



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 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.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 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 도덕 철학에서
도덕성에 대한 관심의 해명에 대한 연구

2014년 2월

서울대학교 대학원

윤리교육과

차 승 한

칸트 도덕 철학에서
도덕성에 대한 관심의 해명에 대한 연구

지도교수 박 찬 구

이 논문을 교육학석사학위논문으로 제출함
2013년 12월

서울대학교 대학원
윤리교육과
차 승 한

차승한의 석사학위논문을 인준함
2013년 12월

위 원 장 _____(인)

부위원장 _____(인)

위 원 _____(인)

【국문초록】

칸트 도덕 철학에서 도덕성에 대한 관심의 해명에 대한 연구

차 승 한

본고는 도덕 교육의 현장에서 제기되는 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문을 칸트의 관점에서 재해석하여 ‘인간이 도덕성에 관심을 가질 수밖에 없는 이유’에 대하여 해명하는 데 초점을 두고 있다. 사려깊게 숙고할 수 있는 이성을 갖춘 존재라면 누구나 ‘도덕적으로 살아야 한다.’는 점을 의식할 수 있다. 하지만 이러한 의식의 근원이 어디서부터 파생되는지 설명하기는 어렵다. 우리는 그 해답을 찾기 위해 자신의 이익, 우리 모두의 이익, 행복, 덕스러움 등의 근거에 기대기도 하지만, 모두 불완전한 대답만을 줄 뿐이다.

칸트는 그의 도덕 철학에서 인간이 필연적으로 의식할 수밖에 없는 도덕성의 무조건적 성격을 도덕성에 대한 ‘관심(interesse)’이라는 용어를 사용하여 규명하고자 했다. 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』은 도덕성의 필연성과 무조건성을 경험에 기대지 않고 정당화하기 위한 초월론적 연역의 과정이라고 할 수 있다. 이러한 연역의 과정에서 칸트가 풀어낸 논변 과정을 따라가는 가운데 발견할 수 있는 점은 다음과 같다.

첫째, 도덕성이란 도덕 법칙을 따르려는 의욕을 말한다. 법칙(Gesetz)은 준칙(Maxime)과 달리 주관의 원리가 아니라, 객관의 원리에 해당하기 때문에 보편성을 가질 수밖에 없다. 또한 의욕의 원리에 따라야 하기 때문에, 자율성을 핵심으로 한다.

둘째, 도덕 법칙에 따르기 위해서는 자유로워야 한다. 이 때 자유는 인간이 경험할 수 있는 심리적 자유가 아닌 초월적 자유를 뜻한다. ‘도덕 법칙’은 ‘의지의 자율’이 전제되어야만 하고, ‘의지의 자율’은 ‘자유’가 바탕이 되어야만 가능하다. 이로서 도덕 법칙과 자유 사이에 연관성이 생긴다. 그리고 ‘단적으로 선한 의지’는 ‘자유’와 불가분의 관계에 있다. 이를 종합하면 ‘도덕 법칙’과 ‘단적으로 선한 의지’라는 두 축은 ‘자유’를 매개로 연결될 수 있다.

셋째, 정언 명령이 구속력을 갖는 이유는 즉, 다른 말로 불완전한 이성적 존재자인 인간이 도덕성에 ‘관심’을 갖게 되는 이유는 인간이 자유롭기 때문이다. 그런데 여기서 ‘인간이 도덕 법칙에 따르기 위해서는 자유가 필요한데, 자유가 있으므로 도덕 법칙이 가능하다’고 하면 순환 논증이 발생하기 때문에 이를 해결해야만 하고, 이것을 해결하기 위해서는 인간이 현상계와 예지계 양쪽에 모두 속해 있다는 이중적 관점을 취해야만 한다.

넷째, 인간은 ‘실천 이성의 한계’ 때문에 ‘도덕 법칙’의 존재 근거인 ‘자유’에 대하여 더 이상 설명할 수 없다. 따라서 ‘자유’란 우리가 결단해야 하는 것이지, 감각 경험으로부터 그것의 실재성을 증명하려고 해서는 안된다.

이러한 일련의 논변 과정을 통해 칸트가 검토했던 ‘정언 명령은 어떻게 가능한가?’라는 질문에 대한 해명을 집중 조명해 봄으로써, ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’는 질문은 그 근거를 찾기 어렵거나 찾을 수 없는 질문이 아니라, 아예 출발점이 잘못된 사이비 질문이라는 점을 알 수 있다.

한편, 여기서 부각된 ‘도덕 법칙’, ‘자유’, 그리고 ‘현상계’와 ‘예지계’라는 두 세계 개념이 도덕 교육에 던질 수 있는 유의미한 메시지가 있다고 생각한다. 그리고 마지막으로 도덕 철학과 함께 도덕 교육의 한 축을 담당하고 있는 도덕 심리학의 주요 연구 주제인 도덕적 동기화에 칸트의 ‘준칙 윤리학’과 ‘관심’ 개념이 선형적 근거를 제공해 줄 수 있다고 본다.

주요어 : 칸트, 도덕 법칙, 초월적 자유, 관심, 순환 논증, 도덕 교육
학 번 : 2008-21605

목 차

I. 서론	1
1. 연구목적	1
2. 연구방법	15
II. 칸트 도덕 철학의 두 가지 핵심 개념	19
1. 도덕성의 최상 원리인 도덕 법칙	19
1) 선의지와 도덕 법칙의 의미	19
2) 인간의 유한성과 도덕 법칙의 성격	25
3) 도덕 법칙의 가능 근거인 의지의 자율	30
2. 도덕 법칙의 존재 근거인 자유	36
1) 심리적 자유와 초월적 자유	36
2) 자유 이념이 전제되어야 하는 이유	41
III. 도덕성에 대한 관심의 해명	49
1. 문제의 의미	49
1) 이성적 존재자의 관심	49
2) 도덕 법칙과 자유의 순환 논증 오류 의혹	54
2. 순환 논증 의혹의 해결	58
1) 두 종류의 원인성 구분	58
(1) 인간 존재의 이중적 성격	58
(2) 자유와 자연 필연성의 양립 가능성	62
2) 인간이 도덕성에 관심을 갖는 이유	66
(1) 정언 명령이 구속력을 갖는 이유	66
(2) 선험적 종합 명제인 정언 명령	69

3. 순환 논증 해결에 대한 부가 의문	72
1) 당위의 이율배반 가능성	72
2) 표준 해석에서 풀리지 않은 문제	75
4. 해결되지 않은 과제 : 순수 이성은 어떻게 실천적일 수 있는가?	80
1) 예지계의 원인성으로서 자유 이념	80
2) 자유와 정언 명령의 구속력	84
3) 실천 철학의 한계	87
IV. 도덕성에 대한 관심의 해명과 도덕 교육	93
1. 도덕 교육의 필요성에 대한 정당화	93
1) 도덕성의 보편적 성격 확립	93
2) 도덕적 주체로서의 자유	98
2. 인격성의 기반이 되는 예지적 자아	102
1) 도덕적 자아와 도덕적 정체성	102
2) 예지적 자아와 도덕적 인격	105
3. 도덕적 동기화의 선형적 근거	110
1) 도덕적 성찰과 준칙 윤리학	110
2) 불완전한 이성적 존재의 도덕적 관심	114
V. 결론	120
참고문헌	128
ABSTRACT	132

I. 서론

1. 연구목적

도덕 교육의 현장에서 많은 학생들은 “내가 왜 도덕적으로 살아야 하는가?”라는 질문을 던지고 있다. 이 질문에 우리가 쉽게 떠올릴 수 있는 답은 ‘자신의 이익을 위해서’ 또는 ‘모두의 이익을 위해서’ 혹은 ‘행복하기 위해서’ 혹은 ‘덕스럽게 살기 위해서’¹⁾일 것이다. 하지만 이 때 ‘자기의 이익’이 무엇인지, ‘모두의 이익’이 무엇인지, ‘행복’이 무엇인지, ‘덕’이 무엇인지 답하기란 쉽지 않다. 더군다나 만약 내가 이익을 얻고 싶지도 않고, 행복하고 싶지도 않으며, 덕스럽고 싶지도 않다면, ‘그럼에도 불구하고 도덕적으로 살아야 하는 이유’를 답하기는 어려울 것이다. 그래서 많은 경우 ‘왜 도덕적으로 살아야 하는지’에 대해 명증한 답을 회피하고 있으며, 이는 윤리 상대주의를 더욱 부추기고 있는 실정이다.

칸트의 도덕 철학은 이러한 문제 상황을 해결할 단초를 제공할 수 있을 것으로 기대된다. 왜냐하면 그는 우리가 도덕적으로 살아야 하는 이유를 찾기 위해 ‘나’라는 개인이 아닌 ‘이성적 존재자’라는 보편적인 존재로 사유의 지평을 넓혔으며²⁾, 이성적 존재자가 갖는 욕구능력인 의지의 규정 근거와 의지의 대상을 구분하여, 행복이나 이익 등 질료적인 것들은 단지 의지의 대상에 해당할 뿐, 의지의 규정 근거가 될 수 없다는 점을 명확하게 했고³⁾, 이를 의욕하기 위해 ‘의무’ 개념을 도입했다는

1) 이것들은 각각 윤리적 이기주의, 공리주의, 아리스토텔레스 윤리학, 덕 윤리학에 해당한다고 볼 수 있다.

2) 이를 통해 도덕은 ‘나’라는 개인에 따라 변화하는 것이 아니라, ‘이성적 존재자’인 보편적 존재 모두에게 법칙으로 기능해야 한다는 점을 분명하게 했다는 점에서 윤리 상대주의를 극복할 수 있는 단초를 제공하고 있다.

3) 의지의 규정 근거는 질료적인 것을 배제한 형식적인 것이어야 한다. 법칙은 불변성을 지녀야 하는데, 질료는 가변적인 반면 형식은 불변하기 때문이다. (칸트(I.Kant), 『윤리형이상학 정초(Grundlegung zur Metaphysik der Sitte

점4)에서 타 이론들과 구별되는 강점을 지니기 때문이다.

물론 칸트의 도덕 철학 체계 내에서 “내가 왜 도덕적으로 살아야 하는가?”라는 물음은 ‘잘못된 물음(pseudo-question)’으로 보인다. ‘도덕’이라는 것이 어떤 다른 목적을 달성하기 위한 가언 명령이 아니라 그 자체가 목적인 정언 명령에 그 근거를 두고 있다면, 이 물음은 ‘우리가 도덕적으로 살아야 할 도덕과 무관한 이유를 대라’는 요구인 셈이며, 따라서 도덕적 가치를 통찰한 사람에게 이 물음은 사이비 물음일 수밖에 없기 때문이다.⁵⁾

하지만 이 질문이 사이비 물음이라는 것을 증명해 내기 위해서는 칸트의 도덕 철학 전반에 대한 이해가 필요하다. 왜냐하면 도덕이 정언 명령이라는 것은 다음 두 명제, 즉 “도덕의 본질은 ‘우리는 마땅히 이것을 행해야 한다’는 무조건적인 당위 혹은 의무 의식에서 찾을 수 있다”와 “도덕 판단은 자율적일 뿐만 아니라 보편적·객관적이어야 한다”를 수용할 때 가능한 일인데, 일견 상식적으로 타당해 보이는 이 명제들에 초부터 받아들이지 않는 사람도 있기 때문이다.⁶⁾

-
- n)』, B13=IV399-400; pp.89-90. 참조) 이하 『윤리형이상학 정초』로 한다. 본 연구에서 칸트의 인용은 바이세델판(Kant Werke in zehn Bänden, W. Weischedel(Hg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983)에 의거했으며, 백중현의 국역본을 중심으로 보고, 필요에 따라 영역본을 참고했다. 각주는 바이세델판을 기준으로 칸트의 원전 페이지를 표시한 후, 학술원판(Akademie Ausgabe)의 페이지와 백중현의 번역본 페이지도 병기한다.
- 4) ‘의무’ 개념이 도입됨으로써 도덕 법칙을 무차별적으로 적용하는 데 강제력이 수반된다는 점을 뒷받침할 수 있게 된다. 다른 말로 하자면, 의무이기 때문에 ‘내가 의욕(wollen)하지 않더라도, 해야만 한다(sollen).’고 생각할 수 있게 된다.
- 5) 박찬구, 『(개념과 주제로 본)우리들의 윤리학』(서울: 서광사, 2006), pp.144-45.
- 6) “예를 들어, 도덕은 본질적으로 이기적 존재이면서 동시에 사회적 생활을 영위해야 하는 인간의 조건에서 생겨난 타협의 산물이라 규정하는 입장, 혹은 도덕 판단은 본질적으로 상대적일 수밖에 없다는 입장에 서는 사람들은 위의 논제를 애초부터 받아들이지 않을 것이다”, (박찬구, 「칸트 윤리학에서의 자율 개념 형성 과정 - 루소 사상과의 관련성을 중심으로」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 제34호, 1995, pp.205-206.)

칸트는 이와 같이 오해와 편견으로 둘러싸인 도덕을 구출해서 굳건한 반석위에 세우고자 했다. 그는 도덕성의 최상 원리를 탐색하고 확립함으로써 다른 모든 윤리적 탐구들과 차별화된 과업을 이룰 수 있다고 보았다.⁷⁾ 따라서 우선 칸트의 도덕 철학을 이해해야만 이 질문이 왜 잘못된 물음인지 명증하게 설명해 낼 수 있을 것이다.

칸트는 그의 도덕 철학에서 ‘우리는 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문을 던지지 않았다. 대신 그는 ‘인간은 무엇을 해야만 하는가?’를 질문했고, 그에 대한 답으로 ‘도덕 법칙을 따르는 삶을 살아야 한다.’고 했을 뿐이다. 그에게 인간이 ‘도덕 법칙’을 따르는 것은 너무도 자명한 것이었다. ‘도덕 법칙’은 ‘순수 이성의 사실(ein Faktum der reinen Vernunft)’로 주어져 있기 때문에 이성을 지닌 인간이라면 누구나 선형적으로 의식할 수 있고, 명증적으로 확실하며⁸⁾, 따라야만 하는 것이다. 그런데 이러한 ‘도덕 법칙’이 유한한 이성적 존재자인 인간에게 ‘명령(Imperativ)’의 형식으로 나타나는 것은 인간이 나약하기 때문에 의지의 규정 근거로 법칙의 표상이 아닌 경향성을 세울 수도 있기 때문이다.⁹⁾ 즉, 우리가 주관적 준칙으로 객관적인 법칙을 채택하지 않을 ‘자유’가 있기 때문이다. 반대로 이야기하면, 우리가 ‘자유’롭기 때문에 우리는 ‘도덕 법칙’을 따를 수 있다고 볼 수 있다.¹⁰⁾

앞 문단에서 살펴보았듯 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’라는 서로 의존하는¹¹⁾ 두 개념은 『윤리형이상학 정초』를 떠받치는 기둥이다. 칸트는 이 기둥이

7) 『윤리형이상학 정초』, BXV=IV392; p.74.

8) 칸트(I.Kant), 『실천이성비판(Kritik der praktischen Vernunft)』, O81=V 47; p.119. 이하 『실천이성비판』으로 한다.

9) “인간의 자연본성은 그렇게나 존경할 만한 이념을 자기의 규정으로 삼을 만큼 충분히 고귀하지만, 동시에 그것을 준수하기에는 너무나 나약하며 그리고 법칙수립에 쓰여야 할 이성을 단지 경향성들의 관심을 돌보게 하는 데에 사용한다는 것이다.” (『윤리형이상학 정초』, B26=IV496; p.104.)

10) “그러므로 자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지는 한 가지이다.” 『윤리형이상학 정초』, B98=IV447; p.180.

11) “도덕 법칙은 자유의 인식 근거이고, 자유는 도덕 법칙의 존재 근거이다.” (『실천이성비판』, O5=V 4; p.37. 머리말의 각주 참조)

서 있는 기반을 탄실하게 만들기 위해, 제기될 수 있는 수많은 의문점을 검토한다. 『윤리형이상학 정초』는 이 검토의 결과물로서, 크게 ‘도덕 법칙’의 의미와 ‘정언 명령’으로서의 성격과 그것의 가능 근거 그리고 ‘자유’의 실재성에 대한 문제 제기와 그것에 대한 답변으로 이루어져 있다.¹²⁾

『윤리형이상학 정초』에서 제기되는 논변이 무엇인지에 대하여 해석자들마다 조금씩 다르지만, 대체로 다음과 같이 제시하고 있다.

회페(Höffe)는 “칸트는 윤리학을 근거짓는 데 있어서 네 가지 기본적인 과제를 제시한다.”고 보았다. 그 과제는 첫째 “윤리성의 개념을 규정하고”, 둘째 “정언명법에 맡겨진 존재인 유한한 이성적 존재가 처한 상황에 이 개념을 적용하며”, 셋째 “윤리성의 원천을 의지의 자율에서 발견”하고, 넷째 “이성의 사실을 토대로 함으로써 윤리성의 현실성을 증명”하는 것이다.¹³⁾

이원봉은 『윤리형이상학 정초』의 과제를 크게 네 가지라고 보았다. 첫째 ‘선한 의지’의 원칙이 무엇인가?¹⁴⁾, 둘째 “도덕 법칙이 우리에게 명령하는 힘을 가지려면 우리가 어떠해야” 하는가?, 셋째 “도덕성이 실재”하는가? 즉, “정언적 명령법이 우리의 의지에게 명령할 수 있는 힘을” 가지는가? 넷째 “왜 우리가 필연적으로 그 명령법에 따라서 행위해야 하는지”에 대한 질문과 답변이 그것이다.¹⁵⁾

위와 같은 검토를 바탕으로 본 연구자는 칸트가 윤리 형이상학을 정

12) 이처럼 “윤리형이상학 정초”는 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 가능성과 범위를 살펴보고 그것의 한계를 지워준다는 의미에서 일종의 ‘비판(Kritik)’이라고 할 수 있다. 칸트에게 ‘비판’이란 그것이 정당한 권리를 갖고 있는지 정당성을 검토하는 작업이기 때문이다. 따라서 “윤리형이상학 정초”는 같은 의미에서 ‘순수 실천 이성’에 대한 ‘비판’이라고 볼 수 있다.

13) 오토프리트 회페(Höffe, O.), 이상현 譯, 『임마누엘 칸트』(서울: 문예출판사, 1997), p.212.

14) 칸트, 이원봉 譯, 「도덕 형이상학을 위한 기초 놓기 해제」, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』(서울: 책세상, 2007), p.164.

15) 상계서, p.174.

초하는 과정에서 제기된 질문이 다섯 가지로 구성된다고 생각한다.

하나, 도덕성의 최상 원리는 무엇인가?

둘, 유한한 이성적 존재자에게 도덕 법칙은 어떤 형식으로 나타나는가?

셋, 도덕 법칙이 우리에게 명령하는 힘을 가지기 위한 조건은 무엇인가?¹⁶⁾

넷, 인간은 실제로 도덕적으로 살 수 있는가?

다섯, 인간이 도덕에 관심을 갖는 이유는 무엇인가?

칸트는 위와 같은 질문을 제기한 후, 그것에 답변해 가는 과정에서 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’에 관한 자신의 독특한 사상을 전개해 나간다. 그의 답변을 간략히 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 순수하게 도덕적이라고 할 수 있는 것은 ‘선의지’ 뿐이다. ‘선의지’란 ‘도덕 법칙을 따르려는 의지’로서 이것은 의무에 따른 행위와 같다. 의무가 의미 있으려면 대상이 되는 질료가 배제되어야 한다. 이렇게 질료가 배제된 형식은 ‘법칙으로 의욕 가능한 준칙’일 뿐이고, 이것은 ‘법칙에 대한 존경’으로 행위하는 것이다. 이것이 바로 도덕성의 최상 원리인 ‘도덕 법칙’이다.¹⁷⁾

둘째, 유한한 이성적 존재자에게 도덕 법칙은 ‘명령’의 형식으로 나타날 수밖에 없다. ‘신’과 같이 완전하게 선한 존재에게는 자신의 의욕이 곧 법칙이기에 준칙과 법칙이 서로 다르지 않다. 하지만 조건적으로 선한 존재인 ‘인간’은 의욕과 법칙이 다를 수 있기 때문에, 준칙을 법칙에 일치시키라는 명령의 형식으로 도덕 법칙을 의식하게 된다. 이 때 명령

16) 칸트는 이 세 번째 질문을 다음과 같이 두 문장으로 제시했다. “어떻게 이 모든 명령이 가능한가?”(『윤리형이상학 정초』 B44=IV417; p.124), “윤리성의 명령이 어떻게 가능한가?”(『윤리형이상학 정초』 B48=IV419; p.128) 하지만 본 연구에서는 칸트가 제시한 문장을 사용할 경우 ‘현실에서의 도덕 법칙의 실현 가능성’을 묻는 네 번째 질문과 그 의미가 혼동될 가능성이 있기 때문에 ‘도덕 법칙이 명령하는 힘을 가지기 위한 조건’이라고 문장을 수정하여 제시한다.

17) 『윤리형이상학 정초』 B1-24=IV393-405; pp.77-101.

은 가언 명령과 정언 명령으로 나뉘게 되는데, 전자는 단지 ‘합법적’일 뿐이고, 후자만이 ‘도덕적’이다.¹⁸⁾ 그런데 전자의 경우는 ‘원하는 어떤 다른 목적을 전제하고 있기 때문에’ 분석적이지만, 후자는 ‘해야 한다’에서 ‘하려고 한다’가 연역되지 않기에 종합적이고, 언제 어디서나 이성적 존재자라면 누구에게나 적용되는 보편성을 지녔기에 선형적일 수밖에 없다. 따라서 선형적 종합명제로서 정언 명령의 의욕 가능성에 대한 해명이 필요하다.¹⁹⁾

셋째, 도덕 법칙이 우리에게 명령하는 힘을 가지기 위해서 인간은 자율적이어야 한다. 의지는 이성적 존재자의 원인성으로 간주되는 것이고, 의지의 법칙은 행위의 규정 근거²⁰⁾가 된다. 그러므로 의지가 무엇을 따르느냐에 따라서 우리 행위의 성격이 달라지게 된다. 우리가 의지의 규정 근거의 자리에 자기 자신의 명령이 아닌 이익, 행복, 신의 의지 등을 놓는다면 그것은 타율이 된다. 하지만 타율은 어떤 외적 동인에 의해서 움직이는 것이기 때문에 가언명법에 지나지 않고 그에 따라 도덕성이 아닌 합법성만을 가질 수 있을 뿐이다. 따라서 도덕적인 정언 명령에 합치하기 위해서는 의지의 규정 근거에 자기 자신²¹⁾ 외에 다른 것을 놓

18) 칸트는 ‘의무’ 개념을 분석하면서 의무에 따르는 행위가 ‘의무에 맞는 (pflichtmäßig) 행위’와 ‘의무로부터 나온(aus Pflicht) 행위’로 구분될 수 있다고 보았다. 그가 볼 때 전자는 ‘합법적(legalisch)’일 수는 있어도 ‘도덕적(moralisch)’이라고 볼 수는 없다. 오직 후자만이 ‘도덕적’이다. 이렇게 하여 그는 이전에는 혼용되어 있던 ‘합법성(Legalität)’이라는 개념으로부터 ‘도덕성(Moralität)’을 분리해 낼 수 있게 되었다. 그는 ‘가언 명령’은 ‘의무로부터 나온 행위’가 아니라, 기술적(technisch)인 ‘숙달의 규칙’, 실용적(pragmatisch)인 ‘영리함의 충고’에 지나지 않을 뿐이기 때문에 단순히 ‘의무에 맞는’ 행위일 뿐이라고 보았고, 따라서 가언 명령은 ‘도덕성’이 아닌 ‘합법성’을 담지할 수밖에 없다고 했다. 그에 반해 정언 명령은 그 어떤 다른 이유 때문이 아닌, 오로지 의무이기 때문에 따르는 행위를 의미하므로 ‘합법적’일 뿐만 아니라, 진정으로 ‘도덕적’인 행위가 된다.

19) 『윤리형이상학 정초』 B25-44=IV406-417; pp.103-24.

20) 『실천이성비판』 O101=V58; p.140.

21) 여기서 의미하는 ‘자기 자신’은 현상계에 속하는 ‘심리적 자아’가 아니라, ‘초월적 자아’를 뜻한다. ‘초월적 자아’는 예지계에 속해 있는 진정한 자신으로서 현상계의 법칙이 아니라 예지계의 법칙을 의식하고 스스로 그것을 따

을 수 없다. 결국 자기 자신이 법칙의 입법자가 되고, 또한 그 법칙을 따르는 복종자가 된다는 의미에서 의지의 자율이야말로 인간이 도덕 법칙을 따를 수 있는 조건이 된다고 할 수 있다.²²⁾

이상의 세 가지 논변은 각각 ‘도덕 법칙’의 의미, ‘도덕 법칙’의 성격, ‘도덕 법칙’의 가능 근거에 대한 것이라고 할 수 있다. 다음 네 번째 논변은 ‘자유’와 관련된 것이다.

넷째, ‘인간은 실제로 도덕적으로 살 수 있는가?’라는 질문은 ‘인간은 도덕 법칙을 지킬 수 있는가?’ 혹은 ‘인간은 도덕 법칙을 실제 의욕할 수 있는가?’라는 질문으로 치환할 수 있다. 이것은 곧 ‘인간은 선의지를 가질 수 있는가?’, 즉 ‘인간은 자신의 준칙이 보편법칙이 되기를 바랄 수 있는가?’라는 문제라고 볼 수 있다. 칸트는 이 문제를 이성적 존재자인 인간의 의지의 속성으로 전제되어 있는 ‘자유’라는 이념을 통해 해결할 수 있다고 보았다.

“종합 명제²³⁾들은, 두 인식이 그것들과 양쪽으로 만날 수 있는 제 3의 것과의 연결에 의해 서로 결합됨으로써만 가능하다. 즉 자유의 적극적 개념이 이 제 3의 것을 마련한다.”²⁴⁾

칸트가 위 문구에서 언급한 ‘두 인식’은 다음과 같다. 최재희는 譯註에서 “절대적 선의지와 준칙의 보편타당성”이라고 보았고²⁵⁾, 이원봉은 譯註에서 “절대적으로 선한 의지와 준칙의 보편적 법칙성”이라고 보았으며²⁶⁾, 백종현은 譯註에서 “단적으로 선한 의지와 준칙의 보편적 성질”로 보았다²⁷⁾. 정리하자면 앞의 두 번째 질문에 대한 답에서 언급된 ‘정

르기로 결단할 수 있다.

22) 『윤리형이상학 정초』, B44-96=IV417-445; pp.125-78.

23) 이원봉의 譯註에 따르면 이것은 ‘도덕성의 원칙’을 말한다.

24) 칸트, 백종현 譯, 『윤리형이상학 정초』 B99=IV447; p.181

25) 칸트, 최재희 譯, 『도덕철학서론』, IV447; p.238

26) 칸트, 이원봉 譯, 『도덕 형이상학의 기초 놓기』, IV447; p.114

인 명령'의 선형적 종합 명제로서의 성격을 어떻게 해명할 것인지가 이 문제의 원인이었고, 그 문제를 해결하기 위해 칸트는 '제 3의 것'으로 '자유'의 이념을 도입한 것이다.

칸트는 우선 '자유' 이념에서 '도덕 법칙'을 연역한다. 그의 사유는 다음과 같이 전개된다. 1) 자유의 적극적 의미는 의지가 자율적이라는 말과 동일하다. 2) 자율적이라는 말은 곧 자신이 스스로 법칙의 입법자이자 동시에 복종자가 된다는 것이다. 3) 따라서 자율적이라는 것은 곧 도덕 법칙을 따를 수 있다는 것과 동일하다. 4) 결론적으로 '자유'롭다는 것은 '도덕 법칙'을 따를 수 있다는 것과 같은 말이다.

이렇게 '자유'와 '도덕 법칙'을 연관 지은 이후, 그는 '자유'와 '보편적 성질'을 연관 짓기 위해 또 다른 시도를 한다. 그는 '자유' 이념이 단지 개별적 인간이 아니라 이성적 존재자 모두가 갖는 의지의 속성으로 전제되어야 한다는 점을 강조한다. 그 후, 두 가지의 연역을 종합하여 '도덕 법칙'은 이성적 존재자 모두가 보편적 법칙으로 의욕할 수 있다는 결론을 내면서 본 물음에 대한 답변을 마친다.²⁷⁾

여기까지가 칸트가 『윤리형이상학 정초』에서 두 기둥인 '도덕 법칙'과 '자유'를 정초하는 과정이다. 하지만 아직 한 가지 질문이 더 남아 있다. 그리고 그 질문이야말로 본고에서 해결하고자 하는 “인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?”에 대한 칸트적 답변의 단초를 제공한다고 생각한다.

마지막 질문은 '인간이 도덕에 관심을 갖는 이유는 무엇인가?'이다. 이 문제를 다루기 전에 앞의 네 가지 논변을 정리하면 다음과 같다. '1) 선이란 도덕 법칙을 따르는 것이다. 2) 도덕 법칙은 유한한 인간에게 정언 명령의 형태로 나타난다. 3) 정언 명령은 인간이 자율적일 것을 요구한다. 4) 인간은 자유롭기 때문에 자율적일 수 있고, 도덕 법칙을 따를 수 있다.' 여기까지 해결한 후 그는 마지막 질문을 던진다. '5) 자유로운

27) 칸트, 백중현 譯, 전게서, 같은 부분.

28) 『윤리형이상학 정초』 B97-101=IV446-448; pp.179-83.

인간이 왜 하필이면 ‘행복’이 아니라 ‘도덕’에 관심을 갖는 것인가?’

연구자는 이 질문이 다음과 같이 치환될 수 있다고 생각한다. ‘왜 인간은 행복을 추구하기보다는, 고통스럽더라도 도덕적으로 살려고 하는가?’, 다른 말로 하면 ‘인간은 왜 행복을 추구하지 않고 도덕적으로 살려고 하는가?’ 물론 본고에서 논하고자 하는 질문은 ‘왜 도덕적으로 살아야 하는가?(sollen)’이지, ‘왜 도덕적으로 살려고 하는가?(wollen)’는 아니다. 하지만 앞으로 본고에서 논의될 이 문제에 대한 칸트의 답변에서 양자가 서로 소통하는 지점을 찾을 수 있을 것으로 보인다.

칸트는 ‘자유’로운 인간이 그에게 욕구의 충족을 가져올 수 있는 ‘행복’을 따를 수 있는데도 불구하고, 자신에게 기쁨과 만족감보다는 고통을 가져다 줄 가능성이 훨씬 높은 ‘도덕’에 관심을 갖는 이유를 『윤리형이상학 정초』의 마지막 부분에서 논하고자 했다. 그는 책의 1, 2부에서 ‘도덕 법칙’을 정초하고, 3부의 앞부분에서 ‘자유’를 정초한 뒤, 마지막 부분에서 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 관계를 면밀하게 들여다보는 과정을 통해 그 답을 찾으려 했다.

뒤에 본론에서 자세히 다룰 예정이지만, 본 절에서 간략하게 칸트의 답변을 제시하자면 다음과 같다. 칸트는 이 문제에 답하기 위하여 인간이 현상계 뿐만 아니라, 예지계에도 속해 있는 존재라는 점을 부각시킨다.²⁹⁾ 인간은 누구나 숙고할 수 있는 사람이라면, 현상계의 이면에 물자체의 세계가 있다는 것을 의식할 수 있다. 하지만 그 세계에 대해 적극적으로 설명하는 것은 불가능하다. 설명하는 것은 인간의 지성을 통해서 가능한 일인데, 물 자체의 영역은 지성의 사용이 제한되기 때문이다. 하지만 현상계의 법칙으로 ‘자연 필연성’이 있듯이, 예지계에도 ‘자유’의

29) 이 문제에 답하는 데 최대 난점은 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 순환 논증 오류에 대한 의혹이다. 칸트는 ‘도덕 법칙’을 존재 근거로 ‘자유’를 전제했는데, ‘자유로우면 도덕 법칙을 의욕할 수 있다.’ 라는 명제를 도출하면, 마치 ‘도덕 법칙을 위하여 자유를 전제하고 자유를 전제했기에 도덕 법칙이 나타날 수 있다.’는 식의 ‘선결 문제 요구의 오류(begging the question)’를 발생시킬 수 있기 때문이다.

법칙이 있다는 것을 우리는 전제해야만 한다. 따라서 인간은 비록 의식할 수는 없지만, 자신에게 ‘자유’가 주어져 있는 것으로 생각해야 하며, 그렇기 때문에 ‘도덕 법칙’을 따라 살기로 결심할 수 있다.

요약하자면 ‘자유’의 법칙을 따르는 이성적인 존재는 ‘자유’ 개념과 불가분 연결되어 있는 ‘도덕 법칙’을 따르는 존재이다. 결국 인간은 ‘자유롭게 살려고 마음 먹음(wollen)’으로써, ‘도덕 법칙을 따를 수 있는(können)’ 존재가 된다.³⁰⁾ 이러한 논변 과정을 살펴보는 과정에서 ‘내가 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’ 라는 일상적인 의문에 대한 칸트적인 정식화를 거친 질문과 답변이 이루어질 수 있다고 생각한다.

본 연구자는 이러한 탐색 과정을 통해 윤리 상대주의의 만연으로 인해 좌표를 잃고 헤매고 있는 도덕 교육에 몇 가지 시사점을 줄 수 있을 것으로 생각한다.

첫째, ‘가치 상대주의’와 ‘정의주의(emotivism)’ 등으로 대변되는 도덕적 가치의 상대화 논변에 대응하여 도덕의 보편성을 확보할 수 있다는 점을 들 수 있다. 칸트는 ‘도덕 법칙’을 정초하는 과정에서 “의무로부터의 행위는 그것의 도덕적 가치를, 그 행위를 통해 달성해야 할 의도에서 갖는 것이 아니라, 그에 따라 행위가 결의되는 준칙에서 갖는 것으로, (...) 순전히 욕구능력의 모든 대상과는 무관하게 행위를 일어나게

30) 본고에서 제안한 이 명제에 대하여 의문이 제기될 수 있다. 왜냐하면 일상 용어에서 ‘자유’란 어떠한 구속도 받지 않고 자신의 마음대로 행동할 수 있는 것을 뜻하는데, ‘자유로우니 ~을 따라야 한다.’는 이 명제는 마치 ‘자유로우니 자유롭지 말아야 한다.’는 명제처럼 일견 모순된 진술로 보이기 때문이다. 하지만 칸트의 이러한 논의는 칸트의 ‘자유’ 의미에 대한 오해에서 비롯된 것으로 생각된다. 왜냐하면 칸트는 현상계에서 우리가 경험할 수 있는 ‘심리적 자유’에 대하여 논한 것이 아니라, 예지계의 ‘초월적 자유’를 논의의 대상으로 삼고 있기 때문이다. 여기서 그가 ‘자유’롭다고 한 것은 일상 용어의 자유가 아니라, 현상계의 인간이 ‘자연 필연성’의 법칙에 종속되어 있음에도 불구하고, 예지계의 원리를 따를 수 있다는 의미이다. ‘초월적 자유’의 ‘실천성’에 대하여 논하고 있는 것이 칸트의 과제 중 하나라는 점을 염두에 두었을 때, 본고에서 제안한 이 명제에 대한 의혹이 거둬질 수 있을 것이라고 생각한다.

한 의욕의 원리에 의존해 있다”³¹⁾고 하여, 질료적인 후험적 동기를 제거하고, 형식적인 선험적 원리를 따라야 한다고 주장했다. 그것은 도덕성의 최고 원리는 모든 이성적 존재에게 똑같이 적용되는 보편성을 갖고 있어야 한다고 보았기 때문이다.

이렇게 보편성을 가진 ‘도덕 법칙’을 정초했기 때문에 그는 ‘인간은 반드시 도덕적으로 살아야 한다.’고 당당하게 주장할 수 있었다. 이런 점에서 박찬구는 칸트의 도덕 철학이 “강력하고 보편적인 호소력을 지닌 윤리학”을 제공함으로써 “도덕적 허무주의와 냉소주의가 횡행하는 오늘날의 시대적 상황에서 윤리의 재건을 위해 강력한 메시지를 던져줄 수 있다”³²⁾고 주장했다. 이런 의미에서 칸트의 접근은 도덕의 보편성을 강조하는 도덕 교육의 필요성을 강력하게 웅변한다고 볼 수 있다.

둘째, 과학주의의 만연으로 인해 인간을 물질적 요소로 환원시키려는 시도에 저항할 수 있다. 특히 뇌과학이나 사회 생물학 분야에서 연구 성과가 쌓여가면서, 점차 인간의 고유한 특성으로 여겨지던 도덕성마저도 뇌의 작용이나, 유전자의 영향이라는 결정론적 사고 방식이 횡행하고 있다. 그로 인해 결정론과 의지 자유론의 대립구도가 다시 부각되었고, 결정론의 득세는 도덕에 심대한 위기를 안겨줄 수 있다.

칸트는 순수 실천 이성의 한계에 관해 언급하며, 인간 이성의 본래적 한계로 인하여 인간은 자유가 어떻게 가능한지 증시(證示)할 수 없다고 하며 도덕 철학에 대한 논의를 마무리 짓는다.³³⁾ 그래서 인간이 자유로운지 어떤지 비록 알 수는 없지만, 스스로 자유롭다고 결단할 것을 촉구한다. 즉, 앞에서 밝혔듯이 인간은 ‘자유롭게 살려고 마음 먹음’으로서, ‘도덕 법칙을 따라야만 하는’ 존재가 되는 것이다.

따라서 도덕 교육에서는 인간이 ‘자유’를 결단할 수 있도록 촉구해야

31) 『윤리형이상학 정초』, B13=IV399-400; pp.89-90.

32) 박찬구, 「한국의 도덕 교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의」, 한국 칸트학회, 『칸트연구』, 제 14집, 2004, p.121.

33) 『윤리형이상학 정초』, B113-218=IV455-463; pp.197-213.

한다고 생각한다. 김정주는 “칸트 교육학의 최종적 목표는 교육을 통한 도덕성의 실현”이고, 이는 “첫째 근본적으로 도덕성의 합리적 정초를 수행해야 하며, 둘째 합리적 근거들을 통해 정초된 도덕성이 어떻게 반도덕적 동기들도 강력하게 작용하고 있는 개인적 삶에 적용되어 개인을 동기화할 수 있는가를 보여”줌으로써 달성할 수 있다고 한다.³⁴⁾

칸트가 볼 때 인간은 현상계와 예지계 양쪽 세계에 모두 속해 있는 이중적 존재이다. 그런데, 현상계의 자연 필연성의 원리는 경험으로 실증되지만, 예지계의 자유의 원리는 경험에서 실례를 보여주지 않는다. 도덕 교육이 중요한 이유는 바로 이 때문이다. 경험에서 증시되지 않더라도, 순수 이성의 사실로 ‘도덕 법칙’을 알 수 있고, 그것을 통해 인간이 ‘자유’롭다는 것을 알고 결단을 내릴 수 있도록 해야 한다.

셋째, 도덕 교육에 대한 윤리학적 접근에서 새롭게 부각되고 있는 ‘도덕적 성찰’ 개념에 적절한 모델을 제시할 수 있다. 도덕적 성찰이 무엇인지에 대하여 아직 심도 있는 논의가 쌓여 있지 않고, 따라서 그것은 아직까지는 유동성이 있는 열린 개념이라고 할 수 있다. 도덕적 정체성에 대하여 확실한 것은 ‘도덕적 탐구’나 ‘실천적 숙고’와는 분명 구분되는 개념이라는 점이다. 이것은 ‘이해 능력’이라기보다는 ‘내면화할 수 있는 힘’이라고 할 수 있고, ‘개별 문제에 대한 대처’보다는 ‘경험 세계에 대한 자신의 유의미한 관점 정립’이라고 할 수 있다. 이러한 사실을 바탕으로 본 연구자는 칸트의 실천 원칙 중 주관적 원칙인 ‘준칙’의 개념이 도덕적 성찰 개념에 실효성 있는 영향을 줄 수 있다는 것을 논하고자 한다.

정창우는 “도덕 공부란 ‘실천 지향적 성찰’을 통해 자신과 세계를 윤리적으로 성찰하는 것”이라고 보았으며, “이러한 성찰을 시도하는 것 자체가 인간을 인격체라고 말할 수 있는 기초”라고 했다. 그리고 이러한 성찰의 준거로 “자기 안의 입법자(보편적 양심)”가 필요하다고 강조했다

34) 김정주, 「칸트에서 교육학의 윤리학적 정초에 대한 연구」, 철학연구회, 『철학연구』, 84권, 2009, p.144.

다.³⁵⁾ 여기서 성찰하는 주체인 ‘자기 안의 입법자’를 칸트의 용어로 바꾸면 ‘예지계에 속한 자아’로 볼 수 있을 것이다. 즉, 위 문장을 칸트의 관점에서 재진술하면, ‘현상계의 자아의 경험을 예지계의 자아가 순수 이성의 사실로 주어져 있는 선형적인 도덕 법칙에 비추어 반성해본다.’가 될 것이다.

넷째, 도덕 철학과 함께 도덕 교육의 중요한 한 축을 담당하고 있는 도덕 심리학에서 최근에 부각되고 있는 ‘도덕적 자아’와 ‘도덕적 정체성’ 개념과 관련하여 ‘도덕적 인격’이라는 개념이 주목받고 있다는 점을 살펴본 후, 도덕적 인격이 칸트가 논하는 인간의 소질 중 하나인 ‘인격성’과 관련이 있다는 점을 주장하려 한다. 특히 칸트가 제시한 인간 존재의 이중성 논증에서 ‘예지계의 구성원’이라는 개념이 ‘도덕적 자아’ 개념에 실효성 있는 영향을 줄 수 있다고 생각한다.

마지막으로, 칸트의 관심(Interesse) 개념이 도덕 심리학에서 논의되고 있는 ‘도덕적 동기화’의 해명에 도움을 줄 수 있다는 점을 밝히고자 한다. 도덕 심리학에서는 ‘도덕적 앎’과 ‘도덕적 행위’의 불일치를 이어주기 위한 매개체로 ‘도덕적 동기화’ 개념에 주목하고 있다. 그런데 너무나 다양한 설명이 난무하여 도대체 그 개념이 무엇인지, 그리고 그 근거가 무엇인지 설명하기 어려운 실정이다. 본 연구에서는 칸트의 ‘관심’ 개념이 ‘존경’, ‘동기’와 같은 의미이기 때문에 ‘도덕적 동기’의 선형적 근거를 밝히는 데 도움을 줄 수 있다는 점을 살펴볼 예정이다. 따라서 ‘관심’ 개념이야말로 도덕 철학과 도덕 심리학을 연결할 수 있는 하나의 가교가 될 수 있다는 것을 논증하려 한다.

요약하자면 본고의 연구 목적은 도덕 교육의 현장에서 제기되는 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문을 칸트적 관점에서 수정하여 질문한 뒤, 그것에 대한 답을 찾아나가는 과정에서 도덕 교육에 주는 함의를 찾아내려는 것이다.

35) 정창우, 「도덕과의 정당성 및 정체성 연구」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 82권, 2011, pp.258-59.

본고에서 규명하려는 위 질문을 칸트적인 관점에서 수정하면 ‘인간은 왜 도덕이라는 이념에 관심을 갖는가?’라고 볼 수 있다. 그런데 칸트는 이 질문에 답하기 위하여 그가 미리 정초해 놓은 도덕성의 최상 원리인 ‘도덕 법칙’과 그 존재 근거가 되는 ‘자유’ 이념을 활용하고 있다. 따라서 그 두 가지에 대한 이해가 선행되어야만 칸트의 논변 과정을 온전히 파악할 수 있다.

따라서 연구자는 본고에서 네 가지 세부 과제로 연구를 진행하려 한다. 첫째, ‘도덕 법칙’의 의미와 성격과 가능 근거에 대해 이해한다. 둘째, 이성적 존재자의 의지의 속성으로 전제되어야 하는 ‘자유’ 이념에 대해 이해한다. 셋째, ‘도덕 법칙’과 ‘자유’ 이념의 관계에 주목하여, 의심이 되는 순환 논증을 해결하는 과정에서 도덕이라는 이념에 붙어 있는 관심에 대해 규명한다. 마지막으로, 이러한 과정에서 도출된 칸트의 답변에서 도덕교육적 함의를 이끌어낸다.

2. 연구방법

본고의 연구 과제가 칸트의 『윤리형이상학 정초』의 논변 과정에서 제기된 질문을 중심으로 구성되어 있기 때문에, 『윤리형이상학 정초』 및 그에 대한 해설서를 중심으로 연구를 진행할 예정이다. 또한 부가된 질문 및 추가 논변에 대한 칸트의 답을 찾기 위하여 『실천이성비판』의 「분석학」을 활용하고자 한다.

『윤리형이상학 정초』 원전은 이미 여러 종의 국역본이 출간되어 있지만, 본고에서 인용문은 널리 활용되고 있는 백종현 譯으로 통일한다. 해설서는 여러 종류가 나와 있지만, 칸트 도덕 철학과 관련해서 권위 있게 받아들여지고 있는 페이튼(H.J.Paton)와 벡(Lewis White Beck)의 해설을 참조하고, 특정 주제에 관해서는 『칸트 연구』와 『Companion to Kant』, 『Kant-Studien』에서 필요한 논문을 참조하려 한다. 또한 칸트의 도덕 철학의 도덕 교육적 함의를 찾기 위하여 『실천이성비판』의 「방법론」과 더불어 『윤리 연구』의 논문을 활용하려 한다.

본고의 II장은 첫째와 둘째 연구 과제와 관련된다. 본 장은 ‘도덕에 붙어 있는 관심’이라는 문제를 칸트적인 관점에서 이해하기 위한 예비적인 서술로서, 칸트 도덕 철학을 지지하는 두 개의 기둥인 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’ 이념의 정초 과정을 다룬다.

1절은 그의 도덕 철학에서 왜 ‘도덕 법칙’이 도덕성의 핵심 원리로 부각되었는지, 그 의미를 ‘선의지’, ‘의무’와 연관시켜 다루고, 그 후 ‘도덕 법칙’이 인간의 유한성 때문에 ‘명령’의 형태로 나타날 수밖에 없다는 것을 기술한 후, 정언 명령은 의지의 자율로서만 가능하다는 점은 살펴본다. 논변 과정은 주로 『윤리형이상학 정초』 1부와 2부를 참조할 예정이다.

2절은 ‘도덕 법칙을 실제로 의욕할 수 있기 위해서는 인간이 자유로워야 한다’는 칸트의 논지를 이해하기 위한 예비적 과정으로서 『순수

이성비판』의 「변증론」의 제 3이율배반에서 소극적으로 규정된 초월적 자유에 대해 살펴본다. 그 후 『윤리형이상학 정초』 3부의 §1~§4에서 나타난 선의지와 보편성을 담보해주는 제 3의 인식인 ‘자유’ 이념이 전제되어야 하는 이유가 무엇인지 서술할 예정이다.

본고의 III장은 셋째 과제와 관련된 것으로서, 앞 장에서 파악된 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 이념을 활용하여 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’를 칸트적 관점에서 새롭게 정식화한 ‘인간은 왜 도덕이라는 이념에 관심을 갖는가?’라는 문제에 대해 본격적으로 탐구한다. 1절에서는 칸트의 문제를 보다 명확하게 구체화시키기 위하여 우선 이성적 존재자가 갖는 ‘관심’ 개념을 풀이하고, 이후 정언 명령이 분석 명제가 아니라 종합 명제의 성격을 갖기 때문에 문제가 부각된다는 점을 파악한 후, 칸트가 ‘준칙의 보편적 원리로의 의욕 가능성’ 즉 ‘도덕 법칙’을 정당화하기 위해 활용한 ‘자유’가 서로가 서로를 지지하는 ‘순환 논증의 오류’처럼 보이기에 문제에 대한 해명이 필요하다는 점을 살펴 본다.

2절에서는 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’가 서로 순환 논증이 아니라는 점을 밝히기 위해 칸트가 도입한 인간 존재의 이중성에 대한 논의를 구체화한다. 그리고 이 과정에서 예지계의 원리인 ‘자유’도 인간에게 원인성으로 작용하기 때문에, 인간은 도덕에 관심을 가질 수밖에 없다는 점을 규명한다. 이것을 위해 주로 『윤리형이상학 정초』 제 3부의 §5이하를 참고할 예정이다.

3절에서는 칸트의 해명에도 불구하고 여전히 남아 있는 미심쩍은 부분들에 대한 해석가들의 문제 제기를 살펴보고 그것의 문제 제기의 정당성 여부를 검토한다. 하나는 하르트만(Nicolai Hartman)이 제기한 당위의 이율배반 가능성을, 나머지 하나는 패이튼(Paton)의 표준 해석에 대해 이의를 제기한 매카시(McCarthy)의 논변을 살펴볼 예정이다.

4절에서는 칸트가 전제했던 ‘자유’ 이념의 실례를 경험에서 발견할 수는 없으며, 단지 ‘도덕 법칙을 따르기로 결단한다는 것은 자유롭다는 것

을 증시(證示)한다’ 혹은 ‘자유롭다고 생각하기 때문에 도덕 법칙을 따를 수 있다.’는 논변을 다룬다. 이 과정에서 일상적 상황에서 제기되는 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 물음이 잘못된 물음이며, ‘인간은 왜 도덕적으로 살기를 바라는가?’라는 물음이 올바른 물음이라는 것을 증명하고자 한다.³⁶⁾

36) 고래(古來)로 ‘나는 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’는 물음은 그것의 정립 가능여부를 떠나 많은 이들이 탐구했던 주제였다. ‘선(善, Bonum, das Gut)’이 무엇인지에 대한 탐구는 ‘인간의 선한 삶’에 대한 고민으로 이어졌고, 이는 ‘선한 것을 따르는 것이 도덕적인 삶’이라는 결론으로 귀결되었다. 그런데 탐구하는 사람마다 ‘선’이 무엇인지 정의하는 방식이 달랐고, 이는 결국 도덕적인 삶 자체에 대한 회의로 치닫게 된다. 칸트가 살았던 시기의 유럽은 계몽주의가 득세하던 때였고, 특히 경험주의는 그동안 인류가 기대고 있던 인식과 윤리의 허약한 기반을 흔들여대고 있었다.

이 때 칸트는 ‘자율성(Autonomie)’이라는 개념을 들고 나와서 윤리학에 새로운 토대를 제공하게 된다. 그는 기존의 접근처럼 ‘선’이 무엇인지를 먼저 규정하지 않았다. 오히려 ‘도덕 법칙’을 따르는 것이 ‘선’이라고 하여, 접근하는 순서를 바꿔버린다. 그리고 그의 ‘도덕 법칙’은 마치 그의 인식론이 주관성에 의존하고 있듯이, ‘자율성’이라는 주관성에 의해 기초지워지게 된다. 그의 이론은 주관성에 의존함에도 불구하고 인식론에서 선형성을 기반으로 보편성을 획득했듯이, 윤리학에서도 ‘준칙의 보편적 법칙으로의 의욕’이라는 점에서 보편성을 확보하게 되었고, 따라서 ‘왜 도덕 법칙을 따라야 하는가?’는 그에게 더 이상 무의미한 질문이 되어 버렸다. 그에게 인간이 ‘도덕 법칙’을 따르는 것은 자율적인 즉, 자유로운 인간의 본성상 질문할 필요가 없는 자명한 사실이었던 것이다.

이러한 칸트의 접근은 계몽주의라는 시대 분위기와도 무관하지 않다. 기존과 달리 계몽주의 시대에는 인간의 이성에 대한 믿음이 샘솟던 때였다. 더불어 그러한 이성을 지닌 ‘인간의 존엄(Menschenwürde)’에 대해서 많은 사람들이 숙고하던 때였다. 칸트도 역시 『계몽이란 무엇인가?(Was ist Aufklärung?)』라는 저서에서 계몽에 대해서 정의하고 있는데, 그가 생각할 때 계몽(Aufklärung)이란 인간이 자신에게 주어진 이성(Vernunft)을 정당하게 사용할 용기를 지니는 것이었다. 그 저서는 1784년에 출간되었는데, 이 시기는 『순수이성비판』이 출간된 1781년과 『윤리형이상학 정초』가 출간된 1785년의 중간시기였다. 칸트는 이미 『순수이성비판』에서 인식에서 사변 이성의 가능성과 범위와 한계에 관해 탐구한 상태였기 때문에, 자신 있게 이렇게 이성의 사용에 대해 말할 수 있었던 것으로 생각된다. 이후 그는 순수 이성의 실천성에 대해 숙고하게 되고 그 결과물이 바로 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』이다. 즉, 당시의 시대 사조였던 인간이 지니고 있는 ‘이성’에 대한 확고한 믿음은 그의 사변 철학과, 도덕 철학의 기반이 되

마지막으로 IV장에서는 앞의 논의들이 도덕 교육에 줄 수 있는 시사점에 대해 기술하려 한다. 칸트는 도덕성의 원칙을 찾는 과정에서 도덕성은 선형적으로 정당화되기 때문에 개념상 보편성과 필연성을 갖는다고 주장할 수 있었다. 또한 도덕성이란 ‘주관적 준칙의 객관적 보편적 법칙으로의 입법 의욕’이라고 하여 준칙이라는 유용한 개념을 제시하였다. 그리고 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 순환 논증 의혹에 대응하는 과정에서 인간 존재의 이중적 속성으로 인해 인간은 현상계의 구성원일 뿐만 아니라 예지계의 구성원일 수 있다는 점을 논하였고, 그것은 자신이 스스로를 ‘자유’롭다고 간주할 때 가능하다고 보았다. 이렇게 ‘도덕에 대한 관심’을 해명하는 과정에서 나타난 여러 가지 요소가 상대주의와 과학주의의 파고에 휩쓸리고 있는 현실에 어떤 시사점을 주는지, 그리고 새롭게 대두된 ‘도덕적 성찰’의 개념을 정리하는 데 어떤 유의미한 영향을 줄 수 있는지, 그리고 ‘도덕적 동기화’의 선형적 근거를 정립하는 데 어떤 영향을 줄 수 있는지에 관하여 논하고자 한다.

었던 것이다.

따라서 ‘나는 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문의 정당성을 의심하게 된 것도 인간의 존엄성과 그것의 기반이 되는 이성에 대한 확고한 믿음이 강조되던 칸트 당시의 시대 분위기로 인해 나타난 것이라고 할 수 있다.

Ⅱ. 칸트 도덕 철학의 두 가지 핵심 개념

1. 도덕성의 최상 원리인 도덕 법칙

1) 선의지와 도덕 법칙의 의미

칸트는 “도덕성의 최상 원리의 탐색과 확립”³⁷⁾을 위해 『윤리형이상학 정초』를, “실천 이성의 가능성·범위·한계를 인간의 자연본성과 특수하게 관계시킴 없이 완벽하게 제시”³⁸⁾하기 위해 『실천이성비판』을 썼다고, 책의 머리말에서 분명히 밝히고 있다. 그가 자신의 도덕 철학의 목표를 위와 같이 설정한 이유는 당대의 도덕 철학이 ‘인간의 자연본성’과 관련하여 그 토대를 구축하려고 한 결과 “온전히 선험적으로”, “순전히 이성에 의해 표상되는”, “본래적인 도덕적 동인들”로 구성된 진정한 도덕 철학과 “지성이 한낱 경험들의 비교를 통해 보편 개념들로 끌어올린 경험적 동인들”로 구성된 사이비 도덕 철학을 구분하지 못할뿐더러, “책무 개념을 만들면서 그것이 ‘선험적인가? 후험적인가?’를 구분하지 못하”³⁹⁾여 중국에는 회의주의의 파고에 휩쓸려 표류하게 될 위험이 컸기 때문이다.

칸트는 이러한 위험한 상황에서 도덕 철학의 토대를 굳건히 다지기 위해서는 일단 누구나 확신할 수 있는 데서 출발해야 한다고 보았다. 따라서 그의 『윤리형이상학 정초』는 “이 세계에서 또는 도대체가 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선하다고 생각될 수 있는 것”이 바로 ‘선의지’라고 답을 내리면서 논의를 시작한다.⁴⁰⁾ 그는 이후 그가 답으로 내건 ‘선의지’가 ‘인간의 자연본성’과는 관련 없다는 것을 밝히는

37) 『윤리형이상학 정초』 BXV=IV392; p.74.

38) 『실천이성비판』 O15=V8; p.46.

39) 『윤리형이상학 정초』 BXI=IV391; p.71.

40) 『윤리형이상학 정초』 B1=IV393; p.77.

데 주력한다.

일상 용어에서 잘 사용되지 않는 ‘선의지’라는 용어를 그의 도덕 철학 주저의 가장 앞 부분에서 언급한 의도가 무엇이었을까?41) 연구자가 생각할 때, 그것은 인간의 자연본성과 관련되어 탐구되고 있던 ‘선’과 ‘도덕 법칙’, 이 양자(兩者)의 의미와 관계를 전유(專有)하려는 시도인 것 같다. 왜냐하면 칸트가 『실천이성비판』의 「분석론」 제 2장 ‘순수실천이성의 대상 개념’에서 밝혔듯이 기존의 도덕 철학에서는 ‘도덕 법칙’의 기저에 ‘선’ 개념이 있다는 전제 아래, 인간의 수많은 경험 중에서 ‘선’이 무엇인지 발견한 후, 그것을 증진시키기 위한 행동을 ‘도덕 법칙’이라고 여겼기에, ‘도덕 법칙’은 ‘선’을 달성하기 위한 하나의 부수적인 개념이 될 수밖에 없었는데, 칸트가 볼 때 이것은 잘못된 접근 방식이었기 때문이다.

첫째, 칸트는 흔히 ‘선’이라고 생각하는 ‘보눔(bonum)’이 실은 ‘선(das Gute)’과 ‘복(Wohl)’이라는 두 가지로 구분된다는 점을 지적한다. 마찬가지로 ‘악’이라고 생각하는 ‘말룸(malum)’ 또한 실은 ‘악(das Böse)’과 ‘해악(Übel)’ 두 가지로 구분된다. 그런데 여기서 주의할 점이 있다. “선이나 악은 항상 의지가 이성 법칙에 의해 어떤 것을 그의 객관으로 삼게끔 규정되는 한에서의 이 의지와 의 관계를 의미”하는 반면, “복이나 화는 언제나 우리의 유쾌함이나 불쾌함, 곧 즐거움과 괴로움의 상태에 대한 관계만을 의미”한다는 점이다. 따라서 ‘복’과 ‘화’는 인간의 경험과 관련이 되는 반면, ‘선’과 ‘악’은 인간의 경험과는 무관한 것이 된다. 칸트는 이 점을 “선이나 악은 그러므로 본래 인격의 행위들과 관계되는 것

41) 선의지 개념의 모호성에 대해서 페이튼은 ‘선의지’라는 용어가 ‘도덕적 의지(moral law)’, 혹은 ‘인습적 도덕(conventional morality)’과 혼동될 수 있다고 보았다. (페이튼(H.J.Paton), 김성호 譯, 『칸트의 도덕철학』, (서울 : 서광사, 1990) p.47.); 하비슨(Harbison)은 “칸트는 선의지에 대하여 굉장히 불확실하게(uncertainty) 묘사했다.”거나, “칸트는 그가 언급하고 있는 선의지 개념이 그의 독자들로 하여금 명확하게 떠올리기 어렵도록 만든 것처럼 보인다.”고 언급하였다.(Warren G. Harbison, "The Good Will". In : *Kant-Studien* 71(1980).

이지, 인격의 감정 상태와 관계되는 것이 아니다.”⁴²⁾이라고 표현한다. 결국 ‘선’과 관련이 있는 ‘도덕 법칙’은 경험과 무관한 것이라고 할 수 있다.⁴³⁾

둘째, ‘선’과 ‘도덕 법칙’의 관계 규정이 잘못되었다는 점을 지적한다. 칸트는 이전에 ‘의지의 규정 근거’로서 ‘선’이 주목받아왔는데 그것이 오류라고 보았다. 그가 볼 때 선은 단지 ‘의지의 대상’일 뿐, ‘규정 근거’는 따로 있다. 그 규정 근거는 바로 ‘도덕 법칙’이다.

“선악의 개념은 도덕 법칙에 앞서서가 아니라, (얼핏 보면 심지어 이 개념이 도덕 법칙의 기초에 놓여야 할 법하지만), 오히려 (여기서 보이는 바대로) 도덕 법칙에 따라서 그리고 도덕 법칙에 의해서 규정될 수밖에 없다.”⁴⁴⁾

그는 이것이야말로 ‘실천 이성 비판에서의 방법의 역설’⁴⁵⁾이라고 명명하였다. 그는 “대상으로서의 선의 개념이 도덕 법칙을 규정하고 가능하게 하는 것이 아니라, 오히려 거꾸로 도덕 법칙이 비로소 선의 개념을, 도덕 법칙이 이런 명칭을 단적으로 가질 만한 한에서, 규정하고 가능하게 한다.”⁴⁶⁾는 점을 명확히 해야 ‘도덕 법칙’과 ‘선’의 관계를 바르게 정립할 수 있다고 보았다.

그렇다면 이렇게 ‘선’과 ‘도덕 법칙’의 관계가 대상과 규정근거로 전환

42) 『실천이성비판』 O104=V 59-60; pp.143-44.

43) 백중현도 최근의 논자들이 윤리적 가치를 논하면서, “‘선’보다는 ‘ 좋음’을 구체화함으로써 윤리 문제를 왕왕 선악의 문제가 아닌 이해(利害)나 호오(好惡)의 문제”로 바꿔버렸다고 비판하였다. 그가 볼 때 윤리적 논의는 ‘ 좋음 (goodness)’이 아니라 ‘선’ 내지 ‘착함’과 관련있는 것이며, ‘좋은 사람’, ‘좋은 활동’이 아닌, ‘착한 사람’과 ‘선행’에 관련된 것이어야 한다. (백중현, 「윤리 문제의 근본 주제」, 『철학사상』, 2006.)

44) 『실천이성비판』 O110=V 63; p.149.

45) 『실천이성비판』 O110=V 63; p.149.

46) 『실천이성비판』 O112=V 64; p.151.

될 수 있는 원인이 어디에 있는가? 우선, ‘선악’의 개념이 ‘복화’와 달리 경험과 관련 없다는 데서 찾을 수 있다. “만약 선이라는 개념”이 “실천 법칙의 기초”가 된다면, “선 개념은 단지, 그것의 실존이 쾌를 약속하고”, “욕구 능력⁴⁷⁾을 규정하는 그런 어떤 것의 개념일 수 있을 뿐”이기 때문이다.⁴⁸⁾ 즉, 선이 실천 원칙의 규정 근거라면 그것은 ‘도덕 법칙’의 기초라기보다는 단지, 어떻게 하면 쾌를 많이 충족시킬 수 있을지를 규정하는 합리적 타산성의 능력일 뿐이다.

또 다른 이유는, 인간이 이성을 지니고 있기 때문이다. 칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 1부에서 인간이 이성을 가졌다는 사실에 주목하고, 그것을 기반으로 독특한 논변을 펼쳐 나간다. 칸트는 ‘인간의 이성은 의지에 영향을 미쳐야 한다.’고 결론을 내린다. 왜냐하면 첫째, 이성의 목적이 행복이라면 수단으로서 이성이 의지에 영향을 미쳐야 하는데, 실제로 이성은 이런 일을 잘 못하기 때문에 다른 목적이 있다고 보아야 하기 때문이고, 둘째, 다른 것이 목적이라면 이성은 수단이 아니라, 목적 그 자체로 영향을 미쳐야 하기 때문이다. 따라서 이성은 ‘선의지’를 낳아야 한다.⁴⁹⁾

부가하자면, “인간은 그러니까 두말할 것도 없이, 이미 그에게 갖춰져 있는 자연 장치에 따라서”, “항상 복과 화를 고찰하기 위해 이성을 필요로 한다.” 그러나 “인간은 이를 넘어서 보다 높은 직분을 위해 이성”을 갖는다. 곧 “그 자체로 선하거나 악한 것을 함께 고려에 넣을 뿐만 아니라”, “저런 고찰⁵⁰⁾과 완전히 구별하고 이결⁵¹⁾ 후자의 최상 조건으로 삼기 위해서 말이다.”⁵²⁾

47) 욕구능력이란 “자기의 표상들을 통해 이 표상들의 대상들의 현실성의 원인이 되는 그런 것의 능력”이다. (『실천이성비판』 O16=V9; p.47.)

48) 『실천이성비판』 O101-102=V58; p.140.

49) 『윤리형이상학 정초』 B6=IV376; pp.82-83.

50) 복과 화에 대한 고찰

51) 선과 악에 대한 고찰

52) 『실천이성비판』 O108-109=V62; p.147.

이성을 갖춘 인간은 “표상들에 대응하는 대상들을 산출하거나 이런 대상들을 낳도록 자기 자신을, 다시 말해 자기의 원인성을 규정하는 능력”⁵³⁾인 ‘의지’를 갖는다. 인간은 ‘선’을 의지의 대상으로 삼는다. 이것이 ‘선의지’이다. 그렇다면 인간이 선을 대상으로 삼도록 규정하는 힘, 즉 ‘선의지’를 갖도록 하는 힘은 무엇일까?

칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 1부에서 외양상 도덕적인 것처럼 보이는 행위를 이익에 따른 행위, 경향성에 따른 행위, 의무에 따른 행위 등 세 가지로 구분한 후, 이 중 진정한 도덕적 행위는 ‘의무에 따른 행위’밖에 없다고 한다.⁵⁴⁾ 그리고 ‘의무’ 개념이 무엇인지를 밝히기 위해 세 단계의 논증을 펼친다.

명제1 : 의무로부터의 행위는 법칙에 대한 존경으로부터 나온 행위이다.

명제2 : “의무로부터의 행위는 그것의 도덕적 가치를 그 행위를 통해 달성해야 할 의도에서 갖는 것이 아니라, 그에 따라 행위가 결의되는 준칙에서 갖는 것으로, 의무로부터의 행위는 그러므로 행위 대상의 현실성에 의존해 있는 것이 아니라, 순전히 욕구능력의 모든 대상과는 무관하게 행위를 일어나게 한 ‘의욕의 원리’에 의존해 있는 것이다.”

53) 『실천이성비판』 O29=V 15; p.57.

54) “몇몇 학자들은 행위는 의무에 대한 헌신이나 선에 대한 사랑으로부터가 아니라, 공감이나 사랑과 같은 관대하고 자연스러운 감정으로부터 생겨났을 때 도덕적 가치를 지닌다고 믿고 있다. 칸트는 이를 철저히 거부한다. 칸트는 공감과 온정을 단순히 ‘채택된 덕들’이라고 할 뿐이다. 칸트는 이 덕들이 직접적 쾌락의 느낌과 선의의 행위를 포함하고 있으므로 참된 덕과 매우 유사하다는 것을 잘 알고 있다. 그러나 칸트는 온정을 칭찬하기는 하지만, 그런 동기에서 생겨난 행위들은 그에게 있어서 사랑하고 찬양하고 고무할 만한 가치가 있을 뿐 도덕이라 불리우는 유일한 가치를 지닌 것으로 적절히 기술되지는 않는다. 선한 사람과 친절한 또는 온정적인 사람을 구별하는 것은 지나치거나 불합리한 일이 아니다.” (페이튼, 전계서, pp.73-74 참조)

명제3 : “의무는 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성이다.”⁵⁵⁾

‘명제2’에서 알 수 있듯이, 칸트가 볼 때 도덕적 가치는 행위 대상의 현실성에 있는 것이 아니었다. 즉, 도덕적 가치는 욕구능력의 모든 대상과 무관한 것이다. 따라서 의무로부터의 행위는 대상을 배제한 ‘의욕의 원리’가 되어야 한다. “우리들의 행위들이 가질 수 있는 의도들이 행위들에게 무조건적인 도덕적 가치를 부여할 수 없⁵⁶⁾”는 이유는 질료적이고 후험적인 동기는 변화하는 반면, 형식적 동기는 변화하지 않기 때문이다. 따라서 우리가 존경심을 가질 수 있는 것은 불변하는 법칙에 대해서일 뿐이다.⁵⁷⁾

의무에 대한 칸트의 논변은 다음과 같다. 1) 나는 경향성을 존경할 수 없다. 나는 경향성에 대해 시인할 수 있을 뿐이다.⁵⁸⁾ 나는 법칙만을 존경할 수 있다. 결과로서가 아니라 근거로서 의지와 연결되어 있는 것이

55) 칸트는 명제1을 직접 언급하지는 않았다. 이해의 편의를 위해 백종현이 재구성한 것이다. 명제1에 대해 부가 설명하자면 칸트는 ‘의무’란 ‘하기 싫어도 해야 하는 것’이기 때문에 고통을 낳는다고 보았다. 그럼에도 그 행위를 하는 것은 ‘해야만 한다.’는 명령에 대한 존경심을 가지고 있기 때문이다. (『윤리형이상학 정초』 B13-14=IV399-400; pp.89-91.)

56) 『윤리형이상학 정초』 B14=IV400; p.90.

57) “나는 의지로부터 어떤 법칙의 준수에서 의지에서 생길 수도 있는 모든 충동을 빼앗았으므로, 남는 것은 행위 일반의 보편적 합법칙성 뿐이다.”(『윤리형이상학 정초』 B17=IV402; p.94) ; 의지의 대상이 제거되면, 법칙에 대한 존경심만이 남는다. 따라서 ‘법칙’에 합치하고자 하는 마음인 ‘합법칙성’이 남는다. 그리고 이 ‘합법칙성’은 이성적 존재자 모두에게 적용되어야 하기 때문에 보편적이어야 한다. 즉 ‘보편적 합법칙성’이 남게 된다.

58) “행복의 원리가 준칙들을 제공할 수 있기는 하지만, 그러나 제 아무리 사람들이 보편적인 행복을 객관으로 삼는다 할지라도, 결코 의지의 법칙들로 쓰일 그런 준칙들을 제공할 수는 없다. 왜냐하면, 이 행복에 대한 인식은 순전히 경험 자료에 의거하고, 이에 대한 각자의 판단은 각자의 생각에 달려 있는바, 이 각자의 생각이라는 것도 변화무쌍한 것이므로, 행복의 원리는 일반적 규칙들을 줄 수는 있으나, 결코 보편적인 규칙들은 줄 수가 없기 때문이다.” (『실천이성비판』 O63=V36; pp.98-99.)

순전한 법칙이다.⁵⁹⁾ 2) 순전한 법칙 자체만이 존경의 대상이 될 수 있고, 명령할 수 있다. 3) 의무로부터의 행위는 ‘경향성의 영향’, ‘의지의 일체 대상’을 격리해야 한다. 4) ‘의지’를 결정할 수 있는 것은 객관적으로는 ‘법칙’, 주관적으로는 실천법칙에 대한 순수한 ‘존경’ 뿐이다.

이러한 과정을 통해 칸트는 선의지란 곧 의무를 따르려는 것, 곧 법칙에 대한 존경심으로 말미암은 행위의 필연성이라는 말로 『윤리형이상학 정초』 제 1부를 끝맺는다. 이로써 그는 자신이 처음 의도했던대로, “언제 어디서나 누구에게나 타당할 수 있는 보편성과 무조건적으로 타당할 수 있는 필연성을 확보한 ‘도덕 법칙’에 대한 존경에서 나온 행위만이 ‘선’이다.”는 주장을 온전히 증명해 냄으로써, 인간의 자연 본성과 관계되어 있다는 의혹을 벗을 길이 없는 ‘선’을 중심으로 전개되었던 기존의 도덕 철학을 전복할 수 있었던 것이다.

2) 인간의 유한성과 도덕 법칙의 성격

칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 1부에서 ‘법칙에 대한 존경에 수반되는 행위의 필연성’인 의무를 따르는 것이 곧 선의지이고, 도덕 법칙이야말로 의지의 규정 근거가 되어야 한다는 점을 밝힌다. 이후 제 2부에서 이러한 도덕 법칙이 어떠한 형태로 나타나는지를 살펴본다.

그는 우선 “인간 자연본성의 허약성과 불순성”⁶⁰⁾을 지적한다. 그로 인해 인간은 “존경할 만한 이념을 자기의 규정으로 삼을 만큼 충분히 고귀하지만, 동시에 그것을 준수하기에는 너무나 나약하며 그리고 법칙 수립에 쓰여야 할 이성을 단지 경향성들의 관심을 돌보게 하는 데에 사용한다.”⁶¹⁾고 본다. 따라서 인간이 따라야 할 도덕 법칙의 실례를 경험

59) “도덕 법칙은 이성과 의지를 가진 사람 누구에게나 타당해야 하는 것이므로, 바로 오로지 그 때문에 객관적으로 필연적인 것으로 생각된다.” (『실천이성비판』 O63=V36; pp.98-99.)

60) 『윤리형이상학 정초』 B25=IV406; p.104.

에서 찾을 수 없더라도, 그것은 따라야 할 도덕 법칙이 없다는 것을 나타내는 것이 아니라, 단지 우리가 찾는 도덕 법칙은 우리가 지향해야 할 ‘이념’으로서 존재한다는 사실을 예증할 뿐이라고 생각한다.⁶²⁾

그렇게 인간에게 이념으로 주어진 도덕 법칙은 인간에게 어떤 형식으로 나타나는지에 관해 탐구하기 위해 그는 또 다시 인간의 이성애 눈을 돌린다. “자연의 사물”이 모두 “법칙들에 따라 작용”하는 반면, “이성적 존재자”는 “법칙의 표상에 따라”, 다시 말해 “원리들에 따라 행위”할 수 있다. 즉, ‘의지’를 지니고 있다. 이러한 ‘의지’를 가지고 있기 때문에, 인간은 “경향성에 독립해서”, “선하다고 인식하는 것만을 선택”할 수 있다.⁶³⁾

그런데 인간의 의지에 영향을 미치는 것은 비단 이성만이 아니다. 이성뿐만 아니라, 경향성도 영향을 미치기 때문에, 인간의 의지는 본성상 이성애 필연적으로 순종적이지는 않다.⁶⁴⁾ 따라서 인간이 이성을 통해 보편적이고, 필연적인, 다시 말해 객관적인 조건들과 합치하는 객관적인 원리를 떠올리게 되면, 그것은 인간에게 ‘~을 해야 한다.’는 ‘명령’으로 나타날 수밖에 없다.⁶⁵⁾

모든 명령의 종류는 두 가지이다. 하나는 ‘가언 명령(hypertetische Imperativ)’이고, 또 하나는 ‘정언 명령(categorische Imperativ)’이다. 가언 명령은 ‘A를 목적으로 한다면, B를 하라.’는 식으로 표현되며, 예를 들어 ‘네가 건강하고 싶다면, 매일 운동을 하라.’는 형태로 나타난다.⁶⁶⁾

61) 『윤리형이상학 정초』 B26=IV406; p.104.

62) 『윤리형이상학 정초』 B30=IV409; p.108.

63) 『윤리형이상학 정초』 B36=IV412; p.115.

64) 칸트는 그러므로 이성애 의해 도덕 법칙이 의지의 규정근거가 될 때, 그것은 우리의 욕구를 충족시키려는 경향성을 방해하게 되고, 고통을 불러일으키게 된다고 보았다. (『실천이성비판』 O129=V 73; p.168.)

65) “객관적인 원리의 표상은, 그것이 의지에 대해 강요적인 한에서, (이성의) 지시 명령(Gebot)이라 일컬으며, 이 지시명령의 정식을 일컬어 명령(Imperativ)이라 한다.” (『윤리형이상학 정초』 B37=IV413; p.116.)

66) 벡(Beck)은 이를 조금 더 구체적으로 나누어 표현하였다. 그는 기술적 방법(숙달의 규칙)은 “①만약 네가 B를 하려거든 ②A가 B의 필수 조건이기 때

반면 정언 명령은 앞의 조건절이 없이 무조건적으로 따라야 하는 것으로서, 예를 들어 ‘거짓말을 하면 안된다.’는 형태로 나타난다.⁶⁷⁾

가언 명령은 다시 두 개로 구분된다. 하나는 ‘미정적(problematisch) 실천 원리’이고, 또 하나는 ‘확정적(assertorisch) 실천 원리’이다. 전자는 행위가 “가능한” 의도를 위해서 좋다는 것을, 후자는 행위가 “현실적”인 의도를 위해서 좋다는 것을 표현한다.⁶⁸⁾

전자는 ‘숙련의 규칙’이라고도 표현할 수 있는데, 이는 이것을 달성하는 데 “과연 목적이 합리적이며 선한 것이냐는 전혀 문제가 아니고, 오로지 그 목적에 이르기 위해 사람들은 무엇을 해야만 하는가만이 문제이기” 때문이다.⁶⁹⁾ 이는 사람마다 다르게 임의적인 목적을 지닐 수 있다는 점을 나타낸다.

후자는 ‘영리함의 충고’라고도 표현할 수 있다. 이는 “모든 이성적 존재자들에게서 현실적으로 전제될 수 있는 하나의 목적”인 “행복하고자 하는 의도”⁷⁰⁾와 관련되어 있기 때문이다. 행복하고자 하는 의도는 모든 인간이 가지고 있다고 상정할 수 있기 때문에, 자신의 행복을 위한 수단을 선택하는 명령을 할 것이라 짐작할 수 있다.

문에 ③A를 하라”라고, 실용적 명법(영리의 충고)는 “①네가 B를 하려고 하기 때문에(B=행복) ②만약 B가 A의 필수 조건이라면, ③A를 하라”라고 한다. 여기서 A와 B 중에 무엇이 우선시 되는가의 의미 차이가 있다고 할 수 있다. (Lewis White Beck, "Apodictic Imperatives". In : *Kant-Studien* 49(1957), p.10.)

67) “모든 명령은 가언적으로거나 정언적으로 지시명령한다. 전자는 가능한 행위의 실천적 필연성을 사람들이 의욕하는 어떤 것에 도달하기 위한 수단으로 표상하는 것이다. 정언적 명령은 한 행위를 그 자체로서, 어떤 다른 목적과 관계없이 객관적으로-필연적인 것으로 표상하는 그런 명령이겠다.” (『윤리형이상학 정초』 B39=IV414; p.118.)

68) 『윤리형이상학 정초』 B40=IV415; p.119. ; ‘problematisch’, ‘assertorisch’, ‘apodiktisch’라는 용어는 譯者에 따라 ‘개연적’, ‘실연적’, ‘필연적’으로 번역하는 경우도 있으나, 본고에서는 백중현 譯에 준하여 ‘미정적’, ‘확정적’, ‘명증적’이라는 용어로 통일한다.

69) 『윤리형이상학 정초』 B41=IV415; p.121.

70) 『윤리형이상학 정초』 B42=IV415; p.122.

그런데 이 양자는 단순히 지시명령(Gebot)에 해당할 뿐, 진정한 명령(Imperativ)라고 보기 어렵다. 왜냐하면 “명령이란 그에 복종하지 않으면 안 되는, 다시 말해 경향성에 반하여서도 준수하지 않으면 안 되는 법칙”⁷¹⁾이기 때문이다.

명령(Imperativ)은 주관적 조건이 아닌, 객관적인 조건을 만족시키는 것, 곧 필연적이기에 ‘법칙’이라고 할 수 있다. 칸트가 『실천이성비판』 「분석학」 제 1장 ‘순수실천이성의 원칙론’에서 밝혔듯이, “필연성은 만약 그것이 실천적인 것이어야 한다면, 감정적인 그러니까 의지에 우연히 부착해 있는 조건들에 독립적이어야 한다.”⁷²⁾ 하지만 앞에서 가언 명령으로 제시된 ‘실천적 규칙’과 ‘영리함의 충고’는 주관적인 근거, 즉 경험과 불가분의 관련을 맺고 있기 때문에, ‘의지에 우연히 부착해 있는 조건들’에서 독립적이라고 볼 수 없다. 이 양자는 이성의 숙고에 의해 의지의 대상으로 삼아야 하는 ‘선’을 의도한 것이 아니라, 단지 경험적인 ‘쾌’를 의도했기 때문이다.

“쾌 또는 불쾌라는 수용성의 주관적인 조건에만 근거하는 원리는 그러한 수용성을 지닌 주관에게 있어서는 충분히 준칙으로 쓰일 수 있겠지만, 그러나 그 자신만으로는 (이 원리에는 선형적으로 인식되어야 할 객관적 필연성이 결여되어 있으므로) 법칙으로 쓰일 수가 없기 때문에, 그러한 원리는 결코 실천 법칙을 제공할 수가 없다.”⁷³⁾

칸트가 볼 때, ‘실천적 규칙’과 ‘영리함의 충고’가 ‘명령’, 곧 ‘법칙’이 될 수 없는 이유는 두 가지이다. 첫째, 주관적인 조건에 근거하기 때문에 준칙⁷⁴⁾들 간에 불일치가 생길 수 있다. 둘째, 주관적 조건들 간에 불

71) 『윤리형이상학 정초』 B43=V 416; p.123.

72) 『실천이성비판』 O37=V 20; p.65.

73) 『실천이성비판』 O39-40=V 21-22; pp.67-68.

일치가 발생하지 않더라도, 즉 모두가 똑같이 행복을 의욕하더라도, 어떻게 행위해야만 진정 행복할지 우리는 선험적으로 결코 알 수 없다. ‘쾌’는 선험적인 것이 아닌, 경험적인 것이기 때문이다.⁷⁵⁾ 따라서 ‘쾌’는 선험적인 것의 특징인 보편성과 필연성이라는 특성을 지닐 수 없다. 이 두 가지를 근거로 칸트는 다음과 같이 결론을 내린다.

“욕구 능력의 객관(질료)을 의지의 규정 근거로 전제하는 모든 실천 원리들은 모조리 경험적인 것이며, 어떠한 실천 법칙도 제공할 수 없다.”⁷⁶⁾

이로써 ‘가언 명령’이 도덕 법칙이 될 수 없다는 점은 명확해졌다. 칸트는 비로소 명령의 형태 중 한 가지 남은 ‘정언 명령’만이 도덕 법칙이 될 수 있다고 할 수 있게 되었다. 그는 “행위가 다른 무언가를 위해, 즉 수단으로서 선하다면” 가언 명령일 뿐이라고 보았다. 반면, “행위가 자체로서 선한 것으로 표상되면”, 즉 “의지의 원리로 표상”되면, 정언 명령이라고 보았다.⁷⁷⁾ 그런데 객관적인 의지의 원리라는 것은 앞 절에서

74) ‘준칙’과 ‘법칙’의 구분에 대해서는 칸트는 다음과 같이 두 방법으로 설명한다. “실천 원칙들은 의지의 보편적인 규정을 함유하는 명제들로서, 그 아래에 다수의 실천 규칙들을 갖는다. 이 원칙들은, 그 조건이 주관에 의해서 단지 주관의 의지에 대해서만 타당한 것으로 간주될 때는, 주관적이다. 즉 준칙들이다. 그러나 그것들은, 그 조건이 객관적인 것으로, 다시 말해 모든 이성적 존재자의 의지에 타당한 것으로 인식되면, 객관적이다. 즉 실천법칙들이다.” (『실천이성비판』 O35=V 19; p.62.) ; “준칙은 행위하는 주관적 원리로서, 객관적 원리 곧 실천 법칙과는 구별되어야 한다. 전자는 이성이 주관의 조건들에 알맞게 규정하는 실천 규칙을 포함하며, 그러므로 그것은 그에 따라 주관 이 행위하는 원칙이다. 그러나 법칙은 객관적 원리로서, 모든 이성적 존재자에게 타당하며, 그에 따라 모든 이성적 존재자가 행위해야만 하는 원칙, 다시 말해 명령이다.” (『윤리형이상학 정초』 B51=IV421; pp.131-32.)

75) 어떤 대상의 표상에 대해서 쾌가 결합돼 있는지 또는 불쾌가 결합돼 있는지, 아니면 무차별적인 것인지는 선험적으로 인식될 수 없다. (『실천이성비판』 O39=V 21; p.67.)

76) 『실천이성비판』 O39=V 21; p.66.

77) 『윤리형이상학 정초』 B40=IV414 ; p.119.

보았듯, ‘도덕 법칙’이다. 따라서 ‘가언 명령’이 아닌 ‘정언 명령’만이 ‘도덕 법칙’이 될 수 있는 것이다.⁷⁸⁾

정리하자면, 인간은 이성적인 존재이기 때문에, 의지의 최상 근거를 법칙에 두고 따를 수 있지만, 심정의 허약성과 불순성으로 인해, 객관적인 조건이 아닌 주관적인 조건에 매몰될 가능성이 항존한다. 이로 인하여 이성의 요구는 항상 ‘당위’의 형태로 나타나는 바, 이는 속달의 규칙, 영리함의 충고, 윤리성의 명령이라는 세 가지 형태로 구분할 수 있다. 그 중 앞의 두 가지는 주관의 조건, 즉 의지의 대상에 의지하고 있기 때문에, ‘법칙’이라고 볼 수 없고, 마지막 ‘윤리성의 명령’만이 객관적 조건 즉, 의지의 규정 근거에 합치하는 ‘법칙’이라고 할 수 있다. 따라서 앞의 것인 ‘가언 명령’이 아닌 뒤의 것인 ‘정언 명령’만이 도덕 법칙이라고 할 수 있다.

3) 도덕 법칙의 가능 근거인 의지의 자율

칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 1부에서 ‘도덕성의 최상 원리’가 법칙에 대한 존경으로 행위하는 것이라는 점을 분명히 한 후, 제 2부의 앞부분에서 유한한 이성적 존재자에게 도덕 법칙은 정언 명령의 형태로 나타날 수밖에 없다는 점을 다루었다. 이제 그 후 2부의 뒷부분에 나타나 있는 ‘도덕 법칙이 우리에게 명령하는 힘을 가지기 위한 조건’을 본절에서 다루고자 한다.

그가 볼 때, ‘정언 명령’이 무엇인지는 매우 알기 쉽다. 왜냐하면 ‘가언 명령’의 경우 주관적인 조건에 따라 각양각색의 다양한 요구가 나타

78) “정언 명령만이 실천 법칙이라고 말할 수 있고, 나머지 것들은 모두 의지의 원리들이라고 일컬을 수는 있겠으나, 법칙들이라고 일컬을 수는 없다는 것 정도는 통찰되어 있어야 한다.” (『윤리형이상학 정초』 B49=IV420; p.130.)

나게 되어 합치된 준칙을 찾기 어렵지만, ‘정언 명령’의 경우 이성을 가지고 숙고하기만 하면, 이성적 존재라면 누구나 수긍하고 따를 수밖에 없는 준칙을 찾을 수 있기 때문이다.⁷⁹⁾ 따라서 ‘보편적 법칙 수립 가능성’을 가지고 있는 ‘준칙’이야말로 정언 명령이 무엇인지 가장 잘 보여 준다.

그는 『실천이성비판』의 「분석학」 제 1장 ‘순수 실천 이성의 원칙들’의 ‘§5 과제 I’에서 “준칙들의 순전한 법칙 수립적 형식만이 의지의 충분한 규정 근거라는 것을 전제하고, 그것에 의해서만 규정될 수 있는 의지의 성질을 발견하는 일”⁸⁰⁾을 제시하여 정언 명령을 구체화하려고 시도한다. 『윤리형이상학 정초』에서는 법칙 수립적 형식이 바로 도덕 법칙이라는 점을 먼저 증명한 이후 정언 명령을 도출하는 반면, 『실천이성비판』에서는 의지의 규정 근거가 질료가 아닌 형식이라는 점을 증명한 이후에 자유를 전제하고 나서야 정언 명령의 구체화를 시도한다는 점에서 접근 방법의 차이만을 보일 뿐, 정언 명령은 동일한 형태로 나타나게 된다.

『윤리형이상학 정초』에서 그는 정언 명령의 정식으로 다섯 가지를 제시하는데, 비록 칸트 자신이 세 가지로 대별된다고 하였지만, 페이튼은 이것들은 분명히 별개의 것이라고 논하고 있다.⁸¹⁾ 페이튼이 구별한 바대로 명칭을 붙여보면 다음과 같다.

79) “내가 가언 명령이라는 것을 생각할 때는, 나에게 조건이 주어질 때까지 나는 그 명령이 무엇을 함유할 것인가를 미리 알지 못한다. 그러나 내가 정언 명령을 생각할 때, 나는 그것이 무엇을 함유하는가를 즉각 안다. 무릇, 명령은 법칙 외에 오로지, 이 법칙에 적합해야 한다는 준칙의 필연성만을 함유하지만, 법칙은 그것이 제한받았던 아무런 조건도 함유하고 있지 않으므로, 남는 것은 오로지, 행위의 준칙이 그에 적합해야 할, 이 ‘법칙 일반의 보편성’뿐이며, 이 적합성만이 명령을 본래 필연적인 것으로 표상한다.” (『윤리형이상학 정초』 B51=B420-21; pp.131-32.)

80) 『실천이성비판』 O51=V 51; p.81.

81) 페이튼, 전계서, pp.185-86.

정식 I 또는 보편 법칙의 정식 :

“그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 내가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라.”⁸²⁾

정식 Ia 또는 자연 법칙의 정식 :

“마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼 그렇게 행위하라.”⁸³⁾

정식 II 또는 목적 자체의 정식 :

“네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라.”⁸⁴⁾

정식 III 또는 자율의 정식 :

“의지가 자기의 준칙에 의해 자기 자신을 동시에 보편적으로 법칙 수립하는 자로 볼 수 있는, 그런 준칙 이외의 것에 따라서는 행위하지 말라.”⁸⁵⁾

정식 IIIa 또는 목적의 왕국의 정식 :

“마치 너의 준칙이 동시에 (모든 이성적 존재자들의) 보편적 법칙으로 쓰여야 할 것처럼, 그렇게 행위하라.”⁸⁶⁾

칸트는 이 중 ‘정식 I 또는 보편 법칙의 정식’에서 다른 정식들이 파생되어 나온다고 보았지만, 『윤리형이상학 정초』에서 그의 설명과 『실천이성비판』을 살펴보면, 가장 중요한 것은 ‘정식 III 또는 자율의 정식’이라고 할 수 있다.

그 이유는 첫째, 칸트는 『윤리형이상학 정초』에서 자신이 직접 정식을 세 가지로 구별하며 이는 각각 “보편성”과 관련된 “형식”, “목적”

82) 『윤리형이상학 정초』 B52=IV421; pp.132.

83) 『윤리형이상학 정초』 B52=IV421; pp.132-33.

84) 『윤리형이상학 정초』 B66-67=IV429; p.148.

85) 『윤리형이상학 정초』 B76=IV434; p.157.

86) 『윤리형이상학 정초』 B83=IV438; p.161.

과 관련된 “질료”, 그리고 “목적의 왕국”과 관련된 “완벽한 규정”으로 나뉘어진다고 했다. 그러면서 이것은 마치 『순수이성비판』의 「범주론」에서 ‘분량’의 범주가 단일성, 수다성, 전체성으로 구별되듯, “의지”가 “형식”에서는 “하나”, “질료”에서는 “여럿”, “그것들의 체계의 모두”는 “전체성 범주”에 해당한다고 보았기 때문이다.⁸⁷⁾ 이는 단일성이나 수다성보다는 이 모두를 포괄한 전체성에 해당하는 정식Ⅲ이 다른 정식들보다 완전하다는 칸트의 의도를 은연중에 나타낸 것으로 생각된다.

둘째, 『윤리형이상학 정초』보다 3년 뒤에 저술된 『실천이성비판』에서는 정언 명령을 “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록, 그렇게 행위하라.”⁸⁸⁾ 단 하나로 제시하고 있다. 그런데 이는 다른 정식들보다는 ‘보편적 법칙 수립자’의 역할을 강조한 정식Ⅲ에 보다 근접하다고 생각할 수 있다.

셋째, 칸트 자신도 정언 명령의 핵심이 자율성이라고 명시했다. 그는 “윤리성의 원리는 정언 명령이어야 하지만, 이 정언 명령은 더도 덜도 아닌 바로 이 자율을 지시명령하는 것임이 드러나기 때문이다.”⁸⁹⁾라고 하였다.

마지막으로, 그는 이미 『윤리형이상학 정초』 제 1부의 한 주석에서 “법칙은 우리 자신에 의해 우리에게 부과된 것으로서 법칙은 그럼에도 우리 의지에서 비롯된 결과이다.”, “존경의 대상은 법칙뿐이다.(그것도 우리가 우리 자신에게 그 자체로 필연적으로 부과하는 법칙뿐이다.)”⁹⁰⁾라고 하여 자신이 스스로에게 부과하는 법칙의 중요성을 천명하였다.

이러한 점들을 고려해 보았을 때, 칸트가 정언 명령에서 핵심으로 생각했던 것은 ‘정식Ⅲ’, 즉 ‘자율의 정식’이라는 점이 분명해 보인다. 그런데 도덕 법칙과 관련해서 왜 그렇게 ‘자율성’이 중요한 것일까?

87) 『윤리형이상학 정초』 B79=IV436; pp.161-62.

88) 『실천이성비판』 O54=V 30; p.86.

89) 『윤리형이상학 정초』 B88=IV440; p.170.

90) 『윤리형이상학 정초』 B17=IV402; p.93.

첫째, 칸트가 “의지의 자율이란 의지가 그 자신에게 (의욕의 대상들의 모든 성질로부터 독립적으로) 법칙인 그런 의지의 성질이다.”⁹¹⁾라는 언명에서 밝혔듯이, 의지가 자기와 관련된 대상들로부터 독립된 상태를 자율이라고 한다는 점이 중요하다. 그 이유는 다음과 같다. ‘도덕적’이라고 하려면, 이성이 숙고에 의하여 법칙에 대한 존경에서 나온 행위의 필연성, 즉 의무에 따라 행위해야만 하는데, 이 때 ‘의지’의 규정 근거는 그 행위를 통해 발생할 대상 즉, ‘쾌’에 있는 것이 아니라, ‘도덕 법칙’에 있어야 한다. 그런데 이 정의에 따르자면, ‘자율적’인 상태가 아니면 ‘쾌’라는 의지의 대상과 의지가 분리되지 않을 가능성이 크다. 따라서 ‘의지의 대상’과 전적으로 분리되지 않은 이상 우리는 도덕적일 수 없기에, ‘도덕적’이 되려면 ‘자율적’이어야만 하는 것이다.

둘째, 위 규정에 따라 ‘자율적’이지 않은 이상 우리는 반드시 ‘타율적’이 될 수밖에 없다. “의지”가 “자신의 보편적 법칙수립에 적합하다는 점 외에 다른 어디에서” 자기를 규정하는 법칙을 구한다면, “언제나 타율이” 나타날 수밖에 없다.⁹²⁾ 이 때는 법칙의 표상이 아닌, 대상 혹은 대상의 표상이 나의 의지의 규정 근거가 되는 것이다. 그런데 이렇게 경험적인 대상이 의지의 규정 근거가 되는 ‘명령’을 앞 절에서 ‘가언 명령’이라고 부른다는 점을 이미 확인했다. 그리고 또한 ‘가언 명령은 도덕 법칙이 될 수 없다’는 점도 살펴보았다. 따라서 자율적이지 않은 이상 타율적이 될 수밖에 없고, 타율적이면 필연적으로 ‘가언 명령’을 따르게 되는 것인데, ‘가언 명령’은 도덕 법칙이 아니므로 결국, ‘타율’은 ‘도덕 법칙’이 될 수 없다. ‘자율적’이지 않으면 ‘도덕적’이 될 수 없다.

셋째, 자율의 형식으로 나타난 도덕 법칙이 이미 우리에게 명징하게 드러나 있기 때문이다. “순수한 그 자체로 실천적인 이성”은 “직접적으로 법칙수립적”⁹³⁾이다. 즉 자율적이다. 이렇게 자율적인 “근본 법칙에

91) 『윤리형이상학 정초』 B87=IV440; p.169.

92) 『윤리형이상학 정초』 B88=IV441; p.170.

93) 『실천이성비판』 O55=V31; p.87.

대한 의식”을 우리는 “이성의 사실”이라고 부른다. 그것은 “경험적 사실이 아니라”, 도덕 법칙을 통해 “자신이 근원적으로 법칙수립적임” 밝힌다.⁹⁴⁾ 우리는 도덕 법칙이 행복이나 자기애와는 별개로 순수하게 법칙수립적인 즉, 대상과 무관하게 자율적인 도덕 법칙이 있다는 사실을 설명할 수는 없지만, 분명히 의식하고 있다.

정리하자면, 자율성이야말로 도덕 법칙을 가능하게 해 주는 원천이라고 할 수 있다. 그 이유는 우선, 도덕 법칙을 따른다는 것은 의지의 규정 근거가 대상과 무관하다는 것을 전제하는데, 인간은 자율적일 때 대상과 연관되지 않을 수 있다. 그리고 대상이나 대상의 표상과 연관된 때를 타율적이라고 하는데, 타율은 가언 명령에 해당하므로, 정언 명령인 도덕 법칙이 될 수 없다. 마지막으로, 자율로서의 도덕 법칙은 우리가 순수 이성의 사실로 명징하게 의식할 수 있다.

인간은 스스로 대상이 아닌 법칙을 의욕했기 때문에, 그 법칙을 의무로 따를 수 있게 된다. 만약 대상을 의욕했다면 그것은 우리에게 의무로 다가오지 않을 것이다. 그런데 대상을 의욕하는 것은 타율적인 것이고, 법칙을 의욕하는 것은 자율적인 것이다. 즉, 우리는 자율적이기 때문에 도덕적일 수 있게 된다.⁹⁵⁾

94) 『실천이성비판』 O55=V31; p.88.

95) “의지의 자율은 모든 도덕 법칙들과 그에 따르는 의무들의 유일한 원리이다. 이에 반해 자의의 모든 타율은 전혀 책임을 정초하지 못할 뿐만 아니라, 오히려 책임 및 의지의 윤리성의 원리에 맞서 있다.” (『실천이성비판』 O58=V33; p.92.)

2. 도덕 법칙의 존재 근거인 자유

1) 심리적 자유와 초월적 자유

앞 절에서 칸트의 도덕철학에서 도덕 법칙이 차지하고 있는 위상에 대하여 논하였다. 선이란 곧 도덕 법칙을 따르는 것이며, 도덕 법칙은 정언 명령의 형태로 나타나고, 인간은 자율성을 지닐 때 진정 도덕적이 될 수 있다는 것까지 살펴보았다. 칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 2부의 마지막에서 어떻게 “그러한 선택적인 종합적 실천 명제가 가능한가”⁹⁶⁾라고 언명하여, 제 3부에서 ‘인간은 도덕 법칙을 지킬 수 있는가?’에 대한 논변이 시작될 것을 예고한다. 그리고 칸트가 이 질문에 답하기 위해 찾은 이념은 바로 ‘자유’이다. 본 절에서는 칸트 도덕 철학의 나머지 한 축인 ‘자유’에 대하여 살펴보려고 한다.

‘자유’는 칸트 자신이 이야기했듯 “문제성 있는⁹⁷⁾ 개념”⁹⁸⁾이다 왜냐하면 자유는 순수 이성 개념으로서, 어떠한 경험적인 전제도 함유하고 있지 않아서, 그에 관해 아무런 개념도 가질 수 없기 때문이다. ‘자유’란 무한히 소급될 수 있는 현상 계열들의 원인 중 ‘최초의 원인’을 뜻하는 것인데, 이는 경험 중에서 발견할 수 없는 것이기에, ‘개념’이 아닌 ‘초월적 이념’⁹⁹⁾이라고 할 수 있다. 『순수이성비판』에서 고찰된 결과에 따르면, ‘자유’는 순수 이성의 ‘규제적 사용’에 만족해야만 한다. 즉 ‘자유’는 다양한 직관을 도식과 범주를 통해 종합하여 개념으로 만드는 ‘구

96) 『윤리형이상학 정초』 B95=IV445; p.177.

97) “한 개념이 모순을 함유하지 않고, 주어진 개념들의 한계를 정해 주는 것으로서 다른 인식들과 연관을 가지면서도, 그 개념의 객관적 실재성이 결코 인식될 수 없는 그런 개념을 나는 문제성 있는 개념이라고 부른다.” (『순수이성비판』 B310; p.491.)

98) 『순수이성비판』 B397; p.558.

99) 칸트는 ‘초월적 이념’을 영혼, 자유, 신 세 가지라고 보았으며, 각각 ‘순수 이성의 오류추리’, ‘순수 이성의 이율배반’, ‘순수 이성의 이상’이라는 제목 아래 『순수이성비판』의 「변증론」에서 다루었다.

성적 사용'을 할 수 없는 '이성의 개념', 즉 '이념'일 뿐이다.

문제는 여기서 나타난다. 이성적 존재의 인식에서, 즉 사변 이성에서는 이성의 월권을 방지하기 위해 제한되었던 '자유'의 이념이 실천 이성과 관련되어서는 중요한 핵심 축으로 부각된 것이다.

“무릇 자유 개념은, 그것의 실재성이 실천 이성의 명증적인 법칙에 의해 증명되는 한에 있어서, 순수 이성의, 그러니까 사변 이성까지를 포함한, 체계 전체 건물의 마룻돌(Schlußstein)을 이룬다.”¹⁰⁰⁾

심지어 칸트는 '자유' 이념의 명증적 확실성을 통해 사변 이성에서 그 인식 가능성이 부정당했던 '신'과 '영혼불멸성'의 이념마저도 도덕 법칙의 사용과 관련해서 실재성을 얻을 수 있다¹⁰¹⁾고 주장한다. 그렇다면 그가 '자유'라는 이념을 어떻게 바라봤기에 이런 주장이 가능한 것인가?

일단 그가 탐구하고자 했던 '자유'의 의미를 분명히 해야 한다. 칸트가 탐구하고자 했던 '자유'는 '자신이 원하는대로 하거나 하지 않는 것'이라는 일상 용어와는 다른 의미를 지닌다. '자신이 원한다'는 것이 자신의 순수한 의지에 의한 것일 수도 있지만, 그 외에 외적 강제나 경향성, 즉 내적 강제에 의해 촉발된 것이라면 그것은 '절대적 자발성'이라는 '자유'의 의미에 어긋나기 때문이다. 칸트가 탐구하고자 한 것은 “무조건적이고 절대적인 자발성의 개념”으로서 이것은 경험적이 아닌 초월적 이념¹⁰²⁾이다.¹⁰³⁾

100) 『실천이성비판』 O4=V3-4; p.37.

101) “신과 영혼불멸성의 이념들에게 자유 개념을 매개로 해서 객관적 실재성과 그것들을 받아들여야만 할 권리, 말하자면 주관적 필연성(곧, 순수 이성의 요구)이 부여된다.” (『실천이성비판』 O6=V4; p.38.)

102) “초월적 주장들은 그 자체가 모든 가능한 경험들의 분야를 넘어서 확장되는 통찰이라고 참칭하는 것으로서, 그 추상적인 종합이 어떤 선험적인 직관에 주어질 수 있는 경우도 아니고, 그 오해가 어떤 경험에 의해 발견될 수 있는 성질을 가진 것도 아니다.”(『순수이성비판』 B454; p.639.)

따라서 칸트는 ‘자유’를 심리학적으로 접근하려는 시도에 반대한다. ‘절대적 자발성’ 혹은 ‘무조건적 원인성’이라는 개념을 탐구하는 과정에서 시간 계열을 무한히 소급해 가다 보면, “가능한 경험의 한계를 넘어서기를 감행하는 이성”의 속성에 따라 정립과 반정립이라는 상황¹⁰⁴⁾에 마주치게 된다. 그런데 이는 경험의 한계를 넘어서 있기 때문에 “곧 과제는 본래 생리학적[자연학적]인 것이 아니라 초월적”이다. 그래서 자유에 대한 탐구는 “순전히 순수한 이성의 변증적 논증에 기인하기 때문에”, “이 물음 및 이것의 해결은” 심리학이 아니라 “오로지 초월철학이” 다루어야 하는 것이다.¹⁰⁵⁾

칸트는 “현상에서 원인의 무조건적 원인성으로서의 자유”¹⁰⁶⁾ 혹은, “원인들과 관련해서는 절대적 자기활동성”으로서의 자유¹⁰⁷⁾를 탐구했지만, 그것을 입증하는 실례를 경험에서 들 수 없다는 이유에서 자유를 증명이 불가능한 미정적 개념으로 남겨둔다.

그는 인간의 인식에 대해서 다룬 『순수이성비판』에서 자신의 ‘자유’에 대한 탐구 결과를 두 가지 사항으로 정리한다. 그 중 하나는 자유의 ‘현실성은 증명될 수 없다’는 점이다.

103) “무조건적이고 절대적인 자발성의 개념은 자유의 선험적 이념이며, 순수 오성의 개념이 아니라 순수 이성의 개념이다.” (페이튼, 전제서, p.143.)

104) 칸트는 『순수이성비판』의 「변증론」에서 ‘자유’를 제 3이율배반으로 다루고 있다. 그에 따르면 “정립 : 자연의 법칙에 따르는 인과성은, 그로부터 세계의 현상들이 모두 도출될 수 있는 유일한 것이 아니다. 현상들을 설명하기 위해서는 자유에 의한 인과성 또한 반드시 받아들여야 한다.” (『순수이성비판』 B472; p.656.)라는 명제와 “반정립 : 자유는 없다. 오히려 세계에서 모든 것은 오로지 자연 법칙들에 따라서 일어난다.” (『순수이성비판』 B473; p.657.)라는 명제는 모두 경험에 어떠한 예시도 들 수 없기 때문에, 정당화되지도, 그렇다고 부정되지도 않는다.

105) 『순수이성비판』 B563; p.726.

106) 『순수이성비판』 B447; p.635.

107) 『순수이성비판』 B446; p.634.

“자유의 현실성을 드러내 보이려고 했던 것이 아니라 (...) 무릇 이 일은 (...) 성공시킬 수도 없었을 것이다. 우리는 경험으로부터는 결코 경험법칙들에 의해서는 도무지 생각할 수 없을 게 분명한 어떤 것을 추리할 수는 없으니 말이다.”¹⁰⁸⁾

나머지 하나는 ‘자유의 가능성을 적극적으로 증명할 수 없다’는 점이다. 이를 다른 말로 하면, 자유의 가능성은 오로지 ‘소극적으로만’ 증명될 수 있다고 할 수 있다.

“우리는 또한 자유의 가능성마저도 전혀 증명하고자 하지 않았다. 무릇 이런 일 또한 성공하지 못했을 것이다. 왜냐하면 우리는 (...) 순전한 선험적 개념들로부터 그 가능성을 인식할 수는 없으니 말이다.”¹⁰⁹⁾

따라서 『순수이성비판』에서 자유는 오직 “오로지 초월적 이념으로만 다루어”¹¹⁰⁾ 진다. 여기에 칸트의 진짜 의도가 숨어 있다. ‘자유’는 분명 심리적 개념이 아닌 ‘초월적 이념’이기 때문에, 우리가 경험에서 발견할 수 없다. 하지만 이것은 인식을 다루는 ‘사변 이성’과 관련되었을 때의 이야기이다. 우리의 행위를 다루는 ‘실천 이성’에서는 또 다른 가능성이 열릴 수 있다.

“이 이율배반은 순전한 가상에 기인하고 있다는 것, 그리고 자연은 자유에서의 원인성과 적어도 상충하지 않는다는 것, 이것이 우리가 이를 수 있었던 유일한 것이고, 우리의 유일무이한 관심사였다.”¹¹¹⁾

108) 『순수이성비판』 B585-56; p.743.

109) 『순수이성비판』 B456; p.743.

110) 『순수이성비판』 B456; p.743.

111) 『순수이성비판』 B456; p.743.

즉, 칸트는 ‘자유’가 쓸 데 없거나, 현실에 존재하지 않는다는 등의 온갖 궤변으로부터 ‘자유’를 지키고자, 사변 이성과 관련해서는 그것의 ‘가능성’과 더불어 ‘불가능성’도 증명하기 어렵다는 사실을 애써 논구했던 것이다. 이후 ‘실천 이성’과 관련하여 자유는 비로소 자신의 ‘현실성’과 ‘가능성’을 정당하게 주장할 수 있게 된다.

그렇다면 칸트는 ‘초월적 자유’의 ‘현실성’과 ‘가능성’을 어떻게 주장하는가? 그는 ‘실천적 자유’라는 새로운 개념을 도입하여 이를 해결하려 한다. 칸트는 “자유는 초월적 이념에 자유의 실천적 개념이 근거”¹¹²⁾하고 있다고 간주한다. 그렇기에 초월적 자유와 실천적 자유의 관계를 살펴보면, 초월적 자유의 가능성을 보여줄 수 있다고 생각한다.

칸트는 “실천적 의미에서 자유”란 “감성의 충동에 의한 강제로부터의 의사의 독립”¹¹³⁾을 뜻한다고 정의했다. 감성에 의해 촉발된 충동에 어쩔 수 없이 따르기만 할 때는 “동물적”이라고 할 수 있는데, 인간은 이처럼 동물성을 지니고 있기는 하지만, 그러나 감성의 충동에 매몰되지 않을 수 있다는 것을 우리는 현실적으로 알고 있다. 즉, 인간은 실제로 실천적 자유를 가지고 있다.¹¹⁴⁾

그런데 앞에서 살펴보았듯, ‘실천적 자유’가 가능하기 위해서는 ‘초월적 자유’가 실재해야 한다. 따라서 ‘실천적 자유’가 실재한다면, 우리는 역으로 초월적 자유가 실재한다는 것을 유추해 낼 수 있다.

“초월적 자유의 폐기는 동시에 실천적 자유를 말살하는 것이라는 것을 쉽게 알 수 있다.”¹¹⁵⁾

112) 『순수이성비판』 B561; p.725.

113) 『순수이성비판』 B561; p.725.

114) “왜냐하면 감성적인 그 활동을 필연적으로 만드는 것이 아니라, 오히려 인간에게는 감성적 충동에 의한 강제로부터 독립해서 자기로부터 규정하는 능력이 내재해 있으니 말이다.” (『순수이성비판』 B562; p.725.)

115) 『순수이성비판』 B562; p.725.

즉, ‘초월적 자유’가 없다면, ‘실천적 자유’는 가능하지 않다. 그런데 ‘초월적 자유’는 순수 이성의 개념, 즉 이념이기 때문에 우리의 지성으로 파악이 불가능하다.¹¹⁶⁾ 하지만, ‘실천적 자유’의 실재를 우리는 이미 경험하고 있다. 따라서 ‘실천적 자유’의 토대가 되는 ‘초월적 자유’가 실재한다고 상정하는 것은 무리가 아니다.

지금까지 살펴보았듯, 칸트는 『순수이성비판』에서 ‘자유’ 이념의 실재성을 정초하기 위하여 노력했다. 물론 도덕 철학에서 적극적으로 ‘자유’의 실재성을 전제해야만 한다고 주장한 것과는 달리, 소극적으로 접근하고 있지만, 도덕 철학의 주요 저술인 『윤리형이상학 정초』를 출간하기 4년 전, 그리고 『실천이성비판』을 출간하기 7년 전에 이미 ‘자유’ 이념의 중요성에 대해 감지하고 있었다고 볼 수 있다.

그는 ‘자유’를 둘러싼 ‘결정론’과 ‘의지자유론’의 대립이 평행선을 그리고 있는 상황에서 기존의 논의가 경험 세계의 현상에 국한된 ‘심리적 자유’에 불과하다는 것을 간파했다. 그리고 비판 철학의 정신에 따라 현상에서의 ‘실천적 자유’를 가능하게 하는 ‘초월적 자유’를 정초하려 하였고, 이론 철학에서 그 가능성을 소극적으로 개진했다. 이러한 성과를 기반으로 그는 도덕 철학에서 ‘초월적 자유’의 현실성과 가능성을 적극적으로 옹호해 나간다. ‘초월적 자유’의 실재성은 ‘도덕 법칙’을 매개로 해서만 적극적으로 논증할 수 있기 때문이다.

2) 자유 이념이 전제되어야 하는 이유

『윤리형이상학 정초』 제 3부는 「윤리 형이상학에서 순수 실천 이성

116) “초월적 자유는 인과법칙에 어긋난다. 그것은 작용하는 원인들의 순차적인 상태의 결합인데, 이에 따라서는 아무런 경험의 통일도 가능하지 않고, 그것은 그러므로 어떠한 경험에서도 발견되지 않는 것이며, 그러니까 공허한 사유물이다.”(『순수이성비판』 B454; p.639.)

비판으로의 이행」이라는 제목이 붙어 있다. 칸트는 1, 2부에서 도덕 법칙에 대하여 다룬 후, 3부에서는 앞에서 정초한 도덕 법칙을 ‘인간이 따를 수 있는 능력을 가지고 있는지’에 관하여 다루는 일이 필요하다고 보았다. 왜냐하면 도덕 법칙은 정언 명령의 형태로 나타나는데, 정언 명령을 아무리 살펴봐도 그것을 따라야 할 이유는 나타나지 않기 때문이다.¹¹⁷⁾

칸트는 이 점을 명확히 의식하고 있었고, 이 문제의 해결이 필요하다는 점을 2부의 서술에서 누차에 걸쳐 강조한다.¹¹⁸⁾ 그리고 이 문제를 “어떻게 그러한 선택적인 종합적 실천 명제가 가능한가”, 왜 그러한 선택적 종합적 실천 “명제가 필연적인가”¹¹⁹⁾라고 정의한 후, 이 문제는 “더 이상 윤리 형이상학의 한계 내에 있지 않은 과제”¹²⁰⁾이기 때문에 “순수 실천 이성의 가능한 종합적 사용”¹²¹⁾이 가능하다는 것을 밝혀야만 문제의 해결이 가능하다고 주장한다. 따라서 1, 2부의 내용이 선이란 무엇인지, 그리고 도덕 법칙이 무엇인지 등을 다루는 윤리 형이상학이었다면, 3부의 내용은 그러한 윤리 형이상학이 실제 가능한지 여부를 이성적 존재자의 실천 이성의 능력에 비추어 보는 ‘실천 이성 비판’이 되어야 한다고 보았던 것이다.¹²²⁾

117) “‘윤리성의 명령이 어떻게 가능한가?’ 하는 것은 의심할 여지없이 해결이 필요한 유일한 물음이다. 왜냐하면 이 명령은 전혀 가언적이지 아니며, 그러므로 객관적으로 표상된 필연성을 가언적인 명령들에서처럼 어떤 전체에 기댈 수가 없으니 말이다.” (『윤리형이상학 정초』 B48=419; p.128.)

118) 『윤리형이상학 정초』 B48=419; p.128. ; 『윤리형이상학 정초』 B95-96=IV 444; pp.177-78.

119) 『윤리형이상학 정초』 B95=IV444; p.177.

120) 『윤리형이상학 정초』 B95=IV444; p.177.

121) 『윤리형이상학 정초』 B96=IV444; p.178.

122) 이는 이론 이성에 대한 『순수 이성 비판』의 저술 목적에 비유할 수 있다. 『순수 이성 비판』의 목적도 인간의 순수 사변 이성의 가능성, 범위, 한계를 검토하여 자연학의 기반이 되는 자연 형이상학을 구축할 능력이 있는지 살펴보는 것이었기 때문이다. 따라서 『순수 이성 비판』의 다른 이름을 ‘자연 형이상학 정초’라고 본다면, 『윤리형이상학 정초』가 윤리학의 기반이 되는 윤리 형이상학을 가능하게 하기 위한 순수 실천 이성의 가능성, 범위, 한계를

본 절에서는 도덕 법칙이 어떤 이유에서 ‘선험적 종합 명제’인지를 먼저 다루고 난 이후에, 칸트가 이 도덕 법칙의 가능성을 어떤 접근 방법을 통해 논증해냈는지를 살펴보려 한다.

‘도덕 법칙’의 ‘정언 명령’으로서의 성격에 대하여 다른 앞 절에서 살펴보았듯, 모든 ‘명령’은 두 가지로 구분된다. 하나는 지시 명령에 속할 뿐 진정한 명령이라고 볼 수는 없는 ‘가언 명령’이고, 또 하나는 도덕 법칙에 해당하는 ‘정언 명령’이다.

그런데 ‘숙달의 규칙’, ‘영리함의 충고’ 등의 ‘가언 명령’은 의지의 대상이 되는 주관적 조건들이 의지의 규정 근거로서 기능한다. 따라서 가언 명령은 그 자체가 실행 가능성을 담지하고 있기 때문에 ‘분석 명제’라고 할 수 있다. 칸트도 가언 명령의 성격에 대하여 통찰하여 이르기를, “만약 내가 그 결과를 완벽하게 의욕한다”면, 또한 “그를 위해 요구되는 행위를 의욕한다”¹²³⁾고 했다. ‘무엇인가 결과를 바란다면, 그 결과를 가져오는 행위를 하고자 할 것’이라는 점은 너무나 당연한 것이다. ¹²⁴⁾ 요컨대 “목적물을 의욕하는 자는 또한, 그것을 위해 마음대로 할 수 있는 유일한 수단들도 의욕한다는 것이다.”¹²⁵⁾

문제는 ‘정언 명령’이다. 정언 명령은 ‘가언 명령’과 달리 명령 안에 그 수단을 지시할 대상을 포함하고 있지 않다. 의지의 대상이 될 수 있는 경험적인 요소들을 모두 배제해 버렸기 때문에, 오로지 명령 그 자체만 남아 있을 뿐, 우리가 ‘왜 그것을 따라야 하는지’, 그리고 ‘실제로

살펴본다는 점에서 ‘순수 실천 이성 비판’과 관련된 제 3부의 논변은 꼭 필요한 일이라 볼 수 있다.

123) 『윤리형이상학 정초』 B45=IV417; pp.124-25.

124) “숙련의 명령이 어떻게 가능한가는 실로 아무런 특별한 해설이 필요하지 않다. 목적물을 의욕하는 자는 그것을 위해 필요 불가결한, 마음대로 할 수 있는 수단 또한 의욕한다.” (『윤리형이상학 정초』 B45=IV417; pp.124-25.) ; “영리함의 명령은, 만약 행복에 대한 일정한 개념을 쉽게 줄 수만 있다면, 숙련의 명령들과 전적으로 합치할 터이고, 그런 만큼 역시 분석적일 터이다.” (『윤리형이상학 정초』 B46=IV418; p.125.)

125) 『윤리형이상학 정초』 B46=IV418; pp.125-26.

따를 수 있는지’는 그 안에 담겨있지 않다.¹²⁶⁾ “따라서 정언적인 명령의 가능성을 선형적으로 연구하지 않으면 안된다.”¹²⁷⁾

일단 ‘왜 그것을 따라야 하는지’는 ‘실천 이성 비판’까지 가지 않더라도 어느 정도 해결의 실마리를 잡을 수 있었다. 앞 절에서 살펴보았듯, ‘도덕 법칙’은 ‘타율’이 아닌 ‘자율’이라는 데 그 단서가 있다. 인간 스스로 ‘타율적’으로 대상을 따르기보다는, ‘자율적’으로 대상과 유리되어 있는 ‘법칙’을 따르기로 했기 때문에, ‘법칙에 대한 존경심에서 나온 행위의 필연성’인 ‘의무’로 법칙을 대할 수 있게 된다. 즉, 우리는 자율적이기 때문에 도덕적일 수 있게 된다. 따라서 우리가 ‘자율적으로 법칙을 따르기로 마음먹었기 때문에’ 그 법칙을 따른다고 답을 할 수 있다.

하지만 그럼에도 불구하고, 도대체 인간이 ‘도덕 법칙을 따를 수 있는 능력’을 실제로 가지고 있는지는 아무리 도덕 법칙을 분석해 보아도 알 수가 없다. 따라서 이것은 정말로 무언가가 덧붙여져야 하는 것이다. 여기서 칸트는 이 문제를 해결하기 위해 ‘자유’를 끌어들인다.

논변은 크게 세 단계로 구성된다. 첫째, ‘자유 개념은 의지의 자율을 설명하는 열쇠이다’라는 1절의 제목에 걸맞게 ‘의지의 자율’과 ‘자유’ 개념을 연결시킨다. 책의 앞 장에서 이미 ‘의지의 자율’이 ‘도덕 법칙’과 불가분의 관계라는 점을 논증한 후이기 때문에, ‘자유’와 ‘의지의 자율’의 상호연관성이 증명된다면 ‘자유’는 곧 ‘도덕 법칙’과도 연관될 수 있기 때문이다.

그는 우선 인과성과 관련해서 ‘자유’의 의미¹²⁸⁾를 논구한 후, ‘자유’와 ‘자연 필연성’을 대비시킨다. 그 과정에서 ‘자연 필연성’¹²⁹⁾은 ‘타율’에 해당하지만, ‘자유’는 (불변의 법칙에 따르지만 특수한 종류의 인과성¹³⁰⁾이

126) 『윤리형이상학 정초』 B48=419; p.128.

127) 『윤리형이상학 정초』 B49=419-20; pp.129-30.

128) 『윤리형이상학 정초』 B97-98=IV446; p.180.

129) “자연필연성은 작용하는 원인의 타율이었다. 왜냐하면 각각의 작용결과와는 다른 어떤 것이 작용하는 원인을 원인성으로 규정한 법칙에 따라서만 가능했으니 말이다.”(『윤리형이상학 정초』 B98=IV446; p.180.)

기 때문에) 자기 자신에게 법칙일 수 있는 ‘자율’에 해당한다는 점을 밝힌다.¹³¹⁾

그런데 이렇게 자기 자신에게 법칙일 수 있도록 ‘자율적’이어야 ‘정언 명령’이 성립할 수 있고, 정언 명령의 형태로 ‘도덕 법칙’이 나타나게 된다.¹³²⁾ 따라서 “자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지는 한 가지이다.”¹³³⁾라고 당당하게 말할 수 있게 된다. 이로 인해 ‘자유 의지’와 ‘도덕 법칙’¹³⁴⁾이 상호 연관성을 갖게 된다.

둘째, 그럼에도 불구하고 ‘윤리성의 원리’가 종합 명제라는 점을 다시 한 번 밝힌다. 왜냐하면 ‘윤리성의 원리’는 “단적으로 선한 의지는 그것의 준칙이 항상, 보편적 법칙으로 보인, 자기 자신을 자기 안에 함유할 수 있는, 그런 의지이다”¹³⁵⁾라고 표현할 수 있는데, 주어진 ‘단적으로 선한 의지’를 아무리 분석해 보아도, 술어인 ‘자기 자신을 포함할 수 있는 보편적 법칙인 그런 의지’가 도출되지 않기 때문이다.¹³⁶⁾ 칸트는 앞의 명제에서 술어 부분 즉, ‘보편적 법칙으로서 준칙의 성질’만을 증명했을 뿐, 주어 부분인 단적으로 선한 의지가 왜 보편화 가능성을 의욕해야

130) “자유는, 비록 자연법칙들에 따르는 의지의 성질은 아니지만, 그럼에도 전혀 무법칙적이지 않고, 오히려 불변적인 법칙들에 따르는 원인성이되, 그러나 특수한 종류의 것임에 틀림없다.” (『윤리형이상학 정초』 B98=IV446; p.180.)

131) “그렇다면 의지의 자유가 자율, 다시 말해 자기 자신에게 법칙인 의지의 성질 말고 다른 무엇일 수 있겠는가?” (『윤리형이상학 정초』 B98=IV447; p.180.)

132) “‘의지는 모든 행위에 있어 자기 자신에게 법칙이다’라는 명제는 단지, 자기 자신을 또한 보편적 법칙으로서 대상으로 가질 수 있는 준칙 외의 어떤 다른 준칙에 따라서는 행위하지 않는다는 원리를 표시할 따름이다. 그러나 이것은 바로 정언 명령의 정식이자 윤리성의 원리이다.” (『윤리형이상학 정초』 B98=IV447; p.180.)

133) 『윤리형이상학 정초』 B98=IV447; p.180.

134) 여기서 ‘도덕 법칙’이란 ‘보편적 법칙으로서 준칙의 성질’을 의미한다. 아직 이성적 존재자와 관련성은 밝혀지지 않은 상태이다.

135) 『윤리형이상학 정초』 B98-99=IV447; pp.180-81.

136) “왜냐하면 단적으로 선한 의지라는 개념의 분해에 의해 준칙의 저런 성질이 발견되지는 않기 때문이다.” (『윤리형이상학 정초』 B99=IV447; p.181.)

하는지에 대한 설명은 하지 않았던 것이다.

셋째, 그러므로 마지막으로 주어진 과제는 ‘윤리성의 원리’의 주어 부분인 ‘단적으로 선한 의지’가 보편화 가능성을 의욕해야 한다는 점에 대한 증명이다. 칸트는 이를 ‘자유는 모든 이성적 존재자의 의지의 속성으로 전제되어야 한다’라는 제목이 붙은 제 2절에서 수행한다.

그는 일단 인간의 자연 본성을 고찰해서는 인간이 자유로운지 여부를 알기 어렵다는 점을 분명히 한다.¹³⁷⁾ 이는 본고의 앞 절에서도 이미 밝힌 바와 같이 현상에서 이루어지는 ‘심리학적 방법’으로는 ‘자유가 가능하다’는 정립 명제도, 반대로 ‘자유가 불가능하다’는 반정립 명제도 모두 그 진위 여부를 파악할 수 없기 때문이다. 따라서 ‘초월적 자유’라는 이념을 궁구해야 하는데, 이는 인간의 직관으로 포착할 수 없는 것이기에, 인간의 자연 본성에서 그 가능성을 찾는 것은 요원하다고 할 수 있다.

결국 인간에게 부여된 ‘자유’의 실재 여부를 찾는 일은 선형적인 탐구 활동이 되는데, 이 때 인간이 갖고 있는 ‘윤리성’이 ‘자유’의 소재 여부를 가늠할 수 있는 중요한 잣대가 된다. 본고의 앞 절에서 기술했듯, 도덕성이란 ‘비록 괴롭지만, 의무에서 도덕 법칙을 따르는 것’을 의미한다. 여기서 ‘괴롭다’는 것에 주목해야 한다. 도덕성은 감성의 충족을 위한 것이 아니다. 오히려 감성으로는 받아들이기 싫더라도, 의지를 가지고 그것을 나의 법칙으로 삼고 따르겠다고 결심하는 데 ‘도덕성’이 있다. 그런데 이 의지의 규정 근거가 되는 것은 무엇인가? 대상으로부터 오는 만족감을 제거한 상태에서, 의지의 규정 근거는 단연코 ‘법칙’이 될 수밖에 없다. 따라서 윤리성은 대상으로부터 오는 ‘쾌’가 아닌 ‘법칙’을 의지의 규정 근거로 삼을 수 있는 자유를 지닌 존재에게만 가능하다.

이렇게 자유를 지닌 존재는 바로 이성적 존재이다. 왜냐하면 이성적

137) “자유를 인간의 자연본성에 대한 소위 어떤 경험들에 의해 밝혀낸다는 것은 충분하지가 않다.(물론 이런 일은 단적으로 불가능하고, 오로지 선형적으로 밝혀질 수 있는 것이지만 말이다.)” (『윤리형이상학 정초』 B100=IV448; p.182.)

존재자만이 ‘법칙’이 아닌 ‘법칙에 대한 표상’을 따르기 때문이다. ‘법칙에 대한 표상’을 따른다는 것은 자신이 따를 법칙을 스스로 입법할 수 있다는 것이다. 즉 자신이 준칙을 법칙으로 의욕할 수 있다는 것인데, 이 때 준칙은 쾌의 대상이나, 경향성에 따르는 것이 될 수도 있지만, 보편화 가능성을 염두에 둔 것일 수도 있다. 후자를 우리는 도덕 법칙이라고 부른다.

따라서 칸트는 “우리는 자유를 이성적이고 의지를 갖춘 존재자 일반의 활동에 속하는 것으로 증명하지 않으면 안된다.”¹³⁸⁾고 보았고, 급기야 “우리는 의지를 가지고 있는 모든 이성적 존재자에게, 그가 그 아래서만 행위할 수 있는 자유의 이념을 또한 필연적으로 수여하지 않을 수 없다.”¹³⁹⁾고 주장하게 된다. 즉, 도덕적인 행동은 자유가 수반될 수밖에 없기 때문에, 인간이 도덕적으로 행동하는 이상 자유롭다고 전제할 수밖에 없다는 것이다.

“이성적 존재자의 의지는 오로지 자유의 이념 아래서만 자신의 의지일 수 있고, 그러므로 그런 의지는 실천적 의도에서 모든 이성적 존재자들에게 부여되어야만 한다.”¹⁴⁰⁾

칸트는 이런 일련의 논증 과정을 통해 ‘단적으로 선한 의지’를 지닌 ‘이성적 존재자’와 ‘자유’ 이념의 상호 연관성을 주장할 수 있었다. 비록 ‘자유’의 필연성을 설명한 것이 아니라 ‘요청’한 것에 불과하지만, 그는 그것이 인간이 지니고 있는 이성으로 달성할 수 있는 최고 한도라고 보았음이 분명하다.

이상의 세 단계의 논변 과정을 통해 칸트는 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’, 그리고 ‘이성적 존재’의 상호연관성을 성공적으로 논증했다. 윤리성의 원

138) 『윤리형이상학 정초』 B100=IV448; p.182.

139) 『윤리형이상학 정초』 B101=IV448; p.182.

140) 『윤리형이상학 정초』 B101=IV448; p.183.

리를 표현한 ‘선의지란 준칙의 보편화 가능성을 의욕하는 의지이다.’라는 명제는 주어를 분석한다고 해서 술어가 해명되지 않는 ‘종합 명제’이다. 이러한 종합 명제는 “두 인식이 그것들과 양쪽으로 만날 수 있는 제 3의 것과의 연결에 의해 서로 결합됨으로써만 가능하다”¹⁴¹⁾ 즉, 주어와 술어 외에 그 양자를 연결할 것이 필요하다. 그런데 “자유 의 적극적 개념이 이 제 3의 것을 마련한다.”¹⁴²⁾ 우선 술어 부분을 보면, ‘준칙의 보편화 가능성’이란 자율적으로 법칙을 입법할 수 있다는 뜻인데, 자유로운 의지만이 ‘타율’이 아닌 ‘자율’일 수 있으므로, ‘의지의 자유’는 곧 ‘자율’, 그리고 ‘도덕 법칙’과 연결된다. 다음으로 주어 부분을 보면, ‘선의지’란 충동을 억제하고 의무에 따르는 것을 말하는데, 의지가 결단을 내릴 수 있는 것은 자유롭기 때문이므로, ‘자유’와 의지를 가지고 있는 ‘이성적 존재’가 서로 연관이 된다.

이로써 ‘자유’를 통해 ‘이성적 존재’가 ‘도덕 법칙’과 연관된다는 점이 명백하게 밝혀진다. 이제 ‘종합 명제’로서 ‘도덕 법칙’이 갖는 실행력을 설명하기 위한 예비 단계를 마무리 짓게 된 것이다. 이제 이러한 과정을 거쳐 요청된 ‘자유’가 ‘도덕 법칙’의 실행 가능성을 어떻게 설명해 주는지 살펴볼 차례이다.

141) 『윤리형이상학 정초』 B99=IV447; p.181.

142) 『윤리형이상학 정초』 B99=IV447; p.181.

Ⅲ. 도덕성에 대한 관심의 해명

1. 문제의 의미

1) 이성적 존재자의 관심

본고의 앞 장에서 살펴보았듯, 칸트의 도덕 철학의 두 기둥은 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’이다. 도덕성의 원리란 도덕 법칙을 따르는 것과 다를 바 없고, 이러한 도덕 법칙은 인간의 유한성으로 인해 정언 명령의 형태로 나타나며, 인간이 자율적일 때 정언 명령에 부합되므로, 도덕 법칙은 자율성과 불가분의 관계이다. 이러한 도덕 법칙은 ‘준칙의 보편화 가능성’과 ‘선의지’로 구성되는데, 이 양자를 연결해 주는 매개념이 ‘자유’이다. 이 ‘자유’ 개념은 정언 명령이 어떻게 실행력을 갖는지 그 성격을 규명하기 위해 도입된 것이라 할 수 있다.

그런데 『윤리형이상학 정초』 제 3부의 1, 2절에서 위와 같은 논증 과정을 거치면서 “윤리성의 결정적 개념을 최종적으로 자유의 이념에 소급”시켰음에도 불구하고, “이 이념을 어떤 현실적인 것으로, 우리 자신 안에서나 인간의 자연본성 안에서나 증명할 수”¹⁴³⁾ 없었다. 단지, “이성과 의지를 갖춘 모든 존재자”는 위와 같은 근거에서 “자유의 이념 아래서 행위하도록 규정되는 이런 속성을 부여할 수밖에 없다는 사실을 발견”¹⁴⁴⁾ 했을 뿐이다.

그러므로 하나, “나는 도대체 이 원리에 왜 복종해야만 하며”, 즉 도덕 법칙에 복종해야만 이유와, 둘, “그것도 이성적 존재자 일반으로서 그러해야만 하는가”, 즉 왜 “이성을 갖춘 다른 모든 존재자도 그러해야만 하는”지 그 이유는 아직 증명되지 않은 채 남아 있게 된다.¹⁴⁵⁾

143) 『윤리형이상학 정초』 B101-102=IV448-49; p.184.

144) 『윤리형이상학 정초』 B102=IV449; p.184.

아직 증명되지 않았음에도 불구하고, 우리가 왜 도덕 법칙에 복종해야 하는지 그리고 왜 이성적 존재라면 반드시 도덕 법칙을 따라야 하는지에 대해 인간이라면 “이에 대해 필연적으로 관심을 갖지 않을 수 없으며”, 또한 “어떻게 그것이 생겨나는가를 통찰하지 않을 수 없다.”¹⁴⁶⁾ 즉, 이성을 지닌 인간이라면 누구나 도덕성에 관심을 갖지 않을 수 없다. 따라서 칸트는 이를 제 3부에서 ‘윤리성의 이념에 붙어 있는 관심에 대하여’라는 장을 할애하여 따로 다루고 있다.

우선 위 질문에 대한 본격적인 답변에 들어가기 전에, 본 절에서는 먼저 칸트가 사용한 용어인 ‘관심(Interesse)’에 대하여 살펴보고자 한다. 왜냐하면 우리가 일상용어에서 ‘관심’이라는 단어를 사용할 때는 자신의 이해관계가 걸린 일과 결부시키는 때가 많은데, 칸트가 정의한 도덕성은 특정한 개인의 이해관계와는 무관할 것을 요구하고 있기 때문에, ‘관심’이라는 용어의 사용이 일견 부적절하게 보이기 때문이다.

칸트의 비판철학에서 ‘관심’이라는 용어가 처음 등장하는 것은 『순수 이성비판』의 「변증론」에서 이율배반을 설명할 때이다.¹⁴⁷⁾ 처음부터 칸트에게 ‘관심’이라는 용어는 주관의 주관적인 쾌나 불쾌와 관련해서가 아니라, ‘이성적 관심’으로서 도입된다.¹⁴⁸⁾ 이후 도덕 철학에서도 관심이 라는 용어를 사용하는데, 『실천이성비판』에서 “마음의 각 능력에는 각기 하나의 관심”을 갖는다고 하며 “원리들의 능력으로서 이성은 마음 능력들의 관심을 규정”¹⁴⁹⁾한다고 언명한 것으로 볼 때, 우리가 일상용어

145) 『윤리형이상학 정초』 B102=IV449; p.184.

146) 『윤리형이상학 정초』 B102=IV449; p.185.

147) 사카베 메구미(坂部 惠) 외, 이신철 譯, 『칸트 사전』, (서울: 도서출판 b, 2009) p.45. 중 관심(Interesse) 항목 참조.

148) 칸트는 순수 이성의 이율배반을 설명하는 부분에서 ‘이 이성의 상충에서 이성의 관심에 대하여’라는 제목 아래, 이성이 경험에 근거가 없음에도 불구하고, 정립과 반정립 사이에서 대립이 일어나게 되는데, 이것이 “이성이 노력이 마침내는 거기에서 통합되는 궁극 목적들에 대한 우리의 최대의 기대와 전망”에 대한 ‘관심’에서 기인한다고 설명했다.(『순수이성비판』 B490-504; pp.672-82.)

149) 『실천이성비판』 O216 =V119; p.254.

로 사용하는 ‘관심’과는 그 의미가 판이하다는 것을 알 수 있다.

그렇다면 구체적으로 ‘관심’이란 무엇을 의미하는 것일까? 그는 마음의 각 능력들에 관심이 대응한다고 보았기에, 인식 능력과 관련해서 “이성의 사변적 사용의 관심은 최고의 선형적 원리들까지에 이르는 객관의 인식”에 있다고 보았고, 행위 능력과 관련해서 “실천적 사용의 관심은 궁극적인 완전한 목적과 관련하여 의지를 규정하는 데”¹⁵⁰⁾ 있다고 보았다. 본 절에서는 행위 능력과 관련한 부분만을 집중해서 살펴보려 한다.

상술한 바와 같이 칸트가 말한 관심은 ‘이해 관계’와 관련이 없다. 그는 “이렇게 하도록 다그치는 것이 이해관심이 아님”을 강조했다. 왜냐하면 이해 관심은 대상과 연계되어 있기에, 타율과 관련된 가언 명령만을 줄 뿐, “아무런 정언 명령도 주지 못할 것이기 때문이다.”¹⁵¹⁾ 우리가 주목하는 것은 정언 명령의 가능성이기 때문에 ‘관심’이 이해 관계와 관련이 없다는 점은 더욱 분명해진다.

이렇듯 이해 관계와 관련이 없기 때문에, ‘관심’은 오로지 이성 원리에 의존할 뿐이다. 그런데 그 때 주의해서 살펴볼 필요가 있다. 칸트는 “욕구능력의 감각에 대한 의존성”을 “경향성”이라고 하였기에, 관심은 이러한 경향성과 달리 ‘욕구능력의 이성에 대한 의존성’이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 그의 정의는 조금 다르다.

“그러나 우연히 결정될 수 있는 의지의 이성 원리에 대한 의존성은 관심이라 일컫는다. 그러므로 이 관심은 그 자체가 항상 이성
에 맞는 것은 아닌 의존적인 의지에서만 생긴다.”¹⁵²⁾

‘관심’이란 의지가 이성에 의존하는 상황을 지칭하기는 하지만, ‘항상

150) 『실천이성비판』 O216=V 119; p.254.

151) 『윤리형이상학 정초』 B102=IV449; pp.184-85.

152) 『윤리형이상학 정초』 B38=IV413; p.117.

이성에 맞는 의지'가 아니라 '항상 이성에 맞는 것은 아닌 의존적인 의지'에게만 '관심'이 생긴다는 것이다. 왜 그런지는 윗 부분에서 살펴본 '관심'의 목적을 살펴보면 조금 더 이해하기가 수월하다.

행위 능력과 관련된 실천 이성이 갖는 관심은 '의지'를 '궁극적인 완전한 목적'과 관련하여 규정하는 데 있다. 칸트는 '궁극적인 완전한 목적'을 '도덕 법칙을 따르는 것'이라고 보았기 때문에, '법칙에 대한 존경심에서 행위하는 것', 다른 말로는 '의무에 따르는 것'이라고 할 수 있다. 『윤리형이상학 정초』 제 2부에 기술된 것처럼 “만약 이성이 의지를 반드시 결정한다면, 그러한 존재자¹⁵³⁾의, 객관적으로 필연적인 것이라 인식된 행위들은 주관적으로 필연적”¹⁵⁴⁾일 것이다. 하지만 인간은 그렇지 못한 존재다. 인간은 심정의 허약성과 불순성 때문에, 항상 이성이 의지를 규정하지는 못한다. 인간에게는 '필연적'이 아니라 '우연히' 이성이 의지의 규정 근거가 될 뿐이다. 이러한 인간에게 법칙은 '당위'로 나타난다.

따라서 법칙에 따라서 행동해야 한다는 사실을 알면서도 그러지 못하는 자신의 현상태를 보며, 자신이 '해야만 하는(sollen)' 상태와 비교할 때 갖게 되는 심정이 바로 '관심'이다. 이러한 배경에 의해서 그는 “모든 도덕적인 관심은 법칙에 대한 존경에서 생긴다.”¹⁵⁵⁾고 자신있게 주장할 수 있었던 것이다.

그런데 '법칙에 대한 존경'과 동일하다고 볼 수 있는 '관심'¹⁵⁶⁾이 나타나게 되는 근거는 무엇인가? 의지가 이성과 합치하는 완전한 이성적 존

153) “신의 의지에서는 관심이란 생각할 수 없는 것이다.” 『윤리형이상학 정초』 B38=IV413; p.117.

154) 『윤리형이상학 정초』 B36=IV412; p.115.

155) 『윤리형이상학 정초』 B17=IV402; p.93.

156) 칸트는 『실천이성비판』의 「분석론」 제 3장 '순수 실천 이성의 동기들'에서 법칙에 대한 '존경'에서 법칙을 지키려는 '동기'가 나오고, 이 동기에서 법칙에 대한 '관심'이 나타나며, 관심 위에 '준칙'이 기초해 있다고 하여 사실상 '존경'과 '관심'을 비등한 것으로 보고 있다.(『실천이성비판』 O140-41=V 79; p.180. 참고.)

재자에게는 이러한 ‘관심’은 문제가 되지 않는다. 왜냐하면 그들에게는 ‘의욕(wollen)’만이 있을 뿐이기 때문이다.

하지만 “우리처럼, 다른 종류의 동기들인, 감성에 의해서도 촉발되고, 이성 단독으로 무엇인가를 하는 일이 언제나 일어나지는 않는 존재자들”¹⁵⁷⁾에게 ‘법칙’은 단지 ‘당위(sollen)’일 뿐이다. 게다가 “주관적 필연성” 즉 준칙의 필연성은 “객관적 필연성” 즉 법칙의 필연성과 “구분”된다. 다른 말로 하면, ‘의욕(wollen)’과 ‘당위(sollen)’는 일치하지 않는다. 그럼에도 불구하고 인간의 의지는 “관심으로 인해 행위하지는 않으면서도” 법칙에 대한 “관심을 가질 수”¹⁵⁸⁾ 있다는 점이 칸트에게는 의문점이었다.

칸트는 ‘관심’에 대한 의문점들을 좀 더 구체화한다. 1) “도대체 왜 법칙으로서 우리 준칙의 타당성은 우리 행위들을 제한하는 조건이어야 하는가? 2) “이런 종류의 행위에 우리가 부여하는”, “그렇게나 큰, 이 가치를 우리는 무엇에 기초지우고” 있는가? 3) “인간이 이런 행위를 통해서만 그의 인격적 가치를 느낀다고 믿고, 그에 비해 쾌한 또는 불쾌한 상대의 가치 같은 것은 아무것도 아니라고 보는 일”이 어떻게 가능한가?¹⁵⁹⁾

그런데 안타깝게도, 『윤리형이상학 정초』의 제 1부, 제 2부, 제 3부의 1절과 2절에 이르기까지 도덕 법칙을 정초하고, 자유 개념을 이끌어냈음에도 불구하고, 이러한 의문점들을 해결할 수가 없었다.

칸트는 이제 제 3부의 3절 이후부터 법칙에 대한 ‘관심’과 관련된 의문점을 해결하는 데 전력을 다한다. 그는 불완전한 이성적 존재, 즉 유한한 존재인 인간만이 갖게 되는 ‘도덕 법칙’에 대한 ‘관심’에 딸린 의문점에 답을 해야만, 인간이 정언 명령의 종합 명제로서의 성격을 보다 완전하게 규명할 수 있다고 생각한 것 같다. 즉 ‘인간이 도덕 법칙에 따

157) 『윤리형이상학 정초』 B102=IV449; p.185.

158) 『윤리형이상학 정초』 B38=IV413; p.117.

159) 『윤리형이상학 정초』 B103=IV449-50; p.186.

를 수 있는 능력을 실제로 갖고 있는가?', '도덕 법칙이 실재하는가?', '자유는 실재하는가?'는 질문에 대한 답은 인간이 '도덕성에 대해 갖는 관심'의 해명에 달려 있는 것이다.

2) 도덕 법칙과 자유의 순환 논증 오류 의혹

앞 절에서 법칙에 대한 '관심'의 해명이 '종합 명제'로서 '정언 명령'의 실행 가능성에 대한 답이 될 수 있다고 했다. 이는 다른 말로 표현하자면, 도덕 법칙에 따르려는 의지, 다른 말로는 '법칙에 대한 존경에 따르는 행위의 필연성'인 '의무'를 따르려는 '의지', 즉 '실천 이성'이 '어떻게 실천적일 수 있는가?'에 대한 대답이라고 볼 수 있다. 따라서 칸트가 이 문제를 꼭 해결해야만 했다. 이 문제의 해결 여부에 따라 도덕 법칙의 가능 여부가 갈리기 때문이다.

그런데 문제 해결의 시작부터 난점이 나타난다. 칸트가 '선의지'와 '보편적 법칙'의 상호연관성을 규명하기 위해 들고 나온 '자유' 개념의 실재성을 현실에서 찾을 수가 없기에 문제가 발생한 것이다. 도덕 법칙의 근거에 자율의 원리가 있다는 점을 논하였고, 자율성은 자유로운 의지와 연관이 있다는 점을 밝혔지만, 막상 '초월적 자유'는 문자 그대로 '초월적'이기에 그것의 실재 여부를 밝힐 수 없기 때문이다.¹⁶⁰⁾

우리는 도덕 법칙을 따르기 위해서는 자신과 관련된 일체의 이해 관계에 얽매이면 안된다. 대상에 얽매이게 될 때 타율적이게 되며, 이는 가언 명령에 지나지 않기 때문이다. 따라서 대상에서 초월해 자기법칙 수립적이어야 하는데, 이런 것은 의지의 자유 때문에 가능해진다. 그런데 대체 의지의 자유가 있기는 한 것일까?

160) “우리는 단지 자유의 이념에서 본래 도덕 법칙을, 곧 의지의 자율의 원리 자신을 전제할 뿐이고, 이 원리의 실재성 및 객관적 필연성은 증명할 수 없는 것으로 보인다.”(『윤리형이상학 정초』 B103=IV449; p.185.)

이러한 이유 때문에 일종의 악순환이 발생한다. “어쩌면 자유의 이념을 단지 윤리적 법칙을 위해 기초에 두고” 자유의 근거에 대하여 아무런 설명도 하지 않은 채, 도덕 법칙을 “다시금 자유로부터 추론해 내는”¹⁶¹⁾ 꼬리에 꼬리를 무는 순환 논증이 나타나게 된 것이다.¹⁶²⁾

이렇기 때문에 도덕 법칙에 대해서 “전혀 아무런 근거도 제시할 수 없”게 되었고, 정언 명령이라는 선험적 종합 명제는 “우리로서는 결코 증명할 수 없는 명제”로 전락해 버리고 말았다.

페이튼은 이를 보고 “자유는 전체에 호소하면서 악순환에 빠졌다.”고 표현하였다. 이미 우리가 정언 명령에 종속되므로 자유로워야 한다고 논증하였으며, 그 후에 우리가 자유로우므로 정언 명령에 종속되어야만 한다¹⁶³⁾고 계속 논증¹⁶⁴⁾한 결과 도덕 법칙과 자유의 연관성에 대한 의미 있는 설명을 해내지 못하게 되었다는 것이다. 페이튼은 이런 순환은 역진적 논증을 전진적으로 진술된 같은 논증에 의해서 추적하면 불가피하게 일어나는 종류의 것이라¹⁶⁵⁾ 가벼운 오류¹⁶⁶⁾일 뿐이라고 보았다.

161) 이것이 순환논증인지는 의문이다. 본래 순환 논증이란 ‘A는 B이다.’, ‘B는 A이다.’와 같이 교환 개념으로 이루어져 있다. 그런데 칸트의 논증은 ① ‘도덕 법칙의 전제는 자유이다’, ② ‘자유로우므로 도덕 법칙을 따라야 한다’ 로 구성되어 있다. 순환 논증이라면 ② 대신에 ③ ‘자유는 도덕 법칙이다’가 되어야 할 것이다.

162) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV453; p.193.

163) 그런데 실제로 칸트가 이런 식으로 논증했는지는 의문이다. 칸트는 ‘정언 명령을 도출하기 위해서는 자유가 필연적으로 전제된다.’고 밝혔을 뿐, ‘자유롭기 때문에 반드시 정언 명령에 종속되어야 한다.’고 언급하지는 않았다. 오히려 ‘자유롭기에 정언 명령에 따를 수 있다.’고 했을 뿐이다. 페이튼도 이 점을 의식하고 있는 것으로 보인다. (페이튼, 전계서, p.322.)

164) 상계서, p.321.

165) 상계서, p.322.

166) 페이튼은 칸트가 자신의 비판 철학에서 분석적 방법과 종합적 방법을 동시에 사용한다는 점에 주목했다. 일상에서 확실하다고 여겨지는 것의 확실성을 따지는 데서 출발하여(분석적 방법, 역진적 방법), 그로부터 발견한 바를 토대로 하여 자신의 주장을 이끌어 내는(종합적 방법, 전진적 방법) 방법은 칸트가 『윤리형이상학 정초』를 기술할 때 사용한 방법이다. 그는 1, 2부에서 분석적 방법을, 3부에서 종합적 방법을 사용한다. 페이튼은 이렇게 분석적 방법과 종합적 방법을 동시에 사용할 때 개념들 간의 순환 논증 문제가

하지만 칸트에게 이것은 반드시 짚고 넘어가야 할 문제였다. 그는 “여기서 벗어날 수 없을 것처럼 보이는 일종의 순환론이 있음을 솔직하게 고백하지 않을 수 없다”¹⁶⁷⁾고 하며 문제 상황을 보다 명확하게 다듬었다.

그가 볼 때, “우리가 목적들의 질서 안에서 윤리 법칙들 아래에 있다고 생각하기 위해, 우리는 우리가 작용하는 원인들의 질서 안에서 자유롭다고 상정하며”¹⁶⁸⁾, “우리가 자신에게 의지의 자유를 부가했기 때문에, 우리가 이 법칙들에 종속되어 있는 것으로 생각하는 것이다.”¹⁶⁹⁾는 두 명제는 명백히 순환 논증이었다. 따라서 “마치 자유로부터 자율로, 다시 자율로부터 윤리적 법칙을 추론하는데 어떤 비밀스런 순환론이 포함돼 있을 것 같은 의혹”¹⁷⁰⁾을 풀어야만 한다고 보았다.

왜냐하면 도덕 법칙을 따른다는 것은 우리가 어떤 법칙에 종속되어 있다는 뜻인데, 이성적 존재자의 특성으로 자유롭다는 점을 들면서 동시에 법칙에 따라야 한다는 점이 일견 모순처럼 보이기 때문이다.¹⁷¹⁾ 따라서 이러한 순환론이 말끔히 정리되지 않는다면, ‘도덕 법칙의 구속력’은 ‘자유’의 개념 간의 상충이 계속해서 남아있게 되고,¹⁷²⁾ 이는 종국에는 ‘실천 이성의 가능성’을 부정하는 데 이를 것이기 때문이다.

『윤리형이상학 정초』 보다 이후에 출간된 『실천이성비판』에서 칸

일어날 가능성이 크다는 점을 지적한 것이다. (상게서, pp.37-38.)

167) 『윤리형이상학 정초』 B104=IV450; p.187.

168) 즉, 정언 명령을 따르기 위해서는 자율적이어야 하고, 자율적이기 위해서는 자유로워야 하므로, 도덕 법칙을 따르기 위해서는 자유롭다고 가정해야 한다.

169) 의지의 자유란 자율성이며, 자율성은 정언 명령의 가능근거가 된다. 그러므로 자유롭기 때문에 우리는 자율적으로 도덕 법칙을 따를 수 있다.

170) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV453; p.193.

171) “다시 말해 우리가 행위에서 자유로우면서도 우리가 모종의 법칙들에 종속돼 있다고 보아야만 한다는 것” (『윤리형이상학 정초』 B103-104=IV450; pp.186-87.)

172) “무엇으로부터 도덕 법칙은 구속력을 갖는가를 우리는 이러한 방식으로 통찰할 수가 없다.” (『윤리형이상학 정초』 B103-104=IV450; p.187.)

트는 도덕 법칙과 자유 사이의 순환 논증에 대한 비판을 의식하고, 이를 명료하게 정리하려 했다. 그는 자유의 “이념은 도덕 법칙에 의해 개시(開示)”된다. 그리고 “자유는 우리가 알고 있는 도덕 법칙의 조건”이다.¹⁷³⁾ 라고 운을 댄 뒤 관련된 주석에서 다음과 같은 구절을 남겼다.

“내가 지금은 자유를 도덕 법칙의 조건이라고 일컫고, 이 논고의 뒤에 가서는 도덕 법칙이야말로 그 아래서 우리가 비로소 자유를 의식할 수 있는 조건이라고 주장하면, 일관성 없다고 잘못 생각할 지도 모르겠다. 그래서 나는, 자유는 물론 도덕 법칙의 존재 근거(ratio essendi der moralischen Gesetzes)이나, 도덕 법칙은 자유의 인식 근거(ratio cognosendi der Freiheit)라는 것만을 상기시키고자 한다.”¹⁷⁴⁾

정리하자면, 유한한 이성적 존재자가 지니고 있는 ‘도덕성에 대한 관심’을 해명하는 과정에서 ‘도덕 법칙을 왜 따라야 하는가?’라는 문제가 부각되었고, 그 질문을 해결하는 과정에서 ‘도덕 법칙의 전제가 되는 자유는 실재하는가?’란 새로운 문제가 나타났다. 그리고 이 문제에서 다시금 ‘자유와 도덕 법칙의 관계’에 관한 의혹이 제기되었다.

이제 칸트는 이 순환 논증 오류의 의혹을 풀기 위해 나선다. 그가 볼 때, 이 의혹을 성공적으로 몰아내야만 도덕 법칙의 구속력을 온전하게 지킬 수 있다는 점은 명확하다. ‘자유와 도덕 법칙의 관계’에 대한 올바른 비전을 제시할 수 있을 때, 제기된 문제들을 거꾸로 올라가 ‘도덕 법칙의 전제가 되는 자유가 실재하는가?’, ‘도덕 법칙을 왜 따라야 하는가?’에 대하여 답할 수 있다고 보았던 것이다.

173) 『실천이성비판』 O5=V 4; p.37.

174) 『실천이성비판』 O5=V 4; p.37.

2. 순환 논증 의혹의 해결

1) 두 종류의 원인성 구분

(1) 인간 존재의 이중적 성격

‘정언 명령’의 구속력을 설명하기 위해 ‘자유’를 끌어들었으나, 곧 순환 논증의 오류에 빠지고 말았다는 의혹을 받은 칸트는 이를 해결하기 위해, 단순하긴 하지만 매우 중요한 새로운 논증을 제시한다. 이미 그는 『순수이성비판』에서 사변 이성의 한계로 인하여, 인간은 ‘물 자체(Ding an sich)’를 단지 ‘의식할 수 있을 뿐(thinkable), 인식할 수 없다(not knowable)’고 확언한 바 있다. 그는 인식론에서 얻은 성과를 그의 도덕 철학에 도입하여 활용하기로 한다.

“우리에게는 하나의 방책이 남아 있다. 곧, 우리가 우리를, 자유에 의해, 선형적으로 작용하는 원인들로 생각할 때, 우리는, 우리가 우리 자신을 우리가 우리의 눈앞에서 보고 있는 작용으로서 우리 행위들에 따라 표상할 때와는 다른 입장을 취하고 있지 않은지를 탐색하는 일 말이다.”¹⁷⁵⁾

위와 같은 문장으로 호기롭게 시작하는 그의 논증을 일컬어 페이튼은 ‘감각의 수동성(passivity)으로부터의 논증’이라고 칭한다.¹⁷⁶⁾ 감각을 통한 우리의 인식이 대상에 대하여 우리가 아는 바는 단지 우리가 떠올리는 표상일 뿐인데, 이렇게 “우리에게 나타나는 모든 표상(가령, 감각들의 표상들)은 우리로 하여금 대상들을 그것들이 우리를 촉발하는 대로

175) 『윤리형이상학 정초』 B105=IV450; pp.187-88.

176) 페이튼, 전계서, p.327.

만 인식하게끔”¹⁷⁷⁾ 할 뿐이다. 따라서 “그것들이 그 자체로 무엇일 수 있는가는 우리에게 알려져 있지 않”¹⁷⁸⁾기 때문에, “그걸 통해서만 한낱 현상들의 인식에 이를 뿐 결코 사물들 그 자체에는 이를 수 없다”¹⁷⁹⁾는 걸 알 수 있다. 이로부터 우리는 단지 우리의 감각에 따르는 경험으로 구성된 세계가 아닌, 경험을 가능하게 하는 “현상들 배후에 현상이 아닌 어떤 다른”¹⁸⁰⁾ 또 다른 세계를 상정할 수밖에 없게 된다. 이렇듯, 경험 세계와는 다른 또 다른 세계의 존재를 인간의 ‘감각’으로부터 도출했기 때문에 페이튼은 이런 이름을 붙인 것이다.

그런데 페이튼이 볼 때, 논증의 결과가 의미하는 바의 중요성에 비추어 칸트의 논증이 너무도 간략하여 충분히 납득할만하지는 않고, 다만 조금 설득력이 있을 뿐이었다.¹⁸¹⁾ 그의 견해에 따라 본고에서 칸트의 의도에 따라 몇 개의 논증을 추가하자면 다음과 같다.

『순수이성비판』에서 살펴보았듯, 인간의 인식 과정은 다소 복잡하다. ‘직관’이 다양한 감각 자료를 ‘포착’한 후, ‘상상력’이 ‘도식’을 통해 ‘재생’하면, 그것을 ‘지성’이 ‘개념’을 통해 ‘재인’하게 된다. 이 후 ‘초월적 통각’의 ‘통일’ 과정을 거치게 되면, 비로소 인식할 수 있게 된다.

조금이라도 사려깊은 사람이라면 이러한 인식 과정 곳곳에 대상 그 자체를 아는 것을 방해하는 요소들이 도사리고 있다는 점을 알 수 있다. 첫째, ‘직관’의 ‘포착’을 살펴보자. ‘감관’은 모든 것을 받아들이는 것이 아니다. 내감의 형식인 ‘시간’과 외감의 형식인 ‘공감’이라는 틀에 맞는 자료만 받아들이게 된다. 인간이 인식을 시작하는 감각 자료에서 이미 왜곡이 발생하기 시작하는 것이다. 둘째, ‘개념’을 살펴보자. ‘개념’은 ‘순수 지성 개념’인 ‘범주’의 틀로 감각 자료들을 정돈한다. 이미 인간의

177) 『윤리형이상학 정초』 B105=IV451; p.188.

178) 『윤리형이상학 정초』 B105=IV451; p.188.

179) 『윤리형이상학 정초』 B105-6=IV451; p.188.

180) 『윤리형이상학 정초』 B106=IV451; p.188.

181) 실제로 칸트의 논증은 제 3부의 두 문단(§§11~12)에서 설명되며, 그것도 §12는 보조적인 역할을 할 뿐이고, §11에서 주로 다루어지고 있다.

인식 방법에 의해 대상 그 자체가 무엇인지 알 수 없게 되는 것이다.¹⁸²⁾

페이튼은 여기서 더욱 중요한 세 번째 추가논증을 제시한다. 모든 걸 양보해서 우리가 받아들이는 현상이 ‘물 자체’라고 가정해 보자. 하지만 그렇게 되면 『순수이성비판』의 「변증론」에서 살펴본대로, 필연적으로 ‘이율배반’에 빠지게 될 뿐이다.¹⁸³⁾

이와 같이 추가적인 논증을 거친 결과, 우리가 경험하는 현상이 ‘물 자체’와 다르다는 점은 더욱 더 명확해질 뿐이다. 칸트는 여기서 한 가지 제안을 한다. 즉 현상계와 예지계¹⁸⁴⁾를 구분하려 한 것이다. 그는 인간이 경험할 수 있는 현상으로 구성된 세계를 ‘현상계’로 명명하고 한정지으려 했다. 그는 이를 통해 이성의 활동이 보장되는 또 다른 세계인 ‘예지계’를 구출하려 했던 것이다.¹⁸⁵⁾

‘현상계’는 “다양한 세계관찰자의 감성의 차이에 따라 매우 차이가 날 수도 있으나”, ‘예지계’는 현상계의 “근저에 놓여”있으며, “언제나 동일한 것으로 머문다.”¹⁸⁶⁾ 칸트는 이렇게 현상계의 예지계를 구분할 수밖에 없는 이유에 대해서도 설명한다.

왜냐하면 인간은 “자기를 순전한 지각 및 감각들의 수용성의 관점”에서는 ‘현상계’의 경험이 잘 설명해 주지만, “순수활동성임 직한 것(즉, 감각의 촉발에 의해서가 전혀 아니라, 직접적으로 의식에 이른 것)과 관련해서는”¹⁸⁷⁾도저히 경험이 설명해 주지 못하기 때문이다. “비록 이 세

182) 페이튼, 전계서, p.330.

183) 페이튼, 전계서, p.331. 참조.

184) 페이튼도 ‘감성계’보다는 ‘현상계’라는 명칭이 더 바람직하다고 보았다. “왜냐하면 칸트에 있어서 그것은 단지 감각의 현상이 아니라 감각과 사고의 현상이기 때문이다.” (페이튼, 상계서, p.326.) ; 하지만 본고에서 『윤리형이상학 정초』를 인용할 때는 인용서에 표기된 방식에 따라 ‘감성 세계’와 ‘오성 세계’라는 용어를 사용한다.

185) 칸트는 『순수이성비판』에서 인간이 갖고 있는 지성 사용을 경험과 관련된 구성적 사용에 한정할 바 있다. 그렇게 한정지은 세계가 바로 ‘현상계’이고, 그러한 한계짓는 작업을 통해 경험이 미치지 않는 또 다른 세계의 가능성이 펼쳐지는 것이다.

186) 『윤리형이상학 정초』 B106=IV451; p.189.

계에 대해 더 이상 아는 바가 없지만”, 경험 외에 다른 무엇인가가 활동하는 세계가 있다고 상정할 수밖에 없는 것이다.

칸트는 곧바로 ‘경험 외에 다른 무엇’의 정체를 밝힌다. 그것은 “인간은 자기 안에서 실제로 하나의 능력을 발견하는 바”¹⁸⁸⁾, 바로 ‘이성’이다. 여기에 대해서 칸트가 왜 이성이 바로 그 능력인지 자세히 설명하지 않았기 때문에, 보충 설명이 필요해 보인다.

칸트는 『순수이성비판』에서 순수 지성이 경험의 기반을 넘어서려는 월권을 방지하는 한편, 아무런 경험적 내용도 갖지 못하는 ‘이성’의 사용에 대해 규제적 원리가 적용해야 한다고 말한 바 있다. 그런데 규제적 사용에 한정되었던 ‘이성’의 특성이 ‘예지계’에서는 장점으로 작용하게 된다. 왜냐하면 인간이 가지고 있는 인식 능력 중 경험적인 내용을 갖지 않는 것은 이성이 유일하기 때문이다. ‘예지계’는 개념상 경험 자료를 갖지 않기 때문에, 경험과 연관된 여타의 인식 능력들, 예를 들어 감성, 상상력, 지성, 판단력 등은 ‘예지계’에서 무용지물이 될 수밖에 없다. 반면, 이성은 본래 특성 자체가 경험 자료를 활용하지 않는 것이기 때문에 ‘예지계’에서 인간이 사용할 수 있는 유일한 능력이 된다.

칸트는 이어서 ‘이성’이 ‘지성’보다도 뛰어나다고 언급한다. 왜냐하면 ‘이성’은 “순수한 자기활동성”¹⁸⁹⁾으로서 아무런 제한도 받지 않지만, ‘지성’은 제한된 ‘자기활동성’이기 때문이다. “지성은 그의 활동성으로부터, 감성적 표상들을 규칙 아래로 보내기 위해”, “감성적 표상들을 하나의 의식에서 통합하기 위해 쓰일 뿐인 개념들 외에는” 아무것도 산출해 낼 수 없으며, 이것마저도 “감성의 그러한 사용 없이는 지성은 전혀 아무것도” 할 수 없다.¹⁹⁰⁾ 반면 이성은 “이념들의 이름 아래서 순수한 자발성을 내보여” 감성이 제공할 수 있는 한계를 훨씬 뛰어 넘는다.

187) 『윤리형이상학 정초』 B107=IV451; p.190.

188) 『윤리형이상학 정초』 B107=IV452; p.191.

189) 『윤리형이상학 정초』 B108=IV452; p.191.

190) 『윤리형이상학 정초』 B108=IV452; p.191.

따라서 ‘이성적 존재자’는 단지 ‘현상계’에만 속하지 않는다. 그가 가진 이성의 능력으로 인해 그는 이미 ‘예지계’의 구성원인 것이다.¹⁹¹⁾ 이로써, ‘현상계’와 ‘예지계’ 양쪽 모두의 구성원인 이중적 존재로서의 인간의 속성이 밝혀지게 된다. 인간은 “두 가지 입장¹⁹²⁾을 가지는 바”, “즉, 그는 첫째로는 감성세계에 속해 있는 한에서 자연의 법칙들(타율) 아래에 있고, 둘째로는, 예지 세계에 속하는 것으로서, 자연에 독립적으로, 경험적이지 않고, 순전히 이성에 기초하고 있는 법칙들 아래에 있는 것이다.”¹⁹³⁾

그렇다고 하더라도 이렇게 인간 존재의 이중적 성격이 밝혀진다고 해서, 순환 논증의 해결에 어떤 영향을 미칠 수 있을까? 칸트는 곧바로 다음 문단인 §§15-16에서 두 세계의 구분을 활용하여 순환 논증의 의혹을 씻어낸다.

(2) 자유와 자연 필연성의 양립 가능성

순환 논증이라는 의혹을 해결하기 위해 칸트가 도입한 방법은 인간의 이중적 존재로서의 성격을 부각시키는 것이었다. 그런데 ‘현상계’와 ‘예지계’로 두 세계를 구분하고, 인간이 양 세계에 모두 속한다는 점을 밝

191) “그 때문에 이성적 존재자는 자기 자신을, 예지자로서 (그러므로 그의 하위 능력들의 측면에서가 아니라), 감성세계에 속하는 것으로 보아서 안 되고, 오성 세계에 속하는 것으로 보아야만 한다.” (『윤리형이상학 정초』 B108=IV452; p.192.)

192) “이런 용어의 사용 때문에 칸트의 견해에는 두 개의 세계가 존재한다고 잘못 생각해서는 안 된다. 그에게 있어 세계는 오직 하나일 뿐이다. 비록 단지 우리에게 나타나는 대로의 세계만을 인식할 수 있을 뿐이라 해도 우리가 인식하는 바는 우리에게 나타나는 대로의 참된 하나의 세계이다. 우리는 사실상 이 하나의 세계가 (1) 우리의 감각 경험에 나타나는 세계이며, (2) 그 자체로 존재하는 세계라고 상상해야만 한다. 이것이 바로 칸트가 두 입장 또는 관점이라는 용어를 사용하는 이유이다.”(페이튼, 전거서, p.326.)

193) 『윤리형이상학 정초』 B108-109=IV452; p.192.

히긴 했지만, 그것이 과연 어떤 의미에서 문제의 해결책이 되는가? 칸트는 ‘예지계’의 성격을 부각시킴으로써 문제 해결의 단초를 마련한다.

“이성적인, 예지 세계에 속하는 존재자로서 인간은 그 자신의 의지의 원인성을 자유의 이념 아래서 말고는 결코 생각할 수 없다. 왜냐하면 감성세계의 규정된 원인들로부터의 독립성이 (이러한 것을 이성엔 항상 자기 자신에게 부여해야만 하거니와) 자유이기 때문이다.”¹⁹⁴⁾

위 문구를 이해하기 위해서는 먼저 몇 가지 해결되어야 할 문제가 있다. ① 감성 세계의 규정된 원인들로부터의 독립성이 자유이다. ② 이성적인 존재자로서 인간은 그 자신의 의지의 원인성을 자유의 이념 아래서 말고는 결코 생각할 수 없다. 이 두 가지 명제의 의미를 이해해야 한다.

먼저 ①은 다음과 같이 생각할 수 있다. 감성 세계는 현상들로 이루어진 세계이다. 그런데 현상들은 내감의 형식에 따르기 때문에 시간 계열을 이루게 되며, 또한 범주의 틀에 종속되기 때문에, 인과성의 영향을 받게 된다. 따라서 원인과 결과의 연쇄고리에서 벗어날 수 없다. 이러한 인과성의 영향을 벗어난 것이 곧 ‘초월적 자유’이다. 따라서 “원인들로부터 독립성이 자유”라고 할 수 있다.

다음으로 ②는 이렇게 풀어볼 수 있다. ‘의지’란 “표상들에 대응하는 대상을 산출하거나 이런 대상들을 낳도록 자기 자신을, 다시 말해 자기의 원인성을 규정하는 능력”¹⁹⁵⁾ 혹은 “법칙들의 표상에 의해 그들의 인과성을 규정하는 능력”¹⁹⁶⁾이다. 따라서 대상과 관련해 자기 자신을 규정하는 능력인 것이다. 그런데 예지계에는 대상이라고 할 수 있는 게 없

194) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV452; p.192.

195) 『실천이성비판』 O29=V 15; p.57.

196) 『실천이성비판』 O57=V 32; p.90.

다. 아니 정확하게 말하면 인간이 가진 지성으로는 그것이 무엇인지 알 수 없다. 따라서 대상 없이 자기 행위의 원인성을 규정해야 하기 때문에, 스스로 무언가를 하는 것이고, 이를 ‘자유’라고 할 수 있는 것이다.

이를 종합해 보건대, 예지계에 속한 이성적 존재자는 ‘자유’를 자기 행동의 원인성으로 생각할 수밖에 없다. 그런데 이러한 “자유의 이념에는 자율의 개념이 불가분리적으로 결합되어”¹⁹⁷⁾ 있다. 칸트는 이미 『윤리형이상학 정초』 제 3부를 시작하며 §§1-3에서 ‘자유 개념은 의지의 자율을 설명하는 열쇠’라는 점을 부각시키기 위해 애썼다. 그는 ‘자유’는 “불변적인 법칙들에 따르는 원인성이되 특수한 종류의 것”¹⁹⁸⁾이라고 하여 ‘자율’과 동일한 것이라고 증명한 바 있다. 그리고 이러한 ‘자율’ 개념은 “윤리성의 보편적 원리가 결합되어 있다.”¹⁹⁹⁾ 이것도 이미 『윤리형이상학 정초』 제 2부에서 충분히 논한 바 있다.

위 논의를 정리하면, ‘자유’의 이념은 ‘자율’과 결합하고, 또한 ‘자율’ 개념은 ‘윤리성의 도덕적 원리’와 결합한다.²⁰⁰⁾ 곧 ‘자유’로운 존재는 ‘윤리성의 보편적 원리’를 따르게 된다는 논의가 성립한다. ‘이성적인 존재는 자유롭기 때문에 도덕 법칙을 따라야한다.’는 순환 논증의 한 축을 이루는 명제의 근거가 밝혀진 것이다.

본고의 앞 절에서 살펴보았듯, 칸트가 제기한 순환 논증은 ‘①도덕 법칙의 전제는 자유이다, ②자유로우므로 도덕 법칙을 따를 수 있다.’는 두 가지 명제로 이루어져 있다. ①은 쉽게 수공이 가지만, ②는 언뜻 이해가 가지 않았었기에 순환 논증의 문제가 제기되었는데, ②가 칸트가 설명한 인간의 예지계의 구성원으로서의 성격으로 인해 참이라고 증명된 것이다.

197) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV452-53; p.192.

198) 『윤리형이상학 정초』 B98=IV446; p.180.

199) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV452-53; p.192.

200) 칸트는 이미 『윤리형이상학 정초』 제 3부 1절에서 자유와 자율 그리고 도덕 법칙의 상관성을 다룬 바 있다. 순환 논증을 해결하는 부분에서 앞에서 증명한 이 논변을 다시 활용하고 있다.

이제 칸트는 “이제 우리가 위에서 제기했던 의혹, 즉 마치 자유로부터 자유로, 다시 이 자유로부터 윤리적 법칙을 추론하는데 어떤 비밀스런 순환론이 포함돼 있을 것 같은 의혹은 제거되었다.”²⁰¹⁾고 자신있게 말할 수 있게 되었다.

이러한 칸트의 성과는 ‘자유’라는 새로운 종류의 원인성을 조명할 수 있었기 때문이다. 현상계의 원인성인 ‘자연 필연성’만을 떠올렸다면, ‘초월적 자유’가 자리잡을 수 있는 ‘예지계’도, 그것을 기반으로 하는 ‘윤리성의 원리’도 발견할 수 없었을 것이며, 또한 순환 논증의 의혹 또한 미해결된 채로 남았을지 모른다. 하지만 ‘자유’가 ‘특수한 종류의 원인성’으로서 예지계에서 마치 현상계의 자연 필연성 같은 위치를 점한다고 주장함으로써, 순환 논증 의혹을 제거했을 뿐만 아니라, 사변 이성의 비판 과정에서 이율배반으로 남겨두었던 과제²⁰²⁾를 도덕 철학의 탐구 과정에서 해결할 수 있었다.

그리고 더 나아가 ‘윤리성의 원리’가 강제력을 갖는 이유를 설명할 근거를 마련하게 된다. 예지계에 속한 이성적 존재자는 누구나, 자유롭다. 그런데 ‘자유’로우면 ‘윤리성의 원리’를 의식할 수밖에 없다. 따라서 “이 윤리성의 원리는, 자연법칙이 모든 현상들의 근저에 놓여 있는 것이나 꼭 마찬가지로, 이성적 존재자들의 모든 행위들의 근저에 놓여 있다.”²⁰³⁾ 이로서 이성을 가진 존재라면, 다른 말로 ‘자유로운’ 존재라면 누구나 윤리성의 원리를 기반으로 할 수밖에 없다는 점을 설명할 수 있게 된 것이다.

201) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV453; p.193.

202) 『순수이성비판』 「변증론」에서 정립과 반정립으로 나누어진 자유와 자연 필연성 간의 대립은 사변 이성의 한계로 인하여 긍정도, 부정도 할 수 없는 채로 남겨졌다.

203) 『윤리형이상학 정초』 B109=IV453; p.192.

2) 인간이 도덕성에 관심을 갖는 이유

(1) 정언 명령이 구속력을 갖는 이유

칸트는 순환 논증의 의혹을 인간의 이중적 성격을 들어 멋지게 해결한 이후, 연이어 §§17-19에서 ‘어떻게 정언적 명령은 가능한가’²⁰⁴라는 제목 아래, 정언 명령이 실제 구속력을 가질 수 있는 이유에 대하여 탐구한다. 『윤리형이상학 정초』의 기술 목적이 윤리성의 원리와 가능성을 밝히는 것²⁰⁵이라는 점을 미루어 볼 때, 여태까지의 서술은 ‘정언 명령의 구속력’을 설명하기 위한 예비 단계였다고 할 수 있을지도 모른다.

앞 절에서 이성을 가진 존재는 자유롭고, 자유는 곧 자율과 불가분의 관련을 갖고 있으므로, 윤리성의 원리에 종속 된다는 점을 설명했다. 그런데 자유에서 비롯된 윤리성의 원리를 왜 우리가 따라야 하는지에 대해서는 아직 설명되지 않았다.

그 이유를 본격적으로 설명하기 전에, 한 가지 살펴봐야 할 점이 있다. 바로 인간이 ‘불완전한 이성적 존재’라는 점이다. 인간은 이성적 존재이긴 하지만, 이성만을 온전히 의지의 규정 근거로 채택하지는 않는다. 인간은 감성을 가진 불완전한 이성적 존재이기 때문이다. 따라서 인간은 예지계의 구성원이기는 하지만, 분명 감성계에도 속해 있다는 점에 주목해야 한다.

‘의지’는 이성적 존재자가 “예지자로서 자신을 오성세계에 속하는 것

204) 『윤리형이상학 정초』 제 2부와 본고 2장 2절에서 ‘도덕 법칙은 정언 명령의 형태로 나타날 수밖에 없다.’는 것을 들어, 이미 본 절에서 제기된 문제가 해결되었다고 생각하는 것은 문제의 의미를 잘못 파악한 것이다. 앞 부분에서는 ‘불완전한 이성적 존재인 인간에게 도덕 법칙은 어떤 형태로 나타나는가?’에 관해 다룬 것인 반면, 현재 다루고 있는 문제는 ‘정언 명령으로 나타난 도덕 법칙을 도대체 인간이 왜 따라야만 하는가?’와 관련된 것이기 때문이다.

205) “이 정초는 다름 아닌 도덕성의 최상 원리의 탐색과 확립이다.”(『윤리형이상학 정초』 BXV=IV392; p.74.)

으로 보고, 이에 속하는 작용 원인”²⁰⁶⁾이다. 그런데 인간은 현상계에도 속하기 때문에 “저 행위들은 다른 현상들, 곧 욕구들과 경향성들에 의해 규정된 것”²⁰⁷⁾으로 보아야 한다. 따라서 인간이 순전히 예지계에 속해 있다면 “나의 모든 행위들은 순수 의지의 자율의 원리에 완전히 적합”²⁰⁸⁾하겠지만, 순전히 현상계에 속해 있다면, “나의 행위들은 전적으로 욕구들과 경향성들의 자연법칙에, 그러니까 자연의 타율에 알맞게 취해질 수밖에”²⁰⁹⁾없을 것이다.

여기서 한 가지 주목해야 할 점이 있다. 『순수이성비판』에서 살펴 보았듯이, 우리가 지성을 갖고 있기는 하지만, 지성 그 자체만으로는 아무것도 인식할 수 없다. 즉, 우리는 감각을 통해 감각 자료로 받아들인 것만을 개념을 통해 인식할 수 있을 뿐이다. 그런데 우리 인식이 미치지 못하는 곳에 분명 무언가가 있다. 우리는 그것을 ‘물 자체’라고 부른다.

칸트의 이론 철학에서 비롯된 이러한 통찰을 조금 더 확장해 보면, ‘현상’의 근거에 ‘물자체’가 있다는 점을 쉽게 알 수 있다. 따라서 ‘현상계’의 근거에는 이를 가능하게 하는 ‘예지계’가 있다고 할 수 있다. 그리고 ‘현상계’에 현현(顯現)하는 모든 것의 배후에 ‘물자체’가 있으며, 물자체가 그 근거를 함유하고 있다고 볼 수 있다. 이런 배경 아래서 칸트는 다음과 같이 말할 수 있었다.

“오성세계는 감성세계의 근거를, 그러니까 또한 감성세계의 법칙들의 근거를 함유하고”²¹⁰⁾

206) 『윤리형이상학 정초』 B110=IV453; p.193-94. ; 이렇게 정의된 ‘의지’는 경험을 일체 배제한 예지계의 원리라는 점에서 ‘순수 실천 이성’이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 칸트의 서술에서 ‘의지’는 비단 ‘순수한(rein)’방식으로만 사용되지는 않기 때문에, 독해할 때 맥락에 따라 파악해야 한다.

207) 『윤리형이상학 정초』 B110=IV453; p.194.

208) 『윤리형이상학 정초』 B110=IV453; p.194.

209) 『윤리형이상학 정초』 B110-11=IV453; p.194.

210) 『윤리형이상학 정초』 B110=IV453; p.194.

전적으로 ‘예지계’에 속하는 이성적 존재는 경험의 대상과 관계 없이 스스로의 이성이 명령하는 바를 따른다. 곧, 의지의 규정 근거가 자기 자신이기 때문에 자율적이다.²¹¹⁾ 그런데 인간은 ‘예지계’에 속하는 한편 ‘현상계’에도 속하는 이중적 존재이다. ‘현상계’에 속하는 인간은 행위의 대상들로부터 영향을 받을 수밖에 없기 때문에 타율적이 될 수밖에 없다. 이러한 타율은 ‘법칙’이 될 수 없고, 다만 한낱 숙련의 규칙이나 영리함의 충고가 될 뿐이다.

그렇지만 ‘현상계’에 속하는데도 불구하고 우리는 ‘법칙’을 의식할 수 있다. 왜냐하면 인간은 다른 한편에서는 예지계의 성원으로서 자율적으로 ‘법칙’을 세울 수 있기 때문이다. ‘예지계’는 ‘현상계’의 근거가 되기 때문에, ‘예지계’의 성원으로서 입법한 ‘법칙’을 우리는 ‘현상계’에서도 의식할 수 있다.²¹²⁾

특이하게도 ‘법칙’은 동일한 인간에게 다른 모습으로 나타난다. ‘예지계’의 구성원으로서의 인간에게 그것은 의욕(wollen)으로 나타날 뿐이다. 왜냐하면 자율적으로, 내가 직접 그것을 따르기를 의욕하여 법칙으로 만든 것이기 때문이다. 예지계의 성원에게 ‘법칙’이란 내가 의욕하는 바를 내가 실천하는 것일 뿐이다. ²¹³⁾

그러나 ‘현상계’의 구성원으로서의 인간에게 그것은 당위(sollen)으로 나타나게 된다. 왜냐하면, ‘현상계’의 인간은 인과 계열에 얽매어 있기에 진정으로 자유롭지 못하고, 따라서 자율적이지 못하기 때문이다. 이로 인해 행위의 규정 근거가 자신이 아닌 경향성이나 대상들로 한정되게

211) “그러므로 (전적으로 오성세계에 속하는)나의 의지에 대해서는 직접적으로 법칙수립적이고” (『윤리형이상학 정초』 B111=IV453; p.194.)

212) “나는 예지자로서 나를, 비록 다른 측면에서는 감성세계에 속하는 존재자 같이 봄에도 불구하고, 그럼에도 오성세계의 법칙에, 다시 말해 자유의 이념 중에 그것의 법칙을 함유하는 이성애, 그러므로 의지의 자율에 복종하는 것으로 인식하며” (『윤리형이상학 정초』 B111=IV453; p.194.)

213) “즉, 자유의 이념이 나를 예지세계의 성원으로 만듦으로써, 만약 내가 예지 세계의 성원이기만 하다면, 나의 모든 행위들은 의지의 자율에 항상 알맞을 터인데” (『윤리형이상학 정초』 B111=IV454; p.195.)

되므로, ‘법칙’도 자신이 직접 입법한 것이 아니라, 외부에서 주어진 것으로 받아들여지게 되는 것이다. 214)

“따라서 오성세계의 법칙들을 나에게 대한 명령들로, 그리고 이 원리에 알맞은 행위들을 의무들로 볼 수밖에 없다.”²¹⁵⁾

이런 과정을 통해서 ‘정언 명령’이 왜 인간에게 ‘의무’로 나타나는지 해명된다. 도덕성이란 언제 누구에게나 보편적으로 타당한 법칙에 대한 존경심으로 행동하는 것인데, 이는 곧 선형적인 이성을 따르는 것을 의미한다. 선형적인 이성만이 보편성과 필연성을 담보할 수 있기 때문이다. 그런데 인간의 의지는 나약하기 때문에 명령으로 나타날 수밖에 없고, 그 중에서도 대상과 관련 되지 않고, 순수한 이성만을 따르는 정언 명령으로 나타나게 된다. 만약 인간이 온전히 예지계의 구성원으로서 필연적으로 이성만을 따르는 존재라면, 정언 명령은 자신의 의욕(wollen)으로 나타나겠지만, 인간은 우연적으로 이성을 따르는 존재이기 때문에 정언 명령은 강요(Nötigung)로 나타나게 된다. 즉, 따라할 당위(sollen)를 지닌 ‘의무(Pflicht)’로 나타나게 되는 것이다.

(2) 선형적 종합 명제인 정언 명령

칸트는 ‘정언 명령이 어떻게 구속력을 갖는가?’라는 질문의 ‘선형적 종합 명제’로서의 성격을 순수 사변 이성의 성격과 관련지어 유비 논증을 펼친다. 『순수이성비판』의 목표는 순수 사변 이성의 가능성과 범

214) “그러나 나는 동시에 감성세계의 성원으로서도 보기 때문에, 나의 모든 행위들은 의지의 자율에 알맞아야만 하는 것이다.” (『윤리형이상학 정초』 B111=IV 454; p.195.)

215) 『윤리형이상학 정초』 B111=IV454; pp.194-95.

위, 한계를 밝히는 것이었는데, 핵심 과제는 ‘선험적 종합 판단이 가능한가?’였다. 칸트는 여기서 판단의 선험성을 확보하기 위해 시간 및 공간이라는 감성의 형식, 그리고 상상력의 도식, 지성의 범주들을 인간 내부의 것으로, 또한 판단의 종합성을 확보하기 위해 감각 자료 등은 인간 외부의 것으로 상정하였다. 이를 통해 사변 이성의 ‘선험적 종합 판단’이 가능하게 되었다. 216)

그런데 이 구도는 도덕 철학에서도 나타난다. ‘도덕 법칙’은 자신이 법칙 수립자로서 기능하며 준칙의 보편화 가능성을 검토한 후 입법한 것이다. 따라서 온전히 이성에 따랐기 때문에 선험적일 수 있다. 인간이 ‘예지계’의 구성원이라면 계속해서 선험성만 지니고 있기 때문에 ‘나를 포함한 모두의 의욕’이라고 할 수 있는 법칙은 당연히 ‘나 자신의 의욕’과도 일치할 것이다. 여기서 ‘의욕’만이 남는다.

하지만 인간은 ‘현상계’의 구성원이기도 하기 때문에, 객관적 조건을 만족시키는 것과는 관련이 없는 주관적 조건을 만족시키는 데 한정된 대상을 의욕할 수 있다. 이러한 주관적 조건은 ‘모두의 의욕’과는 별개로 ‘나만의 의욕’이기 때문에 ‘법칙’은 이러한 대상을 선택한 현상계의 인간에게 ‘모두의 의욕’을 ‘자신의 의욕’으로 ‘의욕’할 것을 요구하게 되는데, 이것이 바로 ‘의무’라는 형태로 부가된다. 이는 기존에 ‘의욕’만 있던 데서 존재하지 않았던 ‘의무’가 새롭게 나타난 것이기 때문에 종합적이라 할 수 있다.

“이 정언적 당위는 선험적 종합 명제를 표상하는 것인바, 왜 그런가 하면, 감성적 욕구들에 의해 촉발되는 나의 의지 위에 동일하지만, 오성세계에 속하는, 순수한, 그것 자체로 실천적인 의지의

216) “이런 사정은 감성세계에 대한 직관들에, 그것 자체로는 법칙적 형식 일 반 외에는 아무것도 의미하지 않는, 지성의 개념들이 덧붙여지고, 그럼으로써 그것에 자연에 대한 모든 인식들이 의거하는 선험적 종합 명제들을 가능하게 하는 것과 대체로 같다.”(『윤리형이상학 정초』 B112=IV454; p.195.)

이념이 덧붙여지고, 이 의지는 저 의지가 이성에 따르는 최상의 조건을 함유하고 있기 때문이다.”²¹⁷⁾

정리하자면, ‘도덕 법칙’은 예지계의 인간이 이성에 따라 수립했다는 점에서 선형적이다. 하지만 예지계의 인간에게는 ‘의욕’으로 나타나는 반면, 현상계의 인간에게는 ‘의무’로 나타난다는 점에서 종합적이다. 그러므로 ‘도덕 법칙’은 ‘선형적 종합 판단’이다.

217) 『윤리형이상학 정초』 B111=IV454; p.195.

3. 순환 논증 해결에 대한 부가 의문

1) 당위의 이율배반 가능성

앞 절에서 칸트가 순환 논증의 의혹을 해소하는 과정에서 예지계와 현상계라는 두 개의 세계라는 개념을 도입하였고, 그럼으로써 자유와 자연 필연성의 양립 가능성을 개진하였다는 점을 살펴보았다. ‘의지 자유론’과 ‘결정론’의 양보 없는 대답이 칸트의 ‘초월적 자유’로 인해 해소되었던 것이다.

거기다가 더하여 칸트는 ‘예지계’의 원인성으로 ‘초월적 자유’를 도입함으로써, 이성적 존재자가 ‘의지’에 따라 ‘도덕 법칙’을 입법할 수 있다고 보았다. 이를 통해 인해 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’의 순환 논증이 완전히 종결된 것으로 보였다.

그런데 하르트만(Nicolai Hartmann)이 여기에 의문을 제기한다. 칸트의 ‘자유’ 개념에 몇 가지 해소되지 않는 의문이 있다는 것이다. 그가 볼 때, 칸트는 결정론과 의지 자유론의 표면적인 대답을 해결했을 뿐, 그 심층에 있는 문제점을 해결하지 못했고, 오히려 여기에서 또 다른 문제가 나타나게 된다.²¹⁸⁾ 하르트만이 제기한 문제점은 다음과 같다.

첫째, 칸트는 예지계의 인간이 자유롭게 자신의 의지에 따라 입법하여 법칙을 수립한다고 보았는데, 이는 자유의 의미를 왜곡한 것이다. 왜냐하면, “의지는 인과 계열에 대해서만 자유로와야 하는 것이 아니라, 그 밖의 윤리적인 원리 자체에 대해서도 자유로와야만”하기 때문이다. 만약 정말 자유롭다면 도덕 법칙에 대해서도 찬성할 수도 있고, 반대할 수도 있어야 하는데, 칸트는 단지 도덕 법칙에 찬성할 자유만 인정했을 뿐이다. ²¹⁹⁾

218) 하르트만(Hartmann, N.), 강성위 譯, 『철학의 흐름과 문제들』(서울 : 서광사, 1987), p.231.

219) 하르트만, 전계서, p.231.

둘째, 의지와 관련해서 또 다른 형식으로 문제가 나타날 수도 있다. 칸트에게는 “도덕 법칙을 부여하는 최고 기관이 이 법칙의 요구를 받아들이는 최고 기관과 동일”²²⁰⁾하다. 예지계의 존재는 순전히 이성만을 따르는 순수한 의지가 입법하고, 자기가 부여한 법칙을 온전히 따르기 때문이다. 그런데 현상계의 인간은 이 원리들을 위반하는 일이 다반사이다. 스스로가 부여한 원리들을 위반하는 것은 의지가 자유롭기 때문인 것으로 보인다.²²¹⁾

위에서 본 것과 같이 칸트는 의지가 당위에 대해서 자유로울 수 있는데도 불구하고, 당위를 꼭 좇아야만 한다고 보았다는 점에서 하르트만은 이를 “인과의 이율배반”이라고 명명한다. 그러면서 의지가 꼭 선만을 좇을 때, 그 의지는 오히려 자유롭지 못하다고 반박한다.²²²⁾

하르트만의 이 지적은 일견 타당해 보인다. 자유롭다는 것은 동의하거나 반대할 수 있어야 한다는 것을 뜻하는데, 칸트는 오로지 법칙에 따르는 것만을 자유로 인정하는 것처럼 보이니 말이다. 일례로 칸트는 『윤리형이상학 정초』 제 3부 §4에서 ‘이성적 존재자의 자유 의지란 바로 도덕 법칙 아래에 있는 것이다.’²²³⁾라고 한다. 그런데 자유 의지를 지녔다면 도덕 법칙을 따를 수도 있고 따르지 않을 수도 있는데, ‘도덕 법칙 아래에 있는 의지’라는 말은 ‘도덕 법칙을 따르는 의지’라는 뜻이므로, 자유 의지라는 말이 무색해 보인다.

한 걸음 물러서서 칸트의 입장에서 봐도 마찬가지다. 칸트는 ‘동물은 법칙을 따르는 반면, 이성적 존재자는 법칙의 표상을 따른다’고 했다. 이는 곧 ‘이성적 존재자가 법칙에 따르지 않을 수도 있다’는 것을 우회적으로 표현한 것이기에, 하르트만이 칸트에게 결여되었다고 지적했던 ‘반대할 수 있는 자유’를 칸트도 인정한 것처럼 보인다. 하지만 곧 새로

220) 하르트만, 상계서, p.232.

221) 하르트만, 상계서, p.232.

222) 하르트만, 상계서, p.232.

223) 『윤리형이상학 정초』 B99=IV447; p.181.

운 난점에 부딪힌다. ‘법칙’은 따르지 않을 수 있지만, ‘법칙의 표상’은 따라야 하는 것이라고 칸트가 말했기 때문이다.

이것에 대한 본 연구자의 입장을 정리하자면 다음과 같다. 칸트가 사용한 ‘자유’라는 용어의 뜻을 면밀히 살펴봐야 한다. 칸트가 말한 ‘자유’는 본고에서도 언급했듯이 ‘심리적 자유’가 아니라 ‘초월적 자유’이다. 이는 우선, 외적 강제 뿐만 아니라 경향성과 같은 내적 강제로부터 완전히 결별한 것을 뜻한다. 다음으로, ‘초월적 자유’는 절대적 자발성을 뜻하기는 하지만, 특별한 종류의 원인성으로서 “전혀 무법칙적이지 않고, 오히려 불변적인 법칙들에 따르는 원인성”²²⁴⁾을 뜻한다. 칸트는 이성적 존재자가 스스로 만든 예지계의 법칙을 따르는 모종의 원인성을 개념화하고자 했고, ‘초월적 자유’라는 이념이 그 원인성을 설명하기에 적합하기 때문에 이를 표현하기 위해 이 용어를 사용한 것으로 보인다. 예를 들어, 내가 원해서 하는 것은 어떤 행동을 하기로 마음 먹었다면, 그것은 나에게 법칙이긴 하지만, 남이 시켜서 한 것은 아니므로 자유롭다고 볼 수 있기 때문이다. 이렇듯 칸트에게 ‘자유’라는 개념은 하르트만이 생각하는 것처럼 일체의 것으로부터 단절된 것을 뜻하는 것이 아니기 때문에, 하르트만의 비판이 옳다고 보기는 어려울 것 같다.

하르트만이 제기한 또 하나의 문제점은 ‘당위의 이율 배반’이라고 명명한 것이다. 이는 당위 자체 내에서 이율 배반이 발생하기 때문이다. “윤리적인 명령 속에 들어 있는 당위는 한편으로는 무조건 이 명령에 따르기를 요구한다. 의지는 가치가 요구하는 것을 만족시켜줄 수밖에 없도록 되어 있어야만 한다. 그러나 의지가 꼭 그럴 수밖에 없다면, 그 의지는 벌써 윤리적인 의지가 아니다.”²²⁵⁾

칸트에 따르자면, 도덕성이란 ‘의지’가 ‘당위’에 따를 것을 요구하는 것인데, ‘당위’에 따르도록 결정되어 있다면, 그 의지에 다른 행동을 할 여지가 없었으므로, 도덕적인 의지라고 볼 수 없다는 것이 이 이율배반

224) 『윤리형이상학 정초』 B98=IV447; p.180.

225) 하르트만, 전게서, p.232.

의 핵심 논지다. 결국 의지가 도덕률에 대하여 그것을 받아들이거나 거부할 자유가 있느냐 여부가 이 이율배반을 해결하는 열쇠가 된다.

그런데 당위의 이율배반에 대해서는 논란을 제기한 하르트만이 답변까지 제공한다. “칸트는 의지는 도덕률에 대해서 적극적으로 자유이어야 한다고 주장한 일이 한번도 없고, 인과적으로 생겨난 것에 대해서만 자유로와야 한다고 주장했을 뿐이다.”²²⁶⁾ 그가 볼 때, 자유는 무엇인가를 거부할지 여부를 결정할 수 있는 ‘적극적인 자유’와 무엇인가를 받아들일지 여부를 결정할 수 있는 ‘소극적인 자유’ 두 가지로 나누어진다. 그런데 칸트는 인과율에 대해서는 적극적인 자유를 주장했던 반면, 도덕률에 대해서는 소극적인 자유를 말했기 때문에, 당위의 이율배반이 성립되지 않는다고 본 것이다.

하르트만은 이 외에도 주저인 『윤리학(Ethik)』에서 칸트의 이론에 대해 많은 논쟁거리를 던졌다. 그가 제기한 ‘인과의 이율배반’이나 ‘당위의 이율배반’이 칸트의 ‘초월적 자유’의 이념과 ‘의지’와 ‘도덕 법칙’의 관계에 대해 숙고할 기회를 제공한 것처럼, 그가 제기한 많은 논쟁거리 역시 칸트의 도덕 철학에 대한 이해를 더욱 다채롭게 하고 있다.

2) 표준 해석에서 풀리지 않은 문제

칸트의 도덕 철학을 대표하는 두 개의 저술을 꼽으면 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』을 들 수 있다. 그런데 양자는 내용이 비슷하면서도 미묘하게 조금씩 차이가 나는 부분이 있다.

일단, 논의하고 접근하는 방식이 다르다. 『윤리형이상학 정초』는 1, 2부에서 분석적인 방법을 취하다가 3부에서 종합적인 방법으로 방향을 선회하는 반면, 『실천이성비판』은 처음부터 종합적인 방법으로 서술

226) 하르트만, 상계서, p.233.

해 나간다. 예를 들어 『윤리형이상학 정초』는 제 1, 2부에서 일상적인 윤리적 인식에서 선하다고 평가받는 게 무엇인지 탐구하기 시작하여, 기어코 도덕성의 온전한 의미를 발견한 후, 도덕성의 성격과 가능 근거 등을 찾아낸다. 이후 제 3부에서는 그동안 찾아낸 개념들을 서로 연관 짓는 형태로 기술한다. 반면 『실천이성비판』은 아예 처음부터 가장 논쟁적인 개념인 ‘자유’를 제시하고, 여기서부터 출발한다. 즉, 『윤리형이상학 정초』의 논의가 끝난 바로 그 지점부터 새롭게 논의를 시작한 것이다.

칸트의 비판 철학에서 중요한 개념 중 하나가 ‘자유’이다. 그래서 칸트의 ‘자유’를 어떻게 볼 것인지에 대한 논의도 끊이지 않는데, 이는 주로 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』의 서술 방식의 차이에서 기인하는 경우가 많다. 특히 ‘자유’와 ‘도덕법칙’ 사이의 관계를 어떻게 볼 것인지는 칸트가 『윤리형이상학 정초』의 제 3부에서 ‘순환 논증 의혹’의 해결책으로 이중적 세계를 제시한 이후에도 많은 이들의 관심이었다.

독일어권의 학자들은 대체로 『윤리형이상학 정초』 제 3부의 논의와 『실천이성비판』의 서술 사이에 큰 차이가 없다고 본 반면, 페이지튼(H.J.Paton)과 로스(W.D.Ross)를 주축으로 한 영어권의 학자들은 양자의 논의가 서로 다르다는 점을 지적하고 있다. 그들은 양자 사이에 몇 군데 중요한 진술에 불일치가 있다는 점을 발견하고 이것을 중대한 오류로 보아 두 개 중 하나가 거부되어야 한다고 주장한다. 그래서 그들은 주로 『윤리형이상학 정초』 제 3부의 논증 과정에 오류가 있다고 주장하고 있다.

본 절에서는 흔히 영어권에서 ‘표준해석(Standard Interpretation)’이라고 불리는 『윤리형이상학 정초』 제 3부에 대한 논의를 살펴보며 어떤 점에서 문제가 되는 것인지 파악하려 한다. 그리고 그에 대한 매카시(M.H.McCarthy)의 ‘수정된 해석’을 비교해 보며, 칸트가 두 세계 논증을

통해 의도한 바가 무엇인지 유추해 보려 한다.

『윤리형이상학 정초』 제 3부는 모두 34개의 문단으로 구성되어 있다. 이 중 순환 논증이 제기되고 해결되는 부분은 §§5-19이다. 칸트의 편제에 따라 구분하자면 1절은 §§1-3, 2절은 §4, 3절은 §§5-16, 4절은 §§17-19, 5절은 §§20-33, 맺음말은 §34로 나눌 수 있다.

이 중 §§1-3의 해석에는 학자들 사이에 이견이 없다. 문제는 §4이다. 이 부분은 ‘자유는 이성적 존재의 의지의 속성으로 전제되어야 한다.’라는 제목으로 다루어지는데, 여기에 대해서 영어권 학자들은 의혹을 제기하고 있다. 왜냐하면 그들은 칸트의 ‘핵심 논변’이 순환 논증의 의혹을 제거하는데 노력하고 있는 §§10-19이라고 보는데, 이 부분과 §4의 주요 내용이 서로 별개처럼 보이기 때문이다. 양자 모두 ‘자유 의 정당화 논변(a justification of freedom)’을 하고 있는데, 접근 방식이 너무도 다르기 때문에 둘 중 하나는 오류라는 것이다.²²⁷⁾ 문제가 되는 §4의 내용은 이렇다.

“모든 이성적 존재는 그것의 의지가 자유롭다고 간주해야만(must regard) 한다.”

그런데 표준해석의 정당성에 의문을 제기한 매카시는 §4의 논증에 이미 §§10-19 논증을 위한 단초가 들어 있다며, §4를 다음과 같이 봐야 한다고 주장한다.

“의지를 가진(with will) 모든 이성적 존재는 그 자신을 자유롭다고 간주해야만 한다(must regard).”²²⁸⁾

227) Michael H. McCarthy, “The Objection of Circularity in Groundwork III”, In : *Kant-Studien* 76(1985), p.28.

228) 상계문, p.30.

일단 계속해서 『윤리형이상학 정초』의 논증 과정을 살펴보면 칸트는 §§5-9에서 자유와 도덕법칙간의 순환 논증 의혹이 있다는 것을 설명하고 난 후, §§10-19에서 “현상계와 예지계를 구별함으로써, 모든 불완전한 이성적 존재들(every imperfectly rational being)은 스스로를 자유롭다고 간주할 수 있어야만 한다.”는 두 세계 논증을 하고난 후, “그러므로, 모든 불완전한 이성적 존재들(every imperfectly rational being)은 정언 명령을 따라야만 한다.”는 결론을 내리게 된다.

여기에서 이상한 점을 발견한 사람은 없을 것이다. 그렇기 때문에 표준해석에서는 §4에 문제를 제기한다. §§1-3까지 정언 명령에 관해 논하다가 갑자기 §4에서 이성적 존재자의 자유문제를 논하는 쪽으로 급선회한 것이다. 그래서 순환 논증 의혹이 발생하자, 이를 해결하기 위하여 §§10-19에서 급하게 현상계와 예지계로 나누고, 여기서 자유를 보증하기 위하여(warrant for freedom), 경험세계로부터 독립적인 이성적 존재자의 성질을 언급한다. 이후 계속해서 자유의 정당화가 논의되고, 그것을 바탕으로 정언 명령의 정당화가 이루어진다.²²⁹⁾ 그들이 볼 때 어차피 두 세계와 자유의 실재를 기반으로 정언 명령의 정당화가 이루어질 거였다면, 굳이 ‘이성적 존재의 의지의 속성이 자유’라고 언급할 필요는 없는 터였다. 불필요한 논증이 추가된 것이다.

매카시는 여기에 반론을 제기한다. 그가 볼 때 §4는 꼭 필요한 과정이었다. 그가 볼 때 칸트는 “스스로를 자유롭다고 간주한 모든 이성적 존재자”로부터 “자기 자신을 예지계의 구성원으로 여기는 모든 이성적 존재자로”로 논증을 해 나간 것이었다. 즉, ‘자유로운 존재라면 곧 예지계의 구성원이다’의 논증의 단초가 이미 §4에 포함되어 있다는 것이다.

그가 볼 때 §§10-19에서 진행된 논증은 다음 순서를 거친다. ① 자신의 의지가 자유롭다면, (자율성의 원칙을 따르는) 예지계의 구성원으로 여길 수 있다. ② 예지계의 구성원으로서 예지계의 법칙을 따라야 한다.

229) 상계문, pp.30-31.

③ 예지계의 법칙은 물론, 감성계의 법칙도 따라야만 한다. ④ 모든 감성적 이성적 존재자는 감성계에 있더라도 예지계의 법칙을 따라야 한다. 따라서 ⑤ 모든 이성적 존재자는 예지계의 법칙인 정언 명령을 따라야 한다. 230)

위 논증 과정에서 중점을 두고 봐야 하는 부분은 ‘이성적 존재자’가 ‘자유롭다는’ 부분이 아니다. 오히려 ‘자유롭다고 간주하는 이성적 존재자’는 ‘예지계의 구성원’이라는 부분이다. 그는 칸트가 자신의 논증에서 ‘자유롭기에 도덕법칙을 따라야 한다.’고 말하기 보다는 ‘예지계의 구성원으로 생각될 수 있기에 그 법칙인 도덕 법칙을 따라야 한다.’고 말했다고 보고 있다.

정리하자면 ‘정언 명령의 정당화 논변’이 제 3부의 주요 주제라는 데는 이견이 없다. 하지만 그 정당화 방법이 어떤 것인지에 대해서 의견이 갈린다. 표준 해석은 ‘자유의 실재성’을 통해 정언 명령이 정당화된다는 입장이고, 매카시의 해석은 ‘예지계의 구성원’이라는 점을 통해 정언 명령이 정당화된다는 입장이다.

어느 입장을 취하던지 칸트가 정언 명령의 정당화를 성공적으로 이루어냈다고 보는 데는 이견이 없는 것 같다. 매카시의 의견은 본인 스스로도 인정했듯이, 급진적(radical)이기 때문에 아직 표준적인 해석 방식으로 인정되고 있지는 않다. 하지만 정언 명령의 정당화에서 ‘자유의 실재성’ 만큼, ‘예지계의 구성원’도 중요한 개념이라는 걸 부각시킨 점과, 그로 인해 해석의 지평을 넓혔다는 점은 긍정적으로 평가받아야 할 것이다.

230) 상계문, p.35.

4. 해결되지 않은 과제 : 순수 이성은 어떻게 실천적일 수 있는가?

1) 예지계의 원인성으로서 자유 이념

이제 본고의 연구 과제 중 핵심이라고 할 수 있는 ‘인간의 도덕성에 대한 관심’을 규명할 수 있는 모든 준비를 마쳤다. 지금까지의 논의를 간략하게 살펴보면, 도덕성의 최고 원리를 탐색하는 과정에서 도덕적이란 법칙에 대한 존경인 의무에 따르는 행위라는 것, 그리고 ‘도덕 법칙’은 우리에게 정언 명령이라는 형태로 나타나며, ‘정언 명령’이기에 자율성을 가져야만 한다는 점 등 도덕 법칙에 대하여 탐구했다. 그 후 정언 명령인 도덕 법칙이 구속력을 갖는 근거로 ‘자유’를 들었는데, 이것이 양자 간의 순환 논증의 의혹을 촉발시켰으며, 이를 해결하기 위해 칸트가 두 세계 논증을 끌어들이며, 인간 존재의 이중성을 제시함으로써 도덕 법칙이 강제된다는 점까지 논증을 마쳤다.

많은 논변들로 이루어져 있어서 복잡해 보이지만, 칸트가 ‘도덕성의 최고 원리’를 탐색한다는 목표를 향해 한 단계씩 차근차근 나아가고 있다는 점은 알 수 있다. 그렇다면 칸트가 최종적으로 증명하고 싶었던 것은 무엇일까?

이 점은 바로 앞 절에서 살펴보았던 매카시(McCarthy)가 잘 설명해 주고 있다. 도덕은 인간에게 강요(Nötigung)으로 나타날 수밖에 없다. 대체 왜 도덕은 강요로 나타나며, 우리는 그것에 관심을 갖는 것일까? 칸트는 “정언 명령에 의하여 모든 불완전한 이성적 존재자의 의지(the will of every imperfectly rational being)가 갖게 되는 강요(necessitation)에 대하여” “초월적 연역(transcendental deduction)”을 하려고 했던 것이다.²³¹⁾

231) Michael H. McCarthy, "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III", In : *Kant-Studien* 73(1982), p.179.

연구 목적에서 밝혔듯, 본고는 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문을 해결하기 위한 하나의 탐구 과정이다. 칸트의 견해에 따르면 ‘인간이 도덕적으로 살아야 한다.’는 명제는 너무나도 자명하기 때문에, 본 연구자도 그에 따라 자명한 명제에 대하여 해명을 요구한 이 질문은 ‘잘못된 질문(pseudo question)’으로 규정될 수 있다고 생각한다. 그런데 대체 어떤 근거에서 이 명제는 자명한 것인가?

칸트는 『순수이성비판』에서 감성, 지성, 상상력 등 우리가 누구나 확실하게 알고 있다고 여기던 인간의 능력들에 대하여, 그리고 시간, 공간, 인과성 등 너무나도 자명하다고 생각했던 용어들에 대하여 형이상학적 연역과 초월적 연역을 통해 새롭게 근거를 다졌고, 그 결과 자신 있게 지성의 월권을 제한해야 한다고 주장할 수 있었다. 『윤리형이상학 정초』에서 칸트는 ‘인간이 도덕적으로 살아야 한다.’는 명제가 흔들리고 있다고 생각했고, 『순수이성비판』에서 시간, 공간, 인과성 등에 대하여 했던 작업과 동일하게 초월적 연역을 통해 그 기반을 굳건히 하고자 시도했다고 볼 수 있다.

이제 칸트가 ‘인간은 도덕적으로 살아야 한다.’는 명제를 어떻게 연역해 나갔는지 살펴볼 차례이다. 상술해 나가는 과정에서 나타나겠지만, 칸트는 자신이 제안한 ‘초월적 자유’라는 이념을 매우 적절하게 활용해서 연역을 진행해 나간다.

칸트는 인간이 실제로 도덕 법칙을 당위로 의식하고 있다는 점을 든다. 그는 심지어 악당마저도 이성을 가지고 있기만 하다면, 도덕에 관심을 가질 것이라고 한다.²³²⁾ 왜냐하면 그는 비록 ‘현상계’의 구성원으로서 경향성을 따르고 있기는 하지만, ‘예지계’의 법칙을 의식할 수 있기 때문이다. 이성적 존재라면 누구나 도덕 법칙을 자신이 필연적으로 의욕

232) “악당마저도 그가 이성 사용에 익숙해 있다면,” “그는 경향성들로부터 자유롭게 되기를 원한다.” (『윤리형이상학 정초』 B112=IV454; p.196.) ; ‘경향성들로부터 자유롭게 되는 것’은 곧 이성이 제시한 법칙에 따르는 것, 곧 ‘의무’에 따르는 것을 뜻한다. 따라서 이는 ‘도덕적이 되고 싶다’는 뜻이다.

해야 할 것이라는 점을 간파할 수 있을 것이다.²³³⁾

그런데 대체 왜 도덕 법칙을 당위로 인식하는 것일까? 칸트는 이 점에 대하여 이미 『윤리형이상학 정초』 제 1부에서 해결의 실마리를 제공한 바 있다. 앞부분에서 ‘도덕 법칙’이 ‘명령’으로 등장하는 이유에 대하여 칸트의 답변은 다음과 같다. 인간 존재의 유한성 때문에 도덕 법칙은 ‘당위’로 나타난다. 인간은 이성적 존재이긴 하지만, 이성이 의지를 온전하게 규정하지는 못하는 불완전한 이성적 존재이다. 그렇기에 당위가 될 수밖에 없다.

그런데 이 답변이 완벽하지는 않다. 불완전한 이성적 존재이기에 ‘명령’으로 나타난다는 점을 인정하더라도, ‘인간이 도대체 왜 그 명령을 따르고 싶어하는지’는 알 길이 없다. 칸트는 이것을 ‘인간의 도덕성에 대한 관심’이라고 표현하였고, 이것을 해명해야만 도덕성의 원리에 대하여 모든 것을 규명할 수 있다고 생각했다.

대체 인간이 고통을 마다하지 않고 도덕적이고자 하는 이유가 무엇인가? 만약 그것이 근거없는 것이라면, 우리는 도덕적이지 않은 사람에게 ‘도덕적으로 살아야 한다’고 요구할 수 없을 것이다. 칸트는 이 문제를 해결하고자, 다시금 인간의 이중적 본성을 끌어들인다.

인간은 ‘현상계’와 ‘예지계’ 양쪽 모두에 속한 존재이다. 이성적인 면에서는 ‘예지계’의 구성원이지만, 경향성이나 대상들에 영향을 받을 때는 ‘현상계’의 구성원으로 기능한다. 그런데 이 양쪽 세계에는 각각 따라야 할 일종의 ‘원인성’이 있다. 이것은 현상계를 현상계답게, 예지계를 예지계답게 구성해 주는 것이기 때문에 각 세계의 존재들에게 모두 예외 없이 적용된다.

현상계에서 이 원인성이 무엇인지는 우리가 조금만 숙고해 본다면 쉽

233) “감성세계의 성원으로서 그의 악한 의지에 대하여, 그가 위반하면서도 그 권위는 인식하는 법칙을 형성한다. 그러므로 도덕적 당위는 예지 세계의 성원으로서 자신의 필연적인 의욕이고, 그가 자신을 동시에 감성세계의 성원처럼 보는 한에서만, 그에 의해 당위라고 생각되는 것이다.” (『윤리형이상학 정초』 B113=IV454; p.197.)

게 알 수 있다. 바로 ‘자연 필연성’이 그 원인성이다. 물론 ‘자연 필연성’은 그 자체가 경험 개념은 아니다.²³⁴⁾ 하지만 인간이 그것의 존재를 인식하기는 쉽다. 인간이 무언가를 인식할 때, 필수불가결하게 ‘개념’에 부착되어 있기 때문이다. 칸트는 지성을 사용하여 인식하는 행위 자체가 ‘자연필연성’이라는 범주에 따라 이루어진다는 사실을 이미 『순수이성비판』에서 증명하였다.²³⁵⁾

문제는 ‘예지계’에서는 ‘현상계의 자연필연성’에 대응하는 ‘원인성’이 무엇인지를 우리가 발견하기 무척 어렵다는 것이다. 조금 더 정확하게 표현하자면, 우리가 ‘감각’을 통해 그것을 ‘볼 수 있다’거나, 혹은 ‘알 수 있다’고 말하는 것 자체가 어불성설이다. 왜냐하면 ‘예지계’의 정의 자체가 경험의 지평을 떠난 초험적인 세계를 뜻하는 것이니 말이다.

하지만 그것을 알 수 있는 단서가 우리에게 주어져 있다. 바로 우리가 그것에 복종하여 따르던, 그렇지 않던 여하 간에 이성을 지닌 인간이라면 누구나 ‘도덕 법칙’을 의식하고 있다는 점이다. ‘이성을 지닌 인간이라면 누구나 도덕 법칙을 의식하고 있다.’는 사실이 중요하다. 이것은 ‘이성’과 ‘도덕 법칙’ 간에 모종의 연관성을 암시하고 있는 것이니 말이다.

칸트는 이 모종의 연관성을 설명하기 위해 앞서 살펴보았듯, ‘자유’ 개념을 도입한다. 그리고 아마 이렇게 생각했을 것이다. 이성적 존재자의 의지의 속성이 ‘자유’이고, 도덕 법칙은 ‘자유’로울 때만 가능하다면, 자유가 실제 있는 게 아닐까? 그런데 경험 세계를 아무리 둘러봐도 ‘자유’의 실재를 증명할 길이 없다. 이는 이미 그 자신이 『순수이성비판』

234) 다른 한편으로, 일어나는 모든 것을 자연법칙들에 따라 불가불 결정되어 있다는 것도 꼭 마찬가지로 필연적이며, 이 필연성 역시 경험 개념이 아니다. 왜냐하면 이 개념은 필연성 개념, 그러니까 선험적 인식 개념을 동반하고 있으니 말이다.(『윤리형이상학 정초』 B114=IV455; p.197.)

235) “그러나, 자연에 대한 이 개념은 경험에 의해 확증되며, 그리고 이 개념은 만약 경험이, (...) 감각의 대상들에 대한 인식이 가능해야 한다면, 저절로 불가피하게 전제될 수밖에 없다.”(『윤리형이상학 정초』 B114=IV455; p.197-98.)

의 「변증론」의 제 3 이율배반에서 강력하게 논증을 한 터이다. 그렇다면 대체 ‘자유’가 거처를 마련한 곳은 어디일까?

칸트는 조심스럽게 자유의 거처에 대하여 말문을 연다. 1) 현상계에 자유의 보금자리가 없다는 것은 확실하다. 2) 그렇다면 현상계가 아닌 다른 세계에 있을 가능성이 있다. 3) 현상계가 아닌 다른 세계를 우리는 예지계라고 한다. 4) 그렇다면 바로 그 예지계에 자유가 있는 게 아닐까?

그는 이후 예지계에 자유가 있다는 심증을 굳혀 간다. 하지만, 여전히 조심스럽다. 그래서 그는 예지계의 성원이 ‘자유롭다’고 단정짓지 않았다. 다만, 예지계의 성원이라면 ‘자유롭다고 간주해야(regard) 한다’고 말했다. 뿐이다.

칸트는 이로서 현상계의 ‘자연필연성’에 대응하는 예지계의 원인성을 찾아낼 수 있었다. ‘자유’야말로 예지계의 구성원이라면 모두가 따라야만 하는 원인성인 것이다.

2) 자유와 정언 명령의 구속력

현상계와 예지계의 원인성을 찾아낸 후에도, 그는 조심스러웠다. 왜냐하면 ‘자연 필연성’은 우리에게 그 존재가 명징하게 다가오지만, ‘자유’는 그 존재 자체가 우리에게 의문으로 남아 있기 때문이다.²³⁶⁾ 게다가 의지 자유와 결정론의 대립에서 알 수 있듯, 심지어 ‘자유’는 ‘자연필연성’과 모순되는 것처럼 보이기도 한다.²³⁷⁾

236) “자유는 단지 이성의 이념일 따름이고, 그것의 객관적 실재성 자체는 의심스러우나, 자연은 그것의 실재성을 경험의 실례들에서 증명하고 또 필연적으로 증명해야만 하는 지성개념이다.” (『윤리형이상학 정초』 B114=IV455; p.198.)

237) “의지와 관련하여 그것에 부가된 자유가 자연필연성과는 모순적인 것처럼 보이고, 이 갈림길에서 이성은 사변적 의도에서 자연필연성의 길을 자유보다

그래서 사람들은 자유 개념의 실재성을 인식하기 어렵다. 더불어 아예 자유 자체가 없다고 생각하기 쉽다.²³⁸⁾ 그러나 분명히 자유는 존재하고 있으며, 우리는 이것을 확신해야만 한다. 왜냐하면 만약 자유가 없다면, 도덕이 불가능하다고 여길 수밖에 없기 때문이다.

칸트가 볼 때, 자유가 없다고 생각할 때 우리는 진정한 난점에 빠지게 된다. 1) 분명히 우리는 도덕 법칙을 의식하고 있다. 2) 그러므로 비록 설명할 수는 없지만, 도덕 법칙이 있다는 것은 확실하다. 3) 그런데 도덕 법칙은 그 의미상 자유를 전제해야만 한다. 4) 따라서 자유가 없다면, 도덕 법칙도 없다.

자유를 부정해 버리면, 우리는 도덕 법칙의 존재 자체도 부정해야만 하는 것이다. 그러면 실제로 우리가 경험하고 있는 도덕 법칙은 어떻게 설명할 것인가? 단순히 환영일 뿐인가?

칸트는 자유를 부정할 경우 도덕 법칙의 지위가 위태로워질 수 있다는 점을 심각하게 우려했고, 따라서 자유를 구출하는 게 철학자의 소임 중 하나라고 여긴다. ²³⁹⁾

칸트는 이렇게 자유의 실재를 강력하게 뒷받침한 뒤에 자유의 의미와 기능을 설명한다. 자유란 예지계에서 법칙에 따라 행위 하는 능력이다.²⁴⁰⁾ 조금 더 면밀하게 이야기하자면 ‘법칙으로 수립 가능한 준칙을

훨씬 더 평탄하고 이용하기 쉬운 것으로 보기 때문에, 이성의 변증학이 발생하기는 하지만,” (『윤리형이상학 정초』 B114=IV455; p.198.)

238) 이 때, 자유가 ‘초월적 자유’가 아닌 ‘심리적 자유’를 의미하는 것이라면, 현상계의 원인성이 ‘자연필연성’이기 때문에 필연적으로 ‘자유’의 존재를 부정해야 할 것이다. 하지만 칸트가 논하는 ‘자유’는 ‘심리적 자유’가 아닌 ‘초월적 자유’이기 때문에 ‘자유’와 ‘자연필연성’은 모순 없이 양립가능하다.

239) “외관상의 상충을 제거해야 할 것이냐, 아니면 건드리지 않고 내버려 둘 것이냐는 철학자의 임의에 맡겨진 문제가 아니다. 왜냐하면 후자의 경우에 이에 대한 이론은 無主物이 되어, 숙명론자는 이를 당연하게 소유하고, 모든 도덕을 그것이 자격도 없이 소유한 것으로 잘못 생각한 재산에서 축출할 수 있기 때문이다.” (『윤리형이상학 정초』 B116=IV456; p.200.)

240) “[자유]그것은 행위들의 원리가 이성원인의 본질적 성질에, 다시 말해 법칙으로서의 준칙의 보편타당성 조건에 알맞게, 그렇게 행위하는 능력이다.” (『윤리형이상학 정초』 B119=IV458; p.203.)

의욕하는 능력'이다. 그런데 이것은 이미 앞에서 칸트가 '도덕성'의 의미로 제시한 바 있다. 이로서 칸트는 '자유'란 '도덕적이고자 하는 능력'이라는 주장을 펼칠 수 있게 된다.

기나긴 예비 작업을 마친 뒤 이제 칸트는 해결하고자 하는 문제에 정면으로 도전한다. '정언 명령은 왜 구속력을 갖는지', 다른 말로 '인간이 왜 도덕성에 관심을 갖는지', 조금 더 풀어서 '인간은 왜 도덕적이고자 하는지' 그 이유를 이제야 설명할 수 있게 된 것이다.²⁴¹⁾

인간은 현상계에 속해 있기에 자연 필연성의 영향을 받지만, 동시에 예지계에 속해 있기 때문에 자유라는 원인성을 따른다고 간주할 수 있다. 그런데 본고의 앞 절에서 살펴보았던 것처럼, '물자체'와 '현상'의 관계를 '예지계'와 '현상계'의 관계에 유비적용해 볼 수 있다.²⁴²⁾ '물자체'가 '현상'의 기반이 되듯이, '예지계'가 '현상계'의 기반이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 예지계의 원인성이 현상계의 원인성에 영향을 미칠 수 있다고 가정해 볼 수 있다.

이를 적용해 보자면, 인간은 비록 현상계에 있지만, 불완전하나마 예지계의 구성원으로서 자유롭게 도덕 법칙을 의욕(wollen)한다. 그런데, 인간이 완전하게 이성적이라면 현상계와 관련을 갖지 않고, 도덕 법칙을 의욕하고 행위하겠지만, 현상계의 구성원이기 때문에, 도덕 법칙을 항상 의욕하는 것은 아니다. 하지만 자유라는 원인성이 현상계에 희미하게 자취를 남기고 있기에 인간은 예지계의 도덕 법칙을 계속해서 의식할 수 있는 것이다.

그러한 도덕 법칙은 이미 완전한 이성적 존재에게는 의욕이었지만,

241) “그러므로 ‘어떻게 정언 명령이 가능한가?’하는 물음은, 오로지 그 아래서만 이 명령이 가능한 유일한 전제, 곧 우리가 자유의 이념을 제시할 수 있는 한에서, 또한 우리가 이 전제의 필연성을 통찰할 수 있는 한에서만 대답될 수 있다.”(『윤리형이상학 정초』 B124=IV461; p.208.)

242) 칸트가 명시적으로 예지계와 현상계의 관계를 물자체와 현상의 관계와 유비 관계에 있다고 진술하지는 않았다. 다만 본 연구자가 칸트의 논증 과정을 살펴보면 중 ‘생략된 논리적 연결고리’라고 생각하여 임의로 기술해 보았다.

불완전한 이성적 존재인 인간에게는 자신의 준칙을 보편적 법칙으로 의욕하라는 강요로 나타나게 된다. 즉, 당위(sollen)로 나타난다. 하지만 인간은 불완전하게나마 이성적인 존재이기 때문에, 희미한 자유의 자취를 따라 도덕 법칙을 의욕해야 한다는 점을 알고 있고, 이로 인해 인간은 도덕성에 관심을 가질 수밖에 없는 것이다.

“자유를 실천적으로, 다시 말해 이념 중에서 그의 모든 자의적인 행위들의 조건으로서 제시한다는 것은, 이성에 의한 그의 원인성을, 그러니까 (욕구들과는 구별되는) 의지를 의식하는 이성적 존재자에게는 더 이상의 아무런 조건 없이도 필연적이다.”²⁴³⁾

이상의 내용을 짧게 요약하자면, ‘자유가 실재하기 때문에 예지계의 법칙 수립적 의욕, 즉 도덕성이 우리의 관심을 끈다’고 말할 수 있다. 이것이 칸트가 내놓은 ‘인간이 도덕성에 관심을 갖는 이유’에 대한 답변이라고 생각한다.²⁴⁴⁾

3) 실천 철학의 한계

해석자마다 칸트의 논의 전개 과정의 세부적인 내용에 대해서 반론을 제기할 수 있겠지만, 칸트의 다음 말은 대부분의 해석가들이 의심할 여지가 없이 확실하다고 여긴다. 우리가 도덕성에 관심을 갖는 이유는, 우리가 ‘도덕적으로 살고 싶어하기 때문에(wollen), 도덕적으로 살아야 하는 것(sollen)’이 아니라, ‘우리가 도덕적으로 살아야 하기 때문에(sollen),

243) 『윤리형이상학 정초』 B124=IV461; p.208-209.

244) 단정적으로 ‘이유이다’라고 말하지 못한 이유는, 『윤리형이상학 정초』 제 3부에 대한 해석이 다양하기 때문이다. 독일어권 학자들과 영미권 학자들의 논의의 차이에 대해서는 이미 앞 절에서 살펴본 바와 같다. 본고에서 개진한 논의는 연구자 나름의 해석이기에 다른 해석의 가능성을 열어놓고 있다.

도덕적으로 살고 싶어하는 것(wollen)’이다.

“다만 다음의 것은 확실하다. 즉, 그것이 관심을 끌기 때문에 (무릇 그런 것은 타율이고, 실천 이성의 감성에 대한, 곧 근처에 놓여 있는 감정에 대한 의존으로서, 이런 경우에 실천 이성은 윤리적으로 법칙수립적일 수가 없겠다.) 우리에게 타당한 것이 아니라 오히려, 그것이 예지자로서 우리의 의지로부터, 그러니까 우리의 본래적 자기로부터 생겨났기 때문에, 우리 인간에게 타당하고, 그 때문에 관심을 끄는 것이다.”²⁴⁵⁾

현상계에 속한 우리들에게 예지계의 구성원으로서 자유롭게 의욕한 법칙은 너무나도 타당한 것이고, 그 타당성은 우리가 의심할 바 없이 명백한 것이다. 다만 우리가 현상계에서 자유의 실재를 인식하지 못하기 때문에, 자유로부터 생겨난 ‘도덕 법칙’의 타당성은 의식하면서도, 그 타당성의 원인을 자꾸만 다른 데서 찾으려고 하는 것일 뿐이다.

도덕 법칙의 타당성은 그 법칙을 수립한 존재가 자기 자신이라는 데서 유래한다. 즉, 자유롭게 자신이 따르기로 의욕했다는 사실 자체가 바로 도덕 법칙의 타당성의 근거이다.

그런데 우리에게 남겨진 과제가 있다. 그것은 다음과 같은 논의의 연장선상에 있다. 감성계에서 도덕 법칙과 관련된 질문은 ‘당위’로 나타난다. ① 인간은 왜 도덕적으로 행동해야 하는가? 하지만 예지계에서는 자율적으로 법칙을 수립했기에, 도덕 법칙과 관련된 질문은 ‘의욕’으로 나타난다. ② 인간은 왜 도덕 법칙에 따르기를 원하는가? ①과 ②에 대한 답으로 우리는 ‘자유’ 개념을 들었다. 그럼 다음과 같은 질문이 따라서 나온다. ‘인간은 대체 왜 자유로운가?’

‘인간이 대체 왜 자유로운가?’라는 질문에 대한 예상되는 답변은 ‘예

245) 『윤리형이상학 정초』 B123=IV460-61; pp.207-208.

지계의 원인성이 자유이기 때문에, 인간이 예지계의 성원이면 당연히 자유롭다.’이다. 그렇다면 이제 근본적인 질문이 나온다. ‘자유가 실재한다는 근거가 무엇인가?’ 칸트는 이 질문을 이렇게 바꿔 물었다.

“어떻게 순수 이성이, 이성이 아닌 어떤 곳으로부터인가 취해올 수 있는 다른 동기들 없이, 그 자신만으로 실천적일 수 있는가?”²⁴⁶⁾

이 질문을 이해하기 쉽게 풀어보면 자유에 우리가 갖게 되는 의문이 무엇인지 좀 더 명확해 진다. ‘순수 이성’이란 칸트가 여러 곳에서 다양한 의미로 사용하고 있지만, 여기서는 ‘의지’를 뜻한다. 그런데 앞에서 이미 ‘이성적 존재자의 의지의 속성’이 ‘자유’라고 밝혔다. 그렇기에 이 용어는 ‘자유’를 가리킨다. 그리고 ‘실천적’이라는 말은 보편성을 담보할 수 있을 때 사용하는 용어이다. 주관적인 조건에 매몰되지 않고, 보편성을 획득하는 이성적 존재만이 실천적일 수 있다. 주어와 술어를 이어보면, ‘이성적 존재가 어떻게 무언가를 할 수 있느냐?’는 뜻이다.

그런데 조건이 하나 있다. ‘이성이 아닌 어떤 곳으로부터인가 취해올 수 있는 다른 동기들 없이’라는 부가 조항이 추가된다. ‘이성이 아닌 어떤 곳’이란 행위의 대상이 되는 질료들 밖에 없다. 결국 이 문구는 ‘질료로서의 현상계의 대상들, 경향성이나 자기에, 혹은 쾌 등의 영향을 받지 않고’라고 바꿔 쓸 수 있다.

정리하자면, ‘현상계의 여러 행위 동기들 없이 이성이 무언가를 할 수 있느냐?’라고 할 수 있다. 여기서 ‘현상계의 여러 동기들의 영향을 받지 않는다’는 건 ‘자유롭다’는 뜻이다. 즉, ‘자유롭게 이성이 무언가를 할 수 있느냐?’, 더 나아가 ‘이성’이 ‘자유’라고 했으므로, ‘자유롭게 자유가 무언가를 할 수 있느냐?’는 물음이 된다.

246) 『윤리형이상학 정초』 B124=IV461; p.209.

자유란 법칙을 수립하고자 하는 원인성이라고 했으므로, 무언가 활동성이 없으면 자유가 아니게 된다. 따라서 ‘자유가 실천적인가?’ 묻는 것은 ‘자유가 가능한가?’라는 물음과 동일하다. 이는 곧 ‘자유가 실제로 있는가?’란 물음이다. 그런데 여기에 ‘어떻게’가 붙어 있으므로, ‘어떤 근거로 자유가 실제로 있는지 모르겠다. 이를 증명해 보아라.’가 이 질문의 본의라 하겠다. 칸트는 이제 이것을 조금 더 간명하게 축약하여 묻는다.

“어떻게 순수 이성이 실천적일 수 있는가?”²⁴⁷⁾

그런데 칸트는 그 대답을 못한다. 그는 자유가 어떻게 가능한지 알지 못한다고 한다. 왜냐하면 그것은 현상계 바깥에 있기 때문이다. 현상계 바깥에 있는 것에 대하여, 즉 감각 경험 바깥에 있는 것에 대하여 우리가 감각을 통해 알 수 있다고 하는 것 자체가 잘못된 것이다.

이미 『순수이성비판』 「변증론」에서 살펴보았듯이 순수 이성의 개념, 즉 이념은 우리의 지성의 능력 외부에 있기에, 우리가 그것에 대해 인식하는 것은 불가능한 것이다.

“내가 비록 그에 대한 훌륭한 근거를 가진 이념을 가지고 있다 해도, 나는 그 세계에 대한 최소한의 지식도 가지고 있지 못하며, 또한 나의 이성능력을 제아무리 발휘해 보아도 그에 대한 지식에 이를 수가 없다.”²⁴⁸⁾

다만 우리가 알 수 있는 것은 우리는 실제 현실에서 이루어지는 것 중에 경험적인 질료들을 제거하고 남은 어떤 것이 있다는 것을 알 수 있을 뿐이다.²⁴⁹⁾ 질료를 제거하고 남은 것이므로 그것은 ‘형식’일 것이

247) 『윤리형이상학 정초』 B125=IV461; p.209.

248) 『윤리형이상학 정초』 B125=IV462; p.209.

249) “감성세계에 속하는 모든 것을 나의 의지의 결정근거들에서 배제하고 나

다. 따라서 자유는 질료를 갖지 않는 형식일 뿐이다. 그것도 자율적으로 법칙을 입법하는 형식 말이다.

“순수 이성으로부터 모든 질료를, 다시 말해 객관들에 대한 인식을 떼어낸 뒤에 나에게 남는 것은 형식뿐이다. 곧 준칙들의 보편 타당성의 실천 법칙 뿐이다.”²⁵⁰⁾

결국 다시 논의가 원점으로 돌아와 버렸다. 자유의 존재 근거를 찾고자 했지만, 다시금 자유가 도덕성의 최상 원리의 근거가 된다는 점을 밝히는 데 그쳤을 뿐이다.

하지만 잠시 생각해 보면, 그렇게 절망하고 있을 이유는 없는 것 같다. ‘자유’ 외에도 우리의 감각 경험에 포착되지 않는 신비가 얼마나 많은가? 심지어는 우리가 확실하다고 여기는 ‘자연 필연성’도 경험 개념이 아니다. 단지 수많은 경험 개념을 가능하게 해 주는 순수 지성 개념일 뿐이다. 우리는 그 실재성을 확신할 뿐이지, 그것의 실재성의 근거를 알지는 못한다.

자유도 마찬가지로 아닐까? 우리는 자유의 실재성의 근거를 알지는 못한다. 하지만 우리가 도덕성에 관심을 가지고 있다는 사실, 그 자체만으로도 자유가 실재한다고 간주할 근거는 충분하다. 왜냐하면 도덕 법칙은 자유가 전제되어야만 가능한 것인데, 도덕 법칙이 존재한다는 것은 우리가 확신할 수 있기 때문이다.

칸트는 이렇듯 ‘자유의 실재성’을 우리가 증명할 수 없다는 점을 당연하게 여겼다. 이것은 순수 사변 이성, 즉 지성의 한계로 인해 어쩔 수 없는 것이다. 다만, 이렇게 자유의 실재성을 인식할 수 없다는 것을 우리는 겸손하게 받아들이고 ‘도덕 법칙을 근거로 인간이 자유롭다’고 확

서도 남는 어떤 것을 의미할 따름이다.”(『윤리형이상학 정초』 B125=IV462; p.210.)

250) 『윤리형이상학 정초』 B126=IV462; p.210.

신을 가지고 가정할 수 있을 뿐이다. 이것이 바로 이성과 관련한 모든
실천 철학이 갖는 한계이다.

IV. 도덕성에 대한 관심의 해명과 도덕 교육

1. 도덕 교육의 필요성에 대한 정당화

1) 도덕성의 보편적 성격 확립

칸트의 도덕 철학과 관련된 저서 중 가장 먼저 출간된 『윤리형이상학 정초』는 도덕성의 최상 원리를 탐색한 노고의 결과물이다. 칸트는 자신의 저작 제 1부에서, ‘일상적인 도덕 인식들’을 분석하여 도덕성이 ‘의무’에 기초지워져 있다는 것을 발견한다. 그리고 그 의무를 따르는 것이 곧 도덕성이라는 것을 무리 없이 전개해 나간다. 그가 발견한 도덕성의 원칙은, 도덕 철학에 관한 또 다른 저작인 『실천이성비판』에서 하나의 정식화된 정언 명령의 형태로 나타난다. “너의 의지의 준칙이 동시에 보편적인 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위하라.”²⁵¹⁾

이러한 탐색 과정의 결과 그의 이론은 어느 것보다도 철저하게 보편성을 확보할 수 있게 되었다. 칸트는 당시에 몰아치던 회의주의의 파고로부터 도덕성의 보편성과 필연성을 지켰다고 안도했을지 모른다. 하지만 최근의 상황을 보면 회의주의의 영향에 대한 칸트의 우려가 기우가 아니었음을 실감할 수 있다. 칸트가 제시한 도덕 법칙 정식화에도 불구하고, 도덕에 대한 회의주의가 다시 득세하고 있는 것이다.

회의주의의 득세는 도덕 교육 무용론으로 나타날 수 있다. 도덕 교육의 목적을 한마디로 정의하기는 어렵지만, 거칠게나마 ‘도덕적으로 살 수 있는 힘을 불어넣어주는 것’이라고 규정하는 것에 대해 이의를 제기할 사람은 별로 없을 것이다. 하지만 만약 ‘도덕적으로 산다’는 것이 무엇인지 합의할 수 없으며, 심지어 도덕성 같은 건 없다고 선언해 버린

251) 『실천이성비판』 O54=V 30; p.86.

다면? 도덕 교육은 실상을 알 수 없는 허깨비만 쫓는 꼴이 되어, 끊임 없이 자신의 존재 이유를 증명해야만 하는 신세로 전락하고 말 것이다. 이것은 비단 교과 교육으로서의 도덕 교육만의 문제가 아니라, 생활의 모든 영역에서 이루어지는 도덕 교육에도 마찬가지로의 결과를 초래하게 될 가능성이 농후하다.

본 절에서는 도덕 교육을 위협할 수 있는 위협적인 존재로 떠오른 대표적인 사상을 살펴보고, 칸트의 입장에서 볼 때 그것이 어떤 한계를 지니고 있는지 밝히려 한다.

첫째, 도덕 교육의 무용론을 조장하는 사상으로 ‘상대주의(relativism)’를 꼽을 수 있다. 문화 인류학의 발흥과 함께 등장한 ‘문화 상대주의’는 각 문화가 나름대로 의미가 있기에 그 자체로 존중받아야 한다는 건전한 생각에서 출발했다. 그런데 그 영향을 받아 나타난 ‘가치 상대주의’는 ‘각자가 가지고 있는 가치를 있는 그대로 존중하자’는 본의에서 벗어나 ‘각자 개인이 원하는 대로 살도록 간섭하지 말라’는 극단적 이기주의로 변질되고 말았다. 더 나아가 이는 ‘이것도 옳고, 저것도 옳으므로, 무엇이 옳은지 알 수 없다.’는 가치 회의주의로 왜곡될 위험성이 농후한 상황이다. 만약 도덕 교육의 내용이 “도덕성의 본질과 이성의 역할을 제대로 이해하여 보편적인 가치를 내면화할 수 있도록 돕는 것”²⁵²⁾이라면, ‘보편적인 가치’의 가능성마저 부정하는 가치 상대주의야말로 도덕 교육에 큰 위협이라 할 수 있을 것이다.²⁵³⁾

둘째, ‘정의주의(emotivism)’를 들 수 있다. 20세기 초반 논리 실증주의가 등장한 이래로, 영미권에서는 도덕의 영역에 ‘참/거짓’의 잣대를 들이댈 수 없다는 이유를 들어, 규범 윤리학에 대한 논의가 퇴조하였다.

252) 노영란, 「가치상대주의의 극복을 위한 도덕교육 방안 연구」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 37권, 1997, p.191.

253) 여기에 대하여 상대주의를 중시한다 하더라도, 각자 자신에게 중요한 가치를 전수하기 위한 도덕 교육을 한다고 반론을 할 수도 있다. 하지만 이 때 이루어지는 교육은 ‘도덕(moral)’ 교육이 아니라 ‘인습(convention)’ 교육에 지나지 않을 것이다.

정의주의는 이보다는 조금 완화된 입장이긴 하지만, 여전히 도덕을 단순히 개인의 감정을 표현하는 것이라고 본다는 점에서 도덕에 커다란 위협이 되고 있다. 감정의 표현에 불과한 도덕에 보편성을 요구할 수는 없으니 말이다.²⁵⁴⁾ 만약 도덕이 감정이나 심정의 표현에 불과하다면 도덕 교육은 자신의 감정을 조절하는 교육에 지나지 않게 될 것이다. 이는 곧 의사소통교육의 일환으로 도덕 교육이 전락할 수 있다는 걸 의미한다.

칸트의 입장에서 보면, 위 사상들은 다음과 같은 오류를 지니고 있다.

첫째, 상대주의의 입장처럼 무엇이 도덕적인지 아닌지를 가릴 수 없다는 것은 잘못된 생각이다. 이것은 ‘도덕성’이라는 개념에 대한 몰이해에서 비롯된 것일 뿐이다. 칸트가 밝혔듯이 ‘도덕성’은 ‘보편적 법칙으로의 준칙의 의욕 가능성’이라고 할 수 있다. 이미 ‘보편성’이 그 개념 안에 함축되어 있는 것이다.

게다가 정언 명령에 따라서 그 행위를 결정하게 된 준칙의 보편화 가능 여부를 따져 보면, 무엇이 도덕적인지 아닌지를 알 수 있다. 예를 들어 고대 중국에서 시행되었던 순장(殉葬) 풍습에 대해 생각해 보자. 가치 상대주의에 따르면, 죽음에 대한 가치관이 다른 것일 뿐이므로, 순장 풍습에 대해 도덕성의 여부를 따질 수 없다. 하지만 칸트의 입장에서 본다면, 순장을 풍습을 시행하게 된 그 사회의 준칙, ‘사회적 신분이 나보다 높은 사람이 나보다 먼저 죽을 경우, 내가 따라 죽어야 한다.’를 법칙으로 의욕하는 것이 가능한지 여부가 도덕적인지 판가름하는 기준이 된다. 이것이 법칙이 되는 순간 나는 한편으로는 ‘사회적 신분이 나보다 높은 사람이 나보다 먼저 죽을 경우, 내가 따라 죽어야 한다.’를 따라서 ‘죽어야하지만’, 또 다른 한편으로는 내가 가지고 있을지도 모르

254) 이러한 주장의 배경에는 ‘도덕의 중립성 논거(moral neutrality)의 논거’와 ‘사실-가치 (fact-value)이분법’이 전제되어 있다. (박찬구, 「덕 윤리와 칸트 윤리 -덕 윤리의 문제제기에 대한 칸트 윤리적 대응」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 제57호, 2004, p.4.)

는 또 다른 준칙인 ‘사회적 신분이 나보다 낮은 사람을 부양하기 위해 나는 계속 살아야 한다.’에 따라 계속 ‘살아야하는’, 모순된 상황에 직면하게 될 것이다.²⁵⁵⁾

한 준칙을 채택했을 때, 또 다른 준칙과 충돌하여 모순이 발생한다면, 그 준칙은 법칙으로 기능할 수 없을 것이다. 그러므로 칸트의 입장에서 ‘순장’ 풍습에 대해 잘못된 것이라고 분명히 도덕적 판단을 내릴 수 있다.

둘째, ‘정의주의’에서 말하는 것처럼 도덕은 단순히 주관적인 감정의 표현이 아니다. 이는 선후 관계를 잘못 파악한 것이다. 이미 본고의 4장 끝부분에서 ‘인간이 도덕성에 관심을 갖는 이유’에 대하여 살펴보았다. 여기서 주목해야 할 부분은 ‘도덕성’과 ‘도덕성에 대한 관심 발생’의 선후 관계이다. 칸트는 이 선후관계에 대하여 너무나도 분명하게 언명했다.²⁵⁶⁾ 우리의 ‘도덕성에 대한 관심’ 때문에 ‘도덕성’이 생기는 게 아니라, ‘도덕성’ 때문에 ‘도덕성에 대한 관심’이 생긴다고 말이다. 그런데 정의주의는 이러한 칸트의 고찰과 정반대로 개인의 ‘도덕성에 대한 관심’에서 ‘도덕성’이 생긴다고 주장하고 있는 형국이다. 이는 원리로서의 도덕성의 보편적 성격에 대한 몰이해에서 비롯된다고 보인다.

본 연구자가 생각할 때, 이러한 이론들의 오류는 도덕성의 근거를 이성 아닌 경험에서 찾기 때문인 것 같다. 칸트는 도덕성의 보편성과 필연성의 근거를 찾기 위하여 도덕성의 선험적 성격을 규명하려 했고,

255) 칸트는 『윤리형이상학 정초』에서 제 2부에서 완전한 의무 중 ‘자살금지’의 준칙을 정언 명령 중 제 1정식인 보편화의 정식을 빗대어 설명했다. 이때 칸트는 ‘자살하라’를 준칙으로 채택할 경우 모든 사람이 죽어서 없어지기 때문에 보편화될 수 없다고 말한 게 아니다. ‘자살하라’는 준칙을 선택할 경우 한 개인이 한편으로는 ‘자살하라’는 준칙에 따라야 하는 반면, 또 다른 한편으로는 ‘살아야한다’는 준칙에 따라야 하는 모순된 상황에 처하게 된다는 점을 들어 이것이 보편화될 수 없다고 설명한 것이다. 즉 모순되는 준칙을 채택할 수 없기에, ‘자살하라’는 준칙이 보편성을 갖지 못한다고 본 것이다.

256) “다만 다음의 것은 확실하다. 즉, 그것이 관심을 끌기 때문에 (...) 우리에게 타당한 것이 아니라 오히려, 그것이 (...) 우리 인간에게 타당하고, 그 때문에 관심을 끄는 것이다.” (『윤리형이상학 정초』 B123=IV460-61; pp.207-208.)

따라서 경험을 일체 배제한 채 논의를 진전시켰다. 하지만 가치 상대주의와 정의주의는 모두 도덕의 근거를 문화의 상대성, 혹은 인간의 감정이라는 경험 재료에 한정시켰기에 중국에는 회의주의로 전락하게 될 위험에 처하게 된 것이다.

칸트는 분명한 어조로 질료가 의지의 규정 근거가 될 수 없음을 밝히고 있다. “욕구 능력의 객관(질료)을 의지의 규정 근거로 전제하는 모든 실천 원리들은 모조리 경험적인 것이며, 어떠한 실천 법칙도 제공할 수가 없다”²⁵⁷⁾ 왜냐하면, 대상을 의지의 규정 근거로 삼는 순간 “그 원리는 그러한 수용성을 지닌 주관에게 있어서는 충분히 준칙으로 쓰일 수 있겠지만”, “선험적으로 인식되어야 할 객관적 필연성이 결여되어 있으므로”, “법칙으로 쓰일 수가 없기 때문에, 그러한 원리는 결코 실천 법칙을 제공할 수가 없다”²⁵⁸⁾ 없다는 사실이 너무나 분명하기 때문이다.

가치 상대주의와 정의주의의 입장에 따른다면, 개인에게 유의미한 준칙을 제공할 수 있을지는 모른다. 하지만 이 준칙을 보편적으로 의욕 가능하지 않기 때문에, 이것은 객관적 필연성을 담보할 수 없고, 결국 법칙이 될 수 없다. 이는 곧 도덕을 포기하는 것이다. 그렇다면 굳이 도덕 교육도 필요 없을 것이다. 오히려 자신의 준칙을 쉽게 채택하도록 만드는 가치 교육이 도덕 교육을 대체하게 될 지도 모른다.²⁵⁹⁾

도덕 교육을 살리는 길은 도덕 법칙의 보편성을 확보하는 데 있다.

257) 『실천이성비판』 O21=V 38; p.67.

258) 『실천이성비판』 O22=V 40; p.67.

259) 가치 교육(value education) 중 도덕 교육과 관련 있는 대표적인 모형으로는 가치 명료화 모형을 들 수 있다. 이는 1960년대에 지배적인 도덕교육 모형이었는데, 가치는 기본적으로 개인적인 것이며 개인적 경향성과 선호를 나타내는 것이라는 철학을 그 기반이 된다. 즉 교화를 통해 집단적 가치를 우선에 두는 것이 아니라 가치는 곧 개인의 관심, 반성, 그리고 선택의 문제여야 한다고 본 것이다. 이렇게 볼 때 가치명료화는 도덕적 가치를 부분적으로 다루는 가치교육(values education)이지, 공유할 도덕적 가치를 전적으로 다루는 도덕 교육(moral education)이론은 아니다. (정창우 외, 『도덕과 교수·학습방법 및 평가』 (서울: 인간사랑, 2007), p.136.)

도덕성을 보편성으로 보지 않는다면, 굳이 교육을 통해 그것을 체득시켜야 할 명분이 없는 사라지는 것이다. 연구자는 이런 근거에서 도덕성의 보편적 성격을 강조한 칸트의 해안이 도덕 교육의 정당성에 힘을 실어줄 수 있다고 생각한다.

2) 도덕적 주체로서의 자유

‘자유는 도덕 법칙의 존재 근거이고, 도덕 법칙은 자유의 인식 근거이다’라는 유명한 칸트의 언명에서 확인할 수 있듯이, 인간의 의지가 자유롭다는 사실이야말로 인간이 도덕적으로 행동할 수 있는 선형적 근거라 할 수 있다. 만약 자유롭지 않다면, 그리하여 자율적으로 행동할 수 없다면, 그 누구에게도 도덕적 책임을 물을 수 없을테니 말이다. 따라서 도덕 교육도 인간이 지닌 ‘자유’의 중요성에 대하여 강조해야만 한다. 만약 인간이 ‘자유’롭지 않다면, 도덕은 그 원천에서부터 불가능하게 되고, 따라서 도덕 교육은 인간이 할 수 없는 것을 강요하는 잘못된 강제와 다름없어지기 때문이다. 그런데 요즘은 그런 일이 일어나려는 조짐이 보이고 있다.

최근 과학기술의 급격한 진보에 힘입어, 인간의 도덕성을 과학으로 설명하려는 시도가 넘쳐나고 있다. 감성이나 욕구뿐만 아니라, 그동안 인간의 고유한 부분으로 여겨져 왔던 의지, 이성 등에 대해서도 과학적인 방법으로 설명하려는 과학주의의 도전이 거세다. 그런데 도덕에 대한 과학주의의 이러한 도전을 보면, 18세기에 한창 이루어지던 자유의지와 결정론 간의 논쟁을 떠올리게 된다. 논의의 구도가 너무도 비슷하기 때문이다. 본 절에서는 과학주의의 대표격이라 할 수 있는 뇌과학과 사회생물학의 입장을 간략히 살펴보고, 칸트의 입장에서 반론을 펼치려 한다.

첫째, 뇌과학은 우리의 행동을 비롯한 의지와 사고를 모두 뇌의 작용으로 환원해서 바라보는 입장이다. “뇌과학과 진화심리학은 전통적으로 도덕적 행위와 책임의 주체로 간주되어 온 영혼 혹은 자아의 존재에 대해서도 회의적이다.”²⁶⁰⁾ 이들 입장에서 볼 때, 인간이 갖는 자유란 없다. 엄밀하게 말하면 뇌가 자유로울 뿐이다. “어떤 행위를 하기로 결심하고 그 행위를 하겠다는 의지를 가지기 전에 이미 뇌는 그 행위를 할 준비를 스스로 가지고 있다는 것이다.”²⁶¹⁾ 따라서 인간은 단지 뇌의 통제에 따라 작동하는 기계에 불과한 존재로 격하된다. 우리는 자신의 행동에 책임을 질 수 있는 존재에게 도덕적인 책임을 묻는다. 그런데 기계는 자기 행동의 의미를 모른다. 그리고 이 입장에 따르면 인간은 기계에 불과하기 때문에 도덕적인 책임을 물을 수 없다. 따라서 인간에게 도덕성을 강조하는 것은 부질없는 짓이 된다. 결국 도덕 교육은 기계에 불과한 인간에게 자유로우라고 요구하는 꼴이 된다.

둘째, ‘사회 생물학(Social Biology)’을 필두로 한 다양한 과학주의의 입장을 들 수 있다.²⁶²⁾ 최근 과학 기술의 발전에 힘입어, 인간의 도덕성마저 과학적인 방법으로 설명하려는 시도가 날이 갈수록 증가하고 있다. 그런데 이들 입장에서 공통적인 면이 있다. 그것은 인간을 마치 기계처럼 본다는 점이다. 그나마 사회 생물학은 생물학적 공통성에 기반을 두고 유전자를 통해 적극적으로 도덕 규범을 대체하고자 한다.²⁶³⁾ 이

260) 김상돈, 「뇌과학, 진화심리학에서 자유의지와 책임의 문제와 도덕과교육」, 한국초등도덕교육학회, 『초등도덕교육』, 28권, 2012, p.181.

261) 김상돈, 상계문, p.184.

262) “진화론에 근거한 사회생물학(Social biology), 인지와 감정을 사회적 영역에서 구하는 사회심리학(Social psychology), 인간의 선택행위에 대한 전통적인 의미의 이성적 전제를 비판적으로 검토하는 결정이론(Decision theories), 나날이 발전하고 있는 컴퓨터 기술과 PET(Positron Emission Tomography)나 f-MRI(functional Magnetic Resonance Imaging)과 같은 진단기술을 토대로 하여 인간의 인지활동을 모델링하려는 컴퓨터 모델(Computer models)연구, (추정완, 「윤리학적 비판을 통한 사회생물학의 도덕교육적 문제」, 한국윤리교육학회, 『윤리교육연구』, 28권, 2012, p.134.)

263) “사회생물학은 연구 대상을 인간을 포함한 다른 사회성을 공유하는 생물

들이 최근 들고 나온 것은 ‘이타성’이라는 개념이다. 이 개념은 ‘이타성’이라는 용어 때문에 많은 오해를 받고 있긴 하지만, 결국 ‘유전자 결정론’의 일종이라 할 수 있다. 그런데 도덕적인 행동이 결국 유전자에서 나온다면, 유전자의 결정에 따르기만 할 뿐인 인간에게 책임질 수 있는 행위를 하라고, 즉 도덕적으로 행위하라고 요구하는 것은 의미가 없을 것이다. 따라서 이 또한 도덕 교육에 위해가 된다고 볼 수 있다.

종합하자면, 과학주의는 인간의 행동과 사고를 통제할 수 있는 단 하나의 ‘결정적 물질’을 찾아내기만 하면, 그것으로 인간의 모든 것을 설명할 수 있다고 여기고 있다. 여기서 중요한 점은 ‘물질’적인 요소를 찾아내려 노력하고 있다는 것이다. 우리의 감각으로 파악할 수 있는 ‘물질’을 찾아낸다는 건 결국, 현상 내에서 최초의 원인을 찾고자 시도하는 것이다.

칸트가 이 상황을 본다면, 우선 이러한 과학주의의 노력이야말로 너무도 부질없는 시도라고 할 것이다. 이미 『순수이성비판』 「변증론」에서 칸트는 인간 지성의 한계로 인하여 인과 계열의 제 1원인을 찾으려는 모든 시도는 불가능한 것이라고 천명했다. 인간은 심지어는 그런 원인의 존재 여부조차 알 수 없다. 그래서 칸트는 지성은 현상계에서 감각 자료에 바탕을 둔 개념을 인식할 수밖에 없다고 했다.

또한 만약 과학주의의 시도가 성공한다고 하더라도, 인간의 ‘자유’를 부정하는 것은 성급한 시도이다. 그들이 발견할 수 없었던 것은 단지 ‘심리적 자유’일 뿐이다. 인간의 도덕성을 가능하게 하는 기반인 ‘초월적 자유’는 여전히 상존하는 것이다.

칸트 자신도 인간의 한계로 인하여 ‘자유’ 이념을 발견해 내는 것이 대단히 어렵다고 했다. 하지만 대단히 어렵다고 했을 뿐, 불가능하다고 하지는 않았다. 왜냐하면 우리에게 주어진 ‘도덕 법칙’을 통해 그것을 의식할 수 있기 때문이다.²⁶⁴⁾ 따라서 그는 우리가 스스로를 예지계의 구

일반으로 정한다는 점에서 다른 이론들과 차이가 있다.”(추정완, 상계문, p.135.)

성원으로 생각해야 한다고 보았다. 그리고 예지계에서 통용되는 원인성인 자유를 받아들여 스스로를 자유롭다고 간주해야만 한다고 주장했다.

칸트의 이러한 주장은 도덕 교육이 과학주의의 환원론적 사고에서 파생된 결정론으로 인해 그 근본이 부정당할 수 있는 상황에서, 문제의 해결을 위한 단초를 제공해 준다. 도덕 교사라면 학생이 자신이 지니고 있는 도덕 법칙을 떠올리고, 동시에 자신이 그것의 기반이 되는 자유를 지니고 있다는 확신을 심어줄 수 있어야 한다.

만약 학생이 ‘도대체 내가 자유로운지는 알 수 없다. 심지어 현실을 둘러보니, 뇌 혹은 유전자가 나를 조정하는 것일 뿐, 진정한 내가 어디 있는지도 알 수 없다. 하지만 나는 그럼에도 불구하고 스스로를 자유롭다고 여기겠다. 그렇게 여기고 내가 의식하고 있는 도덕 법칙에 따르겠다.’고 생각할 수 있다면, 그렇게 해서 도덕 법칙을 따른다면, 그 학생 스스로가 도덕 교육의 필요성을 옹변해 준다고 봐야 할 것이다.

264) 하지만 경험 감각으로 알 수 있다고 말할 수는 없다고 보았다. 자유는 지성으로 경험이 불가능한 이성의 ‘초월적 이념’이기 때문이다.

2. 인격성의 기반이 되는 예지적 자아

1) 도덕적 자아와 도덕적 정체성

앞 절에서 살펴본 것처럼 칸트의 도덕 철학에서 주로 논의된 ‘도덕 법칙이 지닌 보편적 성격’에 대한 강조와 이성적 존재가 지니고 있는 ‘초월적 자유’의 존재에 대한 긍정은 상대주의를 비롯한 회의주의와 과학주의를 필두로 한 결정론에 의해 흔들리는 도덕 교육의 위상을 다시 든든하게 뒷받침해주는 기능을 할 수 있다. 칸트의 도덕 철학이 도덕성의 기반에 대해 깊은 통찰력을 제공해 줄 수 있었기 때문이다.

그런데 문제는 칸트의 이론이 ‘도덕성의 원리’를 선형적으로 연역하는 데 목적이 있었기 때문에, 구체적으로 도덕적인 행위가 무엇인지를 알려주지는 않는다는 데 있다.²⁶⁵⁾ 인간은 이성을 가지고 있기에 도덕성에 대한 관심을 가질 수밖에 없지만, 도덕적 실천은 현상계에서 인간의 감성에 영향을 미치는 많은 요소들을 고려해야만 이루어질 수 있는 것이다. 따라서 인간이 현상계에 속해 있는 이상, 도덕의 실천에 주목하는 도덕 교육은 인간의 자연 본성에 무심할 수 없고, 또 무심해서도 안된다. 그렇기 때문에 인간이 지닌 특성들에 대해 주목하는 도덕 심리학이 필요하다.²⁶⁶⁾

265) “칸트의 도덕 법칙은 구체적인 경우에서 우리가 무엇을 해야 할지를 알려 주려는 의도를 가지고 제시된 것이 아니다. 『도덕 형이상학 정초』의 도입부에서 그가 밝혔듯이, 그것은 도덕의 최고 원리, 다시 말해서 어떤 준칙이 도덕적인지 아닌지를 가릴 수 있는 최종적 기준을 의미한다.” (박찬구, 전계문, p.17.)

266) 도덕 철학과 도덕 심리학의 영역과 역할을 구분할 때 세심한 주의가 필요하다. 도덕 심리학은 도덕성을 정당화하는 근거가 될 수 없다. 그것은 도덕 철학만이 할 수 있는 일이다. 도덕 심리학이 도덕성을 정당화하려는 순간 수없이 많은 다른 이론들처럼 ‘인간에게 도덕적으로 살아야 할 도덕과 무관한 이유를 대라’고 하는 셈이 된다. 하지만 실제 인간의 삶이 도덕적이라면 도덕 심리학의 도움이 꼭 필요하다.

도덕 심리학에서 관심을 갖는 중요한 주제 중 하나는 ‘도덕적인 삶’과 ‘도덕적 행동’ 간에 나타나는 불일치의 해소라고 할 수 있다. 이 양자의 간극을 연결해 주는 것으로 제기된 것이 바로 ‘도덕적 동기화’이다. 이러한 ‘도덕적 동기화’와 관련하여 최근 도덕 발달 및 도덕 교육에 관한 연구에서는 ‘도덕적 자아(moral self)’ 내지 ‘도덕적 정체성(moral identity)’이 중요한 개념으로 강조되고 있다.²⁶⁷⁾ 기존에는 개인의 도덕적인 특성을 도덕 판단이나 공감 등으로 분리하여 논의를 전개했으나, ‘도덕적 자아’ 내지 ‘도덕적 정체성’ 등은 개인을 도덕성과 연관지어 포괄적으로 이해하는 데 중점을 두고 있다.²⁶⁸⁾

‘도덕적 자아’를 설명하는 많은 이론들이 있다. 먼저 데이먼(Damon)을 들 수 있다. 그는 “사람들이 정직해야 한다.”에서 “내가 정직하기를 원한다.”는 방향으로 이동하게 될 때 보다 도덕적으로 행동할 가능성이 높다고 보았으며,²⁶⁹⁾ “자아(self)를 정의하기 위하여 도덕적 원칙 혹은 원리를 사용하는 것”이 그 개인의 ‘도덕적 자아’ 혹은 ‘도덕적 정체성’을 나타내는 것이라고 여겼다.²⁷⁰⁾ 하트와 그의 동료들(Hat, Atkins, & Ford)은 도덕적 정체성을 “타인의 행복을 보호하고 촉진시키고자 하는 측면에서 자아감(sense of self)에 대한 헌신”이라고 보았으며, 누치(Nucci)는 도덕적 자아(moral self)란 도덕성은 인간의 상호 작용에서 본래적이고 고유한 것이며 우리를 타인과 ‘객관적인(objective)’ 방향에서 행위하도록 이끌어 주기 때문에 개인적 노력의 측면과는 다르다고

267) “도덕적 자아 내지 도덕적 정체성에 관한 영역이 도덕발달 연구에서 가장 큰 관심 분야로 부각되고 있는 데는 개인의 도덕적인 특성을 인지적, 정의적 측면으로 이분하여 살펴보던 기존의 연구에서 벗어나 보다 포괄적이고 통합적으로 개인을 이해할 필요성이 강조되고 있는 상황과도 관련이 있다.” (정창우, 『도덕교육의 새로운 해법』 (서울: 교육과학사, 2004), p.291.)

268) 정창우, 전계서, p.293.

269) 정창우, 상계서, p.294.

270) W. Damon, “The Moral Development of Children”, *Scientific American*, Vol.281, Issue 2, 1999, pp.72-79. 이정렬, 『도덕적 인격 형성을 위한 도덕적 정체성의 역할과 도덕교육적 함의』, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2009, p.35.에서 재인용.

보았다. 마지막으로 블라지(Blasi)는 자신의 이상(ideals)과 일관된 행동을 하기 위한 심리학적 필요성이 도덕적 정체성으로부터 나온다고 했으며, “자아일치(self - consistency)는 도덕적 행동을 위한 동기적 원천이 된다.”고 강조한 바 있다.²⁷¹⁾

이 중 ‘도덕적 정체성’을 강조한 블라지는 “어떤 사람들은 도덕 판단이 도덕적 행동으로 나타나는 반면 다른 사람들은 왜 그렇지 않은 것일까?”, “같은 수준의 도덕 판단을 하는 사람들 사이에서 어떤 사람들은 판단을 행동으로 실천하는 반면, 왜 어떤 사람은 그렇지 않은 것일까?”라는 궁금증을 품었다. 그리고 그는 도덕 판단과 도덕적 행동을 이을 수 있는 ‘도덕적 자아의 역할’을 체계적으로 연구하기 시작한다. 이후 도덕적 인지로부터 도덕적 행동으로의 이행과 도덕 판단 및 행동의 일관성에 초점을 맞춘 자아 모델(the Self Model)을 제안하게 된다.²⁷²⁾ 그는 “도덕 판단이 도덕적 행동으로 나타날 수 있도록 기능하는 심리적 요소로서 도덕적 정체성, 도덕적 책임감 그리고 자아일치를 강조”하게 된다. 그리고 이렇게 “자신의 정체성과 일치된 행동을 하고자 하는 자아일치의 요구는 도덕적 행동을 동기화시키는 핵심 원동력”된다.²⁷³⁾ 왜냐하면, “실제적 자아(real self)와 이상적 자아(ideal self)를 일치시키고자 하는 자아일치의 요구로 인해 도덕적 행동을 할 가능성이 더 많아지게”되기 때문이다.²⁷⁴⁾

그렇다면 여기에 나타난 이상적 자아란 무엇을 의미하는 것일까? 정창우는 “이렇게 도덕적 자아에 관한 이론적이고 경험적인 연구는 대부분 명확하게 심리학적(psychological) 관점에서 나온 것”이라고 하며, “이러한 관점은 개별적인 존재로서 인간의 정신적 기능에 분석의 우선

271) 정창우, 상계서, pp.294-95.

272) A. Blasi, "Moral Cognition and Moral Action : A Theoretical Perspective", *Developmental Review*, 3, 1983, p.178. 이정렬, 전계문, p.33.에서 재인용.

273) 이정렬, 상계문, pp.35-36.

274) 이정렬, 상계문, p.36.

성을 두고 있기 때문에 정체성을 단순히 인지적 과정의 기능으로 간주하는 경향이 있다”고 하여 우려를 나타낸 바 있다.²⁷⁵⁾ 이런 우려로 미루어 보았을 때 ‘실제적 자아’가 비교 준거로 삼은 ‘이상적 자아’는 심리학의 연구 대상이 되는 ‘현상계의 구성원’일 가능성이 크다. 하지만 본 연구자는 ‘이상적 자아’의 정체에 대해 조금 다른 입장에서 접근해 보고자 한다.

2) 예지적 자아와 도덕적 인격

‘이상적 자아’에 대한 본격적인 탐색에 앞서, 「2007 개정 교육과정 중학교 도덕과」에서 도덕과의 목표를 규정한 부분을 살펴보겠다.

“자신과 타인·사회, 국가·민족 및 자연과의 관계에 대한 올바른 이해를 바탕으로, 인간의 삶에 필요한 도덕규범과 예절을 익히며, 생활 속에서 제기되는 여러 가지 도덕 문제를 합리적으로 해결해 나갈 수 있는 도덕적 사고력과 판단력, 실천 동기 및 능력을 함양하여 자율적이고 통합적인 인격을 형성한다.”

목표로 하는 것이 ‘자율적이고 통합적인 인격’이다. 그러면 도달해야 할 목표인 ‘인격’은 무엇을 뜻하는 것일까? 이정렬은 “도덕 심리학에서 인격(도덕적 인격)은 논쟁의 중심에 있는 개념”²⁷⁶⁾이라고 했다. 도덕과 교육과정상 도달해야 할 목표가 ‘인격’인데 논란의 중심에 있는 이유는 무엇일까? 이정렬은 그동안 인격이 부당하게 낮은 대우를 받았으며, 그 이유를 이렇게 설명한다. 인격은 성격의 한 부분으로 여겨졌는데, 성격이 도덕성의 특질이라고 보기 어려우므로, 인격은 도덕성과 관련이 없

275) 정창우, 전계서, p.296.

276) 이정렬, 상계문, p.59.

다고 여겨졌고, 그에 따라 도덕 심리학에서 인격에 대한 관심은 상대적으로 덜했다는 것이다.²⁷⁷⁾

그런데 도덕적 정체성이 등장하면서 상황이 달라졌다. 개인을 포괄적으로 바라보기 시작하면서 “도덕적 정체성의 구성에서 도덕적 앎이라는 것은 인격적 참여의 결과”²⁷⁸⁾라고 생각하게 된 것이다. 그래서 인격이 주목받기 시작했지만, 그럼에도 아직 난점은 남아 있다. 왜냐하면 인격이 구체적으로 무엇인지 알기 어렵기 때문이다. “인격이라는 것은, 외부에서 주어진 것이 아니라 한 개인에게 내재된 것이지만, 개인의 본성적 성향과 욕구가 그대로 나타나는 것”을 의미하지 않기 때문이다.²⁷⁹⁾

분명 개인에게 속해있기는 하지만, 본성적 성향과 욕구가 그대로 나타나지 않는 이유는 다른 무언가가 그것을 제어하기 때문일 것이다. 그 제어하는 주체는 바로 ‘이성’이다.²⁸⁰⁾

결국 ‘인격’은 이성적 존재만이 가능한 것이다. 그렇다면 이제 앞 절의 마지막 부분에서 제기했던 ‘이성적 자아’의 정체를 밝힐 수 있지 않을까? 앞에서 살펴본 ‘도덕적 자아’는 도덕적 가치와 분리된 자아가 아니며, 따라서 도덕적으로 살고 싶은 마음을 자기 삶의 목표와 분리시키지 않은 개인이다. 그렇다면 그가 원하는 ‘이상적 자아’란 비록 지금 당장은 도덕적이지 못하지만, 그럼에도 불구하고 내가 앞으로 닦아가야 할 ‘도덕적인 나’일 것이다. 그러한 ‘도덕적인 나’는 현상계의 여러 가지 본능의 욕구에 휘둘리지 않는 ‘인격’일 것이다. 그렇다면 그 인격은 ‘도덕적 인격’이라고 불러야 하지 않을까?

칸트는 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』 이후에 출간된

277) 이정렬, 상계문, pp.59-60.

278) 이정렬, 상계문, p.173.

279) 이정렬, 상계문, p.72.

280) 보에티우스(Boetius)는 ‘인격은 이성적 본성을 갖는 개별적 실체이다.’라고 하였다. 이후 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 보에티우스의 인격 정의를 계승하여, 인격을 ‘이성적 본성의 모든 개별체’라고 정의하였다. 인격에 대한 이런 정의는 인격의 개별적인 실체성, 자립성, 완전성, 불양도성이라는 특징을 함의하고 있다. (이정렬, 상계문, pp.74-75.)

『이성의 한계 안에서의 종교』에서 인격에 대하여 언급한 바가 있다. 그는 여기서 인간의 소질을 세 가지로 나누었다.²⁸¹⁾ 이 중 인격성의 소질은 이성을 지닌 존재만이 가능한 것이다. 왜냐하면 “인격성의 소질은 그 자체가 선택 의지의 충분한 동기가 되는 도덕 법칙을 존경하는 능력”이기 때문이다.²⁸²⁾ 즉 칸트는 이성을 지닌 존재의 소질을 도덕 법칙을 따르는 부류와 그렇지 않은 부류로 나누었다.

하나는 ‘생물이면서 동시에 이성적인 존재’, 그리고 나머지는 ‘이성적이며 동시에 책임을 질 수 있는 존재’이다. 그는 전자를 인간성이라고 지칭하였고, 후자만이 인격성에 해당한다고 보았다. 이 두 가지를 나누는 기준은 무엇일까? 바로 ‘책임’을 질 수 있느냐 여부이다.

인간은 이성을 가지고 있기 때문에 사고할 수 있는 능력이 있다. 그렇기에 현상계의 배후에 예지계가 있다는 걸 인식할 수는 없지만, 미루어 짐작할 수는 있다. 그리고 도덕 법칙이 있다는 것도 의식할 수 있다. 도덕성에 대한 관심은 불완전한 이성적 존재에게 필연적이기 때문이다. 따라서 이는 도덕성에 대한 관심을 지닌 ‘도덕적 인격’을 의미한다는 것을 알 수 있다.

이러한 도덕적 인격이 존재하는 곳은 어디일까? 본 연구자는 칸트가 도덕성의 관심을 해명하면서 제시했던 이중적 세계의 관점이 여기서도 유효하게 적용될 수 있다고 생각한다. ‘이상적 자아(ideal self)’는 인격이 가지고 있는 소질인 이성을 마음껏 발휘하여, 이성이 산출한 것 외에는 의지의 규정 근거가 되지 못하도록 한다. 그렇기 때문에 ‘개인의 본성적 성향과 욕구’가 끼어들려고 해도 그것을 막을 수 있게 된다. 반면, ‘실제적 자아(real self)’는 의지의 규정 근거로 ‘개인의 본성적 성향과 욕구’가 계속해서 끼어들게 된다. 그렇다면 ‘이상적 자아’를 칸트가 제시한

281) ① 생물로서의 인간의 동물성 소질 ② 생물이면서 동시에 이성적 존재자인 인간의 인간성의 소질 ③ 이성적이며 동시에 책임을 질 수 있는 존재로서의 인간의 인격성의 소질로 구분된다. 칸트(I. Kant), 신옥희 譯, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2003), p.32.

282) 칸트, 상계서, p.33.

‘예지계의 구성원’으로, 그리고 ‘실제적 자아’를 ‘현상계의 구성원’으로 볼 수 있지 않을까?

만약 그렇게 예지계와 현상계로 바라본다면, ‘도덕적 자아’가 ‘실제적 자아’보다는 ‘이성적 자아’에 편향성을 보이는 이유를 선형적인 이유를 들어 설명할 수 있을 것 같다. 칸트는 인간이 도덕성에 관심을 갖게 되는 것은 ‘예지계의 원인성인 자유가 현상계의 구성원에게 영향을 미치고 있기 때문에 나타나는 결과’와 관련이 있다고 보았다. 마찬가지로 ‘이상적 자아’를 ‘예지계의 구성원’으로 설정한다면, ‘도덕적 자아’가 끊임 없이 자신의 실제 모습보다는 이상적 자아를 쫓아가는 이유를 설명할 수 있으리라 생각한다.

이렇게 관점에서 ‘실제적 자아’와 ‘이상적 자아’를 규정한다면, 도덕 교육의 현장에서 ‘이상적 자아’를 단순히 ‘나중에 선망하는 직업을 가진 사람’ 정도에 국한 시키는 일은 없게 될 것이다. 그렇다면 예지계와 현상계의 구분과 관련하여 도덕 교육이 할 수 있는 역할은 무엇일까?

첫째, 도덕 교육은 우리가 비록 경험 세계에서 ‘이상적 자아’를 바라볼 수 없을지 모르지만, 자신이 생각하는 가장 완벽한 이상을 향해 계속해서 전진해야만 한다는 사실을 알려주어야 한다. 인간은 비록 허약하고 순수하지 않지만, 즉 경험에 기대어 살지만, 완벽한 이상을 향할 수 있다는 점에서 신성하다. 이렇게 도덕적으로 살려고 노력하는 것 자체가 신성한 일이라는 점을 알려주어야 한다.

“의지의 이 신성성은 필연적으로 원형으로 쓰일 수밖에 없는 실천 이념이다. 이 원형에 무한히 접근해 가는 것이 모든 유한한 이성적 존재자가 할 수 있는 유일한 것이다.”²⁸³⁾

둘째, 예지계의 구성원이 되기를 희망하는 것은 예지계의 원인성의

283) 『실천이성비판』 O58 = V33; p.91.

법칙을 따르겠다는 희망이다. 예지계의 원인성은 자유이다. 그런데 초월적 자유는 선택하는 사람의 몫이다. 자유롭기로 결단하는 사람에게는 현상계의 인과성의 그물을 벗어날 수 있는 기회가 주어지지만, 그렇지 않은 사람은 그저 현상계의 다른 사물들과 마찬가지로인 것이다. 앞서 살펴보았듯 똑같이 이성을 가지고 있더라도 그것은 가능성일 뿐, 책임을 질 수 있는 사람만이 인격성의 소질을 갖는다. 이는 이성을 지녔더라도, 자유를 결단한 사람과 그렇지 않은 사람이 다르다는 것을 뜻한다.

이성을 가지고 있기는 하지만, 도덕성에 관심을 갖고 있긴 하지만, 자신에게 부여된 ‘자유’를 결단하지 못하고 남은 사람이 될 것인가? 아니면 ‘자유’를 결단하여 예지계의 구성원이 될 것인가? 이 양자택일의 갈림길에서 ‘자유’를 택하도록 촉구하는 게 바로 도덕 교육의 역할이라고 생각한다.

3. 도덕적 동기화의 선행적 근거

1) 도덕적 성찰과 준칙 윤리학

2007개정 교육과정에서 도덕과는 기존과는 다른 새로운 접근방법으로 윤리학적 접근을 시도하였다. 이 접근 과정에서 부각된 두 개의 중요한 축이 도덕적 탐구와 도덕적 성찰이다.²⁸⁴⁾ 그런데 도덕적 탐구는 비교적 의미가 명확한 반면, 도덕적 성찰은 그 의미와 성격, 그리고 내용에 대하여 학적 정립이 미미한 상태이다.²⁸⁵⁾

다만 지금까지 합의된 것은 도덕적 성찰은 도덕적 탐구나 실천적 숙고와 구별되는 ‘그 무엇’이라는 점이다. 따라서 앞으로 도덕적 성찰의 의미, 성격, 대상 등에 관해 많은 논의를 거쳐 합의를 모아 나가야 한다. 본 절에서는 도덕성 성찰을 유사 개념과 비교해 봄으로써 그 의미를 조금 더 명확하게 하고, 이후 칸트의 도덕 철학에서 도덕적 성찰과 관련해 유의미한 부분을 짚어보고자 한다.

첫째, 도덕적 성찰은 도덕적 탐구와 구분된다. “도덕적 탐구는 도덕 규범, 이론을 탐구의 절차에 따라 도덕적 문제를 이해하고 분석하는 방법”이고, “도덕적 성찰은 과거의 도덕적 경험을 조사하고 분석함으로써 자신의 현재 삶에서 과거의 도덕적 경험이 주는 의미를 되새겨 앞으로의 도덕적인 삶에서 실천할 도덕적 행동 유형과 인격 특성을 설정하는

284) “도덕과에서는 윤리학적 접근을 중심으로 하되, 연관된 여러 학문의 접근 방법을 활용한다. 또한, 도덕적 사고력과 판단력의 향상과 더불어 일상생활에서의 도덕적 실천을 지향하며, 이를 위해 도덕과 수업뿐만 아니라 인성교육 등 다양한 학교 활동들과 연계 지도한다. 따라서 도덕과는 학생들로 하여금 다양한 도덕 문제에 대한 성찰과 탐구를 통해 바람직한 가치관을 확립하여 각자 자율적이고 통합적인 인격을 형성하도록 교육하는데 역점을 둔다.”, (교육과학기술부, 『2007개정 교육과정 중학교 도덕과』의 ‘1. 성격’), 밑줄은 연구자 강조.

285) 김국현, 「도덕과 교육에서 도덕적 성찰의 의미와 교수 학습 방안」, 한국 윤리교육학회, 『윤리교육연구』, 27권, 2012, pp.2-3.

방법”이라 할 수 있다.²⁸⁶⁾ 즉, 도덕적 탐구가 도덕적 문제 상황을 면밀하게 분석하여 이해하는 데 초점을 두고 있다면, 도덕적 성찰은 도덕적 특성의 내면화에 그 무게중심이 있다고 할 수 있다.

둘째, 도덕적 성찰은 실천적 숙고(practical deliberation)와 구분된다. 실천적 숙고가 “특정 상황이나 딜레마에서 도덕적으로 해야 할 옳은 행동을 결정”하는 것인 반면, 도덕적 성찰은 “특정 상황이나 딜레마, 특정 판단이나 행동에 매몰되지 않”고, “그것에서 한걸음 물러서서 문제가 있는 행동 유형, 반복되는 단점, 잘못된 일반적 신념을 확인하고 고치는 노력”이라는 점에서 차이가 있다.²⁸⁷⁾ 즉 실천적 숙고가 일회적인 사건에서 자신이 지닌 도덕적 지식을 자산으로 삼아 올바른 판단을 내리는 데 목적을 두고 있다면, 도덕적 성찰은 단지 한 사건에 국한되지 않고, 그러한 경험을 내리게 한 전반적인 맥락을 바라보는 자신의 입장을 정립해 나가는 데 중점을 두고 있는 것이다.

본 연구자가 생각할 때 칸트의 도덕 철학에서 도덕적 성찰과 관련하여 유의미한 연관성이 있다고 생각되는 것은 바로 ‘준칙 윤리학’이다. 사람들이 칸트의 도덕 철학에서 종종 오해하는 부분이 있다. 칸트가 너무나 엄격하게 보편성을 강조한 나머지, 예외를 인정할 여유를 두지 않는다는 것이다. 이러한 오해는 칸트가 제시한 ‘정언 명령’의 정식을 면밀하게 살펴보면 풀릴 수 있을 것이다.

“그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라”²⁸⁸⁾

칸트가 제시한 ‘보편화 정칙’을 살펴보면 눈에 띄는 단어가 있다. ‘준칙’이란 단어이다. 칸트는 분명 ‘준칙’이 보편적 법칙이 될 것을 의욕하

286) 김국현, 상계문, p.9.

287) 김국현, 상계문, p.9.

288) 『윤리형이상학 정초』, B52=IV421; p.132.

라고 말했을 뿐, ‘행위’가 보편적 법칙이 될 것을 의욕하라고 말하지 않았다. 이 차이는 사소해 보이지만 매우 중요하다.

일단 준칙의 의미를 살펴봐야 한다. 『실천이성비판』에서는 “조건이 주관에 의해서 단지 주관의 의지에 대해서만 타당한 것으로 간주될 때, 주관적”²⁸⁹⁾인 원칙이 준칙이라고 설명한다. 그리고 『윤리형이상학 정초』에는 “행위하는 주관적 원리”이며, “이성이 주관의 조건들에 알맞게 … 규정하는 실천 규칙을 포함하며, 그것은 그에 따라 주관이 행위하는 원칙”²⁹⁰⁾이라고 표현했다. 즉, 준칙이란 내가 그것에 따라 행위하는 ‘나만의 행동 원칙’이다.

이것은 다른 사람에게 영향을 미치지 않고 오직 ‘나’라는 개인에게만 영향을 미친다는 점에서 ‘법칙’과 차이가 있다. 칸트가 보편화 정식에서 의미한 것은 ‘나만의 행동 원칙’을 ‘모든 사람의 행동 원칙’이 될 수 있도록 하라는 것이다.

이것을 오해하는 사람들은 개별 행위가 보편성을 가질 수 있도록 하라는 뜻으로 생각하곤 한다. 예를 들어, 내가 청소 당번인데 청소를 하지 않고 도망가고 싶다는 마음이 들었을 때 칸트의 보편화 정식에 비추어 판단해보라고 하면 대부분 다음과 같이 생각한다. ‘청소에 빠지는 행위를 나 혼자만이 아니라, 다른 모든 사람이 한다면 아무도 청소할 사람이 없을 거야. 그러니 그건 보편화 가능하지 않으므로, 도덕 법칙이 될 수 없어.’ 하지만 이것은 보편화 정식을 잘못 적용한 것이다. 바르게 적용하려면 다음과 같아야 한다. ‘내가 도망가고 싶다는 생각이 들면 언제든지 도망가도 된다는 준칙을 다른 모든 사람이 받아들이지 않을 것 같아. 나 외에 다른 이들은 도망가고 싶은 마음이 들더라도 도망가면 안 된다는 준칙을 가지고 있을지 모르니깐 말이야.’

준칙은 개인의 실천 원칙이다. 단지 하나의 개별 사례에만 적용되는 게 아니라 “삶의 모든 영역”에 “평가원리를 제공”한다.²⁹¹⁾ 또한 “평가원

289) 『실천이성비판』, O35=V 19; p.62.

290) 『윤리형이상학 정초』, B52=IV421; p.131.

리는 보편적인 삶의 영역 안에서 규칙적으로 반복되는 상황적 유형들에 적용된다.” 예를 들면, “가령 차량들이 정체되어 있으면 멈추어 서라는 규칙”등이 준칙이 될 수 있다.²⁹²⁾

이러한 준칙이 도덕적 정체성의 의미를 형성하는 데 도움을 줄 수 있을 것으로 생각된다. 실천적 숙고는 단발성의 행위에 대한 분석을 의미할 뿐이기 때문에 비슷한 유형의 문제 상황에 닥치더라도, 새로운 자세로 문제를 받아들여야 한다. 하지만 도덕적 정체성은 일련의 경험들에 대한 개인의 태도와 관련이 있기 때문에, 주관적인 실천 원칙인 준칙과 그 의미가 비슷하다고 할 수 있다.

이러한 준칙 설정 행위에는 몇 가지 특징이 있다. 첫째, 준칙은 구체적인 행위를 지목한 것이 아니라, 행동 지침을 제공하기 때문에 다양한 상황에 유연하게 대처할 수 있다. 가령 ‘경제적으로 어려운 이웃을 도와야 한다.’는 준칙을 가진 사람은 비록 자신이 수중에 돈이 없더라도, 다른 방식으로 그 이웃에게 도움을 줄 수 있을 것이다. 둘째, 준칙은 잘게 쪼개져 있는 삶의 부분들을 의미있는 하나의 연관체로 만들어줄 수 있다. 개인이 비슷한 유형의 상황에 어떤 식으로 대응할지 일종의 내적 약속을 만드는데, 이는 행위를 직접 규정한 다른 규범과 달리 상황에 따라 다르게 적용될 수 있다. 게다가 이 연관체는 보편적 법칙 수립성을 가졌는지 여부를, 즉 도덕성 여부를 검토 받을 수도 있다.²⁹³⁾

준칙 윤리학이야말로 정창우가 언급한 좋은 수업의 요건²⁹⁴⁾ 네 가지 중 ‘도덕적 성찰 기회를 제공하는 수업’과 ‘도덕적 실천 의지를 강화시킬 수 있는 수업’을 할 수 있는 계기를 마련할 수 있다고 생각한다. 전

291) 회폐, 전계서, p.221.

292) 회폐, 상계서, p.222.

293) 회폐, 상계서, pp.222-23.

294) 정창우는 좋은 도덕 수업의 요건으로 ‘1) 도덕적 민감성 발달을 촉진시킬 수 있는 수업 2) 도덕적 지식 및 판단력 향상을 돕는 수업 3) 도덕적 성찰 기회를 제공하는 수업 4) 도덕적 실천의지를 강화시킬 수 있는 수업’ 네 가지를 들고 있다. (정창우(2007), 전계서, p.96. 참고.)

자는 ‘도덕적 성찰’을 통해 달성할 수 있고, 후자는 ‘준칙’의 특성에서 그 근거를 찾을 수 있다. 준칙은 자신이 직접 실행 원칙으로 삼은 것이기 때문이다.

준칙의 이러한 의미를 살려서 도덕 교육에서도 당위의 목록을 나열하기보다는, 개인이 자신의 의미 있는 경험들을 의미 있는 연관체로 묶고, 유사한 경험들에 대한 자신만의 원칙들 만들어주는 것을 ‘도덕적 성찰’의 의미로 세워야 한다고 생각한다.

칸트는 비록 회의주의를 거부하는 데 큰 비중을 두고 있었기 때문에 준칙 윤리학을 상세하게 설명하거나 전개하지는 않았지만, 준칙 윤리학이야말로 ‘~을 하라’는 지시 규정들로 가득 찬 숨막히는 당위의 세계에서 숨통을 틔워줄 수 있는 유의미한 수단이 될 수 있을 것이다. 그리고 또한 개인이 원칙을 입법하는 경험을 함으로써, 자신이 만든 원칙에 스스로 복종하는 유의미한 ‘동기’로 작용할 수 있을 것이다.

2) 불완전한 이성적 존재의 도덕적 관심

본고의 핵심적인 논변인 인간은 ‘왜 도덕적으로 살아야 하는가?’는 인간 존재의 이중성으로 인해 ‘인간은 왜 도덕에 관심을 갖는가?’로 바뀌어 말할 수 있다. 예지계의 원인성이 현상계에 영향을 미칠 때 나타나는 결과가 바로 ‘관심’이기 때문이다. 그리고 ‘관심’은 우리에게 ‘존경’이라는 형태로 나타난다.²⁹⁵⁾

우리가 항상 ‘자유’롭게 ‘도덕 법칙’에 따르겠다는 결단을 내리지 않는다는 데 문제가 있다. 우리는 현상계에 속해 있게 때문에 언제든지 이성이 아닌 대상이나 행복, 혹은 경향성과 같은 내적 강제를 의지의 규정 근거로 삼을 수 있기 때문이다. 그렇기 때문에 ‘교육’이 필요하다는

295) “존경의 감정은 “우리가 도덕적 관심이라고 부르는 법칙 준수에 대한 관심을 불러일으키는 것이다.” (『실천이성비판』 O142 = V80; p.182.)

점을 칸트도 인정한다.

“덕 자체는 다시금 적어도 자연적으로 얻어진 능력으로서는 결코 완성될 수가 없다. 왜냐하면 그러한 것의 경우에 확실성은 결코 명증적 확실성이 되지 못하고, [단지]설득으로서의 확실성은 매우 위태위태한 것이기 때문이다.”²⁹⁶⁾

우리가 ‘자유’롭다는 것은 인간이 이성적 숙고를 통해 확신을 가졌을 때 가능한 것이다. 그런데 그것의 실례를 경험 중에서 찾을 수는 없다. 그렇기에 그것은 인간에게 감각적으로는 명증적 확실성을 주지 못한다. 단지 인간은 감성과 지성이 아닌 이성을 통해서만 그 명증적 확실성을 받아들여야 한다.

그렇기 때문에 ‘교육’이 필요하다. 인간의 허약성과 불순성으로 인해 자신이 충분히 발견할 수 있으면서도, 미처 납득하지 못했던 ‘자유’를 일깨워주는 것, 그것이 바로 도덕 교육이 해야 할 일이다.

둘째, 칸트식의 접근 방법은 도덕 교육의 중요한 한 축을 담당하고 있는 도덕 심리학의 주요 관심사인 ‘도덕적 동기화’의 문제에 새롭게 접근할 수 있는 지평을 열어준다고 생각한다. 일단, 칸트의 ‘동기’에 대한 언급을 살펴보자.

“도덕 법칙은 그러므로, 실천적인 순수 이성을 매개로 한 행위의 형식적 규정 근거이고, 또한 선악의 이름 아래의 행위 대상들의 질료적인, 그러나 단지 객관적인 규정 근거임과 함께, 또한 이 행위를 위한 주관적 규정 근거, 다시 말해 동기이기도 하다.”²⁹⁷⁾

즉, 칸트가 보았을 때 도덕 법칙에 대한 ‘관심’은 곧 ‘존경’이고, 이

296) 『실천이성비판』 O58 = V34; p.91-92.

297) 『실천이성비판』 O133 = V76; p.173.

‘존경’은 곧 도덕 법칙을 따르려는 ‘동기’와 매한가지이다. 즉 ‘관심’과 ‘존경’과 ‘동기’는 모두 같은 것을 다르게 표현한 것일 뿐이다.

“도덕 법칙에 대한 존경은 하나의 지성적 근거로 인해 생긴 감정으로, 이 감정은 우리가 완전히 선험적으로 인식하는, 그리고 그것의 필연성을 우리가 통찰할 수 있는 유일한 감정이다.”²⁹⁸⁾

칸트의 설명대로 존경의 근거는 ‘감성’이 아니라 ‘지성적 근거’에 있다. 이는 예지계의 자유로운 원인성에 의해 생겨난 결과에 다름 아닌 것이다. ‘감성’에 근거한 것은 현상의 변화에 의해 촉발된 것이기 때문에, 언제든지 변화할 수 있기에 그 기반이 연약하다. 하지만 ‘예지계’는 우리의 연약한 감성이 영향을 미치는 곳이 아니다. 그곳에서 생겨난 ‘존경’이 필연적이라는 사실을 우리는 선험적으로 알 수 있다. 다른 말로 우리에게 부여된 도덕 법칙에 따르려는 ‘동기’의 근거를 우리는 ‘경험적으로’가 아니라, ‘선험적으로’ 알 수 있다. 즉, 칸트의 도덕 법칙에 대한 ‘존경’에 대한 언급에서 우리는 ‘도덕적 동기’의 선험성을 알 수 있는 것이다.

이러한 면에서 박찬구는 도덕적 동기를 “말하자면 그것은 도덕법칙의 참됨을 깨달은 자가 의연하게 그것을 행하고자 하는 심정을 표현한 것에 불과한 것”²⁹⁹⁾이라고 설명한다.

“칸트에게 있어 동기의 문제가 도덕법칙에 대한 인식과 별개로 작용하는 어떤 욕구나 감정에 대한 것이 아님을 알 수 있다. 마치 현상계에서 인과관계를 통한 설명이 필요 없듯이, 도덕법이 실행되는 과정에 대해서도 심리적인 인과관계에 의한 설명이 따로 있을 수 없는 것이다. 도덕법에 대한 존경이라는 ‘감정’에 대해서도

298) 『실천이성비판』 O131 = V73; p.170.

299) 박찬구, 전계문, p.20.

마찬가지다. 그것을 감정이라 표현한 것은 현상계의 관점에서 굳이 설명하면 그렇다는 것일 뿐, 이른바 경향성으로서의 감정과는 아무 관련이 없는 것이다.”³⁰⁰⁾

본 연구자는 이 언급이 매우 중요하다고 생각한다. 도덕 심리학에서는 그동안 ‘도덕적 동기화’에 지속적으로 관심을 기울여 왔으며, 그 결과 다음과 같이 8가지로 동기화의 원인성을 분류할 수 있었다.

- “1. 사람들은 도덕적으로 행동한다. 왜냐하면 진화는 이타주의를 우리의 유전형질 안에 발생시켰기 때문이다. (윌슨 E.O.Wilson)
2. 양심은 우리 모두를 겁쟁이로 만든다. 즉 부끄러움, 죄책감 조건화된 부정적 정서 그리고 신에 대한 두려움 등이 도덕성을 동기화한다. (아론프리트 J.Aronfreed, 아이젠크 H.J.Eysenck)
3. 도덕적으로 되는 특별한 동기화는 존재하지 않는다. 사람들은 단지 강화와 모델링의 기회에 반응하고 사회적 행동을 학습한다. (밴두라 A.Bandura, 골디아몬드 I.Goldiamond)
4. 협동이 어떻게 기능하는지에 대한 사회적 이해와 협동하는 데 있어서 자신이 맡은 역할은 도덕적 동기화로 이끌 것이다. (듀이 J.Dewey, 피아제 J.Piaget)
5. 도덕적 동기화는 자기보다 더 위대한 것에 대한 경외와 복종, 즉 십자군과의 동일시, 자신의 국가나 집단에 대한 헌신, 신성한 것에 대한 경외심에서 나온다. (뒤르켐 E.Durkheim, 에릭슨 E.Erickson)
6. 공감은 이타적 동기화를 위한 기초다. (호프만 M.L.Hoffman)
7. 정의롭고 배려하는 공동체에서 살아가는 경험은 협동하는 공동체가 어떻게 가능한지 이해하게 하며 도덕적 수행으로 이끌 수

300) 박찬구, 상계문, p.20.

있다. (롤즈 J.Rawls.)

8. 도덕적 행위자로서 자아 통합과 자아정체성에 대한 관심은 도
덕적 행동을 동기화한다. (블라지 A.Blasi)³⁰¹⁾

이렇게 다양하지만 그 어느 것도 만족스러운 답을 줄 수는 없었다. 왜냐하면 ‘도덕적인 되기를 위하여 ~이 필요하다’는 식의 가언 명령식의 해석을 할 수밖에 없었고, 이는 곧 정언 명령으로서 갖춘 도덕의 자율성을 훼손하여, 근본적으로 보았을 때, 도덕성의 원칙에 위배되기 때문이었다. 도덕 심리학에서도 “도덕적 동기화의 핵심은 도덕성의 본질을 유지하면서도 도덕적 행동을 이끄는 데 있는 것”³⁰²⁾이라는 점에서 동기화의 본질을 외부에서 찾고 있는 경향에 대하여 고민을 가지고 있는 것이다.

도덕 교육이 가능하기 위해서는 ‘인간이 도덕적으로 살아가려면 어떻게 해야 하는가?’에 대한 답이 선행되어야 한다. 앞 절에서 살펴보았듯 도덕 철학은 도덕 심리학은 이 질문에 대한 해답을 찾기 위해 서로 구별되는 임무를 지니고 있다. 우선 질문에서 규정한 ① ‘도덕적’이란 말의 뜻이 무엇인지 알아야 한다. 그리고 ② ‘인간이 도덕적으로 살아가려면’이란 말에는 ‘인간이 도덕적으로 살아야 한다’는 의미가 담겨 있으므로, 왜 그래야만 하는지 이유를 설명할 수 있어야 한다. 마지막으로 ③ ‘인간이 어떻게’ 해야 할지를 찾아야 한다.

①, ②는 도덕 심리학이 해결할 수 있는 문제가 아니다. 이것의 해결을 위해선 분명 형이상학적 정당화가 필요하기 때문에 도덕 철학이 그 임무를 다해야 한다. 그리고 ③의 질문에 도덕 철학은 무력하다. 그것은 도덕 심리학이 그 임무를 다해야 한다. 그렇다면 이제 남은 것은 이렇

301) J.R.Rest, "The Major Components of Morality", In W.M.Kurtines & J.Gewirtz(Eds.), *Morality, Moral Behavior and Moral Development* (New York:Wiley, 1984), pp.32-33. 이정렬, 전계문, pp.179-80.에서 재인용.

302) 이정렬, 상계문, p.192.

게 나눠 놓은 ①, ②와 ③을 연결해 주는 ‘그 무엇’을, 공통적인 그것을 찾아내는 일이다.

본 연구자가 생각할 때, ‘도덕성에 대한 관심’에 주목할 때 문제 해결의 단초를 발견할 수 있으리라 생각한다. 칸트의 도덕 철학에서 볼 때 ‘관심’은 마땅히 해야 할 일을 하지 못한 데서 오는 일종의 부채 의식과도 같은 것이다. 그러한 ‘관심’이 결국 ‘존경’이 되고, ‘동기’가 되며, 나중에 ‘준칙’으로 나타난다. 이것은 칸트가 경험을 전제하지 않고 선형적으로 도출해 낸 결론이다.

도덕 심리학에서 찾아 헤매고 있는 ‘도덕적 동기화’의 해답은 아마 여기에 있을지도 모른다. 도덕 심리학은 연구 방법에서 심리학의 영향을 받아³⁰³⁾ 경험 세계에서 도덕적 동기화의 해법을 찾고 있다. 하지만 ‘도덕적 동기화’의 가능 근거, 즉 인간에 대한 구속력이 먼저 밝혀져야만, 그것을 토대로 삼아 그 위에 그동안 찾아낸 인간이 지닌 특질을 쌓아 올려가면서 흔들리지 않는 도덕적 동기화의 보루를 만들 수 있지 않을까? 본 연구자는 칸트의 도덕적 관심에 대한 해명이 도덕 교육에 기여할 수 있는 가장 큰 공로는 도덕 철학과 도덕 심리학의 벌어진 틈을 좁혀 줄 단초를 제공한 데 있다고 생각한다.

303) 콜버그(Lawrence Kohlberg)처럼 도덕 철학을 중시하는 사람도 있지만, 본고에서는 논외로 한다.

V. 결론

도덕 교육의 현장에서 ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문을 받게 되면, 우리는 과연 어떻게 답을 할 것인가? 본고의 문제 의식은 여기서 출발하였다. 적어도 사려깊게 숙고할 줄 아는 이성을 갖추고 있다면 누구나 ‘인간은 도덕적으로 살아야 한다’는 것을 의식할 수 있다. 하지만 이 의식이 어디서부터 비롯된 것인지 명확하게 설명하지 못한다. 그래서 사람들은 그 해답을 찾기 위해 자신의 이익, 우리 모두의 이익, 행복, 덕스러움 등의 근거에 기대기도 한다. 심지어 최근에는 과학주의의 발흥으로 말미암아, 인간의 뇌, 혹은 유전자가 바로 그 원인이라고 답하기도 한다. 그러나 그 어떤 근거도 명징하게 보이지 않고 도리어 혼란만을 가중시킬 뿐이다. 더러는 그러한 혼란스러움에 질려서, 그 해답을 알 수 없다는 안전한 회의주의의 결론에 안주하기도 한다. 그러한 와중에 도덕성의 구속력은 나날이 약해지고, 도덕성에 대한 인간의 의식은 우리에게 희미한 기억으로 남아 있을 뿐이고, 그에 따라 도덕성은 더 이상 우리의 행위를 지도하는 이념이 되지 못하고 있다.

칸트의 시대도 오늘날과 상황은 별반 다르지 않았다. 뉴턴이 등장하여 우주의 비밀을 밝히기 시작하면서 사람들은 인간의 이성으로 세상의 모든 것을 발견할 수 있다는 강력한 믿음을 가지게 되었다. 한편 인간의 감각 경험의 근원을 찾다가 그 궁극적인 원인이 그 존재조차 의심스러운 인과율에 있다는 걸 발견한 후, 인과율이 단순히 관념들의 다발인 습관에 불과하다는 사실에 절망을 느끼고 회의주의의 길에 들어선 흄 같은 이들도 있었다. 도덕을 주장하는 사람들도 저마다 사회성, 제도, 신의 의지 등 도덕의 근거로 여러 가지를 내세웠지만 그 어느 것도 확실하게 자신이 도덕의 기반이라고 증명할 수는 없었다.

이같이 불확실한 상황에서 칸트가 인간 이성을 구출하기 위하여 나선다. 그는 감각 경험의 불확실성에도 불구하고 인간에게 만큼은 ‘범주’라

는 이름으로 인과율이 법칙으로 작용하고 있다는 것을 『순수이성비판』에서 훌륭하게 증명하였다. 마찬가지로 그는 도덕성에 대해서도 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』에서 그것이 지닌 보편성이 근거 없는 것이 아니라는 점을 훌륭하게 논증해 낸다.

연구자가 칸트에 주목한 이유도 여기에 있다. 그의 도덕 철학에서 시종 일관 발견되는 것은, 비록 불완전하기는 하지만 이성을 갖고 있는 인간이 필연적으로 의식하는 도덕성의 근원이 어디에서 나타나는지, 그리고 도덕성의 구속력이 과연 그에 마땅한 권한을 가지고 있는 것인지를 밝히고자 하는 그의 열정이다. 그렇게 똑심 있게 밀어붙인 결과 『윤리형이상학 정초』에서는 도덕성의 근원을 밝히기 위해 초월론적 연역을 수행할 수 있었고, 『실천이성비판』에서는 그가 도덕성의 근거로 제시한 ‘자유’ 이념을 인간이 실제로 가지고 있다고 전제해야만 한다는 점을 다시 밝힐 수 있었다. 선험적 근거를 지닌 도덕성과 자유라는 무기를 바탕으로 그는 ‘인간은 왜 도덕적이어야 하는가?’라는 질문에 대하여 ‘이성을 지닌 존재라면 마땅히 그래야 하기 때문이다’라는 대답을 할 수 있었다.

연구자는 도덕성의 근거를 도덕성의 외부에서 찾기보다는 인간의 행위 능력 그 자체에서 발견하고자 한 칸트의 시도가 정당하다고 생각한다. 또한 그렇게 해야만 도덕성의 근원과 구속력의 근거를 보다 확고한 기반 위에 세울 수 있다는 그의 생각에 동의한다. 왜냐하면 A의 근거를 B에서 찾는 것 보다는, A의 근거를 A에서 찾는 것이 동일률에 비추어 볼 때, 더 타당하기 때문이다. 동일률에 기반한 연역적 사고야말로 확고한 기반을 마련해 줄 수 있기에, 칸트는 이러한 자신의 탐구 과정을 초월적 연역(transcendental deduction)이라고 명명하였다. 그리고 그는 인간의 행위 능력 그 자체에서 ‘도덕성’의 근거를 발견하고자 했다.

본 연구에서는 이러한 칸트의 초월적 연역의 논증 과정을 세부적으로 살펴보며, 왜 그러한 논변이 이루어질 수밖에 없었는지 살펴보았다. 그

리고 칸트의 논증을 다룬 본고의 3장에서 칸트가 제기한 질문인 ‘정언 명령은 어떻게 가능한가?’에 대해 집중 조명해 봄으로써, ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’는 질문은 사람들이 생각하는 것처럼 그 근거를 찾기 어렵거나 찾을 수 없는 질문이 아니라, 아예 출발점이 잘못된 사이비 질문이라는 점을 확증하고자 했다. 논의의 과정을 간략하게 요약하면 다음과 같다.

우선 칸트의 논의를 이해하기 위해선 도덕 철학의 두 가지 핵심 개념인 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’에 관하여 정확하게 이해해야 한다. 이 두 개념에 대한 이해가 선행되어야 칸트가 왜 ‘정언 명령이 선험적 종합 명제’라고 했는지 제대로 의미를 파악할 수 있기 때문이다. 칸트는 인간이 갖고 있는 도덕성의 최상 원리를 파악하기 위해 먼저, 일상적인 행위가 언제 도덕적이라고 평가받는지 살펴보고, 그 결과 자신의 경험과 밀접한 연관을 지닐 수밖에 없는 왜나 불쾌가 아닌, 자신의 경험과 전혀 관련 없는 의무를 따를 때만 비로소 도덕적이라고 평가받는다는 점을 발견한다. 그래서 그는 도덕성이란 ‘법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성’이란 결론을 내리게 된다.³⁰⁴⁾

그 후 그는 인간은 심정의 허약성과 불순성으로 인해 도덕성을 명령의 형태로 받아들일 수밖에 없다는 점을 밝힌다. 그는 숙달의 규칙이나 영리함의 충고라고 할 수 있는 가언 명령을 윤리성의 명령이라고 할 수 있는 정언 명령과 구분한 후, 정언 명령을 따르는 것만이 진정한 도덕이라는 점을 논증한다. 이후 정언 명령의 형식과 목적 그리고 전체성에 관한 논변을 펼치며, 명령의 근거를 외부에서 찾는 타율과 내부에서 찾는 자율 두 가지 중에 그 의미상 자율만이 정언 명령과 연관될 수 있다고 하여, 도덕 법칙과 자율성을 서로 연관지을 수 있게 된다.

여기까지가 도덕 법칙에 대한 설명이다. 이후 인간이 실제로 도덕 법칙을 따를 수 있다는 논증을 펼치기 위하여 도입한 ‘자유’ 이념에 관하

304) 이 과정에서 선과 도덕 법칙의 선후 관계를 재설정하는 칸트의 대담한 기획을 엿볼 수 있다.

여 논한다. 칸트가 다루고 있는 자유는 인간이 경험 세계에서 확인할 수 있는 ‘심리적 자유’가 아니라, 이미 『순수이성비판』에서 그 실재성을 증명할 수도, 부정할 수도 없다고 하여 미정적인 상태로 남겨 놓았던 ‘초월적 자유’이다. 따라서 우리가 현실 세계에서 자유의 증거를 찾을 수 없다고 그것을 부정하는 것은 헛된 비난에 불과할 뿐이다.

칸트가 자유라는 새로운 개념을 도입한 것은 정언 명령의 형태로 나타난 도덕 법칙의 구속력을 설명하기 위해서이다. 왜냐하면 정언 명령의 구속력을 설명하는 일은 ‘종합 명제’의 성격을 지니기에, 종합 명제의 타당성을 설명하기 위해서 새로운 무엇인가를 끌어들이 수밖에 없기 때문이다. 정언 명령은 두 개의 축으로 구성된다. 하나는 ‘보편적 법칙으로 의욕 가능한 준칙’으로 표현되는 ‘도덕 법칙’이고, 나머지는 ‘단적으로 선한 선의지’이다. 이 양자를 연결시켜야 하는 것이다. 도덕 법칙은 ‘의지의 자율’이 전제되어야만 하고, 의지의 자율은 ‘자유’가 바탕이 되어야만 가능하다. 이로서 도덕 법칙과 자유 간에 연관성이 생긴다. 그리고 ‘단적으로 선한 의지’와 ‘자유’는 불가분의 관계에 있다. 이를 종합하면 ‘도덕 법칙’과 ‘단적으로 선한 의지’라는 양 개념은 ‘자유’를 매개로 연결된다.

이렇게 해서 칸트의 핵심 논변을 파악하기 위해 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’ 개념에 대한 선이해를 마쳐야만, 본격적으로 ‘정언 명령의 구속력’에 대하여 칸트의 논증을 이해할 수 있다. 칸트는 ‘정언 명령의 구속력’을 ‘도덕성에 대한 관심’이라는 말로 표현한다. 그가 말하는 관심이란 이성적 존재자만이 가질 수 있는 것으로서, 법칙에 대한 ‘존경’이나 도덕 법칙에 따르려는 ‘동기’의 유사 개념이다. 존경이나 동기는 완전한 이성적 존재자에게는 해당하지 않는 것이므로, 마찬가지로 관심도 불완전한 이성적 존재자에서만 나타나는 특성이다. 그런데 도대체 왜 관심이 생겨나는 것일까?

칸트는 도덕성에 대한 관심을 설명할 때 불가피하게 빠지게 되는 난

점을 설명한다. ‘도덕 법칙’과 ‘자유’사이에 순환 논증이 나타나게 되는 것이다. 이것은 칸트 자신이 『윤리형이상학 정초』 제 3부에서 직접 밝힌 내용으로서 ‘인간이 도덕 법칙에 따르기 위해서는 자유가 필요한데, 자유가 있으므로 도덕 법칙이 가능하다’ 진술에서 양자가 서로의 정당성을 상호보증해 주는 것처럼 보이기 때문에 이를 해결하지 않는 이상 도덕 법칙이나 자유 모두 정당한 권한 없이 서로를 지지해주는 헛된 이념에 불과하게 될 수 있다는 것이다.

따라서 순환 논증 의혹을 해결하는 것이 급선무인데, 칸트는 이를 위해 두 세계의 논증을 도입하였다. 이를 요약하자면, 인간은 완전한 이성적 존재자가 아니라 불완전한 이성적 존재자이기 때문에 필연적으로 두 세계에 속할 수밖에 없다는 것이다. 인간은 분명히 우리가 감각 경험을 통해 수용하는 것과 같은 경험적인 세계의 구성원이다. 하지만 이러한 감각 경험을 가능하게 해 주는 무언가가 있으며, 인간은 이성을 지니고 있기 때문에 이러한 무언가의 세계를 상정할 수밖에 없다. 편의상 이것은 감각 경험과 무관하므로, 지성 세계라고 부를 수 있다. 인간은 감각 경험 세계의 구성원이지만, 이성을 가지고 있는 이상 분명 이러한 지성 세계의 구성원이기도 하다. 전자를 현상계 후자를 예지계라고 부를 수 있다.

그러면 인간은 어느 때에 현상계의 구성원이 되고, 어느 때에 예지계의 구성원이 되는 것일까? 인간이 지닌 의지는 절대적 자발성인 자유를 따르기 때문에 이성만을 온전히 자신의 의지 규정으로 삼을 때는 예지계의 구성원이라고 할 수 있다. 하지만 인간은 경험 세계에 속하였고 그로 인해 감성적 대상을 의지의 규정 근거로 삼는 경우가 많기 때문에, 이 때에는 현상계의 구성원이라고 할 수 있다.

이렇게 양 쪽 세계에 모두 속해 있기 때문에 양 쪽 세계에서 적용되는 법칙 모두를 따라야만 한다. 이 두 세계에 적용되는 법칙을 비교해 볼 때 보다 근원적인 것은 예지계의 법칙이다. 물자체와 현상의 관계처

럼 예지계가 현상계의 존립 근거가 되기 때문에, 예지계의 법칙이 감성계의 법칙에도 영향을 미칠 수 있어야만 하는 것이다.

그러므로 인간은 비록 감성 세계에서는 ‘초월적 자유’의 실재를 알 수는 없지만, 예지계의 원인성인 자유를 실재한다고 간주해야만 한다. 인간은 현상계의 여러 가지 외적인 강제와 내적인 강제들 때문에 ‘이성이 자신의 준칙이 법칙이 되기를 의욕하는 성질’ 즉 도덕 법칙을 따르려는 마음을 의욕하기가 어려우므로, 이것은 의무, 즉 ‘당위’의 형태로 나타날 수밖에 없는 것이다.

이상의 과정을 통해 칸트는 인간이 의식하고 있는 도덕성의 최상 원리를 탐색하면서 그 현실에서의 가능성까지 훌륭하게 논증할 수 있었다. 여기까지의 탐색 과정을 통해 본고의 주된 관심사인 도덕성의 관심에 대한 해명은 다음과 같이 마무리 된다. ‘인간은 왜 도덕적으로 살아야 하는가?’라는 질문에 대해 칸트적인 답변은 ‘도덕적으로 살아야하기 때문에 도덕적으로 살아야한다(sollen).’ 혹은 ‘도덕적으로 살아야하기 때문에 도덕적으로 살 수 있다(können).’라고 할 수 있다. 도덕적으로 살아야 할 도덕과 무관한 이유를 찾지 않고 초월적 연역을 통해 답을 구하려고 했던 칸트가 우리에게 해 줄 수 있는 답은 도덕성 그 자체에 주목하라는 것이었다.

본 연구에서는 이후 순환 논증 문제를 해결하는 과정에서 나온 몇 가지 부가적인 의문에 대한 세부적인 사안을 다루었다. 첫째, 하르트만의 비판과 그에 대한 답변, 그리고 패이튼(Paton)과 로스(Ross) 등 이른바 영미권 학자가 제기한 『윤리형이상학 정초』 제 3부의 내용상 부정합성에 대한 매카시(McCarthy)의 논변, 그리고 『윤리형이상학 정초』와 『실천이성비판』 사이의 핵심 논지에 나타난 차이점 등을 살펴봄으로써, 예지계와 현상계라는 두 세계 논변에 대한 칸트의 진의를 살펴보려 했다. 둘째, 우리가 살아가는 세계에서 실제 자유롭지 않은 것처럼 보이는 경우가 많은 데 그럼에도 불구하고 자유가 있다고 여길 수 있는지에

대한 칸트의 답변을 살펴보았다. 답변은 다음과 같다. 예지계와 현상계의 원인성 개념을 논구하면서 현상계의 원인성인 자연 필연성은 인간이 쉽게 받아들일 수 있는데, 비하여 예지계의 원인성인 자유 이념은 감각 경험이 불가능하기에, 인간이 그 실재 자체를 쉽게 부정하게 된다. 하지만 그럼에도 불구하고 인간은 초월적 자유를 지니고 있기 때문에 정언 명령의 형태로 나타난 도덕 법칙을 실천할 수 있다.

이러한 칸트의 논의에서 우리가 배울 수 있는 점은 무엇인가? 그것은 우리가 스스로 자신이 자유롭다고 결단해야 한다는 것이다. ‘자유’의 근거에 대하여 우리는 더 이상 설명할 수 없다. 이는 ‘실천 이성의 한계’로 인한 것으로서, 칸트가 밝혔듯 자유의 실재에 대하여 우리가 알 수 없는 것은 인간 이성의 한계 때문이지, 자유가 정말 불가능하거나, 없기 때문이 아니다. ‘자유’란 우리가 이성을 통해 유추하여 자유를 갖고자 결단할 때 우리에게 주어지는 것일 뿐, 감각 경험으로부터 그것의 실재성을 증명하려고 해서는 안된다. 그것은 인간이 지니고 있는 순수 이성의 능력을 벗어나는 일이다. 따라서 인간은 자신의 이성을 믿고 그것을 사용할 수 있는 용기를 지녀야만 한다.

연구자는 칸트의 ‘관심’이 곧 ‘존경’이고, ‘존경’이 곧 ‘동기’라는 데서 도덕 교육에 유의미한 메시지를 전할 수 있다고 생각한다. 논변 과정에서 부각된 ‘도덕 법칙’, ‘자유’, 그리고 ‘현상계’와 ‘예지계’라는 두 세계 개념이 현재 도덕 교육이 처한 위기 상황에서 던져줄 수 있는 해안은 다음과 같다.

칸트의 ‘도덕 법칙’과 ‘자유’ 개념은 각각 도덕의 보편성과 도덕적 주체의 결단을 강조함으로써 만연하고 있는 회의주의와 과학주의의 물결 속에서 흔들리고 있는 도덕 교육의 위상을 굳건히 지켜줄 수 있다고 생각한다. 가치 상대주의와 정의주의(emotivism)의 등장으로 인해 보편적인 도덕에 대한 회의가 심해지고 있는 이 때, 도덕성의 선험적 정당화를 통해 필연성과 무조건성을 확보한 칸트의 접근방법이야말로 도덕의

보편성에 대한 의혹을 눈초리를 거뒀어질 수 있는 강력한 도구가 될 수 있다. 이와 더불어 뇌과학이나 사회 생물학과 같은 과학주의의 발흥으로 인해 인간의 도덕성을 단순한 ‘결정적 물질’로 환원시키려는 시도 또한 ‘초월적 자유’ 개념을 통해 막아낼 수 있을 것이다.

칸트의 접근방법은 이 뿐만 아니라, 도덕 철학과 함께 도덕 교육의 한 축을 담당하고 있는 도덕 심리학에 긍정적인 메시지를 전해줄 수 있다고 생각한다. 그것은 다음과 같다.

첫째, 도덕 심리학의 분야에서 논의되고 있는 ‘도덕적 자아’와 ‘도덕적 정체성’ 개념에 유의미한 메시지를 줄 수 있다고 생각한다. 도덕적인 삶과 도덕적인 실천 사이의 간극을 좁히기 위해 ‘도덕적 동기화’의 문제에 대해 탐구하는 과정에서, 최근 자아와 정체성이 혼합된 ‘도덕적 인격’이라는 개념이 새롭게 주목받고 있다. 이 때 언급되는 것이 ‘실체적 자아’와 ‘이상적 자아’인데, 연구자는 칸트의 관점에서 볼 때 전자를 현상계의 구성원과 후자를 예지계의 구성원으로 상정할 수 있다고 생각한다.

둘째, 2007개정 교육과정에서 제시된 도덕적 성찰 개념을 보다 풍부하게 하는데, 칸트의 ‘준칙’ 개념이 일조할 수 있다고 본다. 준칙은 주관적인 원리로서 스스로 입법한 원칙이기 때문에, 도덕적 동기화와 밀접한 관련성을 가진다고 생각한다.

셋째, 도덕적 동기화의 선형적 근거를 칸트의 ‘관심’ 개념에서 찾을 수 있을 것으로 본다. 도덕적 동기화와 관련하여 도덕 심리학에서 계속 그 근거를 찾고 있지만, 도덕 심리학의 특성상 경험에서 그 연원을 찾아내려하기 때문에 도덕적이어야 할 이유를 도덕과 무관한 데서 찾는 격이 되어버렸다. 칸트의 입장에서 볼 때 이러한 시도는 타율에 근거한 가언 명령을 도출해 낼 뿐이다. 반면에 칸트의 ‘관심’ 개념은 경험적 기반을 갖지 않고 오로지 순수 이성의 능력에만 기대고 있다. 그리고 ‘관심’은 궁극적으로 ‘존경’이나 ‘동기’ 개념과 연관되기에 도덕 심리학의 ‘도덕적 동기화’에 유의미한 선형적 기반을 제공하리라 생각한다.

참고문헌

1. 칸트 원전

- Kant, I., 백종현 譯, 『윤리형이상학 정초』 (서울: 아카넷, 2005).
_____, _____, 『실천이성비판』 (서울: 아카넷, 2009).
_____, 이원봉 譯, 『도덕 형이상학을 위한 기초논기』 (서울: 책세상, 2007).
_____, 정진 譯, 『도덕철학원론』 (서울: 을유문화사, 1970).
_____, 최재희 譯, 『도덕철학서론』 (서울: 박영사, 2003(1975)).
_____, _____, 『실천이성비판』 (서울: 박영사, 2003(1975)).
_____, 신옥희 譯, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (서울: 이화여자
대학교 출판부, 2003(1990)).
_____, Mary Gregor and Jens Timmermann(tras.), Christine M.
Korsgaard.(ed.), *Groundwork of the Metaphysics of
Morals* (New York: Harper Collins, 2009).
_____, Lewis White Beck(trans.), *Critique of practical reason*
(Indianapolis : Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1980).

2. 국문 및 국역 단행본

- 강영안, 『도덕은 무엇으로부터 오는가』 (서울: 소나무, 2000).
랄프 루드비히(Ludwig, R.), 이충진 譯, 『(쉽게 읽는 칸트)정언 명령』
(Kant für Anfänger Die kategorische Imperativ) (서울: 이학사, 1999).
박찬구, 『(개념과 주제로 본)우리들의 윤리학』 (서울: 서광사, 2006).
브로드(Broad, C.D.), 박찬구 譯, 『윤리학의 다섯 가지 유형』 (Five
types of ethical theory) (서울: 철학과현실사, 2000).
백종현, 『실천이성비판논고』 (서울: 성천문화재단, 1995).
_____, 『칸트 이성철학 9서 5제 : ‘참’ 가치의 원리로서 이성』 (서울: 아카넷, 2012).

- 사카베 메구미(坂部 惠) 외, 이신철 譯, 『칸트 사전』(칸트事典)
(서울: 도서출판 b, 2009).
- 오트프리트 호페(Höffe, O.), 이상현 譯, 『임마누엘 칸트』(Immanuel Kant)
(서울: 문예출판사, 1997).
- 정창우, 『도덕교육의 새로운 해법』(서울: 교육과학사, 2004).
- _____ 외, 『도덕과 교수·학습방법 및 평가』(서울: 인간사랑, 2007).
- 포이만(Pojman, Louis P.), 피저(Fieser, James), 박찬구外 譯, 『윤리학 : 옳고 그름의 발견』(Ethics : discovering right and wrong. 6th ed.)(서울: 울력, 2010).
- 페이튼(Paton, H.J.), 김성호 譯, 『칸트의 도덕철학』(The Categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy 7th ed)(서울 : 서광사, 1990).
- 하르트만(Hartmann, N.), 강성위 譯, 『철학의 흐름과 문제들』(Einführung in die Philosophie)(서울 : 서광사, 1987).
- 한국칸트학회 編, 『칸트와 윤리학』(서울: 민음사, 1996).
- 한자경, 『칸트 철학에의 초대』(서울:서광사, 2006).

3. 영문 단행본

- Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason* (Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1984).
- _____, *Selected essays on Kant*. Hoke Robinson(ed.), Jane Kneller(int.) (Rochester, NY : University of Rochester Press, 2002 (2009 digital printing)).
- Bird, G.(ed.), *A companion to Kant* (Malden, MA : Blackwell, 2006).
- Singer P.(ed.), *A companion to ethics* (Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA : Blackwell Reference, 1991).

4. 논문

- 강지영, 「칸트의 의무개념에 대한 분석 : 『윤리형이상학 정초』 제1장을 중심으로」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제21집, 2008.
- 강현정, 「칸트 철학에서 인간 존엄성의 문제」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제19집, 2007.
- 김국현, 「도덕과 교육에서 도덕적 성찰의 의미와 교수 학습 방안」, 한국윤리교육학회, 『윤리교육연구』, 27권, 2012.
- 김상돈, 「뇌과학, 진화심리학에서 자유의지와 책임의 문제와 도덕과 교육」, 한국초등도덕교육학회, 『초등도덕교육』, 28권, 2012.
- 김정주, 「칸트에서 교육학의 윤리학적 정초에 대한 연구」, 철학연구회, 『철학연구』, 84권, 2009.
- 김종국, 「자유와 강제. 『교육학 강의』에 대한 실천철학적 독해」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제23집, 2009.
- 노영란, 「가치상대주의의 극복을 위한 도덕교육 방안 연구」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 37권, 1997.
- 문성학, 「칸트의 양립론」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제2집, 1996.
- 박찬구, 「칸트 윤리학에서의 자율 개념 형성 과정 - 루소 사상과의 관련성을 중심으로」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 제34호, 1995.
- _____, 「흠과 칸트에 있어서의 도덕감」, 한국철학회, 『철학』, 제44집, 1995.
- _____, 「덕 윤리와 칸트 윤리 - 덕 윤리의 문제제기에 대한 칸트 윤리적 대응」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 제57호, 2004.
- _____, 「한국의 도덕 교육에서 칸트 윤리적 접근법이 가지는 의의」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제14집, 2004.
- 백종현, 「비진리의 가능성과 그 의미」, 『철학사상』, 1994.
- _____, 「윤리적 삶과 자유의 문제 : 칸트에서 자유의 이념과 도덕 원리」, 『철학사상』, 1994.
- _____, 「윤리 문제의 근본 주제」, 『철학사상』, 2006.

- 이엽, 「도덕 형이상학의 필연성과 그 의의 -칸트의 『도덕형이상학 정초』 B 7-11에 관한 연구-」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제15집, 2005.
- 이정렬, 『도덕적 인격 형성을 위한 도덕적 정체성의 역할과 도덕교육적 함의』, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2009.
- 정성관, 「칸트철학의 문제들 : 칸트 이성 이념들의 “객관적 실재성” 문제 - 실천철학 속 이성 이념들의 “객관적 실재성”의 의미」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제12집, 2003.
- 정창우, 「도덕과의 정당성 및 정체성 연구」, 한국윤리학회, 『윤리연구』, 82권, 2011.
- 추정완, 「윤리학적 비판을 통한 사회생물학의 도덕교육적 문제」, 한국윤리교육학회, 『윤리교육연구』, 28권, 2012.
- 최인숙, 「선험적 종합 명제로서의 칸트의 도덕 원리」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제2집, 1996.
- 허미화, 「칸트와 윤리학 : 덕은 가르쳐질 수 있는가 - 칸트와 도덕교육의 방법」, 『칸트연구』, 제2집, 1996.
- Beck, L.W. "Apodictic Imperatives", *In : Kant-Studien* 49(1957).
- Harbison, W.G. "The Good Will", *In : Kant-Studien* 71(1980) .
- McCarthy, M.H., "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III", *In : Kant-Studien* 73(1982).
- _____, "The Objection of Circularity in Groundwork III", *In : Kant-Studien* 76(1985).

【ABSTRACT】

A study on a verifying an interest in
a morality in Kant moral philosophy

Cha, Seung-Han
Department of Ethics Education
The Graduate School
Seoul National University

'Why the human being ought to be moral?', it could be raised by a student in a school. The point of this study is a verifying the question, 'Why the human being have to take a interest in morality?' that is a reinterpreted question as a Kantian view. Being a deliberative and reflective reason being, anyone thinks 'that being must be moral.' But no one has known the origin of that thought where derived from. Come to the end of this, it had been suggested that own profit, or whole profit, happiness, being virtuous etc. Though the question had been not solved.

Kant try to find it with a term of 'interesting(interesse)'. It is a morality that human being must be conscious of as a necessity. "A groundwork of the metaphysics of morals" and "A critique of a practical reason" which both aimed to justify a

necessity of a morality without experiences are performed as 'a transcendental deduction'. In this process of dissertation, we find those as follows.

Firstly, it is a morality that the will is willing to act to follow a moral law. A law(Gesetz) which a objective principle be distinguished from a rule(Maxime), a subjective principle have to include universality. Furthermore, being followed by the principle of the will, the autonomy is a core one.

Secondly, to being willing to act to follow the moral law, the freedom which is not a psychological freedom, but a transcendental freedom has to be postulated. 'A moral law' is based on 'a freedom of the will', and 'a freedom of the will' is possible when it is based on 'a freedom'. This allows of a connection between a moral law and a freedom. In addition, there are an inseparable relationship with 'a good will' and 'a freedom'. Therefore, 'a moral law' and 'a good will' are connected by a connector named 'a freedom'

Thirdly, because human being has a freedom, accordingly categorical imperative has a binding force on a human being. To paraphrase this, human being as a imperfect reason being, has a interesting for a morality due to their freedom. By the way, if a former could educe later proposition, 'a human being needs a freedom so as to follow a moral law, and because a human being has a freedom, they can follow a moral law', there would remains unsolved problem, named a circulation argument. To avoid this difficulties, we should accept a dual view point of human being, they are not only a member of a

phenomenon world, but also an intelligible world.

Fourthly, because of a limit which a pure practical reason has, we could not explain a freedom which is a 'ratio essendi' of 'a moral law' further than we had done. Thus, we must not explain a reality of a freedom, but can come to a resolution become free.

Based on such an awareness, we can find it, 'Why the human being ought to be moral?' is just a pseudo question taking on a wrong standpoint. We can suggest a right question, 'How categorical imperative is possible?'

Some concept of 'A moral law', 'a freedom', 'a phenomenon world' and 'an intelligible world.' being standed out give a meaningful message on a moral education. Finally, Kantian's concepts, for example 'ethics of maxims', 'interest', could give a transcendental foundation on 'a moral motivation' that moral psychology, which is a axis of moral education with a moral philosophy, puts an effort to investigate.

Keywords : Kant, a moral law, a transcendental freedom, an interest, a circulation argument, a moral education

Student Number : 2008-21605