



저작자표시-비영리 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#) 

교육학석사학위논문

칸트(I.Kant)의 초월적 자아에 관한 연구

2012년 8월

서울대학교 대학원

윤리교육과

박 은 애

국 문 초 록

칸트(I.Kant)의 초월적 자아에 관한 연구

박은애

본 논문의 목적은 칸트의 초월적 자아에 대해 이해하고, 그에 관한 도덕 교육적 함의를 밝히는 것이다. 칸트는 주로 자신의 윤리학에서 초월적 자아를 인격 및 도덕과 관련하여 언급하였으며, 이는 도덕교육에서 초월적 자아가 충분히 논의될 수 있음을 시사한다. 초월적 자아는 ‘인간이란 무엇인가’에 대한 물음으로부터 시작하는 칸트 초월 철학의 핵심적인 이념으로서, 도덕·윤리를 지향하는 인간 이성의 근거이자 칸트 도덕의 성격과 원리를 이해하는 열쇠이다.

본 논문에서 밝히고자 하는 논점은 다음과 같다. 첫째, 칸트 초월 철학의 성립 배경과 철학에 관한 칸트의 기본적인 문제의식을 이해한다. 칸트의 초월 철학은 근대 인식론 철학에 대한 비판으로부터 시작하며, 칸트는 인간 인식의 한계를 지적하는 것으로부터 자신의 초월 철학을 전개해 나간다. 칸트에 따르면, 인간은 인식 능력의 한계로 인해 ‘사물 그 자체’를 온전히 파악할 수 없으며 인간이 인식하는 모든 것은 단지 현상이다.

둘째, 칸트 초월 철학과 초월적 자아가 인식론적·윤리학적 측면에서 지니는 의미에 대해 살펴본다. 인간 인식의 조건과 한계를 밝힌 칸트의 통찰은 서양 철학사에서 혁명적 사고의 전환으로 평가된다. 칸트에 따르면 현상적 자아는 우리에게 인식되는 자아로서 개념적으로 분석되고 대상화되며, 초월적 자아는 우리에게 의식되는 자아로서 과학적인 방식에 의해 분석되거나 대상화되지 않는다. 칸트에 따르면 초월적 자아는 인간의 존재적 의미를 함의한다. 초월적 자아에 근거한 인간의 보편적이지도 존엄한 인격 가치는 인간으로 하여금 경험 세계에서 마땅히 도덕적으로 살아가게 하는 근거가 된다.

칸트 도덕의 성격과 원리는 현상적이지 초월적인 존재로 살아가는 인간의 이중적인 존재 조건에서 기인한다. 칸트에 따르면 본래 도덕은 인간의 본질에 부합한 것이지만, 인간이 경험 세계에서 현상적 존재로 살아간다는 점에서 도덕은 인간에게 의무의 성격을 갖는다. 이러한 도덕은 외부에서 주어진 것이 아닌 초월 세계의 '나'가 현상 세계의 '나'에게 내리는 명령이기 때문에, 도덕을 실천하는 일은 진정으로 자유로운 행위이다. 또한 칸트는 목적의 원리를 통해 수단적 가치로 환원될 수 없는 인간의 고귀한 인격을 강조한다. 칸트에 따르면 인간은 언제나 자기 자신을 포함하여 모든 인간을 수단이 아닌 목적으로 대우해야 한다.

셋째, 칸트의 초월적 자아가 타자와 관련해서 그 의미가 고양된다는 점을 해명하고, 초월적 자아의 도덕교육적 함의를 모색한다. 먼저 칸트 초월철학의 타자성을 해명하기 위해 칸트의 공통감을 이해한다. 칸트의 공통감은 미적으로 선한 것에 대한 인간의 보편적인 감각 형식이다. 미적 판단에 있어서 모든 인간이 보편적으로 공유하고 있는 공통감은 인간이 타자의 입장에서 판단하고자 하는 공동체적인 감정이다. 칸트의 공통감은 인간이 타자를 나 자신으로 생각할 수 있는 윤리적인 존재임을 보여준다.

칸트의 초월적 자아는 학생들의 올바른 인격 형성 및 타자와의 도덕적·실천적 삶을 강조하는 도덕교육에서 의의를 가진다. 특히 초월적 자아에 대한 이해는 도덕교사가 인격교육을 수행하는 데 있어서 철학적 기반을 마련해준다. 도덕교사는 학생들에게 인간의 본래적인 의미와 가치에 대해 가르쳐주고, 이를 통해 학생들이 도덕 실천의 당위성과 중요성을 깨달을 수 있도록 도와주어야 한다. 학생들이 올바른 인격을 형성할 수 있도록 돕는 것은 우리 인간이 타자와 더불어 살아가는 존재라는 점에서 매우 중요한 일이다. 칸트에 따르면 도덕적 인격을 형성한 사람은 지속적으로 도덕을 실천하고자 하며, 타자에 대한 배려를 자신의 의무로 여길 수 있다. 도덕교사는 인격 의식 교육을 통해 학생들이 적극적으로 도덕을 실천할 수 있도록 해야 한다.

주요어 : 칸트, 초월 철학, 초월적 자아, 인격, 공통감, 타자, 도덕교육

학 번 : 2010 - 21498

목 차

I. 서론	1
1. 연구목적	1
2. 연구방법 및 구성	8
II. 자아에 관한 근대 철학적 관점 비판	11
1. 이성주의의 관념론에 대한 칸트의 입장	11
1) 데카르트의 관념론	11
2) 칸트의 반(反)관념론적 입장	13
2. 경험주의의 실재론에 대한 칸트의 입장	16
1) 흄의 실재론	16
2) 칸트의 반(反)실재론적 입장	19
III. 칸트의 초월적 자아와 도덕	23
1. 칸트의 초월 철학	23
1) 인식론적 사고의 전환	23
2) 자아에 대한 ‘인식’과 자아 ‘의식’	26
3) 현상적 자아의 한계	30
2. 초월적 자아에 대한 이해	32
1) 초월적 자아의 의미	32
2) 초월적 자아와 인격	37
3) 초월적 자아와 도덕의 관계	41
3. 초월적 자아에 근거한 도덕	44

1) 의무로서의 도덕	44
2) 목적 및 자율로서의 도덕	50
3) 목적의 나라의 구성원으로서 도덕적 실천	57
IV. 초월적 자아와 타자성의 도덕	60
1. 초월적 자아와 타자의 만남	60
1) 칸트 초월 철학의 타자성 해명	60
2) ‘자기의식’과 ‘타자의식’의 합일	65
2. 도덕교육에 있어서 초월적 자아의 의의	70
1) 초월적 자기의식의 필요성	70
2) 초월적 자기의식과 도덕교육	73
V. 결론	75
참고문헌	79
Abstract	86

I. 서론

1. 연구 목적

칸트에 의하면 교육은 인간만이 누릴 수 있는 특권이다. 교육은 궁극적으로 인간다운 삶을 위한 활동이어야 하며, 인간에 의해 반드시 이루어져야 하는 일이다.¹⁾ 특히 도덕교육은 인간성 함양을 목표로 한다는 점에서 교육의 최종적 목표이자 진정한 의미의 인간 교육이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 도덕교육을 핵심적으로 담당하는 도덕 교과는 어느 교과에서보다 학생들의 올바른 인격 형성과 도덕적 실천을 강조한다. 요컨대 도덕 교과의 목표는 도덕적·인격적인 인간 양성에 있다.²⁾ 도덕 교과를 담당하는 우리는 오늘날 도덕교육의 의미에 대해 다시금 성찰할 필요가 있다. 최근 들어 따돌림이나 학교폭력, 과도한 입시위주의 교육 등이 심각한 사회 문제로 떠오르면서 학생들의 인격에 대한 우려의 목소리가 높아지고 있는 점에서도 그러하다.

이런 점에서 인간을 ‘그 자체 존엄한 인격’으로 상정하고, 그 안에서 무조건적인 도덕을 정초한 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)의 윤리학은 도덕교육적 관점에서 중요하게 다루어질 필요가 있다.³⁾ 칸트는 인간이 경험 세계에서 욕구와 경향성의 영향을 받으면서도 절대적인 보편 도덕을 지향하고 있다는 점에 주목한다. 예컨대 칸트의 철학은 ‘감각적 경향성을 지닌 내가 어떻게 무조건적인 도덕을 실천하며 또 의욕할 수 있는가?’에 대한 물음에서 출발하고 있다. 이러한 물음은 곧 경험을 초월해 순수 도덕을 지향하는 인간에 대한 물음이기도 하다. 칸트는 이른바 초월 철학이라고 불리는 자신의 철학 안에서, 인간 존엄성의 근거를 절대적인 도덕법칙의 세계, 즉 초월 세계에 두고 있다.⁴⁾

1) I. Kant, 조관성 옮김, 『칸트의 교육학 강의』, (서울: 철학과 현실사, 2007), pp.23-26 참조. 이하 『칸트의 교육학 강의』.

2) 정창우, 『도덕과 교수학습방법 및 평가』, (서울: 인간사랑, 2007), pp.13-19 참조.

3) 박찬구, 「한국의 도덕교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의」, 『칸트연구』, (한국칸트학회 논문집, 2004.12.), 제14권, pp.115-146 참조.

4) I. Kant, 『윤리형이상학 정초(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』, B109 IV453; p.192.

칸트의 관점에서, 우리 인간이 그 자체로 신성하며 존엄한 존재일 수 있는 것은 우리가 단지 현상 세계의 법칙에만 종속된 존재가 아니기 때문이다. 칸트에 따르면 인간은 감각 경험의 세계에서 현상적이지 동시에 초월적인 존재로 살아가며, 후자의 차원에서 절대적인 인격 가치를 지닌다.⁵⁾ 만약 칸트의 주장과 달리 인간의 인격이 현상 세계에 근거한 것이라면, 도덕교사는 학생들에게 ‘너희들은 그 자체로 소중하고 귀한 존재이다.’라고 말할 수 없을 것이다. 현상 세계는 조건적·상대적인 논리가 중심이 되는 세계이기 때문에 인간이 그 자체로 소중하다는 말은 모순이 될 수 있다.

도덕교사는 학생들이 자기 자신에 대한 근본적인 물음을 가질 수 있음을 염두에 둘 필요가 있다. 특히 오늘날과 같이 학생들의 자아 정체성을 혼란시키는 일들이 빈번한 때에는 도덕교사의 역할이 매우 중요하다. 학생들은 가령 ‘나는 왜 살고 있는가?’, ‘이 세상에서 나는 어떤 존재인가’와 같은 근본적인 물음을 가질 수 있는데, 이러한 물음에 대해 도덕교사는 언제라도 학생들에게 도덕적으로 의미 있는 조언을 해줄 수 있어야 한다. 학교에서 학생들의 도덕적 인성을 책임지는 핵심적 주체는 바로 도덕교사이다. 따라서 도덕교사는 보다 본질적인 도덕적 가르침에 대한 준비와 더불어 학생들을 위한 도덕적 헌신을 다짐하고 있어야 한다.⁶⁾ 이러한 도덕교사의 태도는 학생들이 자율적이고 주체적인 삶을 주도해 나가는 데 있어서 실천적인 모델이 될 수 있다.

이렇게 볼 때, 칸트의 초월적 자아에 대한 이해는 오늘날의 도덕교육에 있어서 중요한 의미를 가질 수 있다. 칸트에게 있어서 초월적 자아는 인간을 현상 세계에서도 존엄한 존재로 살아가게 하는 근거로서, 말하자면 우리 인간을 가장 인간답게 만들어 주는 근거이기 때문이다.

이러한 문제의식에 기초하여, 연구자는 인간의 본래적인 인격 가치를 함의하는 칸트의 초월적 자아에 대해 연구하고자 한다. 본 논문의 목적은 칸

이하 『윤리형이상학 정초』. 본 연구에 있어서 칸트의 인용은 바이세델판(Kant Werke in zehn Bänden, W. Weischedel(Hg.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983)에 의거했으며, 백중현의 국역본을 중심으로 보고, 필요에 따라 다른 국문번역과 영역본을 참고한다. 각 주는 바이세델판을 기준으로 칸트 원전의 페이지를 표시하고, 이어서 백중현의 번역본 페이지를 병기한다.

5) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B65: pp.145-146.

6) 박찬구, 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』, (경기:서광사, 2006), pp.314-321 참조.

트의 초월적 자아가 의미하는 바를 이해하고, 초월적 자아에 기초한 도덕의 본래적 의미를 모색하는 것이다. 그리고 더 나아가 초월적 자아에 대한 이해가 도덕교육에서 갖는 함의를 탐구하는 것이다.

칸트의 초월적 자아는 칸트 초월 철학의 전 영역에 걸쳐서 언급되고 있는 이념(Idee)⁷⁾이다. 요컨대 초월적 자아는 초월 철학이라고 불리는 칸트의 철학에 있어 가장 핵심적이고도 중요한 이념이라고 볼 수 있다.

칸트의 초월 철학은 근대 철학의 인식론에 대한 비판으로부터 출발한다. 근대 철학은 서양 철학사에서 ‘주관성(主觀性)의 철학’이라는 인식론 철학이 새롭게 정립된 시기이다. 데카르트의 ‘나는 생각한다’로부터 시작되는 근대의 인식론은 생각하는 주체(자아)와 생각되는 대상(세계)의 분리를 가져왔는데, 특히 자아와 세계에 관해 대립했던 관념론(또는 합리론)과 실재론(또는 경험론)은 칸트 이전의 근대 인식론을 대표한다. 두 사상은 공통적으로 인간의 인식 능력을 통해 참된 진리를 밝히고자 했다. 요컨대, ‘무엇이 진정으로 실재(實在)하는가’하는 철학적 과제에 대해 관념론에서는 ‘자아’를, 실재론에서는 ‘세계’를 참된 진리라고 주장하였다.⁸⁾

칸트는 각각의 입장을 비판하기에 앞서, 우선적으로 인간 인식의 한계를 지적한다. 소위 ‘코페르니쿠스적 전회’라 불리는 사고방식의 전환을 통해, 칸트는 과학적 인식의 방식을 넘어서는 그 어떤 것에 대해서도 우리가 알 수 없음을 분명히 밝힌다. 칸트의 통찰에 따르면, 우리가 인식하고 있는 이 세계는 절대적인 객관 세계가 아니다. 말하자면 이 세계는 우리 인간에게 인식된 그대로, 다시 말해 인간이 스스로 구성하고 의미를 부여한 현상의 세계이다. 인간은 결코 세계 그 자체를 인식할 수 없다.⁹⁾ 칸트는 인간 인식의 한계를 통해, “인간이 보고, 알게 되는 이 세계를 마치 절대적인

7) 칸트에게 있어서 ‘개념(Begriff)’과 ‘이념(Idee)’은 각각 경험적·초월적인 것들과 관련된 명칭이다. 먼저, 개념은 인식 작용의 결과로 얻어지는 것들을 표현할 때 사용하며, 경험적으로 명료하게 분석된다. 반면, 이념은 의식 작용의 결과로 얻어지는, 일종의 표상(表象) 혹은 관념(觀念)들을 표현할 때 사용하며, 경험적으로 분석되지 않는다. 예컨대, ‘현상적 자아’는 경험적 인식과 관련된 개념이며, ‘초월적 자아’나 ‘공통감’은 초월적 의식에 의해 얻어진 표상, 즉 ‘이념’이다. (I. Kant, 『순수이성비판(Kritik der reinen Vernunft)』, B367-377; pp537-544. 이하 『순수이성비판』)

8) 박찬구, 「영혼을 상실한 시대의 철학의 과제: 소크라테스, 칸트, 비트겐슈타인과 쉼」, (교상포럼 발표문, 2007.5.3.), p.7 참조.

9) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B109 IV453 ; p.192.

객관 세계인 것처럼 여기지 말아야"¹⁰⁾함을 강조하고 있는 것이다.

이러한 인식 능력의 한계는 인간이 자기 자신을 규정함에 있어서도 마찬가지이다. 우리의 인식에 의해 파악된 자아는 현상적인 ‘나’이다. 칸트의 관점에서 현상적인 ‘나’는 결코 본래적인 ‘나’일 수 없다. 이는 현상적 자아가 경험적인 근거와 내용을 가진 ‘나’이기 때문이다. 말하자면 현상으로 인식된 ‘나’는 내가 개념적으로 정립하고 분석하는 과거의 ‘나’이다.¹¹⁾ 따라서 현상적 자아는 ‘그 자체로서의 나’가 될 수 없다. 칸트에게 있어서 우리 인간에게 현상으로 파악되지 않는, 결코 우리에게 인식될 수 없는 참된 자아가 바로 초월적 자아이다.

이처럼 칸트에게 있어서 초월적 자아는 인간 그 자체의 의미를 함의하고 있는 본래적인 자아이다. 칸트는 모든 인간에게서 그 자체로 의식되는 초월적인 본성, 다시 말해 결코 현상적으로 파악될 수 없는 인격의 존엄성을 발견한다.¹²⁾ 현상 세계에서 우리가 타인을 함부로 대할 수 없는 것은 우리가 타인에게서 나와 동일한 그 자체로 존엄한 인격을 의식하고 있기 때문이다. 이러한 칸트의 통찰은 도덕교육적 관점에서 볼 때, 학생들의 인격을 그 자체로 존엄하게 만드는 근거가 된다.

도덕교사는 학생들에게 초월적 자아의 의미를 가르침으로써, 학생들로 하여금 학생 자신과 타인의 인격을 모두 존중해야 한다는 도덕적 가르침을 줄 수 있다. 말하자면 자기 자신과 타인의 인격, 모두에 대하여 인간은 누구나 도덕적 의무를 지게 되는 것이다. 타인의 인격에 대해 가지는 인간의 책임을, 도덕교사는 칸트의 ‘공동감(Gemeinsinn)’ 이념을 통해서 학생들에게 설명해 줄 수 있을 것이다. 칸트는 공동감을 미(美)에 대해 인간이 공유하고 있는 보편타당한 감각 형식으로 규정하면서 일종의 ‘공동체적 감각’이라고 말한다.¹³⁾ 요컨대 공동감은 미적인 것에 있어서 타자와 나누고 공

10) 박찬구, 「영혼을 상실한 시대의 철학의 과제; 소크라테스, 칸트, 비트겐슈타인과 空」, p.9.

11) 우리 자신이 인식한 ‘나’는 과학적인 방식으로 분석된 심리적 대상이며, 대상화된 ‘나’는 곧 과거의 ‘나’이다. 이 자아는 현상적 자아(phenomenal self)로서 본체적 자아(noumenal self), 다시 말해 물자체의 자아가 아니다. (Park Chan-Goo, “Self-Knowledge and God in the Philosophy of Kant and Wittgenstein”, *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, (New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 2010), pp.541-542 참조)

12) I. Kant, 『순수이성비판』, A363; p.577.

13) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B67; p.242.

유하고자 하는 인간의 태도이다. 이러한 보편적인 감각 형식은 미적 판단에 있어서, 인간이 초월적인 존재로서 타자를 포용하는 근거로 볼 수 있다.

본 연구는 초월적 자아와 관련하여 다음과 같은 연구 문제를 해결하고자 한다. 첫째, 칸트의 초월 철학이 성립하게 된 배경은 무엇인가? 둘째, 인식론적·윤리학적 측면에서 칸트 초월 철학과 초월적 자아의 의미는 무엇인가? 셋째, 칸트 초월적 자아의 의의가 도덕교육에 어떠한 시사점을 주는가?

첫 번째 논점과 관련하여, 칸트 초월 철학의 성립 배경을 살펴보는 일은 근대 철학의 특징을 이해하는 일이다. 따라서 칸트의 입장에서 근대 철학을 비판적으로 검토하고, 초월 철학에서 칸트가 지니고 있는 철학적 견해에 대한 이해를 도모한다.

칸트의 초월 철학은 근대 인식론 철학을 대표하는 이성주의의 관념론과 경험주의의 실재론을 비판하는 것으로부터 출발한다. 근대 인식론은 인간의 인식 능력으로 참된 실재, 즉 진리를 파악할 수 있다고 보는 데, 관념론과 실재론에서는 각각 자아와 세계를 참된 실재라고 주장하였다. 칸트는 이러한 근대 인식론의 주장이 모두 잘못된 것임을 지적하고, 자신의 초월 철학에서 인간 인식의 한계를 분명하게 밝히고 있다. 칸트에 따르면, 인간은 인간의 인식 조건에 따라서 세계를 파악하고 있을 뿐이며, ‘사물 그 자체’는 인식할 수 없다.¹⁴⁾ 즉 칸트는 인간에게 인식된 세계가 단지 현상 세계일 뿐이라는 점을 분명하게 밝히고, 나머지 ‘사물 그 자체’의 세계로 초월 세계를 상정한다. 말하자면 진정한 진리 탐구를 위해서는 인간 스스로 자신의 한계를 인정해야 한다고 보는 것이다. 칸트의 초월 철학이 진리 탐구에 있어서 진정한 의미의 학(學)으로 견고하게 자리매김 할 수 있었던 것은 바로 인간의 인식적 한계에 대한 진정한 자각에서 기인한다. 여기서는 근대 철학에서 중점적으로 논의되었던 자아와 세계에 관한 관념론과 실재론의 주장을 살펴본다. 그리고 이에 대한 칸트의 비판을 살펴봄으로써 초월 철학이 성립할 수 있었던 학문적 배경에 대해 알아본다.

14) I. Kant, 『순수이성비판』, A35; p.255.

두 번째 논점과 관련하여, 이상의 문제를 해결하기 위해 먼저 초월 철학에서 나타나고 있는 칸트의 철학적 문제의식을 살펴본다. 칸트는 인간 인식의 한계를 깨닫고, 진리 탐구에 있어서 인간이 ‘말할 수 있는(주장할 수 있는)’ 지식의 경계를 분명히 밝힌다. 이러한 지적은 인식론 철학에 있어서 일종의 혁명적인 ‘사고의 전환’이라는 의미를 가진다. 사고의 전환을 통해 칸트는 우리 인간의 자아도 과학적인 방식으로는 온전히 파악될 수 없음을 분명하게 밝힌다. 즉 우리에게 인식되는 자아(현상적 자아)와 인식될 수 없는 자아(초월적 자아)가 있음을 밝히고, 후자를 인간에 의해 개념적으로 분석되고 규정될 수 없는 인간의 본래적인 자아로 여긴다.¹⁵⁾

칸트가 초월 철학 안에서 초월적 자아의 의미를 어떻게 풀어나가고 있는지를 알기 위해서는 칸트의 ‘인식’과 ‘의식’ 개념을 이해해야 한다. 칸트에게 있어서 자아에 대한 인식과 의식의 방식은 완전히 다른 접근 방식이며, 전자는 현상적 자아를 이해하는 방식이고 후자는 초월적 자아를 이해하는 방식이다. ‘인식’과 ‘의식’ 개념과 관련하여 칸트의 자아를 이해하는 것은 인식론적 측면에서 살펴보게 된다.

또한 칸트의 초월적 자아는 윤리학적 측면에서 중요한 의미를 지닌다. 말하자면 인간으로 하여금 도덕을 가능하게 하는 자아가 바로 칸트에게 있어서 초월적 자아이다. 칸트는 초월적 자아에 대한 인식론적 논의로부터 자연스럽게 윤리학적 논의를, 다시 말해 도덕에 대한 논의로 나아간다. 칸트의 도덕에 대한 개념 이해는 인간에게 있어서 도덕이 어떻게 가능하며 어떤 의미를 가지는지를 이해하는 열쇠이다. 따라서 칸트의 윤리학을 초월적 자아와 관련해서 해명한다.

세 번째 논점과 관련하여 전개되는 논의는 칸트의 초월적 자아와 도덕이 타자와 더불어 살아가는 삶에서 궁극적인 의미가 가질 수 있다는 점에 주목한다. 이 장에서는 먼저 칸트의 초월 철학을 타자성과 관련하여 해명한다. 칸트의 철학은 종종 개인의 인격을 강조하고자 하는 논의에서 다루어 진다는 점에서 타자성이 결여되어 있다는 지적을 받는다. 이러한 지적은 한편으로 칸트가 인간의 존엄한 주체성을 강조하고 있다는 데서, 다시 말

15) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B108; p.191.

해 주체적인 개인이 강조되고 있다는 데서 발생한 것으로 보인다. 이에 대해 연구자는 칸트에게 있어서 타자성이 함의된 이념, 즉 ‘공통감’을 살펴본다. 칸트의 공통감은 한마디로 말해서, ‘미에 관한 인간의 보편타당한 감각 형식이다.¹⁶⁾ 이러한 공통감은 감정이기는 하지만, 누구에게나 ‘공통적인 감각’이어야 하므로 경험에 기초하지 않는다. 칸트는 공통감을 사적 감정이 아닌 인류의 공동체적인 감정¹⁷⁾으로 설명하고 있다. 따라서 공통감을 통해 칸트 초월 철학의 타자성을 해명하는 논의를 전개하고자 한다.

아울러 초월적 자아의 의미가 타자와의 만남에서 고양될 수 있다는 점을 들어, 초월적 자아의 의의가 도덕교육에 갖는 함의를 고찰한다. 칸트의 초월적 자아는 한마디로 말해서 우리 인간에게 ‘그 자체 존엄한 인격’의 의미를 부여한다. 그리고 타자는 바로 이 세계에서 나의 존엄한 인격을 깨닫게 해주는 존재이다. 말하자면 타자는 나와 동일한 가치를 지닌 인격체이자 나로 하여금 반성적 의식을 일깨워주는 소중한 존재인 것이다. 칸트에게 있어서 인간의 인격이 그 자체로 존엄한 것이기에¹⁸⁾, 한 개인의 인격은 공동체 안에서 마땅히 지켜져야 한다. 그렇기 때문에 우리는 타인을 인격적인 존재로 대우해야 하는 것이다. 우리가 우리 자신에 대한 존엄성을 타자 일반에 대한 의식으로 확장시킬 수 있을 때 우리는 비로소 도덕 공동체를 실현할 수 있다.

이러한 초월적 자아의 의미를 도덕교사가 먼저 이해하고 도덕교육에 적용하여 학생들에게 인격에 관한 진정한 깨우침을 주어야 한다. 다시 말해 도덕교사는 학생들로 하여금 자기 자신과 타인의 존엄한 인격을 깨닫게 하고, 학생들이 도덕적 실천에서 인격 완성을 도모하도록 도와주어야 한다.

16) 이것은 샤프츠베리(Shaftesbury)를 비롯한 도덕감 학파들의 ‘도덕감’과는 성격상 다른 것이다. 도덕감 학파들에게 있어서 도덕감은 도덕성의 기초이자, 개인에 따라 상대적인 차이를 가진다. 따라서 도덕감에 따른 도덕 판단은 주관적이고 상대적일 가능성이 있다. 이에 도덕감에 근거하여 보편타당한 행위의 원칙을 정초하는 것은 불가능하다. 한편 칸트는 철저하게 인간의 도덕성을 이성에 기초해 들으로써 도덕의 보편성을 확보한다. 칸트의 공통감은 도덕성의 근거는 아니며, 다만 도덕 판단의 보편화 가능성과 형식상 유사한 감각 형식이다. (윤영돈, 「칸트에 있어서 도덕교육과 미적 도덕성의 문제」, (서울대학교 박사학위논문, 2006), pp.26-30 참조)

17) “공통감은 누구나 우리의 판단과 일치할 것이라고 말하는 것이 아니라, 부합해야 한다고 말하는 것이기 때문이다.” (I. Kant, 『판단력비판(Kritik der Urteilskraft)』, B67; p.242. 이하 『판단력비판』)

18) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, IV436; p.161.

2. 연구 방법 및 구성

본 논문의 목적은 칸트 초월 철학에 있어서 핵심을 이루고 있는 초월적 자아의 의미를 규명하고, 그에 관한 도덕교육적 함의를 밝히는 것이다. 이를 수행하기 위해 연구자는 문헌연구방법을 택하여, 칸트의 핵심 저작들을 분석하고 아울러 칸트 초월 철학에 관한 전문가들의 연구서 및 논문들을 검토한다. 본 연구의 대상은 칸트의 대표적인 저서들과 그에 관한 선행연구들 및 도덕교육과 관련된 문헌들이다. 연구 목적을 통해 언급했듯이 칸트의 초월적 자아는 칸트에게 있어서 인식론·윤리학 등을 아우르는 칸트 초월 철학의 핵심적인 이념이다. 요컨대 초월적 자아는 칸트 초월 철학의 근본 원리로서 그 궁극적인 의미가 윤리학에 이르러 보다 명확하게 밝혀지고 있다. 이에 연구자는 칸트 초월 철학의 성립 배경을 밝히는 것을 시작으로 초월적 자아의 의미를 고찰하되, 윤리학적 관점에서 보다 상세하게 논의하고자 한다. 이 같은 제한은 연구의 초점이 기본적으로 칸트의 초월적 자아를 윤리적인 관점 및 도덕교육적 관점에서 고찰하는 데 두고 있기 때문이다.

연구자는 칸트의 저서 가운데 『순수이성비판』과 『실천이성비판』, 『윤리형이상학 정초』를 주된 텍스트로 삼는다. 이 세 권은 칸트의 철학을 대표하는 핵심적인 저작들이다. 이 책들에서는 특히 초월 철학의 성립 배경으로부터 전반적인 내용에 이르기까지 상세히 서술되어 있으며, 초월적 자아의 의미가 인식론적·윤리학적 측면에서 체계적으로 논의되고 있다.

먼저 『순수이성비판』을 통해서 칸트 초월 철학의 성립 배경과 의의를 살펴보고, 칸트 인식론에서 등장하고 있는 초월적 자아의 특징을 이해한다. 또한 『실천이성비판』과 『윤리형이상학 정초』를 통해 칸트 윤리학에서 밝혀지는 초월적 자아의 궁극적인 의미를 탐구한다. 그리고 이를 토대로 초월적 자아가 도덕교육에서 어떠한 함의를 가지는지를 해명한다. 이와 더불어 칸트의 『판단력 비판』을 통해 칸트 철학의 타자성을 해명하고, 타자성과 관련한 초월적 자아의 의의를 도덕교육적 관점에서 고찰한다. 도덕교육적 함의와 관련해서는 도덕교육과 관련된 저서들과 선행연구 논문들을 함께 참조하도록 한다.

본 논문은 다음과 같이 구성된다. 먼저 ‘II장 자아에 관한 근대 철학적 관점 비판’에서는 칸트 초월 철학의 성립 배경과 철학에 관한 칸트의 기본적인 문제의식을 이해한다. 이를 위해 초월 철학의 형성에 있어 가장 결정적인 영향을 미쳤던 관념론과 실재론의 인식론에 관한 각기 다른 주장을 살펴본다. 1·2절의 전반부에서는 관념론과 실재론을 각각 대표하는 데카르트와 흄의 주장을 다룬다. 우선 데카르트로부터 새롭게 시작된 인식론 철학을 기초적으로 이해한다. 또한 인식론에 대한 데카르트와 흄의 주장이 각각 어떤 근거에 의해 뒷받침되고 있는지를 살펴본다. 관념론과 실재론의 입장을 살펴보는 일은 칸트에게 있어서 어떻게 초월 철학이 성립할 수 있었는가를 이해하는 기초가 된다.

1·2절 후반부에서는 관념론과 실재론 각각의 주장에 대한 칸트의 비판적인 입장과 비판 근거에 대해 이해한다. 칸트에 따르면, 관념론에서 절대적인 것으로 믿었던 자아나 실재론에서 절대적인 것으로 믿었던 세계가, 실은 현상에 지나지 않다고 말한다.¹⁹⁾ 즉 인간은 인식 능력의 한계로 인해 결코 ‘사물 그 자체’를 온전히 파악할 수가 없다. 이 같은 인식론적 통찰은 칸트가 칸트 자신으로 하여금 초월 철학을 전개해나가도록 하는 밑바탕이 된다.

‘III장 칸트의 초월적 자아와 도덕’에서는 앞선 논의를 바탕으로, 초월 철학의 기본적인 특징과 의의를 검토한다. 또한 인식론적 측면에서 초월적 자아가 가지는 의미를 이해하고, 그 핵심적인 의미를 도덕과 관련해서 고찰한다. 먼저 1절에서는 철학사에 있어서 초월 철학이 가지는 의의와 초월 철학의 특징을 살펴본다. 칸트는 초월 철학에서 인간의 자아가 과학적인 탐구 방식으로 더 이상 분석될 수 없는 본래적인 영역이 있다고 주장하면서, 본래적인 그 자체의 자아를 인간의 본질적인 자아, 곧 ‘초월적 자아’로 상정한다. 칸트에게 있어서 본래적인 자아인 초월적 자아를 살펴보기에 앞서, 여기서는 먼저 현상적 자아가 가지는 한계를 밝힌다. 현상적 자아의 한계를 통해, 칸트가 왜 인간의 본래적인 자아가 인식될 수 없다고 말했는지, 그 의미를 이해한다.

19) I. Kant, 『순수이성비판』, A93; p.314.

2절에서는 본격적으로 초월적 자아에 대하여 살펴본다. 2절의 전반부에서는 초월적 자아의 의미를 기초적으로 알아본다. 이를 통해 초월적 자아가 인간에게 어떤 방식으로 존재할 수 있는지를 이해한다. 그런 다음 초월적 자아가 윤리적 측면에서 어떠한 의미를 가지는지에 대해 탐구한다. 끝으로 인간에게 있어서 초월적 자아가 왜 도덕적 의미를 갖는지에 대해 밝힌다.

3절에서는 초월적 자아에 근거하는 도덕에 대해 살펴본다. 이 절에서는 초월적 자아와 관련된 도덕법칙의 원리와 그 의미를 이해하고자 한다. 전반부에서 도덕의 성격과 그 이유에 대해 논의하고, 중반부에서는 칸트 도덕법칙의 핵심적인 원리를 이해한다. 도덕법칙의 원리이자 절대적인 인격가치의 원리가 되는 ‘목적의 원리’와 ‘자율의 원리’를 이해한다. 끝으로 후반부에서는 칸트의 ‘목적의 나라’에 대해 알아본다. 칸트에게 있어서 ‘목적의 나라’가 의미하는 바를 이해하고, 이상적인 공동체가 갖추고 있어야 할 특징에 대해 논한다.

‘IV장 초월적 자아와 타자성의 도덕’에서는 칸트의 초월 철학을 타자성 논의와 관련하여 검토하고, 이어서 초월적 자아가 타자와의 만남에서 어떠한 의미를 지니게 되는지를 탐구한다. 이를 통해 초월적 자아가 도덕교육에 주는 시사점을 살펴본다. 먼저 1절에서는 칸트 초월 철학의 타자성을 해명한다. 타자성과 관련해서 칸트의 ‘공통감’ 이념을 집중적으로 검토하면서, 칸트에게 있어서 공통감 이념이 무엇을 의미하는지 이해한다. 또한 공통감이 지니고 있는 특징을 살펴봄으로써 공통감이 초월적 자아와 관련하여 어떠한 시사점을 주는지 탐구한다. 이 절에서는 공통감 이념을, 타자에 대한 인간의 태도를 이해하는 것과 관련하여 중점적으로 살펴본다.

마지막으로 2절에서는 초월적 자아에 대한 이해가 도덕교육에서 어떠한 시사점을 주는지 모색한다. 먼저 초월적 자기의식과 관련하여 도덕교육의 의미를 검토한다. 초월적 자기의식을 학생들의 인격과 관련하여 탐구하고, 특히 학생들의 올바른 인격 형성과 관련하여 타자의 의미와 도덕교사의 역할에 대해 살펴본다.

II. 자아에 관한 근대 철학적 관점 비판

1. 이성주의의 관념론에 대한 칸트의 입장

1) 데카르트의 관념론

이성주의의 관념론(理性主義 觀念論, 또는 합리론; 合理論)을 대표하는 데카르트(R. Descartes)²⁰⁾는 인간의 자아에 대한 확실한 믿음을 가지고 있었다. 당시 근대 사회를 결정지었던 수학적 자연과학의 발달은 학문의 방법적 측면에 있어서 데카르트에게 결정적인 영향을 미쳤다. 데카르트는 이성의 원리에 의한 수학적 방식을 참되고 유일한 학문의 방법으로 여기고, 철학의 영역에서도 인간 이성에 기초하여 누구에게나 자명한 ‘직관적 진리’를 찾고자 하였다. 데카르트는 일단 직관적 진리를 찾게 되면, 진리치라 여겨지는 또 다른 관념들의 실상을 구체적으로 연역해 나갈 수 있을 것이라고 믿었다.²¹⁾

즉 데카르트에게 직관적 진리는 철학적 진리 탐구의 기초였다. 이것은 곧 데카르트에 있어서 참된 존재를 참된 존재이게끔 만들어 주고, 진리를 진리이게끔 만들어 주는 의심할 여지없이 확실한 토대였다.

유년기에 내가 얼마나 많이 거짓된 것을 참된 것으로 간주했는지, 또 이것 위에 세워진 것이 모두 얼마나 의심스러운 것인지, 그래서 **학문에 있어 확고하고 불변하는 것을 세우려 한다면** 일생에 한 번은 이 모든 것을 철저히 전복시켜 **최초의 토대에서부터 다시 새로 시작해야한다**는 것을 이미 몇 해 전에 깨달은 바가 있다.²²⁾

20) 데카르트(René Descartes, 1596~1650)는 프랑스 철학자이다. 수학자·자연과학자로서도 탁월하였고, 해석기하학의 발견자로도 유명하다. 근대적 사고의 인식론을 새롭게 전개하였으며 일반적으로 근대 철학의 창시자로 평가된다.

21) “서양 근대 철학을 특징지은 두 가지 중요한 변수가 있다면 ‘자연 과학의 발달’과 ‘자아의 발견’이라 할 수 있을 것이다. (...) 데카르트의 ‘나는 생각한다’로부터 시작된 ‘主觀性의 철학’은 생각하는 주체(자아)와 생각되는 대상(세계)의 분리를 가져왔고, 이로써 근대 철학은 ‘주관이 어떻게 있는 그대로의 대상을 알 수 있는가’라는 과제를 가지고 씨름하는 인식론으로 발전하게 된다.” (박찬구, 「영혼을 상실한 시대의 철학의 과제」, pp.7-8)

즉 데카르트는 모든 인식에 기반이 되는 최초의 토대를 찾고자 하였다. 소위 ‘방법적 회의(doute méthodique)’²³⁾라 불리는 탐구방식에 의한 회의적인 물음을 거쳐, 데카르트는 모든 인식의 토대²⁴⁾를 발견하였다.

데카르트에게 있어서 의심할 여지없이 명석 판명한 인식이자, 모든 인식의 출발점이 되는 철학의 제1원리가 바로 데카르트의 ‘생각하는 나(cogito)’이다. ‘생각하는 나’는 인간 인식에 대한, 모든 의심스러운 상황 속에서도 홀로 의심할 여지없이 확실한 진리였다.

이렇게 이 모든 것을 세심히 고찰해 본 결과, 나는 있다, 나는 현존한다(ego sum, ego existo)는 명제는 내가 이것을 발언할 때마다 혹은 마음속에 품을 때마다 필연적으로 참이라는 결론에 이르게 된다.²⁵⁾

이처럼 데카르트는 우리가 일체의 것을 의심해 보기만 해도 단 하나의 확실한 진리를 발견해낼 수 있다고 말했다. 즉 ‘생각하는 나’는 의심하고 있는 동시에 존재하고 있는 인간 자신이다. 데카르트의 말대로 인간은 생각하고 있는 순간에, 사유하고 있는 자신의 존재에 대하여 결코 부인할 수가 없다. 데카르트는 “설령 우리 이상의 어떤 것, 예컨대 신과 같은 존재가 우리를 기만하고 있다고 할지라도, 지금 우리가 존재하지 않고서는 신에게 기만당할 수가 없다”²⁶⁾고 말했다. ‘생각하는 나’는 곧 내 존재를 증명한다. 그러므로 다음의 명제, 즉 “나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다(ego cogito, ergo sum).”²⁷⁾는 데카르트에게 있어서 필연적으로 참이다.

이처럼 생각하면서 존재하고 있는 ‘나’는 내 존재의 확실성을 뒷받침하

22) R. Descartes, 이현복 옮김, 『성찰; 자연의 빛에 의한 진리탐구, 프로그램에 대한 주석』, (서울: 문예출판사, 1997), p.34, 이하 『성찰』.

23) ‘방법적 회의’란 데카르트가 의심할 여지가 전혀 없는 진리를 찾기 위해 사용한 학문 방법이다. 데카르트는 조금이라도 의심스러운 것에 대해 진리로서는 일단 유보한 후, 의심하고 회의하는 방법을 통해 진리를 발견하고자 했다.

24) “나는 생각한다. 그러므로 존재한다.(ego cogito, ergo sum)” (R. Descartes, 원석영 옮김, 『철학의 원리』, (서울: 아카넷, 2002), p.12)

25) R. Descartes, 『성찰』, pp.43-44.

26) R. Descartes, 『성찰』, p.49.

27) R. Descartes, 『철학의 원리』, p.12.

고 있는 것이자, 데카르트에게 있어 확실하게 실재하는 진리이다.²⁸⁾

한편 데카르트는 ‘생각하는 나’에 대한 믿음을 토대로 신의 존재를 확신 했는데, 이것은 신이 ‘생각하는 나’의 지성에 의하여 명석 판명하게 지각된다는 이유에서였다. 데카르트의 관점에서 확실하게 존재하는 것은 오직 ‘신’이나 ‘생각하는 나’와 같은 정신일 뿐, 인간의 감각에 의해 파악되는 물리적인 세계가 아니었다.²⁹⁾

이에 데카르트는 자아가 ‘사유’의 속성을 가진, 말하자면 내용을 가진 것으로 믿었다. 이 믿음은 데카르트로 하여금 사유를 본질로 삼는 자아, 즉 인간의 자아를 정신적 실체(實體, substance)로 만들어놓게 하였다.³⁰⁾

이로써 데카르트는 주관과 객관의 분리, 다시 말해 인간의 주관에 의해 직관적으로 인식되지 않는 자아 밖의 세계를 자아와 대립하는 것으로 만든다. 하지만 이러한 자아는 홀로 실재하는 유아론적인 자아가 될 수밖에 없었다. 더욱이 사유하는 자아가 객관 세계를 어떻게 인식할 수 있는가에 대하여 인간이 아닌 신에 의지함으로써 근대 철학에서 한계를 가지게 된다. 결국 데카르트적 관념론은 이원론과 유아론이라는 새로운 문젯거리를 남기게 되었다.

2) 칸트의 반(反)관념론적 입장

데카르트로 대표되는 이성주의 관념론의 문제의식은 ‘과연 인식하는 자아를 뒤로한 채, 자아 밖의 세계를 확신할 수 있는가?’하는 것이었다. 이에 이성주의의 관념론에서는 오직 직관적으로 인식되는, 사유하는 자아만을 인간이 알 수 있는 확실한 진리라고 믿었던 것이다.

데카르트의 주장대로 인간의 인식 능력은 인간 밖에 주어져 있는 외부

28) 데카르트의 ‘생각하면서 존재하는 나’는 서양 철학사에 있어서 근대적 인식론의 지평을 열었다고 평가된다. 인식론은 인간 인식의 기원을 밝히고, 이를 토대로 참된 실재이자 진리가 무엇인가를 밝히는 철학의 한 영역이다.

29) R. Descartes., 이현복 옮김, 『방법서설: 정신지도를 위한 규칙들』, (서울: 문예출판사, 1997), p.193, (이하 『방법서설』)

30) 데카르트의 직접적인 표현은 제3성찰에서 나타난다. 거기서 데카르트는 ‘나’를 ‘사유하는 존재 혹은 실체’로 표현하고 있다. (R. Descartes, 『성찰』, p.74)

대상을 온전히 파악할 수 없다. 인간은 단지 내적인 의식 활동에 의해 대상의 원인을 추리해 볼 수 있을 뿐이다. 데카르트가 자아와 세계의 원인에 대하여 ‘신 존재 증명’의 문제로 나아가게 된 것은 인식능력의 한계 때문이었다. 데카르트의 입장에서 인간의 추리가 옳았다는 것을 보증할 수 있는 것은 다만 인간을 창조한 신에게 달려있을 법한 일이었다.³¹⁾ 데카르트에게 있어서 물리적인 감각 대상은 우리에게 간접적으로 파악되어 언제든지 오류의 가능성을 내포하고 있는 것이었다. 따라서 데카르트는 외적 세계의 객관성과 실재성을 부정하였다.³²⁾

인간은 과연 자기 자신을 온전히 파악할 수 있을까? 칸트는 자아를 포함해 세계에 대한 인간 인식의 가능성에 대해서 다음과 같은 문제를 제기한다.

어떤 사물의 존재가 주어진 지각에 대한 원인으로서는 추리될 수 있다면, 그런 사물의 실재는 의심스럽다. 그런데 **모든 외적 현상은 그 존재가 직접 지각되지 않고** 주어진 지각의 원인으로만 추리될 수 있을 뿐이다. 그러므로 모든 외감 대상의 존재는 의심스럽다.³³⁾

칸트는 인간의 인식 능력이 다만 외부 세계의 원인을 추리해 볼 수 있을 뿐이라고 말한다. 칸트에 따르면 외적 대상은 우리가 가진 주관적인 범주와 개념적인 틀에 의하여 지각된 것이다. 이에 인간은 자신의 인식 능력으로부터 주어진 대상의 실재를 증명할 수 없다.

칸트는 관념론이 한 가지 중요한 사실을 간과하고 있다고 지적한다. 그것은 어떤 대상의 원인에 대한 추리가 단지 자아의 외부 대상에만 한정되는 것이 아니라는 사실이다. 칸트는 자아와 사물을 통틀어서 철저하게, “진상은 오직 경험 안에 있다”³⁴⁾는 원칙을 세운다. 그러면서 오직 자아만

31) 한자경, 『자아의 연구』, (경기: 서광사, 1997), pp.127-128 참조.

32) 백종현은 칸트의 입장에서 관념론자들의 오류를 다음과 같이 지적한다. “관념론자들은 인식의 두 요소, 곧 인식하는 자와 그에 의해서 인식된 내용만을 말한다. 이른바 ‘실재하는 사물’이란, 우리 의식에 독립적인 것이라기보다는 우리에게 의해서 ‘실재하는 것이라고 인식된 것’이다.” (백종현, 『존재와 진리』, (서울: 철학과 현실사, 2008), p.29)

33) I. Kant, 『순수이성비판(Kritik der reinen Vernunft)』, A 366~367; p.580.

34) I. Kant, 최재희 옮김, 『형이상학 서론(Prolegomena zu einer jeden zukünftigen

이 의심할 수 없이 ‘참’이라고 주장한 데카르트적 관념론을, “단 하나의 경험적 주장만을 의심할 수 없는 것이라고 설명한 이론”³⁵⁾이라고 비판한다.

칸트의 입장에서, 데카르트는 무수히 많은 경험적 사태들 가운데, 단 하나의 사태만을 유일한 것으로 간주한 것과 다름없었다. 이에 대해 칸트는 자기 자신, 즉 자아에 대한 경험적 인식은 오히려 다른 대상들의 존재도 더불어 증명하고 있음을 주장한다.³⁶⁾

칸트에 따르면 인간은 외적 사물들에 대하여 직접적으로 경험한다.³⁷⁾ 인간이 경험하는 외적 사물은 시·공간이라는 직관적인 형식(감성 형식) 아래에 주어져 있는데, 이 때 인간은 자신이 가진 주관적인 틀(지성의 범주)에 따라 사물을 파악한다. 이는 곧 내가 경험하고 있는 대상이 더 이상 객관 그 자체로서의 대상이 아니라는 것을 의미한다. 나의 감성 형식과 지성의 범주으로써 파악한 대상은 객관 그 자체의 대상이 아니라 현상이다. 이것은 자아를 인식함에 있어서도 동일하다.³⁸⁾ 따라서 데카르트가 참된 실재로 믿었던 것, 즉 온전히 파악된다고 믿었던 자아는 단지 ‘현상’일 뿐이다.

칸트는 외부 세계에 대한 경험이 우리 자신에 대한 경험과 비교해, 오히려 1차적인 경험이라고 지적한다. 다시 말해 인간은 외재적인 현상을 관찰한 이후, 내재적인 자아를 의식할 수 있다. 박찬구의 설명은 인간의 최초 인식과정을 통해 칸트의 주장을 뒷받침한다.

어린아이의 발달과정을 보아도 알 수 있듯이, 자기 자신의 존재에 대한 자각이 외부 세계에 대한 지각보다 선행하는 것은 아니다. 아기는 먼저 자기 눈에 보이는 외부 세계를 지각한다. 엄마의 얼굴을 알아보고 눈앞에 보이는 장난감에 손을 뻗는다. 처음에 아기는 심지어 눈앞에 어른거리는 자기 손조차 자기의 것인지 인식하지 못한다. 하물며 자의식을 깨닫게 되는 것은 훨씬 나중의

Metaphysik』, §49: pp.330-331. (이하 『형이상학 서론』)

35) I. Kant, 『순수이성비판』, B275; p.457.

36) “나 자신의 현존에 대한 순전한, 그러나 경험적으로 규정된, 의식은 나의 밖 공간상의 대상들의 현존을 증명한다.” (I. Kant, 『순수이성비판』, B276; p.458)

37) I. Kant, 『순수이성비판』, B277; p.459.

38) “칸트에 의하면, 내적인 감각의 세계 즉 감각과 사고와 감정의 세계 역시 ‘구성된 세계’인 것이다. 마음이 ‘외부’ 세계에 접근해 갈 때처럼 마음이 그 자신에 접근할 때도 똑같이 마음은 그 자신의 구조적이고 개념적인 밑받침에 의해 매개되어야 하는 것이다.” (P.M. Churchland, 석봉래 옮김, 『물질과 의식』, (경기: 서광사, 1992), p.140)

일이다. 그래서 칸트는 이러한 데카르트적 관념론을 부정한다.³⁹⁾

이처럼 우리에게 외적인 경험은 인간 인식에 있어서 가장 1차적이다. 인간은 외적 인식을 통해 비로소 내적인 경험을 하게 된다.⁴⁰⁾ 이러한 경험 인식을 통해 밝혀지는 점은 인간에게 인식된 사물이 현실에서 그대로 존재하고 있다는 사실이다. 이는 인간 자신에게 있어서도 마찬가지이다. 요컨대 인간은 경험 세계에서 실제로 존재하고 있으며, 자기 자신이 인식한 자아는 현상적 사물과 마찬가지로 현상적 자아이다.

2. 경험주의의 실재론에 대한 칸트의 입장

1) 흄의 실재론

경험주의의 실재론(經驗主義 實在論, 또는 경험론;經驗論)을 대표하는 흄(David Hume)⁴¹⁾은 인간과 진리 등에 관한 모든 철학적 논변이 일체의 형이상학에서 벗어날 것을 주장하였다. 과학적 자연주의⁴²⁾를 따르는 흄의 철학적 논의는 기본적으로 경험적인 사태들과 그에 따른 인간의 감정변화에 초점을 두고 있다. 이러한 흄에게 있어서 지식이란 모두 경험의 산물이다.

학문과 기술들 가운데 경험을 넘어설 수 있는 것은 전혀 없으며, 또 경험의 권위에 기초를 두지 않고 정립할 수 있는 어떠한 원리라는 것도 전혀 있을 수 없다.⁴³⁾

39) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 진교훈 외, 『인격』, (서울대학교출판부, 2007), p.97.

40) I. Kant, 『순수이성비판』, B277; p.460.

41) 흄(David Hume, 1711~1776)은 영국 철학자이다. 대학 시절에 그리스어와 논리학, 형이상학, 뉴턴 자연철학을 수학했는데, 특히 뉴턴의 자연철학으로부터 큰 영향을 받았다. 흄의 이론들은 오늘날의 영미 철학자들로부터 끊임없는 지지를 받고 있으며, 인식론, 윤리학 및 종교 분야의 사상에서 오랜 영향을 미치고 있다.

42) 형이상학적 사변에 반대하여 관찰과 귀납을 강조하는 사상적 조류이다.

43) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2nd edition, ed. by L. A. Selby-Bigge and P. H.

흠은 인간이 느끼고 경험하는 감각적 요소에서 참된 지식의 단초를 발견하였다. 흠의 관점에서 인간에게 지식으로 여겨지는 것, 곧 참된 앎이라고 믿을만한 지식은 ‘믿음’이라는 심리적 요소를 포함한다. 이에 흠은 인간의 자아가 내적 심리상태에 대한 고찰을 수반한다고 보았다. 흠에게서 자아의 문제, 즉 인간 내면에 관한 문제는 이러한 문제의식에서 시작되었다.

흠은 인상(impression)과 관념(ideas)⁴⁴⁾을 통해 자아의 문제를 다루고 있는데, 흠의 자아는 경험적이고 일상적인 의미를 지니고 있는 것으로서 데카르트의 자아와는 완전히 대립된다. 데카르트의 자아가 일종의 추상적인 자아, 즉 이성의 사유에 기초한 ‘정신적 실체’라면, 흠의 자아는 희노애락(喜怒哀樂)을 느끼는 감각적이고 구체적인 자아이다.⁴⁵⁾

흠의 관점에서 볼 때, 자아에 대한 데카르트의 신념이 정당화되기 위해서는 인간이 생각하는 자아에 대응하는 인상을 가지고 있어야 한다. 하지만 인간은 그러한 단순하고 불변적인 자아 관념에 대응하는 인상을 가지고 있지 않다.⁴⁶⁾ 왜냐하면 우리는 애초부터 실체의 관념이 유래될만한 경험적 근거를 가지고 있지 않기 때문이다. 따라서 흠은 데카르트의 자아가 상상력이 만들어낸 허구라고 비판하였다.⁴⁷⁾

Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1978), xviii, 이하 『인간 본성에 관한 논고』.

44) 흠에 의하면 가장 근원적인 지각은 인상이다. 흠은 『인간 본성에 관한 논고』에서 감각 인상이 없다면 그 밖의 어떤 지각도 있을 수 없다고 주장한다. “인간 정신의 모든 지각은 서로 다른 두 종류로 환원될 수 있는데, 나는 그것을 인상(impression)과 관념(ideas)이라고 부를 것이다.”, “인상은 감각(sensations), 감정(passions), 그리고 정서(emotions) 등과 같은 강한 지각을 뜻하며, 관념은 사유와 추론에 있어서 인상의 희미한 잔상이라는 뜻으로 쓴다.”, “인상에서 발견되지 않는 관념은 결코 있을 수 없다.” (D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, pp.1-3 참조)

45) “나의 경우, ‘나 자신’이라 불리는 것을 내가 아무리 세밀하게 들여다보아도 항상 뜨거움이나 차가움, 밝음이나 어두움, 사랑이나 미움, 고통이나 즐거움 같은 개별적인 지각만을 마주할 뿐이다. 그 어느 순간에도 나는 나 자신을 잡아낼 수 없고 그러한 개별적 지각 외에는 어떤 것도 관찰할 수 없다.” (D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.252)

46) 『인간 본성에 관한 논고』에서 제시된 흠의 제1원리는 “단순 관념은 모두 직접적으로나 간접적으로나 반드시 그 대응되는 인상으로부터 유래한다.”이다. (D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.7)

47) “어떤 인상이 자아의 관념을 불러일으킨다면, 우리 삶의 전 과정을 통해서 그 인상은 불변적으로 동일함을 지속해야 한다. 자아는 그와 같은 방식에 따라 존재한다고 가정되기 때문이다. 그러나 항상적이고 변하지 않는 인상은 없다. 고통과 쾌락, 슬픔과 기쁨, 정념과 감각은 서로 이어져 가며, 동일한 시간에 함께 존재하지 않는다. 그러므로 이 인상들 가운데 어떤 것에서, 또는 다른 어떤 것에서 자아의 관념이 유래하지 않는다. 그리고 결과적으로 그와 같은 관념은 없다.” (D.

흠은 감각적이고 가변적인 자아를 상정한다. 흠의 자아는 자유 의지를 가지고 매순간마다 무엇인가를 선택하며 살아가는 일상적 자아인데, 이에 흠은 인간의 자유 의지도 감각 경험들에 근거하고 있다고 주장했다. 즉 흠에게서 자유 의지는 정념(passions)들의 역학 관계에 따라 결정된다. 따라서 흠이 옹호하는 자아는 지각과 물질 등으로 구성되어 신체라는 하나의 체계를 갖추고 있는 기능적인 자아이다.

나의 신체가 해체된 이후부터 나는 생각할 수도, 볼 수도, 느낄 수도, 사랑할 수도, 미워할 수도 없을 것이며, **나는 완전히 사라질 것이다.**⁴⁸⁾ 이성(정념)의 노예이고, 노예일 뿐이어야 하며, 정념에 봉사하고 복종하는 것 이외에 결코 어떤 임무도 탐낼 수 없다.⁴⁹⁾

이처럼 흠은 정념에 의해 좌우되는 감각적인 자아 개념을 제시한다. 그는 인간의 본질을 이해하는 데 있어, 의지나 욕구와 같은 감각 경험들을 핵심적인 요소로 보았다. 즉 흠에 의해 해석된 인간의 본질은 감각적인 경험을 하는 신체에 근거한다. 생각하는 자아의 의미는 신체를 떠나서는 아무런 의미도 가지지 않는다. 흠에게서 인간의 신체적 죽음은 곧, 생각하는 자아의 죽음을 의미하였다. 이에 흠에게는 인간의 신체가 가장 중요한 의미를 갖게 된다. 흠은 자아가 단지 신체의 생리적 반응을 통해서 외부 대상들을 지각하는 것이라고 보면서, 인간을 신체적 반응들의 역학 관계에 따라 행동하는 존재로 규정하였다.⁵⁰⁾

한편, 데카르트와 흠이 인간의 자아를 제대로 이해할 수 없었던 것은 그들의 철학적 문제의식과 관련된다고 볼 수 있다. 즉 데카르트와 흠이 자아를 논의하게 된 것은 인간 인식의 기원과 그 의미를 밝혀내려는 과정에서 비롯된 것이다. 그들에게 있어서 우선적으로 해결해야 하는 철학적 물음은 예컨대, ‘인식이란 무엇인가?’, ‘정신과 물질 또는 인식 주체와 인식 내용 가운데, 어느 것이 더 일차적이고 확실한가?’와 같은 물음들이었다.

Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.252)

48) D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.252.

49) D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.415.

50) 이준호, 『흠의 자연주의와 자아』, (울산: 울산대학교 출판부, 1999), p.122 참조.

2) 칸트의 반(反)실재론적 입장

칸트의 입장에서 볼 때, 경험론에서 간과하고 있는 한 가지 사실은 인간의 시선이 항상 대상 지향적이라는 사실이다. 관념론의 문제의식이 ‘인식 주체를 논외로 한 채, 주체가 보고 있는 세계를 과연 확신할 수 있는가’하는 것이라면, 경험론의 일반적인 상식은 ‘내가 보는 세계만이 직접적인, 나의 1차적 경험이다’라는 것이다.

경험론의 관점에서 보면 눈을 통해 내가 어떤 대상을 ‘보고 있다’는 사실은 부인할 수 없는 현재의 나의 경험이다. 다시 말해 ‘경험하고 있는 대상에 대해서만큼은 내가 확실하게 말할 수 있음을 믿는 것’, 이 같은 한 가지 상식으로부터 경험론은 아무런 의심 없이 외적 세계의 확실성을 도출하였다. 이에 인간이 진정으로 참된 실재에 접근하고자 한다면 인간은 자아에 대한 주관적 관념으로부터 벗어나야 했다.⁵¹⁾

칸트는 경험론자들이 확실하다고 믿는 외적 세계의 객관성에 대하여 의문을 제기한다. 예컨대 ‘내가 보는 외적 세계가 정말 객관적인 물자체(物自體)의 세계인가?’, ‘우리의 인식 능력으로부터 객관 그 자체에 대한 순수한 경험이 가능한가?’ 등이다. 칸트는 ‘자아 밖의 외적 세계가 보다 직접적이고, 1차적인 경험’이라고 보는 생각에는 긍정한다. 그러나 칸트에 따르면 경험론자들의 문제는 인간의 외적 경험을 객관적 실재라고 확신했다는 데 있다.⁵²⁾

외적 경험의 객관성을 확신했던 흄은, 자아에 대해서는 객관적인 확신을 갖지 않았다. 흄의 관점에서 볼 때, 정신적 실체인 자아는 자아가 신체를 떠나서 무의미하다는 점에서 허구였을 것이다. 즉 흄에게 있어서 인간의 자아가 최소한의 의미를 가지는 때는 인간이 신체라는 유기체적 체계를 갖추고 있을 때뿐이다. 따라서 생각하는 자아는 신체적 죽음 이후에는 영원히 사라져 버린다. 결국 흄에게 있어서 외적·물리적 대상 세계만이 참된 실재였고, 이에 자아가 아닌 세계가 보편타당성을 가졌던 것이다. 이러한 경험론의 주장과 관련하여 칸트는 다음과 같이 말한다.

51) 한자경, 『자아의 연구』, pp.121-126 참조.

52) I. Kant, 『순수이성비판』, A370; p.581.

이들은 시간과 공간을 (우리 감성에 독립적인) 그 자체 주어진 것으로 간주한다. 그러므로 외적 현상을 우리와 우리의 감성으로부터 독립적으로 존재하고 따라서 우리의 지성 개념에 따라 우리 밖에 있는 물자체라고 표상한다.⁵³⁾

경험론은 모든 감각 대상이 그것이 '외적'인 것이라면, 그 자체로 자아의 감관을 떠나서도 존재하는 것이라고 보았다. 이에 대해 칸트는 그들이 인간 인식의 한계를 제대로 이해하지 못한 데서 비롯된 주장이라고 지적한다. 칸트에 따르면, 우리가 경험하는 외부 대상은 우리가 가진 인식의 틀에 따라 규정되고 해석된 현상이다. 경험론자들이 절대 시간과 절대 공간이라고 믿었던 것은 인간에게 주어진 주관적인 감각 형식이다. 즉 절대적으로 느껴지는 시·공간이라는 것은 인간이 대상을 인식하는 주관적인 조건이자 인간 인식의 한계이다.⁵⁴⁾ 칸트의 통찰은 인간의 인식이 결코 객관적인 절대 인식이 될 수 없음을 보여준다.

무지개의 예를 들어보자. 무지개는 햇빛이 물방울을 통과하면서 각기 굴절률이 다른 여러 가지 가시광선들로 분리됨으로써 우리 눈에 여러 가지 색으로 보이는 현상이다. 따라서 무지개는 객관적 실재라기보다는 우리의 감각기관의 (특정한 파장의 빛을 특정한 색으로 인식하는) 특성에 상응하여 나타나는 현상이라고 보는 편이 타당할 것이다. 그래서 칸트는 이러한 실재론을 반박한다.⁵⁵⁾

위의 설명을 통해서도 알 수 있듯이, 인간이 자신의 인식 능력으로 파악하는 세계는 그 자체의 객관적인 세계가 아니다. 마찬가지로 인간에게 인식되는 자아도 물자체로서의 참된 자아가 아니다. 나아가 이러한 사실이 의미하는 바는 나의 인식능력에 의해 파악된 '나'는 참된 '나'가 아니라는 것이다.

이처럼 칸트는 인간이 현상적 자아에만 국한된 존재가 아니라고 본다. 칸트에게서 '나'는 세계를 재구성하고 재해석한다는 의미에서 현상적이기

53) 여기서 '이들'은 실재론자들을 가리킨다. (I. Kant, 『순수이성비판』, A369; p.581)

54) I. Kant, 『형이상학 서론』, §9-10; pp.283-284 참조.

55) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.98.

도 하지만, 경험의 한계를 넘어서는 초월적 본질을 가지고 있다는 의미에서 물자체의 존재이기도 하다. 따라서 인간은 경험론자들의 자아처럼 신체 없이 아무런 의미 없는 회의적인 존재가 아니다.

내가 시간과 공간 중의 대상을 말할 때에, 그것은 물자체 그것을 말하는 것이 아니니까(왜냐하면 물자체는 전혀 모르기 때문이다), 오직 현상 가운데 사물 즉 인간에게 허용된 객관의 특별한 인식방식으로서의 경험만을 말하는 것이다. 내가 공간에서나 시간 중에서 생각하는 것에 관해, 그것이 자체 그것(an sich selbst)으로서, 나의 사고를 떠나서도 시공 중에 있다고 말해서는 안 된다. 그렇게 말하면, 나는 자가당착을 범하는 것이다.⁵⁶⁾

칸트의 말처럼 경험론자들이 절대적이라고 믿었던 외적 대상 세계도 다만, 인식하는 주관에 의해 현상으로 인식된 세계이다. 다시 말해 외적 세계는 그것을 인식하고 해석하는 존재, 즉 인간에 의해 의미를 갖게 되는 것이다.⁵⁷⁾

나는 정신세계에 대한 우리의 이론이 아무리 취약하다고 할지라도 인간의 이성이 물질세계에 관하여 내놓은 모든 해명에서 발견되는 종류의 모순과 불합리로부터 벗어났을 것이라는 희망을 가졌다. 그러나 인격의 동일성에 관한 절을 좀 더 면밀하게 재검토해 본 결과 나 자신조차 그 절에서 제시하였던 나의 견해를 어떻게 고쳐야 할지도 모르겠고 또 그것을 어떻게 일관되게 만들어야 할지도 몰라 아주 난처한 입장에 빠졌음을 고백하지 않을 수 없다.⁵⁸⁾

결국 흄은 스스로의 고백을 통해 자아에 대한 자신의 주장에 어떤 한계가 있음을 밝힌다. 하지만 이 같은 고백에도 불구하고 흄은 자아에 대한 회의주의적 결론을 거두지는 않았다. 왜냐하면 흄은 외적 세계의 실재성에 대한 강력한 확신을 부인할 수가 없었기 때문이다. 흄의 회의주의는 인간

56) I. Kant, 『형이상학 서론』, §52; p.334.

57) 이에 대해 푸코는 인간 자아의 출현이 칸트에 와서야 확립된 것임을 밝히고 있다. 세계를 재현할 수 있는 주체가 바로 인간 자신이라는 것과 세계는 인간에 의해 재해석된 것이라는 사실은 칸트에 의해 일깨워진 것이다. (M. Foucault., 이광래 옮김, 『말과 사물』, (서울: 민음사, 1989), p.289 참조)

58) D. Hume, 『인간 본성에 관한 논고』, p.633.

의 의식 주관에 대한 불신에서 비롯된 것이지만, 칸트는 흄의 인식론적 통찰에서 한 가지 중요한 공적을 발견한다. 그것은 인간이 경험하고 있는 이 세계가 인간에게 현상으로 실재한다는 점, 즉 존재하고 있다는 점이다.

종합해서 말하자면, 소위 '근대적 자아'의 발견은 인식론의 발판을 마련했다는 점에서 의의를 가진다. 그러나 자아와 세계에 대한 합리론과 경험론의 인식론은 인간 인식의 한계를 제대로 이해하지 못한 주장이 되었다. 칸트의 관점에서 자아에 대한 합리론과 경험론의 주장은 편향된 해석이 없지 않았다. 이에 칸트는 흄과 데카르트의 자아를 통해서는 자아의 진정한 의미가 밝혀질 수 없다고 보았던 것이다.

칸트는 경험에 대한 인간 인식의 회의로부터 나아가 인간 의식의 초월성을 발견한다. 흄은 초월적인 인간의 의식 활동이 경험적으로 증명되지 않는다는 점에서 허구라고 평가했지만, 칸트는 인간의 의식 활동이 비경험적이기에 그것은 선형적이고, 따라서 보편적이지도 필연적이라고 주장한다.⁵⁹⁾

59) 한자경, 『자아의 연구』, p.114 참조.

Ⅲ. 칸트의 초월적 자아와 도덕

1. 칸트의 초월 철학

1) 인식론적 사고의 전환

서양 철학사에서 칸트의 인식론적 통찰은 흔히 사고방식의 혁명이라고 평가된다. 이것은 소위 ‘코페르니쿠스적 전회’⁶⁰⁾라 일컬어지며, 칸트의 초월 철학⁶¹⁾은 합리론과 경험론의 인식론적 한계를 뛰어넘는다. 종래의 인식론⁶²⁾에서는 인간의 내적 주관 세계와 인간 밖의 외적 사물 세계를 분리하고, 외적 사물에 대한 인간의 인식을 일종의 모사(模寫, copy)로 여겨왔다. 이러한 관점은 철저히 대상 본위적 관점⁶³⁾에 의한 것이다.

이제까지 사람들은 모든 우리의 인식은 대상들을 따라야 한다고 가정하였다. 그러나 대상들에 관하여 그것을 통해 우리의 인식이 확장될 무엇인가를 개념들에 의거해 선형적으로 이루려는 모든 시도는 이 전체 아래에서 무너지고 말았다. 그래서 사람들은 한 번, **대상들이 우리의 인식을 따라야 한다고 가정함으로써 우리가 형이상학의 과제에 더 잘 진입할 수 있겠는가**를 시도해 봄직하다. 이런 일은 그것만으로도 이미 대상들이 우리에게 주어지기 전에 대상들에 관해 무엇인가를 확정해야 하는, 요구되는바 대상들에 대한 선형적 인식의 가능성에 더 잘 부합한다. 이것은 **코페르니쿠스의 최초의 사상이 처해 있던 상**

60) 코페르니쿠스에 비유되는 것은 대상에 대하여, 칸트 이전의 선행자들이 실체물(實在物)에 귀속시킨 대상을 칸트가 우리 인간에 귀속시켜 ‘현상’으로 간주했기 때문이다. 이는 “인간이 자기가 인식하는 현상세계를 스스로 구성한다는 사고방식의 전환을 의미한다.” (박찬구, 「영혼을 상실한 시대의 철학적 과제」, p.9 참조)

61) 일반적으로 칸트의 철학을 ‘초월 철학’ 혹은 ‘비판 철학’이라고 칭한다. 이는 칸트 철학이 지닌 초월적·비판적 성격 가운데, 어떤 점을 강조하는가에 따라서 각기 다르게 표현한 것이다. 칸트는 칸트 이전의 근대 인식론에 대한 비판적 고찰을 바탕으로, 자아와 세계에 대한 현상적·초월적 관점을 전개해 나간다.

62) 종래의 인식론은 이성주의의 관념론(합리론)과 경험주의의 실재론(경험론)을 가리킨다.

63) 칸트가 이룩한 사고방식의 전회는 인식론 영역에서와 마찬가지로 윤리학의 영역에서도 ‘코페르니쿠스적 전회’로 비유된다. 칸트 이전까지의 윤리학에서는 진리를 파악함에 있어서 사고가 대상 중심적으로 이루어져 왔으나, 칸트에 의해 진리의 기준이 대상 본위에서 주관 본위로 바뀌게 되었다.

황과 똑같다.⁶⁴⁾

칸트에 따르면 인식은 자아의 주관에 의해 성립하는 것으로서 외부 세계에 대한 해석은 곧 인간의 지성에 달려있다.⁶⁵⁾ 쉽게 말해 우리가 경험하는 세계는 현재 우리에게 인식되고 있는 그대로 존재하고 있으며, 그 의미는 인간의 주관에 따른다.

칸트는 인간이 사물 그 자체의 세계를 파악할 수 없는 까닭에 대하여 우리의 선천적인 감각 조건을 언급한다. 이는 곧 시간과 공간이며, 인식에 있어서의 감각 형식이다.

만약 우리가 대상들을 마치 그것들이 그 자체로 있는 것인 양 취급한다면, 시간이란 아무것도 아니다. 시간은 오로지 현상들과 관련해서만 객관적으로 타당하다. (...) 시간이란 오로지 우리 직관의 주관적 조건이고, 주관을 벗어나면 그 자체로는 아무것도 아니다. 그럼에도 불구하고 모든 현상과 관련해서, 그러니까 경험에서 우리에게 나타날 수 있는 모든 사물과 관련해서 시간은 필연적으로 객관적이다.⁶⁶⁾

공간은 모든 외적 직관의 기초에 놓여 있는 선형적이고 필연적인 표상이다. 우리는 공간상에서 아무런 대상들과도 마주치지 않는 것은 충분히 생각할 수 있어도, 공간이 없다는 것은 결코 표상할 수 없다. 그러므로 공간은 현상들을 가능하게 하는 조건으로 보이고, 현상들에 속하는 규정으로 보이지는 않는다. 그것은 외적 현상들의 기초에 반드시 놓여 있는 선형적인 표상이다.⁶⁷⁾

즉 시·공간의 선형적인 감각 조건은 인간으로 하여금 세계 자체를 인식할 수 없게 만든다. 칸트에게서 대상의 존재 방식이란 ‘대상이 어떻게 있는가’와 관련되는 것이며, ‘대상이 무엇인가’와 같은 물음과는 전혀 다른 것이다.

따라서 칸트에게 있어서 ‘대상의 존재’와 관련된 물음은 대상이 ‘객관적

64) I. Kant, 『순수이성비판』, BXVI; p.182.

65) I. Kant, 『순수이성비판』, B137; p.350.

66) I. Kant, 『순수이성비판』, A35; p.255.

67) I. Kant, 『순수이성비판』, A24, B39; p.244.

으로 실재하는가'를 묻는 것이 아니라 '우리에게 경험되는가'를 묻는 것이다.⁶⁸⁾ 인간에게 인식된 대상 세계는 인간과 관계없이 존재하고 있는 절대적인 세계를 의미하지 않는다. 세계는 인간이 인식해서 세계가 되고 인간이 부여하는 대로 의미를 갖는, 즉 우리에게 '무엇'으로 인식되고 있는 재창조된 세계이다. 요컨대 우리가 현재 보고 있는 세계란 우리의 세계이다.⁶⁹⁾

칸트는 초월 철학 안에서 종래의 인식론 대립, 즉 인식하는 주체와 인식하는 대상에 관한 '실재(實在, reality)'의 문제를 화해시키고 있다. 말하자면 현상 개념은 실재에 관한 합리론과 경험론의 주객 대립을 넘어서는 것이다.

칸트에 따르면 이 세계에 존재하는 것들, 즉 인간이 인식하고 있는 모든 대상들은 현상이다.⁷⁰⁾ 이러한 논리는 '나'라는 현상적 존재에 대해서도 마찬가지이다. 칸트는 인간의 인식 수준이 현상의 틀을 벗어날 수 없다는 사실을 근거로 하여 인간 인식의 한계를 지적한다. 그리고 인식의 한계에 따라 인간이 인식하고 있는 나, 곧 '제한된 나'는 '현상적 존재로서의 나'임을 분명히 밝히고 있다.

한편 현상에 대한 개념적 규정을 토대로 칸트가 우선적으로 밝히려 했던 것은, 현상은 결코 본질이 될 수 없다는 사실이다. 칸트에 따르면 인간은 인식한 사물의 원인을, 다시 말해 사물의 본질을 규정하려는 오류를 범해서는 안 된다. 인간이 사물의 본질로 인식한 부분도 현상적 대상으로서의 한 부분일 뿐 사물 그 자체의 원인이 아니다.⁷¹⁾ 이는 인간의 자아에 있어서도 마찬가지이다. 인간의 인식능력은 인간 자신의 본래적인 원인을 그 자체로 인식할 수 없기 때문에 경험적으로 인식된 자아는 단지 현상이다.

이로부터 칸트는 인간의 본래적 자아가 현상 너머에 근거하고 있음을 밝힌다. 칸트에게 있어서 인간의 본래적인 의미와 가치는 초월 세계에 근거

68) 백종현, 『존재와 진리』, p.318 참조.

69) “인간이 보고 인식하는 것은 단지 인간 자신이 그런 것이고 인간 자신이 만든 것이며 따라서 인간에게만 그렇게 존재하는 것일 뿐인 현상이라는 것 (...) 즉, 인간이 보고 알게 되는 이 세계를 마치 절대적인 객관 세계인 것처럼 여기지 말라는 것이다.” (박찬구, 「영혼을 상실한 시대의 철학적 과제」, p.9 참조)

70) I. Kant, 『순수이성비판』, A493; p695.

71) I. Kant, 『순수이성비판』, B523; p696.

하며, 이는 초월적 자아이다. 초월적 자아는 물자체로서의 ‘나’이자 예지체(叡智體)로서의 ‘나’이다. 칸트는 인간의 본래적인 의미가 현상을 초월해 있음을 밝히면서 경험을 넘어서는 인간의 의식 활동을 강조한다.

2) 자아에 대한 ‘인식’과 자아 ‘의식’

초월적 자아는 우리에게 어떻게 인식되는가? 우리는 현상적 자아를 인식하는 방식과 동일하게 초월적 자아를 인식할 수 있을까? 이러한 물음들에 답하기 위하여, 칸트는 먼저 인식과 의식의 개념적 차이에 대하여 설명한다.

칸트는 현상적 자아와 초월적 자아의 의미를 설명함에 있어서 인식(Erkenntnis, cognition) 개념과 의식(Bewußtsein, consciousness) 개념을 구분해서 사용한다. 인식과 의식 개념은 인간의 자아를 이해하는 방식에 있어서 완전히 다른 두 개의 활동이다. 앞서 밝힌 대로, 초월적 자아는 경험 세계에 속한 것이 아니기 때문에 현상적 자아를 인식하는 방식과 동일하게 파악되지 않는다. 칸트에 의하면 우리는 경험 세계에 속하지 않는 것들을 인식할 방법이 없는데, 이는 우리의 인식 작용이 단지 경험 세계의 현상적 대상에 대해서만 상응되는 방식이기 때문이다. 그렇다면 인간은 경험 세계 속에서 어떤 방식에 의해 초월적 자아를 이해할 수 있는가? 또한 칸트에게서 의식이란 무엇이고, 이것은 인식과는 어떻게 다른가?

칸트에게서 의식은 초월적 자아를 이해하는 방식을 표현할 때 사용되는 개념이다. 이 의식은 ‘의식 활동’과 개념적으로 동일하다. 여기서 ‘활동성’의 속성은 초월적 자아의 존재방식과도 관련된다. 칸트의 초월적 자아는 우리 인간의 의식 활동에 의해 알려지기 때문이다.

먼저, 칸트에게서 인식 개념은 인간의 일상 세계 및 현상적 자아와 관련된다. 칸트에 따르면 인간이 경험하며 살아가는 일상의 세계는 인간에 의해 구성되고 해석된 현상의 세계인데, 인식은 우리가 그러한 현상들을 지각하고 파악함을 이르는 말이다. 곧 칸트에게 있어서 현상적 자아는 현상적 경험 세계에 속해 있는 ‘나’로서, 나에 의해 인식되는 ‘나’이다.

인간 인식의 두 줄기가 있는데, 그것들은 아마도 하나의 공통의, 그러나 우리에게 알려져 있지 않은 뿌리로부터 생겨난 것으로 **감성과 지성이 바로 그것이다. 전자를 통해 우리에게 대상들이 주어지고, 후자를 통해 사고된다.** 72)

칸트에 따르면 ‘인식’은 감성과 지성(또는 오성)의 결합에 의해 성립된다.73) 감성 형식과 지성 형식은 우리가 대상을 인식하는 데에 있어서 우리에게 주어진 ‘선험적(a priori)’74)인 형식이다. 말하자면 인간은 선험적으로 주어진 감성 및 지성 형식에 의해 대상을 지각하고, 또 대상에 의미를 부여할 수 있게 된다. 이러한 인식의 범위, 곧 인간 인식의 가능성은 현상적인 경험 세계로 제한된다. 다음의 설명을 통해 칸트가 말하는 인간의 인식 과정을 이해할 수 있다.

인식이 이루어지기 위해서는 (데카르트의 주장과는 달리) 감각기관을 통해 외부 사물에 대한 정보들이 일단 수용되어야 한다. 그러나 이렇게 수용된 감각 재료들은 단지 ‘잡다’한 것에 불과하기 때문에, 이것이 정리 정돈되고 주어(인식 주관)와 결합되어야 인식이 성립할 수 있다. (...) **주관적 감성 형식인 공간·시간 질서에 따라 감각 재료들이 정돈되고, 이것들이 역시 주관적 형식인 지성의 범주에 따라 종합됨으로써 하나의 대상이 비로소 우리에게 인식된다.**75)

이처럼 우리에게 인식된 사물은 우리에게 보이는 그대로 인식된 현상일 뿐 그 자체로 사물의 원인, 즉 본질을 나타내지는 않는다. 인간에게 인식된 사물은 단지 인간에 의해 그러하도록 이해된 것이며, 이해된 그대로 우리에게 존재한다.76)

72) I. Kant, 『순수이성비판』, B29; p.236.

73) 칸트에 따르면 우리에게 외부의 감각자료는 사공간이라는 감성형식을 통해 들어오고, 지식이나 앎은 범주인 지성형식을 통해 성립된다. 감성은 외부 대상의 내용을 수용하는 것이고, 지성은 자발적으로 수용된 내용 일정하게 구성하는데, 우리의 인식은 이 두 가지 형식에 의해 성립한다.

74) ‘a priori’의 우리말 번역어로는 ‘선험적’을 채택하여 사용하지만, 직접 인용한 부분에서 간혹 ‘선험적’으로 번역하고 있다. 따라서 본 논문에서는 이 두 가지 번역어를 병기한다.

75) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.98-99.

76) 백중현은 어떤 사물에 대하여 우리가 인식한 ‘사실’과 사물 자체의 ‘본질’이 합치하지 않음을 다음과 같이 설명한다. “그것이 만약, 어제 밤 어둠 속에서의 나의 인식과 오늘 낮 밝은 데서의 나의 인식, 한 사람의 인식과 여러 사람의 인식, 상식인의 인식과 과학자의 인식을 대조해보으로써

사물의 본질을 알기 위해서는 우리가 가지고 있는 제한된 인식 조건을 넘어서야만 하는데, 우리가 우리의 인식 조건을 넘어서는 것은 경험 세계에서 사실상 불가능하다. 감성 형식과 지성 형식은 우리에게 선형적으로 주어진 인식 조건이기 때문이다. 우리는 시·공간의 조건이 배제되어 있는 어떤 것에 대해 상상하기도 어렵다. 우리에게 이 인식 조건은 다만, 삶의 모든 경험을 위해 필연적으로 갖춘 인간의 선형적 조건이다.

이러한 인식 조건은 인간이 자아를 인식함에 있어서도 마찬가지이다. 우리가 인식한 현상적 자아는 경험 세계를 살아가는 현실 속의 '나'이다. 여기서 우리가 현상적 자아를 인식하는 과정은 여타 현상적 사물을 인식하는 방식과 동일하다. 현상적 자아는 나에 의해 이해되고 구성된 대상이다. 이는 말하자면 인간의 자아가 인간 자신에 의해 외적 사물로 대상화될 수 있음을 의미한다.

우리가 우리 자신을 대상화시키는 일은 흔히 발생한다. 예컨대, '나는 누구인가'라는 질문에 대해 보통 우리는 우리 자신의 외적인 상황에 따라 자기 자신을 이해한다. 이것은 곧 외적인 자기 자신, 즉 현상적 자아로서 자신의 가치를 규정하는 일이다.

이처럼 우리가 자기 자신을 제한된 현상적 가치에 의해서 이해하는 일은 칸트의 관점에서 볼 때, 우리 자신을 진정으로 이해하는 것이 아니다. 칸트에게 있어서 인간이 자기 자신의 의미를 진정으로 이해하고 깨닫는 일은 곧 초월적 자아를 의식하는 일이다. 칸트의 관점에서, 인간이 초월적 자아를 의식할 수 있다는 것은 인간 스스로 경험적인 한계를 넘어설 수 있음을 의미한다.

구체적으로 칸트의 의식 개념은 초월적 자아 및 초월 세계와 관련된다. 초월 세계는 인식되지 않는 물자체의 세계로서, 인간의 인식 조건에 의해 파악할 수 없는 세계이다. 칸트는 초월 세계를 '경험 이전'이라는 의미에서 '선형 세계(또는 예지계)'로 표현하기도 한다. 또한 칸트의 초월적 자아는 초월 세계에 속해 있는 '나'로서, 나에게 의식되는 '나'이다.

드러나는 것이라 한다면, 이 대조는 단지 하나의 인식과 또 다른 하나의 인식을 비교해 본 것에 불과하니, 그것으로써 '사실'과의 부합을 얘기할 수는 없게 된다." (백종현, 『서양근대철학』, p.106)

의식 개념을 이해하는 데 있어 인간 인식의 특성은 한 가지 제약이 될 수 있다. 이는 인간의 삶이 시·공간의 연속선상에 놓여 있기 때문이다. 인간은 일생동안 경험을 하며 살아간다. 말하자면 인간의 삶의 방식이 경험이라는 제한된 조건 안에서 이루어진다는 것을 의미한다. 그리고 이 같은 사실이 우리가 ‘의식 활동’을 이해하는 데에 있어 제약이 될 수 있다. 우리가 경험적 습관을 통해 인식에 대한 결과를 기대하듯이, 의식과 같은 활동을 통해서도 마찬가지로 어떤 현상적인 결과를 기대하게 되기 때문이다. 그러나 경험적 기대와는 달리 우리가 의식 작용을 통해 얻는 것은 ‘내감(內感)’이라 칭해지는 것들이다. 즉 의식 작용에 수반되는 ‘내감’은 가시적인 것이 아니다.

칸트는 의식 작용의 결과를 ‘표상(表象, Vorstellung)’이라고 말한다. 칸트는 표상을 “이 시간관계 또는 저 시간관계상에 있는 우리 마음의 내적 규정”⁷⁷⁾으로 정의하고 있다. 요컨대 “각 표상은 다름 아닌 절대적 하나(一者)”⁷⁸⁾이다. 초월적 자아는 경험 세계에서 인식되지 않지만, 우리는 의식 작용의 결과로서 초월적 자아에 대한 표상을 가질 수가 있다.

칸트에 따르면 우리가 초월적 자아를 의식했을 때, 그 초월적 자아는 다른 사람이 의식한 초월적 자아와 동일한 인격성을 갖는다.⁷⁹⁾ 초월적 자아는 우리 모두의 내감, 곧 마음속에서 ‘활동성 그 자체’로 동일하게 존재한다.

‘의식의 활동성’이 존재하는 것은 우리에게 꿈이 존재하는 방식을 통해 이해할 수 있다. 우리는 꿈꾸는 의식 활동을 통해 꿈이라는 것을 알게 되며, 또한 꿈이 존재한다고 말한다. 이러한 꿈의 활동성이 바로 ‘의식의 활동성’이다. 우리에게 ‘의식의 활동성’은 표상되는 방식으로 존재하는 것이다.

이러한 의식 활동을 이해함으로써 우리는 초월적 자아에 대해 이해할 수 있다. 초월적 자아에 대한 의식은 우리로 하여금 경험적인 인식 조건을 넘

77) I. Kant, 『순수이성비판』, A99; p.321.

78) I. Kant, 『순수이성비판』, A99; p.321.

79) 누구의 마음속에서나 모두 같은 하나인 초월적 자아는 그 자체로 평등한 인격성의 근거이다. 이에 대한 자세한 논의는 본 논문 ‘Ⅲ-2. 초월적 자아에 대한 이해’에서 다룬다.

어서게 한다. 요컨대 우리가 초월적 자아를 의식한다는 말은 우리 자신의 본래적인 의미에 대해서 떠올려 본다는 말이다.

3) 현상적 자아의 한계

인간에게 경험되는 현상은 ‘존재’의 의미를 가지며, 이에 현상적 자아는 경험 세계에서 존재하고 있는 인간을 가리킨다. 앞서 현상적 자아만이 존재의 의미를 갖는 것이 아님을 언급한 바 있다. 즉 인식 활동과 더불어 인간에게는 ‘의식 활동’이 존재하고, 초월적 자아는 인간에게 의식되는 자아이다. 따라서 현상적 자아와 초월적 자아는, 각각 인식 활동과 의식 활동을 통해서 존재하는 자아이며, 이는 한 인간의 두 가지 존재 방식이라고 말할 수 있을 것이다.

사실 우리는 현상적 자아만을 인간의 자아라고 생각하기 쉽다. 우리는 우리 자신을 경험적으로 규정하고 의미 지우면서, 그렇게 규정된 현상적 자아를 진정한 ‘나’라고 여긴다. 이러한 까닭은 현상적 자아가 우리에게 쉽게 인식되고 대상화되기 때문이다. 반면, 우리에게 의식되는 초월적 자아는 경험적으로 인식되거나 대상화되는 자아가 아니기 때문에 그 의미를 생각하기가 쉽지 않다. 예컨대 ‘관찰된 내(현상적 자아)’가 아닌 ‘관찰하고 있는 나(초월적 자아)’를 의식하기 위해서는 관찰의 눈이 되고 있는 나 자신에 대한 자각이 요구되는 것이다.

그러나 초월적 자아에 대한 의식은 우리에게 있어 직접적인 의식이자 인간의 진정한 사유 활동이다. 초월적 자아와 달리 우리에게 인식된 현상적 자아는 대상화된 ‘나’를 의미하는 것으로서, 현상적 자아는 우리에게 의해 간접적으로 파악된 ‘나’이기 때문이다. 우리가 현상적 인식을, 우리 자신을 파악하는 진정한 방식이라고 느끼는 까닭은 인간의 인식 특성에서 기인한다. 요컨대 대상 지향적인 인간의 특성은 언제나 인간 자신에게 관찰될 수 있는 현상적 자아를 본연의 모습으로 느끼게 한다.⁸⁰⁾

80) 한자경, 『자아의 탐색』, p.54.

칸트의 관점에서 볼 때, 인간에게 관찰된 자아는 ‘간접적인 자기의식’이다. 이러한 자아는 개념적으로 규정될 수 있기 때문에 조건을 가지게 되고, 이로써 참된 자아가 될 수 없다. 예컨대 A라는 경험적 조건을 가진 B가 조건A를 상실할 경우, A로 규정되던 B의 의미는 상실된다. 그러나 그렇다고 해서 B존재 자체가 상실되는 것은 아니다. 왜냐하면 조건A는 단지 B의 경험적 특성 가운데 하나일 뿐이기 때문이다.

한 인간에게 있어서 가변적인 조건이 그의 존재 자체를 결정짓는 근거가 될 수는 없다. 그것은 단지 현상으로서의 인간이 가지는 경험적 사실 가운데 하나이다. 즉 인간은 단편적인 현상적 조건에 근거해서 자기 자신의 의미를 속단해서는 안 된다. 칸트는 현상들의 존재적 의미에 대하여 다음과 같이 설명한다.

우리에게 가능한 경험의 모든 대상, 곧 현상은 우리의 사고 밖에서는 아무런 그 자체로서 근거지어진 현존성을 가지고 있지 않다. (...) 모든 현상들은 그 자체로서는 사물이 아니라, **한낱 표상에 불과하며, 우리의 마음[의식]밖에서는 전혀 현존할 수 없는 것이다.**⁸¹⁾

따라서 나 자신의 본질적인 의미를 현상적 자아에서 찾을 때는 결코 참된 나를 발견할 수가 없다. 왜냐하면 참된 ‘나’는 오직 내 마음속에서 의식되는 ‘나’이자, 이 경험을 하고 저 경험을 할 때마다 언제나 동일하게 의식되는 ‘나’이기 때문이다. 진정한 ‘나’는 단순히 몇 가지 경험에 의해 규정되는 ‘나’일 수가 없는 것이다.

종합해보면 현상적 자아가 가지는 결정적인 한계는 그 근거가 현상 세계에 있다는 데 있다. 이 사실은 다음과 같은 문제를 야기할 수 있다. 즉 경험이라는 근거가 사라지면 자칫 주관자의 정체성을 위태롭게 할 수 있다는 점이다. 물론 인간의 일생이 현상 세계 안에서 이루어진다는 것은 부인할 수 없는 인간의 현실이다. 하지만 인간은 경험 세계 속에서도 초월 세계에 대해 의식할 수 있는 존재이다. 인간은 보이는 세계만을 인식하는 것이 아니라 세계를 보는 인간 자신에 대해서도 의식할 수 있다.

81) I. Kant, 『순수이성비판』, A491-492 ; pp.693-694.

따라서 칸트의 관점에서 인간이 경험의 한계를 넘어설 수 있는 방법은 초월적 자아를 의식함에 있다. 인간은 기본적으로 어떤 대상을 우리에게 나타나는 바와 다르게 인식할 수 없다. 우리의 인식 능력은 우리에게 나타나는 어떤 것을 나타나는 그대로 하나의 대상으로 파악하기 때문이다. 그렇기 때문에 우리에게 인식된 대상은 사물 그 자체가 아니라 나타나는 바대로 인식된 현상인 것이다.⁸²⁾

마찬가지로 인간에게 인식된 자아 또한 현상으로만 의미를 가진다. 인간은 일상의 삶에서 습관적으로 자기 자신의 의미를 현실적 상황에 따라 의미지우고 제한한다. 그러나 이러한 습관은 칸트의 관점에서 볼 때, 자기 자신의 한계를 스스로 설정하는 것과 다르지 않을 것이다.

칸트의 초월적 자아는 경험에 근거를 둔 현상적 자아와 달리 그 근거가 초월 세계에 있다. 따라서 초월적 자아는 현상적 조건에 의해 좌우되지 않는 참된 ‘나’이다. 칸트에게 있어서 우리를 우리이게끔 만들어 주는 것이 바로 초월적 자아이다.

2. 초월적 자아에 대한 이해

1) 초월적 자아의 의미

우리가 살아가는 이 세계는 현상들로 이루어진 세계이다. 우리와 더불어 현존하는 모든 대상들의 의미는 인간의 인식에서 비롯된다. 즉 세계 안에서 세계를 재해석하고 의미지우는 주체는 다름 아닌 인간 자신이다. 칸트는 인간의 자아를 해명하기에 앞서, 이전의 철학자들이 범했던 인식론적 오류를 지적한 바 있다.

칸트는 이성주의 관념론에서 세계를 자아의 산물로 본 것과 경험주의 실재론에서 자아를 세계의 산물로 본 것에 대해 각각의 주장을 비판하였다.

82) 백종현, 『존재와 진리』, p.355.

이성주의 관념론에서는 자아 밖에 있는 모든 외적 대상들을 불확실한 것으로 여기고, 대상 세계의 존재 자체를 의문시하였다. 이에 대해 칸트는 내적 주관자인 자아도 외적 경험을 전제로 할 때만 존재할 수 있다는 것을 증명하였다.⁸³⁾ 또한 후자의 경험론에서 외적 대상들을 유일한 객관적 실재로 주장한 것에 대하여, 칸트는 외적 대상들이 인간 인식의 틀에 따라 규정되고 해석된 현상이라는 것을 지적하였다.⁸⁴⁾

칸트는 일관되게 인간과 모든 대상이 인간의 인식 조건에 따라 파악된 현상임을 주장하고 있다. 칸트에게 있어서 현상을 가능하게 하는 것은 그에 가치를 부여하고 해석하는 자아에 달려 있다.⁸⁵⁾ 그런 점에서 가치의 창조자인 인간은 한낱 현상으로서만 존재할 수가 없다. 이는 현상을 재구성하는 데에는 반드시 어떤 ‘의식적 활동’이 전제되어야만 하기 때문이다. 이러한 의식 활동은 시간과 공간을 초월한 활동이다. 인식 활동과 달리 의식 활동은 그 자체만으로는, 그 결과가 우리에게 대상화되지 않는다.⁸⁶⁾ 이것은 “외적 대상(사물)도 아니고 내적 대상(자아)도 아니면서 그럼에도 불구하고 두 대상의 현상을 가능하게 하는 근거로 작용”⁸⁷⁾한다. 이 의식의 활동성이 바로 칸트가 말하는 순수 통각, 즉 초월적 자아⁸⁸⁾이다.

‘나는 생각한다’-또는 사고(思考)한다-는 것은 나의 모든 표상에 수반할 수 밖에 없다. 왜냐하면 그렇지 않을 경우, 전혀 생각될 수 없는 것이 (...) 나에게서 표상되는 셈이 될 터이니 말이다. (...) 이 표상은 자발성의 작용이다. 다시 말해, 그것은 감성에 소속되는 것으로 볼 수가 없다. 나는 이 표상을 순수 통각이라 부르는데, 그것은 그것을 경험적 통각과 구별하기 위함이다. (...) 근원적 통각이라고 부르기도 하는데, 왜냐하면 그것은 여타의 모든 표상들에 수반할 수밖에 없는 (...) 다른 어떤 표상으로부터도 이끌어낼 수 없는 자기의식이

83) I. Kant, 『순수이성비판』, B275-276; pp.456-459.

84) I. Kant, 『순수이성비판』, A370-371; p.582.

85) 박찬구, 『우리들의 응용 윤리학』, (서울: 도서출판 울력, 2012), p.286 참조.

86) 한자경은 칸트가 ‘개별적인 경험 의식’인 현상적 자아와 구분하기 위해 초월적 자아를 ‘보편적·초월적 의식 일반’으로 설명한다고 말한다. 말하자면 제한된 현상을 넘어서는 초월적 자아는 ‘너와 나’ 또는 ‘다른 누구’로 구별되지 않는 의식 일반의 의미를 가진다. (한자경, 『자아의 연구』, p.137 참조)

87) 한자경, 『자아의 연구』, p.135.

88) 칸트의 초월적 자아는 ‘예지적 자아’ 또는 ‘본래적 자아’로 표현되기도 한다.

기 때문이다.⁸⁹⁾

칸트에게 있어서 사유의 근원성, 즉 초월적 자아는 ‘의식의 활동성’ 그 자체이다. 초월적 자아는 인간이 대상을 인식하고 분별하기 이전의 활동성으로서, 인간의 근원적인 자아이다. 요컨대 인간이 대상에 의미와 가치를 부여할 수 있는 것은, 바로 초월적 자아의 활동성에 근거해서 이루어진다.⁹⁰⁾

이처럼 칸트는 인간의 근원적인 자아가 인간 의식의 초월적 보편성에 근거하는 것으로 이해한다. 언어철학을 대표하는 비트겐슈타인도 칸트와 마찬가지로 현실 세계가 인간의 언어로 규정된 현상의 세계임을 지적한다. 비트겐슈타인은 인간의 언어가 지니는 한계를 밝히면서, 인간이 의미지운 세계 속에 인간의 본질적인 의미가 있을 수 없음을 주장한다.⁹¹⁾

주체는 세계에 속하는 것이 아니라, 세계의 한계(限界)이다. 세계 속의 어디에서 형이상학적 주체가 발견되는가? (...) 당신은 실제로 눈을 보지 못한다. 그리고 시선의 경계(視界) 속의 아무것도 그것이 눈에 의해 보여진다고 추론하는 것을 허용하지 않는다. (...) 우리가 보는 모든 것은, 그와 달랐을 수 있다. (...) 그러므로 철학에서 **비심리학적 자아에 대하여 이야기할 수 있는 의미는 실제로 있다.** (...) 철학적 자아는 (...) 형이상학적 주체, 세계의 일부가 아닌 한계이다.⁹²⁾

즉 비트겐슈타인에게 있어서 인간은 현상과 초월의 경계에 있는 존재이다. 인간의 본질이 세계 밖에 놓여 있다는 사실은, 세계 안에서 언어를 기반으로 해서 살아가는 인간의 한계에서 비롯된다.

비트겐슈타인은 인간의 자아가 심리적으로 분석되지 않는 부분이 있음을 지적한다. 비트겐슈타인의 ‘비심리학적 자아’⁹³⁾는 칸트의 초월적 자아와

89) I. Kant, 『순수이성비판』, B132; p.346.

90) 한자경, 『자아의 연구』, p.134 참조.

91) 박찬구, 「칸트와 비트겐슈타인의 종교 이해」, 『칸트연구』 제15집 (한국칸트학회, 2005), p.140-141 참조.

92) L. Wittgenstein, 박영식·최세만 옮김, 『논리철학논고』, (서울: 정음사, 1985). pp.216-219.

93) 비트겐슈타인은 인간의 자아를 심리학적 측면과 비심리학적 측면으로 나누어 이해한다. ‘심

마찬가지로, 인간의 인식 능력에 의해 파악되거나 분석되지 않는 자아이다. 비트겐슈타인은 비심리학적 자아의 특성을 우리 눈(眼)의 특성과 비교해서 설명한다.⁹⁴⁾ 요컨대 우리는 눈을 통해서 사물을 바라보지만, 정작 사물을 바라보는 눈 자체는 볼 수 없다. 우리는 눈을 관찰함으로써가 아니라, 우리가 바라보고 있다는 사실을 의식함으로써 눈의 존재를 알게 되는 것이다.

비트겐슈타인의 주장처럼 인간의 자아는 분명히 경험 세계의 방식으로 분석되지 않는 부분이 있다. 비록 우리에게 인식되지는 않지만 우리가 자아의 비심리적인 측면, 즉 본래적인 의미에 대해 언급할 수 있는 것은 다만 우리가 그러한 자아가 의식하고 있고 또한 우리에게 의식되기 때문이다.

우리는 의식을 통해 초월적 자아가 존재한다는 것을 알게 된다. 우리가 경험의 방식으로 존재하지 않는 것들을 의식할 수 있는 까닭은, 칸트에 따르면 인간이 이성 능력을 지니고 있기 때문이다. 다시 말해서 인간은 선천적으로 타고난 사유 능력을 가지고 있다.

우리는 사물 그 자체로서의 대상에 대해서가 아니라, (...) 현상으로서의 대상에 대해서만 인식을 가질 수 있다는 것이 비판의 분석적 부분에서 증명된다. 이로부터 사실 오로지 가능한 이성의 사변 인식을 순전히 경험의 대상에만 국한시키는 결과가 나온다. 그럼에도 충분히 주목해야 할 것은, 우리가 바로 이 대상들을 사물들 자체로서 비록 인식할 수는 없어도 적어도 사고할 수 있어야 함이 여전히 유보되어 있다는 점이다. 그렇지 않으면 그로부터, 현상하고 있는 어떤 것 없이 현상이 있다는 불합리한 명제가 결과할 것이니 말이다.⁹⁵⁾

즉 칸트는 인간이 인식되지 않는 것들에 대해 사고할 수 있다는 점에 주목한다. 인간은 제한된 인식 능력으로 인해 사물을 그 자체로 온전히 파악

리학적 자아'는 심리학적으로 분석이 가능한, 칸트에게 있어서는 현상적 자아이며, '비심리학적 자아'는 심리학적으로 분석이 불가능한, 칸트에게 있어서는 초월적 자아이다.

94) 이에 대해 비트겐슈타인은 눈의 구조와 특성을 도식화하여 제시한다. (L. Wittgenstein, 『논리철학논고』, p.217)

95) I. Kant, 『순수이성비판』, BXXVI; p.188.

할 수는 없다.⁹⁶⁾ 그러나 인간은 인식 능력의 한계와 더불어 이성 능력을 지닌, 말하자면 현상 너머의 가능성을 가진 초월적인 존재이다. 인간이 지닌 이성 능력은 인간에게 인식된 사물이 현상에 지나지 않는다는 사실과 경험의 바깥에 여전히 사물 그 자체의 의미가 남겨져 있을 것이라는 생각을 가능하게 한다. 칸트에게 있어서 인간의 이성 능력은 인간으로 하여금 초월적인 사고를 가능하게 하는 사고의 원천이다.⁹⁷⁾

그런 점에서 인간은 한낱 경험에 제약된 존재라고 말할 수 없을 것이다. 우리가 가진 이성의 사유 능력은 경험에 근거한 것이 아니다.⁹⁸⁾ 경험 세계 안에서 도출되는 가치는 모두 조건적이고 상대적인 가치를 지니는데, 만약 우리의 사유 능력이 이러한 경험 안에만 한정되어 있는 것이라면 우리는 결코 ‘초월성’ 내지 ‘보편성’과 같은 개념들을 무조건적으로 이해할 수 없을 것이다.

우리가 초월적인 것들을 의식할 수 있다는 사실을 통해, 우리는 의식의 활동성으로서 존재하고 있는 초월적 자아에 대해 생각해 볼 수 있다. 칸트는 이러한 의식의 가능성을 인간에게 보편적으로 내재되어 있는 인간의 이성 능력에서 찾는다.⁹⁹⁾ 경험 속에서도 우리가 초월적이고 보편적인 것들에 대해 의식할 수 있는 것은 오직 인간만이 이성을 지닌 존재이기 때문이다.

나아가 칸트에 따르면, 인간의 이성에는 이미 실천적인 의지의 기능이 내재되어 있기 때문에 인간은 의식과 더불어 보편적인 도덕 행위를 할 수 있다.¹⁰⁰⁾ 물론 인간의 이성이 어떻게 실천적일 수 있는가 하는 것은 칸트의 말에 의하면, 결코 개념적으로 이해될 수 없고 경험적으로 증명될 수도 없는 일이다.¹⁰¹⁾

그러나 여기서 칸트는 우리 인간이 일반적으로 도덕적 실천을 인간의 당연한 의무로 받아들일 수 있다는 사실과 우리가 무조건적인 형식으로 이루어진 도덕법칙을 본래적으로 추구한다는 사실에 주목한다. 요컨대 도덕적

96) I. Kant, 『순수이성비판』, BXIX; p.184.

97) I. Kant, 『순수이성비판』, B376; p.543.

98) I. Kant, 『순수이성비판』, B377; p.544.

99) I. Kant, 『실천이성비판』, A56; p.92.

100) I. Kant, 『실천이성비판』, A218-219 V121; pp.216-217.

101) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, IV459 B121; pp.204-205.

실천의 의무는 “명증적으로 확실한”¹⁰²⁾ 인간의 의무이자, 이는 곧 “평범한 인간이성의 실천적 사용”¹⁰³⁾에서 발견된다.

이렇게 볼 때 초월적 자아는 우리가 보편적인 도덕을 실천하고자 할 때, 나 자신과 타자를 인격적으로 대하고자 할 때, 그 의미가 비로소 드러난다고 볼 수 있다.

2) 초월적 자아와 인격

우리가 살아가는 이 세계는 우리에게 인식된 현상의 세계로서 현상적인 모든 것은 언제나 시간과 공간의 형식 아래 규정되어 있다. 시간과 공간의 형식은 인간의 인식 활동에 있어서 두 가지 상황을 전제하는데, 하나는 인식 주체와 인식 대상이 서로에게 대립되어 있다는 것이며, 다른 하나는 인식 주체와 인식 대상 간에 시간적 간격이 따른다는 것이다. 예컨대 A가 인식 주체이고 B가 인식 대상이라고 한다면, 이때 A와 B는 서로에게 있어서 대립적인 방식으로 존재한다. 또한 인식 대상인 B는 인식 주체인 A에게 있어서 언제나 과거이다. 즉 경험적 인식에서는 언제나 주체와 객체가 구분된다.

이러한 경험적 인식과 상관없이, 초월적 자아는 우리에게 대상화되지 않는다. 다시 말해 우리가 초월적 자아를 의식하고자 할 때, 그 속에 주객의 대립은 성립하지 않는다. 왜냐하면 초월적 자아는 의식 활동 순간의 바로 나 자신을 의식하는 것이기 때문이다. 말하자면 초월적 자아는 시간의 연속을 초월하여 우리가 매순간마다 언제나 동일한 나 자신으로 의식하는 그러한 ‘나’이다.

이처럼 언제나 동일하게 의식되는 초월적 자아는 개념적으로 파악될 수 없다. 개념적 직관이란 인식되는 대상에 한하며, 인식의 세계란 곧 현상의 세계로서 상대적 논리를 따르는 세계이기 때문이다. 하지만 초월적 자아는 언제나 동일하게 의식되는 보편적인 자아이다. 경험적인 방식으로 증명되

102) I. Kant, 『실천이성비판』, V47 A82; p.115.

103) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B112; p.195.

지는 않지만 우리의 의식 속에서 초월적 자아는 언제나 동일한 ‘나’로 사유된다.¹⁰⁴⁾ 칸트는 초월적 자아를 인간의 인식과 의식 활동을 가능하게 하는 근거로 간주하면서, 다음과 같이 말한다.

외적 현상들의 기초에 놓여 있는 어떤 것, 그래서 우리 외감으로 하여금 공간 · 물질 · 형태 따위의 표상들을 갖도록 하고, 이것을 예지체로(또는 더 잘 말해, 초월적 대상으로) 고찰하도록 우리 외적 감각을 촉발하는 이것이 또한 동시에 사고의 주체일 수도 있겠다.¹⁰⁵⁾

어떤 관계맺음에서 물질적이라고 일컬어지는 바로 그것이 다른 관계맺음에서 동시에 사고하는 존재자일 수도 있다. (...) 다시 말해 외적 현상으로서 연장적인 바로 그것이 내적으로는(곧, 그 자체로는)주관이고, 합성된 것이 아니라 단순하며, 사고한다고 말할 수 있겠다.¹⁰⁶⁾

즉 칸트는 초월적 자아를 외적 경험 세계와 내적 주관 세계를 가능하게 하는 공통의 근거로 여기기도 한다.¹⁰⁷⁾ 여기서 외적인 경험 인식을 가능하게 하는 초월적 자아는 인식 일반의 주체이다. 즉 그 자체의 사물이 경험 세계에서 현상으로 존재하게 하는 원인으로 충분히 생각될 수 있다. 물론 이러한 생각은 ‘가능적 사고’이자 ‘초월적 사고’로서, 인과관계의 개념으로 규정될 수 있는 사고는 아니다. 칸트는 사물의 근거가 따로 존재한다고 전제되지 않는다면 우리에게 사물은 현상으로도 존재할 수 없다는 점에서, 인식되지 않고 개념적으로도 규정이 불가능한 초월적 자아를 현상적 사물의 근거로 간주하지 않을 수 없었던 것이다.¹⁰⁸⁾

이에 인간은 경험 세계에서 물질적 의미를 가지면서도, 동시에 내적으로는 경험되지 않는 것들을 표상하는 사유의 주체가 된다. 이때 사유 주체의

104) I. Kant, 『순수이성비판』, A358; p.573.

105) I. Kant, 『순수이성비판』, A359; p.574.

106) I. Kant, 『순수이성비판』, A360; p.575.

107) 칸트는 초월적 자아를 현상의 근거에서 현상을 가능하게 하는 자발성의 원리로 말하기도 한다. 한자경에 따르면 이것은 칸트가 초월적 자아를 내적 현상 및 외적 현상 모두를 포괄하는 가능 근거로 간주하려고 했기 때문이다. (한자경, 『자아의 연구』, pp.138-139 참조)

108) 백종현, 『존재와 진리』, p.231 참조.

근거인 초월적 자아는 무조건적인 자신의 가치를 의식하게 하는 근본 원리이다.

즉 칸트에게 있어서 초월적 자아는 그 자체로 인간의 '인격(Personalität, 또는 인격성)'¹⁰⁹가치를 함의한다.¹¹⁰ 따라서 칸트의 관점에서 인간이 가지는 무조건적인 인격성은 우리가 모든 인간을 보편적으로 동등한 존재로 여겨야 하는 근거가 된다. 이런 점에서 초월적 자아에 대한 의식은 곧 인격 의식이다.

칸트에 의하면 '인격의 동일성'¹¹¹은 현상적 자아, 즉 모든 시간 속에서 개별적으로 대상화될 수 있는 '나'로부터 도출되는 것이 아니다.¹¹² 모든 인간에게 공통되는 인격성은 경험적인 방식에 의해서는 파악될 수 없다. 칸트에게서 인격은 '고정 불변성'·'단순한 본성'이라는 기초 개념의 부류에 속하는 객관적으로 타당한 개념이다.¹¹³

우리가 의식하는 자신만을 (...) 필연적으로 우리는 우리가 의식하는 전(全) 시간에서 동일한 것이라고 판단하지 않을 수 없다.¹¹⁴

따라서 우리가 초월적 자아를 의식함으로써 얻게 되는 개념은 보편성이자 초월적 자아에 대한 의식은 어떤 경험적 조건에 의해서도 결정되지 않는 진짜 '나', 참된 '나'에 대한 의식이다. 이것은 현상적 자아를 인식하는 것과 같이 시간적으로 과거에 있는 나를 이해하는 것이 아니다. 의식 활동을 하고 있는 바로 나 자신에 대한 의식이다. '나는 누구일까?'라는 의식을 하고 있는 나 자신, 바로 그렇게 의식되는 '내'가 인격적으로 존엄한 참된

109) 칸트의 인격(Personalität)은 개별적인 인간을 뜻하는 'person'이 아닌, 인간의 본성을 뜻하는 'personality'와 유사하다. 즉 인격은 모든 인간이 지니고 있는 고유한 가치이다. 예컨대 '인간은 초월적인 인격체이다'라는 명제는 '인간은 초월적 자아를 지닌 존재이다'라는 명제와 의미가 동일하다.

110) I. Kant, 『실천이성비판』, A154;

111) 인격의 동일성이란 각각의 시간 속에서 언제나 동일한 '나'(또는 시간을 초월해서 동일하게 생각되는 나)이며, 통일된 하나의 인격으로 의식되는 '나'이다. 칸트는 이를 '나 자신의 객관적 고정 불변성(B275이하)'이라고 표현하기도 한다.

112) I. Kant, 『순수이성비판』, A365; p.579.

113) I. Kant, 『순수이성비판』, A361; p.576.

114) I. Kant, 『순수이성비판』, A364; p.578.

‘나’이다. 이때의 내가 모든 순간에서 언제나 동일한 인격성을 지니는 본래적인 ‘나’인 것이다. 칸트는 이러한 인격의 동일성이 주객 구분의 경험적인 인식이 아닌, 나 자신의 의식 안에서 마주쳐진다고 말한다.¹¹⁵⁾

인격성의 개념도, (그것이 순전히 초월적인 한에서, 다시 말해 그 밖에 우리에게 알려져 있지는 않지만, 그것의 **순수 통각에 의한 일관된 연결이 있는 그런 주체의 통일성**인 한에서) 남아 있을 수 있다. 그리고 **그런 한에서 이 개념 역시 실천적 사용을 위해서는 필수적이고 또한 충분하다.**¹¹⁶⁾

즉 칸트의 인격성은 모든 인간들을 하나같이 모두 평등한 존재로, 곧 보편적인 존재로 이해할 수 있게 하는 근거이다. 그것은 결코 경험적 자아에 대한 인식으로부터 이루어질 수 있는 것이 아니다.

우리는 실제로 낯선 타인들에게서 나와 동일한 인격적 가치를 느낀다. 우리는 경험 세계 속에서 우리 자신과 대립해 있는 타인들을 보편적인 인격체로 여기며 살아간다. 비록 인간은 경험적인 것만을 인식할 수 있지만, 언제나 보편적인 가치가 세계 너머에 있음을 이해하고 받아들일 수 있다. 그렇기 때문에 인간은 낯선 타자와 평등하고 동등한 관계 속에 살아가기를 지향하는 것이다. 이러한 인간의 본래적인 지향성은 그 자체로 도덕적이며 윤리적이다.

이러한 경험을 초월한 인간의 지향성은 경험 세계에서 인간으로 하여금 도덕적 실천을 의욕하게 한다. 다시 말해 도덕을 실천하고자 하는 인간의 의지에서 초월적인 본성이 드러나는 것이다. 따라서 초월적 자아에 대한 의식은 그 자체로 도덕적 의식이며, 타자를 나와 동등한 존재로 대우하게 하는 인격 의식이다.

초월적 자아는 이성적인 존재들의 보편적인 ‘나’이다. 따라서 우리가 초월적 자아를 의식하고자 하는 것은 우리로 하여금 도덕적 의식을 형성하게 한다. 이러한 의식 안에서 우리는 나 자신과 타자를 현상적 존재가 아닌 인격적 존재로 마주대할 수 있다. 요컨대 칸트의 초월적 자아는 경험 세계

115) I. Kant, 『순수이성비판』, A363; p.577.

116) I. Kant, 『순수이성비판』, A366; p.579.

안에서 인간의 도덕적 자아이다.¹¹⁷⁾ 모든 분별을 포괄하는 초월적 자아의 의미는 대상화하는 데 익숙한 인간의 경험적인 습관에서 반성의 기저가 될 수 있다. 우리는 일상적인 삶에서, 특히 타자와의 만남을 통해 도덕적 의식을 가지도록 노력해야 한다. 이러한 도덕적 의식과 그에 대한 반성이 바로 초월적 자아가 가지는 중요한 의의이다.

3) 초월적 자아와 도덕의 관계

칸트에게 있어서 인간의 도덕성은 그 자신을 한낱 현상적 존재가 아닌, 보편적 가치를 지닌 존재로 만들어 준다. 이러한 인간의 도덕성은 인간의 초월적 보편성, 다시 말해 ‘인격의 동일성’에서 비롯된다.¹¹⁸⁾ 인간의 참모습을 간직하고 있는 초월적 자아는 인간의 근원적인 자아로서, 경험 세계에서 인간을 도덕적인 존재로 살아가게 하는 근거이자 모든 인간의 공통된 자아이다.

이런 점에서 인간에게 부여된 도덕적 과제는 초월적 존재들 간의 관계 안에서 이루어져야 하는 것으로 볼 수 있다. 앞서 말한 대로 초월적 자아는 보편 도덕을 지향하는 이성적 존재의 자아이자 인간의 본질적인 자아이다. 칸트에 의하면 인간의 이성은 우리 자신을 보편 도덕을 실천하는 존재, 곧 현상을 넘어서는 존재로 만들어 준다. 인간은 곧 도덕의 입법가(법칙 수립자)¹¹⁹⁾이다.¹²⁰⁾

우리가 고백하지 않을 수 없는 점은, 인간의 이성이 이념들뿐만 아니라 이상들도 함유하고, 실천적인 힘을 가지며, 어떤 행위 작용들의 완전성의 가능성을

117) “이성적 존재자는 자기 자신을 예지자로서 (...) 예지 세계에 속하는 것으로서, 자연에 독립적으로, 경험적이지 않고, 순전히 이성에 기초하고 있는 법칙들 아래에 있는 것이다.” (I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B109; p.192)

118) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B79; p.160.

119) 칸트는 인간이 초월 세계에 속한 존재로서 절대적인 도덕법칙을 스스로에게 명령하는 자발성을 가지고 있다고 본다. 그런 점에서 인간은 도덕을 수립하는 입법가이다. 이와 관련된 구체적인 논의는 본 논문의 ‘Ⅲ-3. 초월적 자아에 근거한 도덕’에서 다룬다.

120) I. Kant, 『순수이성비판』, A839 B867; p.960.

기초에 놓여 있다는 것이다. 121)

즉 인간은 이성을 지님으로써 도덕적 실천 의지뿐만 아니라 완전한 도덕적 삶의 씨앗을 가지고 있는 셈이다. 칸트에게 있어서 인간의 도덕성은 경험을 초월한 인간의 보편적인 본성이자, 도덕법칙에 대한 인간의 자발적인 의지이다.¹²²⁾ 따라서 도덕적 의지는 현상적 존재의 의지가 될 수 없다. 현상적 자아가 근거하는 자연 법칙의 세계는 상대적이고 가변적인 논리가 지배하는 세계이다. 즉 현상적인 존재는 보편적 의지를 가질 수 없다.

그러나 칸트에게 있어서 인간은 자연 법칙과 자유 법칙의 지배를 받는 이중적인 존재이기 때문에, 자발적으로 보편적인 도덕을 지향할 수 있다.¹²³⁾ 이는 인간의 선의지, 즉 도덕법칙을 따르려는 의지를 통해서도 발견된다. 또한 전 인류에게서 동일하게 의식되는 인간의 인격성은 초월적 본성을 전제하지 않고서는 생각되기 어렵다.¹²⁴⁾ 우리가 낯선 타인에게서 나와 동등한 인격 가치를 깨닫는 일은 곧 인간의 초월적 본성을 깨닫는 일과 같다. 이 깨달음은 나로 하여금 타인에 대한 대립적 인식을 허물게끔 만들어 준다. 초월적 자아는 다만 모든 인간의 보편적인 자아이다. 나와 타인을 구분 짓는 차별적인 인식은 보편 자아에 대한 의식 안에서 해소될 수 있으며, 이와 더불어 상호 대립적인 관계도 보편 자아의 의식 안에서 하나로 통합될 수 있다.¹²⁵⁾

우리가 이 세계에서 이성적인 존재로 살아가는 한 우리는 언제나 나 자신과 타인을 초월적 의식 속에서 마주대해야 할 것이다. 내가 타인을 동등한 존재로 여기면서, 타인도 나를 동등한 존재로 여겨주기를 기대하는 것은 우리가 다 같은 인격적 존재임을 드러내는 것에 다름 아니기 때문이다.

121) I. Kant, 『순수이성비판』, A569 B597; p.752.

122) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B78; p.159.

123) I. Kant, 『순수이성비판』, BXXVII; p.189.

124) I. Kant, 『순수이성비판』, B431; p.623.

125) 한자경은 초월적 자아가 우리에게 가능성으로서만 자각될 뿐 현실성으로서 주어지지 않기 때문에, 초월적 자아를 실현시키는 것이야말로 우리 자신을 보편적 존재로 만들 수 있는 방법이라고 보았다. “한마디로 경험 자아를 초월 자아로 이루어 나가는 것이 우리의 과제인 것이다. 사물과 대립하고 타인과 대립하는 나, 나를 내세우고 집착하고 편애하고 내 이익만을 계산하고 챙기는 그런 나이기를 그만두고, 남을 나와 함께 생각하는 나, (...) 내 본래의 모습, 내 본래의 자리로 돌아가는 작업이다.” (한자경, 『자아의 탐색』, p.43 참조)

이 세계에서 인간은 어쩔 수 없이 타인과 관계 맺으며 살아가도록 운명 지어진 존재이다. 그리고 도덕적 관계, 즉 윤리라는 것은 인간과 인간의 평등한 만남에서 등장한다. 인간은 인격적인 존재이기 때문에 도덕적으로 평등한 관계를 지향하는 윤리적인 존재이며, 또한 윤리적인 존재이기 때문에 존엄한 인격을 보장받는 것이다.

즉 나 스스로를 초월적인 존재로 여기면서 동시에 타인도 나와 같은 그 자체 목적인, 초월적인 존재로 대할 때, 비로소 평등한 윤리적인 관계가 성립한다. 우리가 윤리적인 관계로 이루어진 공동체를 지향함에 있어서, 비록 초월적 자아에 대한 의식이 경험적으로 확실한 어떤 결과를 보여주는 것은 아니지만 그보다 더 중요한 가치, 즉 인간의 무조건적인 인격 가치를 깨닫게 한다.

이렇게 볼 때, 초월적 자아에 대한 해명은 우리 인간에게 보다 근원적인 존재적 가치를 부여하는 것이라고 말할 수 있다. 말하자면 자아의 본질이 우리가 개념적으로 규정해서 알고 있는 그 이상의 가치를 지닌다는 사실과 타인과 내가 인격 안에서 하나로 연결될 수 있다는 것을 강조하는 것이다.¹²⁶⁾

이 현상의 세계에서 오직 이성적인 인간만은 도덕을 지향할 수 있는 초월적인 존재이다. 윤리적인 인간관계는 초월적 존재들의 관계, 다시 말해 나와 나의 동등한 인격적 관계를 말하는 것이다. 만약 우리가 모든 차별성에 앞서는 절대적으로 동일한 어떤 보편성이 우리 안에 내재되어 있다고 말할 수 있다면, 이때 그 어떤 것은 바로 칸트의 초월적 자아로 설명될 수 있을 것이다. 초월적 자아에 대한 이해는 결국 인간 존재의 보편성을 이해하는 것이기 때문이다. 나아가 이 보편성은 개별적인 인간들의 도덕적 실천에서 더욱 확실하게 드러난다.

칸트에게 있어서 도덕의 실천은 우리가 보편적인 도덕 명령을 따른다는 것이며, 그 자체로 우리가 자유로운 존재라는 것을 나타낸다. 그리고 이때의 도덕 명령은 외부에서 주어지는 타율적 명령과는 전혀 다른 성격을 갖는다.¹²⁷⁾ 요컨대 타율적 명령은 외적 강제를 의미하는 것으로서 오히려 인

126) 한자경, 『자아의 연구』, p.143 참조.

127) I. Kant, 『실천이성비판(Kritik der reinen praktischen Vernunft)』, A59; p.95. 이하 『실천

간이 지니고 있는 보편적 자유를 훼손한다. 칸트에게 있어서 인간은 스스로 부과한 도덕 명령에만 스스로 복종함으로써 자유와 인격을 보장받을 수 있다.¹²⁸⁾ 이러한 도덕 명령의 가능성은 인간의 이중적인 존재 조건, 다시 말해 자아의 이원성에 기초한다.

3. 초월적 자아에 근거한 도덕

1) 의무로서의 도덕

일반적으로 칸트의 윤리학은 ‘의무론’으로 통칭된다. 이는 칸트가 도덕적 실천을 우리 인간의 무조건적인 의무로 여기고 있다는 사실에서 비롯된다. 칸트에 의하면, 인간에게는 자기 자신이 욕구하는 바와 전혀 상관없이 무조건적으로 따라야 하는 절대적인 도덕법칙이 존재한다.¹²⁹⁾ 그러나 인간이 경험적 존재로서 지니고 있는 감각적인 경향성은 우리로 하여금 절대적인 도덕법칙을 꺾으려는 것으로 여기게 한다.

칸트에 따르면, 인간의 삶에서 도덕이란 인간의 초월적인 지향성에 부합하는 본질적인 것이다. 도덕적 가능성을 지닌 인간이, 한편으로는 감각적 욕구의 영향을 받는 존재이기 때문에 도덕은 언제나 인간에게 의무¹³⁰⁾로 다가온다. 말하자면 인간은 경험적인 욕구를 억누르고서라도 도덕법칙에 따를 것을 자기 자신으로부터 요구받는 것이다. 이처럼 의무로서의 도덕은 경험 세계에서 이원적으로 존재하는 인간의 존재 조건에서 기인한다.

칸트에 따르면 우리 인간은 평범한 삶 속에서 욕구와 경향성의 영향을 받으며 살아가는 감각적인 존재이다.¹³¹⁾ 우리가 도덕을 따르려고 할 때 그

이성비판』.

128) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B79 IV436; pp.160-161.

129) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, BIX; p.69.

130) “의무는 법칙에 대한 존경심으로부터 말미암은 행위의 필연성이다(의무는 법칙에 대한 존경에서 비롯한 필연적 행위이다).” (I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B15; p.91)

131) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B46 IV418; p.126.

순간 도덕은 우리에게 어떤 무거운 책무로 다가오게 되는데, 이것은 본래 도덕이 감각적 욕구나 경향성의 지배를 받는 존재에게는 명령의 형식으로 부과되기 때문이다.¹³²⁾ 그렇지만 그러한 도덕은 인간에게 있어서 초월적 자아와 관련되는 본래적인 것이다. 인간이 감각적인 삶 속에서도 도덕을 추구하지 않을 수 없게 되는 것은 도덕이 그 자체로 인간의 본질적 속성에 부합하기 때문이다.

칸트는 경험 세계에서 인간이 어떤 근본적인 가치를 지향하게끔 되어 있다고 말한다. 그래서 인간은 경험 세계 안에서도 본래적 자아에 부합하는 ‘어떤 것’을 추구하게 되며,¹³³⁾ 이것이 바로 도덕이다. 도덕에 대한 인간의 지향성은 경험 세계에서 인간이 현상적인 존재로 살아갈 수밖에 없는 한 인간에게 ‘경향성의 극복’이라는 과제를 남긴다.

칸트에 따르면 도덕은 실천적인 기능을 함유하고 있는 개념이다.¹³⁴⁾ 다시 말해 도덕은 그 자체로 ‘도덕적 실천’과 같은 말이며, 인간에게 있어서 실천법칙이자 ‘정언 명령’이다. 칸트는 정언 명령을 다음과 같이 설명한다.

어떤 처신에 의해 도달해야 할 어느 다른 의도를 조건으로서 근거에 두지 않고, 이 처신을 직접적으로 지시명령하는 명령이 있다. 이 명령은 정언적이다. 이 명령은 행위의 질료 및 그 행위로부터 결과할 것에 관여하지 않고, 형식 및 그로부터 행위 자신이 나오는 원리에 관여한다. 행위의 본질적으로 선택은, 그 행위로부터 나오는 결과가 무엇이든, (...) 이 명령은 **윤리성의 명령**이라고 일컬을 수 있을 것이다.¹³⁵⁾

따라서 도덕 명령은 무조건적인 정언 명령이다. 칸트가 인간을 경험적

132) “신적인 의지에 대해서는, 그리고 도대체가 신성한 의지에 대해서는 아무런 명령도 타당하지가 않다. 여기서는 당위가 있을 바른 자리가 없다. 왜냐하면 의욕이 이미 스스로 법칙과 필연적으로 일치해 있기 때문이다. 그래서 명령은 의욕 일반의 객관적 법칙과 이런저런 이성적 존재자의 의지의, 예컨대 인간 의지의, 주관적 불완전성과의 관계를 표현하는 정식일 따름이다.” (I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B39 IV414; p.118)

133) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B37; p.115.

134) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B51; p.130.

135) 정언 명령은 그 어떤 경험적 조건에도 기반하고 있지 않은 무조건적인 명령이다. 이러한 정언 명령은 곧 보편적 도덕 법칙이다. 인간은 정언적 도덕 명령에 대해, 그것이 단지 ‘명령’이라는 이유에 의해 따라야 하며, 마찬가지로 도덕적 의무에 있어서도 단지 그것이 ‘의무’이기 때문에 따르지 않을 수 없게 된다. (I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B43 IV416; p.123)

존재이자 동시에 이성을 지닌 초월적 존재라고 여긴 바, 칸트는 후자의 차원에서 인간이 정언 명령을 따르려는 의지, 곧 ‘선의지(선한 의지)’를 가지고 있다고 본다.

그 자체로 높이 평가되어야 할, 더 이상의 의도가 없는, 선의지라는 개념을-이 개념은 이미 자연적인 건전한 지성에 내재해 있고, 가르칠 필요는 없으며, 오히려 단지 계발될 필요만 있는 것이다-, 즉 우리의 행위들의 전체적 가치를 평가하는데 언제나 상위에 놓여 있어 여타 모든 가치의 조건을 이루는 (...)¹³⁶⁾

요컨대 도덕은 인간 행위를 평가하는 척도로서 언제나 모든 가치의 상위에 놓여 있다. 또한 인간의 이성에 내재되어 있는 선의지는 곧 최상의 도덕 법칙을 향한 의지이다. 이러한 선의지는 그 어떤 것에 견주어 보아도 언제나 가장 선하다고 말할 수 있는 오직 유일한 ‘선(Gut)’이다. 칸트에게 있어서 ‘선’ 개념은 도덕법칙에 의해서만 규정되는 것이기 때문에 도덕법칙을 따르는 행위는 곧 실천적인 선의지가 발현되는 행위라고 볼 수 있다.¹³⁷⁾ 이로 인해 선의지를 가진 인간은 필연적으로 도덕법칙을 따르고자 하며, 이때 인간은 현상과 초월의 두 차원 가운데 초월적 존재의 의미를 갖는다.¹³⁸⁾

법칙을 주어진 것으로 오해 없이 보기 위해서는 우리는, 그것이 경험적 사실이 아니라, 이 법칙을 통해 자신이 근원적으로 법칙 수립적임-내가 의욕하는 것을 나는 명령한다-을 고지하는, 순수 이성의 유일한 사실임을 명심해야 한다.¹³⁹⁾

즉 칸트에 의하면 인간은 선험적으로 도덕법칙을 실천하고자 의욕하는 존재이다. 도덕법칙은 인간에게 순수 이성의 사실로 주어져 있다. 여기서 인간이 선험적으로 지니고 있는 순수 이성은 ‘도덕적 이성’과 동일하며 인

136) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B8 IV397; p.84.

137) 박찬구, 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』, (경기: 서광사, 2006), p.121.

138) I. Kant, 『순수이성비판』, B857; p.953.

139) I. Kant, 『실천이성비판』, A56 V31; p.93.

간만이 지니고 있는 유일한 실천능력이다. 인간의 도덕적 이성은 그 자체만으로 실천적이고 우리가 도덕 법칙이라고 부르는 보편적인 법칙을 인간에게 명령한다.¹⁴⁰⁾ 요컨대 정언 명령을 내리는 인간의 이성은 그 자체로 도덕적 실천 이성으로서, 모든 인간에게 보편적으로 내재되어 있는 이성이다.

나아가 도덕적 이성이 인간에게 주어져 있다는 사실은 곧 인간에게 도덕적 본성이 내재되어 있음을 의미한다. 칸트는 도덕적 이성의 활동을 평범한 사람들의 도덕적 의지와 행동 안에서 발견한다. 말하자면 “인간의 이성은 경향성이 무어라 참견할지라도 절도 있게 그 자신에 의해 강제되어, 행위에서 의지의 준칙을 항상 순수한 의지 곧 도덕법칙에 묶을 수 있다”¹⁴¹⁾는 것이다. 인간은 도덕적 의무나 책임감에 의해 감각적 욕구에 의한 행위를 거부하고 마땅히 도덕 행위를 선택해야 한다. 칸트에게 있어서 인간의 도덕적 행위는 어떤 이익이나 조건에 의해서가 아니라 오직 인간 자신의 본래적인 명령에 의해 이행되어야 한다.

도덕법칙은 흡사, 우리가 선험적으로 의식하고, 그리고 명증적으로 확실한, **순수 이성의 사실처럼 주어져 있다.** 설령 우리가 경험에서 그것이 정확하게 준수되는 실례를 찾아 내지 못한다고 할지라도 말이다. 그러므로 **도덕법칙의 객관적 실재성은** 어떠한 연역에 의해서도, 어떠한 이론적, 사변적 혹은 경험적으로 뒷받침된 이성의 노력에 의해서도 증명될 수가 없고, 그러므로 사람들이 그것의 명증적 확실성을 포기하고자 한다 할지라도, 어떠한 경험에 의해서도 확인될 수가 없고, 그래서 후험적으로 증명될 수가 없으며, 그럼에도 **그 자체로 확고하다.**¹⁴²⁾

이처럼 인간에게 그 자체로 확고한 도덕 법칙이 존재한다는 사실은 ‘모든 인간이 보편성을 의식하는 이성을 지니고 있다’는 사실과 동일하게, 인간에게 자명한 일이다. 물론 인간은 경험적으로 타고난 경향성에 의해 객관적인 도덕법칙을 따르기보다는 감각적인 것들을 선택하기도 한다. 본래

140) I. Kant, 『실천이성비판』, V32; p.93.

141) I. Kant, 『실천이성비판』, V32; p.93.

142) I. Kant, 『실천이성비판』, A82 V47; p.115.

인간은 예지계의 초월적인 존재이면서, 동시에 현상계의 감각적인 존재이다. 이에 인간은 자연적 본능에 따라 감각적인 것들을 욕구할 수도 있고 순수 이성의 명령에 따라 보편적인 도덕법칙을 따를 수도 있다. 인간의 의지가 완전한 신적 의지¹⁴³⁾가 아닌 이상, 인간은 언제라도 도덕 법칙을 거부할 가능성을 가진다.

그러나 이러한 불완전한 가능성 속에서도 인간이 지속적으로 도덕법칙을 의욕해야 하는 것은 도덕적 의지가 다만 우리의 본성에 더욱 부합하는 것이기 때문이다. 실제로 인간은 도덕적 행위를 ‘인간을 완성시키는 행위’로 간주하고 윤리적 · 도덕적인 사회를 모범으로 삼는다. 말하자면 인간에게 도덕이 본질적인 것이라는 사실은 인간의 경험을 통해서 확인할 수 있다.

인간은 절대적이거나 보편적인 것들이 의미하는 바를 의식할 수 있을 뿐만 아니라, 실천적인 삶에서 도덕에 반하는 행동을 단호히 거부하기도 한다. 이러한 사실은 경향성과 같은 감각적인 원리가 인간의 본질적인 행위 원리가 아님을 보여준다. 칸트의 말에 따르면, 감각적 욕구와 경향성은 경험 세계에서 인간을 가장 강력하게 압도하는 원리¹⁴⁴⁾이다. 만일 이러한 원리가 인간의 본래적인 행위 원리라면, 우리는 보편적인 도덕을 의욕할 수 없었을 것이다.

또한 칸트는 인간이 정언적 · 보편적인 것에 대해 표상하고 그 의미를 선형적으로 인식하고 있다는 사실에 주목한다.

우리는 모종의 선형적 인식들을 소유하고 있으며, 평범한 이성조차도 결코 그런 인식이 없지 않다. (...) 필연성과 함께 생각되는 하나의 명제가 있다면, 그것은 선형적인 판단이며, 더 나아가 (...) 절대적으로 선형적이다. (...) 경험은 결코 그 판단들에 참된, 바꿔 말해 엄밀한 보편성은 주지 못하고, 귀납에 의거하여 오직 가정된 비교적인 보편성만을 준다.¹⁴⁵⁾

즉 인간은 보편성에 대한 선형적 인식을 통해, 도덕법칙에 대한 실천을

143) 신적 의지는 자신이 의욕하는 바가 곧 도덕법칙이 되는 의지이다.

144) I. Kant, 『실천이성비판』, A264 V147; p.249., A287 V161; p.268.

145) I. Kant, 『순수이성비판』, B3; p.216.

인간의 무조건적인 의무로 받아들일 수 있다. 이처럼 무조건적인 것을 실천하고자 하는 인간의 의지를 통해서 인간은 자신의 본질이 경험에 속한 것이 아님을 분명하게 확인한다.

칸트에게 있어서 인간은 감각적으로 욕구하는 존재이며, 또한 도덕적으로 실천하는 존재이다. 이는 한편으로, 인간의 모든 행위가 선행적인 원천에서 비롯된 행위일 수 없음을 말해준다. 그러나 칸트는 바로 이러한 자아의 이중적인 모습에서, 나아가 인간이 본래적으로 도덕을 추구하는 존재라는 점에서 인간의 도덕적 가능성을 발견한다. 그는 인간의 삶이 감각적인 차원에서 윤리적인 차원으로 고양될 수 있음을 강조하는 것이다.

칸트에게 있어서 인간은 도덕적 실천의 의무가 있다. 인간의 도덕적 의무는 무조건적인 도덕 법칙에 대한 존경심 때문에 따르지 않을 수 없는 그러한 것이어야 한다.¹⁴⁶⁾ 우리가 우리 자신의 의무로서 도덕 법칙을 따르고자 할 때, 비로소 칸트의 선의지는 실현된다.

인간이 자신의 실천 의지를 통해서만 도덕적인 삶을 실현해 나갈 수 있는 한에서, 달리 말하자면 인간의 의지가 그 자체로 완전한 도덕적 의지가 아니라는 점에서 도덕법칙은 언제나 인간에게 의무의 법칙이다. 의무의 속성은 이중적인 인간에게 부합하는 도덕의 성격일 뿐, 외압과 같은 강제가 아니며 따르거나 따르지 않거나 하는 선택의 문제도 아니다. 인간은 다만 도덕법칙이 인간 자신의 의무라는 점에서, 곧 도덕법칙이 인간의 무조건적인 실천법칙이라는 점에서 마땅히 따라야만 한다.

나아가 이러한 도덕법칙은 초월적 자아의 경험 세계로부터의 독립성 혹은 자율성(혹은 자유)에 기반하다. ‘자율성의 원리’는 칸트에게 있어서 도덕법칙의 근본 원리이다. 또한 ‘목적의 원리’는 인간을 그 자체로 인격적인 존재, 존엄한 존재로 만드는 근거이다. 칸트가 인간을 인간답게 만드는 것으로서 도덕을 강조하는 까닭은 바로 도덕에서 인간의 ‘자유’와 ‘존엄성’이 도출되기 때문이다.¹⁴⁷⁾

146) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B14 IV400; p.91.

147) 한자경, 『칸트철학에의 초대』, p.226.

2) 목적 및 자율로서의 도덕

목적과 자율 개념은 칸트의 도덕을 이해하는 열쇠이다. 칸트의 도덕은 ‘정언명법’¹⁴⁸⁾으로서, ‘목적의 원리’와 ‘자율의 원리’는 인격의 존엄성을 함의하는 정언명법의 두 가지 원리이다. 말하자면 칸트에게 있어서 도덕의 본질은 목적적이자 자율적인 인간의 초월적 본성에 근거한다.¹⁴⁹⁾

칸트에 따르면, "현상적 존재로서의 인간은 자연 법칙의 지배를 받고, 초월적 존재로서의 인간은 자유 법칙의 지배를 받는다."¹⁵⁰⁾ 이러한 사실은 인간을 필연적인 모순으로부터 벗어나게 해준다. 말하자면 인간은 자연 법칙에 구속되어 있으면서도 동시에 자유로울 수 있는 근거를 갖게 되는데, 이는 칸트에게 있어서 인간이 감각적 욕구를 지닌 존재이자 동시에 도덕을 지향하는 초월적인 존재이기 때문이다. 초월적 존재로서의 인간은 순수 이성 곧 도덕적 이성의 존재이며, 칸트에게 있어서 이성적인 모든 존재는 목적 그 자체이다.

인간성과 모든 이성적인 본성 일반은, 목적 그 자체라는 이 원칙은(인간 각자의 행위의 자유를 제한하는 최상의 조건인데) 경험에서 빌려온 것이 아니다. 첫째, 이 원칙은 그 보편성 때문에 이성적인 존재 일반에게 적용되고, 따라서 경험은 그것에 대해 어떤 것을 규정하기에 부족하기 때문이다.¹⁵¹⁾

즉 목적 그 자체는 객관적인 목적을 뜻하고, 또한 객관적인 목적은 도덕 법칙을 의미한다. 따라서 목적은 주관적 경험으로부터 도출되는 것이 아니다. 목적 그 자체는 인간의 순수 이성 곧 도덕적 이성이자 초월적 자아로부터 도출되는 것이다. 칸트에게 있어서 이성적 존재의 근거가 감각 경험

148) 정언 명령(또는 정언 명법)의 정칙들

(1) 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적인 법칙이 되어야 할 것처럼 그렇게 행위하라.

(2) 너 자신에게나 다른 사람에게나 인간성을 언제나 동시에 목적으로서 대우하고, 결코 단지 수단으로만 사용하지 않도록 그렇게 행위하라.

(3) 너의 준칙을 통하여 너 자신이 항상 보편적인 목적의 왕국의 입법가로서 그렇게 행위하라.

149) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, IV104; p.185.

150) I. Kant, 『순수이성비판』, BXXVII-BXXVIII; pp.189-190.

151) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B70 IV431; p.151.

의 세계를 초월해 있다는 것은, 인간이 경험 세계 안에서도 결코 수단으로 환원될 수 없음을 의미한다. 즉 도덕적 이성을 가진 모든 인간은 그 자체로 목적의 주체들¹⁵²⁾이다. 따라서 목적의 원리를 따르는 인간은 모두 목적의 주체임을 의미한다.

네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라.¹⁵³⁾

이처럼 목적의 원리는 이성적인 인간의 존엄성을 그 자체로 함의하는 원리이다. 인간은 일반적인 선, 다시 말해 어떤 주관적인 목적을 위해 자기 자신을 포함한 모든 인간을 수단화하거나 조건화해서는 안 된다. 즉 목적의 원리는 인격의 절대적인 가치를 드러낸다.¹⁵⁴⁾

사실 경험 세계에서 접하는 모든 현상들은 인간에 의해 가치가 부여된 것이다. 이러한 현상들은 모두 조건적인 가치를 지닌다. 말하자면 현상이란 가치를 부여하는 존재를 떠나서는, 개념적으로 아무런 의미도 가지지 않는다. 그러나 인간의 인격은 현상적 사물과 동일하게, 다른 대상에 의하여 가치가 부여되거나 상실될 수 없다. 인간은 현상적 사물들과 달리, 초월적인 본성을 지닌 존재로서 이러한 본성은 경험 세계에서 인간의 순수 이성에 의해 확인된다.

‘목적의 원리’는 순수 이성을 지닌 인간에게 절대적인 가치를 부여한다. 말하자면 인간의 순수 이성은 그 자체로 절대적 가치이다. 따라서 칸트에게 있어서 이성적인 인간은 도덕법칙의 성격과 동일한 무조건적인 존재이다. 인간은 자기 자신을 비롯한 모든 인간을 단순한 현상적 사물로 인식하지 않는다. 이는 모든 인간을 보편적인 존재로 의식하고 있기 때문이다. 따라서 우리는 내가 타자를 대할 때와 마찬가지로 타자가 나를 대함에 있어서, 그 태도가 인격적이고 도덕적이기를 기대하는 것이다.

152) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B70 IV431; p.151.

153) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B67; p.148.

154) 박찬구 외 옮김, 『윤리학: 옳고 그름의 발견』, (서울: 울력, 2010), p.261.

이처럼 우리가 인간에 대해 의식하는 고결한 인격 가치는 경험 세계의 가치와는 비교될 수 없는 본래적인 근거를 지닌다.

어떤 것이 목적 그 자체가 될 수 있는 조건을 지닌다면, 그것은 한낱 가격을 갖는 것이 아니라 내적 가치, 다시 말해 존엄성을 갖는다.¹⁵⁵⁾

따라서 인간의 인격은 그 자체로 존엄하다. 이성적 존재인 인간은 타자를 목적 그 자체로 의식한다. 예컨대 타자에 대한 인간의 희생적인 행위는 타자의 인격을 목적 그 자체로 의식한 결과이다. 인간은 오직 초월적인 관점에서 타자의 처지를 나 자신의 처지로 의식한다. 경험적 한계를 넘어서는 인간의 초월적 의식에 의해 인간은 모든 인간이 무조건적인 존재로 대우받아야 함을 주어진 사실로 받아들인다. 요컨대 목적의 원리는 존엄한 인간을 위한 기초적인 도덕 원리이다.

이 같은 인격 가치는 또한 칸트의 ‘자율의 원리’를 통해서도 절대적인 권위를 갖게 된다. 기본적으로 칸트의 자율 개념은 ‘자유’¹⁵⁶⁾ 개념과 동일시되며, 이는 곧 ‘의지의 자율성’이다. 칸트는 스스로에게 명령하는 방식에서 인간의 자율성을 찾는다.¹⁵⁷⁾ 요컨대 인간이 자기 자신이 명령한 법칙에 종속되는 일은, 목적의 원리와 마찬가지로 강력한 인격 존엄성의 근거가 된다.¹⁵⁸⁾ 칸트의 ‘자율의 원리’는 다음과 같다

의지가 자기의 준칙에 의해 자기 자신을 동시에 보편적으로 법칙 수립하는 자로 볼 수 있는, 그런 준칙 이외의 것에 따라서는 행위 하지 말라.¹⁵⁹⁾

즉 칸트는 인간이 가지는 진정한 의미의 자유를 ‘자기 입법성’으로부터

155) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B77 IV435; p.159.

156) “여기서 칸트의 ‘자유’ 개념은 일반적으로 사용되는 것처럼 자기 마음대로 할 수 있는 ‘자의적인 자유 개념’이 아니라, 스스로 정한 법칙에 따르는 ‘자율로서의 자유 개념’이다.” (김영진, 「칸트에 있어서 정언명법의 정당화 문제에 관한 연구」, (서울대학교 석사학위논문, 2011), p.46 151번 주석)

157) 칸트는 『윤리형이상학 정초』에서 ‘자율’ 개념과 ‘자유’ 개념을 동일시한다.

158) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B79 IV436; p.161.

159) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B76; p.157.

도출시킨다. 곧 자기 입법성이란 내가 세운 하나의 준칙이 보편 법칙이 될 수 있도록 하는 것, 다시 말해 내가 입법한 행위 원리가 언제나 내가 따를 수 있는 보편적 원리가 되어야 한다는 것이다. 즉 나로부터 발생된 법칙의 구속력¹⁶⁰⁾은 그 법칙이 바로 나 자신에 의해 입법된 것이기 때문에 그 자체로 자유롭다.

따라서 칸트의 ‘자율성의 원리’는 타율적인 원리와는 전혀 다른 것이다.¹⁶¹⁾ 예컨대 타율성의 원리를 따르는 사람은 자신의 행위를 외부의 권위에 의해 결정한다. 행위의 구속력이 외부로부터 주어진 행위는 비록 행위자가 그 권위를 거부감 없이 받아들인다고 하더라도, 명백하게 자유가 상실된 행위이다. 또한 칸트는 타율적인 행위가 인간으로 하여금 숙련된 지식과 육체적인 수고를 요구한다고 말한다.

의사의 자율 원리에 따라서 무엇이 행해져야 하는가는 평범한 사람에게도 아주 쉽게 아무 주저 없이 통찰될 수 있다. 그러나 의사의 **타율의 전제 아래서 무엇이 행해져야 하는가를 통찰하는 것은 어려운 일이며, 세상사에 대한 지식을 필요로 한다.** 다시 말해 무엇이 의무인가는 누구에게나 자명하게 드러나지만, (...) 실제로 이익에 맞춰진 규칙을 적절히 예외를 인정하면서도 **알맞은 방식으로 생의 목적에 적응시키기 위해서는 더 많은 영리함을 필요로 한다.**¹⁶²⁾

한마디로 말해서 자율의 원리로 작동된 도덕법칙의 경우에는 단지 그 법칙이 ‘보편 순수한가’만이 문제가 되나, 타율의 원리에 의한 명령의 경우에는 그것이 외적 강제이기 때문에, 욕구하는 대상을 실현시킬 힘과 능력 등이 함께 고려되어야 하는 것이다.¹⁶³⁾ 곧 타율의 원리는 현상적 존재들 간의 계급적 차이를 전제할 수밖에 없고, 결국 이러한 원리는 인간에게 있어서 비인격적이고 불평등한 원리가 될 수밖에 없다. 요컨대 구속력이 외부로부터 주어지는 타율의 원리는, 구속되는 대상의 인격이 훼손될 수 있음

160) 구속력은 발생 근원에 따라 인간에게 전혀 다른 의미를 갖는다. 자기 자신으로부터 나오는 ‘자율적 강제성’은 그 자체로 도덕적이지만, 자기 외부로부터 주어지는 ‘타율적 강제성’은 도덕적 의무와 거리가 멀다.

161) I. Kant, 『실천이성비판』, A59; p.95.

162) I. Kant, 『실천이성비판』, A64; p.100.

163) I. Kant, 『실천이성비판』, A65 V37; p.101.

을 함축한다. 따라서 타율의 원리는 현상적인 존재자들의 관계에서 비롯되는 것으로 볼 수 있다.

칸트는 자율의 원리를 자아의 이중적인 존재 조건을 토대로 설명한다. 칸트에 따르면 초월적 존재로서의 인간은 현상적인 ‘나’에게 도덕적 명령을 부과하는 권위를 갖는다. 이는 칸트에게서 인간이 자기 자신으로부터 도덕적 구속력을 가지고 있음을 보여준다. 말하자면 초월적 자아인 내가 현상적 자아인 나에게 도덕적 실천을 명령하는 것이다. 여기서 ‘실천적 지침을 부과하는 나’와 ‘실천을 완수해야 하는 나’는 동일한 하나의 주체이다. 따라서 도덕 명령은 본래적인 나로부터 도출된 것이므로 외적 강제가 될 수 없다. 도덕법칙은 인간 자신의 보편적 명령이다.

감성 세계의 존재자들의 원인성 그 자체의 규정은 결코 무조건적일 수 없었다. 그럼에도 조건들의 모든 계열에 대해 반드시 무조건적인 어떤 것, 그러니까 또한 자기를 전적으로 규정하는 원인성은 있어야만 한다. 따라서 절대적 자발성의 능력으로서 자유의 이념은 순수 사변이성의 필요가 아니라, (...) 분석적 원칙이었다. 그러나 현상들로서 사물들의 원인들 가운데서 절대적으로 무조건적인 원인성 규정은 발견될 수 없으므로, 자유 이념에 알맞은 실례를 어떤 경험 중에서라도 제시한다는 것은 절대적으로 불가능하기 때문에, 우리는 자유롭게 행위하는 원인이라는 사상(생각된 것)만을, 우리가 이 사상을 다른 한편으로는 예지체로도 고찰되는 한의 감성 세계의 한 존재자에게 적용할 때에, 변호할 수 있었다.¹⁶⁴⁾

즉 칸트는 자유의 원리를 인간의 규제적 도덕 원리로 삼는 것이 모순되는 것이 아님을 자아의 존재 조건을 통해서 밝히고 있다. 다시 말해 인간이 초월적인 존재인 한에서 초월적 자아가 명령하는 무조건적인 도덕원리는, 인간을 그 자체로 자유롭게 하는 인격적 행위의 원리이다.¹⁶⁵⁾

이처럼 자율성의 원리는 인간이 초월적 주체임을 나타낸다. 인간은 타고난 경향성을 포함하여 어떠한 외부 세력에 의해서도 규정될 수 없는 자유로운 존재이다. 칸트에게 있어서 자발적으로 도덕법칙을 따르는 인간이 그

164) I. Kant, 『실천이성비판』, A84 V49; p.117.

165) I. Kant, 『실천이성비판』, A84 V49; p.117.

자체로 자유로운 존재라는 사실은, 물리적 · 심리적인 사실이 아니다.¹⁶⁶⁾ 인간은 오직 인간 자신의 도덕성을 통해서 자유로운 존재임이 확인된다.¹⁶⁷⁾

종합해보면 도덕적인 인간은 목적의 주체이자 자율적인 주체이다. 칸트에게 있어서 인간은 그 자체로 절대적인 존재이며, 또한 자신의 명령에만 복종함으로써 진정한 의미의 자아실현을 이룬다. 인간은 스스로의 도덕적 명령에 귀를 기울이고 또한 도덕 명령에 따라서 자신의 행위를 책임질 수 있는 자발적인 존재이다.

나아가 현상의 세계에서 초월적인 인간만이 누릴 수 있는 도덕적 지위는 인간 자신을 주체적인 존재로 만든다. 이성을 가진 인간은 현상 세계에 의미를 부여하는 가치의 창조자¹⁶⁸⁾이지만, 이성에 의해 자기 자신을 현상적으로 규정할 수 없음을 스스로 의식한다. 인간은 도덕의 원리를 이해하고 이를 실천함으로써, 자신의 절대적인 인격 가치를 확신할 수 있다.¹⁶⁹⁾

세계의 의미는 세계 밖에 놓여 있어야 한다. (...) 세계 속에 가치는 없다. (...)
그것은 세계의 밖에 놓여 있어야 한다. (...) 도덕이 언표(言表)될 수 없다는 것은 분명하다. **도덕은 초월적(transzendent)**이다.¹⁷⁰⁾

표상하는 주체는 공허한 망상이지만, **의지하는 주체는 주어져 있다.** 만일 의지가 없다면, 우리들이 ‘나’라고 일컫는, 그리고 도덕의 담지자인 저 세계의 중심도 주어져 있지 않을 것이다.¹⁷¹⁾

166) Park Chan-Goo, “Self-Knowledge and God in the Philosophy of Kant and Wittgenstein”, *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, pp.541-542 참조.

167) 강영안은 인간의 행위를 자유로운 행위로 만들기 위한 조건을 행위 자체가 지니는 도덕성에서 찾는다. 현상 속에서 물리적으로 제한되어 있는 인간은 도덕적 행위를 함으로써 비로소 자유로울 수 있다. (강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』, pp.73-74 참조)

168) “인간의 이성은 그에게 주어진 세계를 주어진 그대로 이해하고 인식하는 작용을 하기도 하지만, 주어진 세계를 변형시키거나 새로운 세계를 기획하는 작용을 하기도 한다.” (박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.100)

169) 박찬구, 『우리들의 응용 윤리학』, p.286 참조.

170) L. Wittgenstein, 『논리철학논고』, pp.269-271.

171) L. Wittgenstein, *Tagebücher*, 박찬구, 「칸트와 비트겐슈타인의 종교 이해」, 『칸트연구』 제 15집, (한국칸트학회, 2005), p.143에서 재인용.

비트겐슈타인의 말처럼 도덕의 진정한 의미는 현상 세계를 초월해 있기 때문에, 도덕은 현상 세계의 상대적 가치처럼 조건적으로 존재할 수 없다. 인간의 인격과 마찬가지로 도덕은 인간에게 항상 무조건적이다. 말하자면 비트겐슈타인은 진정한 도덕의 세계를 가능하게 하는 것이 현상을 초월해 있는 인간 자신, 곧 칸트의 경우 초월적 자아임을 해명하고 있는 것이다.¹⁷²⁾

인간은 도덕의 담지자이자 정언적인 도덕법칙을 주어진 사실로 이해하는 존재이며, 나아가 초월 세계를 의식할 수 있는 유일한 존재이다. 오직 인간만이 도덕을 의욕할 수 있는 자율적인 의지의 주체이다. 인간은 경험 세계 안에서도 절대적인 도덕법칙을 실천할 수 있다.

결국 인간을 수단으로 대하지 말고 언제나 목적으로 대우하는 일은 인간 스스로 자신의 본래적인 가치를 지켜내는 것과 같다. 칸트에게 있어서 인간의 존엄성은 그가 단순히 인간이라는 사실에서 비롯된다. 도덕적 주체이자 초월적 존재라는 측면에서 인간은 모두 다 같은 하나이자 평등한 존재이다.

이렇게 볼 때, 타자를 인식된 현상적 근거에 의해 평가하고 판단하려는 태도는 결코 바람직하지 않다. 존엄한 나의 인격처럼 타자의 인격은 그 자체로 소중하다. 칸트의 관점에서 우리는 타자와 나의 인격을 동일한 하나의 인격으로 이해할 필요가 있다. 이는 일반적으로 우리가 타자와 도덕적으로 평등한 관계를 이루고자한다는 점에서, 우리 모두에게 요구되는 기본적인 자세이다. 현상의 세계에서 우리가 실현될 수 있는 한 가지 방법은 서로가 서로를 초월 세계의 존재로 의식할 때, 다시 말해 서로를 그 자체 존엄한 존재로 대우할 때 가능하다. 여기서 칸트의 ‘목적의 나라’는 인격의 존엄성이 보장되는 도덕적인 인간들의 나라라는 점에서, 우리가 지향해야 할 공동체의 한 가지 모범으로 제시될 수 있다.

172) 박찬구, 『우리들의 응용 윤리학』, p.287 참조.

3) 목적의 나라의 구성원으로서 도덕적 실천

칸트에게 있어서 도덕은 “단순히 세계를 ‘이해하는’ 사변이성의 영역이 아니라, 실천을 통해 세계를 ‘변화시켜가는’ 실천이성의 영역”¹⁷³⁾에 속한다. 또한 경험 세계에서 인간은 실천적 행위를 통해 자신의 존재를 적극적으로 드러낸다. 칸트는 본래 인간이 실천적인 행위 의지를 가진 존재라고 말한다.¹⁷⁴⁾

그러나 실천을 지향하는 인간의 모든 행위가 항상 도덕적인 것은 아니다. 칸트에 따르면 인간의 행위는 경험 세계, 다시 말해 자연 안에서 일어난 행위이다. 또한 자연 안에서 일어난 모든 행위는 예외 없이 자연 법칙의 지배를 받는다. 칸트에게 있어서 인간의 행위가 자연 법칙의 세계 안에서 도덕적일 수 있는 것은, 도덕적인 행위가 인간의 자율적인 의지(자유 의지)에 근거한 것이기 때문이다. 요컨대 칸트에게 있어서 인간은 본래적으로 자유의 원인성을 지닌 존재이다.¹⁷⁵⁾

만약 현상들이 실제로 있는 그대로의 것 이상의 아무것도 아니라면, 곧 사물들 자체가 아니라 경험적 법칙들에 따라 연관된 한낱 표상들이라면, 현상들 자신이 현상들이 아닌 근거들을 가지지 않을 수 없다. 그러나 그러한 예지적인 원인은 그것의 원인성에 관해서는 현상들에 의해 규정되지 않는다. 물론 그것의 결과들은 현상하고, 다른 현상들에 의해 규정될 수 있지만 말이다. 그러므로 예지적 원인은 그것의 원인성과 함께 계열 밖에 있으며, 그것의 작용결과들을 경험적 조건들의 계열 안에서 마주쳐진다. 그러므로 그 작용결과들은 그것의 예지적 원인과 관련해서는 자유로운 것으로 간주되면서도, 동시에 현상들과 관련해서는 자연의 필연성에 따라 현상들에서 나온 것으로 간주될 수 있다.¹⁷⁶⁾

따라서 수많은 인간의 행위 가운데 오직 도덕적 행위만이 자유로운 인격의 행위가 될 수 있다. 이는 칸트에게 있어서 인간이, 자기 자신이 부과한

173) 박찬구, 「칸트와 비트겐슈타인의 종교 이해」, 『칸트연구』 제15집, (한국칸트학회, 2005), p.157.

174) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B37; p.115.

175) I. Kant, 『순수이성비판』, A536 B564; p.726.

176) I. Kant, 『순수이성비판』, A537 B565; p.727.

도덕법칙을 따를 때 진정으로 자유로운 존재가 되기 때문이다.¹⁷⁷⁾ 물론 인간의 행위는 경험 세계 안에서 현상적인 행위 가운데 하나로 인식되지만, 도덕적 행위는 그 원인성이 초월적 ‘자율성’에 있는 것이기에 그 자체로 인격적이다. 나아가 인간의 도덕적 행위는 경험 세계에서 인간이 타자와 관계를 맺고 살아가는 존재인 한에서 모든 인간들에게 무조건적인 실천 행위로 요구된다.

기본적으로 윤리는 인간과 인간의 관계에서 성립한다. 이러한 인간관계가 윤리적이기 위해서는 칸트에 따르면, 인간이 근본적으로 평등하다는 것이 전제돼 있어야만 한다. 이에 윤리는 수단적 존재 사이에서 발생하는 것이 아닌, 목적적 존재들 사이에서 발생한다. 다시 말해 윤리적 가치는 경험 세계의 질서를 넘어선 근원적인 가치를 지닌다.¹⁷⁸⁾

칸트에게 있어서 인간의 윤리적인 관계는 인간 자신을 존엄한 인격체로 여기면서 동시에 타자를 자신과 동등한 존재로 마주할 때 성립한다. 초월적 자아의 관점에서 모든 인간은 인격적으로 평등하며, 또한 존엄한 존재이다. 따라서 인간은 자기 자신을 비롯한 모든 타자를 언제나 목적으로 대우해야 할 의무를 갖게 된다.

칸트를 통해, 인간이 도덕적으로 평등하고 정의로운 사회를 지향하는 것은 인간의 본성에서 비롯된 것임을 확인할 수 있다. 이에 칸트는 인격적이고 자율적인 존재자들로 살아가는 나라, 다시 말해 인간이 지향해야 할 윤리적인 공동체로서 ‘목적의 나라’를 제시한다.

개개 이성적 존재자는 자신의 의지의 모든 준칙들을 통해 보편적으로 법칙 수립하는 자로 간주되어야 하는 바, 그것은 이 관점에서 그 자신과 그의 행위들을 평가하기 위해 그러한데, 이성적 존재자의 이런 개념은 이 개념에 접속해 있는 매우 생산적인 개념, 곧 목적의 나라라는 개념에 이른다.¹⁷⁹⁾

즉 칸트에게 있어서 ‘목적의 나라’는 이성적 존재들이 자기 자신과 타자

177) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B79 IV436; pp.160-161.

178) 한자경, 『자아의 탐색』, p.59 참조.

179) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B74 IV434; pp.156-157.

를 항상 목적 그 자체로 대우하는 목적적인 존재자들의 나라이다. 목적의 나라는 한 사람, 한 사람의 고귀한 인격이 그 자체로 보장되는 이상적인 사회이다. 칸트는 목적의 나라가 경험적 현실의 관점에서, 하나의 이상으로 존재한다는 것을 인정한다.¹⁸⁰⁾ 하지만 인간이 인격적인 존재인 한에서, ‘목적의 나라’는 그 자체로 인간에게 목표가 되어야 할 공동체라고 볼 수 있다.

우리는 ‘목적의 나라’가 지닌 윤리적인 의미를 반성해볼 필요가 있다. 왜냐하면 칸트의 ‘목적의 나라’는 그 자체로 인간의 인격이 최고의 가치로 간주되고 있는 도덕 공동체이기 때문이다. 이런 점에서 인간은 목적의 나라의 구성원인 것처럼 행동하기를 노력해야 한다.¹⁸¹⁾ 인간은 평범한 도덕적 의식과 다짐으로부터 도덕적 실천을 이루어 나갈 수 있다. 나아가 인간은 타자와의 인격적인 만남을 통해서 도덕적 실천의 당위성과 그 의미를 이해할 수 있다.

180) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B75; p.157.

181) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B75; p.157.

IV. 초월적 자아와 타자성의 도덕

1. 초월적 자아와 타자의 만남

1) 칸트 초월 철학의 타자성 해명

칸트에게 있어서 인간은 경험 세계 안에서 인격을 지닌 유일한 존재이자 결코 수단으로 여겨질 수 없는 목적적인 존재이다. 인간은 그 어떤 대상들과도 교환될 수 없는 그 자체로 존엄한 인격이며, 객관적인 도덕법칙을 입법하는 그 자체로 자유로운 존재이다. 칸트에게 있어서 이러한 인간의 의미는 근원적으로 자아의 이원성에 근거한 것이었다. 다시 말해 세계에서 경험적인 존재이자 동시에 초월적인 존재로 살아가는 인간은 도덕의 목적을 지닌 고귀한 존재이다.

이처럼 인간의 존엄한 주체성을 강조하는 칸트의 주장은 오늘날 타자를 강조하는 논의들과 관련해서는 개인의 주체성만이 강조된 주장으로, 다시 말해 타자적 의미가 결여되어 있는 주장으로 오인되기도 한다. 말하자면 칸트의 철학은 단지 인식론적인 입장에서 자기의식과 대상을 규정하는 주관을 지나치게 강조하고, 이에 따라 타자에 대한 이해가 결여되어 있다는 것이다.¹⁸²⁾

그러나 초월적 자아가 지니는 의미를 이해했을 때, 칸트의 초월적 자아가 타자성이 결여된 자아로 간주되기는 어렵다. 왜냐하면 초월적 자아는 보편적이고 인격적인 인간의 본래적인 자아를 의미하기 때문이다. 또한 칸트에게 있어서 인간은 오히려 타 대상들과의 상호성 속에서 존재를 확인한다.¹⁸³⁾

일반적으로 대상 지향적인 인간의 시선은 외적인 대상들을 관찰하고 나서야 비로소 내적인 자아를 의식한다. 이런 점에서 칸트는 우리에게 외적

182) 김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, (숭실대학교 박사학위논문, 2009), pp.16-19 참조.

183) “나 자신의 현존에 대한 순전한, 그러나 경험적으로 규정된, 의식은 나의 밖 공간상의 대상들의 현존을 증명한다.” (I. Kant, 『순수이성비판』, B276; p.458)

인 경험이 보다 직접적인 것이고, 그러한 경험을 통해서만 내적 경험이 가능하다고 보았다.¹⁸⁴⁾ 즉 칸트에게 있어서 인간의 인식은 외부에 존재하는 타자가 먼저 전제됨으로써 성립될 수 있고, 이에 타자는 인간에게 이미 주어져 있는 대상이다. 이러한 칸트의 입장에 근거하여 문성학은 다음과 같이 말한다.

그에 의하면 **대상존재 없이 자아존재 없고, 자아존재 없이 대상존재가 없다.** 주관 없는 객관 없고, 객관 없는 주관 없다. **주관이 객관(현상)을 구성한다는 것은 곧 주관과 객관이 상호 일치되어 상호 규정되어 있다는 것이다.** 바로 그 때문에, 비록 현상계 내에서 이긴 하지만 존재(객관)와 사유(주관)가 일치할 수 있으며, 우리는 인식을 획득하게 되는 것이다.¹⁸⁵⁾

말하자면 나와 타자는 서로에게 있어서 미리 전제되어 있는, 그러한 대상 존재들이다. 서로를 인식하기 이전에 각자는 이미 서로에게 주어져 있는 존재로서, 바로 이 ‘주어져 있음’을 통해 서로를 주어진 사실로서 받아들여지게 되는 것이다.

마찬가지로 ‘나’의 인격적 동일성(인격의 동일성 또는 자기 동일성)¹⁸⁶⁾은 타자를 전제할 때에 진정으로 유지될 수 있다. 즉 내가 이 세계에서 독자적인 단 한명의 존재로 살아간다면, 경험적으로 나는 나 자신의 인격적 동일성을 깨닫기 어렵다. 왜냐하면 세계 안에서 나 자신과 견주어 반성할 만한, 반성의 대상이 나에게 주어져 있지 않기 때문이다. 따라서 경험 세계에서 타자는 나와 동일한 가치를 지닌 인격체이자, 나로 하여금 반성적 의식을 일깨워주는 소중한 존재이다. 칸트는 인간의 반성적 의식에 대해 다음과 같이 말한다.

성찰[반성]이란 대상들에 대한 개념을 얻기 위해서 대상들 자신과 관계하는 것이 아니라, 대상들에 대한 개념을 얻을 수 있는 주관적 조건을 발견하기 위

184) I. Kant, 『순수이성비판』, B277; p.460.

185) 여기서 첫 주어인 ‘그’는 칸트를 지칭한다. (문성학, 『칸트철학과 물자체』, (서울; 형설출판사, 1995), p.80)

186) I. Kant, 『순수이성비판』, A364; p.578.

해 우선 준비하는 마음의 상태이다. 성찰[반성]은 주어진 표상들의 우리의 서로 다른 인식 원천들과의 관계에 대한 의식으로서, 이[반성]를 통해서만 그것들의 상호 관계가 올바르게 규정될 수 있다.¹⁸⁷⁾

즉 칸트에게 있어서 반성은 우선적으로 인식의 주관에서 비롯되는 것이지만, 반성은 주어진 타자를 그의 본래성을 의식하면서 마주하는 것이다. 반성은 타자에 대한 관계적 의식이기에, 타자를 배제하고서는 이루어질 수 없는 의식이다.¹⁸⁸⁾

한편으로 우리가 우리 스스로를 인격적인 존재로 자각할 수 있는 것은 우리가 타자를 인격적인 존재로 의식한데서, 다시 말해 타자의 인격을 반성적으로 의식함에서 비롯된 것이다. 인간은 삶 속에서 타자에 대한 반성적 의식을 통해 인간 일반의 존엄성을 확인하기도 한다.¹⁸⁹⁾ 말하자면 나는 혼자가 아닌 타인과 더불어 살아감을 의식함으로써, 인격의 가치를 초월적인 보편성으로 생각할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 경험적이지 초월적인 존재에게 있어서, 타인은 단순한 경험적 대상이 아닌 ‘반성적으로 의식되는 나’라고 볼 수 있다.

물론 칸트는 실재를 인식하고 구성하는 주체로서 인간 자신을 상정하고 있다. 그러나 이러한 사실이, 자아가 타자를 단순히 현상적으로 인식하고 있음을 의미하는 것은 아니다. 기본적으로 칸트에게서 초월적 자아는 모든 시간에서 언제나 자기 동일성을 유지하는 자아이고, 이는 타자를 통해서 더욱 분명하게 의식되기 때문이다.

즉 인간은 나에게 타자가 '사실로 주어져 있음'과 내가 타자에게 '사실로 주어져 있음'에 대해 확신한다. 이러한 믿음은 인간으로 하여금 '모든 인간은 평등한 존재'라고 반성하게 하는 근거가 될 수 있다. 그렇기 때문에 칸

187) I. Kant, 『순수이성비판』, B316; p.496.

188) 김대식은 칸트의 형식주의를 통해서 타자성을 해명하고 있다. 김대식은 칸트의 관점에서 타자를 삶이라는 선천적인 지평에서 만나는 존재이자, 자아에게 있어서 윤리적 고려의 대상이라고 본다. 타자를 '이미 주어져 있는 존재'로 여기면서 자기의식을 타자의식의 관점에서 이해하고 있다. 나아가 칸트와 레비나스의 타자에 대한 관심을 비교·정리하면서, 두 학자 모두 인간의 삶을 타자와 소통하는 자리라고 보았다는 점에서 공통점을 찾는다. (김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, p.19 참조)

189) I. Kant, 『순수이성비판』, B277; p.460.

트에게 있어서 세계는 타자와 공유된 세계로도 볼 수 있고, 더 나아가서는 초월적 존재들이 서로 관계 맺으며 살아가는 구체적인 삶의 장(場)으로도 볼 수 있는 것이다.¹⁹⁰⁾

이런 점에서 칸트의 초월적 자아는, 개인이 타자와 무관한 존재로 살아가지 않도록 만드는 인격적인 근거가 되고, 또한 자기 자신을 타자화 시킬 수 있는 근거가 될 수 있다. 말하자면 인간이 ‘타자화’ 된다는 것은 자기 자신을 보편적인 인간 일반 혹은 타자 일반으로 의식할 수 있음을 의미하는 것이다.

칸트에게 있어서 타자는 초월적 인격성을 지닌 나와 동일한 존재이다. 그렇기 때문에 타자는 매순간마다 동일하게 의식되는 자기 동일성을 확보하기 위한 존재, 즉 자아와 상존적(相存的)인 존재로 여길 수 있는 것이다.¹⁹¹⁾ 회페(O, Höffe)는 칸트의 초월적 자아를 모든 인간의 공통된 자아로 여기면서 다음과 같이 말한다.

초월적 통각의 “나”[초월적 자아]는 특정 개인의 사적인 자아가 아니다. 개인적 자아는 특정한 시간에 그 세계에 살고 있는 경험적 자아에 속하지만, 초월적인 “나는 생각한다”[초월적 자아]는 모든 경험에 앞서는 방법적 위치를 가지며 어떠한 판단이든 판단에서 정립되는 통일의 원천을 형성한다. 초월적 통각[초월적 자아]는 의식 일반의 주체이며, 따라서 모든 의식과 자기의식에서 하나이면서 같다.¹⁹²⁾

즉 회페는 칸트의 초월적 자아를 모든 인간의 공통된 자아로 해명한다. 인간이 인간에 대해 가지는 보편적인 의식은 나와 타자를 하나의 존재로 여기게 하는 인격적인 의식이다. 이러한 의식은 말하자면, 모든 인간의 보편적인 자아를 의식하는 것이다.

이처럼 초월적 자아는 의식 일반의 주체이다. 인간은 타자의 인격을 자

190) 메를로 폰티를 비롯한 현상학자들은 칸트의 초월적 통각(초월적 자아)에 대해 대상을 무시한 유아론적 자아로 이해하고 비판하였다. 이에 대해 김대식은 칸트의 원전을 인용하며, 그들의 비판이 오해로 인한 잘못된 비판임을 지적하고 있다. (김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, (숭실대학교 박사학위논문, 2009), p.20 참조)

191) 김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, pp.20-21 참조.

192) O. Höffe, 이상현 옮김, 『임마누엘 칸트』, (서울: 문예출판사, 1997), p.118.

신의 인격과 동일한 것으로 의식함으로써, 현실 세계에서 타자와 동등한 위치에서 소통할 수 있게 된다. 타자와 나를 공통된 존재로 의식하는 것은 곧 ‘우리의 초월적 자아’를 의식하는 일이다. 이러한 의식은 곧 ‘의식의 통일’을 의미한다. 따라서 상존적인 존재로서 나와 타자는 의식의 통일 아래 서로에게 관계하는 존재로 여겨질 수 있는 것이다.¹⁹³⁾

나와 대상 사이의 만남의 지평이야말로 나와 세계의 하나됨의 지평인 동시에 존재의 지평이다. 이 지평 속에서 나는 세계로 건너간다(transzendieren). 칸트의 선형철학(Transzendental-Philosophie, 초월철학)이란 바로 이 건너감(Transzendenz)의 존재론이다. 존재의 진리를 나와 대상의 건너감과 만남 속에서 파악하는 것이야말로 칸트의 선형철학[초월철학]인 것이다.¹⁹⁴⁾

이처럼 칸트의 초월 철학은 ‘인간과 인간의 인격적인 만남’을 본질로 하는 철학이다. 이런 점에서 인간의 초월적인 자기의식은 타자와의 만남에서 타자와 나를 동등한 존재로 여기게 한다.

또한 우리는 타자적 관점에서 우리 자신을 의식해 볼 수도 있다. 이러한 의식은 우리 자신을 초월적인 관점에서 타자화 시키는 일이다. 따라서 이때 ‘나’는 경험적인 대상으로 반성되는 것이 아니라, 인격적인 대상으로 반성된다. 실제로 우리는 객관적인 입장에서 삶에 대한 우리의 태도가 도덕적인지 아닌지를 반성해 볼 필요가 있다. 말하자면 우리 자신이 타자에게 도덕적인 타자가 되어주고 있는가를 반성해 보는 것이다. 이러한 도덕적 반성은 주관적인 인간의 의지를 보편적인 도덕적 의지로 이끌어줄 수 있다.

인간은 타자를 통해서 인식과 의식을 경험한다. 칸트에게 있어서 타자는 우리 자신과 동일한 인격을 지닌, 또 다른 ‘나’이다. 따라서 타자와 함께 살아가는 인간에게는 언제나 도덕적 의무가 따른다. 만약 우리가 타자에 대한 도덕적 의무를 나 자신에 대한 의무로 받아들일 수 있다면, 우리는

193) “칸트의 초월 철학은 의식의 초월적 보편성에 근거하여 전개된 것이다.” (박찬구, 「칸트와 비트겐슈타인의 종교 이해」, pp.140-141 참조)

194) 김상봉, 『자기의식과 존재사유-칸트철학과 근대적 주체성의 존재론』, (서울: 도서출판 한길사 1998), p.320.

세계 안에서 타자를 통해 자아를 실현할 수 있다. 말하자면 인간은 서로를 통해 도덕적 자의식을 형성해 나갈 수 있게 되는 것이다. 이렇게 볼 때, 초월적 자아에 대한 의식은 타자와 나의 인격에 대한 도덕적 의식이자, 도덕적 실천 의지의 기초가 된다.

2) '자기의식'과 '타자의식'의 합일

칸트의 관점에서 볼 때, 인간은 현상 세계에서 자신의 초월적인 본성을 실현하며 살아가는 존재이다. 이러한 인간은 궁극적으로 자연 법칙이 아닌 자유 법칙의 지배를 따른다. 자유 법칙은 말하자면 도덕적인 인간의 근본 원리이다. 이에, 칸트에게 있어서 인간은 오직 자유 법칙을 따름으로써 현상 세계에서 인격의 존엄한 권리를 보장받는다.¹⁹⁵⁾

이처럼 인간은 자신의 인격적인 본성에 의해, 현상 세계를 도덕적인 인간의 세계로 변화시켜 나가는 존재이다. 이 같은 사실은 인간이 초월적 자의식 속에서 타자인 '너'를, 나와 동일한 필연적인 존재로 의식할 수 있음을 의미한다. 요컨대 자연의 세계가 '그것들'의 세계라면, 인격의 세계는 너와 내가 하나가 된 '우리들'의 세계이다.¹⁹⁶⁾

자연에 의거해 있는 존재자들이라 하더라도, 만약 그것들이 **이성이 없는 존재자들**이라면, 단지 수단으로서, 상대적 가치만을 가지며, 그래서 **물건들**이라고 일컫는다. 그에 반해 **이성적 존재자들은 인격들**이라고 불린다. 왜냐하면 그것들의 본성이 그것들을 이미 목적들 그 자체로, 다시 말해 한낱 수단으로 사용되어서는 안 되는(...)¹⁹⁷⁾

즉 칸트에게 있어서 인간은 이성을 지닌 바, 그 자체로 목적이기 때문에 물건이 아닌 인격이다. 따라서 나에게 '너'인 타자는 '그것'으로 환원될 수

195) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.102 참조.

196) 김상봉, 『자기의식과 존재사유』, p.345 참조.

197) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B65; p.146.

없는 고유한 존재이자, 나의 인격을 지닌 존재이다. 이러한 도덕적 의식은 이성을 지닌 인간이라면 누구나 가질 수 있는 보편적인 의식이다. 요컨대 자기 자신을 초월적인 존재로 의식할 수 있는 사람은, 타자 역시 자기 자신과 동등한 인격성을 가진 존재로 의식할 수 있게 된다. 김상봉은 타자의 존재를 인간의 초월적 자기의식과 관련하여 다음과 같이 해명한다.

나에게 의식된 나, (...) 나에게 마주선 또 다른 나, 그의 이름은 '너'이다. 그리하여 순수한 자기의식은 내가 나 자신을 너로서, 타인으로서 의식하고 체험하는 데 존립한다. 생각하는 나, 순수한 자기의식으로 발생하는 나는 나와 너의 매개로서 존재한다. 한마디로 말하자면, 나는 자신 속에서 '그것'을 근거짓는 존재가 아니라, 나 속에 '너'를 품은 존재이다. 그리고 나는 나 속의 '그것'과의 관계를 통해 내가 되는 것이 아니라, 나 속의 '너'를 통해서만 내가 되는 것이다.¹⁹⁸⁾

즉 인간은 타자에 대한 도덕적인 인격 의식을 통해 현상 세계에서도 타자와 더불어 살아갈 수 있다. 도덕적 의식 안에서 인간은 서로가 서로를 품은 존재로 살아간다. 이러한 도덕적 의식은 곧 존엄한 인간에 대한 인격 의식이다. 우리가 인격 의식을 할 수 있다는 것은 곧, 우리가 본래적으로 타자를 포용할 수 있는 도덕적인 존재임을 의미한다.

이와 같이 타자에 대한 인간의 인격 의식은 한편으로, 칸트의 '공통감 (Gemeinsinn)' 이념을 통해 그 가능성을 이해할 수 있다. 칸트는 『판단력 비판(Kritik der Urteilskraft, 1790)』의 취미판단 부분에서 공통감을 언급한다. 공통감은 말하자면 자기 자신을 뛰어 넘어 사회 속에서 소통의 주체이자 객체가 되는 타자를 반드시 염두에 둔 이념이다.¹⁹⁹⁾ 공통감이 취미판단에서 언급되고 있는 바, 먼저 칸트의 취미판단에 대해 살펴보자면 다음과 같다.

아름다운 것에 대해서는 사람들은 그것이 **흡족함에 대한 필연적인 관계를 갖는다고** 말한다. 그런데 이 **필연성은** 특수한 종류의 것이다. (...) 선형적으로

198) 김상봉, 『자기의식과 존재사유』, p.359.

199) 김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, pp.8-9 참조.

인식될 수 있다고 하는 경우의 이론적 객관적 필연성이 아니다. 또한 (...) 일정한 방식으로 행위 해야만 한다는 것을 의미하는 경우의 실천적 필연성도 아니다. 오히려 이 필연성은 미감적 판단에서 생각되는 필연성으로서 단지 견본적인 것이라고 볼 수 있다. (...) 미감적 판단은 객관적인 판단도 인식판단도 아니므로 이 필연성은 일정한 개념들로부터 도출될 수 있는 것이 아니며, (...) 하물며 이 필연성이 경험의 보편성에서 추리될 수는 없다.²⁰⁰⁾

즉 취미판단은 인간이 미(美)적인 것에 대해 갖는 필연성, 즉 ‘흡족함’을 필연적으로 의식할 수 있는 그러한 판단이다. 칸트는 취미판단을 객관적이고 실천적인 필연성이 아닌, 미적인 것에서 생각되는 필연성으로 설명했다. 그렇다고 해서 취미판단은 감각 경험에서 추리되는 인식판단도 아니다. 미감적 판단들이 갖는 필연성은 경험적 판단들 위에서 기초될 수 없을 뿐만 아니라 취미판단은 개념들에 의해서 규정되는 것이 아니기 때문이다.²⁰¹⁾

칸트는 우리가 미적인 대상에 대해, 찬동과 함께 아름답다고 말해야 하는 조건적 당위를 가진다고 말한다. 말하자면 이러한 판단은 성격상 주관적인 것이지만 그 판단은 보편적일 것을 요구한다. 미적 판단은 인간이라면 누구에게나 요구되는 동의이다. 칸트에 따르면, 인간은 미적인 동의에 대한 공통적인 근거를 가지고 있는데, 이 공통적인 근거가 바로 ‘공통감’이다.²⁰²⁾

취미판단들은 개념에 의해서가 아니라 단지 감정에 의해서, 그러면서도 보편 타당하게 무엇이 적의[falle]하고 무엇이 부적의[misfalle]²⁰³⁾한가를 규정하는, 하나의 주관적 원리를 가진 것이 틀림없다. 그러한 원리는 단지 하나의 공통감(각)으로 볼 수 있겠다.²⁰⁴⁾

200) I. Kant, 『판단력비판』, B62-63 V237; pp.238-239.

201) I. Kant, 『판단력비판』, B63; p.239.

202) I. Kant, 『판단력비판』, B64; p.239.

203) 예컨대 ‘적의(falle)한가? 부적의(mifalle)한가?’의 물음은 ‘경우에 들어맞는가? 들어맞지 않는가?’의 물음으로 대체하여 이해할 수 있다.

204) I. Kant, 『판단력비판』, B65; p.240.

취미판단에서 생각되는 보편적 동의의 필연성은 주관적 필연성인데, **공통감의 전체 아래에서는 객관적인 것으로 표상된다.**²⁰⁵⁾

즉 칸트의 공통감은 감정에 의거한 것이지만, 일종의 미에 관한 보편타당한 감각 형식이다. 이러한 공통감은 바로 그것이 누구에게나 ‘공통적인 감각’이어야 하므로, 경험적인 것에 기초하지 않는다. 말하자면 칸트에게 있어서 공통감은 개인의 사적 감정이 아닌, 모든 인간의 공동체적 감정이다.²⁰⁶⁾

공통감이라는 말로는 공동체적 감각의 이념을 뜻하지 않으면 안 된다. (...) 이런 일은, 사람들이 자기의 판단을 다른 사람의 실제적이라기보다는 오히려 한낱 **가능한 판단들에 의지해보고**, 또 한낱 우리들 자신의 판정에 우연적으로 부수하는 제한들을 사상(捨象)하여 스스로 타자의 위치에 서봄으로써 일어난다.²⁰⁷⁾

이처럼 칸트의 공통감은 모든 인간들이 타자와 감정적으로 공유하는 감각이다.²⁰⁸⁾ 때때로 인간은 일상적인 삶 속에서 자신의 판단을 타자의 입장에서 평가해본다. 이는 말하자면, 개인적인 판단을 보편적인 관점에서 검토해보려는 것이다. 이러한 판단은 ‘보편성을 가질 수 있는가’를 검토해본다는 점에서, ‘공통감에 의한 미적 판단’과 견주어 볼 수 있다. 요컨대 미적 판단에 있어서 인간은 공통감에 의해 자신의 판단을 보편적인 판단으로 전환시킨다.

이렇게 볼 때, 칸트의 공통감은 미적 판단에 임하는 인간의 태도가 사적이거나 주관적이지 않도록, 다시 말해 ‘타자성’을 갖게 하는 이념이라고 볼 수 있다.

205) I. Kant, 『판단력비판』, §22; p.242.

206) “공통감은 누구나 우리의 판단과 일치할 것이라고 말하는 것이 아니라, 부합해야 한다고 말하는 것이기 때문이다.” (I. Kant, 『판단력비판』, B67; p.242)

207) I. Kant, 『판단력비판』, B157 V294; pp.318-319.

208) “공통감은 미의 질료적, 미의 내용적 표상이 아니라 미적 형식, 즉 사회적 동물이 각기 개별적인 다양한 미적 경험을 포섭하고 담아내는 보편타당한 형식이다.” (김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, p.66)

칸트에게 있어서 인간은 어떤 개념적 매개 없이, 미적 대상에 대해 아름답음을 느끼고 찬동의 감정을 갖는 존재이다. 그리고 이러한 감정은 인간이라면 누구에게나 공통적인 감정이다.²⁰⁹⁾ 이러한 감정을 칸트는 인간의 ‘보편적 감정의 전달가능성’²¹⁰⁾으로 이해한다.

공통감은 보편적 판단에 이르기 위해 타인의 ‘가능적’ 판단에 우리의 판단을 맞추고 타인의 입장에 서보는 능력이다. 칸트가 ‘가능적’ 판단이라는 말을 쓰는 것은 공통감이 행하는 판단이 (문자적 표현대로 취해진 황금률에서의) ‘나와 특정한 타인의 관계’에서 내려지는 것이 아니라 ‘나와 타인 일반의 관계’에서 내려진다는 것을 의미하기 위해서인 것으로 보인다.²¹¹⁾

이와 같이 칸트의 공통감은 타자 일반을 우선으로 하는 감정이기 때문에 타자성의 근거가 될 수 있다. 타자와 미적 즐거움을 나누고 공유하고자 하는 인간의 태도는, 말하자면 타자에 대한 배려와 동의를 구하는 태도라고 볼 수 있다. 이는 인간 자신의 인간성을 고양하지 않고서는 실행될 수 없는 미적 태도인 것이다.²¹²⁾ 이런 점에서 칸트의 공통감은 낮은 타자를 배려하는 인간의 인격적인 태도를 이해하는 데 기초가 된다.

물론 칸트에게 있어서 도덕성은 분명히 경험적인 요소가 완전히 배제된 것, 즉 감정이 아닌 이성에 기초한다. 그러나 칸트는 미에 대한 보편적인 공통감이 인간에게 있어서 하나의 윤리적 상징이 될 수 있다고 보았다.²¹³⁾ 이는 한편으로, 이성에 근거한 인간의 도덕성과 감성에 근거한 인간의 미적 공통감이 연결될 수 있음을 보여준다.²¹⁴⁾

종합해보면, 초월적 자아와 공통감은 타자에 대한 인간의 태도를 이해하

209) I. Kant, 『판단력비판』, B62-64; pp.238-239.

210) I. Kant, 『판단력비판』, V296; p.322.

211) 김종국 외, 『동서철학에 나타난 공적 합리성 논쟁』, (서울: 철학과 현실사, 2005), p.345.

212) 김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」, p.64.

213) “미적인 것은 윤리적으로-좋은[선한] 것의 상징이며, 그리고 또한 (...) 이러한 관점에서만 미적인 것은 다른 모든 사람들의 동의를 요구함과 함께 적의(falle)한 것이다.” (I. Kant, 『판단력비판』, §59; pp.339-403)

214) “칸트는 도덕성의 기초는 이성 안에서만 마련될 수 있다고 함으로써 도덕성의 보편타당성을 확보한다. 미적 도덕성의 개념은 도덕성의 기초를 마련하는 단계에서는 성립할 수 없고, 다만 도덕성의 적용 단계에서 성립할 수 있다.” (윤영돈, 「칸트에 있어서 도덕교육과 미적 도덕성의 문제」, (서울대학교 박사학위논문, 2006), pp.70-73 참조)

는 데 기초가 된다. 요컨대 인간은 타자를 의식하며 살아가는 존재로서 타자를 배려하고 이해할 수 있다는 것이다.

2. 도덕교육에 있어서 초월적 자아의 의의

1) 초월적 자기의식의 필요성

칸트를 통해서 우리가 알게 되는 중요한 사실은 인간이 그 자체로 파악될 수 없는 존재라는 것, 다시 말해 인간은 그 자체로 존엄한 존재라는 것이다. 칸트에 의하면 우리가 인식한 ‘나’는 현상적인 ‘나’로서, 진정한 ‘나’가 될 수 없다. 우리에게 인식된 현상적 자아는 자연적 인과법칙에 의해 조건적으로 규정되고 해석된, 피상적인 ‘나’이다.

인간은 자기 자신에 대하여, 그것도 인간이 자기에 대한 내적 감각을 통해 얻은 지식에 의거해서, 인간 그 자체가 어떠한 것인가를 인식한다고 감히 주장해서는 안 된다. 무릇, 인간은 자기 자신도 이를테면 창조하는 것도 아니고, 그에 대한 개념을 선験적으로가 아니라 경험적으로 얻는 것이므로, 그가 내감에 의해, 따라서 오로지 그의 자연 본성의 현상에 의해서, 그리고 그의 의식이 촉발되는 방식대로만, 자기에 대한 지식도 얻을 수밖에 없음은 자연스런 일이다.²¹⁵⁾

즉 칸트는 우리가 우리 자신을 인식해서 얻은 내용들이 단지 현상 세계의 ‘나’에 대한 정보임을 지적한다. 칸트에 따르면 제한된 인간의 인식 능력은 사물 그 자체를 파악하지 못한다.²¹⁶⁾ 칸트는 그의 초월 철학에서 먼저 인간 인식의 한계를 지적하고, 이를 토대로 인간의 본래적인 의미에 대해 밝힌다.²¹⁷⁾

215) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B106; p.189.

216) I. Kant, 『순수이성비판』, BXIX; p.184, 『윤리형이상학 정초』, B106; p.189.

칸트 철학의 궁극적인 관심사는 그가 스스로 던진 1) 나는 무엇을 알 수 있는가, 2) 나는 무엇을 해야 하는가, 3) 나는 무엇을 희망해도 좋은가라는 세 가지 물음 및 이 모두를 종합한 ‘인간이란 무엇인가’라는 물음 속에 압축적으로 표현되어 있다. 칸트는 인간이 이성적 존재임을 이미 전제하고 있기 때문에 (...)²¹⁸⁾

즉 칸트의 초월 철학은 기본적으로 인격에 대한 절대적인 신뢰가 전제되어 있다. 이러한 믿음을 토대로 칸트는 인간이 그 자체로 존엄한 존재임을 주장한다. 요컨대 칸트에게 있어서, 인간은 자신의 보편적인 가치를 의식하는 초월적인 존재이자, 타자와의 윤리적인 삶을 지향하는 도덕적인 존재이다.²¹⁹⁾

실제로 인간은 일상적인 삶에서 보편적인 도덕 가치를 지향하고, 자기 자신의 도덕적인 권리들을 주어진 사실로 받아들인다. 인간은 현상 세계 속에서도 그 자신을, 절대적인 가치를 지닌 존재라고 생각한다. 이는 칸트에게 있어서 인간이 경험에 근거하지 않는 순수 이성을 지닌 존재이기 때문이다. 즉 인간은 이성에 의해 보편적으로 사고하며, 그 자신도 보편적인 존재로 생각할 수 있다. 말하자면 자기 자신을 ‘인간이기 때문에 존엄한 존재’라고 보편타당하게 생각하는 것이다. 이러한 의식은 자기 자신을 보편적·초월적인 관점에서 생각하는 것, 다시 말해 초월적 자기의식이라고 말할 수 있다.

요컨대 초월적 자기의식은 현상적 자아가 아닌 초월적 자아에 대한 의식이자, 곧 자기 자신을 초월적인 존재로 여기는 것이다. 인간은 초월적 자기의식을 통해서 그 자신을, 현상적 제약을 넘어서는 존재로 생각할 수 있다. 따라서 초월적 자기의식은 인간 자신으로 하여금 보편적인 도덕을 지향할 수 있게 해준다.

217) 문성학을 비롯한 많은 칸트 해석가들은 칸트철학의 근저에 지극히 인간학적인 사고가 놓여 있음을 발견한다. 칸트 철학에 있어서 ‘인간이란 무엇인가’라는 궁극적인 물음은 형이상학과 도덕, 그리고 종교 등의 근본 물음들을 포괄하는 물음이다. (문성학, 『칸트 철학의 인간학적 비밀』, (울산대학교 출판부, 1997), pp.31-33 참조)

218) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.96.

219) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B65; p.146.

강영안은 초월적 자아의 실현을 도덕에 임하는 인간의 태도를 통해 설명한다. 요컨대 경험 세계에서 인간이 도덕을 실천해야 한다고 의식할 때, 인간은 초월적 존재로서 자아를 실현한다.

도덕적인 기본 태도는 예지체로서 인간의 태도이다. 그것은 인간이 예지적 주체로서 취하는 태도와 행위에 달려 있다. 칸트에 따르면 예지적 주체에는 시간적 선후, 생성과 변화가 존재하지 않는다. 순수한 예지적 능력으로서의 순수 이성은 시간 형식과 시간 연속의 조건에 종속되지 않는다. (...) 예지적 주체는 말하자면 무시간적 주체이다. 이것은 도덕적 기본 태도를 취하는 것은 시간 중의 사건이 아니라는 것을 뜻한다. 그러므로 예지적 주체의 작용은 (...) 자연 법칙을 벗어나 있고, 따라서 자유롭다. 자유는 오직 예지체로서의 인간, 예지적 무시간적인 주체에게만 귀속된다.²²⁰⁾

따라서 경험 세계에서 도덕을 의욕하고 실천하는 인간은 그 자체로 초월적인 존재이다.²²¹⁾ 칸트에게 있어서 도덕을 따르고자 하는 태도는 이성을 지닌 존재라면 누구나 의욕할 수 있는 태도이다.²²²⁾ 예컨대, 도덕적으로 판단하고 이를 실천할 때, 그때의 ‘나’는 경험 세계에서 이성적이자 초월적인 존재가 된다. 따라서 초월적 자기의의식과 도덕적 실천은 인간의 실제적인 삶에서 인간 자신을 본래적인 존재로 살아가게 한다.²²³⁾

이렇게 볼 때 초월적 자기의의식은 인간의 인격적인 삶을 위해, 우리가 갖추고 있어야 할 기본적인 의식 태도라고 말할 수 있다. 따라서 초월적 자기의의식은 학생들의 올바른 자의식 또는 도덕적 인격 형성과 관련하여 도덕 교육적 관점에서 의미를 가질 수 있다.

220) 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』, (서울:소나무, 2000), p.95.

221) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, IV455; pp.196-197.

222) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B100-101; pp.182-183.

223) 박찬구, 「칸트의 인격론」, 『인격』, p.103 참조.

2) 초월적 자기의식과 도덕교육

칸트의 초월적 자아는 모든 인간의 보편적이자 본래적인 자아로서, 그 자체로 존엄한 인간의 인격 가치를 함의한다. 이에 자기 자신을 초월적 자아로 의식하는 ‘초월적 자기의식’은 그 자신의 존엄한 인격성을 깨닫는 일이다. 이러한 자의식은 경험 세계에서 인간 자신을 도덕적인 존재로 여기게 한다는 점에서 도덕적 실천의 기초가 된다. 이에 초월적 자기의식은 도덕적 인격과 도덕적 실천의 삶을 강조하는 도덕교육에서 의의를 가질 수 있다.

칸트에게 있어서 인간은 초월적 자아와 공통감을 지닌 본래적인 존재이다. 요컨대 초월적 자아 이념은 그 자체로 존엄한 인간의 인격 가치를 함의하며, 공통감 이념은 타자에 대한 배려심 및 타자와의 감정적 소통을 의미한다. 즉 초월적 자아와 공통감을 지닌 인간은 도덕을 지향하고, 타자와의 윤리적인 삶을 중시하는 존재이다. 이에 인간과 인간의 만남은 인격과 인격의 만남이자, 존엄한 존재자들 간의 만남을 의미한다. 이러한 사실은 인간으로 하여금 자신과 마주한 타자를 현상이 아닌 자신과 동등한 존재, 다시 말해 초월적 관점에서 타자를 ‘또 다른 나’로 여길 수 있음을 시사한다.²²⁴⁾

이렇게 볼 때, 도덕교사는 칸트의 초월적 자아와 공통감을 이해함으로써 진정한 인격교육²²⁵⁾을 수행할 수 있다. 학생들에게 인간의 본래적인 의미와 그 가치에 대해 가르쳐주고, 이를 통해 도덕 실천의 당위성 및 중요성을 깨닫게 해주어야 한다.²²⁶⁾ 특히 학생들이 도덕적 자의식을 가질 수 있도록 하는 것이 중요하다. 만약 학생들에게 초월적 자기의식의 의미를 타자와의 만남에서 깨닫게 해준다면, 학생들은 보다 적극적인 태도를 가지고 도덕적인 삶을 실천할 수 있을 것이다. 요컨대 도덕교사는 학생들이 올바른 인격을 형성하여, 지속적으로 윤리적·배려적인 삶을 실천할 수 있도록

224) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, B66; p.147.

225) 도덕 교과교육에서 이루어지는 인격교육의 다양한 의미와 방법, 도덕교사의 역할에 관한 자세한 논의는 “정창우, 『도덕교육의 새로운 해법』 (서울: 교육과학사, 2004), 제3부”를 참조한다.

226) 칸트에게 있어서 도덕교육의 궁극적인 목적은 실천이성을 발현하는 인격 완성에 있다. (박찬구, 「한국의 도덕교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의」, pp.133-137)

도와주어야 한다.

초월적 자기의식은 인간 자신에 대한 도덕적인 깨달음이다. 이러한 도덕적 자의식은 도덕실천에 대한 자발적이고도 당위적인 태도를 갖게 해준다. 만약 학생들이 스스로의 자각을 통해 진정한 인격의 의미를 깨닫게 된다면, 학생들은 타자와 더불어 살아가는 삶에서 보다 도덕적이고 배려적인 존재가 될 수 있다.

초월적 자아를 의식하는 것은 인간의 절대적인 존엄성, 즉 인격의 보편적 가치를 깨닫는 일이다. 따라서 자기 자신을 초월적인 존재로 의식하는 사람은 자신의 삶을 도덕적인 관점에서 판단하고, 보다 인간다운 삶을 영위하고자 노력하게 된다. 나아가 그는, 타자와의 만남에서 타자를 ‘또 다른 나’로 의식하고 포용하게 됨으로써 진정으로 인격적인 주체가 될 수 있을 것이다.

V. 결론

본 논문에서 연구자는 칸트의 초월적 자아에 대해 연구하고, 초월적 자아가 지니는 윤리학적 의미가 도덕교육에서 어떠한 의의를 가질 수 있는지에 대하여 논하였다. 또한 칸트 철학 내에 타자성이 함의된 논의에는 어떤 것이 있는지 살펴보고, 이를 초월적 자아와 관련하여 도덕교육적 관점에서 탐구하였다.

II장에서는 칸트가 어떠한 철학적 문제의식을 가지고 초월 철학을 전개했는지에 대해 살펴보았다. 칸트의 초월 철학은 ‘비판 철학’이라고도 불리는데, 이는 칸트의 철학이 칸트 이전의 근대 인식론에 대한 비판적인 고찰을 담아내고 있기 때문이다.

데카르트로부터 시작된 자아와 세계에 관한 인식론 논쟁은 당시 근대 철학의 특징이었다. 당시는 참된 실재이자 진리가 무엇인지를 밝히는 것이 철학의 주된 관심사였다. 이성주의의 관념론을 대표하는 데카르트는 생각하면서 존재하는 자아를 유일한 참된 실재로 이해하고, 자아 밖에 있는 세계는 인간에 의해 온전히 파악될 수 없다고 주장했다. 즉 ‘생각하는 자아’만이 유일한 실재라고 보았다. 반면, 경험주의의 실재론을 대표하는 흄은 인간의 의미가 물리적인 육체 없이 아무런 의미도 지닐 수 없다고 보고, 자아 밖의 외부 세계를 참된 실재이자 진리로 여겼다. 이 같은 인간 인식에 관한 이성주의의 관념론과 경험주의의 실재론의 대립은 칸트로 하여금 초월 철학을 구상하도록 하는 데 결정적인 영향을 미쳤다.

칸트는 이성주의의 관념론과 경험주의의 실재론의 주장이 모두 인간 인식의 한계를 자각하지 못한 데서 비롯된 것이라고 비판하였다. 즉 시·공간·의식의 제약 아래에 있는 인간의 인식 능력은 인간으로 하여금 자아와 세계를 단지 현상으로만 파악하게 할 뿐, ‘사물 그 자체’를 인식할 수 없게 만든다는 것이다. 이러한 성찰을 토대로 칸트는 인간에게 있어서 ‘사물 그 자체’가 의미하는 바가 무엇인지를 윤리적인 관점에서 탐구하고자 하였다. 즉 칸트는 인간의 인식 능력으로 파악할 수 없는 ‘사물 그 자체’의 세계를 현상 세계와 구분하여 ‘초월 세계’라 칭하고 이로부터 자신의 초월 철학을

전개해 나갔다.

칸트에게 있어서 ‘사물 그 자체’의 세계, 즉 초월 세계는 자아와 세계의 진정한 의미가 놓여 있는 세계이다. 이는 인간에게 있어서 오로지 의식의 방식으로 존재하는 세계이다. 초월 세계가 인간에게 중요한 의미를 지니는 까닭은 그것이 우리 인간에게 경험적인 방식으로 규정되거나 파악될 수 없다는 점에 있다. 따라서 초월 세계의 상정은 칸트가 인간의 진정한 의미를 밝히고자 하는 데 있어서 토대가 된다.

칸트는 우리에게 인식되는 현상적 자아가 인간의 진정한 자아가 아니라고 보았다. 현상적 자아는 경험 세계에 근거하고 있기 때문에, 제한적이고 조건적인 내용을 가질 뿐이다. 칸트는 인격 가치와 인간의 존엄성을 무조건적인 것이라고 생각했기 때문에 현상적 자아가 인간의 본래적인 자아가 될 수 없다고 보았다. 칸트에게 있어서 인간 그 자체의 본래적 의미를 함의하고 있는 자아는 초월적 자아이다.

칸트에 따르면 모든 인간은 경험적인 조건 없이도, 단지 인간이기 때문에 존엄한 존재이다. 칸트의 초월적 자아는 그것이 바로 인식될 수 없음으로 인해, 그 자체로 본래적인 자아일 수 있다. 칸트는 초월적 자아가 우리에게 의식된다는 점을 강조하면서, 모든 시간에 있어서 언제나 동일하게 나 자신으로 의식되는 자아라고 설명하였다. 여기서 칸트의 초월적 자아는 윤리적으로 궁극적인 의미를 가지게 된다. 즉 초월적 자아는 ‘언제나 동일한 나 자신’으로 의식되는 자아이기 때문에 인간의 인격에 보편성을 부여하는 근거가 된다.

초월적 자아에 근거하는 ‘인격의 동일성’은 모든 순간 어느 공간일지라도 우리 인간을 언제나 존엄한 존재로 만든다. 인간의 인격은 조건이나 상황에 따라서 그 본래적인 가치가 달라지는 것이 아니다. 즉 ‘인격의 동일성’이 가지는 보편타당한 가치는 그 자체로 인간의 존엄성을 함의한다고 볼 수 있다.

또한 칸트는 초월적 자아에 근거하는 인간의 본성과 관련하여 이성을 언급하였다. 인간은 경험 세계 속에서 현상적이지자 동시에 초월적인 존재로 살아간다. 칸트에 따르면, 인간이 초월적인 존재로 살아가고자 하는 것은 경험 세계 안에서 도덕을 지향하는 인간의 선의지를 통해 발견된다. 인간

은 이성을 지님으로써 그 자체로 선한 보편적인 도덕법칙을 지향할 수 있고, 나아가 타자와 윤리적인 관계 속에서 살아가고자 한다. 즉 이성을 지닌 인간은 현실 속에서 도덕을 실천함으로써 인격적인 삶을 실현한다. 이처럼 칸트는 초월적 자아를 윤리적인 관점에서 도덕적 자아로 논의하였다.

칸트는 현상적 존재이기도 한 인간이 자연법칙의 영향을 받기 때문에 도덕은 언제나 무조건적인 의무라고 주장한다. 칸트에 따르면 우리가 도덕명령을 조건 없이 따라야 하는 것은 도덕이 그 자체로 인간의 본성에 부합하기 때문이다. 도덕에 대한 의무는 인간으로 하여금 경험 세계에서 욕구와 경향성의 극복이라는 과제를 부여한다.

또한 칸트는 인간이 도덕적 실천에 의해 그 자체로 자율적인 존재가 된다고 말한다. 칸트에 의하면 도덕명령은 초월적 자아가 현상적 자아에게 내리는 명령이다. 인간은 자기 자신이 내린 명령에만 복종함으로써 경험 세계에서 자율적인 존재가 된다. 요컨대 우리가 보편적인 도덕을 실천하는 것은 그 자체로 인간의 자율성을 함의하는 것이다. 따라서 보편적인 도덕법칙은 인간의 근본적인 행위 원칙으로 간주되어야 한다.

나아가 칸트에게 있어서 인간은 자신의 존엄한 인격을 위해서 우리 자신을 포함하여 모든 인간을 언제나 수단이 아닌 목적으로 대우해야 한다. 칸트는 목적의 원리를 통해 수단적 가치로 환원될 수 없는 인간의 인격을 강조하였다. 이어서 칸트는 인간이 실현시켜 나가야 할 이상적인 사회로서 ‘목적의 나라’를 제시하였다. 칸트의 ‘목적의 나라’는 인간이 본래 도덕적 이상을 지향하는 존재라는 점에서 실천적인 노력을 추구하도록 하는 하나의 목표로 설정될 수 있다.

한편 본 논문은 타자성이 함의된 칸트의 ‘공통감’ 이념을 초월적 자아와 관련하여 도덕교육적 관점에서 탐구하였다. 칸트는 ‘공통감’ 이념을 통해 인간이 타자와 공유하고 있는 보편적인 감각에 대하여 언급한다. 공통감이란 미적 판단과 관련해서 인간이 타자와 공통적으로 형성하고 있는 감정이다. 이러한 감정은 미적으로 선(善)한 것에 대한 인간의 보편적인 감각이기 때문에 경험에 기초하지 않는다. 칸트는 공통감을 공동체적 감각이라고 표현하면서 공통감이 타자의 입장에 설 수 있는 인간의 능력이라고 말한다.

칸트의 관점에서 볼 때, 타자는 나 자신과 동일한 인격을 지닌 초월적인

존재이다. 우리는 타자의 입장을 헤아리고 배려하는 마음을 가질 필요가 있다. 그리고 칸트의 공통감은 우리가 타자의 입장을 나의 입장으로 생각해볼 수 있음을 보여준다. 우리는 타자와 내가 인격적으로 동등하다는 의식을 토대로 서로의 입장으로 이해하면서 보편적인 유대감을 형성할 수 있다.

도덕적인 관점에서 볼 때, 초월적 자아는 그것이 인간의 존엄한 인격 가치를 함의하고 있다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 학생들에게 인격의 의미와 가치에 대해 가르칠 때, 도덕교사는 학생들이 자기 자신의 참된 가치에 대해 스스로 깨달을 수 있는 기회를 제공해야 한다. 특히 도덕 교사는 칸트의 초월적 자아와 공통감의 의미를 이해함으로써 진정한 의미의 인격 교육을 수행할 수 있다. 요컨대 칸트의 초월적 자아는 그 자체로 존엄한 인간의 인격을 함의하고 있으며, 공통감은 타자에 대한 배려와 감정적 소통을 가능하게 한다. 도덕교사는 초월적 자아와 공통감 이념을 통해 학생들에게 인격의 본래적인 의미와 가치를 가르쳐 줄 수 있다. 이러한 가르침을 통해 도덕교사는 학생들이 스스로 자기 자신과 타자의 존엄성에 대해 생각해 볼 수 있도록 도와줄 수 있다. 인격 의식에 대한 교육은 삶에 있어서 학생들이 보다 적극적인 태도를 가지도록 하는 데에도 도움을 줄 수 있다. 요컨대 도덕적인 인격 의식은 학생들로 하여금 도덕적인 삶에 대한 적극적인 실천 동기를 부여해준다.

칸트는 인간의 존재적 물음과 관련하여 우리 인간이 ‘그 자체로 존엄한 존재’임을 밝히고자 했다. 연구자는 초월적 자아가 지닌 인격의 참 의미가 현상적·물질적 가치에 익숙한 오늘날의 학생들에게 적지 않은 교훈을 줄 수 있다고 생각한다. 또한 초월적 자아의 이념은 인간을 고귀한 존재로 여기고, 나아가 도덕적이고 인격적인 인간을 길러내고자 하는 도덕교육에서 중요한 의의를 가질 수 있다고 생각한다.

참 고 문 헌

1. 국내문헌

1) 단행본

- 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』 (서울: 소나무, 2000).
- _____, 『주체는 죽었는가』 (서울: 문예출판사, 1996).
- 김상봉, 『자기의식과 존재사유; 칸트철학과 근대적 주체성의 존재론』
(서울: 도서출판 한길사, 1998).
- 김영래, 『칸트의 교육이론』 (서울: 학지사, 2003).
- 김태훈, 『도덕성 발달이론과 교육』 (경기: 도서출판 인간사랑, 2004).
- 김효명, 『영국경험론』 (서울: 대우학술총서, 2001).
- 문성학, 『인식과 존재』 (경기: 서광사, 1991).
- _____, 『칸트 윤리학과 형식주의』 (경북대학교 출판부, 2006).
- _____, 『칸트 철학과 물자체』 (서울: 형설출판사, 1995).
- _____, 『칸트 철학의 인간학적 비밀』 (울산대학교 출판부, 1997).
- 문장수, 『데카르트의 역설; 코기토와 근대성』
(서울: 도서출판 역락, 2011).
- 박찬구, 『개념과 주제로 본 우리들의 윤리학』 (경기: 서광사, 2006).
- _____, 『우리들의 응용 윤리학』 (서울: 도서출판 울력, 2012).
- _____, 『인격』 (서울대학교출판부, 2007).
- 백종현, 『서양근대철학』 (서울: 철학과 현실사, 2001).
- _____, 『철학의 개념과 주요문제』 (서울: 철학과 현실사, 2007).
- _____, 『존재와 진리; 칸트 「순수이성비판」의 근본문제』
(서울: 철학과 현실사, 2008).
- _____, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』 (서울: 철학과 현실사,
1998).

- 서양근대철학회, 『서양근대윤리학』 (경기: 창비, 2010).
- 엄정식, 『현대분석철학논쟁; 실재론과 관념론』
(서울: 철학과 현실사, 1993).
- 이재영, 『영국 경험론 연구』 (경기: 서광사, 1999).
- 이준호, 『흙의 자연주의와 자아』 (울산대학교 출판부, 1999).
- _____, 『데이비드 흙; 인간 본성에 관한 논고』
(경기: 살림출판사, 2005).
- 임혁재, 『칸트의 도덕 철학 연구』 (중앙대학교 출판부, 1997).
- 정범모 외, 『교육의 본연을 찾아서』 (서울: 도서출판 나남, 1993).
- 정창우, 『도덕과 교수학습방법 및 평가』 (서울: 인간사랑, 2007).
- _____, 『도덕교육의 새로운 해법』 (서울: 교육과학사, 2004).
- 최희봉, 『흙(DAVID HUME)』 (서울: 이룸, 2004).
- 탁성산, 『흙의 인과론』 (서울: 서광사, 1998).
- 한국칸트학회 엮음, 『칸트와 독일이상주의』 (서울: 철학과 현실사, 2000).
- _____, 『칸트와 윤리학』 (서울: 민음사, 1996).
- 한자경, 『자아의 연구』 (경기: 서광사, 1997).
- _____, 『자아의 탐색』 (경기: 서광사, 1997).
- _____, 『칸트와 초월철학』 (경기: 서광사, 1992).
- _____, 『칸트 철학에의 초대』 (경기: 서광사, 2006).

2) 논문

- 김관영, 「칸트의 도덕형이상학에 관한 연구 : 도덕성의 근거 정립을 중심으로」, (건국대학교 박사학위논문, 1996).
- 김국태, 「라이프니츠와 칸트의 자아개념 : 개체적 실체 대 선험적 주체」, 『칸트연구』 제16집 (한국칸트학회, 2005).
- 김대식, 「칸트의 형식주의 이성비판과 타자성의 문제」,
(숭실대학교 박사학위논문, 2009).
- 김덕수, 「칸트의 선험적 통각과 자아 : ‘오류추리론’을 중심으로」

- 『동서사상』 제7집 (동서사상연구소, 2009).
- 김병환, 「맹자의 도덕생명 사상; 맹자 이전의 본성론과 비교하여」, 『범한철학』 23집, (범한철학회, 2001).
- _____, 「중국 인성론의 특징과 유형」, 『인문학연구』 제7집, (한국의국어대학교 외국학종합연구센터 인문과학연구소, 2002).
- 김선희, 「칸트이 초월 자아와 인격의 문제」, 『칸트연구』 (한국칸트학회, 2001).
- 김승욱, 「칸트철학에서 ‘나는 생각한다(Ich denke)’의 초월적 의미」, (한국가톨릭신학처, 2008).
- 김연수, 「칸트 도덕 교육론의 현대적 의의」, (인천교육대학교 석사학위논문, 2002).
- 김영진, 「칸트에 있어서 정언명법의 정당화 문제에 관한 연구」, (서울대학교 석사학위논문, 2011).
- 문성학, 「칸트에 있어서 선형적 자아와 통각」, 『철학연구』 제67집 (대한철학회, 1998).
- 박찬구, 「도덕교육의 중요성과 도덕교사의 사명」, 『도덕·윤리과 중등1급 정교사 자격연수』, (서울대학교 사범대학 윤리교육과, 2011).
- _____, 「동물권의 문제와 상생의 생명윤리」, 『동서양의 공공세계와 윤리교육』, (한국윤리교육학회 2011년도 추계 국제학술대회자료집, 2011.12).
- _____, 「영혼을 상시한 시대의 철학의 과제; 소크라테스, 칸트, 비트겐슈타인과 空」, (교상포럼 발표문, 2007.5.3.).
- _____, 「칸트와 비트겐슈타인의 종교 이해」, 『칸트연구』 제15집 (한국칸트학회, 2005).
- _____, 「한국의 도덕교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의」 『칸트연구』 제14권 (한국칸트학회, 2004).
- 박원빈, 「에마뉘엘 레비나스와 임마누엘 칸트를 중심으로 본 신정론의 비판과 타자 윤리로의 전환」,

- 『사회와 철학』 제15호 (송실대학교, 2008).
- 엄창길, 「데카르트와 흄에 있어서 자아」, 『기독교철학연구』 제3집 (계명대학교, 2005).
- 안영순, 「칸트 윤리학의 도덕교육적 함의」, (한국교원대학교 석사학위논문, 2011).
- 양일동, 「칸트 두 세계 이론과 도덕성의 본질」, (전남대학교 석사학위논문, 2004).
- 윤금자, 「데카르트의 코기토에 대한 하이데거의 해석철학탐구」 『철학탐구』, 제30집, (강원대학교, 2011).
- 윤영돈, 「칸트에 있어서 도덕교육과 미적 도덕성의 문제」, (서울대학교 박사학위논문, 2006).
- 정창우, 「도덕적 자아 형성을 위한 도덕교육방법」, 『초등도덕교육』 제13권 (한국초등교육도덕학회, 2003).
- 최소인, 「칸트의 『유작』에 나타난 자아론의 형이상학적 의미에 대한 고찰」, 『철학』 (대한철학회, 1997).
- 최인숙, 「칸트와 데카르트에서 정신과 물질의 관계」 『칸트연구』 제16집, (한국칸트학회, 2005).
- 한병준, 「‘나는 생각한다’를 중심으로 한 데카르트와 칸트의 이원론적 관점의 차이에 관한 고찰」 『철학·사상·문화』, 제5권 (동국대학교, 2007).
- 한자경, 「데카르트의 자아관」 『국제학논총』, 제1권 (계명대학교, 1996).
- 허유선, 「도덕적 주체로서의 인간과 정언명령」, 『철학·사상·문화』, 제3권 (동국대학교, 2006).

2. 국외문헌

1) 단행본 및 번역서

- Broad, C. D., *Five types of ethical theory*, 박찬구 옮김
『윤리학의 다섯 가지 유형』 (서울: 철학과 현실사, 2000).
- Churchland, P. M., *Matter and Consciousness*, 석봉래 옮김 『물질과
의식; 현대심리철학 입문』 (경기: 서광사, 1992).
- Curley, E. M., *Descartes Against The Skeptics*, 문성학 옮김,
(서울: 고려원, 1993).
- Foucault, Michel, *Les Mots et Les Choses*, 이광래 옮김,
『말과 사물』 (서울: 민음사, 1989).
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, 이상현 옮김, 『임마누엘 칸트』
(서울: 문예출판사, 1997).
- Hume, D., *An Inquiry Concerning Human Understanding*, 김혜숙 옮김,
『인간 이해력에 관한 탐구』 (서울: 지식은만드는지식, 2009).
- _____, *A Treatise of Human Nature*, 2nd edition, ed. by L. A.
Selby-Bigge and P. H. Nidditch,
(Oxford: Clarendon Press, 1978).
- _____, *A Treatise of Human Nature*, 이준호 옮김,
『인간 본성에 관한 논고』 제1권(1994) · 제2권(1996)
제3권(1998), (서울: 서광사).
- Dakeo, Iwajaki, *西洋哲學史*, 허재운 옮김, 『서양철학의 흐름』
(서울: 이문출판사, 2002).
- Descartes, R., 최명관 옮김, 『방법서설 · 성찰 · 데카르트 연구』
(서울: 훈복문화사, 2005).
- _____, *Discours de la Méthode*, 이현복 옮김, 『방법서설; 정신
지도를 위한 규칙들』 (서울: 문예출판사, 1997).
- _____, *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei
existentia, & animae humanae a corpore distinctio,
demonstrantur*, 이현복 옮김, 『성찰; 자연의 빛에 의한 진
리탐구, 프로그램에 대한 주석』 (서울: 문예출판사, 1997).
- _____, *Principia philosophiae*, 원석영 옮김, 『철학의 원리』

- (서울: 아카넷, 2002).
- Gadamer, Hans Georg., *Wahrheit und Methode*, 이길우 외 옮김,
『진리와 방법』 (서울: 문학동네, 2000).
- Kaulbach, Friedrich, *Immanuel Kant*, 백종현 옮김, 『칸트 비판철학의
형성과정과 체계』 (경기: 서광사, 1992).
- Kant, I., *Kant Werke in zehn Bänden*, W. Weischedel(Hg.)
(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).
- _____, *Kritik der reinen Vernunft*, 백종현 옮김, 『순수이성비판』
(서울: 아카넷, 2006).
- _____, *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, 백종현 옮김,
『실천이성비판』 (서울: 아카넷, 2002).
- _____, *Kritik der Urteilskraft*, 백종현 옮김, 『판단력비판』
(서울: 아카넷, 2009).
- _____, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 백종현 옮김,
『윤리형이상학 정초』 (서울: 아카넷, 2005).
- _____, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 이원봉 옮김,
『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』 (서울: 책세상, 2002).
- _____, *Kants Vorlesung under Paedagogik*, 조관성 옮김,
『칸트의 교육학 강의』 (서울: 철학과 현실사, 2007).
- _____, *The Metaphysics of Morals; The Doctrine of virtue*,
M. Gregor(trans.), Cambridge University Press, 1996.
- _____, *Lectures on Ethics*, P. Heath & J. B. Schneewind(eds.) &
P. Heath(trans.) (Cambridge: Cambridge University Press,
1997).
- _____, *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik*, 최재희
옮김, 「哲學序論」, 『실천이성비판』, (서울: 박영사, 1975).
- Paton, H. J., *The Categorical imperative : a study in Kant's moral
philosophy*, 김성호 옮김, 『칸트의 도덕철학』,
(경기: 서광사, 1998).
- Pojman, Louis P. & Fieser, James, *Ethics: Discovering Right and*

Wrong, 박찬구 외 옮김, 『윤리학; 옳고 그름의 발견』,
(서울: 도서출판 울력, 2010).

Spaemann, Robert, *Moralische Grundbegriffe*, 박찬구·류지한 옮김,
『도덕과 윤리에 관한 철학적 사유』,
(서울: 철학과 현실사, 2001).

Wittgenstein, L., 박영식·최세만 옮김, 『논리철학논고』,
(서울: 정음사, 1985).

莊子, 안병주·전호근 옮김, 『譯註-莊子』,
(서울: 사단법인 전통문화연구회, 2001).

2) 논문

Chan-Goo Park, “Self-Knowledge and God in the Philosophy of
Kant and Wittgenstein”, *Cultivating Personhood:
Kant and Asian Philosophy*, (New York : Walter de
Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 2010).

Abstract

A Study on Kant's transcendental Self

Park, Eun-ae

Department of Ethics Education

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this thesis is to understand Kant's transcendental self and establish its moral educational implications. Kant mentioned transcendental self in his ethics in relation to personality and morals, and this implies that transcendental self can sufficiently be discussed in moral education. Transcendental self is the core ideology of Kant's transcendental philosophy which begins with 'What is man?' and is the basis of man's reason that aims for morals and ethics and is key to understanding the nature and principles of Kant's morals.

The key points that this thesis attempts to establish are as follows. First, the thesis attempts to comprehend the background of establishment of Kant's transcendental philosophy and Kant's basic critical mind toward philosophy. Kant's transcendental philosophy begins with the criticism of modern epistemology and Kant develops his transcendental philosophy from pointing out the limitations of man's cognition.

According to Kant, man cannot grasp 'a thing itself (*Ding an sich*)' completely due to the limitations of cognitive ability, and all that man cognizes are merely phenomena.

Second, the meanings of Kant's transcendental philosophy and transcendental self in the aspects of epistemology and ethics are examined. Kant's insight, which reveals the conditions and limitations of man's cognition, is evaluated as a revolutionary change in thought in the history of Western philosophy. According to Kant, 'phenomenal self (*das phänomenale Ich*)' is self that is cognized by us and is analyzed and objectified conceptually, and 'transcendental self (*das transzendentale Ich*)' is self that is perceived by us and is neither analyzed nor objectified in a scientific manner. According to Kant, transcendental self implies man's ontological meaning. Man's universal and dignified personality value based on transcendental self becomes the basis that makes man naturally live morally in the phenomenal world.

The nature and principles of Kant's morals are due to the dual ontological conditions of man who lives as a phenomenal and a transcendental being. According to Kant, morals by nature accord with man's essence, but morals have nature of duty for man in that man lives as a phenomenal being in the phenomenal world. Such morals are not given by the outside but orders that 'I' in the noumenal world give to 'I' in the phenomenal world, so it is really free action to practice morals. Kant emphasizes through the principles of purpose man's noble personality that cannot be returned to

instrumental values. According to Kant, man always should treat all human beings including himself as purpose rather than means.

Third, this thesis clarifies that the meaning of Kant's transcendental self in relation to the others is exalted and explores the moral educational implications of transcendental self. In order to clarify the others of Kant's transcendental philosophy, it understands 'sensus communis.' Kant's sensus communis is man's universal form of sense on what is aesthetically good. In aesthetic judgment, sensus communis that all human beings universally have in common is a communal sentiment with which man attempts to make judgment in the others' view. Kant's sensus communis shows that man is an ethical being that can regard the others as self.

Kant's transcendental self is meaningful in moral education that emphasizes students' proper character building and moral, practical life with the others. Particularly, the understanding of transcendental self provides morals teachers with philosophical basis in performing character education. Morals teachers should teach students the meanings and values inherent to man, and through this, help students realize the necessity and importance of practice of morals. It is very important to help students build proper character in that we human beings live with others. According to Kant, one who has built moral character would continue to practice morals and consider that being considerate with the others is his or her duty. Morals

teachers should enable students to practice morals actively through character consciousness education.

Keywords: Kant, transcendental philosophy, transcendental self, personality, sensus communis, the others, moral education

Student Number: 2010 - 21498