

칸트의 자유 개념

白 琮 鉉

〈目 次〉

- | | |
|-------------------|---------------------|
| 1. 自由概念의 意義 | 나. 定言命法에서 演繹된 自由 |
| 2. 近世精神과 칸트의 問題意識 | 다. 自律로서 自由 |
| 3. 純粹理性批判에서의 自由概念 | 라. 實踐理性의 要請으로서 自由 |
| 가. 先驗의 理念으로서 自由 | 마. 概念化不可能한 自由 |
| 나. 蓋然的 概念으로서 自由 | 5. 純粹理性體系의 要石으로서 自由 |
| 4. 實踐理性批判에서의 自由概念 | 6. 批判的 考察 |
| 가. 客觀的으로 實在하는 自由 | |

1. 自由概念의 意義

“自由的 概念은 純粹理性의, 따라서 思辨理性까지의, 全體系에 있어서 要石¹⁾이다.”²⁾ 고 칸트는 말한다. 그런데 이 순수이성의 概念體系가 칸트의 이론바 先驗哲學이므로³⁾, 自由概念은 그의 先驗哲學의 中心에 놓이는 셈이다. 뿐만 아니라, 칸트를 이은 獨逸觀念論은 이 自由概念을 더욱 深化하여 展開한다.

피히테는, 認識主觀과 行爲主觀, 思辨理性과 實踐理性이라는 칸트의 二元性을 벗어나기 위해서 絶對的 自我의 事行에 모든 철학적 演繹의 原理를 둔다. 非我 즉 自然은 다만 自我의 純粹活動에서 自己限定으로만 있는 것이므로, 自我의 事行은 純粹한 自由이다. 그러므로 피히테에 있어서, 存在하는 모든 것은 實踐의이고 創造의인 自我의 自由의 機能안에 있다. 그래서 自由의 개념은 피히테의 철학에서도 핵심에 놓인다.⁴⁾

셸링은 피히테가 自然을 단순한 非我로 추락시켜 自我에 대한 關係의인 것으로 간주한 데에 반대하여, 精神과 동등하게 自然에게 그것의 本來性을 되찾아 주기 위해서, 이 자연의 본래성을 드러나지 않은 自我 내지는 드러나지 않은 自由로 파악한다. 그래서 셸링에게도 自由는 존재의 基礎的 規定이다.⁵⁾

1) Schlußstein은 아아치의 머리꼭대기에 있는 돌로서 결국 아아치를 완성시키는 기능을 갖는다.

2) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, K. p. V.), A4. (榜點은 칸트의 隔字).

3) *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787, K. r. V.), A12, B25.

4) *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, N. Hartmann, Walter de Gruyter, Berlin, 1960, 2版, 8面 參照.

5) 前揭書, 140面 以下. 5. Die Philosophie der Freiheit 參照.

헤에켈에 있어서는, 對立者의 總體인 精神은 자신을 自然으로서 外現하고,⁶⁾ 그렇게 해서 자기의 自由를 實現하여 自我를 드러냄으로써만 참다운 精神이 된다. 왜냐하면 끊임없는 否定을 通하여 自己를 실현해 가는 自我는 自由에 있어서만 실재하기 때문이다. 또한 自由는 意志의 實體이며 그러니까 정신의 신체이며, 정신의 최고규정이다.⁷⁾

이렇듯 자유는 칸트의 계승자들에 와서는 存在者의 本質로 발전되었다.

뿐만 아니라, 자유는 현대의 철학적 思索에 있어서도 중심적 위치를 차지한다. 키에르케고르의 철학은, 따라서 實存主義 철학은, 전적으로 根本的인 個人的 決斷 즉 個人이 基本的인 자유를 행사하는 데서 성립한다. 또한 니체에게 있어서도 존재는 權力에의 意志 즉 스스로 意志하는 意志 곧 自由로서 파악되고 있다. 하르트만은 생명과 물질이 구별되는 것은 생명의 자유에서 비롯한다 하고, 개별인격 즉 인간의 決意에서 나타나는 자유를 인간의 生命原理로 파악한다.⁸⁾ 최근의 하이데거는 凡人超越性이란 자유 자체이며, 따라서 이 자유는 根源을 향한 자유라 한다.⁹⁾ 그러므로 하이데거에 와서는 자유란 진리의 본질 자체이다.¹⁰⁾

이와같은 칸트以來로의 자유에 대한 탐구는, 비록 英國이나 佛蘭西인이 社會에서 획득한 자유를 思念속에서나마 구현하려는 의욕에서 생긴 것이긴 하지만, 칸트以來 오늘날까지의 獨逸의 哲學의 특징이라고 보아지며, 독일적 철학이 세계사조에 미친 영향을 고려할 때에 칸트以後의 철학을 自由의 哲學이라고 일컫기에 충분하겠다.¹¹⁾

“자유 개념이 순수이성의 全體系에 있어서 要石”이라는 칸트의 말은 근세철학에 알맞는 觀點으로의 轉換을 천명한 것이다. 이것은 물론 철학의 궁극적인 課題중의 하나인 眞理를 확실한 根據위에서 인식하려는 關心¹²⁾의 변경이 아니라, 다만 그 진리를 確實한 근거위에서 인식하는 데 무엇이 重心의인가에 대한 觀點의 변화를 뜻한 것이다.

그러나 이 변화는 중요한 많은 문제를 불러 일으켰고, 그 때문에 그것은 칸트의 自由의 概念의 연구에 큰 의의를 부여하며, 오늘날의 세계를 이해하는 데 이 자유가 얼마나 중요한가를 보여주고 있다. 도대체 고대나 중세인에게 未知의 것도 아니었던 이 자유가 왜 이제 와서 철학적 사고의 중심을 차지해야만 했는가? 어떤 새로운 상황이 새삼스레 이것을 철학적 사고의 중심에 놓이게 했을까? 대체 자유의 개념이 철학의 완전한 체계를 위한 要石이라는 이 사실은 어떻게 이해되어야만 하는가? 어떻게 해서 자유가 진리를 확실한 근

6) *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, 卷 2, 28面.

7) *Vorlesungen über die Aesthetik I*, Suhrkamp, 卷 13, 134面.

8) N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, 1949, 475面 以下.

9) Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt a/M, 1949, 45~46面.

10) Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, Klostermann, 1967, 87面 以下.

11) F. O'Farrell, "Kant's Conception of Freedom" (*Gregorianum*, Vol. 55, 1974, Roma, 425~469面) 參照. 이 뿐만 아니라 이 論文은 以下에서 칸트의 自由의 概念을 체계적으로 파악하는 데 길잡이가 된다.

12) Aristoteles, *Metaphysica*, a 993b 20.

거위에서 인식하는 데 기초적인 것이며, 도대체 자유가 진리의 必然성과 어떻게 조화될 수 있는가?

자유가 철학적 思考의 중심을 차지한 이 변화는 칸트의 철학에서 최초로 천명되었으므로 칸트의 자유의 개념에 관해서 이러한 질문들이 제기되는 것은 적절하겠으며, 그러므로 그의 자유의 개념에 대한 연구는 이러한 질문들에 대한 답변을 준비해야만 하겠고, 동시에 이 자유의 개념과 분리될 수 없는 哲學上의 중요한 문제들도 아울러 검토되어야 하겠다.

비록 이러저러한 문제들이 서양철학사, 넓게는 西洋文化史內에서만 제대로의 의미를 얻는 것이지만, 그러나 他山之石의 뜻을 생각하면서, 자유가 등장한 時代的 背景부터 討究해 보기로 한다.

2. 近世精神과 칸트의 問題意識

칸트의 철학적 작업은 왜 理性批判이라는 형식을 취해야만 했을까? 철학적 작업의 前礎가 왜 純粹理性批判이었으며, 그러한 기초작업에 있어서 그의 의도는 무엇이었는가?

칸트의 관심사는 이미 데카르트以來의 새로운 철학에 前照되어 있었다. 그런데 데카르트의 철학이란 르네상스, 종교개혁, 과학의 개발, 신대륙 발견등의 사건으로 문제가 가득찬 ‘놀랍고도 새로운’ 세계에 대해 사색한 최초의 성과였다. 이제 神學的 前提와 외부의 권위로부터 해방되어, 사람들은 이 놀랍고도 새로운 세계에 대한 충분한 지식을 얻으려는 욕구와 함께 그들이 새로이 획득한 자유에 알맞는 方法論을 찾는 데 몰두하였다. 그러나 신학적 전제로부터의 해방은 지식의 문제에 있어서 전통적으로 납득해온 신앙에 큰 문제점을 제기했고, 또한 부가하여 이제까지 사람들이 옳다고 인정할 수 있었던 많은 것들의 확실한 근거를 발견하는 문제를 야기하였다.

그래서 철학의 기본적인 문제는, 모든 속건과 증명되지 않은 일체의 지식에 대해 懷疑하고, 진리의 확고부동한 기반을 찾는 것이 되었다. 이러한 기반을 데카르트는 “나는 생각한다”는 思惟主觀에서 발견하였다.¹³⁾

이제 근세인에게 있어서 眞理의 確固不動한 基礎 즉 진리가 진리이기 위한 確實性의 기반은 바로 自己思惟主觀을 뜻한다. 그래서 어떤 것이 진리이고, 어떤 것이 實在인 것은 그것이 思惟主觀에 그렇게 인식된 한에서 그렇다. 이제까지 思惟作用과는 아무런 관계도 없다고 생각되었던 ‘存在者의 獨自性’은 데카르트와 함께 ‘思惟存在의 獨自性’으로 환원된다.

데카르트에서 發芽한 思惟主觀에 근거한 確實性에 대한 이 傾向성이 칸트에 와서 “코페르니쿠스의 轉換”으로 結實한 것이다. 그리고 이 결실에 자양을 공급한 것이 칸트 時代의 精神 즉 啓蒙思潮이다. 그러면, 과연 계몽사상이란 무엇인가? 칸트는 “우리는 계몽주의의

13) *Discours de la Méthode*, 제4부 參照.

시대에 살고 있다.”¹⁴⁾ 고 말하고, 다음과 같이 계몽사상의 意義를 규정한다.

“계몽이란 정신적 未熟이 자신의 제약을 벗어나는 것이다. 정신적 미숙이란 다른 사람의 통제없이 자기의 悟性을 사용할 수 없는 무능력을 말한다. 이 미숙은 자기 자신의 잘못에서 기인한 것이다. 왜냐하면 그것은 오성의 결여에서 연유한 것이 아니라, 다른 사람의 통제없이도 자신의 오성을 사용할 수 있는 決斷과 勇氣의 결여에서 기인한 것이기 때문이다. … 이 계몽을 위해서 필요한 것은 自由——어떠한 상황에서도 자신의 이성을 공공연히 사용할 수 있는 자유 뿐이다.”¹⁵⁾

이런 까닭으로 칸트는 계몽주의를 자기 時代의 정신으로 볼 뿐만 아니라, 인류의 정신적 성장 과정에 있어서 결정적인 단계로 보고 있다. 이제 自己確實性을 가진 思惟主觀은 모든 것이 거기서 정당성을 인준받아야 하는 本部 내지는 絶對者이다. 계몽사상과 함께 광범위하게 적용된 데카르트의 “나는 생각한다”는 보편적인 意識態度가 되었고, 근세의 時代精神이 되었다.

이미 칸트는 「純粹理性批判」의 序文에서도 자기 시대는 “모든 것이 비판에 붙여져야만 하는 비판의 시대이며, 이성인 자신의 자유롭고 공명정대한 검토를 통과한 내용만을 받아들인다.”¹⁶⁾고 말하고 있다. 칸트는 또한 사람들이 形而上學에 대해 “무관심하게 된 것은 경술에서 생긴 것이 아니라, 이제는 더 이상 사이비 지식이 속일 수 없는 성숙한 判斷力에서 비롯된 것”이라고 본다. 사실 “이런 무관심이 이성에게 이성이 하는 모든 일중에서도 가장 어려운 自己認識의 일에 새로이 착수하여 하나의 法廷을 설립토록 하는 것이다.”¹⁷⁾ “이성이 자기 자신의 능력을 비판함이 없이 하는 처리는 獨斷이다.”¹⁸⁾ 그러므로 순수이성 비판의 기능은 어떠한 外的인 것도 전혀 섞여 있지 않은 理性의 源泉과 原理와 限界를 판단하여, 이성을 사용하는 전 영역에 學的인 엄밀성을 주고 어떠한 착오로부터도 자유로우려는 것이다.¹⁹⁾

데카르트의 “나는 생각한다”에서 윤곽이 잡힌, 진리의 전 영역에 확실성을 定礎하는 自己思惟主觀은 이제 칸트와 함께 純粹理性批判이 되었는데, 그것은 계몽주의 시대가 철학에게 요구한 과제이었다.²⁰⁾ 이런 관점에서 볼 때 칸트의 자유의 개념은 순수이성비판의 바탕 위에서 먼저 규명되는 것이 순서이다.

14) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Kant Werke, Insel-Verlag, Frankfurt a/M, 1964, 卷 6, 59面.

15) 上掲書, 53, 55面.

16) K. r. V., Axi 註.

17) K. r. V., Axi. (傍點은 칸트의 隔字).

18) K. r. V., Bxxxv.

19) K. r. V., A11.

20) 칸트의 철학은 „계몽주의가 企圖한 일을 간명한 도식으로 환원한 이외의 아무 것도 아니다.”——Hegel, *Berliner Schriften, Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie* (1822), Suhrkamp, 卷 11, 51面. “칸트의 철학은 이론적으로 볼 때 方法論을 가진 계몽주의다.”——Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ■, Suhrkamp, 卷 20, 333面.

3. 純粹理性批判에서의 自由概念

가. 先驗的 理念으로서 自由

칸트는 기본적으로 사람을 二元的 存在者로 파악하고 있다. 사람은 感覺的인 존재자이며 동시에 理性的 존재자이다. 사람은 經驗的이면서 동시에 先天的인 能力을 가지고 있다. 사람은 感覺界에 속해 있으며 叡智界 즉 本體界에 속해 있다. 순수이성의 自由와 자연(법칙)의 必然性은 그의 物自體와 現象의 概念에 대응한 것이다. 이러한 플라톤以來의 二元的 世界觀과 人間觀을 納得하면서 칸트의 이론은 전개된다.

순수이성비판은 思惟主觀을 진리의 확실성을 정초하는 것으로 통찰하고, 우리의 認識作用을 선천적으로 客觀 자체와 관계하는 한에서 고려한다. 객관 자체와 선천적으로 관계하는 인식작용 즉 우리의 先驗的 인식작용은 객관 자체를 一定한 條件下에서 意識의 對象으로 만든다. 이 의식의 대상은, “나는 생각한다”라는 先驗的 統覺아래에서, 空間과 時間이라는 感性的 受容形式에 따라 정돈된 感覺의 多樣을 판단하는 悟性的 形式 곧 範疇들에 의해서 構成되어진 것이다. 그러므로 오성의 自發性은 感覺表象들을 일정한 틀속에 집어넣고, 그것들을 經驗의 對象으로 통일하는 概念들 이외에는 주는 게 없다. 그러나 오성의 이 제한된 자발성의 上位에 완전히 純粹한 自發的 能力인 理性이 있다. 이 이성의 순수한 자발성은 先驗的 理念들을 낳고 그것은 感性이 수용할 수 있는 것을 훨씬 넘어가며, 感性界와 悟性界를 구별하고, 그럼으로써 오성의 적절한 限界를 규정한다.²¹⁾ 자유라는 理念이 순수이성의 必須的인 개념으로 등장하는 자리가 바로 이 純粹自發性이다.

그러면, 이성의 자발적 활동은 어떻게 자유라는 이념에 도달하는가? 그것에 도달하는 方法이 바로 理性的 推理이다.²²⁾ 이성엔 법주에 의해서 생각되는 綜合的 統一 즉 오성의 통일을 絶對的 無制約者에 이르기까지 추구하는데, 이 무제약자가 理性的 統一을 비로소 가능케 한다.²³⁾ 그러므로 이성의 이런 활동을 가능하게 하는 조건이며 따라서 이성의 필연적인 이념은 바로 이 無制約者라는 理念이다. 이 무제약자가 추리의 세 가지 형태의 (즉 定言的, 假言的, 選言的) 기능에서 생긴 세 가지 곧 心理學的, 宇宙論的, 神學的 理念이다.²⁴⁾ 이것이 바로 靈魂의 不滅과 自由와 神의 存在이다.²⁵⁾

이 가운데 自由라는 선험적 이념이 이성에서 생긴 것은, 한 주어진 結果에 대한 原因들의 系列의 絶對적 總體性 때문이다. 이 이념은 先驗的인 것으로서 超驗的인 것은 아니다.

21) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, G. M. S.), K. Vorländer, 5版, Felix Meiner, 1920, 80面.

22) 이 推理의 條件과 過程에 관해서는 K. r. V., B378~380, 382, 386~389 參照.

23) K. r. V., B383.

24) K. r. V., B379.

25) K. r. V., B395.

왜냐하면 그것은 現象들의 가능성의 조건으로서 납득된 것이지, 경험적인 조건들의 계열을 파기함으로써 얻어진 것은 아니기 때문이다.²⁶⁾ 그러나 이러한 자유는 思辨理性에 있어서 하나의 二律背反이다.

선형적 자유의 이율배반 즉 시간상 한 원인이 다른 원인의 제약하에 있는 自然法則과는 다르게 또 다른 原因性이 있다는 것은 다음과 같은 이유에서 성립한다. —— 生起하는 모든 것은 시간상 그것에 앞서는 어떤 것에 의해서 필연적으로 제약받으므로, 만약 자유의 原因性이 없다면, 자연은 제약된 사건들의 계열을 無限하게 구성할 것이고, 이로써 自然의 法則은 根據를 잃는다. 다른 한편 절대적인 始初인 자유의 원인성은 自然의 統一性을 구성하는 법칙 즉 前起한 사건이 繼起하는 사건을 필연적으로 제약하는 법칙을 파괴할 것이고, 그러므로 이것은 자연법칙에 모순이다.²⁷⁾

그런데 여기서 유념해 두어야 할 것은, 한 사건에 있어서 자유의 원인성이 의미하는 시초란 이 사건에 앞서 어떤 사건이 있음을 부인하는 시간상의 절대적 시초가 아니라, 그 사건의 원인을 제약하는 다른 원인을 부인하는 그런 力學的인 原因性²⁸⁾인 절대적 시초라는 점이다. 즉 한 사건에 繼起하는 다른 사건은 자연의 법칙에 따른 것이기는 하지만, 그러나 그 자연법칙으로부터 나온 것은 아니라는 점이다.²⁹⁾

이 이율배반은, 세계속의 모든 사건이 자연으로부터만 나오느냐, 아니면 자유로부터도 나올 수 있느냐 하는 물음으로 환원될 수 있다. 그래서 칸트는 이 選言的인 물음이 출발을 잘못했음을 입증함으로써 이 이율배반을 해소한다.³⁰⁾ 즉 同一한 사건에 대해서라도 次元을 달리해서 보면 이 兩者가 모두 참일 수 있다는 것을 擧示한다. 무릇 現象은 物自體는 아니기 때문에 현상의 근저에는 선형적 대상이 있어서 이것이 현상을 한갓 표상이라고 규정한다. 이렇기에 우리는 선형적 대상에다 그것이 현상하는 성질 이외에 하나의 原因性을 부여할 수 있다.³¹⁾ 이러한 원인성은 本體的 내지는 可想的 원인성이다. 이러한 본체적인 원인성은 비록 그 결과가 현상적일지라도 현상들에 의해서 제약되는 것은 아닐 것이고, 따라서 자유로울 것이다. 여기에서 그 결과는 현상의 계열내에 있을지라도, 그 원인성은 그 계열의 밖에 있을 것이다. 그러므로 그 결과는 그것의 可想的 原因性을 고려할 때에 자유일 수 있으며, 동시에 그 현상만을 고려할 때에는 자연의 법칙에 따른 결과이다.³²⁾

요컨대, 이성의 순수자발성은 자연법칙에 모순됨이 없이 오히려 선형적 이념으로서 즉

26) K. r. V., B592, A564.

27) K. r. V., B472 以下, A444 以下「先驗의 理念의 세계 二律背反」.

28) 崔載喜, 칸트의 純粹理性批判 研究, 博英社, 1975, 「力學的 二律背反」參照.

29) K. r. V., B 478, A450. 「세계 이율배반의 定立에 대한 註釋」參照.

30) 이 착안은 “자유 의 문제에 있어서 중요한 轉機를 마련한 것이다.”—— C. Gerhard, *Kants Lehre von der Freiheit*, Heidelberg, 1885, 2面.

31) K. r. V., B566~567.

32) K. r. V., B565, A537. 칸트의 자유와 自然法則과의 共存에 관한 詳論은, 金鎔貞, *Kant에 있어서의 自然과 자유에 관한 研究*, 1975, 東國大學校博士學位論文, 특히 6章 參照.

경험의 총체성의 가능성의 무제약적인 조건으로서, 현상들의 계열을 일으키는 “原因的 絶對的 自發性”³³⁾으로서, 自由라는 原因性을 갖는다.

나. 蓋然的 概念으로서 自由

그러나 이 이율배반에 대한 이런 해명이 자유의 實在性이나 實在可能性을 示한 것은 아니고, 다만 자유의 원인성이 자연과 모순되지 않는다는 것을 정시한 것 뿐이다.³⁴⁾ 그러므로 이 해명은 단지 자유가 불가능한 것이 아니라는 것을 제시한 것 뿐이다. 우리는 자유를 부정할 수도 없지만, 그렇다고 긍정할 수도 없다. 즉 그것은 아직 蓋然的 概念이다.

그럼에도 불구하고 선험적 자유의 이 消極的 可能性은 칸트의 철학에 있어서 대단히 중요하다. 왜냐하면 만약 선험적 자유가 불가능하다면 동시에 모든 實踐的 道德的 自由는 배제되어야 할 것이기 때문이다.

“實踐的 自由는 비록 무슨 일이 발생하지 않았더라도 발생했어야 할 것을 전제하는 것이다. 그러므로 실천적 자유는 현상에서의 발생의 ‘原因’만이 결정적인 것은 아니고, 우리의 決斷중에 하나의 원인성이 있어서 그것이 자연적 원인에서 독립하여…… ‘그 어떤 것’을 산출하고, 그러면서도 시간 질서에 있어서는 경험적 법칙에 의해서 규정되는 ‘그 어떤 것’을 산출하며, 따라서 사건의 계열을 전적으로 자기에서 개시한다는 것을 전제하는 것이다.”³⁵⁾

그러므로 자유의 개념은 소극적으로는 자연에 항거하여 자연의 모든 인과연관으로부터 독립적인 원인성으로 규정되지만, 그러나 적극적으로는 자기자신으로부터 개시하여 그로부터 사건의 한 계열을 이루는 것이다. 순수이성의 원인성의 能力으로서 자유는 단적으로 창조적인 능력이다. 완전한 자발성으로 사건의 한 계열을 개시하는 능력인 자유는, 자기는 규정되지 않는 것이면서도 다른 것을 규정하는 것이다. 그러므로 이 무제약적인 원인성의 능력은 현상적인 것 즉 공간과 시간이라는 경험적인 조건에 구속받는 그런 것에 속하는 것이 아니라, 本體的인 것에 속하며, 본래적으로 있는 것이다. 순전히 可想的인 무제약적인 원인성인 자유는 바로 理性에 의한 原因性³⁶⁾이며, 세계의 全所興 계열의 해명근거인 世界原理이다.³⁷⁾

그러나 여전히 이러한 무제약적인 원인성으로서 자유는 경험의 총체성의 조건으로 파악되기 때문에, 그 개념이 결코 경험으로부터 파생되어질 수도 없고, 그것의 實在性이 경험에 의해서 示되지도 않는다.³⁸⁾ 그리고 현상적인 것으로서 경험은 전적으로 자연법칙에 의해서 설명된다. 그러나 앞서 밝혀졌듯이, 그렇다고 해서 자연법칙이 결코 자유의 가능성

33) K. r. V., B474.

34) K. r. V., B596, A558.

35) K. r. V., B562, A534. (傍點은 칸트의 隔字).

36) K. r. V., B580, A552, 參照.

37) C. Gerhard, 前掲書, 3面.

38) K. r. V., B561, A533.

을 배거할 수는 없다. 그러므로 理論理性에 있어서 자유는 끝끝내 蓋然的인 개념으로 남는다.

이론이성에 있어서 蓋然的인 개념인 자유는, 그러나 實踐理性에 있어서는 實在의 내지는 現實的인 개념으로 등장한다.

4. 實踐理性批判에서의 自由概念

가. 客觀的으로 實在하는 自由

순수이성비판이 經驗의 事實로부터 背進의 方法에 의해서 理論理性의 可能性의 條件을 定位하듯이, 실천이성비판은 道德法의 事實로부터 같은 方法에 의해서 實踐理性의 可能性의 條件을 定位한다. 이론이성과 실천이성은 물론 두 개의 다른 이성은 아니지만, 그러나 이성의 두 가지 다른 使用方式이다.³⁹⁾ 이성의 이론적 사용에 의해서 우리는 무엇이 存在하는가를 선천적·필연적으로 인식하는 반면, 실천적 사용에 의해서 무엇이 존재해야만 하는가를 선천적·필연적으로 인식한다.⁴⁰⁾ 존재해야 할 것은 可能하고, 행해져야만 할 것이다. 그러니까 이성의 실천적 사용은 선천적으로 가능한 當爲의 行爲를 표상한다.

이론이성과 실천이성은 同一한 이성의 다른 사용방식이므로, 실성이성비판은 순수이성비판이 밝혀 놓은 것에 모순할 수는 없으며, 오히려 행위와 관계되는 한에서 그것을 前提하고 完成한다. 이런 의미에서 실천이성비판은 자유 개념의 實在性을 선천적으로 입증하고, 그것의 적극적 의미를 규정하고 완성한다. 이 때문에 실천이성은 사변이성과의 관계에서 優位를 차지한다.⁴¹⁾

그러면, 자유의 客觀的 實在性은 어떻게 입증될 수 있으며, 사람이 자유롭다는 것은 엄밀한 의미에서 어떻게 示될 수 있는가? 자유는 경험을 통해서 파악되는 心理學的 性質은 아니다. 왜냐하면 우리가 다루고 있는 자유는 感覺界에 속하는 것의 先驗的 述語이며, 그것은 오직 선천적으로만 인식될 수 있는 것이기 때문이다.⁴²⁾ 또한 자유는 경험으로부터 추리되지도 않는다. 왜냐하면 경험은 다만 필연적인 자연의 법칙을 줄 따름이며, 그것은 바로 자유와 반대되는 것이니 말이다. 자유는 또 心理學的 反省의 대상일 수도 없다. 반성에 의해서는 사람은 자신을 자기 자체로서가 아니라 경험적인 內感의 대상으로서 자기를 인식할 따름이기 때문이다. 또한 자유의 최초의 개념은 消極的인 것⁴³⁾이므로, 우리는 자유를 직접적으로 의식할 수도 없다.

39) nous theoretikos와 nous praktikos의 區分은 Aristoteles에게까지 소급한다. *De Anima* Γ11, 433a 10~30 參照.

40) K. r. V., B661, A633.

41) K. p. V., A215, 219.

42) K. p. V., A168.

43) K. p. V., A53, 58, 59.

만약 自由의 實在性이 그 자체로서 혹은 內的 경험에 의해서 혹은 경험적 추론에 의해서 인식될 수 없는 것이라면, 그것은 경험으로부터 파생되는 것이 아닌 어떤 것과 필연적으로 연관되어 있는 것일 터이다. 그리고 자유는 무제약적인 원인성이므로, 그것이 필연적으로 연관되어 있는 그 어떤 것도 선천적이고 무제약적이어야만 하며, 그것은 바로 그 원인성의 무제약적인 법칙 즉 행위의 무제약적인 규정 이외의 다른 것일 수 없겠다. 이것이 바로 純粹理性的 事實⁴⁴⁾로서의 道德法이며, 意志를 스스로 규정하는 定言命法이다.⁴⁵⁾ 그러니까 道德法은 自由의 認識根據이다.⁴⁶⁾ 그리고 이 도덕법을 표상하는 이성은 實踐理性이다. 그러므로 자유는 純粹實踐理性的 事實인 도덕법에서 인식된다.

순수이성비판이 認識主觀을 批判하여 객관적 인식의 가능성의 조건들을 탐구할 즈음에, “선천적 종합판단은 어떻게 가능한가?”에 문제의 초점을 두었듯이, 이제 실천이성비판은 行爲主觀을 비판하여 道德行爲의 可能性的 條件들을 탐구함에 있어서 “선천적인 종합적 실천명제는 어떻게 가능한가?”에 문제의 초점을 맞춘다.⁴⁷⁾ 왜냐하면 도덕법 내지 정언명법은 선천적 종합적 실천명제이기 때문이다.⁴⁸⁾ “나는 이것을 해야만 한다”는 명제에 있어서, “나는” 어떠한 性向이나 전제 조건 없이된 行爲를 선천적으로 意志와 결합한다. 그러나 그 행위는 意志라는 개념에 含義되어 있는 것이 아니다. 그러므로 그것은 當爲와 意志의 先天的 綜合이다. 그러니 이러한 종합명제는 第三의 어떤 것에 의해서 결합된 것이다. 이 第三의 것이 自由의 積極的 概念이다.⁴⁹⁾ 그러므로 자유는 도덕법의 存在根據이다.⁵⁰⁾ 여기에서 칸트는 “사람들은 자신의 이성이 이것을 법칙으로 인정하고 그것을 해야 한다고 말하기 때문에 할 수 있다”고 말한다.⁵¹⁾ 그러므로 客觀적으로 實在하는 自由는 칸트에게 있어서 意志의 道德的 自由이다.

나. 定言命法에서 演繹된 自由

여기에서 칸트에게는 善도 自己意志하는 理性에 의해서 규정되어야만 하는 것이다. 그것은 아리스토텔레스類의 目的主義에서처럼 어떤 목적에 대한 欲求에서 찾아질 수는 없다. 善이란 순수실천이성의 필연성에서 발견되어야 한다. 그래서 단적으로 善한 것 내지 目的은, 아리스토텔레스에게서는 그것이 善하기 때문에 이성에 의해서 의지된 것이었지만, 반대로 칸트에게는 그것이 이성에 의해서 意志되었기 때문에 선한 것이다.

44) K. p. V., A56, 57, 81.

45) 이에 대한 詳論은 A. Buchenau, *Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ*. Leipzig, 1913 參照

46) K. p. V., A5, 53.

47) G. M. S., 72面.

48) G. M. S., 46面.

49) G. M. S., 75面.

50) K. p. V., A5.

51) K. p. V., A54, 283. (傍點은 칸트의 隔字).

Schiller는 이로부터 “너는 해야 한다. 왜냐하면 너는 할 수 있으니까.”라는 名句를 만들었다.

그러므로 칸트의 善의 개념의 새로움은 데카르트의 自己思惟主觀에 함의되어 있던 存在概念의 변화로부터 도출된 것이며, 그 때문에 새로운 자유개념은 실천이성의 무제약적인 當爲로부터 연역된 것이다.⁵²⁾

그런데 定言命法은 意志의 직접적 객관적 規定으로서 도덕법의 普遍的 形式의 표상이고, 자유는 도덕법의 기능성의 유일한 조건이므로,⁵³⁾ 자유의 主體와 性格은 순전히 정언명법으로부터 연역된다.

정언명법은 定言的이고 無制約的이므로, 그것의 주체는 본래적으로 무제약적이며 따라서 非경험적 非간각적이며, 지언 일반에 독립적인 叡智的인 存在者이다.⁵⁴⁾ 그것은 실천이성 내지는 의지를 具有한 理性的 存在者이다. 그리고 정언명법은 의지의 대상에 독립적인 도덕법의 보편적 형식이므로, 그것은 의지의 主觀的 差異들에 독립적인 실천이성을 구유한 존재자들의 공통적 특징이다. 그러므로 정언명법은 모든 이성적 존재자의 法則이며,⁵⁵⁾ 따라서 모든 이성적 존재자는 그 자체로서 自由이다.⁵⁶⁾

그런데 의지의 직접적인 객관적 규정으로서 정언명법은 命命이며 그 자체로서 의지를 복종시킨다. 그러나 도덕법에 의해 필연적으로 구속받는 의지는 스스로 완전히 순응하지 않는 의지이다.⁵⁷⁾ 스스로 이성에 순응하지 않는 의지는 경험적인 好・不好에 傾向하는 그러니까 도덕법에 항거할 수 있는 그러한 존재자의 의지이다. 이러한 경험적인 감각적인 항거를 분쇄하기 위해서 의지는 法則을 행위를 위한 動機로 만들어야만 한다.⁵⁸⁾ 그러므로 정언명법은 이성적인 그러나 동시에 감성에 제약받는, 현상적인 질서속에 있는 존재자 즉 人間의 意志를 직접적 객관적으로 규정하는 것이다. 우리 자신을 복종받는 것으로 고려할 때에, 우리는 우리 자신이 感性界에 속해 있으며 동시에 可想界에 속해 있다고 생각한다.⁵⁹⁾ 그러므로 정언명법의 주체는 오로지 이 두 세계에 동시에 속해 있는 유일한 존재자 곧 人間이다. 그러니까 정언명법의 기능성의 조건인 자유는 人間으로서의 人間の 自由이다.

이제 정언명법의 기능성의 조건인 自由는 어떤 性格을 갖고 있는가? 정언명법이 의미하는 바, 자유의지의 객관적 규정은 욕구의 모든 대상으로부터 독립적인 도덕법의 보편적 형식이므로, 자유란 소극적으로는 이 욕구의 대상으로부터의 獨立性으로 파악되며,⁶⁰⁾ 따라서 자연법적으로부터의 완전한 독립성으로 파악된다.⁶¹⁾

52) G. M. S., 74面.

53) K. p. V., A54.

54) K. p. V., A174.

55) K. p. V., A57.

56) G. M. S., 74面.

57) K. p. V., A127 以下. *Kritik der Urteilskraft* (1790), B 343, A339.

58) K. p. V., A127 以下.

59) G. M. S., 81面.

60) K. p. V., A59.

61) K. p. V., A51.

그런데 “~로부터의” 자유라는 이 최초의 개념은 단지 소극적이다. 적극적인 자유의 개념은 “~을 위한” 자유이다. 이제 자유는 도덕법의 가능성의 조건이므로, 우리로 하여금 적극적으로 자유를 알게 해 주는 것은 도덕법 뿐이다. 그리고 이러한 도덕법의 가능성의 조건으로서 자유는 의지의 自律 이외의 다른 것일 수 없다.⁶²⁾

다. 自律로서 自由

自律로서의 자유는 自由를 이해하는 데 결정적인 요소이다, 이제 왜 칸트는 자유를 자율로서 파악했으며, 이 자율이라는 개념속에 함축되어 있는 의미는 무엇인가?

도덕법의 普遍的인 形式 즉 의지의 모든 객관으로부터 추상되고 그것들에 앞서 있는 그러므로 순수하게 모든 이성적 존재자들에게 法則일 수 있는 것은 實踐理性 내지는 純粹意志의 客觀的 規定이다. 이 보편적 형식은 의지가 대상으로 삼는 객관을 제한하며, 그 어떤 객관을 의지하려는 유일한 理由 내지는 動機이다.⁶³⁾ 그러니까 意志는 스스로 자기에게 이런 보편적 법칙을 제시한다. 그러므로 이것은 다름아닌 自律이다. 따라서 도덕법의 필연적인 조건으로서 자유는 自律 이외의 것이 아니다.

만약 도덕법이 의지의 대상속에서 비롯하고, 그 대상이 幸福과 같은 다만 欲求의 객관인 것이라면, 그리하여 이런 의지의 대상이 도덕법의 가능성의 조건일 수 있다면, 그 결과는 意志의 他律이겠다. 왜냐하면 그것은 자연법칙에 따르는 愛着에 의존되어 있음을 의미하는 것이겠고, 이때 의지는 立法的인 것이 아니라 단지 打算的으로 감각법칙에 따르라는 訓戒를 줄 것이겠다.⁶⁴⁾ 그러나 만약 그러하다면, 도덕법은 무제약적으로 필연적인 것일 수는 없겠다. 그러므로 意志의 他律은 도덕법을 불가능하게 만들 것이다. 요컨대 도덕법과 의지의 자율은 不可分的이다. 도덕법과 자율은 상호 분석적으로 파생된다.⁶⁵⁾

자율적인 의지는 그 자신 이외의 어떤 것에 대해서는 독립적으로 자기 자신을 규정한다. 이 自己規定은 先天的인 것이므로 普遍的인 법칙이다. 그리고 바로 立法者로서 자신에게 법칙을 주는 의지는 實踐的 理性이다.

그러므로 자율의 법칙은 의지의 자율을 파괴하는 것이 아니라 반대로 의지의 자유를 구성한다. 순수이성비판에서 이미 해명되었던 바, 자유는 必然과 모순이 아닐 뿐만 아니라 필연적인 法則과 결합한다. 왜냐하면 의지는 자기 자신을 “어떤 법칙의 표상에 따라서 행위하도록 규정하는 능력”⁶⁶⁾이기 때문이다. 그리고 그 표상된 법칙은 다만 인간의 自由로부터만 나올 수 있고, 그래서 법칙은 그 자신의 의지로부터 나온다. 칸트에 의하면, 인간 자신으로부터 그리고 그의 자유로부터 나오지 않은 것은 무엇이나 道德性을 표상할 수 없

62) K. p. V., A59, G. M. S., 67~68面.

63) K. p. V., A61.

64) K. p. V., A59.

65) K. p. V., A56, G. M. S., 68, 74~75面 參照.

66) G.M.S., 51面. (傍點은 칸트의 隔字).

다.⁶⁷⁾ 그러므로 恣意性 즉 無法則性은 非理性的인 것이겠고, 칸트에게 있어서는 자유일 수 없다. 자의성이란 자기 자신을 그때그때의 변덕스런 표상에 따라 규정하는 것이다. 이것은 의지가 경험적으로 제약된 것이며, 자기 자신을 경험적 조건에 복속시키는 것으로 이해된다. 그러므로 의지가 無法則的이라면 자유의지는 한갓 無意味한 것이다.⁶⁸⁾

만약 의지의 규정이 모든 외적인 영향에 독립해서 완전히 내부로부터 오는 것이라면, 그것은 오직 실천이성으로부터 온 것이다. 도덕적으로 행위하는 사람이 법칙에 순종한다는 것은 옳다. 그러나 그는 외부로부터 자기 의지에 요구된 것에 순종하는 것이 아니라, 그 자신이 그의 감성의 性癖에 대립하는 이성으로서 자기 자신에게 요구한 법칙에 순종하는 것이다. 그래서 그의 순종은 자기 의지를 법칙에 자유로이 복속시키는 意識이다.⁶⁹⁾ 그러므로 자율로서 자유는 법칙이 함의하는 必然성과 불가분적이다. 自律은 必然성과 自由의 綜合이다.⁷⁰⁾

의지 내지 실천이성은 자율적이므로, 자유는 그것의 절대적 자발성이며 始初이다. 그래서 그것은 완전한 能動性으로서 자신으로부터 행위의 시초를 의식하며, 그 행위에 대해서 모든 걸 책임진다. 그러므로 실천이성은 자기가 책임져야 할 것에 대한 法廷을 갖는다.⁷¹⁾ 그러니까 자율은 순전히 자유롭게 의지하는 意志作用이다. 그래서 자율로서의 자유는 그 자신 客觀이다. 이러한 무계약적인 원인성으로서 자율은 自身을 實現하는 자유이다.⁷²⁾

自律은 자기 자신을 보편성에서 의지하는 자유이므로, 그것은 다른 한편 인간에게 무엇이 善인가를 규정하는 자유이다. 자율이 규정하는 善은 특수한 관점으로부터 선한 것이 아니라, 보편적으로 모든 관점으로부터 선한 것이다. 즉 그 선은 다른 사람에게 대립하는 선이 아니라 모든 사람에게 동일한 선이다. 그러므로 그것은 근원적이며 客觀的인 선이다. 게다가, 자율은 본래적으로 스스로 의지하는 인간의 순수한 능동적 自己同一性이므로, 인간은 그의 자유로운 의지작용에서 자신을 實現하며, 전체로서 그의 生이 당위적으로 가져야 할 의미를 드러낸다. 바로 이 의미가 道德性이다.⁷³⁾ 도덕성은 자유의 內面的 合法則性이며, 그러니까 이러한 자유는 道德的 自由이다.

이제 스스로 의지작용하는 자율은 도덕법의 가능성의 조건이므로, 실천이성의 最高條件이다. 또한 이 도덕법의 가능성의 조건인 의지의 자율은, 인간이 본래적으로 目的이라는것

67) G. M. S., 66面.

68) G.M.S., 74面.

69) K. p. V., A143, G.M.S., 56面.

70) K. r. V., B566 以下 參照.

그러나 이 綜合이 Schelling이나 Hegel의 綜合과 혼동되어서는 안된다.

71) K. p. V., A158.

72) Hegel의 法哲學에서 전개된, 世界理性은 制限에 대한 끊임없는 「否定」을 통하여 그러니까 辨證法的으로 자기의 本質 즉 自由를 實現한다는 주장은 분명히 여기서부터 시작된 것이다.

73) *Kritik der Urteilskraft*, B396, A392.

을 함의한다.⁷⁴⁾ 인간은 그 자신에게 모든 이성적 존재자의 의지작용의 보편적 형식으로 도덕법을立法하는 자율적인 도덕법의 主體이기 때문이다.⁷⁵⁾

도덕법의 주체로서의 人間에게 있어서 그 人間性은 神聖하다. 왜냐하면 도덕법은 신성하며,⁷⁶⁾ 따라서 不可侵이기 때문이다. 인간이 항상 그리고 모든 상황에서 本來的인 目的으로 존경받고 결코 단순히 手段으로 취급받지 않는 이 불가침성은 그의 尊嚴性이며 絶對的 權利이다. 이것은 자율의 불가침성과 절대적 가치를 의미한다. 인간은 자신을 자율적인 본래적으로 목적인 보편적 도덕법의 主體로서 생각하는 만큼, 그는 동시에 도덕법의 다른 모든 주체들도 자율적이고, 따라서 본래적으로 目的이라고 생각하며, 모든 人間에게 있어서 同一한 불가침성과 존엄성을 인정하고 尊敬한다.⁷⁷⁾

라. 實踐理性的 要請으로서 自由

그러나 自律로서의 자유도 그 實在性이 理論的으로 증명된 것은 아니다. 그것은 이성이 “實踐的인 考慮에서 전제한 要請이다.”⁷⁸⁾

이제 이 要請이라는 말은 칸트에게 있어서 무엇을 의미하며, 자유는 어떤 의미에서 요청인가?

칸트는 실천이성의 요청을 그것이 선천적으로 무제약적인 실천법칙과 불가분적인 관계를 맺는 한에서, “理論的인 그러나 證明될 수 없는 命題”⁷⁹⁾라고 정의한다. 그것은 이론적인 명제이니 認識하는 理論理性的의 대상이다. 그러나 그것은 증명될 수 없으므로, 따라서 우리의 인식작용에 대상을 주는 유일한 통로인 感覺直觀을 통해서 그 개념의 객관적 타당성이 입증될 수 있는 게 아니다. 그래서 그것은 증명될 수 없는 可想的의 개념이다. 그것이 증명될 수 있다면, 그것은 明證的인 思辨的 確實性을 가질 수 있을 테이고, 要請이지는 않을 것이다. 그러나 그것은 증명되어지지 않기에 蓋然的인 可想的의 개념이고, 이론이성의 主觀的인 인식을 體系化하는 데 要請되는 非常手段이다. 그것을 주관적 비상수단이라 함은, 그것이 직접적으로 客觀의 실재성에 관계하는 것이 아니라 우리 인식의 必要에 관계하기 때문이다. 이 개연적인 개념, 이 증명될 수 없는 이론적 명제는 따라서 假說이다. 왜냐하면 그것의 객관은 긍정될 수도 부정될 수도 없기 때문이다.

그러나 이 蓋然的의 개념 즉 이 假說은 행위의 선천적이고 무제약적인 법칙과 불가분적으로 연관되어 있고 그래서 실천이성의 절대적이고 객관적인 비상수단이므로, 우리는 필연적으로 그것을 납득해야만 한다. 실천이성은 그러므로 이 개연적 개념의 참된 客觀을 요청한다. 요청은 도덕법에 의해서 무조건적으로 명령된 행위의 理論的 前提이다.

74) K. p. V., A237.

75) G. M. S., 56~57面.

76) K. p. V., A155, 237.

77) K. p. V., A237, G. M. S., 52面.

78) K. p. V., A238.

79) K. p. V., A220.

선택이성의 필수적인 요청은, 道德法 자신의 存在條件으로서의 自由와, 도덕법에 의해서 規定된 意志의 必然的인 客觀의 條件으로서 神과 靈魂의 不滅性등 세 가지다.⁸⁰⁾ 이것들은 바로 理論理性에 있어서 可想의 蓋然的인 개념으로 남아있던 理念들이다. 그런데 이제 요청에 의해서 이 개연적인 소극적으로 가능한 개념들은 적극적으로 된다. 그것들은 도덕행위의 조건들과의 관계에서만 참으로 가능하게 된다. 要請들은 우리가 그것으로써 도덕행위의 가능성과 그것의 필연적인 객관을 생각할 수 있는 唯一한 길이다. 그러므로 이론이성은 그 개념들이 어떻게 가능한가를 精査할 필요없이 그것들의 現實性을 납득해야만 한다.

우리는 自由의 可能性을 우리가 인식하고 있는 도덕법이 가능할 유일한 조건으로서 선천적으로 인식한다. 그러므로 우리는 자유가 어떻게 가능한가를 인식함이 없이도 그것이 가능하다는 것을 선천적으로 인식한다. 그 자신 변명할 근거를 필요로 하지 않는 도덕법은 자유의 現實性도 증명한다. 즉 도덕법은 자유의 實踐的 현실성을 그것의 行使로서 증명한다. “도덕법은 실로 자유에 의한 인과성의 법칙이요, 따라서 초감성적인, 자연을 가능하게 하는 법칙이기도 하다.”⁸¹⁾ 따라서 行使로서 입증되는 자유의 현실성은 要請이 아니라 도덕법의 理論的 前提이다. 요컨대, 요청된 것은 자유의 實踐의 내지는 行使된 現實性이 아니라, 理論的 내지는 實在的 客觀으로서 자유이다.

自由의 行使된 현실성과 要請된 理論的 실재성과의 이 차이는 다른 요청들의 경우에는 없는 것이다. 우리는 神의 가능성이나 靈魂不滅의 가능성을 선천적으로 인식하지는 못한다. 왜냐하면 그것들은 도덕법의 조건이 아니라, 다만 도덕법에 의해서 규정된 의지의 필연적 대상 즉 最高善의 조건들일 따름이다. 그러므로 그것들의 실재가능성은 자유의 실천적 현실성에 의해서 증명된다.⁸²⁾ 우리는 도덕적으로 행위하기 위해서 그것들의 실재가능성을 납득해야만 한다. 그러므로 그것들은 純粹한 理性의 信仰의 客觀인 요청들이다. 우리는 神이 존재한다는 것이 도덕적으로 確信한다고 말해서는 안 되고, 神이 존재한다는 것을 도덕적으로 確信한다고 말해야만 한다.⁸⁴⁾ 그 반면에 우리는 도덕적으로 행위할 때 자유가 실재한다는 것을 단지 確信하는 것이 아니라, 認識하는 것이다.

마. 概念化不可能한 自由

그럼에도 결국, 칸트는 자유가 무엇이며 어떻게 가능한가는 설명할 수 없다고 생각한다. 즉 자유는 概念的으로 파악할 수 없다는 것이다. 이것은 그의 「批判」이라는 용어가 함의하는 바와 마찬가지로 人間理性의 극복할 수 없는 限界性을 표명한 것이다.⁸⁵⁾

그러나 자유의 概念化不可能性이 결코 자유는 실재하며 가능하다는 우리의 의식의 確실

80) K. p. V., A5, 6.

81) K. p. V., A82.

82) K. p. V., A5.

83) K. p. V., A227. *Kritik der Urteilskraft*, B457~458, A452.

84) K. r. V., B857, A829. (榜點은 칸트의 隔字). *Kritik der Urteilskraft*, B425 參照.

85) G. M. S., 89面.

성을 의심케 하지는 않는다. 그것은 결코 자유가 자율이라는 우리의 확실성을 약화시키지는 않는다. 왜냐하면 자율은 적극적인 의미에서 도덕법의 가능성의 유일한 조건으로서 자유라는 이념에서 分析的으로 나온 것이기 때문이다. 우리는 자유는 실재하며 가능하다는 事實과 자유는 자율이라는 事實은 확실히 인식하며 개념적으로 파악하고 있다. 그러나 우리는 자유란 무엇이며, 자율이란 무엇인가를 개념적으로 파악하고 있지 못하다. 우리는 어떻게 자유 내지는 자율이 가능한가를 개념적으로 파악할 수 없는 것이다.

무엇이 자유이며 자율인가를 인식하고 概念的으로 파악한다는 것은 그것을 客語로써 규정하는 것이다. 그러나 우리가 가질 수 있는 客語들이란 감각세계로부터, 감각직관으로부터 온 것 뿐이다.⁸⁶⁾ 그러므로 무엇이 자유인가를 개념적으로 파악한다는 것은 자유를 감각직관의 대상으로 삼는 것이겠다. 그러나 자유는 非感覺的이다. 그래서 그것은 우리에게 인식의 대상일 수 없으며, 다만 무규정된 “어떤 것”으로 남아야만 한다.

도대체가 우리는 어떻게 자유가 가능한가를 개념적으로 파악할 수는 없다. 왜냐하면 이 문제는 어떻게 순수이성이 실천적이며, 어떻게 모든 객관에 독립적인 도덕법이 도덕감을 불러일으키고 그럼으로써 행위의 직접적인 동기가 될 수 있는가 하는, 人間理性으로서는 도저히 풀 수 없는 問題이기 때문이다.

자유 개념화불가능성은 인간이성의 限界를 인지케 한다. 인간이성은 無制約者를 추궁함에 있어서 그 무제약자를 파악할 수 있는 어떤 수단을 가지지 않고서도 그 무제약자를 남독하지 않을 수 없게 된 것이다. 이 처럼 그 무제약자를 개념적으로 파악하지 못하면서도 그것의 必須性에 도달한 것은 인간이성이 認識作用의 限界에 도달한 것이다.⁸⁷⁾

그러나 우리는 비록 어떻게 자유 내지는 정언명법이 가능한가를 개념적으로 파악할 수는 없으나, 그것이 왜 개념화불가능한가 개념적으로 파악한다. 왜냐하면 우리는 어떻게 그리고 왜 우리가 그것을 개념적으로 파악할 수 없는가를 인식하고, 그것의 개념화불가능성을 인간이성과 인식작용의 本性和 限界에 의해서 설명할 수 있기 때문이다.⁸⁸⁾

그러나 자유가 어떻게 가능하며 무엇인가는 칸트의 실천이성비판의 문제가 아니다. (혹은 칸트는 이것을 문제삼는 것을 피했다.) 왜냐하면 이 비판의 과제는 다만, 순수이성이 실천적이라는 것과 그것이 실천적이기 위해서 필수적으로 요구되는 것이 자유라는 것을 제시하는 것 뿐이기 때문이다.⁸⁹⁾ 순수이성비판이 認識의 對象들이 어떻게 可能한가를 다루는 것이 아니듯, 실천이성비판은 意志作用의 客觀들이 어떻게 可能한가를 보이는 것이 임무가 아니라, 理性이 어떠한 條件하에서, 모든 경험적 조건들로부터 독립해서, 直接的으로 意志를 規定할 수 있는가를 다룬다. 이 임무를 위해서는 어떠한 실천적인 직관도 필수적이지는

86) K. r. V., B431.

87) K. p. V., A81, G. M. S., 89, 93面.

88) G. M. S., 93~94面.

89) K. p. V., A30~31.

않으며, 따라서 그것은 자유가 무엇인지를 모르고서도 완수될 수 있다.⁹⁰⁾ 단지 道德法이 自由 내지는 自律로부터 나왔다는 것을 인식하는 것만으로도 충분하다.

5. 純粹理性體系的 要石으로서 自由

자유는 개념적으로 파악될 수 없음에도 불구하고 칸트에게 있어서 순수이성의 체계를 이루는 全體의 要石이다. 그러므로 순수이성의 체계의 要石으로서 자유는 그 체계의 여러 부분을 하나의 統一體로 만드는 것으로 파악된다. 그런데 왜 순수이성은 하나의 체계를 이뤄야만 하는가? 그리고 어떻게 해서 자유는 이 체계에서 이 優先權的인 位置를 가지는가?

理性이 우리의 認識의 全 영역에서 실현하려고 하는 것은 認識의 體系化 즉 하나의 原理에 입각한 認識의 統一이다.⁹¹⁾ 그러므로 인식을 체계화하려는 이 性向 결국 學問의 推進力은 이성의 本性으로부터 연유한 것이다. 그런데 순수이성이 인식의 전체를 체계적으로 통일하려고 할 즈음에, 세 개의 理念이 필연적으로 생긴다. 그래서 이 세 이념은 칸트가 우리의 인식의 虛焦點이라고 부르는,⁹²⁾ 사변이성의 체계적 統一의 中心點을 이룬다.

순수이성의 이 세 이념은, 우리가 靈魂과 우주의 無制約的인 原因性和 神을 辨證的 理念으로 對象化하려 할 때에 생겨나는 것이다. 따라서 사변이성의 체계화하려는 성향의 最高目標은 영혼과 自由와 신에 관계되어 있다. 이성 자신의 본성상 최고의 목표는 統一性을 가져야만 하는 것이다. 그러나 이 체계적 통일성은 이성의 思辨的 사용에 의해서는 성취될 수 없고, 오직 實踐理性의 요청들을 납득함으로써만이 성취될 수 있다.

어떻게 해서 實踐理性은, 이성이 본래적으로 필요로 하는 그러나 사변적 사용으로는 도달할 수 없는 체계적 통일을 얻는가? 오직 자유의 現實性을 통해서만이다. 神과 靈魂不滅이라는 이념의 객관적 실재성을 매개하는 것은 오로지 道德法을 통해서 드러난 자유의 현실성이다. 왜냐하면 이들 이념은 도덕법의 條件들이 아니라, 도덕법에 의해서 규정된 意志의, 즉 행사된 自由의 필연적 客觀的 條件들이기 때문이다.⁹³⁾

더 나아가, 자유는 유일한 超感性的인 개념이며, 그러나 세계의 原因性으로 自然속에 자기의 實在를 드러내고 그럼으로써 神과 영혼의 不滅性이 자연과 결합케 하고, 자유 자신이 이 두 이념과 상호 결합하여 純粹理性의 宗教를 형성 가능토록 한다.⁹⁴⁾ 왜냐하면 道德性은 불가피하게 宗教에로, 그 의지속에 인간을 포함한 모든 창조물의 궁극목적이 놓여 있는 全能한 立法者라는 이념⁹⁵⁾에로, 그래서 자유의 법칙에 기반을 둔 神의 百姓의 共同社會라는

90) K. p. V., A78.

91) K. r. V., B673, A645.

92) K. r. V., B672, A644.

93) K. p. V., A5, 6. *Kritik der Urteilskraft*, B466, A460.

94) *Kritik der Urteilskraft*, B467, A462.

95) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), ix—xi.

세계 통일로 나아가려는 경향을 가지고 있기 때문이다.⁹⁶⁾

그런데 우리가 필연적으로 道德義務를 神의 命令으로 이해하고, 그래서 도덕성이 그것의 필연적인 객관을 통해서 필연적으로 宗教에 이르는 것⁹⁷⁾은, 神의 意志를 매개로 해서가 아니라——이렇게 되면 自律은 끝나므로——神의 存在와 영혼의 不滅性이라는 條件들을 포함하는 道德意志의 필연적인 객관인 最高善에 의해서이다. 그래서 순수이성의 宗教는 자유의 현실성에 근거한다.

요컨대, 칸트에게 있어서는 순수이성의 모든 關心事를 포괄하는, “나는 무엇을 알 수 있는가?”, “나는 무엇을 해야만 하는가?”, “나는 무엇을 바래도 좋은가?” 하는 세 가지 물음⁹⁸⁾으로부터 科學과 道德(性)과 宗教가, 그러니까 순수이성의 全體系가 나온다. 그리고 이 순수이성의 전체계는 自由의 現實性에 의해 매개된다. 그러므로 自由는 純粹理性的 全體系의 要石이다.

6. 批判的 考察

以上에서 우리는 칸트의 自由概念을 대체적으로 살펴 보았다. 칸트의 자유의 개념은 人間의 高貴性과 尊嚴性의 表現이며, 人間의 非社交的 社交性에도 불구하고 人間性에 대한 깊은 信賴의 所産이다. 그러나 칸트의 自由概念의 立論이, 그리고 이것에 근거하고 있는 그의 純粹理性的 體系가 理論적으로 볼 때에 唯一하고 完全한 것은 아니다. 이제 이 자유의 개념과 연관되어 있는 칸트 철학의 重要한 問題點들을 대략 언급하고 이 논술을 끝내려 한다.

칸트 哲學은 몇 가지 問題性있는 前提 내지는 信念을 명증적인 事實로 납득하고서 출발한다.

첫째로, 플라톤 혹은 데카르트 이래의 전통인 世界와 人間에 대한 二元的 파악을 칸트는 약간 變樣하여 答復하고 있다. 理論적으로 완벽하다고 볼 수 없는 人間의 二元的 파악⁹⁹⁾은 칸트에게 可想界의 原因性으로서의 自由와 感性界의 법칙 즉 자연법칙의 必然性과의 結合 가능성을 주었지만, 그럼에도 불구하고 끝내 자유의 理論的 實在性은 理念 즉 人間의 限界概念 내지는 要請으로 남았다. 이것은 단적으로 자유는 獨自적으로 實在하는 것이라기보다는 생각된 것임을 표현한다. 이러한 사태는 칸트가 순수이성의 세계 二律背反을 解明하면서, 그가 그 獨斷性을 비판하고, 거기서부터 떠나려고 간단없이 노력했음에도 불구하고 그러나 그가 아직도 종래의 合理的 形而上學에 연결되어 있다는 증거인, 現象과 物自體의 구

96) 上揭書, B137以下, A129以下. K. r. V., B826, A808.

97) K. p. V., A232~233.

98) K. r. V., B833, A805.

99) 이에 대한 批判은 拙稿: 知覺의 問題, 1975年, 서울大學校 碩士學位論文, 특히 四·六章 參照.

분을 이용했을 때 이미 예견된 것이다. 생각된 것인 物自體에 대응하는 자유의 원인성이 생각된 것인 것은 자연스런 귀결이다.

“實在”를 “생각된 것”으로 전환시킨 것은 데카르트의 예시에 따라 “나는 생각한다”는 自己思惟主觀에 모든 實在와 眞理의 기반을 둔 결과이다. 참으로 실재하는 것이 자기사유주관의 기능속에 있다는 것은 存在하는 것은, 思惟作用에 關係的 내지는 相對的이라는 것을 함의한다. 자기사유주관을 모든 존재자를 실재케 하는 절대자로 남득하는 것은 “자기 책임 하에서 모든 것을 결정하려는” 계몽주의 시대의 정신에 부응한 것이긴 하지만, 그러나 그 결과는 어떤 것을 있는 그대로 파악하려는 철학의 본래의 관심과는 상충하는 것이다.

그래서 칸트는 이러한 相對性을 방지하기 위해서, 자기사유주관의 獨自性에도 불구하고, 사유주관의 普遍性을 전제로 하고 있다. 칸트의 先驗的 統覺은 間主觀的인 것이다. 그러나 이런 사유주관의 간주관적 보편성을 칸트는 증명하지도 않았고, 증명하려는 문제의식조차도 갖지 않았다. 그는 그것을 당연한 事實로 남득한 것이다. 이것은 칸트의 二元的 世界觀 내지는 人間觀과 함께 칸트 철학에 남겨져 있는 形而上學의 前提 내지는 그의 信念이다.

또 다른 중요한 문제점은, 칸트가 자유의 유일한 認識根據를 보편타당한 도덕법이라고 주장한 데서 생긴다. 칸트는 도덕법을 순수실천이성의 事實로서 明證的인 것으로, 도덕성이란 “오른손과 왼손의 구별처럼”¹⁰⁰⁾ 이미 확연한 것으로 남득하고 있다. 그러나 과연 현실로 보편타당한 도덕법이 있는가?

기독교적 정신의 소유자인 칸트는 보편타당한 도덕법을 自明한 사실로 간주하고 있지만, 事例를 통한 그의 立證¹⁰¹⁾은 결코 충분하지가 못하다.¹⁰²⁾ 만약 그러한 도덕법의 현실성이 입증되지 못한다면, 이것으로부터 背進的으로 자유를 인식하는 칸트의 방법은 무효이다.

한편, 실령 어떤 도덕법이 가능하다고 하더라도 그것이 보편타당하기 위해서는, 칸트 자신이 이해하고 있듯이, 그것은 欲求의 모든 대상으로부터 추상된 순수의지의 자율적 규정이어야만 한다. 그런데 사유주관이 인식할 수 있는 것은 어디까지나 現象的인 것 뿐이므로 모든 內容이 抽象된 의지의 자율은, 따라서 도덕법의 내용은 인식작용으로부터 배제된 것이다. 따라서 그러한, 形式主義의 착상인, 도덕법이 표상하는 善은 보편타당한 當爲일른지는 몰라도, 인식가능한 存在는 아니다. 뿐만 아니라 이러한 추상적 형식적인 도덕법을 근거로 해서 인식된——이런 경우도 ‘인식’이라고 할 수 있을지조차 의문이지만——자유는 內容이 없는 空虛한 것이며, 그의 말대로 개념적으로 파악할 수 없는 것이다. 이럼에도 불구하고 자유가 現實的으로 행사되는 것이라면, 그것은 存在와 當爲, 眞理와 善, 認識主觀과 行爲主觀, 思辨理性과 實踐理性의 균열을 표현한다. 그러나 이 결과는 칸트 자신이 남득했던 理性의 統一의 경향과 상위하는 것이다. 그 때문에 칸트의 계승자들은 이 균열을

100) K. p. V., A277.

101) K. p. V., A54. G. M. S., 54面 以下 參照.

102) 이에 대한 批判은, 金泰吉, 倫理學, 博英社, 1971 修正版, 146~152面 參照.

접합시키는 작업을 그들 철학의 출발점으로 삼았다.

또 하나, 칸트는, 사유주관의 보편성을 전제한 것과 관련하여 아무런 반성없이 혹은 자연스런 신념으로 보편타당한 도덕법의 필연적 조건인 자율을 거론하면서, 자율적인 존재자로서 모든 인간이 동일하게 존엄성을 갖는다고 할 적에, “他自我의 問題”를 삼켜버렸다. ‘인간’이라는 일반명사가 ‘자신’, ‘나’로 번역되고 ‘다른 사람’으로까지 번역된 것이다. 그러나 추상적인 ‘인간’으로부터 구체적인 ‘나’, ‘너’의 연역은 처음부터 인간의 보편성을 전제했거나 그것을 假說로 남두했음을 뜻한다.

그러나 自己思惟主觀이 모든 진리와 실재를 존립케 하는 本部 내지는 絶對者인 마당에서는, 자기사유주관이 또 다른 자기사유주관을 인정한다는 것도 문제이거니와, 그것이 현실로 있다 하더라도 이 자기사유주관들 사이에 相衝이 없으리라는 아무런 보장이 없다. 이 점에 있어서 칸트는 라이프니쯔적 樂觀主義의 세계에 속해 있다고 보아야 한다. 그런데 이 낙관주의라는 것도 하나의 觀인 것이다.