

『철학사상』 별책 제5권 제7호

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

피하테 『지식학의 기초』

김재호

서울대학교 철학사상연구소  
2005



『철학사상』 별책 제5권 제7호

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

## 피히테 『지식학의 기초』

김 재 호

서울대학교 철학사상연구소  
2005

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

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>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) <토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 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 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 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 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는데 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.

2005년 4월 15일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제7호

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

## 피히테 『지식학의 기초』

김 재 호

서울대학교 철학사상연구소

2005



## 머리말

자신을 칸트철학의 진정한 후계자로 인식했었던 피히테는 칸트철학의 문제점을 해결하고 진정한 의미에서의 칸트철학을 완성하는 것을 자신의 평생의 철학적 과제로 삼는다. 이러한 그의 철학적 과제는 ‘지식학’ (Wissen-schaftslehre)이라는 철학체계의 완성을 통해 수행된다. 피히테에 따르면 원칙상 가능한 두 가지 철학적 체계는 ‘관념론’과 ‘독단론’이다. ‘독단론’이 인식 주관과 무관한 사물의 독립성을 인정하는 이론이라면 ‘관념론’은 철저히 모든 사물의 인식주관 의존성을 주장한다. 이러한 이론을 피히테는 칸트가 주장했던 진정한 의미의 ‘비판철학’이라고 생각했고 이를 자신의 ‘지식학’을 통해 완성하려고 한다.

피히테가 예나(Jena)대학에 처음 부임한 1794년에 쓰인 『전체 지식학의 기초』는 예나대학에서의 그의 ‘지식학’ 강의의 수강자를 위한 노트였다. 이 책에서 피히테는 처음으로 자신의 ‘지식학’에 대한 체계적 설명을 시도한다. 모든 지식이 근거해야 할 하나의 유일한 원칙을 피히테는 이 책을 통해 찾아내고 정당화시키고 있다. 그러나 『전체 지식학의 기초』를 통해 피히테의 이러한 작업을 이해하는 일은 결코 쉽지가 않다. 이러한 어려움은 강의록으로서의 책의 특징상 그 자체가 체계적이기보다는, 피히테 자신의 고백처럼 “서술이 극히 불완전하고 미비” 하기 때문이기도 하겠지만 피히테가 설명하고 있는 사태 자체가 극도의 논리적인 추상의 형태를 지니고 있기 때문이다. 이런 점에서 『전체 지식학의 기초』에 나타난 피히테의 사상을 일목요연하게 서술하는 일이 쉽지 않았음을 먼저 고백하여야 하겠다.

하지만 본 연구의 본래의 목적은 ‘토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축’에 있다. 따라

서 본 연구는 일차적으로 『전체 지식학의 기초』의 텍스트 분석을 통해 이에 나타난 핵심적인 중요 개념들을 찾아내고 이를 바탕으로 구성된 토 꼥맵을 작성하는 것에 중점을 두었다. 그러나 개념 체계도의 형태 속에서 텍스트의 내용을 분석하여 그 내용을 해설하고 인용하는 방식이 독자들에게 약간은 낯선 형태의 해설서로 보일 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 본 연구가 피히테의 철학을 이해하고 특히 『전체 지식학의 기초』에 나타난 그의 핵심 사상을 파악하려는 독자들에게 조그만 도움이라도 되길 바랄 뿐이다.

끝으로 본 연구의 전체 책임자이신 백종현 선생님께 깊은 감사를 드린다. 연구팀 전체를 이끄시며 독려하셨던 그분의 엄청난 에너지와 따뜻한 관심이 없었더라면 이 연구는 불가능했을 것이다. 아울러 힘든 시간을 함께 연구실을 지켰던 동료 연구원들에게도 감사의 말을 전한다.

2005년 4월  
마북리에서 김 재 호

# 목 차

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제 .....	1
1. 피히테의 생애 및 저작 .....	1
1.1 생애 요약 .....	1
1.2 생애 해설 .....	1
1.3 생애 연보 .....	11
1.4 저작 .....	13
1.4.1 전체 지식학의 기초 .....	13
1.4.2 지식학의 개념에 관하여 .....	13
2. 『전체 지식학의 기초』 해제 .....	14
2.1 『전체 지식학의 기초』 요약 .....	14
2.2 『전체 지식학의 기초』 해설 .....	14
2.2.1 『전체 지식학의 기초』의 과제 .....	17
2.2.2 ‘지식학’ 의 근본 원칙들 .....	21
2.3 『전체 지식학의 기초』 상세 목차 .....	25
2.4 주요 용어 .....	26
2.4.1 원칙(Grundsatz) .....	26
2.4.2 관념론(Idealismus) .....	27
2.4.3 ‘자아’ (das Ich) .....	27
제 2 부 철학 지식지도 .....	29
1. 철학자 지식지도 .....	29

2. 철학 문헌 지식지도 .....	30
3. 철학 용어 지식지도 .....	32
3.1 원칙 .....	32
3.2 관념론 .....	32
3.3 자아 .....	33
4. 철학 문헌 내용 지식지도 .....	34
 제 3 부 『전체 지식학의 기초』 내용 분석 연구 .....	43
1. 원칙(Grundsatz) .....	43
1.1 제1원칙(Erster Grundsatz) .....	44
1.1.1 제1원칙의 성격 .....	44
1.1.1.1 단적으로 무제약적인 원칙 .....	44
1.1.1.2 사행(事行)으로서의 원칙 .....	44
1.1.2 제1원칙 발견의 실마리 .....	45
1.1.2.1 명제 ‘ $A=A$ ’ .....	45
1.1.2.2 명제 ‘만일 A가 있으면 그러면 A가 있다’ .....	46
1.1.2.3 필연적 연관 ‘X’ .....	47
1.1.2.4 명제 ‘자아=자아’ .....	48
1.1.2.5 ‘경험적 의식의 사실’로서의 자아의 존재 .....	49
1.1.3 제1원칙의 발견 .....	50
1.1.3.1 ‘사행’으로서의 자아의 존재 .....	50
1.1.3.2 절대적 주체로서의 자아 .....	51
1.1.3.3 동일성의 원칙 .....	52
1.2 제2원칙(Zweiter Grundsatz) .....	53
1.2.1 명제 ‘ $\neg A$ 는 A가 아니다.’ .....	53
1.2.2 자아의 정립으로서의 대립 .....	54
1.2.3 내용에 있어 제약된 대립 .....	55

1.2.4 반정립의 원칙 .....	56
1.3 제3원칙(Dritter Grundsatz) .....	56
1.3.1 원칙들의 모순 .....	57
1.3.1.1 자아의 비정립 .....	57
1.3.1.2 자아 정립의 필연성 .....	58
1.3.1.3 제2원칙의 자기모순 .....	58
1.3.1.4 제1원칙의 자기모순 .....	59
1.3.2 의식의 동일성 매개로서의 ‘X’ .....	59
1.3.2.1 자아의 근원적 행위 .....	60
1.3.2.2 인간 정신의 행위 ‘Y’ .....	60
1.3.2.3 제한하는 행위로서의 ‘Y’ .....	61
1.3.2.4 분할가능성으로서의 ‘X’ .....	61
1.3.3 근거의 원칙 .....	63
2. 관념론(Idealismus) .....	64
2.1 독단론 .....	66
2.1.1 독단론의 자기모순 .....	66
2.1.2 독단적 실재론 .....	67
2.1.3 독단적 관념론 .....	68
2.1.3.1 독단적 관념론의 불완전성 .....	68
2.1.3.2 유한한 정신의 결과로서의 독단적 관념론 .....	69
2.2 비판적 관념론 .....	70
2.2.1 일관성 있는 체계로서의 비판철학 .....	70
2.2.2 ‘내재적’(immanent) 이론으로서의 비판철학 .....	71
2.2.3 비판적 관념론과 실천적 지식학 .....	72
2.2.3.1 비판적 관념론의 독단성 .....	72
2.2.3.2 실천적 지식학을 요구하는 비판적 관념론 .....	73
2.2.4 더 추상적인 관념론으로서의 비판적 관념론 .....	74
2.2.4.1 정립의 간접성 .....	74

2.2.4.2 간접적 활동성에 의거한 비판적 관념론 .....	75
2.2.4.3 양적 관념론 .....	76
2.2.4.4 양적 실재론과 비판적 관념론 .....	77
2.2.4.4.1 양적 실재론 .....	77
2.2.4.4.2 비판적 관념론으로서의 양적 실재론 .....	78
3. 자아(das Ich) .....	80
3.1 최상의 원칙으로서의 ‘자아’ .....	80
3.2 ‘자아’의 근원적인 종합적 행위 .....	81
3.2.1 절대적 실재성으로서의 ‘자아’ .....	83
3.2.2 지식학의 이론적 부분과 실천적 부분 .....	84
3.2.3 이론적 부분에 포함된 반대명제들의 종합 .....	85
3.2.3.1 이론적 부분 명제의 타당성 .....	85
3.2.3.2 첫 번째 반대명제: 수동적 ‘자아’ .....	86
3.2.3.3 두 번째 반대명제: 절대적 활동성으로서 ‘자아’ .....	87
3.2.3.4 이론적 부분 명제의 자기모순 .....	87
3.2.3.5 종합적 개념 ‘X’ .....	88
3.2.3.6 ‘자아’의 절대적 행위로서의 ‘규정’ .....	89
3.2.3.7 종합으로서의 ‘상호규정’ (Wechselbestimmung) .....	90
3.2.4 첫 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합 .....	91
3.2.4.1 보다 더 규정된 의미의 종합 .....	91
3.2.4.2 첫 번째 반대명제의 자기모순 .....	92
3.2.4.3 상호규정의 개념에 의해 야기된 양의성(Zweideutigkeit) .....	93
3.2.4.4 실재성의 근원으로서의 ‘자아’ .....	95
3.2.4.5 ‘자아’의 활동성과 수동성 .....	96
3.2.4.6 작용력의 종합(Synthesis der Wirksamkeit) .....	97
3.2.5 두 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합 .....	98
3.2.5.1 두 번째 반대명제의 자기모순 .....	98
3.2.5.2 두 번째 반대명제의 자기모순 해결방법 .....	99

3.2.5.3	실재성의 절대적 총체성으로서의 ‘자아’	99
3.2.5.4	활동성의 정량으로서의 수동성	100
3.2.5.5	활동성인 동시에 수동성인 ‘X’	101
3.2.5.6	‘자아’의 절대적 자발성: 규정하면서 규정된 것	102
3.2.5.7	‘자아’의 실체성에 의한 종합	104
3.3	두 가지 상호규정의 종합	105
3.3.1	두 가지 상호규정의 모순	107
3.3.2	‘독립적 활동성’과 ‘상호 행함-수동’의 규정	108
3.3.3	‘자아’와 ‘비아’의 독립적 활동성과 상호교체	109
3.3.3.1	‘상호 행함-수동’에 의한 ‘독립적 활동성’의 규정	110
3.3.3.2	‘독립적 활동성’에 의한 ‘상호 행함-수동’의 규정	111
3.3.3.2.1	‘교체’(Wechsel)의 형식의 근거	111
3.3.3.2.2	‘교체의 형식’과 ‘교체의 내용’의 구분 근거	113
3.3.3.3	‘상호 행함-수동’과 ‘독립적 활동성’의 상호규정	114
4.	‘비아’(Nicht-Ich)	116
4.1	‘비아’의 펠연성	116
4.2	‘자아’와 ‘비아’의 통합	117
4.3	‘직관된 것’(ein Angeschautes)으로서의 ‘비아’	118
4.3.1	‘자아’의 속성으로서의 ‘직관’(ein Anschauen)	118
4.3.2	‘자아’에 대립된 것으로서의 ‘직관된 것’	119
4.3.3	‘산출된 것’으로서의 ‘비아’	120
4.4	‘비아’의 ‘실재성’	120
4.4.1	‘직관’의 확정가능성에 관하여	120
4.4.2	‘직관’의 세 가지 ‘확정행위’(Fixiren)	121
4.4.3	매개능력으로서의 ‘오성’(Verstand)	122
4.4.4	‘실재성’을 부여하는 ‘오성’	123
4.5	‘자아’와 ‘비아’의 상호규정	124
4.5.1	‘객관적 활동성’과 ‘순수한 활동성’	124

4.5.2	직관의 대상으로서의 ‘비아’	126
4.5.3	수동성의 원인으로서의 ‘비아’	127
4.5.4	‘사유된 것’과 ‘사유 가능한 것’ 그리고 ‘사유하는 것’	128
4.6	‘자아’와 ‘비아’의 이율배반	129
4.6.1	‘자아’와 ‘비아’의 구분점	129
4.6.2	‘자아’와 ‘비아’의 모순	130
4.6.3	‘자아’에 의해 규정된 ‘비아’	131
4.6.4	‘물자체’로서의 ‘비아’	132
5.	‘욕구’(Streben)	134
5.1	‘욕구’에 의한 ‘자아’와 ‘비아’의 종합	134
5.1.1	지식학의 실천적 부분 명제	134
5.1.2	실천적 명제의 증명	135
5.1.2.1	비아를 매개로 한 ‘지성으로서의 자아’	135
5.1.2.2	‘절대적 자아’와 ‘지적 자아’ 간의 모순	136
5.1.2.3	‘절대적 자아’와 ‘지적 자아’ 간의 모순의 지양	137
5.1.3	‘자아’의 ‘독립성’과 ‘비독립성’ 간의 모순들	138
5.1.3.1	‘자아’의 인과성의 요구	139
5.1.3.2	‘자아’의 두 상이한 관점의 모순	140
5.1.3.3	‘자아’의 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’	141
5.1.4	‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’ 간의 ‘인과성’ 관계	143
5.1.4.1	‘객관적 활동성’의 원인으로서의 ‘순수 활동성’	144
5.1.4.2	‘객관적 활동성’의 순환적 모순	145
5.1.4.3	‘절대적 자아’의 ‘욕구’	146
5.1.5	‘자아’의 ‘욕구’	147
5.1.5.1	‘욕구’(Streben)로서의 ‘순수 활동성’	147
5.1.5.2	‘욕구’를 통한 실천이성의 증명	149
5.1.5.3	‘자아’의 무한한 활동성의 객관적 의미	150
5.1.5.4	‘무한한 욕구’의 객관적 의미	151

5.1.5.5 ‘욕구’ 의 무한성과 유한성 .....	152
5.1.5.6 무한성의 이념 .....	153
5.1.5.7 ‘자아’ 의 무한한 ‘욕구’ .....	154
5.1.6 ‘욕구’ 를 통한 ‘실천적 자아’ 와 ‘지적 자아’ 간의 통합 155	
5.1.6.1 ‘자아’ 의 벗어남의 ‘욕구’ .....	155
5.1.6.2 무한한 자아의 이념 .....	156
5.2 ‘자아’ 의 ‘욕구’ 속에 있는 ‘비아’ 의 ‘반욕구’ .....	158
5.2.1 ‘지식학’ 의 실천적 부분의 특성 .....	158
5.2.2 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형 .....	159
5.2.2.1 활동성으로서의 ‘욕구’ .....	160
5.2.2.2 대립되는 힘으로서의 ‘반욕구’ .....	160
5.2.2.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 힘의 균형 .....	161
5.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형으로서의 ‘느낌’ (Gefühl) .....	162
5.3.1 ‘충동’ (Trieb)과 ‘반성’ (Reflexion) .....	162
5.3.2 ‘자아’ 안의 ‘무력’ (Nicht-können)인 ‘느낌’ .....	163
5.3.3 ‘자아’ 속에 혼존하는 ‘느낌’ .....	164
5.4 ‘느낌’ 의 정립 .....	165
5.4.1 ‘정리5’ (Fünfter Lehrsatz)의 일반적 주석 .....	165
5.4.2 ‘충동’ 으로부터 도출된 ‘자아’ 의 ‘반성’ .....	166
5.4.3 도덕의 가능성으로서의 ‘충동’ .....	167
5.4.4 생명의 원리로서의 ‘느낌’ .....	168
5.4.5 ‘느낌’ 의 연역 .....	170
5.5 ‘느낌’ 의 규정과 경계지움 .....	171
5.5.1 느끼는 자로서의 ‘자아’ .....	171
5.5.2 느끼는 ‘자아’ 의 모순 .....	172
5.5.3 실재성에 관한 믿음 .....	173
5.6 ‘충동’ (Trieb)의 정립 .....	174
5.6.1 ‘동경’ (Sehnen)의 느낌 .....	174

5.6.2 ‘동경’과 ‘경계지움’	175
5.6.3 ‘느낌’의 객관적 전이	176
5.7 ‘느낌’의 대립	177
6. ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)	179
6.1 ‘지식학’과 무신론	179
6.2 ‘지식학’과 ‘초월적 실재론’	180
6.2.1 ‘지식학’과 ‘실재론’	181
6.2.2 ‘지식학’의 초월적 의미	182
6.3 ‘비판적 관념론’으로서의 ‘지식학’	182
6.4 ‘지식학’에 관한 잘못된 반박들	183
6.5 종합적 정신의 산물로서의 ‘지식학’	184
참고문헌	186

## 일 러 두 기

1. 이 책의 연구대상서인 『전체 지식학의 기초』의 독일어 표준본 그리고 한국어 표준본은 다음과 같다.

### \* 독일어 표준본

Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: Fichtes Werke Bd. I, hrsg. von I.H. Fichte, Berlin 1971.

### \* 한국어 표준본

파히태, 『전체 지식론의 기초』, 한자경 역, 서광사 1996.

2. 이 책에서 인용되는 파히태의 저서들은 편의를 위해 다음과 같은 약어를 사용한다.

### \* 약어

- a. Ü.B.: 『지식학의 개념에 관하여 Über den Begriff der Wissenschaftslehre』 (1794년). 이 책의 인용은 이 책의 초판(1794년)의 쪽수를 기록.
- b. S.W.: 『전체 지식학의 기초』 (1794년). 이 책의 인용은 I.H. Fichte가 편집한 전집의 쪽수를 기록.
- c. 그 외의 파히태의 글의 인용은 I. H. Fichte의 편집 전집의 권수와 쪽수를 기록(예: S.W. I, 13)

3. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.원칙, 1.1 제1원칙, 1.1.1 제1원칙의 성격 순으로 표시하였다.
4. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 '(q1.1)' 또는 '(e1.2)' 등은 철학지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 신경쓰지 않아도 된다. 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. 피히테의 생애 및 저작

#### 1.1 생애 요약

피히테는 1762년 5월 19일 독일의 오버라우지츠에 있는 람메나우라는 마을의 가난한 집안에서 태어남. 어느 귀족 후원자가 우연히 그의 재능을 알아보고 그를 당시의 유명한 ‘포르타’ (Pforta)라는 귀족학교에 다닐 수 있게 해준다. 1780년에서부터 예나, 비텐베르그, 라이프치히에서 신학을 공부함. 경제적인 어려움으로 인해 졸업시험도 치르지 않은 채 가정교사 등으로 다양한 경험을 하던 피히테는 그의 생애에 혁명과도 같은 칸트 철학을 만나게 됨. 1791년 학비용자를 요청하기 위해 칸트에게 제출했던 『모든 계시에 대한 비판의 시도』가 칸트의 추천으로 익명으로 출판되고 칸트의 종교서적으로 오해받던 이 글의 원저자가 알려지면서 피히테는 졸지에 유명인사가 됨. 이후 예나 대학의 교수로 부임하여 학문적인 전성기를 이룸. 이때부터 그의 철학사상을 대표하는 일련의 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)에 관한 저서들이 나옴. 그러나 1799년 ‘무신론 논쟁’에 휩싸여 피히테는 예나대학을 떠나 베를린으로 감. 이후 창립된 베를린 대학의 초대 총장까지 지내게 됨. 피히테는 1814년 1월 27일 전염병을 돌보다 장티푸스에 걸리게 된 간호사였던 부인에게 자신도 그 병에 전염되어 사망함.

#### 1.2 생애 해설

요한 고트리이프 피히테(Johann Gottlieb Fichte)는 1762년 5월 19일 독일 오버라우지츠(Oberlausitz)에 자리한 람메나우(Rammenau)라는 조그만 마을에서 한 레이스 제조공 집안의 여덟 남매 중 장남으로 태어났다. 그가 평생 존경하였던 아버지 크리스티안 피히테(Christian Fichte)는 성실하고 도덕적으로 매우 엄격하였지만 넉넉하지 못한 경제사정으로 인해 피히테를 좋은 학교에 보낼 형편이 못 되었다. 그러나 어린 소년의 자질을 일찍이 알아본 그 지역의 부유한 귀족 ‘밀티츠 남작’ (Freiherr von Miltitz)의 도움으로 피히테는 공부를 시작할 수 있게 된다. 그는 ‘마이센’ (Meissen)에 있는 시립학교를 거쳐 당시 유명했던 ‘포르타’ (Pforta)의 귀족학교에 1774년 10월에 입학을 하게 되고 이곳에서 1780년 가을까지 수준 높은 교육을 받게 된다.

1780년 겨울학기에 예나(Jena)대학에 진학한 피히테는 이듬해에 라이프치히(Leipzig)대학으로 옮겨 학업을 계속한다. 대학 초 주로 신학만을 공부하였던 피히테는 스피노자의 『윤리학』을 접한 후 곧 철학에 관심을 갖게 되고 본격적으로 철학공부에 몰두하게 된다. 그러나 자신의 오랜 후원자였던 ‘밀티츠 남작’의 죽음으로 인해 피히테는 대학 시절 동안 줄곧 경제적 어려움을 겪게 되고 가정교사 생활을 통해 어렵게 생계를 유지한다. 경제적인 어려움과 삶의 회의로 인해 자살 직전까지 갔었던 1788년 피히테는 스위스로 가게 된다. 취리히(Zürich)에서 한 가정교사 자리가 그에게 제공되었기 때문이다. 이곳에서 피히테는 1790년까지 머문다. 이 시기에 피히테는 클롭스톡(Klopstock)의 친녀였던 란(Johanna Maria Rahn)을 만나 사랑에 빠지게 되지만 어려운 경제적인 여건으로 인해 둘의 결혼은 1793년까지 미루어진다.

1790년 피히테는 라이프치히(Leipzig)로 다시 돌아온다. 여기서 한 학생에게 칸트철학을 가르치게 되는 계기로 인해 칸트철학에 대한 연구를 하게 된 피히테는 칸트의 『실천이성비판』과 『판단력비판』을, 그리고 마침내는 『순수이성비판』을 읽게 된다. 칸트철학에 대한 연구는 그의 사유에 완전히 새로운 혁명을 일으키게 되고 이후의 그의 사유 발전에 결정적인 영향을 미

치게 된다. 이처럼 칸트철학을 접하게 된 것이 자신의 삶의 결정적인 순간 이었다는 사실을 피히테는 자신의 편지글들 속에서 잘 표현하고 있다. 그의 가장 오래된 학창시절 친구였던 바이스훈(Friedrich August Weißuhn)에게 보낸 1790년 가을의 한 편지에서 피히테는 다음과 같이 적고 있다: “『실천 이성비판』을 읽고 난 이후 나는 새로운 세계에 살게 되었다. 절대 변경할 수 없는 절대적인 것이라고 믿어 왔던 명제들이 나에게서 완전히 뒤집어졌다; 결코 증명될 수 없을 것이라고 믿었던 것들, 즉 절대적인 자유의 개념이나 의무의 개념과 같은 것들이 나에게 증명되었고, 이것으로 인해 나는 더욱 더 기뻤다. 인간성에 대해 어떠한 주목을 하게 하는지 그리고 이 시스템이 우리에게 어떠한 힘을 제공해 주는지는 상상할 수 없을 정도이다. 그러나 나와 마찬가지로 이미 이 시스템을 발견했을 당신에게 말할 수 있는 것은 이것이다. 도덕이 그 근본에서부터 무너지고 의무라는 개념이 모든 사전에서 사라져버린 시대에 이것은 얼마나 축복인가.” (J.G.Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth & Hans Jacob, Bd. 1, Stuttgart 1968, 167쪽)

1791년 초 피히테는 바르샤우(Warschau)로 간다. 그곳에서 가정교사 자리를 얻기 위해서였다. 그러나 그 자리를 얻는 데 실패한 피히테는 곧 바로 쾨니히스베르크(Königsberg)로가 칸트를 찾아가게 된다. 학자금의 도움을 기대했던 피히테는 그해 짧은 기간(7월 13일부터 8월 18일까지)에 완성한 논문, ‘모든 계시에 관한 비판의 시도’ (Versuch einer Critik aller Offenbarung)를 칸트에게 제출하였다. 학자금을 얻는 데는 실패하였지만 칸트의 호의로 피히테는 단치히(Danzig)에 가정교사 자리와 자신의 첫 번째 작품을 출판해 줄 출판사를 소개받게 된다. 그 다음 해인 1792년 쾨니히스베르크의 이 출판사는 이 책의 저자를 익명으로 해서 출판하게 되고 당시에 오랫동안 칸트의 종교철학에 관한 저술을 기다려왔던 독자들은 이 책이 칸트가 익명으로 출판한 책일 것이라고 생각하여 큰 반향을 일으키게 된다. 그러나 칸트가 이러한 오해를 바로잡고 이 저서의 원 저자의 이름을 밝힘으로써 피히테는 갑자기 유명해지게 된다.

1793년 6월 16일 다시 취리히로 돌아온 피히테는 페스탈로치

(Pestalosszi)와의 적극적인 교제를 통해 자신의 교육적 성향에 많은 영향을 받게 된다. 이곳에서 피히테는 자신을 괴롭혔던 프로이센(Preußen)의 ‘검열방식’에 대한 비판이 담긴 ‘전단지’ (Flugschrift)를 작성하기도 했는데 여기서 그는 양도할 수 없는 권리로서의 사상의 자유를 요구하기도 했다. 그해 10월 22일 피히테는 드디어 그 동안 미루어 두었던 란(Johanna Maria Rahn)과의 결혼식을 올리게 된다. 결혼 후 피히테는 본격적으로 자신의 철학적 작업에 몰두한다. 이때 피히테는 ‘알게마이네 리터라투어-차이퉁’ (Allgemeine Literatur-Zeitung)에 몇 편의 글을싣게 되는데 그 중 하나가 ‘아에네시데무스’ (Aenesidemus)의 책에 대한 서평(Rezension)이었다. ‘아에네시데무스’는 ‘술찌’ (Gottlob Ernst Schulze)가 자신의 글을 발표하면서 사용한 가명이었다. ‘술찌’는 『라인홀드 교수에 의해 예나에 전해진 기초철학의 근본에 관하여. 덧붙여 이성비판의 월권에 반대하는 회의주의를 변호함 (Über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik)』이라는 글에서 당시 칸트철학의 계승자로 자처했던 라인홀드(Reinhold)와 칸트의 철학 체계를 비판하였고 피히테는 이 글에 관한 서평에서 술찌와의 논쟁을 통해 새로운 비판철학의 가능성을 모색하게 된다.

‘아에네시데무스’ 와의 논쟁을 통해 피히테는 이제 칸트의 비판철학을 새롭게 정초하고 하나의 유일한 원칙으로부터 전개된 보편적인 학(學)으로서의 철학을 서술해야겠다는 동기를 갖게 된다. 이처럼 아에네시데무스’에 대해 연구를 통해 새롭게 깨닫게 된 것에 관해 피히테는 1793년 말 ‘튀빙겐 신학교’ (Tübinger Stift)의 교수였던 ‘플라트’ (Johann Friedrich Flatt)에게 보낸 편지에서 다음과 같이 적고 있다: “우리 시대의 주목할 만한 작품 중 하나인 아에네시데무스의 글을 통해 나는 이전에 이미 예감하고 있었던 사실에 관해 분명한 확신을 갖게 되었다. 그것은 칸트와 라인홀드의 작업에 의해서는 철학이 아직 학문의 상태에 이르지 못했다는 것이다.” (Gesamtausgabe, Hrsg. Lauth/Jacob,

Bd. III2, 18쪽) 또한 피히테는 이 편지에서 아직 철학이 진정한 학문이 되지 못한 이유에 관해서도 이야기하고 있다: “하나의 유일한 원칙으로부터 전개됨을 통해서만 철학은 학문이 될 수 있다. [...] 그리고 이러한 원칙이 있다. 그러나 이 원칙은 그 자체로 아직은 제시되지 않았다” (같은 곳). 1793년 12월에 친구 하인리히 스텔파니(Heinrich Stephan)에게 보낸 편지에는 아에네시데무스로 인해 피히테가 새로운 철학적 시도를 계획하게 되었음이 잘 드러나고 있다: “아에네시데무스(Aenesidemus)를 읽어 본 적이 있는가? 그는 나를 상당히 오랫동안 혼란에 빠뜨렸다. 나에게 있는 라인홀드(Reinholt)의 생각을 무너뜨려 버렸고 칸트를 의심하게 만들었으며 나의 전 체계를 근본에서부터 흔들어버렸다. 자유롭게 사는 것은 이제 불가능해졌다. 그 어떤 것도 도움이 되지 않았다. 이제 다시 어딘가에 새롭게 정착해야만 했다. 그로부터 약 6주가 지난 지금 나는 이제 충실히 그렇게 행하려 한다. 내가 얻은 이 수학을 나와 함께 기뻐해 주길 바란다. 나는 이제 전체 철학이 거기로부터 쉽게 발전되어 질 수 있는 새로운 토대를 발견했다. 칸트는 정말 진정한 철학자이다. 그러나 그것은 단지 그 결과에서 볼 때 그러한 것이지 그 근본에 있어 그런 것은 아니다. 이 탁월한 사상가가 나를 놀라게 하는 것은 그가 진리의 근거를 제시하지 않고도 진리를 보여준 창조성을 소유하고 있었기 때문이다. 간단히 말해 나는 이제 우리가 수 년 내에 기하학과 같은 명증함(Evidenz)을 가진 철학을 소유하게 될 것이라고 믿는다” (*Gesamtausgabe*, Hrsg. Lauth/Jacob, Bd. III2, 28쪽). 또한 1794년 초 피히테는 드레스덴(Dresden)의 궁정설교자 라인하드(Franz Volkmar Reinhard)에게 보낸 편지에서 아에네시데무스가 자신의 생각을 어떻게 바꾸어놓았는지에 대해서 잘 말해준다: “철학은 그 자신 현 상태에서는 아직 학(Wissenschaft)이 아니라고 하는 생각을 아에네시데무스는 나에게서 사라지게 하였다. 대신에 다른 생각, 즉 철학은 실제로 학이 될 수 있고 곧 될 것이라는 생각을 더욱 강하게 만들어주었다. [...] 철학을 보편적인 학으로 근거 지우는 일이 가능해야만 하든지 그렇지 않든지 둘 중에 하나이다. 만약에 그것이 가능하지 않다면 이 불가능성이 명백히 설명되어져야 한다. [...] 그러나 만약에 그것이 가능하다면 그것이 실제로

되어야 한다. [...] 그러나 철학은 기하학이나 수학과는 달리 자신의 개념들(Begriffe)을 직관(Anschabung) 중에서 구성(construiren)할 수 없지 않느냐? — 그렇다; 만약 철학이 그렇게 할 수 있다면 정말 심각한 일일 것이다. 만약 그렇다면 우리는 철학이 아닌 수학을 소유하게 되는 것이기 때문이다: — 그러나 철학은 자신의 개념들을 누구나 인정해야 하는 하나의 유일한 원칙으로부터 사유를 통해 연역(deduciren)할 수 있고 또 해야만 하는 것이다.” (같은 곳 39쪽 이하)

이처럼 체계적인 학으로서의 철학을 정초하기 위한 계획에 몰두하고 있던 1794년 초에 피히테는 예나(Jena) 대학에서 초빙을 받게 된다. 당시 예나 대학의 교수였던 라인홀드가 킬(Kiel)로 옮겨가게 되면서 생겨난 자리였다. 비록 자기 자신의 생각을 분명히 하기 위해 피히테는 스스로 일년간의 유예 기간을 요구하기도 했지만 실지로 그는 바로 예나대학의 초빙을 받아들여 1794년 여름학기부터 공식적인 강의를 시작하였다. 그러나 여름학기를 시작하기 바로 전인 4월말 경 피히테는 체계적 학으로서의 철학의 기초에 관한 하나의 수고(Manuskript)를 이미 완성하였는데 그는 이것을 예나의 학생들과 학자들을 위해 독일어로 쓴 일종의 강의에 관한 안내와 초대의 글로 생각하여 『지식학 즉 소위 제일철학의 개념에 관한』이라는 제목으로 출판하였다. 그리고 이 소책자는 1798년 ‘이 학문에 관한 강의를 위한 초대의 글’이라는 부제가 빠진 채 가블러(Christian Ernst Gabler)에 의해 2판이 출판되게 된다.

피히테는 이 1794년 여름학기에 학자들의 학문적인 노력의 의미와 정당성에 관해 한 시간씩 공식적인 강의를 했다. 그리고 이 기간 동안 그에 의해 행해진 처음 다섯 번의 강의는 같은 해 가블러(Gabler)에 의해 『학자들을 규정함에 관한 몇 강의들 (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)』이라는 제목으로 출판된다. 또한 전체 지식학의 기초에 관한 그의 사적인 강의들 역시 그해 곧 바로 출판된다.

그 강의가 진행되는 동안 수강자들에게 그때그때 제공되었던 수고(手稿)들을 『수강자를 위한 수고(手稿)로서의 전체 지식학의 기초 Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer』라는 제목으로 출판되었던 것이다.

그 후 두 학기 동안 피히테는 대학의 평의회뿐 아니라 학생조합과도 갈등을 빚게 되어 소란스러운 시간을 보내게 되는데 그 결과 1795년 여름학기에는 강의를 중단해야 하는 지경에 이르기도 한다. 그러나 다행히 다음 학기에 다시 강의를 계속하게 된 피히테는 그로부터 소위 말하는

‘무신론 논쟁’ (Atheismusstreit)이 터질 때까지인 3년간을 성공적인 강의를 하며 무사히 보내게 된다. 이 기간동안 피히테는 『지식학의 제1 서론(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre)』(1797년), 『이미 철학적 체계를 소유한 독자들을 위한 지식학의 제2서론(Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophischen System haben)』이라는 지식학에 관한 두 개의 ‘서론’ (Einleitung) 뿐 아니라 지식학의 체계에 근거한 법철학과 도덕철학에 관해서도 저서를 내놓게 된다. 『지식학의 원칙에 따른 자연법의 기초(Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre)』(1796/1797년)와 『지식학의 원칙에 따른 도덕이론의 체계(Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre)』(1798년)가 바로 그것이다.

이처럼 예나대학에서의 생활에 만족하며 평화롭게 지내던 피히테에게 새로운 변화를 가져다 준 사건은 ‘무신론 논쟁’이다. 결국 피히테가 예나대학을 떠나게 되는 계기가 되었던 이 사건의 발단은 이러하다. 1798년 피히테의 옛 제자였던 포베르크(Forberg)는 ‘필로조피쉐 저널’ (Philosophische Journal)이라는 잡지에 ‘종교개념의 발전 (Entwicklung des Begriffs der Religion)’이라는 한 논문을 기고하게 된다. 1797년 아래로 이곳의 편집자였던 피히테는 이 논문의 내용이 불만족스러웠지만 게재를 허락하게 된다. 대신에 그는 이 논문의 과격한 내용을 완화시키는 의미에서, ‘신의 세계지배에 관한 우리 믿음의 근거에 관

하여(Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung)'라는 제목으로 서문 형식의 하나의 짧은 논문을 함께싣게 된다. 그러나 '작센 정부' (die Kursächsische Regierung)는 이 논문의 내용을 문제삼아 전부 압수하여 이 잡지를 금지시키며 피히테와 포베르크를 처벌할 것을 '바이마르 정부' (Regierung in Weimar)에 요구하였다. 이에 바이마르 정부는 편집자로서의 경솔함의 책임을 물어 대학 평의회를 통해 적어도 형식적인 질책을 전달할 것을 결정한다. 그러나 이와 같은 질책이 자신에게 가해진 사실을 안 피히테는 강력한 어조를 담은 두 개의 변론서(Verteidigungsschrift)를 작성하게 된다. 또한 그는 1799년 3월 22일 정부의 추밀 고문관(Geheimrat) 이었던 포익트(Voigt)에게 편지를 보내어 그가 대학 평의회로부터 받은 질책으로 인해 결국 사퇴의 압력을 받았음을 설명했다. 그러나 피히테의 이러한 글들은 그가 법률적인 청원을 통해 문제를 해결하려고 한 것으로 오해되어 바이마르 정부를 더욱 화나게 만들었다. 이로 인해 피히테는 편집자로서의 그의 부주의에 대한 질책을 받은 것에 그치지 않고 결국 해임되게 된다. 이일로 예나를 떠나게 된 피히테는 베를린으로 이주한다. 이는 당시 프로이센(Preußen)의 왕이었던 프리드리히 빌헬름(Friedrich Wilhelm) 3세가 바이마르 정부와는 달리 피히테에게 호의적인 태도를 보여 주였고 그에게 관용을 약속했기 때문이다.

베를린에서 머문 첫해 동안 피히테는 엄청난 저술활동을 하게 된다. 이 때 저술된 책들로는 『인간의 규정(Die Bestimmung des Menschen)』(1800년)과 그의 유토피아적 국가관에 관한 저서인 『완성된 상업국가. 법률학에 대한 부록으로서의 철학적 구상과 미래에 제공될 정치에 대한 검토(Der geschlossne Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik)』(1800년)가 있다. 이 외에도 피히테는 '지식학'에 관한 그 동안의 해설들에서부터 생겨난 오해들을 제거하기 위해 『가장 새로운 철학의 진정한 본질에 관해 위대한 독자들에게 보내는 명백한 보고. 독자들에게 이해를 촉구하려는 한 시도(Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die

*Leser zum Verstehen zu zwingen)』(1800년)를 출판하게 된다. 또한 1801년 이후부터는 베를린의 유력한 지식인들 그룹을 상대로 피히테는 자신의 ‘지식학’에 관한 사적인 강의를 하게 되는데 이들 중에는 당시 오스트리아의 외교사절로 베를린에 머물고 있었던 메테르니히(Metternich)도 포함되어 있었다.*

그러나 다른 한편으로 피히테는 이 시기에 동시대의 철학자들과의 관계에서 어려움을 겪게 된다. 이와 관련하여 우선 주목할 만한 사건은 1794년 처음 알게 된 이후 계속 이어져 왔던 셀링(Schelling)과의 오랜 철학적 친분이 끝나게 되었다는 것이다. 초창기에 피히테는 셀링을 아주 높게 평가하여 셀링의 최초의 작품이었던 『철학일반의 형식의 가능성에 관하여 (Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt)』(1795년)를 줄곧 자신의 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)에 대한 해설서로 추천하였다. 그러나 베를린에 머물던 시기에 와서 그는 셀링의 일련의 작품들, 즉 『자연철학의 체계에 관한 첫 번째 구상(Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie)』(1797년) 뿐 아니라 『사변적 물리학의 개념과 학문체계의 내적 조직에 관하여(Uber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems der Wissenschaft)』(1799년), 『초월적 관념론의 체계(System der transzendentalen Idealismus)』(1800년) 등을 공상(Schwärmerei)의 산물로 간주함으로 셀링 철학을 비판하게 되는데 이로 인해 셀링과의 관계는 단절되게 된다. 이로 인해 피히테와 셀링은 서로 다른 입장에서 논쟁을 하게 되었지만 헤겔이 그의 저서 『피히테와 셀링 철학체계의 차이(Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie)』(1801년)에서 셀링의 편을 들어줌으로써 피히테를 더욱 곤란하게 만들었다. 그러나 이러한 양자 간의 논쟁은 결국 피히테는 『지식학의 개념과 그것의 지금까지의 운명에 관한 보고(Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben)』(1806년)에서 그리고 셀링은 『자연철학과 개선된 피히테 이론과의 참된 관계와 자연철학 해설서에 관한 설명(Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten

Fichte'schen Lehre, einer Erläuterungsschrift der ersten)』(1806년)에서 각자 상대 이론을 평가하고 자기이론의 입장을 밝힘으로써 끝을 맺게 된다.

1805년 피히테는 당시 프로이센에 속해 있던 에어랑엔(Erlangen) 대학의 교수로 가기도 했지만 그곳에서 그는 그해 여름학기 동안만 머물고 다시 베를린으로 돌아온다. 다음 해인 1806년에 피히테는 그 동안 베를린과 에어랑엔에서 행한 자신의 강의록을 모아 다음의 세 권의 저서로 출판하게 된다: 『현시대의 특징들 [...] 1804-1805년 베를린에서 행해진 강의 중에서(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [...]. in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804-5)』(1806년), 『영적인 삶을 위한 지침들 혹은 종교론 [...] 1806년 베를린에서 행해진 강의 중에서(Die Anweisungen zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre [...] in Vorlesungen gehalten zu Berlin im Jahr 1806)』(1806년), 『학자의 본질과 자유의 영역에서의 그의 모습들에 관하여. 1805년 여름학기 에어랑엔에서 행해진 공식적 강의 중에서(Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer=Halbjahre 1805)』.(1806년)

그러나 그 사이 프랑스와의 전쟁이 발발하게 되고 프랑스군이 베를린을 점령하자 베를린에서 피히테의 강의 활동은 1806년 여름학기로 끝을 맺게 된다. 대신에 피히테는 자신이 1806년 겨울학기 강의를 새롭게 맺게 된 쾤니히스베르크(Königsberg) 대학으로 떠난다. 그러나 쾤니히스베르크도 프랑스 군대에 의해 점령되게 되자 피히테는 덴마크의 코펜하겐(Kopenhagen)으로 도피하게 되고 그곳에서 그는 독일 국민을 향한 그의 유명한 글들을 준비하게 된다. 이미 프랑스군에 의해 점령된 베를린에서 개인적인 위험에도 불구하고 라이프니츠에 의해 창설되었던 ‘학술원’ (Akademie der Wissenschaft)에서 그가 1807년 겨울학기동안 행한 이 강의는 다음해 『독일 국민에게 고함 Reden an die deutsche Nation』(1808년)이라는 제목으로 출판된다. 이 글에서 피히테는 독일 민족에게 완전히 새롭게 변화된

교육으로만 성취될 수 있는 ‘도덕적 개혁’ (sittliche Erneuerung)을 촉구한다. 그리고 이러한 ‘도덕적 개혁’ 을 새롭게 시작하고 실현해 나가기 위해 그는 완전히 새로운 교육의 시발점이 될 베를린 대학의 설립을 추진하게 된다.

이렇게 하여 1810년 가을 베를린에 새로운 대학이 설립되게 되고 피히테는 이곳에 교수진으로 초빙되었고 초대 총장(Rektor)으로까지 선출되게 되지만 학내 불화로 인해 총장직을 1811년 겨울학기에 그만두게 된다. 그러나 이곳 베를린 대학에서 피히테는 ‘지식학’과 관련하여 많은 강의들을 하게 되는데 그가 행한 강의들과 출판된 글은 다음과 같다: 『일반적 개요에서의 지식학(Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse)』(1810년), 그리고 피히테 자신에 의해 출판이 준비되었지만 결국 그의 사후에 출판된 강의록인 『의식의 사태들. 1810-11년 겨울학기 베를린 대학에서 행한 강의들(Die Thatsachen des Bewußtseyns. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810-11)』.(1817년) 또한 『논리학과 철학의 관계 혹은 초월적 논리학에 관하여. 1812년 미카엘제(祭)로부터 성탄절까지 행한 강의(Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik. Vorlesungen, gehalten von Michaelis bis Weihnachten 1812)』(1834년), 『의식의 사태들. 1813년 초의 강연들(Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813)』(1834년), 『지식학을 위한 입문강의. 1813년 가을 베를린 대학에서의 강연들(Die Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Herbst 1813 auf der Universität zu Berlin)』, 『지식학. 1812년의 강연들(Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812)』(1834년), 『지식학. 전쟁으로 인해 미완으로 남아있는 1813년 봄의 강연들(Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Kriegs unvollendet geblieben)』(1834년) 등은 피히테의 사후 그의 아들(I. H. Fichte)에 의해 출판된 강의록들이다.

1814년 1월 29일 피히테는 군인 병원에서 간호원으로 병사들을 돌보던 중 감염된 그의 아내에 의해 그 자신도 장티푸스(Nervenfieber)에 전염되

어 안타깝게도 52년간의 길지 않은 생을 마감하게 된다.(Edmund Braun의 『지식학의 개념에 관하여』1972, 편집자 서문에서 발췌 번역함)

### 1.3 생애 연보

#### 피히테 연보(年譜)

- 1762: 독일 5월 19일 오버라우지츠 람메나우에서 태어남
- 1774: 포르타(Pforta)라는 귀족학교에 입학
- 1780: 예나(Jena) 대학 입학 신학공부 시작
- 1781: 라이프치히(Leipzig) 대학으로 학교를 옮겨 신학과 철학 공부
- 1788: 스위스의 취리히(Zürich)에서 가정교사 생활 시작
- 1790: 라이프치히로 다시 돌아와 칸트철학을 접하게 됨
- 1791: 쾤니히스베르크(Königsberg)에 칸트(I. Kant) 방문
- 1792: 칸트의 도움으로 『도든 계시에 관한 비판의 시도』출판
- 1793: 취리히로 다시 돌아와 페스탈로치(Pestalosszi)등과 교제 요한 나 마리아 란(Jahanna Maria Rahn)과 결혼 ‘알게마이네 리터 라투어-차이퉁’에 ‘아에네시데무스’ (Aenesidemus)에 대한 논평 발표
- 1794: 예나대학의 교수로 초빙  
『지식학 즉 소위 제일철학의 개념에 관하여』, 『수강자를 위한 수고(手稿)로서의 전체 지식학의 기초』출판
- 1797: 『지식학의 제1서론』, 『이미 철학적 체계를 소유한 독자들을 위한 지식학의 제2서론』, 『지식학의 원칙에 따른 자연법의 기초』출판
- 1798: 『지식학의 원칙에 따른 도덕이론의 체계』출판  
‘무신론 논쟁’에 휩싸임
- 1799: 예나대학을 그만두고 베를린으로 이주
- 1800: 『인간의 규정』, 『완성된 상업국가. 법률학에 대한 부록으로서의

철학적 구상과 미래에 제공될 정치에 대한 검토』, 『가장 새로운 철학의 진정한 본질에 관해 위대한 독자들에게 보내는 명백한 보고. 독자들에게 이해를 촉구하려는 한 시도』 출판

- 1805: 에어랑엔(Erlangen) 대학의 교수로 임명
- 1806: 프랑스와 프로이센간의 전쟁으로 덴마크의 ‘코펜하겐’ (Copenhagen)으로 도피 이곳에서 그의 유명한 강의 ‘독일 국민에게 고함’의 원고 준비
- 1807: 베를린 ‘학술원’에서 한 학기 동안 ‘독일 국민에게 고함’이라는 제목의 강의를 행함
- 1808: 『독일 국민에게 고함』 출판
- 1810: 베를린 대학 교수로 초빙. 초대 총장에 선출됨  
『일반적 개요에서의 지식학』 출판
- 1811: 베를린 대학 총장직 사퇴
- 1814: 1월 19일 장티푸스로 사망

## 1.4 저작

### 1.4.1 전체 지식학의 기초

한국어 표준본: 요한 고트리이프 피히테, 『전체 지식론의 기초』 한자 경(역), 서 광사 (서울 1996)

원어 표준본: Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, In; Fichte Werke Vol. 1, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971

### 1.4.2 지식학의 개념에 관하여

한국어 표준본: 없음

원어 표준본: Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der  
Wissenschaftslehre, In; Fichte Werke Vol. 1, hrsg. von  
I. H. Fichte, Berlin 1971

## 2. 『전체 지식학의 기초』 해제

### 2.1 『전체 지식학의 기초』 요약

자신을 진정한 의미의 칸트철학의 후계자로 인식했던 피히테의 철학적 과제는 칸트철학의 완성이었다. 피히테는 자신의 철학 이론을 대표하는 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)의 체계를 통해 칸트철학의 완성을 시도한다. 피히테에 따르면 원칙상 가능한 두 가지 철학체계는 ‘관념론’ (Idealismus)과 ‘독단론’ (Dogmatismus)이다. ‘독단론’이 인식 주관과 무관한 사물의 독립성을 인정하는 이론이라면 ‘관념론’은 철저히 모든 사물의 인식주관 의존성을 주장한다. 이러한 이론을 피히테는 칸트가 주장했던 진정한 의미의 ‘비판철학’ (kritische Philosophie)이라 보았고 이를 자신의 ‘지식학’을 통해 완성하려고 한다. 피히테가 예나대학에 처음 부임한 1794년에 쓰인 『전체 지식학의 기초』는 예나대학에서의 그의 ‘지식학’ 강의의 수강자를 위한 노트였다. 이 책에서 피히테는 처음으로 자신의 ‘지식학’에 대한 체계적 설명을 시도한다. 모든 지식이 근거해야 할 하나의 유일한 원칙을 피히테는 이 책을 통해 찾아내고 정당화시킨다. 자기 자신의 존재를 단적으로 정립하는 ‘자아’의 자발적인 활동성에서 피히테는 모든 존재를 산출하는 ‘자아’의 능력을 본다. 이러한 ‘자아’의 자발성 속에서 비로소 ‘주체’와 ‘객체’가 통일되는 근원적 일치를 볼 수 있었기 때문이다.

### 2.2 『전체 지식학의 기초』 해설

데카르트에서부터 라이프니츠를 거쳐 칸트로 이어지는 근대철학의 발전은 ‘주체’ (Subjekt)에 관한 이론적 수학들이 철학적 체계로 자리잡아 가는 과정으로 볼 수 있다. 그리고 피히테는 이전의 근대철학의 역사에서 그 유래를 볼 수 없을 만큼 근본적인 방식으로 이 ‘주체’의 문제를 다룬 최초의 철학자이다. (Winterhager, 44쪽 참조) 데카르트에게서

시작된 인간 주체에 대한 발견은 이처럼 칸트를 거쳐 피히테에게서 이제 본격적인 빛을 보게 된다.

이처럼 피히테의 ‘주체’에 관한 사상이 잘 나타나 있고 그의 철학을 가장 잘 대변해 주는 것은 ‘지식학’ (*Wissenschaftslehre*)이라는 용어이다. 이는 그가 자신의 철학 체계를 스스로 ‘지식학’이라 부르고 있기 때문이다. 그러나 ‘지식학’이 의미하는 바를 한 마디로 요약하거나 그의 철학 체계로서의 ‘지식학’을 하나의 완결된 시스템으로 설명하는 일은 결코 쉽지가 않다. 1794년 『지식학의 개념에 관하여』에서 처음으로 ‘지식학’이라는 용어를 사용하기 시작한 피히테는 같은 해에 『전체 지식학의 기초』에서 자신의 철학 체계를 ‘지식학’이라는 이름 아래에서 본격적으로 서술하고 있다. 하지만 『전체 지식학의 기초』는 그 자신 ‘서문’에서 밝히고 있듯이 “그것은 부분적으로는 (강의에서 요구되는 것처럼) 내가 구두 강연으로 보충 설명을 들을 수 있는 청중” (한글판 9, S.W.87)을 염두에 둔 강의록 형식이기에 그 자체가 체계적이기보다는 “서술이 극히 불완전하고 미비” (한글판 8, S.W.87)하기 때문이다. 뿐만 아니라 그 후 계속된 ‘지식학’에 관한 저술들, 즉 『지식학의 특성의 개요 *Grundrisse des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*』(1795년), 『지식학의 새로운 서술의 시도 *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*』(1797년), 『지식학의 서술 *Darstellung der Wissenschaftslehre*』(1801년), 『지식학 *Die Wissenschaftslehre*』(1804년), 『일반적 개요에서의 지식학 *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*』(1810년), 『지식학 *Die Wissenschaftslehre*』(1812년) 등을 통해서도 피히테는 ‘지식학’이라는 이름으로 불리는 자신의 철학 체계 자체의 끊임없는 수정과 보완을 시도하고 있다.

흔히 『전체 지식학의 기초』로 알려져 있는 피히테의 주저(主著)의 원제목은 『수강자를 위한 수고(手稿)로서의 전체 지식학의 기초 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*』이다. 이 책은 피히테가 예나(Jena)에서 교수로서의 활동을 처음 시작했던 1794년에 쓰여졌다. 제목에서 알 수 있듯이 이 책은 ‘지식

학’ (Wissenschaftslehre)에 관한 자신의 강의를 듣는 학생들에게 교제로 제공되기 위해 한 장씩 쓴 책이다. ‘지식학’에 관한 그의 강의의 수강 자들을 위해 피히테는 같은 해에 이미 『지식학 혹은 소위 철학이라는 것의 개념에 관하여 Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie』라는 작은 안내서를 쓴 바가 있다. ‘지식학’에 관한 이 최초의 소책자에서 피히테는 철학의 개념을 새롭게 규정함으로써 자신의 철학적 연구 프로그램의 방향을 제시한다. 그에 따르면 철학은 “학문 일반에 관한 학문” (die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt) (ÜB 18쪽)이다. 말하자면 철학은 앎(Wissen)의 대상들에 관한 것이 아닌 앎의 행위와 그 가능성의 조건들에 관한, 요컨대 ‘지식일반’ (Wissen überhaupt)에 관한 학문을 의미한다. 이런 규정에 근거해서 피히테는 철학을 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)이라고 부른다. 그리고 이와 같은 의미에서의 ‘지식학’에 관한 일련의 프로그램의 첫 번째 결과가 바로 『전체 지식학의 기초』이다.

그러나 피히테가 이 저서에서 다루고 있는 것은 책의 제목에서도 알 수 있듯이 ‘지식학’ 자체에 관한 것은 아니라 지식학의 ‘기초’ (Grundlage)에 관한 것이다. 즉 ‘지식학’이 피히테에게서 ‘제일 철학’으로서의 ‘형이상학’ (Metaphysik)을 의미한다면, 다시 말해 모든 다른 철학적 분야들의 최상의 원칙들에 관한 학문이 ‘지식학’을 칭하는 것이라면 이 『전체 지식학의 기초』는 그와 같은 제일철학의 근거를 묻는 작업이다. 따라서 일종의 제일철학에 관한 성찰로서의 『전체 지식학의 기초』에서 피히테는 전통적인 형이상학적 문제를 다루지 않고 이러한 형이상학적 문제들이 어떻게 근거 지워질 수 있는지를 탐구한다. 요컨대 제일철학뿐 아니라 철학 전체가 근거해야 할 ‘토대’ (Grundlage)에 관해 탐구하는 것이 바로 『전체 지식학의 기초』의 과제인 셈이다.

또한 피히테가 이 책에서 구상하고 있는 것은 ‘전체’ (gesamt) 지식학의 기초이다. 따라서 그는 이론철학이나 실천철학 등과 같은 철학의 개별적 영역들에 관한 연구에 머무르지 않는다. 그가 구하고자 하는 것은 이러한 철학의 모든 가능한 개별적 영역들에 통일을 줄 수 있는 ‘근

거’ (Grund)이고 이 ‘통일된 근거’에 의거해서 서로 상이한 철학적 영역들의 독자성을 정당화시키는 것이다. 이런 점에서 피히테의 과제는 칸트가 행한 ‘비판’ (Kritik)의 작업과도 구별된다. 칸트는 ‘비판’에서 인간이 무엇인가를 알 수 있고 무엇인가를 의욕할 수 있다는 사실로부터 출발하여 이러한 ‘앎’ (Wissen)과 ‘의지’ (Wollen)의 조건들 (Bedingungen)이 무엇인지에 관해 되묻는다. 그러나 ‘전체 지식학의 기초’가 무엇인지를 해명하려는 피히테는 이와는 반대의 길을 간다. 즉 피히테의 방법은 비판에 의해 확보된 모든 존재와 앎의 최상의 조건들에서부터 출발하여 인식의 사실로 나아간다. 왜냐하면 모든 가능한 실재들의 원칙들을 도출해 내기 위해서는 ‘최상의 통일의 근거’에서부터 출발해야 하기 때문이다. 뿐만 아니라 특정한 시점의 실재들에 관한 연구, 즉 지금이나 과거의 실재들에 관한 연구만으로는 모든 가능한 실재들의 원칙들을 파악하지 못한다. 오늘 드러나지 않았던 원칙이 내일 모습을 나타낼 수도 있기 때문이다. 따라서 『전체 지식학의 기초』는 ‘비판’ (Kritik)의 작업과는 달리 최상의 원칙으로부터 출발하는 일종의 ‘시스템의 시작’ (Anfang eines Systems)인 것이다.

### 2.2.1 『전체 지식학의 기초』의 과제

『전체 지식학의 기초』에서 피히테가 스스로 제기한 과제는 한마디로 철학에서의 모든 가능한 주장들의 ‘근거’ (Grund)를 제시하는 것이다. 다시 말해 『전체 지식학의 기초』는 모든 다른 철학적 명제들이 거기로부터 도출되어야만 하는 상위 명제들, 즉 ‘원칙들’ (Grundsätze)을 제시해야만 한다. 먼저 피히테가 이러한 철학적 과제를 제시하게 된 배경을 살펴보자.

피히테는 같은 해에 앞서 출판된 『지식학의 개념에 관하여』(1794년)에서 칸트철학으로 대표되는 ‘비판철학’ (kritische Philosophie)의 새로운 정초를 시도한다. 여기서 피히테는 보편타당한 학문으로서의 철학을

하나의 유일한 ‘원칙’ (Grundsatz)으로부터 발전시키는 것을 근본 테마로 삼게 된다. 이러한 목표를 완성하기 위해 피히테는 단적으로 확실하게 타당한 하나의 유일한 근본원칙으로부터 전체 지식을 설명하고 근거지우는 일을 시도하게 된다. 이러한 ‘지식학’의 체계를 위한 초안을 세우는 과제는 『전체 지식학의 기초』에도 그대로 이어지게 된다.

이처럼 ‘어떻게 형이상학이 학으로서 가능한가?’라는 칸트철학의 물음을 새롭게 정초 지우고 칸트철학이 가려고 했던 길을 계속해서 가려고 했던 피히테는 자신의 철학이 진정한 의미에서 칸트철학의 완성이길 원했다. 물론 피히테는 이미 라인홀드(Reinhold)의 철학에서 칸트철학을 완성하려는 자신에 앞선 하나의 시도를 보았다. 즉 라인홀드는 그의 ‘기초철학’ (Elementarphilosophie)에서 칸트의 인식 능력들에 관한 이론은 ‘원칙’의 통일을 요구한다는 사실을 해명했다. 다시 말해 모든 인식의 ‘토대’ (Fundament)로서의 인식 능력들은 내적이나 외적인 경험으로부터 생겨나지 않은 의심할 바 없이 확실한 원칙을 요구한다는 것이다. 라인홀드에 따르면 의식 속에서 우리의 표상은 주체를 통해서만 주체와 객체의 구분이 가능하고 표상은 또한 이 주체와 객체에 관계 맺을 수 있다. 이와 같은 라인홀드의 ‘표상 능력 이론’ (Theorie des Vorstellungsvermögens)은 칸트 철학이 비록 그 출발에 있어서는 참되긴 하지만 “충분하게 증명되지는 못했다.” (nicht hinreichend begründet) (Ebbinghaus, 212쪽)는 입장이다. 이에 따라 라인홀드는 자신의 ‘표상 능력 이론’을 통해 칸트철학의 완성을 시도한다. 그러나 피히테의 관점에서 볼 때 라인홀드의 이러한 원칙 역시 불완전한 것이었다. 따라서 피히테 하나의 새로운 원칙을 제시하여 라인홀드 원칙의 불충분성을 보완하고 칸트 비판철학의 문제를 완전히 해결하려고 하였던 것이다.

그렇다면 피히테가 주목한 칸트철학의 문제점은 무엇이었나? 그것은 ‘우리는 사물자체(Ding an sich)가 없이는 칸트철학 안으로 들어올 수 없고, 이 사물자체의 개념을 가지고서는 그 안에 머물 수 없다’라는 저 유명한 ‘야코비’ (Jacobi)의 지적처럼 ‘물자체’ (Ding an sich)의 문

제로 대표된다. 피히테가 칸트철학의 핵심문제를 이 ‘물자체’의 개념에서 발견한 까닭은 이 개념이 칸트철학 자신의 체계, 즉 ‘비판철학’의 전제에 모순되는 개념이었기 때문이다. 그러면 피히테가 파악한 칸트 ‘비판철학’의 핵심은 무엇이었는가? 그것은 한 마디로 ‘대상의 인식 주관 의존성’이었다. 칸트에게서 대상인식의 주관적 제약성이 우선 첫 번째로 의미하는 바는 공간, 시간이 ‘감성’ (Sinnlichkeit)의 보편적 조건에 해당하고 이 조건 아래에서만 어떤 것이 우리 감관에 주어질 수 있다는 사실이다. 두 번째로 인식의 주관적 제약성에 관한 칸트 이론이 의미하는 바는 우리의 ‘지성인식’ (Verstandeserkenntnis), 즉 ‘보편적인 특징들을 통한 대상에 대한 인식’은 감성에 주어지는 ‘현상’ (Erscheinung)들에 제한된다는 것이다. 이와 같은 칸트의 대상인식의 주관적 제약성이 함축하고 있는 존재론적 의미는 우리가 ‘지성개념’을 통해서는 결코 존재론적으로 완전한 인식, 즉 그 자체로 있을 수 있는 것에 대한 인식을 소유할 수 없다는 것이다. 칸트에 따르면 우리는 단지 ‘범주’ (Kategorie)를 통해서 가능한 경험의 통일을 위한 잡다한 현상들의 연관관계만을 인식할 수 있다. 즉 순수지성개념들은 가능한 경험 중에 있는 현상들의 필연적인 연관성과 관계해서만 참된 의미를 갖기 위해 현상의 세계를 넘어서려는 모든 시도는 실패하게 된다.

여기서 칸트철학이 해결해야 할 가장 어려운 과제는 어떻게 감관을 통해서 주어지지 않는 현상들의 필연적인 질서가 현상들에 개입하여 적용될 수 있는지를 설명하는 일이다. 다시 말해 잡다한 현상들을 하나의 대상이라는 개념으로 통일하기 위해 현상들 중에 포함되어 있지 않은, 따라서 그 자체로는 현상이 아닌 그러한 통일과 현상을 어떻게 관계 맺게 할 수 있는지를 설명해야 하는 어려움이 칸트철학에 주어진 최대의 과제였다. 칸트는 이에 대해 우리가 현상들의 연관 관계를 만들어낸다고 설명한다. 즉 우리가 만들어 내는 것은 사물자체가 아니라 우리에게 주어진 표상들의 연관 관계이다. 이처럼 인식주관이 현상들에 연관 관계를 부여함으로써 나 자신에 대한 의식의 통일 속에서 내가 의식할 수 있는 모든 것의 가능한 필연적 통일이 이루어지게 된다. 따라서 순수지성개념

은 단지 직관일반이 자기의식의 통일 속에서 가능한 통일의 조건들에 관한 개념일 뿐이다. 바로 이러한 칸트철학의 핵심이 피히테가 발견한 ‘비판철학’의 문제였고 따라서 피히테는 이로부터 자신의 철학의 새로운 전환을 시도하게 된다.(Ebbinghaus, 215 참조)

칸트에게서 대상인식의 주관적 제약성의 이론이 의미하는 바는 결국 우리가 경험의 대상을 혹은 경험의 총체로서의 ‘자연’을 어떤 의미에서 생산해 낸다는 것이다. 그런 점에서 인식의 대상은 바로 인식주관에 의존하고 있는 것이다. 그런데 여기서 인식주관이 경험의 대상을 만들어 낸다는 의미는 대상을 산출하되 그것의 사유 가능한 형식에 따라서 대상을 산출한다는 뜻이다. 따라서 형식으로서의 대상에 의해 규정되어지는 것, 그 내용은 지성의 행위를 통해서는 생산되지 않는다. 왜냐하면 우리에게 어떤 것이 현상하는 것, 즉 감성에 주어지는 것에 대한 원인은 우리 ‘자기의식의 행위’에 있지 않고 모든 사유에 독립해 있는, 그래서 우리에게는 전혀 알려지지 않은 사물자체에게 있기 때문이다. 바로 이점에서 피히테는 칸트의 인식의 주관적 제약성 이론을 자신이 더 잘 이해했다고 여기고 칸트의 이론을 파괴해 버린다. 칸트의 이론에서 우리의 지성개념들은 단지 현상과의 관계를 통해서만 ‘실재성’(Realität)을 갖는 것이지 결코 그 자체로 독립적으로 존재하는 것과의 관계 맷음은 존재하지 않는다. 반면에 피히테에 따르면 모든 가능한 실재성은 그것의 근거를 우리 ‘지성’(Verstand)속에 갖는다. 따라서 어떤 것이 ‘지성’을 통해서 사유되지지 않는 한 어떤 것이 존재하는 것은 불가능하다.

결국 칸트에게서는 모든 지성인식은 그것의 가능한 실재성에 있어서는 우리 감성의 주관적 조건에 따라 주어진 것에 결국은 의존적인 반면에 피히테는 모든 가능한 실재성이 사유하는 주체를 통해서 주체에 의존적임을 주장하는 이론이다. 이러한 차이점을 근거로 해서 피히테는 자신의 ‘비판철학’(kritische Philosophie)과 ‘독단철학’(dogmatische Philosophie)을 구분한다. 피히테가 진정한 의미에서의 칸트철학의 완성이라고 생각한 ‘비판철학’ 혹은 ‘관념론’은 다음과 같이 주장하는 이

론이다: 사유하는 주체로서의 자아는 결코 자신에게 독립적인 존재, 즉 사물자체에 의존적일 수 없다. 오히려 모든 가능한 존재는 ‘나의 사유의 법칙에 따라 산출된 존재에 관한 사유’ 일 따름이다. 반면에 칸트 자신이 거절하려고 했던 ‘독단론’은 ‘사유하는 나에게서 독립적인 존재’를 전제하는 것이다. 따라서 ‘나’는 감관이라는 점에서 사물자체에 의존적 이게 된다. 즉 나의 사유가 나 자신과 구별되는 어떤 것, 즉 나 자신이 아닌 것을 표상함에 있어 그것의 함께 작용함 없이는 나의 사유가 결코 가능하지 않다는 점에서 바로 이러한 사물자체에 의존적이라고 여기는 이 론이다.(Ebbinghaus, 216 참조)

피히테는 이와 같은 ‘관념론’과 ‘독단론’의 싸움은 인간 ‘자아’에 대한 이해의 차이에 기인한다고 보았다. 따라서 그는 1797년의 『지식학의 첫 번째 서문』에서 “관념론자와 독단론자간의 싸움은 사실 자아의 독립성에 사물의 독립성이 희생될 것이냐 아니면 반대로 사물의 독립성에 자아의 독립성이 희생될 것인가의 문제이다.” (S.W. I, 432)라고 말하고 있다. 결국 피히테는 우리에게 의존적이지 않으면서 독립적으로 등장할 수 있는 것은 아무 것도 없다고 주장한다. 이처럼 피히테가 엄격한 의미에서의 ‘관념론’의 길을 갈 수 있었던 것은 칸트가 늘 부인하였던 ‘지적직관’ (intellektuelle Anschauung)의 능력을 그는 인정하였기 때문이다. 이러한 ‘지성’ 혹은 ‘자아’의 자기산출과 자기파악의 체계적 형태는 피히테에 의하면 단지 ‘지식학’의 형태에서만 가능하다. 따라서 모든 개별 학문은 그것이 ‘하나의 유일한 원칙’에 근거하고 있는 한에 서만 ‘하나의 통일적 구조’를 소유하게 되는 것이다. 이러한 통일된 체계에 기초를 놓고자 하는 것이 바로 『전체 지식학의 기초』의 과제이다.

### 2.2.2 ‘지식학’의 근본 원칙들

피히테는 『전체 지식학의 기초』에서 먼저 ‘비판철학’의 최상의 원칙이 무엇인지를 찾아내고 그 발견의 과정에 관해 서술한다. 앞서 언급하였

듯이 라인홀드 철학이 찾고자 하였지만 결국 발견하지 못한 ‘비판철학’의 최상의 원칙으로 피히테는 ‘자아’ (Ich)를 발견하게 되고 이를 최상의 원칙으로 제시한다. 마치 경험적 의식의 경우, ‘자기의 식’ (Selbstbewußtsein) 속에서 사유하는 자아가 사유의 주체이면서 동시에 그 사유의 대상임이 의심할 수 없는 분명한 사실이듯이 사유하는 자아가 모든 나의 사유의 근저에 놓여 있다는 것 역시 분명한 사실이다. 여기서 피히테는 ‘주체’ 와 ‘객체’ 의 동일성의 가능성을 보게 된다. 이처럼 나 자신에 관한 사유 속에서만 ‘주체’ 와 ‘객체’ 의 동일성이 존재 할 수 있다는 것을 피히테는 그의 첫 번째 ‘원칙’ (Grundsatz)에서 ‘자아=자아’ (Ich=Ich)라는 표현으로 설명하고 있다. 이와 같은 동일률로 표현된 모든 지식이 근거해야 할 ‘지식학’ 의 첫 번째 원칙을 피히테는 ‘자아는 자신의 존재를 단적으로 근원적으로 정립한다.’ (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein)라는 명제로 제시하고 있다. 이러한 첫 번째 명제가 말해주는 바는 ‘나’ (Ich)라는 것은 나 자신에 관한 사유의 가능성 속에서만 ‘나’ 일 수 있고 따라서 ‘나’ 는 자신에 관한 사유 속에서만 ‘나의 존재’ 를 가질 수 있다는 것이다. 사유 가능한 것 중에서 이러한 원칙에 앞서서 주어질 수 있는 것은 없고 오히려 모든 사유 가능한 것에 앞서 이 원칙이 선행한다. 왜냐하면 모든 사유 가능한 것들은 사유 함 속에서의 자신의 존재를 단지 ‘자아’ 에 대해서만 그리고 ‘자아’ 를 통해서만 가질 수 있기 때문이다. 따라서 이러한 사유 가능한 것들의 존재는 자아의 존재와는 달리 자기 자신을 통해서는 정립 될 수 없고 단지 ‘자아’ 를 통해서만 정립되어지는 존재인 것이다.

피히테가 이처럼 첫 번째 원칙에 도달하게 되는 것은 단지 없는 것으로 생각될 수 있는 것은 없는 것으로 빼놓고도 도저히 없는 것으로 생각될 수 없는 것을 찾아가는 과정을 통해서이다. 도저히 없는 것으로 생각될 수 없는 것은 바로 ‘사유자체’ (Denken selbst)이다. 왜냐하면 그것을 없애버리려는 시도 그 자체가 바로 사유이기 때문이다. 여기서 ‘사유’는 한 주체의 속성을 의미하는 것이 아니다. 그것은 오히려 주체 일반을 하나의 주체가 되도록 만드는 것이며 그런 점에서 그것은 주체와 객체의

통일을 연결해 주는 것이다. 즉 ‘자유’는 ‘지식의 통일’을 의미한다. 이러한 ‘지식의 통일’을 경험 중에서 잘 보여주는 것이 ‘자기의식’ (Selbstbewußtsein)의 예이다. 자기 자신을 의식하는 자는 여기서 무엇을 아는 주체가 바로 의식되는 객체라는 사실을 알게 된다. 그러나 주체와 객체가 자기의식 속에서 동일한 것이라면 주체와 객체 속에 있는 지식은 자기 자신을 동일한 것으로 알게 된다. 이러한 지식 가운데서 이 지식이 자신을 ‘하나의 단적으로 동일한 지식’으로 알게 되는 한 주체와 객체의 구별은 없어진다. 서로 다른 것을 구별하는 모든 상이함도 이러한 통일의 배경에서만 비로소 나타나게 된다. 이와 같은 경험 가능한 자기의식에 비유해서 피히테는 의식의 통일을 ‘자아’ (Ich)라고 부른다. 그리고 이러한 의식의 통일이 무제약적이라는 점에서 피히테는 이 의식의 통일을 ‘절대적 자아’ (das absolutes Ich)라 칭한다.

‘의식의 통일’이 첫 번째 원칙에서 말해졌다면 이제 두 번째 원칙이 필요하다. 『전체 지식학의 기초』가 서로 상이한 것들에 관한 지식을 의미하는 실제적인 지식에 관해서 설명하는 한에서 이 ‘지식학’의 기초는 하나의 원칙에만 머물 수 없다. 두 번째 원칙이 ‘특수화의 원칙’을 말해 준다. 이 두 번째 원칙은 어떤 점에서는 통일의 원칙을 부정하는 것이다. 왜냐하면 이 두 번째 원칙이 ‘서로 다른 것’을 근거 지 womb으로써 그 자신 ‘순수한 통일’을 부정해 버리는 것이 되기 때문이다. 그러나 이 두 번째 원칙은 다른 한편으로는 통일을 전제하고 있다. 왜냐하면 상이한 것들은 그것이 서로 구별되어 질 수 있는 어떤 통일 속에서 파악될 때에만 그 자체로 ‘서로 다른 것’으로 존재할 수 있는 것이기 때문이다. 따라서 두 번째 원칙은 어떤 점에서는 첫 번째 원칙에 제약되어 있다고 할 수 있지만 또 다른 점에서는 그렇지 않다고 말 할 수도 있다. 두 번째 원칙은 어떤 점에서 볼 때는 첫 번째 원칙으로부터 추론해서 생겨나는 것이다. (Jacobs, XIIII 이하)

첫 번째 원칙에서는 ‘자아’가 자기 자신을 안다고 말해진다. 다른 말로 하면 ‘지식’이 자기 자신을 안다는 것이다. 이러한 ‘지식’ 속에서 ‘지식’은 자기 자신을 자기 자신으로 아는 것이지 그 어떤 다른

것으로 아는 것이 아니다. 만약에 그것이 자기와 다른 타자를 자기 자신에서부터 거절한다면 그것은 타자를 의식 속에서 파악한 것이 아니다.

‘지식’은 의식되어 질 수 있기 위해서는 ‘타자에 있어서’ 자신을 한계 지워야만 한다. 그러나 만약에 지식이 자신을 단지 한계 지워진 것으로서만 알 수 있다면 이 지식은 항상 자신의 한계를, 즉 ‘한계 짓는 자’를 아는 것이다. 지식은 자기 자신을 알 뿐 아니라 같은 순간에 타자가 자신에 어떤 것을 반정립하였다는 것도 아는 것이다. 따라서 ‘정립’(Setzen)이 정립으로서 가능하기 위해서는 ‘반정립’을 요구한다. 어떠한 지식도 무엇인가를 알고 있지 않는 그러한 자기 자신을 알 수는 없다. 지식의 직접성은 단지 타자를 통한 매개 속에서만 드러난다. 결국 지식 속에서는 이 지식에 어떤 것이 대립해 있고, 반정립이라는 점에서 대립해 있는 자로서 의식된다. 이와 같이 ‘자아’가 아닌 것으로서 ‘자아’에 대립해 있는 것을 피히테는 ‘비아’(非我, Nicht-Ich)라고 부른다.(Jacobs, XIV 참조) 여기로부터 두 번째 원칙이 생겨난다. 이 두 번째 원칙이 반성적으로 보여주고 있는 사태는 ‘자아’와 구별되는 것, 즉 그런 점에서 ‘비아’인 것에 관한 사유 역시도 ‘자아’의 사유라는 점이다. ‘자아’의 모든 사유는 필연적으로 그 근거를 자기 자신 속에 가지고 있다. 따라서 ‘자아’가 ‘비아’를 사유함 없이는 ‘자아’ 속에서의 ‘비아’의 가능성도 결코 존재하지 않게 된다.(Ebbinghaus, 219쪽 참조) 결국 ‘비아는 자아에 대해서 단적으로 대립된다.’(es wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich)라는 명제를 피히테는 ‘지식학’의 두 번째 원칙으로 정식화시킨다.

그러나 여기서 ‘어떻게 이러한 반정립의 행위가 가능할 수 있는가?’라는 의문이 생겨난다. ‘자아’는 본질상 자기 자신을 정립한다. 그렇다면 두 번째 원칙이 함축하고 있는 ‘비아’의 정립은 ‘자아’를 지양(Aufhebung)시키는 것을 의미하게 된다. 만약 우리가 ‘비아’의 표상을 ‘자아’의 지양을 통해 생겨나게 한다면 이를 통해 우리는 ‘비아’에 관한 표상을 우리가 ‘자아’에 관한 하나의 가능한 규정으로 만드는 것이 된다. 그렇다면 이와 같은 자기 자신을 지양하는 행위는 ‘자아’의

본질로 인정되는 자기 자신의 정립의 행위와 분명한 모순에 빠지게 되는 것이다. 물론 피히테는 ‘자아’가 ‘비아’에 관해 사유할 수 있는 구체적 사유의 가능성은 ‘자아’의 자기 자신을 통한 지양을 통해서는 이해될 수 없다고 답한다. ‘자아’가 자신과 구별되는 ‘비아’에 관해 사유하는 한에서 모든 사유 가능성의 전체가 지양되는 것이 아니라 단지 ‘부분’ 만이 지양됨을 피히테는 말한다. 이 속에 바로 ‘자아’가 자신과 구별되는 것으로 표상 하는 대상들에 관한 표상의 가능성이 존재한다. 이런 점에서 피히테는 ‘자아는 자아 안에서 가분적인 자아에 대해 가분적인 비아를 대립시킨다.’ (Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen)라는 명제를 ‘지식학’의 세 번째 근본 원칙으로 정식화시킨다. 이 명제가 의미하는 바는 결국 어떤 것에 관한 특정한 사유는 모든 사유 가능한 것 일반에 관한 사유도 아니고 그렇다고 무(Nichts)에 관한 사유도 아니라는 것이다. 이 특정한 사유 속에서는 ‘자아’를 통해 단지 일정한 사유 가능한 것이 사유되고 일정한 사유 가능한 것은 사유되어지지 않음을 의미한다. 결국 피히테가 이 세 번째 원칙을 통해 제시하는 바는 사유 가능한 것에 관한 사유를 ‘비사유’(Nicht-Denken)를 통해 제한하거나 또는 사유 가능한 것을 단지 부분적으로 사유하는 가능성인 것이다.(Ebbinghaus, 219 이하 참조)

### 2.3 『전체 지식학의 기초』 상세 목차

#### 『전체 지식학의 기초』의 목차

- Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (in: Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971) 및 우리말판 『전체 지식론의 기초』(한자경 역, 서광사, 1996)에 따름.

제2판 서문

제1판 서문

## 제1부 전체 지식론[학]의 원칙

제1장 단적으로 무제약적인 제1원칙

제2장 내용에 있어 제약된 제2원칙

제3장 형식에 있어 제약된 제3원칙

## 제2부 이론적 지식의 기초

제4장 정리1

A 분석되어야 할 종합적 명제의 규정

B 제시된 명제 안에 포함된 반대명제 일반의 종합

C 대립된 명제 중 첫 번째 명제 자체에 포함된 반대명제의 상호규정에의 한 종합

D 대립된 명제 중의 두 번째 명제에 포함된 반대명제의 상호규정에의한 종합

E 제시된 두 종류의 상호 규정 사이에 발생하는 반대명제의 종합적 통일  
표상의 연역

## 제3부 실천적 지식의 기초

제5장 정리2

제6장 정리3 자아의 욕구 안에는 그것과 균형을 이루는 비아의 반욕구가 동시에 정립된다

제7장 정리4 자아의 욕구, 비아의 반욕구 그리고 그 둘 간의 균형은 정립되어야 한다

제8장 정리5 느낌 자체는 정립되고 규정되어야 한다

제9장 정리6 느낌은 계속 규정되고 경계지어져야 한다

제10장 정리7 충동 자체는 정립되고 규정되어야 한다

제11장 정리8 느낌 자체는 대립될 수 있어야 한다

## 2.4 주요 용어

#### 2.4.1 원칙(Grundsatz)

피히테가 『전체 지식학의 기초』에서 우선적으로 행하는 작업은 모든 지식이 근거해야 할 최상의 원칙을 구하는 것이다. 피히테가 구하고 있는 원칙은 모든 지식이 이 원칙에 근거하고 있지만 그 자신은 최상의 원칙이라는 점에서 증명되거나 규정될 수 없는 원칙이다. 이런 점에서 피히테는 이 최상의 원칙을 ‘단적으로 무제약적’이며 ‘절대적’인 원칙이라고 부른다. 모든 지식이 근거해야 할 이러한 근본 3가지 원칙은 첫째, 단적이고 무제약적인 ‘정립의 원칙’, 두 번째, 내용에 있어 제약된 ‘반정립의 원칙’ 그리고 세 번째는 형식에 있어 제약된 ‘근거의 원칙’이다. 이러한 지식학의 세 가지 명제들은 정립, 반정립, 대립을 통하여 규정 가능한 정립과 같은 초월적인 의식 행위를 출발점으로 삼는다. 결국 이러한 초월적 의식행위의 절대적 원리로서 그 정점에 서 있는 것은 ‘자아’의 자발적인 행위이다.

#### 2.4.2 관념론(Idealismus)

피히테에 의하면 단지 두 가지 철학적 체계만이 가능하다. ‘관념론’(Idealismus)과 ‘독단론’(Dogmatismus)이 바로 그것이다. ‘관념론’은 사유하는 자아에 독립해서 그 자체로 존재하는 사물자체를 인정하지 않는 이론이다. 이와는 반대로 ‘독단론’은 사유하는 자아에 의존적이지 않은 존재를 전제하는 이론이다. 피히테에 의하면 칸트의 이론에서처럼 사유하는 주체가 인식과 관계해서는 자신과 무관한 존재에 의존하고 있는 그래서 그것을 전제함 없이는 대상에 대한 인식이 불가능한 것으로 여기는 이론이 바로 ‘독단론’에 해당한다. 따라서 피히테는 이러한 독단적인 관념론이 문제를 해결하고 진정한 의미에서의 관념론, 즉 ‘비판적 관념론’을 자신의 ‘지식학’(Wissenschaftslehre)을 통해 제시하려고 한다.

### 2.4.3 ‘자아’ (das Ich)

피히테는 최초로 ‘자아’의 철학을 완성한 철학자이다. 데카르트에게 있어 모든 학문의 근거로서 더 이상 의심할 수 없는 나의 존재인 ‘자아’ (ego)는 모든 인식의 근거이자 그의 형이상학적 체계의 토대였다. 그러나 데카르트의 방법적 회의의 결과는 그 의심의 과정 속에서 부정하였던 외부 대상의 존재를 더 이상 자기의식으로서의 나의 존재만으로는 해명할 수 없는 한계를 지니게 된다. 즉 데카르트에게 있어 외부의 물질 세계는 그 자체로는 의심스러운 것이기에 오로지 신(神)의 선함에 의존 해서만 그 존재를 보장받을 수 있는 영역이다. 이것이 칸트가 데카르트의 이론을 ‘회의적 관념론’이라고 비판한 까닭이다. 피히테는 이러한 데카르트의 관념론과 달리 ‘자아’의 자발적인 활동성에 주목한다. 피히테의 ‘자아’는 그 자신 스스로를 정립하는 자로서 의심할 수 없는 존재이면서 동시에 모든 대상을 정립하는 자발적 활동성이다. 이로 인해 피히테는 ‘자아’를 통한 ‘비아’의 존재 가능성을 해명할 수 있게 된다. 피히테에게 있어서 이제 비로소 ‘사유’와 ‘존재’, 즉 ‘주체’와 ‘객체’, ‘자아’와 ‘비아’의 온전한 통합이 이루어지게 된 것이다.



## 제 2 부 철학 지식지도

### 1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 요한 고트리이프 피히테
- 토픽 ID: mod\_fichte
- 상위 토픽명: 서양근대철학자
- 상위 토픽 ID: mod\_philosophers

#### 내부 어커런스

원어 이름: Johann Gottlieb Fichte

영어 이름: Johann Gottlieb Fichte

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:

영어 웹사이트:

한국어 웹사이트:

#### 연관 관계

저작:

저작1: 전체 지식학의 기초(mod\_fichte\_basis)

저작2: 지식학의 개념에 관하여(mod\_fichte\_concept)

관계된 철학자:

『전체 지식학의 기초』에서 언급된 철학자:

임마누엘 칸트(mod\_kant), 르네 데카르트(mod\_descartes), 베네딕투스 테스페리노자(mod\_spinoza), 칼 레오나르드 라인홀드(mod\_reinhold)

『지식학의 개념에 관하여』에서 언급된 철학자:

칼 레오나르드 라인홀드(mod\_reinhold), 살로몬 마이몬(mod\_maimon), 임마누엘 칸트(mod\_kant)

기여한 철학 분야:

『전체 지식학의 기초』가 기여한 철학분야:

인식론(mod\_epistemology), 형이상학(mod metaphysics)

『지식학의 개념에 관하여』가 기여한 철학분야:

인식론(mod\_epistemology), 형이상학(mod metaphysics)

기여한 철학 이론:

『전체 지식학의 기초』가 기여한 철학이론:

관념론(mod\_idealism), 독일이상주의(mod\_german\_ideal)

『지식학의 개념에 관하여』가 기여한 철학이론:

관념론(mod\_idealism), 독일이상주의(mod\_german\_ideal)

## 2. 철학 문헌 지식지도

• 토픽명: 전체 지식학의 기초

• 토픽 ID: mod\_fichte\_basis

• 상위 토픽명: 서양근대철학문헌

- 상위 토픽 ID: mod\_phil\_texts

### 내부 어커린스

원어 제목: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer

영어 제목:

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판 년도: 1794

### 외부 어커린스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림:

원어 디지털 텍스트:

영어 디지털 텍스트:

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: mod\_fichte\_basis\_km.xtm

### 연관 관계

저자: 요한 고트리아프 피히테(mod\_fichte)

관계된 철학자: 임마누엘 칸트(mod\_kant),

르네 데카르트(mod\_descartes),

베네딕투스 데 스피노자(mod\_spinoza),

칼 레오나르드 라인홀드(mod\_reinhold)

기여한 철학 분야: 인식론(mod\_epistemology),

형이상학(mod metaphysics)

기여한 철학 이론: 관념론(mod\_idealism),

독일이상주의(mod\_german\_ideal)

### 3. 철학 용어 지식지도

#### 3.1 원칙

- 주요 용어 토픽명: 원칙(전체 지식학의 기초)
- 주요 용어 토픽 ID: t1
- 철학 용어 토픽명: 원칙
- 철학 용어 토픽 ID: t\_mod\_principle

#### 내부 어커린스

원어 용어: Grundsatz

영어 용어: principle

한자 표기: 原則

용어 설명: 1부 2.4.1

#### 외부 어커린스

용어 설명: 1부 2.4.1

#### 연관 관계

사용한 철학자: 요한 고트리히트 피히테(mod\_fichte)

사용한 철학 문헌: 전체 지식학의 기초(mod\_fichte\_basis)

사용한 내용 토픽: 원칙 c.1

#### 3.2 관념론

주요 용어 토픽명: 관념론(전체 지식학의 기초)

주요 용어 토픽 ID: t2

철학 용어 토픽명: 관념론

철학 용어 토픽 ID: t\_mod\_idealism

### 내부 어커런스

원어 용어: Idealismus

영어 용어: idealism

한자 표기: 觀念論

용어 설명: 1부 2.4.2

### 외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

### 연관 관계

사용한 철학자: 요한 고트리아프 피히테 (mod\_fichte)

사용한 철학 문헌: 전체 지식학의 기초 (mod\_fichte\_basis)

사용한 내용 토픽: 관념론 c.2

## 3.3 자아

•주요 용어 토픽명: 자아 (전체 지식학의 기초)

•주요 용어 토픽 ID: t3

•철학 용어 토픽명: 자아

•철학 용어 토픽 ID: t\_mod\_self

### 내부 어커런스

원어 용어: Ich

영어 용어: self

한자 표기: 自我

용어 설명: 1부 2.4.3

## 외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

### 연관 관계

사용한 철학자: 요한 고트리이프 피히테 (mod\_fichte)

사용한 철학 문헌: 전체 지식학의 기초 (mod\_fichte\_basis)

사용한 내용 토픽: 자아 c.3

## 4. 철학 문헌 내용 지식지도

### 1. 원칙(Grundsatz) (e1.1/q1.2)

#### 1.1 제1원칙(Erster Grundsatz)

##### 1.1.1 제1원칙의 성격

1.1.1.1 단적으로 무제약적인 원칙 (e1.1.1.1/q1.1.1.1.2)

1.1.1.2 사행(事行)으로서의 원칙 (e1.1.1.2.1/q1.1.1.2.2)

##### 1.1.2 제1원칙 발견의 실마리 (e1.1.2.1/q1.1.2.2)

1.1.2.1 명제 ‘ $A=A$ ’ (e1.1.2.1.1/q1.1.2.1.2)

1.1.2.2 명제 ‘만일 A가 있으면 그러면 A가 있다’

(1.1.2.2.1/q1.1.2.2.2)

1.1.2.3 필연적 연관 ‘X’ (e1.1.2.3.1/q1.1.2.3.2)

1.1.2.4 명제 ‘자아=자아’ (e1.1.2.4.1/q1.1.2.4.2)

1.1.2.5 ‘경험적 의식의 사실’로서의 자아의 존재

(e1.1.2.5.1/q1.1.2.5.2)

##### 1.1.3 제1원칙의 발견 (e1.1.3.1/)

1.1.3.1 ‘사행’으로서의 자아의 존재 (e1.1.3.1.1/q1.1.3.1.2)

1.1.3.2 절대적 주체로서의 자아 (e1.1.3.2.1/q1.1.3.2.2)

### 1.1.3.3 동일성의 원칙 (e1.1.3.3.1/q1.1.3.3.2)

#### 1.2 제2원칙(Zweiter Grundsatz) (e1.2.1/q1.2.2)

##### 1.2.1 명제 ‘-A는 A가 아니다’ (e1.2.1.1/q1.2.1.2)

##### 1.2.2 자아의 정립으로서의 대립 (e1.2.2.1/q1.2.2.2)

##### 1.2.3 내용에 있어 제약된 대립 (e1.2.3.1/q1.2.3.2)

##### 1.2.4 반정립의 원칙 (e1.2.4.1/q1.2.4.2)

#### 1.3 제3원칙(Dritter Grundsatz) (e1.3.1/q1.3.2)

##### 1.3.1 원칙들의 모순

###### 1.3.1.1 자아의 비정립 (e1.3.1.1.1/q1.3.1.1.2)

###### 1.3.1.2 자아 정립의 필연성 (e1.3.1.2.1/q1.3.1.2.2)

###### 1.3.1.3 제2원칙의 자기모순 (e1.3.1.3.1/q1.3.1.3.2)

###### 1.3.1.4 제1원칙의 자기모순 (e1.3.1.4.1/q1.3.1.4.2)

##### 1.3.2 의식의 동일성 매개로서의 ‘X’ (e1.3.2.1/q1.3.2.2)

###### 1.3.2.1 자아의 근원적 행위 (e1.3.2.1.1/q1.3.2.1.2)

###### 1.3.2.2 인간 정신의 행위 ‘Y’ (e1.3.2.2.1/q1.3.2.2.2)

###### 1.3.2.3 제한하는 행위로서의 ‘Y’ (e1.3.2.3.1/q1.3.2.3.2)

###### 1.3.2.4 분할가능성으로서의 ‘X’ (e1.3.2.4.1/q1.3.2.4.2)

##### 1.3.3 근거의 원칙 (e1.3.3.1/q1.3.3.2)

## 2. 관념론(Idealismus) (e2.1-3/q2.1.4)

#### 2.1 독단론 (e2.1.1/q2.1.2)

##### 2.1.1 독단론의 자기모순 (e2.1.1.1/q2.1.1.2)

##### 2.1.2 독단적 실재론 (e2.1.2.1/q2.1.2.2)

##### 2.1.3 독단적 관념론

###### 2.1.3.1 독단적 관념론의 불완전성 (e2.1.3.1.1/q2.1.3.1.2)

###### 2.1.3.2 유한한 정신의 결과로서의 독단적 관념론 (e2.1.3.2.1/q2.

###### 1.3.2.2)

#### 2.2 비판적 관념론 (e2.2.1/q2.2.2)

##### 2.2.1 일관성 있는 체계로서의 비판철학 (e2.2.1.1/q2.2.1.2)

- 2.2.2 ‘내재적’ (immanent) 이론으로서의 비판철학 (e2.2.2.1/q2.2.2)
- 2.2.3 비판적 관념론과 실천적 지식학
- 2.2.3.1 비판적 관념론의 독단성 (e2.2.3.1.1/q2.2.3.1.2)
- 2.2.3.2 실천적 지식학을 요구하는 비판적 관념론 (e2.2.3.2.1/q2.2.3.2.2)
- 2.2.4 더 추상적인 관념론으로서의 비판적 관념론 (e2.2.4.1)
- 2.2.4.1 정립의 간접성 (e2.2.4.1.1/q2.2.4.1.2)
- 2.2.4.2 간접적 활동성에 의거한 비판적 관념론 (e2.2.4.2.1/q2.2.4.2.2)
- 2.2.4.3 양적 관념론 (e2.2.4.3.1/q2.2.4.3.2)
- 2.2.4.4 양적 실재론과 비판적 관념론
- 2.2.4.4.1 양적 실재론 (e2.2.4.4.1.1/q2.2.4.4.1.2)
- 2.2.4.4.2 비판적 관념론으로서의 양적 실재론 (e2.2.4.4.2.1/q2.2.4.4.2.2-3)

### 3. 자아(das Ich) (e3.1)

- 3.1 최상의 원칙으로서의 ‘자아’ (e3.1.1-2/q3.1.3)
- 3.2 ‘자아’의 근원적인 종합적 행위 (e3.2.1/q3.2.2-3)
- 3.2.1 절대적 실재성으로서의 ‘자아’ (e3.2.1.1/q3.2.1.2)
- 3.2.2 지식학의 이론적 부분과 실천적 부분 (e3.2.2.1/q3.2.2.2)
- 3.2.3 이론적 부분에 포함된 반대명제들의 종합
- 3.2.3.1 이론적 부분 명제의 타당성 (e3.2.3.1.1/q3.2.3.1.2)
- 3.2.3.2 첫 번째 반대명제: 수동적 ‘자아’ (e3.2.3.2.1/q3.2.3.2.2)
- 3.2.3.3 두 번째 반대명제: 절대적 활동성으로서의 ‘자아’ (e3.2.3.3.1/q3.2.3.3.2)
- 3.2.3.4 이론적 부분 명제의 자기모순 (e3.2.3.4.1/q3.2.3.4.2)
- 3.2.3.5 종합적 개념 ‘X’ (e3.2.3.5.1/q3.2.3.5.2)

- 3.2.3.6 ‘자아’의 절대적 행위로서의 ‘규정’  
(e3.2.3.6.1/q3.2.3.6.2)
- 3.2.3.7. 종합으로서의 ‘상호규정’ (Wechselbestimmung) (e3.2.3.7.1/q3.2.3.7.2-3)
- 3.2.4 첫 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합
- 3.2.4.1 보다 더 규정된 의미의 종합 (e3.2.4.1.1/q3.2.4.1.2)
- 3.2.4.2 첫 번째 반대명제의 자기모순 (e3.2.4.2.1/q3.2.4.2.2)
- 3.2.4.3 상호규정의 개념에 의해 야기된 양의성(Zweideutigkeit)  
(e3.2.4.3.1/q3.2.4.3.2-3)
- 3.2.4.4 실재성의 근원으로서의 ‘자아’ (e3.2.4.4.1/q3.2.4.4.2)
- 3.2.4.5 ‘자아’의 활동성과 수동성 (e3.2.4.5.1/q3.2.4.5.2)
- 3.2.4.6 작용력의 종합(Synthesis der Wirksamkeit) (e3.2.4.6.1/q3.2.4.6.2)
- 3.2.5 두 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합
- 3.2.5.1 두 번째 반대명제의 자기모순 (e3.2.5.1.1/q3.2.5.1.2)
- 3.2.5.2 두 번째 반대명제의 자기모순 해결방법 (e3.2.5.2.1/q3.2.5.2.2)
- 3.2.5.3 실재성의 절대적 총체성으로서의 ‘자아’  
(e3.2.5.3.1/q3.2.5.3.2)
- 3.2.5.4 활동성의 정량으로서의 수동성 (e3.2.5.4.1/q3.2.5.4.2)
- 3.2.5.5 활동성인 동시에 수동성인 ‘X’ (e3.2.5.5.1/q3.2.5.5.2)
- 3.2.5.6 ‘자아’의 절대적 자발성: 규정하면서 규정된 것  
(e3.2.5.6.1/q3.2.5.6.2)
- 3.2.5.7 ‘자아’의 실체성에 의한 종합 (e3.2.5.7.1/q3.2.5.7.2)
- 3.3 두 가지 상호규정의 종합 (e3.3.1/q3.3.2)
- 3.3.1 두 가지 상호규정의 모순 (e3.3.1.1/q3.3.1.2)
- 3.3.2 ‘독립적 활동성’과 ‘상호 행함-수동’의 규정  
(e3.3.2.1/q3.3.2.2)
- 3.3.3 ‘자아’와 ‘비아’의 독립적 활동성과 상호교체

(e3.3.3.1/q3. 3.3.2)

3.3.3.1 ‘상호 행함-수동’에 의한 ‘독립적 활동성’의 규정  
(e3.3.3. 1.1/q3.3.3.1.2)

3.3.3.2 ‘독립적 활동성’에 의한 ‘상호 행함-수동’의 규정

3.3.3.2.1 ‘교체’(Wechsel)의 형식의 근거 (e3.3.3.2.1.1-2/q3.  
3.3.2.1.3)

3.3.3.2.2 ‘교체의 형식’과 ‘교체의 내용’의 구분 근거  
(e3.3.3.2. 2.1-2/q3.3.3.2.2.3-4)

3.3.3.3 ‘상호 행함-수동’과 ‘독립적 활동성’의 상호규정  
(e3.3.3. 3.1/q3.3.3.3.2)

#### 4. ‘비아’(Nicht-Ich) (e4.1/)

4.1 ‘비아’의 필연성 (e4.1.1/q4.1.2)

4.2 ‘자아’와 ‘비아’의 통합 (e4.2.1/q4.2.2)

4.3 ‘직관된 것’(ein Angeschautes)으로서의 ‘비아’

4.3.1 ‘자아’의 속성으로서의 ‘직관’(ein Anschauen)  
(e4.3.1.1/q4.3.1.2)

4.3.2 ‘자아’에 대립된 것으로서의 ‘직관된 것’  
(e4.3.2.1/q4.3.2.2)

4.3.3 ‘산출된 것’으로서의 ‘비아’ (e4.3.3.1/q4.3.3.2)

4.4 ‘비아’의 ‘실재성’(Realität)

4.4.1 ‘직관’의 확정가능성에 관하여 (e4.4.1.1/q4.4.1.2)

4.4.2 ‘직관’의 세 가지 ‘확정행위’(Fixiren)  
(e4.4.2.1/q4.4.2.2)

4.4.3 매개능력으로서의 ‘오성’(Verstand) (e4.4.3.1/q4.4.3.2)

4.4.4 ‘실재성’을 부여하는 ‘오성’ (e4.4.4.1/q4.4.4.2)

4.5 ‘자아’와 ‘비아’의 상호규정

4.5.1 ‘객관적 활동성’과 ‘순수한 활동성’ (e4.5.1.1/q4.5.1.2)

4.5.2 직관의 대상으로서의 ‘비아’ (e4.5.2.1/q4.5.2.2)

- 4.5.3 수동성의 원인으로서의 ‘비아’ (e4.5.3.1/q4.5.3.2)
- 4.5.4 ‘사유된 것’과 ‘사유 가능한 것’ 그리고 ‘사유하는 것’  
(e4.5.4. 1-2/q4.5.4.3-4)
- 4.6 ‘자아’와 ‘비아’의 이율배반
- 4.6.1 ‘자아’와 ‘비아’의 구분점 (e4.6.1.1/q4.6.1.2)
- 4.6.2 ‘자아’와 ‘비아’의 모순 (e4.6.2.1/q4.6.2.2)
- 4.6.3 ‘자아’에 의해 규정된 ‘비아’ (e4.6.3.1/q4.6.3.2)
- 4.6.4 ‘물자체’로서의 ‘비아’ (e4.6.4.1/q4.6.4.2)

## 5. ‘욕구’ (Streiben)

- 5.1 ‘욕구’에 의한 ‘자아’와 ‘비아’의 종합
- 5.1.1 지식학의 실천적 부분 명제 (e5.1.1.1/q5.1.1.2)
- 5.1.2 실천적 명제의 증명
- 5.1.2.1 비아를 매개로 한 ‘지성으로서의 자아’  
(e5.1.2.1.1/q5.1. 2.1.2)
- 5.1.2.2 ‘절대적 자아’와 ‘지적 자아’ 간의 모순  
(e5.1.2.2.1/q5.1. 2.2.2)
- 5.1.2.3 ‘절대적 자아’와 ‘지적 자아’ 간의 모순의 지양  
(e5.1.2.3.1 /q5.1.2.3.2)
- 5.1.3 ‘자아’의 ‘독립성’과 ‘비독립성’ 간의 모순들  
(e5.1.3.1/q5.1.3.2)
- 5.1.3.1 ‘자아’의 인파성의 요구 (e5.1.3.1.1/q5.1.3.1.2)
- 5.1.3.2 ‘자아’의 두 상이한 관점의 모순  
(e5.1.3.2.1/q5.1.3.2.2)
- 5.1.3.3 ‘자아’의 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’  
(e5.1.3.3.1-3/ q5.1.3.3.4-5)
- 5.1.4 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’ 간의 ‘인파성’ 관계  
(e5.1.4.1/ q5.1.4.2)
- 5.1.4.1 ‘객관적 활동성’의 원인으로서의 ‘순수 활동성’

(e5.1.4.1. 1/q5.1.4.1.2)

- 5.1.4.2. ‘객관적 활동성’의 순환적 모순  
(e5.1.4.2.1/q5.1.4.2.2)
- 5.1.4.3 ‘절대적 자아’의 ‘욕구’ (e5.1.4.3.1/q5.1.4.3.2)
- 5.1.5 ‘자아’의 ‘욕구’
- 5.1.5.1 ‘욕구’ (Streben)로서의 ‘순수 활동성’  
(e5.1.5.1.1/q5.1. 5.1.2)
- 5.1.5.2 ‘욕구’ 를 통한 실천이성의 증명  
(e5.1.5.2.1/q5.1.5.2.2)
- 5.1.5.3 ‘자아’의 무한한 활동성의 객관적 의미  
(e5.1.5.3.1/q5.1. 5.3.2)
- 5.1.5.4 ‘무한한 욕구’ 의 객관적 의미 (e5.1.5.4.1/q5.1.5.4.2)
- 5.1.5.5 ‘욕구’ 의 무한성과 유한성 (e5.1.5.5.1/q5.1.5.5.2)
- 5.1.5.6 무한성의 이념 (e5.1.5.6.1/q5.1.5.6.2)
- 5.1.5.7 ‘자아’ 의 무한한 ‘욕구’ (e5.1.5.7.1/q5.1.5.7.2)
- 5.1.6 ‘욕구’ 를 통한 ‘실천적 자아’ 와 ‘지적 자아’ 간의 통합
- 5.1.6.1 ‘자아’ 의 벗어남의 ‘욕구’ (e5.1.6.1.1/q5.1.6.1.2)
- 5.1.6.2 무한한 자아의 이념 (e5.1.6.2.1/q5.1.6.2.2)
- 5.2 ‘자아’ 의 ‘욕구’ 속에 있는 ‘비아’ 의 ‘반욕구’
- 5.2.1 ‘지식학’ 의 실천적 부분의 특성 (e5.2.1.1/q5.2.1.2)
- 5.2.2 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형 (e5.2.2.1/q5.2.2.2)
- 5.2.2.1 활동성으로서의 ‘욕구’ (e5.2.2.1.1/q5.2.2.1.2)
- 5.2.2.2 대립되는 힘으로서의 ‘반욕구’ (e5.2.2.2.1/q5.2.2.2.2)
- 5.2.2.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 힘의 균형  
(e5.2.2.3.1/q5.2.2.3.2)
- 5.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형으로서의 ‘느낌’ (Gefühl)
- 5.3.1 ‘충동’ (Trieb)과 ‘반성’ (Reflexion) (e5.3.1.1/q5.3.1.2)
- 5.3.2 ‘자아’ 안의 ‘무력’ (Nicht-können)인 ‘느낌’  
(e5.3.2.1/q5.3.2.2)

5.3.3 ‘자아’ 속에 현존하는 ‘느낌’ (e5.3.3.1/q5.3.3.2)

#### 5.4 ‘느낌’의 정립

5.4.1 ‘정리5’ (Fünfter Lehrsatz)의 일반적 주석 (e5.4.1.1/q5.4.1.2)

5.4.2 ‘충동’으로부터 도출된 ‘자아’의 ‘반성’

(e5.4.2.1/q5.4.2.2)

5.4.3 도덕의 가능성으로서의 ‘충동’ (e5.4.3.1/q5.4.3.2)

5.4.4 생명의 원리로서의 ‘느낌’ (e5.4.4.1/q5.4.4.2)

5.4.5 ‘느낌’의 연역 (e5.4.5.1/q5.4.5.2)

#### 5.5 ‘느낌’의 규정과 경계지움

5.5.1 느끼는 자로서의 ‘자아’ (e5.5.1.1/q5.5.1.2)

5.5.2 느끼는 ‘자아’의 모순 (e5.5.2.1/q5.5.2.2)

5.5.3 실재성에 관한 믿음 (e5.5.3.1/q5.5.3.2)

#### 5.6 ‘충동’ (Trieb)의 정립 (e5.6.1/q5.6.2)

5.6.1 ‘동경’의 느낌 (e5.6.1.1/q5.6.1.2)

5.6.2 ‘동경’과 ‘경계지움’ (e5.6.2.1/q5.6.2.2)

5.6.3 ‘느낌’의 객관적 전이 (e5.6.3.1/q5.6.3.2)

#### 5.7 ‘느낌’의 대립 (e5.7.1/q5.7.2)

### 6. ‘지식학’ (Wissenschaftslehre) (e6.1/)

6.1 ‘지식학’과 무신론 (e6.1.1/q6.1.2)

6.2 ‘지식학’과 ‘초월적 실재론’

6.2.1 ‘지식학’과 ‘실재론’ (e6.2.1.1/q6.2.1.2)

6.2.2 ‘지식학’의 초월적 의미 (e6.2.2.1/q6.2.2.2)

6.3 ‘비판적 관념론’으로서의 ‘지식학’ (e6.3.1/q6.3.2)

6.4 ‘지식학’에 관한 잘못된 반박들 (e6.4.1/q6.4.2)

6.5 종합적 정신의 산물로서의 ‘지식학’ (e6.5.1/q6.5.2-3)



## 제3부 『전체 지식학의 기초』 내용 분석 연구

### 1. 원칙(Grundsatz)

(e1.1) 피히테는 『전체 지식학의 기초』 제 1 부 ‘전체 지식학의 원칙들’ (Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre)에서 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)이 근거해야 할 3가지 근본 원칙들을 제시한다. 첫 번째 원칙은 ‘단적으로 무제약적인 원칙’ (der schlechthin unbedingte Grundsatz)이고, 두 번째 원칙은 ‘내용에 있어 제약된 원칙’ (der seinem Gehalte nach bedingte Grundsatz)이며, 세 번째 원칙은 ‘형식에 있어 제약된 원칙’ (der seiner Form nach bedingte Grundsatz)이다. 이 원칙들의 명칭이 말해주듯이 첫 번째 원칙은 그 안에서는 어떠한 것도 증명되거나 될 수 없는 것으로서 ‘형식’에서나 ‘내용’에 있어서 무제약적인 원칙이다. 반면에 두 번째 원칙은 ‘내용’에 있어서는 증명되어 질 수 있는 제약된 원칙이지만 ‘형식’에서 볼 때는 무제약적인 원칙이다. 세 번째 원칙은 ‘형식’에 있어서는 규정된 원칙이고 ‘내용’에 있어서만 무제약적인 원칙이다.

(q1.2) 지식론[학]에서 우리가 행하는 진행에 따라 이제 우리는 그 안에서 모든 것이 증명될 수 있어야 하는 한 영역으로 다가가고 있다. 제1 원칙에서는 어떠한 것도 증명되어서는 안 되었고 증명될 수도 없었다. 그것은 형식에 있어서나 내용에 있어서나 무제약적이었으며, 그 이상의 다른 아무런 근거 없이도 확실한 것이었다. 제2원칙에 있어서 대립의 행위는 비록 도출될 수 없는 것이었지만 그것은 단순한 형식에 있어서만 무제약적으로 정립된 것이고, 그 내용에 있어서 대립된 것이 비아이어야만 한다는 것은 엄격히 증명될 수 있었다. 제3원칙은 거의 대체적으로 증명 가

능한 것이다. 왜냐하면 그것은 제2원칙처럼 내용에 있어서가 아니라 오히려 그 형식에 있어서, 그리고 하나의 명제가 아니라 두 명제에 의해서 규정된 것이기 때문이다. 제 3원칙은 그 형식에 있어서는 규정된 것이고 오직 그 내용에 있어서만 무제약적이다.(한글판 32 이하, S.W. 105)

## 1.1 제1원칙(Erster Grundsatz)

### 1.1.1 제1원칙의 성격

#### 1.1.1.1 단적으로 무제약적인 원칙

(e1.1.1.1.1) 피히테는 1794년 『지식학의 개념에 관하여』에서 이미 모든 지식이 근거해야 할 ‘원칙’에 관해 다음과 같이 말하고 있다: “그 원칙은 모든 지식의 근거이다. 즉 사람은 어쨌든 알고 있기에 그 원칙이 진술하는 바를 안다. 사람은 그 어떤 것을 아는 것과 마찬가지로 지식을 직접적으로 안다. 첫 번째 원칙이 모든 지식에 수반한다는 사실은 모든 지식 속에 포함되어 있고 모든 지식은 이 원칙을 전제하고 있다.” (Ü.B. 21) 그리고 피히테가 『전체 지식학의 기초』(1794년)에서 우선적으로 행하는 작업은 바로 이러한 모든 지식의 최상의 원칙을 구하는 것이었다. 그런데 이 근본원칙으로서의 제1원칙은 모든 지식이 이 원칙에 근거하고 있지만 그 자신 최상의 원칙이라는 점에서 증명되거나 규정될 수 없는 원칙이다. 피히테는 이런 이유에서 최상의 원칙을 ‘단적으로 무제약적’ (schlechthin unbedingt)이며 ‘절대적’ (absolut)이라고 부른다.

(q1.1.1.1.2) 우리는 모든 인간적 지식의 단적으로 무제약적이며 절대적인 제1원칙을 발견해야만 한다. 그것은 절대적인 제1원칙이어야 하는 한 증명되거나 규정될 수 있는 것이 아니다.(한글판 16, S.W. 91)

### 1.1.1.2 사행(事行)으로서의 원칙

(e1.1.1.2.1) 모든 인간 지식의 근본원칙으로서 제1원칙은 또한 ‘행하는 활동’, 즉 ‘사행’(事行, Tathandlung)을 의미한다. ‘사행’으로서의 제1원칙은 우리 의식의 경험적 규정 속에 나타나지도 않고 나타날 수도 없는, 그러나 모든 의식의 근거에 있으면서 그 의식을 가능하게 하는 그러한 ‘활동’을 의미한다.

(q1.1.1.2.2) 그 원칙은 우리 의식의 경험적 규정 아래 나타나지도 않고 또 나타날 수도 없으며, 오히려 모든 의식의 근거에 있으면서 그 의식을 가능하게 하는 그런 사행(事行, Tathandlung)을 표현해야만 한다.(한글판 16, S.W. 91)

### 1.1.2 제1원칙 발견의 실마리

(e1.1.2.1) 피히테는 이제 무엇을 이러한 사행으로서의 제1원칙으로 간주할 수 있는지를 ‘반성’(Reflexion)하고 동시에 실제로 이러한 사행에 속하지 않는 것은 제거하는 ‘추상’(Abstraktion)을 통해 제1원칙을 찾고자 시도한다. 그리고 이러한 탐구의 길에서 피히테는 가장 짧은 길을 통해 목적지에 도달하려고 한다. 그것은 누구나 인정할 수 있는 ‘하나의 명제’(ein Satz)에서 출발해서 그 명제가 인정되면 그와 동시에 전체 지식학이 근거로 삼고자 하는 제1원칙 역시 사행으로 인정될 수 있다는 것이다.

(q1.1.2.2) 우리는 설정되어야 할 반성의 도상에 있어서 누구나 반박 없이 인정할 만한 어떤 하나의 명제로부터 출발해야만 한다. 물론 그런 명제는 여러 개가 있을 수 있다. 반성은 자유로운 것이므로 반성이 어떤 지점에서 출발하는가는 중요한 것이 아니다. 우리는 우리의 목적에까지 이르는 길이 가장 짧은 지점을 선택하기로 한다. 그 명제가 인정되면, 동시에 우리가 전체 지식론[학]의 근거로 삼고자 하는 것[원칙] 역시 사행으로서 인정되어야만 한다. 그리고 그 명제와 동시에 그것이 사행으로서

인정된다는 것이 그 반성으로부터 귀결되어야만 한다.(한글판 17, S.W.92)

### 1.1.2.1 명제 ‘A=A’

(e1.1.2.1.1) 피히테는 ‘A는 A이다.’라는 명제에서 출발하면서 이 명제는 누구도 의심할 수 없는 확실한 것이라고 말한다. 즉 이에 대해서는 더 이상의 증명을 요구할 수 없는 단적으로 확실한 명제라는 것이다. 그리고 이처럼 더 이상 의심할 수 없이 확실한 명제에 대해 우리가 보편적으로 동의함으로써 피히테는 우리가 ‘어떤 것을 단적으로 정립하는 능력’ (Vermögen, etwas schlechthin zu setzen)을 우리 자신에게 부여하는 것이라고 말한다.

(q1.1.2.1.2) 명제 A는 A이다(A ist A, ‘이다’는 논리적 계사의 의미 이므로 A=A와 마찬가지이다)는 누구나 인정하는 것이며, 그것도 그에 대해 최소한의 의심도 가지지 않고 인정하는 것이다. 우리는 그것을 아주 확실하고 확정된 것으로서 인정한다. 그러나 누군가 그것의 증명을 요구한다면, 우리는 전혀 그런 증명을 할 수 없을 것이며, 오히려 그 명제는 단적으로, 즉 그 이상의 아무런 근거도 없이 확실한 것이라고 주장할 것이다. 그리고 그와 같이 의심할 여지 없는 보편적 인정을 가지고 주장함으로써 우리는 우리에게 어떤 것을 단적으로 정립(Setzen)하는 능력을 부여하는 것이다.(한글판 18, S.W. 92 이하)

### 1.1.2.2 명제 ‘만일 A가 있으면 그러면 A가 있다’

(e1.1.2.2.1) 피히테는 이제 명제 ‘A는 A이다.’를 통해 우리가 정립하는 바가 무엇인지를 분명히 밝힌다. 명제 ‘A는 A이다.’라는 것이 그 자체로 확실하다고 하더라도 이를 통해 ‘A가 존재한다.’ (A ist; es ist ein A)라는 것을 정립할 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 현실 속에 존재할 수 없는 A를 가정한다 할지라도 ‘A=A이다.’라는 명제는 참일 수 있지만 그렇다고 그 A가 존재한다고 주장할 수는 없기 때문이다. 반면에 명제 ‘A는 A이다’를 통해 정립되는 것은 ‘만일 A가 있으면,

그때 A가 있다.’ (wenn A sei, so sei A.)라는 명제이다. 즉 여기서 문제가 되고 있는 것은 명제의 ‘내용’이 아니라 단지 ‘형식’ 일 뿐이다. 결국 ‘A=A’라는 명제가 확실하다는 주장을 통해서 분명하게 확립되는 것은 단지 ‘만일’과 ‘그러면’ 사이에 하나의 필연적 연관이 있다는 것과 따라서 이 둘 사이의 필연적 연관은 아무런 근거 없이도 단적으로 정립될 수 있다는 것이다.

(q1.1.2.2.2) 우리는 앞의 명제가 그 자체 확실하다는 주장에 의해서 A가 존재한다(A ist)는 것을 정립하는 것은 아니다. A는 A이다라는 명제는 A는 존재한다 또는 하나의 A가 있다(es ist ein A)라는 명제와 같은 것이 아니다. [...] 우리는 오히려 만일 A가 있으면, 그러면 A가 있다(wenn A sei, so sei A)를 정립한다. 그러므로 도대체 A가 있는지 없는지에 대해서는 전혀 언급되고 있지 않다. 문제는 그 명제의 내용이 아니라 단지 그것의 형식인 것이다. 문제는 우리가 어떤 대상에 대해서 아는가가 아니라 그것이 어떤 대상이든 간에 그것에 대해서 우리가 무엇을 아는가이다. 그러므로 앞의 명제가 단적으로 확실하다는 주장에 의해서는 만일과 그러면 사이에 하나의 필연적 연관이 있다는 것, 그리고 그 둘 사이의 필연적 연관은 아무런 근거 없이 단적으로 정립된 것이라는 점이 확립된다.(한글판 18, S.W. 93)

### 1.1.2.3 필연적 연관 ‘X’

(e1.1.2.3.1) 앞서 밝혀진 바와 같이 명제 ‘A는 A이다.’라는 것으로부터는 A자체의 존재에 대한 아무런 답을 얻을 수 없었기에 피히테는 이제 과연 어떤 조건하에서 A가 존재하게 되는지에 관한 질문을 던진다. 이 질문에 대해 답하기 위해 피히테는 앞서의 명제를 통해 단적으로 정립된 ‘만일’과 ‘그러면’ 사이의 ‘필연적 연관’(der notwendige Zusammenhang)을 임의로 ‘X’라 칭한다. 그리고 이 필연적 연관관계인 X는 ‘자아’(das Ich)속에 존재하며 따라서 ‘자아’를 통해서 정립되어짐을 보여준다. 즉 ‘A는 A이다’라는 명제를 판단하는 자가 바로 ‘자아’이기에 이 명제로부터 생겨나는 필연적 연관인 X는 ‘자아’ 자신에 의해 ‘자아’에 주어지는 것이다. 그리고 만약 이 필연적 연관 X가 ‘자

아’ 속에서 정립된다면 A역시 X와 마찬가지로 ‘자아’ 안에 ‘자아’에 의해 정립되어야만 한다. 왜냐하면 X는 A와 관계를 맺고 있고 오직 A와의 관계에서만 가능한 연관 관계이기 때문이다. 또한 앞서 명제에서 주어 A 뿐만 아니라 술어 A 역시 X와 관계 맺고 있기에 이 둘 다는 정립되는 한에서는 ‘자아’ 안에서 정립된다. 따라서 이제 앞서의 명제 ‘A는 A이다’는 ‘만일 A가 자아 안에 정립된다면, 그러면 그것은 정립된다 혹은 존재한다.’라고 달리 표현될 수 있는 것이다.

(q1.1.2.3.2) [...] 나는 이 필연적 연관을 임시로 X라고 칭하겠다. 3. 그러나 그것에 의해서는 A 자체에 관해 그 A가 있는지 없는지에 대해서는 전혀 아무것도 정립되지 않는다. 따라서 어떤 조건하에서 A가 있게 되는 가라는 물음이 발생한다. (1) X는 적어도 자아(Ich) 안에 그리고 자아에 의하여 정립된다. 왜냐하면 자아가 바로 앞의 명제에서 판단하는 자, 그것도 법칙으로서의 X에 따라 판단하는 자아이기 때문이다. [...]. (2) [...] 따라서 X가 A에 관계하는 한, A 역시 그 자아 안에 정립되어야 하기 때문이다. (3) X는 앞의 명제에서 술어의 논리적 자리에 있는 A와 관계하는 것과 마찬가지로 그 명제의 주어의 논리적 자리에 있는 A와도 관계한다. [...] 따라서 앞의 명제는 다음과 같이 표현될 수 있다. 만일 A가 자아 안에 정립된다면, 그러면 그것은 정립된다(또는 그러면 그것은 존재한다).(한글판 19, S.W. 93 이하)

#### 1.1.2.4 명제 ‘자아=자아’

(e1.1.2.4.1) 앞의 단계(1.1.2.3)에서 밝혀진 바와 같이 A는 오직 ‘자아’ 안에 정립됨에 의해서만 판단하는 자로서의 ‘자아’에 대해 존재하는 것이었다. 그리고 이러한 A의 존재는 X를 매개로 해서 정립되었다. 결국 항상 같고 하나이고 동일한 것이 존재한다는 것이 정립되어지는 곳은 바로 정립하거나 판단하는 ‘자아’ 안에서이다. 이러한 ‘자아’ 속에서 ‘자아’를 통해 정립되어진 필연적 연관 ‘X’를 피히테는 ‘자아’가 바로 ‘자아’라는 점에서 ‘자아=자아’ (Ich=Ich)라고 표현한다.

(q1.1.2.4.2) 그러므로 A는 오로지 자아 일반 안에 정립됨에 의해서만 단적으로 판단하는 자아에 대해 존재한다는 것이 자아에 의해 X를 매개로 하여 정립된다. 다시 말해 자아 안에 – 그 자아가 특별히 정립하는 것인 든 판단하는 것인 아니면 다른 무엇이든 간에 – 항상 같으며 항상 하 나오고 동일한 어떤 것이 있다는 것이 정립된다. 이 단적으로 정립된 X는 다음과 같이 표현될 수 있다. 자아=자아(Ich=Ich), 자아는 자아이다.(Ich bin Ich)(한글판 19 이하, S.W. 94)

#### 1.1.2.5 ‘경험적 의식의 사실’로서의 자아의 존재

(e1.1.2.5.1) 이제까지의 ‘조작’ (Operation)을 통해서 분명해진 것은 ‘자아는 존재한다.’라는 것이었다. 그러나 이렇게 해서 도달한 결과를 피히테는 ‘사실’ (Tatsache)에 관한 표현으로 여길 뿐이고 ‘사행’ (Tathandlung)에 관한 것이 아직은 아님을 분명히 한다. ‘X’ 가 단적으로 정립된다는 것은 피히테에 의하면 단지 ‘경험적 의식의 사실’ (Tatsache des empirischen Bewußtseins)이다. 그리고 이 ‘X’라는 명제는 ‘자아는 자아이다.’라는 명제와 같은 것을 의미한다는 점에서 자아가 존재한다는 명제 역시 ‘경험적 의식의 사실’이다. 그러나 이 자아의 존재에 관한 명제는 단순히 ‘A는 A이다.’라는 명제와는 다른 뜻을 가진다. 후자가 단지 특정한 조건하에서만 내용을 가지는 것이라면 반면에 전자는 명제 ‘X’ 와 동일하다는 점에서 무제약적이며 단적으로 타당한 명제이다. 즉 ‘자아는 자아이다.’라는 명제는 형식에서 뿐 아니라 내용에 있어서도 타당한 명제인 것이다. 결국 단적으로 정립된 명제 ‘X’ 가 확실한 명제라면 자아가 존재한다라는 명제 역시 단적으로 확실한 ‘경험적 의식의 사실’ 인 것이다. 따라서 자아 안에서 모든 것을 정립함에 앞서서 자아 자체가 정립된다는 것이 경험적 의식의 모든 사실에 대한 설명 근거가 된다.

(q1.1.2.5.2) 이 조작에 의해 우리는 이미 모르는 사이에 자아는 존재한다라는 명제 – 이것은 사행의 표현이 아니라, 사실의 표현이다 – 에 도달했

다. 왜냐하면 X가 단적으로 정립된다는 것은 경험적 의식의 사실이기 때문이다. 그런데 이 X는 자아는 자아이다라는 명제와 같으므로 이 명제 역시 단적으로 정립된 것이다. [...] 자아는 존재한다라는 명제는 지금까지 오직 하나의 사실에만 근거하고 있을 뿐이며, 따라서 그 한 사실의 타당성 이외의 다른 타당성을 가지지 않는다. 즉 명제  $A=A$  – 또는 더 정확히 말해 그 안에서 단적으로 정립된 X – 가 확실한 것이라면, 자아는 존재한다는 명제 역시 확실해야만 한다. 이제 우리가 반드시 X를 단적으로 확실한 것으로 간주해야 한다는 것과 따라서 X가 근거하고 있는 자아는 존재하다라는 명제 역시 그렇게 확실한 것으로 간주해야만 한다는 것은 경험적 의식의 사실이다. 즉 자아 안의 모든 정립에 앞서서 자아 자체가 정립된다는 것은 경험적 의식의 모든 사실에 대한 설명 근거가 된다.(한글판 20 이하, S.W. 94 이하)

### 1.1.3 제1원칙의 발견

(e1.1.3.1) 피히테는 지금까지 행한 ‘반성’과 ‘추상’을 바탕으로 이제 모든 지식의 제1원칙을 설정하고자 한다.(한글판 21-24, S.W. 95-98 참조) 우선 출발점이었던 명제 ‘ $A$ 는  $A$ 이다.’로 다시 돌아가 ‘자아는 자아이다.’라는 명제에 도달하게 된 과정을 다시 한번 검토한다. 그리고 이러한 과정을 통해 피히테는 자아의 존재가 단지 경험적 ‘사실’ (Tatsache)을 넘어서서 ‘사행’ (Tathandlung)의 표현임을 밝히고 있다.

#### 1.1.3.1 ‘사행’으로서의 자아의 존재

(e1.1.3.1.1) 피히테는 제1원칙을 발견하기 위해 처음 출발했던 명제 ‘ $A=A$ ’로 다시 돌아가 반성을 시작한다. 피히테에 의하면 명제 ‘ $A=A$ ’는 하나의 동일한 주체인 ‘자아’ (das Ich), 즉 자기 자신을 의식하는 존재를 전제한다. 그리고 이 ‘자아의 존재’는 앞서 살펴본 바와 같이 경험적인 ‘사실’ (Tatsache)이다.(1.1.2.5 참조) 그러나 피히테가 말하는 자아의 존재는 이러한 ‘사실’의 차원에만 머물지 않는다. 우리는 명제 ‘ $A=A$ ’를 통해 판단을 하게 되고 이를 통해 ‘하나의 특정한 행위’ (ein gewisse Handeln)가 이루어진다. 그리고 이러한 행위의 근저에

있는 조건, 즉 ‘근거’ (Grund)가 되는 것이 ‘자아의 존재’이고 이것은 개별적인 경험적 조건들을 도외시한 모든 판단의 초월적 근거, 즉 ‘순수한 활동의 특성’ (der reine Charakter der Tätigkeit)을 갖는다. 따라서 ‘자아’가 자기 자신에 의해 자신을 정립하는(setzen) 것은 ‘자아’의 ‘순수한 활동’ (die reine Tätigkeit)이며 ‘자아’는 자신의 이러한 순수한 정립을 통해 자신의 존재를 정립하는 것이다. 결국 ‘자아’는 행위하는 자이며 동시에 그 행위의 산물이다. 이런 점에서 ‘자아의 존재’는 피히테에 따르면 ‘사실’ (Tatsache)의 표현이 아니라 ‘사행’ (Tathandlung)에 대한 표현인 것이다.

(q1.1.3.1.2) 6. 우리가 출발한 지점으로 되돌아오자. (1) 명제 A=A에 의하여 우리는 판단한다. 그러나 모든 판단은 경험적 의식에 따르면 인간 정신의 행위이다. [...] (3) 따라서 이 단적으로 정립되고 자기 자신에 근거한 것<자아는 존재한다>은 인간 정신의 한 특정한 (그리고 전체 지식론 [학]이 제시하듯 모든) 행위의 근거가 되며, 따라서 인간 정신의 순수한 특징이 된다. 즉 그것은 활동성[활동] (Tätigkeit)의 특수한 경험적 조건을 떠나 활동성[활동] 자체의 순수한 특징이다. 그러므로 자아의 자기 자신에 의한 정립은 자아의 순수 활동성[활동]이다. 자아는 자기 자신을 정립한다. 그리고 자아는 자기 자신에 의한 단순한 정립에 의해 존재한다. 또 그 반대도 성립한다. 즉 자아는 존재한다. 그리고 자아는 자신의 단순한 존재에 의해 자신의 존재를 정립한다. 이와 같이 자아는 행위 하는 자이며 동시에 행위의 산물이다. 즉 자아는 활동적인 것[활동하는 자]이며 동시에 활동성[활동]에 의해 산출된 것이다. 행위와 사실이 하나이며 같은 것이 된다. 그러므로 자아는 존재한다는 것은 사행의 표현이며, 그것도 전체 지식론[학]으로부터 귀결되듯이 유일하게 가능한 사행의 표현이다. (한글판 21, S.W. 95 이하; <>안 역자, [ ]안 글쓴이)

### 1.1.3.2 절대적 주체로서의 자아

(e1.1.3.2.1) 피히테는 다시 한번 ‘자아=자아’라는 명제를 고찰함으로써 ‘사행’ (Tathandlung) 가운데서 자기 자신을 정립하는 ‘자아’는 ‘절대적 주체’ (das absolute Subjekt)로서의 ‘자아’ (das Ich)임을 밝

하고 있다. ‘절대적 주체’로서의 ‘자아’는 ‘주체로서의 자아’와 ‘주체의 반성의 객체로서의 자아’로 구별될 수 없는 존재이다. 즉 ‘사유의 활동’ 혹은 ‘정립’과 ‘존재’가 구별될 수 없는 하나의 존재이다. 이를 피히테는 다음과 같이 설명한다: ‘자아’는 단적으로 정립되는 것이고 그런 점에서 존재한다. 즉 ‘자아’는 자신의 ‘정립’을 통해 존재하고 또한 자신의 존재에 의해 정립하는 자이다. ‘자아’의 이러한 점이 ‘절대적 주체로서의 자아’의 모습에 대해 잘 설명해 준다. 절대적 주체로서의 자아는 자기 자신을 존재하는 것으로 정립한다는 점에서만 자신의 존재가 성립하는 자이기에 이러한 ‘자아’는 자신을 정립한 대로만 존재한다. 이런 점에서 ‘자아’는 또한 반대로 존재하는 대로 자신을 정립한다. 결국 절대적 주체로서의 자아는 ‘정립’과 ‘존재’가 하나인 것이고 따라서 내가 나 자신을 정립하기에 존재한다는 명제를 피히테는 “나는 단적으로 내가 존재하기 때문에 존재한다.”라고 말하고 있다.

(q1.1.3.2.2) 7. 이제 다시 한번 자아는 자아이다라는 명제를 고찰해 보자. (1) 자아는 단적으로 정립된다. [...] (2) [...] 자아는 자신의 단순한 존재에 의해 자신을 정립하며, 또 자신의 단순한 정립됨에 의해 존재한다. 그리고 이 점이 우리가 여기서 어떤 의미에서 자아라는 단어를 사용하는지를 아주 명료하게 보여주며, 우리를 절대적 주체로서의 자아에 대한 명확한 설명으로 인도한다. 자기 자신을 존재하는 것으로서 정립한다는 점에서만 그 존재(본질)가 성립하는 그런 것은 곧 절대적 주체로서의 자아이다. 자아는 자신을 정립하는 대로 존재한다. 그리고 자아는 존재하는 대로 자신을 정립한다. 따라서 자아는 단적이며 필연적으로 자아에 대해 존재한다. 자기 자신에 대해 존재하는 것이 아닌 것은 자아가 아니다. [...] 9. 자기 자신의 정립과 존재는 자아에 관해 사용되는 한 완전히 같은 것이다. 따라서 나는 나 자신을 정립하기 때문에 존재한다는 명제는 다음과 같이 표현할 수도 있다. 나는 단적으로 내가 존재하기 때문에 존재한다.(한글판 22 이하, S.W. 96 이하)

### 1.1.3.3 동일성의 원칙

(e1.1.3.3.1) 명제 ‘ $A=A$ ’에서 출발한 피히테는 후에 ‘정립의 명제’

혹은 ‘동일성의 원칙’ (Grundsatz der Identität) (한글판 54, S.W. 123) 이라고 명명한 모든 지식의 근거가 되는 제1원칙을 발견하고 그것을 제시 한다. 자기 자신을 정립하되 자신이 존재하는 바대로의 자신을 정립하고 또한 존재하되 정립하는 자기 자신에 대해만 존재하는 자아의 존재와 정립을 피히테는 ‘사행’의 과정 속에서 발견하고 그것을 다음과 같이 표현한다. 즉 ‘자아’는 주체와 객체의 필연적 동일성을 의미하는 것으로 어떤 매개도 필요 없이 단적으로 바로 그것이라는 점에서 ‘자아는 자신의 존재를 단적으로 근원적으로 정립한다.’ (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein)

(q1.1.3.3.2) 10. 지금까지 전개된 사행의 직접적 표현은 다음과 같은 형식이 될 것이다. 나는 단적으로 존재한다. 즉 나는 단적으로 내가 존재하기 때문에 존재하며, 또 나는 단적으로 내가 존재하는 바대로의 그것이다. 그 둘 다 자아에 대해서 그러하다. 지식론[학]의 정점에서 이 사행의 서술을 생각해 보면, 그것은 곧 다음과 같이 표현되어야만 한다. 자아는 단적으로 그 자신의 존재를 근원적으로 정립한다. (한글판 24, S.W. 98)

## 1.2 제2원칙(Zweiter Grundsatz)

(e1.2.1) 모든 지식이 근거해야 할 두 번째 원칙을 피히테는 ‘내용에 있어 제약된 원칙’ (der seinem Gehalte nach bedingte Grundsatz)이라고 부른다. 즉 이 원칙은 대립의 형식에 있어서는 무제약적이지만 이미 앞서 정립해야하는 자아의 내용과 관계해서는 제약적인 원칙이다. 이 제2원칙은 앞서의 제1원칙과 마찬가지로 모든 지식이 이 원칙에 근거하고 있지만 그 자신 최상의 원칙이라는 점에서 증명되거나 다른 것으로부터 도출될 수 없는 원칙이다. 이러한 제2원칙을 구하기 위해 피히테는 제1원칙의 경우에서처럼 경험적 의식의 사실에서부터 출발한다.

(q1.2.2) 제1원칙이 증명될 수도 도출될 수도 없는 것과 같은 이유에서

제2원칙 역시 그럴 수가 없다. 그러므로 우리는 여기서도 역시 앞에서와 마찬가지로 하나의 경험적 의식의 사실로부터 출발하여 마찬가지의 권한을 가지고 동일한 방식으로 이 사실을 다루기로 한다.(한글판 28, S.W. 101)

### 1.2.1 명제 ‘-A는 A가 아니다.’

(e1.2.1.1) 피히테는 두 번째 원칙을 발견하는 실마리를 역시 경험적으로 확실한 명제에서부터 출발한다. 명제 ‘ $A=A$ ’ 와 마찬가지로 명제 ‘-A는 A가 아니다.’ 역시 누구나 의심할 수 없는 확실한 것이며 증명을 요구하지 않는 명제이다. 그러나 이것은 예를 들어 명제 ‘-A는 -A이다.’처럼 명제 ‘ $A=A$ ’에서 도출되어지는 것과 같은 명제가 아니다. 이 경우에는 A의 반대(-A)가 실제로 정립되어 있는지, 그리고 어떤 조건하에서 정립될 수 있는지에 대해서는 아무런 답을 주지 않기 때문이다.

(q1.2.1.2) 1. -A는 A가 아니다라는 명제는 누구에 의해서나 의심할 여지없이 아주 확실하고 확정된 것으로 인정되며, 누구도 그것의 증명을 요구하지는 않으리라고 생각된다. [...] 3. [...] 즉 제시된 명제 A는 A이다 ( $A=A$ )가 명제 -A는 -A이다( $-A=-A$ )와 같은 것이고, 따라서 -A가 자아 안에 정립된 임의의 Y와 완전히 같은 것이라는 것을 극단적으로 정립한다면, [...] 그 경우 앞에서와 마찬가지로 여기에서도 동일한 연관(X)이 단적으로 정립될 것이다. [...] 그리고 또 그렇게 되면 실제로 단순한 논리적 명제인 한에 있어서 그 명제의 형식은 의식의 통일성의 최고의 형식, 즉 형식성 일반의 형식 하에 놓여 있게 된다. 4. 그 경우 A의 반대가 과연 정립되어 있는가 그리고 단순한 행위 형식의 어떤 조건하에서 정립되는가라는 물음은 전혀 다루어지지 않은 채 남겨진다.(한글판 28 이하, S.W. 101 이하)

### 1.2.2 자아의 정립으로서의 대립

(e1.2.2.1) 제1원칙에서 밝혀진 절대적 주체로서의 ‘자아’는 자아의 정립을 통해 존재하는 것이었다. 그러나 자아가 아닌 것, 즉 ‘비아’(非我, Nicht-Ich)는 그 자신의 정립을 통해 존재하는 것이 아니다. 즉

‘-A’는 A와 달리 그것이 정립되기 때문에 단적으로 정립되는 것이 아니라 전적으로 A에 대립되어 있다. 이러한 사태를 피히테는 자아의 정립 속에서 ‘대립’(Entgegensemzen)이 나타나는 것을 통해 설명한다. 즉 자아의 정립의 행위 속에서 모든 반대(Gegenteil)가 존재할 수 있기에 대립일반이라는 것은 결국 단적으로 자아에 의해 정립된 것이라 할 수 있다.

(q1.2.2.2) 4. [...] 왜냐하면 반정립(Gegensemzen)의 형식은 정립의 형식 안에 포함될 수 없으며, 오히려 그에 대립되는 것이기 때문이다. 즉 A의 반대는 아무런 제약 없이 그리고 단적으로 A에 대립되어 있다. -A는 그것이 정립되기 때문에 그런 것으로서 단적으로 정립되는 것이다. 그러므로 -A는 A가 아니다(-A nicht=A)라는 명제가 확실히 경험적 의식의 사실 하에 나타나는 것처럼, 자아의 행위 안에는 대립(Entgegensemzen)이 나타난다. [...] 5. 이 절대적 행위에 의해 그리고 단적으로 이것에 의해 서만 대립된 것이 대립된 것인 한에서 (단순한 반대 일반으로서) 정립된다. 모든 반대는 그것이 반대인 한, 자아의 행위에 힘입어 단적으로 존재하는 것이지 다른 어떤 근거에서 존재하는 것이 아니다. 대립 일반은 단적으로 자아에 의해 정립된 것이다.(한글판 29 이하, S.W. 102 이하)

### 1.2.3 내용에 있어 제약된 대립

(e1.2.3.1) ‘비아’는 ‘자아’를 통해서만 정립된다. 이런 점에서 ‘비아’가 정립되기 위해서는 ‘자아’가 먼저 정립되어야 한다. 이를 피히테는 임의의 -A가 정립되기 위해서는 먼저 A가 정립되어야 한다고 말한다. 그리고 이러한 대립의 행위는 그 ‘내용’에 있어서는 제약된(bedingt) 것이지만 그 행위가 이루어지는 ‘형식’의 관점에서 보면 무제약적인(unbedingt) 것이다. 또한 대립의 행위의 산물인 -A 역시도 형식과 내용에 따라 구별될 수 있다. 즉 -A의 형식은 그 행위에 의해 단적으로 규정된다면 -A의 내용은 그것이 A가 아니라는 점에서 A에 대해서 규정된다. 따라서 대립은 단지 내용에 있어 규정된다는 점에서 제약적인

것이다.

(q1.2.3.2) 6. 어떤 임의의  $-A$ 가 정립되어야 한다면  $A$ 가 정립되어야 한다. 따라서 대립의 행위는 다른 관점에서 보면 제한된[제약적인] 것이기도 하다. 일반적으로 하나의 행위가 가능한가 아닌가는 하나의 다른 행위에 의존한다. 그러므로 그 행위는 내용에 있어서는 행위 일반으로서 제약된 것이다. 그것은 다른 행위와의 연관에서 행위인 것이다. 그러나 다른 방식으로가 아니라 바로 그렇게 행해진다는 것은 무제약적이다. 즉 그 행위는 형식에 있어서는 (어떻게라는 관점에서 보면) 무제약적이다. [...] 8.  $-A$ 의 형식은 그 행위에 의해 단적으로 규정된다. 즉  $-A$ 는 반정립의 산물이므로 한[하나의] 반대이다.  $-A$ 의 내용은  $A$ 에 의해서 규정된다. 즉 그 것은  $A$ 가 아닌 것이다. 그것의 전체 본질은 그것이  $A$ 가 아니라는 데에 존립한다. (한글 30 이하, S.W. 103 이하; [ ]안 글쓴이)

#### 1.2.4 반정립의 원칙

(e1.2.4.1) 명제 ‘ $-A$ 는  $A$ 가 아니다.’에서 출발하여 피히테는 모든 지식이 근거해야 할 두 번째 원칙을 발견해 낸다. 그것은 이 명제가 경험적 의식의 사실로서 절대적 확실성을 갖는 것과 같은 확실성으로 나타난다. 제1원칙이 알려주듯이 ‘자아’ 만이 근원적으로 정립될 수 있으며 자아와 구별되는 모든 ‘비아’는 자아에 대해서 단적으로 대립될 수 있다. 이러한 근원적 대립을 피히테는 ‘비아(Nicht-Ich) 자아에 대해서 단적으로 대립된다.’ (es wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich)라고 정식화시킨다. 이것이 바로 형식에 있어서는 무제약적이지만 내용에 있어 제약된 원칙, 즉 모든 지식의 두 번째 원칙에 해당하는 ‘반정립의 원칙’ (Grundsatz des Gegensetzens)인 것이다.

(q1.2.4.2) 9. 근원적으로 자아 이외에는 아무 것도 정립되지 않았으며, 따라서 오직 자아만이 단적으로 정립된 것이다(제1장). 그러므로 오직 자아에만 단적으로 대립될 수 있다. 그리고 자아에 대립된 것은 비아이다. 10.  $-A$ 는  $A$ 가 아니다라는 명제의 절대적 확실성의 무제약적 인정이 확실하

게 경험적 의식의 사실 하에 나타나는 것처럼, 그만큼 확실하게 비아가 자아에 단적으로 대립된다. 이 근원적 대립으로부터 우리가 앞서 대립 일반에 대해 이야기한 모든 것이 도출된다. 그러므로 그 모든 것이 이 근원적 대립에 대해서도 근원적으로 타당하다. 즉 근원적 대립은 그 형식에 있어 단적으로 무제약적이며, 그 내용에 있어 제약된 것이다. 그리고 이렇게 하여 모든 인간적 지식의 두 번째 원칙이 발견되었다.(한글판 31, S.W. 104)

### 1.3 제3원칙(Dritter Grundsatz)

(e1.3.1) 앞서 본 바와 같이 피히테는 모든 지식의 근거가 되는 두 가지 원칙, 즉 ‘동일성의 원칙’과 ‘반정립의 원칙’을 제시하였다. 그러나 이 두 가지 원칙들을 동시에 고려할 때 우리는 다음과 같은 문제에 봉착하게 된다. 즉 제1원칙이 말해주듯이 ‘자아’는 그 본성에 따라 단지 자기 자신만을 정립하는 것이라면 제2원칙에서 이야기하고 있는 대립의 행위가 도대체 어떻게 가능할 수 있는지 의문이 생긴다. 다시 말해 ‘반정립의 원칙’에서 비아가 자아에 대립됨으로써 자아가 비아를 정립하게 된다면 그것은 결국 자아가 자신을 지양(aufheben)해 버리는 결과에 이르게 된다. 그렇다면 이러한 자기 자신을 지양하는 자아의 행위는 본성상 자기 자신을 정립하는 행위와 명백한 모순에 빠지게 되는 것이다.(Ebbinghaus, 1968, 219쪽 참조) 이러한 문제를 해결하기 위해 피히테는 이제 제3원칙을 제시한다. 즉 앞의 두 원칙에 의해 제기된 과제를 해결하기 위한 이 원칙은 제2원칙과는 달리 내용에 있어서는 무제약적이지만 ‘형식에 있어 제약된 원칙’(der seiner Form nach bedingte Grundsatz)이다.

(q1.3.2) 제3원칙은 그 형식에 있어서는 규정된 것이고 오직 그 내용에 있어서만 무제약적이다. 즉 제3원칙에 의해 설정되는 행위의 과제는 선행하는 두 명제에 의해 규정적으로 주어지지만 그것의 해결은 그 두 명제에 의해 주어지지 않는다. 그 해결은 이성의 힘에 의해 무제약적으로 그리고 단적으로 성립하는 것이다.(한글판 33, S.W. 105 이하)

### 1.3.1 원칙들의 모순

#### 1.3.1.1 자아의 비정립

(e1.3.1.1.1) 피히테는 제3원칙을 제시하기 전에 앞서 우선 이전의 원칙들이 어떠한 모순을 불러일으키는지를 보여준다. 제2원칙이 보여주듯이 ‘비아’가 ‘자아’에 대립됨으로써 정립된다면 ‘자아’는 정립되지 않는다고 피히테는 말한다. 즉 ‘자아’에 대립된 것으로서의 ‘비아’는 ‘자아’ 안에 정립된다. 왜냐하면 모든 대립은 피히테에 따르면 ‘자아’ 안에 정립되고 그 때에만 자아의 동일성을 전제할 수 있기 때문이다. 따라서 ‘비아’가 ‘자아’ 안에 정립되는 한 ‘자아’는 자신 속에서 정립될 수 없다. 이로 인해 ‘자아’는 자신과는 다른 것인 ‘비아’에 의해 지양(aufheben)되어버린다. 이것은 바로 ‘자아의 비정립’을 의미한다.

(q1.3.1.1.2) 1. 비아가 정립되는 한, 자아는 정립되지 않는다. 왜냐하면 비아에 의해 자아는 완전히 지양되기 때문이다. 그런데 비아는 자아 안에 정립된다. 왜냐하면 비아는 대립되는 것인데, 모든 대립은 자아 안에 정립되고 또 정립된 것에 대립되는 것으로서 그 자아의 동일성을 전제하기 때문이다. 따라서 비아가 자아 안에 정립되는 한, 자아는 자아 안에 정립되지 않는다.(한글판 33, S.W. 106)

#### 1.3.1.2 자아 정립의 필연성

(e1.3.1.2.1) 그러나 ‘비아’가 ‘자아’ 안에 정립되기 위해서 ‘자아’가 정립되지 않는 것이 과연 가능한가? 피히테는 ‘자아’의 본성상 ‘자아’ 역시 자신 안에서 정립되어야 함을 분명히 한다. 즉 ‘비아’의 정립은 ‘자아’가 자신 속에서 정립되어 있을 때에만 가능하다. 그래야만 ‘비아’가 동일한 의식 안에서, 다시 말해 ‘자아’ 안에서 자아에 대해 대립될 수 있기 때문이다. 결국 ‘비아’가 동일한 의식 안에

서 정립되기 위해서는 ‘자아’ 역시 자신 속에서 정립되어야 한다.

(q1.3.1.2.2) 2. 그러나 비아는 자아 안에(동일한 의식 안에) 비아가 대립될 수 있을 자아가 정립되어 있는 한에서만 정립될 수 있다. 그러므로 비아는 동일한 의식 안에 정립되어야 한다. 따라서 비아가 정립되어야 하는 한, 자아 역시 그 안에 정립되어야 한다.(한글판 33, S.W. 106)

### 1.3.1.3 제2원칙의 자기모순

(e1.3.1.3.1) 앞의 두 추론(1.3.1.1, 1.3.1.2)은 제2원칙으로부터 도출된 것인데 그러나 이 두 추론의 결과는 ‘자아’는 자신 안에 정립되어야 하면서 정립되지 않는다는 서로 상호모순관계에 놓여 있다. 따라서 피히테는 제2원칙이 결국 자기 자신에 대해 대립되며 자신을 지양하게 된다고 말한다. 하지만 이러한 제2원칙의 자기모순은 그 자신의 타당성 하에서만 성립한다. 다시 말해 제2원칙 자체가 타당할 때에만 이러한 모순이 발생하는 것이다. 이런 점에서 제2원칙은 자기 자신에 의해 지양되어야하면서 동시에 자신을 지양해서는 안돼는 또 다른 모순에 놓이게 된다.

(q1.3.1.3.2) 3. 이 두 추론의 결과는 서로 대립된다. 그 둘은 제2원칙으로부터 분석에 의해 전개된 것이며 둘 다 그 원칙 안에 놓여 있다. 그러므로 제2원칙은 자기 자신에 대립되며 자기 자신을 지양한다. 4. 그러나 제2원칙은 정립된 것이 대립된 것에 의해 지양되는 한에서만, 즉 그 원칙 자체가 타당성을 가지는 한에서만 자기 자신을 지양한다. 그런데 그것은 자기 자신에 의해 지양되어야 하며 어떠한 타당성도 갖지 말아야 한다. 그러므로 그것은 자신을 지양하지 않는다. 제2원칙은 자신을 지양한다. 그리고 그것은 또 자신을 지양하지 않는다.(한글판 33 이하, S.W. 106)

### 1.3.1.4 제1원칙의 자기모순

(e1.3.1.4.1) 제2원칙에 해당하는 자기모순은 제1원칙에도 똑같이 해

당된다. 즉 제1원칙 역시 자기 자신을 지양하며 또 동시에 자기 자신을 지양하지 않는다는 모순에 빠지게 된다. 따라서 제2원칙은 제1원칙에 따라 ‘자아’ 안에 정립되어야 하며 또 동시에 ‘자아’ 안에 정립되지 않아야 한다. 이런 이유로 피히테는 ‘자아’는 ‘자아’가 아니며, ‘자아’가 ‘비아’가 되고 반대로 ‘비아’는 ‘자아’가 된다고 말하고 있다.

(q1.3.1.4.2) 5. 제2원칙이 이런 상황이라면 제1원칙의 상황 역시 이와 다르지 않다. 그것은 자기 자신을 지양하며 또 자기 자신을 지양하지 않는다. 즉 자아가 자아라면 자아 안에 정립된 모든 것은 정립된다. 그런데 제2원칙은 자아 안에 정립되어야 하며 또 자아 안에 정립되지 말아야 한다. 그러므로 자아는 자아가 아니며, 오히려 자아는 비아가 되고 비아는 자아야 된다.(한글판 34, S.W. 107)

### 1.3.2 의식의 동일성 매개로서의 ‘X’

(e1.3.2.1) 앞서 추론된 결과가 비록 모순에 빠진다 해도 그러한 추론이 타당한 것이기 위해서는 우리 지식의 타성을 위한 유일한 기반인 의식의 동일성이 보장되어야 한다. 그러나 앞서의 모순은 의식의 동일성을 지양해 버린다. 따라서 의식의 동일성이 지양되지 않은 채 모든 귀결이 타당할 수 있게 매개해 주는 어떤 ‘X’를 발견해야 한다. 이것이 피히테가 제3원칙을 통해 해결하려는 과제이다.

(q1.3.2.2) 이 모든 추론들은 타당한 것으로서 전제된 반성 법칙에 따라 앞서 제시된 두 원칙들로부터 도출된 것이다. 따라서 이것들은 타당한 것 이어야 한다. 그러나 이것들이 타당하다면 우리의 지식의 유일한 절대적 기반인 의식의 동일성은 지양된다. 이렇게 해서 이제 우리의 과제가 규정된다. 즉 의식의 동일성이 지양되지 않은 채 앞의 모든 귀결들이 타당할 수 있게끔 매개하는 그런 어떤 X가 발견되어야만 한다.(한글판 34, S.W. 107)

#### 1.3.2.1 자아의 근원적 행위

(e1.3.2.1.1) 피히테는 이제 모순에 빠진 반대명제들이 결국은 ‘자아의 근원적 행위’ (die ursprüngliche Handlung des Ich)의 산물임을 밝힌다. 우선 모순이 지양되고 통합되어야 하는 반대 추론들은 의식으로서의 ‘자아’ 안에 있는 것이다. 이런 점에서 이러한 모순을 제거해 주는 매개자 어떤 ‘X’ 역시 의식 안에 있어야만 한다. 그런데 ‘자아’ 나 ‘비아’ , 그리고 의식 자체도 피히테에 의하면 ‘자아의 근원적인 행위’의 결과이다. 즉 이 모든 것은 ‘자아’ 가 자기 자신에 의해서 자신 안에서의 정립의 결과인 것이다.

(q1.3.2.1.2) 1. 통합되어야 하는 반대명제들은 의식으로서의 자아 안에 있다. 따라서 X 역시 의식 안에 있어야만 한다. 2. 자아와 비아는 둘 다 자아의 근원적 행위의 산물이며, 의식 자체도 자아의 첫 번째 근원적 행위의 산물 즉 자아의 자기 자신에 의한 정립의 산물이다.(한글판 34 이하, S.W. 107)

### 1.3.2.2 인간 정신의 행위 ‘Y’

(e1.3.2.2.1) 피히테에 의하면 모순된 명제들만이 자아의 근원적인 행위의 산물일 뿐 아니라 이들을 통합할 매개로서의 ‘X’ 역시 ‘자아의 행위의 산물’이다. 만약 이 ‘X’ 가 자아의 근원적 행위의 산물이라면 이 결과를 만들어내는 인간 정신의 행위가 필요하다. 이를 피히테는 ‘Y’ 라 칭한다. 그런데 여기서 문제가 되는 것은 이러한 행위 ‘Y’ 가 어떻게 생겨날 수 있느냐이다. 이것의 가능성은 앞의 원칙들 속에서 결코 주어지지 않는다. 따라서 이제 관심의 대상은 ‘자아’ 와 ‘비아’ , A와 -A, 존재와 비존재, 실재성과 부정성등과 같은 대립들이 서로를 지양하지 않은 채 어떻게 함께 생각될 수 있는지에 답하는 것이다.

(q1.3.2.2.2) 3. 그러나 앞의 추론에 따르면 그 산물이 비아가 되는 행위의 대립은 X 없이는 전혀 가능하지 않다. 따라서 X 자체도 하나의 산물, 그것도 자아의 근원적 행위의 산물이어야만 한다. 그러므로 그 산물이 X가 되는 그런 인간 정신의 행위 Y가 있다. [...] 5. 그러나 행위 Y가 어떻게 발생할 수 있는 것인지 그리고 어떤 방식으로 가능한 것인지는 앞의 과제

에 의해 전혀 규정되지 않는다. 그 해결은 과제 안에 놓여 있는 것이 아니며, 어떠한 방식으로도 그 과제로부터 전개되지 않는다. 따라서 우리는 앞에서처럼 하나의 실험을 생각해야하며 다음과 같이 물어야 한다. A와  $\neg$ A, 존재와 비존재, 실재성과 부정성은 그것들 서로를 무화(無化)하거나 지양하지 않은 채 어떻게 함께 생각될 수 있는 것인가?(한글판 35, S.W. 107 이하)

### 1.3.2.3 제한하는 행위로서의 ‘Y’

(e1.3.2.3.1) 서로 대립적인 것을 각각 지양하지 않은 채 함께 생각할 수 있도록 해주는 의식의 행위를 피히테는 ‘제한함’ (einschränken)이라고 말한다. 즉 ‘X’를 산출해내는 인간 정신의 행위 ‘Y’는 바로 두 대립된 것의 서로에 의한 ‘제한’ (einschränken)이며 이러한 제한함의 산물인 ‘X’는 ‘한계’ (Schranken)를 의미한다.

(q1.3.2.3.2) 6. 이 물음에 대해서는 그것들이 자신들을 서로 제한한다는 대답이외의 다른 대답을 기대하기 힘들다. 그러므로 이 대답이 타당하다면 행위 Y는 두 대립된 것의 서로에 의한 제한이 될 것이며 그 행위의 산물 X는 한계를 나타낼 것이다.(한글판 35, S.W. 108)

### 1.3.2.4 분할가능성으로서의 ‘X’

(e1.3.2.4.1) 그러나 피히테는 서로 대립된 것을 제한함에 의해 생겨나는 것을 ‘한계’ (Schranken)라고 칭할 때 생기는 문제점을 지적한다. 즉 그것은 대립된 것의 진정한 매개자로서의 X 이상의 것을 포함하고 있다는 것이다. ‘한계’라는 개념은 통합되어야 할 ‘실재성’ (Realität)과 ‘부정성’ (Negation)을 동시에 포함하고 있는데 여기서 찾고자 하는 X는 그 보다 더 순수한 X이기에 이를 얻기 위해서는 또 한번의 추상화 (Abstraktion) 과정이 필요하다는 것이다. 어떤 것을 제한한다 (einschränken)는 것은 그것의 실재성을 부정성을 통해 전부 지양하는 것이 아니라 단지 부분만을 지양한다. 따라서 한계의 개념은 단지 실재성과 부정성의 개념 외에 ‘분할 가능성’ (Teilbarkeit)의 개념 역시 전제해야

한다. 바로 이 분할 가능성의 개념이 대립을 매개해 줄 X에 해당한다. 따라서 이러한 ‘X’를 산출해내는 행위 ‘Y’에 의해 정립되는 것은 가분적 (teilbar)이다. 이런 의미에서 피히테는 ‘자아와 비아는 가분적으로 정립된다.’ (Ich sowohl als Nicht-Ich wird teilbar gesetzt)라고 말하고 있다. 따라서 ‘자아’에 ‘비아’가 대립될 때 이 양자는 서로 가분적으로 정립됨으로서 자아 안에서 동시에 정립될 수 있는 것이다.

(q1.3.2.4.2) 7. 그러나 한계의 개념에는 우리가 찾고자 하는 X보다 더 많은 것이 들어있다. 즉 그 개념 안에는 통합되어야 할 실재성과 부정성의 개념이 동시에 들어 있다. 따라서 우리는 순수한 X를 얻기 위해서는 한번 더 추상을 시도해야만 한다. 8. 어떤 것을 제한한다는 것은 그것의 실재성을 부정성에 의해 전부 지양하는 것이 아니라 오직 부분적으로만 지양한다는 것을 의미한다. 그러므로 한계의 개념 안에는 실재성과 부정성의 개념 이외에 분할 가능성(Teilbarkeit, 규정된 양이 아니라 양능력 Quantitätsfähigkeit 일반)의 개념도 역시 놓여 있다. 이 분할 가능성의 개념이 바로 우리가 찾고자 한 X이며, 따라서 행위 Y에 의해 단적으로 자아와 비아는 가분적(可分的)으로 정립된다. 9. 자아와 비아는 가분적으로 정립된다. [...] 따라서 자아에 비아가 대립될 때, 그렇게 대립을 받는 자아와 대립되는 비아는 가분적으로 정립된다.(한글판 36, S.W. 108 이하)

### 1.3.3 근거의 원칙

(e1.3.3.1) 인간의 정신 체계 안에서 등장할 수 있는 모든 지식들은 피히테에 따르면 앞서 제시한 두 가지 원칙들과 이들의 모순을 해결하기 위해 발견한 세 번째 원칙에 의해 근거지울 수 있다. 이런 점에서 어떤 철학도 이 인식의 한계를 넘어 갈 수 없고 이것이 바로 지식학의 세 가지 근본 원칙을 형성하는 것이다. 자아와 그에 대립되는 비아는 이제 서로를 지양하지 않고 자아 안에서 가분적으로 정립된다. 즉 ‘분할 가능성’을 매개로 자아와 비아는 그것의 실재성에 있어 가분적인 것으로 정립되며

실재성을 갖는 어떤 것이 된다. 이와 같이 내용에 있어서는 무제약적이지만 형식에 있어서는 규정된 세 번째 원칙을 파하테는 ‘근거의 원칙’ (Grundsatz des Grundes)(한글판 54, S.W. 123 참조)이라 부르고 다음과 같이 정식화시킨다: ‘자아는 자아 안에서 가분적인 자아에 대해 가분적인 비아를 대립시킨다.’ (Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen)

(q1.3.3.2) 이와 같이 설정된 개념인 분할 가능성은 매개로 하여 이제 비로소 우리는 자아와 비아를 어떤 것이라고 말할 수 있게 된다. 제1원칙에서의 절대적 자아는 어떤 것이 아니었다. [...] 이제 이 분할 가능성의 개념을 매개로 하여 의식 안에 모든 실재성이 있게 된다. 그리고 그 중 자아에 속하지 않는 실재성이 비아에 속하게 되며, 또 그 반대로 마찬가지이다. 그 둘은 어떤 것이다. 즉 비아는 자아가 아닌 어떤 것이며, 또 그 반대로 마찬가지이다. [...] IV [...] 이렇게 하여 무제약적이고 단적으로 확실한 것의 전체가 모두 드러난다. 나는 그것을 다음과 같은 정식으로 표현하고자 한다. 자아는 자아 안에서 가분적 자아에 대해 가분적 비아를 대립시킨다. 어떠한 철학도 이 인식 너머로 나아가지 않는다. 그러나 모든 근본적인 철학은 여기까지 도달해야만 한다. 그리고 그렇게 하는 한 그것은 곧 지식론[학]이 된다. 이제부터 인간 정신의 체계 안에서 나타날 수 있는 모든 것은 앞서 설정된 원칙들로부터 도출될 수 있어야만 한다.(한글판 37 이하, S.W. 109 이하)

## 2. 관념론(Idealismus)

(e2.1) 칸트 비판철학의 문제 해결과 그 체계의 완성을 일관되게 자신의 철학적 과제로 삼았던 피히테의 문제 의식을 가장 잘 드러내 주는 것은 그가 두 가지 가능한 철학적 체계를 분명하게 구분하고 있다는 것이다. 피히테에 따르면 칸트철학이 표방한 ‘비판철학’ (Kritische Philosophie), 즉 칸트식의 관념론은 진정한 의미의 ‘관념론’ (Idealismus)일 수 없다. 피히테의 눈으로 보기에는 그것은 오히려 칸트철학이 비판하고 있는 ‘독단론’ (Dogmatismus)에 불과하다는 것이다. 진정한 의미의 관념론, 즉 비판철학은 자신의 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)이 잘 보여주듯이 ‘절대적 자아’ (das absolute Ich)에 근거한 체계이어야 한다. 이와 같은 ‘독단론’에 대한 피히테의 비판은 그 의도에서 볼 때는 사실 칸트가 『순수이성비판』에서 행하고 있는 ‘독단론’에 대해 비판과 궤를 같이 하고 있다. 칸트 역시 『순수이성비판』의 ‘관념론 논박’ (Widerlegung des Idealismus)에서 전통적인 의미의 관념론을 비판하고 있다. 여기서 칸트는 파르메니데스 (Par-menides) 이후의 전통적인 관념론, 특히 데카르트의 관념론이 어떤 점에서 자신의 관념론 — 물론 칸트는 파르메니데스의 전통에서 플라톤, 베클리로 이어지는 전통적인 관념론을 ‘진정한 관념론’ (der echte Idealismus)이라 부르기도 한다. 그러나 칸트는 이들의 이론은 자신의 ‘초월적 관념론’ (der transzendentale Idealismus)과 구별되며 자신의 이론은 이들 관념론의 독단적인 면을 배제한 소극적인 측면이 강하다는 점에서 그는 자신의 이론을 ‘형식적 관념론’ (der formale Idealismus)이라고도 부른다 — 과 구별되며 오히려 일종의 ‘독단론’에 해당하는 ‘초월적 실재론’ (der transzendentale Realismus)으로 전락하는지를 잘 보여주고 있다.

(e2.2) 칸트가 데카르트의 관념론을 ‘개연적 관념론’ (der problematische Idealismus) 혹은 ‘회의적 관념론’ (der skeptische Idealismus)이라 명명하면서 비판할 때 그 핵심은 이 이론이 우리 의식

밖에 존재하는 사물들의 현존의 실재성을 보장할 길이 없다는 것이다. 그리고 이러한 문제점이 생겨나는 이유가 데카르트의 이론이 우리 인식과 무관하게 존재하는 사물의 실재를 전제하였기 때문이라고 칸트는 생각했다. 반면에 자신의 이론은 우리 인식과 무관한 사물의 존재를 인정하지 않는다는 점에서 이러한 문제가 생겨나지 않는다고 생각했다. 즉 모든 경험 가능한 대상은 철저히 우리 인식주관에 의존적이고 그런 점에서 우리 경험에 나타나는 모든 것은 ‘현상’ (Erscheinung)일 뿐 결코 ‘사물자체’ (Dinge an sich)가 아니라는 점에서 칸트의 ‘초월적 관념론’은 결코 ‘독단론’ 이 아닌 ‘경험적 실재론’ (der empirische Realismus)이라는 것이다.

(e2.3) 그러나 피히테는 칸트의 이러한 이론에 문제 제기를 한다. 즉 칸트의 이론에 나타나는 대상의 우리 인식주관 의존성이 철저하지 않다는 것이 피히테의 생각이다. 그에게 있어 진정한 ‘관념론’, 다시 말해 ‘비판철학’은 사유하는 자아에 독립해서 그 자체로 존재하는 사물자체를 인정하지 않는 이론이다. 오히려 모든 가능한 존재는 나의 사유의 법칙에 의해 생겨난 것이라는 것이 비판철학의 인식이다. 이와는 반대로 ‘독단론’은 사유하는 자아에 의존적이지 않는 존재를 전제하는 이론이다. 피히테에 의하면 칸트의 이론에서처럼 사유하는 주체가 인식과 관계해서는 자신과 무관한 존재에 의존하고 있는 그래서 그것을 전제함 없이는 대상에 대한 인식이 불가능한 것으로 여기는 이론이 바로 ‘독단론’에 해당한다. 따라서 피히테는 이제 이러한 독단적인 관념론의 문제를 해결하고 진정한 의미에서의 관념론, 즉 ‘비판적 관념론’ (kritischer Idealismus)을 자신의 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)을 통해 제시하려고 한다.

(q2.4) 유한한 정신이 필연적으로 어떤 절대적인 것(물자체)을 자신 밖에 정립해야만 하며 또 다른 면에서는 그 어떤 것이 단지 유한한 정신에 대해 존재한다는 것(필연적 가상체라는 것)을 인정해야만 한다는 것은 일종의 순환인데, 유한한 정신은 그 순환을 무한히 확장할 수 있을 뿐 결코

그것으로부터 벗어날 수는 없다. 이 순환에 대해 전혀 고려하지 않는 체계는 독단적 관념론(dogmatischer Idealismus)이다. 왜냐하면 우리를 제한하고 또 유한한 존재로 만드는 것은 본래 이러한 순환뿐이기 때문이다. 그 순환으로부터 벗어났다고 생각하는 체계는 초재적·실재론적 독단론(transzendenter realistischer Dogmatismus)이다. 지식론[학]은 그 두 체계 사이의 중간 입장을 취하는데, 이는 곧 비판적 관념론(kritischer Idealismus)으로서 우리는 그것을 실제적 관념론 또는 관념론적 실재론이라고도 부를 수 있을 것이다.(한글판 222 이하, S.W. 281)

## 2.1 독단론

(e2.1.1) 피히테에 의하면 ‘독단론’은 우리 인식과 무관하게 그 자체로 존재하는 사물자체를 인정한다는 점에서 잘못된 전제 하에 있다. 그리고 피히테는 이러한 ‘독단론’의 전제가 타당하지 않다면 그 이론도 타당할 수 없음을 밝히고자 한다.

(q2.1.2) 따라서 독단론은 그 전제가 타당하지 않는 한 타당할 수 없다는 것을 밝히고자 한다.(한글판 88, S.W. 155)

### 2.1.1 독단론의 자기모순

(e2.1.1.1) 우리 인식과 무관하게 그 자체로 존재하는 ‘사물자체’의 존재를 인정하는 ‘독단론’은 이로 인해 모든 것을 자기 안에 정립하는 ‘자아’에 머물지 못하고 자아 너머로 나아가게 된다. 그러나 이러한 ‘독단론’은 피히테의 견해에 따르면 그 이론 자신이 추구하는 원칙에 근거해서 스스로 모순에 빠지게 된다. 독단론이 가정 일관되게 나타나는 것은 스피노자주의인데 이 역시 자신의 원칙을 고려해 볼 때 자기모순에 빠진다는 것이다. 즉 ‘독단론의 원칙’은 근거 없이는 아무 것도 가정 해서는 안 된다는 것이다. 그럼에도 불구하고 독단론은 ‘자아’에 있어

서는 그것보다 상위에 있는 근거를 묻지만 ‘사물자체’에 대해서는 더 이상의 상위의 근거를 묻지 않는다. 즉 근거 없이 사물자체의 존재를 가정하는 것이다. 그러나 피히테가 볼 때 이것은 독단론의 원칙에 철저하지 못한 결과이다. 만약 독단론이 자신의 원칙에 철저하게 일관된 원칙을 구한다면 독단론은 우리의 인식이 하나의 근거를 가져야 하고 인간 정신 안에는 하나의 체계가 존재한다는 자신의 원칙을 거부하거나 아니면 스스로 모순에 빠질 수밖에 없다. 따라서 독단론은 결국 자신이 의심한다는 것을 의심하는 회의론에 빠지고 만다.

(q2.1.1.2) 독단주의가 일관될 수 있는 한, 스피노자주의는 그것의 가장 일관된 산물이다. 우리가 독단론을 그 고유한 원칙에 따라 다룬다면, 우리는 독단론에게 왜 자아에 있어서는 상위의 근거를 물으면서 물자체는 보다 더 상위의 근거 없이 가정하는지, 그리고 왜 자아는 절대적일 수 없고 물 자체는 절대적으로 타당한 것일 수 있는지를 물어야만 한다. 자신의 그런 주장에 대해 독단론은 어떠한 권한도 제시할 수 없을 것이며, 따라서 우리는 근거 없이는 아무 것도 가정해서는 안 된다는 독단론 자신의 원칙에 따라 독단론으로 하여금 물자체의 개념에 대해 더 상위의 유개념을 다시 설정하고 그리고 그 유개념에 대해 다시 더 상위의 개념을 또 설정하고 이렇게 해서 무한히 계속할 것을 당연하게 요구할 수 있을 것이다. 그렇게 되면 철저한 독단론은 우리의 인식이 일반적으로 하나의 근거를 가져야 한다는 것, 또 인간 정신 안에 일반적으로 하나의 체계가 존재한다는 것을 부정하거나 아니면 자기 스스로 모순에 빠지거나 둘 중 하나일 것이다. 그러므로 철저한 독단론은 자신이 의심한다는 것을 의심하는 회의론이다. 왜냐하면 독단론은 의식의 통일성과 더불어 논리 전체를 지양하기 때문이다. 따라서 독단론은 더 이상 독단론이 아니게 되며, 그런데도 독단론이기를 시도함으로써 오히려 자기 자신과 모순에 빠지게 된다.(한글판 48, S.W. 120)

### 2.1.2 독단적 실재론

(e2.1.2.1) 피히테에 의하면 잘못된 전제에서 출발한 독단론은 우선 물

질적 스피노자주의에 해당하는 ‘독단적 실재론’ (dogmatischer Realismus)의 결과에 이르게 된다. 이 이론은 인식 주체에 대립해있는 대상, 즉 ‘자아’ (das Ich)가 아닌 ‘비아’ (Nicht-Ich)를 인식 주체가 소유한 ‘표상’ (Vorstellung)의 원인으로 파악하여 ‘표상’은 결국 ‘비아’의 결과로 정립되는 것이라는 잘못된 전제에서 출발한다. 이로 인해 ‘비아’가 ‘자아’와 무관하게 단적으로 존재하며 ‘비아’ 자체가 모든 것의 실제적 근거로 인정된다. 그러나 이러한 생각은 스피노자의 경우에서처럼 ‘자아’ 자체를 단지 ‘비아’의 속성으로 파악할 뿐 결코 실체로 파악할 수 없다. 이러한 이론의 문제점은 우리에게 있어 ‘가능한 최고의 추상’ (die höchste mögliche Abstraktion)에 해당하는 ‘비아’의 추상을 행하지 않는 결과이고 이는 ‘궁극적 근거’ (der letzte Grund)를 제시하지 않았다는 점에서 근거 없는 이론으로 전락한다.

(q2.1.2.2) 간단히 말하자면 표상에 대한 설명, 즉 사변 철학 전체가 비아는 표상의 원인으로서 그리고 표상은 비아의 결과로서 정립된다는 것에서 출발한다면, 비아는 모든 것의 실제적 근거가 된다. 즉 비아는 단적으로 그것이 존재하므로 존재하고 또 그것이 그것인 바대로 존재하며 – 스피노자적 사실 –, 자아 자체는 단지 비아의 속성이지 전혀 실체가 아니다. 이렇게 하여 우리는 독단적 실재론인 물질적 스피노자주의를 얻게 되는데, 이것은 가능한 최고의 추상, 즉 비아의 추상을 행하지 않은 것이며, 따라서 그 마지막 근거를 제시하지 않기 때문에 전혀 근거 없는 체계가 된다.(한글판 88, S.W. 155)

### 2.1.3 독단적 관념론

#### 2.1.3.1 독단적 관념론의 불완전성

(e2.1.3.1.1) ‘비아’에 대한 최고의 추상을 행하지 않았던 ‘독단적 실재론’과 달리 ‘독단적 관념론’은 최고의 추상을 수행한다. 이런 점에서 이 이론은 피히테에 의하면 비록 완전히 근거지워진 이론이다. 그

럼에도 불구하고 ‘독단적 관념론’은 설명되어야 할 것을 다 설명하지 못한다는 점에서 여전히 불완전하다. 즉 ‘독단적 관념론’에 따르면 ‘자아’는 표상의 실체이고 표상은 ‘자아’의 속성이다. 따라서 ‘비아’는 표상의 실제적 근거가 아닌 단지 관념적 근거일 뿐이다. 이로 인해 ‘비아’는 표상 밖의 어떠한 실재성도 소유하지 않는다. 결국 비아는 자기 자신에 대해 자기 자신에 의해서 단적으로 정립되는 실체가 아니라 자아의 단순한 속성일 뿐이다. 그러나 문제는 이 이론의 틀 안에서는 표상을 생겨나게 하는, 다시 말해 촉발하는 것의 근거에 관해서는 자아 안에서 설명할 길이 없다는 것이다. 이런 이유에서 피히테는 ‘독단적 관념론’의 불완전성을 주장하고 있다.

(q2.1.3.1.2) 반대로 표상의 설명이 자아는 표상의 실체이고 표상은 자아의 속성이라는 것에서 출발한다면, 비아는 표상의 실제적 근거가 아니고 단지 관념적 근거가 될 뿐이며, 따라서 그것은 표상 밖의 어떠한 실재성도 갖지 않는다. 즉 비아는 실체가 아니며 자기 자신에 대해 존립하거나 단적으로 정립된 것이 아니라 오히려 자아의 단순한 속성이 된다. 그러나 이 체계에서는 자아 안의 실재성의 제한에 대한 – 표상을 발생하게 하는 그런 촉발에 대한 – 어떠한 근거도 제시될 수가 없다. 이 근거에 대한 탐구는 여기서는 완전히 제외되는 것이다. 이런 체계는 독단적 관념론dogmatischer Idealismus이 될 것이다. 이것은 물론 최고의 추상을 시도하고 따라서 완전하게 근거지어진 것이기는 하지만, 반면 설명되어야 할 것을 모두 설명하지 못하므로 불완전하다.(한글판 88 이하, S.W. 155)

### 2.1.3.2 유한한 정신의 결과로서의 독단적 관념론

(e2.1.3.2.1) 피히테의 눈에는 칸트의 이론은 그 자신이 반대하고 극복하려고 했던 ‘독단적 관념론’에 해당한다. 칸트는 베클리(Berkely)의 이론을 독단적 관념론이라 불렀다. 칸트가 베클리의 이론을 독단적 관념론이라 부른 이유는 베클리가 모든 물질을 관념으로 환원시켜 버렸기 때문이다. 그러나 이제 피히테가 칸트의 이론을 독단적 관념론이라 비판하는 이유는 다른 곳에 있다. 피히테에 의하면 칸트의 이론은 인간

의 유한한 정신이 필연적으로 어떤 절대적인 것을 자신 밖에 정립해야만 하다는 것이다. 즉 우리에게 경험 가능한 모든 것은 단지 현상의 세계일 뿐이고 사물자체에 대해서는 우리는 아무런 경험적 인식을 할 수 없다는 것, 따라서 이러한 가상체의 세계는 단지 우리 인식을 촉발하는 최초의 원인으로 또는 실천 이성의 영역에서 요청되고 전제되어지는 세계라는 것은 우리의 유한한 정신으로 하여금 무한한 순환을 요구한다는 것이다. 따라서 이러한 체계는 피히테가 보기에는 우리의 정신을 제한하고 우리를 유한한 존재로 만드는 ‘독단적 관념론’에 해당할 뿐이다.

(q2.1.3.2.2) 유한한 정신이 필연적으로 어떤 절대적인 것(물자체)을 자신 밖에 정립해야만 하며 또 다른 면에서는 그 어떤 것이 단지 유한한 정신에 대해 존재한다는 것(필연적 가상체라는 것)을 인정해야만 한다는 것은 일종의 순환이는데, 유한한 정신은 그 순환을 무한히 확장할 수 있을 뿐 결코 그것으로부터 벗어날 수는 없다. 이 순환에 대해 전혀 고려하지 않는 체계는 독단적 관념론(dogmatischer Idealismus)이다. 왜냐하면 우리를 제한하고 또 유한한 존재로 만드는 것은 본래 이러한 순환뿐이기 때문이다.(한글판 222, S.W. 281)

## 2.2 비판적 관념론

(e2.2.1) 앞서 살펴본 독단론의 문제를 해결하는 것이 피히테에 의하면 자신의 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)에 근거한 ‘관념론’이다. 이는 ‘독단적 실재론’과 ‘독단적 관념론’의 중간 입장을 취하는 ‘비판적 관념론’ (kritischer Idealismus)으로서 이것을 피히테는 ‘실제적 관념론’ (Real-Idealismus) 혹은 ‘관념적 실재론’ (Ideal-Realismus)이라고도 부르고 있다.

(q2.2.2) 지식론[학]은 그 두 체계[독단적 실재론과 독단적 관념론] 사이의 중간 입장을 취하는데, 이는 곧 비판적 관념론(kritischer

Idealismus)으로서 우리는 그것을 실제적 관념론 또는 관념적 실재론이라고도 부를 수 있을 것이다.(한글판 222 이하, S.W. 281)

### 2.2.1 일관성 있는 체계로서의 비판철학

(e2.2.1.1) 피히테의 ‘지식학’은 모든 지식의 절대적 원칙을 ‘자아’(das Ich)에서 찾는다. 이는 칸트가 『순수이성비판』에서 범주의 연역을 통해 찾아낸 ‘통각’(Apperzeption)의 개념 속에서 이미 암시되어 있었던 것이다. 그러나 피히테의 견해에 의하면 칸트는 이것을 결코 ‘최상의 원칙’으로 규정하여 제시하지는 못하였다. 반면에 스피노자(Spinoza)는 하나의 일관된 체계 속에서 ‘최고의 통일성’을 추구하였다. 그러나 피히테는 스피노자가 추구한 ‘최고의 통일성’을 자신의 ‘지식학’ 속에서 다시 발견한다. 그것은 이 ‘최상의 원칙’을 그 자체로 존재하는 어떤 것이 아니라 ‘자아’에 의해 산출되어야 하는 그 어떤 것으로 여기는 것이다. 그러나 이러한 ‘최상의 원칙’으로서의 ‘자아’의 한계를 넘어갈 때 그것은 아무리 일관된 체계를 가진다 하더라도 스피노자주의처럼 ‘자아’의 한계를 넘어서게 되고 이것은 결국 ‘비판적 체계’가 아닌 ‘독단론’으로 빠지게 되는 것이다.

(q2.2.1.2) 모든 지식의 절대적 원칙인 우리의 명제[자아는 존재한다]를 칸트(I. Kant)는 그의 범주의 연역에서 암시하고 있다. 그러나 그는 그것을 결코 원칙으로서 규정하여 제시하지는 않았다. [...] 그의[스피노자의] 최고의 통일성을 우리는 지식론 안에서 다시 발견한다. 그러나 우리는 그것을 존재하는 어떤 것으로서가 아니라 오히려 우리에 의해 산출되어야 하는 것, 그러나 그렇게 산출될 수는 없는 어떤 것으로서 발견한다. 나는 우리가 자아는 존재한다는 것을 넘어설 때 필연적으로 스피노자주의에 도달하게 된다고 본다. [...] 결국 완전하게 일관성 있는 체계는 오직 두 가지만이 있을 수 있다. 한계를 인정하는 비판적 체계와 그 한계를 넘어서는 스피노자적 체계가 그것이다.(한글판 26 이하, S.W. 99 이하)

### 2.2.2 ‘내재적’ (immanent) 이론으로서의 비판철학

(e2.2.2.1) 앞서 살펴본 바와 같이 ‘독단론’은 자아 자체에 어떤 다른 것을 동정립(gleichsetzen)시키거나 대립시킴으로서 자아 이외에 단적으로 최상인 개념을 설정한다. 즉 ‘독단주의’는 사물(Ding)의 존재를 인정함으로써 ‘자아’의 한계를 넘어가고 있다. 이점이 ‘독단론’이 ‘초재적’ (transzendent)인 까닭이다. 반면에 비판철학은 그 본질이 단적으로 무제약적인 절대적 자아에 놓여있다. 즉 ‘자아’는 더 이상의 어떠한 상위의 것에 의해서도 규정될 수 없는 최상의 원칙이다. 따라서 비판철학에서 사물은 자아 안에 정립된다. 이처럼 비판철학은 모든 것을 자아 안에 정립시킨다는 점에서 피히테는 이를 ‘내재적’ (immanent)이라고 부른다. 이와 같이 최상의 원칙에서부터 일관되게 전개된 체계, 즉 ‘비판철학’이 바로 ‘지식학’인 것이다.

(q2.2.2.2) 비판철학의 본질은 바로 절대적 자아가 단적으로 무제약적이며 어떠한 상위의 것에 의해서도 규정될 수 없는 것으로서 설정된다는 데 있다. 그리고 그 철학이 이 원칙으로부터 일관성 있게 전개되면 그것은 곧 지식론[학]이 된다. 그와 반대로 자아 자체에 어떤 것을 동정립하거나 대립시키는 철학은 독단적이다. 그런 독단론은 완전히 임의적으로 단적인 최상의 개념으로 설정된 상위 존재로서의 사물(Ding, Ens)의 개념 안에서 발생하는 것이다. 비판적 체계에 있어서 사물은 자아 안에 정립된 것이지만, 독단적 체계에 있어서 사물은 자아 자체가 그 안에 정립되는 그런 것이다. 비판주의는 모든 것을 자아 안에 정립하므로 내재적(immanent)이며, 독단주의는 자아 너머로 나아가려고 하므로 초재적(transzendent)이다.(한글판 47 이하, S.W. 119 이하)

### 2.2.3 비판적 관념론과 실천적 지식학

#### 2.2.3.1 비판적 관념론의 독단성

(e2.2.3.1.1) ‘독단론’의 문제점에 대항해서 피히테가 제시한 대안은 ‘관념론’이다. 그런데 피히테는 자신의 이론인 이 ‘비판적 관념론’(kritischer Idealismus)도 그것이 비판하고 있는 ‘독단적 관념론’과 ‘독단적 실재론’과 대항하기 위해서 이 두 이론과 마찬가지로 ‘독단적’(dogmatisch)인 측면을 가지고 있다고 말한다. 즉 ‘독단적 관념론’과 ‘독단적 실재론’의 주장에 대항하기 위해 ‘비판적 관념론’은 ‘자아’의 ‘단순한 활동성’(bloße Tätigkeit)이 ‘비아’의 실재성의 근거 일 수 없고 그렇다고 ‘비아’의 ‘단순한 활동성’이 ‘자아 속에 서의 수동성’(das Leiden im Ich)의 근거일 수도 없다고 주장한다는 점에서 ‘독단적’이다.

(q2.2.3.1.2) 이와 같이 하여 우리의 이론을 주도하는 비판적 관념론이 명확하게 서술되었다. 그것은 자아의 단순한 활동성이 비아의 실재성의 근거인 것도 아니고 또 비아의 단순한 활동성이 자아 안의 수동성의 근거인 것도 아니라고 주장한다는 점에서 독단적 관념론과 독단적 실재론에 대항하여 독단적인 성격을 갖는다.(한글판 112, S.W. 178)

### 2.2.3.2 실천적 지식학을 요구하는 비판적 관념론

(e2.2.3.2.1) ‘비판적 관념론’이 앞서 본 바와 같이(2.2.3.1 참조) ‘독단적’인 면이 있다 하더라도 다른 한편에서 볼 때 마치 칸트가 자신의 ‘분석론’(Analytik)을 ‘존재론의 겸허한 이름’(der bescheidene Name der Ontologie)으로 칭하였듯이(칸트 『순수이성비판』B303 참조) 자신의 한계를 겸손히 인정하는 이론이다. 즉 ‘비판적 관념론’은 ‘자아’와 ‘비아’ 간에 가정된 ‘교체’(Wechsel)의 근거가 무엇인가라는 질문은 자신이 다룰 수 있는 영역 밖의 것임을 인정한다. 다시 말하자면 ‘비판적 관념론’은 ‘표상’을 설명하는 데 있어 불완전성을 내포하고 있다. 즉 ‘비판적 관념론’은 우리에게 ‘표상’이 생겨남을 설명하는 데 있어 ‘자아’의 절대적인 활동성에서 출발하지도 않고 ‘비아’의 절대적 활동성에서도 출발하지 않는다. ‘비판적 관념

론’의 출발점은 우리의 의식 안에 직접적으로 포함되어 있을 수 있는 ‘규정하면서 동시에 규정된 것’이다. 그러나 무엇이 이 규정을 다시 규정하는가에 관해서는 이 이론에서 결정할 수 없다. 따라서 이러한 불완전성을 극복하기 위해 ‘비판적 관념론’은 이러한 이론적 영역을 넘어서서 실천적인 부분을 요구하게 된다. 즉 피히테의 표현대로 이러한 불완전성으로 인하여 ‘비판적 관념론’은 자신을 넘어서서 지식학의 실천적 부분으로 나아가게 되는 것이다.

(q2.2.3.2.2) 그러나 그것은[비판적 관념론] 그것이 대답해야 하는 물음 즉 자아와 비아간에 가정된 교체의 근거가 무엇인가 하는 물음에 직면해서는 자신의 무지를 겸손하게 인정하며 이에 대한 탐구가 그 이론의 경계 밖에 있다는 것을 지적한다. 그것은 표상의 설명에 있어서 자아의 절대적 활동성에서 출발하지도 않고 비아의 절대적 활동성에서 출발하지도 않으며, 오히려 규정하면서 동시에 규정된 것에서 출발한다. 왜냐하면 의식 안에는 그것 이외의 다른 어떤 것도 직접적으로 포함되어 있지 않으며 또한 포함될 수도 없기 때문이다. 무엇이 이 규정을 다시 규정하는가 하는 것은 이 이론에서는 전혀 결정되지 않은 채 남겨진다. 그리고 이 불완전성 때문에 우리는 이 이론을 넘어서서 지식론[학]의 실천적 부분으로 나아가게 되는 것이다.(한글판 112, S.W. 178)

#### 2.2.4 더 추상적인 관념론으로서의 비판적 관념론

(e2.2.4.1) 피히테는 ‘정립의 간접성’ (die Mittelbarkeit des Setzens)에 근거한 추론을 통해 앞서 비판했던 ‘독단적 관념론’ 보다 ‘더 추상적이고 새로운 관념론’ (ein neuer, noch abstrakterer Idealismus)이 생겨남을 밝힌다. 그리고 이 새로운 관념론을 피히테는 ‘양적인 관념론’ (der quantitative Idealismus)이라 부른다. 즉 이전의 ‘독단론’에 해당하는 ‘독단적 실재론’과 ‘독단적 관념론’이 ‘질적인 실재론’과 ‘질적인 관념론’이었다면 이제 지식학에 근거한 새로운 관념론, 즉 ‘비판적 관념론’은 ‘양적인 실재론’과 ‘양적인 관념론’이라 불릴 수 있는 것이다.

#### 2.2.4.1 정립의 간접성

(e2.2.4.1.1) 피히테는 ‘정립의 간접성’ (die Mittelbarkeit des Setzens)이 ‘독단적인 관념론’으로부터 우리를 ‘더 추상적이고 새로운 관념론’ (ein neuer, noch abstrakterer Idealismus), 즉 ‘비판적 관념론’으로 이끌어 간다고 말한다. ‘정립의 간접성’ 이란 피히테에 의하면 ‘주체’가 없이는 ‘객체’도 없고, ‘객체’가 없이는 ‘주체’도 없다는 의식의 법칙으로서 이를 통해 모든 ‘절대적 실재성’ (die absolute Realität)이 사라지지 않을 수 있고 따라서 ‘자아’와 ‘비아’의 모든 ‘실재성’ (Realität)이 근거지워질 수 있다. 왜냐하면 ‘절대적 실재성’은 근거 지워지는 것에 의해 다시 근거지워져서는 안 되고 자기 자신에 의해 그리고 자기 자신 안에서 근거지워져야 하기 때문이다. 이런 점에서 ‘절대적 실재성’은 정립하는 것 안에 존재한다. 결국 이와 같은 추론에 의해 새로운 관념론이 탄생하는 것이다.

(q2.2.4.1.2) 그러므로 정립의 간접성 – 앞으로 밝혀지겠지만 이것이 곧 의식의 법칙이다. 다시 말해서 주체 없이는 객체도 없고, 객체 없이는 주체도 없다 – 이, 그것도 오직 이 간접성만이 자아와 비아의 본질적 대립 존재를 근거 지우며, 그렇게 함으로써 [...] 자아와 비아의 모든 실재성을 근거 짓는다. 왜냐하면 그 경우 절대적 실재성은 없어지지 않기 때문이다. 절대적 실재성은 정립하는 것 안에 존재한다. 그것은 우리가 우리의 종합에서 해왔던 것처럼 종합에 의해 근거지어지는 것에 의해 다시 근거지어져서는 안 된다. 나아가 그것은 근거의 명제에 대한 법칙적 처리에 따라 근거지어질 수도 없다. [...] 그리고 그 간접성은 그 자체 절대적 이어야 한다. 즉 자기 자신에 의해 그리고 자기 자신 안에서 근거지어져야 한다. 이처럼 타당한 이 추론 방식은 앞의 관념론[107면의 독단적 관념론]보다 더 추상적인 새로운 관념론으로 인도한다. (한글판 118, S.W. 183 이하)

#### 2.2.4.2 간접적 활동성에 의거한 비판적 관념론

(e2.2.4.2.1) ‘독단적 관념론’에서는 그 자체 정립된 활동성인 ‘직접적인 활동성’이 ‘자아’의 본성과 본질에 의해 지양된다. 그러나 ‘더 추상적이고 새로운 관념론’인 ‘비판적 관념론’은 활동성 일반이 자신의 법칙을 직접적으로 자기 자신 안에 가지고 있음을 의미하는 ‘간접적 활동성’(mittelbare Tätigkeit)에 근거한다. ‘간접적 활동성’은 피히테의 표현에 따르면 ‘절대적으로 그러하기 때문에 그럴 뿐’인 것이기에 이러한 활동성에 있어서는 자아 안의 어떠한 활동성도 지양되지 않는다. 이처럼 단지 ‘간접적 활동성’만이 존재하고 어떠한 ‘직접적 활동성’도 찾아 볼 수 없는 곳에서는 모든 것들, 즉 비아의 실재성과 자아의 부정성 또는 비아의 부정성과 자아의 실재성이 완전히 설명될 수 있다. 따라서 이처럼 ‘간접적 활동성’에 의거한 관념론은 더 높은 근거에 의거해서 독단적 관념론이 설명할 수 없었던 것을 실제적으로 설명할 수 있다는 점에서 필연적으로 ‘직접적 활동성’에 근거한 ‘독단적 관념론’을 지양하게 된다.

(q2.2.4.2.2.) 앞의 관념론[독단적 관념론]에서는 그 자체 정립된 활동성이 자아의 본성과 본질에 의해 지양되었다. [...] 현재의 관념론[비판적 관념론]에서는 활동성 일반이 자신의 법칙을 직접적으로 자기 자신 안에 가지고 있다. 그것은 간접적인 활동성이며 결코 다른 어떤 것이 아니다. 그것은 절대적으로 그러하기 때문에 그럴 뿐이다. 따라서 자아 안의 어떠한 활동성도 지양되지 않는다. 간접적인 활동성만이 현준하며, 직접적 활동성은 결코 존재하지 않는다. 그러나 이 활동성의 간접성에 의거해서 다른 모든 것들 즉 비아의 실재성과 자아의 부정성 그리고 비아의 부정성과 자아의 실재성이 완전하게 설명될 수 있다. [...] 후자의 관념론[비판적 관념론]은 필연적으로 전자의 관념론[독단적 관념론]을 지양한다. 왜냐하면 그것은 전자에서 설명할 수 없었던 것을 더 높은 근거에 의거해서 실제로 설명하기 때문이다.(한글판 118 이하, S.W. 184)

### 2.2.4.3 양적 관념론

(e2.2.4.3.1) 피히테는 ‘독단적 관념론’은 ‘자아는 단적으로 그것이 유한하기 때문에 유한하다’라는 체계의 원칙을 갖지만 이러한 관념

론은 자신의 유한성을 단적으로 정립하지 못한다는 점에서 관념론적으로 자체 반박됨을 분명히 한다. 즉 독단적 관념론은 더 높이 올라간다고 하더라도 한계가 있기에 단적으로 정립된 것과 무제약자까지는 올라가지 못한다. 유한성이라는 것이 단적으로 정립되어야 함에도 불구하고 모든 유한한 것은 그 개념상 자신이 아닌 것, 즉 그에 대립된 것에 의해 제약된다. 따라서 절대적 유한성이라는 개념은 생겨날 수 없는 자체 모순의 개념이다. 결국 ‘독단적 관념론’은 그 자체 정립된 어떤 것을 지양하는 이론이기에 피히테에 의하면 이것은 ‘질적 관념론’ (der qualitative Idealismus)에 해당한다. 반면에 제한된 양(Quantität)을 자신에게 근원적으로 정립하는 비판적 관념론을 피히테는 ‘양적 관념론’ (der quantitative Idealismus)이라고 부르고 있다.

(q2.2.4.3.2) 전자의 관념론[독단적 관념론]은 더구나 관념론적으로 반박된다. 그 체계의 원칙은 다음과 같을 것이다. 자아는 단적으로 그것이 유한하기 때문에 유한하다. 비록 그런 관념론이 더 높이 올라간다고 할지라도 그것은 우리가 올라가야 하는 만큼 그렇게 높이, 즉 단적으로 정립된 것과 무제약자로까지 올라가지는 못한다. 유한성이 단적으로 정립되어야 하기는 하지만, 모든 유한한 것은 그 개념상 그에 대립된 것에 의해 경계지어진다. 따라서 절대적 유한성이란 자기 자신과 모순되는 개념이다. 나는 그 자체 정립된 어떤 것을 지양하는 전자의 관념론을 질적 관념론이라고 부르고, 그와는 달리 제한된 양을 자신에게 근원적으로 정립하는 후자의 관념론을 양적 관념론이라고 부르도록 하겠다.(한글판 119, S.W. 184 이하)

#### 2.2.4.4 양적 실재론과 비판적 관념론

##### 2.2.4.4.1 양적 실재론

(e2.2.4.4.1.1) ‘양적 관념론’이 독단론의 한 형태인 ‘질적 관념론’에 대립되는 이론이라면 ‘양적 실재론’은 ‘질적 실재론’에 대립된다. 우선 ‘질적 실재론’은 ‘규정하는 자’가 자아로부터 독립적인 실재성을 가짐을 주장하는 반면에 ‘양적 실재론’은 규정은 자아 안에

있을 수 있지만 그 규정의 근거는 자아 안에 정립될 수가 없다는 점에서 단순한 ‘규정’ (Bestimmung)이 자아로부터 독립적 실재성을 갖는다고 주장한다. 따라서 그 규정의 근거 자체에 대한 탐구는 양적 실재론에게는 불가능하다. ‘양적 실재론’에게 있어서 규정은 아무런 근거 없이 단적으로 있는 것이기 때문이다. 따라서 질적 실재론에 있어서는 자아의 활동성이 부분적으로 위축되지만 양적 실재론은 이에 대해서 답하려 하지 않고 오히려 비아 안의 실재성의 정립이 자아에 대해서 근거의 법칙에 따라 비로소 발생하는 것임을 인정하게 된다. 이런 점에서 ‘양적 실재론’은 자아 자체의 어떠한 간섭함 없이도 ‘자아의 제한’ (Einschränkung des Ich)이 실제로 현존한다고 주장한다. 이처럼 ‘양적 실재론’은 자아의 제한을 절대적 활동성에 의한 것이라고 주장하지 않는다는 점에서는 ‘질적 실재론’과 구별되며 이 ‘자아의 제한’이 그 자신의 본성 속에 있는 법칙에 따른 것이라고 주장하지 않는다는 점에서 ‘양적 관념론’과 구별된다.

(q2.2.4.4.1.2) 질적 실재론에서는 자아로부터 독립적으로 자기 자신 안에 실재성을 가지는 비아에 의해 자아에의 영향이 발생하며, 이것에 의해 자아의 활동성이 부분적으로 위축된다. 그러나 단순한 양적 실재론자는 이 점에 대해 그의 무지를 겸손하게 인정하며 비아 안의 실재성의 정립이 자아에 대해서 근거의 법칙에 따라 비로소 발생하는 것임을 인정한다. 그러나 그는 자아 자체의 어떠한 관여 없이도 자아에 제한이 실제로 현존한다고 주장하는데, 질적 관념론자처럼 그 제한을 절대적 활동성에 의한 것이라고 주장하지도 않고 양적 관념론자처럼 그것의 본성 안에 놓인 법칙에 따라 그런 것이라고 주장하지도 않는다. 질적인 실재론자는 규정하는자의 자아의 독립적 실재성을 주장하는 데 반해, 양적 실재론자는 단순한 규정의 자아의 독립적 실재성을 주장한다. 규정은 자아 안에 있지만 그 규정의 근거는 자아 안에 정립될 수가 없다. 이것은 양적 실재론자에게는 하나의 사실이다. 그 규정의 근거 자체에 대한 탐구는 양적 실재론자에게는 가능하지 않다. 즉 규정은 그에게는 아무런 근거도 없이 단적으로 있는 것이다.(한글판 120 이하, S.W. 185 이하)

#### 2.2.4.4.2 비판적 관념론으로서의 양적 실재론

(e2.2.4.4.2.1) 피히테는 앞서 설명한 ‘양적 실재론’ 역시 ‘양적 관념론’과 마찬가지로 ‘독단론’에 대립하는 ‘비판적 관념론’임을 밝히고 있다. 그리고 이러한 ‘양적 실재론’은 칸트가 자신의 ‘초월적 관념론’(transzentaler Idealismus)을 ‘경험적 실재론’(empirischer Realismus)이라 칭한 것과 궤를 같이한다. 그러나 피히테는 자신의 ‘관념론’이 칸트의 ‘관념론’을 넘어서 한 걸음 더 나아간 것임을 분명히 한다. 즉 칸트가 사물의 관념성을 우리 인식주관의 형식으로서의 시간과 공간의 관념성에서 찾은 반면 피히테는 거꾸로 시간과 공간의 관념성을 증명된 사물의 관념성, 즉 객체의 관념성에서 찾는다. 칸트에게서는 시간과 공간을 채우기 위해서 관념적 객체가 필요했다면 ‘양적 실재론’에서는 관념적 객체를 설정하기 위해 시간과 공간이 필요하다는 것이다. 이런 점에서 자신의 이론만이 ‘독단론’을 극복하는 진정한 의미의 ‘비판적 관념론’이라고 피히테는 말한다.

(q2.2.4.4.2.2) 이런 실재론이 앞에서 비판적 관념론이라는 이름 하에 서술된 관념론 이외의 다른 것이 아니라는 것은 누구에게나 확실한 것이다. 칸트 역시 이것 이외의 다른 관념론을 제시한 것이 아니며, 그가 자신에게 설정했던 반성의 단계에서는 그것 이외의 다른 어떤 것을 설정할 수도 없었고 또 설정하고자 하지도 않았다.(한글판 121, S.W. 186)

(q2.2.4.4.2.3) 칸트는 객체의 관념성을 이미 전제된 시간과 공간의 관념성으로부터 증명한다. 이와 반대로 우리는 시간과 공간의 관념성을 증명된 객체의 관념성으로부터 증명한다. 그는 시간과 공간을 채우기 위해 관념적 객체를 필요로 하지만, 우리는 관념적 객체를 설정하기 위해 시간과 공간을 필요로 한다. 그러므로 독단적이 아니라 비판적인 우리의 관념론은 칸트의 관념론보다 한 걸음 더 나아간 것이다.(한글판 121, S.W. 187)

### 3. 자아(das Ich)

(e3.1) 피히테는 최초로 ‘자아’의 철학을 완성한 철학자이다. 데카르트에게 있어 모든 학문의 근거로서 더 이상 의심할 수 없는 나의 존재인 ‘자아’(ego)는 모든 인식의 근거이자 그의 형이상학적 체계의 토대였다. 그러나 데카르트의 방법적 회의의 결과는 그 의심의 과정 속에서 부정하였던 외부 대상의 존재를 더 이상 자기의식으로서의 나의 존재만으로는 해명할 수 없는 한계를 지니게 된다. 즉 데카르트에게 있어 외부의 물질 세계는 그 자체로는 의심스러운 것이기에 오로지 신(神)의 선함에 의존해서만 그 존재를 보장받을 수 있는 영역이다. 이것이 칸트가 데카르트의 이론을 ‘회의적 관념론’이라고 비판한 까닭이다. 피히테는 이러한 데카르트의 관념론과 달리 ‘자아’의 자발적인 활동성에 주목한다. 피히테의 ‘자아’는 그 자신 스스로를 정립하는 자로서 의심할 수 없는 존재이면서 동시에 모든 대상을 정립하는 자발적 활동성이다. 이로 인해 피히테는 ‘자아’를 통한 ‘비아’의 존재 가능성을 해명할 수 있게 된다. 피히테에게 있어서 이제 비로소 ‘사유’와 ‘존재’, 즉 ‘주체’와 ‘객체’, ‘자아’와 ‘비아’의 온전한 통합이 이루어지게 된 것이다.

#### 3.1 최상의 원칙으로서의 ‘자아’

(e3.1.1) 『전체 지식학의 기초』에서 피히테의 근본 목적은 우리의 모든 지식이 근거해야 할 근본 원칙들을 제시하는 것이었다. 그리고 여기서 모든 지식이 근거해야 할 원칙이란 데카르트, 스피노자 이후 합리론자들에 게서 발견되는 제일원칙에 대한 요구와 그 맥을 같이한다. 따라서 피히테는 모든 지식을 하나의 근본 원리, 즉 ‘자기 자신에 의해 근거지워지고 또 의심할 바 없이 명증한 원리’ 위에 기초지우려는 요구를 자신의 지식학을 통해 완성시키고자 한다. 그리고 이러한 하나의 최상의 원리로 피히

테가 제시하는 것은 바로 모든 지식의 최상의 원칙으로서의 ‘자아’ (das Ich)이다.

(e3.1.2) 물론 피히테가 여기서 말하고 있는 ‘자아’는 우리 모두가 깨어 있을 때 언제나 지니고 있는 자기 자신의 의식으로서의 ‘자기의 식’을 의미하지 않는다. 그러한 의식은 피히테가 말하는 ‘자아’와 구별되는 ‘경험적 자아’이다. 모든 지식의 근본원칙으로 제시되는 ‘자아’는 ‘절대적 주체’ (das absolute Subjekt)로서 이 ‘자아’는 ‘주체’와 ‘객체’의 구별 속에서 발견될 수 없는 단적으로 정립되는 것이고 이러한 자신의 정립을 통해서만 존재하고 자신의 존재에 의해 정립하는 자이다. 즉 ‘정립’과 ‘존재’가 하나인, 그 속에서 ‘주체’와 ‘객체’가 하나로 통일되는 자발적 행위로서의 ‘자아’를 의미한다.(1.1.3.2. 해설 참조)

(q3.1.3) 7. 이제 다시 한번 자아는 자아이다라는 명제를 고찰해 보자.

(1) 자아는 단적으로 정립된다. [...] (2) [...] 자아는 자신의 단순한 존재에 의해 자신을 정립하며, 또 자신의 단순한 정립됨에 의해 존재한다. 그리고 이 점이 우리가 여기서 어떤 의미에서 자아라는 단어를 사용하는지를 아주 명료하게 보여주며, 우리를 절대적 주체로서의 자아에 대한 명확한 설명으로 인도한다. 자기 자신을 존재하는 것으로서 정립한다는 점에서만 그 존재(본질)가 성립하는 그런 것은 곧 절대적 주체로서의 자아이다. 자아는 자신을 정립하는 대로 존재한다. 그리고 자아는 존재하는 대로 자신을 정립한다. 따라서 자아는 단적이며 필연적으로 자아에 대해 존재한다. 자기 자신에 대해 존재하는 것이 아닌 것은 자아가 아니다. [...] 9. 자기 자신의 정립과 존재는 자아에 관해 사용되는 한 완전히 같은 것이다. 따라서 나는 나 자신을 정립하기 때문에 존재한다는 명제는 다음과 같이 표현할 수도 있다. 나는 단적으로 내가 존재하기 때문에 존재한다.(한글판 22 이하, S.W. 96 이하)

### 3.2 ‘자아’의 근원적인 종합적 행위

(e3.2.1) 피히테는 『전체 지식학의 기초』 제2부에서 ‘이론적 지식의 기초’에 관해 다룬다. 비록 최초의 종합적 행위인 ‘자아’와 ‘비아’의 근본 종합은 그 이상의 다른 어떤 것도 필요로 하지 않고 모든 지식학이 여기서부터 전개될 수 있는 최상의 원칙이지만 피히테는 이제 앞서 제시된 ‘자아’와 ‘비아’의 근본 종합에 의해 통합된 개념 속에 아직 제시되지 않았던 다른 어떤 것을 발견하는 과제를 설정한다. 그리고 그는 이 발견의 과정을 ‘우리 정신의 임의적 행위인 반성’ (Reflexion als eine willkürliche Handlung unseres Geistes)을 통해 수행하려고 한다. 그런데 이러한 우리 정신의 ‘반성’은 이를 통해 이미 현존해 있는 것을 ‘찾는 것’ (aufsuchen)이지 새롭게 만들어내거나 구상해 내는 것이 아니다. 이런 의미에서 ‘반성’은 ‘자아의 근원적이며 필연적인 반정립의 행위’가 전제되어야 한다. 하지만 이러한 ‘반정립의 행위’는 ‘종합적 행위’ 없이는 불가능하며 심지어 이 양자는 내적으로 통합되어 있고 단지 반성으로만 구별될 수 있는 하나이고 동일한 행위이다. 따라서 이제 ‘자아’와 ‘비아’의 대립 속에서 통합되는 제3자의 발견은 ‘반성’의 산물이 아니라 ‘반성’의 발견인 것으로 이는 ‘자아의 근원적인 종합적 행위’의 산물로 제시될 수 있다. 이제 피히테는 『전체 지식학의 기초』 제2부에서 분석을 위해 앞서 이미 발생한 상위의 종합을 찾아내고 그것을 규정적으로 제시하는 것을 그 첫 번째 과제로 삼고 있다.

(q3.2.2) [...] 마찬가지로 최초의 종합적 행위인 근본 종합 – 자아 (Ich)와 비아(Nicht-Ich)의 종합 – 에서는 앞으로의 모든 가능한 종합을 위한 내용이 제시되고 있으며, 우리는 여기에서도 역시 그 이상의 다른 아무것도 더 필요로 하지 않는다. 그 근본 종합으로부터 지식론의 영역에 속하는 모든 것이 전개될 수 있어야만 한다. 그러나 무엇인가가 그 근본 종합으로부터 전개되어야 한다면, 그 종합에 의해 통합된 개념 안에는 지금까지 제시되지 않은 다른 어떤 것이 더 포함되어 있어야만 한다. 그리고 그것을 발견하는 것이 이제 우리의 과제이다. [...] 우리는 이것을 우리 정신의 임의적 행위인 반성에 의해 찾을 수 있다. 찾는다(aufsuchen)라고 말함으로써 그것이 이미 현존해 있는 것이지 우리의 반성에 의해 비

로소 만들어지거나 구상되는 것이 아니라는 것(반성은 일반적으로 그릴 수 있는 능력을 전혀 가지지 않는다)이 전제된다. 즉 자아의 근원적이며 필연적인 반정립적 행위가 전제된다.(한글판 54 이하, S.W.123 이하)

(q3.2.3) 분석 일반의 가능성을 위해서 전제되는 반정립적 행위는 종합적 행위 없이는 불가능하며, 나아가 규정된 반정립적 행위는 규정된 종합적 행위 없이는 불가능하다(제3장). 반정립적 행위와 종합적 행위는 내적으로 통합되어 있으며 하나이고 동일한 행위이며 단지 반성에 있어서만 구별될 뿐이다. 그러므로 반정립으로 미루어 종합을 추론할 수 있으며 그 두 대립된 것이 그 안에서 통합되는 제3자도 역시 마찬가지로 반성의 산물로서가 아니라 오히려 반성의 발전으로서, 그러나 자아의 근원적인 종합적 행위의 산물로서 제시될 수 있다. 이 자아의 근원적인 종합적 행위는 이제까지 제시된 행위들과 마찬가지로 행위로서 경험적 의식에 나타나 야만 하는 것은 아니다. [...] 그러나 어떠한 반정립도 종합 없이는 가능하지 않다. 따라서 상위의 종합이 이미 발생한 것으로서 전제되어야 한다. 이제 우리의 첫 번째 작업은 그 상위의 종합을 찾아내고 그것을 규정적으로 제시하는 것이어야 한다.(한글판 55 이하, S.W. 124 이하)

### 3.2.1 절대적 실재성으로서의 ‘자아’

(e3.2.1.1) 앞서 살펴본 지식학의 기본 원칙들 중 제3원칙은 ‘자아는 자아 안에서 가분적 자아에 대해 가분적 비아를 대립시킨다.’라는 것이다. 이에 따르면 ‘자아’ 와 ‘비아’ 는 둘 다 ‘자아’ 에 의해서 그리고 ‘자아’ 안에서 서로에 의해서 상호 제한 가능한 것으로 파악되고 있다. 즉 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 실재성은 각각 다른 것의 실재성을 지양한다. 그런데 이 명제는 사실 두 가지 명제를 자신 속에 포함하고 있다. 즉 ‘자아는 비아를 자아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’ 와 ‘자아는 자기 자신을 비아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’는 것이다. 그런데 전자는 ‘지식학’의 이론적 부분의 탐구 대상이 아니다. 왜냐하면 첫 번째 명제에서 ‘비아’ 는 어떠한 ‘실재성’ (Realität)도 갖지 않는 ‘무’ (Nichts)의 상태이기에 아무 것도 아닌 ‘비아’ 가 ‘자아’ 에 의해서 어떻게 지양되고 제한될 수 있는지가 설명될 수 없기 때문이다.

‘비아’의 실재성은 피히테에 의하면 실천적 영역에서 가능해진다. 따라서 이러한 명제는 ‘지식학’의 실천적 부분에서 비로소 다루어질 수 있다. 반면에 후자에 해당하는 명제는 세 번째 원칙으로부터 직접적으로 도출된 명제이라는 점에서 ‘지식학’의 이론적 부분의 탐구의 대상이 된다. 여기서 ‘자아’는 ‘양’(Quantität)의 능력이 있는 절대적 실재성으로 정립되어지며 무엇보다 ‘비아’에 의해 제한 가능한 것으로 정립된다. 그러나 이 모든 명제는 상위의 명제, 즉 ‘자아’와 ‘비아’는 자신을 서로 제한한다는 것에 종속되어 있고 그런 점에서 이들은 자아에 의해 정립된 것으로 여겨진다.

(q3.2.1.2) 자아와 비아는 둘 다 자아에 의해 그리고 자아 안에서 서로에 의해 상호 제한 가능한 것으로서, 즉 하나의 실재성이 다른 하나의 실재성을 지양하고 또 그 반대로 마찬가지인 그런 것으로서 정립된다[명제3].(제3장) 이 명제 안에는 다음의 두 가지 명제가 놓여 있다. 1. 자아는 비아를 자아에 의해 제한된 것으로서 정립한다[명제 3-1]. 앞으로 우리의 지식론[학]의 실천적 부분에 있어서 큰 역할을 하게 될 이 명제를 당분간은 사용할 수 없을 것 같다. 왜냐하면 지금까지 비아는 무(無)이며, 어떠한 실재성도 갖고 있지 않기 때문이다. 따라서 어떻게 비아가 가지지도 않은 실재성이 비아 안에서 자아에 의해 지양될 수 있는 것인지, 어떻게 비아가 아무 것도 아닌 것인데 제한될 수 있는 것인지는 전혀 생각될 수 없다. 그러므로 이 명제는 적어도 비아에 어떠한 방식으로든지 실재성이 부여될 수 있기 전에는 완전히 쓸모없는 것처럼 보인다. 이 명제를 그 아래에 포함하는 명제, 즉 자아와 비아는 자신을 서로 제한한다는 명제는 물론 정립되어 있다. [...] 2. 그 명제[명제 3]는 다음과 같은 명제도 포함한다. 자아는 자기 자신을 비아에 의해 제한된 것으로서 정립한다[명제 3-2]. 이 명제는 사용 할 수 있으며, 또 이 명제는 확실한 것으로서 수용되어야만 한다. 왜냐하면 이 명제는 앞서 제시된 명제 [명제3]로부터 도출된 명제이기 때문이다. 자아는 우선 절대적 실재성으로서 정립되며, 그리고 나서 양(量)의 능력이 있는 제한 가능한 실재성으로서, 그 것도 비아에 의해 제한 가능한 것으로서 정립된다. 그러나 이 모든 것은 자아에 의해 정립된 것이다.(한글판 56 이하, S.W.125 이하)

### 3.2.2 지식학의 이론적 부분과 실천적 부분

(e3.2.2.1) 앞서 살펴본 바와 같이 ‘지식학’의 세 번째 원칙은 내용상 두 가지 명제를 자기 자신 속에 포함하고 있다.(3.2.1 참조) 그 중 ‘자아는 비아를 자아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’ (Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich)라는 명제가 실천적 부분에서 다루어질 것이라면 ‘자아는 자기 자신을 비아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’ (Das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich)라는 명제는 이론적 영역의 명제이다. 전자는 마치 칸트에게서 ‘이념’ (Idee)이 경험적 현실에서는 존재하지 않는다는 점에서 ‘개연적 개념’ (der problematischer Begriff)인 것과 마찬가지로 ‘개연적인 명제’이다. 따라서 ‘지식학’의 실천적 부분 역시 ‘개연적’ 인 것으로 남아 있게 된다. 그리고 이론적 능력이 실천적 능력을 가능하게 하는 것이 아니라 반대로 실천적 능력이 이론적 능력을 가능하게 한다는 점에서 ‘반성’은 이론적 부분으로부터 출발해야 한다. 이는 실천적 원칙의 사유가능성이 이론적 원칙의 사유가능성에 근거하기 때문이기도 하다. 이로부터 지식학의 이론적 부분과 실천적 부분의 구별이 분명해지고 또한 이러한 분할은 고히 테에 의하면 단지 개연적일 따름이다.

(q3.2.2.2) (1) 두 번째 명제[명제 3-2]는 지식론[학]의 이론적 부분을 근거 지울 것이다. [...] (2) 아직 개연적인 첫 번째 명제[명제 3-1]는 지식론[학]의 실천적 부분을 근거 지울 것이다. 그러나 그 명제 자체가 개연적이기 때문에 실천적 부분의 가능성 역시 마찬가지로 개연적인 것으로 남아 있게 된다. (3) 이 점으로부터 왜 반성이 이론적 부분으로부터 출발해야만 하는지가 드러난다. 그것은 이론적 능력이 실천적 능력을 가능하게 하는 것이 아니라 오히려 반대로 실천적 능력이 이론적 능력을 비로소 가능하게 한다는 것 [...] 이 그 과정에서 제시될 것임에도 불구하고 그러하다. 왜냐하면 실천적 원칙의 사유 가능성이 이론적 원칙의 사유 가능성에 근거하기 때문이다. 그러나 그러한 사유 가능성에 대해서는 반성에 있어서 언급될 것이다. (4) 이상으로부터 우리가 여기서 행하는 지식론[학]의 이론적 부분과 실천적 부분에로의 분할이 단지 개연적이라는 것이 밝혀진다.(한글판 58, S.W. 126 이하)

### 3.2.3 이론적 부분에 포함된 반대명제들의 종합

#### 3.2.3.1 이론적 부분 명제의 타당성

(e3.2.3.1.1) ‘제3원칙’이 내용상 포함하고 있는 두 명제 중 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 ‘자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다.’라는 명제는 제3원칙으로부터 도출된 명제이다. 따라서 피히테는 제3원칙이 타당하다면 이 명제 역시 타당한 명제로부터 도출되었다는 점에서 확실하게 타당하다고 한다. 또한 제3원칙은 의식의 통일성이 확실하게 지양되지 않고, 자아가 자아임을 상실하지 않는 한 그 자체로 타당한 것이기에 이로부터 도출된 이론적 부분의 명제 역시 의식의 통일성이 지양되지 않는 한 확실하고 타당한 명제라는 것이다.

(q3.2.3.1.2) 자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다는 명제[명제 3-2]는 제3원칙으로부터 도출되었으며, 따라서 그 원칙이 타당한 것이라면, 이 명제 역시 타당한 것이어야 한다. 그런데 그 원칙은 의식의 통일성이 확실하게 지양되지 않고, 자아가 자아이기를 그만두지 않는 한, 타당한 것이어야 한다(제3장). 그러므로 그 명제[명제 3-2] 자체도 의식의 통일성이 지양되지 않는 한, 그렇게 확실하게 타당한 것이어야만 한다.(한글판 59, S.W. 127)

#### 3.2.3.2 첫 번째 반대명제: 수동적 ‘자아’

(e3.2.3.2.1) 제3원칙으로부터 직접 도출된 ‘지식학’의 이론적 부분의 명제, ‘자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다.’를 분석하면 그것 역시 자신 속에 두 가지 반대명제를 포함하고 있다. 우선 ‘자아’가 자신을 ‘비아’에 의해 규정된 것으로 정립한다는 것은 ‘자아’ 자신은 규정하는 자가 아니라 규정되어야 하는 자임을 말해준다. 반면에 규정하는 것은 오히려 ‘비아’이다. 따라서 이 명제는 ‘비아는 자아를 활동적으로 규정한다.’(Das Nicht-Ich bestimmt tätig das

Ich)라는 첫 번째 하위 명제를 자신 속에 포함하고 있다. 그리고 이 명제는 결국 그런 한에서 ‘자아’는 ‘수동적’ (leidend)임을 보여준다.

(q3.2.3.2.2) 우리는 우선 그 명제[명제 3-2]를 분석해야만 한다. 즉 그것 안에 과연 반대명제를 포함하고 있는지, 그리고 포함하고 있다면 어떤 반대명제가 있는지를 살펴보아야만 한다. 자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다. 그러므로 자아는 규정하는 것이 아니라, 오히려 규정되어야 하는 것이다. 반면 비아는 규정해야만 한다. 즉 자아의 실재성에 경계를 정립해야 한다. 따라서 제시된 우리의 명제는 우선 다음과 같은 것을 포함한다. 비아는 자아를 (활동적으로) 규정한다[명제 3-2-1]. (그러는 한 자아는 수동적이다.)(한글판 59, S.W. 127)

### 3.2.3.3 두 번째 반대명제: 절대적 활동성으로서 ‘자아’

(e3.2.3.3.1) 제3원칙으로부터 직접 도출된 ‘지식학’의 이론적 부분의 명제는 ‘자아’를 단지 수동적인 것으로 파악할 뿐 아니라 동시에 ‘절대적 활동성’ (absolute Tätigkeit)으로 파악한다. 왜냐하면 ‘자아’ 자신을 ‘비아’에 의해 규정된 것으로서 정립한다는 것은 ‘자아’의 자발적인 활동성을 그 속에 함축하고 있기 때문이다. 모든 ‘활동성’ (Tätigkeit)은 피하태에 따르면 ‘자아’로부터 표출되어야 하고 ‘자아’가 자기 자신과 ‘비아’를 정립한다는 것은 바로 이러한 자아의 ‘활동성’을 의미한다. 따라서 자아가 자신을 규정된 것으로 정립한다는 것의 의미는 결국 ‘자아’가 자신을 규정한다는 것에 다름 아니다. 이런 점에서 제3원칙으로부터 도출된 이론적 부분의 명제는 ‘자아는 자기 자신을 절대적 활동성에 의해 규정한다.’ (das Ich bestimmt sich selbst durch absolute Tätigkeit)라는 두 번째 반대명제를 자신 속에 포함한다.

(q3.2.3.3.2) 자아는 자신을 절대적 활동성에 의해 규정된 것으로서 정립한다. 모든 활동성은 우리가 적어도 지금까지 살펴본 바에 따르면 자아로부터 표출되어야만 한다. 자아는 자기 자신을 정립하고 또 비아를 정립하는데, 자아는 그 둘을 양으로 정립한다. 그러나 자아가 자신을 규정된 것으로서 정립한다는 것은 명백하게 자아가 자신을 규정한다는 것을 의미

한다. 따라서 제시된 명제는 다음과 같은 것도 포함한다. 자아는 자기 자신을 (절대적 활동성에 의해) 규정한다[명제 3-2-2].(한글판 59, S.W. 127)

### 3.2.3.4 이론적 부분 명제의 자기모순

(e3.2.3.4.1) ‘지식학’의 이론적 부분의 명제가 자기 자신 속에 포함하고 있는 두 명제의 내용을 살펴볼 때 이는 서로 모순되는 내용을 포함하고 있음이 밝혀진다.(3.2.3.2와 3.2.3.3 참조) 즉 하나의 동일한 명제 속에 포함된 ‘자아’의 내용은 그 각각이 자기 자신과 모순될 뿐 아니라 서로가 모순되는 것을 보여준다. 요컨대 이 하나의 명제 속에 나타나는 ‘자아’는 한편으로는 ‘수동적’ (leidend)이면서 다른 한편으로는 ‘활동적’ (tätig)이다. 따라서 이 안에 포함된 두 명제는 서로 모순되며 그런 점에서 서로를 지양(aufheben)한다. 그리고 이러한 두 명제사이의 지양은 결국 상위 명제인 ‘지식학’의 이론적 부분의 명제 자신을 지양하게 된다.

(q3.2.3.4.2) 그 두 명제가 각기 자기 자신과 모순된다는 것, 즉 각기 하나의 내적 모순을 함축하고 있다는 것, 그러므로 자기 자신을 지양한다는 것은 여기서 당분간 전적으로 추상하기로 한다. 그러나 그럼에도 불구하고 그 둘이 서로 모순된다는 것, 즉 자아가 수동적이어야 한다면 활동적일 수 없고, 또 그 반대도 마찬가지라는 것은 분명하다. [...] 하나이며 동일한 명제[명제 3-2] 안에 포함된 두 명제[명제 3-2-1과 명제 3-2-2]는 서로 모순되며 따라서 서로를 지양한다. 그러므로 그 둘이 포함된 명제[명제 3-2]도 자기 자신을 지양한다. 앞에서 제시된 명제는 그러한 성격을 가지고 있다. 그러므로 그 명제[명제 3-2]는 자기 자신을 지양한다.(한글판 59 이하, S.W. 128)

### 3.2.3.5 종합적 개념 ‘X’

(e3.2.3.5.1) 앞서 본 바와 같이 비록 ‘지식학’의 이론적 부분에 해

당하는 명제가 자기 자신 안에 포함된 두 개의 반대명제로 인해 지양되어야 하지만 의식의 통일성이 지양되지 말아야 하는 한에서 이 명제 역시 지양되어서는 안 된다는 것이 피히테의 주장이다. 오히려 이 명제 속에서 양자를 종합하는 통합점을 찾아야하는데 이는 피히테에 의하면 우리 의식 안에 현존하고 있기에 반성을 통해 우리는 이 통합점을 발견할 수 있다. 피히테는 이제 의식 안에 있는 이 통합점을 종합적 개념 'X' 라 부르고 그 미지의 X를 추론해 내어야 하는 과제를 스스로 설정한다. 이것이 바로 앞서 제시된 '지식학'의 이론적 부분의 명제 속에 포함된 두 개의 반대명제들을 통합하려는 피히테의 시도이다.

(q3.2.3.5.2) 그러나 의식의 통일성이 지양되지 말아야 하는 한, 그 명제는 자신을 지양해서는 안 된다. 따라서 우리는 제시된 반대명제[명제 3-2-1과 명제 3-2-2]를 통합하고자 시도해야 한다. [...] 오히려 의식의 통일성이 정립되어 있고 동시에 그것을 지양할 듯이 위협하는 명제 역시 정립되어 있으므로, 통합점은 이미 우리의 의식 안에 현존해 있어야만 하며 우리는 단지 반성에 의해 그것을 찾아내기만 하면 된다. 즉 우리는 실제로 의식 안에 있는 종합적 개념 X를 분석했는데, 이제는 그 분석에 의해 발견된 반대명제들로부터 그 미지의 X가 어떤 개념인지를 추론해 내야만 한다.)(한글판 60, S.W. 128)

### 3.2.3.6 '자아'의 절대적 행위로서의 '규정'

(e3.2.3.6.1) '지식학'의 이론적 부분에 해당하는 명제 속에 포함된 반대되는 두 명제들을 통하는 것은 피히테에 따르면 '제한' (Einschränkung) 또는 '규정' (Bestimmung)에 의해 가능하다. 여기에서 주목되어야 하는 것은 규정하는 자아의 절대적 행위이다. '자아' 와 '비아'는 서로 대립된다. 그리고 '자아' 속에 '실재성' (Realität)이 존재하듯이 '비아' 속에는 '부정성' (Negation)이 있다. 따라서 '자아' 속에는 실재성의 절대적 총체성이 정립되는 반면 '비아' 속에는 부정성의 절대적 총체성이 정립된다. 그리고 이 '자아' 속의 실재성의 절대적 총체성과 비아 속의 부정성의 절대적 총체성

은 이 둘을 통합하는 규정에 의해 종합되어야 한다. 이로 인해 ‘자아’는 부분적으로 자신을 규정하고 또 다른 한편 부분적으로 규정되어 진다. 그럼에도 불구하고 ‘자아’ 와 ‘비아’는 피히테에 의하면 둘이 아닌 동일한 하나로 여겨져야 한다. 따라서 ‘자아’ 가 자신을 규정해야 하는 것은 ‘자아’ 가 규정되는 관점에서 볼 때이고 ‘자아’ 가 규정되는 것은 ‘자아’ 가 자신을 규정하는 관점에서 볼 때에 그러한 것이다.

(q3.2.3.6.2) 하나의 명제에서 공정된 것이 다른 하나의 명제에서는 부정된다. 따라서 실재성과 부정성은 서로를 지양하는 것이다. 그러면서도 그것들은 서로 지양되지 않고 오히려 통합되어야만 하는데, 이런 통합은 제한 또는 규정에 의해서 발생한다(제3장). [...] 따라서 자아는 실재성이 규정되는 한에서 규정된다. 이것이 자아의 절대적 행위라는 것이 주목되어야 한다. 자아가 자기 자신을 양으로서 정리하는 제3장에 나타났던 바로 그 행위가 여기에서는 그 결과를 위해 명확하고 분명하게 제시되어야만 한다. 비아는 자아에 대립된다. 그리고 자아 안에 실재성이 있듯이 비아 안에는 부정성이 있다. 자아 안에 실재성의 절대적 총체성이 정립된다면, 비아 안에는 필연적으로 부정성의 절대적 총체성이 정립되어야만 한다. 그리고 부정성 자체는 절대적 총체성으로서 정립되어야만 한다. 자아 안의 실재성의 절대적 총체성과 비아 안의 부정성의 절대적 총체성은 규정에 의해 통합되어야 한다. 따라서 자아는 부분적으로는 자신을 규정하고 또 부분적으로는 규정된다. 그러나 그 둘은 하나이며 동일한 것으로서 생각되어야 한다. 즉 자아가 규정되는 바로 그 관점에서 자아는 자신을 규정해야 하고, 자아가 자신을 규정하는 바로 그 관점에서 자아는 규정되어야 한다.(한글판 60 이하, S.W. 128 이하)

### 3.2.3.7 종합으로서의 ‘상호규정’ (Wechselbestimmung)

(e3.2.3.7.1) 피히테가 앞서 제기한 과제, 즉 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 명제 속에 포함된 반대되는 두 명제를 통합하는 것은 ‘자아’의 절대적 행위인 ‘규정’ (Bestimmung)을 통해서 가능하였다.(3.2.3.6 참조) 즉 피히테는 ‘자아’ 가 규정되는 한, 자아는 자신을 규정하면서 자신을 정립하고 또한 자아가 자신을 규정하는 한, 자아는 규

정되면서 자신을 정립한다는 이러한 자아의 규정을 통해 종합의 문제를 해결하는 것이다. 그런데 이 종합의 상위 개념에 해당하는 ‘규정’을 피히테는 칸트의 ‘관계’ (Relation)에 비유하여 ‘상호규정’ (Wechselbestimmung)이라고 부른다. 왜냐하면 규정 일반을 통해서는 단순히 ‘양’ (Quantität)만이 확립될 뿐이고 따라서 그 ‘양’이 어떻게 확립되는지는 밝혀지지 않기 때문이다. 그러나 여기서 말해지는 종합은 하나의 양이 그것에 대립된 것의 양에 의해 정립되며 또 그 반대의 경우도 마찬가지이다. 다시 말해 자아의 실재성 또는 부정성의 규정에 의해서 규정되는 것은 비아의 부정성 또는 실재성이 규정되며 반대로 비아의 실재성 또는 부정성의 규정에 의해 규정되는 것은 자아의 부정성 또는 실재성이다. 따라서 하나의 규정 행위에 의해 동시에 다른 것을 규정하는 것은 보다 더 규정적인 규정이고 이런 점에서 피히테는 이러한 규정을 마치 칸트가 ‘관계’ 개념이라 부른 것과 같이 ‘상호규정’ (Wechselbestimmung)이라고 이름 붙이고 있다.

(q3.2.3.7.2) 그러므로 자아는 비아 안에 실재성을 정립하는 한, 자신 안에 부정성을 정립하며, 비아 안에 부정성을 정립하는 한, 자신 안에 실재성을 정립한다. 따라서 자아가 규정되는 한, 자아는 자신을 규정하면서 자신을 정립하고, 자아가 자신을 규정하는 한, 자아는 규정되면서 자신을 정립한다. 그러므로 앞에서 부과되었던 한에서의 과제는 해결된다.(한글판 62, S.W.130)

(q3.2.3.7.3) 우리는 앞서 하나의 새로운 종합을 시도하였다. 그 종합에서 제시되는 개념은 규정이라는 상위의 유개념(類概念) 아래 포함되어 있다. 왜냐하면 규정에 의해서 양이 정립되기 때문이다. [...] 규정 일반에 의해서는 단순히 양이 확립될 뿐이며, 그 양이 어떻게 그리고 어떤 방식으로 확립되는지는 제시되지 않는다. 그러나 앞서 제시된 우리의 종합적 개념에 따르면 하나의 양이 그것에 대립된 것의 양에 의해 정립되며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 즉 자아의 실재성 또는 부정성의 규정에 의해서 동시에 비아의 부정성 또는 실재성이 규정되며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 우리는 대립된 것 중 원하는 어느 것으로부터라도 출발할 수 있으며, 매번 하나의 규정 행위에 의해 동시에 다른 것을 규정해 왔다. 이

러한 보다 더 규정적인 규정을 우리는 (상호 작용의 개념에 따라) 적절하게 상호 규정(Wechselbestimmung)이라고 부를 수 있을 것이다. 이것은 칸트(I. Kant)가 관계(Relation)라고 부른 것과 같은 것이다.(한글판 62 이하, S.W. 130 이하)

### 3.2.4 첫 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합

#### 3.2.4.1 보다 더 규정된 의미의 종합

(e3.2.4.1.1) 앞서 피히테는 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 명제 속에 포함된 두 대립된 명제들의 종합에 관해 다루었다. 이들 두 명제의 종합은 ‘규정’이라는 상위 개념 아래에 포섭되어 있는 ‘상호규정’을 통해 이루어졌다. 이제 피히테는 이러한 ‘상호규정’을 통한 종합에서 한 걸음 나아가 ‘보다 더 규정된 의미의 종합’을 시도한다. 즉 피히테는 두 대립된 명제들 중 첫 번째 명제 속에 포함된 또 다른 두 대립 명제들을 상호규정을 통해 종합하려는 것이다. 즉 앞서 ‘규정’ 개념 일반에서 ‘상호규정’의 개념으로 좀 더 규정된 종합을 다루었다면 이제 피히테는 이 ‘상호규정’ 개념 자체를 더 자세히 규정한다. 이렇게 함으로써 다시 ‘상호규정’이라는 개념 자체가 상위개념이 되는, 그래서 그 아래에 포섭되는 ‘보다 더 규정된 의미의 종합’을 얻을 수 있기 때문이다.

(q3.2.4.1.2) 이 장의 시작에서 제시된 주(主)명제[명제 3-2] 안에 여기서 통합되어야 할 모든 반대명제[명제 3-2-1과 명제 3-2-2]가 포함되어 있다면[…], 그리고 나아가 그것들이 상호 규정의 개념에 의해 일반적인 것 안에 통합되어야만 하는 것이라면, 이미 통합되어 있는 일반적 명제 안에 놓인 반대명제 역시 필연적으로 상호 규정에 의해 이미 간접적으로 통합되어 있어야만 한다. [...] 따라서 우리는 규정 일반의 개념을 다루었던 것과 똑같이 상호 규정의 개념을 다루어야만 한다. 즉 우리는 규정 일반의 개념 자체를 규정하였다. 다시 말해 규정의 범위를 거기 첨가된

조건, 즉 하나의 양이 그와 대립된 것에 의해서 규정되어야 하며 그 반대도 마찬가지라는 조건에 의해 더 작게 제한했다. 이렇게 해서 우리는 상호 규정의 개념을 얻었다. 앞서 행한 증명에 따라 우리는 이제부터 이 상호 규정의 개념 자체를 더 자세히 규정하기로 한다. 즉 첨가된 특수한 조건에 의해 그것의 영역을 제한해야 하는 것이다. 그렇게 함으로써 우리는 상호 규정이라는 상위의 개념 아래 포함되는 보다 더 규정된 의미의 종합적 개념을 얻게 될 것이다.(한글판 63 이하, S.W. 131)」

### 3.2.4.2 첫 번째 반대명제의 자기모순

(e3.2.4.2.1) 앞서 밝혀진 대로 ‘지식학’의 제3원칙으로부터 도출된 이론적 부분의 명제, ‘자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다.’는 그 아래 두 개의 반대명제들을 포함하고 있었다. 그 중 첫 번째 하위명제는 ‘비아는 자아를 활동적으로 규정한다.’는 것이다. 그런데 괴히테에 따르면 이 명제는 자신 속에 또 다시 두 개의 서로 반대되는 명제를 포함하고 있다. 즉 ‘비아는 자아를 규정해야 한다.’와 ‘비아는 자신 안에 어떠한 실재성도 전혀 가지지 않는다.’는 두 명제가 바로 그것이다. 그런데 이 두 명제는 각각 서로 다른 결론에 이른다. 전자는 ‘비아’가 ‘자아’를 규정하기 위해서는 ‘비아’가 ‘자아’ 안에서 지양해야 하는 실재성의 부분만큼을 자기 자신 안에 가져야 하고 따라서 ‘비아는 자기 자신 안에 실재성을 갖는다.’는 것을 말해 주지만 후자에 따르면 ‘비아는 자신 안에 어떠한 실재성도 갖지 않는다.’는 것에 이른다. 왜냐하면 모든 ‘실재성’(Realität)은 괴히테에 의하면 오직 ‘자아’ 안에서만 정립될 수 있기 때문이다. 이처럼 두 명제가 서로 내용상 서로를 지양한다면 이 둘을 자신 안에 포함하고 있는 상위의 명제, 즉 ‘비아는 자아를 규정한다.’는 명제도 자기 자신을 지양하게 된다. 이로써 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 명제가 포함하고 있던 첫 번째 반대명제 역시 새로운 종합을 필요로 하는 자기모순에 이르고 만다.

(q3.2.4.2.2) 비아는 자아를 규정해야 한다[명제 3-2-1-1]. 즉 비아는 자아 안의 실재성을 지양해야 한다. 그러나 이것은 오직 비아가 자아 안

에서 지양해야만 하는 실재성의 바로 그만큼의 부분을 자기 자신 안에 가진다는 조건하에서만 가능하다. 그러므로 비아는 자기 자신 안에 실재성을 가진다. 그러나 모든 실재성은 자아 안에 정립되고, 비아는 자아에 대립된다. 따라서 비아 안에는 어떠한 실재성도 정립되지 않고 오히려 순수하게 부정성만이 정립된다. 모든 비아는 부정성이다. 따라서 비아는 자신 안에 어떠한 실재성도 전혀 가지지 않는다[명제 3-2-1-2]. 두 명제[명제 3-2-1-1과 명제 3-2-1-2]는 서로를 지양한다. 그 둘은 비아가 자아를 규정한다는 명제[명제 3-2-1]안에 포함되어 있다. 따라서 이 명제[명제 3-2-1]는 자기 자신을 지양한다.(한글판 64, S.W. 132)

### 3.2.4.3 상호규정의 개념에 의해 야기된 양의성(Zweideutigkeit)

(e3.2.4.3.1) 앞에서 첫 번째 반대명제의 자기모순이 밝혀졌다.(3.2.4.

2 참조) 그런데 이러한 반대명제들의 주(主)명제에 해당하는 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 명제는 ‘의식의 통일성’ (die Einheit des Bewußtseins)의 명제 속에 포함되어 있다 따라서 이 반대명제들이 지양된다면, 이것들을 포함하고 있는 근본 명제 역시 지양되며 아울러 의식의 통일성도 지양된다. 그러나 의식의 통일성은 지양될 수 없으며 반대로 이러한 반대명제들이 통합되어야 한다. 그리고 이러한 모순의 해결은 단지 앞서의 반대명제들을 통합하는 개념이었던 ‘상호규정’의 개념을 통해서는 이루어지지 않는다. 왜냐하면 단순한 ‘관계’ (Relation)의 개념에서는 우리가 대립된 것 중 어느 것에 실재성을 부여하고 어느 것에 부정성을 부여하는지가 전혀 문제되지 않기 때문이다. 따라서 상호 규정의 개념에 의해서는 실재성 자체의 개념과 관계해서 ‘양의성’ (Zweideutigkeit)이 생겨난다. 그리고 이 ‘양의성’이 해결되지 않는 한 ‘의식의 통일성’은 깨어지게 된다. 그러나 ‘자아’는 ‘실재성’이고 ‘비아’도 동시에 ‘실재성’이다. 그런 점에서 이 둘은 서로 대립적인 것이 아니고 ‘자아’는 동시에 ‘비아’이기도 하다.

(q3.2.4.3.2) 그러나 이 명제[명제 3-2-1]는 앞서 제시된 주명제[명제 3-2] 안에 포함되어 있으며, 그 주명제는 의식의 통일성의 명제 안에 포

함되어 있다. 그러므로 이 명제가 지양된다면, 이것이 포함된 근본 명제도 지양되고, 다시 그 근본 명제가 포함된 의식의 통일성도 지양될 것이다. 따라서 그것은 자신을 지양할 수 없으며, 오히려 그것 안에 놓인 반대명제가 서로 통합될 수 있어야만 한다. 1. 이 모순은 상호 규정의 개념에 의해 이미 해결된 것이 아니다.(한글판 64 이하, S.W. 132)

(q3.2.4.3.3) 단순한 관계의 개념에 따르면 우리가 대립된 두 가지 것 중 어느 것에 실재성을 부여하고 어느 것에 부정성을 부여하는가는 전혀 문제가 되지 않는다. 그것은 그 두 객체 중 어느 것으로부터 반성이 출발하는가에 의존할 뿐이다. 모든 질을 완전히 추상하고 오로지 양만을 주목하는 수학에서의 상황이 실제로 그러하다. 내가 지나간 단계를 긍정적 크기로 부르고자 하는가 아니면 앞으로의 단계를 긍정적 크기로 부르고자 하는가는 그 자체 전혀 문제가 되지 않는다. 그것은 오로지 내가 전자의 합을 유한한 결과로서 설정하고자 하는가 아니면 후자의 합을 유한한 결과로서 설정하고자 하는가에 의존할 뿐이다. 이것은 지식론[학]에 있어서도 마찬가지이다. [...] 그러므로 실재성 자체의 개념 안에서 상호 규정의 개념에 의해 야기된 양의성(兩意性)이 드러난다. 이 양의성이 해명되지 않는다면 의식의 통일성은 지양된다. 자아는 실재성이며, 그리고 비아도 마찬가지로 실재성이다. 이 둘은 더 이상 대립되는 것이 아니며, 자아는 자아가 아니라 오히려 비아이다.(한글판 65 이하, S.W. 133 이하)

### 3.2.4.4 실재성의 근원으로서의 ‘자아’

(e3.2.4.4.1) 앞서 드러난 첫 번째 반대명제의 자기모순의 해결을 위해서 피히테는 ‘상호규정의 개념에 의해 야기된 양의성’을 해명하려고 한다. 피히테에 따르면 이 ‘양의성’이 감추고 있는 ‘모순’은 참된 모순이 아닌 ‘가상적 모순’(ein scheinbarer Widerspruch)이다. 그 이유는 ‘자아’는 모든 실재하는 ‘실재성’의 근원이 되기 때문이다. 즉 모든 실재성은 ‘자아’에 의해 ‘자아’와 더불어 주어진다. 앞서 이미 진술되었듯이 ‘자아’는 자신을 정립하기 때문에 존재하며 또한 존재하기 때문에 정립하는 자이다. 이는 ‘정립’과 ‘존재’가 ‘자아’에서 는 둘이 아닌 하나임을 보여준다. 그리고 ‘자기 정립’이라는 것은 피히테에 따르면 ‘활동성’(Tätigkeit) 일반의 개념이다. ‘자아’가 모든 실재성의 근원인 한에서 이제 자아의 활동성 역시 실재성이다. 그것

도 단순한 상대적인 실재성에 대립해서 말하자면 긍정적 실재성인 것이다. 이러한 ‘활동성’을 의미하는 ‘자아’의 ‘사행’ (Tathandlung)은 이를 통해 자아가 자신의 존재를 정립하는 한 객체를 향해 행하는 것이 아니라 오히려 자기 자신에 대한 행함이다. 이런 점에서 자아는 자기 자신을 표상함으로써 비로소 자기 자신에 대해 객체가 될 수 있다.

(q3.2.4.4.2) 2. 제시된 모순이 만족스럽게 해결될 수 있기 위해서는 무엇보다도 먼저 이 양의성이 해명되어야 한다. 이 양의성 뒤에는 모순이 감추어져 있지만 그 모순은 참된 모순이 아니라 단지 가상적 모순일 뿐이다. 모든 실재성의 근원은 자아이다. 자아에 의해 그리고 자아와 더불어 비로소 실재성의 개념이 주어진다. 그러나 자아는 자신을 정립하기 때문에 존재하며, 또 존재하기 때문에 자신을 정립한다. 따라서 자아에 있어 자신의 정립과 존재는 하나이며 동일한 것이다. 그런데 자기 정립과 활동성 일반의 개념은 하나이며 동일하다. 그러므로 모든 실재성은 활동적이다. 그리고 모든 활동적인 것은 실재성이다. 활동성은 (단순한 상대적 실재성의 반정립으로서) 긍정적 실재성이다. [...] 자아의 사행은 그 자신의 존재를 정립할 때에는 한 객체를 향하는 것이 아니라 오히려 자기 자신에게로 되돌아간다. 자아가 자기 자신을 표상할 때에야 비로소 자아는 객체가 된다.(한글판 66 이하, S.W. 134)

### 3.2.4.5 ‘자아’의 활동성과 수동성

(e3.2.4.5.1) 앞서 설명한 첫 번째 반대명제의 자기모순을 해결하기에 앞서 피히테는 먼저 ‘자아’의 ‘활동성’ (Tätigkeit)과 ‘수동성’ (Leiden)에 관해 설명한다. ‘자아’는 규정하는 자이지만 다른 한편으로 규정되어야 하는 자이다. 규정되어야 하는 것으로서의 ‘자아’에 있어서 ‘실재성’, 달리 말해 ‘활동성’은 ‘자아’ 자신 속에서 지양되어야 한다. 따라서 이제 ‘자아’ 속에는 이 ‘활동성’이 지양되고 이에 대립하는 것이 정립되어야 하는데 이러한 대립자를 피히테는 ‘수동성’ (Leiden)이라고 부른다. 그러나 이 ‘수동성’은 단순한 상대적 부정성이 아니라는 점에서 긍정적 부정성이다. 피히테에 따르면 이제 이러한 자아의 활동성과 수동성을 통해 앞서의 모순은 해결될 수 있다.

‘비아’ 가 ‘비아’ 자체로만 볼 때에는 어떠한 실재성도 갖지 않는 ‘부정성’ 을 의미한다. 그러나 이러한 ‘비아’ 도 ‘자아’ 가 수동적인 한 상호규정의 법칙에 따라 ‘실재성’ 을 갖게 된다. 자아의 수동성을 피히테가 ‘촉발’ (Affektion)로 이해하는 한 피히테는 이제 ‘비아는 자아가 촉발되는 한에서만 자아에 대해 실재성을 가지며, 자아의 촉발이라는 조건 밖에서는 어떠한 실재성도 가지지 않는다.’ 라고 말할 수 있게 된다.

(q3.2.4.5.2) 3. 자아는 규정되어야 한다. 즉 실재성 또는 앞서 그 개념이 규정된 대로 활동성은 자아 안에서 지양되어야 한다. 따라서 자아 안에는 활동성의 반대가 정립된다. 그러나 활동성의 반대는 수동성이라고 불린다. 수동성은 긍정적 부정성이며, 그러는 한 단순한 상대적 부정성에 대립된다. [...] 4. 자아가 수동성의 상태에 있을 때에도 실재성의 절대적 총체성이 유지되어야 한다면, 상호 규정의 법칙에 따라 그와 같은 정도의 활동성이 비아 안으로 전가되어야만 한다. 이와 같이 하여 앞의 모순은 해결되었다. 비아는 비아로서는 그 자체 어떠한 실재성도 가지지 않는다. 그러나 비아는 자아가 수동적인 한, 상호 규정의 법칙에 따라 실재성을 가진다. 우리가 지금까지 보아 왔듯이, 비아는 자아가 촉발되는 한에서만 자아에 대해 실재성을 가지며, 자아의 촉발이라는 조건 밖에서는 어떠한 실재성도 가지지 않는다는 명제는 그 결과 때문에 아주 중요하다.(한글판 67 이하, S.W. 134 이하)

### 3.2.4.6 작용력의 종합(Synthesis der Wirksamkeit)

(e3.2.4.6.1) ‘지식학’ 의 이론적 부분에 해당하는 명제 속에 포함된 두 반대명제들의 종합을 시도했던 피히테는 이제 이 중 첫 번째 명제 속에 또 다시 포함되어 있는 두 반대명제들의 종합을 시도한다. 그리고 이 둘을 종합하는 종합적 개념은 앞서의 ‘상호규정’ 이라는 개념과는 전혀 다른 것이다. 이것은 오히려 ‘상호규정’ 이라는 상위의 개념 아래에 포섭되어 있는 하위 개념이다. 그러나 이 종합적 개념은 ‘상호규정’ 이라는 개념 안에서는 설명될 수 없는 것을 설명해 준다. 즉 두 대립된 것들 중 어느 것이 다른 것에 의해 규정되어야 하는지, 따라서 어느 것에 실

재성이 부여되고 부정성은 부여되지 않는지에 대해서 이 종합적 개념은 말해주고 있다. 피히테는 이러한 종합을 ‘상호규정’과 구별해서 ‘작용력의 종합’ (Synthesis der Wirksamkeit)이라고 부른다. 이 종합을 피히테는 달리 ‘인과성의 종합’ (Synthesis der Kausalität)이라고도 칭하는데 이는 ‘활동성’이 부여되고 따라서 ‘수동성’은 부여되지 않는 것을 ‘원인’으로 여기고 ‘수동성’이 부여되고 따라서 ‘활동성’이 부여되지 않는 것을 ‘작용받는 것’으로서 일종의 ‘결과’로 여기고 있기 때문이다.

(q3.2.4.6.2) 5. 이제 도출된 종합적 개념은 상호 규정이라는 상위의 개념 아래 포함되어 있다. 왜냐하면 상호 규정 하에서 그 중 하나인 비아의 양이 그에 대립되는 자아의 양에 의해 규정되기 때문이다. 그러나 그 개념은 상호 규정의 개념과 종적으로 다르다. 즉 상호 규정의 개념 안에서는 그 두 대립된 것들 중 어느 것이 다른 것에 의해 규정되어야 하는지, 둘 중 어느 것에 실재성이 그리고 어느 것에 부정성이 부여되어야 하는지가 전혀 문제가 되지 않는다. [...] 그러나 현재의 종합 안에서는 그 바뀜이 문제되지 않는 것이 아니다. 오히려 반대명제의 두 항 중 어느 것에 실재성이 부여되고 부정성은 부여되지 않는지, 그리고 어느 것에 부정성이 부여되고 실재성은 부여되지 않는지가 규정되어 있다. 따라서 현재의 종합에 의해서는 활동성이 정립되며, 그것도 그 중 하나에 그와 대립된 것 안에 정립되는 수동성과 같은 정도의 활동성이 정립되고, 또 그 반대도 마찬가지이다. 이 종합을 작용력(인과성)의 종합이라고 부른다. 활동성이 부여되고 따라서 수동성은 부여되지 않는 것을 원인 [...]이라고 부르며, 수동성이 부여되고 따라서 활동성은 부여되지 않는 것을 작용받은 것(결과, ...)이라고 부른다. 그리고 그 둘을 결합하여 하나의 작용이라고 부른다. 우리는 작용받은 것을 작용이라고 불러서는 안 된다.(한글판 68 이하, S.W. 135 이하)

### 3.2.5 두 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합

#### 3.2.5.1 두 번째 반대명제의 자기모순

(e3.2.5.1.1) ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 명제는 두 가지 대립된 반대명제를 자기 속에 포함하고 있다. 이 중 두 번째 반대명제는 ‘자아는 자신을 규정된 것으로 정립한다.’, 즉 ‘자아는 자신을 규정한다.’라는 명제이다. 그런데 이 두 번째 반대명제 역시 앞서의 첫 번째 반대명제와 마찬가지로 자기 속에 두 가지 서로 대립되는 반대명제를 포함하고 있다. 우선 첫 번째는 ‘자아는 자신을 규정한다.’이다. 따라서 자아는 규정하는 자이며 이는 ‘자아’는 활동적임을 나타낸다. 두 번째는 ‘자아는 자신을 규정하는 자이다.’인데 이는 결국 ‘자아’를 규정받는 자로 파악하는 것이며 따라서 이때 ‘자아’는 수동적이다. 이로써 자아는 규정하는 하나의 동일한 행위에 있어서 활동적이며 동시에 수동적이다. 즉 자아에 실재성과 부정성이 동시에 부여된다. 그리고 이러한 모순은 결국 이 두 번째 반대명제 자신을 지양하게 된다. 그러나 앞서와 마찬가지로 ‘의식의 통일성’(die Einheit des Bewußtseins)이 지양될 수 없는 한 이 두 번째 반대명제 역시 지양될 수 없다. 이는 또 다시 새로운 종합에 의해 이 명제 속의 반대명제들을 통합해야 할 과제를 부여하게 된다.

(q3.2.5.1.2) 우리의 주명제[명제 3-2]에 포함된 것으로 제시된 두 번째 명제, 즉 자아는 자신을 규정된 것으로서 정립한다, 다시 말해 자아는 자신을 규정한다라는 명제[명제 3-2-2]는 그 자체 반대명제들을 합축하며, 따라서 자신을 지양한다. 그러나 의식의 통일성 역시 간접적으로 지양되지 않는 한 그 명제는 자신을 지양할 수 없기 때문에, 우리는 다시 새로운 종합에 의해 그 명제 안의 반대명제들을 통합해야만 한다. 첫째, 자아는 자신을 규정한다. 자아는 규정하는 자이며 따라서 활동적이다[명제 3-2-2-1]. 둘째, 자아는 자신을 규정한다. 자아는 규정받는 자이며 따라서 수동적이다[명제 3-2-2-2]. 그러므로 자아는 하나이며 동일한 행위에 있어서 활동적인 동시에 수동적이다. 자아에는 실재성과 부정성이 동시에 부여되는데, 이것은 의심할 여지없이 모순이다.(한글판 69 이하, S.W. 136 이하)

### 3.2.5.2 두 번째 반대명제의 자기모순 해결방법

(e3.2.5.2.1) 앞서 설명된 두 번째 반대명제의 자기모순을 해결하기 위해서 피히테가 제시하는 방법은 어떻게 다음의 명제가 과연 생각될 수 있는지를 설명하는 것이다. 즉 ‘자아는 활동성에 의해 자신의 수동성을 규정한다 또는 자아는 수동성에 의해 자신의 활동성을 규정한다’라는 명제는 ‘자아’는 하나의 동일한 상태에서 활동적이면서 동시에 수동적이라는 것을 보여주는데 문제는 어떻게 이것이 가능한가이다. 이러한 모순은 피히테에 의하면 ‘상호규정’의 개념에 의해 해결될 수 있다.

(q3.2.5.2.2) 이 모순은 상호 규정의 개념에 의해서 해결될 수 있으며, 앞의 문제 대신에 다음과 같은 명제가 생각될 수 있을 때 완전히 해결될 것이다. 자아는 활동성에 의해 자신의 수동성을 규정한다 또는 자아는 수동성에 의해 자신의 활동성을 규정한다. 그러면 자아는 하나이며 동일한 상태에서 활동적인 동시에 수동적으로 될 것이다. 문제는 앞의 명제가 과연 그리고 어떻게 생각될 수 있는가 하는 것이다.(한글판 70, S.W. 137)

### 3.2.5.3 실재성의 절대적 총체성으로서의 ‘자아’

(e3.2.5.3.1) 피히테는 이제 앞서의 모순을 해결하기 위한 ‘상호규정’을 설명하기 전에 모든 규정 일반을 가능하게 하기 위한 척도로서 단적으로 정립된 척도를 제시한다. 그것은 피히테에 의하면 ‘자아’ 자신이외의 다른 것이 아니다. 즉 그 척도는 ‘실재성의 절대적 총체성으로서의 자아’ (das Ich als absolute Totalität der Realität)이다. 피히테에 따르면 모든 실재성은 ‘자아’ 안에서 정립되는데 이때 ‘자아’는 어떠한 근거도 없이 그리고 어떠한 가능한 조건도 없이 단적으로 ‘실재성의 절대적 총체성’을 ‘정량’ (ein Quantum)으로서 정립한다. 그리고 여기서 말하는 ‘정립’은 그 양이 이 이상으로 더 큰 양은 불가능한 단적인 정립이다. 자아는 이러한 실재성의 절대적 최대를 자기 자신 안에 정립한다. 이와 같은 자아의 근원적이고 단적인 정립을 통해서만 앞서의 모순이 해결될 수 있으며 단지 개연적으로 제시된 반대명제들

의 종합이 실제로 가능할 수 있는 것이다.

(q3.2.5.3.2) 모든 규정 일반(모든 측정)의 가능성을 위해서는 척도가 확립되어야만 한다. 그러나 그 척도는 자아 자신 이외의 다른 것일 수가 없다. 왜냐하면 근원적으로 오직 자아만이 단적으로 정립되기 때문이다. 그러나 자아 안에는 실재성이 정립된다. 따라서 자아는 실재성의 절대적 총체성으로서 [...] 정립되어야만 한다. 그것도 앞서 개연적으로 제시된 종합이 가능할 수 있고 따라서 그 모순이 만족스럽게 해결될 수 있기 위해서 자아는 근원적으로 그리고 단적으로 정립되어야만 한다. 그러므로 다음과 같이 말할 수 있다. 1. 자아는 어떠한 근거도 없이 그리고 어떠한 가능한 조건도 없이 실재성의 절대적 총체성을 정량으로서 단적으로 정립하는데, 그 양 이상으로 더 큰 양은 그 정립의 힘 때문에 단적으로 불가능하다. 그리고 자아는 실재성의 이 절대적 최대를 자기 자신 안에 정립한다. 자아 안에 정립된 모든 것은 실재성이며, 존재하는 모든 실재성은 자아 안에 정립된다(제1장). 자아 안의 실재성은 정량이며, 그것도 단적으로 정립된 정량이다(제3장).(한글판 70, S.W. 137 이하)

#### 3.2.5.4 활동성의 정량으로서의 수동성

(e3.2.5.4.1) 피히테는 이제 두 번째 반대명제 속에 포함된 모순을 해결하기 위해 ‘자아’의 ‘수동성’ (Leiden)을 ‘활동성의 정량’ (ein Quantum Tätigkeits)으로 규정한다. 이러한 결과에 이르기 위해 피히테는 ‘실재성’ (Realität)의 개념에 대한 반성으로부터 시작한다. ‘실재성’의 개념은 피히테에 있어 ‘활동성’의 개념과 동일한 것이다. 따라서 모든 실재성이 자아 안에 정립된다는 말은 달리 표현하면 모든 ‘활동성’이 ‘자아’ 안에 정립된다는 것이다. 즉 ‘자아’ 안의 모든 것이 ‘활동적’이라는 것은 자아 안의 모든 것이 ‘실재성’을 갖는다는 것을 의미하게 된다. 그리고 ‘자아’는 활동적인 한, ‘자아’이고 만약 활동적이지 않은 것으로 여겨지는 한 ‘비아’로 전락한다. 또한 이러한 모든 ‘비활동성’은 ‘수동성’을 의미한다. 따라서 우리가 ‘수동성’을 규정할 수 있는 유일한 방식은 ‘활동성’에 연관되어 규정하는 방법 밖에 없다. 즉

‘수동성’은 ‘활동성’을 매개로 하여 상호규정에 의해 규정해야 하는 것이다. 그런데 ‘수동성’은 ‘활동성’과 연관 근거를 갖는다는 조건 외에는 ‘활동성’에 관계될 수가 없다. 그리고 이 조건은 양의 연관 근거에 의한 실재성과 부정성의 일반적 연관 근거에 해당한다. 이런 점에서 수동성은 양에 의해서만 활동성과 관련지을 수 있다. 이를 피히테는 ‘수동성은 활동성의 정량이다’라는 명제로 표현하고 있다.

(q3.2.5.4.2) 5. 이 점을 명확하게 통찰하기 위해 실재성의 개념을 반성해 보자. 실재성의 개념은 활동성의 개념과 같다. 모든 실재성이 자아 안에 정립된다는 것은 모든 활동성이 자아 안에 정립된다는 것을 의미하며, 또 그 반대로 마찬가지이다. 자아 안의 모든 것이 실재성이라는 것은 자아가 오직 활동적이라는 것을 의미한다. 자아는 활동적인 한, 단지 자아이다. 그리고 자아가 활동적이 아닌 한, 그것은 비아이다. 모든 수동성은 비활동성이다. 따라서 수동성은 활동성에 연관되는 것 이외의 다른 방식으로는 전혀 규정될 수가 없다. 그런데 이것은 우리의 과제에 상응한다. 우리의 과제에 따르면 수동성은 활동성을 매개로 하여 상호 규정에 의해 규정되어야만 하는 것이다. 6. 수동성은 활동성과의 연관 근거를 갖는다는 조건하에서가 아니라면 활동성에 연관될 수가 없다. 그러나 그 조건은 실재성과 부정성의 일반적 연관 근거, 즉 양의 연관 근거 이외의 다른 것일 수가 없다. 따라서 수동성은 양에 의해서만 활동성과 연관지어질 수 있다. 즉 수동성은 활동성의 정량이다.(한글판 71 이하, S.W. 138 이하)

### 3.2.5.5 활동성인 동시에 수동성인 ‘X’

(e3.2.5.5.1) 피히테는 앞서 ‘수동성’을 ‘활동성의 정량’으로 정의하였다.(3. 2.5.4 참조) 그런데 이 ‘활동성의 정량’을 우리가 생각할 수 있기 위해서는 양을 정할 수 있는 활동성의 척도를 가져야만 한다. 즉 앞서 실재성의 절대적 총체성이라 불린 자아의 활동성 일반을 상정해야 한다. 그리고 이 자아 일반 안에 모든 활동성이 정립되어 있다는 것은 피히테에 의하면 활동성의 감소를 의미한다. 왜냐하면 이와 같은 ‘자아’의 활동성의 정량은 그 자체 전체로서의 모든 활동성이 아닌 한, 비록 그

것이 자체로는 활동성으로 여겨진다 해도 ‘수동성’으로 간주될 수 있기 때문이다. 따라서 활동성의 정량의 정립에 의해 이 활동성의 정량은 자체 수동성으로 정립되며 수동성으로 규정된다. 이를 통해서 피히테는 이제 ‘활동성’이 바로 ‘수동성’이 되고 ‘실재성’이 동시에 ‘부정성’이 되는 ‘X’를 제시하고 있는 것이다.

(q3.2.5.5.2) 7. 활동성의 정량을 생각할 수 있기 위해서 우리는 활동성의 척도, 즉 활동성 일반 – 그것은 앞에서 실재성의 절대적 총체성으로 불린 것이다 – 을 가져야만 한다. 정량 일반은 기준이다. 8. 자아 일반 안에 모든 활동성이 정립되어 있다면, 활동성의 정량의 정립은 곧 활동성의 감소를 의미한다. 그리고 그러한 정량은 그 자체 모든 활동성이 아닌 한, 비록 그것이 그 자체로는 활동성이라고 할지라도 수동성이다. 9. 그러므로 활동성의 정량의 정립에 의해서, 즉 활동성 일반으로서의 활동성에의 대립이 아니라 모든 활동성으로서의 활동성에의 대립에 의해서 수동성이 정립된다. 즉 활동성의 정량은 그러한 것으로서 그 자체 수동성으로 정립되며 수동성으로 규정된다. [...] 10. 이제 실재성인 동시에 부정성이고, 활동성인 동시에 수동성인 X가 제시되었다.(한글판 72, S.W. 139)

### 3.2.5.6 ‘자아’의 절대적 자발성: 규정하면서 규정된 것

(e3.2.5.6.1) 피히테는 ‘자아의 절대적 자발성’ (absolute Spontaneität des Ich)이 ‘규정하는 것’ 이면서 동시에 ‘규정된 것’임을 보여주기 위해 무한한 공간에 경계선을 긋는 비유를 통해 설명한다. 즉 무한한 공간에 경계선 A를 통해 면적 X가 주어지면 이 면적은 무한한 공간에 대립된다. 그리고 이 A의 범위 안에 또 다른 경계선 B를 통해 면적 Y가 주어진다면 이 면적은 앞서 A에 의해 배제된 무한한 공간에 대립된다는 점에서 면적 A와 완전히 같다. 그러나 B에 의해 둘러싸인 면적 Y는 B에 의해 둘러싸이지 않은 면적 X의 부분에 대해서도 대립된다. 이런 점에서 공간 Y는 자기 자신에 대해서도 대립된다고 할 수 있다.(한글판 73쪽, S.W. 140 참조) 이러한 경우를 피히테는 이제 ‘나는 사유한

다’라는 ‘자아’의 활동성에 적용한다. 즉 ‘자아’는 사유하면서, 그리고 그렇게 하는 한 행위 하면서 정립된다. 그런데 이것은 다른 한편으로는 자아의 ‘부정성’, ‘제한’, 혹은 ‘수동성’의 표현이 되기도 한다. 왜냐하면 사유는 존재의 한 부분인 특수한 규정일 따름이고 따라서 사유의 개념을 통해서는 존재의 다른 모든 방식이 배제되기 때문이다. 이로 인해 사유의 개념은 자기 자신에 대립된다고 말해질 수 있다. 다시 말해 사유의 개념은 사유된 대상에 연관될 때 활동성을 나타내지만, 그 보다 큰 무한한 공간에 해당하는 존재 일반과 연관되면 대립되는 것으로서 ‘수동성’을 의미하기 때문이다. 이런 점에서 자아의 모든 가능한 술어는 자아 자신을 제한하는 것을 나타낸다. 따라서 자아는 절대적 자발성에 의해 자신을 자신의 실재성의 절대적 총체성 안에 포함된 모든 영역 중 특정한 한 영역 안에 정립하는 한 ‘규정하는 자’이다. 그러나 자아가 그 규정된 영역 안에 정립된 것으로 여겨지는 한, 그리고 그 정립의 자발성이 도외시되는 한, 그 밖의 무한한 영역에 의해 제한된, 즉 규정된 것으로 여겨지는 것이다.

(q3.2.5.6.2) 예를 하나 들어보자. 나는 사유한다는 우선 활동성의 표현이다. 자아는 사유하면서, 그리고 그려는 한 행위 하면서 정립된다. 나아가 그것은 부정성, 제한, 수동성의 표현이기도 하다. 왜냐하면 사유는 존재의 한 특수한 규정이며, 따라서 사유의 개념 안에는 존재의 다른 모든 방식이 배제되기 때문이다. 따라서 사유의 개념은 자기 자신에 대립된다. 사유의 개념은 사유된 대상에 연관되면 활동성을 표시하지만, 존재 일반과 연관되면 수동성을 나타낸다. 사유가 가능해야 한다면, 존재는 제한되어야 하기 때문이다. 자아의 모든 가능한 술어는 자아의 제한을 나타낸다. 주어 즉 자아는 단적으로 활동적이거나 단적으로 존재하는 것이다. [...] 11. 이제 어떻게 자아가 자신의 활동성에 의해서 그리고 그 활동성을 매개로 하여 자신의 수동성을 규정할 수 있는지, 그리고 어떻게 자아가 활동적인 동시에 수동적일 수 있는지가 완벽하게 통찰될 수 있다. 자아는 절대적 자발성에 의해 자신을 자신의 실재성의 절대적 총체성 안에 포함된 모든 영역 중의 한 특정 영역 안에 정립하는 한, 그리고 단지 그 절대적 정립만이 반성되고 그 영역의 경계는 추상되는 한, 규정하는 것이다. 그러나 자아는

그 규정된 영역 안에 정립된 것으로서 고찰되는 한, 그리고 그 정립의 자발성이 추상되는 한, 규정된 것이다.(한글판 73 이하, S.W. 140 이하)

### 3.2.5.7 ‘자아’의 실체성에 의한 종합

(e3.2.5.7.1) ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 ‘자아는 자기 자신을 비아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’라는 명제는 자기 속에 두 가지 대립된 반대명제를 포함하고 있었고 이 중 두 번째 대립된 명제인 ‘자아는 자신을 규정된 것으로 정립한다.’라는 명제 역시 자신 속에 ‘활동적인 자아’와 ‘수동적인 자아’의 두 가지의 대립된 명제를 자신 속에 포함하고 있다. 피히테는 이제 이 두 가지 대립된 반대명제를 종합하는 ‘자아의 근원적인 종합적 행위’(die ursprünglich synthetische Handlung des Ich)를 발견하여 제시한다. 이러한 종합은 앞서의 첫 번째 대립명제 속에 포함된 반대명제들의 종합을 의미했던 ‘작용력의 종합’(Synthesis der Wirksamkeit)과 마찬가지로 ‘보다 더 자세히 규정된 상호 규정성’을 의미한다. 이와 같은 종합을 피히테는 ‘실체로서의 자아’가 ‘속성’과의 관계 속에서 종합하는 행위 속에서 발견하고 있다. 피히테는 전통적인 의미의 ‘실체’와 ‘속성’을 자신의 용어로 설명하고 있다. 그에 따르면 ‘실체’는 자아를 모든 실재성의 단적으로 규정된 전체 범위를 포괄하는 것으로 고찰하는 것이다. 반면에 ‘자아’가 그 범위 중 단적으로 규정된 것이 아닌 영역 안에 정립될 때, 그러한 것은 ‘속성적인 것’ 혹은 ‘자아 안의 한 속성’으로 간주된다. 결국 ‘속성’이라는 것은 전체 범위로부터 특수한 영역을 가려내는 경계지음이다. 달리 말하면 이 경계가 바로 ‘실체’와 ‘속성’의 구분 근거이기도 하다. 이를 통해 ‘실체’와 ‘속성’의 관계 역시 설명 가능하다. 경계는 ‘실체’와 ‘속성’의 구분 근거이면서 동시에 전체 범위 안에 있다. 따라서 ‘속성’은 ‘실체’ 안에 있고 ‘실체’에 붙어 있는 것이다. 또한 경계가 전체 범위로부터 무엇인가를 배제한다는 점에서 ‘속성’은 ‘실체’가 아닌 것이다. 이제 ‘자아’의 실체성을

통해 모든 가능한 ‘속성’ 들, 즉 모든 가능한 실재성들이 종합된다. 피히테에 의하면 근원적으로는 오직 하나의 ‘실체’, 즉 ‘자아’ 만이 있다. 그리고 이 하나의 ‘실체’ 안에 모든 가능한 ‘속성’ 들이 정립된다. 두 번째 반대명제 속에 포함된 반대명제들의 종합은 바로 이러한 ‘자아의 실체성의 종합’ 을 통해 이루어진다.

(q3.2.5.7.2) 12. 우리는 앞서 제시된 모순을 해결할 수 있는 그런 자아의 근원적인 종합적 행위를 발견하였으며, 그럼으로써 하나의 새로운 종합적 개념을 발견하였다. 이제 우리는 그것을 좀더 자세하게 탐구해야만 한다. 이 새로운 종합적 개념은 앞서의 작용력의 개념과 마찬가지로 보다 더 자세히 규정된 상호 규정성이다. [...] 13. 자아가 모든 실재성의 단적으로 규정된 전체 범위를 포괄하는 것으로서 고찰되는 한, 자아는 실체이다. 자아가 그 범위 중 단적으로 규정된 것이 아닌 영역([…]) 안에 정립되는 한, 자아는 속성적인 것 또는 자아 안의 한 속성이다. [...] 14. 어떠한 실체도 속성과 연관 없이는 생각될 수가 없다. 왜냐하면 절대적 범위 안에 가능한 영역을 정립함으로써 비로소 자아는 실체가 되며, 또 가능한 속성에 의해서 비로소 실재성이 발생하기 때문이다. [...] 어떠한 속성도 실체 없이는 생각될 수 없다. 왜냐하면 어떤 것이 한 규정된 실재성이라는 것을 인식하기 위해서는 그것을 실재성 일반과 연관지어야만 하기 때문이다. 실체는 일반적으로 항상 교체 중에 있다. 속성은 하나가 다른 하나와 상호적으로 교체하는 그런 규정된 속성이다. 근원적으로 오직 하나의 실체 즉 자아만이 있다. 이 하나의 실체 안에 모든 가능한 속성들, 따라서 모든 가능한 실재성들이 정립된다.(한글판 74 이하, S.W. 141 이하)

### 3.3 두 가지 상호규정의 종합

(e3.3.1) 지금까지 ‘자아의 근원적인 종합’ (3.2 참조)에서 살펴본 바와 같이 ‘지식학’ 의 이론적 부분에 해당하는 명제, ‘자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다.’ 는 것은 의식의 통일성이 지양

될 수 없는 한 지양될 수 없는 명제였다. 따라서 피히테는 이 명제 속에 포함된 반대명제들의 모순을 해결하기 위해 ‘상호규정’을 통한 종합, ‘작용력의 종합’, ‘실체성의 종합’이라는 개념을 도입하였다. 이러한 ‘자아의 근원적인 종합’을 통해 피히테는 의식의 통일성을 유지하고 ‘지식학’의 이론적 부분의 명제가 포함하고 있는 반대명제들의 종합을 시도하였다. 이 이론적 부분의 주(主)명제에서 생겨나는 첫 번째 문제인 어떻게 ‘자아’가 ‘규정하는 자’ 이면서 동시에 ‘규정되는 자’ 일 수 있는지에 답하기 위해 피히테는 ‘상호규정’의 개념을 매개로 하여 규정하는 자와 규정되는 자로서의 ‘자아’가 하나이며 동일한 것임을 보여주었다.(3.2.3 참조) 즉 ‘자아’는 부정성의 규정된 정량을 자신 안에 정립하면서 동시에 실재성의 규정된 정량을 비아 안에 정립한다. 그러나 여기서 생겨나는 두 번째 물음은 그렇다면 ‘실재성’은 ‘자아’ 안에 정립되는가 아니면 ‘비아’ 안에 정립되어야 하는가라는 것이다. 이에 대해서 피히테는 ‘작용력의 종합’을 통해 ‘자아’ 안에 부정성 또는 수동성이 정립되어야 하며, 동시에 상호 규정 일반의 규칙에 따라 그와 같은 정량의 실재성 또는 활동성이 비아 안에 정립되어야 한다고 주장한다.(3.2.4 참조) 그러나 이러한 답에 대해서도 새로운 질문이 생기는데 어떻게 ‘수동성’(Leiden)이 ‘자아’ 안에 정립될 수 있는가라는 물음이다. 이에 대해서는 ‘실체성의 개념’을 매개로 피히테는 답한다. 즉 ‘수동성’과 ‘활동성’은 실체로서의 ‘자아’ 안에서 하나이며 동일한 것이다. 왜냐하면 수동성은 단지 더 작은 활동성을 정량화한 것에 불과하기 때문이다.(3.2.5 참조) 그러나 피히테 자신의 판단에 따르면 이러한 대답들은 하나의 순환논증에 해당한다. 따라서 이는 새로운 모순을 만들어내게 되고 피히테는 이제 이를 해결하는 새로운 종합적 명제와 이 명제가 포함하고 있는 또 다른 하위 명제들의 내용들을 아래와 같이 제시하게 된다.

(q3.3.2) 자아가 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다는 것은 우리의 출발점이 되는 주된 명제였다. 그것은 의식의 통일성이 동시에 지

양되지 않는 한 지양될 수 없다. 그러나 그 문제 안에는 우리가 해결해야만 하는 모순이 들어 있다. 우선 다음의 물음이 제기된다. 어떻게 자아는 규정하면서 동시에 규정될 수 있는 것인가? 그리고 그것은 (B에서) 다음과 같이 대답되었다. 규정하는 것과 규정되는 것은 상호 규정의 개념을 매개로 하여 하나이며 동일한 것이다. [...] 그렇다면 실재성은 어디에 정립되어야 하는가, 자아 안에 정립되어야 하는가 아니면 비아 안에서 정립되어야 하는가? 이것은 (C에서) 작용력의 개념을 매개로 하여 다음과 같이 대답되었다. 자아 안에 부정성 또는 수동성이 정립되어야 하며, 또 상호 규정 일반의 규칙에 따라 그와 같은 정량의 실재성 또는 활동성이 비아 안에 정립되어야 한다. 그러나 어떻게 수동성이 자아 안에 정립될 수 있는지를 계속 물을 수 있으며, 그것에 대해서는 (D에서) 실체성의 개념을 매개로 하여 다음과 같이 대답되었다. 수동성과 활동성은 하나이며 동일한 것이다. 왜냐하면 수동성은 단지 더 적은 활동성의 정량이기 때문이다. 그러나 이 대답들에 의해 우리는 일종의 순환에 빠져들었다.(한글판 78 이하, S.W. 145)

### 3.3.1 두 가지 상호규정의 모순

(e3.3.1.1) 앞서 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 문제 속에 포함된 두 가지 반대명제들의 모순을 해결하였던 두 가지 종류의 상호규정인 ‘작용력 종합’과 ‘실체성의 종합’은 피히테에 따르면 ‘자아’의 ‘활동성’과 ‘수동성’을 설명하는 데 있어 서로 모순관계에 빠진다. 먼저 실체성의 개념에 따르면 ‘자아’는 자신 안에 모든 활동성을 정립하며 활동성 이외의 다른 어떤 것도 자신 안에 정립하지 않는다. 그런데도 만약 ‘자아’가 자신 안에 더 적은 정도의 활동성을 정립하고 이에 따라 자신 안에 수동성과 ‘비아’ 안에 활동성을 정립한다는 것은 ‘자아’가 자신 안에 적은 정도의 활동성을 단적으로 정립하는 것을 의미함으로 ‘실체성의 개념’에 모순이 된다. 따라서 ‘자아’가 활동성의 적은 부분을 자신 안에 정립하기 전에 ‘비아의 활동성’이 ‘자아 안의 적은 정도의 활동성의 정립’에 선행하는 것을 가정해야만 한다.

그러나 ‘작용력의 개념’에 따르면 오직 ‘자아’ 안에 수동성이 정립되는 한에서만 ‘비아’에 활동성이 부여될 수 있는 데도 불구하고 앞서의 가정은 ‘비아’의 활동성이 먼저 ‘자아’의 활동성의 한 부분을 먼저 무화(無化) 할 것을 요구한다는 점에서 모순에 빠지게 된다. 결국 이러한 ‘실체성의 종합’과 ‘작용력의 종합’은 각각 서로 모순된다는 점에서 이 두 종합이 분리되어 사용되는 한, 그것이 설명해야 할 바를 설명하지 못하고 다음과 같은 모순만을 남겨 놓게 된다. 즉 ‘자아’가 자신을 규정된 것으로 정립하면 ‘자아’는 ‘비아’에 의해 규정되지 않는 것이 되고, 반대로 ‘자아’가 ‘비아’에 의해 규정되면 ‘자아’는 자신을 규정된 것으로서 정립하지 않는다는 모순이 남게 된다.

(q3.3.1.2) 만일 자아가 자신 안에 더 적은 정도의 활동성을 정립한다면, 그렇게 함으로써 자아는 물론 자신 안에 수동성을 정립하고 비아 안에 활동성을 정립할 것이다. 그러나 자아는 자신 안에 적은 정도의 활동성을 단적으로 정립할 능력을 가질 수가 없다. 왜냐하면 실체성의 개념에 따르면 자아는 자신 안에 모든 활동성을 정립하며, 활동성 이외의 어떤 것도 자신 안에 정립하지 않기 때문이다. 따라서 비아의 활동성이 자아 안의 적은 정도의 활동성의 정립에 선행해야만 할 것이다. 즉 자아가 활동성의 적은 부분을 자신 안에 정립할 수 있기 전에, 비아의 활동성이 먼저 자아의 활동성의 한 부분을 실제로 무화(無化)해야만 할 것이다. 그러나 이것 역시 불가능하다. 왜냐하면 작용력의 개념에 따르면 오직 자아 안에 수동성이 정립되는 한에서만 비아에 활동성이 부여될 수 있기 때문이다.(한글판 79, S.W. 146)

(q3.3.1.3) 그러므로 앞의 두 종합은 분리되어 사용되는 한, 그것이 설명해야 할 바를 설명하지 못하며 앞에서 언급된 모순은 그대로 남게 된다. 자아가 자신을 규정된 것으로서 정립하면 자아는 비아에 의해 규정되지 않으며, 자아가 비아에 의해 규정되면 자아는 자신을 규정된 것으로서 정립하지 않는다.(한글판 81, S.W. 148)

### 3.3.2 ‘독립적 활동성’과 ‘상호 행함-수동’의 규정

(e3.3.2.1) 앞서의 두 가지 상호규정의 모순을 해결하기 위해서 피히데

는 이 두 가지 상호규정안에 다른 것의 ‘수동성’에 의해 규정되지 않는 ‘활동성’이 동시에 있어야 함을 요구한다. 즉 ‘자아’ 안에는 ‘비아’ 속에 있는 ‘수동성’을 규정하면서 동시에 그 ‘수동성’에 의해 규정되는 ‘활동성’이 있어야 한다. 이와 반대로 ‘비아’ 안에는 ‘자아’ 안에 있는 ‘수동성’을 규정하면서 동시에 그 ‘수동성’에 의해 규정되는 ‘활동성’이 있어야만 한다. 이처럼 두 명제가 함께 존립하기 위해서는 그것들이 ‘종합적 개념’에 의해 하나의 동일한 행위 안에서 통합된 것으로 여겨질 수 있어야 한다. 그리고 이러한 종합적 개념 역시 결국 ‘상호규정’의 개념에 해당한다. 따라서 이 두 가지 명제를 통합하는 하나의 명제는 피히테에 의하면 ‘상호 행함과 수동(Wechsel-Tun und Leiden)에 의해 독립적 활동성(die unabhängige Tätigkeit)이 규정되며, 반대로 독립적 활동성에 의해 상호 행함과 수동이 규정된다.’ 라는 것이다.

(q3.3.2.2) 4. 앞서 언급된 바에 따르면 자아 안에는 비아 안의 수동성을 규정하면서 또 그 수동성에 의해 규정되는 활동성이 있어야만 한다. 그리고 반대로 비아 안에는 자아 안의 수동성을 규정하면서 또 그 수동성에 의해 규정되는 활동성이 있어야만 한다. 상호 규정의 개념은 이러한 활동성과 수동성에 적용될 수 있다. 나타나는 모순을 해결할 수 있기 위해서는 앞에서 요청되었듯이 그 둘 안에 다른 것의 수동성에 의해 규정되지 않는 활동성이 동시에 있어야만 한다. 두 명제는 함께 존립할 수 있어야만 한다. 따라서 그것들은 종합적 개념에 의해 하나의 동일한 행위 안에서 통합된 것으로서 생각 될 수 있어야만 한다. 그러나 그 개념은 상호 규정의 개념 이외의 다른 것일 수가 없다. 그 둘이 통합되어 생각되는 명제는 다음과 같을 것이다. 상호 행함과 수동(상호 규정에 의해 서로를 상호 규정하는 행함과 수동)에 의해 독립적 활동성이 규정되며, 반대로 독립적 활동성에 의해 상호 행함과 수동이 규정된다[명제 4].(한글판 83, S.W. 150)

### 3.3.3 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 독립적 활동성과 상호교체

(e3.3.3.1) 앞서의, ‘상호 행함과 수동(Wechsel-Tun und Leiden)에 의해 독립적 활동성(die unabhängige Tätigkeit)이 규정되며, 반대로 독

립적 활동성에 의해 상호 행함과 수동이 규정된다.’라는 명제는 내용상 ‘자아’와 ‘비아’의 독립적 활동성이 어떻게 경우에 따라서 서로를 규정하고 또 규정하지 않을 수 있는지를 보여준다. 즉 이들은 서로를 직접적으로 규정하는 것이 아니라 ‘행함’(Tun)과 ‘수동’(Leiden)이라는 ‘상호교체’(Wechsel)를 통해 서로를 간접적으로 규정한다. 또한 이를 통해서 어떻게 상호규정의 명제가 서로에게 타당하면서 또 동시에 타당하지 않을 수 있는지도 밝혀진다. 이 명제는 ‘자아’와 ‘비아’의 ‘행함’과 ‘수동’의 상호교체와 독립적 활동성에 적용되는 명제이고 따라서 이런 점에서 상호규정의 명제 아래에 놓여 있다. 결국 이 명제는 내용상 다음의 세 가지 하위명제를 자신 속에 포함하게 된다. 즉 1. 상호 행함과 수동에 의해서 독립적 활동성이 규정된다. 2. 독립적 활동성에 의해서 상호 행함과 수동이 규정된다. 3. 그 둘은 서로에 의해 상호 규정된다.

(q3.3.3.2) 이 명제가 주장되어야 한다면, 다음과 같은 것이 분명해질 것이다. (1) 어떤 의미에서 자아의 독립적 활동성과 비아의 돋립적 활동성이 서로를 상호 규정하는지 그리고 어떤 의미에서 그렇지 않은지가 분명해질 것이다. 그것들은 서로를 직접적으로 규정하지 않으며, 오히려 교체 안에서 파악된 그것들의 행함과 수동에 의해 서로를 간접적으로 규정한다. (2) 어떻게 상호 규정의 명제가 타당하면서 또 동시에 타당하지 않은 수 있는지도 분명해질 것이다. 그 명제는 교체와 돋립적 활동성에는 적용될 수 있지만, 돋립적 활동성과 돋립적 활동서 자체에는 적용될 수 없다. 즉 교체와 돋립적 활동성은 상호 규정의 명제 아래 있지만, 돋립적 활동성과 돋립적 활동성 자체는 그렇지 않다. [...] 그 명제 안에는 다음의 세 명제가 놓여 있다. (1) 상호 행함과 수동에 의해서 돋립적 활동성이 규정된다[명제 4-1]. (2) 돋립적 활동성에 의해서 상호 행함과 수동이 규정된다[명제 4-2]. (3) 그 둘은 서로에 의해 상호 규정된다[명제 4-3]. (한글판 83 이하, S.W. 150 이하)

### 3.3.3.1 ‘상호 행함-수동’에 의한 ‘독립적 활동성’의 규정

(e3.3.3.1.1) 첫 번째 명제, ‘상호 행함과 수동에 의해서 독립적 활동성이 규정된다.’는 것의 일반적인 의미를 피히테는 ‘연관 근거’ (Beziehungsgrund)를 통해 설명한다. 피히테는 먼저 ‘규정’ (Bestimmung)은 ‘근거의 제시’ (Aufzeigung des Grundes)에 의해 성립함을 밝힌다. 즉 명제의 적용 근거가 주어지면 그 명제의 적용을 제한하는 규정도 동시에 주어진다는 것이다. 이처럼 ‘상호규정’ 역시 피히테에 의하면 ‘연관 근거’에 의존적이다. 즉 ‘연관 근거’가 ‘상호규정’에 의해 가능한 것이 아니라, ‘상호규정’이 ‘연관 근거’에 의해 비로소 가능한 것이다. 그런데 이 ‘연관 근거’는 반성 안에서 교체에 의해 규정되어진다. 다시 말해 상호규정이 정립되면 연관 근거는 ‘상호규정’의 영역을 자신 안에 포함하는 그러한 영역 안에서 정립되어 진다. 따라서 ‘상호규정’의 범위 주위에 그 보다 더 큰 범위가 ‘연관 근거’에 의해 그려지게 되고 결국 ‘연관 근거’는 규정 일반의 영역을 차지하는 반면 ‘상호규정’은 단지 그 영역의 일부분만을 차지하게 된다. 이러한 ‘연관 근거’는 바로 하나의 실재성이며, ‘상호규정’ 자체가 하나의 행위로 여겨지는 한 하나의 활동성이다. 이처럼 상호규정 일반에 의해, 즉 ‘자아’의 ‘행함’과 ‘수동’의 상호교체에 의해 ‘독립적 활동성’이 규정되게 된다.

(q3.3.3.1.2) 첫 번째 명제[명제 4-1]에 관해서 우리는 독립적 활동성이 상호 행함에 의해 규정된다는 것이 일반적으로 무엇을 의미하는지를 우선 탐구해야만 한다. [...] 1. 상호 행함과 수동에 의해서 일반적으로 독립적 활동성이 규정된다. 여기서 우리는 상호 규정의 개념 자체를 규정해야 한다는 것, 즉 그것의 타당성의 범위를 규칙에 의해 제한해야 한다는 것을 기억해야 한다. 그러나 규정은 근거의 제시에 의해 성립한다. 즉 그 명제의 적용 근거가 주어지면 적용도 동시에 제한된다. [...] 이 연관 근거가 상호 규정에 의존하는 것이 아니라, 오히려 상호 규정이 이 연관 근거에 의존한다. 연관 근거가 상호 규정에 의해 가능한 것이 아니라, 오히려 상호 규정이 연관 근거에 의해 비로소 가능한 것이다. 따라서 연관 근거는 비록 반성에 있어서는 상호 규정에 의해 정립되기는 하지만, 상호

규정으로부터 그리고 그것을 매개로 하여 교체되는 것으로부터 독립적인 것으로서 정립된다. 나아가 이 연관 근거는 반성 안에서 교체에 의해 규정된다. [...] 그 근거는 하나의 실재성이다. 또는 상호 규정이 행위로서 생각된다면 그것은 하나의 활동성이다. 이와 같이 상호 규정 일반에 의하여 독립적 활동성이 규정된다.(한글판 84 이하, S.W. 151 이하)

### 3.3.3.2 ‘독립적 활동성’에 의한 ‘상호 행함-수동’의 규정

#### 3.3.3.2.1 ‘교체’(Wechsel)의 형식의 근거

(e3.3.3.2.1.1) 두 가지 ‘상호규정’을 통합하는 종합적 명제가 자신 속에 포함하고 있는 두 번째 내용은 ‘독립적 활동성에 의해서 상호 행함과 수동이 규정된다.’라는 명제이다. 이 두 번째 명제의 일반적인 의미는 앞서 살펴본 첫 번째 명제(3.3.3.1 참조)와 다음의 점에서 분명하게 구별된다. 앞의 첫 번째 명제는 ‘교체’(Wechsel)에서 출발한다. 즉 첫 번째 명제는 서로를 정립하는 두 가지 명제 상호 간의 ‘교체’(Wechsel)는 발생하는 것으로 전제하고 따라서 발생하는 그 교체 안에서 파악된 항들인 ‘교체’의 내용을 문제 삼는다. 이처럼 ‘교체’의 형식이 아니라 내용을 고려할 때에는 교체될 수 있는 항들이 현존해야만 하고 어떻게 그것이 가능한가가 문제가 되었다. 그리고 그 가능근거로서 제시된 것이 ‘독립적 활동성’이었다.

반면에 두 번째 명제는 ‘교체’로부터 출발하는 것이 아니라 ‘교체’를 ‘교체’로 가능하게 해주는 것, 즉 ‘교체’의 내용이 아닌 ‘교체’의 형식을 문제 삼는다. 따라서 두 번째 명제는 ‘교체’가 생겨나게 하는 바로 그런 것으로부터 출발하여 ‘교체’로 향해 나아간다. 결국 앞의 첫 번째 명제에서는 ‘교체’의 내용의 근거가 언급되어야 했다면 이제 두 번째 명제에서는 ‘교체’의 형식의 근거가 밝혀져야 한다. 그리고 그 교체의 형식적 근거 역시 ‘독립적 활동성’이어야 한다.

(q3.3.3.2.2) 독립적 활동성에 의해서 상호 행함과 수동이 규정된다[명제 4-2]. 이것이 우리가 설명해야 하는 두 번째 명제이다. 1. 우리는 그

명제 자체를 설명해야 하며, 그것의 의미를 선행한 앞의 명제[명제 4-1]의 의미와 정확하게 구분해야 한다. 앞의 명제는 교체로부터 출발하였으며, 교체는 발생하는 것으로서 전제되었다. 따라서 (하나에서 다른 하나로의 이행과 같은) 단순한 교체로서의 형식이 아니라, 오히려 그 교체의 내용, 즉 교체 안에서 파악된 항들이 언급되었다. 교체가 혼존해야 하는 것이라면 [...] 교체될 수 있는 항들이 혼존해야만 한다. 그것은 어떻게 가능한가? 우리를 그 근거로서 독립적 활동성을 제시하였다. 그러나 여기서는 교체로부터가 아니라 오히려 교체를 교체로서, 그리고 그것의 단순한 형식에 따라 하나에서 다른 하나로의 이행으로서 가능하게 해주는 바로 그런 것으로부터 출발하여 교체를 향해 나아가기로 한다. 앞에서는 교체의 내용의 근거가 언급되었다면 여기에서는 교체의 형식의 근거가 언급되어야 한다. 그리고 교체의 이 형식적 근거 역시 독립적 활동성이어야 한다.(한글판 93 이하, S.W 160 이하)

### 3.3.3.2.2 ‘교체의 형식’과 ‘교체의 내용’의 구분 근거

(e3.3.3.2.2.1) 앞서 설명한 두 번째 명제에서 구하고 있는 ‘독립적 활동성’은 ‘교체의 내용’이 아니라 ‘교체의 형식’임을 피히테는 다시 한번 강조한다. 그리고 이와 같은 ‘교체의 형식’과 ‘교체의 내용’ 간의 구분 근거가 무엇인지를 피히테는 좀더 상세히 설명해 주고 있다. 먼저 ‘교체의 내용’을 반성하는 경우는 교체는 발생하는 것으로 전제된다. 따라서 서로 교체 가능한 두 명제들 사이에서 하나의 명제가 다른 하나에 의해 정립되는 것은 이미 근거지어진 것으로 전제된다. 말하자면 ‘교체의 내용’을 문제 삼을 때는 누가 하나의 명제를 다른 명제에 의해 정립하는가라든지 그리고 어떻게 한 명제의 정립이 다른 한 명제의 정립에 의해 발생할 수 있는지에 관해서는 묻지 않는다. 여기서는 오히려 왜 이 두 명제가 서로 교체할 수 있는 명제의 영역 속에 포함되는지에 관한 질문만이 생겨난다.

(e3.3.3.2.2.2) 이와는 달리 ‘교체의 형식’을 문제 삼는 것은 상호 교체되는 명제들의 내용은 완전히 추상되며 단지 교체의 발생 자체에 대

해서만 반성하게 된다. 따라서 이러한 문제 상황에서는 어떤 권리로 교체의 상황이 생겨나는지가 중요한 것이 아니라 어떻게 교체가 발생하게 되는가가 중요한 문제로 등장한다. 예를 들어 ‘자석은 쇠를 끌어당긴다.’와 ‘쇠는 자석에 의해 끌어당겨진다.’라는 서로 교체 가능한 명제들에 있어서 교체의 형식을 반성할 때에는 ‘쇠’와 ‘자석’이라는 두 대상을 관찰하고 이 두 가지 개념을 의식 안에서 통합하며 서로 다른 술어를 대립된 것으로 부여하는 그러한 하나의 지적 존재가 전제되어야 한다. 이런 점에서 피히테는 ‘교체의 내용’의 경우에는 현상에 대한 단순한 반성인 관찰자의 반성만이 생겨나지만 ‘교체의 형식’의 경우에는 반성에 대한 반성이라고 할 수 있는, 다시 말해 관찰의 방식에 대한 철학자의 반성이 생겨난다고 말함으로써 양자의 구분 근거를 분명하게 제시하고 있다.

(q3.3.2.2.3) 이제 우리가 찾는 독립적 활동성이 교체의 단순한 내용이 아니라 교체의 형식을 규정해야 한다는 것이 일단 밝혀지고 나면, 아무 것도 우리가 반성에 있어서 발견적 방법에 의해 교체로부터 출발하는 것을 막지 못할 것이며, 그렇게 함으로써 우리의 탐구는 상당히 쉬워지게 될 것이다.(한글판 95, S.W. 162)

(q3.3.2.2.4) 우리 자신의 반성에 대해 반성해 본다면 교체의 형식과 교체의 내용과의 구분 근거를 더 명확하게 제시할 수 있을 것이다. 첫 번째 경우[교체의 내용이 반성되는 경우], 교체는 발생하는 것으로서 전제된다. 따라서 그것이 어떻게 발생하는가의 방식은 완전히 추상되고 단지 교체 안에서 파악된 항들의 가능성만이 반성된다. 자석은 쇠를 끌어당긴다. 쇠는 자석에 의해 끌어당겨진다. 이 둘은 교체되는 명제이다. 즉 그 하나에 의해 다른 하나가 정립되는 명제이다. 이것은 전제된 사실, 그것도 근거 지어진 것으로서 전제된 사실이다. [...] 두 번째 경우[교체의 형식이 반성되는 경우], 교체의 발생 자체가 반성되며 따라서 교체되는 명제들은 완전히 추상된다. 역기서 물음은 더 이상 어떤 권리로 그 명제들이 교체되는가라는 것이 아니라 오히려 일반적으로 어떻게 교체가 발생하게 되는가라는 것이다. [...] 첫 번째 경우에는 현상에 대한 단순한 반성 즉 관찰자의 반성이 발생하며, 두 번째의 경우에는 그 반성에 대한 반성 즉 관찰의

방식에 대한 철학자의 반성이 발생한다.(한글판 94 이하, S.W. 161 이하)

### 3.3.3.3 ‘상호 행함-수동’과 ‘독립적 활동성’의 상호규정

(e3.3.3.3.1) ‘자아’와 ‘비아’의 독립적 활동성과 이들의 상호규정의 관계를 설명하는 명제 속에 포함된 세 번째 하위 명제의 내용은 ‘교체와 그것으로부터 독립적인 활동성, 이 양자는 그것들 자신을 서로 규정해야만 한다.’는 것이다. 피히테는 앞의 첫 번째, 두 번째 명제의 경우와 마찬가지로 특수한 경우에 이 명제를 적용하기에 앞서 먼저 이 명제의 일반적인 의미를 밝히고 있다. 앞에서 피히테는 ‘교체의 형식’과 ‘교체의 내용’을 구분하여 이러한 구분에 상응하는 ‘독립적 활동성’ 역시 구별하였다. 즉 교체의 형식을 규정하는 독립적 활동성은 교체의 내용에 의해 반성 안에서 규정되는 또 다른 독립적 활동성과는 구별되었다. 그런데 피히테는 이제 이 서로 다른 독립적 활동성의 입장에서 볼 때에는 이 서로 다른 두 경우에 대해 교체의 내용과 형식이 통합되어야 한다고 말한다. 그리고 이러한 통합을 가능하게 해주는 것은 ‘상호규정’을 통한 종합이다. 따라서 이 세 번째 하위명제는 ‘교체’와 ‘독립적 활동성’이 서로 규정한다는 점에서 또 다시 자신 아래에 다음의 세 가지 하위 명제를 포함하게 된다. 즉 1. 교체의 형식으로부터 독립적인 활동성은 교체의 내용으로부터 독립적인 활동성을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 2. 교체의 형식은 교체의 내용을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다. 3. 종합적 통일로서 교체는 종합적 통일로서의 독립적 활동성을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다.

(q3.3.3.3.2) 교체와 그것으로부터 독립적인 활동성, 이 둘은 그것들 자신을 서로 규정해야만 한다[명제 4-3]. 지금까지와 마찬가지로 우선 이 명제가 일반적으로 무엇을 의미하는지를 밝히고 나서 그 속에 함축된 특수한 경우들에 이 명제를 적용하기로 하자. 1. 교체에서와 마찬가지로 독립적 활동성에 있어서도 우리는 다시 두 가지를 구분해야만 한다. 우리는 교체의 형식을 교체의 내용과 구분하였으며, 그 구분의 척도에 따라 교체

의 형식을 규정하는 독립적 활동성을 교체의 내용에 의해 반성 안에서 규정되는 다른 독립적 활동성과 구분하였다. [...] 그러므로 우선 두 경우에 교체의 내용과 형식은 통합되어야만 한다. 그러나 그것은 상호 규정의 종합에 의하지 않고는 달리 통합될 수가 없다. 따라서 제시된 명제에는 다시 다음과 같은 세 가지 명제가 포함되어 있어야 한다. 첫째. 교체의 형식으로부터 독립적인 활동성은 교체의 내용으로부터 독립적인 활동성을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다[명제 4-3-1]. 즉 교체의 내용과 형식은 자신들을 서로 규정하며 종합적으로 통합된다. 둘째. 교체의 형식은 교체의 내용을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다[명제 4-3-2]. 즉 그 둘은 자신들을 서로 규정하며 종합적으로 통합된다. 그리고 이제 비로소 그 명제는 이해될 수 있고 설명될 수 있다. 셋째. (종합적 통일로서의) 교체는 (종합적 통일로서의) 독립적 활동성을 규정하며, 또 그 반대도 마찬가지이다[명제 4-3-3]. 즉 그 둘은 자신들을 서로 규정하며 그 자체 종합적으로 통합된다.(한글판 99 이하, S.W. 166)

## 4. ‘비아’ (Nicht-Ich)

(e4.1) 피히테의 ‘지식학’의 정점에 ‘절대적 주체’ (das absolute Subjekt)로서, 혹은 ‘자발적 행위’로서 ‘자아’ (das Ich)가 자리 잡고 있다면 그 반대편 자리에 늘 전제되어 있는 것이 바로 ‘비아’ (Nicht-Ich)라는 개념이다. 간단히 말해 ‘자아’가 인식함이나 행위함에서의 ‘주체’ (Subjekt)를 의미한다면 ‘비아’는 그 상대 개념인 ‘객체’ (Objekt)에 해당한다고 말할 수 있는 것이다. 그러나 피히테에게 있어 ‘비아’는 단순히 ‘주체’의 인식과 행위의 ‘대상’ (Gegenstand)에만 머물지 않는다. ‘지식학’의 최대의 과제인 ‘자아’와 ‘비아’의 완전한 통합을 위해 ‘비아’는 반드시 전제되어야 할 ‘객체’이다. ‘비아’는 그 자체로는 자기 자신을 규정하는 ‘자아’의 산물이지만 그렇다고 하여 ‘비아’가 ‘자아’ 밖에 절대적으로 정립된 것은 아니다. 이는 ‘독단론’ (Dogmatismus)의 생각일 뿐이다. 피히테가 말하는 ‘비판이론’에서는 다만 ‘자아’가 자신을 정립하는 자로서 ‘주체’로 되기 위해 자신의 절대적 정립의 산출로서의 ‘객체’가 없이는 불가능하다는 점에서 반드시 요구되는 것이다. 이러한 ‘자아’와 ‘비아’의 완전한 통합은 피히테에 의하면 서로 모순된 것을 통합하는 ‘구상력’ (Einbildungskraft)을 통해 비로소 가능해진다.

### 4.1 ‘비아’의 필연성

(e4.1.1) ‘지식학’의 이론적 부분 전체의 정점에 있는 명제는 앞서 살펴본 바와 같이 ‘자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다.’는 것이다. 여기서 발생하는 모순들을 해결함으로써 피히테는 ‘자아’와 ‘비아’의 통합을 이를 수 있었고 이 명제 자체의 모순을 지양 할 수 있었다. 그런데 여기서 ‘자아’의 정립의 가능성은 전적으로 ‘비아’에 의존하고 있다. 왜냐하면 ‘자아’가 ‘비아’에 의해 규정

되지 않고서는 ‘자아’가 자신을 정립할 수 없기 때문이다. 한마디로 말해 객체가 없이는 주체도 없다는 것이 피히테의 생각이다. 그러나 ‘자아’는 그럼에도 불구하고 자신을 규정하는 자로서 자신을 정립하는 자이다. 왜냐하면 ‘비아’를 제한하는 것이 바로 ‘자아’ 자신이 산물이기 때문이다. 이런 점에서 피히테는 ‘주체’가 없이는 ‘객체’도 없다고 주장한다.

(q4.1.2) 3. 이론적 지식론 전체의 정점에 있는 명제, 즉 자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다[명제 3-2]는 명제는 완전하게 설명되었고 그 안에 담긴 모든 모순은 지양되었다. 자아는 비아에 의해 규정되지 않고서는 자신을 정립할 수가 없다(객체가 없이는 주체도 없다). 그러는 한 자아는 자신을 규정된 것으로서 정립한다. 동시에 자아는 자신을 규정하는 자로서 정립하기도 한다. 왜냐하면 비아 안의 제한하는 것이 바로 자아 자신의 산물이기 때문이다(주체 없이는 객체도 없다).(한글판 154 이하, S.W..218)

## 4.2 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 통합

(e4.2.1) 이론적 지식학의 전체 명제의 모순을 해결하는 것은 피히테에 의하면 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 완전한 통합을 통해 이루어진다. 그런데 ‘비아’는 그 자체 자기 자신을 규정하는 ‘자아’의 산물이지 그 자체로 ‘자아’ 와 독립적으로 존재하는 절대적인 것은 아니다. 물론 ‘자아’는 자신을 정립하는 자로서 자신을 통해 산출된 객체로서의 ‘비아’를 반드시 필요로 한다. 왜냐하면 ‘자아’의 규정과 규정된 것으로서의 자기 자신에 대한 자아의 반성은 ‘자아’가 자기 자신을 단지 대립된 것에 의해 경계지운다는 조건에서만 가능하기 때문이다. 그러나 ‘자아’ 없이는 또한 ‘비아’ 역시 불가능하다. 피히테에게 있어 ‘비아’는 언제는 자기 자신을 규정하는 ‘자아’의 절대적 활동의 산물이기 때문이다. 이런 점에서 자아는 자신을 규정하는 자로 정립한다고 말

해진다. 이와 같이 서로 모순되는 상황 속에 놓여있는 ‘자아’ 와 ‘비아’의 통합은 피히테에 따르면 상호모순 된 것을 통합하는 ‘구상력’ (Einbildungskraft)을 통해서만 가능하다.

(q4.2.2) 2. 우리의 길을 방해하는 모든 난점은 만족스럽게 지양되었 다. 우리의 과제는 대립된 것인 자아와 비아를 통합하는 것이었다. 모순 되는 것을 통합하는 구상력에 의해 자아와 비아는 완전하게 통합될 수 있 다. 비아는 그 자체 자기 자신을 규정하는 자아의 산물이며, 결코 자아 밖에 정립된 절대적인 것이 아니다. 자기 자신을 정립하는 것으로서 자신 을 정립하는 자아 또는 주체는 앞서 기술된 방식으로 산출된 객체 없이는 불가능하다. (자아의 규정, 규정된 것으로서의 자기 자신에 대한 자아의 반성은 오직 자아가 대립된 것에 의해 자기 자신을 경계 지운다는 조건하에서만 가능하다.)(한글판 154, S.W. 218)

### 4.3 ‘직관된 것’ (ein Angeschautes)으로서의 ‘비아’

#### 4.3.1 ‘자아’의 속성으로서의 ‘직관’ (ein Anschauen)

(e4.3.1.1) A로부터 C로 나아가는 무한한 자아의 활동성을 가정할 때 ‘수동성에 의해서만 가능한 활동성’과 ‘활동성에 의해서만 가능한 수 동성’ 사이에서 통합되는 자아의 활동성은 피히테에 의하면 ‘구상력의 활동성’ (die Tätigkeit der Einbildungskraft)이다. 그리고 이와 같은 A 와 C사이에 놓인 자아의 활동성과 관련된 ‘자아’의 상태는 ‘직 관’ (ein Anschauen)이다. ‘직관’은 피히테에 의하면 ‘수동성’이 없 이는 불가능한 ‘활동성’이며 또한 ‘활동성’이 없이는 불가능한 ‘수 동성’이다. 이러한 철학적 반성의 관점에서 보면 ‘직관’은 그 자체로 규정되어 있다고 할 수 있다. 그러나 ‘자아’의 속성으로서, 즉 주체의 관점으로 볼 때에 ‘직관’은 아직 규정되어 있다고 볼 수 없다. 왜냐하면 ‘직관’이 규정될 수 있기 위해서는 그것이 ‘자아’의 다른 규정들

과 구별될 수 있어야 하지만 아직은 그런 구별이 가능하지 않기 때문이다. 또한 직관되어진 것이 그 자체로서 직관되지 않은 것과 구별되지 않는다는 점에서 ‘직관’은 객체의 관점에서도 여전히 규정되지 않은 것으로 남아 있다.

(q4.3.1.2) 자아의 활동성이 A와 C사이에 있는 한, 그 자아의 상태는 직관이다. 왜냐하면 직관은 수동성 없이는 불가능한 활동성이며 또 활동성 없이는 불가능한 수동성이기 때문이다. 그러나 직관은 철학적 반성에 있어서는 단지 그 자체로서 규정되지만 자아의 속성으로서는 즉 주체의 관점에서는 아직 전혀 규정되어 있지 않다. 왜냐하면 규정될 수 있기 위해서는 그것이 자아의 다른 규정들과 구분될 수 있어야 하겠지만, 그런 구분은 아직까지 가능하지 않기 때문이다. 그리고 직관은 객체의 관점에서도 마찬가지로 규정되어 있지 않다. 규정될 수 있으려면 직관된 것이 그 자체로서 직관되지 않은 것과 구분될 수 있어야 하겠지만 그런 구분 역시 아직까지 불가능하기 때문이다.(한글판 165, S.W. 229)

#### 4.3.2 ‘자아’에 대립된 것으로서의 ‘직관된 것’

(e4.3.2.1) 피히테에 따르면 ‘자아’는 직관해야 한다. 그리고 이 말의 의미는 ‘자아’는 자신을 ‘직관하는 것’으로서 정립해야 한다는 것이다. ‘자아’가 어떤 것을 자신에게 스스로 귀속시키지 않는 한 어떤 것도 자신에게 귀속될 수 없기에 ‘자아’가 자신을 ‘직관하는 것’으로 정립할 때에만 ‘자아’는 직관한다고 말 할 수 있다. 만약 ‘자아’가 자신을 ‘직관하는 것’으로서 정립한다면 이는 ‘자아’가 자신을 직관 안에서 활동적인 것으로 정립한다는 의미이다. 그리고 이것은 ‘자아’가 직관을 통해 자기 자신에게 활동적이지 않고 단지 수동적인 어떤 것을 대립시킴을 말한다. 따라서 활동적인 것으로서의 직관하는 ‘자아’에게는 결국 ‘직관된 것’이 대립되어야만 한다.

(q4.3.2.2) 자아는 직관해야 한다. 그런데 직관하는 것이 실제로 오직 자아이어야 한다면 그것은 다음을 의미할 것이다. 자아는 자신을 직관하

는 것으로서 정립해야 한다. 왜냐하면 자아가 어떤 것을 자신에게 귀속시키지 않는 한, 어떤 것도 자아에 귀속되지 않기 때문이다. 자아가 자신을 직관하는 것으로서 정립한다는 것은 우선 자아가 직관 안에서 자신을 활동적인 것으로서 정립한다는 것을 의미한다. 그것이 그 이상으로 무엇을 의미하는지는 앞으로의 탐구에서 자연히 밝혀질 것이다. 자아가 직관 안에서 자신을 활동적인 것으로서 정립하는 한, 자아는 자기 자신에게 직관 안에서 활동적이지 않고 수동적인 어떤 것을 대립시킨다. [...] 활동적인 것으로서 직관하는 자에게는 직관된 것이 대립되어야 한다는 것은 분명하다.(한글판 166, S.W. 229 이하)

#### 4.3.3 ‘산출된 것’으로서의 ‘비아’

(e4.3.3.1) ‘자아’가 직관하는 것이라면 그 ‘자아’에 대립된 것은 ‘직관된 것’이다. 그리고 피히테는 이를 ‘비아’(Nicht-Ich)라고 부른다. 그리고 여기로부터 ‘비아’는 산출된 것이라는 것이 분명해진다. ‘직관된 것’을 정립하는 ‘자아’의 행위는 피히테에 따르면 ‘반성’(Reflexion)이 아니라 ‘산출’(Produktion)의 행위이다. 즉 ‘직관된 것’을 정립하는 것은 ‘자아’가 자신의 내면으로 되돌아가는 것이 아니라 외부로 나아가는 활동성이라는 점에서 ‘산출’인 것이다. 이런 점에서 ‘직관된 것’, 다시 말해 ‘비아’는 산출된 것이다. 또한 이러한 ‘비아’의 산출을 가능케 하는 능력은 항상 ‘구상력’이다. 따라서 ‘직관된 것’의 정립은 구상력에 의해 발생한다.

(q4.3.3.2) 직관하는 자아로서의 자아에 대립되는 직관된 것은 필연적으로 비아이다. 그리고 이로부터 우선 다음과 같은 사실이 도출된다. 그러한 직관된 것을 정립하는 자아의 행위는 반성 즉 내면으로 되돌아가는 활동성이 아니라 오히려 외부로 나아가는 활동성 즉 우리가 지금까지 통찰할 수 있는 한 산출이다. 직관된 것은 그 자체로서 산출된다. [...] 산출하는 능력은 언제나 구상력이다. 그러므로 직관된 것의 정립은 구상력에 의해 발생하며, 그 정립 자체가 직관된 것이다.(한글판 167, S.W. 230)

## 4.4 ‘비아’ 의 ‘실재성’

### 4.4.1 ‘직관’ 의 확정가능성에 관하여

(e4.4.1.1) ‘자아’ 가 직관하는 것이라는 것은 이제 분명해졌다. 그리고 이것은 ‘직관하는 것’ 과 ‘직관된 것’ 의 구분을 정당화한다. 따라서 ‘직관’ 의 주체로서의 ‘자아’ 는 직관의 객체로서의 ‘비아’ 와 구별되고 서로 대립되어 진다. 그러나 여기서 문제가 되는 것은 이러한 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 구별을 위해서는 우선적으로 ‘직관’ 자체가 무엇인지 확정할 수 있어야 한다. 직관이 확정될 수 있어야만 직관에 대한 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 관계가 규정될 수 있기 때문이다. 이러한 과제를 피히테는 어떻게 인간 정신이 근원적으로 외부의 충격에 의한 활동성의 반성을 내부로부터의 다른 활동성의 반성에서 구별할 수 있는가 라는 질문으로 표현하고 있다. 피히테에 의하면 이러한 과제의 해결은 단지 직관 자체를 직관으로서 확정할 수 있는 가능성에 전적으로 의존해 있는 것이다.

(q4.4.1.2) 즉 문제는 인간 정신이 어떻게 근원적으로 외부의 충격에 의한 활동성의 반성과 내부로부터의 다른 활동성의 반성을 구분할 수 있는가 하는 것이다. 이 구분은 사실로서 도출되어야 하며 바로 그 도출에 의해 증명되어야 한다. 자아는 직관하는 것이라는 술어에 의해 규정되어야 하고 그 점에 있어 직관된 것과 구분되어야 한다. 이것이 바로 우리가 출발점으로 삼은 요구였으며 우리는 그것 이외의 다른 어떤 요구에서도 출발할 수가 없었다. 직관의 주체로서의 자아는 직관의 객체에 대립되어야 하고 이를 통해 우선 비아와 구분되어야 한다. 만일 우선적으로 직관 그 자체가 직관으로서 확정되지 않는다면, 우리는 이 구분에 있어 어떤 확고한 기준점도 가지지 못하고 오히려 영원한 순환 안에서 빙빙 돌게 되리라는 것은 분명하다. 직관이 확정되어야만 비로소 직관에 대한 비아의 관계와 직관에 대한 자아의 관계가 규정될 수 있다. 그러므로 앞서 제시된 과제를 해결할 수 있는 가능성은 직관 자체를 직관

으로서 확정할 수 있는 가능성에 달려 있다.(한글판 168 이하, S.W. 232)

#### 4.4.2 ‘직관’의 세 가지 ‘확정행위’ (Fixiren)

(e4.4.2.1) 피히테에 따르면 ‘직관’이 ‘직관’으로서 확정될 수 있을 때에만 ‘직관’은 하나이며 동일한 것으로 파악될 수 있다. 그러나 직관 자체는 그 자체로 확정된 것이 아니라 투쟁하는 방향들 사이에서 나타나는 한갓 ‘구상력의 유동’ (ein Schweben der Einbildungskraft)일 따름이다. ‘직관’을 직관이 되게끔 해 주는 것은 오히려 ‘직관의 확정행위’ (Fixiren der Anschauung)이다. 피히테는 이러한 세 가지 ‘직관의 확정행위’를 언급한다. 첫 번째 것은 ‘확정 혹은 결정의 행위’ (die Handlung des Fixiren oder Festsetzens)이다. 이러한 확정의 행위는 피히테에 의하면 ‘자아’의 단적으로 정립하는 능력, 즉 ‘이성’ (Vernunft)의 능력에 속한다. 두 번째 것은 ‘규정된 것’ (das bestimmte) 혹은 ‘규정되어야 할 것’ (das bestimmt werdende)인데 이것은 바로 자신의 활동성을 통해 경계를 정립하는 ‘구상력’ (Einbildungskraft)을 의미한다. 세 번째 확정행위는 ‘규정에 의해 발생하는 것’ (das durch die Bestimmung entstandene)으로서 이것은 바로 ‘유동하는 구상력의 산물’ (das Produkt der Einbildungskraft in ihrem Schweben)에 해당한다.

(q4.4.2.2) 직관이 하나이며 동일한 것으로서 파악될 수 있으려면 직관으로서 확정되어야만 한다. 그러나 직관 그 자체는 결코 확정된 것이 아니며, 오히려 투쟁하는 방향들 사이에서의 구상력의 유동일 뿐이다. [...] 직관을 직관이 되게끔 해주는 그런 직관의 확정행위에는 다음 세 가지가 속한다. 우선 확정 또는 결정의 행위이다. 전체 확정은 자발성에 의한 반성을 위해 발생한다. 그것은 곧 밝혀지겠지만 반성 자체의 자발성에 의해 발생한다. 따라서 확정의 행위는 자아의 단적으로 정립하는 능력 또는 이성에 속한다. 그 다음은 규정된 것 또는 규정되어야 할 것인데, 그것은 알려진 대로 구상력이며, 그것의 활동성에 하나의 경계가 정립된다. 마지막으로 규정에 의해 발생하는 것이 있는데, 이것은 유동하는 구상력의 산물이다.(한글판 169 이하, S.W. 232 이하)

#### 4.4.3 매개능력으로서의 ‘오성’ (Verstand)

(e4.4.3.1) 앞서 요구된 ‘직관의 확정행위’가 가능하기 위해서는 그것을 가능하게 하는 인간의 인식능력이 필요하다. 이러한 인식능력으로 피히테는 규정하는 ‘이성’ (Vernunft)과 산출하는 ‘구상력’ (Einbildungskraft)의 매개자로서 ‘오성’ (Verstand)을 들고 있다. 피히테에 따르면 이러한 능력은 그 안에 변화 가능한 것이 존립하고 동시에 이해되는 능력이라는 점에서 ‘오성’이라고 불릴 수 있다. 또한 ‘이성’과 ‘구상력’의 매개자로서의 ‘오성’을 피히테는 ‘이성에 의해 확정된 구상력’ (die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft) 혹은 ‘구상력에 의해 객체를 부여받은 이성’ (die durch Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft)이라고 달리 기술하고 있다. 어떤 것이 그 안에서 확정되고 확정되는 모든 것이 바로 이 ‘오성’ 안에서 확정되어야 하는 이러한 ‘오성’을 피히테는 심성의 정지한 비활동적 능력이라 부르고 있으며 또한 구상력에 의해 산출되고 이성에 의해 규정되며 또한 계속 규정되어야 할 것들의 단순한 보유자로 간주한다.

(q4.4.3.2) 요구된 확립이 가능해야 한다면 확립의 능력이 있어야만 한다는 것은 분명하다. 그리고 그런 능력은 규정하는 이성도 아니고 산출하는 구상력도 아니며, 오히려 그 둘 사이의 매개 능력이다. 그것은 그 안에 변화 가능한 것이 존립하고 동시에 이해되는 그런 능력이며, 따라서 정당하게 오성(Verstand)이라고 불린다. 오성은 오로지 어떤 것이 그 안에서 확정되는 한에서만 오성이다. 그리고 확정되는 모든 것은 오로지 오성 안에서만 확정되는 것이다. 오성은 이성에 의해 확정된 구상력 또는 구상력에 의해 객체를 부여받은 이성이라고 기술될 수 있다. 사람들이 때때로 오성의 행위에 대해 뭐라고 이야기하든 간에 오성은 심성의 정지한 비활동적 능력이며, 구상력에 의해 산출되고 이성에 의해 규정되며 또 계속 규정되어야 할 것의 단순한 보유자이다.(한글판 170, S.W. 233)

#### 4.4.4 ‘실재성’을 부여하는 ‘오성’

(e4.4.4.1) 피히테는 우리의 의식 밖의 존재에 ‘실재성’ (Realität) 을 부여하는 것이 아니라 ‘오성’ 안에 ‘실재성’이 있음을 분명히 한다. 즉 현실적인 것의 능력으로서의 ‘오성’ 안에서만 관념적인 것이 실제적인 것으로 된다는 것이 피히테의 생각이다. 비록 ‘실재성’을 산출하는 것은 ‘구상력’이지만 그 속에는 어떠한 ‘실재성’도 존재하지 않는다. ‘구상력’의 산물이 실제적인 것이 될 수 있는 것은 피히테에 따르면 ‘오성’의 해석과 파악에 의한 것이다. 즉 우리는 ‘구상력’의 산물로 의식되는 것에는 ‘실재성’을 부여하지 않고 산출의 능력이 아닌 단지 보유의 능력을 갖는 ‘오성’ 안에서 만나지는 것들에 ‘실재성’을 부여한다. 따라서 우리의 외부에 존재하는 것으로서의 사물의 ‘실재성’이라는 것에 대한 일반적인 생각은 그 ‘실재성’을 실제로 산출하는 우리의 인식 능력을 제대로 이해하지 못한 결과이다. 따라서 만약 우리가 그 사물들의 ‘실재성’이라는 것이 ‘구상력’에 의해 산출되고 ‘오성’ 속에 비로소 나타나게 된 것임을 철학적으로 반성하는 한 그러한 오해는 사라지게 된다고 피히테는 말하고 있다.

(q4.4.4.2) (오직 오성 안에서만 실재성이 있다. 오성은 현실적인 것의 능력이다. 오성 안에서 비로소 관념적인 것이 실제적인 것으로 된다. – 따라서 이해한다는 것 역시 우리의 관여 없이 외부로부터 우리에게 다가오는 어떤 것과의 연관을 표현한다. 구상력은 실재성을 산출한다. 그러나 구상력 안에는 어떠한 실재성도 있지 않다. 오성의 해석과 파악에 의해 비로소 구상력의 산물이 실제적인 것으로 된다. 우리는 구상력의 산물로서 의식되는 것에는 실재성을 부여하지 않지만 산출의 능력이 아니라 오직 보유의 능력만을 갖는 오성 안에 포함된 것으로서 마주치는 것에는 실재성을 부여한다. [...] 그러므로 우리의 아무런 관여도 없이 우리 외부에 존재하는 사물의 실재성에 대한 우리의 고정된 확신은 단지 우리가 그 실재성을 산출하는 능력을 의식하지 못하기 때문일 뿐이다. 그 사물들이 구

상력에 의해 비로소 오성 안에 나타나게 된 것임을 우리가 철학적 반성에서 의식할 수 있듯이 만일 일반적 반성 안에서도 의식할 수 있다면, 우리는 다시 그 모든 것을 기만으로 설명하려 할 것이다. 그러나 그렇게 하는 것은 일반적 반성에 있어서도 그렇듯이 철학적 반성에 있어서도 마찬가지로 부당한 것이 될 것이다.) (한글판 170 이하, S.W. 234)

## 4.5 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 상호규정

### 4.5.1 ‘객관적 활동성’ 과 ‘순수한 활동성’

(e4.5.1.1) ‘자아’ 의 직관하는 행위 자체로서의 활동성은 그것이 상호규정안에 있다는 점에서 이미 규정되어 있다. 이처럼 규정되어 있는 활동성을 피히테는 ‘객관적 활동성’ (*objektive Tätigkeit*)이라고 칭한다. 즉 이러한 활동성은 그것에 대립하는 것의 수동성에 대응한다는 점에서 이미 규정적인 ‘객관적 활동성’ 인 것이고 이것은 단적인 활동성 일반에 의해 규정되어야 하는데, 이 단적인 활동성 일반으로서의 비객관적인 활동성을 피히테는 ‘순수한 활동성’ (*reine Tätigkeit*)이라 부른다. 이 ‘객관적 활동성’ 과 ‘순수한 활동성’ 은 피히테에 의하면 서로 대립되어 있기에 서로 상호 규정을 통해 종합적으로 통합되어야 한다. 이러한 이 둘의 관계를 피히테는 세 가지로 정리한다. 첫째, ‘객관적 활동성’ 은 단적인 활동성인 ‘순수한 활동성’ 에 의해 규정되어야 하며 이때에는 활동성 일반이 모든 ‘객관적 활동성’ 의 조건이 된다. 즉 단적인 활동성이 ‘객관적 활동성’ 의 실제적 근거인 것이다. 둘째, 반면에 활동성 일반으로서의 ‘순수한 활동성’ 은 ‘객관적 활동성’ 에 의해 규정된다. 그 이유는 활동성 일반이 그것에 대립된 수동성에 의해서만 ‘객관적 활동성’ 에 의해 규정된다고 말할 수 있기 때문이다. 따라서 ‘순수한 활동성’ 은 ‘객관적 활동성’ 에 의해 규정되고 그런 점에서

‘객관적 활동성’은 ‘순수한 활동성’의 규정 근거 또는 관념적 근거에 해당한다. 셋째, 이들 두 가지 활동성은 서로에 의해 상호 규정되어야 한다. 이를 통해 비로소 이 둘 간의 경계가 정립될 수 있다.

(q4.5.1.2) 직관하는 것 그 자체 즉 활동성으로서의 직관하는 것은 그것이 상호 규정 안에 있다는 사실에 의해 이미 규정되어 있다. 그것은 그것에 대립하는 것 안의 수동성에 대응하는 그런 활동성 즉 객관적 활동성이다. 그런 것은 비객관적인, 따라서 순수한 활동성 즉 단적인 활동성 일반에 의해 더 규정되어야 한다. 객관적 활동성과 순수한 활동성은 대립되어 있으며 또 종합적으로 통합되어야만 한다. 즉 서로에 의해 상호 규정되어야 한다. 1) 객관적 활동성은 단적인 활동성에 의해 규정되어야 한다. 활동성 일반은 모든 객관적 활동성의 조건이다. 단적인 활동성은 객관적 활동성의 실제적 근거이다. 2) 활동성 일반은 그것에 대립된 것 즉 수동성에 의하지 않고서는 결코 객관적 활동성에 의해 규정될 수 없다. 따라서 그것은 활동성의 객체에 의해, 그리고 결국 객관적 활동성에 의해 규정된다. 객관적 활동성은 활동성 일반의 규정 근거 또는 관념적 근거이다. 3) 그것들은 상호적으로 서로에 의해 규정되어야 한다. 즉 그 둘 간의 경계가 정립되어야만 한다.(한글판 174, S.W. 237 이하)

#### 4.5.2 직관의 대상으로서의 ‘비아’

(e4.5.2.1) ‘자아’가 ‘자유로운 활동성’을 의미한다면 그것에 대립된 강제된 활동성은 피히테에 따르면 ‘제약된 활동성’이다. ‘자아’가 자신을 규정된 행위인 자기 촉발을 통해 규정한다면 ‘비아’는 외부로부터의 촉발을 통해 자아의 자기 활동성을 수동성에 의한 규정의 조건하에서 규정된 행위로 규정한다. 그리고 이들 두 활동성은 직관 안에서 상호규정 하며 또한 종합적으로 통일된다. 이러한 직관하는 것인 ‘자아’의 자기 촉발과 외부로부터의 촉발간의 상호작용이 직관하는 것이 직관하는 것이게끔 만들어 주는 조건이 된다. 피히테는 이제 이러한 상호작용을 통해 직관된 것으로서의 ‘비아’ 역시 동시에 규정될 수 있다고 말한다. 즉 물자체는 상호작용의 조건 하에서만 직관의 대상이 된다. ‘자아’가 직관하는 것으로서 활동적이라면 직관된 것으로서의 ‘비아’는 수동적이다. 또한

직관된 것인 ‘비아’가 활동적이라면, 즉 물자체로 간주된다면 그 때에는 직관하는 것이 수동적인 것으로 여겨진다. 이처럼 이들의 관계는 상호규정을 통해 서로 규정된다.

(q4.5.2.2) 그 자체 대립된 이 두 종류의 활동성[제약된 활동성과 자유로운 활동성]은 종합적으로 통일된다. 1) 강제는 자유에 의해서 규정된다. 자유로운 활동성은 자기 자신을 규정된 행위(자기촉발)로 규정한다. 2) 자유는 강제에 의해서 규정된다. 자기규정에 있어 아직 자유로운 자기 활동성은 수동성에 의한 이미 현존하는 규정의 조건하에서만 자신을 규정된 행위로 규정한다. ([…]) 3) 그 둘은 직관 안에서 자신들을 서로 규정한다. 직관하는 것의 자기 촉발과 외부로부터의 촉발간의 상호 작용은 직관하는 것이 직관하는 것이 되게끔 해주는 조건이다. 이를 통해 직관된 것 역시 동시에 규정된다. 물자체는 상호 작용의 조건하에서 직관의 대상이다. 직관하는 것이 활동적인 한에서 직관된 것은 수동적이다. 그리고 직관된 것이 활동적인 한, 따라서 물자체인 한에서 직관하는 것은 수동적이다. 나아가 직관하는 것이 활동적인 한 그것은 수동적이지 않으며 또 그 반대도 마찬가지이다. 따라서 직관된 것도 이와 마찬가지이다.(한글판 176, S.W. 239)

#### 4.5.3 수동성의 원인으로서의 ‘비아’

(e4.5.3.1) ‘비아’의 활동성을 의미하는 ‘객관적 활동성’에 대립하는 ‘자아’의 근원적 활동성을 폐하테는 “객체 안의 어떠한 수동성에도 대응하지 않는 활동성 즉 직관하는 것 자체로 나아가는 활동성”(한글판 177, S.W. 240) 혹은 ‘자기규정의 활동성’(die Tätigkeit der Selbstbestimmung)이라고 부른다. ‘객관적 활동성’과 ‘자기규정의 활동성’은 폐하테에 따르면 서로를 규정하며 상호규정 안에 있다. 이 중에서 ‘자아’에 의한 ‘자기규정의 활동성’은 ‘이성’에 의해 ‘오성’ 안에서 ‘구상력’의 확정된 산물을 규정하는 것이라는 점에서 하나의 ‘사유’(Denken)이다. 즉 ‘직관하는 것’은 자기 자신을 객체에 대한 사유로 규정하는 것이다. 그렇다면 객체로서의 ‘비아’는 사유에 의해 규정된 것이라는 점에서 ‘사유된 것’(ein gedachtes)에 해당한다. 이로써 객체는 ‘직관하는 것’에 자신을 작용하는 것으로 만듦으로써 ‘자신을 규정하는

것’으로 스스로를 규정하게 되는데 그러나 여기서 전제되어야 할 것은 이러한 객체에 대립된 ‘직관하는 것’으로서의 ‘자아’ 안에서 수동성이 규정되어야만 한다는 것이다. 이러한 직관하는 것 안에 있어야 할 수동성이 없으면 사유된 활동성으로서의 객체 안에도 자기 자신에게로 되돌아가는 근원적인 활동성이 없게 된다. 그리고 객체 안에 바로 이러한 활동성이 존재하지 않는다면 그것은 직관하는 것 안에도 수동성이 없음을 의미한다. 그러나 이러한 상호 규정은 앞서 언급된 ‘작용력의 상호규정’에 해당하고 이는 ‘원인’과 ‘결과’라는 상호 규정의 관계를 의미한다. 따라서 객체로서의 ‘비아’는 ‘결과’에 해당하는 직관하는 것 안에 있어야 할 수동성의 ‘원인’에 해당하게 된다. 즉 ‘비아’는 ‘자아’ 안의 수동성의 원인으로서 이러한 ‘비아’의 내적 활동성은 ‘한갓 사유된 것’(ein bloß gedachtes)일 때이다.

(q4.5.3.2) 앞의 설명에 따르면 자기규정의 활동성은 이성에 의해 오성 안에서 구상력의 확정된 산물을 규정하는 것이며, 따라서 하나의 사유이다. 직관하는 것은 자기 자신을 객체의 사유로 규정한다. 객체가 사유에 의해 규정되는 한, 그것은 사유된 것이다. 이제 객체는 직관하는 것에 작용하게끔 자기 자신을 규정하는 것으로서 규정되었다. 그러나 이 규정은 오로지 객체에 대립된 직관하는 것 안에서 수동성이 규정됨으로써만 가능하다. 직관하는 것 안에 수동성이 없으면 사유된 활동성으로서의 객체 안에도 자기 자신에게로 되돌아가는 근원적 활동성이 없다. 객체 안에 그런 활동성이 없으면 직관하는 것 안에도 수동성이 없다. 그러나 그와 같은 상호 규정은 앞의 설명에 따르면 작용력에 의한 상호 규정이다. 그러므로 객체는 결과인 직관하는 것 안의 수동성의 원인으로서 생각된다. 자신을 작용력으로 규정하는 객체의 내적 활동성은 단순히 사유된 것이다.(한글판 177 이하, S.W. 240 이하)

#### 4.5.4 ‘사유된 것’과 ‘사유 가능한 것’ 그리고 ‘사유하는 것’

(e4.5.4.1) 피히테에 따르면 ‘사유된 것’으로서의 ‘비아’는 또 다시 규정되어 두 가지 서로 다른 ‘객체’로서 파악될 수 있다. 즉 ‘사

유된 것’ (das Gedachte)과 ‘사유 가능한 것’ (das Denkbare)이 바로 그것이다. 따라서 객체는 이러한 서로 다른 상호 규정에 따라 규정될 수 있는데 ‘사유된 것’은 사유되지 않는 것, 즉 단순히 ‘사유 가능한 것’에 의해 규정되어 진다. 여기서 말하는 ‘사유 가능한 것’을 피히테는 자신의 사유 가능성의 근거를 사유하는 자 안에 갖지 않고 오히려 자기 자신 속에 갖는 활동성을 의미한다. 이런 점에서 ‘사유 가능한 것’에 있어서는 사유하는 것이 오히려 수동적으로 파악되게 된다. 이러한 ‘사유된 것’과 ‘사유 가능한 것’은 피히테에 의하면 서로에 의해 상호 규정된다. 따라서 모든 ‘사유된 것’은 결국 ‘사유 가능한 것’이며 또한 모든 ‘사유 가능한 것’은 사유 가능한 것으로서만 사유되며 그렇게 사유되는 한에서만 사유 가능하다고 말할 수 있다. 결국 ‘사유 가능한 것’이 없으면 ‘사유된 것’도 없고 반대로 ‘사유된 것’이 없으면 ‘사유 가능한 것’도 없다고 피히테는 말한다. 이들을 구별하는 것은 단지 판단력의 능력이다. 왜냐하면 우리는 단지 어떤 것을 ‘사유된 것’ 혹은 ‘사유 가능한 것’이라 판단할 때로이기 때문이다.

(e4.5.4.2) 그런데 여기서 ‘사유된 것’, ‘사유 가능한 것’을 ‘사유하는 것’ (das Denkende)과의 관계 속에서 다시 규정해 볼 수 있다. 그럴 때 ‘사유 가능한 것’과 ‘사유된 것’은 우선 수동적인 것으로 파악될 수 있다. 즉 ‘사유하는 것’이 어떤 것을 ‘사유 가능한 것’으로서 사유하게끔 자기 자신을 규정해야 한다는 점에서 ‘사유 가능한 것’은 수동적이다. 그러나 이러한 관계는 역전될 수 있다. 즉 ‘사유 가능한 것’이 자기 자신을 ‘사유 가능한 것’이 되도록 규정해야 하는데, 이때에는 ‘사유하는 것’이 수동적이 된다. 이는 ‘사유된 것’과의 관계에서도 동일한 상호작용을 제시한다.

(q4.5.4.3) 이리하여 객체도 역시 상호규정에 따라 규정된다. 따라서 사유의 객체로서, 그려는 한 수동적인 것으로서 사유된 것은 사유되지 않은 것 즉 단순히 사유 가능한 것 – 이것은 그 사유 가능성의 근거를 사유하는 것 안에 갖는 것이 아니라 오히려 자기 자신 안에 가져야 하며,

따라서 그려는 한 활동적이며 그와 관련하여 사유하는 것이 수동적이어야 한다 – 예 의해 규정된다. 사유된 것과 사유 가능한 것 둘은 이제 서로에 의해 상호 규정된다. 1) 모든 사유된 것은 사유 가능한 것이다. 2) 모든 사유 가능한 것은 사유 가능한 것으로서 사유되며, 그것이 그렇게 사유되는 한에서만 사유 가능하다. 사유 가능한 것이 없다면 사유된 것도 없고, 사유된 것이 없다면 사유 가능한 것도 없다. 사유 가능한 것과 사유 가능성 자체는 판단력의 단순한 대상이다.(한글판 179 이하, S.W. 242)

(q4.5.4.4) 사유하는 것은 어떤 것을 사유 가능한 것으로서 사유하게끔 자기 자신을 규정해야 하며, 그려는 한 그 사유 가능한 것은 수동적일 것이다. 그러나 다시금 사유 가능한 것은 자기 자신을 사유 가능한 것이 되게끔 규정해야 하며, 그려는 한 사유하는 것은 수동적일 것이다. 이는 또 다시 사유하는 것과 사유된 것 간의 사유 안에서의 상호 작용을 제시하고 어떠한 확고한 규정점도 제시하지 않으므로, 우리는 판단하는 것을 계속 더 규정해야만 한다.(한글판 180, S.W. 243)

## 4.6 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 이율배반

### 4.6.1 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 구분점

(e4.6.1.1) 피히테는 ‘지식학’ 을 통해 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 궁극적인 통합을 시도한다. 그러나 이 양자는 그 자체로는 분명한 ‘구분점’ (Unterscheidungspunkt) 을 갖는다. ‘자아’ 는 ‘비아’ 가 갖는 모든 객관적인 것이 지양된다 해도 남아 있는 어떤 것이다. 즉 ‘자아’ 는 ‘자신을 규정하는 것’ 또는 ‘자기 자신에 의해 규정되는 것’ 으로서 남아 있는 것이다. ‘자아’ 와 ‘비아’ 는 서로를 규정함으로써 다른 하나에 의해 단적으로 배제된다. 따라서 ‘자아’ 가 오직 자기 자신만을 규정하게 되면 그것은 자신 이외의 아무 것도 규정하지 않는 것이 되고 만약 자신 이외의 어떤 다른 것을 규정한다면 그것은 자기 자신만을 규정하지 않는 것이 된다. 그러나 ‘자아’ 는 절대적 추상 능력에 의해 모든 객체가 지양

되고 난 이후에도 남아 있는 것이고 반면에 ‘비아’는 그 절대적 추상 능력에 의해 추상되어 버릴 수 있는 것이다. 이것이 바로 피히테가 제시한 ‘자아’와 ‘비아’의 절대적인 구분점이다.

(q4.6.1.2) 모든 객관적인 것이 지양된다 하더라도 적어도 자기 자신을 규정하는 것 그리고 자기 자신에 의해 규정되는 것 즉 자아 또는 주체만은 남는다. 주체와 객체는 하나가 다른 하나에 의해 단적으로 배제되게끔 서로에 의해 규정된다. 자아가 오직 자기 자신만을 규정한다면 그것은 자신 이외의 아무것도 규정하지 않으며, 자아가 자신 이외의 어떤 것을 규정한다면 그것은 자기 자신만을 규정하지는 않는다. 그러나 이제 자아는 절대적 추상 능력에 의해 모든 객체가 지양된 이후에 남아 있는 것으로서 규정되었다. 그리고 비아는 그 절대적 추상 능력에 의해 추상될 수 있는 것으로서 규정되었다. 따라서 이제 우리는 객체와 주체간의 확고한 구분점을 갖게 되었다.(한글판 181, S.W. 244)

#### 4.6.2 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 모순

(e4.6.2.1) ‘자아’ 와 ‘비아’ 간에 생겨나는 모순은 먼저 ‘자아’의 이중적인 성격에서 기인한다. ‘자아’는 피히테에 의하면 ‘규정하는 것’ 이면서 동시에 ‘규정되는 것’ 이다. 단적으로 규정된 것을 규정하는 것인 ‘규정하는 것’ 이 ‘규정된 것’ 으로 고찰되어 질 때 규정하는 비규정적인 것은 ‘비아’ 가 되고 반대로 ‘자아’ 가 ‘규정하는 것’ 으로 여겨질 때는 자아 자체는 비규정적인 것이 되며 그 ‘자아’ 에 의해 ‘규정된 것’ 은 ‘비아’ 가 된다. 여기서부터 생겨나는 모순은 칸트가 『순수 이성비판』에서 ‘이율배반’ (Antinomie)에 대해 설명하는 것과 같다. 즉 ‘자아’ 가 자기 자신을 반성하고 이를 통해 자신을 규정하게 되면 이로 인해 ‘비아’ 는 무한하고 경계 지워지지 않는다. 반대로 ‘자아’ 가 ‘비아’ 일반을 반성하고 이를 통해 ‘비아’ 를 규정하게 되면 ‘자아’ 자체가 무한하게 된다. 이처럼 표상의 관점에서 볼 때 ‘자아’ 와 ‘비아’ 는 서로 상호작용의 관계 속에 있고 따라서 ‘자아’ 가 유한하

면 ‘비아’ 가 무한하게 되고 반대로 ‘비아’ 가 유한하며 ‘자아’ 가 무한하게 된다. 결국 둘 중에 하나는 항상 무한하다는 결론에 이르게 된다. 이는 마치 칸트에게서 ‘세계’ (Welt)가 한편으로 유한하며 다른 한편으로 무한한 것과 같은 이율배반에 빠지게 된다.

(q4.6.2.2) 자아는 앞서 자기규정에 있어서 규정하는 것이면서 동시에 규정되는 것으로서 고찰되었다. 단적으로 규정된 것을 규정하는 것이 단적으로 비규정적인 것이어야 한다는 것, 나아가 자아와 비아는 단적으로 대립되어 있다는 것에 대해 현재의 더 상위의 규정을 매개로 하여 반성해 본다면, 자아가 규정된 것으로 고찰될 때 규정하는 비규정적인 것은 비아가 되고 반대로 자아가 규정하는 것으로 고찰될 때 자아 자체는 비규정적인 것이 되며 그 자아에 의해 규정된 것은 비아가 된다. 그리고 이로부터 다음과 같은 모순이 생긴다. 자아가 자기 자신을 반성하고 이를 통해 자신을 규정하면 비아는 무한하고 경계지어지지 않는다. 반대로 자아가 비아 일반(우주)을 반성하고 이를 통해 비아를 규정하면 자아 자체가 무한하다. 따라서 표상에 있어 자아와 비아는 상호 작용 안에 있다. 하나가 유한하면 다른 하나는 무한하며 또 그 반대로 마찬가지이다. 그러나 둘 중 하나는 항상 무한하다. (여기서 칸트에 의해 기술된 이율배반의 근거가 있다.)(한글판 182 이하, S.W. 245 이하)

#### 4.6.3 ‘자아’에 의해 규정된 ‘비아’

(e4.6.3.1) ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 앞서의 모순(4.6.2 참조)은 그러나 더 상위의 반성을 통해 반성해 보면 ‘자아’ 의 완전한 통합에 이르게 된다. 즉 ‘비아’ 는 피히테에 의하면 어떤 경우에도 ‘자아’ 에 의해 규정된 것이다. 그리고 ‘자아’ 는 자신이 유한하거나 무한 할 수 있는 한 단지 자기 자신과의 상호 작용 안에 있다. 이러한 상호 작용 안에서 ‘자아’ 는 자기 자신과 완전히 통합을 이루게 되고 모든 이론 철학은 결국 이 결론을 넘어갈 수 없게 된다.

(q4.6.3.2) 자아 자체가 단적으로 규정하는 것이며 따라서 그 모순이

의거하고 있는 앞의 반성을 단적으로 규정하는 그런 것이라는 점에 대해 더 상위의 반성 안에서 반성해 본다면, 어떤 경우이든 비아는 다시 자아에 의해 규정된 것이 된다. 그것이 반성에 의해 명시적으로 규정되든 반성 안에서 자아의 자기 자신에 의한 규정에 대해 비규정적으로 남겨지든 그러하다. 그리고 자아는 그것이 유한하거나 무한할 수 있는 한 단순히 자기 자신과의 상호 작용 안에 있게 된다. 그 상호 작용 안에서 자아는 자기 자신과 완전히 통합되며 어떠한 이론적 철학도 그 상호작용을 넘어서지 않는다.(한글판 183, S.W. 246)

#### 4.6.4 ‘물자체’로서의 ‘비아’

(e4.6.4.1) 인식 주체인 ‘자아’에서부터 독립적인 ‘비아’는 흔히 ‘물자체’ (Ding an sich)로 간주된다. 그러나 만약 이러한 ‘비아’가 존재한다면 그것은 어디에 존재해야 하는가? 이 물음에 대해 피히테는 ‘자아’와 ‘비아’의 이율배반적인 관계 속에서 볼 때 ‘비아’는 결코 어디에도 없고 또한 동시에 어디에나 있다라고 답한다. 즉 우리가 ‘자아’와 무관하게 독립적인 ‘물자체’를 갖지 않는다는 전제하에서 만 역설적이게도 ‘물자체’는 현존하며, 또 우리가 그것을 파악하려고 하는 순간 그것은 우리의 시야에서 사라져 버린다. 피히테에 따르면 ‘물자체’는 ‘자아’에 대한 어떤 것이고 따라서 ‘자아’ 안에 있을 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고 ‘물자체’는 그 개념상 ‘자아’ 안에 있지 않아야 함으로 모순에 빠진다. 이러한 모순에도 불구하고 모든 철학의 근저에는 필연적 이념의 대상으로 ‘물자체’가 요구된다. 피히테는 자신 이전의 모든 철학이 이러한 모순을 인식하지 못한 채 ‘물자체’를 유한한 정신의 모든 행위의 근저에 놓여 있는 것으로 여겼다고 말한다. 인간의 정신이 유한한 정신으로 파악되는 한 ‘물자체’는 이러한 모순의 구조 속에 놓여있다. 그리고 이러한 관계를 변화시키려는 노력은 결국 모든 의식과 모든 현존을 지양하는 것에 이르게 된다.

(q4.6.4.2) 우리 반론자들이 주장하는 독립적인 비아 또는 그 논증에

의해 증명되어야 하는 물자체는 어디에 있는가? 그것은 분명히 아무 곳에도 없으며, 또 동시에 어디에나 있다. 우리가 물자체를 갖지 않는 한에서 만 물자체는 현존하며, 또 우리가 그것을 파악하려고 하자마자 그것은 도망쳐 버린다. 물자체는 자아에 대한 어떤 것이고, 따라서 자아 안에 있다. 그럼에도 불구하고 그것은 자아 안에 있지 않아야 하므로 모순적인 것이다. 그럼에도 불구하고 물자체는 필연적 이념의 대상으로서 우리의 모든 철학함의 근저에 놓여 있어야 하며, 또 예전부터 단지 그 안에 놓인 모순이 명확하게 의식되지 않은 채 모든 철학함과 유한한 정신의 모든 행위의 근저에 놓여 있었다. 인간적인 그리고 모든 유한한 정신의 전체 구조는 자아에 대한 물자체의 이러한 관계에 근거하고 있다. 이 관계를 변화시키고자 한다는 것은 모든 의식과 모든 현존을 지양한다는 것을 의미 한다.(한글판 224 이하, S.W. 283)

## 5. ‘욕구’ (Streben)

### 5.1 ‘욕구’에 의한 ‘자아’와 ‘비아’의 종합

#### 5.1.1 지식학의 실천적 부분 문제

(e5.1.1.1) 전체 지식학의 세 원칙으로부터 생겨난 결과는 ‘자아’와 ‘비아’가 서로 자신들을 상호규정한다는 것이었다. 그리고 피히테에 따르면 이 문제는 두 가지 내용을 그 자신 속에 포함하고 있었다. 즉 ‘지식학’의 이론적 부분과 실천적 부분을 이루는 두 문제가 바로 그것이다.(3.2.2 참조) 전자(前者)는 ‘자아는 자신을 비아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’ 라는 것이라면 후자(後者)는 ‘자아는 비아를 자아에 의해 제한된 것으로서 정립한다.’ 라는 문제이다. 앞서 피히테는 ‘지식학’의 이론적 부분에 해당하는 문제인 첫 번째 문제를 분석하여 그 문제 속에 포함된 반대명제들의 종합이 어떻게 ‘자아의 근원적인 종합’을 통해 통합될 수 있는지를 밝혔었다.(3.2.3 이하 참조) 피히테는 이제 『전체 지식학의 기초』 3부에 해당하는 ‘실천적 지식의 기초’라는 장에서 이 두 번째 문제를 다루고 있다. 피히테에 의하면 이 문제 역시 이론적 문제와 마찬가지로 그 속에 서로 대립된 반대명제들을 포함하고 있다. 이 속에서 서로 대립되어 나타나는 것은 ‘지성’ (Intelligenz)으로 표현되는 ‘제한된 존재로서의 자아’와 ‘비제한적 존재로서의 자아’ 간의 모순이다. 그리고 이 모순의 통합을 위한 매개는 ‘자아의 실천적 능력’을 요구한다. 이러한 통합의 과정은 앞서 ‘지식학’의 이론적 부분에서와 같은 방식으로 진행될 것이다.

(q5.1.1.2) 우리는 자아는 자신을 비아를 규정하는 것으로서 정립하는 문제[명제 3-1]의 설명을 우리가 자아는 자신을 비아에 의해 규정된 것으로서 정립한다는 명제[명제 3-2]의 설명에서 했던 것과 꼭 같은 방식으로 진행할 수 있을 것이다. 앞의 문제와 마찬가지로 이 문제도 여러 개의 반대명제를 포함한다. 우리는 그것들을 찾아서 종합적으로 통합하고,

그 종합에 의해 발생한 개념들이 다시 대립된다면 그것들을 또 다시 종합적으로 통합하고 그렇게 계속해서 단순하고 근본적인 방법에 따라 우리의 명제를 완전히 해명할 수 있을 것이다. 그러나 그 명제를 설명하기 위한 더 짧은 그렇다고 덜 완전하지 않은 다른 방식이 있다. 이 명제[명제 3-1] 안에는 주된 반정립이 들어 있는데, 그것은 지성 즉 제한된 존재로서의 자아와 단적으로 정립된 것, 즉 비제한적 존재로서의 자아간의 전체 모순을 포괄하며, 우리로 하여금 통합 매개로서 자아의 실천적 능력을 인정하게끔 강요한다. 우리는 우선 그 반정립을 찾아내고 그 반정립의 항들을 통합할 것이다. 그리고 나면 나머지 반정립들은 저절로 밝혀질 것이며 좀더 쉽게 통합될 수 있을 것이다.(한글판 187, S.W. 247)

### 5.1.2 실천적 명제의 증명

#### 5.1.2.1 비아를 매개로 한 ‘지성으로서의 자아’

(e5.1.2.1.1) 피히테는 실천적 지식학의 주(主) 명제, ‘자아는 자신을 비아를 규정하는 것으로서 정립한다.’를 타당한 명제로 밝히기 위해 먼저 ‘지성으로서의 자아’ (Ich als Intelligenz)를 ‘자기 자신으로부터 정립된 절대적 자아’에 대립시키고 있다. ‘지성으로서의 자아’는 그것이 ‘지성’ (Intelligenz)으로 간주되는 한, 지성의 특별한 규정 하에 놓이게 되는데 그 규정에 따르면 이 지성의 영역 안에는 ‘자아’가 자신 안에 정립한 것 이외의 다른 아무 것도 존재하지 않는다. 왜냐하면 ‘자아’가 단지 수동적으로 관련 맺게 될 어떤 것이 ‘자아’ 안에 나타날 수는 없기 때문이다. 따라서 ‘자아’의 지성의 영역 자체만이 고찰되면 그것은 자기 자신에 의해서가 아니라 ‘자아’ 밖의 어떤 것에 의해 ‘자아’에 정립된 것을 의미한다. 즉 자아가 표상 한다는 것은 피히테에 의하면 ‘자아’에 의해서가 아니라 ‘자아’ 밖의 어떤 것인 ‘비아’에 의해서 규정되어 진다. 다시 말해 비규정적이며 무한한 것으로 나아가려는 ‘자아’의 활동성에 충격이 가해지고 이를 통해 표상 일반이 가능한 것이다. 결국 ‘지성 일반으로서의 자아’는 ‘규정되지 않았고

지금까지 규정할 수 없었던 비아'에 의존하게 되고, 이러한 '비아'를 매개로 해서만 '자아'는 이론적 영역에 속하는 '지성'이 된다.

(q5.1.2.1.2) 왜냐하면 지성으로서의 자아는 그것이 지성인 한, 지성의 특수한 규정에 따라 자기 자신에 의해 그 영역 안에서 규정되기 때문이다. 그러는 한 그 영역 안에는 자아가 자신 안에 정립한 것 이외의 다른 아무 것도 존재하지 않는다. 자아가 단순히 수동적으로 관계하게 될 그런 어떤 것이 자아 안에 나타난다는 의견은 우리의 이론에서 철저하게 반박되었다. 그러나 그 영역 자체가 그 자체로서 고찰되면 그것은 자기 자신에 의해서가 아니라 오히려 자아 밖의 어떤 것에 의해서 자아에 정립된 것이다. 표상 일반의 방식은 물론 자아에 의해서 규정된다. 그러나 자아가 표상하는 것이라는 사실은 앞서 보았듯이 자아에 의해서가 아니라 오히려 자아 밖의 어떤 것에 의해서 규정된다. 즉 우리는 비규정적이며 무한한 것으로 나아가는 자아의 활동성에 충격(Anstoß)이 발생한다는 전제에 의하지 않고는 다른 어떤 방식으로도 표상 일반을 가능한 것으로서 생각할 수가 없다. 따라서 지성 일반으로서의 자아는 규정되지 않은 그리고 지금까지 전혀 규정할 수 없었던 비아에 의존하며, 오직 그런 비아에 의해서 그리고 비아를 매개로 해서만 자아가 지성이 된다.(한글판 188, S.W. 248)

### 5.1.2.2 '절대적 자아' 와 '지적 자아' 간의 모순

(e5.1.2.2.1) 앞서 '자아'가 비아를 매개로 해서 '지성으로서의 자아'로 간주됨이 밝혀졌다.(5.1.2.1 참조) 그러나 '자아'는 피하테에 의하면 단적으로 자기 자신에 의해 정립되는 것이 자아 자신의 규정에 합당한 것이다. 이것은 '자아'가 어떠한 가능한 '비아'로부터도 완전히 독립적 이어야함을 의미한다. 따라서 '자아'를 '절대적 자아'와 '지성으로서의 자아'라는 두 가지 '자아'로 표현하여 이들이 마치 하나의 동일한 '자아'가 아니라 서로 대립되는 것으로 나타내는 것은 '자아의 절대적 동일성' (absolute Identität des Ich)에 모순되는 것이다.

(q5.1.2.2.2) 그러나 자아는 그것의 모든 규정에 따르면 단적으로 자기 자신에 의해 정립되어야 하며, 따라서 어떤 가능한 비아로부터도 완전히 독립적이어야 한다. 그러므로 절대적 자아와 지적 자아는 (그들이 하나를 이루어야 하는데도, 마치 그것들이 두 개의 자아를 이루는 것처럼 표현하는 것이 허용된다면) 하나이며 동일한 것이 아니라 오히려 서로 대립되는 것이다. 그리고 이는 자아의 절대적 동일성에 모순된다.(한글판 189, S.W. 249)

### 5.1.2.3 ‘절대적 자아’ 와 ‘지적 자아’ 간의 모순의 지양

(e5.1.2.3.1) 앞서 보인 ‘절대적 자아’ 와 ‘지적 자아’ 간의 모순은 피히테에 의하면 지양되어야 할 것이다. 그리고 이 모순이 지양될 수 있는 방법은 한 가지 밖에 없다. 모순을 야기하는 ‘자아 일반’의 지성이 포함하는 모순은 ‘자아’ 가 또 다시 자기 자신과 새로운 모순에 빠짐으로써 지양되어야 한다는 것이 피히테의 생각이다. ‘자아’ 가 정립되고 ‘비아’ 가 ‘자아’ 에 대립되면 이론적 지식학에 의하면 이것은 모순에 이르고 만다. 왜냐하면 ‘자아’ 는 오로지 자기 자신에 의해 규정되어야 하고 따라서 ‘지성으로서의 자아’ 의 의존성은 지양되어야 하기 때문이다. 그리고 이러한 지양의 가능성은 표상을 일으키는 충격의 원인이자 ‘자아’ 를 지성에게 끔 해주는 ‘비아’ 를 ‘자아’ 가 자기 자신에 의해 규정한다는 조건하에서만 찾아볼 수 있다. 이를 통해 ‘지성으로서의 자아’ 와 ‘비아’ 는 둘 다 ‘절대적 자아’ 에 의해 규정된다. 즉 표상 되어야 할 ‘비아’ 는 직접적으로, 그리고 표상 하는 ‘자아’ 는 간접적으로 ‘절대적 자아’ 에 의해 규정된다. 결국 ‘자아’ 는 철저히 자기 자신에만 의존적이 될 것이며 자기 자신에 의해 규정될 따름이다. 따라서 ‘자아’ 는 자기 자신이 정립하는 바의 바로 그것이고 단적으로 그것 이상의 것이 될 수 없다. 피히테에 있어 ‘절대적 자아’ 와 ‘지적 자아’ 간의 모순은 이로써 만족스럽게 지양된다. 이와 같은 모순의 지양을 통해 피히테는 ‘지식학’ 의 실천적 부분인 ‘자아는 비아를 규정한다.’라는 명제가 일단은 증명되었다고 말한다. 즉 ‘자

아’는 규정하는 자이고 ‘비아’는 규정되는 자라는 것이 밝혀진 셈이다.

(q5.1.2.3.2) 이 모순은 지양되어야 하며, 그것은 오직 다음과 같은 방식으로만 지양될 수 있다. 그 모순을 야기하는 자아 일반의 지성은 자아가 또다시 자기 자신과의 새로운 모순에 빠지지 않고서는 지양될 수가 없다. 왜냐하면 일단 자아가 정립되고 비아가 자아에 대립되면, 전체 이론적 지식론에 따라 표상 능력 역시 자신의 모든 규정들과 함께 정립되기 때문이다. 또한 자아는 이미 지성으로서 정립되는 한, 우리가 이론적 부분에서 증명하고 또 방금 주의했듯이 오로지 자기 자신에 의해 규정된다. 그러나 지성으로서의 자아의 의존성은 지양되어야 하며, 이는 오직 자아가 충격의 원인이자 자아로 하여금 지성이 되게 하는 그런 지금까지 알려지지 않은 비아를 자기 자신에 의해 규정한다는 조건하에서만 가능하다. 이와 같이 하여 표상되어야 할 비아는 직접적으로 그리고 표상하는 자아는 그 규정을 매개로 하여 간접적으로 절대적 자아에 의해 규정될 것이다. 자아는 오로지 자기 자신에만 의존할 것이다. 즉 자아는 철저하게 자기 자신에 의해 규정될 것이다. 자아는 자아가 자신을 정립하는 바의 바로 그것이고 단적으로 그것 이상이 아닐 것이며, 모순은 만족스럽게 지양될 것이다. 이로써 우리는 적어도 우리의 제시된 주제[명제 3-1]의 두 번째 반인 자아는 비아를 규정한다라는 명제(즉 자아는 규정하는 자이며, 비아는 규정되는 자라는 것)을 일단 증명한 셈이다.(한글판 189 이하, S.W. 249 이하)

### 5.1.3 ‘자아’의 ‘독립성’과 ‘비독립성’ 간의 모순들

(e5.1.3.1) 앞서 지식학의 실천적 명제가 갖는 모순과 그 모순의 지양에 대해 피히테는 먼저 서술을 하였다.(5.1.2 참조) 그러나 ‘절대적 존재로서의 자아’와 이러한 자아의 독립성과 대립해 있는 ‘지성으로서의 자아의 비독립성’ 간의 갈등은 이들이 내포하고 있는 모순으로 인해 생겨나는 것이다. 이 속에서는 ‘자아가 비아의 원인이어야 한다.’라는 것은 그 자체로 모순을 만들어 낸다. 피히테는 이제 이 상이한 ‘자아’에 관한 관점에서 생겨나는 모순을 상세히 설명하고 있다.

(q5.1.3.2) 우리는 자아가 비아의 원인이어야 한다는 것이 절대적 존재로서의 자아의 독립성과 지성으로서의 자아의 비독립성 간의 모순을 지양해야 함에도 불구하고 그 자체 하나의 모순을 내포하고 있음을 살펴보았다. 그럼에도 불구하고 그 첫 번째 모순은 지양되어야 하며, 그것은 요구된 인과성에 의하지 않고서는 달리 지양될 수가 없다. 따라서 우리는 그 요구 자체에 있는 모순을 해결하고자 노력해야 한다. 이제 이 두 번째 과제로 나아가기로 하자.(한글판 194, S.W. 254)

### 5.1.3.1 ‘자아’의 인과성의 요구

(e5.1.3.1.1) ‘절대적 자아의 독립성’과 ‘지성으로서의 자아의 비독립성’ 간의 모순은 우선 ‘자아’가 가지는 ‘인과성의 요구’ (Forderung der Kausali-tät)에 의해 명확히 드러난다. 먼저 ‘자아’는 피히테에 의하면 ‘비아’에 대해 ‘인과성’ (Kausalität)을 가져야만 한다. 이는 ‘자아’가 ‘비아’에 관한 가능한 표상을 위해서 ‘비아’를 산출해야 함을 의미한다. 그 이유는 ‘자아’에는 본성상 ‘자아’ 스스로 직접적으로 혹은 간접적으로 자신 안에 정립하지 않은 어떤 것도 속할 수가 없으며 ‘자아’에 속하는 모든 것은 ‘자아’ 자신에 의해 존재하는 것이기 때문이다. 이런 점에서 ‘인과성의 요구’는 ‘자아’의 ‘절대적인 본질성’ (absolute Wesenheit)에 기인한다. 하지만 다른 한편으로 ‘자아’는 ‘비아’에 대해 어떠한 ‘인과성’도 가질 수 없다는 것이 드러난다. 만약 ‘자아’가 ‘비아’에 대해 ‘인과성’을 갖는다면 그 때 ‘비아’는 더 이상 ‘비아’가 아닌 ‘자아’ 자체로 간주되어야 하기 때문이다. 하지만 ‘자아’는 항상 ‘비아’를 자신에 대립시킨다. 따라서 ‘자아’가 자신이 정립한 것을 지양해서는 안 된다면, 즉 ‘자아’가 ‘자아’ 이기를 포기해서는 안 된다면 이러한 대립존재로서의 ‘비아’의 존재는 지양될 수가 없다. 그리고 이것은 자아의 동일성에 모순된다. 따라서 앞서 ‘자아’에 요구된 ‘인과성’이 여기서는 요구되어서는 안 되는 것으로 여겨져야 한다. 이러한 모순은 바로 ‘비아’는 단적으로 ‘자아’에 대립되며 대립된 채로 남아 있어야 한다는 주장에 근거하고 있는 것이다.

(q.5.1.3.1.2) 자아는 비아에 대해 인과성을 가져야만 하며, 비아의 가능한 표상을 위해 비아를 비로소 산출해야만 한다. 왜냐하면 자아에는 자아가 직접적으로든 간접적으로든 자신 안에 스스로 정립하지 않은 어떤 것도 귀속될 수가 없으며, 또 자아에 속하는 모든 것은 단적으로 자기 자신에 의해 존재하는 것이기 때문이다. 그러므로 인과성의 요구는 자아의 절대적 본질성에 근거한다. 그러나 또 자아는 비아에 대해 어떠한 인과성도 가질 수가 없다. 왜냐하면 그 경우 비아는 더 이상 비아(자아에 대립된 것)가 아니라 그 자체 자아가 될 것이기 때문이다. 그러나 자아 자체는 비아를 자신에 대립시킨다. 그리고 자아가 정립한 어떤 것이 지양되어서는 안 된다면, 따라서 자아가 자아이기를 면줘서는 안 된다면, 이 대립 존재는 지양 될 수가 없다. 자아가 자아이기를 면추는 것은 자아의 동일성에 모순된다. 그러므로 요구된 인과성에 어긋나는 이 모순은 비아가 자아에 단적으로 대립되며 또 대립된 채로 남아 있어야 한다는 것에 근거하고 있다.(한글판 194 이하, S.W. 254)

### 5.1.3.2 ‘자아’의 두 상이한 관점의 모순

(e5.1.3.2.1) 앞서 설명된 ‘자아’의 인과성의 요구로부터 생겨나는 모순(5.1.3.1 참조)은 피히테에 의하면 결국 ‘자아’의 두 상이한 관점으로 인한 모순이라 말할 수 있다. 그리고 피히테는 이들 상이한 관점들은 서로 모순되지만 이들 사이에는 매개하는 것이 있어야만 한다고 말한다. 먼저 첫 번째 관점에 따르면 ‘자아’는 그 자체로 절대적이기에 무한하며 무제한적이다. 즉 존재하는 모든 것을 정립하는 것은 ‘자아’이고 따라서 자아가 정립하지 않는 것은 아무 것도 존재하지 않는다. 그런데 이때 정립하는 ‘자아’는 모든 것을 ‘자아’로서 정립한다. 또한 ‘자아’는 ‘자아’를 자신이 정립한 모든 것으로서 정립한다. 이러한 관점에서 ‘자아’는 그 자신 안에 모든 무한하고 무제한적인 실재성을 포함하게 된다. 반면에 두 번째 관점에 따르면 ‘자아’는 자신에게 ‘비아’를 대립시킴으로써 한계를 정립하고 따라서 자기 자신을 이 한계 안에 정립한다. 즉 ‘자아’는 정립된 존재 일반의 전체를 ‘자아’와 ‘비아’로 분할하게 되고 결국 자기 자신을 유한한 것으로 정립하게

된다. 이와 같은 두 가지 서로 다른 ‘자아’의 행위를 피히테는 두 가지 명제로 표현한다. 첫째, ‘자아’는 자신을 무한하고 무제한적인 것으로서 단적으로 정립한다. 둘째, ‘자아’는 자신을 유한하고 제한된 것으로서 단적으로 정립한다. 결국 이러한 두 가지 서로 다른 명제를 통해 자아가 드러나는 한, 자아의 모습은 모순을 야기 시키게 되고 이러한 모순은 자아의 본질 속에 더 상위의 모순이 있음을 알려주는 것이다. 따라서 이 모순의 해결은 피히테에 의하면 상위의 모순이 해결될 때 비로소 가능해진다.

(q5.1.3.2.2) 따라서 모순은 자아 자체의 두 상이한 관점에 있다. 그 관점들은 서로 모순되는 것이며, 그것들 사이에는 매개가 있어야만 한다. (아무 것과도 대립하지 않는 자아, 즉 사유 불가능한 신성의 이념에 있어서는 그런 모순은 결코 발생하지 않을 것이다.) 자아는 절대적인 한, 무한하며 무제한적이다. 존재하는 모든 것은 자아가 정립하는 것이며, 자아가 정립하지 않은 것은 아무 것도 존재하지 않는다(모든 것은 자아에 대해서 존재하며 자아 밖에는 아무 것도 없다). 그러나 자아가 정립한 모든 것을 자아는 자아로서 정립한다. 그리고 자아는 자아를 자신이 정립한 모든 것으로서 정립한다. 따라서 이런 관점에서 보면 자아는 그 자신 안에 모든 실재성 즉 무한하고 무제한적인 실재성을 포괄한다. 자아가 자신에게 비아를 대립시키는 한, 자아는 필연적으로 한계를 정립하고(제3장) 자기 자신을 이 한계 안에 정립한다. 자아는 정립된 존재 일반의 총체성을 자아와 비아로 분할하고, 따라서 자신을 필연적으로 유한한 것으로서 정립한다. 이러한 상이한 두 행위는 다음의 명제들에 의해 표현될 수 있다. 첫째 명제, 자아는 자신을 무한하고 무제한적인 것으로서 단적으로 정립한다. 둘째 명제, 자아는 자신을 유한하고 제한된 것으로서 단적으로 정립한다. 그러므로 자아가 자신의 첫 번째와 두 번째 행위에 의해 자신을 알리는 한, 자아 자체의 본질 안에 더 상위의 모순이 있을 것이며, 현재의 모순은 틀림없이 그 상위의 모순에서 유래할 것이다. 그 상위의 모순이 해결되면 그에 근거하고 있는 현재의 모순도 역시 해결될 것이다.(한글판 195, S.W. 254 이하)

### 5.1.3.3 ‘자아’의 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’

(e5.1.3.3.1) 앞서 살펴본 ‘자아’의 두 상이한 관점, 즉 ‘자아’를 무한한 것과 유한한 것으로 정립하는 것으로부터 생겨난 모순은 ‘자아’를 하나의 동일한 의미에서 그렇게 파악하는 것은 아니다. 만일 ‘자아’가 하나이고 동일한 의미에서 무한한 것과 유한한 것으로 동시에 정립된다면 그 모순은 피히테에 의하면 해결 불가능하다. 그렇다면 ‘자아’는 어떤 의미에서 무한한 것으로 정립되며 또 유한한 것으로 정립되는가? 이를 피히테는 ‘자아’의 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’으로 구별하여 설명해 준다.

(e5.1.3.3.2) 우선 피히테는 무한한 것이든 유한한 것이든 모두 단적으로 ‘자아’에 귀속되는 것임을 분명히 한다. 다시 말해 ‘자아’의 정립의 행위는 ‘자아’의 유한성의 근거이기도 하지만 ‘자아’의 무한성의 근거이기도 하다. ‘자아’는 어떤 것을 정립함으로써 자신을 유한한 것이자 동시에 무한한 것으로 정립한다. 이들 양자의 차이는 단지 ‘자아’의 상이한 정립의 행위일 뿐이다. 먼저 ‘자아’가 자신을 무한한 것으로 정립하는 것은 그 ‘자아’의 정립의 활동성이 ‘자아’ 자신 외의 다른 어떤 것과도 관계 맺지 않는 것을 의미한다. 따라서 이 경우에 ‘자아’의 활동성은 자기 자신에게로 되돌아가는 것이며 그런 한에서 무한하다고 일컬어진다. 왜냐하면 이 경우에 자아의 정립의 행위에 의한 산물인 ‘자아’ 자신이 무한하기 때문이다. 그리고 피히테는 이러한 ‘자아’의 무한한 정립의 행위를 ‘자아’의 ‘순수 활동성’ (reine Tätigkeit)이라고 부른다. 이 ‘순수 활동성’은 ‘자아’ 자신에게로 되돌아가는 활동이기에 객체를 갖는 활동성과 구별된다.

(e5.1.3.3.3) 반면에 ‘자아’가 한계를 가지고 유한한 것으로 정립하는 한, ‘자아’는 자신을 그 한계 안에서 정립하는 것이다. 이 경우 ‘자아’의 정립의 활동성은 직접적으로 자신과 관계하지 않고 ‘자아’에 대립해야 할 ‘비아’와 관계한다. 따라서 이 경우의 ‘자아’의 활동성은 ‘순수 활동성’이 아니라 객관과 관계된 ‘객관적 활동성’ (objektive Tätigkeit)이다. 즉 ‘자아’ 자신에게 ‘대

상’ (Gegenstand)을 정립하는 활동성이다. ‘대상’이라는 단어가 잘 보여주듯이 이 경우의 활동성은 자신의 활동성에 대립되는, 즉 대항하거나 저항하는 어떤 것을 전제한다. 따라서 이 활동성은 자기 자신에게로 되돌아갈 수 없는 활동성이다. 이처럼 자신을 제한하고 따라서 유한한 활동성을 피하려는 ‘객관적 활동성’이라고 부른다.

(q5.1.3.3.4) 자아는 어떤 의미에서 무한한 것으로서 정립되고, 또 어떤 의미에서 유한한 것으로서 정립되는가? 무한한 것과 마찬가지로 유한한 것도 단적으로 자아에게 귀속된다. 즉 자아의 단순한 정립의 행위는 자아의 유한성의 근거일 뿐만 아니라 무한성의 근거이기도 하다. 자아는 오직 어떤 것을 정립함으로써만 두 경우 모두에 자신을 이 어떤 것 안에 정립하고 자기 자신에게 이 어떤 것을 귀속시킨다. 따라서 우리는 오직이 상이한 정립의 단순한 행위 안에서만 그 차이를 발견할 수 있으며, 이로써 그 과제는 해결된 것이다. 자아가 자신을 무한한 것으로서 정립하는 한, 그것의 (정립의) 활동성은 자아 자신과 관계하고 자아 이외의 다른 어떤 것과도 관계하지 않는다. 자아의 전체 활동성은 자아와 관계하며 그 활동성이 모든 존재의 근거이고 범위이다. 따라서 자아의 활동성이 자기 자신에게로 되돌아가는 한 자아는 무한하며, 또 그려는 한 그 활동성 역시 무한하다. 왜냐하면 그 활동성의 산물인 자아가 무한하기 때문이다. ([…]) 자아의 순수 활동성만이 그리고 순수 자아만이 무한하다. 그러나 순수 활동성은 객체를 가지는 것이 아니라 오히려 자기 자신에게로 되돌아가는 그런 활동성이다.(한글판 196 이하, S.W. 255 이하)

(q5.1.3.3.5) 자아가 한계를 가지는 한 그리고 앞에서 언급되었듯이 자아가 자기 자신을 그 한계 안에 정립하는 한, 그것의 (정립의) 활동성은 직접적으로 자기 자신과 관계하지 않고 오히려 대립되어야 할 비아와 관계 한다(제2장, 제3장). 따라서 그 활동성은 더 이상 순수 활동성이 아니라 오히려 객관적 활동성 – 자신에게 대상을 정립하는 활동성 – 이다. 대상 (Gegenstand)이라는 단어는 그것이 나타내야 할 바를 적절하게 나타낸다. 활동성의 각 대상은 그것이 대상인 한, 필연적으로 활동성에 대립되는 어떤 것 즉 활동성에 대항하거나 저항하는 어떤 것이다. 저항이 없다면 활동성의 객체도 없고 또 객관적 활동성도 없을 것이며, 활동성이 있다고 해도 그것은 오히려 자기 자신에게로 되돌아가는 순수 활동성일 것이다. 객관적 활동성의 단순한 개념 안에는 이미 그것이 저항 받고 있다는 것, 따라서

제한된 것이라는 사실이 함축되어 있다. 그러므로 자아는 자신의 활동성이 객관적인 것인 한 유한하다.(한글판 197, S.W. 256)

#### 5.1.4 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’ 간의 ‘인과성’ 관계

(e5.1.4.1) 피히테는 지금까지 구별한 ‘자아’와 ‘비아’의 관계, 그리고 ‘자아’의 두 가지 상이한 활동성인 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’들 간의 관계를 ‘인과성’을 통해 설명했던 자신의 시도가 정당한지를 검토하기 시작한다. ‘자아’는 앞서 살펴본 바와 같이 ‘지성’으로 간주될 때에는 ‘비아’에 의존적이었다. 즉 ‘비아’가 있는 한에서만 ‘자아’는 ‘지성’이 될 수 있었다. 그러나 이러한 ‘지성으로서의 자아’는 다른 한편 오직 ‘자아’에만 의존해야 했다. 이 점을 피히테는 ‘비아’가 ‘지적 자아’의 객체이어야 한다는 점에서 ‘비아’의 규정에 대해서 ‘자아’가 인과성을 갖는다고 설명하였다. 그러나 이들 관계에 대한 ‘인과성’의 적용은 모순에 빠진다. 즉 ‘인과성’의 전제 하에서는 ‘자아’가 정립되지 않거나 ‘비아’가 정립되지 않았으며 따라서 ‘자아’와 ‘비아’ 간의 인과 관계도 성립할 수가 없었다. 그래서 피히테는 이러한 모순을 해결하기 위해 ‘자아’의 두 가지 상이한 활동성인 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’을 구별하고 이들의 관계를 전자가 후자의 원인이 되고 후자가 전자의 결과가 되는 ‘인과성’의 관계로 정립하려 하였다. 피히테는 이제 이러한 시도가 정당한지, 얼마나 충분히 증명되었는지를 검토하고 있다.

(q5.1.4.2) 이제 우리는 우리가 떠맡았던 과제가 다른 원칙으로부터 증명된 결과에 의해 어느 정도 해명되었는지, 그리고 제시된 모순이 어느 정도 해결되었는지를 살펴보기로 한다. 일반적으로 지성으로 고찰되는 한 비아에 의존하며 또 오로지 비아가 있는 한에서만 지성이 되는 그런 자아는 그럼에도 불구하고 오직 자아에만 의존해야 한다. 그리고 이 점을 확인하기 위해서 우리는 비아가 지적 자아의 객체이어야 하는 한, 다시 비아의 규정에 대한 자아의 인과성을 가정해야만 했다. 언뜻 보기에는 그리

고 인과성이라는 단어를 그것의 전(全)범위에서 고려해보면, 그런 인과성은 자기 자신을 지양한다. 즉 인과성의 전제하에서는 자아가 정립되지 않았거나 아니면 비아가 정립되지 않았으며 따라서 자아와 비아간의 인과관계도 성립할 수 없었다. 우리는 이 모순을 자아의 두 대립된 활동성인 순수 활동성과 객관적 활동성의 구분에 의해서, 즉 전자와 후자가 직접적으로 원인과 결과처럼 관계하고, 또 객관적 활동성과 객체가 직접적으로 원인과 결과처럼 관계하며, 따라서 자아의 순수 활동성이 적어도 간접적으로(객관적 활동성이라는 중간항을 거쳐) 객체와 인과 관계에 있게 된다는 전제에 의하여 매개하려 했다. 그렇다면 이 전제는 얼마만큼 증명되었으며, 얼마만큼 증명되지 못했는가?(한글판 202 이하, S.W. 262)

#### 5.1.4.1 ‘객관적 활동성’의 원인으로서의 ‘순수 활동성’

(e5.1.4.1.1) 피히테는 먼저 ‘자아’의 ‘순수 활동성’이 ‘객관적 활동성’의 원인으로서 충분히 증명되었는지를 검토한다. 피히테는 우선 ‘자아’의 ‘순수 활동성’ 자체는 ‘객체’를 정립하는 모든 활동성, 즉 ‘객관적 활동성’의 조건임을 밝힌다. 그 이유를 피히테는 ‘객체’의 활동성에 대립된 ‘자아’의 활동성이 없으면 어떠한 ‘객체’도 정립될 수 없다는 데서 찾는다. 물론 그러한 ‘자아’의 활동성은 필연적으로 모든 ‘객체’에 앞서 단적으로 그리고 오직 ‘주체’ 자체에 의해 ‘주체’ 안에 있어야 하며 그런 점에서 ‘자아’의 ‘순수 활동성’이라고 불릴 수 있는 것이다. 이런 점에서 ‘자아’의 ‘순수 활동성’은 ‘객체’의 정립을 가능하게 해주는 ‘연관지움의 조건’ (Bedingung des Beziehens)이라고 피히테는 말한다.

(q5.1.4.1.2) 첫째로 자아의 순수 활동성은 어느 정도까지 객관적 활동성의 원인으로서 증명되었는가? 우선 자아의 활동성, 즉 객체의 활동성에 대립된 자아의 활동성이 현존하지 않는다면 어떠한 객체도 정립될 수 없으므로, 또한 그런 자아의 활동성은 필연적으로 모든 객체 이전에 단적으로 그리고 오로지 주체 자체에 의해 주체 안에 있어야 하며 또 그렇기 때문에 자아의 순수 활동성이 되는 것이므로, 자아의 순수 활동성 자체는 객체를 정립하는 모든 활동성의 조건이다. [...] 이런 관점에서 순수 활동

성은 객체의 정립을 비로소 가능하게 하는 연관지움의 조건이다.(한글판 203 이하, S.W. 263)

#### 5.1.4.2 ‘객관적 활동성’의 순환적 모순

(e5.1.4.2.1) 비록 앞에서 ‘순수 활동성’이 ‘객관적 활동성’의 원인으로 작용함이 밝혀졌지만 ‘자아’의 ‘순수 활동성’과 ‘객관적 활동성’의 이러한 관계 속에는 피히테에 따르면 순환적 모순이 숨겨져 있다. 즉 ‘순수 활동성’의 경향과 ‘객관적 활동성’ 사이의 관계 속에는 이 둘을 연관시키는 ‘자아’에게 어떤 방식으로든 객체의 활동성이 이미 주어져 있다는 것이다. 이처럼 전제된 객체의 활동성이 없이는 양자간의 ‘인과성’의 관계 자체가 불가능하다는 것이 피히테의 설명이다. 만약 이와 같이 객체의 활동성을 ‘자아’의 ‘순수 활동성’과의 관계 속에서 미리 주어진 것으로 전제하는 한 이러한 연관 관계의 첫 번째 근거를 얻지 못하는 순환의 모순에 빠지게 된다. 그러나 피히테에 따르면 첫 번째 근거는 반드시 제시되어야 하고 그것은 첫 번째 근거라는 이념 자체로부터 자명하게 요구되는 사실이다.

(q5.1.4.2.2) 그러나 우리는 우리의 이론 전체를 뒤엎을지도 모르는 또 하나의 난점을 해결해야만 한다. 즉 요구된 연관, 다시 말해 순수 활동성의 경향과 객체의 활동성과의 연관 - 그 연관은 직접적으로 발생하거나 순수 활동성의 이념에 따라 기획된 이상을 매개로 하여 발생한다 - 은 연관짓는 자아에게 어떤 방식으로든 객체의 활동성이 이미 주어져 있지 않는 한 불가능하다는 것이다. 우리가 객체의 활동성을 자아의 순수 활동성의 경향과의 연관에 의해 같은 방식으로 자아에 주어져 있는 것으로 간주한다면 우리의 설명은 순환에 빠지게 되며 우리는 결코 그 연관의 첫 번째 근거를 얻지 못하게 될 것이다. 그러나 그러한 첫 번째 근거가 제시되어야만 한다는 것은 단순히 그것이 첫 번째 근거라는 점에서 이념적으로 이미 자명한 것이다.(한글판 205, S.W. 264)

#### 5.1.4.3 ‘절대적 자아’의 ‘욕구’

(e5.1.4.3.1) 피히테는 ‘절대적 자아’ (das absolute Ich)가 자신과 전적으로 동일한 상태를 유지하려는 경향을 ‘자아’ 가 가진 ‘욕구’ (Streben)로 이해한다. ‘절대적 자아’ 라는 것은 피히테에 의하면 그 안의 모든 것이 하나이며 동일한 ‘자아’ 이고 따라서 그 속에서는 아무 것도 구분될 수 없고 어떠한 다양성도 존재하지 않는 철저하게 자기 자신과 같은 동일성이다. 따라서 ‘자아’ 는 모든 것이며 동시에 아무 것도 아닌 무(無)이다. 왜냐하면 ‘자아’ 는 자신 안에서는 정립하는 자와 정립된 자를 구분할 수 없고 따라서 자신에 대해서도 무(無)와 같은 상태이기 때문이다. 그리고 피히테에 따르면 ‘자아’ 는 본성상 이처럼 자신과 동일한 상태, 즉 아무런 구별도 없는 상태를 유지하려는 ‘욕구’ 를 가진다. 그런데 문제는 ‘자아’ 안에는 자신에게 이질적인, 즉 비동일성이 나타난다는 점이다. 이러한 이질적인 것은 결국 단적으로 자신과 동일해지려는 ‘자아’ 의 ‘욕구’ 와 필연적으로 투쟁 관계에 놓이게 된다. 그리고 만약 자아 밖에서 이러한 상태를 관찰한다면 ‘자아’ 는 이러한 이질적인 것에 의해서 제한될 것이고 자아의 힘은 억압되었다고 말할 수 있다. 이는 마치 물질세계 속에 존재하는 ‘자아’ 의 존재와 마찬가지이다. 그러나 피히테는 이러한 문제를 해결하려고 한다. ‘자아’ 가 만약 자기 자신과 동일한 것이길 욕구 한다면 자아는 자기 자신에 의해 중단되지 않는 이러한 욕구를 다시 회복해야 한다. 이렇게 되면 ‘자아’ 의 자기 관계는 어떠한 객체의 개입 없이도 동일성을 유지할 수 있는 욕구를 실현할 수 있게 된다.

(q5.1.4.3.2) 절대적 자아는 단적으로 자기 자신과 같다. 그 안의 모든 것은 하나이며 동일한 자아이고 또 ([…]) 하나이며 동일한 자아에 속한다. 절대적 자아 안에서는 아무 것도 구분될 수 없으며 어떠한 다양성도 없다. 자아는 모든 것이며 또 아무 것도 아닌 것, 무이다. 왜냐하면 자아는 자신에 대해 무이며 정립하는 자와 정립된 것을 자기 자신 안에서 구분할 수 없기 때문이다. 자아는 그것의 본질에 따라 그런 상태를 유지하고자 욕구한다. [...] 자아 안에는 비동일성 즉 어떤 이질적인 것이 나타난다. [...] 그 이질적인 것은 단적으로 동일해지고자 하는 자아의 욕구와

필연적으로 투쟁하게 된다. 그리고 만일 우리가 앞의 구분되는 두 상태에서 그 이질적인 것을 관찰하는 자아 밖의 어떤 한 지적 존재를 생각해 본다면, 그 이질적인 것에 대해 자아는 제한될 것이고 자아의 힘은 억압될 것이다. 이는 마치 예를 들어 우리가 물질세계 안에서의 자아를 가정할 때와 마찬가지이다. 그러나 그런 제한을 정립하는 지성은 자아 밖의 존재가 아니라 오히려 자아 자체이어야 한다. 따라서 우리는 제시된 난점을 해결하기 위해서 몇 걸음 더 멀리 나아가야만 한다. 자아가 자기 자신과 같다고 필연적으로 자기 자신과의 완전한 동일성을 욕구한다면, 자아는 자기 자신에 의해 중단되지 않은 이 욕구를 곧바로 회복해야만 한다. 그러면 자아가 제한된 상태와 제지된 욕구를 재건한 상태간의 비교, 즉 자아 자신의 단순한 자기 관계는 그 두 상태의 연관 근거가 제시될 수 있는 한 어떠한 객체의 개입 없이도 가능할 것이다.(한글판 205 이하, S.W. 264 이하)

### 5.1.5 ‘자아’ 의 ‘욕구’

#### 5.1.5.1 ‘욕구’ (Streben)로서의 ‘순수 활동성’

(e5.1.5.1.1) 앞서 피히테는 ‘자아’ 가 자신을 무한한 것으로 정립하여 자기 자신에게로 되돌아가는 활동성을 ‘순수 활동성’ 이라 부르고 반면에 자신을 유한한 것으로 정립하여 ‘비아’ 와 관계시키는 것을 ‘객관적 활동성’ 이라 불러 이들 양자를 구별하였다.(5.1.3.3 참조) 피히테는 이제 이러한 ‘자아’ 의 활동성을 ‘욕구’ (Streben)라는 개념을 통해 새롭게 설명하고 있다. ‘절대적 자아’ 는 피히테에 의하면 자기 자신을 단적으로 ‘비아’ 에 연관시킨다. 그런데 이렇게 연관된 ‘비아’ 는 비록 형식에 있어서는 ‘비아’ 이지만 그 내용을 살펴보면 ‘비아’ 일 수가 없다. 왜냐하면 ‘절대적 자아’ 에 의해 연관된 ‘비아’ 는 그 자신 ‘자아’ 와 완전히 일치해야 하기 때문이다. 그렇지만 ‘비아’ 가 형식상으로라도 ‘비아’ 이려면 ‘자아’ 와 완전히 일치할 수는 없다. 따라서 피히테는 ‘비아’ 와 연관된 ‘자아’ 의 활동성을 실제로

‘비아’ 와 ‘자아’ 의 같음을 규정하는 행위가 아니라 이들의 같음을 규정하려는 ‘욕구’ (Streben) 혹은 ‘경향’ (Tendenz)이라고 말한다. 그리고 이러한 ‘욕구’ 가 정당한 까닭은 이 ‘욕구’ 가 ‘자아’ 의 절대적 정립에 의해 정립된 것이기 때문이다. 따라서 앞서 살펴본 바와 같이 ‘자아’ 가 자기 자신에게로 되돌아가려는 ‘자아’ 의 ‘순수 활동성’ 은 가능한 객체와의 연관성 속에서 살펴 볼 때에는 ‘자아’ 와 ‘비아’ 의 동일성을 추구하는 일종의 ‘무한한 욕구’ (ein unendliches Streben)이다. 이 ‘무한한 욕구’ 가 무한한 것으로서의 ‘자아’ 로 나아가 모든 객체의 가능성의 조건이 된다. 이런 점에서 피히테는 ‘욕구’ 가 없으면 객체 또한 없다고 단적으로 말한다.

(q5.1.5.1.2) 그러므로 절대적 자아는 자기 자신을 단적으로 비아(-Y)에 연관시키는데, 이 비아는 그 형식에 있어 (그것이 일반적으로 자아 밖의 어떤 것인 한) 비아이어야 하지만 그 내용에 있어서는 그렇지 않다. 왜냐하면 그것은 자아와 완전하게 일치해야 하기 때문이다. 그러나 비아는 형식상으로나마 비아이어야 하는 한, 자아와 일치할 수는 없다. 그러므로 비아에 연관된 자아의 활동성은 (실제적인 같음의) 규정 행위가 아니라 오히려 단지 그런 같음의 규정을 향한 욕구, 경향일 뿐이다. 그러나 이 욕구는 완전히 정당한 것이다. 왜냐하면 그것은 자아의 절대적 정립에 의해 정립된 것이기 때문이다. 따라서 우리의 지금까지의 탐구 결과는 다음과 같다. 자기 자신에게로 되돌아가는 자아의 순수 활동성은 가능한 객체와의 연관에 있어 일종의 욕구이며 그것도 앞의 증명에 따르면 무한한 욕구이다. 이 무한한 욕구는 무한한 것으로 나아가서 모든 객체의 가능 조건이 된다. 그러므로 욕구가 없으면 객체도 없다.(한글판 202, S.W. 261 이하)

### 5.1.5.2 ‘욕구’ 를 통한 실천이성의 증명

(e5.1.5.2.1) 피히테는 ‘자아’ 와 ‘비아’ 가 같음을 규정하려는 경향을 ‘욕구’ 라고 불렀다. 그리고 이것은 피히테에 의하면 한마디로 실천이성의 요구이다. 즉 모든 것이 ‘자아’ 와 일치해야 하고, 모든 실재

성은 단적으로 ‘자아’에 의해 정립되어야 한다는 요구는 피히테에 의하면 실천이성의 요구이다. 그러나 이러한 이성의 실천적 능력이 지금껏 칸트의 경우에서처럼 요청되기는 하였지만 증명된 적은 없다는 것이 피히테의 생각이다. 하지만 피히테는 실천이성의 능력을 자신의 ‘지식학’ 속에서 증명하고자 한다. 즉 이성이 이론적 일 수 있기 위해서는 반드시 실천적이어야 하며 인간에게 이와 같은 실천적 능력이 없는 한, 인간에게는 어떠한 이론적 인식능력으로서의 ‘지성’도 가능하지 않다. 결국 모든 표상의 가능성은 이성의 실천적 능력에 근거한다. 이와 같은 실천이성의 능력을 피히테는 ‘욕구’라는 개념을 통해 설명한다. 즉 앞서 밝혀진 바와 같이 ‘욕구’가 없이는 어떠한 객체도 가능하지 않는다는 것은 바로 이러한 실천이성의 요구를 분명히 보여준다는 것이다.

(q5.1.5.2.2) (모든 것이 자아와 일치해야 하고, 모든 실재성이 자아에 의해 단적으로 정립되어야 한다는 요구는 우리가 정당하게 실천 이성이라고 부르는 것의 요구이다. 이성의 그러한 실천적 능력은 지금까지 요청되었을 뿐이지 아직 증명되지는 않았다. 그러므로 이성이 실천적이라는 것을 증명해야 한다는 요구, 때때로 철학자들에게 내려졌던 이 요구는 아주 정당한 것이다. 그런 증명은 이제 이론 이성 자체를 위해서도 만족스럽게 수행되어야 하며, 그런 요구가 단순히 권위에 의해 기각되어서는 안 된다. 그런 증명은 오직 다음과 같은 것이 제시되어야만 가능하다. 즉 이성은 실천적이지 않는 한, 이론적일 수도 없으며, 인간 안에 실천적 능력이 있지 않은 한, 인간 안에 어떠한 지성도 가능하지 않고, 모든 표상의 가능성은 그 실천적 능력에 근거한다는 것이다. 그리고 이와 같은 사실은 욕구 없이는 도대체 어떠한 객체도 가능하지 않는다는 것이 밝혀짐으로써 제시된 것이다.) (한글판 204 이하, S.W. 263 이하)

### 5.1.5.3 ‘자아’의 무한한 활동성의 객관적 의미

(e5.1.5.3.1) 피히테는 앞서 제기된 ‘자아’의 두 가지 상이한 모습의 모순을 ‘욕구’라는 개념을 통해 지양하였다. 즉 ‘자아’의 무한한 욕구가 없이는 ‘자아’ 안의 유한한 객체도 없다는 결론을 통해 ‘지

성'으로서의 유한하고 제약된 '자아'와 무한하고 무제약적인 '자아' 간의 모순을 해결할 수 있었다. 그러나 이것은 피히테에 따르면 진정한 의미의 문제 해결이 아니다. 해결해야 할 문제는 하나이며 동일한 '자아'가 갖는 두 가지 서로 다른 활동성이 무한한 활동성과 유한한 활동성 간의 모순을 지양하는 것이었다. 그런데 무한한 활동성은 단지 자기 자신에게로만 되돌아가는 활동성이기에 객관적이지 않고 반면에 유한한 활동성은 객관적이라는 설명을 통한 문제 해결은 무한한 활동성 자체가 다시 객관적 활동성으로 간주되는 결과를 낳는다. 왜냐하면 무한한 활동성 자체는 욕구로서 객체에 연관되게 되고 따라서 그것은 객관적 활동성을 의미하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 객관적 활동성이 여전히 무한한 것이어야 하고 이와 병행해서 그 자체로 유한한 활동성 역시 인정되어야 하기에 결국은 하나이며 동일한 자아의 무한한 객관적 활동성과 유한한 객관적 활동성이라는 두 가지 객관적 활동성을 갖게 되고 이러한 결과는 처음 전제와는 모순되게 된다. 따라서 이 모순을 해결하기 위해서는 '자아'의 무한한 활동성이 갖는 객관적 의미는 '자아'의 유한한 활동성 갖는 의미와는 다른 객관적인 의미라는 것이 밝혀져야만 한다.

(q5.1.5.3.2) 자아의 무한한 욕구가 없으면 자아 안에 유한한 객체도 없다는 것이 우리의 탐구 결과였으며, 이를 통해 지성으로서의 유한하고 제약된 자아와 무한하고 무제약적이니 자아간의 모순이 지양된 것처럼 보인다. 그러나 우리가 사태를 좀더 정확히 주목한다면, [...] 더 상위의 원칙들을 모순에 빼뜨린다는 것을 발견할 것이다. 즉 우리는 하나이며 동일한 자아의 무한한 활동성과 유한한 활동성간의 모순을 해결해야만 했고, 무한한 활동성은 결코 객관적이지 않고 다만 자기 자신에게로 되돌아가는 활동성이지만, 유한한 활동성은 객관적 활동성이라는 식으로 그 모순을 해결하였다. 그러나 무한한 활동성 자체는 욕구로서 객체에 연관되며, 따라서 그려는 한 그 자체 객관적 활동성이 된다. 그럼에도 불구하고 그 객관적 활동성이 여전히 무한한 것이어야 하고 또 첫 번째의 유한한 객관적 활동성 역시 이 무한한 객관적 활동성과 병존해야 하기 때문에, 결국 우리는 하나이며 동일한 자아의 무한한 객관적 활동성과 유한한 객관적 활

동성을 가지게 되는데, 이 가정은 또다시 자기 자신과 모순된다. 이 모순은 오직 자아의 무한한 활동성이 자아의 유한한 활동성과는 다른 의미에서 객관적이라는 것을 밝혀야만 해결될 수 있다.(한글판 208, S.W. 267)

#### 5.1.5.4 ‘무한한 욕구’의 객관적 의미

(e5.1.5.4.1) 앞서 살펴본 ‘자아’의 무한한 활동성과 유한한 활동성이 동시에 ‘객관적 활동성’으로 이해되는 모순(5.1.5.3 참조)을 해결하기 위한 쉬운 답을 피히테는 먼저 제시한다. ‘자아’의 유한한 객관적 활동성은 ‘현실적인 객체’와 관계하고 반면에 ‘자아’의 ‘무한한 욕구’는 단순히 ‘상상된 객체’와 관계한다는 것이 누구나 쉽게 생각할 수 있는 답이라는 것이다. 그러나 이러한 구분은 이미 순환적으로 전제되고 있다고 피히테는 말한다. 피히테는 오히려 ‘자아’의 무한한 욕구가 특정한 의미에서만 무한하고 다른 특정한 의미에서는 유한한 것이어야 함을 밝힌다. 즉 모든 객체는 그것이 객체인 한에서 필연적으로 규정되어 있지만 이는 또한 그것 자체가 자아를 규정하는 것이며 따라서 모든 객관적 활동성 역시 그것이 객관적 활동성인 한에서는 규정하는 것이며 또한 규정되는 것이다. 이처럼 무한한 욕구에는 항상 객관적인 유한한 활동성이 대립되어 있고 활동성은 욕구가 무한한 것이 된다는 점에서만 유한한 것이어야 하며, 반면에 욕구는 그 객관적 활동성이 유한한 것이라는 점에서 또한 무한한 것이 된다. 따라서 욕구는 피히테에 따르면 목적을 가지고 있지만 그것은 객관적 활동성이 갖는 그러한 목적을 갖는 것은 아니다.

(q5.1.5.4.2) 누구나 대뜸 할 수 있는 추측은 의심할 여지없이 다음과 같은 것이다. 자아의 유한한 객관적 활동성은 현실적인 객체와 관계하고 자아의 무한한 욕구는 단순히 상상된 객체와 관계한다. 이 추측은 물론 증명될 것이다. 그러나 이러한 추측만으로는 물음이 순환적으로 대답되고 또 두 활동성의 구분에 의해 비로소 가능해질 그런 구분이 이미 전제되어 있으므로 우리는 그 난점을 더 깊이 탐구해 보아야만 한다. 모든 객체는 그것이 객체인 한 필연적으로 규정되어 있다. 왜냐하면 그것이 객체인 한, 그것 자체가 자아를 규정하며 그것의 자아 규정 행위 자체가 또 규정

되기(그것의 경계를 갖기) 때문이다. 그러므로 모든 객관적 활동성은 그 것이 객관적 활동성인 한, 규정하는 것이며 또 그려는 한 규정되는 것이고 따라서 유한하다. 그러므로 앞의 무한한 욕구는 오직 어떤 특정한 의미에서만 무한한 것일 수 있으며, 다른 특정한 의미에서는 유한한 것이어야 한다. 그런데 무한한 욕구에는 객관적인 유한한 활동성이 대립된다. 따라서 활동성은 욕구가 무한한 것이 되는 바로 그런 의미에서 유한한 것 이어야 하며, 욕구는 그 객관적 활동성이 유한한 것인 한, 무한한 것이 된다. 욕구는 물론 목적을 가지고 있다. 다만 그것은 객관적 활동성이 가지는 그런 목적을 가지는 것은 아니다. 그렇다면 그 목적은 어떤 것인가 만이 문제가 된다.(한글판 208 이하, S.W. 267 이하)

#### 5.1.5.5 ‘욕구’의 무한성과 유한성

(e5.1.5.5.1) 유한한 ‘객관적 활동성’은 피히테에 의하면 자신의 규정 행위를 위하여 자아의 무한한 활동성에 대립되는 활동성, 즉 객체로 규정되는 것의 활동성을 전제한다. 이런 관점에서 피히테는 ‘욕구’는 무한하다고 말한다. 즉 ‘욕구’는 객체에 의해 지시된 경계 규정을 넘어서서 나아 가려고 하며, 만약 그러한 경계 규정이 있다면 그것을 벗어나야 한다. 따라서 ‘욕구’는 자아의 활동성과 그와 함께 상호 작용하는 비아의 활동성에 의존하고 있는 현실적인 세계를 규정하는 것이 아니라 단지 ‘자아’에 의해 단적으로 정립되는 모든 실재성의 세계, 즉 ‘비아’가 아닌 ‘자아’에 의해서만 정립되는 관념적 세계를 규정한다. 그러나 다른 한편으로 ‘욕구’를 피히테는 유한하다고 말한다. ‘욕구’는 어떤 식으로든 객체와 관계하며 그 객체에 경계를 정립해야 한다는 점에서 유한하다고 피히테는 주장한다. 현실적인 객체에서는 그것의 규정 행위 일반은 비록 ‘자아’에 의존한다 해도 규정의 경계만은 ‘비아’에 의존하기 때문이다. 물론 관념적 객체에 있어서는 규정의 행위뿐 아니라 규정의 경계 역시 ‘자아’에만 의존한다. 그러나 ‘자아’는 피히테에 따르면 경계를 정립해야 한다는 조건 만 따르기 때문에 그 경계를 무한성으로 확장할 수 있다. 이런 점에서 ‘욕구’는 한편으로 무한하면서 또한 유한한 것이다.

(q5.1.5.5.2) 이런 관점에서 보면 욕구는 유한하지 않다. 그것은 객체에 의해 지시된 경계 규정을 넘어서서 나아가며, 그런 경계 규정이 있는 한 그것을 벗어나야만 한다. 그것은 자아의 활동성과 상호 작용하는 비아의 활동성에 의존하는 현실적인 세계를 규정하는 것이 아니라 오히려 자아에 의해 단적으로 모든 실재성이 정립될 경우에 가능한 세계, 즉 결코 비아가 아니라 오직 자아에 의해서만 정립된 관념적 세계를 규정한다. 그렇다면 욕구는 또 어떤 점에서 유한한가? 그것이 어쨌든 객체와 관계하며 그 객체 -그것이 객체인 한-에 경계를 정립해야 하는 한, 욕구는 유한하다. 현실적 객체에 있어서는 규정의 행위 일반은 아니라도 규정의 경계는 비아에 의존한다. 그러나 관념적 객체에 있어서는 규정의 경계와 마찬가지로 규정의 행위도 오로지 자아에만 의존한다. 자아는 그것이 일반적으로 경계를 정립해야만 한다는 조건 이외의 다른 어떤 조건에도 종속되지 않으며, 또 그 경계를 무한성으로 확장할 수가 있다. 왜냐하면 그 확장이 오직 자아에게만 의존하기 때문이다.(한글판 209 이하, S.W. 268 이하)

### 5.1.5.6 무한성의 이념

(e5.1.5.6.1) 피히테는 이제 ‘자아’의 욕구를 통한 무한성의 완성을 목표로 한다. 여기서는 객체의 유한성을 제거하여 무한성으로까지 실현하는 것이다. ‘자아’ 속에서 무한한 것과 객관적인 것을 함께 정립한다는 것은 피히테에 따르면 그 자체 모순이다. 왜냐하면 객체와 관계하는 것은 유한한 것이고 달리 말하자면 유한한 것은 객체와 관계하는 것 이기 때문이다. 이러한 모순을 지양하기 위해서는 결국 객체 일반을 사라지게 해야 하는데 그것은 완성된 무한성에서만 가능하다. 그런데 ‘자아’는 피히테에 의하면 자신의 ‘욕구’를 무한성으로 확장할 수 있다. 그렇게 되면 객체는 더 이상 객체가 아닌 것이 되고 무한성의 이념은 실현되게 된다. 그러나 이러한 것 역시 피히테는 일종의 모순이라고 말한다. 그럼에도 불구하고 이러한 모순을 해결해야 하는 것, 다시 말해 ‘욕구’의 무한한 확장을 통해 무한성의 이념을 실현하는 것은 우리에게 요구된 본질적인 것이다. 피히테는 이를 우리에게 각인된 영원한 사

명으로 파악하고 있다.

(q5.1.5.6.2) 그러므로 무한한 것과 객관적인 것을 함께 정립한다는 것은 그 자체 모순이다. 객체와 관계하는 것은 유한하다. 그리고 유한한 것은 객체와 관계한다. 이 모순은 객체 일반이 사라지지 않고서는 달리 지양 될 수 없을 것이다. 그러나 객체는 완성된 무한성 안에서가 아니라면 사라지지 않는다. 자아는 자신의 욕구의 객체를 무한성으로 확장할 수 있다. 그러나 만일 객체가 한 규정된 순간에 무한으로 확장된다면 그것은 더 이상 객체가 아닐 것이며 무한성의 이념은 실현될 것이다. 그러나 이러한 사태 자체가 하나의 모순이다. 그럼에도 불구하고 그와 같이 완성되어야 할 무한성의 이념은 우리의 머리에 떠오르며 우리 본질의 가장 깊숙한 내면에 포함되어 있다. 비록 우리가 그 모순의 해결을 가능한 것으로 생각할 수 없고, 또 모든 영원성으로 연장된 우리 현존재의 어떤 순간에 있어서도 그 해결이 가능한 것으로서 생각될 수 없다는 것을 예견한다고 할지라도, 우리는 우리에게 부과된 우리 본질의 요구에 따라 그 모순을 해결해야만 한다. 즉 그것은 영원히 우리의 사명으로서 각인된 것이다.(한글판 210 이하, S.W. 269 이하)

#### 5.1.5.7 ‘자아’ 의 무한한 ‘욕구’

(e5.1.5.7.1) 피히테는 이제 결론적으로 ‘자아’ 의 무한한 ‘욕구’를 통해 ‘자아’ 의 본질을 규정한다. ‘자아’ 는 무한하다. 그러나 이 때 ‘자아’ 가 무한한 것은 자신의 ‘욕구’에 따라서 그러한 것이다. 즉 ‘자아’ 는 피히테에 의하면 무한하기를 욕구하는 자이다. 그렇지만 이러한 ‘욕구’의 개념 속에는 유한성의 개념이 이미 포함되어 있다. 무엇을 ‘욕구’ 한다는 것은 피히테에 따르면 항상 어떤 것으로부터 저항 받는다는 것을 의미하기 때문이다. 만약 저항을 받지 않는다면 그것은 ‘욕구’ 가 아니라고 피히테는 단적으로 말한다. 또한 ‘자아’ 가 이처럼 저항을 받는 ‘욕구’ 이상의 것을 행할 수 있다면, 그래서 무한한 인과성을 가지고 있다면 그것은 피히테의 판단에 의하면 더 이상 ‘자아’ 일 수도 없다. 이러한 것은 자기 자신을 스스로 정립하지 않을 것이기에 아무 것도 아니라고 말할 수 있다. 만약 ‘자아’ 가 무한한 욕구를

가지고 있지 않다면 자아는 자신에게 저항하는 아무 것도 대립시킬 수가 없게 되고 따라서 자기 자신도 정립할 수 없게 된다. 이러한 존재는 피히테에게 있어서는 ‘자아’가 아니다.

(q5.1.5.7.2) 이와 같이 해서 자아의 본질은 규정될 수 있는 만큼 규정되며 또 자아 안의 모순은 해결될 수 있는 만큼 해결된다. 자아는 무한하다. 그러나 오직 자신의 욕구에 따라서만 무한하다. 즉 자아는 무한하기를 욕구하는 것이다. 그러나 욕구 자체의 개념에는 이미 유한성이 있다. 왜냐하면 저항 받지 않는 것은 욕구가 아니기 때문이다. 만일 자아가 욕구하는 것 이상이라면 즉 그것이 무한한 인과성을 가지고 있다면 그것은 자아가 아닐 것이다. 그것은 자신을 스스로 정립하지 않을 것이며 따라서 아무 것도 아닐 것이다. 그러나 자아가 무한한 욕구를 가지고 있지 않다면, 자아는 자신에게 아무 것도 대립시킬 수 없을 것이며 따라서 자기 자신을 정립할 수도 없을 것이다. 따라서 그것은 또한 자아가 아닐 것이며 결국 아무 것도 아닐 것이다.(한글판 211, S.W. 270)

### 5.1.6 ‘욕구’를 통한 ‘실천적 자아’와 ‘지적 자아’ 간의 통합

#### 5.1.6.1 ‘자아’의 벗어남의 ‘욕구’

(e5.1.6.1.1) 피히테에 따르면 ‘자아’에게는 저항을 받는 한에서만 생겨나고 또한 어떠한 ‘인과성’도 갖지 않는 ‘욕구’(Streben)가 존재한다. 물론 이 ‘욕구’는 그것이 ‘자아’의 ‘욕구’라는 점에서 ‘비아’에 의해 함께 제약되는 그러한 ‘욕구’이다. 따라서 ‘자아’ 안에는 어떠한 ‘인과성’도 가질 수 없다는 것을 의미하는 ‘절대적 인과성의 요구’(Forderung absoluter Kausalität)가 근원적으로 현존해야 한다. 왜냐하면 이러한 요구가 없이는 ‘지성으로서의 자아’와 ‘절대적 자아’ 간의 모순이 해결될 수 없기 때문이다. 이러한 결론은 일종의 ‘귀류법적’(apagogisch)인 방법을 통해 증명될 수 있다. 즉 만약 ‘절대적 인과성의 요구’를 부인한다면 ‘자아’의 동일성이 지양된다는 것을 보여준다는

것이다. 객체를 넘어서서 나아가려는 ‘자아’의 활동성은 그것이 저항을 의미하는 객체를 넘어서 나아가기 때문에 ‘욕구’로 간주된다. 결국 이미 하나의 객체가 현존한다는 조건 하에서만 ‘욕구’가 가능한 것이다. 따라서 이처럼 객체를 비로소 가능하게 만드는 자아 자신으로부터의 벗어남의 근거가 제시될 수 있어야 하는데, 그것은 모든 저항하는 활동성에 앞서 있고 자신의 가능성을 자아와의 연관에서 근거 짓는 벗어남이며 이는 ‘자아’ 안에 근거 지을 수 있어야 한다. 이와 같은 ‘자아’의 벗어남의 ‘욕구’를 통해서 비로소 ‘절대적이고 실천적인 자아’와 ‘지적인 자아’ 간의 통합이 가능해진다.

(q5.1.6.1.2) 지금까지의 설명에 따르면 저항을 받는 한에서만 그리고 어떠한 인과성도 가질 수 없는 한에서만 욕구가 되는 그런 자아의 욕구가 존재한다. 즉 그것이 욕구인 한, 비아에 의해 함께 제약되는 그런 욕구가 존재한다. 그것이 어떠한 인과성도 가질 수 없는 한에서 그런 인과성이 요구된다. 그런 절대적 인과성의 요구가 자아 안에 근원적으로 현존해야 한다는 것은 지성으로서의 자아의 절대적 존재로서의 자아와의 모순이 그 요구 없이는 해결될 수 없다는 사실로부터 밝혀졌다. 따라서 증명은 귀류법적으로(apagogisch) 행해진다. 즉 우리가 절대적 인과성의 요구를 받아들이지 않는다면 자아의 동일성을 지양해야만 한다는 것이 제시된다. [...] 객체를 넘어서서 나아가는 활동성은 그것이 객체를 넘어서서 나아가기 때문에 욕구가 되며 따라서 이미 한 객체가 현존한다는 조건하에서만 욕구가 된다. 그러므로 객체를 비로소 가능하게 만드는 그런 자아의 자기 자신으로부터의 벗어남의 근거가 제시될 수 있어야 한다. 모든 저항하는 활동성에 선행하며, 자신의 가능성을 자아와의 연관에서 근거 짓는 그 벗어남은 오로지 자아 안에 근거 지어져야 한다. 그리고 그런 벗어남에 의해 비로소 우리는 절대적이고 실천적인 자아와 지적인 자아간의 참된 통합점을 얻을 수가 있다.(한글판 211 이하, S.W. 270 이하)

### 5.1.6.2 무한한 자아의 이념

(e5.1.6.2.1) 피히테는 다시 한번 어떻게 ‘절대적이며 실천적인 자아’가 ‘지적 자아’와 통합될 수 있는지를 밝히고 있다. 이러한 통합

의 근거는 피히테에 따르면 ‘절대적 자아’ (das absolute Ich)라는 ‘무한한 자아의 이념’ (die Idee des unendlichen Ich)이다. 이미 밝혀진 대로 ‘자아’는 자기 자신 안에 모든 실재성을 포함하며 무한성을 충족시키기를 요구한다. 그리고 이 요구의 근저에는 단적으로 정립된 ‘무한한 자아의 이념’이 근저에 놓여 있다. 그리고 이러한 ‘무한한 자아의 이념’을 피히테는 ‘절대적 자아’라고 부른다. ‘자아’의 이러한 무한한 이념 속에서 ‘자아는 자기 자신을 단적으로 정립한다.’는 ‘지식학’의 제1명제의 뜻이 분명하게 드러난다. 이 명제에서 말하는 ‘자아’는 피히테에 의하면 현실적 의식에 주어진 자기의식으로서의 ‘자아’가 아니다. 왜냐하면 현실적으로 주어진 ‘자아’는 단적으로 존재하는 것이 아니고, 그것의 상태는 직접적이든 간접적이든 항상 ‘자아’ 밖의 다른 어떤 것에 의해 근거지어지기 때문이다. ‘지식학’의 제1명제에서 언급된 ‘자아’를 피히테는 오히려 ‘자아의 이념’이라 부른다. 그리고 이 이념은 필연적으로 ‘자아’의 실천적이고 무한한 요구의 근저에 놓여 있는 것이다. 즉 이것은 ‘이념’으로 존재하기에 우리의 의식을 통해 도달 가능한 것이 아니고 따라서 우리의 의식 안에 직접 나타날 수 없는 철학적 반성의 대상일 따름이다.

(q5.1.6.2.2) 이렇게 해서 우리는 결국 자아의 절대적이며 실천적인 본질과 지적 본질간의 통합점을 발견했다. 자아는 자아 자신 안에 모든 실재성을 포함하며 무한성을 충족시키기를 요구한다. 이 요구의 근저에는 단적으로 정립된 무한한 자아의 이념이 필연적으로 놓여 있으며, 이것이 바로 우리가 언급했던 절대적 자아이다. (여기에서 비로소 자아는 자기 자신을 단적으로 정립한다는 명제[명제 1]의 의미가 아주 분명해진다. 그 명제에서 자아란 결코 현실적 의식에 주어진 자아가 아니다. 왜냐하면 현실적으로 주어진 자아는 결코 단적으로 있는 것이 아니며, 오히려 그것의 상태는 항상 직접적으로 또는 간접적으로 자아 밖의 어떤 것에 의해 근거 지어지기 때문이다. 그 명제에서 언급된 자아는 오히려 자아의 이념이며, 이 자아의 이념은 필연적으로 자아의 실천적이고 무한한 요구의 근저에 놓여 있어야 한다. 그러나 그것은 우리의 의식으로는 도달 불가능하고 따라서 결코 의식 안에 직접적으로 나타날 수 없는 것이다 -그러나 아마도 철학적

반성 안에 간접적으로 나타날 수는 있을 것이다.)(한글판 218, S.W. 277)

## 5.2 ‘자아’의 ‘욕구’ 속에 있는 ‘비아’의 ‘반욕구’

### 5.2.1 ‘지식학’의 실천적 부분의 특성

(e5.2.1.1) 피히테는 ‘자아’의 ‘욕구(Streben)’ 와 ‘비아’의 ‘반욕구’ (Gegens-treben)의 관계를 다루기 전에 먼저 ‘지식학’의 실천적 부분의 특성에 대해 언급한다. 피히테에 따르면 ‘지식학’의 이론적 부분이 ‘인식 행위’ (Erken-nen)를 문제 삼았다면 실천적 부분은 ‘인식된 것’ (Erkannte)을 문제 삼는다. 그래서 실천적 부분은 어떻게 어떤 것이 정립되고 직관되며 또 사유되는가를 묻지 않고 무엇이 정립되는가를 묻는다. 만약 ‘지식학’이 사물자체에 대한 하나의 형이상학을 갖기를 원한다면 그것은 무엇보다 실천적 부분을 제시해야 한다. 왜냐하면 단지 실천적 부분만이 ‘근원적 실재성’ (ursprüngliche Realität)에 대해 말할 수 있다고 피히테는 이야기한다. 따라서 ‘물자체’ 가 무엇인가에 대한 물음에 대해서도 ‘지식학’은 ‘물자체’라는 것은 우리가 그것을 만들어야 하는 그대로의 성격을 갖는다고 대답할 것이다. 그러나 이것이 ‘지식학’은 초재적이라는 것을 의미하지는 않는다. ‘지식학’ 안에서는 우리 밖의 어떤 것에 의해서만 완전히 설명될 수 있는 것도 우리 안에서 발견되기 때문이다. 이런 점에서 ‘지식학’은 자신이 제시하는 모든 것을 우리 자신 안에서 발견하며 우리 자신으로부터 이끌어낸다. 결국 모든 것은 ‘자아’가 생각한 사고의 산물이며 그것도 정신의 법칙에 따라 생각한 것이기에 결코 사고의 주체로서의 ‘자아’로부터 벗어날 수 없다. 이런 까닭에 피히테는 주체 없이는 객체의 현존에 대해 말할 수 없다고 주장한다.

(q5.2.1.2) 우선 방법에 대해 몇 마디 하기로 하자. 지식론[학]의 이론적 부분에서는 오로지 인식 행위(Erkennen)만이 문제였다면, 여기서는 인식된 것(Erkannte)이 문제가 된다. 지식론[학]의 이론적 부분에서는 어떻게 어떤 것이 정립되고 직관되고 사유되는가를 물었다면, 여기서는 무엇

이 정립되는가를 묻는다. 그러므로 지식론[학]이 사물 자체의 지식으로서 하나님의 형이상학을 가져야만 한다면, 그리고 지식론[학]으로부터 그런 형 이상학이 요구된다면, 지식론[학]은 자신의 실천적 부분을 지시해야만 한다. 앞으로 좀더 자세히 밝혀지겠지만 오직 그 실천적 부분만이 근원적 실재성에 대해 이야기한다. 그리고 물자체는 어떤 성격의 것인가라는 물음이 지식론[학]에 제기된다면 지식론[학]은 물자체는 우리가 그것을 만 들어야 하는 그대로의 성격을 갖는다고 밖에 달리 대답할 수 없을 것이다. 그렇다고 해서 지식론[학]이 결코 초재적으로 되지는 않는다. 왜냐하면 우리 밖의 어떤 것에 의해서만 완전하게 설명될 수 있는 그런 것도 우리 안에서 발견되기 때문에, 우리는 여기서 제시하게 되는 모든 것을 우리 자신 안에서 발견하며 그것을 우리 자신으로부터 이끌어 내기 때문이다. 우리는 우리가 그것을 생각하되 우리 정신의 법칙에 따라 생각한다는 것, 따라서 우리가 결코 우리로부터 벗어날 수 없으며 주체 없이는 객체의 현존에 대해 말할 수 없다는 것을 알고 있다.(한글판 227 이하, S.W. 285 이하)

### 5.2.2 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형

(e5.2.2.1) ‘자아’ 의 ‘욕구’ 와 ‘비아’ 의 ‘반욕구’ 의 근본적 관계는 피히테에 따르면 양자 간의 균형이다. 그리고 이러한 균형은 ‘욕구’ 의 개념 안에 이미 포함되어 있다는 것이 피히테의 생각이다. 먼저 ‘자아’ 의 욕구는 피히테에 따르면 무한해야만 한다. 그리고 이러한 ‘욕구’ 의 무한성은 그것이 어떠한 ‘인과성’ 도 갖지 않음을 의미한다. 이처럼 ‘욕구’ 가 ‘인과성’ 으로부터 자유롭다는 것은 단지 ‘욕구’ 와 같은 양의 내적 힘을 가지는 ‘반욕구’ 의 조건 하에서만 가능하다. 그런데 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 간의 균형의 개념은 피히테에 의하면 ‘욕구’ 의 개념 안에 이미 포함되어 있으며 ‘욕구’ 의 개념으로부터 분석적으로 도출된다. ‘욕구’ 가 ‘반욕구’ 와 균형을 이루고 있다는 것을 부정하는 것은 결국 ‘욕구’ 개념 자신과 모순되는 것이다. 피히테는 이제 이러한 사태를 아래와 같이 좀더 상세히 설명해 준다.

(q5.2.2.2) 자아의 욕구는 무한해야 하며 결코 인과성을 가져서는 안

된다. 이는 오로지 욕구와 균형을 이루는 반욕구, 즉 같은 양의 내적 힘을 가지는 반욕구의 조건 하에서만 생각될 수 있다. 그런 반욕구와 균형의 개념은 욕구의 개념 안에 이미 포함되어 있으며, 욕구의 개념으로부터 분석에 의해 전개될 수 있다. 그 두 개념 없이는 욕구의 개념은 자기 자신과 모순 안에 있게 될 것이다.(한글판 228, S.W.286)

### 5.2.2.1 활동성으로서의 ‘욕구’

(e5.2.2.1.1) 먼저 ‘욕구’는 피히테에 따르면 원인이 아닌 원인이다. 그것은 ‘욕구’가 활동성과 힘을 갖는다는 데서 밝혀진다. 모든 원인은 ‘활동성’을 전제하고 힘을 갖는다. 따라서 욕구하는 것 역시 힘을 가지게 된다. 만약 ‘욕구’가 힘을 가지지 않는다면 그것은 원인일 수 없고 ‘욕구’ 자신의 개념과 모순되게 된다. 또한 ‘욕구’는 그것이 ‘욕구’인 한에서는 반드시 활동성으로서 규정된 양을 가진다. 즉 원인이 되려고 하는 것이다. 만약 ‘욕구’가 그렇지 못하게 되면 그것은 경계지어짐을 의미한다. 그런데 ‘욕구’가 경계지어지지 않으면 그것은 원인이 됨을 의미하는데 이것은 어떠한 원인성도 갖지 않는다는 ‘욕구’의 개념과 모순에 빠지게 된다.

(q5.2.2.1.2) 1. 욕구의 개념은 원인이 아닌 원인의 개념이다. 그러나 모든 원인은 활동성을 전제한다. 모든 욕구하는 것은 힘을 가진다. 그것이 힘을 가지지 않는다면 그것은 원인이 아닐 것이며 이것은 앞의 내용과 모순된다. 2. 욕구는 그것이 욕구인 한 필연적으로 활동성으로서의 규정된 양을 가진다. 그것은 원인이 되려고 한다. 욕구가 그렇게 되지 않는다면, 그것은 자신의 목적에 도달하지 못하고 경계지어질 것이다. 그것이 경계지어지지 않는다면 원인이 될 것이며 따라서 어떤 욕구도 아닐 것이다. 이것은 앞의 내용과 모순된다.(한글판 228, S.W. 286)

### 5.2.2.2 대립되는 힘으로서의 ‘반욕구’

(e5.2.2.2.1) 그런데 욕구하는 것은 결코 자기 자신에 의해 경계지어지지 않는다. 그 이유는 ‘욕구’가 인과성을 목표로 한다는 것은 결국 ‘욕구’의 개념 안에 있기 때문이다. 만약 ‘욕구’가 자기 자신을 경계

지으려고 욕구한다면 그것은 욕구하는 것이 아닌 것이다. 그렇다면 모든 욕구는 자신의 욕구하는 힘에 대립되는 힘에 의해 경계지어져야 한다. 그런데 ‘욕구’에 대립되는 그 힘 역시도 ‘욕구’ 이어야 한다. 즉 이 대립되는 힘도 우선은 인과성을 목표로 한다는 것이다. 그렇지 않으면 이 대립되는 힘이 그 자신과 대립되어진 ‘욕구’와 어떠한 접촉점도 가질 수 없다. 만약 이렇게 된다면 이제 대립되는 힘은 어떠한 ‘인과성’도 갖지 말아야 한다. 만약 이 ‘반욕구’가 ‘인과성’을 갖는다면 대립되어진 것의 ‘욕구’를 완전히 없애버릴 것이기 때문이다.

(q5.2.2.2.2) 3. 욕구하는 것은 자기 자신에 의해 경계지어지지 않는 다. 왜냐하면 그것이 인과성을 목표한다는 것은 욕구의 개념 안에 있기 때문이다. 그것이 자기 자신을 경계짓는다면 욕구하는 것이 아닐 것이다. 따라서 모든 욕구는 욕구하는 것의 힘에 대립되는 힘에 의해 경계지어져야 한다. 4. 그 대립되는 힘도 마찬가지로 욕구하는 것이어야 한다. 즉 우선적으로 그것은 인과성을 목표로 해야 한다. 그렇지 않다면 그것은 그 대립된 것과 어떠한 접촉점도 갖지 않을 것이다. 나아가 그것은 어떠한 인과성도 갖지 말아야 한다. 만일 그것이 인과성을 갖는다면, 그것은 대립된 것의 힘을 무화시킴으로써 대립된 것의 욕구를 완전히 무화시킬 것이다.(한글판 228 이하, S.W. 286 이하)

### 5.2.2.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 힘의 균형

(e5.2.2.3.1) 앞서 살펴본 바와 같이 결국 대립적으로 욕구하는 ‘욕구’와 ‘반욕구’는 둘 다 ‘인과성’을 가질 수 없게 된다. 만약 이들 중 하나가 ‘인과성’을 갖는다면 대립된 것의 힘이 사라져 버리게 되고 결국 이들 간의 힘의 균형이 무너져 서로 대립적인 것으로 욕구하는 것을 중지하게 되기 때문이다. 따라서 이제 ‘욕구’와 ‘반욕구’는 서로 힘의 균형을 유지해야만 한다.

(q5.2.2.3.2) 5. 대립적으로 욕구하는 그 둘 중 어느 하나도 인과성을 가질 수 없다. 둘 중의 어느 하나가 인과성을 갖는다면 대립된 것의 힘이

무화될 것이며, 따라서 그것들은 대립적으로 욕구하는 것이기를 멈출 것이다. 그러므로 그 둘의 힘은 균형을 유지해야만 한다.(한글판 229, S.W. 287)

### 5.3 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형으로서의 ‘느낌’ (Gefühl)

#### 5.3.1 ‘충동’ (Trieb)과 ‘반성’ (Reflexion)

(e5.3.1.1) 피히테는 앞서 ‘자아의 욕구 안에는 그것과 균형을 이루는 비아의 반욕구가 동시에 정립된다.’ (‘정리3’ Dritter Lehrsatz)는 것을 밝혔다. (5.2 참조) 피히테는 이제 이러한 ‘욕구’ 와 ‘반욕구’ 의 균형이 정립되어야 함을 ‘정리4’ (Vierter Lehrsatz)를 통해 다시 한번 설명한다. 그러나 여기서 피히테가 강조하고 있는 것은 단지 이 둘 간의 균형이 정립되어야 함을 말하는 것이 아니다. 피히테가 여기서 문제를 삼고 있는 것은 ‘자아’ 의 ‘욕구’ 와 ‘비아’ 의 ‘반욕구’ 간의 균형이 정립됨으로써 무엇이 ‘자아’ 안에 그리고 자아에 의해 정립되는가에 관한 것이다. 피히테는 여기서 ‘자아’ 가 무엇에 의해 자신을 반성할 수 있는지를 설명한다. ‘자아’ 는 무한성을 충족시키려는 ‘욕구’ 를 가지며, 동시에 자신에 대해 반성하려는 경향과 법칙을 가진다고 그는 전제한다. 하지만 ‘자아’ 는 피히테에 의하면 경계 지워지지 않고서는 자신을 반성 할 수가 없다. ‘자아’ 가 자신을 반성하는 것은 자기 자신을 산출하는 고정되고 규정된 특정한 ‘욕구’ 를 의미하는 ‘충동’ (Trieb)의 관점에서 ‘충동’ 과의 연관에 의해 경계지어짐을 통해서이다. 즉 ‘충동’ 이 특정한 지점에서 경계지어지면 그 지점에서 반성하려는 경향은 이루어지지만 이로 인해 활동성을 향한 충동은 제한되게 된다. 그렇게 되면 ‘자아’ 는 자기 자신을 경계 지우며, 자기 자신과의 상호작용 안에 정립되게

된다. 결국 ‘자아’는 ‘충동’에 의해 밖으로 계속 내 몰리게 되지만 ‘반성’에 의해 정지되어 자기 자신을 제지하게 된다는 것이다.

(q5.3.1.2) 3. 욕구와 반욕구 사이에는 균형이 정립되어야 한다. 여기서는 둘 사이에 균형이 있어야 한다는 것을 말하려는 것이 아니다. 그것은 이미 앞장에서 제시되었다. 오히려 여기서는 균형이 정립됨으로써 무엇이 자아 안에 그리고 자아에 의해 정립되는가만이 문제가 된다. 자아는 무한성을 충족시키려는 욕구를 가지고, 동시에 자기 자신에 대해 반성하려는 경향과 법칙을 가진다. 그러나 자아는 경계지어지지 않고서는 자신을 반성할 수 없으며, 그것도 충동의 관점에서 충동과의 연관에 의해 경계지어지지 않고서는 자신을 반성할 수 없다. 충동이 점 C에서 경계지어진다고 가정하면 C에서 반성에의 경향은 만족되지만 실제적인 활동성을 향한 충동은 제한된다. 그러면 자아는 자기 자신을 경계지우며, 자기 자신과의 상호 작용 안에 정립된다. 자아는 충동에 의해 계속 밖으로 내몰리고 반성에 의해 정지되어 자기 자신을 제지한다.(한글판 230 이하, S.W. 288 이하)

### 5.3.2 ‘자아’ 안의 ‘무력’ (Nicht-können)인 ‘느낌’

(e5.3.2.1) ‘자아’가 가진 ‘충동’과 ‘반성’은 피히테에 따르면서도 통합되어 ‘강제’ (Zwang)와 ‘무력’ (Nicht-können)의 형태로 나타난다. 즉 계속 욕구하고, 실제적인 활동성이 경계를 지우고, 그리고 경계짓는 것이 나에게 있는 것이 아니라 나 밖에 있는 것이라는 것을 통해 ‘무력’이 생겨난다. 이러한 ‘무력’의 표현을 피히테는 균형의 표현이라고 말한다. 또한 ‘자아’ 안의 ‘무력’의 표현은 ‘느낌’ (Gefühl)이다. 바로 이 ‘느낌’ 안에서 활동성과 제한이 가장 긴밀하게 통합된다. 이러한 제한은 계속 앞으로 나아가려는 ‘충동’을 반드시 전제하게 되지만 아무 것도 원하지 않고 필요로 하지 않는 것, 즉 아무 것도 포함하지 않는 것은 제한된 것이 아니다. 결국 ‘느낌’은 오직 주관적일 뿐이고 우리가 비록 느낌의 설명을 위해 경계지우는 것을 필요로 한다고 해도 ‘느낌’이 이미 ‘자아’ 안에서 나타나는 한에서는 그 느낌의 연역을 위해 ‘자아’ 안의 경계짓는 것의 정립으로서의 표상은

필요하지 않게 된다.

(q5.3.2.2) 그 둘이 통합되어 강제(Zwang), 무력(Nicht-können)의 표현이 된다. 무력에는 다음과 같은 것들이 있다. 1) 계속 욕구함: [...] 2) 실제 활동성의 경계지움: [...] 3) 경계짓는 것은 나에게 있는 것이 아니라 오히려 나의 밖에 있다(정립된다): [...]. 그러므로 무력의 표현은 균형의 표현이다. 자아 안의 무력의 표현은 느낌이라고 불린다. 느낌 안에서 활동성 – 나는 느끼며, 느끼는 자이고, 이 활동성은 반성의 활동성이다 – 과 제한 – 나는 느끼며, 활동적이지 않고 수동적이며, 여기에는 강제가 현존한다 – 이 가장 긴밀하게 통합된다. 이 제한은 계속 앞으로 나아가려는 충동을 필연적으로 전제한다. 더 이상 아무 것도 원하지 않고 필요로 하지 않으며 아무 것도 포함하지 않는 것은 제한된 것이 아니라는 것은 그 자체로 자명하다. 느낌은 오로지 주관적일 뿐이다. 우리는 비록 느낌의 설명을 위해서는 – 그러나 그 설명은 이론적 행위이다 – 경계지우는 것을 필요로 하지만, 느낌이 자아 안에 나타나야 하는 한 그 느낌의 연역을 위해서는 자아 안의 그러한 경계짓는 것의 정립 즉 표상을 필요로 하지 않는다.(한글판 231 이하, S.W. 289)

### 5.3.3 ‘자아’ 속에 현존하는 ‘느낌’

(e5.3.3.1) ‘비판주의’를 의도했음에도 불구하고 진정한 ‘비판철학’에 이르지 못하고 ‘초재적 독단론’으로 빠져버린 철학자들이 미처 파악하지 못한 점을 피히테는 ‘자아’에 대한 자신의 이해를 통해 해명한다. 피히테에 의하면 이들 철학자들은 ‘자아’가 자신 속에 나타나는 모든 것을 오로지 자기 자신으로부터 전개할 수 있다는 것과 또 어떻게 그럴 수 있는지를 이해하지 못한 자들이다. 따라서 이들은 ‘자아’는 어떻게 필연적으로 존재해야하는지를 깨닫지 못한다. 피히테에 의하면 ‘자아’ 속에는 ‘느낌’이 현존한다. 이 ‘느낌’은 충동의 제한이며, 또한 한 느낌이 다른 느낌과 구분될 수 있는 규정된 느낌으로서 정립될 수 있다면 그 느낌은 다른 충동과 구별될 수 있는 규정된 충동의 제한이다. 따라서 ‘자아’는 그 제한의 근거를 자신 속에서 정립해야 하며 또한 그것을 자신 밖에다 정립해야 한다. 또한 피히테에 따르면 ‘자아’

는 완전히 대립된 것에 의해 제한함으로써만 충동을 정립할 수 있으며 객체로서 정립되어야 하는 것은 바로 이러한 충동 안에 감추어져 있다. 이것을 피히테는 ‘자아’ 속에 현존하고 있는 ‘느낌’으로 파악하고 있는 것이다.

(q5.3.3.2) (여기에서 많은 철학자들 -그들이 당초 의도했던 비판주의에도 불구하고 초재적 독단론으로부터 아직 벗어나지 못한 철학자들 -이 무엇을 파악하지 못하는 것인지, 즉 자아가 자아 안에 나타나는 모든 것을 - 자신으로부터 벗어나거나 자신의 범위를 벗어나지 않고서도 - 오로지 자기 자신으로부터 전개할 수 있다는 것과 어떻게 그럴 수 있는 것인지, 그리고 자아가 자아이어야 한다면 자아는 어떻게 필연적으로 존재해야만 하는 것인지를 투명하게 드러난다. 자아 안에는 느낌이 현존한다. 느낌은 충동의 제한이며, 만일 한 느낌이 다른 느낌과 구분될 수 있는 규정된 느낌으로서 정립될 수 있다면 - 물론 우리는 여기에서 그 가능성을 아직 통찰하지는 못한다 - 그 느낌은 다른 충동과 구분될 수 있는 규정된 충동의 제한이다. 자아는 그 제한의 근거를 정립해야 하며, 그것을 자신 밖에다 정립해야 한다. 자아는 충동을 오직 완전히 대립된 것에 의해 제한함으로써만 정립할 수 있으며, 따라서 객체로서 정립되어야 할 바의 것은 분명히 충동 안에 감추어져 있다.(한글판 232, S.W. 289 이하)

## 5.4 ‘느낌’의 정립

### 5.4.1 ‘정리5’ (Fünfter Lehrsatz)의 일반적 주석

(e5.4.1.1) 피히테는 ‘지식학’의 실천적 부분의 ‘정리5’에 해당하는 ‘느낌 자체는 정립되고 규정되어야 한다.’ (Das Gefühl selbst muss gesetzt und bestimmt werden)는 것을 밝히기에 앞서 먼저 몇 가지 주석을 달고 있다. 그 내용은 첫째, ‘자아’ 안에는 근원적으로 무한성을 충족시키려는 ‘욕구’가 존재한다는 것이다. 그리고 이 ‘욕구’는 모든 객체에

저항한다. 둘째, ‘자아’는 자신을 무한성을 충족시키는 자로서 파악하는 데 이러한 자신에 대해 반성하는 법칙을 바로 자기 자신 안에 가진다. 그렇지만 ‘자아’는 경계지어지지 않을 경우 자신뿐 아니라 어떤 것에 대해서도 반성할 수가 없다. 따라서 법칙을 충족시키려는 것이 제약되어 있다. 다시 말해 충동의 만족이 제약되어 있으며 이는 객체에 의존하고 있음을 의미한다. 이러한 ‘자아’의 충동은 객체 없이는 만족될 수가 없고 따라서 그것은 항상 객체를 향한 충동으로 여겨진다.셋째, 느낌을 매개로 하는 경계지움에 의해 이러한 충동은 만족되며 또한 동시에 만족되지 않는다. 피히테는 이제 어떻게 이러한 ‘넘어섬’, 즉 비만족의 정립이 혹은 달리 말해 느낌의 정립이 가능한지에 관해 탐구를 시작한다.

(q5.4.1.2) 우선 이제부터 시작해야 할 가장 중요한 탐구의 준비 작업으로 몇 가지 일반적 주석을 달기로 한다. 1. 자아 안에는 근원적으로 무한성을 충족시키려는 욕구가 존재한다. 이 욕구는 모든 객체에 저항한다. 2. 자아는 무한성을 충족시키는 자로서의 자신에 대해 반성하는 법칙을 자신 안에 가진다. 그러나 자아는 경계지어지지 않는다면 자신에 대해 그리고 도대체 아무 것에 대해서도 반성할 수가 없다. 따라서 그 법칙의 충족, 또는 (같은 말이지만) 반성 충동의 만족은 제약되어 있으며 객체에 의존하고 있다. 그 충동은 객체 없이는 만족될 수 없고 따라서 그것은 객체를 향한 충동으로도 기술될 수 있다. 3. 느낌을 매개로 하는 경계지움에 의하여 이 충동은 만족되며 또 동시에 만족되지 않는다. [...] 우리는 어떻게 이러한 넘어섬 즉 비만족의 정립, 또는 같은 말이지만 느낌의 정립이 가능한가를 탐구하기로 한다.(한글판 233 이하, S.W. 291 이하)

#### 5.4.2 ‘충동’으로부터 도출된 ‘자아’의 ‘반성’

(e5.4.2.1) 피히테는 외부로부터의 ‘인과성’을 찾는 ‘자아’의 모습을 탄력을 가진 ‘구(球)’에 비유한다.(한글판 234 이하, S.W. 292 이하 참조) 이러한 비유를 통해 피히테는 ‘자아’에게 있어서는 자기반성이 바로 자기 자신을 원인으로 규정하는 내적 힘으로서의 ‘충동’으로부터 도출됨을 밝힌

다. 생명 없는 물체의 경우 ‘인과성’을 오직 외부에로서만 갖고 이러한 ‘인과성’은 저항에 의해 제지된다. 이런 경우에 물체는 자기규정에 의해서는 아무 것도 발생하지 않는다. ‘자아’ 역시 자기 밖의 인과성을 목표로 할 경우에는 물체의 경우와 마찬가지이다. 그러나 ‘자아’는 피히테에 의하면 그것이 ‘자아’인 까닭에 자기 자신에로의 인과성도 갖는다. 즉 자신을 정립하는 ‘인과성’ 혹은 반성능력이 바로 그것이다. 이때 자기 자신을 원인으로 규정하는 내적인 힘을 의미하는 ‘충동’은 욕구하는 것의 힘 자체를 규정하며, 욕구하는 것 자체의 힘이 자신을 표현하듯이 충동에 의한 규정으로부터 하나의 표현이 생겨나게 된다. 그렇지 않다면 충동은 존재하지 않은 것이다. 따라서 피히테는 ‘충동’으로부터 필연적으로 ‘자아’의 자기 자신에 대한 반성의 행위가 도출된다고 말한다.

(q5.4.2.2) 충동은 자기 자신을 원인으로 규정하는 내적인 힘이다. 생명 없는 물체는 오직 자신의 외부에로의 인과성만을 갖는다. 이러한 인과성은 저항에 의해 제지된다. 따라서 이런 조건하에서는 그 물체의 자기 규정에 의해서는 아무 것도 발생하지 않는다. 자아가 자기 밖의 인과성을 목표로 하는 한, 자아에 있어서도 상황은 마찬가지이다. 그리고 자아가 오직 외부에로의 인과성만을 요구한다면 상황은 이와 전혀 다르지 않을 것이다. 그러나 자아는 바로 그것이 자아이기 때문에 자기 자신에게로의 인과성도 가진다. 즉 자신을 정립하는 인과성 또는 반성 능력이 그것이다. 충동은 욕구하는 것의 힘 자체를 규정해야 하며, 반성이 그러하듯이 욕구하는 것 자체의 힘이 자신을 표현하는 한, 충동에 의한 규정으로부터 필연적으로 하나의 표현이 생겨야 한다. 그렇지 않으면 충동은 존재하지 않은 셈이며, 이는 우리의 가정에 모순된다. 그러므로 충동으로부터 필연적으로 자아의 자기 자신에 대한 반성의 행위가 도출된다.(한글판 236, S.W. 293)

#### 5.4.3 도덕의 가능성으로서의 ‘충동’

(e5.4.3.1) 피히테에 따르면 ‘자아’의 근원적인 ‘욕구’, 즉 오직 ‘자아’ 자체 안에 근거 지어진 ‘충동’은 관념적인 동시에 실제적이다. 그리고 관념적 활동성을 표상하는 활동성으로서 자신을 제시한다. 이러한 관념적 활동성과 충동을 연관시켜 피히테는 ‘표상충

동’ (Vorstellungstrieb)이라고 부른다. 이러한 최상의 충동에 의해 ‘자아’는 비로소 ‘지성’이 된다. 그러나 이러한 이론적 ‘지성’은 실천적인 것에 항상 종속하여야 한다. 이런 점에서 피히테는 ‘자아’의 근원적 ‘욕구’로서의 ‘충동’에 의해서만 도덕이 가능함을 주장한다. 피히테에 의하면 모든 이론은 실천적인 것에 종속된다. 모든 이론적 법칙은 실천적 법칙에 근거하고 오직 하나의 실천적 법칙만이 존재가능하기에 모든 이론적 법칙도 사실은 하나이며 동일한 실천적 법칙에 근거해야 한다. ‘충동’이 자기 자신을 고양해야 한다면 통찰의 고양이 있어야 하고 반대의 경우도 성립해야 한다. 이러한 충동의 고양으로부터 이론적 관점에서도 반성과 추상의 절대적 자유가 도출된다. 이러한 절대적 자유를 전제할 때만이 우리는 어떤 것을 의무에 맞게 행하고 어떤 것은 피할 수 있는 가능성성이 존재하게 된다. 이러한 절대적 자유의 가능성성이 없이는 도덕도 불가능한 것이다. 피히테가 주장하는 이러한 이론은 이제껏 숙명론이 주장해온 사상이 잘못임을 보여준다. 즉 우리의 표상체계에 우리 행위의 의지가 의존한다는 것은 잘못된 숙명론의 주장일 따름이다. 피히테의 주장에 따르면 반대로 우리 표상의 체계가 우리 충동과 의지에 의존해야 한다. 따라서 ‘충동’에 근거한 절대적 자유의 이론의 틀 안에서만 숙명론은 근본적으로 반박되어 질 수 있다. 그리고 이것만이 전체 체계 안에서 인간 안의 통일성과 연관성을 종합적으로 드러내 준다.

(q5.4.3.2) 4) 관념적 활동성은 표상하는 활동성으로서 자신을 제시한다. 그 활동성과 충동의 연관은 따라서 표상 충동 Vorstellungstrieb이라고 불릴 수 있다. 그러므로 이 충동은 충동의 최초의 그리고 최고最高의 표현이며, 이 충동에 의해 자아는 비로소 지성이 된다. 그리고 다른 어떤 충동이 의식에 나타나며 자아 안에 자아로서 발생해야만 할 때에도 역시 필연적으로 상황은 이와 같아야만 한다. 5) 이상으로부터 이론은 실천적인 것에 종속 된다는 사실이 가장 명확하게 도출된다. 즉 모든 이론적 법칙은 실천적 법칙에 근거하며 또 오직 하나의 실천적 법칙만이 존재할 수 있으므로, 모든 이론적 법칙은 하나이며 동일한 법칙에 근거한다는 것이 도출된다. 충동이 자기 자신을 고양해야 한다면 통찰의 고양이 있어야 하며 또 그 반대도 마찬가지라는 것이 도출된다. 이로부터 이론적 관점에서도 반성과 추상의 절

대적 자유가 도출되며, 의무에 맞게 그것의 주의력을 어떤 것으로는 향하고 또 다른 어떤 것으로부터는 피할 수 있는 가능성이 도출된다. 이 가능성 없이는 어떠한 도덕도 불가능하다. 우리의 행위와 의지가 우리의 표상 체계에 의존한다는 점에 근거하고 있는 숙명론은 그 근거에서부터 파괴되는데, 이는 여기서 우리의 표상의 체계가 다시금 우리의 충동과 우리의 의지에 의존한다는 것이 제시되기 때문이다. 그리고 이것만이 숙명론을 근본적으로 반박할 수 있는 유일한 방법이기도 하다. 간단히 말해 이 체계에 의해 전체 인간 안의 통일성과 연관성이 드러나는데, 이것은 다른 많은 체계에서는 결여되어 있는 것이다.(한글판 237 이하, S.W. 294 이하)

#### 5.4.4 생명의 원리로서의 ‘느낌’

(e5.4.4.1) 피히테는 죽은 물체와 살아있는 생명을 구분하는 기준으로 힘을 느끼는가의 여부를 제시한다. 비록 ‘자아’가 자기 자신에 대한 반성을 수행하지만 이 ‘자아’는 피히테에 의하면 ‘자아’로서 의식에 나타날 수는 없다. 왜냐하면 ‘자아’는 자신의 행위를 결코 직접적으로 의식할 수는 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리는 ‘자아’가 항상 ‘자아’로서 현존함을 인정해야 한다. 이러한 ‘자아’의 현존, 즉 아직 자기 자신에 대해서 존재하지 않음에도 불구하고 그것에 대해 다른 어떤 것이 있을 수 있는 것이 현존한다는 사실이 생명이 있는 ‘자아’를 단지 ‘충동’ 만 소유한 물체와 구별해 준다. 이러한 ‘자아’에서는 필연적으로 하나의 내적인 충동하는 힘이 현존하는데 여기서는 ‘자아’의 의식도 가능하지 않고 ‘자아’에 대한 어떠한 연관도 없다. 단지 그 힘이 느껴질 뿐이다. 그것이 어떠한 상태인지 비록 제대로 기술될 수는 없지만 피히테는 누구나 이러한 자기 느낌으로 되돌아가야 한다고 말한다. 그리고 바로 이 점이 생명 있는 것과 생명 없는 것과의 구분을 가능하게 한다고 말한다. 즉 힘의 ‘느낌’은 모든 생명의 원리이고 죽음에서 삶으로 이행하는 것이다. 물론 힘의 느낌만 있다고 생명으로 완전한 것은 아니다. 그러나 이러한 힘의 느낌만으로도 죽은 물질과 살아있는 생명을 구별하는 것은 충분히 가능한 일이다.

(q5.4.4.2) 자기 자신에 대한 이 반성에 있어서 자아는 자아로서 의식에 나타날 수가 없다. 왜냐하면 자아는 자신의 행위를 결코 직접적으로 의식하지 못하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 자아는 항상 자아로서 현존한다. 이는 가능한 관찰자에게는 자명한 것이며, 바로 여기에 생명이 있는 자아를 충동은 있을 수 있지만 생명은 없는 물체와 구분해 주는 경계가 놓여 있다. 아직 자기 자신에 대해서 존재하지 않음에도 불구하고, 그것에 대해 다른 어떤 것이 있을 수는 있는 그런 것이 현존한다. 그러나 그것에 대해서는 필연적으로 하나의 내적인 충동하는 힘이 현존하는데, 그렇지만 거기에서는 자아의 의식도 가능하지 않고 따라서 자아에 대한 어떠한 연관도 가능하지 않기 때문에 그 힘은 단순히 느껴질 뿐이다. 그것은 잘 기술될 수는 없지만 잘 느껴질 수는 있는 그런 상태이며, 그것에 관해서는 누구나 자신의 자기 느낌으로 되돌아가야만 한다. [...] 앞서 언급했듯이 이 점에서 생명 있는 것과 생명 없는 것이 구분된다. 힘의 느낌은 모든 생명의 원리이며 죽음에서 삶으로의 이행이다. 힘의 느낌만 있다면 물론 생명은 아직 매우 불완전하다. 그럼에도 불구하고 그것은 죽은 물질과는 이미 구분되는 것이다.(한글판 238 이하, S.W. 295 이하)

#### 5.4.5 ‘느낌’의 연역

(e5.4.5.1) 피히테는 지금까지 ‘정리5’를 통해 ‘느낌’이 완전히 연역되었다고 결론짓는다. 이러한 연역의 과정을 피히테는 다음과 같이 정리하고 있다: 먼저 ‘충동’은 단지 충동으로서 다시 말해 ‘인과성’을 가지지 않는 어떤 것으로서 느껴져야만 한다. 그러나 ‘충동’이 관념적 활동성에 의해 자신의 객체를 산출하도록 충동하는 것으로 여겨지는 한 그것은 인과성을 갖는다고 말할 수 있고 따라서 그것은 더 이상 ‘충동’으로 느껴지지 않는다. 하지만 ‘충동’이 관념적 활동성이 아닌 실체적 활동성을 목표로 할 때 그것은 인과성을 가지지 않기에 이러한 활동성은 느껴질 수 없고 충동으로서도 역시 느껴지지 않는다. 이와 같은 충동의 두 측면을 통합하면 충동은 관념적 활동성이 충동의 객체와 관계하지 않는 한에서는 느껴질 수가 없다. 또한 관념적 활동성은 실제

적 활동성이 경계지어지지 않는 한, 객체와 관계할 수가 없다. 이처럼 두 측면이 통합하여 경계지어진 것으로서의 자신에 대한 자아의 반성을 부여한다. 하지만 ‘자아’는 그 반성에 있어서 자기 자신을 의식하지 못한다는 점에서 그 반성은 단순한 느낌에 불과하다. 이를 통해 ‘느낌’은 완전히 연역된 것이다.

(q5.4.5.2) 충동은 충동으로서 즉 인과성을 가지지 않는 어떤 것으로서 느껴져야 한다. 그러나 충동이 적어도 관념적 활동성에 의해 자신의 객체를 산출하도록 충동하는 한 그것은 물론 인과성을 가지며, 그러는 한 그것은 충동으로서 느껴지지 않는다. 충동이 실제적 활동성을 목표로 하는 한, 그것은 인과성을 가지지 않기 때문에 주목될 수도 없고 느껴질 수도 없다. 따라서 그것은 한 역시 충동으로서 느껴지지도 않는다. 우리는 이 둘을 통합하자. 충동은 관념적 활동성이 충동의 객체와 관계하지 않는 한 느껴질 수 없다. 그리고 관념적 활동성은 실제적 활동성이 경계지어지지 않는 한, 객체와 관계할 수가 없다. 이 둘이 통합하여 경계지어진 것으로서의 자신에 대한 자아의 반성을 부여한다. 그러나 자아는 그 반성에 있어서 자기 자신을 의식하지 못하기 때문에 그 반성은 단순한 느낌일 뿐이다. 이와 같이 해서 느낌은 완전히 연역되었다.(한글판 240, S.W. 297)

## 5.5 ‘느낌’의 규정과 경계지움

### 5.5.1 느끼는 자로서의 ‘자아’

(e5.5.1.1) 피히테는 계속해서 ‘지식학’의 실천적 부분의 ‘정리 6’ (Sechster Lehrsatz)인 ‘느낌은 계속 규정되고 경계지어져야 한다.’ (Das Gefühl muss weiter bestimmt und begrenzt werden)는 것에 관해 설명한다. 여기서 피히테는 ‘자아’를 느끼는 자로 규정한다. 지금까지 논의된 바에 따르면 ‘자아’는 자기 자신을 규정하는 것이다. 그런데 여기서 ‘자아’가 자기 자신을 규정한다는 것은 오직 느끼는 자로서만

자신을 정립할 수 있다는 말이다. 즉 느끼는 자는 오직 그것이 충동에 의해, 다시 말해 ‘자아’에 의해 ‘느낌’으로 규정되는 한에서만 ‘자아’로서 정립될 수 있다고 피히테는 말한다. 이는 ‘자아’가 오직 자기 자신만을 그리고 그의 고유한 힘을 자기 자신 안에서 느끼는 한에서만 가능한 일이다. 피히테에 따르면 오직 느끼는 자만이 ‘자아’이고 또 ‘느낌’ 또는 반성을 일으키는 충동만이 ‘자아’에 속하는 것이다. 왜냐하면 느끼는 자는 오직 자기 자신에 의해 규정되는 한에서만, 다시 말해 자기 자신을 느끼는 한에서만 ‘자아’일 수 있기 때문이다.

(q5.5.1.2) 자아는 앞서 시도된 논증에 따르면 자기 자신을 규정하는 그런 것이다. 따라서 느끼는 자는 오직 그것이 충동에 의해, 자아에 의해, 따라서 자기 자신에 의해 느낌으로 규정되는 한에서만, 다시 말해 오로지 그것이 자기 자신을 그리고 그의 고유한 힘을 자기 자신 안에서 느끼는 한에서만 자아로서 정립될 수 있다. 오직 느끼는 자만이 자아이며, 오직 충동만이 – 그것이 느낌 또는 반성을 일으키는 한 – 자아에 속한다. [...] 이렇게 하여 현재의 반성 안에서 그리고 그 반성에 대해 느껴진 것이 곧 자아이다. 왜냐하면 느끼는 자는 오직 자기 자신에 의해 규정되는 한에서만, 즉 자기 자신을 느끼는 한에서만 자아이기 때문이다.(한글판 242 이하, S.W. 299)

### 5.5.2 느끼는 ‘자아’의 모순

(e5.5.2.1) 앞서의 반성의 결과에 따르면 ‘자아’는 오로지 느끼는 자이며 동시에 느껴지는 것인 한에서만, 따라서 그것이 자기 자신과의 상호작용 안에 있는 한에서만 ‘자아’로서 정립된다. 그런데 이러한 ‘자아’의 모습은 피히테에 따르면 모순을 자신 속에 가지고 있다. 즉 느끼는 자가 반성하는 자라면 그것은 느낌 안에서 활동적인 것으로 간주된다. 그렇다면 이 느낌 안에서 느껴진 것은 반대로 수동적인 것이 된다. 바로 이 느껴진 수동적인 것이 바로 반성의 객체이다. 그런데 느끼는 자는 동시에 자신을 충동받는 것으로 느끼는 한에 있어서 그것은 그

느낌에 있어서 수동적인 것으로 정립되고 또 그려는 한에서 느껴진 것인 충동은 활동적인 것이다. 다시 말해 그것은 충동하는 자이다. 이것은 느끼는 자로서의 ‘자아’의 모순적 모습이고 이러한 모순은 피히테에 따르면 통합되어야 한다.

(q5.5.2.2) 현재의 반성에 있어서 자아는 오로지 느끼는 자이며 동시에 느껴진 것인 한에서만, 따라서 그것이 자기 자신과의 상호 작용 안에 있는 한에서만 자아로서 정립된다. 자아는 자아로서 정립되어야만 한다. 그러므로 자아는 방금 기술된 방식으로 정립되어야만 한다. 1. 느끼는 자가 반성하는 자인 한, 그것은 느낌 안에서 활동적인 것으로서 정립되며 또 그려는 한 바로 그 느낌 안에서 느껴진 것은 수동적인 것이다. 그것은 반성의 객체이다. 동시에 느끼는 자가 자신을 충동받는 것으로 느끼는 한, 그것은 그 느낌에 있어서 수동적인 것으로서 정립되며, 또 그려는 한 느껴진 것 또는 충동은 활동적인 것이다. 그것은 충동하는 자이다. 2. 이는 일종의 모순이며 이 모순은 통합되어야만 하는데, [...]. (한글판 243, S.W. 299 이하)

### 5.5.3 실재성에 관한 믿음

(e5.5.3.1) 앞서의 느끼는 ‘자아’ 와 관련된 모순, 즉 느끼는 자와 느껴진 자는 하나이고 동일한 ‘자아’로서 정립되지만 하나는 ‘비아’ 와 관련해서 활동적인 것으로 여겨지고 다른 하나는 같은 연관에서 수동적인 것으로 여겨지는 모순을 피히테는 다음과 같이 통합한다. 즉 산출하는 ‘자아’는 그 자체 수동적인 것으로 정립되고 반성 안에서 느껴지는 것도 마찬가지로 수동적이다. 따라서 ‘자아’는 자기 자신에 대해 ‘비아’ 와 관련해서는 항상 수동적이 된다. 여기서는 그것의 활동성은 전혀 의식되거나 반성되지 않는다. 따라서 오직 ‘자아’ 만이 느껴지고 있음에도 불구하고 사물의 실재성이 느껴지는 것처럼 보일 때이다. 이제 모든 실재성의 근거는 피히테에 따르면 바로 여기로부터 생겨난다. 즉 모든 실재성은 결국 ‘자아’ 와의 연관에 의해서만 그것이 ‘자아’

의 실재성이든 ‘비아’의 실재성이든 간에 ‘자아’에 대해 가능한 것이다. 그리고 이와 같은 ‘자아’나 ‘비아’의 실재성은 피히테에 따르면 단지 느껴지는 것처럼 보이는 것으로서 믿어질 따름이다. 따라서 실재성 일반에 대해서는 오직 믿음만이 발생할 뿐이라고 피히테는 말한다.

(q5.5.3.2) 5. 이 모순은 쉽게 통합될 수 있다. 산출하는 자아는 그 자체 수동적인 것으로 정립되며, 반성 안에서 느껴지는 것도 마찬가지이다. 따라서 자아는 자기 자신에 대해 비아와 관련하여 항상 수동적이고 그것의 활동성은 전혀 의식되지도 않고 반성되지도 않는다. 그러므로 오직 자아만이 느껴지고 있음에도 불구하고 사물의 실재성이 느껴지는 것처럼 보이는 것이다. (여기에는 모든 실재성의 근거가 있다. 실재성은 오로지 우리가 지금 증명한 느낌과 자아와의 연관에 의해서만 그것이 자아의 실재성이든 비아의 실재성이든 자아에 대해 가능해진다. 자아가 그 느낌의 직관을 의식하지도 않고 또 의식할 수도 없으면서, 오로지 느낌의 연관에 의해서만 가능한 그런 어떤 것, 따라서 느껴지는 것처럼 보이는 그런 어떤 것은 믿어진다. 실재성 일반에 대해서는 그것이 자아의 실재성이든 비아의 실재성이든 오로지 믿음만이 발생한다.) (한글판 244 이하, S.W. 301)

## 5.6 ‘충동’ (Trieb)의 정립

(e5.6.1) 피히테는 지금까지 ‘느낌’을 규정한 것과 마찬가지로 ‘충동’에 대해서도 규정을 시도한다. 이를 피히테는 ‘지식학’의 실천적 부분의 ‘정리7’ (Siebenter Lehrsatz)인 ‘충동 자체는 정립되고 규정되어야 한다’ (Der Trieb selbst muss gesetzt und bestimmt werden)라는 명제로 표현한다. 피히테에게 있어 ‘충동’은 ‘동경’의 느낌과 ‘강제’의 느낌의 근거이다. 이런 점에서 피히테는 ‘충동’은 ‘느낌’과 연관되어 있다고 말한다. 이러한 충동의 정립을 통해 피히테는 이제 실천적 영역을 포함하는 전체 지식학의 영역을 확보하게 된다.

(q5.6.1.2) 우리가 지금 느낌을 규정하고 설명한 것처럼, 충동도 역시 규정되어야 한다. 왜냐하면 충동은 느낌과 연관되기 때문이다. 이 설명에 의해 우리는 더 멀리 나아가게 되며, 실천적 능력 안의 영역을 얻게 된

다.(한글판 245, S.W. 301)

### 5.6.1 ‘동경’ (Sehnen)의 느낌

(e5.6.1.1) 어떠한 임의성이나 자발성 없이 자신 속에 있는 동인에 의해 충동받는 ‘자아’의 규정을 피히테는 ‘동경’ (Sehnen)이라고 부른다. 관념적으로 자기 자신 안에서 활동적인 자아의 활동성이 객체로 나아가기는 하지만, 그 객체를 관념적 활동성에 의해 사물로서 실현하지도 제시하지도 못하여 아무런 객체를 갖지 못하는 경우에, 그럼에도 불구하고 이 활동성이 저항할 수 없는 충동을 통해 하나의 객체를 목표로 하는 활동성임이 분명해지고, 또 느껴지는 활동성일 때 이러한 ‘자아’ 속의 규정이 바로 ‘동경’의 느낌이다. ‘자아’는 전혀 알 수 없는 어떤 것을 향한 충동으로 결핍과 불만과 공허를 느끼고 결국 자신 안에서 자신이 결핍되어 있다고 느끼게 된다. 즉 자신 안에서 ‘동경’을 느끼게 된다.

(q5.6.1.2) 4. 그 반성의 객체는 자아, 충동받은 것, 따라서 관념적으로 자기 자신 안에서 활동적인 자아이다. 이 자아는 어떠한 임의나 자발성 없이 그 자신 안에 있는 동인에 의해 충동받는다. 그러나 자아의 이러한 활동성은 객체에로 나아가지만, 자아는 그 객체를 관념적 활동성에 의해 사물로서 실현시키지 못하며 또 제시하지도 못한다. 따라서 그 활동성은 전혀 아무런 객체도 갖지 않지만, 그럼에도 불구하고 저항할 수 없이 충동을 받아서 하나의 객체를 목표로 하는 활동성이며, 또 단지 느껴질 뿐인 활동성이다. 자아 안의 그러한 규정을 우리는 동경(憧憬, Sehnen)이라고 부른다. 그것은 전혀 알 수 없는 어떤 것을 향한 충동으로서 오직 결핍과 불만과 공허에 의해서만 자신을 드러내며, 그 충족을 찾지만 그 충족을 어디에서 찾아야 할지를 암시하지는 않는 그런 것이다. 자아는 자신 안에서 동경을 느낀다. 자아는 자신이 결핍되어 있다고 느낀다.(한글판 246, S.W. 302 이하)

### 5.6.2 ‘동경’과 ‘경계지움’

(e5.6.2.1) ‘충동’이 규정될 때 그것은 특정한 느낌에 의해 자신을 드러내므로 느낌 역시 규정될 수 있다. 이런 점에서 두 가지 서로 다른 느낌인 ‘동경’의 느낌과 ‘경계지움’의 느낌은 서로 구분되고 또 연관되어야 한다. ‘자아’는 자신이 제한된 것으로 느낌을 받지 않는다면 ‘동경’의 느낌도 가질 수 없다. 반대로 자아가 자신을 동경하는 것으로 느끼지 않는 한, 자신을 제한된 것으로 느낄 수 없게 된다. ‘자아’는 오직 ‘동경’의 느낌에 의해서만 자기 자신으로부터 벗어날 수 있고 또한 비로소 그것의 밖에 있는 어떤 것이 자아 안에 그리고 자아에 대해 정립될 수 있다. 이런 점에서 ‘동경’은 지식학의 실천적 부분을 위해서만 아니라 전체 지식학을 위해서도 중요한 역할을 한다. 오직 이 동경에 의해서만 ‘자아’는 자기 자신 안으로, 그리고 자신 밖으로 충동을 받는다. 즉 오직 이 동경에 의해서만 외부 세계가 자아 자체 안에서 자신을 드러내게 된다. 따라서 ‘동경’과 ‘경계지움’은 종합적으로 통합되며 서로가 서로를 위해 필수적이다. 즉 경계지움이 없으면 동경도 없고 반대로 동경이 없으면 경계지움도 없게 된다. 또한 이 둘은 서로 완전히 대립된 것으로서 경계지움의 느낌에서 자아가 수동적으로 느껴지는 반면 동경의 느낌에서는 활동적인 것으로 느껴지게 된다. 그렇다고 이 ‘동경’과 ‘충동’이 서로 다른 기원을 갖는 것은 아니다. 이러한 ‘동경’과 ‘경계지움’은 모두 하나의 자아의 동일한 ‘충동’에 근거한 것이다.

(q5.6.2.2) 5. 두 가지 느낌 즉 지금 도출된 동경의 느낌과 앞에서 제시된 경계지움과 강체의 느낌은 구분되어야만 하며, 또 서로 연관되어야 한다. 왜냐하면 충동은 규정되어야 하는데, 그것은 특정한 느낌에 의하여 자신을 드러내므로 느낌도 규정될 수 있기 때문이다. 그러나 느낌은 단지 다른 종류의 느낌에 의해서만 규정될 수 있다. [...] 반대로 자아가 자신을 동경하는 것으로 느끼지 않는다면, 자아는 자신을 제한된 것으로 느낄 수도 없을 것이다. 왜냐하면 오로지 동경의 느낌에 의해서만 자아는 자기 자신으로부터 벗어나기 때문이다. 오로지 동경의 느낌에 의해서만 비로소

그것의 밖에 있는 어떤 것이 자아 안에 그리고 자아에 대해 정립된다. (이 동경은 실천적 지식론[학]을 위해서 뿐만 아니라 전체 지식론[학]을 위해서도 중요하다. 오로지 이 동경에 의해서만 자아는 자기 자신 안으로, 자신 밖으로 충동받는다. 오로지 이 동경에 의해서만 외부 세계가 자아 자체 안에서 자신을 드러낸다.) 7. 그러므로 동경과 경계지움은 종합적으로 통합되며, 그 중 하나는 다른 하나 없이는 가능하지 않다. 경계지움이 없으면 동경도 없고, 동경이 없으면 경계지움도 없다. 그 둘은 또 서로 완전히 대립된다. 경계지움의 느낌에서 자아는 오로지 수동적인 것으로 느껴지며, 동경의 느낌에서는 활동적인 것으로도 느껴진다. 8. 동경과 경계지움은 충동에 근거하며, 그것도 자아 안의 하나이며 동일한 충동에 근거한다.(한글판 246 이하, S.W. 303)

### 5.6.3 ‘느낌’의 객관적 전이

(e5.6.3.1) 피히테에 따르면 ‘자아’는 규정된 것이면서 동시에 규정하는 자이다. 즉 ‘자아’는 자신에다 ‘비아’를 대립시킴으로써 자신을 규정된 것으로 정립하게 된다. 즉 규정하면서 동시에 규정된 자가 된다. 또한 ‘자아’는 주관적인 것을 객관적인 것으로 전환시킨다. 이에 대해 피히테는 우리 감각이 경험하는 달거나 신 맛, 혹은 빨갛거나 노란색의 주관적 경험의 예를 든다. ‘자아’의 종합적 행위를 통해 주관적인 맛이 객관적인 것이 된다. 마치 단 맛의 경험을, 즉 그 자체로는 주관적인 맛의 느낌을 우리는 설탕이라는 규정성 일반에 의해 객관적인 것으로 이해시킨다. 이처럼 우리 자신의 주관적인 규정을 우리 밖의 어떤 것에 전이시킨다. 이를 피히테는 본래 우리 자아의 속성인 것을 우리가 우리 밖에 있는 사물, 즉 공간 안에서 연장되고 공간을 채우고 있는 질료의 속성으로 만든다고 말한다. 결국 이 질료라는 것도 사실은 우리 속에 있는 주관적인 것에 불과한 것이다. 이러한 주관적인 것을 우리가 객관적인 것으로 파악하는 까닭은 우리 느낌을 객관적으로 전이시키는 우리의 능력 때문이다. 즉 피히테에 의하면 우리는 그 질료로부터 새로운 느낌이 생겨나지 않아도, 전적으로 주관적인 어떤 것을 우리는 그 질료

에 전이시킬 수 있는 것이다.

(q5.6.3.2) 설탕과 하나의 규정된 맛, 즉 그 자체로는 주관적이지만 오로지 설탕의 규정성 일반에 의하여 객관적인 것이 되는 맛의 종합과 더불어 비로소 그 사태가 객관성의 영역으로 이행한다. 우리의 모든 인식은 오로지 그러한 느낌과의 주관적인 연관으로부터 출발한다. 느낌이 없이는 우리 밖의 사물에 대한 어떠한 표상도 전혀 불가능하다. 우리 자신의 규정을 우리는 곧 우리 밖의 어떤 것에 전이시킨다. 본래 우리의 자아의 속성인 것을 우리는 우리 밖에 있는 사물, 즉 공간 안에서 연장되고 그 공간을 채우고 있는 질료의 속성으로 만든다. (이는 지식론[학]에서 충분히 서술된 법칙에 의해 강요된 것이다.) 그 질료 자체는 우리 안에 현존하는 오로지 주관적인 어떤 것에 불과한 것이 아닐까 하는 의혹이 적어도 이미 오래 전에 생겼을 것이다. 왜냐하면 우리는 아무 조건 없이도, 즉 그 질료로부터 새로운 느낌이 생기지 않아도, 우리 자신이 고백하듯이 전적으로 주관적인 어떤 것을 그 질료에 전이시킬 수 있기 때문이다.(한글판 258, S.W. 314)

## 5.7 ‘느낌’의 대립

(e5.7.1) 피히테는 이제 실천적 부분의 마지막 정리에 해당하는 ‘정리8’ (Achter Lehrsatz)을 ‘느낌 자체는 대립될 수 있어야 한다.’ (Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden)라는 명제로 제시한다. 느낌들 자체는 비록 주관적인 것이지만 자아 밖의 임의의 관찰자에 대해서는 서로 구별될 수 있다. 또한 이 느낌들은 사실은 자아 자체에 대해서도 서로 구분되어야 한다. 즉 이 느낌들은 서로 대립된 것으로 정립되어야 하는데, 이러한 대립된 것으로의 정립은 오로지 관념적 활동성에만 적용된다고 피히테는 말한다. 따라서 두 가지 서로 다른 느낌이 각각 정립될 수 있으려면 그것들은 종합적으로 통합되어 정립되면서 또 동시에 서로 대립되어야만 한다. 이런 점에서 여기서 물어져야 할 질문은 첫째, 어떻게 한 느낌은 정립되는가? 둘째, 어떻게 느낌들은 정립에 의해 종합적으로 통합될 수 있는가? 셋째, 어떻게 느낌들은 대립되는가?이다. 면

저 느낌은 관념적 활동성에 의해 정립된다고 피히테는 답한다.(한글판 267, S.W. 323 참조) 두 번째 질문과 관련해서는 느낌들은 관념적 정립에 의해 종합적으로 통합된다고 답한다.(한글판 268, S.W. 323). 이제 마지막으로 피히테는 어떻게 느낌들이 대립되는지에 대해 탐구하게 된다.

(q5.7.2) 2. 느낌들 자체는 자아 밖의 임의의 관찰자에 대해서는 서로 구분된다. 그러나 그것들은 자아 자체에 대해서도 서로 구분되어야 한다. 즉 그것들은 대립된 것으로 정립되어야 하는데, 이는 오직 관념적 활동성에만 적용된다. 그러므로 두 느낌들 각자가 정립될 수 있으려면 그것들이 종합적으로 통합되어 정립되면서 또 동시에 대립되어야만 한다. 따라서 우리는 다음과 같은 세 가지 물음에 대답해야 한다. 1) 어떻게 한 느낌은 정립되는가? 2) 어떻게 느낌들은 정립에 이해 종합적으로 통합되는가? 3) 어떻게 느낌들은 대립되는가?(한글판 267, S.W. 323)

## 6. ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)

(e6.1) 피히테의 철학을 대표하는 용어는 ‘지식학’ (Wissenschaftslehre)이다. 그러나 그의 철학의 체계를 나타내는 이 용어에 대한 정확한 이해는 그렇게 쉽지가 않다. 피히테는 그의 ‘지식학’의 이념을 최초로 체계적으로 밝히고 있는 자신의 주저 『전체 지식학의 기초』에서 조차도 ‘지식학’에 대한 상세한 설명을 해주고 있지 않다. 물론 그가 이 책에 앞서 『지식학의 개념에 대하여』(1794년)에서 이미 ‘지식학’에 대한 기본적인 이해를 제공한 적이 있기는 하지만 『전체 지식학의 기초』는 그 자신 ‘서문’에서 밝히고 있듯이 “그것은 부분적으로는 (강의에서 요구되는 것처럼) 내가 구두 강연으로 보충 설명을 들을 수 있는 청중” (한글판 9, S.W. 87)을 염두에 둔 강의록 형식이기에 그 자체가 체계적이기보다는 “서술이 극히 불완전하고 미비” (한글판 8, S.W. 87)하기 때문이다. 피히테는 ‘지식학’에서 인간 인식의 마지막 근거에까지 돌아가는 ‘지식’에 관해 다루고 있다. 그리고 ‘지식학’의 체계는 모든 지식이 근거해야 할 세 개의 근본 원칙에 따라 이루어져 있다. ‘지식학’의 근본 원칙들의 내용과 그 원칙들을 발견해 가는 과정은 앞의 ‘원칙’ (Grundsatz)의 장에서 상세히 설명되었다.(3부 1장 참조) 이에 덧붙여 피히테가 단편적으로 전해주고 있는 다음의 설명들은 피히테가 체계로서의 ‘지식학’에서 이해하고 있는 바가 무엇인지를 보여준다.

### 6.1 ‘지식학’과 무신론

(e6.1.1) 피히테는 ‘실천적 지식의 기초’에 관해 다루는 부분의 각 주에서 ‘지식학’과 스토아주의의 비교를 통해 ‘지식학’이 결코 무신론적이지 않음을 분명히 한다. 스토아주의의 일관된 관점은 ‘자아’의 무한한 이념이 현실적인 ‘자아’와 동일시된다. 따라서 절대적 존재와 현실적 존재와의 구별이 불가능하다. 이러한 스토아주의의 체계 안에서 ‘신’ (神)이나 ‘순수 자아’에 속하는 술어가 ‘자아’에 부여된다는

점에서 ‘자아’는 자족적이며 무제한적이다. 스토아철학의 도덕에 따르면 우리는 ‘신’과 같아져야 하는 존재가 아니라 결국 우리가 ‘신’이다. 반면에 ‘지식학’은 절대적 존재와 현실적 존재를 조심스럽게 구별한다. 절대적 존재는 단시 현실적 존재를 설명하기 위한 토대로 사용될 뿐이다. ‘지식학’은 피히테에 의하면 의식의 가능성은 설명할 수 없는 스토아주의를 반박하게 되다. 이런 점에서 스토아주의는 무신론에 빠질 수밖에 없는 반면에 ‘지식학’은 무신론적이지 않다.

(q6.1.2) 6) 일관된 스토아주의에서는 자아의 무한한 이념이 현실적인 자아로 간주되며, 절대적 존재와 현실적 현존이 구분되지 않는다. 그러므로 스토아적 방식은 자족적이며 제한되지 않는다. 순수 자아 또는 신에게 귀속되는 모든 술어가 자아에 부여된다. 스토아적 도덕에 따르면 우리는 신과 같아져야 하는 것이 아니라 오히려 우리 자신이 곧 신이다. 지식론[학]은 절대적 존재와 현실적 현존을 신중하게 구분하며, 단지 후자를 설명하기 위해서만 전자를 토대로 삼는다. 스토아주의는 의식의 가능성을 설명할 수 없으므로 반박된다. 그러므로 철저한 스토아주의가 필연적으로 무신론에 빠질 수밖에 없는 데 반해, 지식론[학]은 결코 무신론적이지 않다.(한글판 219 이하, S.W. 278)

## 6.2 ‘지식학’과 ‘초월적 실재론’

### 6.2.1 ‘지식학’과 ‘실재론’

(e6.2.1.1) 피히테는 칸트가 자신의 이론을 ‘경험적 실재론’으로 칭하였듯이 ‘지식학’을 ‘초월적 실재론’으로 명한다. 물론 이때의 의미는 칸트가 비판하고 있는 ‘관념론’의 한 양태로서의 ‘초월적 실재론’을 의미하는 것은 아니다. 먼저 피히테는 ‘지식학’이 ‘실재론’임을 밝힌다. ‘지식학’은 피히테에 따르면 만약 우리가 ‘유한한 존재자’(endliche Naturen)에 독립적으로 현존하고 그 존재자에

완전히 독립적인 힘을 전제하지 않는다면 ‘유한한 존재자의 의식’은 단적으로 설명되지 않음을 보여준다. 비록 그런 존재자는 그의 경험적 현존에 있어서 그 힘에 의존하는 것이기 하지만 ‘지식학’이 주장하는 것은 단지 유한한 존재에 의해 단순히 느껴질 뿐 인식되지 않는 그러한 대립적인 힘이다. 따라서 ‘지식학’은 무한성에 이르기까지 우리의 의식 안에 나타날 수 있는 그러한 힘 또는 비아의 모든 가능한 규정을 다름 아닌 ‘자아’의 규정하는 능력으로부터 도출해야 할 책임을 가지고 있으며, 또 ‘지식학’은 실제로 그 규정을 도출할 수 있어야 한다. 이런 점에서 ‘지식학’은 피히테에 의해 ‘실재론’으로 간주된다.

(q6.2.1.2) 따라서 지식론[학]은 실재론적이다. 지식론[학]은 우리가 유한한 존재자에 독립적으로 현존하면서 그 존재자에 전적으로 대립되는 힘을 가정하지 않는다면, 그런 유한한 존재자의 의식이 결코 단적으로 설명될 수 없다는 것을 보여준다. 그런 존재자는 그의 경험적 현존에 있어 그 힘에 의존하는 것이다. 그러나 지식론[학]은 유한한 존재에 의해 단순히 느껴질 뿐 인식되지는 않는 그런 대립적인 힘 외에는 더 이상 아무 것도 주장하지 않는다. 지식론[학]은 무한성에 이르기까지 우리의 의식 안에 나타날 수 있는 그 힘 또는 비아의 모든 가능한 규정을 자아의 규정하는 능력으로부터 도출해야 할 책임을 가지며, 또 그것이 지식론[학]인 한 그 규정을 실제로 도출할 수 있어야 한다.(한글판 221, S.W. 279 이하)

### 6.2.2 ‘지식학’의 초월적 의미

(e6.2.2.1) 앞서 ‘지식학’이 실재론적이라고 주장한 피히테는 이제 이 ‘지식학’이 실재론이기는 하지만 그렇다고 ‘초월적’(transzendent)인 것이 아니라 ‘초월적’(transzental)임을 분명히 한다. 모든 ‘지식’(Wissenschaft)은 모든 의식을 그것으로부터 독립해서 현존하는 것에 의거해서 설명한다. 그렇지만 ‘지식학’(Wissenschaftslehre)은 이러한 설명 가운데서도 자신의 법칙을 항상 준거로 삼는다. 따라서 ‘지식학’이 그 독립적인 것에 대해 반성할

때 그 독립적인 것이 그 개념에 있어서는 자아에 대해 존재하는 것인 한, 그 독립적인 것은 다시금 반성 자신의 사고력의 산물로서 자아에 의존하는 것이 된다. 결국 모든 것은 그것의 관념성에 따르면 자아에 의존하게 되지만, 실재성의 관점을 따르게 되면 자아 자체가 의존적이게 된다. 그러나 피히테에 따르면 관념적이지 않으면서 자아에 대해 실재하는 것은 없다. 따라서 관념적인 근거와 실재적 근거는 ‘자아’ 안에서 하나이며 동일한 것이다. 이런 점에서 ‘자아’ 와 ‘비아’ 간의 상호작용은 동시에 ‘자아’ 아 자기 자신과 가지는 상호작용이기도 하다.

(q6.2.2.2) 그러나 이 지식은 실재론임에도 불구하고 초재적이지 않고 오히려 가장 내적인 깊이에 있어서 여전히 초월적이다. 이 지식은 물론 모든 의식을 모든 의식으로부터 독립적으로 혼존하는 것에 의거해서 설명한다. 그러나 지식론[학]은 그 설명에 있어서도 자신의 법칙을 준거로 삼아야 함을 잊지 않으며, 지식론[학]이 그 독립적인 것에 대해 반성함에 있어서 그 독립적인 것이 (그 개념에 있어) 자아에 대해 존재하는 것인 한, 그 독립적인 것은 다시금 반성 자신의 사고력의 산물 즉 자아에 의존하는 어떤 것이 된다. [...] 모든 것은 그것의 관념성에 따르면 자아에 의존하지만, 실재성의 관점에서는 자아 자체가 의존적이다. 그러나 관념적이지 않으면서 자아에 대해 실재하는 것은 없으며, 따라서 자아 안에서 관념적 근거와 실재적 근거는 하나이며 동일한 것이고, 자아와 비아간의 상호 작용은 동시에 자아의 자기 자신과의 상호 작용이기도 하다.(한글판 221, S.W. 280)

### 6.3 ‘비판적 관념론’으로서의 ‘지식학’

(e6.3.1) 피히테는 칸트의 ‘물자체’ 개념을 마치 칸트가 데카르트의 독단적 관념론을 비판한 것과 같은 방식으로 비판하고 있다. 즉 피히테의 눈에 의하면 칸트의 ‘물자체’ 개념은 유한한 정신이 어떤 절대적인 것을 자신 밖에 정립해야 하며 그 어떤 것이 단지 유한한 정신에 대해 존재한다는 것을 인정한 결과이다. 이러한 전제에 의하며 유한한 인간의 정신은 그 순환을 무한히 확장해야 할 뿐 그 순환으로부터 벗어날 길이 없다. 이런

점에서 피히테는 이것이 바로 ‘독단적 관념론’ (dogmatischer Idealismus)에 빠지게 된다고 비판한다. 반면에 ‘지식학’은 ‘독단적 실재론’과 ‘독단적 관념론’의 중간 입장을 취하는 것으로서 이를 피히테는 ‘비판적 관념론’ (kritischer Idealismus)이라 부른다. 따라서 피히테에 의하면 칸트가 완성하려고 했던 진정한 의미의 비판철학은 자신의 ‘지식학’을 통해서만 비로소 완성될 수 있는 것이다.(2.1.3.2, 2.2 참조)

(q6.3.2) 유한한 정신이 필연적으로 어떤 절대적인 것(물자체)을 자신 밖에 정립해야만 하며 또 다른 면에서는 그 어떤 것이 단지 유한한 정신에 대해 존재한다는 것(필연적 가상체라는 것)을 인정해야만 한다는 것은 일종의 순환인데, 유한한 정신은 그 순환을 무한히 확장할 수 있을 뿐 결코 그것으로부터 벗어날 수는 없다. 이 순환에 대해 전혀 고려하지 않는 체계는 독단적 관념론(dogmatischer Idealismus)이다. 왜냐하면 우리를 제한하고 또 유한한 존재로 만드는 것은 본래 이러한 순환뿐이기 때문이다. 그 순환으로부터 벗어났다고 생각하는 체계는 초재적·실재론적 독단론(transzendenter realistischer Dogmatismus)이다. 지식론[학]은 그 두 체계 사이의 중간 입장을 취하는데, 이는 곧 비판적 관념론(kritischer Idealismus)으로서 우리는 그것을 실제적 관념론 또는 관념적 실재론이라고도 부를 수 있을 것이다.(한글판 222 이하, S.W. 281)

## 6.4 ‘지식학’에 관한 잘못된 반박들

(e6.4.1) 피히테에 따르면 ‘지식학’의 근본적인 이념을 제대로 이해하지 못한 이들을 혼란에 빠뜨리는 그럴듯한 반박들이 존재하는데 그러한 반박들은 ‘물자체’에 대한 잘못된 해석에 기인한다. 첫 번째 반박은 물자체가 이념이기에 ‘자아’ 안에만 있어야 한다고 주장하는 것이다. 이 경우에는 결국 ‘관념론’을 주장해야 하는데 그에 따라 우리 밖의 모든 실재성을 독단적으로 부정하거나 우리의 느낌에만 충실하여 명백한 사실을 부정하게 된다. 따라서 이 경우에는 ‘지식학’의 논증을 상식의 권위에 근거해서 단지 ‘관념론’이라고 반박하게 되는 것이다. 두 번째 반박은 ‘물자체’의

이념의 대상이 독립적인 ‘비아’라고 주장한 것이다. 이 경우의 주장은 ‘초재적 실재론’자가 되거나 아니면 칸트의 이론을 잘못 해석하여 ‘지식학’을 ‘초재주의’(Transzendentismus)라고 비판하는 것이다. 그러나 이러한 비판은 피히테에 따르면 ‘지식학’ 자체를 ‘지식학’으로 비판하는 오류에 빠지게 된다.

(q6.4.2) 지식론[학]에 대한 모든 그럴 듯한 반박들, 즉 그다지 명석하게 사유하지 못하는 사람들을 혼란에 빠뜨리는 반박들은 오로지 우리가 앞서 제시한 이념을 우리 것으로 만들지 못하고 그것을 고수하지 못하기 때문에 발생하는 것이다. 우리는 그 물자체의 이념을 두 가지 방식으로 잘못 해석할 수 있다. 하나는 물자체가 이념이므로 자아 안에 있어야 한다는 것만을 반성하는 것으로, 그 경우 우리가 철저한 사상가라면 우리는 관념론자가 되고 따라서 우리 밖의 모든 실재성을 독단적으로 부정하거나 아니면 우리의 느낌에만 충실하여 명백한 사실을 부정하고 지식론[학]의 논증들을 건전한 상식(잘 이해하면 지식론[학]은 상식과 내적으로 일치한다.)의 권위에 의해 반박하며, 그 지식의 의미를 이해하지도 못하면서 그 지식을 관념론이라고 비판할 것이다. 다른 하나는 단지 그 이념의 대상이 독립적인 비아라는 것만을 반성하는 것으로, 그 경우 우리는 초재적 실재론자가 되거나 아니면 칸트의 전체 철학의 정신을 우리 것으로 만들지 못한 채 칸트의 몇 가지 사상만을 해석함으로써 아직 반박되지 않은 우리 자신의 초재주의로부터 출발하여 지식론[학]을 초재주의라고 비판할 것이다. 그러나 그 경우 우리는 오직 우리 자신만을 상대로 우리 자신의 무기 를 휘두르고 있다는 사실을 모르고 있는 것이다.(한글판 225, S.W. 283 이하)

## 6.5 종합적 정신의 산물로서의 ‘지식학’

(e6.5.1) ‘지식학’은 피히테에 따르면 종합적 정신의 산물이다. 그것은 단지 문자만으로 전달될 수 없고 오직 정신에 의해서만 전달될 수 있는 성질의 것이다. 따라서 ‘지식학’의 근본 이념은 그것을 연구하는 인간의 창조적인 ‘구상력’(Einbildungskraft)에 의해서 산출되어야만

한다. 그리고 이것은 인간의 종합적 정신의 활동을 의미한다. 왜냐하면 피히테에게 있어 인간 정신의 전 과업은 바로 이 ‘구상력’에서 출발하기 때문이다. ‘구상력’은 ‘구상력’에 의하지 않고서는 달리 이해할 수 없는 것이기에 인간 인식의 마지막 근거에까지 되돌아가는 ‘지식학’은 ‘구상력’에 근거한다. 따라서 이러한 인간의 종합적 능력이 이미 무너져 있는 자가 ‘지식학’을 근본적으로 천착하는 것은 불가능하다. 그리고 이러한 불가능성의 원인은 지식 자체에서 찾아서는 안 되고 자신의 무능력에서 찾아야만 한다. ‘지식학’은 전체 인간을 다 설명할 수 있어야 하고 또한 인간 능력 전체의 총체성으로서만 이해될 수 있다. 이런 점에서 교육을 통해 하나의 인식 능력을 다른 능력을 위해 희생시키는 한 ‘지식학’은 보편적으로 타당한 철학이 될 수가 없는 것이다. 이런 경우에는 ‘지식학’은 좁은 범위에 갇힌 꼴이 되고 만다. 비록 ‘지식학’은 말하거나 듣기에 불쾌하고 까다로운 진리이지만 일단 이해되면 아주 쉽게 이해될 수 있다고 피히테는 말한다. 왜냐하면 진리는 그 자체로 항상 진리이기 때문이다.

(q6.5.2) 지식론[학]은 단순한 문자만으로는 전혀 전달될 수 없고 오로지 정신에 의해서만 전달될 수 있는 그런 종류의 것이다. 왜냐하면 지식론[학]의 근본 이념은 그것을 연구하는 각자에게 창조적인 구상력 자체에 의해서 산출되어야만 하는 것이기 때문이다. 인간 정신의 전 과업이 구상력에서 출발하지만 구상력은 구상력에 의하지 않고는 달리 이해될 수가 없는 것이므로, 인간 인식의 마지막 근거에까지 되돌아가는 지식을 다루는 지식론[학]은 그럴 수밖에 없는 것이다. 그러므로 지식론[학]의 전체 기초가 이미 재건될 수 없게끔 무력화되어 있거나 제거되어 있는 자에게는 지식론[학]을 천착한다는 것이 영원히 불가능할 것이다. 그러나 그는 그 불가능성의 근거를 지식 자체에서 찾을 것이 아니라 그 자신의 무능력에서 찾아야 한다. 지식 자체는 일단 이해되기만 한다면 아주 쉽게 이해될 수 있는 것이다.(한글판 226, S.W. 284)

(q6.5.3) 8) 지식론[학]은 전체 인간을 다 설명해야만 한다. 그러므로 지식론[학]은 인간 능력 전체의 총체성으로만 이해될 수 있다. 많은 인간에게 있어서 교육이 하나의 심성 능력을 위해 다른 심성 능력을 죽이는 한,

예를 들어 오성을 위해 구상력을 죽이거나 구상력을 위해 오성을 죽이거나 아니면 기억력을 위해 구상력과 오성을 죽이는 한, 지식론[학]은 보편적으로 타당한 철학이 될 수 없다. 그럴 경우 지식론[학]은 좁은 범위에 갇혀 있게 될 것이다. 즉 지식론[학]은 말하기 불쾌하고 듣기도 불쾌한 그런 진리지만 그럼에도 불구하고 진리는 진리인 것이다.(한글판 226, S.W. 284 이하)



## 참 고 문 헌

- Ebbinghaus, J., *Fichtes ursprüngliche Philosophie* in: *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968
- Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967
- Schrader, W., “Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendentale Standpunkt”, in:  
*Fichte-Studien* 1997
- Janke, W., *Fichte*, 1970



## 『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현  
제 2 호 『밀린다 광하』 / 서정형  
제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구  
제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석  
제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운  
제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하  
제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화  
제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규  
제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규  
제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영  
제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성  
제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일  
제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈  
제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

## 『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규  
제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경  
제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형  
제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진  
제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재  
제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우  
제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스『니코나코스 윤리학』 /  
김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 험『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체『유고(1885년 가을-1887년 가을)』  
· 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』  
· 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설『유럽학문의 위기』 / 정은해
- 제 22 호 비트겐슈타인『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /  
최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

## 『철학사상』 별책 제5권 제7호

---

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일

인쇄일 2005년 4월 30일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118

---



9 788991 280281  
ISBN 89-91280-28-5

94100