피노자주의”라고 명명할 만큼 스피노자의 사상을 상당 부분 계승하였으며, 지식의 궁극적 토대를 찾음에 있어서도 이는 마찬가지였다. 셸링은 스피노자가 신 또는 실체라고 언명하였던 그것을 ‘절대자’라고 부른다. 그리고 ‘절대자’에서만 존재의 원리와 인식의 원리가 같아질 수 있으며, 오직 절대자만이 스스로 자신을 정립하는 것이자 자신을 인식하는 것일 수 있다고 셸링은 주장하고 있는 것이다. 물론 셸링의 절대자와 스피노자의 실체가 전적으로 동일하다는 것은 아니다. 다만 지식의 토대와 관련하여 양자가 갖는 위상이 동일하다는 것이다. 셸링은 절대자를 주로 ‘무제약자’(Unbedingte)라고 지칭하는데, 이 점에 대해서는 아래에서 좀 더 상술될 것이다.

1.3 제약된 지식과 제약될 수 없는 지식

(q1.3.1) 오직 다른 지식을 통해서만 도달될 수 있는 지식을 나는 제약된 지식이라고 부르겠다. 우리의 지식의 연쇄는 하나의 제약된 지식에서 다른 제약된 지식으로 나아간다. 그러므로 우리의 지식 전체는 어떠한 거점도 가지지 않거나 혹은 그 어딘가에 우리의 지식 전체가 의존하는 하나의 궁극적 지점이 존재해야만 한다. 그리고 그 궁극 지점은 바로 그렇기 때문에 제약된 지식의 영역에 속하는 다른 모든 지식과는 존재 원리의 관점에서 전적으로 대립되는 것이어야 한다. 즉 그것은 제약되지 않은 것이어야 할 뿐만 아니라 단적으로 제약될 수 없는 것이어야만 한다.(IPP. 44)

(e1.3.2) 이제 지식의 궁극적 토대에 대해 좀 다른 각도에서 고찰해보자. 만약 어떤 지식(A)이 다른 지식(B)에 의존하고 있다면, A는 B에 의해 제약된 지식이 된다. 그러므로 지식의 궁극적 토대, 즉 다른 지식에 의존하지 않는 지식은 제약된 지식이어서는 곤란하며, 따라서 무제약적 지식이어야만 한다. 그렇다면 왜 반드시 무제약적 지식이 존재해야만 하는가? 만약 지식의 최후의 준거점이 존재하지 않는다면, 우리의 지식은 모두 제약된 지식이 될 것이다. 그런데 제약된 지식만으로 성립하는 어떤 체계는 제약된 지식을 제약하는 지식 그리고 그 지식을 다시 제약하는 지식으로 향하는 무한 소급의 오류에 빠지게 되므로 반드시 모든 제약된 지식을 제약하고 있는 그러면서 동시에 그 자신은 제약되지 않은 지식이 필연적으로 존재해야만 하는 것이다. 그러므로 지식의 궁극적 토대는 제약된 지식이 아니라 그 자체 ‘무제약자’라고 지칭할 수밖에 없는 어떤 것이어야만 한다.

2. 무제약자

(q2.1) 무엇보다도 근원적인 언어에 있어 가시적으로 드러나는 언어의 철학적 형성은 인간 정신의 기제를 통해 작용된 진정한 기적이다. 우리가 지금까지 별다른 의도 없이 사용해 온 독일어 ‘제약하다’(be-ding-en) 역시 그로부터 도출된 다른 용어들과 더불어 아주 독특한 단어이다. 그 단어에 대해서는 그것이 철학적 진리의 거의 모든 보물을 다 간직하고 있다고 말할 만하다. ‘제약하다’는 어떤 것을 사물(Ding)로 만드는 행위를 의미하며, ‘제약된’은 그렇게 하여 사물로 된 것을 의미한다. 이 점으로부터 분명해지는 것은 어떤 것도 그 스스로에 의해서 사물로 정립될 수는 없으며, 무제약적 사물이란 하나의 모순이라는 것이다. 즉 제약되지 않은 것, 무제약자는 결코 사물화되지 않은 것, 결코 사물이 될 수 없는 것을 의미한다. 그러므로 이제 우리가 해결해야 할 문제는 보다 더 특정한 문제, 즉 단적으로 사물로 생각될 수 없는 것을 발견하는 것이다.(IPP. 46)

(e2.2) 셸링은 ‘무제약자’에 대한 정의를 그 단어의 독일어 형성 기원을 해명함으로써 대신하고 있다. 독일어 어원에 따르자면 ‘무제약자’(Unbedingte)란 ‘사물이 될 수 없는 것’을 의미한다. 이는 ‘제약하다’(be-ding-en)는 말이 ‘어떤 것을 사물(Ding)로 만들’을 의미하며, ‘제약된’(be-ding-te)은 ‘제약함’을 통해 ‘사물(Ding)’로 된 것을 의미한다. 그러므로 우리가 ‘사물’을 지식의 대상(Gegenstand)이라고 한다면, 결국 무제약자란 모든 지식의 대상을 지식의 대상으로 정립하는 것을 의미한다. 이를 달리 말하자면 무제약자란 지식과 지식의 대상의 근본적인 조건(Be-ding-ung)이 된다. 그러므로 무제약자를 발견한다는 것은 결코 그 어떤 사물(Ding) 또는 대상을 발견하는 것이 될 수 없다. 무제약자는 결코 사물로 정립될 수 없는 것, 단적으로 사물로 생각될 수 없는 것이어야만 한다.

2.1 무제약자와 실재 근거의 규정

(q2.1.1) 무제약자에 관한 모든 가능한 이론은 그것이 유일하게 참된 이론으로 일단 발견된 것인 한, 선형적으로 규정될 수 있어야만 한다. 그런 이론 자체가 아직 설정되어 있지 않다면, 우리는 철학의 경험적 진보를 추적해야 할 것이다. 그리고 그 안에 무제약자에 관한 가능한 이론이 놓여 있는지 그렇지 않은지를 밝혀야만 한다. 철학이 학문으로 되려면, 철학은 하나의 최고 원칙과 그와 더불어 일종의 무제약자를 전제해야만 한다.(IPP. 44)

(e2.1.2) 칸트 역시 지식의 가능 조건을 탐구한 철학자이며, 지식의 가능 조건을 사물, 즉 제약된 것에서 찾을 수는 없다는 점을 분명히 인지하고 있었다. 하지만 그는 지식의 가능 조건을 무제약자에서 찾지 않고 인식능력의 선형성에서 찾았다. 이 점에서 칸트는 셸링의 위와 같은 주장, 즉 ‘무제약자에 관한 모든 가능한 이론은 [...] 선형적으로 규정될 수 있어야만 한다’는 주장을 선구하고 있다. 하지만 칸트에게 있어서 이러한 선형적 능력은 다시 그것이 근거하는 보다 근원적 지점을 필요로 하였고, 그리하여 도달한 지점이 초월적 통각이었다. 그리고 다른 한편으로는 지식의 내용을 제약하는 것으로서 사물 자체(Ding an sich)를 상정하였는데, 이는 그 자체 사물이므로 ‘사물이 될 수 없는 것’, 즉 ‘무제약자’일 수가 없다. 그러므로 셸링의 관점에서 칸트는 지식의 궁극적 조건(Bedingung)을 탐색함에 있어서 그것을 다시 ‘사물’(Ding)에서 찾는 오류를 범했다고 평가된다. 그렇다면 무제약자를 어디에서 찾을 것인가? 이를 위해 셸링은 객체와 주체에 대해 검토하기 시작한다.

2.1.1 무제약자와 절대적 객체

(q2.1.1.1) 무제약자를 객체, 즉 사물에서 찾는다는 것은 그것을 사물의 유개념에서 찾는다는 것을 의미할 수는 없다. 왜냐하면 유개념이 무제

약적인 것이 될 수 없음은 자명하기 때문이다. 따라서 그것은 무제약자를 유도, 종도, 개체도 아닌 하나의 절대적 객체 안에서 찾는다. 그러나 사물은 동시에 그 자체 인식의 객체이며, 따라서 우리의 지식의 연쇄 고리 중에 한 항이고, 그 자체 인식 가능성의 영역에 포함된다. 그러므로 그것은 모든 지식과 인식의 실재적 근거를 포함할 수 없다. [...] 나아가 무제약자는 스스로 자신을 실현시켜야 하며, 스스로 자신의 사유를 통해 자신을 산출해야만 한다. 즉 그것의 존재 원리와 그것의 사유원리는 일치해야 한다. 그러나 객체는 결코 스스로 자신을 실현시키지 않는다.(IPP. 44)

(e2.1.1.2) 셸링은 모든 인식과 지식의 궁극적 근거, 즉 무제약자의 후보 중 하나로 절대적 객체에 대해 다음의 세 가지 이유로 절대적 객체가 무제약자일 수 없음을 논증한다. 첫째, 무제약자를 절대적 객체라고 생각한다는 것은 사물의 최고 유개념이 무제약자임을 의미한다. 그런데 사물의 최고 유개념은 그 자체 사물이거나 아니면 사물의 추상개념에 불과하므로 무제약자, 즉 ‘그 자체 사물이 될 수 없는 것’일 수는 없다. 둘째, 절대적 객체는 우리 지식의 연쇄 고리 중 최후의 항임을 의미하는데, 이 최후의 항도 역시 인식의 객체일 수밖에 없다. 따라서 지식의 최후의 항으로서의 절대적 객체는 그 자체로 자신을 정립하는 어떤 것일 수가 없고, 오직 인식 주체에 의존해서만 정립될 수 있을 뿐이므로 무제약자가 될 수 없다. 마지막으로 객체란 인식의 (가능적) 대상이므로 존재의 원리와 인식의 원리가 그 자체로 같을 수는 없고, 만약 같다면 오직 인식 주체에 의존해서만 같아질 뿐이다. 그러므로 절대적 객체를 무제약자라고 생각할 수는 없다. 셸링은 절대적 객체로 무제약자, 즉 지식의 궁극적 토대로 간주하는 입장을 완성적 독단론이라고 부른다. 이 점에 대해서는 아래를 참조하기 바란다.

2.1.2 무제약자와 주체에 의해 제약된 객체

(q2.1.2.1) 객체는 그것이 객체이기 때문에 그리고 오직 객체인 한에서만, 그것의 실재성을 객체로서 스스로 규정하지 않는다. 왜냐하면 객체는 그것의 실재성이 다른 어떤 것에 의해 규정되는 한에서만 객체이기 때문이다. 즉 객체는 그것이 객체인 한, 하나의 주체를 필연적으로 전제하며, 그 주체와의 연관 하에서 비로소 객체가 되는 것이다.(IPP. 45)

(e2.1.2.2) ‘주체에 의해 제약된 객체’를 ‘무제약자’라고 규정하는 것은 자기모순이다. 왜냐하면 ‘주체에 의해 제약된 객체’란 결국 ‘사물’(Ding)을 의미하며, ‘무제약자’(Un-be-ding-te)란 ‘사물이 될 수 없는 것’을 의미하기 때문이다. 그러므로 객체란 오직 그 대립에 있어서만, 즉 하나의 주체와의 연관 하에서만 규정 가능한 것을 의미할 뿐이다. 다시 말해 객체는 필연적으로 주체를 전제하며, 주체가 비로소 객체를 그것의 단순한 사유상의 존재 영역으로부터 끄집어내어 그 현존을 규정하는 것이기 때문에, 객체는 무제약자가 될 수 없다. 이와 마찬가지로 객체에 의해 제약된 주체 역시 무제약자가 될 수 없다. 이 점에 대해 셸링은 아래와 같이 말한다.

2.1.3 무제약자와 객체에 의해 제약된 주체

(q2.1.3.1) 그러므로 그 다음 생각은 당연히 무제약자를 주체에 의해 규정되고, 오직 주체와의 연관 하에서만 사유 가능한 객체 안에서 또는 객체에 의해 규정되며, 오직 객체와의 연관 하에서만 사유 가능한 주체 안에서 찾고자 하는 것일 것이다. 그러나 이런 방식으로 무제약자를 발견하려는 노력에는 모순이 내포되어 있음을 우리는 당장 알 수 있다. 왜냐하면 주체는 오직 객체와의 연관 하에서만, 그리고 객체는 오직 주체와의 연관 하에서만 사유 가능하므로, 그 둘 중 어느 것도 무제약자를 포함할 수 없기 때문이다. 즉 그 둘은 서로에 의해 제약되고 서로에 의해 동시에 정립된다.(IPP. 45)

2.1.4 무제약자와 절대적 자아

(e2.1.4.1) 무제약자를 주체에 의해 제약된 객체나 객체에 의해 제약된 주체 그리고 절대적 객체에서도 찾을 수 없다면, 도대체 어디에서 무제약자를 찾을 수 있을 것인가? 이제 남은 후보는 절대적 주체뿐이다. 셀링은 절대적 주체, 즉 자아만이 무제약자가 될 수 있다고 주장한다. 왜냐하면 자아는 그것이 존재함이 곧 사유함이고 사유함이 곧 존재함이므로 사유의 원리와 존재의 원리가 일치할 뿐만 아니라 자신에 대한 사유를 통해 절대적 인과성을 산출하기 때문이다.

(q2.1.4.2) 그러므로 무제약자에 있어서는 그것의 존재 원리와 사유 원리가 일치해야만 한다. 그것은 단지 그것이 존재하기 때문에 존재하고, 단지 그것이 사유되기 때문에 사유되어야 한다. 절대자는 오직 절대자에 의해 서만 주어질 수 있다. 즉 그것이 절대적이어야 하는 한, 그것은 그 자체 모든 사유와 표상에 선행해야 하며, 따라서 어떤 객관적 증명에 의해 비로소, 즉 우리가 그 개념 너머로 나아감으로써 비로소 현실화되는 것이 아니라, 오히려 오직 자기 자신에 의해 현실화되어야만 한다. [...] 나는 존재한다! 나의 자아는 모든 사유와 표상에 선행하는 존재를 포함한다. 자아는 그것이 사유됨으로써 존재하며, 그것이 존재함으로써 사유된다. 왜냐하면 자아는 자기 자신을 사유하는 한에서만 존재하고, 또 오직 그러한 한에서만 사유되기 때문이다. 그러므로 자아는 오직 자기 자신을 사유하기 때문에 존재하며, 존재하기 때문에 자기 자신을 사유한다. 자아는 자신을 자기 자신의 사유를 통해 즉 절대적 인과성에 의해 산출한다.(IPP. 47)

(e2.1.4.3) 이러한 셀링의 주장에서 유의해야 할 점 중 하나는 셀링이 자아를 무제약자라고 규정할 때, 이 때 자아는 경험적 자아도 아니고 초월적 자아도 아니라는 점이다. 왜냐하면 경험적 자아는 경험과의 관련 하에서만 정립될 수 있는 자아이므로 무제약자일 수 없고, 초월적 자아는 다수의 경험적 자아와의 관련 하에서만 자아로서 정립될 수 있으므로 역시 무제약자가 될 수는 없기 때문이다.

2.2 무제약자에 대한 모든 가능한 선험적 기획

(e2.2.1) 셸링은 무제약자, 즉 모든 지식의 궁극적 토대를 구축하고자 시도한 일련의 철학적 체계들을 크게 독단주의(Dogmatismus)와 비판주의(Kriticismus)으로 구분한 다음 다시 각각을 완성적인 것과 미완성적인 것으로 세분한다. 완성적 독단주의(vollendeter Dogmatismus)의 대표적 체계로 스피노자의 철학을 거론하고 있으며, 미완성적 독단주의(unvollendeter Dogmatismus)에 관해서는 칸트적인 사물 자체를 전제하는 입장을 검토하고 있다. 미완성적 비판주의(unvollendeter Kriticismus)라는 명칭을 통해서는 의식 철학, 즉 라인홀트의 입장을 비판적으로 검토하며, 이러한 일련의 검토 과정을 거쳐 자신의 철학인 완성적 비판주의(vollendeter Kriticismus)에 이른다.

2.2.1 독단주의

(e2.2.1.1) 독단주의란 절대적 객체를 무제약자로 간주하는 철학적 입장을 말한다. 셸링은 이미 앞서도 언급했듯이 이러한 입장은 자기모순적이라고 규정한다. 즉, 독단주의는 무제약자를 하나의 사물로 간주함으로써 ‘사물이 아닌 사물’을 전제하는 입장이기 때문이다. 셸링은 독단주의를 완성적 독단주의와 미완성적 독단주의로 구분하여 고찰하고 있다.

2.2.1.1 완성적 독단주의

2.2.1.1.1 완성적 독단주의의 원리

(q2.2.1.1.1.1) 만일 자아가 절대적인 것이라면, 자아가 아닌 것은 오직 자아와의 대립 안에서만, 따라서 자아의 전제하에서만 규정될 수 있으며, 나아가 단적으로 정립된 비아, 즉 반정립되지 않은 비아라는 것은 일종의 모순이 된다. [...] 독단주의의 원리는 모든 자아에 선행적으로 정립된 비아이다.(IPP. 51)

2.2.1.1.2 완성적 독단주의의 한계

(q2.2.1.2.1) 독단주의의 원리는 자기모순이다. 왜냐하면 그것은 무제약적인 사물, 즉 사물이 아닌 사물을 전제하기 때문이다. 그러므로 독단주의에 있어서 일관성의 요구에 따라(이것은 참된 철학의 제 1 요구이다) 우리가 얻을 수 있는 결론은 단지 자아가 아닌 것이 자아가 되며, 자아인 것이 비아가 된다는 것일 뿐이다. 스피노자의 경우가 그러하다. 그러나 아직 어떠한 독단론자도 비아가 자기 자신에게 실재성을 부여할 수 있으며, 또 절대적 자아와의 단순한 대립 이외에 다른 어떤 것을 의미할 수 있다는 것을 증명하지는 않았다.(IPP. 51)

(e2.2.1.2.2) 완성적 독단주의는 적어도 다음과 같은 두 가지 증명할 수 없다. 첫째, 비아가 자신의 실재성을 증명할 수는 없다. 왜냐하면 만약 비아가 자신을 인식하고 자신의 실재성을 증명할 수 있다면, 그것은 이미 비아가 아니라 자아이여야 할 것이기 때문이다. 그러므로 둘째 완성적 독단주의는 비아가 단순히 ‘절대적 자아에 대립된 어떤 것이 아니라고 하는 것’을 증명할 수 없다. 왜냐하면 비아(Nichtich)란 결국 오직 자아(Ich)에 대립된 것으로서만 정립될 수 있기 때문이다. 스피노자는 자신의 철학 체계를 실체에 기초하여 정립하였다. 그리고 그는 실체를 ‘신 즉 자연’이라고 함으로써 자아 외부에 무제약자를 정립시켰다. 그러므로 스피노자가 실체라고 언명한 그것은 ‘비아’, 즉 ‘절대적 객체’임이 분명하며, 그의 오류는 이러한 절대적 객체를 임의로 전제하였다는 것에 있는 것이 아니라 이를 자아와는 다른 것으로 자아 외부에 정립했다는 점에 있다고 셸링은 보고 있다.

2.2.1.2 미완성적 독단주의

2.2.1.2.1 미완성적 독단주의의 원리

(e2.2.1.2.1.1) 미완성적 독단주의는 “모든 철학의 최고 원리가 하나의 사실(Faktum)을 표현해야 한다는 것을 전제”(IPP. 52)하고 있는 철학적

입장을 말한다. 셸링이 미완성적 독단주의를 통해 엄두에 두고 있는 철학자는 I. 칸트이다. 분명히 칸트는 이성에 주어진 사실로부터 철학이 출발해야 한다고 생각하였고, 그 사실로서 주어진 것 중 하나가 바로 ‘사물 자체’를 승인하는 것이었다. 이에 대해 셸링은 미완성적 독단주의라는 명칭을 통해 칸트가 지식의 토대 중 하나로 간주하였던 ‘사물 자체’가 모순된 개념임을 논증하고자 하였다.

2.2.1.2.2 미완성적 독단주의의 한계

(q2.2.1.2.2.1) 만일 모든 철학의 원리가 하나의 사실이어야 한다면, 그리고 그 사실의 원리가 사물 자체이어야 한다면, 모든 자아는 지양될 것이며, 더 이상 순수 자아는 존재하지 않고, 자유나 실재성도 존재하지 않을 것이며, 자아 안의 부정성 이외에 다른 어떤 것도 존재하지 않게 될 것이다. 왜냐하면 자아는 비아가 절대적으로 정립되면 근원적으로 지양되기 때문이다. 이는 자아가 절대적으로 정립되면 모든 비아가 근원적으로 지양되며 단순한 부정성으로서만 정립되는 것과 마찬가지로이다. 그러므로 주체, 즉 제약된 자아로부터 출발하는 체계는 필연적으로 사물 자체를 전제해야만 하는데, 이 사물 자체는 그럼에도 불구하고 객체로서의 표상에 있어서는 오직 주체와의 연관 하에서만, 즉 오직 현상으로서만 나타날 수 있다. 그러므로 이 체계는 도저히 파악 불가능한 비일관적 실재론으로 전락하고 만다.(IPP. 53)

(e2.2.1.2.2.2) 칸트가 사물 자체를 전제할 수밖에 없는 이유를 셸링은 그가 주체, 즉 제약된 자아로부터 철학 체계를 시작하기 때문이라고 생각한다. 제약된 자아로부터 출발하는 철학 체계는 그 제약된 만큼 자유나 실재성도 제약될 것이다. 칸트의 철학에 있어서 자연과 자유가 분리되는 이유가 바로 여기에 있다. 그리고 존재에 대한 입장에 있어서도 미완성적 독단주의는 일관되지 않는 주장을 펼치게 된다고 셸링은 보고 있다. 이는 칸트의 존재에 대한 입장이 경험적으로는 실재론이지만 초월적으로는 관념론이라는 그 자신의 견해를 엄두에 둔 것이다. 한 걸음 더 나아가 칸트의 철학에 있어서 사실의 궁극적 원리가 현상이거나 경험적 자아라면,

이는 ‘무제약적 현상’과 ‘무제약적 경험적 자아’라는 모순된 주장을 철학의 원리로 삼는 것이기에 성립 불가능하다. 그러므로 칸트의 철학, 즉 미완성적 독단주의는 엄밀히 말하자면 “독단주의도 비판주의도 아닌”(IPP. 52) 애매하고 일관되지 못한 입장으로 평가된다.

2.2.2 비판주의

(e2.2.2.1) 셸링이 ‘비판주의’라는 용어를 통해 설명하고자 하는 입장은 철학의 원리를 자아에서 찾고자 하는 제 입장을 말한다. 이는 미완성적 비판주의와 완성적 비판주의로 구분되는데, 먼저 미완성적 비판주의에 대해 고찰해보자.

2.2.2.1 미완성적 비판주의

(q2.2.2.1.1) 그러므로 자아의 자유를 주장하는 철학자들의 입에서 동시에 ‘모든 철학의 원리는 하나의 사실이어야 한다’는 주장을 들을 수 있다는 것이, 그 주장으로부터의 귀결이 ‘모든 철학의 원리는 비아이어야 한다’는 것임을 그들이 알았을 것이라고 전제해도 된다면, 아주 기이한 일이다. [...] 그러나 그런 철학자들은 실제로는 비아가 아닌 자아를 철학의 원리로 삼고자 했던 것인데, 그렇다고 해서 사실의 개념을 부정하지는 않았다. 그들은 그들이 발견하게 된 딜레마를 벗어나기 위해 비록 자아를 모든 철학의 원리로 선택하기는 했지만, 그들이 원리로 선택한 것은 절대적 자아가 아니라 제약된 경험적 자아였다. [...] 경험적으로 제약된 (의식에 나타나는) 자아를 철학의 원리로 고양하려는 시도는 잘 알려진 대로 라인홀트가 행했다.(IPP. 54-5)

(e2.2.2.1.2) 미완성적 비판주의는 칸트의 철학을 계승한 라인홀트를 염두에 둔 표현이다. 라인홀트는 철학이 사실에서 출발해야 한다는 칸트의 태도를 계승하면서 ‘사물 자체’와 같은 ‘비아’를 철학의 원리로 삼고자 하였지만, 셸링이 보기에 사실은 ‘자아’ 그것도 비아에 의해 제약된 자아를

철학의 원리로 삼았다. 제약된 자아, 즉 경험적 자아는 이성에 대해 하나의 사실이라는 점에서 분명히 미완성적 비판주의는 자신의 원칙을 준수하면서도 동시에 독단주의와 차별된다. 하지만 이러한 미완성적 비판주의는 칸트가 제기하였듯이 ‘어떻게 선험적 종합판단이 가능한가?’하는 물음의 해명이 곧 철학의 과제가 된다. 이 물음은 달리 보자면, ‘절대적 자아는 어떻게 자기 자신을 넘어서서 비아를 정립할 수 있는가?’하는 물음으로 전환될 수 있다. 그러므로 미완성적 비판주의는 절대적 자아로 이행하기 이전에 “인간이 머무를 수 있는 추상의 마지막 단계”(IPP. 56)로 평가된다.

2.2.2.2 완성적 비판주의

2.2.2.2.1 완성적 비판주의의 원리

(q2.2.2.2.1.1) 완성된 학문 체계는 모든 대립을 배제하는 절대적 자아로부터 출발한다. 이러한 일자로서의 무계약적인 것이 인식의 전체 계열을 제약하고, 모든 사유 가능한 영역을 기술하며, 우리 인식의 전체 체계를 통해 모든 것을 포괄하는 절대적 실재성으로서 지배한다.

(e2.2.2.2.1.2) 완성적 비판주의는 셸링 자신의 철학적 입장을 말한다. 그가 자신의 입장을 완성적 비판주의로 규정했다는 것은 칸트를 겨냥한 것이다. 칸트는 ‘비판’이라는 작업을 통해 지식의 근본 원리가 자아에 있음을 천명하였지만, 그가 말한 자아는 초월적 통각이며, 초월적 통각은 경험적 자아에 의해 제약된 자아로 절대적 자아일 수는 없었다. 아울러 초월적 통각은 지식의 내용을 자신의 외부, 즉 ‘사물 자체’로부터 유래하였다고 주장하면서도 ‘사물 자체’를 인식할 수는 없다고 함으로써 모호한 이원론에 머물게 되었다. 칸트에 대한 이러한 평가를 통해 셸링은 비판의 완성은 곧 절대적 자아에서 철학의 근본원리를 찾는 것이라고 주장한다. 오직 절대적 자아만이 자신의 지적 직관을 통해 사유함이 곧 존재함이고 존재함이 곧 사유함이 될 수 있다는 것이 셸링의 주장이다.

2.2.2.2.2 완성적 비판주의의 과제

(q2.2.2.2.2.1) 오직 절대적 자아에 의해서만 그리고 오직 그 자아 자체가 단적으로 정립됨으로써만, 비아가 그것에 대립되는 것이 가능해지고, 철학 자체가 가능해진다. 왜냐하면 이론적 철학과 실천적 철학의 전체 과제는 바로 순수 자아와 제약된 경험적 자아의 모순을 해결하는 것 이외의 다른 것이 아니기 때문이다. 이 모순을 해결하기 위해서 이론 철학은 자아와 비아가 동일하게 정립되는 가능한 최고의 것(신)에 이르기까지 종합에서 종합으로 계속 나아간다. 그러다가 이론적 이성이 순수한 모순으로 끝나는 곳에서는 그 매듭을 풀기 위해서가 아니라 오히려 절대적 요구를 통해 매듭을 끊기 위해서 실천적 이성이 나타난다.(IPP. 56)

(e2.2.2.2.2.2) 아리스토텔레스 이래로 철학은 이론 철학과 실천 철학으로 구분된다. 이러한 구분은 칸트에게서도 예외는 아니었다. 다만 칸트는 『판단력 비판』을 통해 이론 철학과 실천 철학을 매개할 수 있는 원리가 합목적성에 있음을 주장하였다는 점에서 전대의 철학자들과는 다르다. 하지만 셸링이 보기에 이러한 칸트적인 해결책은 근본적으로 철학의 원리를 사실로부터 시작하고자 하였던 그의 태도에서 비롯한 오류라고 본다. 그 ‘사실’이 ‘사물 자체’이든 초월적 통각이든 양자는 모두 제약자로 불과하기 때문에 이론의 영역과 실천의 영역은 분리될 수밖에 없었다. 즉 이론적 자아의 편에서 보자면 ‘사물 자체’의 영역은 사물화할 수 없는 영역, 즉 무제약자로 간주되고, 그럼으로써 양자는 완전히 분리된다. 그러므로 완성적 비판주의의 과제는 전대의 철학이 남겨준 이러한 난제를 무제약자, 즉 절대적 자아를 통해 해소하는 것이라 할 수 있다.

2.2.2.2.3 완성적 비판주의의 본질

(q2.2.2.2.3.1) 절대적 자아는 현상이 아니다. 왜냐하면 절대자의 개념이 이미 그것에 모순되기 때문이다. 절대적 자아는 현상이 아니지만, 그렇다고 사물 자체도 아니다. 왜냐하면 절대적 자아는 결코 사물이 아니고 오히려 단적으로 자아이며, 그것도 모든 비아를 배제하는 단순한 자아이기 때문이다. 우리의 전체 인식과 제약된 것의 전체 계열이 의존하는 마지막

지점은 단적으로 다른 어떤 것에 의해서도 제약되지 않는 것이어야 한다. 우리의 인식 전체는 그 자신의 힘에 의해 자신을 지탱하는 어떤 것에 의해 지지되지 않는 한, 어떠한 지지점도 가지지 않게 되는데, 그것은 곧 자유에 의한 현실성 이외에 다른 것이 아니다. 그러므로 모든 철학의 시작과 끝은 바로 자유이다.(IPP. 57)

(e2.2.2.2.3.2) 만약 철학의 근본 원리를 절대적 자아에서 찾았다면, 이 절대적 자아는 지식의 연쇄함에 있어서 가장 최초의 항이 될 것이다. 그런데 이 최소의 항은 다른 어떤 것에 의해 제약된 것이어서는 안 되므로 그 자체 무제약자일 수밖에 없다. 이제 이러한 무제약자로서 절대적 자아는 이후 모든 지식을 가능하게 하는 근거가 되어야만 한다. 그러기 위해서는 제약자로서 역할 해야만 하는데, 다른 것에 의해 제약되지 않으면서 동시에 다른 것을 제약하기 위해서는 그 자신 자유로워야만 가능하다. 그러므로 절대적 자아가 철학의 근본 원리라면, 이는 철학의 시작과 끝이 자유라는 명제를 함축할 수밖에 없다.

3. 자아

(e3.1) 이제까지 셸링은 모든 지식의 궁극적 토대가 무제한자이며, 무제한자는 결국 절대적 자아임을 논증하였고 이를 위해 독단주의와 비판주의를 검토하였다. 이와 같은 일련의 서론적 고찰을 마친 후 셸링은 본격적으로 ‘자아’에 대해 탐구하기 시작한다. 그는 자아의 근원 형식과 특성을 칸트가 남겨준 범주 체계에 따라 — 그대로는 아니지만 — 고찰하면서 직·간접적으로 칸트의 초월적 통각을 비판한다. 앞서의 서론적 고찰을 통해 셸링은 자아를 객체 아니고 주체도 아니라는 식의 부정 논법을 사용하여 언명하였다면, 여기서부터는 아래와 같이 자아에 대한 긍정적 논법을 구사하여 철학의 원리를 해명할 것임 시사한다.

(q3.2) 우리는 지금까지 자아를 자기 자신에 대해 단적으로 객체가 아닌 것, 그리고 그 이외에 다른 어떤 것에 대해서도 객체가 아니고 비객체도 아닌 것, 즉 전혀 아무 것도 아닌 것으로 규정해 왔다. 그러므로 자아는 자신의 실재성을 객체의 경우처럼 자기 외부에 놓인 다른 어떤 것에 의해서가 아니라 오히려 오로지 유일하게 자기 자신에 의해서만 갖게 된다. 이러한 자아의 개념이 자아를 절대자로 적합하게 만드는 유일한 개념이며, 앞으로의 우리의 전체 탐구는 이러한 개념의 단순한 전개에 지나지 않을 것이다.(IPP. 57)

3.1 자아의 근원 형식

(q3.1.1) 만일 자아가 자기 자신과 동일하지 않다면, 즉 자아의 근원 형식이 순수 동일성의 형식이 아니라면, 그 경우에는 우리가 지금까지 얻은 것처럼 보이는 모든 것이 또다시 지양될 것이다. 왜냐하면 자아는 오직 스스로 존재하기 때문에 존재하는 것인데, 만일 자아가 순수 동일성이 아니라면, 즉 자아가 단적으로 자기 자신과 동일한 것이 아니라면, 자아는 자기 자신에 의해 정립된 것일 수가 없게 되기 때문이다. 다시 말해 자아는 자아가 아닌 어떤 것 때문에 존재하는 것일 수도 있을 것이다. 그러나 자아는

아예 존재하지 않든지 아니면 오직 자기 자신에 의해 존재하든지 둘 중 하나이다. 그러므로 자아의 근원 형식은 동일성이어야만 한다. (IPP. 57)

(e3.1.1) 자아의 근원 형식은 동일성이다. 왜냐하면 자아가 자신과 동일하지 않다면, 이는 자아가 자신을 부정하고 있음을 의미한다. 이는 자기 모순이다. 자아가 자신을 부정하고 있다면, 이는 자아로 하여금 자신을 부정하도록 만드는 어떤 것이 있음을 의미한다. 그렇다면 이러한 자아는 제약된 자아일 것이다. 그리고 제약자는 앞서 언급하였듯이 철학의 근본 원리가 될 수는 없다. 그러므로 자아의 근원 형식은 동일성일 수밖에 없다는 것이 셸링의 주장이다. 이로부터 동일성이 모든 지식의 실재적 근거가 되는 최고의 원칙임이 밝혀진다.

3.2 자아와 실재 근거의 최고 원칙

(q3.2.1) 그러므로 오직 자아만이 존재하는 모든 것에 통일성과 지속성을 부여한다. 동일성은 오직 자아 안에 정립된 것에만 주어지며, 그것도 자아 안에 정립되는 한에서만 주어질 뿐이다. 그러므로 동일성의 모든 형식($A=A$)은 그 자체 절대적 자아에 의해서 비로소 근거 지워진다. 만일 이 형식이 자아 자체에 선행한다면, A 는 자아 내부가 아니라 자아 외부에 정립된 것을 표현할 수 있었을 것이다. 그럴 경우 그 형식은 객체로서의 객체의 형식으로 되며, 자아 자체도 그 형식에 의해 규정된 일종의 객체로서 그 형식 아래 종속하게 될 것이다. 그렇다면 그 경우 자아는 절대자가 아니라 오히려 제약된 것이 되었을 것이며, 개별적인 종으로서(오직 동일적인 절대적 비아의 변양으로서) 객체의 유개념 아래 종속되었을 것이다. 자아는 자신의 본질에 따라 자신의 단순한 존재에 의해 그 자체 절대적 동일성으로서 정립되기 때문에, 최고의 원칙이 '나는 나다'라고 표현되든, '나는 존재 한다'라고 표현되든 마찬가지이다. (IPP. 58)

3.3 자아의 자기 정립

3.3.1 지적 직관에 의한 정립

(q3.3.1.1) 그러므로 자아는 오직 직관 안에서만 규정될 수 있다. 그런데 자아는 그것이 결코 객체가 될 수 없다는 것에 의해서만 자아이다. 그러므로 자아는 어떠한 감성적 직관에 있어서도 규정 가능한 것일 수 없으며, 오직 어떠한 객체도 직관되지 않는 직관, 즉 결코 감성적이지 않은 직관, 한마디로 지적 직관에 있어서만 규정 가능한 것일 수 있다. 객체가 있는 곳에는 감성적 직관이 있으며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 그러므로 객체가 없는 곳, 즉 절대적 자아에 있어서는 어떠한 감성적 직관도 있을 수 없다. 따라서 절대자에 대해서는 어떠한 직관도 없거나 아니면 지적 직관이 있거나 둘 중 하나이다. 그러므로 자아는 자기 자신에 대해 단순한 자아로서 지적 직관 안에서 규정된다.(IPP. 61)

(e3.3.1.2) 직관(Anschauung/intuition)이란 말 그대로 무매개적인 직접적 인식 능력을 의미한다. 칸트에 의하면 “인간의 직관은 스스로 대상을 창조해 내는 무한한 본원적 직관(intuitus originarius)이 아니라 현존하는 객체를 수용하는, 그것도 그것이 현상하는 그대로 수용하는 유한한 파생적 직관”(intuitus derivativus) (백종현, 『칸트: 현상존재론』, 『칸트와 형이상학; 칸트연구1』, 민음사, 1995년, 130쪽)이다. 다시 말해 인간에게는 감성적 직관 능력만이 허용되어 있을 뿐 지적 직관 능력은 허용되어 있지 않다는 것이 칸트의 견해이다. 하지만 셸링은 자아가 자기 자신을 인식하는 활동은 매개된 간접적 활동일 수 없음을 천명하고 그래서 자아의 자기 인식은 지적 직관을 통해 이루어진다고 주장한다. 즉, ‘나는 나다’는 자기 정립에 있어서 칸트라면, 전자의 ‘나’는 초월적 자아라면, 후자의 ‘나’는 경험적 자아로 간주되지만, 셸링에게는 이 명제가 자아의 근원적 동일성을 표현하는 명제로 이해된다. 만약 초월적 자아가 경험적 자아를 인식하는 문제라면, 이 때 직관은 파생적 직관, 즉 감성적 직관일 수밖에 없을 것이다. 하지만 ‘나는 나다’는 명제가 자아의 근원적 동일성

을 표현하는 명제로 이해된다면, 이러한 자기 정립을 통해 ‘나는 존재한다’는 명제가 이해되기 때문에 — 사실 셸링에게는 ‘나는 나다’는 명제와 ‘나는 존재한다’는 명제는 내용상 동일한 명제로 간주된다. — 이 명제는 무매개적인 직접지로 간주된다. 즉 지적 직관에 의한 자아의 자기 정립인 것이다.

3.3.2 절대적 자유에 의한 정립

(q3.3.2.1) 자아의 본질은 자유이다. 즉 자아는 자유가 아닌 것으로는 사유될 수가 없다. 왜냐하면 오직 자유임으로써만 자아는 절대적 자기 힘으로부터 자신을 어떤 다른 것으로서가 아니라 바로 단순한 자아로서 정립하기 때문이다. 이 자유는 적극적으로 규정될 수도 있다. 왜냐하면 우리는 사물 자체에 자유를 귀속시키는 것이 아니라, 오히려 자기 자신에 의해 정립되고 자기 자신에 대해서만 현재적이면서 모든 비아를 배제하는 순수한 자아에 자유를 귀속시키고자 하기 때문이다. 자아에는 어떠한 객관적 자유도 속하지 않는다. 왜냐하면 자아는 결코 객체가 아니기 때문이다. 우리가 자아를 객체로서 규정하고자 하면, 자아는 가장 제한된 영역으로 그리고 상호 규정의 제약 아래로 물러나 버리며, 그의 자유와 자립성은 사라지고 말 것이다. 객체는 오직 객체에 의해서만 존재하며, 그러한 제약에 매여 있는 한에서만 객체로서 가능하다. 그러나 자유는 오직 자기 자신에 의해서만 존재하며 무한자를 포괄한다.(IPP. 59)

(e3.3.2.2) 자유는 크게 부정적(또는 소극적) 의미의 자유와 긍정적(또는 적극적) 의미의 자유로 구분할 수 있다. 부정적 의미의 자유는 그 어떤 제한이나 속박으로부터 벗어나 있는 상태를 의미한다. 대개 자연으로부터의 자유와 사회로부터의 자유가 여기에 해당한다. 자연으로부터의 자유란 자연 현상에 내재한 법칙이나 원리에 대해 무지함으로써 자연에 종속된 상태로부터 벗어나 자연을 이해하고 나아가 이용할 수 있는 상태를 말하고, 사회로부터의 자유란 결국 타인에 의한 제한이나 속박에서 벗어난 상

태를 말한다. 적극적 의미의 자유란 자신의 판단이나 의지 등의 근거가 자신에 있는 상태를 지칭하는 자율로서의 자유와 자신의 존재 자체의 근거가 자신에게 있는 절대적 자유로 구분할 수 있다. 이제 만약 철학의 근본 원리로서의 자아가 절대적 자유를 갖는 것이 아니라면, 이는 필연적으로 그 무엇에 의해 제약된 존재자임을 의미하기 때문에 자아의 근본적인 본질은 자유이어야만 한다는 것이 셸링의 입장이다.

3.4 자아의 종속된 형식들의 연역

(e3.4.1) 칸트는 전통 논리학에서 유래한 사고의 형식, 즉 판단표에서 범주를 도출해낸다. 그가 도출한 범주는 양, 성질, 관계, 양상의 네 가지로 구분된다. 셸링은 이 범주들에 따라 자아에 대한 적극적인 개념 규정을 시도하면서, 직접적으로는 칸트적인 자아 개념을 비판하고 나아가 전체 철학의 근본원리가 어떻게 정초될 수 있는가를 해명하고 있다.

3.4.1 양에 따른 연역

(e3.4.1.1) 칸트는 『순수이성비판』 <오류추리론>에서 자아에 대한 네 가지 추론, 즉 실체성, 단순성, 단일성, 관념성에 대한 추론을 오류 추리라고 단정한다. 셸링이 자아의 양에 따른 연역에서 다루고 있는 부분은 그 중에서 단일성에 관한 문제이다. 칸트에 의하면 자아의 단일성은 전체 시간에 상응하는 인격성을 지칭하는 것임에 반해, 타자에 의해 관찰되는 자아는 개별 시간에 상응하는 자아이다. 그러므로 자아의 단일성은 그것이 단지 논리적 통일성을 지칭하는 것이라면 승인될 수도 있겠지만, 실재적 통일성을 의미하는 것이라면 승인될 수 없다고 말한다. 이에 대해 셸링은 자아의 단일성은 실재적 통일성이어야 함을 논증하고 있다.

3.4.1.1 자아와 경험적 통일성

(q3.4.1.1.1) 자아는 단적으로 통일성이다. 왜냐하면 자아가 다수성이 라면, 그것은 자신의 단순한 존재에 의해서가 아니라 오히려 그 부분들의 현실성에 의해서 존재했을 것이기 때문이다. 그 경우 자아는 단순히 자기 자신, 즉 자신의 단순한 존재에 의해서 제약되는 것이 아니라 오히려 다수성의 모든 개별적 부분들에 의해서 제약되었을 것이다. 왜냐하면 그 부분 중 하나가 지양된다면, 그렇게 함으로써 그 자체가 (그 완성에 있어서) 지양되었을 것이기 때문이다. 그러나 이것은 자아의 자유 개념에 모순된다. 따라서 자아는 어떠한 다수성도 포함할 수 없으며 단적으로 통일성이어야만 하고, 자아 이외에 다른 것이 아닌 것으로서 단적으로 존재해야만 한다.(IPP. 62)

(q3.4.1.1.2) 경험적 자아 이외에 다른 자아에 대해서는 알지 못하는 사람들(경험적 자아 역시 순수 자아의 전제 없이는 단적으로 파악 불가능한 것이지만), 그리고 한 번도 스스로 자신을 자기 자신의 지적 직관으로 고양시켜 본 적이 없는 사람들은 ‘자아는 오직 일자이다’라는 명제를 당연히 맞지 않는 것으로서 생각할 것이 분명하다. 왜냐하면 경험적 자아가 다수라는 것은 완성된 학문 자체가 증명하기 때문이다.(하나의 무한한 영역을 생각해 보고 – 무한한 영역은 필연적으로 오직 하나일 뿐이다. – 그 무한한 영역 안에 다시 당신이 원하는 만큼의 유한한 영역을 생각해 보라. 그러나 이 유한한 영역들은 오직 단 하나의 무한한 영역 안에서만 가능하다. 그리고는 그 유한한 영역들을 무화시켜 보라. 그러면 오직 단 하나의 영역이 남을 뿐이다) 그러므로 단지 경험적 자아만을 생각하는 지금까지의 습관에 따라 그들에게는 서로 간에 자아와 비아가 되는 다수의 자아가 존재하는 것이 필연적인 것처럼 보이며, 하나의 순수 자아가 오직 그 자신의 본질적 통일성에 따라 사유 가능하다는 것은 고려되지 않는다.(IPP. 63)

(e3.4.1.1.3) 자아의 경험적 통일성이란 다수의 자아를 하나의 자아로 통합함을 의미한다. 이는 칸트적 범주 개념을 차용한다면, 다수를 단일한 것으로 파악하는 전체성 개념에 해당한다. 이와 같은 경험적 통일성 개념은 먼저 다수의 자아를 전제해야만 한다. 그런데 다수의 자아란 상호 구

분되는 자아들을 지칭하며, 상호 구분되는 자아란 결국 그만큼 제약된 자아를 의미한다. 그러므로 무제약자로 상정된 자아의 개념에 합당한 통일성일 수가 없게 된다. 그럼에도 불구하고 자아의 통일성을 경험적 통일성으로만 생각하는 자들은 자아에 관해 오직 경험적 자아만 성립할 수 있다는 견해를 가진 자들이다. 예를 들자면 D. 흄이 그렇다. 흄은 자아를 지각의 다발로 생각하였고, 지각은 매 경험 순간마다 상이해지므로 그와 상응하여 상이한 수많은 경험적 자아들만이 존재할 뿐이다. 그러나 유한이 무한의 부분으로서만 가능하듯이 경험적 자아는 절대적 자아의 한 양태로서만 가능할 뿐이다. 그러므로 자아의 경험적 통일성 역시 근원적·절대적 통일성의 토대 하에서만 가능해진다. 그러므로 자아의 통일성은 경험적 통일성이 아닌 절대적 통일성이다.

3.4.1.2 자아와 절대적 통일성

(q3.4.1.2.1) 경험적 자의 추종자들은 순수한 절대적 통일성의 개념 역시 사유할 줄 모른다. 왜냐하면 그들은 절대적 통일성이 언급되는 곳에서도 단적으로 오직 경험적이고 도출된 통일성(수의 도식에 의해 감성화된 지성 개념의 통일성)만을 생각할 수 있기 때문이다. [...] [절대적인 순수] 자아에는 다양성과 마찬가지로 경험적 의미의 통일성 역시 부여되지 않는다. 자아는 완전히 그런 개념[경험적 다수성과 통일성]의 규정 영역 밖에 있다. 즉 자아는 경험적 의미에서 하나도 아니고 다수도 아니며, 그 둘 다 자아의 개념에 모순된다. 자아의 개념은 그 두 개념에 의한 규정 가능성 밖에 놓여 있을 뿐만 아니라 오히려 완전히 그와 대립되는 영역 안에 놓여 있다.(IPP. 63)

(q3.4.1.2.2) 자아는 어떤 더 상위 것과의 연관 하에서 생각될 수 있는 것이 아니다. 자아는 유개념 아래 있을 수가 없다. 개념이라는 것은 그 자체 다수성을 통일성 안에 종합하는 것이다. 그러므로 자아는 개념일 수가 없다. 즉 순수한 개념일 수도 없고 추상적 개념일 수도 없다. 왜냐하면 자아는 종합하는 것도 아니고 종합된 것도 아니며 오히려 절대적 통일성이기 때문이다.(IPP. 64)

(e3.4.1.2.3) 자아의 통일성이 경험적 통일성이 아니라 절대적 통일성을 밝힌 후 셸링은 절대적 통일성이 수의 도식에 의해 감성화된 지성 개념의 통일성이 아님을, 즉 다수성을 통일성 안에 종합하는 일종의 추상 개념이 아님을 분명히 한다. 자아가 하나인가 다수인가 또는 다수의 종합으로서의 하나인가 하는 일체의 규정은 ‘수’의 도식에 의해 산출되는 경험적 규정들이며, 추상적 개념들일 뿐이다. 자아의 절대적 통일성이란 이러한 수적 규정을 넘어서 있는 것이며, 오히려 이러한 수적 규정 자체를 가능하게 해주는 근거가 되는 것이다. 그러므로 자아의 통일성은 경험으로부터 도출된 종합 개념으로서의 통일성도 아니고, 유개념도 아닌 것이다.

3.4.2 성질에 따른 연역

(q3.4.2.1) 자아는 모든 존재와 모든 실재성을 포함한다. 자아 외부에 실재성이 존재해야 한다면, 그 실재성은 자아 안에 정립된 실재성과 일치하거나 일치하지 않거나 둘 중 하나일 것이다. 그런데 자아의 모든 실재성은 그의 무제약성에 의해서 규정된다. 자아는 그것이 무제약적으로 정립되는 한에서가 아니라면, 어떠한 실재성도 가지지 않는다.(IPP. 66)

(e3.4.2.2) 칸트가 그의 범주론에서 성질의 범주로 제시한 것은 실재성, 부정성, 제한성이다. 그러므로 셸링이 자아의 성질에 따른 연역에서 다루고자 한 내용은 자아의 실재성에 관한 문제이다. 그런데 셸링은 실재성이라는 말을 칸트와는 다르게 사용한다. 칸트에게 실재성이란 상응하는(가능적) 감각 내용이 의미한다. 예를 들어 ‘이 칠판은 초록색이다’라는 명제가 있다면, 이 때 ‘칠판’에 대해 ‘초록’이라는 감각 내용이 실재적이라는 의미에서의 실재성이다. 따라서 칸트가 실재성의 범주에서 밝히고 있는 ‘실재성’은 어디까지나 감성적 직관과의 관련 하에서 유의미한 범주가 된다. 셸링 역시 ‘실재성’을 대상의 형식에 관한 것이 아니라 내용에 관한

것임을 인정한다는 점에서는 여전히 칸트를 계승하고 있다. 하지만 셸링에게 실재성은 단지 감성적 직관에 국한되지는 않으며, 오히려 감성적 직관에 국한되는 것은 진정한 실재성이 아니라고 본다. 지적 직관을 통한 자기 인식(내용)이 진정한 실재성이다. 이 점은 칸트가 자기의식은 가능하지만 자기인식은 불가능하다고 주장한 것과 대조된다. 칸트에게는 자아 자체는 감성적 직관의 대상이 아니기 때문에 자기인식은 불가능하지만, 셸링은 자아가 자신을 인지하는 것이야말로 진정한 인식의 근원이고 그래서 지적 직관을 통한 자기인식이 가능하다고 본다. 자아가 칸트가 주장하는 바와 같이 감성적 직관의 대상에 불과하다면, 자아의 실재성은 타자에 의해 제약됨으로써 성립할 수 있다. 그러므로 셸링은 자아의 실재성은 오직 자아가 무제한자라는 것에서만 성립할 수 있다고 본다.

3.4.2.1 절대적 실재성

3.4.2.1.1 절대적 실재성과 사물 자체

(q3.4.2.1.1.1) 만일 모든 자아에 앞서 정립된 비아가 사유 가능한 것이거나 혹은 자아에 근원적이고 단적으로 대립된 자아가 절대적 비아로서 실현 가능한 것이라면, 간단히 말해 지금까지의 철학에 있어서 사물 자체의 실재성이 증명 가능한 것이라면, 우리의 명제는 아주 간단히 반박될 수 있으리라는 것이다. 왜냐하면 그 경우 모든 근원적 실재성이 절대적 비아 안에 놓이게 될 것이기 때문이다.(IPP. 67)

(e3.4.2.1.1.2) 절대적 실재성이란 ‘그 실재함의 근거가 다른 어떤 외적 근거에서 비롯하는 것이 아니라 오직 자기 자신에 의해서만 비롯하는 것’을 의미한다. 그러므로 절대적 실재성을 발견하거나 증명할 수만 있다면, 철학 또는 지식의 궁극적 근거를 거기에서 마련할 수 있게 될 것이다. 앞서 셸링은 독단주의와 미완성적 비판주의에 대한 검토를 통해 지식의 궁극적 근거를 절대적 자아에서 찾았다. 그러므로 셸링의 관점에 따르면 절대적 자아만이 절대적 실재성을 가질 수 있다. 반면에 칸트와 같은 철

학자는 ‘사물 자체’를 전제하고 그것에 절대적 실재성을 부여하였다. 만약 칸트가 옳다면 철학과 지식의 모든 근거는 절대적 비아(오직 자신에 근거해서만 정립되는 비아)에서 마련될 것이기 때문에 절대적 자아에서 지식의 근거를 찾은 셸링의 주장은 무너지게 될 것이다. 하지만 셸링은 절대적 비아, 즉 사물 자체의 실재성을 증명하는 일은 불가능하다고 본다.

3.4.2.1.1.1 사물 자체에 대한 비판

(e3.4.2.1.1.1) 셸링은 다음과 같은 이유로 사물 자체가 절대적 실재성을 가질 수 없다고 주장한다. 우선, 만약 사물 자체가 모든 자아에 앞선 정립된 것이라면 그러한 대상은 사유조차 불가능하다. 왜냐하면 사유는 오직 자아에 의해서만 가능한데, 사물 자체는 자아에 앞서 정립되어야만 하기 때문이다. 둘째 사물 자체는 자기 자신을 스스로 정립시킬 수 없다. 왜냐하면 사물 자체는 하나의 절대적 객체를 의미하는데, 모든 객체는 오직 주체와 관련해서만 정립 가능하기 때문이다. 그래서 셸링은 다음과 같이 사물 자체의 절대적 실재성을 부정한다.

(q3.4.2.1.1.1.2) [...] 그렇다면 사물 자체는 모든 자아에 앞서 정립된 비아일 것이다. 그러나 자아에 앞서 정립된 비아는 단적으로 어떠한 실재성도 가지지 않는다는 것, 나아가 사유조차 가능하지 않다는 것이 이미 증명되었다. 왜냐하면 그것은 자아 자체처럼 자신을 스스로 실현시키지 않으며, 오직 자아와의 대립 안에서만 그리고 그것도 제약된 자아(왜냐하면 제약된 자아는 단지 객체의 상관항이기 때문이다)와의 대립이 아니라 절대적 자아와의 대립 안에서만 사유 가능하기 때문이다.(IPP. 67)

(e3.4.2.1.1.1.3) 사물 자체가 절대적 객체(비아)라는 가정이 성립할 수 없음을 보인 다음, 셸링은 다른 여타의 가능성에 대해서도 검토한다. 즉, 사물 자체가 절대적 객체가 아니라 단지 유한한 자아에 대한 단순한 대립물로서 제기 되었다는 가정이다. 셸링은 이런 가정이 타당하다고 본다. 그럼으로써 사물 자체라는 개념은 경험적 개념도 아니고, 선험적 개념도 아니라는 결론에 도달한다.

(q3.4.2.1.1.1.4) [...] 아니면 사물 자체는 유한한 자아에 단적을 대립되는 단순한 대립에 불과한 비아일 것이다. 비아가 근원적으로 자아에 단순히 비아로서 단적으로 대립된다는 것은 맞는 말이다. 그러므로 근원적 비아는 단순히 추상화된 경험적 개념일 수가 없으며(왜냐하면 그런 개념을 경험에서 발견하기 위해서는 경험 자체, 즉 비아의 현존이 전체되어야 하기 때문이다), 또 마찬가지로 선형적인 일반적 개념일 수도 없다. (왜냐하면 그것은 단적으로 정립된 것이 아니라 단적으로 반정립된 것이기 때문이다. 그러므로 그것은 대립된 것으로서 그 대립됨의 성격에 있어 자아가 정립된 것과 마찬가지로 절대적으로 대립된 것이어야만 한다)(IPP. 68)

(e3.4.2.1.1.1.5) 사물 자체가 절대적 실재성을 가질 수도 없고, 경험적 개념도 선형적 개념도 아니라면, 도대체 사물 자체는 무엇을 표시하기 위해 등장한 개념인가 하는 의문이 제기될 수 있다. 이 점에 대해 셸링은 이 개념은 절대적 부정성을 표시하기 위한 개념이라고 말한다. 분명히 칸트는 사물 자체가 인식 불가능하다고 말하였다. 인식 불가능하다는 말은 결국 어떠한 실재적 내용도 가질 수 없음을 함축한다.

(q3.4.2.1.1.1.6) 그러므로 우리가 자아에 근원적이고 단적으로 대립된 비아를 사물 자체라고 칭한다면, 그리고 그 사물 자체 아래에서 모든 실재성의 절대적 부정성을 이해한다면, 그것은 정당하다. 그러나 단적으로 대립된 비아로서의 사물 자체에다 실재성을 부여하고자 한다면, 이는 오직 경험적 상상력의 기만에 의해서만 가능할 것이다.(IPP. 69)

3.4.2.1.2 절대적 실재성과 객관적 총체성

(q3.4.2.1.2.1) 그러나 자아와 비아의 모순을 해결하고자 하는 마지막 시도로서의 이론적 이성의 이러한 최고의 종합은 비록 그것이 절대적 자아의 절대적 실재성을 지양하는 것처럼 보이지만, 실제로는 우리에게 절대 자아에 대한 가장 완전한 담보를 제공한다. 왜냐하면 자아가 근원적으로 그리고 모든 비아에 앞서 모든 실재성의 총괄 개념으로서 정립됨으로 인해 비로소 그런 모순이 발생하는 것이 아니었다면, 자아는 결코 그 모순을 모든 실재성의 객관적 총괄 개념의 관념에 의해 해결하고자 하지도 않

았을 것이기 때문이다. 왜냐하면 그렇지 않을 경우 비아는 자아로부터 독립적이며 자아의 실재성과 동시에 정립 가능한 실재성을 가졌을 것이며, 따라서 그 둘 사이에 어떠한 모순도 존재하지 않았을 것이고, 결국 모순되는 실재성 사이에 어떠한 종합 또는 어떠한 객관적인 총괄 개념도 필요하지 않았을 것이기 때문이다. 마찬가지로 절대적 자아가 모든 실재성의 총괄 개념이라는 전제 없이는 어떠한 실천적 철학도 사유 가능하지 않았을 것이다. 실천 이성의 끝은 곧 모든 비아의 끝이며 최고의 동일성 안에서서의 절대적 자아, 즉 모든 실재성의 총괄개념으로서의 절대적 자아의 재건이 된다.(IPP. 70-1)

3.4.2.1.3 절대적 실재성과 절대적 무한성

(q3.4.2.1.3.1) 자아는 모든 실재성을 포함하므로, 따라서 무한하다. 즉 자아는 자아 외부의 실재성에 의해 제한되거나 아니면 자아 외부의 부정성에 의해 제한되는 것 이외에 다른 무엇에 의해 제한될 수 있겠는가? 그런데 자아는 자아 외부의 실재성에 의해 제한되는 것이 불가능하며, 자아 외부의 부정성에 의해 제한되는 것 역시 자아 자체가 그 이전에 이미 단적으로 제한되지 않는 것으로서 정립된 것이 아니라면 불가능하다.(IPP. 72)

(e3.4.2.1.3.2) 자아가 절대적 실재성으로 규정된다는 것은 자아가 절대적으로 무한하다는 것을 함축한다. 물론 이 논증은 절대적 실재성은 객관적 총체성을 함축한다는 명제를 전제해야 성립한다. 절대적 실재성은 모든 실재성의 총괄로 규정된다. 이는 절대적 실재성이 자아의 성질에 대한 연역임을 고려한다면, 모든 실재성의 궁극적 근원이 자아에게 있음을 의미한다. 그러므로 자아의 실재성은 그 어떤 외적인 실재성에 의해 제한될 수 없고, 만약 자아의 실재성을 제한하는 것이 있다면, 그것은 오직 자기 자신의 실재성에 의한 것뿐이다. 그러므로 자아의 절대적 실재성은 자아의 절대적 무한성, 즉 무제약성을 함축한다.

3.4.2.1.4 절대적 실재성과 절대적 분할 불가능성

(e3.4.2.1.4.1) 자아는 절대적 실재성으로 정립되며, 절대적 실재성은 객관적 총체성과 절대적 무한성을 함축한다. 그렇다면 자아는 부분들로 분할될 수 있는가? 이는 역으로 말하자면 자아는 부분들의 합성물인가 하는 의문이 제기될 수 있다. 셸링은 자아는 부분들의 합성물이 아니라고 말한다. 즉, 자아는 부분들로 분할될 수 없다.

(q3.4.2.1.4.2) 만일 우리가 자아의 실재성을 여러 부분으로 분할할 수 있다면, 그 부분들은 실재성의 무한성을 유지하든지 그렇지 않든지 둘 중 하나일 것이다. 첫 번째 경우라면 자아 외부에 자아가 있고(왜냐하면 무한성이 있는 곳에는 자아가 있기 때문이다), 무한성 외부에 무한성이 있는 것이 된다. 이것은 말이 되지 않는다. 두 번째 경우라면 자아는 분할에 의해서 자아이기를 그만두게 될 것이며, 따라서 자아는 무한하지 않고 절대적 실재성이 아니게 될 것이다. 그러므로 자아는 분할 불가능하다.(IPP. 72)

3.4.2.1.5 절대적 실재성과 절대적 불변성

(q3.4.2.1.5.1) 나아가 자아가 분할 가능하지 않다면, 자아에게 있어 변화도 역시 불가능하다. 왜냐하면 자아는 자기 외부의 어떤 것에 의해서도 변경될 수 없기 때문에 결국 자기 자신에 의해 변경되어야 하는데, 그럴 수 있기 위해서는 자아의 한 부분이 다른 부분에 의해 규정 가능해야 하며, 따라서 자아가 분할 가능해야 할 것이기 때문이다. 그러므로 자아는 항상 자기 자신과 동일해야 하며, 모든 변화 너머에 정립된 절대적 통일성이어야 한다.(IPP. 72)

3.4.3 관계에 따른 연역

(e3.4.3.1) 칸트의 분류에 따른다면, 관계 범주는 실체성, 인과성, 상호성으로 구분된다. 자아에 대한 관계에 따른 연역에서 셸링은 자아의 실체성과 인과성에 대한 문제를 다룬다. 실체성에 대해서는 통상 전대 철학이 실체의 개념을 비아에 부여하였던 것에 반대하여 자아만이 유일한 절대

적 실체임을 주장하고 있다. 인과성에 대해서는 특히 자발성 인과성의 문제를 다루고 있다. 자발적 인과성은 칸트에게서는 실천 철학의 문제, 즉 도덕의 문제였으나 셸링은 이러한 칸트의 입장이 자아를 제약자로 파악하는 것에서 비롯하는 오류라고 보고 있다.

3.4.3.1 절대적 실체성

(q3.4.3.1.1) 만일 실체가 무제약자라면, 자아는 유일한 실체이다. 왜냐하면 다수의 실체가 존재한다면, 자아 외부에 또 다른 자아가 있는 것이 될 것인데, 이것은 말이 되지 않기 때문이다. 따라서 존재하는 것은 모두 자아 안에 있으며 자아 외부에는 아무 것도 없다. 이것은 자아가 모든 실재성을 포괄하며, 존재하는 것은 모두 실재성에 의한 것이기 때문이다. 그러므로 모든 것은 자아 안에 있다. 실재성이 없이는 아무 것도 존재하지 않으며, 자아 외부에는 아무런 실재성도 없으므로, 따라서 자아 외부에는 아무 것도 존재하지 않는다. 자아가 유일한 실체라면, 존재하는 모든 것은 자아의 단순한 변양일 뿐이다.(IPP. 72)

(e3.4.3.1.2) 통상 실체는 ‘그것이 존재하기 위해 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 것’이라고 정의된다. 이 정의에 따른다면 실체는 제약된 것일 수 없고, 무제약자이어야만 한다. 그런데 셸링은 오직 자아만이 무제약자라고 주장하였으므로, 이제는 오직 자아만이 실체라고 주장된다. 자아만이 실체라는 주장은 모든 존재가 자아 안에만 있을 수 있으며, 자아 외부에는 존재할 수 없음을 함축한다. 이 점은 스피노자의 체계와 유사하다. 스피노자 역시 실체의 무한성을 주장하였으며, 모든 존재가 실체 안에서만 정립될 수 있음을 시사하였다. 다만 그가 셸링과 다른 점이 있다면, 스피노자는 실체를 신 또는 자연이라고 생각한 반면에 셸링은 자아라고 생각한다는 점이다. 이런 차이가 등장하는 이유는 실체가 자아가 아니라면 그것은 객체이어야만 하는데, 객체라면 무제약자일 수 없다고 셸링은 보기 때문이다.

(q3.4.3.1.3) 물론 철학은 오래 전부터 비아의 실체성 개념을 설정하였다. 자아의 불변하는 동일성을 구제하기 위해서 당신은 다수성을 근본 형식으로 가지는 비아를 필연적으로 동일성으로 고양해야만 했으며, 자아와 동일한 것으로서 동화시켜야만 했다. 그러면서 비아가 비아로서, 즉 다수성으로서 당신의 자아와 일치되지는 않게 하기 위해서, 당신의 구성력은 그 비아를 공간 안에 정립한다. 그러나 당신의 자아가 종합의 완성을 위한 다수성의 가정을 통해 완전히 분산되지는 않도록 하기 위해서, 당신은 그 다수성을 변화(연속) 안에 정립하며, 변화의 모든 지점에 대해서 동일한 추구에 의해 규정된 하나의 동일한 주체를 다시 정립한다. 그렇게 함으로써 당신은 종합 자체를 매개로 해서 그리고 종합과 동시에 산출된 공간과 시간의 형식을 매개로 해서 모든 변화에 있어 시간과 공간 안에서 지속되는 객체, 즉 전가된 실체성을 얻는다. 그러나 이 실체성은 바로 그렇기 때문에 전가된 것이 아닌 근원적 실체성, 즉 절대적 자아의 근원적 실체성을 전제하지 않으면 이해될 수 없다. 절대적 자아의 근원적 실체성의 개념만이 비판 철학으로 하여금 실체 범주의 근원을 해명하는 것을 가능하게 한다.(IPP. 74)

(e3.4.3.1.4) 비아의 실체성 개념을 설정한 철학은 칸트를 염두에 둔 것이다. 칸트는 감각을 수용하는 감성과 그 감각적 다양에 개념을 부여하는 지성이 결합되어야 인식이 성립한다고 보았다. 그런데 감각 즉, 직관과 개념은 상호 완전히 이질적인 것이기 때문에 양자를 매개하는 도식의 작용이 필요하다고 주장하였는데, 도식은 시간의 제 계열로 이루어져 있다. 예를 들어 인과성은 시간적 선후(계기하는 두 시간)에 해당하고, 상호성은 동시적 시간에 해당한다. 이와 유사하게 실체성은 시간의 지속에 해당하고, 그에 반해 우유성(성질)은 지속하는 시간이 아니라 특정한 순간들에 상응한다. 그러므로 칸트의 관점에 따르면 우리가 사물을 인식한다는 것(예를 들어 ‘이 철판은 초록색이다’는 판단과 같이)은 상이한 감각들을 하나의 개념들로 종합하는 활동의 결과인데, 상이한 감각은 상이한 시간에 해당하고 그에 반해 이러한 상이한 시간을 하나의 지속적 시간과 결부시킬 때 인식이 성립한다고 본다. 그러므로 위의 예에서 ‘철판’은 지속적 시간으로 간주되고, ‘초록색’은 상이한 순간에 해당한다. 그러

므로 칸트에게 실체는 통각이 객체를 정립시키는 활동인 셈이다. 이에 대해 셸링은 칸트의 실체 개념은 결국 비아에 실체성을 부여하는 것인데, 만약 이런 주장이 타당하다할지라도 비아에 대한 실체성의 부여는 궁극적으로 자아의 절대적 실체성에 근거하는 것임을 피력하고 있다. 달리 말하자면 관용적으로 실체의 개념을 비아에 쓸 수는 있겠지만, 그 개념의 엄밀한 의미에 비추어 본다면, 실체는 오직 자아에만 가능한 개념이라는 것이 셸링의 주장이다.

3.4.3.2 절대적·내재적 인과성

(q3.4.3.2.1) 우리가 정립자를 다른 단어를 갖고 있지 않으므로 원인이라고 부르고, 아무 것도 자기 외부에 정립하지 않고 모든 것을 자기 안에 그리고 자기와 동일하게 정립하는 원인을 내재적 원인이라 칭하고자 한다면, 자아는 존재하는 모든 것의 내재적 원인이 된다. 존재하는 것은 오직 그것이 실재성을 가짐으로서만 존재한다. 그것의 본질은 실재성이다. 왜냐하면 그것은 자신의 존재를 오직 무한한 실재성 덕분에 갖기 때문이다. 즉 그것은 모든 실재성의 원천이 그것에다 부여하는 한에서만 존재한다. 그러므로 자아는 존재하는 모든 것의 원인일 뿐만 아니라 본질의 원인이기도 하다. 왜냐하면 존재하는 모든 것은 오직 그것이 어떤 존재인가 하는 것에 의해서, 즉 그것의 본질 또는 실재성에 의해서 존재하며, 그 실재성은 오직 자아 안에만 있기 때문이다.(IPP. 75)

(e3.4.3.2.2) 아리스토텔레스는 인과성의 개념을 목적인, 작용인, 형상인, 질료인의 4개념을 포함시켰다. 하지만 근대에 이르러서는 작용인만을 그것도 좀 더 정확히 말하지만 외부로부터 비롯하는 작용만을 인과성의 개념에 포함시키고 있다. 이를 반증해주는 과학 개념 중 하나가 바로 관성의 법칙이다. 외부의 영향이 없는 모든 물체는 자신의 상태를 유지한다는 이 법칙에는 변화는 외적 원인에 의해서만 가능하다는 명제는 함축한다. 셸링은 바로 이러한 사고방식을 배경에 깔고 자아가 모든 존재의 내재적 원인이라고 주장하고 있는 것이다. 개념의 엄밀한 사용에 비추어 본다면 내재적 원인이라는 말이 성립한다면 외재적 또는 초월적 원인이라는 말

도 성립한다. 그리고 어떤 것의 ‘안’을 말한다는 것을 그것의 ‘바깥’이 있음을 함축한다. 따라서 자아가 모든 존재의 내재적 원인이라는 주장은 오해의 가능성이 있는 표현이다. 왜냐하면 우리는 어떤 존재의 외재적 또는 초월적 원인을 상정할 수 있고, 그와 동시에 그 존재의 내재적 원인도 상정할 수 있기 때문이다. 그러나 셸링이 자아가 존재의 내재적 원인이라고 말할 때에는 일체의 외재적 또는 초월적 원인을 배제하고 있음을 의미하는 것이다. 그러므로 오해의 가능성을 없애려면 자아는 모든 존재의 절대적 원인이라고 말해야 할 것이다.

3.4.3.2.1 도덕적 존재의 인과성에 대한 비판

(q3.4.3.2.1.1) 물론 칸트는 도덕성과 그에 비례하는 행복을 최고선과 궁극 목적으로 언급하였다. 그러나 그는 도덕성이 더 상위의 궁극 목적 없이는 그 자체 어떠한 실재성도 가지지 않는다는 것, 도덕성이 제한과 유한성을 전제하므로 궁극 목적 자체로서가 아니라 오직 그 목적으로의 접근으로서만 사유 가능하다는 것 정도만을 알았을 뿐이다. 마찬가지로 그는 어디서나 행복과 도덕성의 관계에 대해 규정적으로 설명하는 것을 회피한다.(IPP, 76-7)

(e3.4.3.2.1.2) 칸트는 실체성을 비아에 정립시킴으로써 비아의 영역에서는 오직 외적인 인과성만 성립할 수 있다고 하였다. 칸트는 이를 현상계의 합법칙성이라고 말한다. 하지만 그는 그렇게 함으로써 자아의 자발적 인과성을 거론할 수 있는 여지가 마련되었다고 생각하였고, 실제로 도덕적 영역에서의 인과의 자발성을 주장하였다. 자발적 인과성은 따라서 도덕과 행복 또는 선을 설명할 수 있는 개념이 된다. 하지만 셸링은 이러한 칸트의 주장은 우선 다음과 같은 문제점을 가진다고 본다. 즉 위의 셸링의 글을 참조해 본다면 알 수 있듯이 인과의 자발성, 즉 도덕성은 제한성과 유한성을 전제하기 때문에 도덕의 궁극적 목적 또는 행복과 도덕의 관계를 설명할 수 없는 난점을 가진다고 셸링은 평가한다.

3.4.3.2.2 도덕과 행복 개념의 연역

(q3.4.3.2.2.1) 이상의 연역으로부터 밝혀지는 것은 무한한 자아의 인과성은 단적으로 도덕성이나 지혜 등으로 표상될 수 있는 것이 아니라 오히려 전체 무한성을 충족시키며 어떠한 모순적인 것도 용납하지 않는 절대적 힘, 심지어 무한한 것으로서 표상된 비아조차도 그 영역 안에 용납하지 않는 절대적 힘으로서만 표상될 수 있다는 것이다. 그리고 도덕법칙도 그 완전한 감성화에 있어서 오직 자유법칙과 대비해서만 자연법칙이라고 불릴 수 있는 존재의 더 상위 법칙과의 연관 하에서만 의미를 가질 수 있다는 것이다. 물론 우리의 도덕적 추구의 목적을 그저 가능한 것보다는 더 깊이 있게 설정하고자 하는 사람은 이 연역에 대해 만족하지 않을 것이다. 그리고 칸트의 문자와 칸트가 남겨 놓은 경험적 체계에 이미 많은 양의 행복의 요청을 다시 결합시킨 사람들도 이 연역에 만족하지 않을 것이다. 왜냐하면 행복이 궁극 목적과 동일한 것으로서, 즉 모든 경험적인 행복의 영역을 완전히 넘어서는 것으로서 사유되지 않는 한, 행복 그 자체가 더 이상 도덕적 이성의 요구에 속할 수 없음에도 불구하고 그 요구에 있어 허용되고 있기 때문이다.(IPP. 81)

3.4.4 양상에 따른 연역

(q3.4.4.1) 자아는 그 자체로 존재하기 때문에 어떠한 조건이나 제한 없이 존재한다. 그것의 근원 형식은 순수하고 영원한 존재의 형식이다. 자아에 대해서는 그것이 존재했다거나 존재할 것이라고 말할 수 없으며, 오직 단적으로 그것이 존재한다고만 말할 수 있을 뿐이다. 자아를 단적으로 그것의 존재에 의하는 것 이외에 다른 방식으로 규정하고자 하는 자는 자아를 경험적 세계로 끌어내려야 한다. 그러나 자아는 단적으로, 즉 모든 시간 밖에 정립된다.(IPP. 82)

(e3.4.4.1) 양상에 따른 연역에서는 자아의 존재 방식에 대해 해명하고 있다. 우선 자아는 순수 존재로 규정되는데, 그 이유는 우선 그 자체로 존재하기 때문이다. 또한 자아는 시간 밖에 존재한다. 달리 말하자면 시

간적 제약이나 규정을 받지 않는 존재이다. 왜냐하면 시간적 제약을 받는다면, 그것은 경험적 세계에 존재하는 어떤 것을 의미할 텐데, 자아는 경험적 존재자가 아니기 때문이다.

3.4.4.1 경험적 영원성과의 관계

(e3.4.4.1.1) 자아는 순수 존재이며, 시간적 규정을 벗어난 존재이기 때문에 자아가 자신을 직관하는 지적 직관 역시 시간적 제약으로부터 자유로운 직관이다. 셸링은 이 점에 대해 ‘자아의 지적 직관의 형식은 영원성’이라고 표현하고 있다. 영원성이 어떤 것인가를 이해하기 위해서는 영원성과 혼동하곤 하는 다른 개념들과의 차이를 봄으로써 보다 분명해 질 수 있다. 우선 영원성은 지속성이 아니다. 지속이란 이미 칸트가 지적했듯이 객체의 (상대적) 실체성과 관련하여 쓰는 표현으로 계속된 진행만을 의미할 뿐이다. 다시 말해 시간 규정으로부터 자유로울 수 없는 표현이다. 영원성은 또한 계기하는 시간의 계열이 끝이 없음을, 즉 경험적 영원성을 의미하지도 않는다. 오히려 지속성이나 경험적 영원성은 자아의 영원성에 근거해서만 성립할 수 있다.

(q3.4.4.1.2) 자아의 지적 직관의 형식은 영원성이다. 자아는 자기 자신에 의해 무한하다. 그것은 시간에 매인 상상력이 표상하는 것과 같은 막연한 무한성이 아니라, 오히려 자신의 본질 자체에 포함된 가장 확실한 무한성이다. 자아의 영원성은 그 자체 자신의 존재 조건이다. 자아가 영원한 한, 자아는 어떠한 지속도 가지고 있지 않다. 왜냐하면 지속은 객체와의 연관 하에서만 사유 가능하기 때문이다. 우리는 지속의 영원성, 즉 모든 시간에 있어서의 현존에 대해 말한다. 그러나 그 단어의 순수한 의미에 있어서 영원성이란 시간 너머의 존재이다. 이것에 모순되는 것은 규정된 시간 안에서의 비아의 현존인데, 초월적 상상력은 이 모순을 모든 시간에 있어서의 현존을 통해, 즉 경험적 영원성의 표상을 통해 통합하고자 한다. 그러나 경험적 영원성(계속 연장된 선을 통해 구상적으로 서술 가능한 경험적 영원성)은 그 자체 순수한 영원성의 근원 개념 없이는 생각될 수 없으므로, 그것은 모든 존재의 근원 형식을 포함하는 절대적 자아로 전가될 수

없다. 유한한 것은 지속한다. 그러나 실체는 자신의 무한한 존재의 힘에 의해 단적으로 존재한다.(IPP. 82-3)

3.4.4.1.1 절대적 자아는 초험적 자아가 아니다.

(q3.4.4.1.1.1) 절대적 자아의 주장은 초감성적 영역으로의 실천적 이행이 초험적이 아니듯이, 초험적 주장이 아니다. 오히려 자아를 넘어서고 자 하는 주장이 초험적이므로, 절대적 자아의 주장은 모든 주장 가운데 가장 내재적인 주장이며, 모든 내재적 철학의 조건이다. 그러나 절대적 자아의 주장은 그것이 자아 너머로 나아간다면, 즉 그것이 자아의 현존을 객체로서 규정하고자 한다면, 초험적이 된다. 그러나 실제로 절대적 자아의 주장이 의미하는 바는 곧 자아는 단적으로 객체가 아니라는 것, 그리고 자아는 모든 비아로부터 독립적으로, 즉 모든 비아를 근원적으로 배제 하면서 자신의 존재를 자기 자신 안에 가진다는 것, 다시 말해 자기 자신을 산출한다는 것이다. (IPP. 85)

(e3.4.4.1.1.2) 절대적 자아가 초험적 자아가 아니라는 셸링의 단언도 역시 칸트를 겨냥한 비판을 포함하고 있다. 우선 앞서 셸링은 자아의 절대적 인과성에 대해 언급하면서 이로부터 인과의 자발성, 즉 도덕적 실천이 해명된다고 하였다. 즉 절대적 자아에게는 동일한 하나의 인과성이 경험적 자아에게는 지혜나 도덕성으로 표상된다는 것이다. 그러나 칸트에게는 경험적 자아와 초험적 자아가 분명히 구분되고 경험적 자아는 자연법칙에 상응하되, 초험적 자아는 도덕법칙에 상응하고, 초험적 자아의 도덕법칙은 경험적 자아에게는 완전한 자발성으로 간주된다. 그런 까닭에 절대적 자아의 인과성에 대한 언명이 절대적 자아를 초험적 자아로 간주한다는 오해를 야기시킬 수 있고, 셸링은 이런 오해를 방지하기 위해 위에서 인용한 바와 같이 절대적 자아는 초험적 자아가 아니라고 단언하는 것이다.

3.4.4.1.2 칸트 오류추리론 비판

(q3.4.4.1.2.1) 초월적 변증론에 있어서 칸트에 의해 발견된 오류 추리론은 순수 자아에 머물러 있지 않고, 오히려 그것이 비아에 의해 제약된, 따라서 그 자체 객체가 된 자아를 한편으로는 객체로서 그리고 또 다른 한편으로는 자아, 즉 절대적 실체로서 실현하고자 하는 데에서 성립한다. 그에 반해 절대적 자아는 자기 자신을 실현한다. 그 존재에 이르기 위해 나는 그것의 영역을 넘어가서는 안 된다. [...] 그러므로 초월적 심리학의 전체 오류 추리론은 바로 우리가 단순히 절대적 자아에 속하는 것을 객체를 통해 실현하고자 한다는 데에 근거하고 있다. “자아는 사유한다. 자아는 존재한다!” 이것은 순수하게 분석적 명제이다. 그러나 초월적 변증론은 자아를 객체로 만들며, 따라서 “사유하는 것은 존재 한다.”, “자아로서 사유된 것은 자아이다.”라고 말한다. 그런데 이런 말은 그 안에서 사유자가 바로 비아로서 정립되는 종합적 명제이다. 나아가 비아는 자아처럼 자신의 사유에 의해 자기 자신을 산출하지 않는다.(IPP. 85-6)

(e3.4.4.1.2.2) 셸링의 위와 같은 언급은 물론 전체 오류 추리론에 해당하지만, 특히 제 3 오류 추리인 인격성(동일성)의 오류 추리와 직접적으로 연관된다. 칸트가 행한 인격성(동일성)의 오류 추리를 간략히 정리하면 다음과 같다. — 이하의 정리는 최재희 역, 『실천이성비판』의 부록으로 실려 있는 [칸트의 순수이성비판 연구]에서 인용한 것임을 밝혀둔다. — “[대전제]서로 다른 시간에 있어서도 자기 동일성을 의식하고 있는 것이 인격이다. [소전제]마음은 이런 자기 동일성을 의식하고 있다. [결론] 그러므로 마음은 인격이다. 내가 외적 대상을 경험에 의해 인식하려면, 나는 그것 외의 일체가 규정으로서, 그것에 관계하는 주체로서의 현상 중의 지속성과 변역하는 시간 중의 주체의 지속성에 주목할 것이다. 그러므로 나는 나의 모든 계기적 규정을 모든 시간에 있어서 수적으로 동일한 자기에게 관계시킬 것이다. 따라서 인격성의 명제는 시간에 있어서의 자각을 표시한 것이요, 추론된 인식인 것은 아니다. 인격성의 명제는, 전시간이 개별적 단일성으로서의 자아 속에 있다고 말하는 것과 같고, 혹은 나는 모든 시간에 걸쳐서 수적인 동일성을 갖고서 존재한다고 말하

는 것과 같은 것이다. 인격의 동일성이 내 자신의 의식에서는 필연적으로 발견된다. 그러나 나의 외부에 있는 관찰자는 나를 시간 중에서 고찰한다. 하기에 그는 내 자신의 의식의 동일성에서 내 자체의 객관적인 지속성을 추리하는 것은 아닐 것이다. 즉 내 자각의 동일성은 나의 사고 내용과 사고 내용들의 결합과의 형식적인 조건일 뿐이요, 내 주관의 수적·실재적 동일성을 증명하는 것은 아니다. 개별적·경험적 의식은 부단히 침잠하고 유전하는 것이어서, 실재적 동일성을 말할 수 없기에 말이다. 자각의 한갓 통일성에서 직관되는 대상의 인식이 생기는 것은 아니다. 그러나 마음의 실체성, 단순성, 인격성 등의 술어를 그것이 주관의 한갓 논리적 통일을 지시하는 것인 한, 유보될 수 있는 것이다. 특히 인격성의 개념은 실천적 사용을 위해서 필요한 것이다. 그러나 그런 술어들이 실재하는 것으로 인식되는 것은 아니다.”

(e3.4.4.1.2.3) 상기한 오류 추리론을 살펴 보면 칸트는 자아를 한편으로는 비아(타인에 의해 지각 또는 인식되는 객체)로 정립하고 다른 한편으로는 자아(자신이 자신을 의식하는 주체)로 정립함으로써 자아의 동일성에 관한 문제를 회피하고 있다. 바로 셸링은 이 지점을 공박하는 있는 것이다. 자아가 한편으로는 비아가 되고 다른 한편으로는 자아가 된다는 것은 그 자체로 자기모순이다. 그리고 자아가 비아로 정립되든 자아로 정립되든 이러한 정립은 모두 자아를 제약자로 규정하는 것이기에 자아의 본질을 제대로 파악하지 못한 것이 된다.

(e3.4.4.1.2.4) 마지막으로 셸링은 ‘자아는 사유한다. 자아는 존재 한다’는 명제를 분석 명제라고 주장한다. 분석 명제란 술어의 개념이 이미 주어 안에 포함되어 있는 명제로 그 명제는 필연적으로 참이 된다. 그러므로 ‘자아는 사유한다. 자아는 존재 한다’는 명제가 분석명제라는 것은 결국 자아의 사유는 곧 자아의 존재를 포함하거나 혹은 자아에 있어서는 사유가 존재와 동일하다는 것을 의미한다. 셸링의 이러한 지적은 칸트를 정면으로 공박하는 것이다. 칸트는 사유의 범주가 존재의 범주를 함축할 수 없다. 그래서 ‘자아가 사유한다’는 명제가 그런 자아의 현존을 함축할 수

없다고 본다. 그래서 오류 추리론에서 칸트는 자아를 한편으로는 주체로 다른 한편으로는 객체로 정립하였던 것이다.

3.4.4.2 논리적 현실성과의 관계

(e3.4.4.2.1) 칸트는 <오류추리론>에서 “실체의 개념과 단순한 것의 개념과 마찬가지로 인격성의 개념도 보류할 수 있다(이 개념이 초월적인 개념인 한에서, 다시 말하면 주관의 통일을 지시하는 한에서 그러하다. 이런 주관은 보통은 우리에게 알려져 있지 않으나 그것의 규정들은 통각에 의해서 전반적으로 결합되어 있는 것이지만). 그런 한에서 인격성의 개념은 실천적 사용을 위해서도 필요하고 또 충분하다.”(KrV. A365)라고 쓰고 있다. 여기에서 자아의 동일성은 단지 주관의 통일을 지시하는 초월적 개념인 경우에만 허용할 수도 있다고 주장한다. 셸링은 이러한 칸트의 주장을 자아의 논리적 통일성에 대한 주장으로 이해한다. 그런 연후에 셸링은 아래와 같이 절대적 자아는 논리적 자아가 아님을 분명히 한다.

(q3.4.4.2.2) 절대적 자아는 논리적 자아와 동일한 것을 의미하지 않는다. 단순한 경험적 사유에 있어서는 나는 오직 논리적 주체로서의 자아 일반에만 그리고 시간 안에서의 나의 현존의 규정 가능성에만 도달한다. 반면 지적 직관에서 자아는 모든 시간 밖의 절대적 실재성으로서 자기 자신을 산출한다. 그러므로 우리가 절대적 자에 대해 언급하고자 한다면, 우리는 의식 안에 포함된 논리적 주체를 생각해서는 안 된다.(IPP. 86)

3.4.4.2.1 초월적 통각에 대한 비판

(e3.4.4.2.1.1) 칸트의 <오류추리론>에 나타난 자아에 대한 불충분한 또는 잘못된 견해를 논박한 후 셸링은 본격적으로 ‘초월적 통각’에 대해 비판한다. 즉, 자아는 초월적 통각과 같은 어떤 것일 수 없다고 셸링은 말한다. 셸링이 이와 같은 주장을 펴는 이유는 초월적 통각은 오직 그것에 수반되는 각종의 판단이나 명제, 즉 의식 내용과 결부되어서만 존립할 수 있기 때문이다. 그는 이 점에 대해 아래와 같이 말한다.

(q3.4.4.2.1.2) ‘나는 생각한다!’ 이것은 모든 개념을 수반하는 통각의 통일성의 단순한 표현이지만, 그러나 ‘나는 존재 한다’라는 명제처럼 지적 직관에서 규정 가능한 것이 아니고, 오히려 오직 객체와의 연관 하에서만, 즉 오직 경험적으로만 규정 가능한 것이다. 그것은 절대적 형식의 표현이 아니라, 오직 다수성과의 연관 하에서만 사유 가능한 통일성의 형식의 표현이다. 그리고 그것에 의해서 자아는 현상으로서도 아니고 사물 자체로서도 아니고(따라서 사물로서가 아니고), 마찬가지로 절대적 자아로서도 아니고 오로지 사유의 단순한 통일성 안에서 규정된, 따라서 사유 외부에서는 모든 실재성을 상실하게 되는 [논리적인] 원리로서만 규정된다. (IPP. 87)

3.4.4.3 절대적 자아와 순수 자아

(q3.4.4.3.1) 그러므로 절대적 자아는 단순한 형식적 원리도 아니고 관념도 아니고 객체도 아니며, 오히려 절대적 실재성으로서 규정된 지적 직관 안의 순수 자아이다. 그러므로 “우리 관념 외부의 어떤 것이 절대적 자아에 상응한다는 것”의 증명을 요구하는 사람은 무엇을 요구하고 있는 것인지를 알지 못하는 사람이다. 왜냐하면 1)절대적 자아는 관념에 의해 주어지는 것이 아니고, 2) 절대적 자아는 스스로 실현되고 스스로 산출되는 것이지, [다른 것에 의해] 비로소 실현되어야 할 필요가 있는 것이 아니기 때문이다.(IPP. 88)

(e3.4.4.3.2) 절대적 자아가 곧 순수 자아라고 할 때, 이것이 곧 모든 사유의 형식적·논리적 통일성을 지시하는 형식으로서의 자아를 의미하는 것이 아니다. 즉, ‘순수’라는 말은 칸트가 사용하듯이 ‘일체의 경험과 섞이지 않은’ 어떤 것만을 의미하지는 않는다. 물론 이 뜻이 포함될 수는 있겠지만, 그보다는 일체의 경험을 가능하게 하는 근거라는 의미로 보아서 더 적절할 것이다. 또한 절대적 자아가 자신을 인식하기 위해서는 외부의 어떠한 대상이나 경험에도 의존하는 않고, 오직 지적 직관을 통해서만 자신을 인식하기 때문에 절대적 자아는 순수 자아이다. 이러한 자아는 더 이상 자아 외부의 어떤 절대적 객체의 존재를 필요하지 않는 자족·자립적인

주체이다.

3.4.4.4 양상의 모든 경험적 규정과의 관계

(q3.4.4.4.1) 대부분의 언어가 절대적 존재와 제약된 실존을 구분할 수 있게 하는 장점을 가지고 있다는 것은 주목할 만하다. 모든 근원적인 언어에 나타나는 그러한 구분을 이미 언어의 최초의 형성에 있어서 의식되지 않은 채 사람들을 규정해 왔던 근원적으로 존재하는 근거를 제시해 준다. 그러나 또한 마찬가지로 주목할 만 한 점은 대부분의 철학자들이 그들의 언어가 그들에게 제공하는 이러한 장점을 아직도 이용하고 있지 않다는 것이다. 거의 모든 철학자들이 존재(Sein)·현존(Dasein)·실존(Existenz)·현실성(Wirklichkeit)이라는 단어들을 거의 동일한 의미로 사용한다. 그러나 ‘존재’라는 단어는 순수한 절대적인 정립 존재를 표현하는 반면, ‘현존’은 이미 어원학적으로 제약되고 제한된 정립 존재를 지시한다. 그럼에도 불구하고 사람들은 일반적으로 예를 들어 신의 현존이라고 말한다. 마치 신이 현실적으로 현존한다는 듯이, 즉 제약되고 경험적으로 정립될 수 있다는 듯이 말한다. 절대적 자아에 대해 ‘그것이 현실적으로 있다’라고 말할 수 있는 사람은 그것에 대해 아무 것도 모르는 사람이다. 존재는 절대적인 정립 존재를, 현존은 제약된 정립 존재를, 그리고 현실성은 특정한 방식으로 규정된 제약에 의해 제약된 정립 존재를 표현한다. 세계의 전체 연관에 있어서 개별적 현상은 현실성을 가지며, 현상 세계는 현존을 가진다. 그러나 절대적으로 정립된 것, 자아는 존재한다. ‘자아가 존재한다’는 것만이 자아가 자기 자신에 대해 말할 수 있는 전부이다.(IPP. 89-90)

(e3.4.4.4.2) 여기에서는 존재, 현존, 현실성이라는 개념의 구분과 그를 통한 자아의 규정을 문제 삼고 있다. 일상어에서는 이들 개념을 서로 섞어서 사용하며, 특별한 구분을 하지 않는다. 하지만 셸링은 이 개념들을 보다 분명하게 구분하여 존재는 절대적인 정립 존재를, 현존은 제약된 정립 존재를, 그리고 현실성은 특정한 방식으로 규정된 제약에 의해 제약된 정립 존재를 표현한다고 말한다. 이런 정의에 비추어 본다면, 우리가 ‘신은 존재한다’는 말을 쓸 때, ‘신은 현존한다’는 의미를 내포하지만, 사실 신에 대해

‘현존’이라는 용어를 쓸 수는 없다. 왜냐하면 통상 ‘신’의 개념은 일체의 존재자를 창조한 무제약자라는 의미를 담고 있으나, ‘현존’이라는 말은 제약된 존재에 대해 쓰는 말이기 때문이다. 이런 개념적 정의에 따르면, 절대적 자아에 대해서는 ‘존재’라는 용어만이 타당하다.

3.4.4.5 관념론의 개념 규정

(e3.4.4.5.1) 관념론과 실재론은 통상 인식 주체와 독립하여 존재하는 어떤 것을 인정하느냐 하지 않느냐에 따라 구분된다. 인정하지 않는 사유체계가 관념론이며, 인정하는 체계가 실재론이다. 이렇게 볼 때 비아가 자아에 대해 대립된 것으로 정립된 후에야 관념론과 실재론의 구분이 가능하다는 셸링의 주장은 실재론과 관념론의 구분에 대한 근본적인 지점을 관통했다고 보여 진다. 셸링은 관념론을 순수한 관념론과 경험적 관념론으로 구분하고 실재론은 초재적 실재론, 내재적 실재론, 초재적·내재적 실재론으로 구분한다. 셸링은 특히 관념론은 이론철학으로서는 존립할 수 없다고 생각하는데, 이유는 아래와 같다.

3.4.4.5.1 순수한 관념론

(q3.4.4.5.1.1) 비아의 개념이 절대적 자아에 대립된 것으로서 규정 가능한 후에야 비로소 관념론과 실재론의 개념은 그 참된 의미를 얻을 수 있다. 사람들은 그 두 체계의 경험적 의미와 순수한 의미를 혼동한다. 순수한 관념론과 순수한 실재론은 표상된 객체와 경험적 주체, 그 둘 간의 관계의 규정과는 아무 상관이 없다. 그 두 체계는 오직 자아에 대해 어떤 것이 근원적으로 대립되는 것이 어떻게 가능한가, 즉 어떤 것이 경험적이 되는 것이 어떻게 가능한가 하는 물음을 해결하는 것에만 전념할 뿐이다. 관념론자에게 있어서 이에 대한 대답은 다음과 같을 것이다. 즉 자아는 결코 경험적이지 않다. 그러므로 이 경우 자신에게 어떤 것을 단적으로 대립시켜야 할 필요성은 부정될 것이며, 따라서 이론 철학의 자격 역시 부정될 것이다. 그러므로 이러한 관념론은 실천적 관점에서(최후의 궁극 목적의) 관념으로서만(실천적 규제로서만) 사유 가능할 것이다. 왜냐하면

그것은 이론적 관념론으로서는 스스로를 지양하기 때문이다. 따라서 순수한 이론적 관념론은 존재하지 않는다. 그리고 경험적 관념론은 관념론이 아니므로, 결국 이론 철학에 있어 관념론은 존재하지 않는다.(IPP. 91)

(e3.4.4.5.1.2) 이론적인 측면에서 보자면 순수한 관념론은 자아에 대립되는 일체의 것을 인정하지 않는 태도이다. 그런데 관념론이란 자아에 대립되는 비아를 전제해야만 성립할 수 있는 개념 규정이다. 그러므로 순수한 관념론은 사실상 성립할 수 없는 이론 체계인 것이다. 왜냐하면 관념론이란 일체를 비아를 인정하지 않는 체계이므로 비아를 전제할 필요조차 없기 때문이다. 따라서 만약 순수한 관념론이 존재한다면 그것은 실천 철학의 영역에서만 가능할 것이다. 즉 실천의 궁극적 목적이 관념(이념)으로서만 존재한다는 입장에서의 관념론만 가능할 뿐이다.

3.4.4.5.2 경험적 관념론

(q3.4.4.5.2.1) 경험적 관념론은 아무 의미가 없거나 아니면 오직 순수한 초재적 실재론과의 연관 하에서만 사유 가능하다. 라이프니츠는(데카르트도 마찬가지이다) 물질로서의 외적 대상들의 현존은 부정했으나, 반면 자아로부터 독립적인 비아의 현존은 인정하였기 때문에, 전자의 관점에서 보면 경험적 관념론자이지만, 후자의 관점에서 보면 순수한 객관적 실재론자이다. 초재적 실재론은 필연적으로 경험적 관념론이며 또 그 반대도 마찬가지이다. 왜냐하면 초재적 실재론은 객체를 사물 자체로 간주하기 때문에, 객체에 있어서의 변화 가능성과 제약성을 오직 경험적 자아의 산물로서만 간주하고, 객체가 동일성과 불변성의 형식을 가지는 한, 그것을 사물 자체로서 간주하기 때문이다.(IPP. 93)

(e3.4.4.5.2.2) 경험적 관념론이란 우리가 인식하는 모든 것은 대상 그 자체가 아니라 우리의 경험을 통해 획득된 관념뿐이라는 입장을 말한다. 그러므로 경험적 관념론이 성립하기 위해서는 우리가 알지 못하는 절대적 객체의 존재를 먼저 승인해야 한다. 다시 말해 자아를 완전히 넘어서서 자아와는 완전히 독립하여 있는 그 어떤 비아의 존재를 승인해야 한

다. 그러므로 경험적 관념론은 다른 각도에서 보자면 초재적 실재론이다. 이러한 입장을 견지한 철학자로는 라이프니츠가 있다.

3.4.4.6 실재론의 개념 규정

(e3.4.4.6.1) 실재론은 자아와 대립하는 비아의 존재를 인정하는 철학적 입장을 말한다. 이 때 비아가 자아에 대해 독립적이면 초재적 실재론 또는 순수한 실재론이라고 지칭하고, 비아가 자아에 의존적이면 내재적 실재론 또는 경험적 실재론이라고 지칭된다.

3.4.4.6.1 초재적 실재론

(q3.4.4.6.1.1) 순수한 실재론은 비아의 현존을 전제하는데, 비아는 순수한 절대적 자아와 동일하거나 - 버클리¹⁾의 관념론을 이런 식으로 해석할 수도 있을 것이다(이것은 자기 자신을 지양하는 실재론이다). - 아니면 비아는 자아로부터 독립적이다. 이것은 라이프니츠와 버클리에게 있어 그러한데, 버클리를 관념론자로 생각하는 것은 잘못된 것이다(이것은 초재적 실재론이다).(IPP. 91-2)

(e3.4.4.6.1.2) 셸링은 초재적 실재론을 순수한 실재론이라고 한다. 순수한 실재론은 자아에 의존하지 않는 독립적인 비아를 전제하는 철학적 입장을 말한다. 셸링이 예로 들고 있는 철학자는 라이프니츠와 버클리이다. 라이프니츠는 모나드를 인식주체와 독립적으로 존재하는 비아로 인정하였기 때문에 초재적 실재론자, 즉 순수한 실재론자로 간주된다. 버클리에 대한 평가는 다소 통념을 벗어나 있다. 보통은 버클리를 주관적 관념론자로 규정한다. 버클리를 주관적 관념론자로 간주하는 이유는 로크와는 달리 모든 관념은 감각으로부터 비롯하는데, 감각은 각 주관에 있어서 상이하다고 보았기 때문이다. 그런 버클리에 대해 셸링이 초재적 실재론자로 평가하는 이유는 버클리가 영원한 지각자(eternal perceiver)를 상정하였

기 때문이다. 개별적 유한자로서의 인식 주체가 지각하지 않는 순간에도 영원한 지각자인 신이 항상 지각하고 있기 때문에 현상 세계의 일관성이 유지된다는 버클리의 주장은 셸링에게는 이 지각자가 자아에 절대적으로 독립하는 순수한 비아로 해석되고, 그래서 버클리는 초재적 실재론자로 간주된다.

3.4.4.6.2 내재적 실재론

(q3.4.4.6.2.1) 또는 비아는 자아에 의존적이다. 이는 자아가 정립하는 것 이외에 다른 어떤 것도 존재하지 않으며, 비아는 오직 어떠한 비아에 의해서도 제약되지 않은 절대적 자아의 가정 하에서만 사유 가능하며, 따라서 오직 자아에 의해서만 정립 가능하다는 주장에 의거한다. 즉 1. 비아를 정립할 수 있기 위해서는 절대적 자아가 먼저 정립되어야만 한다. 그러므로 근원적인 정립 안에서 비아는 절대적 부정성을 지닌 단순한 대립일 뿐이다. 그러므로 2. 비아를 정립 가능하게 만들기 위해서는 그리고 그것에 실재성을 부여하기 위해서는 비아는 모든 존재하는 것을 정립 가능하게 만드는 절대적 자아 안에 정립되어야만 한다. 즉 실재성으로 고양되어야만 한다. 그러나 비아는 오직 모든 실재성의 절대적 총괄 개념에 의해서만 실재성을 가질 수 있다. - 이것은 칸트적인 내재적 실재론이다.(IPP. 92)

(e3.4.4.6.2.2) 셸링은 비아가 자아에 의존해서만 정립되는 실재론을 내재적 실재론이라고 부른다. 내재적 실재론은 논리적으로 두 개의 상이한 비아가 성립한다. 하나는 자아에 대해 절대적으로 대립하는 비아이고 다른 하나는 자아에 대해 의존적으로 대립하는 비아이다. 그런데 절대적으로 대립하는 비아는 단지 자아의 단적인 부정으로서만 자아에 대립하는 것이므로 실질적 의미가 없다. 따라서 자아와 대립하면서 실재성을 담보하고 있는 비아는 자아에 의존적인 비아일 수밖에 없다. 달리 말하자면 경험의 총체성으로서의 대상 또는 현상의 실재성을 인정하는 입장을 말한다. 이런 입장은 바로 칸트에 의해 제시되었다고 셸링은 본다.

(e3.4.4.6.2.3) 칸트 자신은 자신의 입장을 초월적 관념론이자 경험적 실재론이라고 규정한다. 초월적 관념론이란 우리가 주관의 인식조건을 넘어선다면, 우리가 인식하는 대상은 우리가 인식하는 방식 그대로 존재하는 것은 아니라는 입장을 말한다. 그럼에도 불구하고 우리가 경험하는 대상들은 우리에게 실재성을 부여할 수 있는 보편 타당한 대상이라는 점에서 경험적 실재론이라고 말한다. 칸트가 말하는 경험적 실재론을 셸링은 내재적 실재론이라고 부르는 것이다.

3.4.4.6.3 초재적·내재적 실재론

(q3.4.4.6.3.1) 또는 비아는 근원적으로는 자아로부터 독립적이지만, 표상에 있어서는 오직 자아에 의해 그리고 자아에 대해서만 현존한다. 이것은 많은 칸트주의자들, 대표적으로 라인홀트의 초재적·내재적(파악 불가능한) 실재론이다.(IPP. 93)

3.5 자아의 모든 정립 가능성의 연역

3.5.1 이론적 명제 일반의 형식

(q3.5.1.1) 자아는 단적으로 자기 자신과 모든 실재성을 자신 안에 정립한다. 자아는 모든 것을 순수한 동일성으로서 정립한다. 즉 모든 것을 자기 자신과 동일한 것으로서 정립한다. 그러므로 자아의 내용적 근본 형식은 자아가 모든 것을 자신과 동일하게 정립하는 한 자아의 정립의 통일성이다. 절대적 자아는 결코 자기 자신 너머로 나아가지 않는다. 그리고 이러한 내용적 근본 형식에 의해 자아 안의 정립의 형식적 형식 역시 필연적으로 동시에 규정된다. 즉 자아는 모든 실재성의 정립 가능성의 기체로서 규정된다. 왜냐하면 만일 자아가 모든 실재성의 내용적 총괄 개념이라면, 자아는 동시에 정립 일반의 형식적 조건이 되며, 따라서 자아 안의 정립 가능성 일반의 단순한 형식을 지니게 되는데, 이 형식은 자아의 동

일성의 내용적 근본 형식(이것을 매개로 하여 자아는 모든 실재성을 자기 자신과 동일하게, 즉 자기 자신 안에 정립한다)에 의해 필연적으로 규정 되기 때문이다.(IPP. 97)

(e3.5.1.2) 이제 자아의 활동에 의해 모든 명제의 규정이 성립하게 된다. 이 점을 설명하기 위한 부분이 바로 <이론적 명제 일반의 형식>이다. 이론적 명제 일반의 형식은 칸트가 구분한 범주 체계를 셸링이 자신의 <자아의 철학>에 따라 다시 재규정하는 부분이다. 그리고 범주에 대한 재규정에 들어가기에 앞서 모든 규정의 근본 형식에 대해 논하는데, 그것이 바로 자아의 절대적 자기 동일성이다. 바로 자아의 절대적 자기 동일성이 논리적으로 추상되어 그 형식만을 거론할 때 $A=A$ 라는 동일성 명제가 등장한다. 그리고 이 동일성 명제가 모든 명제 규정의 근본 형식을 이룬다. 역으로 말하자면 $A=A$ 라는 동일성 명제는 자아의 단적인 자기 정립이자 자기 통일성에 대한 형식적 표현인 셈이다.

3.5.2 종속된 형식에 의한 명제의 규정

(e3.5.2.1) <종속된 형식에 의한 명제의 규정>이라는 항목을 통해 셸링은 양의 범부, 질의 범주 그리고 양상의 범주에 따른 명제의 규정에 대해 설명하고 있다. 특기할 만한 것은 칸트가 관계의 범주로 분류한 실체성이나 인과성 등은 별도로 다루고 있지 않는다는 점이다. 셸링은 이 관계의 범주가 양상 범주의 변양태로 보고 있다.

3.5.2.1 양에 따른 명제

(e3.5.2.1.1) <양에 따른 명제>라는 항목을 통해 셸링은 정립명제, 반정립 명제, 종합명제에 대해 다루고 있다. 이는 각각 칸트가 분류한 단일성, 다수성, 전체성에 상응한다. 하지만 칸트가 단일성, 다수성, 전체성을 순전히 분량의 관점에서만 파악하였다면, 셸링은 이를 자아의 정립 활동이

라는 관점에서 파악하고 있다.

3.5.2.1.1 정립 명제

(q3.5.2.1.1.1) 무제약적으로 정립된 모든 명제들, 즉 단순히 자아의 동일성에 의해서만 그 정립이 제약되는 모든 명제들은 분석 명제라고 부를 수 있다. 왜냐하면 그것들의 정립됨이 그것들 자신으로부터 전개될 수 있기 때문이다. 또는 더 정확히 말하자면 그것은 정립 명제라고 부를 수 있다. 정립 명제란 오로지 자아 안에 정립됨으로써만 제약되는 모든 명제, 다시 말해 모든 것은 자아 안에 정립되므로, 무제약적으로 정립되는 모든 명제들을 의미한다. 자기 동일적 명제들은 일종의 정립 명제이며, $A=A$ 는 그 중의 특별한 명제로서 고찰된다. 그 명제들이 정립 명제라는 것은 형식적 형식에 속하며, 그것들이 자기 동일적 명제라는 것은 내용적 형식에 속한다. 자기 동일적 명제는 반드시 정립 명제이다.(IPP. 98)

(e3.5.2.1.1.2) 셸링은 순전히 자아의 자기 동일성에 의해서 정립되는 명제를 정립 명제 또는 분석 명제라고 부른다. 통상 동일률을 표시하는 $A=A$ 라는 명제는 정립 명제 또는 분석 명제의 특별한 형식으로 본다. 분석 명제는 칸트가 술어 규정이 이미 주어 안에 포함되어 있는 명제라고 정의하였는데, 셸링에게는 모든 규정이 자아에 의해서만 제약되는 명제이자 그 자체로는 무제약적인 동일성을 표시하는 명제가 분석 명제라는 칭호를 얻게 된다. 이 명제가 양에 따른 명제로 구분되는 이유는 단적으로 자아에 의해 정립되는 명제이기 때문이다. 단적으로 자아에 의해 정립된다는 것은 부정성의 계기를 내포하지 않기 때문에 언제나 양적으로도 동일하다. 다시 말해 모든 양적인 근본 기준이 단일성이라고 한다면, 그 단일성은 자아의 자기 정립 명제, 즉 분석 명제에 의해서만 성립될 수 있다는 것이 셸링의 관점이다.

3.5.2.1.2 반정립 명제

(q3.5.2.1.2.1) 다수성은 하나가 여러 번 정립되기 때문에 정립되는 것이지, 그것이 단적으로 정립되기 때문에 정립되는 것은 아니다. 그러므로 다수성을 말하는 명제는 그것이 내용에 따라서뿐만 아니라 그것의 정립됨의 단순한 형식에 따라서도 반정립 명제이다. 오직 어떤 것이 근원적으로 자아에 대립된다는 것에 의해서만, 즉 자아 자체가 (시간 안의) 다수성으로서 정립됨에 의해서만, 자아가 자아 안의 단순한 정립됨의 통일성 너머로 나아가는 것, 즉 예를 들어 동일하게 정립된 것을 여러 번 정립한다거나 또는 어떤 것도 공통적으로 가지지 않는 두 개념, 즉 어떠한 통일성 아래에서도 사유 가능하지 않은 두 개념, 예를 들어 물체와 무게를 동시에 정립하는 것이 가능해진다.(IPP. 100)

(e3.5.2.1.2.2) 단일성의 범주가 정립 명제로 표현된다면, 다수성의 범주는 반정립 명제로 표현된다. 다수성이 성립하기 위해서는 상이함, 즉 구별을 전제한다. 그리고 구별이 성립한다는 것은 곧 부정이 성립함을 의미한다. 왜냐하면 ‘이것은 저것이 아니다’는 부정을 통해서만 상이함, 즉 구별을 말할 수 있기 때문이다. 그러므로 다수성은 반정립 명제이다. 이러한 반정립 명제를 통해서 상이한 여러 가지 규정들이 하나의 규정으로 통합되어 정립되는 일이 가능해진다.

3.5.2.1.3 종합 명제

(q3.5.2.1.3.1) 보편성은 경험적 통일성이다. 즉 다수성에 의해서 산출된 통일성이며, 따라서 종합의 형식이다. 그러므로 일반적 명제는 정립 명제도 아니고 반정립 명제도 아니며, 오히려 종합 명제이다.(IPP. 100)

(e3.5.2.1.3.2) 종합 명제란 술어 개념이 주어에 포함되어 있지 않은 명제를 말한다. 술어 개념이 주어에 포함되어 있지 않기 때문에 지식이 확장되는 명제이며, 새로운 술어는 언제나 경험을 통해 확보된다. 그리고

경험을 통해 확보되는 지식은 보편성을 획득할 수 없다. 그래서 칸트는 선형적 종합판단의 가능성을 철학의 핵심 과제로 삼았던 것이다. 다시 말해 지식이 확장적이면서(경험을 통해 새로운 지식을 획득하면서도) 단지 개연적인 것이 아니라 보편타당한 지식이 가능한가에 대해 물었다. 그런데 셸링은 전체성의 범주에 해당하는 명제를 종합명제라고 지칭하고 있으며, 이에 대해 보편성을 부여하고 있다. 칸트 또는 보다 일반적으로 분석 명제와 종합 명제를 구분하는 용례에 비추어 본다면, 셸링의 주장은 지지되기 어렵다. 하지만 셸링은 모든 지식의 근거를 자아의 절대적 자기 동일성에 두고 있으므로 비아의 정립 역시 자아의 정립에서 근거한다. 그러므로 비아를 인식하는 활동인 경험 역시 궁극적으로 자아의 자기 인식의 한 편린일 뿐이다. 따라서 경험에 토대를 둔 명제인 종합명제는 보편성을 획득할 수 있게 된다.

3.5.2.2 질에 따른 명제

(e3.5.2.2.1) <질에 따른 명제>를 설명하는 항목은 정확히 종래의 판단 표 또는 칸트의 범주와 일치한다. 즉, 긍정, 부정, 무한 명제의 순으로 서술되어 있다. 이에 상응하는 범주는 실재성, 부정성, 제한성이다.

3.5.2.2.1 긍정 명제

(q3.5.2.2.1.1) 자아는 오직 그것이 모든 실재성을 정립한다는 것에 의해서 존재한다. 그러므로 정립 명제(즉 자아 안의 단순한 정립에 의해 규정되는 명제)가 가능하려면, 그 명제는 단적으로 어떤 것을 정립해야만(긍정해야만) 한다. 만일 그 명제가 부정하고 있다면, 그것의 정립은 단 순히 자아에 의해서 제약된 것이 아니다. 왜냐하면 자아는 어떠한 부정도 포함하지 않기 때문이다. 그것은 오히려 자아 외부의 어떤 것(자아에 대립된 것)에 의해서 제약되는 것이다. 긍정 명제는 어떤 것을 실재성의 한 영역 안에 정립하는데 반해, 정립적인 긍정 명제는 어떤 것을 단지 실재성 일반의 영역 안에 정립한다.(IPP. 100)

(e3.5.2.2.1.2) 긍정 명제란 예를 들자면 ‘이 칠판은 초록색이다’와 같이 주어에 대해 술어 규정의 긍정하는 명제를 말한다. 긍정 명제를 실제성의 범주로 취급하는 이유는 위의 예에서 ‘칠판’에 대해 ‘초록색’이라는 성질의 실제함을 인정하고 있기 때문이다. 이러한 긍정 명제는 자아의 절대적 자기 정립에 근거해서만 성립할 수 있다. 다시 말해 A=A라는 자기 동일성의 형식적 표현이 성립해야만 가능한 명제이다. A=A가 주어에 대해 무제약적으로 동일성을 표시하는 것에 불과하다면, 긍정 명제는 주어를 특정한 하나의 실제적 영역 안에서 정립함을 표시하는 것이라고 하겠다.

3.5.2.2.2 부정 명제

(q3.5.2.2.2.1) 부정 명제는 어떤 것을 오직 하나의 규정된 영역 안에 정립하지 않을 뿐이다. 부정 명제는 그것이 한 영역으로부터 제외시킨 것을 다시 다른 어떤 영역 안에 정립하지 않기 때문에, 그것을 실제성의 영역 일반으로부터 제외시키는 것이다.(IPP. 100)

(e3.5.2.2.2.2) 부정 명제란 예를 들어 ‘A is not B’와 같은 형식을 갖는 명제를 말한다. 즉 주어 개념이 술어 개념에 포함된 영역에서 제외됨을 의미한다. 긍정 명제에서 보았듯이 술어 개념은 그 개념이 지정하는 성질의 실제성을 함의하고 있으므로 부정 명제는 주어를 술어 개념이 지정하는 실제성으로부터 배제하는 명제를 말한다.

3.5.2.2.3 무한 명제

(q3.5.2.2.3.1) 정립적인 부정(또는 무한) 판단은 A를 하나의 규정된 영역으로부터 제외시킬 뿐만 아니라, 동시에 그것에 대립된 다른 하나의 영역 안에 정립한다. [...] 따라서 정립적인 부정 판단을 산출할 수 있기 위해서는 그 부정성을 술어와 임의적으로 결합하는 것이 중요할 뿐만 아니라, 그 주어가 이미 자아 안의 단순한 정립을 통해 그 술어에 대립되는

다른 영역 안에 정립되어 있어야 한다는 것이 중요하다.(IPP. 101)

(e3.5.2.2.3.2) 무한 명제는 주어 개념에 대해 술어 개념을 배제시킴과 동시에 그 배제된 영역에 주어 개념을 정립하는 명제를 말한다. 무한 명제의 일반적인 형태는 'A is not-B'로 표시된다. 무한 명제가 부정 명제와 다른 점은 부정 명제의 경우 술어 개념이 주어 개념에 대해 제외됨을 의미할 뿐임에 반해 무한 명제는 술어 개념이 주어 개념에 대해 긍정하고(정립하고) 있다는 점이다. 그럼에도 불구하고 무한 명제는 술어 개념으로부터 사실상 제외되어있다는 점에서 긍정 명제와 다르다.

3.5.2.3 양상에 따른 명제

3.5.2.3.1 일반적 양상의 형식

(q3.5.2.3.1.1) 양상의 형식들의 규정은 지금까지 아직 완전하게 해명되지 않았다. 존재와 비존재의 근원 형식은 다른 모든 형식들의 근거에 놓여 있다. 왜냐하면 그 근원 형식 안에 정립과 반정립이(자아와 비아의 모순이) 아주 일반적으로 그리고 또 단지 형식적으로 포함되어 있기 때문이다. 그러므로 그 모순이 종합에 의해 매개되어야 한다면, 그 근원 형식은 또 마찬가지로 종합을 아주 일반적으로 그리고 단지 형식적으로 표현해야만 한다. 그러나 바로 그렇기 때문에 내용적인(객관적인) 가능성·현실성·필연성은 결코 모든 종합에 선행하는 근원적인 형식에 속하는 것이 아니다. 왜냐하면 그것들은 그 형식들이 단순히 형식적으로 표현하는 것을 내용적으로, 즉 이미 완성된 종합과의 연관 하에서 표현하기 때문이다. 그러므로 범주가 본래 자아와 비아의 종합을 규정하는 형식이라면, 그것들은 범주가 아니라, 오히려 그것들은 모두 모든 [다른] 범주에 부가될 수 있는 검용어라 할 수 있다. 왜냐하면 양태는 그 자체 단순한 정립을 표현할 뿐인데, 범주(관계와 양과 질의 범주)에 의해서는 비아의 자아 안의 정립 가능성이 매개되므로, 그것들은 더 이상 그 자체 그런 정립 가능성의 조건이 될 수 없으며, 오히려 단지 종합의 결과이거나 또는 모든 종합의 검용적 개념일 뿐이기 때문이다.(IPP. 102)

(e3.5.2.3.1.2) 일반적으로 양상 범주는 가능성, 현실성, 필연성의 범주로 구분된다. 칸트는 모든 범주를 양, 질, 관계, 양상이라는 네 범주로 구분하였다. 그리고는 양상 범주에 대해서는 이렇게 말하였다. “판단의 양상은 판단의 전혀 특수한 기능이다. 판단들의 양상은, 판단이 내용에는 아무런 기여도 하지 않고 (양·질·관계 이외에는 판단의 내용으로 되어 있는 것이 없기 때문에), 오직 사고 일반에 관계해 있는 연어의 가치만을 다루는, 특이한 성질을 가지고 있다.”(KrV. B100) 그렇다면 연어의 가치란 무엇을 염두에 둔 말인가? 그것은 그 연어를 통해 표현하고자 하는 바가 주어 개념과 술어 개념의 연결이 단지 정립(존재)만을 의미하는 것인지, 아니면 현존을 의미하는지 아니면 필연적임을 의미하는지 등에 대해 말하고 있다는 것이다. 바로 이런 점에 주목하여 셸링은 양상 범주를 진정한 범주라고 하지 않고 다른 범주에 덧붙여 사용하는 겸용어 또는 부가어라고 말하는 것이다. 왜냐하면 범주가 자아와 비아의 종합 규칙을 의미하는 것이라면, 그리고 자아와 비아의 종합 규칙이 칸트가 말하는 바와 같이 결국 사고 내용을 담는 형식을 의미하는 것이라면, 양상은 사고 내용과 무관하기 때문에 실질적인 종합의 규칙이라고 말하기 어려워진다.

(e3.5.2.3.1.3) 셸링은 <양상에 따른 명제>에 가능성, 존재명제, 본질명제, 개연적 명제, 실천적 양상 등에 대해 다룬다. 특히 실천적 양상에서는 절대적 자유와 초월적 자유의 관계 문제를 거론하면서 자연 인과성과 도덕 인과성의 문제에 대해 해명한다. 이러한 해명을 통해 절대적 자아의 자유가 경험적 자아에게는 초월적 자유로 표상됨을 논증하고, 바로 이런 점을 칸트는 보지 못하였다고 비판한다.

3.5.2.3.2 가능성

(q3.5.2.3.2.1) 그러므로 순수 존재는 오직 자아 안에서만 사유 가능하다. 자아는 단적으로 정립된다. 그러나 비아는 자아에 대립되며, 따라서

비아는 그 근원 형식에 있어 순수한 불가능성이다. 즉 단적으로 자아 안에 정립될 수 없는 것이다. 그렇지만 비아는 자아 안에 정립되어야만 하며, 이러한 자아 안의 비아의 정립은 종합이 비아의 형식 자체를 자아의 형식과 동일화하려고 노력함으로써, 즉 비아의 비존재를 자아의 존재에 의해 규정하려고 노력함으로써 매개된다. 순수 존재는 자아 안의 모든 정립 가능성의 근원 형식이고, 비아의 자아 안의 정립 가능성은 오직 종합에 의해서만 매개되므로, 순수 존재의 형식은 그것이 비아에 속해야 하는 한, 오직 종합 일반으로의 적합성으로서만 사유 가능하다. 즉 비아란 근원적으로 자아에 대해 논리적으로 불가능한 것이다. 왜냐하면 자아에 대해서는 정립 명제 이외에 다른 어떠한 명제도 존재하지 않으며, 비아는 결코 정립 명제 이외에 다른 어떠한 명제도 존재하지 않으며, 비아는 결코 정립 명제의 내용이 될 수 없고 오히려 자아의 형식에 모순되기 때문이다. 오직 비아의 비존재가 자아의 존재에 의해 규정되는 한에서만, 즉 존재와 비존재의 종합이 시도되는 한에서만, 비아는 자아 안에 정립 가능하며, 따라서 비아의 가능성은 오직 종합으로의 적합성으로서만 표상될 수 있다. 그러므로 비아의 논리적 가능성은 객관적 가능성에 의해, 그리고 비아의 형식적 가능성은 내용적 가능성에 의해 제약된다.(IPP. 103)

(e3.5.2.3.2.2) 자아의 단적인 정립이 가능성이다. 그러므로 가능성이라는 범주를 통해 표상되는 존재는 순수 존재이다. 그에 반해 비아는 단지 자아에 대립해서만 정립될 수 있으므로 그 자체로는 순수한 불가능성이다. 그러므로 비아를 표상한다는 것은 자아에 의한 비아의 종합을 통해서만 가능하다. 이런 까닭에 비아의 논리적 가능성은 객관적 가능성에 의해, 그리고 비아의 형식적 가능성은 내용적 가능성에 의해 제약된다.

3.5.2.3.2.1 본질 명제와 개연적 명제

(q3.5.2.3.2.1.1) 나는 객관적 가능성을 그것이 논리적 가능성을 매개하는 한(논리적 가능성의 도식인 한), 객관적·논리적 가능성이라고 칭하고자 한다. 그리고 단순히 순수 존재, 즉 순수 가능성만을 표현하는 명제를 본질 명제라고 칭하고, 객관적·논리적 가능성을 표현하는 명제를 개연적 명제라고 칭하고자 한다. 그러므로 개연적 명제는 논리학에도 오직 그

것이 동시에 본질 명제인 한에서만 등장한다.(IPP. 104)

(e3.5.2.3.2.1.2) 일반적으로 논리적 가능성이란 논리학의 근본 규칙인 모순율이 기준이 된다. 즉, 모순율을 범하는 것은 논리적으로 불가능하지만, 모순율을 범하지 않는다면 그것은 적어도 가능한 것이다. 그러므로 ‘등근 사각형’은 논리적으로 불가능하지만, 자유 상태의 물체가 낙하하는 것이 아니라 ‘위로 상승하는 것’은 논리적으로 가능하다. 셸링은 논리적 가능성을 순수한 가능성이라고 칭하고 이를 표현하는 명제를 본질 명제라 부른다. 반면에 위의 예에서 일반적으로 자유 상태의 물체가 위로 상승하는 것은 불가능하다. 즉, 논리적으로는 가능하지만 현재의 물리적 조건 하에서는 불가능하다. 이와 같이 객관적 조건이 그 사태의 가능성 여부를 가름하는 기준으로 등장하는 경우를 지칭하여 셸링은 객관적·논리적 가능성이라고 부른다. 그리고 객관적·논리적으로 가능한 것들은 현실의 물리적 조건에 따라 그 가능성을 실현할 수도 있고(물체가 자유낙하 하는 것처럼), 실현하지 못할 수도 있다(물체가 자유상승 하는 것처럼). 그런 이유로 객관적·논리적 가능성을 표현하는 명제는 개연적 명제라고 지칭된다.

3.5.2.3.2.2 존재 명제

(q3.5.2.3.2.2.1) 존재 명제는 비아의 근원적인 대립을 통해 규정되지만, 그러나 그것은 종합에 의해 비로소 그 가능성을 얻는다. 그러므로 그것은 비록 그것이 단순한 가능성을 말하는 것은 아니지만, 객관적·논리적 가능성에 의해 제약된다. 객관적·논리적 가능성에 의해 비아는 단지 종합 일반 안에 정립된다. 반면 존재 명제는 비아를 규정된 종합안에 정립한다. 그러나 비아가 자아의 형식으로서 고양된 것으로서, 오직 순수 존재의 도식에 의해, 즉 비아의 단순한 가능성에 의해, 다시 말해 종합 일반에 의해 정립되어야 한다면, 이와 마찬가지로 자아는 정립 일반에 의해 정립된다. 그런데 객체의 근원 형식은 제약성이다. 제약성이 시간의 도식에 의해 서술 가능한 한, 그 제약성을 매개로 하여 객체는 그들이 시간 안에서 그들의 위치를 서로 규정함으로써만 현존을 얻게 된다. 객체의 현

존은 오직 그것의 현실성에 의해서만, 즉 특정한 종합안에서의 그것의 현존에 의해서만 규정된다.(IPP. 105)

(e3.5.2.3.2.2) 존재 명제는 자아에 의한 직접적인 정립을 통해 성립하는 명제를 말한다. 자아에 의해 정립된 것은 비아이다. 그러므로 존재 명제는 자아에 대한 비아의 근원적 대립을 통해 정립되는 명제라고 할 수 있다. 비아의 존립 형식이 시간이고, 비아가 시간 안에서 정립되는 한에서 비아는 현실성을 획득한다. 달리 말해 존재 명제는 시간적 제약 하에서 정립되는 경우 현존을 표시하는 명제가 된다.

3.5.2.3.3 시간과 양상 규정

(q3.5.2.3.3.1) 시간이 모든 종합의 조건이며, 또 시간은 초월적 상상력에 의해서 종합에 의해 그리고 종합안에서 산출되기 때문에, 우리는 전체를 다음과 같이 서술할 수 있다. 모든 시간 너머에 정립된 순수 존재의 도식은 시간 일반 안의 현존, 즉 종합 일반의 행위 안에서의 현존이다. 그러므로 객관적 가능성은 곧 시간 일반 안에 정립됨이다. 현존은 시간 안에서 변화하기 때문에, 객체는 그것이 비록 시간 일반 안에 정립됨에도 불구하고 정립 가능하며 또 동시에 정립 가능하지 않다. 하나의 객체를 정립하기 위해서는 나는 그것을 특정한 시간 안에 정립해야만 하며, 그것은 오직 다른 어떤 것이 그것에게 시간 안에서의 그것의 위치를 규정하게 함으로써만 발생할 수 있다. 그러나 비아는 오직 그것의 가능성에 의해서, 즉 순수 존재의 도식에 의해서 정립되어야만 한다.(IPP. 108)

(e3.5.2.3.3.2) 시간이 모든 종합의 조건이라는 것은 이미 칸트에 의해 천명된 내용이다. 칸트는 “지성의 개념은 다양 일반의 순수한 종합적 통일을 포함한다. 내감의 다양의 형식적 조건, 따라서 표상들을 연결하는 형식적 조건인 시간은, 순수 직관에 있어서의 선험적 다양을 포함한다. 초월적 시간 규정은 그것이 보편적이고 선험적인 규칙에 의거하는 한, (시간 규정의 통일을 성립시키는) 범주와 동종이다. 그러나 시간 규정은

다른 편에서 보자면 시간이 다양의 모든 경험적 표상 안에 포함되어 있는 한, 현상과 동종이다. 그러므로 현상에 대한 범주의 적용은 초월적 시간 규정을 매개로 해서 가능하다.”(KrV. B178)고 말한다. 그러므로 시간은 현상의 조건이자 종합의 조건인 것이다. 현상이 비아 또는 객체라고 한다면, 이제 시간은 비아 또는 객체의 존재 조건인 셈이다. 순수 존재의 객관적 가능성은 시간 일반 안에서 정립함을 의미한다. 그리고 그 객관적 가능성이 현실성을 획득하려면, 특정 시간 안에 정립되어야 한다.

(q3.5.2.3.3.3) 그러나 순수한 가능성에 의한 비아의 정립에는 그것을 오직 특정한 시간 안에 정립된 것으로서만 생각하게 하는 그 자신의 형식의 도식이 대립된다. 시간 일반이 완전한 무시간성의 도식이듯이 모든 시간, 즉 무한히 계속되는 현실적인 종합은 다시금 시간 일반, 즉 종합 일반의 행위의 서술 또는 상이며, 그것에 의해서 시간 일반 안의 현존은 특정한 시간 안의 현존과 매개된다. 그러므로 모든 시간은 시간 일반의 상 이외에 다른 것이 아니며 또 동시에 특정한 시간은 모든 시간이 규정되어 있으므로, 개별적 시간 부분 이외에 다른 것이 아니다. 그러므로 비아가 특정한 시간 안에 정립되는 한, 비아는 그것의 근원적 형식, 즉 변화와 다수성과 부정 가능성의 형식을 포함하며, 비아가 시간 일반 안에 정립되는 한, 비아는 자아의 도식적 근원 형식, 즉 실체성과 통일성과 실재성의 형식을 표현한다. 그러나 비아는 그것이 시간 일반 안에 동시에 정립되는 한에서만, 특정한 시간 안에 정립될 수 있으며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 비아의 실체성은 오직 변화와의 연관 하에서만, 비아의 통일성은 오직 다수성과의 연관 하에서만, 비아의 실재성은 오직 부정성과의 연관 하에서만 사유 가능하다.(IPP. 108)

(e3.5.2.3.3.4) 여기에서는 시간과 범주 규정의 변증적 관계에 대해 논하고 있다. 시간 일반이란 특정 시간을 전제할 때 가능하며, 특정 시간 역시 시간 일반을 전제해서만 성립한다. 그러므로 예를 들어 실체성이 시간 일반에 상응하고 변화(우유성)가 특정 시간에 상응한다면, 실체성과 변화는 단독으로 정립되는 것이 아니라 상호 연관관계 하에서만 정립될 수 있음을 의미한다. 이와 마찬가지로 실재성이 특정 시간에서 정립되는 중

합을 의미한다면, 부정성이란 실재성에 의해 점령된 시간 영역 밖에 있는 특정 시간을 의미한다. 그러므로 실재성 역시 부정성을 배제하고서는 사유 불가능하다. 통일성이 시간 일반에 상응한다면, 다수성은 특정 시간들의 종합에 의해서만 가능하다. 따라서 통일성 역시 다수성을 배제하고서는 사유할 수는 없다. 이렇게 볼 때 사실상 모든 범주는 그에 상응하는 다른 범주들을 배제하고 성립하는 독립 범주가 아니라 상호 지양하는 변증적 관계에 있다고 하겠다.

3.5.2.3.4 실천적 양상의 성립

(q3.5.2.3.4.1) 절대적 자아에 대해서는 어떠한 가능성·현실성·필연성도 존재하지 않는다. 왜냐하면 절대적 자아가 정립하는 모든 것은 순수한 존재의 단순한 형식에 의해서 규정되기 때문이다. 그러나 유한한 자아에 대해서는 이론적 사용과 실천적 사용에 있어 가능성·현실성·필연성이 존재한다. 이론 철학과 실천 철학의 최고의 종합은 가능성과 현실성의 통합, 즉 필연성이기 때문에 이 통합은 모든 추구의 본래적 대상으로(비록 궁극적 목적은 아닐지라도) 설정될 수 있다. 즉 무한한 자아에 대해서는, 비록 그것에 대해 가능성과 현실성이 존재한다고 해도, 모든 가능성은 곧 현실성이며, 모든 현실성은 곧 가능성이다. 그러나 유한한 자아에 대해서는 가능성과 현실성이 따로 존재하며, 따라서 그것들과 연관되는 유한한 자아의 추구는, 마치 무한한 자아에게 가능성이나 현실성과의 연관이 있을 경우 무한한 자아의 존재가 규정되었을 방식과 동일한 방식으로 규정되어야만 한다. 그러므로 유한한 자아는 자신 안의 가능한 것을 모두 현실적으로 만들고, 현실적인 것을 모두 가능한 것으로 만들고자 해야 한다. 오직 유한한 자아에 대해서만 당위, 즉 실천적 가능성과 현실성과 필연성이 존재한다.(IPP. 112)

(e3.5.2.3.4.2) 양상, 즉 가능성·현실성·필연성의 정립에 관해 절대적 자아와 유한한 자아가 어떠한 차이를 보이는가 그리고 유한한 자아에 있어서 이론철학의 지평과 실천철학의 지평이 어떠한 차이를 보이는가 하는 문제를 다루고 있다. 우선 절대적 자아에 있어서는 모든 가능성이 곧 현

실성이다. 그리고 가능성과 현실성의 통일이 필연성임을 고려해 볼 때, 절대적 자아에게는 가능성·현실성·필연성의 구분이 불필요함을 알 수 있다. 그러므로 양상의 구분은 오직 유한한 자아에 있어서만 성립한다. 유한한 자아의 이론철학적 지평은 궁극적으로 비아를 사유하는 것이다. 그런데 유한한 자아에게 비아는 단지 자신과 대립하는 객체일 뿐이다. 그러므로 유한한 자아는 자신과 대립하는 객체의 양상을 자신이 결정할 수는 없고, 오직 절대적 자아의 순수한 자기 정립에 근거해서만 사유할 수 있을 뿐이다. 그러므로 이론 철학에 있어서 양상의 구분은 인식의 선형적 조건으로 표상된다. 하지만 실천철학의 경우는 이와는 달라진다. 왜냐하면 실천철학은 모든 주어진 가능성을 현실화시켜야만 하는 것에서 필연성이 정립된다. 이와 같은 가능성 현실화에서 실천적 필연성, 즉 당위가 정립된다. 그러므로 유한한 자아의 실천적 지평에서는 가능성, 현실성, 필연성이 구분되는 것이다.

3.5.2.3.4.1 절대적 자유와 초월적 자유의 관계

(q3.5.2.3.4.1.1) 초월적 자유의 문제는 예전부터 항상 오해받아왔고 항상 다시 문제 제기된 그런 서글픈 허점을 가지고 있다. 비록 『순수이성비판』이 그 문제에 대해 많은 해명을 했지만, 그 본래적 논점은 아직까지도 충분히 분명하게 규정된 것처럼 보이지 않는다. 그 본래적 논쟁점은 결코 절대적 자유의 가능성에 관한 것이 아니다. 왜냐하면 절대자는 이미 그의 개념으로써 낯선 인과성에 의한 모든 규정을 배제하기 때문이다.(IPP. 115)

(e3.5.2.3.4.1.2) 칸트는 『순수이성비판』[재판의 머리말]에서 자신의 형이상학이 갖는 효용에 대해 다음과 같이 말한 적이 있다. “이 책을 즐독한 사람은, 그것의 효용이 단지 소극적인 것 즉 사변 이성에 의해서 우리로 하여금 경험의 한계를 넘지 않도록 경고하는 것임을 알았다고 생각하겠다. 이 점이 사실상 우리의 형이상학의 기본적 효용이다. 그러나 사변 이성이 그것이 한계를 감히 넘으려고 할 때에 쓰는 원칙들이 사실

은 이성의 사용을 넓히는 것이 아니라, 우리가 정밀한 고찰을 할 때에, 이성의 사용을 좁히는 결과에 반드시 도달하는 것을 알게 되자, 저 기본적인 효용은 곧 적극적인 것이 된다. 왜냐하면 원칙들은 원래 감성에 속해 있건만, 감성의 한계를 무한히 넓혀서 이성의 순수한(실천적) 사용에 대신하고자 하기 때문이다. 그러므로 우리의 비판이 사변 이성에 제한을 가하는 한에서 그것은 실로 소극적이다. 그러나 그것으로 인해서 동시에 우리의 비판이 이성의 실천적 사용을 제한하거나 전혀 없애버리려고 하는 방해물을 제거하는 까닭에 순수 이성의 절대 필연적인 실천적(도덕적) 사용이 있는 것을 믿게 되자마자, 우리의 비판은 사실은 적극적이고 또 매우 중요한 효용을 가지고 있다.”(KrV. X X IV - V)

(e3.5.2.3.4.1.3) 상기한 바와 같이 칸트는 이성 비판을 통해 이성의 이론적 사용을 현상계에 국한시키고, 그럼으로써 이성의 실천적 사용에 제한이 없어졌다고 말하였다. 즉, 이성비판을 통해 초월적 자유의 가능성을 확인하는 적극적 효용을 얻었다고 주장하였다. 셸링 역시 칸트의 이러한 성과를 높이 평가한다. 분명히 칸트가 전대의 어떤 철학자보다 초월적 자유의 본질적 문제에 접근하였다고 셸링은 본다. 하지만 셸링이 보기에 칸트가 초월적 자유에 관해 논한 것은 결국 절대적 자유가 가능함에 대한 대답이었고, 그래서 사실상 칸트에게는 절대적 자유가 주요 논쟁점이었다. 하지만 이에 대해 셸링은 자유의 핵심적 문제는 절대적 자유에 있는 것이 아니라는 점을 분명히 한다.

(q3.5.2.3.4.1.4) 절대적 자유는 무제약자의 단순한 그의 존재의 정립에 의한 절대적 규정 이외에 다른 것이 아니며, 또 그것의 본질 자체에 의해 규정 가능하지 않은 모든 법칙으로부터의 독립성 이외에 다른 것이 아니다. 즉 절대적 자유는 그 자신의 단순한 존재에 의해 그리고 그 자신의 정립됨에 의해 이미 정립되어 있지 않은 어떤 것을 그것[절대자] 안에 정립하는 모든 법칙(도덕법칙)으로부터의 독립성 이외에 다른 것이 아니다. 그러므로 철학이 절대자를 부정하거나 아니면 그것을 인정하고자 한다면, 절대자에게 절대적 자유를 허용해야만 한다. 그러므로 본래적 논쟁점은 결코 절대적 자유가 아니라 오히려 초월적 자유, 즉 객체에 의해 제약된 경

힘적 자아의 자유에 해당한다. 파악하기 힘든 점은 절대적 자아가 어떻게 자유를 가져야 하는가가 아니라, 오히려 경험적 자아가 어떻게 자유를 가져야 하는가이며, 지적인 자아가 어떻게 지적일 수 있는가, 즉 절대적으로 자유로울 수 있는가가 아니라, 경험적 자아가 어떻게 동시에 지적일 수 있는가, 즉 자유에 의한 인과성을 가지는 것이 가능한가이다.(IPP. 115)

(e3.5.2.3.4.1.5) 절대적 자유는 무제약자의 단순한 자기 정립에서 성립한다. 자아는 존재하는 모든 것의 원인일 뿐만 아니라 본질의 원인이기도 하다. 왜냐하면 존재하는 모든 것은 오직 그것이 어떤 존재인가 하는 것에 의해서, 즉 그것의 본질 또는 실재성에 의해서 존재하며, 그 실재성은 오직 자아 안에만 있기 때문이다. 그러므로 절대적 자아를 인정한다면, 절대적 자유 역시 당연히 허용되어야 한다. 더욱이 앞서 <양상에 따른 연역>에서도 살펴보았듯이 절대적 자아에게는 가능성이 곧 현실성이므로 일체의 제약이 있을 수 없다. 그러므로 자유의 문제는 유한한 자아, 즉 경험적 자아에 대해서만 유의미한 문제가 된다. 유한한 자아가 자유에 의한 인과성을 가질 수 있는가 하는 문제가 바로 초월적 자유의 가능성에 대한 문제이다.

3.5.2.3.4.2 초월적 자유와 자연 인과성의 조화

(q3.5.2.3.4.2.1) 경험적 자아의 초월적 인과성은 오직 유한성의 제약 하에서 생각된 무한한 인과성 자체인 한에서만 파악 가능하다. 경험적 자아 자체가 오직 현상적 실재성만을 가지기 때문에, 그리고 그것은 모든 현상이 속하는 것과 동일한 제약성의 범칙 하에 있기 때문에, 다음과 같은 새로운 물음이 제기된다. 즉 경험적 자아의 (절대적 인과성에 의해 규정된) 초월적 인과성은 어떻게 그 동일한 자아의 자연 인과성과 일치할 수 있는가? 사물 자체의 실재성을 주장하는 체계에 있어서는 이 물음은 단적으로 해결될 수 없을 뿐만 아니라, 아예 물음으로 제기된 적조차 한 번도 없었다. 모든 자아에 앞서 절대적 비아를 정립하는 체계는 그렇게 함으로써 절대적 자아를 지양하기 때문에, 초월적 자유는 고사하고 자아의 절대적 자유에 대해서도 아무 것도 알지 못한다. 나아가 그런 체계가

한편으로는 사물 자체를 주장하고 다른 한편으로는 초월적 자유를 주장할 만큼 일관적이지 못한 경우에도, 그런 체계는 예정 조화를 가지고서도 자연 인과성과 자유에 의한 인과성의 일치를 결코 이해 가능하게 만들지 못한다. 왜냐하면 예정 조화도 한편으로는 절대적 비아가 가정되고 또 다른 한편으로는 절대적 자아가 없이는 이해될 수 없는 경험적 자아가 가정될 경우의 두 개의 단적으로 대립된 절대자[절대적 비아와 절대적 자아]를 통합할 수 없기 때문이다.(IPP. 119)

(e3.5.2.3.4.2.2) 절대적 자아에게는 초월적 자유와 자연의 인과성이 상호 대립되거나 구분될 이유가 없지만 유한한 자아에게는 양자가 엄격히 구분된다. 양자의 엄격한 구분은 사실 칸트가 보여준 바이다. 달리 말하자면 셸링의 입장에서 칸트는 <철학의 원리로서 유한한 자아>를 탐구한 셈이며, 그에 반해 자신은 <철학의 원리로서 절대적 자아>를 탐구하였다고 주장하고 있는 것이다. 칸트에게서 초월적 자유와 자연의 인과성은 상호 양립할 수 없으며, 그래서 칸트는 자연의 인과성이 적용되는 영역인 현상계와 초월적 자유가 성립하는 본체계를 구분함으로써 이 문제가 해결되었다고 본다. 그러나 하나의 자아가 이렇게 이원화되는 것은 궁극적인 통일이 아닐 것이다. 즉 동일한 이성이 한편으로는 이론이성이고 다른 한편으로는 실천이성이되 양자는 결코 동일한 이성이 아니라는 모순된 주장을 하는 셈이 된다. 물론 칸트 역시 이러한 문제점을 인식하여 『판단력 비판』을 통해 보완하고자 하였지만, 셸링의 관점에서 보자면, 이는 궁극적으로 절대적 자아의 지평에서 철학의 원리를 발견하지 못해 빚어진 결함에 불과하다.

3.5.2.3.4.3 기계론과 목적론의 통일

(q3.5.2.3.4.3.1) 무한한 자아에 대해 어떠한 가능성·필연성·우연성도 존재하지 않는다면, 무한한 자아는 세계 안의 어떠한 목적 연관도 알지 못할 것이다. 무한한 자아에 대해 자연의 기제와 기술이 존재하지 않는다면, 그에게는 기술이 곧 기제이고 기제가 곧 기술일 것이다. 무한한 자아의 절대적 존재에 있어서는 그 둘[기제와 기술]이 일치할 것이다. 그러므로 이

론적 자연 연구는 목적론적인 것을 기계론적으로 고찰하고, 기계론적인 것을 목적론적으로 고찰하며, 그 둘을 하나의 통일성의 원리 안에서 고찰할 것이다. 비록 자연 연구가 이러한 통일성의 원리를 (객체로서의) 어디에서도 아직 실현시키고 있지는 못하더라도 이 원리가 전체되어야만, 객체 자체에서는 불가능할지라도 모든 객체를 넘어서는 하나의 원리 안에서 그 모순되는 두 원리(기계론과 목적론적 원리)의 통합을 이해할 수 있게 된다. 실천 이성이 자유 법칙과 자연 법칙의 대립을 바로 자유가 자연이 되고 자연이 곧 자유가 되는 하나의 더 상위의 원리 안에서 통합할 필요가 있듯이, 이론 이성은 그 목적론적 사용에 있어서 목적성과 기계론이 일치하는 하나의 더 상위의 원리에 이르러야 한다. 그러나 그 원리는 바로 그렇기 때문에 단적으로 객체로서 규정될 수 없는 것이다. 절대적 자아에 대해서 절대적 일치인 것이 곧 유한한 자에 대해서는 [앞으로] 산출되어야 할 일치가 된다. 그리고 절대적 자아에 대해 내재적 통일성의 구성적 원리인 통일성의 원리는 경험적 자에 대해서는 내재적으로 되어야 할 객관적 통일성의 규제적 원리일 뿐이다. 그러므로 무한자에게 있어 현실적인 것을 유한한 자아는 세계 안에서 산출하도록 노력해야만 한다. 인간의 최고 과제는 세계 안의 목적의 통일성을 기계론으로, 기계론을 목적의 통일성으로 만드는 것이다.(IPP. 121-2)

(e3.5.2.3.4.3.2) 무한한 자아에게 가능성이 곧 필연성이라면, 자연의 기제가 곧 기술이고 기술이 곧 기제일 것이다. 그런데 유한한 자아는 자연을 기계론적 체계로 파악하기도 하고 목적론적 체계로 파악하기도 한다. 하지만 이런 체계 역시 무한한 자아의 관점에서 보자면 구분할 필요가 없는 동일한 체계로 보일 것이다. 칸트는 엄격한 인과율이 적용되는 자연에 대한 기계론적 파악은 규정적 판단력에 의한 현상들의 인식에서 성립한다고 주장하였고, 자연의 목적론적 파악은 반성적 판단력에 의한 현상들의 인식에서 성립한다고 주장하였다. 그리고 기계론은 지성의 인식활동의 결과이지만, 목적론 이성에 의한 합목적성의 원리에 따른 결과라고 하였다. 기계론은 자연 대상에 대한 진리 주장의 권한을 갖는 객관적 인식의 결과이지만, 목적론은 자연 질서의 합목적성을 주관적으로 반성하기 위한 결과라고 칸트는 말한다. 이러한 칸트의 주장은 결국 기계론과 목적

론은 객관적으로 양립 가능한 체계가 아니며, 오직 유한한 자아가 자연 세계를 주관적·반성적으로 표상할 경우에만 양립할 수 있는 체계임을 의미한다. 그러므로 그에게 기계론과 목적론은 궁극적으로 통일되지 않은 채로 남게 된다. 그리고 이 두 체계의 궁극적 통일은 철학의 원리를 절대적 자아에서 마련할 때 해결될 수 있다는 것이 셸링의 주장이다.

참 고 문 헌

- Schelling, F. W. J., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in *Schelling Ausgewählte Werke* hrsg. von Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Bd. VI, 1980.
- F. W. J. 셸링, 한자경 역, 『철학의 원리로서의 자아』, 서광사, 1999.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften* hrsg. von Königlich Preußilichen Akademie der Wissenschaften Bd. V.
- Kant, I., *Kritik der rein Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.
- 르네 데카르트, 이현복 역, 『성찰, 자연의 빛에 의한 진리탐구, 프로그램에 대한 주석』, 문예출판사, 1997.
- F. W. J. 셸링, 최신한 역, 『인간적 자유의 본질 외』, 한길사, 2000.
- Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- F.W.J. 셸링, 심철민 역, 『조형미술과 자연의 관계』, 책세상, 2002.
- F.W.J. 셸링, 한자경 역, 『철학의 원리로서의 자아』, 서광사, 1999.
- F.W.J. 셸링, 한자경 역, 『자연철학의 이념』, 서광사, 1999.
- M. 하이데거, 최상욱 역, 『셸링』, 동문선, 1997.
- 김혜숙, 『셸링의 예술철학』, 자유출판사, 1992.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백중현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
 제15호 흄 『인설론』 / 장동익
 제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
 제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
 제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
 제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
 제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
 제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜
 제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
 제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
 제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
 제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
 제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
 제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
 제4호 플라톤 『향연』 / 김인곤
 제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
 제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
 제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
 제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
 제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
 제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
 제11호 가다머 『진리와 방법』 1 / 정은혜
 제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
 제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
 제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 15 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223
팩 스 02) 874-0126
인쇄일 2006년 5월 31일
발행일 2006년 6월 5일
출 판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280717

ISBN 89-91280-71-4