# 2023년 대한철학회
# 60주년 기념식 및 기념학술대회

The Korean Philosophical Society
60th Anniversary Celebration and Conference 2023

**"해방과 자유를 위한 철학적 모색 : 허유 하기락과 대한철학회 60주년"**

PHILOSOPHIA

- 일시 : [기념식] 2023년 11월 10일(금), 13:00~17:30
  [기념학술대회] 2023년 11월 11일(토), 13:00~18:30
- 장소 : 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 B103호
- 주관 : 대한철학회, 경북대학교 인문대학 철학과

## 60주년 기념식 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 B103호

### 1 제1부 사회 : 이재현(경북대)

13:00-13:05 개회 선언 및 학회장 인사
13:05-13:25 축사 : 한국철학회장, 경북대학교 총장, 가오슝 공맹학회 영예이사장
13:25-13:30 내빈 소개
13:30-13:35 60주년 기념총서 증정식
13:35-13:45 시상식 : 공헌장, 공로상
13:45-13:50 기념 촬영
13:50-14:00 휴식

### 2 제2부 사회 : 이재현(경북대)

14:00-14:10 영상으로 보는 대한철학회 60년 역사 진행 : 김덕수(대구교대)
14:10-15:00 토크 콘서트 : 백승균 박사의 삶과 학문, 그리고 대한철학회
- 대담자 : 백승균(계명대) 진행 : 김용일(계명대)
15:00-15:10 휴식
15:10-16:00 60주년 기념총서 편저자 발표 진행 : 이상형(경상국립대)
- 발표자 : 김상현(경북대) - 동양철학과 <철학연구>
류의근(신라대) - 대한철학회의 비약적 발전을 위한 제언
이재성(계명대) - 허유 하기락의 삶과 사상 그리고 기억들
이남원(부산대) - 편집자 서문
16:00-16:10 휴식
16:10-17:00 좌담회 : 대한철학회의 과거, 현재, 미래 진행 : 정낙림(경북대)
- 대담자 : 김주완(계명대), 김도종(원광대), 이남원(부산대),
문성학(경북대), 이윤복(경상국립대)
17:00-17:30 폐회

### 3 만찬

SKY17 - 경북대학교 글로벌플라자 17층

## 60주년 기념학술대회 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 B103호

### 1 등록 및 연구윤리교육

12:30-13:00 등록 및 연구교육
13:00-13:05 학회장 인사말

### 2 기조강연

13:05-13:35 하나논리 : 허유 하기락 아나키즘의 승계와 발전 …… 김성국(부산대)

### 3 아나키즘 세션 사회: 이상형(경상국립대)

13:35-14:05 발표1 : 탈성장과 생태아나키즘
- 아나키즘은 생태위기의 대안일 수 있는가? …. 조영준(경북대)
14:05-14:15 논평1 …… 조창오(부산대)

14:15-14:45 발표2 : 분배정의론과 아나키즘
- 분배의 목적과 주체를 중심으로 …… 김동일(경상국립대)
14:45-14:55 논평2 …… 이병탁(경북대)
14:55-15:25 종합토론 …… 사회 : 이재정(대구대)

15:25-15:40 휴식

### 3 칸트 세션 사회: 김덕수(대구교대)

15:40-16:10 발표3 : 칸트 인식론에서 산 것과 죽은 것
- 『순수이성비판』의 직관이론을 중심으로 …… 김한라(서강대)
16:10-16:20 논평3 …… 홍우람(경북대)
16:20-16:40 발표4 : 자율적 행복론을 위하여
- 칸트 윤리학의 현재와 미래 …… 이철우(계명대)
16:40-16:50 논평4 …… 정제기(영남대)
16:50-17:20 발표5 : 칸트 미학의 몇몇 통찰과 그 역사적 변용에 관한 고찰
- 감정, 유희, 형식, 전달 가능성의 논점 새로 읽기
…… 하선규(홍익대)
17:20-17:30 논평5 …… 임성훈(성신여대)
17:30-17:40 휴식
17:40-18:10 종합토론 사회 : 김양현(전남대)

## 4 운제철학상 시상식 사회 : 이재성(계명대)

18:10-18:30

## 5 만찬

비빔가 - 경북대학교 글로벌플라자 2층

# 목 차

## - 60주년 기념식 자료 -


- 제1부

학회장 인사말 ... 11

- 제2부

사진으로 보는 대한철학회 60년사 ... 13

60주년 기념총서 편저자 발표문

발표 1

동양철학과『철학연구』 김상현(경북대) ... 19

발표 2

대한철학회의 비약적 발전을 위한 제언 류의근(신라대) ... 27

발표 3

허유 하기락의 삶과 사상 그리고 기억들 이재성(계명대) ... 33

발표 4

편집자 서문 이남원(부산대) ... 41

# - 60주년 기념 학술대회 자료 -


기조강연

"하나논리 : 허유 하기락 아나키즘의 승계와 발전"

김성국(부산대) ... 53

- 아나키즘 세션

발표 1

탈성장과 생태아나키즘 - 아나키즘은 생태위기의 대안일 수 있는가?

발표 : 조영준(경북대) ... 67

논평 : 조창오(부산대) ... 89

발표 2

분배정의론과 아나키즘 - 분배의 목적과 주체를 중심으로

발표 : 김동일(경상국립대) ... 91

논평 : 이병탁(경북대) ... 111

- 칸트 세션

발표 3

칸트 인식론에서 산 것과 죽은 것 - 『순수이성비판』의 직관이론을 중심으로

발표 : 김한라(서강대) ... 115

논평 : 홍우람(경북대) ... 141

발표 4

자율적 행복론을 위하여 - 칸트 윤리학의 현재와 미래

발표 : 이철우(계명대) ...145

논평 : 정제기(영남대) ... 189

발표 5

칸트 미학의 몇몇 통찰과 그 역사적 변용에 관한 고찰

- 감정, 유희, 형식, 전달 가능성의 논점 새로 읽기

발표 : 하선규(홍익대) ... 195

논평 : 임성훈(성신여대) ... 215

# - 60주년 기념식 -

◆ 학회장 인사말

◆ 사진으로 보는 대한철학회 60년사

◆ 60주년 기념총서 편저자 발표문

학회장 인사말

## 인사말

안녕하십니까? 대한철학회 60주년 기념식 및 기념학술대회에 참여하신 여러분들을 진심으로 환영합니다.

대한철학회는 1963년 11월 9일 한국칸트학회라는 이름으로 발족하여, 1965년에 한국철학연구회로 개칭하였다가 1983년에 다시 대한철학회로 개칭하여 현재에 이르고 있습니다. 금년 2023년은 대한철학회가 창립된 지 60주년을 맞이하는 의미 있는 해입니다. 이번 행사는 <해방과 자유를 위한 철학적 모색 : 허유 하기락과 대한철학회 60년>이라는 주제로 열리게 됩니다. 현 법인이사장이신 백승균 박사의 삶과 학문을 회고하는 토크콘서트, 대한철학회 60주년의 발자취를 돌아보고 학회 발전의 미래를 모색하는 원로들의 좌담회가 열립니다. 그리고 아나키즘과 칸트 관련 학술발표대회를 별도로 기획하였습니다.

이번 60주년 기념행사와 관련하여 무엇보다 의미 있는 것은 학술총서를 발간하게 된 사실입니다. 본 학회의 학술지인『철학연구』는 2023년 8월 31일자로 167집을 간행하였으며, 현재 한국의 철학 분야 학술지로는 가장 많은 지령을 보유하고 있습니다. 그동안 수많은 연구자들이『철학연구』를 통해 우수한 연구 성과를 발표하였는데, 무려 2,500편이 넘는 논문들이 소개되었습니다. 학회 창립 60주년을 기념하여 총 8권의 총서를 간행하게 되었습니다. 우선 동양철학과 서양철학 분야의 특색있는 세 주제를 설정하여 각각 세 권의 단행본을 발간하였습니다. 그리고 본 학회 창립의 주역인 하기락 선생 관련 연구서 1권과 초창기 본 학회의 중심 연구주제였던 칸트철학 관련 연구서 1권을 별도로 출간하였습니다. 김상현(동양철학), 류의근(서양철학), 이남원(칸트철학), 이재성(하기락철학) 네 분 편집자 선생님들께서 많은 수고를 하였는데, 이번 기념행사에서 편집의 의도, 원칙, 의의 등을 발표하게 됩니다.

현재 한국 사회에서 인문학, 특히 철학 분야의 학문 여건이 매우 어려운 실정입니다. 대학에서 수많은 학과가 사라지고 있으며, 관련 교양과목들조차 대폭 축소되거나 아예 없어지고 있는 상황입니다. 이로 인해 학문 후속세대의 성장이 정상적으로 이루어지지 않고 있으며, 철학회의 운영 여건 또한 날이 갈수록 어려워지고 있습니다. 대한철학회는 명실공히 한국의 철학계를 대표하는 학회의 하나로서 그간 우리 학계에서 많은 역할을 수행했습니다. 이러한 전통이 앞으로도 계승되어 뿌리 깊은 나무로 자라가고 더욱 많은 열매를 맺기 위해서는 그 어느 때보다 함께 고민하고 노력해야 할 시기에 이르렀습니다. 이번 기회에 많은 회원들이 같이 모여 추억을 공유하고 철학 발전 방안을 함께 모색하며, 동역자로서의 정을 듬뿍 나누었으면 합니다.

이번 학술대회를 위해 물심양면의 지원을 아끼지 않으신 회원 여러분께 감사드립니다. 특히 학술대회의 성공을 위해 노심초사하며 헌신적인 봉사를 하신 임원 관계자 여러분들께 진심으로 감사를 드립니다.

2023년  11월 10일
대한철학회장 장윤수

사진으로 보는 대한철학회 60년사



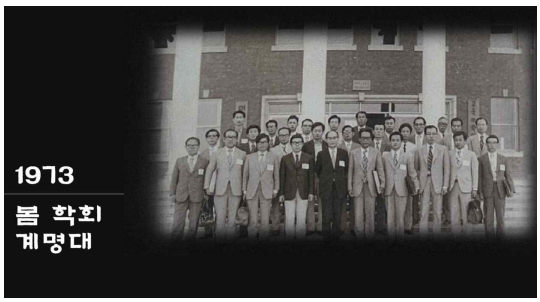
1965
가을학회
경주
석굴암



1968
가을학회
통도사



1970
봄학회
서대전역



1973
봄 학회
계명대



1986
대한철학회
여름
심포지움



1989
봄 학술대회
경상대
진주성




1993
창립
30주년 기념
봄 심포지움




1997
초대 회장
고 허유
하기락 박사
학회장



1999
9월
학술대회



1999
11월
전북 모악산




2002
봄
학술대회
한남대



2002
확대
임원회의




2002
국제철학대회
신라대



2002
허유
하기락 박사
학덕비 제막식
채수한 건립위원장 인사말씀




2002
허유
하기락 박사
학덕비 제막식




2002
허유
하기락 박사
학덕비 제막식




2002
허유
하기락 박사
학덕비 제막식




2002
허유
하기락 박사
학덕비 제막식




2003
봄
학술대회



2003
가을 학회
충북대 월악산



2003
가을 학회
충북대 월악산




2004
가을 학회
밀양대



2004
가을 학회
표충사



2004
가을 학회
재약산



2005
봄 학술대회
전북대




2006
가을
학술대회



2008
가을
학술대회



2008
가을
학술대회
고적답사



2012
봄
학술대회




2016 봄 학술대회


2016
봄
학술대회
대한철학회 2016년 봄 학술대회
The Korean Philosophical Society Spring Conference 2016


2016
운제철학상
기금출연식


출연증서
출 연 패


2017 봄
학술대회
학문후속대회


제 4차 산업혁명과 철학의 미래
2017
가을
학술대회


2017 가을
운제철학상


2019 봄 학술대회


2019 가을 학술대회


2019
운제철학상


고통에 대한 철학적 성찰
2020 가을 학술대회


2020
운제철학상


2021 봄 학술대회




2021
대한철학회
확대 임원회의



2021
가을
학술대회



2021
운제철학상




2022 봄 학술대회



2022
봄 학술상



2022
가을 학술대회
종합토론



2022
운제철학상



2023
한국철학자
연합대회



2023
봄 학술대회
전문가
세션



2023
봄 학술대회
학문후속세대
세션



2023
봄 학술상



2023
낙동강문학관장
박찬선 고문
추대식

60주년 기념총서 편저자 발표문

발표 1

# 동양철학과『철학연구』

김상현(경북대)

## 1. 총서 출판 배경

대한철학회는 창립 60주년을 맞이하여 60주년 기념사업회를 구성하였고, 기념사업회는 지난 60년 동안 대한철학회가 발행해 온 연구논문을 학술연구총서의 형태로 출판하여 학계와 사회에 널리 알리기로 결정하였다. 이에 60주년 기념사업회는 먼저 주제 분야를 동양철학, 서양철학, 칸트철학, 하기락철학 네 분야로 나눈 후, 각 분야별로 책임편집자를 지정하였다. 본인은 영광스럽게도 동양철학분야의 편집자로 지정되어 동양철학 총서 1, 2, 3권을 편집하는 소임을 맡게 되었다.

대한철학회의 학술지인『철학연구』는 60년 동안 2,500편이 넘는 논문을 학계에 소개하였다. 그 가운데 동양철학 관련 논문을 검토하면서 편집 방향에 대해 고민하던 중(제자백가 사상에 불교 철학을 더하여 '동양 고대사상 산책'으로 할지, 성리학의 수용과 한국적 전개를 담은 '주자, 퇴계 그리고 율곡'으로 할지, 유가·불가·도가의 수양론을 담은 '동양의 수양론'으로 할지 등에 대해 고민함) 서양철학 분야 편집 담당자인 류의근 교수님께서 동양철학과 서양철학을 자매지로 편집하는 것이 어떻겠느냐는 제안을 하셨다. 대한철학회와 같은 종합학회에서 동양철학 관련 편집서를 출간한 사례도 거의 없거니와 동·서철학을 동일한 주제로 편집하여 책을 출간한 사례는 더더욱 없었기 때문에 매우 의미 있는 작업이 될 것이라고 생각하였다. 여기에 더해 동양철학 분야와 서양철학 분야를 동일한 주제로 편집하여 출판하게 되면 동·서 철학사상의 차이성과 보편성을 동시에 확인할 수 있는 기회도 될 수 있겠다고 판단하여 흔쾌히 수용하였다. 이렇게 하여 동양철학 분야 3권, 서양철학 분야 3권 총 6권을 시리즈로 간행하게 되었다.

아래에서는 동양철학 분야 총서 3권의 편집 원칙 및 논문선정의 기준, 그리고 집필 의도와 총서의 간략한 내용에 대해 소개하고자 한다.

## 2. 편집 원칙과 논문선정 기준

위원회 차원에서 마련한 공통 편집 원칙 외에 동양철학 분야 3권 편집서에 대한

편집 원칙과 논문선정 기준에 대해 간략히 말씀드리겠다.

편집 원칙은 다음과 같다. 첫째, 한글 표기를 원칙으로 한다. 하지만 의미를 분명하게 표현하기 위해 필요한 경우 한자를 병기하였다. 둘째, 인용문 각주의 한문 원문 표기는 논자의 의도를 존중하여 그대로 수록하였다. 셋째, 각주 표기는 대한철학회 논문투고규정에 따라 통일시켰다. 넷째, 수록된 논문의 제목은 편집의 의도를 보다 선명하게 드러내기 위해 논문 내용과 배치되지 않은 선에서 일부 수정하였다. 본문의 표현은 논자의 의도를 존중하여 오탈자를 제외하고는 가급적 수정하지 않았다. 다만, 매우 오래전에 작성된 논문(1권의 9장 '장현광의 도일원론'과 15장 '박제의 실학정신과 개혁사상')의 경우 거의 50년 전에 발표된 논문이기에 독자의 편의를 위해 문장 표현을 상당 부분 수정하였다. 특히 한문 원문을 그대로 드러낸 인용문의 경우, 독자 편의를 위해 출판된 번역본을 참고하여 편자가 번역하였다. 다섯째, 본문의 저자 소속 표기는 논문 작성(투고) 당시의 것을 그대로 사용하였다. 하지만 표지에 수록된 저자의 소속 표기는 현재의 것을 사용했고(기관만 표시함), 이미 퇴임한 경우에는 퇴임 직전 소속을 표기하였다.

그리고, 본 총서에 수록된 논문은 다음과 같은 절차를 통해 선정하였다. 먼저, 주제에 따라 작성한 목차에 부합하는 논문을 선별하였다. 다음으로 주제에 부합하는 논문이라 하더라도 동일한 책에 동일한 저자의 논문이 2편을 초과하지 않도록 하였다.

### 3. 집필 목적과 내용 소개

1권『성리학의 한국적 수용과 전개』는 제목을 통해서 짐작할 수 있듯이, 중국의 성리학이 우리나라에 어떤 과정을 통해 수용되었고, 그렇게 수용된 것이 우리의 내부에서 어떻게 정착되고 조선화 되었는지, 그리고 그것이 시대적 변화 속에서 어떻게 변모되었는지에 관한 것이다. 한국 사회에 가장 큰 영향력을 행사한 사상은 단연 유가사상, 특히 그 중에서도 성리학이라고 할 수 있다. 조선을 건국한 사대부들이 성리학적 사유를 근간으로 하여 조선을 수립하였고, 성리학적 이념을 바탕으로 조선을 이상적인 국가로 만들고자 했다는 사실을 통해서 이를 확인할 수 있다. 이렇듯 고려말에 우리 땅으로 들어온 성리학은 600년이 넘는 시간 동안 우리에게 매우 강한 영향력을 행사해왔다.

우리 선조들은 성리학적 질서 속에서 태어나 성장하였으며, 성리학적 텍스트를 읽고 공부하면서 성리학적 이상사회를 만들고자 노력했으며, 성리학적 예법에 따라 생을 마감했다. 이렇듯 성리학은 우리 선조들의 삶과 분리될 수 없을 만큼 깊이 연관되어 있다. 그러므로 성리학적 사유를 이해하지 못하고서는 우리 전통 사회의 온전한 모습과 그 속에 담긴 특성을 이해할 수 없다. 과거에 대해 정확히 이해하지 못한다면, 현재 발생하는 문제에 대한 정확한 원인 규명이 불가능하고, 현재 발생하는 문제를 적절하게 해결하지 못한다면 더 나은 미래를 기대하기 어렵다. 이러한 이유에서

우리의 전통 사상인 성리학적 사유에 대한 탐구는 반드시 필요하다.

1권은 4부 17장으로 구성되어 있다. 제1부는 송대(宋代) 주희에 의해 집대성된 성리학이 어떠한 배경 속에서 우리나라에 수용되었는지, 수용될 당시 성리학의 주요 특징은 무엇이었는지, 초기 성리학을 수용한 학자들의 면모는 어떠했는지 등에 대해 소개하고, 제2부는 중국으로부터 수용된 성리학이 조선화 되어가는 과정에 대해 다루고 있다. 제3부는 조선화된 성리학이 17세기 변혁의 시기를 거치면서 다양하게 전개되는 분화 과정에 대해 살펴보았으며, 제4부는 조선 후기로 접어들면서 성리학적 사유의 한계를 실감하고, 이를 보완하고 극복하려는 움직임에서 등장한 실학적 사유에 대해 다루고 있다.

제1부(1~3장) '성리학의 수용'에서는 먼저, 성리학의 한국적 수용과 성리학의 일반적 특징에 대해 살펴본 후, 대구를 중심으로 성리학의 영남권 정착 과정에 대해 미시적으로 분석하였고, 이어서 호남지역에서 성리학이 어떻게 전개되었는지에 대해 보여주고 있다.

제2부(4~9장) '성리학의 한국적 전개 1'은 성리학의 수용기 이후, 14세기에서 16세기까지 진행된 성리학의 한국적 특징에 대해 살펴본다. 이 시기 성리학은 중국적 경향에서 탈피하여 점차 우리의 관점에서 독자적인 발전을 이루고 있다. 여기서는 시대적 순서에 따라, 먼저 권근의 성리 사상에 대해 규명한 후, 이어서 이항의 심성론, 이황의 우주론, 정지운의 천명도설, 이이의 리기론(理氣論), 장현광의 도일원론(道一元論)에 대해 다루고 있다.

제3부(10~13장) '성리학의 한국적 전개 2'에서는 임진왜란과 병자호란 이후에 크게 변화된 사회적 환경 속에서 성리학적 사유가 어떻게 전개되었는지에 대해 살펴본다. 시대적으로 특정한다면 17세기에서 18세기까지 성리학적 사유의 특징에 대해 다룬다. 여기서는 먼저 퇴계학의 적통을 이은 것으로 평가받는 이현일의 성리 사상에 대해 살펴본 후, 이어서 윤증의 학문관, 이익과 신후담의 사단칠정론, 최흥원의 대구지역 성리학에 대해 다루고 있다.

마지막으로 4부(14~17장) '성리학에 대한 실학적 도전'은 조선 후기 시대적 변화에 제대로 부응하지 못한 채 교조화되어 버린, 그래서 그 말단적 폐단과 한계를 드러낸 성리학에 대한 실학적 도전을 다루고 있다. 여기서는 먼저, 실학사상의 본질이 무엇인지에 대해 살펴본 후, 이어서 박제가의 실학정신과 개혁사상에 대해 검토한다. 다음으로 실학의 집대성자로 평가되는 정약용의 새로운 도덕 이론이 무엇인지에 대해 고찰한 후, 마지막으로 최한기의 측인학에 대해 살펴본다.

2권『동양의 자아철학』은 동양에서 논의된 자아 관련 담론을 다루고 있다. 우리들이 던질 수 있는 가장 근원적인 물음 가운데 하나는 바로 "나는 누구인가?"라는 물음일 것이다. 이 책은 이와 같은 물음에 대한 답을 찾고자 노력했던 동양 지성인들의 생각을 살펴보기 위한 목적에서 기획되었다. "나는 누구인가?"라는 물음은 인간 존재에 대한 탐구로 이어지고, 인간 존재에 대한 탐구는 다시 사유 주체인 마음에 대한

탐구, 자아의 본질인 본성에 대한 탐구, 대상과의 만남 속에서 발생하는 감정에 대한 탐구, 그리고 몸과 마음의 관계에 관한 탐구로 확장된다. 이 같은 자아의 정체성에 대한 고민은 또 다시 자아의 수양과 관련된 연구로 확장된다.

자아와 관련된 철학적 논의는 동양철학의 매우 오래된 주제이자 핵심적인 주제이다. 자아의 본질 내지 정체성에 관한 논의가 인간 내면 세계에 대한 논의, 삶의 목적과 가치에 대한 논의와 연결되어 있다는 것은 자아 철학이 사회 및 세계에 대한 문제, 역사 및 문화에 대한 문제, 인식 내지 존재에 대한 문제와 매우 밀접하게 연관되어 있다는 것을 보여준다. 따라서 자아에 대한 탐구는 인간과 사회, 세계에 대한 문제를 해결하는 데 핵심이 된다고 할 수 있다.

우리 사회는 1970년대 이후 진행된 압축적인 성장을 통해 산업화와 민주화를 동시에 달성한다. 이로 인해 우리들은 이전보다 훨씬 더 풍요롭고 자유로워졌으며, 점점 더 개인화되어 갔다. 하지만 개인을 독립적이며 자율적인 단위로 설정한 자유주의에 따른 삶은 개인이 타자와 숙명적으로 관계되어 있다는 사실을 망각하게 만든다. 공감 능력에 기반한 타자에 대한 친밀성을 결여한 사회는 점점 차가워지고 파편화되어 간다. 지나친 경쟁은 불평등과 분열을 낳고, 분열은 개인의 고립을 낳는다. 홀로 살아갈 수 없는 존재인 인간은, 차갑고 파편화된 사회에서는 온전한 삶을 누리기 어렵다. 이와 같은 문제를 해결해줄 수 있는 혜안을 동양의 자아철학에 대한 탐구 속에서 얻고자 한다.

2권은 4부 14장으로 구성되어 있다. 도입부에 해당하는 제1부에서는 동양 자아철학의 일반적 특징을 유가 철학, 불가 철학, 도가 철학으로 나누어 각 학파에 담긴 자아철학의 주요 특징에 대해 다루고 있다. 이렇게 동양 자아철학의 일반적 특징을 살펴본 후, 본론 부에서는 동양의 자아철학 관련 담론을 지역별로 분류하여 좀 더 미시적으로 조명해 본다. 제2부에서는 중국에서 논의된 자아 담론에 대해, 제3부에서는 한국에서 논의된 자아 담론에 대해, 그리고 제4부에서는 인도에서 전개된 자아 담론에 대해 논의한다.

제1부(1~3장) ‘동양 자아철학의 일반적 특징’에서는 동양의 자아관을 크게 유가, 불가, 도가로 나누어 상이한 철학적 전통에서 논의된 자아관의 일반적 특징에 대해 살펴본다. 먼저, 유가의 자아관이라고 할 수 있는 소통적 자아관에 대해 살펴보고, 이어서 불가에서 인간의 마음을 어떻게 바라보는지에 대해 조명한 후, 마지막으로 심신의 대립을 넘어서 정신 해방을 추구하는 도가의 심신 이론에 대해 살펴본다.

제2부(4~7장) ‘중국의 자아 담론’에서는 먼저, 중국에서 처음으로 인간의 본성에 관해 관심을 두고 탐구했던 맹자와 순자의 인성론에 대해 살펴본다. 이어서 성리학의 형이상학적, 인식론적 기초를 수립했던 장재의 심성론에 대해 규명한 후, 마지막으로 성리학의 집대성자로 평가받는 주희의 심성론을 미발 함양 문제를 중심으로 살펴본다.

제3부(8~11장) ‘한국의 자아 담론’에서는 먼저, 조선 성리학의 양대 산맥이라고 할 수 있는 이황과 이이의 심성론에 대해 차례로 살펴본 후, 실학의 집대성자로 평가되

는 정약용의 몸과 마음에 관한을 이론을 분석한다. 마지막으로 사상의학으로 유명한 이제마의 수신론에 대해 소개한다.

마지막 제4부(12~14장) '인도의 자아 담론'에서는 먼저 베단따 철학에서 인간 존재를 어떻게 이해하고 있는지, 인간 존재의 최종 목표는 무엇인지에 대해 조명한다. 이어서 인도철학사에서 업 관념이 어떻게 이해되었는지에 대해 추적한 후, 마지막으로 대승불교의 주요 학파인 유식학파에서 몸과 마음을 어떻게 이해하고 있는지에 대해 살펴본다.

3권『동양의 환경생태철학』은 현대사회에서 가장 중요한 이슈 가운데 하나인 환경과 생태문제에 대한 것이다. 현재 지구는 온난화, 이상기후, 자연재해, 생태계의 변화 등의 문제로 인해 환경 파괴가 심화되고 있고 급기야 인류의 삶과 안전이 심각하게 위협받고 있다. 따라서 이와 같은 환경문제와 생태위기를 해결하지 않고서 인류는 더 이상 지속 가능한 삶을 보장받을 수 없게 되었다. 이러한 이유로 지구촌의 많은 국가들은 서로 협력하여 온실가스 배출을 규제하고, 탄소 저감 기술과 재생에너지 개발에 투자하며, 에너지 효율 향상을 위한 정책을 추진하고 있다. 하지만 이러한 정책만으로는 부족하다. 그보다는 환경문제와 생태위기를 불러온 근본적인 원인을 찾아 제거하는 노력이 필요하다.

오늘날 환경문제와 생태위기를 촉발한 원인에는 여러 가지가 있겠지만 많은 학자들은 근대사상이 낳은 인간중심주의, 기계론적 세계관, 전 지구적 산업화, 과학기술의 비약적인 발전, 자본주의 체제의 심화 등을 근본적인 원인으로 꼽는다. 그러므로 환경문제를 해결하기 위해서는 이와 같은 근대사유의 한계를 극복할 수 있는 대안을 마련하는 것이 절실하다. 편자는 그 대안을 동양의 환경생태철학에서 찾고자 하였다. 다시 말해, 동양철학에 깃들어 있는 유기체론적 세계관, 인간을 타자와의 관계 속에서 바라보는 관계적 인간관, 화이부동(和而不同)에 입각한 천인합일의 생명관, 모든 존재를 평등하게 바라보는 법신편만(法身遍滿)의 평등사상, 무위자연에 입각한 생명 존중 사상 등을 통해 오늘날 환경문제와 생태위기를 극복할 실마리를 찾고자 하였다.

3권은 4부 11장으로 구성되어 있다. 제1부에서는 환경과 생태에 대한 동양 사유의 일반적인 특징에 대해 소개하고, 제2부는 환경생태철학에 대한 유가적 접근을 다루었고, 제3부는 환경생태철학에 대한 불가적 접근을 다루었으며, 제4부는 환경생태철학에 대한 도가적 접근을 다루었다.

제1부(1, 2장) '환경 생태에 대한 동양적 사유'에서는 먼저 생태계의 위기를 초래한 서양 환경철학의 문제점에 대해 기술한 후, 동양의 생태철학이 그 대안이 될 수 있음을 밝히고자 했고, 다음으로 동양의 유기체론적 자연관의 본모습을 보여줌으로써 환경과 생태에 대한 동양적 사유를 소개하고자 하였다.

제2부(3~5장) '유가의 접근'은 환경생태철학에 대한 유가적 접근을 다루었다. 여기서는 먼저, 유가철학의 생태철학적 관점이 무엇인지에 대해 밝히고자 하였고, 다음으로는 서구 환경윤리 이론의 난점을 극복하는 데 왕양명의 생태 윤리적 해석이 유용하

다는 점을 밝히고자 하였으며, 마지막으로는 유가의 환경철학과 서구 환경철학의 공조 가능성에 대해 모색해 보았다.

제3부(6~8장) 「불가의 접근」은 환경생태철학에 대한 불가적 접근을 다루고 있다. 여기서는 먼저 불교의 생명관을 통해 인간과 자연의 공존 가능성을 밝히고자 하였고, 다음으로 초기불교의 업과 윤회 개념을 분석함으로써 동물과 인간이 평등한 존재라는 점을 밝히고자 하였으며, 마지막으로 불교의 사생관을 통해 죽음에 대한 인간의 자기결정권의 정당성 여부에 대해 살펴보고자 하였다.

마지막으로 4부(9~10장)에서는 환경생태철학에 대한 도가적 접근을 다루었다. 여기서는 먼저 생명의 가치를 최고의 가치로 여기는 노자의 생명 존중 정신에 대해 살펴보았고, 다음으로 환경생태문제를 비롯한 근대성이 초래한 병폐를 극복할 수 있는 탈근대적 모티브를 노자의 사유 속에서 찾고자 했으며, 마지막으로 『회남자』를 통해 고대 동양인들의 우주관, 인간관, 동식물관 등에 대해 살펴보았다.

## 4. 후기

지난해 기념사업위원회로부터 60주년 기념 학술총서의 동양철학 분야 편집자로 선정되었다는 연락을 받았을 때, 한편으로는 영광스러웠지만 다른 한편으로는 매우 부담스러웠다. 저서가 아니라 편집서 형태로 출판하는 것이기 때문에 적당한 주제를 정한 후, 그 주제에 맞는 좋은 논문만 선정한다면 큰 수고로움이 없을 것으로 생각하면서 부담감을 떨쳐내려고 하였다.

그러나 큰 수고로움이 없을 것이라는 생각이 바뀌는 데는 그렇게 긴 시간이 걸리지 않았다. 한 권으로 계획되었던 책이 세 권으로 늘어나면서 부담도 그만큼 늘어났다. 이어서 60년간 『철학연구』에 수록된 동양철학 관련 논문을 검토하면서, 주제와 목차를 구성할 때 본격적인 어려움이 찾아왔다. 대한철학회에 수록된 동양철학 관련 논문 풀의 한계로 주제를 효과적으로 드러내기 위한 목차를 구성하는 데 어려움이 있었기 때문이다. 이러한 이유로 몇몇 논문은 다른 논문과의 경쟁 없이 선정되기도 하였다. 다음으로 주제에 부합하는 논문을 찾기는 하였는데, 그 논문이 하필 매우 오래되어 상당 부분 수정하지 않으면 안 되는 경우가 생겼다. 서경덕, 장현광, 박제가 등에 관한 논문이 그러한 논문이다. 약 50년 전에 작성된 논문으로 옛날식 문투도 많았고, 한문 원문을 그대로 노출한 경우도 많아 일일이 다듬고 번역을 해야만 했다. 하지만 대한철학회의 역사를 담고 있는 선구적 연구를 소개하는 기회로 삼았기에 기꺼이 감수할 수 있었다. 마지막으로 논문의 각주 형식도 조금씩 달라서 그것을 통일하는 데에도 많은 시간이 필요했다. 각주 형식의 불일치는 투고 규정의 변화 탓도 있겠지만, 논문 투고자의 투고 규정 미준수 탓도 있는 것으로 보인다.

표지디자인 선정에도 다소 어려움이 있었다. 책의 주제를 좀 더 잘 드러낼 수 있는 디자인을 원했기 때문이다. 장윤수 선생님의 조언이 많은 도움이 되었다. 1권 『성리

학의 한국적 수용과 전개』는 성리학의 한국화와 실학적 변용을 표현하기 위해, 이황(이유태 작), 이이(이종상 작), 정약용(장우성 작)의 초상화를 사용하였고, 2권『동양의 자아철학』은 높은 자아 수양의 경지에 오른 선비가 바위에 몸을 맡기고 그저 물을 바라보는 모습을 담은 강희안의 고사관수도(高士觀水圖)를 사용했으며, 3권『동양의 환경생태철학』은 사람과 자연의 조화로운 공존을 표현하기 위해 정선의 장안연우(長安烟雨)를 선택했다.

이번 기회를 통해 동양철학 논문의 게재 현황을 면밀히 분석할 수 있었는데, 최근들어 동양철학 논문의 게재율이 점점 줄어들고 있다는 것은 우려할 만한 일이다.『철학연구』에 수록된 최근 5년 동안의 논문을 살펴보면, 전체 294편의 논문 가운데 동양철학 논문은 45편으로 약 15.3%에 불과하다. 동양철학 연구자의 수가 서양철학 연구자에 수에 미치지 못한다는 것을 감안하더라도 점점 동·서철학 불균형이 심화되고 있다는 것은 분명한 사실이다. 동·서철학의 연구 균형을 맞추고 대한철학회가 종합학회로서 한 단계 더 도약하기 위해서는 젊은 동양철학 연구자들의 참여를 유도하고,『철학연구』를 간행할 때나, 정기 학술대회에서 동양철학 분야의 특별 세션을 마련하는 등 동양철학 분야의 논문 투고를 유도하는 노력이 필요하다고 생각한다.

발표 2

# 대한철학회의 비약적 발전을 위한 제언

류의근(신라대 퇴임교수)

## 1. 편집 보고

대한철학회 60주년 기념사업회가 기획한 학술총서 8권의 동시 출간을 진심으로 경하드립니다. 약 1년 전에 서양철학 분야 편집을 의뢰받았을 때만 해도 해야 될 일이려니 하고 생각했더랬는데, 정작 임하고 보니 큰일이라는 것을 늦게 깨닫게 되었습니다.

앞으로도 본 학술총서 간행 사업이 대한철학회의 명성으로 자리 잡을 수 있도록 학회는 계속해서 물심양면으로 지원해 주시기를 기대합니다. 회원들께서도 많은 관심을 보여주시고 적극적으로 참여해 주실 것을 당부합니다. 덧붙여, 이 자리를 빌려, 총서를 제작하고 출판하는 과정에서 신속하게 편집해 주신 교육과학사 이정호 편집실장에게 감사의 뜻을 전합니다.

편집을 위한 논문 선정 과정에서 두 가지 문제의식에 초점을 두었습니다. 하나는 세계화 시대에서 동서철학의 교류와 융합이 미래 비전이 될 것이라고 보았고 다른 하나는 그러면서도 사회 속의 철학, 철학 속의 사회를 놓치지 말자는 것이었습니다. 말하자면 상호문화성과 철학의 실천성을 중시했습니다.

이러한 표제 아래 학술총서 첫 6권은 동서양 삼부작이라고 말할 수 있습니다. 자세한 것은 총서 회장 간행사와 편집자 서문을 읽어주시면 감사하겠습니다. 다만 동서융합 철학의 비전은 세계화 시대를 거쳐 초연결사회에서 요구되는 트렌드로 예지되고 철학의 실천 또는 실천의 철학은 현대 사회에서 약세를 보이는 정황 속에서 회복되어야 할 철학 전통임이 틀림없습니다. 특히 근래에 와서 철학의 사회적 책임은 퇴색되었다는 느낌을 줍니다.

그리고 세계화 시대에서 상호문화성의 문제는 동서철학을 단순하게 비교하는 연구를 넘어서 한국철학을 세계철학의 지평에서 연구함으로써 한국철학의 지역적 주체성을 보편화하는 문제로 재정의될 수 있습니다. 이러한 맥락에서 첫 6권은 동서철학의 교류와 융합의 시각에서 미래 연구를 위한 기초자료로서 중요한 가치를 가진다고 판단합니다. 또한 저는 학술총서 8권 전체에 대해 주제넘지만 이러한 시각에서 그 의미를 부여하고 싶습니다.

## 2. 학회 제언

(1) 대외적 측면

저는 이 편집 작업을 하면서 잠시 대한철학회의 역사를 둘러보는 시간을 가지게 되

었습니다. 그 과정에서 본 사업이 대한철학회가 현시점에서 도약할 수 있는 계기가 되었으면 하는 바람이 생겼습니다. 창립 60년이 되었으니, 이제는 새로운 비약을 위한 특이점을 창발하는 카이로스의 때이지 않는가 싶었습니다. 60주년의 오늘이 때가 찬 때가 아니라면 또다시 이때다 싶은 때가 올까 하는 생각이 듭니다. 저는 지금이 그때다고 믿습니다. 이 믿음에 동의해 주시기를 기대합니다. 만약 지금이 단순한 연대기적인 크로노스라면 이를 질적 시간으로 창조하는 변혁적 노력이 요구됩니다. 대한철학회의 비약적인 발전은 그저 돌아가는 대로 가만히 보고만 있으면 주어질 수 없기 때문입니다.

대외적으로 보면 철학의 학문적 상황과 사회적 현실이 결코 녹록하지 않음은 우리가 모두 다 알고 있는 사실입니다. 연구실의 책상머리에 앉아서 연구하는 것은 큰 축복입니다마는 그 축복을 누리는 시간 동안 철학의 사회적 존재 양식과 홀대는 철학적 사유의 힘을 잠식하고 있습니다. 전국대학 철학과의 수가 반밖에 남지 않았는데도 자신의 일이라고 생각하지 않습니다. 실력 있는, 유능한 철학교수와 연구자 어느 누구도 철학을 밀어내고 있는 이 현실 앞에 나서지 않습니다. 연구지원비를 받고 자기만의 연구를 하는 것이 다입니다. 학술적인 철학 관련 공적 기관이나 협회가 적지 않으나 그 영향력은 미미하고 모두가 정권의 정당화의 노릇으로 그치고 맙니다. 앞으로의 철학의 사회-지속성 지수가 나아지지는 않을 전망인데도 속수무책입니다.

학회인들 예외일 수 없습니다. 한국연구재단에서 학회 통합을 권유하고 있습니다. 이 정책은 예전에는 크게 관심을 받지 못했습니다마는 학회의 내외적 현실이 변화됨에 따라 눈앞에 닥친, 선택을 하지 않으면 안 되는 현실로 변해가고 있습니다. 철학사를 자아의 주체성의 탐구로 이해하면서도 주체성을 보이는 철학 학회는 별로 없습니다. 철학 학회의 명맥을 유지하는 데 급급하는 현실을 우리가 살고 있습니다마는 주체적으로 대응하는 학회는 별로 없습니다.

본 학회는 국내에서 전국적인 지명도와 유명세를 누리는 학회일 뿐만 아니라 60주년을 맞이하여 비약적으로 발전하기 위한 발판을 마련하기 위해서 학회 통합 문제를 적극적으로 논의하기를 제언합니다.

(2) 대내적 측면

대내적으로 보면, 본 학회는 창립부터 현재에 이르기까지 경북대학교 철학과를 거점으로 활동해 왔습니다. 70년대 학번의 동학 선배들로부터 지금에 이르는 후배 동학들을 포함해서 두터운 인맥을 형성하고 있고 500여명의 회원을 확보하고 있습니다. 그러나 학회 운영은 주로 경북대학교 철학과 출신 동문들과 학과 교수들의 협조를 중심으로 이루어져 왔습니다. 물론 사단법인 이사들도 중심에 있으며 타 대학 철학과 교수들이 회장직을 추천에 의해 윤번으로 수행해 왔음도 사실입니다.

그러나 최근 몇 년 사이에 다수의 젊은 교수들이 여러 대학에 교수직에 임용되었으며 그들이 학회의 운영과 활동에 활력을 불어넣고 있습니다. 새로운 신진 교수들과

강사들도 많이 참여하는 추세이며 학회의 분위기를 조금씩 바꾸고 있습니다. 저를 포함한 세대의 교수들은 아날로그 교수라면 이들은 디지털 세대 교수 및 연구자라고 할 수 있을 것입니다. 이들의 사고방식은 우리들과 다릅니다. 언론보도와 직접 대면 활동을 통해서 익히 알고 있는 사실입니다.

그러나 본 학회는 아직 학회 운영과 임원 추천, 학술 기획 그리고 위원회 활동 등의 면에서 세대교체는 고려하고 있지 않은 것 같습니다. 선배 세대들이 현재까지 직접 또는 간접적으로 학회에 관여하고 있는 기간은 50년의 세월입니다. 50년 세월의 정당성은 분명히 있지만 세월의 변화와 더불어 혁신이 필요한 세월이 되어버렸습니다. 그동안 학회 발전에 기부와 기여를 마다하지 않았던 선배들의 노력과 헌신 없이는 지금의 학회가 있을 수 없지만 60주년을 기화로 젊은 후배 교수들과 후학들에게 학회 운영에 참여할 수 있는 기회의 문을 활짝 열어주고 그들의 감각과 사고방식을 존중하는 운영 방식과 학풍을 진작하는 정책을 시행할 필요가 있음을 제안합니다.

(3) 학술적 측면

이번 편집 작업에서 편집자가 두드러지게 느낀 것은 게재 논문들의 각주 및 참고문헌 표기 방식에 관한 것이었습니다. 학회의 표준 표기 방식이 규정되어 있음에도 편집에서 선정된 논문들은 제각각이라고 할 정도로 차이가 많았습니다. 물론 60년의 세월을 경유했기 때문에 때때로 표기방식이 달랐던 것은 사실입니다. 하지만 60주년을 계기로 정비되거나 개선되어야 할 부분은 분명히 있고 이에 관해서 재표준화하는 작업이 필요합니다.

미국의 경우만 하더라도 여러 표준 형식이 있음을 불문가지입니다. 그러나 그 표준들은 각기 나름대로 투고자에게 권위와 구속력을 가지고 있음에 비해, 본 학회를 비롯한 여타의 학회의 표준들은 어찌 보면 서로 간에 약간은 무질서가 있다고 할 정도로 서로 다릅니다. 이번 기회에 확실하게 표준 규정들을 재정립함으로써 그 표준 규정의 권위가 회원들의 논문에 외적 권위를 보증하는 힘을 가지도록 하는 것이 필요하다고 봅니다.

어쩌면 학회의 표준 표기 방식이라는 것이 자기 중심주의적으로 자신의 정체성을 위해서 내세운 것이기 때문에 애초부터 권위를 가지기는 힘든 것이라고 평가할 수 있을지도 모릅니다. 차라리 이 기회에 참여가 가능한 여러 타 학회들과의 협의를 통해서 통합 또는 통일 표준 규정 제정을 시도하는 것이 최선일 수도 있습니다. 이러한 표기 방식의 합의는 회원들과 연구자들에게 불필요한 시간과 노력의 낭비를 덜어주는 한 가지 방안입니다.

학술지에 관해서 말해보자면, 국내 철학 학회 학술지의 현실적 어려움은 투고논문의 수가 여유롭지 않다는 것입니다. 출판을 바라는 논문이 충분하지 않다는 점은 모든 학술지에 위협적인 요소입니다. 《철학연구》는 지금까지 큰 어려움이 없이 투고 논문을 출판해 왔지만 학계의 현실을 숙고할 때 미래에도 동일할지는 장담할 수 없습니

다.

미시적 차원에서 이 문제를 해결할 수 있는 방안도 구상해야 하겠지만 지금은 큰 틀 차원에서 제시하는 어젠다로, 학술지의 구성에 변화를 주면 어떨까 합니다. 《철학연구》는 일반 종합 학술지로 정기 간행되고 있는데, 여기에다가 정기적으로 또는 부정기적으로 시의에 맞는 주제별 특집을 사전에 기획해서 미리 공지하면 관심연구자나 지정연구자의 논문을 확보할 수 있지 않을까 싶습니다. 이러한 특집 논문 기획과 출판은 원만하게 진행되기만 하면 학술총서의 하나로 출판될 수 있습니다.

(4) 재정적 측면

본 학회의 재정의 일부를 담당해 왔던 일반학술지 출판 지원비 공모 사업은 타 학문분야의 학회들과의 경쟁 때문에 선정되기가 매우 힘든 상황입니다. 회원들의 회비 역시 중요한 몫을 담당하지만 일정한 역할밖에 하지 못합니다. 몇 년 전 사단법인 이사장님께서 인사말 겸해서 철학하는 학회에서 금전적으로 아쉬움이 없지 않다는 취지로 말씀 하신 적이 있는데, 지금도 저에게는 이상하게도 귀에 쟁쟁합니다. 학회의 재정 확충 노력이 있어야 한다는 말로 풀이하고 싶습니다.

학회 사단법인 출범한 지가 약 20년이 되었음에도 재정 상태는 큰 변화가 없습니다. 60주년을 비약적 발전의 변곡점으로 삼으려면 충분한 재정이 뒷받침되어야 하는데, 이를 위한 기금 마련은 쉽지 않은 상황입니다. 그 동안 사단법인 이사장의 거액 거부, 독지가의 거액 기부, 이사들의 후원금 유치, 학회 임원들의 소액 기부, 회장의 분담금 등이 학회 재정에 도움을 주었으나, 60주년 기념을 도약의 기회로 활용하려면 기금 마련이 필수입니다. 재정 확충이 뒤따르지 않으면 학회의 비약적 발전도 실현하기가 불가능합니다.

철학 독지가를 찾거나, 임원들이 자발적 기부를 하거나, 학회의 자문과 고문위원들 및 역대 회장들의 재정 지원 방안을 기획하거나, 본 학회에 깊이 관여해 왔던 동문들의 지원 등등을 다방면으로 물색해야 합니다. 십시일반의 정신으로, 소액이라도 60주년을 기념하는 본 학회와 그 발전을 위해서 후원하는 자발성이 요구됩니다. 전임 회장께서는 말없이 60주년 기념으로 적지 않은 돈을 기부해 주셨습니다. 60주년을 대의로 삼아서, 대한철학회 발전기금이 더욱 많이 적립되기를 희망합니다. 학회의 회원들께서 마음을 담아 관심과 후원을 해 주시는 것이 커다란 힘이 되어줄 것입니다.

(5) 기타 사안

대한철학회는 처음에는 한국칸트학회로 출범했다는 점에서 칸트철학 연구가 대한철학회의 엠블럼이 되어서 지금까지도 대한철학회라고 하면 칸트연구를 연상하곤 합니다. 그러나 지금은 칸트연구의 전통을 예전처럼 대변하는 것 같지 않습니다. 지리적 거점 역할을 수행한 경북대학교 철학과의 칸트연구 역시 비슷한 사정이지 않나 싶습

니다.

이 말을 하는 이유는 대한철학회와 그 본점 경북대학교 철학과의 미래 발전을 위해서 다른 학문적 연결고리를 찾아야 한다는 생각에서입니다. 엠블럼은 엠블럼으로 남고 이제는 다른 실질적 고리를 매체로 해서 양 기관이 전도를 개척해야 한다고 생각합니다. 외람되는 줄 알지만 이런 말을 하는 것을 용서해 주시기 바랍니다.

지금은 퇴임한 국내의 저명한 칸트 연구자 중의 한 사람인 김석수 교수가 많은 노력을 기울여 대학원에 인문카운슬링학과를 개척한 줄로 압니다. 학문 후속세대를 위한 거점을 마련하고 시대의 변화에 부응하는 수요들을 채우기 위해서는 철학과와 대한철학회가 인문카운슬링학과를 고리로 삼아 철학카운슬링을 지원하는 방향이 양 기관에게 상호 이익을 가져올 수 있는 길이라고 봅니다. 경북·대구지역 주어져 있는 매우 유력한 자원을 십분 활용하는 대응이 요구됩니다.

철학과가 위축되고 그 인적 자원이 감소하며 철학 문화의 사회적 영향력이 왜소화되는 현실 상황에서 제도와 학문으로서의 철학과가 미래에도 유력한 기관으로 존속하고 학문적 후속세대와 일반 대중들의 관심과 수요를 충족하기 위해서 대학원의 인문적 철학카운슬링학과와 대한철학회의 연계 협력 사업의 모색은 그 한 출구라고 생각됩니다.

대한철학회의 모태인 한국칸트학회의 창립자 하기락 철학 사상의 계승과 발전은 아쉽게도 단절되었다고 봅니다. 저는 주로 하기락 교수님의 아나키즘 정신과 연구를 염두에 두고 있습니다. 지금은 아나키즘이 사회-실천적 차원에서 새로운 관심을 불러일으키고 있습니다. 허유 하기락 교수의 아니키즘 사상은 그 당시  대구 경북 지역의 진보 정신을 보여주었지만 아쉽게도 더 지속되지 못했습니다. 만일 그 진보 사조가 지속적으로 살아 있고 발전되었더라면 현재의 대구 경북 지역의 보수적 정신 풍토의 지형은 어떻게 달라졌을까 하는 상상도 해 봅니다.

이러한 생각에서 저는 대한철학회가 60주년을 기념하여 허유 학술상을 신설함으로써 국내의 연구자들에게 아나키즘 사상과 정신의 맥을 되살리고 학술 의욕을 고취할 수 있기를 기대합니다. 한강 이북에 박종홍의 현실 추수적인 철학 정신을 기억하는 열암 학술상이 있다면 허유 학술상은 현실에 저항하는 하기락의 철학 정신을 기리고 실천하며 성취하는 한강 이남의 학술상이 될 수 있을 것입니다.

### 3. 마치는 말

이상에서 저는 학회의 활동에 참여하고 오랫동안 가까이서 지켜본 관찰자로서 몇 가지 사안과 의견을 소구했습니다. 저는 학회의 일원으로서 대한철학회의 가까운 미래를 전망해 볼 때 금번 60주년 기념 국제학술대회를 기점으로 새로운 변곡점을 찍어야 한다고 관측합니다. 변곡점이 될 수 있으려면 이후 대한철학회가 더욱 힘차게 활동하고 변화된 모습을 보여줄 때 가능할 것입니다. 우리는 학회나 철학이나 이제는

자신의 존재 이유를 실증하지 않으면 인정받을 수 없는 시대에 살고 있습니다. 대한철학회는 사회의 급속한 변화와 달라진 현실에 대응하여 자기비판을 마다하지 않고 그동안의 삶에 안주하지 않는 쇄신의 용기를 보여줄 때 회원들의 칭찬을 받을 수 있을 것입니다. 내친 김에 대한철학회 혁신위원회를 발족하는 것이 어떻겠습니까? 주제넘은 생각들에 대해서는 넉넉하게 이해해 주시기 바랍니다. 감사합니다.

발표 3

# 허유 하기락의 삶과 사상 그리고 기억들

이재성(계명대)

## 1.

이 책은 <대한철학회>가 창립 60주년을 맞이하여 새로운 도약을 위해 기획한 학술 사업의 일환으로 발간되었다. <대한철학회> 60주년 기념사업 위원회는 총 2,500여 편의 논문들을 네 분야로 구분하여 분야별 편집 책임자를 지정하였다. '칸트철학'은 부산대 이남원 교수, '하기락철학'은 계명대 이재성 교수, '서양철학'은 신라대 류의근 교수, '동양철학'은 울산대 김상현 교수이다. 이미 잘 알려진 바와 같이, <대한철학회>는 1963년 <한국칸트학회>로 창립하여 출범하였고, 1965년 <한국철학연구회>로 개칭했다가 창립 20주년 기념 해인 1983년에 현재의 <대한철학회>로 공식화되었다.

<한국칸트학회>라는 창립학회 명칭에서 알 수 있듯이 칸트가 명시됨으로써 '칸트 연구'는 <대한철학회> 학술 활동의 오랜 상징이었다. 본 편집자는 칸트 연구가 상징화된 이유를 칸트의 엄밀한 분석과 종합하는 철학적 태도에서도 찾을 수 있지만, 무엇보다도 그의 철학적 비판(Kritik) 능력에서 발견할 수 있지 않을까 싶다. 앞서 말한 바와 같이 1963년 당시 <한국칸트학회> 창립 초대 회장은 하기락 교수였다. 이후 하기락 교수의 삶과 철학은 <대한철학회>의 정신으로 우뚝 섰다고 해도 과언이 아니다. 2023년 <대한철학회> 창립 60주년을 기념하는 해에 칸트철학과 하기락철학을 특별히 강조한 것은 <대한철학회>의 정체성이 한 철학자의 삶과 철학이라는 특수성에 기인한다고 할 수 있기 때문이다. 본 편집자는 이 특수한 전통이 앞으로도 학문 후속 세대들에게 면면히 계승되길 바란다. 그리고 그것이 더욱 깊이 뿌리내려 풍성한 열매를 맺는 나무로 성장하길 기대한다.

하기락 교수(이하 선생으로 약칭)는 본 편집자에게도 남다른 분이다. 어쩌면 선생에게 배움을 받은 마지막 세대라고도 할 수 있다. 학부 때는 동양철학 강의를, 대학원 석사 과정에서는 동서양 철학을 그리고 독일 유학을 떠나기 전 잠시 머물렀던 박사 과정에서도 선생의 강의를 들을 수 있는 행운을 얻었다. 노자와 하이데거를 비교하는 독일어 원전 강독은 지금도 기억에 생생하다. 어디 강의뿐인가. 산행을 좋아하시는 선생의 그룹을 쫓아 몇 번 산행에 동행하기도 했다. 그때도 그랬고, 지금도 변함없는 생각은 선생이야말로 철학자다운 풍모를 가진 분이었다. 철학 교수는 차고 넘치나 철학자는 눈을 씻고 봐도 찾기 힘든 풍토가 한국철학계의 현실이라는 것은 지금도 유효하다고 생각한다. 그런 맥락에서 선생은 본 편집자가 본 처음이자 마지막 철학자의 모습이었다. 하기락철학 편집의 기회를 준 <대한철학회> 60주년 기념사업 위원회에

이 자리를 빌어 감사의 마음을 전한다.

하기락철학을 담당한 본 편집자는 먼저 논문 선정의 기준을 <대한철학회> 학술지 『철학연구』에 발표된 선생의 논문 그리고 선생을 기억하는 제자 세대의 논문들로 제한해서 하기락철학을 전체적으로 조망할 수 있도록 했다. 그 이유는 앞서 언급한 바와 같이 <대한철학회>의 정신은 칸트철학을 전면에 내세운 <한국칸트학회>였고, 선생이 초대 회장이었던 <대한철학회의>의 역사와 역사성이 함축하고 있는 특수성에 주목할 필요가 있다는 판단에서였다.

## 2.

본 편집자는 앞서 말한 기준에 따라 『철학연구』에 실린 하기락철학 분야의 논문들을 정리했다. 이 과정을 통해 책의 내용을 전체 3부로 구성했다. 먼저 제1부는 “허유 하기락의 생애”라는 주제로 넓게는 한국 철학계의 선구자이며, 좁게는 영남 철학계의 뿌리라 할 수 있는 선생(1912~1997)의 85년 삶을 조명하는 3편의 짧은 글로 구성했다. 제1장에서는 부산대 이남원 교수의 「허유 하기락 선생의 생애와 사상」을, 제2장에서는 경상대 이윤복 교수의 「허유 하기락 선생의 철학 여정」을, 그리고 마지막 제3장에서는 충남대 민동근 교수의 「하기락 박사의 인품과 업적」을 배치해서 독자들이 선생의 삶을 입체적으로 살펴볼 수 있도록 했다.

먼저 이남원 교수는 「허유 하기락 선생의 생애와 사상」에서 선생을 서울대 철학과 교수를 역임했던 박종홍과 더불어 한국 철학계를 대표하는 쌍벽으로 평가하며, 그런 점에서 선생은 “넓게는 한국철학계의 선구자이며, 좁게는 영남 철학계의 뿌리”라고 강조한다. 이교수는 선생이 한국철학계의 선구자이면서 영남 철학계의 뿌리인 이유를 선생의 탁월한 학문적 업적과 왕성한 사회적 활동에서 찾고 있다. 선생은 서양철학에서 하르트만의 작품에 대한 번역, 저서 및 논문을, 동양철학에서 『조선철학사』라는 걸작을 남겼을 뿐만 아니라 평생 선생의 이념적 지도였던 아나키즘을 통해 열정적으로 사회활동을 하는 실천적 삶을 살았다.

제2장 「허유 하기락 선생의 철학 여정」에서 이윤복 교수는 선생의 철학 공부의 방법론을 언급하면서 선생의 철학 여정을 간단하게 소개하고 있다. 선생의 철학은 칸트와 하이데거 철학에서 시작하여 결국 하르트만에 이르는 여정이었고, 특히 하이데거 철학의 존재론이 갖는 한계를 극복하는 방법으로 하르트만의 존재론에 천착하게 되었음을 짚고 있다. 그러나 선생의 철학 여정에서 중요한 것은 노년에 접어들면서 서양철학에서 한국철학으로 관심을 바꾸었다는 사실이다. 그 결과 선생은 하르트만에 대한 방대한 학술적 작업과 『조선철학사』라는 걸작을 세상에 내놓을 수 있었다.

제3장 「하기락 박사의 인품과 업적」에서 민동근 교수는 선생과의 오랜 교분 관계를 짚으면서 선생의 학자적 태도와 일상의 모습을 자세하게 묘사하면서 선생으로부터 배웠거나 배울 점을 다섯 가지로 정리하고 있다. 첫째, 하루에 13시간 이상의 시간을 학문연구와 저작 활동, 번역작업을 하는 선생의 모습에서 선생으로부터 학문에 정진

하는 정신을 배웠다고 한다. 둘째, 선생은 한편으로 평소 절제하고, 다른 한편으로 체력단련을 하여 강철같은 단단한 몸을 유지(특히 등산을 좋아하셨다)하면서 힘든 학문활동을 병행하는 모습에서 정신적 건강뿐 아니라 육체적 건강의 중요성을 배웠다고 한다. 셋째, 남을 돕고 베풀고 학회 발전을 위해 헌신하는 봉사활동에서 자기의 이익을 추구하는 일은 소인이 아니라 대인의 모습을 보았다고 한다. 넷째, 개인적으로 검소하게 생활하면서 현실에 영합하지 않고 지조를 지키며 학문을 좋아하고 진리 탐구와 진리 실천에 힘쓴 선생의 학구 정신, 선비정신을 본받아야 한다고 보았다. 마지막으로 일제강점기 젊은 시절 겨레의 생존과 조국의 광복을 위하여 항일 학생운동을 전개하고 해방 후에는 재산을 희사하여 고향에 안의고등학교를 설립하고 법인 이사장으로서 인재 양성에 힘써서 지역사회에 보람 있는 일을 한 선생의 빛나는 행적은 길이 후학들에게 깊은 감동을 줄 것이라고 평가했다.

## 3.

제2부에서는 “허유 하기락의 사상”이라는 주제로 선생의 철학적 태도와 사상을 조망할 수 있는 논문 7편을 서양철학과 동양철학으로 나누어 배치했다. 서양철학에서는 칸트와 하이데거의 존재론을 재구성하고 있는 니콜라이 하르트만의 존재론을 집중적으로 분석하고 해석한 논문 4편, 즉 제1장에서는 「니콜라이 하르트만의 존재론에 있어서의 범주체계의 문제」를, 제2장에서는 「자연의 범주체계 I」을, 제3장에서는 「자연의 범주체계 II」를, 제4장에서는 「자연의 범주체계 III」을 실었다. 동양철학에서는 선생의 특별한 문제의식, 즉 한국철학에 대한 주체적인 재해석 작업을 시도한 3편의 논문을 실었다. 제5장에서는 「철학에 있어서의 주체의식과 화쟁의 논리」, 제6장에서는 「우리는 서양철학을 어떻게 받아들일 것인가」, 그리고 마지막 제7장에서는 「주리론의 전망」이라는 주제에 대한 선생의 독특하고 특별한 해석이 전개되어 있다.

제1장 「니콜라이 하르트만의 존재론에 있어서의 범주체계의 문제」에서 선생은 하르트만의 광의의 존재론과 범주론 그리고 협의의 존재론과 범주론이 서로 어떤 관계에 놓여 있는지를 자세히 밝히고 있다. 선생은 하르트만에서 존재론의 형성과정을 세 단계, 즉 1. 비판철학의 시기(1909~1920), 2. 존재론 체계 준비기(1921~1934), 3. 존재론 체계 발전기(1935~1950)로 구분하면서 하르트만에서 존재론의 문제는 어떻게 설정되고 있는가, 또 그 연구 과정에 적용된 방법은 어떤 것인가를 고찰한다. 이를 위해 하이데거(Heidegger)와 비교해 봄으로써 하르트만 존재론의 특성을 밝히는 방법론을 취한다. 그리고 하르트만에서 존재론과 범주론과의 관계는 어떻게 다루어지고 있는지를 고찰하면서 하르트만의 범주체계의 전모와 이것에 의한 실재 세계의 상을 선명하게 드러내고자 한다.

제2장 「자연의 범주체계 I」에서 선생은 하르트만이 범주를 구체적인 것을 규정하는 원리라고 보았고, 이때의 범주는 칸트처럼 선험적(transzendental) 의미에서 선천적(a priori)인 것이 아니라 존재적(ontisch)으로 선천적(a priori)인 것이다. 그런 점에

서 자연에 관한 하르트만의 범주체계는 과학이 제공하는 광범한 현상적 토대에 근거하여 실재적 세계 자체의 구조분석에서 구축된다는 것이다. 말하자면 하르트만의 범주체계는 체계로서의 내면적 통일성을 갖는 동시에 과학의 발전에 항상 열려 있는 미완성의 체계이다. 따라서 선생은 범주의 체계에 의하여 자연의 구성원리를 파악하고자 한다.

제3장 「자연의 범주체계 II」에서 선생은 무기적 물질층, 유기적 생명층, 심리적 의식층 및 정신적 존재의 층이라는 네 개의 층으로 실재적 세계가 구성되어 있고, 이 중에 물질층과 생명층이 소위 '자연'을 형성한다는 하르트만의 생각을 받아들인다. 여기서 자연의 제 범주는 물질층에서 비롯하여 생명층에까지 관통하는 더욱 기본적인 범주와 생명층에서 비로소 등장하는 비교적 특수적인 범주로 구별되는데, 하르트만은 전자를 우주론적 범주라 하고 후자를 유기체론적 범주라 한다. 이 과정에서 선생은 하르트만의 범주론이 칸트의 범주론과 무엇이 유사하고 무엇이 다르게 작동하는지를 비교 분석하면서 공간과 시간이라는 4차원의 질서 원리 속에서 자연이 어떤 구조를 갖고 전개되는지를 자세하게 밝히고 있다.

제4장 「자연의 범주체계 III」에서 선생은 무기적 물질층과 유기적 생명층 간의 가공형성 관계에서 유기적 생명의 영역의 적용을 받는 범주군을 자세하게 밝히고 있다. 하르트만에 따르면, 실재적 세계를 구성하는 네 가지 층, 즉 무기적 물질층, 유기적 생명층, 심리적 의식층, 인간에서 비로소 나타나는 정신생활의 성층구조에서는 제1층과 제2층 간의 가공형성관계와 제2층과 제3층 간 및 제3층과 제4층 간에는 가상구축관계가 성립한다. 여기서 말하는 가공형성관계란 하층의 제 범주가 전부 상층에 재현하여 상층에 신규로 등장하는 제 범주와 협동함으로써 하층 존재가 상층의 한층 복잡미묘한 형성체의 질료가 되는 관계이다. 선생은 이 가공형성관계를 통해 유기적 생명층이 어떻게 드러나는지를 자세히 고찰하고 있다.

제5장 「철학에 있어서의 주체의식과 화쟁의 논리」에서 선생은 "사람의 생각은 우선 그가 살고 있는 자연환경 속에서 싹트고 그의 생활을 통해서 성숙하는 것"이기 때문에 "인류의 문화와 그 사상은 대체로 어떤 지역에서 어떤 풍토 아래 발생했던지를" 고찰하고자 한다. 이 과정에서 우리의 정신세계는 "서구적 근대과학과 그리스 이래의 서양철학, 유불도 삼교에다 기독교가 더해지고, 전승적 선도(仙道)에 바탕한 천도교, 유물주의·배금사상·권력지상 등과 대치한 인도주의·정신주의 등 이러한 온갖 사조가 혹은 평행선을 긋고 혹은 혼선을 빚어" 결국 "사상의 무정부상태를 연출"하는 상황에 처해 있음을 통탄하며 선생은 "주체의식과 화쟁의 논리"를 강조하고 있다. 우리의 정신세계를 바로 세우기 위해서는 "허명(虛明) 담백(淡白)한 본바탕의 심지(心地)로 돌아가서 선인들이 수범(垂範)한 염정원융(染淨圓融) 영허자재(盈虛自在)한 화쟁의 논리와 의연한 주체의식" 회복에 있음을 선생은 다시 한번 강조하고 있다.

제6장 「우리는 서양철학을 어떻게 받아들일 것인가」에서 선생은 "서양철학의 토착화 문제"에 천착하면서 이 문제는 풀기 위해서는 먼저 두 가지 고찰이 필요하다고 본다. 첫째는 서양철학의 전통 속에서 그 일관된 특성을 찾는 일이고, 둘째는 우리 자

신 속에 흐르고 있는 철학의 전통을 돌이켜 보는 일이다. 전자와 관련해서 선생은 아리스토텔레스 이후 전통적 형이상학이 본래의 주제에서 벗어나 존재 문제를 망각하고 있어 존재론의 재건이 현대 서양철학의 가장 긴급한 과제라고 보며, 하이데거와 하르트만을 그 대표자로 주목하고 있다. 후자와 관련해서 선생은 우리 전통 철학의 주제 역시 존재 문제에 있었다고 짚는다. 그러나 오늘날 서양철학에는 경험주의, 실증주의, 실용주의, 논리실증주의 등의 반형이상학적 조류가 강력한 세력을 형성하고 있는 것처럼 우리에게도 조선 말기에 실사구시(實事求是)를 표방하는 실학운동이 유력한 사조로서 대두되고 있었음을 상기시키며 우리의 전통 철학이 보완해야 할 몇 가지를 제시하고 있다. 선생은 첫째, '태극', '리'와 같은 원리를 더 이상 추상적 개념에 그치게 하는 것이 아니라 경험에서 귀납된 보다 더 실질적 내용을 갖춘 여러 가지 원리로 분화시켜 엄밀한 범주 체계로 조직할 필요가 있다고 본다. 둘째, 존재자와 존재와의 구별을 견지할 필요가 있다고 본다. 철학은 존재자론이 아니라 존재론이어야 하기 때문이다. 셋째, 방법론의 확립이 필요하다고 본다. 철학은 방법론 없이도 충분히 가능하지만, 방법론 없이는 오류를 범하기 쉽다. 선생은 철학이 어떤 방법에 근거하느냐에 따라 그 논리 체계가 얼마나 다르게 나타나는지를 하이데거와 하르트만 비교를 통해 보여주고 있다. 마지막으로, 선생은 학문의 실용성을 결코 경시해서는 안 된다고 본다. 말하자면 학문은 현실에 발을 붙여야 하며, 공리공론으로 흘러서는 안 된다는 것이다.

제7장 「주리론의 전망」에서 선생은 전승된 유가 철학의 주제에서 핵심적 몇 가지 문제에 대해 매우 주체적이고 독창적인 해석을 내놓는다. 선생이 문제로 삼고 있는 전승된 유가 철학의 주제는 첫째, 태극의 실질적 내용에 관한 문제. 둘째, 리기선후(理氣先後)에 관한 문제. 셋째, 리(理)의 동정(動靜)에 관한 문제. 넷째, 소이연(所以然)과 소당연(所當然)에 관한 문제. 다섯째, 유가윤리학(儒家倫理學)의 특성에 관한 문제이다.

## 4.

제3부에서는 "허유 하기락의 기억들"이라는 주제로 하기락 교수로부터 직간접적으로 학문적 영향을 크게 받았거나, 또는 그를 기억하는 제자들이라 불릴 수 있는 대표적인 논문 10편을 선정해 선생의 사상을 재조명하고 재해석할 수 있도록 했다. 제1장에서 경산대 김주완 교수는 「하기락과 자유」라는 주제로 선생을 회고한다. 김교수는 이 글에서 하기락 선생을 철학과 사회운동이 삶의 전체를 이루었던 '철학자이면서 아나키스트'였다고 회상한다. 말하자면 선생의 삶 속에서 이론과 실천은 분리되지 않았고 유기적으로 상호포괄하는 통일체였으며, 그 바탕은 그가 평생 자유를 추구하고 실현하고자 한 '구도의 길'에 있었다고 평가한다.

제2장에서 부산대 김성국 교수는 「허유 하기락의 아나키즘 소고」에서 아나키스트이자 '자주인'으로서의 하기락이라는 인물이 어린 시절부터 어떤 삶의 과정을 통해 성장

했는지를 선생의 활동과 저술들을 중심으로 분석하고 있다. 선생이 평생 견지했던 아나키즘은 일제강점기에서 절대 독립주의와 무장투쟁을 선도했고, 해방 이후 분단 상황과 독재체제에서는 비록 대중운동으로서의 한계를 지녔지만, 역사의 굽이마다 투철한 시대정신과 역사의식을 최대한 발휘하고자 투쟁했던 이념이었고, 선생의 삶과 사상은 바로 철두철미 이 이념에 근거하고 있다고 진단한다. 김교수의 분석에 따르면 선생의 아나키즘은 첫째, 평화주의, 둘째, 자주인 사상, 셋째, 자주 관리, 넷째, 제3의 길, 다섯째, 주체적 역사 인식, 여섯째, 직접행동론으로 요약할 수 있다는 것이다.

제3장에서는 원광대 김도종 교수가 「20세기 한국의 실천철학 : 한국철학사에서 하기락의 지위」라는 주제를 통해 선생을 하르트만과 신채호의 사상에 근거하여 20세기 한국의 철학사에서 실천철학의 노선을 굳건하게 지킨 실천철학자로 규정하고 있다.

제4장에서는 대구교대 정윤수 교수가 「하기락의 한국철학 연구와 그 의의」라는 주제를 통해 한국철학 연구사에서 박종홍, 하기락과 같은 서양철학 전공자들이 한국철학을 관심 있게 연구한 사건을 의미 있게 살펴보아야 할 필요가 있다고 본다. 왜냐하면 당시 '한국철학'이라는 분야의 정체가 무엇인지 제대로 해명도 되지 않은 상태에서, 그리고 기존의 소수 연구자들조차 대부분 '서당 훈장' 정도의 학식과 역할을 본질적으로 벗어나지 못하고 있을 때, 서양철학에서 탁월한 실력을 나타내는 동시에 한국의 전통 철학에도 익숙해 있던 몇몇 학자들의 연구 경향과 성과들이 한국철학 연구사에서 발전의 일대 전기를 마련했기 때문이다. 서울대에서 활동했던 박종홍의 경우는 그 제자들에 의해 학문성과가 어느 정도 정리되었지만, 선생의 경우는 아직 제대로 그의 학문이 평가받지 못하고 있는 안타까운 상황에서 하기락의 사상 중 한국철학(동양철학)에 한정하여 그 연구 성과를 검토하고 그 의의를 드러내고 있다. 장교수는 선생의 대작인 『조선철학사』의 내용을 중점적으로 검토하고, 그리고 한국철학 관련 논문들을 분석하면서 '주체의식의 확립'과 '화쟁의 정신'이 한국철학의 핵심임을 강조한 선생의 실천철학자로서의 면모를 명료하게 드러내고 있다.

제5장에서는 대구가톨릭대 강대석 교수가 「하기락과 니체」에서 선생의 세 가지 철학적 토대인 아나키즘, 하르트만 그리고 니체와의 연관 속에서 선생의 니체 해석이 갖는 한계와 의의를 다루고 있다. 제6장에서는 계명대 성홍기 교수가 「존재탐구에 관한 세 유형」이라는 주제를 통해 하이데거를 시작으로 칸트를 거쳐 하르트만에서 막을 내린 선생의 서양철학 여정에서 일관된 철학의 근본 문제는 '존재탐구'에 있었음을 명료하게 정리하고 있다. 제7장에서는 배재대 서정욱 교수가 「니콜라이 하르트만의 존재론과 하기락의 존재학」이라는 주제를 통해 하르트만과 선생의 철학적 방법론, 즉 자연과학에 심취하여 인식론과 자연과학을 연계시키고, 이를 바탕으로 존재론을 완성해 나가는 과정의 유사성을 명확하게 고찰하고 있다.

제8장에서는 한남대 양우석 교수가 「존재와 당위를 넘어서 : 허유 하기락 선생의 생애를 회고하며」라는 주제로 하르트만의 비판적 존재학과 서양 및 동양을 무대로 면면히 지속되어 온 아나키즘을 두 축으로 하는 선생의 사상적, 사회-실천적 편력 과정을 정치하게 그려내고 있다. 제9장에서는 대구가톨릭대 조욱연 교수가 「하르트만의

우주론적 범주에 대한 개관」이라는 주제를 통해 범주를 구체자를 결정짓는 원리로 규정한 하르트만의 우주론적 범주론을 일목요연하게 요약 정리하고 있다. 제10장에서는 영남대 김용섭 교수가 「하르트만과 셸러의 실질적 가치윤리학의 일고찰」이라는 주제를 통해 하르트만과 셸러가 동시대에 도덕원리가 되는 가치의 선천성을 밝혀 가치윤리학을 성립시켰지만, 양자는 가치의 본질 및 가치와 당위의 관계를 각자 상이하게 파악하고 있어서 그 차이점이 무엇인지를 가치, 사랑의 질서, 인격 등의 개념을 중심으로 자세하게 고찰하고 있다.

## 5.

본 편집자는 하기락철학을 편집하는 과정에서 하기락이라는 한 인간의 삶과 사상을 단순히 낭만적으로 회고하거나 평가하는 것에서 멈추기보다는 시대에 걸맞게 새롭게 재해석하고 재구성하는 작업이 필요하다고 생각한다. 선생이 때론 열정적으로 때론 치열하게 살았던 20세기는 성장 주도의 기술 산업시스템이 가공할만한 힘을 발휘했던 시대다. 그 시대를 온몸으로 관통하면서 선생이 사유하고 행동한 것, 즉 존재론적 것과 실천적인 것이 어떤 의미인지 정확히 짚어야 한다. 사실 현대 사회는 성장 주도의 기술 산업시스템이 잘못 작동하는 인간중심주의라기보다는 가공할 인간중심주의다. 문제는 인간이 인간중심주의인 게 아니라 오히려 우리가 충분히 인간중심주의적이지 않다는 데 있다.

우리는 인간의 지대한 중요성에 대해, 그리고 지구와 지구 행성의 미래에 대해 존재론적으로는 물론 실천적으로도 직시하기를 거부한다. 우리가 소유한 힘에 대한 책임을 받아들이는 대신, 다른 것은 그 무엇도 중요하지 않은 것처럼 계속해서 무분별하게 우리가 소유한 힘을 행사한다. 이것은 마치 아이들이 그들의 욕구를 만족시키는 힘에 따라오는 의무에 대한 어른으로서의 이해 없이 무작정 욕구에 이끌리는 것과도 같다. 가공할 인간중심주의의 오류는 인간을 특별한 생물로 인식하는 것이 아니라 결과에 책임도 지지 않으면서 능력을 행사하는 높은 지위에 인간을 올려놓은 것이다. 그것도 인간이 떠안아야 하는 틀림없는 부담을 부인하거나 깨닫지 못하는 방식으로 그렇게 함으로써, 현재 그 부담은 '인류세의 도래'라는 무게로 고스란히 인류를 압도하고 있다.

이러한 의미에서 <대한철학회>는 하기락철학의 역사성이 갖는 특수성을 철학자의 사회적 책임으로 의식하고 수행할 수 있어야 한다. 만일 <대한철학회>가 새로운 대안사회를 모색하고 수립하려는 학술 정책적 면에서 하기락철학을 재해석하고 재구성하고자 한다면 그가 남긴 사상적 유산은 현재 인류가 처한 문명의 문제를 전망하는데 작은 연결 고리 역할을 할 수 있을 것이다.

끝으로, 하기락철학 관련 책을 편집하는 책임자로서 독자들에게 양해를 구하지 않을 수 없다. 선정된 원문은 게재 과정에서 편집 체계와 목적상 다르게 편집되는 부분이 발생했다. 이 부분, 특히 편집된 논문 제목이나 내용에 대해서는 원저자의 혜량을

구하고자 한다. 그러나 논문의 형식적 면에서 통일을 기하고자 했을 뿐이다. 내용 부분은 가독성을 위해 일부 수정한 곳도 있다. 만일 문제가 있다면 그것은 전적으로 편집자의 책임임을 밝혀 둔다.

발표 4

# 편집자 서문

이남원(부산대학교)

## 1

처음에는 두 권 정도로 생각했다. 그렇게 해도 좋다는 허락도 받았다. 그래서 그리 어렵지 않게 논문을 선정할 수 있었으며, 그렇게 선정된 목록을 제출하였다. 목록 제출 후 얼마 안 가 연락을 받았다. 출판사의 사정으로 한 권으로 줄였으면 좋겠다는 내용이었다. 그래서 40여 편의 논문을 21편으로 줄일 수밖에 없었다. 40여 편의 선정과는 비교할 수 없을 정도의 어려운 작업이었다.

논문 일차적 선정 기준은 “구색 맞추기”이었다. “구색 맞추기”라는 이 진부한 기준은, 가급적 피할 필요가 있지만, 칸트가 다룬 많은 주제 중 한쪽으로 편중되는 일을 막기 위해 불가피하게 선택되었다. 논문의 한 저자당 하나의 논문을 초과할 수 없다는 자체의 기준을 세웠다. 다양한 주제로 다수의 칸트 논문을 게재한 학자들이 여럿 있었다. 이런 학자들의 경우에는 두세 논문이 선정되어도 무방했다. 그 논문들 하나하나가 선정되기에 충분한 자격(구색 맞추기와 다른 여러 측면에서)을 갖추었기 때문이다. 그러나 이 자체 기준 때문에, 이 학자들의 논문도 한 편으로 줄일 수밖에 없었다.

대한철학회에서 칸트의 논문만 뽑아 따로 출판한 경우가 두 번 있었다. 『칸트철학과 현대사상』(제38집, 제39집, 1984년 10월 특집호)와 『칸트와 현대철학』(1995년, 현동 하영석 교수 회갑 기념논문집 특집호)가 그것이다. 이 두 권의 편집과 분류가 나의 편집본 선정에 여러 가지 도움을 주었다.

허재윤 교수의 『전비판기 칸트의 천체이론』에 관해 잠깐 언급할 필요가 있다. 2023년 4월 3일 열린 편집회의에서 결정한 사항인 “주석에 있는 한문이나 영어는 한글로 바꾸지 않고 그대로 표기한다”의 기준을 이 논문에 한해서는 적용하지 않았다. 이 논문은 칸트의 원문을 독일어 그대로 논문의 본문 중에 삽입하였다. 인용문이 길뿐더러, 인용문을 알아야 논문의 논지를 이해할 수 있다고 생각하여, 독일어 인용문을 그것의 번역문(편집자 번역)과 함께 실었다.

21편의 논문의 원문은 거의 수정하지 않고 그대로 실었으며, 문법적인 면에서 수정할 필요가 있다고 생각한 최소한만 수정하였다. 또한 어떤 논문에서는 “독일관념론”이라 표기하고, 어떤 논문에서는 “독일 관념론”이라 표기하며, 어떤 논문에서는 “칸트철학”, “헤겔철학”이라 표기하고 어떤 논문에서는 “칸트 철학”, “헤겔 철학”이라 표기하였다. 어느 것을 써도 무방하겠지만, 일관성을 위해 “독일관념론”, “칸트철학”, “헤겔철학”으로 통일하였다. 기타 여러 단어도 일관성을 위해 띄어쓰기의 변경을 적용하였다. 그리고 다른 경우에도 꼭 필요하면 띄어쓰기를 변경했음을 부기해둔다. 그리고 외국 철학자의 한글 표기도 최근의 사용 추세에 근거하여 변경했다.

인용문이 한 단락을 차지해서 독립된 문단을 구성한 경우, 그 인용문의 글자 크기를 한 포인트 줄였다. 어떤 논문의 경우는 본문의 글자 크기와 같고, 어떤 경우는 본문의 글자 크기보다 한 포인트 작았다. 편집 구조상 일관성을 갖추기 위한 작업이었다.

제목, 작은 제목은 논문 저자의 의견을 존중하여, 이전에 게재된 형식을 그대로 따랐다. 일관성이 없다는 단점이 있으나, 제목 붙이는 방식도 논문에서 논문 저자의 의도와 깊은 관계가 있다는 생각에서 그렇게 하였다.

논문 저자의 소속은 소속 기관명만 썼다. 원논문에서 작성된 직책이나 직위 등은 모두 삭제하였다.

다소 아쉬운 부분은 최근 젊은 연구가들의 칸트 논문이 현저하게 적다는 점이다. 따라서 전체적으로 보아 노장 학자들의 논문에 편중된 것은 불가피한 일이다.

이 편집본은 다음과 같이 4부로 구성되어 있다. “제1부 칸트의 이론철학”, “제2부 칸트의 실천철학”, “제3부 칸트와 독일관념론”, “제4부 칸트와 현대”. 이하는 각 논문에 대한 짤막한 소개다.

## 2

“제1부 칸트의 이론철학” 중 「전비판기 칸트의 천체 이론」과 「칸트 초기 저술에서 옵티미즘」은 칸트의 비판기 이전의 저술에 관련된 논문이다. 「칸트의 비판적 선험철학의 과제ㅡ‘순수이성비판’의 과제」는 칸트의 인식 이론에 관련된 논문이고, 「칸트철학에서 이론과 실천의 문제」는 칸트의 이론철학과 실천철학의 연관에 관한 논문이다. 「칸트에 있어서 영혼의 인격성」은 칸트의 이론철학 중 형이상학에 관련된 논문이다.

「전비판기 칸트의 천체이론」(허재윤, 제2집, 1965년 5월)은 『일반 자연사와 천체이론 또는 뉴턴의 원칙에 따라 다룬 우주 전체의 구조와 기계적 기원에 관한 시론』(1755)이라는 긴 제목의 칸트 저술에 대한 소개와 그 저술의 의의를 피력한 논문이다. 근대 이후 필연성의 법칙을 존중하는 자연과학의 이론과 종교적 교의는 상충하는 것으로 여겨지곤 했다. 그러나 칸트는 이 두 관점이 서로 지양되어 조화를 이룰 수 있다고 생각하였다. 칸트의 위 저술은 자연과학 중 천문학을 원용하여 이런 입장을 전개하였다. 논문의 저자는 칸트의 이런 입장이 비판철학의 맹아로서 일찍이 칸트에게서 싹트고 있었다고 주장한다. “‘우주현상의 질서와 조화는 법칙에 따르는 자연필연성에서 나온 것이다(자연과학적 입장). 그러나 그렇다고 해서 그것이 모두 자연에서 나온 것이라고는 할 수 없다(종교적 입장)’는 것이 그의 우주론의 근본명제인 한편, ‘모든 우리의 인식이 비록 경험과 더불어 비롯되는 것이지만(경험론적 입장), 그러나 그렇다고 해서 그것이 모두 경험에서 나온 것은 아니다(이성론적 입장)’라는 것이 비판의 중심명제라는 것을 생각한다면 순수이성비판의 맹아는 이미 일찍부터 있었다”는 진술이 저자가 자신의 논문에서 말하고자 한 결론이었다.

「칸트 초기 저술에서 옵티미즘」(이남원, 제115집, 2010년 8월)은 칸트가 아직 합리론적 사고에 머물러 있었던 젊은 시절 변신론(辯神論), 즉 옵티미즘에 관한 칸트의 단

상들을 소개한 글이다. 악이 결정근거율에 따라 정당화될 수 있다는 주장을 하거나(『형이상학적 인식의 제1원리들에 관한 새로운 해명』(1756), 라이프니츠의 옵티미즘의 결점을 지적하거나(*Reflexionen 3703-5*), 크루지우스와 라인하르트 옵티미즘 비판에 대해 라이프니츠의 옵티미즘을 옹호하는(『낙관주의에 관한 몇 가지 시론적 고찰』(1759) 등 칸트의 옵티미즘(낙관주의)에 관한 생각들은 시절에 따라 약간씩 바뀌었다. 그러나 생각의 이러한 변화 과정에서도 칸트는 언제나 창조의 목적으로서의 전체의 완전성과 세계에서 인간이 가지고 있는 위치의 하찮음을 보여주고자 한다. 이러한 생각의 일단은 "지진의 유용성"에 관한 설명에서 드러난다. 칸트는 『지난해 말 유럽의 서방 국가들을 덮쳤던 비운을 계기로 살펴본 지진의 원인』(1756)이라는 논문에서 지진의 유용성을 설명하는 데 한 절을 할애하고 있다. 칸트는 이 논문에서 완전히 조화로운 전체의 존재를 위해 지진의 발생이 필요하다는 점을 보여주고자 한다. 자연이 때로는 인간에 대해 타격을 주는 끔찍스러운 피해는 자연의 숭고함과 무한함을 증명하는 방식들인 셈이다.

「칸트의 비판적 선험철학의 과제」(하영석, 제40집, 1985년 2월)는 『순수이성비판』의 과제를 "형이상학의 학적 정초를 위해 인간 주관의 근원적 인식상태를 특징 지우고 그 결과 객관적 인식에 이르는 길을 밝히려는 '인식론적 준비'"로 보고 있다. 이것은 '선천적 종합판단은 어떻게 가능한가'라는 명제의 해명을 통해서 준비될 수 있는 일이었다, 칸트는 이런 자신의 목표를 해결하기 위해서 인간의 주관 저편에 있는 대상들에 눈을 돌린 것이 아니라, 인간의 심성을 분석하였다. 그래서 이 논문은 비판적·선험적 인식론의 관점이 형이상학에 대한 칸트의 의도와 양립할 수 있다는 논점을 보여주고자 한다. 칸트철학의 언제나 "비판적 종합"에 근거해 있음을 알 수 있다.

「칸트철학에서 이론과 실천의 문제」(강영안, 제45집, 1989년 11월)은 "순수 이성의 절대적 자발성을 기초로 이론과 실천의 통합(더 정확하게는 실천에 대한 이성적 지배)은 이른바 '코페르니쿠스적 전회'로 알려진 '사고방식의 혁명'을 일관되게 적용한 결과임을 보여주고자 한다." 즉 "인간 자신이 자연 존재이면서 동시에 자유 존재라는 사실에서 이성과 경험, 자유와 자연, 초감성적인 것과 감성적인 것, 이론과 이성의 갈등이 발생하지만, 이 갈등은 변증법적으로 지양하기보다는 우리 자신의 '사고방식' 자체를 변경할 것을" 칸트가 요구한다는 것이다. 여기서 중요한 것은 '관점의 변화'이다. 칸트는 인간이 근본적으로 두 세계(현상계와 가상계)를 한 몸에 안고 있는 인간이 관점의 변화를 통해 자연 인과성에 종속하지 않고 스스로 무제약자로서 '가상적 원인'이 될 것을 철학적으로, 이성적으로 호소하고 있다는 것이 이 논문의 핵심 주장이다.

「칸트에 있어서 영혼의 인격성」(박중목, 제84집, 2002년 11월)는 오류추리를 다루는 장이 영혼의 인격성의 논의를 통해 영혼의 인식 불가능성을 일반적으로 논증하고 있다고 본다. 그러나 선험적 변증론과 선험적 오류추리의 의미를 체계적으로 분석한다면, 칸트는 단순히 자아의 인식 불가능성만을 논의한 것이 아니라, 규제적 사용을 위한 영혼의 인격성을 추론하고 있다. 따라서 이 논문은 "선험적 변증론과 선험적 오류추리의 의미 분석을 통해 어떤 관점에서 칸트가 영혼의 인식 불가능성을 입증하고

있으며, 어떤 관점에서 규제적 사용을 위한 영혼의 인격성이 추론될 수 있는지를 논한다". 이를 위해 이 논문은 "'선험적 가상'과 '오류'의 차이점을 밝히고 이를 근거로 선험적 오류추리를 '형식적 오류추리'와 '선험적 가상의 추리'로 구분"하고, "이성추리의 대전제와 소전제에서 다루고 있는 '인격성의 개념'과 '자아' 및 '자아의 동일성'의 의미를 분석"함으로써, "선험적 가상이 지니고 있는 이중적인 의미, 즉 '속이지 않는 가상'과 '속이는 가상' 때문에 칸트가 한편으로는 영혼의 인격성에 대한 규제적 사용의 필연성과 다른 한편 영혼의 인식 불가능성을 주장하고 있음을" 보여주고자 한다.

3

"제2부 칸트의 실천철학"에서 「『도덕형이상학』(칸트)에 대한 사회윤리적 독해」와 「칸트 윤리학에 있어 형식과 실질」은 칸트의 윤리학에 관한 논문이고, 「칸트의 종교철학」과 「근본악과 희망의 문제—칸트의 『종교론』을 중심으로」는 칸트의 종교철학, 「칸트의 역사철학」은 칸트의 역사철학에 관한 논문이다.

「『도덕형이상학』(칸트)에 대한 사회윤리적 독해」(김종국, 제81집, 2002년 2월)는 다음을 보여주고자 한다. 첫째, 칸트에 있어 관건인 것은 제도적 행위냐 개인들 간의 행위냐가 아니라 행위가 외형적으로 제도적 행위이건 개인들 간의 행위이건 간에 그것의 구속성의 방식이 법적 입법이냐 아니면 덕적(윤리적) 입법이냐 하는 것이다. 둘째, 칸트의 협의의 사회 윤리는 ① 실정법의 토대가 되는 ② 인권의 윤리이며 이는 ③ 그의 도덕철학에서 정당화된 인격 개념의 법적 차원의 번역이다. 셋째, 칸트 사회윤리에서 인권의 원칙과 함께 광의의 사회 윤리를 구성하는 또 하나의 원칙은 ① 자유로운 자기 강제에서 비롯된 ② 사회적 연대성의 원칙이며 이는 ③ 행복론이 아니라 의무론에 의해, 혹은 자연적 행복이 아니라 공동 인간의 이념에 의해 정당화된다. 넷째, 칸트 사회 윤리의 응용 규칙은 ① 이 완전한 의무의 불완전한 의무에 대한, ② '타인에 대한 의무'의 '자기 자신에 대한 의무'에 대한 우위이다. 그러나 동시에 칸트 사회 윤리는 ③ 적용에 있어 긴급한 경우를 고려한다.

「칸트 윤리학에 있어서 형식과 실질」(이윤복, 칸트 특집호, 1995)은 칸트의 윤리학을, 흔히 오해하는 것처럼, 오로지 형식주의적 관점에서만 볼 수 없으며, 실질적인 측면에서 살펴볼 수 있다는 점을 보여주고자 한다. 그래서 이 논문은 "칸트의 도덕철학에서의 목적개념의 의미와 기능을 중심으로 하여 그의 도덕성에 관한 주장을 각각 해명함으로써 그가 목적론적 윤리학자도 아니며, 그렇다고 실질 내용적인 것을 떠난 형식주의자도 아니고 더구나 그의 이론이 일관성을 갖지 못한 것이 아님을 보여"주고자 한다. 여기서 목적은 "의지의 실질 내용으로서 욕구능력의 대상"을 의미하기 때문에, 칸트 윤리학에서 "실질"의 의미가 축소되어서는 안 된다.

「칸트 도덕철학의 자율적 자유 개념의 루소적 기원」(문성학, 제116집, 2010년 11월)은 칸트 도덕철학에서의 자율적 자유 개념이 루소에게서 영향을 받았다는 일반적인 논점을 긍정한다. 그러나 이 논문이 보여주고자 하는 점은 "칸트가 자신의 자율적 자유 개념을 형성함에 있어서 그리고 자유를 자기 철학체계의 요석으로 간주함에 있

어서 루소로부터 영향을 받았음이 사실이라 하더라도, 루소 자유론의 어떤 측면이 칸트 자유론의 어느 부분에 영향을 주었는가에 대해서는 아직 세부적인 연구가 이루어지지 않았다"는 사실이다. 좀 더 구체적으로 이 논문은 루소가 인간의 본성을 자유로 보았음을 밝히면서, 칸트가 언급하는 다양한 자유 개념들의 루소적 기원을 살펴보고자 한다. 즉 "칸트는 루소의 자연적 자유 개념으로부터 의지의 자발성의 요소를, 루소가 말하는 시민적 자유의 개념으로부터 자기입법성을, 루소가 말하는 도덕적 자유의 개념으로부터 보편성을 받아들였음을 밝히고자 한다". 저자는 자유와 관련하여 다음과 같은 말로써 양자의 관계를 핵심적으로 지적하고 있다. "칸트야말로 루소의 자유 개념이 가진 폭발력을 가장 정확하게 파악하고 그 문제점을 가장 정밀하게 선험철학적 지평에서 해결하려고 한 사람이라고 말할 수 있을 것이다." 루소 자유론의 세 요소가 칸트의 "선험철학적 지평에서 유기적으로 통합"되고 있기 때문이다.

「칸트의 종교철학: 칸트에 있어서 근본악(根本惡)과 신」(신옥희, 제38-39집, 1984년 10월)은 그동안 칸트 연구가들이 주로 관심을 가졌던 종교철학이 주로 『순수이성비판』과 『실천이성비판』에 한정되어 있다는 점을 적시하면서, 『이성의 한계 안에서의 종교』의 종교철학을 다룸으로써만 더 심화되고 설득력 있는 형식과 내용을 갖춘 칸트 종교철학 연구가 이루어질 수 있음을 피력한다. 그래서 이 논문을 세 가지 측면에서 『실천이성비판』에서의 도덕적 신 존재 증명을 수정하고 보완하고자 한다. 첫째, "'근본악'의 개념은 『실천이성비판』에서 신존재증명의 매개체로 사용되고 있는 '최고선'의 개념보다 훨씬 더 자연스럽고 생생하게 도덕과 종교 사이의 긴밀한 관련을 성립시켜 준다." 둘째, "도덕과 종교, 도덕적 인격과 신의 존재 사이의 관계를 순수 예지적인 피안의 차원에서밖에 설정할 수 없는 『실천이성비판』의 이론적 한계를 돌파하고 도덕적 인격이 그의 차안적 시간적인 현실 속에서 만나게 되는 신의 존재의 가능성을 증명하여 준다." 셋째, "신의 존재는 도덕적 인격이 윤리의 왕국 곧 신국의 건설이라는 공동적인 도덕적 목적을 위하여 구성하는 윤리적 공동체에 대해서도 필연적 요청으로서 실천적 타당성을 가진다고 [『종교론』]주장하는 것이 『실천이성비판』에서는 볼 수 없는" 특이점이다.

「근본악과 희망의 문제 ㅡ칸트의 『종교론』을 중심으로ㅡ」(최소인/정제기, 제149집, 2019년 2월)는 『종교론』에서 칸트가 근본악, 즉 인간에게 근절할 수 없이 자리하고 있는 악의 성향을 강조하고 있음을 주목한다. 이는 곧바로 칸트의 실천철학 체계와 충돌한다. 이로 인해 "근본악은 극복되어야한다/근본악은 근절될 수 없다"의 이율배반이 생겨난다. 『종교론』은 이를 해소하고자 한다. 여기서 등장하는 개념이 "희망"이다. "도덕적 주체는 심정의 혁명과 점진적인 도덕적 개선을 위해 끊임없이 노력해야 하지만, 이러한 중단 없는 노력의 토대에는, 인간의 근원적인 선의 소질이 결코 완전히 부패되지 않았으며, 언젠가는 선의 소질을 회복할 수 있을 것이라는 희망, 도덕적 개선에 대한 당위적 명령에서 나오는 희망, 그리고 더 상위의 협력을 통해 결국에는 심정의 혁명을 완수하리라는 희망이 놓여 있다. 이러한 희망은, 비록 도덕적 주체가 자신의 유한한 한계로 인해 실제로 근본악을 완전히 극복할 수 없다 해도, 그럼에도

언젠가는 근본악을 극복할 수 있을 것이라는 믿음을 가능하게 해 준다.” “자신의 한계를 인정하면서도 끊임없이 탈한계를 기투하는 인간 - 바로 이 지점에 유한한 도덕적 인간의 숭고함이 놓여 있”는 것이다.

「칸트의 역사철학」(백승균, 제40집, 1985년 2월)은 칸트의 역사철학을 다른 학문과의 관계, 칸트 이전과 이후의 역사철학과의 관계, 칸트 시대 역사철학의 특징, 칸트의 역사철학을 일별하고 있다. 칸트의 전후 시대 역사철학의 관심은 두 방향으로 나타난다. 하나는 자연주의의 영향을 받았고, 다른 하나는 관념주의의 영향을 받았다. 전자는 자연에 앞서는 신적 존재가 불가능하므로, 역사에서의 섭리도 불가능하다고 본 반면에, 후자는 인간 정신 안에 내재적 원리가 있으므로 세계 속에서 실현되고 만물의 진행을 결정적으로 관리하는 이성적 정신이 있다고 본다. 후자의 관점에서 보면 이성적 이념들은 역사 속에서 작용할 뿐 아니라 이성적인 궁극목적으로 발전한다. 칸트는 이 후자의 입장에 선 철학자이다. 칸트에 있어 역사적 사건의 진행은 이성적 예지이며, 이 예지가 인간을 도구로 사용한다. “그렇다면 인간이 오직 자신의 관심에만 따라 행동하나 그것은 이미 자신의 관심이 아니고 무의식적으로 최고의 목적을 위해 행동하는 것이 된다. 이 말을 확대시킨다면 역사에서의 진보란 신의 섭리에 근거하고 있음을 의미한다는 것이다.” 칸트 역사철학의 이러한 특징은 독일관념론에 큰 영향을 미치게 된다.

## 4

“제3부 칸트와 독일관념론”에는 세 편의 논문이 포함된다. 「칸트에서 헤겔에로」에서 칸트와 피히테, 칸트와 셸링의 관계가 언급되어 있지만, 이 세 논문은 모두 칸트와 헤겔의 관계에 관한 내용이 적극적으로 피력되어 있다. 칸트와 피히테, 칸트와 셸링의 관계를 자세히 논한 논문이 없어서, 편집자는 이 세 논문만 언급하고자 한다.

「칸트에서 헤겔에로」(한단석, 제33집, 1982년 3월)는 칸트와 독일관념론 사이의 특이한 관계를 논하고 있다. “즉 한편으로는 독일관념론이 칸트철학의 발전임과 동시에 다른 한편으로는 독일관념론과 칸트철학 사이에는 단순히 발전이라고만 볼 수 없을 만큼 너무나도 큰 본질적인 차이가 있는 것이다.” “칸트 · 피히테 · 셸링 · 헤겔의 4인 사이에는 이미 논한 것처럼 친근한 관계가 있음과 동시에, 다른 학파에 있어서는, 다른 곳에서는 비할 수 없을 만큼 적대 의식이 존재하고 있었다.” 이렇게 말할 수 있는 근거는 무엇인가? 첫째, 칸트의 순수한 의도와 이 의도를 은폐하고 있는 편견이 동시에 혼재한다. 전자로써 칸트의 철학은 칸트 이전의 철학과 구별되지만, 후자로써 칸트는 종전의 철학을 무반성하게 계승하게 되고, 여러 가지 문제를 남기게 된다. 둘째, 독일관념론은 칸트가 남긴 문제를 올바로 파악하고, 그 문제를 해결하고자 노력하였다. 그러나 칸트철학은 이성주의적 지반에서 이루어진 것이었다. 이러한 지반의 무분별한 발전이 곧 전통적 형이상학으로의 복귀라는 결과를 낳았다. 셋째, 헤겔과 관련하여, 독일관념론은 이성주의적 입장의 철저화를 통해서 오히려 이성주의적 입장의 한계를 자각하게 된다. 헤겔의 철학은 어떤 측면에서 이성주의적 입장을 극복하려는 첫

시도라 할 수 있다.

「칸트의 선험적 주관과 헤겔의 자기의식」(이강조, 제37집, 1984년 4월)에서 저자는 근대의 인식 이론이 데카르트의 'Cogito'의 확실성에서 출발하여, 칸트의 선험적 주관을 거쳐, 헤겔의 자기의식의 변증법적 전개로써 일단 완결되었다고 본다. 데카르트 이래 서양 근대철학은 '믿을 만한 인식이 어떻게 가능한가?'의 문제에 초점이 맞추어져 있다. 데카르트는 이 문제의 해결을 위해 회의적 방법을 동원한다. 데카르트는 철저한 회의를 통해서 '사유하는 존재로서의 나'라는 기본적 진리에 도달한다. 이 '나' 안에서 도달한 자기의식은 진리와 확실성이 적극적으로 존속하는 통일이다. 데카르트의 이 '나'의 개념이 모든 관념론의 모범이 된다. 따라서 독일관념론은 데카르트 사상에서 정립된 귀결을 도출한다. " 이 귀결의 내용은, 첫째 대상지를 '현상'에 관한 지에로 환원시키는 일이고, 둘째 아는 자아와 알려진 자아에 필연적으로 부속해 있는 양자의 차이성을 매개로 하여 양자의 동일성을 지향하는 자아-개념을 제조하는 일이다." 이 논문은 데카르트의 자아 개념 위에 칸트와 헤겔의 자기의식 구조가 존립하고 있다고 보고, 칸트의 선험적 주관과 헤겔의 자기의식에 관한 논지를 구체적으로 전개하고 있다.

「칸트와 헤겔에서 지식과 믿음」(김석수, 제111집, 1919년 9월)은 '지식과 믿음'에 관한 관점이 칸트와 헤겔에서 어떻게 다른가를 규명하는 일에 초점이 맞추어져 있다. 지식은 '정당화된 참된 믿음'이다. 이와 관련하여 두 가지 입장이 있다. 지식보다 믿음이 더 근원적이라고 보는 입장은 정당화의 한계를 지적하는 데 반해서, 지식이 믿음보다 더 근원적이라고 보는 입장은정당화되지 않는 믿음을 부정하려고 한다. 이 문제에서 근대의 칸트와 헤겔은 대립 상태에 놓여 있다. 칸트는 지식과 믿음 사이의 양립을 주장하는 데 반해, 헤겔은 지식과 믿음의 통일을 주장한다. 더 나아가 헤겔주의자들은 칸트의 지식과 믿음 사이의 양립을 미완성으로 파악하고, 이를 헤겔의 입장으로 수렴하려고 한다. 이런 식의 이해는 칸트의 참된 주장을 왜곡할 수 있다. 저자는 이런 왜곡에 대해 강력하게 반론을 제기한다. 이하가 바로 반론의 요약이다. "칸트는 믿음과 지식을 분리하거나 통일시키는 것이 아니라 이들 사이를 구별하면서 동시에 상호 협조하도록 설정하고 있다. 칸트는 믿음의 영역에까지 지식이 침범하여 독단적 형이상학을 일삼는 것에 대해서 비판함과 동시에, 맹신적 상황에 매몰되어 지식을 무시하는 광신주의를 배격하고자 한다. 그는 이를 위하여 지식에 한계를 설정하고, 믿음의 영역에 대해서 실천적 정당화를 시도한다. 그러므로 지식과 믿음의 관계에 대한 칸트의 입장은 헤겔로 수렴되어야 할 미완성의 단계가 아니라 헤겔과는 다른 길로 향해 있다."

## 5

"제4부 칸트와 현대"에는 7편의 논문이 포함된다. 여기에는 칸트와 현대철학 일반, 칸트가 현대철학에 미친 영향, 칸트와 롤즈, 칸트와 비트겐슈타인, 칸트와 분석철학, 칸트와 포스트모더니즘 등에 관한 논의가 포함된다.

「칸트와 현대철학」(한명수, 제1집, 1964년 5월)는 모든 현대철학이 칸트의 입장과 대결하고 있다고 하여, 칸트가 현대철학에 미친 영향이 막대하다는 점을 부각하고자 한다. 여기서 논문의 저자가 들고 있는 현대철학은 셋으로 요약되고 있다. 첫째, 신칸트학파의 인식론적 조류로서, 이 학파는 칸트의 근본 자세를 긍정하고, 이것을 받아들여 칸트의 비판론을 형이상학적 전(前)비판적 잔재로부터 정화하고자 한다. 둘째, 현상학적 존재론적 입장으로서, 이 입장은 칸트와는 다른, 또는 극히 비 칸트적 입장에서 출발하지만, 결국 칸트철학의 중심 문제인 선험적 주관의 개념에 도달하고 있다. 셋째, 논리실증주의와 분석철학이 기도하는 근본적, 비판적 입장이다. 이 입장은 칸트의 비판론을 신칸트학파와 같이 인식론적 차원에서 이해하고 이것을 본질적 근본적으로 비판하는 동시에 칸트철학의 재평가를 기도하고 있다.

「현대철학사상의 반형이상적 경향과 칸트철학」(손봉호, 제40짐, 1985년 2월)에서 저자는 칸트를 서양철학에서 플라톤과 아리스토텔레스의 반열에 올리면서, 현대철학에서 칸트를 비판하든지, 칸트를 추종하면서 철학 논의를 시작할 수 있으나, 칸트 없이는 그렇게 할 수 없다는 말로써 칸트가 현대철학에서 차지하고 있는 중요성을 강조하고 있다. 저자는 현대의 반형이상학적 경향에 상당한 영향을 끼친 인물이 로크와 흄임을 분명히 한 후, 이들은 형이상학에 아예 담을 쌓고 도랑을 내어 차단하려 했던 인물들인 데 반해서, 칸트는 형이상학적 사고를 서서히 유도하여 현대철학이 결과적으로 반형이상학적이 되게 이끈 인물이라고 평가한다. 저자에 따르면 현대의 반형이상학적 성향은 다양한 형태로 나타난다. “도덕처럼 중요한 것들은 이론적으로 감히 취급도 할 수 없다는 비트겐슈타인의 논리철학논고의 입장이 있는가 하면, 오히려 윤리적 언어란 사(私)언어요 감정어(感淸語)이기 때문에 학문적으로 논할 가치도 없다는 논리적 실증주의가 있고, 행동은 이론에 선행한다고 보는 마르크스(Marx)주의자들이 있는가 하면 행위는 의지의 무조건적 결단에 의한 것이란 실존주의도 있다. 그 어느 것도 칸트의 본래 의도에 충실한 것은 없으나, 이론적 이성과 실천적 이성을 떼어 놓은 칸트철학의 먼 후손들이라 할 수 있다.”

「롤즈에 전해진 칸트의 유산」(황경식, 제40집, 1985년 2월)은 세 가지 점을 규명하고 있다. 첫째, 정치철학자로서의 루소와 도덕철학자로서의 칸트를 비교함으로써 칸트의 윤리학이 더 깊은 성층구조에서 정치 및 사회철학과 맞닿아 있음을 규명한다. 특히 계약론의 전통이 로크에서 루소를 거쳐 칸트에 이르는 근세 정치철학의 주요한 전통임을, 그리고 바로 이점이 롤즈가 자신의 정의론을 전개하고, 그 정신적 뿌리를 칸트에서 찾고 있음을 보여주고자 한다. 둘째, 롤즈가 칸트의 도덕철학을 형식주의적으로 보아 온 종래의 해석방식을 비판하고 있으며, 칸트의 윤리설이 절차주의적 또는 구성주의적인 특성을 견지하고 있음을 보여주고자 한다. 이때 칸트의 정언명법에 대한 새로운 해석이 시도되고 있으며, 정언명법이 구성 절차로서 구체적으로 적용되는 사례가 예시된다, 셋째, 순수이성과 실천이성을 비대칭적으로 이해한 종래의 통념을 지양하고, 두 이성 간에는 구조적 동형성 내지는 동궤성이 있다는 점을 확인한다. 다시 말하면 “칸트는 이론이성에 있어서도 구성주의적 인식론자였지만 실천이성에 있어

서도 마찬가지로 구성주의적 도덕론자이었음을 밝히고 그것이 갖는 현대윤리학적 의의에도 논급하고자 한다."

「칸트와 비트겐슈타인의 비판철학」(엄정식, 제40집, 1985년 2월)에서 저자는 칸트가 합리론의 독단론과 경험론의 회의론을 "이성비판"을 통해 철학에 새로운 장을 열었다고 본다. 이때 현대철학에 남겨진 불순물이 인식론적 차원의 "선험성(apriority)과 존재론적 측면의 본체(noumenon)라고 불리는 신비스러운 대상이었다." 따라서 현대철학의 "당면한 과제는 칸트의 이 유산을 어떻게 이해하고 수용하며 또 극복할 수 있을 것인가의 문제로 집약"된다. 칸트를 정식으로 연구하지 않은 현대철학자 비트겐슈타인이 문제 해결을 위해 제시한 "언어비판철학"은 "놀랍게도 문제의 제기와 해결에 있어서 칸트와 매우 유사한 양상을 보이고 있"다. 저자는 이 점에 착안하여 논의를 전개한 후, 다음과 같은 결론을 내린다. "비트겐슈타인이 칸트의 문제에 대해 전정한 의미의 해결점을 제시해 주었다는 것이 아니고 그것을 언어의 문제로 전환시켰을 뿐이라는 사실이다. 따라서 그는 칸트가 남긴 문제점들을 정면에서 해결한 것이 아니라 언어적인 관점에서 재조명했다고 볼 수 있다. 결과적으로 그에게 남겨진 것은 언어의 선험성이라는 문제와 본체를 흡수한 언어적 '현상'이라는 개념"이다.

「최근 분석철학의 칸트적 경향」(김재권, 제41집, 1985년 5월)에서 저자는 "현대의 영미철학이 20세기 중반까지 지배적이었던 논리실증론과 협소한 "언어분석"을 벗어나, 약 10-15년 전쯤부터 전통적인 철학 방법과 철학관으로 돌아가기 시작하였다고 본다. "이 전환은 '칸트적'인 전환이라고 말할 수 있다는 것이 나의 생각이다." 저자는 현대 영미철학의 대강을 설명한 뒤, 도널드 데이비슨을 통해 자신의 논지를 전개하고 있다. "우리한테 흥미 있는 것은 데이비드슨의 이론이 콰인의 이론과 달리할 때 그 이유는 빈번히 칸트적이라고 말할 수 있기 때문이다. (콰인의 이론을 칸트적이라고 말할 수 없는 것이 유감이다.) 나는 칸트는, 데이비드슨의 철학 안에 살아가고 있다고 말해도 과장이 아니라고 생각한다." 저자는 결론적으로 다음처럼 진술한다. "칸트와 데이비드슨의 공통점은 관념론적인 철학적 관점이라고 할 수 있다. 칸트의 관념론에 대해서는 여기서 더 언급할 필요가 없다. 내가 개략한 데이비드슨의 철학적 전략이 관념론적이라는 것이 여러분에게 뚜렷하게 나타나기를 희망한다. 이런 맥락에서 주목할 데이비드슨의 주장은, 우리의 믿음이 전반적으로 참이라는 것은, 언어와 사고의 가능성의 전제조건이라는 것이다. 개별적인 믿음이 참이냐 아니냐는, 물론, 개별적으로 검증하여야 한다. 그러나 믿음이 일반적으로 참이라는 것은 선험적인 철학적 논증의 결론으로 증명할 수 있다는 것이 그의 주장이다. 이런 선험적인 논증이 칸트의 선험적 논증과 중요한 공통점이 있다는 것이 이 강연의 한 테마이었다."

「선험철학과 포스트모더니즘: 칸트, 리오타르, 아펠에서 해체와 구성의 가능 근거」(김진, 제59집, 1997년 3월)에서 저자는 칸트에 의해 확립된 "선험철학이 객관성과 합리성에 기초한 경험의 가능성 조건들을 철학적 사유의 주제로 삼고 있는 반면에, 포스트모더니스트들은 비합리성과 불일치를 중시하고 있"으므로, 전자는 '구성'을 후자는 '해체'를 중시하고 있다고 본다. 그러나 '해체'도 특정한 구성을 목표로 하고 있

으므로 최소한의 토대 근거를 마련해야 한다는 것이 저자의 논점이다. 따라서 “포스트모더니즘의 진리 주장이 의미 있게 되기 위해서는 그 선험철학적 지평이 마련되지 않으면 안 된다.” 이것은 두 논의에서 어떤 것이 우월한가에 의해 판정될 수 없고, 전자는 오히려 후자를 전제해야 한다는 것이 저자의 주장이다. 로버트 슈페만이 “「현대성의 종말」에서 지적하고 있듯이 ‘모더니즘’이란 항상 고유한 현재성을 뜻하는 상대적인 개념으로서, ‘모더니즘의 종말’이 있는 것이 아니라 이전에 현대적이었던 옛것은 새로운 현대성에 의하여 해체될 뿐이다.” 저자는 자신의 논지를 구체화하기 위해 두 철학자를 논거로 삼는다. 저자에 따르면 리오타르는 칸트를 해체 작업을 수행한 철학자로서 ‘포스트모던의 선구자’로 보고 있지만, “해체 작업이 보다 확실한 구성을 위한 예비 작업이라는 사실을 간과하고 있다”. 이를 통해 확인할 수 있게 되는 것은 “포스트모던적 진리 주장이 의미를 가질 수 있는 선험철학적 지평이 확보되지 않으면 수행적 자체모순에 빠질 수밖에 없다는 사실”이다. 이런 논의를 주도하고 있는 철학자가 아펠을 중심으로 한 선험화용론자들이다.

「칸트의 이성비판과 리오타르의 포스트모더니즘」(이현복, 칸트 특집호, 1995)에 따르면, 리오타르는 결코 비이성주의자가 아니다. 리오타르가 이성 혹은 합의의 테러리즘을 비난했을 때, 그는 총체적 이성 또는 하나의 이성을 옹호하는 입장을 비난하고 있는 것이지, 결코 다수의 이성이 존재한다는 것을 부인하고 있는 것은 아니다. 리오타르에 따르면, “참과 거짓이 문제가 되는 ‘인지적 담론’, 정의와 불의가 문제시되는 ‘정치적 담론’, 선과 악이 문제시되는 ‘윤리적 담론’ 그리고 미와 추가 문제시되는 ‘미학적 담론’은 각기 상이한 규칙 체계에 종속되기 때문에 상호 이질적인 것이다. 규칙 체계들이 전적으로 이질적이라 함은 다양한 문장들 혹은 언술 행위들이 만족시켜야 하는 (선천적인) 조건들이 서로 동일하지 않다는 것이며, 이는 칸트가 ‘제1비판’에서 ‘제2비판’으로 이행할 때 보여준 것, 즉 이성의 이론적 사용과 실천적 사용은 완전히 상이한 것이라는 입장과 동일하다는 것이다. 따라서 하나의 이성(메타이성 · 초월적 이성 · 절대적 이성 · 사변적 이성) 혹은 하나의 담론(메타담론 · 초월적 담론 · 절대적 담론 · 사변적 담론)만을 고집하는 것은 ‘초월적 환상’ 혹은 ‘문법적 환상’이라는 것을 칸트와 비트겐슈타인에서 차용하고 있다.” 저자는 이러한 논점을 정당화하기 위해, “전략적으로” “리오타르가 이해하고 수용하고 비판한 칸트의 모습만을 살펴보고, 이것을 토대로 리오타르의 포스트모더니즘의 특징이라고 말할 수 있는 차이의 철학 그리고—여타 포스트모더니스트들과는 구별되게—그가 정열적으로 개진하고 있는 포스트모던적 미학(숭고의 미학)을 중심으로 논의를 전개”한다.

- 60주년 기념 학술대회 -

◆ 기조강연

◆ 아나키즘 세션

◆ 칸트 세션

기조강연

## 하나논리: 허유 하기락 아나키즘의 승계와 발전

김성국 (사회학, 부산대 명예교수, 중국 길림대 객좌교수 2020~2025)

“벌판에는 바람이”

벌판에는 바람이 불어요
바람의 방향을 따라서
뜬구름이 몰려다니고 있어요,
소리의 물줄기가 어지러이 흐르고
몸과 몸을 부딪혀 맹목의 수목들이
사생결단을 하고 있어요
바람의 칼날에 넋은 넘어지고 있어요
갈대밭에서 나온 미풍이 숨죽여 자진하고
부서지는 흙들의 노래가
산을 옮겨가고 있어요.
쓰러지는 풀들은 쓰러지는 슬기로
바람을 피하고 있어요.
벌판에는 바람이 불어요
바람의 방향을 따라서
번뜩이는 눈물이 공중을 떠다녀요.
자꾸 서두르고 있어요.
바다인 듯한 바다가 정작은
바다가 아니어요

김주완(1998: 46)

“20세기가 끝나 가는 지금 우리가 사는 한국이라는 벌판에는 아직 바람이 잠들지 못하고 있다”며 20여년 전 시인은 시대의 우환의식을 토로하였다. 그 바람은 지금 현재도 더욱 흉흉한 소리를 내며 세계 도처에서 불고 있다. 허유 선생의 지팡이를 높이 들고 거기에 우리의 바람을 실어 세상의 소란을 잠재우고 싶다.

## 1. 아나키즘, 여전히 호소력과 설득력을 갖는가?

그렇다.

1930년대 말, 좌우의 배신과 협공 속에서 스페인혁명이 실패하면서 이념적 입지를 잃었던 서구 아나키즘. 그러나 식민지 조선의 아나키스트들은 치열하였고, 해방 후에도 과감한 창조적 파괴의 정신으로 신채호가 요구한 "조선의 아나키즘"을 구축해 나간다.[1] 이 시도 또한 분단과 좌우 대립의 상황 속에서 겨우 명맥을 유지한다.

1965년 프랑스 5월 혁명과 신좌파 혹은 이에 따른 자유해방주의/급진자유주의(libertarianism) 이념의 확산과 함께 신사회운동(New Social Movements)이 전 세계에 물결을 일으키면서 아나키즘은 역사의 무덤에서 깨어난다. 여성운동, 환경/생태운동, 지역운동, 평화운동, 소수자 운동 등의 역사를 보면 항상 아나키스트들이 선구자의 기치를 높이 들고 있었음을 알 수 있다.

1980년대 정보혁명의 초기, 인터넷의 자유를 수호하려던 해커(Hacker)들의 열정을 이어받아 자본주의적 독점과 경쟁을 거부하던 리눅스와 GNU의 자유연합 정신 속에서 아나키스트들은 새롭게 등장한다. 최근 암호화폐라는 반국가주의적 혹은 비국가주의적 금융혁명은 여전히 강고한 자본과 국가의 반대로 왜곡·변질되고 있으나, 최소한 그것은 화폐에 대한 우리의 고정관념을 깨트린다.

흥미롭게도, 우파 자유주의 진영에서는 신자유주의의 한계에 직면하여 하이에크(Friedrich Hayek)를 급진적으로 재인식하면서 무소불위 국가의 무능력과 무책임에 대한 비판과 아울러 개인적 자유의 위축 혹은 일탈에 대해서 강력하게 경고한다. 좌파 평등주의자들 또한 국가주의의 비효율성 및 독재화라는 한계 앞에서 "복지국가"라는 자본주의적 혹은 문명사적 자기수정의 흐름에 합류한다. 역설적이지만, 아나키즘은 그 역사적 실패와 좌절을 통해서 적대적인 이념들에게 자기비판과 반성의 기회를 제

---

1) 김도종(1998: 54)은 "신채호의 민족주의와 아나키즘 운동으로부터...하기락 철학의 뿌리를 찾을 수 있다"고 하며 실천철학자로서 하기락의 면모를 부각시킨다. 하기락(1980: 371, 374) 자신도 그의 논문, "단재의 아나키즘"에서 "민족주의와 아나키즘은 이것 아니면 저것이라는 양자택일의 관계가 아니라, 이것으로 저것을 내실화하는 보완관계에 있는 것이다. 단재의 경우 감성적 민족주의란 원색의 바탕 속에 아나키즘이란 이념적 내실이 성숙해 갔다고" 분명히 지적하면서, "반체제, 반봉건, 반권력, 반권위를 사상적 뼈대로 하는 아나키즘의 원류를 우리나라 전통 속에서는 조선 실학 속에서 찾아 볼 수 있을 것"이라고 주장한다. 하기락의 아나키즘은 신채호의 정신을 따라서 민족 주체성의 바탕 위에서 조선 민족의 해방과 자유를 성취하는 것이다. 나아가 하기락은 과거 대부분의 논자들이 펼치던 "단재에게 아나키즘은 민족주의를 위한 하나의 일시적 방편 혹은 수단에 불과하다"는 주장에 맞서, 단재가 [조선혁명선언]을 통해서 민족을 직접혁명의 주체인 민중으로 고양시켰듯이, 그의 민족주의도 아나키즘이라는 이념적 기치와 융합시키려 했다. 반체제운동으로서 맑시즘이 득세하여 주목받는 상황에서 초지일관 아나키즘을 선택한 하기락의 결단은 놀랍다.

공하였다. 이제는 아나키즘이 서서히 전면으로 나서야 할 때가 된 것 같다.

아나키즘은 여전히 미완의 예언인 채로 남아있다.

그러나 그 가능성과 잠재력은 점점 널리 그리고 깊게 인식되고 있다.

대안사회를 추구하는 아나키즘의 가치는 이미 우리의 가슴 속에 그리고 세상의 일상 속에 끊임없이 스며들고 있다. 물론 국가주의적 반동 세력은 질서와 안정을 외치며 새로운 사회, 새로운 문명을 향한 창조적 파괴의 상상력을 금기시한다. 아나키스트 운동은 경천동지의 사회변화에 대응하여 자체 변신과 혁신의 노력을 기울여야 한다. 조용한 혁명, 부드러운 혁명, 개인적 내면 (의식, 정신, 가치, 마음) 혁명은 21세기 아나키스트가 주목해야 하는 새로운 혁명의 슬로건이다. 하나논리는 깨달음으로서 개인 각자의 내면 혁명에 우선적으로 초점을 맞춘다.

그대가 진정한 아나키스트라면 외부의 혁명을 기다리지 않는다. 그대 자신은 이미 하나의 주체적-자주적 혁명체로서 자아혁명과 사회혁명을 동시에 수행하고 있기 때문이다.

아나키즘은 자유주의와 사회주의라는 두 갈래의 이념적 뿌리를 갖는다. 좌우는 모두 아나키즘을 비난하고 거부한다. 양자의 구조적 약점과 한계, 즉, 국가주의적 억압과 약육강식의 독점을 아나키스트는 철저하게 간파하기 때문이다. 역사적으로 아나키즘은 근대라는 거대한 시류에 휩쓸려 부화뇌동하지 않고, 탈근대라는 미래의 파고를 이루며 면면히 흘러왔다. 인류문명의 조류는 탈근대로 바뀌고 있으니, 아나키즘의 대두와 득세는 시간 문제가 될 것이다.

흥분하여 서두르지 말아야 한다. 일부 전투적 아나키스트들은 반세계화의 물결을 타고 폭력적-일탈적 과시를 하면서 일시적인 주목을 받았을지 모른다. 그와 같은 행동양식은 단발성 모험주의에 그치고 만다. 아나키스트의 검은 깃발은 신중하고도 믿음직한 미래 해방의 상징으로서 펄럭이어야 한다.

**2. 아나키즘, 무엇을 어떻게 해야 하는가?**

21세기 아나키스트는 개인적 자유와 사회적 해방이라는 아나키즘의 지상과제를 새로운 방식으로 구현해야만 한다. 엄혹한 시기에 요청되었던 혁명과 전복, 암살과 처단이라는 의열적 폭력 대신에 이제는 솔선수범의 설득이라는 평화주의 노선을 따라야 한다.

세상은 예나, 지금이나, 미래도 마찬가지로 천지불인(天地不仁)이다. 공자께서 그토록 외쳤으나 세상은 무심하다. 어쩌면 성인군자의 도리보다는 하늘이 부여한 인욕의 본능이 더 강한 것인지? 비관주의가 아니다. 개개인이 대오각성하여 깨닫지 않는다면, 현실의 모든 바람직한 소원은 공염불이다. 종교마저 타락하고 부패한 세상, 신도 포기하고 싶은 세상, 하나님을 두려워 하지 않는 이 막가파 세상을 그 무엇이 구원해 줄 수 있단 말인가!

더 이상 기다릴 수 없으니 각자도생이다. 개인마다 깨달음을 찾는다면 어느새 세상은 조금 더 밝아지고 맑아질 것이다. 국가나 민족, 계급이나 집단과 같은 집합적-추상적 존재에 더 이상 연연하며 의존할 여유가 없다. 주체적 존재인 '나' 속에 모든 것 이존재한다. "있다 있다 모두 있다. 지금 여기 모두 있다. 깨달음을 찾아와서 영득쾌락 누려보세"(*반야심경 말미 주문에 대한 필자 나름의 독자적-파행적 풀이).

당장 현실적으로는, 기대 수준을 낮추고, 욕심을 줄이며, 지족자족(知足自足)하는 법을 배우면서, 내 마음과 의지라는 무한 가능의 새로운 세상 혹은 깨달음의 세계에서 소원 성취하는 길밖에 없다.

이를 두고, 소극적인 현실 도피주의라고 비난할 수 없다.
떠들고 설쳐대는 자들의 선동과 위선에 그간 우리는 얼마나 속았는가?
산 넘고 산 넘어 행복을 찾았지만, 그것은 언제나 신기루라, 우리의 갈증만 심해지지 않았던가?

동아시아 지혜가 끊임없이 강조해 온 개인의 깨달음만이 우리에게 남겨진 유일한 출구가 아닐까? 복잡하게 말하자면, 수신제가와 극기복례, 대자대비의 중생구제, 무위자연의 수선리만물이부쟁(水善利萬物而不爭), 재세이화의 홍익인간을 추구하는 길이다. 나 홀로 혹은 두 서넛 길동무와 함께 조용히 찾으면 된다. 동아시아 유불도선 아나키즘이 제시하는 인류 구원의 메시지이다.

고요한 혁명, silent revolution이다.

### 3. 허유 아나키즘, 여전히 유용한가?

감히 말한다.
한국 아나키즘은 일찍부터 세계적으로 선구자적 독창성을 보여준다.

국가건설(항일민족독립운동과 임시정부 참여)에 기여, 민족주의와 아나키즘(적 세계

주의)의 결합, 무위의 정치를 추구하는 과감한 정치활동(독립노농당, 민주통일당), 현재도 운동성을 지닌 조직화된 체계, 예컨대, 아나키즘학회, 아나키스트 독립운동가협회, 국민문화연구소, 최근 창립한 아나키스트 허유 기념사업회 및 각종 아나키스트(이회영, 신채호, 류자명, 박열과 가네코 후미꼬, 정화암, 백정기 등등) 기념사업회, 아나키스트 서적 출판 등을 통해서 비록 미약하기는 해도, 면면하고도 줄기찬 저력을 간직하고 있다.

나(김성국, 2015)는 허유 선생의 아나키스트 노선을 따르며 개척해 나가고자 한다. 영국의 위대한 아나키스트 콜린 워드(Colin Ward, 2004)의 직접행동(Anarchy in Action)에 기반을 두는 “실용적-실질적 아나키즘”과 허유 선생의 “자주인 사상”은 한국뿐만 아니라 21세기 전 세계 아나키스트의 좌표가 되어야 한다고 주장한다. 자주인은 개인적 자유의 추구와 축적을 통해 완성되고, 사회적 해방은 현실적으로 실현 가능한 실용적-실질적 아나키즘의 확산을 통해서 이루어진다.

이제 아나키즘은 과거의 급진적-폭력적 정치투쟁 일변도에서 탈피하여 장기적 비전을 가지고 점진적인 사회혁명의 길을 개척해 나가야 한다. 가까운 주위의 일상에서 그리고 사소하고 작은 일에서부터 즉 밑으로부터 시작하는 사회변화를 모색한다. 거창하고도 요란한 반체제 운동 혹은 체제전복이라는 권력투쟁의 전통을 잊어야 한다. 일상생활에서 아나키즘의 씨를 뿌리고 키워나가는 “조용하고 부드러운 개인적 혁명(Silent, Soft, and Self Revolution)“을 ”즐기면서“ 수행해야 한다. 정의의 테러리스트라는 세기말의 음산한 이미지를 벗어 던지고, 선량한 안락주의자(安樂主義者)로서 외유내강의 모습을 보여주는 것, 그것이 바로 오늘의 아나키스트 과제이다.

허유 선생의 아나키즘은 이와 같은 시대 상황의 급격한 변화에도 흔들림이 없는가? 소위 AI시대의 도래에도 그의 아나키즘은 유효한가?

25년 전, 나는 하기락 아나키즘의 정수를 아래와 같이 지적하였다.

첫째는 개인적 자유와 사회적 해방을 추구하는 자주인 사상
둘째는 이를 유지하는 지주로서 평화주의
셋째는 이를 실현하는 자주관리
넷째는 이념적 노선으로 제 3의 길
다섯째는 한국의 아나키즘을 위한 주체적 역사 인식
여섯째는 자주인의 행위 원리로서 직접행동

세월이 흐른 지금에도 하기락이 제시한 아나키즘의 좌표는 여전히 적실할 뿐 아니라 그 당위성이 더욱 절절하다고 평가한다. 그 이유는 다음과 같다.

1) 전 세계적으로 증가하는 민주주의 위기, 특히 선거민주주의의 위기와 함께 개인적 자유는 도처에서 억압받거나 위축되고 있으며, 사회적 해방은 커녕 테러와 전쟁, 범죄와 부패 그리고 선동과 감시가 온 세상에 만연하다. 국가주의는 선거독재를 위장막으로 여기저기서 성행한다.

2) 미중관계의 악화, 북한과 러시아의 밀착 등으로 동북아 특히 한반도에 전쟁의 암운이 밀려오는 이때 평화주의적 가치와 그 실현을 위한 노력은 과거 어느 때보다도 필수적이다. 전쟁이라는 폭력은 자유의 최고 최대의 적이다. 대내적 측면에서도 평화와 대화, 타협과 양보 대신에 살벌한 이념적, 정치적 적대가 고조되고 사회적으로도 동성애, 낙태, 안락사 등등에 대한 가치관의 갈등이 여기저기서 요란하다.

3) 자주관리는 작업장을 비롯한 모든 조직체에서 구성원들의 자율성 그리고 참여와 결정권을 확대하는 탈권위주의화를 요구한다. 그러나 가족, 학교, 회사, 관공서 등등 곳곳에서 오랜 권위주의(가부장제)는 물론이고 새로운 권위주의(학부모와 학생의 교사에 대한 폭력)가 발생한다. 다수의 횡포에 더하여 소수의 횡포 또한 고개를 들기 시작한다.

4) 제3의 길 추구는 독재적 공산주의의 획일적 계획관리나 탐욕적 자본주의의 시장독점이 초래하는 파행적이고 비인간적인 억압적 현실을 극복하는 유일한 대안이다. 자유주의, 자본주의, 사회주의, 공산주의 등의 여러 각축하는 이념들을 하나로 소통시키고 화해시키는 화쟁의 이념 혹은 하나논리를 찾아야 한다.

5) 주체적 역사 인식은 여전히 일제가 날조한 식민주의 사관과 소중화의 미몽에 벗어나지 못하는 사대주의 사관이 기득권 세력으로 군림하는 한국 역사학계 혹은 정신풍토를 쇄신하기 위해서 필요하다. 나라가 위기에 처할수록 정신적 각성은 더욱 필요하다. 새롭게 국망도존(國亡道存)의 의의를 명심해야 할 때이다.

6) 끝으로 지행합일은 “백 마디 말보다는 하나의 실행”이라는 아나키스트 직접행동론에 부합할 뿐 아니라, 모든 인간이 갖추어야 할 언행일치의 인격적 덕목이다. 구체적으로 하기락의 줄기찬 정치참여는 오늘날 정치가 점차 희화화하는 현실에서는 기존 권력정치를 제어하는 반권력정치로서 아나키스트의 (제도정치 참여보다는 사회적 영향력을 제고하기 위한) 정치적 조직화라는 관점에서 다시 한번 진지하게 모색할 필요가 있다.

이상과 같이 허유 아나키즘의 큰 틀은 시대적 흐름이라는 차원에서 판단할 때, 여전히 경청해야 할 선지자의 지혜가 아닐 수 없다.

## 4. 허유 아나키즘의 승계로서 하나논리

그렇다면 우리는 하기락의 아나키즘을 향후 어떻게 발전시켜 나갈 수 있을까? 여기에는 어떤 왕도가 있을 수 없다. 각자가 각자의 방식으로 새로운 (하기락) 아나키즘을 개척하면 된다.

나는 최근 [하나논리: 동아시아 사회이론의 모색](이학사, 2023) 통해서 나름대로 하기락 아나키즘을 승계하는 시도를 해보았다. 하나논리는 “논리의 전환시대“ 혹은 ”후천 정신개벽“에 필요한 동아시아발 사회이론이다. 동아시아 고전적 지혜인 유불도선이 한결같이 그 최종 목표로서 간주하는 깨달음이야말로 아나키즘이 추구하는 자유해방의 세계를 열어 준다는 의미에서 ”유불도선의 아나키즘적 차원“을 강조한다. 전환시대의 논리를 넘어 논리 그 자체의 전환시대를 대면하고 대응해야 한다.[2)]

나는 지금까지 허유 선생을 아나키스트라는 관점에서만 이해하였다. 이 글을 준비하는 과정에서 “하기락은 철학자로서 아나키스트였지, 아나키스트로 철학자는 아니었다”는 김주완(1998: 41)의 글을 읽으면서 대오각성하였다. “인간의 해방 또는 실존의 자유, 이것이 나의 철학적 테마요, 또 목표였다”는 하기락 자신의 언명은 철학자로서 그의 입장을 극명하게 나타낸다(김주완, 상동).

서양철학자로서 하기락이 관심을 가졌던 니콜라이 하르트만은 “자유는 결정되어 있지 않다는 것에 의존하는 것도 아니요, 여러 가지 가능성이 개방되어 있다는 것에 의존해 있는 것도 아니고, 오직 한 층 더 높은 결정에 의존하고 있다”(김주완, 1998: 33 재인용)고 말한다. 나는 “한층 더 높은 결정”이란 우주와 천지의 만물 만사에 내재하는 본체로서의 “하나(논리)”가 아닐까 감히 추론해 본다. 나와 우주가 논리적으로 하나이면, 나의 자유는 곧 우주의 자유가 되므로, 우주 내외적(內外的) 자유는 만법귀일의 논리에 따라 하나에서 시작하고, 하나로 되돌아가기 때문이다.

그간 나는 하기락의 조선철학사를 두어 차례 통독하였고, 수시로 참고한다. 또 [철학연구] 제64집에 실린 철학자들의 여러 논문도 열심히 읽었다. 나의 [하나논리]는, 부족하지만, 철학적 논의를 바탕으로 사회학적 함의를 제시하는 이론적 작업이다. 돌이켜 보니 이 책은 하기락 선생의 영향을 직간접적으로 많이 받았다는 생각이다. 물론 나름대로 새로운 관점을 제시한다. 어쨌든 나는 하나논리를 아나키스트 철학자 하기락의 이론적 승계 작업의 한 시도로 간주하고 싶다.[3)]

---

2) 하나논리의 이론적 구성을 글의 말미에 [부록]으로 정리하였다.
3) 20년 전, 시론적 수준이지만, “탈근대 아나키스 사회이론의 모색”을 통해서도 도가(道家)의 아나키즘적 차원을 탈근대적 관점에서 검토해 보았다(김성국, 2003).

그렇다면 무엇을 어떻게 승계하고 있는가?

1) 유불도선이라는 주체성의 확립: 천부경의 활용과 이론적 체계화

하기락은 천부경의 가치에 주목하였다. 하기락을 통해 천부경에 접한 나로서는 귀중한 학은을 입은 셈이다. 대종교의 삼대 경전인 천부경, 삼일신고, 참전계경을 핵심 기반으로 성립되는 한국 고유의 (선도, 선교, 신교로 불리우는) 선가는 유불도에 버금가는 심원한 논리적 체계성과 현실적 유용성을 지닌다고 생각한다. 특히 천부경은 유불도 삼자를 포함하는 논리를 구사한다(최치원의 포함삼교). 나아가 기독교의 하느님과도 상통하는 우주론적 지혜를 담고 있다. 우주는 상상력의 보고요, 과학적 신비주의의 원천이다. 기존 유불도에 추가하여 한국 고유의 선가를 동아시아 지혜의 한 축으로 세우고자 유불도선이라는 명칭을 사용한다.

2) 리기심 혼연일체 일원론: 기철학의 확대

[조선철학사]에서 하기락은 화담의 기철학을 매우 높이 평가하면서 유물론적 관점에서 이해한다. 나의 하나논리는 유심과 유물, 유와 무를 통일(通一)시키면서, 양명학의 주장에 근거하여 리기심 혼연일체 일원론을 하나의 본체론으로 제시한다. 그리하여 천지인합일(天地人合一)이라는 하나의 본체는 천일, 지일, 인일과 그 논리적 귀결로서 천리, 지기, 인심으로 분화되나 그것은 삼신일체 혹은 집일함삼과 회삼귀일이라는 삼일논리에 따라서 본체로서의 하나라는 속성을 무진부동(無盡不動)으로 지닌다고 해석한다. 하기락의 기철학적 논점을 더욱 확대하여 리기심 일원으로 나아간다.

3) 후천 정신개벽: 현대 물질주의 문명비판과 대안사회 탐구

아나키즘을 비롯하여 모든 현대의 주요 이념들은 새로운 대안 문명을 추구한다. 나는 후천 정신개벽을 외친 한국 선지자들(예컨대, 수운 최제우, 일부 김항, 증산 강일순, 소태산 박중빈)의 예언에서 대안 문명의 핵심적 성격과 내용을 탈물질주의로 규정한다. 물질이 개벽 되었으니, 정신을 개벽하자는 소태산의 주장은 참으로 절묘하다.

4) 자유해방으로서 깨달음: 직접행동의 최종최고 목표

깨달음은 모든 동양사상의 공통된 목표요 최고 가치이다. 개인은 수신과 수행을 통해 득도의 경지에 이른 성인군자를 꿈꾼다. 왜 깨달음을 요구하는가? 이 고난으로 가득한 세상을 벗어나 자유와 해방을 누릴 수 있으므로 깨달음을 추구한다. 그러므로 깨달음은 개인에게 즐거움 혹은 편함, 즉 안락을 제공해야 한다. 이와 같이 깨달음의

사회학적 차원에 주목하면서, 나는 깨달음의 현실적 의미를 안락주의(= 안빈낙도 + 안분지족 + 안심입명)와 연결한다. 아나키스트 사회혁명은 나에게 무엇을 의미하고, 어떤 혜택을 주어야 하는 것일까?

5) 음양오행 잡종화와 잡종사회: 화쟁(和諍)의 출발 및 아나키 사회의 현실태

그렇다면 이 자유와 해방이 나 개인의 마음 속에서 뿐 아니라, 여러 개인에게 확산되는 사회란 어떤 사회일까? 그것은 개인의 자유를 보장하고 확대하는 개방사회 및 관용사회가 더욱 분화 발전한 잡종(雜種, Hybrid) 사회이다. 개인적 선택/자유가 최대로 확장·확산 된 사회가 잡종사회이다. 역사 경험적으로 인간사회의 발전은 끊임없는 잡종화(雜種化)의 결과라 규정해도 과언이 아니다. 세상의 이질적인 것들이 서로 뒤섞이며 상호작용하는 가운데 창조와 혁신, 자유와 관용, 해방과 질서가 공존한다. 하기락이 주목하였던 원효의 화쟁 논리는 일차적으로 잡종화에서 시작한다. 이 잡종화의 과정을 그치면서 화쟁은 하나 혹은 원효의 일심(一心)으로 귀일(歸一)한다.

## 5. 결어:

허유 선생은 우리 후학들에게 여러 소중한 교훈을 남겨 두셨다. 우리는 그 유지를 잘 보전하여 더욱 빛내고 나와 사회에 도움이 되도록 노력해야 한다.

이 글에서는 허유 선생의 아나키즘을 몇 가지 특징적 차원으로 분류하여 거기에 집중해 보았다. 허유 선생이 남겨 놓은 과제들의 승계에 있어서 내가 제시한 특징들에만 관심을 기울일 필요는 없다. 아나키즘과 관련된 모든 사회적 이슈의 어느 하나를 선택하여 그것에 집중하여 천착하는 것도 좋은 방법이 될 것이다. 아나키즘에 관심을 갖고, 그것을 철학적으로 궁리하고 실천할 수만 있다면 더 이상 무엇을 바랄 것이냐. 유불도선의 아나키즘적 차원이라는 미개척의 광대한 대지와 더불어 인간 자유의 산물이요 사회 해방의 길잡이가 될 수도 있는 AI와 함께 즐겁게 살아야 할 미지의 세계가 도래하고 있다.

장윤수(1998: 81)의 외침은 아직도 생생하다. “하기락에 대한 평가 작업은 이제부터라고 할 수 있으며, 당연히 하기락의 한국철학 연구와 그 의의에 대해서도 총체적인 측면에서 기획되고 조망된 평가들이 이루어져야 할 것이다”. 서울공화국이라는 중앙집권 체제와 특정 학맥이 지배하는 학문 풍토에서 하기락은 저평가되었다고 열을 올리기보다는 우리들 가슴 속에서 그를 잊지 않고 마음과 머리로 그의 학덕과 학풍을 진작시키는 것이 더욱 필요하다.

허유 선생의 인간 됨을 다시 기억해 보자.

“그만큼 열심히 살았고, 그만큼 뜨겁게 살았으며, 그만큼 순수하게 살았던 사람이 하기락 외에 또 얼마나 더 있겠는가?”라고 김주완(1998: 45)은 사모한다. 이에 더하여 장윤수(1998: 67, 68 n29)는 “지사적 의기와 학자적 열정”을 지닌 “영원한 젊은이요 자주인”이었던 선구자의 지행합일을 명심한다.

“바람의 시”로써 시작했으니, 거기에 맞서는 저항의 결실인 “꽃의 시”로써 맺어보자. 시적 상상력과 파괴력은 그 어느 때보다도 우리의 철리를 따뜻하면서도 예리하게 만들리라.

**“왜관 아랫개에 대한 다큐”**

꽃을 보는 눈이 있었다
계절 밖에서도 꽃은 피었다

히말라야시다가 있는 붉은 벽돌집 정오의 정원에서 나는 세상에서 가장 맑은 꽃잎을 처음으로 본 적이 있다 눈뜨는 봄날에 가지와 가지 사이 돌연한 냉이꽃 옆에서 책장을 넘기는 파리한 창조주가 있었다

물이 드나드는 길의 끝에서 가로수는 만나고

나는 섬이 되어 떠내려가면서도 꽃 피는 섬으로 눈길을 보냈다 섬의 큰 키와 휘날리는 머릿결은 가물가물 피어나는 붉은 구름 사이에서 물결처럼 출렁이다가 사라지곤 했다

해류가 바뀌는 길목마다 꽃은 몸으로 부딪히며 산이 솟듯이 터져 나왔다 해적선이 데려가는 꽃의 행로를 보면서 나는 꽃잎에 매달린 물방울 같은 *아나키스트*가 되어 있었다

바다의 끝에 닿을 때까지 파도처럼 지지 않고 꽃은 피기만 할 것이다 흐르는 길을 따라 보는 이가 없어도 저 혼자 필 것이다

꽃은 질 때 꽃잎을 떨군다
(김주완, 2023: 50-51)

[부록]

1. 하나논리 구성(1): **體用一如**

<table>
<tr><td>수준 →<br><br>이론 →<br>차원<br>↓</td><td colspan="2">형이상학적 수준<br><br>본체론(本體論)</td><td>형이하학적 수준<br>형성적 수준<br>변용론(變用論) I</td><td>사실적 수준<br>경험적 수준<br>변용론(變用論) II</td></tr>
<tr><td rowspan="5">천지인합일<br>(天地人合一)</td><td>數理的 속성<br>三數/二數分化 결합</td><td>質的 속성<br>理氣心 渾然一體 一元</td><td rowspan="4">가치수행론<br>(價值修行論)</td><td rowspan="4">중도자비 수신수행론<br>(中道慈悲 修身修行論)</td></tr>
<tr><td>천일(天一): 하늘 하나<br>천이삼 = 1+2(음양) =3</td><td>일리(一理) → 천리(天理)<br>중일일리(中一一理)<br>귀일논리 - 지행합일성</td></tr>
<tr><td>지일(地一): 땅 하나<br>지이삼= 1+2 = 3</td><td>일기(一氣) → 지기(地氣)<br>음양일기(陰陽一氣)<br>삼일논리 - 작용 변화성</td></tr>
<tr><td>인일(人一): 사람 하나<br>인이삼= 1+2 = 3</td><td>일심(一心) →인심(人心)<br>화쟁일심(和諍一心)<br>통일논리 - 소통 연결성</td><td>인식주체론<br>(認識主體論)</td><td>유아유심 개인주의론<br>(唯我唯心 個人主義論)</td></tr>
<tr><td colspan="3">삼수 및 이수 분화의 결합 가운데 만물만사를 생성소멸시키는 합일(三一, 通一, 歸一)의 하나</td></tr>
</table>

2. 하나논리의 구성(2):

**天地人合一, 理氣心 渾然一體 一元, 歸一/三一/通一 論理**

↗ 천일-일리-천리-중일일리-귀일논리-가치실행-중도자비 수신수행 ↖

(본체) 하나 → 지일-일기-지기-음양일기-삼일논리-기능변화-음양오행 잡종화 ←셋 (변용)

↘ 인일-일심-인심-화쟁일심-통일논리-인식주체-유아유심 개인주의 ↙

3. 하나논리의 아론적-실천적 특성

1) 이론적 특성: 유아유심의 자기확대적 개인주의,
현세적 신비주의, 허유적 허무주의, 적극적 비관주의
자유와 해방으로서 깨달음과 안락주의

*Sociology of Spirituality, Sociology of Today, New Poitical Economy

2) 실천적 특성: 천지인 균형 회복으로서 인간 폭력성 감소

인구 증가 억제와 인구감소 정책
선거민주주의 비판과 현능(賢能)정치 도입
신법가주의: 무전유죄 불식과 피해자 보상
자유권 확대: 소수의 횡포 방지와 반자유의 폭력 금지

## 참고문헌


김도종, 1998, “20세기 한국의 실천철학-한국철학사에서 하기락의 지위”, [철학연구] 64: 49-58.

김성국, 1998, “허유 하기락의 아나키즘 소고”, [철학연구] 64: 85-113.

김성국, 2003, “탈근대 아나키스트 사회이론의 모색 - 한국사회학회 회장 취임 강연 논문”, [한국사회학] 37-1: 1-20.

김성국, 2015, [잡종사회와 그 친구들: 아나키스트 자유주의 문명전환론], 이학사.

김성국, 2023, [하나논리: 동아시아 사회이론의 모색], 이학사.

김주완, 1998, “하기락과 자유”, [철학연구] 64: 46.

김주완, 2023, [선천적 갈증], 시집, 문학세계사.

장윤수, 1998, “하기락의 한국철학 연구와 그 의의”, [철학연구] 64: 59-81.

하기락, 1980, “단재의 아나키즘”, [단재 신채호와 민족사관], 단재 신채호선생 기념사업회, 형설출판사.

하기락, 1993, [조선철학사] 개정판, 형설출판사.

Kim, Seung Kuk, 2022, “The Oneness Logic: Toward An East Asian General Theory“ in pp. 90-123, Laurence Berger, Li Peilin, Kim Seing Kuk, and Yazawa Shujiro (eds), [Handbook of Post-Western Sociology: From East Asia to Europe], Brill.

Ward, Colin, 2004, [Anarchism: A Very Short Introduction], Oxford University Press ([아나키즘이란 무엇인가], 김성국 역, 이학사, 2019).

-

- **아나키즘 세션**

발표 1

## 탈성장과 생태아나키즘

-아나키즘은 생태위기의 대안일 수 있는가?

조영준(경북대)

### I. 생태계의 위기와 새로운 패러다임

최근 지구 환경과 생태계의 위기를 알리는 징후는 점점 뚜렷이 드러나고 있다. 지구온난화로 인한 기후 변화, 수질과 토양 오염, 생물종 감소 등은 이를 잘 증명하고 있으며, 특히 전 세계적인 코로나바이러스 확산 및 체르노빌과 후쿠시마 원전 사고와 같은 환경재해는 얼마나 많은 생명이 한꺼번에 희생될 수 있는지를 잘 보여 준다. 따라서 점차 심화되고 있는 생태위기의 문제는 곧 생명위기의 문제로서 민주, 성장, 분배, 평등 등 전통적 과제보다 더 중요한 21세기 인류의 최대 과제로 대두되고 있다.

현대사회의 생태위기 문제의 직접적 원인은 근대 이후 경제성장을 통해 물질적 행복을 추구했던 사람들의 무분별한 개발과 산업화 과정의 결과이다. 약 반세기 전에 출간된 로마클럽의 보고서 『성장의 한계(The Limits to Growth)』(1972)와 그 속편 『한계를 넘어서(Beyound the Limits)』(1992)는 이미 지구상의 성장이 한계에 도달하였고 지금과 같은 방식으로는 인류의 존속이 더 이상 불가능하다고 경고한 바 있다. 이 진단과 경고 후 선진국을 중심으로 한 여러 환경정책의 변화와 친환경기술의 발달에도 불구하고 오늘날 생태계의 위기는 여전히 인류의 생존을 위협하는 절박한 문제로 간주되고 있다. 아직 대다수 사람은 프롬(Erich Fromm)이 지적하듯이 '존재(to be)' 양식보다는 '소유(to have)' 양식을 삶의 목표로 삼아 안락하고 물질적으로 풍요로운 삶과 소비지향적인 생활을 통해 개인의 행복과 정체성을 획득하려고 한다. 그러나 이러한 생활양식은 끊임없는 성장과 개발의 논리를 전제하기 때문에 지구 자원의 무분별한 남용과 지구의 수용능력을 넘어서는 생태위기 현상을 야기하고, 또 다른 한편으로는 개인의 자아 상실과 공동체의 해체 등 도덕적 위기를 초래하여 종국에는 인류의 자기 파괴와 절멸이라는 문명의 위기를 가져온다. 따라서 '인류세'(Anthropocene)라 불리는 위기의 시대에 경제성장은 더 이상 유효한 가치가 아니며, 이의 무한한 추구는 종국적으로 엄청난 생태위기와 환경파괴를 초래할 것으로 판단된다. 아직 성장의 신화를 믿는 사람들은 탄소배출권 같은 시장논리와 지구공학으로 온실가스 배출을 줄일 수 있으며, 또 에너지 효율성과 정보기술을 통해 경제의 탈물질화를 추구하면 환경문제를 해결할 수 있다고 주장한다. 하지만 유한한 지구에서 무한한 성장은 불가능하며, 이는 결국 환경파괴와 자원고갈 등을 초래하여 우리의 생존의 기반을 허물 수밖에 없다. 따라서 그동안 믿고 따랐던 세계관을 폐기하고 새로

운 패러다임에로의 변화가 절실히 필요하다. 이제 성장에 대한 신앙은 '어떻게 하면 생존을 유지할 수 있는가?'의 문제로 전환되어야 하고, 이와 함께 '우리는 왜 성장해야 하는가?'라는 근원적 물음이 제기되어야 한다.

이러한 관점에서 생태위기의 문제는 정치·경제나 사회의 구조와 단순히 관련되는 것이 아니라, 인간의 사유 방식과 밀접한 관계를 맺고 있다. 따라서 문제 해결을 위해서는 인간의 정치적, 경제적, 사회적 조건 및 자연에 대한 태도와 더불어 성장에 대한 비판적 논의가 심도 있게 다루어져야 한다. 이 점에서 최근 철학 주제로서 환경과 생태에 대한 논의와 성장을 넘어서는 '좋은 삶(good life)'에 대한 탐구(탈성장론)는 현대 실천철학에서 새롭게 조명받고 가치평가 되고 있으며, 또 이를 바탕으로 대안 사회나 공동체의 모델에 대한 다양한 탐색이 진행되고 있다. 따라서 본 연구의 목적은 우선 생태위기를 초래한 성장지상주의의 비판으로서 탈성장론과 이를 성장중심의 산업 체제 비판에 적용한 탈성장사회론의 특징을 살펴보고, 다음으로 이 특징과 친화적인 생태아나키즘에 근거하여 바람직한 대안 사회모델을 탐구하고, 또 그 현재성을 살펴보는 데 있다.

## II. 성장지상주의와 탈성장론

### 1. 성장지상주의와 탈성장: 성장과 발전은 좋은 것인가?

현대사회에서 '성장'(growth)은 발전, 번영, 건강 등 '좋은 것'을 함축하는 단어로 사용되고 있다. 사람들은 이제 그것을 삶의 목표로 삼고, 성장을 하지 못하면 인류가 다시 원시 상태로 돌아가 불편하게 될 것으로 생각한다. 특히 경제성장은 번영의 상징으로서 국가 전체에 활기를 불어넣고 국민에게 빈곤으로부터 탈출과 좋은 삶을 가져다줄 것으로 여겨진다. 하지만 이제 성장의 시대는 끝났다. 로마클럽의 보고서가 경제성장의 무한한 추구는 지구의 기반과 일치하지 않음을 경고하듯이, 지구는 유한한 물리학적, 생물학적 조건상 끝없는 경제성장을 추구할 수 없는 위기의 시간을 맞이한 것이다. 따라서 경제성장을 기초로 하는 현대의 대량 소비사회는 이제 막다른 골목에 다다랐고, '성장지상주의'(생산지상주의)[1]가 초래할 대재앙은 세계를 인간중심적으로 변화시키려는 우리의 피할 수 없는 운명이 되었다.

"공화국, 독재 국가, 전체주의 체제를 가릴 것 없이, 정부의 성격이 우파나 좌파, 자유주의적, 사회주의적, 대중주의적, 사회자유주의적, 사회민주주의적, 중도주의적, 급진주의적, 공산주의적이든 상관없이, 현대의 모든 체제들은 생산지상주의적이다."[2]

---

1) '성장지상주의' 용어는 경제성장을 으뜸으로 삼는 생각이나 태도를 뜻하는 것으로, 경제성장을 위해 어떤 다른 요인보다 생산(력)을 우선시하는 '생산지상주의'나 '생산력주의'와 생태위기의 주요 원인을 설명한다는 차원에서 의미상 별 차이가 없다. 따라서 본문의 서술에서 원칙적으로 '성장지상주의'를 사용하나 가끔 인용문의 경우 또는 문맥에 따라서는 '생산지상주의'를 사용하기도 한다.

이처럼 지금까지의 모든 체제는 경제성장을 자신들 체제의 기초로 삼았다. 체제 경쟁의 승리자로서 자처하는 선진 자본주의 국가들은 물론 그 극복의 형태로서 역사에 실재했던 사회주의 국가들도 생존의 문제로서 성장지상주의 이데올로기에 갇혀 있었다. 이 점에서 제3세계의 많은 국가들도 마찬가지였다.

특히 성장의 신화에 사로잡혀 있는 자본주의 사회는 성장이 정체되는 순간에 불안정한 상태에 빠지고, 성장을 통해서만 안정을 누릴 수 있다. 왜냐하면 성장은 더 많은 세금과 고용 그리고 사회적 안녕을 보장하기 때문이다. 자본주의 경제는 제로 혹은 마이너스 성장의 시기를 거치지만, 이것들은 일시적이어야 한다. 성장 없이는 자본주의 사회가 살아남을 수 없다. 자본주의에서 성장이 이뤄지지 않으면, 이윤율 유지를 위해 노동력의 착취 강도를 높이는 결과를 초래한다. 강도 높은 착취는 폭력과 이에 대항하는 폭력을 낳고 자본주의와 자유민주주의를 불안정하게 한다. 세계사를 살펴보면 대공황 이후 파시즘이 등장하였고 러시아에서 공산주의 부상과 함께 자본주의를 철폐하려는 정치 운동들이 있었다. 이러한 사례는 성장이 정치·사회적 갈등을 막고 자본주의를 정치적으로 유지하게 한다는 구체적 증거이다.[3] 오늘날 신자유주의 개혁은 성장이라는 명분으로 정당화되고, 성장은 개발의 일환으로 유지되고 있다. 이 개발에 대한 합의는 정치적 이념의 좌우를 막론하고 모두가 동의하고 있으며, 정치적 이슈는 신자유주의에 따라 밀려난 상태다. 사회주의 경제 역시 성장과 개발을 추구한다는 의미에서 국가 자본주의와 다름이 없으며, 또 다른 측면에서는 자본주의의 연장이라고 할 수 있다. 특히 오늘날 신자유주의 이념과 정책을 표방하는 자유주의적 성장지상주의가 전 세계에 커다란 영향을 미치고 있는 상황에서, 우리는 지금까지의 경험에 비추어 볼 때 가장 심각한 사회와 생태계의 위기에 처해있으며, “생산지상주의는 인류와 자연에 가하는 거의 모든 악의 근원”[4]이라고 말할 수 있다.

오늘날 성장지상주의가 생태계 위기의 중요한 원인이라는 점에서 성장에 대한 비판적 고찰과 그 대안으로서 ‘탈성장’(degrowth)에 대한 논의가 본격적으로 필요하다. 성장의 논리는 인류 문명, 특히 서양 문명 안에 깊이 뿌리박혀 있다. 성장을 함축하는 지속 가능한 개발은 자본주의적 성장과 소비의 증가를 속성으로 하는 서양 근대의 주류 개발 개념에 기반한다. 따라서 성장에서 전향하는 것은 경제영역의 논의를 뛰어넘을 수밖에 없는, 즉 급진적인 사고에로의 전환을 함의한다. 이런 맥락에서 탈성장은 일차적으로 성장에 대한 비판을 의미하는 개념으로서 경제지상주의의 언어에서 벗어나며, 경제성장을 사회의 공동 목표에서 제외하자고 주장한다. 정치생태학의 선구자 고르(André Gorz)는 『생태학과 정치』에서 탈성장에 대해 다음과 같이 언급한다.

---

2) 세르주 라투슈, 『성장하지 않아도 우리는 행복할까?』, 이상빈 옮김, 민음사, 2015, 43쪽 이하.

3) 자코모 달리사, 페데리코 데마리아, 요르고스 칼리스 엮음, 『탈성장 개념어 사전』, 강이현 옮김, 그물코, 2018, 41쪽 이하 참조.

4) 알랭 리피에츠, 「책임, 자율, 연대를 위한 경제: 프랑스 녹색당의 경제정책」, 『녹색평론』 제15호, 1994, 144쪽.

"희소한 자원을 계속 소비하면 결국 자원이 완전히 소모되는 결과를 낳는다는 상식을 가진 경제학자는 니콜라스 게오르게스쿠-뢰겐(Nicholas Georgescu-Roegen)이 유일하다. 이런 상황은 성장이 없는 성장 제로 상태에서도 마찬가지다. 결국 문제는 더 많은 소비를 억제하는 것이 아니라, 소비 자체를 줄이는 것이다. 미래 세대를 위해 아직 남은 자원을 보전하는 길은 이것뿐이다. 이것이 바로 생태적 현실주의이다. [...] 성장 없는 평등에 관한 고민을 거부하는 급진론자들은 '사회주의'가 또 다른 방법을 통한 자본주의의 연장이라고 증명하는 것이나 다름없다. [...] 오늘날 비현실적인 주장은 탈성장을 통해 더 많은 복지를 이루고, 우리 시대를 지배하는 삶의 방식을 전복하자는 주장이 아니다. 경제성장이 여전히 인간 복지를 증진하고, 물리적으로 경제성장이 가능하다고 상상하는 것이 바로 비현실적이다."[5]

다음으로, 탈성장은 영속적인 성장을 필요로 하는 사회구조인 자본주의에 대한 비판을 의미하며, 국내총생산(GDP)과 상품화에 대한 비판을 주요 논의로 삼는다. 탈성장이 바로 국내총생산의 감소를 의미하지는 않지만, 현재로서는 국내총생산의 감소 결과를 낳을 것으로 예상된다. 환경친화적인 돌봄과 공공경제는 좋은 삶에 도움이 되지만, 국내총생산을 2~3%씩 증가시키지 않을 것이다. 탈성장을 지지하는 사람들은 경제가 성장하거나 몰락하는 경향을 보이는 자본주의 구도 안에서 불가피하면서도 바람직한 국내총생산의 감소가 사회를 어떻게 지속할 수 있게 하는지를 탐색한다.

한편, 탈성장론은 아직 정치·사회적 의제의 성격이 강해 자기 완결적 이론체계를 갖추지 못한 담론 수준에 불과하다. 그래도 성장지상주의를 반대하는 여러 정치·사회 세력과 학문적 분파의 결합으로 형성된 탈성장 담론들은 다양한 이념적 특징을 띠고 있으며, 여러 담론을 관통하는 몇 가지 공통 이념을 갖고 있다.

첫째, 국내총생산의 지속적 증가, 즉 성장의 기술적 측면에 대한 비판을 넘어 인간의 사유와 행위, 사회적 관계에 부정적 영향을 미치는 사고방식(예: 성장은 공격성의 표출)에 대한 문제를 제기한다. 둘째, 성장의 한계에 관한 생태학적 관점 외에도, 사회체계에 내재한 성장 논리에 대한 사회문화적, 미학적 비판 성격의 전면적 사회개조로 전개되어 반자본주의적 사회 비판을 위한 사회변혁의 패러다임을 제공한다. 셋째, 탈성장은 불경기 등 경제위기와 관련된 부정적 개념이 아니라, 끊임없는 경쟁과 성취 압박에서의 해방 및 소박한 삶을 통한 행복이라는 긍정적 의미를 지닌다.[6]

공통 이념에서 알 수 있듯이, 탈성장은 단순히 성장을 멈추거나 덜 하자는 양적 개념이 아니다. 그것은 더 근원적으로 가치를 재편하고, 특히 생태적 가치를 재천명하고, 경제를 다시 문명론적 차원에서 변화시키려는 패러다임 전환에 관한 개념이다. 따라서 탈성장론은 오늘날 점증하는 사회와 생태계의 위기 상황을 패러다임 전환의 문제로서 파악함으로써, 현재의 경제성장을 뒷받침하는 사고와 시스템을 근원적으로 살

---

5) André Gorz, *Ecology as Politics*, trans. by P. Vigderman and J. Cloud, Boston, 1980, 13쪽 이하.

6) 바르바라 무라카, 『굿 라이프: 성장의 한계를 넘어선 사회』, 이명아 옮김, 문예출판사, 2016, 43쪽 참조.

펴보고 반성할 수 있는 길을 열어 준다.

## 2. 탈성장과 자율성

오늘날 기후위기를 비롯한 생태위기의 시대에 성장에는 한계가 있고 언젠가 성장이 끝난다는 사실이 반드시 나쁜 것을 의미하지는 않는다. 성장지상주의에 대한 비판으로서 탈성장은 단순한 비판을 넘어서 세상을 보는 또 다른 시각과 전망을 제공한다. 대부분의 탈성장 논의의 실마리는 '사회적 자율성', '공동의 자치' 그리고 '민주주의의 지속적 발전'에 커다란 가치를 부여한다.[7] 페히(Niko Paech)가 "탈성장 경제의 기초는 자급과 절제라는 두 개의 기둥 위에 세워진다"[8]고 언급하듯이, 주로 사회적 차원의 자치, 자립, 자급 및 절제를 함축하는 '자율성'(autonomy) 개념은 탈성장주의자들의 논의 전개에서 핵심적 역할을 한다. 이런 맥락에서 탈성장은 그들이 더는 성장할 수 없다는 한계상황에서 받아들이는 선택이나 적응이 아니라, '좋은 삶'에 필수 불가결한 자율성 확보를 위해 자발적으로 선택하는 프로젝트이다.

자율성 문제는 끊임없는 소비를 요구하는 자본주의 산업을 제한할 수 있는 탈성장 논의와 밀접히 연관되어 있다. 탈성장은 금융, 시장, 기술, 과학에 좌우되는 규칙과 순위로 굳어진 사회에서 새로운 규칙과 가치를 적용하려는 시도이다. 경제성장이라는 지배 논리에 대한 의심 없이 자율성과 자치의 문제를 실질적으로 논의하기 어렵다. 따라서 자율성은 자본주의 사회를 관통하는 성장 지향적 패러다임에 맞서 새롭고 창조적인 자기 이해의 길을 제시한다. 탈성장을 향한 길은 자율성을 복원하기 위한 통합의 여정이며, 서로를 소외하는 타율적인 체계에서 벗어나는 과정이다. 이 과정에 대한 논의는 탈성장 프로젝트의 목적 달성만큼 중요한 것이기 때문에, 전환 과정은 '공생공락'(共生共樂, conviviality)적이어야 하며, 자율적으로 이루어져야 한다. 여기서 공생공락과 자율성은 서로를 보완한다. 공생공락의 즐거움은 타인들을 예속하거나 착취해서 얻는 쾌락과 소비주의의 대안이며, 특정한 삶의 방식에 자발적으로 복종하는 삶에 대한 대안이다.[9]

자율성을 주로 정치적인 의미로 사용하는 카스토리아디스(Cornelius Castoriadis)는 탈성장을 새로운 '사회적 상상계와 의미'의 맥락에서 해석한다. 그에게서 자율성으로서의 자유는 한 사회가 지닌 자기형성 능력, 즉 공동의 자기결정 능력이다. 그는 지속적인 생산과 소비의 논리로 무장한 자본주의적 상상에 근본적인 의문과 비판을 제기하면서, 자율성이 인간 해방 운동을 수행하는 길이고, 이를 통해 한 사회는 창조적 형성의 힘을 회복한다고 주장한다. 카스토리아디스는 대안적 길로서 자율성과 통하는 '직접민주주의'를 제시한다.[10] 직접민주주의는 시장의 지배적 영향력에 대응할

---

7) Matthias Schmelzer/Andrea Vetter, *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*, Hamburg 2019, 167쪽 참조.
8) 니코 페히, 『성장으로부터의 해방』, 고정희 옮김, 나무도시, 2015, 108쪽.
9) 자코모 달리사, 페데리코 데마리아, 요르고스 칼리스 엮음, 앞의 책, 113~115쪽 참조.
10) 카스토리아디스가 제시하는 '직접민주주의'는 사회를 법과 규제로부터 단절시킴으로써 사

뿐 아니라, 기술 관료들의 중앙집권적 힘에 대응해서 한 사회를 보호할 수 있다. 따라서 그는 민중에 의한 직접민주주의와 시민 교육 강화를 통해 세계를 변화시킴으로써, 자연 지배를 합리화하고 무한히 확대하는 자본주의적 상념의 파기와 이를 통한 탈성장 사회의 실현을 역설한다.

"과거에는 유례가 없었던 규모로 새로운 상념의 창조가 필요하다. 그것은 생산과 소비의 확대가 아닌 여러 가지 의미를 인간 생활의 중심에 두는 창조이며, 할 만한 가치가 있는 것으로 사람들로부터 인정받을 수 있는 다양한 삶의 목표를 제기하는 창조이다. [...] 우리는 이제 경제적인 가치들을 중심에 두는(또는 유일한 것으로 생각하는) 일을 중지하고, 경제가 최종 목적이 아니라 인간 생활의 단순한 수단으로서 합당한 위치로 되돌아간 사회, 따라서 끝없이 증가하는 소비의 이 미친 경쟁을 사람들이 털어버리는 사회를 원하지 않으면 안 될 것이다. 그것은 단순히 지구 환경의 결정적인 파괴를 피하기 위해서뿐만 아니라 특히 현대인의 정신적, 도덕적인 재앙에서 탈출하기 위해 필요한 것이다."[11]

한편 고르는 자율성을 개인과 협력집단이 돈이 아닌 스스로를 위해 생산하고 여가를 즐기는 무임금 차원의 '자기충족적 활동'으로 해석하며, 임금 노동으로부터의 자유를 주장한다. 그에 따르면 전 사회적으로 조직된 거시적 사회노동, 즉 사회적 필요에서 경제적으로 합리화된 타율적 노동이 아니라, 미시적 사회관계망과 가족 등 소규모 집단의 특수 욕구에 상응하는 자율적 노동을 통해, 개인은 자아정체성과 실존적 성취를 확인하며 해방된 시간을 가질 수 있다. 이런 관점에서 고르는 권위적인 기술 관료들의 중앙집권적 통제에 맞서 소규모의 협동적인 자치 구조를 만들어야 탈성장 사회에 들어설 수 있다면서, 새로운 체제변화의 대안으로서 '탈산업적 사회주의'(Post-industrial Socialism)를 제시한다.[12]

"개인적 독립성의 영역은 단순한 소비욕망들에 토대를 둔 것도, 오락과 레크리에이션 활동들에 토대를 둔 것도 아니다. 더 깊은 차원에서, 그 영역은 그 자체가 목적이며 경제적 목적이 없는 행위들, 곧 다른 사람들과의 커뮤니케이션, 재능, 미학적 창조와 만족감, 생활의 창조와 재창조, 애정, 육체적·감각적·지적 능력의 충분한 실현, 상업적 성격이 없는 이용가치의 창조로 구성되어 있다. [...] 사람들이 이처럼 개인적 독립성의 영역을 확장하는 일을 경제적 목표를 지닌 사회적 노동보다 우선시하는 경향과 함께, 여러 우선성의 순위가 바뀌는 현상은 선진사회의 모든 계급들, 특히 탈산업사회의 신프롤레타리아 내에서

---

회의 비정치화와 혼란을 초래하는 정치형태가 아니다. 그것은 모든 시민이 통치를 하고 통치를 받을 수 있는 정치체제로서, 성찰과 자기절제를 통한 사회의 자기통치의 한가지 형태를 의미한다[야보르 타린스키, 「자기절제와 민주주의」,『녹색평론』제176호, 녹색평론사, 2021, 61쪽 이하 참조].

11) Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, 1996, 96쪽; 세르주 라투슈, 『탈성장사회: 소비사회로부터의 탈출』, 양상모 옮김, 오래된 생각, 2014, 179쪽에서 재인용.

12) André Gorz, Farewell to the Working Class: An Essay on Post-industrial Socialism, trans. by Michael Sonenscher, London, 1982, 제6~7장 참조.

나타난다. '진정한 생활'은 노동시간 이외에 시작되고, 노동은 비노동의 영역을 넓히기 위한 수단이자, 개인들이 자신들의 의미 있는 활동을 추구할 가능성을 획득하는 데 요구되는 임시적 의무사항이다. 여기서 우리의 관심을 끄는 것은 바로 탈산업사회로의 이행을 이끄는 문화적 변화다. 이 변화는 이데올로기, 가치들의 위계, 자본주의에 의해 시작된 사회관계들이 근본적으로 전복되는 현실을 암시한다."[13]

## III. 탈성장사회론과 대안 사회 모색

### 1. 탈성장사회론

탈성장을 주장하는 사람 중에서는 산업문명 자체를 부정하는 이들도 있다. 그러나 탈성장은 생태주의가 원시로의 복귀를 의미하지 않듯이 단순히 과거로 회귀하거나 미래에 대해 포기하는 것은 아니다. "탈성장은 [...] 우리가 가야 할 방향을 가리키며, 다른 방식으로 소비하고 노동하면서 그리고 보다 덜 소비하고 노동하면서, 보다 더 잘 살 수 있는 방법을 생각해보라고 권한다."[14] 이처럼 탈성장 담론은 단순히 성장을 멈추자는 이야기가 아니라 사회의 전환에 관한 이야기이다. 탈성장은 더욱 검소하고, 보다 균형 잡힌 자율사회 구축을 위한 방안이므로, 탈성장으로의 이행은 삶을 단순하게 하고, 모두가 적게 소유하면서도 공생공락할 수 있는 사회로 전환하는 것이다. 즉 제한된 수단으로 상품의 생산과 서비스를 극대화하는 '경제적 합리화'가 아니라, 더 적은 노동과 소비를 하면서 더 잘 살 수 있는 사회를 지향하는 '생태적 합리화'[15]를 추구하는 것이다.

탈성장사회론이 제기하는 것은 궁극적으로 '성장이 누구를 위한 것이고 무엇을 위한 것인가?'라는 물음이다. 이것은 바로 '좋은 삶은 무엇인가?'라는 철학적 문제와 연결된다. 좋은 삶은 좋은 사회에서 가능하고, 좋은 사회는 구성원들의 민주적 인간관계, 더 나아가 인간과 자연의 조화로운 관계에 기반한다. 따라서 성장이 삶의 기반인 인간과 자연을 파멸로 몰고 가는 위기의 시대에 탈성장사회론은 성장의 신화를 넘어서 '인간과 자연의 더 좋은 삶'을 목표로 하는 새 사회경제 시스템으로의 전환을 주장한다. 이런 의미에서 탈성장의 길은 주어지는 것이 아니며, 또 다른 세계로 열려 있는 길이다. 탈성장의 길은 성장의 강제에서 벗어난 사회가 공동 삶의 원칙과 형태를 스스로 재규정할 수 있을 때 가능하다. 탈성장사회는 구성원들이 능동적이고 창조

---

13) 같은 책, 80~81쪽.

14) 앙드레 고르, 『에콜로지카』, 임희근·정혜용 옮김, 생각의 나무, 2008, 113쪽.

15) "생태적 합리화"(rationalisation écologique, ecological rationalization)는 고르 사상의 주요 개념으로, 그 의미는 경제적 합리화의 원칙인 '더하고, 더 나은'과는 반대로, "'덜하지만, 더 나은'(less but better)이라는 구호로 요약될 수 있다."[André Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology*, trans. by Chris Turner, London/New York, 1994, 33쪽 및 André Gorz, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-industrial Socialism*, 123쪽 참조].

적으로 참여할 때만 지속해서 안정성을 얻고 ‘좋은 삶’이라는 목표를 성취할 수 있다. 따라서 ‘좋은 삶’을 통해 행복을 추구하는 탈성장사회는 ‘자율성’과 ‘민주주의’ 없이는 존재할 수 없다고 하겠다.

탈성장사회론은 근대주의가 지향하는 최고 가치로서 물질적 진보, 즉 성장을 사회와 생태계 위기의 원인으로 간주하고, 탈성장을 인간의 자율성을 회복시켜 진정한 행복에 이르게 하는 길이라 주장한다. 여기서 삶의 척도는 물질이 아니라 삶 자체가 되고, 경제 운영의 목표는 성장이 아니라 국민의 행복이 된다. 이제 우리는 가능한 한 시장에서의 거래를 줄이고 독립적인 자급자족 생활양식을 가계와 지역 공동체 속에서 실현하여 서로 경쟁 대신 협력할 수 있는, 또 자연을 덜 훼손하는 검소한 삶이나 자발적 가난을 통해 온전한 자연환경을 후손에게 물려줄 수 있는 ‘좋은 삶’을 지향해야 할 것이다. 요컨대 탈성장사회는 민주적인 전환 과정에서 사회적인 정의와 자치능력을 강화하며, 생태철학 관점에서 미래 세대가 희생됨이 없이 모든 인간이 ‘좋은 삶’을 살도록 하는 사회이다. 이 점에서 탈성장사회론은 성장이 더 나은 삶을 가능케 한다는 생각에 반대하면서 개인과 사회의 자율성을 통해 자치·자급하는 공동체를 추구하는 아나키즘의 핵심 사상과 일맥상통한다고 하겠다.

## 2. 자본주의와 사회주의 산업 체제 비판

자본주의는 자본의 소유자가 상품을 생산하는 노동자의 잉여생산물을 전유하고, 이를 통해 이윤을 극대화해 자본을 축적할 수 있는 경제적 체제이다. 이 체제는 자기증식의 가치를 지닌 자본에 대한 어떠한 한계도 인정하지 않으며, 기본적인 작동방식으로서 부를 위한 지속적인 경제성장을 추구한다. 한편 사회주의는 자본주의적 이윤의 논리가 노동자의 잉여생산물의 착취에 근거한다고 하면서, 이윤의 극대화를 추구하는 경제 논리가 약육강식의 법칙에 따라 적용되는 시장을 강하게 비판한다. 따라서 사회주의는 모든 생산을 국유화함으로써 이윤이 모든 사람의 복지를 위해 사용되기를 꿈꾸었으나, 현실 사회주의 국가들에서 이 꿈은 실현되지 못했다.

이처럼 자본주의와 사회주의 국가는 본질상 서로 다른 체제이다. 그렇지만 그 발전과정을 살펴보면, 양자는 중앙집권주의에 근거해 집중화와 통제를 강화하며 경쟁을 조직화하고 합리화하는 산업사회의 특징을 공유하고 있다. 또한 두 체제는 다 같이 생존의 문제로서 경제의 성장과 발전을 추구하는 ‘성장이데올로기’에 갇혀 있다. 특히 자본주의에서 국가는 경제성장을 추구하면서 자본가 계급과 결탁하는 경향 때문에 자본가 계급의 이윤추구와 성장지상주의를 탈피하기 어렵다. 국가는 물질적 풍요로 대중의 지지를 받기 위해 성장중심의 경제정책을 쓰며, 또 이를 통해 국가의 성취를 과시할 목적으로 ‘과학기술 관료주의’에 의존하게 된다. 따라서 국가의 관료, 전문가 집단, 자본가 계급은 지속적인 성장의 실현을 위해 상호 결속을 공고히 한다. 한편 생산수단의 국유화와 적극적 평등정책을 통해 자본주의를 극복하고자 했던 사회주의 국가도 대중 포섭을 위해 산업의 집중화와 계획경제에 기반한 생산력 증강과 개발 위주

의 성장정책 강박에 걸려 있었다. 게다가 자본주의의 기본적인 측면인 생산지상주의를 그대로 계승한 사회주의 국가는 과학기술과 국민국가(nation state)의 복합체인 거대 산업 체제였다는 사실을 부정할 수 없다.[16] 더욱이 명목상일지라도 마르크스의 이념에 따라 인간과 자연의 소외를 극복하고자 했던 과거 소련, 동독 등 선진 사회주의 국가에서 자본주의 국가 못지않게 환경과 공해 문제가 심각하였다는 사실은 많은 것을 시사한다.

여기서 우리는 생태위기를 초래하는 근본 원인이 자연과 환경을 파괴하는 인간의 행위뿐만 아니라, 성장중심의 국가 산업 체제에도 있다는 점을 간파할 수 있다.[17] 자본주의 국가든 사회주의 국가든 모두 생태계의 한계를 인정하지 않는 산업중심의 '성장이데올로기'에 갇혀 있었기 때문에, 생태위기를 극복하는 방법은 국가 주도의 사회적 설계를 통해서 실효성을 얻기 힘들다.

### 3. 국가주의적 패러다임 비판

이제 국가 주도의 발전모델이 생태적 차원에서 더는 지속 가능하지 않고, 또 사회적·생태적 불평등을 초래할 수 있음을 고려해 볼 때, 우리는 이 위기를 어떻게 극복할 수 있을까? 이것은 산업적이며 성장중심적인 사회 체계를 생태적인 사회 체계로 전환하는 문제로서, 여기에는 '사람들이 어떤 사회 체계 속에서 자연과 더불어 좀 더 공평하고 행복하게 살아갈 수 있을까?'가 초점으로 대두된다.

생태위기를 중요 문제로 인식하고 생태적 전환을 통해 대안 사회를 모색하는 패러다임에는 크게 보아 '국가주의적' 방식과 '비국가주의적(anarchistic)' 방식이 있다. 우선, 국가주의적 패러다임의 특징을 살펴보고 이를 생태(환경)문제의 해결에 적용해 보자. 위로부터의 권력 강화, 즉 중앙집권적 관료주의에 기반하는 국가는 자본주의와 사회주의를 막론하고 경제적 효율성과 합리성을 중시하므로 사회 전체를 통제하고 표준화한다. 이 과정에서 국가를 중심에 두고 세상을 바라보는 사람들은 자연을 '자연자원'의 측면에서 파악한다.

> "가치 있는 식물은 '농작물'이 되고, 그 농작물과 경쟁하는 종은 '잡초'로 낙인찍힌다. 그리고 농작물에 기생하는 벌레는 '해충'으로 낙인찍힌다. 또 가치 있는 나무는 '목재'가 되는 반면, 이와 경쟁하는 종은 '잡목'이 되거나 '덤불'쯤으로 여겨진다. 이와 동일한 논리는

16) 이러한 맥락에서 산업 체제에 비판적이었던 사회주의적 아나키스트 란다우어(Gustav Landauer)는 19세기 말엽에 전개된 사회주의를 산업주의(Industrialismus)의 반영으로 간주하며 익살스럽고 재치 있게 표현하고 있다: "마르크스주의의 아버지는 증기(Dampf)이다. 나이 든 여자들은 커피를 걸러 내고 남은 앙금을 보고 예언하듯이 마르크스는 증기로부터 예언하였다."(Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Westbevern 1911, S. 48).

17) 이런 관점에서 생태문제의 기술적 접근에 반대하는 요나스(Hans Jonas)는 생태위기의 근원이 자본주의든 사회주의든 국가 중심의 산업화를 무분별하게 추구하는 기술문명 자체에 있다고 주장한다(한스 요나스, 『책임의 원칙: 기술 시대의 생태학적 윤리』, 이진우 옮김, 서광사, 1994 참조).

동물의 경우에도 적용된다. 높은 가격이 매겨진 동물은 '사냥감'이나 '가축'이 되지만 그것과 경쟁하는, 혹은 그것들을 먹이로 삼는 동물은 '약탈자'나 '야생동물'쯤으로 간주된다."[18]

이렇게 그들은 자연을 인간의 사용 목적에 부합하는 측면에서 파악하듯이 인간 사회도 같은 방식으로 나뉘고 구분한다. 가치 있는 인재와 쓸모없는 잉여 인간으로, 주권자나 시민이 될 수 있는 사람과 그럴 권리가 없는 사람으로. 사람들은 왜 그렇게 나뉘어야 하는지, 나뉘는 기준은 무엇인지 알지 못한 채 계속 살아남기 위해 무한 경쟁을 한다. 이런 구분을 강요하는 국가의 표준화된 통제 시스템은 결국 우리의 사고를 국가중심적 단순화에 빠지게 한다.

발전이라는 미명하에 추진되는 재개발과 재정착 정책도 마찬가지다. 특히 재정착 정책은 경관의 변화를 넘어, 사람들에게서 기본 필수품의 대부분을 생산하는 기술과 자원은 물론이고, 비교적 자급적으로 살 수 있었던 독립적인 생활 수단을 박탈한다. 즉 이런 것들이 거의 필요 없는 새로운 환경으로 사람들을 이전시키는 것이다. 같은 맥락에서 농업 정책을 예로 들어 설명하면, 농업 근대화를 추진하는 국가 대부분의 논리는 중앙정부의 권력을 강화하면서 농민의 자치권 및 중앙정부에 대한 농민 공동체의 자율성을 약화시킨다.[19] 따라서 국가 중심의 프로젝트는 우리의 삶을 행복하게 하는 것이 아니라, 오히려 자치와 자급의 기반을 파괴한다는 것을 알 수 있다. 어떤 좋은 명분이라도 근대적 국가가 추구하는 유토피아는 다양한 삶을 표준화하고 획일화한다.[20]

그러나 국가가 비록 개인과 공동체의 자율성을 억압함으로써 우리의 삶을 불행하게 하는 측면이 있다고 할지라도, 국가가 지닌 강력한 통제와 규제를 통해서 생태위기의 문제를 해결할 수 있다는 입장이 있다. 이것은 소위 '녹색국가'에 대한 논의로서, 이런 국가주의적 패러다임을 통해 생태위기를 극복하고자 하는 유형에는 '생태 권위주의'와 '복지국가 생태주의' 담론이 있다. 먼저 생태 권위주의 담론에 해당하는 것으로서, 지배계급의 권력 강화를 통해 위로부터의 생태적 전환을 시도하는 '생태 권위주의 국가' 모델을 살펴보자. 현실적으로 보면 국가의 강한 권력에 의해서만 인간 욕구를 제어하고 생태문제를 해결할 수 있다는 사람들이 아직도 적지 않다. 이는 중앙집권적 국가의 권위적인 정책과 행정력이 화석 에너지에 종속된 산업과 환경 파괴적 기업 등을 엄격히 통제하거나 규제함으로써 공유재인 자연과 환경을 보전할 수 있다는 주장이다. 생태 권위주의 국가는 자본주의는 물론이고 사회주의에서도 나타난다. 1980년대에 사회주의 국가의 현실을 몰랐던 소수 지식인이 강력한 국가에 의한 사적 소유 폐지와 사회적 평등 실시로 인간 욕구가 통제될 수 있다고 믿은 사회주의 국가에서 자본주의와 생태위기 문제가 함께 해결될 것으로 오판한 경우가 이에 해당한다. 긴급

---

18) 제임스 C. 스콧, 『국가처럼 보기: 왜 국가는 계획에 실패하는가』, 전상인 옮김, 에코리브로, 2010, 37쪽.
19) 같은 책, 431쪽.
20) 하승우, 『풀뿌리민주주의와 아나키즘』, 이매진, 2014, 159쪽 이하 참조

하거나 특수한 상황에서는 민주주의 없는 생태주의가 가능할지도 모른다. 그러나 생태문제의 온전한 해결은 민주주의 없이는 불가능하다. 인간 자유와 욕구의 억압을 통해 생태문제를 해결하는 방식은 또 다른 사회문제를 낳을 수 있다는 점에서 생태 권위주의 국가는 대안으로 고려될 수 없다.[21]

다음으로 복지국가 생태주의 담론에 해당하는 것으로서, 권위적인 형태는 아니지만 국가의 역할을 중시하는 '생태 복지국가' 모델을 살펴보자. 이것은 자본주의와 국가주의를 유지하면서도 국가의 민주적 관리와 통제를 통해 생태문제를 해결할 수 있다는 관점에서, 성장전략에 기반해 있는 복지국가의 생태적 전환을 주장한다. 이 모델은 전통적 복지국가의 반생태적 특성과 권위주의적 경향을 극복하려는 시도로써, 복지국가 자본주의를 국가의 생태적인 제도개혁을 통해 지속 가능하게 하는 것을 목표로 한다.

> "강한 생태적 탈근대화를 위해선 자본주의를 생태적으로 재구성하면서 자본주의의 정치경제를 제어하는 차원까지도 고려하고 또한 실행할 수 있어야 한다. 이는 기존의 산업자본주의를 녹색 자본주의로 전환하는 것을 최종 목표로 하는 것이다."[22]

이 모델은 사회민주주의를 정치이념으로 하는 독일과 스웨덴 등 북유럽의 복지국가에서 제도개혁을 통해 생태문제를 해결하고 성장과 복지를 함께 누리는 데 어느 정도 성공한 것으로서, 현실 사회주의가 몰락하고 신자유주의의 병폐가 만연한 상황에서 사람들에게 현실적인 설득력으로 다가온다.[23]

그러나 생태문제의 근본적인 해결을 추구하는 생태주의자들은 이 모델에 대해 상당히 비판적이다.

> "하지만 간과하지 말아야 할 것은 복지국가체제란 기본적으로 계속적인 성장을 전제로 하지 않을 수 없는 체계이며, 나아가서는 자연과 인간과 사회에 대한 끝없는 공격을 그 내재적인 원리로 하고 있는 자본주의 시스템의 확대와 연장에 기여할 수밖에 없는 체제라는 사실이다."[24]

사실 생태 복지국가는 지속 가능한 발전 또는 생태적 근대화 전략을 통해 자본주의를 생태적으로 재구조화하고 계급 갈등을 조정하는 국가이므로, 자본주의를 극복한 것이 아니라 자본주의를 세련되게 연장한 형태라고 할 수 있다. 그리고 이는 생태적 전환을 이룰지라도 본질상 자본주의 국가일 수밖에 없으므로 끝없는 경제성장 과정에서 부수되는 환경파괴 현상을 막을 수 없다. 따라서 오늘날 심각한 생태위기로 인한 성장의 한계는 언제든지 현실로 나타날 수 있고, 또 그 피해는 가난한 나라의 가난한 사람들에게 집중될 수 있다는 점에서 "제국적 생활양식(Imperiale Lebensweise)"[25]

---

21) 이시재·구도완·오용선 외, 『생태사회적 발전의 현장과 이론』, 아르케, 2010, 495쪽 이하 참조.
22) 조명래, 『개발정치와 녹색진보』, 환경과생명, 2006, 348쪽.
23) 이시재·구도완·오용선 외, 앞의 책, 497쪽 참조.
24) 김종철, '책을 내면서', 『녹색평론』 제96호, 2007, 8쪽.

의 구현체로서 생태 복지국가가 바람직한 대안 모델로 확산되는 데는 한계가 있다.

다른 한편, 생태 복지국가 모델은 세계 자본주의 체제하에서 다른 국가들에 배타적인 국민국가의 체제를 유지하는 한에서, 환경파괴와 자원고갈로 인한 국가 간이나 집단 간의 갈등을 조정하는 데 어려움이 있을 뿐만 아니라 기후 변화와 같은 전 지구적인 복잡한 문제를 다루는 데 한계가 있다. 왜냐하면 생태위기를 극복하기 위해서는 초국가적인 관점과 협력이 요구되는 데 자국민의 이익을 우선시하는 국민국가는 여러 정책과 그 실행의 측면에서 제약을 지닐 수밖에 없는 것이다. 결국 생태 복지국가 모델은 자본주의와 국가주의의 틀 안에서 정치적, 경제적, 자연적 조건에 따라 형성될 수밖에 없으므로, 장기적으로 정의롭지도 지속 가능하지도 않다.

## IV. 생태아나키즘을 통한 유토피아 실현

### 1. 생태아나키즘의 기본 입장

생태적 전환을 통해 대안 사회를 모색하는 데 생태 복지국가 모델이 현실적인 설득력을 가지고 있음에도 불구하고 대안으로서 바람직하지 않다면, 우리는 어떤 모델을 이상적인 대안으로 추구할 것인가? 이것은 바로 생태위기의 극복 방법으로서 '국가를 중심에 두고 사고할 것인가, 아닌가?'의 문제인 동시에 '어떤 사회(공동체)가 장기적으로 지속 가능한가?'의 문제이기도 하다.

생태 복지국가 모델이 국가를 중심에 두고 위로부터의 생태적 전환을 시도하는 반면에, 우리는 생태문제의 근본적 해결을 위해 국가중심적 접근방식이 아닌 새로운 방식을 모색하고자 한다. 이것은 국가주의적 패러다임을 벗어나 국가 밖에서 공동체를 형성하는 전략으로서 '생태공동체' 모델을 말하며, 여기서는 밑으로부터의 공동체 전환이 중요하다. 이 모델은 생태아나키즘(eco-anarchism)처럼 자본주의와 국가주의 밖에서 대안적인 공동체를 통해 사회와 경제를 생태적 차원에서 재조직하는 이론적이고 실천적인 담론이다. 이것은 자본주의 산업과 국가의 권력·제도를 생태문제의 초래와 악화의 원인으로 보기 때문에, 문제의 해결도 자본주의와 국가주의를 넘어서는 방식을 취한다. 이 모델을 신봉하는 생태주의자들은 특히 민족을 단위로 하는 국민국가에 대해서 상당히 회의적이다. 그 예로서 한국전쟁, 베트남전쟁, 아프리카의 내전 등은 국가가 정치적 목적으로 저지르는 전쟁이 자본주의 산업보다 생태계에 더 치명적

25) "제국적 생활양식"은 지구 남반구 후진국에서 노동력과 자연 자원을 수탈함으로써 성립하는 북반구 선진국 주민의 풍요로운 생활양식을 가리키는 개념으로, 독일 정치학자 브란트(Ulrich Brand)와 비센(Markus Wissen)은 이것이 자본주의 사회를 재생산하는 본질적 계기이며 다른 곳(특히 남반구) 사회를 위계적 방식으로 구조화해 그들의 삶의 조건을 훼손한다고 주장한다: "제국적 생활양식은 특정한 지역과 특정한 (특권을 부여받은) 집단의 노동관계와 생활 관계를 상대적으로 살 만하고 매력적으로 유지하는 가운데 다른 지역과 사회집단을 희생시키는 사회경제적이고 생태학적인 위기의 외부화를 내포한다."(울리히 브란트/마르쿠스 비센, 『제국적 생활양식을 넘어서: 전 지구적 자본주의 시대의 인간과 자연에 대한 착취』, 이신철 옮김, 에코리브르, 2020, 90쪽).

인 해악을 끼친다는 사실을 잘 보여준다. 이런 맥락에서 생태주의자들은 '죽어야 할 국가의 권력과 제도는 시퍼렇게 살아 있고, 생생하게 살아 있어야 할 자연과 생명들은 죽어가고 있다'라는 명제로서 폭력적인 국가를 비판한다.

사회의 생태적 전환을 위해서는 자연을 배려하는 소규모 생산과 소비의 순환 단위인 '지역'이 중요하고, 또 그 실천적 토대로서 '지역성(locality)'에 기반한 생태공동체가 요구된다. 지역은 국가중심의 산업 체제가 빚어낸 위기를 생태적 전환을 통해 근본적으로 극복할 수 있는 전략적 거점이다. 이것은 지역이 생태위기의 시대에 생산과 소비 생활의 영역을 공동체적 원리를 통해 생태적으로 복원하고 재구성하는 터전이자 실천 단위로서 새롭게 주목받고 있음을 의미한다. '지구적으로 생각하고 지역적으로 행동하라(Think globally, act locally)'는 선구적 환경운동의 구호처럼, 지역은 지구적인 책임성을 가지고 구체적인 실천을 도출할 장소이자 다양한 소규모 공동체 운동의 결합을 통해 생태적으로 의미 있는 변화를 가져올 거점이다.[26] 우리는 이제 지역에서 생활양식의 전환과 지역들의 수평적인 연대를 통해 분권적이고 자율적인 생태공동체를 지향하는 아나키즘적 전통에 주목할 필요가 있다. 19세기의 아나키즘, 즉 정치적 아나키즘이 정치적 영역에서 개인해방, 민족해방, 계급해방을 목표로 이상사회를 건설하려는 인간중심적 논의였다면, 오늘날의 생태아나키즘은 해방의 대상을 자연 또는 생태계로 삼아 인간의 지배로부터 자연을 해방하려는 자연관이자 세계관이다.

생태아나키즘은 생태위기가 근대의 과학기술 문명이 창출한 산업사회의 권력관계와 밀접한 연관이 있다고 보면서 생태문제를 사회문제와 분리해서 해결하려는 철학적 입장에 반대한다. 특히 생태문제를 사회적인 문제로 보기 때문에 인간과 자연을 지배하고 착취하는 구체적 사회 제도를 바꾸어야 생태위기를 극복할 수 있다고 주장한다. 이런 맥락에서 20세기의 대표적인 생태아나키스트 북친(Murray Bookchin)은 사회적 관계에 대한 생태적 혁명이 먼저 실행되지 않으면, 어떠한 생태(환경)운동도 인간 생활양식의 근본적인 변화 없이 지구의 환경이나 생태계를 단순히 보호·관리하는 '환경주의(environmentalism)'[27]에 머물게 될 뿐이라고 비판한다.

---

26) 정규호, 「생태적 (지역)공동체운동의 의미와 역할 및 과제」, 『경제와 사회』 제78호, 2008, 64쪽 참조.

27) 생태담론에서 '환경주의'와 '생태주의'를 개념적으로 구분하는 것이 필요하다. 환경주의가 기존의 정치·사회적 생활양식을 그대로 유지하면서 과학기술을 이용해 환경을 잘 관리하고 개선하면 환경문제를 해결할 수 있다고 보는 반면에, 생태주의는 합리주의, 시장 자본주의, 산업주의 등 근대적 기획에 근본적인 이의를 제기하며 환경문제와 관련된 정치·사회적 생활양식의 근본적인 변화를 요구한다. 또 환경주의가 인간중심주의를 견지하고 과학기술을 신뢰하는 낙관적 입장이라면, 생태주의는 인간뿐만 아니라 모든 생명체가 다 동일한 가치와 권리를 갖는다고 주장하며 과학기술의 오남용을 경계하는 비판적 입장을 취한다. 생태주의는 인간중심적 관점을 벗어나 모든 생명체가 서로 긴밀하게 연결되어 있다는 생태학적 인식을 갖고서 인간-자연-사회의 유기적 관계를 복합적인 관점에서 파악한다는 점에서 환경주의보다는 진일보한 사조라고 할 수 있다. 특히 환경정치학자 돕슨(Andrew Dobson)은 생태주의를 '환경(개량)주의'나 '자연보전주의'와 본질적으로 구분되는 진보적 이데올로기라고 강조한다(앤드루 돕슨, 『녹색정치사상』, 정용화 옮김, 민음사, 1993, 15~17쪽 참조).

"불확실한 상태에 있는 것은 장기간 지속되는 지배와 억압의 정신과 체제인데, 그것은 인간에 대한, 그리고 자연에 대한 인간의 억압과 지배를 포함한다. 인간과 자연의 갈등은 인간과 인간 간의 갈등이 확대되어 발생한다. 생태운동(the ecology movement)이 모든 측면에서의 지배의 문제를 포괄하지 않는다면 우리 시대의 생태위기의 근원적 원인을 제거하는 데 '아무런' 기여도 하지 못할 것이다. 만약 생태운동이 근본적으로 확대된 혁명 개념의 필요성을 다루지 않고, 단지 오염 통제나 환경 보존을 위한 개선, 즉 '환경주의'에 머문다면, 그것은 단지 기존의 자연적, 인간적 착취 체제를 위한 안전한 밸브 역할을 할 것이다."[28]

이처럼 '인간의 자연 지배'가 '인간의 인간 지배'에서 유래하기 때문에 생태위기를 근원적으로 극복하기 위해서는 단순히 환경을 보호하고 관리하는 차원이 아니라, 모든 형태의 지배가 철폐되는 자유로운 공동체 사회로 나아가야 한다. 따라서 생태아나키즘은 사회를 배타적인 사적 개인들의 집합이 아니라 서로 협동하는 사회적 개인들의 연합체로 간주하면서 개인들의 이해관계를 위계가 아닌 수평적 연대를 통해 조정한다. 달리 말하면, 만인에 대한 만인의 투쟁을 피하려고 개인의 권리를 국가에 양도하는 사회계약론적 방법이 아니라, 아래로부터의 참여와 자치를 통해 개인의 절대적 자유를 보장하는 것이다. 요컨대 생태아나키즘이 추구하는 목표는 억압적인 국가 권력을 넘어선 '자유로운 개인들의 자율적 연합'이라는 이상사회, 즉 자율적 공동체의 건설에 있고, 여기서 모든 생명이 평등하게 대우받고 조화롭게 살아가는 유토피아가 열린다.

## 2. **생태아나키즘이 꿈꾸는 유토피아**: 지역성에 근거하는 자율적 생태공동체

아나키즘의 전통에 서 있는 생태공동체 모델은 공동체와 그 구성원들의 '자율성', '협력과 연대'에 기대어 생태문제를 해결하고자 한다. 이런 사유방식이 오늘날의 아나키스트들에게는 공통적이지만, 그 싹은 19세기 러시아의 고전적 아나키스트 크로포트킨(Pyotr Alekseyevich Kropotkin)의 『상호부조론(*Mutual Aid*)』(1902)에서 나타난다. 그는 상호부조의 정신과 감정을 인간과 동물 세계의 진화와 발전 과정에서 자연스럽게 나오는 것으로 주장한다.

"인간의 상호부조 경향은 그 기원이 상당히 오래되었고, 과거 인류의 모든 진화 과정 속에 깊이 뒤섞여 있다. 그래서 역사상 온갖 영고성쇠에도 불구하고 오늘날까지 인류는 그러한 경향을 유지해왔다."[29]

"상호 증오와 무자비한 투쟁이라는 학설도 인간의 지성과 감정에 깊이 박혀 있는 연대 의

28) Murray Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Montreal, 1980, P. 39.
29) 표트로 크로포트킨, 『만물은 서로 돕는다』, 김영범 옮김, 르네상스, 2005, 268쪽.

식을 제거할 수 없다. 모든 인간의 연대감이란 앞선 진화 과정 속에서 자라난 것이기 때문이다."[30]

"동물계가 속한 아주 넓은 부문에서 상호부조는 곧 규칙이다. 상호부조는 가장 하등한 동물들 사이에서도 발견된다."[31]

이렇게 진화와 발전에는 '상호투쟁'이 아니라 '상호부조'가 더 중요한 역할을 했다는 것을 알 수 있듯이, 공동체 구성원들의 자발적인 협동성과 호혜성에 주목하는 생태아나키즘의 공동체 모델은 그들의 긴밀한 연결과 조화 및 균형을 강조한다. 따라서 이런 공동체는 협동적인 삶과 노동의 모델로서, 구성원 전체에 의한 의사결정 조정에 기초하는 '자주관리공동체'로 구현된다. 이는 사적 개인에게 생산수단에 대한 모든 통제력을 주는 체제와 전체주의적 중앙계획에 따라 생산을 통제하는 체제, 양자를 모두 거부하는 새로운 경제 체제를 수반한다. 이와 같은 '자주관리-협동생산 체제'에서는 성장과 이윤을 목적으로 자연을 파괴하는 자본가의 이해관계에 맞서 자연을 보호하는 풀뿌리 실천 활동이 가능해진다. 따라서 지역의 풀뿌리 활동에 기반한 생태공동체는 가능한 한 -중앙 시스템으로 작동하는- 시장에서의 거래를 줄이고 자급자족하는 생활양식을 실현하게 하여 국가나 시장 시스템에 비해 적은 양의 물질과 탄소를 배출함으로써 친환경적인 삶을 가능하게 한다. 즉 생산자와 소비자가 일치하거나 양자 간의 거리가 줄어들어 지역에서 생산할 수 있는 쌀이나 밀, 우유 같은 그들에게 필요한 기본 식량을 수백이나 수천 킬로미터 떨어진 곳에서 수입하지 않게 되는 것이다. 이는 바로 지역의 문제를 지역에서 멀리 떨어진 다국적 기업의 결정에 따르거나 얼굴도 모르는 관료에 의지하게 되는 세계화의 문제를 극복할 수 있는 장점이 있다.

그러면 우리가 궁극적으로 추구할 수 있는 생태적으로 지속 가능한 사회는 과연 어떤 공동체이어야 하는가? 이제 중앙집권적인 국민국가를 넘어선 지역공동체, 즉 지역에 기초하고 철저히 풀뿌리민주주의에 입각한 생태적 공생사회가 필요하다. 왜냐하면 현대사회의 성장주의적 산업체계를 근본적으로 바꾸기 위해서는, 성장정책과 과학기술 관료주의에 의존할 수밖에 없는 중앙집권형 국가보다는 친환경적이고 행복한 삶을 경험할 수 있는 생활 터전으로서 지역화된 장소가 바로 생태학적 전환을 위한 실천적 거점이 될 수 있기 때문이다.[32] 예를 들어 개발과 세계화에 반대하는 노르베리 호지

30) 같은 책, 338쪽.
31) 같은 책, 35쪽.
32) 이런 맥락에서 전체 생명체들이 살아 숨 쉬는 공동체를 복원·유지하기 위해 인간과 자연의 공생을 자율적 생존의 측면에서 탐색하는 사상(문화운동)인 '생물지역주의(bioregionalism)'는 지역성 차원의 생태학적 실천 모델을 탐구하는 우리에게 많은 시사점을 준다. 생물지역주의는 근대 산업사회 세계관의 토대가 되는 절대적 시공간관에 대한 강한 도전으로서, 인간과 자연의 관계를 다시 생각하고 양자를 조화하기 위해서 산업사회 발전과 함께 상실된 '장소 감각'을 되찾아야 한다고 강조하며, 이를 통해 단절된 인간과 자연, 인간과 인간의 유기적 관계를 재결합하려고 시도한다. 이 점에서 생물지역주의는 레오폴드(A. Leopold)의 '대지 윤리(land ethic)' 및 지역자치라는 아나키즘의 특색을 지닌 북친의 '사회생태론'과 상통한다고 할 수 있다. 생물지역주의에 대한 상세한 논의에 대해서는

(Helena Norberg Hodge)의 주장처럼, “지역 중심의 경제에서는 사람과 환경을 소중하게 여기고, 금융 구조와 상업 활동이 지역과 문화에 맞춰 변화할 것이며 문화와 생물, 농업 등 모든 면에서 다양성을 존중할 것이다. 진정한 지역화가 이루어진다면 의미 있는 일자리들이 많이 생기고, 튼튼하고 탄력 있는 지역사회의 토대도 구축될 것이다. 그러면 사람들의 소속감과 목적의식, 결속력이 높아지면서 마음 충만한 행복을 누릴 것이다.”[33] 이런 의미에서 지역성에 근거한 생태유토피아는 정치·사회적으로는 분권화와 소형화된 공동체를, 경제적으로는 절약과 자원 재활용 그리고 의식주 및 에너지를 자급자족하는 공동체를 지향한다. 여기서 중요한 것은 ‘거대화-집중화-획일화’가 아니라 ‘소형화-분권화-다양화’이며, ‘경제적 합리화’가 아니라 ‘생태적 합리화’이다. 따라서 우리가 건설해야 할 생태유토피아는 사실상 자본 권력과 유착해 생태위기를 조장하는 중앙집권적 국민국가가 아니라 지역에서 여론을 통한 의사결정과 주민참여가 보장되는, 즉 풀뿌리민주주의에 기초한 자치적 소규모 공동체이다.

한편 우리가 추구하는 유토피아로서 소규모 자율적 생태공동체는 고립된 공동체를 의미하지 않는다. 세상과 격리된 공동체는 오래 유지될 수 없다. 사람들이 거의 살지 않는 외진 곳의 공동체는 모든 것을 스스로 마련하고 해결해야 한다. 자연스러운 일상생활이 어려운 자급자족 공동체들은 구성원들을 피로하게 만들며 대체로 오래가지도 않는다. 특히 사람들과 함께하는 활발한 생활 속에서 자신을 실현하려는 욕구는 젊은 세대에게서 강하게 나타난다. 또한 우리가 추구하는 공동체는 지나치게 작은 공동체도 아니다. 이런 공동체들은 실제 경험에 비추어 볼 때 지속되기 어렵다. 크로포트킨은 이를 다음과 같이 설명한다.

> “**작은** 공동체는 오래 지속될 수 없다. 알려진 것처럼 여객선 혹은 감옥에서처럼 아주 좁은 곳에서 살아야 하는 사람들, 외부와의 접촉이 극도로 제한된 사람들은 서로를 견딜 수 없게 된다. (자신의 경험 혹은 난센[Nansen]과 그의 동료들을 상기해 보라). 작은 공동체 내에서 두 사람은 쉽게 적대적인 관계가 된다. 그리고 외부와의 접촉이 부족할 경우에, 외부세계와 멀리 떨어질수록 공동체는 쉽게 붕괴된다.”[34]

이처럼 작은 공동체에서는 구성원들이 다양한 직업에 종사하며 자유를 누리거나 여가를 찾을 수 없다. 공동생활을 하는 것은 결국 개인의 자유를 도와주는 것이지 침해하는 것은 아니기 때문이다. 또 다른 한편, 우리가 추구하는 공동체는 종교적 열성과 엄격한 도덕률에 기반하는 공동체를 의미하지도 않는다. 공동체의 설립자들이 “인류의 선구자, 위대한 이상의 개척자가 되어” 구성원들에게 “고귀하고 엄격한 도덕률들에 복종하고, 공동체 생활을 통해 갱생하고, 마지막으로 모든 시간을, 모든 노동시간

---

송명규, 『현대 생태사상의 이해』, 도서출판 따님, 2004, 204~220쪽과 문순홍, 『생태학의 담론』, 아르케, 2006, 327~362쪽을 참조 바람.

33) 헬레나 노르베리 호지, 『로컬의 미래: 헬레나와의 대화』, 최요한 옮김, 남해의봄날, 2018, 128쪽.

34) 표트로 크로포트킨, 『아나키즘』, 백용식 옮김, 충북대학교 출판부, 2011, 255쪽.

을 공동체에 바치기로 그리고 공동체를 위해서만 살기로 결심"[35]하도록 강요하는 것은 대부분의 사람들에게 과도하고 불필요한 것을 요구하는 것이므로 실패할 수밖에 없다. 엄격한 도덕률이나 종교적 계율이 개인에게 헌신을 강요할 수 있을지라도 장기간 공동체를 유지하게 할 수는 없다.

결국 우리가 추구하는 유토피아는 경직된 공동체의 폐쇄성이 아니라 자유로운 공동체들의 연합을 꿈꾸는 연방주의 형태의 사회이다. 이것은 달리 말해 풀뿌리민주주의의 연방주의 형태로서, 분권을 통해 지역의 자율성을 확보하고 그런 지역 간의 네트워크를 구성하며 궁극적으로 국제적인 형태의 네트워크를 건설하는 사회이다. 이런 방향과 관점에서 우리는 인간을 공경할 뿐 아니라 모든 생물도 공경하는 평화로운 소규모 자율적 생태공동체들과 그 공동체들의 네트워크로서의 새로운 사회를 구현할 수 있다. 여기서 생태주의와 아나키즘의 관계를 본격적으로 거론하는 북친은 대안 사회(공동체)와 기술을 모색하는 데 많은 시사점을 준다. 그는 아나키즘이 강조하는 자유로운 발전, 자율성, 다양성, 탈집중화 등과 같은 개념을 생태주의 이념에 반영하여, 자본주의적 국가와 위계질서, 중앙집중화, 부의 집중 등은 개인과 공동체의 발전과 다양성을 저해하고 생태계를 파괴하는 주범이라고 역설한다. 특히 국가에 의한 중앙집권제 및 자본주의를 강하게 비판하면서 "억압적인 산업자본주의의 세계를 반위계적인 사회관계에 근거한 탈중심적-민주적 공동체로 변형"[36]하기 위해 연방 형태의 정치체제를 제시하며, 탈중심적 사회 건설을 통해서만 생태적 지속성이 가능하고 자연도 자유롭게 된다고 주장한다.

> "'자유로운 자연'이 확보되려면 도시들이 탈중심화되어 주변 자연환경에 최적화된 공동체들의 연방으로 바뀌어야 한다. 상보성의 윤리에 따라, 각종 친환경 기술은 물론이고, 태양, 풍력, 메탄과 같은 재생 가능한 에너지 자원들, 유기농, 그리고 인간적 규모로 설계되고 연방 공동체들의 지역적 수요에 맞게 설계된 다용도 산업 시설 등, 이런 여러 가지가 생태적으로 건강한 세계를 형성하는데 모두 동원되어야 한다.[37]

이러한 맥락에서 그는 태양 또는 풍력 에너지처럼 자연과의 공생할 수 있는 친환경적 테크놀로지를 사용하는 '코뮌주의적 생태공동체'를 대안 사회모델로서 제시하고 있다. 코뮌주의적 공동체는 사실 생산과 소비가 밀접히 결합하는 장소이므로 거기서는 인간의 과도한 자연 파괴나 낭비 없이 자원문제가 잘 해결될 수 있는 것이다. 따라서 북친은 친환경적인 삶이 유지되는 코뮌주의적 공동체와 그 연방 형태를 지속 가능한 정치 체제로 간주한다.

결론적으로 말해서 정치의 분권화와 자급자족의 경제 체제를 가진 지역사회(공동체)

---

35) 같은 책, 254쪽.

36) M. Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston, 1990, P. 155.

37) 머레이 북친, 『머레이 북친의 사회적 생태론과 코뮌주의』, 서유석 옮김, 메이데이, 2012, 60쪽.

는 폐쇄된 것이 아니라 서로 느슨하게 연대하는 열린 지역사회일 필요가 있으며, 이런 연방형태의 자치적 지역사회의 실현이야말로 국가에 의한 지방의 식민지화는 물론이고, 인간과 인간 그리고 인간과 자연 사이의 지배도 극복하며 서로 공생할 수 있는 지속 가능한 유토피아일 것이다.

## V. 탈성장론과 생태아나키즘의 현재성

산업혁명 이래 우리 사회를 지배했던 개발, 발전, 산업화 등의 가치들은 이미 한계에 도달했고, 이 과정에서 파생한 문제를 해결하기 위해 민주, 분배, 평등 등과 같은 가치를 실현하려고 노력했던 소위 '전통적 진보' 담론 역시 오늘날 크나큰 장벽에 부딪히고 있다. 왜냐하면 진보적 가치의 핵심인 민주, 분배, 평등도 그 실현을 위해서는 어느 정도의 경제성장을 전제한다는 점에서 근본적으로 인간중심주의와 성장의 패러다임을 벗어날 수 없기 때문이다. 최근 '녹색성장'이라는 이름으로 성장을 계속하면서도 생태계를 덜 파괴할 수 있다고 믿는 사람이 많지만, 인류가 성장을 추구하는 것이 더 이상 불가능하다고 생각하는 학자들은 이 방식 역시 지구 생태계를 해칠 수 있어 미래의 대안이 되기는 역부족이라고 주장한다. 따라서 미래를 위해 성장 중심의 전통적 패러다임에서 벗어나 성장을 필요로 하지 않는 경제사회 모델이라는 새로운 패러다임으로 나아가야 할 것이다. 이 점에서 이상에서 살펴본 것처럼 성장 너머의 좋은 삶을 추구하는 탈성장론은 설득력을 지닌다.

그러면 탈성장론의 이념과 잘 어울릴 수 있는 생태유토피아 모델은 무엇인가? 앞에서 언급했듯이 우리가 생태적 전환을 통해 모색하는 대안 사회는 '국가주의적' 모델이 아니라 '비국가주의적' 모델이다. 오늘날 현실 사회주의 국가의 몰락과 세계화로 인해 전 지구적으로 확산되는 자본주의의 위력을 생각해 볼 때, 자본 권력과 유착될 수밖에 없는 산업 국가인 '생태 권위주의 국가'와 '생태 복지국가' 모델은 성장지상주의를 넘어서는 대안일 수 없다. 따라서 우리가 건설해야 할 생태유토피아는 아나키즘에 기반한 소규모 자율적 생태공동체와 그 연방 형태의 사회이다. 생태아나키즘은 성장과 발전의 모델을 추종하지 않으므로 경제성장이 더 나은 삶을 보장한다는 생각에 동의하지 않는다. 자유롭고 풍요로운 세상을 거부하는 것은 아니지만, 이는 물질적인 것만으로 가능하지 않고 사람들이 경쟁보다 자유롭게 협력하는, 즉 공생공락하는 삶 속에서 이루어져야 한다고 역설한다.[38] 이 점에서 서로 다른 논의 구조임에도 불구하고 탈성장론과 생태아나키즘은 상통한다. 사실 탈성장론에는 생태아나키즘의 싹이 나타나 있고, 생태아나키즘에는 탈성장론의 싹이 나타나 있다.

한편 지배와 착취가 없는 자유롭고 평등한 공동체에서 인간과 자연이 공생하는 유토피아가 가능하다는 생태아나키즘의 주장은 자본과 국가의 권력이 지배하는 현실 세계에서 얼마나 실효성이 있을까? 사실 아나키즘적인 해법에 반대하며, 생태위기의 문제는 자본주의가 아닌 공산주의 국가의 강력한 중앙집권적 계획과 행정력을 통해서만

38) 하승우, 『아나키즘』, 책세상, 2008, 104쪽 이하 참조.

해결될 수 있다는 하리히(Wolfgang Harich)의 “성장 없는 공산주의”[39], 또 국가의 힘을 어느 정도 전제하면서도 사적 소유나 국유와는 달리 사람들이 생산수단을 상호부조와 자치를 통해 수평적으로 공동 관리하는 코뮌(commune)에 기반한 사회에서 해결될 수 있다는 사이토 고헤이(斎藤 幸平) 의 “탈성장 코뮤니즘”[40] 등의 다양한 논의가 있다. 결국 생태위기 해법을 둘러싼 논쟁의 핵심은 현실적으로 막강한 힘을 가진 국가의 존재 이유와 역할을 어떻게 보느냐에 달려있다. 사실 사이토 고헤이가 주장하는 “탈성장 코뮤니즘”도 국가의 역할에 대한 견해 차이를 제외한다면, 기본적으로 상호부조와 자치에 기초한 공동체의 풀뿌리민주주의를 강조한다는 점에서 우리의 해법과 크게 다르지 않다.

비록 우리가 제시하는 생태아나키즘에 기반한 생태사회 모델이 현실적으로 세계를 지배하는 자본과 국가의 권력을 어떻게 해체하고 대안적 생태사회를 구성할 것인가에 대한 **구체적 전략**을 제시하지 않는다고 비판할 수 있지만, 원리적으로는 그것이 탈성장론처럼 국가 주도의 성장중심적 산업 체제가 초래하는 생태위기를 극복할 **근본적 대안**임을 부정할 수 없다. 생태아나키즘의 해법은 국가를 공격하여 체제 전복을 꾀하는 사회주의 혁명처럼 “단절 전략”은 아니지만, 국가를 우회하여 국가 밖에서 대안사회를 건설하려는 “틈새 전략”으로서 유효하다.[41] 왜냐하면 국가적 차원의 사회주의 혁명이 오늘날 더 이상 불가능하다고 여겨지는 상황에서 “생태 공동체의 자치, 자활 그리고 자생의 운동은 작은 범위에서나마 거대한 국가 사이의 무역과 독점 자본주의 경제에 약간의 제동을 걸 수 있기”[42] 때문이다. 자본주의 내에서 생태공동체 운동 같은 틈새적 활동이 계속 누적되어 성장중심의 사회 전체를 변혁할 수 있는지는 아직 속단할 수 없다. 하지만 날로 발전하는 인터넷 매체와 첨단 과학기술을 활용해 서로 쉽게 연결될 수 있는 시대에, 생태아나키즘에서 추구하는 풀뿌리민주주의에 입각한 생태적 공생사회는 얼마든지 확산될 수 있다. 이런 맥락에서 우리는 노자가 『도덕경』 제80장에서 구성원들이 최대한 작은 것을 지향하며 자연과 더불어 소박하게 살아가는, 즉 ‘소국과민(小國寡民)’의 세계를 대안적 유토피아로 제시하고 있음을 상기할 필요가 있다. 우리에게 자본주의와 산업주의를 넘어서는 생태유토피아 실현은 너무 오

---

39) Wolfgang Harich, *Kommunismus ohne Wachstum?: Babeuf und der "Club of Rome"*, Rowohlt bei Hamburg 1975, 106쪽 참조.

40) 생태위기의 해법으로 소련식 공산주의도 신자유주의도 아닌 제3의 길을 제시하는 사이토 고헤이는 다음과 같이 주장한다: “국가를 거부하는 무정부주의로는 기후 위기에 대처할 수 없다. 하지만 국가에 지나치게 의존하는 길에도 기후 마오쩌둥주의로 빠질 위험성이 도사리고 있다. 그렇기 때문에 코뮤니즘이 유일한 선택지인 것이다. 전문가와 정치가의 하향식 통치에 지배당하지 않으려면, 시민이 참여하게끔 주체성을 기르고 시민의 의견이 국정에 반영되는 과정을 제도화해야 한다. 그러기 위해 국가의 힘을 전제로 삼으면서도 ‘커먼’의 영역을 확장하여 민주주의를 의회의 바깥, 생산 차원까지 넓힐 필요가 있다. 앞서 소개한 협동조합, 사회적 소유, 시민영화가 그 사례들이다.”(사이토 고헤이, 『지속 불가능 자본주의』, 김영현 옮김, 다다서재, 2021, 351쪽). 탈성장 코뮤니즘에 대한 구체적 논의에 대해서는 제7장 ‘탈성장 코뮤니즘이 세계를 구한다’를 참조 바람.

41) 에릭 올린 라이트, 『리얼유토피아: 좋은 사회를 위한 진지한 대화』, 권화현 옮김, 들녘, 2012, 422쪽.

42) 박설호, 『서양 유토피아의 흐름 5』, 울력, 2023, 335쪽.

래 걸리고, 또 험난한 여정으로 보인다. 그래도 생태아나키즘은 골리앗을 무너뜨린 다윗의 돌팔매처럼 인류를 위협하는 산업문명의 위기를 느리지만 근원적으로 극복할 수 있는 지혜의 샘이 아닐까?

## 참고문헌


고르, 앙드레, 『에콜로지카』, 임희근·정혜용 옮김, 생각의 나무, 2008.

김종철, '책을 내면서', 『녹색평론』 제96호, 2007.

노르베리 호지, 헬레나, 『로컬의 미래』, 최요한 옮김, 남해의봄날, 2018.

달리사/데마리아/칼리스 엮음, 『탈성장 개념어 사전』, 강이현 옮김, 그물코, 2018.

돕슨, 앤드루, 『녹색정치사상』, 정용화 옮김, 민음사, 1993.

라이트, 에릭 올린, 『리얼유토피아: 좋은 사회를 위한 진지한 대화』, 권화현 옮김, 들녘, 2012.

라투슈, 세르주, 『탈성장사회: 소비사회로부터의 탈출』, 양상모 옮김, 오래된 생각, 2014.

------, 『성장하지 않아도 우리는 행복할까?』, 이상빈 옮김, 민음사, 2015.

리피에츠, 알랭, 「책임, 자율, 연대를 위한 경제: 프랑스 녹색당의 경제정책」, 『녹색평론』 제15호, 1994.

무라카, 바르바라, 『굿 라이프: 성장의 한계를 넘어선 사회』, 이명아 옮김, 문예출판사, 2016.

박설호, 『서양 유토피아의 흐름 5』, 울력, 2023,

북친, 머레이, 『머레이 북친의 사회적 생태론과 코뮌주의』, 서유석 옮김, 메이데이, 2012.

브란트, 울리히/비센, 마르쿠스, 『제국적 생활양식을 넘어서: 전 지구적 자본주의 시대의 인간과 자연에 대한 착취』, 이신철 옮김, 에코리브르, 2020.

문순홍, 『생태학의 담론』, 아르케, 2006.

사이토, 고헤이, 『지속 불가능 자본주의』, 김영현 옮김, 다다서재, 2021.

스콧, 제임스 C., 『국가처럼 보기: 왜 국가는 계획에 실패하는가』, 전상인 옮김, 에코리브로, 2010.

송명규, 『현대 생태사상의 이해』, 도서출판 따님, 2004.

요나스, 한스, 『책임의 원칙: 기술 시대의 생태학적 윤리』, 이진우 옮김, 서광사, 1994.

이시재·구도완·오용선 외, 『생태사회적 발전의 현장과 이론』, 아르케, 2010.

정규호, 「생태적 (지역)공동체운동의 의미와 역할 및 과제」, 『경제와 사회』 제78호, 2008.

조명래, 『개발정치와 녹색진보』, 환경과생명, 2006.

조영준, 『자연과 공생하는 유토피아: 셸링, 블로흐, 아나키즘의 생태사유』, 역락, 2022.

크로포트킨, 표트로, 『만물은 서로 돕는다』, 김영범 옮김, 르네상스, 2005.

---------, 『아나키즘』, 백용식 옮김, 충북대학교 출판부, 2011.

타린스키, 야보르, 「자기절제와 민주주의」, 『녹색평론』 제176호, 녹색평론사, 2021.

페히, 니코, 『성장으로부터의 해방』, 고정희 옮김, 나무도시, 2015.

하승우, 『아나키즘』, 책세상, 2008.

-----, 『풀뿌리민주주의와 아나키즘』, 이매진, 2014.

Bookchin, Murray, *Toward an Ecological Society,* Montreal, 1980.
----------, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, Boston, 1990.
Castoriadis, Cornelius, *La Montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, 1996.
Gorz, André, *Ecology as Politics*, trans. by P. Vigderman and J. Cloud, Boston, 1980.
------, *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-industrial Socialism*, trans. by Michael Sonenscher, London, 1982.
------, *Capitalism, Socialism, Ecology*, trans. by Chris Turner, London/New York, 1994.
Landauer, Gustav, *Aufruf zum Sozialismus*, Westbevern, 1911.
Harich, Wolfgang, *Kommunismus ohne Wachstum?: Babeuf und der "Club of Rome"*, Rowohlt bei Hamburg, 1975.
Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea, *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*, Hamburg, 2019.

논평 1

## <탈성장과 생태아나키즘> 논평

조창오(부산대학교)

먼저 글의 내용을 간략히 요약하고 몇 가지 질문을 던지고자 한다.

탈성장담론에 따르면 경제성장은 지구의 물리적 한계에 부딪혀 더 이상 가능하지 않다.
자본주의와 사회주의 모두 국가 주도 중앙집권적 통제체제와 경제성장 이데올로기를 지닌다.
무리한 경제성장은 지구를 고갈시켜 생태 위기를 일으키며, 인간의 생존 근간을 흔든다.

탈성장 담론은 자율성, 즉 스스로 마련하여 생존을 유지하는 자기 충족적인 삶의 방식을 '좋은 삶'이라 하며 이를 강조한다. 자기 스스로 자원을 마련하고, 스스로 집을 만들고, 스스로 쓰레기를 처리하는 삶이 자기충족적인 삶이며, 이러한 자율성이 유지된다는 점에서, 그 누구에게도 의존하지 않는다는 점에서 이는 좋은 삶이다. 자연에 적응하면서 자연으로부터 직접 모든 것을 가져와야 하기에 자연 친화적이다. 그래서 이 삶은 "소규모의 협동적인 자치 구조"를 지향하며, 이에 대립되는 것이 기술 관료들의 중앙집권적 통제체제다. "전 사회적으로 조직된 거시적 사회노동, 즉 사회적 필요에서 경제적으로 합리화된 타율적 노동"이 국가 주도의 경제체제에서 이루어진다면, 자치 구조에서는 "미시적 사회관계망과 가족 등 소규모 집단의 특수 욕구에 상응하는 자율적 노동"이 이루어진다.
국가중심적 사고는 성장 이데올로기에 갇혀 있고, 자연을 착취의 관점에서 본다. 시민과 비시민을 나누고 경쟁 체제를 일삼으며, 자율성을 약화시키며, 삶을 표준화한다.
그래서 국가 주도의 생태주의는 한계가 있다. 그 모델로 생태 권위주의와 생태 복지국가가 있다. 생태 권위주의 국가 모델은 인간의 자유와 욕구를 억압하는 방식으로 생태 문제를 해결하려 하지만, "생태문제의 온전한 해결은 민주주의 없이는 불가능하다." 생태 복지국가 모델은 몇 가지 문제가 있다. 먼저 복지국가 모델 자체가 지속적인 성장을 지향한다. 둘째, 생태 위기 관련 초국가적 협력이 필요하다.
이러한 탈성장 담론은 원시로의 복귀를 주장하는 게 아닌 다른 방식의 소비와 노동을 지향한다.

생태아나키즘은 국가 밖 생태공동체를 형성하는 전략으로, 이는 국가에 대한 대안 공동체로서 지역성에 기초를 둔다. "지구적으로 생각하고 지역적으로 행동하라"가 그 모토다. 자연지배는 인간의 인간지배에서 초래된 것이기에 생태아나키즘은 자연 해방

이자 인간 해방 운동으로서 “모든 형태의 지배”를 철폐하고자 한다. 사회는 “배타적인 사적 개인들의 집합이 아니라 서로 협동하는 사회적 개인들의 연합체”로 간주한다. 전자가 사회계약을 통해 이루어진다면, 후자는 “아래로부터의 참여와 자치를 통해 개인의 절대적 자유를 보장하는 것”이다.

이 공동체는 다른 공동체에 열려 있으며, 그렇게 소규모이지 않다. 그래야 다양한 직업 등이 보장된다. 결국 “자유로운 공동체들의 연합을 꿈꾸는 연방주의 형태의 사회”가 목표다. 이는 국제적인 네트워크로 나아간다. 이는 현재의 국가 독점 체제에 대항하지는 않지만, 그것과 경쟁할 수 있는 하나의 틈새 전략이다.

1) 바이킹이 영국을 침공한 이유는 농사지을 수 있는 땅을 찾기 위함이다. 모든 지역에서 살 수 있는 건 아니고, 비옥한 땅이 따로 있다. 누구나 자신의 지역에 만족하는 건 아니고, 생존 문제도 걸려 있다. 이를 어떻게 해결할 것인가?
2) 지역공동체를 서로 국제적 수준에서 연결하는 것은 자율성 상실을 낳을 수 있다. 서로 연결되면, 물자도 사람도 교류하게 되어 있고, 이 교류가 욕망의 크기를 키우고 비교하게 하여 자기 충족성을 파괴하기 때문이다.
3) 공동체가 소규모가 아니라는 것은 서로 안면이 없는 사람들 간의 협동 노동 체계를 가능케 한다. 이는 현재의 노동 체계와 그렇게 달라 보이지 않는데, 여기서 노동의 소외 문제가 해결될 수 있을까?
4) 틈새전략만으로 초국가적 협력이 필요한 생태적 위기에 대한 대안이 될 수 있을까?
5) 인간의 공동체가 확장된 건 기술 발전 탓이다. 기술 발전으로 인간은 서로에게 영향을 미칠 수밖에 없다. 이러한 상호 영향이 자율성을 심각하게 훼손한다. 기술이 있는 한, 쉽게 얻을 수 있는 과일을 내가 직접 재배해 먹을 이유가 없다. 생태아나키즘은 기술을 어떻게 할 것인가?

발표 2

# 분배 정의와 아나키즘

## 분배의 목적과 주체를 중심으로

김동일 (경상국립대)

요약: 이 글의 목적은 아나키즘이 분배 정의에 관한 논의에서 하나의 지침으로서 역할을 할 수 있다고 주장하는 것이다. 우선 아나키즘에 대한 오해를 해소하기 위해 그 핵심 가치로서 자율성 개념을 설명하고 분배 정의에 관한 논의에서 분배의 궁극적 목적과 주체에 관한 논의의 중요성과 의미를 설명한다. 그리고 아나키즘이 최고로 중시하는 가치로서 개인의 자율성을 분배의 궁극적 목적으로 설정하고 자율적 시민을 분배의 주체로 설정했을 때 아나키즘이 분배 정의에 대해 논의할 수 있는 논점들을 설명한다. 나오는 글에서는 아나키즘 관점으로 분배 정의에 대해서 논의할 때 발생할 수 있는 비판점 몇 가지를 다룬다.

### 1. 들어가는 글

아나키즘은 분배 정의에 관해 무엇을 말할 수 있는가? 분배 정의란 한 사회에서 자원, 재화, 그리고 비용 등의 분배가 정의롭게 이루어져야 한다는 가치이다. 아나키즘은 위계적 권위를 거부하고, 개인의 자율성을 최고로 중시하며, 그리고 지역 수준의 소규모 협동적 경제 등을 주장한다. 따라서 분배 정의와 관련해서 아나키즘이 고유하게 직접 주장하는 내용은 없는 것처럼 보인다. 물론 일반적인 개념으로서 정의에 관해서는 아나키즘도 인간 공동체의 결합 양식에 관한 이론으로서 독자적인 주장을 하고 있다. 그러나 자원, 재화, 그리고 비용 등의 분배 정의에 관해서 아나키즘은 무엇을 주장할 수 있을까?

분배 정의에 관한 논의의 쟁점에는 여러 가지가 있다(von Platz 2020, 1-20). 가장 많이 논의하는 것은 분배의 방법이다. 어떻게 또는 어떤 기준으로 분배하는 것이 정의로운가에 관한 논의이다. 여기에는 평등하게, 능력에 따라, 또는 필요한 만큼 등의 방법이 논의되곤 한다(Walzer 1983, 21-26; Miller 2001, 25-32; Feldman 2016, 11-24). 분배의 방법과 함께 다루는 쟁점은 무엇을 분배할 것인가의 문제다. 이 문제는 선호의 만족으로서 복지냐 자원이냐, 또는 결과냐 기회냐를 구분해서 논의할 수 있다(Arneson 1989, 88). 이 두 쟁점을 조합하면 무엇을 분배할 것인가에 따라서 어떻게 분배할 것인가의 논의가 달라진다고 볼 수 있다(사례: Walzer 1983, Miller 2001). 그리고 최근에는 분배의 공간적 범위와 시간적 범위에 관한 논의가 많이 이루

어지고 있다. 즉, 특정 국가 공동체 안에서만 분배할 것인가 아니면 지구 전체에 사는 사람들 사이에서 분배할 것인가의 문제가 있고(Caney 2005, Miller 2007), 현재 세대 안에서만 분배할 것인가 아니면 먼 미래 세대까지 포함해서 분배의 시간적 범위를 확대할 것인가의 문제도 있다(Gosseries & Meyer 2012).

아나키즘은 분배의 방법이나 무엇을 분배할 것인가의 문제에 대해서 직접 논의에 참여할 수는 없는 것으로 보인다.[1] 아나키즘의 본질적 특징인 위계적 권위의 거부, 개인의 자율성 중시, 그리고 지역 협동 경제체제 등은 무엇을 어떻게 분배할 것인가에 관해서 직접 말해주는 것이 없는 것처럼 보이기 때문이다. 한편, 아나키즘은 위계적 권위를 행사하는 국가에 반대하므로 분배의 공간적 범위를 특정 국가 공동체에 한정하지 않고 전 지구적으로 확대해야 한다고 말할 수도 있다. 그리고 분배의 대상을 시간상으로 확대해서 먼 미래 세대까지 포함해야 한다는 문제에 대해서는 아나키즘이 고유하게 주장할 수 있는 부분을 찾기는 어려워 보인다.

분배 정의에 관한 논의의 쟁점 중에서 아나키즘이 참여할 수 있는 것은 분배의 궁극적 목적과 분배원칙의 결정 및 적용 주체에 관한 것이다. 즉, 궁극적으로 무엇을 위해서 왜 분배할 것인가의 문제와 분배의 원칙을 누가 결정하고 적용할 것인가의 문제에 관해서는 아나키즘이 그 본질적 특성에 근거해서 주장할 수 있는 부분이 있다. 그렇다고 이 글은 주장한다. 분배의 궁극적 목적에 관한 논의는 무엇을 어떻게 분배할 것인가의 중요한 문제를 다룰 때 반드시 참고해야 하고, 분배의 원칙을 누가 결정하고 적용할 것인가의 논의 역시 분배원칙의 정의로움을 평가하는 일에 결정적 영향을 주기 때문에, 아래에서 논의하듯이, 반드시 다뤄야 한다. 아나키즘이 비록 무엇을 어떻게 분배할 것인가의 핵심적이고 실질적인 논의에 직접 참여할 수는 없더라도, 궁극적으로 무엇을 위해서 분배해야 하며 누가 분배의 원칙을 결정하고 적용해야 하는가의 문제에 하나의 설득력 있는 지침을 제공할 수 있다면, 분배 정의에 관한 논의에서 아나키즘이 기여할 수 있는 부분이 있는 것이다.

이 글은 분배 정의에 관한 논의에서 아나키즘이 하나의 지침으로서 기능할 수 있다고 주장한다. 이 주장을 위해 먼저 아나키즘에 관한 오해를 풀고 그 핵심 가치인 자율성 개념을 설명한 뒤, 분배의 궁극적 목적과 주체에 관한 논의의 중요성과 의미를 논의한다. 그리고 분배의 궁극적 목적과 분배원칙의 주체라는 두 쟁점에 관해서 아나키즘이 기존의 논의와 다르게 또는 비슷하게 주장하는 내용을 논의한다. 나오는 글에서는 분배 정의론에서 아나키즘의 역할에 대한 비판점 몇 가지를 다룬다.

---

1) 몇몇 아나키스트는 “능력에 따라 일하고 필요에 따라 분배한다.”라는 공산주의 분배원칙을 주장하지만, 이것이 아나키즘의 핵심적 가치를 반영한 원칙이라고 보기는 아래의 논의에서 보는 바와 같이 어렵다.

## 2. 아나키즘의 핵심 가치: 자율성[2)]

우선 아나키즘의 본질적 특징을 정리 및 설명하고, 분배 정의의 쟁점 중에서 이 글이 집중하려는 분배의 궁극적 목적과 주체에 관한 논의의 중요성과 의미를 설명하는 것이 필요하다. 아나키즘에 대한 일반적 오해를 풀고 그 핵심 가치를 적절히 이해하는 것, 그리고 두 쟁점에 대한 논의의 의미와 중요성을 분명히 드러내는 것은 아나키즘이 분배 정의론의 지침으로서 기능할 수 있다는 이 글의 목적을 달성하는 일에 예비적 도움이 될 것이기 때문이다.

무질서, 폭력, 혼란, 무정부, 반정부, 그리고 범죄 등의 이미지로 점철된 아나키즘은 적어도 하나의 이론으로서는 오해를 풀어야 한다. 그런 이미지는 아나키즘이 철학적으로 가지는 근거나 이론적으로 주장하는 내용과 사뭇 다르기 때문이다. 예를 들어, 권위주의 독재 정부에 강력하게 투쟁적으로 반대하고 시위하는 민주화 운동을 보고 민주주의라는 가치에 시위, 투쟁, 반항, 반정부, 심지어 공산주의 등의 이미지를 덧입히는 것은 적절하지 않다. 이상적이고 이론적인 가치를 주장하는 이론이 현실적으로 그 가치를 실현하기 위해 상황에 밀려서 수단적으로 (부적절하게) 채택한 방법 등이 곧 그 이론의 본질이라고 규정하는 것은 적절하지 않다. 따라서 특히 아나키즘을 일부 이론가들이 주장했거나 일부 실천가들이 행사했던 폭력 등의 이미지로 감싸서 오해하는 것은 적절하지 않다. 게다가 분배 정의라는 가치에 관한 이론적 논의에 하나의 지침으로서 기능할 수 있는가의 문제를 논의하려면 아나키즘이 이론적으로 추구하는 가치나 상태 등을 검토해야 할 것이다.

아나키즘에 대한 오해를 풀기 위해서는 아나키즘이 거부하는 것처럼 보이는 것과 거부하는 이유를 구분해야 한다. 아나키즘은 질서, 정부, 국가, 법률, 권위 등을 거부하는 것처럼 보인다. 따라서 무질서, 반정부/무정부, 반국가, 범죄, 폭력, 그리고 반역 등을 일삼는 것처럼 보인다. 이렇게 보이는 아나키즘은 특히 기존의 질서, 정부, 국가, 법률, 그리고 권위 등으로부터 혜택을 받거나 이익을 얻는/얻는다고 생각하는 사람들의 눈에 보기에는 매우 심각한 문제이고 경계하고 거부해야 하는 이론이다. 그러나 그러한 기존의 제도나 기관으로부터 억압받거나 피해를 보는/본다고 생각하는 사람들이 보기에는 환영할만한 이론이다.

그러므로 중요한 것은 아나키즘이 기존의 제도나 기관을 거부하는 이유다. 아나키즘은 모든 질서를 거부하지 않는다. 오히려 아나키즘은 새로운 질서를 추구한다. 특정 집단이 만든 법의 제한으로부터 자유로운 질서를 추구한다(Goldman 2018, 34). 아나키즘은 위계적 질서를 거부하고 협조적 질서를 추구한다. 아나키즘이 기존의 질서를 거부하는 이유는 그것이 위계를 이루고 특정 집단의 이익에 봉사하는 질서이기 때문이다. 무엇보다도 개인의 자율성을 침해하는 질서를 거부한다.

---

2) 아나키즘의 다양한 정의에 대해서는 다음을 참조. Clark (1978, 3-6). 이 글에서는 아나키즘의 핵심 가치를 중심으로 아나키즘에 대한 오해를 풀고 이 글의 목적에 어울리는 이해를 시도한다.

아나키즘은 현실에 하나의 사실로서 존재하는(de facto) 국가와 정부를 거부한다. 국가와 정부는 그 탄생을 폭력에 의존한다고 보기 때문이다. 국가와 정부가 구성원의 승인 등에 따라 먼저 존재하고 그것이 폭력을 관리하는 것이 아니라, 먼저 존재하는 최고의 폭력을 스스로 정당화하기 위해서 국가와 정부가 세워진 것이라고 본다(Kropotkin 1896/2019, 140-1; 도시히토/김은주 역 2010, 23, 34, 41, 93, 138). 국가와 정부가 법을 통해 폭력의 정당성을 부여하면서 지배하기 때문에 국가, 정부, 그리고 법률 등을 거부한다. 즉, 아나키즘이 기존의 제도나 기관을 거부하는 이유는 그것이 폭력과 지배를 수행하기 때문이다. 골드만(Goldman 2018, 35)에 따르면, "종교는 인간의 마음을 지배하고, 재산은 인간의 필요를 지배하고, 정부는 인간의 행위를 지배한다."

권위란, 라즈(Rza 1990, 2-3)에 따르면, "승인(permission), 지배할 수 있는 권리, 또는 전문성(expertise)"을 의미한다. 아나키즘은 모든 권위를 거부하는 것처럼 보이지만, 엄밀히 말해 아나키즘이 거부하는 권위는 위계적, 실천적, 그리고 일방적 권위다. 아나키즘은 다른 사람보다 높은 지위와 계급을 이용해 권력을 행사하는 위계적 권위를 거부한다. 아나키즘이 거부하는 실천적 권위란 지위로부터 오는 권위로서 권력을 행사할 수 있는 자리에 있다는 이유만으로 가지는 권위다. 이러한 권위는 내용-독립적 권위로서 권위자가 명령하는 내용의 도덕적 또는 합리적 타당성 등과는 상관없이 명령을 내리는 권위다. 따라서 이러한 위계적이고 실천적 권위는 일방적이다. 피권위자의 판단이나 의지는 전혀 고려하지 않은 채 일방적으로 권력을 행사하는 권위를 아나키즘은 거부한다.

그러나 아나키즘은 이론적 권위를 존중한다. 이론적 권위란 실천적 권위와 대비되는 개념으로서 전문적 권위라고 할 수 있다. 실천적 권위가 지위로부터 오는 권위라면, 이론적 권위는 뛰어난 지식과 풍부한 경험 등에서 오는 권위다. 이론적 권위는 내용-상관적 권위다. 이론적 권위자는 실천적 권위자와 같이 명령하거나 지시하지 않고 설명하거나 안내하는데, 그때 설명과 안내의 내용은 도덕적 또는 합리적 타당성 등을 가지고 있다. 따라서 이론적 권위는 합리적(rational) 권위 또는 지식에 근거한(epistemic) 권위 등으로 표현하거나 우월한 지위에 근거하지 않았다는 뜻에서 동료(peer) 권위 등으로 표현할 수 있다. 실천적 권위의 명령과 지시를 받은 사람은 원하든 원하지 않든 자기의 행동을 바꿔야 하지만, 이론적 권위의 설명과 안내를 받은 사람은 반드시 자기의 행동을 바꿀 필요는 없다. 그러나 이론적 권위에 따라 자기의 생각을 바꿀 수 있으며, 자기의 행동을 바꾸는 것은 자기의 선택이다. 이론적 권위를 따르는 것은 그것을 가진 권위자의 명령에 복종하는 것이 아니라 권위자의 안내와 설명이 설득력과 타당성이 있다고 인정하는 것이다(Wolff 1998, 6). 아나키즘은 이러한 내용의 이론적 권위를 존중한다.

실천적 권위는 거부하고 이론적 권위를 존중하는 아나키 상태는 국가가 없는 자연상태가 아니라 자연상태와 국가상태의 중간에 위치한다. 다음 매킨토시(McIntosh 1978, 243)의 설명은 아나키 상태를 가장 잘 표현하고 있다. "아나키스트 사회는 사

람들이 만장일치로 권위 있는(authoritative, not authoritarian) 몸체를 함께 만들지만, 결코 자기들보다 상위에 있는 권위자를 세우지 않는 사회다. 권위 있는 몸체의 모든 행위는, 그 몸체를 처음 만들 때와 마찬가지로, 모든 구성원이 만장일치로 만들어낸 결과이어야 한다." 즉, 자연권만 있거나 자연법만 작동하는 자연상태를 벗어나서 하나의 사회적 몸체를 구성하고 그 운영을 위해 서로의 이론적 권위를 존중하지만, 실천적 권위를 행사하는 정치적 국가는 거부하는, 자연상태와 국가상태의 중간 상태가 아나키 상태라고 할 수 있다.

아나키즘이 극복해야 하는 문제는 가능성의 문제다. 즉, 협조적 질서와 이론적 권위만으로 인간 사회를 구성하고 유지할 수 있으며 그럴 때 과연 하나의 정치적 몸체를 이루어 내외부적으로 안전하고 모든 구성원이 시민으로서 평등하고 번영할 수 있는가의 문제다. 이런 현실의 문제를 해결하기 위해서 꼭 필요한 것은 조정과 강제다. 다양하고 상충하는 이해관계를 조정하고 강자의 약자 억압 문제를 관리하고 하나의 기본 원칙을 결정할 뿐만 아니라 그것을 강제하는 일이 필요하다. 모두가 따라야 하는 하나의 원칙을 결정하는 일이 구성원의 자발적 협조로 가능할 것인지, 그리고 행위를 강요하지 않는 이론적 권위만으로 협조체제를 만들고 무임승차 등을 관리할 수 있을 것인지의 현실적 문제가 아나키즘 앞에 놓여있다.

인간이 가진 약육강식의 동물적 본능, 다른 사람보다 우월해지려는 (또는 열등하지 않게 되려는) 비교 감정, 그리고 무임승차를 해서라도 효율적인 결과를 만들어내려는 비도덕성 등을 참작할 때 아나키즘이 현실적 문제를 극복할 가능성은 없는 것으로 보인다. 특히 모든 구성원의 의견과 이해를 수용하면서 하나의 원칙을 세우는 만장일치와 같은 결과를 만들어내는 것은 현실적으로 가능하지 않다. 바꿔 말해, 협조적 질서체제와 이론적 권위로만 작동하는 아나키스트 사회는 유토피아이고 이상적이다.

그러나 한 이론의 실현 불가능성이 그 이론의 이론적 또는 이상적 가치를 제거하거나 축소할 수는 없다. 민주주의라는 이상, 예를 들어 입법자와 준법자의 일치 또는 피지배자의 지배 등의 이상적인 상태는 현실적으로 실현 불가능하다. 그러나 모든 준법자가 직접 입법하지는 않지만, 입법자를 선택하는 대의 민주주의, 또는 가능한 한 많은 숫자의 의견을 따르는 다수결 원칙 등은 모두 입법자와 준법자의 일치나 피지배자의 지배라는 민주주의의 이상에 조금이나마 더 가까워지려는 노력이다. 즉, 민주주의라는 이상은 그것이 비록 실현 불가능할지라도 현실의 원칙들이 지향해야 하는 것으로서 작동하고 있다. 그러므로 이론적 또는 이상적 가치는 비록 실현 불가능하더라도 현실의 원칙이 나아가야 하는 방향을 제시하는 기능을 하므로 분명하고 명확히 설정할 필요가 있다.

아나키즘에는 다양한 종류가 있지만, 공통으로 주장하는 이상적 가치는 개인의 자율성이다. 아나키즘은 개인의 자율성을 침해, 제한, 훼손, 억압하는 모든 질서, 제도, 또는 기관을 거부한다. 폭력과 지배를 거부하는 이유도 그것이 개인의 자율성을 침해한다고 보기 때문이다. 다양한 종류의 아나키즘이 크고 작게 드러내는 차이점은 무엇이 어떤 영역에서 개인의 자율성을 제한하거나 억압하고 있으며 어떻게 개인의 자율

성을 최대화할 수 있는가의 문제에 관해서 나타난다. 그러나 모든 종류의 아나키즘이 공통으로 주장하는 가치는 개인의 자율성이다.

모든 아나키즘이 최고로 중시하고 칸트주의자이자 철학적 아나키스트인 울프가 주장하는 자율성은, 코스가드(Korsgaard 1996, 18-20)에 따르면, 인간의 도덕적 행위자라는 정체성이 요구하는 특성으로서 행위의 규범성에 관한 의지주의(voluntarism)와 실재주의(realism)를 모두 비판하고 성찰적 승인(reflective endorsement)을 넘어선다. 의지주의란 하나의 행위를 실천해야 하는 의무의 근거는 그 행위를 실천하겠다고 결정한 의지라는 이론이다. 실재주의란 하나의 행위에 대한 의무는 그 행위의 참 또는 옳음으로부터 발생한다는 이론이다. 그리고 성찰적 승인에 따르면, 하나의 행위를 실천해야 하는 이유는 그 행위를 하는 것이 옳거나 좋다는 도덕적 감정이 바로 인간의 본성이기 때문이다. 여기에서 의지주의와 실재주의를 비판하고 자율성에 따라 행위의 규범성을 설명하는 이론은 성찰적 승인이 말하는 도덕적 감정을 사유 주체가 이성적으로 검토 및 판단하고 실천적으로 의지하는 것이 행위 규범성의 근거라고 주장한다. 이것을 코스가드(Korsgaard 1996, 112)는 "절차적 실재주의"(procedural realism)이라고 부른다.

하나의 원칙이 있다고 가정하자. 아나키스트가 자율성을 발휘하면서 그 원칙을 따르기로 하는 이유는 단순히 그 원칙을 스스로 부과했거나(의지주의)[3] 그 원칙이 독립적으로 타당성이 있기 때문이(실재주의) 아니다. 그 원칙을 따르는 것이 옳거나 좋다는 도덕적 감정을 넘어서 그 원칙이 따를만한 원칙이라는 판단을 스스로 내렸는가이다. 누가 그 원칙을 세웠는지도 중요하지 않다. 누가 세웠든 그 원칙을 자기 행위의 규범으로 채택할만하다고 스스로 판단했는지가 중요하다. 원칙을 따른 결과를 비추어 볼 때 불충분한 정보와 이해의 부족 등으로 잘못 판단했을 수도 있다. 그러나 스스로 판단하고 채택한 원칙을 따름으로써 그 결과에 책임을 지면서 자율성을 충실히 발휘하는 것이 아나키스트에게는 가장 중요하다.

여기서 강조되어야 하는 것은 자율성의 핵심이 자기 판단이라는 것이다. 자기 판단의 중요성은 자기 행위의 원칙을 스스로 부과하는 것, 그리고 그 원칙이 객관적 타당성을 가지는 것의 의미와 비교해서 매우 중요하다. 원칙을 스스로 부과했다는 이유만으로 그 원칙을 따라야 한다면 나의 주체성이 비대해질 것이고 원칙이 자의적으로 채택될 수 있다. 그리고 원칙이 객관적 타당성을 가진다는 이유만으로 나에게 부과된다면 나의 주체성이 결여될 것이고 나는 객관적 타당성의 억압을 받을 것이다. 원칙의 옳음이나 좋음에 대한 도덕적 감정을 존중하되 그 감정이 제시하는 원칙을 자기가 이성을 통해 검토하고 판단하면 의지, 감정, 그리고 이성의 총체적 행위자로서 자기의 주체성을 적절히 보존할 수 있다. 그럴 뿐만 아니라 원칙이 자의적으로 채택되는 것

3) 시몬스(Simmons 2001, 103-4)는 아나키즘이 의지주의(voluntarism)에 근거해서 국가가 정당하지 않다는 논지를 주장한다고 말하면서 울프(Wolff 1998, 1장)를 인용한다. 그러나 울프가 설명하는 자율성은 단순한 의지주의에 근거하지 않는다. 울프(Wolff 1998, 1장)에 따르면, 자율적인 사람은 도덕적으로 책임 있는 사람인데, 도덕적 책임은 단순히 자기의 의지를 발휘하는 것으로 충분하지 않고 이성적 판단 능력을 발휘하는 것을 포함한다.

도 방지할 수 있고 객관적 타당성에 근거해 일방적으로 부과되어 억압받는 것도 막을 수 있다. 행위의 원칙은 행위자 외부에 독립적이고 객관적으로 존재하는 것일 수 있다. 다만 그것을 자기 행위의 원칙으로 채택할 만한 것이라는 판단을 자기가 할 때 비로소 자율성을 보호할 수 있다.

자율성의 핵심으로서 자기 판단이 중요한 또 다른 이유는 도덕적 행위자의 정체성을 가진 인간이 "도덕의 정치적 환경"(political circumstance of morality)에 처해 있기 때문이다. 도덕의 정치적 환경이란, 국가의 권위와 개인의 자율성이 양립 불가능하다는 울프의 주장(Wolff 1998, 18-19)을 짧게 표현한 것으로서, 인간의 도덕적 행위자로서의 정체성이 옳음과 좋음의 도덕적 감정에 위에 이성적 자기 판단을 추가하라고 요구하는데, 사실상의 실천적 권위를 가진 정치적 권위가 내용-독립적 명령을 내리면서 복종을 요구하는 상황을 말한다. 정치적 권위가 내리는 명령의 도덕적 또는 합리적 타당성이 확인되지 않음에도 불구하고 그 명령에 순응해야 하는 정치적 환경은 자기 판단의 중요성을 더욱 중요하게 만든다. 아나키즘은 정치적 권위가 강하면 강할수록 자기 판단을 핵심으로 하는 자율성은 도덕적 행위자로서 인간의 정체성을 포기하지 않는 한 더욱 심각하게 다루어져야 한다고 주장한다.

아나키즘이 주장하는 자율성은 이차적 자율성이다. 일차적 자율성은 하나의 행위를 실천하는 차원에서 발휘하는 것이고, 이차적 자율성은 행위의 원칙을 채택하는 차원에서 가질 수 있는 것이다. 아나키스트는 하나의 행위에 대해서 자기 판단 과정을 거치지 않은 채 타인의 의지를 따르는 제도, 원칙, 또는 삶을 자율적으로 채택할 수 있다(Wolff 1998, 14-15). 예를 들어, 군에 자원입대해서 상급자의 명령을 따르겠다고 선서한 군인이나(Christman 2005, 284) 신의 뜻에 따라 헌신하는 삶을 살겠다고 다짐한 수녀는 이차적 자율성을 발휘한 것이다. 아나키스트에게 중요한 것은 행위를 실천하는 차원에서 발휘할 수 있는 일차적 자율성이 아니라 행위원칙을 채택하는 차원에서 발휘해야 하는 이차적 자율성이다.

일차적 자율성은 선택적이지만, 이차적 자율성은 반드시 보장되어야 한다. 일차적 자율성이 선택적인 이유는, 아나키스트는 행위의 실천 차원에서 모두가 자율적으로 또는 도덕적으로 행동해야 한다고 강요하지 않기 때문이다. 그리고 이차적 자율성이 반드시 보장되어야 하는 이유는, 자기가 실천하는 행위에 대해서 자기 판단을 하는 원칙과 자기 판단을 하지 않는 원칙 중에서 어떤 원칙을 채택할 것인지 만큼은 누구나 다 자율적으로 판단하기를 원할 것이기 때문이다.

아나키즘이 이차적 자율성을 중시하는 또 다른 이유는 자율적인 행위가 아니라 자율적인 삶 또는 자율적인 개인이 중요하기 때문이다. 즉, 하나의 행위를 자율적으로 실천하는 것보다 자율적인 개인으로서 자율적인 삶을 사는 것이 더 중요하기 때문이다. 군인이나 수녀가 보여주는 하나하나의 행위는 상급자의 지시 또는 신의 뜻과 의지를 따르는 행위이므로 비자율적인 행위이다. 그러나 그들의 삶이 비자율적이라고 말할 수 없으며, 그들이 비자율적인 개인이라고 말할 수 없다. 중요한 것은 행위가 아니라 삶이고 하나의 인격체로서 개인이므로 행위를 실천하는 차원의 일차적 자율성

이 아니라 행위원칙을 채택하는 차원의 이차적 자율성이 중요하다.

그러므로 아나키즘이 주장하는 자율성은 어떤 행위를 할 것인가에 관해서는 자율적이든 아니든 도덕적이든 아니든 중립성을 지키므로 내용 중립적 자율성이고, 행위의 원칙을 채택하는 과정에서만 자율성을 중시하므로 절차적 자율성이라고 할 수 있다. 드오킨(Dworkin 1988, 21-33)은 자율성의 가치와 관련해서 실질적 독립성이 아니라 절차적 독립성이 더 중요하다고 주장한다. 그에 따르면, 자율성을 갖기 위해 실질적 독립성을 추구하면 자율성이 희생, 약속, 그리고 헌신 등의 가치와 충돌하는 문제가 발생하는 반면, 절차적 독립성을 추구하면 다양한 가치관의 추구를 평등하게 인정해 줄 수 있다. 크리스만(Christman 2005, 281-5)은 실질적 자율성은 행위자의 가치, 욕망, 또는 성격에 따라서 발휘하는 것이고, 절차적 자율성은 그러한 내용과는 상관없이 발휘하는 것이라고 설명하고, 절차적 자율성이 특히 정의의 실현을 목적으로 하는 정치의 환경에서 더 적절한 의미의 자율성 개념이라고 주장한다.

아나키스트가 이차적 자율성을 중시하여 타인의 의지를 따라 행동하는 원칙을 자율적으로 채택할 경우, 자기 판단에 따라 행동하는 원칙을 자율적으로 채택할 경우와 마찬가지로, 그 결과는 자기의 책임이다. 왜냐하면, 그것은 자기 판단을 통해 자기가 선택한 것에 따라오는 결과이기 때문이다. 예를 들어, 수녀의 삶을 살기로 자율적으로 결정했다면 자기만족이나 행복이 아니라 자기를 헌신하는 삶이 가져다주는 고난 등은 자기가 감당해야 하는 몫이다. 그리고 노예의 삶을 살기로 자율적으로 판단하고 결정했다면 그에 따라 자기에게 주어지는 비굴함, 억압, 강요, 속박 등은 자기의 몫이다.

이차적 자율성을 중시하는 아나키즘은 행위실천의 차원에서 예를 들어 노예의 삶을 용인하는 것인가? 아나키즘은 노예의 삶을 용인하는 것이 아니라 노예의 삶을 선택할 수도 있는 이차적 자율성을 주장하는 것이다. 아나키즘이 중시하는 개인의 자율성은 자율적인 삶이든 비자율적인 삶이든 어떤 삶을 살 것인지 자기가 판단하고 결정하고 그에 따른 결과에 책임을 지는 것이다. 예를 들어, 군인, 수녀, 심지어 노예 등의 (일차적으로) 비자율적인 행위를 옳다고 인정하는 것도 아니고 옳지 않다고 말하는 것도 아니다. 다만, 비자율적인 또는 자율적인 행위를 포함하는 삶을 선택하는 과정에서 충분한 정보를 가지고 자기 판단 절차를 통해 이차적 자율성을 발휘하는 것이 가장 중요하다.[4] 아나키스트는 그러한 이차적 자율성의 발휘를 가로막는 모든 제도나 기관 또는 상황을 거부하거나 개선하려고 한다.

이차적 자율성의 필수조건으로서, 일차적 자율성을 포기하는 삶을 자율적으로 선택하고 살 때는 이전의 자기 판단을 검토하고 변경할 기회가 보장되어야 한다. 예를 들어, 우리는 하나의 새로운 게임을 하기 위해 관련 규칙을 만드는 과정에서 이차적 자율성을 발휘하여 그 규칙을 따를 것인지를 선택하고 결정한다. 일단 만들어진 규칙을 따르면서 게임을 진행할 때는 자기 마음대로 게임을 하는 것이 아니라는 뜻에서 일차

4) 따라서, 드오킨(Dworkin 1989, 29)에 따르면, "자율적인 사람은 성인일 수도 있으며 죄인일 수도 있고, 기복이 심한 개인주의자일 수도 있고 순응주의자일 수도 있으며, 지도자일 수도 있고 추종자일 수도 있다".

적 자율성을 포기할 수밖에 없다. 그러나 게임의 규칙이 새로운 상황을 공정하게 관리하기 어렵다는 문제의식이 생기면 언제든 게임을 멈추고 규칙을 변경하거나 수정할 수 있는 이차적 자율성을 다시 발휘할 수 있어야 한다. 그렇지 않으면 불공정한 게임의 상황을 개선할 수 없다. 그러므로 이차적 자율성은 한 번만 발휘하고 끝나는 것이 아니라 반복적으로 발휘할 수 있어야 한다.

### 3. 분배의 목적과 주체에 관한 논의의 중요성

분배의 목적과 주체는 분배의 실질적 원칙을 세우는 일에 있어서 매우 중요한 역할을 한다. 특히 분배를 통해서 성취하려고 하는 궁극적 목적은 누가 분배의 원칙을 세우고 적용할 것인가의 문제를 논의하는 일에 안내 역할을 할 것이기에 매우 중요하다. 분배의 궁극적 목적에 어긋나거나 어울리지 않는 분배의 실질적 원칙이나 분배의 주체는 적절하다고 볼 수 없기 때문이다.

우리는 분배 과정을 통해서 무엇을 성취하려고 하는 것일까? 사회 안에 유효한 자원과 재화, 그리고 그 비용 등을 정의롭게 분배하는 과정은 그것 자체로서 가지는 가치를 넘어서 그 과정을 통해서 성취하려고 하는 목적은 무엇인가? 다시 말해, 우리가 분배 정의의 실현을 통해서 이룩하려고 하는 궁극적 가치는 무엇인가?

롤즈가 주장하는 정의의 원칙, 즉 평등한 자유, 기회의 평등, 그리고 차등의 원칙에 따라서 이루어지는 분배는 결국 무엇을 향하고 있는가? 모든 사람이 자유롭고 평등하다는 전제는 롤즈 정의론의 실존적 출발점이자 규범적 목적이다. 이때 사람은 “단순히 보편적 존재로서의 인간 또는 정치적 공동체와 무관한 개인이 아니라 정치적 공동체의 구성원인 시민으로서, 자기의 가치관을 형성, 수정, 그리고 추구할 수 있는 능력을 갖추고 있으며 자기의 가치관을 추구하는 데 필요한 것을 자기가 속한 공동체에 주장할 수 있는 자격이 있다는 뜻에서 자유롭고, 공동체에 소속되어 협조체제에 참여하는데 필요한 도덕적 능력을 똑같이 발휘할 수 있다는 뜻에서 평등하다”(Rawls 1993, 368-9; 2001, 20-24). 규범적으로 말하면, 시민 각자가 자기의 가치관을 추구하는 자유를 평등하게 누릴 수 있도록 하는 것이 롤즈의 정의론이 궁극적으로 지향하는 목적이다.

롤즈 정의론의 궁극적 지향점으로서 시민의 자유와 평등은 공정한 사회 협력체계 및 질서정연한 사회 개념과 함께 그의 정의론을 이끌어가는데 근본적인 역할을 한다(Rawls 2001, 6). 특히 그가 제시하는 정의의 두 원칙은 시민 각자가 자기의 가치관을 추구할 수 있는 자유를 평등하게 누릴 수 있는 조건들을 충족시키기 위해 세워진다. 정의의 첫째 원칙으로서 제시된 평등한 기본적 자유의 목록에는 “사상의 자유, 양심의 자유, 정치적 자유(선거 및 피선거권), 결사의 자유”(Rawls 2001, 44) 등이 포함된다. 이러한 자유들은 자기의 가치관을 추구하는 자유를 실질적으로 누리는데 필요한 수단이다. 평등한 기회의 원칙 및 차등의 원칙은 각자가 자연적 운에 따라 타고난

재능이나 지위가 자기의 가치관을 추구하는 데 있어서 부당한 영향을 끼치지 못하도록 제시된 원칙들이다. 평등한 기회와 차등의 원칙이 관리하고 방지하려는 것이 과연 부당한 영향인지에 대해서는 논쟁의 소지가 있으나, 그 의도는 시민 각자의 가치관을 추구하는 자유를 평등하게 실현하기 위해 제시된 원칙이라는 점이 중요하다.

롤즈와는 다른 분배의 원칙을 제시하는 왈저는 지배와 종속 없이 인간적 지위가 평등한 사회를 분배의 궁극적 목적으로 천명한다(Walzer 1983, xiii-xiv). 특정 사회적 재화의 소유는 지배의 수단으로 작동한다는 현상에 착안하고, "다양한 사회적 재화는 다양한 과정을 통해서 다양한 주체가 다양한 이유에 따라서 분배해야 한다."라고 주장한다(Walzer 1983, 6). 즉, 지배하는 일에 있어서 다양한 사회적 재화가 가지는 사회적 의미가 다르므로, 예를 들어, 자유로운 교환, 응보(desert), 또는 필요 등의 상이한 기준에 따라서 다르게 분배되어야 한다고 주장한다. 요약하자면, 분배 정의의 원칙들은 분배 과정을 통해서 궁극적으로 추구하려는 목적이 무엇인가에 따라서 그 내용이 달라진다는 점에서 분배의 궁극적 목적은 매우 중요하며 선명하게 규정될 필요가 있다.

분배의 궁극적 목적은 분배의 주체를 규정하는 문제에도 결정적인 역할을 하므로 중요하다. 자기의 가치관을 추구하는 평등한 자유를 분배의 궁극적 목적으로 삼는 롤즈의 정의론은 분배의 원칙을 세우는 당사자로서 자유롭고 평등한 시민을 전제한다. 롤즈에 따르면, 모든 시민이 자기의 가치관을 평등하게 추구할 수 있는 자유의 여건을 만드는 원칙은 바로 그 모든 시민이 만들어낼 때 정당성을 가진다(Rawls 2001, 89-92). 왈저의 경우도 비슷하다. 그에 따르면, 특정한 지위에 앉을 수 있는 자격을 확인받은 사람은 그 지위가 필요로 하는 권한 또는 특권을 분배받을 수 있다. 그러나 그 권한이나 특권을 이용해서 다른 사람을 지배하지 못하게 하기 위해서는, 모든 구성원이 아니라, 그 권한과 특권의 영향을 받는 사람들이 그 지위를 부여하고 통제할 수 있어야 한다(Walzer 1983, 159). 분배의 원칙이 누구에 의해서 어떤 과정을 거쳐서 만들어져야 하는가의 문제는 그 원칙이 과연 분배의 궁극적 목적을 실현하는 일에 순기능을 할 것인가의 질문을 통해 도움을 받을 수 있으므로 분배의 궁극적 목적을 분명히 하는 일은 매우 중요하다.

분배의 주체를 명확히 하는 논의는 분배의 궁극적 목적과는 별도로 중요하게 다루어져야 하는 이유도 있다. 분배 정의가 단순히 재화와 비용의 공정한 분배 문제에 머무르는 것이 아니라 정치 공동체 구성원의 결합 양식으로서 민주주의와 같은 정치 체제 문제와도 연결되기 때문이다. 포스트(Forst 2013, 160)에 따르면, "정의는 단순히 어떤 재화를 어떤 근거에 따라서 얼마만큼 누구에게 분배하는 것이 정당한가의 문제에 그치는 것이 아니라, 재화가 처음으로 세상에 어떻게 만들어지게 되었고, 누가 어떻게 그 분배를 결정할 것인가의 (권력) 문제를 다루는 것이다." 분배 정의 문제는 "자기의 몫"과 같은 재화 분배의 실질적 원칙을 넘어서서 자기의 몫을 "누가 결정하고 그것을 어떻게 정당화할 것인가"의 권한에 관한 논의를 포함해야 한다.

롤즈의 경우 그가 말하는 공정으로서의 정의는 민주적인 사회를 위한 것이다(Rawls

2001, 39). 그에 따르면, 무지의 장막 뒤에서 정의의 원칙을 채택하고, 그에 근거해 헌법과 관련 법률을 제정하고, 그렇게 제정된 법률을 따르는 것은 자유롭고 평등한 시민이다(Rawls 2001, 48). 이러한 분배의 과정에서 분배의 실질적 주체인 시민은 분배 정의를 실현할 뿐만 아니라 민주적 정치 체제를 만들어낸다. 롤즈의 시민이 만들어내는 민주주의가 어떤 민주주의인가에 대한 검토와 평가는 따로 이루어져야겠지만, 누가 분배의 원칙을 만들고 적용하는가의 문제는 분배 정의에 관한 논의의 중요한 부분이므로 진지하게 다루어져야 한다.

## 4. 분배의 궁극적 목적으로서 자율성

분배의 궁극적 목적으로서 자율성을 명시하고 본격적으로 주장하는 아나키즘 논의는 찾아보기 힘들다. 그러나 아나키스트는 분배의 궁극적 목적으로서 개인의 자율성을 제시할 것이다. 대부분 아나키스트는[5] 사유재산과 자본주의 제도에 반대하고 필요에 따라 분배할 것을 주장하지만, 그 모든 이유와 목적은 자율성이다. 모든 분배와 그 방법은 개인의 자율성을 궁극적 목적으로 해야 한다는 것에, 앞에서 아나키즘의 핵심 가치에 대해 논의한 것이 맞는다면, 대부분 아나키즘은 동의할 것이다.

개인의 자율성은 자기 행위에 책임을 질 수 있는 존재가 되어야 한다는 도덕적 자율성으로서 자유의지와 이성적 판단능력을 요건으로 한다(Wolff 1998, 12-14). 자유의지와 이성적 판단능력 중 하나가 없으면 책임을 물을 수 없으므로 도덕적 자율성이 성립될 수 없다. 그리고 도덕적 자율성을 가진 개인은 다른 사람의 의지에 종속되지 않는다는 의미에서 정치적으로도 자율성을 가진다. 즉, 개인의 자율성은 도덕적 의미와 정치적 의미를 동시에 가지고 있다. 도덕적 자율성과 정치적 자율성의 상호 관계에 대해서는 아래에서 논의한다.

파인버그(Feinberg 1989)에 따르면, 개인의 자율성이란 자기를 지배할 수 있는 역량이자 권리로서 그 실천을 위한 조건이 충족되어야 한다. 그 실천에 필요한 조건이 충족되지 않으면 자율성은 실제 역량으로서 발휘할 수 없고 명목상의 권리에 지나지 않는다. 그러므로 파인버그는 다음과 같은 자율성의 조건이 충족되어야 한다고 제시한다. “자기소유, 자기정체성, 자기선택, 자기결정, 자기입법, 도덕적 자기선택, 도덕적 귀감, 자기충실, 자기절제, 자기실현, 자기책임 등”(Feinberg 1989, 30-43).

아나키즘이 핵심 가치로 주장하는 개인의 자율성은 자유의지와 이성적 판단능력을 요건으로 하며, 행위원칙 차원이 아니라 원칙채택 차원의 이차적 자율성이라는 것을 고려하면, 자율성의 실현을 위해서 갖춰야 하는 조건을 파인버그가 제시한 것과는 다른 목록으로 구성할 필요가 있다. 자유의지와 이성적 판단능력을 발휘할 수 있는 내외적 조건을 구성하되 이차적 자율성을 위한 조건으로 구성할 필요가 있는 것이다.

파인버그가 제시한 자율성의 조건은 크게 주체성과 도덕성의 두 부류로 나뉜다. 주

5) Proudhon(1840/1994); Bakunin(1873/1990); Kropotkin(1892/1906); Goldman(1910/2018)

체성은 자기를 자기가 소유하고 자기정체성을 가지고 선택, 결정, 그리고 입법 등을 할 때 자기가 의지를 발휘하는 주체가 되는 것이고, 도덕성은 기존의 도덕적 원칙에 따라서 모든 선택, 결정, 그리고 입법 등을 함으로써 도덕적으로 귀감이 되는 것이다 (Feinberg 1989, 36-38).

파인버그가 제시한 자율성의 조건 중 첫째 부류인 주체성은 아나키즘이 주장하는 자율성의 요건 중 자유의지의 발휘에 해당한다. 그러나 둘째 부류인 도덕성은 이성적 판단이라는 요건과 일치하지 않는다. 아나키스트가 내리는 이성적 판단은 행위원칙의 차원이 아니라 원칙채택의 차원에서 이차적 자율성을 발휘하면서 이루어진다. 즉, 아나키스트는 선택, 결정, 그리고 입법 등을 할 때 도덕적 원칙을 따르고 도덕적 귀감이 될 것인지 말 것인지의 판단을 자기가 한다. 그러므로 도덕적 원칙을 따르지 않고 도덕적 귀감이 되지 않을 수도 있는 이차적 자율성을 발휘할 수 있다. 그러므로 아나키즘이 주장하는 개인의 자율성을 실현하기 위한 조건의 목록에서 "도덕적 자기선택"이나 "도덕적 귀감"이 의미하는 도덕성은 일단 생략되어야 한다.

아나키즘의 이차적 자율성을 실현하기 위해서 충족해야 하는 조건은 다음 두 가지로 요약된다. 자유의지를 발휘할 수 있는 조건과 이성적 판단을 실천할 수 있는 조건. 자유의지를 발휘하려면 독립적인 개인으로서 주체성을 가져야 한다. 그리고 이성적 판단을 실천하려면 기본적인 지적 능력이 필요하다. 자율성의 조건으로서 독립적 개인의 주체성과 기본적인 지적 능력을 갖추는 데 필요한 것들이 바로 분배해야 하는 목록에 포함되어야 하며, 그 조건들을 방해하는 것들은 제거하도록 분배가 이루어져야 한다. 예를 들어, 독립적 개인의 주체성 발휘를 어렵게 만드는 열악한 경제적 상황 등은 개선되어야 한다. 생존을 위한 경제 활동에 지치고 쫓겨서 평등한 정치적 지위를 누리지 못하는 개인이 있는 사회는 정의로운 사회라고 말하기 어렵다. 무엇을 분배해야 하는가의 완성된 목록을 만드는 것이 이 글의 목적은 아니다. 그러나 그 목록은 독립적 개인의 주체성과 이성적 판단능력의 보장이라는 조건을 충족시키고 궁극적으로는 자율성을 발휘할 수 있도록 만들어져야 한다.

무엇을 우선으로 분배할 것이며 어떤 기준에 따라서 분배할 것인가의 문제도 분배의 궁극적 목적과 그 조건이 선명하면 할수록 어렵지 않게 논의할 수 있다. 자유로운 교환이 이루어지는 시장에서 능력을 발휘해 자기의 재산을 축적하는 것은 그 자체로서 하나의 정의로운 분배 방식이다. 자기의 능력이 만들어낸 결과를 자기가 가져감으로써 책임 있는 존재가 될 수 있는 방식이기 때문이다. 그러나 그 능력이 진정한 의미에서 자기의 정당한 능력인지 검토할 필요가 있고, 능력에 따른 분배의 결과로 다른 개인의 자율성이 심각하게 제한받게 된다면 능력에 따른 분배의 방법은 유일하거나 우선적인 방법이 될 수 없다. 개인의 자율성이라는 목적을 향해 어떤 분배의 기준을 우선으로 세우고 적용해야 하는가를 충분히 논의하는 것은 이 글의 범위를 넘어선다. 다만 이 글은 개인의 자율성이 다양한 분배 방법과 그것들 사이의 우선성을 결정하는 정의로운 기준 중 하나로서 적절하다는 것을 논의한다.

아나키즘이 분배의 궁극적 목적으로 주장하는 개인의 자율성은 도덕적 자율성이다.

자유의지와 이성적 판단능력을 발휘하는 도덕적으로 자율적인 개인은 자기의 선택과 판단에 따른 결과를 자기가 책임진다. 도덕적 자율성을 실현하기 위해서는 그 선행 조건으로서 정치적 자율성이 필요하다. 다른 사람의 의지에 종속되지 않아야 하며 자기의 의지와 이성적 판단능력을 발휘할 수 있는 여건이 마련되어야 비로소 자기의 행위에 책임을 질 수 있기 때문이다.

이러한 여건은 개인이 책임을 져야 하는 부분도 있지만, 실천적 권위를 행사하는 국가가 책임을 져야 하는 부분도 있다. 국가는 한 개인이 경제적으로든 문화적으로든 다른 개인의 의지에 역행해서 권력을 행사하지 못하도록 장치를 만들어야 한다. 그리고 국가 자체도 국가가 가진 권위를 실천하는 집단이 다른 구성원의 의지에 역행해서 권력을 행사하지 못하도록 기능하는 장치를 갖춰야 한다. 즉, 개인의 도덕적 자율성을 실현하려면 그가 속한 정치 공동체에서 정치적 자율성을 먼저 확보해야 한다.[6)]

개인의 정치적 자율성을 확보하기 위해서 무엇보다도 우선해서 개인의 신체적 그리고 경제적 안전이 보장되어야 한다. 기본적인 안전이 확보되지 않으면 그 이후의 정치적 평등이나 경제적 또는 문화적 자유를 가지는 것은 매우 어렵거나 무의미하기 때문이다. 일단 기본적 안전이 확보된 이후에는 공동체의 집단적 의사결정에 다른 구성원과 동등하게 참여하고 영향력을 행사할 수 있는 정치적 평등이 보장되어야 한다. 그 후에야 비로소 개인이 선호하는 가치관에 따라 경제적 가치든 문화적 가치든 어떤 것을 추구했을 때 그 결과가 온전히 본인의 능력, 노력, 또는 선택 등에 따라서 돌아갈 수 있는 구조가 만들어질 수 있으며, 궁극적으로 도덕적 자율성을 실현할 수 있다.

기본적 안전과 정치적 평등으로 구성되는 정치적 자율성이 경제/문화적 자유 등의 온전한 실현으로 보장되는 도덕적 자율성에 대해 우선성을 가지는 것은 물리적 시간이 아니라 논리적 순서를 따른다. 기본적 안전이 최우선으로 확보되어야 하지만 이후의 정치적 평등이나 경제/문화적 자유도 시간상으로 동시에 필요한 조건이자 분배의 궁극적 목적이기 때문이다. 궁극적으로 중요하고 가치를 가지는 것은 도덕적 자율성이며, 정치적 자율성은 그 선행 조건으로서 논리적 우선성에 따라 충족되어야 한다.

지금까지 논의의 목적은 무엇을 어떻게 분배할 것인가의 분배의 실질적 원칙을 아나키즘의 관점에서 세우는 데에 있지 않고, 아나키즘의 핵심 가치인 개인의 자율성이 분배의 궁극적 목적으로서 분배의 실질적 원칙을 세우는 논의에 하나의 지침으로서 기능할 수 있다는 것을 보여주는 것이다. 분배의 실질적 원칙에 대한 정교한 논의는 이 글의 범위를 넘어서지만, 분배의 궁극적 방향성으로서 아나키즘이 주장하는 도덕적 그리고 이차적 자율성은 그러한 논의를 이끌어줄 수 있는 하나의 선명하고 적절한 나침반 역할을 할 수 있을 것이다.

---

6) 아나키즘이 결국 국가의 필요성과 역할을 인정하는 것이 아니냐는 의문과 비판에 대해서는 나오는 글에서 논의한다.

## 5. 분배의 주체로서 자율적 시민

분배 정의는 단순히 재화나 비용의 분배 문제에서 그치지 않는다. 누가 분배의 원칙을 세울 것이며 누가 그 원칙에 권위를 부여할 것인가에 따라 분배의 결과는 크게 달라진다는 점에서 분배 정의는 권력의 문제이기도 하다. 포스트(Forst 2013, 157)는 다음과 같이 말한다. “어떤 재화가 부족한 사람은 단순히 정의롭지 않은 분배의 희생자가 아니라 재화의 생산과 분배 과정에서 배제된 것이다. 정의는 재화의 문제가 아니라 (정치적) 지위의 문제다.” 분배 주체의 정체성을 어떻게 규명하느냐에 따라서 분배의 실질적 원칙에 정당한 권위를 부여하는 문제와 공동체 정치 체제의 성격을 규정하는 문제가 전혀 다른 내용과 방향으로 논의될 수 있다. 따라서 분배의 주체를 명확히 하는 일은 매우 중요하다. 아래에서는 아나키즘이 주장하는 분배의 주체로서 자율적 시민 개념이 분배원칙의 수립과 적용 과정에서 가지는 의미를 논의한다.

아나키즘이 분배의 주체로서 주장하는 자율적 시민은 규범적 개념이다. 분배의 원칙을 세우는 단계에서 그 과정에 참여하는 주체는 아직 분배 결과의 영향을 받기 전에 있으므로 도덕적 자율성은 물론 정치적 자율성도 실질적으로 발휘할 수 없는 주체이다. 특히 현실에서 한 집단은 다른 집단에 비해 이미 불평등한 정치적 자율성을 발휘하고 있으므로 그 결과 도덕적 자율성도 불평등하게 실현하고 있다. 그러므로 분배의 원칙을 세우는 과정에 참여해야 하는 자율적 시민은 실제로 자율적인 것이 아니라 규범적으로 자율적이어야 하는 규범적 개념이다.

분배의 규범적 주체인 자율적 시민은 정치적 개념이기도 하다. 자율적 시민이 세우게 될 분배의 원칙은 그 원칙에 따른 분배가 유효하게 적용되는 정치 공동체의 원칙이다. 분배의 궁극적 목적으로서 아나키즘이 주장하는 도덕적 자율성은 정치적 자율성의 우선적 충족이 필요하므로 분배의 원칙이 적용되는 영역은 정치 공동체에 한정되고 그러한 원칙을 세우는 주체이자 그 원칙의 수혜자는 해당 정치 공동체에 소속된 구성원일 수밖에 없다는 뜻에서 자율적 시민은 정치적인 개념이다.

규범적이자 정치적 개념의 자율적 시민은 분배의 원칙을 수립하는 과정에서 소속된 정치 공동체 안에서 자율적이어야 한다. 자율적 시민은 정치적 자율성뿐만 아니라 도덕적 자율성도 발휘할 수 있는 주체여야 한다. 모든 구성원이 분배에 관한 공동체의 의사를 결정하는 과정에 동등하게 참여할 수 있는 자격이 있어야 한다고 믿는 자율적 시민은 분배의 원칙을 수립하는 과정에서 단 한 명도 배제하지 않으며 실제로 분배가 이루어지는 과정에서도 누구도 배제하지 않는 분배의 원칙을 세우게 될 것이다.

결과적으로 모든 자율적 시민이 참여해서 채택하는 분배의 원칙은 (1) 민주적 정당성을 가지게 될 것이고, (2) 실제 분배 과정에서 누구의 배제도 허락하지 않을 것이므로 그 결과는 공정하고 정의롭다는 평가를 받을 것이다.

(1) 우선 자율적 시민이 채택하는 분배원칙의 정당성이 민주적인 것은 자율적 시민이 자유의지를 발휘해 채택했을 뿐만 아니라, 채택될 분배원칙에 따라서 분배를 받게 될 모든 구성원이 바로 그 원칙을 채택했기 때문이다. 즉, 시민 각자가 자기의 자유

의지를 발휘하는 것은 물론, 모든 시민이 빠짐없이 자기 판단을 통해 자기가 따를 분배의 원칙을 결정하는 과정에 참여했다는 사실이 그 원칙의 민주성을 보장하는 것이다. 그러므로 정치적 지위의 평등을 통해 보장되는 정치적 자율성, 정치적 자율성이 충족될 때 발휘할 수 있는 도덕적 자율성을 가져야 하는 자율적 시민이 분배원칙을 세우는 주체가 될 때 그 원칙은 민주적인 정당성을 확보할 수 있다.

(2) 나아가 민주적 정당성을 가지는 분배의 원칙에 따라서 이루어진 분배의 결과는 공정하고 정의롭다. 그것이 공정하고 정의로운 것은 원칙 수립 과정에서 배제된 시민이 없을 뿐만 아니라 그러한 원칙에 따라서 이루어지는 분배 과정에서도 배제되는 시민이 없기 때문이다. 분배의 원칙을 세우는 과정과 실제로 분배가 이루어지는 과정에서 누구도 배제되지 않고 자율성을 발휘할 수 있으므로 절차의 공정성을 확보할 수 있다. 이러한 절차의 공정성이 확보된 분배의 결과는 그 내용이 무엇이든지 상관없이 정의롭다. 왜냐하면, 모든 시민 각자는 자기가 어떤 원칙에 따라서 분배받을 것인가를 선택하는 차원에서 자율성을 발휘했고 그 결과는 자기의 책임이기 때문이다. 즉 모든 시민 개인의 자율성이라는 궁극적 목적에 충실하게 분배의 원칙이 수립되고 실제로 분배가 이루어질 것이므로 그 결과는 정의롭다고 볼 수 있다.

아나키즘이 주장하는 자율적 시민 개념은 롤즈가 말하는 정치적 자유주의의 시민 개념과 부합한다(Rawls 1993, 29-35). 정치적 자유주의의 시민은 자기의 가치관을 선택하고 따르고 변경할 수 있는 자유를 평등하게 가지며, 모든 구성원이 그런 자유에 대한 정치적 권리가 있다는 것을 중시하는 정의감을 가진다. 아나키스트인 자율적 시민은 자율적이거나 도덕적인 행위를 강요받지 않고, 자율적/도덕적 또는 그렇지 않은 행위를 선택, 판단, 그리고 결정할 수 있는 이차적 자율성을 가진다. 이차적 자율성을 발휘하는 시민은 어떤 행위나 삶이 가치 있고 좋은 것인지의 판단을 강요받지 않아야 한다. 다만, 그런 판단을 스스로 내릴 수 있는 자율성을 보장받고 그 판단의 결과에 대한 책임을 진다.

자율적 시민이 주체가 되어 분배의 원칙을 세우고 적용하는 과정에서 만들어지는 공동체의 정치 체제는 자율 민주주의라고 할 수 있다. 어떤 내용의 분배원칙에 따라서 분배받을 것인지를 자기가 결정하는 시민은 자율성을 발휘해 자기가 따라야 하는 원칙을 스스로 세운다. 이 결정에서 배제되는 시민은 없으므로 모든 시민이 자기가 따라야 하는 원칙을 스스로 세운다는 뜻에서 민주주의고, 모든 시민 각자가 자기의 자율성을 발휘한다는 뜻에서 자율 민주주의다.

자율적 시민이 수립하는 분배의 원칙은 특정 정치 공동체에 적용되고 그 안에서 효력을 가진다. 원칙의 수립 과정에서 배제되지 않아야 하는 자율적 시민은 수립된 원칙이 적용될 정치 공동체의 구성원이다. 이때 자율적 시민이 정치적 자율성을 보장받는다는 것은 특정 정치 공동체 안에서 가능한 일이다. 그리고 자율적 시민이 만들어내는 정치 체제는 자율 민주주의로서 해당 정치 공동체가 취할 수 있는 정치 체제이다. 이러한 과정에서 만들어진 분배의 원칙은 정치 공동체의 자율적 시민이 수립하고 또 그들에게 유효하게 적용된다는 뜻에서 분배의 공간은 해당 정치 공동체로 한정된

다.

아나키즘은 국가의 위계적 권위를 거부하므로 국가가 주체가 되어 분배의 원칙을 세우고 강제하는 것을 받아들이지 않는다. 그러나 도덕적 자율성이라는 분배의 궁극적 목적을 실현하기 위해 우선 정치적 자율성을 확보하고 그것을 위해 필요한 분배의 원칙을 세울 때는 해당 정치 공동체의 시민이 주체가 되어야 하며 또 그 수혜자가 되어야 한다는 점을 고려한다면 분배가 이루어지는 공간은 특정 정치 공동체가 될 수밖에 없다. 분배의 공간이 특정 정치 공동체라고 해서 분배의 주체가 국가가 될 수 있다는 것을 의미하지는 않는다. 다만 분배의 원칙을 세우는 주체가 특정 정치 공동체의 구성원일 수밖에 없으며 그 원칙이 적용되는 공간이 그 특정 공동체라는 것일 뿐, 분배의 주체는 여전히 공동체의 자율적 시민이 되어야 한다. 그래야 궁극적으로 그리고 실제로 정치적 자율성과 나아가 도덕적 자율성을 실현할 수 있다.

여기에서 다시 한번 강조할 것은 자율적 시민이 분배의 주체가 되면 분배의 공간적 범위가 전 지구적 범위가 아닌 특정 정치 공동체에 국한되어야 한다는 것을 결론적으로 주장하는 것이 이 글의 목적은 아니라는 것이다. 이 글의 목적은 아나키즘의 핵심 가치로서 개인의 자율성을 특징으로 하는 시민이 분배의 주체가 될 때 분배 정의에 관해 중요한 쟁점들을 의미있고 설득력 있게 이끌어 갈 수 있다는 것을 보여주는 것이다. 특히 아나키즘은 분배 정의의 문제를 단순히 재화의 분배 방법에만 한정하지 않고 분배원칙을 수립하고 적용하는 과정에서 필연적으로 발생하는 권력의 정치적 문제로 확장해서 논의하는 일에 크게 이바지하고 있음을 확인했다.

## 6. 나오는 글

아나키즘의 핵심적 가치인 개인의 자율성을 분배의 궁극적 목적으로 설정하고 자율적 시민을 분배의 주체로 삼으면 분배의 실질적 원칙이 개인의 권리를 중심으로 세워질 수 있으며 그 결과는 개인주의적이고 공공성이 없을 수 있다는 우려를 할 수 있다. 심지어 한 개인의 자율성과 다른 개인의 자율성이 충돌할 가능성이 있다고 볼 수도 있을 것이다.

아나키즘이 주장하는 개인의 자율성은 그 두 요건 중 이성적 판단을 충족하지 못할 때 충돌의 가능성이 있다. 예를 들어, 마주 서 있는 두 명의 운전자 중 한 사람이 우측 운행을 하려고 할 때 다른 한 사람이 좌측 운행을 하려고 한다면 서로 충돌할 수 있다. 즉, 두 운전자 모두 이성적 판단 없이 자유의지만 발휘해서 행위를 하면 충돌할 수 있다.

그러나 이것은 의지의 충돌이지 자율성의 충돌이 아니다. 자율성은 자유의지와 함께 이성적 판단이 갖춰질 때 온전히 발휘할 수 있는 것이다. 자율적인 운전자는 자유의지를 발휘해서 운행 위치를 결정할 뿐만 아니라 이성적 판단을 통해서 결정한다. 상대 운전자가 좌측 운행을 해오는 상황에 자기가 우측 운행을 하면 충돌할 것을 분

명히 알고 있음에도 불구하고 우측 운행을 감행하는 자율적인 운전자는 없다. 그러므로 자유의지와 함께 이성적 판단이라는 요건을 모두 갖춘 자율성을 발휘한다면 자율성의 충돌은 일어나지 않을 것이다.

이렇게 이성적 판단이 포함된 자율성은 의지의 충돌을 피할 수 있을 뿐만 아니라 개인주의로 흐르지 않고 공공성도 확보한다. 자유의지를 발휘하지만 동시에 이성적 판단을 따른 결과는 위 자율적 운전자의 예시와 같이 서로의 안전을 확보해 준다. 이렇게 확보되는 안전은 모두의 안전이므로 공공성을 가진다. 상대 운전자의 운행 위치를 보고 자기의 운행 위치를 바꾼 운전자는 자기의 자유의지를 포기하는 것이 아니라 자기의 이성적 판단에 따라서 자유의지를 발휘해 운행 위치를 변경한 것이다. 이런 변경을 두고 자유의지의 포기라고 말하는 것은 자율성을 자유의지로만 이해하는 것이다. 자유의지와 이성적 판단을 모두 포함하는 자기 판단의 자율성은 개인주의로 나아가지 않고 공공성을 확보할 수 있다.

여기에서 이어질 수 있는 반론은 이성적 판단에 따라서 모두가 좌측이든 우측이든 항상 한 측에서 운행하는 원칙을 결정하고 적용하면 손쉽게 효율적으로 공공의 안전을 확보할 수 있다는 것이다. 아나키즘은 이런 반론을 받아들일 수 있다. 다만 그 이유는 손쉽게 효율적으로 공공성을 확보할 수 있기 때문이 아니다. 그것은 어느 측이든 한 측에서 운행하는 것이 모두의 안전을 확보할 수 있는 원칙이라는 것을 스스로 합리적이라고 판단하고 받아들일 수 있기 때문이다. 일방적 결정과 억압적 강요는 받아들일 수 없지만, 주어진 원칙이 스스로 판단하기에 합리적이라고 인정할 수 있다면 받아들일 수 있는 것이다. 이성적 판단 없이 내려지는 의지적 결정이 자의적이고 공공성의 부재라는 결과를 만들어내듯이 개인의 자유의지를 무시하는 이성적 판단은 효율적일지는 몰라도 개인에게는 억압적이고 부당한 결과를 만들어낸다. 따라서 자유의지와 이성적 판단 모두를 요건으로 하는 자율성이 각 개인에게 정당함과 동시에 모두에게 공공성을 보장할 수 있다.

아나키즘이 주장하는 개인의 자율성은 도덕적 자율성인데, 그 실현을 위해서 필요한 정치적 자율성을 보장하려면 국가의 역할을 인정해야 하는 것이 아닌가? 정치적으로 평등한 지위를 보장받기 위해서는 기본적으로 군사적 안보, 법적 질서, 평등한 선거권, 그리고 경제적 안전 등이 국가, 제도, 기관, 법률 등에 의해서 제공되고 보호되어야 하는데, 그 과정에서 어느 정도는 개인의 자율성을 침해하는 강요와 강제가 불가피한 것 아닌가?

이 질문과 관련해서 중요한 것은 국가의 존재와 활동 자체가 아니라 존재 이유와 활동의 목적이다. 국가의 존재는 그것이 아무리 정당성이 없거나 부족하다고 하더라도 하나의 현실로서 부인할 수 없다. 그러나 부인하거나 요구할 수 있는 것은 국가의 존재 이유다. 아나키즘이 주장하는 개인의 자율성을 국가의 존재 이유로서 제시하는 것은 하나의 가능성으로서 이 글의 주장과 같이 중요하다. 그리고 국가의 활동 역시 그것 자체는 하나의 현실로서 부정할 수 없지만, 그 목적을 무엇으로 설정해야 하는가에 대해서는 하나의 이상으로서 개인의 자율성을 제시할 수 있다. 국가의 존재 이

유와 활동 목적으로서 개인의 자율성은 하나의 당위적 개념으로서 국가를 이끄는 방향성이 될 수 있다.

이를 위해 더욱 필요로 하는 것은 국가에 대한 시민의 관심, 비판, 그리고 질문이다. 국가를 통해 정치적 자율성을 보장받기 전에 먼저 시민이 개인의 자율성을 가지라는 도덕적 요청에 부응하고 "도덕의 정치적 환경"을 직시해야 한다. 국가에 대한 무관심, 무비판, 그리고 무질문 등으로 일관하는 시민은 개인의 자율성을 인간적 본질로 하는 자기 정체성이 없는 것이며, 자기 개인의 자율성에 대한 의식과 규범이 없는 시민은 국가의 온갖 비도덕성과 폭력성에 무감각할 수밖에 없다. 결국, 국가는 정치적 자율성을 제공하는 역할로부터 멀어질 수밖에 없다.

자연상태라는 상상에서 출발해서 국가상태로 결론짓는 논의는 허구적이고 가설적이지만, 국가상태라는 현실에서 출발해서 아나키 상태로 나아갈 것을 주장하는 논의는 매우 현실적이고도 이상적이다. 뷰캐넌(Buchanan 1975, 118)은 다음과 같이 말한다.

> 통찰적이고 철학적인 아나키스트는 (이것 자체가 모순된 개념이 아니다) 자유로운 사회를 위해 입헌적 기반을 만들어낼 수 있는 유일한 사람이다. 그리고 그는 제도화된 현재로부터의 변화를 끌어내고, 협박을 일삼는 리바이어던으로 향하는 것이 아니라 거기로부터 (시작해서 점점) 멀어지는 변화를 모색할 수 있는 사람이다. 잠재적으로 이상적인 시민은 왜 이런 보수적인 자세를 취해야 할까? 모든 사람이 당장 도덕적으로 똑같이 책임 있는 존재라면 지금 여기에서 아나키스트 유토피아를 건설할 수 있을 것이다. 모든 사람이 도전적 능력을 갖추도록 아나키스트 엘리트로 만들어야 한다고 생각하는가? 이런 생각은 "아나키즘 겸 엘리트주의"에 불과하며, 자유로운 사회 질서를 건설하는 일에 하나의 도움도 되지 않는다.

구스타프 란다우어(Ward 2004, 8 재인용)에 따르면, "국가는 혁명에 의해 파괴될 수 있는 것이 아니다. 그것은 하나의 조건, 한 종류의 인간관계, 그리고 인간 행위의 한 방식이다. 우리는 다른 방식의 관계를 맺고 다르게 행동함으로써 그것을 파괴한다." 현존하는 국가의 존재 자체를 무조건 거부할 것이 아니라 어떻게 하면 국가를 잘 개선하고 이용해서 모든 개인이 자율성을 발휘할 수 있는 조건과 환경을 만들어낼 것인가를 고민해야 할 것이다. 궁극적으로 모든 개인이 자율성을 발휘하게 된다면 국가는 자연스럽게 불필요한 것이 되어 사라질 것이며, 진정한(authentic) 권위만이 존중받고 남게 될 것이다.

## 참고문헌


Arneson, J. R. (1989) “Equality and Equal Opportunity for Welfare” *Philosophical Studies* 56(1), pp. 77-93.

Bakunin, M. (1873/1990) *Statism and Anarchy.* Cambridge: CUP.

Buchanan, J. M. (1975) *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Indianapolis: Liberty Fund.

Caney, S. (2005) *Justice Beyond Borders*. Oxford: OUP.

Christman, J. (2005) “Procedural Autonomy Liberal Legitimacy” in Taylor, J. S. *Personal Autonomy*. Cambridge: CUP. pp.277-298.

Clark, J. P. (1978) “What is Anarchism?” *Nomos* 19, pp. 3-28.

Dworkin, G. (1988) *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: CUP.

Feinberg, J. (1989) “Autonomy” in Christman, J. eds. *The Inner Citadel*. Brattleboro: EPBM.

Feldman, F. (2016) *Distributive Justice*. Oxford: OUP.

Forst, R. (2013) “A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination” in Niederberger, A. & Schink, P. eds. *Republican Democracy*. Edinburgh: EUP, pp. 154-168.

Goldman, E. (1910/2018) *Anarchism and Other Essays*. Las Vegas: IAP.

Gosseries, A. & Meyer, L. H. (2012) *Intergenerational Justice*. Oxford: OUP.

Korsgaard, C. M. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge: CUP.

Kropotkin, P. (1892/1906) *The Conquest of Bread*. London: Chapman and Hall Ltd.

Kropotkin, P. (1896/2019) *Anarchism, Anarchist Communist and the State*. Oakland: PM Press.

McIntosh, D. (1978) “The Dimensions of Anarchism” *Nomos* 19, pp. 239-272.

Miller, D. (2001) *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Miller, D. (2007) *Nationalism and Global Responsibility*. Oxford: OUP.

Proudhon, P-J. (1840/1994) *What is Property?* Cambridge: CUP.

Rawls, J. (1971) A Theory of Justice. Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness*. Cambridge Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

von Platz, J. (2020) *Theories of Distributive Justice*. New York: Routledge.

Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell.

Ward, C. (2004) *A Very Short Introduction to Anarchism*. Oxford: OUP.

논평 2

# 분배 정의와 아나키즘에 대한 논평

이병탁(경북대)

본 발표문은 아나키즘이 통상 사람들이 알고 있듯 모든 권위를 거부하는 것이 아니라 개인의 자율성을 침해, 제한, 훼손, 억압하는 위계적인 실천적 권위를 가진 정치국가를 거부한다고 주장한다. 이러한 아나키즘이 실현하고자 하는 아나키 상태는 자연 상태와는 달리 상위에 권위를 세우지 않는, 이론적 권위를 존중하기 때문에 자연상태와 국가상태의 중간 상태이며 협조적 질서와 이론적 권위로 사회를 구성하고 유지하는 상태이다. 발표문에서도 제시하고 있듯이, 아나키상태의 협조적 질서와 이론적 권위만으로 교환가치의 생산을 목적으로 조직된 사회에서 벌어지는 다양하고 상충하는 이해관계를 조정하고 강자의 약자억압을 관리하고 해결하면서 하나의 기본 원칙을 결정하고 그것을 강제하는 일이 현실적으로 불가능하다. 이러한 의미에서 협조적 질서와 이론적 권위만으로 작동하는 아나키스트 사회는 유토피아적이고 이상적이다. 그렇지만 이러한 유토피아적인 아나키즘의 핵심가치인 개인의 자율성이 분배의 실질적 원칙을 세우는 논의에 하나의 지침으로 기능할 수 있다는 것을 보여줄 수 있다고 주장하는 본 발표문은 많은 생각을 하게 하며, 특히 친절하게 논평자가 해야 할 발표문과 관련된 다양한 이의제기에 대해 직접 반박하고 있기 때문에 별로 크게 보탤 말이 없지만, 그럼에 논평을 맡은 책임으로 몇 가지 떠오른 생각들이 던져 보겠습니다.

1. 발표문에 제기한 반론에 따르면 아나키즘의 핵심적 가치인 개인의 자율성을 분배의 궁극적 목적으로 설정하고 자율적 시민을 분배의 주체로 삼으면 분배의 실질적 원칙이 개인의 권리를 중심으로 세워질 수 있다. 그러나 그 결과는 개인주의적이고 공공성이 없을 수 있고 심지어 자율적 개인들 간의 충돌 가능성이 있다는 것이다. 이에 대한 발표자의 반박은 아나키스트가 주장하는 자율성은 자유의지와 이성적 판단이 갖춰질 때 온전히 발휘될 때의 자율성이다. 즉 자율적인 운전자는 자유의지를 발휘해서 운행 위치를 결정할 뿐만 아니라 이성적 판단을 통해 결정한다는 것이다. 상대운전자가 좌측 운행을 해오는 상황에서 자기가 우측 운행을 하면 충돌할 것을 분명히 알고 있음에도 불구하고 우측 운행을 감행하는 자율적인 운전자는 없다. 그러므로 자유의지와 함께 이성적 판단이라는 요건을 갖춘 자율성을 발휘한다면 자율성의 충돌은 일어나지 않을 것이라고 반박하며, 이성적 판단은 개인주의로 흐르지 않고 공공성도 확보할 수 있다고 주장한다. 즉 자유의지를 발휘하지만 동시에 이성적 판단에 따른 결과는 서로의 안전을 확보해주므로 공공성을 가진다고 말할 수 있다는 것이다.

이러한 반박에서 먼저 생각할 수 있는 문제는 개인의 이익관심이나 권력의 의지 등으로부터 상대적으로 영향을 거의 받지 않는다는 점에서 단순한 운전상황의 예가 적

절한 예인가라는 의문이 든다. 왜냐하면 우리가 살아가는 현실은 운전상황이나 게임처럼 단순하지 않고 복잡하게 얽혀 있기 때문이다. 운전자의 예를 통해 운전자의 이성적 판단이 충돌을 피할 수 있는 것처럼 자율적 개인과 다른 자율적 개인의 충돌을 피할 수 있다는 생각은 교환가치의 생산을 목적으로 조직되고 그래서 자신의 이익증대와 타자에 대한 지배를 정당화하고자 하는 다양한 정치, 경제적 이데올로기, 그리고 도덕적, 종교적 이데올로기로 복잡하게 얽혀 있는 현실에서의 충돌을 개인의 이성적 판단을 통해 해결할 수 있다는 것은 적절하지 않은 것처럼 보인다.

둘째 개인들 간의 충돌을 이성적 판단에 호소함으로써 해결할 수 있다는 생각은 결국 이성이라는 공정한 법정을 가정하고 있고 개인들이 공적인 일에 자신의 이성을 사용한다는 것을 전제하고 있다. 먼저 전통 관념론 철학에서 말하듯 진정 공정하고 합리적으로 작동하는 이성이라는 것이 가능한가? 자율성의 조건인 이성이 타자를 도구적으로 지배하기 위해 타자를 계산하고 재료나 수단으로 격하시키는 경향이 지배적이기 때문에 개인들 간의 충돌은 적대적 갈등으로 전개된다. 따라서 이성이 도구적으로 작동하게 하는 타자에 대한 지배논리와 이러한 논리가 정당화하고자 하는 교환가치를 목적으로 조직된 사회체계에 대한 비판 없이 자율성의 충돌을 해결해 줄 수 있는 이성이라는 법정은 가능하지 않을 것이다. 또한 공정하고 합리적으로 작동하는 이성을 모든 개인들이 가지고 있다 하더라도, 실제로 사람들은 공적 행위에 있어서도 그러한 이성을 사용하지 않고 주어진 질서체계에 따라 수동적으로 살아간다. 그래서 칸트도 「계몽이란 무엇인가?」에서 “공적 영역에서 이성을 사용할 용기를 가져라”고 외치지 않았을까?

2. 발표자는 모든 자율적 시민이 빠짐없이 자신의 판단을 통해 자기가 따를 분배원칙을 결정하는 과정에 참여하기 때문에 그러한 원칙은 정당하며 민주적이며, 그러한 원칙에 따라서 이루어지는 분배과정에서도 배제되는 시민이 없기 때문에 그 결과도 공정하고 정의롭다고 주장한다.

첫째, 발표문에서 아나키즘이 분배의 주체로서 주장하는 자율적 시민은 분배 원칙을 세우는 단계에서 그 과정에 참여하는 주체는 아직 분배 결과의 영향을 받기 전이므로 그러한 시민의 도덕적 자율성은 실질적인 자율성이 아니라 규범적 자율성이다. 아마도 아나키즘의 핵심가치인 개인의 자율성을 분해 원칙을 정하는데 있어 목적이라고 주장하기 때문에 발생하는 문제인 듯하다. 그렇다면 실제로 아직 자율적이지 않은 시민들 모두가 참여해서 채택하는 분배의 원칙이 단지 모두가 참여한다는 사실만으로 정당성을 확보할 수 있을까 하는 의문이 든다. 즉 아직 자유 의지나 이성적 판단 능력을 결여하거나 충분히 성숙되지 않은 시민이 선전이나 선동으로부터 자유로울 수 없을 것이기 때문에 그러한 시민들 모두가 참여해서 하나의 원칙에 모두가 동의한다 하더라도 그러한 원칙이 정당할 수 있는지? 우리는 선거에서 시민들이 선전이나 선동을 통해 혹은 정의적 선택을 하는 것을 수없이 보아왔다. 따라서 선택된 원칙의 정당

성은 단순히 모두의 참여만으로 확보되지 않으며, 시민의 자유로운 이성적 판단능력을 가진 실질적 자율성이 요구되어야 하는 것은 아닌가 하는 의문이 든다.

둘째, 자율적 시민이 모두 참여한다 하더라도 실제로 모두가 동의할 수 있는 원칙이 현실적으로 가능하지 않기 때문에 동의 절차에서 모두의 참여를 통해 정당성을 확보하고자 하는 것 같다. 그런데 실제로는 모두의 참여도 작은 협동조합 단위에서도 쉽지 않으며 하물며 국가 단위의 규모에서 이루어지는 것은 불가능하지 않는가라는 생각이 들며, 그렇기 때문에 결국에는 오늘날 민주주의에서 시행되고 있는 대의제와 다수결 원칙을 수용하는 것 같다. 그렇다면 다수에 선택에 의해 배제된 소수는 결국 자신이 원하지 않는 원칙을 따를 수밖에 없으므로 그들의 자율성은 이미 원칙 선택에서 배제되는 것이 아닌가 하는 의문이 든다.

3. 발표문의 반론에서 제기된 것처럼 아나키즘이 주장하는 개인의 자율성은 도덕적 자율성인데, 그 실현을 위해서 필요한 정치적 자율성을 보장하려면 국가의 역할을 인정해하는 것이 아닌가? 그리고 그 과정에서 어느 정도 개인의 자율성을 침해하는 가요와 강제는 불가피한 것은 아닌가에 대한 답변으로 중요한 것은 국가의 존재와 활동 자체가 아니라 국가의 존재 이유와 활동의 목적이며, 아나키즘은 국가의 존재 이유와 목적을 개인의 자율이라고 제시하고 있으며, 이러한 이유와 목적으로서 개인의 자율성은 하나의 당위적 개념으로 국가를 이끄는 방향성이 될 수 있다고 말한다. 그리고 이를 위해 더욱 필요로 하는 것은 국가에 대한 시민의 관심, 비판, 그리고 질문이라고 말하면서 국가를 통해 정치적 자율성을 보장받기 전에 먼저 시민이 개인의 자율성을 가지라는 도덕적 요청에 부응해야 한다고 주장하고 있다.

이와 관련하여 첫째, 앞의 2의 첫 번째 질문에서처럼 결국 시민 각자가 자율적이지 않으면 정당하고 공정한 분배 원칙도, 개인의 자율성이라는 목적이 국가를 이끄는 것도 불가능할 것이다. 그렇다면 개인의 자율성을 위한 분배 원칙을 선택하는 것 못지 않게 개인의 자율적 능력을 증진하기 위한 개인적, 사회적 노력도 중요하다고 생각이 든다.

둘째, 궁극적으로 모든 개인이 자율적으로 도덕적 선을 의지하고 정의롭게 실천한다면 국가는 어쩌면 아나키스트들이 주장하는 불필요할 것이고, 진정한 권위만이 존중받는 공동체가 가능할 수 있을 것이라는 생각에는 동의합니다. 그러나 오늘날 자본주의 사회에서 교환가치의 생산을 목적으로 조직된 생산관계가 지배하고 있다. 이런 상황에서 행위와 관계의 목적이 자신의 이해관계 중심으로 살아가는 시민들이 채택된 분배 원칙만으로 시민 각자가 자율적일 수 있는 것은 아니라고 생각된다. 공정한 분배 원칙뿐만 아니라 돈을 목적으로 살아가도록 이끄는 사회적 생산관계와 이러한 것을 정당화하는 이론들에 대한 비판과 저항이 필요하지 않을까 생각된다. 결국 개인의 자율성을 억압하는 사회에 대한 비판과 정항 없이 자율적 개인의 참여를 통한 공정한 분배 원칙도 가능하지 않은 것은 아닌지?

- **칸트 세션**

발표 3

# 칸트 인식론에서 산 것과 죽은 것:[1]

-『순수이성비판』의 직관이론을 중심으로-[2]

"본래적으로 모든 인간은 알려고 한다."
아리스토텔레스, 형이상학 1 980a21

김한라(서강대)

- 목차-

1. 『순수이성비판』과 인간 인식의 문제
2. 인식의 형이상학 구조
3. 선험적 관념론과 직관의 문제
4. 선험적 감성론에서 직관
5. 결론: 칸트 인식론에서 직관의 의의와 한계

## 1. 『순수이성비판』 과 인간 인식의 문제

오늘날 칸트의 인식론이라고 칭해지는 것은 주로 『순수이성비판』 (1781;1787)에서 드러난다. 칸트 철학의 가장 중심에 위치에 있고 가장 잘 알려진 부분 중의 하나가 인식에 관한 그의 이론이라는 것에는 이견이 있을 수 없다. 그러나 칸트 자신은 40여 년간 대학교에서 강의하는 동안 인식론이란 과목을 가르친 적이 없다. 칸트는 논리학과 형이상학뿐 아니라 자연지리학과 실용적 인간학, 수학적 물리학, 인간학, 교육학, 자연학, 신학, 도덕, 자연법 등에 관해 강의하였으나 인식론은 예외다. 그러나 인식 주관의 역할과 중요성은 칸트 작품 도처에서 익히 발견되는 바이다. 그래서 칸트의

1) 한국칸트학회 초석을 닦으신 하기락 선생님의 평생공로에 대한 감사의 뜻으로 이 발표문을 헌정한다.

2) 이 논문에서 칸트의 인용은 관례대로 초판과 재판을 구별하여 각각 'A'(1781, Bd. 4)와 'B'(1787, Bd. 3)로 표기한 후에 쪽수를 아라비아 숫자로 적을 것이다. 그리고 두 판본이 공유하는 원문은 '/' 기호를 각 판본에 해당하는 쪽수 사이에 두고 병기한다. 학술원판 전집에 실린 원문을 참조하며, 한국어 번역은 출간된 국역본의 제안을 무리 없는 선에서 따르지만 필요 시에 수정한다. 칸트의 여타 저술 인용은 학술원판 전집의 틀[권수:쪽수]을 따른다.

인식론을 오늘날의 관점에서 바라보는 경우가 왕왕 있기도 하다. 그럼에도 불구하고 칸트 인식론의 참다운 성격을 알기 위해서는 그 저변에 도사리고 있는 형이상학적 관심과 목적을 파악해야 하는 것이 필수적이다. 왜냐하면『순수이성비판』은 근본적으로 재래 형이상학의 답보 상태를 염두에 두고 쓰여진 저작이기 때문이다. 칸트는 종래 형이상학의 부조리를 고발하고 개혁하기 위하여 제일비판서를 저술하였다.『순수이성비판』내에서 나타나는 인식론적 성격이 근본적으로 형이상학적인 오리엔테이션을 수용하고 있다는 사실은 그 후속작인 서설 즉『학문으로 등장할 수 있는 미래의 모든 형이상학을 위한 서설 』(1784) 에서도 여실히 보여진다.

칸트의『순수이성비판』이 근본적으로 형이상학적 목적을 염두에 둔 인식론을 제공하는 점은 그 내용 뿐 아니라 구조에서도 알 수 있다. 이것은 인간의 자연스러운 성향에 기초한 자연 형이상학 (Metaphysica naturalis)에 대비되는 학(또는학문)(Wissenschaft)으로서의 형이상학에서 여실히 보여진다. 볼프나 바움가르텐에 따르면 자연 형이상학은 수순에 따라 자연스럽게 학으로서 형이상학으로 발전한다. 그러나 칸트에 따르면 우리의 자연적 성향 (Naturanlage) 를 쫓아서 존재를 탐구하는 형이상학은 우리를 호도하게끔 되어있다. 어떤 의미에서 우리 자신이 우리 스스로를 호도한다는 것이다. 그래서 우리들의 자연적 성향은 이성의 자연 형이상학으로 몰리고 선험적 가상으로 치닫는다.『순수이성비판』에서 전통 이성주의자들의 일반 형이상학(metaphysica generalis)은 존재론(ontology)으로서 선험적 감성론과 분석론으로 발전, 제시된다. 이러한 학으로서의 존재론은 선험철학(Tranzcendentalphilosophie)로서 “어떻게 아프리오리한 종합판단이 가능한가?”라는 질문을 던지고 모든 사물에 대한 아프리오리한 인식의 순수한 기초론을 제공하게 된다. 종래의 특수 형이상학은 이성심리학, 이성 우주론, 이성 신학을 포함하는 데 이것은 칸트의 변증론 즉 순수 이성의 오류추리론, 이율배반론, 순수이성의 이상에 해당된다. 결국 칸트에 따르면 재래 형이상학은 사이비 형이상학으로서 완전히 변증적이므로 우리는 선험철학으로 이행해야 한다는 것이다. 칸트는『순수이성비판』의 방법론 중 최고선의 이상을 논하는 곳에서 “내 이성의 모든 관심은 (사변적 관심도 실천적 관심도) 세 물음으로 집약”된다고 하고 우선 다음과 같은 질문을 제기한다:

“나는 무엇을 알 수 있는가?”

이 질문은 물론 인식론적인 질문인 데, 이에 대한 칸트의 대답은 인간 인식능력일반의 본성과 영역 그리고 그 한계에 대한 검토를 통하여 시작된다. 감성의 직관과 지성의 개념, 그리고 이성의 이념 – 이것이 통제적으로 사용되는 한에서 – 등의 요소로 구성되는 선험적 관념론(tranzendentaler Idealismus)이 칸트의 답변의 중추를 이루게 된다. 이와 같이 칸트에 있어 순수이성의 전개 및 발전 구조는 이성주의 형이상학의 구조를 답습하면서도 동시에  근본적 개혁에 임하고 하고 있다.

그런데『순수이성비판』에서 개혁하고 완수하는 목적을 가진 형이상학은 전통 철학

에서 어떤 모습으로 등장하는가? 다 알려진 대로 근대 철학에서의 경험주의와 이성주의는 형이상학적 진리를 인식하는 방법을 달리하여 나뉘게 된다. 영국 철학자들 (로크, 버클리, 흄)을 중심으로 주창된 경험주의, 다른 하나는 프랑스 및 독일 철학자들(데카르트, 스피노자, 라이프니츠)을 중심으로 주창된 이성주의가 그것이다. 이에 칸트는 양측으로 나뉘어 팽팽하게 대립하고 있는 이 문제를 탐구하였고, 이를 통해 형이상학을 가장 원천적인 측면에서 다시 접근하여 그 성립의 가능성을 재검토하고자 하였다고 할 수 있다. 당시는 과학적 혁명의 시대로서 과학적 지식과 그 성과가 근대사회의 전면부에 등장하여 형이상학은 그 논리적, 내용적 빈약함으로 인해 지위를 위협받고 있었다. 이 때 이성을 통해 형이상학을 의심할 수 없는 근본적인 진리와 인식의 토대(경험론과 합리론을 초월한 인식의 기초)의 학문으로 다시 세우고자 하는 게 칸트의 목표였다.

그러나 이제까지 강조한 칸트의 형이상학은 또한 근래에 철학교육과정의 일부로 강의되는 형이상학과도 다르다. 그렇다면 칸트에게 있어서 형이상학이란 무엇인가? 그것은 근본적으로 신과, 영혼과 자유에 관한 아프리오리한 학문이다. 가장 왕성하던 시기에도 칸트는 이성심리학, 이성우주론, 자연신학을 취급하는 전통 형이상학에 대한 고민들을 계속하였다. 형이상학적 체계를 바로 세우는 것이 바로 칸트의 중요한 목적 중 하나이므로『순수이성비판』은 이러한 형이상학이 체계가 확립된 학으로서 가능하도록 준비를 하는 예비적 고찰이라 할 수 있다. 여기서 학 혹은 학문이란 아프리오리한 법칙과 관련되어 있다. 이때 신에 관한 문제는 형이상학의 정점을 이루고 있다고 할 수 있다. [3] 또 우주론의 근본 문제인 자유의 문제와 영혼에 관한 문제도 형이상학의 중심 주제를 이루고 있다.[4] 이 모든 논의에서 재래 형이상학의 시도에 대한 칸트의 대답은 철저히 부정적이다. 칸트에 따르면 순수 이성의 사변적 사용은 전적으로 변증적이다. 동시대의 멘델스존은 이러한 칸트를 가리켜 “모든 것을 파괴하는 칸트(alles zermalmenden Kant)”라고 칭한 바 있다.

## 2. 인식의 형이상학 구조

그렇다면 형이상학을 개조하기 위하여 우리는 어떻게 해야만 하는가? 칸트는 너무도 당연히 당대에 맹위를 떨치던 자연과학에서 배우고자 하였다. 칸트는 수학과 물리학이라는 학문이 인간이 '아프리오리적 종합 인식'을 통해 얼마나 지식을 확장해 나갈

3) 하이데거는 그의 한 논문에서「신이 존재한다」(Gott ist)라는 명제가 칸트의 전철학을 배후에서 움직이는 바늘(Stachel)이라고 말한 바 있다. 칸트가 신에 관하여 언급하고 문제삼는 것은 그의 전 철학에서지만 3비판서 가운데 제1비판(Kritik der reinen Vernunft, 1781)에서는 제1권 초월론적 원리론(Transzendentale Elementarlehre)의 제2편 선험적 변증론(Transzendentale Dialektik)의 제3장 순수이성의 이상 (Das Ideal der reinen Vernunft)에서이다.

4) 영혼의 개념은『순수이성비판』선험적 변증론 제 1 장 오류추리에서 다루고 자유에 관한 문제는 선험적 변증론 제 2 장 순수이성의 이율배반 제 3 권에서 다루고 있다.

수 있는 지를 눈부시게 보여주는 실례라며 예찬했다. 그래서 칸트 인식론에 있어서 가장 중요한 것은 선험적 방법(transzendentale Methode)이다.[5] 흄은 심리학적 분석을 통하여 (그리고 후대에 카르납은 언어적 분석을 통하여) 재래 형이상학의 제거를 역설한 바가 있다. 이러한 목적은 이미 칸트가 중요한 의미에서 어느 정도 동의하고 시도한 바다. 칸트 역시 자신의 고유한 방법을 통하여 즉 선험적 방법을 통하여 (전통) 형이상학의 완전한 개혁을 기획하였다. 일단 수학과 물리학이라는 학문의 성과를 바탕으로 칸트는 이 학문들에서 아프리오리한 종합 인식이 가능하다는 것, 나아가 실제로 그런 인식이 존재한다는 것만큼은 이미 입증된 것으로부터 출발하여 즉 그런 인식이 이미 가능하다는 사실 위에서 '그렇다면 그것이 어떻게 가능한가?'라는 질문을 던진 것이다. 칸트는 이를 집요하게 탐구하여 학으로서 '형이상학'의 재구성에 적용해 보고자 한 것 뿐이다. 왜냐하면 진정한 '형이상학'이 존재하는지도 불확실한 상황이었기에 형이상학적인 “아프리오리적 종합 인식”이 가능한지를 따져야 했기 때문이다. 전통 이성주의 형이상학에서는 우리가 논리학을 통하여 인식을 확장할 수 있다고 주장하였고 따라서 분석적인 인식이 실재를 파악할 수 있다고 보았다면 전통 경험주의 형이상학에서는 우리가 후험적인 경험을 통하여 인식을 확장할 수 있다고 보았다. 칸트는 잘 알려진 대로 분석 종합판단의 구분에 기초한 아프리오리적 종합 판단의 가능성으로부터 이러한 형이상학을 논박하였다고 볼 수 있다. 그런 이유로 칸트는 이미 다른 저작에서부터 논리학과 수학, 물리학이 어떻게 지식을 확장할 수 있는지 탐구해 왔고 그 논리적 결과를 초월철학으로 도출해 낸 것이었다. 이때 자연에 관한 지식 획득과 증진에 있어 과학에서 이미 이성 자신은 스스로 자연에 집어넣은 것만을 아프리오리하게 알 수 있다는 것을 파악하였다. 칸트의 통찰에 따르면 형이상학도 이러한 방법을 사용해야만 한다. 이것이 바로 코페르니쿠스적 전환의 발상이다. 형이상학을 제대로 하기 위하여 칸트는 인식론적인 방법을 사용한 것이다. 따라서 칸트의 인식론은 형이상학적 인식론이다. 칸트는 이 지점에서 다음과 같이 말한다.

> “이 시대는 또한 이성에 대해, 이성이 하는 업무들 중에서도 가장 어려운 것인 자기인식의 일에 새로이 착수하고, 하나의 법정을 설치하여, 정당한 주장을 주장을 펴는 이성은 보호하고, 반면에 근거 없는 모든 월권에 대해서는 강권적 명령에 의해서가 아니라 이성의 영구불변적인 법칙에 의거해 거절할 수 있을 것을 요구한다. 이 법정이 다름아닌 순수 이성 비판 바로 그것이다.” (A판 서문 XI (백종현 역)

결국 칸트 자신은 인식론이란 용어를 사용하지는 않았으나 인식 또는 지식이란 용어는 그의 제일철학에서 가장 중요한 위치를 차지한다. 자연세계에 대한 인식의 가능성을 통하여 칸트는 초험적 형이상학에서 내재적 형이상학 즉 진정한 학으로서의 형이상학으로 나아가고자 하였다. 전통 형이상학은 이러한 관점에서 무효가 되고 내재적 형이상학 즉 인식의 아프리오리적 조건을 인간주관의 구조에서 찾아나가는 초월철

5) 선험적 방법의 기원과 발전에 관하여 다음 참조하라 Halla Kim and S. Hoeltzel, eds. *Transcendental Method* (London, 2016).

학이 그것을 대체하게 된다. 초월철학이야말로 인식 진위의 시금석을 제공하는 객관적인 눈높이를 제공하기 때문이다. 이것이 바로 상기의 순수이성의 법정에서 천명되는 사실이다. 경험의 가능성에 관한 아프리오리적 조건을 탐구하는 초월철학은 결국 모든 경험적 인식의 한계를 노정하는 노력과 동시에 진행된다. 선험적이라는 용어는 칸트가 처음 사용한 것이 아니다. 중세에도 사용되었고 근대에도 사용되었다 그러나 칸트는 이 오래된 용어에 새로운 의미를 부여한다. “대상들 뿐 아니라, 오히려 우리가 대상 일반을 인식하는 방식은 그것이 아프리오리적으로 가능한 한에서 다루는 모든 인식을 지칭한다 (A11-12). 인식은 자연세계에 국한되게 된다. 그러나 인식론은 존재론과 맞물려 개진된다. 우리 인식의 조건은 대상의 조건이 된다. 전통 형이상학에서 존재자에 관한 학은 존재자에 관한 아프리오리적 인식이론으로 재구성된다. 초월철학은 대상에 관한 인식의 증진을 촉진하지는 않은다. 오히려 실제에 관한 개별학문에 관한 인식에 새로운 도움을 주는 이론으로 확립된다. 아프리오리적 원리의 체계적인 학이되는 것이다. 철학의 철학, 이론의 이론이 되는 것이다. 그리고 이것은 이성비판의 형태가 된다.

한편 여기서 중요한 것은 칸트는 기존 형이상학을 폄하하는 데 그치지 않고 실천이성 비판 등의 실천철학에서 재래 형이상학의 재구성을 기획하였다는 점이다. 재래 형이상학의 전형적 대상들은 이제 실천적 실재성을 담지하는 것으로 “요청”된다.[6] 도덕적 사유와 실행, 제도를 위하여 우리는 이러한 대상들을 실재적인 것으로 간주해야 한다는 것이다. 그러나 이러한 시도가 그의 인식론적 형이상학을 망치는 것은 아니다. 실천절학에서 칸트는 우리가 형이상학의 전형적 대상에 관하여 믿음 (Glaube) 또는 신앙만을 가지는 것이 가능하다고 하였다. 이것은 칸트가 『순수이성비판』 서문 재판에서 “나는 믿음을 남겨놓기 위하여 지식을 부정한다”는 언명이 정확히 함축하는 바이다. 이러한 순수이성의 체계는 이론이성과 실천이성의 외형적 경합에도 불구하고 정합적인 것이다. 인식론은 따라서 그의 철학 체계 즉 형이상학 체계안에서 확실한 지위를 가지고 자리매김을 하게 된다. 환언하지만, 칸트는 선험적 방법이라는 인식론적 장치를 통하여 재래 형이상학을 제거하려 하면서 또한 동시에 개혁된 형이상학을 그 대안으로 제시하였다. 이것이 바로 순수이성의 법정으로서의 초월철학이고 내재적 형이상학이다. 페이튼(Herbert Paton)은 이것을 경험의 형이상학(Metaphysic of experience)이라고 칭하였다. 내재적 형이상학은 형이상학의 대상이 되는 신과 영혼, 자유에 관한 직접적 인식을 거부하고 인식을 우리에게 주어진 현상계에 국한한 후 이 인식이 어떻게 인간 주관의 아프리오리적 구조, 종국에 가서는 선험적 자기의식 (통각)에 기인하는 지를 해명한다.[7]

---

6) 요청이론을 칸트의 가장 중요한 공헌으로 간주하는 국내 저작으로 김석수와 김진을 참조하라.

7) 예를 들어, 순수이성비판의 지성과 감성의 형식들(시간, 공간 그리고 범주)이 있다는 것을 증명할 때, 칸트는 B판에서는 일관되게 '형이상학적 증명'을 먼저 제시하고 그 다음 '선험적 증명'을 제시한다. 거칠게 설명하자면, 형이상학적 증명은 시간, 공간, 범주와 같은 것들이 어떠한 역할을 하는 지에서부터 제시되는 논변이라 할 수 있고, 선험적 증명은 그러한 것들

그런데 이러한 형이상학 비판과 개혁은 결국 인간 인식을 감성계에 국한함으로써 성취될 수 있는 성격의 것이다. 감성계를 넘어서는 어떠한 주장도 참다운 진정한 의미에서의 인식으로 확립될 수 없고 그러한 주장은 공허한 주장으로 선험적 가상을 필연적으로 일으키게 된다. 초감성적 지식에 대한 거부는 따라서 칸트 비판철학의 중심 사고라고 할 수 있다. 그러한 시도는 전통적으로 직관이라 불리우는 작용에 관한 새로운 사고를 통하여 이루어졌다. 직관이란 고래로부터 진리에 대한 직접적 대면으로 여겨졌다. 그러나 칸트는 직관이 감성계에만 유의미한 작용으로 간주한다. 일견 이러한 전략은 칸트가 근대철학에서 출현한 이성주의를 거부하고 경험주의와 보조를 맞추는 것으로 보일 수 있다. 그러나 이것은 분명히 오류이고 오독이다. 칸트는 형이상학을 개혁하는 데 있어서 전통적 이성주의와 경험주의를 모두 거부한다. 이것은 초감성계에 관한 이성적 인식을 거부하는 주장 뿐 아니라 그 척점에 있는 경험론의 형이상적 주장 또는 그것이 함의하는 회의주의에도 적용되는 것이다. 더 나아가 칸트는 초감성적 지식을 거부하고 인식은 감성계에만 국한된다고 보았지만 이러한 인식이 전적으로 경험에만 의지한다고 보지는 않았다. 인식의 가능성은 현상 세계라는 대상적 조건에만 의존하는 것이 아니라 현상세계를 지배하는 형식적 조건에 의존한다. 그리고 이러한 조건은 선험적인 것이다. 더 나아가 현상세계 자신이 그러한 인식 가능성에 의존한다고 한다. 이것은 전혀 새로운 형이상학적 시각이다. 칸트는 인식을 산출하기 위하여 요구되는 요소들이 인식의 대상 즉 현상세계의 대상을 구성하는 데 필요한 요소와 동일하다고 본다. 선험적 가상에 말리지 않기 위하여서는 인간의 인식 능력이 현상계에 국한되어야 하는 데, 이것은 인간 인식의 구조가 현상의 구조와 동일한 것임을 보여준다고 하는 것이다. 그래서 칸트는 “경험 일반을 가능하게 하는 (인식론적) 조건들은 동시에 그 경험의 대상을 가능하게 하는 조건들이다”(A158/B197)라고 말한다. 인식이론과 존재이론이 그 궤를 같이 하는 것이다.

잘 알려진 대로 "나는 무엇을 알 수 있는가?"라는 질문은 물론 인식론적인 문제이고 『순수이성비판』의 주 관심사로서 칸트의 문제의식을 명확하게 드러내는 것이다. 이는 인간 이성이 인식할 수 있는 범위와 한계가 어디까지인지에 대한 물음이기 때문이다. 이는 다시 말해, 우리는 어디까지 알 수 있으며, 또한 어떤 것은 알 수 없는 지를 논의하겠다는 것을 의미한다. 이러한 점에서 『순수이성비판』은 첫째 질문을 본격적으로 논의면서, 인간 이성의 능력이 지닌 범위와 한계가 어디까지 인지를 적극적으로 검토한다.

이러한 질문에 대한 칸트의 대답은 인식이 감성계에 국한되어야만 한다는 극히 소박한 것이다. 『순수이성비판』은, 그러나, “우리는 무엇을 알 수 있는가?”라는 질문에 소박하게 대답하면서도 동시에 우리의 지식이 감성계를 초월할 수 없지만 그 또한 아프리오리적이어서 경험에서 도출되지 않는다는 야심 찬 기획을 입증하는 것이기도 하다. 칸트에 따르면, 이성주의(합리주의) 철학의 전통에서 이성은 그 능력이 검증되지 않은 채 신, 영혼불멸, 자유와 같은 무제약자들을 함부로 추구했다는 문제가 있다. 그

---

이 없으면 문제가 생길 것이라는 데에 기인하는 증명이라고 할 수 있다.

러나 이러한 신과 같은 무제약자들은 인간 이성이 인식할 수 있는 한계를 아득히 넘어서는 초감성적인 대상들이며, 내재적 형이상학이 순수이성의 법정에서 선고한대로 유한한 인간 이성은 자신의 한계로 인해 결코 인식할 수 없다. 따라서 인간 이성이 인식할 수 있는 범위는 오직 자연 인과성의 지배를 받는 감성적인 경험적 대상들 밖에 없으며, 이러한 범위를 넘어서서 초감성적인 대상들을 인식하려는 모든 시도들은 독단적인(dogmatisch) 것일 수밖에 없다는 것이다.

칸트는 결국 인식론을 위한 인식론을 주장한 것이 아니다. 순수이성비판의 전반에 걸쳐 인식이란 개념이 중심 개념이기는 하지만, 인식을 현대적인 의미에서 명시적으로 정의하고 해명하는 데 주력하지 않는다. 칸트는 그의 방법론의 규준장에서 인식(Wissen)은 객관적인 확실성, 믿음(Glaube)은 주관적인 확실성, 견해(Meinung)는 억견으로 정의하기는 한다. 그러나 이것은 현대 인식론의 맥락과는 다르다. 특별히 인식을 정당화된 참된 믿음으로 주장하는 흐름과는 역행된다. 오히려 인식과 억견을 구분한 플라톤에 유사한 면이 있다. 칸트가 말하는 믿음은 도덕적 믿음, 즉, 신의 이념과 영원불멸하는 대상의 존재에 대한 합리적 동의 (für-wahr-halten)를 뜻한다. 도덕적 믿음이란 자기 모순을 회피하고 그 자신의 도덕적 성향을 유지하는 데 도움을 주기 위해 이러한 이념의 대상에 대하여 이성이 실천적으로 상정하는 "전제"(Voraussetzung)(KpV: 122.20)이다. 이성이 내리는 이러한 동의는 실제적이고 주어진 대상에 대한 근거하여 결정을 내리는 것이다. 우리의 이해의 한계를 감안할 때 이러한 결정은 결코 이론적이지 않으며 따라서 이 대상에 대한 이론적 인식으로 이어질 수 없다. 칸트는 이를 "실천적 인식"(das praktische reine Vernunfterkenntnis)(KU: 470.8-9)이라고 부른다. 원래 자유는 이론적 관점에서 보면 한갓 개연적인 개념에 불과하다. 그런데 '순수이성의 사실'을 통하여 도덕 법칙이 객관적 타당성을 지니는 것으로 이해되고 이제 이 법칙은 유한한 이성적 행위자의 의지를 직접 규정해 나가고 있기 때문이다. 한갓 감성적 충동으로부터 독립된 것으로 여겨졌던 소극적 개념의 자유가 이제 실천적 맥락에는 이 준칙의 보편적 입법 형식이라는 적극적 원리로서 의지를 제약한다는 것이다. 자유 이념은 따라서 적극적인 의미에서 대상을 가지는 것으로 간주되게 된다. "도덕법칙 자체가 순수이성의 원인성으로서의 자유를 연역하는 원리"가 되기 때문이다. (KpV 56) 그렇다고 우리가 순수이성의 사실을 포기할 수 도 없는 노릇이다. 도덕법칙 및 그에 기초한 제반 사회질서가 무너질 수 있기 때문이다. 이론적으로 항상 초험적인 이성의 이념일지라도 실천이성의 차원에서 보면 객관적 실재성을 가지게 되는 이유가 여기에 있다. 결국 자유는 사변이성의 모든 이념 중 가운데 그것의 가능성을 우리가 비록 통찰할 수 없을 지라고 아프리오리적으로 알 수 있는 단 하나의 이념인 셈이다. (KpV 4). 우리가 도덕적으로 행위할 때 우리는 자유의 실재성에 대하여 단순한 확신이나 믿음에만 기초한 것이 아니다. 우리는 인식에 기초하고 있는 것이다. 만일 이 이념이 단순한 확신에 불과하다면 유한 이성의 도덕적 행위 가능성에 대한 어떠한 보장도 있을 수 가 없겠다. 우리가 도덕적으로 행위하고 있다는 순수이성의 사실이 자유 이념의 실재성을 보장하는 것이

다. 그러나 이러한 인식은 결코 이론적 인식이 아니다. 감성적 직관에 기반한 인식이 아니기 때문이다. 그럼에도 불구하고 칸트는 우리가 자유를 실제적으로 인식한다고 한다. 이론이성에서 초험적이고 변증적이었던 이념은 실천이성에서 내재적이고 구성적이 된다는 것이고 인식의 확장이 이루어지고 있다는 것이다. (KpV 155) 물론 실천적인 차원에서 말이다. 자유는 감성적 직관의 대상이 아니라는 전제 하에서만 이론이성과 그 인식의 확장이라 할 수 있다. (KpV 155) 사변의 확장이 아니라 인식의 확장이다. (KpV 154) 알려진 대로 이론이성이나 실천이성이나 모두 관심의 체계이다. 이론이성의 관심은 인식이고 실천이성의 관심은 행위이다. 그러나 이 둘이 분리된 것이 아니고 그 둘은 사실 하나의 이성을 구성하는 데 이 지점에서 그 둘의 관심은 “이성이 이성 자신과 화해하는 것이 아니라, 이성을 확장하는 것”이라고 한다 (KpV 138) 이때 실천이성은 이론이성에 우위를 점하게 된다. 이것이 바로 유명한 실천이성의 우월성 명제이다. 유한 이성으로서 행위자는 선험적 이념을 가상으로 거부해버릴 지 아니면 실천의 대상으로 삼을지 결정하지 않으면 안된다. 그리고 실천이성이 더 우월하다는 결론을 내린다. 이때 “이성의 모든 관심은 궁극적으로 실천적이 되며, 사변이성의 관심마저도 제약된 것에 지나지 않고 실천적 사용에 있어서만 완전한 것이 되고 실천적 사용에 있어서만 완전한 것이 되기 때문이다 (KpV 140). 이성의 실천적 관심에서 발생한 명제들이 이론적 관심에 모순이 되지 않는 한, 그리고 그러한 명제들이 이성의 실천적 관심에서 절대 필요한 이상, 이론적으로 불충분하더라도 실천적으로 충분히 보증을 받는다고 보는 것이다. 『순수이성비판』에서 칸트는 “이성이 한갓 사변의 분야에서 충분한 논거를 가지지 않기 때문에 도저히 전제할 수 없는 것을 실천적 사용에서는 가정할 권리를 갖는다”고 한다 (B804). 이 권리는 실천적 관심에서 이루어지는 요구이며 법칙적 요구이다. 초감성적인 것을 직관하는 인식이 아니라 당위에 대한 실천적 인식이다. (KU 341-4참조). 비록 행위자로서 유한 이성이 현상계의 인과법칙에 필연적으로 종속되어 있을 지라도 순수 활동으로서 이성 능력을 행사하는 한 그는 자신을 예지계에 속한 따라서 자유로운 예지적 존재로 간주할 수 있는 것이다. 도덕적인 한 그리고 최고선을 누릴 자격을 획득하는 한 인간은 자유다.

칸트는 의식이 사물(대상)의 작용에 반응하는 것이 아니라 사물이 의식의 작용에 반응하는 것이라고 주장한다. 이것이 바로 칸트의 코페르니쿠스적 혁명을 지칭하는 인식론적 전향의 발상이라고 지적한바 있다. 즉 인식에서 존재가 주도적인 역할을 하는 것이 아니라 의식이 사물작용에 앞서 조건을 형성한다는 것이다. 아리스토텔레스 이후 철학자들은 의식은 객관적으로 주어진 사물(대상)을 파악하기 위해서 사물을 중심으로 돌고 있다고 생각했다. 그런데 태양이 지구를 도는 것이 아니라 지구가 태양을 돌고 있다는 코페르니쿠스적 전도와 유사하게 칸트의 이 혁명은 아리스토텔레스 이후의 모든 철학사에 대한 공식적인 비판이 되는 것이다. 인간에게 인식이란 사물과 나, 즉 인식의 대상과 인식의 주체 사이의 상호작용이다. 인식의 주체로서의 나는 사물 사이의 차이를 구별하지만 `사물 그 자체(물자체Ding an sich)`를 알 수는 없다. 칸트는 잘 알려진대로 세계를 물자체의 세계와 현상의 세계로 구분한다. 물자체는 사고

나 추리의 대상(본체)이지만 경험의 대상은 아니다. 그렇기 때문에 궁극적 실재가 무엇인가를 말하려는 과학이나 존경의 온갖 시도는 단순한 가설일 뿐이다. 칸트는 "지성은 감성의 한계를 초월하지 못한다."고 한다. 즉 물자체는 감성의 영역을 초월한 세계이기 때문에 지성의 대상이 되지 못한다. 누누히 지적한대로 인식은 현상의 세계에 국한되며 이 세계는 인식과 동일한 구조를 가지게 된다. 칸트는 경험을 구성하기 위해 요구되는 필수적 조건들과 경험의 대상을 구성하기 위해 요구되는 필수적 조건들이 모름지기 똑같다고 여긴다. 보다 구체적으로 말해, 우리 인간의 심적 능력이 결코 오류에 빠지지 않은 채 이를 수 있는 궁극의 한계를 예지계가 아니라 현상계에 두는 한에서 결국 인식론과 존재론은 마땅히 동형적 구조를 갖는다고 칸트는 생각하는 것이다:"[…] 경험 일반을 가능하게 하는 [인식론적] 조건들은 동시에 그 경험의 대상들을 가능하게 하는 [존재론적] 조건들이며 […]."('[ ]'안의 내용 첨부) (A158 / B197)

이제 본문의 나머지 부분에서는 형이상학을 개조하고자 기획된 선험적 방법론에서 어떻게 종래의 견해와 전혀 이질적인 직관이론이 전개되고 방어되는 지를 살펴보도록 하겠다. 먼저 선험적 관념론에서 직관의 지위를 검토해보고 그 후에 선험적 감성론에서 직관, 선험적 연역에서 직관, 원칙론과 직관, 변증론에서 직관을 살핀 후 마지막으로 칸트 인식론 일반에서 직관의 역할과 의의, 그리고 한계를 노정하도록 한다.

잘 알려진 대로 칸트가 순수이성의 법정을 통하여 주창한 이론은 선험적 관념론이라고 한다. 이 입장은 우리가 눈에 보이는 현상에 관하여 보편 타당한 지식을 획득할 수 있지만 사물들 자체에 관하여는 알 수 없다는 것이다.

이 불가지론은 많은 사람들에 의해 곡해되고 오인되어 왔다. 칸트는 눈앞에 있는 자연세계의 인식에 관한 회의론을 제기한 것이 아니다. 지금 내가 보고 있는 책상과 의자는 우리가 생각할 수 있는 만큼 실재적이며 결코 신기루가 아니다. 즉 사물을 인지할 수 없다고 말한 것이 아니다. 과학적 인식에 대하여 의심을 한 것도 아니다. 칸트는 당대 물리학이 자연세계에 관한 최고도의 인식을 제공한다고 믿었다. 그러나 우리의 인식 조건 즉 형식을 떠나서는 결코 사물 그 지체의 본성을 알 수는 없다는 것이 칸트 인식이론의 요체이다.

칸트의 '선험적 관념론'에 따르면 우리의 인식 대상으로 존재하는 세계는 결국 물자체가 아니라 현상이며 그렇기 때문에 우리가 그것을 인식하는 방식 즉 우리 인식 형식에 따라 성립하는 세계라는 것이다. 결국 인식된 세계는 우리의 인식이 구성한 세계에 불과하다는 것이다. 하지만 칸트의 선험적 관념론은 그 자체 성공적인가?

선험적 관념론은 두 가지 요소를 포함한다 . 먼저 우리의 인식은 현상세계에 국한된다는 것이다. 이것은 또한 두 측면을 가진다. 먼저 인식 대상으로서 현상은 시간과 공간이라는 우리의 인식 형식을 따라 감성적 직관의 대상으로 주어진다는 것이다. 두 번째로 인식대상은 우리의 지성적 인식 형식을 따라서 지성적 사유의 대상으로 구성된다는 것이다. 칸트는 전자를 '선험적 감성학'의 '해명Erklärung'을 통해 증명하고자 하며, 후자를 '선험적 분석학'의 선험적 '연역Deduktion'을 통해 증명하고자 한다. 어떤 대상이 나에게 감성적 직관의 대상으로서 주어진다고 하더라도 그 대상에 개념적

사고가 가해지지 않으면 그 대상은 나에게 의미가 있는 실질적인 현상으로 성립할 수 없다는 것이다. 따라서 두 가지의 증명이 모두 타당한 것으로 판정되어야만 칸트의 선험적 관념론은 성공적이라고 할 수 있는 것이다. 인식 객관으로서의 대상의 주어짐과 인식 주관으로서의 나의 사유가 동일할 때, 하나가 될 때 곧 엄밀한 보편성과 객관적 타당성을 지니는 인식이 된다.

선험적 관념론의 두 번째 요소는 물자체에 관한 주장으로서 칸트의 이러한 견해는 사물들 자체 혹은 진리 자체에 대한 고전적 인식을 완전히 뒤바꾸어 놓았다. 플라톤 이후 철학자들은 사태 자제 혹은 진리 자체에 대한 통찰이 가능하다고 주장하여 왔다. 그것에 관해 '이데아'던지 '우시아'던지 '존재 그 자체'던지 철학자들은 사물들 자체의 본질을 파악하고 추궁하기 위하여 철학을 수행하여 왔다. 이제 칸트는 이러한 관점, 즉 인간의 인식 형식과 완전히 괴리되고 독립하여 진리가 획득될 수 있다는 생각이 환상이라는 것을 밝히고자 하였다. 이러한 사고의 전환, 즉 사물 그 자체, 물자체에 대한 직각적 통찰이 불가능하다는 생각은 직관에 대한 새로운 관점으로부터 출발한다. 그래서 칸트의 물자체 존재론은 감성론과 그 궤를 같이 하는 것이다. 칸트는 자신의 선험적 관념론이 이미 감성론에서 완결적으로 제시되었다고 주장한다. "사물들 자체에 대해서 우리가 온전한 지식을 얻는다던지 완전한 깨달음을 얻는다던지 하는 것은 순진한 망상 따위에 지나지 않는다. 우리의 인식은 결코 완성되는 일 없이 사물들 자체를 대면할 뿐이다."

## 4. 선험적 감성론에서 직관

칸트의 선험적 관념론이 성공하려면 인식 객관으로서의 대상의 주어짐과 인식 주관으로서의 나의 인식활동이 동일할 때, 즉 이 둘이 하나가 될 때만 엄밀한 보편성과 객관적 타당성을 지니는 인식이 된다는 것을 보여주어야 만 한다. 칸트는 이때 대상이 주어지는 통로인 감성은 내용을 제공할 뿐 아니라 형식을 제공하게 된다고 하는데 시간과 공간이 그것이다.

칸트에게서 인식은 보통 과학적 인식을 말하는 데 이것은 칸트가 당대의 수학과 물리학을 자연에 관한 최상의 인식을 제공하는 것으로 믿었기 때문이다. 그런데 칸트에 따르면 이러한 인식은 직관과 개념의 협동으로 산출되는 데, 여기서 직관은 인식이 직접적으로 대상들과 관계를 맺는 것이고, 이는 대상을 수동적으로 수용하는 주체인 감성에 주어지는 것이기도 하다.[8] 감성을 통하여 우리에게 주어지는 직관들은 지성에 의해서 사고되며, 지성으로부터는 순수하거나 경험적인 개념들이 생겨난다.

원래 "직관 (Anschauung, Intuitus)"이란 독일어로 본다(anschauen 또는

8) 후에 <순수이성비판>의 사다리 단계(Stufenleiter)를 통하여 칸트는 표상을 (우리가) '의식하는 지각'으로 간주하고 다소간 혼란스럽게도 지각은 다시 감각과 인식(Erkenntnis)으로 구분한다. 이러한 인식에는 두 가지, 즉 직관과 개념이 있다. 또 개념에는 감성적 개념과 순수 개념이 있으며 후자에는 지성적 개념과 이성적 개념 즉 이념이 있다.

intuire)는 의미이다. 무엇을 본다는 말인가? 대상을 본다는 말이다. 그런데 대상은 우리 감각에 주어져야 볼 수 있는 것이다. 이때 감각은 일정한 방식과 형태로 대상을 제시하게 되는 데 칸트는 공간과 시간이 바로 이 방식이라고 본다. 공간과 시간이 일종의 형식이라는 말은 이 형식을 통해서만 인상(Eindrucke)이 수용된다는 말이다. 인상과 감각 (Empfinding) 은 어떻게 다른가? 인상은 감각에 따르는가 아니면 인상이 감각을 일으키는가? 표준적인 해석에 따르면, 인상은 감각에 대한 대상의 효과(Wirkung)이며, 직관의 자료(Materie 또는 Stoff)인 감각을 생성한다. 우리의 감각 영역에 대상이 주어지면 우리의 감각 기능인 감성Sinnlichkeit이 촉발되어 영향을 받고 그 감성의 양태로서 인상이 발생한다. 그것들이 의식을 수반할 때 그것들은 칸트에 의해 "지각"이라고 불린다. 후자는 질서 정연한 방식으로 결합될 때 우리의 경험을 형성한다. (칸트가 별도로 해설하고 있지는 않지만) 감각은 마음에 딸려서 존재하는 다분히 시간성만을 지니는 실재적인 것으로 받아들이는 것이 자연스러울 듯하다. 칸트가 '감각' 개념을 일관되지 않게 사용하기 때문에 그 상관자인 '대상' 개념도 따라서 일관적이지 않다.그러나 우리는 감성 ("직관")의 관점에서 인간 인식의 형성을 다음과 같은 개괄적인 방식으로 재구성할 수도 있겠다.

칸트에서 직관의 구조:

인상 -- > 감각 --> 지각 --> 경험

여기서 인상과 감각은 어떠한 객관화 지시관계도 없이 그저 진행되고 있는 것일 뿐이다. 감각은 우리 감성의 변형된 양태이며, 따라서 감성의 형식에 따라 정렬된다. 즉 감성의 형태인 시간과 공간 형식을 통하여 촉발되어 주어진 감각자료를 말한다. 더 나아가 칸트는 시간과 공간을 직관의 형식뿐만 아니라 직관 그 자체로[9] 간주하기를 원한다.[10] 이러한 견해는 이미 비판철학의 서곡을 알리는 1770년 <교수취임 논문>에서 드러나며 여기서 칸트는 감각의 형식은 아무런 재료가 주어지지 않더라도 없더라도 감각적이라고 할 수 있다고 한다. 직관의 형식은 최소한의 조직, 우발적 질서(B219)를 제공하며, 이는 추후 사고작용을 하는 지성를 통해 취해지고 결합되어야 한다.[11]

---

9) 보다 상세한 점을 위하여 아래 형식적 직관에 관한 논의를 참조하라.

10) Moran, D. *Kant on Intuiton*, 25. 우리는 아마도 더 나아가 칸트가 말하는 직관에서 다음을 구분할 수 있겠다:
-직관하는 행위
-직관 행위의 내용
-직관 행위의 형태
-의도적/비의도적 직관 등
이 구분은 다분 후설의 분석에 영향을 받은 것이다. 참조로 후설은 감각의 미분화 다양체와 지각이 "감각 데이터"에서 합성된다는 생각을 거부한다. 후자는 이미 부분적으로 구조화되고 통합된 것으로 의식에 원래 부여된 것에서 사후적으로 추출한 것으로 간주된다.

내가 대상을 생각한다고 할 때 나는 대상을 직접적으로가 아니라 대상을 우회적으로, 간접적으로 지칭하는 것이다. 그러니까 칸트는 이것을 개념이라고 하는데, 이것은 생각하는 '기능' 인 것이다. 이때 나는 개념의 경우 그 공통 징표 (Merkmal), 즉 보편 표상를 통하여 대상을 우회적으로 지시하게 된다. [12] 비트겐슈타인식으로 말하면 대상을 어떤 유형의 것으로서 즉 범주 안에 속함으로서 생각하는 것이다. 예를 들어, 책상을 가구로서 생각하는 것, 책상을 무기물로, 책상을 네모난 것으로 생각하는 것, 이런 것들이 개념의 작용이다. 대상을 직접적으로 내가 바라보는 있는 바 그대로의 직관은 우리 언어의 술어를 통해서 표현할 수 없고, 보통은 그냥 지시어를 통해서, 지칭할 수 있는 것이 바로 이것이다.[13] 직관은 지시어로만 표현될 수 있다. 그런데 내가 직관의 대상을 개념화할 때, 내가 보는 이것을 돌이켜 생각할 때, 직관의 양태를 반추해서, 즉 반성해서 다시 생각할 수 있다. 나는 나의 직관에 대하여 반성할 수 있단 말이다. 직관 대한 개념, 메타개념이 있을 수 있다는 말이다. 그러므로 칸트는 감성론의 형이상학 해명을 시작할 때도 그것을 공간과 시간 '개념'의 규명이라고 명명한다.

직관과 개념이 다르듯이 그 원천인 감성과 지성도 다르다. 지적한 대로 직관과 개념 사이의 칸트의 구분은 이미 1770년의 <교수취임논문>에서 나타나는 데 이것은 모든 표상 -지성적이던 감성적이던-은 같은 종류의 것으로서 전자는 명석하지만 후자는 모호하다는 이성주의자들을 넘어서서 감성과 지성 사이의 엄밀한 구분을 제공한다. 이것은 칸트의 결정적 전환을 시사한다고 본다.

감성론의 첫머리에서 칸트는 직관에 대한 유명한 직접성에 대한 정의를 제시하는데 그에 따르면, "인식이 대상에 관계하는 방식과 수단이 어떠하든 간에, 인식이 대상에 직접 관계하고 또 모든 사고가 그 수단으로서 구하고 있는 것은 직관이다" (B33). 또 "직관은 대상이 우리에게 주어지는 한에서만 존재한다. … 대상에 의해서 우리가 촉발되는 방식을 통해서 표상을 얻는 능력 즉 수용성을 감성이라고 한다." (B33~37)

사실 이 정의만 놓고 보면 나는 어떤 대상하고도 관계를 직접적으로 맺을 수 있는

---

11) Moran, 27.

12) 아래에서 우리는 칸트가 이 공통 징표를 한 개념의 내포(Inhalt)라고 칭함을 보게 될 것이다.

13) 지시어(Demonstrative)에 관하여 헤겔이나 맥도웰 등은 그것도 일종의 개념이라고 간주하는 듯 하다. 지시어를 통해 지칭하는 것도 결국 연역에서 개념의 역할이 재인(Recognitio)하는 것이다. 지시어를 통해서도 재인되기 때문에 결국에는 개념의 일종이라고 보는 것 같다. 이러한 사항을 인정한다면 직관을 반추해서 개념화한 사례라고 할 수 있을 것 같다. 헤겔을 자세히 들여다보면 헤겔이 인간의식의 '근본적인 내용'을 역사-발생론적으로 개진시켜서 제시하게 되는데, 크게 전반기에서 대상-의식장, 후반기에서 자기-의식장으로 나뉘는데, 전반기 대상-의식장에서 첫 번째 장이 감각장이며 이것이 우리 인간의식의 가장 기초적인 형태다. 그런데 그러한 감각작용 조차도, 인간의 '개념작용'이 들어간 것으로 제시하고 있다. 그러니까 맥도웰의 상기 주장은 "헤겔의 주장을 이어받아서" 발전시킨 그런 형태라고 볼 수 있다. 칸트와 더불어 헤겔-맥도웰도 로크나 흄 등의 경험주의자들이 대상세계에 대한 지식을 개념을 통해서 획득할 수 있다고 하는 주장에 대해서 반론을 펴는 것이다. 감각작용도 기초적이긴 하지만 개념적인 내용도 포함되어 있다는 게 헤겔의 주장인 셈이다. 맥도웰, *Mind and World*를 보라.

것 같고 따라서 심지어 신적인 대상과도 직접적으로 관계 맺을 수 있는 것 같이 보인다. 그러나 칸트는 바로 직관을 인간과 같이 감성적으로 작용할 수 있는 존재에만 부여한다: “직관은 대상이 우리에게 주어지는 한에서만 존재한다. . . .대상에 의해서 우리가 촉발되는 방식을 통해서 표상을 얻는 능력 즉 수용성을 감성이라고 한다.” (B33~37) 직관은 또 직접성 말고 단칭성(Singularity) 같은 것을 포함한다. 한 사물만 가르킨다는 말이다. [14)]

따라서 직관에 관하여, 직접적 표상으로서의 직관은 수용적이지만. 이에는 두 가지 종류가 있다. 먼저 직관이 감각 질료를 포함하고 있다면 경험적 직관이고 아무런 감각도 포함하지 않는다면, 순수 직관이다. (A20/B34-35). 반대로 순수 직관은 초월적 상상력에 기인하는 것이다.[15)] 그런데 순수직관에 관한 이러한 분석은 이미 지적한 바 았다. 일찍이 칸트는 1770년의 <교수취임논문>에서 나아가 칸트는 시간과 공간을 직관의 형식뿐만 아니라 직관 그 자체로 간주하기를 원하였었다. 칸트는 이 지점에서 감각의 형식은 아무런 재료가 주어지지 않더라도 없더라도 감각적이라고 할 수 있다고 한다. 직관의 형식은 최소한의 조직, 우발적 질서(B219)를 제공하며, 이는 추후 사고작용을 하는 지성를 통해 취해지고 결합된다는 것이다 . 상상력이 언제나 순수 직관을 산출하는 것은 아니며, 대상 없이도 대상 이전에 마음에서 발생하는 직관만이 그러한 것이다. 이렇게 마음에 “선험적으로 준비되어 있는” 형식으로서의 직관이 순수 직관이다. 결국 직관은 감성의 형식이고 그런 한에서 외감의 형식이기도 하고 내감의 형식이기도 하며 상상력의 형식이기도 하다. 그러나 오로지 외감과 내감의 형식인 한 에서만 현상의 형식으로 작용한다.(A20/B34).

또 우리는 형식으로서는 직관, 틀로서 또 그 틀에 대한 직관을 가질 경우 그것은 순수 직관이고 경우에 따라 칸트는 이것을 형식적 직관이라고 한다.(B160n.) 틀에 대한 직관을 가질 때는 우리는 아무런 감각의 자료를 필요로 하지 않고 모종의 자발적인 인식으로 수학이 학문적 인식으로 성립한다. 특별히 공간과 관련된 기하학이 그렇다. 그래서 칸트는 기하학적인 인식, 기하학적인 논점, 기하학적인 도형을 생각할 때, ‘생각할 때’라는 표현을 쓰는 대신 “구성”이라는 말을 자주 쓴다. 이런 표상은 감관을 통해서, 즉 내감이나 외감을 통해서 수용하는 직관보다는 더 자발적인 면이 있는 것 같다. 이를 칸트는 아프리오리(a priori)라고 하기도 순수(pur)하다고 하던데, 이것은 그런 면에서 심지어 활동적(tätig)인 면을 포함하는 것 같기도 하다.

이로부터 우리는 칸트에게서 감성은 지성과 독립적인 별도의 지식 원천임을 알 수 있다. 칸트는 또한 현상과 본체를 구별한다. 여기서 본체는 특별한 직관을 요구하는 그러한 사태가 아니다. 단지 대상을 인식하는 주관의 일체 조건으로부터 독립되어 고려된 것을 말한다. 이것은 현상과 물자체의 구분이 관점의 차이에 기인한다는 것을 시사하는 것이기도 한다.

---

14) 과연 직관을 단칭성을 진정으로 포함하는 지도 문제거리가 될 수 있다. 힌티카(Hintikaa)의 고전적 논문과 최근 맥긴(Colin McGinn)의 논문을 참조하라.

15) 백종현, 『칸트 사전』, 820.

결국 칸트에 따르면 감성은 한마디로 말하여 직관 능력인 셈이다. 직관 혹은 감각의 능력말이다. 칸트의 가장 성숙한 견해를 참조하자면, 인간은 인간 심성 (Gemüt)에는 세 가지 능력이 있다고 한다. 인식능력, 욕구능력 그리고 쾌/불쾌의 능력이 그것이다. 그런데 인식능력은 또한 감성, 지성 그리고 이성으로 나누어 질 수 있다. 직관은 바로 감성능력의 생산물이다. 지성이 자발성의 능력이라면 감성은 수용성의 능력이다 . 지성이 기능(Function)을 담당하는 것이라면 감성은 촉발(Affection)을 통하여 작동한다. 앞서 누누히 지적한 대로 직관은 또 경험적 직관과 순수 직관으로 나뉘는데 경험적 직관은 수용성 (Rezeptivität, Empfänglichkeit)이 발현하는 형태지만, 순수 직관과 같은 경우에는 훨씬 더 자발성과 유사한 면이 있다. 칸트는 구성(Konstruktion)이라는 과정을 통하여 수학적 개념을 순수 직관에 현시하는 것을 강조한다. 그래서 그런 면에서도 직관의 의미도 일원적인 것만 같지는 않는다.

이제 감성의 두 형식 중 하나인 공간에 대하여 더 알아보도록 하자. 칸트는 시간과 더불어 공간을 표상으로 간주한다. 공간은 외적 지각표상의 형식이고 시간은 내적 지각표상의 형식이자 모든 지각표상의 형식이다. 칸트에게 있어서 공간은 '의식 안에서 대상들을 구성하는 외감의 형식'이다. 반대로 시간은 인간의 내감이자 의식의 근본적인 규정방식이다.[16] 감성이란 사물과 사건을 인지하는 인간 심성의 한 구조의 부분이요, 사물들을 감각을 통해서 인식주관 안으로 받아들이는 작용을 하는 것을 의미한다.

그런데 직관에는 형식이 있고 내용이 있다.[17] 내용적인 면에서 직관은 대상에 의하여 촉발된 감성적 표상이다. 따라서 직관은 내용상 촉발의 원인이 되는 대상에 의존할 수 밖에 없다. 반대로 직관은 형식적인 요소도 포함한다. 대상적 촉발에 기인하지 않는 즉 감성 자체의 구조를 나타낸다고 한다. 시간과 공간은 이러한 의미에서 형식이다. 무엇의 형식인가? 대상을 받아들이는 감성의 형식이다. 따라서 대상의 형식이 곧 감성의 형식과 동일하다. 인식 주관에 들어오는 대상 표상 일체는 시간, 공간에 지배를 받는다는 것이다. 우리 인간은 대상을 본질적으로 시간상 그리고 공간상 표상한다는 것이다. 내가 자연세계를 탐구하여 인식을 획득할 때, 대상은 시간적으로 배열되고 공간적으로 정렬된다는 것이다. 따라서 인간 인식의 대상은 필연적으로 시간적으로 그리고 공간적으로 규정되고 표상된다. 그래서 감관을 통해서 얻어진 여러 사물들 자체의 정보들은 불규칙한 것이 아니라 공간이라는 '필연적인 아프리오리한 표상'

16) 내감의 문제 역시 쉽지 않은 데 내감도 외감과 더불어 감성의 한 양태로 간주되고 시간이 바로 그 내감의 궁극형식을 구성하게 된다. 우리가 내감을 통해서 자아를 인식하더라도 이 자아가 소여 되는 한에 있어서만 우리는 자아를 알 수 있다고 한다. 여기서 자아는 물론 경험적 자아이다. 자발성은 칸트가 지성에만 귀속하는 것인 데, 지금 우리가 내감이라고 그럴 때도 또는 순수 직관이라고 그럴 때도 자발성이 어느정도 작용하여 포함되는 것 같다.

17) 순수이성비판 선험적 분석론의 부록인 “반성개념의 모호성에 관하여”에서 칸트는 한 편으로 순수한 지성 개념만으로는 물자체를 인식할 수 없다고 하는 관점에서 라이프니츠의 형이상학을 비판하면서, 또 다른 관점에서 라이프니츠의 현상이론을 비판한다. 칸트는 대상들을 서로 비교할 때는 그들이 물자체로 비교되는지 현상으로 비교되는지를 구별하여, 물자체에는 물자체의 비교원리를 적용해야 하고, 현상에는 현상의 비교원리를 적용해야 한다고 주장한다. 이때 초월적 반성의 특로서 형식과 내용, 안과 밖, 일양성과 다양성등이 소환된다.

에 의해서 규칙성을 지닌다. 다시 말해, 공간은 현상에 주어진 사물들을 규칙적으로 배열한다. 직관은 무규칙적이고 불완전한 것이 아니다. 이러한 성격이 칸트가 이전의 철학자들의 견해와 완전히 다른 점이다. 칸트는 직관에서부터 인간 인식의 규칙이 존재한다고 간주한다. 공간의 질서 즉 기하학적 확실성이 보여주는 질서가 바로 그 근거이다.

이러한 견해는 또한 인식의 대상들이 수학적으로 규정될 수 있음을 함축한다. 경험의 대상이 수학적으로 규정된다는 말이다. 대상에 대한 수학적인 규정을 통하여 인식이 획득된다는 것은 우리가 인식 대상을 구성한다는 말이다. 대상의 개념을 직관에 현시한다는 말이다. 인식의 대상이 오직 직관에 의하여 주어지기 때문에 직관은 대상의 인식과 그 개념을 구성하는 데 결정적이다. 칸트는 수학적 지식이 대상의 양과 밀도적 고찰에 한정되어 획득된다고 본다.[18)]

이것은 기본적으로 칸트의 공간관이 실체로서의 공간관이 아니라는 것을 보여준다. 직관의 형식으로서 공간은 대상이 아니라는 것이다. 특별히 공간은 경험으로부터 추론된 것이 아니다. 물리적 대상들과 공간은 어떤 방식으로든 다르다고 간주한다. 또 그러한 물리적 대상들의 성질도 아니며 더더구나 대상들의 관계도 아니다. 공간 자체도 직관된 것이고 아무런 실재하는 대상 없이도 표상될 수 있는 것이다. 감성에 의해서만 표상될 수 있다는 점에서 감성에서 독립하여 생각될 수 있는 것이 아니다. 이런 식으로 보면, 공간을 형식으로서의 순수직관으로 간주하는 칸트의 견해는 관념론적인 성격이 있는 것처럼 보이기도 한다. [19)]그러나 그렇다고 해서 공간은 개인 주관의 '관념'이나 상상의 산물이 아니다 칸트의 이러한 주장은 철학사에 있어서 독특한 새로운 입장이다. 상기의 의미에서 관념론적이기는 하지만 여전히 공간은 절대적이다. 반대로 라이프니츠에 따르면 공간은 상대적이기는 하지만 궁극적으로는 실재론적이다. 클라크와의 서신교환에서도 명확히 드러나는 듯이 모나드간의 관계들의 질서가 일원적 성격으로 모나드 내에 들어갈 수 있는 여지가 있기때문이다.  공간이 일종의 관계이고 결국은 일원적인 속성으로 환원되면 이제 실체 안에 종속할 수 있다는 점에서 실재적 공간개념을 주장한 것이다.

칸트이 상반된 견해는 라이프니츠를 계승한 볼프나 바움가르텐의 견해를 겨냥한다. 이들에 따르면, 마음 안에서 사고와 감각은 전혀 별개의 것으로 구분되어 있다. 감각은 불완전한 것으로서 질 낮은 인식으로 여겨졌다. 왜냐하면, 그들은 세계의 오직 완전한 질서와 법칙은 이성의 사고로만 도출된다고 여겼기 때문이다. 심지어 근대 이성주의의 초조인 데카르트는 공간을 2차 방정식의 도해로 수식적으로 풀이함으로서 공간의 질서를 '사고'로 도출할 수 있다고 여겼다. 직관과 감각은 불완전한 것으로서 배제되는 것이다. 그러나 칸트는 이러한 공간에 대한 정의를 '직관'(감각적으로 사물을 정신으로 수용하는 작용)과 연결시켰다. 칸트는 공간을 외관의 직관작용에서 발견된다

---

18) 이러한 생각이 가장 극명하게 드러난 곳이 (선험적 도식론과 더불어) 선험적 원리론에서의 직관의 공리와 지각의 예취 장에서의 논의이다.

19) 순수직관인 한에서 공간 (그리고 시간)은 상상적 존재자 ens imaginarious (A291/B347)라고 한다.

고 말한다. 즉 생각이나 사고가 아니라 직관작용의 형식인 것이다.

따라서 직관에 관하여, 직접적 표상으로서의 직관은 수용적이지만. 형식으로서의 직관 즉 형식적 직관은 자발성이 어느정도 인정될 수 있겠다. 왜냐하면 공간표상은 어떠한 대상의 촉발 없이도 이미 인식하는 주관안에 준비되어 있는 표상이기 때문이다. 이런 의미에서 근원적이라 할 수 있다. 물론 신적인 지성적 직관 수준의 근원적인 차원에서 그렇다는 것이 아니라[20] 오직 감각대상에 대하여서만 미리 갖추어서 있다는 의미에서 근원적 취득이라고 할 수 있다. (발견 BA68) 그러나 형식으로서는 직관, 틀로서 직관이라 할 지라도 여전히 직관이므로 이 또한 잡다로서 주어진다. 이 틀에 대한 직관을 가질 경우 그것은 순수 잡다로서의 직관이고 경우에 따라 칸트는 형식적 직관이라고 한다.[21] 공간적 틀에 대한 직관을 가질 때는 능동적인 인식, 즉 학문으로서의 기하학이 성립한다.(B160 n)

그렇다면, 인식의 필요 조건으로서 직관으로서 공간은 과연 어떠한 성질을 가지나? 공간은 사실 그 자체 실체나 대상이 아니고 또 실체의 성질도 아니다. 또 공간은 사물 간의 관계에 의존하는 것도 아니고 그로부터 독립하여 존재하는 것도 아니다. 그렇다면 공간은 어디서 오나? 과연 그 원천이 무엇인가?

첫째, 공간은 경험을 원천으로 하는 것일 수 없다. 경험에서 추상된 것이 아니다. 일반적으로 현상의 사물들은 공간 속에 존재하고, 각 사물들은 그들 사이에 위치한 각각의 공간에서의 장소에 놓인 것으로 간주되는 데, 이러한 경험을 설명하기 위해서는 오히려 공간 개념이 사물의 기초에 놓여 있어야만 한다. 따라서 공간은 외적인 경험들에 추상되어진 것이 아니라 경험 자체가 기저에 이미 가정하고 있는 것이다.

둘째, 자연의 대상들은 물론 우리 감성에 경험적으로 주어지고 이것들은 어떨때는 주어진 상테에서 변화하며 또 심지어 없어지기고 한다. 그러나 이러한 대상들이 위치한 공간 그 자체는 반드시 존재해야 한다. 사물은 변화무쌍하게 변화할 수 있지만 공간이 사라지는 경우는 없다. 만일, 공간이 존재하지 않는다면 사물들은 존재할 수 없다. 따라서, 공간은 사물들에 앞서 '선행해야 한다.' 다시 말해 '아프리오리하게' '존재'해야 한다. 공간 표상이 있어야만 외적인 대상에 대한 표상이 가능하다는 말이다. 따

---

20) 감성을 벗어나는 직관인 지성적 직관은 우리 인간에게는 공허하고 선험적 가상의 단초를 제공하게 된다. (B148). 지성적 직관은 단지 직관을 함으로써 대상을 산출하는 직관이며 오직 근원적 존재자 즉 신에게만 타당하다.(B 72)

21) 앞에서 우리는 시간과 공간이 감성의 잡다를 제공하는 형식일 뿐 아니라 그 자체로 직관이기때문에 잡다를 가지고 있다고 지적한 바 있다. 이것이 순수한 잡다이다. 따라서 시간과 공간은 그 직관들 내의 잡다의 통일 규정과 함께 표상된다.(B160) 이런 경우에만 시간 공간상에서 주어지는 대상의 잡다에 대한 포착의 종합이 가능하기 때문이다. 아프리오리적인 모든 포착의 종합의 조건은 따라서 순수 직관들이 통일적인 결합 즉 종합적 통일에 의거한다(B161). 이러한 상상력의 아프리오리적 종합이 바로 위에서 지적한 형상적 종합이다(B154). 상상력의 이러한 선험적 종합은 범주들에 따라서 직관을 종합하는 것이다.(B152). 오로지 주어지는 직관에만 관여한다는 의미에서 형상적이다. 이 형상적 종합에 따라 시간과 공간이 형식적으로 직관되면 이때 시간과 공간은 하나의 양적인 것으로 형상화되고 바로 이 경우에만 직관의 형식으로 작용할 수 있는 것이다. 이것이 물론 감각 경험내에서 포착의 종합의 가능조건임에는 분명하다.

라서 칸트에게 공간은 아프리오리한 것이다.

또 칸트는 공간이 개념이 아니라고 극렬히 주장한다. 먼저 공간은 경험 -독립적인 개념이 될 수 없다. 공간은 개념과는 달리 우리 모두에게 단 하나의 동일한 공간으로 간주되고 그 부분들은 같은 공간의 부분들만으로 생각할 수 있으며 결국 공간 전체는 근본적으로 하나로서의 전체인 것으로 생각되기 때문이다. 그것이 관계에 대한 개념이었더라면 그 부분들은 이러한 방식으로 생각될 수 없고, 일종의 층위적인 것으로 생각되었을 것이다. 칸트는 개념의 내포(Inhalt)와 외연 (Umfang)을 구분하는 데, 이는 칸트의 강연집인 예세 논리학 강의 7절에서 언급을 하고있다. 여기서 중요한 것이 어떤 개념 안에 포함된다(in ..fallen)는 것과 어떤 개념 아래 (unter …fallen) 포함된다는 것의 구분인데, 개념이 자신 안에 포함하는 것은 상위 개념이고 그것이 내포가 되며 개념이 자신 아래에 포함하는 개념들은 외연이 된다는 게 골자인데, 보통 유(Genus)가 한 개념의 내포라고 하고 종(Art)은 한 개념의 외연이라고 한다. 인간이라는 개념이 포유류라는 개념에 비해서는 하위개념이니까 그 외연이 될 수 있고, 인간이라는 개념이 한국인이라는 개념에 비해서는 조금 더 추상적이고 상위개념이니까 그것에 대해서는 내포가 될 수 있다. 외연은 하위 개념을 다 포함하는 것이다. 존재가 있으면 창조물, 동물, 이성체 개념들이 모두 외연에 포함된다는 것이다. 무한하게 포함될 수 있는 것이다. 내가 인간의 개념을 이해한다고 할 때, 그것의 내포는 합리성(이성성)과 동물성이다. 그러나 공간의 부분은 개념의 부분과 다르다. 왜냐하면 공간의 부분은 공간 자체와 달리 수가 무한하고 그와 반대로 개념의 구성요소는 유한하다. 그래서 공간은 개념이 아니라 직관이다라고 주장한다. 인간이라는 개념을 물리적 대상 혹은 포유류라는 상위개념을 조합해서 만들 수 있는 반면에 공간과 같은 경우에는 그런 식으로 전체 공간을 구성할 수 없고 오히려 전체 공간이라는 표상이 부분 공간이라는 표상에 근저에 놓여있고 전체 공간에 대한 판정, 절차를 함으로써 공간의 부분 표상이 비로소 우리에게 주어질 수 있다는게 골자라고 볼 수 있다. 그런 방식으로 개념과 직관의 구조적인 차이를 통해가지고 공간을 직관이라고 지정을 하게 된다.[22)]

칸트는 형이상학 해명의 네번째 논증에서 '공간이 무한량이다'라는 것을 증명한다. 이것도 개념의 내포와 외연을 구분하여 이루어지는 데 결국 칸트에 따르면 공간은 개념과 달리 무한한 표상을 포함한 것으로 여겨지는데, 어떠한 개념도 그런 방식으로 생각될 수 없다. 그러므로 공간은 경험과 무관한, 순수 직관이어야만 한다는 것이다.[23)]

그렇다면 아프리오리적 직관으로서 공간은 인식능력으로서 주관과 어떤 관계에 있

---

22) 이 논의의 상세한 점에 관하여서는 다음을 참조하라: Janiak, A. “Kant’s Views on Space and Time” in *the Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

23) 물론 공간개념을 부분 공간 표상들을 모아서 전체 공간 표상을 만들기는 어렵겠지만 그런 식으로 구성하는 게 아니라, 상위 개념인 무한성, 동질성같은 개념들을 모두 결합하여 보면 우리가 공간이라는 표상을 구성할 수 도 있다는 반론이 있을 수 있다. 그런 의미에서는 칸트의 논증이 불충분한 것으로 간주될 수 있겠다.

나? 인간 주관으로서 우리의 심성과 독립하여 공간은 타당할 수 가 있을까? 이제 칸트는 형이상적 해명의 논의을 벗어나서 선험적 해명에서 공간은 아프리오리적으로 관념적이라고 주장을 하게된다. 아 선험적 해명이란 무엇인가? 칸트는 “선험적 해명을 통해 개념에 대한 설명을 다른 종합적 선험적 인식의 가능성에 대한 통찰을 얻을 수 있는 원리로 이해한다" (A25/B40)고 한다.

우리는 보통 “기하학으로부터의 논증”이라고 칭하는 것에 관한 칸트의 논의는 바로 이 정의를 따른다. 선험적 해명은 우리의 공간 개념이 다른 종합적인 아프리오리적 인식을 획득하기 위한 기반 원리로 작용한다는 의미를 설명하는 것을 목적으로 한다. 이러한 목적을 위해서는 그러한 (아프리오리한 종합) 지식이 개념으로부터 흘러나와야 하고" "이 지식은 개념을 설명하는 주어진 방식의 가정에서만 가능하다는 것이 요구된다"(ibid.)

그렇다면 "기하학에서의 논증"은 정확히 무엇인가? 기하학은 공간의 특성을 종합적으로, 그러나 아프리오리하게 결정하는 과학이다. 그렇다면 공간에 대한 그러한 인식이 가능하려면 공간의 표상이 무엇이어야만 하는가? 칸트가 이상의 해명 논의에서 도출하는 결론은 다음과 같다:

A) 공간은 그 자체로 어떤 사물의 속성도 나타내지 않으며 사물 간의 관계도 나타내지 않는다.
B) 공간은 단지 외부 감각의 모든 현상의 형식, 즉 감성의 주관적 조건에 지나지 않는다.

이 두 주장은 무엇을 함의하는가? 공간은 일정의 직관이며 아프리오리하여야 하고 더욱이, 그것은 "인식주체에 자리를 잡는" 원리여야 하며, 종합적인 아프리오리적 인식을 가능하게 만드는, 즉 그러한 인식을 근거로 삼는 직관의 한 형태여야 한다는 것이 칸트의 주장이다. 만약 인간의 주관으로부터 즉 인간의 의식으로부터 독립해서 시간과 공간을 고려해보면, 사실 공간은 타당할 수 없고 “아무것도 아니다(Nichts)”라는 것이 바로 칸트의 발상이다. 공간과 인식 주체인 마음에 대한 문제가 아프리오리한 해명의 시초라고 직접적으로 언급되기도 하고 그 다음에 이제 해명에 대한 결과가 도출된다. 바로 뒤에 거기서 공간에 대한 선험적 관념성을 가지고 있고 동시에 경험적 실재성의 성격 또한 강조가 되고 있다. 공간에 대한 아프리오리한 설명, 즉 형이상학적 해명의 추가적인 정당화는 기하학과 연관되어 다음과 같이 생각된다. 우리가 절대 보편적으로 타당하다고 생각하는 아프리오리한 종합 명제인 기하학적인 명제가 우리 인식에 있어 보편타당하기 위해서는 공간이 아프리오리한 직관이어야만 한다. 만약에 공간이 아프리오리적이지 않고 경험적이라면 그러한 기원으로부터 우리가 얻게 되는 모든 지식은 경험적 지식의 특징에 따라서 보편타당할 수가 없을 것이고, 공간이 직관이 아니라 개념이었다면 그것은 종합적이지 못할 것이니 말이다. 따라서 기하학이 아프리오리적이고 종합적인 학문이라면 공간은 경험에서부터 온 것이 아니라 우리의

마음의 보편적으로 심어져 있는 필연적인 형식에서 기인한 선험적 직관이어야 한다는 것이다. 이것이 바로 기하학으로부터의 논증이다.

이런 견해는, 예를 들어, 라이프니츠의 경우와 극명히 대조된다. 라이프니츠는 인간의 주관의 의식으로부터 독립해서 시간과 공간을 우리가 반성할 수 있다고 믿을 수 있을까? 물론이다. 인간의 의식 또는 주관성에 대해서 독립해서 시간과 공간은 독립적으로 존재할 수 있다고 믿고 이것은 결국 신을 전제를 하게 되는 예정조화설에 의거하니 말이다. 지성적 존재인 인간이 없더라도 다른 이성적 존재자가 있을 수도 있는 것이고 또 다른 세계에서는, 즉 그러니까 인간과 다른 모나드가 설정한 그런 세계에서는 시간과 공간이 물건들과 물건들의 사이에서 존재할 수 있을 수 도 있다. 따라서 인간 주관의식으로부터 독립되어서 존재할 것이라고 논증을 전개할 수 도 있다고 본다. 그렇기 때문에 칸트의 대답은 시간과 공간이 라이프니츠에게 있어서 선험적으로(transcendental) 실재하는 것이고 경험적으로 관념적인 것이다. 칸트는 물론 뉴턴의 역학과 공간론에 큰 영향을 받은 바 있다. 그러나 이러한 공간 절대주의 역시 칸트의 비판의 대상이 된다. 일반적으로 절대적인 공간을 도입하고 절대적인 공간과의 어떤 상대적인 운동, 따라서 힘을 나타낼 수 있다라는 점에서 뉴턴과 같은 사람들은 공간 절대주의를 주장한다고 할 수 있다. 그래서 이제 칸트는 실체로서의 공간을 비판함으로써 문제를 해결하려고 한다. 칸트는 뉴턴의 절대적 공간개념을 계승하고 있는 것처럼 보이기에 물론 관념론자이면서 절대론자이다. 공간 개념에 있어서 물체의 독립성을 주장하되 이러한 물체의 독립성 조차도 인식 주관와 관련해서만 논구할 수 있다는 의미에서 관렴론이라는 말이다. [24] 사실 칸트는 <자연과학의 기초원리>라는 본인의 저서 이외에서는 이런 문제를 명시적으로 다루지는 않는다.

최근 특이하게도 세이블(Shabel)에 따르면 선험적 해명에서의 논증이 시간과 공간이 순수 직관이라는 결론을 도출해내는 것을 목적으로 하지 않고 오히려 거기서부터 출발해서 형이상학적 해명의 결론으로 나아가서 기하학적 명제 지식, 기하학적 명제 아프리오리한 종합성을 증명하는 아프리오리적 논증을 제공한다고 본다.[25] 그녀의 논증은 전통적인 선험적 해명에서 드러난 칸트의 논증, 즉 기하학적으로구성된 논증이 기하학의 아프리오리적 종합성을 전제로 하여 시간과 공간의 순수 직관성을 증명하려는 퇴행적(regressive) 논증이 아니라 거꾸로 진행적 (progressive)논증이라는 것이다. 형이상학적 해명에서 밝혀진 시간과 공간의 순수 직관성으로부터 출발해서 오히려 기하학의 종합성 기하학의 아프리오리한 성격이 증명되는 종합적인 논증을 나타낸다는 것이다. 셰이블에 따르면 칸트는 순수 직관으로서의 공간과 관념론적인 공간을

24) 이러한 내용을 본격적으로 다루는것이 <자연과학의 형이상학적 기초원리>이며 그 마지막 부분이 현상학장인 데 거기서 칸트가 절대 공간을 받아들이지만 절대공간은 관념적 규칙 같은 것이고. “그런 식의 공간은 의미가 없는 말에 불과하다.” 고 한다. 칸트도 공간을 태양계의 무게중심을 설명하기 위해서는 설정해야하는 절대적인 기준계를 필요로한다는 그런 관점에서 진행하고 있다

25) Shabel, “Kant's Argument from Geometry" *Journal of the History of Philosophy* 42 (2):195-215 (2004)

연결하기 위한 교량으로써 기하학을 제시하고 있다는 것이다.

칸트에 따르면 “기하학은 공간의 속성을 종합적으로 규정하지만 또한 아프리오리적으로 결정하는 과학이다. 그렇다면 공간에 대한 우리의 표상은 어때야 하는가? 그것은 직관에서 비롯되어야 한다. 단순한 개념에서는 개념을 넘어서는 명제를 얻을 수 없기 때문이다--기하학에서 발생하는 것처럼. 더 나아가 이 직관은 아프리오리적이어야 한다. 즉, 대상에 대한 인식 이전에 우리에게서 발견되어야 하며, 따라서 경험적 직관이 아닌 순수 직관이어야 한다. 기하학적 명제는 모두 하나이고 예를 들어 공간은 단지 3차원만을 갖고 있기 때문에, 모든 부정론적 원리는 필연성 의식과 밀접하게 연관되어 있으며, 이러한 원리는 경험적 판단, 즉 경험판단이 될 수 없으며, 그러한 판단에서 도출될 수도 없다.” (B 41) 그렇다면 대상 자체에 앞서고 이러한 대상의 개념이 아프리오리적으로 결정될 수 있는 외적 직관이 어떻게 마음 속에 존재할 수 있을까? 명백히, 직관이 주체에만 자리를 잡고 주체의 형식적 성격을 갖는 한, 그 덕분에 객체에 의해 영향을 받음으로써 객체에 대한 직접적인 표상, 즉 직관을 얻는다는 점 외에는 다른 해결이 없다고 본다. 그러므로 그것은 단지 외적 의미 일반의 형식일 뿐인 한에서만 그러하다. 따라서 우리의 설명은 아프리오리 한 종합적 지식의 본체로서 기하학의 가능성을 이해 가능하게 만드는 유일한 설명인 셈이다. 정리하면:

1. 우리는 유클리드 기하학에 대한 종합적인 선험적 인식을 가지고 있다.
2. 그러한 인식은 공간이 순수한 직관일 때만 가능하다.

---

3. 그러므로 공간은 순수한 직관이다.

이상이 선험적 해명으로 등장하는 기하학적 논증에 대한 전통적 해석이다 세이벨은 이 결론이 방어할 수 없다고 본다. 칸트의 질문은 공간에 대한 우리의 표상이 기하학의 독특한 영역인 인식을 우리에게 제공하는지 여부가 아니라 ‘어떻게’ 제공하는지에 관한 것이기 때문이다. 여기서 칸트는 공간의 관념성에 대한 논증을 제시하는 것이 아니라 오히려 이 표상이 기하학에 대한 우리의 인식 및 그에 대한 우리의 종합적인 아프리오리 인식과 관련되는 의미를 설명하는 것이다. (초판에서 칸트는 형이상학적 해명과 선험적 해명을 구별하지 않는다. ) 공간이 순수 직관이라는게 칸트가 생각하기에는 공간개념을 공간으로서 분석하기만 해도 비판할 수 있는 서술인 것 같은데, 형이사학적 해명에서 보여진 직관의 정의 자체만으로는 이제 공간이 주관에 대하여 관념성을 소지하게 된다는 사실은 밝혀낼 수 없기 때문에 차라리 엄밀학으로서 기하학의 적용가능성을 토대로 선험적 관념론 및 그 함축 - 시간, 공간은 직관이고 아프리하며, 직관형식이다- 으로 넘어가려는 시도가 선험적 해명인 셈이다. 셰이블은 선험적 관념론을 증명하려는 목적에 있어 선험적 해명이 이 목적을 위한 단지 교량적 역할을 한다고 하지만 선험적 관념론 자체의 논거로서 시간과 공간의 성격을 다루는 재래의 입장은 논박하고 자기는 그냥 교량의 역할만 강조하는 것 같다.

칸트는 시간 역시 경험적이나 생래적인 개념이 아니고 순수 직관이라는 결론을 내리고자 하며, 이를 위해서 형이상학적/선험적 헤명을 시도한다. 여기에서는 공간과는 다소 다르게 형이상학적 해명이 다섯가지로 제시되나, 형이상학적 해명의 세 번째 해명이 아프리오리 증명인 것으로 서술되기에 마찬가지로 네 가지의 형이상학적 설명과 한 가지의 선험적 증명이 있는 것으로 볼 수 있을 것이다. 칸트는 시간이 인간의 내감이자 의식의 근본적인 규정방식이기 때문이라고 생각한다. 외감의 형식인 공간 역시 내감에 포함되게 되며, 궁극적으로 우리 인간은 시간이라는 형식을 통해서 세계를 인식하게 된다는 것이 칸트의 설명이 의미하는 바이다. 공간에 대한 형이상학적 해명과도 유사하게, 시간에 대한 형이상학적 해명들은 다음과 같다.

첫째, (사물들 간의 다른 장소가 공간 없이 설명될 수 없듯) 시간 개념을 전제함 없이는 동시에, 혹은 다양한 시간상에 무언가가 존재하는 것을 인식할 수 없다.

둘째, (공간 없이 사물이 표상될 수 없듯) 시간 자체를 없애면 현상도 없어진다. 즉, 시간이 배제된 현상은 있을 수 없다. 더 나아가서, 시간이 없이 공간조차 존재할 수는 없다. 왜냐하면, 시간은 연장성'延長性'인데, 이는 존재의 연장성을 의미한다. 따라서, 시간이 없다는 것은 존재가 연장하지 않음을 의미함으로 공간 그 자체도 존재하지 않는다.

셋째는 선험적인 증명으로 공간의 선험적 해명과 거의 유사한 구도를 갖는다. 상세한 점은 바로 아래 단락에서 다루겠다.

넷째, 시간은 보편 개념일 수 없고 순수 직관이어야 하는데 이는 시간 역시 공간과 마찬가지로 그 부분들이 시간 전체와 전혀 차이 없고 엄밀하게 말하면 하나의 전체의 시간만이 있기 때문이다.

다섯째, 시간의 근원적 표상은 무한하며, 그것의 제한은 일정한 순간을 나눔으로서만 가능하다. 이러한 일은 개념에서는 불가능하므로 시간은 직관이다.

이제 감성론의 직관론을 총제적으로 조망하고 총정리하여 보자. 우리가 경험하는 모든 현상은 시간상 계기적, 즉 순차적으로 발생하고 공간적으로는 다른 장소에서 발생한다. 이는 필연적인 시간 흐름의 질서와 공간 배열의 질서가 관여하고 있다는 것을 의미한다. 이에 따라서, 시간과 공간은 우리가 경험하는 모든 사건의 상호관계배열과 인과관계를 가능하게 하는 아프리오리적인 필연성을 가지고 있다. 만일 그렇지 않으면, 즉 만일 공간이 직관형식으로 결여되고 시간이 직관형식으로 없다면 곧 모든 사물의 질서가 사라지고 사물이 동시에 여러 장소에 존재하게 되고, 사건의 계기가 발생하지 않을 것이라고 여길 수 있으며 이 경우 우리의 경험은 뒤죽박죽이 될 것이다. 더 나아가 자연현상에서 변화라는 것은 결코 파악될 수는 없고 따라서 자연에 관한 역학적 분석을 할 수 없을 것이다. 따라서 공간에 관한 기하학과 마찬가지로 시간을 통해서만 생각 가능한 역학의 근본적인 운동과 변화라는 개념이 이처럼 아프리오리적이고 종합적이라면, 그것을 가능하게 하는 공간 혹 시간 개념 또한 경험에서부터

얻어지는 것이 아니라 경험과 독립적인 직관이어야만 할 것이다. 따라서, 우리가 경험하는 모든 세계는 직관적으로 보았을 때, 무질서한 것이 아니라 이미 마음안에 있는 선험적 원칙에[26] 의해서 장소를 정렬하는 공간질서와 '계기적'인 시간 질서에 따라서 규칙적으로 발생한다. 그래서, 시간과 공간은 인간 지성이 세계를 이해하는 기준이요, 그 형식이 된다. 그리고 시간과 공간은 그 자체 현상계의 대상을 촉발을 통하여 감각을 받아들이는 '형식'이기에 주관 내부에 존재하며, 공간이 외적 직관에 상관한다면, 시간은 현상내 일체의 계기적 질서를 부여한다는 점에서 '내적 형식'이다.

## 5. 결론: 칸트 인식론에서 직관의 의의와 한계

잘 알려진대로 칸트는 자신의 사상 체계를 크게 세 관점 즉 그가 제기한 세 근본 질문의 관점에서 반성한다. 칸트는 『순수이성비판』의 방법론 중 최고선의 이상을 논하는 곳에서 “내 이성의 모든 관심은 (사변적 관심도 실천적 관심도) 다음의 세 물음으로 집약된다고 하고 다음과 같은 유명한 질문을 제기한다:

"나는 무엇을 알 수 있는가?"
"나는 무엇을 해야 하는가?"
"나는 무엇을 희망해도 좋은가?"[27]

첫 번째 물음은 전혀 이론적이고 사변적이다. 둘째 물음은 실천적이다. 셋째 물음, 즉 내가 해야 할 것을 내가 할 때에, 내가 무엇을 소망해서 좋은가 하는 물음은 실천

---

26) 선험적 도식론과 더불어 선험적 원리론에서의 직관의 공리, 지각의 예취, 경험의 유추등의 원칙을 말한다. 이 부분에 관한 상론은 저자의 “칸트의 직관이론 I”I에서 독립적으로 다루어 질 것이다.

27) 칸트는 『논리학』의 서론인 “철학 일반의 개념”에서 세계시민의 의미에서 철학의 영역은 위의 세가지 물음에 4) 인간이란 무엇인가? 가 추가되어 네 가지로 정리되며 각 물음에 형이상학, 도덕철학, 종교철학, 인간학이 해답을 제공한다고 한다.. “그러나 앞의 세가지 물음은 마지막 물음과 관계하고 있기 때문에, 근본적으로 이 모든 물음은 인간학에 포함시킬 수 있을 것이다.” 고 쓰고 있다. 마지막으로 『형이상학에 관한 강의』의 결론인 철학 일반에 관하여 정리한 내용 중에도 앞의 『논리학』에서 제시했던 내용과 똑 같은 주장을 한다. 네가지 문제와 그 문제에 관한 해답을 구하는 영역, 그리고 앞의 세 문제와 네번째 문제와의 관계 등이 그것이다. 이미 슈토이드린에게 보낸 편지에서도 “일찍기 순수철학의 영역에서 나에게 부과된 연구의 계획은 다음의 세가지 과제를 해결하는 것이었다. 그것은 1).나는 무엇을 알 수 있는가?(형이상학) 2). 나는 무엇을 행하여야 하는가?(도덕) 3) 나는 무엇을 소망할 수 있는가?(종교) 라는 물음으로 그 세가지 과제의 해결을 시도해 왔으며, 그것을 해결한 후에는 인간이란 무엇인가(인간학; 이는 내가 20년동안 계속 강의해 왔다.)라는 최종적 과제가 이어져야 할 것이다. …나는 이 서신과 함께 전하는; '한계 내에서의 종교' 에서 나의 계획의 셋째 과제를 완성하고자 시도하였다. 내가 저작하는데 나를 이끌어 준 것은 양심의 충성과 기독교에 대한 참다운 존경이었는데, 그 때 나를 이끌어준 이들은 무엇이든 비밀로 하지 않고, 내가 어떻게 해서 기독교와 가장 순수한 실천이성과의 가능적 일치를 생각하게 되었는가를 솔직히 말하려는 데 합당한 공명정대한 원칙이었다”고 쓰고 있다.

적인 동시에 이론적이다. 무릇 모든 인간은 행복을 소망한다. 그리고 인식이 원인에 관한 사유를 통하여 자연의 사물에 대한 이론인식으로 나아가듯이 실천적인 것과 도덕법칙도 소망으로 나아가게 된다. 우리는 도덕적 의무를 실천해야 하기 때문에 그 가능한 최후 목적을 규정하는 최고선이 반드시 있다고 보기 때문이다. 종교론은 궁극적인 목적을 규정하는 영역으로 도덕률과 밀접한 관계를 가짐을 보여주고 있다. 이 모든 질문은 결국 인간이란 무엇인가라는 질문으로 연결되는 데 이것은 칸트의 형이상학이 이미 기존 형이상학의 질서를 벗어나서 인간이 자연의 최종목적으로 세계를 함께 탐험하고 개척해 나갈 때 이정표로서 주어지는 이성의 역할을 충실히 수행하여 최고선에 참여할 자격이 있는 지를 보여주는 비전을 제공함을 목적으로 삼기 때문이다. 재래 형이상학이 이성의 자기 확장으로 말미암아 오만과 방종을 그리하여 인간 행보에 혼란을 야기하였다면 개혁된, 그래서 기율이 있는 칸트의 새로운 형이상학은 이성의 자기 제한의 표현으로서 인간이 어떻게 겸허하게 인생과 자연을 받아들이고 그 안에서 최고선을 누릴 수 있는 자격을 가지게 되는지를 나타내는 작업이라 할 수 있다. 따라서 칸트는 최종적으로 인간이란 무엇인가에 대해 묻고 있다고 할 수 있다. 이 질문은 이전 세 질문의 단순한 총합이 아니다. 각 질문은 세 영역에서 분리되어 제기되는 것이 아니다. 각 질문은 그 다음단계로 이행을 요구한다. 결국 칸트는 인간에 대한 질문으로 철학을 종결한다. 자연인식은 결국 인간 인식을 위한 자연스러운 수순일 뿐이다.

칸트의 이론은 직관과 개념, 감성과 지성의 구분에 기초하여 있다. 이런 일련의 이성 비판의 과정들에서 전제되고 있는 것은 바로 현상계와 예지계를 엄격하게 구분하는 칸트의 이원론이다. 그러나 이것이 곧 현실세계에서 두 다른 세계를 의미하는 것은 아니다. 예지계란 주체의 조건으로부터 일체 절연된 세계일 뿐이다. 감성론, 분석론, 그리고 변증론에 걸쳐서 인식론을 넘어 윤리학과 종교에까지 칸트가 구축한 방대한 체계는 칸트의 인간를 드러낸다. 너무나 자연스럽게 보이고 수미쌍관하여 보이는 경험론의 주장에 맞서 온갖 형이상학적 장치(현상적 원인, 예지적 원인 등)를 만들어 가며 자유와 도덕의 입지를 수호해내려는 칸트의 노력은 현재도 여전히 유효하다. 그러나 직관은? 칸트는 직관을 직접적 표상으로 간주한다. 대상을 직접적으로 나타내는 표상 말이다. 따라서 개념적인 요소가 전혀 결여된 것이다. 직관과 직관의 관계는 개념과 개념의 관계와 다르다. 따라서 직관과 개념은 이질적이고 이종적인 것이다. 경험론이 대세를 이루는 현대인식론에서 칸트식의 직관은 이미 개념을 포함하는 것으로 이해한다. 감각자료의 언어는 이미 물리적 대상의 언어를 포함하는 것으로 이해된다. 칸트에게 직관은 감각자료를 제공하지만 그로부터 개념이 자동적으로 산출되는 것은 아니다. 직관에서 개념이 산출되기 위해서는 선험적 개념구조가 이미 우리 인식 주관에 자리를 잡고 있어야 하고 직관은 그러한 구조 가운데 주어지고 처리된다. 근자에 헤겔을 좇아 그와는 반대로 직관의 순전히 개념적인 요소를 주장하는 일단의 철학자들이 있다. 이들에 따르면 직관은 개념의 특수한 종류이다. 따라서 칸트의 직관이론은 현대에 와서 특이한 도전에 직면한다. 먼저 경험론으로부터 칸트적 직관은 스스로 개

념을 산출할 수 있다는 도전을 받는다. 반대로 헤겔주의에 따르면 직관은 이미 개념 작용을 포함하고 있는 것이다. 칸트는 자신의 철학은 경험론이 가정하는 도그마와 이성주의가 가정하는 도그마를 배제하고 그 둘을 양립시키려는 지점으로터 철학을 시작하였다. 그러나 이제 바로 그 배제가 칸트의 직관이론을 위협하고 있는 것이다.

칸트의 직관이론은 살아있는가 아니면 죽었나? 칸트의 인식론은 살아 있는가 죽었나? 칸트의 이론철학에서 가장 중요한 부분은 자연인식에서 과학적 접근이라고 할 수 있다. 즉 자연에 관한 과학적 인식이 문제가 되는 한 직관은 감성적이고 그 대상은 시간과 공간의 영역에 머문다는 것이다. 따라서 감성이 중요하고 더 나아가 상상력이 중요하다. 그러나 거기에 머무르지 않는다. 과학이 자연의 전부를 압도하지 않는다. 인륜적 가치는 과학의 영역을 벗어나는 것이다. 그리고 이러한 생각은 합목적성의 세계관으로 연결되어 도덕 뿐 아니라 미학, 신학에 까지 다다른다. 칸트의 인식론 자체로 보면 그가 기댔던 과학적 지식의 한계로 말미암아 -예를 들어 비-유클리드적 기하학 - 지대한 어려움이 지적되지만 칸트의 초월철학이 인간경험의 가능성을 탐색하고 나아가 우주 전체에 대한 총관적 관측을 시도한다는 점에서는 여전히 유효하다. 칸트가 상상도 하지 못하였던 새로운 수학과 물리학의 출현으로 아마도 직관의 형식에 대한 새로운 관점이 시대적 요청으로 필요하지 않을까 한다. 이것은 또 다른 코페르니쿠스 혁명을 요구한다. 이러한 전환을 기대하여 본다. 요컨대 칸트의 인식론은 곧 선험철학으로 요약되고 이는 인간중심적 세계관을 함축하는 휴머니즘으로 우리를 이끌어간다.

## 참고문헌


한국칸트학회편집, 칸트와 현대 영미철학, 철학과현실, 2001
김정주, 칸트의 인식론. 철학과현실사, 2001.
김석수, 요청과 지양, 울력, 2017,
김진, 칸트와 요청주의, 2005
___, 선험주의와 요청주의 1995.
문성학, 칸트철학의 인간학적 비밀, 울산대 출판사, 1997,
백종현, 한국 칸트 사전, 아카넷 2019.
하기락, 칸트, 형설출판사 1996.

Allison, H. Kant's Transcendental Idealism, Yale University Press, 2004
Britton, Gordon. *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press, 1979
Erdmann, Benno. Kants Kriticisimsus in der ersten and in der zweiten Auflage der Krikit der reinen Vernunft, Leipzig, 1878,
Moran, Dermot. Kant on Intuition in Sorin Baiasu & Alberto Vanzo (eds.), *Kant and the Continental Tradition: Sensibility, Nature, and Religion.* New York: Routledge, 2020.
Falkenstein, Loren. Kant's Intuitionism. Toronto, University of Toronto Press, 2004.
Friedman, Michael. "Kant on geometry and spatial intuition." Synthese 186 (1):231-255. 2012.
Janiak, A. "Kant's Views on Space and Time" in the Stanford Encyclopedia of Philosophy.
Kim, Halla, "How is the Corruption of the Will Possible? Kant on Natural Dialectic and Radical Evil"
In Manja Kisner & Jörg Noller (eds.), *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*, De Gruyter. pp. 49-70. 2020.
___. "The Unity of the Kantian Self," in Manja Kisner, Giovanni Pietro Basile, Ansgar Lyssy, Michael Bastian Weiß, eds. *Das Selbst und die Welt: Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie*, Königshausen & Neumann, 2019.
___. Halla Kim and S. Hoeltzel, eds. *Transcendental Method*. London, Macmillan. 2016.
___. "Kant, Immanuel," Benjamin Crowe, ed. *The Nineteenth Century Philosophy Reader*. London and New York: Routledge, 2015

___. *Kant and the Foundations of Morality*. Lexington Books. 2014.
Henrich, Dieter. “Die Beweisestruktur von Kants tranzendentaler Deduktion” in Gerold Prauss, *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennene and Handeln*. 1973.
McClear, C. “Conceptualism and non-Conceptualism” Stanford Encyclopedia of Philosophy.
McDowell, *Mind and the World*, Harvard University Press, 1996.
Novotny, V. “Die Struktur der Deduktion bei Kant” Kant Studien 1981.
Paton, H. J, Kant’s Metaphysic of Experience London, George Allen, 1951.
Shabel, Lisa, Kant's "argument from geometry" Journal of the History of Philosophy 42 (2):195-215 (2004).

논평 3

# 논평문

홍우람(경북대)

일반적으로 논평이란 일련의 근거에 따라 제시된 주장이나 견해를 주제로 삼아 논의하고 비판적으로 평가하는 일이라고 이해될 수 있다. 그래서 논평을 맡는 일은, 본 논평자처럼 소심한 사람에게는, 항상 부담스러운 일이다. 논평을 맡을 때마다 본 논평자는 과연 내가 누군가의 주장이나 견해를 '논'하고 '평'할 만큼 제대로 이해한 것인지 걱정 되어 속을 태우기 때문이다. 사실 이런 소심한 속 태움은 논평의 대상이 되는 글이 이해하기 어려울수록 더욱 커지는데, 이번 논평에서도 크게 속을 태웠다.

본 논평자가 속을 태운 이유는 글의 내용이 아닌 글의 목적을 이해하기 어려웠기 때문이다. 일반적으로 논문이란 일련의 근거에 따라 주장이나 견해를 제시하는 글이라고 정의될 수 있겠지만, 학계에서 논문이란 더 엄밀하게 정의된다. 즉, 학술적 논문은 논문에 담긴 주장이나 견해가 저자의 고유한 주장일 것을 요구한다. 그런데 이 발표문의 경우 김한라 교수님(이하 '저자'로 약칭)의 고유한 주장을 발견하기 어려웠다. 물론 저자의 고유한 주장이 전혀 없는 것은 아니다. 예컨대 저자는 "이것은 현상과 물자체의 구분이 관점의 차이에 기인한다는 것을 시사하는 것이기도 한다"(15쪽)고 말하면서 소위 '두-세계 해석'과 '두-관점 해석' 중 후자의 해석을 지지하기도 하고, 시공간에 대한 선험적 해명에 대한 Shabel의 해석에 대해 비판적 평가를 제시하기도 한다. 하지만 이런 저자의 주장들은 저자의 고유한 논증에 의해 뒷받침되기 보다는 가볍게 소개되는 것으로 그치고, 그 마저도 한 편의 논문의 핵심적 주장을 지지하는 일련의 논증과정의 일부가 아닌 『순수이성비판』에 대한 일반적 해석의 단편으로 등장할 뿐이다. 그런 몇몇 단편적 주장들을 제외하고 이 발표문은 『순수이성비판』에 익숙한 칸트 전공자라면 어렵지 않게 수긍할 법한 『순수이성비판』에 대한 일반적 해설 혹은 설명들로 구성되어 있다. 이런 점에서 이 발표문은 일련의 근거에 따라 저자의 고유한 주장이나 견해를 제시하기 위해 제시된 글, 즉 학술 논문을 목적으로 삼았다고 보기 어렵다. 이 발표문은 감성론을 중심으로 『순수이성비판』을 전통적으로 해설하고, 칸트 선험철학의 현대적 의의와 한계를 간략히 되짚어보고자 하는 것으로 보인다.

소심한 변명처럼 들릴지 모르지만, 이 발표문이 『순수이성비판』과 관련된 저자의 고유한 주장이 아니라 일반적인 해설로 이루어져 있다는 본 논평자의 평가는 이 발표문의 의의를 폄훼하기 위한 표현이 아니다. 사실 철학이라는 학문의 학술적 글쓰기가 반드시 논문을 목적으로 삼을 필요는 없다. 본 논평자가 이해한 것처럼 이 발표문의 궁극적 목적이 『순수이성비판』에 대한 독창적인 해석과 평가를 제시하는 데에 있지 않고 오히려 『순수이성비판』의 현대적 의의와 한계를 되짚어보는 데에 있다고 이해한다면, 우리는 이 발표문의 구성과 의의를 더 잘 파악할 수 있다. 예컨대, 도입부라고

하기에는 다소 길게 작성된 1절과 2절은 감성론에 대한 전통적 해설(3절[1])과 4절)에서 전제되는 칸트 철학과 『순수이성비판』에 대한 일반적 소개로 이해될 수 있고, 3절과 4절은 감성론을 중심으로 한 저자의 『순수이성비판』에 대한 평가(5절)를 이해하기 위한 전제로 파악될 수 있다. 요컨대, 이 발표문은 『순수이성비판』과 선험적 감성론에 대한 일반적 해설을 제시하고, 그런 해설을 통해 이해된 칸트의 인식론과 직관이론에서 과연 우리는 무엇을 포기하고 무엇을 수용할 것인지 진지한 철학적 반성이 필요하다고 제안한다.

사실 이 발표문을 엄밀한 학술 논문으로 이해하지 않을 경우 곤란해지는 것은 논평이다. 저자의 고유한 주장이 전면적으로 부각되지 않고 오히려 일반적 해설을 위해 생략되거나 단편적으로 드러나는 글에 대해 무엇을 논하고 무엇을 평할 것인가? 하지만 이 발표문이 감성론을 중심으로 『순수이성비판』의 의의와 한계를 소개하는 일종의 강연문으로 이해될 수 있다면, 논평자의 역할도 변할 필요가 있다. 바로 질문하는 일이다. 그래서 본 논평자는 발표문의 내용을 더 분명하게 이해하는 데에 도움이 될 수 있는 몇 가지 질문으로 논평을 마무리하고자 한다.

1. 16쪽에서 저자는 “감관을 통해서 얻어진 여러 사물들 자체의 정보들은 불규칙한 것이 아니라 공간이라는 '필연적인 아프리오리한 표상'에 의해서 규칙성을 지닌다. 다시 말해, 공간은 현상에 주어진 사물들을 규칙적으로 배열한다. 직관은 무규칙적이고 불완전한 것이 아니”라고 말한다. 여기서 ‘감관을 통해서 얻어진 여러 사물들 자체의 정보들’은 개념과 분리되어 고려된 ‘직관’을 가리키는 것처럼 보인다. 그런데 개념과 분리된 직관은 아직 개념이 적용되지 않은 ‘미규정적’(unbestimmt)인 것이다. 칸트에 따르면 감성은 “규정 가능한 것의 수용성”(Rezeptivität des Bestimmbaren, B157fn.)이고, 따라서 직관은 개념에 의해 ‘규정 가능한 것’이긴 하지만 그럼에도 그 자체로는 여전히 ‘미규정적’이다. 즉, 유명한 칸트의 표현대로 “개념 없는 직관이 맹목적(blind)”(A51/B75)이라면, 그런 직관이 ‘규칙성’을 지닌다는 말은 무슨 의미인가?

2. 앞서 언급했듯이 22쪽에서 저자는 공간에 대한 선험적 해명에 대한 Shabel의 주장을 소개한다. 전통적 해석에 따르면 선험적 해명의 목적은 형이상학적 해명에 대한 “추가적인 정당화”(21쪽)를 제공하는 것, 즉 형이상학적 해명과 마찬가지로 시공간이 아프리오리한 직관임을 정당화하는 데 있다. 다시 말해서 전통적 해석은 형이상학적 해명과 선험적 해명은 동일한 결론을 도출하지만, 선험적 해명은 기하학의 아프리오리하고 종합적인 인식을 전제 혹은 출발점으로 삼는다는 점에서 형이상학적 해명과

1) 본 논평자가 받은 논평문에서는 3절이 빠져 있지만, 2절 후반부(대략 9쪽까지)를 3절로 이해할 수 있다. 그 이외에도 이 발표문은 ‘학술 논문’으로서 글의 형식적 완성도와 관련된 여러 가지 문제를 안고 있다. 예컨대, 어색한 한국어 표현, 번역어의 혼동된 사용, 부정확한 인용 표시, 단락들의 어색한 연결 혹은 인용구의 반복(ex. 14쪽) 등이 그 예이다. 이런 문제들은 이 발표문을 일종의 강의록처럼 보이게 만들기도 한다. 그러나 이 논평문에서는 이런 문제들에 대해서는 다루지 않는다.

구별된다. 그에 반해 Shabel은 두 해명의 목적이 다르다고 주장한다. Shabel에 따르면 형이상학적 해명과 달리 선험적 해명은 형이상학적 해명의 결론, 즉 시공간은 아프리오리한 직관이라는 결론에서 출발해서 기하학의 명제들이 종합적이고 아프리오리한 명제들이라는 결론을 도출하는 “진행적”(22쪽) 논증이라고 주장한다. 그런데 23쪽에서 저자는 이런 Shabel의 주장을 받아들이지 않는 것처럼 보인다. 하지만 그 근거가 무엇인지는 분명하게 이해되지 않는데, 그 근거가 궁금하다. 나아가 Shabel의 주장을 거부한다면, 여전히 남는 문제에 대한 저자의 입장이 무엇인지도 궁금하다. 사실 Shabel이 새로운 해석을 제시한 근본적인 이유 중 하나는 전통적인 해석이 ‘선험적 해명’의 존재 이유를 제대로 설명하지 못하기 때문이다. 만약 형이상학적 해명과 선험적 해명이 동일한 결론을 도출한다면, 형이상학적 해명이 성공적이라고 생각하는 칸트가 추가적인 선험적 해명을 제시하는 이유는 무엇인가? 이에 대한 저자의 보충 설명을 부탁드린다.

3. 저자는 마지막 결론절에서 근대 경험론과 합리론을 모두 극복하고자 제시된 칸트 철학이 현대적 경험론과 합리론 모두의 “특이한 도전에 직면”(26쪽)하고 있다고 지적한다. 이런 도전에 대한 직접적인 해법을 제시하지는 않지만 그럼에도 저자는 좀 더 일반적인 맥락에서 칸트 철학은 “인간 경험의 가능성을 탐색하고 나아가 우주 전체에 대한 총관적 관측을 시도한다는 점에서”(27쪽) 여전히 유효하다고 지적한다. 하지만 저자 역시 새로운 기하학의 등장으로 인해 ‘직관 형식이 시공간’이라는 칸트의 주장은 포기해야 할 ‘죽은’ 주장으로 간주하는 듯 하다. 그런데 사실 유클리드 기하학의 보편성과 필연성에 특정하게 의존하는 칸트의 논증은 ‘선험적 해명’의 기하학으로부터의 논증뿐이다. 그럼에도 “직관의 형식에 대한 새로운 관점”(27쪽)이 요구된다고 주장하는 이유는 ‘형이상학적 해명’ 역시 실패한 논증이기 때문인가? 나아가 저자는 분석론의 선험적 연역과 더불어 감성론의 ‘해명’이 “모두 타당한 것으로 판정되어야만 칸트의 선험적 관념론은 성공적”(11쪽)인 것으로 판명될 수 있다고 지적하는데, 선험적 해명과 형이상학적 해명이 모두 실패한 논증이라면 칸트의 선험적 관념론은 결국 실패한 것인가? 또한 선험적 관념론이 결국 실패한 철학적 기획이라면 저자가 밝힌 칸트 철학의 의의, 즉 인간 경험의 가능성의 조건을 탐색하려는 철학적 기획의 의의가 여전히 유효하다고 할 수 있는가?

발표 4

# 자율적 행복론을 위하여
## – 칸트 윤리학의 현재와 미래 –

이철우(계명대)

- 목차 -

1. 왜 칸트의 윤리학인가?

2. 1970년대 실천철학의 복권 운동과 롤즈(J. Rawls)의 『사회정의론』에서 칸트의 의무론적 도덕의 계약론적-구성주의적 근거지움의 프로그램

3. 1980-90년대 신아리스토텔레스주의의 도전에서 본 현대 신칸트주의자들에게서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶의 물음
   3.1 신아리스토텔레스주의의 도전
   3.2 롤즈의 계승자들의 칸트적 구성주의에서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶
   3.3 담론윤리학적 칸트 해석에서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶
   3.4 중간 결론: 칸트에게서 의무론적 도덕의 지위와 기능에 대한 행위론적 연구의 필요성

4. 2000년대 철학적 삶의 기술과 자율 도덕의 조화의 논의
   4.1 회페(O.Höffe)에게서 자율과 행복의 행위론적 조화의 시도
   4.2 아리스토텔레스적 좋은 삶의 물음의 복권의 이유와 칸트에게서 좋은 삶의 자율 도덕적 완성의 가능성
   4.3 중간 결론: 칸트에게서 최고선 이론을 매개로하는 포괄적 자율의 도덕체계에 대한 행위론적 연구의 필요성

5. 자율적 행복론을 위하여 – plus 응용윤리적 문제들의 자율 행복론적 전망

## 1. 왜 칸트의 윤리학인가?

고 허유 하기락(虛有 河岐洛)[1] 선생님에게 영향을 주었다고 알려진 니콜라이 하르트만(Nicolai Hartmann)의 철학입문서인 『철학의 흐름과 문제들』[2]의 「윤리학」 편을 보면 그 중심 주제는 '선이란 무엇인가?'를 다루는 '가치론'이다. 여기서 저 선의 가치는 그리스 윤리학 이래 내려오던 '행복주의(Eudaimonismus)'를 통해 주로 규정되어 왔다. 그런데 칸트가 그의 윤리학의 원리인 '자유론(Eleutheronomie)'의 틀에서 소위 '방법의 역설(Paradoxon der Methode)'[3]에 근거하여 '선'으로부터가 아니라 오히려 '법칙'을 통해 저 선을 규정함으로써 행복주의적 가치론은 철학-윤리적 논의의 중심으로부터 사라지기 시작하였다. 그런데 최근 2022년에 독일 본 대학 철학과 교수인 크리스토프 호른(Christoph Horn)에 의해 편집되어 출간된 『*Kant's Theory of Value* (칸트의 가치 이론)』[4]가 보여주듯이 행복주의의 중심 주제였던 '가치'가 다시 칸트에게서 주제화-쟁점화되고 있다. 호른이 쓴 서문에 따르면 칸트에게서 가치론이 오랫동안 논의의 주변부로 밀려나 있었던 이유는 물론 칸트 자신이 직접적으로 다루지 않은 것에 있기는 하지만, 철학적으로는 무엇보다 그의 '행복주의 비판'에 따른 결과이다.[5] 이런 한에서 최근에 등장한 저 칸트의 가치론에 관한 연구가 보여주는 중요한 시사점은 바로 그의 '자유론'과 함께 '행복주의'가 윤리적 논의로 복귀하고 있다는 것이다. 미리 말하자면 칸트 연구가들 사이에서 오랫동안 잊혀왔던 소크라테스, 플라톤 그리고 아리스토텔레스로 이어지는 고대 그리스의 '철학적 행복론'이 칸트의 자율[6]적 도덕론의 틀 안에서 수용될 가능성이 모색되고 있다는 것이다.[7] ㅡ 후에 볼 것처럼 도덕적 행위의 목표로서의 '객관적인 성취행복(Erfüllungsglück)'을 추구하는 '철학적 행복론'은, 도덕외적 행위의 목표로서의 '주관적-감각경험적 행복(Empfindungsglück)'을 대상으로 갖는 '실용적 행복론'과는 구분된다.[8]

---

1) 한국철학과 독일철학을 아우르는 하기락의 포괄적인 철학 사상에 관해서는 다음의 논문을 참조. 장윤수, 「하기락의 한국철학 연구와 그 의의」, 대한철학회, 『철학연구』, 제64집, 1998.

2) Nicolai Hartmann, 『철학의 흐름과 문제들』, 강성위 역, 서울`: 서광사, 1987.

3) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*(이하 KpV), V62. 칸트 작품의 인용은 베를린 학술원판(Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900ff.)의 원제목의 약어를 쓰고, 권은 로마숫자로, 쪽은 아리비아숫자로 표기할 것이다. 예) KpV.V124. 번역본은 한길사 칸트 전집과 아카넷의 백종현 번역서를 참조할 것이다. 표기가 필요할 경우 학술원판 표기와 함께 출판사 약자, 권 및 쪽수를 병기할 것이다. 예) GMS.Ⅳ399/한길Ⅵ39; RGV.Ⅵ4/아카넷152.

4) Christoph Horn & Robinson Dos Santos(Hg.), *Kant's Theory of Value*, Berln: De Gruyter, 2022, p.Ⅶ 이하 참조.

5) Ibid.

6) 칸트에게서 자율의 성립에 대한 방대한 연구에 관해서는 다음의 자료를 볼 것. J.B. Schneewind, 『근대도덕철학의 역사. 자율의 발명』, 전3권, 김성호 옮김, 파주: 나남, 2018.

7) 이와 별개로 동아시아의 칸트 철학과 수용에 관해서는 다음의 연구서를 참조. 백종현, 『동아시아의 칸트철학』, 서울: 아카넷, 2014.

8) 윤리학에서 행복은 종종 '우연의 행복'과 '삶의 행복'으로 분류되고, 이 삶의 행복은 다시

주지하다시피 1950년대 말과 60년대 초에 시작해서 70년대에 체계적으로 작업되기 시작한 소위 '실천철학의 복권'에서 칸트의 윤리학은 특히 존 롤즈(John Rawls)의 『사회정의론』[9]을 통해 당시의 영미의 메타윤리학으로부터 벗어나서 규범윤리학을 다시 논의의 중심으로 가져오려는 시도에서 특별히 중요한 지위를 갖는다.[10] – 후에 공리주의 역시 규범윤리적 시각에서 새롭게 논의되기 시작한다(주요 사상가로 리차드 헤어(R.M.Hare); 데렉 파핏(D.A.Parfit); 피터 싱어(P.Singer)).[11] 여기서 특히 롤즈가 벤담(J. Bentham)과 밀(J.S.Mill)의 고전 공리주의의 비판적 대안으로서 칸트의 의무론적 사유 방식을 자신의 '사회계약론적-구성주의적 해석'[12]을 통해 수용한 것은 현대 윤리학사에서 매우 중요한 의미를 갖는다. 그런데 롤즈에게서 저 칸트의 의무론은 공리주의뿐만 아니라 고대 그리스 윤리학 이래 내려오던 덕윤리적 사고를 목적론이라는 틀로 규정하여 부차적인 것으로 간주하는 것으로 보였다. 이로부터 규범윤리학 내에서 윤리이론은 고전 공리주의 vs. 칸트의 의무론 vs. 고대 덕이론이라는 대립 구조 속에서 이해되기 시작한다.[13] 그리하여 칸트의 윤리학은 의무론이라는 좁은 의미의 도덕의 '근거지움의 프로그램(Begründungsprogramm)'이라는 틀에서 목적론 일반을 배제하는 것으로 여겨졌고, 저 목적론을 다시 덕이론에 바탕한 좋은 삶의 시각에서 부활시키고자 하는 소위 '신아리스토텔레스주의(Neoaristotelismus)'에 의해 지속적으로 비판받아 왔다.[14]

---

'주관적인 감각행복'과 '객관적인 성취행복'으로 나뉠 수 있다. 고대 그리스 윤리학의 철학적 삶의 기술의 전통에서 주제는 저 성취행복이고, 이는 덕의 활동에 근거하며, 문맥상 좋은 행위로 말미암아 좋은 삶을 사는 것을 뜻했다. 이철우의 다음의 저서와 논문을 참조. Chul-Woo Lee, *Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*, Berlin: Duncker&Humblot, 2023, p.29 이하; 「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제50집, 2022, 105쪽.

9) John Rawls, 『사회정의론』, 황경식 옮김, 서울: 서광사, 15쇄, 2002.

10) Otfried Höffe, "Einführung in Ralws' Theorie der Gerechtigkeit", in: ders(hg.), *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Klassiker Auslegen, Bd.15, 3.Aufl., Berlin: Akademie- Verlag, 2013, p.2 이하 참조.

11) 가령 헤어는, 당시 '메타윤리학은 가치중립적이어야 한다'는 기술주의(descriptivism)의 테제를 비판하여, 도덕판단은 이미 그 자체 안에 행위요구를 함축하고 있다는 규범주의(prescriptivism)를 역설한다. R.M.Hare, *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon, 1963, p.4 참조.

12) 롤즈는 그의 저서 『사회정의론』 40장 「공정으로서의 정의에 대한 칸트적 해석」에서 칸트의 의무론을 로크와 루소 이래 내려오던 사회계약론의 시각으로 해석하여 '정치적 정의(Justice)'의 정당화를 위해 수용한다. 그리고 후에 그의 소논문 "Kantian Constructivism in Moral Theory"에서 자신의 칸트 해석을 구성주의적이라고 명시하고 있다. 이에 관해서는 또한 롤즈의 다음의 논문도 참조할 것. "Themes in Kant's Moralphilosophy", in: Chadwick, R.F. (ed), *Immanuel Kant: Critical Assessments*, Vol. III, London/New York: Routdledg, 1992.

13) 저러한 대립 구도를 극복하기 위하여 롤즈의 정의론과 동서양을 아우르는 덕윤리를 포괄하는 윤리적 기획에 관한 국내의 연구로는 황경식, 『정의론과 덕윤리』, 서울: 아카넷, 2015가 있다.

14) 신아리스토텔레스주의는 대개 엘리자베스 앤스콤(Elisabeth Anscome)의 비판으로부터 시작하여 알래스다이어 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)의 '공동체주의적 신아리스토텔레

1980년대에 본격적으로 등장한 신아리스토텔레스주의 도전은 크게 보면 두 가지이다. 첫 번째는 칸트에게서 좋은 삶의 추상으로부터 가능한 정언명법을 통한 도덕의 근거지움에 대한 비판이고, 두 번째는 저 좋은 삶으로서의 행복을 윤리학의 중심 테마로 다시 설정하는 것이다. 전자에서는 도덕의 근거지움에 있어서 좋은 삶의 의미가, 후자에서는 좋은 삶에 있어서 도덕이 갖는 의미 즉 좋은 삶의 윤리적 시각의 복권이 논의의 주제라고 할 수 있다.

신아리스토텔레스주의의 도전에 직면하여 영미권에서는 소위 롤즈의 칸트적 구성주의를 비판적으로 수용하면서 칸트의 의무론적 도덕의 근거지움을 심화하고 확장하려는 일련의 작업들이 존재하고 있다. 그 중에서 특히 주목해 보아야 할 윤리학자는 오노라 오닐(Onora O'neill)과 크리스틴 코스가드(Christine Korgaard)이다. 독일어권에서는 헤겔의 칸트 비판을 출발점으로 삼아 칸트를 비판적으로 수용하면서 동시에 극복하고자 한[15] 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)와 칼-오토 아펠(Karl-Otto Apel)의 담론윤리학(Diskursethik)이 있다. 말하자면 담론윤리학은 칸트의 의무론을 유아론(Solipsismus)에 근거한 것으로 보고 이를 상호주관성(Intersubjektivität)을 통해 극복하려고 시도한다. 그러나 담론윤리학은 1990년대 후반까지 정점을 찍고 이후 칸트 윤리학의 해석에 관한 한 점차 그 영향력을 상실한다. 그 이유는 근본적으로 보면 담론윤리학은 칸트의 자율적 도덕체계를 사실상 의무론적 도덕의 근거지움의 프로그램이라는 매우 좁은 의미의 도덕철학으로만 보았기 때문에, 신아리스토텔레스주의자들이 지속적으로 문제 제기하는 고대 그리스의 좋은 삶의 행복주의 윤리학 내지 철학적 삶의 기술(Lebenskunst)로서의 윤리학의 문제들을 칸트의 도덕체계 내로 통합하는 데 실패하였다는 사실에 있다. 그리고 이 과제에 관한 한 영미권에서도 가령 마르시아 바론(Marcia Baron) 등이 칸트의 의무 윤리학의 우월성을 방어하면서 동시에 외연의 확장을 시도하기는 하였지만 철학적 행복론에 대한 체계적 연관성을 제시하지는 못하였다.[16] 말하자면 이들에게서도 칸트 연구는 대부분 도덕의 근거지움의 프로그램에 집중되어 있을 뿐 저 철학적 삶의 기술론으로서의 행복론에 대한 관계에 대해서는 큰 숙고가 이루어지지 않았다. 따라서 이들에게서도 칸트의 자율적 도덕체계는 철학적 삶의 기술론으로서의 행복주의 윤리학에 대한 관계를 배제한 좁은 의미의 도덕철학 즉 도덕의 근거지움의 프로그램으로서의 윤리학으로 머물고 만다 – 혹은 확

---

스주의', 찰스 테일러(Charles Taylor)의 '헤겔주의적 신아리스토텔레스주의' 그리고 마사 누스바움(Martha C. Nusbaum)의 '본질주의적 신아리스토텔레스주의'로 이어진다. 그리고 그 공통의 핵심은 '사회적 에토스를 통해 이루어져 있는 좋은 삶의 표상에 근거한 도덕'이라고 할 수 있다. 이에 관해서는 Herbert Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelesmus?", in: Wolfgang Kuhlmann(Hg.). *Moraltität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 38-64 참조. 그리고 박찬구, 「덕 윤리와 칸트 윤리 – 덕 윤리의 문제제기에 대한 칸트 윤리적 대응」, 한국윤리학회, 『국민윤리연구』, 제57호, 2004.

15) Jürgen Habermas, 『담론윤리의 해명』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 1997, 15쪽 참조.

16) Marcia Baron, "Kantian Ethics" in: M.Baron/Ph.Pettit/M.Slote(Ed.), *Three Methods of Ethics: A Debate*, Messachusetts: Blackwell, 1997, p.3-91.

장의 시도는 단편적 분석에 끝나고 체계적인 연관이나 통일성에 이르지는 못한다.

도덕의 근거지움의 프로그램에 제한된 칸트 윤리학은 독일의 저명한 칸트 연구가들 가령 클라우스 뒤징(Klaus Düsing)[17] 이나 막시밀리안 포르쉬너(Maximilian Forschner)[18], 오트프리트 회페(Otfried Höffe)[19] 그리고 마르틴 젤(Martin Seel)[20] 등에 의해 점차 확장된 틀에서 숙고되기 시작한다.[21] 그리하여 2000년대 초부터 지금까지 칸트 윤리학은 그의 자율적 도덕체계의 틀 내에서 고대 그리스의 행복주의 윤리학의 문제들을 통합하여 조화시키려는 시도의 도상에 놓여 있다고 볼 수 있다. 특히 회페가 2007년(2009년에 개정됨)에 발표한 그의 책 『*Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend uns glücklich?*(삶의 기술과 도덕 혹은 덕이 우리를 행복하게 만들어주는가?)』는 아리스토텔레스에게서 행복주의와 칸트에게서 자율도덕이라는 이 양자의 결합을 매우 설득력있게 행위론적으로 구상해 냄으로써 현시점에 이르기까지 칸트 자율 도덕의 행복주의적 외연 확장에 크게 기여하고 있다.

저 결합은 칸트 수용사에서 난제 중 하나이던 『실천이성비판』에서 도덕의 근거지움을 다루는 「분석론」과 도덕의 목적으로서의 최고선을 다루는 「변증론」의 체계적 통일성에 대한 연구에 대해 다시 주목하게 만든다.[22] 그리하여 저 양자의 차이를 극복할 수 없는 것으로 보았던 1900년대 신칸트학파나 혹은 최근의 일련의 좁은 의미의 도덕철학을 견지하는 철학자들(담론윤리학자들 뿐만 아니라 또한 에른스트 투겐트하트(Ernst Tugendhat)[23])에 반대하여 양자를 다시 통합하려는 작업들이 나타나고 있다.[24] 이에 따라 칸트의 윤리학을 '자율'과 '행복'의 결합으로서의 '자율적 행복론'으로 심화 확장하는 것, 말하자면 자율 도덕적 토대 안에서 철학적 삶의 행복론의 정립은 우리 시대의 그리고 특히 오늘날 칸트 연구가들에게 필연적으로 요구되는 기초윤

---

17) Kalus Düsing, "Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie", in: *Kant-Studien* 62, 1971.

18) Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt: WBG, 1993.

19) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend uns glücklich?*, München: C.H.Beck, 2007/2009.

20) Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

21) 칸트의 윤리학을 포괄적인 시각에서 해석할 수 있는가에 대한 많은 고민을 통해 중요한 논제들을 제공한 국내의 중요 연구자로는 문성학, 김석수 그리고 김종국을 들 수 있다. 문성학, 『칸트 윤리학과 형식주의』, 대구: 경북대학교출판부, 초판2쇄, 2007; 『칸트 윤리학의 균열』, 성남: 북코리아, 2022, 김석수, 『요청과 지양』, 서울: 울력, 2015, 김종국, 『논쟁을 통해 본 칸트 실천철학』, 서울: 서광사, 2015.

22) 칸트에게서 최고선에 관한 최근의 연구 모음으로는 Joachim Aufderheide and Ralf M. Bader(Ed.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, 2015 그리고 Thomas Höwing(Hg.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 2016.

23) Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

24) 최근 주목할 연구로는 Florian Marwede, *Das höchste Gut in Kants deontologscher Ethik*, Berlin: De Gruyter, 2018 그리고 Chul-Woo Lee, *Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant* Berlin: Duncker&Humblot, 2023이 있다.

리학적(fundamentalethisch) 과제라고 할 수 있다. 그러므로 이 기초윤리학적 작업인 자율적 행복론의 틀 안에서 비로소 오늘날 현실적으로 요구되는 일련의 '응용윤리학'의 제문제들, 가령 생태윤리나 생명의료윤리 그리고 인공지능에 관한 윤리적 논의들 역시 그 근본 방향과 실존적 의미를 발견할 수 있을 것이다.

이런 배경에서 본고는 1970년대에 본격적으로 정리작업되기 시작한 실천철학의 복권 운동으로부터 2023년 사이의 논의에 근거하여, 특히 2000년대 칸트에게서 도덕체계의 확장의 시도를 논의의 중심으로 삼아 '칸트 윤리학의 현재와 그 미래적 전망'을 제시하여 볼 것이다. 여기서 물론 가장 핵심이 되는 두 가지 키워드는 칸트 윤리학의 토대인 '자율'과 철학적 삶의 기술론의 주제로서의 '행복'이다. 왜냐하면 이 두 가지는 우리 인간 현존재 고유의 윤리적 행위 방식과 삶의 영위를 규정하는 근본 방향 즉 한편으로 그 시작점(근거)과 다른 한편으로는 그 종점(목적)을 보여주기 때문이다.[25]

이에 따라 본고는 우선 1970년대의 '실천철학의 복권 운동' 내에서 칸트 윤리학의 지위와 의미를 특히 롤즈의 사회 정의론 내에서 칸트의 의무론의 수용을 중심으로 논한다(2). 다음으로 1980년대에 본격적으로 대두된, 저 롤즈에게서 칸트의 의무론의 수용을 둘러싼 소위 신아리스토텔레스주의자들의 비판과 이에 대한 일련의 현대의 신칸트주의자들의 대응을 한편으로 영미권의 롤즈를 비판적으로 계승하는 칸트적 구성주의자들과 다른 한편으로 독일어권의 특히 담론윤리학자들을 중심으로 살펴본다. 여기서 저 대응은 한편으로 도덕의 의무론적 근거지움의 프로그램을 둘러싼 것이고, 다른 한편으로 고대 덕이론적 행복주의의 윤리적 중심 테마로서의 지위와 기능에 관한 논쟁이다. 전자에 관한 한 영미권 윤리학자들은 "코스가드를 제외하고 좀 더 느슨하거나 부분적으로는 회의적"인 시각을 드러낸다.[26] 독일어권에서도 가령 투겐트하트처럼 의무론은 수용하지만 "절대적 근거지움"은 포기하려고 하는 철학적 입장이 있는가 하면, 아펠과 하버마스처럼 그들의 담론윤리학을 통해 도덕의 근거지움을 보다 강화하려는 철학적 이론도 나타난다.[27] 그러나 철학적 삶의 기술로서의 윤리학의 복권과 관련된 저 후자의 문제에 관한 한 결과적으로 앞에서 언급된 저 현대의 신칸트주의자들에게서 윤리학의 외연은 확장되기보다는 오히려 그 의도와는 달리 좁게 고착되고 만다(3).

2000년대에 들어서 영미권이나 독일어권에서 칸트의 의무론적 윤리학을 여러 가지 방식과 시각으로 확장하려는 시도들이 나타난다. 그러나 철학적 행복론에 관한 한 이것을 칸트의 자율 도덕체계 내로 통합하는 데는 철학-윤리적으로 매우 큰 난제였다.[28] 그리하여 이 시도들은 칸트의 자율 도덕과 철학적 행복론을 체계적으로 통합

---

25) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p. 190 이하 참조.

26) Klaus Düsing, "Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart", in: Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard(Hg.), *Warum Kant heute?, Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p.243.

27) Ibid., p.244 이하 참조.

28) 행복과 의무의 관계를 주제로 엮은 주요 연구서로 Stepen Engstrom/Jennifer Whiting(ed.), *Artistotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*,

하는데 까지는 이르지 못하였다. 오히려 한스 크레머(Hans Krämer)처럼 사실상 칸트 자율 도덕의 약화를 전제로 한 철학적 행복론과의 통합의 시도가 유의미하게 화자되기도 하였다.[29] 그런데 앞에서 언급한 회페가 – 후에 자세히 살펴볼 것처럼 – 칸트의 자율 도덕을 철저하게 고수하면서도 고대 그리스의 철학적 행복론을 수용할 수 있는 가능성을 매우 설득력 있게 정리작업하는 데 성공한다. 여기서 회페는 특히 인간 현존재의 실천-실존적 삶의 정위의 근본 두 기점인 '자율'과 '행복'의 행위론적 조화를 설득력있게 제시하고있다는 점에서 '칸트 윤리학의 현재와 미래'를 가장 근본적인 *기초윤리학적* 시각을 통해 보여주고 있다고 말할 수 있다(4). 끝으로 필자는 이러한 기초윤리학적 시각에서 그 토대를 마련한 칸트의 '자율적 행복론'이라는 틀 안에서 현재 우리가 당면하고 있는 여러 가지 일련의 응용윤리학적인 문제들 특히 생태윤리나 생명의료윤리 그리고 인공지능윤리를 전망적 차원에서 간략하게 다루어 보고 글을 맺을 것이다(5).

## 2. 1970년대 실천철학의 복권 운동과 롤즈의 『사회정의론』에서 칸트의 의무론적 도덕의 계약론적-구성주의적 근거지움의 프로그램

롤즈가 1971년 세기의 기념비적 저서 『사회정의론』을 출판할 무렵 영미의 윤리학계에서는, 옳고 그름의 내용과 형식을 담고 있는 규범과 그 규범을 정당화하고자 하는 규범윤리학 내지 규범의 총괄 개념인 도덕에 관한 철학적 숙고로서의 도덕철학 보다는 윤리에 관한 용어들과 그 의미 분석을 주요 탐구 대상으로 삼는 분석적 윤리학 내지 메타윤리학이 지배하고 있었다. 반면 독일 학계에서는 영미권에서만큼 저 메타윤리학이 주요한 학문적 흐름은 아니었지만 그렇다고 규범윤리학에 관한 새로운 쟁점이 나타나 활발한 토론이 이루어지고 있지는 않았다.[30] 그런데 롤즈가 저 『사회정의론』을 발표함으로써 영미권 뿐만 아니라 유럽권 특히 독일을 중심으로 '실천철학의 복권'에 대한 정리작업이 본격적으로 시작된다. 그리하여 실제로 1972년과 1974년 두 번에 걸쳐 만프레드 리델(Mafred Riedel)에 의해 편집되어 출판된 『*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*(실천철학의 복권)』[31]에서 볼 수 있듯이 당시 독일 철

---

Cambridge, 1996이 있다.

29) Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

30) 만프레드 리델(Manfred Riedel)에 따르면 1970년대 초 독일 학계의 주요 윤리적 논의는 셸러(M. Scheller)와 하르트만(N. Hartmann)의 질료적 가치윤리학에 관한 문제에 머물러 있었다. 게다가 1960년대 초반 이래로 아리스토텔레스와 헤겔의 르네상스를 이끈 실천철학적 관심이 계속 커지고 있기는 하였지만, 학계 전체로 볼 때 철학의 주요 흐름은 여전히 "현존재분석(Daseinsanalytik)"에 집중하는 "실존철학(Existenzphilosophie)"과 윤리학의 새로운 정초를 "과학주의적 회의"의 시선으로 바라보는 "신실증주의(Neopositivismus)"이었다. M. Riedel, "Vorwort", in: ders(Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd.1, Freiburg: Verlag Rombach, 1972, p.10. 70년대 국내의 윤리학 동향에 대해서는 다음의 논문을 볼 것. 황경식, 「서양 윤리학의 수용과 그 영향」, 서울대학교 철학사상연구소, 『철학사상』, 1996.

학자들은 '실천철학적 물음(Frage der praktischen Philosophie)' 뿐만 아니라 현시대의 문맥에서 요구되는 '실천의 철학(Philosophie der Praxis)'으로서의 윤리적 물음에 대해서도 답하고자 한다.[32] 이는 특히 윤리학과 관련하여 여전히 막스 셸러(M. Scheller)와 니콜라이 하르트만(N. Hartmann)의 '질료적 가치윤리학(Materiale Wertethik)'에 관한 논의에 머물고 있던 독일 학계에게 고대 그리스 윤리학 이래 내려오던 '실천철학적' 전통과 함께 시대 요구로서의 '실천의 철학'이라는 틀에서 칸트를 새롭게 연구해야 할 필요성과 의미를 주었다.[33] – 여기서 칸트는 이미 한편으로 아리스토텔레스의 실천철학과 다른 한편으로 규범의 총괄개념으로서의 도덕의 근거지움에 대한 관계에서 다루어지기 시작한다.[34]

이런 배경에서 본 장에서 필자는 롤즈의 '사회정의론적 논의'에서 칸트 윤리학의 수용과 그 의미를 특히 저 고대 그리스의 실천철학적 전통과 칸트의 규범윤리학을 포괄하는 전체 도덕체계의 이해라는 시각에서 쟁점화하여 논해 볼 것이다. 이를 위해 롤즈의 『사회정의론』의 40장 「공정으로서의 정의에 대한 칸트적 해석」을 중심으로 그의 사회계약론적 칸트 윤리학의 해석과 그 외 그의 그리스 윤리학에 대한 관점을 *문제사적으로* 간략하게 다루어 볼 것이다.

롤즈는 『사회정의론』의 40장 「공정으로서의 정의에 대한 칸트의 해석」에서 자신의

---

31) Manfred Riedel(Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd.1. 1972 und Bd.2. 1974, Freiburg: Verlag Rombach.

32) 가령 아리스토텔레스나 칸트의 실천철학적 중요성 뿐만 아니라 '산업화 시대'에서 요구되는 윤리나 1960년대 말의 '사회운동'의 시각을 반영한 듯한 정치철학의 기초물음들이 다루어지고 있다.

33) 롤즈가 학문적 활동을 하던 현대 사회 특히 영미권에서는 공리주의적 사유가 주도적인 사상이었다. 이러한 때에 롤즈는 독일 철학자인 칸트의 의무론적 윤리론을 영미권으로 가져와서 결과주의적 목적론으로서의 공리주의의에 대한 학문적 도전을 하였다. 그리고 이 도전은 강단 철학적 논의에 머물러 있던 독일 학계의 칸트 연구에 현실성(Aktualität)을 불어넣어 준다. – 가령 이미 1960년대에 디터 헨리히(Dieter Henrich)와 요셉 슈무커(Josef Schmucker)의 매우 중요한 칸트 윤리학의 발전사적 연구가 있었지만, 칸트 연구의 폭발적 부흥으로 인도하지는 못하였다. 그런데 후에 볼 것처럼 칸트의 자율성과 정언명법의 절차가 롤즈에 의해 그의 정의론의 철학적 근거가 됨으로써 오히려 저 발전사적 연구가 매우 중요한 실천철학적-윤리적 필요성과 의미를 얻게 된다. 헨리히와 슈뮤커의 저 발전사적 연구는 다음과 같다. Dieter Henrich, "Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion", in: *Kant-Studien*, 54:4, 1963, p. 404-430; "Über Kants Entwicklungsgeschichte", in: *Philosophische Rundschau*, Vol. 13, No. 3/4, 1965, p. 252-263. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Hein, 1961.

34) 이는 앞의 리델이 편집한 책 『*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*』에서 다음의 논문들을 보면 분명하게 드러난다. Willi Oelmüller, "Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne(현대 실천철학의 정초에 대한 칸트의 기여)"; Nobert Hinske, "Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten(도덕적 의무들의 테스트로서의 칸트의 정언명법)". 그리고 후에 담론윤리학을 정립한 하버마스의 소고 "Zur Logik des theoretischen und praktischen Diksures(이론적 그리고 실천적 담론의 논리에 대하여)"와 아펠의 "Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft(과학 시대에 윤리학의 합리적 근거지움의 문제에 대하여)".

“평등한 자유 원칙”으로서의 “정의관”에는 “자율(autonomy)에 대한 칸트의 관념”이 놓여있다고 말하고 있다.[35] 그런데 여기서 롤즈는 저 자율의 개념을 “합리적 선택”이라는 시각에서 해석하는데, 가령 “사회적 지위나 천부적 자질로 인해 채택”되거나 “특정한 종류의 사회나 우연히 그가 원하게 되는 특정한 사물에 비추어서 선택”되는 것은 결코 “자율적인 행동”일 수 없다는 것이다.[36] 그런데 롤즈에 따르면 타율적 행위에서와 달리 자율적 행위의 선택 대상은, “목적 왕국을 위한 입법”으로서의 “도덕원칙”이며, 따라서 “도덕철학은 적절히 규정된 합리적 결정의 개념과 그 결과에 관한 연구”가 된다.[37] 이런 한에서 롤즈에게서 사고실험으로 가정된 ‘무지의 베일’을 통한 ‘원초적 입장’은 ‘자유롭고 평등한 합리적 인간들’이 자율적으로 선택하고 합의할 수 있는 조건을 보여준다. 그리고 이러한 조건하에서 저 자유롭고 평등한 인간은 ‘공정으로서의 정의’, 즉 ‘평등한 자유의 원칙’과 ‘차등의 원칙’을 선택하고 합의하리라는 것이 롤즈의 철학적 추론이다.

여기서 주목해 볼 점은 롤즈가 원초적 입장에서 자유롭고 평등한 합리적 인간 그리고 그의 선택과 합의를, 칸트에게서 실천이성으로서의 행위 주체의 자율과 이 자율에 근거하여 소위 준칙으로부터 도덕적 판정의 개념과 기준인 정언명법에 의한 테스트를 거쳐 도출되는 도덕 법칙의 연역으로서의 도덕의 정당화[38]와 유사한 것으로 보고 있다는 사실이다. 그리하여 롤즈는 실제로 자신의 “원초적 입장은 칸트의 자율성 개념과 정언 명법에 대한 절자적 해석으로 볼 수 있다”고 말하고 있다.[39] 말하자면 칸트에게서 저 연역은 준칙으로부터 도덕성의 개념이자 척도인 정언명법을 통한 테스트를 거쳐 일반화하는 작업, 즉 ‘윤리학에서 보편화(Universalisierung)’[40]인데, 롤즈는 자신의 정의의 원칙도 이러한 보편화의 작업으로 이해하고 있는 것이다. 그리고 저 윤리학에서의 보편화의 작업은, “관찰된 여러 조건들에 관한 진술로부터 법칙진술을 이끌어내는 자연과학에서의 귀납의 문제”가 아니라 필연성을 가진 ‘아 프리오리한’[41] 법칙으로서 ‘가언명령’이 아닌 ‘정언명령’의 형식을 갖는 “연역의 문제”라고 할 수 있다.[42] 따라서 칸트에게서 정언명법의 절차를 통한 준칙으로부터 실천법칙의 연역을

35) John Rawls, 『사회정의론』, 267쪽 참조.
36) Ibid., 268쪽 참조.
37) Ibid., 267쪽 참조.
38) 회페에 따르면 칸트에게서 도덕의 정당화는 정언명법의 절차와 자율에 근거한다. 정언명법은 도덕의 “개념”으로서의 “판정의 척도”와 준칙의 객관성을 검증하는 “보편화테스트”라는 두 가지 기능을 갖는다. Otfried Höfff, 『임마누엘 칸트』, 이상헌 역, 서울: 문예출판사, 1997, 223쪽 이하 참조. 그리고 여기서 자율은 저 “개념과 척도에 따라서 행위하는 데 필요한 최종근거”라고 할 수 있다, 회페, 앞의 책, 233쪽 참조.
39) John Rawls, 『사회정의론』, 273쪽.
40) ‘윤리학에서 보편화’에 관한 중요한 연구서로 Reiner Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsanspruche*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980 이 있다.
41) 본고에서 필자는 ‘a priori’를 한길사 번역본에 따라 ‘아프리오리’로 표기할 것이다. ‘선험적’으로 표기해야 한다는 논쟁도 있지만, 칸트에게서 ‘transzendental’을 ‘선험적’이라는 말로 표기하고자 하기 때문에 혼동을 피하기 위함이다.
42) Reiner Wimmer, *Universalisierung in der Ethik.* p.9 참조.

롤즈가 자신의 정의의 원칙 도출의 방법으로 이용하는 것을 두고 간단히 '칸트적 구성주의'[43]라 부를 수 있다.

그런데 롤즈의 칸트적 구성주의는 "정의의 두 원칙"[44]에서 개인의 권리와 자유를 우선시한다는 점에서 윤리이론적으로 공리주의의 결과론적 목적론 보다는 칸트의 의무론에 가깝다고 볼 수 있다. 그리고 실제로 롤즈 자신도 자신의 '공정으로서의 정의'는 '칸트적 해석'에 바탕하고 있다고 말하고 있다. 따라서 롤즈의 『사회정의론』에서 행해진 정의를 둘러싼 "법철학적 그리고 정치 이론은" "윤리적 기초"를 갖고 있다고 할 수 있으며, 저 기초는 무엇보다 공리주의적 결과주의가 아닌 오히려 저 결과를 추상한 도덕 원칙을 도출하여 그로부터 이론을 전개한다는 점에서 분명 "의무론적 이론"이라고 할 수 있다.[45] 게다가 저 의무론적 도덕 내지 정의 원칙의 도출에 대해 숙고하는 "도덕철학"은 롤즈가 앞에서 분명히 말하고 있듯이 "합리적 결정의 개념과 그 결과에 관한 연구"이기 때문에, 저 도덕 원칙은 이제 '도덕적 합의'를 통한 '구성'에 의해 근거 지워진 것으로 보아야 한다. 그러므로 롤즈에게서 자유와 평등의 정의 원칙의 도출은 행위자의 심리적-사회적 조건으로부터 독립된 도덕 원칙을 가정하고 있는 '직관주의적 발견'도 아니고 행위자의 자의적 결정론(Dezisionismus)에 내맡길 위험을 감수하는 '정서주의의 임의적-우연적 선택'도 아닌, 행위자의 이성적 선택 능력으로부터의 '합리적 구성'이라고 할 수 있다.

위의 배경에 근거하여 볼 때 롤즈의 1971년도 작품 『사회정의론』은 윤리학사에서 칸트 윤리학에 관한 논의의 중심을 정언명령의 절차를 통한 실천법칙의 연역과 이 연역의 전체 근거라고 할 수 있는 행위 주체의 자율성에 두게 하는 데 결정적인 역할을 하였다. 말하자면 롤즈가 그의 『사회정의론』에서 가치중립적인 메타윤리적 논의를 넘어 실제로 개인-사회-정치적 현실에 영향을 줄 수 있는 '규범으로서의 정의 원칙'을 세우고자 함으로써 한편으로 규범윤리학의 부활이 견인되었고, 다른 한편으로 저 부활에서 특히 칸트의 의무론적 사유, 구체적으로 "칸트의 자율성 개념과 정언명법에 대한 절차적 해석"[46]으로서의 '도덕성의 정당화' 내지 '도덕성의 근거지움의 프로그램'이 본격적으로 논의의 중심이 된다.

'칸트의 자율성 개념과 정언명법에 대한 절차적 해석'은 롤즈에게서 정의의 원칙 도출의 방법으로 이용되고 있다. 그런데 필자는 후에 칸트의 전체 도덕체계라는 틀에서 칸트 윤리학의 현재와 미래를 전망하고자 하기 때문에 저 틀의 시각에서 롤즈의 칸트 수용의 내용과 의미를 다루어보고자 한다. 이를 위해 미리 칸트의 도덕체계를

---

43) 롤즈는 그의 『사회정의론』에서  칸트에게서 자율과 이에 바탕한 정언명법의 절차를 통한 도덕법칙의 연역을 자신의 '정의의 원칙 도출'이라는 시각에서 해석함으로써 '칸트적 구성주의'라는 이름을 얻는다. 반면에 그의 『도덕철학사강의』에서는 칸트의 윤리학 자체를 '구성주의'라고 해석한다. 그리하여"칸트적 구성주의"와 "칸트의 도덕적 구성주의'를 구분하기도 한다. 이에 관해서는 맹주만, 「롤즈, 칸트, 그리고 구성주의」, 한국칸트학회, 『칸트연구』 제20집, 2007 참조.

44) John Rawls, 『사회정의론』, 316쪽 이하 참조.

45) Klaus Düsing, "Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart", p.234 참조.

46) John Rawls, 『사회정의론』, 273쪽.

다음과 같이 도식화하여 문제들을 해명하여보자.

Ⅰ. 칸트에게서 도덕성의 정당화(『실천이성비판』의 「분석론」)
(도덕철학 내지 규범윤리학: 자유론 － 도덕성의 근거지움의 프로그램)

A. 준칙 ----- 도덕성의 개념과 척도로서의 정언명법을 통한 보편화 테스트
----> 이성의 사실로서의 도덕법칙 (도덕의 근거)
----> 도덕법칙과 이 법칙에 대한 존경(도덕의 동기)을 통한 의지의 규정 (선의지)

* 롤즈에게서 '정의의 원칙의 도출'
(원초적 입장에서 합리적인(rational) 행위자의 자유와 평등의 원칙 선택과 합의)

B. 도덕법칙의 존재근거(ratio essendi)로서 자율로서의 자유

* 롤즈에게서 '자유롭고 평등한 행위자'
(원초적 입장에 참여하는 합당한(reasonable) 행위자)

Ⅱ. 칸트에게서 도덕성에 비례하는 행복으로서의 최고선(『실천이성비판』의 「변증론」)
(삶의 기술로서의 윤리학: 행복론 － 좋은 삶에 있어 도덕의 의미)

A. 도덕성: 선의지로부터의 행위 (위의 도식 Ⅰ)

B. 최고선으로서의 행복: 도덕적 행위 + 경험적 행복

위의 도식은 『실천이성비판』의 「분석론」과 「변증론」에 근거하고 있으며, 이에 근거하여 칸트의 전체 '도덕체계'를 논할 수 있다. 헤르만 코헨(Hermann Cohen)[47]과 같은 옛 신칸트학파에 의해 저 '변증론'은 사실상 칸트의 전체 도덕체계로부터 배제되었고, 이로부터 칸트의 윤리학은 '형식주의'[48]라는 틀에서 "도덕의 근거지움"에 관한 학문으로 다루어져 왔다. 하르트만이나 셸러는 이후 실질윤리학의 기획을 통해 저 형식주의를 극복하고자 시도한다. 그런데 롤즈는 앞에서 보았듯이 자신의 '공정으로서의 정의의 원칙'이 칸트의 저 '정언명법의 절차'의 방법에 빚지고 있는 것처럼 말하고 있다. 여기서 롤즈에게서 여러 복지로부터 벗어나고 복지의 이름으로 결코 침해될 수 없는 개인의 권리와 자유의 원칙은 칸트의 도덕법칙에 비견될 수 있다. 그리고 롤즈는 이 도덕법칙의 연역을 정언명법을 통한 준칙의 보편화 테스트로서 절차적인 것으

47) Herman Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassier, 1910(1.Aufl.1877).
48) 칸트 윤리학의 형식주의에 관한 국내의 매우 중요한 연구로는 문성학, 『칸트 윤리학과 형식주의』, 대구: 경북대학교출판부, 초판2쇄, 2007이 있다.

로 이해하여, ‘원초적 입장’에 참여하는 자율적 인격의 합당하고-합리적인 선택과 합의에 의해 ‘공정으로서의 정의의 원칙’이 도출되는 것으로 본다. 여기서 롤즈는 이 원칙의 ‘내용’이 ‘구성된 것’으로 보기 때문에, 소위 롤즈에게서 ‘칸트적 구성주의’라는 것은 ‘자유롭고 평등한 합리적 행위자’라는 자율적 입법 주체와 이 주체의 이성적 능력 활동을 통해 정의의 원칙이 선택되어 합의되는 ‘계약론적 윤리 사상’이라고 할 수 있다. 이로써 롤즈에 따르면 자유주의적인 민주사회의 도덕철학적 토대를 세우고자하는 자신의 ‘정의의 원칙론’은, 형식적으로 이미 주어진 질서에 근거하는 ‘합리적 직관주의’의 ‘도덕적 실재론’이 아니다.[49] 게다가 저 정의의 원칙론은 내용상 어떠한 복지의 이름으로도 침해될 수 없는 평등한 자유의 원칙을 제1원리로 삼고 있기 때문에 규범적으로 ‘공리주의’에 반대하는 이론이라고 할 수 있다. 이런 한에서 롤즈에게서 정의의 원칙의 도출은 칸트에게서 저 『실천이성비판』의 「분석론」에서 작업된 도덕법칙의 연역과 그 토대로서의 자율 사상을 계약론적으로 수용하고 있는 것으로 볼 수 있다.

롤즈의 이러한 칸트 윤리학의 계약론적-구성주의적 수용은 현대의 ‘자유주의적 민주주의 사회’의 기초인 개인의 권리와 자유의 확립에 큰 역할을 하였다. 그런데 윤리학 자체의 논의에 한정하여 보면 저 수용은 이후 정의의 원칙의 도덕철학적 숙고를 ‘도덕적 합의’라는 틀에서 구체화하는데 큰 기여를 한다.[50] 그리하여 영미권에서는 오닐과 코스가드로 대표되는 칸트적 구성주의의 후계자들에 의해 그리고 독일어권에서는 아펠과 하버마스의 담론윤리학을 통해 칸트에게서 도덕의 근거지움의 프로그램이 계속해서 발전된다. 여기서 저 도덕의 근거지움의 프로그램의 기획이 칸트 자신의 그것과 합치할 수 있는지 여부에 대한 논의는 물론 논쟁의 여지가 있다.[51] 그러나 우선 주목해 볼 점은 저 기획이 칸트 윤리학의 해석에 대한 갖는 특징이다. 즉 논란의 여지가 있지만 ‘이상화된 조건 아래에서 이성적 행위자의 합의를 통한 도덕성의 정당화 기획’은 칸트 윤리학의 토대를 보다 ‘인간학적인 시각’에서 정초하고자 하는 것으로 볼 수있다. – 롤즈는 실제로 자신의 “공정으로서의 정의관은 인간적인 정의에 대한 이론”[52]이라고 말하고 있다.

저 인간학적 시각에서 보자면 롤즈의 구성주의적 칸트 해석은 칸트 윤리학의 탈형이상학적 변형이며, 이것이 얼마만큼 ‘칸트적’일 수 있는가 하는 문제는 계속해서 남는다.[53] 그러나 이것은 본 논고에서 크게 쟁점화되어야 할 문제는 아니며 오히려 저

---

49) John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in: *The Jouranl of Philosophy* 77, No.9, Sept. 1980, p.557-560 참조.

50) 이에 관해서는 다음의 논문을 볼 것. 이원봉, 「롤즈의 정언명법 절차와 상호성의 원리」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 49집, 2022.

51) 롤즈는 칸트를 칸트 자체로서 즉 ‘칸트로서의 칸트’ 보다는 ‘정의 원칙의 도출과 확립을 위한 칸트’로 해석하고 있다. 그리하여 실제로 롤즈가 말하고 있듯이 그의 이론은 칸트의 것과 “유사”할 뿐 반드시 정합한 것은 아닐 수 있다.

52) John Rawls, 『사회정의론』, 274쪽.

53) 정의론에서 형이상학과 인간학의 지위 그리고 공리주의와 정언명법 그리고 도덕과 법의 관계 등을 둘러싼 롤즈와 칸트 사이의 차이점과 유사점에 대해서는 특히 회페의 다음의 글을 볼 것. Otfried Höffe, “Is Rawls’ Theory of Justice really kantian?, *Ratio* 26,

변형이 가지고 온 칸트의 윤리학의 지위와 기능이 주목되어야 할 주제이다. 말하자면 롤즈의 정의론에서 '무지의 베일'에 의해 경험적 조건들이 배제된 '원초적 입장'에서의 합리적 선택과 합의를 통한 정의 원칙의 도출은 칸트 윤리학의 '의무론적 지위와 기능'을 돋보이게 만들어 준다. 그런데 다른 한편으로 이를 통해 칸트의 '자율 윤리학(Ethics of Autonomy)'이 좁은 의미의 도덕철학 내지 규범윤리학으로만 이해될 가능성이 있어서 고대 그리스의 '덕이론적 행복 윤리학(Ethics of Eudaimonia)'에 대한 관계는 거의 논의의 주제가 되지 못한다. 가령 롤즈는 그의 『사회정의론』의 48장 「합법적 기대치와 도덕적 응분」에서 자신의 "공정으로서의 정의관"은 "덕에 상응하는 행복[으로서의] 정의를 거부한다"고 말하고 있는데[54] 그 의미는 다음과 같이 해석될 수 있다. 비록 원초적 입장에서 분배의 대상이 되는 '사회-경제적 선'이 "인생 계획"의 기초적인 요소가 될 수 있을지라도[55], 이것은 저 '덕에 상응하는 행복'이라는 '좋은 삶으로서의 성취행복'을 인간 행위의 궁극목적으로 삼고 있는 고대 그리스의 '철학적 행복론'[56] 보다는 개인의 주관적 상태로서의 탈도덕화된 '감각행복'에 도달하고자하는 '영리함(Klugheit)'의 '실용적 행복론'에 가깝다고 할 수 있다. 그리고 여기서 인생의 행복은 실용적 경험의 문제이기 때문에 철학-윤리학에서 보다는 대부분 심리학, 사회학 그리고 경제학과 같은 여러 개별 경험과학들에서 주요 주제가 된다.

이런 맥락에서 1980년대에 본격적으로 목소리를 내기 시작한 '신아리스토텔레스주의'는 롤즈나 일련의 롤즈의 후계자들의 계약론적-구성주의와 아펠과 하버마스의 담론윤리학이 빚지고 있는 칸트의 의무론적 윤리학에 대해 실제로 이중의 비판을 가한다. 한편으로 도덕성 역시 좋은 삶의 표상에 근거할 수밖에 없다는 점에서 절차적-형식적 도덕의 근거지움이 비판되고, 다른 한편으로 좋은 삶은 도덕적 전망을 갖는다는 점에서 탈도덕화되고 감성화된 행복을 전제하는 칸트식의 의무론은 인간 삶의 최종목적 내지 삶의 의미에 대한 물음을 결코 윤리적 반성의 대상으로 삼지 못하는 불충분한 도덕체계로 간주 된다.

---

1984, p.103-124 (dt. "Ist Rawls' Gerechtigkeitstheorie kantisch?", In: ders., *Kategorischer Rechtsprinzipien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 306-330).

54) John Rawls, 『사회정의론』, 324쪽.

55) 롤즈는 사회-경제적 선을 "정의의 원칙들"을 논하는 것과 관련하여 "사회적인 기본 가치(primary social good)"(『사회정의론』, 111쪽)로 간주하여 이에 관한 선의 이론을 "기초론(thin theory)"으로 명시하고 있다. 이와 구분하여 "자유롭게 정의의 원칙들을 이용"하는 것을 "선에 대한 완전론(full theory)"으로 부르고 있다(『사회정의론』, 406쪽).

56) 고대 그리스 윤리학에서 행복(eudaimonia)과 좋은 삶(eu zen)의 개념적 연관에 대해서는 Su-Yeong Kim(김수영), *Das Glück des Gerechten. Eine Untersuchung der platonischen Politeia*, 2007, Uni. Konstanz. Dissertation, p.20 참조. 그에 따르면 고대 윤리학에서 인간의 '행복'에 대한 물음은 "의미론적"은 아니지만 "문맥상" '좋은 삶'에 대한 물음으로 이해된다. 가령 "정의로운 자는 행복한가?"라는 질문은 "정의로운 자는 좋은 삶을 살고있는가?"를 뜻한다. 그리하여 고대 그리스 윤리학에서 행복에 대한 물음은 전체로서 인간의 덕있는 삶의 성취의 평가라는 관점에서 논구되어 이로부터 '좋은 삶으로서의 행복'이라는 개념이 성립하게 된다.

## 3. 1980-90년대 신아리스토텔레스주의의 도전에서 본 현대 신칸트주의자들에게서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶의 물음

### 3.1 신아리스토텔레스주의의 도전

신아리스토텔레스주의는 롤즈의 정치적 자유주의에 놓여 있는 "보편주의적 원리"의 영향에 대한 "반동운동"이라고 할 수 있다.[57] 이 운동을 대표하는 사상으로 우선 공동체주의를 들 수 있는데, 공동체주의는 "계몽주의와 자유주의에 반대하여" "역사와 문화에 종속되지 않은 도덕의 근거지움의 가능성을 의심한다."[58] 그리하여 공동체주의는 보편주의적 도덕에 반대하여 그 대신 "어떤 한 공동체에서 성장한 삶의 형식들을 변호한다."[59] – 대표자로 앞에서 언급한 매킨타이어나 찰스 테일러가 있다. 그리고 이와 유사하게 독일어권에서는 프랑크푸르트 학파의 "전통망각"에 반대하여 "보존된 전통"이나 "일상성(Üblichkeiten)"으로서의 '사회적-역사적 에토스'에 근거한 윤리를 주장하는 소위 헤겔주의적 에토스-윤리학자들도 있다(대표자로 오도 마르쿠아르트(Odo Marquard)와 헤르만 륍베(Hermann Lübbe)).[60] 그러나 누스바움 같은 신아리스토텔레스주의자는 인간학적 필요에 의한 '질료적 기초재화'를 근거로 보편주의를 옹호하기도 하는데, 이를 두고 '본질주의적 신아리스토텔레스주의'라 명명할 수 있다.[61]

그런데 또 한 명의 유명한 신아리스토텔레스주의자인 마이클 샌델(Michael Sandel)에 따르면, 신아리스토텔레스주의의 롤즈의 자유주의에 대한 문제제기는 칸트에 근거한 근본테제 즉 '옳음의 좋음에 대한 우선성'에 대한 비판이라고 말한다.[62] 샌델에 따르면 칸트의 의무론적 윤리학에 내재되어 있는 저 '옳음의 좋음에 대한 우선성 테제'는 다음의 두 가지 주장을 함축하고 있다.[63] 첫째, "특정 개인의 권리는 아주 중요해서 일반 복지도 그 개인의 권리를 뛰어 넘을 수 없다." 둘째, "권리를 구체화하는 정의 원칙들이 좋은 삶의 개념과 무관하게 정당화될 수 있다." 전자에서는 의무론과 공리주의 그리고 후자에서는 의무론과 고대 그리스의 덕이론적 좋은 삶의 윤리학 사이의 관계 설정이 함의되어 있다. 여기서 샌델은 칸트를 뒤집은 자신의 주장 '좋음

---

57) Dieter Sturma, "Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit", in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist, 2000, p.257 참조.

58) Otfried Höffe, "Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative", in: ders.(Hg.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Klassiker Auslegen, Bd.2, 4.Aufl., Berlin: De Gruyter, 2019, p.221.

59) Ibid.

60) Ibid.

61) Martha C. Nussbaum, "Menschliches Tun und soziale Gerechrtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus", in: Holmer Steinfath(Hg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p.196-234 참조.

62) Michael Sandel, 『정의의 한계』, 이양수 옮김, 일산: 도서출판 멜론, 2012, 50쪽.

63) Ibid.

의 옳음에 대한 우선성’ 테제는 특히 후자 즉 ‘정의와 좋은 삶의 관계’와 연관되어 있다고 말한다. 그런데 ‘정의의 원칙 조차도 실제로는 좋은 삶의 표상에 근거하고 있다(정의에 있어서 좋은 삶의 의미)’ 거나 혹은 ‘정의의 원칙이 의미 있으려면 그것이 좋은 삶에 어떤 기여를 해야 한다(좋은 삶에 있어서 정의의 의미)’는 주장은 실제로는 샌델뿐만 아니라 전체 신아리스토텔레스주의자들의 입장을 보여주는 것이다. 다만 전자는 ‘도덕의 행복주의적 근거’ 그리고 후자는 ‘도덕의 행복주의적 목적’에 대한 문제이다.

이런 배경에서 볼 때 신아리스토텔레스주의의 문제제기는 근본적으로 롤즈의 자유주의 정의론에 내재해 있다고 여겨지는 칸트의 의무론적 도덕에 대한 비판과 연결되어 있다고 볼 수 있다. 그리고 저 비판은 한편으로 ‘인간적 행복을 배제한 도덕의 근거지움’ 그리고 다른 한편으로 윤리학의 대상을 두고 벌어지는 ‘도덕의 행복론적 의미를 포괄하는 도덕체계’를 향하고 있다. 말하자면 전자와 관련해서는 목적 표상으로서의 좋은 삶으로부터 추상된 정언명법을 통한 의무론적 도덕의 근거지움에 대한 비판의 관점에서 ‘도덕의 인간학적 기초’가 그리고 후자와 관련해서는 ‘좋은 삶의 윤리학 자체의 복권’이 주제가 된다. 그런데 연구사적으로 1990년대 칸트 학계에서 먼저 주요한 논의로 이어졌던 것은 ‘도덕의 근거지움’에 대한 문제이고, 2000년대 들어서면서 비로소 ‘도덕의 행복주의적 의미를 포괄하는 도덕체계’에 대한 유의미한 결과가 나온다. 따라서 본 장에서 필자는 전자의 물음에 제한하여 저 신아리스토텔레스주의의 의무론적 도덕의 근거지움에 대한 비판의 시각에서 일련의 현대 신칸트주의자들의 작업을 재구성하여 간략히 소개하고 그것이 칸트 윤리학의 논의에 어떤 영향을 미쳤는가를 살펴본다.

### 3.2 롤즈의 계승자들의 칸트적 구성주의에서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶의 물음

현대 영미권에서는 롤즈의 칸트적 구성주의를 비판적으로 수용하면서 자신의 윤리이론을 기획하는 일련의 신칸트주의자들이 있다. – 대표적으로 토마스 힐(Thoas E. Hill Jr.), 오노라 오닐(Onora O’Neill) 그리고 크리스틴 코스가드(Christine Korsgaard).[64] 이들에게서 ‘칸트적 구성주의’의 특징은 롤즈의 정치적 정의의 문맥으로부터 벗어나 윤리이론 자체로 논의의 중심을 옮겼다는 것이다.[65] 그리하여 이들은 칸트에게서 준칙으로부터 정언명법을 통해 확립된 도덕법칙을 구성적 절차를 통해 결과한 것으로 본다. 노영란에 따르면 이들의 구성주의는 롤즈의 구성주의에 대한 평가, 합리적 행위자의 개념 그리고 윤리적 규범의 구성 범위에 따라 구분될 수 있는데, 요약하면 다음과 같다.[66] 먼저 힐에 따르면 롤즈의 원초적 입장은 “도덕적 선택을 하는

64) 이하 이들의 칸트적 구성주의의 연관적 이해에 대해서는 노영란의 다음 논문에 크게 빚지고 있음을 밝힌다. 노영란, 「롤즈 이후의 칸트적 구성주의: 구성주의의 딜레마와 존재론적 관련성을 중심으로」, 『윤리연구』, 제106호, 2016, 35-62쪽.

65) Ibid., 36쪽 참조.

개개인에게 적합한 입장이 분명 아니며" 또한 "도덕적 가치를 정당화하고 해결할 수 있는 관점도 아니라"는 것이다. 그 대신에 힐은 칸트의 '목적의 왕국의 정식'에 근거하여 도덕원칙을 구성적으로 도출하여 낼 수 있다고 주장한다. 그러나 여기서 도출된 도덕원칙은 실제로는 "근본적인 도덕원칙"이 아니라 "중간 수준의 도덕원칙"이며, 따라서 힐의 구성주의는 "부분적 구성주의"이다. 다음으로 오닐에 따르면 롤즈의 칸트적 구성주의에서 무지의 베일이라는 "이상화(idealization)"는 사실상 모든 개개인에게 적용되기가 어렵고, 실천이성이 "합당성"으로 이해될 수 있는지도 의심스러우며 또한 정의 원칙을 위해 요구되는 여러 가지 윤리적 개념 장치를 따라야 할 이유가 그 자체로 근거지워지기가 어렵다. 그 대신에 오닐은 정언명법의 보편법칙의 정식에 근거하여 합리적 행위자에 의해 "따를 수 있음(followablility)"이라는 요구에 의해 제약된 도덕원칙의 구성을 제안한다. 이 경우 저 정언명법은 도덕의 개념으로서 실천이성 자체를 구성하여 주기 때문에 오닐은 "전면적 구성주의"를 대표한다고 볼 수 있다. 끝으로 코스가드는 정언명법을 통한 보편화 테스트 절차 보다는 저 정언명법에 따라 행위할 수 있는 최종 근거인 "자율성"에 주목한다. 따라서 코스가드는 "실천이성의 원칙 자체를 구성의 대상으로 삼고 전면적인 구성주의를 추구한다"고 볼 수 있다.

위의 짧은 요약에 근거하여 볼 때 힐과 오닐의 칸트적 구성주의는 사실상 칸트의 의무론적 도덕을 매우 약화시켰다고 볼 수 있다. 가령 힐의 칸트적 구성주의는 칸트에게서 도덕법칙으로서의 도덕원칙과 달리 근본적이 아닌 실제로는 응용중심의 구체적 행위 원리를 도출하는 매뉴얼 정도일 수밖에 없다. 그리고 원초적 입장과 같은 이상화된 조건으로부터 추상하여 "따를 수 있음"이라는 기준에 근거하여 도덕원칙을 도출하는 오닐에게서 도덕규범은 귀납적 일반화에 따른 보편성의 정도만을 얻게 된다. 그런데 이 경우 뒤징이 지적하듯이 오닐에게서 저 규범은 "아프리오리한 법칙"이라기보다는 오히려 "경험적인 의미"를 갖는 것일 뿐일 수도 있어서 실제로는 "칸트적인 이론"이라고 보기 어려울 수도 있다.[67]

힐과 오닐과 달리 코스가드는 칸트의 '자율성'에 주목하고 이를 "자신의 표상에 대해 반성하는 인간의 정신적 능력", 즉 '자기의식의 반성 능력'으로 구체화하여 의무론적 도덕이론의 출발점으로 삼는다.[68] 여기서 코스가드는 저 능력에 근거하여 자율성을 '자기-입법'의 차원을 넘어 '법의 창지자 내지 원저자'로 본다.[69] 이것이 칸트의 자율 개념에 부합하는지 여부와 상관 없이 여기서 중요한 것은 코스가드에게서 칸트적 구성주의는 옳고 그름의 내용인 규범 내지 규범의 총괄개념으로서의 도덕의 '현실성' 내지 '실재성'을 보여주려고 한다는 점이다. 따라서 코스가드의 저 규범의 원천으

66) Ibid., 41쪽 이하 참조.
67) Klaus Düsing, "Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart", p. 240 참조.
68) Ibid., p. 241 참조. 코스가드는 네 가지의 규범성의 원천을 언급있는 데, — "주의주의", "실재론", "반성적 승인", "자율성에의 호소" — 이 중에서 자율성을 자신의 입장으로 보고 있다. Christine Korsgaard, 『규범성의 원천』, 강현정/김양현 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2011, 44쪽 참조.
69) 이에 관한 비판적 논의로는 강준호의 다음의 논문을 볼 것. 강준호, 「칸트적 구성주의에 대한 비판적 고찰」, 경희대학교 인문학연구소, 『인문학연구』, 11, 2007.

로서의 자율의 자기의식적 반성 능력을 통한 해석은, “도덕적 사실의 존재에 의존하지 않고 객관적인 가치를 규명하려는 기획[으로서의 구성주의]”[70]의 과제에 보다 충실한 것처럼 보인다.

앞에서 언급된 롤즈의 계승자들에게서 ‘칸트적 구성주의의 기획’은 필자의 견해에 따르면 우선 칸트가 ‘윤리 원리에서 실천적 질료적 규정근거들’[71]로부터 벗어나 ‘실천이성의 자율’을 통해 도덕성의 최고 원리를 확립하려고 한 것과 유사한 프로그램이다. 저 질료적 규정근거들은 언뜻 보면 인간의 의지에 경험적 실재성을 주기는 하지만 행복주의-타율 비판에 직면하게 된다. 반면 실천이성의 자율을 통해 확립된 도덕법칙을 의지의 규정근거로 볼 경우 도덕성의 정당화는 타율-비판으로부터 벗어날 수는 있지만 칸트 수용사에서 언제나 되풀이되는 형식주의 비판에 직면할 수 있다. 그런데 저 현대의 칸트적 구성주의자들은 이것을 ‘타율-자율’이 아닌 ‘미결정성-상대주의 딜레마’로 본다.[72] 가령 특정 내용을 갖고 있는 도덕적 가치로부터 출발하면 미결정성 의혹으로부터 벗어날 수 있지만 상대주의 비판에 직면할 수 있다. 반면에 오닐에서처럼 ‘따를 수 있음’이라는 어떤 경험적 일반성을 가진 형식적 요구를 기준으로 도덕원칙을 확립하려고 할 때, 상대주의로부터 벗어날 수 있지만 “실질적인 규범적 결론을 산출하지 못하고 미결정성의 문제를 가진다고 비판받을 수도 있다.”[73] 코스가드에게서도 ‘자기반성의 능력을 통한 자기 정체성의 확립’ 역시 미리 주어진 어떤 가치를 전제하고 있지 않기 때문에 미결정성 의혹 문제에 직면한다.

이런 한에서 칸트적 구성주의는, 규범 내지 도덕의 현실성을 증명하기 위하여 어떤 ‘도덕적 실재’에 근거하지 않으면서도 객관적 가치를 증명하려고 시도한다. 여기서 저 구성주의는 앞에서 문제제기된 미결정성의 문제에 직면하지 않기 위하여 소위 ““메타윤리적 정적주의(metaethical quietism)”나 독립적인 도덕적 사실의 존재에 대해 확신도 부인도 하지 않는 “불가지론(agnosticism)”적 입장”[74]을 표명한다. 칸트적 구성주의의 이러한 전략은 칸트식으로 말하면 특정 질료적 원리를 끌어들이지 않음으로써 타율-비판으로부터 벗어나면서 동시에 ‘이성의 사실(Faktum der Vernunft)’을 통해 도덕법칙의 현실성을 논증하는 것과 유사한 방법이라고 볼 수 있다.[75] 말하자면 저 칸트적 구성주의자들은 특정 도덕적 사실에 바탕한 직관주의 이론을 끌어들이지 않음으로써 상대주의 비판에 직면하지 않으면서도 동시에 ‘실천적 추론을 통해 도덕원칙을 구성’해 냄으로써 객관성을 증명하였다고 본다. — 이로써 또한 규범과 도덕의 현

---

70) 노영란, 「롤즈 이후의 칸트적 구성주의」, 52쪽.
71) Immanuel Kant, KpV.V40.
72) 노영란, 「롤즈 이후의 칸트적 구성주의」, 46쪽 이하 참조.
73) Ibid., 48쪽.
74) Ibid., 52쪽 이하.
75) 여기서 칸트의 ‘이성의 사실’은 칸트적 구성주의를 통해 ‘이성의 활동’으로 해석되고 있는 것으로 볼 수 있다. 칸트의 ‘이성의 사실’과 롤즈의 칸트적 구성주의의 관계에 대해서는 김정주, 「이성의 사실과 도덕적 구성주의의 정당화: 칸트와 롤즈의 도덕적 정당화에 대한 연구」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 21집, 2008 그리고 현대의 칸트적 구성주의와 연관해서는 노영란,「롤즈 이후의 칸트적 구성주의」, 55쪽을 볼 것.

실성이 제시된 것처럼 여겨진다.

칸트적 구성주의는 기본적으로 의무론적-절차주의적 도덕의 근거지움의 프로그램이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 절차적 구성자로서의 실천이성은 어떤 경험적 제약으로부터 자유로운 행위자를 전제한다. — 그러나 이러한 칸트적 구성주의에 내재해 있는 절차주의와 합리적 행위자 개념은 신아리스토텔레스주의로부터 비판받는데 그 쟁점은 다음과 같다. 첫째, 좋음으로서의 질료적-정신적 재화를 전제하지 않는 절차적 구성의 옳음은 실재성이 떨어진다. 둘째, 경험적 제약으로부터 벗어난 합리적 행위자는 사실상 '무연고적 자아'이며 따라서 이 자아에게 구체적인 사회-정치적 의무를 부과하기는 사실상 어렵다. 셋째, 게다가 도덕성의 절차적 정당화의 프로그램으로서의 저 칸트적 구성주의는 인간의 덕성의 구현을 통해 도달될 수 있는 좋은 삶으로서의 행복에 대해 중립적 태도를 취하기 때문에 '좋은 삶에 있어 도덕의 의미 관련성'을 제시할 수 없다.

이 세가지 쟁점 중에 필자가 보기에 현대의 칸트적 구성주의자들은 처음 두 가지 비판에 대해서는 나름대로 반박할 수 있는 이론적 성과를 거둔 것처럼 보인다. 가령 상대주의나 직관주의적 독단을 피하면서도 가치의 객관성을 제시하는 논증을 보여주고있다는 점에서 말이다. 이 경우 여러 사회-정치적 의무 수행의 근거 역시 설득력있게 제시될 수 있을 것이다. 그러나 세 번째 쟁점과 관련해서 칸트적 구성주의는 도덕의 윤리이론적 근거지움의 프로그램으로만 머무는 한 여기서는 도덕과 좋은 삶의 연결점을 찾기가 어렵다. 이 문제를 주제로 이제 독일권에서 현대 칸트주의의 숙고들을 담론윤리학을 통해 논의하여 보자.

### 3.3 담론윤리학적 칸트 해석에서 도덕의 근거지움의 프로그램과 좋은 삶의 물음

아펠에 따르면 "오래된 아리스토텔레스적 문제인 행복 내지 좋은 삶에 대한 물음의 귀환은, '의무론적 윤리학의 보편타당한 원리는 구체적인 삶의 형식을 잘라 내어버리고 모든 개인적인 행복관심으로부터의 추상으로서만 확립될 수 있다'는 칸트적 통찰의 세계사적인 결과문제이다".[76] 그런데 저 좋은 삶의 물음의 귀환은 어떻게 보면 칸트의 의무론적 보편주의 도덕의 물음에 또다시 직면할 수밖에 없다. 이런 한에서 고대 그리스의 '좋은 삶의 윤리학'과 칸트의 자율과 정언명법을 통한 도덕의 근거지움의 프로그램으로서의 '의무론적 윤리학' 사이에는 언뜻 보면 '악순환(vicious circle)'만이 놓여 있는 것처럼 보인다. 그러나 아펠은 '담론윤리학'의 시각에서 양자의 '상호보충적 관계(Komplementarität)'를 모색하여 보려고 시도한다.

주지하다시피 아펠은 칸트에서 '이성의 사실'을 '연역'도 '자의적 결단'도 아닌 '의사소통적인 것'으로 변형시키고자 한다. — 따라서 아펠의 윤리학을 '의사소통윤리학'

76) Karl-Otto Apel, "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse", in: ders. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.155.

내지 '담론윤리학'이라 부른다. 말하자면 아펠은 "합리적-논증적" 그리고 "대화적-화용론적으로 수행되는 선험적 반성"을 통해 "상호주관적 합의"가 가능한 "의사소통공동체의 아프리오리함"의 "타당성 요구"의 확보를 통해 도덕의 "최후근거지움(Letztbegründung)"을 가능한 것으로 여긴다.[77] 그리고 여기서 마침내 순환으로도 무한소급으로도 독단으로도 빠지지 않게 되어 뮌히하우젠 트릴레마로부터 벗어나는 '도덕의 합리적 정초'가 성공한 것으로 생각한다.[78]

그런데 아펠에 따르면 칸트의 보편주의적-의무론적 원칙윤리가 충분히 답하지 못한 질문이 있는데, 바로 "어떻게 좋은 삶의 집단적-개인적 실현이라는 오래된 문제가 해결될 수 있는가[?]"하는 것이다.[79] 여기서 아펠은 칸트식의 보편타당한 의무론적 도덕원칙에 근거한 윤리학에 반대하는 두 입장 즉 "헤겔과 맑스의 변증법적-전일적 입장"과 "실용주의적-해석학적-실존주의적 입장"에서 다시 주제화되어 쟁점이 되고 있는 '개인적-집단적 좋은 삶의 실현'을 철학적으로 진지하게 받아들인다.[80] 아펠에 따르면 사실 "의무론적-보편주의적 윤리학과 옛날과 지금의 구체적인 삶의 총체성에 관계하는 좋은 삶의 윤리학 사이의 *상보성*은 지양되지는 않는다."[81] 그러나 아펠은 대신에 "보편적 도덕원리의 근거지움의 상보적 결과문제로서의 진정한 자기실현 문제는 해결되어야" 할 것으로 본다.[82] 그리하여 아펠은 두 가지 대답을 제안하는데, 먼저 "개인과 국민의 좋은 삶의 스타일[을] 아프리오리한 *도덕성의 보편화원리라는 제한된 조건 아래에서* 실현하려고 시도해야만 한다"는 것이다.[83] 구체적으로 말해 좋은 삶의 실현에서 개인과 사회는 "도덕성의 보편타당한 원칙을 존경해야하고" 또한 "모든 사람에게 타당한 규범은, 개인의 전략적-경제적 행위를 통한 자아실현 내지 행복실현의 놀이공간을 *제한*하지 않으면 안된다"는 것이다.[84] 다음으로 앞의 소위 "유사-칸트적 대답"은 "산업사회에서 인간의 단체적 활동을 위한 연대적 책임의 협동 기구라는 규범적 조건들"을 규정하고 있는 "담론윤리학을 통해 보충되어야 한다"는 것이다.[85] 그런데 여기서 아펠에 따르면 이러한 해결 방식은 결코 대개 "오해하고 있듯이" "개인의 삶의 스타일의 억압적 획일화"를 요구하지 않는다.[86] 오히려 그의 해결 방식은 "개인

77) Karl-Otto Apel, "Das Apori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

78) 아펠의 의사소통윤리학 내지 담론 윤리학 역시 롤즈와 비슷하게 도덕의 합리적 정초에서 "형이상학적 설명"을 제거하고 '상호주관적 합의'에 근거하여 도덕을 근거지으려는 '합의 도덕론'이라고 할 수 있다. 그러나 롤즈와 달리 '선택적 자유' 보다는 '자기입법적 자율로서의 자유'에 방점을 둔 도덕합의론이라고 볼 수 있다.

79) Karl-Otto Apel, "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse", p.167 이하 참조.

80) Ibid., p.164

81) Ibid., p.176.

82) Ibid., p.177.

83) Ibid.

84) Ibid.

85) Ibid.

86) Ibid., p.178.

의 – 불가공약적이지만 동일한 권리를 가진 – 삶의 형식들의 최대한의 개발의 조건을 보여준다"는 것이다.[87]

아펠의 저 해결 방식에 따르면 보편적 도덕원리는 경험적인 의미에서 좋은 삶의 영위를 위한 윤리적 공간의 틀을 제공한다. 여기에는 윤리적 삶의 방식을 어기지 않는다는 조건 안에서 인간의 행복이 추구되어야 한다는 것 그리고 윤리적 삶의 방식이 인간의 행복의 최대화를 가져올 수 있다는 가정이 놓여 있다. 후에 보다 자세하게 논의될 것이지만 아펠의 저 해결은 좋은 삶을, 그것의 합리적 추구 방식으로서의 '반성적 주관주의'[88]에 근거하여 이해하는 것이다. 그러나 이러한 반성적 주관주의는 도덕적 조건이 경험적인 의미에서 좋은 삶으로 인도해줄 수 있다고 윤리적으로 보장할 수는 없다. 왜냐하면 경험적 행복과 도덕 사이에는 어떤 윤리적-필연적 조건관계가 없으며 단지 우연적 상관관계만이 있을 뿐이기 때문이다. 그러나 아펠의 작업에서 주목해 보아야 할 것은 그가 도덕성의 지위와 기능을 단지 근거지움의 프로그램에서만이 아닌 좋은 삶에 대한 기여라는 시각에서 보았다는 것이다. 말하자면 아펠은 한편으로 도덕성의 현실성을 '의사소통공동체의 선험성'을 통해 최후적으로 '반성'하려고 하면서도 다른 한편으로 저 도덕성이 인간 현존재의 좋은 삶에 있어 어떤 윤리적 관련성을 가질 수 있음을 보여주려고 시도한다. 그러나 아펠은 이런 그의 작업이 칸트의 윤리학 자체 내에서 발견되어 해석될 수 있음을 보여주지는 않는다. 오히려 그는 저 좋은 삶의 물음을 칸트 윤리학의 한계로 지적하면서 양자의 상보성 문제를 해결하기 위하여 자신의 담론윤리학이 필요함을 역설한다.

하버마스 역시 아펠과 비슷하지만 조금은 다른 방식으로 칸트의 윤리학을 해석하여 자신의 담론윤리학을 정립하려고 한다. 주지하다시피 하버마스는 "의사소통의 보편적 규칙 속에 하나의 "최소 윤리(minimale Ethik)"가 포함되어 있다는 것을 인정하면서"[89], 아펠식의 "윤리학의 최후근거지움은 가능하지도 필요하지도 않다"[90]고 주장한다. 그 대신 하버마스는 칸트의 정언명법을 "도덕적 논증의 절차"로 대체하여 도덕원칙을 도출하려고 한다. 여기서 저 절차는 '실천적 담론(D)'과 '보편화의 원리(U)'를 통해 이루어지는데, 전자에서는 "실천적 담론의 참여자로서 모든 당사자들의 동의를 얻을 수 있는 규범들만이 타당성을 주장할 수 있"으며, 후자에서는 "타당한 규범에 있어서는 그 일반적 준수가 모든 사람의 이해관계의 충족에 대해 가져올 수 있는 결과와 부작용들이 모든 사람에 의해 비강제적으로 수용될 수 있어야 한다."[91] –따라서

87) Ibid.

88) 좋은 삶에 대한 숙고는 "단순주관주의", "반성적 주관주의" 그리고 "객관주의"가 있다. 여기서 각각 차례대로 좋은 삶은 행위자의 소원성취에서, 소원성취의 합리적 추구에서 그리고 소원성취가 아닌 어떤 객관적 요소의 성취에서 성립한다. Holmer Steinfath, *Was ist ein gutes Leben?*, p.7-31 참조.

89) Detlef Horster, "Der Kantische 'methodische Solipsmus' und die Theorieen von Apel und Habermas", in: *Kant-Sudien* 73, 1982, p.467. 맹주만의 다음 논문에서 재인용함. 맹주만, 「아펠의 선험화용론적 담론윤리학과 실천이성」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제18집, 2006, 213쪽.

90) Jürgen Habermas, *Erläuterung zur Diskusethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p.195(『담론윤리의 해명』, 236쪽).

하버마스의 담론윤리학은 정확히 “논증대화윤리”[92]이며, 그 자신이 말하듯이 “상호주관적으로 재해석된 칸트적 유형의 도덕이론”[93]이라고 할 수 있다.

하버마스에 따르면 담론윤리학은 또한 “신아리스토텔레스주의적 반박들을 의무론적 틀 안에서 고려할 수 있도록 칸트적 도덕이론의 근본 가정들을 수정”한 작업이다.[94] 저 반박은 다음의 세 가지이다.[95] 첫째, “나에게/우리에게 좋은 것은 무엇인가?”라는 행위 목적에 대한 물음이 아닌 오직 “사람은 무엇을 행해야만 하는가?”라는 행위의 도덕적 근거에 대해서만 묻는 “그때그때 요청되는 참여자들의 동기들로부터의 추상화”, 둘째, “규범의 정당화 문제”에만 집중하고 “적용의 문제”를 간과하는 “주어진 상황으로부터의 추상화” 그리고 셋째, “삶의 실천의 방향설정” 보다 “도덕의 인식 문제”에 “우선성”을 두는 “존립하는 제도들과 생활형식들로부터의 추상화” – 이런 추상은 “원자주의적 인격 개념”과 “맥락주의적 시각”을 배제한 공허한 “보편성”으로 인도한다.[96]

이 반박들에 대한 하버마스의 숙고에서 주목해 볼 점은 그가 칸트 의무윤리학의 근본물음인 “나는 무엇을 해야 하는가?”를 ‘행위 가능성들의 정당화’에 따라 “실천이성의 실용적, 윤리적, 도덕적 사용”을 구분하여 신아리스토텔레스주의의 문제제기에 대해 답하고 있다는 것이다.[97] 여기서 하버마스는 칸트의 ‘기술적-실용적-도덕적 명법’[98]에 상응하는 ‘실용적-윤리적-도덕적 사용’이라는 자신의 구분에 근거하여, 좋은 삶의 물음을 ‘윤리적인(ethisch)’ 문제에 그리고 도덕의 정당화의 물음을 ‘도덕적인(moralisch)’ 문제에 귀속시킨다. 그런데 칸트에게서 개인의 행복 추구는 ‘실용적 명법’에 따라 ‘영리함(Klugheit)’의 문제이었던 반면에, 하버마스에게서 저 행복 추구는 해석학적-실존적 좋은 삶의 물음이 되어 단순 ‘영리함’이 아니라 ‘자기정체성’에 근거한 목적 설정과 수행의 문제가 된다. 그리고 여기서 도덕은 아펠에게서처럼 좋은 삶을 제한하는 것으로서의 지위와 기능을 가짐으로써 역시 하버마스에게서도 좋은 삶은 ‘반성적 주관주의’의 틀에서 숙고되고 있다.

### 3.4 중간 결론: 좋은 삶의 물음과 칸트에게서 의무론적 도덕의 지위와 기능에 대한 행위론적 연구의 필요성

위에서 고찰한 것처럼 롤즈의 계승자들의 ‘칸트적 구성주의’와 아펠과 하버마스의 ‘담론윤리학’은 근본적으로 칸트에게서 도덕의 근거지움의 프로그램에 충실한 기획이

---

91) Jürgen Habermas, 『담론윤리의 해명』, 18쪽 이하.
92) James Gordon Finlyson, 『하버마스입문』, 서요린 옮김, 서울: 필로소픽, 2022, 125-167쪽 참조.
93) Jürgen Habermas, 『담론윤리의 해명』, 113쪽.
94) Ibid., 100쪽.
95) Ibid., 100-121쪽 참조.
96) Ibid., 100쪽.
97) Ibid., 133쪽 이하 참조.
98) Immanuel Kant, GMS. IV416이하 참조.

라고 할 수 있다. 그런데 이 기획이 위에서 언급한 신아리스토텔레스주의의 문제제기를 둘러싸고 특히 도덕과 좋은 삶의 관계의 물음에 대해 충분한 대답을 주었다고 볼 수는 없다. 비록 아펠과 하버마스가 도덕의 근거지움의 프로그램에서 배제된 좋은 삶의 물음을 도덕에 대한 상보성이라는 시각에서 문제를 해결하려고 한 시도는 나름대로 의미 있기는 하지만 여기서 좋은 삶의 물음은 여전히 도덕에 대해 윤리적-필연적 조건관계를 갖지 못하는 실용적-경험적 행복론의 시각에서 답변되고 있다. 그러나 오늘날 무도덕주의(Amoralism)의 윤리적 상황에 직면하여 시대요구적으로도 철학적으로도 새롭게 윤리적으로 반성되어야 할 것은 '도덕이 우리의 삶을 행복하게 만들어 줄 수 있는가?'라는 물음이다. 그런데 이것은 이미 니체의 '도덕비판'에서 근본적으로 제기되었던 것이기도 한데, 즉 니체가 비록 표면적으로는 해체적 시각에서 비판하였지만, 실제로는 구성적 관점에서 그리로 다시 돌아갈 수밖에 없었던 소크라테스, 플라톤 그리고 아리스토텔레스적 전통에서 주제화되었던 '철학적 행복론', 즉 '도덕적 삶의 행복론적 의미'에 대한 숙고이다.[99]

그런데 위에서 살펴본 신아리스토텔레스주의나 롤즈와 그의 계승자들 그리고 아펠과 하버마스의 담론윤리학 조차도 정확히 들여다보면 도덕적 삶의 행복론적 의미에 관한 빗나간 논쟁을 이어간다.[100] 신아리스토텔레스주의자들에 따르면 "도덕은 어떤 선들의 가치 표상을 담고 있는 좋은 삶에 의존되어 있기 때문에 칸트의 자율적 도덕성이 불가능한 것으로 여겨진다."[101] 반면에 현대의 신칸트주의자들에게서 "좋은 삶의 물음은 [기껏해야] 실천이성의 도덕적 사용과 구분하여 사회적 에토스에 바탕을 두는 자기 정체성의 문제로서 전도덕적-조언적-실존적 삶의 방향의 문제로만 고찰된다."[102] 따라서 저들에게서는 칸트의 자율 도덕과 좋은 삶 사이에 어떤 윤리적-필연적 조건관계가 가능할 수 없다. 여기서 신아리스토텔레스주의자들이나 현대의 신칸트주의자들 모두 근본적으로 칸트의 자율 윤리학을 오직 "정언명법의 형식주의에 기초한 도덕성의 의무론적 근거지움의 프로그램"으로만 보는 오류를 범하고 있다.[103] 그

---

99) 이에 관해서는 이철우, 「도덕의 의미로서 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제50집, 2022 참조.

100) 가령 토마스 렌취(Th. Rentsch)는 신아리스토텔레스주의와 담론윤리적 칸트주의가 대립각으로 내세우는 '좋은 삶 대 도덕성'은 그저 "가상논쟁(Scheinkontrverse)"일 뿐이라고 비판한다. Thomas Rentsch, *Die Konstitution der Moralität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p.288.

101) 이철우, 「칸트에게서 좋은 삶에 대한 물음」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제49집, 2022, 156쪽.

102) Ibid.

103) Ibid. 특히 스스로 칸트적이라고 부르는 하버마스 조차도 "[칸트가] 의무론적 도덕철학의 틀에서 재화윤리학의 전통에서 익숙한 목적론적 기초개념들을 끌어들이는 것은 매우 놀랄 일이다."라고 말하고 있다. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd.2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019, p.349. 하버마스의 이런 칸트 해석에 대한 비판적 고찰에 대해서는 또한 다음의 논문을 볼 것. Maximilian Forschner, *Praktische Philosophie bei Kant*, Darmstadt: WBG, 2022. 특히 "XV. Schlusswort: Immanuel Kant ein >>nachmetaphysischer<< Denker? Zu Jürgen Habermas'

리하여 가령 그들은 “어떻게 살 것인가?”라는 고대 그리스의 ‘철학적 삶의 기술론’의 물음과 “나는 무엇을 행해야하는가?”라는 칸트의 ‘자율 도덕적 물음’을 전혀 윤리적 조건관계를 통해 연결하지 못한다. 그 대신에 저 현대의 신칸트주의자들은 기껏해야 우연적 상관관계에 기초하여 좋은 삶에 있어 칸트의 의무론적 자율 도덕의 실용적 지위와 기능만을 역설할 수밖에 없다. 그러나 이러한 실용적 행복론의 방식으로 도덕의 의미를 해명하는 것은 자칫 의도와 다르게 칸트의 자율 도덕을 영리함의 도덕(Klugheitsmoral)으로 전락시킬 수 있는 위험에 직면할 수 있다.

이상에서 전술한 바에 따르면 신아리스토텔레스주의자들과 현대의 신칸트주의자들 사이에서 쟁점이 되는 도덕과 좋은 삶의 관계에서 도덕이 좋은 삶의 표상에 의존하여 근거지워진다는 주장은 분명 칸트의 설득력 있는 ‘행복주의 비판’에 의해 반박될 수 있다. 그러나 이 행복주의 비판이 칸트에게서 행복이 윤리적 반성의 대상으로부터도 제거되어야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 따라서 칸트의 의무론은 비록 도덕의 근거지움의 프로그램에서 볼 때 도덕의 근거로서 어떠한 결과도 고려하지 않는다는 점에서 분명 ‘강한 윤리적 구상’이기는 하다.[104] 하지만 저 의무론은, 칸트에게서 행복이 윤리적 반성의 대상으로서의 지위를 가질 수 있다는 의미에서 보면 결코 ‘좁은 의미’가 아닌 ‘넓은 의미’에서의 윤리적 구상이라고 할 수 있다.[105] 즉 행복은 도덕원리의 근거지움으로부터 배제되지만, 윤리적 반성의 대상으로 포함된다. 가령 칸트에게서 행복은 한편으로 선의지의 도덕적 활동에 도움을 주는 ‘간접적 의무의 대상’이 되기도 하고 또한 도덕성과 함께 최고선을 이루는 요소이기도 하다.[106]

이런 시각에서 보면 신아리스토텔레스주의자들이나 아펠과 하버마스 같은 담론윤리학자들 모두 실제로는 칸트의 윤리학을 너무 좁게 이해한 후에 자신들의 구상을 기획한 것으로 볼 수 있다. 따라서 현재 우리의 과제라고 할 수 있는 ‘철학적 삶의 기술에서의 행복과 칸트의 자율 도덕의 관계’ 즉 ‘자율 도덕의 행복론적 의미’에 대한 윤리적 숙고는 저 현대의 신칸트주의자들의 구상에서가 아닌 오히려 칸트 자체에서 새롭게 발견되어 논의될 수 있다. 가령 칸트에게서 “나는 무엇을 행해야 하는가?”라는 윤리적 물음은 우선 ‘도덕적 선은 무엇인가?’라는 ‘도덕의 근거’에 대한 물음과 ‘무엇이 도덕적 선에 따라 행위하도록 하는가?’라는 ‘도덕의 동기’에 대한 물음을 포함하고 있는데 그 대답은 ‘도덕법칙’과 ‘도덕법칙에 대한 존경’이다. 그런데 칸트에게서 저 행위론적 물음은 도덕의 근거와 동기에 관한 것으로 끝나지 않는다. 칸트는 『실천이성비판』에서 분명하게 “도덕법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 최고선(das höchste

---

Kantinterpretation”, p.361-370.

104) 이하 내용은 이철우의 다음의 저서에 근거한 것이다. Chul-Woo Lee, *Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*, Berlin: Duncker&Humblot, 2022, p. 138 이하 참조.

105) 칸트에게서 의무론으로서의 윤리학에 관한 광범위한 논의에 관해서는 다음의 연구를 볼 것. Christoph Bambauer, *Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik*, Freiburg: Karl Alber, 2011, p.71 이하.

106) 이에 관해서는 이철우의 다음의 논문을 볼 것. 이철우, 「칸트에게서 간접적 의무의 대상으로서의 자기 행복」, 서강대학교철학연구소, 『철학논집』, 제70집, 2022.

Gut)을 향한 필연적 의도"[107]를 말하고 있다. 즉 칸트에게서 도덕의 근거와 동기에 대한 물음은 최종적으로 '도덕적 행위의 결과는 어디로 인도하여 주는가?'라는 도덕적 행위의 '궁극목적(Endzweck)'이자 '행복주의적 의미'에 대한 물음의 대답인 '최고선으로서의 행복'[108]을 향하고 있다. 이러한 행위론적인 시각에서 보면 고대 그리스 윤리학의 주제이던 '최고선으로서의 행복'에 대해 칸트의 '자율 도덕'은 필요조건의 지위를 가지게 되어, 도덕 없이 저 행복은 불가능하게 된다. 따라서 칸트의 자율 윤리학은 그 안에서 행복과 도덕이 조화를 이루는 최고선을 매개로 행위론적으로 재구성되면 도덕의 의무론적 근거지움의 프로그램을 넘어 철학적 삶의 기술론의 시각에서도 고찰될 수 있다.

그러나 이것은 결코 임의적인 것이 아니라 칸트의 텍스트에 근거하여 문헌학적으로 증명될 수 있는 문제이다. 예를 들어 칸트 연구사에서 '선의지'는 대부분 도덕의 근거지움의 프로그램이라는 틀에서 '그 자체 선(das an sich Gut)'으로서만 논의되었다. 그러나 보다 자세히 들여다보면 칸트는『도덕형이상학 정초』에서 선의지를 또한 최고선의 요소인 '최상선(das oberste Gut)'[109]으로 표시하고 있다는 점이 드러난다. 따

---

107) Immanuel Kant, KpV. V132.

108) 칸트에게서 행복 개념을 간단히 정리하면 우선 다음의 네 가지로 나타낼 수 있다: 복지(Wohlfahrt), 행복(Glückseligkeit), 자기만족(Selbstzufriedenheit), 지복(Seligkeit). 처음 두 개념은 인간학적-경험적 행복을, 다음 두 개념은 인격적-도덕적 행복을 함축한다. 복지는 주로 "우연적인 원인에서 기인하는 자신의 상태에 대한 만족"(VS. Metaphysik Pölitz. 320쪽)이나 "생의 행운(Glück des Lebens)"(TL.VI482)을, 행복(Glückseligkeit)은 삶 전체로 보아 욕구나 소망 대로 이루어지는 "경향성 만족"의 상태를 뜻한다. 자기만족은 행위자의 "덕의 의식을 필연적으로 동반하는 행복"(KpV.V117) 내지 "아무것도 필요하지 않다는 것을 의식"하는 "자기 실존에 대한 소극적 흡족"(KpV.V117)으로서 "자신의 [도덕적] 인격에 대한 만족"(KpV.V118) 으로서의 행복을 뜻한다. 지복은 "경향성과 욕구에서 전적으로 독립한"(KpV.V118) 모든 외적인 원인과 그로부터 벗어난 상태를 의미하기 때문에 엄밀히 보면 인간적이기 보다는 신적인 행복이라 할 수 있다. 칸트에게서 이런 행복 개념의 분류는 비록 완전히 체계적이지는 않지만 연관적으로 서술되어 있는『강의록』을 참조하면 도움이 될 것이다 – 물론 칸트 자신에 의해 직접 출판되지 않은 학생들의 필기록이라는 한계를 갖지만 말이다. 가령 위의 분류를 필자는 폴리츠(Pölitz)에 의해 편집된 칸트의『종교론 강의록』, *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religion*, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Leipzig, 1817/1830 (이하 VS. Religion Pölitz), 171쪽에서 참조하였다. 이중에 칸트에게서 최고선으로서의 행복은 최상선이 아닌 경험적 행복을 포함한 완전선이기 때문에, '자기만족을 조건으로 갖는 포괄적인 경험적 개념'이라고 할 수 있다. 이에 관해서는 이철우,「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 118쪽 이하 참조.

109) Immanuel Kant, GMS. IV396. 원문에는 최고선(das höchste Gut)으로 표기되어 있지만, 문맥상 칸트 연구가들은 최상선(das oberste Gut)으로 이해하고 있다. Jens Timmermann, "Kommentar", in: ders.(Hg.), *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Göttingen: Vandehoek&Rubrecht, 2004, p.95 참조. 칸트에게서 '선의지'를 최고선의 이론의 틀에서 해석하고 있는 연구에 관해서는 다음의 논문과 저서를 볼 것. Maximillian Forschner, "Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393-396", in: Otfried Höffe(Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, 1989, p. 66-82 그리고 이철우, *Harmonisches Leben*, p.139-150.

라서 칸트는 분명 선의지의 지위와 기능을 최고선의 이론과의 연관 속에서도 기술하고 있음이 틀림없다. 또한 『실천이성비판』의 「동기장」 역시 자세히 들여다보면 칸트가 "물리적 삶"과 "도덕적 삶" 사이에서 발생하는 '삶의 정위의 긴장'을 염두에 두고 양자의 조화로서의 '최고선'을 목표로 하여 도덕법칙에 대한 존경을 다루고 있음이 드러난다.[110] 그러므로 연구가들은 칸트에게서 의무론적 윤리학을 행위론적인 시각을 통해, 단지 도덕의 근거지움의 프로그램이라는 관점에서만이 아닌 도덕적 행위의 궁극목적인 최고선에 대한 기여라는 시각에서 그 지위와 기능을 숙고해야 할 필요가 있다. 이 경우에야 비로소 칸트 윤리학의 깊이와 넓이가 제대로 드러날 수 있다.

## 4. 2000년대 철학적 삶의 기술과 자율 도덕의 조화의 논의[111]

### 4.1 회페(O.Höffe)에게서 자율과 행복의 '행위론적' 조화의 시도

신아리스토텔레스주의자들이나 현대의 신칸트주의자들은 칸트의 윤리학을 지나치게 도덕의 근거지움의 프로그램으로 제한해서 고찰한다. 그리하여 이들은 칸트에게서도 고대 그리스의 '철학적 삶의 기술'의 근본 물음인 '어떻게 살 것인가?'에 대한 철학적 반성의 대상으로서의 '최고선에 관한 이론'이 주제화되어 논의될 수 있음을 진지하게 받아들이지 않는다. 비록 칸트가 자율과 정언명법을 통해 서양 도덕철학의 '혁명'을 일으켰다고 하더라도, 이 혁명은 또한 도덕성의 궁극목적인 최고선으로서의 행복에 기여하여 최종적으로 '자율적 행복론'의 가능성을 열어준다. 그런데 최고선에 관한 이론을 저 윤리이론적 근거지움의 프로그램의 틀 안에서 고찰하여 가령 도덕적 동기의 문제로 보게 되면 이미 칸트 수용사에서 언제나 되풀이되는 행복주의-타율 비판에 직면할 수밖에 없다.[112] 이와 달리 앞에서 본 것처럼 칸트의 윤리학을 '행위론적'인 시각을 통해 고찰하면 저 행복주의-타율 비판에 직면함 없이 도덕이 행복의 필요조건이 되어 칸트에게서도 실용적이 아닌 철학적 삶의 기술론의 주제로서의 행복론이 가능하게 된다. 그리고 현대 윤리학자 중에서 칸트의 윤리학을 특히 이렇게 행위론적으로 고찰하여 '자율 도덕'과 '철학적 삶의 기술'에서의 '행복'을 조화시키는데 중요한 결과물을 내놓은 철학자로 회페가 있다.

회페는 칸트의 자율 도덕과 고대 그리스 윤리학에서의 좋은 삶의 물음에 관한 그간의 본인의 연구를 집대성한 그의 저서 『*Lebenskunst und Moral oder Macht*

---

110) Immnauel Kant, KpV. V89 그리고 이철우, *Harmonisches Leben*, p. 200 이하 참조.

111) 이 장은 다음의 필자의 저서와 논문들에 근거하여 때로 발췌하고 수정하고 보충하여 작성한 것이다. 이철우, *Harmonisches Leben*, p. 28-37; 「칸트에게서 좋은 삶에 대한 물음」; 「칸트에게서 간접적 의무의 대상으로서 자기 행복」; 「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」 그리고 「칸트 요청론의 정의론적 독해」.

112) 최고선의 동기론적 지위와 기능에 관한 논의에 대해서는 다음의 논문을 볼 것. Marc Zobrist, "Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation", *Kant-Studien,* 99. Jahrg., Berlin: De Gruyter, 2008.

*Tugend uns glücklich?*』에서 칸트에게서 자율 도덕이 좁은 의미의 도덕철학적 반성뿐만 아니라, 넓은 의미에서 삶의 기술로서의 윤리학이라는 틀 속에서도 고찰될 수 있음을 행위론적으로 보여주려고 한다. 회페에 따르면 인간의 행위는 한편으로 행위의 "처음(Anfang)"을 향하는 "의지행위(Willenshandlung)"와 다른 한편으로 행위의 '마지막(Ende)'을 향해 나아가는 "노력행위(Strebenshandlung/혹은 '목표추구행위)"로 이루어져 있다.[113] 따라서 이 '처음'과 '마지막'이라는 인간의 행위의 전체에서 보면 칸트에게서는 자율이, 아리스토텔레스에게서는 행복이 윤리적 반성의 출발점이 된다. 그리하여 칸트에게서는 '도덕적인 행위 속에서 가능한 좋은 삶'이, 그리고 아리스토텔레스에게서는 '좋은 삶 속에서 가능한 도덕적 행위'가 함께 사유될 수 있다.[114]

그런데 지금까지 연구가들은 대부분 자율과 행복을 행위론적이 아니라 도덕의 '개념'과 '원리'의 시각에서만 다루었기 때문에 양자 사이에는 좁혀질 수 없는 '긴장'만이 가득했다. 가령 "자기 행복에 정위되어 있는 덕도덕(Tugendmoral)", "집단의 행복에 책무지워진 목표- 및 결과적 성공도덕(Erfolgsmoral)" 그리고 "자율에서 유래하는 의무도덕(Pflichtenmoral)".[115] 여기서 일부 칸트 연구가들은 『도덕형이상학』의 『덕론』의 해석을 통해 그의 의무도덕론에서도 덕이 기능하고 있으며 덕이론을 포함하고 있다고 주장하기도 한다.[116] 회페 역시 도덕성의 형식으로서의 덕이 인간의 본능이 아니라 도덕법칙에 기초한다는 점에서 칸트에게서 "엄밀화(Verschärfung)"된 것으로 본다.[117] 그러나 여기에서 유의해야 할 점은 저 세 가지 도덕의 개념과 원리는 도덕성의 근거지움의 프로그램에 관한 한 결코 섞일 수 없다는 것이고, 따라서 비록 칸트의 의무론적 윤리학이 인간의 품성으로서의 여러 가지 덕들의 수행을 다루고 있다고 하더라도 윤리이론적 관점에서 그가 전면적으로 덕도덕을 대표한다고 말할 수는 없다.

이런 한에서 회페는 자율 도덕과 덕이론적 행복의 윤리적 조화의 가능성을 '윤리이론'이 아니라 인간 현존재의 실천적 '행위론'에서 발견한다. 회페는 특히 아리스토텔레스에게서 '제작(poiesis)'과 구분된 '실천(praxis)'에 주목하여 이로부터 드러난 행위의 방식과 목표를 통해 칸트와 연결한다. 이를 좀 더 명확하고 구체적으로 설명하기

---

113) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p.14. 특히 "Kap. 5.5 Glück(Eudaimonia) oder Freiheit(Autonomie)?" 참조.

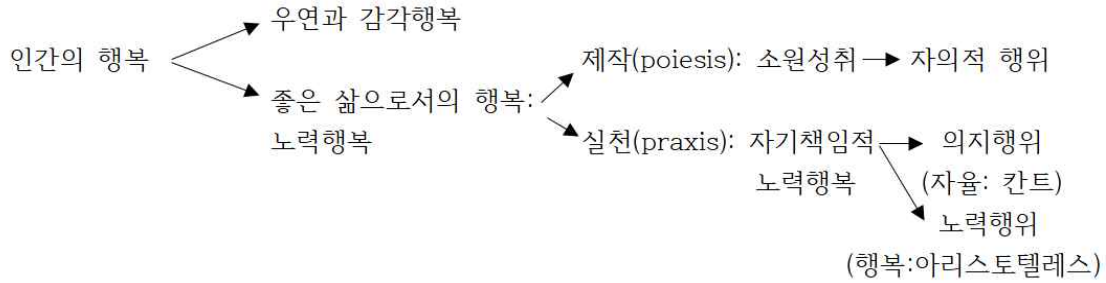
114) Ibid., p.193.

115) Ibid., p.10.

116) Marcia Baron, *Three Methods of Ethics: A Debatte*, p. 32-64 그리고 Onora O'neill, "Kant after Virtue", in: Onora O'Neill, "I. Kant after Virtue", *Inquiry*, 26:4, 1983, p.387-405 참조.

117) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p.272 참조. 그리고 이에 관한 논쟁에 관해서는 Sebatian Laukötter/ Andreas Vieth(Hg.), *Otfried Höffe. Praktische Philosophie im Diskurs*, Frankfurt/Paris: Ontos, 2009, p. 33-50 참조. 칸트에게서 '덕'은 개념적으로 세 가지 관점에서 해명될 수 있다. 1) 신적 도덕성으로서의 신성함과 구분되는 윤리성의 형식으로서의 도덕적 상태 2) "의지의 도덕적 강함"으로서의 인간의 도덕적 능력이며, 이런 의미에서 또한 "자유로운, 도덕적 숙련"이다. 3) 복수의 덕들로서 선의지의 도덕적 활동을 통해 실현되어야 하는 의무들이다. 이에 관해서는 이철우, *Harmonisches Leben*, p.242 참조.

위하여 다음의 도식을 이용하여 보자.[118]




회페에 따르면 인간이 추구하는 행복은 “의식적이고 자발적인” 행위의 대상이라는 점에서 “노력행복(Strebensglück)”이다.[119] 따라서 이 행복은 우선 ‘우연적 행복(Zufallsglück)’과 단순 ‘감각행복(Empfindungsglück)’과 구분될 수 있다.[120] 여기서 저 노력행복은 회페에 따르면 또한 칸트에게서 “자유로운 의지 행위”와 연결될 수 있는데, 칸트에게서 “의지행위”나 아리스토텔레스에게서 “노력행위” 모두 “인간의 책임”에 중점을 두고 있기 때문이다.[121] 이와 달리 자의적(willkürlich) 행위는 “그 자체가 아닌” “다른 것, 즉 결과”가 중요한 ‘제작’으로서 한 개인의 경향성과 선호에 기초하는 주관적인 소원성취(Wunscherfüllung)의 대상으로서의 행복을 찾는다. 이 경우 ‘좋은 행위’는 ‘기술적 혹은 실용적’ 의미를 가지며, 따라서 ‘실용적 삶의 기술’의 대상으로서의 ‘경험적 행복’을 가능하게 해주는 ‘영리함(Klugheit)’으로 볼 수 있다.

이와 달리 ‘제작’이 아닌 ‘실천’에서는 자기목적으로서의 덕의 활동에 바탕한 행복이 추구된다. 그리하여 ‘좋은 행위’란 기술적-실용적 선에 대해 도덕적 선을 우선성으로 하여 추구되는 ‘철학적 삶의 기술’의 시각에서 규정된다. 여기서 회페는 매우 중요한 사실을 지적하고 있는데, 철학적 삶의 기술이 ‘도덕적 선’을 좋은 삶으로서의 행복을 위한 척도로 전제하는 한, 그 시선은 ‘행위의 목표’가 아니라 이제 ‘행위의 근거’ 즉 ‘도덕적 행위의 최후 근거’를 향한다는 것이다. 말하자면 철학적 삶의 기술에서 논의되는 인간의 ‘노력행위를 통한 행복’은 이제 행위의 무제약적 근거를 찾는 ‘자율적 의지행위’에 기초하게 된다. 이로부터 매우 중요한 테제가 나오는데, 바로 ‘노력행위의 대상인 좋은 삶으로서의 ‘자기책임적 행복’은 근거지움에 정위된 자율적 의지행위와 함께 비로소 완전하게 정당화될 수 있다’는 것이다. 그러므로 고대 그리스 윤리학의 주제이던 덕이론적 성취행복은 이제 자율적 의지행위를 통한 도덕적 정당성을 통해 비로소 완전한 좋은 삶의 구상으로 확립될 수 있게 된다. 이제 이 테제를 좀 더 구체적으로 고찰하여 이것이 칸트 윤리학의 연구 방향에 대해 갖는 의미를 논해 보

118) 이하 내용은 필자의 다음의 저서에서 발췌 요약한 것이다. 이철우, *Harmonisches Leben*, p. 35 이하.
119) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p. 69 참조.
120) Ibid., p.81 참조.
121) Ibid., p.72.

자.

### 4.2 아리스토텔레스적 좋은 삶의 물음의 복권의 이유와 칸트에게서 좋은 삶의 자율 도덕적 완성의 가능성[122]

'어떻게 사는 것이 잘사는 것인가?'라는 '좋은 삶'에 대한 물음은 소크라테스-소피스트 논쟁으로 거슬러 올라가며, 저 물음에는 다시 '도덕이 행복으로 이끌어주는지 여부와 정도'[123]에 대한 기초윤리학적인 물음이 놓여있다. 주지하다시피 타인이 아닌 오직 자기 자신만의 이익에만 관심을 두는 윤리적 무도덕주의자(Amoralist) 내지 이기주의자(Egoist)인 소피스트들에게 도덕은 행복이 아니라 오히려 불행으로 이끌 뿐이라고 여겨진다(모순적 불일치설. Kontradiktorische Unvereinbarkeitsthese). 반면 소크라테스/플라톤[124]에 따르면 도덕적임은 곧 행복함과도 같으며, 불행조차도 우리의 도덕의식을 통해 상쇄될 수 있으며, 따라서 도덕은 좋은 삶의 충분조건이 된다(동일-지성-충분조건적 일치설. Identisch-intellektuell- suffiziente Koinzidenzthese). ㅡ 여기서 저 소피스트적 불일치설에는 외적인 재화와 감각적 쾌락, 그리고 그것의 무도덕적 획득을 주장하는 실용적-포괄론적(pragmatisch-inklusiv) 행복 구상이 놓여 있다. 반면에 소크라테스적 일치설은 외적인 재화나 보상에 대한 요구 없는 도덕적 의식과 활동에 근거하는 철학적-우월론적(philosophisch-dominant) 행복 이해를 함축한다.

이들과 달리 아리스토텔레스는 윤리적 덕과 이 윤리적 덕 활동에 도움을 주고 그 결과일 수 있는 외적인 선들 내지 행복재화로 이루어지는 철학적-포괄론적인(philosophisch-inklusiv) 최고선으로서의 행복을 주장한다.[125] 따라서 여기서 좋은

---

122) 본 장은 필자의 다음의 저서와 논문에 근거하여 작성한 것이다. *Harmonisches Leben* 그리고 「칸트에게서 좋은 삶에 대한 물음」.

123) 도덕과 행복의 관계는 크게 보아 네 가지로 규정될 수 있다. 1) 불일치설(Unvereinbarkeitsthese): 도덕은 행복이 아니라 오히려 불행으로 인도한다. 2) 차이설(Dissonanzthese): 도덕은 행복으로도 불행으로도 인도하지 않는다. 3) 조화설(Harmoniethese): 도덕은 행복의 필요조건이며, 따라서 도덕 없이 행복은 불가능하다. 그러나 도덕적인 행위가 언제나 무조건적으로 행복으로 인도하여 주지는 않는다. 4) 일치설(Koinzidenzthese): 도덕은 행복을 위한 충분조건이며, 언제나 무조건적으로 행복으로 인도하여 준다. 보다 자세한 내용은 위의 이철우의 저서와 논문을 참조할 것.

124) 여기서 필자는 소크라테스와 플라톤의 차이가 아닌 공통점에만 주목할 것이다. 그 이유는, 아리스토텔레스와 달리 소크라테스와 플라톤의 좋은 삶의 구상에 있어서 외적인 선들은 필수적인 윤리적 지위를 갖지 못하기 때문이다. 양자에 있어서 가령 "철학자는 모든 사회적 손해를 자신의 내적인 쾌감을 통해 상쇄할 수 있다."는 입장이 견지된다. Christoph Horn, *Antike Lebenskunst*, Munchen: C.H.Beck, 1998, p.78 참조.

125) 물론 아리스토텔레스에게서 좋은 삶은 또한 최고의 지적인 덕인 지혜(소피아)에 근거한 신적-우월론적인 행복론으로도 해석될 수 있다. 그러나 텍스트주석에 근거한 타당성과 상관없이 필자는 여기서 포괄론만을 다룰 것인데, 그 이유는 현대 윤리학에서 아리스토텔레스의 좋은 삶에 대한 철학적 관심은 실천-실재적 관점에 있기 때문이다. 이런 관점을 아리스토텔레스의 윤리학과 함께 정치학을 통해 매우 탁월하게 소개해 놓은 연구로는 유원기, 『아리스토텔레스의 정치학, 행복의 조건을 묻다』, 파주: 사계절, 2009가 있다.

삶은 도덕적 선뿐만 아니라 물리적 선도 포함한다. 이 경우 도덕적 선은 규범적(normativ)으로도 가치평가적(evaluativ)으로도 물리적 선에 대해 우선성을 갖는데, 도덕은 물리적 선을 제약하고 평가하는 좋은 삶을 위한 필수구성요소이기 때문이다. 그러므로 도덕은 규범적인 관점에서 보면 물리적 선과 도덕적 선을 포괄하는 최고선에 대해서도 역시 우선성을 갖는다. 그런데 여기서 주의할 점은 가치평가적 관점에서 보면 최고선이 도덕에 대해 우선성을 갖는다는 것인데, 그 이유는 최고선은 도덕적 선을 포함하는 포괄적인 유개념이기 때문이다. 말하자면 아직 도덕적 삶만으로는 최고로 좋은 삶이라고 평가될 수 없다는 것이다.[126] 그러므로 아리스토텔레스에게서 좋은 삶의 구상은, 소피스트적 모순적 불일치설과 소크라테스의 동일-지성-충분조건적 일치설을 비판적으로 지양하는 '온건한 차이-포괄-필요조건적 조화설(Bescheidene dissonant-inklusiv- notwendige Harmoniethese)'로 특징 지어질 수 있다.

이에 근거하여 아리스토텔레스에게서 좋은 삶의 구상이 현대 윤리학에서 다시 고려되어야 할 이유를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다. 좋은 삶의 규정이 탈도덕화되어 개인의 취향적인 문제 정도로 전락한 현대의 윤리적 문제 상황에서 소피스트적 무도덕주의적 불일치설과 소크라테스적 (너무 엄격하여 비현실적인) 도덕적 일치설의 비판적 지양으로서 저 아리스토텔레스의 조화모델에 근거한 좋은 삶의 구상은 도덕의 우선성 아래에서 외적인 행복재화들을 고려하는 삶의 방식을 매우 설득력 있게 보여준다. 따라서 아리스토텔레스의 좋은 삶에 대한 윤리학의 복권에서 중점이 되어야 하는 것은, 좋은 삶에 있어 본질적인 도덕이 공동체의 선(매킨타이어)이나 인간 본능에 필요한 질료적 기초재화(누스바움)나 혹은 정신적 구성적인 재화(테일러)에 근거하고 있다는 '재화윤리적 도덕의 근거지움'이 아니다. 오히려 중점은 도덕적 행위의 실존적 의미와 방식을 이해하려고 하는 "어떻게 살아야 하는가?"라는 삶의 방식에 대한 물음 내지 철학적 삶의 기술에 관한 '행위론적 도덕의 의미'에 대한 윤리적 반성에 있다고 할 수 있다. 이런 관점에서 보면 근대의 도덕철학, 특히 "무엇을 행해야 하는가?"라고 물은 칸트의 자율 윤리학은 신아리스토텔레스주의나 담론윤리적 칸트주의 같은 일부 윤리적 입장들에서와 달리 철학적 삶의 기술로서의 윤리학에 대한 도전이나 대립[127]이 아닌 오히려 좋은 삶의 구상의 비판적 엄밀화(Verschärfung)의 작업으로 이해될 수 있다. 그리고 실제로 이 작업은 회페의 연구에 근거하여 칸트의 자율 윤리학을 행위론적으로 해석하여 재구성하면 설득력있게 논변될 수 있다.

이에 연결하여 칸트의 윤리학을 "나는 무엇을 행해야 하는가?"라는 행위론적 물음을 통해 고찰하면 그의 자율 윤리학은 다음의 세 가지 물음을 포함하는 도덕체계로 해석될 수 있다. 첫째, 행위의 근거(Handlungsgrund)에 대해 묻는 도덕성의 근거지

126) 아리스토텔레스의 저 철학적-포괄론적 행복론에서 최고로 좋은 삶의 기준은 외적인 재화가 아닌 도덕에 있지만, 저 재화가 없으면 "누군가를 행복하다"고 부르기 어렵다. Christoph Horn, *Antike Lebenskunst*, p.79 참조.

127) Claus Beisbart, "Lebenskunst -eine Herausforderung für die moderne Moralphilosophie?", in Caroline Sommerfeld-Lethen (Hg.), *Lebenskunst und Moral*, Berlin: BMV-Verlag, 2004, p. 102.

움의 물음: ‘도덕적 선은 어디에서 성립하는가?’ 칸트의 대답으로서 ‘도덕법칙’. 둘째, 행위의 동기(Handlungsmotiv)에 대해 묻는 도덕성의 동기 물음: ‘무엇이 도덕적에 따라 행위하도록 나를 움직이게 하는가?’ 칸트의 대답으로서 ‘도덕법칙에 대한 존경’. 셋째, 행위의 목표(Handlungsziel)에 대해 묻는 도덕성의 의미물음: ‘도덕적 동기로부터 도덕적 선을 행하였을 때 그것이 가져다주는 것은 무엇인가?’ 즉 ‘내가 행해야 할 바를 행하였을 때 나는 무엇을 희망해도 좋은가?’ 그리고 이에 대한 칸트의 대답이 바로 ‘최고선’이다. 그런데 사람들은 여기서 저 희망의 물음이 앞의 도덕적 근거와 동기로부터의 행함을 전제하고 있다는 것을 종종 잊은 것처럼 보인다. 칸트에게서 저 도덕철학적 행위 물음은 도덕적 행위의 근거와 동기뿐만 아니라 도덕의 의미로서의 행위의 목적에 대해서도 물어야 한다는 것을 분명 함축하고 있는데도 말이다. 말하자면 칸트가 말하듯이 도덕적 의무를 인식하고 실행하기 위하여 도덕법칙과 이 법칙에 대한 존경 외에 더 필요한 것은 없지만, 이로부터 나오는 정당화된 목적, 즉 도덕적 삶의 방향타로서 기능하는 객관적인 궁극목적으로서의 최고선에 대해 무관심할 수는 없는 것이다.[128]

이처럼 칸트의 자율 윤리학은 행위론적으로 고찰되면 도덕의 근거와 동기뿐만 아니라 도덕의 목적에 대한 물음을 포함하는 포괄적인 도덕체계로 이해될 수 있다. 여기서 고대 그리스 윤리학에서 ‘덕의 활동에 근거하는 최고선으로서의 행복’은 칸트에게서도 역시 주제화되어 논의될 수 있다.[129] 이 경우 근대 윤리학, 특히 칸트의 자율 도덕 이후 윤리적 숙고의 대상으로부터 사라졌다고 여겨지는 고대 그리스 윤리학의 전통에 뿌리를 두고 있는 도덕적 삶을 포함하는 좋은 삶에 대한 물음은 실제로 사라진 것이 아니라, 도덕적 원리의 확립이 시급한 과제였던 근대 철학의 필요와 부주의로 인해 망각 되었던 것이다. 이와 달리 상술되었던 것처럼 칸트의 자율 윤리학을 행위론적으로 연구하면, ‘최고선으로서의 행복’은 전적으로 폐기되거나 혹은 단순 수용된 것이 아니라 오히려 자율 도덕을 통해 비판적으로 지양되어 엄밀하게 정립되었다는 것을 볼 수 있다. 따라서 현대 윤리학에서 복권되어 현실화되어야 할 좋은 삶의 구상은 최종적으로는 오히려 칸트에게서 명료화될 수 있다.

칸트에 따르면 최고선은 객관적 궁극목적이고, 이 궁극목적은 “여타의 모든 목적들의 불가피한 그리고 동시에 충분한 조건을 함유하는 목적”[130] 이다. 따라서 객관적 궁극목적으로서 최고선은 유한하고 감성적인 이성존재로서 인간의 삶의 정위의 최종 목표라는 점에서 논리적-윤리적으로 피정의항(Definiendum)의 지위를 가진다. 따라서 인간 현존재의 실천적 삶의 정위의 원칙은 다음과 같이 정식화할 수 있다: ‘세상에서 가능한 최고선을 실현해야 한다면, 도덕적으로 행위해야 한다.’[131] 여기서 도덕

128) Immanuel Kant, RGV.IV4 참조.
129) 칸트에게서 행복을 아리스토텔레스와 에피쿠로스와 함께 매우 통찰력 있게 잘 소개해 놓은 연구서로 이상형, 『철학자의 행복 여행』, 경북대 인문교양총서 20, 서울: 역락, 2013이 있다.
130) Immanuel Kant, RGV.VI6/아카넷.155.
131) 칸트에게서 도덕적 행위와 최고선으로서의 행복의 관계는 가령 투겐트하트가 주장하듯이

적 행위는 최고선 실현의 필요조건이며, 따라서 도덕적인 행위 없이 최고선은 존재하지 않는다. 이것을 좋은 삶과 도덕의 관계에 대입하면 다음과 같다. 도덕적인 삶이 필수구성요소로 포함되어 있지 않은, 혹은 도덕적 삶을 기본적인 척도로 삼지 않은 삶은 좋지도 나쁘지도 않은 삶일 뿐 결코 좋은 삶이라 불릴 수 없다. 그러나 도덕적인 삶은 여기서 충분조건이 아닌 필요조건이기 때문에 '도덕적인 삶이 곧 좋은 삶이다'라고 말할 수도 없다. 따라서 칸트의 최고선 구조에 근거하여 말한다면, 최상의 좋은 삶(Das oberste gute Leben)이 곧 최고로 좋은 삶(Das höchste gute Leben), 즉 완전하게 좋은 삶(Das vollendete gute Leben)은 아니다. 최고로 내지 완전하게 좋은 삶은 도덕적 행위와 의지에 의존하지 않은 삶의 상황과도 얽혀있다. 따라서 여기서 도덕과 좋은 삶으로서의 행복은 경험적-우연적이 아닌 윤리적-필연적 조건관계를 갖는다. 이런 이유로 칸트에게서 도덕과 행복의 비례로서의 최고선은 조화모델에 속하며, 게다가 칸트에게서 도덕은 그 자체 안에 행복의 원인을 포함하고 있지 않기 때문에 '엄격한 차이적 조화설'에 따라 규정할 수 있다.

그러나 이것은 칸트에게서 좋은 삶의 구상이 단지 우연에 근거한다는 것을 의미하지는 않으며, 오히려 그 핵심은 좋은 삶의 개방성에 있다. 말하자면 필요조건(conditio sine qua non)[132] 으로서의 도덕성이 존재하기 때문에 각자 개인에게 좋은 삶은 결코 무근거하거나 무정향적이지는 않지만 동시에 열린 형태를 갖는다는 것이다. 따라서 칸트에게서 좋은 삶의 구상은 도덕적 행위로부터 파생되어 정당화된 궁극목적인 최고선으로서의 행복에 기초하기 때문에 객관주의적이지만, 거기서 도덕성은 필요조건이기 때문에 행위주체의 자율적 자기책임이라는 반성적 주관주의를 위한 공간 역시 존재한다. 따라서 칸트에게서 좋은 삶의 구상은 한편으로 행복에 대한 윤리적 반성을 가능하게 하는 자율적 도덕주체로부터 출발하는 '반성적 주관주의'를 보여준다. 그러나 다른 한편으로 저 구상은 도덕적 행위의 궁극목적인 최고선으로서의 행복을 대상으로 갖고 있어서 '철학적 삶의 기술론'의 의미에서 '객관주의'적이라고 할 수 있다.

전술한 바에 근거하여 볼 때 칸트에게서 좋은 삶은 도덕적 선뿐만 아니라 물리적 선 역시 포함하는 철학적-포괄적 행복에 기초하면서도 행위자의 철저한 자기입법적 자율적 자기책임에 근거한 행복추구의 열린 공간을 허용한다. 따라서 칸트에게서 좋은 삶의 구상은 아리스토텔레스의 온건한 차이적 조화설에 근거한 철학적-포괄적 행복을 엄밀화하고 현재화하고 있는 '엄격한 차이절 조화설'을 보여주며, 이런 의미에서 칸트는 아리스토텔레스적 좋은 삶의 구상을 자율 도덕적으로 완성하고 있다고 말할 수 있다.

---

'도구적 결합'을 통해 이루어져 있지 않으며, 또한 '동일성에 따른 결합'도 아니다. 이와 달리 도덕은 행복과 '구조적'으로 결합되어 있다. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, p.105 이하 참조. 또한 Hermann Weidemann, "Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik", in: *Kant-Studien*, 92, 2001, p.20 참조.

132) Immanuel Kant, KpV.V130 참조.

### 4.3 중간 결론: 칸트에게서 최고선 이론을 매개로하는 포괄적 자율의 도덕체계에 대한 행위론적 연구의 필요성

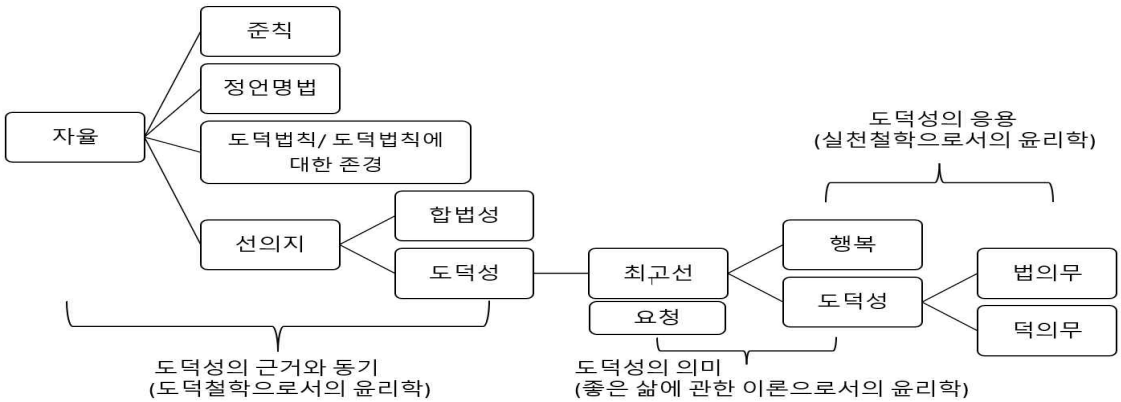
일부 현대의 신아리스토텔레스주의적 덕이론가들은[133] 칸트의 정언명법에 기초한 도덕체계를, 덕개념을 배제하는 매우 좁은 의미의 "의무윤리학 내지 의무론"으로 보고, 이것을 "좋은 삶의 윤리학"으로부터 구분하여 대립하는 것으로 여긴다.[134] 그러나 회페가 바르게 지적하고 있듯이 저 구분은 "부차적인 일"이며, 도덕의 근거지움의 프로그램이라는 "제한적"인 의미에서만 타당할 뿐이다.[135] 게다가 저 현대의 일부 덕이론가들의 주장과 달리, "고대 윤리학과 근대 윤리학의 차이는 덕개념의 인정과 부정에 있는 것이 아니라, [목표를 추구하는] 노력행위와 의지행위의 틀에 있다."[136] 따라서 앞에서 회페의 연구에 의거하여 고찰하여 본 것처럼, 칸트의 자율 윤리학은 행위론적 관점에서 보면 도덕의 근거와 동기를 찾는 의지행위로부터 출발하여 도덕의 의미인 최고선으로서의 행복에 도달하는 윤리적 반성의 길을 보여준다. 그리고 이것이 의미하는 바는 서양 윤리학의 '혁명'이라고 할 수 있는 도덕성의 자율 도덕적 근거지움 역시 최종적으로는 인간 현존재의 삶의 영위와 방식에 대한 물음에 기여한다는 것이다. 말하자면 칸트의 자율 윤리학의 오랜 연구 과제이던 '도덕성' 역시 인간 현존재의 삶의 의미를 묻는 '철학적 삶의 기술'에 대한 관계 속에서 고찰되어야 비로소 그 지위와 기능이 완전하게 이해될 수 있다. 그리고 이런 통찰로부터 잠정적으로 얻은 결론은, '칸트에게서 자율 도덕은 고대 그리스 특히 아리스토텔레스적 좋은 삶의 구상의 복권을 위해 희생되어야 하는 것이 아니라, 오히려 저 구상을 완성하여 줄 수 있다'는 것이었다.

이러한 결론적 테제에 따라 우리의 과제는 칸트에게서 최고선의 이론에 근거하여 포괄적인 자율의 도덕체계를 행위론적 관점에서 연구하여 보는 것에 있다고 할 수 있다. 말하자면 칸트에게서 도덕의 근거와 동기에 대해 묻는 '도덕성의 근거지움의 프로그램'과 저 도덕성의 의미로서의 '최고선에 관한 이론' 그리고 이 최고선을 실현하기 위한 구체적인 도덕 실천 활동으로서의 '도덕성의 응용'의 물음 모두가 '행위론적'으로 연결되는 포괄적인 자율 도덕체계에 대한 연구가 필요하다는 것이다. 이를 좀 더 직관적으로 명료하게 이해하기 위하여 다음의 도식을 이용하여 보자.

---

133) 여기서는 특히 앤스콤, 매킨타이어 그리고 슬롯(Slote)을 언급할 수 있다.
134) Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p. 192 참조.
135) Ibid.
136) Ibid.

최고선을 매개로 본 칸트의 포괄적 자율의 도덕체계




위의 도식에서 볼 수 있는 것처럼 칸트에게서 자율윤리학은 대개 도덕의 근거와 동기에 대해 묻는 도덕성의 근거지움의 프로그램으로만 이해되었다. 이 프로그램은 특히 비판시기 문헌인 『도덕형이상학정초』와 『실천이성비판』의 「분석론」에서 '순수 도덕성의 확립'과 '도덕법칙의 연역'의 문제로 상세하게 다루어지고 있다. 그런데 칸트 윤리학의 수용사에서 『실천이성비판』의 「변증론」에서 논변되고 있는 '최고선에 관한 이론' 그리고 『도덕형이상학』에서 다루어지고 있는 「법론」과 「덕론」에 대한 저 근거지움의 프로그램의 윤리학적 연관과 통일성이 분명하게 해명되지 못한 문제로 남아왔다. 그리하여 '최고선에 관한 이론'은 가령 심지어는 칸트의 윤리학에서 아무런 유의미한 지위를 갖지 못하는 것으로 여겨지기도 하였고, 또한 '덕론'과 '법론' 역시 저 근거지움의 프로그램과 아무런 연관 없이 단독의 법적-도덕적 의무들의 사례집 정도로 치부되기도 하였다.

그런데 지면상 많은 것을 상세하게 논할 수는 없지만[137], 칸트의 도덕체계가 최고선 이론으로부터 구성될 수 있다는 것은 그의 1770년대의 『윤리학 강의록』에서부터 살펴보면 충분한 설득력을 얻을 수 있다. 간단히 말하자면 저 『윤리학 강의록』으로부터 출발해서 『실천이성비판』의 「변증론」에 이르기까지 칸트의 윤리적 작업을 고찰할 경우 다음과 같은 테제를 만들 수 있다: '칸트의 윤리적 반성은 최고선으로부터 도덕성의 원리에 대한 반성으로 중점이 옮겨갔다가 다시 저 반성으로부터 최고선 이론에 도달하는 과정을 보여준다.' 이 경우 칸트의 『도덕형이상학정초』에서 순수 도덕성의 확립 문제는 최고선 이론과의 단절이 아니라 오히려 그것의 윤리적 엄밀화이며 완성이라고 할 수 있다. 왜냐하면 여기서 최고선의 통합적 필수구성요소서의 도덕성이 더 이상 행복주의적이 아니라 자율윤리적으로 정당화되기 때문이다.

이에 근거하여 다시 위의 도덕체계의 도식을 해명하자면 자율 도덕적으로 확립된 도덕성의 의미는 『실천이성비판』의 「변증론」에서 최고선에 관한 이론을 통해 논해진다.[138] 여기서 칸트는 최고선의 실천적 객관성을 위해 가정한 완전한 도덕적 세계를

137) 이하 내용은 필자의 다음의 논문에 근거한 것이다. 이철우, 「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 113쪽 이하 참조.
138) 이하 내용은 필자의 다음의 논문을 볼 것. 이철우, 「칸트 요청론의 정의론적 독해」, 239

‘요청’한다. 그런데 요청에서 최고선은 ‘신적인 도덕성으로서의 신성함(Heiligkeit)’에 비례하는, 모든 경향적인 것으로부터 벗어난 ‘지복(Seligkeit)’이기 때문에 사실상 경험적 현실에서 실현가능한 것이 아니다. 따라서 칸트가 실제로 관심을 두는 최고선은, 저 완전한 도덕적 세계에서 가능한 ‘최고의 근원적 선’이 아니라 ‘최고의 파생적 선’, 즉 경험적 현실에서 실현 가능한 ‘인간적 도덕성으로서의 덕(Tugend)에 비례하는 행복(Glückseligkeit)’이다. 여기서 저 전자의 최고선을 이 세상에서 ‘직접적(direkt)’으로 실현하려고 시도는 칸트에게서는 “도덕적 광신”[139]일 뿐이다. 말하자면 이 경우 최고선은 신성함에 비례하는 지복이 아니라 기껏해야 덕의 의식으로서 자신의 도덕적 인격에 대한 자기만족일 뿐이다.

인간은 경험적 현실 안에서 ‘직접적’으로는 결코 “최고선의 이상”에 도달할 수 없지만, 감각 세계에서 가능한 최고선을 통해 ‘간접적(indirekt)’으로 도달할 수 있다. 말하자면 이 최고선은 실제 응용 중심의 실천적 도덕 활동을 통해 즉 칸트가 후에 『도덕형이상학』의 『덕론』에서 논하고 있는 ‘동시에 의무인 목적’으로서의 덕의무들의 실행을 통해 가능하다. 그러나 저 덕의무들의 실행은 결코 ‘신성함에 비례하는 지복’ 자체와 만나게 해주는 ‘우회로(Umweg)’가 아니고, 다만 ‘간접적인 길(indirekter Weg)’일 뿐이다.

전술한 바에 의하여 요약하자면, 칸트에게서 도덕체계를 최고선의 실현을 매개로 하여 행위론적으로 재구성하면 도덕의 근거와 동기에 관한 물음으로부터 도덕성의 의미에 대한 물음으로 그리고 다시 저 의미로서의 최고선을 경험적 세계 안에서 실현하기 위한 실천적-응용적 도덕 활동으로서의 덕의무의 실행의 문제에 도달한다. 이로써 도덕철학으로서의 윤리학, 좋은 삶에 관한 이론으로서의 윤리학 그리고 도덕 활동의 실천으로서의 윤리학은 최고선의 정립과 실현을 매개로 포괄적인 도덕체계를 구성하게 된다.[140]

## 5. 자율적 행복론을 위하여 – plus 응용윤리적 문제들의 자율 행복론적 전망

독일어 속담에 “어제는 지나갔고, 내일은 아직 존재하지 않으며, 오늘은 신이 도와주신다! (Gestern ist vorbei - morgen ist noch nicht - heute hilft der Herr!)”라는 말이 있다.이것은 아마도 불확실하고 불안한 실존적 상황으로부터 벗어나고자하는 평범한 일반 시민의 생활의 지혜를 표현하고 있는 것 같다. 그런데 「자율적 행복론을 위하여 – 칸트 윤리학의 현재와 미래」라는 주제로 지금까지 논의한 바를 마무리 하면서 저 속담을 끄집어낸 이유는, 필자의 견해에 따르면 칸트는 불안과 갈등이

---

쪽.

139) Immanuel Kant, KpV.V85.

140) ‘삶의 의미’에 대한 물음을 칸트의 『순수이성비판』으로부터 출발하여 ‘최고선의 이론’과 ‘요청론’ 까지 추적하여 보는 중요한 연구서로 한자경, 『칸트와 초월철학』, 서울: 서광사, 1992가 있다.

항상 존재하는 상황에서도 신이 도와준다고 믿으면서 오늘을 사는 평범한 일반 시민으로서의 인간을 위한 도덕론과 행복론을 전개한 철학자로 보이기 때문이다. 여기서 칸트는 시민으로서의 인간을 니체에게서처럼 목표와 방향을 상실한 체 편안함의 '작은 행복'을 누리면서, "우리는 행복을 찾아냈다"고 "눈을 깜박거리고" 있는 무도덕적 자기이익에 대해서만 관심을 갖고 있는 "최후의 인간(der letzte Mensch)"으로 간주하여 경멸하지 않는다.[141] 그런데 칸트는 또한 도덕적 선을 경향성과의 갈등없이 기쁨으로 기꺼이 행한다고 하는 스토아적 '신적인 지혜자의 원함의 도덕(Moral des Wollens)'을 "순수실천이성이 인간성에 정한 한계를 넘어서는" "도덕적 광신"으로 간주한다.[142]

이와 달리 칸트에 따르면 시민으로서의 "인간이 위치하는 도덕적 단계는 도덕법칙에 대한 존경"이며, "인간이 처할 수 있는 도덕적 상태는 덕, 즉 투쟁 중인 도덕적 심정이 의지가 심정의 완전한 순수함을 소유한다고 잘못 생각할 때의 신성함이 아니다."[143] 따라서 칸트에게 도덕은 도덕적 요구와 자신의 행복 추구 사이에서 갈등하면서도 도덕법칙에 대한 존경으로 말미암아 행위할 수 있는 '일반 시민의 당위적 도덕(Moral des Sollens)'이라고 할 수 있다.  이 경우에 한에서 "[시민으로서의] 인간의 인격 안에 있는 인격성은 [또한] 인간에게 신성"하다고 할 수 있으며, 따라서 저 인간은 "목적 자체"이며 "자유의 자율에 힘입어 신성한 도덕법칙의 주체"인 것이다.[144]

칸트에게서 도덕법칙과 이 법칙에 대한 존경으로 말미암아 행위하는 자율적 행위주체가 지향하는 최고선은 도덕성을 필요조건으로 하여 가능한 완전선으로서의 행복이다. 이 행복은 도덕성을 필요조건으로 구조지워진 필수구성요소로 갖고 있다는 점에서 단순 '실용적 행복론'을 넘어 '철학적 행복론'의 시각에서 논해질 수 있다. 게다가 칸트에게서 철학적 행복론으로서의 최고선에 관한 이론에서 외적인 행복재화들은 최고선의 실현을 위한 도덕적 활동에 도움을 주는 '간접적 의무의 대상'으로서의 지위와 기능을 갖기 때문에, 칸트는 철학적-포괄론적 행복론을 대표한다고 볼 수 있다. 따라서 철학적-포괄론적 행복 구상으로 이해된 칸트의 '자율적 행복론'은 오늘날 무도덕주의의 시대에 경종을 울리면서 인간에게 있어 좋은 삶의 가장 근본적인 시각은 도덕적 삶에 바탕해야 함을 분명하게 선포하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 칸트에게서 선포된 철학적-포괄론적 행복은 결코 이념적 독단에 의해 규정된 내용을 갖고 있지 않으며, 자율의 도덕적 형식성을 갖추고 개인의 삶의 형식은 자유롭게 채워질 수 있는 것이다.

신아리스토텔레스주의자들은 칸트에게 기초하고 있는 근대 의무론 도덕은 인간의 좋은 삶에 대해 가치중립적이어서, 인간 현존재의 바람직한 좋은 삶에 관해 아무런 진술을 할 수 없다고 비난한다.[145] 하지만 이 비난은 위에서 최고선 이론을 통해 해

141) 이철우, 「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 127쪽 참조.
142) Immnuel Kant, KpV.V85 그리고 위의 이철우의 논문, 120-122쪽 참조.
143) Immanuel Kant, KpV.V85/한길VI248.
144) Ibid., V87/한길VI251 참조.

석한 바에 따르면 분명 칸트에게는 타당하지 않다. 그럼에도 저들의 문제 제기 자체는 진지하게 받아들이지 않으면 안 될 매우 중요한 지적임에는 틀림없다. 인간과 세계의 실존에 관해 사유의 한계로까지 밀어 부쳐가면서 고민을 하였던 앞선 철학자들의 결론은 분명 인간에게 좋은 삶은 결코 단순 '실용적 삶의 기술'이 아니라 '철학적 삶의 기술'의 문제이며, 여기서 덕 혹은 도덕은 행복을 위한 수단이 아니라 구조화의 필수요소라는 것이다. 따라서 인간에게 좋은 삶의 가장 근본이 되는 시각은 윤리에 있지 않으면 안 된다. 그러나 오늘날 좋은 삶의 윤리적 시각이 쇠퇴한 결과 전면적으로 등장한 것이 바로 '왜 도덕적이어야 하는가?'라는 물음이다. 그러나 엄밀히 보면 이 질문은 그 자체 별 의미가 없다. 왜냐하면 도덕적이어야할 여러 가지 이유는 가령 법적 처벌이나 양심의 가책 등 충분히 확보될 수 있을 뿐만 아니라, 역으로 그렇다면 '부도덕하게 사는 것이 당연한 것인가?'라는 물음에 대해 그렇다고 대답할 수는 없기 때문이다. 오히려 우리가 진지하게 물어야 할 것은 '도덕이 우리를 행복하게 만들어주는가? 그렇다면 얼마만큼인가?'라는 '도덕의 행복론적 의미'이다.

그런데 이 도덕의 행복론적 의미를 진지하게 받아들이지 않고 그저 도덕의 근거나 동기에 대해서만 묻는다면 지속적으로 니체나 혹은 신아리스토텔레스주의자들의 문제제기에 직면할 수밖에 없다. 게다가 인간 현존재의 좋은 삶의 근본시각으로서의 도덕과 윤리를 철학자들이 말하지 않는다면, 도대체 누가 독단이 아닌 비판에 근거하여 도덕적 삶을 정당화할 것인가? 인간에게 좋은 삶이 무엇인지 가장 근원적이고도 근본적으로 묻는 철학적 삶의 기술론이 더 이상 논의의 중심이 되지 못할 때 윤리학은 이미 그 자체 안에서 위기를 만들어 낸 것이다 – 마치 오늘날 인간과 세계의 근원에 대해 숙고하는 형이상학적 물음이 사라지면서 철학의 위기가 찾아왔듯이 말이다. – 가령 형이상학적인 물음마저 이제는 물리학자나 생물학자의 의견에 더 귀를 기울이는 과학기술의 시대인 것이다.

이러한 과학기술의 시대에 윤리학 내에서 가장 현실적으로 요구되어 활발하게 논의되는 분야는 따라서 아무래도 응용윤리의 문제들인 것 같다. 기후 위기에 직면하여 생태윤리적 논의나[146], 의료기술의 발달로 인한 여러 생명의료윤리의 물음[147] 그리고

---

145) 심지어 매킨타이는 칸트식의 계몽주의적 합리주의의 기획의 실패로 인해 키에르케고르의 결단주의가 등장하였다고 진단하고 있다(『덕의상실』, 71쪽 이하 참조). 그러나 이것은 설득력이 없는 주장이다. 키에르케고르에게서 칸트의 윤리학은 실패로 인증되는 것이 아니라, 오히려 요청론과 함께 실존철학적으로 구체화되고 있다고 볼 수 있다. 칸트에게서 실천신앙으로서의 요청을 통해 갈등과 불안이 지양되는 것처럼, 키에르케고르는 신앙을 통해 절망과 희망의 대립을 극복하고 있다. 키에르케고르의 이런 실존신앙에 관해서는 다음의 논문을 볼 것. 김용일, 「자기상실과 자기됨의 이중적 규정성으로서의 절망에 대하여 –키에르케고르의 『죽음에 이르는 병』을 중심으로」, 『죽음에 이르는 병』, 대구: 계명대학교출판부, 2006, 213-236쪽. 관련하여 또한 이진오(Lee, Jin-Oh), *Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers*, Uni. Tübingen, Dissertation, 2004 참조.

146) 김양현(Kim, Yang-Hyun), *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*, Münster : Lit Verlag, 1997. 김진, 『칸트와 생태주의적 사유』, 울산: 울산대학교출판부, 1998.

147) 김종국, 「'4원칙주의 생명의료 윤리'와 칸트 도덕철학」, 한국칸트학회, 『칸트연구』, 제37집, 2016.

특히 인공지능의 급격한 기술발달로 인한 디지털 AI 윤리[148]가 요즘 매우 주목받는 윤리적 주제들이라고 할 수 있다. 그러나 철학자들 역시 저 문제들을 '융합'이라는 이름으로 개별적 사안의 근거지움에만 몰두한다면 철학적 윤리학의 지위와 기능은 점점 더 설 자리를 잃을 것이다. 왜냐하면 응용윤리의 개별적 사안에 대한 문제 해결의 방식과 근거는 철학자보다는, 연관 사항에 관한 한 더욱 구체적이고 정확한 지식을 가진 각 개별학문들의 종사자들 가령 기후학자나 환경학자, 생물학자나 의료학자 그리고 공학자들에 의해 훨씬 더 명료하게 제공될 수 있기 때문이다. 이와 관련하여 필자는 위의 응용윤리의 문제들의 구체적인 개별 논쟁들을 소개하는 대신에 기초윤리학적인 시각에서 인간과 인간 외의 존재자들의 도덕적 지위와 기능을 지금까지 살펴본 칸트의 '자율적 행복론'의 틀에서 짧게 전망하여 보는 것으로 글을 마치고자 한다.

자율적 행복론에서 보면 인간 현존재의 좋은 삶의 구조는 자율적 도덕원칙에 따른 도덕성과 이 도덕성의 실천적 활동에 도움을 줄 수 있는 간접적 의무의 대상으로서의 행복재화들 그리고 다시 저 도덕성을 필요조건으로 하여 가능한 행복으로 이루어져 있다. 여기서 오늘날 특히 중요한 문제로 다루어지는 것은 저 간접적 의무의 대상으로서의 행복재화들이다. 기후와 같은 자연적 조건, 인간의 건강을 위해 여러 유용한 것들 그리고 인간의 물질 문명을 위해 도움을 주리라 기대되는 인공지능이나 로봇은 우리 인간 현존재의 좋은 삶을 위한 도덕성 자체를 근거지워주는 토대일 수는 없지만, 분명 저 좋은 삶을 위한 도덕적 활동에 도움을 줄 수는 있 다. 이런 의미에서 저 대상들은 비록 우리의 도덕성을 위해 필요한 직접적인 기초재화들로서 그 자체 내재적인(intrinsisch) 가치를 갖고 있다고 말하기는 어렵다. 그러나 다른 한편으로 저 재화들은 분명 우리의 도덕적 활동에 도움을 줄 수 있는 한에서 간접적인 의무의 대상일 수는 있다. 말하자면 우리는 기후변화에 직면하여 자연을 보호해야 할 의무가 있으며, 죽음에 직면한 사람에게 유용한 여러 가지 의학적 기술을 발전시킬 의무도 있으며, 또한 인공지능 역시 좋은 삶을 살기 위한 도덕 활동에 도움을 주는 한에서 개발하여 이용할 의무도 있다. 그러나 여기서 철학적 윤리학이 도덕 활동의 도움에 되는 범위 가령 가이드라인을 마치 메뉴얼처럼 제공할 필요는 없다. 그것은 공동체 구성원들의 다원적인 틀 안에서의 사회적 합의의 문제이기 때문이다.

철학적 삶의 기술로서의 '자율적 행복론'은 구체적인 행동 매뉴얼을 제공하지 않는다. 왜냐하면 칸트의 자율 도덕과 최고선의 이론을 행위론적으로 연결한 저 자율적 행복론은 아리스토텔레스에게서 인간의 덕의 수행을 통해 가능한 자아실현으로서의 성취행복에 기반한 철학적-포괄적 좋은 삶의 구상을 자율 도덕적으로 완성시킨 버전으로서 기초윤리학적인 반성의 결과물이기 때문이다. 따라서 여기서 중요한 것은, 우리 인간 현존재의 좋은 삶에 있어 가장 중요한 토대는 '윤리적 관점(ethischer Aspekt)'이라는 것을 망각해서는 안 된다는 것이다. 윤리적 자아실현으로서의 행복론이 망각되는 순간 인간은 자유로워지는 것이 아니라 오히려 여러 외적인 재화들에 종

148) Dieter Schönecker/Hyeongjoo Kim(Hg.), *Kant and Artificial Intelligence*, Berlin: De Gruyter, 2022.

속되어 노예가 되는 위험에 빠지게 될 가능성이 커지기 때문이다. 그러나 칸트에게서 윤리는 인간의 전체 좋은 삶을 위한 충분조건이 아니라 필요조건이다. 따라서 저 좋은 삶은 도덕적 요구와 경험적 행복 사이에서 결코 완전히 융해될 수 없는 갈등을 수용하면서도 조화할 수 있도록 생동적으로 만들어가야 하는 우리 인간 현존재의 적극적 과제라고 할 수 있다. 운제 백승균(雲梯 白承均) 선생님의 말씀처럼 “인간의 삶은 살아 있는 것이고, 살아 있는 삶이 역사를 다시 새로 만들어가기 때문이다.”[149]

149) 백승균, 『세계사적 역사인식과 칸트의 영구평화론』, 대구: 계명대학교출판부, 2007, 63쪽.

# 참고문헌


강준호,「칸트적 구성주의에 대한 비판적 고찰」, 경희대학교 인문학연구소,『인문학연구』, 11, 2007.

김석수,『요청과 지양』, 서울: 울력, 2015.

김수영(Kim, Su-Yeong), *Das Glück des Gerechten. Eine Untersuchung der platonischen Politeia*, Uni. Konstanz. Dissertation, 2007.

김양현(Kim, Yang-Hyun), *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*, Münster: Lit Verlag, 1997.

김용일,「자기상실과 자기됨의 이중적 규정성으로서의 절망에 대하여 ―키에르케고르의『죽음에 이르는 병』을 중심으로」,『죽음에 이르는 병』, 대구: 계명대학교출판부, 2006.

김정주,「이성의 사실과 도덕적 구성주의의 정당화: 칸트와 롤즈의 도덕적 정당화에 대한 연구」, 한국칸트학회,『칸트연구』, 21집, 2008

김종국,『논쟁을 통해 본 칸트 실천철학』, 서울: 서광사, 2015.

_____,「'4원칙주의 생명의료 윤리'와 칸트 도덕철학」, 한국칸트학회,『칸트연구』, 제37집, 2016.

김진,『칸트와 생태주의적 사유』, 울산: 울산대학교 출판부, 1998.

노영란,「롤즈 이후의 칸트적 구성주의: 구성주의의 딜레마와 존재론적 관련성을 중심으로」,『윤리연구』, 제106호, 2016.

맹주만,「롤즈, 칸트, 그리고 구성주의」, 한국칸트학회,『칸트연구』제20집, 2007.

문성학,『칸트 윤리학과 형식주의』, 대구: 경북대학교출판부, 초판2쇄, 2007.

_____,『칸트 윤리학의 균열』, 성남: 북코리아, 2022.

백승균,『세계사적 역사인식과 칸트의 영구평화론』, 대구: 계명대학교출판부, 2007.

백종현,『동아시아의 칸트철학』, 서울: 아카넷, 2014.

유원기,『아리스토텔레스의 정치학, 행복의 조건을 묻다』, 파주: 사계절, 2009.

이상형,『철학자의 행복 여행』, 경북대 인문교양총서 20, 서울: 역락, 2013.

이원봉,「롤즈의 정언명법 절차와 상호성의 원리」, 한국칸트학회,『칸트연구』, 49집, 2022.

이진오(Lee, Jin-Oh), *Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers*, Uni. Tübingen, Dissertation, 2004.

이철우, 「칸트에게서 좋은 삶에 대한 물음」, 한국칸트학회,『칸트연구』, 제49집, 2022.

_____,「칸트에게서 간접적 의무의 대상으로서의 자기 행복」, 서강대학교철학연구소,『철학논집』, 제70집, 2022.

_____,「도덕의 의미로서의 행복한 삶: 니체와 칸트의 행복관 비교의 시도」, 한국칸트학회,『칸트연구』, 제50집, 2022.

_____(Lee, Chul-Woo), *Harmonisches Leben. Uberlegung zur Verhaltnisbestimmung von Gluck und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*, Berlin: Duncker &Humblot, 2023.

_____,「칸트 요청론의 정의론적 독해」, 새한철학회,『철학논총』, 제113집, 2023.

장윤수, 「하기락의 한국철학 연구와 그 의의」, 대한철학회, 『철학연구』, 제64집, 1998.
한자경, 『칸트와 초월철학』, 서울: 서광사, 1992.
황경식, 「서양 윤리학의 수용과 그 영향」, 서울대학교철학사상연구소, 『철학사상』, 1996.
_____, 『정의론과 덕윤리』, 서울: 아카넷, 2015.
Apel, Karl-Otto, "Das Apori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
_____, "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse", in: ders. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
Aufderheide, Joachim and Bader, Ralf M.,(Ed.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford, 2015.
Bambauer, Christoph, *Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik*, Freiburg: Karl Alber, 2011.
Baron, Marcia, "Kantian Ethics" in: M.Baron/Ph.Pettit/M.Slote(Ed.), *Three Methods of Ethics: A Debate*, Messachusetts: Blackwell, 1997.
Beisbart, Claust, "Lebenskunst -eine Herausforderung für die moderne Moralphilosophie?", in Caroline Sommerfeld-Lethen (Hg.), *Lebenskunst und Moral*, Berlin: BMV-Verlag 2004.
Cohen, Herman, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassier, 1910(1.Auf.1877).
Düsing, Kalus, "Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie", in: *Kant-Studien* 62, 1971.
_____,"Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart", in: Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard(Hg.), *Warum Kant heute?, Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
Engstrom, Stephen/Whiting, Jennifer(ed.), *Artistotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 1996.
Finlyson, James Gordon, 『하버마스입문』, 서요린 옮김, 서울: 필로소픽, 2022.
Forschner, Maximilian, "Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393-396", in: Otfried Höffe(Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main, 1989.
_____, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt: WBG, 1993.
_____, *Praktische Philosophie bei Kant*, Darmstadt: WBG, 2022
Habermas, Jürgen, 『담론윤리의 해명』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 1997.
_____, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd.2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.
Hare, R.M., *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon, 1963.
Hartmann, Nicolai, 『철학의 흐름과 문제들』, 강성위 역, 서울: 서광사, 1987.

Henrich, Dieter, “Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion”, in: *Kant-Studien*, 54:4, 1963.
_____, “Über Kants Entwicklungsgeschichte”, in: *Philosophische Rundschau*, Vol. 13, No. 3/4, 1965.
Höwing, Thomas(Hg.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 2016.
Höffe, Otfried, “Is Rawls' Theory of Justice really kantian?, *Ratio* 26, 1984, p.103-124 (dt. “Ist Rawls' Gerechtigkeitstheorie kantisch?”, In: ders., *Kategorischer Rechtsprinzipien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
_____, 『임마누엘 칸트』, 이상헌 역, 서울: 문예출판사, 1997.
_____, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend uns glücklich?*, München: C.H.Beck, 2007/2009.
_____, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München: C.H. Beck, 2012.
_____, “Einfuhrung in Ralws' Theorie der Gerechtigkeit”, in: ders(hg.), John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Klassiker Auslegen, Bd.15, 3.Aufl., Berlin: Akademie-Verlag, 2013.
_____,“Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative”, in: ders.(Hg.), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Klassiker Auslegen, Bd.2, 4.Aufl., Berlin: De Gruyter, 2019.
Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst*, Munchen:C.H.Beck, 1998.
Horn, Christoph/Dos Santos, Robinson(Hg.), Kant's Theory of Value, Berln: De Gruyter, 2022.
Horster, Detlef, “Der Kantische ‘methodische Solipsmus’ und die Theorieen von Apel und Habermas”, in: *Kant-Sudien* 73, 1982.
Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (약어 GMS), 『도덕형이상학정초』, 김석수 옮김, 1판2쇄, 파주: 한길사, 2020.
____, *Kritik der reinen Vernunft* (1785) (약어 KpV), 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 서울, 아카넷, 1판10쇄, 2013.
____, *Kritik der praktischen Vernunft*, 『실천이성비판』, 김종국 옮김, 1판2쇄, 파주, 한길사, 2020.
____, *Metaphyische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Die Metaphysik der Sitten (1797) (약어 RL), 「법론」, 『도덕형이상학』, 김수배 옮김, 파주, 한길사, 2018. 『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 서울, 아카넷, 2012.
____, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Die Metaphysik der Sitten* (1797) (약어 TL)/ 「덕론」, 『도덕형이상학』, 김수배 옮김, 파주, 한길사, 2018; 『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 서울, 아카넷, 2012.
____, *Vorlesungschrfiten über Moralphilosophie*. Moralphilosophie Collins, XXVII; Moral- philosophie Mrongovius, XXVII in in Gesammelte Schriften, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wisschenschaften, Berlin, De Gruyter, 1900ff.

_____, *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religion*, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Leipzig, 1817/1830.
_____, *Immanuel Kants Vorlesungen über Metaphysik*, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Erfurt, 1821.
_____, *Eine Vorlegung Kants über Ethik*, Paul Menzer (Hg.), Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
Korsgaard, Christine, 『규범성의 원천』, 강현정/김양현 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2011.
Krämer, Hans, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
Laukötter, Sebastian/ Vieth, Andreas(Hg.), *Otfried Höffe. Praktische Philosophie im Diskurs*, Frankfurt/Paris: Ontos, 2009.
MacIntyre, Alasdair, 『덕의 상실』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 1997.
Marwede, Florian, *Das höchste Gut in Kants deontologscher Ethik*, Berlin: De Gruyter, 2018
Nussbaum, Martha C., "Menschliches Tun und soziale Gerechrtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus", in: Holmer Steinfath(Hg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
O'neill, Onora, "Kant after Virtue", in: Onora O'Neill, "I. Kant after Virtue", *Inquiry*, 26:4, 1983.
Rawls, John, 『사회정의론』, 황경식 옮김, 서울: 서광사, 15쇄, 2002.
_____, "Kantian Constructivism in Moral Theory", in: *The Jouranl of Philosophy* 77, No.9, Sept. 1980.
_____,"Themes in Kant's Moralphilosophy", in: Chadwick, R.F. (ed), *Immanuel Kant: Critical Assessments*, Vol. III, London/New York: Routdledg, 1992.
Rentsch, Thomas, *Die Konstitution der Moralität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
Riedel, Manfred(Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd.1, Freiburg: Verlag Rombach, 1972.
_____, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd.2, Freiburg: Verlag Rombach, 1974
Sandel, Michael, 『정의의 한계』, 이양수 옮김, 일산: 도서출판 멜론, 2012.
Schmucker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Hein, 1961.
Schnädelbach, Herbart, "Was ist Neoaristotelesmus?", in: Wolfgang Kuhlmann(Hg.). *Moraltität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
Schneewind, J.B., 『근대도덕철학의 역사. 자율의 발명』, 전3권, 김성호 옮김, 파주: 나남, 2018.
Schönecker, Dieter/Kim, Hyeongjoo(Hg.), *Kant and Artificial Intelligence*, Berlin: De Gruyter, 2022.
Seel, Martin, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
Slote, Michael, 『덕의 부활』, 장동익 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2002.

Sturma, Dieter, “Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit”, in: Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist, 2000.
Taylor, Charels, 『자아의 원천들』, 권기돈/하주영 옮김, 서울: 새물결, 3쇄, 2019.
Timmermann, Jens, “Kommentar”, in: ders.(Hg.), *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Göttingen: Vandehoek&Rubrecht, 2004.
Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
Wimmer, Reiner, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsanspruche*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
Weidemann, Hermann, “Kants Kriteik am Eudämonismus und die Platonische Ethik”, in: *Kant-Studien*, 92, 2001.
Zobrist, Marc, “Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation”, *Kant-Studien,* 99. Jahrg., Berlin: De Gruyter, 2008.

논평 4

# 자율적 행복론은 가능한가?

## 이철우 선생님의 「자율적 행복론을 위하여」에 대한 논평

정제기(영남대)

우선, 대한철학회 60주년 기념 학술대회라고 하는 이 귀중한 대회에서 논평자 역할을 맡겨 주셔서 정말 감사를 드립니다. 오늘 칸트철학 세션에서 발표하시고 논평하시는 칸트학자 선생님들 모두가 너무나도 탁월하시고 쟁쟁하신 분들이신데, 나이도 한참 어리고 부족한 제가 논평을 맡아 하려니 그저 민망하고 부끄럽습니다. 특히 제가 논평하게 될 이철우 선생님께서는 저보다 한참이나 선배 학자이시고, 저보다 20년은 더 많이 공부하신 선생님이신데 감히 제가 논평을 해도 될지 모르겠습니다. 이철우 선생님의 이번 논문을 받고 여러 번 꼼꼼하게 정독하면서 제가 미처 알지 못했던 부분들을 정말 많이 배웠습니다. 선생님의 논지를 따라가면서, 인용하고 계신 참고문헌들을 죽 따라 읽기만 해도 엄청난 공부가 될 것 같습니다. 그래서 저는 엄격한 논평자의 입장에서 논문의 타당성을 비판적으로 검토하기보다는, 공부하는 학도로서, 배우고자 하는 마음으로 이철우 선생님께 논문에서 이해되지 않는 몇몇 지점들을 질문하고자 합니다.

우선 본 논문은 크게 세 단계로 이루어져 있습니다. 먼저 첫째 단계는 롤즈의 『사회정의론』을 중심으로 하여 칸트의 의무주의가 어떻게 도덕의 근거지움으로서 수용될 수 있었는지 그 수용사를 다루고 있습니다. 이 지점에서 논자께서는 롤즈뿐만이 아니라 롤즈 이후의 신칸트주의자들, 특히 영미권의 오닐과 코스가드, 그리고 독일어권의 아펠과 하버마스에게서 칸트 윤리학의 핵심적인 프로그램인 도덕의 근거지움, 그러니까 도덕성을 정초하는 일이 칸트적인 방식으로 계승되고 있음을 보여주고 계십니다. 이는 『도덕형이상학 정초』와 『실천이성비판』의 「분석론」을 중심으로 칸트 윤리학을 해석하는 방식입니다. 그러나 논자께서 보시기에, 이처럼 도덕성이 어떻게 정초될 수 있는가를 중심으로 칸트 윤리학을 이해하는 것은 지나치게 형식주의적인 이해라는 점에서 한계가 있다고 생각하시는 것 같습니다.

그래서 논자께서는 둘째 단계에서 『정초』와 『실천이성비판』 「분석론」을 중심으로 도덕성을 정초하는 방식에 집중하는 신칸트주의자들에 대해, 신아리스토텔레스주의자들이 어떻게 비판을 가하는지를 제시하고 계십니다. 이 비판을 통해 드러나는 핵심은 결국 두 가지입니다. 첫째는, 신칸트주의자들의 이해처럼 칸트 윤리학을 지나친 형식주의로만 이해한다면, 그래서 칸트 윤리학을 단순히 "정언명법의 형식주의에 기초한 도덕성의 의무론적 근거지움의 프로그램"으로만 이해한다면, 이는 결국 "인간의 덕성의 구현을 통해 도달될 수 있는 좋은 삶으로서의 행복에 대해 중립적 태도를 취하기 때문에 '좋은 삶에 있어 도덕의 의미 관련성'을 제시할 수 없다"는 것입니다. 둘째는, 이처럼 칸트 윤리학을 지나친 형식주의적인 방식으로 이해하면서, 칸트 윤리학에서는

“좋은 삶의 의미”를 발견할 수 없다고 주장하는 신아리스토텔레스주의자들 역시 칸트 윤리학 이해에 한계를 지닌다는 것입니다.

그래서 논자께서는 마지막 셋째 단계에서 오히려 칸트 윤리학 자체를 충실히 분석하고 연구할 경우, 신아리스토텔레스주의자들이 긍정하는 “좋은 삶의 의미”를 찾아낼 수 있다는 주장으로 이행하고 계십니다. 이 주장에 따르면, 신아리스토텔레스주의자들이 강조하는 “좋은 삶의 의미”는 칸트의 최고선 이론을 긍정함으로써 새롭게 재조명될 수 있으며, 이는 결국 칸트의 윤리학이 “자율적 행복론”으로 설명될 수 있음을 보여줍니다. 그래서 저자께서는 칸트의 자율적 윤리학과 “좋은 삶의 의미”, 즉 행복의 문제를 조화시키기 위해 오트프리트 회페의 논의를 인용하시고, 또 그를 기초로 칸트의 최고선 이론에 대한 사유를 통해 칸트 윤리학에서도 얼마든지 좋은 삶의 의미로서 행복을 칸트의 자율적 윤리학과 조화시킬 수 있음을 보이고자 하십니다.

이러한 방식에서, 즉 “좋은 삶의 의미”를 논의하기 위해 자율적 행복론의 방식으로 칸트의 최고선 개념을 긍정하는 시도는 제가 아는 한 국내의 칸트 연구에서는 거의 최초인 것 같습니다. 국내의 최고선 연구는 대체로, 이철우 선생님의 구분에 따르면, 신칸트주의자들이 시도하는 도덕의 근거지움 프로그램의 토대 위에서 주로 진행되었기 때문입니다. 이러한 점에서, 좋은 삶의 의미를 묻기 위해 최고선을 긍정하고자 시도하시며, 심지어는 매우 비-칸트적인 것처럼 보이는 “자율적 행복론”이라는 용어를 적극적으로 사용하시는 분은 현재로서는 이철우 선생님이 처음이시지 않나 생각합니다. (혹 제가 미처 알지 못하는 관련된 국내의 선행연구가 있다면 알려주시면 감사하겠습니다.) 왜냐하면 주지하다시피 칸트 철학에서 자기 행복의 원리는 타율적인 것일 수밖에 없기 때문입니다. 이러한 점에서 이철우 선생님께서 논의하시는 내용은 우리나라에서 이루어진 칸트의 최고선 이해를 보다 새로운 지평에서 확장하고 계신다는 점에서 매우 학술적인 가치가 있다고 생각됩니다.

저 역시도 희망철학적인 관점에서 칸트의 최고선을 긍정하는 연구들을 조금씩 해온 입장에서 최고선을 긍정하고자 하는 여러 시도들을 매우 긍정적으로 생각하며, 이철우 선생님의 기본적인 논지에 대해서도 매우 크게 동의합니다. 다음의 몇몇 질문들을 통해 이철우 선생님의 입장을 조금 더 자세히 이해할 수 있게 되기를 소망합니다.

Q1. 가장 근본적인 물음입니다만, 선생님의 논의에서는 빠져 있는 듯하여 부득불 여쭙습니다. 그래서 칸트를 “좋은 삶의 의미”라는 문맥에서 논의해야만 하는 이유는 무엇입니까?

이 물음을 여쭐 수밖에 없는 이유가 있습니다. 왜냐하면 칸트가 『실천이성비판』에서 순수 실천이성의 대상들을 다룰 때, 분명히 이렇게 말하고 있습니다: “라틴어가 보눔Bonum이라는 단일한 단어로 명명하는 것에 대해 독일어는 두 가지 매우 다른 개념을 갖고, 마찬가지로 매우 다른 표현을 갖는다. 보눔은 선das Gute과 복das Wohl으로, 말룸malum을 악das Böse과 화das Übel 혹은 고Weh라고 표현하는 것이다.” (KpV, V59.) 이는 칸트는 이미 『실천이성비판』에서 도덕적 선과 좋음을 구분하고 있

음을 매우 단적으로 보여줍니다. 이는 고대 그리스인들이 좋음과 선을 구분하지 못하여 탁월함, 즉 덕을 선으로 보았던 전통을 극복하고자 노력하는 칸트의 중요한 시도일 것입니다. 그러나 선생님의 논의에서는 이러한 칸트의 구분이 무위로 되돌아가고 있는 것처럼 보입니다. 선생님께서는 4.2절에서 최고선에 대한 논의와 좋은 삶의 논의를 연관지으시면서 이렇게 말씀하고 계십니다. **"최상의 좋은 삶(Das oberste gute Leben)이 곧 최고로 좋은 삶(Das höchste gute Leben), 즉 완전하게 좋은 삶(Das vollendete gute Leben)은 아니다. 최고로 내지 완전하게 좋은 삶은 도덕적 행위와 의지에 의존하지 않은 삶의 상황과도 얽혀있다. 따라서 여기서 도덕과 좋은 삶으로서의 행복은 경험적-우연적이 아닌 윤리적-필연적 조건관계를 갖는다."** 이는 결국 도덕성만으로는 최상의 좋은 삶에 불과하므로, 도덕성에 상응하는 행복이 좋은 삶으로서 함께 주어질 때 최고로 좋은 삶이 될 수 있다고 말씀하시는 것으로 이해됩니다. 그러나 제가 위에서 언급했듯이, 칸트는 좋음과 선함을 매우 엄격하게 구분하고 있습니다. 그리고 최고선 이론에서 칸트는 좋음이라는 개념을 철저히 배제하고 오직 도덕적 선 개념만을 가지고 논의하고 있음은 자명합니다. 그런데 칸트철학에서 das höchste gute Leben을 "최고로 좋은 삶"이라고 이해하는 것이 가능할까요? 오히려 칸트는 최고로 좋은 삶에 대해서는 별반 관심이 없었으며, 최고로 선한 삶에만, 즉 도덕적으로 가장 완전해질 것을 추구하며 분투하는 삶에만 관심을 가졌다고 이해하는 것이 보다 적확한 이해는 아닐까요? 그럼에도 불구하고 좋은 삶의 의미로서 최고선을 이해하고자 하신다면 보다 많은 논증과 설명이 필요할 것처럼 보입니다.

Q2. 자율적 행복론을 보다 적극적으로 주장하기 위해서는 최고선 개념을 부정하는 입장들을 무시하실 수 없을 것 같습니다. 최고선에 대한 논의에서는 이미 오래된 케케묵은 논의입니다만, 어쩔 수 없이 이를 반복할 수밖에 없음을 용서해 주시기를 바랍니다. 자율적 행복론으로서 최고선 이론을 긍정하실 경우, 최고선이 순수의지의 규정근거가 될 수 없다는 입장에 대해 어떻게 대응하실 수 있을 것인지가 궁금합니다. 선생님께서 아시다시피, Beck과 Murphy, Auxter같은 학자들, 또 우리 나라에서는 문성학 선생님과 같은 분들이 계실 텐데요, 이분들의 논지를 거칠게나마 요약하면 이렇게 되지 않겠습니까? (1) 순수의지의 규정근거는 도덕법칙뿐이다. (2) 그러나 칸트는 최고선에 도덕법칙이 포함되므로, 순수의지의 규정근거가 될 수 있다고 설명한다. (3) 그러나 최고선의 구성요소에는 도덕법칙뿐만 아니라, 그에 상응하는 행복 역시도 포함되어 있다. (4) 그러나 도덕성에 상응하는 행복은 질료적인 것이므로, 결코 순수의지의 규정근거가 될 수 없다. (5) 따라서 최고선은 순수의지의 규정근거가 될 수 없다.

이러한 비판은 매우 오래된 형식의 비판이지만, 그러나 여전히 최고선을 긍정하는 칸트학자들에게는 중요한 물음으로 남아 있습니다. 왜냐하면 행복을 자신의 구성요소로 포함하고 있는 최고선을 순수의지의 규정근거로 간주할 경우, 칸트 자신이 행복주의 비판을 통해 제시했던 문제들, 즉 타율의 문제로 되돌아갈 위험이 있기 때문입니

다. 주지하다시피, 칸트는『정초』의 Ⅳ441쪽 이하에서 타율성은 “도덕성의 모든 거짓된 원리의 원천”임을 분명하게 지적하고 있습니다. 최고선 이론을 부정하는 학자들 역시도 이처럼 행복 개념이 포함된 최고선 개념을 순수의지의 규정근거로 받아들일 경우 칸트 윤리학이 타율성의 윤리학이 될 위험성을 함께 지적하고 있습니다. 그러므로 선생님께서 자율적 행복론이 가능할 수 있음을 보이시려면, 최고선 이론에 대한 이러한 비판에도 불구하고 어떻게 최고선 이론이 타율적인 것이 아니라 좋은 삶의 의미를 드러내는 자율적 행복론이 될 수 있는지를 어느 정도는 제시해 주실 수 있어야 할 것 같습니다.

Q3. 선생님께서 설명해 주신 덕분에 “왜” 자율적 행복론을 추구해야 할지는 충분히 이해할 수 있을 것 같습니다. 그러나 자율적 행복론을 그래서 구체적으로 “어떻게” 추구할 수 있을지는 여전히 잘 이해가 되지 않는 것 같습니다.

2번 질문과 연관되어 있는 질문입니다. 선생님께서는 신칸트주의자들이 도덕의 근거지움 프로그램에 함몰되어 있었다는 점, 그리고 신아리스토텔레스주의자들 역시도 신칸트주의자들을 그렇게 이해해 옴으로써 자신들이 좋은 삶의 의미라는 지점을 강조해 왔다는 점, 따라서 이러한 연구사적인 흐름으로 말미암아 칸트 철학의 내재적인 문맥 안에서도 얼마든지 좋은 삶의 의미를 최고선 이론을 통해 찾아내는 일이 가능하며, 또 그렇게 칸트를 이해해야만 한다고 말씀해 주고 계십니다. 이러한 논의들을 통해 우리는 “왜” 최고선 이론을 통해 자율적 행복론을 추구해야 하는지 그 당위성에 대해서는 충분히 납득할 수 있게 되었다고 생각합니다. 그러나 “어떻게”의 측면에서는 여전히 고개가 갸웃거려지는 지점들이 있습니다.

선생님께서는 “칸트에게서 자율 도덕은 고대 그리스 특히 아리스토텔레스적 좋은 삶의 구상의 복권을 위해 희생되어야 하는 것이 아니라, 오히려 저 구상을 완성하여 줄 수 있다”고 분명히 말씀하여 주고 계십니다. 그리고 “칸트에게서 최고선의 이론에 근거하여 포괄적인 자율의 도덕체계를 행위론적 관점에서 연구하여 보는 것”이 필요하다고도 말씀하고 계십니다. 그러나 선생님 스스로도 말씀하고 계시듯이, 이는 이런 지점에 대한 연구가 필요하다는 사실을 강변하는 것에 불과하지, 그 연구가 어떻게 가능할 수 있는지에 대해서는 거의 이야기하고 계시지 않은 것 같습니다. 그나마 제시되어 있는 설명들은 칸트의 최고선 이론을 거의 그대로 반복하고 계신 것처럼 느껴집니다. 무엇보다, 이번 글만 가지고는 행위론적 관점에서 칸트의 도덕을 연구한다는 것이 구체적으로 어떤 것일 수 있는지에 대해 알기가 어렵습니다. 그렇다면 이는 결국, 선생님의 표현을 빌리자면, 칸트 윤리학의 “과거” 혹은 “현재”를 조명하는 것에서 그치고 마는 것 같습니다.

따라서 선생님의 기획대로 “칸트 윤리학의 미래”까지도 그려내 보여주시고자 한다면, 그래도 행위론적 관점에서 가능할 수 있는 도덕 연구가 무엇인지, 그리고 이를 토대로 가능할 수 있는 자율적 행복론의 전모가 어떠한 것일 수 있는지에 대한 최소한의 논증이나 방향을 보여주셔야 하지 않을까 생각합니다. 왜냐하면 이 긴 논문의

핵심은 결국 여기에 있을 것이기 때문입니다. 2번 질문에서도 언급했던 것처럼, 최고선 이론을 반대하는 입장은 너무나도 많고, 이러한 반대들의 대부분은 칸트의 최고선 이론을 긍정할 경우 칸트 윤리학이 타율적 윤리학이 될 수밖에 없음을 지적하고 있습니다. 이처럼 긴 연구사적인 흐름에서 우리가 좋은 삶의 의미를 물으면서 자율적 행복론을 칸트 철학에서 논의할 필요성이 있다는 것을 아무리 발견해낸다 하더라도, 칸트 윤리학의 체계 내에서 최고선 이론을 통한 자율적 행복론이 실패로 돌아갈 수밖에 없음이 증명된다면, 그리고 최고선 이론을 행위론적으로 연구한다는 것이 사실 큰 의미가 없다는 것이 증명된다면, 이러한 긴 논의 자체가 무의미한 것으로 전락할지도 모르는 위험에 처하게 될 것 같습니다.

최고선 이론을 긍정하는 입장인 저로서는 선생님의 귀중한 시도를 통해 이러한 난점들을 잘 설명해 주셔서 앞으로의 제 연구에도 많은 도움과 배움을 얻을 수 있기만을 바라는 마음입니다. 귀중한 연구를 수행해 주셔서 정말 진심으로 감사드립니다.

발표 5

# 칸트 미학의 몇몇 통찰과 그 체계적 의미에 관한 고찰
## - 감정, 유희, 형식, 전달 가능성의 논점 새로 읽기

하선규(홍익대학교)

## 1. 들어가는 말

칸트가 66세에 출간한 『판단력비판』(1790/93)은 헤겔의 『예술철학 강의』와 함께 서양 근대미학이 산출한 최고의 성취로 평가된다. 그런데 주지하듯이, 『판단력비판』이 다루는 주제는 미학, 즉 인간의 미적 경험(판단)과 예술에 국한되어 있지 않다. 제3비판서의 앞부분은, 오늘날 미학의 연구 대상인 '미적 경험과 예술'을 분석하지만, 뒷부분에서는 '목적론적 판단'의 주관적 조건과 한계가 상세히 논의된다. 칸트가 생각하는 '목적론적 판단'은 생물학의 연구 대상인 유기체(생명체)에 관한 판단과 이 세계 전체가 어떤 '의미 있는 체계'를 형성할 수 있는가에 대한 거시적이며 가설적인 판단을 포함한다. 요컨대, 『판단력비판』은 미적 판단의 철학적 토대에 대한 분석과 목적론적 판단의 철학적 토대에 관한 분석을 한 권의 책으로 통합하고 있다.[1] 그리고 이 특이한 통합을 위한 결정적인 이론적 바탕은 '반성적 판단력'이라는 고유한 주관적 능력과 이 능력의 선험적 원리인 '자연의 형식적 합목적성'이다.

필자는 이 글에서 『판단력비판』 전체가 아니라, 전반부인 '심미적 판단력 비판'에 한정하여 논의를 진행하고자 한다. 좀 더 정확히 말해서, 전반부 미학적 내용 가운데서도 몇 가지 의미심장한 논점들에 각별히 초점을 맞출 것이다. 필자가 선택한 논점들은 '미적 감정', '능력들의 유희', '합목적성의 형식', '보편적 전달 가능성' 등 네 가지다. 이들을 선택한 이유는 크게 세 가지다. 첫째, 이들 논점에 관한 칸트의 분석은 이론의 여지 없이 칸트 미학이 도달한 탁월한 이론적 성취를 대표한다. 『판단력비판』에는 물론, 이들 외에도 다른 주목할 만한 철학적, 심리학적, 혹은 인간학적 분석과 통찰들이 포함되어 있다. 하지만 이 네 가지 논점을 제외하고 칸트 미학의 체계적, 역사적 의미를 고찰한다는 것은 한 마디로 어불성설이다. 둘째, 이들 논점은 사상사적-미학사적으로 심대한 영향을 미쳤으며, 지금까지도 계속 영향을 미치고 있다. 셋째, 이들 논점의 구조와 지향점을 정확히 파악하는 일은 오늘날 예술의 복합적인 성격과 의미에 관한 이론적 성찰을 위해서도 시사하는 바가 크다. 거칠게 일반화해서, 19세기 중반 이후 현대 예술에 나타난 중요한 변화로 '탈-경계', '대중화', '다원(주의)화', '센세이션(충격)', '개념화', '일상화', '정치화'[2] 등의 특징을 꼽을 수 있다. 필자가 보

1) E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre(1918)*, hg. v. B. Recki u.a., Meiner, Hamburg, 2001, p. 192.
2) J. Lebentisch, *Theorien der Gegenwartskunst*, Junius, Hamburg, 2013, pp. 92-116 참조.

기에, 칸트의 네 가지 논점은 이러한 특징들을 미학적으로 해명할 때 충분히 생산적인 역할을 할 수 있다.

물론 이들 네 가지 논점은 칸트 미학에 관한 그간의 연구사에서도 자주 논의되었다.[3] 필자는 이러한 연구사의 성과를 염두에 두면서, 이 논점들에 대한 『판단력비판』의 서술에서 그동안 다소 소홀히 다루어졌던 대목에 각별히 주목할 것이다. 그럼으로써 이 논점들의 이론적 중요성과 잠재성, 그리고 이들 사이의 상호 연관성을 좀 더 명확히 밝혀볼 것이다. 마지막 나오는 말에서는 네 가지 논점의 이론적 현재성을 간략히 짚어볼 것이다.

## 2. 칸트 미학의 네 가지 논점과 그 체계적 의미

### 2.1. 미적 감정의 독자성 : 세 가지 감정(쾌감)의 질적 구별

칸트는 「미적 판단력 분석」을 시작하면서 먼저, "~이 아름답다."라는 취미판단이, 이론적-논리적 판단과 달리 주관의 '감정(쾌감)'에 근거하고 있다는 점을 분명히 한다.(KU §1) 이것은 '아름답다'라는 술어가 해당 대상 자체, 또는 대상의 속성을 지시하거나 규정하는 술어가 아니라는 것을 뜻한다. 곧이어 칸트는 유명한 '무관심성' 테제로 나아가는데, 그 핵심은 취미판단의 미적 감정이 다른 통상적인 감정들과 달리 "대상의 **존재**에 대해 무관심하다"는 데 있다. "그런데 어떤 것이 아름다운지 아름답지 않은지에 대한 질문이 있을 때 우리가 알고자 하는 것은, 우리에게 또는 누군가에게 그 **대상의 존재**가 어떤 중요성을 가지는가 또는 단지 어떤 중요성을 가질 수 있는가가 아니다. 반대로 우리는 우리가 그 대상을 **순수하게 관조(직관 또는 반성)**하면서 어떻게 판정하는지를 알고자 한다."(KU B 6)[4] 『판단력비판』 2항의 제목 "취미판단을 규정하는 만족감은 모든 관심에서 벗어나 있다."를 보면, 무관심성이 취미판단의 미적 감정 자체의 특징인 듯 보인다. 하지만 칸트가 예리하게 꿰뚫어 본 무관심성은 미적 주관이 대상과 관계를 맺는 방식, 또는 대상을 관조하는 방식과 관련되어 있다. 즉 무관심성의 이론적 요체는, 주관이 대상의 존재함에 대해 일정한 거리를[5] 두는 것, 대상을 관조할 때 대상이 '존재한다는 사실'을 중요하게 여기지 않는다는 데 있다. 대상의 존재 사실에 비중을 두지 않기 때문에, 미적 주관은 자신의 감각과 상상력을 통상적인 지각에서보다 훨씬 더 자유롭게 움직이게 된다.[6] 이렇게 볼 때, 무관심성은

3) J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*(1978), Klostermann, F/M., 1994; M. Otto, *Ästhetische Wertschätzung*, Wiley-VCH, Berlin, 1993; Ch. Fricke, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*(1990), De Gruyter, Berlin/New York, Reprint 2012; A. Kern, *Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Suhrkamp, F/M., 2000. 근래 중요한 국내 연구 성과로는 박배형(2008, 2014, 2017), 박정훈(2018, 2021), 임성훈(2011, 2021), 권정임(2021) 등이 있다.

4) 칸트 원전은 W. Weischedel이 편집한 Werkausgabe판(Suhrkamp)를 활용하여 관례에 따라 『순수이성비판』(KrV), 『실천이성비판』(KpV), 『판단력비판』(KU), 『도덕형이상학 정초』(GMS) 등의 방식으로 약칭하고, 본래 원전 쪽수에 따라 인용한다.(B는 2판을 의미) *이탤릭체* 부분은 칸트가 강조한 것이며, **볼드체** 부분은 필자가 강조한 것이다.

5) E. Rothacker, *Philosophische Antropologie*, Bouvier, Bonn, 1966.

미적 감정의 저변에 '풍부한 연상과 비유의 공간'이 생성될 수 있는 출발점이 된다고 할 수 있다.

칸트는 이어 미적 감정을 대상의 존재에 관심을 둔 두 가지 감정, 곧 쾌적함의 감정 및 좋음의 감정과 대비시킨다. 감각적 쾌감은 직접적으로 즐거운 감정이지만, 쾌감을 유발하는 - 가령, 맛있는 음식이나 안락한 의자와 같은 - 대상의 존재에 밀착해 있다. 좋음의 쾌감은 '유용함의 쾌감'과 '도덕적 선함의 쾌감'의 두 종류로 구별되며, 두 종류는 모두 이성이 떠올리는 '목적'을 매개로 한 간접적인 만족감이다. 그런데 '목적'이란 실천적 의미의 이성이 실현하고자 하는 사물, 행위, 상태 등을 나타내므로, 해당 대상의 존재를 진지하게 고려하지 않을 수 없다. 칸트는 이렇게 설명한다. "좋은 것이란 이성을 매개로 하여 단지 개념에 따라 마음에 드는 것을 말한다. 우리는 한낱 수단으로만 만족을 주는 어떤 것을 무엇을 위해 좋은 것(유용한 것)이라고 부르고, 그 자체만으로 만족을 주는 어떤 것은 그 자체로 좋은 것이라고 부른다. 이 두 가지 좋은 것 안에는 늘 목적 개념이, (적어도 어떤 가능한) 의지에 대한 이성의 관계, 즉 어떤 객관 또는 어떤 행위의 존재에 대한 만족감이 포함되어 있다. 곧 그 존재에 대한 관심이 포함되어 있는 것이다."(KU B 10) 이로써 칸트는 인간이 느끼는 쾌감을 질적으로 다른 세 종류로 명확히 구분한 셈이다.[7]

그런데 칸트가 보기에 쾌감의 질적 구별은 결코 호락호락한 문제가 아니다. 무엇보다도 쾌감(쾌락)에 대해 우리가 가지고 있는 통념이 쾌감의 질적 구별에 강력하게 저항하기 때문이다. 그것은 쾌감의 '일원론(환원주의)', 즉 모든 쾌감을 하나의 큰 집합으로 보는 통념이다. 우리는 일반적으로 여러 쾌감 사이의 질적 차이를 인정하지 않고, 단지 양적 차이만 있다고 여긴다. 실제로 『판단력비판』 3항-5항의 논의를 면밀하게 살펴보면, 칸트가 이 통념의 논박을 매우 중요한 문제로 보았음을 간파할 수 있다. 쾌감의 일원론은 "만족을 주는 모든 것은 그것이 마음에 든다는 바로 그 점에서 쾌적한 것"(KU B 8-9)으로 간주하여, 미적 쾌감과 좋음의 쾌감이 지닌 독자적인 위상을 부정하는 것이다.

칸트에 따르면, 세 가지 쾌감은 그 '심층적 원리'의 측면에서 서로 명확히 구별된다. 그는 이 원리적인 차이를 "**경향성**을 규정하는 **감관의 인상들**", "**의지**를 규정하는 **이성의 원리들**", "**판단력**을 규정하는 **직관의 순전한 반성된 형식들**"(KU B 9)이란 인상적인 문구를 통해 제시한다.[8] 즉 감각적 쾌감은 '감관의 인상들'이 주관의 '경향성'을 규정함으로써 발생하는 쾌감이며, 좋음의 쾌감은 '이성의 원리들'이 주관의 '의지'를 규정하는데 그 근원이 있다. 이와 달리 미적 쾌감의 근저에는 "직관의 순전한 반

---

6) H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bouvier, Bonn, 1990.

7) 2항의 마지막 문장 "만약 우리가 관심의 종류가 이제 곧 거론하는 것들 외에 더 없다는 점을 동시에 확신할 수 있다면 말이다."(KU B 7)은 조건문으로 되어 있지만, 칸트가 대상 존재에 대한 관심과 결합한 쾌감이 세 종류, 즉 감각적 쾌감, 유용함의 쾌감, 선함의 쾌감뿐임을 주장한다는 것은 분명하다.

8) 이 세 가지 문구는 다소 급작스럽게 느껴지는데, 왜냐하면 여기서 등장하는 여러 개념의 의미, 특히 세 번째 "순전한 반성된 형식들"의 의미가, 주관적-합목적적 형식의 계기를 분석하는 10-14항의 내용을 전제로 했을 때 비로소 명확히 밝혀질 수 있기 때문이다.

성된 형식들"이 주관의 '판단력(반성적 판단력)'을 규정하는 과정이 놓여있다.

쾌감의 질적 차이를 뒷받침하기 위한 또 다른 논점은 '건강'의 의미에 대한 분석적 설명이다. 우리가 일상적으로 중요시하는 건강은, 그 주관적 상태(감정)의 원리를 숙고할 때 두 가지 종류로 명확히 구별된다. "(...) 일상의 담화에서도 사람들은 쾌적한 것과 좋은 것을 구별한다. (...) 심지어 건강함에 대한 판정에서도 사람들은 이러한 구별을 인지할 수 있다. 건강은 그것을 가지고 있는 사람 누구에게나 직접적으로 **쾌적한 것**이다. (...) 그러나 건강이 **좋은 것**이라고 말하려면 사람들은 건강을 이성을 통해서 목적들에 비춰보지 않으면 안 된다. 곧 건강이 우리가 모든 과업을 수행하고 싶은 기분이 들도록 해주는 상태인지 비춰봐야 한다."(KU B 12) '좋음(유용함)의 쾌감'으로서의 건강과 주관이 '몸 전체의 직접적 쾌감'으로 느끼는 건강은 질적으로 다르다. 후자와 달리, 전자에 대해서는 "무엇을 위해 건강이 좋고 소중한가?"라는 질문이 가능하기 때문이다. 칸트가 말하듯, 우리는 건강이란 말을 일상적으로 사용할 때, 이 말의 상이한 의미를 잘 이해하고 있다.

그러나 쾌감의 질적 구별과 관련하여 칸트가 가장 예민하게 의식하는 것은 '쾌락주의'의 위험성이다. "마지막으로 행복을 추구하면서 모든 사람은 (분량과 지속의 측면에서) 최대량의 쾌적함이야말로 진정으로 좋은 것, 심지어는 가장 좋은 것이라 부를 수 있다고 생각한다. 그러나 이성은 이러한 생각에도 저항한다. 쾌적함은 향락이다. (...) 그러나 순전히 *향락하기 위해* 사는 (그리고 이 점에서 매우 분주한) 어떤 인간의 존재가 그 자체로 가치를 갖는다는 것에 대해 이성은 결코 설복되지 않을 것이다. (...) 인간은 향락을 고려하지 않고 전적으로 자유롭게, 또 자연이 자신에게 수동적으로 제공할 수 있는 것에서 독립된 방식으로 **스스로 행하는 일**에 따라서만, 오직 이러한 행함으로만 **하나의 인격적 존재로서 자기 존재에 절대적인 가치**를 부여한다. 그리고 설사 행복이 쾌적함으로 완벽하게 충만한 상태라 하더라도 행복은 무조건적으로 좋은 것에는 전혀 미치지 못한다."(KU B 12-13) 독자는 이 대목을 접하고 상당히 의아할 것이다. 건강의 의미를 구별한 후, 칸트가 왜 갑자기 자신의 도덕철학의 핵심을 강변하는 걸까? 그것은, 만약 질적으로 다른 세 가지 쾌감을 모두 하나의 '감각적 쾌감'으로 환원한다면, 곧바로 '쾌락주의', 즉 삶의 최종 목적을 쾌감의 극대화로 삼는 관점에 빠질 수 있기 때문이다.[9] 여기서 칸트가 말하는 '자발적 행위와 인격적 존재의 절대적 가치'의 의미를 상세히 논의할 수는 없다. 분명한 것은, 쾌락주의에 대한 논박의 배후에 칸트의 예민한 경계가 존재한다는 점이다. 그것은 세 가지 쾌감의 원리적 차이를 무시하는 경우, '삶'과 '행복'에 대한 - 이른바 '공리주의'를 포함하는 - 쾌락주의로 귀결될 수 있는 위험성에 대한 경계이다.

지금까지 칸트 미학에서 미적 감정에 관한 연구는 거의 전적으로 무관심성 테제에

9) 흥미롭게도 칸트 자신도 1760년대 초까지 도덕적 실천의 동기와 관련하여, 영국 철학자 허치슨(F. Hutcheson)을 따르면서 쾌락주의(감정주의)의 관점에 서 있었다. 칸트가 루소의 영향으로 이로부터 결별하는 과정을 재구성한 연구서는, J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants*, Meisenheim, Hain, 1961. 칸트 도덕철학의 시대사적 의미에 대해선, H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bouvier, Bonn, 1989, pp. 149-153.

초점을 맞추었다. 하지만 필자의 소견으로는, 칸트가 주관적 능력과 원리의 차이를 바탕으로 세 가지 쾌감을 명확히 구별하는 것 또한 무관심성 못지않게 중요한 철학적-인간학적 통찰이다. 인간이 느끼는 쾌감은 결코 한 종류가 아니다. 감각적 쾌감이 감정적인 삶에서 가장 기초적이며 일반적인 쾌감이겠지만, 인간에게는 좋음의 쾌감과 미적 쾌감도 소중한 삶의 '가능성'이자 의미 있는 삶의 '실현'이다. 무엇보다도 우리는 미적 쾌감을 어떤 경우에도 감각적 쾌감 및 좋음(유용함과 선함)의 쾌감과 혼동하거나 이 두 가지 쾌감으로 환원해선 안 된다.[10] 요컨대 우리는 쾌감의 질적 구별을 통해, 칸트가 미적 쾌감과 미적 경험의 독자적인 위상과 가치를 정립했다고 평가해야 한다.

물론 칸트의 통찰은 쾌감 이론의 결론이라기보다는 새로운 출발점이 되어야 할 것이다. 다시 말해, 우리는 쾌감의 질적 구별을 바탕으로 쾌감에 대한 철학적 논의를 새롭게 전개하고 확장할 수 있다. 다음과 같은 질문들이 이를 위한 첫걸음이 될 것이다. 미적 쾌감은 반성적 판단력이 수행하는 '반성'과 어떻게 연관되어 있는가? 세 가지 쾌감이 원리적으로 명확히 구별된다고 해도, 현실적-경험적으로 세 가지 쾌감이 접촉하거나 상호 중첩할 가능성은 없는가? 가령, 자연미나 예술미의 대상을 감상하는 주관이 느끼는 쾌감은 때때로 감각적 쾌감을 포함하거나 선함의 쾌감과 결합할 수 있지 않은가? 칸트는 미적 쾌감과 취미판단이 정당하게 다른 사람들의 동의, 곧 '주관적 보편성'을 요구한다고 주장한다. 그런데 감각적 쾌감과 좋음의 쾌감도 어떤 '보편성'을 요구할 수 있는가? 만약 이들이 보편성을 요구한다면, 그 보편성은 미적 쾌감의 주관적 보편성과 어떤 차이나 유사성이 있을까? 그러한 차이와 유사성을 낳는 이론적, 인간학적 근거는 무엇인가? 더 나아가 세 가지 쾌감 외에 인간 존재에 근원적인 또 다른 쾌감이 있을까? 특정한 '기대'가 아닌 '예감의 쾌감'이나 '희망의 쾌감', 혹은 희망보다 더 멀고 더 깊은 '기도의 쾌감'은 가능한가?[11] 현상학적 의미에서 자기 신체의 '유한하게 열린 공감'을 유보 없이 긍정하는 '유한성의 자족감'은 어떠한가? 적어도 한 가지 사실은 분명해 보인다. 쾌감의 질적 구별에 관한 칸트의 논점은 인간 존재와 쾌감에 대한 보다 심화된 철학적 성찰의 필요성을 일깨워 준다.

### 2.2. 능동적 능력들의 유희 : 상상력의 자유로운 형성과 지성 및 이성의 '이념적 확장'

칸트 미학의 또 다른 중요한 통찰은 미적 쾌감의 저변에 주관적 능력들의 상호작용 혹은 상호유희가 놓여있음을 밝힌 것이다. 아름다움에 관한 미적 쾌감의 바탕에는 "상호 합치하면서 활성화되어 경쾌하게 유희하는"(KU B 31) 상상력과 지성의 상호작용이 놓여있다. 반면에 숭고함에 관한 미적 쾌감은 상상력과 이성 사이의 '대립적이며 역동적인' 상호작용에 근거하고 있다. 칸트는 숭고한 쾌감 내부의 역동적인 '동요 상태'를 이렇게 설명한다. "자연의 아름다운 것에 관한 심미적 판단에서 마음은 고요한 관조 상태에 있으나 자연에서 숭고한 것을 표상할 때는 동요된 상태에 있음을 느낀

10) Cf. Th. Adorno, *Ästhetik(1958/59)*, hg. v. E. Ortland, Suhrkamp, F/M., 2009, pp. 46-47.

11) E. Minkowski, *Die gelebte Zeit*, Übers. v. M. Perrez & L. Kayser, Müller, Salzburg, 1972.

다. 우리는 이 동요를 (특히 동요가 시작될 때는) 일종의 충격, 즉 동일한 객체의 끌어당김과 밀쳐냄이 빠르게 교체되는 것에 비교할 수 있다. (...) 그러니까 상상력에 과도한 것이 순수한 감성에 대해 밀쳐내는 작용을 하는 동일한 정도로 다시금 끌어당기는 작용도 하는 것이다."(KU B 98-99) 칸트가 논구한 능력들의 유희는 많은 현대 사상가들의 주목을 받았다. 대표적으로 상상력과 지성의 유희를 미적 경험의 고유한 특질로서 강조한 가다머[12], 상상력과 이성 사이의 상충하는 유희에 대해 '능력들의 이접적 사용'이란 독창적인 해석을 시도한 들뢰즈[13], 능력들의 유희에 내재한 미학적, 정치철학적 함의를 부각한 랑시에르[14] 등을 기억할 수 있다. 필자는 여기서 칸트 텍스트에 최대한 밀착하여, 능력들의 유희와 관련된 두 가지 문제만 간략히 조명하고자 한다. 첫째는 능력들의 유희가 칸트의 논의 안에서 어떠한 이론적 역할을 하는가이며, 둘째는 능력들의 유희가 통상적인 상상력, 지성, 이성의 기능에 어떤 의미 있는 변화를 가져오는가이다.

첫 번째 문제를 보자. 이미 『판단력비판』 「서론」에 분명하게 개진되어 있듯이[15], 칸트는 선험철학적 해명이란 문제의식에서 미와 숭고에 대한 심미적 판단을 분석한다. 미에 대한 심미적 판단인 취미판단은 주관이 느끼는 쾌감을 바탕으로 한 판단임에도 '주관적 보편성'에 대한 요구를 내포하고 있다. 칸트는 이 요구를 가능케 하는 주관적 근원을 찾아내고 그 정당한 권리를 논증하고자 한다. 물론 취미판단이 객관을 규정하지 않는 독특한 판단이므로, 그 주관적 근원이 인식판단이나 도덕판단의 경우와는 다르다. 그 때문에 칸트는 취미판단의 주관적 근원을 "우리 인식능력의 어떤 속성"(KU B 21)이라는 말로 표현한다. 바로 이 속성이 9항의 논의를 통해서 '상상력과 지성의 자유로운 상호유희'로 밝혀진다. 난해한 9항의 논증을 주관적 보편성의 주관적 근원이란 관점에서 요약해보자.

1) 주관적 보편성을 요구하는 취미판단의 주관은 자신의 마음 상태를 보편적으로 전달할 수 있음을 전제하고 있다.

2) 보편적으로 전달할 수 있는 것은 넓은 의미에서 '인식'의 형식을 갖춘 '**표상 방식**' 뿐이다.

3) 그런데 이 '표상 방식'은 "대상에 대한 개념 없이" 형성된 것이므로, 그 "규정근거는—표상력들이 주어진 표상을 **인식 일반**에 연관시키는 한—표상력들의 상호 관계에서 확인되는 마음의 상태 외에 다른 것일 수 없다."(KU B 29)[16]

4) 이 표상력들의 상호 관계는, '인식 일반'이란 보편적 표상 방식을 향한 상상력과 지성 사이의 "자유로운 유희 상태"이다. "왜냐하면 여기서는 어떠한 특정한 개념도

---

12) H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Reclam, Stuttgart, 2006.

13) G. Deleuze, *Kants kritische Philosophie(*1963), übers. v. M. Köller, Merve, Berlin,1990. pp. 55-80.

14) J. Rancière, Malaise dans l'esthétique(2004), 『미학 안의 불편함』, 주형일 역, 인간사랑, 경기도, 2008, pp. 55-72, 156-162.

15) 특히 「서론」의 IV절과 V절을 보라.(KU B XXV-XXXVIII)

16) '표상 방식'과 '인식 일반'의 의미에 대한 분석은 졸고, 「칸트 미학의 이론적 성취와 그 역사적 변용」, 『칸트연구』50, 2022, pp. 151-158 참조.

인식력들을 특수한 인식 규칙에 제한하지 않기 때문이다."(KU B 28)

이렇게 볼 때, 상상력과 지성의 상호유희는 취미판단의 주관적 보편성 문제에 관한 칸트의 선험철학적 분석이 최종적으로 도달한 논점이다. 그리고 이것은 숭고에 대한 심미적 판단에서도 마찬가지다. 상상력과 이성이 서로 대립하고 충돌하면서 진행되는 상호유희도 숭고의 주관적 보편성이 근거하고 있는 '주관적 근원'에 대한 선험철학적 조건으로 이해해야 한다.

상상력, 지성, 이성의 기능에 대한 두 번째 문제와 관련해서는, 먼저 칸트가 취미판단의 분석론 전반에서 '자유'를 빈번히 언급한다는 점에 주목해야 한다. 취미판단에 내재한 자유는 이미 2항의 무관심성 논점에 함축되어 있을 뿐 아니라, 4항의 '자유로운 선묘', 5항의 '자유로운 만족감', '쾌의 대상을 만들어 낼 자유', '자유로운 선택', 6항의 '취미판단의 만족감에서 느끼는 자유로움', 방금 살펴본 9항의 '자유로운 유희 상태', 16항과 17항이 부속미에 대비시키는 '자유미'와 '자유로운 상상력', 20항의 '인식력들의 자유로운 유희' 등에 이르기까지 지속해서 강조되고 있다.[17] 그런데 일견, 숭고의 분석론에서는 '자유'가 별 의미가 없는 듯하다. 그러나 잘 살펴보면 그렇지 않다. 숭고의 분석론에서 자유가 주로 도덕적-실천적 의미에서 언급된다는 점은 부인할 수 없다. 하지만 숭고의 심미적 판단과 긴밀하게 연관된 자유도 분명하게 등장한다. 가령 칸트는 숭고한 대상의 심미적인 관조가 대상을 "두려워하는" 것과 명확히 다르다고 말한다. 숭고에 대한 심미적 판단을 위해선 "**평정한 관조**를 위한 정조와 **전적으로 자유로운** 판단이 요구"되기 때문이다.(KU B 108) 또한 칸트는 숭고의 「분석론」을 마무리하는 주해에서도, 숭고의 쾌감이 "**상상력의 자유**가 상상력 자신에 박탈된다는 감정이며, 이때 상상력은 경험적 사용의 연상 법칙과는 다른 법칙에 따라서 합목적적으로 규정된다."(KU B 117)라고 서술한다. 이로부터 그가 미와 숭고의 분석론 전반에서 심미적 경험(또는 심미적 주관)에 고유한 자유, 곧 '심미적 자유'를 중시한다는 점을 추론할 수 있다. 그렇다면 심미적 자유의 핵심적인 특징은 무엇일까?

첫째로, 심미적 자유는 앞서 살펴본 무관심성, 즉 주관이 대상의 존재 사실에 얽매이지 않고 그로부터 거리를 두고 자유로워진 상태에서 대상을 관조하는 것을 나타낸다. '심미적 거리두기'라 부를 수 있는 이 자유의 계기는 주관이 존재 사실을 진지하고 무겁게 받아들이지 않고, 자신의 상상력, 지성, 이성을 자유롭게 움직일 수 있는 바탕이 된다.

이로부터 심미적 자유의 두 번째 계기가 도출되는데, 그것은 상상력과 지성(또는 상상력과 이성)이 관조하는 대상의 표상을 '능동적으로 형성'할 수 있는 자유이다. 칸트는 취미판단을 결정하는 관건이 무엇인가에 대해 이렇게 말한다. "우리가 알고자 하는 것은 오직 대상에 대한 **순수한 표상**이 내 안에 만족감을 수반하는가다. (...) 대상이 아름답다고 말하고 취미가 있다는 것을 증명하기 위해 관건이 되는 것은, 내가 이

17) 숭고에 대한 분석론 부분에서도 취미판단에 내재한 '자유 또는 자유로운 유희'를 언급하는 대목이 있다.(KU B 94) 숭고의 분석론 뒤의 주해 부분에서도(KU B 112-131) '유희 안에서의 자유', '자유로운 판단력' 등의 표현이 나온다.

표상을 가지고 **내 안에서 스스로 만드는 것**이지 이 표상에서 내가 대상의 존재에 의존하는 그 어떤 것이 아니라는 점이다."(KU B 6) 이 의미심장한 대목은 무관심성을 제시하는 취미판단의 「분석론」 2항에 나오지만, 숭고에 관한 심미적 판단에도 유효한 내용을 담고 있다. 우리는 칸트가 부각하는 두 가지 지점을 정확히 읽어내야 한다. 하나는 '순수한 표상'이란 말에서 보듯, 취미판단의 본래 대상이 주관과 무관하게 존재하는 '객체로서의 대상'이 아니라, 대상과 마주하여 주관이 스스로 떠올리는 '대상의 표상'이라는 점이다. 다른 하나는, 이 표상이 객체의 수동적인 모사가 아니라, 주관의 능동적 능력들, 곧 상상력과 지성이 능동적으로 형성한 고유한 '표상 방식'이라는 점이다.[18)]

칸트는 이러한 고유한 심미적 표상 방식을 '순수한 표상'이라는 말로 표현한다. 이때 '순수한'은 일차적으로는, 대상의 존재에 대한 관심, 그리고 대상의 객관적인 규정(혹은 인식)을 고려하지 않고 능동적으로 산출한 것임을 가리키는 말이다. 하지만 '순수한 표상'의 온전한 의미는, "순수한 취미판단"(KU B 18)이란 말의 의미와 마찬가지로, 이후 등장하는 일련의 중요한 논점들을 - 보편적 전달 가능성, 인식 일반, 합목적성의 형식. 심미적 이념 - 함께 연관 짓고 숙고해야만 적절히 파악될 수 있다. 심미적 표상은 사적-개인적인 표상 방식이 아니라 '인식 일반'을 지향하고 있는 표상, 곧 타인들과 공유하고 함께 토론할 수 있는 '상호 주관성'을 담보한 표상 방식이다. 또한 심미적 표상은 주관의 전체적인 "생명감"을(KU B 3, 129)[19)] 긍정적으로 활성화한다는 점에서 '합목적적인' 표상이다. 아울러 심미적 표상은, 주관이 - 단지 쾌감을 느끼는 것만이 아니라 - 그 안에서 어떤 의미 있는 '연관성과 통일성'을 형성하고 확인한다는 의미에서 '합목적적 형식'을 체현한 표상이다.[20)] 나아가 심미적 표상은 특정한 말이나 개념으로 규정할 수 없는 상상력의 이미지, 다시 말해 미묘하고 풍부한 암시와 연상을 불러일으키는 심미적 이념을 보여주는 표상 방식이다.

심미적 거리두기와 심미적 표상의 능동적 형성, 이 두 가지 심미적 자유의 계기에 유념하면서 이제 주관적 능력들의 변화된 역할에 대해 생각해보자. 물론 이때 심미적 판단을 저변에서 이끌어가는 판단력이 '반성적 판단력'이란 점도 반드시 염두에 두어야 한다. 먼저 취미판단의 상상력과 지성과 관련하여 다음 대목들을 상기할 필요가 있다. 칸트는 자유로운 상호유희를 논증하는 9항에서 일단, 상상력의 기능을 "직관의 다양을 합성"하는 일, 지성의 기능을 "표상들을 하나로 합치시키는 개념의 통일작용"(KU B 28)으로 요약한다.[21)] 하지만 같은 항의 종결부에서 칸트는 "어떤 표상이 개별적이면서 다른 표상들과의 비교 없이도 **보편성의 조건들에 부합**한다면—이렇게 부합하도록 하는 것이 **지성 일반**의 과업인데- (...)"라고 하면서, 취미판단의 지성이 '개념의 통일작용'과는 다른 방식으로 작동하고 있음을 시사한다. 칸트가 취미판단에

18) 칸트는 감각과 이성에 의존하는 감정적 판단이 "우리가 무엇인가를 가지고서 스스로 쾌의 대상을 만들어낼 자유를 우리에게 허용하지 않는다."(KU B 15)고 강조한다.
19) '생명감'에 대한 논의는 임성훈(2021)을 보라.
20) '합목적적 형식'의 체계적 의미에 관해서는 아래 2.3.에서 상세히 논의할 것이다.
21) 21항에도 이러한 두 능력의 기능 규정이 나온다.

서 상상력과 지성의 역할을 가장 상세하게 규정하는 곳은 22항 뒤의 「주해」이다. 칸트는 여기서 상상력의 '자유로움'을 여러 측면에서 강조하는데, 다음 대목이 가장 인상적이다. "그러므로 **법칙 없는 합법칙성**과—표상이 대상의 특정한 개념과 관계를 맺을 때의 객관적 합치가 없는—상상력의 지성을 향한 주관적 합치만이 (**목적 없는 합목적성**이라고도 불리는) 지성의 **자유로운 합법칙성** 및 취미판단의 고유성과 함께 존립할 수 있을 것이다."(KU B 69)

이 대목에서 눈길을 끄는 것은 두 가지다. 칸트는 개념을 고려하지 않고 상상력과 지성이 '주관적으로 합치하는' 것을 "목적 없는 합목적성"과 동일시한다. 또한 그는 '법칙 없는 합법칙성' 및 '자유로운 합법칙성'이란 표현을 통해 취미판단에서 지성의 역할이 이론적 인식을 위한 '개념의 통일작용'과 질적으로 다르다는 점을 간접적으로 드러낸다. 법칙 없이 자유로운 지성의 역할은 구체적으로 어떤 것일까? 칸트는 이에 대해 직접적으로 답하지는 않는다. 하지만 위에 인용한 "보편성의 조건들"과 다른 세 가지 논점을 함께 숙고하면, 지성의 변화된 역할을 추론해 낼 수 있다. 세 가지 논점은 심미적 표상에 대한 '관조와 반성'[22], 상상력에 봉사하는 지성[23], 그리고 '심미적 이념'[24]이다.

취미판단에서 주관은 심미적 표상에 대해 관조하면서, 그 표상이 어떤 심미적 이념에 도달할 수 있는지에 대해 반성한다. 이때 지성은 심미적 표상과 심미적 이념의 형성을 주도하는 상상력을 이를테면 '뒤에서' 동반하고 도와주는데, 그 도움의 핵심은 상상력이 형성한 표상 또는 이념이 고유한 통일성(Einheit), 함축성(Prägnanz), 독창성(Originalität)을 획득하고, 동시에 보편적으로 전달 가능한 '표상 방식'이 될 수 있도록 조심스럽게 유도하는 데 있다. 물론 여기서 통일성, 함축성, 독창성은 어떤 개념을 위한 것이 아니라, 독특한 심미적 이념(이미지)을 위한 것이다. 따라서 통일성, 함축성, 독창성도 심미적 이념의 작용, 곧 새롭고 풍부한 암시와 연상을 불러일으키는 데 기여해야 한다. 달리 말해서, 심미적 표상 또는 심미적 이념을 위해 작용하는 지성은 - 기본적으로 상상력의 자유로운 움직임과 형성 작용을 따르면서 - 통상적인 개념의 일의성, 명확성, 규칙성, 일반성에서 벗어나도록 자신의 작용 방식을 근본적으로 변화시켜야 한다. 이러한 추론이 가능하다면, 우리는 취미판단에서 지성 기능의 '질적 변화', 즉 지성 기능의 '이미지적 또는 이념적 확장'이 일어난다고 말할 수 있다.

숭고에 관한 심미적 판단의 경우에는 상호 유희하는 능력이 상상력과 이성이며, 두

---

22) 취미판단은 "우리가 그 대상을 **순수하게 관조(직관 또는 반성)**하면서 어떻게 판정하는지"에 달려 있다.(KU B 5)

23) 칸트는 취미판단의 자유로운 상상력을 "규칙의 모든 강제에서 벗어나" 있는, "생산적이며 자기활동적인 상상력"으로 규정하며, 취미판단에서는 "**지성이 상상력에 봉사**하는 것이지 상상력이 지성에 봉사하는 것이 아니다."(KU B 71)라고 확언한다.

24) "나는 심미적 이념을 이렇게 이해한다. 그것은 많은 사고를 유발하지만, 어떤 특정한 사고, 곧 어떤 특정한 개념도 그것에 적합할 수 없고, 그래서 **어떤 언어로도 충분히 도달하거나 이해될 수 없는 상상력의 표상**이다."(KU B 193, 그 외에도 KU 51항과 57항의 주해를 보라.)

능력은 취미판단과 달리 “서로 갈등을 일으킴으로써 주관적 합목적성을 산출해낸다.”(KU B 99) 하지만 숭고에 관한 판단의 본래 대상도 외부에 존재하는 자연물 자체가 아니라 주관이 능동적으로 형성한 해당 ‘자연물의 표상’이다. 또한 칸트는 이 표상도, 취미판단에서와 마찬가지로 보편적으로 전달가능한 표상 방식임을 분명히 한다. 어떤 자연물에 대한 숭고한 쾌감에서 관건은 “객관의 존재가 우리에게는 아무 상관이 없다 해도, 객관의 **순수한 크기**가—심지어 객관이 무형식적인 것으로 관찰되는 경우에도—만족을 수반할 수 있다는 점이다. 이때 이 만족은 **보편적으로 전달가능**하며, 우리 인식능력들을 사용할 때 주관적 합목적성에 대한 의식을 포함한다.”(KU B 83) 칸트는 숭고한 표상을 형성할 때도 상상력이 존재에 대한 관심, 그리고 대상의 개념이나 목적과 무관하게 자유롭게 활동하고 있음을 재차 강조한다.[25)]

숭고한 표상을 형성할 때, 상상력은 이성의 ‘무한성’의 이념 내지는 ‘절대적 총체성’의 이념에 직면하여, 이성과 갈등을 수반한 역동적인 상호작용을 하게 된다. 상호작용을 촉발하는 결정적인 계기는, 시공간을 따라 점진적으로 진행하는 상상력의 “총괄작용”(KU B 87)이 이러한 이념들에 적절히 부응할 수 없는데 있다. 초감성적인 이성이념들은 감성적 현시능력인 상상력에게 위협적인 “심연”(KU B 98)으로 다가오며, 그 때문에 상상력은 자신의 한계와 ‘부적합성’을 절감한다. 하지만 상상력은 동시에, 바로 이 이념들로부터 “스스로 자신을 확장”해야(KU B 83) 한다는 요청과 동력을 얻고, 그러한 이념들을 ‘심미적으로 전망’할 수 있게 된다. 다시 말해, 이성 이념이 상상력에게 행사하는 “강제력은 오직 상상력을 이성의 고유한 구역(즉 **실천적 구역**)에 적합하도록 확장하고, 상상력이 감성에는 일종의 심연인 **무한성을 전망하도록** 하려는 것이다.”(KU B 111)

그런데 여기서 칸트가 ‘이성의 고유한 구역’을 ‘실천적 구역’이라 명시하는 점이 눈에 들어온다. 수학적 숭고에서 언급된 무한성의 이념은, 역학적 숭고에 대한 분석으로 넘어오게 되면 명백히 도덕적-실천적인 함의를 전면에 드러낸다. 그 이유는 세 가지로 보인다. 첫째는 역학적 숭고의 본질적 계기인 ‘무한한 힘’이, 감성적 경향성(Neigung)을 극복하는 초감성적 실천이성과 직접적으로 연관되기 때문이다. 둘째는 역학적 숭고의 감정과 “도덕적 감정”과의 구조적인 친화성이다. 칸트는 29항에서 숭고 판단의 주관적 토대가 “(실천적) 이념들을 위한 감정의 소질 속에, 다시 말해 **도덕적 감정을 위한 소질** 속에”(KU B 111-112)[26)] 있다고 말한다. 그런데 도덕적 감정, 즉 “도덕법칙에 대한 존중감”은, 주관의 감성적 경향성과 행위의 준칙을 자발적으로 초감성적이며 절대적으로 타당한 도덕법칙[27)] 아래에 복속시킨다는 의미에서, 숭고의

---

25) “심미적 합목적성은 자유로운 상태인 판단력의 합법칙성이다. 대상에 대한 만족은 우리가 상상력을 어떠한 연관 속에 세워두고자 하느냐에 달려 있다. 상상력이 혼자서 마음이 자유롭게 활동하도록 유지해준다면 말이다.”(KU B 119)

26) 여기서 『실천이성비판』의 ‘존중감’을 상기할 필요가 있다.(KpV A 133)

27) 칸트가 절대적으로 타당하다고 인정하는 ‘도덕법칙’은 그 실질적 내용으로 볼 때, ‘인권(human rights)의 이념’과 ‘정의(justice)의 이념’으로 해석할 수 있다.(E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, F/M. 1995, pp. 98-160 참조)

감정과 구조적으로 유사하다.[28] 또한 실천이성의 자유로운 결단과 함께 초감성적 차원의 "요청들(Postulaten)"(KpV A 238-255)을 향한 전망이 열리는 것도 숭고의 '무한성의 전망'과 유비적이다. 셋째로 칸트는 숭고한 심미적 판단의 대상을 아름다운 대상보다 훨씬 더 단호하게 주관화(subjektivieren) 또는 내면화(verinnerlichen)시킨다.[29]

이러한 상황을 고려할 때, 만약 숭고함의 '심미적 이념'을 얘기하는 것이 가능하다면, 이 이념은 주관의 '초감성적인 도덕성', 혹은 자연의 강제력을 넘어서는 "자기보존"(KU B 105)의 차원을 환기하는 상상력의 이미지라 할 것이다. 숭고함의 이념은 자유로운 상상력이 실천적인 이성이념을 향해 스스로를 확장시킴으로써 산출된다. 역으로 우리는 숭고함의 이념에서, 본래 초감성적인 이성이념이 "감성화(Versinnlichung)"된다고 봐야 한다.[30] 물론 이성이념이 '감성화'를 통해서 특정한 감성적 이미지로 '완전하게 표현'될 수는 없을 것이다. 그럼에도 우리는 이성 및 이성이념 또한 자유로운 상상력과 만나고 상호작용하면서, 감각적인 구체성과 함축성, 그리고 감정적인 뉘앙스와 호소력을 획득하게 된다고 추론할 수 있다.

### 2.3. 합목적성의 형식의 복합적 함의 : 예술철학적 핵심 범주로서의 '형식'

칸트 미학의 중요한 세 번째 통찰은 자연미와 예술미의 '합목적적 형식', 특히 '형식'의 본질적-체계적 위상에 대한 논점이다. 흔히 칸트 미학을 Fr. 슐레겔이나 헤겔의 역사적 예술철학에 대비하여 '형식미학'이라 일컫는다. 이는 『판단력비판』에서 '형식' 개념이 차지하는 비중에 비춰볼 때, 일단은 적절한 명칭이다. 하지만 문제는 '형식'의 의미를 어떻게, 얼마나 정확히 이해하는가에 달려 있다. 곧 보겠지만, '합목적성의 형식' 혹은 '합목적적 형식'에 관한 논점의 어려움은 '형식' 개념의 의미론적 층위가 복합적인 데 있다. 가장 조심해야 할 것은, 다음 대목을 피상적으로 독해하여 칸트가 말하는 형식을 '외적 형태'로 해석하는 일이다. "회화와 조각에서, 아니 모든 조형예술에서, 그러니까 건축예술과 조경예술을 포함한 예술들에서, 이들이 아름다운 예술인 한 본질적인 것은 도안이다. 도안에서는 취미를 위한 모든 기초의 근거를 형성하는 것이 감각에서 즐거움을 주는 것이 아니라 오직 형식에 의해 만족을 주는 것이다. 윤곽을 채색하는 색채들은 매력에 속한다."(KU B 42) 이 대목은 외견상, 조형예술의 본령이 매력=색채가 아니라 형식=도안임을 주장하고 있다. 따라서 형식을 드로잉의 의미로, 곧 눈으로 확인할 수 있는 '외적 형태'로 이해하면 충분할 듯하다. 그러나 이렇

---

28) 칸트는 27항을 시작하면서 도덕적 자기규정의 "존중감"을 명시적으로 내세운다. 아울러 28항에서는 자연의 강제력을 넘어서는 "자기보존", 곧 "인격으로서 우리 안에 있는 인간성"을 언급한다.(KU B 105)

29) 칸트는 "미가 마치 대상의 성질인 듯"이란 가정법적 표현을 통해서 취미판단에서 대상 연관의 독특성, 즉 "~은 아름답다"라는 술어가 해당 대상을 지시하는 듯한 독특성을 지니고 있음을 여러 차례 지적한다.(6항, 7항, 9항, 32항) 하지만 숭고 판단에 대해서 이런 표현을 사용하지 않으며, 오히려 "인간성의 이념에 대한 존중을 객관에 대한 존중으로 교체하는 오류"(KU B 97), 즉 숭고함을 대상에 부여하는 오류를 분명하게 경계한다.

30) 이성이념에 대한 감성화에 대한 언급은 49, 59, 60항에 나온다.(KU 194, 254, 263)

게 이해하면, 칸트의 미학적 논의가 '형식'에 부여하는 결정적인 의미, 즉 '형식'의 본질적-체계적 위상을 놓치게 된다. 이 위상을 적절히 파악하려면, 다음 네 가지 지점을 정확히 독해해야 한다.

첫째는 '형식' 개념이 무관심성과 능력들의 유희에 이어 취미판단의 세 번째 본질적 계기로서 논의된다는 점이다.[31] 칸트는 10항에서 '형식' 개념을 본격적으로 소개하는데, 이때 '합목적성의 형식(forma finalis)' 개념의 각별한 위상을 명확히 하는 데 방점을 둔다. 각별한 위상을 뒷받침하는 것은 두 가지 측면이다. 하나는 합목적성의 형식이 심미적 쾌감 자체에, 이 쾌감의 자족적인 유지 자체에 내재해 있는 인과성이란 측면이며[32], 다른 하나는 특정한 목적을 전제하지 않아도, 주관의 '반성 과정'을 바탕으로 합목적성의 형식을 지각할 수 있다는 측면이다. 그 때문에 칸트는 난해한 10항을 이렇게 마무리한다. "그러므로 우리는 어떤 **합목적성을 그 형식에 따라서**—합목적성의 바탕에 하나의 [특정한] 목적을 (목적의 결합(nexus finalis)을 위한 질료로) 전제하지 않고도—적어도 관찰할 수는 있으며, 비록 반성에 의해서만 가능하겠지만, 대상들에서 감지할 수 있다."(KU B 34)

둘째, 합목적성의 형식이 '관계(relation)' 범주와 연결되어 논의된다는 점이다. 주지하듯, 『순수이성비판』에서 관계 범주는 세 가지 범주를 - 실체와 속성, 원인과 결과, 공동성의 상호작용 - 포함하고 있으며[33], 이들 범주의 본질-구성적 역할은 '필연적 결합(notwendige Verknüpfung)'을 통해 경험 대상의 대상성을 구성(종합)하는 일이다. 그 때문에 합목적성의 형식도 취미판단의 본래 대상인 심미적 표상의 형성에서 주관이 능동적으로 산출하는 것, 곧 어떤 '종합' 또는 '통일'과 연관된 것으로 봐야 한다. "아름답다는 것은 이미 형식과 관련된 규정"(KU B 39)이라는 칸트의 단언, 그리고 제3계기를 집약하는 언명 "미는 합목적성이 목적의 표상 없이도 대상에서 지각되는 한에서 **대상의 합목적성의 형식**이다."(KU B 61)는 정확히 이런 의미에서 이해해야 한다.[34]

셋째, 합목적성의 형식에 관한 칸트의 논의가 미의 본질에 관한 두 가지 이론적 입장을 비판하면서 진행된다는 점이다. 하나는 미의 본질을 '사물의 완전성'으로 소급하는 라이프니츠-바움가르텐의 입장이며, 다른 하나는 미의 본질을 주관이 느끼는 '매력'과 '감동'으로 보는 감정주의적 입장이다. 전자는 근대 초기와 중세를 거쳐 고대

---

31) 칸트는 3항에서 이미 '형식' 개념을 얘기한다.(KU B 8) 하지만 그 의미의 윤곽은 제3계기가 끝나는 17항에 이르러서야 비로소 분명해진다.

32) 취미판단의 쾌감은 내적으로 자신을 유지하고자 하는 '인과성', 곧 내적 추동력을 지니고 있다. "이 쾌감은 자신 안에 어떤 인과성을, 곧 표상 자체의 상태 및 인식 능력들의 작용을 아무런 다른 의도 없이 유지하려는 인과성을 포함한다. 우리는 아름다운 것을 감상하면서 그대로 머무르게 된다. 이러한 **감상이 스스로를 강화하고 재생산**하니까 말이다."(KU B 37)

33) KrV, B 103-106, A 77-80. 이 범주들에 내재한 '필연적 결합'이 어떻게 대상성을 구성하는가에 대해선 「경험의 유추들」 부분을 보라.(KrV B 218-262, A 176-215)

34) 이와 관련, 칸트가 『판단력비판』 「서론」의 마지막 절에서 제시하는 "모든 상위의 능력들의 도표"를 주목할 필요가 있다.(KU B LVIII) 쾌/불쾌의 감정이란 마음의 기능에서 능동적 형성력을 발휘하는 주관적 능력은 (반성적) 판단력이며, 그 선험적-형식적 원리는 '합목적성'(곧 합목적성의 형식)이다.

그리스까지 거슬러 올라가는 형이상학적-객관주의적인 미이론이며, 후자는 칸트 시대인 18세기 서유럽에서 상당한 영향력을 행사하던 감정주의적-주관주의적 미이론이다. 넓은 의미에서 여기에 속하는 주요 이론가로는 프랑스의 뒤보(J.-B. Dubos), 영국의 흄(D. Hume)과 버크(E. Burke), 독일의 멘델스존(M. Mendelssohn), 레싱(G. E. Lessing), 줄처(J. G. Sulzer) 등을 꼽을 수 있다. 칸트는 '합목적성의 형식'이란 논점을 통해서 두 가지 미이론을 논박하고 넘어서고자 했다. 다시 말해, 그는 '합목적성의 형식'을, 미에 관한 자신의 철학적 이론의 핵심이자 독창적인 이론적 기여로 간주한 것이다.[35]

넷째는 제3계기에 관한 칸트의 텍스트 안에 '합목적성의 형식'을 외적 형태로 해석해선 안 되는 결정적인 단서가 존재한다는 점이다. 단서는 두 가지인데, 하나는 14항에 나오는 "다양한 감각의 통일"이란 문구이며, 다른 하나는 15항에 등장하는 "다양한 것의 일자와의 부합"이란 문구이다. 먼저 14항을 보자. 칸트는 여기서 소리에 관한 물리학자 오일러(E. Euler)의 진동이론을 소개하고, 색채 또한 "에테르가 동시적으로 서로 잇따르는 진동들이라고 가정할" 수 있다고 언급한다. 그런데 그는 곧바로 소리나 색채를 지각하는 차원(층위)이 단순하지 않다고 지적한다. "이 점이 가장 특출한 지점인데—마음이 감관을 통해 이러한 진동들이 감각기관에 생기를 불어넣은 결과를 지각할 뿐 아니라, **인상들의 규칙적 유희**를 (그러니까 여러 가지 **표상이 결합된 '형식'**을) 반성에 의해서도 함께 지각한다고 (...) 가정할 수 있다. 만약 우리가 이렇게 가정한다면, 색깔과 소리는 단지 감각에 불과한 것이 아니라 이미 **다양한 감각의 통일이라는 형식적 규정**일 테고, 이에 따라 색깔과 소리 자체를 미라고 간주할 수 있을 것이다."(KU B 39) 복잡하게 들리지만 칸트가 주장하려는 것은 분명하다. 소리와 색채를 '미적으로' 지각한다는 것은 무엇인가? 미적인 지각은 결코, 소리와 색채의 진동이 감각기관에 남긴 동요를 수동적으로 수용하는 일이 아니다. 반대로 미적인 지각은 - 그것이 단순한 물리적 지각이 아니라 바로 '미적인' 지각이기 때문에 - 그러한 감각적 동요들이 보여주는 어떤 '규칙적인 유희', 다시 말해서 동요들 사이에 존재하는 혹은 동요들이 어우러져 만들어 내는 모종의 '규칙과 질서', 어떤 독특한 '형식(통일성)'을 감지하고 감상하는 과정을 반드시 포함한다.

다음으로 15항을 보자. 칸트는 자신이 심미적 대상성의 중핵으로 논증한 '합목적성의 형식(혹은 주관적 합목적성)'이 라이프니츠-바움가르텐의 형이상학적인 객관적 합목적성, 곧 존재자의 완전성(perfectum)과는 전혀 다른 논점임을 밝힌다. 그는 사물의 완전성을 질적 완전성과 양적 완전성으로 구별한 후, 이들과 다른 주관적-형식적 합목적성에 대해 이렇게 쓴다. "한 사물의 표상에서 형식적인 것, 다시 말해 **다양한 것의 일자(一者)—이것이 무엇이어야 하는지는 확정되지 않았지만—와의 부합**은 그것만으로는 전혀 객관적 합목적성을 인식하도록 해주지 못하는데 그 이유는 이렇다. (사

35) 칸트는 취미판단의 「분석론」 전반에 걸쳐 형이상학적-객관주의적인 미이론을 논박하는데, 이 논박이 가장 집중적이며 명료하게 전개되는 곳은 바움가르텐의 '완전성의 미학'과 결별하는 15항이다. 감정주의적-주관주의적 미이론에 대한 논박은 주로 11항-14항에서 전개된다.

물이 무엇이어야 하는가 하는) 목적으로서 이 일자는 도외시되므로 직관하는 자의 마음에 남는 것은 오직 **표상들의 주관적 합목적성뿐**이다."(KU B 45-46) 다양한 요소들이 어떤 하나(전체)를 향하여 서로 연관되고 어우러진 상태, 이것을 우리는 통상 '다양한 것의 통일(unity in variety)'이라 부른다. 그런데 칸트는 이 '다양한 것의 통일'을 "표상에서 형식적인 것"이라 칭하면서, 미적 주관이 다양한 것의 통일이 어떤 명확한 하나(전체)로 수렴되는가를 얘기할 수 없다 하더라도, 그러한 통일("일자와의 부합")을 직관할 수 있다고 말한다. 여기서 심미적 이념이 하나의 특정한 말이나 개념으로 확정될 수 없는 상상력의 표상이란 사실을 떠올리면, 칸트의 시선이 겨냥하는 것이 심미적 표상의 독특한 '**내적인 조응과 통일**'이란 - 아도르노의 개념으로는 조응(Stimmigkeit)[36] - 점을 인식할 수 있다.

이상 네 가지 지점을 종합할 때, '합목적성의 형식'은 적어도 세 가지 층위의 의미를 지닌 논점으로 봐야 한다.

1) 가장 근본적인 층위에서, 합목적성의 형식은 반성적 판단력의 선험적-능동적 원리인 '자연의 형식적 합목적성'을 뜻한다. (합목적성①)

2) 두 번째 층위에서는 상상력이 형성하는 심미적 표상(이념)의 의미 있는 '내재적-주제적 통일성(immanent-thematische Einheit)'을 가리킨다. (합목적성②)

3) 세 번째 층위에서는 심미적 쾌감이 주관의 몸과 마음에 긍정적인, 곧 '합목적적인' 영향을 미치는 것을 나타낸다. (합목적성③)

정리해 보자. 자연미와 예술미의 대상을 마주한 미적 주관은 상상력의 자유로운 활동을 바탕으로 심미적 표상(이념)을 형성한다. 그런데 이 표상(이념)은 단편적이며 우연한 표상, 막연하고 불명료한 표상이 아니다. 반대로 그것은 내적으로 어떤 질서, 조응, 통일의 윤곽을 보여주는 표상이다. 그것은 어떤 조화롭고 의미 있는 '내재적-주제적인 조응과 통일'을 보여주는 표상이다.(합목적성②) 주관은 그러한 조응과 통일의 형상을 감지하고 감상하면서 '자신을 강화하고 재생산하는' 쾌감을 느낀다.(합목적성③) 그런데 모든 조응과 통일의 저변에는 늘, 이미 요소들(부분들)을 서로 연관 지으면서 하나의 짜임관계(Konstellation; Konfiguration)를 구성하는 '필연적 결합(종합)'이 놓여있다. 이 '필연적 결합(종합)'은 외적 지각에서 주어지는 것이 아니라, 미적 주관의 반성적 판단력이 전제하고 있는 '선험적-형식적 원리'이다. (합목적성①) 다시 말해서, 미적 주관은 늘, 이미 요소들(부분들)과 전체("일자") 사이의 '필연적 결합(종합)'을 '반성의 원리'로 전제한 상태에서, 구체적인 심미적 표상(이념)을 모색하고 형성하는 것이다. 더 간명하게 말하자면, '합목적성의 형식'의 이론적 핵심은 미적 주관이 심미적 표상(이념)의 내재적-주제적인 통일을 능동적으로 형성한다는 데 있다. "모든 아름다운 예술에서 본질적인 것은 감상하고 판정할 때 **합목적적인 형식**에 있다."(KU B 214) 칸트가 보기에, 전통적인 형이상학적-객관주의적 미이론은, 이러한 의미 있는 내재적-주제적 통일이 사물 속에 미리 완성되어 존재하는 것으로 간주하여

36) Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. v. G. Adorno & R. Tiedemann, Suhrkamp, F/M., 1993, pp. 205-219 참조.

심미적 주관의 자유와 형성력을 간과하였다. 또 당대의 감정주의적-주관주의적 미이론은 주관이 느끼는 감정(매력과 감동)의 질적 차이에 무지했을 뿐 아니라, 이 감정 자체에만 매달림으로써 그러한 통일을 상대화시키거나 아예 불가능하게 만들었다.[37] 극히 단순한 하나의 소리나 색채라도, 만약 우리의 상상력이 – 지성 또는 이성과 함께 – 그것을 지각하면서 자유롭고 능동적으로 어떤 '내재적-주제적 통일'을 형성하고 있다면, 그러한 지각은 취미판단의 본래 대상인 '심미적 표상(이념)'이 될 수 있다.

마지막으로 '합목적성의 형식'과 사실상 동의어로 등장하는 두 가지 문구를 간략히 상기해 보자. 칸트는 '합목적성의 형식'을 '주관적 합목적성' 또는 '목적 없는 합목적성'이라고도 부른다. 왜 이렇게 다양한 명칭을 사용하는 걸까? 앞서 구별한 세 가지 의미론적 층위를 염두에 두면, 두 문구의 이론적 강조점을 이렇게 풀이할 수 있다. '합목적성의 형식'은 합목적성①의 의미에서 미적 주관의 선험적-능동적 원리에 초점을 맞추고 있다. 이와 달리 '주관적 합목적성'은 미적 주관이 산출하고 관조하는 심미적 표상(이념)이 객관을 규정하려 하지 않는다는 점, 단지 주관적 능력들의 자유로운 유희와 고유한 쾌감을 지향한다는 점을(합목적성③) 가리키는 명칭이라 할 수 있다. 반면, '목적 없는 합목적성'에서 이론적 강조점은 심미적 표상의 독특한 내재적-주제적 통일(합목적성②)이 '객관적 합목적성', 즉 대상의 개념, 목적, 완전성과 아무런 관련이 없다는 데 놓여있다. 이 가운데 '목적 없는 합목적성'은 일견 역설적이며 부조리하게 보이지만, 대단히 절묘하고 심오한 표현이라 할 수 있다. 왜냐하면 목적 없는 합목적성은 예술의 의미와 가치에 대한 '우문현답'을 함축하고 있기 때문이다. 위대한 예술작품과 진정한 미적-예술적 경험은 목적에 대한 모든 질문을 근본적으로 넘어서 있다. 그것은 바깥이 아니라 자신 안에서 목적으로 실현하고 있는 인간다운 삶(정신적인 삶)의 '자기-목적'이다.[38] "왜 의미 있는 예술작품을 계속 감상하고 해석해야 하는가?"라는 어리석은, 때때로 속물적인 질문에 대해, 우리는 칸트와 함께 – 그리고 아리스토텔레스와 함께 – "그 안에 목적 없는 합목적성이 실현되어 있기 때문"이라고 답하면 된다.

### 2.4. 보편적 전달 가능성 : 공감의 공동체와 예술비평의 요청

칸트 미학의 통찰 가운데 다음으로 주목하려는 논점은 '보편적 전달(소통) 가능성'(이하 '전달 가능성'으로 약칭)이다. 이 논점은 앞서 능력들의 유희와 심미적 표상의 특징을 살펴볼 때 이미 짧게 언급한 바 있다. 심미적 표상은 상상력이 형성한 이미지이면서도 '보편적으로 전달 가능한' 표상 방식이며, 이 특징은 칸트가 심미적 판단의 '주관적 보편성' 문제를 선험철학적으로 논구할 때, 능력들의 유희와 함께 결정적인 역할을 한다.[39] 그런데 잘 살펴보면, '전달 가능성' 논점의 중요성은 미와 숭고의 분

37) 칸트는 40항에서 미적 주관이 심미적 표상을 형성하고 그에 대해 반성하면서 '매력과 감동을 제거하는 일'이 지극히 자연스러운 과정이라고 말한다.(KU B 157-158)

38) G. W. F. Hegel, 『예술철학 강의』, 권정임, 한동원 역, 미술문화, 서울, 2007, pp. 80-87; W. Benjamin, 「번역가의 과제」, 『발터 벤야민 선집6』, 최성만 역, 도서출판 길, 서울, 2008.

석론에 국한되지 않는다. 반대로 이 논점은 39항과 40항의 '공통감' 이론과 43항-54항의 '예술론'에서도 주목할 만한 역할을 한다.

우선 '전달 가능성' 논점이 지닌 중의적인 의미 혹은 복합적인 '대상성'을 지적할 필요가 있다. 칸트가 '전달 가능성'을 부여하는 대상은 주로 주관이 느끼는 '쾌감' 자체이다.(9, 17, 21, 25, 44항 등) 하지만 그는 '능력들의 유희'와 '심미적 표상(이념)'에 대해서도 '전달 가능성'을 인정한다. 이것은 특히 취미판단의 분석론의 핵심이라 할 9항에 분명하게 표현되어 있다. 9항의 "보편적으로 전달될 수 있는 것은 '인식', 그리고 인식에 속해 있는 한에서의 '표상' 외에는 있을 수 없다."는 대목에서 '전달 가능성'은 쾌감이 아니라 '심미적 표상(이념)'과 관련되어 있다. 반면에 "대상이 주어지는 표상에서 인식능력들의 이러한 자유로운 유희 상태는 보편적으로 전달될 수 있지 않으면 안 된다."고 말할 때는, '전달 가능성'이 상상력과 지성의 유희를 지시하고 있다. 아마도 칸트는 고유한 미적 쾌감에 근거한 심미적 판단이 '주관적 보편성'을 요구하고, 이 요구가 타자들의 공감과 동의를 향해 있으므로, '전달 가능성'을 전제하지 않을 수 없다고 추론했을 것이다. 이에 따라 미적 쾌감은 물론, 주관의 심미적 표상과 능력들의 유희도 전달 가능성과 본질적으로 연관되어 있다고 여겼을 것이다. 분명한 것은 칸트에게 '전달 가능성'의 논점이 심미적 판단의 본질적 특징과 근거를 해명할 때 대단히 중요한 역할을 한다는 점이다. 실제로 『판단력비판』에서 이 중요한 역할이 선명하게 각인된 논의를 찾기란 어렵지 않다. 바로 예술론과 '공통감(sensus communis)'에 관한 논의이다.

먼저 예술론을 보자. 43항에서 칸트는 '기계적인 기예(Kunst, 공예)'와 '심미적인 기예'를 구별하고, 후자를 다시 '쾌적한 기예'와 '아름다운 예술'로 나눈다. '쾌적한 기예'는 "단지 즐기는 것을 목적으로 삼는 기예"로서, 예컨대 가벼운 대화, 농담, 웃음, 장식물, 배경음악 등이 이에 속한다. 반면, '아름다운 예술'은 오늘날 우리가 통상 '파인 아트'로 이해하는 '자유롭고 자율적인 예술'을 뜻한다. "아름다운 예술은 그 자체로 합목적적이며, 목적이 없음에도 **사교적인 전달**을 위한 마음의 능력들을 도야하도록 촉진하는 표상 방식이다."(KU B 179) 이 정의는 45항의 "아름다운 예술은, 동시에 자연처럼 보이는 한, 예술이다."와 46항의 "천재는 예술에 규칙을 부여하는 재능(천부의 자질)이다."라는 규정과 함께 근대 '미적 예술' 개념의 정수를 담고 있다. 그런데 칸트의 정의에는 위에서 논의한 '목적 없는 합목적성'과 '전달 가능성' 논점과 직결된 '사교적인 전달'이 포함되어 있다. 칸트가 '사교적인 전달'을 정의 속에 포함시킨 것은, 미적 예술이 개인적이며 사적인 사안이 아니라 공동체에 속한 사람들 사이의 연결과 소통을 지향하고 활성화한다는 점을 확신했기 때문이다.

'전달 가능성'의 논점은 예술장르론에서 더더욱 두드러진 역할을 한다. 51항에서 칸트는 "말, 몸짓, 음조(즉 분절, 제스처, 변조)"의 세 가지 요소가 인간의 언어적 소통을 온전하게 가능하게 한다고 말하고, 이 세 요소에 따라 미적 예술의 장르를 세 종

39) 숭고의 쾌감도 "보편적으로 전달가능하며, 우리 인식능력들을 사용할 때 주관적 합목적성에 대한 의식을 포함한다."(KU B 83, 아울러 KU B 126)

류로 구별한다. “그러므로 아름다운 예술에는 오직 세 종류의 예술, 즉 언어예술, 조형예술 그리고 (외적인 감관들의 인상인) 감각들의 유희의 예술이 있을 뿐이다.”(KU B 205) 이어 그는 언어예술에는 웅변술과 시예술을, 조형예술에는 조소와 회화를, 감각들의 유희의 예술에는 음악과 색채의 예술을 하위장르로 구별한다. 그런데 개별 하위장르의 독자성과 기능을 거론할 때, 칸트는 심미적 쾌감과 표상(이념) 또는 감각적 유희의 ‘전달 방식’과 ‘전달 효과’를 중요한 기준으로 삼는다.

그러나 ‘전달 가능성’ 논점이 칸트의 미학적 논의에서 체계적으로 가장 의미심장하게 발현되는 곳은 다름 아닌 ‘공통감(sensus communis)’ 개념이다. ‘공통감’은 ‘주관적 보편성’의 문제를 논의하는 8항에서 “보편적 목소리”(KU B 25)란 이름으로 처음 등장하며, 이어 취미판단의 제4계기 ‘쾌감의 양상’을 분석하는 18항-22항, 특히 20항-22항에서 집중적으로 조명된다. 그뿐만 아니라 칸트는 22항의 종결부에서 취미판단의 「분석론」 전체의 여정을 “취미능력을 그 요소들로 분해하고 이 요소들을 **최종적으로 공통감의 이념에서 통합**하는 과제”(KU B 68)라고 요약한다. 나아가 칸트는 40항에서 재차 ‘공통감’을 거론하는데, 여기서는 취미능력을 분명하게 일종의 ‘공통감’으로 규정한다. “취미는 건전한 지성보다 훨씬 더 정당하게 공통감이라 불릴 수 있다. (...) 그뿐 아니라 사람들은 취미를, 주어진 표상에 대한 우리 감정을 개념의 매개 없이 보편적으로 전달 가능하도록 만드는 것에 관한 판정능력이라고 정의할 수도 있을 것이다.”(KU B 160)

칸트가 왜 이토록 ‘공통감’ 개념을 중요시할까? ‘전달 가능성’ 논점을 이론적으로 더 확고하게 정초하기 위해 반드시 ‘공통감’이 필요했던 것일까? 그가 말하는 ‘공통감’의 정확한 의미와 사상적 지향점은 무엇인가? ‘공통감’은 예술의 전복적인 힘을 주관적 능력들의 ‘통상적인 합치(일치)’에 가두는 이론적 ‘한계’에 불과한가?[40] 필자는 칸트의 ‘공통감’ 개념과 ‘전달 가능성’ 논점이, 『판단력비판』이 출간된 18세기 말은 물론이고, 오늘날에도 여전히 유효한 예술철학적 통찰과 비판적인 사상적 지향점을 보여준다고 생각한다. 필자가 칸트 미학에서 읽어내고 구제하려는 것은 ‘공감의 공동체’에 관한 통찰과 자유로운 ‘예술비평’에 대한 분명한 요청이다.

칸트가 말하는 ‘공통감’은 경험론적 의미에서 제6의 ‘감각기관’ 같은 것이 아니다. 이미 ‘보편적 목소리’를 도입하는 8항에서 경험적-심리적 사실이 아니라 “하나의 이념”이라고 천명한다.[41] “취미판단을 내린다고 믿는 사람이 실제로 이 이념에 적합하게 판단한다는 것은 불확실할 수 있다. 그러나 그가 자신의 판단을 이 **이념과 연관 짓는다는 점**, 그러니까 자신의 판단이 취미판단이어야 한다는 점, 이 점을 그는 **미라는 표현으로 알리는 것**이다.”(KU B 26) 취미판단의 주관은 개인적-사적인 개별자로서가 아니라, ‘공통감의 이념’의 존재와 타당성(곧 규범적 구속성) 믿고 있는 ‘공감의 공동체의 일원’으로서 판단하고 있다. 다시 말해서, 심미적 주관성(ästhetische

40) 들뢰즈와 리오타르의 공통감 해석에 대해선, 김종기(2004) 참조.
41) 칸트 미학에서 공통감의 체계적 위상에 관한 훌륭한 해석으로 임성훈(2011)을 보라. 특히 pp. 15-26 볼 것.

Subjektivität)의 의식은 근본적으로 개인적-사적인 지평을 넘어서서 '상호주관성의 지평'으로 상승한 의식이다.[42] 칸트는 20항에서 공통감의 이념의 선험철학적 위상을 더 명확히 표현한다. "그러므로 취미판단들은 하나의 **주관적 원리**를 가진 것임이 틀림없다. (...) 그런데 이러한 원리는 오직 어떤 공통감으로 간주될 수 있을 것이다. (...) 그러므로 오직 하나의 공통감이 (그러나 이것을 우리는 어떤 외적 감관이 아니라 우리 인식력들의 자유로운 유희에서 비롯된 결과로 이해하거니와) 존재한다는 전제 아래에서만 거듭 말하지만, 이러한 **공통감의 전제 아래에서만 취미판단은 내려질 수 있다.**"(KU B 64-65) 따라서 공통감의 이념은, 칸트의 실천철학이 논구하는 '자유(자유로운 결단)의 이념' 및 '도덕법칙(인권과 정의)의 이념'과 유비적인 선험론적 조건으로 이해해야 한다. 인간의 행위를 도덕적으로 평가할 때, 언제나 자유와 도덕법칙의 이념을 전제할 수밖에 없는 것처럼, 자연미와 예술미의 대상을 심미적으로 판단하는 주관은 늘, 이미 자신의 판단에 공감하고 동의할 수 있는 '심미적으로 자유로운 시민들의 공동체'를 전제하고 있다. 쉬운 사례를 두 가지만 들어보자. 어떤 예술가도 자신의 작품을 시작하면서, 오직 '나'만이 이 작품을 공감하고 이해할 수 있다고 생각하지 않는다. 심지어 극히 사적인 일기나 편지를 쓰는 개인도 자신이 쓰는 말을 충분히 공감하고 이해할 수 있는 '타인들'을 암암리에, 하지만 분명하게 전제하고 있다. 또한 예술작품을 해석하고 비평하는 모든 비평가는 항상, 자신의 해석과 비평을 적절히 공감하고 이해할 수 있는 '상상의 독자들 내지는 다른 비평가들'을 염두에 두지 않을 수 없다.[43]

그런데 공감의 공동체의 이념을 전제하는 일은 어떤 '중립적인 조건'을 판단의 바탕에 두는 일이 아니다. 반대로 이 전제는, 만약 그러한 공동체가 현실적으로 아직 존재하지 않는다면, 그것을 실현하기 위해 **현존하는 사회와 문화의 상태를 비판하고 개혁**해야 한다는 '역사적-실존적 요청'을 함축하고 있다. 이 점에서도 공감의 공동체의 이념은 실천철학적인 자유와 도덕법칙의 이념과 친화성이 깊다. 칸트가 미학적 논의를 종결짓는 60항에서 '인문적 교양을 통한 인간성(Menschheit)의 함양'을 강조하는 것도 이런 의미에서 읽어야 한다. "그 이유는 인간성이 한편으로는 **보편적으로 공감하는 감정**을, 다른 한편으로는 자기 자신을 가장 진솔하게, **보편적으로 전달할 수 있는 능력**을 의미하기 때문이다."(KU B 264)

---

42) 칸트는 40항에서 '공동체적 감각의 이념'이란 표현을 쓰면서, 심미적 주관성의 의식이 수행하는 심미적 반성의 과정을 좀 더 구체적으로 서술한다. "그런데 우리는 *공통*감(sensus communis)을 반드시 **하나의 *공동체적* 감각의 이념**으로 이해해야 한다. 이 판정능력은 (...) 자신의 반성에서 다른 모든 사람의 표상방식을 사유 속에서 (아프리오리하게) 고려하는 판정능력을 뜻한다. (...) 그런데 이러한 고려는 사람들이 자신의 판단을 다른 사람의 실제 판단이 아니라 가능한 판단들에 견주어보고, 또 우리 자신의 판정에 **우연히 결부될 수 있는 제한들을 도외시하면서 스스로 타자 위치에 서 봄으로써** 일어난다. 그리고 이것은 다시금, 사람들이 [자신의] 표상 상태에서 질료, 곧 감각을 가능한 한 제거하고 오직 자기 표상이나 자기 표상 상태가 지닌 **형식적 독특성에만 주목함으로써** 성취된다."(KU B 157)

43) 이런 의미에서 칸트의 '공감의 공동체'는 하버마스-아펠의 '선험론적 의사소통 공동체'를 철학적으로 선취하고 있다고 봐야 한다.

이제 칸트 미학에 함축된 예술비평의 모티브를 보자. 『판단력비판』을 독해하면서 보통 크게 주목하지 않는 지점이 하나 있다. 그것은 칸트의 서술이 시종일관 심미적 판단에 관한 토론과 평가를 배경으로 진행된다는 점이다. 무관심성 논점을 제시하는 2항은 "취미의 사안에서 **판정관** 역할을 하려면 조금도 대상의 존재에 마음이 사로잡혀서는 안 되며, 대상의 존재에 전적으로 무관심하지 않으면 안 된다."고 천명한다. 만약 판단하는 주관이 감각적 쾌감에만 좌우된다면, 즉 "오직 향락(...)만을 목표로" 한다면, 그는 "스스로 기꺼이 어떠한 판단도 하지 않으려" 할 것이다.(KU B 10) 또한 칸트는 취미판단이 "개념들에 근거하고 있는 것이 아니며, 또 개념들을 목표로 삼지도" 않는다고 확언한다. 어떤 예술작품의 완성도와 가치에 대해 평가하는 주관은, 예술, 예술가, 예술작품에 관한 특정한 개념, 특히 자신에게 친숙한 개념을 전제하고 평가해선 안 된다. 또한 주관은 예술작품을 특정한 개념으로 환원하거나 요약하는 방식으로 평가하는 것을 피해야 한다. 이어 칸트는 8항에서 주관적 보편성을 요구하는 취미능력을 이전보다 명확하게 "반성취미"라 칭하고, 반성취미의 주관이 자신의 판단이 타당한 범위를 "**판단자들의 영역** 전체를 포괄하도록 확장"(KU B 24)한다고 말한다. '판단자들의 영역'이란 말의 구체적인 내포와 외연에 대해선 논란이 있을 수 있다. 하지만 이 말이 예술비평에 자유롭게 참여할 수 있는 사람들을 포함한다는 점은 수긍할 수 있을 것이다.

다음으로 인상적인 대목은 16항에 나온다. 칸트는 '자유미'와 '부속미'를 개념적으로 구별하고, 동일한 예술작품을 '자유미'로 평가하는 주관과 '부속미'로 평가하는 주관의 차이를 명확히 드러낸다. "즉 한 사람은 감관에 주어진 것에 따라 판단하고, 다른 사람은 사유 내용에 따라 판단한다. 이러한 구별로 우리는 미를 둘러싸고 **취미의 판관들** 사이에서 벌어지는 분쟁을 해소할 수 있다. 즉 한 사람은 자유미를 고수하고 또 한 사람은 부수미를 고수한다는 점을, 전자는 순수한 취미판단을 내리고 후자는 응용된 취미판단을 내린다는 것을 지적함으로써 분쟁을 해소할 수 있다."(KU B 52) 그런데 분쟁을 해소할 수 있다는 것은, 자유로운 예술비평이 가능하고 또 필요하다는 것을 사실상 전제하고 있다.

예술비평의 모티브와 관련하여 마지막으로 주목해야 할 개념은 '순수한 취미판단'이다. '순수한 취미판단'의 '순수한'은 결코 경험적-심리적 의미에서 주관의 어떤 심리적 상태를 가리키지 않는다. 오히려 '순수한 취미판단'은 앞서 살펴본 '공감의 공동체의 이념'과 직접적으로 연결된 논점으로 이해해야 한다. 즉 그것의 실질적인 내용은, 취미판단의 주관이 늘, 이미 심미적-예술적 경험과 가치의 독자적이며 보편적인 위상을 인정하고, 또 지향한다는 점에 있다.[44] 그런데 심미적-예술적 경험과 가치를 긍정하고 발전시키는 일을 담당하는 것이 바로 비평적 담론이다. 칸트가 지속해서 강조하는 '순수한 취미판단'은 자유로운 예술비평의 필요성을 전제하고, 또 그것을 단호하게 요청하는 논점으로 해석해야 할 것이다.

---

44) 졸고, 「칸트 미학의 이론적 성취와 그 역사적 변용」, 『칸트연구』 50, 2022, pp. 165-167 참조.

## 3. 나오는 말

지금까지 칸트의 미학적 논의 가운데 네 가지 논점을 선택하여, 각 논점의 체계적인 의미를 분석하고, 아울러 그 이론적 현재성을 간략하게 짚어보았다. 미적 쾌감의 독자성에 관한 논점은 쾌감의 일원론을 교정하고 쾌락주의를 논박하면서 펼쳐진다. 또한 이 논점은 쾌감과 인간 존재의 관계에 대한 새로운 철학적-인간학적 성찰의 필요성을 시사해 준다. 이어 능력들의 유희에 관한 논점은 주관이 아름답고 숭고한 대상의 표상을 형성할 때, 자유로운 상상력이 지성 및 이성과 어떻게 상호작용하고 어떤 독특한 이념에 도달하는가를 보여준다. 이 논점은 미적 차원에서 발현되는 '심미적 자유'의 고유한 의미와 역할을 해명할 수 있는 단서를 제공한다. 아울러 미적 경험과 예술작품에서 지성과 이성의 탈-관습적이며 탈-경계적인 기능 변화가 흥미로운 미학적 연구주제임을 일깨워 준다. 한편, '합목적성의 형식'이란 논점은 세 가지 의미론적 층위를 포괄하고 있으며, 미의 본질에 관한 객관주의적 이론과 주관주의적 이론을 넘어서는 칸트 미학의 이론적 정수라 할 수 있다. 칸트는 이 논점을 통해서 '형식' 개념을 예술철학의 기초 범주로 확고하게 정초하였다. 바로 이 '형식' 개념이 이후 슐레겔, 셸링, 헤겔을 거쳐 벤야민과 아도르노에 이르는 장구한 역사적 예술철학의 이론적 출발점이 되었다. 그리고 '보편적 전달 가능성'의 논점은 일차적으로는 심미적인 표상, 쾌감, 유희의 일반적인 이해 가능성을 뜻한다. 하지만 보다 더 심층적인 차원에서는 문화적이며 사회정치적 실천 과제로서 '공통감의 이념'과 '예술비평의 요청'과 밀접하게 연관되어 있다.

논평 5

## 발표문「칸트 미학의 몇몇 통찰과 그 체계적 의미에 관한 고찰 - 감정, 유희, 형식, 전달 가능성의 논점 새로 읽기」에 대한 논평

임성훈(성신여대)

발표자[하선규 선생님]는 칸트 미학에서 논의하기 매우 까다로운 네 가지 핵심 논점들, 곧 '미적 감정', '능력들의 유희', '합목적성의 형식', '보편적 전달 가능성' 등을 다루고 있습니다. 발표자가 밝히고 있듯이, 이 네 가지 논점들은 칸트 미학을 이해하는데 결정적으로 중요한 실마리를 제공하고 있기에 결코 소홀히 할 수 없는 것들입니다. 물론 기존의 칸트 미학 연구에서 각각의 논점이 개별적으로 적잖이 연구되기는 했지만, 그럼에도 이 네 가지 논점들 전체를 아우르면서 그 종합적인 의미를 고찰한 연구는 거의 없다고 해도 과언이 아니겠습니다. 발표자는 칸트 미학의 핵심적인 논점들을 단지 소개하고 정리하는 데 그치는 것이 아니라 그 논점들에서 흔히 간과되기 쉬운 문제들 그리고 새로운 관점에서 해석될 수 있는 지점들을 심층적으로 다루고 있습니다. 특히 주목할 만한 것은 발표자가 이 네 가지 논점들을 칸트 미학의 현재성과 연관해서 논구하고 있다는 점입니다. 실상 칸트 미학에 대한 엄밀한 내재적 분석과 해석, 더불어 그에 상응하는 현재성을 읽어내고자 하는 시도 자체가 높이 평가받을 만하다고 생각합니다. 그러기에 발표문의 부제에 있는 "새로 읽기"는 단순히 수사적인 표현이 아니라 발표자의 칸트 미학에 대한 오랜 연구에서 비롯된 것일 터입니다.

아래는 질의자가 발표문을 읽으면서 떠오른 몇 가지 물음입니다. 질의자의 우문에 대한 발표자의 현답을 구합니다.

1. 발표자는 칸트의 세 가지 쾌감, 곧 '감관의 인상들'이 주관의 '경향성'을 규정함으로써 발생하는 감각적 쾌감, '이성의 원리들'이 주관의 '의지'를 규정하는데 그 근원을 두고 있는 좋음[선]의 쾌감, "직관의 순전한 반성된 형식들"에서 비롯되는 미적 쾌감을 설명하고 있습니다. 칸트는 이 세 가지 쾌감을 '심층적 원리'의 측면에서 명확히 구별하고 있는 바, 발표자는 이러한 구별이 "쾌락주의로 귀결될 수 있는 위험성에 대한 경계"를 보여준다고 강조합니다. 본문 "3. 나오는 말"의 다음과 같은 대목은 이를 잘 요약해서 보여줍니다. "미적 쾌감의 독자성에 관한 논점은 쾌감의 일원론을 교정하고 쾌락주의를 논박하면서 펼쳐진다." 이러한 논의를 통해 발표자는 "쾌감의 질적 구별에 관한 칸트의 논점은 인간 존재와 쾌감에 대한 보다 심화된 철학적 성찰의 필요성을 일깨워 준다"고 해석합니다. 질의자 또한 이러한 해석과 결론에 동의합니다. 그런데 널리 알려졌듯이, 칸트의 미적 쾌감에는 미학의 출발지점이라고 할 수 있는 감각이 다소 경시되거나 심지어 무시되고 있다는 비판이 줄곧 제기되어왔던 것도 사실입니다. 한 예로 아도르노가 칸트 미학을 긍정적으로 수용하면서도 무관심성에 근

거를 둔 미적 쾌감을 비판한 것을 들 수 있을 것입니다.[45] 질의자는 칸트 또한 [어쩌면] 이런 식의 비판을 당시에도 충분히 의식했으리라 짐작해 봅니다. 칸트가 감각적 쾌감과 미적 쾌감을 매우 '의도적으로' 그리고 지속적으로 구별하고 있다는 점을 볼 때 말입니다. 이런 점들을 생각하다보니 다음과 같은 물음이 떠오릅니다. 이 세 가지 쾌감들 구별함으로써 쾌락주의로 귀결될 위험을 경계한다는 것은 미적 쾌감에 함축되어 있는 도덕적[윤리적]인 것을 강조하는 것으로 결국 환원되는 것은 아닐까요? 칸트가 "미의 분석론"에서는 미적 쾌감과 도덕적[윤리적] 쾌감을 구별하면서도 나중에 다시 양자의 유사성 내지 친화성을 강조하고 심지어 미가 도덕성의 상징이라고 말하는 것을 떠올린다면 더욱 그런 생각이 들기도 합니다. 미적 쾌감에 따른 쾌락주의, 달리 말해 미학적 쾌락주의는 가능하지 않은 것일까요?

2. 발표자는 "우리는 취미판단에서 지성 기능의 '질적 변화', 즉 지성 기능의 '이미지적 또는 이념적 확장'이 일어난다고 말할 수 있다"고 해석하고 있습니다. 이러한 해석은 칸트가 『판단력비판』 본문을 시작하는 1항에서 '취미판단은 인식판단이 아니다'라는 말하는 이유를 파악하는데 중요한 단초를 제공한다고 생각합니다. 이와 관련해서 "지성 기능의 '이미지적 또는 이념적 확장"에 대해 좀 더 부연해서 설명해 주실 수 있을까요?

3. 질의자는 이번 발표문에서 특히 주목할 만한 논점이 바로 형식과 관련된 것이라고 생각합니다. 여타의 연구에서 잘 볼 수 없는 형식의 위상에 대한 네 가지 입장과 형식에 대한 세 가지 층위가 심층적이면서도 분석적으로 논의되고 있기 때문입니다. 발표자가 언급하고 있듯이, 실상 형식을 어떻게 파악하느냐에 따라 칸트 미학에 대한 이해의 정도는 달라질 수밖에 없습니다. 칸트 미학에서 형식은 곧 '합목적성의 형식'인 바, 발표자에 따르면 그 핵심은 "미적 주관이 심미적 표상(이념)의 내재적-주제적인 통일을 능동적으로 형성한다는 데" 있습니다. 또한 발표자는 칸트가 '합목적성의 형식'을 '주관적 합목적성' 또는 '목적 없는 합목적성'이라고도 부른다는 점을 검토하면서 이에 대한 상세한 논의를 전개하고 있습니다. 형식에 대한 발표자의 디테일한 논구는 왜 칸트 미학이 형식미학인지를 이해할 수 있는 결정적인 실마리를 제공하고 있다고 생각합니다. 여기서는 단지 형식과 관련된 서술 중에서 좀 더 설명을 들었으면 하는 부분이 있어 발표자의 보충설명을 구합니다. 발표자는 미적 주관이 자유로운 상상력에 따르면서 "내재적-주제적인 조응과 통일"을 보여주는 심미적 표상(이념)을 형성하고 쾌감을 느낀다고 논의 한 후 다음과 같이 서술하고 있습니다. "그런데 모든 조응과 통일의 저변에는 늘, 이미 요소들(부분들)을 서로 연관 지으면서 하나의 짜임관계(Konstellation; Konfiguration)를 구성하는 '필연적 결합(종합)'이 놓여있다." 여

45) 아도르노 『미학이론』에서 충분히 역설적이라고 말하면서도 칸트의 무관심적 쾌를 "쾌 없는 쾌(Lust ohne Lust)", 달리 말해 "거세된 쾌(ein kastrierter Hodonismus)"라고 비판합니다. (Adorno, *Ästhetische Theorie*, p.25)

기서 “짜임관계”는 구체적으로 무엇을 의미하는 것인지요?

4. 발표자는 다음과 같이 말합니다. “이제 칸트 미학에 함축된 예술비평의 모티브를 보자.『판단력비판』을 독해하면서 보통 크게 주목하지 않는 지점이 하나 있다. 그것은 칸트의 서술이 시종일관 심미적 판단에 관한 토론과 평가를 배경으로 진행된다는 점이다.” 이와 관련 발표자는 보편적 전달 가능성과 공통감의 이념 그리고 이어 예술비평의 문제를 논의하고 있습니다. 발표자가 밝히고 있듯이, 칸트의 이러한 논점이 예술비평의 지평을 새롭게 열어 가는데 기여하고 있고, 특히 20세기 이후의 현대예술비평에 큰 영향을 끼친 것도 사실입니다. 그런데 일반적으로 예술비평은 기술, 해석, 평가의 세 요소를 근간으로 하고 있습니다. 여기서 핵심은 해석인 바, 해석은 다양한 관점, 예컨대 예술가의 의도, 형식주의, 기호학, 정신분석학, 맑시즘, 역사주의, 구조주의 등에서 이루어질 수 있습니다. 그리고 각각의 해석에 따라 평가가 내려지기 마련입니다. 이런 점에서 볼 때, 칸트 미학은 일반적인 예술비평과는 그 궤를 달리하는 것이 아닐까요? 일반적인 혹은 직접적인 예술비평보다는 오히려 비평을 비평한다는 이른바 메타비평과 더 연관된 것이 아닐까요?

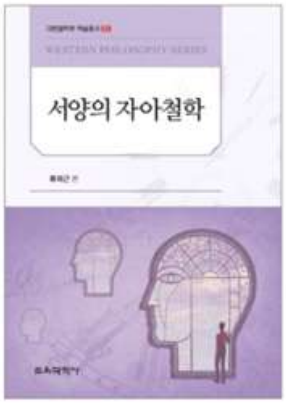
# 대한철학회 60주년 기념 총서 소개




**대한철학회 학술총서 1**

『성리학의 한국적
수용과 전개』

김상현 편저




**대한철학회 학술총서 5**

『서양의 자아철학』

류의근 편저




**대한철학회 학술총서 2**

『동양의 자아철학』

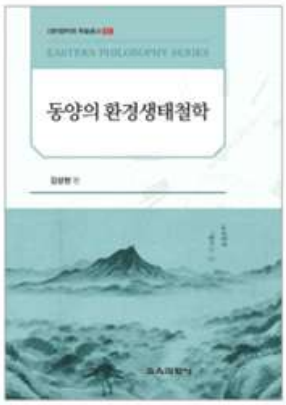
김상현 편저




**대한철학회 학술총서 6**

『서양의 환경생태철학』

류의근 편저




**대한철학회 학술총서 3**

『동양의 환경생태철학』

김상현 편저




**대한철학회 학술총서 7**

『허유 하기락의 삶과
사상 그리고 기억들』

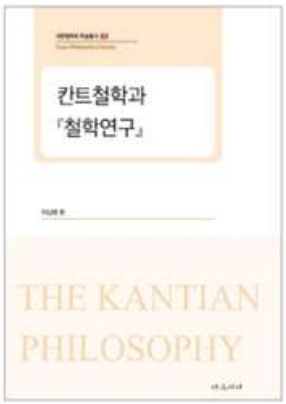
이재성 편저




**대한철학회 학술총서 4**

『서양철학의 수용과
탈식민철학의 가능성』

류의근 편저




**대한철학회 학술총서 8**

『칸트철학과
《철학연구》』

이남원 편저