【논문】

칸트의 『최후유고』에 나타난 경험의 가능성 개념

임 상 진

【주제분류】 근대 인식론
【주요어】 경험의 가능성, 자기정립, 논리적 자기의식, 형이상학적 자기의식, 에테르
【요약문】 칸트의 미출간 저작 『최후유고』에는 경험의 가능성의 근거에 대한 상반되는 두 입장이 나타나 있다. 자기정립이론에서 칸트는 비판기의 입장을 견지하면서 경험의 가능성의 근거가 공간과 시간, 범주 등 주관의 형식적 요소라고 밝히지만, 반대로 이른바 이행이론에서는 그 근거가 에테르라는 질료적 요소라고 주장하고 있다. 그리하여 경험의 가능성의 근거는 주관 쪽에만 있는 것이 아니라 객관 쪽에도 있는 것처럼 보이고, 그래서 하나가 아니라 둘인 것처럼 보인다. 이 논문의 목적은 칸트의 경험의 가능성 개념을 살펴봄으로써 이러한 대립을 해소하는 데에 있다.

Ⅰ. 들어가는 말

『최후유고(Opus Postumum)』는 출판되지 않은 칸트의 마지막 저작이다. 여기서 내가 주목하고자 하는 부분은 '자기정립(Selbstsetzung) 이론'과 '자연과학의 형이상학적 기초에서 물리학으로의 이행에 대한 이론'(이하 '이행이론')이다.[22] 자기정립이론은 비판기 저작에 보이지

않던 자기의식에 대한 새로운 논의를 담고 있다. 비판기 칸트에 따르면 경험의 가능성의 조건은 경험의 대상의 가능성의 조건이다.[23] 자기정립이론에서는 경험의 가능성의 조건이 자기정립이라는 주관의 능동적 활동을 통해 좀더 구체적으로 서술된다. 간단히 말해 자기정립은 경험의 가능성의 주관적 조건이다. 예컨대 주관은 직관의 형식으로서 공간을 스스로 정립하는데 이 공간은 경험의 가능성의 주관적 조건을 형성한다.

그러나 『최후유고』의 또 다른 부분인 이행이론에서는 경험의 가능성의 근거에 대해 상반되는 주장이 나타나고 있다. 자연과학의 형이상학적 기초에서 물리학으로 이행하기 위해서는 에테르라는 근원적 질료의 실존이 증명되어야 한다. 그런데 칸트는 에테르의 실존이, 그리하여 주관의 형식적 요소가 아니라 객관의 질료적 요소가 경험의 가능성의 근거라고 말하고 있다. 그러므로 경험의 가능성의 근거는

---

22) 칸트의 『최후유고』에 대한 국내의 선행 연구로는 김상봉의 글, 「어떤 의미에서 생각과 있음은 나 속에서 하나인가? —칸트의 『최후유고(Opus postumum)』에서의 '자기정립(Selbstsetzung)'의 개념에 대하여—」(수록: 한국인문사회과학회, 『현상과 인식』 제17권 2호 및 3호(통권58호), 1993, 89-114쪽)와 최소인의 글, 「칸트 『유작』에 나타난 절대 관념론의 맹아」(수록: 한국헤겔학회 편, 『헤겔연구』 제8권 1호, 1998, 445-479쪽)가 있다. 김상봉의 관심이 주로 자기정립의 존재론적 함축을 이끌어내는 데에 있었다면, 최소인의 관심은 주로 독일 관념론 전체의 맥락에서 칸트의 자기정립이론을 자리매김하는 데에 있었다. 김상봉과 최소인의 이 연구 성과를 제외하면 『최후유고』의 다른 주제를 본격적으로 다룬 국내 연구는 아직 초보적 단계에 있는 실정이다. 나는 이 논문에서 경험의 가능성이라는 주제를 이른바 '이행이론'과 '자기정립이론' 사이의 관계를 조명하기 위한 매개 고리로 사용할 것이다.

23) "가능한 경험 일반의 선험적 조건들이 동시에 경험의 대상들을 가능하게 하는 조건들이다. 이제 나는, 앞서 열거하였던 범주들은 다름 아니라 가능한 경험에서의 사고의 조건들이고, 또한 공간과 시간은 바로 그 경험을 위한 직관의 조건들을 함유한다고 주장하는 바이다. 그러니까 저것들은 역시 대상들 일반을 현상들로 사고하는 기초개념들이고, 그러므로 선험적으로 객관적 타당성을 갖는다."(Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt (Felix Meiner, Hamburg 1990), A111. 아래에서는 *KrV*로 줄여부르고 초판(1881)은 A로 재판(1787)은 B로 표기하고 뒤이어 쪽수를 붙이기로 한다. 원문의 번역은 백종현 역, 『순수이성비판』(아카넷, 2006)을 참조하였다.

한편으로는 주관의 자기정립에 의해 산출된 형식적 요소들이고 다른 한편으로는 에테르라는 질료적 요소이다. 그리하여 경험의 가능성의 근거는 주관 쪽에만 있는 것이 아니라 객관 쪽에도 있는 것처럼 보이고, 그래서 하나가 아니라 둘인 것처럼 보인다. 더 나아가 경험의 가능성의 두 근거 중에서 공간이나 범주보다 에테르 쪽에 무게중심을 두면 질료적 요소가 경험의 가능성의 최종근거라는 결과가 나오는데, 이는 칸트가 비판기에 가지고 있던 견해와 상반되는 것이다. 그리하여『최후유고』는 칸트가 비판기의 철학과 인식론적으로 단절한 상태에서 저술한 것이라는 견해까지 나올 수 있는 것이다.

이 논문에서는 이처럼『최후유고』의 자기정립이론과 이행이론을 살펴봄으로써 경험의 가능성의 두 근거가 상반되는 것인지 살펴보고자 한다. 이를 위해 우리는 II절과 III절에서 자기정립이론을 개괄하고 IV절에서 이행이론을 검토한 뒤에 마지막 V절에서 경험의 가능성의 근거에 대한 물음을 해결하려고 시도할 것이다.

Ⅱ. 논리적 자기의식

칸트는『최후유고』의 자기정립이론에서 자기의식을 자기정립과 관련지어 설명한다. 모든 자기의식은 내가 나 자신을 대상으로 정립할 때에만 가능하다. 정립이란 무엇보다도 주관의 활동이다. 칸트는 이렇게 묻는다. “정립이 명사를 표현해야 하는가 동사를 표현해야 하는가?”(XXII:413) 당연히 동사를 표현한다. 이 ‘동사’는 주관의 활동을 표현한다. 따라서 자기의식은 나의 자기정립을 통해서만 가능하다. 자기의식에서 의식되는 나의 구체적 내용은 나의 자기정립의 산물이다.

그런데 칸트는『최후유고』에서 논리적 자기의식과 형이상학적 자기의식을 구분하고 있다. 세 비판서가 모두 출간될 때까지도 칸트는 자기의식을 이렇게 구분하지 않았었다. 따라서 자기의식에 대한 이러한 구분은 초월철학을 보다 명확한 형태로 구체화하려는 시도이다.

논리적 자기의식은 '나는…(Ich bin, sum)'으로 표현된다.[24] 정확하게 말하면 논리적 자기의식을 통해서만 나는 '나는…'이라고 말할 수 있다. 나는 나를 의식할 때에만 나에 대해 말할 수 있기 때문이다. 논리적 자기의식에 대해 칸트는 이렇게 말한다.

> "직관과 개념으로부터 존립하는 나의 모든 표상능력은 자기 자신에 대한 의식에서 시작한다. 이 의식은 처음에는 동일성의 규칙에 따라 설명적인 까닭에 논리적인 것이라 불린다."[25]

논리적 자기의식은 동일률에 따라 이루어진다. 우선 우리는 논리적 자기의식을 경험적 자기의식과 구분할 수 있다. 나는 꽃을 바라보면서 바라보는 나 자신을 의식할 수 있다. 이 의식은 자기의식이다. 그러나 경험적 자기의식이다. 경험적 자기의식은 칸트가 이 인용문에서 말하고 있는 논리적 자기의식을 전제하기는 하지만 순수한 형태의 논리적 자기의식은 아니다. 왜냐하면 "나 자신에 대한 논리적 의식인 '나는…(sum)'은 규정을 포함하고 있지 않"[26]기 때문이다. 우리가 자기의식의 사례로 흔히 제시하곤 하는 경험적 자기의식에서는 나에 대한 경험적 규정이 이미 포함되어 있으므로 논리적 자기의식이 순수한 형태로 드러나 있지 않다. 예컨대 나는 이미 규정을 포함하고 있는 나, 그래서 꽃을 바라보는 나이거나 책을 읽고 있는 나인 것이다. 나에 대한 규정이 내려지기 이전에 내가 나에 대해 가지는 의식이 논리적 자기의식이다.

---

24) "나 자신에 대한 논리적 의식인 '나는…(sum)'은 규정을 포함하고 있지 않다."(XXII:85)

25) Kant, I., *Opus Postumum*, in Kants gesammelte Schriften, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin und Leibzig 1902-), Bd. XXII, S.420. 아래에서는 'XXII:420'와 같이 줄여 인용하기로 한다.

26) XXII:85. 'sum' 또는 'Ich bin'을 김상봉과 최소인은 각각 '나는 있다'와 '나다'로 번역하고 있다. 우리는 'sum'의 번역으로 '나는…'을 선택한다. 왜냐하면 '나는 있다'나 '나다'는 이미 나에 대한 규정을 포함하고 있기 때문이다.

그러므로 논리적 자기의식을 순수한 형태로 이해하기 위해서는 경험적 사례가 아닌 다른 것의 도움이 필요하다. 누군가가 나에게 진지하게 '너는 무엇인가?' 라고 물을 때, 아니면 데카르트처럼 '나는 무엇인가?'라고 자문할 때, 이에 대한 대답 속에서 우리는 논리적 자기의식을 이해하는 열쇠를 찾을 수 있을 것이다. 대답을 하려면 나는 나 자신을 어떤 방식으로든 대상으로 정립하고 의식해야 한다. 나는 내 자기정립의 산물을 의식해야 한다. 그럴 때에만 나는 '나'라는 말을 주어 자리에 놓고 나 자신에 대한 규정을 내릴 수 있다. 나는 '나'라는 말을 주어 자리에 놓는다. 한국 사람이라면 '나는 …'이라고 말할 것이고, 라틴어를 사용하는 사람이라면 주어를 생략한 채 'sum'이라고 말할 것이다. 칸트가『최후유고』에서 언급한 '논리적 자기의식'을 우리는 이처럼 우리말로는 주어인 '나는…'을 발화하고 라틴어로는 계사인 'sum'을 발화하는 단계에서 수반되는 자기의식으로 이해해도 좋을 것이다. 이렇게 이해할 때에야 비로소 논리적 자기의식의 내용이 투명하게 드러난다.

모든 자기의식이 그렇듯이 논리적 자기의식도 자기정립이라는 동사적 활동을 통해서만 가능한 의식이다.[27] 이 자기의식이 '논리적 자기의식'이라 불리는 이유는 나의 자기정립이 동일률이라는 논리적 원리에 따라 이루어지기 때문이다. 그렇다면 이렇게 동일률에 따라 정립되고 의식되는 나는 어떤 것인가? 이렇게 정립된 나는 나 아닌 것하고만 구별된다. 그리고 이것은 당연한 결과이다. 왜냐하면 동일률에 따라 정립된 것은 무엇이나 동일률을 따라야 하기 때문이다. 나도 동일률을 따라야 한다. 그리하여 논리적 자기의식은 이렇게 표현될 수 있다. '나는 나이다'라고, 또는 '나는 나 아닌 것이 아니다'라고. 그러

27) "'나는 …(Ich bin)'은 객관의 모든 표상에 선행하는 논리적 행위이다. 그것은 동사인데 이를 통해 내가 나 자신을 정립(setzen)하는 것이다."(XXII:85); "인식의 최초의 행위는 '나는…[이다](Ich bin)'라는 동사, 즉 [논리적－필자] 자기의식이다."(XXII:413) 엄밀히 말해서 '나는…(Ich bin)'은 동사가 아니다. 그런데도 칸트가 이것을 '동사'라고 표현한 것은 칸트가 라틴어 'sum'을 고려하고 있기 때문인 것 같다. 'sum'은 이미 동사인 것이다.

므로 ‘나’와 ‘나 아닌 것’ 사이의 가장 원초적인 구분은 동일률에 따른 자기정립의 필연적 귀결이다. 동일률에 따라 내가 정립됨으로써 나 아닌 것도 자동적으로 정립된다. 이제 동일률에 따라 나 아닌 것 하고만 구분되는 나는 규정을 기다리는 대상이요, 그러나 시공간상의 그 어떤 잡다도 포함하고 있지 않은 나이다. 동일률에 따라 정립되고 의식된 나는 결코 시공간에 발을 걸치고 있는 구체적이고 복잡한 나, 잡다한 나가 아니다. 나는 “단순”하다.[28] 그래서 비어 있다. 비어 있으니 잡다가 있을 리 없다.[29] 그런 까닭에 논리적 자기의식에서 의식된 나는 그 어떤 규정도 포함하고 있지 않은 단순한 나이다.

논리적 자기의식에서 나는 이처럼 동일률에 따라 정립된 단순한 나를 의식한다. 그런 뒤에야 비로소 나는 주어 ‘나는…’이나 계사 ‘sum’을 말할 수 있다. 그런데 논리적 자기의식을 표현하는 ‘나는…’이나 ‘sum’은 완전한 문장이 아니다. 이미 여기서 알 수 있듯이 동일률에 따른 자기정립과 논리적 자기의식은 판단을 위해 필요한 것이기는 하지만 그 자체가 규정을 포함하고 있는 판단은 아니다.[30]

동일률에 따른 자기정립을 통해 나는 “나 자신을 객관으로 만든다.”(XXII:93) 그리고 논리적 자기의식을 통해 이 객관을 의식한다.

---

28) 그런 까닭에 논리적 자기의식은 ‘단순한 포착(apprehensio simplex)’이라 불리기도 한다. “나, 주관은 나 자신을 객관으로 만든다(단순한 포착)” (XXII:93); “내 밖의 사물에 대한 우리의 모든 인식의 바탕에는 직관의 관념성의 원리가 놓여 있다. 다시 말해서 우리는 대상들을 그 자체로 주어진 것으로 포착(단순한 포착)하는 것이 아니며, 오히려 주관 스스로가 감관대상의 잡다 자체를 형식적 측면에서 빚어 만드는(fingit) 것이다.” (XXII:96) ; “나 자신에 대한 의식(통각)은 자기 자신을 객관으로 만드는 주관의 행위이고 논리적인 것이며([‘]나는…[’], [‘]sum[’]) 대상에 대한 규정이 전혀 없는 것(단순한 포착)이다.”(XXII:89)

29) 논리적 자기의식에서 의식되는 나의 표상을 『순수이성비판』에서 찾는다면 그것은 ‘나’의 단순한 표상이다. “단순한 표상으로서의 ‘나’를 통해서는 잡다가 숫제 주어질 수 없다. ‘나’와 구별되는 직관상에서만 그것은 주어질 수 있으며 결합을 통해서만 하나의 의식에서 생각될 수가 있다.”(*KrV*, B135)

30) “나는 생각한다(cogito). 나는 자 자신을 의식하고 있다(sum). 나, 주관은 나 자신을 객관으로 만든다(단순한 포착). 그리고 이러한 행위는 결코 판단이 아니다.”(XXII:93)

그렇지만 이 객관은 잡다가 없는 단순한 나이다. 그러므로 그것은 현상으로 정립된 나가 아니라 사물 자체로 정립된 나이다. 현상으로 정립된 것은 잡다를 가지고 있기 때문이다. 논리적 자기의식의 자기정립이란 그리하여 "나 자신을 사물 자체(Ding an sich, ens per se)로 정립"(XXII:413)하는 것이다. 이렇게 나 자신을 사물 자체로 정립하는 것은 '절대적 정립'이라 불린다.[31] 이제 우리는 논리적 자기의식에서 의식된 나, 절대적으로 정립된 나, 동일률에 따라 '나는 나이다'('나는 나 아닌 것이 아니다')로 표현된 나를, 대상의 종류에 따라 구분하여 다시 이렇게 표현할 수 있다. '**나는 사물 자체이다**'라고. 논리적 자기의식은 더도 덜도 아니고 사물 자체로서 나에 대한 의식일 뿐이다. 그런 까닭에 여기서 의식되는 "나는 나 자신에게 지성의 대상"(XXII:119)이지 결코 직관의 대상이 아니다.

다른 한편으로 논리적 자기의식에서는 동일률에 따라 지성의 대상으로 의식된 나와 자동적으로 구분되는 것이 있다. 그것은 바로 나 아닌 것이다. 나 아닌 것 역시 나 자신에게 대상이기는 하지만 마찬가지로 직관의 대상이 아니라 순전한 지성의 대상이다. 논리적 자기의식에서 대상으로 정립되는 나와 나 아닌 것은 모두 순전한 지성의 대상, 그리하여 "사고될 수 있는 것(cogitabile)"(XXII:98)이고 비판기의 용어로 말하자면 "예지체(Noumenon)"이다. 여기서 나와 나 아닌 것에는 잡다가 전혀 없다. 논리적 자기의식은 동일률에 따라 필연적으로 '잡다 없는 나'와 '잡다 없는 나 아닌 것'을 나란히 쌍둥이처럼 정립하되, 정립하는 것도 현상으로 정립하는 것이 아니라 사물 자체

31) "순수한 선험적 직관은 자발성과 수용성의 활동, 그리고 이것들의 하나로의 결합에 의한 상호성의 활동을 포함하고 있다. [이것은] 게다가 사물 자체로서의 주관 속에, 그리고 현상에서의 대상으로서 그것의 주관적 규정을 통해 [가능하다]. 여기서 저것=x는 **절대적 정립**의 개념일 뿐, 결코 독자적으로 존립하는 대상이 아니며,…"(XXII:28)(강조는 내가 한 것이다.) 만일 사물 자체를 우리 밖에 독립적으로 실존하는 대상으로 여긴다면 칸트의 논리적 자기의식의 핵심을 이해할 수 없다. "사물 자체는 표상 밖에 주어진 대상이 아니라 객관에 상응하는 것으로 사고되는 사유물(Gedankending)의 정립(Position)"이기 때문이다.(XXII:31)

로서 정립한다. 그리하여 동일률에 의해 이루어지는 논리적 자기의식의 자기정립은 필연적으로 사물 자체의 이중 분화로 이어진다. 논리적 자기의식은 두 종류의 사물 자체를 잉태한다. 뒤집어 말하면 사물 자체는 논리적 자기의식의 필연적 산물이다.

우리는 지금까지 논리적 자기의식을 순수하게 드러내기 위해 그것을 '너는 무엇인가?'라는 물음에 대해 '나는…(sum)'이라고 대답할 때 수반되는 자기의식으로 설명했다. 그러나 논리적 자기의식은 이렇듯 화용론적 언어 행위 속에서만 존재하는 것이 아니다. 그것은 우리의 삶 전체를 일관되게 지탱해 주는 것으로 언제 어디서나 존재하는 것이다. 꼭 물리적인 소리를 입 밖으로 내어놓지 않는다 하더라도 '나는…(sum)'을 속생각함으로써, 아니 꼭 속생각하지 않는다 하더라도 일상적 실천에서 행동으로 나아가기 위해 그것을 이미 몸속에 체화함으로써, 나는 동시에 '나 아닌 것은…(est)'을 발화하거나 몸속에 체화하는 셈이며, 따라서 사물 자체로서 나와 나 아닌 것을 근원적으로 분리한다. 논리적 자기의식, 그것은 그리하여 꺼져가는 불씨처럼 제아무리 미약하다 하더라도 언제 어디서나 작동하고 있는 "표상능력 최초의 활동"(XXII:43)이다. 논리적 자기의식보다 선행하는 것은 아무것도 없다. 그것은 경험의 가능성을 향한 대장정의 출발점이다.

Ⅲ. 형이상학적 자기의식

논리적 자기의식과 함께 『최후유고』의 자기정립이론을 끌어가는 핵심 개념이 바로 형이상학적 자기의식이다. 물론 논리적 자기의식은 형이상학적 자기의식에 선행한다. 모든 자발성이 출발하는 자리는 논리적 자기의식이다. 논리적 자기의식에서 나는 나 자신을 규정을 기다리는 어떤 것으로, 그리하여 사물 자체로 정립했었다. 사물 자체의 정립은 주관이 수행하는 최초의 자기정립이다. 이러한 절대적 자기정립은 순전히 동일률에만 의존하고 있는 한에서 분석적 자기정립이라

할 수 있을 것이다.

그러나 분석적 자기정립은 자기정립의 첫걸음에 지나지 않는다. 왜냐하면 논리적 자기의식에서 의식된 나는 비어 있기 때문이다. 그런 까닭에 "주관은 자신의 [논리적-필자] 자기의식을 규정"(XXII:88)해야 하고, 언어행위를 통해 말하자면, 주어 '나'에 술어를 덧붙여야 하는 것이다. 그리하여 나는 분석적 자기정립과 질적으로 다른 자기정립을 수행해야 한다. 그것이 바로 종합적 자기정립이다. 나는 여러 단계의 정립을 수행하는 것이다. 주어 '나'에 술어, 그러나 '나는 나이다'나 '나는 나 아닌 것이 아니다'는 판단의 술어처럼 주어에서 분석적으로 따라나오는 술어가 아니라 종합적으로 내용을 규정하는 술어, 이런 술어를 더도 말고 딱 한마디라도 덧붙이려면 나는 순수한 종합적 자기정립을 수행해야 한다. "의식의 최초의 종합적 행위는 주관이 자기 자신을 직관의 대상으로 만드는, 그것도 동일성의 규칙에 따라 논리적(분석적)으로가 아니라 형이상학적(종합적)으로 그렇게 하는 행위이다."(XXII:85) 형이상학적 자기의식은 이러한 종합적 자기정립을 통해서만 가능하다.

논리적 자기의식이 나에 대한 분석 판단의 뿌리라면, 형이상학적 자기의식은 나에 대한 종합 판단의 뿌리이다. "형이상학적 자기의식은 주관이 순수 (비경험적) 직관들로서 시공 관계들 속에다 자기 자신을 정립함으로써 주어진 개념을 넘어선다."(XXII:420) 논리적 자기의식에서 동일률은 나에 대해 최소한의 개념을 제공한다. 나는 나이다. 그리고 나 아닌 것이 아니다. 이러한 나의 개념을 넘어서 나에 대해 어떤 규정을 마련해 주는 것이 바로 형이상학적 자기의식인 것이다. 그뿐만이 아니다. 형이상학적 자기의식은 나 자신을 직관의 대상으로 정립하는 것뿐만 아니라 자기직관상의 잡다를 통일하는 것과도 관련되어 있다.[32] 모든 잡다의 통일이 이 형이상학적 자기의식의

32) "자기 자신에 대한 의식은 1. 분석적 원리에 따라서는 논리적이고, 2. 자기직관상에 주어진 잡다의 총괄(Zusammenfassung, complexus)에서는 형이상학적이다. [이러한 총괄에는-필자] a. 개념들에 의한 총괄과 b. 주관의 직관과 수학적 표상을 형성하고 있는 개념들의 구성에 의한 총괄이

틀 안에서 이루어진다는 점을 감안하면, 형이상학적 자기의식은 나에 대한 선험적 종합 판단을 비롯하여 자연에 대한 선험적 종합 판단, 나아가 모든 종류의 종합 판단이 흘러나오는 원천인 것이다.

형이상학적 자기의식은 내용 없이 단순하게 비어 있는 나에 대한 표상에 생명을 불어넣는다. 형이상학적 자기의식은 순수한 종합적 활동에 대한 의식이다. 형이상학적 자기의식에는 두 가지 계기가 있다. 시공을 정립하는 자기 자신에 대한 순수한 자기직관이 그 하나라면 범주들의 체계를 정립하는 자기 자신에 대한 의식이 나머지 하나이다. 이 두 가지 계기를 모두 거칠 때에만 형이상학적 자기의식이 가능하다. 다시 언급하겠지만 형이상학적 자기의식은 논리적 자기의식과 함께 하나뿐인 경험의 가능성의 주관적 근거를 형성한다.

1. 순수한 자기직관, 그리고 세계의 정립

형이상학적 자기의식의 출발점을 형성하는 것은 순수한 자기직관이다. 이것은 시간과 공간이라는 순수 직관과 관련을 맺고 있다. 『최후유고』에서 특히 눈에 띄는 것은 순수 직관에 대한 다음과 같은 규정이다. 시간과 공간이라는

> "순수한 선험적 직관은 자발성과 수용성의 활동, 그리고 이것들의 하나로의 결합에 의한 상호성의 활동을 포함하고 있다."(XXII:28)

자발성이 없이는 시공이 없다. 또한 수용성이 없어도 시공은 있을 수 없다. 자발성과 수용성이 동시에 작동할 때에만 순수한 시공 표상이 산출된다. 그리하여 한편으로는 논리적 자기의식인 한에서의 자발성과 관련을 맺고 있고, 다른 한편으로는 수용성과 관련을 맺고 있는 능력이 있을 때에만 순수 직관이 가능하다. 상상력이 바로 그것이다.[33] 시공은 상상력의 원초적 산물들이다.[34]

있다."(XXII:420)

33) 상상력에 대한 이런 식의 규정은 전혀 새로운 것이 아니라 이미 『순수이

공간과 시간을 산출한다는 것은 동시에 그것들의 무한한 잡다를 정립한다는 것이다. 하지만 잡다를 경험적으로 포착하는 것과 잡다를 순수하게 정립하는 것은 다른 것이다. 잡다의 순수한 정립이 잡다의 경험적 포착에 선행한다. 잡다는 처음부터 포착을 통해 주어지는 것이 아니라 무한한 정립을 통해 비로소 산출되는 것이다. "주관[상상력-필자]이 표상들의 잡다를 산출한다."(XXII:87) 이에 따라 시간과 "공간은 자신의 잡다와 함께 포착될 수 있는 것이 아니라 그런 잡다를 정립하는 자기 자신에 대한 근원적 의식으로서 통각되는 것이다." (XXII:41)

시공은 단순히 직관되는 것이 아니라 통각되는 것이다. 시공이 통각되는 것인 한에서 시공에 대한 의식은 동시에 시공을 정립함으로써 잡다를 정립하는 자기 자신에 대한 근원적 자기의식이다. 거꾸로 시공 정립에 대한 근원적 자기의식은 언제나 시공에 대한 의식이기도 하다. 그리하여 상상력의 시공 정립은 내가 나 자신을 직관의 대상으로 정립하여 이를 의식할 수 있는 유일한 통로이기도 하다. 오직 시공이라는 "순수 직관을 매개로 해서[만-필자] 주관은 자기 자신을 [직관의 대상으로－필자] 정립한다."(XXII:96) "나는 나 자신을 [직관의 대상으로－필자] 만든다."(XXII:82)

성비판』에 나타나 있는 것이다.『순수이성비판』에서 상상력은 지성이 내감인 한에서의 수용성에 미치는 영향으로 규정되었다. "규정된 직관은 오로지, 내가 형상적 종합이라고 불렀던 상상력의 초월적 작용에 (곧, 내감에 대한 지성의 종합적 영향에) 의해 잡다를 규정하는 의식을 통해서만 가능한 것이다. …지성은 상상력의 초월적 종합의 이름으로 이 능동적 활동을 수동적인 주관－지성이 바로 이 주관의 능력인바－에 대해 행사하는 것이다. "(*KrV*, B154)

34) "누군가가 말한다. 가장 아름다운 조각상은 이미 대리석 덩어리 속에 놓여 있으니 우리가 해야 할 것이라고는 그것의 부분들을 제거해 내는 것뿐이라고, 다시 말해 우리는 상상력을 통해 그 대리석 덩어리 안에서 조각상을 표상할 수 있는데 조각가가 그 조각상을 집어넣는다고. －**공간과 시간은 우리 자신의 상상력의 산물들(그러나 원초적인 산물들)이고**, 그래서 주관이 자기 자신을 촉발하고 그럼으로써 현상이 사물(Sache) 자체가 아닌 한, 그것들은 그 자체가 빚어 만들어진 직관들이다."(XXII:37) (강조는 내가 한 것이다.)

자기 자신을 직관의 대상으로 정립하기 위해서는 이처럼 시공과 이것을 산출하는 자기에 대한 의식이 필요하다. 이제 이렇게 의식된 나, 시공을 정립하는 나는 한낱 나 아닌 것하고만 구분되는 논리적 자기의식의 나가 아니다. 시공에 대한 순수 직관으로서 자기의식은 잡다를 포함하고 있지만 논리적 자기의식은 그렇지 않다. 논리적 자기의식이 마련해 놓은 사물 자체로서 나의 빈 자리, 그러나 잡다 없이 비어 있던 바로 그 자리가 시공의 무한한 잡다들로 가득 채워짐으로써 나는 나 자신에게 대상으로 정립되는 것이다.

상상력의 시공 정립을 통해서만 나는 나에게 대상으로 정립된다. 그러나 그것은 논리적 자기의식에서 의식된 나처럼 순전한 지성의 대상에 불과한 것이 아니다. "'나는 나 자신에게 대상이다'는 [순전한 논리적-필자] 자기의식('나는 생각한다cogito' 또는 '나는… sum')보다 많은 것을 말하고 있다."(XXII:95) 상상력의 시공 정립을 통해 비로소 정립된 "나는 나 자신에게 사고의 대상일 뿐만 아니라 내적 직관의 대상, 즉 감관객관이기도 하다. 다시 말해서 직관의 대상이기는 하되, 결코 경험적 직관(지각)의 대상이 아니라 순수한 직관의 대상, 시공의 대상이다."(XXII:105) 논리적 자기의식을 통해 순수한 내가 사고되고, 형이상학적 자기의식의 첫 계기인 상상력의 시공 정립을 통해 순수한 내가 직관의 대상으로 정립된다. 그리하여 내가 순수하게 직관된다. 이처럼 시공을 정립하는 자기 자신에 대한 의식이 바로 순수한 "자기직관"[35]이다. 내가 빚어 만든 나를 바로 나 자신이 직관한다.

---

35) XXII:420. 두 종류의 자기의식, 즉 논리적 자기의식과 자기직관 사이의 구별은 이미 『순수이성비판』 B판 연역에 이미 나타나 있다. "'나는 생각한다'는 것은 나의 현존재를 규정하는 작용을 표현한다. 그러므로 이것을 통해 나의 현존재는 이미 주어지지만, 그러나 내가 나의 현존재를 규정하는 방식, 곧 내가 나의 현존재에 속하는 잡다를 내 안에서 어떻게 세울 것인가 하는 방식은 이것을 통해 아직 주어지지 않는다. 그것이 주어지기 위해서는 하나의 선험적으로 주어지는 형식, 곧 감성적이고 규정되는 것의 수용성에 속하는 것인 시간을 기초로 한 **자기 직관**이 필요하다."(*KrV*, B157)(강조는 내가 한 것이다.) 『최후유고』와 B판 연역 사이에 차이가 있다면 그것은 『최후유고』가 자기정립의 여러 수준을 구분함으로써 B판 연역의 내용을 구체화하고 있다는 점에 있다.

순수한 자기직관은 형이상학적 자기의식의 출발점을 이룬다. 그것은 더 이상 '나는 나이다'라는 분석 판단이 아니라 '나는 시공이다'라는 종합 판단으로 표현된다. 물론 칸트가 이런 내용을 명시적으로 언급하지는 않았으나, 그럼에도 불구하고 우리는 『최후유고』에서 칸트가 언급하는 여러 자기의식을 '나'를 주어로 하는 판단의 형태로 표현해 볼 수 있다. 이러한 관점에서 순수한 자기직관으로서 자기의식은 '나는 시공이다'로 표현할 수 있다. 정확하게 말하면 '나는 시공을 정립하는 활동이다'라고 해야 할 것이다. 하지만 이를 '나는 시공이다'라고 표현해도 무방한 이유가 있다. 왜냐하면 시공은 상상력이 산출한 순수 표상이기 이전에 상상력의 자기정립 활동 자체이기도 하기 때문이다.[36] "직관에서 공간과 시간은 사물들이 아니라 자기 자신을 정립하는 표상력[상상력-필자]의 활동(actus)"(XXII:88)이다. 상상력의 활동으로서 이러한 "공간과 시간의 형식들은 무한한 정립들이다."(XXII:97) 그리하여 나에 대한 최초의 종합 판단 '나는 시공이다'가 생긴다. 나는 이제 사물 자체가 아니라 시공이다.

형이상학적 자기의식의 첫 번째 계기로서 순수한 자기직관은 시공의 정립을 매개로 해서만 가능하다. 그런데 이 순수한 자기직관이 특히 중요한 것은 그것이 바로 우리 밖의 세계를 정립하기 위한 조건인 까닭이다. 상상력을 통해 정립된 시공은 오직 하나뿐이다.[37] 우리 자신을 시공 전체를 정립하는 활동으로 의식함으로써 우리는 비로소 "우리를 촉발하는 우리 밖의 어떤 것을…시공상의 현상으로 정립"(XXII:418) 할 수 있는 것이다. 그리하여 시공의 정립을 매개로 한 순수한 자기직관은 세계정립이 가능하기 위한 주관적 조건이다.

---

36) "시공의 표상은 주관의 활동이자 주관의 감관을 위한 상상력의 산물이다." (XXII:76)

37) "단 하나의 시공이 있다. 이것들 각각은 직관에서 직관의 무조건적 전체이며, 다시 말해 무한한 것으로 표상된다."(XXII:85)

2. 지성적 자기의식, 그리고 경험의 정립

정립된 세계는 통일되어야 한다. 이것은 전적으로 지성의 몫이다. “지성은 직관의 잡다를 어떤 원리에 따라 종합적으로 정립하고, 다시 말해 전체 속에서 그것[잡다-필자]의 직관의 통일과 연결하여 일관된 규정으로 나아가”(XXII:418)야 한다. 이러한 지성의 활동은 통일된 세계의 정립이다. 이것을 이해하기 위해서는 경험에 대한 칸트의 독특한 관점에 대해 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 통일된 세계를 정립하는 데에 필수적인 “일관된 규정”이 곧 경험이기 때문이다.[38] 통일된 세계의 정립은 곧 경험의 정립인 것이다.

지성은 경험에서 출발하는 것이 아니라 경험을 향해 나아간다. 직관의 잡다를 일관되게 규정하기 위해 필요한 것은 경험적 원리가 아니라 선험적 원리이다. 이 선험적 원리는 경험의 정립 조건, 즉 경험의 가능성의 조건이다. 그것은 우리 안에서 길어낼 수 있는 것으로 이미 주어져 있다. 범주라는 지성의 개념이 바로 그것이다.

> “표상능력의 최초의 행위는 나 자신에 대한 의식이다. 이것은 나머지 모든 표상의 기초로 놓여 있는 순전한 논리적 행위로, 이를 통해 주관은 자기 자신을 객관으로 만든다. 두 번째 행위는 [자기 자신이라는-필자] 이 객관을 순수한 선험적 직관으로서, 그리고 동시에 개념으로서 규정하는 것이다.”(XXII:77)

여기서 칸트는 논리적 자기의식과 형이상학적 자기의식을 각각 “표상능력의 최초의 행위”와 “두 번째 행위”로 보고 있다. 형이상학적 자기의식 중에서 하나는 나 자신을 “순수한 선험적 직관으로 규정”하는 것이고, 다른 하나는 나 자신을 “개념으로 규정”하는 것이다. 앞엣것이 상상력의 시공 정립을 매개로 하는 순수한 자기직관이라면,

---

38) “지각들에 의한 일관된 규정은 지각들의 체계로서 경험이다.”(XXII:32); “초월철학은 일관된 규정으로서 경험의 가능성에 속한다.”(XXII:82); “시간, 공간, 그리고 경험(즉 시공상에서 일관된 규정)의 가능성의 통일.” (XXII:88); “직관들의 객관의 일관된 규정 속에서 그 객관에 대한 경험적 인식이 경험이다.”(XXII:98)

뒤엣것은 지성의 개념 을 매개로 하는 지성적 자기의식이다. 여기서 개념이 범주임은 물론이다. 나는 일관된 규정으로서 경험을 수행하기 위해 나 자신을 개념으로, 더 정확하게 말하자면 범주들의 체계로 정립해야 한다. 그리하여 형이상학적 자기의식의 두 번째 계기는 '나는 범주들의 체계이다'로 표현될 지성적 자기의식이다. 지성적 자기의식은 경험의 가능성의 주관적 근거이다. 우선 우리는 칸트가 말하는 경험이 무엇인지 살펴보아야 한다.

> "일관되게 규정된 사물로서 객관에 대한 인식의 양태가 **경험**이다. 경험은 1) 경험적 의식, 즉 지각(animadversio), 2) 어떤 원리를 따르는 지각들의 **집합**(ein **Aggregat** von Wahrnehmungen)(관찰과 실험 observatio et experimentum), 3) 지각들의 완벽한 체계를 위한 이 집합의 일관된 규정이다."(XXII:93)(강조는 칸트 자신의 것)

칸트는 경험의 양태를 지각, 관찰 및 실험, 일관된 규정 등 세 가지로 구분한다. 경험의 첫 번째 양태는 경험적 의식이라 불리는 지각이다. 유사한 지각들이 반복되면 이 지각들은 "어떤 원리를 따르"면서 하나의 집합을 이룬다. 이처럼 규칙성을 보여주는 지각들의 집합이 관찰 또는 실험이다.[39] 규칙성 있는 지각으로서의 관찰 또는 실험이 바로 경험의 두 번째 양태이다. 관찰 결과로부터 나는 이를테면 태양이 지구를 하루에 한 바퀴 회전한다고 판단한다. 이러한 판단은 여러 차례에 걸쳐 규칙적으로 반복되는 지각을 단순히 눈에 보이는 대로 기술하고 보고한 것이다.

그러나 관찰 및 실험 결과를 단순히 기술만 하고 보고만 하는 판단은 규칙성 있는 지각만을 표현할 뿐, 경험의 세 번째 양태, 즉 "일관되게 규정된 사물로서 객관에 대한 인식의 양태"로서의 본래적인 경험을 표현하지는 않는다. 본래적인 의미의 경험은 어떤 규칙성 있는 지각이 또 다른 규칙을 따르는 지각과 체계적으로 연결됨으로써 일관되게 규정될 때에만 가능하다. 일관된 규정은 단순한 지각체험이

39) "관찰과 실험은 [규칙성 있는－필자] 지각들의 집합이다."(XXII:92, XXII:93)

나 관찰 보고와 다른 것이다. 그것은 차라리 지각체험이나 관찰보고에 대한 일관된 설명이라 부르는 것이 좋다. 그러므로 본래적인 의미의 경험은 일관된 설명이다. 일관된 설명의 근거가 되는 것은 경험적 원리가 아니라 지성의 선험적 원리, 곧 범주들의 체계이다.

지각체험이 아닌 일관된 설명으로서의 경험 개념은 칸트를 그 이전의 철학자들과 가르는 칸트만의 독창적 개념이다. 왜냐하면 지각체험으로서의 경험이 이미 주어진 지난날의 산물이라면, 범주들의 체계에 따른 설명으로서의 경험은 이제 수행해야 할 앞날의 과제이기 때문이다. 경험은 주어지는 것이 아니라 정립되는 것이다. "경험은 [범주들의 체계에 의한-필자] 지각의 대상들의 체계적 연결"(XXII:40)이다. 그런데 연결해야 할 지각들은 시공의 잡다만큼이나 무한히 많다. 그러므로 경험은 언제까지나 미완의 과제로 남는 것이다. 경험은 점근선에 비유할만한 이념[40]이다. 그런 까닭에 이 과제의 수행은 무한히 계속되는 범주들의 적용의 연속이다. 경험은 처음에는 과제로서 주어지고 오직 범주들의 적용이 끝날 때에만 완성된다. 처음에 과제로서 부과된 경험이든 마지막으로 범주들의 적용이 끝날 때에 비로소 완성되는 경험이든 간에, 경험을 범주들의 체계에 따른 일관된 설명으로 보는 한, "경험은 하나만 있을 수 있다."[41] 경험은 여럿일 수 없다. 복수의 "경험들에 대해 말하는 것은 자기모순이다."(XXII:92) 왜냐하면 그럴 경우 하나의 설명이 아니라 복수의 설명이 있게 되어 경험 전체가 이미 체계를 이룰 수 없기 때문이다.

---

40) "하나의 체계 안에 결합되어 있는 모든 가능한 지각들의 체계라는 **이념이 경험**이다."(XXII:92)(강조는 내가 한 것이다.)

41) XXII:42. 칸트는 『순수이성비판』 초판에서 이미 '단 하나의 경험'에 대한 착상을 구체화한 적이 있다. "거기에서 모든 지각들이 일관되고 합법칙적으로 연결된 것으로 표상되는 오직 **하나의 경험**만이 있다. 그것은, 거기에서 현상들의 모든 형식과 존재・비존재의 모든 관계가 생기는 오직 하나의 공간・시간만이 있는 이치와 같다. 우리가 서로 다른 경험들을 얘기할 때, 거기에는 동일한 보편적인 경험에 속하는 한에서 그 만큼의 지각들이 있을 뿐이다. 지각들의 일관된 종합적인 통일이 곧 경험의 형식을 이루는 것이고, 그것은 다름이 아니라 개념들에 따르는 현상들의 종합적 통일이다."(*KrV*, A110)(강조는 내가 한 것이다.)

경험을 이렇게 이해할 때 경험의 가능성이란 범주들의 체계에 따른 일관된 설명의 가능성을 뜻한다. 지구중심설과 태양중심설의 논쟁은 나 자신이 범주들의 체계라는 지성적 자기의식이 경험의 가능성을 위해 어떤 역할을 하는지 보여주는 대표적 사례가 될 수 있다. 우리는 먼저 지구중심설이 범주와 어떤 관련이 있는지 살펴볼 것이다. 처음에 지구중심설은 천구상의 모든 천체가, 그리하여 천구 전체가 통째로 지구를 중심으로 하여 일주운동을 한다는 아주 소박한 관찰에서 시작했을 것이다. 하룻밤만 관찰해 보아도 이 사실을 알 수 있다. 최초의 지구중심설은 아마도 지구와 별들 사이의 거리를 생각할 필요도 없었을 것이다. 모든 행성과 항성이 반지름이 일정한 천구표면에서 회전한다고 생각해도 하룻밤 동안의 짧은 관찰 결과는 충분히 설명할 수 있기 때문이다. 최초의 지구중심설은 그러므로 구면 하나만을 가정하는 것으로도 충분했을 것이다.

그러나 오랜 동안의 관찰은 사태가 그리 단순하지 않음을 보여준다. 태양은 일주운동을 하지만 연주운동도 한다. 아침마다 해 뜨는 곳은 조금씩 동쪽으로 옮겨간다. 태양은 지평선에서 매일 약 1도씩 동쪽으로 운동하여 1년이면 제자리로 돌아오는 연주운동을 한다. 여기서 지구중심설 모형은 이 연주운동을 설명해야 하므로 조금 복잡해진다. 태양은 천구 전체와 공유하는 일주 운동 이외에 태양에만 고유한 궤도를 따라 일 년에 한 번 지구를 도는 연주운동도 한다. 관찰이 진행될수록 지구중심설 모형은 점차 그 꼴을 갖추어 나간다. 태양뿐만이 아니라 다른 행성들도 저마다 다른 공전주기를 가지고 지구 주변을 돌고 있음이 관찰된다. 지구중심설 모형에는 그때마다 궤도가 하나씩 추가되고, 그 결과 지구를 중심으로 하여 동심원을 이루는 우주 모형이 나타난다. 프톨레마이오스에 이르면 저 모형에 이심원(離心圓)과 주전원(周轉圓)이 추가된다. 그리하여 천구 전체가 통째로 움직이는 최초의 모형에서 이심원과 주전원을 포함하는 프톨레마이오스의 복잡한 모형에 이르기까지 지구중심설 모형은 지구가 중심에 있고 다른 천체들이 그 주변을 돈다는 한 가지 가정을 공유한 채 조금씩

변동해 나갔던 것이다.

지구중심설 모형이 프톨레마이오스에 이르기까지 발전해 나가는 데에 가장 크게 기여한 것이 바로 양 범주의 지도를 받아 상상력이 수행하는 현시의 활동이다. 지구중심설에는 이미 지성의 선험적 원리가 적용되고 있는 것이다. 행성의 공전 운동을 관찰하기에 하룻밤은 너무나 짧다. 예를 들어 우리는 화성의 공전 운동을 한 번에 다 지각할 수 없다. 화성의 공전 주기는 거의 2년이나 되는데 비해 우리가 눈을 감지 않고 버틸 수 있는 시간은 기껏해야 몇 분에 지나지 않기 때문이다. 오랜 시간에 걸쳐 불연속적으로 이어지는 지각들을 하나로 이어놓을 때에만 우리는 화성의 공전 궤도를 상상력으로 그려낼 수 있다. 불연속적으로 이어지는 지각들을 수치로 기록해 놓고 나서 나중에 이 수치의 변화를 직관상에 현시하면 우리는 화성의 공전 운동을 정밀하게 재구성할 수 있다. 물론 화성의 운동을 수치로 정량화하는 데에는 어떤 원리가 필요하다. 우선 구면 좌표계가 필요하다. 천구가 머릿속으로 분할된다. 이 분할된 천구상에서 시간에 따라 변화하는 항성과 행성의 경도좌표와 위도좌표가 측정된다. 측정 결과는 수치로 주어진다. 이 수치를 토대로 하여 우리는 별의 운동을 직관상에서 재구성한다. 그러므로 오랜 시간에 걸쳐 일어나는 까닭에 한꺼번에 지각할 수 없는 운동을 우리의 상상력은 오직 양 범주의 도움을 받을 때에만 하나의 우주적 직관 속에 재구성할 수 있다. 물론 관찰의 정확성을 높이기 위해 우리는 도구를 사용할 수 있다. 상상력은 이때 양 범주의 지도를 받는다.

불연속적 개별 지각들이 양 범주에 따라 정량화되고 그리하여 관찰의 정밀도가 높아짐에 따라 그것들을 천구상에서 하나의 연속적 직관으로 재구성하는 것 또한 정밀해진다. 불연속적 지각들은 천구상에서 연속적 직관으로 정확하게 현시된다. 그리하여 천구상에는 오랜 기간에 걸쳐 일어나는 행성과 항성의, 관찰자에 대한 겉보기 운동이 정밀하게 재구성된다. 정밀하게 재구성된 이 겉보기 운동은 프톨레마이오스가 이심원이나 주전원을 생각해 낸 계기이다. 왜냐하면 천구상에 재

구성된 겉보기 운동에 따르면 내행성들은 크기가 변하고 외행성들은 가끔씩 역행 운동을 하기 때문이다. 상상력은 한편으로는 양 범주의 지도를 받아 천구상에 겉보기 운동을 현시하지만, 다른 한편으로는 지구중심설에 따라 이 겉보기 운동에 대하여 일관된 설명을 제공하고 그리하여 겉보기 운동을 경험으로 만들기 위해 천구상에 행성의 실제 운동을 이심원과 주전원 모양으로 그려넣는다. 그러므로 만일 양 범주에 따라 불연속적 개별 지각들을 정량화하지 않았더라면, 그리고 정량화된 개별 지각들을 천구상에서 하나의 연속적 직관(겉보기 운동)으로 현시하는 상상력의 활동이 없었더라면, 프톨레마이오스는 이심원이나 주전원도 생각해 내지 못했을 것이고, 그리하여 우리가 현재 알고 있는 완성된 형태의 지구중심설도 구상해 내지 못했을 것이다.

그러므로 지구중심설을 체계적으로 설명해 놓은 프톨레마이오스의 저작『알마게스트』는 지성의 지도를 받지 않은 채 상상력이 아무렇게나 만들어낸 가공의 산물이 아니라, 그 제목부터가 아랍어로 최고의 책을 의미할 만큼 근대에 이르기까지 비할 데 없는 수학적 엄밀함과 정밀함을 갖춘 것으로 평가받았던, 지성과 상상력의 공동 작품이다. 양 범주를 따르는 상상력의 활동을 포함하고 있는 한에서 프톨레마이오스의 지구중심설은 선험적 원리를 포함하고 있다고 말할 수 있다. 그러나 양 범주라는 순수지성개념을 포함하고 있다고 해서 그 체계가 곧바로 일관된 규정으로서 경험이 되는 것은 아니다.

인과성의 범주가 사용되지 않는 경우에 프톨레마이오스의 체계는 온갖 불리한 증거에도 불구하고 완전히 폐기해야 할 이론이 되지는 않는다. 몇 가지 예를 들어 보자. 케플러는 티코 브라헤의 관측 자료를 분석하여 타원 궤도의 법칙과 면적 속도 일정의 법칙을 찾아낸다. 행성은 태양을 초점으로 하는 타원 궤도를 따라 돈다는 것이 타원 궤도의 법칙이다. 케플러의 타원 궤도 법칙 자체만을 설명하는 것이 문제라면, 이를테면 태양을 비롯하여 모든 행성이 지구 주위를 타원 궤도 모양으로 돌되 이 궤도상에서 별도의 주전원을 그리며 운동한다는 식으로, 좀 복잡하기는 해도, 프톨레마이오스의 체계 역시 타원

궤도 법칙을 설명할 수는 있을 것이다.

문제가 면적 속도 일정의 법칙을 설명하는 것으로 옮겨가면 사정은 더욱 복잡해진다. 행성은 태양을 초점으로 하는 타원 궤도를 따라 일정 시간 동안에 같은 면적을 휩쓸고 지나간다는 것이 면적 속도 일정의 법칙이다. 어째서 그런가? 이것을 설명하려면 프톨레마이오스 체계는 다시금 수정되어야 한다. 행성은 이제 일정한 속도로 타원궤도를 따라 도는 것이 아니라 매순간 다른 속력으로 타원궤도를 따라 돌되 그것도 별도의 주전원을 그리며 돈다.

한걸음 더 나아가 지구 공전의 결정적 증거로 거론되곤 하는 항성의 연주시차 문제를 생각해 보자. 프톨레마이오스가 연주시차를 설명하려면 어떻게 해야 할까? 항성들이 거대한 천구에 붙박여 있다는 가정을 버려야 할 것이다. 항성은 행성과 마찬가지로 붙박이별이 아니라 떠돌이별이라는 결과가 나온다. 그리고 태양이 한편으로는 일주운동을 하면서 다른 한편으로는 연주운동을 하듯이, 항성도 한편으로는 일주운동을 하고 다른 한편으로는 일 년에 한 번 아주 미세하게 순행과 역행을 한 번씩 반복한다. 항성은 매일 한 바퀴씩 지구를 도는 운동 이외에도 일 년을 주기로 하여 주전원을 따라 도는 운동을 한다. 이런 생각을 끝까지 밀고 나가면 행성뿐만 아니라 무수히 많은 항성들도 주전원을 따라 운동한다는 생각에 이를 것이다. 이제는 은하수에 흐르는 별들의 수만큼이나 많은 주전원이 생길 것이다. 어쨌든 상상을 초월할 만큼 매우 복잡하기는 하지만 지구중심설도 연주시차를 설명할 수는 있다.

지구중심설에 의한 이 모든 설명이 전제하고 있는 것이 있다. 그것은 한 천체가 다른 천체에 미치는 인과적 영향을 전혀 고려하지 않고 있다는 점이다. 말하자면 지구중심설은 인과성의 범주를 전혀 사용하지 않은 채 양의 범주와 이를 따르는 상상력만을 사용하여 천체의 운동을 설명하고자 한 것이다. 말하자면 그것은 범주들의 체계에 따른 일관된 설명은 아니다. 왜냐하면 그것은 범주들을 결합시켜 사용하고 있는 것이 아니라 양 범주만을 사용하고 있기 때문이다.

만일 인과성의 범주를 양의 범주에 결합시켜 사용하지 않는다면

지구중심설은 태양중심설에 비해 매우 복잡하기는 해도 태양중심설만큼이나 합당한 이론으로 남을 것이다. 왜냐하면 설명의 단순성이 곧 그 설명의 진리성을 보증하지는 않기 때문이다. 실제로 코페르니쿠스가 당대에 제시한 체계는 프톨레마이오스의 체계에 비해 단순하기는 하였으나 여전히 주전원을 사용하고 있다는 점에서 오류를 포함하고 있었다. 케플러 역시 면적 속도 일정의 법칙을 통해 프톨레마이오스의 체계를 더욱더 복잡하게 만드는 역할을 하기는 했지만 인과성의 범주를 양의 범주에 결합시켜 사용하지는 않은 까닭에 프톨레마이오스의 체계를 대체할 만족스러운 설명을 내놓지는 못했다. 천체의 운동을 설명하기 위해 인과성의 범주를 양의 범주에 결합시켜 사용하는 것은 양의 범주만 사용하는 것에 비해 질적으로 다른 혁명적 도약이다.

양의 범주만을 따로 사용하여 시간에 따른 천체의 위치 변화를 정량화하는 것은 상대적으로 쉬운 일이다. 그리고 인과성의 범주만을 따로 사용하여 태양과 행성을 원인과 결과로 놓는 것도 상대적으로 쉬운 일이다. 그러나 두 범주를 결합시켜 사용하는 것은 혁명적이라고 불러도 될 정도로 매우 어려운 일이다. 뉴턴의 업적이 탁월한 것은 양의 범주와 인과성의 범주를 결합시키는 데 성공했다는 점에 있다. 이 점을 면적 속도 일정의 법칙과 관련지어 생각해 보자. 어째서 타원 궤도를 따라 도는 행성의 면적 속도는 일정한가? 이 물음에 대해 뉴턴은 양의 범주와 인과성의 범주를 결합하여 대답한다. 태양의 인력은 원인이고 타원궤도상에서 일정한 면적 속도로 움직이는 행성의 운동은 결과이다. 태양의 힘은 다른 행성의 시공간적 효과로 나타나는 것이다. 뉴턴은 바로 이 시공간적 효과를 수량화하는 데에 성공한다. 태양의 인력은 태양과 행성 사이의 거리의 제곱에 역으로 비례하여 작용하면서 행성의 시공간적 효과를 산출한다. 타원 궤도상에서 행성이 태양에 가까워 질 때에는 태양이 그 행성에 미치는 인력이 커져 행성은 가속된다. 멀어질 때에는 반대로 인력이 작아져 행성은 감속된다. 그리하여 양의 범주와 인과성의 범주를 결합시킴으로써 인과법칙을 이른바 역제곱법칙이라 불리는 것으로 정량화하는 경우에만

비로소 면적 속도 일정의 법칙을 설명할 수 있는 것이다.

오직 지성의 선험적 원리로서 범주들이 개별적으로 사용되는 것이 아니라 맞물려서 함께 사용되는 경우에만 태양중심설은 경쟁이론인 지구중심설과 변별적으로 구분되는 이론으로 확립되며, 그리하여 일관된 규정 또는 일관된 설명으로서의 경험이 가능해지는 것이다. 일관된 설명으로서 경험은 네 범주 중 어느 하나만을 사용해서는 가능하지 않고 반드시 함께 사용해야만 가능하다. 선험적 원리로서 범주들과 원칙들이 체계를 형성하고 있기 때문이다. 주관은 "직관의 형식에 상응하여 대상을 정립하고, (원리로서 대상의 개념을 경험으로부터 도출하는 것이 아니라) 이를테면 주어진 객관의 인식의 바탕이 되는 범주들의 체계에 따라 직관의 공리들, 지각의 예취들과 같은 것 속에서, 즉 일관된 규정 속에서 대상을 가능한 경험으로 만든다."(XXII:28) 그리하여 '나는 범주들의 체계이다'는 지성적 자기의식은 경험의 가능성의 근거이다. 나 자신을 개념들의 체계로 정립하고 이렇게 정립된 나를 의식함으로써 세계 전체에 대한 일관된 경험이 가능해지고 그리하여 잡다한 세계가 아니라 통일된 세계가 정립된다.

그리하여 논리적 자기의식에서 형이상학적 자기의식(순수한 자기직관, 지성적 자기의식)에 이르기까지 나의 모든 자기의식은 경험이라는 과제[42]를 수행하기 위한 것이다. 나는 오직 "지각들의 체계로서의 경험을 위해"(XXII:414) 저 기나긴 자기의식의 험난한 과정을 수행했던 것이다. 경험은 오직 자기정립 및 이것에서 비롯된 자기의식을 통해서만 가능하다. 그리하여 자기정립과 자기의식은 경험의 정립 또는 경험의 가능성의 주관적 조건이며, 보다 정확하게는 딱 하나의 일관된 설명이 가능[43]하기 위한 주관적 조건이며, 나아가 통일된 세계가 가능하기 위한 주관적 조건이다.

---

42) "경험을 위해, 그리고 주관적으로 경험을 수행할 가능성을 위해, 또 경험을 목적으로 삼아 진행해 나가는 것은 하나의 **과제**이다. 이 과제는 내용적 측면이 아니라 단지 형식적 측면에서 주관 안에서 발견될 수 있고 또 요구될 수 있는 것이다."(XXII:95)(강조는 내가 한 것이다.)

43) "경험의 가능성을 위해(이것은 하나만 있을 수 있다.)…"(XXII:42)

Ⅳ. 에테르, 그리고 경험의 가능성

자기정립이론과 함께『최후유고』의 다른 한 축을 형성하고 있는 것이 바로 이행이론이다. 자연과학의 형이상학적 기초에서 물리학으로 이행하기 위해서는 에테르라는 근원적 질료의 실존이 증명되어야 한다. 그렇지 않으면 물리학 자체가 성립하지 않고 딱 하나뿐인 경험도 가능하지 않다. 그렇다면 에테르란 무엇인가?

19세기 후반에 물리학자 마이컬슨과 몰리는 에테르의 실존을 부정하는 실험 결과를 내놓았다. 그렇지만 이 물리학자들이 가정했던 광학적 에테르는 칸트가 언급하는 에테르와는 다른 것이다. 만일 두 에테르가 같은 것이라면 칸트의 이론은 전혀 쓸모없는 이론이 될 것이다. 칸트가 말하는 에테르는 "물체에 완전히 침투하고 독자적으로 존립하면서 모든 물체의 부분들을 끊임없이 그리고 균일하게 진동시키는 물질이다."(XXI:216) 그러나 그것은 "몰형식적(formlos)"(XXI:219)인 것이다. 그런 까닭에 그것은 시공간상에 있지 않다.[44] 이에 반해 물리학자들이 언급해 왔던 에테르는 시공간상에 있다. 바로 이것이 에테르에 대해 칸트와 다른 물리학자들이 보여주고 있는 차이인 것이다. 그러므로 칸트가 말하는 에테르는 마이컬슨과 몰리의 실험 결과에 영향을 받지 않는다.

이행이론에서 핵심적 지위를 차지하고 있는 에테르는 장소를 변경할 수 있는 시공간적 물체가 아니다. 오히려 에테르는 물체를 시간상에 산출한다. 에테르의 운동력과 운동은 시간상에서의 물체의 산출에 선행한다.(XXI:216) 몰형식적 에테르의 운동력이 근원적 운동력이라면 시공간적 형식을 가진 물체의 운동력은 파생적인 운동력이다. 칸트는 이렇게 말한다.

---

44) "물리적 물체들이 있다는 명제는 어떤 질료, 즉 그 운동력들과 운동이 시간상에서의 물체의 산출에 선행하는 그러한 질료가 있음을 전제한다." (XXI:216) 이 질료가 에테르이다. 시간상에 있는 것은 이미 에테르가 아니다.

> "경험명제 : 물질은 자신의 운동력들과 함께 실존한다. 운동력들은 근원적인 (또는 시간적으로 원초적으로 운동하는) 것이거나 상호작용하는 단 하나의 공간상에서 파생적인 것이다."(XXI:226)

에테르는 "최초의 운동자"(XXI:216)이다. 그런 까닭에 그것의 운동력은 근원적인 운동력이다. 이에 반해 시공간상에 있는 물체의 운동력, 예컨대 인력이나 척력은 파생적인 운동력이다. 단 하나의 몰형식적 에테르가 최초의 운동을 시작하고 그 운동은 영원히 계속된다.[45] 에테르의 진동은 모든 시공간적 물체의 운동과 파생적 운동력의 토대이다. 모든 시공간적 물체는 자신의 운동력을 에테르로부터 얻는다. 바로 이렇게 물체의 운동에 토대가 된다는 점에서 에테르는 모든 시공간적 물체에 완전히 침투해 있다. 이에 반해 시공간적 물체는 다른 시공간적 물체에 완전히 침투할 수 없다.

에테르는 시공간 이전에 진동하는 원시 물질이라는 바로 그 이유 때문에라도 지각되지 않는다. 왜냐하면 시공간상에 있는 물체만 지각되기 때문이다. 에테르 자신은 경험의 대상이 아니다. 그러나 그럼에도 불구하고 에테르가 모든 시공간적 물체에 완전히 침투해 있다는 것은 특별한 함축을 가지고 있다. 에테르가 모든 측정의 근거라는 것이 그것이다. 이 함축은 우리의 신체, 우리의 감각기관 자체가 시공간적 물체의 일부라는 사실에서 비롯되는 것이다. 에테르의 운동력은 다른 물체에 침투해 있는 것에 못지않게 우리의 감관에도 침투해 있다. 에테르의 운동력은 다른 물체를 운동시키는 운동력일 뿐만 아니라 "감관을 운동하게 하는 운동력"(XXI:223)이기도 하다. 따라서 에테르가 없으면 우리의 감관도 운동할 수 없고, 그러면 우리는 감관을 통해 시공간적 물체를 측정할 수도 없다.

에테르는 모든 측정의 근거이다. 에테르의 운동력이 우리 감관에 침투해 있으면서 이것을 운동하게 한다는 사실로 인해 우리는 비로소 시공간적 물체를 측정할 수 있다. 에테르의 근원적 운동력이 있을 때

---

45) "최초의 운동자는 의지를 통해 작용하는 원인을 전제하지만 질료의 진동을 스스로 영원히 유지하는 것 같다."(XXI:217)

에만 우리 감관도 파생적 운동력을 가질 수 있는데, 파생적 운동력을 통해 다른 물체와 상호작용하지 않으면 측정 자체가 불가능하기 때문이다. 예컨대 우리 감각기관은 자기부터가 무게를 가질 때에만 다른 물체의 무게를 측정할 수 있다. 도구를 이용한 간접적 측정의 경우에도 사정은 마찬가지이다. 왜냐하면 도구를 조작하는 데에는 우리 감각기관의 운동력이 필요하기 때문이다.

육안을 이용한 관찰의 경우에는 시각기관의 운동력이 전혀 불필요하다고 생각할지도 모른다. 왜냐하면 도구를 조작할 필요가 없기 때문이다. 그렇지만 우리 육안이 공간상에 연장되어 있는 것 자체가 운동력을 필요로 한다. 나아가 우리 눈동자를 움직여 초점을 맞출 때에만 크기를 가늠할 수 있음을 감안한다면 육안으로 관찰만 하는 데에도 운동력이 필요함을 알 수 있다. 그러므로 도구를 이용하건 말건 모든 종류의 관찰과 측정을 하는 데에는 감각기관의 운동력이 필요하다. 에테르는 감각기관의 운동력과 다른 물체의 운동력의 공통의 근거이다. 다시 말해 에테르는 감각기관과 다른 물체 사이의 상호작용이 일어나기 위한 공통의 뿌리이며, 그리하여 모든 측정의 근거이다. 에테르가 없으면 우리는 시공간적 물체를 측정할 수 없다.

실제로 칸트는 순수 공간이 아니라 경험적 공간에 대해 그 측정 근거가 에테르라는 점을 다음과 같이 예시하고 있다.

> "[경험적－필자] 공간 일반이 가능한 경험(예컨대 방향의 측정)의 대상이도록 하는 것은 보편적으로 퍼져 있는 상태로 모든 것에 침투하며 운동력을 갖춘 세계물질이다."(XXI:229)

여기서 "세계물질"은 당연히 에테르를 의미한다. 에테르는 "보편적으로 퍼져 있"다. 자기정립이론에서 우리는 우리 자신이 공간을 정립한다는 것을 지적했었다. 이제 우리가 정립하는 공간상에서 어느 한 구역이 비어 있다면 어떤 일이 발생하는가? 예를 들어 우리가 지각한 물체와 우리 사이에 가로놓인 공간이 비어 있다면 어떻게 되는가? 저 물체의 지각 자체가 불가능하거나 아니면 사이에 가로놓인 빈 공간이

지각되어야 할 것이다. 두 경우 모두 모순이다. 우리가 우리와 떨어져 있는 물체를 지각한다는 것과 우리와 그 물체 사이에 가로놓인 공간이 비어 있다는 것은 서로 양립 불가능하다. 칸트는 이 양립 불가능성을 다음과 같이 표현한다.

> "두 점 사이에 놓여 있는 공간이 채워져 있음을 전제하지 않는다면 우리는 우리와 가까이 있거나 우리에게서 멀리 있는 것의 현존에 대해 가르침을 받을 수 없다. 그것을 감각하건 말건 말이다. [그것을 통해서만-필자] 경험의 순전한 가능성이 충분히 보증되고 또한 모든 공간들을 채우고 있는 이 재료의 실재성도 보증될 수 있다. 왜냐하면 그렇지 않으면 사이에 가로놓인 단적으로 지각불가능한 것, 즉 비실존이 지각될 수 있어야 하는데 이는 모순이기 때문이다."(XXI:220)

그리하여 우리가 정립하는 임의의 시공간적 물체와 우리 사이에 가로놓인 공간이 에테르로 채워져 있는 경우에만 그 물체에 대한 지각이 가능하다. 동일한 물체를 다른 장소에서 관찰한다고 해도 사이 공간은 에테르로 채워져 있어야 한다. 한국에서 달을 보든, 영국에서 달을 보든, 아니 우주 어디에서 보든 간에, 달과 관찰자 사이의 공간은 에테르로 채워져 있어야 한다. 그래야만 우리는 달을 일관된 경험의 대상으로 정립할 수 있다. 만일 우리가 정립하는 공간 중 어느 한 곳이라도 비어 있다면 어느 시공간적 대상에 대한 지각들의 조화가 불가능할 것이고 그래서 일관된 설명으로서의 경험도 불가능할 것이다. 그리하여 경험이 가능하기 위해서는 우리가 정립하는 단 하나의 공간 전체를, 단 하나의 질료[46]가, 그것도 시공간상의 질료가 아니라 시공간상의 물체를 비로소 산출하는 그러한 질료가 채우고 있어야만 한다. 그런 까닭에 우리가 정립한 공간을 채우는 에테르의 실존이야

---

46) 경험들이 아니라 단 하나의 경험이 있는 것과 마찬가지로 질료들이 아니라 단 하나의 질료만이 있다. "이것과 유사하게 '질료들'이란 표현이 말해질 수 있다. 왜냐하면 **질료**(이것은 절대적 통일로서의 공간을 채우고 있는 것이고 모든 비어 있는 것은 감관의 객관이 아닌 까닭에 추방된다)는 **오직 하나**뿐이고 외적인 감관객관들 전체(das All)이기 때문이다."(XXII:92) (강조는 내가 한 것이다.)

말로 단 하나의 경험의 가능성의 근거인 것이다.[47)]

이렇게 에테르의 실존이 일관된 경험의 가능성의 근거라는 사실은 다른 한편으로 경험을 위해 에테르의 실존이 요청[48)]된다는 것을 의미한다. 에테르의 실존에 대한 증명을 칸트는 주관적 증명이라 부른다. 에테르의 실존에 대한 "증명근거는 **주관적**으로 경험의 가능성의 조건들로부터 얻어진다."(XXI:222) 왜냐하면 에테르는 시공간상에 있는 물체가 아니어서 지각되지 않기 때문에 "경험으로부터"(XXII:414) 직접적으로 증명되는 것이 아니라 "경험을 위해"(XXII:414), 아니 정확히 말해 단 하나의 경험의 가능성을 위해 간접적으로 증명되는 것이며, 다시 말해 요청되는 것이다.

나는 논리적 자기의식에서 시작해 형이상학적 자기의식으로 진행했다. 이것들은 경험의 가능성의 주관적 근거이다. 형이상학적 자기의식에서는 단 하나의 공간을 정립했는데 이것은 특히 강조할만한 것이다. 공간은 단 하나의 경험의 가능성의 주관적 근거이다. 이 공간상에 나는 내 신체를 포함하여 물체를 현상으로 정립했었다. 각각의 시공간적 물체에 대한 지각과 이에 상응하는 단편적인 경험적 자기의식이 잡다하게 산재해 있다. 그러나 만일 에테르가 일관된 경험의 가능성의 근거가 아니라면 시공간적 물체에 대한 지각과 단편적인 경험적 자기의식이 외부 대상의 실존을 알려주는 것인지 아니면 한낱 표상들의 유희나 지각들의 광시곡에 불과한 것인지는 그 어떤 방법으로도 판정할 수 없을 것이다.

범주는 단 하나의 경험의 가능성의 또 다른 주관적 근거이다. 이제 에테르의 실존에 대한 증명 근거가 주관적인 것인 이유는 에테르의 실존에 대한 명제가 바로 경험의 가능성의 주관적 근거인 논리적 자기의식과 형이상학적 자기의식에서 동일률에 따라 분석적으로 따라나오는 명제이기 때문이다.[49)] 단 하나의 경험이 가능하기 위해서는 언

---

47) "이 재료는 그리하여 저 보편적인 가능한 경험의 기초에 선험적으로 놓여 있을 수 있다."(XXI:217)

48) "그것[=근원재료Urstoff]의 실존은 요청될 수 있다."(XXI:219)

49) "이것[=보편적으로 퍼져 있는 상태로 모든 것에 침투하며 운동력을 갖춘

제 어디서나 동일한 논리적 자기의식과 단 하나의 시공과 일관된 자기의식이 있어야 한다. 에테르로 채워져 있지 않은 빈 공간의 실존은 일관된 경험을 불가능하게 한다. 따라서 내가 정립한 공간을 전면적으로 채우고 있는 에테르가 실존해야 한다.

V. 나가는 말

이제 우리는 처음에 우리가 제기했던 경험 가능성의 근거에 대한 문제로 되돌아간다. 언뜻 보기에는 경험의 가능성에 대등하게 기여하는 두 근거가 있는 것처럼 보인다. 다시 말해 자기정립이론에 따라 한쪽에 공간과 범주라는 주관적 근거가 있고, 다른 한편으로 이행이론에 따라 다른 쪽에 이와 대등한 것으로 에테르라는 객관적 근거가 있는 것처럼 보인다. 그러나 신의 실존이 객관적으로 증명되는 것이 아니라 도덕법칙을 위해 요청되는 것과 꼭 마찬가지로, 에테르의 실존 역시 객관적으로 증명되는 것이 아니라 경험을 위해 주관적으로 요청되는 것이다. 에테르는 그 자체로 우리 밖에 실존하는 대상이 아니다. 그러므로 에테르의 실존이 경험 가능성의 객관적 근거라고 할 때 우리는 이 주장의 의미를 엄격하게 제한해야 한다. 다시 말해 경험 가능성의 객관적 근거는 경험 가능성의 주관적 근거에 의존하며 주관적 근거를 통해서만 요청된다는 점을 단서로 붙여야 하는 것이다. 그리하여 경험의 가능성을 위해 대등하게 기여하는 두 근거가 있는 것이 아니라, 하나가 다른 하나에 의존하는 관계에 있는 그러한 두 근거가 있는 것이다.

세계물질]의 작용은 순전히 외적 경험의 가능성에 의존하고 있고, 그래서 선험적으로 **동일률**에 따라 인식되고 보증된다. 왜냐하면 이러한 재료를 가정하지 않고서는 내가 외적 경험을 가질 수 없기 때문이다."(XXI:229) (강조는 내가 한 것이다.) 또한 "모든 곳을 채우면서 모든 것에 침투하며 운동하는 질료라는 개념은 이미 그렇지 않으면 공간이 지각될 수 없고 따라서 객관이 될 수 없을 것이라는 점에 놓여 있다."(XXII:421)

투 고 일: 2010. 01. 15.
심사완료일: 2010. 02. 08.
게재확정일: 2010. 02. 16.

임상진
서울대학교

참고문헌

김상봉, 「어떤 의미에서 생각과 있음은 나 속에서 하나인가? －칸트의 『최후유고(Opus postumum)』에서의 '자기정립(Selbstsetzung)'의 개념에 대하여－」, 수록: 한국인문사회과학회, 『현상과 인식』 제17권 2호 및 3호(통권58호), 1993, 89-114쪽.

최소인, 「칸트 『유작』에 나타난 절대 관념론의 맹아」, 수록: 한국헤겔학회 편, 『헤겔연구』 제8권 1호, 1998, 445-479쪽.

Kant, I., *Opus Postumum*, in Kants gesammelte Schriften, hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin und Leibzig 1902-), Bd. XXI, XXII.

_____, *Kritik der reinen Vernunft(1781, 1787)*, hrsg. v. R. Schmidt (Felix Meiner, Hamburg 1990).(번역본: 칸트 / 백종현 역, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006.)

ABSTRACT

On the Possibility of Experience in Kant's *Opus Postumum*

Lim, Sang-Jin

In Kant's unpublished work *Opus Postumum*, there are two opposite views about the bases of the possibility of experience. According to his self-positing theory, the bases of the possibility of experience are space, time, and categories, i. e. the formal elements of a subject. But according to his theory of transition, the basis is the material element which is called 'ether'. Therefore, it seems that there are two bases of the possibility of experience: objective elements as well as subjective elements. The aim of this paper consists in solving this dilemma by looking into the concept of 'the possibility of experience'.

Keywords: Possibility of Experience, Self-positing, Logical Selfconciousness, Metaphysical Selfconciousness, Ether.