<죽음으로 읽는 서양 근현대 철학사> 제2강

-장의준

1. 지난 시간에 이어서

<시지프의 신화 *Le mythe de Sisyphe*>에서 카뮈는 참으로 진정한 철학상의 문제는 단 한가지일 뿐인데, 그것은 바로 자살이며, 자살이라는 철학적 근본 문제야말로, 즉 인생이 살만한 가치(의미)가 있는지 아니면 없는지 판단하는 것이야말로 철학의 가장 근본적인 물음에 대한 대답이라고 말했다. 그리고 우리는 카뮈의 저 진정한 철학적 문제 즉 자살의 문제에 전제되어 있었던 고통의 문제를 부각시키고자 시도했었다. 카뮈가 자신의 글에서 시도하고 있는 것은 바로 부조리와 자살 간의 관계이며, 특히 자살이 과연 부조리라는 물음에 대한 바른 대답인지의 여부를 밝혀내는 것이다. 자살하느냐 마느냐의 문제에 이어서 카뮈는 '끝까지(jusqu'au bout)' 논리적으로 사고해야만 한다고 주장한다. 하지만 극단적인 고통을 수반하는 부조리 속에서 *끝까지* 논리적으로 사고한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 카뮈에 의하면 자살은 너무나도 고통스러운 부조리 속에서, 시지프적 깨어남의 상태 속에서 *끝까지* 버티지 못한 결과이다. 그런데 부조리의 고통은 철학자의 고통, 즉 소크라테스의 아포리아(aporia)를 지시하는 것으로 보인다.

"만약 여러분이 나를 죽이면 나를 대신할 사람을 찾기가 쉽지 않을 것입니다. 표현이 좀 우스꽝스러울지 모르지만, 알기 쉽게 말해 나는 마치 덩치가 크고 혈통이 좋긴 하지만 그 덩치 때문에 굼뜬 편이어서 등에의 자극이 필요한 말에게 배정되듯, 신에 의해 이 도시에 배정된 것입니다. 그런 등에 구실을 하라고 신께서 나를 이 도시에 배정하신 것 같단 말입니다. 어디서나 온종일 여러분에게 내려앉아 여러분을 일일이 일깨우고 설득하고 꾸짖으라고 말입니다. [...] 그러나 여러분은 아마도 졸다가 깬 사람처럼 짜증이 나서 아뉘토스의 조언에 따라 철썩 쳐서 아무 생각 없이 나를 죽이게 될 것입니다. 그러면 신께서 여러분을 염려하며 나를 대신할 누군가를 보내주시지 않는 한, 여러분은 자면서 여생을 보내게 될 것입니다."(<소크라테스의 변론>, 30e~31a, 천병희 역, 숲, 2012년, p. 46-47.)

소크라테스에게 있어서 잠들어 있는 삶이란 '캐묻지 않는 삶'을 뜻한다. 잠들어 있는 삶은 캐묻지 않는 삶이기에 검토되지 않은 삶이다. 그리고 자신이 진정으로 알고 있는지의 여부가 검토되지 않은 삶은 '살 가치가 없는 삶'(<소크라테스의 변론>, 38a.)이다. 반면에, 철학자는 캐묻는 삶을, 검토되는 삶을 산다. 즉 그는 자기 자신을 검토하거나 다른 사람들로 하여금 스스로를 검토하게 함으로써 자기가 또는 그들이 깨어 있는 것이 아니라 잠자고 있다는 사실을 자각하게 하는 것이다. 즉 자신의 무지와 타인들의 무지를 자각하게 하는 것이다. 만일 철학자가 *자신에게 없는* 지혜를 추구하는 자라면, 그것은 무엇보다도 철학자가 *자신에게 없는* 의미를 추구하는 자이기 때문이 아닐까? 요컨대, 만일 철학자의 삶이 '살 가치가 있는 삶'이라면, '살 의미가 있는 삶'이라면, 역설적으로 저 '가치'는, 저 '의미'는 바로 가치의 부재의 자각에서, 바로 의미의 부재의 자각에서 오는 것이 아닐까?

그런데 자신의 무지를 자각하면서 살아간다는 것은, 즉 철학적으로 살아간다는 것은 어렵고

고된 일이다. 자신의 무지를 깨닫지 못한 사람들은 확고한 신념을, 확고한 가치관을 갖고 살아간다. 반면에, 자신의 무지를 자각한 사람은 아무것도 확신할 수 없는 상태에 빠지거나 또는 영혼과 혀가 마비되어서 아무 대답도 할 수 없는 당혹스러운 상태(aporia)에 빠지게 된다. 철학하는 자, 즉 무지를 자각한 자로서의 소크라테스는 철학적 삶을 살게 된 이래로 어떤 주제에 대해서든 생각이나 말, 또는 판단을 할 수 없는 당혹스러운 상태 속에서, 확고한 가치관이 붕괴된 상태에서 방황하는 가운데 계속해서 살아왔던 것이다. 이러한 삶은 축복받은 행복한 삶이라기보다는 오히려 외롭고 불행한 삶이다.

“히피아스여, 당신은 사람들이 실천해야 할 것을 알고서 그것들을 훌륭하게 수행하기 때문에 축복받은 사람이라고 할 수 있소. 그러나 나는 불운한 정령(daimon)에 사로잡혀 언제나 방황하는 당혹스러운 상태에 있기 때문에 당신과 같은 현자들에게 나의 당혹스러움을 드러내게 되고 그에 따라 내가 그것을 드러낼 때마다 당신과 같은 현자들에게 비난을 받게 되오.”(<대히피아스>, 304b~c.)

자신을 아는 인간, 즉 무지를 자각한 인간에게 삶은 어렵고 고된 일이다. 왜냐하면 그는 편하고 안락한 삶을 떠났기 때문이며, 일상적 삶을 지탱하기 위해 요청되는 기본적인 신념이나 가치관을 떠났기 때문이다. 그렇기에 외롭고 불행한 삶을 살아가는 이에게 있어서, 즉 무지를 자각한 철학적 삶을 사는 이에게 있어서 죽음은 그다지 큰 문제가 아니다. 오히려 죽음은 오히려 편안한 휴식이나 안식으로 인도해주는 좋은 것일 수 있는 것이다. 바로 이러한 이유에서, 소크라테스는 “이제는 내가 죽어 노고에서 벗어나는 것이 더 좋겠다고 확신하게 되었습니다”(<소크라테스의 변명>, 41d.)라고 말하고 있는 것이다. 철학자에게 있어서 죽음은 삶이라는 고난의 연속으로부터 벗어나게 해 줄 수 있는 어떤 것이다.

지난 시간에 언급된 우울증을 앓다가 자살한 대학생은 그가 남긴 유서에 “지금은 제 인생에서 가장 행복한 순간입니다”라고 썼다. 이제 우리는 이러한 말의 의미를 좀더 분명하게 이해할 수 있다. 그가 이렇게 쓴 이유는 소크라테스가 “이제는 내가 죽어 노고에서 벗어나는 것이 더 좋겠다고 확신하게 되었습니다”(<소크라테스의 변명>, 41d.)라고 말한 이유와 사실상 동일했던 것이다. 무지를, 무의미를 자각한 그들의 삶은 축복받은 행복한 삶이라기보다는 오히려 외롭고 불행한 삶, 고통스러운 삶이었기 때문이다.

그런데 세상에는 우울증에 걸리지 않아도 남들보다 삶이 유독 고통스러운 사람들이 존재한다. 가난뱅이들(les misérables), 흙수저 중에서도 성골 중의 성골, 이들을 우리는 ‘룸펜(Lumpen)’이라 부를 수 있을 것이다.

시간이 흘러도 아물지 않는 상처
보석처럼 빛나던 아름다웠던 그대
이제 난 그때보다 더 무능하고 비열한 사람이 되었다네
절룩거리네

하나도 안 힘들어 그저 가슴 아플 뿐인 걸
아주 가끔씩 절룩거리네

깨달은 지 오래야 이게 내 팔자라는 걸
아주 가끔씩 절룩거리네

허구헌 날 사랑타령 나이 값도 못하는 게
골방 속에 쳐 박혀 뚱땅땅빠바빠빠
나도 내가 그 누구보다 더 무능하고 비열한 놈이란 걸 잘 알아
절룩거리네

하나도 안 힘들어 그저 가슴 아플 뿐인 걸
아주 가끔씩 절룩거리네

지루한 옛사랑도 구역질 나는 세상도
나의 노래도 나의 영혼도 나의 모든게 다 절룩거리네

내 발모가지 분지르고 월드컵코리아
내 손모가지 잘라내고 박찬호 이십승
세상도 나를 원치 않아 세상이 왜 날 원하겠어
미친 게 아니라면

절룩거리네
절룩거리네
절룩거리네
절룩거리네

-달빛 요정(이진원), <절룩거리네>-

사모님.. 죄송합니다. 또 1층입니다.

사모님, 안녕하세요.
1층 방입니다.
죄송해서 몇 번을 망설였는데...
저 쌀이나 김치를 조금만 더 얻을 수 없을까요...
번번이 정말 죄송합니다.
2월 중하순에는 밀린 돈을 받을 수 있을 것 같아서
전기세 꼭 정산해드릴 수 있게 하겠습니다.
기다리시게 해서 정말 죄송합니다.
항상 도와주셔서 정말 면목없고 죄송하고... 감사합니다.

1층 드림

-어느 예술가가 죽기 며칠 전에 이웃에게 남긴 쪽지

사회학자인 부르디외(Pierre Bourdieu)는 가난한 자들이 이중적으로 모욕받고 있다고 말한

적이 있다. 먼저, 룸펜들은 경제적으로 무능하기에, 경제적으로 모욕받고 있다. (마치 길비둘기들이나 길고양이들이 그러한 것처럼) 그들의 삶의 질의 지독한 *낮음*과 그로 인해 이미 예약된 *기나긴* 고통을 상쇄시켜줄 수 있는 것이라곤 오직 질병으로 인한 사망률의 *높음*과 남들보다 *짧은* 그들의 평균수명뿐이다. 이들은 자본주의 체제의 구조적인 이유로 인해 남들보다 더 빨리(그리고 물론 더 비참하게) 죽어가고 있는 것이다. 그리고 룸펜들은 경제적 무능함이 야기한 비열함으로 인해서 문화적으로 모욕받고 있다. 부르디외에 의하면, 오늘날에 개인이 지닌 도덕성이란 문화자본 혹은 상징자본에 다름 아니다. 그리고 문화자본은 경제자본으로 전환될 수 있다. 그런데 문화자본은 경제자본과 마찬가지로 부모로부터 상속받는다. '유전무죄 무전유죄', 약 500만원을 단순 절도한 죄로 징역 7년에 보호감호 10년, 총 17년의 격리감금형을 선고받았던 지강헌이 호송당하던 중에 탈출해서 인질극을 벌이다가 물이 아니라 총구에서 뿜어져 나오는 불로 세례를 받았던 어느 지독히도 성스러운 날(holi-day) 그의 입에서 터져 나온 저 마르크스주의적 방언(물질이 의식을 규정한다!)은 왜 룸펜들의 도덕적 싹수가 그토록 쉽사리 (그리고 어쩌면 황색언론보다도 더) 노랗게 시들어버릴 수밖에 없는지에 대한 순교자적 증언이었던 것이다. 비록 룸펜들이 남들보다 더 빨리 사라져가지만, 즉 구조적인 이유로 인해 남들보다 더 빨리 죽어가지만, 만일 이들이 시지프적 깨달음의 상황에 처하게 된다면, 바로 이들이야말로 그 누구보다도 더 빨리 자살을 결단할 충분한 고통을 조건을 이미 갖추고 있는 사람들이라고 할 수 있다.

다시 카뮈로 돌아와 보자. 만일 우리에게 의미가 남아있다면 삶이 아무리 고통스러워도 우리는 충분히 삶을 견뎌낼 수 있다. 그리고 만일 우리의 삶이 심하게 고통스럽지 않다면 의미가 없어도 충분히 삶을 견뎌낼 수 있다. 하지만 엎친 데 덮친 격인 경우, 즉 고통스러운데다가 의미까지 부재할 경우, 우리는 시지프적 깨어남의 순간으로, 즉 자살 상념으로 인도되고는 하는 것이다. 고통 속에서도 의미만 찾을 수 있다면 우리는 견뎌낼 수 있다. 반면에, 무의미한 고통은 우리를 삶이라는 고통의 바깥으로, 즉 죽음의 영역으로 몰아내고는 한다. 그러나 삶은 어차피 고통이 아니던가? 그런데 만약 삶 자체가 고통이라면, 문제는 의미이다. 자살하느냐 마느냐는 결국 의미의 문제인 것이다.

데카르트가 살던 무렵에 태동하기 시작하고 있었던 근대는 봉건적 중세와는 다른 새로운 모습을 가진 시대였다. 그 변화는 상품경제의 발전에 따라 시민사회(부르주아 사회)가 점진적으로 성립함에 의해서 이뤄졌다. 이러한 근대화의 진전은 경제와 정치, 그리고 문화 등 생활의 여러 분야에서 모순대립을 야기했기 때문에 결코 안정된 시기는 아니었다. 왜냐하면 근대화 과정 속에서 중세적 가치체계의 붕괴와 고달픈 생활로 인해 사람들의 정신은 피폐해 있었고(의미의 부재) 생활고 및 전염병(고통)이 야기한 불안에 침식당하고 있었기 때문이다.

시지프적 깨어남의 순간을 떠올리게 하는 이러한 위기 상황 속에서 데카르트와 같은 철학자들은 불안정한 사회 변동 속에서 자신들의 주제에 몰두하는 가운데 자신들이 살고 있는 시대에 대하여 개념적으로 파악하려 시도했고, 또한 이러한 개념적 파악을 통해 자신들의 주체를 정립하고자 그래서 시대를 열어나갈 전망을 얻고자 노력했다. 두 가지의 문제(즉 고통과 의미의 부재)가 존재했기에 두 가지의 시대적 요청이 있었다. 한편으로는, 삶의 고통을 완화시키기 위해서는 기술의 발전이 요구되었다, 하지만 잔존하고 있던 중세 기독교적 세계관 및 가치들은 과학기술의 발달에 장애가 되고 있는 상태였다. 또 다른 한편으로는, 부재하게 된 삶의 의미

를 다시금 채워주는 것이 요구되었다. 데카르트는 바로 이러한 두 가지 요구들에 응답하기 위해 정신과 물질의 이원론을 제시했던 것으로 보인다. 즉 한편으로는 기계적 자연관을 제시함으로써 과학 기술을 보다 자유로운 발전을 도모하고자 하였고, 다른 한편으로는 영혼의 영역을 남겨 둠으로써 삶의 의미의 부재 상황을 극복하고자 하였던 것이다.

그런데 아마도 고통과 의미의 문제에 대한 데카르트의 대답은 카뮈의 입장에서 볼 때 '사고의 자살'로서 간주될 수도 있을 것이다. 부조리 속에서 *끝까지* 버티면서 *끝까지* 논리적으로 사고한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 부조리 상황은 그 자체로 큰 고통이기 때문이다. 그래서 많은 사람들은 부조리라는 한계 경험 속에서 *끝까지* 머무르는 가운데 *끝까지* 논리적으로 사고하는 대신에 오히려 저 한계 경험에서 빠져나오기 위해 지나치게 서두른다고 카뮈는 말한다. 이렇게 부조리 속에서 끝까지 버티지 못하고 서둘러 도망나온 결과는 두 가지인데, 그것은 육체적 자살과 사고의 자살이다. 이제 우리가 주목해야만 할 것은 후자, 즉 사고의 자살인데, 카뮈에게 있어서 사고의 자살이란 영원성에로의 비약 내지는 도약을 뜻한다. 카뮈의 견지에서 보자면, 데카르트의 이원론은 사고의 자살을 뜻하는 영원성으로의 비-논리적 비약이며, 따라서 고통스러운 부조리 속에서, 시지프적 깨어남의 상태 속에서 *끝까지* 버티지 못한 결과라고 볼 수 있는 것이다.

데카르트의 영혼론은 정말로 사고의 '자살'일까? 한 가지 확실한 것은, 데카르트는 적어도 *끝까지* 철학적으로 사고하지는 않았던 것으로 보인다는 사실이다. 즉 그는 영혼 불멸의 문제를 열린 문제로 놓아두는 대신에 (카뮈의 저 기준대로라면 다분히 *성급하게*) 어느 한 쪽으로의 선택을 해버린 것이다. 데카르트의 이원론은 신앙적 결단에 가까운 선택의 결과인 것으로 보인다. 신앙적 결단의 문제를 파스칼은 신앙에 걸 경우 이길 수밖에 없는 내기(pari)에 비유한 바 있다.

"'Dieu est, ou il n'est pas.' Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer; il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou plie. Que gagerez-vous? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux. [...] Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude ; et votre nature a deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter."(Blaise Pascal, *Pensées*, §233.)
"'신은 있다, 또는 신은 없다.' 그런데 우리는 어느 쪽으로 기울 것인가? 여기서 이성은 아무것도 결정할 수 없다. 즉 [신과 우리의 이성 사이에는] 우리를 갈라놓는 무한한 카오스가 있는 것이다. [그래서] 이러한 무한한 거리의 극단에서 도박이 시작된다. 이 도박 속에서 동전의 앞면이나 뒷면이 나오게 된다. 당신은 어느 쪽에 걸 것인가? 이성을 통해서는 당신은 동전의 앞면도, 뒷면도 만들어 낼 수 없다. 이성을 통해서는 당신은 둘 중의 그 어느 것도 옹호할 수

없다. [...] 당신은 두 가지를 잃을 수 있다. 참된 것과 재산. 그리고 두 가지를 걸어야만 한다. 당신의 이성과 의지, 당신의 인식과 당신의 행복. 그리고 당신의 본성은 두 가지를 멀리해야만 한다. 오류와 불행. 둘 중 하나를 선택함으로써 당신의 이성은 전혀 상처받지 않는다. 왜냐하면 선택하는 것이 불가피하기 때문이다. [...] 신이 있다는 [것을 뜻하는] 동전의 앞면을 택할 경우의 이득과 손실을 한 번 재보자. 이 두 가지 경우들을 추정해보자. 만일 당신이 딸 경우, 당신은 모든 것을 딴다. 만일 당신이 잃을 경우, 당신은 아무 것도 잃지 않는다. 자, 망설이지 마시고 걸어보시라."

2. 칸트와 죽음의 문제

칸트에게서 영혼의 불멸은 이념(Idee)으로서 요청된다. 그렇다면, 이념이란 무엇인가?

***제약들의 총체성 개념으로서의 이념**

우리는 신을 본 적이 없다. 우리에게 확실한 것이 있다면, 그것은 다만 우리가 신의 개념을 갖고 있다는 사실뿐이다. 그렇다면, 우리가 할 수 있는 일은 신이라는 개념의 의미를 묻는 것 밖에는 없을 것이다. 칸트는 '신이 무엇이냐'라는 물음에서 출발하지 않는다. 그는 단지 우리가 갖고 있는 신의 개념을 분석하고 해명하는 것에서 출발할 뿐이다. 칸트에 의하면, 신의 개념은 우리가 *임의로* 또는 순전히 *자의적으로* 아무렇게나 만들어낸 개념이 아니다. 오히려, 신의 개념은 이성의 *필연적* 개념, 즉 이념(Idee)이다. 칸트의 정의에 의하면, 이념은 "감각 속에서 그에 대응하는 대상이 주어질 수 없는, 필연적 이성 개념"을 뜻한다. 즉 이념은 경험할 수 있는 사물들처럼 우리에게 직접 주어질 수도 없고, 또 상상력을 통해서 감성적으로 그려 보일 수도 없는 어떤 대상의 개념이다. 하지만 감각적으로 경험될 수 없는 이념은 *임의로 날조된* 개념이 아니라 인간의 이성이 *필연적으로* 상정할 수밖에 없는 어떤 대상에 대한 개념이다.

1) 감성과 오성

칸트에 의하면 인간의 인식 능력은 세 가지 계기들을 갖고 있는데, 그것은 감성, 오성 그리고 이성이다. 칸트에 의하면, 감성(Sinnlichkeit) 혹은 직관(Anschauung)을 통해서 대상들은 우리에게 주어지며, 오성(Verstandnis)을 통해서 대상들은 생각된다.

칸트에게 있어서 인식이란 표상(Vorstellung)과 그 대상을 일치시키는 것이다. 예를 들어, 내가 '치킨'이라는 나의 오성 개념의 징표를 외적 대상으로서 다시금 발견할 경우, 나는 이 외적 대상을 치킨으로 인식한 것이다. 이와 같이, 모든 인식에는 두 가지 측면이, 즉 1) 외적인 것, 즉 대상과, 2) 이 대상에 대해 내가 스스로 가지고 가는 내적인 것이 존재한다. 외적인 것, 즉 인식되는 것으로서의 대상은 '소재'라고 할 수 있으며, 내적인 것, 즉 대상을 인식하는 방법은 '형식'이라고 할 수 있다. 따라서, 모든 인식은 소재와 형식을 갖는다고 할 수 있다. 그런데, 인식되는 것으로서의 소재는 어떻게 나에게 주어지는가? 여기에는 두 가지 요소가 필요하다. 먼저, 나의 바깥에 있는 것, 예를 들어 '치킨'이라 불리어지는 것이 필요하다. 그리고 이 바깥에 있는 것으로부터 영향을 받아 촉발되는 내 안에 있는 능력, 즉 감성(Sinnlichkeit)이 필요하다. 감성은 외부로부터 오는 인상을 수용하는 능력이기 때문에 순수하게 수동적이다. 이와 같이, 인식의 소재는 감성을 통해서 나에게 주어진다. 그런데 인식의 소재는 그대로 주어지는 것이 아니라 형식을 통해서, 즉 내가 대상을 인식하는 방법을 통해서 주어진다. 그리고 이렇게 소재가 감성을 통해서 주어지는 형식이 바로 직관(Anschauung)이다. 말하자면, 인식의 소

재(외적인 것으로서의 대상)는 감성의 수용을 통해서 직관의 형식에 의해 나에게 주어진다. 그런데 단순히 직관만 가지고는 인식이 성립되지 않는다. 인식이 성립되기 위해서는 직관이 개념(Begriff)에 결합되어야만 한다. 그리고 직관과 개념을 결합하는 것은 바로 오성(Verstand)이다. 결국, 모든 인식은 한편으로는 소재를 그리고 다른 한편으로는 감성과 오성의 형식을 포함한다.

++정리해보자면:

I. 대상(치킨)이 주체의 심성을 촉발한다(affektieren).

II. 감관을 통해서 대상의 직관(직관 표상)이 얻어진다.

III. 개념의 형성 또는 개념의 사용(판단)

a. 오성은 여러 대상들의 다양한 직관들로부터 하나의 개념을 형성해낸다.

b. 오성은 개념을 사용해서 판단한다.

2) 오성에서 이성으로: 이념

그런데 칸트에 의하면, 신의 개념은 '필연적 이성 개념'이다. 따라서 신의 개념은 감성에서 시작한 인식이 오성을 거쳐서 이성에서 종결된다고 할 때, 여기서 마지막 세 번째 단계인 이성의 단계에서 사유하게 되는 이성적 개념인 것이다. 그런데 왜 인간의 인식은 오성의 단계에서 끝나지 않고 이성의 단계에서 끝나는 것일까? 왜냐하면 오성적 이해 속에서는 세계에 대한 이해가 완결될 수 없기 때문이다.

그런데 우리의 정신 속에는 오성만 있는 것이 아니다. 거기에는 이성도 역시 존재하는 것이다. 세계에 대한 오성적 이해는 현상들의 종합으로서의 결합을 추구한다. 하지만 이러한 결합은 완성될 수 없다. 반면에, 이성은 이러한 미완성된 오성적 결합을 무제약적으로, 총체적으로 통일하려는 열망 혹은 동경을 갖는 가운데 제약들의 총체성을 사유한다. 말하자면, 이성은 인식의 완성에 대한 열망이자 동경인 것이다. 오직 이성만이 사유할 수 있는 제약들의 총체성의 개념이 바로 이념(Idee)이다. 그런데 제약들의 총체성은 그 어떠한 경우에도 경험의 한계 속에서, 즉 감성적 표상의 영역 속에서 주어질 수 없다. 따라서 이성이 제약들의 총체성을 사유할 경우 이성은 필연적으로 가능한 경험의 한계를 넘어서게 된다. 즉 경험의 한계를 초월하게 되는 것이다. 그리고 만일 이념이란 것이 이성이 가능한 경험의 한계를 초월하면서 사유할 수밖에 없는 것이라면, 이념 역시 가능한 경험의 한계를 초월하는, 현상적 세계를 초월하는 초월적(transzendent) 개념일 수밖에 없다.

우리는 오성적 이해를 설명하면서 세계 속의 모든 대상과 모든 사태는 자기가 아닌 다른 것을 통해서만 설명될 수 있고, 이것은 곧 세계 속의 모든 대상과 모든 사태가 자기가 아닌 다른 것에 의해서 조건지어져 있다는 사실을, 제약되어 있다는 사실을 뜻한다고 말했었다. 그런데 이념은 제약된 것에 대한 제약들의 절대적 *전체*를, 즉 제약된 것에 대한 제약들의 *총체성*을 표상하는 개념이다. 그렇다면, 이념은 자신과 다른 것에 의해서 제약되는 것을 필요로 하지 않는다. 왜냐하면 이념은 그 자신이 제약들의 전체이기에 자신의 바깥에 다른 제약들을 가질 필요가 없기 때문이다. 바로 이러한 의미에서, 이념은 최종적 제약에 대한 표상, 즉 궁극적 제약에 대한 개념이며, 따라서 자신과 다른 어떠한 것에 의해서도 제약되지 않는 무제약자(das Unbedignte)의 개념이다. 이성은 바로 이러한 무제약자를 궁극적인 원리로 삼는 가운데 이 원리로부터 제약된 모든 것들의 존재를 규정하게 된다. 무제약적 원리에 의한 연역적 통찰,

이것이 바로 완성된 세계 이해로서의 이성적 파악(Begreifen)인 것이다.

이성이 필연적으로 사유하는 이념들 중에서도 가장 근원적인 이념이 바로 신의 개념이다. 왜냐하면 이념은 무제약적 총체성의 개념인데, 엄밀한 의미에서 무제약자로 불릴 수 있는 것은 바로 신, 즉 절대자이기 때문이다.

우리는 앞에서 제약들의 총체성으로서의 이념은 그 어떠한 경우에도 경험의 한계 속에서, 즉 감성적 표상의 영역 속에서 주어질 수 없다는 것을 보았다. 따라서 이성이 이념을 사유할 경우 이성은 필연적으로 가능한 경험의 한계를 넘어서게 된다. 즉 경험의 한계를 초월하게 되는 것이다. 그리고 만일 이성이 이념을 사유하는 것은 오직 가능한 경험의 한계를 초월함으로써만 가능하다면, 이념 역시 가능한 경험의 한계를 초월하는, 현상적 세계를 초월하는 초월적(transzendent) 개념일 수밖에 없다. 이것이 의미하는 것은 바로 우리가 신이나 영혼의 불멸성에 관한 객관적 인식을 결코 가질 수 없다는 것이다.