

『순수이성비판』의 선험적 변증론에서의 신 존재 문제

허 정 훈*

목 차

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| I. 서 론 | III. 순수이성의 넷째 이율배반과 신 |
| II. 순수이성의 이상으로서의 신 | IV. 결 론 |

I. 서 론

칸트가 『순수이성비판』에서 보여준 그의 생각은 우리의 인식이 경험의 영역에 한정된다는 것이며, 이른바 독단적 형이상학의 가능성을 부정하려는 것이었다. 칸트에 의하면 우리의 인식은 감성과 오성과의 결합에 의해서 성립한다. 감성적 직관 없이는 어떤 인식도 공허할 뿐이다. 인식이 성립하려면 오성의 선천적 개념인 카테고리와 감성의 선천적 형식인 시공간과의 결합이 필요하다. 따라서 카테고리는 시간적 공간적인 대상인 현상에만 타당한 것이다. 바꿔 말해서 우리의 인식은 오직 현상만을 인식할 수 있을 뿐이지 결코 물자체를 인식할 수 없다.

만일 우리가 감성적 직관 이외의 다른 어떤 지적 직관을 가지고 있다면, 우리의 인식은 지금과는 현저하게 다를 것이며, 아마도 물자체에 대한 인식을 가질 수 있을지도 모른다. 그러나 우리에게 가능한 유일한 직관은 감성적 직관일 뿐이며, 우리는 결코 이런 제약을 벗어날 수 없다. 이때문에 우리는 우리의 인식의 한계를 자각하고, 우리의 입장에서 인식과 진리를 구하지 않을 수 없다. 그러므로 이러한 우리의 한계, 인간의 유한성을 넘어서서 감성적 직관의 영역인 현상의 영역 밖으로 인식을 확장하고자 한다면, 우리는 곧 독단과 과오에 빠지게 된다.

칸트 이전의 종래의 형이상학이 바로 이런 독단과 과오를 범하였다. 왜냐하면 영혼이나 세계의 본질 또는 신과 같은 초감성적인 것에 대한 감성적 직관이 불가능하므로, 오직 오성에 의하여 선천적으로 초감성적인 것들에 대한 인식을 행하려 하지만, 그런 선천적인 인식은 성립할 수 없는 것이기 때문이다. 바꿔 말해서 종래의 형이상학이 범한 독단은 현상계에만 타당한 카테고리를 초감성적인 것에까지 적용하려는 것이다.

* 제주대학교 사범대학 윤리교육과 교수

그런데 이처럼 종래의 형이상학이 독단을 범했다고 해도, 그런 독단적 형이상학의 존재는 결코 우연한 일이 아니라고 칸트는 생각한다. 오히려 인간의 본성으로부터 비롯되는 불가피한 일이다. 즉 우리는 단순한 오성적 인식에 만족하지 못하고, 그런 오성적 인식에 통일을 주려는 이성을 소유하고 있다. 오성은 가능적 경험의 대상에 대해 직접적으로 판단하는 능력이고, 이성은 오성에 의한 판단을 간접적으로 통일하고 체계화해가는 추리의 능력이다. 따라서 오성적 인식은 직관의 다양을 종합적으로 통일하여 경험을 성립시키는 것인 데 비해, 이성은 오성적 인식을 다시 통일하여 인식의 절대적 통일을 추구한다. 이러한 체계적인 인식의 절대적 통일은 그 자체가 어떤 것에 의해서도 제약되지 않는 무제약자를 전제로 한다. 왜냐하면 절대적인 체계적 통일을 완성하기 위해서는 어떤 것에 의해 제약된 것에 대해 그것을 제약하고 있는 것을 묻는 과정을 무제약자에 이르기까지 멈출 수 없기 때문이다.

그러나 칸트는 인식의 절대적인 체계적 통일을 위해 찾아낸 무제약자는 오직 이성에 과해져 있을 뿐이지 현실적으로 주어져 있는 것이 아니라고 생각한다. 왜냐하면 무제약자는 결코 경험의 범위 내에 있는 것이 아니기 때문이다. 따라서 무제약자가 실재한다고 생각하면, 그것은 인간 인식의 한계를 넘어서서 초감성적인 것을 인식할 수 있다는 잘못된 생각 즉 독단에 빠지게 되는 것이다. 이것이 선험적 가상이며, 종래의 형이상학이 범한 과오이다.

칸트는 그의 『순수이성비판』의 선험적 변증론에서 우선적으로 종래의 형이상학이 바로 이런 과오를 범했음을 폭로하고자 했던 것이다. 그러나 그의 작업은 이것만이 아니다. 오히려 종래의 형이상학의 독단에 대한 그의 폭로는 또 다른 의미를 가지고 있었다. 그것은 “신앙에의 여지를 마련하기 위하여 지식을 제한”¹⁾하려 했다는 그의 말에서 분명하게 드러난다. 그렇다면 여기서 우리의 문제는 명백해진다. 신앙에의 여지를 마련한다는 것은 무엇을 의미하는가? 왜 신앙에의 여지를 마련해야 하는가? 그것은 어떻게 마련되는가?

본고는 이런 문제를 다루기 위한 기초로서 『순수이성비판』의 선험적 변증론에서의 신 존재에 대한 칸트의 생각을 고찰하고자 한다.

II. 순수이성의 이상으로서의 신

이성은 추리능력이므로, 추리의 단초가 되는 개념의 분류를 완성하기 위해서는 그 이상 아무 것도 필요로 하지 않는 분류의 항의 집합 즉 모든 가능한 술어들의 무제약적 통일체를 찾아내어야 한다. 칸트는 그것을 선언적 추리를 통해 찾아내고 있다.

어떤 개념이든 한 쌍이 되는 모순적인 두 개의 술어 중에서 오직 한개의 술어만을 그 개념에 귀속시킬 수 있다. 따라서 우리가 어떤 사물을 인식할 수 있으려면, 모순관계에 있는 술어들을 포함하는 모든 쌍을 알고 있어야 한다. 물론 실제로 우리가 그런 일체의 가능한 술어의 쌍을 알 수는 없다. 그러나 우리가 인식의 완전성을 얻고자 한다면, 이러한 “모든 가능성의 총괄”²⁾

1) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Felix Meiner, 1956), BXXX (이하 K.d.r.V. 로 약칭)

이라는 이념을 전제로 해야만 한다. 그런데 가능한 술어의 모든 쌍들을 논리적으로가 아니라 선형적으로 고찰해보면, 하나는 긍정적으로 다른 하나는 부정적으로 표상된다. 그러나 부정이라는 것은 그 반대인 긍정을 전제로 한다. 칸트가 예를 들고 있는 것처럼 맹인으로 태어난 사람은 어둠에 대한 어떤 표상도 가질 수 없다. 왜냐하면 그는 그 반대인 밝음에 대한 어떤 표상도 가지고 있지 않기 때문이다. 따라서 부정적인 개념은 긍정적인 개념을 기초로 해야 비로소 생길 수 있는 파생적인 것이며, 긍정적인 개념이야말로 근원적인 것이라고 할 수 있다. 그러므로 우리가 사물의 완전한 인식을 얻기 위해서는 모든 긍정적인 개념에 의해 나타나는 “실재성의 총체”(omnitudo realitatis)³⁾라는 이념을 생각하지 않을 수 없다.

그런데 경험적으로 주어지는 모든 사물은 결코 모든 실재성을 가지는 것이 아니라 부정성을 내포하고 있기 때문에, 그것은 실재성의 총체의 제한으로 생각하지 않으면 안된다. 그러므로 모든 부정성은 실재성의 총체를 전제로 하고 거기에서 추출되는 것이다. 즉 부정적 술어들에 의해 서로 구별되는 사물의 다양성은 그 공통적 기체인 최고의 실재라는 개념을 한정하는 여러가지 방식에 지나지 않는다. 다시 말해 이 최고의 실재자는 유한한 사물들이 가질 수 있는 모든 긍정적인 술어들을 제공하는 방대한 선언적 명제로 표현될 수 있는 것이다. 이 최고의 실재자라는 이념은 이성에 있어서 일체의 사물의 원형이 되기 때문에 칸트는 그것을 이상이라고 부른다.

그런데 우리가 이 최고의 실재자라는 이념을 실체화하여 유일하고 자족적이며 영원한 존재자로 생각할 때, 선형적 신학의 대상인 신의 개념이 나타난다. 그러나 이런 모든 과정에서 이성은 가능적 경험의 영역을 넘어서고 만다. 왜냐하면 인식의 완전성을 위해 생각하게 된 이념을 실재적인 존재자로 생각하는 것은 통계적으로 사용해야 할 것을 구성적으로 사용해 버린 것이 되기 때문이다. 범주들을 그것들의 적절한 적용영역을 넘어서 초월적으로 확장시켰기 때문에, 이성은 그런 존재가 있다고 주장할 권리가 없다. 이 점에서 칸트는 신의 존재에 대한 증명불가능성을 분명히 주장하게 된다.

칸트에 의하면 신존재 증명방식에는 세가지만이 있다고 한다. 우선적으로 유한한 경험계의 특성으로부터 그 유한성의 원인으로서는 신으로 나가는 자연신학적 증명과 경험적 존재들로부터 그 존재의 궁극적 원인으로서는 신으로 나가는 우주론적 증명, 그리고 모든 경험을 사상하고 단지 선천적 개념에서만 최고 원인으로서는 신으로 나가는 존재론적 증명이 있다. 칸트는 이 세가지 증명 중에서도 존재론적 증명이 가장 기본적이며 다른 증명들은 이 증명에 기초해 있다는 관점에서 우선적으로 존재론적 논증부터 비판하고 있다.

1. 존재론적 논증

존재론적 논증은 안셀름에 의해 맨처음 제창되었다. 그는 “그보다 더 큰것을 생각할 수 없는

2) K.d.r.V., B601

3) K.d.r.V., B604

존재"라고 신을 규정하고서 논증을 전개한다. 그런 존재는 마음속에 관념으로만 있는 것보다 인간의 생각과는 독립해서 실제로 있는 것이다. 왜냐하면 전자보다 후자가 더 완전하기 때문이다. 즉 완전한 존재자를 생각하면서 그것이 마음으로부터 독립되어 있다는 점을 부정할 수는 없는 것이다. 이런 논증은 요약하면 다음과 같다.

- a. 신은 "보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 존재"(완전한 존재)라고 생각되어진다.
- b. 고로 신은 적어도 마음 속에 존재한다.
- c. 마음 속에 뿐만 아니라 실제로도 존재하는 것이 더 완전하다.
- d. 고로 신은 실제로 존재한다.

이러한 안셀름의 논증 이외에도 근대에는 데카르트가 "존재는 속성이나 술어"⁴⁾라는 가정을 토대로 존재론적 논증을 제시하고 있다. 그에 의하면, 모든 사물의 본질은 정의를 내릴 수 있는 속성을 가지고 있다. 마찬가지로 <존재>는 신을 정의할 수 있는 술어들 중의 하나이다. 즉 삼각형의 내각의 합의 180도라는 점이 그 삼각형의 필수적 특성인 것처럼, 존재는 가장 완전한 존재의 필수적 특성이다. 내각의 합이 180도라는 특성을 갖지 않은 삼각형은 삼각형이 아니듯이, 존재라는 특성을 갖지 않은 신은 신이 아니다. 물론 이 양자의 차이는 존재가 삼각형의 필수적 특성이 아닌 데 비해 신에는 필수적이라는 점이다.

이러한 존재론적 논증에 대해 칸트는 우선적으로 존재론적 논증의 명제가 수학의 필연적 명제에 기초하고 있으나 그것은 부적절하다고 지적하고 있다. 즉 세계의 각이 삼각형의 개념에 분석적으로 속해 있는 것처럼, 존재도 신이란 개념 속에 분석적으로 속해 있다. 그러나 이것으로부터 그런 술어를 지닌 존재가 실제로 존재한다고 추리할 수는 없다는 것이다. 만일 삼각형이라면 세계의 각을 지닐 것이며, 존재하는 것이라면 존재라는 속성을 지닐 것이다. 삼각형인데도 세계의 각을 부정하거나 존재하는 자인데도 존재를 부정하는 것은 자기 모순이다. 즉 전건을 긍정하면 반드시 후건을 긍정해야만 한다. 그렇지만 우리는 전건과 후건 둘 다를 부정하는 것은 논리적으로 문제되지 않는다.⁵⁾ 즉 존재하는 자의 실재를 부정하므로써 그 존재를 부정할 수 있는 것이다. 그러므로 신의 관념에서 어떤 논리적 모순도 발견할 수 없다는 것이 신의 존재를 증명하는 것은 아니다. 따라서 칸트는 가장 완전한 존재자의 관념에서 그것의 실존을 추론하는 것은 한갓된 동어반복에 지나지 않는다고 주장한다.⁶⁾ 만일 실존을 하나의 존재자의 관념에 도입한다면, 우리는 그 존재자가 실존한다고 추론할 수 있다. 그러나 그렇다면 그것은 하나의 실존하는 존재자가 실존한다는 것을 말하는 것에 불과하다. 그리고 그 말은 참이지만 동어반복에 불과하다.

마지막으로 칸트는 데카르트의 논증의 근본적 가정---존재는 어떤 것이 가질 수 있는 술어이다---을 부정한다. 즉 존재라는 개념은 어떤 개념에 무엇인가를 덧붙이는 것이 아니다. 예컨대

4) J. Hick, Philosophy of religion (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963), p. 18.

5) C.D. Broad, Kant (Cambridge University Press, 1978), p. 296.

6) K.d.r.V., B625

사과의 속성들---색, 크기, 무게 등---을 완전히 열거한 뒤에 존재라는 속성을 첨가한 경우와 그렇지 않은 경우 개념적으로 다를 것이 있는가? 그런데 상상적인 사과는 실제의 사과와 개념적으로는 동일하면서도 실제에 있어서는 다르다. 그러나 그렇다고해서 실제의 사과는 상상의 사과에 무엇인가를 덧붙인 것이 아니라 상상의 개념을 이 세상에 적용시킨 것 뿐이다. 즉 그것이 실제로 존재한다는 것을 말할 뿐이다. 가능한 것은 개념을 의미하고 현실적인 것은 대상과 그 정립 자체를 의미하는 데, 그렇다고 후자가 전자보다 더 이상의 것을 포함한다고 하면 개념은 그 대상 전체를 표현하는 것이 아니며, 따라서 그 대상에 적합한 개념이 되지 못한다.⁷⁾

이러한 칸트의 비판은 근본적으로 <신이 존재한다>는 명제가 분석적이냐 아니면 종합적이냐는 결정에 근거한다. 데카르트에 의하면 그 명제는 <삼각형은 세 각을 가진다>는 명제처럼 분석적이다. 칸트에 의하면 그 명제는 분석적일 경우 단순한 단어반복에 불과하다. 따라서 칸트의 대안은 그 명제가 <삼각형은 세 각을 지난다>라는 명제와는 달리 종합적 명제라는 주장이다. 현실의 대상은 개념 중에 분석적으로 포함되어 있지 않고, 단지 개념의 증가없이 개념에 종합적으로 덧붙여지는 것이다.⁸⁾ 그러므로 그 명제가 종합적이기에 경험적 직관에 의거해서 자기모순없이 그 명제를 부정할 수 있는 것이다.

그러나 이런 칸트의 비판에는 약간의 결함이 있다. 칸트에 의하면, 경험의 대상에 대해서는 지각과의 연관에 의해서 그 현실적 존재를 확증할 수 있지만, 순수 사유의 대상에 대해서는 그 현실적 존재를 확증하는 수단은 존재하지 않는다. 그러기에 존재하는 것은 경험적인 즉 시공간적으로 주어지는 사물들 뿐이다. 그렇지만 사상 또는 가치의식과 같은 정신적인 것들은 시공간적인 존재가 아니지만, 존재하지 않는다고 단정하기 어렵다. 이렇게 볼 때, 신 존재는 그것이 감성적인 경험대상이 아니라는 이유에서 그 존재를 인정할 수 없다는 주장은 편협한 주장이라고 아니할 수 없다.⁹⁾ 물론 이런 문제가 남아있기는 하지만, 신 존재를 그 개념만으로 입증하려는 존재론적 논증에 대한 칸트의 비판은 여전히 설득력을 가지고 있다. “존재는 본질적인 실재성에 속하는 술어 가운데 하나가 아니라 절대적 정립이다.”¹⁰⁾ 존재는 가능한 경험의 대상에 적용되므로써만 의미를 갖는 범주이다. 그러나 이 범주만으로는 존재를 단지 가능성과 구별지어 주는 징표가 주어지지 않는다. <있다>는 실재적인 술어가 아니다. 즉 그것은 한 사물의 개념에 부가될 수 있는 어떤 무엇에 관한 개념이 아니다. 그것은 단지 어떤 사물의 어떤 규정들 자신의 정립일 뿐이다. 그 관념만으로는 존재를 얻을 수 없다. 존재명제는 언제나 내가 나의 개념을 넘어서서 경험되는 세계로 <나아감>을 전제로 한다. 즉 현실적인 100만원은 복권 당첨으로 탈 수 있는 100만원과 사고내용에서는 다를 것이 없지만, 복권 당첨금 100만원을 실제로 경험하기 위해서는 당첨금 100만원에 대한 개념과 현실적인 100만원에 대한 개념의 일치 이상의 더 많은 것을 필요로 한다. 존재론적 논증은 바로 이 더 많은 것을 제공해 주지 않는다.

7) K.d.r.V., B627

8) K.d.r.V., B627

9) 한단석, 칸트 『순수이성비판』의 새로운 이해 (사회문화연구소, 2004) p. 536

10) Friedrich Kaulbach, Immanuel Kant (Berlin: Walter de Gruyter & co., 1969), s.185

2. 우주론적 논증

우주론적 논증은 필연적 존재의 관념을 수반하고 있지만 그런 관념에서 출발하는 것이 아니라 경험으로부터 출발한다는 점에서 존재론적 논증과 구별되며, 또한 경험의 어떤 특수한 성질이 아니라 어떤 경험이 있다는 단순한 사실로부터 출발한다는 점에서 자연신학적 논증과 구별된다. 즉 이 증명은 존재론적 증명과는 달리 신 개념에서 존재를 추론하는 것이 아니라 세계의 존재에서 신의 존재를 추론하는 것이다. 우주론적 논증에는 토마스 아퀴나스의 다섯가지 논증이 유명하다. 그 중 대표적인 것은 운동으로부터 제일 운동자로, 인과율로부터 제일원인으로, 우연적인 존재로부터 필연적인 존재로 추리하는 것들이다. 우주론적 증명에 대한 칸트의 준거는 라이프니츠에 기초하고 있지만, 주로 인과성에 의한 증명에 초점을 맞추고 있다. “만일 어떤것이 실재한다면, 절대 필연적인 존재 또한 실재한다. 그런데 적어도 나는 실재한다. 따라서 절대 필연적인 존재도 실재한다.”¹¹⁾

이에 대한 칸트의 비판이 어떠한가는 인간의 인식의 한계라는 칸트의 입장을 염두에 둔다면 쉽게 알 수 있다. 우선적으로 그에 의하면 대전제는 인과율의 초월적 사용에 의거하고 있다. 즉 우연적인 모든 것은 그 원인을 가지고 있다는 원칙은 감각적 경험의 영역 내에서 타당한 것이다. 그래서 감각적 경험의 영역에 타당한 원칙을 그 세계를 넘어서 적용할 수는 없다. 또한 감각적 세계에서 주어지는 원인의 무한소급의 불가능성을 토대로 제일원인을 추리할 수 있는 권리가 우리에게 없다. 마지막으로 이 논증은 필연적 존재라는 무제약적 통일체에서 감각적 현상들의 계열을 완성시키는 데, 그런것은 이성의 자기기만에 불과하다.¹²⁾

그러나 우주론적 논증에 대한 칸트의 근본적인 비판은 그 논증이 존재론적 논증에 의거하고 있다는 점이다. 왜냐하면, 존재론적 논증은 가장 실재적인 것은 필연적으로 존재한다고 주장하였는데, 우주론적 논증 또한 필연적으로 존재한다고 할 수 있는 것은 가장 실재적인 것이라고 주장하기 때문이다. 칸트에 의하면 우주론적 논증의 핵심 명제는 <모든 필연적인 존재는 동시에 가장 실재적인 존재이다>라는 것이다. 그렇다면 이 명제를 제한환위하면 <약간의 가장 실재적인 존재는 동시에 필연적 존재이다>라는 명제가 된다. 그런데 이 경우에 하나의 가장 실재적인 존재는 다른 가장 실재적인 존재와 어떤 측면에서도 다르지 않으므로, 약간의 가장 실재적인 존재에 대해 타당한 것은 전체에 대해서도 타당하다. 따라서 이 경우에는 우주론적 명제를 단순환위할 수도 있는 것이다. 그러면 <모든 가장 실재적인 존재는 필연적 존재이다>는 명제가 된다. 이 명제는 바로 존재론적 논증이 주장하는 명제이다.¹³⁾ 그러므로 필연적 존재라는 관념에서 신의 실존으로 나가기 위해서는 적어도 암묵적으로나마 존재론적 논증에 의거해야 한다. 따라서 존재론적 논증이 실패할 경우, 우주론적 논증 역시 실패한다. 왜냐하면 존재론적 논증이 없다면 필연적 존재의 실존을 증명했다 해도 우리는 결코 그 존재의 본성을 규정할 수 없기 때문이다. 단지 우리가 존재론적 증명에 의해 이미 완전한 존재는 필연적 존재일 수밖에 없다는

11) K.d.r.V., B632

12) K.d.r.V., B637-8

13) K.d.r.V., B636-637

것을 알고, 그 이외의 다른 어떤 존재도 필연적일 수 없음을 가정한 경우에만 우리는 우주론적 논증을 통해 완전한 존재로서의 신의 실존을 주장할 수 있는 것이다. 그러나 우리가 존재론적 논증을 인정할 경우 우주론적 논증은 불필요하다. 또 반대로 존재론적 논증을 부정할 경우 우주론적 논증도 부정된다.

그러나 이런 칸트의 비판에 대해서는 약간의 문제가 있는 것 같다. 코플스톤 신부에 의하면, 이성(경험)에 대한 반성으로부터 필연적 존재자라는 관념을 끌어내고, 다시 필연적 존재자는 경험에 의해 발견될 수 없는 것이므로 그것에 어울리는 개념 즉 가장 실제적인 존재자라는 개념으로 나아가게 되며 따라서 존재론적 논증에 의거한다고 칸트는 생각하지만, 반드시 그렇게 생각해야 할 이유가 없다고 한다.¹⁴⁾ 그런 생각은 오직 경험에 기초한 논의가 우리를 필연적 존재의 현존에 대한 확신이 아니라 필연적 존재에 대한 모호한 관념만을 끌어낼 것이라는 가정 하에서만 가능하다. 왜냐하면 현존을 자신의 내용 안에 내포하고 있어서 현존이 필연적 존재자라는 확정된 관념으로부터 연역될 수 있도록 하는 결정적인 개념을 찾아야 할 것이기 때문이다. 이는 물론 칸트가 생각하는 것처럼 존재론적 논증에 의거한다. 그러나 경험에 기초한 논의가 필연적 존재자의 현존에 대한 확신을 낳는다면, 그 존재자의 필연적 성질들을 선천적으로 규정하려는 시도는 존재론적 논증과는 무관하게 된다. 왜냐하면 존재론적 논증은 주로 현존을 존재자의 관념으로부터 연역하는 일에 관계할 뿐 그것의 현존이 이미 가능성과는 다른 근거에서 확인된 존재자의 관념으로부터 그 존재자의 성질들을 연역하는 일과는 무관하기 때문이다. 그런데 A. C. Ewing에 의하면, 존재론적 논증을 부정하고 우주론적 논증을 타당한 것으로 주장할 경우, 우리는 필연적 존재가 있다고 주장하면서 우리가 생각할 수 있는 어떤 존재가 어떻게 필연적인지를 알 수 없다고 주장하는 것이라고 한다.¹⁵⁾ 칸트의 근본적인 요점은 존재론적 논증이 없다면 우주론적 논증이 필연적 존재의 실존을 증명할 수 있다고 주장할 수 없다는 것이 아니라, 존재론적 논증이 없다면 필연적인 존재가 무엇인가를 알 수 없으며 따라서 그런 존재를 신이라고 규정할 수 있는 근거도 없게 된다는 것이다. 그러나 코플스톤 신부는 경험에 기반을 둔 논증이 필연적 존재에 대한 애매모호한 관념만을 가져온다는 것이 칸트의 가정일 경우에 우주론적 논증이 존재론적 논증에 의존할 수 있지만, 그렇다고 우주론적 논증이 필연적으로 존재론적 논증에 기초하게 되는 이유로서는 적절한 것이 아니라는 것이다. 경험에 기반을 둔 논증의 타당성 여부는 여기서의 문제와는 아무 관계가 없다는 것이다.

사실 우주론적 논증은 존재론적 논증과는 다른 것 같다. 그것은 현실적 사건, 즉 어떤 개념의 실례로부터 시작하기 때문이다. 칸트도 인정하고 있는 것처럼¹⁶⁾ 그것은 경험에서 출발하여 인과율에 의해 제일원인이 있다는 결론으로 진행한다.

14) Frederick Copleston, S.J., A History of Philosophy (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960), vol. 6, p. 298.

15) A.C. Ewing, A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason (The University of Chicago Press, 1938), p. 243.

16) K.d.r.V., B633

어떤 사건이 일어나면, 제일원인이 있다. (y)(Oy → some zFz)
 적어도 하나의 사건이 일어났다. some yOy
 따라서 제일원인이 있다 some zFz

여기에서 제일원인의 신성을 발견하기 위해 존재론적 논증을 사용한다고 하자. 즉 제일원인의 개념은 신성의 개념을 내포한다고 하자. 그 결과를 우주론적 논증의 결론에 덧붙인다면, 신학자들이 원하는 것을 얻게 된다.

제일원인이 있다. some zFz
 어떤 제일원인은 신과 같은 것이다. (z)(Fz → Gz)
 따라서 신이 있다. some zGz

이렇게 보면 우주론적 논증은 존재론적 논증에 부분적으로 의존하고 있다. 그러나 우주론적 논증은 존재론적 논증의 결점에 영향받지 않는다.¹⁷⁾ 왜냐하면 우주론적 논증은 이미 존재론적 논증으로부터 벗어나는 결정적인 요소, 즉 최초의 존재적 가정, 현실적 사건이나 사물에의 준거를 포함하고 있기 때문이다. 그래서 그것은 단순한 개념으로부터의 증명, 즉 개념으로부터 실에로의 진행이 아니라, 그 전제로부터 결론으로의 진행이다. 따라서 우주론적 논증이 실패한다면, 그것은 그 전제들 중의 어느 하나 또는 전부가 허위이기 때문에 실패한다. 물론 여기서 제일원인이 있으며 그것은 신에게 귀속될 수 있는 모든 중요한 속성들을 지니고 있다고 주장할 수는 없다. 제일원인이 있다고 해도 그것에 신학적 의의를 부여할 이유가 없기 때문이다. 그러므로 우리가 신학적 의의를 덧붙이지 않는 한, 우주론적 논증이 존재론적 논증의 위장된 형태라는 점에서 그 타당성을 문제시할 수는 없는 것 같다. 물론 그 타당성을 인정한다해도 신 존재가 입증되지 않는다는 점에 우주론적 논증의 한계가 있으며, 신존재 증명의 문제에 관한 한 칸트가 옳다고 볼 수 있다.

3. 자연신학적 논증

목적론적 논증이라 흔히 불리워지는 자연신학적 논증은 이 세계가 질서, 합목적성, 아름다움, 조화 등을 갖는다는 경험적 특성에서 출발하여, 그런 경험적 특성을 자연의 작용만으로는 설명할 수 없기 때문에, 세계의 근저에 그 창조자로서의 예지적 존재가 있다고 주장하는 것이다. 이러한 자연신학적 논증의 주요 단계는 다음과 같다.¹⁸⁾

- a. 세계에서 우리는 합목적적인 질서 즉 목적에 대한 수단들의 적합성에 대한 명백한 표현들

17) T. E. Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1976), p. 148.

18) Frederick Copleston, S.J., p. 299.

- 을 관찰한다.
- b. 목적에 대한 수단들의 이러한 적합성은 그것이 사물의 본성에 속하지 않는다는 의미에서 우연적인 것이다.
 - c. 따라서 적어도 이러한 적합성의 한 원인이 존재해야 하며, 이 하나 또는 여러 원인들은 예지적이며 자유로워야 한다.
 - d. 세계의 상이한 부분들 사이에 존재하는 상호관계들 즉 기술작품에 비유될 수 있는 조화로운 체계를 산출하는 상호관계들은 하나의 유일한 원인이 실재한다는 추론을 정당화한다.

그러나 칸트에 의하면, 이 논증은 가장 오래 되었고 가장 명료하며 그리고 상식에 가장 잘 부합되는 논증이기도 하지만, 합목적성이나 정합성의 형식적 우연성에만 근거하고 질료의 우연성을 무시하고 있다고 한다.¹⁹⁾ 왜냐하면 합목적적 질서에 의한 예지적 존재의 추론은 인간의 기술의 경우를 토대로 한 유추에 의한 추론이기 때문이다. 인간의 기술에 대해 말할 수 있는 것은 오직 질료에 질서를 부여할 수 있다는 것일 뿐이지 질료 그 자체의 창조는 아니다. 세계 창조자로서의 신의 존재를 주장하기 위해서는 세계의 형식뿐만 아니라, 질료 즉 세계의 사물들이 그 실체성에 관해서 최고의 예지자의 소산이 아니라면 세계에는 그런 질서는 존재할 수 없다는 것을 증명하지 않으면 안된다. 그러나 기술에 대한 유비는 이 점을 증명할 수 없다. 다시 말해서 기술적인 계획 또는 고안이라는 관념은 계획자 또는 고안자라는 관념으로 이끌 수 있으나, 그 고안자가 세계의 사물들의 창조자라는 결론으로 인도하는 것은 아니다. 따라서 자연신학적 논증은 기껏해야 이미 존재하는 질료들에 합목적인 질서를 부여하는 세계건설자를 도출할 수 있을 뿐이며, 세계의 질료 그 자체도 창조하는 창조자로서의 신에는 도달할 수 없다.

그럼에도 불구하고 자연신학적 논증은 우주론적 논증의 도움을 받아 신의 존재를 증명하고자 할 수 있다. 왜냐하면 만일 우리가 세계 창조자로서의 신에 도달하려 한다면, 질료 그 자체도 우연적이라고 생각하고서 세계의 모든 사물의 우연성으로부터 그 제일원인으로서의 절대 필연적 존재를 추리하고 그것을 신이라 할 수 있기 때문이다. 물론 이렇게 한다면 우리는 다시 우주론적 논증으로 되돌아 가는 것이 되며, 기껏해야 우리는 제일원인만을 증명하게 될 것이다. 그래서 칸트는 자연신학적 논증은 새로운 논증인 것처럼 보이지만, 사실은 우주론적 논증으로 빠져나가고 있으며, 앞서 보았듯이 그것은 다시 존재론적 논증을 기초로 하게 된다고 말한다.²⁰⁾ 그러므로 신의 존재는 어떤 고려를 하더라도 존재론적 논의를 사용하지 않고서는 증명될 수 없으며, 그에 따라 세종류의 증명 모두가 다 공통된 오류를 가지며, 각각은 다시 그 자체의 고유한 오류를 내포하는 것이 된다.

그러나 칸트는 자연신학적 논증을 검토하면서 신앙의 여지를 위한 단서를 마련하고 있다. 칸트가 가끔 선험적 신학이라고 부르는 자연신학은, 그것을 경험의 영역 밖에서는 결코 적용될 수 없는 이론적 원리에 의해 또는 선험적 이념에 의해 신의 존재를 증명하려는 시도로 볼 때에는, 그 어떤 가치도 갖지 못한다. 자연신학에 대한 이러한 부정적인 표현은 칸트가 모든 신학을

19) K.d.r.V., B654-5

20) K.d.r.V., B658

함께 거부했다는 인상을 줄 수 있다. 그렇지만 칸트는 그렇게 하고자 하지 않았으며, 오히려 도덕적 신학의 가능성을 염두에 두고 있었다. 칸트는 자연신학적 논증은 논리적으로 오류를 포함하지만, “합리성과 유용성에 대해서는 항의할 것이 아니고 오히려 그것을 권장하고 고무하지 않으면 안된다”²¹⁾고 말하고 있다. 자연신학적 논증에 대한 이와같은 칸트의 이중적인 생각은 합목적성에 대한 『판단력비판』의 이중적인 생각과도 일치한다. “『판단력비판』은 어떤 점에서는 신앙을 약화시키면서 동시에 다른 점에서는 신앙을 강화시킨다.”²²⁾ 『판단력비판』은 우리가 동물의 신체에서 발견하는 합목적적 인과율과 인간의 기술에 있어서 외적 작용자에 의한 설계에서 수반되는 합목적적 인과율 사이의 차이를 보여주므로써 신앙을 약화시킨다. 반면 또한 『판단력비판』은 신앙을 강화시키기도 한다. 왜냐하면 우리는 항상 한 유기체의 각 부분이 어떤 목적을 위해 있는가를 물어야 하며, 따라서 적어도 통제적 원리로서나마 유기체의 모든 것은 하나의 목적을 가진다는 것을 가정해야 하고, 또한 통제적으로 그 목적을 전 우주를 설계한 어떤 정신의 관념과 분리시킬 수 없으므로, 설계의 개념이 생물학에 있어서는 필수적인 것이기 때문이다.

이와같은 합목적성에 대한 칸트의 생각의 이중성 이외에도 자연신학적 논증에 대한 칸트의 비판은 소극적으로 다음과 같은 두가지 기능을 가진다.²³⁾ 우선 그것은 신의 존재에 대한 이론적인 증명의 오류를 폭로하고 신의 존재가 증명될 수 없음을 보여준다. 동시에 칸트의 비판은 신이 존재하지 않음 또한 증명될 수 없음을 보여준다. 우리는 이성을 통해 신의 존재를 증명할 수도 부정할 수도 없다. 바로 여기에 신앙에의 단서가 마련되는 것이다. 여하튼 우리는 칸트가 자연신학적 논증은 『실천이성비판』에서 보여지는 도덕적 논증에 비할 바는 아니지만, 존재론적 논증이나 우주론적 논증 보다는 신앙에의 여지를 마련하기에 충분하다고 생각했다고 볼 수 있다.

Ⅲ. 순수이성의 넷째 이율배반과 신

앞서 살펴 본 것처럼, 신 존재 증명에 대한 칸트의 비판은 이중적이다. 한편으로 그것은 증명의 불가능성을 주장하면서 동시에 합리적인 신앙의 가능성에 대한 단서를 함축하고 있다. 이와같은 단서는 이성의 이율배반에 대한 그의 논증에서도 드러난다.

순수이성의 이율배반이란 이성이 가언적 추리를 통해 그 이상 어떤 것도 전제하지 않는 전체 즉 현상계열의 제약의 절대적 통일을 구하려 할 때 생기는 세계에 관한 선험적 가상을 말한다. 이성은 제약된 것들에 대한 제약의 계열과 관련해서 절대적 전체성을 추구한다. 물론 이성은 미래 또는 결과에로의 계열의 전체성에는 관여하지 않는다. 왜냐하면 무제약자라는 관념 자체

21) K.d.r.V., B652

22) A. C. Ewing, p. 244.

23) Frederick Copleston, S.J., p. 301.

가 문제가 되는 것이 아니라 완결된 무제약자라는 관념이 문제가 되기 때문이다.²⁴⁾ 미래에 일어날 사건들의 경우에는 그것들이 이미 발생한 어떤 사건의 제약도 아니므로 그것들의 계열이 완결되어야 한다고 가정할 필요는 없다. 하나의 계열이 영원히 진행할 수도 있지만, 그것이 영원히 진행하는 동시에 완결될 수는 없다. 따라서 이성의 추리는 오직 역진적인 종합에만 관여한다. 즉 역진적 종합의 측면에서 이성엔 제약의 한 부분이든 계열 전체이든 제약의 절대적 전체성이란 무제약자를 추구한다. 왜냐하면 이성은 현상들에 대한 해명을 위해 역진적 종합의 절대적 완전성에 있어서 무제약자가 있다고 가정하기 때문이다. 즉 이성은 “피제약자가 주어져 있다면 제약의 총체도 주어진다. 따라서 피제약자를 가능하게 하는 절대적 무제약자도 주어진다”²⁵⁾는 원칙에 의해 무제약자를 항상 계열의 전체 중에서 구하고자 한다. 물론 그런 절대적 전체성이 존재하는지의 여부는 미해결의 상태로 둘 수밖에 없으며, 나아가 무제약자가 계열 전체인가 아니면 계열 일부분인가하는 물음도 불필요하다.²⁶⁾ 왜냐하면 이성의 궁극적인 목적은 단지 무제약자를 찾아 계열을 완결지우므로써 인식에의 체계적 통일을 달성하고자 하는 것이기 때문이다. 그러나 이성이 이념을 통제적으로 사용하지 않고 구성적으로 사용하여, 이념을 경험에 적용하든가 또는 물자체에 적용하든가 하면 자기모순에 빠지게 된다.

이성이 이념을 구성적으로 사용할 때, 통제적으로 사용할 때는 불필요했던 문제가 핵심적인 문제로 등장한다. 즉 무제약자는 전체계열 안에서 모든 항이 예외없이 제약되어 있는 그런 제약들의 전체인가 아니면 그 자체 어떤 제약에도 종속되지 않는 계열의 일부분인가라는 문제가 중요해진다. 왜냐하면 구성적 사용에 있어서는 그런 무제약자의 존재가 중요하기 때문이다. 따라서 이성은 계열 전체와 계열의 제1항이라는 자기 모순적인 대립에 필연적으로 부딪힐 수밖에 없는 것이다.

칸트에 의하면 이런 이율배반은 양, 질, 관계, 양상의 범주에 의해 생겨난다.²⁷⁾ 양의 범주 측면에서 보면, 시간과 공간이 계열을 만들어낸다. 왜냐하면 현재의 시간이 성립하기 위해서는 과거의 시간이 그 제약으로서 있지 않으면 안되기 때문이다. 공간의 경우 공간의 여러 부분은 시간과는 달리 모두 동시적으로 존재하며, 어떤 부분이 다른 부분의 가능성의 제약이 아니기 때문에 계열을 구성하지 않는다. 그러나 공간은 우리가 공간을 지각하는 공간의 다양한 여러 부분의 종합은 계시적이며 시간 속에서 이루어지기 때문에 계열을 만들어 낸다. 이렇게 해서 세계는 시간상의 시초가 있고 공간적으로 한계가 있다는 정립과 세계는 시간 상의 시초와 공간 상의 한계가 없고 무한하다는 반정립의 이율배반이 성립하게 된다.

질의 범주의 경우, 공간에 있어서의 실재성 즉 물질에 대해 계열이 성립한다. 왜냐하면 물질이 성립하기 위해서는 그 제약으로서 부분이 없으면 안되고, 그 부분은 다시 보다 작은 부분을 제약으로 하기 때문이다. 이런 계열은 물질의 실재성을 무로 돌리든가 아니면 이미 물질일 수

24) A. C. Ewing, p. 210.

25) K.d.r.V., B436

26) K.d.r.V., B445

27) 제3 및 제4 이율배반의 경우를 보면, 모든 범주가 이율배반을 만들어 내는 것은 아니고, 오직 종합이 하나의 계열을 이루고 있는, 그러면서도 서로 하나의 피제약자에 대해 서로 종속하는 제약의 계열을 이루는 그런 범주만이 이율배반을 만들어낸다. K.d.r.V., B436

없는 단순한 것. 예컨대 라이프니츠의 단자와 같은 것으로 해소될 때까지 물질을 분할하여 가게 된다. 이렇게 해서 그런 단순체의 존재에 대한 긍정을 정립으로 하고 그 부정을 반정립으로 하는 이율배반이 성립하게 된다.

관계의 범주의 경우에는 오직 인과성의 범주 만이 계열을 형성한다. 그것은 인과의 제일원인에 대한 대립이다. 즉 제일원인의 존재에 대한 긍정을 정립으로 그 부정을 반정립으로 하는 이율배반이다. 정립의 측면에서 만일 제일원인이 존재한다면, 그것은 어떤 독특한 자유의 실재성을 보여주는 것이 된다. 이 때문에 제3 이율배반은 자유의 원인성에 대한 이율배반이다.

양상의 경우에도 모든 범주가 계열을 이루는 것이 아니라, 우연성 만이 계열을 형성한다. 왜냐하면 우연적인 것은 언제나 피제약적인 것으로 보아야 하며, 이 때문에 우리는 그 제약을 구하여 마침내 무제약적인 필연적 존재에 도달하지 않으면 안되기 때문이다. 따라서 네번째 이율배반은 그런 필연적 존재에 대한 긍정을 정립으로 부정을 반정립으로 하는 이율배반이다.

이와같은 네가지 이율배반에 있어서 정립이 기초로 삼는 원칙은, 위에서 언급하는 것처럼, 제약된 것은 모두 그것의 제약을 전제한다는 것이다. 원칙적으로 각각의 정립의 논증은 다음과 같다.

피제약자는 오직 그것의 제약이 완결되었을 때만 발생할 수 있다.

만일 제약들이 무한하다면 (무한소급이 가능하다면) 그것은 결코 완결될 수 없다.

따라서 제약들은 무한할 수 없다 (무한히 소급될 수 없다).

물론 이에 대한 반정립의 논증은 제약들의 일반적 본성에 관한 것이 아니라, 공간과 시간 그리고 인과성의 특수한 본성에 관련되어 있다.

그러면 우리의 문제인 네번째 이율배반을 검토해 보자.

정립

세계의 부분으로서든 원인으로서는든 절대적으로 필연적인 존재자가 있다.

증명

모든 현상의 전체인 감성계는 동시에 변화의 계열을 포함하고 있다. 왜냐하면 변화의 계열이 없으면 감성계의 가능적 제약인 시간 계열의 표상까지도 우리에게 주어질 수 없기 때문이다. 그러나 모든 변화는 시간적으로 선행하는 그 제약 하에 있고, 또 이 제약 하에서 변화는 필연적이다. 그런데 주어져 있는 모든 피제약자는 그 실존과의 관계에 있어서 오직 하나의 절대 필연적인 무제약자에 이르기까지의 제약의 완전한 계열을 전제한다. 따라서 절대 필연적인 어떤 것이 존재해야만 그 결과로서 변화가 존재하게 된다. 그러나 이 필연적인 것 자체도 감성계에 속한다. 왜냐하면 그것이 감성계의 외부에 있다면, 이 필연적인 원인 그 자체가 감성계에 속하지 않는 데, 그런 원인에서 세계 변화의 계열의 개시를 도출하는 것이 되기 때문이다. 그러나 그런 일은 불가능하다. 왜냐하면 시간 계열의 개시는 오직 시간 상 선행하는 것을 통해서만 결정될 수 있으므로 시간 중에서 일어나는 변화의 계열의 개시의 최고 제약은 이 계열이 아직 있지 않은 시간 중에 존재해야 하기 때문이다.... 그러므로 변화의 필연적 원인의 인과성 및 원인 그 자체도 시간에 속하며 현상에 속한다.... 그러므로 세계 그 자체 내에, 전체 세계 계열 그 자체로서든 그 부분으로서든, 절대 필연적인 것이 포함되어 있다.²⁸⁾

이 정립에 대한 증명은 두가지 부분으로 이루어지는 데, 그 하나는 변화하는 피제약자가 있는 이상 그 궁극적인 제약으로서 절대로 필연적인 무제약자 있지 않으면 안된다는 것이며, 다른 하나는 그 절대로 필연적인 무제약자는 감성계에 속한다는 것이다. 이 중에서 첫번째 부분은 세번째 이율배반의 정립에서 자유의 원인성을 증명하는 논증과 동일하다. 왜냐하면 비록 절대적으로 필연적인 존재라는 새로운 개념을 도입하고 있음에도 불구하고, 정립을 증명함에 있어서 칸트는 전적으로 인과적인 논증을 사용하고 있기 때문이다. 즉 무제약적인 필연적 존재는 그 자체 시간 계열 속에 있어야 한다. 그 이유는 필연적 존재가 하나의 원인이므로 그것은 그것의 결과에 시간적으로 선행해야 한다는 점이다.

그리고 절대 필연적인 존재는 시간 계열 속에 있어야 하는 데, 시간은 현상의 형식으로만 가능하기 때문에, 그런 존재는 감성계에 속하지 않을 수 없다. 절대로 필연적인 존재가 감성계에 속한다는 증명의 두번째 부분은 세번째 이율배반에서는 보이지 않으나, 칸트는 우주론적 이념을 현상으로서의 대상에 관한 것이라고 생각하고 있으므로, 이것은 당연히 세번째 이율배반에도 함축되어 있다고 볼 수 있으며 따라서 세번째와 네번째 이율배반의 정립은 내용 상 차이를 가지고 있지 않다.²⁸⁾

반정립의 주장과 증명은 다음과 같다.

반정립

세계 안에서든 밖에서든 절대적으로 필연적인 존재자는 없다.

증명

세계 그 자체가 하나의 필연적 존재자이거나 또는 세계 내에 필연적 존재가 있다고 가정하자. 그러면 세계의 변화의 계열 중에 무제약적이고 필연적인 따라서 원인이 없는 개시가 있게 되는 데, 그것은 시간 안에 있는 모든 현상을 규정하는 역학적 법칙에 어긋난다. 또는 계열 자체가 아무런 개시도 없이 부분적으로는 우연적이고 피제약적이면서도 전체로서는 절대 필연적이고 무제약적이라고 한다면 이것은 자기모순이다. 왜냐하면 단 한 부분이라도 필연적인 현존재를 가지고 있지 않는다면 전체의 현존재도 필연적일 수 없기 때문이다. 반대로 절대 필연적인 세계 원인이 세계 밖에 있다고 가정하자. 그러면 이 세계 원인이 세계 변화의 원인의 계열에 있어서의 최고의 항으로서 그 뒤의 항의 현존재와 그 계열을 비로소 개시할 것이다. 그렇다면 세계 원인이 활동하기 시작한 것이 되며, 그것의 원인성은 시간 안에, 따라서 현상의 총체 안에 즉 세계 안에 속하게 될 것이다. 이에 따라 세계 원인은 세계 밖에 있지 않게 되므로 가정에 어긋난다. 그러므로 세계 안에나 밖에 (세계와 인과적으로 결합된) 어떤 절대 필연적 존재는 없다.

이 반정립은 인과원칙을 파괴하지 않고서는 시간 계열 중의 어떤 항도 절대적으로 필연적이지 않기 때문에 절대 필연적인 존재가 세계 안에 있지 않다는 것, 그리고 세계 안에 절대 필연적이지 않은 어떤 항이 있다면 전체로서의 계열 역시 필연적일 수 없다는 것을 보여준다. 또한 세계의 원인으로서는 절대 필연적인 존재가 세계의 변화계열을 일으킨 것이라면, 그것은 그런

28) K.d.r.V., B480-2

29) 한단석, p. 505.

작용을 시작해야 할 것이고, 그렇게 한다면 그것은 시간 중에 있는 것이 되고, 그것이 시간 중에 있다면 그것은 세계 안에 있는 것이기 되기 때문에 세계 밖에도 존재하지 않는다.

이와 같은 반정립과 그것의 증명은 정립의 경우와 마찬가지로 제3 이율배반의 반정립의 경우와 동일한 논증이다. 세번째 이율배반의 반정립의 경우 자연인과율을 전제하여 자유의 원인성에 대한 긍정은 자연인과율에 위반되기 때문에 불합리하다는 것이다. 마찬가지로 이 네번째 이율배반의 반정립의 경우도 절대 필연적인 무제약자는 자연인과율에 위반되므로 존재하지 않는다고 주장하고 있다. 단지 세번째 이율배반의 경우 자유라는 것은 세계 안에 존재하지 않는다는 것만을 말하고 있는 데 비해, 네번째 이율배반의 경우에는 절대 필연적인 존재가 세계 안에 존재하지 않는다는 것뿐만 아니라 그것이 세계 그 자체라는 것을 부정하고 또한 세계밖에도 존재하지 않는다는 것만이 부가되어 있다. 이러 이유로 해서 한단석은 제4의 이율배반의 반정립의 주장은 제3의 이율배반의 그것과 전적으로 동일하다고 주장하고 있다.³⁰⁾

그러나 여기서 한가지 고려해야 할 점이 있다. 그것은 이 네번째 이율배반의 논쟁점이 무엇인가 하는 점이다. 반정립에 대한 주석에서 칸트는 과거의 시간 전체가 모든 제약들의 계열을 포함한다는 원칙이 두가지 상이한 관점에서 고찰되고 있다고 말하고 있다. 즉 정립은 무제약자가 없는 한, 모든 제약이 계열 중에 존재할 수 없다고 주장하는 데 비해, 반정립은 바로 그 원칙 때문에 시간 중에 있는 모든 것은 그것의 제약을 필연적 존재나 아니면 자기원인으로서의 자기 자신 속에서 찾을 것이 아니라, 과거에서 찾아야 한다고 주장한다. 바꿔 말해서 정립과 반정립은 모두 감성계 안에 절대 필연적인 존재자가 존재하느냐의 문제에 대해 논쟁할 뿐, 세계 밖에 그런 존재가 있는가의 문제는 논쟁 대상이 아니다.³¹⁾ 물론 반정립은 세계 밖에 그런 존재가 존재하지 않는다는 것을 주장하고 있다. 그러나 정립의 주장은 절대 필연적인 존재가 세계 안에 존재하거나 또는 세계 자체라고 주장할 뿐이지, 세계 밖에 존재한다고 주장하는 것이 아니다. 따라서 이성이 동일한 대상을 상이한 관점에서 고려하므로써 정립과 반정립이 성립되는 것이라면, 논쟁점이 되지 않는 측면에 대해서는 두 관점 모두가 참이 될 가능성도 있다.³²⁾ 왜냐하면 정립은 시간 중에서 규정하는 제약의 절대적 총체성에만 착안하고, 반정립은 시간 계열 중에서 규정되어 있는 모든 것의 우연성에만 착안하기 때문이다. 따라서 반정립은 절대 필연적인 존재가 세계 밖에 존재한다는 것에 대한 어떤 증명도 불가능하다는 주장을 나타내는 한, 그리고 정립이 그런 존재가 세계밖에 존재한다는 것을, 비록 인식할 수는 없어도, 주장하는 한 둘 다 참일 수 있다. 사실 칸트는 세번째와 네번째 이율배반의 문제를 이런 방식으로 해결하고 있다.

이율배반의 문제를 다루는 칸트의 열쇠는 “공간이나 시간 속에서 직관되는 모든 것은, 따라서 우리에게 가능한 경험의 모든 대상은 현상 즉 연장을 갖는 것으로 또는 변화의 계열로 표상되는 사유 외부에 그 자체로 정립된 존재를 가지지 않는 표상에 불과하다”³³⁾는 것이다. 이 열쇠를 통해 볼 때, 이율배반을 일으키는 이성의 추리의 원칙인 <피제약자가 주어져 있다면 모든

30) 한단석, p. 506.

31) A. C. Ewing, p. 220.

32) Fredeick Copleston, S.J., p. 293.

33) K.d.r.V., B519

계약의 전체 계열도 또한 주어져 있다>가 잘못된 전제임이 드러난다. 왜냐하면 피계약자는 현상으로서 우리에게 주어져 있을 뿐이지 물자체로 주어져 있는 것이 아니기 때문이다. 물론 어떤 피계약자가 주어져 있다면, 그 피계약자의 계약을 찾아 계약의 계열을 소급하여 가지 않으면 안되는 것은 분명한 일이다. 그러나 어떤 피계약자가 주어져 있을 때, 바로 그 계약의 전체 계열도 현실적으로 존재하고 있다고는 결코 말할 수 없다. 단지 피계약자가 주어져 있을 때 그 피계약자의 계약의 계열을 소급해가야 하는 것만이 우리에게 부과되어 있는 것이다. 왜냐하면 피계약자는 물자체가 아니라 현상에 불과하지만, 전체로서의 세계는, 그것이 유한한 것이든 무한한 것이든 간에, 우리의 감성적 직관에 나타나는 것이 아니기 때문이다. 바꿔 말하면, 주어진 피계약자를 우리의 사유와는 독립적으로 그 자체로 존재하는 물자체로 생각하므로써 그런 피계약자가 주어져 있기 때문에 물자체인 계약의 전체 계열도 주어진다고 잘못 판단하는 것이다.

그러므로 이율배반을 일으키는 이성의 추리는 모두 오류를 범하고 있는 것이다. 예컨대 <모든 물체는 좋은 냄새를 갖든가 갖지 않든가 어느 쪽이다>라는 명제는 정당한 것처럼 보이지만, 사실은 다른 가능성 즉 물체가 전혀 냄새를 갖지 않는 것도 가능하기 때문에, 이 명제에 포함되어 있는 두 가지의 상반된 견해는 모두 다 오류라고 할 수 있다. 마찬가지로 <세계는 무한하다>는 명제와 <세계는 유한하다>는 명제는 모순대당 관계에 있는 것이 아니다. 제3의 가능성을 포함하고 있는, 겉으로만 그럴싸한 모순대당, 칸트의 표현에 따르면, 변증적 대당에 지나지 않는다. 왜냐하면 세계가 무한하지도 유한하지도 않는 경우가 있다면, 세계가 유한하다는 주장이나 무한하다는 주장 둘 다 오류가 되기 때문이다. 세계는 단지 현상에 지나지 않으며, 우리의 사유와는 독립적으로 그 자체로 존재하는 것이 아니기 때문에, 세계는 그 자체에 있어서 유한한 전체로 존재하는 것이 아니며 무한한 전체로도 존재하는 것이 아니다. “세계라는 것은 오직 현상의 계열을 경험적으로 역진하는 경우에만 발견되는 것이지, 그 자체에 있어서 독립적으로 발견되는 것이 아니다. 그러므로 현상의 계열은 언제나 피계약적인 것이기 때문에 세계는 결코 전체로서 주어져 있는 것이 아니며, 따라서 세계는 무계약적인 전체가 아니며 또한 세계는 유한한 양을 가진 전체로서나 무한한 양을 가진 전체로서 존재하는 것이 아니다.”³⁴⁾

이와 같이 칸트는 제1과 제2의 이율배반의 정립과 반정립을 다같이 오류라는 방식으로 해결한다. 그러나 칸트가 수학적 이율배반이라고 부르는 제1과 제2의 이율배반과는 달리 역학적 이율배반이라고 부르는 제3과 제4의 이율배반에 대해서는 정립과 반정립이 다같이 참일 수 있다고 주장한다. 왜냐하면 수학적 이율배반의 경우 제약들은 동종적이어서 시공간 상의 모든 부분들은 다른 어떤 부분들과도 같은 시공간 상에 존재하지만, 역학적 이율배반의 경우 원인은 그 종류 상 결과와 다를 수 있기 때문에 즉 이종적일 수 있기 때문이다. 수학적 이율배반에서는 피계약자나 제약도 다 같이 동종적이기 때문에 정립이나 반정립은 동등한 권리로 서로 대립하고 있으며, 따라서 양자가 다 오류라는 방식으로 해결될 수밖에 없다. 그러나 역학적 이율배반에서는 피계약자가 현상적이려면 모든 제약도 현상적이어야 하는 수학적 이율배반과는 달리, 이종적인 제약이 가능하기 때문에 제약이 가상적일 수 있다. 이 때문에 정립과 반정립이 다 같

34) K.d.r.V., B533

이 참일 수 있는 가능성이 생기는 것이다.

세번째 이율배반의 경우 칸트는 감성계에서는 현상으로서 간주되지만 그 자체로서는 감성적 직관의 대상일 수 없으면서도 현상의 원인일 수 있는 원인성은 두가지 관점에서 생각할 수 있다고 한다. 즉 하나의 사물에 대해 물자체의 작용으로서 자유의 원인성을 인정하고 그 원인상의 결과가 현상계에 나타난 것으로 본다면, 그것은 자연인과율에 의해 지배되면서도 자유로운 것으로 볼 수 있다. 이 때 자유와 자연인과율은 양립할 수 있는 것이다. 바꿔말해서 자유의 원인성은 물자체의 작용에서 본다면 가상적이며 감성계에 있어서 그 현상으로서의 결과에서 본다면 감성적이다.

마찬가지로 네번째 이율배반도 이중적인 제약의 계열일 수 있다. 물론 이 경우는 “무제약적인 인과성이 문제되는 것이 아니라 무제약적 실체 자체가 문제된다”³⁵⁾는 점이 다를 뿐이다. 따라서 세번째 이율배반처럼 무제약자를 현상의 근거에 두는 해결 방식은 무제약적 인과성 즉 “자유에 있어서는 물자체가 원인(현상적 실체)으로서 제약의 계열에 속하고 단지 그 원인성만이 가상적이라고 생각되지만, 여기서는 필연적 존재자가 완전히 감성계의 계열 밖에 (초세계적 존재로서) 그리고 순전히 가상적인 것으로 생각할 수밖에 없다”³⁶⁾ 이렇게 생각할 때, 비경험적인 필연적 무제약자는 가상적 제약이기 때문에, 계열의 한 항으로서(특히 최고항으로서) 계열에 속하지도 않고, 또 계열의 어느 한 항을 경험적인 무제약자로 만드는 것이 아니기 때문에 계열의 모든 항을 피제약자로 방치해 둘 수 있고, 그러면서도 필연적인 무제약자는 현상계의 우연성과 의존성의 법칙에서 벗어날 수 있으므로 이율배반의 양자가 다같이 참일 수 있는 것이다. 물론 이러한 네번째 이율배반의 해결방식은 필연적인 무제약적 존재가 있다거나 또는 그런 존재가 실재할 가능성이 있다는 것을 증명한 것은 아니다. 단지 그것이 반정립의 논증에 의해 반박될 수 없다는 것, 즉 경험적 제약에 대해 자유로우며 나아가 모든 현상의 가능 근거일 수 있는 무제약자가 불가능하다고 말할 수 없다는 것일 뿐이다.³⁷⁾

오성의 선천적 개념인 범주는, 그것이 개념인 한에서 도식화되지 못한 범주들조차도 어떤 내용을 가져야 한다. 따라서 범주들은 경험의 영역 밖에 적용되었다 해도 적어도 의미는 가지고 있다. 그러나 판단들의 논리적 함수인 순수 범주들은 도식화될 때에만 개념이 되며, 개념을 낳는다. 도식화되지 못한 순수 범주들은 그 자체 내용을 가지지 않는다. 따라서 순수 범주들은 경험의 영역 밖에서 적용될 경우에는 무의미한 것이 될 것이고, 가장 실재적인 존재 또는 필연적인 존재와 같은 말들 또한 공허한 것이 되고 말 것이다. 즉 우리의 인식에 상관된 개념으로 사용되어야 하는 대상이란 말은 경험에서 우리에게 주어질 수 있는 가능한 것들이어야 한다. 그런데 선천적 이념에 상응하는 실체들이 있다면 그것들은 경험 안에서 주어질 수 없는 것들이며, 따라서 그에 상응하는 대상들이 있을 수 없고, 인식이 불가능하다. 신을 도식화된 범주들에 의해 생각하는 것은 신을 감성계로 끌어들이는 것이다. 이때문에 우리는 도식화 작용을 사유에서 제거하려고 해야 하며, 실체와 같은 개념을 오직 유비적인 방식으로 사용하려고 해야 하는

35) K.d.r.V., B587

36) K.d.r.V., B589

37) K.d.r.V., B590

것이다. 실체라는 개념과 감성계와의 지시관계를 밝혀보려는 시도는 공허할 뿐이다. 이 때문에 신에 대한 우리의 관념은 모호하고 단지 상징에 지나지 않는다.

그러나 여기서 우리는 인간 정신의 작용에 대한 칸트의 구별을 주목해야 한다. 칸트에 의하면 선형적 이념들에 상응하는 대상들이 없다고 해도, 영혼이나 신의 이념들이 지시하는 실재들을 사유할 수는 있다. 영혼이나 신에 대한 사유는 비록 인식은 아니지만, 현대의 논리실증주의자들이 말하는 것처럼 전적으로 무의미한 것은 아니다. 칸트는 인식(Erkennen)과 사유(Denken)를 구별하고, 무제약자에 대한 사유의 가능성을 인정하고 있는 것이다.

시간과 공간이 감성적 직관의 형식에 불과하고, 따라서 사물이 현상으로서 존재하게 되는 제약에 불과하며, 그 뿐만 아니라 오성개념에 대응하는 직관이 주어지지 않는 한, 우리는 어떤 오성개념도 가지지 못하고 따라서 사물을 인식하기 위한 어떤 요소도 가지지 못하며, 물자체로서의 대상을 인식할 수 없고 오직 감성적 직관의 객관, 즉 현상으로서의 대상만을 인식할 수 있다는 것을 '비판'의 분석적 부분에서 논증하였다. 여기서 이성의 가능한 모든 사변적 인식이 다만 경험의 대상에만 제한된다는 귀결이 나오게 될 것은 물론이다. 그러나 여기서 주목해야 할 것으로서 보류된 것이 있다. 그것은 우리가 바로 이 대상을 물자체로 인식할 수는 없어도 적어도 사고할 수 있다는 것이다.³⁸⁾

자유나 신에 관한 형이상학적 진술은 과학적이거나 경험적인 진술과 동일한 종류의 의미를 가지고 있는 것이 아니며, 그렇다고 무의미한 것도 아니다. 그것은 오히려 다른 의미를 가진다. 물론 그것은 시적인 감정의 표현과 같은 의미를 가진 것도 아니다. 『순수이성비판』의 방법론에서 칸트는 의견을 주관적으로도 객관적으로도 불확실한 사건과 주관적으로도 객관적으로도 확실한 지식, 그리고 객관적으로는 불확실하지만 주관적으로는 확실한 믿음(신앙)으로 나누면서, 신에 대한 의견을 세번째 유형에 속하는 것으로 보고 있다. 객관적으로는 불확실하지만 주관적으로 확실한 믿음의 정당화는 과학적이거나 경험적인 방법으로는 불가능하다. 그렇다고 단순한 시적인 감정의 표현으로도 볼 수 없다. 그것은 『실천이성비판』에서 볼 수 있는 것처럼 오직 도덕적 근거에서 정당화될 수 있는 의미를 가진 것이다. 이 때문에 그는 그 자체로 존재하는 신을 사유하는 것과 우리와의 관계에서 신을 사유하는 것을 구별한다. 전자는 불가능하며 후자만이 가능하다.³⁹⁾ 이런 관점에서 네번째 이율배반에 대한 칸트의 해결은 반정립보다는 정립의 편에서 일종의 비현상적 인과성에 의해 우리와 관계하는 실재가 있다는 것, 그리고 비록 칸트가 무의미한 것이라고 일축하려했던 무제약적 필연성의 관념을 제외한다면, 그런 실재를 신학자들이 신에 대해 공통적으로 적용하는 술어들을 통해 정당하게 사유할 수 있다는 것을 함축하고 있다고 볼 수 있다.⁴⁰⁾ 그러므로 이율배반에 대한 칸트의 해결은 신과 자유에 반대하는 어떤 논증들도 부당하다는 것과 비록 신과 자유를 옹호하는 논증들의 타당성은 부인될 수 있지만 현상과 실재의 구별을 통해 신앙에의 여지를 마련하기 위한 방법으로서 그것들에 대한 『실

38) K.d.r.V., Bxxvi

39) A. C. Ewing, p. 247.

40) A. C. Ewing, p. 227 칸트가 신에 부여하는 속성은 사랑과 같은 유비적인 것과 전능함과 같은 형식적 속성 그리고 비시간성과 같은 부정적 속성 및 윤리적 속성이다. A. C. Ewing, p. 248 참조

천이성비판』에서 보이는 윤리적 증명에의 길이 열려있음을 보여준다

IV. 결 론

칸트는 『순수이성비판』에서 이념의 통제적 사용에 관해 논의하면서, 신에 대한 관념이 중요한 효용가치를 지니고 있음을 주장하고 있다. 즉 선험적 이념들의 통제적인 사용에 관한 한, 인식의 측면에서 그것에 대한 우리의 관념이 모호하고 기껏해야 단순한 상징으로 남는다는 것은 문제되지 않는다. 왜냐하면 신의 관념을 통제적으로 사용할 때, 우리는 그 관념에 상응하는 존재가 존재하고 있다고 주장하는 것은 아니기 때문이다. 물론 신이 존재한다고 해도 그것이 도대체 어떤 존재인가에 대해서는 불확정적인 것으로 남아 있게 될 것이다. 그럼에도 불구하고 우리는 신이라는 관념을 이성이 체계적 통일을 이룰 수 있도록 해주는 하나의 관점으로 사용할 수 있다.

이념의 통제적 기능의 측면에서 이와 같은 효용가치는 그렇게 적극적인 것은 아니다. 그것은 단순히 체계적 통일을 위해 이성에게 부과된 과제일 뿐이며, 우리의 삶과 실천에 어떤 중요한 의미를 만들어 주지 않는다. 칸트는 이 보다 훨씬 더 적극적인 것을 생각하고 있었다. 즉 칸트는 『순수이성비판』의 서문에서 “우리의 비판은 사변적 이성을 제한하는 한에서 보면 소극적이다. 그러나 그러하므로써 동시에 실천적 사용을 제한하거나 또는 금지하려고까지 간섭하는 장애물을 제거하기 때문에 사실은 적극적이고 매우 중요한 효용을 가지고 있다”⁴¹⁾고 선언하고 있다. 적극적이고 매우 중요한 효용이란 바로 신앙에의 여지를 마련하는 것을 뜻한다. 신앙에의 여지를 마련하기 위해서는 무엇보다도 먼저 어떤 형태로서든 신존재에 대한 긍정이 있어야만 할 것이다. 그것은 단지 이성의 체계적 통일을 위한 과제로서만 남아 있어서는 안된다.

『순수이성비판』의 선험적 변증론은 바로 그런 작업을 하고 있다. 그에 의하면 물자체에 대해 우리는 아무 것도 인식할 수 없지만, 적어도 그것에 대해 사유할 수 있다는 것이다. 물자체에 대한 사유는 순전히 형식적인 것이며 그 어떤 경험적 내용도 지니지 않기 때문에 우리에게 인식을 제공해 주지 않는다. 그럼에도 불구하고 합목적성에 대한 관념이나 실천적 관점에서 신에 대한 믿음을 받아들인다면 그것은 우리의 삶에 있어서 상당히 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 우리가 신에 대해 어떤 분명한 개념도 형성할 수 없고 그 어떤 이론적 증명 방법도 사용할 수 없기 때문에, 우리가 과학적 사실을 인식하는 것과 같은 의미에서 신이 존재한다는 것을 인식할 수 없다해도, 그래서 엄격한 의미에서 증명은 아니지만, 도덕적 증명을 통해 신에 대한 우리의 믿음이 합리적으로 정당화될 수 있기 때문이다.

따라서 신앙에의 여지를 마련하기 위한 첫째 단서는 칸트가 하고자 했던 것처럼, 우리의 인식의 한계에 대한 명확한 비판을 통해 그 한계를 넘어서는 우리 정신의 또 다른 능력에 대한 긍정이 되어야 할 것이다. 우리의 사고유형에서 인식과 사유(물론 어떤 것을 그 자체로 사유하

41) K.d.r.V., Bxxv

는 것과 우리와의 관계에서 그것을 사유하는 것의 구별을 포함해서)를 구별하고 그 각각에 독특하고 고유한 의미를 부여할 수 있다면, 우리의 사고의 폭은 그만큼 더 넓어질 수 있으며, 우리의 삶도 더욱 풍요로워질 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 한단석, 칸트 『순수이성비판』의 새로운 이해 (사회문화연구소, 2004)
- A. C. Ewing, A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason (The University of Chicago Press, 1938)
- C. D. Broad, Kant (Cambridge University Press, 1978)
- Frederick Copleston, S.J., A History of Philosophy (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960), vol. 6
- Friedrich Kaulbach, Immanuel Kant (Berlin: Walter de Gruyter & co., 1969)
- J. Bennett, Kant's Dialectic (Cambridge Univ. Press, 1974)
- J. Hick, Philosophy of religion (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963)
- I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Felix Meiner, 1956)
- N. K. Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, 2nd ed. (The MacMillan Press, 1979)
- T. E. Wilkerson, Kant's Critique of Pure Reason (Oxford: Clarendon Press, 1976)