

Kant에 있어서 理念의 實在性에 관한 研究

金 聖 麟*

◇ 目 次 ◇

序 論
I. 物自體와 理念
1. 物 自 體
2. 理 念
II. 先驗的 誤謬推理와 理想
1. 靈 魂
2. 神
III. 理念의 實在性의 實踐的 證明
1. 要請의 概念
2. 自 由
1) 人 格
2) 道德法則
3. 靈魂의 不滅
4. 神의 存在
IV. 理念의 實在性과 그 批判
結 論
參 考 文 獻
獨 文 抄 錄

序 論

그리스에 源流를 가진 哲學이 걸어온 長久한 歷史속에서, 칸트가 많은 봉우리 中에서 뛰어난 最高峰의 하나임은 다시 말할 必要조차 없을 것이다. 그러기에 이 巨峰을 향하여 수 많은 동반이 여러 方面에서 이루어져 있어서, 새로운 開拓의 여지를 남기지 않을 정도라고 하여도

*教授

좋은 것이다. 그럼에도 불구하고 筆者가 칸트를 研究의 對象으로 삼고자 하는 것은 마르틴 (G.Martin)교수가 지적한 것 처럼 「칸트 哲學이 가지는 思想의 無盡藏性」¹⁾ 때문이다. 사실 칸트 哲學만큼 많은 研究文獻을 가지고 있는 哲學도 드물 것이다.

그러나 칸트 哲學만큼 자기 자기의 입장에서 칸트를 읽고, 자기 나름대로 칸트를 解釋하는 哲學도 드물 것이다. 그러면서도 各各 칸트 哲學의 本質을 파악하고 있는 것은 칸트 哲學이 가지는 思想의 「無盡藏性」 때문이라고 생각이 된다. 筆者가 이 論文을 通하여 期待하는 것은 칸트 哲學이 가지는 이 「無盡藏의 寶庫」에서 한 새로운 통찰을 얻고자 함에 있는 것이다.

칸트의 哲學은 한마디로 말해서, 人間의 哲學이라고 할 수 있다. 그는 「純粹理性批判」의 (先驗的 方法論)에서 人間理性의 모든 관심을 세 가지로 集約하여 「나는 무엇을 알 수 있겠는가?」「나는 무엇을 해야 하는가?」「나는 무엇을 희망해도 좋은가?」²⁾ 라고 묻고 있다. 또 「論理學 講義」에서도 同一한 물음을 물은 후 마지막으로 「人間이란 무엇인가?」라고 묻고 있다.

첫째의 물음에 답하는 것은 形而上學에서 할 일이고, 둘째 물음에 답하는 것은 道德의 學이다루어야 할 問題이며, 셋째 물음에 답하는 것은 宗教에서 다루어야 할 것이다. 그리고 마지막 물음에 답하는 것은 人間學(Anthropologie)인 것이다.

칸트는 이 모든 물음에 대하여 有限한 人間의 입장에서, 理性 그 自體를 批判적으로 고찰함으로써 解決의 실마리를 찾으려고 한다. 그는 “理性의 모든 관심은 思辨의이든 實踐의이든 위의 세 물음으로 統合이 된다”고 말했다.³⁾

그가 “信仰에 자리를 마련하기 爲하여 知識을 止揚한다”(Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)라고 말 한 것은 그가 意圖한 哲學思想의 眞意가 實踐理性의 優位의 입장에서 道德形而上學의 基礎를 定立하는 데 있었다는 것을 시사하는 것으로 생각된다. 왜냐하면 앞에서 칸트가 提示한 네 가지의 물음 속에는 哲學의 根本課題가 되는 認識의 問題, 道德의 問題, 宗教의 問題등이 포함되어 있기 때문이다.

그러나 有限한 人間의 理性을 通하여 形而上學의 根本的인 課題가 되는 自由와 靈魂의 不滅과 神의 存在의 問題를 解決할 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 이들의 客觀的 實在性을 理論적으로 證明하려고 할 때는 自己矛盾에 빠지지 않을 수 없게 된다.

종래의 古典的인 形而上學에서는 無限者의 입장에서, 超越的인 對象인 神의 存在를 論理的으로 證明하려고 했기 때문에 獨斷的이라는 非難을 받게 된 것이다. 칸트는 人間의 有限性을 認定하는 입장에서 理性 自體를 批判함으로써, 超越的인 對象인 自由와 靈魂의 不滅과 神의 存在를 思辨理性을 通해서가 아니고, 實踐理性을 通하여 要請적으로 證明함으로써 새로운 形而上學의 基礎를 定立하려고 한 것이다.

이러한 觀點에서 이 論文에서 重點적으로 論究하고자 하는 것은 칸트에 있어서의 理念의 客

觀的 實在性의 證明에 관한 問題이다.

왜냐하면, 칸트 哲學의 根本的인 課題를 종래의 獨斷論的 形而上學을 破壞하고 理性이 理性自身을 批判함으로써 自由意志의 要請을 좇아 새로운 主體의 形而上學을 定立하는데 있다고 볼 때, 形而上學의 본래의 課題가 되는 自由와 靈魂과 神의 實在性은 어떤 形式에 있어서든지 保證이 되어야 하기 때문이다. 따라서 本 論文에서는 다음의 順序에 따라서 論理를 펴 나가겠다.

I. 칸트는 世界를 “現象”과 “物自體”로 區別하고 有限한 人間의 理性을 通하여 認識할 수 있는 世界는 “物自體”가 아니라 “現象”이라는 것을 論證한다. 종래의 傳統的 形而上學에서는 人間의 認識能力이 미치지 못하는 “物自體”를 對象적으로 認識하려 했기 때문에 誤謬를 犯하게 된 것이다.

그러나 “物自體”의 概念은 칸트의 思想의 展開에 따라서 多義的으로 使用이 되고 있는 데서 解釋上의 問題가 없지 않다. 즉 「先驗的 感性論」에서는 物自體의 概念이 感性을 觸發하는 것으로서, 「先驗的 分析論」에서는 人間의 認識能力의 限界概念으로서, 그리고 「先驗的 辨證論」에서는 理性의 概念, 즉 理念으로서의 役割을 하고 있는 것이다.

理念이란 條件지워진 悟性의 認識을 全體로 統一함으로써 無制約者(das Unbedingte)에 까지 擴大한 理性概念이다. 따라서 理念은 理性自體에 先驗적으로 存在하는 概念으로서 全體로서의 世界와 靈魂과 神의 세 種類가 있다.

그런데 만일에 “物自體”로서의 超經驗的 可想體가 存在하지 않는다고 한다면 理念의 實在性은 思惟조차도 할 수 없을 것이다. 칸트는 宇宙論的 理念의 二律背反論에서 第三의 二律背反의 解決策으로 實踐的 自由의 想定根據를 提示한다. 따라서 여기서 物自體와 理念의 概念이 問題된다.

II. 「先驗的 辨證論」에서 칸트가 意圖한 것은 理念의 實在性에 對한 問題의 解決이 아니고 問題의 提議였다.

즉 思辨的 理論으로서의 理念의 實在性을 肯定할 수 없고 否定도 할 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 全體로서의 世界와 思惟主體인 靈魂과 神을 對象化해서 카테고리를 적용시키는 데서 先驗的 假象이 惹起된다.

종래의 合理論的 心理學과 宇宙論과 神學에서는 無制約者의 “理念”에 불과한 靈魂과 世界와 神의 客觀的 實在性을 思辨的 理論을 通하여 證明하려 했기 때문에 純粹理性의 誤謬推理 즉 先驗的 誤謬推理와 二律背反과 純粹理性의 理想이 惹起된 것이다. 따라서 여기서는 理論理性의 限界性이 明示되어야 하고 새로운 形而上學의 定礎를 爲하여 理論理性에서 實踐理性으로의 移越이 不可避하게 되는 先驗的 論據가 問題된다.

III. 「實踐理性批判」에서 칸트는 要請의 概念을 매개로 하여 實踐적으로 理念의 實在性을 證明한다. 여기서는 要請의 概念을 分析한 後, 人間에게 a priori하게 存在하는 道德律의 事實을 前提로 하여 自由의 實在性을 要請하고, 이 自由의 概念을 매개로 하여 最高善에 도달하려는 理性의 宿命的인 욕망의 可想的 實現을 爲해서는 道德的 行爲의 主體가 되는 靈魂이 永續되어야 하며, 이의 최종적인 保證者로서 神이 存在해야 하기 때문에 神의 存在를 要請하지 않을

1) G. Martin, *I. Kant Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln, 1960, Vorrede.

2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A.S.833. (이하 K. d. r. V.로 略稱함)

3) *Ibid.*, B.S. 833.

수 없는 證據가 問題되어야 한다.

IV. 이와같이 하여 自由와 靈魂의 不滅과 神의 實在性이 實踐理性的 要請의 概念을 通하여 保證이 됨으로 칸트가 애당초 意圖했던 實踐的 形而上學의 基礎가 定立된 셈이 된다.

그러나 그가 要請한 形而上學의 마지막 對象이 되는 神이 과연 비록 實踐的 形而上學이기는 하지만 그러나 形而上學의 基礎를 공고이 할 수 있는 그러한 神이겠는가? 칸트 자신이 말한 것처럼 信仰에 여지를 마련하기 위하여 知識을 止揚한 결과 知識의 영역에서는 영영 神이 설 자리가 없어지고 말았을 뿐만 아니라 모든 영역에서, 다시 말해서 經驗的, 思辨的, 實踐的 영역에 까지도 그 설자리가 없어지고 만것이 아니겠는가?

그렇다면 뮐러(Müller)가 指適했듯이 實踐的 形而上學의 學的 根據가 問題視되지 않을 수 없는 것이다.

여기서는 칸트가 要請한 神의 對象性과 學으로서의 새로운 形而上學의 根據에 對하여 批判的으로 考察함으로써 칸트의 先驗哲學이 現代에게 주는 影響에 對하여 考察하고자 한다.

I. 物自體와 理念

1. 物自體

物自體(Ding an sich)의 概念은 칸트의 哲學體系에 있어서 극히 問題가 많은 概念이다.⁴⁾ 야코비(Jacobi)는 「나는 칸트를 研究하면서 이 概念이 나를 적지않게 拘泥시켰음을 自白하지 않을 수 없다. 그 때문에 나는 오랜 歲月동안 계속해서 「純粹理性 批判」을 뒤풀이하여 처음부터 읽지 않을 수 없었다. 왜냐하면 나는 物自體를 前提하지 않고서는 그 體系속에 들어갈 수 없으며 또 物自體를 전체하고서는 그 體系속에 머물러 있을 수 없다는 데 대하여 언제나 混亂되어 졌기 때문이다」⁵⁾ 라고 말한 바와 같이, 칸트 哲學思想속에 있어서 物自體의 概念은 서로 矛盾되는 點이 있으며, 따라서 整合的으로 物自體의 概念을 파악하기에는 難點이 많다는 것을 시사하고 있다.

그리하여 많은 칸트의 解釋者들이 物自體의 概念의 解釋을 놓고 여러가지 相異한 見解와 學說을 展開시키고 있는 것이다.

빈델반드(Windelband)는 物自體의 概念을 「칸트 認識論의 頂點(Höhepunkt)」⁶⁾ 이라고 말함으로써 그 意義를 높이 評價하는가 하면, 하르트만(Hartmann)은 「칸트 哲學의 괴로움이 典型的인 것은 옛날부터 物自體였다」⁷⁾ 고 말함으로써 칸트의 哲學體系 속에서 物自體의 重要性을

4) 韓端錫, 「칸트 哲學思想의 理解」, 서울, 1983, p.281.

5) Jacobi, Werkes II, S.304.

6) Windelband, *Geschicht der neueren Philosophie*, II, S.304.

7) Hartmann, *Kant Studien*, 1924, S.190.

認定하려 하지 않았다.

또 피히테(Fichte)는 物自體를 전적으로 「怪物」(Chimäre)視 함으로써 「先驗的 感性論」에서 物自體의 存在라는 假定을 말살하려 했으며, 바오흐(Bauch) 역시 「先驗的 感性論의 (物自體)는 칸트가 批判主義 속에 이끌어들이 가장 불행한 獨斷論이다」⁸⁾ 라고 말함으로 칸트 哲學을 整合的으로 解釋하기 위해서 物自體의 概念을 否定하려고 했다⁹⁾ 그러나 物自體의 概念은 그것을 前提하지 않고서는 칸트의 哲學體系 자체가 成立될 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 物自體는 칸트의 認識論的 主觀主義의 입장에서는 認識은 물론이거니와 그 存在조차 積極的으로 主張할 수가 없는 것이다.

지금까지의 많은 칸트 解釋者들은 칸트 哲學을 整合的으로 解釋하기 위하여 物自體의 概念을 칸트 哲學에서 除去하려 하든가 혹은 이 概念에 變경을 가한 解釋을 하려 했다.¹⁰⁾

그러나 物自體의 概念은 칸트 自身이 매우 重要한 概念으로 認定하고 있을 뿐만 아니라 그의 哲學思想의 基調가 되는 實踐理性的 優位에서 새로운 形而上學의 定礎를 確立함에 있어서 必須的으로 要請되는 理念의 存在를 保證하기 위해서 前提되지 않을 수 없는 概念인 것이다.

筆者는 物自體의 概念을 一義的으로 理解하지 않고 多義的으로 理解하려 한다. 그 理由는 빈델반드와 카찌러에 있어서도 物自體의 概念은 一義的인 것이 아니라고 생각되어져 있을 뿐만 아니라¹¹⁾ 칸트 자신에 의하여 物自體의 概念이 相異한 意味로 쓰여져 있기 때문이다.

비록 物自體의 概念에 矛盾되는 意味가 주어져 있으며, 그의 批判主義와는 거리가 먼 獨斷論으로 간주될 수도 있으나, 칸트 自身の 입장을 좇아서 多義的인 意味로 物自體의 概念을 理解할 때 칸트 哲學을 整合的으로 理解할 수 있을 것이다.

사실 우리는 칸트의 「純粹理性 批判」을 通하여 物自體의 概念이 그의 思想의 展開의 過程에서 점차 다른 意味로 變化되어 지고 있는 것을 理解하게 된다.

즉 「先驗的 感性論」에서 物自體의 概念은 感性을 촉발하는 것으로, 「先驗的 分析論」에서의 物自體의 概念은 限界概念(Grenzbegriff)으로써, 그리고 「先驗的 辨證論」에서는 物自體의 概念이 先驗的 理念으로 그 모습을 달리하면서 展開되는 것이다.

「先驗的 感性論」에 있어서 物自體의 概念은 우리의 感性을 觸發(affizieren)하는 것으로서 다음과 같은 文章으로 시작하고 있다.

8) Bauch, *I. Kant*, 1917, S.113.

9) 韓端錫, 前揭書, p.283.

10) 上揭書, p.282. Reinhold, Beck, Maimon 등은 物自體의 概念을 改釋하려고 시도하며, Fichte를 위시한 獨逸觀念論에서는 物自體를 칸트 哲學의 약점으로 보고 이를 克服하려 한다.

11) Windelband에 의하면 物自體의 概念은 칸트의 哲學思想에 多義的으로 사용되고 있다는 것이다. 즉 (1) 經驗界와 區別이 되는 可想界가 있다고 보는 實在論의 物自體論이고, (2) 感情을 觸發하는 物自體, (3) 認識뿐 아니고 그 存在까지도 否認됨으로 物自體를 하나의 虛構로 본다. 또는 (4) 物自體를 現象의 원인이자 自由로운 性格으로 본다.

한편 Cassirer는 物自體를 (1) 感性의 受容性(Passivität)에 대한 相關者, (2) 純粹悟性 概念을 客觀化하는 機能의 對照物(Gegenbild der objektivierten Funktion des reinen Verstandesbegriffs), (3) 理性的 統制의 原理의 圖式(Schema des regulativen Prinzip der Vernunft)이라고 본다.

韓端錫, 前揭書, pp.284-289.

「認識이 어떠한 方式, 어떠한 手段으로 對象과 관계할지라도 認識이 對象과 관계하는 경우에 양자를 直接 매개하여 모든 思惟가 手段으로서 求하는 것은 直觀(Anschauung)이다. 그러나 直觀은 우리에게 對象이 주어지는 限에서만 생기는 것이다. 그런데 우리에게 對象이 주어진다는 것은 —적어도 우리 人間에게 있어서는— 對象이 어떠한 方式으로서 우리의 마음(Gemüt)을 觸發함으로써만 可能한 것이다. 우리가 對象으로부터 觸發되는 方式을 통하여 表象을 받아 들이는 能力, 즉 受容性(Rezeptivität)을 感性이라 한다. 따라서 對象은 感性을 통해서 우리에게 주어진다…… 우리가 對象에 의하여 觸發되는 限 對象이 表象能力에 미치게 하는 結果는 感覺이다. 感覺을 통하여 對象과 관계하는 直觀을 經驗的이라고 한다. 經驗的 直觀의 無規定的對象은 現象이라고 불린다.»¹²⁾

칸트는 여기서 「認識은 對象이 直觀에 주어질 때만 成立되며 對象이 주어진다는 것은 對象이 우리의 마음을 觸發하는 것을 意味하기 때문에 直觀의 成立은 對象으로부터의 觸發에 의존한다는 것을 明示하고 있다. 따라서 우리의 直觀은 항상 受動的이 될 수 밖에 없으며 무엇이 우리의 感官을 觸發할 때만 可能하게 된다」¹³⁾

그런데 칸트에 있어서 觸發은 「그 어떤 것」 혹은 「對象」에 의하여 이루어지는 것인데, 그렇다면 우리의 感性을 觸發해서 感覺을 일으키게 하는 對象이란 도대체 무엇이겠는가?¹⁴⁾

칸트는 다음과 같이 말한다.

「우리가 對象에 의하여 觸發될 경우에 對象이 우리의 表象能力에 미치는 結果가 感覺이다. 感覺을 통해서 對象과 관계하는 直觀을 經驗的이라 稱한다. 經驗的 直觀의 無規定的對象은 現象이라 부른다. 現象속에서 感覺과 對應하는 것을 나는 現象의 質料라 명명하며, 이에 반하여 現象의 多樣을 인정한 關係로 秩序있게끔 하는 것을 現象의 형식이라고 명명한다」¹⁵⁾

여기에 (對象)에 의하여 觸發될 경우(Von demselbe—Gegenstande—affiziert werden)의 對象은 直觀의 多樣으로서 可能的 經驗의 對象이 아닌 것은 分明하다. 왜냐하면 經驗의 對象은 어떤 對象에 의하여 觸發됨으로써 비로소 성립되는데 비하여 여기의 「對象」은 우리를 觸發하는 對象이기 때문이다. 따라서 우리는 이 對象을 우리의 感官을 觸發하는 對象自體 즉 物自體로 보아야 할 것이다.

칸트는 物自體에 대하여 「Prolegomena」의 13의 Anmerkung 11에서 한층 明白하게 다음과 같이 論述하고 있다. 「物(Ding)은 우리의 感官의 바깥에 있는 對象으로서 우리에게 주어져 있다. 그러나, 그러한 物이 그 自體에 있어서 무엇인가에 관해서는 우리는 아무 것도 모른다. 다만 그러한 物의 現象, 환언하면 그러한 것이 우리의 感官을 觸發함으로써 우리의 안에 생기는 表象을 알 수 있음에 불과하다는 것이다. 따라서 나는 물론 바깥에 物體(Körper) 즉 物(Ding)이 있다는 것을 認定하고 있으며, 그러한 物이 그 자체에 있어서 무엇인가는 우리로서는 전혀

12) Kant, K.d.r.V., B.S.33, A.S.19.
13) Kant, K.d.r.V., Bd. II, S.10.
14) 韓端錫, 前揭書, p.293.
15) Kant, K.d.r.V., A.S.20, B.S.34.

알 수 없는 것이다. 우리의 感性에 미치는 그 影響이 우리에게 언계하는 表象에 의하여 우리는 그러한 物을 알며 이러한 表象을 명명하여 우리는 物自體라고 부르고 있는 것이다. 따라서 이 말은 다만 우리에게 알려지지는 않았으나, 그럼에도 불구하고 現實的인 저 對象을 意味함에 지나지 않는다」¹⁶⁾

칸트는 여기서 現象의 根底에 心性을 觸發하는 物自體가 存在한다는 것을 明白히 認定하고 있다. 「感性論에 對한 一般的 註」에서도 칸트는 다음과 같이 論述하고 있다.

「우리의 모든 直觀은 現象의 表象에 지나지 않는다. 우리가 直觀하는 物은 그 自體로서 우리가 直觀하고 있는 것이 아니다. 物의 관계도 그 自體로서 우리에게 나타나도록 되어있지 않은 것이다. 우리가 主觀 또는 단순한 感官一般의 主觀的 性質을 除去한다면, 空間과 時間까지도 消滅할 것이다. 對象이 그 自體로서 즉 우리의 感性의 受容성을 떠나서 어떤 性質을 가지는지 우리에게 전혀 알려지지 않는다」¹⁷⁾ 라고. 칸트는 여기서 우리에게 전혀 알려지지 않은(gänzlich unbekannt) 物自體를 想定하고 거기서 現象을 이끌어 낸다.

이렇게 볼 때 現象이라는 概念은 物自體의 概念에 對해서만 意味를 가지며, 物自體의 存在를 想定하지 않고서는 現象의 存在를 생각할 수 없다. 그리하여 物自體는 現象의 存在根據가 되는 것이다.¹⁸⁾

칸트는 「Prolegomena」에서 「실제로 우리는 物自體가 어떠한 性格을 가지고 있는가를 알 수 없으며, 다만 그 現象을, 환언하면 우리의 感性이 이 未知의 어떤 것(즉 物自體)으로부터 觸發되는 方式을 알고 있을 뿐」이라고 말함으로써 비록 認識할 수 없지만 그러나 現象의 根底에는 物自體가 存在한다는 사실을 認定함으로써 自身の 立場이 觀念論과 區別이 된다는 것을 分明히 하고 있다.

그렇다고 하여 物自體의 概念이 전연 問題性이 없는 것은 아니다. Jacobi가 指適한 바와 같이, 物自體가 感官을 觸發한다고 생각하는 因果性의 범주를 物自體에 適用시키는 結果가 되기 때문에 칸트自身の 理論과 모순되는 것이다. 뿐만 아니라 物自體의 存在를 미리 想定하고 이 物自體와 主觀과의 상호의 交渉에서 感覺이 나온다고 생각하는 것은 獨斷論의 입장이다. 그럼에도 불구하고 「先驗的 感性論」이나 「Prolegomena」에서는 분명히 感官을 觸發하는 것으로 物自體를 想定하고 있다. 우리는 이 點에 對하여 너무 엄격하게 생각할 必要가 없다고 생각한다.

앞에서 언급한 바와 같이, 칸트에 있어서는 物自體의 概念은 一義的으로 使用되어지지 않고 처음에는 極히 常識的이고 素朴한 立場에서 출발하여 그의 思想이 深化하여 감에 따라 점차적으로 다른 概念으로 쓰여지고 있기 때문이다.

칸트가 「先驗的 感性論」에서 直觀의 對象을 단순히 現象으로 보고 그 現象의 根底에 物自體를 想定한 것은 現象이란 感官이 物自體를 통하여 觸發된 方式에 지나지 않으며, 따라서 感官을 觸發하는 物自體의 存在를 想定하지 않을 수 없으며, 이러한 想定은 단순히 許容될 뿐만 아

16) Kant, Prolegomena, S.288-289.
17) Kant, K.d.r.V., A.S.42, B.S.59.
18) 韓端錫, 前揭書, p.299.

니고 不可避한 論理的 要求라는 사실을 演繹한 것이다. 그리하여 感性의 受容성과 觸發의 사실을 通하여 物自體의 概念을 想定하고 있는 것이다.

앞에서 살펴 본 바와 같이 「先驗的 感性論」에 있어서의 物自體의 概念은 感性을 觸發함으로써 現象의 基體가 되는 對象自體였다. 이제 「先驗的 分析論」에 있어서 物自體의 概念은 어떻게 問題되고 있는가?

「先驗的 分析論」에 있어서 칸트의 意圖는 判斷의 普遍妥當性を 定礎하려는 것이었다.¹⁹⁾

칸트에 의하면 「우리의 認識은 마음의 두 源泉에서 발한다. 그 첫째는 表象을 받아들이는 能力(印象에 對한 受容性)이고, 둘째는 이 表象을 通하여 對象을 思惟하는 能力(概念의 自發性)이다. 전자에 의하여 우리에게 對象이 주어지며, 후자에 의하여 이 對象이 表象과 관련지워져서 思惟되어지는 것이다. 따라서 直觀과 概念은 認識의 두 要素가 된다. 悟性은 思惟의 能力이고 感性은 直觀의 能力이기 때문에 (直觀의) 內容없는 思惟는 空虛하며 概念없는 直觀은 盲目」²⁰⁾이다. 悟性이 概念을 通하여 思惟한다는 것은 判斷하는 것을 意味한다. 따라서 悟性은 直觀의 多樣을 結合하여 判斷을 내리는 能力이다.

그렇다면 判斷의 普遍妥當성은 어떻게 하여 定礎되는 것인가? 그것은 認識이 단순히 感性의 知覺에서 成立되지 않고 카테고리(Kategorie)를 通하여 知覺된 內容을 思惟함으로써 可能하게 되기 때문이다. 그렇다면 카테고리란 무엇인가?

칸트는 이것을 悟性의 概念作用, 즉 純粹悟性概念이라고 부른다.²¹⁾

悟性概念, 즉 모든 a priori한 思考形式의 完全하고 純粹한 질서있는 表를 얻으려한다면 原理를 探究해야 한다. 悟性의 諸原理가 거기서부터 도출될 수 있는 그러한 原理란 判斷이다. 따라서 判斷의 모든 種類를 考察하면 悟性의 根本 概念이 발견될 것이다. 이러한 意圖下에 칸트는 判斷의 形式에 根據하여 分量, 性質, 關係, 樣相에 관한 12 카테고리들을 도출한다. 즉 分量에는 全體性, 數多性, 單一性, 性質에는 實體性, 否定性, 制限性, 關係에는 實體와 屬性, 原因과 結果, 交互作用, 樣相에는 可能과 不可能, 存在와 非存在, 必然성과 偶然성이 그것이다.²²⁾ 이러한 12개의 카테고리에 의하여 悟性은 直觀의 內容을 整理하여 對象一般을 統一의 統一的으로 認識하는 것이다.

그렇다면 悟性의 先天的인 機能 形式으로서의 카테고리는 認識成立의 法則으로서 妥當한 것이겠는가? 妥當하다면 그 權利는 어떻게 주장할 수 있는가? 여기에 카테고리의 客觀的 妥當성을 위한 權利問題가 대두된다.

칸트에 의하면 모든 認識의 根底에는 「나는 생각한다」(Ich denke)라는 自己意識의 統一이 있어야만 한다. 그렇지 않다면 나의 意識은 統一이 없는 斷片的인 것이 될 것이다.²³⁾ 이 「나

19) 上揭書, p.305.
20) Kant, K.d.r.V.4.
21) Kant, K.d.r.V., B.S.102.
22) Kant, K.d.r.V., B.S.106, A.S.80.
23) Kant, K.d.r.V., B.S.132.

는 생각한다」라는 意識의 統一活動을 「純粹統覺」²⁴⁾ (reine Apperzeption) 또는 「先驗的 統覺」(transzendente Apperzeption)이라 하며, 悟性의 根源의 活動이란 바로 이 「純粹統覺」의 活動에 불과한 것이다. 이와 같이 하여 모든 認識이 成立되기 위하여서는 그 根底에 悟性의 活動이 存在해야 한다고 생각한다면, 보통 直觀에 의하여 成立된다고 생각되는 知覺까지도 그것이 단순한 雜다가 아닌 한, 이미 自己意識의 先驗的 統一을 豫상하고 있다고 할 수 있다.

카테고리는 우리의 判斷 形式이지만, 對象成立의 必須的 條件으로서 感性의 對象에 對하여 先天的으로 妥當하게 된다. 왜냐하면 自然이라고 부르는 것도 카테고리에 의하여 構成된 것이며 悟性이 「自然으로부터 法則」을 이끌어 내는 것이 아니고 自然에 對하여 法則을 課함으로 自然을 可能하게 하는 先天的인 形式이기 때문이다. 즉 世界는 時間, 空間의 直觀形式과 悟性의 카테고리와의 統一에 의하여 構成되는 것이다.²⁵⁾ 이와 같이 하여 對象의 認識이 이루어짐과 同時에 認識의 對象이 成立된다. 그리하여 認識成立의 先天的 原理가 同時에 對象의 客觀的 成立의 原理가 된다. 悟性의 카테고리의 客觀的 妥當성은 「悟性 그 自體가 自然에 對한 立法」이라는 칸트의 認識論의 主觀主義의 立場에서 볼 때 이미 根本的으로 權利지워져 있다고 말할 수 있다. 이러한 칸트의 생각은 主觀과 客觀의 關係에 대한 일대 轉換이라고 할 수 있으며, 칸트 자신에 의하여 「코페르니쿠스적 轉回」라고 불리우고 있는 것이다.

이와같이 칸트는 「카테고리의 先驗的 演繹」에서 카테고리가 直觀의 對象에 대하여 先天的으로 妥當함을 明示한다. 그렇다면 어떻게 하여 카테고리가 異質的인 感覺的 對象에 具體적으로 적용될 수 있는가? 카테고리과 直觀의 內容이 結合되려면 第三者의 매개役割이 必要할 것이다. 이 第三者의 매개作用은 한쪽에 있어서 카테고리처럼 純粹하면서도 다른 한편으로는 直觀처럼 感性的인 것이어야 한다.²⁶⁾

칸트는 이것을 時間形式이라 한다. 왜냐하면 우리의 모든 認識은 時間에 있어서 일어나기 때문이다. 따라서 카테고리가 感性和 知覺을 結合할 때는 時間形式을 使用한다.

時間은 感性의 契機와 함께 先驗的, 概念的 契機도 포함한다. 까닭인즉 多樣한 것의 純粹綜合인 數가 時間과 더불어 나타나기 때문이다.²⁷⁾

칸트는 先驗的인 時間規定을 先驗的 圖式(das transzendente Schema)²⁸⁾ 이라고 명명한다. 圖式은 自發적으로 內容을 規定하는 構想力(Einbildungskraft)의 산물이기는 하지만 단순한 形象이 아니고 普遍的 形式으로서 이것에 의하여 悟性概念은 感性的인 現象에 適用할 수 있게 된다. 이 圖式에 있어서 感性和 概念의 關係가 종전과 전혀 다른 새로운 觀點에서 다루어진다. 純粹悟性概念의 圖式論은 量, 質, 關係, 樣相의 카테고리에 對應하여 時間系列(Zeitreihe), 時間內容(Zeitinhalt), 時間秩序(Zeitordnug), 時間總括(Zeitbegriff)²⁹⁾로 나타난다. 우리가

24) Kant, K.d.r.V., A.S.123.
25) Kant, K.d.r.V., B.S.174. 164.
26) Kant, K.d.r.V., B.S.177.
27) Kant, K.d.r.V., B.S.182.
28) Kant, K.d.r.V., B.S.179.
29) Kant, K.d.r.V., B.S.185, A.S.150.

感性에 있어서 어떤 種類의 時間經驗을 가질 때 거기에 따르는 하나 하나의 카테고리 나타나며 뒤따라서 이 카테고리 아래 우리의 感性的 直觀이 포섭됨으로써 認識이 成立된다. 예를 들면 時間에 있어서 持續性은 實體 카테고리에 대한 圖式이며, 繼起에 있어서의 規定性은 因果性的 圖式이며 모든 時間에 대한 實在는 必然의 圖式이며, 充實한 時間은 實在性的 圖式이며 空虛한 時間은 否定性的 圖式이다.

이 圖式을 통하여 經驗의 對象에 대한 先天的 綜合判斷이 가능하게 된다. 이 圖式論을 뒤따르는 것이 原則論이다.³⁰⁾ 原則은 카테고리를 土台로 하여 구축될 先驗的 存在論의 最初의 設計圖³¹⁾로서 數學의 原則과 動力學의 原則에 다같이 有效한 것이다. 이 原則은 先天的인 原則으로서 다른 諸判斷의 根據를 自己안에 含有함으로써 存在의 諸領域의 對象의 윤곽을 나타낼 뿐만 아니라 對象을 措定³²⁾한다. 바로 여기에 칸트의 先驗哲學의 特徵이 나타난다. 悟性은 先天的 法則을 自然가운데서 찾는 것이 아니고 自然에 法則을 賦與하는 것이다.³³⁾ 經驗의 進行과 더불어 發見되는 自然科學의 모든 法則은 「悟性的 原則이 그 法則을 개개의 現象을 적용케 한다는 點에서 보다 上位에 있는 悟性的 原則에 예측한다.」³⁴⁾ 고로 悟性은 「自然에 대한 法則이다. 다시 말해서 悟性없이는 自然이 있을 수 없다. 自然이란 칸트에 의하면 規則에 따라서 行해진 現象의 多樣性的 綜合의 統一이다.」³⁵⁾ 이때 悟性은 自身의 카테고리과 原則을 가지고 이 役割을 수행하는 것이다. 그렇다면 「原則」이란 무엇인가? 칸트는 이 原則을 또 다시 判斷表와 平行하여 하나씩 導出한다. 즉

(1) 「모든 直觀은 外延量이다」라는 原理에 동반하는 直觀의 諸公理 (Axiome der Anschauung)³⁶⁾

(2) 「모든 現象에 있어서 感覺의 對象으로서 實在인 것은 內包量 程度를 가진다」라는 原理에 동반하는 「知覺의 豫科」 (Antizipationen der Wahrnehmung)

(3) 「經驗은 知覺의 필연적 결합의 表象에 의해서만 可能하다」라는 原理에 동반하는 「經驗의 諸類推」 (Analogieen der Erfahrung)

(4) 「經驗的 思考一般의 公準」 (Postulate des empirischen Denkens überhaupt)³⁷⁾이 原則에 입각하여 先天的 綜合判斷이 可能하게 된다.

우리가 여기서 各별히 銘心해야 할 것은 概念과 原則은 經驗的 對象에 對해서만 適用이 될 수 있고 物自體에 대하여서는 적용되는 것이 허락되어 있지 않다는 사실이다. 까닭인 즉 概念은 對象이 주어지지 않았을 때는 한갓 空虛한 形式에 지나지 않는 데 대하여 對象은 直觀의 形式 안에서만 概念이 주어질 수 있으며, 空間, 時間의 直觀形式은 知覺에 의해서만 채워질 수

30) Kant, K.d.r.V., B.S.187.

31) Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg Herder, 1955, S.272.(이하 G.d.P.로 칭함)

32) *Ibid.*

33) Kant, Prolegomena, S.36.

34) Kant, K.d.r.V., B.S.198.

35) Kant, K.d.r.V., A.S.127.

36) Kant, K.d.r.V., A.S.158, B.S.197.

37) Kant, K.d.r.V., B.S.200, A.S.161.

있는 것이기 때문이다. 따라서 先天的 概念이나 原則은 經驗을 떠나서는 表象의 유희에 불과한 것이다.

直觀이 概念에 대하여 內容을 提供하는 것은 어디까지나 現象(Phänomenon)에 지나지 않으며 物自體는 결코 可能한 經驗의 對象이 될 수 없기 때문에 우리는 어떤 概念이나 原則을 通해 서도 物自體 즉 本體(Noumenon)를 認識할 수는 없다.

따라서 物自體의 概念을 적극적으로 規定할 수가 없게 되는 것이다.

칸트는 다음과 같이 論述한다.

「어떤 概念이 모순을 포함하지 않고, 또 주어진 概念을 限界지워주는 것으로서 다른 認識과 관련하는데, 그러나 自己의 客觀的 實在性은 하등 인식하지 못하는 경우, 이와 같은 概念을 나 는 蓋然的이라고 부른다. 可想的 存在의 概念 즉 순전한 感官의 대상으로서 아니라 物自體 로서(전적으로 純粹悟性에 의하여) 思惟되어야 할 物이라는 概念은 전혀 모순을 포함하고 있 지 않다. 그것은 感性에 관해서는 이것이 直觀의 유일한 可能한 방식이라고 주장할 수 없기 때 문이다. 뿐만 아니라 可想的 存在라는 概念은 感性的 直觀이 物自體에 관해서 까지 擴張되지 않도록 하기 위하여, 따라서 感性的 認識의 客觀的 妥當性을 制限하기 爲하여 必要한 概念이 기도 하다... 그러나 궁극에 있어서는 역시 이와 같은 可想的 存在가 있을 수 있는가의 여부는 전혀 認識할 수 없으며 現象의 영역외의 範圍는 <우리에게는> 空虛한 것이다... 따라서 可想的 存在라는 概念은 한갓 感性的 不遜을 제한하기 위한 限界概念(Grenzbegriff)이며, 다만 소극 적으로 使用될 수 있는데 불과하다」³⁸⁾라고.

이렇게 物自體의 概念은 悟性的 카테고리를 通하여는 認識은 물론 그 存在 조차도 적극적으로 주장할 수 없는 人間能力의 限界를 보여주는 概念으로 轉化된 것을 볼 수 있다. 先驗的 感性論에서는 극히 素朴한 입장에서 感性을 觸發해서 對象을 知覺하게 하는 것으로 생각되었던 物自體가 여기서는 悟性和 感性的 能力을 制限하는 限界概念으로서, 소극적으로만 생각되어져 있는 것이다.

칸트는 또한 感性的 經驗이 될 수 없는 對象을 「어떤 것 일반=X」(Gegenstand nur als etwas überhaupt=X)³⁹⁾라고 본다. 「어떤 것 일반=X」가 「感性的 對象」이 아니고 「表象의 對象」이라고 볼 때 그것이 先驗的 對象인 것은 의심할 여지가 없을 것이다.

칸트는 다음과 같이 말한다.

「... 이 現象은 物自體가 아니고 그 自體가 또 對象을 가지는 表象에 지나지 않는다. 그러므로 이 對象(X)은 우리에게 直觀될 수 없으며 따라서 非經驗的 즉 先驗的 對象=X라고 부를 수 있는 것이다」⁴⁰⁾라고, Heidegger는 칸트의 先驗的 對象=X에 대하여 「X란 우리가 그것에 대하여 전연 알 수 없는 <어떤 것>이다. 그러나 이 X가 알려질 수 없는것은 그것이 하나의 存在者로서 現象의 <배후>에 숨겨져 있기 때문이 아니고, 그것이 단적으로 우리의 知識의... 可

38) Kant, K.d.r.V., A.S.254-255, 810-811.

39) Kant, K.d.r.V., A.S.104.

40) Kant, K.d.r.V., A.S.109.

能의 對象이 될 수 없기 때문이다. 無는 存在를 意味하지 않지만 그럼에도 불구하고 <어떤 것>을 意味한다. <無는 단지 상관자로서 所用된다> 그것은 그 本質上 純粹地平(reiner Horizont)이다.⁴¹⁾ 라고 말함으로 先驗的 對象을 存在論的 意味에서 解釋한다.

칸트 自身은 先驗的 對象을 「先驗的 客觀」(transzendente Objekt)⁴²⁾, 「對象一般」⁴³⁾ 그리고 「物自體」등으로 부르고 있다.

先驗的 對象이 現象의 根底에 存在한다고 볼 때, 그것은 物自體가 처음부터 形而上學的인 性격을 띤 데 대하여 先驗的 對象은 認識論的인 役割을 담당하는 것으로 볼 수 있다. 바오흐는 「物自體」가 한정된 「先驗的 客觀」인 데 대하여 「先驗的 客觀」은 「한정되지 않은 物自體」⁴⁴⁾라고 해석한다.

요컨대 物自體와 先驗的 對象은 現象의 原因이라는 點에서는 同一하지만, 現象의 原因의 特殊와 일반의 關係라는 觀點에서는 差異點이 있다고 하겠다.

칸트는 또 直觀을 感性的 直觀과 知性的 直觀(intuitus intellectuali)으로 區別하고 感性的 直觀의 對象을 現象이라 부르는데 대하여, 知性的 直觀의 對象을 可想의 存在라고⁴⁵⁾ 부르면서 양자를 區別하는 理由에 對하여 다음과 같이 말한다.

「先驗的 感性論」에 의하여 제한된 現象의 概念은 이미 스스로 可想의 存在의 客觀的 實在性을 提示(an die Hand geben)하고 있으며, 對象을 現象의 存在와 可想의 存在, 따라서 世界를 感性界와 悟性界(mundus sensibilis et intelligibilis)로 區別하는 것을 妥當하게 한다」⁴⁶⁾

칸트는 여기서 現象의 概念自體가 可想의 存在의 客觀的인 實在性을 提示한다고 주장하고 있다.

그는 또 다음과 같이 말한다.

「感性和 그 領域 즉 現象의 領域이란 그 自體가 悟性에 의하여 그것들이 物自體에 關係하는 것이 아니고, 우리의 主觀的인 性질에 의하여 物이 우리에게 나타나는 방식에만 關係하도록 제한되어 있다. 그리고 現象에는 그 自體 現象이 아닌 <어떤 것>이 對應하지 않으면 안된다는 사실이 現象一般의 概念으로부터 자연적으로 발생한다. 왜냐하면 現象은 그 自體로서는 아무 것도 存在할 수 없으며, 따라서 끊임없는 순환론을 惹起시키지 않으려면 現象이라는 말은 이미 <어떤 것>에의 關係를 豫示하고 있으며, 이 <어떤 것>은... 現象으로부터 獨立한 對象이 아니면 안된다」⁴⁷⁾라고.

칸트는 여기서 現象의 存在와 可想의 存在를 區別하는 根據를 感性은 物自體에 關係하지 않고 現象에만 關係하며, 現象에는 現象이 아닌 <어떤 것>이 對應하지 않으면 안된다는 現象一般의

41) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2 Auflage, S.114.(이하 K.P.M.으로 칭함)

42) Kant, K.d.r.V., A.S.70.

43) Kant, K.d.r.V., B.S.71.

44) Bauch, *Immanuel Kant*, Sammlung Göschen 4, Auflage 1933, S.114.

45) Kant, K.d.r.V., A.S.248.

46) *Ibid.*, A.S.249.

47) *Ibid.*, A.S.251.

概念에다 두고 있는 것이다.

이와 같이 感性的 領域인 現象에만 制約되는 것에 만족하지 않고 感性的 制約으로부터 獨立되는 物自體 즉 可想의 存在를 要求하게 되는 것은 悟性的 限界를 넘어서 推論하려는 理性的 本性的인 要求에 基因하는 것이다.

그리하여 現象으로서의 어떤 對象을 現象的인 存在라고 부를 때, 거기에는 이미 이 同一한 對象을 可想의 存在라고 불러야 한다는 사실이 內包되어 있는 것이다. 이렇게 볼 때, 現象의 存在와 可想의 存在는 두개의 서로 다른 對象을 指稱하는 말이 아니고 같은 對象의 다른 두 側面을 표현하는 것이다.

아딕크스(Adickes)의 말처럼 兩者는 「原象과 模像」처럼 서로 對應하여 있는 것이 아니고 마치 球의 안쪽의 凹面이 없으면 凸面이 없는 것처럼 동일한 對象에 대한 서로 다른 考察의 방식⁴⁸⁾을 나타내는 것이다. 이렇게 볼 때 現象의 存在는 同一한 對象의 實在性의 전부가 아니고 그 일부에 지나지 않으며, 現實性的의 또 다른 한 면은 可想의 存在가 될 수 밖에 없다는 結論이 可能하게 된다.

可想의 存在는 그 性질상 원래 可能的 經驗의 對象이 될 수 없기 때문에 적극적인 意味로서 생각할 수 없으며 다만 소극적인 意味로서만 생각할 수 있다. 까닭인즉 人間은 感性的 直觀만을 所有하고 있을 뿐이지 知的 直觀은 不可能하기 때문이다.

칸트는 소극적 意味에 있어서의 可想의 存在의 特徵에 對하여 다음과 같이 說明한다.

- (1) 단순히 純粹悟性을 통하여 思惟된 物自體로서 하등의 모순을 내포하지 않는다.
- (2) 感性的 直觀을 物自體에 까지 擴張시키지 않기 위하여 즉 感性的 認識의 客觀的 妥當性을 制限하기 위하여 必要하다.
- (3) 感性的 直觀의 對象이 아니기 때문에 理論的 認識에 있어서는 空虛하다.

칸트는 이러한 세 가지 特徵을 갖추고 있는 소극적 意味의 可想의 存在를 蓋然的(problematisch)概念으로 規定한다. 그리하여 이 概念은 「단지 感性的 越權을 制限하는 限界概念으로서」 소극적으로만 使用될 수 있다는 것이다.⁴⁹⁾

그는 말하기는 「우리의 悟性은 物自體를 (現象으로 보지 않고) 可想의 存在라고 부름으로써 感性에 制限되는 것이 아니고, 感性을 制限한다. 그러나 悟性 自身도 限界지었던 物 그 自體를 어떤 카테고리에서든 認識함이 없이 따라서 그것은 알려질 수 없는 어떤 것이라는 이름 아래서만 思惟하는 데 그친다」⁵⁰⁾라고 했다.

이렇게 볼 때 소극적 意味의 可想의 存在는 단순히 許容될 뿐만 아니라 感性的 越權을 制限하기 위한 限界概念으로서도 불가피한 것이 認定된다. 또한 悟性은 感性만을 制限하는 것이 아니고 悟性 自身도 制限함으로써 物自體인 可想의 存在를 認識하지 않고 다만 알려질 수 없는 어떤 것으로서 思惟하도록 限界를 지운다. 이렇게 하여 可想의 存在는 物自體와 同義적으로

48) Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924, S.20.

49) Kant, K.d.r.V., A.S.255, B.S.310.

50) Kant, K.d.r.V., A.S.256, B.S.312.

使用되어지고 있지만 可想의 存在에는 感性和 悟性에서 成立되는 우리의 認識의 限界概念으로서의 役割이 부여되어 있으며, 바로 이 點이 現象의 根據로서 規定되는 物自體와 區別이 되는 것이다.

純粹理性의 限界概念으로서의 可想의 對象은 認識에 있어서 「빈 空間」(leer Raum)⁵¹⁾ 즉 우리가 전혀 알 수 없는 영역을 意味한다.

認識의 限界線을 넘어서 이 「빈 空間」에 침입하여 可想의 對象에 대하여 카테고리를 적용함으로써 그 客觀的 實在性을 證明하려 하는 데서 「先驗的 假像」(transzendentaler Schein)이 惹起되는 것이다.

그러나 칸트가 「純粹理性 批判」에서 現象의 存在와 可想의 存在를 區別하고 後者를 感性的 越權을 制限하는 限界概念으로 規定한 것은 實踐理性의 領域에서 理念의 實在性의 保證을 할 수 있는 場所를 마련하기 위한 方法으로 解釋해야 할 것이다. 이렇게 볼 때 限界概念으로서 感性이 侵入할 수 없는 이 「空虛한 場所」야말로 Paton이 지적한 바와 같이 「칸트 哲學의 가장 必須的인 부분」⁵²⁾이라고 생각된다.

이상의 考察에서 우리는 物自體의 概念이 칸트 自身에 의하여 多義的으로 使用되어지고 있다는 사실을 알 수 있다. 그런데 「先驗的 辨證論」에서는 物自體의 概念이 또 다시 積極的인 意味로서 使用되어지고 있다.

2. 理 念

앞에서 살펴 본 바와 같이 物自體의 概念은 「先驗的 感性論」에서는 感性을 觸發시키는 것으로 「先驗的 分析論」에서는 人間의 認識의 限界를 보여주는 限界概念으로 각각 使用되어 왔다.

그런데 「先驗的 辨證論」에서는 또다시 第三의 概念이 附與됨으로써 보다 積極적인 意味로 使用되고 있는 것이다.

원래 「先驗的 辨證論」은 超越的 判斷이 假象인 것을 폭로함으로써 이 假象에 의하여 欺瞞되지 않도록 防止하는 데 그 意圖가 있었던 것이다. 그러나 先驗的 假像은 「그 自體가 主觀的인 法則에 의지 하면서도 이것을 客觀的인 法則이라고 欺瞞하는 自然의 不可避的인 錯覺」⁵³⁾ 이기 때문에 제 아무리 注意를 銳利하게 한다고 해도 물리칠 수 있는 것이 아니다.

그렇다면 어찌하여 이러한 假像이 생기게 되는 것인가?

칸트에 의하면 先驗的 假像은 理性의 本性에서 必然的으로 表出한다는 것이다. 「先驗的 假像은 人間의 理性에 固着하여 있어서 쫓아 버리려 하여도 쫓아 버릴 수 없고, 우리가 그 迷妄을 폭로 한 후에도 또한 人間의 理性을 欺瞞하여 끊임없는 瞬間적인 迷妄에 理性이 빠지도록

51) Kant는 「leer Raum」을 leer Plat(B.XXI.), leer Stelle(Bd.V,S.103)로 표현되기도 한다.

52) Paton, *Kant's Metaphysic of Experience* II, p.46.

53) Kant, K.d.r.V., A.S.298, B.S.354.

하는 것을 멈추지 않았으므로, 그 때마다 이것을 除去할 必要가 있는 것이다」⁵⁴⁾라고 칸트는 말한다. 이렇게 볼 때 理性이야말로 「先驗的 假像의 座」(Stitze des transzendentalen Scheins)⁵⁵⁾인 것이다.

그렇다면 어떻게 하여 理性이 先驗的 根源이 되는 것인가?

周知하는 바와 같이 認識은 感性和 悟性的의 綜合에서 成立한다. 이때 感性은 直觀의 能力이고 悟性은 思惟의 能力인데 대하여 理性은 原理의 能力(Vermögen der Prinzipien)⁵⁶⁾이다. 그런데 原理란 「概念에 의한 綜合的 認識」이기 때문에 原理아래 포섭되는 바의 모든 것은 認識하는 前提가 된다. 悟性이 規則을 매개로 하여 現象을 統一하는 能力이라면, 理性은 原理아래서 悟性的의 規則을 統一하는 것이다. 그러므로 理性은 直接的으로는 經驗的인 對象과 關係할 수가 없고 다만 悟性에만 關係하여 그 多様な 表象을 統一하는 것이다. 칸트는 이것을 「理性的 統一」(Vernunfteinheit)⁵⁷⁾이라고 부르면서 悟性的의 統一과 區別한다. 悟性은 感性的의 直觀形式인 時間과 空間에 주어지는 多様な 內容에 대하여 카테고리를 適用시킴으로써 統一性을 賦與하는데 대하여, 理性은 悟性的의 概念을 超經驗的인 領域에 까지 擴大하여 궁극적인 統一을 꾀한다. 그리하여 理性統一의 表象은 悟性的의 統一에 있어서의 純粹悟性概念과는 區別하여 「純粹理性概念」 또는 「先驗的 理念」(transzendentaler Idee)이라고 불려진다.

칸트는 「分析論」에서 카테고리의 根源을 「悟性的의 判斷의 네가지 論理的 機能」에서 찾은 것처럼 理念의 根源도, 定言的, 假言的 및 選言的 이라는 「理性推理의 네 機能」에서 찾는다.⁵⁸⁾

그런데 先驗的 理念이란 「주어진 被制約者에 對한 制約의 總體性(Totalität)에 지나지 않기 때문에, 그것이 被制約者의 總合의 根據를 포함하는 限 無制約者(das Unbedingte)의 概念이라」⁵⁹⁾ 할 수 있다.

그리하여 理性推理의 세 機能에 따라서 세가지 種類의 無制約者가 導出된다.

즉,

- (1) 하나의 主觀에 있어서의 定言的 綜合의 無制約者의 理念
- (2) 하나의 系列의 項에 있어서의 假言的 綜合의 無制約者의 理念
- (3) 하나의 體系에 있어서의 部分의 選言的 綜合의 無制約者의 理念⁶⁰⁾으로서의 이 모든 理念은 前推理(prosyllogismen)에 의하여 無制約者를 向하여 進行한다.

칸트는 「先驗的 理念의 體系」라는 節에서 이 三種의 無制約者를 각각 主觀, 客觀 및 物一般에 관한 理性的 統一의 表象으로 보고 「思惟主觀의 절대적 統一」「現象의 諸制約 系列의 절대적 統一」 및 「思惟一般의 對對象의 制約의 절대적 統一」의 表象이라고 表現하고 있다.⁶¹⁾ 또한

54) *Ibid.*, A.S.298, B.S.355.

55) *Ibid.*, A.S.298, B.S.355.

56) Kant, K.d.r.V., A.S.299, B.S.356.

57) Kant, K.d.r.V., A.S.302, B.S.359.

58) Kant, K.d.r.V., Bd.IV, S.330, A.S.333, B.S.390.

59) Kant, K.d.r.V., B.S.379.

60) Kant, K.d.r.V., A.S.322, B.S.379.

61) *Ibid.*, A.S.334, B.S.391.

「序說」에서는 이 三者를 「完全한 主觀의 理念」 「諸制約의 完全한 系列의 理念」 「可能的인 것의 完全한 總括의 理念」으로도⁶²⁾ 表現하고 있다.

이 三種의 無制約者 즉 先驗의 理念은 形而上學의 第二部門의 內容을 이루는 合理的인 心理學, 合理的인 宇宙論, 合理的인 神學의 對象이 되는 것으로서 靈魂(不死), 世界(自由) 및 神의 理念으로 불려진다. 이 세 理念은 칸트에 의하면 理性 그 自體의 本性에 의하여 課해진 것(aufgegeben)이기 때문에 「理性에 있어서는 充分한 根據를가지는 概念」⁶³⁾이며, 그러한 意味에서 「先驗的(主觀的) 實在性」⁶⁴⁾을 갖기는 하지만, 그러나 이 理念에 對應하는 對象은 經驗에 있어서는 결코 주어지지 않는다. 그러기 때문에 理念은 카테고리과 같이 經驗的인 認識의 構成原理(Konstitutiones Prinzip)로서가 아니고 「統制的인 原理」(regulatives Prinzip)로서만 使用이 되어야 한다.

그럼에도 불구하고 理性의 어쩔 수 없는 要求에 의하여 理念이 마치 주어져 있는 것처럼 錯覺한 나머지 理念에 대하여 категори를 適用시키려 하는 데서 先驗的인 假象에 빠지게 된다.

칸트에 의하면 이러한 先驗的인 假象은 純粹理性의 「誤謬 推理」(Vernunftschlüsse)⁶⁵⁾에 基因한다. 그리고 이러한 誤謬推理는 前述한 三種의 理念에 따라서 「先驗的인 誤謬推理」 「純粹理性의 誤謬推理」 「純粹理性의 理想」의 세 가지가 있다.

칸트는 「先驗的인 辨證論」에서 先驗的인 假象을 發見하고 이를 철저히 批判한다. 이로 인하여 分析論이 「眞理의 論理學」이라고 불리우는 데 대하여 「辨證論」은 「假象의 論理學」이라고 불린다. 그것은 단순한 詭辯術(sophistische Kunst)이 아니고 「辨證法的인 假象의 批判」이라고 하겠다.

칸트는 이러한 批判을 통하여 그가 意圖했던 새로운 形而上學 즉 實踐的인 形而上學의 基礎를 定立하려고 했던 것이다. 「信仰에 餘地를 주기 위하여 知識을 制限하지 않으면 안된다」⁶⁶⁾고 말한 칸트는 理念의 客觀的인 實在性이 理論理性의 領域에서는 證明될 수 없다는 事實을 밝힘으로써 實踐理性으로의 移越의 不可避性을 論證한 것이다. 그리하여 先驗的인 理念이 人間理性의 限界規定에 所用된다는 事實을 強調한 것이다.

뿐만 아니라 先驗的인 理念은 모든 形而上學의 探求의 本來的인 目的이기 때문에 그 實在性(Realität)은 어떻게 해서라도 保證이 되어야 한다.

칸트는 다음과 같이 말한다.

「形而上學은 항상 經驗에 있어서 적용이 되는 自然概念(純粹悟性概念)외에, 어떤 可能的인 經驗에 있어서도 결코 주어질 수 없는 純粹理性概念을 취급한다. 따라서 形而上學은 그 客觀的인 實在性이... 經驗을 通하여 確證도, 發見도 될 수 없는 概念과 그 眞僞가 經驗을 通하여 確證

62) Ibid., Bd. IV, S.330.

63) Kant, K.d.r.V., Bd. XVII, S.223.

64) Kant, K.d.r.V., A.S.339, B.S.397.

65) Kant, K.d.r.V., A.S.339, B.S.397.

66) Kant, K.d.r.V., Bd. XXI.

도, 發見도 될 수 없다는 立張을 취급한다」⁶⁷⁾라고. 칸트는 先驗的인 辨證論에서 理念의 客觀적 實在性을 否定도 肯定도 할 수 없다는 事實을 論證함으로써, 形而上學 本來的인 課題인 神과 自由와 靈魂의 先驗的인 理念이 實踐的인 領域에서 取扱될 수 있을 뿐만 아니라 充分한 主觀的인 根據를 갖고 있음을 강조하는 것이다.

그렇다면 先驗的인 理念이란 어떤 것인가? 칸트는 理念이라는 말을 Platon으로부터 빌려왔다. 이것은 칸트의 理念이 Platon의 理念論과 共通點이 많다는 것을 시사한다. 그렇다고 하여 칸트가 Platon의 理念論에 전면적으로 추종하고 있다는 것은 아니다.

칸트는 先驗的인 理念에 대하여 다음과 같이 論述한다.

「(1) 나는 理念을 그것과 合致하는 어떤 對象도 感官에는 주어지지 않은 必然的인 理性概念으로 해석한다. 그러므로 우리가 지금 고찰하고 있는 純粹理性概念은 先驗的인 理念이다. 이 理念은 純粹理性의 概念이다. 왜냐하면 이 理念은 모든 經驗的인 認識의 諸制約의 절대적 總體性에 의하여 限定된 것으로 보기 때문이다.

(2) 先驗的인 理念은 아무렇게나 空想된 것이 아니고 理性 그 自體의 本性에 의하여 課해진 것이며 따라서 必然的으로 모든 悟性의 사용에 관계한다. 이 概念은 결국 先驗的인 經驗의 限界를 넘어서고 있다. 따라서 經驗에 있어서는 이 先驗的인 理念에 합치되는 對象은 결코 나타날 수 없다」⁶⁸⁾라고. 이 文章에서 우리가 理念에 대하여 알 수 있는 것은 첫째, 理念 그 自體는 可能的인 經驗의 對象이 될 수 없지만 純粹理性에 있어서는 必然的인 概念이며 그러한 意味에서 先驗的인 理念이라는 것이다.

칸트는 이러한 意味에 대하여 「우리는 理念에 對應하는 客體에 관해서는 蓋然的인 概念은 가질 수 있지만 하등의 知識도 가질 수 없다」⁶⁹⁾고 말함으로써 理念은 категори를 통한 悟性的인 認識의 對象으로서 알 수 없는 「어떤 것」이지만, 現實的인 諸物과의 「類推」(Analogie)를 통한 蓋然的인 概念만은 가질 수 있다는 것을 시사한다.

그렇기 때문에 先驗的인 理念은 主觀的인 蓋然的인 概念은 가질 수 있지만 客觀的인 認識은 결코 할 수 없는 「어떤 것」이다. 이러한 意味에서 理念은 現象과 區別이 되는 것으로서 物自體로 헤아릴 수 있을 것이다.

그러나 이 物自體는 感性을 觸發하는 것으로서 客體의 方向에서 想定된 物自體가 아니고 理性統一이라는 主體의 活動의 根底에 存在하는 것으로서 말하자면 主體의 物自體인 것이다.

(3) 先驗的인 理念은 「必然的으로 全悟性 사용에 관계한다」⁷⁰⁾ 여기 「관계」한다는 것은 理念이 理性統一의 表象으로서 悟性 사용의 方向을 指定하는 關係를 말한다. 칸트는 「先驗的인 辨證論」의 附錄에서 理念을 悟性 사용의 전 方向이 거기에 조우하는 「一點」(Einerpunkt) 또는 虛焦點(Focus imaginarius)이라고 부른다. 따라서 이러한 理念은 個個의 經驗的인 認識을 構成하는 原理로서가 아니라 多樣한 悟性 認識의 統制原理로서 全悟性 사용에 관계하는 것이다. 이러한

67) Kant, K.d.r.V., Bd. IV, S.327.

68) Kant, K.d.r.V., A.S.327, B.S.383.

69) Kant, K.d.r.V., A.S.338, B.S.396.

70) Kant, K.d.r.V., A.S.642, B.S.672.

관계에 있어서 理念은 모든 經驗的 認識에 影響을 줄 수 있다. 그러나 이 理念은 그 자신 可能的 經驗的 限界를 超越하기 때문에 「先驗的 概念」이라고도 일컬어 진다.

또 理念은 「極大概念」(Begriff eines Maximes)이기 때문에 具體的으로 거기에 合致하는 對象은 주어질 수 없으며 그러한 意味에서 「단순한 理念」(eine blosse Idee)에 지나지 않지만 理性의 實踐的 使用에 있어서는 理念의 「實現」(Ausübung)만이 問題가 되기 때문에 「實踐理性의 理念」은 부분적인 것이기는 하지만 언제나 現實的(wirklich)으로 具體的으로 주어질 수 있다.⁷¹⁾ 아니 이 理念은 理性의 모든 實踐的 使用의 不可缺의 制約이다. 이 理念의 實現은 限界와 缺點이 있지만... 언제나 절대적 完全性의 概念의 影響을 받고 있다. 따라서 實踐理性은 行爲에 대하여 不可避的으로 必要한 것이다. 뿐만 아니라 純粹理性은 實踐理性에 있어서 理性의 概念에 포함되어 있는 것을 現實的으로 表出하는 原因性을 갖고 있다.

이렇게 볼 때 칸트가 말하는 理念에는 단지 先驗的 理念 뿐만 아니고 實踐的 理念도 포함되어 있음을 알 수 있다.

그렇다면 先驗的 理念은 實踐的 理念에 對하여 어떤 관계가 있는가?

칸트는 「先驗的 理性概念은 아마도 自然概念에서 實踐的 概念에의 移行(Übergang)을 可能하게 하며, 그러한 方式으로 道德的 理念 그 자체에 支持(Haltung)와 理性의 思辨的 認識과의 關係를 맺어주는 것이다」⁷²⁾라고 말한다.

先驗的 理念에서 實踐的 理念으로 옮겨가지 않으면 안되는 具體的인 例를 우리는 宇宙論的 理念의 二律背反 가운데 第三의 二律背反論에서 찾아볼 수 있다. 그러면 二律背反이란 무엇인가?

前述한 바와같이 宇宙論的 理念이란 「現象의 制約의 系列의 절대적 統一」의 概念이다. 理念은 量, 質, 關係, 樣相이라는 四綱의 카테고리에 따라서 모든 現象의 所與全體의 「合成」(Zusammensetzung), 「分割」(Teilung), 「生起」(Entstehung) 및 「現存在의 依存性이라는 (Abhängigkeit des Daseins) 절대적 完全性」이라는 無制約者를 추구한다. 이때 「前進的」(progressive) 總合과는 區別되는 「背進的」(regressive) 總合을 無制約者에 까지 擴大함으로써 이 總合을 完結하려는 것이 理性統一의 理念인 것이다. 그러므로 이 理念은 無制約者에 까지 擴張된 카테고리에 지나지 않는다. 이러한 理念을 理論理性은 「被制約者가 주어져 있을 때는 制約의 總體도 주어져 있다」⁷³⁾라는 超驗的 原則의 要求에 따라서 無制約者가 단적으로 주어져 있다고 주장하게 되는 것이다.

이렇게 하여 宇宙論的 理念은 可能的 經驗으로서의 現象의 總合에 관계하며 그러한 意味에서 카테고리과 마찬가지로 可能的 經驗에 內在的으로 관계하는 것이다. 따라서 宇宙論的 理念은 비록 宇宙論的인 것이기는 하지만 그 自體가 어떤 超驗的인 理念은 아닌 것이다. 그러면서도 그것이 「現象의 절대적 統一」 「現象의 總合의 無制約者」로서 經驗이 미치지 못하리 만큼 擴

71) Kant, K.d.r.V., A.S.328, B.S.385.

72) Kant, K.d.r.V., A.S.329, B.S.385.

73) Kant, K.d.r.V., A.S.409, B.S.436.

張된 概念이기 때문에 역시 理念인 것이다.⁷⁴⁾ 바로 여기에 宇宙論的 理念의 固有한 二重性이 있다. 이렇게 볼 때 神이나 靈魂의 概念에 관계해서가 아니고 다만 世界概念으로서의 宇宙論的 理念에 관해서만 二律背反이 惹起되는 根本 理由가 바로 宇宙論的 理念의 이와 같은 二重性에서 由來한다고 생각된다.

칸트는 다음과 같이 말한다.

「宇宙論的 理念은 “理念”이기는 하지만 經驗의 對象에만 관계하며, 이 經驗의 對象은 可能的 悟性 概念에 適合하지 않으면 안되기 때문에 宇宙論的 理念은 아주 空虛한 無意味가 아니면 안된다. 까닭인즉 내가 제아무리 對象을 理念에 順應시키려고 해도 對象이 理念에 適合해 있지 않기 때문이다. 바로 이 때문에 모든 世界概念은 理念이 이것들에게 執着하는 한, 理性을 불가피하게 二律背反으로 몰아간다」⁷⁵⁾라고.

칸트는 二律背反에서 惹起되는 一見理性의 自己矛盾을 解決하기 위하여 理性 그 自體를 批判하여, 다음과 같이 말한다.

「만일 「純粹理性」의 불가피적인 假象이 理性의 自己矛盾을 通하여... 폭로되지 않는다면 이 假象은 결코 虛爲라고 깨닫지 못할 것이다... 그러나 이것을 깨달음으로 인하여 理性은 이 假象이 어디에서 발생하며 또한 어떻게 하면 除去될 수 있는가를 음미하도록 강요한다. 이것은 모든 純粹理性能力의 完全한 批判에 의해서만 行해될 수 있기 때문에 辨證論에서 폭로되는 純粹理性의 二律背反은 지금까지 人間理性이 빠질 수 있었던 것 중에 가장 有益한 誤謬이다. 까닭인즉 이 二律背反은 결국 우리를 촉구하여 이 迷路로부터 빠져나갈 열쇠를 추구케 하기 때문이다」⁷⁶⁾라고.

칸트는 여기서 二律背反의 發見과 그 解決의 意義를 스스로 높이 評價하고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 前述한 宇宙論的 理念의 二重性이야 말로 二律背反을 惹起시키는 理論的인 契機가 된 것이며 따라서 第三 二律背反을 포함하는 모든 二律背反의 「事態根源」은 바로 宇宙論的인 領域안에 있다고 생각된다.

그렇다면 第三의 二律背反은 무엇인가? 그리고 그 解決策을 둘러싸고 物自體와 어떻게 관계 되어 지는가?

칸트는 「辨證論」에서 前述한 바와 같이 心理學的, 宇宙論的, 神學的 理念 즉 靈魂의 不滅, 自由, 神을 形而上學의 본래의 課題로 삼는다. 그리고 이 세 理念에 對한 理性의 辨證論 推論을 純粹理性의 誤謬推理, 二律背反 및 理想으로 나타낸다. 여기에서 自由의 問題는 당연히 純粹理性의 二律背反論에서 解明이 되어야 하는 課題로 간주된다. 그런데 前述의 四綱의 二律背反中에 宇宙論的 理念으로서의 自由에 直接的으로 관계되는 것은 第三의 二律背反이기 때문에, 第三의 二律背反은 「先驗的 辨證論」의 핵심일 뿐만 아니라 「純粹理性批判」에서 「實踐理性批判」으로 移行하여 가는 展開의 열쇠를 지니고 있는 것이라고 말할 수 있다. 周知하는 바와

74) Kant, K.d.r.V., Bd.Ⅳ, A.S.419, B.S.447.

75) Kant, K.d.r.V., A.S.486, B.S.514.

76) Kant, K.d.r.V., Bd.V.

같이 칸트는 第三의 二律背反에서 世界에는 自由가 있다는 定立의 주장과, 世界의 일체는 自然의 法則에 따라서 생기며, 自由란 存在하지 않는다는 反定立의 주장을 對立시키고 이 二律背反을 現象의 世界에는 自由는 存在하지 않으나, 物自體의 世界에서는 自由가 存在할 수 있다고 생각함으로써 解決한다.⁷⁷⁾

「만일 現象이 物自體라면, 그것은 自由를 추출할 수 없기 때문일 것이다. 그렇다면, 自然이 모든 事態를 完全히, 그리고 그 自體에 있어서 充分히 規定하는 原因이 될 것이며, 事態의 制約이 언제든지 그 結果와 더불어 모두 自然法則하에서 必然의인 現象의 系列 中에만 포함될 것이다. 그러나 現象이 사실상 있는 그대로, 다시 말해서 物自體가 아니라 經驗的 法則에 따라 연관된 단지 表象 이외의 다른 아무 것도 아니라는 것을 認定한다면, 現象 그 自體가 現象이 아닌 根據를 갖지 않을 수 없을 것이다. 그러나 이러한 可想의 原因은 그 因果性에 의하여 그 結果는 現象中에 나타난다 하더라도 現象에 의하여 規定되는 것이 아니며, 따라서 다른 現象에 의하여 規定될 수 없는 것이다. 그러므로 可想의인 原因은 그 因果性과 함께 系列의 밖에 있다. 그러나, 그 결과는 經驗的 制約의 系列 中에 발견되는 것이다. 그러므로 결과는 그 可想의인 原因과의 관계에 있어서 自由라고 規定되며 동시에 現象과의 관계에서 나온 결과라고 看做되는 것이다.⁷⁸⁾

칸트는 이렇게 第三의 二律背反에 있어서 自由의 領域으로서의 物自體의 世界의 可能性을 주장한다. 그는 또한 「나는 感官의 對象에 있어서 現象이 아닌 것을 感性界에서 現象이라고 看做되지 않으면 안 될만한 것이, 그 自體 아무런 感性的 直觀의 대상으로 되지 않는 能力을 가지며 또한 그 能力에 의해서 現象의 原因일 수 있다면, 이와 같은 存在體의 原因性은 두가지 면에서 이것을 考察할 수가 있다. 첫째는 그 原因性을 物自體라고 보고, 그 作用이라는 點에서 可想的이라고 보는 면이며, 둘째는 그 原因性을 感性界에 있어서의 한 現象이라고 보고, 그 결과라는 點에서 感性的이라고 보는 면이다.⁷⁹⁾」라고 말함으로써 物自體의 世界에 있어서 自由로운 原因性의 存在를 인정하고 있는 것이다.

칸트가 第三의 二律背反에서 自由의 原因性을 認定하는 것은 人間의 實踐的 自由를 인정하기 위해서도 반드시 必要한 것이었다. 칸트는 다음과 같이 論述한다. 「만일 感性界에 있어서 모든 原因性이 다만 自然에 불과하다고 한다면, 모든 事態는 時間의 繼起 안에서 必然的 法則에 따라 規定되는 것으로 될 것이다. 따라서 現象은 그것이 決意를 規定하는 것인 한, 모든 行動을 現象의 自然의인 結果로서 必然의이게 할 수 밖에 없는 것이므로, 先驗的 自由는 없어짐과 동시에 모든 實踐的 自由도 없어지는 것으로 될 것이다. 까닭인즉, 實踐的 自由는 비록 어떤 일이 일어나지 않았다 할지라도 또한 그것이 일어났을 것이라는 것, 또 그래서 現象에 있어서 그 어떤 일의 原因이 意志를 결정하는 것이 아니고, 우리의 決意속에 하나의 原因性이 있어서 그것이 그 自然原因과는 獨立하거나 혹은 自然原因의 強制力과 影響에 반해서까지 時間秩

77) 韓端錫, 前揭書, pp.333-334.

78) Kant, K.d.r.V., A.S.536-537, B.S.564-565.

79) Kant, K.d.r.V., A.S.538, B.S.566.

序에 있어서 經驗的 法則에 따라서 規定되어 있는 어떤 것을 가져오며, 그래서 事態의 系列을 전적으로 自己自身에 의하여 개시하는 것을 전제로 하기 때문이다.⁸⁰⁾

칸트는 여기서 先驗的 自由를 前提하지 않고서는 實踐的 自由도 存在할 수 없다고 주장한다.

先驗的 自由란 現象의 系列을 스스로 시작하는 原因의 절대적 自發性으로서의 「二律背反 意味에 있어서의 自由」⁸¹⁾이다. 만일 感性界에 있어서 모든 原因性이 다만 自然의인 必然의 因果性에 의하여 規定되는 것이라면 現象은 必然의인 것이 될 수 밖에 없으며, 그 結果 「自發性」으로서의 先驗的 自由는 없어짐과 동시에 實踐的 自由도 없어지게 되는 것이다. 따라서 定立의 주장은 認定할 수 밖에 없는 것이다.

만일 現象과 物自體를 區別하지 않고 「現象의 절대적 實在性」에 執着하려 한다면 自由는 必然적으로 무너질 수 밖에 없는 것이다. 「現象이 物自體라고 한다면 自由는 추출될 수 없다」⁸²⁾는 칸트의 有名한 命題는 바로 이 點을 경고하는 것으로 생각된다.

現象을 物自體로 보지 않고 感性的인 直觀의 단순한 表象으로 볼 때 現象은 現象이 아닌 自身の 根據를 가져야 한다. 그렇지 않을 때는 「現象케 하는 것이 없이 現象이 있다는 不合理한 命題가 생기게 된다」⁸³⁾

칸트는 그 自身이 現象이 아니면서 現象의 根據로서 思惟되는 것을 可想의 原因(intelligible Ursache)이라고 부른다.

可想의 原因은 그 因果性은 現象을 通하여 限定되지 않을지라도 그 結果는 現象으로 因하여 限定되기 때문에, 先驗的 自由와 自然必然性은 分明히 物自體로서의 「可想의 原因」과 그 結果로서의 「現象」과의 관계에서 파악이 되어져야 한다. 그리하여 前者는 經驗的 制約의 系列 밖에서, 後者는 그 系列 안에서만 추구된다.

이렇게 볼 때 같은 結果가 그것의 可想의 原因으로서의 自由와 이 自由의 結果로서의 現象이라는 二重의 側面에서 考察됨으로써 兩者는 말하자면 根據와 歸結과의 論理的 關係에서 파악되고 있다고 생각된다.

칸트는 可想의 原因과 現象과의 區別을 「行爲하는 主體」로 人間에 適用을 시킴으로써 보다 더 分明하게 한다.

즉 같은 行爲에 대하여 「物自體로서의 因果性의 活動」과 「그 結果」로서의 現象的 行爲를 區別하고, 이 두 가지에 대하여 可想의 因果性과 感性的 因果性이라는 「두 種類의 因果性」⁸⁴⁾을 認定함으로써 自然은 自由에 對立되지 않고 區別이 된다. 自由는 空間과 時間의 制約으로부터 獨立하여 活動하는 物自體의 因果性이면서도 自然과 서로 對立되지 않는다. 까닭인즉 因果性이 二重의 側面에서 파악되고 있기 때문이다. 즉 같은 行爲에 있어서의 서로 次元을 달리하는 原

80) Kant, K.d.r.V., A.S.534, B.S.562.

81) Kant, K.d.r.V., A.S.533, B.S.561.

82) Kant, K.d.r.V., A.S.536, B.S.564.

83) Kant, K.d.r.V., Bd. XXVI.

84) Kant, K.d.r.V., A.S.532, B.S.560.

인과 結果, 根據와 歸結과의 관계에서 파악되는 것이다.

이렇게 볼 때 自由란 본래 結果 또는 歸結로서의 現象과의 관계에 있어서만 成立하는 것이며, 現象과 전혀 관계가 없는 超越界에서 成立되지 않는다는 것을 알 수 있다.

이와 같이 「先驗的 自由는 世界의 開始를 矛盾없이 說明하기 위하여 要求되지 않을 수 없는 二律背反 理念이자 實踐的 自由의 可能性의 條件이 된다. 칸트는 經驗界에 있어서는 實踐的 自由의 存在를 절대로 否定할 수 없는 事實로 인정했기 때문에 先驗的 自由의 存在를 생각했던 것이다. 그리고 先驗的 自由가 成立되기 위해서는 「절대적 自發性」으로서 現象과 區別이 되는 「可想的 原因」을 想定하지 않을 수 없었던 것이다. 그러나 칸트는 物自體와 現象, 自由와 必然을 對立的 關係에서 파악하지 않고 같은 「主體의 行爲」로서의 「原因과 結果」「根據와 歸結」로서의 「批判的 區別」을 基礎로 하여 파악하였던 것이다. 이 「區別」은 第三 二律背反論의 소극적인 成果이기는 하지만, 이 區別로 因하여 自然科學과 實踐的 形而上學이 각각 自身の 領域을 확보하게 된 것이다. 바로 여기에 二律背反論의 積極的인 意味가 있다고 본다.

이상에서 考察한 바와 같이, 칸트는 物自體의 概念을 「先驗的 感性論」에서는 단순히 우리의 「感性을 觸發하는 것」으로 아주 素朴하게 생각 하였으나 「先驗的 分析論」에서는 「限界概念」으로서 극히 소극적인 意味만을 가지는 概念으로 사용하였다.

그러나 「先驗的 辨證論」에서는 또 다시 物自體를 비록 客觀的으로 認識할 수는 없지만 主體的으로 思惟할 수 있는 어떤 것 즉 理念으로 생각했던 것이다. 칸트는 二律背反 理念의 二律背反論에서 現象의 系列을 스스로 시작할 수 있는 절대적 自發性으로서의 先驗的 自由를 想定함으로써 現象과 區別이 되는 物自體의 存在의 可能性을 시사한 것이다. 그러나 「先驗的 辨證論」에서 칸트가 意圖한 것은 결국 物自體界에 속하는 것으로 認定이 되는 理念의 實在性에 對한 積極的인 主張은 理論理性的 領域에서는 不可能하다는 事實을 論證함으로써 理性的 限界性을 明白히 하려는 데 있다고 생각이 된다.

II. 先驗的 誤謬推理와 理想

前章에서 筆者는 칸트에 있어서 物自體와 理念에 대하여 論述하였다. 物自體의 概念은 칸트 자신에 의하여 多義的으로 사용되어지고 있다. 즉 物自體는 感性을 觸發하는 것에서 출발하여 悟性的 限界概念으로 나가고 마지막에는 理性的 有限性을 나타내는 理念으로 展開된다. 그리하여 物自體는 有限한 人間性的 象徴이자 理性이 넘어서는 안되는 限界概念이다. 그럼에도 불구하고 人間의 理性은 超經驗的인 可想世界에 속하는 物自體 즉 理念의 客觀的 實在性을 理論的으로 確證하려 할 때는 不可避하게 純粹理性的 誤謬推理에 빠지게 된다.

既述한 바와 같이, 人間의 理性은 思惟主觀의 절대적 統一과 現象系列의 制約의 절대적 統一과 思惟一般의 모든 對象의 절대적 統一을 求하는 데서 靈魂과 世界와 神이라는 無制約者의 理念을 推理한다. 종래의 전통적 形而上學에서는 이 三者를 理念으로 보지 않고 實體로 보았

기 때문에 形而上學的 獨斷論에 빠지게 된 것이다.

全體로서의 世界를 對象的으로 認識하려 하는 데서 宇宙論的 理念의 二律背反이 惹起되는 바, 이 問題에 대해서는 前章에서 第三 二律背反의 解決策으로 칸트가 提示한 先驗的 自由와 關連하여 論述하였기 때문에 省略하고 이 章에서는 靈魂과 神의 客觀的 實在性을 理論的으로 證明하려 할 때 발생할 수 밖에 없는 先驗的 誤謬推理와 純粹理性的 理想에 對하여 論究하겠다.

1. 靈 魂

先驗的 誤謬推理는 〈나는 생각한다〉(Ich denke)라는 判斷에서 출발하여 思惟主體로서의 自我 즉 靈魂의 實體를 想定하고 이것에 대하여 여러가지 先天的인 카테고리를 적용시키는데서 발생하는 誤謬推理인 것이다.

칸트에 의하면 〈나는 생각한다〉라는 것은 모든 意識의 根底에 存在하여 意識을 意識으로 될 수 있게 하는 意識의 統一活動으로서의 「純粹統覺」, 또는 「先驗的 統覺」(transzendente Aapperzeption)의 根源的인 活動에 지나지 않는다. 따라서 모든 認識이 성립되기 위해서는 이 先驗的 統覺이 活動해야 한다. 보통 우리가 直觀을 통하여 성립된다고 생각하고 있는 知覺까지도 그것이 단순히 雜多가 아니고 統一을 포함하는 限 이미 自己意識의 先驗的 統一을 豫想하고 있다고 해야 할 것이다.

따라서 〈나는 생각한다〉라는 「純粹統覺은 결코 經驗的인 性格의 것이 아니고 先天的인 것으로 思惟에 있어서 論理的인 判斷의 主體이지 그 對象이 아닌 것이다. 그리하여 純粹自我 즉 靈魂은 思惟의 主體로서 思惟될 限 對象으로 認識될 수 없는 것이다.

왜냐하면 自我는 內容이 전혀 없는 空虛한 表象이자 思惟의 超越의 主體로서만 表象될 수 있을 뿐 그 主體를 떠나서는 어떠한 概念도 가질 수 없는 것이기 때문이다.⁸⁵⁾ 그럼에도 불구하고 靈魂을 形而上學的 實體로 보는데서 誤謬推理가 발생한다.

칸트는 先驗的 誤謬推理에 關하여 다음과 같이 論述한다.

「主語로 밖에 생각할 수 없는 것은 또 主語로 밖에는 실제로 存在하지 못하며 따라서 그것은 實體(Substanz)이다.

그런데 생각하는 存在(in denkendes Wesen)는 생각하는 것으로서만 고찰되는 한 主語로 밖에는 생각할 수 없는 것이다. 그러므로 생각하는 것은 또 主語로서만 즉 實體로서만 실제로 存在한다.⁸⁶⁾

이 推理를 檢討해 보면 大前提에서 論述되어 있는 主語는 直觀的 內容이 주어져 있는 主語로서 適當 實體의 카테고리를 적용시킬 수 있다. 그러나 小前提에서 論述되어 있는 主語는 內容이 전혀 주어지지 않은 論理的 主語이기 때문에, 對象的 實體와는 區別이 되어야 함에도 불

85) Kant, K.d.r.V., B.S.404.

86) Kant, K.d.r.V., B.S.410-411.

구하고 이 推理에서는 兩者가 混同되어 있으며 그 결과 中概念多義의 誤謬를 범하고 있다.

이렇게 論理의 主語에 불과한 思惟主義를 對象의 實體로 誤認하고 여기에 대하여 先天的인 카테고리를 적용시킨 결과 靈魂은 非空間的이기 때문에 非物質性(Immaterialität)을 가지며 性質上 單純하기 때문에 不朽性(Incarnptibilität)을 가지며, 數的으로 單一하기 때문에 自己同一體로서 人格性(Personalität)을 가지며, 이 세 規定의 綜合으로서 精神性(Spiritualität)을 가지며, 肉體와의 關係에서 不死性(Immortalität)을 갖게 된다.⁸⁷⁾

그러나 思惟主體로서의 自我는 어디까지나 「先驗的 統覺으로서 思惟에 있어서 主語가 될 뿐 對象이 될 수 없다. 우리가 思惟主體에 대하여 어느 정도의 表象을 가지는 것은 사실이지만 그것은 어떤 外的 經驗을 통하여 오는 것이 아니고 단순히 內的 自覺을 통하여 오는 것이다. 다시 말해서 自我가 自己를 對象으로 表象하는 것은 自己가 自己에게 있어서 反省的으로 自己를 對象으로 한다는 自覺의 本質的인 構造에 基因하는 것이다.

論理的인 意味에서 自我를 생각하고 거기에 非物質性, 不朽性, 人格性, 精神性的 意味를 부여할 수는 있지만 그러나 實在的인 意味에서 自我를 客觀的인 實體로 規定할 수 없으며 따라서 上記한 여러 概念들은 靈魂에 대하여 부과할 수 없는 概念인 것이다.

이렇게 하여 칸트는 靈魂의 實體性이 理論的으로 證明될 수 없음을 명백히 하였다.

自我는 自然에 대하여 法則을 부여함으로써 自然을 構成하는 主體이지 對象이 아닌 것이다. 여기에 自然에 對한 自我의 優位가 있는 것이다. 그러나 칸트에 있어서 진정한 自我의 意義는 實踐的인 데 있는 것이다. 自我는 形而上學的 思辨의 對象으로 把握될 것이 아니고 道德的 實踐의 主體로서 把握이 되어야 한다. 그리하여 自我는 自發性으로서의 自由로서, 그리고 道德的 存在로서 理解될 때, 비로소 理論理性的 領域에서 한갓 假象으로서 空虛한 表象에 지나지 않았던 靈魂의 實體性과 不滅性이 主體的으로 證明이 되는 것이다.

이와 같이하여 靈魂의 問題는 自發性과 自由의 問題로 移行하게 되며, 그것은 自發性으로서의 先驗的 自由의 問題와도 關係하게 되는 것이다. 그러나 이 問題에 대해서는 앞에서 고찰한 바 있기 때문에 神의 實在性的 問題로 넘어 가겠다.

2. 神

純粹理性的 理想은 理性이 選言的 推理에 의한 概念의 分類의 완성을 위하여 그 以上 아무것도 必要로 하지 않는 類의 項의 集合을 추구하여 마침내 神이라는 절대자를 想定하는 데서 성립되는 先驗的 理想이다.

칸트는 理想을 플라톤(Platon)의 例에 따라 模像에 대한 完全한 原像⁸⁸⁾으로 보았다. 理想은 비록 現實에 있어서 그 客觀的 實在性이 認定되지는 않지만 그것은 한갓 환상과는 다른 理性의 不可缺의 要素가 된다. 까닭인즉 理想은 모든 不完全한 것의 程度나 缺點을 評價하고 測定하

87) Kant, K.d.r.V., B.S.402-403.

88) Hirschberger, G.d.P., S.290.

기 위해서는 그 類에 있어서 完全한 것에 대한 概念을 必要로 하는데 바로 이 모든 것의 完全한 像이 되기 때문이다.⁸⁹⁾

그리하여 倫理的 行爲에 대하여 理想을 關係시키면 諸 德은 條件 지워진 德이 되고 理想은 諸德을 條件지워주는 無條件者가 된다. 또 모든 存在者는 條件 지워진 存在가 되고 理想은 모든 存在者를 存在하게 하는 無條件者 즉 神이 된다.

칸트에 의하면 理想으로서의 神은 萬物의 原型(Urbild aller Dinge)이며, 萬物은 결합이 있는 模像(Mangelhafte Kopien)으로서 자기의 可能性의 素材를 原型으로 부터 받아들임으로서 어느 정도 原型에 接近할 수는 있지만 그러나 언제나 原型과는 격리되어 있기 때문에 거기에 도달할 수 없는 것이다.⁹⁰⁾

그리하여 神은 現實性的 全部(Omnitudo)가 되며 存在者의 存在(ens entium)가 되며, 모든 存在의 共同의 基體(gemeinschaftliches Substantum)⁹¹⁾가 되는 것이다.

칸트는 客觀的인 萬物이 空間에 기초하여 成立되는 것처럼, 萬物이 거기에 根據하여 存在하는 根源的인 것을 單純唯一 全充足 永遠 最高의 現實的 存在인 神으로 認定하는 것은 어려운 일이 아니지만⁹²⁾ 그러나 그것은 아무런 客觀的인 實在性을 意味하지 않는다고 말한다. 까닭인 즉 先驗的 理想도 역시 理念에 지나지 않을 뿐만 아니라 그것은 理念보다 더 實在性과는 먼 거리에 있기 때문이다.⁹³⁾ 그리하여 理想 그 自體를 現實的인 存在者나 物로 보려하는 것은 理性의 조작에 지나지 않게 된다.

우리는 칸트의 이러한 主張에서 經驗論的인 影響을 알 수 있다. 그는 플라톤의 理想(Idea)에 있어서 實在性和 現實性을 기초 지워주는 힘을 認定하지 않는 것이다. 플라톤에 있어서 Idea는 「物의 原型」일 뿐만 아니라 最高의 理念으로 부터 流出하여 人間의 理性에 分有(zuteil geworden)되어 있음으로⁹⁴⁾ 인하여 비록 經驗的으로 認識할 수는 없지만 實在性을 가지는 存在者의 存在者(ὄντως ὄν)인 것이다.

그러나 칸트에 있어서 理念은 막연하게 實在 위를 漂流하면서 간신히 發見的 高찰의 方法으로서 יא스려운 主觀的 意識의 內容으로 變遷하게 된 것이다.⁹⁵⁾

그리하여 종래의 傳統的인 形而上學에서는 가장 實在的인 存在였던 神이 칸트의 先驗哲學에 있어서는 「마치……같은」(Als-ob) 한갓 假象으로 轉落하게 된 것이다.

그러나 그럼에도 불구하고 칸트에 있어서 先驗的 理想으로서의 神은 결코 환상이 아닌 것이다. 理想은 비록 具體的인 理念은 아니지만 理念을 통하여 限定이 될 수 있는 個體的인 理念인 것이다. 理想은 가장 完全한 人間을 形成할 수 있는 性質 즉 人間性(Menschlichkeit)에 속하

89) Kant, K.d.r.V., B.S.597.

90) Kant, K.d.r.V., B.S.606.

91) Hirschberger, *op. cit.*, S.290.

92) Kant, K.d.r.V., B.S.596.

93) Kant, K.d.r.V., B.S.596.

94) Kant, K.d.r.V., B.S.370.

95) Hirschberger, G.d.P., S.291-292.

는 모든 理念을 包含함으로써 플라톤에 있어서와 마찬가지로 神的 悟性的 理念(eine Idee göttlichen Verstandes)⁹⁶⁾인 것이다.

그리하여 理想은 統制的 原理로서 實踐的인 힘을 가지게 되며, 行爲의 完全성을 可能하게 하는 基礎가 된다. 즉 人間은 德의 原型이 되는 理想과 自身을 比較하여 自己의 결함을 發見하고 自己를 改善하여 나간다. 그것은 곧 自己 속에 있는 神的 人間(göttlichen Menschen)의 行爲 바로 그것이다.⁹⁷⁾

칸트에 의하면 人間 안에 神的 人間이란 道德法則으로서의 定言命法이자 동시에 바로 神인 것이다.⁹⁸⁾ 까닭인 즉 人間 안에 있는 道德法則이야말로 모든 德의 理想으로서 人間の 行爲의 不完全성을 評價하는 尺度가 되기 때문이다.

그런데 理想이란 어디까지나 理性的으로 思惟된 概念 즉 理念에 지나지 않음에도 불구하고 그것이 곧 客觀的으로 實在한다고 생각하는 데서 最高의 實在者로서의 神的 概念이 성립된다.

이렇게 最高의 實在者라는 理念을 實體化하며 神的 存在를 推理함에 있어서 세 가지 方式이 있는데, 첫째는 存在論的 證明(Ontologischer Beweis)이고 둘째는 宇宙論的 證明(Kosmologischer Beweis)이고 셋째는 自然神學的 證明(Physikotheologischer Beweis)이다.⁹⁹⁾

이 세 가지 神的 證明 가운데서 存在論的 證明이 다른 두 證明보다 論理的으로 基本이 되기 때문에 存在論的 神 證明부터 먼저 고찰 하겠다.

神的 存在論的 證明은 周知하는 바와같이, 神的 本質의 分析을 통하여 必然的으로 거기에 속하는 本性으로서 神的 實在性을 推論하는 方式이다. 즉 神이 最高의 實在者(das allerrealität Wesen)라면 神은 存在하지 않을 수 없다. 왜냐하면 最高의 實在者(Realität)에는 存在(Dasein)도 包含되기 때문이다.¹⁰⁰⁾ 따라서 神은 最高의 實在者다. 고로 神은 存在한다.

이 證明은 論理的 述語(logisches Prädikat)와 實在的 述語(reales Prädikat)의 區別을 無視하고 있다. 왜냐하면 存在한다는 것은 實在的 述語이며 절대로 完全하다는 概念은 純粹한 理性概念인데, 그러한 概念을 必要로 한다고 해서 그 客觀的 實在性이 證明된다고는 볼 수 없기 때문이다.¹⁰¹⁾

즉 「最高實在的 存在는 存在를 포함한다」라는 分析判斷이 성립된다고 해도 그 實在者의 定立은 綜合判斷에 의해서만 可能하게 되는데도 불구하고, 存在論的인 神的 證明에서는 分析判斷을 통하여 神的 存在를 定立하려 한 데서 誤謬가 발생하는 것이다.

칸트는 비유를 들어서 설명한다. 가능한 100Taler와 現實의 100Taler는 概念的으로는 同一하지만 실제로 100Taler가 있느냐 없느냐의 問題는 概念的으로는 決定될 수 없는 것과 마찬가

96) Kant, K.d.r.V., B.S.596.

97) Kant, K.d.r.V., B.S.597.

98) Schmidt, *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant*, S.21.

99) Kant, K.d.r.V., B.S.63,618.

100) Kant, K.d.r.V., B.S.624.

101) Kant, K.d.r.V., B.S.620.

지로 最高實在者라는 神的 概念으로부터 神的 存在를 이끌어 낼 수 없는 것이다. 純粹思惟의 對象인 神에 대하여 그 存在를 認識할 수 있는 手段이란 전혀 存在하지 않기 때문에¹⁰²⁾ 神的 存在를 立證할 수 있는 根據는 없는 것이다.

이와같이 하여 存在論的 證明이 誤謬라는 사실을 論證한 칸트는 宇宙論的 證明을 檢討한다.

宇宙論的 證明이란 絕對 必然성과 最高 實在者의 概念을 결합시켜서 神的 存在를 證明하는 것이다. 즉 어떤 것이 存在한다면 우연적인 것이 아닌 必然的인 것도 存在하지 않으면 안된다. 적어도 내 自身은 存在한다. 고로 절대로 必然的인 存在者도 存在한다. 그런데 절대로 必然的인 存在者로 생각될 수 있는 것은 가장 實在的인 存在者 즉 神 뿐이기 때문에 神은 存在한다.¹⁰³⁾

이 宇宙論的 證明은 存在論的 證明처럼 단순한 概念에서 출발하여 神的 存在를 證明하려는 것이 아니고 적어도 무엇이 存在한다는 經驗的 事實에서 출발하여 그 原因을 求하여 결국 神에게까지 도달하는 것으로서 理性的 自然的인 推理法에 적합한 것 같지마는 그러나 論理的으로 檢討해 보면 存在論的 證明 못지않게 많은 잘못이 포함되어 있는 것을 알 수 있다.

즉, 이 推論의 大前提는 經驗一般에서 必然的인 것이 現存者의 推論을 포함하며 小前提는 經驗을 포함한다. 그런데 經驗은 절대로 必然的인 存在者의 概念이 어떤 것인지를 敎示할 수 없음에도 불구하고, 理性은 經驗을 超越하여 절대로 必然的인 存在의 概念을 탐구한다. 그 결과 必然的 存在는 最高實在者의 概念에서만 發見이 된다고 推論하는 것이다.¹⁰⁴⁾

다시 말해서 最高實在者의 存在의 概念은 現存在에 있어서의 절대적 必然性的 概念을 充足한다는 것이다.

이 推論은 前半部에서 절대로 必然的인 存在者의 存在를 論한 후 後半部에서 이 必然的인 存在가 가장 實在的인 存在 즉 神이라고 주장한다. 이것은 앞에서 살펴본 存在論的 證明과 실은 同一한 것이다. 왜냐하면 存在論的 證明도 가장 實在的인 것은 必然的으로 存在한다고 주장하고 있는데 宇宙論的 證明도 또한 必然的으로 存在한다고 말할 수 있는 것은 가장 實在的인 것이라고 주장하기 때문이다.

결국 이 推論은 經驗에서 출발하여 概念에서 終結한다. 왜냐하면 必然的인 存在가 神이라고 주장하는 것은 存在論的 神 概念이기 때문이다. 그리하여 宇宙論的 證明이 存在論的 證明과는 다른 길을 걸어가려고 하였지마는 自己를 잃어버림으로써 결국은 다시 옛날의 存在論的 오솔길로 돌아오고 말았던 것이다.¹⁰⁵⁾

이렇게 볼 때 宇宙論的 證明은 經驗에서 出發하여 經驗을 超越하는 無制約的 第一原因을 思惟하려하는 일종의 因果律的 推論인 것이다.

最高存在者의 理想은 理性的 統制的 原理에 근거하는 理念일 뿐 現象界에서 因果律을 통하

102) Kant, K.d.r.V., B.S.629, A.S.601.

103) Kant, K.d.r.V., B.S.632.

104) Kant, K.d.r.V., B.S.635.

105) Hirschberger, G.d.P., S.296.

여 證明이 可能한 必然的 實在者가 아님에도 불구하고 構成的 原理를 통하여 그것을 表象하고 그의 統一을 실체적(Hypostatisch)으로 思惟하는데서 假象이 성립되는 것이다.

이렇게 宇宙論의 神 存在證明은 最高 實在의 存在者의 理念에 지나지 않는 神을 經驗의 世界에 주어진 現實의인 對象으로 생각하고 나가서 이 最高 實在者는 無制約者이기 때문에 必然的으로 存在해야 한다고 推論함으로써 理性的 統制的 原理가 悟性的 構成的 原理에 誤用되는 데서 발생한 誤謬인 것이다.

이와같이 概念을 통한 存在論의 神 證明도 經驗의 事實을 통한 宇宙論의 神의 證明도 다 같이 理性的 誤謬推理라는 것이 칸트에 의하여 論證되었다.

마지막으로 自然神學的 證明 또는 目的論的 證明(Ontologischer Beweis)에 대하여 考察하겠다.

周知의 事實이지만 自然神學的 證明은 一定한 經驗에서 출발하여 그 原因으로서 神의 存在를 論하는 방식이다. 즉 「理性的 世界에는 우리에게 多樣性和 秩序와 合目的性과 美的 해야될 수 없는 光景을 展開」¹⁰⁶⁾ 함으로 이 世界내에는 도처에 일정한 目的에 따라서 偉大한 지혜를 통하여 이룩된 秩序의 明白한 표시가 存在하는데 이러한 合目的的 秩序는 본래 이 世界의 事物에 있어서 固有한 것이 아니고 단지 우연하게 附屬되어 있는데 지나지 않는다. 그러므로 만일 秩序를 부여하는 理性的 原理가 存在함으로써 그 根底에 있는 理念에 따라서 選擇되고 設計된 것이 아니라고 한다면 世界는 이러한 秩序를 가질 수 없을 것이다.

따라서 世界에는 知성이 自由에 따라서 活動하는 原因이 있어야 하기 때문에, 우리는 世界의 根底에 世界의 秩序를 부여한 神의 存在를 생각하지 않으면 안된다.¹⁰⁷⁾

그리하여 칸트는 自然神學的 證明은 「가장 오래되고 가장 明晰하고 또 가장 常識과 합치하는」¹⁰⁸⁾ 證明으로서 「합리성과 有用성」¹⁰⁹⁾을 의심하지 않았을 뿐 아니라 「最高의 世界創造者에 대한 信仰을 強化하여 確固不變의 確信이 되게까지 한다」(Vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung)¹¹⁰⁾고 주장한다.

그러나 칸트가 여기서 말하는 「最高의 世界創造者에 대한 信仰」은 어디까지나 主觀的 信仰을 意味할 뿐 絶對的 順從을 命할 수 있는 「必然的 確實性」을 意味하고 있지는 않는 것이다.¹¹¹⁾

이 證明을 論理的으로 考察해 보면 다음과 같은 缺陷이 있음을 알 수 있다.

이 證明에서 말하는 神은 全知의 主宰者가 아니고 아주 賢明한 主宰者에 지나지 않는다. 왜냐하면 世界는 반드시 모든 可能性을 빠짐없이 完成하지 않을 뿐만 아니라 많은 無秩序를 包含하고 있기 때문이다.

이 證明이 이끌어 낸 神은 世界의 創造者가 아니고 기껏해야 世界의 建設者다. 왜냐하면 이

106) Kant, K.d.r.V., A.S.622, B.S.650.
107) Kant, K.d.r.V., A.S.625, B.S.653.
108) Kant, K.d.r.V., A.S.651, A.S.623.
109) Kant, K.d.r.V., A.S.624, B.S.652.
110) Kant, K.d.r.V., A.S.624, B.S.652.
111) Kant, K.d.r.V., B.S.652.

證明은 世界에 있어서 素朴의 配置를 볼 뿐 素朴의 創造는 보지않기 때문이다.¹¹²⁾

世界創造者로서의 神의 存在를 主張하기 위해서는 世界의 形成뿐만 아니고 質料 즉 世界의 事物의 實體性에 관해서도 最高의 예지의 所産이 아니면 世界에는 이러한 秩序가 存在할 수 없다는 것을 證明해야 하는데, 이 證明에서는 目的에 따라서 質料를 使用하므로 世界를 形成하는 建設者로서의 神은 생각할 수 있지만 質料를 創造하는 神은 생각할 수 없다.

그리하여 自然神學的 證明에서는 世界의 質料를 偶然的인 것으로 생각하게 되고 따라서 必然的인 存在者가 있어야 한다고 推論하게 된다.

그러나 칸트에 의하여 이 證明이 비록 合理性(Vernunftsmässigkeit)과 有用性(Nützlichkeit) 그리고 主觀的 信仰을 공고하게 하는 힘이 認定된다고 할지라도 다른 證明의 도움이 없이 最高 存在者의 實在性을 證明할 수는 없는 것이다. 그 理由는 秩序 및 合目的性에 推論되는 世界는 偶然性의 世界라 할 수 있으며, 이 偶然性을 根據로 하여 先驗的 概念을 통하여 目的과 秩序를 부여하는 最高의 原因者인 神을 推論할 수 없기 때문이다.

이와 같이 칸트는 神의 實在性에 대한 三種의 理論的 證明을 檢討한 후, 그 어느 것도 成立될 수 없다는 것을 論證함으로써 종래의 合理的 神學이 學으로서 成立될 수 없다는 것을 先驗的 辨證論에서 明示한 것이다. 결국 理念의 實在性이 保證될 수 있는 것은 理論理性的 領域이 아니고 實踐理性的 領域인 것을 명백히 하여 實踐理性으로서의 移行의 不可避性을 提示하고 있다고 생각된다.

그러나 神 存在證明에 대한 칸트의 批判的 論述 가운데는 그대로 承認할 수 없는 部分도 있다고 생각된다.

既述한 바와 같이 存在論的 證明은 最高 實在者의 概念에서 出發하여 그 存在를 推論하는 것인데 칸트는 經驗의 對象에 대하여는 知覺과의 連關을 통해서 그 現實의 存在를 確認할 수 있지만 純粹思惟의 對象에 대하여는 그 現實의 存在를 確證할 수 있는 方法이 없다고 주장한다. 이러한 思考方式에 따르면 存在하는 것은 空間的, 時間的 直觀 形式에 受容되는 것, 즉 經驗의 對象뿐이고, 그밖의 것은 存在하지 않거나 存在한다고 해도 그 實在性을 證明할 수 없게 된다. 이것은 칸트가 그 時代의 이른바 經驗論 思想의 制約을 克服하지 못하고 있음을 시사하는 것이다. 經驗論에 의하면 思考와 存在는 區別이 되며 概念은 단지 表象일 뿐이고 그 背後에 있는 것을 사람은 알지 못하는 것이다. 그리하여 概念은 단지 思考에 있어서의 存在로 轉落하게 되었으며 참 存在에 대해서는 결국 알 수 없는 것이다.

이러한 經驗論의 입장에서 볼 때 神의 概念에서 그 實在性을 證明하는 것은 不可能할 수 밖에 없는 것이다. 칸트가 存在論的 證明을 批判함에 있어서 사용한 方法이라는 것이 바로 그 時代의 經驗論이었다고 볼 때, 그의 存在論的 證明에 대한 批判은 한 理論에 치우친 片面的한 것이라고 생각된다.

哲學史的으로 考察해 볼 때 전통적 形而上學에 있어서 神의 存在證明은 칸트가 理解한 것처럼

112) Kant, K.d.r.V., B.S.655.

럼 神의 表象에서 출발하여 그 實在을 推論한 것이라고는 볼 수 없다. 理由는 古典的 論證에서 神은 단순한 概念이나 表象이 아니고 萬物의 「根據」이자 플라톤이 意味하는 理念(Idea)이며 不完全을 생각할 수 있기 위하여 前提되지 않으면 안되는 完全者이며 모든 可能的인 것의 總體¹¹³⁾였다. 그리하여 理念은 스스로를 나타내는 存在로서 모든 存在者에 先在하며 모든 精神的인 活動에 先行하는 것으로서 概念과 같이 人爲的으로 構成된 것이 아니었다.¹¹⁴⁾ 아니 精神, 그것이 바로 理念이며 「어떤 意味에서 萬物」이었다. 플로티노스에 있어서 精神은 「實在의 全(Omnitudo realitatis)」으로 참된 存在였으며, 이것이 中世의 「모든 存在는 참이다」(Omne ens set verum)라는 命題의 基礎가 되었고, 近世에 이르러서 데카르트(Descartes)의 「모든 참된 것은 實在의이다」¹¹⁵⁾는 말로 바뀌었던 것이다.

그러나 칸트에 있어서 理念은 단순한 概念이었을 뿐 實在가 아니었다. 이것은 그가 얼마나 당시의 經驗論的 思想의 影響을 받고 있는 가를 보여주는 것이라고 생각된다. 일반적으로 精神的인 것, 靈的인 것은 결코 空間的, 時間的 存在라고는 말할 수 없음에도 불구하고 우리는 그러한 것의 存在를 否定할 수 없는 것이다. 칸트 自身도 經驗的 對象이 될 수 없는 物自體나 自我의 自發的 活動으로서의 自由의 存在를 認定하고 있는 것이다. 그러면서도 神이 感性的 經驗的 對象이 아니기 때문에 그 實在性을 認定할 수 없다고 主張하는 것은 經驗論的 立場에 선 素朴한 태도라고 말하지 않을 수 없다.

또한, 宇宙論的 證明에 대한 칸트의 批判을 考察하여 볼 때 여기서도 經驗論 특히 흄(Hume)의 影響을 찾아볼 수가 있다. 칸트는 偶然的인 것에서 출발하여 必然的인 것, 즉 神의 存在를 證明할 수 없다고 주장하고 있는데, 그러한 주장의 背後에는 우리의 認識이 現象界에 局限된다는 그의 認識論的 立場이 反復되고 있는 것을 알 수 있다.

물론 칸트는 現象論者도 아니고 無神論者는 더욱 아니다. 그는 다음과 같이 말한다.

「우리가 무엇보다 먼저 先驗的 神學을 意圖하면서 世界秩序와 그 關聯된 根據를 보편적 法則에 따라서 保有하는 것과 같은 世界와는 別途의 것이 있는지 없는지를 묻는다면 의심없이 있다고 대답할 수 있다. 왜냐하면 世界는 現象의 總體이기 때문이다. 따라서 世界의 어떤 先驗的 根據 즉 단지 純粹理性에서만 思考될 수 있는 根據가 있어야 한다」¹¹⁶⁾ 그리고 「이러한 것은 最大의 實在性을 가지며, 必然的인 實體나고 묻는다면 나는 대답한다. 이 물음에는 意味가 없다 라고. 왜냐하면 내가 이러한 對象에 대하여 概念을 만들려고 할 때 모든 카테고리는 經驗的으로 밖에는 使用될 수 없으며, 그리하여 可能한 經驗的 對象 즉 感性的界에 適用되지 않는다면 아무런 意味도 없기 때문에」¹¹⁷⁾라고.

칸트는 여기서 世界의 先驗的 根據로서의 神의 存在를 認定하면서도 그 神이 必然的 實體인지의 여부에 대하여는 카테고리를 適用시킬 수 없기 때문에 알 수 없다는 것이다. 결국 神은

113) Hirschberger, G.d.P., S.297.

114) *Ibid.*, S.298.

115) *Ibid.*

116) Kant, K.d.r.V., B.S.725.

117) Kant, K.d.r.V., B.S.724.

생각속에 閉鎖되어 있지 않으면 안된다. 생각 속에 있는 神은 어디까지나 생각일 뿐 돌이나 나무처럼 實體의 因果性의 카테고리를 適用시킬 수 있는 物自體 對象이 아니기 때문에, 그 客觀的 實在性은 理論的으로 論證할 수 없다는 칸트의 論述에 缺陷이 있다고는 볼 수 없다. 그러나 神은 世界와 質的으로 다른 存在인 것이다. 神은 靈的인 것이기 때문에 靈的으로 存在한다. 靈的으로 存在한다는 것은 時間과 空間을 超越하여 存在하는 것을 意味한다. 超越은 超絶이 아닌 것이다.

超越은 時間과 空間의 制約을 받지 않는 것을 의미한다. “靈”(Spirit)으로서의 神은 時間과 空間 안에 있으면서 동시에 超越해 있는 것이다. 즉 神은 超越과 內在를 겸하고 있는 것이다. 神은 世界 內에 臨在해 있으면서 世界와는 區別이 되는 靈的 對象으로 存在하는 것이다. 靈的인 對象인 神에 대하여 카테고리를 適用시킬 수 없다는 칸트의 주장은 正當한 것이다. 그러나 칸트가 말하는 神은 超越的인 神이 아니고 人間의 理性에 內在하는 先驗的 理念인 것이다. 만일에 神이 칸트가 주장하는 것처럼, 한갓 理念的인 것에 지나지 않는다면 그 客觀的 實在性은 理論的으로 證明될 수 없을 것이다.

그리하여 理念의 實在性의 證明問題는 實踐理性의 領域으로의 移行을 不可避하게 한다. 여기에 칸트의 理論理性에 대한 實踐理性의 優位의 思想이 나타나는 것이다.

III. 理念의 實在性의 實踐的 證明

이상에서 考察한 바와 같이 理念이란 원래가 주어진 被制約者에 대한 制約의 全體性 즉 無制約者의 概念이기 때문에 感性的인 經驗的 對象이 될 수 없음에도 불구하고 그 客觀的 實在性을 理論的으로 證明하려 하는 데서 純粹理性의 誤謬推理가 惹起되는 것이다. 그러나 形而上學의 본래의 課題는 어디까지나 神과 自由의 靈魂의 不滅이기 때문에 어떻게 해서든지 그 客觀的 實在性이 保證되지 않으면 안되는 것이다.

앞에서 살펴본 바와 같이 하나의 極大概念(Begriff eines Maximums)으로서의 理念은 거기에 대응하는 對象이 現實에 주어지는 것이 아니기 때문에 理論的으로 認識될 수는 없지만 그러나 理性의 實踐的 使用에 있어서는 비록 部分的이기는 하지만 現實的으로 理念이 주어질 뿐만 아니라 道德的 行爲에 대하여 必要 不可缺의 制約의 根據가 되는 것이다. 왜냐하면 理念의 實現을 위해서는 비록 限界性이 認定된다고 하더라도 절대적 完全性의 概念인 理念을 前提로 하지 않을 수 없으며 따라서 그 影響을 받지 않을 수가 없기 때문이다. 그리하여 現實的인 行爲과의 관계에서 볼 때 理念은 必要 不可缺의 概念이 되는 것이다. 뿐만 아니라 理念에 내포되어 있는 것을 現實的으로 產出하는 原因性까지도 가지고 있기 때문에 理念의 客觀的 實在性의 證明은 어디까지나 實踐理性을 통해서만 가능하게 되는 것이다. 여기에 理論理性에 대한 實踐理性의 優位性이 있는 것이다.

1. 要請의 概念

칸트는 「實踐理性批判」에서 「要請」의 概念을 媒介로 하여 實踐的으로 自由와 靈魂의 不滅과 神의 實在性을 證明하려고 企圖한다.

“要請한다”(postulieren)는 말은 원래 數學的인 公理에 적용되는 概念으로서 平面에 주어진 點을 中心한 一定의 거리의 直線을 半徑으로 하여 圓을 그리도록 요구하는 명제와 같은 같은 것이다.

이러한 명제가 要求하고 있는 手段을 통하여 그것이 要求하고 있는 圓의 概念이 비로소 產出될 수 있는 것이다.

이러한 要請의 概念을 實踐的인 命題에 대하여 적용을 시키면 그것에 의하여 어떤 對象이 비로소 현실적으로 주어져 또 產出되는 것이 可能한, 認識의 활동능력과 관계되는 어떤 概念이 되는 것이다.

이렇게 볼 때 要請의 概念은 어떤 다른 概念으로부터 이끌어 낼 수 있는 概念이 아니고 반대로 다른 概念을 可能하게 하는 概念임을 알 수 있다. 따라서 要請의 概念을 實踐的 命題로서는 충분한 권리와 타당성을 가지는 概念이라고 할 수 있다.

칸트는 「實踐的 法則이 그 구속력을 可能하게 하는 條件으로서 어떤 現實의 存在를 必然的으로 前提한다면 그 現實的인 存在는 要請되지 않으면 안된다」¹¹⁸⁾라고 말한다. 그런데 道德的 法則이란 實踐的인 側面에서 考察할 때 철대로 必然的인 法則이기 때문에 道德法則은 최고 存在者의 現實의 存在를 前提하는 것이 아니고 要請한다는 것이다.

칸트는 實踐理性의 要請을 「先天的이고 無條件的으로 妥當한 實踐的 法則에 不可分的으로 결부되어 있는 한에 있어서의 理論的 命題로서, 實證할 수 없는 理論的 命題」¹¹⁹⁾라고 定義한다. 그러나 칸트는 實踐理性의 要請이 결코 理論的 獨斷이 아니고 必然的인 것이며, 實踐的인 입장에서 前題이자 동시에 思辨的 理性一般의 理念에 對하여 客觀的 實在性을 부여하는 것임을 강조한다.¹²⁰⁾

그리하여 「純粹理性批判」에서는 그 客觀的 實在性이 保證되지 않았던 理念이 「實踐理性批判」에서는 要請의 概念을 통하여 保證된 것이다. 즉 靈魂의 不滅의 要請은 道德的 法則을 完全하게 實現하기 위하여 妥當하다는 實踐的인 必然的 條件에서 나왔으며, 自由의 要請은 感性界로부터의 獨立성과 自己의 意志를 可想界의 法則에 따라서 규정하는 能力 즉 自由의 必然的 前提에서 나왔으며 神의 存在의 要請은 最高善이 存在하기 위하여는 最高의 自立的 善, 즉 神의 現存在를 前提하지 않으면 안된다는 必然性에서 나오는 것이다.¹²¹⁾

이와같이 칸트는 思辨的 理性이 思惟의 主體인 自我 즉 靈魂(Seele)을 對象的인 實體로 생

118) Kant, K.d.r.V., A.S.662.

119) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, B.S.220, C.S.133.(이하 K.d.p.V.로 칭함)

120) Kant, K.d.p.V., C.S.143, B.S.228.

121) Kant, K.d.p.V., B.S.239-240.

각한 데 반대하여 人間의 理性의 최고의 目的이 되는 最高善의 實現을 위하여 必要 不可缺의 前提가 되는 것으로서 自由와 靈魂의 不滅과 神의 實在性을 要請한 것이다.

2. 自 由

칸트는 「實踐理性批判」에서 다음과 같이 論述한다. 「自由의 概念은 그 實在性이 實踐理性의 확고한 法則(ein apodiktisches Gesetz)을 통하여 證明되는 한 純粹한 理性의 思辨理性까지도 그 體系의 全建築物의 要石(Schlussstein)을 이룬다. 그리고 思辨理性에 있어서 단순히 理念으로서 불확실한 채 남아 있었던 다른 모든 概念들은 이제 自由의 概念과 結合하여 이것과 함께, 또 이것을 통하여 확고함과 客觀的 實在性을 얻을 수 있다. 다시 말하면 이러한 概念들의 可能性이 實證되는 것은 自由가 現實的이라는 사실에 의해서다. 그리고 自由가 現實的이라는 것이 이 自由의 理念이 道德法則을 통하여 스스로를 開示하기 때문이다.」¹²²⁾

칸트는 여기서 自由의 實在性이 道德法則에 의하여 證明되고 神과 靈魂不滅의 概念이 自由의 概念과 結合됨으로 그 客觀的 實在性이 確證된다고 말하는 것이다.

또 「判斷力批判」에서 칸트는 「神, 自由 및 不滅이라는 세개의 純粹한 理念가운데 自由의 理念만... 그 客觀的 實在性이 자연 가운데서 可能한 結果를 통하여 證明됨으로 다른 두 理念과 자연과의 結合을 可能케 하며 이 三者를 서로 하나의 宗教로 結合하는 것을 可能하게 한다」라고 말함으로 靈魂의 不滅과 神의 實在性의 要請은 自由의 客觀的 實在性이 먼저 確證되어야 하는 것을 明示하고 있는 것이다.

칸트는 自由를 先驗的 自由와 實踐的 自由로 區別하고 前者를 既述한 바와 같이 宇宙論的 理念의 二律背反의 解決을 위하여 要求하지 않을 수 없었던 理念으로서 “自然의 法則에 따라 경과하는 現象의 系列을 스스로 시작하는 原因의 절대적 自發性”¹²³⁾으로, 그리고 實踐的 自由를 先驗的 自由의 原則이 人間의 行爲에 적용되는 데서 成立되는 것으로 定義한다.

칸트에 의하면 人間의 意志는 現象의 原因에 의하여 必然的으로 制約되는 것이 아니고 또 하나의 原因性이 있다는 것이다. 즉 人間의 意志能力은 感性的 衝動을 통하여 촉발되기는 하지만 그것을 통하여 必然的으로 強制되지 않을 뿐만 아니라 感性的 衝動에 逆行하면서까지 理性의 命令에 따라서 意志를 決定하는 能力을 갖는다는 것이다. 그리하여 實踐的 自由란 現象에서 原因을 가지면서도 感覺의 衝動에 의하여 制約되지 않고 때로는 거기에 反對를 하면서까지 現象의 系列을 超越하여 스스로 行爲를 시작할 수 있는 能力을 의미한다.

그것은 단순히 感性的인 衝動으로부터 獨立하는 것을 意味하는, 말하자면 소극적인 自由가 아니고 理性의 法則에 적극적으로 복종하는 데서 成立되는 적극적인 自由를 말한다.

人間의 理性은 事件의 전모를 觀望하고 무엇이 善하며 바람직한 가에 대하여 思惟함으로 行爲의 法則을 부여하는 것이다. 따라서 理性의 法則은 命令(Imperative)의 形式으로 나타나는

122) Kant, K.d.p.V., C.S.4, B.S.5.

123) Kant, K.d.r.V., B.S.475.

것이다. 그것은 現象界에서 實現되지는 않았지만 實現되어야 하는 客觀的인 自由의 法則을 의미한다. 실제로는 일어나지 않았음에도 불구하고 그렇게 하라고 命令하는 것이다. 여기에 대하여 自然의 法則은 실제로 일어나는 事實에만 관계하는 것이다. 여기에 自由의 法則과 自然의 法則의 차이가 있다.¹²⁴⁾

實踐의 自由는 이미 言及한 바와 같이 소극적으로는 感性的 衝動으로 부터 自由하는데서 成立되며 적극적으로는 理性的 命令을 준행하는 데서 成立된다. 그리하여 自由는 보편타당한 意志의 規則에 따라서만 規定되어야 한다. 그렇지 않으면 自由는 無規定的인 것이 된다.

따라서 實踐의 自由는 獨立성과 함께 자기 지배내지 統一의 法則을 스스로 지녀야 한다.¹²⁵⁾ 칸트에 있어서 道德의 主觀的 原理는 自由의 立法으로서의 理性이며 理性의 本質은 自由이기 때문에 自由의 原理로 부터 道德法則이 창조된다고 볼 수 있다. 동시에 自由는 自己立法으로서의 道德法則에 따르는데서 確實하게 된다. 여기에 인간의 존엄성이 있다. 칸트에 있어서 인간성 즉 人格性(Personlichkeit)은 神聖한 것이며 目的 그 自體인 것이다. 自由와 人格性에서 나오는 道德法則만이 感性和 理性의 二重성을 지닌 인간에 대하여 참된 命法이 될 수 있다. 인간은 感性的 衝動에 의하여 지배될 수도 있으나 理性的인 自我意志도 또한 갖고 있기 때문에 自己立法인 道德法則에 스스로를 規定함으로써 自由를 實現하는 것이다.¹²⁶⁾ 그때 인간은 自由를 對象으로 思惟하는 자가 아니고 自由를 主體的으로 實踐하는 者가 되는 것이다.

理性的 實踐에 관하여 因果性을 所有하는 것은 命令내지 당위의 事實에 의하여 證明된다. 즉 命令내지 당위의 事實은 理性이 因果性을 가지고 있다는 것을 確證한다. 그리하여 道德法則은 칸트에 있어서 理性이 現象으로서의 행위에 관하여 실제로 因果性을 가지고 있다는 事實을 證明하는 것이다.

그는 다음과 같이 말한다. 「우리가 종종 理性的 理念에 現象으로서의 인간의 行위에 관하여 實際(wirklich)로 因果性을 證명한 것, 그리고 行위가 經驗的 原因에 의하여 限定되었기 때문이 아니고, 理性에 의하여 限定되었기 때문에 行하여 진 것을 본다」¹²⁷⁾라고. 우리는 여기서 「理性이 現象에 관하여 실제로 因果性을 가지는 事實」을 칸트가 스스로의 체험을 통하여 確實히 하고 있다는 것을 알 수가 있다.

理性이 現象으로서의 行爲에 대하여 실제로 因果性을 가진다는 것은 실은 理性的 現象으로서의 人間의 行爲에 대하여 立法性을 가진다는 것을 意味한다. 그것은 道德法則의 意識의 事實을 통하여 「純粹理性은 根源的으로 立法的인 것으로서 나타내기 때문이다. (sich ankündigen)¹²⁸⁾ 統覺에 의하여 意識된 자기 자신의 自發性이 自然에 대한 悟性的 立法性으로 돌려진 것처럼 定言的 命法에 의하여 自覺된 우리들 자신의 因果性이 隨意的(willkür) 行위에 대한 理性的 立法性으로 돌려진다. 그리고 이 二重의 立法性은 다같이 純粹理性의 根源的 立

124) Kant, K.d.r.V., B.S.830-831.
125) 金鎔貞, 「칸트철학연구」, p.259.
126) 上揭書, p.260.
127) Kant, K.d.r.V., A.S.550, B.S.578.
128) Kant, K.d.r.V., Bd.V.S.31.

法性으로 귀착되며 이 立法性에서 理性은 理性자신의 根源的 自由性을 開示하는 것이다. 칸트는 이 問題에 대하여 다음과 같이 말한다.

「自由란 그것이 理性 그 자체의 活動性和 因果性的 概念인 限 第一原理로서는 證明될 수 없다 해도 그러나 先天的 自己意識이다.」¹²⁹⁾

「自由는 理性을 통한 힘의 限定可能性이다. ...따라서 理性的 사용 그 자체가 自由다」¹³⁰⁾ 「實踐的 自由는 絶대로 自己活動性的 意識이자, 純粹理性의 因果性的 能力인 것이다」¹³¹⁾

우리가 여기서 注意할 點은 이러한 因果性, 立法性, 自由 등을 根源的 活動力으로 가지는 理性은 어디까지나 行위하는 主體에 있어서의 叡知的 能力이며 따라서 우리에게 可能한 直觀的 對象이 아니라는 것이다.

時間관계에서 볼 때 理性的 因果性은 모든 時間繼起의 法則에서 獨立하여 있다. 그러한 意味에서 理性은 超時間的이다. 그럼에도 불구하고 現象으로서의 人間의 行위에 관하여 실제로 因果性을 가질 때에는 理性이 隨意志를 限定함으로 時間的 繼起안에 들어오게 된다.

理性的 自由의 特徵에 대하여 칸트는 다음과 같이 말한다. 「이와같이 純粹理性의 自由는 소극적으로는 經驗的 制約으로부터의 獨立性으로 간주될 뿐만 아니라 사건의 系列을 스스로 始作하는 能力에 의하여 적극적으로는 특징지어 질 수 있다」¹³²⁾라고. 즉 自由의 소극적 概念은 感性的 衝動으로 부터 自由하는 것이고 적극적 概念은 理性에 의한 自律(Autonomie)인 것이다.

이렇게 볼 때 純粹理性의 自由의 두 側面은 行위하는 主體에 있어서 先驗的 自由의 本質的 二重 構造를 개시한다 하겠다.

칸트에 의하면 實踐的 自由란 道德律아래 있는 意志와 同一한 것이다.¹³³⁾

意志는 人間存在가 理性的인 限에 있어서 일종의 因果性이며 自由는 이 因果性的 고유성에 지나지 않게 된다.

즉 理性을 통하여 道德律과의 必然的 關係에서는 意志의 그 필연성이 곧 自由인 것이다. 이러한 필연성으로서의 自由는 道德法則이 理性的 自己立法이고 自己立法인 法則에 복종하는 것은 自律이며 따라서 自由라고 생각할 때 비로소 이해할 수 있는 概念인 것이다.

칸트는 自由와 對立하는 概念으로써 傾向性을 말한다. 傾向性은 感性的 對象의 直接的인 영향 아래 있는 상태를 의미한다. 理性的 存在로서 人間의 行위의 規定根據는 자기의 理性的 意志能力 안에 있어야 함에도 불구하고 經驗的인 誘因에 의하여 자기 밖에 있는 욕망의 對象이 行위의 規定根據가 되게 하는 傾向性에 지배되는 行위가 他律이다. 이와는 달리 意志가 自己立法으로서의 道德法則에 복종할 때 自律이 된다.

129) Kant, K.d.r.V., Bd. XVII, S.182, Nr.5440.
130) Kant, K.d.r.V., Bd. XVII, S.254.
131) Kant, K.d.r.V., Bd. XVII, S.420.
132) Kant, K.d.r.V., A.S.553, B.S.581.
133) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S.75.

그리하여 「意志의 자유와 自己立法은 다같이 自律이 된다.」¹³⁴⁾

우리는 여기서 道德法則이 자유와 필연적인 관계에 있는 것을 보았다. 그리고 實踐理性的 사실로서 道德法則이 주어져 있다는 것을 보았다. 그것은 일상의 경험에서 당위(sollen)의 사실로서 命令의 形式으로 나타난다. 즉 「너는 해야 하기 때문에 할 수 있다.」라는 것이다.

인간은 自己안에 있는 道德法則을 意識할 때, 그것이 제아무리 어려운 일이라고 해도 그것을 할 수 있는 能力과 자유를 自覺하게 된다. 그것을 하지 못했을 때 自己에 대하여 自責感을 느끼며 自己를 경시까지 하게 된다.

이와같이 하여 道德法의 사실이 자유의 필연성을 保證하게 된다. 그러나 자유 그 자체는 결코 直觀이 될 수 없다. 자유는 理論的으로는 어디까지나 無規定的(unbestimmbar)이다. 기껏해야 因果의 系列을 새로이 시작할 수 있는 能力(先驗의 자유)으로서, 또는 「自己가 自己를 限定하는 因果性으로서의 實踐의 자유가 不可能하지 않다는 것을 否定하지 않는 소극적 자유가 認定될 뿐이다. 「다만 實踐의 이기는 하지마는 客觀的 實在性」(Objektive, obgleich nur praktische Realität)¹³⁵⁾을 부여함으로써 적극적인 意味에 까지 자유를 고양하는 것은 道德法則의 事實 바로 그것이다.

그러나 자유에는 無條件性이라는 性格이 언제나 따른다. 따라서, 感覺의 經驗과 時間, 空間의 事實性의 世界에서 證明되는 實在性이 아니기 때문에 因果的 系列의 필연에 내포될 수 없다. 자유는 다만 理性 그 자체의 先天的 事實로서 당위의 法則과 마찬가지로 시간적 공간적 現實과는 對立하는 超現實의 것으로 現存한다. 자유는 當爲와 함께 純粹實踐理性的 自己意識으로서 純粹意志의 事實을 통하여 그 客觀的 實在性이 認定되는 것이다.¹³⁶⁾

칸트에 의하면 모든 자연은 (感性的인 것이든 叡知的인 것이든) 자연의 法則 아래 있는 限存在物이다. 그렇다면 叡知的 世界를 구성하는 法則은 어떤 法則이겠는가?

물론 그것은 實踐理性的 原則인 것이다. 즉 自己의 意志의 格率在 동시에 보편적 立法의 原理로서 타당하도록 行爲할 때 스스로를 叡知界의 一員으로 自覺하게 된다. 그것은 무엇을 의미하는가? 意志의 主體로서의 自我가 感性界에 속하면서도 感性界의 法則의 限界를 넘어서 道德法則에 따라 行爲할 때 스스로를 叡知的 秩序(intelligible Ordnung)¹³⁷⁾에 속하는 者(Wesen als Intelligenzen)¹³⁸⁾로 自覺하며 이 自覺속에서 自己의 자유의 客觀的 實在性을 自證하게 되는 것을 의미하는 것이다. 그리하여 자유는 直觀하는 것이 아니고 賦課(aufbegeben)되는 것이며, 자유의 客觀的 實在性 理論理性的 영역에서는 빈 장소로 남게 되지만, 實踐理性的 영역에서는 道德法則의 自律的 實踐을 통하여 채워지는 것이다.

134) 意志의 自律(die Autonomie des Willens)은 모두 道德法則 및 거기에 적합한 의무의 唯一의 原理이다. 의욕의 他律(die Heteronomie der Willkur)은 自律에 반하여 어떤 책임도 기초지워 주지 않을 뿐더러 오히려 책임과 의지의 人間性의 원리에 반대된다.

135) Kant, K.d.p.V., S.55.

136) Kant, K.d.p.V., S.55.

137) Kant, K.d.p.V., S.56.

138) Kant, K.d.p.V., S.63.

칸트의 표현을 빌려서 말하면 「우리는 道德的 命令의 實踐的 필연성을 이해하지 못한다. 그러나 우리는 그 不可解性(Unbegreiflichkeit)을 이해하는 것이다. (begreifen)」¹³⁹⁾ 마찬가지로 우리는 자유가 어떻게 可能한가를 이해할 수는 없지만 意志의 자유가 存在한다는 것은 道德律이 存在한다는 事實을 통하여 절대로 부정할 수 없다는 것이다.

이와 같이 칸트는 인간에게는 道德法則이 존재한다는 사실을 전제하고, 이 道德法則이 확실하게 되기 위해서는 자유 또한 있어야 한다고 주장한다. 그리하여 理性은 道德法則의 成立根據로 자유를 要請하지 않을 수 없으며 자유의 客觀的 實在性을 確認하기 위해서는 道德法則을 전제하지 않을 수 없는 것이다.

1) 人 格

앞에서 살펴본 바와같이 實踐的 자유는 先驗的 자유에 基礎하면서 또한 道德法則과 密接하게 結付되는 것이다. 理性은 自身에게 道德法則을 부여하고 自身의 感性的인 傾向性에 逆行하면서 이 道德法則에 대한 義務感에 사로잡혀서 道德法則에 順從하는 데서 자유가 成立되는 것이다. 즉 자유는 感性的 傾向性으로부터 獨立하여 理性的 自己立法으로서의 道德法則에 따라서 行爲할 때 스스로를 叡知的 存在로 自覺하는 데서 자유를 意識하게 되는 것이다. 이렇게 볼 때 자유의 意識은 필연적으로 當爲의 意識과 結付되는 것이다. 人間이 만일 無限한 存在라고 한다면 自己의 理性的 立法이 理性的 意志一般의 本質的인 法則이 될 것이고 따라서 存在의 主體의 法則이 됨으로써 當爲(Sollen)와 存在(Sein), 主觀的 意欲(Wollen)과 客觀的 法則은 필연적으로 一致될 것이다. 그러나 人間은 어디까지나 有限한 存在인 것이다. 感性的인 衝動的 影響을 받아서 理性的 法則에 違背되는 主觀的 格率에 따라서 行爲하게 되는 경우가 許多하기 때문에 無制約的 當爲의 命令으로서 定言命法이 要求되는 것이다. 그리하여 「命法이란 意欲一般의 客觀的 法則과 理性的 存在者의 意志, 즉 人間的 意志의 主觀的 格率의 關係를 나타내는 方式」¹⁴⁰⁾이 되며 道德法則은 「命令의 形式」¹⁴¹⁾을 取하게 되는 것이다. 그리하여 道德法則은 理性的 意志 그 自體의 法則이기는 하지마는 人間에게 있어서는 實踐的 理性的 活動性의 意識이 되는 것이다. 즉 感性的인 傾向性에 逆行하면서 道德法則에 따라서 行爲할 때 자유를 自覺하게 되며 그때 道德法則은 當爲의 法則으로 意識이 되는 것이다. 이렇게 볼 때 道德法則이란 人間의 自己立法이자 동시에 目的 그 自體인 것이다. 뿐만 아니라 自己立法의 主體로서의 人格 역시 目的 그 自體가 되며 결코 어떤 것의 수단이 될 수 없는 것이다.

그리하여 칸트에 있어서 道德的 主體로서의 人格은 다른 모든 것을 支配하는 終極적 目的이 되는 것이다.

人間은 각자가 자기를 自己目的으로 表象하고 이 表象을 前提로 하여 모든 사람을 본래적으로 叡智界의 한 成員으로 생각하는 것이다. 叡智界란 모든 可想的 存在者의 全體이기 때문에

139) Kants gesammelte Schriften, IV, S.324.(이하 K.g.S.로 칭함)

140) Kant, K.d.p.V., S.44.

141) Kant, K.d.p.V., C.S.32.

모든 사람에게 共通하는 人間性(Menschheit)을 自己目的으로 다루지 않으면 안되는 것이다.

칸트는 道德性和 人格性을 서로 一致하는 것으로 把握한다. 그리하여 自由를 모든 外的인 原因 즉 感性的 傾向性으로 부터의 獨立性에서 구한 것과 마찬가지로 人格性도 또한 意志가 自然的 傾向性으로 부터 獨立하는 데서 成立된다고 말한다.¹⁴²⁾

칸트는 「實踐理性批判」에서 道德的 人格性의 概念을 다음과 같이 定義한다.

「人格性은 전 자연의 機構로 부터의 自由이자 동시에 自己自身の 理性을 통하여 부과된 純粹實踐的 法則아래 종속된 한 存在者의 能力이다.」¹⁴³⁾ 또한 「道德形而上學」에서도 「道德的 人格性은 道德的 法則 아래 있는 理性的인 存在者의 自由」¹⁴⁴⁾에 지나지 않는다고 말하고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 칸트에 있어서 道德的 人格이란 곧 道德的 自由와 一致하는 것이라고 생각된다.

그리하여 道德的 世界는 人格의 世界가 되며 이 世界를 支配하는 法則은 道德法則이 된다. 道德法則의 實踐을 통하여 나의 人格이 成立되며 내가 感性界에 속하면서 한편 叡智界의 成員인 것을 意識하게 되는 것이다. 그런데 道德法則 自體는 어디까지나 理性的인 法則이기 때문에 人間의 行爲가 이러한 理性的 法則에 規定될 때만 道德的 世界의 實在性이 確立되며 동시에 道德法則의 實踐者로서의 自我의 人格性의 實在性도 證明이 되는 것이다.

이렇게 하여 「道德法則」의 存在根據를 自由의 概念에서만 發見한¹⁴⁵⁾ 칸트는 道德的 人格性의 根據를 道德的 行爲의 能力 그 自體에서 求하려 한 것이다.

先驗的 人格性은 統覺我로서 所與內容을 기다려서 비로소 現實的인 人格이 된다. 그러나 可想的 存在로서의 道德的 人格性을 一切의 感性的 衝動으로 부터 獨立하여 「欲求의 多樣」을 道德法則에 따라서 命令하는 實踐理性의 意識 밑에 종속시킬 때 비로소 그 實在性이 確證되는 것이다.¹⁴⁶⁾ 즉 道德的 存在者로서의 可想人의 意識은 우리의 感性的인 欲求를 道德法則 밑에 복종시킬 때 비로소 나타나는 것이다. 그리고 道德法則에 의하여 開示된 人格性 즉 叡智的 自我는 우리의 現實的인 主體에 있어서는 當爲의 意識에 있어서 顯現하는 것이다. 만일 人間이 叡智界에만 속해있고 感性界와는 전혀 무관하다고 한다면 우리의 行爲는 항상 意志의 自律에 따라서 行해질 것이고 法則은 當爲의 形式을 취하지 않을 것이다. 그러나 叡智的 性格과 感性的 性格을 동시에 具有하고 있는 人間에게 있어서는 當爲의 意識을 통하여 비로서 人格性의 意識을 所有하게 되며 그리하여 自己를 叡智界에 속하는 自由로운 人格者로 意識하게 되는 것이다.¹⁴⁷⁾

이렇게 볼 때 行爲의 主體로서의 우리의 意識은 道德的 自覺으로서 「現存在의 叡智的 意識」 즉 當爲의 意識이 되며 當爲의 意識은 「義務의 起源」으로서 人格體의 意識이 되는 것이다.¹⁴⁸⁾

142) K.g.S., XIX, Nr.6713.

143) Kant, K.d.p.V., S.87.

144) Ibid., S.223.

145) Ibid., S.4.

146) Ibid., S.65.

147) K.g.S., VIII, Nr.4228.

148) Kant, K.d.p.V., S.81.

그리하여 叡智的 自我는 思辨的理論을 통해서는 그 實在性이 證明되지 않지만 實踐理性의 영역에서는 道德的 義務의 行爲體로서 그 實在性이 保證되는 것이다.¹⁴⁹⁾

우리는 여기서 自由와 人格이 形而上學的 實踐者로서가 아니고 어디까지나 道德法則의 立法者이자 그 實踐의 主體로서 實在性이 認定된다는 사실을 銘心해야 할 것이다.

2) 道德法則

앞에서 考察한 바와같이 自由의 概念은 實踐理性의 因果性으로서의 當爲의 法則 즉 道德法則을 自發적으로 尊重함으로 體驗되는 主體的 意識인 것이다. 따라서 道德法則의 根據가 明示되지 않고서는 自由의 實在性도 確證될 수 없는 것이다. 自由를 認識하기 위해서는 먼저 道德法則의 存在根據부터 究明해야 할 必要가 있는 것이다.

칸트는 道德的 原理를 探究함에 있어서 극히 常識的인 意識의 事實을 分析함으로 道德의 최고 原理에 까지 도달하는 方法을 사용한다.

카시러(Cassirer)는 칸트의 先驗的 方法論의 特色에 대하여 一定한 事實을 내세우고 그 事實에 따라서 哲學的 批判을 수행하는데 있다고 보고 그 예로서 「純粹理性批判」에서는 「數學 및 數學的 自然學의 形式構造」를 「實踐理性批判」에서는 보통의 人間理性의 態度(gemeine Menschen Vernunft) 및 「그것이 모든 道德的 判定에서 사용되는 規準(Kriterium)」을 들고 있다.¹⁵⁰⁾

사실 칸트는 實踐理性의 概念을 演繹하려 하지 않고 原則을 發見하려 한 것이다. 일단 이 原則이 發見이 되면 이 原則이 스스로의 確實性을 保證하게 되는 것이다. 그리하여 칸트는 理論理性의 영역에서 理性的 構成의 使用이 許諾되지 않았지만 實踐理性의 領域에서는 理性的 實踐의 사용을 통하여 叡智界의 事實을 먼저 發見하고 理性이 스스로 實踐的인 됨으로 이 「事實」의 確實性을 證明하려고 한 것이다. 따라서 道德法則의 演繹에 있어서 가장 重要한 것은 實踐理性의 「事實」인 것이다. 칸트는 이 「事實」을 發見하기 위하여 常識的 道德的 意識의 現象分析을 행한 것이다. 그는 「純粹理性批判」에서 「形而上學은 學으로서는 아니지만 自然素質(Naturanlage) (素質로서의 形而上學)로서는 現實的이다」¹⁵¹⁾라고 말하고 있다. 이것을 人倫의 形而上學에 적용을 시키면 道德的 原理는 이미 人間에게 先天的으로 부여되어 있기 때문에 常識的인 認識에서 출발해도 능히 그것을 發見할 수 있다는 것이다.

칸트는 실제로 道德意識의 現象分析을 통하여 모든 人間이 具有하고 있는 善意志(ein guter Wille)와 그것이 內包하고 있다고 생각되는 義務의 概念을 發見한 것이다.

義務의 概念이란 우리 안에 있어서 모든 自然的 傾向性의 要求로 인하여 심한 抵抗을 받아 가면서도 그것을 無視하고 假借없이 命令하며 服從을 要求하는 바의 어떤 意識에 기초하고 있는 것이다.¹⁵²⁾ 이 「義務의 意識」에 內包되어 있는 「嚴格한 命令」을 칸트는 意志에 대한 「無條件

149) Ibid.

150) Cassirer, I. Kants Leben und Lehre, Berlin, 1921, S.293.

151) Kant, K.d.r.V., S.1321.

152) K.g.S., Bd. IV, S.405, S.408.

的 命令」(das unbedingte Gebot) 또는 「絶對的 命令」(das absolute Gebot)¹⁵³⁾이라고 말한다. 「實踐理性批判」에서 그가 경험적 사실과 엄격하게 구별하여 「純粹理性」의 唯一의 事實(Des einzige Faktum der reinen Vernunft)이라고 부르고 있는¹⁵⁴⁾ 것도 실은 이 義務의 「無條件的 命令」의 意識에 지나지 않는 것이다.

칸트는 이 義務의 無條件的 命令을 「一定한 方法」으로 表現한 것을 「定言命法」(der Kategorische Imperative)이라고 命名한다.¹⁵⁵⁾

이렇게 볼 때 칸트가 「定言命法」의 根據를 確定함에 있어서 前提로 내세운 것은 「純粹理性의 事實」로서 우리 안에 內在하는 義務의 意識(das Bewusstsein unserer Pflicht)임을 알 수 있다.

그러나 嚴密하게 말하면 義務의 無條件的 命令으로서의 定言命法이 곧 道德法則은 아닌 것이다. 그것이 道德法則이 되기 위해서는 人間에게 先天的으로 道德法則의 意識이 있어야 한다. 그 義務의 命令의 「普遍的 形式」으로서의 「定言的 命法」이 確立될 수 있는 根據는 어디까지나 보통의 人間理性안에 具體적으로 現存하는 道德的 意識이 아니면 안되는 것이다.

이렇게 볼 때 칸트는 人倫의 形而上學의 定礎를 위하여 道德의 새로운 原理를 提示한 것이 아니고 이미 人間에게 內在하는 道德意識의 새로운 法式의 方法을 提示한데 지나지 않는다고 말할 수 있을 것이다. 칸트 자신도 「...누가 全道德의 새로운 原理를 導入하여...自己가 이 道德을 최초로 發見했다고 주장할 수 있겠는가?」¹⁵⁶⁾라고 反問하고 있는 것이다.

이렇게 볼 때 定言命法은 人間에 內在하는 義務의 소리의 普遍的, 論理的 法式이지만 道德法則은 定言命法뿐만 아니고 이 命法을 可能하게 하는 先天的인 道德的 意識으로서의 순수한 義務의 命令이라고 할 수 있다. 그리하여 後者が 「意欲一般의 形式的 原理」인데 대하여 前者는 行爲主體의 삶에 直結하여 분리될 수 없는 具體적인 義務의 法則이라고 할 수 있다.

칸트는 「實踐的 純粹理性은 필연적으로 原則에서 시작해야 하며 原則은 모든 「學」에 최초의 所與로서(als erste Data) 그 根底에 놓여져야 하기 때문에 그 學으로 부터 導出될 수 없다」.¹⁵⁷⁾라고 말함으로써 道德法則이 學 이전의 事實로서 人間에게 주어져 있는 「道德的 生」¹⁵⁸⁾의 事實임을 강조하고 있는 것이다.

「道德法則이 최초로 우리에게 나타난다」¹⁵⁹⁾ 道德法則은 自由의 認識根據다」¹⁶⁰⁾라고 그가 말할 때 道德法則은 論理的으로 法式화된 命法이 아니고 우리의 삶과 直結된 具體적인 法則을 가르치고 있는 것이다. 「實踐理性批判」의 「맺는 말」에서 「내 위에 별이 빛나는 하늘과 내 속에 있는 道德法則」은 항상 감탄과 敬畏의 念으로 내 마음을 채운다. 그리고 그것은 나의 實存在의

153) Kant, K.d.r.V., S.420.

154) Ibid., Bd.V, S.31, S.41.

155) Ibid., Bd.IV, S.425.

156) Ibid., Bd.V, S.8, Ann.

157) Ibid., Bd.V, S.30.

158) M. Wundt, Kant als Metaphysiker, 1924, S.409.

159) Kant, K.d.r.V., S.30.

160) Ibid., S.4, Ann.

意識과 直接으로 結付하고 있다」¹⁶¹⁾라고 말하고 있는 것도 위에서 論述한 觀點에서 볼 때만 정당하게 理解될 수 있을 것이다.

칸트는 또 「純粹理性은 道德的 生의 [事實]을 통하여 根源적으로 立法的인 것으로 나타난다」(sich ankündigen)¹⁶²⁾고 말함으로써 위에서 말한 義務의 命令은 다름아닌 純粹理性의 일종의 現象形態이며 定言命法도 사실은 純粹理性안에 그 根源을 가지고 있음을 시사하고 있는 것이다. 이렇게 볼 때 道德的 原理의 源泉(die Quelle des Prinzips)¹⁶³⁾은 純粹理性이라고 말할 수 있는 것이다. 그러나 이때 純粹理性은 行爲의 主體가 되는 道德的 存在인 人間의 「義務의 意識」을 통하여 나타나는 것이기 때문에 理論理性과 구별이 되는 「實踐理性」이라고 하겠으며 따라서 定言命法의 基本原理도 「純粹實踐理性의 原則」¹⁶⁴⁾이라고 할 수 있을 것이다.

이러한 純粹實踐理性은 우리에게 直接 認識되는 것이 아니다.

우리가 직접 認識할 수 있는 것은 道德的 生의 事實로서 우리에게 賦與되어 있는 義務의 命令인 것이다. 우리는 이 當爲의 命令으로서의 義務의 命令의 存在 事實을 통하여 그것을 可能하게 하는 能力으로서 「純粹實踐理性」의 存在를 確認하는 것이다. 베크(Beck)는 「이 理性의 事實(Faktum der Vernunft)은 그 存在가 理性을 통하여 反省적으로 認識되며 直覺적으로, 그리고 直接으로 把握될 수 없는 事實이다」.¹⁶⁵⁾라고 말함으로써 純粹實踐理性의 事實을 認識可能한 經驗的 事實과 구별하고 있는 것이다.

이렇게 칸트는 道德意識의 現象分析을 통하여 善意志와 義務의 意識의 事實을 發見하고 그 原理를 追求하여 마침내 純粹實踐理性에 까지 도달한 것이다. 바꾸어 말하면 純粹實踐理性과 거기에 根據하는 定言命法만이 善意志의 規定根據가 되는 것이다.¹⁶⁶⁾

그렇다면 道德法則의 具體적인 表現으로서의 定言命法은 어떤 法式에 의하여 確立되며 또 어떤 構造를 지키고 있는가?

칸트에 의하면 善意志의 原理는 主觀적인 格律이 동시에 普遍的인 法則이 되며 그것을 네가 所願할 수 있도록 行爲하는 데서 成立된다는 것이다. 이러한 命令은 각 사람의 義務의 意識속에 無條件적으로 包含되어 있는 것이다. 이 條件的 命令을 칸트는 다음과 같이 法式化하고 있다.

「格律이 普遍的인 法則이 되는 것, 그 格律을 통하여 동시에 네가 所願할 수 있는 그러한 格律에 따라서 行爲하라」(Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde)¹⁶⁷⁾

이 命令에서 「...하라」라는 命令形으로 表現되어 있는 것은 다른 모든 命法과 같다. 원래 當

161) Ibid., S.161.

162) Ibid., V, S.31.

163) Ibid., Bd.S.405.

164) Ibid., S.30.

165) L.W. Beck, Das Faktum der Vernunft, Kant Studien, Bd.52, Heft 3, S.279.

166) Kant, K.d.r.V., Bd.IV, S.421.

167) Ibid., Bd.IV, S.421.

爲의 命法은 理性的 客觀的 法則과 主觀的 性質上 반드시 그 法則에 따라서만 行爲한다고 할 수 없는 意志(強制)에 대한 관계를 나타내는 法式으로서 行爲하는 主體를 先天的으로 義務지워 주는 命法인 것이다. 따라서 이 命法은 經驗的으로 條件지워지는 命法과 구별이 됨과 동시에 「神聖性的 法則」과도 구별이 되는 義務의 法則이자 또한 道德의 法則인 것이다.

칸트에 의하면 命法에 의하여 「義務 지워졌다」고 생각할 때, 그것은 자신을 感性界에 속함과 동시에 叡智界에도 속하고 있다는 것을 自認하는 것이 된다는 것이다. 즉 「동일의 主體」가 본래적 自己(das eigentliche Selbst)로서는 叡智界에 속하지만은, 感性的인 欲望을 통하여 觸發되는 意志의 側面에서 볼 때 感性界에 속하고 있는 것이다. 命令이란 前者에 속한 純粹實踐 理性的 後者에 속한 經驗的 意志에 대하여 命令하는 것이다. 여기서는 義務를 賦課하는 主體와, 義務가 賦課되는 主體가 다같이 自我에 속하는 것이다. 그리하여 내가 내 自身에 대하여 命令하는 것이 된다. 여기에 純粹實踐 理性的 自律의 自由의 原理가 있는 것이다.

自律이란 칸트에 의하면 道德法則에 따르는 意志의 自由를 意味하는 것으로서 「道德哲學의 唯一의 原理」(den alleinige Prinzip der Moral)¹⁶⁸⁾가 된다. 그렇다면 自由가 어떻게 自律이 되는가?

칸트에 의하면 「意志는 生命있는 存在者가 理性的인 한 같지 않을 수 없는 일종의 因果性이다. 그리고 自由는 外的인 規定原因으로부터 獨立하여 作用할 수 있는 因果性的 特性을 가지는 것이다.」

그런데 因果性的의 概念에는 法則의 概念도 包含되어 있는 것이다. 自由意志는 自然法則에 必然的으로 따르는 意志는 아니지만 그러나 無法則的인 意志가 아니고 특수한 種類의 法則에 따르는 意志인 것이다. 그런데 自然의 必然的 因果性은 結果가 처음부터 原因에 의하여 規定되어 있기 때문에 意志의 自由는 認定되지 않으며 따라서 그것은 他律이다. 여기에 대하여 특별한 種類의 法則, 즉 道德法則에 따르는 因果性으로서의 意志는 自己自身에 대하여 法則이 될 수 있는 因果性이기 때문에 自律이며 따라서 自由가 되는 것이다. 「意志는 一切의 行爲에 있어서 自己自身에 對하여 法則이 된다」라는 命題는 自身을 동시에 普遍的 法則으로 삼을 수 있는 格律에 따라서 行爲하기를 所願하는 原理를 表現하는 것이다.

이렇게 볼 때 道德法則에 따르는 意志(ein Wille unter sittlichen Gesetzen)와 自由意志는 同一하며¹⁶⁹⁾ 그것은 自律로서만 可能하게 되는 것이다.

칸트는 自律을 意志의 「自己立法」(Selbstgesetzgebung)이라고 表現하면서 그 原理를 「普遍的 立法의 原理」¹⁷⁰⁾라고 부른다. 그것은 定言命法이 要求하고 있는 「格律이 普遍的인 法則」이 되게 하는 것은 어디까지나 意志의 主體的 決斷을 통해서만 可能하게 되기 때문이다. 여기서는 主觀的인 格律의 主體가 동시에 客觀的인 法則의 主體가 되는 것을 의미한다. 이 同一의 主體야 말로 欲求의 多樣」을 道德法則에 예속시키는 行爲의 主體인 것이다. 그것은 단순한 主觀

168) *Ibid.*, Bd. IV, S.440.

169) *Ibid.*, S.446-447.

170) *Ibid.*, Bd. V, S.33.

性도 아니고 단순한 客觀性도 아닌 兩者의 結合에 있어서 「人倫性」(Sittlichkeit)을 具現하는 主體인 것이다. 「定言命法」에서는 道德의 行爲主體에 까지 自己를 높이며, 높혀진 主體로서, 스스로 法則의 主體가 되어 그 法則에 따라서 行爲할 것을 無條件 命令하고 있는 것이다. 이때 人間은 「義務의 法則」「道德의 法則」의 主體가 되며 따라서 「尊敬의 對象」¹⁷¹⁾으로 自覺됨으로써 理性을 갖지 않는 「物體」와 區別되며 自身을 포함한 모든 人間을 人格으로 보며 人格을 人格되게 하는 人格性(人間性)을 「目的 自體」로 취급하게 되는 것이다. 그리하여 칸트는 定言 命法의 「第二派生法式」을 다음과 같이 記述한다.

「너의 人格 및 다른 모든 사람의 人格에 있어서의 人間性을 항상 동시에 目的으로 취급하고 결코 단지 手段으로서만 취급하지 않도록 行爲하라.」(Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person eines juden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst)¹⁷²⁾

칸트가 여기서 강조하고 있는 것은 모든 人間은 法則의 根源의 主體이기 때문에 尊敬의 對象임을 自覺함으로 人間을 人間되게 하는 人格性을 目的 그 自體로 취급하라는 것이다. 즉 意志가 法則에 順從하는 것은 意志가 바로 法則의 立法者라는 사실에 基因하기 때문에 人間을 尊敬하라는 것이다. 칸트는 이것을 「意志의 自律의 原理」¹⁷³⁾라고 부르며 이 自律의 原理야말로 人間의 實踐 理性的 至上的 原理¹⁷⁴⁾가 되는 것이다.

그리하여 칸트에 있어서 人間은 感性界에 속하면서 또한 叡智界에도 속하는 二重的인 性格을 가질 뿐만 아니라, 感性界의 限界를 넘어서 道德的 法則아래에 설 때 스스로를 叡智의 秩序(intelligible Ordnung)¹⁷⁵⁾에 속하는 叡智的인 存在(Wesen als Intelligenzen)¹⁷⁶⁾로 自覺하게 되며 나가서 自身의 自由의 客觀的인 實在性을 自證하게 되는 것이다. 이때 自由로운 主體로서의 人間을 叡智의 世界의 秩序에까지 끌어올리는 原則은 道德의 原則이며 이 原則이 自由를 基礎지워주는 것이다. 따라서 自由는 直觀的으로 認證되는 것이 아니고 道德的 實踐을 통하여 主體的으로 體驗되는 것이며, 그리하여 自由의 客觀的 實在性은 道德法則의 事實에 根據하여 要請的으로 證明되는 것이다.

3. 靈魂의 不滅

앞에서 考察한 바와 같이 道德法則의 存在의 事實을 根據로 하여 自由의 客觀的인 實在性을 實踐的으로 要請한 칸트는 계속하여 人間에게 宿命的으로 存在하는 「最高善」의 概念을 媒介로 하여 靈魂의 不滅性과 神의 存在를 要請한다. 칸트에 의하면 人間의 實踐 理性的은 理論 理性的과

171) *Ibid.*, S.400-401, Ann.

172) *Ibid.*, Bd. IV, S.429.

173) *Ibid.*, S.433.

174) *Ibid.*, S.440.

175) Kant, K.d.r.V., S.56.

176) *Ibid.*, S.63.

마찬가지로 實踐的으로 條件지워진 것에 대하여 無條件的인 것을 追求하여 마지않는 데¹⁷⁷⁾ 그 것이 곧 最高善이라는 것이다. 이 最高善이야말로 純粹한 實踐理性的 對象의 絶對的 繼體 (Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft)¹⁷⁸⁾가 되는 것이다.

그러나 最高善은 단순한 道德도 아니고 단순한 幸福도 아니며 이 둘의 綜合에서 成立이 되는 實踐理性的 理念이기 때문에 純粹理性에 있어서와 마찬가지로 여기서도 二律背反이 惹起된 다.

그 理由는 어디에 있는가!

칸트에 의하면 「最高」(Höchste)라는 概念에는 「最上」(Supremum)이라는 概念과 「完全」(Consummatum)이라는 概念이 包含되어 있다. 前者는 어떤 다른 것에 從屬되지 않는 無條件的 條件(Originarium)을 意味하며 後者는 동일한 種의 全體(Perfectissimum)를 意味한다.¹⁷⁹⁾ 그런데 德은 幸福을 追求하는 모든 노력의 最上の 善이 되는 반면, 德은 有限하면서도 理性的인 人間的 欲求能力的 對象으로서 항상 完全한 善이 될 수 없다는 데 問題가 있는 것이다.

칸트는 처음에는 극단의 엄숙주의적인 입장에서 道德法則과 自我의 完全한 一致에서 成立이 되는 最上善만을 道德의 理想으로 삼으려 했다. 까닭인즉 德은 언제나 最上の 無制約的인 善으로 남게 되는 反面 幸福은 그것을 所有하는 사람에게는 快適한 것이 되지마는 그러나 언제나, 어디서나 善이 될 수는 없는 것이기 때문이다. 따라서 最上善의 實現을 위해서는 항상 道德法則을 意志의 規定根據로 豫想하지 않으면 안되는 것이다. 흔히 칸트의 倫理性은 德과 幸福의 嚴格한 乘離를 試圖하고 있기 때문에 最高善의 概念을 통하여 兩者를 綜合하는 것은 不可能하다고 解釋한다. 그러나 칸트의 입장은 어디까지나 「道德法則」만이 純粹意志의 唯一의 規定根據라는 입장을 堅持하는 데 있는 것이다. 그리하여 「純粹理性批判」이 直觀에서 시작하여 原則에서 끝났는데 反하여 「實踐理性批判」은 原則에서 시작하여 概念을 거쳐서 感性으로 내려가는 것이다. 즉 實踐理性은 原則에서 시작하여 거기에서 멈추지 않고 그 原則을 통하여 對象의 概念을 規定하고 나가서 그 動機까지도 決定을 하려고 하는 것이다. 그런고로 칸트의 論理는 實踐理性的 原則뿐만 아니라 그 原則을 통하여 善과 惡의 對象의 概念까지도 規定하려 하는 것이다. 이 原則에서 對象의 概念을 規定짓는 方向은 어떠한 경우에 있어서도 逆轉시킬 수가 없는 것이다. 그것은 純粹意志의 自由와 實踐性을 感性的인 經驗의 內容을 先行시킴으로써 해서 不可能하게 하는 것이 되기 때문이다.

그러나 이것은 善과 惡의 對象의 概念안에 幸福의 內容이 전적으로 포함될 수 없다는 것을 意味하는 것이 아니다. 그와는 反對로 道德法則에 적합한 限, 幸福의 內容도 義務의 內容이 될 수 있다는 사실을 시사하고 있는 것이다. 이때 注意해야 하는 것은 幸福을 齊來하는 것이 義務를 構成하는 것이 아니고 義務로서 道德的 法則에 服從한 결과 幸福을 齊來한다면 그것은 義務를 저버리는 것이 아니라는 것이다. 이렇게 볼 때 칸트가 排擊하는 것은 幸福을 바로 意志의

177) *Ibid.*, S.194, S.118.

178) *Ibid.*, S.199.

179) *Ibid.*, S.127.

規定根據로 삼으려고 하는 幸福說이지 결코 幸福自體가 아닌 것을 알 수가 있다. 그리하여 幸福을 實現하는 것이 道德法則의 根本命題와 一致하는 한 義務의 內容을 構成할 수가 있는 것이다. 따라서 幸福의 追求가 바로 道德法則과 직접적으로 矛盾되는 것이 아니고 幸福이 곧 意志의 想定根據가 되는데 矛盾이 있는 것이다.

앞에서 말한 바와 같이 道德法則은 定言命令이라는 이름이 보여주는 바와 같이 항상 無制約的인 形式으로 나타난다. 그러나 幸福은 항상 具體的인 內容을 追求하기 때문에 人間이 所有할 수 있는 幸福이란 결국 制約된 福이 될 수 밖에 없다. 그런데도 불구하고 人間의 理性은 制約되어진 것에 대하여 無制約的인 것을 追求하여 마지않는다. 幸福이란 缺乏된 狀態의 充足을 意味하기 때문에 制約된 幸福은 無制約的인 幸福에 到達하지 않고서는 滿足할 수가 없는 것이다. 그리하여 實踐理性은 「純粹實踐理性的 對象의 無制約的 總體를 最高善의 이름으로 追求하여 마지 않는다. 그리하여 實踐理性에 있어서 定言命法으로서의 絶對的 命令은 無限의 內容을 追求하게 되며 그러한 한 最高善은 단지 實踐理性的 對象이 될 뿐만 아니라 道德法의 媒介를 통하여 「純粹意志의 規定根據」¹⁸⁰⁾가 됨으로 最高善의 概念을 要求하게 되는 것이다.

그러나 最上の 道德과 完全한 幸福은 物自體의 世界인 叡智界에 있어서만 綜合이 될 수 있는 것이다.

칸트가 德과 幸福의 完全한 一致가 現象界에서는 결코 實現될 수 없다고 主張하는 데는 人間의 本質에 대한 그의 自然主義的인 理解가 그 밑바탕에 깔려 있다고 생각된다. 그에 의하면 人間의 本性은 늑대와 같아서 相互鬪爭하는 關係를 이루고 있다는 것이다. (homo homini lupus) 따라서 自身の 幸福만을 추구하여 마지않는 사람이 다른 모든 사람의 目的을 自己目的처럼 尊重하지 않을 뿐만 아니라 경멸까지 하게 되며 그 결과 德의 要求는 幸福을 追求하는 努力의 制限이 될 수 밖에 없는 것이다.

칸트는 「宗教論」에서 人間의 本性의 根源的인 素質에 대하여 다음과 같이 세 가지로 區分하여 論述한다.

(1) 生物로서의 人間의 動物性(Tierheit)의 素質 (2) 生物이자 동시에 理性的인 存在로서의 人間의 人間性(Menschheit)의 素質 (3) 理性的이자 동시에 責任能力이 있는 存在者로서의 人間의 人格性(Persönlichkeit)의 素質¹⁸¹⁾이 그것이다.

이 세 素質 가운데 첫번째의 素質인 動物性의 素質은 自然的이고도 機械的(Mechanisch)인 自愛 즉 理性을 必要로 하지않는 自愛의 素質을 가리키는 것이다. 그리하여 人間은 道德的인 存在이면서 한편 動物的인 素質을 가지고 있는 存在이기 때문에 人間의 自然的인 傾向性과 實踐的인 理性과는 現象世界에서는 一致될 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 이의 完全한 一致에서 成立이 되는 最高善을 追求하는 데서 實踐理性的 二律背反이 惹起된다. 그리고 이 實踐理性的 二律背反의 解決을 위하여 靈魂의 不滅과 神의 存在가 要請되지 않을 수 없는 것이다.

180) *Ibid.*, S.120.

181) K.g.S., Bd.IV, S.26.

最高善이 最上の 德과 完全한 幸福의 綜合에서 成立된다는 사실에 대하여서는 이미 論述하였다. 그런데 이러한 綜合은 分析的인든지 綜合的인든지 둘중 하나일 것이다. 그러나 分析的인 것으로서는 생각할 수가 없다. 다시 말해서 德이 論理的으로 幸福과 一致되거나 幸福이 德과 完全히 一致한다고는 생각할 수가 없다. 까닭인즉 우리는 德의 概念으로부터 論理的으로 幸福의 概念을 導出할 수가 없으며 또한 幸福이 必然的으로 德이 될 수는 없기 때문이다. 에피쿠리우스(Epicurius)學派와 스토아(Stoa)學派에서는 비록 서로 方向은 다르지만 다같이 德과 幸福을 同一인 論理로 생각했던 것이다. 그러나 自身の 主觀的인 幸福을 교묘하게 追求하는 것이 곧 德이 될 수 없는 것과 마찬가지로 有德하다는 것이 곧 幸福의 總체가 될 수 없다는 것은 의심의 여지가 없다. 따라서 德과 幸福의 論理的 結合(logische Verbindung)¹⁸²⁾이나 分析的 統一로는 생각할 수 없고 다만 綜合的(Synthetisch)으로 그리고 實在的結合(real Verbindung)으로서만 생각할 수 있는 것이다. 그리하여 한 쪽이 다른 한 쪽의 原因이 된다고 생각할 때 비로소 兩者의 統一이 可能하게 되는 것이다.

그러나 實在에 있어서 德이 幸福의 原因이 될 수 없고 幸福의 追求가 곧 德의 實現을 意味하는 것이 아니라는 사실은 앞에서 말한 바 있지만 實踐理性的 原則上 自明한 것이다. 동시에 有德하다는 것이 반드시 幸福을 가져다 주지 않는 것도 否定할 수 없는 사실이다. 前者는 道德法則이 意志의 唯一의 規定根據인데 대하여 後者는 幸福의 追求가 行爲의 주된 目的이 되기 때문이다. 그리하여 이 兩者의 結合을 통하여 最高善에 도달하고자 하는 욕망은 實踐理性的 숙명적인 對象이 되는 것이다. 칸트는 「最高善을 意志의 自由를 통하여 이끌어 내는 것은 先天的으로 (道德的으로) 必然的이다」¹⁸³⁾고 말함으로 最高善의 概念이 「純粹한 實踐的 理性的 (先天的인) 全客體」¹⁸⁴⁾가 된다는 것을 강조한다.

이렇게 볼 때 實踐理性이 要求하여 마지 않는 最高善의 概念은 그 自體의 本質的인 構造上 實現不可能한 것을 實現하려 하는 先天的인 理性的 欲望이라고 생각이 된다. 그리하여 實踐理性은 理論理性과 마찬가지로 必然的으로 二律背反에 빠져들어 가게 되는 것이다. 그렇다면 實踐理性的 二律背反을 解決하는 方法은 무엇인가?

칸트는 純粹理性的 二律背反을 自由의 因果律은 叡智界에 自然의 因果律은 感性界에 각각 別途로 적용을 시킴으로 解決한 것처럼 實踐理性的 二律背反도 人間存在가 感性的 現象界에 속하면서 동시에 叡智界에도 속하고 있다는 사실을 想起시킴으로 解決하려 한 것이다. 그리하여 實踐理性的 二律背反의 한 쪽 命題가 되는 幸福의 追求가 곧 德이 된다고 생각하는 것은 不可能하지만 그러나 德을 行한 것이 結果的으로 幸福을 保障한다고 생각하는 것은 可能하게 된다. 그리하여 幸福이 다만 道德的으로만 條件지워 진다면 最高善은 純粹한 實踐的 理性的 全客體가 됨으로 最高善이 可能한 것으로 理性은 생각하게 되는 것이다.

그러나 幸福을 道德에 結合시킬 수 있는 可能性은 어디까지나 先驗的인 관계에서만 可能하

182) Kant, K.d.p.V., S.121.

183) Kant, K.d.p.V., S.203.

184) Kant, K.d.p.V., S.214.

게 되며 感性界의 因果律에 따라서는 不可能한 것이다.¹⁸⁵⁾ 그럼에도 불구하고 最高善의 實現을 目標로 하여 行爲하는 世界는 어디까지나 感性的인 現象世界인 것이다. 그리고 人間의 實踐的 理性은 最高善의 實現을 위한 欲望과 努力을 결코 포기할 수 없기 때문에 道德的 行爲의 主體가 되는 靈魂의 不滅이 要請되지 않을 수가 없는 것이다.

앞에서 말한 바와 같이 칸트에 의하면 最高善을 現實의 世界에서 實現하는 것이 道德法則을 통하여 規定되는 意志의 必然的인 目的이 되는 것이다.¹⁸⁶⁾ 그런데 이의 實現을 위해서는 우선 最上の 德이 實現되어야 한다. 最上の 德이 實現되기 위해서는 人間의 意志가 道德法則과 完全히 一致해야 하며 그것은 곧 神聖性(Heiligkeit)¹⁸⁷⁾을 意味한다. 그리고 이 神聖性을 感性界에 속하는 理性的인 存在가 現存在의 그 어느 瞬間에서도 가질 수 없는 完全性(Vollkommenheit)¹⁸⁸⁾인 것이다. 그럼에도 불구하고 最高의 德에 到達하는 것은 實踐理性的 課題로서 人間에게 賦課되어 있기 때문에 비록 現實世界에서 最高의 德을 實現하는 것이 永遠히 不可能하다고 해도 이의 實現을 志向하여 前進하지 않으면 안된다. 이러한 「無限의 進行은 有限한 理性的인 存在인 人間의 人格體로서 無限히 繼續하는 것을 前提로 해서만 可能하게 된다. 따라서 最高善은 다만 靈魂의 不滅을 前提로 해서만 實踐的으로 可能하게 되는 것이다. 그리하여 靈魂의 不滅은 道德法則과 不可分離的으로 結合된 것으로서 純粹實踐理性的 要請(ein Postulate der reinen praktischen Vernunft)¹⁸⁹⁾이 되는 것이다. 다시 말해서 最上の 德은 人間이 現象界에서 無限히 接近할 수 있으면서 永遠히 到達될 수 없지만 到達하도록 부과되어진 과제이기 때문에 이의 實現을 위하여 「道德的 完全性的의 보다 낮은 段階에서 보다 높은 段階를 向하여」¹⁹⁰⁾ 無限히 進行해야 하며 그것이 可能하기 위해서는 行爲의 主體가 되는 靈魂이 不滅해야 하는 것이다.

이와 같이 하여 道德的 精進의 無限性的의 要請이 靈魂의 生存의 無限性을 保證하게 된다.

4. 神의 存在

이렇게 칸트는 最上の 德에 到達하려 하는 人間의 無限의 努力을 통하여 靈魂의 不滅을 實踐的으로 證明한 것이다. 그러나 最高善의 實現을 위해서는 最上の 德 뿐만 아니고 完全한 幸福도 또한 保證이 되어야 한다.

칸트에 의하면 「幸福이란 理性的인 存在의 全體에 있어서 모든 것이 그의 希望과 意志대로 되는, 그 存在者의 狀態며, 따라서 自然이 그의 全目的에 대하여, 마찬가지로 그의 意志의 本質的 規定根據에 대하여 一致하는데 依存하고 있는 것이다.」¹⁹¹⁾ 그러나 實在에 있어서 自然의

185) Kant, K.d.p.V., S.215.

186) Kant, K.d.p.V., S.140.

187) Kant, K.d.p.V., S.140.

188) Kant, K.d.p.V., S.140.

189) Kant, K.d.p.V., S.141.

190) Kant, K.d.p.V., S.221.

191) Kant, K.d.p.V., S.224-225.

機構는 道德法則을 통한 意志의 規定根據와는 아무런 關係없이 成立하고 있다. 따라서 道德과 幸福이 完全히 일치 되게 하는 어떤 根據도 現象界에서 直接 發見할 수는 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 最上의 德에는 完全한 幸福이 對應해야 하며 實現된 德의 정도에 따라서 幸福이 주어져야 함은 實踐理性的 必然的 課題이기 때문에 반드시 解決이 되어야 한다. 그것이 解決되기 위해서는 한편에 있어서 自然의 최고의 原因이자 동시에 그 自然의 因果性을 道德法則의 實現에 適應하여 調整할 수 있는 存在, 즉 無限한 叡智의 意志를 가진 神의 存在를 想定함으로써만 可能하게 되는 것이다. 따라서 自然의 最高原因은 最高善의 實現을 위하여 前提되어야 하는 한에 있어서, 悟性和 意志에 의한 自然의 原因(따라서 創造者)이 되는 存在 즉 神인 것이다. 그리하여 「最高의 派生的 善(最善의 世界)의 可能性의 要請은 동시에 根源의 善의 現實性 즉 神의 存在의 要請이 되는 것이다.」(Folglich ist des Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts(der besten welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines böchsten ursprunglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.)¹⁹²⁾

이와같이 最高善의 概念이 神의 存在를 要請함으로 그 實在性이 實踐적으로 保證이 되었다. 따라서 道德的 命令은 最高善의 實現에 參與하는 것으로서 그 可能的 根據가 되는 神의 意志의 表現으로 간주됨으로써 「모든 道德的 義務를 神의 命令으로 보지 않으면 안된다. 그리하여 信仰이 實踐을 要求하는 것이 아니고 實踐이 信仰을 要求하게 된다. 道德이 宗教를 要求하는 것이다. 神의 命令이 人間에게 주어지는 것이 아니고 人間의 本性에 先天的으로 있는 道德的 義務가 곧 神의 命令이 되는 것이다.

칸트는 다음과 같이 말한다.

「道德的 法則은 純粹한 實踐理性的 客體 및 究極目的으로서의 最高善의 概念을 통하여, 宗教에, 즉 모든 義務는 神의 命令이라는 認識에 到達한다. ...義務는 모든 自由로운 意志의 自己 自身에 대한 本질적인 法則임에도 불구하고 最高의 存在者의 命令으로 간주하지 않으면 안 되는 것으로 認識하는 것이다.」¹⁹³⁾

여기서는 道德의 基礎가 宗教를 통하여 確立되는 것이 아니고 道德 그 自體에 의하여 道德的 權威가 確立되는 것이다. 이때 道德的 實踐은 究極적으로 人間을 神에게로 引導하지만 그러나 그것은 偶然이나 奇蹟이나 神의 攝理를 통해서가 아니고 實踐理性에 根據하는 意志의 必然的인 結果로서 나타내는 데 지나지 않는다. 그리하여 實踐理性은 必然적으로 信仰을 內包할 뿐만 아니라 信仰을 낳게 하는 것이다. 그러나 이 信仰은 超越的인 信仰이 아니고 어디까지나 實踐理性的 限界內에 머무는 理性信仰인 것이다.

우리는 여기서 道德과 幸福, 理想과 現實의 二元論的 對立關係가 道德적으로 完全하고도 全能한 意志로서의 神을 통하여 實踐적으로 有和되는 것을 본다. 그리하여 基督教의 原理는 純粹한 實踐理性이 自己自身에게 賦課하는 法則¹⁹⁴⁾이 되는 것이다. 왜냐하면 人間의 實踐的 意志

192) Kant, K.d.p.V., S.226.
193) Kant, K.d.p.V., S.233.
194) Kant, K.d.p.V., S.232.

는 神과 그 意志의 認識을 道德法則의 根據로 삼는 것이 아니고 반대로 道德法則의 遵奉을 最高善의 根據로 삼기 때문이다.¹⁹⁵⁾

人間은 이제 道德法則에 奴屬되는 者가 아니고 스스로의 自由로운 意志에 따라서 立法하고 自己가 立法한 法則에 自律적으로 服從하는 自律的 存在가 된다. 人間이 道德法則을 遵守하는 것은 幸福을 얻기 위한 方便으로서가 아니고 道德的 義務의 意識이 道德法則의 遵守를 命하기 때문이다. 비록 道德法則의 遵守가 직접 人間을 幸福하게 하지는 않는다고 할지라도 人間은 道德法則의 遵守를 통하여 幸福을 누릴 수 있다는 希望을 實踐적으로 가지는 것이 可能하게 되는 것이다. 그리고 우리에게 幸福을 保證해 주는 道德的 完全者이자 全能한 意志의 所有者로서 神의 存在를 要請하게 되는 것이다.

이상에서 筆者는 理論理性的 領域에서 思辨的 理論을 통하여 그 客觀的 實在性을 立證할 수 없었던 自由와 靈魂의 不滅과 神의 實在性이 實踐理性的 領域에서는 要請의 概念을 媒介로 하여 實踐적으로 그 實在性이 證明되는 過程에 대하여 論究하였다.

칸트는 「純粹理性批判」에서 自由의 因果性和 自然의 因果性 사이에서 成立되는 二律背反의 問題를 叡智의 世界와 感性的 世界로 각각 구별함으로 그 解決이 不可能한 것이 아니라는 사실을 論證함으로 消極的 解決에 머물렀으나 「實踐理性批判」에서는 純粹實踐理性的 唯一의 事實으로서의 道德法則의 存在를 前提로 하여 自由의 實在性을 證明한 것이다. 즉 人間에게 先天的으로 存在하는 實踐的 意識이 自由에 대하여 實踐的 實在性(die praktische Realität)을 부여한 것이다. 그것은 自由가 道德律의 存在根據가 되고 道德律이 自由의 認識根據가 됨으로 道德律의 成立을 위하여 自由를 實踐적으로 要請한 것이라고 할 수 있다. 그러나 要請된 自由는 客觀的인 實體로 實在하는 것이 아니고 道德律의 遵守라는 主體의 行爲를 통하여 體驗될 뿐이다.

靈魂의 不滅과 神의 存在問題도 동일한 方法으로 解決되는 것이다. 즉 實踐理性的 先天的인 課題가 되는 最高善의 可能的 制約으로서 靈魂不滅과 神의 存在가 實踐적으로 要請된 것이다. 따라서 靈魂의 不滅과 神의 實在性은 論理的으로 立證되는 것이 아니고 實踐적으로 許容되는 것이며 그 實在性도 客觀的 實在性이 아니고 主體의 實在性인 것이다. 그리하여 靈魂의 不滅과 神은 實踐적으로 信仰되는 것이다. 그러나 이 信仰은 個人的인 恣意에 根據하는 空虛한 希望이 아니고 純粹理性 그 自體의 要請인 것이다.

칸트는 理性的 要請에 대해서 다음과 같이 論述한다.

「이러한 要請은 不滅 적극적으로 본 自由, (可想의 世界에 속하는 한의 存在者의 原因으로서) 및 神의 現存在의 그것이다. 제1의 要請은 持續이 道德的 法則을 完全하게 實踐하는데 適當하다는 實踐적으로 必然的인 條件에서 導出되었으며 제2의 要請은 感性界로부터의 獨立性和 自由의 意志를 可想의 世界의 法則에 따라 規定하는 能力, 즉 自由의 必然的 前提에서 導出되었으며 제3의 要請은 最高善이 存在하기 위해서는 最高의 自主的 善, 즉 神의 存在를 前提함으로써만, 이러한 可想의 世界에 對하여 條件지위중의 必然性에서 導出된 것이다.」¹⁹⁶⁾

195) Kant, K.d.p.V., S.233.
196) Kant, K.d.p.V., S.239-240.

이렇게 볼 때 自由도, 靈魂의 不滅도, 神의 存在도 通常의인 人間의 道德意識속에 先天的으로 存在하는 道德法則에 대한 尊敬과 義務의 意識을 前提로 해서만 그 客觀的 實在性을 要請할 수 있는 것이다. 이렇게 要請된 實在性은 超越的 實在性이 아니고 內在的 實在性이 될 수 밖에 없는 것이다. 칸트 자신도 「우리의 認識이 이러한 方式으로, 純粹한 實踐的 理性을 통하여 現實적으로 擴張될 것인가? 또 思辨的 理性에 대하여 超越的(transzendent)이었던 것이 實踐的 理性에 대하여는 內在的(immanent)인 것이겠는가? 물론 그렇지만 그러나 實踐的 關係에서만 그렇다.」라고 말하고 있다. 實踐的 關係에서 概念이 內在的인 된다는 것은 靈魂의 本性이나 可想的인 世界나 最高의 存在者를 그 自體의 本質을 있는 그대로 認識할 수 있다는 것이 아니고 다만 우리의 意志의 對象이 되는 最高善이라는 實踐的 概念을 통하여 要請될 수 있다는 사실을 가르치고 있는 것이다.¹⁹⁷⁾

이렇게 하여 理性의 理論的 使用을 통하여서 解決될 수 없었던 理念의 客觀的인 實在性의 證明 問題가 實踐的 使用을 통하여 解決된 것을 볼 수가 있다.

칸트에 의하면 理性은 그 自體가 원래 實踐的이라는 것이다. 그리고 實踐理性만이 自律이며 自由라는 것이다. 自律的 自由는 自己限定으로서의 法則과 結合됨으로 理論理性과 實踐理性과의 內在的 結合이 成立되며 나가서 美와 生命을 對象으로 하는 合目的性(Zweckmässigkeit)에 있어서 自由와 必然이 內面的으로 綜合되는 데서 하나의 體系를 이루는 것이다. 이 問題를 칸트는 그의 「判斷力 批判」에서 다루고 있다.

IV. 理念의 實在性과 그 批判

이상에서 살펴본 바와 같이 칸트는 理論理性에 대한 實踐理性의 優位의 입장에서 종래의 古典的 形而上學을 否定하고 새로운 形而上學의 基礎를 確立하기 위하여 自由와 靈魂의 不滅과 神의 實在性을 實踐적으로 證明한 것이다. 그러나 칸트가 要請이라는 概念을 媒介로 하여 그 客觀的 實在性을 證明한 理念은 과연 形而上學의 對象으로 實在하는가? 그리고 이 理念의 實在性을 前提로 하여 칸트가 構築한 形而上學은 칸트 자신이 애당초 意圖했던 만큼 確固한 것이겠는가? 이 問題에 대하여 考察하기에 앞서, 칸트에 있어서의 形而上學의 語義에 대하여 살펴보겠다. 칸트에 있어서 形而上學의 概念은 다음의 네가지로 區別하여 사용되고 있다고 본다.

(1) 形而上學은 先驗的 論理學과 同一視된다. 그 理由는 칸트에 있어서 形而上學의 認識은 純粹한 先天的인 判斷이 되어야 하는데 이 先天的 判斷의 결정은 純粹悟性概念의 先驗的 演繹을 통하여 이루어지기 때문이다. 칸트는 『自然學의 形而上學의 原理』의 序文에서 「形而上學은 단적으로 概念에 기초하는 純粹한 理性認識, 또는 純粹哲學이라고 일컬어진다.」라고 말하는

197) Kant, K.d.p.V., S.241.

가 하면 『反省』에서도 「形而上學은 純粹理性의 論理學이다.」(Metaphysica est logica intellectus puri)¹⁹⁸⁾라고 定義하고 있다.

(2) 그런데 純粹悟性概念은 그 自體를 위하여 있는 것이 아니고 經驗的 認識을 構成하기 위한 先天的인 概念이기 때문에 보다 廣義의 形而上學의 概念이 成立된다. 그리하여 形而上學은 經驗的 認識을 定立하는 한 단순한 理性批判에서 멈추는 것이 아니고 純粹理性에 基礎하여 哲學的 認識의 體系를 形成한다.¹⁹⁹⁾

(3) 본래의 意味에 있어서 形而上學으로서 世界, 靈魂, 神이라는 理性概念의 體系를 形成하는 特殊 形而上學이 그것이다.

그런데 칸트에 있어서 理念은 先驗的 辨證論에서 論述하고 있는 바와 같이 특수한 意味를 가지는 것이다. 그것은 道德的 理念으로서 要請, 自由 및 目的의 王國 등 道德形而上學의 對象이 되는 것이다. 칸트는 「自然學을 促進하기 위하여 서가 아니고 自然을 넘어서기 위하여 (transphysicam) 理念을 必要로 한다」²⁰⁰⁾고 말함으로 종래의 古典的 形而上學의 課題였던 神, 靈魂, 自由, 價值, 目的의 王國 등의 概念을 忘却하지 않을 뿐만 아니라, 이것들이야말로 본래적 意味에 있어서 形而上學의 對象이 된다는 것을 강력히 시사하고 있는 것이다.

이렇게 볼 때 超感的 可想界야말로 칸트哲學이 意圖하는 究極의 目的이라고 할 수 있을 것이다. 한때 新 칸트主義와 實證主義의 影響을 받아서 칸트를 단지 認識論者로 보고, 形而上學을 破壞하는 자로 보려한 것은 칸트를 바로 理解했다고 할 수 없을 것이다. 따라서 칸트가 그의 先驗哲學에서 問題視한 것은 形而上學의 存立이 아니고, 그 方法이었다고 생각된다. 그리하여 그는 人間의 理性 自體를 批判적으로 考察함으로 하나의 새로운 形而上學을 定立하려고 企圖한 것이다.

(4) 칸트의 批判的 考察에 의하면 종래의 形而上學은 神, 世界, 靈魂의 諸 理念을 悟性이 超越적으로 사용한 것이다. 즉 이러한 理念을 實在論者들이 濫用한 것이다. 實在論者들은 神이나 靈魂과 같은 理念, 또는 實體나 因果性과 같은 純粹悟性概念 「그 自體를 基體로, 그리고 단순한 表象을 事物 自體로」²⁰¹⁾ 보려 한 것이다. 칸트에 의하면 종래의 形而上學 全體는 經驗界와는 아무 關聯이 없는 超越的 世界이기 때문에 우리가 알 수 없는 일종의 領域이다. 그리하여 종래의 形而上學은 단순히 그러한 것으로서 臆測되고, 「基體化」된 概念에 基礎하여 樹立이 된 形而上學이기 때문에 虛爲의 形而上學이 될 수 밖에 없는 것이다.

그런데 칸트에 의하면 形而上學은 人間의 本質에 속하는 것이다.²⁰²⁾ 그렇다고 한다면 形而上學은 人間의 存在와 더불어 事實적으로 實存해 온 것이 된다. 즉 形而上學은 그때마다 어떤 形式에서 간에 스스로를 形成하고 있다는 것이다. 따라서 새로운 形而上學의 基礎를 定立한다는 것은 既存하는 形而上學에서 內包되어 있는 것과 關係지워지지 않을 수 없으며 따라서 이미 한

198) Kant, Reflection, S.4360, XVII, S.519.

199) Kant, K.d.r.V., B.S.869.

200) Kant, K.d.r.V., B.S.395.

201) Kant, K.d.r.V., B.S.519.

202) Kant, K.d.r.V., B.S.21.

때 다루어졌던 形而上學의 課題를 變貌하는 方式으로 反復하지 않으면 안된다.

近代에 접어들면서 古典形而上學²⁰³⁾의 變貌를 가져온 哲學者는 뮐러(Müller)에 의하면, 데카르트(Descartes)가 아니고 칸트라는 것이다.²⁰⁴⁾

왜냐하면 데카르트는 한번도 本質의 本質이나, 有의 有, 絕對者의 絕對性에 대하여 새로운 물음을提起한 일이 없었기 때문이라는 것이다.

그렇다면 어떻게 하여 칸트에 의하여 絕對者 즉 神의 絕對性이 새삼스럽게 問題視되었는가?

그것은 古典形而上學이 人間의 有限性을 考慮할 때 矛盾을 內包하고 있다고 批斷되었기 때문이다.

뮐러는 다음과 같이 論述한다.

「有論的 認識은 存在者의 本質, 最大의 全體者로서의 神에 관한 認識이다. 그것은 存在하는 모든것을 빠짐없이 認識함으로 모든 것을 包括하는 絕對者의 視點에서 有를 認識하려는 態度다. 그러나 有限한 人間은 自身이 經驗하는 몇몇 事實만을 認識할 뿐, 全體者가 무엇이며 또 무엇이 되어야 하는가에 대하여 先天的으로 認識할 수 없다. 이러한 超越의 認識은 人間의 有限성과 矛盾되는 것이다.」²⁰⁵⁾

古典的 形而上學에서는 人間의 有限性에도 불구하고 人間에게 神的이자 無限한 絕對的 能力으로서의 理性和 精神을 歸屬시킨 결과 有限한 人間이 絕對者에 대한 認識이 可能하다고²⁰⁶⁾ 主張하는 것이다. 만일 人間의 理性的 認識能力이 絕對的인 것이라고 한다면 古典的 形而上學은 可能할 것이다. 그러나 칸트는 人間을 어디까지나 有限한 存在로 간주하기 때문에 古典的 形而上學에서 前提하고 있는 것은 論理矛盾이며 合一될 수 없는 것의 合一이기 때문에 排除되어야 하는 것이다. 被造物인 人間은 根源的 直觀(intuitus originarius)이나 原型的 直觀(intellectus archetypus)이 아닌 有限한 直觀을 갖는데 지나지 않기 때문에 存在하는 全體를 a priori하게 認識할 수 있는 것이 아니고 a posteriori하게 認識할 수 있을 뿐이다.

칸트는 古典的 形而上學이 自명한 것으로 放置해 두었던 本質의 本質, 存在者의 存在, 즉 神에 대한 問題를 새삼스럽게 表面에 내세움으로 이 矛盾을 解決하려고 試圖했던 것이다.

그에 의하면 人間이 a priori하게 認識하는 바의 全體는 실은 自己自身이고 自己의 意識이라는 것이다. 이 自己意識의 構造는 自身의 主觀性的 構造로서 모든 個別的 經驗에 앞서서 a

203) 古典形而上學은 Platon에 있어서는 「生成하여 있는 것」과 「本來的으로 있는 것」의 區別로서, Aristoteles에 있어서는 「存在者로서의 存在」와 「神의 存在」의 區別로서, Thomas Aquinas에 있어서는 「有論」과 「自然神學」과의 統一안에서 信仰의 前提로서의 基督教 神學의 基礎가 되는 思惟를 각각 의미한다.

204) Kant, K.d.r.V., B.S.152.

205) Ibid., S.153.

206) Platon에 있어서는 神的인 빛이 善의 빛으로 人間에게 비치며 Aristoteles에 있어서는 恒久的인 것, 超時間的인 永遠이 人間의 內部에 들어오므로 人間은 人間인에도 불구하고 超時間的으로 모든 것을 포함하는 地平을 갖게 되며, Augustinus에 있어서는 永遠하고도 모든 것을 포섭하는 神的 빛의 조명을 통하여 모든 것이 永遠하고도 確固不動의 原理를 認識하여, Thomas Aquinas는 Aristoteles와 再結合하여 「能動知性(actus agens)의 빛」을 통하여 그리고 Thomas以後의 啓蒙主義에서는 「自然의 빛」 「自명한 第一原理」에 의하여 絕對者에 대한 絕對的 認識이 可能하게 된다. Müller, Ibid., S.154.

priori하게 存在하며 이 主觀性的 構造를 통하여 對象을 a priori하게 認識하는 것이다.²⁰⁷⁾

그리하여 超越에 代身하여 人間이 經驗할 수 있는 地平이 開示됨으로 超越論的 歸行이 이루어지는 것이다. 그 결과 「全體者란 主觀性에 關聯하는 人間의 意識의 全體」가 되며 人間이 a priori하게 認識하는 世界는 「人間의 意識의 世界」가 되고, 最大의 全體란 人間의 經驗可能性의 相對的 全體²⁰⁸⁾가 되는 것이다. 그리하여 아리스토텔레스 以來 形而上學의 根本的인 規定根據가 되어 왔던 「範疇」란 칸트에 있어서는 a priori하게 人間의 主觀에 賦與되어 있는 對象의 對象性的 構成根據로서의 悟性形式이 된 것이다. 그 결과 有의 意味는 意識으로서 「있는 것」이 되었으며 本質의 本質이란 對象存立을 可能하게 하는 意味로서의 範疇이자 意識이 스스로 企投하는 理念이 된 것이다. 그리하여 對象으로서의 本質 形而上學은 意味로서의 先驗的 形而上學으로 變貌하기에 이른 것이다.

뮐러는 칸트에 있어서 惹起된 形而上學의 變貌에 관한 決定的인 點을 다음의 두가지로 지적한다.

(1) 先驗的 形而上學은 實在的으로 包容하는 것으로서의 有나, 實在的이고도 內的인 規定力으로서의 本質이나, 本質의 實在的인 諸根源의 結果인 有, 그러한 것을 아는 것이 아니다. 意識으로서의 有는 여러가지 意味나 意識의 可能的인 相關이자 結合이며 先驗的인 統覺이란 모든 意味統合의 統一인 것이다. 本質은 實在的인 根據지움의 原理나 實在的인 本質力이 되는 대신 對象構成에 있어서 必然的인 意味-契機(範疇)가 된다.

(2) 對象은 有 그 自體로서의 有가 아니고 다음과 같은 意味像 즉 나타나는 主觀에 대하여 어떤 것이 現存하며 處理可能한 것으로서 나와 맞서 있는 바의 意味像인 것이다. 그리하여 有는 이제 단순한 對象存立만을 意味하게 된 것이다.²⁰⁹⁾

이 先驗的 統覺은 主觀에 있어서 對象的인 意味를 가질 수 있는 모든 것에 대하여 主觀이 規定하는 制約의 總體다.²¹⁰⁾ 따라서 意味를 가진 對象이 示現될 수 있는 最大의 地平이란 바로 先驗的 統覺 自體인 것이다. 이 統覺은 自己 地平에 있어서 自己自身을 客體化하며²¹¹⁾ 이 先驗的 統覺의 地平에서 自己에게 對立하여 存在하는 最大의 全體로서의 理念은 對象으로 되지 않으면서도 對象으로 存在하는 最大의 全體라는 理念이 產出된다. 그것이 世界와 魂과 神의 理念인 것이다.

古典形而上學에서 對象의 實體로 思惟되었던 全體로서의 世界와 思惟主體로서의 魂과 存在者의 存在로서의 神이 칸트의 先驗的 思惟에 있어서는 對象의 存在가 아닌 全體 또는 總體의 理念으로 變貌하기에 이른 것이다.

칸트가 古典的 形而上學을 批判함으로 그 變容을 不可避하게 한 것은 하나의 學으로서의 終

207) M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Tr. by Ohhasi, Toykyo, 1964. S.156.

208) Ibid., S.157.

209) Ibid., S.158.

210) Ibid., S.159.

211) Ibid., S.160.

래의 形而上學의 成果가 「自然素質로서의 形而上學」²¹²⁾에서 부터 비롯되었다고 할지라도 그러나 이러한 종래의 形而上學의 學問的 成果는 失敗로 돌아갔기 때문에 「학」으로서의 새로운 形而上學의 基礎를 確立하기 위하여 不得已한 것이라고 할 수 있다.

하이벡가에 의하면 칸트가 形而上學의 基礎를 正립함에 있어서 새로운 基礎的 有論에 입각하여 그 土臺를 構築하는 것을 소홀히 함으로써 종래의 主觀의 主觀性的 設定만 固執함으로 存在를 理解하는 存在의 構造를 새로운 課題로 取扱하지 않은 결과 感性이니 悟性이니 하는 따위의 낡은 概念들을 採用함으로써 애당초 그가 意圖한 새로운 形而上學의 定立은 失敗로 돌아갔다는 것이다. 그러나 필러는 칸트가 애당초 意圖했던 바는 人間自身の 「形而上學을 새롭게 하거나 理解하거나 說明하는데 있지 않고 어디까지나 學으로서의 形而上學의 基礎를 確固히 하려한데 그 意圖가 있었기 때문에 하이벡가의 칸트 解釋은 그 自身の 哲學的 立場에서 解釋한데 지나지 않는다」²¹³⁾라고 批判한다.

「學」으로서의 形而上學의 基礎를 確立하기 위해서 칸트가 探究하여 마치 않았던 것은 모든 「學」에 必然的인 要素인 判斷의 原理였다. 다시말해서 先天的 綜合批判의 原理였다.

周知하는 바와같이 人間에게는 感性和 構想力과 悟性的 세가지 認識能力이 주어져 있다. 이때 悟性은 對象에 대한 a priori한 관계며 感性은 對象을 受容하는 能力이며 想像力과 判斷力은 現像과 現像聯關을 構成하는 能力이다.²¹⁴⁾

그런데 判斷이 上記의 세 能力의 共演으로 행해진다면 어떠한 方法으로 그 正當성이 證明될 수 있는가? 즉 判斷形式을 立證하는 原理란 무엇인가?

칸트는 「이러한 現象聯關을 넘어서 또 이 現象聯關을 構成하는 上記의 세 能力의 共演을 넘어서는 것과 같은 判斷, 그러한 諸 判斷을 立證할 수 있는 諸 原理는 存在하지 않는다」²¹⁵⁾라고 말함으로 判斷形式의 妥當성을 立證할 수 있는 原理의 存在를 否定한다. 종래의 形而上學의 形而上學的 判斷에서는 이러한 限界성을 넘어섰기 때문에 「學」이 될 수 없었던 것이다. 한때 모든 學問의 女王으로 君臨했던 形而上學이 不信을 받게 된 基本原因은 形而上學 自體가 相互 矛盾을 內包함으로 하나의 참된 統一로 綜合될 수 없는 體系의 多樣성에 그 原因이 있는 것이다. 그리고 이 多樣性的 原因은 形而上學의 諸 判斷의 妥當성을 立證할 수 있는 原因의 缺如에 있었던 것이다.²¹⁶⁾ 다시 말해서 종래의 形而上學이 「學」으로서의 資格을 갖추지 못한 것은 自己를 反省하는 立場을 갖지 않음으로써 自己의 可能性을 立證할 수 없었기 때문이다.

종래의 形而上學이 「獨斷的」이라는 性格을 띠게 된 原因이 여기에 있는 것이다.

칸트는 새로운 形而上學의 特性을 「批判的」이라는 말로 表現함으로 종래의 形而上學에서 實行하지 않았던 現象과 本질을 區別한다. 즉 한편에서는 現象이나 對象 또는 客體로 있는 것과 다른 한편에서는 그 自體에서 있는 것, 즉 物自體와 區別한 것이다.

212) Kant, K.d.r.V., B.S.1321.

213) M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, S.235.

214) *Ibid.*, S.236.

215) *Ibid.*

216) *Ibid.*, S.240.

이렇게 區別을 前提로 하여 수행되는 새로운 形而上學은 論理的 形而上學과 實踐的 形而上學의 두 形態를 취하게 된다.

論理的 形而上學은 現象聯關의 可能性의 先天的 制約의 探究인 것이다. 다시 말해서 經驗世界와 우리의 意識에 있어서 經驗世界를 可能하게 하는 原理들의 a priori한 制約의 探求인 것이다. 따라서 古典形而上學의 本質的 存在論에 대신하여 a priori한 對象의 理論이 등장하는데서 「自然의 形而上學」이 성립된다. 여기서는 自然을 現象의 總體로 다시 말하면 對象들의 總體로 取扱할 뿐 對象을 超越하지 않는다. 종래의 形而上學의 超越에 대신하여 「先驗的 演繹」에 의한 「先驗的 超越」이 등장한다. 그것은 意識의 構成原理로서의 「先驗的 統覺」의 原理를 意味한다.

先驗哲學이 「形而上學」이라고 불려질 수 있는 것은 自然의 內部에서 現象의 聯關이나 法則을 研究하는 個別科學과는 달리 自然 그 自體의 a priori한 構成原理를 問題삼기 때문이다. 그리하여 論理的 形而上學은 超越의 對象에 관한 超越的 認識을 追求하는 것이 아니고 自然에 대한 「先驗的 認識」을 追求하는 것이다. 이러한 意味에서 볼 때 先驗的 哲學은 個別科學과는 달리 全體에 관한 「學」이 되며 따라서 自然의 形而上學이 된다.

그러나 한편 先驗哲學은 超越의 對象에 대한 知를 포기해야 하기 때문에 本來的인 意味에서 볼 때 形而上學이 될 수 없다.²¹⁷⁾

그러나 칸트는 批判을 통하여 現象과 物自體를 區別하고 理論哲學을 現象에만 制約함으로서 이미 第二의 形而上學의 構築을 豫備하고 있으니 그것이 實踐的 形而上學인 것이다.

칸트에 의하면 理性은 必然的으로 形而上學的 認識을 追求하지 않을 수 없다. 그러나 形而上學的 認識에서 理性은 스스로 矛盾에 빠지게 된다. 우리가 神의 概念을 所有하고 있는 것은 의심할 여지가 없지만 그러나 그 概念에 對應하는 實體가 存在하는지의 與否에 관해서는 理論적으로 證明할 수 없다. 왜냐하면 概念이 概念으로 있는 한 對象으로서 感性에 受容되지 않기 때문이다. 여기에 形而上學의 概念과 그 對象과의 關係가 問題視된다.²¹⁸⁾ 왜 人間의 理性은 必然的으로 超越의 對象을 追求하지 않으면 안되는가?

거기에 대한 答으로 칸트는 「理性 그 自體가 形而上學的이자 實踐的」이라는 것이다. 理性은 그 實踐의 能力으로서 自然法則의 制限에서 벗어나서 自己의 目的과 秩序를 伸張하는 權利를 所有한다는 것이다.²¹⁹⁾

그는 理念을 플라톤에 있어서의 本來的 意味로, 즉 「實踐的인 것, 自由에 基因하는 모든 것」²²⁰⁾ (in allem, was praktische ist, auf Freiheit beruht)으로 보려한다.

217) *Ibid.*, S.242.

218) Kant에 의하면 經驗的 認識에 있어서는 먼저 對象이 주어지고 다음에 그 對象을 概念적으로 把握하는 순서를 취하는데 대하여 形而上學的 認識에 있어서는 먼저 概念이 주어지고 다음에 概念에 대한 存在가 追求된다. 다시 말하면 前者는 「存在의 概念化」고 後者는 「概念의 存在化」다. 前者는 存在에서 意識에로의 비약이 問題가 되고 後者는 意識에서 存在에의 超越이 問題된다. B.125.

219) Kant, K.d.r.V., B.S.425.

220) *Ibid.*, S.371.

그렇다면 人間의 理性이 實踐的이라는 사실에 대한 理論的 證據가 무엇인가? 그것은 理性이 「推論의 能力」²²¹⁾이라는 사실에서 類推한다. 推論的이라는 것은 動的이며 主體的이며 自己實現的인 것을 의미한다. 理性은 自己限定的이며 필경은 自律이다. 이러한 理性의 實踐的인 內面構造 自體가 叡智의 世界의 構造가 되는 것이다. 종래의 形而上學에서 直接 靈魂과 宇宙와 神을 對象의으로 問題삼으려 한데 대하여 칸트는 이것을 理念으로 보고 그 理念을 分析함으로, 實體의 形而上學에 대신하여 主體的 形而上學 즉 實踐的 形而上學을 樹立하려 한 것이다.

그리고 人間의 理性은 先天的으로 實踐的이기 때문에 實踐的 形而上學의 究極의 對象은 意志의 自由와 靈魂의 不滅과 神의 存在가 될 수 밖에 없다. 그렇지 않다면 「나는 무엇을 해야 하는가? (Was soll ich tun?)」, 「나는 무엇을 희망해도 좋은가? (Was darf ich hoffen?)」라는 問題가 切實한 形而上學의 問題의 對象이 되지 않았을 것이다.

크로논는 「理念은 悟性を 悟性으로 擴張한 것이 아니고 意志로서 擴張한 것이다. 理念은 悟性を 實踐的으로 擴張한 것이지 理論的으로 擴張한 것이 아니다.」²²²⁾라고 말한것도 이러한 脈絡에서 理解해야할 것이다.

純粹理性은 現象과 思惟一般과 存在하는 모든것의 體系的 統一을 追求할 뿐만 아니고 그것의 完全한 實在性까지도 要求하여 마지 않는다. 플라톤의 神의 悟性의 理念(eine Idee des göttlichen Verstands)²²³⁾이 그러한 것처럼 모든 存在가 不完全한 模型(ectypon)으로서 完全한 唯一의 原型(prototypen)으로부터 導出될 것을 要求한다. 그것은 「모든 實在을 內包하는, 最善의 存在(Urwesen)」²²⁴⁾로부터 그 制限으로서 다른 모든 存在를 이끌어 내기를 要求하는 것이다. 즉 認識과 存在를 「最高의 悟性」(der höchste Verstand) 「가장 實在性인 存在」(das aller realste Wesen)²²⁵⁾인 神으로부터 이끌어 내려는 것이다.

이러한 理性의 要求는 理性의 理論的 使用으로서는 充足되지 않고 다만 實踐的 使用에 의해서만 可能하게 된다.

칸트는 다음과 같이 論述한다.

「道德的 世界의 理念은 그러므로 客觀的인 妥當性을 갖는다. 그것은 叡智의 直觀의 對象에 關係하기 때문이 아니고 感性的 世界, 말하자면 實踐的 使用에서 純粹理性의 對象으로서 感性的 世界에 關係하기 때문이다. 道德的 世界의 理念은 理性的 存在者인 神秘의 集團이다. 저들의 自由意志가 道德律아래서 自己의 自由 및 他人의 自由와 汎通的인 體系的 統一(durchgängige systematische Einheit)을 가지는 한에 있어서」²²⁶⁾라고.

이렇게 볼 때 理性의 진정한 體系的 統一은 認識의 側面에서나 實在의 側面에서나 오직 實踐的으로 神을 主宰者로 하는 道德的 世界에서만 現實的이 되며 構成的이 되며 實在的이 되는 것

221) Ibid., S.396.

222) Kroner, Von Kant bis Hegel, I, S.132.

223) Kant, K.d.r.V., B.S.596.

224) Ibid., S.607.

225) Ibid., S.611, Anmerk.

226) Ibid., S.836.

이다.

理性의 要求가 體系的 統一에 있음은 이미 말하였다. 理性은 思惟하는 主觀的 絕對的 統一로서의 魂과 現象의 系列의 絕對的 統一로서의 世界와 主觀的 世界와 客觀的 世界의 절대적 統一로서의 神을 追求하여마지 않는다. 그것은 自由의 法則과 自然 必然의 法則의 統一이며 人倫의 體系(das System der Sittlichkeit)와 幸福의 體系(das System der Glückseligkeit)²²⁷⁾의 綜合인 것이다. 단적으로 말해서 最高善의 實現이야말로 純粹理性의 最高의 理想이기 때문이다.

最高善의 實現可能性에 대한 問題는 이미 앞에서 論述한 바 있다. 요컨대 德과 幸福의 綜合에 의하여 成立되는 最高善은 우리가 道德法則에 順종하는 한 根源的 善 즉 神에 의하여 派生的인 最高善이 實現되며 綜合되어가는 것이다. 그리하여 道德的 世界의 理念은 그 客觀的인 實在性을 갖게 된다.²²⁸⁾ 따라서 神의 實在性의 證明은 道德的 要請으로서만 可能하며 神의 實在性이 證明될때 비로소 理性의 體系的 統一이 實現된다.

플라톤에 있어서 形而上學의 世界는 善의 世界요, 道德的 世界요, 實踐的 世界였다.

칸트 역시 플라톤의 Idea觀을 傳承하여 實踐理性의 優位의 立場에서 主體的 形而上學, 道德的 形而上學의 體系를 構築하려한 것이다.

그리하여 칸트에 있어서 새로운 形而上學은 主體的 形而上學, 意志의 形而上學이 될 수밖에 없는 것이다. 絕對者의 實在性을 인정하는 것은 우리의 內部에 a priori하게 存在해 있는 道德律의 要求에 따라 主體的으로 行爲할 때 비로소 絕對者 즉 神을 內的으로 經驗하는 것이다. 絕對性이란 主體的으로 體驗은 되지만 그러나 絕對的 經驗, 따라서 「學」的 經驗은 될 수 없는 것이다. 그 理由는 우리의 內部에서 體得한 絕對者는 客體化할 수 없기 때문이다.

윌러는 칸트의 實踐的 形而上學에 대하여 다음과 같이 批判한다.

「만일 「學」이라는 것이 客體에 대한 學 다시 말해서 現象하는 客體의 聯關과 統一과 順序에 관한 올바른 批判形式이라 한다면 이 形而上學은 아무런 學도 아니다.」²²⁹⁾

勿論 윌러는 여기서 實踐形而上學 그 自體의 確實性을 否定하는 것은 아니고 칸트 自身이 「純粹理性批判」에서 定義한 學의 概念에서 비추어 볼때 形而上學의 究極의 對象인 神이 對象的으로 實在할 수 없다는 사실을 지적하고 있는 것이다.

만일 칸트에 있어서 神의 實在性에 대한 「知」가 客體知라고 한다면 그러한 知는 成立되지 않을 것이며 그러한 知의 對象도 存在하지 않을 것이다. 그렇게 되면 다음과 같은 奇妙한 狀態가 發生하게 된다.

즉 한편에서는 超越을 갖지않는 形而上學을, 다른 한편에서는 客體를 갖지 않고 超越하는 形而上學을 갖게 된다. 그 결과 形而上學으로서의 矛盾을 露呈하게 되는 것이다.²³⁰⁾

227) Ibid., S.837.

228) Kant, K.d.r.V., B.S.839.

229) M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, S.243.

230) Ibid.

될려는 對象으로서의 神知識을 가질 수 없는 칸트의 實踐的 形而上學은 칸트가 意味하는 學으로서의 形而上學의 矛盾을 스스로 나타내는 것이 되며 그러한 觀點에서 볼때 새로운 形而上學의 定礎는 挫折했다고 할 수 있다는 것이다.²³¹⁾

비록 實踐理性的 要請을 통하여 理念의 實在性이 保證되기는 했지만 그러나 그것은 對象的으로 經驗할 수 없는 對象인 것이다. 非對象의 理念을 形而上學의 對象으로 삼는 한 그에 대한 어떠한 「對象知」도 不可能하게 되며 따라서 實踐的 形而上學이 學으로서 成立될 수 있는 基礎가 흔들리지 않을 수 없는 것이다.

독일 觀念論은 칸트의 이러한 學으로서의 形而上學의 立場을 止揚함으로 새로운 概念의 形而上學의 「體系」를 樹立하려한 것이다.

즉 피아테의 知識學의 「體系」에서 絕對者는 自我의 事行(Tathandlung)로 定立됨으로 해서 모든 相對的인 經驗이나 對象을 超越했으며 헤겔의 「體系」에서 絕對者는 우선 絕對的 無差別의 統一點으로 規定된다. 그런가 하면 헤겔의 「體系」에서는 「絕對者」는 그 體系內에서 精神으로서의 自己自身에 到達하는 歷史的 事件으로 叙述된다.²³²⁾

이들 哲學者들의 「體系」에서 「絕對者」 또는 精神(Geist)은 現象을 超越하여 自體(an sich)에 到達하여 가는 過程인 것이다. 이때 이 自體(an sich)는 칸트에서처럼 認識할 수 없는 理念이나 可想體가 아니고 經驗이 可能한 精神의 像인 것이다. 그리하여 主觀의 構成으로서의 意識世界는 超越되고 精神史안에서 體系的으로 構築되는 절대的 精神的 世界가 된다. 이 精神의 世界는 그 마지막 단계에 가서 絕對知, 絕對自由로서 모든 規定的 世界像의 根據가 되는 神으로 換置되는 것이다.²³³⁾

칸트가 비록 實踐理性的 要請에 의한 理念의 「客觀的 實在性」을 實踐的으로 證明했다고는 하지만 그러나 理念의 王國은 消滅할 危險에 항시 놓이게 되지 않을 수 없는 것이다.²³⁴⁾

그리하여 現代에 들어와서 形而上學의 對象으로서 뿐만 아니라 信仰의 對象으로서의 神의 實在性과 對象의 神知識의 可能性을 포기하지 않을 수 없었던 것이다.

칸트의 宗教哲學에 있어서 神에 대한 信仰의 概念이 豫感(Ahnung, Fries), 感情(Gefühl, Schleiermacher), 理想과 偶像(Idea und Idol, Lange) 그와같은...것(Als-ob Vaihinger) 등 多樣하게 理解된 理由도 바로 神에 대한 「對象知」의 不可能성에 있다고 할 수 있다.

古典形而上學의 非眞理性을 論駁함으로 새로운 形而上學을 構築하려했던 칸트의 企圖는 될러가 지적한 바와 같이 「挫折했다」고 볼 수 밖에 없다는 것이다. 그 理由는 「學」으로서의 「理論的 形而上學」은 學의 性格은 獲得했으나 形而上學의 性格은 喪失하였으며 「實踐的 形而上學」은 形而上學의 超越의 性格은 獲得했으나 反面 칸트 자신이 定義한 學의 形式은 갖추지 못했기 때문이다.²³⁵⁾ 그가 重點的으로 다룬 문제는 바로 이 學問性과 形而上學의 統一의 문제였

231) Ibid., S.244.
232) Ibid., S.245.
233) Ibid., S.245.
234) Hirschberger, G.d.P., S.322.
235) M. Müller, op. cit., S.272.

지만 사실상 成功했다고는 볼 수 없는 것이 아니겠는가?

칸트 以後 現代에 이르기까지 論理的 思惟의 對象이건 道德的 實踐의 對象이건 信仰的 禮拜의 對象이건간에 對象의 神의 實在性은 終극 否定되어 왔으며 이 對象的 神의 存在가 不可能하다는 것을 哲學的으로 體系化한 것이 바로 칸트의 先驗哲學이라고 할 수 있을 것이다.

勿論 칸트는 道德律의 存在 事實을 起點으로 삼아서 차례로 自由와 靈魂의 不滅性과 神의 存在를 要請함으로 實踐的 形而上學의 基礎를 공고히 한 것은 사실이다. 그러나 그가 要請한 神이 道德法則의 賦與者가 아닌 이상 道德形而上學의 對象이 될 수 없는 것이다. 칸트에 의하면 叡智界의 一員인 理性的 存在로서의 人間의 理性이야말로 自己自身の 窮極的 法則의 根據이자 立法機能이 되는 것이다. 여기에 理性的 存在者의 본래적 自己모습(das eigentliche Selbst)이 있다. 실로 道德法則은 知性的 存在者로서의 人間意志 즉 人間의 본래적 自己에서 나오며²³⁶⁾ 道德的 當爲는 叡智界의 한 成員으로서의 人間自身の 고유의 願望(Wollen)인 것이다.²³⁷⁾ 그리하여 칸트는 모든 종류의 他律(alte Heteronomie)은 人間의 義務에 反한다하여 이를 批判함으로 律法의 賦與者로서의 神의 實在性을 否定한 것이다.

어거스틴(Augustine)이 否定할 수 없는 삶의 事實을 起點으로 하여 自己存在를 確證하고 나가서 自己의 意識을 洞察함으로 神의 存在를 確信한데 대하여 칸트는 人間에게 存在하고 있는 道德律을 起點으로 삼아서 自由와 靈魂과 神의 存在를 要請한 것이다. 그러나 前者에 있어서 神은 創造主로서 靈(Spirit)으로 實在하는데 대하여 後者에 있어서의 神은 道德律에 의하여 規定된 意志 즉 純粹理性的 實踐的 使用의 必然的 制約으로서 要請되는데 지나지 않는다.

勿論 칸트 자신이 神이나 靈魂의 不滅을 疑心하거나 否定하지는 않았다. 적어도 그에게 있어서 神의 存在는 疑心할 餘地가 없는 信念이었다. 그러나 그의 哲學體系에 있어서 要請된 神은 主觀的 信念의 範疇를 超越하지 못하고 있는 것이다.

결국 칸트에 있어서 理念의 實在性은 主體的으로 體驗될 뿐, 認識의 對象은 勿論 信仰의 對象으로도 實在하는 存在가 아닌 것이다.

이렇게 볼 때 칸트가 道德法則이니 義務의 意識이니 定言命法이니 實踐理性的 要請이니 하는 모든 事實들을 결국 「理性的 事實」로 歸着되는 것이다. 그리고 理性은 본래가 自由이고 實踐的이기 때문에 결국 칸트에 있어서 理性的 自由야말로 根源的 眞理 또는 先驗的 眞理라고 하이데거는 解釋하고 있는 것이다.²³⁸⁾

그리고 칸트의 先驗性에 대하여 하이데거는 「主觀의 主觀性的 存在論의 解釋」²³⁹⁾을 시도하기도 한다. 그리하여 超越로서의 存在의 모든 開示는 先驗的 認識이 되는 것이다.²⁴⁰⁾

또 하이데거는 칸트의 「人間學은 經驗의 人間學이었고 超越의 問題性을 滿足시키는 人間學

236) K.g.S.IV, S.452.
237) Ibid., S.455.
238) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1951, 2. Aufl. Chapt.36.
239) Heidegger, Von Wesen des Grundes, S.43.
240) Heidegger, Sein und Zeit, S.212.

즉 純粹人間學이 아니다」²⁴¹⁾라고 한다. 그러나 칸트가 「純粹理性批判」에서 試圖한 것은 人間自體에 대한 形而上學的 究明에 있다가 보다는 人間的 有限性을 前提한 實踐의 形而上學的 定立에 있다고 보아야 할 것이다. 하이데거는 「人間에 있어서 現存在에의 有限性은 人間보다 한층 根源的이다.」²⁴²⁾라고 말함으로 칸트의 人間的 有限性을 그 자신의 存在論의 立場에서 해석하고 있는 것이다.

이것은 「認識論」을 최종적으로 打破하는 것이며 더구나 窮極目的에 있어서의 形而上學이라고 부른 「形而上學중의 形而上學」을 定立시키는 것이라 할 수 있다. 뿐만 아니라 칸트가 銳利하게 批判한 傳統的 形而上學的 可能性의 基礎가 되는 「超越的 假像」이야말로 人間的 現存在의 有限性을 가장 內的인 本質로부터 積極적으로 根據지워 주는 것이라고 말한다. 그러면 이 積極的인 근거란 무엇인가? 그것은 存在者 안에 던져진 存在者로서의 存在라는 人間的 「企投性」이라는 열린 地平 즉 開示性이 아니겠는가? 無限한 靈魂이라는 理念이야말로 人間을 그의 가장 內的인 有限性-人間이 存在論의 地平에서 즉 存在理解를 필요로 하는-에 바탕을 두는 開示性으로서 파악하는 것에 意味가 있다고 하지 않겠는가!

이렇게 볼때 하이데거의 有限性은 無限性을 前提하지 않고는 展開될 수 없는 것이라 하겠다.

앞에서 살펴본 바와같이 칸트는 內面性的 原理 즉 道德的 心情的 純粹性을 절대적인 것으로 하기 때문에 外的인 것의 領域을 無價値한 것으로 만들어버릴 危險性이 있게 된다. 外的인 領域에서 幸福과 結果를 求하는 努力이 支配的이지마는 이와같은 努力은 기본적으로 衝動的이며 利己的인 方向으로 向해지고 있을 뿐 義務의 수행과는 無關한 것이 된다. 따라서 倫理性은 現實의 生과는 疎遠한 것이 되어 버린다. 이것은 獨特한 方法으로 私的인 것이 되어버리는 것이 아닌가?

叡智界(mundus intelligibilis)와 感性界(mundus sensibilis)라는 칸트의 區別은 倫理學이 完全히 經驗的 實用的이 아닌 實踐理性만의 것이 되어버리지 않는가라고 反問할 수 있을 것이다.

人間은 叡智界의 住民으로서만 責任을 질줄 안다. 그러나 經驗的 人間으로서는 이것과 關여 되지 않는다. 이와같이 人間은 制限이나 自然의 因果律에만 좇는것이 되어버리니 自由로울 수도 없고 責任을 질줄도 모르는 것이다.

實踐理性은 이와같은 두 人間 즉 經驗的으로 規定된 人間과 叡智的으로 規定된 人間에 向해진다. 이 두 세계의(어떤 意味에서 본다면) 非辨證法的인 對立은 매우 중요한 問題를 提起한다. 道德的 世界와 現象의 世界의 區別은 아무런 관계도 없는 것이되니 나는 道德的 存在로서 完全히 自由로 있으며 義務와 責任을 지는데 反하여 現象界에 속하는 者로 完全히 不自由이며 또 그러니 義務와 責任을 지지도 못하는 者로 있다. 나누어 보는 두 世界論은 실제적인 면에서

241) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1951, 2. Aufl. Chapt.36.

242) *Ibid.*, Chapt.41.

具體的인 生과 疎遠한 것이 되어 버리지 않는가? 理念의 實在性的 區別이 어느 의미에서 實踐의 優位, 自由의 優位를 주장하면서 반드시 꼭 善하여야 하는 要請이 조용히 깔려 있는 것이 되어 버리고 具體的인 나로서의 現實的인 生의 疎遠을 무엇으로 說明할 수 있을지 의문이다.

바로 여기에 칸트의 理念에 대한 理性哲學의 意味와 칸트哲學의 限界性이 있는 것이다.

自然界와 道德界가 다같이 人間的 事實의 世界임에는 틀림이 없다. 人間은 自然界에 속하면서 동시에 道德界에도 속한다. 人間은 두 세계에 속함으로 두 側面을 지니게 된다. 따라서 具體的인 人間을 中心으로 하여 이 두 側面이 密接하게 統一되어 있지 않으면 안된다. 그렇다면 칸트哲學에 있어서 理論과 實踐, 自然과 道德은 과연 統一되어 있는가?

칸트에 있어서 이 둘은 서로 다른 것으로 定立되어 있을 뿐 이 둘의 聯關에 대해서 究明되지 않고 있다. 그 原因이 어디에 있는가? 그것은 칸트가 自然界를 現象界로 보고 道德界를 物自體界로 보는데 起因하는 것이다. 그리고 物自體와 現象의 區別은 그의 認識論의 主觀主義로부터 나온 것은 再言할 필요가 없을 것이다.

그렇다면 왜 칸트는 認識論의 主觀主義에 安住하게 되었는가?

칸트가 코페르니쿠스의 轉換을 통하여 이룩한 哲學的 課業은 無限者의 立場에서 有限者의 立場으로 哲學을 轉換시키는 것이었으며 이를 위하여 認識論의 主觀主義에 만족할 수 밖에 없었던 것이다. 그런데 우리가 만일 認識論의 主觀主義에 充實하게 머물러 있으려면 「純粹理性批判」과 「實踐理性批判」은 서로 矛盾되는 要求를 포함하게 된다. 즉 한편에서는 現象의 先天的 構築을 다른 한편에서는 超現象인 物自體의 學的 根據를 마련하려는 要求를 두 批判書가 內包하고 있는 것이다.

칸트가 이룩하려고 한 哲學이 無限者의 立場에서 有限者의 立場으로의 轉換에 있었다고 解釋한다면 우리는 「純粹理性批判」과 「實踐理性批判」이 다같이 有限하면서도 理性的인 人間的 事實에 그 基盤을 두고 있다고 보아도 무방할 것이다. 왜냐하면 自然界도 道德界도 다같이 有限한 人間的 事實의 世界이기 때문이다.

칸트가 「實踐理性批判」에서 理念의 實在性을 要請하게 되는 契機도 실은 人間에게 先天的으로 存在하는 道德律의 事實임을 想起할 때 그가 物自體의 世界라고 생각한 道德的 世界도 실은 有限한 人間이 體驗할 수 있는 具體的인 實踐的 行爲의 世界라고 보아도 무방하지 않겠는가?

그러나 칸트는 어디까지나 人間的 本性은 理性이고 理性的 本質은 實踐에 있다고 보고 實踐理性의 優位에서 理念의 實在性을 證明함으로 實踐的 形而上學的 基礎를 整理하려 한 것이다.

結 論

以上에서 보아온 바와 같이 칸트哲學에 있어서 認識이 성립되기 위해서는 感性的 直觀에 對象이 受容되어야 하는 것이었다. 따라서 理論的으로는 現象이외의 어떤 것도 認識할 수 없었다. 悟性的 先天的 概念인 카테고리도 感性的 直觀의 對象에 적용될 때만 그 妥當性을 가지는

것이였다.

즉, 종래의 전통적 形而上學이 獨斷的이라는 非難을 받게 된 것도 따지고 보면 悟性의 概念을 통하여 超越의 對象을 規定하려 하는 데서 비롯된 것이였다. 따라서 形而上學의 根本問題가 되는 영혼의 不滅, 自由, 神의 實在性은 理論的으로는 결코 證明될 수 없는 것이였다. 그 理由는 영혼이나 自由나 神은 經驗의 對象이 될 수 없는 可想體이기 때문에 悟性의 카테고리를 적용시킬 수 없기 때문이였다. 人間의 영혼을 非物質的인 實體로 規定한다면 그것이 存在하는가 하지 않는가는 理論的으로 說明될 수 없다. 왜냐하면 그 存在가 證明되기 위해서는 實體가 直觀되어야 하는데 실제에 있어서 영혼은 直觀될 수 없기 때문이다. 또 現象界에 自由가 있다고 주장할 수 없다. 왜냐하면 現象에서 일어나는 모든 事件은 機械的인 因果性의 支配아래 있기 때문이다. 마찬가지로 神은 直觀할 수 없기 때문에 神의 存在를 理論的으로 證明할 수 없다.

그리하여 칸트는 「純粹理性批判」의 「先驗的 辨證論」에서 영혼, 自由, 神의 實在性을 주장한 종래의 合理論的인 形而上學을 徹底하게 批判한 후 現象이외의 것에 대해서는 認識이 成立될 수 없다는 것을 明示함으로 「實踐理性批判」에서 새로운 主體의 方法을 통하여 이념의 客觀的인 實在性을 證明하려 한 것이다. 그러면 칸트가 「實踐理性批判」에서 理念의 實在性을 立證한 새로운 방식이란 어떤 것인가?

理論的인 認識에 있어서 對象의 客觀性이 保證되기 위해서는 먼저 對象이 直觀되어야 한다. 마찬가지로 實踐的인 認識에 있어서도 理念의 客觀性이 保證되려면 經驗的인 事實로서 주어야 한다. 칸트는 人間에게는 先天的으로 道德律이 存在한다는 經驗的인 事實에서 出發한다. 칸트에 의하면 道德性이 存在한다는 사실은 도저히 否定될 수 없다. 道德律이란 모든 사람에게 대하여 이렇게 行爲해야 한다고 명령하는 當爲의 法則이다. 그런데 이러한 當爲性을 가지는 道德律이 存在한다는 사실은 우리의 意志가 自由라는 사실을 증거한다. 만일에 意志의 自由가 애당초 人間에게 없다면 意志에 대하여 이렇게 行爲해야 한다는 當爲의 法則은 想定될 수 없다. 왜냐하면 自由가 없다면 人間의 意志는 現象界에 속해서 自然法則인 因果關係에 의하여 規定되어지기 때문이다. 人間은 現象界에 속하면서 동시에 物自體에도 속해 있기 때문에 自由意志를 가지고 있는 것이다.

그리하여 自由는 道德律의 存在根據가 되고 道德律은 自由의 認識根據가 된다. 이렇게 칸트는 道德律이 存在한다는 經驗的인 事實에서 出發하여 意志의 自由의 實在性을 確實히 함으로 理論理性의 領域에서 그 實在性을 證明할 수 없었던 自由를 實踐的으로 證명한 것이다. 그리하여 自由의 可能性은 理解될 수는 없지만 意志의 自由가 存在한다는 사실은 道德律의 存在事實로 미루어 절대로 否定할 수 없게 된다. 이렇게 實踐的인 事實로서 솔직하게 승인하는 것을 통하여 自由의 存在를 認定함으로 다른 두 概念 즉, 영혼의 不滅과 神의 存在를 主體的으로 證明할 수 있는 契機를 마련할 수 있었던 것이다.

칸트에 의하면 實踐理性은 最高善(das höchste Gut)의 實現을 추구하여 마지 않는다. 그런데 最高라는 概念에는 最上이라는 것과 完全이라는 뜻이 포함되어 있다. 最上善(das oberste Gut)이란 道德律에 대한 義務感에 사로 잡혀서 道德律에 순종하는데서 성립이 되는 德이다.

그러나 이러한 最上善만으로서 最高善은 實現되지 않는다. 最高善을 위해서는 幸福이 또한 實現되지 않으면 안된다. 그런데 幸福이란 經驗的인 概念이기 때문에 우리의 意志를 規定하는 보편 妥當한 原理가 될 수는 없지만 그러나 幸福이라는 것을 전혀 念頭에 두지 않고 道德律에 따라서 行爲한 結果, 幸福을 누릴수만 있다면 이것은 道德律에 反하는 것이 아니고, 오히려 最高善을 實現하는 것이 된다.

따라서 最高善의 實現을 위해서는 人間의 意志가 道德律과 完全히 一致하는 最上善이 먼저 實現되어야 한다. 그러나 人間의 意志는 感性界를 完全히 超越할 수 없기 때문에 現實的으로 最上善의 實現은 不可能하게 된다. 그럼에도 불구하고 最上善의 實現은 人間에게 부과되어 있는 實踐的인 課題이기 때문에 人間은 이의 實現을 위하여 無限한 努力을 계속하지 않을 수 없으며 그러기 위해서는 行爲의 主體인 영혼이 不滅해야 한다.

그러나 最上善이 實現된다 해도 最高善은 實現되지 않는다. 有限한 人間의 能力으로서 德과 幸福의 完全한 一致는 기대할 수 없기 때문에 이의 一致를 實現하기 위해서는 世界の 支配者인 完全한 神이 存在해야 한다.

이렇게 하여 理論理性의 領域에서는 한갓 理念으로 밖에는 볼 수 없었던 自由와 영혼의 不滅과 神의 實在性이 實踐理性의 領域에서는 實踐理性의 要請으로서 確認됨으로 實踐的인 形而上學의 基礎가 定立된 것이다.

筆者는 칸트가 道德律의 存在에서 意志의 自由를 立證한 방식에 대해서는 충분한 根據가 있다고 본다. 사실 道德律이 存在하는 이상 自由도 存在하지 않을 수 없는 것이다.

그러나 칸트가 自由의 存在를 곧 物自體의 世界の 基礎를 定立하는 것으로 생각한데 대하여는 문제가 있다고 본다. 그 理由는 칸트에 있어서 物自體는 現象의 根底에 있어서 感性을 觸發하며 現象을 現象되게 하는 超驗的인 對象으로서 우리의 主觀을 떠나서 그 自體로서 存在하는 어떤 것이다. 따라서 人間의 有限한 認識能力으로서 절대로 物自體의 世界를 파악할 수 없다. 그럼에도 불구하고 칸트는 自由의 存在가 바로 物自體의 世界를 定礎한다고 結論을 맺는다. 칸트는 世界를 現象界와 物自體로 區別하고 自由는 現象界에 속하지 않는 것이기 때문에 物自體界에 속하는 것으로 아주 간단하게 생각한 것이다. 즉, 現象界는 必然的인 因果律에 의하여 決定되는 世界이기 때문에 自由가 存在한다면 당연히 物自體界에 속하게 된다는 것이다.

우리는 칸트가 現象界가 아닌 世界를 物自體의 世界로 밖에는 생각할 수 없다는데 대하여는 異論의 餘地가 없다고 본다. 그러나 모든 것이 必然的인 因果律에 의하여 결정되는 世界만이 唯一의 現象界라고 생각하는데는 문제가 있다고 본다. 왜냐하면 우리는 必然的인 因果律에 의하여 결정되지 않는 意志의 自由가 存在한다는 事實을 否定할 수 없기 때문이다.

칸트에 의하면 道德律의 存在는 否定할 수 없는 具體的인 人間的인 事實이다. 이 道德律이 神으로부터 명령된 것도 神에게 屬한 것도 아닌 人間의 純粹理性의 產物임을 칸트는 「實踐理性批判」에서 強調하고 있다. 그렇다면 이 道德性은 分明히 人間의 道德律인 것이다. 人間의 道德律의 存在事實을 前提로 하여 意志의 自由의 實在性을 증명했을 때 이 意志의 自由는 無限한 神의 意志의 自由가 아니고 有限한 人間自體의 意志의 自由가 아니겠는가? 그렇다면 칸트가

實踐의 方法으로 發見한 自由의 世界도 事實은 神의 世界가 아니고 人間의 現象界가 아니겠는가? 칸트가 道德律의 存在事實을 통하여 自由의 存在를 證明한 것은 道德律의 意識과 自由의 意識을 不可分離의 結合시킴으로써 이 두 意識을 하나로 간주했던 것이다. 칸트는 「이 事實—즉 道德性이라는 事實」²⁴³⁾을 意志의 自由의 意識과 不可分離의 結合되어 있는 것, 아니 이 意識과 하나인 것으로 간주한 것이다.

이렇게 볼 때 道德律의 意識과 同一視되는 自由의 世界는 다름아닌 人間自身の 自由의 世界라고 할 수 있을 것이다. 따라서 人間의 自由를 곧 物自體의 世界로 보려한 칸트의 입장에서는 多분히 論議의 餘地가 있다고 생각된다.

그러면 왜 칸트가 自由의 世界를 自然界와는 다른 새로운 하나의 現象界로 보지않고 바로 物自體의 世界로 생각하게 되었는가?

그것은 現象界란 感性的 直觀을 基礎로 하여 悟性이 構成한 自然界라는 칸트의 認識論의 主觀主義의 立場에서 볼 때 어쩔 수 없는 論理的 歸結이라 하겠다. 그러나 自然界에 대해서는 感性的 直觀없이 어떤 認識도 成立될 수 없다는 말은 成立될 수 있겠으나 自然界에 속하지 않고 人間의 人格機能에 속하는 자신의 意志의 自由를 自覺할 때 이것은 人間의 事實에 대한 直觀이라고 할 수 있지 않겠는가? 물론 그것은 感性的인 直觀과는 다른 어떤 것, 말하자면 知的 直觀(intellektuelle Anschauung)이라고 할 수 있을 것이다.

칸트는 直觀을 感性的 直觀과 知的 直觀으로 區別하고 知的 直觀을 神의 直觀으로 봄으로 物自體를 直接 把握할 수 있다고 본 것이다. 이러한 意味에서 意志의 自由에 대한 直觀이 知的 直觀은 아니다. 그러나 그것은 分明히 感性的 直觀과는 다른 直觀임에는 틀림이 없는 것이다. 칸트가 人間은 感性的 直觀외의 다른 直觀을 가질 수 없다고 한 것은 人間의 人格機能으로서 엄연히 存在하는 知的 直觀의 存在事實을 否定하는 것이라고 생각된다.

이렇게 볼 때 칸트가 自由의 世界를 곧 物自體의 世界로 본 것은 感性的 直觀만이 唯一의 直觀이라는 그의 認識論의 主觀主義에서 비롯된 것이라고 생각된다.

人間에게는 비록 神의 無限한 知的 直觀은 아니지만 知的 存在로서의 有限한 知的 直觀이 具有되어 있는 事實은 否定될 수 없을 것이다.

칸트는 다만 道德律의 存在를 통하여 자유가 存在한다는 具體的인 經驗의 事實을 認定한 것에 지나지 않으며 그 自由가 物自體에 속해야 한다는 必當然의 根據를 提示한 것은 아니라고 본다.

영혼의 不滅과 神의 存在 要請은 같은 脈絡에서 解釋해야 할 것으로 생각된다.

만일 칸트가 實踐의 方法으로 證明한 靈魂의 不滅과 神이 客觀的인 實在性을 갖춘 實體로 본다면 그것은 現象界에 속한 것이 아니고 物自體界에 속한 것이어야 한다. 왜냐하면 칸트에 있어서 영혼이나 神은 어디까지나 物自體界에 속하는 可想體로서 直觀形式속에 受容되는 經驗的 對象이 아니기 때문이다.

243) Kant, K.d.p.V., S.48.

따라서 칸트가 實踐理性의 事實로서 要請한 神은 그 對象性이 證明될 수 있는 神이 아니고 단지 道德律에 의하여 規定된 意志, 즉 우리의 純粹理性의 實踐의 使用의 必然的 對象의 制約에 지나지 않는다. 이 道德律에 의하여 規定된 意志를 이 意志에 先天的으로 주어져 있는 對象인 最高善에 적용하는 制約이 바로 理念으로서의 영혼이자 神인 것이다.

이렇게 볼 때 칸트가 要請한 영혼의 不滅과 神은 비록 實踐理性의 立場이라 할지라도 對象의 實在하는 存在가 아님을 알 수 있다.

이렇게 하여 칸트는 現象에 있어서의 一切의 超越의 對象의 實在性을 거부한 것이다. 그에 있어서 對象의 客觀性은 主觀的 思考의 合法則性에 기초하기 때문에 「對象이 처음부터 存在하는 것이 아니고 主觀에 의한 構成的 思考를 통하여 措定된 것이다. 따라서 對象은 超越의 인 것이 아니고 先驗的인 것이 된다. 이러한 칸트의 對象 概念은 그의 思想을 一貫하여 흐르는 基調인 것이다.

스टे크뮐러(Stegmüller)는 「칸트에 있어서의 現實認識은 超越의 世界의 성질이 우리의 精神에 반영이 되는 것이 아니고 經驗的으로 存在하는 現實世界, 다시 말해서 우리 自身の 直觀能力과 悟性의 思惟能力의 構成의 부산물에 지나지 않는다」²⁴⁴⁾고 말함으로 칸트에 있어서 超越의 認識의 可能性을 否定하였다.

이렇게 볼 때 칸트 哲學에 있어서 「超越의 對象」에 대한 存在를 주장할 수 있는 餘地는 전혀 남기워져 있지 않는 것이다. 뮐러(Müller)는 對象의 神에 對한 一切의 「知」가 不可能한 實踐的 形而上學은 칸트 자신이 「純粹理性批判」에서 定義한 「學」으로서의 形而上學과 矛盾되는 결과를 초래했다」²⁴⁵⁾고 말함으로 超越의 神에 대한 一切의 知가 不可能한 實踐的 形而上學의 學問性을 의심한 것이다.

칸트가 人間의 有限性을 認定하는 立場에서 새로운 形而上學의 基礎를 定立하려 한 點이야말로 哲學史의 으로 높이 평가받아야 할 것으로 생각된다.

그러나 信仰에 餘地를 주기 위하여 知識을 止揚하려 한 칸트는 超越의 對象에 대한 一切의 知를 止揚함으로 信仰의 領域에 있어서 感性的 經驗의 對象이 아닌 超感性的 對象으로서의 靈的 對象에 대한 一切의 知的 可能性 뿐만 아니라 그 實在性도 否認하게 된 것이다. 이것은 칸트가 對象의 개념을 철저하게 感性的 直觀에만 限定하는 데서 비롯된 것으로 생각한다.

칸트는 道德法則을 理性의 自己立法으로 봄으로 一切의 他律을 否定한다. 그것은 他律을 認定할 때 自律的 自由는 否定되어야 하기 때문이다. 그러나 人間의 意志의 自由를 物自體界에 속하지 않는 有限한 人間의 人格機能의 一部로 본다면 超越의 神의 절대적으로 완전한 道德律에 自發的으로 順從하는 것이 비록 無限定의 자유가 아닌 有限한 自由라 할지라도 人間의 自律的 自由의 概念과 矛盾되지 않는다고 볼 수 있을 것이다. 이때 칸트 자신이 말한 것처럼 信仰의 領域에서 超越의 神의 存在를 인정할 수 있는 餘地를 남겨둘 수 있지 않았겠는가?

244) Stegmüller W., *Hauptströmungen der Gegenwart Philosophie*, S.22.

245) M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, S.142-143.

그러나 칸트는 자유를 物自體界에 속한 것으로 보고 道德律은 人間 理性의 自己立法으로 보았기 때문에 人間의 自由의 限界性을 認定하지 않았으며 나아가 理性의 立法機能을 過大評價함으로 絶對者 즉, 超越的 神으로 부터의 명령으로서의 神律을 他律이라 하여 이를 거부하고 理性의 自己立法으로서의 自律을 주장하게 된 것이다. 그 결과 칸트는 知識의 영역에서 超越的 對象으로서의 神에 대한 知를 거부했을 뿐만 아니라 道德的 領域과 信仰의 領域에 있어서도 一切의 超越的 存在와 對象的 知의 可能性을 排除한 것이다.

바로 여기에 칸트哲學의 遺産을 물려받은 現代哲學에 있어서의 反形而上學的 傾向과 神學에 있어서의 超越的 神의 存在를 否定하는 內在神學의 哲學的 根源이 있다고 본다.

參考文獻

1. 文 獻

- 韓端錫, 「칸트哲學思想의 理解」, 서울: 養英閣, 1983.
 崔載喜, 「칸트의 純粹理性批判研究」, 서울: 博英社, 1975.
 岩崎武雄, 「칸트 純粹理性批判의 研究」, 東京: 剗草書房, 1982.
 高坡正顯著作集, 第二卷, 東京: 理想社, 昭和39年.
 岩崎武雄著作集, 第二卷, 「칸트와 德國 觀念論」, 東京: 新地書房, 1981.
 李貞馥, 「西洋哲學史研究」, 서울: 學文社, 1982.
 閔東根, 「倫理學의 諸問題」, 서울: 螢雪出版社, 1980.
 Bennett, I. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press, 1977.
 Bröcker W., *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970.
 Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*. Berlin, 1921.
 Fischer, K. *Geschichte der neuen Philosophie*. Heidelberg, 1897.
 Hartmann, N., *Die Philosophie der deutschen Ideologismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
 Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1951.
 Heimsoeth, H., *Transzendente Dialektik*. Berlin: Erstteil, 1966.
 Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*. Freiburg: Herder, 1955.
 Henrich, D., *Die Systematische Form der Philosophie Kants*. Japan, 1978.
 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlage, 1971.
 Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlage, 1974.
 Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
 Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam-Verlag Stuttgart, 1952.
 Kant, Immanuel, *Prolegomena*. Hamburg: Felix Meiner, 1957.
Kants gesammelte Schriften. hrsg. V. der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften.
 Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 3. Auflage. T.C.B. Mohr, Tübingen, 1977.
 Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*. N.Y.: Humanities Press, 1970.
 Paton, H.J., *The Categorical Imperative*. N.Y.: Harper & Row, 1967.
 Smith, N.K., *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*. The Macmillan Press, 1979.
 Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwart Philosophie*. Stuttgart: 1975.
 Vailhinger H., *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*. Aalen, 1970.
 Wood, H., *Kant's Moral Religion*. London: Cornell University Press, 1970.
 Wundt, M., *Kant als Metaphysiker*, 1924.

Müller, M., *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart* 3, Anflage. F.H. Kerle, Heidelberg, 1964. Translated by Ohhashi, Tokyo, Soubunsha.

2. 論 文

Heimoeth, H., "Freiheit und Charakter", *Kant zur Deutung seiner Theorie von Erkennen*, 1973.

韓端錫, "Kant 哲學에 있어서 物自體(Ding an sich)의 概念의 展開", 「哲學研究」, 第29輯, 1980.

金鍾文, "Kant에 있어서의 理性的 自由", 「哲學研究」, 第35輯, 1984.

—Zusammenfassung—

I

Die Metaphysik bei Kant ist gekennzeichnet durch den Durchgang durch die Kritik, d.h. die Scheidung, Unterscheidung.

Die fundamentale Unterscheidung, von der Kant ausgeht und die beider früheren Metaphysik so nicht zum Zuge gekommen war, ist die Unterscheidung von "Phänomenon" und "Noumenon", d.h. von Erscheinung, Gegenstand oder Objekt einerseits und dem Seienden an ihm selbst, das er "Ding an sich" zu nennen beliebte, anderseits.

II

Einerseits, im theoretischen Erkenntnis geleugnete und im praktischen behauptete objektive Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, anderseits die paradoxe Forderung, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eignen empirisches Bewußtsein zu machen. Denn solange man sich noch keine bestimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht erraten, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und anderseits, ob es überall auch möglich sei, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschließungsweise den bloßen Erscheinungen gewidmet hätte.

Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle Mißdeutungen heben und in ein helles Licht setzen.

III

In mir selbst erfahre ich Absolutes, indem ich den absoluten Anspruch des absoluten Gebotes, des kategorischen Imperativ erfahre, und als solcher Erfahrender wiederum erfahre, dass ich als absolute Angesprochener absolute Würde als Person besitze.

Absolutheit wird erfahren, kann aber nicht in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Erfahrung eingeordnet werden, denn das Absolute, dessen ich inne werde, ist nicht objektivierbar: es wird nur entgegengenommen im Entspruche zum Anspruch.

Ich sage demnach: daß sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig sei es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben

Maße zu hoffen Ursache habe, daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.

IV

So ist dann bei Kant der sonderbarer Zustand eingetreten: Wir haben einerseits eine tranzendenzlose Metaphysik, die theoretische Transzendentalphilosophie von der apriorischen Konstitution der Natur als des apriorischen Ganzen der erscheinenden Gegenstände, eine tranzendenzlose Metaphysik, die zwar Wissenschaft ist, aber gerade als Metaphysik einen Widerspruch in sich selbst darstellt.

Und dann haben wir neben dieser tranzendentalen Begründung der naturhafte Objektwelt eine objektlose tranzendierende Metaphysik die zwar absolute Gewißheit beanspruchen kann, aber kein Wissen als Objektwissen aufweist:da bei Kant aber das Objektwissen in seinem Zusammenhang allein den Namen eines Wissens und einer Wissenschaft verdient, so stellt diese praktische Metaphysik wiederum gerade im kantischen Sinne von Metaphysik als Wissenschaft einen Widerspruch in sich selbst dar.

In dieser Hinsicht können wir sagen, daß die Grundlegung der neuen Metaphysik bei Kant selbst gescheitert ist.

V

Die theoretische kritische Philosophie Kants versucht also die Unmöglichkeit der Wesensmetaphysik als thoretischer Erkenntnis zu erweisen. Mit dieser Zerstörung der theoretischen Wesensmetaphysik, die(nach ihm) einen dem Menschen nicht verliehenen und im Gegensatz zu seiner Endlichkeit stehenden absoluten Wesensblick voraussetzte, sollte die Bahn nun für die eigentliche Metaphysik frei gemacht werden:für die "praktische Philosophie" als die Metaphysik des Wollens, Handels und Glaubens.

In dieser Hinsicht wird dann die entscheidende positive Tat Kants in der Geschichte der abendländische Philosophie gesehen.

Daraus ist die Realität der Idee wieder neu zu fragen.

聖經에 비추어 본 "선의의 거짓말" (White Lie)

—라합의 경우와 제 9 계명을 비교하면서—

李 保 民*

◇ 目 次 ◇

- 서론 : 본 연구에 있어서의 라합사건의 적합성
- I. 라합의 거짓말은 성경에서 정죄 되었는가?
- II. 제 9 계명의 의미
- III. 라합의 경우와 9 계명의 조화문제
- 결론 : 라합사건의 우리에게로의 적용

서론 : 본 연구에 있어서의 라합사건의 적합성

성경이 우리에게 거짓말을 하지 않도록 가르치신다는 사실은 너무도 자명하다. (출20 : 16, 골 3 : 9 등) 그러나 성경에 나타난 수많은 사건들은 때로 좋은 의도의 거짓말에 대해서는 성경이 약간 다르게 가르치시고 있는 듯한 인상을 주기도 한다. 예를들어, 여호수아 2장에 나타나는 기생라합의 사건이나 출애굽기 1 장의 애굽산파들의 사건들은, 비록 거짓말이 성경전체의 가르침과는 맞지 않지만 그런 경우에 있어서는 거짓말의 행위가 당연한 것처럼 보이도록 하는 것이 사실이다. 이것은 대단히 심각한 문제가 아닌가? 이런 어려운 문제를 해결하는 가장 철저한 방법은 성경에 나타나는 모든 유사한 사건들을 낱낱이 취급해 보이는 것이겠으나 그것은 거의 불가능할만큼 끝없는 작업을 필요로 하는 것이고 그 보다는 특정 사건을 선택하여 거기에서 모든 사건으로 적용이 될 수 있는 어떤 원리를 찾아 보는 것이 좀 더 타당한 일이라고 하겠다.

* 副教授