

# 인간의 사명

## -문화의 성숙과 도덕성 회복을 위하여-

박진\*

### 요약

오늘날 우리는 “세계시민” 사회의 도래를 체감하고 있다. 그러나 인류가 비약적으로 발전한 기술적 능력에 마땅히 상응하는 책임의 주체로서 진정한 의미의 성숙한 “세계시민의 관점”을 획득하고 나아가고 있는가라는 물음에 대한 답은 결코 긍정적인 일 수만은 없다. 왜냐하면 이윤추구의 시장경제체제하에 무한 생존경쟁에 내몰리고 있는 현대인들은 정작 인간다운 삶과 인격 가치의 궁극적인 기반과 근원적 의미에 대한 진지한 물음조차 점점 상실해 가고 있기 때문이다. 따라서 오늘날 인류에게는 인격 가치의 실현 및 도덕성 회복을 위한 근본적 반성이 절실한 시대적 과제로 요청되며, 이미 도래한 ‘지구촌’이라는 외적인 상황에 걸맞는 성숙한 “세계시민” 정신의 확립 또한 필수적으로 요구된다. 문화의 도덕화는 인류의 사명이다. 오늘날 영상매체와 정보통신의 발달, 생명연장을 가능케 하는 첨단 기술의 발전 등 우리 사회의 문명화가 아무리 가속화되고 확산된다고 하더라도 “도덕적으로 선한 심성에 기초하지 않은 모든 좋은 것들은 단지 헛된 가상(lauter Schein)일 뿐이며 걸만 번지르르한 비참일 뿐”이다. 도덕화를 전제로 하지 않는 문화의 성숙은 불가능하다는 칸트의 경고를 우리는 결코 간과해서는 안된다. 이미 18C 과학혁명 시대에 인간의 본성과 사명에 대한 진지한 성찰을 통해 과학의 한계와 사변 형이상학의 오류를 비판하고 도덕적 실천신앙의 길을 제시하고자 했던 칸트를 되돌아 보아야 할 필요성이 여기에 있다. 오늘날 칸트철학의 살아있는 가치는 세계화 시대의 인류가 하나로 화합할 수 있는 지구촌 건설의 과제와 연결된다. 모든 인격의 존엄성을 기초로 나의 자유와 타자의 자유가 공존할 수 있는 도덕세계를 이땅에 건설할 수 있게 하는 “세계시민법”

\* 동의대학교 철학·윤리문화학과 교수

의 구상과 그 실현인 “국제연맹”(Völkerbund)의 청사진을 최초로 제기했던 철학자가 칸트이기 때문이다. 이제 오늘날 인류가 추구해야 할 “영원한 평화”란 단지 먼 미래에 도달될 장미빛 청사진으로 희망의 액자 안에 담아 감상의 대상으로 걸어놓아서만은 안된다. 왜냐하면 그것은 또한 인류와 문화의 도덕화를 통해 우리가 끊임없이 실현시켜야 할 사명이기도 하기 때문이다.

주제어 : 인간, 사명, 문화, 성숙, 도덕성

---

“인간에게 진정 필요한 학문이 있다면 그것은 세계 창조에 있어 인간에게 부여된 사명을 올바르게 이행할 것을 가르치는 학문이며, 또 인간이 인간이기 때문에 마땅히 존재할 바를 그것에 의해 배울 수 있는 학문이다.”(I. Kant)

## 머리말

오늘날 우리는 ‘지구촌’(a global village)이라는 말을 실감하며 살아간다. 인류는 정보통신의 발달을 통해 가히 폭발적이라 할 만큼 다양한 지식 정보와 영상매체의 홍수 속에 살고 있고, 교통 수단의 발달을 통해 시공간적 거리감과 차이를 좁힌 채 역사상 어느 시대보다 정치, 경제, 문화적으로 서로 밀접한 관계 속에 놓여 있기 때문이다. 그러나 이렇게 환경과 기술의 영향하에 “세계시민”(World Citizen) 사회의 도래를 체감하는 인류가 비약적으로 증대된 기술적 능력에 마땅히 상응하는 책임의 주체로서 진정한 의미에서 성숙한 “세계시민의 관점”(weltbürgerlicher Absicht)을 획득하고 나아가고 있는가라는 물음에 대한 답은 결코 긍정적일 수만은 없다. 왜냐하면 첨단 기술문명의 발달에도 불구하고 오늘날 “우리 자신이 이미 도덕화되었다(moralisiert)고 간주하기에는 너무도 부족”<sup>1)</sup>하기 때문이다. 이윤추구의 시

---

1) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,(1784), A 402.

장경제체제 하에 무한 생존경쟁에 내몰리고 있는 현대인들은 정작 인간다운 삶과 인격 가치의 궁극적인 기반과 근원적 의미에 대한 진지한 물음조차 점점 상실해 가고 있다. 반인륜적 범죄가 넘쳐나는 사회 속에서, 컴퓨터로 대변되는 계산적 사고와 즉물적 감각주의가 지배적인 현대인의 문화는 풍요 속의 빈곤, 인간성의 소외로 특징지어진다. 이런 비인격적 태도는 근대 계몽주의의 환원적 재구성의 방법을 무비판적으로 계승한 오늘날 ‘통섭’(Consilience)<sup>2)</sup>으로 대변되는 과학만능주의에서는 물론, 이성중심주의에 대한 반발로 특징지어지는 포스트모던적 상대주의와 회의주의의 경향 속에서도 여전히 우리 문화와 사고를 지배하는 주된 경향이다. 과학의 세례를 받은 근대의 계몽주의 이후 우리 시대의 문화는 이성(Vernunft)을 오직 개념 분석과 비교 계산의 능력으로 협소하게 환원시켜 이해하는 이성의 도구화가 지배적 경향으로 나타난다.<sup>3)</sup> 이러한 도구적 이성은 감각가능한 사물들을 소유하고 지배하고자 하는 욕망과 결합하면서 그 수단으로 전략했고, 따라서 도구적 합리성에 기초한 현대 문화는 원자화된 개인의 이기적인 쾌락추구와 불특정 다수의 편리함의 총량을 극대화하고자하는 효율지상주의의 만연을 초래했다. 그 결과 도덕적 가치조차 쾌락과 이익 계산에 종속시키는 공리주의(Utilitarianism)가 신자유주의(Neoliberalism) 물결과 함께 우리시대 사회 문화 전반을 지배하면서 상대주의는 윤리, 정치, 경제, 문화 저변까지 장악한 우리시대의 지배적인 가치관으로 행세하고 있다. 또한 상대주의와 회의주의, 허무주의의 만연은 생명경시, 인간 존엄성의 상실, 자살과 같은 사회적 병리현상까지 낳고 있다.

따라서 오늘날 현대인의 삶의 두드러진 특징은 편리함과 쾌락의 극대화

- 
- 2) 오늘날 윌슨과 도킨스의 사회생물학은 불충분한 과학의 성과들을 모아 환원적 재구성에 기초해 인간과 문화 일반을 유전공학으로 환원시킨 기계적 결정론의 “과학적 전체주의”이며, 이는 칸트가 이미 수행했던 “이성비판”의 정신을 망각한, 자기반성이 결여된 18C식의 낡은 계몽주의의 부산물이다.(E. Wilson, *Consilience: The unity of Knowledge*, 1998; R. Dawkins, *The Selfish Gene* 1976).
- 3) Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 1947; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1947.

를 추구하는 기술문명에 경도된 과학만능주의에 편승하여 정신의 가치로부터 소외된 비인격적 삶을 살아가거나, 다른 한편 이에 대한 반작용으로 과학기술문명에 대한 환멸과 이성 자체의 해체를 통해 회의와 절망과 허무주의(Nihilismus)로 귀결되고 있다. 이런 경향들은 현대인으로 하여금 소외되고 타락한 현실을 변화시키는 도덕적 실천에의 결단과 노력을 불가능하게 만들며 인격적인 삶의 실천으로부터 멀어지게 만든다.

따라서 오늘날 인류에게는 인격 가치의 실현 및 도덕성 회복을 위한 근본적 반성이 절실한 시대적 과제로 요청되며, 이미 도래한 ‘지구촌’이라는 외적인 상황에 걸맞는 성숙한 “세계시민” 정신의 확립 또한 필수적으로 요구된다. 이미 18C 과학혁명 시대에 인간의 본성과 사명에 대한 진지한 성찰을 통해 과학의 한계와 사변 형이상학의 오류를 비판하고 도덕적 실천신앙의 길을 제시하고자 했던 칸트를 되돌아 보아야 할 필요성이 여기에 있다.

“세계시민”(Weltbürger)의 관점에서 “영원한 평화”(ewiger Friede)의 실현을 모색했던 최초의 철학자이자, 인류 정신사에서 가장 중요한 철학자이기도 한 임마누엘(Immanuel)<sup>4)</sup> 칸트는 인간의 모든 관심을 ‘나는 무엇을 알 수 있는가?’(1) ‘나는 무엇을 해야하는가?’(2) ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가?’(3)라는 3물음으로 압축했다.(B833) 그리고 이 물음은 궁극적으로 인간이란 무엇인가라는 물음으로 집약된다. 따라서 필자는 오늘날 근본적인 성찰이 요구되고 있는 인간의 본성과 본래적 사명을 드러내주기 위해 위의 3물음의 순서에 따라 고찰하고, 이런 반성을 토대로 오늘날 인간과 자연의 올바른 관계 정립(4)을 모색한 후, 끝으로 미와 숭고의 체험이 문화의 성숙과 도덕화에 기여하는 가치(5)에 대해 살펴보고자 한다.

---

4) 히브리어로 “하나님이 우리와 함께 계시다”는 의미다. “보라 처녀가 잉태하여 아들을 낳을 것이요 그 이름을 임마누엘이라 하리라 하셨으니 이를 번역한 즉 하나님이 우리와 함께 계시다 함이라”(마 1:23).

## 1. 나는 무엇을 알 수 있는가?

- 감성적-예지적 존재로서의 인간: ‘앎’에서 ‘함’으로

인간은 감성적이면서도 예지적인 2원적 본성을 지닌 존재다. 인간은 감각적인 현상계에 제약된 육체를 지닌 존재이자, 자유로운 정신을 지니며 예지계와 관계를 맺는 영적 존재이기도 하다. 우리는 이런 인간 본성의 2원성에 대한 깊은 이해를, 모든 것을 무로부터 창조(creatio ex nihilo)한 신으로부터 계시된 진리인 성서에서 이미 찾아 볼 수 있다.

“하나님이 가라사대 우리의 형상(תמונתנו 체렘 chelem; εἰκὼν; imago)을 따라 우리의 모양(דמותנו 데무트 demut; ὁμοιωσις; similitudo)대로 우리가 사람(אדם 아담; adam)을 만들고 그로 바다와 고기와 공중의 새와 육축의 모든 것을 다스리게 하자 하시고, 하나님이 자기의 형상, 곧 하나님의 형상(εἰκὼν Θεοῦ; imago Dei)대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”(창 1:26-27)

“여호와 하나님이 땅(אדמה 아다마; adama)의 흙으로 사람(אדם 아담; adam)을 지으시고 생명의 숨결(πνοήν ζωῆς)을 불어넣으시니 사람이 생령(영성을 지닌 생명체)이 된지라”(창 2:7)

칸트가 1770년 발표한 「감성계와 예지계의 형식과 원리에 관하여」(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*)라는 교수취임논문은 그 표제가 시사하듯 플라톤 이래 오랜 형이상학의 전통과 밀접한 유대를 보이며 내용적으로도 여전히 사변적 강단 형이상학의 영향 아래 있던 전비판기 사유의 흔적이 강하게 남아있음을 보여준다.<sup>6)</sup> 칸트는 라틴어 ‘감성

5) 만물을 창조한 '신의 영'(רוח 루아흐 ruah; πνεῦμα; spiritus)(창1:1-2)과 밀접한 연관이 있다.

6) 「De mundi」에서는 ‘완전성’(perfectio) 개념과 관련해 이론적 의미와 실천적 의미의 구별(§9)이 보이지만 비판기의 관점을 선취한 의미에서 ‘도덕신앙’의 관점을 적극적으로 전제했다고 보기는 어렵다. 비판기의 실천철학의 관점이라기 보다는 오히려 고

계'(mundus sensibilis)와 '예지계'(mundus intelligibilis) 대신 그리스어에서 유래한 현상체(phacnomena)와 예지체(Noumena)라는 표현도 사용한다. 이때 예지체(Noumena)란 감각지각(αἰσθησις)과 구별되는 '이성'(νοῦς)의 이지적 관조(νοεῖν)에 의한 이념적 대상이라는 플라톤의 이데아(ιδέα) 형이상학에서 유래한 표현이다. 따라서 예지계는 지성계로 번역될 수도 있다.<sup>7)</sup> 그러나 본래 플라톤의 인식론에서도 예지적인 것(noumena)은 단지 수학적이고 논리적인 분석의 성격을 띠는 개념적 사고(διάνοια)의 대상과는 구별되며, 최상위 능력인 '이성'(νοῦς)의 관조(νοεῖν)에 상응하는 존재다. 더우기 비판기 이후 칸트가 이성의 본래적 관심 영역으로 간주하는 자유로운 인격의 세계 즉 '목적의 왕국'(도덕세계)과의 연관을 고려해 볼 때, 'mundus intelligibilis'를 단지 논리적인 분석에 의존하는 학자들의 세계로 여겨질 수 있는 '지성계'보다는 '정신의 세계' 내지 '예지계'로 번역하는 것이 더 적절하다고 보인다. 사변적 이성이 아니라 뜨거운 양심에 따른 자유와 책임의식에 기초한 실천신앙을 핵심으로 하는 비판기의 관점에 익숙한 독자들에게는 자유와 신앙의 세계와의 연관을 강하게 함축하는 '예지계'라는 번역 대신 학자들의 학문세계에 제한된 어감을 갖는 '지성계'라는 번역은 생소하게 들리며, 이론적 인식에 치중하는 매우 협소한 느낌을 주기 때문이다.

종교개혁 이후 경건주의 신앙의 가정에서 자라난 칸트는 10여년의 반성적 숙고와 천착이라는 “철학자들의 십자가”(crux philosophorum)<sup>8)</sup> 짐을 지고가는 고난의 가시밭길을 지나 비판기에 접어들면서, 플라톤 이래 사

---

대 플라톤의 이데아론이래 전승된 중세 스콜라적 초월자론의 전통에 의해 규정된 강단 형이상학의 교리에 의거해 단지 초월자들(unum, verum, perfectum) 가운데 하나인 '완전성' 개념을 서술하고 있다고 보여진다. “고대의 고귀한 의도”(nobilissimum illud antiquitatis)와 전통의 중요성 강조(§7), “형이상학”의 정의(philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est Metaphysica)(§8), “플라톤의 이데아”(Platoni Idea)(§9)에 대한 언급, 일자(unus)인 신에 대한 언급(§20 §21 §22) 참조.

7) I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*(1770)(최소인 역, 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 이제이북스 2007).

8) 학술원판 전집 XXVIII, 651.

변적 형이상학의 오랜 전통을 도덕적 실천신앙으로 전환시키는 철학사상 최대의 혁명을 단행한다. 이제 사물 자체와 예지계의 인식가능성이 낙관적으로 허용됐던 전비판기와 달리 비판기에는 엄격히 그 가능성이 부정된다. 이는 철학사 뿐만 아니라 인류 정신사와 문화의 흐름과 판도를 바꾸는 거대한 지각변동을 초래했다.

그런데 여전히 전비판기의 입장에 머물러 있다고 보이는 「교수취임논문」에서 (§4) 칸트는 현상계와 예지계를 나누고 이때, 전자는 감성의 形式에 의해 “보여진 세계”(uti apparent), 즉 현상의 세계요, 후자는 지성에 의해 이지적으로 생각된 “있는 그대로의 세계”(sicuti sunt), 즉 사물자체의 세계라는 2원적 입장을 취했다. 따라서 플라톤 이래 전승된 사변 형이상학의 2원적 세계관과 마찬가지로 감성에게 현상이 주어지듯 이지적 사고 능력에게 사물자체의 질서가 주어져 파악될 수 있는 가능성이 열려있음을 뜻했다.

그러나 「순수이성비판」 이후, 사물 자체와 예지계가 인식의 관점에서 유한한 인간에게 직접 주어질 수 있는 가능성은 전면 부인되며, 반면 우리에게 나타나는 사물(현상)의 가능성은 오히려 미리 주어져 있는 우리의 인식방식(형식)에 근거해야 한다는 “사고방식의 혁명”(BXIV)을 이룬다. 사물을 바라보고 생각하는 인간은 형식상 “현상의 창조자”(Schöpfer der Erscheinung)<sup>9)</sup>요, 경험 대상을 형성하고 질서지우는 “초월적 주체”(transzendentes Subjekt)다. 이는 교수취임논문 「De mundi」에서 감성적 인식에만 허용된 관점이 지성적 인식에로까지 확장된 것이며, 반면 유한한 인간의 인식능력에게 사물자체의 내면을 통찰할 수 있는 예지적 능력은 원천적으로 봉쇄되게 된다. 따라서 인식능력의 근원적 한계설정과 제한은 전적으로 혁명적인 관점의 확립을 요구하며, 새로운 발견을 요구하는 것이 아닌가? 이는 교수취임논문에서는 그 가능성과 불가능성이 확정됨이 없이 아직 열려있던 것과는 분명히 선을 긋는 태도취함이라고 보인다. 인간은 오직 서로 잇달아(시간)와 서로 곁하여(공간)의 관계 질서 아래 감각적으로 나타나는

9) 학술원판 전집 XV, 95.

현상만을 범주(양, 질, 관계, 양상)적으로 규정하여 인식할 수 있을 뿐 그 근저인 사물자체는 인식할 수 없다. 한편으로 인간은 나타나는 현상세계를 형식상 창조하는 초월적 주체이며 자연의 “입법자”(Gesetzgeber)이지만, 다른 한편 인간은 예지계를 인식할 수 없는 유한한 존재다. 따라서 이론적 인식의 태도 속에서 인간은 이율배반적인 고뇌에 빠진다. 왜냐하면 나타나는 현상만을 인식할 수 있음에도 불구하고 사물자체의 세계를 모든 현상의 근원으로서 생각 속에 전제할 수 밖에 없고, 이런 예지적인 세계를 인식이 도달해야 할 마지막 과제인 이념으로, 또 궁극적 관심의 대상이자 목표로서 추구할 수 밖에 없기 때문이다. 망망대해에서 고기잡이하는 어부는 아무리 먼 바다(현상계)로 나아간다고 해도 고기(대상)를 낚는 그물(범주)로 결코 수평선(초월적 대상)과 그 너머의 하늘(예지계)에 도달할 수 없다. 그럼에도 불구하고 어부는 수평선과 그 너머를 향한 동경의 마음을 결코 포기할 수 없지 않은가?

우리가 ‘하늘’을 예지계에, ‘바다’를 현상계에 비유한다면 궁극적으로 하늘과 바다에 펼쳐진 모든 것은 태양(존재 자체)의 힘과 비춤이 없이는 존재할 수 없고 어둠(무) 속에 묻힐 뿐이며, 태양계 내에서 만유인력의 중심인 태양은 하늘과 바다의 모든 움직임과 드러남의 궁극적 근원이다. 자아는 소우주라고 일컬어지듯이 하늘(예지계)과 바다(현상계) 두 영역 모두와 관계한다. 이때 바다의 파도침의 형식인 ‘물결’(시간)은 하늘의 ‘달’(예지적 주체: 자유인 인격)이 지닌 ‘인력’(창조적 상상력)에 의해 유발(자기축발)되고 규정(도식화)되며 바다의 물고기(대상)와 만날 수 있는 조건을 형성한다. 이때 하늘과 바다를 가르는 접점에서 양자와 맞닿은 수평선(초월적 자의식)은 바다와 고기잡이(인식)의 한계다. 우리가 아무리 먼 바다로 나아가도 수평선은 바다의 한계로 항상 그대로 동일하게 펼쳐져 있다. 물론 먼 바다로 나아감으로써 더 많은 물고기를 낚아 올릴 수 있겠지만 우리가 수평선을 향해 아무리 멀리 나아간다고 해도 바다의 물고기를 잡는 그물(범주)로 수평선과 그 위에 펼쳐진 태양(신)과 달(자아 자체)과 수많은 별(사물 자체)들이 가득한 하늘을 낚을 수는 없다.

전비판기의 칸트가 사물자체의 세계, 예지계의 절대적 진리를 인간의 이성 능력으로 완전히 인식할 수 있으리라는 낙관적인 가능성과 기대를 남겨 두었던 데 반해, 비판기의 칸트는 그 가능성과 희망을 이론인식의 관점에서는 원천적으로 박탈한다. 즉 “사변적 이성에게 초감성적인 것의 영역에로의 전진은 거절된다”(BXXI) 왜냐하면 바다의 고기를 잡아야 할 어부가 수평선너머 하늘의 해(신)와 달(영혼)과 별(자유)을 낚으려 그물을 수평선 너머로 아무리 높이 던진다고 해도 그는 단지 뜬 구름(가상)만을 낚을 뿐이기 때문이다. 따라서 결코 대답할 수 없음에도 불구하고 영원히 포기할 수 없는 인간 이성의 본성으로부터 유래한 형이상학적 관심을 칸트는 이론적 태도에서 도덕적 실천 신앙의 태도로 전환시키고자 하는 혁명을 감행한다. 즉 그는 이 땅(현상의 세계) 위에 예지적 질서인 하늘나라(목적의 왕국) 건설이라는 신성한 사역에 동참하게 하는 지상명령(정언명령)과 실천적 가르침(dogma)<sup>10)</sup>을 그 핵심(도덕법칙)으로 하는 실천형이상학에 의해 종래의 사변형이상학을 거둬나개(혁신)함으로써 인간 이성의 본성

10) ‘dogma’를 일률적으로 ‘독단’이라고 번역하는 것은 적절하지 않다고 보인다. 칸트는 「De mundi」§9절에서 예지적인 것의 목적을 ‘깨우치는’(elencticus) 목적과 ‘가르침의’(dogmaticus) 목적으로 나누고 후자가 추구하는 예지적 완전성(perfectio noumenon)을 다시 ‘이론적’(theoretico) 완전성과 ‘실천적(practico) 또는 도덕적(moralis) 완전성으로 나눈다. 이때 ‘dogma’를 ‘독단’이라고 번역할 경우 지성의 목적이 ‘논박’과 ‘독단’이고 독단이 추구하는 것이 ‘이론적 완전성’과 ‘실천적 완전성’이라는 번역은 올바른 의미전달을 어렵게 만든다.(최소인 교수의 번역서 27-28면 참조) 이 개념의 분류는 교의학적 전통에서 유래된 것으로 칼빈은 율법의 3가지 용도 중 제1용도(usus legis primus)을 우리의 죄를 책망하고 거울처럼 비추어주는 ‘깨우치는 용법’(usus elencticus) 또는 교육적 용법(usus paedagogicus)(J. Calvin, *Institutio*. II, 7, 5), 제2용법(usus secundus legis)은 공공적, 정치적 삶과 관련되며 정치적 용법(usus politicus) 혹은 시민적 용법(usus civilis), 마지막으로 제3용법(usus legis tertius)은 권면의 용법(usus in renatis) 교훈적 용법(usus didacticus) 혹은 규범적 용법(usus normativus)이라고도 한다. 이는 믿는 자를 교육하고 순종에 이르게 한다. 루터에 의하면 복음은 율법의 저주로부터 인간을 해방시키므로 그리스도인에게 율법은 불필요한 것으로 간주했으나, 칼빈은 믿는 자에게도 계속하여 법의 필요성과 타당성이 있음을 적극적으로 주장하였다. 믿는 자에게도 율법은 진리를 가르치고 견책하고, 교정하며, 모든 선행으로 인간을 이끌어서 예수(Ἰησοῦς) 그리스도(Χριστός)를 닮아가는 온전한 인간형성에 필수적인 것이 되는 것이다. 따라서 율법의 궁극목적은 완전성(perfectio)에 있다.

상 필연적인 형이상학적 관심을 적극적으로 실현하고 “실천적 가르침으로 완성”(praktisch-dogmatische Vollendung)<sup>11)</sup>하려고 시도한다.

따라서 형이상학적 본성을 지닌 인간의 본래적 관심인 이념의 문제를 고려해 볼 때 「교수취임논문」과 비판기의 입장은 결정적인 차이를 지닌다. 1760년대에 그 싹이 보였던 이론적 접근에 대한 실천적 접근의 우위에 대한 문제의식이 1770년 논문에는 표면화되지 않고 잠복되어 있었던 데 반해, 10여년의 반성을 거친 비판 이후 유한한 인간이 ‘이념’에 접근하는 올바른 방법은 종래의 사변 형이상학처럼 이론적 인식의 태도로 다가가는 것이 아니라 실천적 태도로 ‘도덕세계’ 창조의 신성한 사역에 적극적으로 동참하는 길이라는 점이 제시된다. 궁극적인 문제인 이념의 문제에 대한 추구는 이론적 태도 속에서는 최종지점에 이르러 ‘오류추리’와 ‘이율배반’을 낳을 뿐이며 그 근본적 해결은 도덕적 실천적 관점으로서의 전환에서 찾아져야 한다는 것이다. 따라서 「교수취임논문」과 달리 비판기에 이념은 인식의 실질적 구성적 원리인 범주와 구별되며 경험 인식들의 발견적-규제적 역할에 그칠 뿐이다. 그러나 그렇다고 해서 우리는 우리에게 과해진 이념을 소극적으로 포기하거나 도피해서는 안되며, 실천의 관점에서 용기있게 실현시키고자 노력해야 한다. 때문에 칸트는 ‘이념’의 문제에 지적인 겸손과 더불어 실천적 용기를 강조한다. 이렇듯 인간 인식능력의 유한성을 겸허히 인정함으로써 무한의 영역을 열어둠과 더불어 이에 도달하기 위한 끝없는 실천적 노력을 강조하는 것이 칸트의 도덕적 실천신앙의 핵심이라고 볼 수 있다. 우리가 사물 자체를 인식할 수 없다는 칸트의 비판적 통찰이 함축하고 있는 것은 주체와 객체, 인간과 자연의 관계방식이 단지 인식적 태도에 의해서만 규정되는 것이 아니며, 존재의 신비는 단지 개념적인 인식을 통해서 모두 길어내어질 수 있는 것이 아니라는 것이다. 그리고 그것은 그럼에도 불구하고 존재 자체에 대해 우리가 발언할 수 있고 추구해 나아갈 수 있

11) I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1791) 전집 XX, 272-273.

는 또 다른 여지를 마련해 주고 있는 것임을 간과해서는 안된다. 따라서 우리는 다음과 같은 칸트의 말에 귀기울일 필요가 있다.(cf. 솔로몬의 지혜, 전 3:11-12)

“우리가 그를 통해 실존하는 바, 측량하기 어려운 지혜(Weisheit)[신]는 그가 우리에게 허용하는 바에 있어서와 마찬가지로 그가 우리에게 거부한 것에서도 존중되어야 한다.”<sup>12)</sup>

## 2. 나는 무엇을 해야 하는가?

- ‘선애의 소질’과 ‘악애의 성향’ 간의 투쟁과 극복

“그에 대해 자주 그리고 계속 숙고하면 할수록 점점 더 새롭고 점점 더 큰 경탄과 외경으로 마음을 채우는 두 가지 것이 있다. 내 위의 별이 빛나는 하늘과 내 안의 도덕율.”(I. Kant)

실천적 삶의 영역에서 무엇이 인간의 가치를 결정하며, 인간을 성숙하게 하는가? 만일 이 문제에 대한 답이 주어진다면, 무엇을 해야할지는 자명해질 것이다. 문제를 우회해서 우선 인간과 포도주의 비교부터 시작해 보자. 포도주의 가치는 무엇이 결정할까? 겉보기엔 엇비슷한 병의 모양이나 색이 가격을 결정하는 게 아니라 그 속에 감춰진 내적인 맛과 향기다. 그럼, 포도주의 맛과 향을 결정하는 것은? 답은 숙성이다. 그럼, 숙성을 결정하는 요인

---

12) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A266 원저에서 신의 지혜가 허락한 것은 [도덕의 나라에서 최고선의 실현]이며 거절한 것은 [자연의 나라에서 최고선의 실현]을 뜻한다.(백중현 교수의 번역서 304면 참조) 그런데 실천이성의 관점에서 서술한 원저의 의미를 이론이성과 실천이성의 관계로 가져가 보면, 신의 지혜가 허용한 것은 [이념의 실천적 사용에 의해 마음의 무한한 확장을 가능케 하는 실천형이상학], 거절한 것은 [이념의 이론적 사용에 의한 독단적 사변형이상학]으로 해석해 볼 수도 있지 않을까?

은? 포도주의 숙성을 이루는 여러 조건들 가운데 가장 중요한 조건은 시간이다. 알맞은 시기에 수확된 재료로 적당한 시간이 지나야 발효가 되고 자연스럽게 숙성되기 때문이다. 그렇다면 이제 본격적인 질문으로 들어가자. 인간의 가치를 결정하는 것은 무엇일까? 그것은 겉보기의 생김새나 연봉, 자격증과 사회적 지위와 같은 외적인 조건에 앞서, 그 속에 감춰진 내면의 사람됨의 품격과 향기일 것이다. 그렇다면 무엇이 사람됨의 품격(인격)과 향기를 결정할까? 답은 성숙이다. 이제 가장 어려운 질문은 과연 무엇이 사람의 인격을 성숙하게 만드는가이다. 포도주와 달리 사람은 비록 시간이 흘러 나이가 들어도 이런 생물학적 성장에 비례해 저절로 인격이 성숙해진다고 말할 수 없다. 또 많은 지식과 기술을 습득하고 안정된 직업을 얻었다고 해도 이런 사회적 성공이 한 사람의 인격의 성숙을 말해주는 척도가 될 수는 없다. 그렇다면 성숙의 조건은 무엇일까? 그것은 자유의 올바른 사용이다. 이 말은 자유의 잘못된 사용이 얼마든지 있을 수 있고 또 더 많은 경우 우리가 그렇게 자유를 사용한다는 것을 시사한다.

예를 들어 고대말기 헬레니즘시대의 윤리학인 에피쿠로스주의와 스토아주의의 문제점을 간단히 생각해 보자. 전자는 적당한 쾌락(ἀταραξία)을 추구하는 쾌락주의이고, 후자는 냉철한 이성의 관조에 의한 무감동(ἀπάθεια)과 수도를 강조하는 금욕주의이다. 양자는 우리시대 대중문화의 흔들리는 두 극단을 보여주는 듯하다. 한편으로 본능과 욕망을 자극하는 음식문화와 성문화, 영상매체와 향락산업이 발달하고 있고, 다른 한편 생명을 위협하는 거식증과 다이어트, 요가와 명상 열풍이 사회를 휩쓸고 있다. 한쪽에서는 악보를 무시한 채 고장난 피아노를 적당히 연주하며 즐거움을 찾는가하면, 다른쪽에서는 고장났다고 피아노를 무시한 채 악보만 쳐다보며 명상하는데만 몰두한다. 전자는 양심을 무시한 본능과 욕구의 분출인 향락문화로, 후자는 본능과 욕구를 억압하고 사회의 부패한 현실을 외면한 채 개인의 안심 입명의 추구로 귀착될 뿐이다. 그렇다면 오늘날 웰빙문화는 편협한 자기사랑에 기초한 이기주의의 양 극단이지 않은가? 한편 경제적 효율성과 합리성으로 무장한 오늘날의 공리주의 역시 도덕적 선을 이익에 종속시키고 양심

을 도의시한 계산적 사고에 의해 이익극대화를 추구함으로써 이성의 도구화와 도덕적 가치의 상대화를 초래했다. 이는 작곡가의 정신이나 악보는 외면하고 다수의 고장난 피아노들을 그때그때 편리하고 효율적인 방식으로 기교적으로 연주하는 데 만족하는 태도다. 그러나 참된 연주 방식은 악보를 준 작곡가의 정신에 따라 고장난 피아노를 근본적으로 새롭게 조율하고, 이웃의 고장난 바이올린, 고장난 첼로, 고장난 플룻도 고치는 것을 도와, 최선을 다해 올바로 연주하여 아름다운 하모니를 이루고 음악성과 그에 적합한 기술을 함께 훈련하는 데 있으며 거기서 참 기쁨을 찾아야 하는 것이 아닐까? 왜냐하면 이것이 지구촌 ‘교향곡’(συμφωνία)을 협연하는 오케스트라 단원으로서 함께 공연하는 성숙한 연주가 [“세계시민”(Weltbürger)]의 자세일 것이기 때문이다.

따라서 올바른 자유 사용이란 양심의 소리에 따라 본능과 욕망을 다스리고 돌보는 우리 내면의 선한 의지가 이를 거역하고 질서를 전도시키려는 악의 성향을 이긴 것이라면, 후자 즉 잘못된 자유 사용은 악의 성향이 선의지를 이긴 것이라 말할 수 있다. 그런데 후자가 더 현실적으로 자주 일어나며 대부분의 사람이 그렇게 행동하며 살아간다는 점은 악의 성향이 인간 정신 내면에 얼마나 깊이 뿌리박고 있는지를 보여준다. 예를 들어 우리가 뺑소니사고를 목격했다고 하자. 우리가 할 수 있는 것은 신고하거나 안하거나 둘 중 하나다. 이때 우리는 신고 안할 경우 그 행동을 결과적으로 나쁜 행위로 보고 신고하면 선한 행위라고 간주한다. 그러나 신고해도 내면의 동기 차원에서 보면, 선, 악이 나뉜다. 즉 자기 유익과 무관하게 비록 손해를 감수할지라도 오직 양심의 소리인 도덕법칙에 따라 “너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간성을 항상 동시에 목적으로도 대하고 한갓 수단으로만 대하지 않도록 행위하라”<sup>13)</sup>는 정언명령에 의해 용기있게 결단하여 자유를 바르게 사용한 경우만이 순수하게 선하며, 다음의 3경우는 정도 차이는 있지만 모두 악하다.

13) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B67.

1) 악의적 허위신고- 차량번호를 자기와 원한관계있는 친구의 번호로 바꿔 허위 기재하고 친구의 차를 고의로 찌그러뜨려 양값을 한 경우. 2) 위선적인 이기주의- 시험날 시험보는 대신 보상을 노리고 계산적으로 유리하다고 판단해서 신고하고도 양심적인 듯한 모습을 보이려 세인들의 평판을 의식하여 선생님과 친구들 앞에서 연기하는 경우(巧言令色), 3) 친구따라 강남가다- 優柔不斷하게 신고할까 말까 결정 못한 채 망설이다 엄마에게 전화하여 시키는대로 한(엄마가 신고하지말고 그냥 오라면 그렇게할) 경우. 그럼 위와 같은 3경우 왜 신고를 했는데도 악한가? 공리주의의 관점에서는 위의 경우 모두 결과적으로 계산해서 선하다고 판단될 것이다. 왜냐하면 손익계산상 어차피 한 사람이 처벌받는 것은 숫자 상 마찬가지이며 경찰의 일손을 덜고, 신고자는 보상을 받고, 피해자가족에게 범인을 찾아주어 빠른 사건 종결로 위자료가 신속하게 주어질 것이므로 악의적 허위신고조차 다 다익선이요 다수이익 계산상 좋은 것으로 판정될 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 악의적으로 양값을하고, 자기이익 때문에 위선적으로 행하고, 스스로의 결단없이 타인의 결정을 따라할 경우 이런 방식으로 아무리 100번, 1000번을 신고해도, 비록 사회적으로 이익이 되고 스스로도 모범시민 표창을 받아 명예와 부를 누린다해도, 그의 내면의 인격은 조금도 성숙하지 않으며, 따라서 향기를 발할 수 없고 오히려 그의 미성숙한 내면은 심한 부패로 인해 썩은 악취를 풍길 것이다. 이 3경우 내면적 정신의 부패성, 즉 근본적인 “악에의 성향”(Hang zum Bösen)을 칸트는 각각 사악(vitiositas), 불순(impuritas), 나약(fragilitas)이라고 부른다.<sup>14)</sup> 오늘날 젊은이들의 용어로 말하면, 인간 내면의 근본악(radikale Böse) 3중세트는 영악, 내숭, 마마보이에 해당한다. 그러나 우리가 이렇듯 내면에 뿌리박힌 자연스러운 악에의 성향에 따라 살아가는 한, 성숙한 “세계시민”(Weltbürger; World Citizen) 정신에 도달하기는 요원하다.

과연 인류는 이런 악의 성향을 극복하고 선한 의지에 의해 인격의 성숙과

14) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, (이하 종교론) 신옥희 역, 36.

자유롭고 평등한 도덕세계를 이땅에 건설해야 할 사명과 지상의 과제를 실현할 수 있을까? 이 같은 질문에 대하여 인간의 본성 안에 침투하여 깊이 뿌리내린 근본악을 심각하게 고찰하고 있는 노년의 칸트의 입장은 낙관적이지만은 않은 것으로 보인다. 그러나 그럼에도 불구하고 그는 선의지에 의해 도덕성의 성취가 가능하리라는 기대와 경건한 소망을 포기하지 않으며, 우리로 하여금 최후 승리에 이르는 그날까지 용기있게 악과 싸워 나갈 것을 가르친다.

칸트는 근본악 개념을 통해 인간의 타락 내지 부패(*corruptio*)의 근본성과 심각성을 인정한다는 점에서 그리스도교의 ‘원죄’ 개념을 철학적으로 해석했다고 볼 수 있다. 이점은 그가 이성과 과학만능의 낙관주의였던 당시 계몽주의와 구별되는 점이며, 오히려 종교개혁시대 경건주의 신앙과의 깊은 유대를 보여준다. 특히 악의 근원을 물질이나 자연이 아닌 내면의 정신과 자유에서 찾은 점에서 그 연관성이 드러난다. 플라톤 이래 서양철학의 오랜 전통 속에서 인간은 완전한 형상(*ιδέα*)세계와 불완전한 질료적 세계 양쪽에 모두 관여하며, 영혼과 몸이라는 2원성을 그 특징으로 갖는 존재로 이해되어 왔다. 이때 물질적 세계와 관계하는 육체가 영혼을 더럽히고 방해하는 감옥으로 간주되었고, 또한 악의 근원을 질료에서 찾아 육체노동과 실천을 등한시하는 반면 지적 관조(*νοεῖν*)를 최고의 가치로 여기는 주지주의적 사변형이상학과 2분법적 가치관을 낳았다. 타락한 세상과 하늘나라의 구분에 기초한 중세 수도원문화 역시 그 연장선에서 양자를 분리시키는 2분법적 형이상학을 계승함으로써 귀족적 권위주의 체제를 낳았고 세상 속에 소외되고 억압받는 이웃의 구제와 사랑의 실천 보다 악에 물든 세상을 외면한 채 개인의 구원을 위한 명상과 금욕적 수도에 몰두했다. 반면 지나치게 억압된 인간의 자연성을 보상받기 위한 본능과 욕구의 분출은 제도화된 성직자 권력의 부패를 낳았다. 이에 대항한 정의로운 분노의 표출이자 선한 양심( $\sigma\upsilon\nu+\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega=\sigma\upsilon\nu\epsilon\tilde{\iota}\delta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *synderesis*, *con+scio=conscientia*)<sup>15)</sup>의 발로

15) 헬,한,영 대조 신약성경, 한국성서연구원 1986. 요8:9, 행23:1, 24:16, 롬2:15,9:1, 13:5, 고전8:7,10,12, 10:25, 27,28,29, 고후1:12, 4:2, 5:11 딤후전1:5,19,3:9, 4:2, 딤후

인 프로테스탄트적 개혁신앙은 그리스철학을 수용한 교부들의 2분법적 시각과 권위주의를 교정하고 성서에 기초한 참된 유대-그리스도교적 가르침을 부활시켜 그리스도의 은혜 안에 거둔 모든 인간은 “왕같은 제사장”이라는 만인사제설과 육체노동을 포함한 모든 직업(vocation)은 신의 부름(vocare)에 의한 거룩한 직분이라는 직업소명설을 바탕으로 부패한 사회를 정의롭게 개선하고 사랑으로 치유하는 선한 청지기의 실천적 소명을 일깨웠다. 종교개혁적 세계관은 타락한 세상과 하늘나라, 현상계와 예지계, 몸과 영혼 양자의 팽팽한 긴장 속에서도 살아있는 연관을 놓치지 않으려 함으로써 신앙의 깊이를 더했다. 그리스철학이 이데아계와 현상계, 영과 육의 2분법적 위계구조를 가치론에 적용시켜, 선-악의 영구적인 결정론을 초래한 데 반해, 그리스도교는 영과 육 모두 선한 신의 창조물로서 본래적으로 선한 것으로 여기며, 만물의 타락에도 불구하고 영과 육 모두의 선한 본성의 회복과 부활을 소망하는 한, 그리스철학의 2분법적 세계관과 구별된다. 그리스도교는 악의 근원을 그리스철학과 달리 가시적 세계가 아닌 보이지 않는 예지적 차원에서 찾음으로써 정신의 자유를 오용함에서 유래한 죄악된 성향(propensio)으로부터의 회심(μετά+νοεῖν=μετάνοια)을 강조하고 윗물이 맑아야 아랫물도 맑듯이 아랫물의 오염만 닦하기 보다 윗물인 정신의 순화로부터 아래로는 육체적 타락과 부패된 현실사회의 치유와 개혁을 추구했다. 이는 전인격적 거둬냄과 공동체의 구원을 향한 경건한 실천적 노력을 통해 고통받는 현실 문제에 적극 참여하고 빛과 소금의 역할을 감당코자 했던 세계변혁적 세계관이다.<sup>16)</sup>

그러나 18C 독일 강단철학에 이르기까지 대부분의 지식인들에게는 여전히 감각과 육체노동을 폄하하고 실천적 양심보다 이론적 지성을 중시하는 주지주의와 서민적 삶에 대한 학자의 우월의식이 지배적이었다고 보인다. 그러나 경건한 신앙의 영향 안에서 “순수한 실천이성의 우위”(Primat der

후1:3, 딤후1:15, 히9:9,14, 10:22, 13:18, 뵤전3:16,21.

16) N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, Michigan 1983(정의와 평화가 입을 맞출 때까지, 2007).

reinen praktischen Vernunft)를 강조한 칸트는 내 외적 악에의 저항을 포기하지 않고 자유와 책임의 주체인 인간의 이성과 양심을 통한 노력에 중요성을 부여하고 있다. 그는 제도화되고 권력화된 종교, 타율적이고 형식화된 교리와 개념을 살아있는 실천신앙의 정신으로 살려내려 시도하고 있다. 즉 그는 그리스도의 가르침의 참된 의미를 주목하여 실천적이고 도덕적인 가르침으로 해석하고자 시도한다.<sup>17)</sup> 따라서 칸트의 근본악 개념은 생물학적 유전설이나 법적 연좌제 같이 연대 책임을 묻고 정당화하기 곤란한 전가방식으로 설명하는 전통적인 교리 해석과는 접근방식에서 차이를 보여준다. 칸트는 악의 역사적 기원이나 원인을 제3자의 잘못에 돌리기 보다, 우리로 하여금 각자의 양심에 따른 도덕적 결단을 방해하고 도덕적 삶을 좌절케 만드는 불가피한 내면적인 전제조건이 무엇인가를 되돌아보게 만들며, 우리 내면의 심연에 대한 깊은 통찰어로 이끌어 우리의 유한성을 자각케 만든다. 칸트는 원죄 즉 인류에게 보편적인 악의 문제를 자유와 책임의식으로부터 출발하여 실존적, 자각적, 주체적인 내 삶의 문제로 가져가, 인간 내면에 뿌리박힌 사악(vitiositas)하고 불순(impuritas)하며 나약한(fragilitas) 인간 본성을 깊이 통찰하고 그 극복가능성을 모색하고 있다. 근본악의 자각과 통찰은 회심(μετά+νοεῖν=μετάνοια), 즉 마음의 혁명의 필수적 전제조건이라고 볼 수 있기 때문이다. 그리고 우리는 이런 자각을 토대로 더욱더 선한 인간이 되기 위해 전력을 다해 최선을 다하지 않으면 안된다. 왜냐하면 “오직 자기의 타고난 소질을 묻어두지 않을 때만(눅 19:12-16), 즉 선에의 근원적 소질을 좀더 선한 인간이 되기 위해 사용했을 때에만 인간은 그의 능력만으로 될 수 없는 것이 더 높은 도움에 의해 보충될 것을 바랄 수”<sup>18)</sup> 있을 것이기 때문이다. 칸트는 신의 은총의 가능성과 현실성에 대한 믿음과 희망을 배제하지 않으며, 인간의 자유와 신의 자유를 서로 배타적으로 보지만은 않는다. 그러나 칸트에 의하면 “이 도움이 어디서 오는 것인지에 대해서 인

17) 가나안여인의 비유(마15:27), 달란트 비유(마25:14), 선한 사마리아인 비유(눅 10:25-37) 참조.

18) 종교론 63.

간이 꼭 알 필요는 없다.” 그는 악의 극복 가능성의 문제에 대해 다음과 같은 원칙을 결론으로 삼는다.

“하나님이 인간의 행복을 위해서 무엇을 행하는가, 또는 무엇을 행했는가를 아는 것은 본질적인 것이 아니다. 그러나 그러한 도움을 받을 만한 존재가 되기 위해 자기 자신이 무엇을 행해야 하는가를 아는 것이 본질적이며 누구에게나 필요한 것이다.”<sup>19)</sup>

칸트의 말을 이해하기 앞서 인류 역사상 최고의 지혜자였던 솔로몬왕의 다음과 같은 말을 주목해 볼 필요가 있다.

“또 사람에게 영원을 사모하는 마음을 주셨느니라. 그러나 하나님의 하시는 일의 시작과 끝을 사람으로 측량할 수 없게 하셨도다. 사람이 사는 동안에 기뻐하며 선을 행하는 것보다 더 나은 것이 없는 줄을 내가 알았고”(전 3:11-12)

칸트의 원칙의 의미는 솔로몬의 지혜가 말해주듯이, 사람의 이성으로 하여금 누구도 꾀할 수 없는 관심과 추구하는 마음을 주셨지만, 다른 한편 결코 누구도 영원히 “측량할 수 없게” 하신 신의 창조와 섭리, 은총의 비밀을 오직 이론적으로 통찰하고자 논증과 사변에만 몰두하거나, 실천적 삶 속에서 달란트를 묻어두고 “아무것도 하지 않고” 언제 어디서 어떤 방법으로 주어질지 모르는 은총만을 기다리는 것은 오히려 참된 신앙의 태도가 아니라는 것이다. 오히려 신이 각자에게 주신 선한 소질을 부지런히 사용하여 선을 행하며 덕을 쌓기를 힘써 “덕으로부터 출발해서 은총으로 나아가는 것이 올바른 길”<sup>20)</sup>이라는 점을 칸트는 강조한다. 칸트에 의하면 참된 신앙심 즉 “참된 종교적 심성”이란 하나님의 마음에 합한 심성(Gottseligkeit)을 말하며 이는 ‘경건’과 결합된 ‘덕’을 말한다.<sup>21)</sup> 이때 ‘경건’이란 하나님의 명

---

19) 종교론 64.  
20) 종교론 234.  
21) 종교론 233.

령인 신성한 도덕법을 존경하는 것이며, ‘덕’이란 자발적으로 우러나온 존경심으로부터 의무를 준수하기 위해 자기 자신의 힘을 다 바치는 것을 말한다. 따라서 참된 신앙이란 축복과 은총만을 받고자 기다리는 기복신앙이 아니라 오히려 하나님의 명령인 도덕법칙을 존경하고 이를 준수하고자 최선을 다해 노력하는 실천신앙을 말한다. 그리고 이런 결단과 노력 위에 신의 은총이 함께하리라는 믿음과 소망이야말로 경건한 바람이지 않을까?22)

칸트는 근본악의 극복가능성에 있어서 한편으로 신의 은총에 대한 희망을 열어 놓으면서도 다른 한편 인간의 의지적 결단을 통한 끊임없는 노력을 강조하고, 자유를 전제한 책임과 의무를 강조한다. 자신의 의무와 사명을 다하지 않은 채 신의 은총만을 구하는 실천성을 상실한 기복신앙의 태도는 죽은 신앙이요 오히려 나태함과 불신앙을 드러내는 것이다. 이는 그가 도덕철학에 있어 모든 사람이 자연스레 희망하는 행복을 구하기에 앞서 먼저 ‘행복할 자격’을 갖출 것을 엄숙히 요구한 것과는 일맥상통한다. 칸트에 의하면, 도덕법에 따라 의무를 다하는 양심적인 삶, 즉 덕의 실현이 ‘최상선’(das oberste Gut)이며, 이에 합당하게 주어져야 할 ‘행복’ 즉 ‘완전선’이 ‘덕’에 결합될 때, ‘최고선’(summum bonum)에 도달한다. 이렇듯 ‘덕’과 ‘행복’의 결합인 ‘최고선’이야말로 도덕신앙의 궁극목표로서 제시된다. 칸트는 “세계 창조에 있어 신의 최종목표”는 “최고선”이며 이를 “신의 영광”으로 간주하는 신앙인의 태도를 “최고선”에 대한 “가장 좋은 표현”이라고 높이 평가한다.23) 칸트는 다음과 같이 말한다.

“신의 훌륭한 조치가 그러한 아름다운 질서를 그에 부합하는 행복으로 장식하

22) 이렇게 볼 때 칸트의 도덕신앙은 “하늘은 스스로 돕는 자를 돕는다”는 우리말 격언과도 뜻을 같이 한다고도 볼 수 있고, “행운은 정직한 노고와 성실한 노력 앞에 기다린다(Fortune waits on honest toil and earnest endeavor.)”는 영국 속담이나 중국의 고사성어인 “사람이 할 일과 의무를 다하고 하늘의 뜻을 기다린다.(盡人事待天命)”는 표현도 역시 같은 문맥의 의미로 해석할 수 있다.

23) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A235, 전집 V, 130.

는 것에 이른다면, 이 세상에서 가장 값진 것, 곧 신의 명령에 대한 존경, 그 신성한 의무의 준수보다 더 신을 영광되게 하는 것은 없다”<sup>24)</sup>

이때 도덕법칙에 완전히 일치되는 덕(최상선)의 실현을 위해서는 이땅의 삶을 넘어 무한 진진이 요구되며, 따라서 내세와 영혼의 불멸에 대한 “희망을 지닐 권리”<sup>25)</sup>가 인정된다. 또 이에 합당한 참된 행복(완전선)의 결합을 위해 정의로운 심판자인 신이 요청된다.

칸트는 이기적인 자기만족이나 쾌락의 감정으로 이해된 행복을 도덕의 원리로 가져가서는 안된다고 강조한다. 예컨대 그리스도의 가르침인 “무엇보다 하나님을 사랑하고, 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”(눅 10:27)는 명령은 도덕법칙인 무조건적 명령으로 간주될 수 있지만, 이를 “무엇보다 너 자신을 사랑하라. 그러나 너 자신을 위해 하나님과 네 이웃을 사랑하라”와 같이 자기 행복 원리의 수단으로 가져갈 때 이런 명령은 영리한 처세술의 충고인 조건적 명령으로 전락하게 되고 만다는 점을 지적한다.<sup>26)</sup>

“사람들은 결코 도덕을 행복론으로, 다시말해 행복을 나눠 갖는 지침으로 취급해서는 안된다. 왜냐하면 도덕은 오로지 행복의 이성적 조건과 상관이 있지, 행복의 획득수단과 상관이 있는 것이 아니기 때문이다. 그러나 (순전히 의무들만을 부과하고 이기적 소망들에게 방법을 제공하는 것이 아닌) 도덕이 완벽하게 개선된다면, 그때 비로소 이전에 어떤 이기적 마음에서도 떠오를 수 없었던 최고선을 촉진하고자 하는(즉 신의 나라를 우리에게 이끌어 오고자 하는) 법칙에 기초한 도덕적 소망이 각성되고 이를 위해 종교로의 발걸음이 내딛어진 이후에는 이 윤리학 또한 행복론이라 불릴 수 있다. 왜냐하면 행복에 대한 희망은 오직 종교와 더불어서만 개시되기 때문이다.”<sup>27)</sup>

따라서 칸트의 이러한 숭고한 실천신앙의 맥락에서 볼 때, 흔히 칸트의

24) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A236, 전집 V, 131.

25) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A231, 전집 V, 128.

26) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A148, 전집 V, 83.

27) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A234, 전집 V, 130.

윤리학을 법칙주의 내지 의무론으로만 규정하고, 모든 이들에게 가장 중요한 덕의 함양이나 거의 모든 사람들에게 인생의 목적인 행복 추구를 전적으로 도외시한 무미건조한 편협한 이론이라고 배타적으로 평가하는 것은 공정한 판단이라고 볼 수 없다.

칸트에 있어 인간의 도덕적 능력은 선의 근원적 소질(Anlage)인 “선의지”(guter Wille)라 불리며 우리 안에 잠재적인 씨앗으로 내재되어 있다. 그런데 충동과 욕구가 생겨날 때 악의 성향과 대항하는 용기있는 자발적 투쟁 속에서 선의지가 발양되고 근본악과 싸워 승리함을 통해 비로소 그리스도의 성품을 닮은 인격의 성숙이 이루어지며, 깊은 향기가 우러나는 존엄한 인격이 근원적으로 획득되는 것으로 본다. 그러므로 일반적으로 칸트가 도덕적 능력을 말할 때 그것은 <가능태로서의 도덕성>을 의미하며 인격의 성숙과 덕에 관하여 언급할 경우에는 <현실태로서의 도덕성>을 뜻한다. 도덕성을 나무에 비유해 보면, 인간은 태어나면서 장차 도덕성으로 자라날 수 있는 씨앗을 그의 속에 간직하고 있기는 하지만, 시간이 지난다고 자연스럽게 뿌리를 내리고 줄기를 세우며 가지를 키우는 그런 종류의 씨앗이 아니다. 그것은 내, 외적인 악과 싸워 선의지가 승리하는 자유의 올바른 사용이라는 결단과 노력 없이는 스스로 땅을 뚫고 나와 싹을 낼 수가 없는 씨앗이다. 물론 근본적으로 태양의 빛과 열의 도움이 필요하며, 물과 비료를 주는 것도 도움이 될 수 있다. 이렇듯 도덕성은 이성을 지닌 모든 인간 안에 가능태로 존재하고 있지만, 사람에 따라서는 그것이 그의 사고와 행위에 직접 영향을 미치는 현실이 되지 못한 채 사장되기도 한다. 그러므로 인간이 가능태로서 갖고 태어나는 도덕성이란 현실태로서의 도덕성과는 구분되어야 한다. 그저 가능태로서의 도덕성이란 그것이 현실화되기까지는 무도덕과 다르지 않기 때문이다. 그런 의미에서 칸트는 도덕성을 인간이 근원적으로 획득해야 할 것으로 취급하고 있다. <보이지 않는 것>(가능태)이 <내, 외부의 도움을 통해> 비로소 <보이는 것>(현실태)이 되며, <내, 외부의 도움으로> 이루어지는 일기기에 자연적으로 결과되는 것이 아니라, 내, 외적 교육이라는 자유의지의 사용과 처방에 의해 획득되는 것이다. 그리고 이런 도움

가운데 칸트가 부정하고 있지 않은 신의 자유의지에 의한 은총 가능성이 외에 인간 쪽에서의 교육적 처방은 자율적 실천과 도덕 상황론적 토론이라는 소크라테스적 대화다.

흔히 칸트의 도덕 철학은 행위의 추상적 법칙만을 지나치게 강조한 나머지 형식주의에 흘렀다고 비판 받는다. 그러나 이러한 비판은 칸트 윤리학의 한 측면만을 볼 뿐 전체를 보지 않는 데서 생기는 오해에 기인한다. 교육적 실천의 차원에서 또한 실천신앙의 관점에서 볼 때에도 보편적 법칙으로 인정될 수 있는 준칙은 결코 내용과 분리된 추상적 공식으로 주입할 수 있는 것이 아니다. 도리어 인간은 스스로 보편적 도덕법칙을 입법할 수 있는 능력을 구체적인 갈등 상황과의 부딪힘을 통해서만 일깨우고 계발할 수 있다. 그런 까닭에 칸트는 문답식을 통한 도덕 상황론적 토론 그리고 자율적 실천을 통해 보편적 선의 원리를 철저히 구체성 속에서 가르치고 행할 것을 요구했던 것이다. 이런 의미에서 칸트의 형식주의 윤리학은 실천적 교육의 측면에서 볼 때는, 도리어 인격을 성숙시키는 구체성의 윤리학이요, 내용을 새롭게 창조하는 능동적 형성 활동을 강조하는 창조적 윤리학이라 해야 할 것이다.

### 3. 나는 무엇을 희망해도 좋은가?

- 자유에 의한 자연의 도야를 통한 문화의 성숙

칸트는 계몽시대를 살아간 철학자다. 당시 계몽주의는 과학혁명이 초래한 이성에 대한 낙관적 신뢰를 바탕으로 유토피아를 꿈꿨다. 그러나 칸트는 단지 계몽의 아들이기 보다는 계몽의 비판자였다. 종교개혁 이후 경건주의 신앙에 깊이 영향을 받은 칸트는 당시 이론 이성 일변도의 과학 만능주의에 경도된 계몽의 개념에 제동을 걸고, 양심에 따른 자유의지의 올바른 사용과 책임의식에 기초한 인격의 성숙이란 관점에서 계몽의 의미를 심화 확장한다. 칸트는 자신의 시대를 “비판의 시대”<sup>28)</sup>로서 규정하고 “이성은 자신이 자유롭고 공명정대하게 검토한 내용만을 받아들인다”고 천명한

다. 따라서 칸트가 시대의 사명으로 생각한 ‘계몽’의 진정한 의미는 시대의 통념을 자기반성 없이 무비판적으로 따르는 데 있는 것이 아니라 오히려 기존의 통념화된 사고틀을 비판하는 겸손한 자기한정을 의미한다. 칸트는 『인간학 강의』에서 끊임 없는 자기반성과 부단한 노력을 통해 이성의 본래적인 잠재력을 일깨워 자연상태에서는 단지 “이성적일 수 있는 동물”(animal rationabile)인 인간으로 하여금 자기형성과 도야를 통해 “이성적인 동물”(animal rationale)로 스스로를 만들고 점차 실현해야 함을 역설한다.<sup>29)</sup> 그런데 이렇듯 자연적 존재이자 이성적 존재인 인간의 자기형성과 도야(Bildung)의 과정이 곧 인류의 문화다. 이런 맥락에서 문화(Kultur)란 자연상태에서 자유에로의 이행을 뜻하며, 참된 의미의 인간성의 도야이자 완성을 의미한다. 즉 칸트에 의하면, 문화의 과제는 이성적이면서도 자연적인 존재인 인간 안에서 “내적으로도 외적으로도 자연을 사용할 수 있는 모든 목적에 대한 소질과 기술의 증진”<sup>30)</sup>이다. 기술을 습득한다는 것은 자연을 통제하고 사용할 수 있는 능력을 지니게 됨을 의미한다. 그러나 칸트에 의하면 이런 기술의 증대는 단지 수단의 발전을 의미한다. 기술은 이미 설정되어 주어진 목적과 관련하여 가장 효율적인 수단을 제공할 뿐, 애초의 목적 자체의 선택과 관련해서는 아무런 도움도 줄 수 없기 때문이다. 기술의 발달은 “스스로의 목적을 규정하고 선택하는 데 있어 의지를 촉진하는 데는 도움을 줄 수 없다. 그러나 목적의 규정과 선택은 목적달성을 위한 기술의 전 영역에 본질적으로 필요한 것이다.”<sup>31)</sup> 따라서 문화의 진보는 단지 생산적이고도 기술적인 힘의 증대 여부만으로 평가될 수는 없다. “문화”란 “자연”(自然)과의 연관 속에서만이 아니라 “자유”(自由)에 의해 스스로의 목적을 설정하는 능력인 “이성”<sup>32)</sup>과의 연관관계 속에서 비로소 온전히 그

28) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* AXI.

29) I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, II, E (AAVII. 321).

30) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §83, 388.

31) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §83, 392.

32) 칸트의 표현을 따르면, “이성은 주관에 있어서의 초감성적인 것으로서의 자유와 자유의 원인성에 대해 선험적으로 입법적이며, 무제약적인 실천적 인식을 성립시킨

의미가 이해될 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 문화의 진보는 내적 자연인 인간의 자연적 능력의 계발이나 외적 자연에로의 기술적 관심에서뿐만 아니라 “계몽”(啓蒙)과 이성의 “자율성”의 확대라는 관점에서든 평가되어야 한다.

이렇게 볼 때, ‘이성’과 ‘문화’의 성숙, 그리고 ‘비판’과 ‘계몽’은 매우 밀접한 연관을 갖는 개념임을 알 수 있고, 이런 이해에 비추어 볼 때 계몽은 이미 효력을 상실한 과거의 유산이라기 보다는 오히려 현재의 우리에게도 여전히 살아있는 과제요 유효한 사안으로 남아있는 것이다. 한편으로 극단적인 형식화의 경향과 더불어 다른 한편 표피적 감각주의적인 경향이 삶의 전반을 지배하고 있는 오늘날 우리에게 있어 온전한 “이성” 개념에 대한 진지한 반성을 이미 수행한 칸트의 비판철학은 우리가 다시 되새겨 보아야 할 모범이며, 현대의 철학적 사유가 새롭게 되살려 지향해야 할 원형이라고 볼 수 있다. 도처에서 “이성”에 대한 불신과 회의주의가 만연하고 있는 오늘날 우리에게서는 물론, 칸트 “당대에도 형이상학에 대한 권태(Überdruß)와 극도의 무관심주의가 지배적”(AX)이었다. “이것은 모든 학문에 있어 혼돈(Chaos)과 암흑(Nacht)의 모체이기는 하되 부당한 열성이 학문을 모호하게 만들고 혼란케 하여 무용하게 했을 때에는 동시에 학문을 혁신(Umschaffung)하고 계몽(Aufklärung)하는 원천이 되는 것이며, 적어도 그것의 전주곡(Vorspiel)이기도 한 것이다.”(AX) 그렇다면 이제 극도의 무관심주의와 부실시공에 의해 붕괴된 잔해만이 남아있는 현장에서 새로운 형이상학의 건축을 시도하는 오늘날 우리에게 유일하게 남아 있는 안전한 공법은 무엇인가? 그것은 오직 “비판적 방법”(B884) 뿐이다.

칸트는 자기 시대의 사명으로 생각한 “계몽”(Aufklärung)의 표어를 “감히 알기를 주저하지 마라!”(sapere aude), “자신의 지성을 사용할 수 있는 용기를 지녀라!”<sup>33)</sup>와 같은 당위적 명제로서 제시한다. ‘계몽’이란 문자적 의미에 있어서는 무지와 몽매, 혼돈과 암흑으로부터 벗어남을 의미한다. 그

---

다.”(I. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einl. LIV) 또한 “이성은 욕구능력에 대해 궁극목적을 규정한다.”(LVI).

33) I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*(1784) A481.

런데 칸트는 ‘계몽’을 당시 18C나 오늘날 첨단 기술 정보화시대를 사는 우리가 흔히 생각하듯이 단순히 무지의 상태에서 벗어나 지식과 지능 개발을 통해 고도의 기술 정보화 사회로 가는 것으로 보지 않았다. 오히려 “스스로 책임져야 할 미성숙(Unmündigkeit)의 상태로부터 벗어남”(Auszug)이라고 정의하면서 과연 자신의 시대가 “계몽된” 시대인지를 묻는다. 이때 “미성숙”이란 “타인의 도움없이 스스로 지성을 사용할 수 없는 상태”를 뜻한다. 칸트에 의하면 이런 “미성숙의 원인은 지성(Verstand)의 결여에 있는 것이 아니라 타인의 지도를 받지 않고 스스로의 지성을 사용할 수 있는 결단(Entschliebung)과 용기(Mut)의 결여에 있다.” 따라서 “미성숙은 스스로의 책임에 기인한다.”

우리는 여기서 칸트가 계몽을 단순히 이론적 지성의 문제로서가 아니라 오히려 내면의 양심의 소리에 따라 스스로 지성을 실천적으로 사용할 수 있는 ‘용기’와 ‘책임’의 문제로 간주하고 있음을 간과해서는 안된다. 계몽은 단지 지식 정보와 기술의 발달을 통해 성취될 수 없고, 오히려 이 모든 것들 [ex. 핵무기나 DNA조작기술]을 올바르게 사용할 수 있는 자유로운 결단과 책임질 수 있는 용기를 통해서만 가능할 것이기 때문이다. 이런 관점에서 칸트는 자신의 시대가 비록 계몽이 진행중에 있는 “계몽의” 시대이긴 하지만 아직 “계몽된” 시대는 아니라고 말한다. 그렇다면 과연 첨단 기술과 지식정보화가 이룩된 우리사회는 칸트가 말한 의미에서 성숙한 ‘계몽된’ 사회인지 되물어 볼 필요가 있다.

진정한 계몽의 실현은 자신의 본성과 한계를 스스로 되돌아보고 비판적으로 반성하는 겸손한 이성의 자율[내면성]에 기초하여 모든 외적인 강제와 억압으로부터 벗어나 “스스로 자신의 정신을 단련하여”(durch eigene Bearbeitung ihres Geistes)<sup>34)</sup> 용기있게 빛으로 나아감[초월]을 목표로 한다. 그런데 이런 계몽의 이념이 본래적인 비판적 기능을 상실한 채 무비판적으로 사용될 때, 갈릴레이 이래 계산적 사고의 주체인 자아와 기계적인

---

34) 같은 책, A483.

자연의 이론적 분리를 초래했고, 오늘날 자연 지배를 정당화하는 과학 지상주의로 귀결됐다고 볼 수 있다. 그러나 칸트와 더불어 우리가 되새겨야 할 계몽의 진정한 지향점은 근대 이후 오늘날의 삶을 규정하고 있는 바, 모든 것을 수량화하고 계측하여 지배하고자 하는 수학적-과학적인 지성사용에 대한 엄밀한 반성을 통한 그 타당한 사용의 한계 규정과 제한에 있다.

근대의 계몽적인 이성은 “사고방식의 전환”(BXVI)을 통해 종래 신이성주의로부터 인간이성주의에로, 사물 자체의 관점으로부터 현상의 관점에서의 전환을 초래했고 이를 일면적으로 이해할 때 인간 이성의 자발성을 강조하는 계몽의 목표는 궁극적으로 인간 이성으로 하여금 사물 자체를 창조한 신의 자리를 대신하려는 데 있었던 것처럼 보인다.(ex 윌슨의 통섭적 환원)<sup>35)</sup> 그러나 칸트가 지향했던 계몽의 목표는 결코 신앙의 영역을 철저히 배제한 한갓된 인간중심주의가 아니며, 경험으로부터 추상된 의미의 공허한 이성중심주의도 아니다. 겸손과 용기, 유한과 무한, 내면성과 초월이라는 비판적 반성의 이중 구조 속에서 수행되는 계몽의 진정한 지향은 인간을 현실적인 무한자로서 신을 대신하는 사물 자체의 창조자로 내세우려는 교만에 기초하고 있는 것이 아니라 오히려 인간의 유한성과 한계에 대한 진지한 반성과 겸손한 자각에 기초하며, 인간의 이성은 단지 주어진 질료를 전제로 하는 한 수동적 감성적 존재자이지만, 그럼에도 불구하고 주어지는 재료를 형식적으로 조직화(Schematismus)하는 “규정활동”(actus determinandi)의 자발성을 지니는 한 “부분적으로는 현상의 창조자”(Schöpfer der Erscheinung) (AAXV-95, R. 254)요, 끊임없는 “현상의 관찰과 분석을 통해 자연의 내부에로 육박할 수”(B334) 있는 가능성을 지니는 가능한 무한자이기도 하다는 용기를 일깨워 주려는 데 있었다고 볼 수 있다. 인식이 전제하는 질료와 형식의 원천으로서의 사물 자체와 자아 자체의 영역은 결코 과학적 인식에 의해 침범당할 수 없고 완전히 드러낼 수 없다는 계몽적 이성에 의해 수행

35) 오늘날 윌슨의 사회생물학은 인간과 문화 일반을 유전공학으로 환원시킨 기계적 결정론이며, 이는 자기반성이 결여된 18C식의 낡은 계몽주의의 부산물이다.(E. Wilson, *Consilience: The unity of Knowledge*, 1998).

된 인식의 제한과 겸손한 한계 설정은 다른 한편 우리가 규정할 수 있는 유한한 세계의 한계 너머에서 유한한 세계를 근거지우는 무한의 영역에 대해 한갓 사변이 아닌 살아있는 신앙과 실천적 노력에 의해 그에 실질적으로 다가갈 수 있는 길을 열어 놓으려는 한계설정과 초월의 2중적인 관심 속에 수행되고 있었다고 볼 수 있는 것이다.

이렇게 볼 때 이성의 철저한 자기반성에 기초한 칸트의 초월철학은 이미 지나간 시대의 유산이 아니라, 오히려 살아있는 현대성을 지니며 오늘날 우리가 지향해야 할 철학의 정신을 보여주고 있다. 왜냐하면 칸트의 비판정신은 서양 철학의 전 역사에 대한 진지한 반성을 통해 형이상학의 진정한 ‘극복’(Überwindung)을 추구하는 오늘날에도 우리가 지향해야 할 살아있는 철학함의 원형을 보여 주고 있기 때문이다. 로고스중심주의로 특징지을 수 있는 서구 형이상학의 근본 전제이자 모든 방법적 모색의 전제이기도 했던 이성의 본성에 대한 이성 자신에 의해 이성의 본래성 회복을 위해 수행된 철저한 자기반성의 수행인 <이성비판>은 단지 일회적으로 완성된 근대의 부산물일 수만은 없으며, 그것은 이미 지나가 버린 과거의 신화가 아니라 오늘날 우리에게도 끊임없이 계속되어야 할 과제요 완성을 지향해 나아가야 할 인간에게 주어진 사명이다. 오늘날 보편적 이성의 죽음을 목격하고 있는 우리가 다시 되돌아 보아야 할 진정한 ‘이성’의 모습을 칸트의 이성비판의 정신 속에서 되살려 볼 수 있다. 편협한 지성, 독단적인 합리주의, 핏기 없는 로고스 중심주의에 대한 반발로서 그 역시 편협한 비합리주의와 상대주의로 향하는 오늘날 포스트모던적 이성의 위기를 극복하기 위해서도 칸트가 수행했던 비판적-초월적 반성은 오히려 오늘날 우리가 반성적으로 따라야 할 살아있는 원형이다. 오늘날 이성에 대한 불신과 회의주의의 만연 속에서 우리가 추구해야 할, 그리고 되찾아져야 할 진정한 ‘이성’의 모습은 이렇듯 끊임없는 자기반성을 통해 자신의 한계를 돌파하고 넘어서는 초월의 모습 속에서 찾아져야 할 것이며, 그리고 여기서 되살려져야 할 진정한 ‘이성’ 개념은 그리스철학(Pythagoras) 이래 보편수학(Descartes)의 이념을 계승한 과학만능주의의 편협한 지성이나 뉴턴 이후 기계적 세계관에 기초

하여 모든 것을 지배의 수단으로 보는 ‘도구적인 이성’이 아니라 세계와 인간, 자연과 자유, 객체와 주체, 질료와 형식을 합목적적인 연관 속에서 결합하는 ‘반성적 판단’의 주체이며, 인간의 자기 형성능력(Bildungskraft)인 상상력을 매개로 한 감성과 지성, 수용성과 자발성의 결합체로서의 살아있는 이성 개념이다.

인간 실존의 근본적 조건인 육체와 영혼, 감성과 이성, 시간과 자유는 결코 별개의 사물처럼 분리될 수 없다. 왜냐하면 양자는 비록 이론적 관점에서 구별되며 근원의 신비를 명확히 인식할 수 없음에도 불구하고, 감성적 존재이자 예지적 존재인 인간 실존의 방식 속에서 서로 공속해야 할 것이기 때문이다. 마치 바다(현상계)와 하늘(예지계)이 구별됨에도 서로 맞닿아 있고, 끊임없이 흘러가는 바다의 물결(시간)과 항상 동일한 수평선(자의식)이 서로 연결되어 있듯이 양자는 인식의 관점에서 구별되지만(不相雜), 존재의 차원에서 분리될 수 없다(不相離). 만일 양자가 단절된 두 세계로 전혀 관계 맺지 않는다면 시간의 흐름 속에서 경험하는 예지적 인격의 나타남이란 불가능할 것이며, 현상적 세계 속에서 체험하는 인간의 성격들은 인격의 자유로운 표현으로 간주될 수 없을 것이기 때문이다.

그렇다면 시간과 자유의 매개는 어떻게 가능한가? 하이데거는 시간의식과 자기의식을 분리된 두 형식으로 남겨두지 않고 창조적인 상상력의 종합 작용을 매개로 양자를 동일시하는 해석의 모험을 감행한다. 하이데거는 인간 이성의 두 줄기인 감성과 지성의 뿌리를 상상력으로 해석하며, 초월적 상상력을 또한 근원적 시간으로 해석한다. 따라서 그는 전통적으로 인간의 본질로 여겨져온 ‘이성’을 무시간적인 개념적 사유의 능력이 아니라 지금 여기 실존하는 ‘현존재’(Da-Sein)로 대체하고, 탈자성에 초점을 맞춰 자기성의 본질인 ‘자유’를 ‘시간성’으로 해체하는 실존론적 해석의 모험을 감행한다. 그러나 이런 해석은 인간의 유한성과 그 조건인 시간성을 명료히 드러내주는 반면, 인간의 또 다른 측면인 무한성과 영원성의 측면, 즉 예지적 인격의 측면을 상대적으로 소홀히하는 문제점을 지닌다. 그러나 인간 ‘이성’의 뿌리로서 상상력(imaginatio)의 초월적 도식(σχήμα)작용을 부각시키

는 그의 해석은 유한한 감성적 존재임과 더불어 신의 형상(imago Dei)을 닮은 인간의 창조성을 드러내준다는 점에서 그의 사유 안에 그리스도교의 오랜 전통과의 깊은 유대가 여전히 남아있음을 보여준다.<sup>36)</sup>

- 36) 칸트에서 사고와 직관이라는 이질적인 양자를 매개하여 “개념을 감성화(개념에 상응하는 대상을 부여하는 활동)”하고, “직관을 지성화(직관을 개념 하에 가져가는 작용)”하는 이중 운동 속에서 유통하는 상상력의 도식작용(Schematismus)은 개념적으로 그 구조를 명확히 파악할 수 없는 것이다. 즉 도식작용 속에서 드러나는 “초월적 진리”(transzendente Wahrheit)(B185)는 스스로를 완전히 드러내지 않고 다른 한편 스스로를 은폐한다. 때문에 칸트는 “현상들과 그 형식에 관한 우리 지성의 도식작용은 인간 영혼의 깊이에 숨겨진 기술”이며, “이 기술의 참된 기량의 본성을 추량하여 그것을 숨김없이 눈앞에 드러내 보여주는 일은 어려운 것”(B181)이라고 말한다. 이렇듯 질료를 규정하는 활동 속에서 형식과 질료를 동화시키고 적용시키는 상상력의 도식작용은 개념에 의미를 부여하는 의식의 지향활동(intentio)으로 해석될 수도 있다. 도식작용은 말하자면 초월적인 주관의 “초월적인 손[상상력]이 대상의 구조를 선험적으로 기술하는 활동이다.”(F. Kaulbach, “Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des I. Kantischen Denkens”, in: *I. Kant Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (hrsg. von G. Prauss) S. 108.) 주목할 것은 칸트가 <형이상학강의>에서 설교의 예를 들고 있다는 점이다. 즉 성직자가 설교를 할 때 인용하는 “성경귀절”(der Text der Predigt)은 “외부로부터 주어진 재료(materia ex qua)가 아니다.” “외부로부터 주어진 재료”는 아마도 일상적인 사례나 생활 속의 체험내용이 될 것이고, 성직자가 설교시 선택한 성경 말씀은 설교를 함에 있어 “규정활동 자체 속에 있는 질료”(materia circa quam)요, “그것을 통해 하나의 사물에 형식이 부여되는 생각”(die Gedanken, wodurch einer Sache die Form gegeben wird)이다. 즉 성경말씀은 설교활동을 구조지우는 “도식”(Schema)으로 기능한다. 진정 감동을 주는 설교였다면 형식은 아마도 ‘성령’이 될 것이고 “규정된 질료”(materia in qua)는 성령에 의해 감화되어 성경 말씀과 사례가 잘 어우러진 감동적인 설교내용이 될 것이다. ‘형이상학 강의’ 속에서 칸트가 형식에 의한 質料의 규정활동 즉 도식작용을 설명하기 위해 들고 있는 ‘설교’의 예를 통해 칸트의 반성 속에 그리스도교 신앙의 전통이 깊이 자리하고 있음을 보게 된다. 헤겔은 칸트의 “도식론”에서 이질적인 두 요소인 감성과 지성의 대립의 변증법적 “지양”과 통일의 계기를 간취하고 “이 결합이야말로 칸트철학에서 가장 아름다운 일면”(G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 3, Absch. 3. 참조.)이라고 높이 평가했다. 하이데거가 도식론에 주목하고 있는 점도 서구의 오랜 그리스도교적 전통과 무관하다고 볼 수 없다. 도식작용과 관련해서 성서 속에서는 사도 바울의 표현 중에 예수(Ἰησοῦς) 그리스도(Χριστός)가 “사람의 모양으로(σχήματι) 나타나셨으며”(빌립보서 2:8)라는 구절이 발견된다. 전통적인 삼위일체 신앙 속에서 그리스도는 하나님의 말씀인 로고스(λόγος)가 사람의 육신으로 나타나신 사건이다.(Jesus is the incarnation of the Logos – the divine Word of God)(요한복음 1:1-18), 제2위신 예수 그리스도는 그럼에도 하나

하이데거에 의하면 참된 실존은 탈존(Ek-sistenz)이다. 탈존이란 존재의 빛 안에서 현존재인 인간이 자기를 열고 유한한 자기 밖으로 나아가는 자유로운 초월의 존재방식이며, 존재의 소리에 응답하여 세계를 형성하는 창조적 존재방식을 뜻한다. 신이 세계 자체를 무로부터 창조하듯이, 신의 형상(imago Dei)을 닮은 인간의 초월적 상상력은 우리에게 나타나는 현상 세계의 형식인 시간 지평을 자발적으로 형성(자기축발)하고 질서지우는(도식화) 힘을 갖는다. 시간은 감성적 인간이 존재의 빛 안에서 예지적인 자아 자체로부터 축발되며 규정되는 형식이다. 따라서 자유로운 자아의 의식이 곧 세계의 형식인 시간을 창조하는 자발성의 의식인 한, 유한한 인간에게 자의식과 시간의식은 등근원적이라고 볼 수 있다. 이는 이론적 태도 속에서 대상화된 자아 인식이 아니라, 실존적 차원에서 양심의 소리에 따른 자유로운 결단 속에서 밝혀지는 시간과 자유의 매개다.

하이데거에 의하면 현존재인 인간은 존재의 빛 안에서 자유롭게 결단(Entschloßenheit)하며 미래를 앞당겨 기투(Entwurf)하는 지금 이 순간 과거의 부채를 떠맡고 자기를 초월해 나간다. 따라서 미래, 현재, 과거의 시간지평을 형성하는 인간의 시간성은 인간 실존의 근원적 본질인 “자유”(Freiheit)와 일치한다. 자유롭게 “-을 향해 밖으로 나가는”<sup>37)</sup> “탈자적” 성격(ἔκστασις)이 또한 유한한 인간의 지향성(intentio)의 근거인 “초월”(Transzendenz)을 형성한다. ‘실존’(existentia)이란 말의 어원적 의미는 神에 의해 피조물(ens creatum)이 “그것을 현실화하는 원인(Ur-Sache)과 무(Nichts)밖에 세워져”(extra causas et nihilum sistentia)<sup>38)</sup> 定立됨 즉, 창조됨을 뜻했다.<sup>39)</sup>

---

님과 동일한 신성을 잃지 않으시고 참 하나님이자 참 사람으로 믿어진다.(박 진, 『칸트의 ‘도식론’에 대한 고찰 - 칸트에 있어 ‘도식’ 개념의 역사적 원천과 의미』, 『대동철학』 24, 대동철학회 2004, 163-187).

- 37) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1991, S. 114.  
 38) M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975, S. 123.  
 39) 이런 해석의 뿌리는 Thomas Aquinas의 *De ente et essentia*, V장에서 찾아진다. 즉, 피조된 “사물의 존재 자체는 자신의 형상과 본질로 인한 것이 아니다. 즉, 그 존재가

따라서 인간의 본래적인 실존(Existenz)은 곧 무로부터의 창조(creatio ex nihilo), 즉 무 밖에 서는 탈존(Ek-sistenz)이다. “탈존(Ek-sistenz)은 또한 “자기촉발”에 의해 “자기로부터” 대상이 마주쳐질 수 있는 대립화의 지평을 미리 형성함으로써 “-을 향해” 나가는 자발적 수용성인 시간의 근본적 성격을 드러낸다.<sup>40)</sup> 그런데 자유롭게 “-을 향해 밖으로 나아가” 시간 지평을 형성하는 탈존은 유한한 인간이 양심(con+scio)의 소리를 깨닫고(ad+perceptio) 그 근원을 향해 자기를 열고 결단하며(ent-schließen) 자기를 초월(Transzendenz)해 나아가는 사건이자 세계의 근원 형식인 시간지평을 형성하여 세계를 여는 사건이기도 하다. 따라서 세계와의 만남의 형식인 시간지평을 자유롭게 창조하는 “자기촉발”은 자아의 자의적 활동이거나 자기폐쇄적 동일성이 아니라 근원적으로 존재의 열림(빛의 비춤)에 기초해 존재 자체를 향해 유한한 자기 밖으로 나아가는 탈존이며, 존재와 인간과 세계의 공속함의 일어남, 즉 고유화(Er-eignis)의 사건이라는 점에서 차이성을 배제하지 않는 공속성이다. 여기서 우리는 더이상 인식할 수 없는 마지막 근거(Urgrund)인 무근거(Ab-Grund)에 도달하며 주관의 주관성의 심연이자 자아의 근원의 신비에 직면한다.<sup>41)</sup> 세계를 형성하는 현존재의 시간성(Zeitlichkeit)의 근원은 이론적 인식의 태도 속에서는 더 이상 규명할 수 없는 한계에 도달하지만 실존적 태도 속에서 바라볼 때 존재 자체의 말건넌

---

자기 본성과는 다른 모든 사물은 다른 것으로부터 자신의 존재를 부여 받은 것이다. 다른 것으로부터 (ab alio) 유래한 모든 것은 궁극적으로 자기 자신으로부터(per se) 존재하는 자, 즉, 제 1원인 (causa prima)으로 소급된다.” 이런 실체는 “질료 없이 형상만으로 독자적으로 존재하는 제1의 순수현상태”(actus prima et purus) 즉, 神(Deus)이다.

- 40) 시간을 ‘탈자성’으로 이해하는 것은 하이데거만이 아니다. 헤겔도 시간을 “탈자존재 [자기 밖에 있음]의 부정적 통일”(die negative Einheit des Außersichseins), “있으면서 없고 없으면서 있는 존재이며, 직관된 생성”으로 규정한다.(G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* § 258) 헤겔은 정신의 본질을 부정성으로 이해하는 한, 정신과 시간을 탈자적 부정성이란 점에서 동일시했다. 하이데거도 탈자성이란 점에서 실존과 시간을 동일시한다.
- 41) 하이데거와 셸링에서 자유와 근원 근거 내지 심연의 관계에 대해서는 필자의 다음 글 참조.(박 진, ‘하이데거와 셸링-셸링의 자유론에 대한 하이데거의 해석을 중심으로’, 『하이데거와 철학자들』, 철학과 현실 2002).

(an-sprechen)에 대한 응답(ent-sprechen)의 사건이요, 근원적으로 존재의 시간규정(Temporalität) 즉 도식화(σχήματα) (빌2:8)에 기초한다.

비록 “원형지성”(intellectus archetypus)(B723)을 소유하지 못한 유한한 인간에게 있어 자신의 본성에 기인한 이원성은 종래의 경험론이나 합리론에서처럼 한 요소를 다른 한 요소에로 일방적으로 환원시킴에 의해 해소될 수 있는 것은 아니지만, 반성적으로 고찰해 볼 때 유한한 이성의 본성 속에 놓여져 있는 이런 이원적 원리들의 대립이야말로 오히려 인간을 도야(Bildung)하고 문화를 가능케 하는 원동력이 될 수도 있는 것이며, 인류의 도덕적 완성이라는 궁극목적과 관련하여 이원적인 대립의 원리들은 조화롭게 통일되는 듯이 보여질 수 있는 것이다. 마치 神이 세계 자체를 그 재료와 형식에 있어서 온전히 설계하여 창조했듯이, “신의 형상”(imago Dei)을 닮아 “부분적으로” 현상의 “창조자”인 인간도 자신의 경험 세계를 그 형식상 선형적인 원리에 따라 설계하고 건축한다. 그리고 이렇듯 인간 이성의 선형적 형식에 따른 경험 현상의 내적 형성은 또한 동시에 우리 이성 능력들의 조화로운 형성과 도야를 가능케 한다. 즉 우리는 사물과의 만남과 경험 속에서 또한 우리 자신과의 만남을 경험하며, 이를 통해 말하자면 자연과 인간은 함께 성장한다. 인간은 자연을 형성하고 규정함을 통해 또한 인간 자신을 규정하고 형성하며 도야한다. 따라서 인간의 문화란 자연과의 소외와 분리를 통해 형성된 것이라기보다는, 오히려 압도적인 힘으로 다가오는 내적인 자연본성과 외적 자연 환경과의 적극적인 대결을 통해 자연의 힘을 선용하고 도덕적 이념과 설계에 맞게 끌어올리기 위한 인간적인 노력을 통해 성취된 결실이라고 볼 수 있다.

#### 4. 인간과 자연

- 기술주의와 생태주의를 넘어서

인간 역시 자연성의 차원을 지니는 한, 인간 안의 자연적 소질인 본능과

경향성은 자연스러운 것이다. 그러나 칸트는 인간의 자연본성을 루소처럼 낙관적이고 긍정적으로만 보지 않았다. 칸트에 의하면 자연성으로부터 인간성으로의 발전은 결코 다윈의 가정처럼 ‘자연선택’(natural selection)에 의해 저절로 이루어지는 진화가 아니며, 오히려 자연성의 “거칠고 조야함”이나 쾌락에로의 경향성이 인간성의 발전을 가로막는 장애가 될 수도 있다. 따라서 우리로 하여금 자연 자체가 제공할 수 있는 것 보다 더 높은 목적을 감수할 수 있게 하는 교화를 위한 노력, 즉 자연성의 도야와 순화가 필요하다. 이렇듯 내·외적 자연의 교화와 도야의 과정이 곧 인류 문화와 역사의 발전적 전개과정이라고 한다면, 이제 “문화의 진보에서 미적 예술 내지 취미의 역할과 그것이 기여하는 바는 무엇인가”라는 물음이 핵심적인 것으로 제기된다.

칸트는 외적 자연의 재앙과 내적 자연의 폭력적인 “경향성의 조야함과 난폭함”에도 불구하고 이를 “점점 더 극복하고 인간성의 발전에 자리를 내주려고 하는 자연의 목적[섭리]”이 내재해 있다고 보았다. 마치 “전쟁이 인류에게 가장 무서운 고난을 가져다 줌에도 불구하고 전쟁은 문화에 이바지하는 모든 재능을 최고도로 발전시키는 또 하나의 동기”<sup>42)</sup>가 되듯이, 우리는 이성의 목적에 의해 이러한 본능적 충동이나 경향성을 억제하기도 하고 풀어주기도 할 수 있는 “자유를 가지고 있다.”<sup>43)</sup> 칸트에 따르면 상상력의 자유에 기인한 취미와 미적 예술은 인간의 자연성을 세련화하고 순화함을 통해 문화의 본래적 이념이자 자연의 궁극목적인 인류의 도덕적 완성에 기여한다. 즉 자연의 지배로부터 벗어나 이성이 지배하는 문화적 삶으로 인류를 고양시키는 데 미적 예술이 매개 역할을 수행할 수 있다고 보았다.

“미적 예술과 학문은 보편적으로 전달되는 쾌에 의해 그리고 사회에 대해 세련과 순화를 제공함으로써, 비록 인간을 도덕적으로 개선시키지는 못하지만 그래도 인간을 개화시키는 것이며, 이런 예술과 학문은 본능적 애착의 지배를

42) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §83, 394.

43) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §83, 392.

극복하고 인간에게 이성만이 위력을 지녀야 하는 지배권을 준비해준다.”<sup>44)</sup> “미적 예술에 있어 최고의 완전성이 목표인 한, 모든 미적 예술을 위한 예비학은 [고정된 법칙이나] 규정들(Vorschriften)에 있는 것이 아니라, 인문적 학예(humaniora)라 불리어지는 선이해(Vorkenntnisse)를 통한 마음의 능력들의 도야(Kultur)에 있다.”<sup>45)</sup>

칸트에 따르면, 문화의 발전이란 단지 개인의 소질의 계발만 의미하는 것이 아니라 “인간성 자체의 발전”을 의미한다. 인간성이란 한편으로 “보편적인 관여의 감정”을 의미하며, 다른 한편으로 자신을 가장 성실하게 “보편적으로 전달할 수 있는 능력”을 의미한다. 이런 능력들이 함께 “사교성”을 이룬다. 이로 말미암아 인간성은 동물의 편협성에서 구별된다. 그러나 “비사교적 사교성”을 지닌 이기적인 개인들의 집합체인 사회 속에서 경쟁적인 개인들 간의 갈등과 대립은 여전히 존재하며, 개인들은 서로를 이기적 욕구 충족의 수단으로 간주할 수도 있다. 이런 맥락에서 인류 문화의 한 부분을 이루는 “기술”의 진보와 “영리의 발달”이 초래되었다고 볼 수 있다. 그러나 문화의 궁극적인 목적은 단순히 기술과 영리의 발달에서 찾아져서는 안된다. 칸트는 문화의 궁극목적은 “도덕화”에 두고 있다. 도덕성이 배재된 문화란 “겉만 번지르르한 비참”에 지나지 않을 것이기 때문이다.

“국가들이 모든 힘을 쓸데없이 무력 확장에만 낭비하고 있고, 내적 교육을 통해 국민의 사고방식을 서서히 계몽시키려는 노력을 계속해서 지체한다면, 또 국민으로부터 그러한 의도에 대한 모든 지지 기반조차 빼앗아 버린다고 한다면, 도덕성에 관해서는 아무것도 기대할 수 없다. 왜냐하면 도덕성은 모든 공동체가 그 국민들을 교육시키려는 장기적인 내적 작업에 의해서만 도달할 수 있기 때문이다. 도덕적으로 선한 심성에 기초하지 않은 모든 좋은 것들은 단지 헛된 가상일 뿐이며 겉만 번지르르한 비참(schimmerndes Elend)일 뿐이다.”<sup>46)</sup>

44) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §83, 395.

45) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §60, 262.

46) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784),

칸트는 문화 안에서 단지 개인의 영리적인 목적을 위한 수단에 지나지 않는 기술과 문명의 발달 그 이상의 것이 추구되어야 한다는 점을 명확히 하고 있다. 이와 관련하여, 칸트는 『교육학 강의』에서도 자연성의 충족과 관련되는 양육(Wartung), 기술적 소질(technische Anlage)의 계발과 관계되는 기능의 육성(Kultivierung), 실용적 소질(pragmatische Anlage)의 계발과 관계되는 사교술과 영리의 발달과 같은 문명화(Zivilisierung)가 궁극적으로 도덕화(Moralisierung)의 실현을 준비하는 과정들임을 강조한다.<sup>47)</sup> 자연 본성(nature)의 충족과 관련된 양육(nurture)만을 강조했던 루소의 자연주의나 지식과 기술의 발달이 유토피아를 가져다주리라고 기대했던 당대 계몽주의 자들과 달리, 칸트는 어릴 때부터 이성의 명령에 자율적으로 따를 수 있도록 훈육(Disziplin)의 중요성을 강조하고 있다. 문화란 동물적 “자연”으로부터 궁극적으로 모든 사람들이 목적 그 자체로서 인격적으로 대우받는 도덕적 사회어로, 인류의 “도덕적 완성”을 지향해 나아가는 부단한 노력의 과정이어야 한다. 칸트는 반성적 판단 속에서 자연의 진행도 그 안에 내재된 궁극목적의 실현으로 간주될 수 있다는 자연의 목적론으로부터 더 나아가 자연의 최종목적인 인간이 도덕 법칙 아래서만 최고선의 실현은 가능하다는 도덕적인 목적론을 제시한다.<sup>48)</sup>

이런 관점에서 볼 때 오늘날 환경 문제에 대한 생태주의와 기술주의의 대립은 모두 일면적인 편협성을 드러내고 있다고 보인다. 환경 문제는 자연과 인간의 동등한 무차별적 권리를 주장하는 생태주의나 루소의 주장처럼 단지 인간이 자연으로 돌아감을 통해 해결될 수 없을 뿐만 아니라, 올바른 가치관의 재정립 없이 월슨과 도킨스식의 유전자 결정론이나 탐욕스러운 자본의 논리에 기초한 기술 개발에만 의존함을 통해서도 해결될 수 없는 것이다. 인간의 본성은 결코 자연성으로만 해소되지 않으며, 그렇다고 인

---

A 404.

47) I. Kant, *Über Pädagogik*, A22-24.

48) G. Krämling, “Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. I. Kant”, in: *I. Kant-Studien* 77, Heft 1-4. 1986, 286-288

간이 자연과 대립된 파괴와 착취의 주체여서도 안된다. 감성적-예지적 인간은 도덕적 문화 창조의 주체로서 자연을 “다스리며 지켜야”(창 2:15) 할 사명을 지님을 다시금 깨달아야 하며, 자연을 정의로운 질서로 질서지우고, 사랑으로 돌보는 선한 청지기의 정신을 되살리는 실천적 노력을 기울여야 한다. 이는 자유의 예지적 질서에 의해 자연의 현상적 질서를 질서지워야 하는 과제의 이행이며, 다시말해 돌연변이 변종에 의한 자연의 진화를 기다리는 것이 아니라 인류의 결단과 노력에 의해 훼손된 자연을 치유하여 승화시키는 신성한 사명을 수행하는 것이다. “미”는 자연적 현상 속에서 경험되지만 자연을 넘어 자유로의 이행 가능성을 형상화하며 구체화한다. 칸트에 의하면 문화는 자연성으로부터 점진적으로 도덕성을 실현하고자 하는 인류의 노력의 산물이며, 인간은 이러한 문화를 증진시켜야 할 의무가 있다. 따라서 미와 예술이 문화의 일부인 한, 예술도 역시 문화의 도덕화에 기여할 수 있다.(ex.우화, 동화)

## 5. 아름답고 숭고한 체험의 가치

### - 자연과 자유, 감성계와 예지계의 매개

“하나님이 모든 것을 지으시되, 때를 따라 아름답게 하셨고, 또 사람에게 영원을 사모하는 마음을 주셨느니라”(『성서』 전 3:11)

“우리의 눈이 태양과 같은 것이 아니라면 우리가 어떻게 빛을 볼 수 있겠는가? 우리 안에 신의 숨결이 살아있지 않다면 어떻게 신적인 것이 우리를 황홀하게 할 수 있겠는가?”(J. W. von Goethe, 『색채론』)

칸트에 의하면 인간은 입법자다. 이론적 인식의 영역에서는 지성이, 실천적 행위의 영역에서는 이성, 끝으로 미적 체험의 영역에서는 반성적 판단력이 입법의 기능을 주도한다. 따라서 이에 상응하여 “선형적인 입법의 능력”은 셋이 있다. 그것은 순수지성, 순수 이성, 반성적 판단력이다.<sup>49)</sup>

이론 인식의 영역에서, 칸트는 질료의 수용성에 의해 제약되는 유한성을 망각한 채 이성의 순수사유로부터 사물 자체의 인식에로 비약하려 했던 독단적인 이성론의 월권을 제지하고, 인간적 인식의 가능한 한계는 현상계에 국한되어야 한다는 지적 겸손을 요구한다. 왜냐하면, 유한한 감성적 이성은 경험을 통해 주어지는 자연의 질료를 섭취하고 자신의 활동 속에서 동화시킴을 통해서만 풍요로운 인식을 획득할 수 있고 지식의 성장을 가져올 수 있을 것이기 때문이다. 이렇듯 자연을 인식하는 데 있어 형식을 부여하는 입법자는 지성이었고, 이성은 초감성적인 것에 대한 이념을 통해 지성의 인식들을 체계지우고 통일하는 데 기여하는 규제적 소극적 역할에 그쳤다.

그러나 실천적 행위의 영역에서는, 이렇듯 사변 이성이 단지 생각해 볼 수만 있었던 초감성계야말로 오히려 실천이성이 도덕적 입법을 통해 현실에 실현해 나가야 할 도덕의 세계로 적극적인 의미가 부여된다. 따라서 감각적 충동이나 경향성에 따른 행복(쾌락) 추구나 자기애와 같이 욕구능력의 실질에 기초한 종래 경험론자들의 도덕원리는 결코 허용될 수 없다. 왜냐하면 “실천 이성 일반의 비판은 경험적으로 제약된 이성이 [이성의 순수한 사용을] 배척하면서 자기만이 의지의 규정근거를 결정하려 하는 월권을 제지할 의무”<sup>50)</sup>가 있기 때문이다. 즉 인간의 의지에는 감각적인 충동과 욕망을 부추겨 양심을 위배하게 유혹하는 악의의 성향에도 불구하고 이를 극복하고 오히려 이성이 부여하는 도덕법칙에 따라 충동과 욕망을 다스려 행위할 수 있는 자유가 있다. 때문에 칸트는 감각이 주는 즐거움에 대한 지나친 애착(중독)을 끊고 오히려 최고선을 실현해야 하는 신성한 의무를 자각하여 이를 실현하기 위해 도덕적 실천에 매진할 것을 일깨운다. 이렇듯 도덕적인 행위에 있어 법칙을 부여하고 의지를 규정하는 주체는 이성이었다.

지성은 자신의 형식에 따라 자연으로부터 주어지는 재료를 정돈함으로써 자연을 인식하는 인식 주체다. 반면, 이성은 스스로에게 부여한 형식인 도덕법칙에 따라 행위함을 통해 이념을 자연 안에 실현하는 도덕의 주체다. 따

49) I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, III.

50) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Einl.

라서 지성은 자연 세계의 입법자라면, 이성도 도덕 세계의 입법자다. “지성과 이성은 경험이라는 동일한 터전 위에 서로 다른 법칙을 수립하며, 서로 침해하지 않는다.”<sup>51)</sup> 그렇다면 이렇듯 결코 양립할 수 없는 듯한 이론의 세계와 실천의 세계, 감성계와 초감성계, 자연과 자유, 현상계와 예지계 두 영역을 합일시켜 줄 수 있는 제3자는 없는 것인가?

“감성적인 것으로서의 자연 개념의 영역과 초감성적인 것으로서의 자유 개념의 영역 사이에는 가늠할 수 없는 심연이 가로 놓여 있어 전자로부터 후자로의 어떤 이행도 불가능하며, 마치 두 영역은 전자가 후자에 대하여 어떠한 영향도 미칠 수 없는 전혀 다른 두 세계인 것 같지만, 그러나 후자는 전자에 대해 어떤 영향을 미쳐야 한다. 즉 자유 개념은 자기의 법칙에 의해 부과된 목적을 감성계에서 실현해야만 하며, 따라서 자연도 그의 형식의 합법칙성이 적어도 자유의 법칙들에 따라 자연에서 실현되어야 할 목적들의 가능성과 합치하는 것으로 생각될 수 있어야만 한다.”<sup>52)</sup>

자연과 자유 이 두 영역은 비록 서로 무관한 전혀 별개의 세계처럼 여겨진다고 하더라도, 그러나 양자 사이에는 어떤 관계가 있어야 한다. 왜냐하면 도덕 주체의 자유로부터 유래한 행위는 다름 아닌 감성적 자연 속에서 실현되어야 할 것이기 때문이다. 물론 역으로 감성계가 초감성계에, 자연이 자유를 침해할 수는 없다. 그러나 자유가 어떤 방식으로든 자연에 영향을 미칠 수 있는 것은 가능해야 한다. 그렇다면 이것이 어떻게 가능한가?

칸트는 이 문제에 대해 “자연의 합목적성”<sup>53)</sup>이라는 개념으로 해답을 제시한다. 즉 이론적인 인식의 관점에서 볼 때, 현상으로서 자연은 단지 인과율에 의해 규정되며 따라서 인과율에 따르는 자연과 인과율로부터 벗어난 자유가 조화될 수 있는 가능성은 없는 것으로 보인다. 그러나 우리가 그럼에도 불구하고 자연의 근원에 초감성적인 예지적 주체인 신이 있고 신의 창

51) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einl. XVIII, V-175.

52) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einl. XX, V-176.

53) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einl. XXX, V-181.

조 목적에 따라 자연 자체가 만들어져 있다고 생각한다면, 인과율을 따르는 자연의 법칙도 그 근저에는 목적이 내재해 있는 것이며, 기계적인 자연도 합목적적이라고 판정될 수 있는 것이다. 따라서 이런 자연의 합목적성을 생각할 수 있다면, 자연은 자유와 모순되지 않고, 그 근저에 있어 조화될 수 있다는 해석이 가능하게 된다. 따라서 자연의 합목적성이라는 원리에 의해 우리는 감성계와 초감성계, 자연과 자유의 통일을 생각할 수 있게 된다.

그렇다면 우리는 어떻게 자연의 합목적성에 대해 말할 수 있는가? 우리 안에 자연의 합목적성을 발견할 수 있는 능력이 과연 존재하는가? 이론적 인식의 주체인 지성은 자연의 합목적성을 인식할 수 없다. 왜냐하면 지성은 자연에 법칙을 부여하는 한에서, 단지 인과율에 따른 합법칙성만을 자연으로부터 선형적으로 이해할 수 있기 때문이다. 또한 실천 이성인 우리는 우리에게 감성적인 자연을 초월하는 자유를 인식할 수 있게끔 해주는 도덕법칙을 제시하지만, 결코 자연계의 근저에 초감성적인 것이 있고 따라서 자연도 합목적적이라는 인식을 제공해 주지는 못한다. 그렇다면 우리 안에 자연의 합목적성을 인식하게 해 주는 능력은 없는 것일까? 칸트에 의하면, 우리는 지성과 이성 사이에 양자를 매개하는 인식능력으로서 판단력(Urteilkraft)을 지니고 있다. 그런데 이 판단력을 이론적 탐구의 영역에서와 달리, 미적 체험 속에서 반성적으로 사용하게 될 때, 우리는 자연의 합목적성을 발견할 수 있다.

아름다운 자연이나 예술에 대한 미적인 취미는 흔히 생각하듯이 단순한 여가선용이나 여흥에 지나지 않는 것이 아니라 인간의 감성을 순화하고 도야하여 이성화함으로써 인간의 도덕적인 완성이라는 궁극목적에 도달하는 데 교육적으로도 매우 중요한 기여를 한다고 볼 수 있다. 즉 아름다운 대상은 자유로운 선의지의 이념이 상징적으로 표현된 것이요, 간접적 유희적으로 현시된 것이라고 말할 수 있고 이런 유희가 성립하기 때문에 우리는 자연이나 예술작품을 평가할 때, 도덕적인 가치를 표현하는 술어들을 사용하기도 한다. 예컨대 건축물이나 거대한 폭포를 “장엄”하고 “위엄”있다고 말하기도 하고, 드넓게 펼쳐진 광야를 “광대”하다고 한다.

나뭇잎에 맺힌 이슬을 “순수”하고 “명량”하다고 하며, 사계절 변함없는 소나무를 “지조”있다 하고, 대나무를 “절개”있다 한다. 또 백합을 “순결”하다고 하고, 색채에 대해서조차 “귀엽다”, “청아”하다, “은화”하다고 하는 것은 이것들이 도덕적 판단에 의해 일으켜진 심리상태의 의식과 유사한 것을 내포하는 감각(인상)을 불러일으키기 때문이다. 아름다운 대상에 대한 체험 속에서 우리의 마음은 단지 감각 인상으로부터 유발되는 쾌를 향수하는 데 그치지 않고 이를 넘어 상상력을 매개로 심성능력들이 순화되고 고양됨을 느낀다. 그것은 아름다운 자연 속에서 어떤 예지적인 것이 감지되기 때문이다. 따라서 아름다움과 도덕성 사이에는 유비가 성립한다. 즉 아름다운 대상 속에서 우리는 도덕적-예지적인 것이 상징적으로, 간접적으로 현시됨을 느끼게 된다. 이렇듯 아름다운 자연 속에서 발견되는 초감성적인 것에 의해 이론능력과 실천능력, 자연과 도덕성, 법칙성과 자유는 어떤 공통적인 방식으로 유비적으로 결합되어 통일되는 듯이 여겨진다.

그런데 칸트에 의하면 숭고(Erhabenheit)에 대한 경험은 이런 인간의 도덕적 심성을 도야하는 데 보다 적극적으로 기여할 수 있다. 왜냐하면, 우리는 숭고의 경험을 통해 초감성적인 것으로 인도되기 때문이다. 칸트는 “미와 숭고에 관한 고찰”에서 다음과 같이 미와 숭고를 대비시키고 있다.

“밤은 숭고하고 낮은 아름답다. 숭고의 감정을 소유한 성격의 사람은 반짝이는 별빛이 자욱한 어두운 밤의 적막을 통하여 비치고, 고요한 달이 창공에 걸려 있을 때 여름밤의 평온한 고요함에 의하여 점차 우정이나, 세속의 멸시나, 영원과 같은 고상한 감정으로 끌려들어 간다. ... 숭고에 대해 풍요한 감정을 갖고 있는 사람의 용모는 엄숙하고 때로는 초연하며 때로는 경탄하고 있다. 이에 대하여 생기발랄한 미의 감정은 눈망을 속에 빛나는 것 같은 쾌활함에 의해 그리고 미소짓는 얼굴에 의해 또는 그때 그때 드러난 명량한 성격에 의해 나타난다.”<sup>54)</sup>

54) I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, A5.

미적인 체험 속에서 우리는 경험적인 대상의 형식이 우리의 인식능력들(상상력과 지성)에 대해 적합하다고 느끼며 이때 우리는 대상을 아름답다고 말한다. 즉 예컨대 ‘이 꽃은 아름답다’와 같은 판단으로 표현될 수 있는 미적 체험에 있어서는 상상력과 지성의 “자유로운 유희”(freies Spiel)에 의해 일치와 조화가 함께 느껴지며 “생명을 촉진하는 감정”<sup>55)</sup>이 직접 동반된다. 따라서 아름다운 대상은 우리에게 직접적인 쾌감을 낳는다. 그러나 예컨대 ‘저 광활한 바다는 숭고하다’와 같은 숭고의 체험에서는 최초로 두려움과 같은 불쾌의 감정을 수반하며 “생명력이 순간적으로 억압되는” 느낌을 받는다. 그러나 점차적으로 광활한 바다의 표상은 나의 생명력을 보다 강하게 고양시켜 준다. 왜냐하면 처음에 상상력은 감성에 주어지는 아주 큰 대상에 대해서는 한꺼번에 총괄할 수 없는 자신의 한계를 의식하기 때문에 불쾌감을 느끼지만, 무한한 것으로 나아가려는 열망이 절대적인 총체성을 요구하는 이성의 이념을 일깨우게 되고 이로써 오히려 보다 높이 스스로 고양됨을 느끼게 되기 때문이다.

미와 숭고의 또 다른 차이점은 “자연에서의 미는 한계지워져 있는 대상의 형식과 관계”<sup>56)</sup>되지만, 우리가 숭고라고 부르는 대상들은 불형식적인 것이라는 점이다. 따라서 미는 규칙의 능력인 지성과 자유로운 상상력의 직접적인 조화에 의해 정적으로 파악된다면, 숭고는 이념의 능력인 이성과 상상력의 갈등과 화해를 통해 역동적으로 파악된다. 광활한 하늘, 분출하는 화산과 같이 숭고한 대상은 명확한 한계를 갖지 않는다. 숭고에 대한 판단의 기초에는 “(미의 경우에서처럼) 대상의 형식의 어떠한 함목적성도 없다.”<sup>57)</sup> 오히려 숭고에 대한 판단의 기초에 있는 주관적 함목적성이란, 최초에는 어떤 감성의 척도도 이념의 원천으로서의 이성의 힘에 대해 부적합하다는 소극적인 감정에 기초하지만<sup>58)</sup>, 마침내 감성적인 것이 초감성적인 사용에도 적

---

55) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §23

56) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §23.

57) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §26.

58) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §27.

합하다는 적극적인 고양된 느낌을 불러일으키는 것이다. 따라서 숭고는 도덕적 자유의 자연에 대한 우위를 의식하게 만든다는 점에서 보다 고차적인 합목적성을 발견하게 해준다. 우리는 여기서 숭고의 감정과 도덕적인 감정으로서의 존경의 느낌이 매우 유사하다는 점을 발견할 수 있다.

칸트는 숭고를 두 종류로 나누어 고찰하고 있다. 하나는 인식능력에 관한 것이고 둘째는 욕구능력에 관한 것이다. 전자는 비교할 수 없을 만큼 큰 것으로서 “수학적 숭고”를 의미하고(ex. 수많은 별이 반짝이는 무한한 우주, 광대한 사막, 광활한 바다), 둘째는 생각할 수 있는 어떤 저항도 극복할 수 있을 만큼 강한 것으로서 “역학적 숭고”를 말한다.(ex. 깎아지른 절벽, 하늘을 가르는 번개, 땅이 꺼질듯한 천둥소리, 폭발하는 화산, 거대한 눈사태, 광활한 바다에 몰아치는 태풍의 위력, 거센 파도, 장대한 폭포) 그런데 엄밀한 의미에서 우리가 경험할 수 있는 어떤 사물도 비교할 수 없을 만큼 큰 것은 없고, 어떤 힘도 다 극복할 만큼 절대적으로 강한 것도 없다. 예컨대 모든 것을 휩쓸고 지나갈 듯한 태풍의 위력 앞에 우리는 감성적 존재자로서 두려움과 무력감을 느끼지만 다른 한편 우리 내부에 감성적 자연으로부터 절대적으로 자유로운 인격의 힘을 느끼게 될 때 내적으로 고양되며 이로써 태풍의 표상을 숭고하게 느끼는 것이다. “자연이 두려움을 불러 일으키는 한에서가 아니라 우리 내부의 힘을 불러 일으키는 한에서 숭고하다고 판정되는 것이다.”<sup>59)</sup> 따라서 진정 “숭고한 것은 자연의 사물에서가 아니라, 다만 우리의 이념 속에서만 찾아져야 한다.”<sup>60)</sup> 즉 우리의 정신은 아무리 크고 강한 자연의 위력 앞에서도 굴복하지 않을 만큼 강한 도덕적인 힘 즉 의지의 자유가 있기 때문이다. 이런 숭고를 경험함에 있어 우리는 우리의 능력들을 그 한계에까지 확장시킨다. 즉 이성은 “감각적 표상”을 “이념”에 적합하게 하려는 성공할 수 없는 마음의 노력을 불러 일으키며, “상상력을 그 최고 한도에까지 끌어올려”<sup>61)</sup>, 마침내 우리는 숭고의 경험을 통해 초감성적인 것

59) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §28.

60) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §25.

61) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §29.

에로 인도된다.

“이러한 노력 그리고 상상력에 의해서는 이념에 도달할 수 없다는 감정 자체가 바로 상상력의 초감성적 목적을 위한 사용에 있어 우리 마음의 주관적 합목적성을 표상하는 것이며, 이러한 표상에 객관적으로 도달할 수는 없을지라도, 우리로 하여금 자연 자체의 총체성을 어떤 초감성적인 표상이라고 주관적으로 생각하도록 강제하는 것이다.”<sup>62)</sup>

승고의 체험 속에서 상상력은 인간의 유한한 감성능력을 도야하여 무한한 이성의 이념에 적합하도록 끌어올리고자 하는 노력으로서 스스로를 드러낸다. 즉 초월적 상상력은 감성적-예지적 존재인 인간의 자기 형성의 원동력이자 자기도야의 원리로서 이제 “그 최고 한도에까지 끌어올려져” “초감성적 사용”에 적합한 능력으로서 의식되기 때문이다. 이렇듯 이념에 따라 감성을 이끌어 올려 이성화하고 도덕화하려는 상상력의 분투와 노력 속에서 우리는 도덕적인 완성을 지향해야 하는 감성적-예지적 인격으로서 인간의 궁극목적의 발견할 수 있고, 수용적이자 자발적인 주체의 참된 실존의 방식을 발견하게 된다.

칸트에 의하면, 합목적적으로 반성된 자연의 궁극 목적은 인간의 모든 잠재적인 소질의 실현과 도덕적인 완성에 있다. 이렇게 볼 때, 자연의 최종목적은 인간의 문화다. 그것은 인간과 세계의 도덕적 완성에 있고, 그것은 바로 자연의 예지적 창조자가 인간에게 배려한 궁극목적이자 역사 속에서 실현해야 할 인간의 사명이다. 이런 문화 창조의 원동력은 인간의 이성에 내재하는 자기 형성 능력인 상상력(imaginatio)이다. 신의 창조력을 닮은 인간의 상상력은 유한한 이성으로 하여금 무한한 것으로 보다 가까이 다가 가게끔 이끄는 자기도야의 원리요, 완성을 지향하는 자기 형성의 힘(bildende Kraft)이다.<sup>63)</sup> 따라서 인간의 본성 속에 내재한 상상력에 의해 도

62) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §29

63) 즉 “상상력 속에는 무한한 것으로 나아가려는 열망(ein Bestreben zum Fortschritte

야되고 경작된 자연으로서의 문화(Kultur)는 말하자면 자유를 잉태한 자연이요, 이는 반성적 판단력의 합목적성 원리에 의해 반성된 객체와 주체, 세계와 인간, 이론과 실천, 자연과 자유, 질료와 형식의 조화로운 결합이라고 볼 수 있다.

## 맺는말

비유컨대 비판기의 칸트는 톨스토이가 그의 소설 “사람은 무엇으로 사는가?”에서 던진 3가지 질문에 다음과 같이 답한다.

1. 사람 안에는 무엇이 있는가?- 신의 형상(imago Dei)을 닮아 현상을 형식상 창조하는 힘과 도덕세계를 이땅에 건설할 수 있는 자유와 책임-현상계의 원리-감성형식(시간,공간), 지성형식(범주)/ 예지계의 원리-이성형식(이념)과 양심의 소리(도덕법칙). 이것이 곧 인류에게 맡겨진 사명이다.
2. 사람에게 허용되어 있지 않은 것은 무엇인가?- 이론적 관점에서 예지계와 그 원리인 이념의 완전한 인식 불가능함. ‘지적 교만’은 허용되지 않음- 지적 겸손의 요구
3. 사람은 무엇으로 사는가? - 실천적 관점에서 도덕세계를 이땅에 건설하기 위한 끝없는 노력과 실천적 ‘용기’(근본악과 싸워 극복해가는 분투 중의 덕)

---

ins Unendliche)이 있고, 이성 속에는 절대적 총체성(absolute Totalität)에로의 요구가 내실적인 이념에 대한 요구로서 놓여 있다. 따라서 무한한 크기란 상상력 속에 통일적 전체로서 생생히 보유될(lebendig erhalten wird) 크기의 근본 척도다.”(I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* §25 참조) 이렇게 볼 때, 인간 “영혼의 근본능력”인 상상력의 본성과 그 기능방식에 대한 연구는 현상 인식의 가능근거를 탐구하는 초월논리학에 있어 매우 중요한 의미를 지니고 있을 뿐만 아니라 예술, 신화, 종교, 상징 체계를 비롯한 인간의 문화 일반을 이해하는 데에도 중요한 열쇠로서 큰 의미를 지닌다고 할 것이다.

문화의 도덕화는 인류의 사명이다. 오늘날 영상매체와 정보통신의 발달, 생명연장을 가능케 하는 첨단 기술의 발전 등 우리 사회의 문명화(Zivilisierung)가 아무리 가속화되고 확산된다고 하더라도 “도덕적으로 선한 심성에 기초하지 않은 모든 좋은 것들은 단지 헛된 가상(lauter Schein)일 뿐이며 걸만 번지르르한 비참일 뿐”이다. 도덕화를 전제로 하지 않는 문화의 성숙은 불가능하다는 칸트의 경고를 우리는 결코 간과해서는 안된다.

그렇다면 도덕성의 발달과 문화의 성숙을 측정할 수 있는 기준은 무엇일까? 도덕성의 발달은 현상적인 삶의 모습을 관찰하여 시간 속에서 드러나는 진보로 객관화시켜 측정할 수 없다. 왜냐하면 내면적 인격의 성숙은 시간조건 속에서 관찰되고 양화 계측가능한 과학적 현상들과 달리, 시간을 초월하는 예지적 차원에서 선의지가 악의 성향과 싸워 이를 극복함으로써, 자유로운 결단에 의해 역사와 세계를 항상 새롭게 창조하는 방식으로 일어나는 사건이기 때문이다. 그러나 도덕성에 기초한 문화의 성숙이 실정법과 정치적 정의의 진보로서 사회적으로 외화되어 나타나는 한, 역사 속에서 비교 평가될 수 있다. 즉 실정법의 개선과 정치적 진보는, 모든 인격의 존엄성을 기초로 나의 자유와 타자의 자유가 공존할 수 있는 도덕세계를 이 땅에 건설 가능케 하는 “세계시민법”(Weltbürgerrecht)<sup>64</sup>의 구상과 그 실현이라는 이상적인 목표에 근접해가는 정도에 따라 판단되어야 한다. 이런 세계시민적 상태는 “인류의 모든 근원적인 소질들이 계발되는 모체”(Schoß)<sup>65</sup>이며, 이런 “보편적인 세계시민적 상태”(ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)에 도달하기 위해 이성을 “계몽”하고 “사고방식을 확장”하게 하는 방법적 규칙으로 1. 스스로 생각하라!(자유) 2. 상대방의 관점에서 생각하라!(평등) 3. 항상 자기 모순없이 일치되게 생각하라!(정의)는 준칙을 칸트는 제시한다. 이는 ‘편견 없는 사고(계몽)의 방식’, ‘확장된 사고방식’(erweiterter Denkungsart), ‘일관된 사고방식’이라 불리며, 각각 ‘지성’,

64) I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, (1795/1796), AB 40.

65) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784), A 407.

‘판단력’, ‘이성’ 능력에 대응하는 준칙이다.<sup>66)</sup> 이때 상상력을 매개로 마음의 능력들의 조화인 “공통감”(sensus communis)이 판단력의 반성작용 속에서 성립한다. 아름다움을 감지할 때는 ‘취미’, 논리적으로 기능할 때 ‘상식’ 또는 ‘건전한 지성’이라고 불리는 공통감은 반성 속에서 상호 입장과 관점을 바꿔 생각하게 하는 공동체적 감각이자 수행적 공감으로, 공동체 구성원들 간의 상호주관적 타당성과 소통가능성 및 공적 합의의 토대다. 따라서 공통감은 자기 판단을 다른 사람의 가능한 판단들과 비교해 봄으로써 사적인 판단의 제약과 우연성을 벗어나게 하고 사적인 편견에서 벗어나 다른 모든 사람의 입장에서 보게 하여 “세계시민적 관점”을 획득하게 만든다. 공통감은 공동체의 소통을 위한 공적 합리성의 토대를 마련하는 “세계시민사회”의 초석이 된다.

오늘날 칸트철학의 살아있는 가치는 세계화 시대의 인류가 하나로 화합할 수 있는 지구촌 건설의 과제와 연결된다. 모든 인격의 존엄성을 기초로 나의 자유와 타자의 자유가 공존할 수 있는 ‘도덕세계’를 이 땅에 실현 가능케 하는 “세계시민법”의 구상과 그 현실화된 모습인 “국제연맹”(Völkerbund; Foedus Amphictyonum)<sup>67)</sup>의 청사진을 최초로 제기했던 철학자가 칸트이기 때문이다. 이제 오늘날 인류가 추구해야 할 “영원한 평화”(Pax perpetua)란 단지 먼 미래에 도달될 장미빛 청사진으로 희망의 액자 안에 담아 감상의 대상으로 걸어놓아서만은 안된다. 왜냐하면 그것은 또한 인류의 도덕화를 통해 우리가 끊임없이 실현시켜야 할 사명이기도 하기 때문이다.

## 참고문헌

『성서』(개혁개정판), 대한성서공회 1998.

66) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §40. B158-160.

67) I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,(1784), A 399.

- 『헬,한,영 대조 신약성경』, 한국성서연구원 1986.
- 박 진, 「칸트의 ‘도식론’에 대한 고찰 - 칸트에 있어 ‘도식’ 개념의 역사적 원천과 의미」, 『대동철학』 24, 대동철학회 2004, 163-187.
- \_\_\_\_\_, 「문화와 예술 - 칸트에서 자연과 자유의 매개로서의 미」, 『칸트와 문화철학』, 철학과 현실사 2003.
- \_\_\_\_\_, 「전쟁과 평화 - 혁명과 전쟁에 관한 칸트의 상충하는 입장」, 『칸트와 정치철학』, 철학과 현실사 2002.
- \_\_\_\_\_, 「하이데거와 셸링- 셸링의 『자유론』에 대한 하이데거의 해석을 중심으로」, 『하이데거와 철학자들』, 철학과 현실사 2002.
- Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947).
- Thomas Aquinas, *De ente et essentia*(1256).
- J. Calvin, *Institutio christianae religionis*(1559).
- G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1817).
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*(1837).
- M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975,
- \_\_\_\_\_, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1991.
- M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1947.
- I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*,(1764).
- \_\_\_\_\_, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*(1770)(최소인 역, 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 이제이북스 2007).
- \_\_\_\_\_, *Kritik der reinen Vernunft*(1781/1787)(백종현 역, 순수이성비판, 아카넷 2006)(인용시 주석 없이 본문 괄호 속에 초판은 A, 재판은 B로 약칭하고 숫자만 표기)).
- \_\_\_\_\_, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*(1784).
- \_\_\_\_\_, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,(1784).
- \_\_\_\_\_, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,(1785) (백종현 역, 윤리형이상학정초, 아카넷 2005).

- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*,(1788)(백종현 역, 실천이성비판, 아카넷 2002).
- \_\_\_\_\_, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*,
- \_\_\_\_\_, *Kritik der Urteilskraft*,(1790).
- \_\_\_\_\_, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1791).
- \_\_\_\_\_, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*(1793), (신옥희 역, 이성의 한계 안에서의 종교, 이화여자대학교출판부 2003) ('종교론'으로 약칭.).
- \_\_\_\_\_, *Zum ewigen Frieden*,(1795/1796).
- \_\_\_\_\_, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*(1798).
- \_\_\_\_\_, *Über Pädagogik*,
- \_\_\_\_\_, 학술원판 전집(AA) XV.
- \_\_\_\_\_, 학술원판 전집(AA) XXVIII.
- F. Kaulbach, "Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des I. Kantischen Denkens", in: *I. Kant Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (hrsg. von G. Prauss).
- G. Krämling, "Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. I. Kant", in: *I. Kant-Studien 77, Heft 1-4. 1986.*
- N. Wolterstorff, *Untill Justice and Peace Embrace*, Michigan 1983(홍병용 역, 정의와 평화가 입맞출 때까지, IVP 2007).

◆ 논문 투고일: 2008. 07. 18, 심사 완료일: 2008. 12. 5

---

---

ABSTRACT

Die Absicht der vorliegenden Abhandlung ist die Bestimmung des Menschen im Zusammenhang mit Kants Philosophie auszulegen. Kant betont dass die Bestimmung des Menschen in weltbürgerlicher Absicht die Moralisierung der Kultur ist. Kants Bestimmung des Menschen als kulturschaffendes Wesen vollzieht sich im Verhältnis zwischen Natur und Freiheit. Für Kant sind Mensch und Kultur ein Endzweck der Natur. Dabei ist mit diesem Endzweck der Natur die moralische Fähigkeit des Menschen zum kategorischem Imperativ verbunden: „Handle so, dass du die Menschheit, sowhol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.“ Ein solches allgemeines Gesetz der Freiheit anzuerkennen als Idee der Moralität gehört noch zur Kultur. Es ist dieser Leitsatz des moralischen Handelns, der den Menschen einerseits von der Natur unterscheidet, andererseits steht er als Endzweck der Natur in ihrem Dienst diesen Zweck zu achten und zu verfolgen. Ohne diesen moralischen Leitsatz vermag der Mensch sich bloß technologisch fortzuentwickeln, was zur Zivilisation führt.

Um eine Annäherung an den Kern dieses Verhältnis zu aufklären, habe ich fünf Themen untersucht.

1. Was kann Ich wissen?
  - Mensch als sinnlich-intelligibeles Wesen
2. Was soll Ich tun?
  - Kampf des guten Willens mit dem Hang zum Bösen
3. Was darf ich hoffen?
  - Bildung der Natur durch Freiheit
4. Mensch und Natur
  - Moralisierung der Kultur über Ökologie und Technologie
5. Schönheit und Erhabenheit
  - Vermittlung zwischen Natur und Freiheit

**Key words:** Mensch, Bestimmung, Mündigkeit, Kultur, Moralität

---