

『철학사상』 별책 제5권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

칸트 『판단력비판』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소
2005

『철학사상』 별책 제5권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

칸트 『판단력비판』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소

2005

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구>을 수행한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) <토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축> 사업을 펴고 있다. 그 첫 번째 성과물을 이제 『철학사상』 별책 제5권으로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 이에서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러

나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 1차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2005년 4월 15일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터장 / <토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 지식지도 구축> 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제5권 제6호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

칸트 『판단력비판』

김 상 현

서울대학교 철학사상연구소

2005

머 리 말

흔히 근대 미학의 효시로 A. G. 바움가르텐을 거론한다. 바움가르텐이 이와 같은 지위를 차지하는 이유는, 칸트도 그의 『순수이성비판』에서 언급하였듯이, 최초로 에스테틱(Ästhetik)이라는 용어를 취미비판이라는 의미로 사용하였기 때문이다. 좀 더 정확히 말하자면 바움가르텐 이전에는 우리가 ‘미학’이라고 부르는 분야가 그 독자적인 지위를 인정받지 못하였다. 경험론의 전통에서는 넓은 의미의 ‘미’에 관한 문제는 감각의 문제 중 하나에 불과하였고, 합리론 전통에서는 미는 선에 종속된 것으로 파악하였다. 그러다가 바움가르텐에 이르러서야 미는 감성적 인식의 결과임이 주장되었고, 그때서야 미와 관련한 문제는 오늘날 우리가 미학(좀 더 원어의 의미에 가깝게 번역하자면 ‘감성학’)이라는 영역에서 다루어야 함이 천명되었다.

하지만 바움가르텐을 진정한 미학의 효시로 보기에 다소 미흡한 구석이 있다. 분명히 그는 미를 감성적 인식의 대상으로 보았다는 점에서 앞선 철학자들과 그 궤를 달리한다. 그러나 그가 감성적 인식이라고 하였을 때, 이는 결국 하위의 이성인식 또는 열등한 이성인식을 의미하였다. 그리고 상위의 이성인식 또는 우월한 이성인식은 선에 대한 인식을 의미하였다. 그러므로 미란 결국 선에 대한 열등한 이성인식을 말하는 셈이 된다. 이런 이유로 그가 최초로 에스테틱이라는 용어를 학의 명칭으로 사용하였음에도 불구하고 진정한 에스테틱의 정립자로 간주하기를 꺼리게 된다.

그렇다면 에스테틱이 감각적 만족이나 선과는 완전히 독립된 영역으로 자리매김된 것은 누구로부터일까? 그가 바로 임마누엘 칸트다. 칸트는 감각적 만족이나 선이 모두 관심과 결부되어 있다고 하면서 미는 일체의

관심을 떠나 무관심하게 대상을 관조하였을 때, 올바르게 관정된다고 주장하였다. 인식능력의 관점에서 볼 때에도 칸트는 미에 대한 인식이 상상력의 자유로운 유희에 근거하고 있음을 발견함으로써 감각능력이나 이성능력으로부터 완전히 독립된 능력의 결과물로 보고 있다. 이런 이유로 칸트야말로 진정한 에스테틱의 효시라고 보겠다.

이 책은 이러한 칸트의 미학이 담겨 있는 3대 비판서의 마지막 저작인 『판단력비판』에 대해 개념적 체계를 중심으로 재구성한 것이다. 『판단력비판』은 크게 두 부문, 즉 감성적(미감적) 판단력의 비판과 목적론적 판단력의 비판으로 구성되어 있으며, 전자는 다시 미와 숭고로 구분된다. 칸트가 『판단력비판』을 쓴 이유는 물론 『순수이성비판』과 『실천이성비판』을 매개하면서, 전체 이성비판의 기획을 완결 짓기 위함이다. 물론 이러한 매개의 역할과 이성비판의 기획이 칸트 자신의 의도대로 『판단력비판』을 통해 성공적으로 이루어졌는지에 대해서는 많은 의의가 제기되기도 하지만, 분명히 그 비판정신은 『판단력비판』에도 면면히 계승되고 있다.

이 책을 쓰면서 몇 가지 난점이 있었다. 우선 번역어의 문제이다. 대표적으로 ‘에스테티쉬(ästhetisch)’라는 형용사가 그렇다. 자세한 사항은 본문에서 확인토록 하고 여기에서 간략히 말하자면, 이 용어는 ‘감성적(感性的)’이라는 의미와 ‘미적(美的)’이라는 의미를 동시에 담고 있다. 때로는 그 중 한 가지 의미로만 사용되기도 하지만, 대부분의 문맥에서 양자의 의미가 같이 사용되었고, 오히려 전자의 의미로 사용된 부분이 더 많았다. 하지만 우리의 일상적 용어 사용례를 본다면 ‘미적’이라는 번역어가 많이 통용되는 실정이다. 이러한 문제 때문에 이 책에서는 편법을 사용하여 ‘감성적(미감적)’이라고 번역하였다.

그러나 더 큰 애로사항은 개념 체계도에 따른 서술을 하기가 무척이나 까다로웠다는 데에 있었다. 예를 들어 칸트는 취미판단의 특징 중 하나를 ‘목적 없는 합목적성’으로 규정하고 있다. 따라서 ‘목적 없는 합목적성’에 대한 설명은 ‘취미(판단)’라는 개념 아래에 위치해야 칸트의 이론을 이해하기에 더 용이하다. 하지만 일반적인 개념 체계를 고려

한다면 ‘목적 없는 합목적성’은 ‘합목적성’이라는 개념 아래에 위치해야 하고, 이 개념 아래에는 미의 대표적인 규정인 ‘목적없는 합목적성’뿐만 아니라 목적론적 판단력 비판에서 다루는 ‘객관적 합목적성’이나 ‘내적 합목적성’, ‘외적 합목적성’도 위치하게 된다. 그렇지만 이런 방식으로 책을 구성하는 경우 칸트의 진정한 의도를 파악하기에는 부적절하다. 그래서 이 책의 2부 개념 체계도(철학문헌 내용지식지도)와 3부 내용분석연구는 그 순서가 다르게 구성될 수밖에 없었다. 2부와 3부를 비교해서 읽는 독자에게는 그 만큼의 불편함이 초래되리라고 본다.

이러한 애로사항에 덧붙여 이 책은 그 내용상 부족한 점이 많으리라고 본다. 책의 서술 방식이 기존의 연구서와는 달리 일정한 제약이 있었다는 점만으로 충분한 변명이 될는지 의문이다. 본인의 연구 역량의 한계로 인해 너무나도 미진하게 다루어진 이들 문제들에 대해서는 추후에 기회가 닿는 대로 수정·보완할 것을 이 자리를 빌어 약속드리는 바이다. 그 동안 이런 저런 일로 마음 졸이면서 그리고 이런 저런 일로 시간에 쫓기면서 지내왔는데, 이제 그 중 한 가지 커다란 짐을 놓고자 한다. 모쪼록 부족한 내용이지만 칸트의 철학에 관심을 가진 모든 이에게 그나마 기초적인 자료로서 활용될 수 있기를 바라마지 않는다.

2005년 4월 12일
관악산 연구실에서 김상현

목 차

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 임마누엘 칸트의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	1
1.3 생애 연보	9
1.4 칸트의 주요 저작	10
1.4.1 『판단력비판』	10
1.4.2 『순수이성비판』	11
1.4.3 『실천이성비판』	11
2. 『판단력비판』 해제	12
2.1 『판단력비판』 요약	12
2.2 『판단력비판』 해설	13
2.2.1 3대 비판서의 관계	13
2.2.2 『판단력비판』의 기획과 앞선 비판서와의 정합성 문제	14
2.2.3 반성적 판단력과 쾌의 감정	15
2.2.4 미학과 목적론의 위상	18
2.3 『판단력비판』 상세 목차	19
2.4 주요 용어	25
2.4.1 판단력	25
2.4.2 합목적성	25
2.4.3 숭고	26
2.4.4 목적론	27

제 2 부 철학 지식지도	29
1. 철학자 지식지도	29
2. 철학 문헌 지식지도	30
3. 철학 용어 지식지도	31
3.1 판단력	31
3.2 합목적성	32
3.3 숭고	33
3.4 목적론	34
4. 철학 문헌 내용 지식지도	35
 제 3 부 『판단력비판』 내용 분석 연구	43
1. 『판단력비판』의 필요성	43
1.1 철학의 구분	43
1.2 철학의 두 부분의 매개	44
1.3 순수 이성 비판의 전체 체계	45
1.4 『판단력비판』의 두 부분	45
1.5 판단력	46
1.5.1 규정적 판단력	46
1.5.2 반성적 판단력	47
1.5.2.1 반성적 판단력의 필요성	48
1.5.2.2 인식능력들의 자유로운 유희	49
1.5.2.3 균형잡힌 조화(proportionierte Stimmung)	49
1.5.2.4 반성적 판단력과 이성 사용 간의 관계	50
1.6 합목적성	51
1.6.1 합목적성의 정의	51
1.6.2 합목적성의 구분	52

1.6.3 초월적 원리로서의 합목적성	53
1.6.3.1 초월적 원리와 형이상학적 원리	53
1.6.3.2 반성적 판단력의 초월적 원리로서의 합목적성	54
1.6.3.3 최고 이념으로서의 합목적성	54
1.6.3.4 이념으로서의 합목적성과 초월적 원리로서의 합목적성의 양립가능성	55
1.6.4 합목적성의 원리와 쾌의 감정	56
1.6.4.1 쾌감의 구분	56
1.6.4.2 쾌감과 욕구의 관계	57
1.6.4.3 쾌감과 지성의 관계	57
1.6.4.4 쾌감과 이념이 관계	58
1.6.4.5 합목적성의 원리와 쾌감의 결합에 따른 두 체계	58
2. 감성적(미감적) 판단력의 비판	59
2.1 취미의 분석론	60
2.1.1 취미판단의 제 1계기 : 성질	60
2.1.1.1 취미판단의 특성	60
2.1.1.1.1 감성적(미감적)	61
2.1.1.1.1.1 감성적(미감적)의 어의	61
2.1.1.1.1.2 칸트의 용례	62
2.1.1.1.1.3 ‘감성적(미감적)의 연원	63
2.1.1.1.1.4 감성적(미감적)과 감성학(미학)	64
2.1.1.1.2 취미 Geschmack	65
2.1.1.2 무관심성	65
2.1.1.2.1 무관심성의 부정적 규정	65
2.1.1.2.1.1 감관판단과 관심	66
2.1.1.2.1.2 도덕판단과 관심	67
2.1.1.2.1.3 세 가지 만족의 비교	68
2.1.1.2.2 무관심성의 적극적 규정	69

2.1.2 취미판단의 제 2계기 : 분량	69
2.1.2.1 취미판단의 보편성	70
2.1.2.2 보편성의 근거	71
2.1.2.3 주관적 보편성	72
2.1.2.4 감성적(미감적) 보편성	73
2.1.3 취미판단의 제 3 계기 : 합목적성	74
2.1.3.1 목적없는 합목적성	75
2.1.3.2 형식적 합목적성	76
2.1.3.3 합목적성과 맹목적성	77
2.1.3.4 자유로운 합법칙성	78
2.1.3.5 합목적성과 미의 구분	79
2.1.3.5.1 자유미와 종속미	79
2.1.3.5.2 자유미와 종속미의 이율배반	80
2.1.3.5.3 규칙미	80
2.1.3.5.4 아름다운 대상과 아름다운 조망의 구분	81
2.1.4 취미판단의 제 4 계기 : 필연성	81
2.1.4.1 범례적 필연성	82
2.1.4.2 주관적 필연성	83
2.1.4.3 필연성의 조건 : 공통감	84
2.1.4.4 유사 객관적 필연성	85
2.2 취미의 연역론	86
2.2.1 연역의 제기	86
2.2.2 취미판단의 연역	87
2.2.3 취미판단의 연역에 대한 두 가지 해석	88
2.2.3.1 인식론적 논증	89
2.2.3.1.1 인식론적 논증의 내용	89
2.2.3.1.2 인식론적 논증의1 결론	90
2.2.3.1.3 인식론적 논증의 문제점	91
2.2.3.2 윤리론적 논증	91

2.2.3.2.1	윤리론적 논증의 내용	92
2.2.3.2.2	윤리론적 해석의 문제점	93
2.2.3.3	연역에 대한 새로운 해석	94
2.2.3.3.1	감성적(미감적) 판단의 가능조건에 대한 연역	94
2.2.3.3.2	체계의 정당화를 위한 연역	95
2.2.3.4	연역의 의의	96
2.3	취미의 변증론	97
2.3.1	취미의 이율배반	97
2.3.1.1	취미의 경험론과 그 비판	98
2.3.1.1.1	취미의 경험론	98
2.3.1.1.2	경험론에 대한 비판	99
2.3.1.2	취미의 합리론과 그 비판	100
2.3.1.2.1	취미의 합리론	100
2.3.1.2.2	합리론 비판	101
2.3.2	취미의 이율배반 해소	103
2.3.2.1	논쟁과 논의의 구분	103
2.3.2.2	개념 관련성과 개념에 의한 증명가능성	104
2.3.2.3	취미의 관념론	104
2.3.2	감성적(미감적) 이념	105
2.3.2.1	감성적(미감적) 이념과 이성이념	106
2.3.3	상징	108
2.3.3.1	추상적 상징 개념과 감성적 상징 개념	109
2.3.3.1.1	추상적 상징 개념	110
2.3.3.1.1.1	추상적 상징 개념에 대한 칸트의 비판	110
2.3.3.2	칸트와 셸링의 상징개념 비교	111
2.3.3.3	칸트와 헤겔의 상징개념 비교	112
2.3.3.4	칸트 상징개념의 의미	112
2.3.4	천재	113
2.3.4.1	천재 개념의 필요성	114

2.3.4.1.1 천재와 자유미	114
2.3.4.1.2 천재와 미의 이상	115
2.3.4.1.3 천재와 예술미	115
2.3.4.2 천재 개념의 역할	116
2.3.4.3 천재와 취미	117
2.3.5 취미와 관심	118
2.3.5.1 경험적 관심	118
2.3.5.2 도덕적 관심과 미	119
3. 숭고의 분석론	121
3.1 숭고의 개념	121
3.1.1 숭고의 어원	121
3.1.2 롱기누스의 숭고개념	122
3.1.2.1 숭고한 문체	122
3.1.2.2 숭고의 원천	122
3.1.3 미와 숭고의 공통점	123
3.1.4 미와 숭고의 차이	124
3.1.4.1 미와 숭고의 외적 차이	124
3.1.4.2 미와 숭고의 내적 차이	126
3.1.5 숭고의 구분	127
3.2 수학적 숭고	128
3.2.1 숭고의 분량 계기	129
3.2.1.1 숭고의 어의	129
3.2.1.2 숭고와 크기 평가	131
3.2.1.3 포착과 포괄	132
3.2.1.4 숭고와 절대적 크기	133
3.2.1.5 숭고와 이성능력	134
3.2.2 숭고의 성질 계기	135
3.2.2.1 존경	136

3.2.2.2	승고의 감정	137
3.3	역학적 승고	138
3.3.1	승고의 관계 계기	139
3.3.1.1	힘	139
3.3.1.2	승고와 공포	139
3.3.1.3	실러의 비판	140
3.3.1.3.1	실러의 승고	141
3.3.1.3.2	실러의 승고 구분	141
3.3.1.3.2.1	실천적 승고의 구분 : 관조적 승고와 걱정적 승고	141
3.3.1.3.3	공포 또는 고통과 승고의 감정	142
3.3.1.3.4	승고와 비극론	143
3.3.1.3.5	승고와 선악의 힘	143
3.3.1.3.6	승고와 교육론	144
3.3.1.4	승고와 자기보존능력	145
3.3.2	승고의 양상 계기	146
3.3.2.1	승고판단의 조건 : 도야	146
3.3.2.2	승고판단의 조건 : 인식능력들의 관계	147
3.3.2.3	승고판단의 조건 : 연역	148
4.	목적론적 판단력의 비판	150
4.1	목적론과 목적 규범론	150
4.1.1	칸트 목적론에 대한 M. 크라프트의 해석	150
4.1.2	M. 크라프트의 문제점	150
4.1.3	목적규범론으로서의 목적론	151
4.2	목적론적 판단력의 분석론	153
4.2.1	자연목적	153
4.2.2	자연목적의 특성	153
4.2.3	자연목적과 목적론	154
4.2.4	목적론과 신학	155

4.2.4.1 신학과 목적론의 완전한 해명	156
4.2.4.2 신학적 증명의 불가능성	157
4.2.4.3 목적론과 신학의 관계	158
4.2.5 목적론과 자연학	159
4.2.5.1 목적론과 자연학의 관계	159
4.2.6 비판으로서의 목적론	160
4.3 목적론적 판단력의 변증론	161
4.3.1 판단력의 이율배반	161
4.3.2 목적론적 판단의 이율배반	163
4.3.3 목적론적 판단의 이율배반의 해결	164
4.3.4 자연의 합목적성에 관한 체계들	165
4.3.4.1 합목적성의 관념론	165
4.3.4.1.1 관념론의 종류	166
4.3.4.1.2 관념론의 오류	166
4.3.4.1.2.1 우발적 관념론의 오류	166
4.3.4.1.2.2 숙명적 관념론의 오류	167
4.3.4.1.2.2.1 스피노자주의	167
4.3.4.1.2.2.2 스피노자주의의 오류	168
4.3.4.2 합목적성의 실재론	168
4.3.4.2.1 실재론의 종류	169
4.3.4.2.2 실재론의 오류	169
4.3.4.2.2.1 물활론의 오류	169
4.3.4.2.2.2 유신론의 오류	170
4.3.5 반성적 판단력에 대한 이성의 비판적 원리로서의 객관적 합목적성	171
4.3.5.1 인간 지성의 특질	172
4.3.5.1.1 지성 일반의 종류	173
4.3.6 기계론적 원리와 목적론적 원리의 병립	174
4.4 목적론적 판단력의 방법론	175

4.4.1 최종목적	175
4.4.2 행복과 문화	176
4.4.3 궁극목적	177
4.4.3.1 궁극목적의 정의	177
4.4.3.2 창조의 궁극목적으로서의 인간	178
4.4.4 자연신학	179
4.4.4.1 자연신학의 정의	179
4.4.4.2 자연신학의 한계	179
4.4.5 윤리신학	180
4.4.6 신의 현존재에 관한 도덕적 증명	181
4.4.6.1 도덕적 증명의 타당성의 제한	182
4.4.6.2 도덕적 증명의 효용	183
참고문헌	184

일 러 두 기

1. 이 책의 연구대상서인 『판단력비판』에 대한 표준본은 다음과 같다.
 - 독일어 표준본 : I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Kants Gesammelte Schriften hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. V.
 - 영역 표준본 : *Critique of the power of judgment* translated by P. Guyer, Cambridge University Press, 2000.
 - 한국어 표준본 : I. 칸트, 『판단력비판』, 이석윤 역, 박영사, 1974년.
2. 번역은 기본적으로 한국어 표준본을 따랐지만, 필요에 따라 필자가 수정·보완하였다.
3. 칸트의 3대 비판서의 원문을 인용할 때에는 관례에 따라 책명의 약어 표기 다음에 원문의 면수(예 : KU.45, KrV.A33)를 표시하였다.
4. 기타 인용된 참고문헌은 인용부분 바로 다음에 (저자명, 책명, 출판사, 출판 연도, 면수) 로 표시하였다.
5. 인용시 생략이 필요한 경우에는 ‘[….]’ 로 표시하였다.
6. 인용시 원문의 가독성을 높이기 위해 필자가 첨가한 경우에는 ‘[필자첨가문구]’ 로 표시하였다.
7. 원문 인용시 필요에 따라 원문에는 구분된 단락을 구분하지 않은 경우도 있다.

8. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라 예를 들어 1.인식, 1.1. 인식능력, 1.1.1. 이성, 1.1.2. 지성 순으로 표시하였다.
9. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 ‘(q1.1)’ 또는 ‘(e1.2)’ 등은 철학지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 아무런 상관이 없으므로 책을 읽을 때에는 신경쓰지 않아도 된다. 참고로 ‘q’ 는 인용을 의미하고, ‘e’ 는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(q1.1)’ 은 제 1장의 첫 단락을 그리고 ‘(e1.2)’ 는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 ‘q’ 와 ‘e’ 를 통해서 첫 단락은 인용이고, 두 번째 단락은 해설임을 알 수 있다.

제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 임마누엘 칸트의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

임마누엘 칸트는 1724년 동프로이센의 쾨니히스베르크에서 태어남. 경건한 신앙인 이었던 어머니와 고향의 학교 교육을 통해 경건주의 영향을 받으며 자라남. 1740년 쾨니히스베르크 대학에 입학, 철학, 수학, 자연 과학 등을 공부함. 1770년부터 쾨니히스베르크 대학의 논리학과 형이상학의 정교수에 취임. 1781년 그의 주저 『순수이성비판』을 1788년에는 『실천이성비판』을 1790년에는 『판단력비판』등의 많은 저술을 남김. 1804년 사망해서 자신의 고향인 쾨니히스베르크 대학 묘지에 묻힘.

1.2 생애 해설

위대한 철학자의 삶을 되돌아보는 일은 어떤 의미가 있는 것일까? 그의 생애가 오늘 우리에게 삶의 교훈과 길잡이를 제공해 주는 성자(聖者)의 일생이 아니라면, 혹은 역사의 풍운 가운데 겪은 드라마틱한 운명으로 인해 흥분과 진한 감동을 주는 인간적 삶이 아니라면 우리는 굳이 왜 한 사상가의 삶에 주목을 하는 것일까? 그것은 그의 사상이 진공 가운데 하루아침에 생겨난 것이 아니라는 것을 우리가 잘 알고 있기 때문이다. 한 사상가의 삶의 경험들을 이해하려는 시도는 이런 점에서 그의 사상을

보다 잘 이해하려는 노력과 맞닿아 있다.

서양 고대, 중세의 세계관이 몰락한 이후 새롭게 모색된 근대적 세계관은 칸트에게서 마침내 꽃을 피우게 된다. 그의 철학 사상이 서양 사상에 미친 영향력과 중요성은 새삼 말할 필요가 없다. 그러나 이러한 그의 사상의 큰 무게에 비해 그의 삶은 일견 초라하기까지 했다. 무엇보다 그의 전기(傳記)에서 우리의 흥미를 불러일으킬 만한 큼직한 사건이나 인생의 모험을 찾아내는 일은 쉽지 않은 것 같다.(참조: Höffe, 1988, S.19)

그는 명성이나 권력을 구하지도 않았고 열정적인 사랑에 빠진 적도 없었으며 결혼을 한 적도 없었다. 그의 삶은 단조로웠다. 거의 평생을 자신이 태어난 도시인 쾨니히스베르크(Königsberg)에서 지냈고 심지어 쾨니히스베르크가 위치한 동(東) 프로이센(Ostpreußen) 지방을 한번도 벗어나 본 적이 없었다.

그러나 이러한 외적인 삶과는 달리 그의 학문에 대한 내적 열정과 사상의 여정을 서술하는 일은 결코 단순하지가 않다. 그는 자유로운 정신의 소유자였으며 동시에 진지한 사색가였다. 이전의 형이상학적 세계관을 거부하는 새로운 사유의 전환을 시도하였고 그것을 확고히 하려 애썼으며 또 다른 사상가들과의 끊임없는 논쟁을 통해 자신의 생각을 끊임없이 수정·발전시키기도 했다.(참조: Gulyga, 1985, S.7) 그의 철학은 인간 영혼의 깊은 문제에서부터 인간을 둘러싼 우주의 모든 문제에 대한 고민과 답을 담고 있다. 이러한 그의 광범위한 관심은 다양한 이성의 학문들을 정초하려는 시도로 나타나게 된다. 즉 자연에 대한 인간의 인식의 가능성과 한계에 관해서 뿐 아니라 인간의 도덕, 법, 종교, 역사와 예술 등을 선형적인 원칙에 근거해서 규명하려는 시도를 하게 된다. 이런 점에서 칸트의 생애를 살펴본다는 것의 참된 의미는 바로 칸트의 이러한 다양한 정신적인 삶의 전기를 주목하는 데에 있다.(참조: Gulyga, 1985, S.9)

1724년 쾨니히스베르크(Königsberg)의 한 가난한 수공업자 집안의 아들로 태어나 1804년 세상을 떠난 철학자 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)의 80년간의 생애를 그 자신의 진술에만 근거해서 재구성하는 데에는 많

은 어려움이 따른다. 칸트의 삶과 철학적 사상의 발전 과정에 대해 우리에게 다양하고 정확한 정보를 주는 것은 역시 칸트가 자신의 지인들과 주고받은 서신(書信)들이다. 그러나 그의 서신들 대부분이 그의 나이 이미 46세가 된 1770년대 이후의 것이기 때문에(참조: Höffe, 1988, S.20) 그 이전의 칸트의 삶에 관해서는 그의 동료들의 기억과 진술, 그리고 이에 근거해서 기록된 칸트에 관한 전기(傳記)들에 의존할 수밖에 없다. 그러나 다행스럽게도 칸트에 관한 몇몇 전기들은 우리의 위대한 철학자의 사상이 발전하기까지 이런저런 모양으로 많은 영향을 미쳤던 그의 어린 시절의 삶과 환경, 학창 시절의 학문적인 고민들, 또한 그의 사상에 많은 영향을 주었던 이들과의 관계에 관해 다양한 이야기들을 전해주고 있다.

칸트의 생애를 비교적 자세히 다루고 있는 중요한 전기들은 공통적으로 칸트의 출생지인 쾨니히스베르크(Königsberg)에 대한 설명으로 이야기를 시작한다. 칸트가 태어나서 평생을 살았던 쾨니히스베르크가 그의 철학 사상의 형성과 관계하여 우리의 관심을 끄는 것은 대략 다음의 두 가지 이유에서이다. 첫째는 쾨니히스베르크가 칸트의 사상에 중요한 영향을 주었던 경건주의(Pietismus)와 관계가 깊은 도시라는 것이다. 둘째는 인간과 세계에 대한 다양한 지식을 획득하기에 용이했던 쾨니히스베르크의 자유분방한 분위기이다. 쾨니히스베르크의 역사는 13세기로 거슬러 올라간다. 1255년 프레겔(Pregel)의 하구에 보헤미안의 왕이었던 ‘오토카르(Ottokar)’의 승전을 기념하여 세워진 한 성(城)이 쾨니히스베르크라는 도시의 시작이다. 이 성 주변에 사람들이 모여 살면서 ‘알트슈타트’(Altstadt), ‘뢰베니히트’(Löbenicht), ‘크나이프호프’(Kneiphof)라는 세 개의 도시가 생겨나고 이들 도시는 칸트가 태어나는 해인 1724년 ‘쾨니히스베르크’라는 하나의 도시로 통합되게 된다. 당시 ‘할레’(Halle)와 함께 대표적인 경건주의의 도시였던 ‘쾨니히스베르크’에서 칸트는 철저히 경건주의적인 교육을 받게 된다. 칸트가 스스로 회고하고 있듯이 그의 어머니 ‘안나’(Anna Regina, geb. Reuter)의 정직하고 경건한 삶의 모범과 평범한 마구장인(Riemermeister)이었던 그의 아버지 ‘요한 게

오르그 칸트' (Johann Georg Kant)의 부지런함과 덕망 있는 인품이 보여주는 경건주의적 삶의 태도는 어린 칸트에게 깊은 영향을 끼치게 된다. 무엇보다도 당시 '경건주의자들의 합숙소' (Pietisten-Herberge)라고까지 불렸던 '프리데리치아눔' (Collegium Fridericianum)에서의 교육은 칸트가 경건주의의 직접적인 영향을 받게 되는 계기가 된다. 칸트의 가족을 개인적으로 돕기도 했고 당시 유명한 신학자이자 교육행정가로 '프리데리치아눔'의 교장을 맡고 있던 '슐츠' (Franz Albert Schultz)의 권유로 칸트는 김나지움에 해당하는 이곳에서 교육을 받게 되는데 특히 이곳에서 그는 고전어에 대한 튼튼한 기초를 닦게 된다. 칸트에게 지대한 정신적인 영향을 미쳤던 그의 어머니 '안나'는 칸트가 13세가 되던 해인 1737년에 세상을 떠나게 되고 1740년 가을 '프리데리치아눔'에서의 교육을 마친 칸트는 '괴니히스베르크 대학'에 진학하게 된다.

1740년부터 1746년까지 괴니히스베르크 대학에서 6년간의 칸트의 생활은 명확하게 알려진 바가 적다. 그가 어떤 학부에 입학하여 무엇을 주로 공부하였고 무엇에 관심을 가졌는지에 대해서는 여전히 논란의 대상이다. 그럼에도 불구하고 칸트가 이곳에서 자신의 철학에 가장 중요한 영향을 끼친 한 스승을 만나게 된 점은 분명하다. 같은 고향 출신으로 칸트보다 10살 위였던 '마틴 크누첸' (Martin Knutzen)은 당시 괴니히스베르크 대학에서 '논리학'과 '수학'을 담당하고 있었고 칸트는 크누첸으로부터 '라이프니츠(Leibniz)-볼프(Wolff)철학'에서 '바움가르텐' (Baumgarten)으로 이어지는 소위 '강단 형이상학' (Schulmetaphysik)에 관해 배우게 된다. 무엇보다 칸트가 크누첸에게서 받은 결정적인 영향은 그로부터 칸트가 늘 관심을 가지고 있었던 수학과 자연과학에 관해 배우게 되었다는 사실이다. 크누첸을 통해 칸트는 '뉴우턴' (Isaac Nowton)의 저작들을 직접 접하게 되고 이의 영향으로 그는 후에 자신의 '초월 철학' (transzendente Philosophie)의 체계를 통해 라이프니츠 철학의 형이상학적 체계와 뉴우턴 물리학의 결합을 시도하게 된다. 칸트는 학생으로서는 괴니히스베르크 대학에서의 마지막 해로 알려진 1746년 그의 처녀작인 『활력의 참된 측정술에 관한 사상』(*Gedanken von der wahren Schätzung der*

lebendigen Kräfte)을 저술하고 대학을 졸업하게 되고 이미 아버지마저 세상을 떠나 혼자 남게 된 그는 생계를 위해 당시 일반적인 학자들의 경우처럼 ‘가정교사’ (Hofmeister)로서의 생활을 시작하게 된다.

1747년부터 1754년까지 약 7년 동안 가정교사 생활을 한 칸트는 1755년 쾨니히스베르크 대학으로 다시 돌아온다. 자신의 처녀작으로 인해 이미 많은 주목을 받기 시작했던 칸트는 이때부터 본격적인 글을 발표하기 시작한다. 자연적인 근거들에 의존해서 태양계와 우주의 생성에 관해 서술한 『보편적인 자연사와 천체 이론』(*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*), 지금의 박사 학위 논문에 해당하는 그의 ‘석사 논문’ 「불에 대한 몇몇 고찰에 관한 간략한 서술」(*"Meditationum quarundam de igne succincta delineatio"*), 그리고 그 속에 이미 라이프니츠-볼프 강단 철학에 대한 비판이 등장하고 있는 오늘날의 교수 자격 논문에 해당하는 「형이상학적 인식의 제1원리에 관한 새로운 해명」(*"Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio"*), 이 모두가 1755년에 쓰인 글들이다. 칸트는 이때부터 1796년까지 약 40년간 쾨니히스베르크 대학에서 강의를 하게 되는데 1770년까지의 처음 15년간은 사(私)강사로 그리고 1770년부터는 논리학과 형이상학의 정식 교수로서 강의를 하게 된다. 1756년 크누첸의 사망으로 공석이 된 논리학과 형이상학의 원외 교수(*außerordentlicher Professor*)직에 응시하기 위해 칸트는 『물리적 단자론』(*Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet maonadologiam physicam*)이라고 불리는 라틴어 저술을 탈고하기도 하였지만 칸트의 초빙은 결국 이루어지지 않았고 1758년에 다시 한번 시도한 응시에서도 칸트는 실패하게 된다. 전적으로 수강료에만 생계를 의존하던 사(私)강사 칸트는 다행히 1766년에는 왕립 궁정 도서관의 부사서로 얼마의 보수를 받게 되고 1770년 그의 나이 46세에 비로소 쾨니히스베르크 대학의 논리학과 형이상학을 담당하는 정교수로 초빙되게 된다. 칸트는 논리학과 형이상학뿐 아니라 수학적 물리학, 인간학, 교육학, 자연신학, 도덕, 자연법 등에 관해 강의하였고 자신의 고향 지방을 한번도 벗어나 본 적이 없는 것으로 알려진 그의 지리학 강의는 특히 학생들 사

이에서 인기였다. 그의 성실한 강의는 학생들에게 많은 영향을 미쳤고 강의에 참석했던 이들은 그의 강의가 늘 생동감이 넘치고 진지한 사고가 토론되는 장(場)이었다고 기억한다.

코니히스베르크 대학의 정교수로 초빙된 칸트는 관례에 따라 자신이 쓴 라틴어 논문에 대한 공개 변론을 해야 했고 1770년 8월 21일 행해진 공개변론에서 칸트는 「감성세계와 지성세계의 형식과 그 원리들에 관하여」("De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis")라는 제목의 논문을 발표하게 된다. 교수취임논문에 해당하는 이 라틴어 논문은 그의 비판기의 사상, 특히 『순수이성비판』의 핵심사상의 일부를 이미 포함하고 있는 중요한 저작이다. 사실 칸트의 주저(主著) 『순수이성비판』(*Kritik der reinen Vernunft*)의 핵심사상들의 씨앗은 이미 1760년대에서부터 발견된다. ‘휴’(David Hume)과 ‘루소’(Jean Jacques Rousseau) 철학의 영향으로 인해 ‘예비적 학문’에 대한 관심을 갖게 된 칸트는 1762년 「신 존재 증명을 위하여 유일하게 가능한 증명 근거」("Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes")에서 이미 훗날 『순수이성비판』에서의 논증을 가지고 전통적인 신 존재 증명 방식을 비판하고 있으며 1766년의 『형이상학의 꿈을 통해 해명된 어느 시령자의 꿈』(*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*)에서는 라이프니츠-볼프 학파의 소위 강단 형이상학과 완전히 결별하게 된다. 그러나 이 교수 취임 논문에서 비로소 칸트는 본격적으로 『순수이성비판』에서의 시간, 공간 이론뿐 아니라 더 나아가 ‘초월적 관념론’(der transzendente Idealismus)이라 불리는 자신의 철학적 체계의 탄생을 예고하고 있다. 이 논문에서 칸트는 비록 이성과 지성을 통한 비감성적 세계에 대한 인식의 가능성을 여전히 주장하고 있기는 하지만 ‘공간과 시간’은 ‘사물에 관한 우리 직관의 형식’이지 ‘사물 자체의 형식’이 아니라고 말함으로써 ‘공간 시간의 주관성’에 관한 『순수이성비판』의 핵심 사상을 이미 준비하고 있다.

이러한 교수 취임 논문의 내용을 조금 수정하여 보충하려던 칸트는 이 논문의 중요한 문제점을 발견하게 되고 새로운 반성을 시작하게 된다.

1772년 2월 21일 칸트는 교수 취임 논문 공개 발표 때 자신을 변론하기 위해 그 자리에 참석했었던 제자 ‘헤르츠’ (Marcus Herz)에게 편지를 보내 그간의 생각의 변화와 앞으로의 계획에 관해 알리게 된다. 이 편지에서 칸트는 ‘우리의 표상이 대상과 관계 맺는 것은 무엇에 근거하는가?’ 라는, 이전의 형이상학적 연구들이 소홀히 했던 본질적인 질문을 제기하고 이 문제에 답하는 것이 바로 형이상학의 전체 문제를 해결하는 실마리가 될 것이라고 이야기한다.(AA X 129 이하 참조) 이러한 문제를 해결하기 위해 칸트는 ‘감성과 이성의 한계’ (Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft)라는 제목으로 종전의 생각을 확대하려던 계획을 수정하여 새로 ‘순수 이성의 비판’ (Die Kritik der reinen Vernunft)이라는 제목의 출판을 계획하고 있음을 예고한다. 약 3개월 후면 가능할 것이라고 예상했던 ‘순수 이성의 비판’이라는 책의 출판 계획은 그로부터 약 10년간의 침묵을 거쳐 이루어지게 된다. 1781년 칸트는 나이 57세에 드디어 자신의 주저(主著) 『순수이성비판』(*Kritik der reinen Vernunft*)을 세상에 내어놓게 된다.

그러나 칸트의 이러한 오랜 철학적 숙고의 산물인 『순수이성비판』에 대한 독자들의 처음 반응은 대체로 냉정했다. 심지어 당시 유력한 학술지였던 ‘괴팅겐 비평지’ (Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen)에는 익명의 독자(Christian Garve인 것으로 알려져 있음)가 쓴 신랄한 혹평이 등장하기도 하였다. 칸트는 이러한 많은 비판이 대부분 『순수이성비판』의 내용에 대한 오해에서 비롯한다고 생각하여 1783년에 『순수이성비판』의 이해를 위한 입문서에 해당하는 『형이상학서설』(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*)을 출판하게 된다. 많은 오해에도 불구하고 칸트의 저술은 점점 유명해져 많은 추종자들이 생기게 되고 칸트는 이때부터 자신의 ‘비판 철학’을 완성하는 주요 저술들을 본격적으로 출판하게 된다. 1784년에는 그의 역사 철학이 잘 나타나 있는 저술 『세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념』(*Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*)과 『계몽이란 무엇인가? 라는 질문에 대한 답변』(*Beantwortung der Frage : Was ist*

Aufklärung?)이라는 논문이 쓰여지고 1785년에는 도덕철학에 관한 칸트의 첫 번째 주요 저술인 『도덕형이상학 원론』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)이 출판된다. 1786년에는 『순수이성비판』에서 이미 증명된 자연과학의 보편적 원리들의 전제 하에서 어떻게 물리학의 대상에 대한 선험적 인식이 이루어지는지를 밝히고 있는 『자연과학의 형이상학적 기초』(*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*)을 출판하게 된다. 1787년에는 상당한 수정을 한 『순수이성비판』의 재판(再版)이 출판되게 되고 1788년에 칸트는 두 번째 비판서로 불리는 『실천이성비판』(*Kritik der praktischen Vernunft*)을, 1790년에는 그의 세 번째 비판서에 해당하는 『판단력비판』(*Kritik der Urteilskraft*)을 출간하게 된다.

왕성한 저작과 학문 활동으로 유럽 내에 이미 유명해져 있던 칸트는 1793년 『순수한 이성의 한계 안에서의 종교』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)의 출판을 계기로 어려움에 빠지게 된다. 계몽된 법치주의를 지향하던 프리드리히 2세와는 달리 그의 후계자였던 프리드리히 빌헬름 2세는 1788년의 ‘종교 칙령’ (Religionsedikt)을 통해 관용적이던 프로이센의 종교 정책을 마감하게 된다. 1792년 베를린의 검열 당국은 칸트의 종교 철학적 논문의 출판을 허용하지 않았지만 칸트는 이것을 다른 논문들과 합쳐 1793년에 『순수한 이성의 한계 안에서의 종교』라는 제목의 책으로 출판을 하였던 것이다. 1794년에 칸트가 또 다시 종교 철학적인 논문인 「만물의 종말」("Das Ende aller Dinge")을 출판하자 결국 협박을 담은 왕의 칙령이 칸트에게 내려지게 되고 칸트는 왕이 살아 있는 한 더 이상 종교 철학적 저술은 발표하지 않겠다는 약속을 하게 된다. 이미 노년이 된 칸트는 건강상의 이유로 점점 강의를 줄여가고 있었고 1796년 여름 학기를 마지막으로 대학에서의 그의 강의는 끝이 나게 되지만 그의 철학적 저술은 여전히 계속된다. 1795년에는 『영구평화론』(*Zum ewigen Fakultäten*)을, 1797년에는 『도덕형이상학』(*Metaphysik der Sitten*)을 그리고 1798년에는 프리드리 빌헬름 2세가 사망하자 그때까지 침묵의 약속을 지켰던 칸트는 『학부간의 논쟁』(*Streit der Fakultäten*)에서 다시 그의 종교 철학적 입장을 밝히게 된다.

작은 키에 왜소한 체구에도 불구하고 철저한 건강 관리와 규칙적인 생활로 훌륭한 강의와 엄청난 저술을 감당했던 칸트는 1799년부터는 정신적으로 육체적으로 눈에 띄게 쇠약하게 되었고 한때 칸트의 수강생이었다가 노년의 칸트의 생활을 돌보아 주었던 바지안스키(Andreas Chirstoph Wasianski)의 도움으로 말년을 지내게 된다. 그러나 칸트는 이미 쇠잔한 이 노년기에도 자신의 철학적 체계의 문제점을 놓고 끊임없이 고민하였다. 1790년대 초반에 기획한 것으로 보여지는 ‘자연학의 형이상학적 기초에서 물리학으로 넘어감’ (Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik)이라는 저술을 위해 자신의 쇠잔한 정신과 육체의 마지막 힘을 다하게 되지만 결국 이 작품은 완성을 보지 못하였고 미완성의 원고는 『유고』(*Opus postumum*)라는 제목으로 그의 사후에 출판되게 된다. 1804년 2월 12일 오전 11시 숨을 거둔 칸트는 16일 지난 후 2월 28일 그가 태어났고 평생 그곳에서 생활하며 학생들을 가르치고 연구하였던 쾰니히스베르크의 대학 묘지에 묻혀 영원히 잠들게 된다.

1.3 생애 연보

1724년 : 동프로이센의 항구 도시 쾰니히스베르크에서 출생.

1738년 : 나이 13세 모친 사망.

1746년 : 「활력의 참된 측정들에 관한 사상들」("Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte")이라는 논문으로 대학을 졸업.

1755년 : 구작논문 「형이상학적 인식의 제일 원리에 관한 새로운 해명」("Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio")이 통과, 사강사가 되어 철학, 자연과학 등을 가르치기 시작함.

1770년 : 쾰니히스베르크 대학의 [형이상학과 논리학] 강좌의 정교수로

취임하고, 취임 논문으로 「감성계와 예지계의 형식과 그 원리들에 관하여」("De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis")를 제출.

1781년 : 『순수이성비판』(*Kritik der reinen Vernunft*) 출간.

1783년 : 『모든 장래의 형이상학을 위한 서설』(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) 출간.

1785년 : 『윤리형이상학 정초』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) 출간.

1788년 : 『실천이성비판』(*Kritik der praktischen Vernunft*) 출간.

1790년 : 『판단력비판』(*Kritik der Urteilskraft*) 출간.

1793년 : 『순전한 이성의 한계 내에서의 종교』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) 출간.

1797년 : 『윤리형이상학』(*Die Metaphysik der Sitten*) 출간.

1804년 : 80세의 일기로 사망.

1.4 칸트의 주요 저작

1.4.1 『판단력비판』

한국어 표준본 : I. 칸트, 『판단력비판』, 이석윤 역, 박영사, 1974년.

원어 표준본 : I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in Kants
Gesamelte Schriften hrsg. von Königlich Preußischen
Akademie der Wissenschaften Bd. V.

영역 표준본 : *Critique of the power of judgment* translated by P.
Guyer, Cambridge University Press, 2000.

1.4.2 『순수이성비판』

한국어 표준본 : I. 칸트, 『순수이성비판』, 최재희 역, 박영사, 1972년.

원어 표준본 : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kants
Gesamelte Schriften hrsg. von Königlich Preußischen
Akademie der Wissenschaften Bd. IV.

영역 표준본 : *Critique of Pure Reason*, translated by N. Kemp Smith,
New York : St. Martin's Press, 1929.

1.4.3 『실천이성비판』

한국어 표준본 : I. 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷 대우고
전총서005, 2002년.

원어 표준본 : I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kants
Gesamelte Schriften hrsg. von Königlich Preußischen
Akademie der Wissenschaften Bd. V.

영역 표준본 : *Critique of Practical Reason*, translated by M. J.
Gregor, Cambridge University Press, 1996.

2. 『판단력비판』 해제

2.1 『판단력비판』 요약

익히 알다시피 칸트의 3대 비판서는 모두 ‘인간이란 무엇인가?’에 대한 답변으로 볼 수 있다. 제 1비판서는 인간은 무엇을 알 수 있는가에 대한 답변이고, 제 2비판서는 인간은 무엇을 행해야만 하는가, 제 3비판서는 인간은 무엇을 희망해도 좋은가에 대한 답변이다. 인식에 관한 한 칸트의 대답은 우리는 사물 자체(Ding an sich)는 알 수가 없고 우리는 오직 현상만을 알 뿐이라고 한다. 행위에 관해서 인간은 오직 이성 자신의 명령에 따르는 행위만이 진정으로 자율적인 행위라는 것이 칸트의 대답이고, 그런 한에서 인간은 완전히 자율적인 인격적 존재가 된다. 마지막으로 인간이 희망할 수 있는 바는 이 세계가 아름답고 조화로운 합목적적인 질서를 가진 세계라는 것이다. 칸트 스스로가 밝히고 있는 바에 따르면 『판단력비판』은 본래 자연과 자유 사이에 놓인 커다란 심연을 매개하고자 하는 의도에서 쓰여졌다. 칸트는 『순수이성비판』을 통해 인식을 감성계로 제한하였다. 그리고 그는 이런 제한을 통해 얻어진 소극적 효용은 사변이성으로 하여금 경험의 한계를 넘지 않도록 하는 것이었다고 하면서, 이는 동시에 도덕 영역의 확보라는 적극적 효용도 획득할 수 있다고 하였다. 그러나 칸트의 이러한 주장은 결국 세계를 엄밀한 과학 법칙이 적용되는 합법칙성으로서의 감성계와 자유개념에 기초한 도덕법칙이 적용되는 초감성계로 분리하는 결과를 초래했다. 따라서 감성계와 초감성계의 매개가 요청되는데, 바로 이런 요청에 부응하여 양자의 매개 원리를 밝히고자 쓰여진 것이 『판단력비판』이며, 이 매개의 원리가 합목적성이다. 합목적성의 원리에 따라 고찰되는 학은 두 가지인데, 그 하나가 바로 미학(Ästhetik)이며, 다른 하나는 전 자연의 존재자들을 목적들의 체계로 볼 수 있음을 주장하는 목적론(Teleologie)이다.

2.2 『판단력비판』 해설

2.2.1 3대 비판서의 관계

칸트의 3대 비판서는 모두 ‘인간이란 무엇인가?’에 대한 답변으로 볼 수 있다. 제 1비판서는 인간은 무엇을 알 수 있는가에 대한 답변이고, 제 2비판서는 인간은 무엇을 행해야만 하는가, 제 3비판서는 인간은 무엇을 희망해도 좋은가에 대한 답변이다. 인식에 관한 한 칸트의 대답은 우리는 사물 자체(Ding an sich)는 알 수가 없고 우리는 오직 현상만을 알 뿐이라고 한다. 행위에 관해서 인간은 오직 이성 자신의 명령에 따르는 행위만이 진정으로 자율적인 행위라는 것이 칸트의 대답이고, 그런 한에서 인간은 완전히 자율적인 인격적 존재가 된다. 마지막으로 인간이 희망할 수 있는 바는 이 세계가 아름답고 조화로운 합목적적인 질서를 가진 세계라는 것이다. 칸트 스스로가 밝히고 있는 바에 따르면 『판단력 비판』은 본래 자연과 자유 사이에 놓인 커다란 심연을 매개하고자 하는 의도에서 쓰여졌다. 칸트는 『순수이성비판』을 통해 인식을 감성계로 제한하였다. 그리고 그는 이런 제한을 통해 얻어진 소극적 효용은 사변이성으로 하여금 경험의 한계를 넘지 않도록 하는 것이었다고 하면서, 이는 동시에 도덕 영역의 확보라는 적극적 효용도 획득할 수 있다고 하였다. 그러나 칸트의 이러한 주장은 결국 세계를 엄밀한 과학법칙이 적용되는 합법칙성으로서의 감성계와 자유개념에 기초한 도덕법칙이 적용되는 초감성계로 분리하는 결과를 초래했다. 따라서 감성계와 초감성계의 매개가 요청되는데, 바로 이런 요청에 부응하여 양자의 매개 원리를 밝히고자 쓰여진 것이 『판단력 비판』이며, 이 매개의 원리가 합목적성이다. 합목적성의 원리에 따라 고찰되는 학은 두 가지인데, 그 하나가 바로 미학(Ästhetik)이며, 다른 하나는 전 자연의 존재자들을 목적들의 체계로 볼 수 있음을 주장하는 목적론(Teleologie)이다.

2.2.2 『판단력비판』의 기획과 앞선 비판서와의 정합성 문제

『판단력비판』이 앞선 두 비판서들과 일관성이 있는 저작인가 하는 물음이 많이 제기된다. 이에 대해 우선 적어도 『판단력비판』의 ‘감성적(미감적) 판단력’에 관련한 내용은 『순수이성비판』을 기획할 당시 이미 구상되었던 것 같다. 『순수이성비판』이 출간되기 10년 전에 Marcus Hertz에게 보낸 1771년 6월 7일자 편지에서 ‘감성과 이성의 한계’라는 제목의 저작을 구상하고 있으며, 그 내용에는 “감성계에 대하여 규정된 기본 개념들과 법칙들의 관계, 그리고 취미론, 형이상학 및 도덕의 본질을 이루는 것”이 포함될 것이라고 밝히고 있다. 이듬해의 편지에서도 “감정, 취미, 판정력의 원리들 [...]에 관해서 나오서는 아주 만족할 만큼 이미 오래 전에 구상”하였다고 밝히고 있다. 이러한 내용을 고려해 보건데, 칸트는 최초의 구상에는 3대 비판서 모두를 ‘순수이성비판’이라는 제목으로 다루고자 하였던 것 같다. 그러나 예를 들어 W. S. Pluhar과 같은 사람은 제 3비판서가 출간되기 이전의 미학 관련 저작은 사회 심리학적 관점에서 다룬 『미와 숭고의 감정에 대한 고찰』(*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* 1763)밖에 없다는 점을 지적하면서, 『판단력비판』이 출간되기 전까지 칸트는 미와 숭고에 관한 감성적(미감적) 판단의 보편 타당성에 대해 믿지 않았다고 주장한다.(I. Kant, *Critique of Judgment*, Including the First Introduction, Translated, with an Introduction, by Werner S. Pluhar, with a Foreword by Mary J. Gregor, Hackett Publishing Company Indianapolis 1987, Translator's Introduction x xviii 참조) 즉, 일관된 구상론에 대해 반대되는 주장을 편다.

『판단력비판』은 『순수이성비판』 초판이 출간되고 9년 후, 재판이 출간되고 3년 후, 그리고 『실천이성비판』이 출간되고 1년 후인 1790년에 출간되었다. 그리고 이 기간동안 미학에 대한 칸트의 입장은 『순수이성비판』 초판의 입장에 비해 사뭇 달라진 면이 있다. 그 단적인 예가 바로 ‘ästhetik’이라는 말에 대한 『순수이성비판』 초판과 재판의 차이이다. 초

판에서 칸트는 ‘Ästhetik’이라는 말을 취미비판(Kritik des Geschmacks)이라는 의미로 사용하여 미(das Schöne)에 관한 문제를 학의 수준으로 높이려고 하였던 바움가르텐에 대해 비판하면서 이 말을 인식 비판의 한 부분으로서의 ‘감성학’이라는 의미로만 사용해야 한다고 주장하였다. 그러나 재판에서는 취미의 문제가 “그 주요한 원천”에서 볼 때 경험에서 유래한다고 하면서 ‘주요한’이라고 수식어를 첨가하고 마지막에는 “그렇지 않으면 이 명칭을 사변철학도 사용해서, 때로는 초월적 의미로 때로는 심리적인 의미로 취하는 것이 좋다.”라고 첨언함으로써 ‘Ästhetik’이 취미비판, 즉 미학을 위한 용어로 사용될 수도 있음을 시사하였다.(KrV.B36) 이로 미루어 보아 『판단력비판』에 대한 칸트의 입장은 『순수이성비판』 재판이 출간될 무렵에 구체화되기 시작하였고, 『실천이성비판』이 쓰여졌을 당시에 확고해진 것으로 보인다.

이 밖에도 『판단력비판』은 ‘감성적(미감적) 판단력의 비판’과 ‘목적론적 판단력의 비판’이라는 두 항목, 즉 미학과 목적론으로 구성되어 있는데, 논자에 따라 전자를 중요시하기도 하고, 후자를 중요시하기도 하고, 혹은 양자를 통일적 관점에서 보기도 한다. 미학에 주목하여 『판단력비판』을 해석한 H. Cohen과 R. Odebrecht가 대표적이라 한다. 코헨에 따르면, 미학은 이론철학 및 실천철학과 대등한 위치에 있는 제 3의 학문이며, 오데브레히트는 미학과 목적론의 이질성을 강조하면서 미학의 중요성을 강조하였다고 한다. 목적론에 주목한 경우로는 A. Stadler와 P. Mclaughlin을 들 수가 있으며, 통일적 관점에서 해석한 경우로는 M. Horkheimer, W. Bartuschat, J. Peter 등을 들 수 있다고 한다. 이러한 논의들을 야기시키는 핵심적인 개념은 역시 반성적 판단력과 그 원리인 합목적성 개념에 있다.

2.2.3 반성적 판단력과 쾌의 감정

칸트는 취미론과 목적론은 모두 반성적 판단력의 합목적성의 원리에 근거를 두고 있다고 말한다. 특히 합목적성의 원리는 대상을 반성함에 있어서

주관이 느끼는 감정, 즉 쾌의 감정과 결합된다. 칸트는 『실용적 관점에서 본 인간학』(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798)에서 쾌·불쾌의 감정을 크게 지성적 쾌(intellektuelle Lust)와 감성적 쾌(sinnliche Lust)로 구분한 후, 전자는 현시할 수 있는 개념들(darstellbare Begriffe)에 의한 것과 이념에 의한 것으로, 후자는 감각(Sinn)에 의한 것(쾌락)과 상상력에 의한 것(취미)으로 구분된다고 하였다(Ak., Bd.VII, S.230 참조).

우선 지성적인 쾌 중에서 개념에 의한 쾌를 우리는 지성에 의한 자연 인식의 성공에서 유래하는 쾌의 감정으로 추측해 볼 수 있다. 아리스토텔레스도 언급하였듯이 우리는 흔히 대상에 대한 인식이나 학습 심지어는 그것들의 모방(mimesis)에서도 쾌감을 얻는다(아리스토텔레스, 천병희 역, 『시학』, 문예출판사, 2000년, 35쪽(1448b 5-15) 참조). 일상적 상황에서도 칸트가 이런 종류의 쾌에 대해 부정적이었는지는 불확실하지만, 분명한 것은 칸트는 “지각들이 보편적 자연개념(범주들)에 따르는 법칙들에 합치한다고 해서, 그것이 우리 내부의 쾌의 감정에 영향을 미치는 일은 조금도 없으며, 또 있을 수도 없다”(KU.Einl. X X X IX)고 단호하게 말한다. 왜냐하면 쾌의 감정은 언제나 의도의 달성과 결합되어 있는데, “지성은 범주를 아무 의도없이 자기의 본성대로 필연적으로 처리하기 때문이다.”(같은 곳) 그러므로 ‘현시할 수 있는 개념에 의한 쾌’를 우리는 다른 방향에서 생각해 보아야 할 것이다.

이 쾌감은 자연의 합목적적 질서를 발견하였을 때 느끼는 쾌감을 엄두에 둔 것으로 생각된다. 즉 자연에 대한 주관적 표상을 지성의 직무(자연질서의 발견)와 이성의 관심(체계의 통일)과 성공적으로 결합시켰을 때 발생하는 쾌감이다. 우리는 “둘 또는 그 이상의 경험적·이질적 자연 법칙들이 그것들을 포괄하는 하나의 원리 아래에 결합될 수 있음을 발견한다는 것은, 곧 상당한 쾌뿐만 아니라 흔히 감탄조차 일으키는 근거가 된다”(KU. Einl. XL)는 칸트의 말을 이런 차원에서 이해해 볼 수가 있을 것이다. 그러므로 ‘지성에 의한 쾌’란 체계의 통일을 노리는 이성의 관심이 반성적 판단력의 합목적성의 원리에 의해 성공적으로 수행되었을 때의 쾌감을 의미한다고 보아야 할 것이다.

지성에 의한 쾌가 이와 같이 합목적성의 원리와 결부된 쾌감이라면, ‘이념에 의한 쾌’는 완전성(Vollkommenheit), 즉 선(das Gute)에 의한 만족을 의미한다고 보아야 할 것이다. 다시 말하면 도덕적 이념이 전제 되고, 그 이념을 실현 또는 충족시켰을 경우에 느끼는 만족이다. 그러나 이 경우 도덕적 이념이 합목적성의 원리와 관계되어 있다고는 하지만, 도덕적 이념의 실현이 개인에게 있어서 항상 일관되게 쾌감을 불러일으킨다고 보기 어려우므로 합목적성의 원리가 쾌감의 유발에 결정적인 것이라 할 수는 없다. 이와 유사하게 감성적(미감적 ästhetisch) 쾌 중에서 감각에 의한 쾌, 즉 쾌적(das Angenehme)도 역시 합목적성의 원리가 쾌감의 결정적 계기라고 보기 어렵다. 쾌적은 다만 외적 감각이나 자극이 다만 인간의 자연적 소질과 경향성에 따라 만족을 주는 경우에 불과하다.

선이나 쾌적에 의한 만족과는 달리 상상력에 의한 쾌의 감정은 합목적성의 원리와 직접적으로 결부되어 있다. 칸트는 대상이나 객관에 관한 인식은 아니지만, 인식능력들의 합치나 조화가 또한 그 자체로 쾌감을 불러일으킬 수가 있다고 생각한다. 특히 인식능력의 일치나 조화를 객관과 무관하게 오직 반성적으로만 감지하는 경우, 그 쾌감은 매우 강렬하며, 오랫동안 지속되는데, 칸트는 이를 관조(Kontemplation)라고 한다.(KU. 37 참조) 이와 같이 그 발생적 측면에서 본다면, 대상에 대한 표상에서 비롯하였지만 그 표상들에 대한 관정을 대상과 무관하게 오직 주관의 내적 관조를 통해서만 내리는 경우를 칸트는 대상에 대한 감성적(미감적) 판단이라 부른다. 감성적(미감적) 판단은 상상력과 지성의 일치로서의 순수한 감성적(미감적) 판단 즉 취미판단과 상상력과 이성의 일치로서의 숭고 판단으로 구분된다. 취미판단은 대상에 대해 주관적·형식적 합목적성을 관정하고, 숭고 판단은 형식적인 측면에서는 물형식적이고 반목적적이지만 주관의 인식능력들의 일치라는 측면에서는(특히 이성의 이념을 일깨운다는 측면에서는) 합목적성을 지닌다. 그래서 칸트는 『판단력비판』 제 1부인 ‘감성적(미감적) 판단력의 비판’에서 취미판단과 숭고 판단의 두 부분을 다루고 있는 것이다.

결과적으로 쾌의 감정에 있어서 합목적성의 원리가 결정적인 역할을 하는 경우는 취미에 의한 만족과 개념에 의한 만족의 두 가지 경우일 것이다. 전자는 직접적으로 쾌감을 불러일으키지만, 후자의 경우에는 그 표상을 감정과 결부시키는 것이 아니라 지성과 이성에 결부시키기 때문에 ‘직접적인 쾌는 포함하지 않지만, 지식의 체계화에 기여’ 하며, 간접적인 쾌를 동반한다. 그러므로 쾌의 감정과 합목적성 원리의 결합 방식에 따라 두 가지의 자연표상이, 즉 감성적(미감적) 표상과 논리적 표상이 생겨나고, 그래서 『판단력비판』은 ‘감성적(미감적) 판단력의 비판’과 ‘목적론적 판단력의 비판’으로 구분되는 것이다.

합목적성의 원리와 쾌의 감정이 결합한다고 하는 것에는 두 가지 의의가 있다. 우선 칸트 철학의 체계 내적 일관성의 문제와 관련된 것으로, 판단력이 지성(자연)과 이성(자유)을 매개한다고 할 때, 이는 마음의 전체 능력과 관련하여 본다면, 인식능력과 욕구능력이 쾌·불쾌의 감정에 의해 매개됨을 의미한다. 그러나 다른 한편으로 이는 통상 감성적인 것이 주관적인 것에 불과하다는 통념에 새로운 관점을 심어주는 내용으로 볼 수 있다. 다시 말해 어떤 종류의 감성은 합목적성의 원리와 결부되어 있기 때문에 합리성을 주장할 수 있다는 의미가 된다. 다시 말해 감성적(미감적) 합리성은 감정의 합리성이며, 칸트가 합목적성의 원리를 반성적 판단력에 위치지운 다음 이를 쾌감과 결함시켰다는 것은 감성적(미감적) 합리성을 근거짓는 토대 중 하나가 바로 우리의 반성능력임을 의미한다.

2.2.4 미학과 목적론의 위상

그렇다면 『판단력비판』의 두 부분, 즉 미학과 목적론의 위상에 대해 칸트가 어떠한 생각을 가졌는가를 간략히 언급하고자 한다. 우선 칸트 자신은 미학의 문제를 유기론의 문제보다 중요하게 생각하였다. 이는 그가 “판단력의 비판에 있어서 이 비판에 본질적으로 속하는 것은 감성적

(미감적) 판단력을 내포하고 있는 부문”(KU. E.L.)이라고 말하는 것으로 보아 분명하다. 그렇다면 미학이 포함하고 있는 두 부문, 즉 취미론과 숭고론의 중요성에 대해 칸트는 어떻게 생각하였을까? 칸트 자신이 “숭고의 이론은 자연의 합목적성의 감성적(미감적) 관정의 한갓된 부록에 지나지 않는 것”(KU. 78)이라고 말하는 것으로 미루어 보아 “칸트의 중심적 관심은 취미판단에 관한 것”(Werner S.Pluhar, ibid, Translator's Introduction x x iii)임은 분명한 것 같다.

마지막으로 『판단력비판』의 구성에 대해 고려해 보자. 우리가 칸트를 읽을 때에는 언제나 그의 치밀한 구성에 감탄을 하곤 한다. 하지만 칸트의 『판단력비판』은 적어도 앞선 비판서들에 비하면 엉성하게 구성되어 있음을 발견하게 된다. 예를 들어 『순수이성비판』의 경우, 크게 요소론과 방법론으로 구분된다. 그리고 요소론은 다시 초월적 감성학과 초월적 논리학으로 구분되며, 초월적 논리학은 초월적 분석론과 초월적 변증론으로 나뉘어 진다. 그에 반해 『판단력비판』은 요소론과 방법론의 구분이 없을뿐더러 분석론, 변증론, 방법론의 위상 또한 불분명하다. 예를 들어 미학 부분에서는 분석론과 변증론으로 구분되고 방법론이 변증론의 부록으로만 다루어지는데 반해 목적론에서는 분석론, 변증론, 방법론이 대등한 지위를 가지고 논의된다. 분명한 것은 양자 모두 『순수이성비판』에 비하면, 서술의 체계가 일관되지 못함을 알 수 있고, 특히 미학 부분은 일탈 정도가 더 심하다고 할 수 있다.

2.3 『판단력비판』 상세 목차

서언

서론

I. 철학의 구분에 관하여

II. 철학 일반의 영역에 관하여

- III. 철학의 두 부문을 하나의 전체로 결합시키는 매개로서의 판단력의 비판에 관하여
- IV. 선형적으로 입법적으로 능력으로서의 판단력에 관하여
- V. 자연의 형식적 합목적성의 원리는 판단력의 초월적 원리이다
- VI. 쾌의 감정과 자연의 합목적성의 개념의 결합에 관하여
- VII. 자연의 합목적성의 감성적(미감적) 표상에 관하여
- VIII. 자연의 합목적성의 논리적 표상에 관하여
- IX. 지성의 입법과 이성의 입법과의 판단력에 의한 결합에 관하여

제 1부 감성적(미감적) 판단력의 비판

제 1편 감성적(미감적) 판단력의 분석론

제 1장 미의 분석론

취미판단의 제 1계기 : 성질

- §1. 취미판단은 감성적(미감적)이다
- §2. 취미판단을 규정하는 만족은 일체의 관심과 무관하다
- §3. 쾌적한 것에 관한 만족은 관심과 결합되어 있다
- §4. 선에 관한 만족은 관심과 결합되어 있다
- §5. 종별적으로 상이한 세 가지 만족의 비교

취미판단의 제 2계기 : 분량

- §6. 미란 개념 없이 보편적 만족의 객관으로서 표상되는 것이다
- §7. 상술한 특징에 의한 미와 쾌적 및 선의 비교
- §8. 취미판단에 있어서 표상되는 만족의 보편성은 단지 주관적인 것이다
- §9. 취미판단에 있어서 쾌의 감정이 대상의 판정에 선행하는가, 또는 대상의 판정이 쾌감에 선행하는가 하는 문제의 구명

취미판단의 제 3계기 : 취미판단에 있어서 고찰되는 목적의 관계

- §10. 합목적성 일반에 관하여
- §11. 취미판단의 기초는 대상의(또는 대상의 표상방식의) 합목적성의 형식 뿐이다
- §12. 취미판단은 선험적 근거에 기초를 둔 것이다
- §13. 순수한 취미판단은 자극과 감동에 무관하다
- §14. 실례에 의한 증명
- §15. 취미판단은 완전성의 개념에는 전혀 무관하다
- §16. 어떤 대상을 일정한 개념의 조건하에서 아름답다고 언명하는 취미판단은 순수하지 않다
- §17. 미의 이상에 관하여

취미판단의 제 4계기 : 대상들에 관한 만족의 양상

- §18. 취미판단의 양상이란 무엇인가
- §19. 우리가 취미판단에 부여하는 주관적 필연성은 제약된 필연성이다
- §20. 취미판단이 주장하는 필연성의 조건은 공통감의 이념이다
- §21. 우리는 공통감을 전제할 수 있는 근거를 가지고 있는가
- §22. 취미판단에 있어서 사유되는 보편적 동의의 필연성은 주관적 필연성이지만, 공통감의 전제하에 있어서는 객관적 필연성으로서 표상된다

분석론 제 1 장에 대한 총주

제 2 장 숭고의 분석론

- §23. 미의 판정능력으로부터 숭고의 판정능력으로의 이행
- §24. 숭고의 감정의 연구의 구분에 관하여

A. 수학적 숭고에 관하여

- §25. 숭고의 어의
- §26. 숭고의 이념에 필요한 자연사물의 크기의 평가에 관하여

§27. 승고의 판정에 있어서의 만족의 성질에 관하여

B. 자연의 역학적 승고에 관하여

§28. 위력으로서의 자연에 관하여

§29. 자연의 승고에 대한 판단의 양상에 관하여

감성적(미감적) 반성적 판단의 해명에 대한 총주

순수한 감성적(미감적) 판단의 연역

§30. 자연의 대상들에 관한 감성적(미감적) 판단의 연역은 우리가 자연에 있어서 승고하다고 부르는 것에 적응될 것이 아니라, 단지 미에만 적응되면 된다

§31. 취미판단의 연역의 방법에 관하여

§32. 취미판단의 제 1 특성

§33. 취미판단의 제 2 특성

§34. 취미의 객관적 원리란 있을 수 없다

§35. 취미의 원리는 판단력 일반의 주관적 원리이다

§36. 취미판단의 연역의 과제에 관하여

§37. 취미판단에 있어서 본래 대상에 관하여 선험적으로 주장되는 것은 무엇인가

§38. 취미판단의 연역 : 주해

§39. 감각의 전달가능성에 관하여

§40. 공통감의 일종으로서의 취미에 관하여

§41. 미에 대한 경험적 관심에 관하여

§42. 미에 대한 지적 관심에 관하여

§43. 기술 일반에 관하여

§44. 미적 예술에 관하여

§45. 미적 예술은, 그것이 동시에 자연인 것처럼 보이는 한에 있어서, 예술이다

- §46. 미적 예술은 천재의 예술이다
- §47. 천재에 관한 위의 설명의 해명과 확증
- §48. 천재와 취미와의 관계에 관하여
- §49. 천재를 이루는 심적 능력들에 관하여
- §50. 미적 예술의 산물에 있어서의 취미와 천재와의 결합에 관하여
- §51. 미적 예술의 구분에 관하여
- §52. 동일 작품에 있어서의 여러 미적 예술의 결합에 관하여
- §53. 여러 미적 예술 상호간의 감성적(미감적) 가치의 비교
- §54. 주해

제 2 편 감성적(미감적) 판단력의 변증론

- §55.
- §56. 취미의 이율배반의 제시
- §57. 취미의 이율배반의 해결
- §58. 감성적(미감적) 판단력의 유일한 원리로서의 자연 및 예술의 합목적성의 관념론에 관하여
- §59. 도덕성의 상징으로서의 미에 관하여
- §60. 부록. 취미의 방법론에 관하여

제 2 부 목적론적 판단력의 비판

- §61. 자연의 객관적 합목적성에 관하여

제 1 편 목적론적 판단력의 분석론

- §62. 실질적 합목적성과 구별되는, 단지 형식적인 객관적 합목적성에 관하여
- §63. 내적 합목적성과 구별되는 자연의 상대적 합목적성에 관하여
- §64. 자연목적으로서의 사물의 특유한 성격에 관하여
- §65. 자연목적으로서의 사물들은 유기적 존재자들이다
- §66. 유기적 존재자에 있어서의 내적 합목적성을 판정하는 원리에 관

하여

- §7. 목적의 체계로서의 자연 일반의 목적론적 판단의 원리에 관하여
- §8. 자연과학의 내적 원리로서의 목적론의 원리에 관하여 제2편 목적론적 판단력의 변증론
- §9. 판단력의 이율배반이란 무엇인가
- §10. 이 이율배반의 제시
- §11. 위에 든 이율배반을 해결하기 위한 준비
- §12. 자연의 합목적성에 관한 여러 가지의 체계들에 관하여
- §13. 위에 든 체계들은 어느 것도 그 주장하는 바를 성취하지 못한다
- §14. 자연의 기교라는 개념을 독단적으로 다루는 것이 불가능한 원인은 자연목적성을 설명할 수 없다는 데에 있다
- §15. 자연의 객관적 합목적성의 개념은 반성적 판단력에 대한 이성의 비판적 원리이다
- §16. 주해
- §17. 우리에게 자연목적의 개념을 가능케 하는 인간 지성의 특질에 관하여
- §18. 자연의 기교에 있어서의, 물질의 보편적 기계적 조직의 원리와 목적론적 원리와의 합일에 관하여

부록 : 목적론적 판단력의 방법론

- §9. 목적론은 자연학에 속하는 것으로 다루지 않으면 안되는가
- §10. 어떤 사물을 자연목적으로서 설명할 때에는, 기계적 조직의 원리는 목적론적 원리 아래에 필연적으로 종속된다는 데 관하여
- §11. 자연산물로서의 자연목적성을 설명함에 있어서 기계적 조직이 목적론적 원리에 부수된다고 하는 데 관하여
- §12. 유기적 존재들의 외적 관계에 있어서의 목적론적 체계에 관하여
- §13. 목적론적 체계로서의 자연의 최종목적에 관하여
- §14. 세계의 현존재, 즉 창조 그 자체의 궁극목적에 관하여
- §15. 자연신학에 관하여

- §6. 윤리신학에 관하여 : 주해
 - §7. 신의 현존재의 도덕적 증명에 관하여
 - §8. 도덕적 증명의 타당성의 제한 : 주해
 - §9. 도덕적 증명의 효용에 관하여
 - §10. 신의 현존재의 목적론적 증명에 있어서의 의견의 종류에 관하여
 - §11. 실천적 신앙에 의한 의견의 종류에 관하여
- 목적론에 대한 총주

2.4 주요 용어

2.4.1 판단력

칸트는 제 1비판서에서 지성, 판단력, 이성을 상급의 인식능력이라고 규정(KrV. B169)하는데, 이러한 인식능력의 구분은 일반 논리학이 개념, 판단, 추리의 세 부분을 다루는 것과 완전히 일치한다고 한다. 일반적으로 이성이란 논리적 영역에서의 추리능력 또는 도덕적 영역에서의 실천능력을 말하고, 지성은 개념의 능력을 지칭한다. 지성이 규칙의 능력이라면, 판단력이란 특수를 그러한 규칙(보편)에 포섭하는 능력을 말한다.(KrV. B170) 예를 들어 ‘저 사과가 떨어진다’ 는 개별 현상(특수)을 보고, 그 현상이 중력의 법칙(보편)에 포섭되는 현상이라고 생각하는 경우와 같이 특수와 보편을 결합하는 능력을 판단력이라 한다. 칸트는 판단력을 다시 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분한다.

2.4.2 합목적성

칸트는 합목적성을 다음과 같이 정의한다. “하나의 객체에 관한 개념은, 그 개념이 동시에 이 객체의 현실성의 근거를 포함하고 있는 한에 있어

서, 목적(Zweck)이라고 일컬어지며, 또 하나의 사물이 목적에 따라서만 가능한 사물들의 성질과 합치하면, 그것은 그 사물들의 형식의 합목적성이라고 일컬어진다.” (KU. Einl. XXVIII) 합목적성의 원리란 ‘자연은 최단 행로를 취한다.’ (절약의 법칙, *lex parsimoniae*), ‘자연은 비약하지 않는다’ (연속의 법칙, *lex continui*), ‘원리들은 필요 이상으로 증가하지 않는다.’ (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) (KU. Einl. XXXI) 등과 같은 재래 형이상학의 정식들 또는 준칙들을 말한다. E. Heintel에 의하면 합목적성의 개념은 크게 주관적 합목적성과 객관적 합목적성으로 구분되고, 객관적 합목적성은 다시 기하학에서 나타나는 바와 같은 형식적 합목적성과 실질적 합목적성으로 구분된다. 실질적 합목적성은 외적 합목적성과 내적 합목적성으로 구분되는데, 전자는 다시 인간에 대한 유용성(Nützlichkeit)과 유기체에 대한 유익성(Zuträglichkeit)으로 구분된다 (E.Heintel, "Naturzweck und Wesensbegriff" in *Zur Kantforschung der Gegenwart* hrsg. von Peter Heintel und Ludwig Nagl, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, S.272).

2.4.3 숭고

숭고에 대한 칸트 정의의 핵심은 크기에 있다. 그는 “단적으로 큰 것을 우리는 숭고하다고 부른다.” (KU. 80)고 말하면서 ‘단적으로 크다’는 말을 ‘절대적으로 크다’는 말과 동의어로 사용한다. 그리고 ‘단적으로 큰 것’, 즉 ‘절대적으로 큰 것’이란 곧 “그것과 비교해서 다른 모든 것이 작은 것” (KU. 84)을 말한다. 우리의 감각은 이러한 ‘절대적인 크기’를 감각할 수 없고 다만, 유한한 크기만을 감각할 수 있다. 그러므로 “숭고란 그것을 단지 사유할 수 있다는 것만으로도 감각의 모든 척도를 초월하는 어떤 마음 능력이 있다는 증거가 되는 것을 말한다.” (KU. 85) 우리가 대상에 대해 논리적 수학적 관점에서만 크기를 평가한다면, 이 세상의 아무리 큰 대상이라 할지라도 그 대상의 크기는 언

제나 유한한 크기일 수밖에 없음은 자명하고, 따라서 이런 크기평가의 관점에서는 일체의 비교를 허용하지 않는 크기, 즉 절대적 크기란 성립할 수 없다. 이는 역으로 말하자면, 절대적 크기란 오직 감성적 크기 평가에서만 성립한다는 것을 의미한다. 다시 말해 논리적·수학적 크기 평가에서는 무한한 크기란 성립할 수 없고, 모든 것이 유한한 크기이지만, 감성적 크기 평가에서는 무한한 크기가 성립할 수 있음을 의미한다. 비록 반성적·감성적인 측면에서만 절대적 크기이지만 논리적(수학적) 측면에서 보자면 결국 유한한 크기에 불과하기 때문에 적어도 그런 크기를 직면하여 논리적 평가가 아직 개입하고 있지 않은 상태에서 감성적으로만 그 크기를 감당하고자 하는 경우(즉, 놀라움, 두려움, 공포감 등등), 그런 상태는 무한한 크기 또는 절대적 총체성이라는 이념을 일깨우게 되는데, 이런 자각은 그 대상을 최초로 직면하였을 때 느끼게 되는 불쾌감(두려움이나 공포)을 쾌감으로 전환시켜주고 이때 인식자(감상자)는 대상을 숭고하다고 언명하게 된다는 것이 칸트의 견해이다. 그러므로 숭고란 감각의 모든 척도를 벗어난 그 어떤 탁월한 능력(이성능력)이 있다는 것을 감지하는 자신의 감정 상태에 대한 언명인 것이다.

2.4.4 목적론

칸트는 “학으로서의 목적론은 전혀 이설에 속하는 것이 아니라, 단지 비판에만 속하되, 그것도 하나의 특수한 인식능력, 즉 판단력의 비판에만 속하는 것”(KU. 366)이라고 말한다. 칸트의 이러한 입장은 비유컨대 형이상학이 오직 이성비판으로서만 가능하다고 주장하는 것과 같은 맥락이다. 따라서 판단력의 비판으로서의 목적론은 재래의 목적론과는 달리 자연 자체가 목적론적 체계에 따라 가능하다고 주장하는 것이 아니라 자연을 단지 목적론적 체계에 따라 가능한 것으로 판정할 수 있다는 주장만을 포함할 수 있을 뿐이다. 그리고 이러한 목적론은 그 방법론을 고찰하는 가운데, 목적론 자체가 신학에 속하는 것은 아니지만, 적어도 신학

의 예비학으로서 역할을 할 수 있음이 드러난다고 본다. 말하자면 목적론은 자연신학과 윤리신학으로 우리의 사유를 인도한다고 칸트는 본다. 그런 의미에서 칸트는 “목적론의 방법론은 이론적 자연학에 있어서의 방법에 대해서, 그리고 이 자연학이 형이상학 가운데에서 신학의 예비학으로서 신학에 대하여 가질 수 있는 관계에 대해서도, 적어도 소극적인 영향을 미치는 것” (KU. 366)이라고 한다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명 : 임마누엘 칸트
- 토픽 ID : mod_kant
- 상위 토픽명 : 서양근대철학자
- 상위 토픽 ID : mod_philosophers

내부 어커런스

원어 이름 : Immanuel Kant

영어 이름 : Immanuel Kant

생애 요약 : 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약 : 1부 1.1

생애 해설 : 1부 1.2

생애 연보 : 1부 1.3

인물 사진 :

<http://philosophy.snu.ac.kr/philosophy/philosopher/kant.jpg>

원어 웹사이트 : <http://www.idealismus.de/kant.html>

영어 사이트 : <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/kant.html>

한국어 웹사이트 : <http://www.kant.or.kr>

연관 관계

관계된 철학자 : 데이비드 흄(mod_hume), 베네딕투스 스피노자(mod_spinoza), 게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel), 요한 고틀리프 피히테(mod_fichte), 프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

기여한 철학 분야 : 인식론(mod_epistemology),
미학(mod_aesthetic), 자연철학(mod_nat_phil),
형이상학(mod_metaphysics)

기여한 철학 이론 : 관념론(mod_idealism),
독일이상주의(mod_german_ideal)

주요 저작 : 순수이성비판(mod_kant_pure), 실천이성비판(mod_kant_practical), 판단력비판(mod_kant_judgement)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명 : 판단력비판
- 토픽 ID : mod_kant_judgement
- 상위 토픽명 : 서양근대철학문헌
- 상위 토픽 ID : mod_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목 : Kritik der Urteilskraft

영어 제목 : Critique of the Power of Judgment

원전 요약 : 1부 2.1

원전 초판 출판 년도 : 1790년

외부 어커런스

원전 요약 : 1부 2.1

원전 해설 : 1부 2.2

상세 목차 : 1부 2.3

원어 디지털 텍스트 : <http://www.kant.uni-mainz.de>

영어 디지털 텍스트 :

<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/K1texts.html>

철학 문헌 내용 토픽맵 : [mod_kant_judgement_km.xtm](#)

연관 관계

저자 : 임마누엘 칸트(mod_kant)

관계된 철학자 : 베네딕투스 스피노자(mod_spinoza),

바움가르텐(mod_baumgarten),

게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔(mod_hegel),

프리드리히 빌헬름 요셉 셸링(mod_schelling)

기여한 철학 분야 : 미학(mod_aesthetic), 자연철학(mod_nat_phil),

형이상학(mod_metaphysics)

기여한 철학 이론 : 관념론(mod_idealism),

독일이상주의(mod_german_ideal)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 판단력

- 주요 용어 토픽명 : 판단력의 초월적 원리
- 토픽 ID : t1
- 철학 용어 토픽명 : 판단력
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_power_judgement

내부 어커런스

원어 용어 : Urteilkraft

영어 용어 : power of judgement

한자 표기 : 判斷力

용어 설명 : 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자 : 임마누엘 칸트(mod_kant)

사용한 철학 문헌 : 판단력비판(mod_kant_judgement)

사용한 내용 토픽 : c3.1

3.2 합목적성

- 주요용어 토픽명 : 합목적성과 쾌의 감정
- 토픽 ID : t21
- 철학 용어 토픽명 : 합목적성
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_purposiveness

내부 어커런스

원어 용어 : Zweckmäßigkeit

영어 용어 : purposiveness

한자 표기 : 합목적성

용어 설명 : 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자 : 임마누엘 칸트(mod_kant)

사용한 철학 문헌 : 판단력비판(mod_kant_judgement)

사용한 내용 토픽 : c3.2

3.3 승고

- 주요 용어 토픽명 : 승고와 크기 평가
- 토픽 ID : t3
- 철학 용어 토픽명 : 승고
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_sublime

내부 어커런스

원어 용어 : das Erhabene

영어 용어 : the sublime

한자 표기 : 崇高

용어 설명 : 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자 : 임마누엘 칸트(mod_kant)

사용한 철학 문헌 : 판단력비판(mod_kant_judgement)

사용한 내용 토픽 : c3.3

3.4 목적론

- 주요 용어 토픽명 : 목적론과 목적규범론
- 토픽 ID : t4
- 철학 용어 토픽명 : 목적론
- 철학 용어 토픽 ID : t_mod_teleology

내부 어커런스

원어 용어 : Teleologie

영어 용어 : teleology

한자 표기 : 目的論

용어 설명 : 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명 : 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자 : 임마누엘 칸트(mod_kant)

사용한 철학 문헌 : 판단력비판(mod_kant_judgement)

사용한 내용 토픽 : c3.4

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 『판단력비판』(1부 2.1)

- 1.1 철학의 구분(q1.1.1 / e1.1.2)
- 1.2 철학의 두 부분의 매개((q1.2.1 / e1.2.2)
- 1.3 순수 이성 비판의 전체 체계(e1.3.1)
- 1.4 『판단력비판』의 두 부분(e1.4.1)

2. 판단력(q1.5.1 / e1.5.2)

- 2.1 규정적 판단력(q1.5.1.1 / e1.5.1.2)
- 2.2 반성적 판단력(q1.5.2.1 / e1.5.2.2)
 - 2.2.1 반성적 판단력의 필요성(q1.5.2.1.1 / e1.5.2.1.2)
 - 2.2.2 인식능력들의 자유로운 유희(e1.5.2.2.1)
 - 2.2.3 균형잡힌 조화(e1.5.2.3.1)
 - 2.2.4 반성적 판단력과 이성 사용 간의 관계(e1.5.2.4.1)
 - 2.2.5 감성적(미감적) 판단력의 비판(e2.1)

3. 합목적성(e1.6.1)

- 3.1 합목적성의 정의(q1.6.1.1 / q1.6.1.2 / e1.6.1.3)
- 3.2 합목적성의 구분(q1.6.2.1 / e1.6.2.2)
- 3.3 초월적 원리와 형이상학적 원리(q1.6.3.1.1 / e1.6.3.1.2)
- 3.4 반성적 판단력의 초월적 원리로서의 합목적성(e1.6.3.2.1)
- 3.5 최고 이념으로서의 합목적성(e1.6.3.3.1)
- 3.6 이념으로서의 합목적성과 초월적 원리로서의 합목적성의 양립가능성(e1.6.3.4.1)
- 3.7 합목적성의 원리와 쾌의 감정(e1.6.4.1)
 - 3.7.1 쾌감의 구분(e1.6.4.1.1)
 - 3.7.2 쾌감과 욕구의 관계(q1.6.4.2.1)
 - 3.7.3 쾌감과 지성의 관계(e1.6.4.3.1)
 - 3.7.4 쾌감과 이념의 관계(e1.6.4.4.1)
 - 3.7.5 합목적성의 원리와 쾌감의 결합에 따른 두 체계(e1.6.4.5.1)
- 3.8 합목적성과 취미판단(q2.1.3.1 / e2.1.3.2)

- 3.8.1 목적없는 합목적성(q2.1.3.1.1 / e2.1.3.1.2)
- 3.8.2 형식적 합목적성(q2.1.3.2.1 / e2.1.3.2.2)
- 3.8.3 합목적성과 맹목적성(q2.1.3.3.1 / e2.1.3.3.2)
- 3.8.4 자유로운 합법칙성(q2.1.3.4.1 /
- 3.8.5 자유미와 종속미(q2.1.3.5.1.1 / e2.1.3.5.1.2)
- 3.8.6 자유미와 종속미의 이율배반(q2.1.3.5.2.1)
- 3.8.7 규칙미(q2.1.3.5.3.1)
- 3.8.8 아름다운 대상과 아름다운 조망의 구분(q2.1.3.5.4.1)
- 3.9 합목적성의 체계(q4.3.4.1)
- 3.9.1 합목적성의 관념론(e4.3.4.1.1)
- 3.9.1.1 관념론의 종류(q4.3.4.1.1.1 / e4.3.4.1.1.2)
- 3.9.1.1.1 우발적 관념론의 오류(q4.3.4.1.2.1.1)
- 3.9.1.1.2 스피노자주의
 - (q4.3.4.1.2.2.1.1 / e4.3.4.1.2.2.1.2)
 - 3.9.1.1.2.1 스피노자주의의 오류
 - (q4.3.4.1.2.2.2.1 / e4.3.4.1.2.2.2.2)
- 3.9.2 합목적성의 실재론(e4.3.4.2.1)
- 3.9.2.1 실재론의 종류(q4.3.4.2.1.1 / e4.3.4.2.1.2)
- 3.9.2.1.1 물활론의 오류(q4.3.4.2.2.1.1 / e4.3.4.2.2.1.2)
- 3.9.2.1.2 유신론의 오류(q4.3.4.2.2.2.1 / e4.3.4.2.2.2.2)
- 3.9.2.1.2.1 반성적 판단력에 대한 이성의 비판적 원리로서의
 - 합목적성(q4.3.5.1 / e4.3.5.2)
 - 3.9.2.1.2.1.1 인간 지성의 특질(q4.3.5.1.1 / e4.3.5.1.2)
 - 3.9.2.1.2.1.2 지성 일반의 종류
 - (q4.3.5.1.1.1 / e4.3.5.1.1.2)

4. 취미(e2.1.1.1.2.1)

- 4.1 취미판단의 성질 계기(q2.1.1.1 / e2.1.1.2)
- 4.1.1 취미판단의 특성(q2.1.1.1.1 / e2.1.1.1.2)

- 4.1.1.1 감성적(미감적)의 어의(e2.1.1.1.1.1.1)
- 4.1.1.2 칸트의 용례(e2.1.1.1.1.2.1)
- 4.1.1.3 감성적(미감적)의 연원(e2.1.1.1.1.3.1)
- 4.1.1.4 감성적(미감적)과 감성학(미학)(e2.1.1.1.1.4.1)
- 4.1.2 무관심성(e2.1.1.2.1)
- 4.1.2.1 무관심성의 부정적 규정(q2.1.1.2.1.1 / e2.1.1.2.1.2)
- 4.1.2.1.1 감관판단과 관심(q2.1.1.2.1.1.1 / e2.1.1.2.1.1.2)
- 4.1.2.1.2 도덕판단과 관심(q2.1.1.2.1.2.1 / e2.1.1.2.1.2.2)
- 4.1.2.1.3 세 가지 만족의 비교(e2.1.1.2.1.3.1)
- 4.1.2.2 무관심성의 적극적 규정(e2.1.1.2.2.1)
- 4.2 취미판단의 분량 계기(q2.1.2.1 / e2.1.2.2)
- 4.2.1 취미판단의 보편성(q2.1.2.1.1 / e2.1.2.1.2)
- 4.2.1.1 보편성의 근거(e2.1.2.2.1)
- 4.2.1.2 주관적 보편성(q2.1.2.3.1 / e2.1.2.3.2)
- 4.2.1.3 감성적(미감적) 보편성(q2.1.2.4.1 / e2.1.2.4.2)
- 4.3 취미판단의 관계 계기 : 합목적성(⇒3.8 합목적성과 취미판단)
- 4.4 취미판단의 양상 계기(q2.1.4.1 / e2.1.4.2)
- 4.4.1 범례적 필연성(q2.1.4.1.1 / e2.1.4.1.2)
- 4.4.2 주관적 필연성(q2.1.4.2.1 / e2.1.4.2.2)
- 4.4.3 필연성의 조건(q2.1.4.3.1)
- 4.4.4 유사 객관적 필연성(q2.1.4.4.1)
- 4.5 취미판단의 연역(q2.2.2.1 / e2.2.2.2)
- 4.5.1 연역의 제기(q2.2.1.1 / e2.2.1.2)
- 4.5.1.1 취미판단의 연역에 대한 해석(e2.2.3.1)
- 4.5.1.1.1 인식론적 해석(e2.2.3.1.1)
- 4.5.1.1.2.1 인식론적 해석의 논증내용(e2.2.3.1.1.1)
- 4.5.1.1.2.2 인식론적 해석의 결론(e2.2.3.1.2.1)
- 4.5.1.1.2.3 인식론적 해석의 문제점(e2.2.3.1.3.1)
- 4.5.1.1.2 윤리론적 해석(e2.2.3.2)

- 4.5.1.1.2.1 윤리론적 해석의 논증 내용(e2.2.3.2.1.1)
- 4.5.1.1.2.2 윤리론적 해석의 문제점(e2.2.3.2.2.1)
- 4.5.1.1.3 연역에 대한 새로운 해석(e2.2.3.3.1)
 - 4.5.1.1.3.1 감성적(미감적) 판단의 가능조건에 대한 연역(e2.2.3.3.1.1)
 - 4.5.1.1.3.2 체계의 정당화를 위한 연역(e2.2.3.3.2.1)
- 4.5.2 연역의 의의(e2.2.3.4.1)
- 4.6 취미의 이율배반(q2.3.1.1 / e2.3.1.2)
 - 4.6.1 취미의 경험론(e2.3.1.1.1)
 - 4.6.1.1 경험론에 대한 비판(e2.3.1.1.2.1)
 - 4.6.2 취미의 합리론(e2.3.1.2.1.1)
 - 4.6.2.1 합리론에 대한 비판(q2.3.1.2.2.1 / q2.3.1.2.2.2 / e2.3.1.2.2.3)
 - 4.6.3 취미의 이율배반의 해소(e2.3.2.1)
 - 4.6.3.1 논쟁과 논의의 구분(e2.3.2.1.1)
 - 4.6.3.2 개념 관련성과 개념에 의한 증명가능성(q2.3.2.2.1 / e2.3.2.2.2)
 - 4.6.4 취미의 관념론(q2.3.2.3.1 / e2.3.2.3.2)
- 4.7 감성적(미감적) 이념(q2.3.2.1 / e2.3.2.2)
 - 4.7.1 감성적(미감적) 이념과 이성이념(e2.3.2.1.1)
- 4.8 취미와 관심(e2.3.5.1)
 - 4.8.1 경험적 관심(q2.3.5.1.1 / e2.3.5.1.2)
 - 4.8.2 도덕적 관심과 미(q2.3.5.2.1 / e2.3.5.2.2)

5 상징(q2.3.3.1 / e2.3.3.2)

- 5.1 추상적 상징 개념(e2.3.3.1.1.1)
- 5.2 추상적 상징 개념과 감성적 상징개념(e2.3.3.1.1)

5.3 추상적 상징 개념에 대한 칸트의 비판(q2.2.3.1.1.1.1 / e2.3.3.1.1. 1.2)

5.4 칸트와 셸링의 상징개념 비교(e2.3.3.2.1)

5.5 칸트와 헤겔의 상징개념 비교(e2.3.3.3.1)

5.6 칸트 상징개념의 의미(e2.3.3.4.1)

6. 천재(q2.3.4.1 / e2.3.4.2)

6.1 천재와 자유미(e2.3.4.1.1.1)

6.2 천재와 미의 이상(e2.3.4.1.2.1)

6.3 천재와 예술미(e2.3.4.1.3.1)

6.4 천재 개념의 역할(e2.3.4.2.1)

6.5 천재와 취미(q2.3.4.3.1 / e2.3.4.3.2)

7. 숭고(1부 2.4.3)

7.1 숭고의 어원(e3.1.1.1)

7.2 롱기누스의 숭고개념(e3.1.2.1.1 / e3.1.2.2.1)

7.3 숭고와 미의 공통점(q3.1.3.1 / e3.1.3.2)

7.4 미와 숭고의 외적 차이

(q3.1.4.1.1 / e3.1.4.1.2 / e3.1.4.1.3)

7.5 미와 숭고의 내적 차이

(q3.1.4.2.1 / q3.1.4.2.2 / e3.1.4.2.3)

7.6 숭고의 구분(q3.1.5.1 / e3.1.5.2)

7.6.1 수학적 숭고(e3.2.1)

7.6.1.1 숭고의 분량계기(e3.2.1.1)

7.6.1.1.1 숭고의 어의(q3.2.1.1.1 / e3.2.1.1.2)

7.6.1.1.2 숭고와 크기 평가(q3.2.1.2.1 / e3.2.1.2.2)

7.6.1.1.3 포착과 포괄(q3.2.1.3.1 / e3.2.1.3.2)

7.6.1.1.4 숭고와 절대적 크기(q3.2.1.4.1 / e3.2.1.4.2)

7.6.1.1.5 숭고와 이성능력(q3.2.1.5.1 / e3.2.1.5.2)

7.6.1.2 숭고의 성질 계기(e3.2.1)

- 7.6.1.2.1 존경(q3.2.2.1.1 / e3.2.2.1.2)
- 7.6.1.2.2 숭고의 감정(q3.2.2.2.1 / e3.2.2.2.2)
- 7.6.2 역학적 숭고(e3.3.1)
 - 7.6.2.1 숭고의 관계 계기(e3.3.1.1)
 - 7.6.2.1.1 힘(q3.3.1.1.1 / e3.3.1.1.2)
 - 7.6.2.1.2 숭고와 공포(q3.3.1.2.1 / e3.3.1.2.2)
 - 7.6.2.1.3 실러의 비판(e3.3.1.3.1)
 - 7.6.2.1.3.1 실러의 숭고(e3.3.1.3.1.1)
 - 7.6.2.1.3.2 실러의 숭고 구분(e3.3.1.3.2.1)
 - 7.6.2.1.3.2.1 실천적 숭고의 구분 : 관조적 숭고와 걱정적 숭고(e3.3.1.3.2.1)
 - 7.6.2.1.3.2.2 공포 또는 고통과 숭고의 감정(e3.3.1.3.3.1)
 - 7.6.2.1.3.2.3 숭고와 비극론(e3.3.1.3.4.1)
 - 7.6.2.1.3.2.4 숭고와 선악의 힘(e3.3.1.3.5.1)
 - 7.6.2.1.3.2.5 숭고와 교육론(e3.3.1.3.6.1)
 - 7.6.2.1.4 숭고와 자기보존능력(q3.3.1.4.1 / e3.3.1.4.2)
 - 7.6.2.2 숭고의 양상 계기(e3.3.2.1)
 - 7.6.2.2.1 숭고판단의 조건 : 도야(q3.3.2.1.1 / e3.3.2.1.2)
 - 7.6.2.2.2 숭고판단의 조건 : 인식능력들의 관계(q3.3.2.2.1 / e3.3.2.2.2)
 - 7.6.2.2.3 숭고판단의 조건 : 연역(q3.3.2.3.1 / q3.3.2.3.2 / e3.3.2.3.3)

8. 목적론(q4.2.6.1 / e4.2.6.1)

- 8.1 칸트 목적론에 대한 M. 크라프트의 해석(e4.1.1.1)
 - 8.2.1 크라프트의 문제점(q4.1.2.1 / e4.1.2.2 / e4.1.2.3)
- 8.3 목적규범론으로서의 목적론(q4.1.3.1 / e4.1.3.2)
- 8.4 자연목적(q4.2.1.1 / e4.2.1.2)
 - 8.4.1 자연목적의 특성(q4.2.2.1 / e4.2.2.2)

- 8.4.2 자연목적의 목적론(q4.2.3.1 / e4.2.3.2)
- 8.5 목적론과 신학(q4.2.4.1 / e4.2.4.2)
 - 8.5.1 신학과 목적론의 완전한 해명(q4.2.4.1.1 / e4.2.4.1.2)
 - 8.5.2 신학적 증명의 불가능성(q4.2.4.2.1 / e4.2.4.2.2)
 - 8.5.3 목적론과 신학의 관계(q4.2.4.3.1 / e4.2.4.3.2)
- 8.6 목적론과 자연학(q4.2.5.1 / e4.2.5.2)
 - 8.6.1 목적론과 자연학의 관계(q4.2.5.1.1 / e4.2.5.1.2)
- 8.7 목적론적 판단의 이율배반(q4.3.2.1 / e4.3.2.2)
 - 8.7.1 목적론적 판단의 이율배반의 해결(q4.3.3.1 / e4.3.3.2)
 - 8.7.2 기계론적 원리와 목적론적 원리의 병립
 - (q4.3.6.1 / e4.3.6.2)
- 8.8 최종목적(q4.4.1.1 / e4.4.1.2)
 - 8.8.1 행복과 문화(q4.4.2.1 / e4.4.2.1)
 - 8.8.2 궁극목적(q4.4.3.1.1)
 - 8.8.2.1 창조의 궁극목적으로서의 인간
 - (q4.4.3.2.1 / e4.4.3.2.2)
 - 8.8.3 자연신학(q4.4.4.1.1 / e4.4.4.1.2)
 - 8.8.3.1 자연신학의 한계(q4.4.4.2.1 / e4.4.4.2.2)
 - 8.8.4 윤리신학(q4.4.5.1 / e4.4.5.2)
 - 8.8.4.1 신의 현존재에 관한 도덕적 증명(q4.4.6.1 / e4.4.6.2)
 - 8.8.4.2 도덕적 증명의 타당성의 제한
 - (q4.4.6.1.1 / e4.4.6.1.2)
 - 8.8.4.3 도덕적 증명의 효용(q4.4.6.2.1 / e4.4.6.2.2)

제 3 부 『판단력비판』 내용 분석 연구

1. 『판단력비판』의 필요성

1.1 철학의 구분

(q1.1.1) 철학이(논리학처럼 객체의 구별을 떠나서 단지 사유 일반의 형식의 원리들만을 포함하고 있는 것이 아니라) 개념에 의한 사물의 이성적 인식의 원리들을 포함하고 있는 한, 보통 그렇게 하듯이 철학을 이론철학과 실천철학으로 구분하는 것은 아주 정당한 일이다.(KU. XI)

(e1.1.2) 칸트는 『판단력비판』서론에서 철학은 이론철학과 실천철학의 두 부문으로 나뉘어 진다고 하였다. 그리하여 이론철학은 “초월적(transzendental) 원리에 의한 이론적 인식을 가능하게 하는 것”을 내용으로 하고 있으며, 자연개념(Naturbegriff)이 여기에 적용된다. 그러나 실천철학은 “이미 그 개념상 이론적 인식에 관해서는 하나의 소극적 원리를 의미함에 지나지 않으나, 그 반면에 의지규정에 대해서는 그 때문에 실천적이라고 불리어지는 확장적 원칙들을 확립하는 것”(KU. Einl. XII)으로 자유개념(Freiheitsbegriff)이 여기에 속한다. 그리고 칸트는 알다시피 전자에 관해서는 『순수이성비판』에서 그리고 후자에 관해서는 『실천이성비판』에서 각각 다루며, 전자의 영역을 감성계로, 후자의 영역을 초감성계로 규정한다. 이 두 영역은 자연개념과 자유개념이라는 완전히 상이한 원리에 기초하고 있으므로 상호 완전히 독립적인 영역을 형성한다. 왜냐하면 “자연개념은 그의 대상들을 직관에 있어서 표상하지만, 그것을 물 자체로서가 아니라 다만 현상으로서 표상하는데 반하여, 자유개념은 그의 객체에 있어

서 물 자체를 표상하지만, 그것을 직관에 있어서 표상할 수는 없기”(KU. Einl. XVIII) 때문이다. 그렇지만 적어도 자유개념을 기초로 한 초감성계의 활동은 감성계에 대하여 어떤 영향을 미쳐야만 한다. 즉, 자유개념은 자기의 법칙에 의하여 부과된 목적을 감성계에 있어서 실현해야만 하며, 이런 점에서 양자의 원리를 매개할 수 있는, 이론철학과 실천철학의 그 어느 부문에도 속하지 않는 또 다른 철학이 요구된다.

1.2 철학의 두 부분의 매개

(q1.2.1) 그러므로 철학은 오직 두 주요부문, 즉 논리철학과 실천철학으로 구분될 수 있음에도 불구하고, 그리고 우리가 판단력의 고유한 원리들에 관하여 논술해야만 할 모든 것은 철학에 있어서 논리적 부문, 다시 말하면 자연개념들에 의한 이성인식에 귀속되지 않으면 안됨에도 불구하고, 상술한 체계구성에 착수하기 전에 체계의 기능을 위해서 이러한 모든 문제를 확정하지 않으면 안되는 순수이성의 비판은, 세 개의 부문, 즉 순수지성의 비판, 순수 판단력의 비판, 그리고 순수 이성의 비판으로 성립되는 것이다. 그리고 이 세 능력은 선험적으로 입법적이기 때문에 순수하다고 불리어지는 것이다.(KU. XXV)

(e1.2.2) 감성계와 초감성계, 이 두 영역은 자연개념과 자유개념이라는 완전히 상이한 원리에 기초하고 있으므로 상호 완전히 독립적인 영역을 형성한다. 왜냐하면 자연개념은 그의 대상들을 직관에 있어서 표상하지만, 그것을 물 자체로서가 아니라 다만 현상으로서 표상하는데 반하여, 자유개념은 그의 객체에 있어서 사물 자체를 표상하지만, 그것을 직관에 있어서 표상할 수는 없기 때문이다. 그렇지만 적어도 자유개념을 기초로 한 초감성계의 활동은 감성계에 대하여 어떤 영향을 미쳐야만 한다. 즉, 자유개념은 자기의 법칙에 의하여 부과된 목적을 감성계에 있어서 실현해야만 하며, 이런 점에서 양자의 원리를 매개할 수 있는, 이론철학과 실천철학의 그 어느 부문에도 속하지 않는 또 다른 철학이 요구된다. 이러한 요구에 부응한 것이 바로 ‘판단력의 비판’이다.

1.3 순수 이성 비판의 전체 체계

(e1.3.1) 원래 제목대로 한다면, 『순수이성비판』이라는 책에는 3대 비판서의 내용이 모두 담겨져 있어야 한다. 왜냐하면 광의의 이성(Vernunft)은 곧 상급의 인식능력인 이론이성, 실천이성 그리고 판단력이 모두 포함되기 때문이다. 칸트의 최초의 구상은 이 3가지 상급의 인식능력에 대해 모두 비판하는 것이었고 그래서 책의 제목 역시 ‘순수이성비판’으로 달았다. 하지만, 실제로 쓰여진 것은 ‘순수 지성에 대한 비판’이고 이것이 오늘날 우리가 『순수이성비판』이라는 제목으로 읽고 있는 그 책이다. 이후에 『실천이성비판』이 출간되고, 마침내 『판단력비판』이 완성됨으로써 이제 3대 비판서가 모두 합해져서 명실상부한 ‘순수이성비판’의 체계를 이루게 되었음을 칸트가 언명하고 있는 것이다.

1.4 『판단력비판』의 두 부분

(e1.4.1) 칸트는 『판단력비판』 서론에서 판단력을 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분한 후, 자연의 합법칙성에 대한 판단을 내리는 것은 규정적 판단력의 역할이며, 자연의 합목적성에 대한 판단을 내리는 것은 반성적 판단력의 역할이라고 한다. 칸트 스스로가 밝히고 있는 바에 따르면 『판단력 비판』은 본래 자연과 자유 사이에 놓인 커다란 심연을 매개하고자 하는 의도에서 쓰여졌다. 칸트는 『순수이성비판』을 통해 인식을 감성계로 제한하였다. 그리고 그는 이런 제한을 통해 얻어진 소극적 효용은 사변이성으로 하여금 경험의 한계를 넘지 않도록 하는 것이었다고 하면서, 이는 동시에 도덕 영역의 확보라는 적극적 효용도 획득할 수 있다고 하였다. 그러나 칸트의 이러한 주장은 결국 세계를 엄밀한 과학법칙이 적용되는 합법칙성으로서의 감성계와 자유개념에 기초한 도덕법칙이 적용되는 초감성계로 분리하는 결과를 초래했다. 따라서 감성계와 초감성계의 매개가 요청되는데, 바로 이런 요청에 부응하여 양자의

매개 원리를 밝히고자 쓰여진 것이 『판단력비판』이며, 이 매개의 원리가 합목적성이다. 합목적성의 원리에 따라 고찰되는 학은 두 가지인데, 그 하나가 바로 미학(Ästhetik)이며, 다른 하나는 전 자연의 존재자들을 목적들의 체계로 볼 수 있음을 주장하는 목적론(Teleologie)이다. 그러므로 여기에서는 반성적 판단력과 합목적성의 원리에 대해 고찰함으로써 이로부터 어떻게 미학과 목적론이 근거지워질 수 있는지를 고찰해 보도록 하자.

1.5 판단력

(q1.5.1) 판단력이란 특수를 보편 아래에 포함된 것으로 사유하는 능력이다.(KU. Einl. X XVI)

(e1.5.2) 칸트는 제 1비판서에서 지성, 판단력, 이성을 상급의 인식능력이라고 규정(KrV. B169)하는데, 이러한 인식능력의 구분은 일반 논리학이 개념, 판단, 추리의 세 부분을 다루는 것과 완전히 일치한다고 한다. 일반적으로 이성이란 논리적 영역에서의 추리능력 또는 도덕적 영역에서의 실천능력을 말하고, 지성은 개념의 능력을 지칭한다. 지성이 규칙의 능력이라면, 판단력이란 특수를 그러한 규칙(보편)에 포섭하는 능력을 말한다(KrV. B170). 예를 들어 ‘저 사과가 떨어진다’는 개별 현상(특수)을 보고, 그 현상이 중력의 법칙(보편)에 포섭되는 현상이라고 생각하는 경우와 같이 특수와 보편을 결합하는 능력을 판단력이라 한다. 칸트는 판단력을 다시 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분한다.

1.5.1 규정적 판단력

(q1.5.1.1) 보편(규칙, 원리, 법칙)이 주어져 있는 경우에는, 특수를 이 보편 아래에 포섭하는 판단력은 (판단력이 초월적 판단력으로서 이 보

편에의 포섭을 가능하게 하는 조건들만을 선험적으로 지시할 경우에도) 규정적이다.(KU. Einl. X XVI)

(e1.5.1.2) 제 3비판서에는 제 1비판서에서는 등장하지 않았던 부분이 하나 도입되는데, 그것이 바로 ‘규정적 판단력’ (bestimmende Urteilskraft)과 ‘반성적 판단력’ (reflektierende Urteilskraft)의 구분이다. 규정적 판단력은 이론 인식의 차원에서 활동하는 판단력을 말한다. 이론 인식은 보통 감성적 직관(sinnliche Anschauung)의 다양들을 상상력이 개관하고 도식작용을 거쳐 범주에 의해 규정되는 과정을 거친다. 칸트에 의하면 학적 인식의 경우, 범주가 미리 보편으로 주어져 있기 때문에 상상력은 이 개념에 부합하는 종합 활동을 수행하게 된다. 따라서 이 경우 상상력은 개념에 의해 요구된 매우 제한된 범위 내에서만 활동하게 되는데, 이렇게 규정적 상황 하에서 상상력이 그려내는 세계란 결국 합법칙적 자연으로 귀착된다. 칸트는 『형이상학 서론』(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*)에서 자연을 질료적 측면에서 고찰한다면 ‘경험 대상의 총괄’로서 규정되지만, 형식적 측면에서 고찰한다면 ‘경험의 모든 대상의 합법칙성’으로 규정된다고 하였다(AK. Bd.IV, S.295-6 참조). 따라서 적어도 지성에 의한 자연인식에 따른다면, 만상(萬象)은 완전히 합법칙적인 인과 질서 내에 있어야만 한다.

1.5.2 반성적 판단력

(q1.5.2.1) 그러나 오직 특수만이 주어져 있고, 판단력이 이 특수에 대하여 보편을 찾아내야 할 경우에는, 판단력은 단지 반성적이다.(KU. Einl. X XVI)

(e1.5.2.2) 한 가지 예를 생각해 보자. 일단 우리가 뉴턴 역학의 시대에 살고 있고, 어느 날 태양 너머의 별에서 발사된 빛이 태양 주변에서 휘어지는 현상을 관측했다고 하자. 그렇다면 이런 현상은 뉴턴 역학의

법칙으로는 설명될 수 없다. 즉 현재 우리가 경험하고 있는 특수(빛의 휘어짐)를 포섭할 만한 보편이 없게 된다. 왜냐하면 이 가정상 이 때 보편은 뉴턴의 역학법칙 또는 광학 등이 될텐데, 이 법칙들로는 빛의 공간상의 휘어짐에 대해 설명할 수 없기 때문이다. 따라서 이 경우 특수를 포섭할 수 있는 새로운 보편을 찾아야만 하는데, 반성적 판단력은 바로 이 때 활동하게 된다. 그리고 이 활동은 말하자면 아인슈타인의 ‘상대성 이론’ 이라는 보편이 발견될 때까지 계속될 것이다.

1.5.2.1 반성적 판단력의 필요성

(q1.5.2.1.1) 특수한 (경험적) 자연법칙들에는 인간의 통찰에 대해서 우연적인 것이 있으나, 이 우연적인 것도 다양한 이 자연법칙들을 결합하여 그 자신 가능한 하나의 경험을 이루는 법칙적 통일을 내포하고 있다. 이러한 법칙적 통일은 우리들에게는 물론 구명되지는 않지만, 사유될 수는 있다.(KU. Einl. X X X III)

(e1.5.2.1.2) 일반적으로 규정적 판단력의 관점이라면, 감성적 잡다가 상상력에 의해 종합되고 (규정적) 판단력에 의해 지성에 포섭되어 개념적 인식이 완결된다. 만약 우리가 만나는 세계가 이렇게 완결된다면, 그리하여 자연을 합법칙적인 세계로 완전히 규정할 수 있다면, 반성적 판단력은 필요없을 것이다. 반성적 판단력이란 보편을 찾아야 하는 경우의 판단력이므로 자연의 ‘합법칙성’에 포섭시킬 수 없는 상황이 가능해야만 한다. 이 점에 대해 우리는 먼저 제 1비판서에서 이성의 체계적 통일에 대한 이념과 관련하여 언급한 다음과 같은 말에 주목할 필요가 있다. 즉, 이성의 규제적 원리란 “지성이 모르는 새로운 길을 개척함을 통해서 이성의 경험적 사용을 무한하게 (즉, 정함이 없이) 촉진·확립하기 위한 준칙(Maxime)” (KrV. B708)일 뿐이다. 여기에서 ‘지성이 모르는 새로운 길’이란 물론 이성의 이념을 의미한다. 그런데 이 길을 지성의 관점에서 본다면, 법칙에 포섭시킬 수 없는 것이므로 ‘우연(Zufall)’으로 등장한다. 그리고 바로 이러한 우연적 대상들을 하나의 통일된 법칙 하에서 사유하기 위해 반성적 판단력이 필요한 것이다.

1.5.2.2 인식능력들의 자유로운 유희

(e1.5.2.2.1) 주어진 개념에 포섭시킬 수 없는 대상(의 표상)을 만난 경우, 상상력은 처음에는 기지의 보편에 포섭시킬 수 있도록 직관의 다양을 종합할 것이다. 말하자면 뉴턴의 절대 공간, 역학의 법칙 등등의 개념(보편)과 자신이 가지고 있는 특수(빛의 휘어짐)가 일치하는가, 조화로운가를 비교할 것이다. 하지만 일치되는 것이 없으므로, 상상력은 또 다시 여행을 떠난다. 즉 새로운 형태의 다양한 종합 활동을 수행해 볼 것이다. 이것은 미지의 세계로 향한 여행이다. 그리고 이 여행에는 주어진 목적지가 없기 때문에 자유롭다. 이런 자유로운 여행을 통해 이제 예를 들어 상대 공간, 상대 시간, 공간의 만곡, 상대성 이론이라는 새로운 개념들을 가능하게 하는 새로운 도식들을 산출한다면, 그 여행은 종결될 것이다. 여기에서 우리는 왜 칸트가 상상력의 자유로운 유희(Spiel)라는 표현을 사용하는지 이해를 할 수 있게 된다. ‘상상력의 자유로운 유희’란 이렇게 정해진 개념이나 목적이 없는 상황에서 상상력이 그 개념이나 목적을 찾는 과정을 의미한다고 볼 수 있다. 이는 게임이다. 그리고 그 게임에 있어서 반드시 성취해야 할 그 어떤 것이 없다면, 순수한 놀이(유희)가 성립할 수 있을 것이다. 이런 관점에서 Spiel이라는 말을 ‘놀이’나 ‘유희’라고 번역하는 것이 좋은 것 같다. 결국 ‘활동’이라는 의미인데, 단순히 ‘활동’이라고만 하면, 상상력인 놓여 있는 반성적 상황(보편을 찾아야 하는 상황)에 대한 함의가 부족하다고 생각된다. 결국 인식능력들의 자유로운 유희란 상상력의 임의의 종합(개념없는 종합)이 개념능력 일반으로서의 지성과 합치하고자 모색하는 상황을 지칭하고 있다. 그리고 이러한 합치를 칸트는 균형잡힌 조화라고 명명한다.

1.5.2.3 균형잡힌 조화(proportionierte Stimmung)

(e1.5.2.3.1) 상상력과 지성의 최적의 비율로 일치된 상태. 가이어(P. Guyer) 등은 이러한 일치를 칸트가 취미판단의 보편성의 근거로 제시하

였다고 해석하면서, 그러나 이러한 일치는 개인의 상태나 문화 또는 시대적 상황에 따라 다르기 때문에 보편성의 정당한 근거일 수 없다고 칸트를 비판한다. 서양의 전통적인 미 개념에 대한 칸트의 비판이 포함되어 있다. 다시 말해 비례나 균형 또는 조화란 신성이나 완전성의 감성화가 아니라 주관의 인식능력들의 관계를 표시하는 것이고, 이것이 쾌의 감정과 결부되었을 때 ‘미’에 대한 판단이 성립한다는 것이 칸트의 입장이다.

1.5.2.4 반성적 판단력과 이성 사용 간의 관계

(e1.5.2.4.1) 반성적 판단력의 필요성은 판단력 자체가 두 가지 종류의 이성 사용과 관련된다는 점에서 좀 더 분명하게 확인된다. 규정적 판단력은 이성의 명증적 사용(*der apodiktische Gebrauch der Vernunft*)과 연관되고, 반성적 판단력은 이성의 가언적 사용(*der hypothetische Gebrauch der Vernunft*)과 연관된다. 판단력이 이성 사용과 연관되는 이유는 “이성의 경우, 특수가 주어지고, 이것으로부터 사람들은 일반적 규칙을 만들어야 한다. 따라서 특수가 일반적 규칙 아래에 속하는가 어떤가를 알기 위해서는, 판단력이 필요” (I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AK(28.1)., Bd.V, HäfteII, Teil.3, S.242(161))하기 때문이다. 이런 점을 고려해 볼 때 칸트가 말하는 ‘반성적 판단력’은 이성의 가언적 사용과의 관련 하에서는 ‘과학적 발견의 맥락’을 설명해주는 인식 능력으로 간주할 수도 있을 것이다. 칸트 자신도 “이 이념들은 [...] 경험을 형성함에 있어서 사실상 발견적 원칙으로서 매우 유리하게 쓰이는 것” (KrV.B691)이라고 말함으로써 이런 추측을 뒷받침한다. 우연을 통합할 수 있는 법칙의 발견 능력으로서의 반성적 판단력이 이성의 가언적 사용과 연관되고, “이성의 가언적 사용이 지성 사용의 체계적 통일에 상관한다” (KrV.B675)면, 결국 반성적 판단력도 역시 체계의 통일에 상관하는 능력으로 간주되어야 할 것이다. 그런데 칸트는 반성적 판단력에는 그 자체의 원리가 있고 이를 합목적성의 원리(*Prinzip der Zweckmäßigkeit*)라고 하였다. 따라서 우리는 이성에 의한 체계의 통일, 즉 이성의 합목적성 이념

과 반성적 판단력의 원리인 합목적성의 원리에 대해 좀 더 탐문해 볼 필요가 있다.

1.6 합목적성

(e1.6.1) 칸트가 『판단력비판』에서 말하는 ‘합목적성’(Zweckmäßigkeit)개념은 매우 다의적이며, 그 해석 또한 다양하다. 예를 들어 ‘합목적성’은 순수 감성적(미감적) 판단의 원리로 해석되기도 하고, 판단의 내용을 형성하는 것, 즉 일종의 판단 대상으로 해석되기도 한다. 또한 판단 대상으로 등장하는 경우에도 주관적 합목적성과 객관적 합목적성으로 구분된다. 하지만 이러한 제 기능과 구분은 모두 반성적 판단력의 초월적 원리로서의 합목적성 개념에 기초하고 있다. 감성적(미감적) 판단과 직접적으로 관련된 내용은 다른 곳에서 다루기로 하고 여기서는 초월적 원리로서의 합목적성에 대한 기본적 개념 규정과 이성이념으로서의 합목적성과의 관계 규정에 국한하기로 하자.

1.6.1 합목적성의 정의

(q1.6.1.1) 하나의 객체에 관한 개념은, 그 개념이 동시에 이 객체의 현실성의 근거를 포함하고 있는 한에 있어서, 목적(Zweck)이라고 일컬어지며, 또 하나의 사물이 목적에 따라서만 가능한 사물들의 성질과 합치하면, 그것은 그 사물들의 형식의 합목적성이라고 일컬어진다.(KU. Einl. X XVIII)

(q1.6.1.2) 목적이란 어떤 개념이 대상의 원인(그 대상을 가능하게 만드는 실재적 근거)으로 간주되는 한에 있어서 그 개념의 대상이다. 그리고 어떤 개념이 그 객체에 관해서 가지는 인과성이 합목적성(목적태 *forma finalis*)이다.(KU. 32)

(e1.6.1.3) 합목적성의 원리란 ‘자연은 최단 행로를 취한다.’(절약의 법칙, *lex parsimoniae*), ‘자연은 비약하지 않는다’(연속의 법칙, *lex*

continui), ‘원리들은 필요 이상으로 증가하지 않는다.’ (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) (KU. Einl. XXXI) 등과 같은 재래 형이상학의 정식들 또는 준칙들을 말한다. 칸트는 “이러한 정식들이, 비록 우리가 자연이 사실상 그렇게 고안되었다고 주장할 아무런 근거도 가지지는 못함에도 불구하고, 마음에 있어서는 자연이 인식적 관심을 가지고 고안되기라도 한 것처럼 자연을 바라보게” (Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste(A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment)*, Cambridge University Press, 2001, p.30.) 하는 역할을 한다고 생각하며, 이를 판단력의 초월적 원리(transzendentales Prinzip)로 규정한다.

1.6.2 합목적성의 구분

(q1.6.2.1) 우리는 자연미를 형식적인(단지 주관적인) 합목적성 개념의 현시라고 볼 수가 있으며, 자연목적들을 실질적인(객관적인) 합목적성 개념의 현시라고 볼 수가 있다. 그리고 전자를 우리는 취미에 의하여(감성적(미감적)으로, 쾌의 감정을 매개로 하여) 판정하며, 후자를 지성과 이성에 의하여(논리적으로, 개념들에 따라) 판정하는 것이다.(KU. Einl.L)

(e1.6.2.2) E. Heintel에 의하면 합목적성의 개념은 크게 주관적 합목적성과 객관적 합목적성으로 구분되고, 객관적 합목적성은 다시 기하학에서 나타나는 바와 같은 형식적 합목적성과 실질적 합목적성으로 구분된다. 실질적 합목적성은 외적 합목적성과 내적 합목적성으로 구분되는데, 전자는 다시 인간에 대한 유용성(Nützlichkeit)과 유기체에 대한 유익성(Zuträglichkeit)으로 구분된다(E. Heintel, "Naturzweck und Wesens begriff" in *Zur Kantforschung der Gegenwart* hrsg. von Peter Heintel und Ludwig Nagl, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, S.272). 이러한 구분에 있어서 자연미는 대상의 주관적·형식적 합목적성을 판정하는 경우를 말한다. 이에 반해 외적 합목적성에 대한 판정은 자연에 대한 여러

가지 개별적 법칙들을 통합하는 기능을 할 수도 있고(KU.271-310 참조), 나아가 전 자연을 목적론의 체계로 간주하여 인간을 그 목적론적 질서에 있어서 궁극목적(Endzweck)이자 최종목적(der letzte Zweck)으로 설정할 수도 있게 된다(KU.379-399 참조). 유용성과 관련하여 우리는 또한 이를 완전성(Vollkommenheit)과 구분해야만 한다. Heintel의 구분에서는 빠졌지만, 칸트는 완전성을 내적·객관적 합목적성으로 규정한다.(KU.44) 완전성은 다시 질적(qualitativ) 완전성과 양적(quantitativ) 완전성으로 구분되는 데, 한 사물의 다양성이 그 사물의 개념과 합치하는 경우를 질적 완전성이라 하고, 각각의 사물들이 각기 그 종류에 따라 갖어야 할 모든 것을 갖추고 있는 경우에는 양적 완전성, 즉 완벽성(Vollständigkeit)이라고 한다.(KU. 45 참조) 물론 순수한 감성적(미감적) 판단은 대상의 객관적 합목적성에 대한 판단이 아니다. 대상의 객관적 합목적성에 대한 판단은 반성적 판단력의 논리적 사용과 관련되고 그런 한에서 목적론적 판단이 된다. 그에 반해 반성적 판단력의 감성적(미감적) 사용은 주관적 합목적성과 관련된다.

1.6.3 초월적 원리로서의 합목적성

1.6.3.1 초월적 원리와 형이상학적 원리

(q1.6.3.1.1) 초월적 원리란 사물들로 하여금 우리들의 인식일반의 객체가 될 수 있도록 하는 선험적 보편적 조건을 표시하는 원리이다. 이에 반해서 하나의 원리가 그 개념이 경험적으로 주어져 있어야만 하는 객체로 하여금 선험적으로 더욱 규정될 수 있도록 하는 선험적 조건을 표시하는 경우에는 그 원리는 형이상학적이라고 한다.(KU. Einl. X XIX)

(e1.6.3.1.2) 초월적 원리란 “사물들로 하여금 우리들의 인식일반의 객체가 될 수 있도록 하는 선험적 보편적 조건을 표시하는 원리”(KU. Einl. X XIX)를 말한다. 칸트가 ‘초월적 원리’라는 표현을 사용함으로써 우선적으로 겨냥하고 있는 바는 반성적 판단력의 원리가 형이상학적

원리(metaphysisches Prinzip)가 아니라고 하는 점이다. ‘형이상학적 원리’란 “개념이 경험적으로 주어져 있어야만 하는 객체로 하여금 선험적으로 더욱 규정될 수 있도록 하는 선험적 조건을 표시하는 경우”(같은 곳)의 원리를 말한다. 이 때 양자의 근본적인 차이는 ‘경험적 개념’의 유무이다. 이 점에 대해 칸트는 ‘물체의 변화는 원인을 가진다’와 ‘물체의 변화는 외적 원인을 가진다’는 두 가지의 명제를 예로 들면서 전자에는 초월적 원리가 후자에는 형이상학적 원리가 개입되어 있다고 한다.

1.6.3.2 반성적 판단력의 초월적 원리로서의 합목적성

(e1.6.3.2.1) 초월적 원리와 형이상학적 원리에 대한 이러한 구분에 입각해 볼 때, 합목적성의 원리가 반성적 판단력의 초월적 원리라는 것은 합목적성이 경험적으로 주어진 대상들에 대한 인식원리가 아님을 의미한다. 오히려 대상을 우리에게 대한 대상(Gegenstand für uns)이 되도록 만드는 원리이다. 물론 합목적성의 원리에 의해 대상이 우리에게 대한 대상, 즉 인식일반의 객체가 된다고 하는 것은 순수지성개념에 의해 대상이 우리에게 대한 대상으로 되는 것과는 다르다. 후자는 대상에 대한 객관적 원리이지만 전자는 주관적 원리에 불과하기 때문이다. 즉 “판단력은 이 원리에 의해서 자연에 대해서가 아니라, 자연을 반성하기 위하여 자기 자신에 대해서(자기자율로서) 하나의 법칙을 지정”(KU. Einl. X X X VII)할 뿐이며, 따라서 “자연의 합목적성은 단지 반성적 판단력에만 그 근원을 가지고 있는 하나의 특수한 선험적 개념”(KU. Einl. X X VIII)일 뿐이다.

1.6.3.3 최고 이념으로서의 합목적성

(e1.6.3.3.1) 체계적 통일을 위한 규제적 원리들 중 “이성 개념에만 의존해 있는 최고의 형식적 통일은 사물들의 합목적적인 통일”(KrV. B714)이

다. 물론 전 자연의 체계적 통일에 대한 이념은 “객관의 성질에서 얻어진 것이 아니라 객관을 가급적 어떤 완전성(Vollkommenheit)으로서 인식하려는 이성의 관심에서 얻어진” (KrV. B694) 것이다. 즉 “절대적인 세계 통일성은 그에 따라 경험적인 사고 개념의 방향을 정하고, 특수한 자연법칙이 모두 마치 단 하나의 절대적이고 포괄적인 세계법칙 안에 포섭되는 것처럼 보기 위해서 가설적으로 ‘채택’ 되어야만 하는 것” (F.카울바하, 백종현 역, 『칸트, 비판철학의 형성과정과 체계』, 서광사, 1992, 177-8쪽)에 불과하다. 그래서 칸트는 “이성 통일은 체계적 통일이요, 이 체계적 통일은 이성에 대해서 대상에 통일작용을 미치기 위한 객관적 원칙으로 쓰이는 것이 아니라 대상에 관한 온갖 가능한 경험적 인식에 통일작용을 미치기 위한 주관적 준칙으로 쓰이는 것” (KrV.B708)이라고 말한다. 칸트는 체계의 통일과 관련하여 이성은 동종성(Homogenität), 특수화(Spezifikation), 연속성(Kontinuität)이라는 세 가지 원리를 사용하며, 이 세 가지 원리는 각각 유사성, 다양성, 동일성이라는 최고도의 완전성을 갖는 이념이라고 한다.(KrV. B685-90 참조) 따라서 우리의 사유가 다양한 경험들과 경험적 법칙들을 마주하였을 때, 이성의 사변적 관심(spekulatives Interesse)에 따라 다양성이나 유사성, 혹은 동일성이라는 최고 완전성 중 하나를 택해 체계적 통일을 추구한다는 것이 칸트의 생각이다. 하지만 이러한 이념들은 지성처럼 대상을 객관적으로 규정하거나 구성하지는 못하며, 그래서 단지 주관적 원리인 준칙에 불과하다.

1.6.3.4 이념으로서의 합목적성과 초월적 원리로서의 합목적성의 양립 가능성

(e1.6.3.4.1) 우리는 바로 이런 칸트의 주장에서 전 자연의 합목적적 통일이라고 하는 이성 이념을 『판단력비판』에서 언급하는 반성적 판단력과 연관지을 수 있게 된다. 반성적 판단력은 보편이 주어져 있지 않는 경우에 보편을 찾아가는 능력이므로 이성의 준칙과 마찬가지로 일종의 미규정성

의 원리 하에 있는 셈이다. 이성의 준칙을 ‘미규정성의 원리’ 라고 지칭하는 것은 다음과 같은 칸트의 언급에 근거하고 있다: “이 체계적 통일의 원리는 객관적이기는 하나, 그러나 규정함이 없는 방식에서(auf unbestimmte Art) 객관적이다(즉, 미규정성의 원리 *principium vagum* 이다).” (KrV. B708). ‘미규정성의 원리’ 하에 있다는 것은 지성의 개념이 적용되지 않음을 의미하며 그래서 ‘지성이 모르는 길’ 이다. 이 길은 주어진 개념이 없는 상황이므로 규정적 판단력이 아닌 반성적 판단력이 요구된다. 따라서 반성적 판단력은 앞서도 언급하였듯이 체계의 통일을 위해 이성이 가언적으로 사용될 때 요구되는 판단력이라 하겠고, 이런 의미에서 일단 이성이념으로서의 합목적성과 반성적 판단력의 원리로서의 합목적성은 양립할 수 있다.

1.6.4 합목적성의 원리와 쾌의 감정

(e1.6.4.1) 칸트는 합목적성의 원리와 쾌의 감정이 관련되어 있음을 지적한다. 이를 위해 그는 쾌감을 감성적 쾌감과 지성적 쾌감으로 구분하고, 감성적 쾌감은 반성적 판단력의 감성적 표상과 연관짓고, 지성적 쾌감은 반성적 판단력의 논리적 표상과 연관짓는다. 그럼으로써 그는 전자를 미의 영역에 할당하고 후자를 목적론의 영역에 할당한다.

1.6.4.1 쾌감의 구분

(e1.6.4.1.1) 반성적 판단력의 합목적성의 원리에 대해 우리가 또 한 가지 확인해야 할 것은 이것이 쾌의 감정과 결합되어 있다는 점이다. 칸트는 『실용적 관점에서 본 인간학』(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798)에서 쾌·불쾌의 감정을 크게 지성적 쾌(intellektuelle Lust)와 감성적 쾌(sinnliche Lust)로 구분한 후, 전자는 현시할 수 있는 개념들(darstellbare Begriffe)에 의한 것과 이념에 의한 것으로, 후자는 감각(Sinn)에 의한 것(쾌락)과 상상력에 의한 것(취미)으로 구분된다고 하였다.

1.6.4.2 쾌감과 욕구의 관계

(q1.6.4.2.1) 모든 의도의 달성은 쾌의 감정과 결합되어 있다. 그리고 의도의 달성의 조건이, 여기에서 말하는 반성적 판단력 일반에 대한 원리 처럼, 선험적 표상인 경우에는, 쾌의 감정도 역시 선험적 근거에 의해서 그리고 모든 사람에게 타당하도록 규정되어 있는 것이다. 그러나 그것은 단지 객체가 인식능력에 대하여 가지는 관계에 의해서만 규정되어 있을 뿐이요, 이 경우에 합목적성의 개념은 조금도 욕구능력을 고려하지 않으므로, 자연의 모든 실천적 합목적성과는 전적으로 구별되는 것이다. 사실 상, 지각들이 보편적 자연개념(범주들)에 따르는 법칙들에 합치한다고 해서, 그것이 우리 내부의 쾌의 감정에 영향을 미치는 일은 조금도 없으며, 또 있을 수도 없다. 왜냐하면 지성은 아무런 의도없이 자기의 본성대로 필연적으로 처리하기 때문이다.(KU. Einl. X X XIX)

1.6.4.3 쾌감과 지성의 관계

(e1.6.4.3.1) 우선 지성적인 쾌 중에서 개념에 의한 쾌를 우리는 지성에 의한 자연인식의 성공에서 유래하는 쾌의 감정으로 추측해 볼 수 있다. 아리스토텔레스도 언급하였듯이 우리는 흔히 대상에 대한 인식이나 학습 심지어는 그것들의 모방(mimesis)에서도 쾌감을 얻는다(아리스토텔레스, 천병희 역, 『시학』, 문예출판사, 2000년, 35쪽(1448b 5-15) 참조)고 하였다. 일상적 상황에서도 칸트가 이런 종류의 쾌에 대해 부정적이었는지는 불확실하지만, 분명한 것은 위의 인용에서 보듯이 칸트는 단호하게 지성의 의도를 달성함에 있어서 쾌감은 있을 수 없다고 말한다. 그러므로 ‘현시할 수 있는 개념에 의한 쾌’를 우리는 다른 방향에서 생각해 보아야 할 것이다. 이 쾌감은 자연의 합목적적 질서를 발견하였을 때 느끼는 쾌감을 엄두에 둔 것으로 생각된다. 즉 자연에 대한 주관적 표상을 지성의 직무(자연질서의 발견)와 이성의 관심(체계의 통일)과 성공적으로 결합시켰을 때 발생하는 쾌감이다. 우리는 “둘 또는 그 이상의 경험적·이질적 자연법칙들이

그것들을 포괄하는 하나의 원리 아래에 결합될 수 있음을 발견한다는 것은, 곧 상당한 쾌뿐만 아니라 흔히는 감탄조차 일으키는 근거된다”(KU.Einl. XL)는 칸트의 말을 이런 차원에서 이해해 볼 수가 있을 것이다. 그러므로 ‘지성에 의한 쾌’란 체계의 통일을 노리는 이성의 관심이 반성적 판단력의 합목적성의 원리에 의해 성공적으로 수행되었을 때의 쾌감을 의미한다고 보아야 할 것이다.

1.6.4.4 쾌감과 이념이 관계

(e1.6.4.4.1) 지성에 의한 쾌가 이와 같이 합목적성의 원리와 결부된 쾌감이라면, ‘이념에 의한 쾌’는 완전성(Vollkommenheit), 즉 선(das Gute)에 의한 만족을 의미한다고 보아야 할 것이다. 다시 말하면 도덕적 이념이 전제되고, 그 이념을 실현 또는 충족시켰을 경우에 느끼는 만족이다. 그러나 이 경우 도덕적 이념이 합목적성의 원리와 관계되어 있다고는 하지만, 도덕적 이념의 실현이 개인에게 있어서 항상 일관되게 쾌감을 불러 일으킨다고 보기 어려우므로 합목적성의 원리가 쾌감의 유발에 결정적인 것이라 할 수는 없다. 이와 유사하게 감성적(미감적) 쾌 중에서 감관에 의한 쾌, 즉 쾌적(das Angenehme)도 역시 합목적성의 원리가 쾌감의 결정적 계기라고 보기 어렵다. 쾌적은 다만 외적 감각이나 자극이 다만 인간의 자연적 소질과 경향성에 따라 만족을 주는 경우에 불과하다.

1.6.4.5 합목적성의 원리와 쾌감의 결합에 따른 두 체계

(e1.6.4.5.1) 선이나 쾌적에 의한 만족과는 달리 상상력에 의한 쾌의 감정은 합목적성의 원리와 직접적으로 결부되어 있다. 칸트는 대상이나 객관에 관한 인식은 아니지만, 인식능력들의 합치나 조화가 또한 그 자체로 쾌감을 불러일으킬 수가 있다고 생각한다. 특히 인식능력의 일치나 조화를 객관과 무관하게 오직 반성적으로만 감지하는 경우, 그 쾌감은 매우 강렬하며, 오랫동안 지속되는데, 칸트는 이를 관조(Kontemplation)라고 한다.(KU. 37 참조)

이와 같이 그 발생적 측면에서 본다면, 대상에 대한 표상에서 비롯하였지만 그 표상들에 대한 판정을 대상과 무관하게 오직 주관의 내적 관조를 통해서만 내리는 경우를 칸트는 대상에 대한 감성적(미감적) 판단이라 부른다. 결과적으로 쾌의 감정에 있어서 합목적성의 원리가 결정적인 역할을 하는 경우는 취미에 의한 만족과 개념에 의한 만족의 두 가지 경우일 것이다. 전자는 직접적으로 쾌감을 불러일으키지만, 후자의 경우에는 그 표상을 감정과 결부시키는 것이 아니라 지성과 이성에 결부시키기 때문에 “직접적인 쾌는 포함하지 않지만, 지식의 체계화에 기여”(A.C.Genova, "Kant's Complex Problem of Reflective Judgement" in *Immanuel Kant, Critical Assessments* ed by Ruth F. Chadwick & Clive Cazeaux, vol.IV, Routledge Press, 1992, p. 68)하며, 간접적인 쾌를 동반한다. 그러므로 쾌의 감정과 합목적성 원리의 결합 방식에 따라 두 가지의 자연표상이, 즉 감성적(미감적) 표상과 논리적 표상이 생겨나고, 그래서 『판단력비판』은 ‘감성적(미감적) 판단력의 비판’과 ‘목적론적 판단력의 비판’으로 구분되는 것이다.

2. 감성적(미감적) 판단력의 비판

(e2.1) 감성적(미감적) 판단력의 비판은 『판단력비판』의 제 1부를 구성하는 데, 이것은 다시 감성적(미감적) 판단력의 분석론(*Analytik der ästhetischen Urteilskraft*)과 감성적(미감적) 판단력이 변증론(*Dialektik der ästhetischen Urteilskraft*)의 2개 부분으로 나뉘어져 있다. 전자는 감성적(미감적) 판단력을 분해하여 어떠한 조건과 범위 내에서 정당한 판단이 이루어지는가를 해명하는 작업을 말한다. 후자는 감성적(미감적) 판단력의 월권적 사용에 대한 문제를, 즉 이율배반과 그 해결을 다룬다. 감성적(미감적) 판단력의 분석론은 다시 미의 분석론(*Analytik der Schönen*)과 숭고의 분석론(*Analytik der Erhabenen*)으로 구분된다. 그러나 이 책에서는 개념 체계도의 필요에 따라 ‘취미의 분석론’이라는 제명으로 감성적(미감적)

판단력의 변증론까지 모두 다루고, ‘숭고의 분석론’이라는 제명으로 원래 칸트가 제시한 감성적(미감적) 판단력의 분석론 중에 있는 숭고의 분석론을 다루고자 한다.

2.1 취미의 분석론

2.1.1 취미판단의 제 1계기 : 성질

(q2.1.1.1.) 제 1계기로부터 도출된 미에 대한 설명 : 취미란 어떤 대상 또는 어떤 표상방식을 일체의 관심 없이 만족 또는 불만족에 의하여 판정하는 능력이다. 그리고 그와 같은 만족의 대상이 아름답다고 일컬어진다.(KU. 16)

(e2.1.1.2) 칸트의 텍스트 내부에서 본다면 감성적(미감적) 판단에 대한 성질 규정이 선행한 이유는 물론 취미판단이 다른 종류의 판단들, 예를 들어 인식 판단, 실천 판단, 감관 판단 등과 어떻게 구분될 수 있는가를 염두에 두었기 때문이다. 취미판단과 여타의 판단을 구분짓는 잣대는 역시 무관심성(Interesslosigkeit)이다. 그래서 흔히 취미판단의 제 1계기를 무관심한 관심을 표명하는 판단으로 규정짓기도 한다. 그러나 칸트가 취미판단에 대해 가장 먼저 내리는 규정은 그것이 감성적(미감적)(감성적, ästhetisch)인 판단이라는 점이며, 여기서 ‘감성적(미감적)’ 판단의 일차적인 규정은 그 판단이 주관적 판단이라는 점이다. 그러므로 우리는 무관심성과 주관성이라는 두 특징을 확인해야만 취미판단의 제 1계기를 통해 칸트가 말하고자 하는 바를 이해할 수 있게 된다.

2.1.1.1 취미판단의 특성

(q2.1.1.1.1) 어떤 것(어떤 표상)이 아름다운가 아름답지 않은가를 구별하고자 하는 경우, 우리는 그 표상을 인식하기 위해 지성을 통해 객관과 관련시키는 것이 아니라, 그 표상을 상상력(아마도 지성과 결합되어 있는)을 통해 주관과 주관의 쾌·불쾌의 감정에 관련시킨다. 그러므로 취미판단은 인식판단이 아니며, 따라서 논리적 판단이 아니라 감성적

판단인 것이다. 여기에서 ‘감성적’이라는 것은 그 규정근거가 주관적 일 수밖에 없음을 의미한다. 표상들의 모든 관계, 심지어 감각들의 관계조차도 객관적일 수 있지만(그리고 이 경우에 관계란 경험적 표상의 실재적인 것을 의미한다), 유독 표상과 쾌·불쾌의 감정에 대한 관계만은 객관적일 수가 없다. 왜냐하면 표상과 쾌·불쾌의 감정에 대한 관계는 객관에 있는 어떤 것에 대해서도 지시하는 바가 없으며, 이 관계에 있어서 주관은 다만 표상에 의하여 자극받는 그대로 자기 자신을 느끼기 때문이다.(KU.3-4)

(e2.1.1.1.2) 예를 들어 따스한 봄날에 넓게 펼쳐진 초원을 보고 ‘이 초원의 색깔은 초록색이다’라고 누군가가 말했다고 가정하자. 우리는 이 때 두 가지 경우를 생각할 수 있는데, 첫째는 초원이라는 객관적 대상의 객관적 속성이 ‘초록색’임을 주장한 것이고, 둘째는 그 초원의 초록색이 그 사람에게 쾌적함이나 즐거움과 같은 감정상태를 유발하였다는 의미일 수도 있다. 즉 ‘야! 초원이 초록색이다!’는 언명일 수도 있는 것이다. 이러한 예에서 우리는 동일한 감각(초록색)에 대해서도 그것이 ‘객관적’으로 사용될 경우와 ‘주관적’으로 사용될 경우를 구분할 수 있고, 그래서 전자의 판단을 논리적(객관적) 판단이라고 하고 후자의 판단을 감성적(미감적)(주관적) 판단이라고 할 수 있을 것이다. 마찬가지로 ‘X는 아름답다’는 판단 역시 ‘감성적(미감적)(감성적, ästhetisch)’ 판단이며, 칸트가 대상의 이러한 표상(또는 속성)들에 대해 ‘감성적(미감적)’이라고 확정(Feststellung)하는 것은 취미판단이 대상의 객관적 성질이나 사태에 대해 규정을 내리는 판단이 아님을 분명히 하기 위한 것이라 하겠다.

2.1.1.1.1 감성적(미감적)

취미판단이 감성적(미감적)이라는 테제를 이해하기 위해서는 먼저 ‘감성적(미감적)’이라는 말의 의미를 알아야 한다.

2.1.1.1.1.1 감성적(미감적)의 어의

(e2.1.1.1.1.1) ästhetisch는 현재 ‘감성적(미감적)’ , ‘미적’ 으로 번역되고 있는 말이며, 일부는 ‘심미적’ 이라는 번역어를 제안하기도 한다. 이 책에서는 이 말을 ‘감성적(미감적)’ 이라고 번역하였다. ästhetisch는 ‘감각적 지각’ 을 의미하는 그리스어 aisthêsis에서 유래한 것이다. 칸트는 이 말을 ‘표상이 주관의 쾌 불쾌의 감정과 연관되는 경우’ 를 지칭하기 위해 사용한다. 그러므로 어떤 판단이 객관에 대한 판단이 아니라 그 객관(의 성질)이 주관의 감정에 미치는 결과에 의거하여 내리는 판단은 모두 ästhetisches Urteil이다. 이런 이유로 ästhetisch에 상응하는 우리말은 ‘감성적’ 이라고 보겠다. 그러나 그냥 ‘감성적’ 이라고만 한다면, 이 말이 ‘아름다움’ 과 관련되어 있다는 의미를 드러내기에는 부족하다. 그래서 이 책에서는 양자의 의미를 모두 살리기 위해 ‘감성적(미감적)’ 이라는 편법적 표기를 사용하기로 한다.

2.1.1.1.1.2 칸트의 용례

(e2.1.1.1.1.2.1) ‘감성’ 의 사전적인 의미는 ‘자극이나 자극의 변화를 느끼는 성질’ 로 정의되며, 일상적인 사용례를 보자면 감성이 무디다/감성이 섬세하다/감성이 뛰어나다/그 시인은 풍부한 감성의 소유자다 등이 있다. 이렇게 볼 때, 우리말 ‘감성’ 은 대체로 두 가지 의미를 함축하고 있다고 보겠는데, 그 하나는 ‘자극을 수용하는 능력’ 을 말하고, 다른 하나는 ‘자극이 정서나 감정에 미치는 영향을 느끼는 능력’ 을 말한다고 할 수 있다. 이러한 우리말 용법을 (특히 칸트) 철학적 개념과 연관시켜 본다면, 전자는 대상 인식의 질료(내용-경험적 표상의 실재적인 것(§))을 획득하는 능력에 해당하고 따라서 ‘객관적’ 인 것이다. 그러나 후자는 자극을 계기로 하여 발생하는 정서적 반응 또는 감정상의 변화를 감지하는 능력을 의미하므로 언제나 ‘주관적’ 인 것이다. 그리고 이러한 용례는 ‘ästhetisch’ 라는 표현이 객관적으로 사용될 때, ‘감각(Empfindung)’ 이라 부르고, 주관적으로만 사용될 때에는 ‘감정

(Gefühl)’ 과 결부된다는 칸트의 주장(KU. 4)과 일맥상통한다. 그러므로 칸트의 문맥에서는 그냥 ‘감성적’ 이라고 옮기는 것이 타당하다고 본다.

2.1.1.1.1.3 ‘감성적(미감적)의 연원

(e2.1.1.1.1.3.1) ästhetisch를 ‘감성적(미감적)’이라고 옮기는 또 다른 이유는 만약 이를 ‘미적(美的)’ 으로 옮긴다면, 이에 해당하는 독일어 schön(영어의 beautiful)을 번역할 우리말이 없어진다. 혹자는 ästhetisch와 schön(beautiful)은 각각 ‘미적’ 과 ‘아름다운’ 에 상응하니 문제가 없다고 한다. 하지만 이런 주장에는 최소한 두 가지 문제점이 있다. 첫째 ‘미적’ 과 ‘아름다운’ 이 양자에는 의미 차이가 거의 없지만, ästhetisch와 schön (beautiful)은 그 의미 차이가 상당하다. 다음으로 ‘미적’ 과 ‘아름다운’ 으로 번역하자는 제안의 이면에는 ästhetisch가 schön(beautiful)의 고전어에 해당하므로, 이 관계가 한자 표현 ‘미적’ 과 우리말 표현 ‘아름다운’ 의 관계와 유사하다는 생각이 깔려있는 듯하다. 그러나 이는 언어적 기원을 잘못 생각한데서 기인한 것이다. “현대 영어에서 말하는 ‘beautiful’ 은 희랍어로는 ‘칼론kalon’ , 라틴어로는 ‘폴크룸 pulchrum’ 이라고 지칭되었다. 라틴어 명칭은 고대와 중세 동안 줄곧 사용되다가 르네상스 시대에 접어들어 ‘벨룸bellum’ 이라는 새 단어로 대체되면서 사라졌다. 이 새 명칭은 유래가 다소 특이했다. ‘선’ 을 뜻하는 ‘보눔bonum’ 에서 지소사 ‘보넬룸bonellum’ 을 거쳐 다시 ‘벨룸’ 으로 축약된 것이다. 처음에 이 말은 여성과 어린이에 한정해서 쓰이다가 나중에는 앞서의 ‘폴크룸’ 을 밀어내고 모든 종류의 미를 가리키게 되었다. 현대어에는 ‘폴크룸’ 의 파생어가 전혀 없으나 ‘벨룸’ 이란 단어는 여러 가지 형태로 채택되었다. 즉, 이탈리아어와 스페인어의 ‘벨로bello’ , 프랑스어의 ‘보beau’ , 영어의 ‘뷰티플beautiful’ 이 그것이다. 그 밖의 유럽어는 토착어에서 유래한 독자적 표현을 사용한다. 즉, 독일어의 ‘쾰schön’ , 러시아어의 ‘크라세에비krasseeviy’ 등

이 그것이다.” (블라디슬로프 타타르키비츠, 이용내역, 『여섯가지개념의 역사』, 이론과 실천 1990년, 144쪽 참조) 따라서 ästhetisch가 schön(beautiful)의 고전어(모태어)라는 이유로 전자를 ‘미적’ 후자를 ‘아름다운’ 으로 번역하는 것은 적절하지 못하다.

2.1.1.1.1.4 감성적(미감적)과 감성학(미학)

(e2.1.1.1.1.4.1) 물론 ästhetisch를 항상 ‘감성적’ 이라고 번역하는 것도 문제가 없는 것은 아니다. 오늘날 서양어권에서 이 말의 의미에 ‘미(美)’ 를 포함시키고 있기 때문이다. 더욱이 현재 Ästhetik의 번역어로 ‘미학’ 이 언중들에 의해 널리 쓰이고 있다는 것도 하나의 이유이다. 그리고 ästhetisch 역시 좁은 의미로 사용할 때, 미에 대한 판단이나 마음의 상태를 표현하기 위해 사용하는 경우가 많다. 그러므로 형용사 ästhetisch가 분명히 ‘미’ 에 한정되어 쓰이는 경우라면, ‘감성적(미감적)(또는 심미적)’ 이라고 번역하여도 무방하리라고 본다. 유사한 이유로 명사 Ästhetik은 ‘감각의 수용능력’ 이라는 의미라면, ‘감성론(학)’ 으로 번역하고, ‘미’ 또는 ‘미와 관련되어 있는 주제들(추, 숭고, 우아, 장엄 등등)’ 이나 ‘예술’ 과 관련된 내용을 다루는 학의 명칭으로 사용된다면, ‘미학’ 으로 번역하는 것도 좋을 듯하다. 다시 말해 원래 Ästhetik은 ‘감성학’ 으로 번역하되, 이 감성학이 두 종류로 구분되어 ‘감각의 수용능력을 다루는 학’ 과 ‘감각에 의한 주관의 정서적 또는 감정적 변양을 다루는 학’ 으로 구분하고 후자를 ‘미학(美學)’ 으로 별칭하는 것이 가장 정당하다고 본다.

2.1.1.1.2 취미 Geschmack

(e2.1.1.1.2.1) ‘Geschmack’ 에 대한 번역어 대해서도 논란이 많다. ‘Geschmack’ 이라는 말의 번역어로는 ‘취미(趣味)’ , ‘취향(趣向)’ , ‘기호(嗜好)’ , ‘심미(審美)’ 등이 거론된다. 원래 ‘Geschmack’ 이라는 말은

‘schmecken(맛보다)’이라는 동사에서 온 말로 영어의 ‘taste’에 해당한다. 따라서 ‘취미(趣味)’라는 말이 가장 원어에 가깝다고 하겠다. 그러나 칸트는 ‘Geschmack’을 좁은 의미로 사용하는 경우가 많은데, 이 경우 ‘Geschmack’은 ‘미를 판정하는 능력(KU, 4주)’으로 정의되고 이를 중시한다면, ‘심미(審美)’라는 번역어가 적절하다고 생각한다. 그러나 이 경우에도 문제는 있다. 왜냐하면 이 경우 Reflexionsgeschmack, Sinnengeschmack, Modesgeschmack, Kunstgeschmack 등은 반성심미, 감관심미, 유행심미, 예술심미로 번역해야 할텐데, 이 번역어는 어색하기 그지 없으며, ‘Reflexionsgeschmack’ 외에는 ‘심미’의 의미를 가지고 있지도 않다. 이런 이유로 의 표현을 담기에는 부적절하기 때문이다. 번역과 관련한 이러한 어려움을 이유로 ‘Geschmack’은 원래 의미 그대로 ‘취미’로 옮기기로 한다.

2.1.1.2 무관심성

(e2.1.1.2.1) 칸트는 취미판단을 설명하면서 그 판단이 감성적(감성적(미감적))임을 분명히 한 후 그 보다 더 중요한 규정을 내리는 데 그것이 바로 ‘무관심성’이다. 칸트는 무관심성을 ‘관심이 없음’이라는 부정적 규정을 내림과 동시에 ‘자유로운 관심’ 또는 ‘관조’라는 긍정적 규정도 내린다.

2.1.1.2.1 무관심성의 부정적 규정

(q2.1.1.2.1.1) 우리가 알고자 하는 것은 다만 대상의 표상이 나에게 만족을 주는가 하는 것뿐이며, 그래서 나는 그 표상의 대상이 현존하는가에 관해서는 항상 아무런 관심도 가지지 않을 수 있는 것이다. 어떤 대상을 아름답다고 말하고 또 내가 취미를 가지고 있다는 것을 증명하기 위해 중요한 것은 나 자신의 내부에 있는 이러한 표상으로부터 내가 부여하는 어떤 것이지, 나로 하여금 대상의 현존에 의존하도록 만드는 어떤 것이 아님은 매우 분명하다. 미에 관한 판단에 조금이라도 관심이 섞여 있으

면, 그 판단은 매우 편파적이며 또 순수한 취미판단이 아님을 누구나 승인하지 않으면 안 된다. 취미의 문제에 있어서 심판관의 역할을 하려면, 우리는 사태의 현존에는 조금도 마음이 끌려서는 안 되고, 이 점에 대해서는 아무런 관심도 가져서는 안 되는 것이다.(KU. 6)

(e2.1.1.2.1.2) 칸트가 ‘일체의 관심없이’ 라고 했을 때, 즉 무관심하다고 했을 때, 이것을 미적 대상에서 느끼게 되는 쾌의 성질에 대한 적극적 규정으로 생각해서는 곤란할 것이다. 무관심성을 특징짓는 칸트의 논증은 부정을 통한 *via negativa* 규정으로 어떠한 종류의 관심은 배제되어 있음을 의미한다. 실제로 칸트 자신도 무관심성을 설명하기 위한 방편으로 쾌적(*das Angenehme*)이나 선(*das Gute*)으로부터 비롯하는 만족과 종별적으로(*spezifisch*) 구분된다고 언명한다. 그러므로 순수한 취미판단은 무관심한 판단이라고 할 때, 이를 이해하기 위해서는 우선 관심을 가진 판단들과 취미판단을 구분해야 한다. 그리고 관심을 가진 판단이 어떤 판단인가를 확인하기 위해서는 ‘관심’ 이라는 말을 칸트가 어떻게 사용하고 있는가를 확인해야 할 것이다. 칸트에 의하면 관심이란 “어떤 대상의 현존의 표상과 결합되어 있는 만족”(KU. 5)이라고 규정한다. 그리고 ‘만족(*Wohlgefallen*)’ 은 대개 “욕구능력의 규정근거로서나 그렇지 않으면, 적어도 욕구능력의 규정근거와 필연적으로 결부된 것으로서, 욕구능력과 관계를 가진다”(같은 곳)고 말한다. 그리고 이 정의에 비추어 본다면, ‘무관심’ 이란 ‘대상의 현존으로부터 비롯하는 욕구의 만족과 무관함’ 을 의미한다고 할 수 있다.

2.1.1.2.1.1 감관판단과 관심

(q2.1.1.2.1.1.1) 이제 내가 어떤 대상에 대해 그 대상이 쾌락을 준다고 판단한다면, 이러한 나의 판단은 그 대상에 관한 어떤 관심을 표명하고 있음에 틀림없다. 이는 <대상이 나에게 쾌락을 준다>는 판단이 감각에 의해 그와 같은 대상에 대한 욕망을 일깨운다는 사실로부터, 따라서 <이러한> 기쁨이란 그 대상에 관한 나의 단순한 판단을 전제하고 있는

것이 아니라, 내가 그러한 대상에 의해서 자극받는 한에 있어서의 나의 상태와 그 대상의 현존 간의 관계를 전제하고 있다는 사실로 보아서도, 이미 자명한 일이다. 그러므로 우리는 쾌락을 주는 것에 관하여 단지 그것은 기쁨을 준다고 말하지 않고, 그것은 향락을 준다고 말하는 것이다. “향락을 준다”고 말하는 것은 그 쾌락에 대하여 단지 찬성을 표시하는 것이 아니다. 오히려 이 쾌락은 경향성을 낳는다. 그리고 가장 강렬하게 쾌락을 주는 것에는 대상의 특성에 관한 어떠한 판단도 전혀 필요치 않으므로, 항상 향락만(이 말은 강력한 쾌락을 표시하는 말이다)을 노리는 사람들은 즐겨 일체의 판단작용으로부터 벗어나려고 하는 것이다.(KU. 9-10)

(e2.1.1.2.1.1.2) 취미판단의 일체의 관심과 무관함을 설명하기 위해 칸트는 관심과 결부된 판단들과 취미판단을 대비시킨다. 우선 쾌적(das Angenehme)에 대한 감각판단은 취미판단일 수 없다. ‘쾌적함’이란 “감각에 있어서 감각에 만족을 주는 것”(KU. 7)을 말한다. 따라서 쾌적에 대한 판단은 “감각을 매개로 하여 쾌락과 향락을 주며 경향성(Neigung)을 낳거니와”(김광명, 『칸트 판단력비판 연구』, 이론과 실천사, 54쪽) 대상의 현존에서 발생하는 욕구의 만족, 즉 감각 기관의 관심 채우기로부터 비롯하는 만족에 관한 판단이므로 무관심한 판단이 될 수 없고, 따라서 순수한 취미판단이 될 수 없다. 다시 말하면 관심이란 언제나 욕구와 관련되어 있는데, 쾌적은 감각적 욕구를 만족시킴으로써 얻는 것이므로 무관심한 판단, 즉 취미판단이 될 수 없다는 것이 칸트의 설명이다.

2.1.1.2.1.2 도덕판단과 관심

(q2.1.1.2.1.2.1) 선 하다고 함은 이성을 매개로 하여 단지 개념에 의해 만족을 주는 것(gefallen; 마음에 들게 하는 것)을 말한다. 우리는 수 단으로서만 만족을 주는 것을 ‘무엇을 위하여 선하다(좋다)’고 부르고, 또 그 자체로 만족을 주는 것을 ‘그 자체로 선하다(좋다)’고 부른다. 이 양자에는 언제나 목적의 개념이 내포되어 있다. 즉 이 양자에는 이성

과 (적어도 기능적인) 의욕과의 관계가, 따라서 어떤 대상 또는 어떤 행위의 현존에 관한 만족이, 다시 말해 어떤 관심이 내포되어 있다. 어떤 것이 선하다(좋다)는 것을 알기 위해, 우리는 항상 그 대상이 어떤 사물이어야 하는가를 알아야만 한다. 다시 말하면 그 대상에 관한 개념을 가지고 있어야만 한다. 그에 반해 어떤 것이 아름답다는 것을 알기 위해서는라면, 우리는 그럴 필요가 없다. 꽃들, 자유로운 도안들, 잎꼴 무늬라고 불리는 아무런 의도없이 서로 엮어맨 선형의 무늬들은 아무 것도 의미하지 않으며, 특정한 개념에 의거하는 것도 아니지만, 그럼에도 불구하고 만족을 준다. 아름다운 것에 관한 만족은(아름다운 것을 마음에 들어하는 것은) 어떤 하나의 개념(그것이 어떤 개념인가는 규정되지 않지만)으로 인도하는 대상에 관한 반성에 의거해야만 하며, 바로 그 때문에 또한 전적으로 감각에 기인하는 쾌적한 것과 구별되는 것이다.(KU. 10-11)

(e2.1.1.2.1.2.2) 쾌적한 것에 대한 판단과 유사하게 선(das Gute)에 관한 만족 역시 관심과 결합되어 있고 따라서 이는 미에 대한 판단과 종별적으로 구분된다고 칸트는 말한다. 왜냐하면 “선하다고 함은 이성을 매개로 해서 한갓된 개념에 의하여 만족을 주는 것을 말한다. [그 가운데서] 우리는 수단으로서만 만족을 주는 것을 무엇을 위하여 선하다(유용한 것)고 부르고, 또 그 자체만으로서 만족을 주는 것을 그 자체에 있어서 선하다고 부른다. 이 양자에는 언제나 목적의 개념이, 즉 이성과 (적어도 기능적인) 의욕과의 관계가, 따라서 어떤 객체 또는 어떤 행위의 현존에 관한 만족, 다시 말하면 어떤 관심이 내포”(KU.10)되어 있기 때문이다. 즉 선(das Gute)은 언제나 특정한 목적, 즉 객관적 가치에 대한 의욕(Wollen)이 결합되어 있고 따라서 무관심적일 수가 없다.

2.1.1.2.1.3 세 가지 만족의 비교

(e2.1.1.2.1.3.1) 칸트는 이러한 논의를 통해 ‘쾌적한 것’, ‘아름다운 것’, ‘선한 것’이라는 종별적으로 상이한 세 가지 만족에 대해 논하되, 쾌적한 것은 감각의 자극에 의해 제약된 만족이고 ‘선한 것’은 이성개념에 의해 제약된 만족이되, ‘아름다운 것’은 이런 제약이

없으므로 무제약적인 만족으로 규정된다. 왜냐하면 취미판단에는 “어떠한 관심도, 즉 감각의 관심도 이성의 관심도 찬동을 강요하는 일이 없기 때문이다.” (KU. 15) 따라서 무관심성이란 감각과 이성의 관심으로부터 벗어나 무제약적인 만족을 의미한다. 여기서 ‘무제약적 만족’이란 나중에 다시 언급되겠지만 상상력(Einbildungskraft)의 자유로운 유희(Spiel)가 지성과 합치함으로써 얻어지는 만족을 말하며, 그래서 감성적(미감적) 반응(aesthetic response)은 순수하며 일체의 관심으로부터 자유롭다. 결론적으로 무관심성이란 의욕으로부터 비롯하는 관심이 없음을 의미하며, 그래서 의욕으로부터 자유로움을 의미한다. 그런데 바로 여기에서 우리는 무관심성에 대한 적극적 규정의 가능성을 엿보게 된다.

2.1.1.2.2 무관심성의 적극적 규정

(e2.1.1.2.2.1) 감성적(미감적) 판단에 대한 칸트 자신의 몇 가지 언명에서 우리는 칸트가 감성적(미감적) 판단을 특징짓는 첫 번째 계기에 대해 단지 무관심성이라는 부정적 규정만을 하고자 한 것은 아님을 유추해 볼 수 있다. 말하자면 무관심한 상태 그 자체에 대한 관심이 있는가 하는 물음이 여기에서 또한 제기되고, 이 경우 관심이 대상의 현존에 대한 의욕과 결부되지 않은 것으로 이해된다면, 무관심한 관심이 있다고 대답되어야만 한다. 감성적(미감적) 판단의 무관심성은 욕구로부터 하는 관심에 대한 부정이며, 관심 그 자체 혹은 관심 일반(Interesse überhaupt)에 대한 부정이다. 즉 관심에 대한 절대적 부정으로 읽을 필요는 없다. 우리는 그러한 예로 칸트의 다음과 같은 언명을 고려해 볼 수 있다. “우리는 아름다운 것을 관조할 때에 거기에 오래 머물러 있게 되는, 그것은 이러한 관조가 관조 그 자체를 강화하고 재생시키는 까닭이다.” (KU. 37) 감성적(미감적) 판단이 만족이라는 쾌의 감정을 동반한다면, 분명히 이 쾌의 감정에 대한 관심을 부정할 필요는 없다는 의미이다. 다시 말하자면 감성적(미감적) 감상의 상태를 관조라 한다면, 이 관조에서 느끼는 쾌감의 추구는 인정된다는 의미이다. 그러므로 “취미판단의 무관심성은 감성적(미감적) 쾌의 자급자족(Autarkie)이라는

의미에서 감성적(미감적) 자유의 상태로 소급되어야만 한다.” (Friedrich Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Königshausen & Neumann, 1984. S. 91) 따라서 만약 우리가 감성적(미감적) 판단을 부정적으로 규정짓는 무관심성에 대해 긍정적·적극적 규정을 내린다면, 감성적(미감적) 판단은 ‘자유로운 만족’을 표명하는 판단이며, 이는 쾌감의 자급자족 또는 칸트의 용어로 한다면, 대상에 대한 관조의 상태를 표명하는 판단이라고 말한다고 할 수 있을 것이다.

2.1.2 취미판단의 제 2계기 : 분량

(q2.1.2.1) 제 2계기로부터 추론되는 미의 설명 : 미란 개념 없이 보편적으로 만족을 주는 것이다.(KU. 32)

(e2.1.2.2) 일반적으로 보편성은 개념에 의존한다. 달리 말하자면 개념이 없다면, 일체의 보편성도 주장할 수가 없다. 그렇지만 칸트는 분명히 취미판단의 제 2계기를 규정함에 있어서 ‘개념 없는 보편성’을 천명하고 있다. 이는 일견 모순된 주장처럼 보인다. 여기에서 칸트는 취미판단의 보편성을 논리적 보편성이 아닌, 주관적·감성적(미감적) 보편성으로 특징지움으로써 이러한 모순을 피해하려고 한다. 여기에서 주관적·감성적(미감적) 보편성이란 ‘만인에 대해 그들도 자신과 동일한 판단을 내려야 함을 요구(Anspruch)할 수 있다’는 의미이다. 바로 이 지점에서 감성적(미감적) 판단의 초월적 연역 문제가 일차적으로 제기된다. 하지만 연역의 문제에 관해서는 좀 더 나중에 다루기로 하고 여기에서는 취미판단의 제 2계기로서의 보편성에 국한하기로 한다.

2.1.2.1 취미판단의 보편성

(q2.1.2.1.1) 그러므로 그는 아름다운 것에 관해서 그것이 마치 대상의 성질이기라도 한 처럼 말할 것이다. 또한 그는, 그 판단이 감성적 판단에

지나지 않으며 단지 대상의 표상과 주관과의 관계만을 내포하고 있음에도 불구하고, 마치 (대상의 개념에 의해서 대상의 인식을 구성하는) 논리적 판단인 것처럼 말할 것이다. 그가 논리적 판단인 것처럼 말하는 이유는 감성적 판단도 우리가 그 판단의 타당성을 모든 사람들에게 대해 전제할 수 있다는 점에서 논리적 판단과 유사성을 가지고 있기 때문이다. 그러나 이러한 보편성이 개념으로부터 나오는 것일 수는 없다. 왜냐하면 개념으로부터 꽤 또는 불쾌의 감정으로 이행한다는 것은 불가능하기 때문이다.(그러나 관심을 동반하고 있는 순수한 실천적 법칙들의 경우는 예외이다. 그러한 관심은 순수한 취미판단과 결합된 것이 아니다) 따라서 취미판단은 일체의 관심으로부터 벗어났다고 하는 의식을 포함하고 있으므로, 객관적으로 성립하는 보편성은 아니지만, 모든 사람들에게 대해 타당성을 갖는다는 주장이 성립해야만 한다. 다시 말하면 취미판단에는 주관적 보편성에 대한 주장이 결합되어 있음에 틀림없다.(KU. 18)

(e2.1.2.1.2) 칸트가 말하는 주관적 보편성이란 당연히 객관적 보편성이 아니다. 그러나 그렇다고 해서 주관적이라는 말이 ‘사적(private)’ 이라거나 ‘개인적(individual)’ 이라는 의미도 아니다. 감성적(미감적) 판단에 있어서 주관성은 객관에 준거한 것이 아니라는 의미에서 객관에 대한 부정으로서 기능하고 있을 따름이다. 그런 의미에서 칸트는 감성적(미감적) 판단에는 “객체에 의거하는 보편성은 없지만, 일체의 관심으로부터 떠났다고 하는 의식과 함께 모든 사람들에게 대한 타당성의 요구가 따르지 않으면 안된다” (KU. 68)고 말하는 것이다. 즉 그 어떤 판단자가 특정 대상을 보고 그것을 아름답다고 판정(Beurteilung)할 경우, 그 판단자는 자신의 “판단에 동의하지 않는 사람까지도 그 판단에 동의할 것을 강제한다” (M. A. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, State University of New York Press, 1987. p. 50)는 의미에서의 보편성이다. 따라서 감성적(미감적) 판단의 주관적 보편성이란 ‘만인에 대한 동의를 요구(Anspruch der für jedermanns Beistimmung)’ 라는 말로 요약된다. 그래서 취미판단은, “마치 그것이 객관적 판단인 것처럼, 모든 사람들의 동의를 요구해가면서, 그 대상을 만족과의 관계에 있어서 (미로서) 규정하는 것” (KU. 137)라고 말할 수 있으며, 칸트는 이를 취미판단의 제 1 특성이라고 한다.

2.1.2.2 보편성의 근거

(e2.1.2.2.1) 취미판단의 보편성에 대한 요구의 정당성을 변호하기 위해 칸트가 제시하고 있는 근거는 무관심성이다. 칸트는 “일체의 관심과 무관하다는 것을 의식하고 있을 경우에 그는 그 대상은 모든 사람들에 대하여 만족의 근거를 내포하고 있지 않으면 안된다고 판정할 수밖에 없다”(KU. 17)고 하면서, 감성적(미감적) 판단의 이런 특성을 명백히 하기 위해 감관취미(Sinnengeschmack)와 반성취미(Reflexionsgeschmack)의 구분을 도입한다. 감관취미나 반성취미는 모두 자신의 감정과 관련하여 단지 주관적으로만 판단을 내린다는 점에서는 유사하지만, 감관취미는 “단지 개인적인 판단을 내리고” 반성취미는 “이른바 일반타당적(gemeingültig-공적, publik) 판단을 내린다”(KU. 22)는 차이가 있다. 따라서 감성적(미감적) 판단의 보편성에 대한 요구는 적어도 판단자가 자신의 개인적인 조건이나 관심에 대해 완전히 무관심한 상태에서 판단을 내려야만 가능하다.

2.1.2.3 주관적 보편성

(q2.1.2.3.1) 먼저 우리가 확실히 명심해 두지 않으면 안 될 것은, (미에 관한) 취미판단은 대상에 대한 만족을 모든 사람들에게 요구하지만, 그러나 이것은 결코 개념에 기초를 둔 것이 아니라(왜냐하면 개념에 기초를 둔다면 그 만족은 선이 될 것이므로)고 하는 점이다. 나아가 보편타당성에 대한 이러한 요구는 어떤 것이 아름답다고 언명하는 우리의 판단에 본질적으로 속하는 것이므로, 그 판단에 있어서 이러한 보편타당성을 생각하지 않는다면 ‘미’라는 용어를 사용한다는 것조차 어떤 누구의 머리에도 떠오르지 않을 것이고, 오히려 개념과 관계없이 만족을 주는 것은 모두 쾌적한 것으로 간주할 것이라고 하는 점 또한 명심해야 한다.(KU. 21-22)

(e2.1.2.3.2) 일반적으로 보편성이란 논리적·객관적 보편성을 의미한다. 특히 칸트는 보편성을 분량범주에 속하는 것으로 보고, 그 중 전체

성의 범주에 해당한다고 본다. 이것은 판단표에서 본다면 전칭판단을 의미한다. 그러므로 ‘모든 사람은 죽는다’와 같이 주어 전체에 대해 술어 규정이 타당한 경우를 보편적이라고 말한다. 하지만 취미판단의 보편성은 예를 들어 ‘모든 장미는 아름답다’는 전칭판단의 보편성을 의미하는 것이 아니다. 취미판단의 보편성은 ‘이 장미는 아름답다’는 단칭판단이 다른 모든 가능적 판단자 전체에 대해서도 타당하다는 의미에서의 보편성이다. 따라서 취미판단의 보편성은 개념에 기초를 둔 것이 아니며, 단지 주관의 대상을 반성함에 있어서만 발생하는 보편성이므로 주관적 보편성으로 특징지워 진다. 그러므로 취미판단은, 마치 한갓된 주관적 판단인 것처럼, 증거근거들에 의해서 전혀 규정될 수 없는 것이다.(KU. 140) 그리고 칸트는 취미판단의 이러한 특징을 취미판단의 제 2 특성이라고 한다.

2.1.2.4 감성적(미감적) 보편성

(q2.1.2.4.1) 그런데 여기에서 무엇보다도 먼저 주의하지 않으면 안 될 것은, 대상의 개념(그것이 비록 단지 경험적 개념에 지나지 않는다 하더라도)에 기초하지 않은 보편성이란 전혀 논리적인 것이 아니라 감성적인 것이라고 하는 점, 다시 말하면 그러한 보편성이란 판단의 객관적 양을 내포하고 있는 것이 아니라 단지 주관적 양만을 내포하고 있다고 하는 점이다. 이러한 보편성에 대해서는 나는 일반타당성이라는 말을 사용한다. 그러나 이 말은 어떤 표상과 인식능력의 관계가 타당함을 표시하는 것이 아니라, 표상과 쾌 불쾌의 감정의 관계가 모든 주관에 대하여 타당함을 표시하는 것이다.(그러나 만약 우리가 보편타당성이라는 말에 객관적이라는 말을 부가하여 객관적 보편타당성이라고 하고, 이를 단지 주관적인 보편타당성, 즉 항상 감성적일 뿐인 보편타당성과 구별하기만 한다면, 우리는 판단의 논리적 양과 감성적 양 양자 모두에 대해 보편타당성이라는 동일한 표현을 쓸 수 있다.)(KU. 23)

(e2.1.2.4.2) 우리는 감성적(미감적) 판단의 주관성 보편성에 대해 또 하나의 주의해 두어야만 한다. 그것은 감성적(미감적) 판단의 보편성이 논리적 보편성이 아니라 감성적(미감적) 보편성이라는 점이다. 일반적으

로 보편성이란 분량범주 중 전체성의 범주에 해당하며, 이는 전칭판단의 형태로 등장한다. 그래서 만약 어떤 판단이 인식판단으로서 보편성을 주장한다면, 그 판단의 주어는 전칭으로서의 외연을 가지며, 술어는 그 외연 전체에 대해 긍정하고 있음을 의미한다.(KrV. B96 참조) 이는 주어 개념의 논리적 범위 전체에 대한 술어규정의 타당성을 의미하므로 칸트는 이를 ‘논리적 보편성’ 이라고 부른다. 그런데 이제 감성적(미감적) 판단의 보편성을 이런 방식으로 생각하여, 예를 들어 ‘이 장미는 아름답다’ 라는 판단의 보편성을 ‘모든 장미는 아름답다’ 라고 할 수도 있을 것이다. 그러나 이 경우 전자의 판단은 분명히 감성적(미감적) 판단이지만, 후자의 판단은 감성적(미감적) 판단이 아니라 논리적 판단이다. 즉 개별적인 여러 장미들에 대한 감성적(미감적) 판단들을 비교함으로써 획득되는 판단, 말하자면 감성적(미감적) 판단에 기초를 둔 논리적 판단인 것이다. 순수 감성적(미감적) 판단, 즉 “모든 취미판단은 논리적 양에서 본다면 단칭판단”(KU. 24)이며, 그렇기 때문에 이 판단의 보편성을 논리적 보편성과 동일시해서는 곤란하다. 감성적(미감적) 판단의 보편성은 객체에 대한 보편성이 아니라 판단자 전체에 대한 보편성이다. 따라서 모든 판단자가, 일체의 관심을 떠난 무관심한 상태에서 판단을 내린다면, 동일한 판단을 내릴 것이라는(또는 내려야만 한다는) 의미에서의 보편성이다. 바로 이런 의미에서 칸트는 감성적(미감적) 판단의 보편성을 “미라는 술어를 논리적 범위 전체에 있어서 본 객체의 개념과 결부시키는 것은 아니지만, 그러나 이 술어를 판단자들의 범위 전체에 확장시키는 것”(KU. 24)이라고 규정하고 이를 논리적 보편성과 구분하여 감성적(미감적) 보편성이라 부른다. 따라서 감성적(미감적) 판단의 주관적 보편성은 곧 감성적(미감적) 보편성을 의미한다.

2.1.3 취미판단의 제 3 계기 : 함목적성

(q2.1.3.1) 제 3 계기로부터 추론되는 미의 설명 : 미는, 대상에 있어

서 합목적성이 목적을 표상하지 않고서도 지각되는 한에 있어서, 그 대상의 합목적성의 형식이다.(KU. 61)

(e2.1.3.2) 감성적(미감적) 판단의 제 3 계기는 합목적성(Zweckmäßigkeit)이다. Crawford는 합목적성이 관계범주에 해당해야 하는데, 관계범주에는 목적관계에 해당하는 항목이 없고 따라서 일종의 정당화가 필요하다고 주장한다. 이에 대해 Banham은 Crawford와는 달리 합목적성이 관계범주 중 상호성(Gemeinschaft)의 범주에 해당한다고 주장한다.(G. Banham, *Kant and the Ends of the Aesthetics*, MacMillan Press LTD, 2000. p. 69 참조) 그러나 합목적성에 해당하는 범주가 없다는 크로포드의 주장이나 합목적적 관계를 상호성의 범주에 위치지우는 뱀햄의 주장은 모두 적절하지 못하다. 칸트는 합목적적 관계를 목적인적 결합 *nexus finalis*이라 하고, 이를 또 목적의 인과성(Kausalität des Zwecks)이라고 명명하므로(KU. 269) 인과성의 범주에 해당한다고 보아야 할 것이다.

2.1.3.1 목적없는 합목적성

(q2.1.3.1.1) 욕구능력은, 그것이 단지 개념에 의해서만 즉 목적의 표상에 적합하게 행위 하도록 규정될 수 있는 한, 의지라고 할 수 있을 것이다. 그러나 비록 어떤 대상, 마음 상태 또는 어떤 행위 등의 가능성이 목적의 표상을 필연적으로 전제하지는 않을지라도, 우리가 목적에 의한 인과성을, 즉 어떤 규칙의 표상에 따라 그 대상 내지 행위 등을 그렇게 정해 놓은 하나의 의지를 그 근거로 가정하는 경우에만, 비로소 그것들의 [어떤 대상, 마음 상태 또는 어떤 행위 등의] 가능성이 우리에게 설명될 수 있고 이해될 수 있다고 하는 이유만으로도, 그러한 대상이나 행위 등은 합목적적이라고 할 수 있다. 그러므로 우리가 이러한 형식의 [어떤 대상, 마음 상태 또는 어떤 행위 등의] 원인들을 하나의 의지에서 정립시키지는 않더라도 그것을 하나의 의지로부터 이끌어냄으로써 비로소 그 가능성의 설명을 이해할 수 있는 한, 합목적성은 목적을 떠나서도 있을 수 있다. 그런데 우리는 우리가 관찰하는 것을 (그 가능성에 관해) 항상 이성 에 의해서 통찰해야 할 필요는 없다. 따라서 우리는 어떤 합목적성이 (목

적인적 결합 *nexus finalis*의 질료로서의) 목적에 기초하고 있지 않다하더라도, 합목적성을 적어도 그 형식에 관해서는 관찰할 수 있으며, 또 그것을 - 비록 반성에 의해서 일 뿐이지만 - 대상들에서 관찰할 수 있는 것이다.(KU. 33-4)

(e2.1.3.1.2) 일반적으로 합목적성이란 언제나 의욕 또는 욕구능력(Begehrungsvermögen)과 밀접한 관계가 있다. 즉 목적을 지향한다. 통상 우리가 어떤 대상에 대해 합목적적인 특성을 발견하였다면, 그것은 대개 목적 있는 합목적성(Zweckmäßigkeit mit Zweck)일 것이다. 그러므로 우리는 칸트가 목적 없는 합목적성(Zweckmäßigkeit ohne Zweck)이라는 표현을 통해 합목적성으로부터 욕구를 배제하고자 하였다는 것을 알 수 있다. 말하자면 “감성적(미감적) 경험의 주체는 자신의 반성을 직접적 목적이나 지정된 욕구 — 이것들은 명확한 개념이 없다면 불가능하다 — 를 향하도록 하지 않는다.”(Heinz Paetzold, *Ästhetik des deutschen Idealismus, Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*, Wiesbaden, 1983, S.93.) 욕구에 관해서는 두 가지 종류를 말할 수 있는 데 감각적 욕구(sinnliche Begehrung)와 이성적 욕구(vernünftige Begehrung)가 바로 그것이다. 감각적 욕구란 결국 쾌적을 추구하는 것이고, 이성적 욕구란 선을 추구하는 것이다. 이것들은 이미 칸트가 취미판단의 ‘무관심성’에 대해 거론할 때 배제하였던 것과 마찬가지로 대상의 합목적성에 대한 감성적(미감적) 판정에서도 배제된다. 바로 이런 이유로, 즉 쾌적과 선을 미로부터 배제하고자 칸트는 목적없는 합목적성에 대해 언급하는 것이다.

2.1.3.2 형식적 합목적성

(q2.1.3.2.1) 이제 어떤 대상을 아름다운 대상이라고 규정할 때에 나타나는 이러한 관계는 쾌의 감정과 결합되어 있으며, 취미판단은 이 쾌가 동시에 모든 사람에 대해 타당하다고 천명하는 것이다. 따라서 쾌적을 수반하는 표상이나 대상의 완전성에 관한 표상 그리고 선의 개념은 취미판

단을 규정하는 근거를 포함할 수 없다. 그러므로 일체의 목적을 (객관적 목적도 주관적 목적도) 떠난 대상을 표상할 때의 주관적 합목적성만이, 따라서 우리에게 대상을 주어지게 하는 표상에 있어서의 -우리가 그것을 의식하는 한에 있어서- 합목적성의 순전한 형식만이 개념을 떠나 보편적으로 전달될 수 있다고 판정되는 만족을, 즉 취미판단을 규정하는 근거를 형성할 수 있는 것이다.(KU. 35)

(e2.1.3.2.2) 감성적(미감적) 합목적성은 대상들의 표상에 있어서 발견되는 부분들과 전체와의 조화를 말한다. 칸트는 이를 형식적 합목적성으로 규정한다. 형식적 합목적성이라는 규정을 통해 칸트는 순수 감성적(미감적) 판단은 대상의 표상에 있어서 “대상의 성질을 파악하는 것이 아니라, 대상과 관계하는 표상 능력이 대상을 규정할 때의 합목적적인 형식만을 알려줄 뿐” (KU. 47)이라고 말함으로써 대상의 내용을 채워주는 대상의 성질, 즉 질료를 배제한다. 그리고 곧이어 칸트는 합목적적인 형식은 인식능력들(상상력과 지성)의 유희와 조화에 의해서만 판정될 수 있다고 하면서, 이 형식(Form)에 대해, “감관의 다양의 통일” (KU. 40)이라고 한다. 예를 들어 우리는 하나의 음악 작품을 생각해 볼 수 있다. 각각의 음률들은 상호 합치하여 조응함으로써 우리의 귀로 하여금 각각의 음률들만 듣게 하는 것이 아니라 그 전체(Komposition)를 듣게 해준다. 그러므로 형식적 합목적성, 즉 객관의 측면에서 본 감성적(미감적) 합목적성은 ‘전체-존재(Ganz-sein)가 지성에 의한 부분들의 규칙적인 합성을 통해 성립하는 것이 아니라 마치 부분들이 자유롭게 합쳐져서 통일을 이루기라도 하는 것과 같은 외관을 제시하는 것’이라 하겠다.

2.1.3.3 합목적성과 맹목적성

(q2.1.3.3.1) 일체의 관심은 취미판단을 그르치고 그 공정성을 잃게 한다. 합목적성이 이성의 관심에 있어서와 같이 쾌감에 선행하는 것이 아니라, 쾌락을 주거나 고통을 주는 어떤 것에 관하여 감성적 판단을 내릴 때 항상 발생하는 쾌감에 근거하는 경우에는 특히 그렇다. 그러므로 그렇게 자극되어 [쾌락이나 고통에 의해서] 내려진 판단은 보편타당한 만족을 전

혀 요구할 수 없거나, 그렇지 않으면 취미를 규정하는 근거들 중 상기한 종류의 감각이 발견되는 만큼 덜 요구할 수밖에 없다. 취미가 만족을 위해 자극이나 감동의 혼합을 필요로 한다면, 아니 그 뿐만 아니라 자극과 감동을 그 찬동의 표준으로 삼는다면, 그러한 취미는 언제나 아직도 야만적임을 벗어나지 못한 것이다. [...] 자극과 감동의 영향을 받지 않는(비록 자극과 감동이 미에 관한 만족과 결합될 수 있는 것이라 하더라도) 취미판단, 따라서 단지 형식의 합목적성만을 그 규정근거로서 가지는 취미판단이 곧 순수한 취미판단이다.(KU. 37-8)

(e2.1.3.3.2) 칸트에게서 개념 없는 맹목성은 야만적인(barbarisch) 것으로 규정된다. 이는 취미가 만족을 위해서 자극과 감동의 혼입을 필요로 하고, 나아가 자극과 감동을 그 찬동의 표준으로 삼아야 하기 때문이다.(KU. 38) 플라톤이 “시인이나 그밖의 모방적 기술자의 수준은 6번째 계층에 주어지는 것이 마땅하다”(Platon, *Pheidros*, Platon Werke Darmstadt, Bd. V, S. 81(248e))라고 함으로써 예술을 폄하하고 예술을 가상의 가상을 산출하는 저급한 모방기술로 생각하였을 때, 그가 과연 어떠한 예술가들을 염두에 두었을까? 혹시 자극과 감동을 미의 표준으로 삼는 자들을 염두에 둔 것은 아닐까? 자극과 감동, 일반적으로 관심을 미의 표준으로 삼는 경우 이는 관심에 따라 동요되기 때문에 맹목적일 수밖에 없고, 그런 한에서 야만적임을 벗어날 수 없다. 이 지점에서 우리는 칸트가 말하는 ‘무관심성’을 떠올리게 된다. ‘무관심성’은 취미가 야만성으로 전락하는 것을 막아주며, 그럼으로써 공정성(Unparteilichkeit)을 유지시켜 준다. 왜냐하면 “일체의 관심은 취미판단을 그르치고 그 공정성을 잃게 하기”(KU. 37) 때문이다. 따라서 감성적(미감적) 합리성에 있어서 공정성은 우선 맹목과 야만의 부정으로 규정된다. 공정성은 또한 맹목적 당위(Sollen)도 부정한다. 맹목적 당위의 전형적인 사례가 바로 열광(Schwärmerei)이다. “열광이란 감성의 모든 한계를 초월하여 무엇인가를 보려고 하는, 환언하면 원칙에 좇아서 몽상하려고 하는(이성을 가지고 미쳐 날뛰려고 하는) 하나의 망상이다.”(KU. 125) 이러한 맹목적 당위는 바로 불합리성의 전형이며, 따라서 감성적(미감적) 합리성은 맹목

적 당위 또한 부정한다.

2.1.3.4 자유로운 합법칙성

(q2.1.3.4.1) 취미란 대상을 상상력의 자유로운 합법칙성과 연관하여 판정하는 능력이다. 그런데 취미판단에 있어서 상상력이 그 자유에 있어서 고찰되어야 한다면, 상상력은 무엇보다도 먼저 연상법칙에 종속되어 있는 상상력처럼 재생적 상상력이 아니라 생산적·자발적 상상력으로 (가능적 직관의 임의의 형식의 창시자로서) 상정된다. 그리고 비록 상상력이 감관에 주어진 대상을 포착함에 있어서 이 대상의 특정한 형식에 속박되어 있고, 그런 한에서 (시작의 [시를 창작하는] 경우처럼) 자유롭게 유희하지는 못하겠지만, 그러나 그럼에도 불구하고 여전히 대상이 상상력에 대하여 일정한 형식을 제공할 수 있다는 것은 충분히 이해될 수 있다. 물론 이 형식은 상상력이 자유롭게 방임되어 있다면, 상상력이 지성의 합법칙성 일반과 조화되도록 고안하였음직한 잡다한 직관의 합성을 포함하고 있는 그런 형식이다. 그러나 상상력이 자유로우면서도 또 그 자체로 합법칙적이라고 함은, 다시 말하면 상상력이 자율성을 지닌다고 함은 모순이다. 법칙을 부여하는 것은 지성 뿐이다. 그러나 상상력이 일정한 법칙에 따라 활동하지 않을 수 없는 경우라면, 그 상상력의 산물이 어떠한 것이어야만 하는가는, 그 형식에 관한 한, 개념에 의해서 규정되는 것이다. 그러나 이 경우 만족은, 위에서 지적한 바와 같이, 미에 관한 만족이 아니라 선에 관한 (완전성, 기껏해야 단지 형식적 완전성에 관한) 만족이며, 또 그 판단은 취미에 의한 판단이 아니다. 그러므로 법칙 없는 합법칙성과 — 표상이 대상의 일정한 개념에 관계하는 경우의 객관적 합치가 아닌 — 상상력과 지성과의 주관적 합치만이 지성의 자유로운 합법칙성(이것은 목적 없는 합목적성이라고도 불리어진다)이나 취미판단의 고유성과 양립할 수 있을 것이다.(KU. 69)

2.1.3.5 합목적성과 미의 구분

2.1.3.5.1 자유미와 종속미

(q2.1.3.5.1.1) 미에는 두 가지 종류, 즉 자유미(*pulchritudo vaga*)와 순전한 종속미(*pulchritudo adhaerens*)가 있다. 전자는 대상이 무엇이어야

만 하는가에 관한 개념을 전제하지 않으나, 후자는 그와 같은 개념과 그 개념에 따른 대상의 완전성을 전제한다. 전자는 이 사물 또는 저 사물의 (자체로 존립하는) 미를 말하며, 후자는 어떤 개념에 종속되는 미(제한된 미)로서 어떤 특수한 목적의 개념 하에서 존립하는 대상에 종속되는 것이다.(KU. 48-9)

(e2.1.3.5.1.2) 칸트는 아름다움을 두 가지, 즉 자유미와 종속미로 구분한다. 자유미란 예를 들어 꽃, 조류나 갑각류의 모양과 문양, 희랍풍의 도안, 벽지의 잎무늬, 환상곡, 전악곡 등과 같이 개념과 그 개념에 따른 대상의 완전성을 전제하지 않는 미를 말하며, 종속미란 인간의 미, 말의 미, 건축물의 미와 같이 개념과 그 개념에 따른 대상의 완전성을 전제하는 미 또는 특정 개념에 종속된 미를 말한다. 칸트는 자유미와 종속미를 구분함으로써 진정한 취미판단의 대상은 자유미에 국한되어야 한다고 역설한다. 자유미와 종속미의 구분을 여기에 덧붙여 일상적 취미판단이 드러낼 수 있는 이율배반을 해결하는 실마리가 되기도 한다. 이 점에 대해서는 밑의 인용을 보자.

2.1.3.5.2 자유미와 종속미의 이율배반

(q2.1.3.5.2.1) 규정된 내적 목적을 가진 대상과 관련하여 순수한 취미판단이 성립한다면, 그것은 오직 판단자가 이 내적 목적에 관하여 아무런 개념도 가지고 있지 않거나 또는 그가 자신의 판단을 내림에 있어서 이 목적을 도외시하는 경우에만 가능할 것이다. 그러나 이 경우 이 판단자가 대상을 자유미라고 판정하여 올바른 취미판단을 내린다 할지라도, 그는 그 대상의 아름다움을 단지 부수적 성질일 뿐이라고 보는(대상의 목적에 주목하고 있는) 다른 판단자들로부터 비난받고, 그릇된 취미라고 질책 당할 것이다. 그럼에도 불구하고 [다른 각도에서 보자면] 두 사람은 모두 각자 나름대로 올바른 판단을 내리고 있다[고 볼 수 있다]. 즉 전자는 감관에 나타나는 바에 따라 판단하고 있는 것이고, 후자는 사고 안에 있는 것에 따라 판단하고 있는 것이다. 우리는 이러한 구별을 통해 전자는 자유미를 고집하되 후자는 종속미를 고집하고 있으며, 전자는 순수한 취미판단을 내리고 있지만 후자는 응용된 취미판단을 내리고 있다는 것을 지

적해 주어, 취미의 심판자들의 미에 관한 많은 논쟁을 조정할 수가 있는 것이다.(KU. 52)

2.1.3.5.3 규칙미

(q2.1.3.5.3.1) 딱딱하게 합규칙적인 것(수학적 합규칙성에 가까운 것)에는 모두 그 자체 반취미적인 요소가 있다. 즉 그러한 것의 관조는 지속적인 향유를 허용하지 않을 뿐만 아니라, 그것이 분명히 인식이나 일정한 실용적 목적을 의도하는 것이 아닌 한, 오히려 권태를 느끼게 한다. 그에 반하여 상상력이 아무런 의도 없이 그리고 합목적으로 유희할 수 있을 어떤 것은 우리에게는 항상 신선하여, 우리가 그것을 바라봄에 있어서 싫증나는 일이 없다. 마스든은 수마트라에 관한 그의 저술에서 수마트라에는 어디에나 자연의 자유로운 아름다움이 관광객을 둘러싸고 있고 그 때문에 오히려 관광객들은 그 광경에 거의 매력을 느끼지 못하지만, 그에 반해서 그에게 매력적이었던 것은, 그가 어느 숲 속 한가운데에서 후추밭을 발견했을 때, 이 재배물이 휘감고 올라가는 장대가 양편에 평행선으로 줄지어 서서 오솔길을 이루고 있는 이 후추밭이었다고 기록하고 있다. 그리고 그는 이러한 사실로부터 자연 그대로의, 외견상 무규칙적인 미는 규칙적인 미를 실컷 본 사람에게만 기분전환으로 만족을 줄 뿐이라고 결론짓고 있다. 그러나 그가 하루만 이 후추밭에 체류해 보았다더라면, 그는 다음과 같은 사실을 깨달았을 것이다. 즉, 지성이 일단 합규칙성에 의해서 지성이 언제나 필요로 하는 질서와 합치하게 되면, 대상은 더 이상 지성을 즐겁게 하지 않을 뿐만 아니라 오히려 상상력에 대하여 하나의 괴로운 속박을 가한다는 사실을, 그에 반해서 아무런 인위적 규칙의 속박도 받지 않고 다양한 것들이 넘쳐흐를 정도로 풍부한 그 곳(수마트라)의 자연은 그의 취미에 대하여 끊임없이 자양분을 공급할 수 있다는 사실을 그는 깨달았을 것이다.(KU. 72)

2.1.3.5.4 아름다운 대상과 아름다운 조망의 구분

(q2.1.3.5.4.1) 또한 아름다운 대상과 대상에 대한 아름다운 조망(이 대상들은 흔히 멀리 떨어져 있기 때문에 판명하게 인식될 수 없는 일 많다)은 구별되어야 한다. 후자에 있어서는 취미는 상상력이 그 시야 안

에서 포착하는 것에 집착하기 보다는 오히려 상상력이 거기에서 창작할 수 있는 계기를 얻게 되는 것에 집착하는 것 같이 보인다. 즉 거기에서 상상력은, 눈에 비치는 다양한 것들에 의해 계속해서 자극되는 동안 마음이 스스로 향유하고 있는, 고유한 환상 [마음이 스스로 만들어낸 환상]에 집착하는 것 같이 보인다. 이를테면 벽난로의 불이나 졸졸 흐르는 시냇물의 변화무쌍한 형태들을 바라보는 경우가 그러하다. 이 양자는 미는 아니지만, 그러나 상상력의 자유로운 유희를 지속시켜주는 것이므로, 상상력에 대해서는 역시 하나의 매력을 지니고 있는 것이다.(KU. 73)

2.1.4 취미판단의 제 4 계기 : 필연성

(q2.1.4.1) 제 4계기로부터 추론되는 미의 설명 : 미란 개념 없이 필연적 만족의 대상으로 인식되는 것이다.(KU. 68)

(e2.1.4.2) 양태범주에서 본 감성적(미감적) 판단의 계기가 필연성이다. 혹자는 이 필연성의 계기를 보편성의 계기와 다를 바 없다고 주장(Jens Kulenkampff, ibid, S. 106-7 참조)하지만, 분명히 양자의 계기는 상이하다. 보편성의 계기란 판단이 포함하는 분량, 즉 모든 판단자에 대해 동일함을 주장하는 것이지만, 필연성이란 감성적(미감적) 판단과 만족과의 관계를 설명하는 것이다. 다시 말해 ‘인식력들의 자유로운 조화와 만족 간에는 필연적인 관계가 있다’는 점을 밝히고자 하는 것이다. 물론 이 양태의 해명은 결국 보편성의 계기와 더불어 감성적(미감적) 판단의 연역을 위한, 즉 보편타당성의 정당화를 위한 주요 근거가 되지만, 이것이 곧 보편성의 또 다른 적용에 불과한 것은 아니다.

2.1.4.1 범례적 필연성

(q2.1.4.1.1) 어떠한 표상이든 그 표상(인식으로서의)이 쾌감과 결합되어 있다는 것은 적어도 가능한 일이라고 나는 말할 수 있다. 내가 쾌적하다고 부르는 것에 관해 나는 그것이 나의 내부에서 현실적으로 쾌감을 일으킨다고 말한다. 그러나 아름다운 것에 관해서라면 우리는 그것이 만족

과 필연적으로 관계되어 있다고 생각한다. 그런데 이 필연성은 특수한 종류의 것이다. 즉 그것은 논리적·객관적 필연성이 아니다. 다시 말해 내가 아름답다고 부르는 대상에 서 느끼는 이러한 만족을 누구나 느끼게 될 것이라고 하는 것을 선험적으로 인식할 수 있다는 의미에서의 필연성이 아니다. 또한 그것은 실천적 필연성도 아니다. 이 만족이 실천적 필연성에서 기인하는 것이라면, 자유롭게 행위하는 존재자에게 규칙이 되는 순수한 이성이지의 개념에 의해 이 만족은 객관적 법칙에서 도출된 필연적 결과라고 해야 할 것이며, 또 이 만족은 우리는 절대적으로 (더 이상의 아무런 의도 없이) 일정한 방식으로 행위 해야만 한다는 것을 의미할 것이다. 오히려 이 필연성은, 감성적 판단에 있어서 문제되고 있는 필연성이므로, 단지 범례적 필연성이라고 불리어 질 수 있을 따름이다. 다시 말해 이 필연성은 우리가 명시할 수 없는 어떤 보편적 규칙의 실례로 간주되는 판단에 대해 모든 사람들이 동의해야만 한다고 하는 필연성이다.(KU. 62-3)

(e2.1.4.1.2) 감성적(미감적) 판정과 감정이 관계맺는 양태는 감정의 필연성이며, 이는 논리적·객관적 필연성이나 실천적 필연성과는 다르다. 논리적·객관적 필연성이란 “경험의 일반적 조건에 의해서 현실적인 것과 관련이 규정되어 있는 것”(KrV. B266)을 말하며, ‘경험의 일반적 조건’이란 다름 아니라 감성의 형식과 지성의 개념을 지칭한다. 따라서 칸트가 감성적(미감적) 판단의 필연성과 대비시키면서 논하고 있는 논리적·객관적 필연성이란 초월적 논리학의 관점에서 설명된 필연성을 말하는 것이다. 그러나 이제 감성적(미감적) 판단에서 말하는 양태란 상기한 바와 같이 객체의 현존과 결부된 양태가 아니라, 주관의 감성적 상태와 결부된 양태이다. 따라서 이는 현실적 제 현상들에 대해 지성이 자연의 입법자로서 부과하는 필연성과는 다를 수밖에 없다. 또한 감성적(미감적) 판단의 필연성은 실천적 필연성과도 다르다고 칸트는 말한다. 왜냐하면 만약 감성적(미감적) 판단의 필연성이 실천적 필연성이라면, “이 만족은 곧 자유롭게 행위하는 존재자에게 규칙이 되는 순수한 이성이지의 개념에 의한 하나의 객관적 법칙에서 나온 필연적 결과”(KU. 62)라고 해야 하는데, 감성적(미감적) 판단은 상상력의 자유로운 유희가 지성과의

합치에서 오는 만족의 필연성이므로, 즉 주어진 개념이나 법칙에서 도출된 필연성이 아니므로 양자는 동일할 수 없다는 것이 칸트의 주장이다. 감성적(미감적) 판단의 필연성은 그것이 오직 주관이 특정한 대상에 대한 경험을 기원으로 하여 그 때에 이루어지는 자신의 감정 상태에 대한 필연성이므로 우리에게는 단지 일회적인 사례를 통해서만 확인될 수 있는 그런 필연성이다. 그래서 칸트는 감성적(미감적) 판단의 필연성을 ‘범례적 필연성’ (KU. 62)이라고 부르며, 이때에 그 범례가 되는 사례는 “보편적이면서도 개념적으로는 무규정적인 규칙” (Jens Ku.lenkampff, ibid, S. 107)의 역할을 한다.

2.1.4.2 주관적 필연성

(q2.1.4.2.1) 취미판단은 모든 사람들이 동의할 것을 요구한다. 그리고 어떤 것을 아름답다고 언명하는 사람은 모든 사람들이 바로 그 대상에 갈채를 보내고, 자신과 마찬가지로 그 대상을 아름답다고 언명해야 한다고 주장한다. 그러므로 감성적 판단에서 등장하는 당위는, 그것이 설사 판정에 필요한 모든 자료를 고려하여 진술된다 할지라도, 단지 조건부로 진술되는 것에 불과하다. 우리는 다른 모든 사람의 동의를 구하고자 하는데, 그렇게 할 수 있는 이유는 우리에게는 다른 모든 사람에게 그러한 동의를 구할 수 있는 공통적인 근거가 있기 때문이다. 그러므로 어떤 사례가 찬성의 규칙으로서의 그 근거 아래 올바르게 포섭되어 있다는 것이 확실하기만 하다면, 우리는 또한 동의를 기대할 수도 있을 것이다.(KU. 63-4)

(e2.1.4.2.2) 이러한 감성적(미감적) 판단의 범례적 필연성은 “공통감의 전제하에 있어서는, 객관적인 필연성으로 표상” (KU. 66)된다. 그리고 공통감이란 “무엇이 만족을 주는가 불만족을 주는가를 개념에 의해서가 아니라 단지 감정에 의해서 규정하는, 그러면서도 보편타당하게 규정하는 주관적 원리” (KU. 64)라고 칸트는 말한다. 여기서 만족과 불만족은 상상력과 지성의 일치 여부로부터 비롯하는 감정을 말한다. 그런 의미에서 공통감이란 ‘자유로운 조화와 만족 간의 필연적인 관계를 규

정하는 원리’이며, 상상력과 지성의 일치여부를 판정할 수 있는 감정능력을 말한다. 그러므로 판단의 필연성은 인식 일반의 주관적 조건에 근거하고 있으며, 이 주관적 조건들의 일치하는 “인간들의 심리적 일치(상대적 보편성)를 지시한 것이 아니라 감성적(미감적) 판단 작용의 선험적 근거를 지시” (Ulrich Müller, *ibid*, S. 214)하는 것이다.

2.1.4.3 필연성의 조건 : 공통감

(q2.1.4.3.1) 만일 취미판단이 (인식판단과 마찬가지로) 일정한 객관적 원리를 가지고 있다면, 그러한 원리에 따라 취미판단을 내리는 사람은 자신의 판단이 무조건적으로 필연적임을 주장할 것이다. 또 만일 취미판단이 순전한 감관취미의 판단처럼 아무런 원리도 가지고 있지 않다면, 취미판단의 필연성이란 전혀 생각할 수 없을 것이다. 그러므로 취미판단에는 무엇이 만족을 주는가 또는 무엇이 불만족을 주는가 하는 것을 개념에 의해서가 아니라 단지 감정에 의해서 규정하는, 그러면서도 보편타당하게 규정하는 주관적 원리가 있음에 틀림없다. 그러나 그와 같은 원리는 공통감이라고 밖에 볼 수 없을 것이다. 그런데 우리는 때로 공통적 지성(상식)도 또한 공통감 *sensus communis*이라고 부르고 있지만, 이 공통감은 그러한 공통적 지성(상식)과는 본질적으로 다른 것이다. 후자는 감정에 따라 판단을 내리는 것이 아니라 항상 개념에 따라 — 비록 대개는 불분명하게 표상된 원리로서의 개념에 지나지 않지만 — 판단을 내리는 것이기 때문이다. 그러므로 공통감이 (그러나 이 공통감이란 외감을 의미하는 것이 아니라, 우리의 인식능력들의 자유로운 유희에서 나오는 결과를 의미하는 것이다) 있다는 전제하에서만, 즉 거듭 말하자면 그러한 공통감을 전제해야만 취미판단을 내릴 수 있는 것이다.(KU. 64)

2.1.4.4 유사 객관적 필연성

(q2.1.4.4.1) 우리가 어떤 것을 아름답다고 언명하는 모든 판단에 있어서, 우리는 그 누구도 다른 의견을 가지는 것을 허용하지 않는다. 그러나 그럼에도 불구하고 우리는 우리 판단의 근거를 개념에 두고 있는 것이 아니라, 감정에 두고 있을 뿐이다. 그러므로 우리는 이 감정의 근거를 사적 감정에 두는 것이 아니라 공동(체)의 감정에 두고 있는 것이다. 그런데

이 공통감은 이를 위해서는 경험에 기초를 둔 것일 수가 없다. 왜냐하면 이 공통감은 일종의 당위를 내포하고 있는 판단들을 정당화하려는 것이며, 모든 사람들이 우리의 판단과 일치할 것이라고 주장하는 것이 아니라 우리의 판단과 합치해야만 한다고 주장하는 것이기 때문이다. 여기에서 나는 나의 취미판단을 이 공통감에 의한 판단의 한 실례로서 제시하고, 또 그 때문에 나는 이 취미판단에 대하여 범례적 타당성을 부여하게 된다. 그러므로 이 공통감은 순전히 이상적인 규범에 지나지 않는다. 하지만 이러한 규범을 전제해야만 우리는 그 규범에 합치되는 판단과 그 판단에서 표현되는 어떤 객관에 관한 만족을 모든 사람들에게 대한 규칙으로 삼을 수 있는 권리를 가지게 될 것이다. 왜냐하면 이 원리는 비록 주관적이지만 그럼에도 불구하고 주관적·보편적 원리(모든 사람들에게 필연적인 이념)로서 상정된 것이므로, 여러 판단자들의 일치에 관해, 우리가 [그들의 판단을] 이 원리 아래로 올바르게 포섭했다는 확신만 있다면, 이 원리도 흡사 객관적 원리와 같이 보편적 동의를 요구할 수 있기 때문이다.(KU. 66-7)

2.2 취미의 연역론

2.2.1 연역의 제기

(q2.2.1.1) 감성적(미감적) 판단이 순전한 감각판단이 아니고, 이러한 만족을 누구에게나 필연적인 것으로서 요구하는 하나의 형식적 반성판단이라면, 그러한 판단의 기초에는 선험적 원리로서의 어떤 것이 있지 않으면 안된다. 그것은 기껏해야 단지 주관적인 원리에 지나지 않았지만(그러한 종류의 판단에는 객관적 원리란 불가능하다고 한다면), 그러나 그것은, ‘어떻게 해서 감성적(미감적) 판단은 필연성을 요구할 수 있는가?’ 하는 것이 이해되기 위해서는, 그러한 주관적 원리로서도 연역을 필요로 한다.(KU. 147-8)

(e2.2.1.2) 칸트는 『순수이성비판』에서 권리의 문제 *quid juris*와 사실의 문제 *quid facti*를 구분한 후 “권한 또는 권리주장을 명시하는 전자의 증명을 연역”(KrV. B116)이라고 하였다. 그런 연후에 연역에는 경험적 연역과 초월적 연역이 있음을 언명하고 경험적 연역에 관해

서는 개념사용의 합법성을 논하는 것이 아니라 다만 그 개념을 소유하게 된 유래, 즉 경험적 사실만을 제시하는 것으로 충분한 반면, 초월적 연역이란 어떻게 경험에서 유래하지 않은 개념들이 객관과 관련하여 합법적으로 사용될 수 있는가를 논하는 것이라고 하였다.(KrV.B117) 이러한 초월적 연역에 있어서 제 1비판서와 제 2비판서에는 근본적인 차이점이 있는데, 그것은 전자가 개념의 연역이라면, 후자는 판단의 연역이라는 점이다. 즉 전자가 어떻게 선험적 개념들이 객관과 관련하여 보편타당성을 주장할 수 있는가 하는 문제를 다룬다면, 후자는 어떻게 단지 주관적인 것에 불과한 판단(즉 상상력과 지성의 일치)을, 비록 대상과 관련하여서는 아니지만, 타인들과 관련하여 정당화할 수 있는가하는 문제를 다룬다.

2.2.2 취미판단의 연역

(q2.2.2.1) 감성적(미감적) 판단력의 단지 주관적 근거에 기인하는 판단에 대해서 보편적 동의를 요구하는 것이 정당화되기 위해서는, 다음과 같은 것을 승인하는 것으로 충분하다: 1) 이 능력의 주관적 조건들은, 이 판단에 있어서 활동하는 인식력들과 인식 일반과의 관계에 관한 한, 모든 인간에게 있어서 동일하다. 만일 그렇지 않으면 인간들은 자기의 표상을, 그리고 인식조차도 서로 전달할 수가 없을 것이므로, 이것은 참이 아니면 안된다. 2) 이 감성적(미감적) 판단은 단지 이러한 관계(따라서 판단력의 형식적 조건)만을 고려한 것이요, 따라서 순수한 것, 다시 말하면 그 규정근거로서 객체의 개념과도 또 감각과도 혼합되어 있지 않은 것이다. 설사 이 후자의 점에 관해 오류가 있다 할지라도, 그것은 단지 법칙이 우리에게 주는 권능을 어떤 특수한 경우에 잘못 적용했다고 하는 데 관계되는 것뿐이요, 그로 말미암아서 권능 일반이 폐기되는 것은 아니다.(KU. 151 주)

(e2.2.2.2) 이제 모든 인간이 인식능력들의 주관적 조건, 즉 상상력과 지성의 일치를 통해서만 임의의 판단을 내릴 수 있다고 할 때, 그런 제

반 판단들 중에서 감성적(미감적) 판단은 오직 그 주관적 조건의 일치에 대한 내면적인 반성(감정의 상태)과만 관계하여 내려진, 따라서 감각적 만족이나 객체에 대한 개념, 또는 개념에 의한 만족과는 무관하게 내려진 판단이라고 말할 수 있다. 이런 관점에서 볼 때 공통감이란 인식능력들의 일치에 대해 객관과 무관하게 오직 주관적으로만(감정에 기초해서) 판정할 수 있는 능력을 말한다고 하겠다. 그래서 칸트는 §에서 “어떤 표상이 [...] 일반적으로 지성 일반의 관심사인 보편성의 조건들에 합치한다면, 그러한 표상은 인식능력들을 균형에 맞게 조화시켜준다. 그리고 우리는 이러한 균형잡힌 조화를 모든 인식에 대하여 요구하며, 따라서 그것을 또한 지성과 감각들이 결합되어야 판단을 내릴 수 있도록 운명지워진 모든 사람들에게(모든 인간에게) 타당하는 것으로 생각하는 것이다”(KU, 31-2)라고 말한다. 결국 감성적(미감적) 판단의 초월적 연역은 일차적으로 감성적(미감적) 판단의 가능조건에 대한 해명으로 간주해야 하며, 이렇게 해석한다면 능력들의 일치여부를 주관적으로 반성하는 능력인 공통감은 감성적(미감적) 판단의 구성적 원리로 이해되어야만 한다.

2.2.3 취미판단의 연역에 대한 두 가지 해석

(e2.2.3.1) 주석가들 사이에서는 감성적(미감적) 판단의 연역을 둘러싸고 대체로 두 가지로 입장으로 나뉘게 되는데 첫째가 P. Guyer로부터 비롯한 소위 ‘인식론적 논증’(epistemological argument)이며, 두 번째는 D. W. Crawford가 중심이 되어 시작된 ‘윤리론적 논증’(ethical argument)이다. 그리고 만약 전자의 입장에서 감성적(미감적) 판단에 관한 연역이 성공한다면, 이는 감성적(미감적) 판단이 인식판단이나 도덕판단과는 완전히 구별되는 독자적이고 자율적인 판단임을, 그래서 나아가 미학이 자율적 학문임을 입증하는 결과를 얻게 될 것이다. 또한 만약 후자의 입장에서 연역이 입증된다면, 이는 감성적(미감적) 판단이 궁극적으로 도덕성에 의해 정초되는 비자립적이고 타

율적인 판단임을 주장하는 결과를 초래하고 따라서 미학이 자율적 학문으로 자리매김될 수 없음을 의미한다. 이와 같은 감성적(미감적) 판단에 대한 이율배반적인 해석들이 제기되는 이유는 사실 칸트에게 있다. 예를 들어 칸트는 ‘§ 종별적으로 상이한 세 가지 만족의 비교’라는 장에서 감각적 만족(das Angenehme), 미에 대한 만족(das Schöne), 선에 대한 만족(das Gute) 등 세 가지의 만족 중에서 ‘미에 관한 취미의 만족만이 유일하게 그리고 유독 무관심적인 자유로운 만족’이라고 말함으로써 감성적(미감적) 판단의 자율성을 천명하는 한편, §9에서는 그 제목에서 보듯이 미를 ‘도덕성의 상징’으로 간주함으로써 미의 영역 또는 감성적(미감적) 판단을 도덕성에 종속시키는 듯한 인상을 풍긴다. 이러한 칸트 자신의 일견 상반되어 보이는 주장 때문에 칸트의 미학에 대한, 특히 연역에 대한 해석에 있어서 결정적인 두 갈래 길이 성립하게 되는 것이다.

2.2.3.1 인식론적 논증

(e2.2.3.1.1) 칸트가 ‘순수한 감성적(미감적) 판단의 연역’이라는 제목으로 감성적(미감적) 판단의 보편타당성에 대한 정당화를 시도하는 곳은 §0부터 §4절까지이다. 하지만 P. 가이어는 감성적(미감적) 판단에 대한 연역은 두 번 시도되는데 첫 번째는 §1이고 두 번째는 §8이라고 주장한다(P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, 1979. pp272-280 참조). P. 가이어뿐만 아니라 A. 지노바, J. 메이트랜드 등도 유사한 주장을 하였는데, 이들의 주장은 칸트가 취미판단 연역의 핵심을 인식능력들의 최적 비율(the best proportion of faculties)에 관한 선험적 조건의 해명으로 간주하였다고 해석한다는 점에서 공통점을 가지고 있으며, 특히 P. 가이어는 칸트의 연역이 성공하지 못하였다고 주장하였다(Salim Kemal, *Kant's Aesthetic Theory(an Introduction)*, MacMillan Academic & Professional LTD, 1992. pp107 참조).

2.2.3.1.1 인식론적 논증의 내용

(e2.2.3.1.1.1.) P. 가이어의 취미판단의 보편타당성에 관한 논증은 다음과 같이 정리될 수 있다. ① 대상에 대해 적절하게 관정하고(대상의 합목적적 형식에 대한 무관심한 주목), ② 대상으로부터 만족을 얻어내되, ③ 이 만족의 원천을 상상력과 지성의 자유로운 조화 속에 위치지운다면, 그렇다면 ④ 대상에 대해 적절하게 감상하는 사람은 누구나 만족을 느낄 것(will feel pleasure)이라고 기대할(expect) 자격이 있다(P.Guyer, ibid. pp256 & pp354 참조). 즉, P. 가이어에 따르면 취미판단의 보편타당성에 대한 요구란 결국 ‘타인들의 동의를 기대할 수 있음’을 의미하고, 따라서 취미판단의 연역은 동의에 대한 합리적 기대(rational expectation) 또는 사실적 예측(factual prediction)에 대한 해명이라는 것이다. 그러므로 P. 가이어는 만약 특정한 표상에 대해 — 그 표상에 대한 개념을 전제하지 않은 상태에서 — 상상력과 지성이 최적 비율로 조화가 이루어져 판단이 내려진다면, 그런 판단은 타인들에 대해서도 동의를 기대할 수 있다고 말하는 셈이다. 이런 Guyer의 해석은 인식능력들 간의 조화(최적 비율)가 취미판단의 보편타당성에 대한 요구를 정당화할 수 있는 핵심적인 요체로 기능하며, 그래서 그 자신을 비롯한 많은 주석가들에 의해 ‘인식론적 논증(epistemological argument)’이라고 불리운다.

2.2.3.1.2 인식론적 논증의 결론

(e2.2.3.1.2.1) 그런데 취미판단의 보편타당성에 대한 이러한 인식론적 논증은 실상 그 정당성의 입증에는 성공하지 못하였다는 결론을 내리는데, 왜냐하면 나의 인식능력들이 최적비율에 도달할 수 있다는 사실로부터 만인이 그러한 상태에 도달할 수 있다는 사실이 도출되지 않기 때문이다. 즉 최적비율이 가능하더라도, 그것은 — 예를 들어 미적 대상에 대한 개인들의 반응이나 그 반응에 영향을 미치는 문화적인 수준의 차이 등등의 문제가 여전히 남아 있기 때문에 — ‘단지 개인적으로 타인들도 자신과 동일한 판단을 내릴 것이라고 기대할 수 있다는 점만을 함축할 뿐이라는 것이다. 결

국 Guyer의 주장에 따르면, 보편타당성의 요구(Anspruch)에 대해 정당화해야 하는데, 단지 기대(expectation)에 대해서만 정당화하였다는 것이다. J. M. 번스타인은 가이어류의 해석이 널리 알려져 보편적으로 받아들여지고 있다는 의미에서 ‘표준적 반박(standard objection)’ 이라고 부른다(J. M. Bernstein, *The Fate of Art(Aesthetic Allienation from Kant to Derrida and Adorno)*, Polity Press, 1992. pp21). 이 반박에 따르면 취미판단의 최적비율은 제시되는 대상에 따라서도 상이해질 뿐만 아니라 그것을 판단하는 주관에 의해서도 상이할 수밖에 없음에도 불구하고 칸트는 공통감에 대해, 즉 모든 인식에 있어서의 주관적 조건(상상력과 지성의 일치)에 관해 말하면서 이러한 상이성을 무시하고 있으며, 그 때문에 일관되지 못하다고 해석된다.

2.2.3.1.3 인식론적 논증의 문제점

(e2.2.3.1.3.1) 그러나 이러한 인식론적 논증은 몇 가지 중대한 오류를 가지고 있다. 우선 취미판단을 위해 요구되는 인식능력들의 최적비율에 관한 문제가 거론될 수 있다. 분명히 칸트가 ‘최적비율’에 대해 거론하고 있기는 하지만, 그것은 단지 취미판단의 제 4계기(필연성의 계기)를 논하는 곳에서만, 그것도 단지 앞서 인용한 §21에서만 등장하기 때문에 ‘최적비율’을 근거로 해서만 취미판단의 연역을 해석하는 것은 무리가 있다. 최적비율이란 취미판단의 성립에 대한 충분조건이 아니라 단지 필요조건일 뿐이며, 그것도 실제로 내려진 취미판단의 성공여부에 대한 판정기준으로서만 기능할 뿐이다. 그런 의미에서 인식론적 논증은 순수 감성적(미감적) 판단의 초월적 가능성에 대해 해명하는 연역의 문제와 실제로 내려진 성공적인 취미판단의 정당성을 동일시하는 오류를 범했다고 하겠다. 또한 인식론적 해석가들은 공통감을 취미판단의 구성적 원리로 간주하기보다는 그것을 규제하는 원리로 보았다는 문제점이 있다. 공통감이 규제적 원리라고 한다면 이는 공통감의 정의상 합당하

지 않는 것으로 생각된다. 왜냐하면 공통감이란 결국 인식능력들의 일치
를 의미하는 것이며, 인식능력들의 일치는 경험대상의 구성적 원리로 간
주되어야 하기 때문이다. 다시 말해 보편타당성과 전달가능성의 근거라
고 해서 곧 규제적 원리라고 할 수도 없다. 예를 들어 인식판단의 경우
에도 보편타당성과 전달가능성을 주장할 수 있으며, 그 근거는 만인이
동일한 선험적 조건을 가지고 있기 때문이다. 그러나 그렇다고 해서 인
식의 선험적 조건을 규제적 원리라고 하지는 않는다.

2.2.3.2 윤리론적 논증

(e2.2.3.2) 취미판단의 연역에 대한 대표적인 또 다른 해석은 크로포드
에 의해 제기되었다. 그는 감성적(미감적) 판단은 ‘이성과 지성의 초월적
가교’ 라고 하면서 감성적(미감적) 판단의 연역은 “미와 도덕성의 연결
이외에서는 결코 찾아지지 않는다” (D. W. Crawford, Kant's Aesthetic
Theory, The University of Wisconsin Press, 1974. pp28)고 주장한다.
엘리엇도 이와 유사한 입장을 견지하면서, “보편적으로 전달가능한
마음의 상태(Gemütszustand)는 미에 있어서 꽤 의 근거” 라는 개념에서
시작하여 “취미는 결국 도덕적 이념의 감각적 현시를 판단하는 능력”
이라고 주장함으로써, 결국 취미의 연역은 도덕성과의 관계에서 완결된
다는 크로포드의 입장과 궤를 같이 한다. 엘리엇은 연역이 공통감에
기초한다고 가정하면서도 공통감만으로는 연역을 위한 충분한 설명이 성
립하지 않는다고 생각한다. 그래서 그는 칸트가 공통감이 갖는 이러한
한계를 도덕과 종교적 관심을 전제함으로써 해결하려 하였다고 생각하였
다. 이런 관점에서 그는 “(상상력과 지성의) 보편적 조화의 진정한 원
천은 미적 경험의 상징적 기능에 있다” (R. K. Elliott, "The Unity of
Kant's 'Critique of Aesthetic Judgment'" in British Journal of
Aesthetic 8, 1968. pp244-5)고 말하면서 감성적(미감적) 판단의 보편타
당성은 미에 대해 관심을 가질 의무로부터 비롯하는 것이라고 주장한다.
따라서 칸트 자신이 ‘합리적 기대’ 보다 더 강한 주장을 감성적(미감

적) 판단에 내포시키고 있다는 것이 윤리론적 해석자들의 관점인데, 바로 이런 점에 근거하여 로저슨은 감성적(미감적) 판단의 보편타당성에 대한 요구를 일종의 당위(ought to)에 대한 주장으로 해석하며, 그래서 감성적(미감적) 판단의 보편타당성 논제는 개인적인 선호를 다루는 문제가 아니라 그 판단이 옳으나 그르냐의 문제를 그 판단을 내리는 판단자와는 독립적으로 다룬다고 말한다.

2.2.3.2.1 윤리론적 논증의 내용

(e2.2.3.2.1.1) 크로포드처럼 다음의 5단계로 구성해 볼 수도 있을 것이다. ① 미적 만족은 보편적으로 전달 가능한 심적 상태에 근거하고, ② 이 심적 상태는 인식을 위한 일반적인 조건(상상력과 지성의 일치와 조화)에 근거하며, ③ 이 인식능력들의 조화는 단지 대상의 형식적 합목적성에만 근거하되, ④ 이런 미적 반성(대상의 형식적 합목적성에 대한 관조에 있어서의 인식능력들의 조화)은 공통감에 근거한다. ⑤ 그런데 위의 4단계만으로는 타인에 대한 요구를 증명하지는 못하며, 그래서 도덕성을 전제해서만 연역은 완성된다(D. W. Crawford, *ibid.* pp66-69참조).

2.2.3.2.2 윤리론적 해석의 문제점

(e2.2.3.2.2.1) 결국 취미판단의 연역에 대한 윤리론적 해석에 따르면 취미판단의 보편타당성에 대한 요구는 도덕성에 근거한 일종의 당위적 주장이라고 해석된다. 그러나 이러한 윤리론적 해석도 역시 인식론적 해석과 마찬가지로 몇 가지 중대한 결함을 가지고 있다. 우선 취미판단의 근거가 도덕성에 있다는 주장은 취미판단의 자율성을 주장하는 내용과 모순되는 것처럼 보이기 때문이다. 예를 들어 §5에서 칸트는 취미판단에는 ‘어떠한 관심도, 즉 감각의 관심도 이성의 관심도 찬동을 강요하는 일이 없다’고 함으로써 이성의 관심이 취미판단과는 무관함을 천명하였다. 또한 §6에서 나타나듯이 자유미와 의존미를 구분하고 자유미에 대

한 판단만이 순수한 취미판단이라고 주장한 점이나, 취미판단의 제 2계기를 ‘개념을 떠나 보편적으로 만족을 주는 것’이라고 언명한 내용, 그리고 ‘감성적(미감적) 판단을 [...] 목적에 의존하도록 하고, 그렇게 함으로써 제한을 받도록 하면, 그런 한에서 감성적(미감적) 판단은 이미 자유롭고 순수한 감성적(미감적) 판단이 아니라고 규정한 내용 등 매우 여러 곳에서 칸트는 취미판단이 도덕성과 무관하다고 주장하였는데, 윤리론적 해석은 이를 설명하기 곤란해진다. 또한 윤리론적 해석은 인식론적 해석과 마찬가지로 공통감에 대한 이해가 불투명하다. 크로포드의 경우에는 공통감을 가이어와 마찬가지로 규제적 이념으로 해석하고 이 공통감을 도덕성에 근거한 것으로 해석함으로써 가이어와는 다른 결론에 도달하였다. 반면에 로저슨이나 맥밀란의 경우에는 공통감을 구성적 원리로 해석하는데, 이는 공통감을 일종의 이념으로 간주하는 §2의 내용과 일치하지 않는 것처럼 보인다.

2.2.3.3 연역에 대한 새로운 해석

(e2.2.3.3.1) 연역에 대한 상기한 이율배반적 해석들이 등장하는 이유는 그들이 칸트의 미학에 있어서 감성적(미감적) 판단의 가능성에 관한 해명과 미적 경험의 의의에 대한 해명(Jeffrey Maitland, "Two Senses of Necessity in Kant's Aesthetic Theory" in *British Journal of Aesthetics* vol. 10, No. 4, 1976, pp350) 또는 비관철학적 과제(경험의 정당화)와 체계의 정당화라는 과제가 공존하고 있음을 간과하였기 때문이라고 생각된다. 특히 그들은 칸트가 §0부터 §4까지를 ‘순수 감성적(미감적) 판단의 연역’이라는 표제를 가지고 논하면서, 동시에 그 일부인 §8에 ‘취미판단의 연역’이라는 제목을 단 이유에 대해서는 간과하고 있다. 이는 전자가 체계의 정당화를 포함하는 연역이라면, 후자는 다만 취미판단의 가능조건에 대한 해명으로 보아야 한다. 이제 우리는 이런 관점에서 칸트의 감성적(미감적) 판단의 연역에 대해 다시 반추하는 것이 좋겠다.

2.2.3.3.1 감성적(미감적) 판단의 가능조건에 대한 연역

(e2.2.3.3.1.1) 모든 인간이 인식능력들의 주관적 조건, 즉 상상력과 지성의 일치를 통해서만 임의의 판단을 내릴 수 있다고 할 때, 그런 제반 판단들 중에서 감성적(미감적) 판단은 오직 그 주관적 조건의 일치에 대한 내면적인 반성(감정의 상태)과만 관계하여 내려진, 따라서 감각적 만족이나 객체에 대한 개념, 또는 개념에 의한 만족과는 무관하게 내려진 판단이라고 말할 수 있다. 이런 관점에서 볼 때 공통감이란 인식능력들의 일치에 대해 객관과 무관하게 오직 주관적으로만(감정에 기초해서) 판정할 수 있는 능력을 말한다고 하겠다. 그래서 칸트는 §에서 “어떤 표상이 [...] 일반적으로 지성 일반의 관심사인 보편성의 조건들에 합치한다면, 그러한 표상은 인식능력들을 균형이 맞게 조화시켜준다. 그리고 우리는 이러한 균형잡힌 조화를 모든 인식에 대하여 요구하며, 따라서 그것을 또한 지성과 감각들이 결합되어야 판단을 내릴 수 있도록 운명지워진 모든 사람들에게(모든 인간에게) 타당하는 것으로 생각하는 것이다.”(KU. 31-2)라고 말하는 것이다. 결국 감성적(미감적) 판단의 연역은 1차적으로 감성적(미감적) 판단의 가능조건에 대한 해명으로 간주해야 하며, 이렇게 해석한다면 능력들의 일치여부를 주관적으로 반성하는 능력인 공통감은, 다른 조건이 없다면 즉 순수히 감성적(미감적) 판단 그 자체의 가능성과만 관련시킨다면, 감성적(미감적) 판단의 구성적 원리로 이해되어야만 한다. 공통감을 감성적(미감적) 판단의 구성적 원리로 생각하고 규제적 원리로 생각할 수 없는 또 다른 이유는 감성적(미감적) 판단에 있어서 공통감은 결국 대상을 객관적으로 판단하는 것이 아니고 다만 주관적으로만 판정하는 것이지만, 그럼에도 불구하고 그 주관적 현상을 인식의 주관적 조건(상상력과 지성)이라는 선험적 규칙 아래로 가져오기 때문이다.

2.2.3.3.2 체계의 정당화를 위한 연역

(e2.2.3.3.2.1) 이제 우리는 칸트의 전체 비판철학적 작업 속에서 『

판단력비판』이 차지하는 위상과 관련하여 감성적(미감적) 판단의 연역이 어떤 의미를 갖는가에 대해서 고려를 해야만 한다. 제목이 시사하는 바와 같이 제 3비판서는 마음의 능력 중 ‘판단력’에 대한 고찰을 하고 있으며, 그 본래의 목적도 자연과 자유 사이에 놓인 커다란 심연(Abgrund)을 매개하고자 하는 의도였다. 『순수이성비판』을 통해 인간의 인식을 감성계로 제한함으로써 얻어진 소극적 효용은 사변이성으로 하여금 경험의 한계를 넘지 않도록 하는 것이었지만, 이를 통해 동시에 실천이성의 영역이 확보된다는 적극적 효용을 획득할 수 있었다고 칸트는 논증하였다(KrV. X X V. 참조). 그러나 이로 인해 세계는 합법칙성으로서의 감성계와 실천이성이 적용되는 자유개념에 기초한 초감성계로 분리되는 결과를 초래했다. 그런데 이 초감성적 영역은 어떠한 형태로든 자연의 영역에 영향을 미쳐 자신의 실천적 이념을 실현시켜야만 하며, 따라서 최소한 이런 이유 때문에 감성적 영역과 초감성적 영역을 매개할 수 있는 또 하나의 원리가 요청된다. 이런 요청에 부응하여 양자의 매개 원리를 밝히고자 쓰여진 것이 『판단력 비판』인 것이다. 결국 제 3비판서의 본래 목적은 자연과 자유를 매개시키는 것이며, 이 매개의 원리, 즉 판단력의 원리를 고찰하는 가운데 결과로서 얻어진 내용 중 하나가 바로 통상 미학(Ästhetik)이라고 부르는 영역인 것이다. 크로포드가 감성적(미감적) 판단의 연역에 있어 대미를 장식하는 것처럼 주장하였던 ‘도덕성의 상징으로서의 미’이라는 тезис는 기실 판단의 가능조건에 대한 연역이 아니라 체계의 정당화라는 관점에서 해석되어야 할 것이다.

2.2.3.4 연역의 의의

(e2.2.3.4.1) 칸트가 비록 순수 감성적(미감적) 판단을 자율적인 판단이라고 규정하면서 일체의 관심이나 개념과는 무관한 판단이라고 하였지만, 동시에 그는 순수 감성적(미감적) 판단이 사회적 관심 특히 도덕성과 관련된 판단임을 여러 곳에서 주장하였다. 그래서 감성적(미감적) 판단의 연역에 대한 해석 역시 자율성을 중심으로 전개되기도 하고, 타율

성을 중심으로 전개되기도 하면서 일관성이 없는 것처럼 보인다. 그러나 이러한 관점은 판단의 정당화와 체계의 정당화를 동시에 수행해야만 하는 제 3비판서의 독특한 위치를 간과한 소치라고 생각된다. 우리는 이런 관점에서 “취미판단은 그 자체로서는 전혀 어떠한 관심도 정초하는 것이 아니다. 오직 사회에 있어서만 취미를 가진다고 하는 것이 관심을 끌게 된다”(KU. 7 주)라든가 “미는 우리에게 어떤 것을, 자연까지도, 관심을 떠나서 사랑하도록 마음을 준비시키고 숭고는 그것을 우리의 관심에 거슬릴지라도 존중하도록 마음을 준비시킨다”(KU. 115)는 구절들을 읽어야 할 것이다. J. M. Bernstein은 ‘취미판단이 자율적이면 자율적일수록 더욱 더 도덕성을 위한 도구로 전략한다’는 이율배반적인 특성을 칸트 미학이 갖는 비밀관성으로 간주하였지만 사실 바로 그것이 칸트가 주장하는 바이고, 칸트 철학 체계를 일관되게 만들 수 있는 내용이라고 생각한다.

2.3 취미의 변증론

2.3.1 취미의 이율배반

(q2.3.1.1) 1. 정립 : 취미판단은 개념에 근거를 둔 것이 아니다. 왜냐하면 개념에 근거를 둔 것이라면, 취미판단에 관해서 논의를 할(증명에 의하여 결정을 내릴) 수가 있을 것이기 때문이다.

2. 반정립 : 취미판단은 개념에 근거를 둔 것이다. 왜냐하면 개념에 근거를 둔 것이 아니라면, 취미판단이 다르다고 할지라도, 이 취미판단에 관해서는 논쟁할(다른 사람들이 이 판단에 필연적으로 찬동할 것을 요구할) 수조차도 없을 것이기 때문이다.(KU.234)

(e2.3.1.2) 칸트가 이율배반을 거론할 때에 그가 다루려고 하는 것은 순수 이성의 경험적 사용에서 등장하는 오류를 다루기 위한 것이 아니라, 초월적 가상에 관한 문제이다. 그러므로 이율배반은 이성과 판단력의 변증적 가상 또는 오류에 관한 문제라고 할 수 있고, 이러한 오류나

가상은 모두 무제약자 또는 절대적 총체성이라는 이념과 연관되며, 이 이념은 결국 체계의 통일성을 향한 이성의 요구와 관련된다. 이러한 이율배반에 대해서는 역사적 기원의 문제나 개념상의 문제, 또는 몇몇 칸트 연구자들이 제기하는 이율배반과 비판철학의 체계와 관련한 문제 등이 다루어질 수 있을 것이다. 하지만 여기에서 이율배반과 관련한 이러한 철학사적 관점의 해석이나 의의 또는 체계 내적 정합성의 문제를 모두 다룰 수는 없다. 우리의 관심사는 『판단력비판』에서 거론된 판단력의 감성적(미감적) 사용에 관한 이율배반과 그 해결 과정을 추적함으로써 감성적(미감적) 판단에 개념 또는 이념이 어떠한 방식으로 개입하는가를 고찰하고자 하는 것이다. 칸트에게서 이율배반(Antinomie)에 관한 논의는 언제나 체계의 통일과 관련되어 있으며, 이는 『판단력비판』에서도 예외는 아니다. 특히 ‘도덕성의 상징으로서의 미’라는 테제의 역할과 의미를 확인하기 위해서는 감성적(미감적) 판단의 이율배반에 대한 논의로부터 출발해야 할 것이다. 왜냐하면 감성적(미감적) 판단의 이율배반을 해결하기 위해 칸트가 제시하는 초감성적인 것(das Übersinnliche)이라는 개념은 이후 감성적(미감적) 이념, 상징, 천재 등에 대한 논의의 토대가 되기 때문이다.

(e2.3.1.3) 이러한 판단력의 감성적(미감적) 사용에 관한 이율배반을 피하는 방도에는 일단 다음의 두 가지가 가능하다. 첫째는 취미판단의 기초에 어떤 선험적 원리가 있다는 것을 부정하는 것이다. 둘째는 취미판단은 본래 사물 속에 있는 다양한 것과 어떤 목적과의 관계에 있어서 드러나는 완전성에 관한 하나의 위장된 이성판단이고 그래서 취미판단은 그 근본에 있어서는 목적론적 판단임에도 불구하고, 단지 이러한 우리의 표상에 부수되는 혼란 때문에 감성적(미감적) 판단이라고 부른다는 입장이다. 결국 전자는 이율배반의 정립만이 타당하다는 입장이고, 후자는 반정립만이 타당하다는 입장이다. 이에 대해 칸트는 전자의 입장을 취미비판의 경험론으로, 후자의 입장은 취미비판의 합리론으로 규정하면서, “전자에 따르면, 우리의 만족의 객체는 쾌적한 것과 구별되지 않을 것이며, 후자에 따르면 그 판단이 특

정한 개념들에 기인하는 것인 한, 만족의 객체는 선한 것과 구별되지 않을 것”(KU.246)이라고 비판한다. 다시 말해 비록 칸트가 미학을 기하학적 태도로 논증하고자 한 바움가르텐의 시도를 알고 있었으며, 또한 흄의 취미의 심리학에 정통해 있었다고는 하나, 그는 합리론적 미학이 공허한 분석에 빠지고 심리학적 미학이 취미의 상대주의에 흐르는 폐단을 너무 잘 알고 있었기 때문에, 이들과는 다른 입장을 취하는 것이다. 따라서 취미에 대한 칸트의 입장을 보다 잘 이해하기 위해 우리는 먼저 취미의 경험론과 합리론에 대해 고찰해 보아야 할 것이다.

2.3.1.1 취미의 경험론과 그 비판

2.3.1.1.1 취미의 경험론

(e2.3.1.1.1.1) 취미의 경험론을 생각할 때, 우리는 당장 흄을 연상하게 된다. 흄은 인식론의 문제에 있어서 칸트로 하여금 ‘독단의 선잠’에서 깨어나도록 한 것과 마찬가지로 미학의 문제에 있어서도 칸트에게 많은 영향을 주기 때문이다. 확실히 흄이 여러모로 칸트의 미학에 영향을 준 것은 사실이다. 그는 “모든 종류의 아름다움은 우리에게 고유의 즐거움과 만족을 낳는다”(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, 1980, p. 288)고 말함으로써 감성적(미감적) 판단의 원리를 만족에서 찾았다. 또한 “아름다움은 어떤 대상의 성질이 아니라 영혼 안의 정념이나 인상일 뿐이라는 점에 대해서는 논란의 여지 없다”(D. Hume, *ibid*, p. 301)고 말함으로써 감성적(미감적) 판단의 원리가 주관에 있음을 분명히 하였다. 따라서 흄이 칸트가 염두에 둔 취미의 경험론자라고 생각할 수도 있을 것 같다. 하지만 칸트에게는 흄보다는 버크가 중심적 비판의 대상이었다. 버크는 감성적(미감적) 만족의 상태, 즉 사랑을 아름다운 사물에 대해 몰두하고 있는 상태라고 하면서 동시에 이를 그 대상에 대한 ‘애착’이나 ‘애정’을 느끼고 있는 상태라고 주장하였는데, 이는 칸트가 말하는 감성적(미감적) 만족의 상태 — 순수히 무관심적이며(KU. 7), 자유롭고(KU. 15), 관조적이며(KU.80), 무미건조한 만족(KU. 41)의

상태 — 와는 달리 여전히 감각적 관심을 감성적(미감적) 만족의 중심 요소로 보았음을 말해준다. 특히 버크는 미란 주관의 대상의 ‘형태(shape)와 관계하는 방식’이라고 하면서 양증맞고 귀여운 것을 아름답다고 생각하였는데, 이는 미적 감정을 불러일으키는 특정한 성질들이 있다는 경험적 실재론의 입장을 표명한 것으로 간주된다. 즉 버크는 미를 작고 둥근 것이 우리의 심리에 미치는 영향으로 생각하였고, 승고는 뾰족한 것이 미치는 영향으로 생각하였다. 그러므로 버크는 작고 귀여운 어떤 것들의 질료적 성질들이 미를 구성한다고 보았고, 그런 의미에서 귀여운 것(the pretty)을 아름다운 것(the beautiful)으로 생각하였다고 할 수 있다.

2.3.1.1.2 경험론에 대한 비판

(e2.3.1.1.2.1) 아마도 이러한 버크의 입장과 칸트와의 차이를 가장 정확하게 간파하고 있었던 사람은 쉐러일 것이다. 그에 의하면, “버크는 감각적·주관적 미이론의 대표자이고, 칸트는 주관적합리적 미이론의 대표자”(Schillers Briefwechsel mit Körner, hg. von K. Goedeke, 2. Teil, 2. Auflage, Leipzig, 1878, S.6)로 규정된다. 버크에 대한 이런 평가는 결국 그에게 있어서 취미판단이란 귀여운 대상들로부터 유래하는 또는 그런 대상들을 향하는 애정이나 애착에 대한 표명이라 생각하였고, 따라서 감성적(미감적) 만족의 근거를 대상에 대한 감각적 만족에서 찾았다는 데에 근거하고 있다. 그런데 이러한 입장은 감성적(미감적) 만족이 주관적이면서 동시에 보편 타당성하다고 주장하는 칸트에게는 수용되지 않는다. 즉 취미가 주관적이라는 점에 대해서는 버크를 따르지만, 감각에 근거하지 않으며 나아가 합리적일 수 있다는 것이 칸트의 입장인 것이다. 결국 칸트의 입장에서 본다면, 버크는 미의 원리를 쾌적에서 비롯하는 만족에 근거지우려고 하였고 보편타당성의 문제를 감성에 근거지우려 하였지만, 그것은 — 취미의 이율배반의 정립의 내용에서 볼 수 있듯이 — ‘각인에게는 각인의 취미가 있을 뿐’이라는 귀결을 초래할 수밖에 없다. 왜냐하

면 만약 버크와 같은 주장이 보편타당성을 획득하려면, 이는 대상의 성질을 수용하는 우리의 감각과 감각방식이 언제나 동일해야만 가능할 텐데 이런 일은 불가능하기 때문이다. 결론적으로 칸트는 취미의 이율배반 중정립을 통해서 버크와 같은 경험론 미학, 즉 감각적·주관적 미이론을 비판적으로 겨냥하고 있으며, 이러한 입장에 따른다면 취미의 합리성이 부정됨을 지적하고 있는 셈이다.

2.3.1.2 취미의 합리론과 그 비판

2.3.1.2.1 취미의 합리론

(e2.3.1.2.1.1) 취미의 합리론은 ‘취미판단은 개념에 근거를 둔 것’이라는 이율배반의 반정립에서 표명된 입장이며, 이 입장의 대표자로 우리는 바움가르텐을 생각할 수 있다. 바움가르텐은 표상(representatio, Vorstellung)을 모호한(*obscura, dunkel*) 표상과 명석한(*clara, klar*) 표상으로 구분한 후, 후자를 다시 혼란한(*confusa, verworren*) 표상과 판명한(*distincta, deutlich*) 표상으로 구분하였다. 그런데 우리가 바움가르텐의 이러한 표상에 대한 구분에서 주목해야 할 부분은 명석하면서도 혼란된 표상이 있다는 점이다. 명석하면서도 혼란된 표상이란 한 대상이 전체적으로 볼 때는 분명하게 인식되면서도 낱낱의 특징들에 대해서는 모두 분명하게 인식하지 못하는 경우의 표상을 말한다. 바움가르텐은 이와 같이 명석하면서도 판명한 표상을 지성적 인식이라고 하고, 명석하면서도 혼란된 표상을 감성적 인식 또는 하위의 이성인식이라고 하였다. 이제 표상에 대한 이러한 구분에 입각한다면, 바움가르텐에 있어서 미는 하위의 이성인식의 문제가 된다. 그런데 명석하지만 혼란한 표상은 그 대상의 다양성이 그 대상의 개념과 판명하게 일치하지 않으므로, 즉 형식적으로만 일치하고 내용적(분석적)으로는 혼란한 상태이므로 명석하면서도 판명한 표상에 비해 열등한 표상인 것이다. 그리고 이러한 바움가르텐의 입장은 취미의 이율배반 중 반정립의 테제처럼, ‘미란 개념에 근거를 둔 것’이라는 입장을 취했다고 볼 수 있고, 그런 한에서 그는 합리론의 전통을

계승하고 있다.

2.3.1.2.2 합리론 비판

(q2.3.1.2.2.1) 그런데 취미판단은 감성적 판단, 즉 주관적 근거에 기인하는 판단이므로 이 판단을 규정하는 근거는 개념일 수가 없고, 따라서 일정한 목적의 개념일 수도 없다. 그러므로 형식적 주관적 합목적성으로서의 미에 의해서는 명목상 형식적 합목적성이지만 사실상 객관적인 합목적성인 대상의 완전성은 결코 사유되지 않는다. 그리고 미의 개념과 선의 개념을 구별함에 있어서, 전자는 완전성의 혼란한 개념인 반면에 후자는 완전성의 판명한 개념이라고 함으로써 양자를 오직 논리적 형식에서만 구별하고, 그 이외의 점에 있어서는 내용상으로나 기원상으로나 동일한 것처럼 생각한다면, 그러한 구별은 헛된 것이다. 왜냐하면 그처럼 생각한다면 양 개념 사이에는 아무런 종별적 구별도 없고, 취미판단은 어떤 것을 선하다고 언명하는 판단과 꼭 마찬가지로 인식판단일 것이기 때문이다. 그것은 마치 이를테면 보통 사람이 사기는 부정이라고 말할 때, 그는 자기의 판단의 기초를 혼란한 이성원리 위에 두고 있으며, 철학자는 그 기초를 판명한 이성원리 위에 두고 있지만, 근본적으로는 양자가 모두 동일한 이성원리에 기초하고 있다고 말하는 것과도 같다.(KU.46-7)

(q2.3.1.2.2.2) 그에 반해서 만일 우리가 혼란한 개념과 이 혼란한 개념에 근거하고 있는 객관적 판단을 ‘감성적’이라고 부르고자 한다면, 우리는 결국 감각적으로 판단하는 지성이라든가 또는 개념에 의해 그 대상을 표상하는 감관이라든가 하는 것을 가지게 될 것이다. 그러나 이러한 것은 모두 자기모순이다. 개념이 혼란한 것이든 판명한 것이든, 어쨌든 개념의 능력은 지성이다. 그리고 설사 감성적 판단으로서의 취미판단에도 (모든 판단에 있어서와 마찬가지로) 지성이 필요하다 할지라도, 지성이 대상을 인식하는 능력으로서 취미판단에 필요한 것이 아니다. 취미판단에 있어서 지성은 판단과 대상의 표상을 (개념없이) 이 표상이 주관과 주관의 내적 감정에 대하여 가지는 관계에 따라 규정하는 능력으로서 필요한 것이고, 더욱이 이 취미판단이 하나의 보편적 규칙에 따라 가능한 한에 있어서 그러한 것이다.(KU. 48)

(e2.3.1.2.2.3) 칸트는 바움가르텐의 입장 또는 보다 넓게 보아 라이

프니츠-볼프 학파의 미에 대한 입장에 매우 비판적이다. 물론 칸트가 미의 문제를 감성적(미감적) 인식의 문제로 본 점에 대해서는 바움가르텐을 계승하고 있지만, 미가 완전성이라는 개념에 의존해야 한다는 점에 대해서는 동의하지 않는다. 그가 애써서 강조하고 있듯이 미란 개념을 떠나 보편적으로 만족을 주는 것이며, 나아가 취미판단은 “완전성의 개념과는 전혀 무관”(KU. 44)하기 때문이다. 더욱이 미가 감성적 인식이라면, ‘감성적’이라는 말은 곧 ‘표상과 쾌·불쾌의 감정과의 관계’만을 지칭하는 것이므로 그것은 주관적일 수밖에 없고, 주관적이라면, 미가 (완전성) 개념에 의존한다는 주장과는 모순된다는 결론에 도달한다. 왜냐하면 개념에 의거한 인식은 객관적 인식이기 때문이다. 칸트가 보기에 바움가르텐의 주장이 모순에 봉착하는 이유는 감성적 인식과 지성적 인식에 대해 잘못 이해하고 있기 때문이다. 앞서도 언급하였듯이 바움가르텐은 대상에 대한 명석한 표상을 혼란한 표상과 판명한 표상으로 구분한 후, 혼란한 표상을 감성적 인식으로, 판명한 표상을 지성적 인식으로 분류하였다. 그러나 이 구분에 대해 칸트는 다음과 같은 날카로운 지적을 하고 있다. “감성적 인식은, 그것들이 혼란된 것이라는 이유에 의해서 감성적인 것이 아니라, 대상으로부터 촉발된 한에 있어서 마음 안에서 일어난다는 이유에서 감성적인 것이다. 다른 한편 지성적 인식이 지성적인 것은, 그것이 판명하다는 이유에 의한 것이 아니라, 그것이 우리 자신에서부터 생겨난다는 이유에 의한 것이다. 그러므로 지성적 표상이 혼란되고, 감성적 표상이 판명한 일도 있을 수 있다.” (I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AK. Bd. V (28.1), Hefte II, Teil. 3, S. 229)

2.3.2 취미의 이율배반 해소

(e2.3.2.1) 사실 취미의 이율배반과 관련된 내용은 칸트 스스로가 주장하는 내용이기도 하다. 우선 취미판단을 개념과는 무관한 감성적(미감적) 판단이라고 하고, 이 판단이 철저히 주관적인 판단이자 단칭판단

(KU. 24)이라고 한 점을 염두에 둔다면, 취미란 결국 정립에서 주장되는 것처럼 ‘각인에게는 각인의 취미만이 있을 뿐’이라는 결론에 도달한다. 그러나 역으로 취미판단은 보편적 만족을 주는 것이고 따라서 필연성을 동반한다는 주장을 고려한다면, 이는 ‘만인에게는 궁극적으로 동일한 취미만이 있을 뿐’이라는 결론에 도달한다.

2.3.2.1 논쟁과 논의의 구분

(e2.3.2.1.1) 이러한 이율배반을 해결하기 위해, 칸트는 우선 ‘논쟁하다(streiten)’와 ‘논의하다(disputieren)’를 구분한다. 칸트에 의하면 “양자는 모두 판단의 상호대립을 통해서 이들 판단을 일치시키려고 노력한다는 점에서는 동일한 것이지만, 그러나 후자(논의하다)는 증명근거로서의 규정된 개념에 따라 이러한 일을 성취하려고 하며, 따라서 객관적 개념들을 판단의 근거로 삼는다는 점에서는 서로 다르다”(KU. 233). 그리고 이러한 구분에 입각한다면, 취미의 이율배반은 일단 ‘취미란 개념에 근거한 것은 아니지만, 논쟁은 가능하다’는 명제로 정리될 것이다.

2.3.2.2 개념 관련성과 개념에 의한 증명가능성

(q2.3.2.2.1) 왜냐하면 개념이란 규정될 수 있는 것일 수도 있고, 또는 그 자신 무규정적임과 동시에 규정될 수 없는 것일 수도 있기 때문이다. 전자의 종류에 속하는 것은 지성개념인데, 이것은 이 개념에 대응할 수 있는 감성적 직관의 술어들에 의해서 규정될 수 있는 것이다. 그러나 후자의 종류에 속하는 것은 일체의 감성적 직관의 근거에 있는 초감성적인 것에 관한 초월적 이성개념인데, 이 이성개념은 그렇기 때문에 그 이상 이론적으로 규정될 수 없는 것이다.(KU. 234-5)

(e2.3.2.2.2)이율배반의 문제를 해결하기 위해 칸트는 논의와 논쟁의 구분과는 다른 그리고 보다 중요한 또 하나의 구분을 제시하는데, 그것

은 ‘개념 관련성’ 과 ‘개념에 의한 증명 가능성’ 에 대한 구분이다. 이 구분에 입각한다면, 취미의 이율배반은 ‘취미가 개념과 관련되어 있어야만 모든 사람에 대한 필연적 타당성을 요구할 수 있음은 틀림없고 타당한 주장이지만, 그렇다고 해서 취미가 개념에 의해 증명될 수 있다는 주장이 도출되지는 않는다’ 고 정리된다. 따라서 칸트는 취미가 개념에 근거하고 있지 않다는 것(정립)에 대해서는 규정적 개념에 근거하고 있지 않다는 것을, 따라서 이 판단(취미판단)에 있어서는 인식판단이 문제가 아니라 감성적(미감적) 판단이 문제임을 주장하는 것이다. 이에 반해 반정립에서는 우리의 지성 개념으로는 규정할 수 없는 무규정적 개념, 즉 초월적 이성개념이 취미의 근거임을 주장하고 있는 셈이다. 그렇다면 취미판단에 있어서 칸트가 전제 또는 요청하고 있는 초월적 이성개념, 즉 이념이란 무엇인가? 취미를 근거짓는 ‘초월적 이성 개념’ 을 이해하기 위해서는 『판단력비판』 §7과 §9 등에서 다루어지는 감성적(미감적) 이상(ideal)과 감성적(미감적) 이념(ästhetische Idee)을 떠올려야 할 것이다.

2.3.2.3 취미의 관념론

(q2.3.2.3.1) 취미의 원리의 합리론은 합목적성의 실재론의 형태를 취하든가, 합목적성의 관념론의 형태를 취하든가, 두 가지 중의 하나이다.(KU. 246)

(e2.3.2.3.2) 여기에서 취미의 실재론이란 목적과 그에 따른 합목적성이 객관적으로 실재하고, 또 그것을 판정할 때 취미판단이 성립한다는 입장이다. 따라서 취미의 실재론은 앞서 보았던 합리주의 미학의 입장이라 할 수 있고, 칸트의 입장에서 본다면 미를 선의 한 종류로 파악한 입장인 것이다. 그런데 이 취미의 실재론은 자신이 언제나 지지해 마지않는 이성의 격률, 즉 어느 경우에도 원리의 불필요한 증가를 가능한 한 피해야 한다고 하는 격률과는 모순되는 주장이다. 즉 완전성의 개념에

모순이 등장한다. 왜냐하면 불필요한 것(아름다움)이 추가되어 있다면, 이 또한 부족한 것과 마찬가지로 과잉이라는 의미에서 불완전함을 지칭하기 때문이다.(KU. 248 참조) 그러므로 취미의 합리론을 취하되 이 합리론이 관념론의 형태를 취할 수 있는 것은 “단지 자연과 특수한 법칙들에 따라 산출된 자연의 형식에 관해서 판단력의 요구와의 합목적적 합치가 목적 없이 저절로 그리고 우연적으로 출현하는 것으로서 상정”(KU. 247)되는 경우뿐이다. 즉 합목적성의 원리는 반성적 판단력이 대상을 주관적으로 판정함에 있어서 작동하는 원리일 뿐, 객관적 사물의 원리 또는 칸트의 용어를 그대로 사용하자면, 규정적 판단력의 원리이다. 따라서 취미판단이 대상에 대한 주관적 판조 또는 대상에 대한 감각 경험을 기연으로 한 인식 능력들의 조화와 일치에 따른 판단인 한, 이는 반성적 판단력의 문제이며, 그래서 취미는 실재론이 아닌 관념론만이 가능할 뿐이다.

2.3.2 감성적(미감적) 이념

(q2.3.2.1) 가장 일반적인 의미에서 이념이란 일정한 (주관적 또는 객관적) 원리에 따라 어떤 대상에 관계하는 표상이지만, 그러나 그 표상은 결코 그 대상의 인식이 될 수는 없다. 이러한 이념은 인식능력들 상호의 (상상력과 지성의) 합치의 단지 주관적 원리에 따라 어떤 직관에 관계하여 감성적(미감적) 이념이라고 일컬어지거나, 또는 객관적 원리에 따라 어떤 개념에 관계하지만 그러나 결코 대상의 인식을 부여하지는 못하여 이성이념이라고 일컬어지거나, 둘 중의 하나이다.(KU. 239)

(e2.3.2.2) 감성적(미감적) 이념이란 우선 그것이 ‘감성적(미감적)이념’이기 때문에 “상상력의 표상”(KU.192)으로 규정되며, 따라서 특수자에 대한 직관이다. 또한 감성적(미감적) 이념은 그것이 이념(Idee)이기 때문에, 지성 개념으로는 파악할 수 없는 그 어떤 보편자를 표상한다. 그러므로 감성적(미감적) 이념은 그 표현 자체가 그렇듯이 일견 상

호 어울릴 수 없는 두 개념이 결합한 표현이다. 감성적(미감적) 이념을 다른 상상력의 표상과 구분짓는 특징은 ‘그것이 많은 것을 생각하게 만든다’ (KU. 192 참조)는 데에 있다. 이는 감성적(미감적) 이념이라는 상상력의 표상이 지성의 개념에 의해 포섭되지 않는 그 어떤 보편자를 표상하고 있음을 의미한다. 그런데 상상력의 표상이란 결국 특수자를 의미한다. 따라서 감성적(미감적) 이념이 비록 보편자를 자신 안에 포함하고 있기는 하지만, 그 보편자는 개념적으로 확정될 수 없다. 왜냐 하면 보편자가 직관의 특수자와 분리되어 생각될 수 없기 때문이다. 말하자면 감성적(미감적) 이념은 보편자와 특수자가 통일되어 있는 표상을 의미하며, 헤겔의 용어를 빌자면 구체적 보편자에 해당하는 표상이라고 할 수 있을 것이다.

2.3.2.1 감성적(미감적) 이념과 이성이념

(e2.3.2.1.1) 이념(Idee)으로서, 감성적(미감적) 이념은 이성이념의 대립물이자 보충물로서 이해된다. 이성적 이념이 “어떠한 직관(상상력의 표상)도 감당할 수가 없는 개념” (KU. 193)이라면, 역으로 감성적(미감적) 이념은 ‘어떠한 개념도 감당할 수 없는 상상력의 표상’이다. 그런데 『순수이성비판』의 용례에 따르면, 이념이란 ‘지성의 개념에서 생겨서 경험할 수 없는 개념’을 의미한다. 따라서 이념이란 “감관 중에서 그것과 합치하는 대상이 주어질 수 없는 필연적인 이성의 개념” (KrV. B383)을 말하며, 무제약자, 총체성, 절대성이라는 개념과 연관된다. 이렇게 볼 때 이념을 ‘상상력의 표상’이라고 규정하는 『판단력비판』의 용례는 일견 부적절하고 일관성이 없는 것처럼 보인다. 그러나 칸트에게서 이념이라고 불리우는 것들의 근본적인 특성을 고려해 본다면, 어떤 의미에서 상상력의 표상으로서의 ‘감성적(미감적) 이념’이라는 용례가 적절한지가 밝혀질 것이다. 칸트는 이념(이데아)과 관련하여 플라톤으로부터 비롯한다고 하면서 감관과 지성의 개념을 초월하여 있는 것을 지칭하는 용어였음을 분명히 한다.(KrV. B368-377 참조) 즉,

이념의 가장 근본적인 의미는 감성계에 대한 초월성에서 정립된다고 하겠다. 감성적(미감적) 이념이 이념이라고 불리울 수 있는 이유는 그런 의미에서 “일면으로는 이러한 표상들이 경험의 한계를 넘어서 있는 어떤 것에 도달하려고 적어도 노력하고, 그리하여 이성개념들을 현시하는데 접근하려고 하여, 이러한 노력이 이 이성개념으로 하여금 객관적 실재성을 가진 것처럼 보이도록 하기 때문이며, 타면에 있어서는, 더욱이 주된 이유는 내적 직관으로서의 그러한 표상을 어떠한 개념도 충분히 감당할 수가 없기 때문이다.” (KU. 194) 그러므로 칸트에 있어서 감성적(미감적) 이념은 초월적인 것을 내재적인 것으로 현시함으로 의미한다.

(e2.3.2.1.2)예술미와 관련하여 감성적(미감적) 이념은 하나의 완결된 전체에 대한 직관적 표상이라는 점에서 맹목적 잡다가 아님을 드러내고, 그럼으로써 지성과 합치할 수 있으며, 그것이 지성만으로는 확정할 수 없는 많은 것들을 사유하게 만듦으로써 항상 경험의 한계를 넘어서게 한다. 따라서 감성적(미감적) 이념에 있어서 결정적인 것은 전체성의 의미와 관련하여 이론 이성과는 달리 감성 자체를 도외시함이 없이 경험의 한계를 넘어서실 가능성이 있음을 보여준다는 점에 있다. 그러므로 우리는 이제 이념을 이성 이념과 감성적(미감적) 이념으로 구분하되, 전자를 ‘경험할 수 없는 개념’으로 정의하고 후자를 ‘개념화할 수 없는 경험’으로 정의할 수 있을 것이다. 다시 말해 감성적으로 현시할 수 없는 개념과 감성적으로 현시할 수 있는 개념으로 정의할 수 있을 것이다. 그리고 칸트에 있어 ‘개념화할 수 없는 경험’이란 상상력의 표상이 지성을 위한 도식이 아니라 이성을 위한 도식, 즉 이념의 상징(Symbol)으로 표상될 때 성립한다.

2.3.3 상징

(q2.3.3.1) 우리는 개념의 실재성을 명시하기 위해서는 언제나 직관이 필요하다. 그것이 경험적 개념인 경우에는, 직관은 실체라고 일컬어진다.

또 그것이 순수지성개념인 경우에는, 직관은 도식이라고 불리어진다. 그러나 만일 이성개념의, 다시 말하면 이념의 객관적 실재성을 명시할 것을, 그것도 이념의 이론적 인식을 위해서 명시할 것을 요구한다면, 그것은 불가능한 일을 바라는 것이 된다. 왜냐하면 이념에 적합한 직관은 절대로 주어질 수 없기 때문이다. 감성화로서의 일체의 표현은 도식적이거나 상징적이다. 전자의 경우에는 지성이 파악하는 개념에 대하여 그에 상응하는 직관이 선험적으로 주어진다. 그러나 후자의 경우에는 개념은 단지 이성만이 파악할 수 있으며, 따라서 그 개념에도 어떠한 감성적 직관도 적합하지 않으므로, 그러한 개념에 대해 주어지는 직관에 관한 판단력의 활동은 판단력이 도식화에 있어서 준수하는 활동과 단지 유사한데 지나지 않는다.(KU. 254-5)

(e2.3.3.2) 이념이 어떤 하나의 직관을 통해 표상되는 경우를 칸트는 상징(Symbol)이라 부른다. 칸트는 분명히 이성개념의 경우에는 그에 ‘상응하는 직관이 없는 개념’임을 분명히 하였으므로, 도덕성에 상응하는 직관 역시 있을 수 없다. 그러므로 이성개념(이념)인 경우에는 이에 상응하는 직관이 직접 주어질 수 없고, 다만 간접적으로만 표상될 수 있을 뿐이다. 칸트는 이와 같이 이성개념에(간접적으로) 상응하는 직관을 상징(Symbol)이라고 규정한다. 그리고 이러한 개념의 간접적 현시는 개념과 직관의 상관관계에 대한 유비(Analogy)를 통해 가능해진다. 개념에 대한 직접적 감성화인 실례나 도식에 있어서는 규정적 판단력의 역할이 중요하지만, 이러한 감성화는 이성 개념에 대해서는 가능하지 않다. 그런 까닭에 이성 개념의 간접적 감성화와 관련하여서는 반성적 판단력이 결정적인 역할을 한다. 즉, 이성 개념과 그에 상응하는 직관의 유비적 상관관계는 양자의 내용적 관계가 아니라 반성의 형식을 통해서 결부된다. 칸트가 이와 같이 상징개념을 이성개념의 감성적 현시라는 의미로 사용하는 것에는 이전의 상징 개념에 대한 비판도 함께 담겨져 있는데, 칸트의 상징개념을 보다 정확히 이해하기 위해서는 이를 살펴 볼 필요가 있다.

2.3.3.1 추상적 상징 개념과 감성적 상징 개념

(e2.3.3.1.1) 아베 뒤보는 『시와 회화에 관한 비판적 고찰』(*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* 1719)에서 회화는 ‘자연적 기호(signes naturels)’에 의존하고, 시는 ‘인위적 기호(signes artificiels)’에 의존한다고 하였다. 여기에서 자연적 기호란 감성적 또는 직관적으로 접근할 수 있는 표지를 말하고, 인위적 기호란 추상적 인식의 상징적 표현, 즉 이성을 통해 파악되는 표지를 말한다. 이 자연적 기호와 인위적 기호의 구분은 이후 알레고리와 상징의 구분으로 전개된다. 예를 들어 바움가르텐과 멘델스존에 따르면 알레고리는 자연적·모방적 기호로부터 만들어졌고, 상징은 추상적·인위적 기호로 따라서 의사소통의 수단으로 사용되었다고 한다. 레싱에 있어서는 자연적 기호와 상징적 기호 간에 어떠한 근친성도 성립하지 않는다. 그에 의하면 인간의 직관적 인식 능력은 그 전형적·범례적 특성이 보편자를 직관할 수 있게끔 해야만 하는 알레고리적 방식의 형상들을 사용한다고 한다. 그래서 회화는 자연의 모방으로부터 시작한다. 이러한 모방이론은 18세기에 있어서 예술적 직관의 토대를 형성한다. 이상의 입장들을 고려해 보건데 18세기의 상징 개념은 추론적 인식과 이해에 사용되는 추상적 기호이론의 의미에서 이해되어야 하며, 그에 반해 알레고리는 모방적 특성을 가지고 있으며 직관적으로 파악할 수 있는 자연적 기호와 상들의 총괄로 간주된다고 하겠다.

2.3.3.1.1 추상적 상징 개념

(e2.3.3.1.1.1) 추상적 기호이론의 관점에서 이해된 상징개념은 라이프니츠로부터 비롯하여 오늘날 논리학이나 자연 과학에 주로 많이 원용되는 것이다. 라이프니츠는 판명한 인식은 상징적일 수도 있고, 직관적일 수도 있는데, 상징적인 경우란 ‘개념이나 대상이 복잡하게 구성되어 그것의 요소들을 한눈에 포착하지 못할 때 그것을 축약적으로 표시’하는 것을 말한다. 이런 유의 상징 개념의 대표적인 사례가 바로 대수적

상징인데, 이 경우 상징은 다른 상징과 어떤 계열을 이루는 가운데, 그 안에서 특정한 위치와 기능을 차지할 때 의미를 지니게 된다. 그러므로 이 경우 상징이 의미를 갖게 되는 최종 근거는 상징들의 계열이 유지하고 있는 일관성, 즉 연역적 체계에 있고, 그런 의미에서 라이프니츠적 상징은 상징 질서 안에서 성립하는 내향적 일치 관계에 의해 지탱된다.

2.3.3.1.1.1 추상적 상징 개념에 대한 칸트의 비판

(q2.2.3.1.1.1.1)상징적이라는 말을 직관적인 표상방식에 대립시킨다면, 그것은 근대의 논리학자들에 의해 물론 채용되고는 있지만, 그러나 이 말의 진의에 어긋나는 부당한 용어사용이다. 왜냐하면 상징적 표상 방식은 직관적 표상 방식의 일종에 지나지 않기 때문이다. 즉 후자(직관적 표상방식)가 도식적 직관방식과 상징적 직관방식으로 구분될 수 있는 것이다. 양자는 모두 표현, 다시 말하면 현시일 뿐 순전한 표징이 아니다. (Ku. 255)

(e2.3.3.1.1.1.2)상징을 추상적·인위적 기호로 규정하는 경우, 예술 또는 일반적으로 미란 대상 또는 개념에 대한 상징이 될 수가 없다. 오히려 직관적·자연적 기호 또는 알레고리가 예술의 특징을 규정짓는 근본적인 요소가 된다. 하지만 칸트는 이러한 상징 개념을 거부한다. 그는 이라고 말한다. 다시 말해 라이프니츠와 같은 전통적인, 추상적·추론적 상징 개념과는 반대로 칸트에 따르면 상징은 개념에 대응하여 감성적·직관적으로 접근할 수 있고 유비적으로 작용하는 것으로 이해된다. 칸트에게서 상징이 감성적 표상방식의 하나이자 이념의 감성화로 규정된다는 것은 알레고리로 예술(특히 회화)을 특징짓는 입장과도 차별됨을 알려준다. 왜냐하면 칸트에게서 예술의 본질은 독창성에 있고, 그래서 천재의 작품만이 모범의 역할을 하기 때문이다. 다시 말해 알레고리로 예술을 특징지우는 경우, 그것은 모방으로서의 예술 또는 개념에 의존하는 아름다움을 표현할 수밖에 없는 예술이 되기 때문에 칸트가 말하는 미적 예술(schöne Kunst)이 되기는 어렵다.

2.3.3.2 칸트와 셸링의 상징개념 비교

(e2.3.3.2.1) 칸트의 상징 개념을 보다 잘 이해하기 위해 우리는 이를 셸링의 견해와 비교해 볼 필요가 있다. 칸트가 지성 개념의 감성적 현시인 도식과 대비시키면서 상징을 이념(보편)의 감성적 현시로 규정하였다면, 셸링은 다음과 같이 도식, 알레고리와 상징을 대비시키는 변증법적인 사고 진행을 보여 준다. “보편자가 특수자를 의미하는 그러한 현시 또는 특수자가 보편자를 통해서 직관되는 그러한 현시가 도식이다. 그러나 특수자가 보편자를 의미하는 또는 보편자가 특수자를 통해 직관되는 그러한 현시는 곧 알레고리이다. 이러한 양자의 종합, 즉 보편자가 특수자를 의미하는 것도 특수자가 보편자를 의미하는 것도 아니고, 오히려 양자가 절대적으로 하나인 것, 그것이 바로 상징이다. 이 세 가지 현시방식은 그것들이 단지 상상력과 그 상상력의 형식을 통해서만 가능하다는 점 그리고 세 번째는 전적으로 절대적 형식일 뿐이라는 점에서 공통점을 갖는다.” (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft : Darmstadt, 1980, Bd. 1, S. 51) 그러므로 칸트가 개념의 감성화를 실례, 도식, 상징으로 구분하고 상징을 감성적 표상(특수)이되, 이념(보편)과의 간접적·유비적 일치로 규정하였다면, 셸링에 있어서는 양자가 직접적·절대적 일치로 전환된다. 반면에 칸트와 셸링이 상징을 추상적 기호가 아닌 직관적 표상에 위치지웠고 이념의 감성화이자 양자의 통일로 이해하였다는 점에서 본다면, 라이프니츠적인 상징개념과 반대의 길을 갔다는 공통점은 여전히 유지되고 있다.

2.3.3.3 칸트와 헤겔의 상징개념 비교

(e2.3.3.3.1) 상징의 위상은 헤겔에게 오면 또 다시 변한다. 왜냐하면 그에게 있어 예술은 감성적인 것보다는 개념적인 것에서 진정한 예술로 규정되기 때문이다. 헤겔에 따르면 예술의 역사는 상징적 예술의 단계에서 시작하여 고전적 예술의 단계와 낭만적 예술의 단계로 이어진다. 이 역사적 과정은 각각 감성적인 것에 매몰되어 있는 상태에서 감성과 개념

(정신)이 상호 균형과 조화를 이루며, 마지막에 가서는 개념이 완전히 감성을 떠나게 된다. 그리하여 이 단계에 이르면 예술의 독자성은 사라지고 종교의 단계로 넘어가게 된다. 이른바 예술의 종말이다. 그러므로 헤겔에게 상징은 셸링과는 달리 정신적인 것과 감성적인 것간의 양극성이 합일될 수 없는 것으로 규정된다. 다시 말해 셸링과 같은 낭만주의자들이 상징을 개념적 사유를 능가하는 사태로 보았다면, 헤겔은 반대로 보았다. 상징은 개념적 사유에 미치지 못하는 사유형식이라는 것이다. 즉 상징적 사유는 개념적 보편성에 도달하지 못한, 다만 감성적 특수성의 세계에 함몰되어 있는 사유이다. 넓게 보아 상징을 이론적·추상적 기호로 본 라이프니츠와는 달리 칸트, 셸링, 헤겔은 모두 감성적 표상으로 보았다는 점에 공통점이 있다. 그리고 칸트와 셸링이 상징을 이념의 감성적 현시, 즉 보편자와 특수자 또는 무한자와 유한자의 통일로 보았다면, 헤겔에게 있어서 상징은 보편자나 무한자에 미치지 못하는 단지 특수자에 불과한 것으로 간주된다. 그리고 마지막으로 칸트는 셸링과는 다르게 상징이 보편자와 특수자의 직접적 통일이 아닌 간접적·유비적 통일로 규정된다.

2.3.3.4 칸트 상징개념의 의미

(e2.3.3.4.1) 칸트에게서 상징은 우선 상상력에 의해 특수자로서 포착되는 하나의 직관에 불과하다. 그러나 이 개별적 직관은 그것이 이성 개념, 즉 보편을 증시함으로써만 비로소 상징의 가치를 갖는다. 이러한 칸트의 상징 개념은 결국 무한자(이념)와 유한자(감성)의 만남의 방식에서 새로운 의미를 부여한다. 상징은 우선 그것이 하나의 직관이기 때문에 우리의 감성계에 내재하는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 직관은 이념을 현시하는 것이므로 감성계를 초월하는 것이기도 하다. 다시 말해 상징은 내재적인 것을 부단히 초월하게 만듦과 동시에 이념적이고 초월적인 것을 부단히 내재적인 것으로 만드는 불안한 운동 과정의 응결점이다. 그리고 이러한 운동을 현실에서 실현시키는 능력, 그것이 곧 천재이

다. 말하자면 천재는 초월적인 것을 내재화시키는 능력이자, 무한자를 유한자에서 표현할 수 있는 능력이며, 보편자를 특수자에서 표현할 수 있는 능력을 말한다. 칸트에 있어서 진정한 예술이란 이러한 천재에 의해 표현되는 예술을 말한다.

2.3.4 천재

(q2.3.4.1) 천재란 예술에 규칙을 부여하는 재능이다. 이 재능은 예술가의 생득적인 생산적 능력으로서 그 자신 자연에 속하는 것이므로, 우리는 또 다음과 같이 표현할 수도 있을 것이다: 천재란 생득적인 마음의 소질이요, 이것을 통해서 예술에 규칙을 부여하는 것이다. 이러한 정의에 어떠한 사정이 있건, 그리고 이러한 정의가 단지 자의적인 것이든, 또는 천재라는 말과 통상 결합되어 있는 개념에 적합한 것이든 아니든, 우리는 여기에서 상정된 천재라는 말의 의미에 따른다면, 미적 예술은 필연적으로 천재의 예술로 간주되지 않으면 안된다고 함을 미리 증명할 수 있다.(KU. 181)

(e2.3.4.2)칸트에게서 이와 같이 보편자가 특수자와 분리 불가능하게 결합할 수 있는 것은 ‘감성적(미감적) 이념이 친숙하고 익히 알고 있는 요소들을 상호 새롭게 관계지우고, 그럼으로써 새롭게 예기치 않은 의미연관이 생겨나도록 하는 생산적 상상력의 상들을 의미’ 하기 때문이다. 이러한 새로운 의미연관이 가능하려면, 우선 상상력은 연상의 법칙으로부터 해방되어 창조적 능력을 발휘해야만 한다. 그러나 우리의 일상적인 상상력은 지성의 개념에 알맞는 도식을 산출하는 데에 국한되어 있고, 따라서 개념의 현시에 적합한 활동을 하므로, 설혹 그 상상력이 생산적 상상력이라 할지라도, 이념을 현시하기에는 부적절하다. 그래서 칸트는 감성적(미감적) 이념을 천재의 산물 또는 정신(Geist)의 표현이라고 주장한다. 상상력과 지성이 상호 일정한 비율로 결합하여 천재를 이루게 되는데, 천재에 있어서 “상상력은 자유로워서, 오히려 개념과의 합치를 넘어서되 그러나 꾸밈없이, 풍부한 미전개의 소재를 지성에 대하여 제

공”(KU. 198)할 뿐만 아니라 “요컨대 상상력(생산적 인식능력으로서의)은 현실의 자연이 그에게 부여하는 소재로부터 이를테면 **하나의 다른 자연을 창조**해내는 데 있어서 강력한 힘을 가지고 있다.”(KU. 193, 필자 강조) 그렇기 때문에 천재만이 상상력의 표상에 지성의 개념으로는 파악할 수 없는 것, 즉 이념을 담을 수 있는 것이다. 그리고 “이념을 표현하는 재능이야말로 본래 정신이라고 불리어지는 것”(KU. 198)이므로 감성적(미감적) 이념은 천재의 산물 또는 정신의 표현이 되는 것이다.

(e2.3.4.3) 우리는 앞서 칸트가 아름다움을 감성적(미감적) 이념의 현시이자 그 이념의 상징으로 규정하였음을 보았다. 그렇다면 당연히 이념을 현시할 수 있는 능력 또는 상징을 창출해낼 수 있는 능력 또한 거론되어야 할 것이다. 왜냐하면 우리가 예술 작품에 있어서도 미를 판정한다면, 예술 작품을 통해 미를 구현할 수 있는 능력 또한 가지고 있어야만 하기 때문이다. 바로 이러한 능력이 천재(Genie)이다. 칸트에게서 천재는 “감성적(미감적) 이념의 능력”(KU. 242)이며, “예술에 규칙을 부여하는 재능”(KU. 181)으로 규정된다.

2.3.4.1 천재 개념의 필요성

2.3.4.1.1 천재와 자유미

(e2.3.4.1.1.1) 칸트의 이론 체계 내에서 본다면, 천재는 최소한 다음과 같은 체계 내적 의문점을 해결하는 장치라 할 수 있다. 우선 칸트는 §6에서 미를 자유미와 의존미로 구분한 후, 개념에 의존하지 않는 자유미만을 진정한 취미판단의 대상이라고 하였다(KU. 49). 그런데 이제 감성적(미감적) 이념과 상징을 논하면서 칸트는 미가 이념의 상징이라고 주장하고 있다. 따라서 이 주장은 미가 어떤 방식으로든 개념과 결부되어 있음을 의미하고, 그렇다면 그 자신이 진정한 취미판단의 대상이라고 언급하였던 자유미란 있을 수 없거나 아니면 순수한 취미판단이 불가능

하다는 자가당착적인 결론에 도달하게 된다.

2.3.4.1.2 천재와 미의 이상

(e2.3.4.1.2.1) 나아가 칸트가 §7에서 “미의 이상(Ideal)이란 도덕적인 것의 표현에서 성립” (KU. 60)한다고 주장한 점에 대해서도 상기해야만 한다. 이는 인간 형태의 미는 도덕적 특성의 표지로서 기능한다는 것을 의미한다. 만약 그렇다면 이제 ‘(미의) 이상을 기준으로 내린 판정은 더 이상 순수하게 감성적(미감적)일 수 없다는 것이 성립한다. 왜냐하면 도덕적 목적들과 관심들이 판정에 개입하기 때문이다.’ 그리고 이러한 주장이 타당하다면, 상징은 이념의 감성적 현시이므로, 상징이 순수한 감성적(미감적) 판단의 대상이 될 수 없을 것으로 생각된다. 따라서 미의 이상과 상징에 대한 칸트의 주장은 일관성을 상실하는 것처럼 보인다.

2.3.4.1.3 천재와 예술미

(e2.3.4.1.3.1) 마지막으로 예술미와 관련한 측면을 생각해 보자. 예술 작품은 일반적으로 작가가 특정한 목적과 의도를 가지고 제작된다. 따라서 예술 작품에서 보여지는 아름다움은 기껏해야 개념에 의해 규정되는 의존미이며, 또 목적 없는 합목적성이 아니라 목적 있는 합목적성이 예술미를 근거짓는다고 생각된다. 그러나 우리가 앞서 취미의 관념론에서도 보았듯이 칸트는 예술 작품에 있어서도 취미가 목적 없는 합목적성을 그래서 의존미가 아닌 자유미를 판정할 수 있을 때, 그래서 예술미가 마치 자연미처럼 표상될 때 그 작품이 진정한 미를 갖춘 작품으로 인정된다고 하였다. 그렇다면 예술 작품에 대한 감상에 있어서는 취미만으로 충분하다고 한다면, 과연 그러한 작품을 제작할 수 있는 능력은 무엇인가 하는 문제가 제기된다. 다시 말하면 미적 예술(schöne Kunst)라는 말은 그것이 ‘아름답기(Schönheit)’ 때문에 ‘목적으로부터 자유롭고(zweckfrei)’, 예술(기술, Ku.nst)이기 때문에 ‘목적의 전제’해야 한

다는 일종의 형용 모순적 표현이다.

2.3.4.2 천재 개념의 역할

(e2.3.4.2.1) 상기한 바와 같은 체계 내적으로 제기될 수 있는 난제를 해결하기 위해 등장하는 것이 천재 개념이다. 이제 천재의 이런 능력에 빗대어 칸트는 천재를 “자연의 총아”(KU, 200)로 규정한다. 따라서 천재는 아무런 의도가 목적없이 자신이 가진 재능을 발휘할 뿐인데, 그러한 재능의 발휘가 저절로 지성의 법칙에 합치함으로써 미를 산출할 수 있게 되는 것이다. 따라서 적어도 천재에게는 ‘아름다운 예술’이란 의 존미에 불과하다거나 자가당착적인 표현이 될 수 없다. 만약 아름다운 예술이 목적과 무목적성의 결합을 통해서만 가능하다면, 그 예술은 오직 천재의 예술로서만 생각될 수 있다. 왜냐하면 천재에 있어서는 한편으로 예술이 일반적으로 규칙에 근거한다는 규정이 확정되면서 다른 한편으로 이 규칙이 예술가 안에서 작용하는 자연(본성)의 산물로 파악되고 그럼으로써 동시에 개별적인 특정한 규칙의 거부가 보장된다. 따라서 천재의 개념에서 예술미의 자연미로의 필연적 동화가 성취된다. 예술미 또는 의 존미와 관련하여 우리가 또 한 가지 지적해 두어야 할 사항은 천재는 모방정신에 대립된다는 점이다. 이는 상징과도 관련되어 있다. 일반적으로 예술미가 자연미의 모방에서 성립하는 것이라면, 자연미는 예술미에 대해 일종의 규칙 또는 개념의 역할을 하게 되고 이 경우 예술미의 우열은 자연미가 보여주는 규칙이나 개념을 얼마나 훌륭하게 모방하였는가에 의해 결정될 것이다. 주어진 개념에 대한 감성적 현시 또는 주어진 직관이 개념을 지시하는 기호의 역할을 하는 것은 칸트에 있어서는 도식이고 셀링에 있어서는 알레고리이다. 그에 반해 상징은 개념이나 규칙의 역할을 하는 어떤 것이 전제되지 않은 상태에서 이념을 감성적으로 현시하는 것이므로 모방과는 대립된다. 따라서 천재가 상징의 능력이자 예술미의 창작 능력이라면, 이는 곧 천재란 자연미를 모방하지 않고서도 독창적인 미를 창출할 수 있음을 의미한다. 다시 말해 천재에 의해 산출되는 예술

미(또는 예술작품)는 범례적 타당성을 갖는 모범으로서의 역할을 하게 된다. 그러므로 “천재가 모방정신에 전적으로 대립된다는 점에는 누구나가 의견이 일치한다.” (KU. 183)

2.3.4.3 천재와 취미

(q2.3.4.3.1) 아름다운 대상을 아름다운 대상으로 판정하기 위해서는 취미가 필요하나, 미적 예술 그 자체를 위해서는, 다시 말하면 그러한 대상을 산출하기 위해서는 천재가 필요하다.(KU. 187)

(e2.3.4.3.2) 천재와 관련하여 제기될 수 있는 또 한 가지 문제는 천재와 취미와의 관계일 것이다. 칸트는 취미는 미를 판정하는 능력으로, 천재는 미를 산출하는 능력으로 규정한다. 이에 상응하여 자연미의 판정에는 취미가, 예술미의 가능에는 천재가 요구된다. 천재가 가지고 있는 기본적인 능력도 역시 칸트에게서는 취미를 가능하게 해주는 능력과 동일하다. 즉 지성과 상상력의 자유로운 유희에서 비롯한다. 하지만 미의 판정, 즉 취미에서와는 달리 천재에게는 상상력의 자유로움이 극치에 다르다. 따라서 범인이 가질 수 없는 비범한 상상력의 능력을 보유하고 있다. 그런 의미에서 천재는 학문의 능력(지성의 능력)이 아니라 예술에 대한 재능을 말한다. 그리고 그런 한에서 천재의 핵심적 요소 중 하나가 바로 독창성이다. 그래서 칸트는 “천재란 곧 하나의 주관이 그의 인식 능력들을 자유롭게 사용할 때에 발휘되는 그 주관의 천부적 재능의 모범적 독창성” (KU. 200)이라고 말하는 것이다.

2.3.5 취미와 관심

(e2.3.5.1) 앞 장에서 관심의 문제를 다루면서 무관심성이란 욕구능력과 무관하다는 부정적 규정과 자유로운 만족이라는 긍정적 규정을 얻어 냈었다. 그리고 이 무관심성이 일체의 현실적인 것으로부터 초탈하는 몰

아의 상태가 아님도 확인하였다. 여기에서 이제 다시 관심의 문제를 다루는 것은 작게는 감성적(미감적) 판단을 특징짓는 무관심성에 대한 마지막 의미 규정이며, 크게는 감성적(미감적) 판단의 연역(체계의 정당화)을 마무리짓는 작업이 된다. 간단히 요약하자면 무관심할 때에야 비로소 (이념에 대한) 관심으로 이행할 수 있다는 것이 칸트의 주장이다. 따라서 경험적 연역이 올바른 감성적(미감적) 판단이 있다는 것을 확인하는 것이고, 초월적 연역이 그러한 판단의 선험적 조건을 규명하는 작업이었다면, 체계의 연역은 감성적(미감적) 판단이 인식판단과 실천판단을 매개하고 있음을 입증하는 작업이라 하겠다. 그러므로 이제 관심의 문제는 취미의 이율배반, 감성적(미감적) 이념과 상징 그리고 천재 등에 대한 논의로부터 시작된 체계의 정당화를 위한 칸트의 작업에 해당한다.

2.3.5.1 경험적 관심

(q2.3.5.1.1) 경험적으로는 미는 오직 사회에 있어서만 관심을 일으킨다. 그리고 만일 우리가 사회에 대한 본능이 인간에게 있어서 본연적인 것임을 용인하고, 또 사회에 대한 적응성과 집착, 즉 사교성은 사회를 만들도록 이미 정해져 있는 피조물로서의 인간이 요건에, 따라서 인간성에 속하는 특성임을 시인한다면, 우리는 취미를 우리의 감정조차 다른 모든 사람들에게 전달할 수 있도록 해주는 일체의 것을 판정하는 능력으로 간주하여야 하며, 따라서 모든 사람들의 자연적 경향성이 요구하는 것을 촉진하는 수단으로 간주하여야 한다는 것은 불가피한 일이다. (KU. 162-3)

(e2.3.5.1.2) 칸트는 감성적(미감적) 판단이 무관심한 판단임을 분명히 하였다. “그러나 그로부터, 일단 취미판단이 순수한 감성적(미감적) 판단으로서 주어진 후에는, 그 판단에 어떠한 관심도 결합될 수 없다는 하는 결론은 나오지 않는다.” (KU. 161-2) 말하자면 무관심한 만족으로 특징지워지는 취미판단은 이후 대상(또는 대상의 표상)의 현존에서 비롯하는 만족, 즉 관심과 결합될 수 있는데, 이 경우 두 가지 가능하다. 즉 “경험적인 것, 즉 인간의 자연적 본성에 고유한 하나의 경향성일 수도

있고, 또는 어떤 지적인 것, 즉 이성에 의해서 선형적으로 규정될 수 있는 의지의 특성과 같은 것일 수도 있다.” (KU. 162) 이 중에서 경험적인 것을 칸트는 인간의 사교성에 근거하고 있다고 본다. 이는 인간이 사회를 떠나 홀로 생활한다면, 취미는 아무런 의의가 없다는 말이 된다. 나아가 미가 사회적으로만 관심을 일으킨다는 것은 “사실은 그 쾌를 보편적으로 전달할 수 있다고 하는 이념이 그 쾌의 가치를 거의 무한히 증대” (KU. 164)함으로써 더욱 강화된다. “그러나 이처럼 사회에 대한 경향성을 통해서 간접적으로 미에 부수되는 관심, 따라서 경험적인 관심은 여기에서 우리들에게는 중요한 의의를 가지지 못한다.” (KU. 164) 왜냐하면 “경향성이 아무리 순화되었다 할지라도, 취미는 이 경향성에 지배당하는 것이므로, 이 경험적 관심은 역시 사회에 있어서 [...] 모든 경향성이나 걱정과 융합되기 쉬우며, 또 미가 경험적 관심을 기초로 하고 있는 경우에는, 미에 관한 관심은 쾌적으로부터 선에로의 극히 애매한 이행밖에 보여주지 못하기” 때문이다. (KU. 164-5)

2.3.5.2 도덕적 관심과 미

(q2.3.5.2.1) 취미는 자유롭게 활동하는 상상력조차도 지성에 대하여 합목적적인 것으로서 규정할 수 있다고 생각할 뿐만 아니라, 그 위에 또 감각의 자극이 없이도 감각의 대상에 있어서 자유로운 만족을 발견할 것을 가르쳐 줌으로써, 이를테면 감각의 자극으로부터 관습적인 도덕적 관심에로의 이행을 지나치게 무리한 비약이 없이 가능하게 하는 것이다. (KU. 260)

(e2.3.5.2.2) 우리는 칸트의 이러한 주장을 통해 적어도 세 가지 점을 확인할 수 있겠다. 첫째, 취미가 경험적으로는 사회에 있어서만 관심을 야기한다는 것이 곧 취미의 근거가 사회에 있다는 주장은 아니라고 하는 점이다. 둘째, 취미가 사회적 경향성의 근거가 될 수는 없다는 점이다. 왜냐하면 이 경우 쾌적과 미가 구분되지 않기 때문이다. 마지막으로 비록 극히 애매한 이행밖에 보여주지 못한다 할지라도, 미에 대한 사회적·경

험적 관심은 인간의 도덕적 감수성을 촉진시키는 역할을 한다는 것이다. 따라서 적어도 미에 대한 후천적·사회적 관심에 대한 논의는 미와 도덕성과의 관계에 대한 부분적인 해명에 해당함은 틀림없다. 칸트 역시 우리가 일반적으로 미에 대해 관심을 가지는 사람들은 미가 도덕적으로 선한 것의 표징으로 간주하곤 하지만, 그 미를 창출해내는 예술가들의 일상에서는 오히려 부도덕한 행위들을 많이 보게 됨을 인정한다. “그러나 그에 반해서 자연의 미에 대하여 직접적인 관심을 가진다는 것은(단지 자연의 미를 관정하기 위한 취미를 가질 뿐만 아니라) 언제나 선한 심령의 표징이요, 또 이러한 관심이 습관적이며, 자연의 정관과 흔히 결부되는 것이면, 그러한 관심은 적어도 도덕적 감정에 호감을 가지는 심적 상태를 나타내는 것이다.” (KU. 166) 바로 이러한 칸트의 견해에서 미와 관심의 직접적·간접적 결합은 감수성의 도덕성으로의 이행이나 도덕적 심성에의 소질을 드러내는 것으로 간주되고 따라서 미가 자연에서 자유에로의 이행을 매개함을 보여주고 있다. 그러나 칸트가 진정으로 양자의 이행 또는 매개를 주장하는 지점은 미가 도덕성의 상징으로서의 역할을 한다는 점에 있다.

3. 숭고의 분석론

3.1 숭고의 개념

3.1.1 숭고의 어원

(e3.1.1.1) 숭고(崇高, Erhaben, sublime)에 해당하는 그리스어는 hypsous 이며, 일반적으로 높이, 상승의 어떤 형태를 의미하였다. 즉 우리 말로 하자면, ‘올라가는’, ‘상승하는’, ‘고양되는’ 정도의 의미이다. 이와 유사하게 라틴어 sublimis는 명사로 직각이 아닌 위를 향한 (경)사각을 의미하였다. 숭고 개념은 대략 기원 후 3세기 경 그리스의 수사학자인 롱기누스가 썼다고 알려진 『숭고에 관하여』(*Peri Hypsous(on the sublime)*)라는 책을 통해 정립된다. 이 책은 브왈로(N. Boileau-Despreaux, 1636-1711)에 의해 번역 소개됨으로써 당시 유럽 지성인들에게 숭고에 관한 성찰이 활발히 전개되는 계기를 마련해 준다. 이 책은 숭고를 정의하기 보다는 수사학, 특히 웅변이나 연설에 있어서 어떻게 청중을 감동시킬 수 있는가와 관련된 내용을 담고 있다. 그 단적인 예가 다음과 같은 롱기누스의 말이다. “다른 많은 사람들도 그렇겠지만, 오늘날 고도로 설득에 능하고 정치적으로 유능하며, 총명하고 재치있으며, 감미로운 연설에 매우 능숙한 사람들이 많이 있지만, 어째서 소수의 예외를 제외하고는 매우 숭고하고 압도적으로 큰 정신의 소유자들이 더 이상 나타나지 않는지, 내겐 참으로 이상하게 여겨진다. 그와 같은 전세계적인 말의 궁핍이 우리의 삶을 사로잡고 있다.” 이 책은 고대에 사라졌다가 르네상스 시기에 다시 등장하였는데, 다시 등장한 그 책은 롱기누스 자신에 의해 쓰여진 것은 아니다. 아마 이 가짜 롱기누스는 크라디우스와 네로의 시대에 알렉산더에 살았던 것으로 추정되며, 따라서 『숭고에 관하여』라는 책은 고대 그리스, 로마 그리고 기독교의 전통이 모두 혼재되어 있다. 고대 그리스의 인간중심주의, 로마의 공화정(사회성), 기독교의 일신교가 그것이

다.

3.1.2 롱기누스의 숭고개념

3.1.2.1 숭고한 문체

(e3.1.2.1.1) 롱기누스는 오늘날의 관점에서 보자면 최고의 수사술 혹은 웅변술은 어떤 것인가에 관심을 가졌고, 최고의 문체는 ‘숭고한 문체’라고 규정하였다. 그가 숭고를 최고의 문제로 규정한 이유는 “위대한 글은 듣는 이를 설득으로 이끄는 것이 아니라 황홀경(ekstasis, ecstasy)으로 이끈다. 일반적으로 경탄할만한 것은 정신을 뒤흔드는 힘을 통해 언제나 설득하는 말이나 듣기 좋은 말을 능가한다. 설득하는 말의 효과는 대부분 듣는 우리들에게 달려있는 반면, 위대한 글은 우리가 저항할 수 없는 힘과 능력을 가지고 모든 듣는 이를 압도하는 것이다.”라고 생각하였기 때문이다.

3.1.2.2 숭고의 원천

(e3.1.2.2.1) 이런 생각에서 그는 숭고의 다섯 가지 원천에 대해 말하였는데, 이는 크게 자연적 원천(타고난 소질)과 후천적 원천(교육과 훈련)으로 구분된다. 자연적 원천에는 첫째, 생각(noesis)에 있어서 큰 것을 만들어 내는 능력과 둘째, 신들린 파토스 *enthousiastikon pathos*가 포함된다. 후천적 원천에는 생각과 표현의 어법, 고상한 언어선택과 문체, 위엄있고 고양된 문장구성 등이 포함된다. 이 중에서 자연적 원천은 이후 서양의 숭고에 대한 논의에 있어서 중요한 모티브가 된다. 특히 ‘정신에 있어서 큰 것을 만들어 내는 능력’이라는 규정은 숭고가 서양에서는 처음부터 ‘크기’의 문제였음을 알려주고 있으며, 칸트 역시 숭고의 일차적 규정을 ‘절대적으로 큰 것’이라고 단정하고 있다. ‘신들린 파토스’는 서양의 신비주의 전통이나 낭만주의 전통에서 자주 등장한다. 칸트에게서는 천재 개념이 이와 연관된다고 보겠다. *enthusiasm* (*enthousiasmos*)라는 그리스어는 ‘신(神)안으로 들어감’, 즉 접신(接神)의 상태를 의미한다. 신(神)의 문체가 근대에는 이념(Idee)의 문제였음을 감안한다면, 칸트가 숭고를 이념

능력인 이성에서 찾았다는 것 역시 롱기누스로부터 비롯한 숭고 개념의 계승이라고 볼 수 있다.

3.1.3 미와 숭고의 공통점

(q3.1.3.1) 아름다운 것과 숭고한 것은 양자가 모두 그 자체로 만족을 준다는 점에서 일치한다. 또 더 나아가서 양자가 모두 감각 판단이나 논리적 규정적 판단을 전제하는 것이 아니라 반성판단을 전제한다는 점에서도 일치하며, 따라서 그 만족은 쾌적한 것의 감각처럼 감각에 의존하는 것도 아니고 선에 관한 만족처럼 일정한 개념에 의존하는 것도 아니다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 만족은 역시 개념—비록 어떠한 개념인지는 정해져 있지 않지만[비규정적이지만]—과 관계되어 있다. 즉 만족은 순전한 현시 또는 현시능력과 결합되어 있고, 그 때문에 [현시능력이 만족과 결합되어 있기 때문에] 현시능력 즉 상상력은 직관이 주어지면 지성의 개념능력이나 또는 이 지성개념을 촉진하는 것으로서의 이성의 개념능력과 조화하는 것으로 간주되는 것이다. 그러므로 이 두 가지 판단은 단칭판단이며, 비록 이 두 판단이 대상의 인식을 주장하는 것이 아니라 다만 쾌감만을 주장하는 것임에도 불구하고지만, 이 판단들은 모든 주관에 대하여 보편타당하다고 선언하는 판단이다.(KU. 74)

(e3.1.3.2) 칸트에게서 숭고는 미와 마찬가지로 판단의 문제로 다루어진다. 즉 감성적 판단력의 비판이 미의 분석론과 숭고의 분석론이라는 두 부문으로 나누어진다. 따라서 미와 숭고는 감성적 판단력의 판단이라는 공통점을 가지고 있다. 칸트는 이런 관점에서 숭고를 논하기 전에 먼저 미와 숭고의 공통점에 대해 언급한다. 양자는 우선, ‘그 자체로서 만족을 준다’는 점에서 공통점을 갖는다. 즉, 감각의 만족(쾌적)이나 욕구의 만족(선)이 아니라 무관심한 만족에 근거한다는 점에서 양자는 동일한 감성적 판단이다. 숭고판단 역시 취미판단과 마찬가지로 일체의 개념을 전제함이 없는 반성적 판단이면서, 동시에 개념능력 일반과의 조화에서 성립하는 판단이라는 점에서 공통점을 갖는다. 물론 미는 상상력과 지성의 조화이자 부정적 지성개념의 현시로 간주되지만, 숭고는 상상력과 이성의 조화이고 이는 부정적 이성개념의 현시라는 점에서는 다르

다. 그 밖에 양 판단은 모두 단칭판단이자 주관적인 판단이지만, 그럼에도 불구하고 보편성과 필연성을 주장하고 있다는 점에서 공통성을 갖는다.

3.1.4 미와 숭고의 차이

3.1.4.1 미와 숭고의 외적 차이

(q3.1.4.1.1) 그러나 양 판단 사이에는 현저한 차이가 있음도 명백하다. 자연의 미는 대상의 형식과 관계되어 있고 대상의 형식은 한정에 있어서 성립한다. 그에 반해서 숭고는, 무한정성이 대상에서 또는 대상의 자극에 의해 표상되고 또한 거기에 총체성이 부가되어 사유되는 한에서, 몰형식적 대상에서도 찾아 볼 수 있다. 그리하여 미는 무규정적인 지성개념의 현시이지만, 숭고는 무규정적인 이성개념의 현시라고 볼 수 있을 것 같다. 그러므로 만족은 미에 있어서는 성질의 표상과 결부되어 있으나, 숭고에 있어서는 분량의 표상과 결부되어 있다. 또한 숭고의 만족은 그 종류에 있어서도 미의 만족과 아주 다르다. 후자(미)는 직접적으로 생을 촉진하는 감정을 함유하고 있으며 그 때문에 매력이나 유희하는 상상력과 결합할 수 있으나, 전자(숭고의 감정)는 오직 간접적으로만 일어나는 쾌감이다. 즉 이 쾌감은 생명력들이 일순간 저지되었다가 곧이어 한 층 더 강력하게 분출한다는 감정으로 인해서 발생하는 것이며, 따라서 그것은 일종의 감동이며 상상력의 유희라기보다는 상상력의 엄숙한 활동인 것 같이 보인다. 그러므로 숭고는 매력과 결합될 수 없다. 그리고 [숭고에 있어서] 마음은 대상에 매료될 뿐만 아니라 또한 항상 부단히 대상으로부터 반발되기도 하기 때문에, 숭고한 것에서 느끼는 만족은 긍정적인 쾌감이라기보다는 오히려 감탄이나 존경을 내포하고 있으며, 그래서 부정적 쾌감이라고 불러야 마땅한 것이다.(KU. 75)

(e3.1.4.1.2) 미와 숭고의 차이점에 대해서는 다음과 같이 정리할 수 있다.

미	숭고
형식, 한정	몰형식, 무한정
성질범주와 우선적으로 관계됨	분량범주와 우선적으로 관계됨

직접적 생의 촉진감정
 상상력의 유희
 적극적(positive) 쾌감
 합목적적

자연물 자체를 아름답다고 말할 수 있다.
 객관적 사태인 것처럼 판정됨

간접적 생의 촉진감정
 상상력의 엄숙한 활동
 소극적(negative) 쾌감
 반목적적(부적합, 난폭, 혼돈, 무질서 등등)
 자연물 자체를 숭고하다고 할 수 없다.
 오직 마음의 숭고성을 현시하기에 적합한 대상일 뿐이라고만 말할 수 있다.

(e3.1.4.1.3) 숭고가 물형식과 무한정에서 성립한다는 것은 숭고가 분량범주와 우선적으로 관련한다는 것과 연관되어 있다. 숭고는 분량의 면에서 ‘절대적으로 큰 것’ 이라고 규정된다. 그리고 이러한 크기란 그 어떤 형식이나 한정에서 성립할 수는 없다. 왜냐하면 형식이나 한정에서 성립하는 것들은 모두 유한한 어떠한 크기일 뿐, ‘절대적으로 큰 것’ 이 될 수는 없기 때문이다. 미와 숭고는 모두 생(Leben)을 촉진하는 감정과 결부되어 있다는 점에서 공통적이지만, 전자는 직접적이고, 후자는 간접적이라는 차이가 있다. 미가 직접적으로 생명감을 고양한다는 것은 감성의 도야(Bildung)를 통한 감성 자체의 이성성(도덕성)에로의 승화를 염두에 둔 것이다. 다른 한편으로 미가 사랑이라는 감정과 결부되어 있다는 점을 고려한다면, 플라톤의 에로스 개념이 칸트의 사상에도 전승되었다고 볼 수 있다. 플라톤의 에로스는 간단히 말하자면 성욕, 미욕, 완성욕으로 점차 고양되는 내용을 함축하고 있다. 이에 반해 숭고가 생을 간접적 촉진한다는 것은 ‘자기보존(Selbsterhaltung)’ 과 관련된다. 숭고는 우선 인지적인 관점에서 자기보존능력을 압도하는 것(수학적 숭고)과 신체적인 면에서 압도하는 것(역학적 숭고)으로 구분될 수 있다. 그리고 이러한 압도는 그것이 완전히 자기보존력을 무력화시켜서 파멸로 이끄는 것이 아니라면(칸트가 ‘안전한 곳에 있기만 하다면’ 이라는 단서를 붙이는 것처

럼), 자기보존능력을 적절히 상승시키는 효력을 갖기 때문에 간접적인 생의 촉진이라고 할 수 있다. 숭고에 있어서 간접적 생의 촉진은 칸트와 버크에게 있어서 자기보존력과 관련된다는 점에서 공통적이지만, 내용상 상이하다. 버크에게는 동일한 자기보존력의 상승을 의미하지만, 칸트에게서는 감성적(인지적, 신체적) 자기보존력과 이성적 자기보존력이 구분되고 전자의 정지(무력함)을 통해 후자의 촉진(탁월함)이 환기되는 것이다.

3.1.4.2 미와 숭고의 내적 차이

(q3.1.4.2.1) 그러나 숭고와 미의 가장 중요한 내적 차이는 다음과 같은 것이다. 즉 우리가, 당연히 그래야겠지만, 여기에서는 우선 자연의 대상들에 있어서 숭고만을 고찰해보면(예술에 있어서 숭고는 항상 자연과 일치한다는 조건에 제한되므로), 자연미(독립적인 미)는 그 형식상 흡사 대상이 우리의 판단력에 대해 미리 규정되어 있더라도 한 것처럼 여겨지는 합목적성을 함유하고 있고 그래서 자체로 만족의 대상이 된다. 그러나 그에 반해 우리가 이런저런 설명을 갖다댈 필요 없이 순전히 [대상을] 포착할 때 우리 내부에 숭고의 감정을 일깨우는 것은 그 형식에 있어서는 우리의 판단력에 대해 물론 반목적적이며 우리의 현시능력에 부적합하고 상상력에 대해서는 흡사 난폭한 것 같이 보일지도 모른다. 그러나 그것은 그 때문에 더욱 더 숭고하다고 판단되는 것이다.(KU. 76)

(q3.1.4.2.2) 그러나 이러한 사실로부터 곧 알 수 있는 것은, 비록 우리들이 자연의 많은 대상들을 아름답다고 부르는 것이 매우 정당하다 할지라도, 자연의 그 어떤 대상을 숭고하다고 부르는 것은 전혀 정당한 표현이 아니라는 점이다. 그 자체 반목적적인 것으로 포착되는 것을 어떻게 찬동의 어구로 표현할 수 있겠는가? 우리는 ‘그 대상은 우리의 마음속에서만 발견될 수 있는 숭고성을 현시하기에 적당하다’고 밖에는 더 이상 말할 수가 없다. 왜냐하면 본래의 숭고란 감각적 형식에 포함될 수 있는 것이 아니라 이성의 이념들에만 관계하는 것이기 때문이다. 비록 이념에 적합한 어떠한 현시도 가능하지 않겠지만, 바로 이 부적합성이 감각적으로 현시됨으로써 이성의 이념들은 일깨워지고 마음속에 새겨지는 것이다. 그래서 우리는 폭풍우로 인해 난폭해진 광막한 대양을 숭고하다고 부를 수가 없다. 그것을 보고 있으면 무서울 뿐이다. 그리고 그와 같은 직관을 통해 마음이 감성을

버리고 보다 높은 합목적성을 내포하고 있는 이념에 몰두하도록 자극됨으로써 그 자신 숭고한 감정의 상태에 놓이려면, 우리는 마음을 미리 여러 가지 이념으로 가득 채워두지 않으면 안 되는 것이다.(KU. 76)

(e3.1.4.2.3) 미가 상상력의 유희라는 것은 미를 판단하는 경우, 상상력은 자신의 한계에 직면하는 일이 없이 감각적 다양을 여러 방식으로 — 그것도 개념이나 감관 또는 선의 이념으로부터 자유롭게(무관심하게) — 종합해보는 작업을 하기 때문이다. 그러나 숭고의 경우 상상력은 언제나 자신의 최대의 능력을 발휘해야 하고, 또 그 최대의 능력마저도 부족하기 때문에 자신의 능력을 확장하기 위해 부단한 노력을 경주해야 한다. 그러므로 이러한 활동이 유희가 될 수는 없을 것이다. 자연물이 아름답다고 평가하는 경우, ‘그 대상이 아름답다’는 언명은 어떤 면에서 보자면, 정당한 표현이다. 이는 ‘인식의 가능 조건이 인식 대상의 가능 조건’이라는 칸트의 언명을 고려해 본다면 충분히 확인된다. 즉 아름다움을 인식할 수 있는 조건이 아름다운 대상의 성립을 가능하게 해주므로 존재론적 비밀(인식론으로서의 존재론, 또는 경험적 실재론)을 도외시킨다면, 미에 관한 한 대상이 아름답다는 실재론적 언명(엄밀히 말하자면 주관적·경험적 실재론)은 타당한 것이다. 어떤 자연대상이 숭고하다고 언명하는 경우, 숭고라는 것은 오직 그것을 판정하는(감상하는) 자의 마음이 미리 여러 가지 이념으로 가득 차 있어야만 가능하다는 것이 칸트의 생각이다. 그러므로 칸트에 있어서는 숭고한 대상이란 사실상 성립할 수 없고, 다만 그 마음의 이념이 그 이념을 표시하기에 적합하다고 생각되는 대상에 투사되는 경우에만, 그 대상을 숭고하다고 언명할 뿐이다.

3.1.5 숭고의 구분

(q3.1.5.1) 그러나 숭고의 분석은 미의 분석에는 불필요했던 하나의 구분을, 즉 수학적 숭고와 역학적 숭고의 구분을 필요로 한다. 미에 관한 취미는 평정한 관조 상태에 있는 마음을 전제하고 그것을 유지하는데 반

해, 숭고의 감정은 대상의 판정과 결부된 마음의 동요를 그 특징으로 가진다. 그러나 (숭고는 만족을 주는 것이므로) 이 동요는 주관적 합목적적인 것으로 판정되어야만 한다. 그러므로 상상력은 이 동요를 인식능력에 관련시키거나 그렇지 않으면 욕구능력에 관련시키지만, 그러나 어느 관련에 있어서나 주어진 표상의 합목적성은 오직 이 능력들에 관해서만 (목적이나 관심 없이) 판정되는 것이다. 따라서 이 경우에 전자(인식능력에 관계하는 합목적성)는 상상력의 수학적 정조로서, 그리고 후자(욕구능력에 관계하는 합목적성)는 상상력의 역학적 정조로서 객관에 부가되고, 또 그 때문에 객관은 상술한 두 가지 방식으로 사유된 숭고로 표상되는 것이다.(KU. 80)

(e3.1.5.2) 칸트가 숭고를 수학적 숭고와 역학적 숭고로 구분하는 것은 일차적으로 범주의 특성에 따른 구분이다. 칸트는 분량, 성질, 관계, 양상의 네 범주에 대해 분량과 성질은 근본적으로 대상을 정량적으로 파악하는 범주라고 생각하여 수학적 범주로 지칭하였고, 관계와 양상의 범주는 대상들 간의 힘의 관계를 파악하는 범주라고 생각하여 역학적 범주로 지칭하였다. 그러므로 수학적 숭고는 분량과 성질의 범주에서 보아진 숭고를 말하고, 역학적 범주는 관계와 양상의 범주에서 보아진 숭고를 말한다. 숭고판단은 기본적으로 상상력과 이성의 결합에 의해 내려지는 판단이다. 이때 상상력이 이성 인식과 관계하게 되면 수학적 숭고라 지칭하고, 실천(욕구) 능력과 관계하게 되면 역학적 숭고로 분류한다. 전자는 정적인 대상에서 느껴지는 숭고이고, 후자는 동적인 대상에서 느껴지는 숭고를 말한다. 아울러 전자는 대상이 그 크기 무한하다고 판단될 때 등장하는 숭고이며, 후자는 대상이 그 힘이 무한하다고 판단될 때 등장하는 숭고이다.

3.2 수학적 숭고

(e3.2.1) 칸트는 분량범주와 성질범주에 해당하는 숭고를 수학적 숭고

라고 부른다. 수학적 숭고는 대상의 양적 크기에 대한 평가가 관건이다. 우리가 숭고하다고 부르는 대상은 무한하게 큰 것으로 표상되고, 그럼으로써 절대적 총체성의 이념을 환기하는 것이다.

3.2.1 숭고의 분량 계기

(e3.2.1.1) 칸트 숭고 개념의 가장 근본적인 규정이 바로 분량 계기에서 본 숭고이다. 여기에서 칸트는 숭고를 ‘단적으로 큰 것’ 이라고 정의한다. 어떤 대상이 ‘단적으로 크다’ 는 것은 절대적으로 큰 것을 의미한다. 자연계에서 절대적으로 큰 것은 오직 우리가 대상을 감성적으로 평가하였을 때만이 가능하다. 칸트는 우리의 이러한 대상에 대한 인지방식을 설명하기 위해 포착과 포괄에 대해 논의한다. 아래에서 포착과 포괄 개념을 이해하고 그에 따라 어떻게 절대적 크기 또는 무한한 크기가 가능한지에 대해 알아보자.

3.2.1.1 숭고의 어의

(q3.2.1.1.1) 단적으로 큰 것을 우리는 숭고하다고 부른다. 그러나 ‘크다(Großsein)’ 는 것과 ‘어떤 크기다(eine Größe sein)’ 고 하는 것은 완전히 상이한 개념이다(큰 *magnitudo*과 크기 *quantitas*). 마찬가지로 ‘어떤 것은 크다’ 고 단순히 *simpliciter* 말하는 것도 ‘어떤 것은 단적으로 크다’ (비교적 크다는 것이 아니라 절대적으로 크다 *absolute, non comparative magnum*)고 말하는 것과 전혀 다르다. 후자는 일체의 비교를 넘어서서 큰 것이다. — 그렇다면 어떤 것이 크다거나 작다거나 중간이라고 하는 표현은 무엇을 말하는가? 이 표현이 나타내는 것은 순수지성개념이 아닐 뿐더러 감각의 직관은 더욱 아니다. 또 그것은 어떠한 인식의 원리도 가지고 있지 않기 때문에 이성개념도 아니다. 따라서 그것은 판단력의 개념이거나 혹은 그러한 판단력의 개념에서 유래하여 판단력과의 관계하여 표상의 주관적 합목적성에서 그 근거를 갖는 것일 수밖에 없다. 어떤 것이 일정한 크기(*Größe*, 양*quantum*)라고 하는 것[‘X는 어떤 크기를 갖는다’ 고 하는 것]은 다른 것과 비교하지 않더라도 사물 그 자체로부터 인식된다. 이를테면 많은 동일한 종류의 것들이 모여 함께 하나를 구성하는 경우가 그렇다. 그러나 그것이 얼마나 큰가(Wie-groß)하는 것은 [이를 측정하기 위

한] 척도로서 역시 크기를 가지고 있는 다른 어떤 것을 항상 요구하게 된다. 크기를 판정함에 있어서는 단지 다수성(수) 뿐만 아니라 단위(척도)의 크기 또한 중요하고, 또 이 단위의 크기는 항상 다시 그것과 비교할 수 있는 척도로서 다른 어떤 것을 필요로 하기 때문에, 현상의 모든 크기 규정 [현상에 대해 크기(양)의 관점에서 내리는 모든 규정] 은 크기에 관한 절대적 개념을 결코 제공할 수 없고, 언제나 단지 비교개념만 제공할 수 있을 뿐이라고 하는 사실을 우리는 알 수 있다.(KU. 80-1)

(e3.2.1.1.2) 숭고에 대한 칸트 정의의 핵심은 크기에 있다. 그는 “단적으로 큰 것을 우리는 숭고하다고 부른다.” (KU. 80)고 말하면서 ‘단적으로 크다’ 는 말을 ‘절대적으로 크다’ 는 말과 동의어로 사용한다. 그리고 ‘단적으로 큰 것’ , 즉 ‘절대적으로 큰 것’ 이란 곧 “그것과 비교해서 다른 모든 것이 작은 것” (KU. 84)을 말한다. 우리의 감각은 이러한 ‘절대적인 크기’ 를 감각할 수 없고 다만, 유한한 크기만을 감각할 수 있다. 그러므로 “숭고란 그것을 단지 사유할 수 있다는 것만으로도 감각의 모든 척도를 초월하는 어떤 마음 능력이 있다는 증거가 되는 것을 말한다.” (KU. 85)

(e3.2.1.1.3) 숭고에 대한 칸트의 이러한 규정을 확실히 이해하려면, ‘크기’ 규정에 대해 좀 더 고려해 보아야 할 사항이 있다. 그것은 유한한 크기와 무한한 크기 그리고 논리적 크기와 감성적 크기에 대한 구분과 상호 관련성의 문제이다. 우리가 어떤 대상을 보고 ‘야! 저거 큰데?’ 라고 말한다면, 이 언명은 그 대상이 몇 미터인지 하는 등의 수학적 논리적 크기를 염두에 둔 것이라기보다는 판단자가 느끼는 주관적 크기에 대해 타인의 동의를 구하는 것이라고 할 수 있다. 그리고 이 주관적 크기는 대상의 객관적 크기 또는 다른 대상과 비교해서 큰 것인가 작은 것인가 하는 것은 중요하지 않고, 오직 주관이 느끼는 감정상의 크기가 중요할 뿐이다. 이것이 바로 대상에 대한 논리적 크기와 감성적 크기이다.

(e3.2.1.1.4) 우리가 대상에 대해 논리적 수학적 관점에서만 크기를

평가한다면, 이 세상의 아무리 큰 대상이라 할지라도 그 대상의 크기는 언제나 유한한 크기일 수밖에 없음은 자명하고, 따라서 이런 크기평가의 관점에서는 일체의 비교를 허용하지 않는 크기, 즉 절대적 크기란 성립할 수 없다. 이는 역으로 말하자면, 절대적 크기란 오직 감성적 크기 평가에서만 성립한다는 것을 의미한다. 다시 말해 논리적 수학적 크기 평가에서는 무한한 크기란 성립할 수 없고, 모든 것이 유한한 크기이지만, 감성적 크기 평가에서는 무한한 크기가 성립할 수 있음을 의미한다.

(e3.2.1.1.5) 비록 반성적·감성적인 측면에서만 절대적 크기이지만 — 논리적(수학적) 측면에서 보자면 결국 유한한 크기에 불과하기 때문에 — 적어도 그런 크기를 직면하여 논리적 평가가 아직 개입하고 있지 않은 상태에서 감성적으로만 그 크기를 감당하고자 하는 경우(즉, 놀라움, 두려움, 공포감 등등), 그런 상태는 무한한 크기 또는 절대적 총체성이라는 이념을 일깨우게 되는데, 이런 자각은 그 대상을 최초로 직면하였을 때 느끼게 되는 불쾌감(두려움이나 공포)을 쾌감으로 전환시켜주고 이때 인식자(감상자)는 대상을 숭고하다고 언명하게 된다는 것이 칸트의 견해이다. 그러므로 숭고란 감각의 모든 척도를 벗어난 그 어떤 탁월한 능력(이성능력)이 있다는 것을 감지하는 자신의 감정 상태에 대한 언명인 것이다.

3.2.1.2 숭고와 크기 평가

(q3.2.1.2.1) 그러나 우리가 단지 ‘어떤 것은 크다’ 고 부를 뿐만 아니라 ‘그것은 단적으로, 절대적으로, 모든 점에 있어서 (일체의 비교를 넘어서) 크다’ 고, 다시 말해 ‘그것은 숭고하다’ 고 부른다면, 우리는 그것에 적합한 척도를 그것의 밖에서 찾을 것이 아니라, 그것의 안에서만 찾아야 한다는 것을 금방 이해하게 된다. 절대적으로 큰 것이란 오직 그 자신하고만 동일한 크기이다. 그러므로 이로부터 숭고는 자연의 사물들에서 찾을 수 있는 것이 아니라, 오직 우리의 이념에서만 찾을 수 있다고 하는 결론이 나온다. 그러나 그것이 어떠한 이념 안에 있는가 하는 문제는 연역(론)을 위해 보류할 수밖에 없다.(KU. 84)

(e3.2.1.2.2) “숭고란 그것과 비교한다면 다른 모든 것이 작은 것을 말한다”(KU. 84). 자연현상을 고찰할 때 우리에게 무한한 것처럼 보여지는 것이라 할 지라도 그보다 더욱 큰 것을 생각한다면, 무한히 작은 것으로 판단할 수도 있으며, 또 무한히 작은 것 역시 그 보다 월등히 작은 것과 비교한다면, 무한히 큰 것으로 판단할 수 있다. 망원경과 현미경이 그런 예를 보여준다. 그러므로 이러한 견지에서 고찰하면 감각의 대상이 될 수 있는 것은 어떠한 것도 숭고하다고 부를 수 없다. 그러나 우리의 상상력은 무한히 전진하려고 노력하지만, 우리의 이성인 실질적 이념인 절대적 총체성을 요구한다. 그리고 바로 그 때문에 감성계의 사물에 대한 크기를 평가하는 우리의 능력이 이 이념에 대해 부적합하다는 바로 그것이 우리의 내부에 초감성적 능력이 있음을 느끼도록 일깨우는 것이다. 그리고 어떤 대상으로부터 이 후자를(초감성적 능력이 있음을 느끼는 것) 자연스럽게 만들어내도록 판단력을 사용하는 것은 단적으로 큰 것이다. 그리고 이러한 사용에 비한다면 다른 모든 사용은 작다. 따라서 반성적 판단력을 활동시키는 어떤 표상에 의해서 야기된 정신의 정조가 숭고하다고 불리어질 수 있는 것이지, 객관이 그러한 것이 아니다.

3.2.1.3 포착과 포괄

(q3.2.1.3.1) 어떤 양을 수에 의한 크기 평가의 척도나 단위로 사용할 수 있기 위해, 양을 직관적으로 상상력 속에 받아들이는 데에는 이 능력(상상력)의 두 가지 작용, 즉 포착 *apprehensio*과 포괄 *comprehensio aesthetica*이 필요하다. [아무리 큰 대상이라 할지라도] 포착은 무한히 진행할 수 있기 때문에 아무런 어려움이 없다. 그러나 포괄은 포착이 전진하면 할수록 더욱 더 곤란해져서, 곧 그 최대한도에 도달한다. 즉 크기 평가의 감성적으로 가장 큰 근본척도에 도달한다. 왜냐하면 포착이 최초에 포착된 감각적 직관의 부분표상들이 상상력 안에서 이미 소멸하기 시작하는 데까지 이르렀음에도 불구하고 상상력이 계속적으로 포착을 진행시킨다면, 상상력은 한편에서 얻는 것만큼 또 한편으로는 잃게 될 것이기 때문이다. 그래서 포괄에는 상상력이 그 이상 넘어설 수 없는 최대가 있는 것이다.(KU. 87)

(e3.2.1.3.2) 앞서 우리는 칸트가 크기의 평가를 논리적·수학적 평가와 반성적·감성적 평가를 구분하였음을 언급하였다. 칸트는 전자를 개념적 크기 평가라고 하고 후자를 직관적 크기 평가라고 한다. 대상의 크기를 직관하는 방식은 다시 두 가지로 구분되는데, 포착(Apprehension)과 포괄(Komprehension)이 그것이다. 포착이란 대상들에 대한 표상에 있어서 부분들을 먼저 표상하여 그것을 집적해나가는 방식을 말한다. 이에 반해 포괄이란 대상에 대한 표상에 있어서 전체를 먼저 표상하는 방식이다. 따라서 포착을 통한 양의 집적과정이 어느 수준에 이르게 되면 포괄을 통한 양의 표상과 동일해진다. 이후에도 계속 포착이 진행되어 포괄능력을 초과하게 되면, 포착되어 들어오는 양만큼 상실하게 된다.

(e3.2.1.3.3) 그런데 대상의 크기에 대한 논리적인 표상에 있어서는 언제나 포괄된 전체를 단위량으로 생각하여 수라는 개념을 통해 집적해나가기 때문에 최대나 한계치나 하는 말들이 성립하지 않는다. 반면에 감성적 표상에 있어서는 포괄될 수 있는 전체 범위는 항상 최대나 한계치로 등장하게 된다. 따라서 논리적 포괄 *comprehensio logica*은 수적 단위로 파악되어 유한량으로 간주되지만, 감성적 포괄 *comprehensio aesthetica*은 최대량, 즉 한계치로 표상되고 바로 여기에서 ‘절대적 크기’, 즉 숭고가 성립할 수 있게 된다.

3.2.1.4 숭고와 절대적 크기

(q3.2.1.4.1) 그러나 무한한 것은 (단지 비교적으로 큰 것이 아니라) 단적으로 크다. 이와 비교하면 다른 모든 것은 (같은 종류의 크기와 관련하여) 작다. 그러나 가장 중요한 점은, 무한한 것을 하나의 전체라고 생각할 수 있다는 것만으로도 감각의 모든 척도를 초월하는 어떤 마음의 능력이 있음을 알려준다는 점이다. 왜냐하면 무한한 것을 하나의 전체로 생각하기 위해서는 무한한 것을 수로 표시할 수 있는 척도를, 즉 규정된 관계를 가지고 있는 하나의 척도를 단위로 하는 포괄이 요구되겠지만, 이것은 불가능한 일이기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 주어진 무한한

것을 모순 없이 생각만이라고 할 수 있기 위해서는, 그 자체 초감성적인 능력이 우리 마음 안에 있어야 함이 요구된다. [...] 초감성적 직관의 무한한 것을 (그 가상적(可想的, intelligibel) 기체에 있어서) 주어진 것으로 생각할 수 있는 능력조차도 감성의 일체의 척도를 초월하고 있는 것이며, 또 수학적 평가 능력은 물론 일체의 비교를 넘어서 큰 것이다. 물론 이것은 인식능력을 위한 이론적 견지에서 그러한 것은 아니지만, 그러나 다른 (실천적) 견지에서 감성의 제한을 넘어서 수 있는 능력이 있음을 감지하는 마음의 확장인 것이다. 그러므로 자연 현상의 직관이 무한성이라는 이념을 수반할 경우 [현상이 무한한 것으로 직관되는 경우], 그렇게 현상하는 자연이 바로 숭고하다[고 불리우는 것이다].(KU. 92-3)

(e3.2.1.4.2) 미를 판정함에 있어서는 적절한 크기가 요구된다. 왜냐하면 지나치게 작은 것은 경멸의 감정과 결부되고 지나치게 큰 것은 경외나 두려움과 결부되기 때문에, 어떤 대상이 아름답다고 판정되기 위해서는 적절한 크기를 가져야만 한다. 물론 대상이 아름답다고 판정되기 위해서는 적절한 크기만으로 충분하지는 않고, 그 보다 더 중요한 요건은 아마도 그 대상의 부분들이 그 대상 전체와 대비하여 갖는 조화, 즉 합목적성일 것이다. 이런 의미에서 아리스토텔레스도 “아름다움이란 크기와 질서에서 성립한다”고 말했던 것이다. 이와 같이 미에 있어서는 크기의 문제가 합목적성의 문제와 아무런 반목을 일으키지 않는다. 하지만 숭고의 경우는 다르다. 숭고는 절대적 크기, 즉 감성적 크기 평가에 있어서는 무한한 크기로 표상되기 때문에 그런 크기의 대상에서는 어떠한 조화도 성립할 수 없고, 따라서 합목적적일 수 없다. 이는 주로 인식능력(상상력의 현시능력)과 관련하여 설명되는데, 절대적 크기와 상상력의 관계는 한마디로 말하자면 반목적적이다. 왜냐하면 절대적 크기는 상상력의 현시를 항상 초과하고 있기 때문에, 상상력은 자신이 목적하는 바(대상의 현시)를 성취할 수 없게 된다. 따라서 절대적 크기는 상상력에 대해 반목적적이다.

3.2.1.5 숭고와 이성능력

(q3.2.1.5.1) 그러므로 감성적 판단력은 미를 판정할 경우에는 자유롭게 유희하는 상상력을 지성에 연관시켜서 지성의 개념들 일반과 (그 개념을 규정하지 않고) 합치시키는 것과 꼭 마찬가지로, 어떤 사물을 숭고한 것으로 판정할 경우에는 상상력을 이성에 연관시켜 그 이념들과 (어떠한 이념인가는 규정하지 않고) 주관적으로 일치시킨다. 즉 숭고를 판정하는 경우 감성적 판단력은 상상력을 이성과 연관시켜 일정한 이념들(실천적인)이 감정에 미치는 영향으로 인해 야기될 마음의 상태에 적합하고 또 그것과 조화되는 그런 마음의 정조를 산출하도록 하는 것이다.[...] 그러나 마음이 그러한 것들을 고찰함에 있어서 그 형식을 고려함이 없이 상상력과 이성 에 자기를 내맡길 때, 이성은 규정된 목적 없이 상상력과 결합되어 상상력을 단지 확장할 뿐이지만 마음은 상상력이 전력을 다 해도 아직 이성의 이념들에는 적합하지 못함을 발견하게 되고, 그 때 마음은 자기 자신의 판정에 있어서 자신이 고양됨을 느끼는 것이다.(KU. 94-5)

(e3.2.1.5.2) 그런데 상상력의 현시능력이 절대적인 크기에 대해 반목적적이라는 것은 곧 상상력이 이성의 이념능력에 대해서도 반목적적임을 의미한다. 이성은 일반적으로 대상의 절대적 총체성(Totalität)을 요구하는데, 이것은 주어진 무한한 것을 하나의 전체로 표상함을 의미하고 따라서 일종의 형용모순적 개념이다. 이제 숭고를 표상하는 ‘절대적 크기’에 대해 이성은 ‘절대적 총체성’이라는 개념으로 충분히 포섭하고, 그에 따라 이성은 상상력에 대해서 ‘절대적 총체성’을 현시할 것을 명령한다. 하지만, 앞서도 언급하였듯이 상상력은 이러한 이념을 전혀 현시할 수 없다. 그러므로 숭고에 대한 표상에 있어 상상력은 이성능력에 대해서도 반목적적이다. 그리고 이러한 반목적성이 감정에 있어서는 불쾌감(두려움이나 공포)로 등장한다. 그러나 상상력이 이성능력, 즉 절대적 총체성을 현시하기에 부적합하다고 하는 바로 그것이 인간의 이성적 사명에 견주어 본다면 합목적적이기 때문에 감정은 채로 전환되고 이로부터 우리는 숭고하다는 판정을 내릴 수 있게 된다.

3.2.2 숭고의 성질 계기

(e3.2.1) 성질 범주는 실재성, 부정성, 제한성인데, 숭고와 관련한 범주는 이 중 제한성이다. 이는 달리 말하자면 숭고에 있어서의 쾌감은 오직 불쾌감을 통해서만 성립함을 의미한다. 칸트는 숭고 감정의 핵심을 존경(Achtung)이라고 지정한다. 이에 대한 칸트의 분석은 일차적으로는 존경의 감정 혹은 숭고에 있어서의 쾌의 감정에 대해 분석한 후, 이를 인식능력들의 관계에서 재조망한다. 따라서 전자의 분석은 버크와 유사한 심리학적 분석이라 할 수 있고, 후자의 분석은 이러한 심리학적 분석 결과는 사실상 인식능력들에 대한 분석(즉, 감성적 판단력의 비판)에서 성립함을 보이는 비판철학의 한 분야가 된다. 이런 점에서 숭고에 대한 칸트의 분석은 버크보다 진일보한 철학적 분석을 행하는 것이라 평가될 수 있다.

3.2.2.1 존경

(q3.2.2.1.1) 우리에게 대해서는 법칙인 어떤 이념을 성취하기에는 우리의 능력이 부적합하다고 하는 감정이 곧 존경이다. 그런데 우리에게 주어질 수 있는 모든 현상을 하나의 전체에 대한 직관으로 포괄한다고 하는 이념은 이성의 법칙에 의하여 우리에게 부과된 이념이며, 이성엔 절대적 전체 이외에는 다른 특정한 그리고 누구에게나 타당한 불변하는 척도를 인정하지 않는다. 그러나 우리의 상상력은 주어진 대상을 하나의 전체 직관에 포괄하라는 이성의 요구에 관하여 (따라서 이성의 이념을 현시하기 위하여) 설사 최대한 노력한다고 해도 자신의 한계와 부적합성을 증명할 뿐이지만, 그러나 동시에 [우리에게 대해서는] 하나의 법칙인 이러한 이념과의 적합성을 실현시켜야 한다는 자신의 사명을 증명하는 것이기도 하다. 그러므로 자연에 있어서 숭고한 것에 관한 감정은 우리 자신의 사명에 대한 존경이며, 우리는 이 존경을 일종의 치환(우리의 주관에 있는 인간성의 이념에 대한 존경 대신에 객관에 대한 존경으로 뒤바꾸는 것)에 의해서 자연의 객관에 표시하는 것이다. 그리고 이는 우리로 하여금 우리의 인식능력들의 이성적 규정이 감성의 최대 능력보다 우월함을 명백히 알게 해준다.(KU. 96-7)

(e3.2.2.1.2) 존경이란 “우리에게 대하여 법칙인 어떤 이념에 도달하는 데에 우리의 능력이 부적합하다고 하는 감정”(KU. 96)이라고 정의된다. 절대적 크기(무한한 크기)를 가진 대상에 대해 상상력은 절대적 총체성이라는 이념을 현시해야만 하는데 상상력은 이에 부적합하므로 여기에서 불쾌의 감정이 야기된다. 하지만 부적합하다는 판단 자체가 이성의 이념(절대적 총체성)에 대해 가장 합당하게 판단하는 일이 된다는 것에서 불쾌감은 쾌감으로 전환된다. 달리 말하면 절대적 총체성은 부정적 방식으로(감성적인 어떠한 것도, 즉 인간적이고 지상적인 어떠한 것도 이념에는 걸맞지 않는다) 판단할 때, 가장 정당하게 판단되는 것임을 의미한다. 따라서 숭고에 대한 분석을 통해 드러나는 칸트의 입장은 한 마디로 요약하자면, 지상의 어떠한 것도 이념과 견주어 본다면, 작다는 것을 의미한다. 우리가 아무리 존중하고 칭송해마지 않는 것이라 하더라도, 그것이 이념에 비하면 작다는 것 그리고 이념이 곧 도덕성을 의미한다는 점을 고려해 본다면, 칸트의 본래 의도는 인간에게 있어서 도덕성(선이 이념)보다 위대한 것은 없음을 주장하는 것이다. 그러므로 칸트의 입장에서 우리 인간이 숭고를 느낄 수 있다는 것은 유한한 자연적 대상들을 통해 우리 자신의 도덕성을 자각시키려는 자연의 배려(섭리)에 불과하다.

3.2.2.2 숭고의 감정

(q3.2.2.2.1) 숭고의 감정은 크기를 감성적으로 평가함에 있어서 상상력이 이성에 의한 평가에는 부적합하다는 것에서 비롯하는 불쾌의 감정이며, 또 그와 동시에 이성이념에 도달하려는 노력이 우리들에게 대하여 법칙인 한에 있어서 최대의 감성적 능력도 부적합하다는 바로 이 판단이 이성이념들과는 일치하고 있다는 데에서 일깨워진 쾌의 감정이다. 다시 말하면 감각의 대상으로서의 자연에 포함되어 있는 우리들에게 대하여 큰 일체의 것을 이성의 이념과 비교한다면 작다고 평가함은, 우리들에게 있어서 (이성의) 법칙이며 우리들의 사명에 속하는 일이다. 그리고 이 초감

성적 사명에 대한 감정이 우리 안에 있음을 일깨우는 것은 그 법칙에 합치한다. 그런데 크기 평가를 위한 단위를 현시함에 있어서 상상력이 최대한의 노력을 기울인다는 것은 어떤 절대적으로 큰 것에 관계한다는 것이고, 따라서 또한 이 절대적으로 큰 것만을 크기에 대한 최고의 척도로 채용하는 이성의 법칙에 관계한다는 것을 의미한다. 그러므로 어떠한 감각적 척도도 이성에 의한 크기 평가에는 부적합함을 내면적으로 지각하는 것이 바로 이성 법칙과 합치하는 것이면서 또한 [감정의 차원에서 보자면] 불쾌이다. 그런데 이 불쾌의 감정은 우리 안에 있는 우리의 초감성적 사명에 대한 감정을 일깨우는데, 이 초감성적 사명에서 보면 감성의 모든 척도가 이성의 이념들에 대해서는 부적합하다는 것을 발견함은 합목적적인 것이고, 따라서 쾌감인 것이다.(KU. 97-8)

(e3.2.2.2.2) 상상력은 절대적 총체성을 표상할 수 없다. 그런데 바로 상상력이 이런 크기를 표상할 수 없다는 사실 자체가 상상력을 능가하는 능력이 있음을 확인하는 일이 된다. 그러므로 숭고의 표상에 있어서는 상상력의 무능력이 곧 인식능력들 간의 적절한 위계(상급 능력으로서의 이성과 그 하위에 있는 상상력)를 확인하는 일이 되므로 전체 인식능력들의 목적 관계(칸트에서도 후에 헤겔이 주장하는 바와 같이 절대적 총체성에 이르고자 하는 것, 또는 완전한 인식에 도달하고자 하는 것이 인식능력들의 목적이다)에서 보자면, 상상력의 무능력 자체가 합목적적이다. 이는 다른 각도에서 보자면, 상상력이 현시하는 이 세계의 모든 대상들이 이성이 욕구하는 이념들에 비하자면 언제나 턱없이 부족할 뿐임을 의미하고, 바로 이 세계의 대상들이 이념에 못 미친다는 그 사실 자체가 합목적적임을 칸트는 주장하고 있는 셈이다. 그리고 바로 이런 의미에서 어떤 대상이 숭고하다고 언명하는 것은 그 대상이 이념을 대신하기에 적합한 대상임을 감성적 반성적으로 자각하였음을 — 개념적 논리적으로 인식하는 것이 아니라 — 언명하는 것으로 해석된다.

3.3 역학적 숭고

(e3.3.1) 역학적 숭고는 관계범주와 양상범주에 따른 숭고 규정을 말한다. 수학적 숭고가 대상의 양적 크기를 그 중심 계기로 삼았다면, 역학적 숭고는 대상의 힘의 크기가 관건이 된다. 즉 역학적 숭고는 대상의 힘의 크기가 무한한 것처럼 판정되는 것을 말한다.

3.3.1 숭고의 관계 계기

(e3.3.1.1) 관계 계기에서의 핵심은 힘과 공포이다. 칸트는 숭고한 대상을 강제력을 가지지 않는 힘을 가진 대상이라고 한다. 그래서 그런 대상을 보았을 때, 인간은 공포를 느끼기는 하지만, 현실적인 위협은 없다. 즉 안전한 곳에 있어야만 숭고를 느낄 수 있다고 칸트는 말한다. 하지만 칸트의 이러한 관점은 실러에 의해 신랄한 비판을 받는다.

3.3.1.1 힘

(q3.3.1.1.1) 힘이란 큰 장애를 압도하는 능력을 말한다. 동일한 힘이 자체로 힘을 보유하고 있는 것의 저항에 대해서도 압도적일 경우, 그 힘은 강제력이라고 한다. 감성적 판단에 있어서 우리에게 대해 어떠한 강제력도 가지고 있지 않은 힘으로 고찰된 자연이 바로 역학적으로 숭고한 것이다.(KU. 102)

(e3.3.1.1.2) 수학적 숭고가 대상의 양적 크기를 시금석으로 하였다면, 역학적 크기는 대상의 힘의 크기를 시금석으로 한다. 힘(Macht)이란 “커다란 장애를 압도하는 능력”(KU. 102)을 말하며, “동일한 힘이 또 그 자신 힘을 소유하고 있는 것의 저항에 대해서도 압도적일 경우”(KU. 102), 이 힘은 강제력이라 부른다. 그리고 어떤 대상이 역학적으로 숭고하다는 것은 자연이 우리들에 대하여 강제력을 가지지 않는 힘으로서 고찰됨을 의미한다. 여기에서 숭고가 ‘강제력을 가지지 않는 힘’으로 간주된다는 점에서 당대의 실러에서 혹독한 비판을 받는다. 이 점은 아래

에서 살펴보기로 한다.

3.3.1.2 숭고와 공포

(q3.3.1.2.1) 애착과 욕망에 사로잡혀 있는 사람이 미를 판단할 수 없는 것과 마찬가지로, 공포에 사로잡혀 있는 사람은 자연의 숭고에 대해 전혀 판단할 수 없다. 그러한 사람은 자신을 주눅 들게 하는 대상을 보려고 하지도 않는다. 또 끔찍한 것에서, 그것을 진지하게 생각해 본다면, 만족을 발견한다는 것은 불가능한 일이다. 따라서 고난이 해소됨으로써 얻게 되는 쾌적함이란 기쁨이다. 그러나 이것은 어떤 위험으로부터의 해방에 말미암은 것이므로, 다시는 그러한 위험에 자신을 내맡기지 않겠다는 결심과 더불어 일어나는 기쁨이다. 그 뿐만 아니라 우리는 그러한 느낌을 다시는 기억하려 하지 않으며, 그런 위험을 다시 경험하기 위한 기회를 스스로 찾는 일은 더욱 없다.(KU. 103)

(e3.3.1.2.2) 칸트는 대상에 대해 역학적으로 숭고함을 판정하기 위해서는 최소한 두 가지 조건이 있어야 한다고 본다. 그 하나는 공포이고, 다른 하나는 안전이다. 예를 들어 공포만을 느끼는 사람은 숭고를 판단할 수 없다. 왜냐하면 저항이나 그 공포의 극복 가능성이 없기 때문이다. 그러므로 어린 아이나 야만인은 대상을 숭고하다고 판단할 수 없는 것이다. 마찬가지로 공포를 느낄 수 없는 존재 역시 숭고를 판단할 수 없다. 완전히 갇힌 아기나 혹은 신(천사도?) 등은 공포를 모르기 때문에 숭고를 판단할 수 없다. 따라서 숭고란 오직 인간만이 그것도 이념을 자신 안에 가지고 있는 인간만이 판단할 수 있다. 그러나 인간이 숭고를 판정할 수 있으려면, 공포를 느끼면서도 동시에 그 공포에 사로잡혀서는 안 된다. 그래서 칸트는 어떤 대상이 숭고한 대상으로 판정되려면, 우선 그 대상은 우리에게 공포를 안겨주어야만 하지만, 동시에 우리가 공포에 사로잡혀 있기만 하다면, 이 역시 숭고를 판단할 수 없기 때문에 우리가 ‘안전한 곳에 있어야만 한다’고 칸트는 말한다.

3.3.1.3 실리의 비판

(e3.3.1.3.1) 이러한 칸트의 언명은 우리의 일상적인 관점과는 사뭇 다른 것으로 여겨진다. 통상 우리는 가장 숭고한 것을 거론할 때, 어떠한 종류의 이념을 위해 자신을 목숨을 기꺼이 던지는 것(예를 들어 순교나 애국적 죽음 또는 인간애로부터 비롯한 죽음 등)을 말한다. 이것은 숭고가 공포를 안전한 곳에 느끼고 그것을 극복하는 것을 말하는 것이 아니라 공포 속에서 그 공포를 기꺼이 수용하는 것, 일체의 감성적 존재자로서의 자기 자신을 완전히 소멸시켜 버리는 그런 종류의 공포의 극복을 말하는 것이다.

3.3.1.3.1 실리의 숭고

(e3.3.1.3.1.1) 칸트에게서 숭고란 ‘감각적 본성의 한계를 느끼게 하는 한편, 한계를 넘어설 수 있는 이성적 능력을 일깨우는 대상’을 지칭한다. 이에 대해 실리는 숭고를 “전율에까지 이르는 아픔과 환희에까지 이르는 기쁨이 혼합된 감정”이며, “우리의 이성의 자유에 대한 의식”(Friedrich Schiller, *Über das Erhabene* in NA 21, S. 21)에서 기인하는 감정으로 규정한다. 문자 그대로 정신을 고양시키는 계기가 되는 대상을 숭고한 대상이라 부르며, 숭고의 감정은 곧 고양됨을 느끼는 것을 말한다고 하겠다.

3.3.1.3.2 실리의 숭고 구분

(e3.3.1.3.2.1) 실리는 숭고를 이론적 숭고와 실천적 숭고로 구분하는데, 이는 칸트의 수학적 숭고와 역학적 숭고를 거의 그대로 수용한 것이다. 전자는 인식능력과 관련하고, 후자는 자기보존능력과 관련된다. 그런데 칸트는 수학적 숭고와 역학적 숭고에 특별한 차별성을 부여하지 않은 반면에 실리는 이론적 숭고보다 실천적 숭고를 더 우월하다고 본다. 왜냐하면 실천적 숭고를 통해 인간 정신은 “자연으로부터 진정으로 그리고 완전하게 독립되어 있음”을 느낄 수 있다고 보기 때문이다. 다시

말해 단지 인식능력의 확대만을 가져오는 이론적 숭고와는 달리 위협에 대항하는 힘을 확대해 준다고 간주되기 때문이다.

3.3.1.3.2.1 실천적 숭고의 구분 : 관조적 숭고와 걱정적 숭고

(e3.3.1.3.2.1) 실러는 실천적 숭고를 다시 관조적 숭고(*das Kontemplative*)와 걱정적 숭고(*das Pathetische*)로 구분한다. 양자의 차이는 안전성 여부이다. 전자가 바로 안전한 곳에서 느끼는 숭고를 말하고, 칸트의 역학적 숭고에 해당한다. 예를 들어 그 자체로는 모호하거나 낯설기 때문에 두려움을 자아내는 대상, 즉 깊은 정적, 절대적 공허, 철혹같은 어둠 등 그 자체로 관조적인 대상에서 느끼는 감정이나, 공포스러운 위력을 가지고 걱정적인 자태를 보이지만(화산, 폭풍우 등등), 이를 안전한 곳에서 고통없이 바라볼 때 느끼는 감정을 관조적 숭고라고 한다.

3.3.1.3.3 공포 또는 고통과 숭고의 감정

(e3.3.1.3.3.1) 실러는 『비극예술에 대하여』에서 사람들이 눈 앞에서 벌어지는 불행에서 만족을 느낄 수 있는 두 가지 경우를 들고 있다. 이를테면 사람들은 거친 파도 속에서 침몰하는 배를 안전한 곳에서 바라보며 충격과 함께 즐거움을 느끼며, 범죄자를 잔혹하게 살해하는 처형장에 몰려든다. 실러는 구경꾼이 정의를 사랑하기 때문에 혹은 나쁜 짓을 저지른 범인에게 복수하고 싶기 때문에 처형장에 몰려든다고 생각하지 않는다. 그들은 범죄자의 고통을 직접 보고 싶을 뿐이다. 물론 교육을 받았거나 마음이 섬세한 사람은 그런 장면을 보고 싶어하지 않을 수도 있지만, 이는 그에게 그런 마음이 없기 때문이 아니라 죄인에게 너무 강한 연민을 느끼기 때문에, 혹은 자신의 품위를 생각해서 호기심을 억누르기 때문일 뿐이다(Vgl. F. Schiller, *Über die tragische Kunst*, in NA 20, S. 148-149). 하지만 『숭고한 것에 관하여』에서 실러는 『비극예술에 대하여』의 입장에서 몰려나 우리가 다른 사람의 고통을 보고 즐거워할 수

있다는 사실을 부인하고, 우리는 다른 사람의 불행을 보고 연민을 느낄 수밖에 없다고 단정한다. 그리고 연민이란 어쩔 수 없는 본성의 작용으로서 자유로운 행동이 아니기 때문에 다른 사람의 실제의 불행은 이성의 능력을 보여주는 숭고의 대상이 될 수 없다고 말한다.

(e3.3.1.3.3.2) 쉴러는 이처럼 다른 사람의 실제의 고통을 걱정적 숭고에서 제외시키는데 그치지 않고, 현실 혹은 예술에서 슬픔, 두려움, 공포, 전율과 같은 걱정을 불러일으키는 장면이 매력을 갖는 궁극적 이유를 걱정이 아닌 이성에서 찾는다. 걱정은 우리의 이성적 능력을 드러내주기 때문에 만족을 준다는 것이다. 쉴러가 실제의 불행을 걱정적 숭고에서 제외시키고, 더 나아가 현실과 예술에서 걱정이 갖고 있는 매력을 부인한 이유는 다른 사람의 고통을 보고 즐거움을 느낄 수 있다는 의식 뒷편에 도사리고 있는 인간 본성의 잔혹성의 이념을 수용하고 싶지 않기 때문인 듯하다. 쉴러와 달리 멘델스존은 현실 혹은 비극에서 벌어지는 잔혹하거나 슬픈 대상이 주는 ‘괴롭고도 즐거운 느낌’ (schmerzhaftangenehme Empfindung)의 원인을 규명하려고 노력한다. 그리고 마침내 이 감정을 주관적 차원과 객관적 차원으로 나누어 설명함으로써 인간의 잔혹성을 수용하지 않으면서도 슬픔, 두려움, 공포, 혐오감을 자아내는 대상이 주는 즐거움을 설명하는 길을 연다. 멘델스존에 따르면 이들 대상은 객관적으로 우리의 불쾌감을 자아내지만, 대상이 불러일으키는 표상은 우리의 영혼의 활동으로서 기쁨을 줄 수 있다.

3.3.1.3.4 숭고와 비극론

(e3.3.1.3.4.1) 쉴러의 관점에서 보자면 비극이란 인간의 이중적 본성의 갈등을 보여주어야만 하며, 걱정적인 동시에 숭고해야만 한다. 즉 고통받는 본성과 고통에 좌우되지 않는 도덕성을 보여야만 한다. 비극을 이러한 면모를 보여주어야만 하는 것은 그것이 비극의 최종 목표이기 때문이다. 즉, 비극의 최종 목표는 초감각적인 것을 묘사하는 것이며, 고통과 이에 수반되는 걱정은 이성적 능력을 드러내기 위한 수단의 의미를

가질 뿐이다. 그러므로 ‘감각적 존재자는 깊이 그리고 격렬하게 고통을 겪어야만 한다.’

3.3.1.3.5 숭고와 선악의 힘

(e3.3.1.3.5.1) 실러의 입장에서 보자면 비극적 주인공이 숭고하다고 판단되는 이유는 그가 도덕적 의무를 실천하였기 때문이 아니라 온갖 고통을 극복하고 도덕적 행위를 할 수 있다는 힘을 보여 주었기 때문이다. 그래서 칸트에게서는 허용될 수 없는 것, 즉 악도 실러는 숭고한 것으로 간주하기도 한다. 즉 숭고한 범죄자가 가능하다. 숭고한 범죄자란 말하자면 ‘온갖 도덕성을 극복하고 악을 행하는 자’를 말한다. 즉 숭고가 강력한 힘에 대항하여 그 힘을 극복하고 있는 정신을 보여주는 것이라면, 칸트에게서는 극복하고 있는 정신의 힘은 오직 선의 힘(도덕성 또는 인격성)일 뿐이었지만, 실러는 그 역도 가능하다는 것이다. 그러므로 숭고한 범죄자는 숭고한 덕의 소유자와 동일한 양의 정신력을 보유하고 있다고 간주된다. 실러가 이렇게 생각하는 이유는 숭고한 범죄자가 보통의 인간보다 ‘진정한 자유를 향한 더 큰 소질’을 가지고 있다고 생각하기 때문이다.

3.3.1.3.6 숭고와 교육론

(e3.3.1.3.6.1) 교육의 목표 중 하나는 인간의 감성을 도야하는 하는 것. 즉 감성을 순화시키고 도덕성을 고양시키는 것이다. 그러므로 실러의 감성적 교육론의 핵심에는 비극론이 개입한다. 왜냐하면 비극이란 인간의 이중적 본성을 드러내되, 도덕적 힘을 보여주는 것이기 때문이다. 그러므로 최상의 교육은 비극과 숭고를 통해 이루어지는데, 이를 가장 잘 드러내주는 장르는 연극이다. 실러는 감각적 본성의 한계를 느끼게 하는 한편, 한계를 넘어서는 이성적 능력을 일깨우는 대상을 숭고하다고 부른다. 그리고 숭고의 이성적 능력에 대한 자각 효

과에 주목, 숭고를 비극에 적용한다. 쉴러에 따르면 비극은 ‘격정적인’ 동시에 ‘숭고해야’ 한다. 즉, 격렬한 고통을 그리는 한편, 이에 좌우되지 않는 이성적 힘을 보여주고, 그래서 관객의 내면에 깃든 이성적 힘을 일깨워야 한다. 이러한 숭고 및 비극론의 미적 교육론과 연계되어 이해되어야 한다. 쉴러는 감성과 이성의 조화를 유발하는 미가 현실을 외면하게 하는 결과를 초래할 수 있음을 잘 알고 있었다. 그래서 감성과 이성의 불일치를 통하여 의지의 자유를 회복시켜주는 숭고의 효과에 주목하여 숭고를 실현한 비극을 요구하게 된다. 그러므로 그의 비극은 관객에게 주인공이 겪는 감성과 이성의 갈등에서 드러나는 도덕적 능력의 가능성을 스스로 찾아내고, 더 나아가 자신의 내면에 깃든 이성적 힘을 의식하고 활성화할 것을 요구한다.

3.3.1.4 숭고와 자기보존능력

(q3.3.1.4.1) 자연이 측정 불가능하다는 것과 그 영역의 크기에 대한 감성적 평가에 적합한 척도를 갖기에는 우리 능력의 불충분하다는 것에서 우리가 비록 우리의 고유한 한계를 확인하였으나, 그럼에도 불구하고 그와 동시에 우리는 우리의 이성능력에는 또 다른 하나의 비감성적 척도가, 즉 자연의 무한성 자체를 단위로 가지며 그에 비하면 자연의 모든 것이 작은 것에 불과한 그런 비감성적 척도가 있음을 발견하였다. 다시 말해 우리 마음에는 헤아릴 수 없이 광대한 자연 그 자체를 능가하는 우월성이 있음을 우리는 발견하였다. 이와 마찬가지로 저항할 수 없는 자연의 힘은 우리를 자연적 존재자로 간주한다면 우리의 신체적 무력함(physische Ohnmacht)을 인식하도록 해주지만, 그러나 그와 동시에 우리를 그 힘과는 독립한 것으로 판정하는 능력과 자연을 압도하는 우월성을 발견하도록 해준다. 이러한 우월성은 우리 외부의 자연으로부터 위협당하고 위협에 처하게 되는 자기보존과는 완전히 다른 종류의 자기보존의 근거가 되는 것이다. 그래서 그러한 위협에 처했을 때, 비록 인간은 그러한 자연의 강제력에 지배받을 수밖에 없겠지만, 그럼에도 불구하고 우리 인격 안에 있는 인간성은 굴복되지 않은 채로 남아 있는 것이다. 그러므로 우리의 감성적 판단에 있어서 자연은 그것이 공포를 일으키는 한에 있어서 숭고하다고 판정되는 것이 아니라, 오히려 그것이 우리의 능력(이 능력은 자연[력]이 아니다)을

불러내기 때문에 숭고하다고 판정되는 것이다.(KU, 104-5)

(e3.3.1.4.2) 칸트의 숭고를 이해함에 있어서 중요한 또 하나의 개념은 ‘자기보존’이다. 인간에게는 두 가지 종류의 자기보존욕구가 있다. 하나는 감성적·신체적 자신을 보존하고자 하는 것이고, 이성적·정신적 자신을 보존하고자 하는 욕구이다. 숭고란 자연적 존재자로서 가질 수 있는 저항력이 매우 강력한 위력을 지닌 자연대상(또는 현상)에 비하면 무력하다는 감정(불쾌감=공포)에서 그러한 강력한 위력마저 극복하고 있는 또 다른 자신, 즉 이성적·정신적 존재자로서의 자신을 발견하고, 그런 자신이 보존됨으로써 느끼는 감정(쾌감=안도감)으로 전환됨으로 성립한다. 숭고에 대한 칸트의 논의는 이성적 존재자로서의 인간을 전제로 한다. 다시 말해 인격을 갖추고, 도덕성의 이념을 선형적으로 보유하고 있는 인간을 전제로 한다. 그러므로 숭고판단에 대해서는 취미판단과는 달리 그 판단의 보편타당성을 정당화해야 할 필요성이 없다고 칸트는 생각한다. 왜냐하면 인간이 인격적 존재자임은 이미 『실천이성비판』을 통해 입증된 것으로 간주하기 때문이다.

3.3.2 숭고의 양상 계기

(e3.3.2.1) 숭고의 양상 계기는 숭고판단의 필연성을 증명하는 것, 다시 말해 숭고판단의 연역을 다룬다. 하지만 실질적으로 다루어지는 것은 숭고판단을 내릴 수 있는 조건만을 언급하고 있을 뿐, 사실상 연역(숭고판단의 보편타당성에 대한 증명)은 없다. 칸트는 숭고판단에는 연역이 필요하지 않다고 하는데, 그 이유는 숭고판단은 오직 도덕적 존재자로서 인격을 갖춘 인간만이 그 판단을 내릴 수 있기 때문이라고 한다.

3.3.2.1 숭고판단의 조건 : 도야

(q3.3.2.1.1) 자연의 숭고에 관한 판단은 (미에 관한 판단보다도 더)

도야를 필요로 하지만, 그 때문에 반드시 이 판단이 바로 도야로부터 비로소 산출되거나, 이를테면 단지 협약에 의해서 사회에서 받아들여지는 것은 아니다. 오히려 이 판단은 인간의 본성 속에 그 기초를 가지고 있는 것이다. 더 정확히 말하면, 이 판단은 우리가 상식을 가지고 동시에 모든 사람들에 대해 주장할 수 있고 요구할 수 있는 것, 즉 (실천적) 이념들에 대한 감정의 소질, 다시 말하면 도덕적 감정의 소질에 그 기초를 갖는 것이다. 이제 여기에 숭고에 관한 타인의 판단이 우리의 판단과 합치해야 한다는 필연성의 근거가 놓여 있다.(KU. 111-2)

(e3.3.2.1.2) 이 항목은 숭고판단에 대한 일종의 연역이 포함된 절이다. ‘연역(Deduktion)’은 ‘타당성의 증명’ 또는 ‘권리증명’이라는 의미로 사용된다. 즉 숭고판단은 어떻게 타인에 대해서도 타당한가 또는 보편적으로 타당하다고 주장되고 있는 숭고판단을 내릴 수 있는 권리는 어디에서 확보되는가 하는 문제이다. 숭고판단을 위해서는 미보다도 더 도야를 필요로 한다. 그러므로 숭고판단은 취미판단보다 더 판단의 일치를 기대하기 어렵다. 이를 연역의 관점에서 보자면, 숭고판단의 보편타당성은 도야를 전제한다는 의미가 된다. 그러므로 우리가 숭고하다고 판정하는 대상이라 할지라도 아직 도야되지 않은 자(야만인이나 어린 아이)에게는 단지 공포스러운 대상에 불과할 수가 있는 것이다.

3.3.2.2 숭고판단의 조건 : 인식능력들의 관계

(q3.3.2.2.1) 마음이 숭고의 감정에 조율되려면 이념을 받아들이는 마음의 감수성이 필요하다. 왜냐하면 바로 자연이 이념에 대해서는 부적합하다는 것에서, 따라서 이념이 전제되고 또 자연을 이념에 대한 도식으로 다루려고 상상력이 긴장하는 데에서만, 감성에 대하여 위협적이면서도 동시에 매력적인 것이 성립하기 때문이다. 이 경우 감성에 대해 위협적인 것은, 감성을 이성의 고유한 영역(실천적 영역)에 적합하도록 확장하여 감성으로 하여금 자신에 대해서는 심연과도 같은 무한자를 전망하도록 하기 위해, 이성이 감성에 행사하는 하나의 강제력이기 때문에 또한 동시에 매력적인 것이다.(KU. 110)

(e3.3.2.2.2) 숭고판단이 가능하려면 ① 이념 ② 자연을 이념의 도식으로 다루려는 상상력 ③ 상상력의 자기 확장을 위한 노력, 즉 이성이 감성에 대하여 행사하는 하나의 강제력이 있어야 한다. 여기에서 이념이란 인간의 인격성을 의미하고 궁극적으로는 신적인 것, 즉 무한자를 말한다. ‘자연을 이념의 도식으로 다루려는 상상력’이란 자연을 이념의 실체로 간주하고, 상상력은 경험적 개념의 실체를 완전히 현시하듯이 그렇게 이념을 자연물을 통해 현시하려고 하는 상상력을 말한다. 그러나 상상력은 이념을 현시하고자 하기 때문에 실패한다. 이에 이성은 감성에 대해 강제력을 행사하여 상상력으로 하여금 이념을 현시할 수 있도록 강제한다. 그러나 상상력은 노력은 하지만 실패할 것이고, 그렇기 때문에 상상력으로 하여금 그렇게 좌절시키는 그 대상은 공포스럽고 불쾌한 대상임과 동시에 이성 이념에 합당한 것이기 때문에 공포스러운 만큼 매력적인 것이 된다.

3.3.2.3 숭고판단의 조건 : 연역

(q3.3.2.3.1) 이제 여기에 숭고에 관한 타인의 판단이 우리의 판단과 합치해야 한다는 필연성의 근거가 놓여 있다. 그리고 동시에 우리는 이 필연성을 이 판단에 함께 포함시키는 것이다. 우리가 아름답다고 생각하는 자연의 대상을 판정함에 있어서 냉담한 사람에 대해 취미의 결여를 비난하는 것과 마찬가지로, 우리가 숭고하다고 판단하는 것에 감동하지 않는 사람에 대해 우리는 그는 감정이 없다고 말한다. 그러나 우리는 이 양자를 모든 사람들에게 요구하고, 또한 약간의 교양을 가진 사람이라면 누구나 그것을 가진 것으로 전제한다. 다만 서로 다른 것은, 전자의 경우에는 판단력이 상상력을 단지 개념 능력으로서의 지성에만 관계시키므로 우리는 취미를 그대로 모든 사람에게 요구하는 데 반해서, 후자의 경우에는 판단력이 상상력을 이념 능력으로서의 이성에 관계시키므로, 우리는 감성을 오직 하나의 주관적 전제(그러나 우리는 그러한 전제를 모든 사람에게 요구할 수 있는 정당한 권리가 있다고 믿는다) 하에서만, 환언하면 인간에게는 도덕적 감정이 있다고 하는 전제하에서만 요구하며, 또 그렇게 함

으로써 우리는 이러한 감성적 판단에 대해서도 필연성을 부여한다고 하는 점이다. (KU. 112)

(q3.3.2.3.2) 자연이 숭고하다 함은 단지 비본래적인 의미에 있어서만 그렇게 불리어진 것이요, 본래적인 의미에 있어서는 숭고는 단지 심적 태도에만, 또는 차라리 인간의 자연적 본성에 있어서 심적 태도에 대한 기초 구실을 하는 어떤 것에만 부여되지 않으면 안된다고. [...] 그러므로 자연의 숭고에 관한 판단의 해명은 동시에 그 연역이었던 것이다. 왜냐하면 그러한 판단에 있어서의 판단력의 반성을 분석했을 때에, 우리는 그러한 판단에는 인식능력 간의 합목적적인 관계가 있음을 발견하였음은 물론, 이러한 관계는 목적의 능력(의지)의 기초에 선험적으로 놓여 있지 않으면 안되는 관계요, 따라서 그 자신 선험적으로 합목적적인 만큼, 이러한 것이 곧 그 연역을, 다시 말하면 그러한 판단이 주장하는 보편적 필연적 타당성에 대한 요구의 시인을 내용으로 하고 있기 때문이다. (KU.133)

(e3.3.2.3.3) 그러므로 칸트는 앞서 숭고판단이 가능하기 위해서는 도야가 필요하다고 말함과 동시에 인식능력들 간의 관계에 있어서는 상상력을 강제하는 이성이 필요함을 언급하였다. 바로 이러한 논의의 이면에 놓여 있는 전제는 도덕감이다. 즉 취미판단의 보편타당성을 위해서 공통감이 전제된 것과 유사하게 숭고판단의 보편타당성을 위해서는 도덕감이 전제된다. 도덕감이란 결국 도덕성(인격성)을 전제하고 있음을 의미한다. 일체의 도덕감을 전제하지 않고서는 대상의 숭고성을 판정할 수 없다는 것이 칸트의 생각이다. 그런데 이제 도덕감이라고 하는 것은 인간이 도덕적 존재자임을 전제할 때 보편타당성을 가질 수 있다. 그러므로 자연의 대상들에 관한 감성적(미감적) 판단의 연역은 우리가 자연에 있어서 숭고하다고 부르는 것에 적용될 것이 아니라, 단지 미에만 적용되면 된다. 숭고판단에 대한 연역은 이미 『실천이성비판』에서 행해진 것으로 간주되는 것이다.

4. 목적론적 판단력의 비판

4.1 목적론과 목적 규범론

4.1.1 칸트 목적론에 대한 M. 크라프트의 해석

(e4.1.1.1) M. 크라프트는 제 3비판서에서 목적론적 자연 인식에 대한 칸트의 입장이 수정되었다고 주장한다. 그가 제시하는 이유는 두 가지인데, 첫째는 자연이 실질적인 목적론적 체계임을 승인하지 않는다면, 이성의 귀납적 사용 역시 무의미해진다는 것이다. 그리고 이 점이 유의미해지기 위해서는 신학적 주장, 즉 세계가 초인간적 지성체에 의해 창조되었다는 주장을 승인해야 한다는 것이 두 번째 이유이다(M. Kraft, *ibid*, p. 77-8 참조). 만약 이러한 주장이 그대로 칸트의 제 3비판서의 관점임이 승인된다면, 소위 말하는 칸트의 비판철학은 사실상 제 2비판서에서 끝나고 제 3비판서는 전혀 다른 철학이라고 말해야 할 것이다.

4.1.2 M. 크라프트의 문제점

유기체에 대한 목적론적 인식이 이성의 귀납적 사용을 정당화한다는 지적은 타당하다. 그러나 그는 우선 다음과 같은 칸트의 주장을 엄두에 두었어야 했다.

(q4.1.2.1) 목적론적 판정이 적어도 개연적으로는 자연의 탐구에 적용되는 것은 당연한 일이다. 그러나 이것은 다만 자연을 목적에 따르는 인과과정과의 유비에 의하여 관찰과 탐구의 원리들 아래에 끌어넣기 위해서일 뿐이요, 자연을 목적에 따르는 인과성에 의하여 설명한다고 참칭하려는 것이 아니다. 그러므로 목적론적 판정은 규정적 판단력에 속하지 않고, 반성적 판단력에 속한다.(KU. 269)

(e4.1.2.2) 위의 인용문에 따른다면 합목적성의 원리가 ‘관찰과 탐구의 원리’가 될 수 있음을, 즉 귀납활동을 정당화와 관련되어 있음을 승인하고 있다. 하지만 동시에 그것이 규정적 판단력이 아닌 ‘반성적 판단력’의 소임임을 분명히 하고 있다. 따라서 “목적론적 개념은 유기체에 대한 우리의 연구를 규제하는 적절한 준칙으로 간주”(Bernard M. G. Reardon, *Kant as Philosophical Theologian*, Macmillan Press, 1988, p. 73)되어야만 할 뿐, 유기체의 존재 원리로 간주하거나 유기체 인식의 구성적 원리로 간주하여서는 곤란하다.

(e4.1.2.3) 두 번째로 크라프트는 칸트가 내적 합목적성과 외적 합목적성에 대해 구분하고 있음을 간과하고 있다. 즉 유기적 존재자 자체의 합목적성에 대해 설명하는 것과 존재자들 간의 합목적적인 관계를 설명하는 것은 구분되어야 할 문제이다. 이 점에 대해 칸트 역시 “하나의 사물을 그의 내적 형식 때문에 자연목적으로 판정하는 것은, 이 사물의 현존을 자연의 목적이라고 간주하는 것과는 전연 별개의 일”(KU. 299)임을 분명히 한다. 왜냐하면 후자를 주장하기 위해서는 자연의 산물들을 자연을 넘어서 있는 초감성적인 것과 관련시키되, 이 초감성적인 것이 일종의 지성체로서 모종의 의도를 가지고 있으며, 그 의도가 자연 사물들에 대해 관철된다고 함을 전제해야만 하기 때문이다. 다시 말하자면 전자는 초월적 지성체를 상정할 필요가 없지만, 후자의 경우에는 이를 상정해야만 하고, 그 경우 신학적 증명을 요구받기 때문에 양자는 구분된다. 따라서 자연목적들에 대한 목적인적 결합의 허용이 곧 신학적 주장을 도출한다는 크라프트의 주장은 오류인 것이다.

4.1.3 목적규범론으로서의 목적론

(q4.1.3.1) 우리가 자연의 근저에 의도적으로 작용하는 원인을 인정한다면, 따라서 목적론의 근저에 현상 — 이때 자연은 특수한 자연법칙들에 따라 이 현상에 속하는 것으로 생각될 수 있다 — 의 순전한 판정만을 위

한 규제적 원리 뿐만이 아니라 또한 자연의 산물을 그 원인으로부터 도출하는 구성적 원리까지도 인정한다면, 자연 목적의 개념은 이미 반성적 판단력에 속하는 것이 아니라, 규정적 판단력에 속하게 될 것이다. 그러나 그렇게 되면 자연 목적의 개념은 사실은 전혀 판단력에 특유하게 속하는 것(형식적 주관적 합목적성으로서의 미의 개념과 같이)이 아니라, 이성개념으로서 자연과학에 하나의 새로운 인과성을 도입하는 것이 될 것이다. 그러나 이러한 인과성을 우리는 단지 우리들 자신으로부터 차용하여 다른 존재자에게 부여하면서도, 다른 존재자들을 우리들과 동류라고는 생각하려고 하지 않을 것이다.(KU. 270)

(e4.1.3.2) 자연의 산물들에 있어서의 자연의 합목적성이라는 개념은 자연에 관한 인간의 판단력에 대해서는 필연적인 개념이지만, 그러나 객체 그 자체의 규정에는 관계하지 않는 개념이다. 따라서 판단력에 대한 이성의 주관적 원리이며 규제적 원리일 뿐이다. 그러므로 칸트의 목적론을 객관적 타당성을 요구하는 재래 형이상학의 목적론과 등치시키려고 하거나 재래 형이상학으로 복귀하는 것이라고 해석하는 것은 오류이다. “이와 관련하여 [목적론과 관련하여] 존재론적 타당성에 대한 요구도 적합성의 요구도 칸트에 의해서는 제기되지 않는다. 그러므로 반성적 판단력의 객관적·목적론적 원리는 — 물론 칸트에 의해 상술된 인식 비판을 배경으로 해서 — 목적규범론(Teleonomie)이라는 현대적 개념과 유사하다고 할 수 있다” (Klaus Düsing, “Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel” in *Hegel und die ‘Kritik der Urteilskraft’* Herausgegeben von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, 1990, p. 142). 여기에서 ‘Teleonomie’ 라는 말은 1958년 Pittendrigh가 생물학적 탐구에 있어서 ‘Teleologie’ 라는 말이 갖는 여러 가지 함축들을 피하기 위해 사용한 것이다. 다시 말해 ‘목적규범론(Teleonomie)’ 는 ‘목적론(Teleologie)’ 이라는 용어가 ‘목적(Telos)’ 이 대상의 실질적 근거라는 함축을 갖기 때문에 이를 경계하고, 목적 개념은 다만 대상을 고찰하기 위한 규범으로서의 역할만을 한다는 의미를 나타내기 위해 만든 말이다.

4.2 목적론적 판단력의 분석론

4.2.1 자연목적

(q4.2.1.1) 자연 목적으로서의 어떤 사물에게 요구되는 것은, 첫째로 부분들이(그 존재와 형식으로 보아서) 오로지 전체에 대한 관계에 의해서만 가능하다고 하는 것이다. [...] 둘째로 그 사물의 부분들이 서로 그 형식의 원인이자 결과가 됨으로써, 이 각 부분이 결합하여 하나의 전체로 통일되어야 한다는 것이 요구된다.(KU. 290-1)

(e4.2.1.2) 인간의 신체를 사례로 생각해 보자. 만약 혈관과 근육이 신체와 무관하게 별도로 있게 된다면, 그것은 단지 단백질과 헤모글로빈 등등의 결합체에 불과할 뿐이다. 다시 말하자면, 혈관으로서의 역할과 근육으로서의 역할을 할 수 없다. 혈관이 혈관으로서 존립하기 위해서는 신체의 나머지 부분들과 항상적인 관계를 형성함으로써만 가능하다. 그러나 만약 어떤 사물(예를 들어 ‘자전거’)의 한 부분(예를 들어 ‘볼트’)이 그 전체와 무관하게 별도로 존재한다면, 이 때 이 부분(볼트)은 신체의 부분인 혈관이나 근육과는 달리 그 자체로도 언제나 ‘볼트’로서의 역할을 할 수 있고, ‘볼트’라고 규정될 수 있다. 그러므로 부분과 전체가 합목적적인 관계에 있다고 생각되는 대상, 즉 위 인용문에서 자연목적(Naturzweck)이라고 지칭하는 바는 결국 유기체이다. 자연의 모든 대상들 중 유기체만이 내적으로 부분들 상호 간의 관계가 그 전체로 보아서 언제나 합목적적인 관계에 있다.

4.2.2 자연목적의 특성

(q4.2.2.1) 자연의 그와 같은 산물에 있어서는 각 부분은 오로지 다른 모든 부분에 의해서만 존재하며, 또한 다른 부분과 전체를 위해서 현존하는 것으로, 다시 말하면 도구로 생각된다. 그러나 이것만으로는 충분치 못하다(왜냐하면 각 부분은 기술의 도구일 수도 있을 것이요, 그리하여

오직 목적 일반으로서만 가능한 것으로 표상될지도 모르기 때문이다). 오히려 각 부분은 다른 부분들을 (따라서 각 부분이 다른 부분을 교호적으로) 산출하는 기관으로 생각된다. 그리고 이러한 기관은 기술의 도구일 수는 없고, 오직 도구에 대해서 (기술의 도구에 대해서조차) 일체의 질료를 공급하는 자연의 도구일 수 있을 뿐이다. 그리고 오직 그 때에만, 또 그 때에만 그와 같은 산물은, 유기적이며 자기 자신을 유기화하는 존재자로서, 하나의 자연목적이라고 불리어질 수 있는 것이다.(KU. 291-2)

(e4.2.2.2) 여기에서 칸트가 말하고자 하는 바는 어떤 대상을 유기적 존재자로 규정하고자 한다면, 그 대상의 부분들 상호간의 관계가 합목적적이고 부분과 전체의 관계가 합목적적이라는 것만으로는 불충분하다는 것을 지적하고 있다. 부분과 부분 그리고 부분과 전체의 관계가 합목적적인 대상에는 우리가 아름답다고 지칭하는 모든 대상이 포함된다. 예를 들어 음악의 경우 각각의 음표, 리듬, 박자 등등이 상호 그리고 전체적으로 합목적적인 관계를 이루지만, 우리는 그것을 유기적 존재자라고 말하지는 않는다. 다만 간혹 이해를 돕기 위해 그렇게 비유할 뿐이다. 어떤 대상이 유기적 존재자이기 위해서는 합목적적인 관계 외에도 각 부분이 다른 부분을 산출하는 기관으로 간주되어야 한다는 단서가 붙는다. 예를 들자면, 인간의 성장판은 뼈를 생성시켜 신체를 자라게 하고, 위는 위액을 분비하여 소화를 돕는다. 그리고 바로 이러한 성격이 우리가 유기적 존재자라고 부르는 대상에서 반드시 발견되어야 하는 것이다.

4.2.3 자연목적과 목적론

(q4.2.3.1) 이 원리가 규정적 판단력에 대한 원리가 아니라 단지 반성적 판단력에 대한 원리라는 것, 이 원리가 구성적이지 아니라 구체적이라는 것은 자명하다. 그리고 우리가 이 원리에 의해서 얻는 것은, 자연 사물을 이미 주어져 있는 규정근거와의 관계에서 새로운 법칙적 질서에 따라 고찰하고, 하나의 다른 원리, 즉 목적인의 원리에 따라, 그러면서도 자연의 기계적 인과성의 원리를 해치는 일이 없이, 자연학을 확장할 수 있는 하

나의 실마리에 지나지 않는다는 것도 자명한 일이다. 더욱이 우리가 이 원리에 따라 관정하는 어떤 것이 의도적으로 자연의 목적인가 어떤가, 풀은 소나 양을 위해서 있으며, 소나 양, 그 밖의 자연 사물들은 인간을 위해서 있는가 어떤가 하는 문제는 이 원리에 의해서는 결코 해결되지 않는다.(KU. 301)

(e4.2.3.2) 칸트의 전체 철학 체계는 재래 형이상학에 대한 비판으로서의 ‘순수 이성 비판’ 이되, 그것이 이론이성 비판(제 1비판서), 실천이성 비판(제 2비판서), 판단력 비판(제 3비판서)이라는 상급의 인식능력들에 대한 비판으로 이루어져 있음을 의미한다. 따라서 칸트에게서 “자연의 목적론적 이론이 철학의 임무를 완성시키기 위해 필수적”(Michael Kraft, "Kant's Theory of Teleology" in *Immanuel Kant, Critical Assessments* ed. by Ruth F. Chadwick & Clive Cazeaux, vol. IV, Routledge Press, 1992, p. 78)임을 부정할 수는 없을 것이다. 그러나 목적론과 관련하여 칸트는 『순수 이성비판』에서 목적론적 원리를 이성의 규제적 원리로 간주하면서 이것이 자연의 기계적·물리적 연관의 발견에 도움을 줄 뿐, 그 자체로 자연에 관한 학적 인식을 위한 근거로 사용될 수 없다고 하였다. 단지 그 원리들을 자연에 적용함에 있어서 우리는 우리의 지식에 있어서 보다 더 큰 체계적 통일을 야기시키도록 고무될 뿐이다. 실제로 세계를 목적론적 질서에 의해 조직된 것처럼 생각하는 경우, 그것은 유기체들 간의 목적 관계를 발견하거나 그것들의 해부적 구조를 분석하는 데에 도움을 준다.(KrV. B715-6 참조) 말하자면 이성의 가설적 사용에 한해서 유익하다는 것이 칸트의 견해이다.

4.2.4 목적론과 신학

(q4.2.4.1) 그러므로 자연에 있어서의 합목적성을 설명하기 위하여 자연과학과 그 맥락 속에 신의 개념을 끌어 넣고, 다음에는 다시 신이 존재한다는 것을 증명하기 위하여 이 합목적성을 이용한다면, 두 가지 학(자연과학과 신학)은 어느 것도 내적으로 존립하지 못한다. 그리고 하나의

기만적인 순환논증이 두 학의 경계를 서로 교차시킴으로써 두 학을 모두 불확실하게 만든다. 자연의 목적이라는 표현은 이러한 혼란을 이미 충분히 예방하여, 자연과학과 자연과학이 그 대상들을 목적론적으로 판정하게 하는 유인을 신의 고찰과, 따라서 신학적 도출과 혼동하지 않도록 해준다.(KU. 305)

(e4.2.4.2) 칸트는 목적론을 자연과학의 발견적 원리로서 유용하게 사용할 수 있음을 인정한다. 그렇지만 목적론이 자체로 하나의 객관적 타당성을 갖는 자연과학으로 인정받을 수는 없다고 생각한다. 나아가 목적론을 근거로 신학을 정초지우려는 어떠한 시도도 실패할 것이라고 생각한다. 즉, 목적론적 판정과 그로부터 신을 도출하는 것이 별개의 것임을 주장한다. 왜냐하면 “자연의 산물들에 있어서의 자연의 합목적성이라는 개념은 자연에 관한 인간의 판단력에 대해서는 필연적인 개념이지만, 그러나 객체 그 자체의 규정에는 관계하지 않는 개념이요, 따라서 판단력에 대한 이성의 주관적 원리인 것이다. 그리고 이 원리는 규제적인 것(구성적인 것이 아니라)으로서 우리들 인간의 판단력에 대해서는, 마치 그것이 객관적 원리인 것처럼, 필연적으로 타당한 것”(KU.344)이기 때문이다. 결론적으로 순환논증에 빠지는 이유는 반성적 판단력에 대해서만 필연적 개념인 합목적성을 객체 자체에 대한 규정에 있어서도 필연적인 것으로 혼동하기 때문이다.

4.2.4.1 신학과 목적론의 완전한 해명

(q4.2.4.1.1) 목적론의 완전한 해명은 신학에 있다. 그런데 우리가 어떤 사물의 현존이나 형식을 목적이라는 조건하에서 가능한 것으로 표상한다면, 그와 같은 개념은 그 사물의 우연성(자연법칙에서 본)의 개념과 불가분적으로 결합되어 있는 것이다. 그러므로 우리가 목적으로서만 가능하다고 생각되는 자연 사물들도 역시 세계전체의 우연성에 대한 가장 중요한 증명이 되며, 또 이러한 자연 사물들은, 세계전체가 세계의 밖에 있는 존재자, 더욱이 (그러한 합목적적 형식 때문에) 지성적인 존재자에 의존하고 있고, 세계전체가 그러한 존재로부터 기원한다는 것의 유일한 증명

근거이거니와, 이 증명근거는 상식에 대해서나 철학자에 대해서나 다같이 타당하는 것이다. 따라서 목적론은 그의 탐구에 대한 해명의 완결을 일종의 신학에 있어서 밖에는 찾지 못하는 것이다.(KU. 335)

(e4.2.4.1.2) 자연을 완전히 목적론적으로 설명하기 위해서는 결국 신을 도입할 수밖에 없다는 것이 칸트의 관점이다. 왜냐하면 목적론은 자연법칙의 맹목성과 자연의 의도를 모두 충족하고 있어야 하는데, 이 조건을 충족시키기 위해서는 초월적·지성적 존재자, 즉 창조자로서의 신이 전제되어야 하기 때문이다. 그러므로 목적론의 완전한 해명은 신학에서만 가능하다.

4.2.4.2 신학적 증명의 불가능성

(q4.2.4.2.1) 우리는 ‘우리가 정당하게도 자연목적이라고 부르는 것의 근거에는 의도에 따라 활동하는 존재자가 세계원인으로서 (따라서 창조자로서) 있는가’ 어떤가’ 라고 하는 명제에 관해서는 객관적으로는 긍정적으로도 부정적으로도 전혀 판단을 내릴 수가 없다. 다만 확실한 것은, 우리가 적어도 우리들 자신의 자연적 본성이 통찰하도록 허용하고 있는 것에 따라 (우리의 이성의 제약과 한계에 따라) 판단을 내려한 한다면, 우리는 그러한 자연목적의 가능의 근거에 지성적 존재자 이외에는 아무 것도 절대로 놓을 수 없다고 하는 사실 뿐이다. 그리고 이것만이 우리의 반성적 판단력의 준칙에 적합하고, 따라서 주관적이기는 하지만 그러나 인류에게 뿌리 깊이 부착되어 있는 근거에 합당한 것이다.(KU. 398-9)

(e4.2.4.2.2) 목적론의 완전한 해명이 신학에 의해서만 가능하다고 한다면, 이는 궁극적으로 창조자로서의 신 또는 이 세계를 초월하면서 동시에 이 세계에 대한 지성적 설계자로서의 신의 존재를 증명해야만 목적론은 그 타당성을 보장받을 수 있다. 하지만 인간의 인식은 감성적으로 수용한 것에 대해 지성의 범주에 따라 규정적 판단력이 판단 내릴 때에만 객관적 타당성을 주장할 수 있다. 달리 말하자면 인간 인식의 조건상 감성적으로 수용될 수 없는 것에 대해서는 긍정도 부정도 할 수 없다. 그러므로 이 세계가

지성적 존재자로서의 신에 의해서만 가능한가 아닌가 혹은 단순히 ‘창조자로서의 신이 존재하는가 하지 않는가’에 대해 우리는 객관적으로 타당한 어떠한 주장도 할 수가 없다. 하지만 만약 우리가 자연의 사물들을 목적에 의해서만 가능한 것으로 생각한다면, 그렇다면 그 때에는 우리는 지성적 존재자를 인정할 수밖에 없다는 것 역시 승인되어야 한다. 그러므로 지성적 존재자를 승인하는 것은 객관적으로 불가능하고 다만 주관적으로 반성적 판단력의 준칙으로서만 가능하다. 이는 결과적으로 신학적 증명은 불가능함을 함축하되, 그렇다면 해서 신학적 반성의 유의미성이 전혀 훼손되는 것도 아님을 동시에 함축한다.

4.2.4.3 목적론과 신학의 관계

(q4.2.4.3.1) 신학에 있어서 목적론이 매우 중요하게 사용될 수 있다고 할지라도, 목적론이 신학의 일부분으로서 신학 속에 속하는 것이 아님은 그 자체로서 명백한 일이다. 왜냐하면 목적론은 자연산출과 그 원인을 대상으로 하는 것이기 때문이다. 그리고 설사 목적론이 그러한 원인을 가르켜서 자연의 밖에 자연을 넘어서서 있는 근거(신적 창시자)라고 한다 할지라도, 목적론은 이러한 일을 규정적 판단력에 대해서 하는 것이 아니라, (오직 세계에 있는 사물들의 판정을 인간의 지성에 알맞게 규제적 원리로서의 그와 같은 이념에 의해서 지도하기 위하여) 단지 자연을 고찰하는 반성적 판단력에 대해서만 하는 것이다.(KU. 365)

(e4.2.4.3.2) 일반적으로 목적론은 자연적 대상(결과)들의 원인을 탐구함에 있어서 그 진정한 원인이 특정한 목적에 있다고 보는 입장인데, 이 특정한 목적은 그 대상에 귀속하는 목적일 수도 있고 그 대상을 초월하는 존재자로부터 의도된 목적일 수도 있다. 그런데 내재적인 목적이란 결국 자연사물의 기계성을 부정하는 것이므로 목적론은 자연사물을 초월하는 원인을 상정하게 된다. 이런 이유로 흔히 목적론은 신학에 속하는 것이라고 생각하는 경향이 있다. 하지만 칸트는 목적론이 신학에 속하는 것이 아님을 분명히 한다. 왜냐하면 목적론은 단지 세계를 목적론적으로

판정하기 위해 반성함에 있어서만 타당한 이론이기 때문이다.

4.2.5 목적론과 자연학

(q4.2.5.1) 실험적으로 증시될 수 있고, 따라서 그 가능성에서 보아 경험의 협조가 전혀 없이도 보편적 원리에서 통찰될 수 있는 자연의 성질들은, 비록 기교적 합목적성을 띠고 있다고 할지라도, 그러나 절대적으로 필연적이기 때문에, 자연의 목적론에는 전혀 산입될 수가 없다. 자연의 목적론은 물리학에 속하는 방법이요, 물리학의 문제를 해결하기 위한 방법이다.(KU. 306)

(e4.2.5.2) 앞에서 우리는 자연에 대한 목적론적 표상이 반성적 판단력에 의한 판정일 뿐 규정적 판단력에 의한 판단이 아님을 명백히 하였다. 그러므로 ‘목적론’이라고 지칭하는 하나의 교설은 인간 이성이 자연을 단지 주관적으로 반성하기 위함일 뿐, 그 체계가 자연의 객관적 필연적 질서라고 주장하는 것은 아니다. 규정적 판단력의 관점에서 자연은 기계적·합법칙적 질서를 가지고 있으며, 어떠한 경우에도 목적론적 질서나 원리를 자연에 포함시킬 수는 없다. 하지만 자연 세계에는 우연이라고 부르는 수많은 현상들이 관찰되며, 또 수많은 자연법칙들 간의 관계를 어떻게 설정할 것인가도 문제가 된다. 바로 이러한 문제를 (주관적·반성적으로) 해결하기 위해 등장한 체계가 목적론이다. 그러므로 자연학이 목적론적 설명에 근거하고 있음을 요구할 권리는 없다. 그리고 설사 자연 일반의 사물들을 합목적성에 관한 일반적 이론으로 고찰할 만한 가치가 있을 할지라도, 이것은 형이상학에 속할 뿐, 자연학의 내적 원리를 이루지는 못한다. 그러나 우리가 반성적 판단력이 이성의 가설적 사용과 연관되어 있으며, 새로운 법칙을 발견하는 능력으로 간주된다는 점을 고려한다면, 자연 대상을 목적론적으로 판정하는 것은 불가피한 일이라는 것이 칸트의 생각이다.

4.2.5.1 목적론과 자연학의 관계

(q4.2.5.1.1) 그러나 또한 목적론은 자연학에 속하는 것으로도 생각되

지 않는다. 자연학은 자연의 결과에 관하여 객관적 근거를 제시하기 위해서, 순전한 반성적 원리들만을 필요로 하는 것이 아니라, 규정적 원리들을 필요로 하는 것이기 때문이다. 또한 우리가 자연을 목적들 상호의 관계에 따라 고찰한다고 해서, 실제로 자연의 이론, 또는 자연의 동력인에 의한 자연의 현상의 기계적 설명이 얻는 바가 있는 것도 아니다. 자연의 산물들이 목적론적 개념에 따라 하나의 체계를 이루는 있는 한, 이러한 산물들에 있어서 자연의 목적들을 거시한다는 것은 본래 하나의 특수한 실마리에 따라 작성된 자연기술에 속하는 일에 지나지 않는다. 즉, 이 때 이성 은 과연 하나의 훌륭한 교시적인 일, 실천적으로도 여러 가지 점에서 합목적적인 일을 수행하고는 있지만, 이러한 산물의 형식들의 성립과 내적 기능에 관해서는 아무런 해명도 하지 못하고 있는 것이다. 그러나 바로 이러한 해명이 이론적 자연학에게는 본래의 문제인 것이다.(KU. 365-6)

(e4.2.5.1.2) 목적론이 신학에 속하는 것이 아니라면, 우리는 목적론이 자연학에 속하는 것은 아닌가 하고 생각해 볼 수 있다. 칸트는 이 점에 대해서도 자연학에 속하는 것이 아님을 분명히 한다. 자연학은 사물의 내적 원리를 객관적으로 타당하게 규명해야 한다. 그러므로 만약 목적론이 자연학에 속한다면, 그 자연학은 사물의 내적 원리를 목적의 인과성의 체계에 따라 입증할 수 있어야만 한다. 그런데 목적론은 그러한 사물이 가능함을 판정하는 것에 불과할 뿐 입증할 수는 없기 때문에 자연학에 속하는 것으로 다루어서 안 된다는 것이 칸트의 주장이다.

4.2.6 비판으로서의 목적론

(q4.2.6.1) 그러므로 학으로서의 목적론은 전혀 이설에 속하는 것이 아니라, 단지 비판에만 속하되, 그것도 하나의 특수한 인식능력, 즉 판단력의 비판에만 속하는 것이다. 그러나 목적론은 선험적 원리들을 포유하고 있는 한, 어떻게 목적론의 원리에 따라 자연을 판단하지 않으면 안 되는가 하는 방법을 제시할 수가 있으며, 또 제시하지 안 된다. 그리하여 목적론의 방법론은 이론적 자연학에 있어서의 방법에 대해서, 그리고 이 자연학이 형이상학 가운데에서 신학의 예비학으로서 신학에 대하여 가질 수 있는 관계에 대

해서도, 적어도 소극적인 영향을 미치는 것이다.(KU. 366)

(e4.2.6.1) 목적론이 신학에 속할 수도 없고, 자연학에 속할 수도 없다면, 목적론은 어떻게 가능한가? 이 점에 대해 칸트는 목적론은 판단력의 비판으로서만 가능하다고 말한다. 이는 비유컨대 형이상학이 오직 이성비판으로서만 가능하다고 주장하는 것과 같은 맥락이다. 따라서 판단력의 비판으로서의 목적론은 재래의 목적론과는 달리 자연 자체가 목적론적 체계에 따라 가능하다고 주장하는 것이 아니라 자연을 단지 목적론적 체계에 따라 가능한 것으로 판정할 수 있다는 주장만을 포함할 수 있을 뿐이다. 그리고 이러한 목적론은 그 방법론을 고찰하는 가운데, 목적론 자체가 신학에 속하는 것은 아니지만, 적어도 신학의 예비학으로서 역할할 수 있음이 드러난다고 본다. 말하자면 목적론은 자연신학과 윤리신학으로 우리의 사유를 인도한다고 칸트는 본다.

4.3 목적론적 판단력의 변증론

4.3.1 판단력의 이율배반

(e4.3.1.1) 앞선 비판서들이 이성(이론 이성과 실천 이성)에 대한 이율배반을 다루었다면, 제 3비판서의 경우에는 판단력의 이율배반을 다룬다. 이미 확인했듯이 칸트에 있어서 판단력은 규정적 판단력과 반성적 판단력으로 구분된다. 그리고 규정적 판단력은 그 자신만으로는 객관의 개념을 확립하는 어떠한 원리도 가지고 있지 않으므로, 즉 지성의 개념에 특수성을 포섭시키기만 하면 되므로 “규정적 판단력은 또한 그 자신이 이율배반에 떨어질 위험도 없고, 그 자신의 원리들이 충돌할 우려도 없다.” (KU. 311) 그러나 반성적 판단력은 객관을 포섭해야 할 원리를 스스로 반성해보아야 하기 때문에, 그 자신이 반성하는 원리나 격률에 따라 이율배반이 성립할 수밖에 없다. 그러므로 판단력의 이율배반이란 결

국 규정적 판단력이 아닌 반성적 판단력의 이율배반을 지칭하는 것이 되며, 이 이율배반 역시 판단력을 어떻게 사용하느냐에 따라 크게 두 가지의 이율배반이 등장한다. 반성적 판단력을 자연 질서의 실질적 목적 관계에 대한 관정으로 사용하는 경우, 즉 목적론적으로 사용하는 경우 칸트는 이를 목적론적 판단의 이율배반이라 하며, 반성적 판단력을 오직 대상을 기원으로 한 인식능력들 간의 조화에 대한 감정과 결부시켜 사용하는 경우, 즉 판단력을 감성적(미감적)으로 사용하는 경우, 칸트는 이를 취미의 이율배반이라고 부른다. 따라서 취미의 이율배반은 “쾌·불쾌의 감정에 대한 판단력의 감성적(미감적) 사용에 관한 이성의 이율배반” (KU.244)이라고 정리될 수 있을 것이다.

(e4.3.1.2)이러한 이율배반의 성립은 곧 각각에 상응하는 이념들을 전제한다. 그래서 순수 이성의 이론적 사용에 있어서는 ‘자연의 기체로서의 초감성적인 것 일반이라는 이념’이 상정되고, 실천 이성에서 있어서는 ‘도덕적 영역에 있어서의 자유의 목적의 원리, 및 자유와 자연과의 합치의 원리로서의 초감성적인 것의 이념’이 상정되며, 반성적 판단력의 목적론적 사용에 있어서는 ‘인식능력에 대한 자연의 객관적 합목적성의 원리로서의 초감성적 이념’이 상정되고, 마지막으로 감성적(미감적) 사용에 있어서는 ‘우리의 인식능력에 대한 자연의 주관적 합목적성의 원리로서의 초감성적인 것이라는 이념’이 상정된다. 따라서 설사 순수 이성의 이율배반에 네 가지 종류가 있다하더라도 그것들은 실상 감성적인 것을 그대로 초감성적인 것으로 간주하는 데에서 등장하는 것이다. 그런 의미에서 칸트는 “이성으로 하여금 감각의 대상을 그대로 사물 자체라고 보는 보통은 매우 자연스러운 전제를 버리게 하고, 오히려 대상을 현상으로만 간주하게 하며, 이러한 대상의 근저에 하나의 가상적 기체(이는 초감성적인 어떤 것이요, 그에 관한 개념은 이념에 지나지 않으며, 본래의 인식을 허용하지 않는다)를 놓도록 한다는 점에서는, 이 이율배반들은 모두 일치한다.” (KU. 243)고 말한다.

4.3.2 목적론적 판단의 이율배반

(q4.3.2.1) 판단력의 첫째의 준칙은 정립이요 그것은 곧 이러하다 : 물질적 사물들과 그 형식들의 모든 산출은 단지 기계적인 법칙들에 따라 가능한 것으로 판정되지 않으면 안 된다. 둘째의 준칙은 반정립이요, 그것은 이러하다 : 물질적 자연의 약간의 산물들은 단지 기계적인 법칙들에 따라 가능한 것으로 판정될 수 없다(이러한 산물들의 판정은 전혀 다른 인과성의 법칙, 즉 목적인의 법칙을 필요로 한다). 그런데 자연의 연구를 위한 이러한 규제적 원칙이 객체 그 자체의 가능에 관한 구성적 원칙으로 전화되면, 그것은 다음과 같이 될 것이다.

정립 : 물질적 사물들의 모든 산출은 단지 기계적인 법칙에 따라 가능하다.

반정립 : 물질적 사물들의 약간의 산출은 단지 기계적인 법칙에 따라서는 가능치 않다.(KU. 314-5)

(e4.3.2.2) 정립의 주장은 사실 『순수이성비판』에서 언급된 자연을 말한다. 칸트는 『순수이성비판』에서 ‘가능한 경험일반의 선험적 조건이 동시에 경험대상의 가능조건’ 이라고 하였다. 경험이란 앞서 밝힌 바와 같이 항상 감성과 지성을 그 근저에 두고 있으므로 ‘가능한 경험일반의 선험적 조건’ 이란 다름아닌 감성의 순수직관 형식인 시간과 공간, 그리고 지성의 순수개념인 범주를 의미하는 것이다. 그런데 칸트에 있어서 그 무엇이 경험대상일 수 있으려면 그것은 인식 주관이 가지고 있는 고유한 능력 즉 감성과 지성에 의해 성립되므로 ‘경험일반의 가능 조건’ 은 결국 ‘경험대상의 가능조건’ 이 되는 것이다. 그런데 감성을 통해 수용된 대상을 인식하는 능력인 지성은 경험적 직관의 무규정적 대상인 현상에 규정과 질서를 부여하는 심성의 능력이며, 그래서 칸트는 “우리가 자연이라고 부르는 현상들에 있어서의 질서와 합규칙성은 우리 자신이 집어넣은 것”(KrV. A125)이라고 말한다. 그러므로 칸트에 있어서 지성은 “그 자신 자연법칙의 원천이요, 따라서 자연의 형식적 통일의 원

천”(KrV. A127)인 것이다. 그리고 합법칙성으로 규정된 자연이 바로 ‘물질적 사물들의 모든 산출은 단지 기계적인 법칙에 따라 가능하다’는 정립을 근거 짓는다. 반정립의 내용을 이해하기 위해서 우리는 다시 합목적성의 원리와 반성적 판단력에 대해 생각해 보아야 한다. ‘물질적 사물들의 약간의 산출은 단지 기계적인 법칙에 따라서는 가능치 않다’는 주장은 곧 물질적 사물의 일부는 유기적 존재자라는 것을 함축하며, 유기적 존재자는 합목적적 원리에 의해서만 이해 가능한 자연 대상이기 때문이다.

4.3.3 목적론적 판단의 이율배반의 해결

(q4.3.3.1) 그러므로 본래 물리적인(기계적인) 설명방식의 준칙과 목적론적인(기교적인) 설명방식의 준칙 사이에 이율배반이 성립하는 듯이 보이는 것은 모두가 다음과 같은 사정에 기인하는 것이다: 즉 우리가 반성적 판단력의 원칙을 규정적 판단력의 원칙과 혼동하고, 또 전자의 자율성(특수한 경험법칙에 관한 우리의 이성사용에 대하여 단지 주관적으로만 타당하는)을 지성에 의해서 주어진(보편적 또는 특수적) 법칙에 따르지 않으면 안되는 후자의 타율성과 혼동한다는 것이다.(KU. 318-9)

(e4.3.3.2) 칸트의 목적론을 이해함에 있어서 규정적 판단력과 반성적 판단력을 구분하는 일은 매우 중요하다. 구체적인 내용은 앞의 서술을 참조하고, 여기에서 중요한 것은 규정적 판단력은 지성에 의해 주어진 법칙, 즉 범주 규정에 종속되어 있는 반면에 반성적 판단력은 자신의 원리, 즉 합목적성의 원리에 따라 활동한다는 점에 주목해야 한다. 그래서 전자는 자연 대상에 대해 객관적으로 타당한 판단을 내리는 반면에, 후자는 단지 주관적으로만 타당한 판단을 내릴 뿐이다. 아울러 전자는 자연을 합법칙적 자연으로 규정함으로써 물리적·기계적 설명방식이 객관적으로 타당함을 주장하지만, 후자는 자연을 합목적적인 것으로 규정함으로써 목적론적 설명방식이 주관적으로 타당함을 주장한다. 그런데 우리

가 이러한 양자의 차이를 간과하고, 자연의 물리적·기계적 설명방식과 목적론적 설명방식을 동시에 같은 위상에서 타당한 것으로 간주함으로써 마치 이율배반이 성립하는 듯이 보이는 것이다. 하지만 반성적 판단력과 규정적 판단력을 구분하고, 양자의 적용 영역이 다름을 확인한다면, 물리적 설명방식과 목적론적 설명방식은 각각 타당한 입론으로 정리된다.

4.3.4 자연의 합목적성에 관한 체계들

(q4.3.4.1) 자연의 기교에 관한, 다시 말하면 목적의 법칙에 따르는 자연의 생산력에 관한 체계는 두 가지이다: 즉 그것은 자연목적의 관념론의 체계이거나, 또는 자연목적의 실재론의 체계이다. 전자는 자연의 모든 합목적성은 무의도적이라고 하는 주장이요, 후자는 자연의 약간의 합목적성(유기적 존재들에 있어서의)은 의도적이라고 하는 주장이다. 그리하여 후자의 주장으로부터는 결국 가설로서의 근거를 가지는 귀결, 즉 자연의 다른 모든 산물들을 자연 전체와의 관계에서 볼 때에도 자연의 기교는 의도적이요, 다시 말하면 목적이라고 하는 귀결도 이끌어내질 수 있을 것이다.(KU. 322)

4.3.4.1 합목적성의 관념론

(e4.3.14.1.1) 이제 자연을 주관적으로 반성함에 있어서만 타당한 목적론의 체계를 좀 더 세분해 본다면, 관념론과 실재론으로 구분된다. 관념론이란 말 그대로 목적론으로 규정될 수 있는 바가 단지 우리의 관념적 체계에 불과하다는 주장이다. 그러므로 이는 역으로 생각하면, 사실상 자연에는 목적을 실현시키기 위한 어떤 의도나 계획은 없다는 주장이다. 그럼에도 불구하고 자연적 존재자는 합목적적인 존재자, 즉 유기적 존재자로 이해되어야 한다. 그래야만 목적론적 체계가 될 수 있기 때문이다. 따라서 자연목적의 관념론의 체계는 자연적 존재자들은 유기적 존재자이지만, 그들 간의 관계의 합목적성은 다만 우리가 그렇게 이해할 뿐 실제로는 합목적성을 위한 어떠한 의도도 없다는 주장이다. 이 체계

는 다시 우발적 관념론과 숙명적 관념론으로 구분된다.

4.3.4.1.1 관념론의 종류

(q4.3.4.1.1.1) 그런데 합목적성(이 경우에는 언제나 객관적 합목적성을 의미한다)의 관념은 자연의 산물들의 합목적적 형식을 규정함에 있어서 자연이 우발적이라고 보는 관념론이거나, 그렇지 않으면 숙명적이라고 보는 관념론이거나, 둘 중의 하나이다. 전자의 원리는 물질과 그 형식의 물리적 근거와의, 즉 운동법칙과의 관계에 관한 것이고, 후자의 원리는 물질과 물질 및 전자연의 초물리적 근거와의 관계에 관한 것이다.(KU. 323)

(e4.3.4.1.1.2) 우발적 관념론은 운동법칙에 따르는 인과성을 인정하되, 이 인과성이 특정한 목적으로 의도를 향해 있다고 주장하는 것이다. 예를 들어 새가 날개가 생긴 이유를 설명함에 있어서 날기 위해서 날개가 생겼지만, 날개가 생기는 원리 자체는 운동법칙에 따르는 인과성에 따른다고 주장하는 것이다. 이러한 우발적 관념론은 자연현상의 변화와 관계에 대한 법칙에 있어서 물리적·기계적 설명방식을 따르되, 자연적 존재자들 전체의 관계나 그 변화의 방향에 대해서는 목적론적 설명방식을 채택하되, 이런 관계나 방향 자체에 대해 그 어떤 의도적인 계획도 없다고 함으로써 목적의 우연성을 주장한다. 그래서 우발적 관념론이라고 불리는 것이다. 이에 반해 숙명적 관념론은 자연 현상에 있어서 일체의 우연성을 배제하여 모든 것이 필연적이되, 기계론적 체계로서 필연적이라고 주장하는 것이 아니라 목적론적 체계로서 필연적임을 주장하는 입론을 말한다.

4.3.4.1.2 관념론의 오류

4.3.4.1.2.1 우발적 관념론의 오류

(q4.3.4.1.2.1.1) 그런데 자연에 있어서의 목적인의 관념론을 옹호하는 체계들은 한편으로는 과연 이 목적인의 원리에 대하여 운동법칙에 따르는

인과성(이 인과성에 의해서 자연사물들이 합목적적으로 현존한다)을 인정하지만, 그러나 이 인과성에 대하여 지향성을, 다시 말하면 이 인과성이 이와 같은 그의 합목적적 산출을 하도록 의도적으로 규정되어 있다고 함을, 또는 바꾸어 말하면 어떤 목적이 그 원인이라고 함을 부인한다. 이것은 에피쿠로스의 설명방식이거니와, 이에 의하면 자연의 기교와 한갓된 기계적 조직과의 구별은 전적으로 부정되고, 산출된 산물들과 목적에 관한 우리의 개념들과의 합체에 대해서 뿐만 아니라, 따라서 기교에 대해서 뿐만 아니라, 운동법칙에 따르는 이러한 산출의 원인의 규정에 대해서조차, 따라서 이러한 원인의 기계적 조직에 대해서조차, 맹목적 우연이 설명근거로 상정되고, 그렇게 되면 아무 것도, 우리의 목적론적 판단에 있어서의 가상마저도 설명되지 않으며, 따라서 이러한 판단에 있어서의 이른바 관념론이라는 것도 결코 입증되지 못하고 만다.(KU.324-5)

4.3.4.1.2.2 숙명적 관념론의 오류

4.3.4.1.2.2.1 스피노자주의

(q4.3.4.1.2.2.1.1) 스피노자는 자연의 목적의 가능근거를 묻는 일체의 물음에서 우리를 해방하고, 이러한 자연의 목적이라는 이념으로부터 일체의 실재성을 제거하려고 한다. 그러기 위해서 그는 자연의 목적을 일반적으로 산물로 간주하지 않고 하나의 근원적 존재자에 내속하는 우유성으로 간주하고, 이 존재자를 그러한 자연 사물들의 기체로 보아, 자연 사물들에 관해서는 이 존재자에게 인과성이 아니라 단지 존립성만을 부여한다. 그리고 (이 근원적 존재자와 이 근원적 존재에 내속하는 우유성으로서의 모든 자연 사물들의 무조건적 필연성 때문에) 그는 자연형식에 대하여 일체의 합목적성에 필요한 근거의 통일 보증하지만, 그러나 동시에 목적의 통일을 생각할 수 있기 위해서는 반드시 필요한 자연형식의 우연성을 박탈한다. 그리고 자연 사물들의 근원적 근거로부터 일체의 지성을 제거하는 것과 마찬가지로, 이 우연성과 함께 일체의 의도적인 것을 제거하는 것이다.(KU. 325)

(e4.3.4.1.2.2.1.2) 칸트는 숙명적 관념론을 주장한 대표적 철학자로 스피노자를 언급한다. 스피노자는 근대 합리론의 전통에 따라 실체 개념에 주목하였는데, 그에 따르면 실체란 ‘그것이 존재하기 위해 다른 어

떤 것도 필요로 하지 않는 것' , 즉 자기 원인이다. 실체는 정신과 물체라는 속성을 가지고 각각은 다시 무수히 많은 양태를 가진다. 그러므로 스피노자의 관점에 따른다면 우리가 접하는 자연적 존재자들은 모두 실체에 부속하는 속성이거나 양태일 뿐이다. 이러한 스피노자의 관점에 따른다면 모든 자연적 존재자들은 그 자체로는 우연적인 것처럼 보일지라도 사실상 모두 실체에 필연적으로 의존하는 것일 수밖에 없다.

4.3.4.1.2.2.2 스피노자주의의 오류

(q4.3.4.1.2.2.2.1) 그러나 스피노자주의는 자신이 하고자 하는 바를 성취하지는 못하고 있다. 스피노자주의는 자연의 사물들의 목적연결(스피노자주의는 이 목적연결을 부인하지는 않는다)의 설명근거를 제시하려고 하여, 자연사물들이 모두 내속되어 있는 주체의 통일만을 지적하고 있을 뿐이다. 그러나 우리가 스피노자주의에 대하여 세계의 존재자들이 이와 같은 방식으로 현존한다는 것을 용인한다 할지라도, 그렇다고 해서 그와 같은 존재론적 통일이 곧 목적통일인 것도 아니고, 또 이 목적통일을 설명하는 것도 결코 아니다.(KU. 325-6)

(e4.3.4.1.2.2.2.2) 스피노자는 자연적 존재자들이 근원적 존재자의 부속물이라고 주장하였기 때문에 전체 자연적 존재자들의 통일성을 설명함에 있어서는 성공할 수 있을 것이다. 그러나 전 자연의 통일성을 입증하였다고 해 자연의 목적론적 통일을 증명하였다고 볼 수는 없다는 것이 칸트의 핵심적 반론이다. 모든 존재자들이 실체, 신 혹은 근원적 주체라고 지칭될 수 있는 근원적 존재자와 존재론적으로 통일되어 있다는 것이 곧 목적론적으로 통일되어 있음을 함축하는 것은 아니다.

4.3.4.2 합목적성의 실재론

(e4.3.4.2.1) 자연목적의 실재론의 체계는 자연적 존재자들의 합목적적인 관계가 실재한다는 주장을 말한다. 그리고 합목적적인 관계가 어떤 근거에서 실재하는가에 따라 물활론과 유신론으로 구분된다. 이는 합목

적적인 관계가 기본적으로 어떤 의도에서 비롯되었다고 보되, 그 의도가 내재적인 것인가 초월적인 것인가에 따라 구분된 것이다.

4.3.4.2.1 실재론의 종류

(q4.3.4.2.1.1) 자연의 합목적성의 실재론도 또한 물리적 실재론이든가 또는 초물리적 실재론이든가, 두 가지 중의 하나이다. 전자는 자연에 있어서의 목적의 근거를 의도에 따라 행위하는 능력의 유비물 위에, 즉 물질의 생명(물질 안에 있거나, 또는 생기를 넣어주는 내적 원리, 즉 세계 영혼에 의하여 부여된) 위에 두며, 물활론이라고 일컬어진다. 후자는 자연에 있어서의 목적을 우주의 근원적 근거로부터, 즉 의도를 가지고 산출하는 (근원적으로 살아 있는) 지성적 존재자로부터 도출하는 것이요, 유신론이다.(KU. 323)

(e4.3.4.2.1.2) 앞서 언급한 바와 같이 칸트는 목적론적 체계의 실재론을 다시 물리적 실재론과 초물리적 실재론으로 구분한다. 전자는 통상 물활론으로 지칭되고, 후자는 유신론으로 지칭된다. 목적론의 체계 자연에 목적이 있음을 전제한다. 그런데 물리적 실재론은 그 목적의 근거를 자연의 외부에서 찾는 것이 아니라 내부에 있다고 주장하는 것이다. 이에 반해 초물리적 실재론은 목적의 근거가 자연의 외부에 있다고 주장하고, 따라서 자연 외부에 있는 목적을 근거지우는 존재자, 즉 신을 상징하게 됨으로써 유신론으로 귀결된다는 것이 칸트의 주장이다.

4.3.4.2.2 실재론의 오류

4.3.4.2.2.1 물활론의 오류

(q4.3.4.2.2.1.1) 자연목적의 실재론을 주장할 뿐만 아니라 그것을 설명도 하려고 생각하는 사람들은, 특수한 종류의 인과성, 즉 의도적으로 작용하는 원인을 적어도 그 가능성의 점에서는 통찰할 수 있다고 믿고 있다. 그렇지 않다면 그들은 자연목적을 설명하려고 시도할 리가 없을 것이다. 왜냐하면 아무리 대담한 가설이라도 그것이 가설의 자격을 갖기 위해서는, 적어도 근거로서 상정되고 있는 것의 가능성이 확실하지 않으면 안

되며, 또 그러한 것의 개념에 대해서는 그 객관적 실재성이 보증될 수 있지 않으면 안 되기 때문이다. 그러나 생명 있는 물질(무생명, 관성이 성질의 본질적 성격을 이루는 것이기 때문에, 그러한 개념은 모순을 내포한 것이다)의 가능성이란 생각할 수조차도 없는 것이다. 생명을 받은 물질의 가능성이나 하나의 동물로 간주되는 자연 전체의 가능성은, 단지 합목적성이 소규모의 자연의 유기적 조직에 있어서 경험상 우리에게 현시되는 한에 있어서만, (대규모의 자연의 합목적성이라는 가설을 세우기 위해서) 겨우 사용될 수는 있으나, 결코 그 가능성이 선험적으로 통찰될 수는 없다. 그러므로 유기적 존재자들에 있어서의 자연의 합목적성을 물질의 생명으로부터 도출하고자 하면서, 이 생명을 다시 유기적 존재들에 있어서만 인지한다면, 따라서 그와 같은 경험이 없이는 합목적성의 가능성이 이해될 수 없다면, 그것은 설명에 있어서 순환논법을 범한 것임에 틀림없다. 따라서 물활론은 자신이 약속하는 바를 성취하지 못하는 것이다.(KU. 327-8)

(e4.3.4.2.2.1.2) 칸트가 물활론, 달리 말해 목적론적 체계의 물리적 실재론에 대해 그 입론이 성공할 수 없다고 주장하는 핵심은 물활론이 모순을 내포하고 있기 때문이다. 적어도 칸트 시대에 승인된 물질의 개념은 그 근본적인 핵심 규정이 관성에 있다. 즉, 물질은 외부로부터 원인이 있어야만 운동과 변화가 가능하다. 그러므로 물질적 사물들은 그 내부에서 원인을 야기시킬 수 없으며, 따라서 어떤 의도나 계획, 목적을 실현시킬 수가 없다. 그런데 물리적 실재론, 물활론은 물질 자체에 의도가 계획의 실현 가능성이 있다는 것을 근본전제로 삼는 이론이다. 따라서 이 이론은 적어도 칸트가 보기에 물질 개념에 양립할 수 없는 상반된 규정을 모두 인정하는 모순을 범하고 있기 때문에 실패할 수밖에 없는 이론으로 간주된다.

4.3.4.2.2.2 유신론의 오류

(q4.3.4.2.2.2.1) 유신론은 비록 근원적 존재자에게 일종의 지성을 귀속시킴으로써, 자연의 합목적성을 관념론으로부터 가장 잘 구출해 내고, 자연목적의 산출을 위하여 의도적인 인과성을 도입한다는 점에서는, 자연

목적의 가능성에 관한 다음 모든 설명근거보다 우월하지만, 유신론도 역시 목적론에 대한 관건으로서의 자연목적의 가능성을 독단적으로 정초할 수는 없다. 왜냐하면 이 경우에는 목적 통일의 근거를 자연을 넘어서서 일정한 방식으로 정립하는 것이 시인되기 위해서, 우선 물질에 있어서의 목적 통일은 물질의 한갓된 기계적 조직에 의해서는 불가능하다는 것이 규정적 판단력에 대하여 충분히 증명되지 않으면 안 될 것이기 때문이다. 그러나 우리가 드러내어 말할 수 있는 것은 다음과 같은 것을 넘지 못 한다: 우리의 인식능력의 성질과 제한으로 보아서(우리는 이러한 물질의 기계적 조직에 관해서조차도 그 제일의 내적 근거를 통찰하지 못하므로), 우리는 물질에서 특정한 목적관계들의 원리를 찾아서는 결코 안 되고, 자연목적으로서의 자연산물의 산출을 판정하는 방식은 세계원인으로서의 최고의 지성에 의한 판정방식 이외에는 우리에게 남아 있지 않다. 그러나 이것은 규정적 판단력에 대한 근거가 아니라, 반성적 판단력에 대한 근거에 지나지 않으며, 따라서 객관적 주장이 될 만한 자격을 절대로 가질 수 없는 것이다.(KU. 328-9)

(e4.3.4.2.2.2.2) 칸트는 유신론 역시 목적론으로서 성공할 수는 없다고 본다. 유신론은 이 세계를 초월한 존재자를 인정함과 동시에 그것이 목적론으로 성립하기 위해서는 그 초월적 존재자가 모종의 목적을 이 세계에 심어 놓았다고 주장하는 관점이다. 칸트가 보기에 이 이론이 성공하기 위해서는 우선, 물질적 사물들의 목적적 통일이 규정적 판단력에 의해서 불가능하다는 것이 입증되어야 한다. 하지만 규정적 판단력은 대상에 대해 범주적으로 파악할 뿐 대상의 근원적 근거를 통찰할 수 없고, 나아가 대상을 함목적적으로 파악할 수도 없기 때문에 초월적 근원적 존재자를 입증할 수가 없다. 그러므로 유신론이 기대고 있는 바는 반성적 판단력일 수밖에 없는 데, 반성적 판단력은 단지 주관적으로만 타당성을 주장할 수 있을 뿐이다. 그러므로 유신론은 성공하지 못한다.

4.3.5 반성적 판단력에 대한 이성의 비판적 원리로서의 객관적 함목적성

(q4.3.5.1) 내가 ‘자연의 어떤 사물들의 산출은, 또는 전자연의 산출

조차도, 의도에 따라 활동하도록 스스로를 규정하는 원인에 의해서만 가능하다’ 고 말하는 것과, 또는 ‘나는 나의 인식능력의 특유한 성질에 따라 그러한 사물들의 가능과 그러한 사물들의 산출에 관해서 판단할 수 있지만, 이것은 내가 의도적으로 작용하는 하나의 원인을, 따라서 일종의 지성의 인과성과의 유비에서 보아서 생산적인 존재자를, 그러한 산출을 위해서 사유하는 경우에만 가능하다’ 고 말하는 것은, 전혀 별개의 것이다. 전자의 경우에는 나는 객체에 관해서 무엇인가를 결정하려고 하는 것이요, 따라서 상정된 개념의 객관적 실재성을 입증할 의무가 있다. 그러나 후자의 경우에는 이성이 단지 나의 인식능력의 사용을 인식능력의 특이성과 그 범위 및 그 한계의 본질적 조건에 맞도록 규정할 뿐이다. 그러므로 전자의 원리는 규정적 판단력에 대한 객관적 원칙이지만, 후자의 원리는 단지 반성적 판단력에 대한 주관적 원칙이요, 따라서 이성이 반성적 판단력에게 부과하는 이 판단력의 준칙이다. (KU. 333)

(e4.3.5.2) 위의 인용문에서 전자의 주장은 간단히 말하자면, ‘자연의 질서는 합목적적이다’ 라고 하는 것이고, 후자의 주장은 ‘자연의 질서를 합목적적이라고 사유할 수 있다(또는 사유해야만 한다)’ 는 것이다. 그러므로 칸트가 지적하듯이 양자는 매우 다른 주장이다. 이렇듯 당연해 보이는 것을 새삼 지적하는 이유는 전대의 많은 철학자들이 사실상 양자를 구분하지 못했고 그래서 목적론이 객관적으로 타당하다고 주장하기 때문이다. 칸트는 인간 인식의 성질상 우리는 자연에 대해 후자를 주장할 수 있을 뿐 전자는 주장할 수 없다고 본다. 전대 철학자들이 전자와 후자를 혼동한 이유는 그들이 규정적 판단력과 반성적 판단력을 구분하지 못했기 때문이다. 전자의 주장은 규정적 판단력의 소관이고 후자의 주장은 반성적 판단력의 소관이다. 그런데 규정적 판단력은 자연의 합목적성에 대해 어떠한 객관적 타당성도 입증할 수 없다. 그러므로 자연의 합목적성에 대한 주장은 반성적 판단력의 소관이되 자연에 대해 감성적으로 표상하는 미와는 달리 자연에 대해 논리적으로 표상하는 것이므로 이성이 반성적 판단력에 부과하는 준칙으로서만 성립할 따름이다.

4.3.5.1 인간 지성의 특질

(q4.3.5.1.1) 요컨대 우리의 지성은 그것이 예를 들어서 어떤 산물의 원인을 인식할 때에는 분석적·보편(개념)으로부터 특수(주어진 경험적 직관)으로 나아가지 않으면 안된다고 하는 특성을 가지고 있다. 따라서 이 경우에 우리의 지성은 특수의 다양성에 관해서는 아무 것도 규정하는 바가 없고, 오히려 이러한 규정을 판단력이 경험적 직관(대상이 자연산물인 경우에)을 개념 아래에 포섭하는 데에서 기대하지 않으면 안된다. 그러나 이제 우리는 또 하나의 지성을 생각할 수 있는데, 이 지성은 우리의 지성처럼 논증적인 것이 아니라 직관적인 것이므로, 종합적·보편(하나의 전체 그 자체의 직관)으로부터 특수으로, 다시 말하면 전체로부터 부분으로 나아가는 것이다.(KU. 348-9)

(e4.3.5.1.2) 인간 인식의 한계를 지적하면서 신학적 증명의 불가능성을 주장한 칸트는 지성의 특질에 대해 다음과 같은 내용을 덧붙인다. 인간의 지성은 원인을 인식할 때 분석적·보편개념으로부터 특수로 나아가는 방식일 뿐, 종합적·보편으로부터 특수로 나아가지는 못한다. 우리 지성의 특질이 분석적·보편에서 특수로 나아간다는 것은 예를 들자면 인과성의 개념이 있다면, 이 개념 자체는 분석적·보편이어서 인과성 이상의 더 이상 확장 어떤 지식이나 개념을 줄 수가 없고, 다만 우리에게 주어진 특수이 인과성에 해당하는가 그렇지 않은가에 대해서만 판단할 뿐임을 의미한다. 반면에 종합적·보편에서 특수로 나아간다는 것은 새로운 개념을 객관적으로 타당하게 새롭게 산출함과 동시에 그 새로운 개념에 맞는 특수 역시 산출하여 그 특수을 그 개념에 포섭시키는 것을 말한다. 이는 우리의 인식능력 범위 밖에 있는 것이므로 그런 능력에 대해 사유해 볼 수는 있겠지만, 우리가 그런 능력을 발휘할 수는 없다.

4.3.5.1.1 지성 일반의 종류

(q4.3.5.1.1.1) 우리가 자연의 산물들을 물질에 관한 자연법칙의 인과성과는 다른 종류의 인과성에 따라, 즉 단지 목적과 목적인의 인과성에

따라서만 가능한 것으로 표상한다면, 그것은 단지 우리의 지성의 특수한 성질에서 나오는 귀결에 지나지 않는다고 하는 결과, 그리고 이 원리는 이러한 산출방식에 따라서는 그와 같은 사물들 그 자체(현상으로서 고찰된다고 할지라도)의 기능에 관계하는 것이 아니라, 단지 그와 같은 사물들에 관해서 우리의 지성이 내릴 수 있는 판정에만 관계할 뿐이라고 하는 결론이 그것이다. [...] 이 경우에 또한 그와 같은 원형적 지성 *intellectus archetypus* 이 가능하다고 함을 증명할 필요는 전혀 없고, 다만 우리는 형상을 필요로 하는 우리의 논증적 지성에 이르게 된다는 것, 그리고 이 이념도 아무런 모순을 내포하고 있지 않다는 것만을 증명하면 된다.(KU. 350-1)

(e4.3.5.1.1.2) 칸트가 목적론의 가능성, 좀 더 정확히 말하자면 판단력의 비판으로서만 가능한 목적론이 성립한다고 말할 때는 물론 반성적 판단력과 규정적 판단력을 구분하여, 목적론은 반성적 판단력의 차원에 서만 가능하다는 것을 분명히 한다. 그렇지만 그 외에 칸트는 지성의 특질을 논하면서 지성을 두 가지 종류, 즉 원형적 지성과 논증적 지성으로 구분하는 데, 우리에게서는 논증적 지성만이 가능하다는 전제 하에서 반성적 판단력의 판정으로서의 목적론이 가능하다는 점도 분명히 해야 한다. 즉, 논증적 지성은 인과성을 기계적 방식으로만 표상하되, 원형적 지성은 목적의 인과성도 또한 표상할 수 있으며, 그런 이유로 목적론은 가능하다. 하지만 이 경우 목적론은 자연 사물이 목적인에 의해서만 가능하다고 주장하는 것이 아니라 단지 목적인에 의해서 가능하다고 판정함을 의미할 뿐이다.

4.3.6 기계론적 원리와 목적론적 원리의 병립

(q4.3.6.1) 이로부터 또한 우리가 흔히 용이하게 추측할 수는 있었지만, 확신을 가지고 주장하고 증명하기는 어려웠던 것도 이해될 수 있다. 즉 그것은, 과연 합목적적 자연산물들을 기계적으로 도출하는 원리는 목적론적 원리와 병존할 수는 있지만, 그러나 후자는 결코 불필요한 것으로 만들어 버릴 수는 없다고 하는 사실이다. 다시 말하면 우리가 자연목적적

로서 판정하지 않을 수 없는 어떤 사물(유기적 존재자)에 관해서 우리는 물론 기계적 산출의 모든 법칙들, 즉 기지의 법칙들과 아직도 발견되어야 할 법칙들을 시험해 볼 수가 있으며, 또한 그러한 법칙들로 성공을 거두리라고 기대해도 좋지만, 그러나 그와 같은 산출의 기능을 위해서는 우리는 반드시 기계적 산출과는 전혀 상이한 산출근거에, 즉 목적에 의한 인과성에 의거하지 않으면 안되는 것이다.(KU. 352-3)

(e4.3.6.2) 우리는 자연 사물을 기계적·물리적 조직으로 판단할 수도 있고, 유기적·목적론적으로도 판정할 수 있다. 상호 상반되는 두 입장이 양립할 수 있다고 보는 이유는 양자가 서로 상이한 능력에 근거하고 있기 때문이다. 판단력의 차원에서 보자면 전자는 규정적 판단력에 근거하고, 후자는 반성적 판단력에 근거한다. 지성의 특질에서 보자면 전자는 논증적 지성의 판단이고, 후자는 원형적 지성의 판정이다. 전자는 객관적 타당성을 가지지만, 후자는 주관적 타당성만을 갖는다. 이렇게 본다면 사실상 후자는 불필요한 것이 아닌가 하는 의문이 제기될 수 있다. 이 점에 대해 칸트는 목적론적 관점은 기계론적 관점을 보완하고 시험할 수 있으며, 기계론적 관점에서는 ‘우연’으로 치부되는 것도 포섭할 수 있기 때문에 단지 잉여적인 것으로 단정할 수 없다고 본다. 나중에 언급 되겠지만, 목적론적 판정은 신에 대한 도덕적 증명의 단초가 되며, 이는 다시 도덕적 존재자로서의 인간을 근거짓는 원리가 된다는 점에 그 핵심적인 중요성이 놓여 있다는 칸트의 궁극적인 생각이다.

4.4 목적론적 판단력의 방법론

4.4.1 최종목적

(q4.4.1.1) 우리가 인간을 모든 유기적 존재자와 마찬가지로 자연목적으로서 판정할 뿐만 아니라, 또한 이성의 원칙들에 따르면 이 지상에서

는 인간이 자연의 최종목적이요, 이 최종목적과의 관계에서 그 밖의 모든 자연사물은 하나의 목적의 체계를 이루고 있다고 판정하는 데에는, 물론 규정적 판단력에 대해서는 아니지만 그러나 반성적 판단력에 대해서는, 충분한 이유가 있다.(KU. 388)

(e4.4.1.2) 자연을 목적론적 체계로 본다는 것은 내적 합목적성의 체계로 본다는 것을 의미하는 것이 아니라 외적 합목적성의 체계로 본다는 것을 의미한다. 내적 합목적성의 체계는 유기적 존재자를 말하고, 외적 합목적성의 체계는 자연의 모든 존재자들을 수단과 목적의 관계에서 파악함을 말한다. 그런데 이제 자연을 목적론적 체계로 본다면, 모든 자연적 존재자들의 상호 관계는 단 하나의 항을 제외한다면 모두 수단이자 목적이 된다. 예를 들어 식물을 초식동물의 (생존)수단이며, 초식동물은 육식동물의 (생존)수단이다. 역으로 육식동물은 초식동물의 (생존)목적이며, 초식동물은 식물의 (생존)목적이 된다. 그런데 이와 같은 수단-목적의 연쇄항 중에 가장 마지막에 오는 항은 결코 수단으로서는 존재할 수 없고 오직 목적으로서만 존재할 수 있다. 칸트가 보기에 우리가 자연을 목적론적으로 판정한다면, 인간은 수단-목적의 연쇄항 중 가장 마지막 항에 위치하므로 오직 목적으로서만 존재하는 존재자가 된다. 이를 두고 최종목적이라고 지칭하는 것이다.

4.4.2 행복과 문화

(q4.4.2.1) 만일 인간과 자연의 결합에 의해서 목적으로서 촉진되어야만 할 것이 인간 자신 속에 있지 않으면 안 된다고 한다면, 그러한 목적은 인간 자신이 은혜로운 자연에 의해서 만족을 얻을 수 있다고 하는 종류의 것이 아니면 안 되거나, 그렇지 않으면 그것은 인간이 자연을 (외적으로도 내적으로도) 사용할 수 있는 온갖 목적에 대한 유능성과 숙련성이다. 전자의 자연의 목적은 인간의 행복이요, 후자의 자연의 목적은 인간의 문화일 것이다.(KU. 388)

(e4.4.2.1) 목적론적 체계의 마지막 항, 즉 최종목적이 인간이라는 주

장에 대해 우리는 이런 생각을 가질 수도 있을 것이다: 인간은 무엇을 위해 존재하는가? 이는 달리 말하자면 인간 자신이 수단이 되는 경우도 있는 것은 아닌가 하는 물음이다. 이 점에 대해 칸트는 만약 인간 자신이 수단이 되는 경우라면, 그것은 인간의 행복이거나 혹은 문화일 것이라고 대답한다. 즉, 인간이 인간을 수단으로 하는 경우는 인간 자신의 행복을 위해서이거나 아니면 자연을 조작하고 통제하는 능력을 배양시키기 위함이다. 그리고 바로 이 후자가 문화인 것이다. 물론 인간이 최종 목적이라고 주장하기 위해서는 인간이 자연과 자기 자신 사이에 하나의 목적 관계를 부여할 줄도 알고 또 그럴 의지도 가지고 있다고 하는 조건하에서만 가능하다. 그런데 자연의 존재자들 중 자기 자신에게 목적관계와 또 그에 따른 의지를 부여할 수 있는 존재자는 인간 이외에는 없는 것이다. 그러므로 인간은 최종목적이며, 자연의 주인이라는 칭호를 얻을 수 있는 것이다.

4.4.3 궁극목적

4.4.3.1 궁극목적의 정의

(q4.4.3.1.1) 궁극목적이란 자신의 기능의 조건으로서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 목적이다. 자연의 합목적성에 대하여 자연의 순전한 기계적 조직이 그 설명근거로 상정되는 경우에는, 우리는 세계의 사물들은 무엇을 위하여 존재하는가를 물을 수가 없다. 왜냐하면 그 경우에 그와 같은 관념론적 체계에 따른다면 단지 사물들의 물리적 가능성만이 (이러한 사물들을 목적으로 생각함은 객체가 없는 순전한 궤변에 지나지 않을 것이다) 문제가 되기 때문이다. 사물의 이러한 [합목적적] 형식이 우연이라고 해석되든 또는 맹목적 필연이라고 해석되든, 두 가지의 어느 경우에나 위의 문제는 공허한 것이 될 것이다. 그러나 우리가 이 세계 있어서의 목적 결합을 실재적인 것으로 간주하고, 이 목적결합에 대하여 하나의 특수한 종류의 인과성, 즉 의도적으로 작용하는 원인의 인과성을 상정하는 경우에는, 우리는 ‘무엇을 위하여 이 세계의 사물들(유기적 존재자들)은

이러한 또는 저러한 형식을 가지고 있으며, 자연은 이 사물들을 다른 사물들에 대하여 이러한 또는 저러한 관계에 놓아 두었는가' 하는 물음에만 머물러 있을 수가 없다. 오히려 우리는 하나의 지성을 생각하고, 그것이 실제로 사물들에 있어서 발견되는 바와 같은 그러한 형식들을 가능하게 하는 원인이라고 간주할 수밖에 없으므로, 바로 이러한 지성에 있어서도 이 생산적 지성을 이런 종류의 작용을 하도록 규정할 할 수 있었던 객관적 근거가 문제될 수 밖에 없다. 그리고 그 경우에 이 객관적 근거가 이러한 사물들이 그 때문에 존재하는 궁극목적인 것이다.(KU.396-7)

4.4.3.2 창조의 궁극목적으로서의 인간

(q4.4.3.2.1) 그런데 도덕적 존재자로서의 인간(따라서 이 세계의 모든 이성적 존재자)에 관해서는, '무엇을 위하여 그는 현존하는가' 라고 더 물을 수가 없다. 인간의 현존재는 최고의 목적 그 자체를 자신 속에 가지고 있어서, 인간은 가능한 한 이 최고의 목적에 진 자연을 예측시킬 수 있으며, 적어도 이 최고의 목적에 반해서는 자연의 어떠한 영향에도 복종해서는 안 되는 것이다. 그런데 세계의 사물들이 그 현존으로 보아서 의존적 존재자이어서, 목적에 따라 활동하는 어떤 지고한 원인을 필요로 한다면, 인간이야말로 창조의 궁극목적이다. 왜냐하면 인간이 없으면 상호 종속적인 목적들의 연쇄가 완결되지 못할 것이기 때문이다. 인간에 있어서만, 그리고 도덕성의 주체로서의 인간에 있어서만 목적에 관한 무조건적 입법은 성립하며, 따라서 이 무조건적 입법만이 인간으로 하여금 전자연이 목적론적으로 종속하는 궁극목적일 수 있게 하는 것이다.(KU. 398-9)

(e4.4.3.2.2) 칸트가 목적론의 체계를 반성적 판단력에 대한 비판으로서 다루는 이유는 결국 도덕적 존재자로서의 인간의 위상을 분명히 하기 위함이다. 적어도 칸트가 보기에 도덕적 존재자로서의 인간은 오직 목적으로서만 존재할 뿐 다른 그 어떤 것을 위해서도 존재하는 것이 아니다. 그런데 앞서 인간은 목적론적 체계의 마지막 항을 이루는 최종목적이라고 칸트는 말했다. 그러므로 다른 모든 존재자들은 이 최종항으로서의 인간에 의존해서만 존립 가능해진다. 그렇다면 인간은 무엇에 의해서 존립 가능한가? 이에 대해 칸트는 인간이 도덕적 존재자인 한 그 어떤 것

도 인간의 존립 원인이 될 수 없다고 본다. 즉 도덕적 존재자로서의 인간은 자신의 가능조건으로서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는다. 그러므로 인간은 창조의 궁극목적이라고 칸트는 단정한다.

4.4.4 자연신학

4.4.4.1 자연신학의 정의

(q4.4.4.1.1) 자연신학은 자연의 목적(경험적으로만 인식될 수 있는)으로부터 자연의 지고한 원인과 그 특성을 추론하려는 이성의 시도이다. (KU. 400)

(e4.4.4.1.2) 자연신학은 목적론을 예비학으로 하는 신학이다. 우리는 자연신학을 이렇게 이해할 수 있다. 만약 자연의 모든 대상들이 목적과 수단의 관계를 형성하고, 또 그러한 관계 전체가 합목적적인 질서를 갖는다면, 이것은 그 어떤 존재자의 기획과 의도가 없다면 불가능할 것이라고 추론할 수 있다. 간단히 말해 목적론이 성립한다면, 그 목적론을 설계한 존재자도 있을 것이라고 추론하게 된다. 그런데 목적론의 적용 영역이 전 자연이므로, 목적론을 설계한 존재자는 전 자연을 초월한 지성적 존재자이어야 한다. 그리고 바로 이 지성적 존재자가 신이라고 주장하는 것이 자연신학이다.

4.4.4.2 자연신학의 한계

(q4.4.4.2.1) 이제 나는 ‘자연신학은 그것을 아무리 밀고 나간다 해도 창조의 궁극목적에 관해서는 아무 것도 우리들에게 드러내주는 것이 없다’고 확신하는 바이다. 왜냐하면 자연신학은 궁극목적에 대한 물음에까지도 도달하지 못했기 때문이다. 그러므로 자연신학은 과연 하나의 지성적 세계원인이라는 개념을, 우리가 목적에 따라 이해할 수 있는 사물들을 가능케 하는 개념, 즉 우리의 인식능력의 성질에만 주관적으로 적합한 개념으로서 시인할 수는 있지만, 그러나 이 개념을 이론적 견지에서도 실천적 견지에서도 더 이상 규정할 수는 없다. 그리고 자연신학

의 기도는 신학을 정초하려는 그 의도를 달성하지 못하고, 이 신학은 언제나 자연적 목적론에만 머무른다. 왜냐하면 자연신학에 있어서의 목적관계는 언제나 자연 속에서 제약되어 있는 것으로서만 고찰되며 또 고찰되지 않으면 안 되기 때문이요, 따라서 이 목적관계는 무엇을 위하여 자연 그 자체는 현존하는가 하는 목적(이 목적에 대한 근거는 자연의 밖에서 찾지 않으면 안 된다)을 문제삼을 수조차 전혀 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 저 지고한 지성적 세계원인이라는 확고한 개념은, 따라서 신학의 가능성은 이 목적이라는 특정한 이념에 달려 있는 것이다.

(e4.4.4.2.2) 칸트가 자연신학의 한계를 지적하는 이유는 자연신학으로는 도덕적 존재자로서의 인간을 입증하거나 근거짓지 못하기 때문이다. 자연신학은 앞서 언급한 것처럼 기껏해야 전 자연을 설계한 초월적·지성적 창조자만을 추론할 수 있을 뿐이다. 그러므로 이러한 신을 가정한다고 해서 반드시 인간이 창조의 궁극목적임을 입증할 수는 없는 것이다. 즉 자연신학은 인간을 포함한 전 자연의 존재자들이 목적의 관계에 따라 창조되었다는 것까지만 주장할 수 있기 때문에 윤리의 근거로서 신에 대해서는 나아갈 수가 없다. 그러므로 목적론적 판정을 통해 인간의 윤리성을 정초하려는 칸트에게 자연신학은 만족스럽지 못한 시도로 평가된다. 그런 의미에서 칸트는 우리가 목적론적 체계를 주장하는 이유는 “창조의 최종목적이 문제이며, 이 최종목적에 있어서도 궁극목적(다시 말하면 최고의 지성을 규정하여 세계존재자들을 산출하게 하는 근거)이 성립될 수 있기 위한 유일의 지고한 조건이 본래 문제”(KU. 413)라고 하면서 창조의 최종목적이자 궁극목적으로서의 인간을 해명할 수 있는 신학에 대해 고려한다. 이 신학이 바로 윤리신학인 것이다.

4.4.5 윤리신학

(q4.4.5.1) 도덕신학(윤리신학)이라는 것이 있다면, 그것은 자연에 있어서의 이성적 존재자의 도덕적 목적(선험적으로 인식될 수 있는)으로부

더 자연의 지고한 원인과 그 특성을 추론하려는 시도일 것이다.

(e4.4.5.2) 자연신학과 다른 또 한 가지 종류의 신학이 윤리신학이다. 윤리신학은 자연신학과는 달리 도덕적 존재자를 상정하고 그 도덕성의 근원에 신이 있다고 추론하는 시도를 말한다. 그러므로 자연신학이 자연적 존재자들의 궁극적인 원인으로서의 신만을 추론하기 때문에 그 신은 지성적 설계자로 한정되는 반면, 윤리신학은 도덕성의 궁극적인 원인으로 지성적 초월적 존재자를 상정하고 신이라고 지칭하는 시도이므로, 이 신은 단지 지성적 설계자일 뿐만 아니라 전선(全善)하고 정의로운 존재자로 규정된다. 즉 도덕성의 근원은 신의 선성과 정의로움에서 유래한다는 결론을 내리는 것이 윤리신학이다.

4.4.6 신의 현존재에 관한 도덕적 증명

(q4.4.6.1) 우리는 도덕적 법칙에 맞추어 궁극목적 설정하기 위해서는 하나의 도덕적 세계원인을 상정하지 않으면 안 된다. 그리고 궁극목적 이 필연적인 한, 그만큼 (다시 말하면 동일한 정도로, 그리고 동일한 근거에서) 도덕적 세계원인도 필연적으로 상정되는 것이다. 즉 신이 있다는 것도 필연적으로 상정되는 것이다.(KU. 424)

(e4.4.6.2) 왜 목적론적 체계를 고찰함에 있어서 신의 존재 유무가 문제가 되는가? 이는 만약 자연이 목적론적 체계를 이루되, 그 체계를 이해할 수 있는 존재자가 없다면, 목적론적 체계 그 자체가 아무런 의미를 가질 수가 없다. 그런데 적어도 우리 인간은 목적론적 체계를 이해할 수 있고, 더욱이 도덕적 존재자이다. 그러므로 만약 자연이 목적론적 체계로 이루어져 있다면, 이는 모두 도덕적 존재자로서의 인간을 궁극 목적으로 하고 있음에 틀림없다는 결론에 도달한다. 목적론적 체계에 있어서 도덕적 존재자로서의 인간의 창조의 궁극목적이라면, 그 창조자는 도덕성의 궁극적 원인이며, 따라서 도덕성의 원형을 적어도 그 특질로 포함

하고 있는 존재자이어야만 한다. 그러므로 목적론적 체계는 반드시 도덕적 세계 원인으로서의 신을 승인해야만 한다고 칸트는 주장한다.

4.4.6.1 도덕적 증명의 타당성의 제한

(q4.4.6.1.1) 이론적 반성적 판단력의 원리에 따르면 우리는 다음과 같이 말할 수 있을 것이다: 우리가 자연의 합목적적 산물들에 대해서 자연의 지고한 원인을 상정할 근거를 가지고 있고, 또 자연의 현실성에 관하여 지고한 원인의 인과성(창조)이 자연의 기계적 조직에 필요한 것과는 다른 종류의 것, 즉 어떤 지성의 인과성으로 생각되지 않으면 안 된다고 한다면, 우리는 또한 이 근원적 존재자에게 자연의 어디에나 있는 목적들을 귀속시킬 뿐만 아니라, 하나의 궁극목적도 귀속시킬 수 있는 충분한 근거를 가진다. 그리하여 우리는 비록 그와 같은 존재자의 현존재를 입증하지는 못하지만, 그러나 적어도 (자연적 목적론에 있어서 그러했듯이) 우리가 그와같은 세계의 가능성을 목적에 의해서만 이해할 수 있을 뿐 아니라, 단지 우리가 그와 같은 세계의 현존의 근거에 하나의 궁극목적을 인정함으로써만도 이해할 수 있다고 함을 확신하게 되는 것이다. 그러나 궁극목적은 단지 우리의 실천이성의 개념이요, 자연을 이론적으로 판정하기 위한 경험의 소여에서 추론될 수도 없고, 또 자연의 인식에 적용될 수도 없다.(KU. 431-2)

(e4.4.6.1.2) 목적론적 체계에 따른 자연 고찰로부터 신의 존재 증명에 이른 칸트는 그러나 이러한 신의 존재 증명, 즉 신에 대한 도덕적 증명에 제한을 둔다. 즉 신에 대한 도덕적 증명은 신의 현존을 입증하는 것이 아니라 신의 현존을 상정해야만 목적론적 체계로서의 자연을 이해할 수 있음을 의미할 뿐이라는 것이다. 사실 신이 현존하는가 하지 않는가는 우리의 인식능력의 특성상 대답할 수 없는 물음이라는 것이 칸트의 대답이다. 그러나 칸트는 또한 이론적 반성적 판단력은 신의 현존을 상정할 수 있는 근거를 가진다고 주장한다. 그러나 이 신은 인간이 목적론적 체계에 있어서 궁극목적임을 보증하기 위해 상정되어야만 하는 신일 뿐 신의 현존 자체에 대한 증명이 아니다. 궁극목적은 실천이성의 개념일 뿐, 자연의 인식에 있어서 객관적 타당성을 보장해 주는

개념이 아니다.

4.4.6.2 도덕적 증명의 효용

(q4.4.6.2.1) 초감성적인 것에 대한 우리의 모든 이념에 관하여 이성을 그 실천적 사용의 조건에 맞도록 제한함은 신의 이념에 관한 한 극히 명백한 효용을 가진다: 즉 이러한 제한은 신학이 신지학으로(이성을 혼란시키는 지나치게 과도한 개념으로) 잘못 올라간다는가, 또는 귀신론(최고의 존재자에 관한 의인론적 표상방식)에 떨어진다는가 하는 것을 방지하여, 종교가 무속(다른 초감성적 존재자와 서로 감정과 영향을 주고받을 수 있다고 믿는 광신적 망상)이나 우상숭배(도덕적 심정 이외의 다른 수단에 의해서 최고의 존재자의 호의를 살 수 있다고 믿는 미신적 망상)에 빠지는 것을 방지한다.(KU. 440)

(e4.4.6.2.2) 신에 대한 도덕적 증명이 신의 현존을 증명하는 것이 아니라 다만 신의 현존을 상정해야만 함을 증명하는 것이라면, 도대체 이러한 증명이 어떠한 의미를 가질 수 있는가? 이 점에 대해 칸트는 신에 대한 도덕적 증명만이 신지학이나 귀신론을 방지할 수 있다고 본다. 말하자면 일체의 도덕적 근거를 마련해 주지 못하는 신의 존재 증명이나 그런 신에 대한 믿음은 모두 미신이라는 것이 칸트의 입장이다. 이를 다른 각도에서 보자면, 진정한 종교와 사이비 종교를 가름하는 궁극적인 기준은 도덕성에 있음을 말하는 것이기도 하다.

참 고 문 헌

1. 칸트 원전

- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK. Bd. V.
..... *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner.
..... *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AK. Bd. VIII.
..... *Reflexionen zur Anthropologie*, AK(15.1) Bd. II.
..... *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. (1783)
AK. Bd. IV.

2. 국내 참고 문헌 및 역서

- F. 카울바하, 백종현 역, 『칸트, 비판철학의 형성과정과 체계』, 서광사, 1992.
이남원 역, 『실용적 관점에서 본 인간학』, UUP, 1998.
이남원 역, 『칸트의 형이상학 강의』, UUP, 1999.

3. 외국 참고 문헌

- Allison, H. E., *Kant's Theory of Taste(A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment)*, Cambridge University Press, 2001.
Banham, G., *Kant and the Ends of Aesthetics*, MacMillan Press LTD, 2000.
Bernstein, J. M., *The Fate of Art(Aesthetic Allienation from Kant to Derrida and Adorno)*, Polity Press, 1992.
Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Orgin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. with an Introduction by

- Adam Phillips, Oxford University Press, 1990.
- Burnham, D., *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*,
Edinburgh University Press, 2000.
- Crawford, D. W., *Kant's Aesthetic Theory* The University of
Wisconsin Press 1974 (김문환 역, 『칸트 미학 이론』, 서광
사, 1995).
- Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, H. Bouvier u.
Co. Verlag, Bonn, 1968.
- Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University
Press, 1979.
- Kaulbach, F., *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Königshausen
& Neumann, 1984.
- Kemal, S., *Kant's Aesthetic Theory(an Introduction)*, MacMillan
Academic & Professional LTD, 1992.
- Krämling, G., *Die systembildende Rolle von Ästhetik und
Kulturphilosophie bei Kant*, Verlag Karl Alber
Freiburg/München, 1985.
- Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*,
Vittorio Klostermann-Frankfurt am Main
(Philosophische Abhandlungen; Bd.61), 1994.
- McCloskey, M. A., *Kant's Aesthetic*, State University of New York
Press, 1987.
- Paetzolt, H., *Ästhetik des deutschen Idealismus*, Franz Steiner
Verlag GmbH Wiesbaden, 1983.
- Pluhar, W. S.(Translated), I. Kant, *Critique of Judgment*,
Including the First Introduction, with an Introduction
& with a Foreword by Mary J. Gregor, Hackett
Publishing Company Indianapolis, 1987.
- Schelling, F. W. J., *Philosophie der Kunst*, Wissenschaftliche

Buchgesellschaft : Darmstadt, Bd. 1, 1980.
....., *System des transzendentalen Idealismus*(1800),
Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 521, Bd. 1.

4. 외국 참고 논문

- Düsing, K., "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel"
in *Hegel und die 'Kritik der Urteilskraft'* Herausgegeben
von Hans- Friedric h Fulda und Rolf-Peter Horstmann,
Klett-Cotta, 1990.
- Elliott, R. K., '"The Unity of Kant's 'Critique of Aesthetic
Judgment'" in *British Journal of Aesthetic* 8, 1968.
- Heintel, E., "Naturzweck und Wesensbegriff" in *Zur Kantforschung
der Gegenwart* hrsg. von Peter Heintel und Ludwig Nagl,
Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Horstmann, R., "Why must there be a transcendental deduction in
Kant' s Critique of Judgment" in *Kant' s Transcendental
Deductions* ed. E. Förster, Stanford University Press,
1989.
- Kraft, M., "Kant' s Theory of Teleology" in *Immanuel Kant,
Critical Assessments* ed. by Ruth F. Chadwick & Clive
Cazeaux, vol.IV, Routledge Press, 1992.
- MacMillan, C., "Kants Deduction of Aesthetic Judgments" in
Kant-Studien vol.1, 1985.
- Müller, U., "Objektivität und Fiktionalität, Einige Überlegungen zu
Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft" in *Kant-Studien*,
vol.2, 1986.

『철학사상』 별책 2권

- 제 1a 호 철학의 주요 개념 1:2 / 백종현
- 제 2 호 『밀린다 팡하』 / 서정형
- 제 3 호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제 4 호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제 5 호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제 6 호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제 7 호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제 8 호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제 9 호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제 10 호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제 11 호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제 12 호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제 13 호 프레게 『산구의 기초』 / 최 훈
- 제 14 호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제 1a 호 『대학』 / 박성규
- 제 2 호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제 3 호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제 4 호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제 5 호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제 6 호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제 7 호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기

- 제 8 호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제 9 호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 /
김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제 10 호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제 11 호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제 12 호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제 13 호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구
- 제 14 호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
- 제 15 호 흄 『인설론』 / 장동익
- 제 16 호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
- 제 17 호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
- 제 18 호 마르크스 『자본론』 / 손철성
- 제 19 호 제임스 『실용주의』 / 정원규
- 제 20 호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
· 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
· 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
- 제 21 호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
- 제 22 호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
- 제 23 호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
- 제 24 호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
- 제 25 호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 제5권 제6호

발행인 서울대학교 철학사상연구소

☐ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

발행일 2005년 4월 28일

인쇄일 2005년 4월 30일

출 판 도서출판 관악 02) 871-2118



9 788991 280281

ISBN 89-91280-28-5