

# 先驗的 綜合判斷에 대한 存在論的 解釋

## 裴 學 淚

### 目 次

I. 머리말	3. 存在論
II. 先驗的 綜合判斷	IV. 存在論의 인식과 先驗的 綜合判斷
1. 先驗的 判斷과 後驗的 判斷	1. 認識 根源의 側面
2. 分析的 判斷과 綜合的 判斷	2. 認識 内容의 側面
3. 先驗的 綜合判斷의 性格	3. 認識 次元의 側面
III. 存在論의 인식	V. 맷 음 말
1. 先學問의 交涉	參考文獻
2. 學問의 交涉	

### I. 머리말

《순수 이성 비판》의 진정한 과제는 ‘어떻게 先驗的 綜合判斷은 가능한가’라는 물음에 포함된다고 한다. 칸트는 이 물음 속에 수학의 가능성의 문제, 자연과학의 가능성의 문제, 형이상학의 가능성의 문제를 포함시키고 있다. 그런데 이런 문제들을 포함하는 것인 선형적 종합판단의 가능성의 물음이란 어떤 성격의 물음인가?

칸트는 보통 우리가 선형적 종합판단(*synthetische Urteile a priori*)이라고 하는것을 선형적 종합 인식(*synthetische Erkenntnis a priori*), 선형적 종합 명제(*synthetische Sätze a priori*) 등으로도 표현한다. 어쨌든 이런 종류의 인식은 보통 우리가 일상적으로 인식, 지식이라고 부르는 것과 같은 종류의 것인가? 만약 그렇다면 선형적 종합 판단의 가능성의 문제란 인식 가능성의 문제일 것이고, 《비판》의 중심 문제는 인식론적 문제라고 할 수 있을 것이다.

하이데거는 《비판》에 대한 이런 식의 이해는 칸트를 오해한 것이라고 비판한다. 하이데거에 따르면 칸트에 있어서의 선형적 종합판단은 곧 存在者에 대한 先行的 存在理解이다. 우리는 개별적인 존재자와 교섭하여 인식을 얻는다. 그런데 이런 인식이 가능하기 위해서는 對象이 되는 存在者에 대한 先理解를 事前에 가지고 있어야 한다. 만약 대상이 될 存在者에 대한 先理解가 없다면 우리는 그 存在者를 對象으로 삼을 수 없기 때문이다. 하이데거는 先理解에서 이해되는 것을 存在者의 存在라고 하여, 先理解를 存在論的 認識이라고 한다. 하이데거는 이러한 존재론적 인식이 바로 칸트가 말하는 선형적 종합판단과 같다고 한다. 그렇다면 선형적 종합판단의 가능성의 물음이란 존재론적 인식의 가능성의

물음이어서, 《비판》의 중심적 물음은 인식론적 물음이 아니라 존재론적 물음이다. 달리 말하면 《비판》의 중심 문제가 선형적 종합판단이란 인식에 관한 것이라는 점은 하이데거도 받아 들일 수 있다. 그러나 이 때의 인식은 存在者에 대한 인식(存在的 인식)이 아니라 存在者의 存在理解(存在論的 인식)이라고 하이데거는 해석한다.

필자는 이 글에서 칸트의 문제제기에 대한 이러한 하이데거의 해석을 고찰하려고 한다. 먼저 선형적 종합판단에 대한 칸트 자신의 이해가, 다음 존재론적 인식에 대한 하이데거의 설명이 논의될 것이고, 마지막으로 이 둘이 서로 비교될 것이다. 그리하여 이 둘이 동일한 것에 대한 서로 나른 두 개의 표현임을 보여주게 될 것이다.

## II. 先驗的 綜合判斷

### 1. 先驗的 판단과 後驗的 판단

칸트는 《순수 이성 비판》의 서론(Einleitung)에 들어가면서 먼저 선형적 인식과 경험적 인식을 구별한다. 칸트 자신의 표현에 따르면 이 두 종류의 인식은 근원(Quelle)의 차이에서 갈라진다. 인식의 근원이 經驗이면 經驗的 인식이고, 근원이 경험이 아니면 先驗的 인식이다. 칸트가 여기서 준 선형적 인식의 定義는 부정적인 것이다. “內的 必然性이란 특성을 가지고 있는 인식은 그 자신 선명(klar)하고 확실(gewiß)해야 한다. 이런 인식은 경험적으로 부터 독립해 있기 때문에 우리는 이 인식을 先驗的 認識(Erkenntnis a priori)이라 부른다. 왜냐하면 이와 반대로 경험으로 부터 얻어 온 인식은 後驗的(a posteriori) 또는 경험적(empirisch)으로 인식된다고 표현하기 때문이다”(A 2). 경험과 독립된 인식을 왜 先行的, 先驗的(a priori)이라고 하는가에 대한 지적이 여기에 나온다. 경험으로 부터 온 인식은 後行的, 後驗的(a posteriori)으로 인식되는 데 반해 경험과 독립된 인식은 경험보다 뒤에 오는 것이 아니기 때문에 先行的, 先驗的이라고 한다. 즉 선형적 인식을 경험보다 앞서기 때문에 그렇게 부르는 것이 아니라, 경험에 근거한 인식을 경험보다 뒤에 오는 인식(후협적 인식)이라고 부르니 이것과 구별하기 위해 경험에 근거하지 않는 인식은 경험보다 앞선 인식(선형적 인식)이라고 부른다고 칸트는 생각한다. “…… 경험으로 부터 독립된 인식 즉 감성의 모든 인상(Eindrücke)으로 부터 독립된 인식을 …… 우리는 先驗的이라고 불러서 인식의 근원을 후협적으로 가지고 있는, 다시 말해 경험에서 가지고 있는 경험적 인식과 구별한다”(B 2).

칸트는 인식의 근원의 차이를 통해 선형적 인식을 부정적으로 규정한 다음, 자신이 밀하는 선형적이란 말이 적용되는 인식에 대해 제한을 가한다(B 2-3). 보통 사람들은 어떤 일반적 법칙에서 연역된 명제는 경험을 통해 얻어 온 것이 아니니까 선형적이라고 밀한다. 다음의 論證을 보자:

- ① 물체에서 밭침대를 빼내버리면 물체는 무게 때문에 밀

으로 떨어진다. 따라서 ② 집의 기초를 허물면 집이 무너진다. 칸트가 보기에 사람들은 ②의 문제는 경험적으로 알려지는 것이 아니라 ①의 문제로 부터 도출된 것이니까 경험적이라고 부른다. 그런데 칸트는 ②와 같은 성격의 문제가 경험적인지 경험적인지는 이 문제가 도출되어 나오는 근원 문제의 성격에 따라서 결정되어야 할 것이라고 생각한다. 根源 문제가 경험적이면 여기서 도출되어 나오는 문제도 경험적이고, 근원 문제가 경험적이면 여기서 파생되는 문제는 그 자체로서는 경험에 의거하지 않는다 하더라도 경험적이다. 왜냐하면 이 문제가 의거하고 있는 근원 문제가 경험적인 것이기 때문이다. 그래서 다른 문제와의 관계를 살피지 않고 그 자체만 가지고 경험적이나 아니냐를 말할 수 있는 문제는 근원적 문제의 성격을 지니고 있는 것이어야 한다. 칸트가 판단을 경험적 판단과 경험적 판단으로 구별할 때 염두에 두고 있는 것은 근원적 성격을 가지고 있는 문제이다. “따라서 우리는 앞으로 경험적 인식이라는 말로써…… 모든 경험으로부터 완전히 독립하여 성립하는 인식을 의미할 것이다” (B 2-3).

그러면 어떤 판단(인식)의 근원이 경험인지 아닌지는 어떻게 알 수 있는가? 칸트는 인식의 근원에 대한 판정 기준으로서 必然性 (Notwendigkeit)과 普遍性 (Allgemeinheit)을 제시한다. 경험은 우리에게 필연성과 보편성을 알려주지 못한다. 그래서 경험에 근거한 인식(경험적 인식, 후협적 인식)은 필연성도 보편성도 가지지 못한다. 만약 어떤 인식이 필연성이나 보편성을 가지고 있다면, 그 인식의 근원은 경험이 아니다. 그 인식은 경험에 근거하지 않은 인식, 즉 경험적 인식이다. 따라서 우리가 어떤 인식이 경험적 인지 경험적(후협적)인지를 판정하려면, 그 인식이 필연성이나 보편성을 가지고 있는지를 살펴보면 될 것이다 (B 3-4).

## 2. 分析的 判斷과 綜合的 判斷

판단을 主語 개념과 詞語 개념의 포함 관계에 따라서 구별해 보면 다음의 세 종류가 될 것이다<sup>1)</sup>. 첫째 주어 개념과 술어 개념이 꼭 같은 판단, 두째 주어 개념을 구성하는 여러 개의 부분 개념 (Teilbegriff) 중 하나가 술어 개념인 판단, 세째 주어 개념을 구성하는 어떤 부분 개념과도 다른 개념이 술어인 판단. 첫번째 판단은同一判断 (das identische Urteil)인데, 두번째, 세번째 판단은 칸트의 용어에 따르면 분석적 판단, 종합적 판단이다. 칸트는同一判断에 대해서는 적어도 판단의 문제를 다루는 부분에서는 언급하지 않는다. 分析判断이나同一判断의 원리는 다 같이 모순을이기 때문에 같은 종류의 판단으로 본 듯하다. 동일 판단을 전체적 동일 판단 (das totalidentische Urteil)

---

1) H. Vaihinger, Commentar Zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1 (Stuttgart : Verlag Von W. Spemann, 1881), pp. 234-255. 앞으로 이 책은 저자 이름과 책의 명수만을 표시하여 인용할 것이다.

이라 한다면 분석 판단을 부분적 동일 판단( das partialidentische Urteil )이라 부를 수 있을 것이다( Vaihinger, p.254 ).

### 1) 分析 판단

“ A는 B이다 ”는 판단에서 술어의 개념이 주어 A의 개념에 포함되어( enthalten ) B가 A에 속할 때, 이런 판단을 분석 판단이라 한다. ( A 6 - 7 / B 10 ), 어떤 개념 A 가  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ 라는 부분 개념( Teilberiff )으로 구성되어 있다면 A에 대해  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  를 술어로 하는 판단은 분석판단이 된다.  $A-\alpha$ ,  $A-\beta$ ,  $A-\gamma$ 라는 형식의 판단은 모두 分析 판단이다( Vaihinger, p.255 ). 이 때 개념 A는 언제나 부분 개념  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ 와 함께 생각된다. 다시 말해  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ 를 생각하지 않고서는 A를 생각할 수 없다. 그래서 분석 판단은 술어를 통해서 주어 개념에 어떤 것을 덧붙이지 않고, 다만 주어 개념에서 생각된 부분개념들을 주어 개념에서 분해, 분석( Analysis )해 내기만 하면 된다. 이 점에서 분석 판단은 설명 판단( Erläuterungsurteil )이다( A7 / B11 ).

분석 판단을 부정한다면 어떻게 될까? 그것은 A에서  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ 를 생각하면서 동시에 A에게서 그것을 거부하는 셈이 될 것이다. A의 부분 개념이  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ 라 할 때,  $A\text{-non-}\alpha$ 가 분석판단을 부정한 형태이다. 이 판단은 A에서  $\alpha$ 를 생각하면서  $\alpha$ 를 부정한다. 따라서 이 판단은 모순 명제이다.  $A\text{-}\alpha$ 라는 형태의 분석 판단은  $A\text{-non-}\alpha$ 라는 모순 명제와 모순 대당이므로 반드시 참이다. 따라서 분석 판단은 “어떤 것에도 이것과 모순하는 술어가 붙지 않는다”는 모순율에 따라 참이다. 그래서 모든 분석 판단의 最上原理 ( der oberste Grundsatz )은 모순율( Satz des Widerspruchs )이다( A 151 / B 191 ).

분석 판단에 대한 칸트 자신의 예를 보자. “모든 입체( Körper )는 延長의이다 ( ausgedehnt )”는 판단은 분석 판단이다. 왜냐하면 延長( Ausdehnung )을 입체와 연결된 것으로 알기 위해서 입체라는 개념과 연결된( Verbinden ) 개념 밖으로( aus ) 나갈 필요가 없고 단지 입체라는 개념을 分析하기만 하면 되기 때문이다( A7 / B11 ). 달리 말하면, 延長 개념을 입체 개념을 구성하는 부분 개념이므로 이 판단은 분석 판단이다.

### 2) 종합 판단

“ A는 B이다 ”라는 판단에서 술어 개념 B가 주어 개념 A에 연결되어( in Verknüpfung ) 있다 하더라도, 개념 A의 바깥에( außer dem Begriff A )에 있을 때 그런 판단을 종합 판단이라 한다( A6-7 / B10 ). 술어 개념이 주어 개념 바깥에 있다는 것은 술어가 주어를 구성하는 부분개념 중의 하나가 아니라는 뜻으로 이해해야 할 것이다.  $a$ ,  $b$ ,  $c$  를 개념 A에 포함되어 있는 부분 개념은 아니지만 A에 부가 될 수 있는 어떤 특징( Merkmal )이라 한다면 종합판단은 다음의 형식으로 표현될 수 있다.:  $A\text{-}a$ ,  $A\text{-}b$ ,

A - c ( Vaihinger, p.255 ).

종합판단에서는 술어개념이 주어개념에서는 생각될 수 없어서, 즉 주어 개념을 이루는 부분개념이 아니라서 술어는 주어 개념의 分析을 통해서는 나올 수 없다. 그래서 종합판단을 내리기 위해서는 주어개념 밖으로 ( aus ) 나아가야 ( hinausgehen ) 한다 (B11). 종합 판단에서는 술어가 주어개념의 부분이 아니므로, 종합판단은 주어를 설명하는 판단이 아니라 확장하는 판단 (Erweiterungsurteil) 이다 (A7 / B10).

칸트는 종합판단의 예를 다음과 같이 들고 있다.: i) “모든 입체<sup>2)</sup>는 무게가 나간다” (Alle Körper sind schwer) ( A7 / B11 ). 입체라는 말은 여기서 무게 ( Gewicht )를 가지지 않는 기하학적 대상을 말한다.<sup>3)</sup> 그래서 입체의 부분 개념은 延長 ( Ausdehnung ), 불가침입성 ( Undurchdringlichkeit ), 형태 ( Gestalt )이지 무게는 아니다. 이 때문에 모든 입체는 무게가 나간다는 판단은 종합판단이다. 술어가 주어 개념의 부분이 아니므로 이런 판단은 주어와 술어를 묶어주는 종합의 매개를 주어와는 다른 곳에서 가져야 한다. ii) “두 점 사이에서 곧은 선 ( die gerade Linie ), 즉 직선이 가장 짧은 ( die kürzeste ) 선이다” ( B/6 ). 주어 개념에서의 ‘곧음’은 질 ( Qualität )에 관한 것만을 포함하지, 양 ( Größe )에 관한 것을 포함하지 않는다. 그래서 곧은 선이란 개념의 분해에서 가장 짧은 선이란 개념이 나오지 않는다. 그러니 이 판단은 종합 판단이다. 이 판단에서도 주어와 술어를 결합하는 종합의 매개가 주어 개념 外部에 있어야 한다. iii) “발생하는 모든 것은 그것의 원인을 가지고 있다”, ( A9 / B13 ). 발생하는 어떤 것의 개념에서 어떤 존재와 이 존재앞에 先行하는 시간이 있었음을 생각할 수 있다. 그래서 “발생하는 모든 것은 先行하는 시간을 가지고 있다” 즉 “발생하는 모든 것 앞에는 이것 보다 앞 선 시간이 있다” 는 판단은 분석 판단이다. 그런데 원인은 ‘발생하는 어떤 것’의 개념에 포함되어 있지 않다. 따라서 위의 판단은 종합판단이다. 여기서도 주어와 술어를 연결하는 종합의 매개가 필요하다.

칸트는 여러가지 종류의 종합판단을 예로 드는 데 위에서 각 종류마다 한 개씩 예로 들어서 검토해 보았다. i) 은 경험적인 판단이고, ii) 는 수학의 명제이며 iii) 은 순수 자연과학의 명제이다. 이 판단들 에게서 공통적인 것은 주어와 술어의 종합을 위한 매개가 필요하다는 점이다. 칸트는 이 매개를 X ( A8 ), 제 삼의 것 ( ein Drittes ) ( A155 / B194 ) 등으로 표현한다. 이 매개의 성질에 따라서 종합판단의 성질에 중요한 차이가 생겨난다. 매개가 경험이면 그 종합판단은 보편성, 필연성을 가지지 못할 것이다. 만약 어떤 판단이 종합적이고 보편성, 필연성을 갖는다면, 그 판단의 매개는 경험이 아니라 다른 것일 것이다.

2) Prolegausga 에서는 ‘모든 입체’라는 말 대신 ‘어떤 입체’라는 표현을 쓴다.

참조: Vaihinger, p.278.

3) M. Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe Bd. 25 ( Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977 ), p.48. 앞으로 이 책은 ‘해석’이라 약칭하여 면 수와 함께 표시하여 인용한다.

### 3. 先驗的 綜合 判斷의 성격

보편성, 필연성을 가진 종합판단은 경험적 인식이 아니다. 그러한 인식이 있다면 그 인식은 경험적 종합판단이라 불러야 할 것이다. 경험적 종합판단이란 인식은 술어가 주어 개념의 밖에 놓여 있으면서도 언제나 그 두 개념이 연결되어 있는 인식이다. 물론 이 연결의 매개가 경험일 수는 없다. 그러면 경험적 종합판단이란 인식에서, 주어와 술어의 종합을 위한 매개는 무엇인가? 이것은 곧 경험적 종합판단의 가능성에 대한 물음, ‘어떻게 경험적 종합판단은 가능한가?’라는 물음이다. 필자는 이 글에서 경험적 종합판단의 가능근거의 문제를 직접 다루지 않고 사전 작업으로서 경험적 종합판단의 성격을 살펴보려 한다. 이를 위해 칸트가 제시하는 경험적 종합판단을 다음과 같이 종류별로 나누어 분석하는 것이 필요하다.: ① 공간에 관한 경험적 종합판단 기하학은 공간의 성질을 규정하는 것이므로 기하학의 경험적 종합판단도 여기에 속할 것이다. ② 시간에 관한 경험적 종합판단. ③ 순수 수학의 경험적 종합판단. ④ 순수 자연과학의 경험적 종합판단.

#### 1) 공간에 대한 경험적 종합판단

“空間은 오직 세 차원을 가지고 있다” (B41).

“공간은 연속적 양 (quantum continuum)이다” (A169 / B211).

이 명제들은 아주 오래된 명제로서, 특히 아리스토텔레스가 공간의 연속성에 관해 자세히 다루었으며, 삼차원적인 연속적 공간은 고전 물리학의 근본 전제라고 한다. 마르틴에 따르면, 이 명제들의 논리적 구조에 대한 문제는 두 가지 방향에서 설정될 수 있다: 첫째 이 명제가 분석판단이라고 생각하는 방향과 둘째 종합판단이라고 생각하는 방향. 이 명제가 분석판단이라고 한다면, 삼차원과 연속성이라는 개념은 공간이라는 주어 개념 속에 포함되어 있다고 주장하는 것이 된다. 그렇게 되면 삼차원, 연속성과 같은 개념은 주어 개념의 분석을 통해서 나오는 것이니 이 명제들은 필연성을 가지고 있다.<sup>4)</sup>

칸트는 이러한 견해에 완전히 반대하여 이 판단을 종합판단으로 본다. 만약 이 판단을 첫번째 견해처럼 분석판단으로 본다면, 이 명제가 어떻게 해서 참인가를 간단히 설명될 수 있다. 그럴 경우 이 판단들은 반드시 참이기는 하나, 대상관련성 (Gegenstandbeziehung)에 대해서는 아무 말도 할 수 없게 된다. 칸트는 대상관련성을 객관적 실재성 (objektive Realität) 또는 객관적 타당성 (objektive Gültigkeit)라고 하는데 (A156 / B195), 공간에 관한 위의 판단을 분석판단이라고 보면 객관적 타당성, 객관적 실재성을 가질 수는 없다. 칸트는 공간 표상이 경험적인 것이라 하더라도, 그것이 경험 대상과 관련을 맺지 못한다면 아무런 가치도 없다고 한다 (A156 / B195).

---

4) Wolff와 Leibniz가 이런 견해를 가지고 있다고 한다. G.Martin, Immanuel Kant : *Ontologie und Anschauung* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1967), p.297.

칸트는 공간에 대한 위의 판단이 대상관련성을 가질 수 있도록 하기 위해 이 판단을 종합적인 것으로 생각하고, 또 반드시 관련성을 갖도록 하기 위해서 先驗的 綜合 판단이라고 본다. 칸트는 시간과 공간을 우리의 의식 (Gemüt)에 이미 있는 직관 방식 (Weise anzuschauen), 우리 의식의 존재자와의 교섭 방식 (Verhaltenweise des Gemüts) (해석, P 110)으로 규정함으로써 공간에 관한 명제에 선형성과 종합성을 동시에 부여 한다.<sup>5)</sup> 공간과 시간은 적어도 우리 인간에게서는 어쩔 수 없는 직관방식으로서 어떤 외부적 대상 (존재자)이든 공간을 통해서 우리에게 주어져야 한다면 공간은 그 대상에 반드시 적용되고, 공간에 관한 위의 인식은 대상 관련성을 반드시 가지게 될 것이다. 대상 관련성이 있다는 말은 대상에 대해 무언가를 알려준다는 뜻이다. 공간과 시간에 관한 판단은 대상에 관해 무언가를 알려 준다. 그러나 이것이 알려 주는 내용은 대상의 구체적인 내용이 아니라, 모든 대상에 속하는 일반적인 것, 대상을 대상에게 하는 성질이다. 따라서 공간에 관한 선형적 종합판단은 공간을 통해 주어질 모든 대상의 일반적인 성격을 알려 준다.

칸트는 공간의 성질을 규정하는 학문을 기하학이라고 한다. 그리고 공간에 관한 자신의 설명만이 기하학적 명제의 선형성과 종합성을 동시에 보장해 줄 수 있는 방식이라고 한다 (B40-41). 칸트에 따르면 기하학적 명제는 모두 선형적 종합판단이다. 기하학적 명제는 公理와 定理로 나눌 수 있을 것이다. 칸트는 “두 점 사이의 최단 거리는 직선이다”는 公理的 성격의 명제도 선형적 종합판단이라 하고, “삼각형의 내각은 합은  $180^{\circ}$ 이다”라는 定理의 성격의 명제도 선형적 종합판단이라고 한다. 그리고 이 두 명제 각각에 대해서 이들이 선형적 종합판단임을 증명하려 하는데 이것은 잘못된 것 같다. 定理는 公理들로부터 연역된다. 그래서 만약 公理가 선형적 종합판단이라면, 여기서 연역되는 定理 역시 선형적 종합판단이다. 어떤 定理가 선형적 종합판단이라면, 그 근거는 이 명제가 의거하는 公理가 선형적 종합판단이기 때문이다. 따라서 公理 차원의 명제를 본래적 선형적 종합 판단이라 한다면 定理 차원의 명제는 의존적 선형적 판단이 될 것이다. 그러니까 칸트가 기하학적 명제가 선형적 종합판단임을 보여 주려면, 이 노력은 公理 차원의 명제에만 한정하면 된다. 칸트의 과제는 정확히 말하면 본래적 선형적 종합판단이 어떻게 가능한가라는 물음에 답하는 것이다. 어떤 사람이 기하학적 명제를 선형적 종합판단이라고 하는 칸트의 주장을 부인하려면, 그는 公理 차원의 명제가 선형적 종합판단이 아님을 보여 주어야 한다. 따라서 우리의 논의를 기하학적 명제 중에서 公理 차원의 명제에 한정 짓고자 한다. 칸트에 따르면 ‘두 점 사이의 최단 거리는 직선이다’와 같은 명제는 순수 직관의 성질을 규정한 것이므로, 공간에 관한 처음의 두 명제에 대한 설명과 마찬가지 방식으로 이 명제는 선형성과 대상관련성을 동시에 가지고 있다. 그리고 이 명제가 알려주

5) 공간과 시간을 순수 직관 (reine Anschauung)이라고 할 때, 이 직관의 의미는 ‘직관된 것’ (Angeschautes)이 아니라 ‘직관함’ (Anschauen)의 뜻이다 (해석, p.110-111).

는 것 역시 공간에 관한 두 명제가 알려주는 것과 같은 종류이다.

### 2) 시간에 관한 선형적 종합판단

“시간은 오직 한 차원만을 가지고 있다” (A31 / B47).

“시간은 연속적 양이다” (A169 / B211).

이 명제의 논리적 성격에 대한 질문 방식과 이에 대한 칸트의 생각은 공간에 관한 명제에 대해서와 같다. 칸트는 이 명제의 대상관련성을 위해서 종합판단이라고 하고, 이 명제의 선형성을 위해서 종합근거를 경험이 아니라 순수직관에서 구한다. 칸트는 우리 인간의 직관 방식을 시간과 공간이라고 보고 모든 대상을 이것을 통해서만 주어진다고 한다. 따라서 시간에 관한 위의 명제는 시간이란 직관방식을 통해 주어질 대상에 대해 일반적인 어떤 것을 선형적으로 알려 준다.

### 3) 산수의 명제

칸트는 산수의 명제가 모두 선형적 종합판단이라고 한다. 예를 들어  $7 + 5 = 12$ 라는 명제는 첫째, 7과 5의 합이라는 주어 개념 속에 12라는 술어 개념이 포함되어 있지 않으니 종합적 판단이고, 둘째, 이 판단에서 주어와 술어의 결합이 필연성을 가지고 있으므로 선형적 판단이라는 것이다 (B14-15). 그러나 12라는 술어개념이 과연  $7 + 5$ 라는 개념의 밖에 있는 것인지에 대해서는 논란되어 왔다. 즉 이 판단의 종합성은 의문의 여지가 많았던 것이다. 그렇지만 사실 칸트는  $7 + 5 = 12$ 라는 판단이 자체로 보아서 선형적 종합판단임을 설명할 필요가 없다. 이런 종류의 명제는 기하학에서 定理의 차원의 명제이기 때문에 이 명제를 도출하는 근원명제의 성격에 따라서 이 명제의 성격이 규정된다.  $7 + 5 = 12$ 라는 명제의 근본명제는 산수의 公理에 해당할텐데 칸트는 이런 종류의 명제에 대해서는 언급하고 있지 않다. 아마 칸트 당시에는 산수의 公理 체계에 대해서는 연구가 없었기 때문이다. 어쨌든  $7 + 5 = 12$ 가 이 판단 자체로 보아서는 선형적 종합판단이 아니라 하더라도 이것은 산수의 명제가 모든 선형적 종합판단이라고 하는 칸트의 주장이 무너지는 것은 아니다. 칸트가 모든 산수의 명제는 선형적 종합판단이라고 하더라도, 모든 산수의 명제가 그것 자체로 보아서 선형적 종합판단임을 주장하지 않는 것으로 해석할 수 있기 때문이다. 산수의 公理에 대해서 그것이 선형적 종합판단이 아님을 증명한다면, 산수의 명제를 선형적 종합판단이라고 보는 칸트의 주장은 무너질 것이다. 칸트가 산수의 公理에 대해서는 언급하지 않으나, 이 명제가 어떤 성격을 가지고 있는 것인지, 그것의 매개 근거가 무엇인지를 알 수가 없다.

### 4) 순수 자연과학의 명제

칸트가 선형적 종합판단의 예로서 드는 순수 자연과학의 명제는 다음의 2 종류가 될 것이다. i) 오성의 선형적 개념에서 나오는 것 ii) 오성의 선형적 개념을 상호 연결하

거나 순수 직관과 결합함으로써 얻어지는 파생개념<sup>6)</sup> ( B108 )에서 나오는 것.

i) 의 예 : “모든 사건은 원인을 가진다” “물체세계의 모든 변화에도 물질 ( Materie )의 양은 변하지 않는다” ( B17 ).

ii) 의 예 : “운동의 모든 전달에서 작용과 반작용은 같다” ( B17 ).

칸트에 따르면 이러한 순수 자연과학의 명제는 들어가 주어개념에 포함되어 있지 않기 때문에 종합판단이다. 그리고 종합의 근거는 경험이 아니라 순수 오성 개념, 또는 이것과 순수직관의 결합이다.

이 명제들은 분명히 대상에 관해 무언가를 알려준다. 그러나 그 내용은 존재자의 개별적이고 구체적인 내용이 아니라 존재자의 일반적인 모습, 존재방식에 대한 것이다.

지금까지 경험적 종합판단에 대해 살펴본 것을 정리해 보자.

경험적 종합 판단은 세 종류이다.: i) 기하학적 명제를 포함한 공간에 관한 판단, ii) 시간에 관한 판단, iii) 순수 자연과학의 명제. 산수의 명제에서는 본래적 의미에서의 경험적 종합판단을 칸트가 제시하지 못했다.

세 종류의 경험적 종합 판단은 모두 내용상으로 볼 때 대상에 관해 일반적인 어떤 것을 알려 주는 인식이다. 우리는 다음 장에서 이러한 인식을 존재론적 인식으로 해석하는 하이데거의 견해와 만나게 될 것이다.

### III. 存在論的 인식

하이데거에 따르면 存在者에 대한 우리 인식의 밑에는 이미 存在理解가 놓여 있고, 存在 이해의 빛 속에서만 存在者를 인식할 수 있다. 存在者를 인식한다는 것은 存在者를 드러내는 행위이다. 다시 말해 인식<sup>7)</sup>은 자연, 역사, 시간, 공간과 같은 存在者에 交渉하여 ( verhalten ) 인식이 교섭하는 존재자를 해명하는 행위, 存在者에 대한 解明의 交涉 ( das enthüllende Verhalten zum Seienden )이다. 存在者에 대한 해명적 교섭으로서의 인식은 先學問的 교섭으로서의 인식과, 學問的 교섭으로서의 인식으로 나눌 수 있는데, 어떤 식의 교섭이든 存在者에 대한 교섭이 가능하기 위해서는 存在 이해가 先行的으로 있어야 한다고 한다.

#### 1. 先學問的 교섭( das vorwissenschaftliche Verhalten )

우리가 세계 内部의 存在者에 대해 교섭하는 일상적인 방식은 학문적 탐구라는 의미에

6) 운동 ( Bewegung )에는 시간, 공간 뿐만이 아니라 실체 ( substance ) 개념도 포함되어 있다 (해석, p.141). 그래서 운동 개념은 파생개념이다.

7) 인식을 인식하는 행위 ( erkennendes Verhalten )의 뜻과, 그 행위에 의해 인식된 것 ( das erkanntes )의 뜻이 있는데 여기서 인식은 첫번째 뜻이다. 그리고 학문도 학문활동과 그 활동에 의해 얻어진 지식 체계라는 두 의미로 나누어 볼 수 있는데, 다음에 나오는 학문의 의미도 첫번 째 이다.

서 인식적 교섭이 아니라 도구를 다루는 방식이다. “우리가 세계 내부적인 존재자를 드러내도록 하는 교섭 중 지배적인 것은 사용품의 사용, 다시 말해서 교통수단( *Fahrzeug* ), 필기도구, ~에 대한 작업도구를 다룬다. 가장 넓은 의미에서 도구와의 교섭( *Umgang mit Zeug* )이다”( 해석, p.21 ). 즉 存在者에 대한 일상적 교섭은 실천적 교섭( *Praktisches Verhalten* ), 실용적( *technisches Verhalten* )이다.

우리는 ~을 위하여 도구와 교섭하는 과정에서, 다시 말해서 어떤 목적을 위해서 특정한 도구를 다루는 과정에서 비로서 그 도구를 알게 된다. 도구를 사용하기 위해서 사전에 그 도구에 대해 앎을 가지고 있는 것이 아니라 특정한 도구를 사용함으로써 그 도구에 대해 알게 된다는 말이다.: “…… 사용하는 것 자체( *das Gebrauchen als solches* )가 본래적( *Primär* )이고 적절한 배움( *kennenlernen* )의 방식이고, 세계 내부적으로 존재하는 것을 본래적으로 해명하는 방식이다”( 해석, p.21 ). 도구에 관한 지식은 실제로 도구의 사용 과정을 통하지 않고도 얻을 수 있지만( 예를 들어 책을 통해 배운다든지 해서 ) 그 지식의 근원을 따라 올라가면 그 지식은 본래적으로는 도구를 다루는 중에 얻어진 것이다.

그런데 어떤 도구와 교섭하기 위해서는 그 특정의 도구에 대한 것은 몰라도 되지만, 도구라는 것이 어떤 것인지는 먼저 알아야 하지 않을까? 만약 도구가 일반적으로 가지고 있는 어떤 성질을 모른다면 우리는 어떤 도구와도 교섭할 수 없다. 하이데거에 따르면 우리는 도구를 다룰 때, 처음부터 이미 도구와 같은 것이 일반적으로 무엇인가( *was überhaupt so etwas wie Zeug besagt* )에 대해 이해하고 있다( 해석, p.22 ). 도구라는 것이 가지고 있는 일반적인 성격, 즉 어떤 도구의 특수한 성질이 아니라 다른 모든 도구에서와 같이 그것이 도구이기 때문에 가지는 성질을 하이데거는 도구 성격( *Zeugcharakter* ), 도구성( *Zeughärtigkeit* ) 등으로 표현한다( 해석, p.22-23 ). 도구의 도구성은 어떤 목적을 위해 사용함이라고 할 수 있다. 이 성질을 가지지 않는 것은 도구가 아니기 때문이다. 도구의 도구성이란 도구를 도구이게 하는 성질이라고 할 수 있다. 그런데 어떤 사물에서 그것이 어떤 목적을 위해서 쓰인다는 것을 알고 있지 못한다면 우리는 그 사물을 도구로 사용할 수는 없을 것이다. 그리고 어떤 특정한 도구와 교섭하고 있다면, 이미 우리는 도구라는 일반적인 성격을 이해하고 있다: “우리는 처음부터 도구와 같은 것, 도구성격( *Zeugcharakter* )를 이해하고 있어야 한다. 도구가 무엇인가에 대한 이러한 이해는 우리가 특정한 도구를 사용하면서 교섭할 수 있게 하는 지평( *Horizont* )을 우리에게 사전에 이미( *zuvor schon* ) 열어준다”( 해석, p.22 ). 우리가 도구를 사용함으로써 알게되는 것은 우리가 필요로 하고 기대하는 특정의 사용일 뿐, 도구라는 것이 무엇인가에 대한 이해는 아니다. 이런 이해는 先行的인 것이다.

특정한 도구를 우리와 만날 수 있도록 하는 선행적 이해( *das vorgängige Verstehen* )는 우리에게 은폐되어 있다. 언제나 우리에게 주제( *Thema* )가 되어 있는 것은 개별적인 도구이지 선행적 이해는 아니다: “도구라는 것( *Zeughärtigkeit* )에 대한 ……

이러한 이해는 우리에게 은폐되어 있고, 대상화되지 않고 (*ungegenständlich*), 선개념적 (*vorbegriefflich*)이다” (해석, p.22-23).

先行的인 이해는 우리에게 주체가 되지는 않은 것이지만, 어떤식으로든 거기서 드러나는 (*offenbar*) 것은 있을 것이다. 선행적인 이해에서 이해되는 것이 무엇인가에 대해서 하이데거는 여러가지 표현을 사용한다 : ‘존재자의 존재 (*Sein*)’ , ‘존재자의 존재방식’ (*Seinsart*) , ‘존재자의 존재구조 (*Seinsverfassung*)’ (해석, p.23). 하이데거는 이것의 의미를 ‘존재자라는 일반적인 측면에서 봐서 존재자는 무엇인가, 그리고 그것은 어떠한가 하는 것’ (*was das Seiende überhaupt ist und wie es ist*) (해석, p.23, p.33) 으로 풀어서 설명한다. 하이데거 자신의 설명을 토대로 존재자의 存在, 존재 상태(구조), 존재방식들을 좀더 자세히 규정해 보면 이렇게 될 것이다. ‘어떤 존재자가 다른 존재자들과 구별되는 측면에서가 아니라 그것이 존재자인 이상 모든 존재자와 함께 가지고 있는 일반적 측면에서의 그 존재자의 성격 또는 ‘존재자를 존재자로서 (*Seiendes als Seiendes*) . 볼 때 존재자에 속하는 일반적 성격’, ‘존재자를 존재자 이게 하는 성격’. 存在者와 存在 간의 이런 구별은 존재자의 영역을 특정영역으로 한정시키면 더 알기가 쉽다. 동물이라는 존재자의 존재는, ‘동물이라는 존재자가 다른 동물 존재자와 구별되는 측면에서가 아니라 그것이 동물 존재자인 이상 모든 동물 존재자와 함께 가지고 있는 일반적인 성격’ 또는 ‘동물 존재자를 동물존재자로서 볼 때 동물 존재자에 속하는 일반적 성격’, 또는 ‘동물 존재자를 동물 존재자에게 하는 성격’ 등으로 말할 수 있을 것이다.

存在者의 存在는 이에 대한 우리의 이해가 비주제적, 선개념적인 것으로 개념적으로 파악되고 있지 않다. 하이데거는 이러한 先概念的이고 非對象的 存在理解를 先存在論的 存在理解라고 한다 (해석, p.23).

## 2. 학문적 교섭

하이데거는 先學問的 교섭과 구별되는 학문적 교섭의 특징을 대상화 (*Vergegenständlichung*) 라고 본다 (해석, p.26). 대상화는 무엇을 대상으로 삼는다는 것이다. 학문이 존재자를 대상으로 삼는다는 것은 인식적 물음에 存在者가 답변하도록 存在者를 對面해 세우는 (*entgegenstehen*) 것이다 (해석, p.27). 이렇게 存在者를 우리와 對面해 세움으로써, 즉 대상화함으로써<sup>8)</sup> 存在者를 해명하려는 학문의 과제가 착수된다.

이렇게 학문이 존재자를 대상으로 세우기 위해서는 대상이 되는 존재자의 일반적인 성격을 알고 있어야 한다. 어떤 존재자가 그 학문의 대상이 되기 위해서 어떠한 존재방식을 가져야 하는가를 미리 알고 있어야 한다. 역사학이 역사라는 존재자를 대상으로 삼기 위해서는 역

8) 存在者는 꼭 대상이 될 필요가 없다. 대상이든 아니든 존재자는 존재자로서 이미 있는 것 이기 때문이다. 따라서 존재자를 대상화 해야만 존재자는 대상이 된다.

사가 어떤 것인가에 대한 이해가 미리 있어야 한다. 물리학이 물리적 사건이라는 존재자를 대상으로 삼기 위해서는 물리적 사건이 무엇인가에 대한 선행적인 이해가 있어야 한다. 즉 **對象化**를 하기 위해서는 미리, 대상이 될 존재자의 **存在理解**를 미리 가지고 있어야 한다: “**대상화의 본질은 대상이 될 존재자의 존재 구조상태를 이해할 수 있게 하는 존재이해를 明示的으로 수행하는 데에 있다**”(해석, p.28).

학문의 발생은 대상화에서 이루어 지는데, 대상화의 본질은 학문이 다르게 되는 존재자의 존재이해를 형성하는 데 있으므로, 학문은 그 학문이 관련하는 존재자의 **存在**를 **明示的**으로 이해함으로써 형성된다고 말할 수 있다. 그리고 학문이 대상으로 삼는 존재자의 존재를 이해함으로써 이와 관련된 학문의 근본개념(**Grundbegriff**)이 생긴다; 역사학에서는 역사적 사실을 근본적으로 특징 짓는 개념, 생물학에서는 생명체로서의 존재자를 근본적으로 규정하는 개념(해석, p.28). 이러한 근본 개념이 형성됨으로써 특정한 학문의 토대가 놓이게 되고 그 학문의 영역이 그어지게 된다.

선학문적 교섭이든 학문적 교섭이든 **存在者**와 교섭하기 위해서는 **存在者**의 **存在**를 미리 이해하고 있어야 한다. 다만 선학문적 교섭의 근거가 되는 존재이해는 가리워진 것, 분명치 않은 것이고, 반면 학문적 교섭을 가능하게 하는 존재이해는 분명한(**ausdrücklich**) 것이다. 왜냐하면 학문은 대상화를 통해 성립하는데 대상화란 그 학문이 대상으로 삼는 존재자의 존재이해를 분명히 하는 데 있기 때문이다.

### 3. 存在論

**存在者**에 관한 학문은 그 학문이 대상으로 삼는 존재자의 존재구조를 투안(존재자의 대상화)하는 데서 성립한다. 여기서 학문이 대상으로 삼는 영역의 근본개념에 대한 규정이 이루어 진다. 이 때 학문의 근본개념에 대한 규정은 그 학문 내에 있는가, 아니면 그 학문을 넘어서 있는가? 다시 말해 어떤 학문의 방법을 통해 그 학문의 근본개념을 한계지울 수 있는가, 아니면 그 학문의 방법을 가지고서는 규정할 수가 없어서 다른 학문에 의한 정초(**Grundlegung**)가 필요한가? 어떤 학문의 근본개념을 규정하는 작업은 원칙적으로 그 학문 자체에서는 이루어 질 수 없다(해석, p.33). 예를 들어 자연이라는 영역의 근본 개념은 운동, 물체, 시간, 공간 등인데, 물리학은 이런 근본 개념의 본질을 규정할 수 없다. 왜냐하면 물리학의 근본개념을 규정한 방법이 물리학에는 없기 때문이다(해석, p.35), 물리학자는 공간과 시간 속에서 운동하는 물체를 탐구한다. 그는 이 과제를 수행하는 데 필요한 범위 내에서만 근본개념을 규정할 뿐 근본개념의 본질을 그 자체로서 규정하지는 않는다. 그는 특정한 운동만을 탐구할 뿐 운동의 본질 자체를 주제로 삼지는 않는다. 만약 그가 운동의 본질 자체를 탐구한다면 그 탐구는 물리학적 방법을 넘어선 것이고 그 탐구는 더 이상 물리학이 아니다. 다른 학문에 있어서도 사정은 마찬가지이다.

하이데거는 학문이 처한 이러한 사정 때문에 학문에는 그 학문의 내부에서는 수행될 수 없는 근거놓음(**Begründung**), 정초(**Grundlegung**)가 필요하다고 한다(해석, p.35).

학문은 그 학문이 대상으로 삼는 존재자를 탐구하기 위해 그 학문의 방법이 형성된다. 그러나 그 방법은 그 학문의 토대가 되는 존재자의 존재 구조를 탐구하지는 못한다. 그래서 그 학문의 外部에서 그 학문이 대상으로 삼는 존재자의 존재구조를 탐구함으로써 그 학문의 근거를 놓는 작업이 필요하다.

존재자의 존재구조에 대한 탐구는 존재구조의 투안(Entwurf)에서 생각된 존재 자체에 대한 주제적 사유( die thematische Besinnung)이다(해석, p.36). 存在 자체를 탐구의 주제로 삼는 학문은 존재의 학문, 存在論(Ontologie)이다. 따라서 학문의 정초는 先存在論의 존재이해를 주제로 삼는 존재론에서 가능하다. 존재론이 선존재론적 존재이해를 주제로 삼음으로써 선존재론적 존재이해는 분명한 존재론적 존재이해가 된다. 存在論의 存在 이해는 존재와 존재 구조 자체를 주제로 삼는 탐구에 의해 형성된 존재 이해이다. 先存在論의 存在 이해는 先概念的(vorbegrifflich), 非明示的(unausdrücklich), 非對象的(ungegenständlich), 비주제적(unthematisch)인 반면 存在論의 存在 이해는 개념적, 명시적, 대상적, 주제적인 것이다. 하이데거는 선존재론적인 것인, 존재론적인 것인,先行的存在的 이해를 가장 넓은 의미에서 존재론적 인식이라고도 한다.<sup>9)</sup>

그리고 先行的存在的 이해, 존재론적 인식은 미리 존재자 보다 앞서서 존재자를 규정하는 것이므로 존재자 보다 앞선 것이다. “이러한 先行의인 그리고 처음부터 존재자를 존재자로서 규정하는 어떤 것은 즉 존재자를 존재자인 것 (das, das es [ das seiende ] ist)으로서 비로소 가능하게 하는 존재구조는 어떤 방식으로든 존재자 보다 선행하는 (früher) 것, 즉 보다 앞선 (a priori)것이나”(해석, p.37). 존재이해, 존재론적 인식은 존재자의 존재의 측면에서 존재자에 관해 무엇을 알려준다. 이러한 존재이해는 자연에 관한 학문의 근본 개념과 근본명제(Grundsätze)에 들어 있다. 그렇지만 존재론적 인식은 존재자의 경험 보다 앞선 것이다. 그렇다면 존재이해, 존재론적 인식이 선형적 종합판단이 아닌가?

#### IV. 존재론적 인식과 선형적 종합판단

존재론적 인식은 존재적 인식과 3가지 측면에서 구별된다. 첫째, 인식 근원의 측면에서, 존재론적 인식은 존재적 인식에 先行하는 것이므로 경험에 근원을 두는 존재적 인식과 다르다. 둘째, 인식내용의 측면에서, 존재론적 인식이 알려주는 인식 내용은 存在者 일반에 관한 것으로서 存在者의 개별적인 모습에 관해 알려주는 존재적 인식과 다르다. 세째, 인

9) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1973), p. 11. 앞으로 이책은 ‘문제’라고 약칭하여 페이지 수와 함께 표시하여 인용한다.

식 차원의 측면에서, 존재론적 인식은 存在的 인식과同一한 차원에서 서로 구별되는 일종의 인식이 아니라 存在的 인식의 가능근거이다. 이제 존재론적 인식을 특징지우는 이 3가지 측면의 각각에서 존재론적 인식과 경험적 종합판단의 일치 여부를 검토해 보기로 한다.

### 1. 認識根源의 측면

존재론적 인식은 존재적 인식에 先行하는 인식이다. 存在的 인식은 경험에 근원을 두는 인식인데 존재론적 인식은 이런 인식 보다 선행적 인식이므로 경험에 근원을 둔 인식이 아니다. 만약 존재론적 인식이 경험에 근원을 두는 인식이라면, 이 인식은 경험적 인식 보다先行하는 것이 아니라 그 자체 경험적 인식, 존재적 인식이 되고 말 뿐이다.

선행적 종합판단의 두 특징은 先驗性과 綜合性이다. 선행적 종합판단은 선행적 판단이므로 경험에 근원을 두지 않은 인식이다. 존재론적 인식과 선행적 종합판단은 인식근원의 측면에서 볼 때, 두 인식 모두 경험에 근원을 두지 않는 인식이라는 점에서 일치한다. 다시 말해 두 인식 모두 경험적 인식이 아니라는 점에서 일치한다.

### 2. 인식 내용의 측면

존재론적 인식과 선행적 종합판단은 모두 선행적 인식이지만 분석적 인식은 아니다. 두 인식 모두다 存在者에 관해 무언가를 알려 주는 인식이다. 칸트의 판단론적 용어를 사용하면, 존재론적 인식은 종합판단이다. 존재론적 인식이 存在者에 관해 무언가를 알려주는 인식이라면 存在的 인식과는 무엇이 다른가? 두 인식은 그것이 알려주는 내용상 구별된다. 존재론적 인식은 存在者에 대해 무언가를 알려주지만, 그것이 알려주는 것은 存在者의 개별적인 모습이 아니라 存在者의 일반적인 모습이다. 앞에서 지적했다시피 하이데거는 존재론적 인식을 ‘존재자의 존재에 관한 인식’, ‘존재자를 존재자로서 볼 때 存在者에 속하는 어떤 것 (was zum Seienden als Seienden gehört)에 관한 인식’, ‘존재자의 존재 구조상태의 측면에서 볼 때 존재자에 속하는 어떤 것에 관한 인식’(was Seienden hinsichtlich seiner Seinsverfassung zukommt)이라고 한다. 존재론적 인식은 존재자의 존재에 관한 인식이므로 그 인식은 어떤 특정의 존재자에게만 적용되는 인식이 아니라 모든 존재자에게 타당한 인식이다. 따라서 존재론적 인식은 存在者에 대한 적용에 있어서 예외가 불가능하므로 보편성을 가진 인식이고, 또 존재론적 인식이 알려주는 대로 존재자가 그러할 수 밖에 없으므로 필연성을 가진 인식이다. 따라서 존재론적 인식은 存在者에 관해 무언가를 알려주면서도 보편성과 필연성을 가진 인식이다.

선행적 종합판단은 선행적이면서 종합적인 인식이다. 칸트는 선행성의 기준을 보편성과 필연성이라고 보기 때문에 선행적 종합판단은 대상에 관해 무언가를 알려주면서도 보편성과 필연성을 가진 인식이다. 이렇게 볼 때 존재론적 인식과 선행적 종합판단은 내용상 일치한다. 하이데거에 따르면, 존재론적 인식이 존재자에 관한 인식을 확장하면서도 선행적

이며, 이런 인식은 곧 선형적 종합판단이라는 것이 칸트의 근본적인 발견이다(해석, p. 51, 문제, p.14, p.15 ).

하이데거는 선형적 종합판단이 내용상 존재론적 인식과 같다는 것을 분명히 하기 위해 칸트가 제시하는 선형적 종합판단을 몇개 분석하여 그것의 존재론적 성격을 밝힌다(해석, p.47, pp.50-51 ).

### ① 실체의 지속성의 원칙 (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz)

모든 현상의 변화에도 실체는 지속하고 실체의 양은 자연에서 줄지도 늘지도 않는다 (B224).

### ② 인과성의 원칙 (Grundsatz der Kausalität )

모든 변화는 원인과 결과를 연결하는 법칙에 따라서 생긴다 (B232).

이 명제들은 자연에 관해 무언가를 알려주는 인식, 즉 종합적 인식이다. 그러나 이 인식들은 경험에 근거하고 있는 것은 아니다. 만약 우리가 경험에 근거해서 말한다면, “모든 변화는 ~ 하다”고 말할 수 없고, 다만 “지금까지 관찰한 바에 따르면 모든 변화는 ~ 하다”라고 밖에 말할 수 없을 것이다. 위의 두 원칙은 필연성과 보편성을 가지고 있는 인식으로서 存在者에 관한 인식이기는 하나 경험에 근거하는 存在的 인식은 아니다. 따라서 이 두 원칙에서 알려지는 것은 자연이란 존재자의 개별적인 내용이 아니라 자연 일반에 속하는 어떤 것에 관한 인식이다. 다시 말해 자연이란 존재자의 存在에 관한 인식, 존재론적 인식이다: “이러한 원칙에서 우리는 자연에 관한, 즉 자연이라는 존재자에 관한 인식을 가지지만 그 인식은 경험에 근거한 것이 아니고, 그럴 수도 없고, 자연 일반에 처음부터, 선형적으로 속하는 것이 무엇인가에 대한 인식이다”(해석, p.47 ).

하이데거는 내용적으로 볼 때 선형적 종합판단과 존재론적 인식이 같음을 말하기 위해 칸트가 제시하는 선형적 종합판단 중 순수 자연과학에 관한 것만을 분석했다. 그러면 그의 다른 선형적 종합판단은 인식의 내용상 어떠한 것인가? 공간과 시간에 관한 선형적 종합판단 역시 존재론적 인식이라고 해야 할 것이다. 칸트에 따르면 공간과 시간은 우리가 존재자를 바라보는 필연적 직관 방식이다. 存在者의 측면에서 볼 때는 存在者가 우리에게 드러날 필연적 형식이다. 따라서 공간과 시간에 관한 선형적 종합판단은 공간과 시간의 형식을 통해 드러나야 할, 주어져야 할 존재자의 일반적인 모습에 관해 무언가를 알려주는 인식이다. 따라서 공간과 시간에 관한 선형적 종합판단이 알려주는 인식의 내용 역시 존재론적 인식의 내용과 일치한다.

## 3. 인식 차원의 측면

인식 근원의 측면에서와 인식 내용의 측면에서 볼 때 존재론적 인식과 선형적 종합 판단은 일치한다. 그러나 아직 존재론적 인식이 가지고 있는 존재적 인식과의 관련성을 선형적 종합판단은 가지고 있지 못하다. 존재론적 인식은 先行的 존재이해로서 존재자와의 교섭, 존재적 인식을 가능케하는 인식인 반면, 선형적 종합판단은 경험적 인식과 차원적

으로 어떤 관계에 있는지가 아직 밝혀지지 않았다. 선형적 종합판단이 대상에 관한 인식이면서 필연성과 보편성을 가진 인식이라는 의미는 선형적 종합판단의 定義일 뿐 이런 인식이 실제로 있는지, 있다면 경험적 인식과 어떤 관계가 있는지에 대해서는 선형적 종합판단 자체의 의미로 보아서는 알 수 없다. 만약 선형적 종합판단이 존재적 인식과의 차원적 관계가, 존재론적인식과 존재적 인식과의 관계와 일치한다면 선형적 종합판단과 존재론적 인식은 모든 측면에서 일치하게 될 것이다.

칸트는 선형적 종합판단과 경험적 인식, 存在的 인식과의 차원적 관계를 코페르니쿠스적 전회를 통해 설정한다. “나는 갑자기 이루어진 혁명을 통해 현재의 상태가 되었던 수학과 자연과학의 예가…… 자유 방식 변경 (Umländerung der Denkart)의 본질적인 점을 살피기 위해 주목할 만하다고 생각한다. ……… 이때까지 우리는 모든 우리 인식이 대상에 의거해야 한다고 가정했다. 그러나 이러한 전제를 채택하면 개념을 통하여 대상에 관한 무언가를 선형적 (a priori)으로 형성하여 우리의 인식을 확장하려고 하는 시도는 무너지고 만다. 따라서 우리는 대상이 우리의 인식에 의거해야 (richten)한다고 가정함으로써 形而上學의 과제를 더 잘 진척시킬 수 있지 않을까 하는 생각을 시도해 보자. 이런 시도는 대상이 우리에게 주어지기 전에 대상에 관해 무언가를 확장하려는 (形而上學에 의해 요구되는) 선형적 인식의 가능성과 더 잘 합치한다. 이것은 다음과 같이 코페르니쿠스가 한 최초의 생각에서도 사정은 같다. 그는 전체 성군 (Sternenheer)이 관찰자의 주위를 돈다고 가정하면 천체운동의 설명이 제대로 되지 않아서 관찰자를 돌리고 별을 정지하도록한다면 더 잘 설명이 되지 않을까 하는 생각을 시도해 보았다” (B XV - B XVII). 여기서 칸트는 대상이 우리에게 주어지기 前에 대상에 관해 무언가를 확장하려는 형이상학의 과제를 달성하기 위해 코페르니쿠스적 전회를 시도하는 것에 대해 언급하고 있다.

‘대상이 우리의 인식에 의거한다’는 코페르니쿠스적 전회의 의미는 무엇일까? 여기서의 인식은 어떤 종류의 인식인가? 보통의 경험적 인식인가, 아니면 선형적 종합판단인가? 만약 ‘대상이 우리의 인식에 의거한다’에서의 인식을 경험적 인식이라고 해석하면 칸트 자신의 진리관과 모순을 일으키게 된다. 칸트에게서 인식과 그 대상과의 합치 (Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstände)라는 진리의 定義는 自明의인 것이다(해석, pp.180-190). 그렇다면 어떤 인식이 대상과 관계맺고 있을 때 그 인식이 참인지 아닌지를 결정하는 기준은 특정한 사실과 존재방식을 가진 대상이다. 즉 칸트는 어떤 인식이 대상과 합치하는지 않는지를 판가름하는 유일한 결정기준이 대상이라고 본다. 그런데 대상이 인식에 의거하는 코페르니쿠스적 전회에서 인식을 경험적 인식으로 해석하면, 이 전회의 의미는 대상에게서 대상이 가진 진리결정기준의 성격을 박탈하는 뜻으로 해석될 것이고, 이렇게 된다면 코페르니쿠스적 전회는 칸트 자신의 진리관과 모순을 일으키게 될 것이다. 이러한 모순을 피하기 위해서는 ‘대상이 우리의 인식에 의거한다’에서의 인식을 경험적 인식이 아닌 선형적 종합판단으로 이해해야 할 것이다: “칸

트가 대상이 우리의 인식에 의거해야 한다고 말할 때 칸트는 인식이라는 말로써 경험적 종합판단 즉 존재자의 존재 구조에 대한 先存在論의 및 존재론적 인식을 의미한다”(해석, pp. 55-56). 이것은 앞에서 인용한 칸트의 구절 다음을 보면 더욱 분명해진다.

“만약 직관이 대상의 성질에 의존한다면 우리가 대상에 관해 경험적으로 어떻게 인식 할 수 있을지를 난 모르겠다. 그러나 감성의 객체인 대상이 우리 직관능력의 성질(Beschaffenheit)에 의거한다면 나는 대상에 대한 경험적 인식이 가능성은 아주 잘 알 수가 있다”(BXVII). 여기서는 코페르니쿠스적 전회가 ‘대상이 우리 직관 능력에 의기한다’로 표현되어 있다. 우리 직관능력의 성질은 우리 감성의 형식 즉 시간, 공간이란 직관 방식을 말한다. 우리의 직관 방식인 시간, 공간에 관한 명제는 경험적 종합판단이다. 대상이 우리의 직관방식에 의거한다고 가정함으로써 우리는 대상에 관해 어떤 경험적 확정을 가질 수 있다.

“…… 나는 이러한 규정 [표상에 의한 대상의 규정]이 성립되도록 하는 개념을 대상에 의거한다고 가정할 수도 있고, 대상이나 그 대상에 대한 경험 - 이들은 같은 말이다 - 이 이러한 개념에 의거한다고 가정할 수도 있다. 첫번째 가정을 택하면 내가 경험적으로 대상에 관해 어떤 것을 어떻게 알 수 있느냐는 방식 때문에 앞에서와 마찬가지로 곤란한 지경에 빠지게 된다. 두번째 가정을 택하면 나는 더 수월한 결말을 본다 왜냐하면 경험은 오성을 필요로 하는 인식의 종류인데 오성의 규칙은 대상이 나에게 주어지기 전에 즉 경험적으로(a priori) 주어져 있어야 하고, 오성의 규칙은 경험적 개념으로 표현되고, 바로 이 오성의 경험적 개념에 경험의 모든 대상이 필연적으로 의거해야 하기 때문이다”(BXVII-XVIII).

여기서는 ‘대상이나 그 대상에 관한 경험은 인식에 의거해야 한다’고 코페르니쿠스적 전회가 표현되어 있다. 대상이나 대상의 경험이 오성의 경험적 개념에 의거한다고 가정함으로써 대상에 관한 경험적 인식의 가능성은 볼 수 있다. 오성의 경험적 규칙은 원칙론에서 인파성의 원칙, 실체의 지속성의 원칙 등인데 이것은 경험적 종합판단이다.

정리하면 “대상이 우리의 인식에 의거한다”는 코페르니쿠스적 전회의 구체적인 내용은 i) “대상이 우리의 직관 능력의 성질에 의기한다.” ii) “대상이나 대상의 경험이 우리 오성의 개념에 의거한다”이다. 직관 능력의 성질은 공간과 시간에 관한 경험적 종합판단으로 표현되고, 오성의 개념은 순수 자연과학에 관한 경험적 종합판단이 된다. ‘대상이 우리의 인식에 의거한다’에서 대상은 정확히 표현하면 대상에 관한 경험, 즉 대상에 관한 경험적 인식을 말한다. 그리고 대상에 관한 경험적 인식이 의거하는 우리의 인식은 경험적 종합판단이다. 그러면 ‘대상이 우리의 인식에 의거한다’는 코페르니쿠스적 전회의 의미는 ‘대상에 관한 경험적 인식이 경험적 종합판단에 의거한다’는 것이다. 칸트는 이렇게 코페르니쿠스적 전회를 통해 경험적 종합판단과 경험적 인식 간의 차원적 관계를 설정한다. 경험적 인식이 경험적 종합판단에 의거해야 한다고 생각함으로써 定義上의 의미밖에 가지지 못했던 경험적 종합판단에 실질적, 대상관련적 의미를 부여한 것이다.

선험적 종합판단이 공허한 정의적 의미를 넘어서서 실제 대상관련적 의미를 획득함으로써 존재적 인식의 가능근거로서의 존재론적 인식과 일치한다. 다시 말해 선험적 종합판단의 경험적 인식에 대한 차원적 관계가 존재론적 인식의 존재적 인식에 대한 차원적 관계와 동일하다. 즉 선험적 종합판단과 존재론적 인식은 존재적 인식과의 차원의 관계가 같다.

따라서 선험적 종합판단과 존재론적 인식은 인식근원, 인식내용, 인식차원의 모든 측면에서 볼 때 동일한 인식이다.

## V. 맷 음

칸트의 근본적인 발견은 存在者에 대한 경험에 선행하여 이것을 가능하게 해 주는 존재론적 인식, 선험적 종합판단이 있어야 한다는 것이다. 그러나 이런 통찰은 칸트의 종착점이 아니라 출발점이다. 칸트는 이런 선험적 종합판단이 어떻게 가능한가하는 물음을 자신의 근본적 물음으로 받아들인다. 즉, 칸트는 선험적 종합판단의 内的 가능성에 관한 물음, 存在論의 인식의 内的 가능성에 관한 물음을 자신의 중심물음으로 채택한다.

이 물음은 《비판》의 본래적인 과제를 포함하는 물음이라고 칸트 자신이 말하지만, 칸트가 《비판》에서 처음부터 문제삼은 것은 아니다. 칸트는 《비판》의 처음에(AV11-AX11) 전통적 형이상학의 혼미와 모순(Dunkelheit und Widersprüche)에 빠진 처지를 개탄하고 이 학문의 가능 여부 부터 먼저 탐구해야 할 것이라고 생각한다. 여기서 형이상학은 전체로서의 세계, 세계 근거인 神, 영혼의 불멸, 영혼의 자유라는 초감성적 존재자(Übersinnliche Seiende)에 대한 학문, 즉 특수 형이상학 (Metaphysica specialis)이다. 칸트는 특수 형이상학의 개별적인 명제들의 시비를 가립으로써 이 학문을 혼미와 모순의 상태에서 구하려 하지 않고, 초감성적 존재자에 관한 인식의 내적 가능성을 물음으로써, 즉 특수 형이상학의 내적 가능성을 물음으로써 이 학문의 근거를 우선 밝혀야 한다고 생각한다. 특수 형이상학의 내적 가능성이 대한 탐구, 즉 특수 형이상학의 정초작업이 칸트가 맨처음에 의도한 것이다.

그런데 초감성적 존재자에 대한 인식의 내적 가능성이 대한 물음이 어떻게 해서 선험적 종합판단의 内的 가능성에 대한 물음에 포함되는 것인가? 이 두 물음의 연관성을 파악하기 위해서는 칸트가 문제제기를 보다 일반적인 차원으로 옮겨가는 과정을 이해해야 한다. 하이데거에 따르면 칸트는 초감성적 존재자에 대한 인식의 内의 가능성의 물음을 存在者 자체의 해명이라는 보다 일반적인 물음으로 옮겨서 답변하고자 한다. 그리고나서 칸트는 초감성 존재자 뿐만이 아니라 存在者 자체에 대한 인식의 内의 가능성의 물음을, 존재자와의 인식적 교섭의 본질을 해명하는 문제로 환원해간다: “초감성적 존재자에 대한 인식의 내적 가능성이 대한 물음은 존재자 그 자체의 해명(Offenbarmachen)이라는 보다 일반적인 물음으로 되물어진다. [특수 형이상학]의 정초는 이제 존재자가 자기 자신을 드러

내는…… 존재자에 대한 교섭(Verhalten)의 본질을 해명하는 것이 된다”(문제, p.10). 그런데 존재자에 대한 인식의 본질을 해명하는 문제는 곧 존재적 인식을 가능케하는 어떤 것의 가능성에 대한 물음, 즉 선행적 존재이해의 본질에 대한 물음이다. 어떤 존재자이든 존재자에 대한 인식의 가능성은 그 존재자의 존재이해의 가능성, 존재론적 인식의 가능성에 달려있으므로 앞의 물음은 뒤의 보다 일반적인 물음에 포함된다: “특수 형이상학의 내적 가능성에 대한 탐색은 존재적 인식의 가능성에 대한 물음을 거쳐서 존재적 인식을 가능하게 하는 어떤 것의 가능성에 대한 물음으로 환원되어 간다(*zurückgeführt*). 이것은 그런데 선행적 존재이해 즉, 가장 넓은 의미에서 존재론적 인식의 본질에 대한 문제이다”(문제, p.11).

칸트의 물제제기가 옮겨가는 과정은 다음과 같이 정리할 수 있다: ① 초감성적 존재자에 대한 인식의 내적 가능성에 대한 물음 → ② (초감성적 존재자를 포함해서) 존재자 그 자체에 대한 인식의 내적 가능성에 관한 물음 → ③ 존재론적 인식의 내적 가능성에 대한 물음. 형이상학을 특수 형이상학(*Metaphysica specialis*)과 일반형이상학(*Metaphysica generalis*)로 나누어 보면, 특수 형이상학은 초감성적 존재자에 관한 인식이고, 일반형이상학은 모든 존재자에 일반적으로 속한 규정에 관한 인식, 존재론적 인식에 관한 학문이다. 그러면 물음①은 특수 형이상학의 가능성에 대한 물음이고 물음③은 일반형이상학의 가능성에 대한 물음이다. 그리고 일반형이상학은 데카르트이래로 존재론으로 불리기 때문에 물음③은 곧 *存在論*의 내적 가능성에 대한 물음이다; “존재론의 내적 가능성의 문제는 일반형이상학의 가능성에 대한 물음이다. 특수 형이상학에 대한 정초(*Grundlegung*)의 시도는 그 자체 일반 형이상학의 본질에 대한 물음으로 들어간다”(문제, p.11).

그런데, 하이데거의 해석에 따르면 존재론적 인식은 선험적 종합판단과 같은 것이다. 그러면 물음③은 선험적 종합판단의 내적 가능성에 대한 물음이다. 선험적 종합판단을 존재론적 인식이라고 해석함으로써 특수 형이상학의 가능성에 대한 물음과 선험적 종합판단의 가능성에 대한 물음이 가진 연관성을 이해할 수 있다. 언뜻 보기에는 아무 관련성을 가지지 못한 듯 한 두 물음의 관계는 선험적 종합판단을 곧 존재론적 인식이라고 해석할 때 특수 형이상학의 가능성에 대한 물음과 일반형이상학의 가능성에 대한 물음의 관계로 파악할 수 있다. 칸트는 원래 문제삼았던 혼미와 모순에 빠진 특수 형이상학의 가능성의 물음을 선험적 종합판단의 가능성의 물음, 존재론적 인식의 가능성의 물음이라는 보다 일반적인 차원에서 해결하려고 한 것이다. 그래서 그는 《순수이성 비판》의 진정한 문제는 ‘어떻게 선험적 종합판단은 가능한가’의 물음에 포함될 수 있다고 한 것이다.

‘어떻게 선험적 종합판단은 가능한가’는 물음은 ‘어떻게 존재론적 인식은 가능한가’, ‘어떻게 존재론은 가능한가’라는 물음과 같은 것이니 《비판》에 있어서 칸트의 중심물음은 존재론적 물음이라고 할 수 있을 것이다. 하이데거는 《순수이성 비판》의 관계를 존재론의 정초 작업으로 이해하고 이런 이해의 토대위에서 《순수이성 비판》에 대한 오해

를 형이상학적 오해, 인식론적 오해, 심리학적 오해 등 세가지로 물어서 비판한다(해석, pp.73-84). 그는 칸트의 문제설정의 방향에 대한 이러한 오해들을 존재론의 정초라는 칸트의 근원적 의도를 이해함으로써 피할 수 있다고 본다.

### 참 고 문 헌

- Beck, L.W., "Kant's Theory of Definition", "Can Kant's synthetic judgments be made analytic?", In : Gram, M. S. (ed.), Kant: Disputed Questions, Chicago : Quadrangle Books, 1967.
- Heidegger, M., Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1973.
- 
- \_\_\_\_\_, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe Bd. 25, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977.
- Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1956.
- 
- \_\_\_\_\_, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Hamburg : Felit Meiner Verlag, 1969.
- Vaihinger, H., Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1 Stuttgart : Verlag von W. Spemann, 1891.