

『철학사상』 별책 제7권 제14호

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

## 칸트 『윤리형이상학 정초』

김 재 호

서울대학교 철학사상연구소  
2006

『철학사상』 별책 제7권 제14호

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

## 칸트 『윤리형이상학 정초』

김 재 호

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

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」를 수행하여 그 결실을『철학사상』별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토피맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로『철학사상』별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을『철학사상』별책 제7권 제1호~제25호로 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 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 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 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로써 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 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.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 장 /  
「토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석  
연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 연구책임자 백중현

『철학사상』 별책 제7권 제14호

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

## 칸트 『윤리형이상학 정초』

김 재 호

서울대학교 철학사상연구소

2006

## 머 리 말

인간에 대한 규명을 위해 세 가지 질문을 던졌던 칸트는 그의 도덕철학을 통해 ‘나는 무엇을 행해야만 하는가?’(Was soll ich tun?)라는 질문에 답하고 있다. 이러한 도덕철학에 대한 칸트의 관심은 전 비판기시대로 거슬러 올라갈 수 있지만 최초의 본격적인 도덕철학에 관한 저술은 1785년에 출판된 『윤리형이상학 정초』라고 할 수 있다. 이 저서의 머리말에서 칸트가 밝히고 있듯이 전통적으로 학문, 즉 넓은 의미의 철학은 물리학, 윤리학, 논리학으로 구성되어 있다. 이 중에서 인간의 실천적인 행위와 관련된 윤리학이 선험적 학문으로 성립하는 한에 있어서는 ‘형이상학’이어야만 한다는 것이 칸트의 생각이다. 따라서 ‘가능한 순수 의지의 이념과 원리들’을 탐구하는 학문으로서의 윤리형이상학의 토대를 놓는 작업으로서의 『윤리형이상학 정초』의 일차적인 목표는 ‘모든 도덕성의 최성의 원리’를 찾아내어 이를 확정하는 것이다. 이처럼 윤리학을 선험적인 학문으로서 정초하려는 칸트의 노력이 이 저서에 잘 나타나고 있다. 인간의 이론이성이 자연법칙의 입법자였다면 이제 실천이성을 가진 우리는 동시에 도덕법칙을 부여하는 자발적인 존재이다. 인간 이성의 능력을 신뢰한 근대의 정신이 칸트의 이러한 윤리사상을 통해 정점에 이르고 있다. 이런 점에서 『윤리형이상학 정초』는 칸트의 도덕철학적 사유의 여정을 추적하는 첫 출발점이라 할 수 있다.

학술진흥재단의 지원으로 ‘토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축’이라는 과제가 시작 된지 벌써 4년째이다. 벌써 많은 주요 철학 저서들이 분석되고 디지털화되었다. 씨앗을 뿌린지 4년이 지났으니 이제 조그만 결실이나마 기대할 때가 되었다. 이 연구서 또한 칸트의 도덕철학을 이해하려는 누군가에게 작은

도움으로 열매 맺길 기대해본다.

연구서를 마무리하며 연구 기간 내내 많은 격려와 배려로 이 결과물이 나올 수 있게 독려해주신 백종현 교수님께 깊이 감사드린다. 아울러 힘든 시간을 함께 했던 가족들과 동료 연구원들에게도 감사의 마음을 전하며.

2006년 5월

김재호



## 목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제 .....	1
1. 칸트의 생애 및 저작 .....	1
1.1 생애 요약 .....	1
1.2 생애 해설 .....	1
1.3 생애 연보 .....	9
1.4 저작 .....	10
1.4.1 순수이성비판 .....	10
1.4.2 실천이성비판 .....	11
1.4.3 판단력비판 .....	11
2. 『윤리형이상학 정초』 해제 .....	12
2.1 『윤리형이상학 정초』 요약 .....	12
2.2 『윤리형이상학 정초』 해설 .....	12
2.2.1 『윤리형이상학 정초』의 형성 과정 .....	12
2.2.2 『윤리형이상학 정초』의 내용 .....	20
2.2.2.1 머리말 .....	20
2.2.2.2 첫 번째 절(Abschnitt) .....	21
2.2.2.3 두 번째 절 .....	22
2.2.2.4 세 번째 절 .....	26
2.3 『윤리형이상학 정초』 상세 목차 .....	28
2.4 주요 용어 .....	29
2.4.1 윤리 형이상학(Metaphysik der Sitten) .....	29
2.4.2 선의지(ein guter Wille) .....	29

2.4.3 정언 명령(kategorischer Imperativ) .....	9
2.4.4 자유(Freiheit) .....	30
제2부 철학 지식지도 .....	31
1. 철학자 지식지도 .....	31
2. 철학 문헌 지식지도 .....	32
3. 철학 용어 지식지도 .....	34
3.1 윤리형이상학 .....	34
3.2 선의지 .....	34
3.3 정언명령 .....	35
3.4 자유 .....	36
4. 철학 문헌 내용 지식지도 .....	37
제3부 『윤리형이상학 정초』 내용 분석 연구 .....	41
1. 윤리형이상학(Metaphysik der Sitten) .....	41
1.1 자유의 법칙으로서의 윤리학 .....	41
1.2 윤리 형이상학의 이념 .....	42
1.3 윤리학에서의 분업 .....	44
1.4 도덕법칙의 선험성 .....	45
1.5 윤리형이상학의 필수불가결성 .....	46
1.6 윤리형이상학의 탐구대상 .....	47
1.7 ‘순수 실천 이성 비판’으로서의 ‘윤리형이상학 정초’ .....	48
1.8 ‘윤리 형이상학 정초’의 목적과 탐구방법 .....	50
2. 선의지(ein guter Wille) .....	52
2.1 선의지의 기능 .....	52
2.1.1 행복의 조건으로서의 선의지 .....	52

2.1.2 인격의 내적가치의 전제로서의 선의지 .....	54
2.2 온전한 가치로서의 선의지 .....	55
2.3 선의지와 이성 .....	56
2.3.1 자연의 의도 .....	57
2.3.2 이성의 의도 .....	58
2.3.3 이성의 참된 사명(wahre Bestimmung der Vernunft) .....	59
2.4 선의지와 의무 .....	61
2.4.1 ‘의무로부터’(aus Pflicht)의 행위 .....	62
2.4.2 동정심(Sympathie)과 의무 .....	64
2.4.3 의무의 두 번째 명제 .....	66
2.4.4 의무의 세 번째 명제 .....	67
2.5 선의지의 원리 .....	68
2.6 평범한 인간이성의 변증학(Dialektik) .....	70
3. 정언 명령(kategorischer Imperativ) .....	72
3.1 지시명령(Gebot)으로서의 의무 .....	72
3.1.1 의무의 선형성 .....	72
3.1.2 의무의 보편타당성 .....	73
3.2 명령(Imperativ) .....	74
3.2.1 의지에 대한 강요로서의 명령 .....	74
3.2.2 당위로서의 명령 .....	76
3.2.3 가언명령과 정언명령 .....	77
3.2.3.1 수단과 목적 .....	78
3.2.3.2 가능성적 의도와 현실적 의도 .....	78
3.2.3.3 숙련의 규칙, 영리함의 충고, 윤리성의 법칙 .....	79
3.2.4 명령의 가능성 .....	82
3.2.4.1 숙련의 명령 가능성 .....	83
3.2.4.2 영리함의 명령 가능성 .....	83
3.2.4.3 윤리성의 명령 가능성 .....	86

3.2.4.3.1 선험적 근거 .....	86
3.2.4.3.2 선험적 종합 실천 명제 .....	87
3.3 정언명령의 정식(Formel) .....	88
3.3.1 첫 번째 정식 .....	89
3.3.2 두 번째 정식 .....	90
3.3.2.1 자신에 대한 의무 .....	91
3.3.2.2 다른 사람에 대한 의무 .....	92
3.3.2.3 완전한 의무 .....	93
3.3.2.4 불완전한 의무 .....	94
3.3.3 세 번째 정식 .....	96
3.3.3.1 윤리형이상학으로의 이행 .....	96
3.3.3.2 목적과 수단 .....	97
3.3.3.3 객관적인 목적으로서의 인격 .....	99
3.3.3.4 최상의 실천원리로부터 도출된 실천명령 .....	100
3.3.3.5 보편적 법칙수립의 의지 .....	102
3.3.3.6 의지의 자율의 원리 .....	103
3.3.3.7 ‘목적의 나라’ .....	104
3.3.3.7.1 ‘목적의 나라’의 의미 .....	105
3.3.3.7.2 ‘목적의 나라’의 ‘성원’(Glieder)과 ‘원수’(Oberhaupt) .....	106
3.3.3.7.3 ‘목적의 나라’에서의 ‘의무’ .....	107
3.3.3.7.4 ‘목적의 나라’에서의 ‘가격’(Preis)과 ‘존엄성’(Würde) .....	108
4. 자유(Freiheit) .....	110
4.1 윤리성의 최상원리 .....	111
4.1.1 의지의 자율 .....	111
4.1.2 의지의 타율 .....	112
4.2 의지의 자율로서의 자유 개념 .....	113
4.3 윤리성의 근거로서의 의지의 자유 .....	115
4.3.1 선의지와 도덕법칙의 매개로서의 자유 .....	115

4.3.2 자유 개념의 연역 .....	116
4.4 도덕법칙의 객관적 실재성 .....	118
4.4.1 윤리성의 이념에 부착된 ‘관심’(Interesse) .....	118
4.4.2 ‘감성세계’(Sinnenwelt)와 ‘오성세계’(Verstandeswelt) .....	120
4.4.3 도덕법칙의 연역 .....	122
4.4.3.1 ‘순수 자기활동성’(reine Selbsttätigkeit)으로서의 이성 .....	122
4.4.3.2 도덕법칙의 연역 논증 .....	124
4.5 자유의 이념 .....	126
4.5.1 자유의 이념을 통한 정언명령의 가능성 .....	126
4.5.2 자유의 이념을 통한 도덕적 당위의 확증 .....	127
참고문헌 .....	130



## 일 러 두 기

1. 이 책의 연구대상서인 『윤리형이상학 정초』의 독일어 표준본 그리고 한국어 표준본은 다음과 같다.

\* 독일어 표준본

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1786년(B판)

\* 한국어 표준본

칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역, 아카넷 2005

2. 원전 인용부분은 두 가지 출처를 밝히고 있다. 예컨대 (B23; 한글판 37)안의 첫째 부분의 B는 칸트의 독일어 원전 제2판 (Riga 1786)임을 의미하고 그 다음의 로마자나 숫자는 그 쪽수를 의미한다. 그리고 둘째 부분, 한글판의 숫자는 표준 한글 번역판(백종현 역, 아카넷)의 쪽수를 나타낸다.





## 제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

### 1. 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, 자연과학 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 제공해주는 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 진공가운데 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 철학사상이 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(Höffe, 1988, 19쪽 참조). 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 한 번도 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.(Gulyga, 1985, 7쪽 참조) 그의 철학은 인간 영혼의 깊은 문제에서부터 인간을 둘러싼 우주의 모든 문제에 대한 고민과 답을 담고 있다. 이러한 그의 광범위한 관심은 다양한 이성의 학문들을 정초 하려는 시도로 나타나게 된다. 즉 자연에 대한 인간의 인식의 가능성과 한계에 관해서 뿐 아니라 인간의 도덕, 법, 종교, 역사와 예술 등을 선험적인 원칙에 근거해서 규명하려는 시도를 하게 된다. 이런 점에서 칸트의 생애를 살펴본다는 것의 참된 의미는 바로 칸트의 이러한 다양한 정신적인 삶의 전기를 주목하는 데에 있다.(Gulyga, 1985, 9쪽 참조)

1724년 쾨니히스베르크(Königsberg)의 한 가난한 수공업자집안의 아들로 태어나 1804년 세상을 떠난 철학자 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)의 80년간의 생애를 그 자신의 진술에만 근거해서 재구성하는 데에는 많은 어려움이 따른다. 칸트의 삶과 철학적 사상의 발전 과정에 대

해 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(Höffe, 1988, 20쪽 참조) 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 이런 저런 모양으로 많은 영향을 미쳤던 그의 어린 시절의 삶과 환경, 학창시절의 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 도시들이 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 게오르크 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 크누첸에서 받은 결정적인 영향은 그로부터 칸트가 늘 관심을 가지고 있었던 수학과 자연과학에 관해 배우게 되었다는 사실이다. 크누첸을 통해 칸트는 ‘뉴턴’(Isaac Nowton)의 저작들을 직접 접하게 되고 이의 영향으로 그는 후에 자신의 ‘초월철학’(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 천체이론』(*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*), 지금의 박사학위논문에 해당하는 그의 ‘석사논문’(『불에 대한 몇몇 고찰에 관한 간략한 서술』[*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*]), 그리고 그 속에 이미 라이프니츠-볼프 강단철학에 대한 비판이 등장하고 있는 오늘날의 교수자격 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 원외교수(*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 한 번 시도한 응시에서도 칸트는 실패하게 된다. 전적으로 수강료로만 생계를 의존하던 사(私)강사 칸트는 다행히 1766년에는 왕립 궁정도서관의 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 고향지방을 한 번도 벗어나 본 적이 없는 것으로 알려진 그의 지리학 강의는 특히 학생들

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

코니히스베르크 대학의 정교수로 초빙된 칸트는 관례에 따라 자신이 쓴 라틴어 논문에 대한 공개변론을 해야 했고 1770년 8월21일 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 핵심 사상들의 씨앗은 이미 1760년대에서부터 발견되어진다. ‘흄’(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 증명근거』(*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 교수취임 논문에서 비로소 칸트는 본격적으로 『순수이성비판』에서의 시간, 공간이론 뿐 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 시간은 ‘사물에 관한 우리직관의 형식’이지 ‘사물자체의 형식’이 아니라고 말함으로써 ‘공간 시간의 주관성’에 관한 『순수이성비판』의 핵심사상을 이미 준비하고 있다.

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

1772년 2월 21일 칸트는 교수취임논문 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 Critick der reinen Vernunft)이라는 제목의 출판을 계획하고 있음을 예고한다. 약 3개월 후면 가능할 것이라고 예상했던 ‘순수 이성의 비판’이라는 책의 출판계획은 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 ‘비판철학’을 완성하는 주요 저술들을 본격적으로 출판하게 된다. 1784년에는 그의 역사철학이 잘 나타나 있는 저술 『세계 시민적 관점에서 본 보편사의 이념』(*Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*)과 『계몽이란 무엇인가?』라는 질문에 대한 답

변』(*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*)이라는 논문이 쓰여 지고 1785년에는 도덕철학에 관한 칸트의 첫 번째 주요 저술인 『윤리형이상학 정초』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)가 출판되어진다. 1786년에는 『순수이성비판』에서 이미 증명된 자연과학의 보편적 원리들의 전제하에서 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 내에서의 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 ‘종교칙령’(Religionsedikt)을 통해 관용적이던 프로이센의 종교정책을 마감하게 된다. 1792년 베를린의 검열당국은 칸트의 종교철학적 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 종교철학적인 논문인 『만물의 종말』(*Das Ende aller Dinge*)을 출판하자 결국 협박을 담은 왕의 칙령이 칸트에게 내려지게 되고 칸트는 왕이 살아있는 한 더 이상 종교철학적 저술은 발표하지 않겠다는 약속을 하게 된다. 이미 노년이 된 칸트는 건강상의 이유로 점점 강의를 줄여가고 있었고 1796년 여름학기를 마지막으로 대학에서의 그의 강의는 끝이 나게 되지만 그의 철학적 저술은 여전히 계속된다. 1795년에는 『영구평화론』(*Zum ewigen Frieden*)을, 1797년에는 『윤리형이상학』(*Metaphysik der Sitten*)을 그리고 1798년에는 프리드리히 빌헬름 2세가 사망하자 그때까지 침묵의 약속을 지켰던 칸트는 『학부간의 논쟁』(*Streit der*



*Fakultäten*)에서 다시 그의 종교철학적 입장을 밝히게 된다.

작은 키에 왜소한 체구에도 불구하고 철저한 건강관리와 규칙적인 생활로 훌륭한 강의와 엄청난 저술을 감당했던 칸트는 1799년부터는 정신적으로 육체적으로 눈에 띄게 쇠약하게 되었고 한때 칸트의 수강생이었다가 노년의 칸트의 생활을 돌보아주었던 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 보여 지는 ‘자연과학의 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 쾨니히스베르크의 대학교지에 묻혀 영원히 잠들게 된다.

### 1.3 생애 연보

1724년: 동프로이센의 항구 도시 쾨니히스베르크에서 출생.

1738년: 나이 13세 모친 사망.

1746년: “활력의 참된 측정들에 관한 사상들”(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte)라는 논문으로 대학을 졸업.

1755년: 구직논문 “형이상학적 인식의 제일 원리에 관한 새로운 해명”(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio)이 통과, 사강사가

되어 철학, 자연과학 등을 가르치기 시작함.

1770년: 쾨니히스베르크 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 저작

### 1.4.1 순수이성비판

한국어 표준본: 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 최재희 역, 박영사,  
1990년, 초판 1972년.

영어 표준본: I. Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by  
N. Kemp Smith, New York, 1929.

원어 표준본: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956.(1926)

#### 1.4.2 실천이성비판

한국어 표준본: 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2002.

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

원어 표준본: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. Bd. V.

#### 1.4.3 판단력비판

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

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

원어 표준본: I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. Bd. V.

## 2. 『윤리형이상학 정초』 해제

### 2.1 『윤리형이상학 정초』 요약

『윤리형이상학 정초』는 도덕철학에 관한 칸트의 최초의 저서라고 할 수 있다. 윤리학은 그것이 선험적 학문으로 성립하는 한에 있어서는 ‘형이상학’이어야만 한다. 이론철학이 순수 사유를 탐구하듯이 ‘윤리 형이상학’은 ‘가능한 순수 의지의 이념과 원리들’을 탐구한다. 따라서 이러한 ‘윤리 형이상학’의 토대를 놓는 작업으로서의 『윤리형이상학 정초』의 목표는 ‘모든 도덕성의 최성의 원리’를 찾아내어 이를 확정하는 것이라고 칸트는 말한다. 이러한 목적에 따라 칸트는 먼저 1절과 2절에서 인간의 일반적인 선의지에서 출발하여 도덕법칙 혹은 정언명령의 형식을 도출해낸다. 이렇게 해서 도출된 정언명령이 어떻게 가능한가를 칸트는 3절에서 다루고 있다. 결국 칸트는 궁극적으로 의지의 자유를 매개로하여 도덕법칙의 연역을 시도하고 있는데 윤리형이상학을 정초하려는 칸트의 이러한 기획은 『실천이성비판』에서 도덕법의 가능성을 통해 자유의 가능성을 모색하는 새로운 방식으로 완성되어진다.

### 2.2 『윤리형이상학 정초』 해설

#### 2.2.1 『윤리형이상학 정초』의 형성 과정

1785년에 출판된 『윤리형이상학의 정초』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)는 칸트가 윤리 문제를 본격적으로 다룬 최초의 저서라 할 수 있다. 물론 초기 저술인 1763년의 수상논문(*Preisschrift*), 「자연신학과 도덕의 원칙들의 해명에 관하여」(*Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*)에서 칸트는 도덕철학의 문제

를 간단히 언급하고 있기는 하지만 그것은 마지막 장의 일부분에 국한되어 있다. 그렇다고 해서 칸트가 그의 초기작품에서는 윤리문제에 별 관심이 없었다고 말할 수는 없다. 오히려 칸트가 처음부터 도덕철학에 깊은 관심을 가지고 있었음은 그의 최초의 본격적인 도덕철학 저술인 『윤리형이상학의 정초』의 형성과정을 살펴보면 잘 드러나게 된다.

1763년 이후 칸트가 본격적으로 도덕철학에 관해 많은 생각을 하고 있었다는 사실은 하만(Hamann)이 그의 친구 린드너(Lindner)에게 보낸 1764년 2월 1일자 편지에서도 찾아 볼 수 있다. 그리고 실제로 칸트는 그해 말에 이미 「실천철학의 형이상학적 기초」(Metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit)라는 저술을 완성한 것으로 보여진다. 이 점은 칸트가 람버트(Lambert)에게 보낸 1765년 12월 31일자 편지에 분명히 나타나고 있다. 이 편지에서 칸트는 이 저술이 바로 자신이 앞으로 출판할 계획인 몇몇 작은 작품들 중에서 그 자료가 이미 완성된 첫 번째 것에 해당한다고 밝히고 있다(AA X 56 참조) 뢰니히스베르크의 출판업자였던 칸터(Kanter)가 1765년 ‘미하엘리스메세’(Michaelismesse)의 카탈로그에서 앞으로 출판될 예정인 책으로, 「도덕적 취미에 관한 비판」(Kritik des moralischen Geschmacks)이라는 잘못된 제목으로까지 소개했던 칸트의 이 저술은 그러나 결국 출판되지 못하였다. 이는 아마도 60년대 중반이 칸트의 철학 발전 과정에서 그의 생각이 가장 급격하게 변화하고 있었던 시기였다는 사실과 무관하지 않을 것이다. 몇몇 증인들에 따르면 이 시기의 칸트는 어떤 한 사상에 매몰되기보다는 자신과 타인들의 사상을 공정하게 탐구하려 애썼으며 이로 인해 이미 세웠던 자신의 체계를 자주 다시 허물어버리기까지 하였는데 윤리학의 영역 역시 예외가 아니었던 것이다. 이러한 변화하는 상황을 칸트는 자신의 옛 제자였던 헤르더(Herder)에게 보낸 1767년 5월 9일자 편지에서도 상세히 설명하고 있는데, 그럼에도 불구하고 헤르더에게 보낸 3개월 후의 편지에서 칸트는 자신이 천착하고 있는 윤리의 문제가 거의 완성단계에 이르렀음을 알리고 있다. 그러나 건강이 허락하는 한 늦어도 1767년에는 완성하기를 희망했던 칸트의 도덕철학에 관한 이 저

술은 결국 출판되지 못하였고 이로 인해 이 당시 칸트가 생각하고 있었던 ‘윤리 형이상학’(Metaphysik der Sitten)의 내용이 어떤 것이었는지를 지금으로서는 정확히 알 길이 없게 되었다.

1770년대에 들어서서 칸트는 도덕철학과 관련하여 새로운 생각을 하기 시작한 것으로 보인다. 람버트(Lambert)에게 보낸 1770년 9월 2일자 편지에 따르면 칸트는 1770년 말에서 71년 초의 겨울까지 새로운 도덕철학에 관한 저술의 완성을 목표로 하고 있었는데 그는 또한 이 저술이 이전과는 다른 성격의 것이어야 함을 잘 알고 있었던 것 같다. 칸트는 이 편지에서 도덕철학에 관한 자신의 저술이 “그 속에 어떠한 경험적 원리들도 발견되어 질 수 없는 순수한 도덕철학에 관한 연구, 즉 소위 윤리 형이상학을 정리하고 완성시키는 연구”이어야 함을 분명히 하고 있다. 따라서 칸트의 새로운 도덕철학에 관한 저술은 그의 변화된 형이상학적 입장을 발전시키는 것이어야만 하였고 이러한 작업은 그때까지 완벽하지 못했던 실천철학의 원칙들을 유용하게 하는데 꼭 필요한 것이어야만 했다. 이러한 칸트의 생각은 줄쩌(Sulzer)에게서도 발견되는데, 그는 칸트에게 보낸 1770년 12월 8일자 편지에서 칸트의 도덕형이상학에 관한 작품이 빨리 세상에 나오기를 기대하면서 이것이 당시에 확실한 이론이 없어 흔들리고 있던 도덕철학에 가장 시급한 일임을 강조하고 있다. 그럼에도 불구하고 도덕철학에 관한 새로운 저술의 출판이라는 칸트의 계획은 실행되지 못하였다.

그 후 칸트는 자신의 제자 헤르츠(M. Herz)에게 에 보낸 편지(1771년 6월 7일과 1772년 2월 21일)에서 『감성과 이성의 한계들』(Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft)이라는 제목의 저서를 출판하려는 자신의 커다란 계획에 관해 밝히고 있다. 이 계획에 따르면 이 저술의 두 번째 부분은 실천 철학에 관한 것으로, 특히 이 부분의 두 번째 절은 「윤리성의 첫 번째 근거들」(die ersten Gründe der Sittlichkeit), 혹은 「윤리성의 순수 원리들」(die reinen Prinzipien der Sittlichkeit)에 관해 다룰 예정이었다. 조만간 끝날 것이라고 예상했던 계획과는 달리 이 저술은 결국은 10년이 지난 후에야 『순수이성비판』(1781년)이라는 제

목으로 출간되게 된다. 그러나 1773년 말 헤르츠에게 보낸 편지에 따르면 사실은 칸트가 도덕철학에 관한 저술을 더 빨리 출간하려고 계획하고 있었음이 분명히 드러난다: “초월철학을 완성하는 것, 그것은 사실 순수 이성비판을 의미하는데, 이것은 내게 기쁨이다. 그런 다음 나는 형이상학(Metaphysik)을 탐구하고자 하는데, 이는 자연 형이상학(Metaphysik der Natur)과 윤리 형이상학(Metaphysik der Sitten)의 두 부분으로 이루어져 있다. 이들 중 윤리 형이상학을 먼저 출판할 계획이고 이에 대해 먼저 기쁨을 표한다.”(AA X 145) 만약 이에 따라 윤리학에 관한 저술이 『순수이성비판』에서 분리하여 이미 출판되었다면 헤르츠에게 보낸 1776년 11월 24일자 편지에서 칸트가 윤리학 저술을 전체 작품들의 부분으로 더 이상 언급하지 않은 것과, 1781년까지 칸트의 저술 작업에 대해 보고해 주는 많은 문서에서 볼 수 있듯이 칸트가 이에 관해 철저히 침묵한 것이 이해되어 질 수도 있다. 그러나 『순수이성비판』이 처음 출간된 1781년까지도 윤리학에 관한 칸트의 독립된 저술은 나오지 않았다.

『순수이성비판』 출간은 이제 이미 오랫동안 약속되었던 ‘윤리 형이상학’의 완성을 기대하게 만들었다. 이러한 주변의 바람을 잘 보여주듯 하만(Hamann)은 “윤리 형이상학과 자연 형이상학이 곧이어 출간될 수 있도록 해주시요”(1781년 5월 7일 Hartknoch에게 보낸 Hamann의 편지), 하고 『순수이성비판』의 출판자였던 하르트크노흐(Hartknoch)에게 독촉을 하기도 하였다. 하르트크노흐는 이러한 충고를 받아들여 같은 해 가을에는 칸트에게 직접 다음과 같은 편지를 보내기도 하였다: “존경하는 선생님, 이제 윤리 형이상학과 자연 형이상학을 출판하시기를 희망합니다. 왜냐하면 이것이 바로 당신의 계획을 완성하는 일이며 전체 체계를 이루는 일이기 때문입니다.”(1781년 11월 19일자 편지) 그리고 하르트크노흐에게 보낸 하만의 편지(1782년 1월 11일: “칸트는 윤리 형이상학에 관한 작업을 하고 있습니다. 다만 나는 어떤 출판사를 위한 것인지는 알지 못합니다)에서 볼 수 있듯이 실제로 칸트는 당시 윤리 형이상학에 관한 새로운 저술의 출간을 준비하고 있었던 것으로 보인다. 그러나 칸트는 이 작업과 동시에 새로운 작업에 몰두해야 하는 상황에 처하게 된

다. 1781년 『순수이성비판』이 출판된 후 많은 오해와 비난이 있었는데 그 대표적인 예가 『괴팅겐 비평지』(*Göttingischen Gelehrten Anzeigen*)에 실린 『순수이성비판』에 대한 서평이었다. 1782년 1월 19일자 부록에 익명으로 실린 이 글은 당시의 유명한 통속 철학자였던 그라베(C. Grave)의 것으로 알려져 있는데 여기서 그라베는 칸트의 체계를 버클리의 관념론과 동일한 것이라고 주장한다. 이러한 오해를 불식시켜야 할 필요성을 느낀 칸트는 자신의 입장을 변호하고 그의 이론을 쉽게 설명해 줄 수 있는 새로운 저서를 준비하게 되는데, 이것이 1783년 출간된 『형이상학서설』(Prolegomena)이다. 이러한 상황으로 인해 1783년까지 윤리 형이상학에 관한 칸트의 작업은 더 이상의 진척을 보지 못하게 된다.

그러나 칸트가 자신의 최초의 도덕철학에 관한 저술인 『윤리형이상학의 정초』를 세상에 내놓은 것은 『형이상학서설』이 완성되고 나서도 2년이 지나야 가능했다. 그리고 이 2년간의 기간 동안 도덕에 관한 칸트의 사상은 이전보다 훨씬 더 많은 변화를 겪었던 것으로 보인다. 칸트는 멘델스존(Moses Mendelssohn)에게 보낸 1783년 8월 16일자 편지에서 다음과 같이 적고 있다: “나는 이번 겨울에 나의 도덕[철학]의 첫 번째 부분을 완전히는 아니지만 거의 대부분을 완성하게 될 것이다. [...]” 물론 칸트가 여기서 언급하고 있는 “나의 도덕[철학]의 첫 번째 부분”이 무엇을 의미하는지는 이 편지를 통해서만 정확히 알 길이 없다. 이것은 이후에 출간된 『윤리형이상학 정초』나, 『실천이성비판』을 의미할 수도 있고 또한 『윤리형이상학』의 첫 번째 부분을 지칭하는 것일 수도 있다. 어쨌든 그해 겨울 도덕철학의 첫 번째 부분을 완성하려던 칸트의 계획은 새로운 사건을 통해 또 다른 국면을 맞이하게 된다.

이듬해인 1784년 칸트가 새롭게 당면한 상황은 당시의 유명한 통속 철학자였던 그라베(Grave)가 출간한 새로운 저서 때문이었다. 이미 칸트의 『순수이성비판』에 대한 서평을 『괴팅겐 비평지』(*Göttingischen Gelehrten Anzeigen*)에 기고한 적이 있었던 그라베는 1783년 미하엘리스 메세(Michaelismesse)에서 『의무에 관한 키케로의 저서에 관한 철학적 논평들과 논문들』이라는 제목의 책을 선보이게 된다. 이것이 당



시 주로 윤리문제에 천착하고 있던 칸트를 자극하여 이에 반대하는 자신의 생각을 밝혀야 한다는 생각을 하게 하였던 것으로 보인다. 칸트가 이러한 생각을 하고 있었음은 하만(Hamann)이 헤르더(Herder)에게 보낸 1784년 2월 8일자 편지를 통해 확인할 수 있다: “칸트는 그라베의 키케로에 관한 글에 대한 반론을 위한 작업 — 이에 대한 제목이 무엇이어야 할지는 그도 아직은 모르지만 — 을 해야만 한다.” 또한 하만은 자신의 친구였던 셰프너(Scheffner)에게 보낸 2월 18일자 편지에서, “소문에 의하면 칸트 교수가 그라베의 키케로에 관한 책에 대한 반론을 — 아직 그 제목은 정해지지 않았지만 — 『괴팅엔 비평지』에 실린 그라베의 서평에 대한 간접적인 답변으로 준비하고 있다.”고 쓰고 있다. ‘괴팅엔 비평지’에 실린 그라베의 서평이 사실은 윤리적 문제와는 아무 상관이 없다는 것을 뒤늦게 안 하만은 3월 15일 셰프너에게 보낸 편지에서는 이러한 오해를 수정하여 다음과 같이 적고 있다: “칸트의 반론은 그라베의 서평에 관한 직접적인 반론은 아니다. 칸트의 반론은 오히려 그라베가 쓴 ‘키케로’에 초점을 맞추게 될 것이다.”

그러나 6주가 지난 후 이와 관련된 하만의 보고는 이전과는 다른 모습을 보여준다. 즉 지금까지 칸트에게 반론의 대상이었던 그라베의 ‘키케로’를 하만은 칸트 도덕철학의 선구자로 간주하고 있다: “칸트는 자신의 도덕[철학]의 전조에 해당하는 것을 연구하고 있는데, 이는 그라베의 키케로와 관련된 것으로 처음에는 반박을 위한 것이었다.”(뮐러(J. G. Müller)에게 보낸 4월 30일자 하만의 편지) 더 나아가 하만은 헤르더에게 보낸 5월 2일자 편지에서는, “칸트는 자신의 체계의 완성을 위해 열심히 애쓰고 있다. 그라베의 키케로에 관한 반론은 그의 도덕[철학]의 선구자로 변해버렸다.”고 말하고 있다.

물론 이러한 하만의 편지글들에서 확실한 것을 끄집어 낼 수는 없다. 게다가 하만이라는 인물이 비록 새로운 학술적 소식을 찾아내어 전파하는데 큰 관심을 가지고 있기는 했지만 — 이런 점에서 칸트도 그를 “호기심이 많은 늙은이”라고 부른 적이 있다. — 그렇다고 해서 위대한 철학자의 깊은 생각을 소상히 알고 있는 그러한 사람은 아니었다. 어쨌든 적어

도 하만의 편지글에서 추측할 수 있는 것은 칸트가 당시(1784년 2월-3월경)에는 그라베의 ‘키케로’에 반박하는 글을 구상하고 있었다는 사실이다. 그러나 이유는 알 수 없지만 칸트는 이러한 생각을 곧 그만 두었던 것 같다. 왜냐하면 이 후에 출판된 『윤리형이상학 정초』에서는 그라베나 그의 ‘키케로’가 내용적으로 전혀 고려되고 있지 않을 뿐 아니라 언급조차 되고 있지 않기 때문이다. 칸트는 그라베의 ‘키케로’를 논박하는 이러한 시사적인 논문을 쓰는 일 — 물론 이러한 작업에서도 그의 윤리학에 관한 사고를 발전시킬 수 있었겠지만 — 을 그만두고 오히려 ‘자신의 체계를 완성하는 일’에 전념하게 된다.

1784년 후반 이후의 칸트의 모습을 증언해주는 주변의 진술들은 당시 자신의 체계를 완성하려는 칸트의 연구가 직접적으로 『윤리형이상학 정초』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) — 물론 그때까지는 정확한 제목이 완성되지 않았던 것으로 보인다. — 와 연관된 것이라는 것을 분명하게 보여준다. 하만은 하르트크노흐에게 보낸 1784년 8월 10일자 편지에서 칸트가 윤리 형이상학의 ‘서론’(Prodromus)을 위해 열심히 일하고 있다고 보고하고 있다. 또한 예나(Jena)의 슈츠(Schütz) 교수는 8월 23일자 편지에서 칸트에게 이렇게 답하고 있다: “나에게 가장 놀라운 일은 당신이 미하엘리스(Michaelis) [메세(Messe)]에 알려진 윤리 형이상학에 관한 계획을 출판하려고 한다는 사실이다.” 하만(Hamann) 역시 헤르더(Herder)에게 보낸 1784년 8월 8일자 편지에서, “칸트는 그의 윤리 형이상학의 서론을 위해 열심히 작업하고 있다.”라고 적고 있으며, 셰프너(Schffner)에게 보낸 8월 19일자 편지에서는, “우리의 칸트 교수가 윤리 형이상학 서론(Prodromus) 혹은 윤리 형이상학을 곧 인쇄를 위해 할레(Halle)로 보낼 것이고 이를 미하엘리스에서 출판할 것이다.”고 적고 있다. 헤르더(Herder)에게 보낸 1784년 9월 15일자 편지에서도 하만(Hamann)은 자신이 이제 ‘윤리 형이상학 서설’(Prolegomena zur Metaphysik der Sitten)을 기다리고 있음을 분명히 밝히고 있다. 그리고 이로부터 며칠 후인 9월 19일 셰프너(Scheffner)에게 보낸 편지에서 하만(Hamann)은 “칸트는 윤리 형이상

학 정초의 원고를 발송했다.”고 적고 있는데 여기서 처음으로 ‘윤리형이상학 정초’(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)라는 칸트 도덕철학 저서의 정확한 제목이 등장한다.

그러나 칸트에게 보낸 1785년 10월 8일자 하르트크노흐(Hartknoch)의 편지에서 추정할 수 있듯이 이 저서의 출판은 출판사의 지체로 인해 마지막까지 늦추어진다. 이런 사정으로 인해 1784년 메세에 칸트의 도덕철학 저서가 출판될 것으로 믿었던 하만(Hamann)은 — 그래서 린드너(Lindner)에게 보낸 1784년 3월 9일자 편지에서 하만은 칸트의 도덕철학의 저서가 그해 메세에 출판될 것이라고 알려주기도 하였다. — 셰프너(Scheffner)에게 보낸 1784년 10월 17일자 편지에서 그 때까지도 자신에게 도착한 메세 카탈로그에서 칸트의 도덕철학에 관한 저서를 찾지 못하였다고 불평하고 있다. 그뿐만 아니라 슈츠(Schütz) 역시 1785년 2월 18일자 편지에서 칸트에게 자신이 그의 새로운 저서를 보려는 욕망으로 불타고 있다고 말하고 있다. 그럼에도 불구하고 1785년에는 적어도 칸트가 자신의 새로운 저서의 첫 번째 견본을 받아 보았다는 것은 헤르더(Herder)에게 보낸 하만(Hamann)의 그 해 4월 14일자 편지에서 확인할 수 있다: “하르트크노흐가 지난 금요일에 도착했다. [...] 출판자는 ‘윤리형이상학 정초’의 저자용 견본 4부를 가지고 왔다.”

결국 많은 사람들의 오랜 기다림 끝에 세상에 나온 칸트의 『윤리형이상학 정초』에 대한 처음의 반응들은 엇갈렸다. 칸트의 오랜 반대자였던 하만(Hamann)은 “순수 이성 대신에 여기서서는 다른 환상과 영웅이 이야기되고 있다. 그것은 다름 아닌 선의지다.”라 자신의 소감을 밝혔다. 또한 셰프너(Scheffner)에게 보낸 편지(1785년 5월 12일자)에서는 “순수 이성과 선의지는 나의 감관으로서 그 개념을 파악할 수 없는 단어들이다.”고 말하기도 하였다. 그렇다고 이런 비판적인 반응들만 있었던 것은 아니었다. 예컨대 슈츠(Schütz)는 칸트의 도덕철학 저서에 대한 자신의 만족감을 이렇게 표현하였다: “내가 당신의 ‘윤리형이상학 정초’를 손에 쥐게 된 기쁨과 그것을 읽을 때 가졌던 흥미로움과 그것을 손에서 놓았을 때의 만족감은 그 어떤 말로도 표현하기 힘들다.”

어쨌든 칸트의 『윤리형이상학 정초』는 빠르게 많은 독자층을 형성하게 된다. 이로 인해 초판은 금방 절판 되었는데 그 다음해에 이미 두 번째 판이 출판되었고 칸트의 생전에만 두 번 더(1792년, 1797년) 새로운 판과 네 번의(1791년, 1794년, 1796년, 1801년) 중판이 나왔다. 칸트의 최초의 도덕철학 저서에 대한 이와 같은 급속한 독자층의 관심은 그의 윤리 철학 주저라 할 수 있는 『실천이성비판』(1788년)이 출판된 이후부터 조금씩 누그러지게 된다.

## 2.2.2 『윤리형이상학 정초』의 내용

칸트의 최초의 도덕철학 저서인 『윤리형이상학 정초』는 머리말(Vorrede)과 세 개의 절(Abschnitt)로 구성되어 있다. 이들 각각의 내용을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

### 2.2.2.1 머리말

칸트는 머리말에서 일련의 분류를 시도한다. 먼저 고대로부터 있어왔던 전통적인 철학의 세 가지 분야를 구별하는 것으로 머리말은 시작된다. 즉 철학은 형식적인 것을 다루는 ‘논리학’과 실질적인 내용을 다루는 ‘물리학’과 ‘윤리학’으로 나뉜다. 이 중 물리학과 윤리학은 각각 경험적인 부분과 이성적인 부분, 즉 순수 부분으로 나뉠 수 있다. 따라서 윤리학의 경우는 경험적 부분에 해당하는 ‘실천적 인간학’(die praktische Anthropologie)과 ‘도덕학’(Moral)으로 나뉜다. 산업의 영역에 분업이 적합하듯이 철학의 영역에서도 분업이 요구되어진다. 칸트는 오늘날 ‘도덕’ 혹은 ‘윤리’라고 부를 수 있는 흥미 있는 도덕적인 태도들과 관찰들의 총체를 잘 알고 있었고 이를 그 자체로 평가할 줄도 알았다. 그는 또한 이것들이 인간에게 적용되기 위해서는 인간학적 지식이 요구되어지고 경험을 통해 날카로워진 판단력이 필요함도 강조하였다. 그러나 칸트는 방법론적인 이유에서 이러한 경험적 도덕으로부터 ‘순수 도덕철학’ 즉 ‘윤리 형이상학’을 엄격하

게 구별해 낸다. 왜냐하면 현재의 이글은 단지 후자에 해당하는 ‘윤리 형이상학’만을 위한 것이기 때문이다. 실천적 인간학과 마찬가지로 도덕 심리학 역시 윤리학이라고 말할 수 없다. 이론적인 초월철학이 순수 사유를 탐구하는 것과 마찬가지로 윤리 형이상학은 “가능한 순수 의지의 이념과 원리들”을 탐구하는 것이지 인간적인 의욕과 행동의 심리적 조건들, 예컨대 볼프철학의 “일반 실천 철학”(allgemeine praktische Weltweisheit)을 탐구하는 것은 아니다. 하나의 공통적인 원리에서 실천이성과 사변이성의 통일을 서술해야만 하는 ‘실천이성비판’과 ‘윤리 형이상학’은 뒤의 과제로 남겨두고 『윤리형이상학 정초』에서 칸트는 단지 ‘모든 도덕성의 최상의 원리’(das oberste Prinzip aller Moralität)를 찾아내어 이를 확정하는 것을 목표로 삼고 있다. 이러한 목표에 따라 『윤리형이상학 정초』는 다음의 세 개의 절로 이루어진다. 첫째: 평범한 윤리적 이성인식에서 철학적 이성인식으로의 이행. 둘째: 철학적 이성인식으로부터 윤리 형이상학으로의 이행. 셋째: 윤리 형이상학으로부터 실천 이성 비판으로의 이행.

#### 2.2.2.2 첫 번째 절(Abschnitt)

첫 번째 절에서 칸트는 우리의 마음을 고무시키는 선의지에 대한 유명한 정의로부터 시작한다. 즉 선의지는 이 세계 내에서, 아니 세상 밖에서조차도 유일하게 그 자체로 제한 없이 선하다고 생각되어 질 수 있는 것이다. 그리고 이 선의지는 모든 기질상의 성질들과 행운의 자질들을 넘어서 있는 것이고 이들의 유용성이나 결과로부터는 완전히 독립해 있는 것이다. 왜냐하면 만약 행복이 인간의 규정이거나 최종목적이라면 우리는 훨씬 더 본능을 좇아 행할 것이기 때문이다. 그렇지만 그 자체로 선한 의지라는 개념은 의무의 개념으로부터 도출되어질 수 있다. 하나의 행위는 단지 다음의 경우에만 참된 도덕적 가치를 갖는다. 1. 그것은 기껏해야 당연한(pflichtmäßig) 행위를 낳게 하는 한갓 경향성으로부터가 아니라 순전히 의무로부터 생겨나야한다. 2. 그것은 특정한 목적을 이루려는 의도에서가 아니라 의욕의 형식적인 원리로부터 생겨나야 한다. 이

로부터 다음의 결론이 생겨난다: 3. “의무는 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성이다.” 왜냐하면, 만약 의욕의 대상에 대한 모든 고려를 도외시하고 나면 객관적으로는 실천 법칙이, 주관적으로는 법칙에 대한 순수한 존경만이 남기 때문이다. 그러나 방금 배척된 심리학이 존경의 감정과 함께 다시 윤리학으로 몰래 숨어들어갈 수 있다는 사실을 칸트는 간과하지 않는다. 오히려 긴 주해를 통해 이러한 이의에 대해 반박한다. 이와 같은 심리학적 논증에 반대해서 주목할 만한 표현이 나타난다. 즉 윤리 법칙은 인간에게 뿐 아니라 모든 이성적 존재 일반에게 타당한 것이다. 그러나 칸트의 이러한 생각에 대해 쇼펜하우어(Schopenhauer)는 이렇게 조롱하기도 했다: “칸트가 여기서 어느 정도는 천사를 생각하고 있거나 적어도 독자들을 확신시키기 위해 천사의 도움을 바라고 있다는 의심을 떨쳐버릴 수 없다.” 칸트가 여기서 말하려고 하는 것은 윤리성이 존재한다는 것이고 이성 일반은 참된 것이지만 우연적인 제한성과 조건들을 가진 인간적 본성은 참된 것이 아니라는 것이다. 그래서 만약 의지로부터 모든 질료적인 충동들을 떼어내고 나면 순전히 보편적인 합법칙성이라는 생각만이 남게 된다. 왜냐하면 그것이 모든 사람이 근본적으로 알고 있는 보편적 인간 이성의 원리이기 때문이다. 그러나 인간은 이러한 원리에 반해서 자신의 욕구와 경향성의 총체가 강한 평형을 이루고 있음을 느끼게 된다. 따라서 인간은 자연스럽게 변증학(Dialektik)으로 빠지게 되는데 이로부터 빠져 나오게 할 수 있는 것은 단지 ‘우리이성의 완전한 비판’뿐이다. 이로부터 칸트는 ‘윤리 형이상학’으로의 이행을 말하는 2절로 넘어가게 된다.

### 2.2.2.3 두 번째 절

‘대중적 윤리 세계지혜에서 윤리 형이상학으로의 이행’이라는 제목의 제2절에서 칸트는 먼저 ‘의무’(Pflicht)의 개념으로부터 논의를 시작한다. 만약 ‘의무’라는 것이 보편적 인간 이성으로부터 생겨나는 개념이라면 이는 경험적 개념이 아니다. 경험만으로는 결코 순수한 도덕적 행위를 완

전히 확실하게 증명할 수 없다. 인간은 이 점에 있어서 나이가 들수록 더욱더 비판적이게 된다. 그럼에도 불구하고 이념, 즉 예컨대 우정에서의 순수한 성실성과 같은 것은 남게 된다. 비록 지금까지 성실한 친구를 가지지 못했었다고 하더라도 말이다. 윤리성은 결코 실례들로부터 빌려올 수 없다. ‘복음서의 성자’조차도 우리 가슴속에 담고 있는 윤리적 완전성의 이념에서 평가할 수 있다. 간단히 말해, 윤리이론은 대중화를 통해 그 입구를 열어주기 이전에 먼저 순수 이성에 근거해야 하고 따라서 윤리형이상학위에 근거해야만 한다. 윤리이론이 대중화 되게 되는 경우에는 “여기저기서 주워 모은 관찰들과 궤변적인 원리들의 구역질나는 잡동사니”를 지닌 동시대의 대중철학에 대해 강력한 철퇴를 가할 수 없게 되고 그렇게 되면 이런 대중철학이 인간의 심성에 그 영향을 더 강하게 미치게 되는 것이다.

이상의 서론적 고찰을 한 후 칸트는 ‘형이상학으로의 이행’에 관해 논의한다. ‘의지’(Wille)는 객관적인 이성 법칙에 따라 행위하는 능력이다. 그러나 주관적인 충동에 의해 영향을 받는 인간의 의지는 종종 객관적인 실천 법칙에 일치하지 못한다. 그러므로 객관적 실천 법칙은 이러한 인간에게 명령의 형태를 띠고 ‘지시명령’(Gebot)으로 다가온다. 그런데 도덕적인 명령은 가언적(hypothetisch)으로, 즉 어떤 특정한 목적에 유용한 행위를 지시명령하는 것이 아니라 정언적(kategorisch)으로, 그러니까 무조건적(unbedingt)으로 지시명령한다. 가언 명령은 (기술적인) 숙련 규칙이거나 (실용적인) 영리함의 충고라면 정언 명령은 윤리성의 법칙이다. 이 중 가언 명령의 가능성은 규정된 원리가 가능하지 않을 때 분명해진다. 왜냐하면 가언 명령의 목적인 ‘행복’(Glückseligkeit)은 최상의 비규정적 개념으로 “이성이 아닌 상상력의 이념”이기 때문이다. 그러나 이러한 순수 종합적-실천 명제로서의 정언 명령이 어떻게 선험적으로 가능할 수 있는가? 정언 명령이라는 순전한 개념은 우리에게 아마도 자신의 ‘정식’(Formel)을 제공해줄 것이고 사실 또한 그러하다. 정언 명령은 법칙의 보편성과 이 법칙에 맞게 행위해야 하는 준칙의 필연성외에는 그 어떠한 것도 포함하고 있지 않기에 그것의 첫 번째 정식은 다음과 같다: “그 준

칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 내가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라.” 그리고 이에서 약간 변형된 두 번째 ‘정식’은 이러하다: “마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라.” 이러한 정식, 특히 두 번째 정식의 의미는 이제 ‘완전한 의무’, ‘불완전한 의무’, ‘우리 자신에 대한 의무’ 그리고 ‘다른 사람에 대한 의무’의 4가지 경우에 나뉘어서 설명되어진다. 그리고 이 모든 행위 일반에 대한 “도덕적 평가의 기준”(Kanon)은 다음과 같다: “사람들은 우리의 행위의 준칙이 보편적 법칙이 될 것을 의욕할 수 있어야 한다.”

그런데 이러한 정언 명령, 즉 그러한 단적으로 지시명령하는 실천적 법칙이 어디 있는가? 정언 명령은 우연적인 경험에서와 마찬가지로 인간 본성의 특수한 성질로부터 도출되어서는 안 된다. 왜냐하면 그것은 모든 이성적 존재에 타당한 것이어야 하기 때문이다. 오히려 이제 ‘윤리 형이상학’으로 나아가야만 한다. 즉 이미 생겨난 것의 명령에서 생겨나야만 할 것의 명령으로, 욕구의 주관적인 충동에서 의욕의 객관적인 동기로, 그리고 질료적인 목적과 수단에서 형식적이고 객관적인 목적으로, 즉 ‘자기목적’(Selbstzweck)으로 나아가야 한다. 이성적 존재로서의 인간 즉 이성적 본성 일반은 결코 한낱 수단이 아닌 목적 그 자체이고 절대적인 가치를 갖는다. 이로부터 정언 명령의 세 번째 정식이 생겨난다: “네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라.” 이러한 목적 그 자체로서의 인간성(이성적 본성)의 원리는 경험으로부터 생겨나는 것이 아니다. 이는 실천 이성의 최상의 객관적 목적으로서의 그 자신으로서는, 오히려 최상의 제한된 모든 주관적 목적들의 조건이다. 즉 모든 이성적 존재의 의지는 보편적 법칙 수립적인 것이 된다. 따라서 이러한 의지는 자기 법칙수립적인 것(자율)이고 충동으로서의 모든 다른 ‘이해관심’(Interesse)은 배제되어진다. 이와는 달리 지금까지의 모든 윤리는 순수 의지 바깥에 놓여있는 ‘이해관심’에 의해서 규정되었고 이런 점에서 타율적이었다. 보편적인 법칙수립의 개념은 우리를 “매우 생산적



인” 목적의 왕국이라는 개념으로 이끌고 간다. 물론 이러한 개념은 이상적이긴 하지만 이성적 존재는 ‘성원’(Glieder) 혹은 ‘수령’(Oberhaupt)으로서 이 왕국에 속하게 된다. 이로부터 ‘성원’에게는 의무의 개념이 생겨나지만 ‘수령’에게는 의무의 개념은 적용되지 않는다. 다만 목적의 나라에서 이 양자 모두는 ‘가격’(Preis)을 갖지만 이를 뛰어넘는 것은 ‘존엄성’(Würde)을 갖는다.

이상의 상이한 정언명령들을 비교해보면 이들은 다음과 같은 요소를 공통적으로 갖는다는 것을 알 수 있다: 1. 형식(Form): 정언명령의 형식은 이들 명령이 가지고 있는 보편성(Allgemeinheit)에서 성립한다. 2. 질료(Materie): 정언명령의 질료는 ‘목적’(Zweck)이다. 3. 완벽한 규정(vollständige Bestimmung): 자연 목적론(후에 『판단력비판』[*Kritik der Urteilskraft*]에서 도입되는 개념)이 외적인 자연을 목적의 왕국으로 파악하는 반면에 저 정언명령들은 ‘모든 준칙은 자신의 법칙 수립에 의한 자연의 나라로서의 목적들이 가능한 나라와 조화로워야 한다’는 생각으로 인해 모든 준칙의 완벽한 규정을 이룬다. 도덕적인 평가를 위해서는 첫 번째 정식이 방법적으로 가장 강력한 것으로 고려되어 질 수 있다. 반면에 다른 두 정식들은 첫 번째 정식보다 더 직관적이기에 응용 윤리학에 더 가깝다고 할 수 있다. 왜냐하면 무조건적 선은 자연법칙에 속하는 내적 무모순성을 전제하기 때문이다. 무조건적 선의 개념은 너무 높은 이념이기에 그것의 내적가치 자체는 목적의 왕국과 자연의 왕국의 동일한 수령아래에서 통합을 통해서만 성장할 수 없다. 이에 따라서 오히려 도덕성의 개념, 허용되는 행위와 허용되지 않는 행위, 의지의 신성함, 책무, 숭고와 존엄이 완전히 밝혀진다. 나아가 2절의 결론부분은 이미 앞서 도입된 생각을 더 상세히 설명해준다. 즉 윤리성의 최상원리의 자율성과 모든 사이비 윤리적 원리들의 원천의 타율성이 그것이다. 이중 후자는 행복의 경험적인 것(물리적인 감정과 도덕적인 감정을 척도로서 가지는)과 완전성이라는 이성적인 것(이성개념과 신의 의지에 따르는 것)으로 구분되어진다. 특별히 칸트는 자기 행복의 원리를 부도덕한 것으로 여기는 것으로 보인다. 그리고 두 가지 이성적인 척도가운데서 칸

트는 완전성이라는 존재론적 개념을 신적 의지의 목적론적인 개념이나 도덕적 감각보다 더 선호하고 있다. 따라서 윤리성을 하나의 ‘환상적인 이념’이 아닌 ‘그 어떤 것’으로 여기는 자, 달리 근대적인 용어로 표현하여, 비판주의의 의미에서 윤리적인 사람이고자 하는 자는 의욕의 순직한 형식을 자율로서 근거에 놓아야만 한다. 지금까지 이루어진 선의지 혹은 순수 의지에 대한 분석이 바로 『윤리형이상학 정초』의 고유의 과제인 것이다. 그러나 바로 그러한 것이 가능하다는 것, 즉 윤리성이 실제로 환영이 아니라는 사실을 순수 실천 이성의 가능한 종합적 사용이 증명해야만 한다. 하지만 이를 위해서는 실천 이성의 비판이 선행되어야만 하는데 마지막 3절에서 칸트는 이 비판의 근본적인 특징을 서술하고 있다.

#### 2.2.2.4 세 번째 절

앞서 2절에서 제기된 문제의 해결책은 ‘자유’(Freiheit) 개념에 있다. 물론 이때의 자유는 한갓 낯선 외래의 원인으로부터의 독립성을 의미하는 부정적인 뜻이 아니라 의지의 자유와 자율의 개념을 동일한 것으로 보는 적극적인 의미를 뜻한다. 이런 의미에서 칸트는 “자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지는 한 가지이다.”고 말한다. 이성적 존재라는 개념은 자유로운 의지라는 개념을 전제한다. 왜냐하면 비록 자유 의지라는 것이 이론적으로 증명되어질 수 없다 하더라도 이성적 존재라는 것은 자유의 이념아래서 밖에 행위할 수 없는 존재이기 때문이다. 그러나 이러한 생각은 순환적인 논증으로 보인다. 도덕적 관심과 윤리적 책임의 궁극적인 근거는 사실 더 이상 설명되어질 수가 없다. 여기서 취할 수 있는 하나의 다른 관점은 사물자체(Ding an sich)와 현상(Erscheinung)을, 지성세계(intellektuelle Welt)를 감성세계(Sinnenwelt)와 구별하는 것이다. 물론 칸트의 표현에는 오해의 소지가 없지는 않지만 이러한 구별을 통해 지성세계가 감성세계의 ‘근거’(Grund)이고 순수 의지가 감성적 욕구에 의해 촉발된 의지의 최상의 조건이 된다고 말해질 수 있다.

이렇게 해서 우리는 ‘모든 실천 철학의 최종 한계’에 이르렀다. 인간은

자신을 의지의 면에서 자유롭다고 생각한다. 이러한 자유는 그렇지만 경험 개념도 아니고 경험의 불가피한 전제인 자연필연성의 개념도 아니다. 자유라는 것은 오히려 단지 하나의 이념(Idee)에 불과하다. 그럼에도 불구하고 이 양자, 즉 자유와 자연필연성은 서로 모순 관계에 있지 않고 오히려 주관 속에서 통일된 것으로 생각되어지는데, 그것도 필연적으로 그러하다. 순수 예지자(사물자체)로서의 인간은 자신을 자연법칙에 종속시킬 때와는 다른 사물들의 질서 속에 자신을 처하게 하는데, 즉 특정한 원인에 따르는 것이 아니라 목적에 따르는 존재가 된다. 물론 인간은 자신을 이 다른 질서인 오성세계 속에서 단지 ‘들어가 생각하는 것’(hineindenken)은 할 수 있지만 예컨대 ‘들여다보는 것’(hineinschauen)이나 ‘들어가 감각하는 것’(hineinempfinden)은 할 수 없다. 칸트가 여러 번 오해 가능하게 사용하고 있는 오성세계(intelligibele Welt)라는 것은 단지, “이성이 자기 자신을 실천적인 것으로 생각하기 위해서, 현상들 밖에서 취할 수밖에 없다고 보는 한 입장”일 뿐이다. 만약 우리가 무엇을 경험의 자연법칙으로 환원시킬 수 있는지를 설명할 수 있다면 의지의 자유는 단지 이에 따라서만 변형되어질 수 있다. 그러나 어떻게 그리고 왜 우리에게 윤리성 문제가 관심이 되는지 혹은 어떻게 순수 이성이 실천적일 수 있는지는 대답되어질 수 없다. 여기가 바로 칸트의 표현에 의하면 “모든 도덕적 탐구의 최상의 한계”(oberste Grenze aller moralischen Nachforschung), 다시 말해 모든 학적인 윤리학의 한계인 것이다. 그래서 칸트는 맺음말에서 이렇게 『윤리형이상학 정초』를 끝맺는다: 이성은 그것을 개념화할 수도 없으면서 끊임없이 ‘무조건적인 것’(das Unbedingt)을 찾으려고 한다. 그래서 비록 우리가 도덕 명령들의 무조건적인 필연성을 개념적으로 파악하지는 못하지만 “그럼에도 우리는 이것을 개념화 못함을 개념적으로 파악”하는 것이다. 그리고 이것이 “인간 이성의 한계에까지 원리적으로 나아가려 하는 철학에 대하여 당연히 요구될 수 있는 것의 전부이다.”(이상의 원전해설은 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leibzig 1933, Felix Meiner판의 편집자 Karl Vorländer의 서문(Einleitung)을 발췌 번역 요약한 것임)

## 2.3 『윤리형이상학 정초』 상세 목차

『윤리형이상학 정초』의 목차

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 제2판(B판)(Riga 1786) 및 우리말 판 『윤리형이상학 정초』(백종현 역, 아카넷, 2005)에 따름

### 머리말

제 1 절: 평범한 윤리적 이성인식에서 철학적 이성인식으로의 이행

제 2 절: 대중적 윤리 세계지혜에서 윤리 형이상학으로 이행

윤리성의 최상 원리로서 의지의 자율

윤리성의 모든 사이비 원리들의 원천으로서 의지의 타율

타율의 가정된 기본개념들로부터 가능한 윤리성의 모든 원리들의 구분

제 3 절: 윤리 형이상학에서 순수 실천 이성비판으로 이행

자유개념은 의지의 자율을 설명하는 열쇠이다

자유는 모든 이성적 존재자의 의지의 속성으로 전제되어야 한다

윤리성의 이념에 부착되어 있는 관심에 대하여

어떻게 정언적 명령은 가능한가?

모든 실천 철학의 최종한계에 대하여

### 맺음말

## 2.4 주요 용어

### 2.4.1 윤리 형이상학(Metaphysik der Sitten)

윤리학은 그것이 선험적 학문으로 성립하는 한에 있어서는 ‘형이상학’이어야만 한다. 이론철학이 순수 사유를 탐구하듯이 ‘윤리 형이상학’은 ‘가능한 순수 의지의 이념과 원리들’을 탐구한다. 즉 인간 지성이 구체적 대상들과 관계할 때 ‘형이상학’이라고 불리는데, 특정한 대상을 다루는 물리학과 윤리학은 그것이 선험적 원리에 관한 학문이고자 할 때, 이로부터 자연 형이상학과 윤리 형이상학의 이념이 생겨나게 된다. 이러한 ‘윤리 형이상학’의 토대를 놓는 작업으로서의 『윤리형이상학 정초』의 목표는 ‘모든 도덕성의 최성의 원리’를 찾아내어 이를 확정하는 것이다.

### 2.4.2 선의지(ein guter Wille)

‘선의지’라는 것은 칸트에 따르면 이 세계 내에서, 아니 이 세계 밖에서조차도 유일하게 그 자체로 제한 없이 선하다고 생각되어질 수 있는 것이다. 이 선의지라는 개념은 그 자체로 의무의 개념으로부터 도출되어질 수 있기에 모든 기질상의 성질들과 행운의 자질들을 넘어서 있는 것이고 이들의 유용성이나 결과로부터 완전히 독립해 있는 것이다. 칸트는 선의지라는 이러한 ‘평범한 윤리적 이성인식’으로부터 ‘철학적 이성인식’으로의 이행을 시도한다.

### 2.4.3 정언 명령(kategorischer Imperativ)

칸트는 의지에 주어지는 모든 명령을 두 가지 종류, 즉 가언적(hypothetisch)인 것과 정언적(kategorisch)인 것으로 구별한다. 가언적 명령이, ‘가능한 행위의 실천적 필연성을 다른 사람들이 의욕하는 어

떤 다른 것에 도달하기 위한 수단으로 표상하는 것'이라면, 정언적 명령은 '한 행위를 그 자체로서, 어떤 다른 목적과 관계없이, 객관적-필연적인 것으로 표상하는 그런 명령'이다. 즉 가언 명령이 기술적인 숙련의 규칙이거나 실용적인 영리함의 충고라면, 정언 명령은 그 자체로 윤리성의 법칙이다. 법칙의 보편성과 이 법칙에 맞게 행위해야 한다는 준칙의 필연성만을 포함하고 있는 정언 명령의 순전한 개념이 자신의 정식을 우리에게 제공해준다.

#### 2.4.4 자유(Freiheit)

칸트에 따르면 자율성은 윤리성의 최상의 원리이며 모든 사이비 원리들의 원천인 타율성과 구별된다. 이런 점에서 윤리성을 하나의 환상적인 이념이 아닌 '그 어떤 것'으로 여기기 위해서는, 다시 말해 윤리적인 사람이 되기 위해서는 의욕의 순전한 형식을 자율로서 근저에 놓아야 한다. 결국 선의지로부터 말미암은 윤리성이 실제로 가능하기 위해서는 자유가 전제되어야 하는 것이다. 만약 자유의 개념이 전제되어진다면 윤리성의 원리는 자유의 개념으로부터 분석적으로 따라 나올 수 있다. 그러나 '단적으로 선한 의지는 그것의 준칙이 항상, 보편적으로 보인, 자기 자신을 자기 안에 함유할 수 있는 그러한 의지'라는 것은 선의지의 분석을 통해서만 생겨날 수 없는 종합명제이다. 따라서 이러한 종합명제는 단적으로 선한 의지와 보편적 법칙으로서의 도덕법칙을 매개해줄 수 있는 제3의 것을 통해서만 가능하다. 칸트는 이러한 매개개념으로 적극적 의미에서의 자유, 즉 자율을 제시한다.

## 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 웹사이트: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/kant.html>

한국어 웹사이트: <http://www.kant.or.kr>

## 연관 관계

주요 저작: 순수이성비판(mod\_kant\_pure)

실천이성비판(mod\_kant\_practical)

판단력비판(mod\_kant\_judgement)

관계된 철학자: 데이비드 흄(mod\_hume)

고트프리트 빌헬름 라이프니츠(mod\_leibniz)

기여한 철학 분야: 윤리학(mod\_ethics)

형이상학(mod\_metaphysics)

자연철학(mod\_nat\_phil)

기여한 철학 학과:

기여한 철학 이론:

## 2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 윤리형이상학 정초
- 토픽 ID: mod\_kant\_foundations
- 상위 토픽명: 서양근대철학문헌
- 상위 토픽 ID: mod\_phil\_texts

### 내부 어커런스

원어 제목: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

영어 제목: Foundation of Metaphysics of Morals

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1785년



## 외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림:

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

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

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토크맵: [mod\\_kant\\_foundation\\_km.xtm](#)

## 연관 관계

저자: 임마누엘 칸트(mod\_kant),

관계된 철학자: 데이비드 흄(mod\_hume),

고트립 빌헬름 라이프니츠(mod\_leibniz),

기여한 철학 분야: 윤리학(mod\_ethics),

형이상학(mod\_metaphysics),

자연철학(mod\_nat\_phil),

기여한 철학 학파:

기여한 철학 이론:

### 3. 철학 용어 지식지도

#### 3.1 윤리형이상학

- 토픽명: 윤리형이상학 (윤리형이상학 정초)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 윤리형이상학
- 상위 토픽 ID: t\_mod\_metaphysic\_morals

##### 내부 어커런스

원어 용어: Metaphysik der Sitten

영어 용어: metaphysic of morals

한자 표기: 倫理形而上學

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: 윤리형이상학 정초(mod\_kant\_foundation<sup>s</sup>)

사용한 내용 토픽: c1

#### 3.2 선의지

- 토픽명: 선의지 (윤리형이상학 정초)
- 토픽 ID: t2
- 상위 토픽명: 선의지

- 상위 토픽 ID: t\_mod\_good\_will

### 내부 어커런스

원어 용어: guter Wille

영어 용어: good will

한자 표기: 善意志

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: 윤리형이상학 정초(mod\_kant\_foundation<sup>s</sup>)

사용한 내용 토픽: c2

## 3.3 정언명령

- 토픽명: 정언명령 (윤리형이상학 정초)
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 정언명령
- 상위 토픽 ID: t\_mod\_categorycal\_imperative

### 내부 어커런스

원어 용어: kategorische Imperativ

영어 용어: categorical imperative

한자 표기: 定言命令

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: 윤리형이상학 정초(mod\_kant\_foundations)

사용한 내용 토픽: c3

## 3.4 자유

- 토픽명: 자유 (윤리형이상학 정초)
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 자유
- 상위 토픽 ID: t\_mod\_liberty

## 내부 어커런스

원어 용어: Freiheit

영어 용어: freedom

한자 표기: 自由

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: 윤리형이상학 정초(mod\_kant\_foundations)

사용한 내용 토픽: c4

## 4. 철학 문헌 내용 지식지도

### 1. 윤리형이상학(Metaphysik der Sitten) (e1.1)

- 1.1 자유의 법칙으로서의 윤리학 (e1.1.1 / q1.1.2)
- 1.2 윤리형이상학의 이념 (e1.2.1 / q1.2.2)
- 1.3 윤리학에서의 분업 (e1.3.1 / q1.3.2)
- 1.4 도덕법칙의 선험성 (e1.4.1 / q1.4.2)
- 1.5 윤리형이상학의 필수불가결성 (e1.5.1 / q1.5.2)
- 1.6 윤리형이상학의 탐구대상 (e1.6.1 / q1.6.2)
- 1.7 ‘순수 실천 이성 비판’으로서의 ‘윤리형이상학 정초’  
(e1.7.1 / q1.7.2)
- 1.8 ‘윤리형이상학 정초’의 목적과 탐구방법 (e1.8.1 / q1.8.2)

### 2. 선의지(ein guter Wille) (e2.1 / q2.2)

- 2.1 선의지의 기능
  - 2.1.1 행복의 조건으로서의 선의지 (e2.1.1.1 / q2.1.1.2)
  - 2.1.2 인격의 내적가치의 전제로서의 선의지  
(e2.1.2.1 / q2.1.2.2)
- 2.2 온전한 가치로서의 선의지 (e2.2.1 / q2.2.2)
- 2.3 선의지와 이성 (e2.3.1 / q2.3.2)
  - 2.3.1 자연의 의도 (e2.3.1.1 / q2.3.1.2)
  - 2.3.2 이성의 의도 (e2.3.2.1 / q2.3.2.2)
  - 2.3.3 이성의 참된 사명(wahre Bestimmung der Vernunft)  
(e2.3.3.1 / q2.3.3.2)
- 2.4 선의지와 의무 (e2.4.1 / q2.4.2)
  - 2.4.1 ‘의무로부터’(aus Pflicht)의 행위 (e2.4.1.1 / q2.4.1.2)
  - 2.4.2 동정심(Sympathie)과 의무 (e2.4.2.1 / q2.4.2.2)
  - 2.4.3 의무의 두 번째 명제 (e2.4.3.1 / q2.4.3.2)

- 2.4.4 의무의 세 번째 명제 (e2.4.4.1 / q2.4.4.2)
- 2.5 선의지의 원리 (e2.5.1 / q2.5.2)
- 2.6 평범한 인간이성의 변증학(Dialektik) (e2.6.1 / q2.6.2)

### 3. 정언명령(kategorischer Imperativ)

- 3.1 지시명령(Gebot)으로서의 의무 (e3.1.1 / q3.1.2)
  - 3.1.1 의무의 선험성 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2)
  - 3.1.2 의무의 보편타당성 (e3.1.2.1 / q3.1.2.2)
- 3.2 명령(Imperativ)
  - 3.2.1 의지에 대한 강요로서의 명령 (e3.2.1.1 / q3.2.1.2)
  - 3.2.2 당위로서의 명령 (e3.2.2.1 / q3.2.2.2)
  - 3.2.3 가언명령과 정언명령 (e3.2.3.1 / q3.2.3.2)
    - 3.2.3.1 수단과 목적 (e3.2.3.1.1 / q3.2.3.1.2)
    - 3.2.3.2 가능적 의도와 현실적 의도 (e3.2.3.2.1 / q3.2.3.2.2)
    - 3.2.3.3 숙련의 규칙, 영리함의 충고, 윤리성의 법칙  
(e3.2.3.3.1 / q3.2.3.3.2)
  - 3.2.4 명령의 가능성 (e3.2.4.1 / q3.2.4.2)
    - 3.2.4.1 숙련의 명령 가능성 (e3.2.4.1.1 / q3.2.4.1.2)
    - 3.2.4.2 영리함의 명령 가능성 (e3.2.4.2.1 / q3.2.4.2.2)
    - 3.2.4.3 윤리성의 명령 가능성 (e3.2.4.3.1 / q3.2.4.3.2)
      - 3.2.4.3.1 선험적 근거 (e3.2.4.3.1.1 / q3.2.4.3.1.2)
      - 3.2.4.3.2 선험적 종합 실천 명제  
(e3.2.4.3.2.1 / q3.2.4.3.2.2 / q3.2.4.3.2.3)
- 3.3 정언명령의 정식(Formel) (e3.3.1 / q3.3.2)
  - 3.3.1 첫 번째 정식 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2)
  - 3.3.2 두 번째 정식 (e3.3.2.1 / q3.3.2.2, q3.3.2.3)
    - 3.3.2.1 자신에 대한 의무 (e3.3.2.1.1 / q3.3.2.1.2)
    - 3.3.2.2 다른 사람에 대한 의무 (e3.3.2.2.1 / q3.3.2.2.2)
    - 3.3.2.3 완전한 의무 (e3.3.2.3.1 / q3.3.2.3.2)

- 3.3.2.4 불완전한 의무 (e3.3.2.4.1 / q3.3.2.4.2)
- 3.3.3 세 번째 정식
  - 3.3.3.1 윤리형이상학으로의 이행 (e3.3.3.1.1 / q3.3.3.1.2)
  - 3.3.3.2 목적과 수단 (e3.3.3.2.1 / q3.3.3.2.2)
  - 3.3.3.3 객관적인 목적으로서의 인격 (e3.3.3.3.1 / q3.3.3.3.2)
  - 3.3.3.4 최상의 실천원리로부터 도출된 실천명령  
(e3.3.3.4.1 / q3.3.3.4.2)
  - 3.3.3.5 보편적 법칙수립의 의지 (e3.3.3.5.1 / q3.3.3.5.2)
  - 3.3.3.6 의지의 자율의 원리 (e3.3.3.6.1 / q3.3.3.6.2)
  - 3.3.3.7 ‘목적의 나라’ (e3.3.3.7.1 / q3.3.3.7.2)
    - 3.3.3.7.1 ‘목적의 나라’의 의미 (e3.3.3.7.1.1 / q3.3.3.7.1.2)
    - 3.3.3.7.2 ‘목적의 나라’의 ‘성원’(Glieder)과 ‘원수’(Oberhaupt)  
(e3.3.3.7.2.1 / q3.3.3.7.2.2)
    - 3.3.3.7.3 ‘목적의 나라’에서의 ‘의무’  
(e3.3.3.7.3.1 / q3.3.3.7.3.2)
    - 3.3.3.7.4 ‘목적의 나라’에서의 ‘가격’(Preis)과 ‘존엄성’(Würde)  
(e3.3.3.7.4.1 / q3.3.3.7.4.2)

#### 4. 자유(Freiheit) (e4.1 / q4.2)

- 4.1 윤리성의 최상원리
  - 4.1.1 의지의 자율 (e4.1.1.1 / q4.1.1.2)
  - 4.1.2 의지의 타율 (e4.1.2.1 / q4.1.2.2)
- 4.2 의지의 자율로서의 자유 개념 (e4.2.1 / q4.2.2)
- 4.3 윤리성의 근거로서의 의지의 자유
  - 4.3.1 선의지와 도덕법칙의 매개로서의 자유  
(e4.3.1.1 / q4.3.1.2)
  - 4.3.2 자유 개념의 연역 (e4.3.2.1 / q4.3.2.2)
- 4.4 도덕법칙의 객관적 실재성
  - 4.4.1 윤리성의 이념에 부착된 ‘관심’(Interesse)

- (e4.4.1.1 / q4.4.1.2)
- 4.4.2 ‘감성세계’(Sinnenwelt)와 ‘오성세계’(Verstandeswelt)
  - (e4.4.2.1 / q4.4.2.2)
- 4.4.3 도덕법칙의 연역 (e4.4.3.1)
  - 4.4.3.1 ‘순수 자기활동성’(reine Selbsttätigkeit)으로서의 이성
    - (e4.4.3.1.1 / q4.4.3.1.2)
  - 4.4.3.2 도덕법칙의 연역 논증 (e4.4.3.2.1 / q4.4.3.2.2)
- 4.5 자유의 이념
  - 4.5.1 자유의 이념을 통한 정언명령의 가능성
    - (e4.5.1.1 / q4.5.1.2)
  - 4.5.2 자유의 이념을 통한 도덕적 당위의 확증
    - (e4.5.2.1 / q4.5.2.2)



## 제 3 부 『윤리형이상학 정초』 내용 분석 연구

### 1. 윤리형이상학(Metaphysik der Sitten)

(e1.1) 칸트는 『윤리형이상학 정초』의 머리말(Vorrede)에서 먼저 전통적인 학문의 분류를 시도한다. 이를 통해 칸트는 순수 도덕철학으로서의 ‘윤리 형이상학’을 실천적 인간학이나 도덕적 심리학으로부터 엄격하게 구별해낸다. 즉 도덕 법칙의 체계로서의 윤리학은 순수한 당위의 법칙만을 그 내용으로 가지는 순수 이성 지식의 체계이어야 한다. 따라서 윤리학은 그것이 선험적인 학(Wissenschaft)으로 성립하려는 한에 있어서는 ‘형이상학’이어야 한다. 이론적 초월철학이 순수 사유를 탐구하는 것과 마찬가지로 ‘윤리 형이상학’은 “가능한 순수 의지의 이념과 원리들”을 탐구한다. 그리고 이러한 ‘윤리 형이상학’을 정립하기 위해서는 인간의 순수 실천 이성에 대한 비판이 선행되어야 하는데 『윤리형이상학 정초』가 노리는 바도 바로 이와 다르지 않다. 이런 점에서 ‘윤리 형이상학’의 토대를 놓는 작업으로서의 『윤리형이상학 정초』의 목표는 ‘모든 도덕성의 최상의 원리’를 찾아내어 이를 확정하는 것이다.

#### 1.1 자유의 법칙으로서의 윤리학

(e1.1.1) 고대 그리스 철학의 전통에 따른 세 가지 학문의 분류, 즉 물리학, 윤리학, 논리학의 구분은 칸트의 판단에 따르면 사태의 본성에 알맞은 적절한 것이다. 따라서 이러한 구분 자체를 개선해야 할 필요는

없겠지만 이러한 구분의 완벽성과 이에 따르는 필연적인 하위 분과들의 규정을 위해 구분의 원리를 덧붙일 필요는 남아 있다. 이런 점에서 모든 이성 인식을 ‘질료적인 것’과 ‘형식적인 것’으로 구별해 볼 수 있다. 먼저 ‘논리학’은 구체적인 객관들의 차이를 도외시하고 순수 지성과 이성의 형식 및 사고 일반의 보편적 규칙을 다루는 형식적 철학이라는 점에서 후자에 속한다. 반면에 전자에 해당하는 구체적 대상들과 그 대상들이 따라야할 법칙에 관해 다루는 질료적 철학은 이들이 다루는 법칙의 종류에 따라 다시 두 가지로 나뉜다. 즉 다루어지는 법칙이 자연의 법칙이나 자유의 법칙이냐에 따라 질료적 철학은 자연이론과 윤리이론으로 나뉜다. 물리학이 자연의 법칙을 다루는 학문이라면 윤리학은 바로 자유의 법칙을 다루는 윤리이론에 해당한다.

(q1.1.2) 고대 그리스 철학은 세 가지 학문, 즉 **물리학**, **윤리학** 및 **논리학**으로 나뉘었다. 이 구분은 사태의 본성에 완전히 알맞은 것으로, 사람들은 여기에 가령 구분의 원리를 덧붙이는 것 같은 일 외에는 아무것도 개선할 것이 없다. 그렇게 하면, 부분적으로는 구분의 완벽성을 확보하고, 부분적으로는 필연적인 하위 분과들을 올바르게 규정할 수는 있을 것이다. // 모든 이성인식은 **질료적인** 것으로 어느 객관을 고찰하거나, 또는 형식적인 것으로 객관들의 구별 없이, 순전히 지성과 이성 자신의 형식 및 사고 일반의 보편적 규칙들만을 다룬다. **형식적** 철학을 일컬어 **논리학**이라 한다. 그러나 특정한 대상들과 그 대상들이 종속하는 법칙들을 다루는 질료적 철학은 다시금 두 겹이다. 왜냐하면 이 법칙들은 자연의 법칙이거나 또는 **자유**의 법칙이기 때문이다. 전자의 학문을 **물리학**이라 일컫고, 후자의 학문이 윤리학이다. 또한 저것은 자연이론이라고 불리고, 이것은 윤리이론이라고도 불린다.(BIII.f.; 한글판 63 이하)

## 1.2 윤리 형이상학의 이념

(e1.2.1) 논리학은 사고의 보편적이고 필연적인 법칙만을 다루고 그

법칙을 경험으로부터 취해 올 수 없다는 점에서 그 어떠한 경험적인 부분도 포함하지 않는다. 그러나 자연의 현상과 인간의 의지를 그 대상으로 하는 물리학과 윤리학은 각각 경험적인 부분을 가질 수가 있다. 왜냐하면 물리학은 경험의 대상인 자연에게 법칙을 부여해야하고 윤리학은 인간의 의지가 자연에 의해 촉발된다는 점에서 그 의지에 법칙들을 규정해야 하기 때문이다. 이런 점에서 논리학을 제외한 질료적인 학문으로서의 철학은 경험철학이라고 불릴 수 있다. 그러나 철학이 자신의 이론을 전적으로 선험적 원리로부터 구성해 내는 경우에는 ‘순수 철학’이라고 불릴 수 있다. 또한 순수 철학이 순전히 형식적인 것일 때는 논리학이라 칭할 수 있지만 그것이 인간 지성의 구체적 대상들과 관계할 때는 ‘형이상학’이라고 불린다. 따라서 특정한 대상들을 다루는 물리학과 윤리학은 그것이 선험적 원리에 관한 학문이고자 할 때, 이로부터 형이상학의 이념, 즉 자연 형이상학과 윤리 형이상학의 이념이 생겨나게 된다.

(q1.2.2) 논리학은 어떠한 경험적 부분도 가질 수 없다. 다시 말해, 논리학은 사고의 보편적이고 필연적인 법칙들이 경험에서 취해오는 근거들에 의거하는 그런 부분을 가질 수 없다. 무릇, 그렇지 않으면 그것은 논리학이 아닐 터이다. 다시 말해, 모든 사고에서 타당하고, 증명되어야만 하는 지성 내지 이성을 위한 규준이 아닐 터이다. 이에 반해 자연적 세계 지혜와 윤리적 세계지혜는 각기 경험적인 부분을 가질 수 있다. 왜냐하면 전자는 경험의 대상인 자연에, 후자는 그러나 의지가 자연에 의해 촉발되는 한에서, 인간의 의지에 그 법칙들을 규정해야 하기 때문이다. 그런데 전자의 법칙들은 그것들에 따라 모든 것이 일어나는 법칙들이지만, 후자의 법칙들은 그것들에 따라 모든 것이 일어나야만 하는 법칙들로, [일어나야만 할 것이] 그 아래서 종종 일어나지 않는 조건들에 대해서도 고려해야 한다. // 철학이 경험의 근거들에 발을 딛고 있는 한, 모든 철학은 **경험철학**이라고 부를 수 있다. 그러나 그 이론들을 오로지 선험적 원리들로부터 개진하는 철학은 **순수 철학**이라고 부를 수 있다. 후자가, 만약 순전히 형식적인 것이라면, **논리학**이라고 일컫지만, 그것이 지성의 특정한 대상들에 제한되어 있다면, **형이상학**이라 일컫는다. // 이렇게 해서 두 겹의 형이상학의 이념, 즉 **자연 형이상학**의 이념과 **윤리 형이상학**의 이념이 생긴다.(BIVf.; 한글판 64 이하)

### 1.3 윤리학에서의 분업

(e1.3.1) 칸트는 모든 산업의 분야가 분업에 의해 발전했듯이 철학의 경우에도 이것이 요구되어짐을 이야기한다. 이에 따라 윤리학의 경우에도 경험적인 부분과 이성적인 부분이 조심스럽게 구별되어야 한다. 물리학이 경험적인 부분과 이성적인 부분을 가지듯이 윤리학도 양자를 가지게 되는데 윤리학에서는 ‘실천적 인간학’(praktische Anthrophologie)이 전자에 해당한다면 후자는 ‘도덕학’(Moral)이라 부를 수 있다. 칸트에 따르면 학문은 그 본성상 경험적인 부분과 이성적인 부분을 잘 구별하여 경험적인 것 앞에 이성적인 것을 세울 것을 요구한다. 따라서 경험적인 물리학 앞에 자연 형이상학이 요청되어진다면 윤리학의 경험적 부분인 실천적 인간학 앞에는 윤리 형이상학이 요구된다. 그리고 이성적 부분으로서의 형이상학은 그 자신이 얼마만큼의 일을 수행할 수 있으며, 또 어떤 원천으로부터 선험적인 원리를 찾아내는지를 분명히 밝히기 위해서는 모든 경험적인 것을 배제해야만 한다. 이것이 윤리학에서 분업이 요구되는 까닭이다.

(q1.3.2) 그러므로 물리학은 경험적 부분을, 그러나 또한 이성적 부분을 가질 것이고, 윤리학도 마찬가지일 것인데, 그럼에도 이 경우는 그 경험적인 부분을 특별히 **실천적 인간학**이라고, 그러나 이성적 부분은 본래 **도덕학**이라고 일컬을 수 있겠다. // 모든 산업, 수공업, 기술들은 분업에 의해 더 나아졌다. [...] 그럼에도 불구하고 나는 여기서 다만, 학문의 본성은 경험적인 부분과 이성적인 부분을 항상 조심스럽게 분리하고, 본래의 (경험적인) 물리학 앞에 자연 형이상학을 세우고, 그러나 실천적 인간학 앞에는 윤리 형이상학을 세우도록 요구하지 않는가를 묻는다. 순수 이성인 이 두 경우에 얼마만큼 일을 수행할 수 있고, 그 자신 어떤 원천들에서 그의 이 선험적 가르침을 길어내는가를 알기 위해서는, 이 두 형이상학은 모든 경험적인 것으로부터 조심스럽게 찼겨 있어야만 하겠다.(BVI.; 한글판 65 이하)

## 1.4 도덕법칙의 선험성

(e1.4.1) 칸트는 도덕 철학이 경험적인 내용에 근거한 인간학으로부터 구별되어야 하며 이런 점에서 도덕 법칙은 선험적인 법칙임을 분명히 한다. 의무와 윤리적 법칙들의 통상적인 이념으로부터 순수 도덕철학을 다루어야 할 필연성은 생겨난다. 즉 절대적 필연성을 가진 법칙으로서의 도덕 법칙은 경험적인 따라서 인간학에 속하는 것에서 완전히 자유로운 순수 도덕철학을 통해 탐구되어야만 한다. 왜냐하면 인간에게 주어진 윤리적 의무로서의 ‘책무’(Verbindlichkeit)의 근거는 결코 인간의 자연적인 본성 속에서나 경험 세계의 조건 속에서 찾아져서는 안 되기 때문이다. ‘책무’의 근거는 오직 순수 이성의 개념들 안에서, 즉 선험적으로만 찾아져야 한다. 경험의 원리들에 근거하고 있는 모든 행위의 지시들이나 규정들은 실천적 규칙이기는 하지만 도덕 법칙이라고 할 수는 없기 때문이다. 따라서 도덕 법칙들은 모든 경험적인 것에서 본질적으로 구별되어야 하며, 이런 점에서 도덕 철학은 인간에 대한 지식인 인간학으로부터 그 원리를 가져올 수 없고 오히려 이성적 존재로서의 인간에게 선험적 법칙을 부여한다.

(q1.4.2) 여기서 나의 의도는 본래 윤리적 세계지혜를 향해 있으므로, 나는 제기된 물음을 오직, 과연 사람들이, 단지 경험적일 수 있으며 그래서 인간학에 속하는 모든 것에서 온전히 씻겨진 것일 터인, 순수 도덕철학을 일단 마련해야 할 극단적 필요성이 있다고 생각하지 않을까 하는 것으로 제한한다. 왜냐하면 그러한 도덕철학이 있어야만 한다는 것은, 의무와 윤리적 법칙들의 통상적인 이념으로부터 저절로 밝혀지고 있기 때문이다. [...] 그러니까 책무의 근거는 여기서 인간의 자연본성이나 인간이 놓여 있는 세계내의 정황에서 찾아서는 안 되고, 오로지 순수 이성의 개념들 안에서만 선험적으로 찾아야 한다. 한낱 경험의 원리들에 기초하고 있는 다른 모든 훈계는, 그리고 심지어 그 어떤 관점에서는 보편적인 규정조차도, 그것이 최소한의 부분에 있어서라도, 아마도 오직 그 동인에 있어서 만이라도, 경험적 근거들에 의지하고 있는 한, 실천적 규칙이라고 일컬을 수는 있겠지만, 결코 도덕 법칙이라고 일컬을 수는 없다. // 그러므로 도덕 법칙들은 그 원리들과 함께 모든 실천 인식 중에서, 그 안에

어떤 것이든 경험적인 것이 들어 있는 여타 모든 것과 본질적으로 구별될 뿐만 아니라, 모든 도덕철학은 전적으로 그것들의 순수한 부분에 의거하고, 인간에게 적용될 때도, 도덕철학은 인간에 대한 지식(즉, 인간학)에서 조금도 빌려오지 않으며, 오히려 이성적 존재자인 인간에게 선험적 법칙들을 수립한다.(BVIII.f.; 한글판 68 이하)

## 1.5 윤리형이상학의 필수불가결성

(e1.5.1) 칸트는 윤리 형이상학이 반드시 필요하다는 것을 두 가지를 이유를 들어 설명한다. 우선 윤리 형이상학은 우리 이성 안에 놓여 있는 실천적 원칙들의 원천을 탐구하려는 사변적인 동인에서 볼 때 필수불가결이다. 다른 한편으로 윤리 형이상학은 최상의 규범을 제공해줌으로써 인간의 행위가 부패에 굴복하지 않을 수 있게 해준다는 점에서 필수적이다. 왜냐하면 인간의 행위가 도덕적으로 선하다고 할 수 있는 것은, 단지 그것이 윤리 법칙에 알맞은 것이라는 것으로는 충분하지 않고, 오히려 그 행위가 윤리 법칙으로 인해, 다시 말해 윤리 법칙 때문에 생겨난 것이어야 하기 때문이다. 어떤 행위가 단지 윤리 법칙에 알맞다는 것은 필연적인 당위의 결과라기보다는 우연적인 것일 수 있기 때문이다. 만약 인간의 행위가 도덕적으로 선하다고 말할 수 있다면 그것의 원천은 심리적 동인이 아닌 순수 철학에서 찾아져야만 한다. 순수 원리들을 경험적인 것과 구별하지 않고 혼동하는 것은 철학에 속하는 일이 아니기 때문이다. 철학이 분리된 학문으로 진술한다는 점에서 보통의 이성인식과 구별된다면 도덕철학은 더더욱 그러해야만 한다. 따라서 도덕철학이 가능하기 위해서는 순수 철학으로서의 형이상학이 선행해야만 하고 이런 점에서 윤리 형이상학은 필수불가결이라고 할 수 있다.

(q1.5.2) 그러므로 윤리 형이상학은 불가결하게 필요하다. 선험적으로 우리 이성 안에 놓여 있는 실천적 원칙들의 원천을 탐구하기 위한 사변의 동인에서도 그러하지만, 윤리들 자신, 그것들을 올바르게 판정할 실마리

와 최상의 규범이 없는 한, 갖가지 부패에 굴복하기 때문에도 그러하다. 무릇, 어떤 것이 도덕적으로 선한 것이라면, 그것이 윤리 법칙에 **알맞은** 것으로는 충분하지 않고, 그것은 또한 윤리 법칙을 **위하여**[때문에] 일어난 것이어야만 한다. 그렇지 않을 경우 저 알맞음은 단지 매우 우연적이고 불안정한 것이기 때문이다. 왜냐하면 비윤리적 근거는 때때로는 합법칙적인 행위들을 불러일으키지만, 더 자주는 법칙 위배적인 행위들을 불러일으킬 것이기 때문이다. 그러나 무릇 윤리적 법칙은 그것의 순수성과 진정성 — 실천적인 것에서는 바로 이것이 가장 중요하거니와 — 에 있어 순수 철학이 아닌 어떤 다른 곳에서 찾을 수가 없다. 그러므로 이 순수 철학(형이상학)이 선행해야만 한다. 이것 없이는 도무지 어디에서도 도덕철학은 있을 수 없다. 저 순수 원리들을 경험적인 것들 가운데다 섞는 그런 것은 철학이라는 이름조차 쓸 수 없다.(왜냐하면, 철학이 보토의 이성인식과 구별되는 것은 바로, 보통의 이성인식이 단지 뒤섞여 파악하는 것을 철학은 분리된 학문으로 진술하는 점에 있으니 말이다.) 하물며 그런 것에 도덕철학이라는 이름은 더더욱 쓸 수 없다. 왜냐하면 그런 것은 바로 이 뒤섞임으로 인하여 윤리의 순수성 자신을 훼손하고, 윤리 고유의 목적을 위배하기 때문이다.(BIXf.; 한글판 69 이하)

## 1.6 윤리형이상학의 탐구 대상

(e1.6.1) 윤리형이상학은 칸트에 따르면 ‘일반 실천 철학’(allgemeine praktische Weltweisheit)과 구별된다. 라이프니츠-볼프학파에 속하는 볼프(C. Wolff)에 의해 도덕철학의 예비학으로 창안된 일반 실천 철학은 의욕 일반을 고찰하되 이것에 속하는 모든 행위들 및 조건들을 함께 고려한다. 그러나 이와 같은 의욕 일반은 일체의 경험적 동인 없이 온전하게 선험적 원리로부터 규정되어지는 그러한 특수한 종류의 의지, 즉 순수 선의지와는 다른 것이다. 따라서 단지 사고 일반의 작용과 규칙들을 다루는 일반 논리학이 순수 사고, 즉 그에 의해 대상들이 온전히 선험적으로 인식되는 그러한 작용과 규칙을, 자신의 대상으로 삼는 초월논리학과 구별되듯이 윤리 형이상학 역시 자신이 탐구하는 대상의 차이에 따라

일반 실천 철학과 구별되어야 한다. 따라서 윤리 형이상학은 일반 실천 철학에서처럼 인간의 의욕 일반의 작용들과 조건들을 연구하는 것이 아니라 가능한 순수 의지의 이념과 원리들을 탐구해야 하는 것이다.

(q1.6.2) 사람들은 역시, 여기서 요구되는 것을 이미 유명한 볼프가 자신의 도덕철학을 위해 쓴 예비학, 곧 그에 의해 <일반 실천 철학>이라고 이름 붙인 것에서 얻었다. 그러므로 여기서 완전히 새로운 분야가 개척될 수 없다고 생각하지는 말아야 한다. 그것은 일반 실천 철학이어야만 했던 바로 그 이유 때문에, 어떤 특수한 종류의 의지, 가령 일체의 경험적 동인 없이 온전히 선험적 원리들로부터 규정되고, 그래서 사람들이 순수 의지라고 부를 수 있을 터인, 그러한 의지를 고찰하지 않았고, 오히려 의욕 일반을, 일반적 의미에서 이것에 속하는 모든 행위들 및 조건들과 함께 고찰하였다. 이로 인해 그것은 윤리 형이상학과는 구별되는데, 그것은 일반 논리학이 초월철학과 구별되는 것과 마찬가지로이다. 이 중에서 일반 논리학은 사고 일반의 작용들과 규칙들을 개진하는 것이고, 초월철학은 순전히 순수한 사고, 다시 말해 그에 의해 대상들이 온전히 선험적으로 인식되는 그런 것의 특수한 작용들과 규칙들을 개진하는 것이다. 무릇, 윤리 형이상학은 가능한 순수 의지의 이념과 원리들을 연구해야 하는 것으로, 인간의 의욕 일반의 작용들과 조건들을 연구해야 하는 것은 아니다. (BXIf.; 한글판 71 이하)

## 1.7 ‘순수 실천 이성 비판’으로서의 ‘윤리형이상학 정초’

(e1.7.1) 칸트는 머리말의 마지막 부분에서 이 책의 제목을 ‘윤리 형이상학의 정초’라 이름 붙인 이유에 대해 설명한다. ‘정초’(Grundlegung)라는 말이 ‘기초를 놓음’을 뜻하듯이 이 저서의 목적은 결국 장차 저술할 ‘윤리 형이상학’을 위한 예비적 작업에 해당한다. 그리고 윤리 형이상학을 위한 이러한 예비적 작업은 ‘순수 실천 이성 비판’에 다름 아니다. 마치 순수 사변 이성의 비판이 형이상학을 위한 예비적 작업이듯이. 그럼에도 불구하고 ‘실천 이성 비판’이라는 표현 대신 ‘윤리 형이상학 정초’라는 이



를 붙인 이유를 칸트는 다음의 세 가지로 설명한다. 첫째, 인간의 이성  
이 순전히 이론적으로 사용될 때에는 항상 변증적이 된다는 문제점으로  
인해 순수 사변 이성 비판이 반드시 필요한 반면 순수 실천 이성 비판은  
순수 사변 이성과 같이 그렇게 꼭 필수적인 것은 아니다. 왜냐하면 인간  
이성이 도덕과 관계해서는 가장 평범한 지성에게조차도 매우 정확하고  
정밀하게 사용될 수 있기에 사변 이성에서와 같은 변증적인 문제는 발생  
하지 않기 때문이다. 둘째, 진정한 의미에서의 실천 이성 비판이 되기 위  
해서는 어떤 공동의 원리에서 실천 이성과 사변 이성의 통일이 서술되어  
야만 한다. 비록 이론과 실천의 영역이라는 적용에서의 구별은 있을 지  
라도 오직 하나의 동일한 이성만이 있을 수 있기 때문이다. 그러나 이러  
한 완벽성을 위해서는 이 책에서 다루지 못한 전혀 다른 방식의 고찰이  
필요하다. 셋째, 윤리 형이상학은 사실 매우 대중적이고 평범한 지성이  
이해하는 데에도 어려움이 없기에 윤리 형이상학의 토대를 마련하는 작업  
은 순수 실천 이성 비판과 분리시키는 것이 오히려 유용하다. 물론 칸트  
는 후에 자신의 이러한 생각에 변화를 가져와서 『윤리형이상학』(1797년)  
에 앞서 『실천이성비판』(1788년)이라는 독립적인 저술을 내놓게 된다.  
그러나 여기서는 칸트가 윤리 형이상학의 정초를 일종의 실천 이성 비판  
으로 보고 있음이 분명히 들어난다. 그럼에도 불구하고 이상의 이유들로  
인해 이 책에서의 윤리 형이상학을 위한 예비적 작업을 칸트는 ‘순수 실천  
이성 비판’이 아닌 ‘윤리 형이상학 정초’라 부르고 있다.

(q1.7.2) 장차 윤리 형이상학을 저술하려는 생각을 가지고서 이 『정초』  
를 먼저 출간한다. 형이상학을 위해 순수 사변 이성 비판이 이미 저술되  
었듯이, 본래 윤리 형이상학의 기초로서는 순수 실천 이성 비판 외에 다  
른 것은 없다. 그렇기는 하지만 한편으로는 **순수 실천 이성** 비판이 순수  
사변 이성 비판처럼 그렇게 아주 필요한 것은 아니다. 왜냐하면, 인간 이  
성은 도덕적인 것과 관련해서는 가장 평범한 지성[상식]에서조차도 쉽게  
매우 정확하고 세밀하게 사용될 수 있기 때문이다. 이성이 이론적이고 순  
수한 사용에서는 전적으로 변증적인데 반해서 말이다. 다른 한편으로, 나  
는 순수 실천 이성 비판을 위해서는, 만약 그것이 완수되려면, 실천 이성

의 사변 이성과의 통일이 어떤 공동의 원리에서 서술될 수 있어야 함을 요구하는 바이다. 왜냐하면, 마침내는 단 하나의 동일한 이성만이 있을 수 있는 것이고, 이것이 순전히 적용되는 데서만 구별되어야 하는 것이기 때문이다. 그러나 여기서 나는 전혀 다른 방식의 고찰을 끌어들이 독자를 혼란시키지 않고서는 그런 완벽함을 성취할 수가 없었다. 그 때문에 나는 ‘순수 실천 이성 비판’이라는 명칭 대신에 ‘윤리형이상학 정초’라는 명칭을 썼다. // 그러나 셋째로는, 윤리 형이상학은 그 겉주는 칭호에도 불구하고 매우 대중적이고 또한 평범한 지성[상식]에도 걸맞을 수 있는 것이기 때문에, 나는 이 토대적인 예비 작업을 저것과 분리시키는 것이 유용하다고 생각한다. 저 작업에서는 장차 불가피한 정교한 논의를 보다 쉽게 이해되는 교설에다 덧붙일 필요가 없도록 하기 위해서 말이다.(BXIII.f.; 한글판 72 이하)

## 1.8 ‘윤리 형이상학 정초’의 목적과 탐구 방법

(e1.8.1) 칸트는 ‘머리말’의 마지막 부분에서 이 책의 목적과 탐구 방법에 대해 밝히고 있다. 다른 모든 윤리적 연구들과는 구별되는 『윤리형이상학 정초』만의 고유한 과업은 ‘도덕성의 최상의 원리’(das oberste Prinzip der Moralität)를 탐색(Aufsuchung)하고 확립(Festsetzung)하는 것이다. 그러나 이러한 목적을 달성하기 위해 칸트는 이 책에서 도덕성의 최상의 원리를 전체 체계에 적용해 봄으로써 명료함을 얻는 것과 같은 방법을 취하지는 않는다. 비록 이러한 방법을 통해 도덕성의 최상의 원리가 훌륭한 확증성을 얻을 수는 있겠지만 이것은 ‘공익적’이라기보다는 ‘사애(私愛)적’이라는 이유에서 칸트는 이러한 방법을 포기하고 있다. 즉 도덕성의 최상원리를 사용하는 데에 용이한 것과 외견상의 충분한 것은 그 자체로 결코 이 원리의 올바름을 보장해 주지 못하고 오히려 편파성만을 생기게 해서, 결국에는 이 원리를 사심 없이 독자적으로 그리고 아주 엄밀하게 연구하고 평가하는 것을 방해하게 될 것이기 때문이다. 따라서 칸트가 이 책에서 취한 방법은, 우선 보통의 인식에서 출발하여 그

인식의 최상 원리를 규정하는 데에 이르는 분석적인 길을 취하고, 다음으로 다시 거꾸로 이 원리의 검토 및 이 원리의 원천들에서 출발하여 그 원리가 사용되고 있는 보통의 인식에 이르는 종합적인 길을 취하는 것이다. 결국 이러한 탐구방법에 의거해서 칸트는 이 책의 목차에 해당하는 세 개의 절을 다음과 같이 제시한다. 제1절: 평범한 윤리적 이성인식에서 철학적 이성인식으로 이행. 제2절: 대중적 도덕철학에서 윤리 형이상학으로 이행. 제3절: 윤리 형이상학에서 실천 이성 비판으로의 마지막 발걸음.

(q1.8.2) 그러나 이 정초는 다른 아닌 **도덕성의 최상 원리**의 탐색과 확립이다. 이것만이 그 의도에서 전적인 그리고 다른 모든 윤리적 연구들과 차별화되는 과업을 이룬다. 이 중요한, 그리고 이제까지 전혀 충분하게 해명되지 못했던 주요 물음에 대한 나의 주장들은 동일한 원리를 전체 체계에 적용함으로써 한껏 명료함을 얻고, 이 원리가 곳곳에서 시사하는 충분성에 의해 훌륭한 확증을 얻을 것이다. 그러나 나는 근본적으로 공의적이라기보다는 사애[私愛]적일 터인 이런 이점을 단념해야만 했다. 왜냐하면 이 원리를 사용하는 데 따른 용이성과 외견상의 충분성이 이 원리의 올바름에 대한 확실한 증명을 전적으로 해주지 않으며, 오히려 어떤 편파성을 불러일으켜, 이 원리를 결과를 고려함 없이 독자적으로 아주 엄밀하게 연구하고 평가하지 못하게 할 것이기 때문이다. // 이 저술에서 내가 취한 방법은, 만약 사람들이 보통의 인식에서 출발하여 그 인식의 최상 원리를 규정하는 데에 이르는 분석적인 길을 취하고, 다시금 거꾸로 이 원리의 검토 및 이 원리의 원천들에서 출발하여, 그 원리가 사용되고 있는 보통의 인식에 이르는 종합적인 길을 취하고자 한다면, 믿건대, 가장 적절한 방법이다. 그래서 목차 구분은 다음과 같다. // 1. **제1절**: 평범한 윤리적 이성인식에서 철학적 이성인식으로 이행. // 2. **제2절**: 대중적 도덕철학에서 윤리 형이상학으로 이행 // 3. **제3절**: 윤리 형이상학에서 순수 실천 이성 비판으로의 마지막 발걸음.(BXVI.; 한글판 74 이하)

## 2. 선의지(ein guter Wille)

(e2.1) 『윤리형이상학 정초』의 첫 번째 절(Abschnitt)은 ‘선의지’(ein guter Wille)에 대한 칸트의 유명한 정의로부터 시작되어진다. ‘선의지’라는 것은 이 세계 내에서, 아니 이 세계 밖에서조차도 유일하게 그 자체로 제한 없이 선하다고 생각되어질 수 있는 것이다. 이 선의지라는 개념은 그 자체로 의무의 개념으로부터 도출되어질 수 있기에 모든 기질상의 성질들과 행운의 자질들을 넘어서 있는 것이고 이들의 유용성이나 결과로부터 완전히 독립해 있는 것이다. 이제 칸트는 이러한 선의지의 개념으로부터 출발하여 선의지의 기능들을 설명한다. 이를 통해 ‘평범한 윤리적 이성인식’(gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis)은 이 첫 번째 절의 제목처럼 ‘철학적 이성인식’(philosophische Vernunftkenntnis)으로 이행하게 된다.

(q2.2) 이 세계에서 또는 도대체가 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선하다고 생각될 수 있을 것은 오로지 **선의지**뿐이다.(B1; 한글판 77)

### 2.1 선의지의 기능

#### 2.1.1 행복의 조건으로서의 선의지

(e2.1.1.1) 선의지라는 것은 칸트에 따르면 아무런 제한 없이 그 자체로 선한 것일 뿐 아니라 인간의 기질과 행동과 관련하여서도 긍정적인 기능을 가진다. 첫째로, 인간의 ‘정신의 재능들’(Talente des Geistes)이나 ‘기질상의 성질’(Eigenschaft des Temperaments)이라고 할 수 있는 것이 비록 그 의도에서 선하고 바람직할 수는 있지만 ‘의지가 선하지 않다면’, 즉 선의지가 없다면 그것은 인간에게 해를 끼칠 수 있는 악이 될 수도 있다는 것이다. 예컨대 ‘지성’(Verstand), ‘기지’(Witz), ‘판

단력'(Urteilstkraft)등과 같은 우리 정신이 가지고 있는 재능들, 혹은 '용기'(Mut), '결단력'(Entschlossenheit), '초지일관성'(Beharrlichkeit im Vorsatze)같은 기질상의 성질들은 그 자체로는 선하고 바람직스럽다. 그러나 만약 이와 같은 타고난 자질들을 사용하려는 의지가 선하지 않다면 우리 정신의 재능들이나 기질상의 성질들은 극도로 악한 것이 되거나 해를 끼치는 것이 될 수 있다. 이런 이유에서 의지의 고유한 성질은 '성격'(Charakter)이라고 불린다. 둘째로, 인간에게 행복을 가져다주는 '행운의 자질'(Glücksgaben)들 역시도 선의지가 없으면 인간에게 악영향을 미친다. 왜냐하면 권력, 부, 명예, 건강, 또한 행복이라고 불릴 수 있는 자기 상태에 대한 전적인 평안함과 만족등과 같은 것도 이들을 보편적이며 합목적적인 것으로 만들어주는 선의지가 없다면 결국은 사람을 오만하고 방자하게 만들어 버리기 때문이다. 이런 점에서 선의지는 행복해짐의 자격이 있기 위한 필수 불가결의 조건인 것으로 보인다. 비록 선한 의지의 특징을 가지지 못한 자가 변영하게 되는 것을 보게 된다고 할지라도 말이다.

(q2.1.1.2) 지성, 기지, 판단력, 그 밖에 정신의 **재능들**이라고 일컬을 수 있는 것들, 또는 용기, 결단성, 초지일관성 같은 기질상의 성질들은 의심할 여지없이 많은 의도에서 선하고 바람직스럽다. 그러나 이런 것들도, 만약 이런 천부의 자질들을 사용하는, 그 때문에 그것의 특유한 성질을 **성격**이라고 일컫는, 의지가 선하지 않다면, 극도로 악하고 해가 될 수도 있다. **행운의 자질**과 관련해서도 사정은 마찬가지이다. 권력, 부, 명예, 심지어 건강도, 그리고, **행복**이라는 이름 아래서의, 자기 상태에 대한 전적인 평안함과 만족도 용기를 불러일으키고, 그럼으로써 사람을 자주 오만 방자하게 만든다. 만약 이것들이 마음 및 이와 더불어 행위하는 전체 원리에 미치는 영향을 올바르게 하고, 보편적이며 합목적적으로 만들어주는 선의지가 없는 곳에서는 말이다. 이성적이고 편파적이지 않은 관객은 순수하고 선한 의지의 특징을 갖추지 못한 자가 부단히 무사 변영함을 보는 것만으로도 결코 흡족할 수 없다는 사실을 언급할 것도 없이, 선의지는 행복을 누릴 품격[자격] 있음의 필요불가결한 조건을 이루는 것으로 보인다.(B1f.; 한글판 77 이하)

## 2.1.2 인격의 내적가치의 전제로서의 선의지

(e2.1.2.1) 인간이 가진 정신적인 재능들이나 기질들이 선한 것으로 사용되기 위해서 뿐 아니라 진정한 행복의 상태에 이르기 위해서도 선의지는 필요하다. 그러나 인간이 가진 몇몇의 성질들은 이들 자신이 오히려 선의지를 촉진시키고 선한 행위를 할 수 있게 만들어주는 동인이 되는 것으로 보이기도 한다. 예컨대 흥분하거나 열정을 갖는 것을 적절히 절제하는 것, 혹은 냉철한 성찰과 같은 경우는 그 의도에서부터 선할 뿐 아니라 이 자체로 인격의 내적 가치를 형성하는 것이기도 하다. 그러나 이러한 것들도 선의지를 전제하지 않으면 더 나쁜 경우에 이를 수도 있다. 절제하고 냉철해지는 것이 악하게 사용되면 오히려 악한의 냉혈함으로 바뀌어 훨씬 더 위험한 상태에 이를 수 있기 때문이다. 이러한 성질들은 그 자체로는 무제한적으로 선하다고 간주할 수 없는 많은 결여를 포함하고 있고, 따라서 내적인 무조건적 가치를 가지지 못하기에 항상 선의지를 전제해야만 한다. 왜냐하면 선의지만이 사람들이 당연한 것으로 존중하는 것들을 제한하여 그것을 단적으로 선한 것으로 여기는 것을 막아주기 때문이다. 선의지의 원칙이 없는 인격의 내적 가치들은 오히려 악하게 사용될 수 있다는 점에서 선의지는 인격의 내적 가치가 반드시 전제해야 할 근본원칙이다.

(q2.1.2.2) 몇몇 성질들은 이 선의지 자신을 촉진시키기도 하고, 그것의 소행을 매우 편하게 해줄 수도 있다. 그러나 그것들은 그럼에도 불구하고 내적인 무조건적인 가치는 갖지 못하는 것으로, 언제나 역시 선의지를 전제하는 것이다. 선의지는 사람들이 그 밖에도 당연하게 가질 수 있는 존중을 제한하여, 그것들을 단적으로 선하다고 여기는 것을 허용하지 않는다. 흥분과 열정의 절제, 자제, 냉철한 성찰은 여러 가지 의도에서 선할 뿐만 아니라, 심지어는 인격의 **내적** 가치의 일부를 이루는 것으로 보인다. 그러나 이런 것들을 무제한적으로 선하다고 간주하기에는 많은 것이 결여되어 있다.(이런 것들이 고대인들에게서는 것처럼 무조건적으로 찬양되었지만 말이다.) 무릇 선의지의 원칙들이 없이는 이런 것들은 최고로 악해질 수 있고, 악한의 냉혈은, 그가 이런 것 없이 악한으로 여겨졌

을 때보다, 그를 훨씬 더 위험하게 만들 뿐만 아니라, 직접 우리의 눈에  
도 더욱 혐오스럽게 만든다.(B2f.; 한글판 78 이하)

## 2.2 온전한 가치로서의 선의지

(e2.2.1) 칸트에 따르면 선의지는 그것의 선택의 이유를 다는 것에서  
부터는 찾을 수는 온전한 가치이다. 즉 선의지는 선택 의지가 생기게 되  
는 다른 동기에 의해서나 혹은 선의지로 말미암아 생겨나는 행위의 결과  
에 따라 선택한 것으로 여겨지는 것이 아니고, 단지 선택을 의욕 하는 것  
만으로 인해, 즉 그 자체로 선택한 것이다. 따라서 선의지는 그로 인해 생  
겨나는 어떠한 경향성보다, 아니 모든 경향성들 전체를 위해 이루어 낼  
수 있는 모든 것보다 훨씬 더 높은 가치를 가진다. 비록 선택의지를 가  
지고 있다하더라도 특별히 처한 운명이나 현실의 벽으로 인해 이를 실현  
하지 못할 경우가 있을 수는 있지만, 그리하여 선택 의지의 최대의 노력  
에도 그로부터 아무것도 성취되지 못한 채 단지 선의지만이 남을 수는  
있겠지만, 그럼에도 불구하고 선의지는 마치 보석처럼 그 자체만으로도  
빛나는 가치를 갖는다. 무엇에 이익이 되는 유용성이나 혹 그렇지 못한  
무익함이 선의지가 갖는 가치에 아무런 역할을 하지 못한다는 점에서 자  
기 자신 안에 온전한 가치를 갖는 그 자체로 선택한 것이다.

(q2.2.2) 선의지는 그것이 생기게 하는 것이나 성취한 것으로 말미암  
아, 또 어떤 세워진 목적 달성에 쓸모 있음으로 말미암아 선택한 것이 아니  
라, 오로지 그 의욕함으로 말미암아, 다시 말해 그 자체로 선택한 것이다.  
그것은 그 자체만으로 고찰할 때, 그것에 의해 어떤 경향성, 아니 그렇게  
말하고 싶다면, 모든 경향성들 전체를 위해 이루어 낼 수 있을 모든 것보  
다도 비교할 수 없을 만큼 훨씬 더 높이 평가되어야 하는 것이다. 비록  
특별히 호의적이지 않은 운명이나 계모 같은 자연의 인색한 지원으로 인  
해 이 의지가 자기의 의도를 관철시킬 능력을 전적으로 갖고 있지 못하다  
고 하더라도, 그리고 그 의지의 최대의 노력에도 불구하고 그에 의해서는

아무것도 성취되지 못한 채, 오직 선의지(물론 가령 한낱 소망이 아니라, 우리의 힘이 미치는 범위 내의 모든 수단의 투입으로서)만이 남는다 할지라도, 선의지는 보석과 같이 그 자체만으로도, 그 자신 안에 온전한 가치를 가진 어떤 것으로서 빛날 터이다. 유용성이니 무익함이니 하는 것은 이 가치에 아무것도 증감시킬 수 없다. 그런 것은 말하자면 단지 포장 같은 것이어서, 그 보석을 일상의 거래에서 더 잘 다룰 수 있도록 하기 위한 것이거나, 또는 그걸 충분히 잘 모르는 사람들의 주의를 끌기 위한 것으로서, 그 보석을 잘 아는 사람에게 그 보석을 추천하고 그 가치를 규정하기 위한 것은 아니다.(B3f.; 한글판 79 이하)

## 2.3 선의지와 이성

(e2.3.1) 온전한 가치로서 선의지를 평가할 때 가져다주는 이점들을 고려하지 않고 단지 선의지를 절대적 가치를 가진 순전한 의지로 간주할 때에는 평범한 이성을 가진 자에게도 의문이 생겨날 수 있다. 즉 이러한 온전한 가치로서의 선의지라는 개념에는 한낱 높이 날아오른 망상과 같은 거창한 공상이 숨겨져 있을지도 모른다는 점, 그리고 자연(Natur)이 우리의 의지에게 이성을 통치자로 삼아 이성으로 하여금 우리 의지를 지배하도록 한 의도가 오해되고 있을지도 모른다는 점이 바로 그것이다. 따라서 칸트는 절대적 가치로서의 선의지의 이념을 이러한 가능성과 관련해서 검토해보고자 한다.

(q2.3.2) 그럼에도 그것을 평가하는 데 어떤 유용함도 고려해 넣음이 없는, 순전한 의지의 절대적 가치라는 이 이념에는 생소한 점이 있어서, 평범한 이성조차 모두 이 이념에 찬동함에도 불구하고 어떤 의혹이 생길 수밖에 없다. 즉, 어쩌면 한낱 높이 날아오른 망상이 비밀리에 그 근처에 놓여 있거나 않을까, 자연이 우리의 의지에게 이성을 통치자로 부가했던 그 의도에서 혹시 잘못 이해되어 있거나 않나 하는 의혹이 생기는 것이다. 그래서 우리는 이 이념을 이 시각에서 검토해 보려 한다.(B4; 한글판 80)



### 2.3.1 자연의 의도

(e2.3.1.1) 선의지와 이성이 갖는 관계를 밝히기 위해 칸트는 유기체로서의 인간 속에서 자연의 의도와 이성의 역할에 대해 주목한다. 유기체는 생명을 위해 합목적적으로 조직된 존재자이다. 이러한 존재자의 자연적 소질은 자신의 목적에 가장 적합하고 알맞은 것만을 도구로 삼는다. 그런데 만약 이성과 의지를 동시에 가진 존재자가 자신의 보존과 번영, 즉 행복을 자연의 본래 목적으로 삼는다면, 자연이 이러한 자신의 목적을 실현하기 위한 실행자로 이성을 선택한 것은 칸트에 따르면 잘못된 조치를 취한 것이다. 그 이유는, 유기체가 자연의 의도에 따라 실행해야 하는 모든 행위와 행동의 규칙들은 사실 이성에 의해서보다는 본능에 의해 더 정확하게 지시되어 질 수 있고, 이런 점에서 행복이라는 자연의 목적도 더 안전하게 유지될 수 있기 때문이다. 뿐만 아니라 인간에게 이성이 주어져 있다면, 그것은 자연이 제공해준 행운의 소질을 관찰하고 이에 경탄하거나 기뻐하는 것, 혹은 그에게 베풀어진 자선의 이유에 대해 감사하기 위한 것이지, 결코 자신의 욕구능력을 이성의 나약하고 기만된 인도에 맡겨서 자연의 의도를 불품없게 만들어버리기 위한 것은 아닐 것이다. 간단히 말해, 자연은 이미 이성이 실천적으로 사용되어져, 자기 스스로 행복과 행복에 이르는 수단을 구상해내지 못하도록 했었을 것이고, 이런 점에서 자연은 자신의 의도에 따라 목적들을 선택하는 일뿐 아니라 수단들 역시도 선택하여, 이것들을 오로지 본능에 맡겼을 것이다. 이러 점에서 자연의 의도는 의지의 실행자로서의 이성의 역할과 상충되어진다.

(q2.3.1.2) 유기체, 다시 말해 생명을 위해 합목적적으로 조직된 존재자의 자연적 소질에서 우리가 원칙으로 상정하는 바는, 이런 존재자에게는 그 목적에 가장 적합하고, 그것에서 가장 알맞은 것 외에는, 어떤 목적을 위한 도구도 마주쳐지지 않는다는 것이다. 그런데 이성과 의지를 가진 한 존재자에게 있어 그것의 **보존과 번영**이, 한 마디로 그것의 **행복**이 자연의 본래 목적이라고 말한다면, 자연은 이러한 자기의 의도의 실행자로 그 피조물의 이성을 선발하는 매우 나쁜 조치를 취한 셈이다. 왜냐하

면 유기체가 이런 의도에서 실행해야만 할 모든 행위와 그것의 처신의 전체 규칙은 그에게, 일찍이 이성에 의해서 일어날 수 있는 것보다는, 본능에 의해서 훨씬 더 정확하게 지시될 수 있을 터이고, 그의 의해 저 목적도 훨씬 더 안전하게 유지될 수 있었을 것이기 때문이다. 게다가 이성이 이런 혜택을 받은 피조물에게 품부되어 있다고 할 것 같으면, 이성은 그에게 있어서 오로지, 자연이 그에게 준 행운의 소질을 관찰하고, 그것에 경탄하고, 그것을 기뻐하며, 그에게 베풀어진 자선의 이유에 대해 감사하기 위해서 쓰였어야만 했을 터이고, 그것의 욕구능력을 저 미약하고 거짓된 [것의] 지도에 복속시켜 자연의 의도를 불품없게 만들기 위해서 쓰였을 리는 없을 터이다. 한 마디로 말해, 자연은 이성이 **실천적 사용**에서 짝이 터서, 그것의 미약한 통찰로써 그 스스로 행복과 이 행복에 이르는 수단을 구상해 내는 그런 오만불손한 짓을 하지 못하도록 방지했을 터이다. 자연은 목적들을 선택하는 일뿐만 아니라, 수단들 자신을 선택하는 일 또한 떠맡아, 지혜로운 사전 배려로 이 두 가지 것을 오로지 본능에게 맡기고 맡겼을 터이다.(B4f.; 한글판 80 이하)

### 2.3.2 이성의 의도

(e2.3.2.1) 앞서, 자연의 의도가 행복이었다면, 다시 말해 자연이 자신의 의도에 따라 목적들을 선택하고 수단도 선택하여 이를 본능에 맡김으로써 행복을 추구하였다면, 이제 이성은 이와는 다른 것을 의도한다. 칸트에 따르면 ‘개명된 이성’(kultivierte Vernunft)은 인생을 즐기고 이를 통해 행복을 누리는 것이 진정한 만족에서 멀리 떨어져 나가는 일임을 잘 안다. 이로 인해 이성을 누구보다 즐겨 사용했던 사람들도 이를 통해 행복을 얻었다기보다는 오히려 고통만 더하게 되었기에 결국은 이성혐오증(Misologie)에 이르게 됨을 고백하게 된다. 이런 점에서 이들은 단순히 자연의 본능에 이끌리고 모든 행동에서 이성의 영향을 덜 받는 평범한 사람들을 경멸하기 보다는 부러워하게 된다. 결국 이성이 존재하는 이유는 인생의 행복이나 만족을 위한 것이 아니고 이보다는 훨씬 더 가치 있는 것을 위한 것이다. 이성은 원래 행복이 아닌 더 가치 있는 것

을 의도하기에 인간의 사사로운 의도는 최상의 조건으로서의 이성의 의도 뒤에 있어야만 하는 것이다.

(q2.3.2.2) 사실 우리는 또한, 개명된 이성이 생과 행복을 향유하려는 의도에 매이면 매일수록, 인간은 점점 더 참된 만족에서 멀어진다는 것, 그래서 이로부터 많은 사람들에게, 그것도 이성을 많이 사용해본 사람들에게, 만약 그들이 이 사실을 고백할 만큼 충분히 정직하다면, 일정 정도 **이성혐오**가, 다시 말해 이성에 대한 증오가 생긴다는 것을 발견한다. 왜냐하면 그들은 자신들이 세속적 사치를 위한 모든 기술의 발명에서 얻은 것이 아니라, 심지어 학문들(이것들도 그들에게는 결국 지성의 사치로 보인다)에서 얻은 모든 이익을 어림 계산하고 나서, 그들이 실제로는 행복을 얻었다기보다는 고통에 더 시달렸을 뿐임을 발견하고, 더 나아가 마침내는, 순전한 자연본능의 인도에 친숙해져 그의 행동거지에 대한 이성의 많은 영향을 허락하지 않는 세속적인 부류의 인간을 경멸하기는커녕 오히려 부러워한다는 것을 발견하기 때문이다. 이러한 한에서 사람들이 고백하지 않을 수 없는 것은, 이성이 생의 행복 및 만족과 관련하여 우리에게 제공한다고 하는 이익들을 높게 찬양하는 것을 아예 못하게 하고, 심지어는 무가치한 것으로 과소평가하는 사람들의 판단이 결코 한탄스럽다거나, 세계 통치의 인자함에 감사할 줄 모르는 것이 아니라, 오히려 이들의 판단의 근저에는 또 다른 훨씬 더 품격 있는 그들 실존의 의도에 대한 이념이 숨어 있으며, 전적으로 인성은 본래 행복이 아니라 이 의도에 맞춰져 있고, 그 때문에 대체로 인간의 사적 의도는 최상의 조건인 이 의도 뒤에 있어야만 한다는 것이다.(B5f.; 한글판 81 이하)

### 2.3.3 이성의 참된 사명(wahre Bestimmung der Vernunft)

(e2.3.3.1) 칸트는 선의지에 대한 이성의 관계를 이성의 참된 사명과 관련하여 정식화한다. 즉 선의지와 관련하여 이성의 참된 사명은 그 자체로 선한 의지를 창출해내는 것이다. 이에 대한 칸트의 구체적인 설명은 다음과 같다. 인간의 의지에 있어서, 이 의지의 대상이나 욕구의 충족과 관련하여서는 이성이 의지를 확실히 인도하기는 어렵다. 이런 점에서 인간의

의지를 더 잘 인도할 수 있는 것은 본능이라고 칸트는 말한다. 그럼에도 불구하고 이성(이성)은 인간의 의지와 관련하여 자신의 역할을 가지고 있다. 이성이 이론적인 능력뿐 아니라 실천적인 능력으로도 간주되는 한, 그래서 이성이 인간의 의지에 어떤 식으로든 영향을 주어야 하는 것으로 주어져 있는 한, 이성의 참된 사명(wahre Bestimmung der Vernunft)은 다른 의도를 위해 수단으로 사용되는 것이 아니라 그 자체로 선한 의지를 만들어내는 것이다. 이와 같이 선한 의지를 생겨나게 하기 위해서는 이성이 절대적으로 필요한 것이고, 자연이 인간에게 소질들을 나누어줄 때 이같이 이성의 역할을 정하였다는 것은 적절한 방법을 택한 것이다. 물론 이러한 선의지가 인간에게서 유일한 선이고 완전한 선일수도 없고 그럴 필요도 없지만, 그것이 최고의 선이고 다른 모든 선의 조건이고 행복에 대한 모든 열망에서 볼 때에도 다른 것들의 조건이어야만 한다. 만약 선한 의지가 최고의 선이라면, 이러한 일차적이고 무조건적인 의도에 맞게 이성을 훈련시켜야 하고, 또 이를 위해서는 행복을 이루려는 조건적이고 이차적인 의도를 제한해야 한다는 것이 자연의 지혜이다. 자연이 아무 생각 없이 행복의 달성을 무시하지는 않는다. 왜냐하면, 이성이 자신의 최상의 실천적 사명을 선한 의지의 토대를 마련하는 것에서 발견한다면, 이성은 이러한 의도를 달성시키기 위한 자신의 방식으로 인해, 경향성의 목적을 자주 좌절시킬 수밖에 없기는 하겠지만 그럼에도 이성 자신의 입장에서는, 이성에게 주어진 목적을 실현함으로써 스스로 만족할 수는 있기 때문이다.

(q2.3.3.2) 무릇, 이성은 의지의 대상들과 우리의 모든 필요 — 이성이 부분적으로는 스스로 이 필요들을 증대시키는바 — 의 충족과 관련해 의지를 안전하게 이끌기에는 충분히 유능하지 못하고 — 이런 목적에는 생애적인 자연본능이 훨씬 더 확실하게 이를 터이다. —, 그러나 그럼에도 불구하고 우리에게서는 이성이 실천 능력으로서, 다시 말해 의지에게 영향을 미쳐야 할 그런 것으로 품수되어 있으므로, 이성의 참다운 사명은, 가령 다른 의도에서 수단으로서가 아니라, 그 자체로 선한 의지를 낳는 것이어야만 한다. 이를 위해 단적으로 이성이 필요했던 것이다. 자연은

어디서나 그 소질들을 함목적적으로 배분한 것이다. 그러므로 이 의지는 유일한 선, 전체 선일 수는 없으나, 그럼에도 최고선이어야만 하고, 여타의 모든 선을 위한, 심지어는 행복에 대한 모든 열망을 위한 조건이어야만 한다. 그리고 이런 경우에, 사람들이 제1의 무조건적인 의도를 위해 필요로 하는 이성의 개발[문화]은 항상 조건적인, 제2의 의도, 곧 행복의 달성을, 적어도 이생에서는 갖가지 방식으로 제한한다는 것, 아니 그 달성을 아예 무시할 수도 있지만, 자연은 이 점에서 목적에 맞지 않게 운행하는 일은 없다는 것을 안다면, 그것은 자연의 지혜와 전적으로 일치하는 것이다. 왜냐하면 자기의 최고의 실천적 사명을 선의지를 세우는 것으로 인식하는 이성 은 이 의도를 달성하는 데만 자기 방식의 만족을 얻을 수 있기 때문이다. 곧, 이성은 이런 일이 설령 경향성의 목적들에 대한 수많은 손실과 결합되어 있다고 하더라도, 이성만이 규정하는 목적을 실현함으로써 만족을 얻을 수 있기 때문이다.(B6f.; 한글판 82 이하)

## 2.4 선의지와 의무

(e2.4.1) 칸트는 선의지의 의미를 명백히 하기 위해 의무(Pflicht)라는 개념을 도입한다. 물론 선의지라는 개념은 그 보다 더 궁극적인 것을 위해 선했던 것이 아닌 그 자체로 높이 평가되어야 하는 것이지만, 이 개념은 이미 우리의 건전한 지성 속에 있기에 따로 이를 배울 필요는 없고 단지 이를 일깨우기만 하면 된다. 그러나 이와 같은 모든 가치의 조건으로서의 선의지를 더욱 명백히 이해하기 위해서 칸트는 ‘의무’(Pflicht)라는 개념을 다루고 있다. 왜냐하면 의무라는 개념은 비록 주관적인 제한과 방해 아래 있는 개념이긴 하지만 선했던 의지라는 개념을 자신 속에 포함하고 있기 때문이다. 즉 의무라는 개념이 포함하고 있는 주관의 제한과 방해라는 것이 선했던 의지를 보이지 않게 할 정도가 아니라 오히려 대조를 통해 선의지를 더욱 잘 드러나게 해주기 때문이다.

(q2.4.2) 그러나 그 자체로 높이 평가되어야 할, 더 이상의 의도가 없는, 선의지라는 개념을 - 이 개념은 이미 자연적인 건전한 지성에 내재

해 있고, 가르칠 필요는 없으며, 오히려 단지 계발될 필요만 있는 것이다. —, 즉 우리의 행위들의 전체적 가치를 평가하는 데 언제나 상위에 놓여 있어 여타 모든 가치의 조건을 이루는 개념을 발전시키기 위해, 우리는 의무 개념을 취해 보기로 한다. 이 **의무** 개념은 비록 어떤 주관적인 제한들과 방해들 중에서는 하지만, 선의지의 개념을 함유하는 바, 그럼에도 이 제한들과 방해들이 그 개념을 숨겨 알아볼 수 없도록 만들기는커녕, 오히려 대조를 통해 그 개념을 두드러지게 하고, 더욱더 밝게 빛나게 해 준다.(B8; 한글판 84)

#### 2.4.1 ‘의무로부터’(aus Pflicht)의 행위

(e2.4.1.1) 선의지의 의미를 ‘의무’라는 개념을 통해 분명히 드러내기 위해서 칸트는 먼저 ‘의무로부터’(aus Pflicht)의 의미를 분명히 한다. 만약 도덕적으로 가치가 있는 행위는 어떤 경우인가라고 묻는다면 칸트는 단지 ‘의무로부터’ 생겨났을 경우라고 답한다. 칸트는 우선 의무에 어긋나는 것으로서의 모든 행위는 도덕적 가치의 영역에서 제외한다. 이런 종류의 행위가 비록 유용할 수는 있지만 의무와 대립하고 있다는 점에서 결코 도덕적일 수는 없기 때문이다. 그렇다고 ‘의무에 맞는’(pflichtmäßig) 행위가 모두 도덕적 가치의 영역에 들어갈 수는 없다. 비록 이러한 행위가 우연히 의무와 일치할 수는 있지만 그것의 의도가 의무 때문에, 즉 ‘의무로부터’ 인지, 아니면 다른 이기적인 의도에서 인지는 다시 따져 보아야하기 때문이다. 만약 어떤 행위가 ‘의무에 맞는’ 행위이기는 하지만 그것과 더불어 이를 행하는 주체가 그 행위를 하려는 ‘직접적인 경향성’(unmittelbare Neigung)을 가지고 있다면, 이러한 경우는 단지 사적인 의도에 의한 것이지 결코 도덕적인 의무로부터 생겨난 것이 아니기 때문이다. 칸트는 가계주인의 예를 들어, 비록 그가 어수룩한 고객에게 물건 값을 속이지 않았다고 해도 그러한 행동이 모든 사람을 정직하게 대하려는 의무로부터 나왔다고 판단하는 것은 성급한 판단일 수 있다고 말한다. 만약 그러한 행동이 오히려 그의 이익에 맞아서 행하였다면 이는 순전히 사리적인 의도에서 일어

난 행위로 보아야 하기 때문이다. 마치 인간에게 있어 자기 생명을 보전하는 것이 의무에 맞는 것이긴 하지만 그것이 의무로부터 나온 것이라고는 말할 수 없듯이 ‘의무로부터’의 행위는 단순히 ‘의무에 맞는’ 행위와 구별되어야 한다. 이런 이유에서 칸트는 단지 ‘의무로부터’의 행위만이 도덕적 가치를 갖는다고 말한다. 따라서 인간이 생명을 보전한다 하더라도 단지 자신의 경향성에 의해서가 아니라, 다시 말해 자신에게 닥친 불행과 운명 앞에서도 생명을 사랑해서거나 두려움과 같은 경향성에서 생명을 보전하는 것이 아니라, 의무로부터 그렇게 한다면, 이러한 행위의 준칙은 도덕적인 가치를 갖는 것이다.

(q2.4.1.2) 나는 여기서 이미 의무에 어긋나는 것으로 인식된 모든 행위는, 그것들이 비록 이런 저런 의도에는 유용하다고 할지라도, 무시할 것이다. 왜냐하면 이런 행위들은 의무와 상충하기조차 하므로, 과연 그것들이 **의무로부터** 일어난 것일 수 있느냐 어떠하냐 하는 물음이 이런 행위들에서는 아예 없기 때문이다. 또한 나는 실제로는 의무에 맞는 것이되, 인간들이 직접적으로는 그에 대한 아무런 경향성을 가지고 있지 않으면서도, 다른 경향성으로 인해 그렇게 하도록 몰아세워져 그렇게 한 행위들도 제쳐놓는다. 왜냐하면 그 의무에 맞는 행위가 **의무로부터** 일어나 것인지, 아니면 이기적인 의도에서 일어난 것인지가 쉽게 구별되지 때문이다. 훨씬 더 구별하기 어려운 것은, 행위가 의무에 맞으며, 주관이 거기에서 그 행위에 대한 직접적인 경향성을 가지고 있는 경우이다. 예컨대 가게 주인이 어수룩한 고객에게 바가지를 씌우지 않는 것은 물론 의무에 맞는 일이다. 그리고 거래가 많은 곳에서는 영리한 상인 역시 이런 짓을 하지 않으며, 모든 사람에게 고정된 일반 가격을 지킴으로써, 어린 아이도 다른 모든 사람과 마찬가지로 제값에 물건을 사게 된다. 그러므로 사람들은 정직하게 대접받은 것이다. 그러나 그렇다고 해서, 그 상인이 의무로부터, 그리고 정직의 원칙들에서 그렇게 처신한다고 믿기에는 아직 불충분하다. 그의 이익이 그것을 요구했을 수도 있는 것이다. 그러나 게다가 그가, 말하자면 사랑에서 어느 누구에게도 다른 사람에 비해 가격에서의 특전을 주지 않으려는, 고객들에 대한 직접적인 경향성을 여기서 상정할 수는 없다. 그러므로 그 행위는 의무로부터 혹은 직접적인 경향성으로 말미암아 일어난 것이 아니라, 순전히 사리[私利]적인 의도에서 일어났던 것이다.

// 이에 반해, 자기의 생명을 보전하는 것은 의무이고, 게다가 누구나 그러려는 직접적인 경향성을 가지고 있다. 그러나 그렇다고 해도 인간들 대부분이 그 때문에 자주 갖는 매우 불안해하는 근심은 아무런 내적 가치를 가지지 못하며, 그들의 준칙 또한 아무런 도덕적 내용을 가지지 않는다. 그들이 생명을 보전하는 것은 의무에 맞는 것이긴 하지만, 의무로부터 나온 것은 아니다. 이에 반해, 불운들과 희망 없는 깊은 슬픔이 생에 대한 흥미를 완전히 앗아 갔더라도, 이때 이 불행한 자가 영혼의 힘이 강해서 운명에 겁먹고 굴복하기보다는 오히려 격분하여, 죽음을 원하면서도 그의 생명을 보전한다면, 그것도 생명을 사랑해서나 경향성이나 두려움에서 그러한 것이 아니라, 의무로부터 그러하다면, 그의 준칙은 도덕적 가치를 갖는 것이다.(B8f.; 한글판 84 이하)

#### 2.4.2 동정심(Sympathie)과 의무

(e2.4.2.1) 마음의 경향성(Neigung)으로부터 말미암은 인간의 행위는 칸트에 따르면 그 자체로는 결코 도덕적일 수 없다. 이를 칸트는 동정심(Sympathie)과 의무의 관계를 통해 극명하게 보여준다. 인간의 가장 선한 마음의 표징이라 할 수 있는 관대함이나, 자비, 인간애와 같은 동정심도 그것이 ‘의무로부터’(aus Pflicht) 시작된 행위가 아니라면 도덕적일 수 없다는 것이 칸트의 단호한 생각이다. 만약 가능한 자선을 베푸는 것이 인간의 의무라고 할 때, 동정심에 의해 많은 이에게 자선을 베푸는 이는 이 의무를 충실하게 수행하는 것이고 그런 점에서 도덕적인 행위를 했다고 할 수도 있다. 그러나 칸트의 관점에 의하면 그렇지 않다. 비록 그가 자신을 과시하려는 허영심도 없이, 또는 자신의 이익이라는 사적인 동기 없이, 단지 자신의 행위로 인해 다른 이가 만족하는 것만으로 기뻐하고 만족할 수도 있다. 즉 동정심으로부터 한 인간은 순전한 박애의 마음으로 자선을 행할 수 있고 또한 이는 의무에 맞는 행위일 수 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 행위가 ‘의무로부터’(aus Pflicht) 행한 행위가 아니라면 그것은 결코 도덕적일 수 없다. 이는 마치 많은 이에게 이익을 가져다 주는 공익적인 행위가, 비록 의무에 맞는 행위라



할지라도 그것이 명예에 대한 경향성, 즉 공명심으로부터 생겨났다면, 칭찬과 격려를 받을 수 있지만 존중을 받을 수 없는 것과 같다. 다시 말해, 아무리 공익적인 행위라도 의무로부터가 아닌 공명심이라는 경향성으로 말미암았다면 도덕적일 수 없듯이, 동정심으로부터 말미암은 선한 행동도 의무로부터가 아니라면 도덕적이지 않다는 것이다. 그래서 예컨대 박애주의자가 자신의 불행과 슬픔으로 사람들에게 대한 모든 동정심이 사라졌음에도 불구하고, 이로 인해 타인을 위한 자신의 가능한 자선을 행할 마음의 여유가 없음에도 불구하고, 단지 ‘의무이기 때문에’(aus Pflicht) 자선을 행한다면, 그때 비로소 이러한 행위가 도덕적 가치를 갖는다고 칸트는 말한다.

(q2.4.2.2) 할 수 있는 한, 선행을 하는 일은 의무이다. 그 밖에도 천성적으로 동정심이 많은 사람들도 많아서, 그들은 허영이나 사익[私益]과 같은 어떤 다른 동인 없이도, 자기 주위에 기쁨을 확대시키는 데서 내적 만족을 발견하고, 그것이 자기 작품인 한에서, 타인의 만족을 기뻐할 수 있다. 그러나 나는 주장하거니와, 그러한 경우에 그 같은 행위는 매우 의무에 맞고, 매우 사랑 받을 만한 것이기는 하지만, 그럼에도 아무런 참된 윤리적 가치를 갖지 못하며, 오히려 다른 경향성들, 예컨대 명예에 대한 경향성과 같은 종류이다. 명예에 대한 경향성은, 만약 그것이 다행히도 실제로는 공익적이며 의무에 맞고, 그러니까 명예로운 것에 해당한다면, 칭찬과 격려를 받을 만하지만, 존중받을 만한 것은 못 된다. 왜냐하면 그 준칙에는, 곧 그러한 행위들을 경향성에서가 아니라, **의무로부터** 행하는 윤리적 내용이 결여돼 있기 때문이다. 그래서 저 박애가의 마음이 자신의 깊은 슬픔으로 흐려져, 타인의 운명에 대한 모든 동정심을 없애버렸고, 그는 여전히 고난 받고 있는 타인들을 돌볼 능력이 있음에도, 자기 자신의 고난에 극도로 얽매어 있기 때문에, 남의 고난은 그를 자극하지 못한다고 가정해 보자. 이제, 어떤 경향성도 더 이상 그를 그렇게 하도록 자극하지 못하는데, 그럼에도 그는 이 치명적인 무감수성에서 벗어나와 아무런 경향성 없이, 오로지 의무에서 그 행위를 할 때, 그때 그 행위는 비로소 진정한 도덕적 가치를 갖는다.(B10f.; 한글판 86 이하)

### 2.4.3 의무의 두 번째 명제

(e2.4.3.1) 동정심과 의무의 관계를 설명한 칸트는 동정심으로부터 기인한 행위가 결코 도덕적일 수 없다는 사실에 근거해서 의무에 관한 두 번째 명제를 선언한다. 물론 칸트는 앞서서 『윤리형이상학 정초』 첫 번째 절 어느 곳에서도 첫 번째 명제에 관해 구체적으로 언급한 적이 없다. 그러나 앞서의 의무로부터의 행위와 경향성으로부터의 행위의 차이점에 관한 설명들이 첫 번째 명제의 내용일 것으로 추정할 수 있다. 어쨌든 두 번째 명제를 칸트는 이렇게 정식화한다. 의무로부터의 행위가 도덕적 가치를 갖는 것은, 그 행위를 통해 달성하려는 의도 때문이 아니라, 그 행위를 결심하게 되는 준칙(Maxim)으로 인한 것이다. 따라서 의무로부터의 행위가 의존하고 있는 것은 행위의 대상의 현실성이 아니다. 그것은 오히려 욕구능력의 대상과는 무관하게 행위를 일어나게 한 ‘의욕의 원리’(Prinzip des Willens)에 의존하고 있다. 이러한 의무의 명제는, 앞서 설명된바, 즉 의지의 목적과 동기만으로는 결코 그 의지로부터 말미암은 행위에 무조건적인 도덕적 가치를 부여할 수 없다고 하는 점을 통해 분명해진다. 결국 도덕적 가치가, 기대하는 행위들의 작용결과와 관계된 의지 속에 있을 수 없다면, 그것은 오로지 ‘의지의 원리’(Prinzip des Willens)에만 있을 수 있는데, 이 ‘의지의 원리’는 그러한 행위를 통해 결과할 수 있는 목적들과는 전적으로 무관한 것이다. 따라서 인간의 의지를 형식적인 원칙, 즉 선형적인 원칙과 질료적이며 후험적인 동기 사이의 갈림길에 서 있다고 본다면, 그리고 이 의지가 무엇인가에 의해 결정되어야만 한다면, 그것도 이 의지로부터 모든 내용의 원칙이 제거되고, ‘의무로부터’의 행위가 일어나야 한다면, 의지는 ‘의욕 일반의 형식적 원리’에 의해 결정되어야만 한다. 이것이 칸트가 말하는 의무의 두 번째 명제이다.

(q2.4.3.2) 둘째 명제는 이렇다: 의무로부터의 행위는 그것의 도덕적 가치를, 그 행위를 통해 달성해야 할 **의도에서 갖는 것이 아니라**, 그에 따라 그 행위가 결의되는 준칙에서 갖는 것으로, 의무로부터의 행위는 그러

므로 행위 대상의 현실성에 의존해 있는 것이 아니라, 순전히 욕구능력의 모든 대상과 무관하게 행위를 일어나게 한 **의욕의 원리**에 의존해 있는 것이다. 우리가 행위들에서 가질 수 있는 의도들과 그리고 의지의 목적들 및 동기들인 그 행위들의 작용들이 행위들에게 무조건적인 도덕적 가치를 부여할 수 없음을 앞서의 설명으로 명백하다. 그러므로 만약 이 가치가 기대하는 행위들의 작용결과와 관련한 의지 안에 있는 것이 아니라면, 어디에 있을 수 있을까? 그것은, 그러한 행위를 통해 결과할 수 있는 목적들과는 무관한, **의지의 원리 외에** 어떤 다른 곳에도 있을 수 없다. 무릇, 의지는 형식적인, 그것의 선형적 원리와 질료적인, 그것의 후형적 동기 사이의 한 가운데에, 말하자면 갈림길에 서 있는 것이다. 그럼에도 의지는 무엇인가에 의해 결정되어야만 하는 것이기 때문에, 만약 행위가 의무로부터 말미암아 일어난다면, 의지에서 모든 질료적 원리는 제거된 것이므로, 의지는 의욕 일반의 형식적 원리에 의해 결정되지 않을 수 없다.(B13f.; 한글판 89 이하)

#### 2.4.4 의무의 세 번째 명제

(e2.4.4.1) 비록 첫 번째 명제가 무엇인지를 구체적으로 명시한 바는 없지만 칸트는 이제 첫 번째, 두 번째 명제로부터 의무에 관한 세 번째 명제를 도출해낸다. 이에 따르면, 의무라는 것은 법칙에 대한 존경으로부터 생겨난 필연적 행위를 말한다. 즉 어떤 행위를 반드시 할 수밖에 없는 것이 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 경우에 우리는 그것을 의무라고 부를 수 있다는 것이다. 칸트는 단지 경향성에 따라 행하는 것과 법칙에 대한 존경으로부터 행하는 것을 분명하게 구별한다. 그리고 존경의 대상일 수 있는 것은 행위의 결과로서의 객관이 아니라 순전한 법칙 자체이다. 왜냐하면 하나의 행위가 만들어 낸 결과로서의 객관에 대해서 우리가 경향성을 가질 수는 있지만 결코 존경을 가질 수는 없기 때문이다. 이런 점에서 존경의 대상일 수 있고, 명령일 수 있는 것은 일체의 경향성에 봉사하지 않고, 따라서 경향성과 무관하게, 결과가 아닌 순전한 근거로서 나의 의지와 연결되어 있는 것이다. 이제 어떤 행위가 의무로

부터의 행위이기 위해서는 경향성의 영향 및 그와 함께 의지의 모든 대상을 전적으로 제외시켜야한다. 따라서 의무로부터의 행위이기 위해, 나의 의지를 결정할 수 있는 것은 모든 경향성을 단절하고서라도 법칙을 준수한다는 준칙만이 남게 된다. 즉 의무로부터 말미암은 행위를 위해서 의지에 대해 결정할 수 있는 것은 객관적으로 볼 때는 법칙이며, 주관적으로 볼 때 이 실천 법칙에 대한 순수한 존경만이 남게 된다.

(q2.4.4.2) 앞의 두 명제로부터의 귀결인 셋째 명제를 표현하자면 이렇게 되겠다. **의무는 법칙에 대한 존경으로부터 말미암은 행위의 필연성이다**[의무는 법칙에 대한 존경에서 비롯한 필연적 행위이다]. 내가 뜻하는 행위의 결과로서의 객관에 대해 나는 물론 **경향성**을 가질 수는 있지만, 결코 **존경을 가질 수는 없다**. 왜냐하면 바로 그 결과는 한낱 하나의 의지의 결과이지 활동이 아니기 때문이다. 마찬가지로 나는 경향성 일반에 대해서도, 그것이 나의 것이 됐든 다른 누구의 것이 됐든, 존경을 가질 수는 없다. 나는 기껏해야 나의 경향성에 대해서는 시인을 할 수 있을 뿐이고, 다른 이의 경향성에 대해서는 때때로 좋아할 수 있을 뿐이다. 다시 말해, 그것을 나 자신의 이익에 유리한 것으로 볼 수 있을 뿐이다. 오직, 결코 결과로서가 아니라, 순전히 근거로서 나의 의지와 연결되어 있는 것만이, 나의 경향성에 봉사하는 것이 아니라, 그것을 압도하는 것, 선택할 때에 계산에서 이 경향성을 전적으로 배제하는 것, 그러니까 순전한 법칙 그 자체만이 존경의 대상일 수 있고, 그와 함께 명령일 수 있다. 무릇 의무로부터의 행위는 경향성의 영향 및 그와 함께 의지의 일체 대상을 전적으로 격리해야만 한다. 그러므로 의지에 대해 그것을 결정할 수 있는 것은, 객관적으로는 **법칙**, 주관적으로는 이 실천 법칙에 대한 **순수한 존경** 외에 남는 것은 없다. 그러니까 나의 모든 경향성을 단절하고서라도, 그러한 법칙을 준수한다는 준칙만이 남는다.(B14f.; 한글판 91 이하)

## 2.5 선의지의 원리

(e2.5.1) 그 유명한 선의지에 대한 정의로부터 시작된 『윤리형이상학

정초』의 첫 번째 절은 평범한 인간이성에서 발견되는 도덕관념을 반성함으로써 마침내 선의지의 원리를 찾아내는데 이르게 된다. 칸트가 제시하는 선의지의 원리는 바로 ‘행위 일반의 보편적 합법칙성’(allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt)이다. 이것만이 선의지의 원리로 사용되어야 할 이유를 칸트는 다음과 같이 설명한다. 의지가 단적으로 제한 없이 선택하기 위해서는, 법칙의 표상이 그로부터 기대되는 결과를 고려하지 않고서도 의지를 규정할 수 있어야만 한다. 그렇다면 어떤 법칙이 이러한 법칙일 수 있는가? 칸트는, 의지의 단적인 선택을 위해서, 우리가 의지로부터 어떤 법칙의 준수에서 의지에 생겨날 수 있는 모든 충동을 빼앗아 버렸기에 남아 있는 가능성은 오직 ‘행위 일반의 보편적 합법칙성’뿐이라고 말한다. 칸트가 이 말로 의미하는 바는, 나의 준칙이 보편적인 법칙이 되어야만 할 것을 내가 의욕할 수 있도록 오직 그렇게만 행동해야 한다는 것이다. 바로 이러한 합법칙성만이 의무가 결코 공허한 망상이나 변덕스러운 개념이 되지 않도록 하기 위한 의지의 원칙이 되는 것이다. 그리고 평범한 인간 이성에게도 이런 선의지의 원리는 자신들의 도덕적 판단과 완전히 일치하며, 따라서 이런 원리를 항상 염두에 두고 있다.

(q2.5.2) 의지를 단적으로 그리고 아무런 제한 없이 선택하고 일컬을 수 있기 위해서는, 법칙의 표상이, 그로부터 기대되는 결과를 고려하지 않고서도 의지를 규정해야만 한다. 그러나 어떤 종류의 법칙이 실로 그런 것일 수 있는가? 나는 의지로부터 어떤 법칙의 준수에서 의지에서 생길 수도 있는 모든 충동을 빼앗았으므로, 남은 것은 오로지 행위 일반의 보편적 합법칙성뿐이고, 이것만이 의지의 원리로 쓰여야 할 것이다. 다시 말해, 나는 **나의 준칙이 보편적인 법칙이 되어야만 할 것을 내가 의욕할 수 있도록** 오로지 그렇게만 처신해야 한다. 여기서 순전한 합법칙성 일반 — 즉 특정한 행위들에 지정된 어떤 법칙을 근처에 둬 없이 이 의지의 원리로 쓰이는 것이며, 만약 의무가 도대체 공허한 망상이나 괴물스런 개념이 아닐 것 같으면, 또한 의지의 원리로 쓰여야만 하는 것이다. 평범한 인간 이성도 그 실천적 가치 판단에 있어 이와 완전히 합치하며, 이런 원리를 항상 눈앞에 두고 있다.(B17; 한글판 93 이하)

## 2.6 평범한 인간이성의 변증학(Dialektik)

(e2.6.1) 칸트는 보편적인 행위의 합법칙성이라는 선의지의 원리를 ‘평범한 인간이성의 도덕 인식’에서 출발하여 찾아내었다. 칸트는 도덕적인 실천의 영역에서는 철학자들보다는 평범한 지성이 더 확실할 수 있다고 생각하였기에, “도덕적인 일들에서는 평범한 이성 판단에 만족하고, 기껏해야 철학에게는 단지, 윤리의 체계를 더욱 완벽하게 그리고 이해하기 쉽게 서술하고, 그와 동시에 윤리의 규칙들을 사용하기 위해(그러나 더 많은 토론을 위해) 더 편리하도록 서술하는 일을 맡기되, 그러나 실천적인 의도에서조차 평범한 지성에서 그의 만족스런 단순성을 빼앗지 않고, 평범한 지성을 철학에 의해 연구와 교화의 새로운 길로 보내지 않도록 하는 것”(B22; 한글판 99)을 권하고 있다. 그러나 문제는 인간의 이성이 인간의 필요들과 경향성의 요구들을 무시하고 의무의 모든 지시명령에 따를 것을 요구함으로써 하나의 ‘자연 변증학’(natürliche Dialektik)이 생겨난다는 것이다. 즉 인간의 이성이 한편으로는 모든 경향성을 무시하고 의무의 명령을 따를 것을 요구하는 반면, 다른 한편으로는 인간에게, 의무의 엄격한 법칙에 반대하여 궤변을 늘어놓고, 그 법칙의 타당성을 의심하여, 의무의 법칙들을 근본적으로 변질시키고 그것의 위엄을 파괴하려는 성향(Hang)이 생겨나게 된다는 것이다. 따라서 평범한 인간이성은 칸트에 따르면 사변적인 이유에서가 아니라 실천적 근거에서 자기의 권역을 벗어나 실천 철학의 분야로 들어서게 된다. 다시 말해, 자기 원리의 원천과 그 원리의 올바른 규정에 관해, 경향성에 근거하고 있는 준칙들과 비교하여, 정확한 지식과 명료한 지침을 얻기 위해 평범한 인간이성이 실천 철학의 분야에 들어서게 되는 것이다. 그리고 이것은 평범한 인간이성이 의무의 명령과 경향성의 필요라는 두 요구로부터 생겨나는 곤란과 모호성에서 벗어나서, 진정한 윤리적 원칙을 잃어버리지 않기 위함이기도 하다. 따라서 실천적인 평범한 이성에게도, 이성의 이론적 사용과 마찬가지로, 그것을 사용함에 있어서는 하나의 변증학이 생겨날 수밖에 없기에, 마치 이론이성이 이러한 변증학을 피하기 위해 철학의 도움으로

이성비판을 수행하였듯이, 실천적인 평범한 이성 역시도 실천이성에 대한 완벽한 비판을 필요로 하게 된다. 이로써 칸트는 지금까지 평범한 윤리적 이성인식에서 철학적 이성인식으로의 이행을 설명했었던 첫 번째 절을 마치고 이제 ‘윤리형이상학’으로의 이행을 말하게 되는 두 번째 절로 넘어가게 된다.

(q2.6.2) 인간은 자기 자신 안에서, 이성이 그에게 그토록 존경스럽게 소개하는, 의무의 모든 지시명령에 대한 강력한 균형추를 그의 필요들과 경향성들에서 느낀다. 그리고 인간은 이 필요들과 경향성들의 전적인 만족을 행복이라는 이름으로 요약한다. 그런데 이성은, 그때 경향성들에게는 어떤 것도 약속하지 않은 채, 단호하게 그러니까 말하자면, 저 매우 강렬하고 그렇기에 매우 정당해 보이는 (어떤 지시명령에 의해서도 폐기되지 않으려 하는) 요구들을 무시하고, 경멸하고서, 그의 훈계를 지시명령한다. 그러나 이로부터 **자연적 변증학**이 생긴다. 다시 말해, 의무의 저 엄격한 법칙들에 반대하여 궤변을 늘어놓고, 그 법칙들의 타당성을, 적어도 그것들의 순수성과 엄격성을 의심하여, 가능한 한 그것들을 우리의 소망이나 경향성들에 더 맞도록 만들려는, 다시 말해 법칙들을 근본적으로 변질시키고 그것들의 전 위엄을 파괴하려는 성벽[性癖]이 생긴다. 그럼에도 도대체가 이런 짓은 결국에는 평범한 실천 이성조차도 인준할 수 없는 것이다. // 그러므로 이렇게 해서 **평범한 인간이성**은 사변의 어떤 필요 — 이것은 이성이 한낱 건전한 이성인 것으로 만족하는 한에서는 결코 나타나지 않는다. — 에 의해서가 아니라, 실천적 근거들에 채근 받아, 자기의 권역에서 벗어 나와 **실천 철학**의 분야 안으로 발을 내딛는다. 그것은, 평범한 인간이성이 바로 여기에서 자기 원리의 원천과 그 원리의 올바른 규정에 대해, 필요와 경향성에 기반하고 있는 준칙들을 견주어, 정확한 지식과 명료한 지침을 얻기 위함이다. 또한 그것은 평범한 인간이성이 양편의 요구로 인한 곤경에서 벗어나오고, 평범한 인간이성이 쉽게 빠지는 모호성 때문에 모든 진정한 윤리적 원칙들을 상실하게 되는 위험을 벗어나기 위한 것이다. 그러므로 실천적인 평범한 이성에서도, 그것이 개발되면, 부지불식간에 하나의 **변증학**이 움트는 바, 이성의 이론적 사용에서 일어나는 것과 꼭 마찬가지로, 철학에서 도움을 구할 수밖에 없게 된다. 그래서 실천적인 평범한 이성도 실로 이론 이성과 마찬가지로 우리 이성에 대한 완벽한 비판이 없는 어느 곳에서도 안식처를 발견하지 못할 것이다.(B23f.; 한글판 100 이하)

### 3. 정언 명령(kategorischer Imperativ)

#### 3.1 지시명령(Gebot)으로서의 의무

(e3.1.1) 칸트는 두 번째 절, ‘대중적 윤리 세계지혜에서 윤리형이상학으로의 이행’에서 또다시 ‘의무’(Pflicht)의 개념으로부터 논의를 시작한다. 이는 그가 첫 번째 절에서 이미 실천이성의 평범한 사용으로부터 의무의 개념을 도출하였지만, 그럼에도 불구하고 ‘의무’는 경험개념이 아님을 분명히 밝히기 위함이다. ‘의무’는 칸트에 따르면 이성의 지시명령이다.

(q3.1.2) 우리가 우리의 지금까지의 의무 개념을 우리 실천 이성의 평범한 사용에서 도출했다 해서, 이로부터 마치 우리가 이 개념을 경험개념으로 취급한 것처럼 추론해서는 결코 안 된다.(B25; 한글판 103)

##### 3.1.1 의무의 선험성

(e3.1.1.1) 경험으로부터 의무를 도출하려고 할 때, 우리는 행위들의 의도가 의존하고 있는 자기애만을 만날 수밖에 없다. 그것은 항상, 자기부정을 요구하는 의무의 엄격한 지시명령이 아니다. 따라서 이성의 명령으로서의 ‘의무’의 이념을 잃어버리지 않기 위해서는 우리의 도덕적 행위가 이성의 단적인 지시명령에 의해 이루어진다는 확신이 필요하다. 즉 의무의 법칙에 대한 존경을 우리 영혼 중에서 보전하기 위해서는, 비록 이러한 순수한 원천으로부터 생겨난 행위가 한 번도 없었다 하더라도, 이성이 현상들에 독립해서, 무엇이 행해져야 한다고 지시명령하고 있다는 명확한 확신이 필요하다. 예컨대, 순수한 신의를 지키는 우정은, 그것이 경험 중에서 있었던 적이 없다하더라도, 이 의무는 보편적인 의무로서 모든 경험에 앞서, 즉 선험적 근거들에 의해 의지를 규정하는 이성의 이념 중에 있는 것이다. 이런 점에서 도덕적 가치는, 칸트에게 있어서는 ‘사람들이 보는 행위’의 문제가 아니라 ‘행위의 내적 원리들’의 문제이다.



따라서 의무에 맞는 도덕적 행위들도 그 행위의 내적 원리가 ‘의무로부터’가 아니라면 아무런 도덕적 가치를 갖지 못한다.

(q3.1.1.2) [...] 그리고 여기서 의무에 대한 우리의 이념들의 전적인 함몰을 막아주고, 의무의 법칙에 대한 공고한 존경을 영혼 중에 보존해주는 것은 오로지, 비록 그러한 순수한 원천들에서 생겨난 행위들은 한번도 일어난 적이 없다 해도, 여기서 문제는 과연 이런 일 저런 일이 일어나는가 아니라, 이성이 독자적으로 그리고 모든 현상들에 독립해서, 무엇이 일어나야 하는가를 지시명령하는가 하는 명확한 확신, 그러니까, 이 세계가 아마도 이제까지 단 하나의 실례도 주지 못했고, 모든 것을 경험에 기초시키는 사람은 그런 것의 실행 가능성조차를 매우 의심스러워하는, 그런 행위들이 이성에 의해 단호하게 지시명령되어 있다는 명확한 확신뿐이다. 그리고 예컨대 우정에 있어서 순수한 신의는, 설령 이제까지 신의 있는 친구가 있는 적이 전혀 없었다 하더라도, 이 의무는 의무 일반으로서 모든 경험에 앞서 의지를 선험적인 근거들에 의해 규정하는 이성의 이념 중에 들어 있기 때문에, 어떤 사람에게 의해서도 결코 덜 요구될 수 있는 것이 아니라는 명확한 확신뿐이다.(B27f.; 한글판 106 이하)

### 3.1.2 의무의 보편타당성

(e3.1.2.1) 의무의 개념이 결코 경험으로부터 도출될 수 없다는 사실은, 의무로부터 생겨난 법칙이 단지 인간에게뿐 아니라 이성적 존재일반에게도 타당한 보편적인 법칙이라는 점에서 더욱 분명해진다. 만약 윤리성의 개념에서 진리성이라는 것을 도외시하지 않는다면, 이것은 광범위한 의미를 갖게 된다. 즉 윤리성은 우연적인 조건하에서 예외를 가지고 타당한 것이 아니라, 단적이고 필연적으로 타당하다는 점에서 인간뿐 아니라 모든 이성적 존재들 일반에게도 해당되는 보편적인 법칙이다. 따라서 경험으로부터는 의무로 말미암는 명증적 법칙의 가능성을 추론할 길이 없다. 만약, 그것이 경험으로부터 기인한 우연적 법칙에 불과하다면 우리는 그것을 모든 이성적 존재에게 보편적으로 타당한 것으로 요구할

수 없기 때문이다. 그래서 칸트는 우리의 의지를 규정하는 의무의 법칙이, 만약 경험적인 것이 아니라면, 우리는 이를 이성적 존재자 일반의 의지를 규정하는 법칙으로 간주해야만 한다고 말하고 있다.

(q3.1.2.2) 여기에서, 만약 사람들이 윤리성의 개념에서 일체의 진리성이나 어떤 가능한 객관과의 관계를 부정하려 하지 않는다면, 이것의 법칙은 아주 광범위한 의미를 가지고 있어서, 한낱 인간들에게뿐만 아니라 모든 **이성적 존재자들 일반**에게도, 한낱 우연적인 조건들 아래서 예외를 가지고서가 아니라, 단적으로 필연적으로 타당할 수밖에 없다는 것을 부인할 수 없음을 덧붙인다면, 이렇듯, 어떠한 경험도 그러한 명증적 법칙들의 가능성이나마 추론할 계기를 줄 수 없음은 분명하다. 무릇, 무슨 권리로 우리는, 아마도 단지 인간성의 우연적인 조건들 아래서만 타당한 것을 모든 이성적 자연을 위한 보편적 훈계로서 무제한적으로 존경하도록 할 수 있을까? 그리고 어떻게 **우리의** 의지를 규정하는 법칙들이, 만약 그것들이 한낱 경험적인 것이며, 순수하되 실천적인 이성에서 온전히 선험적으로 그것들의 근원을 취해온 것이 아니라면, 이성적 존재자 일반의 의지를 규정하는 법칙들로, 그리고 오로지 그러한 것들로서 또한 우리 것으로 간주되어야 하는가?(B28f.; 한글판 107)

## 3.2 명령(Imperativ)

### 3.2.1 의지에 대한 강요로서의 명령

(e3.2.1.1) 두 번째 절에서 의무에 관한 서론적 고찰을 마친 칸트는 ‘윤리 형이상학으로의 이행’에 관해 논의한다. 여기서 칸트는 먼저 도덕적인 원리가 어떤 점에서 인간의 의지에게 이성이 강요하는 명령일 수 있는지를 설명한다. ‘의지’(Wille)는 객관적인 이성 법칙에 따라 행위하는 능력이다. 그러나 주관적인 충동에 의해 영향을 받는 인간의 의지는 종종 객관적인 실천 법칙에 일치 하지 않는다. 이런 이유에서 객관적 실천 법

칙은 이러한 인간에게 명령의 형태를 띠고 ‘지시명령’(Gebot)으로 다가온다. 자연의 사물들이 법칙들에 따라 작용한다면, 이성적 존재자는 법칙의 표상에 따라, 즉 원리들에 따라 행위한다. 이러한 능력을 ‘의지’라고 부른다. 그런데 이성적 존재자가 법칙으로부터 행위를 이끌어내기 위해서는 이성이 요구되기에, 의지는 달리 표현하면 실천 이성에 해당한다. 그리고 이성이 의지를 반드시 결정한다는 점에서, 의지는 이성이 필연적인 것이라고 인식하는 것, 즉 모든 경향성에서 독립해서 이성이 실천적으로 필연적이고 선하다고 인식하는 것만을 선택하는 능력이다. 하지만 의지가 이성만으로 결정되지 못한다면, 다시 말해 의지가 주관적인 조건들에도 종속하게 된다면, 객관적으로 필연적이라고 인식된 행위들도 주관적으로는 우연적이게 된다. 따라서 이러한 의지를 객관적인 법칙에 맞도록 결정하게 되는 것은 일종의 강요에 해당한다. 결국 철두철미하게 선택하지 않은 의지는 본성상 이성의 근거들에 필연적으로 순종적이지 않기에, 객관적인 원리의 표상은, 그것이 의지에 대해 강요적이게 되고, 그런 한에서 일종의 이성의 지시명령이라 할 수 있다. 칸트는 이러한 이성의 지시명령의 정식(Fornel)을 명령(Imperativ)이라고 부른다.

(q3.2.1.2) 자연의 사물은 모두 법칙들에 따라 작용한다. 오로지 이성적 존재자만이 법칙의 **표상에 따라**, 다시 말해 원리들에 따라 행위 하는 능력, 내지는 **의지**를 가지고 있다. 법칙들로부터 행위들을 이끌어내는 데는 **이성**이 요구되므로, 의지는 실천 이성 외에 다른 아무것도 아니다. 만약 이성이 의지를 반드시 결정한다면, 그러한 존재자의, 객관적으로 필연적인 것이라 인식된 행위들은 주관적으로도 필연적이다. 다시 말해, 의지란 이성이 경향성에 독립해서 실천적으로 필연적인 것이라고, 다시 말해 선하다고 인식하는 **것만을** 선택하는 능력이다. 그러나 이성이 혼자만으로는 의지를 충분하게 결정하지 못한다면, 즉, 의지가 언제나 객관적인 조건들과 합치하는 것은 아닌, 주관적인 조건들(어떤 동기들)에도 종속하는 것이라면, 한 마디로 말해(인간의 경우가 실제로 그러하듯이) 의지가 자체로 온전하게는 이성과 맞지 **않**다면, 객관적으로 필연적이라고 인식된 행위들이 주관적으로는 우연적이고, 그러한 의지를 객관적인 법칙들에 맞게 결정하는 것은 **강요**이다. 다시 말해, 철두철미하게 선택하지는 않은 의

지에 대한 객관적인 법칙들의 관계는 비록 이성의 근거들에 의한 이성적 존재자의 의지의 규정으로 표상되기는 하지만, 이 의지는 본성상 이성의 근거들에 필연적으로 순종적이지는 않다. // 객관적인 원리의 표상은, 그것이 의지에 대해 강요적인 한에서, (이성의)지시명령이라 일컬으며, 이 지시명령의 정식을 일컬어 **명령**이라 한다.(B36f.; 한글판 115 이하)

### 3.2.2 당위로서의 명령

(e3.2.2.1) 모든 명령은, 어떤 것을 행하거나 행하지 않는 것이 선하다고 말한다는 점에서, 본성상 당위이다. 왜냐하면 이성, 자신의 주관적 성질상 이성의 법칙에 필연적이지 않은 의지에 대해, 이성 자신의 객관적 법칙에 의해 이에 따를 것을 강요하기 때문이다. 그러나 이성이 명령하는 대상으로서의 의지는 유한한 의미의 의지이다. 즉 어떤 것을 하는 것이 선한 것이라고 그 앞에 제시된다고 해서 언제나 그 어떤 것을 하는 그러한 완전한 선의지가 아니다. 반면에 완전한 선의지에게 있어서, 선의 객관적 법칙에 맞는 행위를 하는 것은 강요된 명령이 아니다. 왜냐하면, 완전한 선의지는 그것의 주관적인 성질상 이미 스스로 오로지 선의 표상에 의해서만 규정되어지기 때문이다. 따라서 신적인 의지에 대해서는 어떠한 명령도 타당하지가 않다. 이런 점에서 완전한 선의지에게 있어서는 당위가 존재할 자리가 없다. 이는 신적인 선의지에 있어서는, 그 의욕함이 이미 스스로 법칙과 필연적으로 일치해 있기 때문이다. 결국 이성의 명령이 당위로 다가올 수 있는 것은, 의욕 일반의 객관적 법칙과 이성적 존재자의 의지가 불일치할 경우이다. 이런 점에서 명령은 의욕의 객관적 법칙과 이성적 존재자의 주관적 불완전성과의 관계를 표현하는 정식이라고 칸트는 말한다.

(q3.2.2.2) 모든 명령은 **당위**['해야 한다']로 표현되며, 그에 의해 이성의 객관적 법칙과, 주관적 성질상 그에 의해 필연적으로 결정되지는 않는 의지에 대한 관계(즉, 강요)를 고지한다. 명령들은 어떤 것을 하거나 또는 하지 않는 것이 선한 것이라고 말한다. 그러나 명령들이 그 말을 하는 상

대는, 어떤 것을 하는 것이 선한 것이라고 그 앞에 제시된다고 해서 언제나 그 어떤 것을 하는 것은 아닌 의지이다. [...] // 그러므로 완전한 선의지는 마찬가지로 (선의) 객관적인 법칙들 아래서 서 있을 터이지만, 그로 인해 그것이 법칙에 맞는 행위를 하도록 **강요**된 것이라고 생각할 수는 없다. 왜냐하면 완전한 선의지는 그것의 주관[주체]적인 성질상 스스로 오로지 선의 표상에 의해서만 규정될 수 있기 때문이다. 그래서 **신적**인 의지에 대해서는, 그리고 도대체가 **신성**한 의지에 대해서는 아무런 명령도 타당하지가 않다. 여기서는 **당위**가 있을 바른 자리가 없다. 왜냐하면, **의욕**이 이미 스스로 법칙과 필연적으로 일치해 있기 때문이다. 그래서 명령은 의욕 일반의 객관적 법칙과 이런저런 이성적 존재자의 의지의, 예컨대 인간 의지의, 주관적 불완전성과의 관계를 표현하는 정식일 따름이다.(B37f.; 한글판 116 이하)

### 3.2.3 가언명령과 정언명령

(e3.2.3.1) 칸트는 의지에 주어지는 모든 명령을 두 가지 종류, 즉 가언적(hypothetisch)인 것과 정언적(kategorisch)인 것으로 구별한다. 가언적 명령을 칸트는, ‘가능한 행위의 실천적 필연성을 사람들이 의욕하는 어떤 다른 것에 도달하기 위한 수단으로 표상하는 것’으로 정의하고, 이에 반해 정언적 명령은 ‘한 행위를 그 자체로서, 어떤 다른 목적과 관계없이, 객관적으로 — 필연적인 것으로 표상하는 그런 명령’으로 구별한다. 즉, 가언 명령이 기술적인 숙련의 규칙이거나 실용적인 영리함의 충고라면, 정언 명령은 윤리성의 법칙이다. 칸트는 이들 두 명령을 아래의 구체적 기준에 의해 구별함으로써 정언 명령의 특성을 분명히 하고자 한다.

(q3.2.3.2) 그런데 모든 **명령은 가언적으로거나 정언적으로** 지시명령한다. 전자는 가능한 행위의 실천적 필연성을 사람들이 의욕하는(또는 의욕하는 것이 가능한) 어떤 다른 것에 도달하기 위한 수단으로 표상하는 것이다. 정언적 명령은 한 행위를 그 자체로서, 어떤 다른 목적과 관계없이, 객관적으로-필연적인 것으로 표상하는 그런 명령이겠다.(B39; 한글판 118)

### 3.2.3.1 수단과 목적

(e3.2.3.1.1) 칸트는 먼저 실천 법칙으로서의 명령이 요구하는 행위가 수단으로서 선한 것이냐 아니면 그 자체로 선한 것이냐에 따라 가언적 명령과 정언적 명령을 구별한다. 모든 실천 법칙은 가능한 행위를 선택한다고 표상하고, 그 행위가 선택하기 때문에 이성에 의해 실천적으로 규정되는 주체에게는 필연적인 것이라고 표상하기 때문에, 실천 법칙을 표현하는 모든 명령은 칸트에 따르면 의지의 원리에 따라 필연적으로 해야 하는 행위가 무엇인지를 결정하는 공식들이다. 그러나 이 명령이 요구하는 행위가 단지 무언가 다른 것을 위해서, 즉 수단으로서 선택할 때, 그 명령은 가언적이다. 반면에 행위가 그 자체로서 선한 것으로 표상된다면, 다시 말해 그 자체로 이성에 알맞은 의지에서 필연적인 것으로 표상된다면, 그 명령은 정언적이다.

(q3.2.3.1.2) 모든 실천 법칙은 가능한 행위를 선택한 것으로, 그렇기에 이성에 의해 실천적으로 규정될 수 있는 주관[주체]에 대해서는 필연적인 것으로 표상하기 때문에, 모든 명령들은, 어떤 방식에서든 선택, 의지의 원리에 따라 필연적인, 행위를 규정하는 공식들이다. 그런데 행위가 한낱 **무언가 다른 것을 위해**, 즉 수단으로서 선택한다면, 그 명령은 **가언적인 것**이다. [반면에] 행위가 **자체로서** 선한 것으로 표상된다면, 그러니까 자체로서 이성에 알맞은 의지에서 필연적인 것으로, 즉 의지의 원리로 표상되면, 그 명령은 **정언적인 것**이다.(B39f.; 한글판 118 이하)

### 3.2.3.2 가능적 의도와 현실적 의도

(e3.2.3.2.1) 비록 이성의 명령이 어떤 가능한 행위가 선한 것인가를 말해주기는 하지만, 그렇다고 해서 우리의 의지가 그 행위가 선하다고 해서 곧바로 그 행위를 실천에 옮기는 것은 아니다. 왜냐하면, 우리의 주관은 항상 그 행위가 선하다는 것을 아는 것도 아니고, 설령 주관은 그 것을 선한 것으로 안다고 해도 주관의 준칙은 실천 이성의 객관적 원리에 반하는 것을 의욕할 수 있기 때문이다. 이런 관점에서 가언 명령과 정

언 명령은 또 다시 구별된다. 즉 단지 행위가 가능한 의도에서 선택하는 것을 말하는 것이 가언 명령이다. 이 경우 가언 명령은 아직 확정되지 않은 ‘미정적’(problematisch) 실천 원리이다. 반면에 어떤 행위가 현실적인 의도에서 선택하는 것을 말하는 명령은 정언 명령이다. 이런 명령을 칸트는 확정적 실천 원리라 부른다. 왜냐하면, 정언 명령은 행위를 어떤 의도와 관계없이, 다시 말해 어떤 다른 목적 없이, 그 자체로 필연적인 것이라고 단언하는 명령이기에, 칸트에 따르면 명증적 실천 원리에 해당한다.

(q3.2.3.2.2) 그러므로 명령은, 나를 통해 가능한 어떤 행위가 선택할 것인가를 말해주며, 실천 규칙을 의지와 관계에서 표상하는바, 의지는 한 행위가 선택하는 바로 그 이유 때문에 곧바로 행위하지는 않는다. 왜냐하면, 한편으로는 주관이 언제나 그 행위가 선택하는 것을 아는 것이 아니기 때문이고, 또 한편으로는 주관이 이것을 안다 할지라도, 주관의 준칙이 실천 이성의 객관적 원리들에 반할 수도 있기 때문이다. // 그러므로 가언 명령은 단지, 행위가 어느 **가능한** 또는 **현실적인** 의도를 위해 좋다 [선택한다]는 것을 말할 뿐이다. 전자의 경우에 가언 명령은 **미정적** — 실천 원리이고, 후자의 경우에는 **확정적** — 실천 원리이다. 행위를 어떤 의도와도 관계없이, 다시 말해, 또한 어떤 다른 목적 없이, 그 자체로 객관적으로 필연적인 것이라고 단언하는 정언 명령은 **명증적**(실천) 원리로 간주된다.(B40; 한글판 119 이하)

### 3.2.3.3 숙련의 규칙, 영리함의 충고, 윤리성의 법칙

(e3.2.3.3.1) 칸트가 가언 명령과 정언 명령을 구별하는 또 다른 기준은 그것이 ‘숙련의 규칙’인가 또는 ‘영리함의 충고’인가 아니면 ‘윤리성의 명령’인가이다. 먼저 숙련의 명령은 칸트에 따르면 가언 명령에 해당한다. 어떤 목적이 가능하다는 과제가 주어지면, 그 목적이 어떻게 달성될 수 있는지를 지시해 주는 것이 숙련(Geschicklichkeit)의 명령이기 때문이다. 따라서 여기서는 목적이 합리적이며 선택느냐가 중요한 것이 아니라, 그 목적에 이르기 위해서 무엇을 해야만 하는가가 문제가 된다.

이런 점에서 환자를 근본적으로 건강하게 하기 위한 의사의 처방과, 살인을 위한 독살자의 처방은, 각기 자기의 의도를 온전하게 실현하는데 쓰이는 한에서 동일한 가치를 가진다. 또한 모든 이성적 존재자들에게 공통적인 하나의 목적이 있는데, 이는 자기가 행복해지고자 하는 것이다. 여기서 자신의 최대의 안녕을 위한 수단 선택에서 우리에게 명령하는 것은, ‘영리하라’는 것이기에 이를 위한 숙련은 ‘영리함’이라 부를 수 있다. 따라서 이처럼 자신의 행복을 위한 수단의 선택에 관련하는 명령은, 언제나 가언적이다. 왜냐하면 영리함의 충고는 그 행위를 단적으로 명령하는 것이 아니라, 다른 어떤 의도를 위한 수단으로만 지시명령하기 때문이다. 이와 같이 행복을 촉진시키기 위한 수단으로 행위를 반드시 실천해야한다고 표상하는 가언 명령은 언제나 확정적이다. 이와는 달리, 어떤 처신에 의해 도달해야 할 다른 의도를 조건으로 삼지 않고, 이 처신을 직접적으로 지시명령하는 명령은 정언적 명령이라고 할 수 있다. 이 명령은 행위의 질료와는 무관하게 행위의 형식과 관여한다. 즉 그 행위로부터 무엇이 결과할 것인가를 문제 삼지 않고, 그로부터 행위 자신이 말미암는 원리에 관여한다. 따라서 이 정언적 명령은 행위의 본질적인 선택, 결과와 무관한 마음씨로부터 선택을 규정한다는 점에서 ‘윤리성의 명령’(Imperativ der Sittlichkeit)이라고 부를 수 있다. 이와 같이 의지에 대해 강요하는 방식에서 서로 분명하게 구별되는 세 가지 종류의 원리를 칸트는 ‘숙련의 규칙’, ‘영리함의 충고’, ‘윤리성의 명령’이라고 부른다. 여기서 칸트는 정언 명령만이 ‘법칙’임을 다시 한 번 강조한다. 즉, 무조건적이고 객관적으로, 그래서 보편타당한 필연성의 개념으로, 모든 경향성에 반하여 그에 복종하지 않으면 안 되는 것으로 명령한다는 점에서 정언 명령은 법칙이다. 물론 충고도 필연성을 함축하고 있다고 말할 수 있지만, 그 필연성은 자기 행복을 위한 것으로 계산하는, 즉 주관적으로 마음에 끌리는 조건하에서만 유효한 제한된 필연성이다. 이런 점에서 칸트는 숙련의 명령을 ‘기술적 명령’이라고, 영리함의 충고를 ‘실용적 명령’으로 명하는 반면, 어떠한 조건에도 제한 받지 않고, 절대적으로 필연



적이고, 그러면서도 실천적으로 필연적인 것으로 지시명령하는 윤리성의 명령을 ‘도덕적 명령’이라고 부르고 있다.

(q3.2.3.3.2) [...] 모든 학문은 어떤 실천적인 부분을 가지고 있는바, 이 부분은 어떤 목적이 우리에게 가능하다는 과제들과, 그 목적이 어떻게 달성될 수 있는가의 명령들로 이루어져 있다. 그래서 이 명령들은 일반적으로 **숙련**의 명령이라고 일컬어진다. 여기서는 과연 목적이 합리적이며 선한 것이냐는 전혀 문제가 아니고, 오로지 그 목적에 이르기 위해 사람들은 무엇을 해야만 하는가 하는 것만이 문제이다. 자기 환자를 근본적으로 건강하게 하기 위한 의사의 처방과 대상자를 확실하게 살해하기 위한 독살자의 처방은, 각기 자기의 의도를 완전하게 실현하는 데 쓰이는 그런 한에서는, 똑같은 가치를 갖는다. [...] // 그럼에도 불구하고, 모든 이성적 존재자에게서 (명령들이 이들에게, 곧 의존적인 존재자들인 이들에게, 걸맞은 한에서) 현실적인 것으로 전제될 수 있는 **하나의 목적**, 그러므로 그들이 한낱 **가질 수 있을** 뿐만 아니라, 그들 모두가 자연필연성에 따라 [실제로] **가지고 있다고** 사람들이 확실하게 전제할 수 있는 하나의 의도가 있다. 그것은 **행복**하고자 하는 의도이다. 행복을 촉진하기 위한 수단으로 행위의 실천적 필연성[행위를 반드시 실천해야 함]을 표상하는 가언 명령은 **확정적**이다. [...] 이제 사람들은 자기 자신의 최대 안녕을 위한 수단 선택에서 숙련을 좁은 의미에서 **영리**[함]라고 부를 수 있다. 그러므로 자신의 행복을 위한 수단의 선택에 관련하는 명령, 다시 말해 ‘영리하라’는 훈계 또한 언제나 **가언적**이다. 그 행위는 단적으로가 아니라, 오로지 다른 어떤 의도를 위한 수단으로만 지시명령되는 것이다. // 마지막으로, 어떤 처신에 의해 도달해야 할 여느 다른 의도를 조건으로서 근저에 두지 않고, 이 처신을 직접적으로 지시명령하는 명령이 있다. 이 명령은 **정언적**이다. 이 명령은 행위의 질료 및 그 행위로부터 결과할 것에 관여하지 않고, 형식 및 그로부터 행위 자신이 나오는 원리에 관여한다. 행위의 본질적으로 - 선택은, 그 행위로부터 나오는 결과가 무엇이든, 마음씨에 있다. 이 명령은 **윤리성**의 명령이라고 일컬을 수 있을 것이다. // 이 세 종류의 원리들에 따른 의욕은 각기 의지에 대한 강요가 **같지 않음**에서도 판명하게 구별된다. 이제 이것들이 서로 같지 않음을 명료하게 하기 위해서, 사람들이 원리들은 숙련의 **규칙**들이거나, 또는 영리함의 **충고**들이거나, 또는 윤리성의 **명령**(**법칙**)이라고 말한다면, 그 순서에 가장 알맞게 거명한 것이라고 나는 믿는다. 무릇, **법칙**만이 무조건적인, 그것도 객

관적인, 그러니까 보편적으로 타당한 필연성의 개념을 동반하며, 명령이란 그에 복종하지 않으면 안 되는, 다시 말해 경향성에 반하여서도 준수하지 않으면 안 되는 법칙이다. 충언도 물론 필연성을 함유하긴 하지만, 그 필연성은 이 사람이나 저 사람이 이것 또는 저것을 자기 행복을 위한 것으로 계산하는가 않는가 하는, 한낱 주관적으로 마음에 드는 조건 아래에서만 유효할 수 있다. 이에 반해 정언적 명령은 어떠한 조건에도 제한을 받지 않으며, 절대적으로 필연적이고, 그러면서도 실천적으로 필연적인 것으로서 본래적으로 지시명령이라고 일컬을 수 있는 것이다. 또한 첫 번째 명령들은 **기술적**(기술에 속하는), 두 번째 명령들은 **실용적**(복지를 위한), 세 번째 명령들은 **도덕적**(자유로운 처신에, 다시 말해 윤리에 속하는) 명령이라고 부를 수도 있겠다.(B41f.; 한글판 120 이하)

### 3.2.4 명령의 가능성

(e3.2.4.1) 앞서 살펴본 바와 같이 우리의 의지에게 무엇을 행할 것을 강요하는 명령을 가언 명령과 정언 명령으로 구별하기 위해, 칸트는 이미 숙련의 명령, 영리함의 명령, 윤리성의 명령을 구별했었다. 칸트는 이제 ‘이러한 명령들이 도대체 어떻게 가능한가?’를 문제 삼는다. 그러나 칸트가 여기서 ‘어떻게 이러한 문제가 가능한가?’라는 질문을 통해 얻고자 하는 해답은 명령이 지시명령하는 행위의 실행이 어떻게 생각되어 질 수 있는지에 관한 것이 아니다. 이 질문이 요구하는 바는, 명령이 과제로서 표현하는 의지의 강요가 어떻게 생각되어질 수 있는가이다. 이제 이러한 의미에서의 세 가지 종류의 서로 다른 명령의 가능성이 탐구되고 있다.

(q3.2.4.2) 이제, ‘어떻게 이 모든 명령이 가능한가?’ 하는 물음이 발생한다. 이 물음이 알고자 요구하는 것은, 명령이 지시명령하는 행위의 실행이 어떻게 생각될 수 있는가가 아니라, 명령이 과제로서 표현하는 한낱 의지의 강요가 어떻게 생각될 수 있는가이다.(B44; 한글판 124)

#### 3.2.4.1 숙련의 명령 가능성

(e3.2.4.1.1) 숙련의 명령의 가능성은 칸트에 따르면 분석적으로 자명하다. 목적을 의욕하는 것은, 그에 필수 불가결한 수단 또한 의욕함을 의미한다. 어떤 객관을 나의 작용결과로서 의욕함에서 이미 행위 원인으로서의 나의 원인성에 해당하는 수단의 사용은 이미 생각되고, 명령은 이러한 목적을 의욕한다는 개념으로부터 목적을 위해 필요한 수단으로서의 행위들이라는 개념을 이끌어내기 때문이다. 결국 어떤 것을 일정한 방식으로 나에게 의해 가능한 결과로 표상하는 일과, 그 결과와 관련해 동일한 방식으로 행위하는 나를 표상하는 일은 적적으로 동일한 것이라는 점에서, 숙련의 명령은 일종의 분석명제이다. 즉 내가 만약 그러한 행위에 의해서만 생각한 결과들이 일어날 수 있음을 안다면, 그래서 만약 내가 그 결과를 완벽하게 의욕하기만 한다면, 이로부터 그를 위해 요구되는 행위도 의욕한다는 사실이 분석적으로 도출된다는 것이다.

(q3.2.4.1.2) 숙련의 명령이 어떻게 가능한가는 실로 아무런 특별한 해설이 필요하지 않다. 목적을 의욕하는 자는 (이성이 그의 행위들에 결정적인 영향을 미치는 한) 그것을 위해 필요 불가결한, 마음대로 할 수 있는 수단 또한 의욕한다. 이 명제는, 의욕에 관한 한, 분석적이다. 왜냐하면 어떤 객관을 나의 작용결과로서 의욕함에서 이미 행위 원인으로서는 나의 원인성은, 다시 말해 수단의 사용은 생각되고, 명령은 이미 이 목적을 의욕한다는 개념으로부터 이 목적을 위해 필요한 행위들이라는 개념을 이끌어 내기 때문이다. [...] 그러나 내가 만약 그러한 행위에 의해서만 생각한 결과를 완벽하게 의욕한다면, 또한 그를 위해 요구되는 행위도 의욕한다는 것은 분석적인 명제이다. 왜냐하면 어떤 것을 일정한 방식으로 나에게 의해 가능한 결과로 표상하는 일과 그 결과와 관련해 동일한 방식으로 행위하는 나를 표상하는 일은 전적으로 한 가지이기 때문이다.(B44f.; 한 글판 124 이하)

#### 3.2.4.2 영리함의 명령 가능성

(e3.2.4.2.1) 자신의 행복을 추구하기 위한 영리함의 명령도, 행복에

대한 개념을 명확히 제공해 줄 수 있다면, 숙련의 명령과 마찬가지로 분석적이라고 할 수 있다. 왜냐하면 영리함의 명령 역시도, 목적을 의욕하는 자는, 이성에 의해 필연적으로 그것을 위해 마음대로 사용할 수 있는 수단들도 의욕하기 때문이다. 그러나 영리함의 명령은 그것이 추구하는 행복이라는 개념의 모호성으로 인해 진정한 의미의 명령일 수 없음을 칸트는 강조한다. 칸트에 따르면 행복이라는 개념은 ‘매우 불확정적인 개념’(ein so unbestimmter Begriff)이다. 유한한 존재로서의 인간에게 있어서는, 진정으로 무엇이 진실로 그를 행복하게 해줄 수 있는지를 어떤 원칙에 의거해서 온전히 확실하게 결정할 수 없기에, 진정으로 의욕하는 것에 대한 확정된 개념을 갖는 것이 불가능하다. 결국 사람들은 행복을 위한 확정된 원리들에 따라 행동할 수가 없고, 단지 안녕을 촉진시킨다고 경험이 가르쳐주는 바에 따라 행동할 수밖에 없다. 이런 점에서 영리함의 명령들은 비록 조언을 해주는 충고일 수는 있을지언정, 행위를 객관적으로 실천적-필연적인 것으로 명시해주는 명령일 수는 없는 것이다. 따라서 칸트는 엄밀한 의미에서, 행복을 주는 행위를 하라고 지시해주는, 행복에 대한 명령은 가능하지 않다고 단호하게 말한다. 그럼에도 불구하고 영리함의 명령은 숙련의 명령과 동일한 구조를 가지고 있다. 즉 비록 행복이 이성의 이상이 아니라 상상력의 이상에 불과하기는 하지만, 만약 행복을 위한 수단이 확실하게 제시되어있다고 한다면, 이는 숙련의 명령과 같이 분석적-실천 명제에 해당한다. 여기서 영리함의 명령이 숙련의 명령과 구별될 수 있는 것은, 목적이 단지 가능할 뿐이나 아니면 주어져 있느냐의 차이뿐이다. 따라서 이들 두 명령은 목적을 의욕하는 자에 대해 수단들의 의욕을 지시명령한다는 점에서 동일하게 분석적인 명령이기에, 영리함의 명령의 가능성의 문제는 숙련의 명령에서처럼 아무런 어려움 없이 이해될 수 있다.

(q3.2.4.2.2) 영리함의 명령들은, 만약 행복에 대한 일정한 개념을 쉽게 줄 수만 있다면, 숙련의 명령들과 전적으로 합치할 터이고, 그런 만큼 역시 분석적일 터이다. 무릇, 저기서와 마찬가지로 여기서도 말할 것은, 목적을 의욕하는 자는 또한 (이성에 따라 필연적으로), 그것을 위해 마음

대로 할 수 있는 유일한 수단들도 의욕한다는 것이다. 그러나 불행하게도 행복이라는 개념은 매우 불확정적인 개념이어서, 비록 사람이면 누구나 그에 이르기를 소망하지만, 아무도 그가 진정으로 무엇을 소망하고 의욕하는지를 확정적으로 일관되게 말할 수가 없다. 그 원인인즉, 행복의 개념에 속하는 모든 요소는 모두 경험적이고, 다시 말해 경험에서 빌려올 수밖에 없는 것이고, 그럼에도 불구하고 행복의 이념을 위해서는 나의 현재와 모든 미래 상태에서의 안녕의 절대적 전체, 곧 최대량이 필요하다는 데 있다. 그런데 아무리 통찰력이 있고 동시에 만능이라 해도 유한한 존재자가 자신이 여기서 진정으로 의욕하는 것에 대한 확정된 개념을 갖기는 불가능하다. [...] 요컨대, 그는 무엇이 진실로 그를 행복하게 해줄 것인가를 어떤 원칙에 의거해서, 온전히 확실하게 결정할 수가 없다. 그렇게 하기 위해서는 전지전능함이 필요할 것이기 때문이다. 그러므로 사람들은 행복하기 위해 확정된 원리들에 따라 행동할 수가 없고, 오히려 오로지 예컨대, 섭생·절약·정중·겸손 등, 평균적으로 가장 많이 안녕을 촉진한다고 경험이 가르쳐 주는바, 경험적 충고에 따라 행동할 수 있을 뿐이다. 이로부터 다음의 결론이 나온다. 즉, 영리의 명령들은, 정확히 말해, 전혀 지시명령할 수가 없다. 다시 말해, 행위들을 객관적으로 실천적-필연적인 것으로 명시할 수가 없다. 그것들은 이성의 지시명령(指示命令)이라기보다는 조언(助言)으로 간주되어야 하며, 어떤 행위가 이성적 존재자의 행복을 촉진할 것인가를 확실하게 그리고 보편적으로 결정하는 과제는 온전히 해결될 수가 없고, 그러니까 엄밀한 의미에서, 행복을 주는 행위를 하라고 지시명령하는, 행복에 대한 명령은 가능하지가 않다. 왜냐하면 행복은 이성의 이상이 아니라, 상상력의 이상인바, 한낱 경험적 근거들에 의거한 것으로, 사람들은 이 근거들이 사실은 무한한 결과 계열의 전체를 달성하게 할 한 행위를 결정해 줄 것을 기대하지만, 그것은 헛된 일이기 때문이다. 그럼에도 만약 행복을 위한 수단들이 확실하게 제시되어 있다고 가정한다면, 이 영리의 명령은 분석적-실천 명제이겠다. 왜냐하면 이 영리의 명령이 숙련의 명령과 구별되는 것은 오로지, 목적이 후자에서는 한낱 가능할 뿐인데, 전자에서는 주어져 있다는 점에 있기 때문이다. 그러나 양자는 한낱, 사람들이 목적으로서 의욕한다고 전제하는 것에 이를 수단만을 지시명령하므로, 목적을 의욕하는 자에 대해 수단들의 의욕을 지시명령하는 명령은 양자의 경우 모두 분석적이다. 그러므로 그러한 명령의 가능성에 관해서도 아무런 어려움이 없다.(B45f.; 한글판 125 이하)

### 3.2.4.3 윤리성의 명령 가능성

(e3.2.4.3.1) 앞서의 숙련의 명령과 영리함의 명령이 어떻게 가능한가는 어려움 없이 밝혀질 수 있었다. 그러나 칸트는 ‘윤리성의 명령이 어떻게 가능한가?’ 라는 질문에 대해 답하는 것은 결코 쉬운 일이 아니라고 말한다. 윤리성의 명령은 가언적이 아닌 정언 명령이기에 객관적으로 표상된 필연성을 가언 명령에서처럼 어떤 전제에 근거해서 도출해 낼 수가 없기 때문이다. 따라서 윤리성의 명령 가능성은 칸트에 따르면 아래와 같은 관점에서 탐구되어야 한다.

(q3.2.4.3.2) 이에 반해, ‘**윤리성**의 명령이 어떻게 가능한가’ 하는 것은 의심의 여지없이 해결이 필요한 유일한 물음이다. 왜냐하면 이 명령은 전혀 가언적이 아니며, 그러므로 [그에 의해] 객관적으로-표상된 필연성을 가언적인 명령들에서처럼 어떤 전제에 기댈 수가 없으니 말이다.(B48; 한글판 128)

#### 3.2.4.3.1 선험적 근거

(e3.2.4.3.1.1) 칸트는 윤리성의 명령이 가언 명령이 아닌 정언 명령인 한에서 그 가능성은 전적으로 선험적으로 연구되어야 함을 강조한다. 정언 명령의 경우는 가언 명령과는 달리, 가능성을 단지 설명하기 위해 필요한 명령의 현실성이 경험 중에 주어질 수가 없다. 경험 중에 주어지는 명령의 현실성은 가능성을 설명해 줄 수는 있지만 명령의 가능성을 이로부터 확립할 길은 없다. 그러나 정언 명령은 법칙이라고 일컬을 수 없는 여타의 의지의 원리와는 달리 그 자체로 실천 법칙이다. 임의의 의도에 도달하기 위한 의지의 원리는, 그 의도에 도달하기 위해 반드시 행해야 하는 것이 그 자체로 우연적인 것으로 여겨질 수 있다. 왜냐하면 우리가 그 의도에서 벗어날 때, 다시 말해 그 의도를 포기해 버릴 때 그 혼계로부터 언제든지 자유로울 수 있기 때문이다. 반면에 무조건적인 지시명령으로서의 정언 명령은 의지에 대해 그 명령에 반해서 임의로 행함을 허락하지 않는다. 즉 정언 명령만이 우리가 법칙에 요구하는 필연성

을 갖는다. 이런 점에서 정언 명령은 그 가능성을 경험으로부터가 아닌 선험적 근거에서 정초해야만 한다.

(q3.2.4.3.1.2) 그러므로 우리는 **정언적** 명령의 가능성을 전적으로 선험적으로 연구하지 않으면 안 될 것이다. 이 경우 우리에게는, 그러한 명령의 현실성이 경험에 주어져 있어서, 그 가능성을 확립하기 위해서가 아니라, 한낱 설명을 하기 위해서 필요할 뿐인, 그런 편익이 없기 때문이다. 그럼에도 잠정적으로, 정언 명령만이 실천 법칙이라고 말할 수 있고, 나머지 것들은 모두 의지의 **원리들**이라고 일컬을 수는 있겠으나, 법칙들이라고 일컬을 수는 없다는 것 정도는 통찰되어 있어야 한다. 무릇, 한낱 임의의 의도에 도달하기 위해 반드시 행해야만 하는 것은 그 자체로는 우연적인 것으로 간주될 수 있으며, 우리가 그 의도를 포기할 때, 우리는 그 훈계로부터 언제나 벗어날 수 있는데, 그에 반해 무조건적인 지시명령은 의지에 대해 그 반대로 할 임의를 허용하지 않고, 그러니까 무조건적인 지시명령만이 우리가 법칙에 요구하는 그런 필연성을 가지고 있으니 말이다.(B49f.; 한글판 129 이하)

### 3.2.4.3.2 선험적 종합 실천 명제

(e3.2.4.3.2.1) 칸트가 윤리성의 명령의 가능성을 통찰하기 힘든 또 다른 이유로 들고 있는 것은 정언 명령으로서의 윤리성의 명령이 ‘선험적 종합적-실천 명제’라는 점이다. 칸트에 따르면 정언 명령은 선험적이다. 왜냐하면, 정언 명령을 통해 우리는 의지에, 어느 경향성으로부터 전제된 조건 없이 우리의 행동을 선험적으로, 즉 필연적으로 연결하기 때문이다. 또한 정언 명령은 종합 명제이다. 왜냐하면 정언 명령이라는 실천 명제는 행위의 의욕을 완전한 의지를 가지고 있는 경우에서처럼, 어떤 다른 전제된 의욕으로부터 분석적으로 이끌어내는 것이 아니라, 오히려 종합적으로, 즉 이성적 존재자로서의 의지의 개념과 직접적으로, 그 안에 포함되어 있지 않은 어떤 것으로 연결하기 때문이다. 그러나 이러한 ‘선험적 종합-실천 명제’의 가능성을 탐구하는 일에 있어 칸트는 우회적 길을 간다. 이미 『순수이성비판』에서 이론적 인식에서 ‘선험적 종합 명제’의 가

능성에 관해 논란바 있던 칸트는 이론적 인식에서 못지않게 실천적 인식에서도 ‘선형적 종합 명제’의 가능성을 탐구하는 일이 쉽지 않음을 고백한다. 이런 이유에서 칸트는 윤리성의 명령 가능성을 탐구하는 일을 정언 명령의 정식(Formel)을 찾아내는 것에서부터 시작한다. 왜냐하면 정언 명령의 순전한 개념이, 그것만이 정언 명령일 수 있는 그런 명제를 함유하는, 그 명령의 정식도 제공할 수 있을 것이라고 칸트는 믿고 있기 때문이다.

(q3.2.4.3.2.2) 둘째로, 이 정언 명령 내지 윤리성의 법칙에서는 (그것의 가능성을 통찰하는) 어려움의 근거가 또한 매우 깊다. 정언 명령은 선형적 종합적-실천 명제이다. 이런 유의 명제들의 가능성을 통찰하는 것이 이론적인 인식에서도 매우 어려운 바이기에, 그 어려움이 실천적 인식에서도 덜하지 않을 것임은 쉽사리 추측된다. // 이 과제에서 우리가 가장 먼저 검토해 보려는 것은, 어쩌면 정언 명령의 순전한 개념이, 그것만이 정언 명령일 수 있는 그런 명제를 함유하는, 그 명령의 정식[定式]도 제공하지 않을까 하는 점이다.(B50f.; 한글판 130 이하)

(q3.2.4.3.2.3) 나는 의지에, 어느 경향성으로부터의 전제된 조건 없이, 행동을, 선형적으로, 그러니까 필연적으로 연결한다.(비록 객관적으로, 다시 말해 모든 주관적 운동인들에 대한 온전한 지배력을 갖는 이성이라는 이념 아래서이기도 하지만 말이다.) 그러므로 이것은 실천 명제로서, 이 실천 명제는 행위의 의욕을 어떤 다른 이미 전제된 의욕으로부터 분석적으로 이끌어내는 것이 아닐, (왜냐하면 우리는 그러한 완전한 의지를 가지고 있지 않으므로), 오히려 이성적 존재자로서의 의지의 개념과 직접적으로, 그 안에 포함되어 있지 않은 어떤 것으로 연결한다.(B50 각주; 한글판 130 이하)

### 3.3 정언 명령의 정식(Formel)

(e3.3.1) 가언 명령과 구별되는 정언 명령의 특징과 그 가능성에 관해



탐구한 칸트는 이제 정언 명령의 정식(Formel)들을 제시한다. 정언 명령이라는 순전한 개념은 우리에게 자신의 정식을 제공해 준다. 가언 명령의 경우에는, 우리에게 조건이 주어질 때까지 그 명령이 무엇을 포함할 것인가를 미리 알 수는 없다. 그러나 정언 명령의 경우에는, 우리는 그 명령이 무엇을 함유하는 지를 즉각적으로 알 수 있다. 왜냐하면 정언 명령은 법칙의 보편성과 이 법칙에 맞게 행위해야 한다는 준칙의 필연성만을 포함하고 있기 때문이다. 따라서 정언 명령의 정식은 다음과 같다.

(q3.3.2) 내가 **가언** 명령이라는 것을 생각할 때는, 나에게 조건이 주어질 때까지 나는 그 명령이 무엇을 함유할 것인가를 미리 알지 못한다. 그러나 내가 **정언** 명령을 생각할 때, 나는 그것이 무엇을 함유하는가를 즉각 안다. 무릇, 명령은 법칙 외에 오로지, 이 법칙에 적합해야 한다는 준칙의 필연성만을 함유하지만, 법칙은 그것이 제한받았던 아무런 조건도 함유하고 있지 않으므로, 남는 것은 오로지, 행위의 준칙이 그에 적합해야 할, 이 법칙 일반의 보편성뿐이며, 이 적합성만이 명령을 본래 필연적인 것으로 표상한다.(B51f.; 한글판 131 이하)

### 3.3.1 첫 번째 정식

(e3.3.1.1) 칸트에 따르면 정언 명령은 하나의 유일한 명령법으로 다가온다. 그 내용은 우리가 준칙에 따라 행위하되, 주관적 준칙이 보편적 법칙이 되는 것을 원할 수 있는 그러한 준칙에 따라서만 행위하라는 것이다. 이를 칸트는 ‘그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라’고 정식화 시키고 있다.

(q3.3.1.2) 그러므로 정언 명령은 오로지 유일한즉, 그것은 ‘**그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라**’는 것이다.(B52; 한글판 132)

### 3.3.2 두 번째 정식

(e3.3.2.1) 칸트는 첫 번째 정언 명령의 정식에서 약간 변형된 형태의 두 번째 정식을 제시한다. 이제 의무의 모든 명령들이 이 첫 번째 유일한 명령으로부터 도출될 수 있기에 의무라는 개념의 의미가 명확해진다. 만약 의무의 명령으로부터 그 법칙에 따라 규정되어 있는 행위가 따라 나와야 한다면 이는 마치 자연의 법칙에 따라 사물의 현존이 생겨나는 것과 같은 것이다. 이런 점에서 칸트는 의무의 보편적 명령이 말하는 바는 주관적인 행위의 준칙이 의지에 의해서 보편적인 자연법칙이 되는 것과 같이 행위하라는 것이다. 정언 명령의 두 번째 정식이라고 할 수 있는 이러한 의무의 보편적 명령을 칸트는 따라서 이렇게 정식화 한다. ‘마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라.’ 칸트는 이러한 두 번째 정식의 의미를 아래와 같이 ‘우리 자신에 대한 의무’, ‘다른 사람들에 대한 의무’, ‘완전한 의무’, ‘불완전한 의무’라는 네 가지 경우에 나누어서 설명한다. 이를 통해 칸트는, ‘사람들은 우리의 행위의 준칙이 보편적 법칙이 될 것을 의욕할 수 있어야 한다’는 것이 우리의 도덕적 평가의 기준(Kanon)이어야 함을 분명히 밝히고 있다.

(q3.3.2.2) 이제 의무의 모든 명령이 그것들의 원리로서의 이 유일한 명령으로부터 도출될 수 있다면, 비록 우리가 사람들이 의무라고 부르는 것이 도대체 공허한 개념이 아닌가 하는 문제는 미결로 남겨둔다 할지라도, 적어도 우리가 그 개념으로써 무엇을 생각하고, 이 개념이 무엇을 말하려 하는가는 제시할 수 있다. // 그에 따라 결과들이 일어나는 법칙의 보편성이 본래 가장 보편적인 의미에서 (곧, 형식의 면에서) **자연**이라고 일컬어지는 것, 다시 말해 그것이 보편적 법칙들에 따라 규정되어 있는 경우에만 사물들의 현존이라고 일컬어지는 것을 형성하므로, 의무의 보편적 명령도, ‘**마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위하라**’는 것이라고 말할 수 있겠다. (B52; 한글판 132 이하)

(q3.3.2.3) 이것들은 무릇 많은 현실적인, 또는 적어도 우리가 현실적

인 것으로 간주하는 의무들 중의 몇몇으로서, 이것들이 앞서 말한 유일한 원리에서 도출됨은 명약관화하다. 사람들은 우리의 행위의 준칙이 보편적 법칙이 될 것을 **의욕할 수** 있어야 한다. — 이것은 행위 일반에 대한 도덕적 평가의 기준이다.(B57; 한글판 137)

### 3.3.2.1 자신에 대한 의무

(e3.3.2.1.1) 칸트는 먼저 자기 자신에 대한 의무로부터 행한 행위가 어떤 점에서 의무의 최상의 원리인 두 번째 정식과 상충되는지를 밝힌다. 의무의 최상의 원리에 따르면, 의무로부터의 행위, 즉 자신의 의무에 충실한 행위의 준칙이 보편적 자연법칙이 될 수 있는지를 검토해봐야 한다. 칸트는 여기서 생의 어려움과 염증으로 인해 자살을 하는 것을 자신의 의무로 여기는 경우를 예로 들고 있다. 이러한 경우 자기 자신에 대한 의무에 따르면, ‘만약 생이 연장되는 기간에 쾌적함을 약속하기보다는 오히려 해악을 가져올 위험이 있다면, 자기사랑에 근거해 차라리 생을 단축하는 것을 나의 원리로 삼는다’는 것이 주관적인 준칙이 될 것이다. 그러나 이러한 자기사랑의 원리가 보편적 자연법칙이 될 때에, 자연은 칸트에 따르면 자기모순을 일으키게 된다. 왜냐하면, 만약 자신의 삶 자신을 촉진시키는 것이 자신의 사명인 감각이 오히려 생 자신을 파괴하게 되면 자연은 자신과 모순을 일으켜 자연으로 존립하지 못하게 되기 때문이다. 따라서 자기 자신에 대한 의무로부터 행한 행위는 모든 의무의 최상의 원리, ‘너의 행위의 준칙이 너의 의지에 의해 보편적 자연법칙이 되도록 행위하라’는 원리와 전적으로 상충하게 된다.

(q3.3.2.1.2) 1) 해악이 잇따라 절망에까지 이르러 생에 염증을 느낀 어떤 사람은, 자신이 자살하는 것이 가령 자기 자신에 대한 의무에 어긋나는 일이 아닐까 하고 자문할 수 있는 한에서 아직 이성을 가지고 있다. 이제 그는, 자신의 행위의 준칙이 실로 보편적 자연법칙이 될 수 있는가를 검토한다. 그런데 그의 준칙은, ‘나는, 만약 생이 연장되는 기간에 쾌적함을 약속하기보다는 오히려 해악을 가져올 위험이 있다면, 자기사랑에서 차라리 생을 단축하는 것을 나의 원리로 삼는다’는 것이다. 여기에 한

가지 더 물어질 것은, 과연 이 자기사랑의 원리가 보편적 자연법칙이 될 수 있을까 하는 점이다. 그때 사람들이 이내 알게 되는 바는, 그것의 사명이 생의 축진을 추동하는 것인 바로 그 감각이 생 자신을 파괴하는 것이 자연의 법칙이라면, 자연은 자기 자신과 모순을 일으키는 것이고, 그러므로 자연으로 존립하지 못할 것이고, 그러니까 저 준칙이 보편적 자연법칙으로 생긴다는 것은 불가능하며, 따라서 모든 의무의 최상 원리와 전적으로 상충한다는 사실이다.(B53f.; 한글판 133 이하)

### 3.3.2.2 다른 사람에 대한 의무

(e3.3.2.2.1) 칸트가 두 번째로 검토하고 있는 것은 다른 사람에 대한 의무이다. 칸트가 여기서 들고 있는 예는 돈을 빌릴 수밖에 없는 곤경에 처한 사람의 경우이다. 곤경에 처한 이 사람은 자신이 빌린 돈을 정해진 시간에 갚을 수 없음을 알지만, 만약 그가 정해진 시간에 갚겠다는 약속을 하지 않으면, 돈을 빌릴 수 없음도 잘 알고 있다. 만약 이 사람이 그러한 약속을 함으로써 곤경에서 벗어나는 것이 의무로부터의 행위라고 생각한다면, 이는 그가, ‘만약 내가 돈이 없는 곤경에 처해 있다고 생각하면, 돈을 빌리면서 갚겠다고 약속할 것이다. 비록 내가 돈을 갚는 일이 결코 일어나지 않을 것을 알고 있다고 해도 말이다.’, 라는 행위의 준칙으로부터 행한 결과이다. 그러나 이러한 자기사랑이나 자기 유익의 원리에서 행한 행동은 비록 자신의 미래의 안녕과는 합치될 수 있을지는 모르지만 보편적 법칙으로 삼을 수는 없다. 만약 이러한 준칙을 보편적 법칙으로 삼는다면, 이 준칙은 결코 보편적 법칙으로 타당할 수가 없고 필연적으로 자기모순에 빠지고 만다. 왜냐하면 이러한 준칙이 약속 및 사람들이 그와 함께 가지게 되는 약속의 목적 자체를 불가능하게 만들기 때문이다. 따라서 다른 사람에 대한 의무로서의 행위의 준칙도 만약 그것이 보편적 자연법칙으로 의욕할 수 없다면 그것은 의무로부터의 행위라고 볼 수 없는 것이다.

(q3.3.2.2.2) 2) 돈을 빌릴 수밖에 없는 곤경에 놓인 또 다른 사람이 있다. 그는 자신이 갚을 수 없을 것임을 잘 알지만, 또한 정해진 시간에

값을 것을 확실하게 약속하지 않는다면, 한 푼도 빌릴 수 없다는 것도 아니다. 그는 그러한 약속을 할 뜻을 가지고 있으며, 그러나 그는 그러한 방식으로 곤경에서 벗어난다는 것은 허용되지 않는 일이고 의무에 어긋나는 일이 아닌가 하고 자문하는 정도의 양심은 아직 가지고 있다. 그럼에도 그가 그렇게 하기로 결심한다면, 그의 행위의 준칙인즉, ‘만약 내가 돈이 없는 곤경에 처해 있다고 생각하면, 나는 돈을 빌리면서 갚겠다고 약속할 것이다. 비록 내가 돈을 갚은 일이 결코 일어나지 않을 것임을 알고 있다 해도 말이다’라는 것이겠다. 무릇 이 자기사랑 내지 자신의 유리함의 원리는 나의 전 미래의 안녕과 어찌면 잘 합일될 수도 있다. 그러나 지금의 문제는, 과연 그런 일이 옳은 것이냐 하는 것이다. 그러므로 나는 자기사랑의 (부당한) 요구를 보편적 법칙으로 변환시켜, ‘만약 나의 준칙이 보편적 법칙이 된다면, 사태가 어떻게 될 것인가?’ 하는 물음을 세운다. 그때 나는 이내, 나의 준칙은 결코 보편적 자연법칙으로 타당할 수가 없고, 자기 자신과 합치할 수가 없으며, 오히려 필연적으로 자기모순일 수밖에 없다는 것을 안다. 왜냐하면 누구든 그가 곤경에 처해 있다고 생각한 연후에는, 그걸 지킬 결의도 없이, 그에게 생각나는 것을 약속할 수 있다는 것이 법칙의 보편성이 되면, 그것은 약속 및 사람들이 그와 함께 갖는 목적 자체를 불가능하게 만들 것이기 때문이다. [이렇게 되면] 어느 누구도 그에게 약속된 것을 믿지 않을 것이고, 오히려 그러한 모든 표명을 허황한 구실이라고 조소할 것이니 말이다.(B54f.; 한글판 134 이하)

### 3.3.2.3 완전한 의무

(e3.3.2.3.1) 완전한 의무와 관련하여 칸트가 세 번째로 들고 있는 예는 약간의 계발로 인해 모든 점에서 쓸모 있는 사람이 될 재능을 가진 경우이다. 그런데 이러한 사람이 자신의 행운의 소질을 확장하고 개선하기 위해 노력하지 않고 쾌락에 몰두하는 것을 우선한다면, 그는 자신의 오락적 쾌락을 위해 천부의 자질을 방치하는 준칙이 사람들이 완전의 의무라고 부를 수 있는 것에 합치할 수 있는지를 물어볼 수 있다. 그러나 이 경우, 그가 자신의 안일과 향락을 위해 모든 것을 바침으로 인해 자연이 보편적인 법칙에 따라 존속하는 것에는 문제가 없을 수 있지만, 이것이 보편적 자연법칙이 되거나 우리 안에 자연 본능으로 심어지는 것을

의욕할 수는 없다. 이성적 존재라면 그 안의 모든 능력이 발전될 것을 필연적으로 의욕할 수밖에 없기에, 자신의 안일만을 위하는 것이 보편적 법칙이 될 수는 없는 것이다.

(q3.3.2.3.2) 3) 세 번째 사람은 약간만 개발하면 온갖 관점에서 쓸모 있는 사람이 될 수 있는 재능을 가지고 있다. 그러나 그는 편안한 환경에 있어, 자신의 행운의 소질을 확장하고 개선하려 노력하기 보다는 기꺼이 쾌락에 몰두하는 것을 우선한다. 그럼에도 그는, 자신의 천부의 자질을 방치하는 자신의 준칙이 오락 자체를 향한 그의 성벽과 합치하는 것 외에, 또한 사람들이 의무라고 부르는 것보다 과연 합치하는지를 묻는다. 그때 그는, 비록 인간이 (남해의 주민들처럼) 자신의 재능을 녹슬게 내버려두고, 자신의 생을 한낱 안일과 오락과 생식, 한 마디로 향락에 바치려 한다 해도, 자연은 그러한 보편적인 법칙에 따라 언제나 존속할 수 있기는 하다는 것을 안다. 그러나 그는 이것이 보편적 자연법칙이 되거나, 또는 보편적인 자연법칙으로서 우리 안에 자연본능으로 심어지는 것을 의욕할 수는 도저히 없다. 왜냐하면 모든 능력은 그에게 온갖 가능한 의도들을 위해 쓰이도록 그리고 주어져 있으므로, 이성적 존재자로서 그는 그 안의 모든 능력이 발전될 것을 필연적으로 의욕하기 때문이다.(B55f.; 한글판 135 이하)

#### 3.3.2.4 불완전한 의무

(e3.3.2.4.1) 마지막으로 칸트가 불완전한 의무의 예로 들고 있는 것은 자기 일이 잘 되어가는 사람의 경우이다. 자신의 삶에 아무런 문제가 없는 사람이 다른 사람들이 역경에 부딪혀서 어려워하는 것을 보면서 이를 자신과 무관한 것으로 여기는 것을 그가 보편적 자연법칙으로 의욕할 수 있는지를 칸트는 검토한다. 만약 이러한 사람이, ‘그것이 나와 무슨 상관이 있는가, 각자는 하늘이 의욕하는 바대로, 또는 자기 자신이 할 수 있는 그만큼만 행복할 수 있다. 나는 그에게서 아무것도 빼앗거나 나쁜 짓을 하지 않을 것이기에 부끄러워 할 것도 없다. 단지 나는 그의 안녕을 위해서나 그의 곤경을 돕기 위해 무엇인가 기여할 흥미가 전혀 없다!’, 라는 것을 자신의 준칙으로 삼는다면, 그는 과연 이러한 자신의 준칙이

보편적 자연법칙이 될 것으로 의욕할 수 있겠는가? 칸트는 그럴 수 없다고 답한다. 비록 이런 생각이 보편적 자연법칙이 된다하더라도 인류의 존속에는 아무런 지장이 없고, 남의 것을 해하거나 인권을 훼손하는 것보다는 더 인류는 잘 존속될 수 있다고 여겨질 수 있다. 그러나 칸트는 이러한 준칙에 따른 보편적 자연법칙이 잘 존속할 수 있다 하더라도, 그러한 원리가 언제나 타당하기를 의욕하는 것은 불가능하다고 말한다. 왜냐하면 이러한 준칙이 자연적 보편법칙일 것을 결의하는 의지는 자기 자신과 상충하기 때문이다. 즉 이러한 준칙이 자연적 보편법칙이길 의욕하는 순간, 그는 자신이 다른 이의 동정이나 사랑을 필요로 할 경우 자신의 의지로부터 생겨난 자연법칙으로 인해 그 자신이 기대하는 모든 가능한 도움에 대한 희망을 스스로 없애버려야 하기 때문이다. 이러한 이유에서, ‘사람들이 우리의 행위의 준칙이 보편적 법칙이 될 것을 의욕할 수 있어야 한다’는 것이 모든 행위 일반에 대한 도덕적 평가의 기준(Kanon)이 되어야 한다고 칸트는 말하고 있다.

(q3.3.2.4.2) [4] 또 자기 일이 잘 되어가는 네 번째 사람이 있다. 그는 다른 사람들이 큰 역경과 싸울 수밖에 없음을 보면서, (그는 물론 그들을 능히 도울 수 있지만) ‘그게 나와 무슨 상관인가, 각자는 하늘이 의욕하는 바대로, 또는 자기 자신이 할 수 있는 그만큼 행복할 수 있는 것이다. 나는 그에게서 아무것도 빼앗지 않을 것이고, 정말이지 부러워하지도 않을 것이다. 단지 나는 그의 안녕을 위해서나 그의 곤경을 돕기 위해 무엇인가 기여할 흥미가 없을 뿐이다!’라고 생각한다. 물론 이와 같은 사고방식이 보편적인 자연법칙이 된다 해도, 인류는 능히 존속해 갈 수 있을 터이다. 아니, 의심할 것도 없이, 각자가 동정과 호의를 떠들고, 때때로 그러한 것을 실행하려고 애쓰면서도, 반면에 할 수만 있다면, 남을 속이고, 인권을 팔거나 아니면 그걸 훼손하는 것을 하는 것보다는, 훨씬 더 잘 존속할 수 있을 터이다. 그러나 비록 저러한 준칙에 따라 보편적 자연법칙이 잘 존속할 수 있음이 가능하다 하더라도, 그러한 원리가 어디서나 타당하기를 의욕한다는 것은 불가능하다. 이러한 것을 결의하는 의지는 자기 자신과 상충하기 때문이다. 왜냐하면 그가 다른 사람들의 사랑이나 동정을 필요로 할 경우도 많이 있을 것이고, 그가 그 자신의 의지로부터 생겨난 그러한 자연법칙으로 인해 그 자신이 기대하는 도움에 대한 모든

희망을 스스로 앗아버리는 경우도 많을 것이기 때문이다.(B56f.; 한글판 136 이하)

### 3.3.3 세 번째 정식

#### 3.3.3.1 윤리형이상학으로의 이행

(e3.3.3.1.1) 칸트는 정언 명령의 세 번째 정식을 제시하기에 앞서 새로운 문제제기를 한다. 이를 통해 칸트는 윤리 형이상학으로의 이행이 요구됨을 설명한다. 지금까지 모든 의무의 원리들이 함유해야만 할 정언 명령의 내용과 사용을 확실하게 서술하였음에도 불구하고 칸트는, “아직 그러한 명령이 실제로 있다는 것, 즉 단적으로 그리고 아무런 동기 없이 스스로 지시명령하는 실천 법칙이 있으며, 이 법칙의 준수가 의무임을 선험적으로 증명하는 데까지 이르지 못했다.”(B59; 한글판 140)고 고백하고 있다. 그러나 이러한 원리의 실재성은 인간의 자연본성의 특수성으로부터 경험적으로 도출할 수는 없기에 의무의 원리들의 실재성을 증명하려는 시도는 칸트에 따르면, ‘그들 자신이 보편적 법칙들로 사용될 것을 의욕할 수 있는 그런 준칙들에 따라 항상 그들의 행위를 평가하는 것이 모든 이성적 존재자에 대해서는 필연적인 법칙인가?’라는 물음으로 환원될 수 있다. 그리고 이 물음에 답하기 위해서 이제 윤리 형이상학의 탐구가 필요하다. 왜냐하면, 만약 이러한 도덕적 원리들이 모든 이성적 존재자에 필연적 법칙이라면, 이는 이성적 존재자 일반과 의지 개념과의 결합을 의미하는 것이고, 이를 밝히기 위해서는 윤리 형이상학으로 나아가야만 하기 때문이다. 발생하는 것의 근거를 문제 삼지 않는다는 점에서 실천 철학은 자연 형이상학의 영역과는 구별되지만, 다른 한편으로 실천 철학은 비록 결코 일어나지 않더라도 일어나야만 하는 것의 법칙들을, 즉 객관적-실천적 법칙들의 근거를 문제 삼는다는 점에서는 윤리 형이상학의 영역이기 때문이다.



(q3.3.3.1.2) 그러므로 물음은 이렇다: 그들 자신이 보편적 법칙들로 사용될 것을 의욕할 수 있는 그런 준칙들에 따라 항상 그들의 행위들을 평가하는 것이 **모든 이성적 존재자에 대해서는** 필연적인 법칙인가? 만약 그것이 그러한 것이라면, 그것은 (온전히 선험적으로) 이미 이성적 존재자 일반의 의지 개념과 결합되어 있어야만 한다. 그러나 이 연결을 발견하기 위해서는, 내키지는 않더라도 한 걸음 더, 곧 형이상학으로 나아가지 않으면 안 된다. 비록 사변철학과는 구별되는 다른 구역의 형이상학, 즉 윤리 형이상학으로이기는 하지만 말이다. 실천 철학에서는 일어나는 것의 근거들을 납득하는 것이 문제가 아니라, 비록 결코 일어나지 않더라도 **일어나야만 할** 것의 법칙들, 다시 말해 객관적-실천적 법칙들을 납득하는 것이 문제이다.(B62; 한글판 143)

### 3.3.3.2 목적과 수단

(e3.3.3.2.1) 정언 명령, 즉 단적으로 지시명령하는 실천 법칙은 모든 이성적 존재에 타당한 것이어야 하기에 우연적인 경험에서나 인간 본성의 특수한 성질로부터 도출되어서는 안 된다. 따라서 정언 명령의 탐구는 윤리형이상학으로 나아가야 한다. 즉 이미 생겨난 것의 명령에서가 아니라 생겨나야만 할 것의 명령으로, 욕구의 주관적 충동에서 의욕의 객관적 동기로, 그리고 질료적인 목적과 수단에서 형식적이고 객관적인 목적인, ‘자기목적’(Selbstzweck)으로 나아가야 한다. 이런 이유에서 칸트는 목적과 수단의 의미를 분명히 한다. 어떤 법칙의 표상에 맞게 행위하도록 자기 자신을 규정하는 능력이 의지라면, 이러한 의지에서서 그것의 자기규정의 객관적 근거로 사용되는 것이 목적이다. 따라서 목적은, 그것이 순전한 이성으로부터 주어진다면, 모든 이성적 존재자에게 동일하게 타당하다. 반면에 그것의 결과가 목적인 행위의 가능근거를 의미하는 것이 수단이다. 그런데 욕구의 주관적 근거인 동기에 의거한 주관적 목적은 모든 이성적 존재자에게 타당한 동인들에 의존적인 객관적 목적과 구별되어진다. 이런 점에서 칸트는 모든 주관적 목적을 도외시킨 실천적 원리를 형식적 목적이라고 부른다. 반면에 주관적 동기들을 기초로 한

것은 질료적 목적에 해당한다. 이러한 질료적 목적은 주관의 특정 종류의 욕구능력과의 관계만이 그 가치를 부여할 것이고, 따라서 그러한 가치는 모든 이성적 존재자에게 대해서 보편적이고 필연적인 원리인 실천 법칙을 제공할 수 없기에, 이러한 모든 상대적인 목적들은 단지 가언적인 명령들의 근거일 따름이다. 반면에 정언 명령으로서의 실천 법칙의 근거에 해당하는 것은, 그것의 현존재 자체가 절대적 가치를 가지고, 목적 그 자체로서 일정한 법칙의 근거일 수 있는 어떤 것이어야 한다. 이런 이유에서 정언 명령은 형식적이고 객관적인 목적에서 자신의 근거를 찾아야만 하는 것이다.

(q3.3.3.2.2) **의지란 어떤 법칙의 표상에 맞게 행위하게끔 자기 자신을 규정하는 능력이라고** 생각된다. 그리고 그러한 능력은 오직 이성적 존재자들에게서만 만날 수 있다. 그런데 의지에게서 그것의 자기규정의 객관적 근거로 쓰이는 것이 **목적**이다. 이 목적은, 그것이 순전한 이성에 의해 주어진다면, 모든 이성적 존재자에게 똑같이 타당함에 틀림없다. 이에 반해 그것의 결과가 목적인 행위의 가능 근거만을 함유하는 것은 **수단**이라고 일컫는다. 욕구의 주관적 근거는 **동기**이며, 의욕의 객관적 근거는 **동인**이다. 그래서 동기들에 의거한 주관적 목적들과 모든 이성적 존재자에게 타당한 동인들에 달려 있는 객관적 목적들이 구별된다. 실천적 원리들이 모든 주관적 목적들을 도외시한다면, 그것들은 **형식적**이다. 그러나 주관적 목적들을, 그러니까 모종의 동기들을 기초로 한다면, 그것들은 **질료적**[실질적]이다. 한 이성적 존재자가 그의 행위의 결과로서 임으로 앞에 세우는 목적들[질료적 목적들]은 모두 단지 상대적일 뿐이다. 왜냐하면 단지 그것들의 주관의 특정 종류의 욕구능력과의 관계만이 그것들에게 가치를 부여할 것이고, 그래서 그러한 가치는 모든 이성적 존재자에 대해서 보편적이고, 또한 모든 의욕에 대해 타당하고 필연적인 원리들, 다시 말해 실천 법칙들을 제공할 수 없기 때문이다. 그래서 이 모든 상대적인 목적들은 단지 가언적인 명령들의 근거일 뿐이다. // 그러나 **그것의 현존재 그 자체가 절대적 가치를 가지고, 목적 그 자체로서 일정한 법칙들의 근거일 수 있는 어떤 것이 있다고 가정해 본다면**, 그런 것 안에서 그리고 오로지 그런 것 안에서만 가능한 정언적 명령, 다시 말해 실천 법칙의 근거가 놓여 있을 터이다.(B65f.; 한글판 144 이하)

### 3.3.3.3 객관적인 목적으로서의 인격

(e3.3.3.3.1) 칸트에 따르면 인간뿐 아니라 모든 이성적 존재자는 수단이 아닌 목적 그 자체이다. 이는 그 자신을 향한 행위에 있어서만 아니라 다른 이성적 존재자를 향한 모든 행위에 있어서도 동일하게 타당하다. 경향성에 기초한 필요들이 없다면 경향성의 대상들은 아무런 가치가 없다는 점에서, 경향성의 모든 대상들은 단지 조건적인 가치만을 갖는다. 이런 점에서 우리의 행위로 얻을 수 있는 모든 대상들의 가치는 항상 조건적일 수밖에 없다. 또한 이성이 없는 모든 존재자는 ‘물건들’(Sachen)이다. 즉, 그들의 현존이 우리의 의지에 의거해 있지 않고 자연에 의거해 있다고 하더라도, 만약 그것들이 이성이 없는 존재자로서 단지 수단으로서 상대적 가치만을 갖는다면 우리는 이를 물건이라고 부르기 때문이다. 이와는 달리, 그것들의 본성이 그것들을 이미 목적 자체로 표시하여, 결코 한낱 수단으로 사용되어서는 안 되는 것으로 여긴다는 점에서, 모든 이성적 존재자는 ‘인격들’(Personen)이라고 불린다. 이러한 이성적 존재자들은 인격을 아무렇게나 수단으로 사용하려는 자의를 제한한다. 칸트는 이제 이러한 인격은, 그것들의 실존이 우리 행위의 결과로서 우리에게 대해서만 가치를 갖는 주관적 목적이 아니라 객관적 목적이라고 주장한다. 이들 인격에 있어서는, 그것들의 현존 자체가 목적이 되어야 하고, 그것 대신에 다른 어떤 목적도 두어질 수 없으며, 다른 것들은 이에 대한 수단으로서만 봉사해야 하기 때문이다. 이러한 객관적 목적으로서의 인격이 존재하지 않는다면, 칸트는 결코 ‘절대적 가치’(der absolute Wert)라는 것이 존재할 수 없다고 말한다. 왜냐하면, 이런 절대적 가치가 존재하지 않아서 모든 것이 우연적인 조건적 가치일 뿐이라면, 이성에 대한 최상의 실천 원리는 결코 탐구될 수 없기 때문이다.

(q3.3.3.3.2) 이제 나는 말한다: 인간은, 그리고 일반적으로 모든 이성적 존재자는, 목적 그 자체로 **실존하며, 한낱** 이런저런 의지의 임의적 사용을 위한 **수단으로서 실존하는 것이 아니다**. 인간은, 그리고 일반적으로 모든 이성적 존재자는 그의 모든, 자기 자신을 향한 행위에 있어서 그리

고 다른 이성적 존재자를 향한 행위에 있어서 항상 **동시에 목적으로서** 보아야 한다. 경향성들의 모든 대상은 단지 조건적인 가치만을 갖는다. 왜냐하면 만약 경향성 및 그에 기초한 필요들이 없다면, 그것들의 대상은 아무런 가치도 없을 것이기 때문이다. 그러나 경향성들 자신은 필요의 원천들로서, 그 자체를 소망할 만한 절대적 가치를 갖지 못한 것으로, 오히려 그러한 것으로부터 완전히 자유로운 것, 그것이 모든 이성적 존재자의 보편적 소망이어야 하는 것이다. 그러므로 우리의 행위로 얻을 수 있는 모든 대상의 가치는 항상 조건적이다. 그것들의 현존이 비록 우리의 의지에 의거해 있지 않고, 자연에 의거해 있는 존재자들이라 하더라도, 만약 그것들이 이성이 없는 존재자들이라면, 단지 수단으로서, 상대적 가치만을 가지며, 그래서 **물건들**이라고 일컫는다. 그에 반해 이성적 존재자들은 **인격들**이라 불린다. 왜냐하면 그것들의 본성이 그것들을 이미 목적들 그 자체로, 다시 말해 한낱 수단으로 사용되어서는 안 되는 어떤 것으로 표시하고, 그러니까 그런 한에서 모든 자의를 제한하기(그리고 존경의 대상이기) 때문이다. 그러므로 인격들은 한낱 그것들의 실존이 우리 행위의 결과로서 **우리에 대해서** 가치를 갖는 주관적 목적들이 아니라, 오히려 **객관적인 목적들**이다. 다시 말해, 그것들의 현존 그 자체가 목적인, 그것 대신에 다른 어떤 목적도 두어질 수 없는 그런 것들로, 다른 것들은 **한낱** 수단으로서 이에 봉사해야 할 것이다. 왜냐하면 그렇지 않다면, 도무지 어디서도 **절대적 가치**를 가진 것을 만나지 못할 터이니 말이다. 그러나 만약 모든 가치가 조건적이라면, 그러니까 우연적이라면 이성에 대한 최상의 실천적 원리는 어디서도 만나지 못할 터이다.(B64f.; 한글판 145 이하)

### 3.3.3.4 최상의 실천원리로부터 도출된 실천명령

(e3.3.3.4.1) 칸트는 먼저 최상의 실천 원리, 즉 인간 의지에 관련한 정언 명령은 어떤 것이야 할지를 밝힌다. 이러한 정언 명령은 우선 목적 그 자체이기 때문에 필연적으로 누구에게나 목적이라는 표상으로부터 의지의 객관적 원리를 형성해야 한다. 또한 최상의 실천 원리로서의 정언 명령은 모든 이성적 존재자에게 타당한 보편적 실천 법칙으로 사용될 수 있는 그러한 것이어야만 한다. 다음으로 칸트는, 최상의 실천 원리의 근

거를 밝힌다. 정언 명령의 근거는 칸트에 따르면 ‘이성적 자연본성은 목적 그 자체로 실존한다’는 것이다. 칸트는 이러한 근거가 타당함을 두 가지 측면에서 설명한다. 첫째, 이성적 자연본성이 목적 그 자체라는 것은 이성적 존재 각자에게 있어서는 행위들의 주관적 원리이다. 왜냐하면 인간은 필연적으로 자기 자신의 현존을 목적 그 자체로 실존하는 것으로 표상하기 때문이다. 둘째로, 이성적 자연 본성이 목적 그 자체라는 것은 주관적 원리이면서 동시에 객관적 원리로서도 타당하다. 왜냐하면, 다른 모든 이성적 존재자도, 나에게 타당한 바로 그 동일한 이성의 근거에 의해, 그의 현존재를 목적 그 자체로 실존하는 것으로 표상하기 때문이다. 따라서 이제 모든 인간 행위의 주관적 원리이자 동시에 객관적 원리인, 최상의 실천 원리로부터 의지의 모든 법칙이 도출되어야 함은 자명하다. 칸트는 이로부터 도출된 실천 명령을 정식화한다. 즉, ‘네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라’는 것이 바로 최상의 실천 원리로부터 도출된 정언 명령이다.

(q3.3.3.4.2) 그러므로 무릇 최상의 실천 원리가 있어야 하고, 그리고 인간의 의지에 관련한 정언 명령이 있어야 한다면, 그것은 **목적 그 자체**이기 때문에, 필연적으로 누구에게나 목적인 것의 표상으로부터 의지의 **객관적** 원리를 형성하고, 그러니까 보편적 실천법칙으로 쓰일 수 있는 그러한 것이어야만 한다. 이 원리의 근거인즉, **이성적 자연본성은 목적 그 자체로 실존한다**는 것이다. 인간은 필연적으로 자기 자신의 현존을 이렇게 표상한다. 그런 한에서 이 원리는 그러므로 인간 행위들의 주관적 원리이다. 그러나 또한 다른 모든 이성적 존재자도, 나에게도 타당한 바로 그 동일한 이성 근거를 좇아, 그의 현존재를 그러한 것으로 표상한다. 그러므로 그것은 동시에 객관적 원리로서, 최상의 실천 근거인 이 원리로부터 의지의 모든 법칙이 도출될 수 있어야만 한다. 그러므로 그 실천 명령은 다음과 같은 것일 것이다. — **네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라.**(B66f.; 한글판 147 이하)

### 3.3.3.5 보편적 법칙수립의 의지

(e3.3.3.5.1) 목적 그 자체로서의 인간성의 원리는 경험으로부터 생겨나는 것이 아니다. 이는 실천 이성의 최상의 객관적 목적으로서 그 자신으로는, 오히려 최상의 제한된 모든 주관적 목적들의 조건이다. 이런 점에서 칸트는 이성적 존재의 의지는 ‘보편적 법칙수립적인 것’이 된다고 말한다. 목적 그 자체로서의 모든 이성적 존재의 일반 원리를 경험으로부터 빌려 올 수 없는 첫 번째 이유는, 그것이 보편성을 갖기 때문이다. 이 원리는 모든 이성적 존재자 일반에 적용되지만, 경험은 그 어떠한 것도 이를 규정하지 못하기 때문이다. 두 번째 이유는, 이러한 원리에서 인간성은, 사람들이 스스로 실제로 목적으로 삼는 대상으로 표상되는 주관적 목적이 아닌 객관적 목적으로 표상되기 때문이다. 따라서 모든 실천적 법칙 수립의 근거는 객관적으로는 규칙에 있고, 주관적으로는 목적에 있다. 그리고 여기서 모든 목적의 주체는 목적 그 자체인 개개의 이성적 존재자이다. 이런 연관성 속에서 칸트는, 의지의 원리를 보편적 실천 이성과 조화하게 하는 최상의 조건으로서 보편적 법칙수립의 의지를 들고 있다. 그리고 이로부터 이 보편적 법칙수립의 의지는 개개의 이성적 존재자의 의지라는 이념이 생겨나는 것이다.

(q3.3.3.5.2) 인간성과 **목적 그 자체**로서의 모든 이성적 자연[존재자] — 이것은 모든 인간의 행위들의 자유를 제한하는 최상의 조건인 바 — 일반의 원리는 경험으로부터 빌려 온 것이 아니다. 첫째로는 그것의 보편성 때문이다. 이 원리는 모든 이성적 존재자 일반에 적용되는 것인바, 어떤 경험도 이를 규정하는 데 이르지 못하는 것이다. 둘째로, 거기에서 인간성은 인간들의 목적으로서(주관적으로), 다시 말해 사람들이 스스로 실제로 목적으로 삼는 대상으로서 표상되지 않고, 객관적 목적으로 표상되기 때문이다. 객관적 목적은, 우리가 무엇을 목적으로 삼든, 법칙으로서 모든 주관적 목적들을 제한하는 최상의 조건을 형성해야 할 것으로, 그러니까 순수 이성으로부터 생겨나야 하는 것이다. 곧, 모든 실천적 법칙 수립의 근거는 **객관적으로는 규칙에** 있고, (첫째 원리에 따라) 이 규칙을 법칙(아마도 자연법칙)일 수 있도록 만드는 보편성의 형식에 있으나, **주관적으로는 목적에** 있다. 그러나 (둘째 원리에 따라) 모든 목적들의 주체

는 목적 그 자체인 개개의 이성적 존재자이다. 이제 이로부터, 의지의 원리를 보편적 실천 이성과 조화하게 하는 최상의 조건인 의지의 셋째 실천 원리, 즉 **보편적 법칙 수립의 의지**는 **개개 이성적 존재자의 의지**라는 이름이 나온다.(B69f.; 한글판 151 이하)

### 3.3.3.6 의지의 자율의 원리

(e3.3.3.6.1) 칸트는 이성적 존재자의 의지를 충동으로부터 기인하는 ‘이해 관심’(Interesse)과 구별 짓는다. 이성적 존재자의 의지는 칸트에 따르면 자기 법칙수립적인 것, 즉 ‘자율’(Autonomie)에 해당하는 것이고, 이와는 달리 이해관심으로부터 말미암는 행위는 ‘타율’(Heteronomie)에 근거하는 것이다. 이로부터 칸트는 이제까지의 윤리학적 탐구가 왜 실패할 수밖에 없었는지에 대한 해답을 제공한다. 인간이 자신의 의무로 인해 법칙에 매여 있음을 사람들은 잘 알고 있었다. 그러나 인간은 단지 자기 자신에 종속되어있고, 그것도 보편적인 법칙수립에 종속되어 있다는 사실은 깨닫지 못했다. 그리고 의지도, 오직 자기 자신의 의지에, 더 정확히 말해 자연의 목적에 따라 보편적으로 법칙수립하는 의지에 맞게 행위하게끔 되어 있음도 깨닫지 못했다. 지금까지 사람들이 그 자신을 오로지 법칙에 종속되어 있다고 생각한 것은, 자신을 자극하고 강제하는 것으로서의 어떤 이해관심이 동반되어있다고 전제한 것이다. 이 경우, 의지의 강요는 법칙으로서 그의 의지에서부터 생겨난 것이 아니고, 오히려 의지가 합법칙적으로 다른 어떤 것에 의해 모종의 방식으로 행위하도록 강요된 것이었다. 그러나 이러한 결론을 통해서는 칸트에 따르면 결코 의무의 최상의 근거를 발견할 수 없다. 즉 이 경우 사람들이 얻을 수 있는 것은 의무가 아니라, 어떤 이해 관심으로 인한 행위의 필연성일 뿐이기 때문이다. 이러한 이해관심은 항상 조건적인 것이고, 따라서 도덕적인 지시명령으로의 자격을 갖지 못한다. 이러한 이해관심의 원칙을 칸트는 ‘타율’(Heteronomie)이라고 부르고, 이와 대비되는 의지의 자기 법칙수립을 칸트는 ‘의지의 자율의 원리’(das Prinzip der Autonomie des Willens)라고 부르고 있다.

(q3.3.3.6.2) 이제, 우리가 일찍이 윤리성의 원리를 발견하고자 기도하였던 이제까지의 모든 노력을 돌이켜볼 때, 왜 그러한 노력들이 모두 실패할 수밖에 없었는가는 하나도 놀랄 일이 아니다. 사람들은 인간이 자신의 의무로 인해 법칙에 매여 있음은 보았으나, 인간은 **단지 자기 자신의**, 그러면서도 **보편적인 법칙 수립**에 종속되어 있다는 데는 생각이 미치지 못했고, 또 의지는 오직, 자기 자신의, 그러나 자연의 목적에 따라 보편적으로 법칙 수립하는, 의지에 맞게 행위하게끔 되어 있다는 데에 생각이 미치지 못했다. 무릇, 사람들이 그 자신을 오로지 (그것이 어떤 것이든 간에) 법칙에 종속되어 있다고 생각했을 때, 이것은 자극하고 강제하는 것으로서 어떤 이해 관심을 동반하는 것이어야만 했다. 왜냐하면 이런 일은 법칙으로서 **그의** 의지에서 생겨난 것이 아니고, 오히려 의지가 합법칙적으로 **다른 어떤 것에** 의해 모종의 방식으로 행위하도록 강요된 것이어야만 했기 때문이다. 그러나 이 같은 아주 필연적인 결론에 의해 의무의 최상의 근거를 발견하려는 모든 작업은 실패로 끝나 회복할 수가 없었다. 사람들이 얻은 것은 결코 의무가 아니라, 어떤 이해 관심으로 인한 행위의 필연성이었기 때문이다. 그런데 그 이해 관심은 자기 것일 수도 있고, 타인의 것일 수도 있었다. 그러나 그럴 경우 명령은 항상 조건적인 것일 수밖에 없었고, 그리하여 도덕적인 지시명령으로는 전혀 쓸모가 없었다. 그러므로 나는 **이 원칙을**, 내가 **타율**에 속하는 것으로 보는 다른 모든 것과 대비시켜, 의지의 **자율**의 원리라고 부르고자 한다.(B73f.; 한글판 154 이하)

### 3.3.3.7‘목적의 나라’

(e3.3.3.7.1) 칸트에 따르면 보편적인 법칙수립의 개념은 ‘목적의 나라’(Reich der Zweck)라는 매우 생산적인 개념이 생겨나게 한다. 즉 개개의 이성적 존재자는 자신의 의지의 모든 준칙들을 통해 자기 자신을 보편적으로 법칙 수립하는 자로 간주하여야 한다. 이는 자신과 자신의 행위들을 평가하는 것이 바로 보편적 법칙수립자라는 관점에서 이루어져야 하기 때문이다. 바로 이러한 이성적 존재자의 개념에 연결되어 붙어 있는 개념이 바로 ‘목적의 나라’라는 개념이다.

(q3.3.3.7.2) 개개 이성적 존재자는 자신의 의지의 모든 준칙들을 통



해 보편적으로 법칙 수립하는 자로 간주되어야 하는바, 그것은 이 관점에서 그 자신과 그의 행위들을 평가하기 위해 그러한데, 이성적 존재자의 이런 개념은 이 개념에 접속해 있는 매우 생산적인 개념, 곧 **목적의 나라**라는 개념에 이른다.(B74; 한글판 156)

### 3.3.3.7.1 ‘목적의 나라’의 의미

(e3.3.3.7.1.1) 칸트가 여기서 ‘나라’라는 말로 이해하는 바는, 서로 다른 이성적 존재자들이 공동의 법칙에 의해 체계적으로 결합되어 있다는 것이다. 만약 이성적 존재자들의 개별적인 차이와 그들의 사적인 목적들의 일체의 내용을 도외시하고 나면, 이 법칙들은 그것들의 타당성에 따라 목적을 규정한다는 점에서 체계적으로 연결된 모든 목적들의 전체를 생각해 볼 수 있다. 이러한 전체로서의 목적들의 체계를 칸트는 ‘목적의 나라’라고 부른다. 칸트에 따르면 이성적 존재자는 모두 하나의 공동의 객관적인 법칙 아래에 있다. 즉, 이성적 존재자들은, 그들 각자가 자기 자신과 다른 모든 이들을 결코 한낱 수단으로서가 아니라 항상 동시에 목적 그 자체로서 대해야만 한다는 법칙 아래 종속해 있다. 그리고 목적이자 수단인 이 존재자들 상호간의 관계를 이 법칙들은 의도하고 있기에, 비록 하나의 이상일 수는 있지만 목적들의 나라라고 불릴 수 있는 하나의 나라가 생겨나는 것이다.

(q3.3.3.7.1.2) 나는 ‘나라’라는 말이 공동의 법칙들에 의한 서로 다른 이성적 존재자들의 체계적 결합을 뜻하는 것으로 이해한다. 그런데 법칙들은 그것들의 보편적 타당성에 따라 목적들을 규정하기 때문에, 이성적 존재자들의 개성적인 차이와 함께 그것들의 사적인 목적들의 일체 내용을 도외시한다면, 체계적으로 연결된 (목적 그 자체인 이성적 존재자들의, 그리고 개개 이성적 존재자가 스스로 세울지도 모르는 고유한 목적들의) 모든 목적들의 전체가 생각될 수 있다. 다시 말해 앞서 말한 원리들에 따라서 가능한, 목적들의 나라가 생각될 수 있다. // 무릇, 이성적 존재자들은 모두, 그들 각자가 자기 자신과 다른 모든 이들을 **결코 한낱 수단으로서가 아니라, 항상 동시에 목적 그 자체로서** 대해야만 한다는 법칙 아래 종속해 있다. 그러나 이로부터 공동의 객관적인 법칙들에 의한 이성적

존재자들의 체계적 결합이 생긴다. 다시 말해, 이 법칙들은 바로, 목적이자 수단인 이 존재자들 상호간의 관계를 의도하고 있기 때문에, 목적들의 나라 — 물론 하나의 이상일 뿐이지만 — 라고 일컬어질 수 있는, 하나의 나라가 생긴다.(B74f.; 한글판 156 이하)

### 3.3.3.7.2 ‘목적의 나라’의 ‘성원’ (Glieder) 과 ‘원수’ (Oberhaupt)

(e3.3.3.7.2.1) 칸트는 목적의 나라의 구성원으로서의 이성적 존재자는 ‘성원’ (Glieder) 이면서 동시에 ‘원수’ (Oberhaupt) 일 수 있다고 말한다. 이성적 존재자가 목적의 나라에 ‘성원’ 일 수 있는 것은, 그가 이 나라 내에서 보편적 법칙을 수립하면서, 그러나 또한 이 법칙들에 종속해 있기 때문이다. 그렇지만 이러한 목적의 나라의 ‘성원’이 법칙수립자로서 타자의 의지에 종속해 있지 않다면, 그는 이 목적의 나라 안에서 ‘원수’ (Oberhaupt)로서 속해 있다고 말할 수 있는 것이다. 따라서 이성적 존재자가 성원으로서 목적의 나라에 속해있던 원수로서 속해있던 간에 이들은 다, 의지의 자유에 의해 가능한 목적들의 나라에서 자기 자신을 항상 법칙수립자로 생각해야만 한다. 그러나 그가 목적의 나라에서 ‘원수’로서의 지위를 가지려면, 그가 자신의 의지에 부합하는 능력을 위해 필요한 것에 의해 제한받는 것 없이, 온전히 독립적인 존재이어야만 한다.

(q3.3.3.7.2.2) 그러나 이성적 존재자는, 그가 이 나라 안에서 보편적으로 법칙을 수립하면서, 그러나 또한 이 법칙들에 그 자신이 종속해 있다면, 목적들의 나라에 **성원**으로서 속한다. 만약 그가 법칙수립자로서 타자의 의지에 종속해 있지 않다면, 그는 이 나라에 **원수** (元首)로서 속해 있는 것이다. // 이성적 존재자는 의지의 자유에 의해 가능한 목적들의 나라에서 자기를 항상 법칙 수립자로 보아야만 한다. 그가 성원이든 원수든 지 간에 말이다. 그러나 그는 후자의 지위는 한낱 자신의 의지의 준칙만을 가지고서는 주장할 수가 없으며, 오로지 그가 자신의 의지에 부합하는 능력에 대해 필요한 것도 제한받는 것도 없이 온전히 독립적인 존재자일 때만 주장할 수 있다.(B75; 한글판 157)

### 3.3.3.7.3 '목적의 나라'에서의 '의무'

(e3.3.3.7.3.1) 목적의 나라에서는 그 성원들에게 의무가 주어지는데, 이 의무는 단지 성원들에게는 동일하게 적용되지만 '원수'로서의 이성적 존재자에게는 적용되지 않는다. 칸트는 목적의 나라의 성원에게 어떻게 의무가 주어지는지를 설명한다. 도덕성이 존립하는 법칙수립은 개개의 이성적 존재자들에게서 만나질 수 있고, 또 이성적 존재자들의 의지로부터 생겨나야 한다. 따라서 도덕성의 명령은 의지의 원리인 준칙이 보편적 법칙과 양립할 수 있는 행위, 즉 의지가 자기의 준칙에 의해 자기 자신을 동시에 보편적으로 법칙 수립하는 자로 볼 수 있는 그러한 준칙에 따라서만 행위하라는 것이다. 그러나 문제는 이성적 존재자들의 준칙들이 법칙 수립하는 존재자들의 객관적 원리와 본성상 필연적으로 일치하지는 않는다는 것이다. 따라서 법칙 수립자의 원리에 따르는 행위의 필연성은 이성적 존재자에게는 실천적 강요, 즉 의무라고 할 수 있다. 따라서 이 의무는 목적들의 나라 성원 모두에게 똑같은 정도로 적용되어진다고 할 수 있다. 그러나 이러한 의무는 칸트에 따르면 원수에게는 적용되지 않는다.

(q3.3.3.7.3.2) 그러므로 도덕성은 그에 의해서만 목적들의 나라가 가능한 법칙 수립에 대한 모든 행위의 관계에서만 존립한다. 그러나 이 법칙 수립은 개개 이성적 존재자 자신에서 만날 수 있고, 그의 의지로부터 생겨날 수 있어야 한다. 그러므로 그 의지의 원리인즉, 준칙이 보편적 법칙임이 그 준칙과 양립할 수 있는, 그러므로 오로지, **의지가 자기의 준칙에 의해 자기 자신을 동시에 보편적으로 법칙 수립하는 자로 볼 수 있는**, 그런 준칙 이외의 것에 따라서는 행위하지 말라는 것이다. 그런데 준칙들이 보편적으로 법칙 수립하는 자인 이성적 존재자들의 이 객관적 원리와 그것의 본성상 이미 필연적으로 일치하지 않는다면, 저 원리에 따르는 행위의 필연성은 실천적 강요, 다시 말해 의무라고 일컬어진다. 의무는 목적들의 나라에서 원수에게는 적용되지 않으나, 실로 모든 성원 각자에게, 그것도 똑같은 정도로 적용된다.(B75f.; 한글판 157 이하)

#### 3.3.3.7.4 ‘목적의 나라’에서의 ‘가격’(Preis)과 ‘존엄성’(Würde)

(e3.3.3.7.4.1) 목적의 나라에서 모든 것은 동일한 가격을 갖는 다른 것으로 대치가능하거나 아니면 다른 것으로 대치할 수 없는 어떤 것이다. 이런 점에서 칸트는 같은 가격을 가지고 있어서 다른 것으로 대치 가능한 모든 것은 ‘가격’(Preis)을 갖는다고 말한다. 그러나 모든 가격을 뛰어넘을 때, 즉 같은 가격을 가져 다른 것으로 대치되어질 수 있는 것이 아닐 때, 그것은 ‘존엄성’(Würde)을 갖는다고 칸트는 말한다. 목적의 나라에서 어떤 것이 존엄성을 갖는다는 것은 무슨 말일까? 존엄성이란 이성적 존재자가 가진 본질적인 이념이다. 이성적 존재자의 의지는 이성적 존재자들 상호 간의 관계 안에서 항상 동시에 법칙수립자로 나타난다. 왜냐하면, 실천적 필연성인 의무는 감정이나 충동과 같은 경향성에 의거해 있는 것이 아니고 순전히 이성적 존재자들 상호간의 관계에 의존하고 있기에, 만약 이성적 존재자의 의지가 동시에 법칙수립자가 되지 않으면 이 의지를 목적 그 자체로 생각할 수 없기 때문이다. 따라서 이성은 의지의 각 준칙을 보편적으로 법칙수립하는 것으로 모든 다른 타자의 의지에 관계시키고, 동시에 자기 자신에 대한 모든 행위에도 관계시킨다. 그런데 이성이 이렇게 할 수 있는 것은, 어떤 다른 실천적인 동인이나 미래의 이익 때문이 아니다. 이성이 이렇게 하는 것은 바로 자기 자신에게 수립하는 법칙 이외의 어떤 것에도 복종하지 않는 이성적 존재자의 존엄성 때문이다. 그러므로 목적의 나라에서 더 이상 같은 가격을 갖는 다른 것으로 대치 할 수 없는 것, 즉 모든 가격을 뛰어넘는 것은 이러한 이성적 존재자의 존엄성이다.

(q3.3.3.7.4.2) 이 원리에 따라 행위해야 하는 실천적 필연성, 다시 말해 의무는 감정이나 충동 그리고 경향성에 의거해 있는 것이 전혀 아니고, 순전히 이성적 존재자들 상호간의 관계에 의거하는 것으로, 이 관계 안에서 이성적 존재자의 의지는 항상 동시에 **법칙수립자**로 보이지 않으면 안 된다. 그렇지 않으면, 이성적 존재자가 그것을 **목적 그 자체**로 생각할 수 없을 터이니 말이다. 그러므로 이성은 의지의 각 준칙을 보편적으로 법칙수립하는 것으로 모든 타자의 의지에 관계시키고, 또한 자기 자신에

대한 모든 행위에도 관계시킨다. 이성이 이와 같은 일을 하는 것은 어떤 다른 실천적 동인이나 장래의 이익 때문이 아니라, 동시에 자기에게 세우는 법칙 이외의 어떤 것에도 복종하지 않는 이성적 존재자의 존엄성의 이념 때문에 그렇게 하는 것이다. // 목적들의 나라에서 모든 것은 가치를 갖거나 존엄성을 갖는다. 가치를 갖는 것은 같은 가치를 갖는 다른 것으로도 대치될 수 있다. 이에 반해 모든 가치를 뛰어넘는, 그러니까 같은 가치를 갖기를 허용하지 않는 것은 존엄성을 갖는다.(B76f.; 한글판 158)

#### 4. 자유(Freiheit)

(e4.1) 칸트는 『윤리형이상학 정초』의 2절의 끝 부분에서 자율성이 윤리성의 최상의 원리이며 이는 모든 사이비 윤리적 원리들의 원천인 타율성과 구별됨을 분명히 밝히고 있다. 즉, 윤리성을 하나의 환상적인 이념이 아닌 ‘그 어떤 것’으로 여기기 위해서는, 달리 말해 윤리적인 사람이 되기 위해서는 의욕의 순전한 형식을 자율로서 근저에 놓아야 한다. 그리고 선의지의 분석이 지금까지의 과제였다면 이로부터 말미암은 윤리성이 실제로 환영이 아니라는 사실, 즉 순수 실천 이성의 종합적 사용이 가능하다는 사실이 증명되어야 한다. 이러한 증명을 위해서는 실천 이성의 비판이 선행되어야 한다고 칸트는 말한다. 바로 이 문제를 해결하기 위해 칸트는 3절에서 ‘자유’의 개념을 도입하고 있다. 칸트가 3절에서 수행하고 있는 과제가 ‘도덕법칙’, 혹은 ‘정언 명령’의 객관적 실재성을 밝히려는 도덕법칙의 연역인지 아니면 ‘의지자유’의 연역인지는 논란의 여지가 있을 수 있다.(윤선구, “실천철학에서의 코페르니쿠스적 전환”, 칸트연구4, 186쪽 각주45 참조) 그럼에도 불구하고 분명한 사실은, 칸트가 『실천이성비판』에서의 시도와는 달리 여기서는 의지자유의 의식을 통해 도덕법의 가능성을 밝히고 있다는 점이다.(윤선구, 같은 책, 203쪽)

(q4.2) **어떻게 그러한 선험적인 종합적 실천 명제가 가능한가**, 그리고 왜 그 명제가 필연적인가는, 그 해결이 더 이상 윤리 형이상학의 한계 내에는 있지 않은 과제이고, 우리 또한 여기서 그 명제가 참이라고 주장한 바 없으며, 더욱이 그에 대한 증명이 우리 힘으로 가능하다고 내세운 적이 없다. 우리는 다만 일단 보편적으로 인구에 회자되고 있는 윤리성 개념을 발전시켜, 의지의 자율이 이 윤리성 개념에 불가피하게 부착해 있다는 것, 바꿔 말해, 오히려 그 근저에 놓여 있다는 것을 제시하였을 뿐이다. 그러므로 윤리성을 아무런 진실도 없는 괴물 같은 관념이 아니라, 무언가 [의미 있는 것으]로 여기는 사람은, 앞에서 서술한 윤리성의 원리를 동시에 인정할 수밖에 없을 것이다. 그러므로 이 절은 제1절과 꼭 마찬가지로 분석적이었다. 무릇 윤리성은 환영이 아니라는 주장은 — 이것은 정언 명령과 그리고 그와 더불어 의지의 자율이 진실하고, 선험적 원리로서

단적으로 필연적이라면, 나오는 결론이거니와 - 순수 실천 이성의 가능한 종합적 사용을 요구한다. 그러나 우리는 이 이성능력 자체에 대한 비판을 선행시키지 않고서는 감히 이런 사용을 할 수가 없다. 우리는 마지막 절에서 우리의 의도에 충분할 정도로 이 비판의 대강을 서술해야 한다. (B95f.; 한글판 177 이하)

## 4.1 윤리성의 최상 원리

### 4.1.1 의지의 자율

(e4.1.1.1) 칸트는 2절의 마지막에서 ‘의지의 자율’(Autonomie des Willens)이 지금까지 설명했던 윤리성의 최상의 원리임을 밝힌다. 의지의 자율이란 칸트에 따르면 ‘의지가 그 자신에게 법칙이 되는 그러한 의지의 성질’이다. 따라서 자율의 원리에 따르면 의지는 자신의 선택의 준칙들이 동일한 의욕에서 동시에 보편적인 법칙이 되는 방식으로만 선택하는 것이다. 그런데 이성적 존재자들의 의지가 조건으로서의 이 규칙에 필연적으로 묶여 있다는 것은 정언 명령이라는 개념의 단순한 분해로부터 증명될 수 없는 것이다. 왜냐하면 정언 명령의 형식들의 도출은 윤리성의 개념의 분석을 통해 얻게 되는 분석적 작업이지만, 정언 명령이 목적을 전제로 한 수단의 선택이 아니라, 목적 자체의 실행에 대한 명령이라는 점에서, 이 명령을 따르는 의지의 가능성은 정언 명령의 분석을 통해서만은 결코 증명될 수 없는 종합 명제이기 때문이다. 또한 명증적으로 지시명령하는 정언 명령은 선형적으로만 인식될 수 있는 선형적 종합 명제이기 때문에 그것의 가능성을 탐구하기 위해서는 객관들의 인식을 넘어서서, 주관으로, 즉 순수 실천 이성에 대한 비판으로 나아가야 한다. 하지만 칸트는 이것을 2절에서의 과제로 삼지는 않는다. 다만 자율의 원리가 윤리성의 유일한 원리임을 다시 한 번 강조한다. 자율의 원리가 윤리성

의 유일한 원리임은 윤리성의 개념으로부터 분명해진다. 윤리성의 원리는 정언 명령이어야 하고, 이 정언 명령은 바로 자율을 지시명령하는 것이었기 때문이다.

(q4.1.1.2) 의지의 자율이란 의지가 그 자신에게 (의욕의 대상들의 모든 성질로부터 독립적으로) 법칙인 그런 의지의 성질이다. 그러므로 자율의 원리는 선택의 준칙들이 동일한 의욕에서 동시에 보편적인 법칙으로서 함께 포섭되는 그러한 방식 외에는 아무런 것도 선택하지 않는다는 것이다. 이 실천적 규칙이 하나의 명령이라는 것, 다시 말해, 개개 이성적 존재자의 의지가 조건으로서의 이 규칙에 필연적으로 묶여 있다는 것은 명령에서 나타나는 개념들의 순전한 분해에 의해서는 증명될 수가 없다. 왜냐하면 그것은 종합 명제이기 때문이다. 그렇기에 사람들은 객관들의 인식을 넘어서 주관, 다시 말해, 순수 실천 이성에 대한 비판으로 나아가지 않으면 안 될 것이다. 명증적으로 지시명령하는 이 종합 명제는 온전히 선험적으로 인식될 수 있기 때문이다. 그런데 이런 일은 이 절의 과제가 아니다. 그러나 이런 자율의 원리만이 도덕의 유일한 원리임은 윤리성의 개념들을 순전히 분해만 해보아도 충분히 밝혀지는 바이다. 왜냐하면 이 분해를 통해, 윤리성의 원리는 정언 명령이어야만 하지만, 이 정언 명령은 더도 덜도 아닌 바로 이 자율을 지시명령하는 것임이 드러나기 때문이다. (B87f.; 한글판 169 이하)

#### 4.1.2 의지의 타율

(e4.1.2.1) 윤리성의 모든 사이비 원리들이 생겨나는 원천은 칸트에 따르면 ‘의지의 타율’(Heteronomie des Willens)이다. 타율이 생겨나는 것은, 의지가 그의 준칙들이 그 자신의 보편적 법칙수립에 적합하다는 것 이외에 다른 곳에서, 즉 의지가 자기 자신을 벗어나서 객관들 중 하나의 성질로부터 의지를 결정하는 법칙을 구할 때이다. 이러한 경우에는 의지가 자율적으로 자기 자신에게 법칙을 수립하는 것이 아니라, 오히려 객관이 의지와 관계를 통해 이 의지에게 법칙을 준다는 점에서 타율적이다. 타율이 생겨나는 관계는, 내가 다른 무엇인가를 의욕하기 때



문에 무엇인가를 해야 한다는 가언 명령만을 가능하게 한다. 이와는 달리 도덕적인 정언 명령은, 내가 비록 다른 아무것도 의욕하지 않는다 할지라도 그러그러하게 행위 해야 한다는 것을 지시명령한다는 점에서, 대상이 의지에 대해 어떤 영향력도 갖지 못할 정도로 일체의 대상을 도외시해야만 한다. 이는 실천 이성이 밖으로부터의 관심을 관리하기 위해서 뿐 아니라, 최상의 법칙수립자로서 자기 자신의 지시명령하는 권위를 증명하기 위해서도 필요한 일이다.

(q4.1.2.2) 만약 의지가 그의 준칙들이 그 자신의 보편적 법칙수립에 적합하다는 점 외의 **다른 어디에서**, 그러니까 만약 의지가 자기 자신을 넘어 나가서 그의 객관들 중 어느 하나의 성질에서, 자기를 결정하는 법칙을 구한다면, 언제나 **타율**이 나타난다. 그때에는 의지가 자기 자신에게 법칙을 수립하는 것이 아니라, 객관이 의지와 관계를 통해 이 의지에게 법칙을 준다. 이 관계는, 그것이 경향성에 의거하건, 이성의 표상에 의거하건 간에, 오로지 가언적 명령들을 가능하게 할 뿐이다. 즉, **나는 무엇인가를 의욕하기 때문에**, 바로 그 때문에 무엇인가를 해야 하는 것이다. 그에 반해, 도덕적인, 그러니까 정언적 명령은, 내가 비록 다른 아무것도 의욕하지 않는다 할지라도, 나는 그러그러하게 행위해야함을 말한다. 예컨대 가언 명령은, 내가 명예를 유지하고자 한다면, 내가 거짓말을 해서는 안 된다고 말하나, 정언 명령은, 설령 그런 짓이 내게 아무런 불명예를 초래하지 않는다 할지라도, 나는 거짓말을 해서는 안 된다고 말한다. 그러므로 후자는, 대상이 의지에 대해 전혀 아무런 **영향력**도 갖지 못하는 정도까지 일체 대상을 도외시하지 않으면 안 된다. 그것은, 실천 이성이 (의지가) 외래적 관심을 한낱 관리할 뿐만 아니라, 최상의 법칙수립자로서 자기 자신의 지시명령하는 권위를 증명하기 위해서 그러하다.(B88f.; 한글판 170 이하)

## 4.2 의지의 자율로서의 자유 개념

(e4.2.1) 칸트는 일련의 논증을 통해 자유 개념이 의지의 자율을 설명

해줄 수 있다는 것을 밝히고 있다. 이를 위해 칸트는 먼저 의지를 일종의 인과성으로 규정한다. 이점에서 칸트는 흄의 인과성이론을 거부한다. ‘의지’는 칸트의 정의에 따르면, 살아 있는 이성적 존재가 갖게 되는 일종의 ‘인과성’(Kausalität)이다. 그리고 자유는 바로 이러한 인과성의 한 특성으로 칸트는 파악한다. 만약 자연의 필연성 아래에 놓여 있는 이성 없는 존재자들에게 있어서 인과성이 외래의 원인들의 영향에 의해 자신의 활동이 규정받는 것이라면, 소극적인 의미에서의 자유는 ‘그것을 규정하는 외래의 원인으로부터의 독립성’을 의미한다. 칸트는 이러한 소극적 의미의 자유의 개념으로부터 보다 더 내용이 풍성하고 생산적인 자유, 즉 적극적 의미의 자유 개념을 도출하고자 한다. 칸트는 인과성의 개념이 법칙의 개념을 동반한다는 사실을 전제한다. 즉 인과성은 우리가 원인이라고 부르는 어떤 것에 의해 다른 어떤 것인 결과가 법칙에 따라 정립되어야 함을 의미한다. 그러나 자유로운 의지는, 자연법칙에 따르는 인과성은 아니지만 특수한 종류의 원인성, 즉 도덕법칙에 종속하는 것이다. 자연필연성의 원인이 타율이었다면 의지의 자유는 자율이다. 결국 의지의 자유는 바로 자기 자신에게 법칙인 의지의 성질이라는 점에서 자율이다. 그러므로 정언 명령의 정식이자 윤리성의 원리인 ‘의지의 모든 행위에 있어 자기 자신에게 법칙이다’라는 명제가 의미하는 바는, 자기 자신을 또한 보편적 법칙으로서 대상으로 가질 수 있는 준칙에 따라서만 행위하라는 것이다. 이런 점에서 칸트는 자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지, 즉 자율은 동일한 것이라고 말한다.

(q4.2.2) **의지**는 생물이 이성적인 한에서 갖는 일종의 원인성이다. **자유**는 이런 원인성의 특성일 것인바, 자유는 그것을 **규정**하는 외래의 원인들에 독립해서 작용할 수 있는 것이다. 반면에 **자연필연성**은, 외래 원인들의 영향에 의해 활동하게끔 규정받는, 모든 이성 없는 존재자들의 원인성의 특성이다. // 앞서 한 자유에 대한 설명은 **소극적**인 것이고, 그래서 본질을 통찰하기 위해서는 비생산적이다. 그러나 이로부터 그에 대한 **적극적**인 개념, 보다 더 내용이 풍부하고 생산적인 개념이 나온다. 인과성 개념은 **법칙들**의 개념을 동반하는바, 이 법칙들에 따라, 우리가 원인이라

고 부르는 어떤 것에 의해 다른 어떤 것, 곧 결과가 정립되어야 한다. 그래서 자유는, 비록 자연법칙들에 따르는 의지의 성질은 아니지만, 그럼에도 전혀 무법칙적이지 않고, 오히려 불변적인 법칙들에 따르는 원인성이 되, 그러나 특수한 종류의 것임에 틀림없다. 왜냐하면 만약 그렇지 않다면, 자유 의지란 무물[無物]일 터이니 말이다. 자연필연성은 작용하는 원인들의 타율이었다. 왜냐하면 각각의 작용결과는 다른 어떤 것이 작용하는 원인을 원인성으로 규정한 법칙에 따라서만 가능했으니 말이다. 그렇다면 의지의 자유가 자율, 다시 말해 자기 자신에게 법칙인 의지의 성질 말고 다른 무엇일 수 있겠는가? 그러나 ‘의지의 모든 행위에 있어 자신에게 법칙이다’라는 명제는 단지, 자기 자신을 또한 보편적 법칙으로서 대상으로 가질 수 있는 준칙 외의 다른 어떤 준칙에 따라서는 행위하지 않는다는 원리를 표시할 따름이다. 그러나 이것은 바로 정언 명령의 정식이자 윤리성의 원리이다. 그러므로 자유 의지와 윤리 법칙 아래에 있는 의지는 한 가지이다.(B97f.; 한글판 179 이하)

### 4.3 윤리성의 근거로서의 의지의 자유

#### 4.3.1 선의지와 도덕법칙의 매개로서의 자유

(e4.3.1.1) 만약 자유의 개념이 전제된다면 윤리성의 원리는 칸트에 따르면 자유의 개념으로부터 분석적으로 따라 나올 수 있다. 그러나 ‘단적으로 선한 의지는 그것의 준칙이 항상, 보편적 법칙으로 보인, 자기 자신을 자기 안에 함유할 수 있는 그러한 의지’라는 것은 선의지의 분석을 통해서만 생겨날 수 없는 종합명제이다. 즉, 선의지의 분석만을 통해서만 정언 명령이라는 도덕법칙은 생겨나지 않는다. 따라서 이러한 종합명제는 단적으로 선한 의지와 보편적 법칙으로서의 도덕법칙을 매개해 줄 수 있는 제3의 것을 통해서만 가능하다. 칸트는 이러한 매개개념으로 적극적인 의미에서의 자유, 즉 자율을 제시한다. 즉, 인간이 도덕법칙을 준수할 능력이 있다는 것은 도덕법칙 안에 이미 포함되어 있는 것이 아니기에,

정언 명령의 가능성은 이제 순수 실천 이성으로부터의 자유 개념의 연역을 필요로 한다. 이를 통해 이제 칸트는 자유가 윤리성의 근거임을 증명하고자 한다.

(q4.3.1.2) 그러므로 자유 의지가 전제된다면, 윤리성 및 그것의 원리는 그로부터 그 개념을 순전히 분해만 하면 나온다. 그럼에도 윤리성의 원리는 언제나 하나의 종합 명제, 즉, ‘단적으로 선택 의지는 그것의 준칙이 항상, 보편적 법칙으로 보인, 자기 자신을 자기 안에 함유할 수 있는, 그런 의지이다’라는 것이다. 왜냐하면 단적으로 선택 의지라는 개념의 분해에 의해 준칙의 저런 성질이 발견되지 않기 때문이다. 그러한 종합 명제들은, 두 인식이 그것들과 양쪽으로 만날 수 있는 제3의 것과의 연결에 의해 서로 결합됨으로써만 가능하다. 자유의 적극적 개념이 이 제3의 것을 마련한다. 이것은 물리적 원인들에서처럼 감성세계의 자연 일 수는 없다.(감성 세계의 개념 안에는 원인으로서의 어떤 것의 개념들이, 결과로서 **다른 어떤 것**과 관련된 채 모여 있다.) 자유가 우리에게 제시해 주며, 우리가 선험적으로 그에 대한 이념을 갖는, 이 제3의 것이 무엇인가는 아직은 여기서 곧바로 공시될 수 없다. 그리고 순수 실천 이성으로부터의 자유 개념의 연역 및 이와 함께 정언 명령의 가능성도 곧바로 이해될 수 없다. 오히려 약간의 준비 작업이 필요하다.(B98f.; 한글판 180 이하)

#### 4.3.2 자유 개념의 연역

(e4.3.2.1) 제3절의 ‘자유는 모든 이성적 존재자의 의지의 속성으로 전제되어야 한다’라는 소제목 아래서 칸트는 자유 개념의 연역을 시도한다. 여기에 나타나는 칸트의 논증은 많은 연구자들이 동의하듯이 일종의 순환논증의 형식을 띄고 있는 것으로 보인다.(물론 이를 순환 논증이 아닌 “논거의 결핍” 혹은 “동어 반복적 주장”으로 간주하는 해석도 있다: 윤선구, 같은 책, 194쪽 참조) 그럼에도 불구하고 도덕법칙의 가능성을 밝히려는 칸트의 과제에 있어서 자유 개념의 연역은 필수 불가결한 것으로 보인다. 칸트에 따르면 자유는 모든 이성적 존재자들의 의지의 속성으로 증명되어야 한다. 왜냐하면 윤리성이라는 것이 이성적 존재자들에게만

법칙으로 쓰이고 모든 이성적 존재자들에게 타당한 것이어야 하는데, 이러한 윤리성은 오로지 자유의 속성으로부터 도출되어야만 하기 때문이다. 칸트는 자유를 모든 이성적 존재자에게 부과시킬 수 있는 근거가 없다면, 자유를 모든 이성적 존재자에게 타당한 것으로 간주할 수 없다고 분명히 말한다. 왜냐하면 자유를 인간의 자연본성에 관한 어떠한 경험으로부터 밝혀내는 일로는 이성적 존재자의 의지에 자유를 소속시킬 수 없기 때문이다. 따라서 칸트의 과제는 이제 자유를 이성적 이고 의지를 가진 존재 일반의 활동으로 증명하는 일이다. 칸트는 먼저 ‘자유의 이념 아래서밖에 행위할 수 없는 모든 존재자는, 바로 그렇기 때문에, 실천적인 관점에서, 실제로 자유롭다’는 사실을 전제한다. 그런데 의지를 가지고 있는 모든 이성적 존재자들에게 있어서 자유의 이념은 칸트에 따르면 필연적으로 부과된다. 왜냐하면 모든 이성적 존재는 실천적 이성, 즉 그의 객관에 대해 원인성을 갖는 이성을 갖기 때문이다. 즉, 만약 자기 자신의 의식을 가지면서 그의 판단들에 대해 외부로부터 이성이 지도를 받는다면, 주관은 판단력의 규정을 이성으로부터 받은 것이 아니라 충동이나 경향성으로부터 받아들인 것이 되기 때문이다. 따라서 실천 이성은 자신을 외부의 영향에서부터 독립적인 자신의 원리들의 창시자로 간주해야만 한다. 이런 점에서 이성은 실천 이성으로서 혹은 이성적 존재자의 의지로서 자기 자신에 의해 자유롭다고 간되어야만 한다. 이런 이유에서 칸트는 이성적 존재자의 의지는 단지 자유의 이념 아래에서만 자신의 의지일 수 있고, 따라서 이러한 의지는 실천적 의도에서 모든 이성적 존재자에게 부여되어야만 하는 것이다.

(q4.3.2.2) 만약 우리가 자유를 모든 이성적 존재자들에게 부가시킬 충분한 이유를 가지고 있지 못하다면, 우리가 우리의 의지에 어떠한 이유에서건, 자유를 소속시키기에는 충분하지가 않다. 왜냐하면 윤리성은 순전히 이성적 존재자들로서의 우리에게만 법칙으로 쓰이는 것이므로, 그것은 또한 모든 **이성적 존재자들에게** 타당해야 하기 때문이고, 그것은 오로지 자유의 속성으로부터 도출되어야만 하는 것이므로, 또한 자유는 모든 이성적 존재자들의 의지의 속성으로서 증명되어야 하기 때문이다. 자유를

인간의 자연본성에 대한 소위 어떤 경험들에 의해 밝혀낸다는 것은 충분하지가 않다.(물론 이런 일은 단적으로 불가능하고, 오로지 선험적으로 밝혀질 수 있는 것이지만 말이다.) 우리는 자유를 이성적이고 의지를 갖춘 존재자 일반의 활동에 [속하는 것]으로 증명하지 않으면 안 된다. 이제 나는 말하거니와, **자유의 이념 아래서**밖에는 행위할 수 없는 모든 존재자는, 바로 그렇기 때문에, 실천적인 관점에서, 실제로 자유롭다. 다시 말해, 자유와 불가분리적으로 결합되어 있는 모든 법칙들은 그 같은 **존재자에게** 타당하다. 마치 그 같은 존재자의 의지는 그 자체로도, 그리고 이론 철학에서도 타당하게, 자유롭다고 선언되는 것이나 마찬가지로 말이다. 이제 나는 주장하거니와, 우리는 의지를 가지고 있는 모든 이성적 존재자에게, 그가 그 아래서만 행위할 수 있는 자유의 이념을 또한 필연적으로 수여하지 않을 수 없다. 왜냐하면 우리는 그러한 존재자에서는 실천적인, 다시 말해 그의 객관에 대해서 원인성을 갖는, 이성을 생각하기 때문이다. 무릇, 자기 자신의 의식을 가지면서 그의 판단들에 대해 외부로부터 지도를 받는 이성을 생각한다는 것은 불가능한 일이다. 왜냐하면 그럴 경우 주관은 판단력의 규정을 그의 이성이 아니라 충동에 귀속시키는 것일 터이니 말이다. 이성은 외부의 영향에서 독립적으로, 그 자신을 그의 원리들의 창시자로 간주해야만 한다. 따라서 이성은 실천 이성으로서, 또는 이성적 존재자의 의지로서, 그 자신에 의해 자유롭다고 간주되어야만 한다. 다시 말해, 이성적 존재자의 의지는 오로지 자유의 이념 아래에서만 자신의 의지일 수 있고, 그러므로 그런 의지는 실천적 의도에서 모든 이성적 존재자들에게 부여되어야만 한다.(B99f.; 한글판 181 이하)

## 4.4 도덕법칙의 객관적 실재성

### 4.4.1 윤리성의 이념에 부착된 ‘관심’(Interesse)

(e4.4.1.1) 칸트는 앞서 도덕법칙의 객관적 타당성을 증명하기 위해 우리의 의지가 자유롭다는 것을 밝히고자 시도하였다. 그러나 칸트는 이러한 시도가 도덕법칙의 실재성을 증명하는 데에는 불충분함을 잘 알고

있었다. 비록 도덕법칙의 가능성을 위해서는 자유의 이념이 전제되어야 하지만 그렇다고 해서 이 이념이 우리 자신 안에서나 인간의 본성 안에서 현실적인 것으로 증명된 것은 아니었다. 즉, 자유의 이념을 통해 밝혀진 바는, 어떤 존재자가 자신을 이성적이고 의지를 가진 자로 생각하고 자 한다면, 자유의 이념을 전제할 수밖에 없다는 것이고, 이러한 근거에서 이성과 의지를 가진 모든 존재자에게는 자신의 자유의 이념 아래서 행위하도록 규정되는 그러한 속성을 부여할 수밖에 없다는 점이다. 그리고 이러한 자유의 이념을 전제함으로써, 행위들의 주관적 준칙들이 객관적 도덕법칙으로 타당할 수밖에 없다는 의식도 생겨났다. 그러나 칸트에 따르면 윤리성의 이념에 결부되어 있는 필연적인 ‘관심’(Interesse)은, 왜 우리가 이성적 존재자 일반으로서 이 도덕법칙의 원리에 복종해야만 하는지 그리고 왜 다른 이성적 존재자 모두도 그렇게 해야만 하는지에 대해 답하기를 요구한다. 왜냐하면 지금 문제가 되는 이성적 존재자에게서는 ‘당위’와 ‘의욕’이 그 자체로 일치할 수 없기 때문이다. 다시 말해, ‘해야 함’이라는 당위가 아무런 방해 없이 실천적일 수 있는 존재자에게서는 그것이 바로 의욕일 수 있겠지만, 무엇인가를 하기 위해서 항상 이성 단독만으로 결정되지 않고 감성에 의해서도 촉발되는 그러한 존재자들에게는 그 행위의 필연성은 단지 ‘당위’일 뿐이고 ‘의욕’일 수 없으며, 따라서 주관적 필연성이 객관적 필연성과 구별될 수밖에 없기 때문이다. 이런 점에서 칸트는, 자유의 이념에서는 의지의 자율, 즉 도덕법칙을 전제할 뿐이고, 이 원리의 실재성 및 객관적 필연성을 그 자체로는 증명할 길이 없음을 인정한다. 결국 칸트는, 자유의 이념으로부터는 “무엇으로부터 도덕 법칙은 구속력을 갖는가?”(B104; 한글판 187) 하는 질문에 대해 아무런 만족스러운 답을 얻을 수 없다고 분명하게 말하고 있다.

(q4.4.1.2) 우리는 윤리성의 결정적 개념을 최종적으로 자유의 이념에 소급시켰다. 그러나 우리는 이 이념을 어떤 현실적인 것으로, 우리 자신 안에서나 인간의 자연본성 안에서나 증명할 수는 없었다. 우리가 살펴본 바는 단지, 만약 우리가 어떤 존재자를 이성적이고, 그리고 행위들에 대한 자기의 원인성을 의식하는 것으로, 다시 말해 의지를 가진 것으로 생

각하고자 하면, 자유의 이념을 전제할 수밖에 없다는 것, 그래서 우리는, 우리로서는 바로 같은 근거에서 이성과 의지를 갖춘 모든 존재자에게는 자신의 자유의 이념 아래서 행위하도록 규정되는 이런 속성을 부여할 수밖에 없다는 것을 발견한다는 사실뿐이다. // 그러나 이 이념들의 전제로부터 또한, 행위들의 주관적 원칙들, 다시 말해 준칙들은 항상, 그것들이 원칙들로서 객관적으로도, 다시 말해 보편적으로 타당하고, 그러니까 우리 자신의 보편적인 법칙 수립을 위해 쓰일 수 있는 것으로 받아들여질 수밖에 없다는 행위 법칙에 대한 의식도 나왔다. 그러나 왜 나는 도대체 이 원리에 복종해야만 하며, 그것도 이성적 존재자 일반으로서 그러해야만 하는가, 그러니까 그로써 왜 이성을 갖춘 다른 모든 존재자도 그러해야만 하는가? 나는 나에게 이렇게 하도록 **다그치**는 것은 이해관심이 아님을 인정하려 한다. 왜냐하면 이해관심은 아무런 정언 명령도 주지 못할 것이기 때문이다. 그러나 그럼에도 나는 이에 대해 필연적으로 관심을 갖지 않을 수 없으며, 어떻게 그것이 생겨나는가를 통찰하지 않을 수 없다. 왜냐하면 이 ‘해야만 함’[당위]은 본래, 만약 이성이 이성적 존재자에게서 아무런 방해 없이 실천적이라면, 그런 조건 아래서는 모든 이성적 존재자에게 타당한 ‘하고자 함’[의욕]이기 때문이다. 그러나 우리처럼, 다른 종류의 동기들인, 감성에 의해서도 촉발되고, 이성 단독으로 무엇인가를 하는 일이 언제나 일어나지는 않는 존재자들에게는 저 행위의 필연성은 단지 ‘해야만 함’[당위]일 따름이다. 그리고 주관적 필연성은 객관적 필연성과 구별되는 것이다. // 그러므로 우리는 단지 자유의 이념에서 본래 도덕 법칙을, 곧 의지의 자율의 원리 자신을 전제할 뿐이고, 이 원리의 실재성 및 객관적 필연성은 그 자체로는 증명할 수 없는 것으로 보인다.(B101f.; 한글판 184 이하)

#### 4.4.2 ‘감성세계’(Sinnenwelt)와 ‘오성세계’(Verstandeswelt)

(e4.4.2.1) 도덕법칙의 가능성을 설명하기 위해 비록 칸트는 자유의 이념을 도입하고 있지만, 이러한 설명은 결국 ‘일종의 순환론’(eine Art von Zirkel, B104; 한글판 187)일 뿐이라고 그는 말한다. 즉, 우리가 도덕법칙 아래에 있다고 생각하기 위해서, 우리는 우리가 작용하는 원인들의 질서 안에서 자유롭다고 상정하고 나서, 우리가 자신에게 의지의



자유를 부가했고, 이로 인해 우리가 이 법칙들에 종속되어 있는 것으로 간주되었다. 결국 자유와 의지의 자기 법칙수립은 둘 다 자율이라는 동일한 개념으로 환원되어진다는 점에서 이러한 설명은 일종의 동어반복이라고도 할 수 있다. 이런 이유에서 칸트는 도덕법칙의 실재성을 설명하기 위한 새로운 ‘방책’(Auskunft)을 제시한다. 이 새로운 방책이라는 것은 감성세계와 이성세계는 서로 구별되어야 한다는 것에 근거하고 있다. 즉, 우리가 우리 자신을 자유에 의한 선험적 원인으로 생각할 때는, 단지 우리자신을 눈앞에서 보고 있는 작용으로서 우리 행위에 따라 표상할 때와, 다시 말해 우리자신을 하나의 현상으로 여길 때와는 다른 입장에서 있다는 것이다. 칸트에 따르면 우리가 대상을 인식할 때, 우리는 우리에게 나타나는 표상들을 가질 뿐이고, 이는 대상들이 우리를 촉발하는 대로만 인식함을 의미한다. 반면에 이러한 표상이 가능하게 하는 원인으로서의 사물들 자체는 그것들이 그 자체로 무엇일 수 있는지 우리에게 알려져 있지 않다. 이로부터 우리가 이르게 되는 결론은, 우리가 현상들 배후에 현상이 아닌 어떤 다른 것, 즉 사물들 자체를 인정하고 상정할 수 밖에 없다는 것이다. 결국 감성세계는 우리에게 알려진 대로의 세계이고, 그것들의 원인으로서 우리를 촉발하는 것에는 더 가까이 갈 수 없고 자체로 무엇인가가 결코 알려질 수 없다는 점에서, 이성세계와 구별된다. 이러한 감성세계와 이성세계의 구별은, 다른 어디로부터 우리에게 주어진다는 점에서 우리가 수동적이 되는 표상들과, 우리가 우리 자신으로부터 산출하는 그래서 우리가 우리의 능동성을 증명해주게 되는 표상들의 차이를 우리가 식별할 수 있다는 것을 의미한다.

(q4.4.2.2) 그러나 우리에게 하나의 방책이 남아 있다. 곧, 우리가 우리를, 자유에 의해, 선험적으로 작용하는 원인들로 생각할 때, 우리는, 우리가 우리 자신을 우리가 우리의 눈앞에서 보고 있는 작용으로서 우리 행위들에 따라 표상할 때와는 다른 입장을 취하고 있지 않은지를 탐색하는 일 말이다. // [...] 즉, 우리의 의사 없이 우리에게 나타나는 모든 표상들(가령, 감각들의 표상들)은 우리로 하여금 대상들을 그것들이 우리를 촉발하는 대로만 인식하게끔 하고, 그때 그것들이 그 자체로 무엇일 수 있

는가는 우리에게 알려져 있지 않다는 것, 그러니까 이런 종류의 표상들에 관해서는 우리가, 지성이 할 수 있는 한, 제아무리 세심한 주의를 기울이고, 명료화 하더라도, 그걸 통해서는 한낱 현상들의 인식에 이를 뿐, 결코 **사물들 그 자체**에는 이를 수 없다는 것 말이다. 일단 이런 구별이 – 어쨌든지, 다른 어디로부터 우리에게 주어지고, 그래서 그때 우리가 수동적 이 되는 그런 표상들과 우리가 오로지 우리 자신으로부터 산출하고, 그래서 그때 우리가 우리의 능동성을 증명하는 순전히 그런 표상들의 차이를 식별함으로써 – 지어지면 곧바로 이로부터 저절로 나오는 결론은, 우리는 현상들 배후에 현상이 아닌 어떤 다른 것, 곧 사물들 자체를 용인하고 상상할 수밖에 없다는 것이다. 비록 우리로서는, 그것들이 우리에게 결코 알려질 수 없으며, 언제나 우리에게는 단지 그것들이 우리를 촉발하는 대로만 알려질 뿐이므로, 우리는 그것들에 더 가까이 다가갈 수가 없고, 그것들이 자체로 무엇인가는 결코 알 수 없다는 것으로 만족하기는 하지는 말이다. 이것이 거칠기는 하나, **감성세계와 이성세계**를 구별하지 않을 수 없도록 만든다.(B105; 한글판 187)

#### 4.4.3 도덕법칙의 연역

(e4.4.3.1) 앞서 단순한 자유의 이념으로부터 도덕법칙의 실재성을 증명하려는 시도가 순환론에 빠진다는 것을 이미 지적했던 칸트는 이제 감성세계와 이성세계의 구별을 통한 새로운 방법으로 도덕법칙을 연역하고자 시도한다. 아래와 같은 칸트의 연역과정에는 소극적 자유의 개념으로부터 적극적 자유개념인 자율이 필연적으로 도출될 수 있음이 전제되어 있다.

##### 4.4.3.1 ‘순수 자기 활동성’(reine Selbsttätigkeit)으로서의 이성

(e4.4.3.1.1) 도덕법칙을 연역하기 위한 전 단계로 칸트는 먼저 이성의 능력을 ‘순수 자기 활동성’으로 규정한다. 칸트에 따르면 인간이 자기 자신을, 다른 사물들뿐 아니라, 대상들에 의해 촉발되는 자신, 즉 흄(D. Hume)이 부인한 자연 인과율 속에 있는 자기 자신과도 구별할 수 있는

것은 이성이라는 능력 때문이다. 칸트는 이성의 이러한 능력을 ‘순수 자기 활동성’이라고 부르고 이것은 지성의 능력을 뛰어넘는 것이라고 말한다. 물론 지성도, 감각처럼 단지 사물들에 의해 촉발되는 표상만을 갖지 않는다는 점에서, 다시 말해 한갓 수동적 능력으로 간주될 수 없다는 점에서 ‘자기 활동성’을 갖는다고 할 수 있다. 그러나 지성의 능력은 그 활동성을 통해 단지 지성의 개념, 즉 범주(Kategorie)만을 만들어낼 뿐 다른 것을 산출해 낼 수는 없다. 즉 지성은 감성적 표상들을 규칙들 아래로 보내고 감성적 표상들을 하나의 의식에서 통합하기 위해서 지성의 개념만을 산출할 뿐이기에 감성의 사용 없이는 지성은 아무것도 스스로 생각할 수는 없는 것이다. 이와는 달리 이성은 ‘이성의 이념’(Idee der Vernunft)이라는 이름 아래서 자발성을 발휘하여 감성이 제공하는 것을 넘어 훨씬 멀리까지 나아가며, 이를 통해 감성세계와 이성세계는 구별함으로써 지성을 사용함에 있어서의 한계를 지정해 준다.

(q4.4.3.1.2) 이제 인간은 자기 안에서 실제로 하나의 능력을 발견하는 바, 이 능력으로 인해 그는 다른 모든 사물들과 아니, 그가 대상들에 의해 촉발되는 한에서는, 그 자신과도 구별된다. 그 능력이 이성이다. 순수한 자기 활동성으로서 이성은 다음과 같은 점에서 심지어 지성조차도 뛰어넘는다. 지성도 자기 활동성으로서, 감각처럼 우리가 사물들에 의해 촉발되는 (그러니까 수동적인) 때에만, 생기는 표상들만을 함유하는 것이 아님에도 불구하고, 그럼에도 지성은 그의 활동성으로부터, **감성적 표상들을 규칙들 아래로 보내기 위해**, 그리고 그렇게 함으로써 감성적 표상들을 하나의 의식에서 통합하기 위해 쓰일 뿐인 개념들 외에는 아무런 개념도 산출할 수가 없다. 또한 감성의 그러한 사용 없이는 지성은 전혀 아무것도 생각하지 못할 터이다. 이에 반해, 이성은 이념들의 이름 아래서 순수한 자발성을 내보여, 지성은 그로써 그에게 감성이 오로지 제공할 수 있는 모든 것을 넘어 훨씬 멀리까지 나가며, 감성세계와 이성세계를 서로 구별하고, 그러나 그렇게 함으로써 지성 자신에게 그 경계를 지정해 준다는 점에서, 또한 이성의 가장 주요한 업무를 보인다.(B107f.; 한글판 191 이하)

#### 4.4.3.2 도덕법칙의 연역 논증

(e4.4.3.2.1) 감성세계와 이성세계의 구별이라는 새로운 방향을 통해 칸트는 이제 도덕법칙의 실재성을 논증한다. 이성적 존재자는 칸트에 따르면 단순히 감성세계에만 속한 존재자가 아니다. 즉, 이성적 존재자는 예지자(Intelligenz)로서의 자기 자신을 이성세계에 속한 것으로 여겨야만 한다. 즉, 한편으로는 자연법칙 아래에 놓여있는 감성세계에 속하면서 동시에 다른 한편으로는 자연에 독립하여 순전히 이성에 기초한 법칙 하에 놓여있는 이러한 이중적 입장이 소극적 자유로부터 적극적 의미의 자율로의 이행을 가능하게 한다. 이러한 칸트의 논증은 구체적으로 다음과 같다. 모든 이성적 존재자는 의지를 가지고 있다고 의식한다. 그러나 인간의 의지가 만약 자연법칙 아래에만 종속되어 있다면 그 의지는 결코 자유로운 것일 수 없다. 그러나 예지 세계에 속하는 이성적 존재자는 그 자신의 의지의 원인성을 자연으로부터가 아닌 자유의 이념으로부터 찾아야만 한다. 그런데 이 자유는 애초에는 소극적 의미에서의 자유이다. 왜냐하면 감성세계에 의해 규정된 원인으로부터 자유로운 것이 소극적 의미에서의 자유를 의미하기 때문이다. 그런데 이 소극적 의미에서의 자유는 적극적 의미에서의 자유를 의미하는 자율의 개념과 불가분적으로 연결되어 있고, 또 이 자율의 개념은 모든 이성적 존재자들의 행위의 근저에 놓인 윤리성의 보편적 원리와 필연적으로 결합되어 있다. 여기서 소극적 의미에서의 자유가 자율과 필연적으로 결합되어 있다고 할 수 있는 근거는, 이성적 존재자가 이성의 순수 자발성을 근거로 자신을 예지계의 일원으로 간주하기 때문이다. 즉, 예지계에 속한 이성적 존재자는 자신의 의지가 자연 필연성에 의해 종속되지 않는 자유로운 것으로 여길 수밖에 없기 때문이다. 이러한 논증을 통해 칸트는 앞서 제기된 순환논증의 혐의를 벗어날 수 있음을 밝힌다. 즉, 자유로부터 자율을 도출하고 이로부터 다시 도덕법칙을 도출하는 순환 논증의 형식은 제거될 수 있다. 다시 말해, 칸트의 논증은, 자유의 이념을 도덕법칙의 성립을 위한 근거로 전제하고, 이 도덕법칙을 다시 자유로부터 추론해내는 것이 아니다. 왜냐하

면 이성적 존재자는 자신을 자유롭다고 할 때에는 자신을 예지계에 속한 것으로 여기는 것이고, 만약 의무 아래에 있다고 할 때에도 이는 자신을 감성세계에 속하면서 동시에 오성세계에도 속한다는 사실을 의미하기 때문이다. 결국 이성적 존재자가 자신의 의지가 자유로운 것을 의식하는 것은, 이성적 존재자가 오성세계의 일원으로서 자연법칙에서부터 벗어난 의지의 자율을 가지고 있음을 뜻하는 것이고, 이를 통해 자율과 함께 도덕성을 인식하게 되는 것이다.

(q4.4.3.2.2) 그 때문에 이성적 존재자는 자기 자신을, **예지자**로서 (그러므로 그의 하위 능력들의 측면에서가 아니라), 감성세계에 속하는 것으로 보아서는 안 되고, 오성세계에 속하는 것으로 보아야만 한다. 그러니까 그는 두 가지 입장을 가지는데, 그는 거기에서 자기 자신을 관찰하고, 그의 힘들을 사용하는 법칙들, 따라서 그의 모든 행위들의 법칙들을 인식할 수 있다. 즉, 그는 **첫째**로는 감성세계에 속해 있는 한에서 자연의 법칙들(타율) 아래에 있고, **둘째**로는, 예지 세계에 속하는 것으로서, 자연에 독립적으로, 경험적이지 않고, 순전히 이성에 기초하고 있는 법칙들 아래에 있는 것이다. // 이성적인, 그러니까 예지 세계에 속하는 존재자로서 인간은 그 자신의 의지의 원인성을 자유의 이념 아래서 말고는 결코 생각할 수 없다. 왜냐하면 감성세계의 규정된 원인들로부터의 독립성이 (이러한 것을 이성에는 항상 자기 자신에게 부여해야만 하거니와) 자유이기 때문이다. 그런데 자유의 이념에는 **자율**의 개념이 불가분적으로 결합되어 있지만, 이 개념과는 윤리성의 보편적 원리가 결합되어 있다. 이 윤리성의 원리는, 자연법칙이 모든 현상들의 근저에 놓여 있는 것이나 꼭 마찬가지로, **이성적** 존재자들의 모든 행위들의 근저에 놓여 있다. // 이제 우리가 위에서 제기했던 의혹, 즉 마치 자유로부터 자율로, 다시 이 자율로부터 윤리적 법칙을 추론하는 데 어떤 비밀스런 순환론이 포함되어 있는 것 같은 의혹은 제거되었다. 곧, 우리는 어쩌면 자유의 이념을 단지 윤리적 법칙을 위해 기초에 두고, 그러고 나서는 나중에 이 법칙을 다시금 자유로부터 추론해 내는, 그러니까 저 법칙에 대해서는 전혀 아무런 근거도 제시할 수 없었고, 오히려 저 법칙을 단지, 선량한 사람들은 우리에게 기꺼이 허용할 것이나, 우리로서는 결코 증명할 수 있는 명제로 제출할 수 없을, 원리의 청원으로 제시한 것에 지나지 않나 하는 의혹은 제거되었다. 왜냐하면 이제 우리는, 우리가 자유롭다고 생각할 때, 우리는 우리를 오

성세계의 성원으로 놓고, 의지의 자율을, 그 자율의 결과인 도덕성과 함께 인식하되, 그러나 우리가 의무지워져 있다고 생각할 때, 우리는 우리를 감성세계에 속하면서 또한 동시에 이성세계에도 속하는 것으로 보고 있다는 것을 알게 되었으니 말이다.(B108f.; 한글판 192 이하)

## 4.5 자유의 이념

### 4.5.1 자유의 이념을 통한 정언 명령의 가능성

(e4.5.1.1) 이성세계와 감성세계의 구별을 통해 도덕법칙의 실재성을 증명했다고 믿는 칸트는 이제 자유의 이념을 통해 어떻게 정언명령이 가능한지를 설명한다. 단적으로 말해 정언 명령의 가능성은, 자유의 이념이 이성적 존재자를 이성세계의 성원으로 만듦에서 성립한다. 이미 칸트가 밝혔듯이 정언명령은 선험적 종합명제를 표상한다. 정언명령은 순수한, 그것 자체로 실천적인 의지가 감성적 욕구들에 의해 촉발되는 의지위에 덧붙여지기 때문이다. 여기서 선험적 종합명제로서의 실천명제의 가능성은 자연에 대한 선험적 종합명제의 가능성에 유추하여 이해될 수 있다. 즉 자연에 대한 모든 인식이 의거하는 선험적 종합명제들은, 감성세계에 대한 직관들에, 그 자체로는 법칙적 형식 일반 이외에는 아무것도 아닌 지성의 개념이 덧붙여짐으로써 가능하다. 즉, 감성의 직관들이 지성의 개념에 일치하도록 지성이 직관들을 종합함으로써 선험적 종합명제는 성립한다. 마찬가지로 감성적 욕구에 의해 촉발되는 감성세계속의 의지가 이성세계에 속한 것으로 여겨지는 자유로운 의지가 덧붙여짐으로써 실천명제는 선험적 종합명제로서 가능하게 된다. 결국 자유의 이념이 인간을 예지세계의 일원으로 만듦으로써, 예지세계의 성원으로서의 모든 행위들은 당연히 의지의 자율에 항상 일치할 수밖에 없는데, 그러나 동시에 인간은 감성세계의 성원이기도 하기에 그의 모든 행위들은 의지의 자율에

알맞은 것이기도 해야만 한다. 왜냐하면 예지계의 성원으로서의 이성적 존재자의 자유로운 의지는 감성세계에 속한 존재의 의지가 이성에 따르는 최상의 조건이기 때문이다.

(q4.5.1.2) 이렇게 해서, 자유의 이념이 나를 예지 세계의 성원으로 만듦으로써 장언 명령들은 가능하다. 즉, 자유의 이념이 나를 예지 세계의 성원으로 만듦으로써, 만약 내가 예지 세계의 성원이기만 하다면, 나의 모든 행위들은 의지의 자율에 항상 알맞을 터인데, 그러나 나는 동시에 감성세계의 성원으로서도 보기 때문에, 나의 모든 행위들은 의지의 자율에 알맞아야만 하는 것이다. 이 **정언적** 당위는 선험적 종합 명제를 표상하는 것인바, 왜 그런가 하면, 감성적 욕구들에 의해 촉발되는 나의 의지 위에 동일하지만, 이성세계에 속하는, 순수한, 그것 자체로 실천적인 의지의 이념이 덧붙여지고, 이 의지는 저 의지가 이성에 따르는 최상의 조건을 함유하고 있기 때문이다. 이런 사정은, 감성세계에 대한 직관들에, 그것 자체로는 법칙적 형식 일반 외에는 아무것도 의미하지 않는, 지성의 개념들이 덧붙여지고, 그럼으로써 그것에 자연에 대한 모든 인식이 의거하는 선험적 종합 명제들을 가능하게 하는 것과 대체로 같다.(B111f.; 한글판 195)

#### 4.5.2 자유의 이념을 통한 도덕적 당위의 확증

(e4.5.2.1) 칸트는 또한 자유의 이념을 통해 도덕적 당위가 어떻게 확증되어질 수 있는지를 설명한다. 칸트에 따르면 평범한 인간이성의 실천적 사용은 자유의 이념에 근거한 도덕법칙의 연역이 정당함을 보여준다. 평범한 인간 이성 사용에 익숙한 자라면 누구나 일반적으로 제시되는 도덕적인 옳음을 따르고 싶어 하는 마음을 갖게 된다. 그러나 이러한 마음을 실현하는 일은 결코 쉽지가 않다. 왜냐하면 자신 속에 있는 경향성들이 이러한 마음을 실행하는 것을 방해하기 때문이다. 그러나 중요한 것은 이러한 경향성으로부터 자유롭게 되는 것을 보편적인 실천이성을 가진 자는 소망하게 된다는 점이다. 따라서 이러한 점, 그가 사유 속에서

는 감성의 충동들로부터 자유로운 의지를 가지고 감성의 분야에서의 욕구들의 질서와는 전혀 다른 사물들의 질서로 옮겨가게 된다는 것을 증명하게 된다. 경향성으로부터 자유롭게 되기를 소망하는 것은 욕구들을 만족시키는 것은 기대할 수 없고 오직 인격의 증대라는 내적 가치만을 기대할 수 있다. 결국 감성세계의 규정하는 원인으로부터의 독립함이라는 자유의 이념이 강제로 요구하는 오성세계의 성원이 됨은, 그에게 보다 좋은 인격이 됨을 의미한다. 그리고 이러한 오성세계의 성원으로서의 자신의 입장 안에서는 선의지를 의식하게 되고, 그 선의지는 감성세계의 성원으로서의 악한 의지에 대해 이를 위반하면서도 선한 의지의 권위를 인식하는 법칙을 형성하게 된다. 따라서 도덕적 당위라는 것은 예지 세계의 성원으로서 느끼는 필연적인 의욕이고, 이러한 것이 당위일 수 있는 것은 그가 자신을 예지계의 일원인 동시에 감성세계의 성원으로 파악하는 한에서만 가능한 것이다.

(q4.5.2.2) 평범한 인간이성의 실천적 사용이 이 연역의 옳음을 확증한다. 그 누구라도, 가장 못된 악한조차도, 만약 그가 단지 이성 사용에 익숙해 있거나 하다면, 사람들이 그에게 의도에 있어 정직함, 선함 준칙들의 준수에 있어 확고함, 동정 및 보편적 자선의 (그리고 그에 더하여 이익들과 안락함의 희생이 결부된) 사례들을 제시할 때, 그도 그런 마음씨를 갖고 싶어 하지 않는 사람은 없다. 그러나 그는 단지 그의 경향성들과 충동들 때문에 그것을 능히 자기 안에서 실행하지 못할 뿐이다. 그럼에도 그때 그는 동시에 그 자신에게도 짐이 되는 그러한 경향성들로부터 자유롭게 되기를 소망한다. 이로써 그는 그러므로, 그가 감성의 충동들로부터 자유로운 의지를 가지고서 사유 속에서는, 감성의 분야에서의 그의 욕구들의 질서와는 전혀 다른 사물들의 질서로 옮겨간다는 것을 증명한다. 왜냐하면 그는 저런 소망으로부터는 욕구의 아무런 쾌락도, 그러니까 그의 실제적인, 아니면 상상적인 욕구들 중 어느 하나라도 만족시키는 상태도 기대할 수 없고, (무릇, 그렇게 한다면, 그를 그런 소망으로 유인했던 그 이념마저 그 탁월성에 손상을 입을 것이다.) 오직 그의 인격의 증대되는 내적 가치를 기대할 수 있을 따름이니 말이다: 자유의 이념, 다시 말해 감성세계의 **규정하는** 원인들로부터 독립함의 이념이 그에게 역지로 강요하는 오성세계의 성원의 입장으로 그가 옮겨간다면, 그는 보다 좋은



인격일 것으로 믿는다. 그리고 그는 그런 입장 안에서 선의지를 의식하는 바, 그 선의지는, 그 자신의 고백에 따르면, 감성세계의 성원으로서 그의 악한 의지에 대하여, 그가 위반하면서도 그 권위는 인식하는 법칙을 형성한다. 그러므로 도덕적 당위는 예지 세계의 성원으로서 자신의 필연적인 의욕이고, 그가 자신을 동시에 감성세계의 성원처럼 보는 한에서만, 그에 의해 당위라고 생각되는 것이다.(B112f.; 한글판 195 이하)

## 참 고 문 헌

윤선구, 「실천철학에서의 코페르니쿠스적 전환」, 『칸트연구』4, 철학과 현실사, 1999, 164-205쪽.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1786년(B판).

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Karl Vorländer편, Leibzig, 1933.

Kant, I., *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin, 1968.

Kaulbach, F., *Immanuel Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, Darmstadt, 1988.

Högemann, B., *Die Idee der Freiheit und das Subjekt - Eine Untersuchung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Königstein/Ts, 1980.

Ebbinghaus, J., “Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs”, in *Gesammelte Aufsätze*, Darmstadt, 1968, pp.80-96.

## 『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백중현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손철성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

## 『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 허남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운  
 제15호 흄 『인설론』 / 장동익  
 제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호  
 제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화  
 제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성  
 제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규  
 제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』  
     · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』  
     · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영  
 제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은혜  
 제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규  
 제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일  
 제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진  
 제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /  
     최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

## 『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규  
 제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형  
 제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기  
 제4호 플라톤 『향연』 / 김인곤  
 제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구  
 제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현  
 제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호  
 제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화  
 제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영  
 제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일  
 제11호 가다머 『진리와 방법』 1 / 정은혜  
 제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정  
 제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정  
 제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 14 호

---

발행인	서울대학교 철학사상연구소 우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1 <a href="http://philinst.snu.ac.kr">http://philinst.snu.ac.kr</a>
전 화	02) 880-6223
팩 스	02) 874-0126
인쇄일	2006년 5월 31일
발행일	2006년 6월 5일
출 판	도서출판 관악 02) 871-2118

---



ISBN 88-81280-70-8