

【서평】

‘방법으로서 철학’과 제1자적 칸트

—김혜숙, 『칸트—경계의 철학, 철학의 경계』(이화여자대학출판부, 2011)—

김 영 건

I. 김혜숙에 의하면, 칸트의 철학은 경계에서 경계를 사유하는 철학이다. 이것이 바로 선험철학이며, 이러한 선험철학은 ‘방법으로서의 철학’이라고 할 수 있다. 이 철학은 어떤 의미를 가지고 있는가? 그는 현대 영미철학, 혹은 분석철학의 맥락 안에서 이 선험철학의 의미와 가치를 옹호하고 있다. 따라서 그의 말처럼 그의 책은 “역사적 칸트의 재현이나 칸트의 철학언어와 체계에 대한 해설”(p. 18)이 아니다. 나는 이것이 칸트에 대한 국내 저술들 속에서 그의 책이 갖고 있는 고유성 혹은 중요성이라고 생각한다.

경계에서 경계를 사유하는 철학으로 선험철학은 초감성적인 것, 혹은 초월적인 것에 대한 탐구, 이런 형이상학에 대해서 비판적이다. 칸트가 이야기한 것처럼 한 마디로 우리는 그런 것들에 대해서 알 수 있는 능력이 없다. 오히려 이 초감성적인 것은 전체성이나 완결성이라는 개념과 밀접하게 연관되어 있다. 비록 감성적인 것 전체를 넘어설 수 없지만, “이론적 차원에서 우리가 수행할 수 있는 최대한의 것은 대상 경험을 하나의 전체로 두고 그것이 가능하기 위한 필연적 조건을 밝히는 것과 같은 작업”(p. 69)이다. 여기에서 “형이상학, 혹은 철학은 전체를 두고 사고하는 하나의 방법이나 과정”이다. 그런데 전체를 사고하는 것, 어떤 전체가 가능하기 위한 필연적 조건들을 밝히는 것이 왜 하나의 방법이며 과정이어야 하는가? 그것은 우리에게 필연적 조건들이라는 내용을 보여주지 못하는가?

“철학은 전체에 관한 사고방법이지만, 그 방법과 그것이 달성하고자 하는 목적이 구분되지 않는 독특한 측면을 지닌다. 실험철학은 우리의 대상 경험을 전체로 놓고 사고하는 방법이지만, 그 방법은 곧 실험철학의 내용을 구성하고 있다. 이것은 목적론(판단력비판)에서나 도덕철학에서도 마찬가지이다. 전체에 관한 사고를 통해 드러나는 것은 전체가 아니라, 바로 그에 대한 사유 자체(철학)인 것이다. 철학은 사유의 방법이지만, 그 방법이 자기 자신의 내용이 되는 되먹임의 특성을 갖는 담론이다. 이것이 철학적 반성의 참된 의미이다.”(p. 70)

실험철학은 전체에 관한 사고방법이다. 그러나 그 방법은 이미 내용을 구성하고 있다. 이럼에도 불구하고 전체에 관한 사고에서 드러나는 것은 전체가 아니다. 오히려 드러나는 것은 전체에 대한 사유 자체, 즉 철학이다. 그렇지만 왜 전체가 드러나지 못하는가? 사유 자체, 철학이 드러난다는 것은 무슨 의미인가?

그가 카르납에 의존해서 “철학에 남게 되는 것이 진술도 아니고 이론도 아니고 체계도 아닌 방법뿐이다. 논리적 분석의 방법 말이다.”(p. 73)라고 말할 때, 그는 칸트와 카르납의 차이를 간과하고 있는 것처럼 보인다. 철학은 실재나 세계에 대한 지식을 주는 일차 담론이 아니라 메타 담론, 혹은 상위 담론이다. 이것이 여러 철학자들이 지적하듯이 칸트와 논리 실증주의의 유사성이다. 그럼에도 불구하고 카르납에게 그 메타 담론은 비인지적인 실용적 선택의 문제이다. 그러나 칸트의 경우, 그 메타 담론은 바로 일차 담론이 가능할 수 있는 필연적 조건들을 보여준다. 이 필연적 조건들이 경험적 지식이나 과학적 지식의 경계선을 이룬다. 이 경계선은 카르납이 생각하듯이 물리주의 개념들을 선택할 것인지, 아니면 현상주의 개념들을 선택할 것인지의 실용적 문제가 아니다. 그것은 하여튼 경험적 지식, 혹은 과학적 지식을 가능하게 하고 그것의 한계를 규정할 수 있도록 우리에게 주어져 있는 경계선이다.

그는 칸트가 구체적으로 보여준 이 경계선, 우리에게 주어져 있는 이 경계선을 부정하는 것인가?

“방법으로서의 철학이라는 개념은 철학을 무엇에 대한 수단으로 삼는다는 의미가 아니다. 철학은 자신 안에 목적을 갖는다는 점에서 보면 방법으로서의 철학이 우리를 데리고 가는 곳은 철학 자신일 것이다. 철학이 세계에 관한 우리 경험과 이해를 드러내는 ‘논리장치’ 혹은 ‘논리기구’로, 그 논리장치는 우리와 세계를 잇는 선형적 장치인 것이다. 칸트는 그런 장치가 하나일 뿐이라고 생각했지만, 영미분석철학의 전개 안에서 우리는 그런 장치들이 여럿일 수 있음을 보게 된다. 그리고 아직도 그런 장치는 더 구성될 수 있으며, 그런 의미에서 철학은 세계에게, 그리고 우리에게 넓게 열려 있다.”(p. 79)

“실상 현대 논리학이나 인지 심리, 신경생리학 또는 물리학의 발달 속에 칸트의 범주 내용이나 오성 원리들의 내용을 그대로 사물의 본질이나 실재적 존재구조를 밝혀주는 초역사적 진리로 받아들이는데 상당한 무리가 있다. 그러나 칸트가 전통 형이상학에 던졌던 물음이나 철학적 작업을 수행한 방법은, 과연 철학이란 무엇이며, 철학적 명제나 지식은 과학적 지식에 대비하여 어떠한 위치를 점할 수 있는가 하는 물음과 관련해서 오늘날에도 시사점을 갖는다.”(p. 190)

자세하게 규명되고 있지 않지만, 칸트가 우리에게 보여준 경계선에 대해서 그는 부정적인 태도를 갖고 있는 것처럼 보인다. 오히려 칸트가 우리가 보여주었던 그 경계선과 다른 경계선이 마련될 수 있고, 또한 칸트가 의존했던 장치와는 다른 장치에 의해 경계선이 마련될 수 있다고 이야기하고 있다. 그럼에도 불구하고 그는 칸트의 선형철학이 철학과 과학의 대비 속에서 철학의 본성에 대해서 의미 있는 이야기를 하고 있는 것으로 파악하고 있다. 즉 “칸트의 선형철학을 논할 때 그 내용을 구성하는 주요 명제들이 과연 참인가 하는 것보다는, 그러한 명제들에 이르게 되는 사유의 길과 인간 이해 그리고 철학적 탐구방식에 대한 관심이 더 우선해야 하리라 생각한다.”(p. 207) 아마 이러한 생각 때문에 그가 방법으로서 선형철학을 강조하고, 그러한 방법을 통해 전체가 드러나기 보다는 오히려 전체에 대한 특정한 철학이 드러난다고 이야기하는 것처럼 보인다.

II. 그러나 전체 속에서 전체를 사고하려는 철학, 혹은 경계에서 경

계를 사유하려는 철학, 즉 선험철학은 반드시 어떤 철학적 곤경에 직면한다.

“인식의 한계와 근거, 객관성과 정당성을 물을 때, 우리는 인식의 바깥에 서야 한다. 그러나 인식의 바깥에는 인식이 존재할 수 없다. 따라서 그런 전체에 대한 물음이 가능한 지점은 인식을 완전히 넘어서 있는 초월적이고 신비화된 영역이 아니라 우리의 경험적 인식 전체의 경계를 그린 바로 그 선 위이다. 그러나 그 선 위에서의 철학적 인식 또한 인식이라는 점에서 그 경계 안쪽에 속해야 한다. 만일 경계 바깥에 있어야 한다면, 그 지점이 어떻게 가능한지 보여야 하는데 이는 철학적 인식 자체의 정당성 문제로 이어지게 되며, 이러한 정당성 요구는 무한회귀로 빠지게 되고 말 것이다. 따라서 철학적 인식, 반성은 인식의 경계 안과 밖에 있을 수밖에 없는 역설에 처하게 되는데, 이 역설은 전체에 관한 사고가 빠져들게 되는 역설이다.”(p. 102)

칸트가 직면할 수밖에 없는 이 역설은 비트겐슈타인의 『논리철학논고』에서 극명하게 나타난다. 철학은 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것의 경계를 설정하는 것이지만, 결국 우리는 그 경계선에 대해서 이야기할 수 없다. 그 경계선은 말로 표현되는 것이 아니라, 보여지는 것이며, 그것을 이야기하고자 한 비트겐슈타인 자신의 철학은 철학적 헛소리가 된다. 리어(J. Lear)가 지적하는 것처럼 비트겐슈타인은 선험적 통찰을 전달하기 원하지만, 그것을 전달한 언어가 없다. 경계의 철학자로서 칸트는 이러한 철학적 곤경을 어떻게 회피할 수 있는가?

“칸트의 선험주의는 철학적 담론의 필요성과 적법성을 주장한 경계담론으로서 엄밀학으로서의 철학의 위엄과 확고한 정체성을 보여준 서양 근대의 지적 성취라고 할 수 있다. 그 위엄과 경계를 구성하는 근본 원리를 인식주체로서의 자의식에서 찾음으로써 칸트는 이후 절대적 관념론의 단초를 제공했다.”(p. 104)

이렇게 서술적으로 표현된 내용은 동시에 칸트에 대한 철학적 평가도 보여주는 것인가? 그런 것처럼 보인다. “칸트 선험주의의 핵심

은 세계에 관한 지식의 근거를 선험적 자의식의 종합작용에서 찾고 있다는 것이며, 인식 주체가 갖는 환원불가능한 절대적 지위를 인정했다는 것이다.”(p. 109) 때로 인식 주체가 갖는 환원불가능한 절대적 지위는 “형식적인 보편적 주관성”(p. 207)이라는 개념으로 표상되기도 한다. 그는 분명히 칸트의 이런 생각, 즉 선험철학이 직면하는 철학적 곤경을 탈피할 수 있는 이런 생각을 옹호하고 있다. 따라서 칸트의 선험적 연역을 해명하면서 “칸트의 선험철학은 인간의 경험, 또는 인간과 세계의 관계에 관한 철학적 반성의 성격을 잘 드러내고 있다. 만일 우리가 칸트식의 선험적 논증을 유효한 설명방식으로 받아들이지 않는다면 그만큼 우리의 인간이해는 빈곤해질 것”(p. 140)이라고 주장한다. 마찬가지로 영미철학의 분석적 선험 논증을 비판하면서 “우리가 선험논변을 제시함으로써 선험철학의 가능성을 말한다면, 그것은 칸트의 제1자 관점에서 이루어져야 할 것”(p. 160)이라고 주장한다. 마찬가지로 영미 물리주의 심리철학을 비판하면서 제1자적 관점을 옹호하고 있다. 즉 “칸트의 선험적 자아가 과학과 물리주의가 지배적 담론으로 되는 시대에도 의미 있는 철학적 주제로서 주제화될 수 있으며, 통일성의 원리, 즉 경험과 의식을 하나의 중심으로, 하나의 주체로 모르게 하는 원리로서 의미를 가질 수 있다는 것이다. 칸트의 선험논리가 하나의 철학적 방법론으로 의미가 있다는 것이다. 이 의미는 도덕철학, 실천철학의 맥락 안에서 행위와 도덕적 책임의 주체로서 더욱 선명하게 드러난다.”(pp. 183-184)

분명한 것은 그가 이렇게 칸트의 선험철학, 선험적 관점을 옹호하고 있다면, 그가 의도하듯이 선험철학이 단지 방법으로서의 철학으로 한정되지 않는다는 것이다. 선험철학은 칸트가 주장한 것처럼 분명히 과학과 구분되는 다른 과제를 갖고 있다. 철학은 사실의 문제를 다루는 과학과 달리 권리의 문제를 다루며, 따라서 정당성, 혹은 전체의 가능성과 한계를 다룬다. 비록 칸트의 선험적 방법이 심리주의적 흔적을 보여주고 있다고 해도, 그것은 경험 독립적(a priori) 개념들에 대한 분석이며, 그런 개념과 경험 대상 개념의 연관성을 철학적 논증

을 통해 보여주고 있다. 나아가 이러한 논증을 통해 칸트의 선험철학은 선험적 통각, 선험적 주체, 선험적 자아, 제1자적 관점이 경험 전체의 필요조건임을 주장하고 있다. 이것은, 즉 “선험적 자아로 표현되는 환원불가능한 주관성의 확립, 그것의 확립은 철학만이 가질 수 있는 성과”(p. 198)이다.

단지 방법이 아니라 그 이상을 주장하고 있는 것으로 칸트의 선험철학을 간주할 때, 전체나 한계의 개념을 조롱하는 로티의 실용주의나, 이미 고정되어 주어진 전체 혹은 한계의 개념을 비판하면서 정신이나 이성 내부의 역사적 자기 전개 속에서 전체를 서술하거나 구성할 수밖에 없다는 헤겔의 “전체론적, 내재론적” 철학과의 대조도 더욱 분명히 보여진다고 생각한다. 나아가 개념적 정당성이나 규범성을 부정하면서 철학과 과학의 연속성을 강조하는 자연주의 철학과의 대조도 더욱 분명하게 나타난다.

III. 그러나 그가 옹호하고 있는 선험적 관점, 즉 제1자적 관점, 제1자적 의식현상은 선험철학이 직면할 수밖에 없는 역설을 정당하게 해결하고 있는가? 어떤 의미에서 그가 집요하게 사유하고 있는 것이 바로 이 문제이다. “이 책의 주된 목표는 칸트의 선험철학적 방법이 지니는 철학적 함축을 드러내는데 있다. 칸트의 선험철학은 경계의 철학, 혹은 한계의 철학이다. 한계에 관한 사고는 그 자체로 역설적이다. 한계를 생각하기 위해서 한계를 넘어서야 하기 때문이다.”(p. 29) 그런데 이 불가능해 보이는 일이 어떻게 가능할 수 있는가?

“모든 대상에 관한 경험적 의식을 가능하게 하는 의식 그 자체로 경험적이어서는 안 될 것이다. ‘나는 생각한다’라는 표상일반의 형식은 그 자체로 하나의 사유 혹은 사고된 것이라기 보다 사고에 작용하는 형식적 제한이다. 즉 통일된 경험을 마치 하나의 단일한 실제적 존재인 듯한 것에 귀속시키는 논리적 기능으로서의 제한이다. 사고된 것의 종합에서 통일성을 나타내는 ‘나는 생각한다’라는 1자적 표현은 사유가 환원불가능하게 주관적임을 나타내는 일반적 표현이다. 이것은 마치 모든 대상경험에서 하나의 사유의 주인 혹은 주체가 있는 듯이 모든

것을 그러한 통일성으로 모으는 기능으로서, 절대적 주관성의 차원을 생성시키는 형식이다. 이는 통일적 경험을 드러내는 필연적 ‘양식’으로 경험을 아무나의 경험이 아니라 바로 나의 경험으로 의식하게 만드는 (선행)논리적 형식인 것이다. 이것의 필연성은 이 형식이 없으면 내적 경험으로서의 ‘나의 경험’, 주체적 경험이 가능하지 않다는데서 생겨난다. 이 자아는 논리적 형식일 뿐, 물리적 사건이나 현상으로서의 내적 상태들의 원인으로 작용하지 않는다. 칸트의 자아는 물리적 인과의 연쇄 밖에 있지도 않고, 안에 있지도 않다. 그것은 마치 비트겐슈타인의 형이상학적 자아처럼 나의 세계의 한계를 구성한다. 이렇게 1자 관점을 유지한다고 해서 물리주의를 부정할 필요는 없다.”(pp. 179-180)

대상에 대한 경험적 의식, 혹은 경험대상에 대한 우리의 인식은 어떻게 가능한가? 그것은 한 마디로 선행적 통각, 선행적 자아, 선행적 주체 때문에 가능하다. 그런데 이 선행적 통각, 선행적 자아, 선행적 주체란 무엇인가? 김혜숙은 그것은 제1자적 관점, 제1자적 의식이라고 표현하고 있다. 왜 그것이 1자적인 것인가? 그것은 ‘나는 생각한다’라는 표상일반의 형식이기 때문이다. 그렇지만 그것이 표상일반의 형식이며, 논리적 형식이기 때문에, “선행적 자아, 혹은 제1자적 관점에 의해 대상에 대한 경험적 의식이 가능하다”는 주장은 “표상의 형식, 논리적 형식에 의해 대상에 대한 경험적 의식이 가능하다”고 달리 표현할 수 있다. 이 두 가지 표현 방식은 어떤 차이를 보여주는가?

경험을 가능하게 하는 것이, 혹은 경험적 인식의 필요조건이 선행 논리적 형식, 표상의 형식, 논리적 형식이라고 말할 때, 경험적 의식의 파편들을 모으고 종합하는 어떤 내면적이고 주관적인 특수한 기능을 강조할 필요가 없다. 따라서 우리 경험이 가능할 수 있는 그 필요조건을 이야기하는데 반드시 1자적 관점이 요구된다고 이야기할 필요가 없다. 오히려 그런 1자적 관점의 요구는 칸트 자신의 표현과 해명 방식에도 불구하고 선행적인 것과 심리적인 것, 선행적인 것과 주관적인 것, 선행적인 것과 사적인 것의 구분을 희미하게 만들고 있다.

“칸트의 선행적 자아는 세계 내적 존재도 아니고, 초월적 존재도 아닌,

세계의 한계 조건으로서 의미를 갖는다.”(p. 278)

여기에서 이야기하는 세계의 한계 조건은 바로 비트겐슈타인의 그것이다. 비트겐슈타인의 선형적 유아론에서 이야기하고 있는 선형적 자아는 세계의 한계이다. 그런데 이러한 한계는 논리적인 것이다. 비록 비트겐슈타인에 의해서 일인칭적으로 표현되고 있다고 해도, 그것은 의식의 현상이 아니라, 논리적인 것이다. 반면에 김혜숙에 의하면 칸트의 그것은 “경험적인 것도, 논리적인 것도, 형이상학적인 것도 아니게 된다.”(p. 279) 이 경험적인 것도 아니고, 논리적인 것도 아니며, 형이상학적인 것도 아닌, “결코 대상화될 수 없는 철학적 사유의 주제”가 경험적 지식의 경계를 구성한다. 그런데 이런 사유 주체가 도대체 무엇이란 말인가?

“자아와 같은 불투명한 개념을 사용함으로써 당면하게 될 인식론적 난제 혹은 낭비들을 피하면서 카르납은 전통적 의미의 제1철학의 이상을 달성하고자 했던 것이다. 프레게와 초기 비트겐슈타인이 가졌던 하나의 보편논리, 즉 이 세상 모든 언어의 논리적 체계를 보여주는 보편논리에 대한 이상도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 그들의 이상은 좌절되었지만, 그들은 칸트가 선형철학에 의해 달성하고자 했던 인식의 마지막 근거 설정을 모든 언어 사용에 대해 논리적 방식으로 선취하려고 했던 것이다. 칸트의 선형적 장치들, 특히 선형적 자의식과 같이 설명하기 어려운 개념을 사용하지 않고 칸트적 이상을 달성하고자 한 것이다.”(pp. 282-283)

이렇게 서술된 내용에 대해서 김혜숙은 어떤 입장인가? 그가 방법으로서 선형철학을 강조할 때, 그리고 칸트가 지닌 어떤 한계를 이야기하면서 철학적 개방성을 보일 때, 그는 이런 서술적 내용에 대해서 긍정하는 것처럼 보인다. 그러나 분석적 선형 논증을 비판하고 칸트 철학의 독특성, 칸트가 보여준 선형 논증의 독특성과 고유성을 강조할 때, 그는 이렇게 서술된 내용에 대해서 부정적인 태도를 보여준다. 그러나 칸트의 선형적 시각, 혹은 선형 논증을 제1자적 관점이나 의식의 관점에서 정당화하는 대신에 논리적이고 개념적 원리로서 정당

화할 수 있다면 그 간극은 좁혀질 수 있다.

비트겐슈타인, 셸라스, 맥도웰 등에서 발견되는 한 가지 사유 경향은 칸트의 선험적 심리학을 선험적 논리학이나 선험적 언어학으로 분명하게 표현하면서 논리적, 문법적, 개념적, 지향적 형식이 우리의 개념들, 의미의 공간, 이성의 논리적 공간, 개념들의 공간에서 그 구성 조건임을 강조하고 있다. 이 구성 조건은 제1자적 시각도 아니며, 그렇다고 제3자적 시각도 아니다. 오히려 그것은 제1자적 시각과 제 3자적 시각이 가능할 수 있는 논리적, 개념적, 문법적 원리이며 규칙이다.

“칸트가 우리에게 제시한 철학적 사유의 지평은 환원불가능한 보편적 주관성, 그러나 안타깝게도 그것의 존재를 이론적 지식의 대상으로 삼거나 증명해 낼 수 없는, 다만 행위의 주체로, 자율적 의지의 주체로 그 실체를 확인할 수밖에 없는 그러한 주관성이다. 칸트의 주관성은 독특한 의미를 담고 있다. 그 주관성은 유아론적 자아 또는 헤겔이 칸트에게서 비판했던 개별적 자아의 개념이 아니라, 그것을 벗어날 수 있는 다른 대안이 없는, 그것을 통해서만 대상과 관계를 맺을 수 있는, 그리고 그러한 의미에서 객관성을 확보하는 그러한 보편적 주관성이다. 선험적 관념론이란 이 보편성을 하나의 철학적 프로그램으로 체계화한 것이라 할 수 있다. 이것은 또한 세계 안에서의 인간 인식의 철학적 조건 혹은 난국을 표현해주고 있는 것이기도 하다.”(pp. 190-191)

김혜숙의 이러한 주장에 의하면, 칸트가 보여준 우리 철학적 사유의 지평은 유아론적 자아도 아니고, 개별적 자아도 아닌, 그럼에도 보편적 주관성을 갖고 있는 어떤 자아에 의해서 구성된다. 그러나 그는 동시에 이것을 인간 인식의 조건이라고 표현함으로써 제1자적 자아가 갖고 있는 내면적이고 주관적인 요소를 희미하게 만들고 있다. 마찬가지로 제1자적 자아, 제1자적 시각이 갖고 있는 보편적 주관성은 상호주관성이라고 표현되기도 한다.

“칸트의 객관성 개념은 강한 의미에서 상호주관성이다. 상호주관성은 대체로 집단 혹은 공동체 내의 합의나 일치에 의해 확보된다. 그러나 칸트에서 경험의 일반적 형식으로 선천적 종합원리들이 갖는 필연성과 보편성은 단순히 대개의 사람들 경험이 그 원리에 합치한다는 데

서 생기는 것이 아니다. 그보다는 그 원리들 없이는 인간의 인식 경험 이 가능하지 않다는 점에서 그 원리들은 필연적이고 보편적이다. 근본 원리나 개념이 지니는 객관적 타당성은 인간의 경험에 한해서만 성립 한다. 모든 인간의 경험이 동일한 원리와 개념에 의해 제한받는다 는 점에서 그것은 상호주관성의 의미를 지니지만, 어떤 인간도 이 제한에 서 벗어날 수 없으며, 이 제한이 잠정적이거나 유동적이지 아니라는 점 에서 그 상호주관성은 매우 강한 것이다.”(p. 223)

분명한 것은 이렇게 보편적 주관성의 개념을 상호주관성이나 인간 경험에서 성립하는 객관적 타당성이라고 표현할 때, 그것은 제1자적 관점이나 제1자적 의식이 함축하는 주관적이며 유사 심리적인 혐의로 부터 벗어날 수 있다는 것이다. 이런 의미에서 칸트가 보여준 것은 우리 인간 경험이 가능하기 위해 필연적으로 선제할 수밖에 없는 논리적, 개념적, 문법적 원리이며, 우리는 그 원리에 의해 제약받을 수밖에 없다는 것이다. 그가 칸트의 선형 논증의 독특성을 해명하기 위해 또는 우리 개념체계의 유일성을 옹호하기 위해 제안한 상상가능성과 개념가능성의 구분도 단지 제1자적 관점을 옹호하기 보다는 오히려 인간적 관점, 인간 경험의 유한성과 한계를 보여주는 것처럼 보인다.

적어도 우리 인간이 개념적 존재이며 동시에 지각적 존재인 한에 있어서 우리는 우리 인간 경험의 한계를 넘어설 수 없다. 우리 인간 은 우리 경험을 구성하는 조건인 논리적, 개념적, 문법적 규칙의 지배를 받는 존재이며, 동시에 그러한 규칙이 적용되는데 있어서 감성적 제약을 받을 수밖에 없는 존재이다. “칸트의 선형철학이 우리에게 제시하고 있는 주관성은 경험적 인식의 순수 사유 형식으로서의 보편성을 의미한다는 점에서, 나와 너에게 특수한 개인적 주관성은 아니다. 그러나 그러한 보편적 주관성의 확립은 직관적 감성과 추론적 사유의 이분법에 철저히 기초하고 있다. 선형적 연역은 그 주관성을 구성하고 있는 여러 조건의 객관성을 아직 개념화되지 않은 대상들 자체에 의존해서 확립하려는 것이 아니라, 개념화 작용의 필수적 조건들에 의존해서 확립하고 있다.”(p. 206)고 그가 이야기할 때, 바로 이 점을 지적하고 있는 것처럼 보인다. 이럼에도 불구하고 그는 직관적

감성과 추론적 사유의 이분법에 대해서 “그 자체로서 많은 난점을 갖고 있다고 생각한다.”(p. 206)고 말하고 있다. 그러나 그가 칸트의 선험 논증의 독특성을 해명하기 위해 주장한 개념가능성과 상상가능성의 구분은 바로 이런 이분법에 근거하고 있는 것처럼 보인다.

IV. 김혜숙은 칸트철학에 대한 방법론적 접근을 바탕으로 한 선험 논변에 관해 발표했을 때 그 접근 방식이나 논의의 핵심이 제대로 이해되지 못했다고 술회한다. 그것은 “한국의 칸트연구자들이 대체로 칸트를 다루는 방법과 달랐기 때문이다.”(p. 7) 이 상황은 나아진 것인가? 그는 “조금 나아진 듯하다”고 이야기하고 있지만, 여전히 칸트를 다루는 방법의 차이뿐만 아니라 태도, 관점의 차이가 존재하는 것처럼 보인다. 이런 차이가 존재한다는 것은 그렇게 문제가 되지 않는다. 오히려 문제가 되는 것은 그러한 차이를 통해 다른 입장에 대해서 무관심하거나 자세하게 비판적으로 읽어보지도 않고 잘못되었다고 판정내리는 선입관일 것이다. 이런 배경 속에서 분명히 김혜숙의 책은 우리 철학의 문맥에서 칸트를 바라보는 시야를 확장시켜 주고 있는 철학적 공헌을 해주고 있다.

그는 “혼자서 마음대로 고쳤다 지웠다 하는 자유를 포기하고 칸트에게서 잠시 놓여나고 싶다는 생각을 한다. 다시 돌아갈 길인지 모르겠지만 말이다.”(p. 5)고 이야기한다. 내 생각에는 다시 돌아올 수밖에 없을 것처럼 보인다. 왜냐하면 이 책에서 다루지 않고 있지만, 여전히 경계의 철학이 철학의 경계에서 칸트가 그랬던 것처럼 인간의 윤리, 예술, 종교에 대해서 이야기해야 하기 때문이다. 이런 전문적 작업의 결실은 이 책과 마찬가지로 우리 철학의 중요한 부분을 구성하면서 생산적 논의와 토론의 대상이 될 것이라고 생각한다.

