

칸트에서 자유의 이념과 도덕원리

백종현(서울대 철학과)

I. ‘자유’의 문제성과 실천적 행위

‘자유(自由)’는 일상적인 사용에서 흔히 어떤 것으로부터의 해방이나 독립을 뜻한다. 그러나 ‘스스로 말미암음’이라는 그것의 근원적 의미를 새길 때, 그것은 어떤 사태를 최초로 야기함, “제일의 원동자(原動者)” (A451, B480)¹⁾를 뜻한다. 그러므로 우리가 자연 세계 안에서 ‘자유’를 문제삼을 경우, 그것은 자연적 사태 발생의 최초의 원인을 지시한다.

자연을 경험과학적으로 관찰할 때 발생하는 모든 것은 원인을 갖는다. 자연 세계에 대한 경험과학적 관찰 자체가 “원인 없이는 아무 것도 없다” · “무에서는 아무 것도 생기지 않는다”는 생성의 충분근거율에 준거 해서 이루어진다. 경험과학적 사건들이 상호 연관되어 있다고 고찰되는 한, 그 사건들의 계열에서 한 경험과학적 사태 내지 존재자의 원인은 또 다른 경험과학적 사태 내지 존재자로 보아진다. 그러므로 자연 내의 사건에서 그것의 원인은 반드시 경험과학적 의미에서 있었던 것을 지시하며, 그 원인이 있었던 것 즉 존재자인 한 그 원인 역시 그것의 원인을 가져야만 한다.(A532, B560 참조) 그래서 우리가 생성과 존재의 충분근거

1) 칸트 원저의 인용에서 *Kritik der reinen Vernunft*는 책 이름을 쓰지 않은 채 본문 중 팔호 안에 관례대로 제1판(1781)은 부호 A 다음에 쪽 수, 제2판(1787)은 부호 B 다음에 쪽 수를 밝힌다. 대본은 R. Schmidt판(PhB 37a, Hamburg, 1930)이다. 여타의 저술은 저술 명을 축약하여 쓴 다음, 베를린 학술원판(Akademie-Ausgabe) 전집의 권 수 다음에 “-”로 표시하고 쪽 수를 밝힌다. 인용된 저술의 완전한 제목은 논문 뒤의 참고서 목록 참조.

율에 충실히 따르는 한, 원인 계열은 무한히 계속될 뿐 문자 그대로의 ‘최초의 원인’ 즉 자유란 자연 가운데서 찾아질 수가 없다. 이런 이해에서 칸트도 ‘자유’를 “문제성 있는 개념”(A339, B397)이라 말한다.

철학자 내지 과학자들이 세계(우주)의 운동 변화에 관심을 가진 이래, 이 운동 변화를 설명하기 위해 최초의 운동자, 부동의 원동자를 생각하기에 이르렀지만, 그 생각은—비록 “자기로부터 생겨나는(a se)”이라고 표현되기도 하나—무엇으로부터도 생겨나지 않은 즉 원인이 없는 존재자가 적어도 하나 있다는 것을 함축하며, 따라서 그것은 초논리적일 뿐만 아니라, 자연 가운데서 만나지지 않는 따라서 초경험적인 것, 요컨대 ‘초월적’*인 어떤 것을 상정하는 것이다. 그러므로 칸트는, 만약 어떤 현상 계열의 “절대적 자발성”(A446, B474)으로서 자유가 생각될 수 있다면, 그것은 이를테면 “초월적 이념(transzendentale Idee)”(A448, B476)이라고 본다.

그 자신 또다시 다른 어떤 원인을 가져야만 하는 자연적 사건 계열의 원인과는 달리, 만약 궁극의 원인으로서의 자유 즉 초월적 의미에서의 자유가 그럼에도 불구하고 의의를 갖는다면, 그리고 가질 수밖에 없는 데, 그것은 인간의 실천적 행위의 의미 해석에서라고 칸트는 생각한다. 즉 인간의 실천적 행위에 대해 귀책성(歸責性 : Imputabilität)이 말해 질 수 있다면, 인간의 실천적 행위는 한갓 기계적인 연관 작용이어서는 안되고, 자유로부터의 행동으로서, 즉 그 행위의 원동자인 의지, 달리 표현해 실천 이성이 자유로워야 한다는 것이다.

여기서부터 우리의 논의는 시작된다. 자유롭다고 생각되어야 할 의지는 인간의 의지이며, 그런데 인간은 자연 안에 존재하기 때문이다.

자연 밖에 있는 어떤 존재자가 —가령 신과 같은 초월적 존재자가 —자유롭다고 한다면, 일차적인 문제는 ‘자연 밖에 존재자가 있다’가 무엇을

* 이 문맥에서의 ‘초월적(transzental)’은 칸트의 철학을 ‘초월 철학’이라고 할 때의 ‘선험적이면서 경험을 가능케 하는’이라는 적극적 의미를 가진다기보다는 ‘선험적(transzendent)’의 뜻을 더 많이 함축한다. 필자가 쓴 철학 용어 해설 “선험적”과 “초월적”的 의미”(『철학과 현실』 1990 여름호, 334~342쪽) 참조.

뜻하는가, 그것이 의미가 있는 말인가일 것이고, 그런 ‘존재자’가 ‘자유롭다’는 것은 부차적 문제가 될 것이다. 그런데 어떤 것이 자연 안에 존재하는데, 그런데 자유롭다 한다면, 문제는 곧바로 ‘자유’의 원인성이라는 것이 어떻게 보편적으로 납득되는 자연의 필연적 인과성과 양립할 수 있는가로 옮겨진다.(A536, B564 참조)

자연 내의 한 존재자로서 인간과 그 인간의 의지는 자연의 인과 법칙에 따라 무엇을 지향하거나 회피할 터이고, 따라서 소위 ‘의지’ 작용의 결과도 앞서 있는 “감성계의 한 상태”에서 “규칙적으로 뒤따라 나온” 상태일 것이다. 그런데 우리가 자유를 근본적 의미에서 이해한다면, 그것은 “한 상태를 자신으로부터 시작하는 능력”(A532, B560)이다. 한 상태를 스스로 개시한다 함은 그 상태에 앞서서 그 상태를 유발하는 어떤 다른 상태도 감성계(자연계) 안에 ‘있지’ 않았고, 그러니까 어떤 자연적 ‘원인’도 있지 아니했는데, 어떤 상태가 자연계 안에 비로소 발생함을 의미한다. 칸트가 「순수이성비판」의 “초월적 분석론”에서 입증하려고 애썼고 스스로 입증했다고 믿는 바는, 자연계는 예외없이 인과 법칙에 따라 규정되며, 이 때의 인과 법칙이란 물리화학적인 필연적 계기(繼起) 관계뿐만 아니라, 심리생물학적인 필연적 계기 관계까지도 포함한다. 그러니까 칸트는 인간의 자연적인 심리적 성향에 따른 행위도 자연의 인과적 법칙에 따른 행위로 본다. 그러므로 행위에서 의지가 자유롭다 함은 “완전한 자발성”(A548, B576)을 말하며, 이로부터 자연 안에 어떤 사건이 발생함을 뜻한다. 그리고 이것은 자연의 법칙성, 즉 자연 안에서 발생하는 사건의 원인은 오로지 자연 안에 있을 수밖에 없다는 존재 생성의 충분근거율에 어긋난다.

바로 이 어긋남으로 인해 도덕(당위)의 ‘세계’와 자연(존재)의 세계의 구별이 있고, 자연적 존재자인 인간이 이 도덕의 ‘세계’에도 동시에 속함으로써 인격적 존재일 수 있으며, 인간이 인격적 존재로서만 그 자체로 ‘목적’이며 존엄하다고 말해질 수 있다고 칸트는 생각한다.

칸트의 도덕철학은, 인간이 어떻게 어떤 의미에서 인격적 존재자이며,

어떤 경우에 스스로 존엄하다고 말할 수 있는가를 밝히며, 이 해명은 문제성 있는 개념인 ‘자유’와 인간의 실천적 행위의 관계 천착에 기초하고 있다. 이제부터 칸트를 따라가면서, 모든 실천철학의 토대여야 할 자유의 이념과 도덕원리를 반성해 보자.*

II. 인간 행위의 소질적 요소

칸트의 도덕 이론의 단초는 인간을 실천적 행위로 이끄는 동인(動因)과 인간의 소질 내지는 자연적 경향성의 분석이다.

칸트의 분석 결과, 인간에게는 인간을 실천적 행위에로 이끄는 “소질적 요소”가, 대별해 볼 때, 셋이 있다.(*Religion*, VI-26 참조) 인간은 생명체로서의 “동물성”的 소질, 생명체이자 이성적 존재자로서의 “인간성”的 소질, 그리고 이성적이며 동시에 책임 능력을 지닌 존재자로서의 “인격성”的 소질을 갖는다.

동물성의 소질이란, 일반적으로 말해, “자연적인” 따라서 이성을 필요로 하지 않는 “한갓 기계적인 자기애”的 기질로서 삼중적이다. 자기 일신을 보존하려는 자기애, 성적 충동을 통해 자기 종족을 번식시키고 성적 결합에 의해 생겨난 자식을 보존하려는 자기애, 그리고 다른 인간들과 함께하려는 자기애 즉 “사회에의 충동”이 그것이다. 이러한 소질에는 갖가지 패악이 접목될 수 있는데, 그것들은 “자연 야성의 패악”이라고 부를 수 있으며, 자연의 목적에서 아주 멀리 벗어날 경우에는 “짐승같은 패악들”이 되어, 예컨대 포식이라든지 음란함이라든지 다른 사람들에 대

* 칸트에서 ‘자유’의 이념 자체가 그의 「순수이성비판」과 「실천이성비판」을 통해 어떻게 개념화하고 칸트의 전철학 체계의 ‘요석(Schlüßstein)’으로서의 자유 개념이 갖는 여러 의미에 관해서는 이미 다른 논문 “칸트의 자유 개념”(서울대 철학과, 『哲學論究』 제6집, 1978)에서 다루어진 바 있기 때문에, 본고에서는 이성의 이상(理想: Idee)으로서 [인간의] 도덕성과 자유 개념의 관계 해명이 중심 주제가 된다.

한 야만적 무법성으로 나타난다. (*Religion*, VI-26f. 참조)

인간성의 소질은 자연적이면서도 비교하는 따라서 셈(計算)하는 이성이 함께하는 자기애의 기질이다. 즉 그것은 남들과의 비교중에서만 자기 자신의 행·불행을 평가하는 기질을 말한다. 이로부터 남의 의견 중에서 가치를 얻으려는 경향성이 생겨난다. 그것은 ‘평등’의 가치의 근원으로서, 어느 누구에게도 자기보다 우월함을 허용하지 않고 혹시 누군가가 그러한 것을 추구하거나 않을까 하고 염려하면서도, 자기는 남들의 위에 서려는 부당한 욕구와 결부되어 있는 경향성이다. 이러한 질투심과 경쟁심에 우리가 타인이라고 생각하는 모든 이들에 대한 숨겨진 혹은 드러내 놓는 적대감이 접목될 수 있다. 이것은 남들이 나보다 우위에 서려 노력할 때, 자신의 안전을 위하여 이 타인 위에 서는 우월성을 방비책으로 확보해 두려는 경향성으로서 그 자체 만으로는 패악이라고 볼 수 없다. 오히려 자연은 이러한 경쟁심의 이념을 오직 “문화에로의 동기”로 이용하려 했을 터이기 때문이다. 그러나 이러한 경향성에 접목되는 “문화의 패악들”이 자연의 의도에서 벗어나 극도로 악질적으로 흐를 때, 가령 시기와 파렴치, 남의 불행을 기뻐하는 따위의 “악마적 패악들”이 나타난다. (*Religion*, VI-27 참조)

인격성의 소질은 “도덕 법칙에 대한 존경의 수용성”(*Religion*, VI-27)이며, 이 때 존경이란 “의사(意思)의 그 자체로서 충분한 동기”를 뜻한다. 그러나 도덕 법칙이란 인간 이성이 스스로에게 명령하는 당위의 규칙을 이르는 것인니까, 인격성의 소질이란 바로 이 규칙을 자기 행위의 준칙으로 받아들여 이 규칙에 자신을 복속시키는 의지의 자유를 뜻한다.

그러나 인간의 의지가 자유롭다면, 바로 자유롭기 때문에 인간은 도덕 법칙을 자기 행위의 준칙으로 받아들이는 능력과 무능력을 함께 가지고 있다. 그 능력을 좋은 마음, 그 무능력을 나쁜 마음이라 부른다. 나쁜 마음은 채택된 준칙을 감연히 쫓아갈 수 없는 마음의 연약성 내지 유약성에 기인하기도 하며, 도덕적 동기와 비도덕적 동기를 혼합하려는 성벽 즉 불순성에 기인하기도 하고, 어떤 때는 악한 원칙을 준칙으로 채택하

려는 성벽 즉 악성(부패성)에 기인하기도 한다.(*Religion*, VI-29 참조)

인간을 행위로 이끄는 근원적 소질을 구성하고 있는 세 가지 중에 동물성은 인간을 생명체로, 인간성은 여기에서 더 나아가 인간을 합리적 이성 존재자로 존재케 하는 자연의 배려이기도 하지만, 자칫 패악에 물들기 쉬운 기질이며, 세번째의 인격성조차도 그것이 반드시 발휘되는 것은 아니라는 것이 칸트의 파악이다. 이런 소질로 인하여 인간은 여타의 사물들과는 달리 역사와 문화를 낳는 노동을 하고, 자신을 인식하고, 그리고 갖가지 악을 범한다.

그럼에도 인간이 자신의 행위에 대해서 책임질 수 있는 존재자라면, 즉 도덕적일 수 있다면, 오로지 무조건적으로 도덕 명령을 따르리라는 자유로운 의지가 작용할 경우뿐이라고 칸트는 또한 파악한다.

그러니까 칸트 자신의 파악에서도 인간에게 도덕성이 말해지려면, 자연의 인과 필연성의 법칙에 따르는 인간의 자연적(기계적) 성벽과 이 성벽을 물리치고 당위를 행하려는 자유로운 의지가 최소한 양립할 수 있음이 전제되어야 한다.

III. 자연의 필연성과 자유의 원인성의 양립 가능성

세계가 오로지 자연으로 즉 존재자의 총체로만 이해된다면, 그 세계 안에 ‘자유’가 있을 자리는 없다. 그렇기에 ‘자유’는 이 자연 세계를 초월해 있는 이념이라고 말해진 것이다. 그럼에도 인간의 ‘실천’적 행위는 이 자유의 바탕 위에서만 가능하다. 실천이란 마땅히 있어야만 할 것을, 그러니까 아직 있지 않은 것을 자신으로부터 있게끔 하는 것을 말하기 때문이다.

인격자이고 인격자일 수 있는 인간은 누구나 존엄하고 그 점에서 평등하므로, 가령 불평등한 현실 사회는 마땅히 평등한 사회로 바뀌어야만 하고, 그래서 많은 사람들은 그런 사회를 지향하며 실천한다. 구성원들

이 완전히 평등한 사회, 그것은 이상이며, 우리의 실천 행위는 이 이상의 실현을 지향한다. 그것은 아직 현실이 아니지만, 마땅히 현실이 되어야 할 것을 현실화하는 작업이다. 그러므로 실천은 인간의 가치지향적인 행위이다.

누군가는, 날씨가 차가워지면 은행나무 잎이 떨어지는데, 이것은 이전에 있지 않던 것이 있게 된 것이므로, 이 현상도 차가운 날씨의 ‘실천’에 의해 이루어진 것이라고 말하고 싶어할지 모르겠다. 그렇게 해서 인간의 소위 ‘가치지향적’ 행위나 자연에서의 발생 사건은 ‘실천’이라는 점에서 똑같다고 말하고 싶어할지도 모르겠다. 누군가가 만약 그렇게 말하고 싶어한다면, 그것은 사태의 차이를 잘못 보고 있기 때문이라고 지적해 주어야 한다. 자연의 발생 사건에 대해서도 굳이 ‘실천’이라고 말하는 것을 허용한다고 하더라도, 그런 경우엔 자연의 발생이라는 실천과 인간 행위라는 실천 사이에는, 붙여진 말이 같음에도 불구하고, 차이가 있고, 이 차이에 자유 개념의 단초가 있음이 주목되어야 한다. 차가운 날씨가 자신의 뜻(의지)에 따라 은행나무 잎을 떨어뜨릴 수도 있고 떨어뜨리지 않을 수도 있는 것은 아니지만, 인간은 자신의 뜻(의지)에 따라 평등한 사회를 (비교적 근사하게나마) 구현할 수도 있고 구현하지 않을 수도 있는 것이다.

이런 구별에 대해서 또 누군가는, 평등한 사회를 지향하는 행위를 수행하는 자는 시간·공간상에서 생명을 유지해 가고 있는 개개인들이며, 사람을 개인들의 면에서 관찰할 때, 어떤 사람은 평등 사회를 위해서, 반면에 어떤 사람은 그렇지 않은 사회 형성을 위해서 행위하는데, 그런 행위들의 이유를 살펴보면 그럴 수밖에 없는 정황이 있고, 이 정황이 어떤 이로 하여금 그런 행위를 야기케 하므로 소위 ‘자유’에 의한 행위란 있지 않다고 생각할지도 모르겠다. 이런 ‘생각’에 대해서 우리가 할 수 있는 일은, 가치지향적 행위에 대해서는 가치 평가가 가능하며, 따라서 평등한 사회를 구현하는 방향으로 나아가는 행위는 올바른, 선한 행위라 하고, 그렇지 않을 경우의 행위에 대해서는 올바르지 않다고 평가하는 것

이 의미가 없는가 하고 묻는 일이다.

만약 이런 가치평가적 발언이 의미가 있을 수 있다면, 목적지향적 행위가 있음을 함축하고, 목적지향적 행위가 있음은 자유에 의한 행위가 있음을 함축한다. 인간의 의지가 자유롭다고 보아져야 한다는 것은 이런 문맥에서이다. 그러므로 자유로운 인간의 의지는 ‘사실(존재)’이라기보다는 ‘이념(이상)’이다.

자연 세계의 인과 법칙에 지배받지 않는 이런 자유의 원인성의 이념을 칸트는, 이미 지적했듯이, 인간에게서의 인격성, 인간 생활에서의 도덕성의 유의미성에서 본다. 모든 존재자들의 존재 근거로서의 ‘초월적 주관(의식)(personalitas transcendentalis)’이 자연 세계의 일부를 이루는 존재자가 아니듯이²⁾ ‘도덕적 주체(인격체)(personalitas moralis)’로서 파악되는 인간도 자연 세계에 속하는 ‘감성적’ 존재자가 아니라, “예지적으로만 표상 가능한(intelligibel)”* 것이다.

인간이 도덕적 주체로서 감각 세계를 초월해 있을 수 있다면, 그것은 그의 의지가 “감성의 충동에 의한 강요로부터 독립”할 수 있으므로 해서이다. 인간의 의지도 감성에 영향을 받고, 그런 한에서 ‘감수(感受)적 의향(arbitrium sensitivum)’이기는 하지만, 그러나 오로지 감성의 동인(動因)에 의해서만 촉발되는 ‘동물적 의향(arbitrium brutum)’과는 달리 인간의 의지는, “감성이 그것의 행위를 반드시 결정하지는 않는”, 즉 “감성

2) 참조: 백종현, “의식의 초월성”, 『철학과 현상학 연구』 제4집, 1990, 2.4.2.

* 여기서 칸트 철학의 술어 ‘intellektuel(知性的)’과 ‘intelligibel(叡智的)’의 의미를 구별해 두는 것이 좋겠다. ‘지성적’이라는 형용사는 ‘인식’을 수식해 주는 말로, 따라서 ‘지성적 인식’이란 ‘지성에 의한 인식’을 뜻하고, 칸트에게서 모든 경험적 인식은 감각 인상을 재료로 한 지성에 의한 인식이므로, ‘지성적’ 인식은 그러니까 감각 세계에 관한 것이기도 하다. 반면에 ‘예지적’은 ‘대상’을 수식해 주는 말이며, 그러므로 예컨대 ‘예지적 대상’이란 ‘지성에 의해서만 표상 가능한 것’으로, 그것은 인간의 감각적 직관을 통해서는 결코 표상될 수 없는 것, 감각을 매개로 하지 않는 직관 능력이 있다면 – 가령 신적(神的)인 – 그런 직관에 의해서나 포착될 수 있는 것을 말한다.(참조 : *Prol. § 34, Anm. IV-316*) 그런데 우리 인간에게는 그런 직관 능력이 없으므로 ‘예지적인 것’은 오로지 자성을 통해 생각 가능한 것일 따름이다.

적 충동에서 독립해서 스스로 결정할 수 있는” “자유로운” 것이다. (A534, B562 참조 ; XVIII-257f., Refl. 5618, 5619 참조)

이 ‘자유’는 자연의 필연적 인과 계열을 벗어나 있는, 따라서 시간·공간상의 존재자의 술어는 아닌 ‘이념’이며, 이런 뜻에서 초월적 이념이다. 초월적 이념으로서의 자유는 그러나 아직 있지 않은, 있어야 할 것을 지향하는 의지, 곧 실천 이성의 행위에서 이상(idea)을 제시한다. 이 이상은 행위가 준거해야 할 본(本)이다.* 우리가 가치지향적 행위에서 ‘본’받아야 할 본이다. 그러나 이 본은 자연 중에 있는 존재자가 아니다. 그것은 이성의 이념일 따름이기 때문이다. 그러나 그것은 시공적 존재자가 아니라는 점에서는 초월적 이념이지만, 행위에 법규를 준다는 점에서 실천적 이념이다.

우리의 행위가 이 실천적 이념으로부터 유래하는 법규에 따라 수행될 때, 그 행위 자체는 자연 안에서 일어난다. 그러나 자연 안에서 일어나는 것은 예외없이 모두 자연의 법칙에 규정받는다는 것이 칸트의 이론철학이다. 그렇다면 우리의 행위는 반드시 자연의 법칙에 따라 일어난다. 그러므로 문제는 자연의 법칙에 따라 규정받는 인간의 행위가 어떻게 또한 동시에 자유의 원인으로부터도 비롯한 것일 수 있는가 하는 점이다. (A536, B564 참조) 아니, 자연의 법칙은 “불가침의 규칙”이므로 자유의 원인성이란 완전히 배제되어야만 할 것인가?

자유의 원인성은 자연에 나타난 것 즉 현상이 아니다. 그것은 예지적으로 표상되는 원인이다. 그럼에도 이런 원인으로부터 자연 가운데 한 현상이 나타난다. 그 현상은 자연 현상인만큼 물론 자연의 제약들의 계

* 이 점에서 칸트는 자신의 ‘이념(Idee)’이라는 개념이 적어도 한 뜻에서 플라톤의 ‘이데아(idea)’ 개념으로부터 유래함을 비교적 자세하게 설명한다. (A313 / B370~A320 / B377) 칸트는 감각적 사물들의 원형이라는 의미에서의 ‘이데아’의 뜻은 납득하지 않지만, 행위의 이상 즉 “행위와 그 행위의 대상들의 작용인”(A317, B374), 말하자면 “인간 행위의 원형으로서 마음속에” 자리잡고서 인간 행위를 규정하고 평가의 척도가 되는 ‘이데아’의 뜻은 자신이 발전적으로 계승하고 있다고 생각한다.

열 가운데에 있다. 그러니까 그것은 자연의 필연성에 따라 일어난 결과라고 관찰된다. 그리고 그것은 동시에 예지적 원인에 의한 결과라고 간주될 수도 있다.(A537,B565 참조)

한 예로, 봄비는 전철에 탄 어떤 청년이 서 있는 노인에게 앉아 있던 좌석을 양보한 경우를 생각해 보자. 그 청년도 그 자리에 막 앉았던 참이며 그 전에 반 시간이나 서 있었기 때문에 몹시 다리가 아프던 차라, 마음의 경향대로라면 그냥 눌러앉아 있고 싶었다. 그런데 그의 이성이 그에게 “너는 사람이고, 게다가 젊은 사람이며, 젊은 사람으로서 너는 마땅히 노약자에게 좌석을 양보해야 한다.”고 말했고, 그의 “이성의 말”(A548, B576)에 따라 그는 행동하였다. 그의 행동은 자연 안에서 일어난 한 사태이다. 그는 전차의 좌석에서 몸을 일으켜 세웠고, 넘어지지 않기 위해서 손잡이를 잡으면서 “할아버지, 여기 앉으십시오!”라고 혀놀림을 통해 말하였다. 몸을 일으켜 세우고 좌석을 양보하는 행동거지는 모두 자연물인 신체에 의해 수행되며, 두 다리가 균형을 이루어야 서게 되고, 혀가 공기를 쳐야 발음이 된다. 그러나 그의 ‘이성의 말’은 결코 어떤 혀놀림이나 시간·공간상에 존재하는 것이 아니다. 그것은 귀로 들을 수 있는 소리가 아니다. 그럼에도 그것은 그 양보 행위를 일으킨 원인이다. 이 ‘이성의 말’은 감각적으로 표상되고 포착될 수 있는 것이 아니며, 오로지 지성을 통해서만 표상될 수 있는 예지적인 것이다.

이른바 ‘예지적’ 원인에 의한 실천 행위에 관한 칸트적 설명에 대해 어떤 사람은, 그 ‘예지적 원인’으로서의 ‘이성의 말’이라는 것도 두뇌 세포의 운동으로서 설명할 수 있으며, 그렇게 설명되어야 한다고 말하는지 모르겠다. 가령 그 청년은 전철 안에 서 있는 노인을 육안을 통해 보았고, 이 감각 내용이 두뇌에 전달되었으며, 그런 정보를 입수한 두뇌가 그에 대한 조처로서 이전부터 축적되어 있던 사회 예절이라는 정보 기제(機制)에 따라 몸을 일으켜 세우고 양보의 말을 하게 한 것이라고. 이런 반론이 있을 것 같으면, 칸트는 ‘사회적 예절’이라는 정보 내용이 근원적으로 어떻게 마련된 것인가를 물을 것이다. 즉 도덕 원천이 궁극적으로

자연 현상에서 유래하는 것이라야만, 저런 반론은 근거를 가질 것이다.

그러나 도대체 도덕은 어떤 성격의 것인가? 도덕은 당위(Sollen)의 성격을 갖는다. 그렇다면 우리는 어디에서 당위의 개념을 얻어 가지고 있는가?

인간이 이제까지 이러저러하게 행위해 왔다는 사실로부터, 따라서 인간은 이러저러하게 행위해야만 한다는 당위가 추론될 수 없다.(A318f., B375) 인류의 역사나 심리학 혹은 윤리 현상에 관한 사회학의 연구 결과에서 어떤 도덕이 도출되지는 않는다. “인간의 자연적 본성은, ‘나는 무엇을 행해야만 하는가?’라는 물음에 대하여 어떤 명료한 답을 주지 못하기”³⁾ 때문이다.

우리의 지성은, 자연 안에 무엇이 있으며, 무엇이 있었으며, 무엇이 있을 것인가를 인식한다. 그러나 무엇이 마땅히 있어야만 하는가는 인식의 대상이 아니다. 10층 옥상에서 던진 돌은 어제도 아래로 떨어졌고, 지금도 떨어지고 있으며, 내일도 떨어질 것이다. 그 낙하는 자연법칙상 필연적인 사실이다. 그러나 그 낙하 운동이 당위는 아니다. 자연에서의 발생은 필연적인 것이다. 그것은 발생하지 않을 수가 없는 것이다. 반면에 당위는 마땅히 실행되어야 하는 것이지만, 그러나 실행되지 않을 수도 있다. 아니 보다 흔히는 실행되지 않는다. 그 경우 다만 도덕적인 귀책(歸責)이 있을 뿐이다. 사람들로 봄비는 전철 안에서 건장한 청년이 허약한 노인에게 좌석을 양보하는 것은 자연의 필연적 규칙에 따른 것이 아니다. 만약 그렇다면, 그 양보 행위는, 그렇게 하지 않을래야 않을 수 없는, 물체로서의 신체의 운동에 지나지 않는다. 그러나 많은 청년들이 실제로 그러하듯이 그 청년 역시 좌석을 양보하지 않을 수도 있다. 그럴 경우 다른 많은 청년들의 행위와 더불어 그 청년의 행위도 도덕적 관점에서 옳바르다고 평가받지 못할 뿐이다.

“요즈음엔 대부분의, 아니 다른 모든 청년들이 노약자에게 좌석을 양보하지 않는다. 따라서 그 청년도 그 경우 마땅히 좌석을 양보해서는 안

3) Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, 58쪽.

된다.”는 추론이 정당할 수 없듯이 “대부분의, 아니 다른 모든 청년들이 노약자에게 좌석을 양보한다. 따라서 그 청년도 그 경우 마땅히 좌석을 양보해야 한다.”는 추론은 타당하지 않다. 다른 많은 사람들이 잘못 생각 한다 해서 나의 잘못된 생각이 정당화되지도 않고, 다른 많은 사람들이 의롭지 않게 행위한다 해서 나의 의롭지 않은 행위가 정당화되지도 않으며, 다른 사람들이 진리를 인식하고 선을 행하니까 나도 그렇게 해야만 하는 것이 아니다. 진리의 개념이 그러하듯이⁴⁾ 선의 개념도 사실로부터 도출되지 않고 사실들에 선행한다. 선은, 이 세상의 어느 누구가 그것을 행한 적이 없다 해도 선이다. 우리는 “역사상 진정으로 선한 사람은 한 사람도 없다”고 의미있게 말할 수가 있다.

당위는 어떤 자연적 근거로부터도 설명될 수 없다. 제 아무리 많은 자연적 근거나 감각적 자극들이 나로 하여금 무엇을 의욕(Wollen)케 한다고 하더라도 “이런 것들은 결코 당위를 산출할 수 없다.”(A548, B576) 오히려 “이성이 말하는 당위가 의욕에 대해서 척도와 목표, 뿐만 아니라 금지와 권위를 세운다.”(같은 곳) 즉 당위는 선협적인 것이다. 그리고 도덕은 당위를 말하는 이성의 질서에 기초하는 것이지 경험의 축적이나 대다수 사람들의 행태 혹은 관행으로부터 얻어진 정보 내용이 아니다.*

4) 참조: 백종현, “실재와 경험적 인식”, 『哲學』 제34집(1990년 가을), 77~100쪽.

* 수년 이래 우리가 보고 있는 이른바 “사회주의 국가”들의 정책 전환 현상을 도덕적 이상과 관련시켜 반성해 보자.

오늘날 ‘자유’와 ‘평등’은 거의 모든 국가들의 헌법이나 인권선언에서 기본적인 사회의 원리로서 납득되어 있다. 그러나 그것은 자유롭고 평등했던 사회들의 모범을 보고서 귀납적으로 얻은 경험사실적 개념들이 아니라, 사회는 마땅히 그렇게 되어야 한다는 당위적 이념들이다.(참조 : *Gemeinspruch*, VIII-290f.) 이 이념에 따라 자유롭고 평등한 이상적인 사회를 이룩하기 위하여 국가가 할 일이란, 사회의 성원인 각 개인이 타자의 자유를 침해하지 않는 한, 최대한의 자유를 누리도록 하는 것(A316, B373 참조)과, 그러나 이로 인하여 성원들 사이에 불평등이나 분쟁이 생겼을 때 이를 해소하고 해결하는 일이다. 정책이란 바로 이 일을 위한 방안들이겠다.

그런데 여러 사람들이 ‘함께’ 산다 함은 공동체 생활을 한다는 것을 뜻한다. 그러므로 성원들이 평등하지 못하면, 공동체 생활 즉 사회란 더 이상 없다. 그래서 ‘인간’으로서의 개인 생활에는 ‘자유’가 최고 가치로 여겨질 수도 있겠지만, ‘시민’으로서의 사회 생활에는 ‘평등’이 우선적으로 고려되어야 한다고 보아진다. ‘평등’이란

도덕의 문제에서 “이성은 경험적으로 주어지는 근거에 굴복하지 않으

무엇의 평등이며, 어떤 상태인가? 그것은 기회의 균등과 ‘힘’(재력·체력·권력·정신력 등등)의 공평한 소유를 말한다. 문제는, 어떻게 하면 이런 점들에서 성원들 서로서로가 평등한 사회를 유지할 수 있는가이다. 이 문제에 대해 나름대로의 해답을 제시하는 것이 ‘이상국가론’들이다.

사회생활을 영위해 가는 데는, 산업 종사자·무사·교육자·입법가·행정가 등 등이 있어야 하고, 이 직무들의 완전한 수행을 위해서는 적절한 교육(수련)이 전제되어야 하고, 그 직책들을 개개인의 희망대로 할당하면 불균형 내지는 부적합이 생기므로 선발 내지는 할당을 해야 하고, 따라서 그를 위한 제도가 마련되어야 한다. 제도들을 통해 개개인의 ‘자유’는 경우에 따라서 상당히 제한될 뿐만 아니라, 성원들이 적재 적소에 잘 배치되어 있다 하더라도, 자연이 준 개인의 능력 차이는 상당히 크므로, 개인의 능력으로부터 유래한 것을 그 당사자에게 모두 돌리면, 시간이 지날 수록 불평등이 현저해지고, 사람들의 자연적 품성은 다분히 이기적이므로, ‘자기’·‘내 뜻’·‘내 편’·‘내 가족’·‘내 친구’ 등의 관념이 강하면 강할수록 편애는 심해지기 마련이다. 그렇다고 해서 개인의 능력으로부터 유래한 것을 당사자에게 전혀 돌려주지 않으면, 이기심의 불만족으로 인하여 거의 모두가 ‘힘’을 쓴지 않는다. 현실(Wirklichkeit)은 힘을 기울이는 그 만큼이므로, 따라서 성원들이 힘을 쓴지 않는 사회, 그것은 죽은 사회이며, 마침내 무화(無化)함으로써 평등에 이를 것이다.

이런 인간의 자연적 경향성에 대해서 사람들이 스스로 할 수 있는 조처는 무엇이겠는가? ‘힘’있는 자들에게 그 힘 쏟음의 결과가 그 자신에게 모두 돌아가지 않더라도 ‘우리’를 위해 힘껏 일하라 설득하고, ‘힘’없는 자들에게 그의 뜻이 비교적 적더라도 그 자신으로부터 유래한 것보다는 많으니 감수하라고 호소하면서, 서로서로 사랑하도록, 즉 남을 나처럼 여기도록 분위기를 조성하는 것이 그 방안의 하나일 것이다. 이것이 자칫 갈등 관계에 놓이기 쉬운 자유와 평등의 이념을 조화시키기 위한 제3의 이념으로서 ‘박애(우애·이웃 사랑)’이리라.

이와 같은 자유와 평등과 박애(혹은 단결)의 사회 원리를 단지 호소하고 설득하는 차원이 아니라 정치 제도화하는데 ‘평등’의 실현에 중점을 두는 노선을 사람들은 ‘사회주의’라고 부른다. 그러므로 사회주의의 이념이 현실화하기 위해서는 사회 구성원들의 이기심이 잘 조정되고 절제되어야 하며, ‘우리는 함께 산다’는 의식이 구성원들 모두에게 명료해져야 한다. 그렇지 않으면 사회주의적 사회는 자발성 없는, 의욕 없는, 생산성 없는, 그래서 마침내는 기계적이며 타율적인 무기력한 사회가 될 것이다. 평등이라는 더 없이 좋은 이념을 지향하는 사회주의 국가들이 ‘몰락’한다면, 그것은 인간의 자연적 본성 내지 경향성이 교화되지 못했음을 의미하고, 그래서 그 몰락을 보면서 [자칫 이기심을 부추기는 방향으로 진행되기 쉬운] ‘자유주의’ 노선의 정책만이 옳다고 단정할 일이 아니라, 평등한 사회를 현실화시킬 수 있는 새로운 방안 모색에 더욱더 힘써야 한다.

며, 현상 중에서 나타나는 사물들의 질서를 추종하지 않으며, 완전히 자발적으로 이념들에 따라 자기 자신의 질서를 만들고, 이 질서에 경험적 조건들이 맞춰지도록 하며, 이념들에 따라 이성은 심지어 발생하지도 않고 어쩌면 발생하지도 않을 행위들까지 필연적이라고 천명하는데, 이 때 이 모든 행위들에 대해 이성은 자기가 그것들의 원인성을 가질 수 있음을 전제한다. 왜냐하면 그렇지 않다면 이성은 경험에서의 결과들을 자신의 이념들로부터 기대하지 않을 것이기 때문이다.”(A548, B576)

자연 중에서 다른 존재자들과 교섭하며 행위하는 인간은 물리적으로도 생리적으로도 심리적으로도 관찰될 수 있다. 그리고 그런 관찰을 통해서 경험된 인간의 행위들은 자연의 인과 고리를 이어가는 사건들이다. 그러나 그 가운데 실천적 행위들은 – 우리가 화제로 삼고 있는 도덕적 행위들뿐만 아니라 창조적 노동 행위들도 – 인간 이성의 이념의 영향을 동시에 입고 있는 것이며, 이 이념이 이성의 순전한 자발성의 산물인 한 자연 현상으로 나타나는 실천적 행위들의 한 원인은 순수한 실천 이성 곧 순수 의지의 자유성이다.

이제 실천하는 이성의 자유로 인해서 가능하다고 칸트가 제시한 도덕 원칙을 검토하고 해명해 보자.

플라톤이 이상적 사회로서 공산사회를 그렸을 때(참조 : *Politeia*, III, 412~417; IV, 427~433; V, 457~461), 그의 제자 아리스토텔레스는 곧바로 “이기심은 자연에 의해 심어진 것이고, 또한 이유 없이 주어진 것은 아니다.”(*Politica*, 1263b)라고 하며, 공산 사회를 공상적 사회라고 이미 지적한 바 있다. 이기심은 분명 ‘문화에의 동기’가 될 수 있는 것이다. 그러나 결코 조장되어서는 안되고 순화되어야 한다. 지금 우리는 ‘되어야 한다’고 말했다. 그것은 사실적 현상이 아니라 당위적 요청을 뜻한다. ‘의지의 자유’는 이기심을 천방지축으로 내버려 둠을 말하는 것이 아니라, 이기심의 절제 능력과 도덕 법칙에 대한 존경 가능성을 뜻한다.

IV. 자유와 도덕 원칙

1. 선한 것 자체로서 선의지

도덕은 선의 표상이다. 그렇다면 그 자체로 선한 것은 무엇인가?

“이 세계에서 또는 이 세계 밖에서까지라도 무제한적으로 선하다고 생각 될 수 있는 것은 오로지 선의지뿐이다.”(GMS, IV-393)

칸트는 위와 같이 단언한다. 여기서 ‘선의지’는 옳은 행위를 오로지 그 것이 옳다는 이유에서 택하는 의지를 말한다. 그것은 행위의 결과를 고려하는 마음이나 또는 자연스런 마음의 경향성에 따라 옳은 행위로 쏠리는 의지가 아니라, 단적으로 어떤 행위가 옳다는 바로 그 이유만으로 그 행위를 택하는 의지이다. 그러므로 이 의지 작용에는 어떤 것이 ‘옳다’, 무엇이 ‘선하다’는 판단이 선행해야 하고, ‘옳음’과 ‘선함’은 결코 경험으로부터는 얻을 수 없는 순수 이성의 이념이므로 선의지는 오직 이성적 존재자만이 가질 수 있는 것으로 다름아닌 순수한 이성적 존재자의 실천을 지향하는 이성 곧 ‘순수 실천이성’이다.(GMS, V-412 참조)

그러나 선의지는 이성적 존재자로서 인간에게 자연적(선천적) 소질로서 있는 것은 아니다. 선의지가 인간의 자연적 소질이라면, 인간은 자연적으로 선하도록 정해져 있다는 뜻이고, 이러하다면 우리 인간에게 더 이상 악행이라든지 ‘당위’의 문제는 없다. 도덕의 문제는, 인간은 스스로 자신을 선하게도 만들고 악하게도 만들기 때문에 생기는 것이다. 인간이 “선하게 혹은 보다 선하게 되기 위해서는 초자연적 자기작용이 필요하다.”(Religion, VI-44)고 전제되어야 한다. 자연의 사물들은, 그리고 자연의 사물들 가운데 하나인 인간은 한편으로는 자연의 법칙에 따라 운동 변화한다. 그러나 인격으로서의 인간은, 다른 한편으로는, 자기 자신의 자발성의 표상인 선의 표상에 따라 행위한다. 그래서 칸트는, 자연사(自

然史)가 “신의 작품”이라면, 인간사(人間史)는 “자유의 역사”로서 “인간의 작품”(*Menschengeschichte*, VIII-115)이라고 말할 수 있다.

선의지는 그러니까 자연발생적으로 생겨나는 것이 아니다. 그것은 도덕적 이념의 실천이 이성적 존재자의 ‘의무’라고 납득하는 데서 생긴다. 도덕은 당위이므로 ‘하라!’는 ‘명령’으로 나타나며, 그것도 무조건적으로 복종하지 않을 수 없는, 그것에 준거해서 행위해야만 하는 필연적 실천 명령으로 다가온다. 그렇기 때문에 이 명령은 이성적 존재자에게는 ‘실천 법칙’이다. ‘법칙’ 즉 준수하지 않을 수 없는 것이다.

선의지만이 그 자체로 선한 것이라 함은, 결국 “의무로부터”的 행위만이 “진정한 도덕적 가치”를 가지며(GMS, IV-399 참조), 의무로부터의 행위란 도덕적 실천법칙을 그 행위의 표준으로, 준칙(Maxime)으로, 다시 말하면 “욕구의 원리”(GMS, IV-400)로 삼는 행위를 말한다. “의무란 법칙에 대한 존경으로 말미암은 행위의 필연성”(같은 곳)이며, 도덕의 가치는 곧 이런 “의지의 원리” 안에 있다. “최고의 무조건적 선,” “우리가 도덕적이라고 부르는, 탁월한 선을 이루는 것은 다름아닌 법칙의 표상 자체이며, 이 법칙의 표상은, 예견되는 결과가 아니라 바로 이 법칙의 표상 자신이 의지의 규정 근거라는 점에서, 확실히 오직 이성적 존재자에게서만 생긴다.” 그러므로 “탁월한 선은, 법칙의 표상에 따라 행위하는 인격 자체에 이미 현재하는 것이며, 결과로부터 비로소 기대될 수 있는 것이 아니다.”(GMS, IV-401) 선은 이미 그리고 오로지 행위의 동기 가운데 있는 것으로 행위의 결과에서 비로소 나타나는 것이 아니다.

2. 순수 실천 이성의 원칙

“우리가 순수한 이론적 원칙들을 [자명한 것으로] 의식하듯이 그와 똑같이 순수 실천법칙에 대해서도 의식할 수 있다.”(KpV, V-30) 선의 이념을 가진 이성적 존재자는 경험적으로 도덕 법칙을 의식하며, 이런 도덕 법칙들의 최고 원칙은 다음과 같이 정식화된다.⁵⁾

5) 도덕법칙의 최고 원칙을 칸트는 여러 가지 표현을 빌어 정식화한다. 여기서는 「실

“너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위하라.”(*KpV*, §7, V-30)

“너의 준칙이 보편적 법칙이 될 것을 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라.”(*GMS*, IV-421)

다소간에 차이나는 표현 중에 동일한 도덕 이념을 담고 있는이 명령은, 이성이 선을 지향하는 의지에게 부여하는 모든 도덕 법칙들이 기초해야 할 원칙이다.

도덕적 명령이 실천법칙이 될 수 있기 위해서는 보편성과 필연성을 가져야만 한다. 어떤 것이 보편적이려면 언제 누구에게나 타당해야 하며, 필연적이려면 무조건적으로 타당해야만 한다. 이 명령은 실천 행위로 나아가려는 이성이 자신에게 선험적으로 무조건적으로 부과하는 규범이며, 그러므로 그것은 이성의 “자율(Autonomie)”(*KpV*, §8, V-33)로서 단정적인 “정언적 명령(kategorischer Imperativ)”(*GMS*, IV-421)이다. 이 명령 내용이 선을 지향하는 모든 실천 행위들이 준수해야 할 도덕 법칙의 “형식”으로 보편성과 필연성을 가짐은 자명하다는 뜻에서 칸트는 이것을 “순수 실천이성의 원칙”이라고 부르고, 또한 “순수 이성의 유일한 사실(Faktum)”(*KpV*, V-31)이라고도 부른다.

순수 실천 이성의 원칙을 ‘사실’이라고 부를 수 있는 것은, 이론 이성에게 모순율과 같은 형식 논리의 원칙 – 칸트 용어대로 표현하면, 순수 이론 이성의 분석적 원칙 – 이 자명하듯이, 그것이 실천 이성에게는 자명한 것이기 때문이다. “자명한 사실”이란 보편 타당하고 필수적인 것이긴 하지만, 그렇다고 그것이 누구에게나 항상 인지된다거나, 모든 사람이 언제나 – 인식에서든 행위에서든 – 그것을 준수함을 함의하고 있는 것은 아니다. 모든 형식적 인식에서 그것의 ‘참(眞)’의 원리로서 모순율이 가능하고 있지만 모순율을 인지하지 못하는 사람이 많듯이, 모든 실천 행위에서 그것의 ‘참(善)’됨의 원리로서 저 원칙이 기능하지만 이것을 인

천이성비판」과 「도덕형이상학 정초」에 보이는 두 개의 정형만을 예거한다. 다섯 가지 정식화에 관한 해설은 Paton의 *The Categorical Imperative* 중 129쪽 이하 참조.

지하지 못하는 사람도 많이 있을 수 있다. 또한 논리적 원칙을 잘 인지하고 있는 사람, 예컨대 논리학자라고 해서 항상 논리적으로 사고하는 것이 아니듯이 실천 이성의 원칙을 ‘사실’로서 납득하고 있는 사람, 예컨대 윤리학자가 항상 도덕적으로 행위하는 것은 아니다. ‘이성의 사실’은 사람들의 그것에 대한 인지나 준수와 상관없이 자신의 자명성으로 인하여 자명한 것이다.

그 자신 다른 어떤 것으로부터 증명되지 않는 이성의 사실로서의 모순율에 모든 형식적 인식들이 기초함으로써 그것의 진리성을 보증받듯이, 모든 실천 행위는 이성의 사실로서의 이 “실천 이성의 기본율”에 준거해서만 그것의 ‘선함’을 평가받을 수 있다. 이 실천 이성의 기본율은 바로 ‘선’이라는 개념의 근거점이다. 선의 개념은 “도덕 법칙에 앞서” 있는 것 이 아니라, 바로 “도덕 법칙에 의해서 그리고 도덕 법칙을 통해서” (*KpV*, V-63) 있는 것이다.

그러므로 선의 개념 자체이기도 한 이 실천 이성의 원칙은 모든 도덕 법칙이 갖추어야 할 보편적 형식이다. 그것이 ‘형식’이기 때문에 실질적으로는 아무런 도덕적 규정이 되지 못하는 것이 아니라—많은 사람들이 칸트 도덕철학을 “형식주의”라고 평할 때 이렇게 잘못 생각하지만—바로 ‘형식’이기 때문에 모든 도덕의 ‘내용(실질)’을 규정한다. 형식이란 다름아닌 내용의 틀이다.

구체적인 행위를 예로 들어 이 실천 원칙이 선의 형식으로 즉 척도로 어떻게 기능하는가 살펴보자.

칸트 자신이 들고 있는 한 예로, 어떤 사람이 재판에서 위증을 하면 옆 사람이 죽고 위증을 안하면 그 자신이 죽도록 되어 있을 때, 그 사람이 “사형을 당하더라도 위증하지는 않겠다”고 의욕하고 그것을 실천하면, 우리는 그를 의(義)롭다 하고 선하다고 평한다. (*KpV*, V-30 참조) 무슨 근거에서인가?

또 다른 예로, 가령 10명의 서로 낯선 사람들이 함께 조난당해 열흘을 굶었는데, 그 중 한 사람이 밥 한 그릇을 발견했고 나머지 사람들이 눈치

채지 못하게 그것을 혼자서 먹을 수도 있는 여건을 가졌으며 다시 언제 먹을 만한 것을 발견하게 될지 전혀 예측할 수 없는 상황에서, 그 밥을 발견한 사람은 그 자신도 이미 죽을 것같이 배고팠고 그래서 생리적 욕구대로라면 그 밥을 혼자서 조금씩 먹고 싶었음에도 불구하고, “내가 마침내 끊어죽게 된다고 하더라도 이 음식은 저 아홉 사람들과 나눠먹는 것이 인간의 도리다.”라고 생각해서 그렇게 실천했을 경우를 생각해 보자. 이성적 존재자만이 할 수 있는 이 선행의 원인은 무엇일까?

이런 예들에서, 위증은 하지 않았으되 그 까닭이, 어차피 위증해봐야 언젠가는 발각될 것이라는 우려에서 위증하지 않았다거나, 독식(獨食) 하지 않은 심리적 배경에, 만약 그 상황에서 다른 사람들에게 밥을 나눠 주지 않는다면, 다른 모든 사람들은 필시 끊어죽을 것이고 그렇게 되면 혼자 남게 되는 것이 몹시 겁이 나서거나 혹은 만약 다른 사람이 먹을 것을 발견했을 때, 자기가 그렇게 했을 것처럼, 자기에게 나눠주지 않을 경우엔 낭패라는 역지사지(易地思之)의 ‘현명한’ 사려가 있어서 밥을 나눠 먹은 것이라면, 이런 행위들은, 칸트에 따르면, 선행은 아니다.* 선행은 어떤 결과를 고려하는 마음이나 자연적인 마음의 쏠림 혹은 결과적인 이해(利害)의 타산에서 나온 행위가 아니라, 도덕의 이념 그 자체에 대한 존경에서 나온 행위이다.

칸트에 따르면, 선행은 이타(利他)나 대의(大義) 혹은 공존 공영을 ‘위해서’ 하는 행위라기보다는 어떤 행위를 그렇게 하는 것이 옳기 때문이라는 오직 그 이유 때문에 하는 행위이다. 도덕은 우리 모두에게 혹은 다

* 이런 예들을 상정해 놓고 보면, 칸트의 “실천 이성의 원칙”은 「大學」의 “絜矩之道”와 그 취지에서 같다. 다만 ‘絜矩之道’의 적용에는 주의를 요하는데, 왜냐하면, “所惡於上 毋以使下 所惡於下 毋以事上 所惡於前 毋以先後 所惡於後 毋以從前 所惡於右 毋以交左 所惡於左 毋以交於右”(「大學」傳文 “釋治國平天下”)의 예문에서 보듯이絜矩之道는 모든 易地思之 · 推己及人, 예컨대 심리적 경향이나 이해 관계의 상황에도 적용될 수 있기 때문이다. 그래서 공자는 ‘忠恕의 道’를 덧붙여 말한다 (「論語」 “里仁篇”). ‘다른 사람과 마음을 같이함(如心)’은 ‘스스로 중심(中心)을 잡음’을 전제로 해야 법도(法道)에 맞다는 뜻이겠다. 「中庸」의 ‘時中’도 이것을 말함일 것이다.

수의 사람들에게 이(利)롭기 때문에 가치가 있는 것이 아니라, 그 자체가 가치있는 것이다. 많은 경우에 이로움이나 유용함은 한갓 감성적인 욕구 충족에 대응하는 것이다.* 감성적 욕구 충족에 상응하는 명령은, 모든 경험으로부터의 교훈이 그러하듯이, 능한 처세의 훈(訓)은 될지 모르나 보편적 도덕 법칙이 되지는 못한다. 도덕은 처세의 기술이 아니라 인격의 표현이다. 선은 감성적 욕구를 충족시켜 주기 때문에 좋은 것이 아니라, 그 자체가 좋은 것이다. 이 ‘선’의 관념으로부터 비로소 ‘좋음’·‘가치’ 등의 개념이 유래한다. 그렇기 때문에 도덕 법칙은 정언적 즉 단정적 명령으로 이성적 존재자에게 다가온다. 가언적인, 즉 어떤 전제하에서 발해지는 명령은 필연성이 없다. 명령을 받은 자가 그 전제를 납득하지 않으면, 그 명령은 명령으로서 효력이 없기 때문이다. “언젠가 이웃에 도움을 청하게 될 때를 생각해서 항상 이웃에 친절하라” 따위의 가언적 처세훈들은 도덕적 선의 표현이 될 수 없다. 선은 인격적 주체의 가치이고, 그렇기 때문에 그 자체가 목적이지 무엇을 위한 수단이 아니다. 또한 사람으로서 사람은 인격적 주체이고, 주체란 문자 그대로 무엇을 위한 수단으로 취급될 수 없는, 그 자체가 목적인 것이다.

3. 인격성과 자유

어떤 행위가 진정으로 도덕적이기 위해서는 도덕 법칙에 대한 존경이 유일하고도 의심할 여지 없이 그 행위의 동기여야 한다. 그리고 이와 같은 도덕적 동기는 의지의 자유로움에서만 가능하다. 인격적 주체는 “무

* 오늘날 터무니없게도 진리를 유용성으로 규정하는 사람들이 있는가 하면, 선(善)조차도 이(利)와 혼동하는 사람들이 많다. 선은 이에 앞서는 가치이며, 따라서 정의(正義)도 이(利)의 평등한 분배나 소유보다 앞서는 가치이다. 먼 옛날 사람도 이 양자를 구별할 줄은 알았다. 예컨대 “孟子見梁惠王，王曰叟不遠千里而來亦將有以利吾國乎，孟子對曰王何必曰利亦有仁義而已矣…”(「孟子」“梁惠王章句”上一) 참조. 진리나 선은, 도대체가 참다움은 유용함이나 이로움이 아니며, 어떤 것이 유용하거나 이롭기 때문에 참인 것이 아니라, 어떤 것이 참다우면 대개의 사람들에게는 유용하기도 하고 이롭기도 한 것뿐이다.

엇을 해야 한다(sollen)고 의식하기 때문에 자기는 무엇을 할 수 있다(können)고 판단하며, 도덕 법칙이 아니었더라면 그에게 알려지지 않은 채로 있었을 자유를 자신 안에서 인식한다.”(*KpV*, V-30) 인간은 무엇을 하고 있고 할 수 있기 때문에 그것을 해야만 하는 것이 아니라, 그것은 인간으로서 마땅히 해야 하는 것이기 때문에 그것을 할 수 있다.

“의지의 법칙에의 자유로운 복종 의식, 그것도 오직 자신의 이성에 의해 모든 경향성을 이겨 낼 불가피한 강제와 결합되어 있는 의식은 법칙에의 존경이다.”(*KpV*, V-80) 이 도덕 “법칙에 따른, 경향성으로부터의 모든 규정 원인들을 배제한 객관적인 실천 행위가 의무”(같은 곳)이다. 그렇기 때문에 의무는 개념상 “실천적 강제”를 포함한다. 즉 싫어도 행위도록 시킨다. 자연적 존재자로서의 인간이 선 아닌 다른 것을 욕구하기 때문에, 바로 그 때문에 그는 선을 행해야만 한다.(*GMS*, IV-444 참조) 자기 마음이 자연히 그렇게 내켜서 하는 행위라면 그것을 우리는 당위라고 하지 않는다. 당위는 강요된 행위를 말함이고 그런 뜻에서 필연적이되, 그러나 이 강제는 밖으로부터의 것이 아니라, 자신에 대한 자신의 강제 즉 “자기 강제”(*KpV*, V-83)이다. 그렇기 때문에 도덕은 밖으로부터 강제된 규칙 즉 자연 법칙이 아니라, 자신으로부터의 즉 자유로운 자기 강제의 규칙, 이를테면 자율(自律)이다. 이 자율의 힘에 인격성은 기반한다.

인간으로 하여금 감성계의 일부로서의 자신을 넘어서게 하고, 지성만이 생각해 낼 수 있는 질서에 인간을 결합시키고, “전자연의 기계적 관계에서 자유롭고 독립적이게 만들고, 동시에 특유의 즉 자기 자신의 이성에 의해 제시된 순수한 실천법칙에 자신을 복종시키는 인간 존재자의 능력이 인격성이다.”(*KpV*, V-86f.)

인간의 의지가 자유롭다는 것은 실천 이성이 인격적이라는 말과 같다. 의지가 자유롭다는 것은 다름아니라 “도덕 법칙이 직접적으로 의지를 규정한다”(*KpV*, V-71)는 뜻이기 때문이다. 하나의 법칙이 어떻게 의지를 직접적으로 규정할 수 있는가, 바꿔 말하면 인간에게 어떻게 자유 의지

가 가능한가는 “인간 이성에게는 풀 수 없는 하나의 문제”(*KpV*, V-72) 이지만,* 도덕 법칙이 직접적으로 의지를 규정한다는 것은 명백한 ‘사실’이고, 그리고 “바로 이것이 모든 도덕성의 본질”(같은 곳)이다.

의지가 도덕 법칙에 의해 규정받는다, 같은 말이지만, 의지가 자유롭다 함은 두 의미에서 이해될 수 있다.

첫째, 소극적인 의미에서 도덕적 가치를 지향하는 의지는 어떤 감성적 충동에도 영향받음이 없으며, 도덕 법칙에 어긋나는 어떠한 자연적 경향성도 배제하고, 오로지 법칙에만 규정받는다는 것을 뜻한다. 사람은 누구나 “배고프면 배불리 먹고 싶고, 추우면 따뜻함을 찾고 싶고, 피로하면 쉬고 싶어한다.”⁶⁾ 그러나 ‘사람’은 옆에 누군가가 자신보다 더 배고파 하면 먹을 것 앞에서도 자신의 배고픔을 참고, 옆에 누군가가 추워하면 난로 앞에서도 자신의 추위를 참을 수 있다. 모든 자연적인 경향성은 – 이것의 충족에서 사람들은 행복을 느끼거나 – 이기적이고 자기 추구적이다. 이기적 마음은 자기 사랑으로서, 무엇에도 우선하는 자기 자신에 대한 호의(好意)거나 자기 만족이다. 순수한 실천 이성은 이런 자연적이 고도 도덕 법칙에 앞서서 우리 안에서 생겨나는 자기 사랑이나 자기 만족을 단절시키고, 이런 경향성을 도덕 법칙과 합치하도록 제한한다.⁷⁾

* 자유 의지가 가능함이 “풀 수 없는 문제”라 함은, 그러니까 자유 의지가 가능하다는 것이 의심스럽다는 뜻이 아니라, 자유 의지가 가능하다는 이 ‘사실’은 자명 하지만 이 사실이 있게 된 근거를 우리 인간으로서는 더 이상 학적으로 추궁할 수 없다는 뜻이다.

칸트는 그의 이론 철학에서도 공간·시간이 직관의 형식으로 그리고 순수지성 개념들이 사고의 형식으로 기능함은 ‘사실’이지만, 직관의 형식이 왜 하필 공간·시간 둘뿐인지, 범주로서의 순수지성 개념이 왜 4종 12개뿐인지, 이에 대한 “근거는 더 이상 제시할 수 없다”고 말한다. (*B145f*. 참조)

이런 칸트의 말은, 그의 현안 문제는, 도덕 행위의 가능 근거, (자연적) 대상 인식의 가능 근거를 밝히는 일이므로, 다시 이 근거의 근거를 묻는 작업에까지는 나아가지 않겠다는 철학 작업의 제한을 함축하는데, 그것은 이 근거의 근거, 또 이 근거의 근거의 근거의 문제를 파고들 때에는 불가피하게 학적 인식의 차원을 벗어날 가능성이 큼을 염두에 두었기 때문이라고 해석된다.

6) 梁啓雄譯, 「荀子東釋」, 香港: 太平書局, 1964, 329쪽(性惡篇).

7) 성악(性惡)을 논하는 순자(荀子)조차도 “禮者 節之準也”(荀子東釋, 187쪽(致士篇))라고 생각하지 않았던가!

둘째, 도덕 법칙에 의한 의지의 규정은 적극적 의미를 또한 갖는다. “자유의 형식”으로서의 도덕 법칙은 우리 마음 안에 있는 경향성에 대항하여 이기적인 자기 사랑이나 자기 만족을 제어하며, 그럼으로써 “존경의 대상”이 된다.(*KpV*, V-73 참조) 도덕 법칙의 의지 규정, 그것은 도덕 법칙에 대한 순수한 존경심 곧 선의지이다.

의지가 자유롭기 때문에 인간은 이성적 생명체로서 살아갈 수 있도록 자연이 배려해 준 여러 소질들을, 풍운(風雲)이나 화초(花草)나 금수(禽獸)에서는 볼 수 없는, 악(惡)의 방향으로 사용할 수도 있지만,* 동시에 이 의지의 자유는 도덕 법칙을 존재하게 하는 근거(ratio essendi, *KpV*, V-4)이다.

인간으로 하여금 자연적 사물의 질서를 넘어서게 하는 이 도덕 법칙이 야말로 “신성”하다. (*KpV*, V-87 참조) 덧붙여 말하면, “인간은 충분히 신성하지는 못하지만, 그의 인격 내의 인간성은 신성하지 않을 수 없다.” (같은 곳) 인간은 도덕 법칙의 주체요, 도덕 법칙은 자유로부터의 법칙 즉 자율성으로 인하여 신성하다. 그래서 이 자율성이야말로 “인간과 이성적 존재자의 존엄성 근거”(*GMS*, IV-436)라고 칸트는 말한다.

그 자체로 존엄한 인간은, 그리고 이성적 존재자는 “목적 자체”이다. (*KpV*, V-87) 인간은 이런저런 용도에 따라 그 가치가 인정되기도 하고 안되기도 하는 ‘물건’ 즉 무엇을 위한 “수단”이 아니라, 그 자체로서 가치를 갖는 ‘인격’ 즉 목적으로서 생각되어야 한다. (*GMS*, IV-428 참조) 칸트에 따르면, 그러므로, “순수 실천 이성의 원칙”으로부터 다음과 같은 객관적으로 타당한 실천 명령이 나온다.

“너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 목적으로서 [대하고], 결코 한갓 수단으로서 사용치 않도록 행위하라.”(*GMS*, IV-429)

자연 사물을 규정하는 존재 범주들 가운데 가장 기초적인 것이 “실체”

* 칸트는 심지어 사람들이 도덕 법칙을 의식하면서도 빈번히 이 도덕 법칙에 어긋나게 행위함을 염두에 두고서, “인간은 본성상 악하다(악질이다).”(참조 : *Religion*, VI-32; XIX-202, *Refl.* 6906)고 말하기도 한다.

이듯이,⁸⁾ 인간의 실천 행위를 규정하는 “자유의 범주들”(*KpV*, V-66) 가운데 가장 기초적인 것은 ‘인격’이다. 인간의 실천적 행위 즉 도덕적 행위는 기본적으로 인격으로서의 인간의 인격으로서의 인간에 대한 행위이다. 그리고 ‘우리’ 인간이 인간으로서 존엄한 한, ‘나’의 ‘너’에 대한 행위는 언제나 인격적이어야 한다.

인격적 행위만이 도덕적 즉 당위적이기 때문에, 그것은 인간이 도달해야만 할 이성의 필연적 요구(要請)이다. 어떤 사람이 행위할 때 “마음내키는 대로 따라도 법도에 어긋나지 않는다(從心所慾 不踰矩)⁹⁾”면, 그를 우리는 성인(聖人)이라 부를 것이다. 마찬가지로 실천 행위 “의지가 도덕 법칙에 완전히 합치함”(*KpV*, V-122)은 “신성성(神聖性)”이라고 불려야 할 것이고, 감성계에 살고 있는 인간이 이런 신성성에 ‘현실적으로’ 도달한다고 볼 수는 없겠지만, 그렇다 하더라도, 아니 바로 그러하기 때문에 그런 “완전한 합치를 향한 무한한 전진”(같은 곳) 가운데에서 우리는 인격성을 본다.

인간이 현실적으로 ‘신적’ 존재자라면, 그의 행위는 항상 의지의 자율에 따를 터이다. 그렇다면 거기에는 당위가, 따라서 도덕도 없을 것이다. 인간은 감성적 욕구를 동시에 가지고 살아가는 시공상의 존재자이기 때문에, 바로 그 때문에 그에게는 당위가, 자신이 스스로에게 강제적으로 라도 부과하는 정언적 명령이, 도덕 법칙이 있는 것이다.(*GMS*, IV-454 참조) 이것이 도덕 법칙이 그리고 자유의 원인성이 인간의 행위에서 가능한 이유이고, ‘인간’에게서 갖는 의의이다. 인간은 항상 “도덕 법칙을 따르는” 존재자는 아니지만, 스스로를 “도덕 법칙 아래에” 세움으로써 인간이 되고 인격적 존재자가 된다. (*KU*, V-448f. 참조)

행위란 책임성의 규칙 아래에서 수행되는 행동을 말하며, 그러므로 행위의 주체는 의지의 자유에 따라 행동하는 자이다. 행위자는 그러한 행동을 통하여 그 행동의 결과를 “일으킨 자”로 간주되며, 그 결과는 그 행

8) 참조: 백종현 “사물의 본질과 존재”, 『哲學』 제32집, 238쪽.

9) 「論語」爲政 二.

위자가 책임져야 한다. “아무런 책임 능력이 없는 사물을 물건이라고 한다”(MS, VI-223)면, “자기 행위에 대해서 책임질 수 있는 주체가 인격이다.”(같은 곳) 그러므로 도덕적 인격성은 다른아닌 도덕 법칙들 아래에 있는 이성적 존재자의 자유(성)이며, 인격(자)는 다른아닌 자기 자신이 자신에게 제시한 그 법칙들에 복종하는 자이다.

연구서 및 참고 서적

I. Kant; *Kants gesammelte Schriften* Bde. 1-29, Berlin, 1902~1983.

*Kritik der reinen Vernunft*를 제외하고 약칭한 원저명,

KpV : *Kritik der praktischen Vernunft*

KU : *Kritik der Urteilskraft*

Prol. : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

GMS : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

MS : *Metaphysik der Sitten*

Religion : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

Menschengeschichte : *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*

Gemeinspruch : *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*

R. Bittner /K. Cramer 편, *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt /M., 1975.

G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*(1931), Tübingen, 1967.

H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, London, 1947.

L. W. Beck; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chi-

cago /London, 1960.

R. L. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, Chicago /London, 1989.

U. Steinvorth, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt, 1987.

H. Sachsse, *Kausalität-Gesetzlichkeit-Wahrscheinlichkeit*, Darmstadt, 1979.

「大學」·「論語」·「孟子」, 수록:『經書』, 成均館大學校 大東文化研究院.

梁啓雄편, 「荀子柬釋」, 香港:太平書局, 1964.

Platon; *Politeia* (D.Kurz 편), Darmstadt, 1971.

Aristoteles; *Politica* (W.D.Ross 편), Oxford, 1957.

Politik (O.Gigon 독일어 역), München, 1973.

백종현 ; “칸트의 자유개념”, 『哲學論究』 제6집, 서울대 철학과, 1978.

; “사물의 본질과 존재”, 『哲學』 제32집, 한국철학회, 1989.

; “‘선험적’과 ‘초월적’의 의미”, 『철학과 현실』 1990 여름호, 철학과 현실사.

; “意識의 超越性”, 『철학과 현상학 연구』 제4집, 서광사, 1990.

; “실재와 경험적 인식”, 『哲學』 제34집, 한국철학회, 1990.