



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

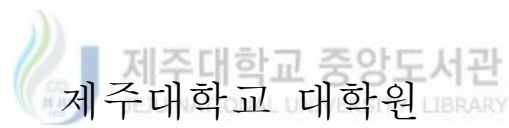
저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

석사학위논문

칸트의 인과론 연구



철 학 과

남 재 민

2015 년 2 월

칸트의 인과론 연구

지도교수 이 서 규

남 재 민

이 논문을 문학 석사학위 논문으로 제출함



남재민의 문학 석사학위 논문을 인준함

심사위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

제주대학교 대학원

2015년 2월

A Study on Kant's Theory of Causality

Nam, Jae-Min
(Supervised by professor Lee, Seu-Kyou)

A thesis submitted in partial fulfillment of the
requirement for the degree of Master of Arts



Department of Philosophy

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY

목 차

I. 들어가는 말	1
II. 전통철학의 인과성	
1. 플라톤의 인과성	4
2. 데카르트의 인과성	9
3. 흄의 인과성	14
III. 초월철학의 인과성	
1. 형이상학과 인과성	20
2. 직관 형식과 인과성	23
3. 순수지성과 인과성	27
IV. 경험의 유추와 인과성	
1. 인과성과 실체성	34
2. 인과성과 계기성	39
3. 인과성과 상호성	43
V. 나가는 말	46
참고 문헌	49
Abstract	53

1. 들어가는 말

우리는 서로 다른 삶의 이해방식을 가지고 있다. 그것은 우리가 삶 속에서 세계의 다양한 존재현상에 대해 각자의 원인을 갖고 있기 때문이다. 어떤 사람들은 이러한 원인이 불변하는 동시에 보편적으로 적용 가능한 것이라고 주장한다. 또 다른 부류의 사람들은 이러한 원인이 경험에 의해 지속적으로 변화하기 때문에 개인적 신념에 불과하다고 주장한다. 그러나 우리는 이러한 주장들을 통해 적어도 다음의 사실을 확인할 수 있는데, 그것은 사람들이 존재의 현상을 원인과 결과라는 연결고리를 통해 이해하고자 노력한다는 점이다. 그러므로 우리는 여기에서 다음과 같은 문제를 제기할 수 있다. ‘우리가 갖고 있는 원인과 결과라는 연결고리의 근원은 어디인가?’ 이 물음은 전통적인 서양철학의 흐름에 있어 빼놓을 수 없는 주요 주제로서 특히 진리와 관련된 수많은 물음으로 파생되어 지금도 우리를 괴롭히는 문제 중 하나이다. 우리가 본 논문을 통해 살펴볼 철학자들 역시 우리에게 이와 같은 인과문제에 대한 끊임없는 논쟁점을 제시해 주고 있다.

따라서 우리는 본 논문에서 다음과 같은 두 가지에 중점을 맞춰 인과성을 살펴보고자 한다. 첫 번째는 인과성이 단지 어떤 개인에 의해 생성된 것이 아니라는 점이다. 우리는 인과성이라는 개념을 신화에 깃들여 있는 인과적 요소를 시작으로 탈레스가 아르케를 통해 논의하고 있는 인과에 대한 이해를 살펴보고자 한다. 또한 플라톤이 제시하는 세계에 대한 존재론적 특징을 인과성과 관련하여 고찰하며, 데카르트가 주장하는 정신과 물질의 이원론적 특징을 통해 인과성이 어떤 방식으로 그의 철학에서 나타나는지에 대해 알아보하고자 한다. 우리는 이러한 고찰들을 통해 본 논문의 중심 주제인 칸트의 인과성에 대한 논의의 토대 역할을 제공하고자 한다.

두 번째로는 ‘인과성의 주체’에 대한 문제를 논의하고자 한다. 왜냐하면 ‘인과성의 주체’에 대한 문제는 각 철학자들의 인과성을 파악하는데 있어 핵심적인 역할을 하고 있다. 예를 들어 본고의 2장에서 논의되는 플라톤과 데카르트의 경우

인과성의 근원을 ‘궁극적인 것’으로 설정하였는데, 이러한 이유로 이들에게 인과성은 공간과 시간을 초월하여 작용하는 원리를 의미하였다. 반면 흄의 경우에는 인과성이 인간으로부터 생성된 개념이기 때문에 이때 인과성은 객관적으로 타당한 것이 아니라 단지 주관적으로 타당한 것에 불과한 것이다. 또 이와는 달리 본고에서 핵심적으로 논의되는 칸트의 경우 인과성은 인식 주체에 의해 생성된 개념이지만 객관적으로 필연적이며, 동시에 경험을 가능하게 해주는 원리라고 주장하고 있다. 우리는 이러한 논의를 통해 인과성의 생성주체에 대한 문제가 인과성에 대한 논의에서 본질적인 요소로 작용한다는 것을 알 수 있다.

물론 본 논문을 통해 논의되는 인과에 대한 개념들이 마치 과학철학에서 논의되는 것과 같이 세분화된 인과에 대한 논의를 의미하는 것은 아니다. 우리가 궁극적으로 논의하고자 하는 인과성이란 칸트가 주장하는 자연에서의 인과성을 의미하며, 본고는 이를 바탕으로 철학사 전반에 걸친 인과성에 대한 논의의 지평을 제공하는 것을 목적으로 하기 때문이다.

본 논문에서 다루어지는 내용들은 다음과 같다. 본 논문의 2장에서는 전통철학의 인과성에 대해 고찰하고자 한다. 특히 1절에서는 신화를 통해 조망해본 인과적 요소와 플라톤이 고찰한 세계의 존재론적 특징에서 읽어볼 수 있는 인과성의 특징에 대해 논의하고자 한다. 2절에서는 데카르트의 형이상학적 체계와 근원에 대해 살펴보고자 한다. 또한 데카르트가 주장하는 실체의 존재론적 특징을 살펴보고 이러한 주장이 인과성과 어떤 관련성 속에서 논의될 수 있는지에 대해 알아보하고자 한다. 4절에서는 흄이 제기하는 인과성의 해석에 관련한 논의들을 살펴보고자 한다. 또한 이를 바탕으로 흄이 새롭게 정초하는 인과성의 조건과 기원에 대해 고찰해보고자 한다. 3장에서는 칸트의 독창적 철학체계가 그의 인과성에 어떤 상관관계를 갖는지에 대해 중점적으로 살펴보고자 한다. 이를 위해 1절에서는 칸트가 주장하는 형이상학의 혼란과 위기를 고찰하며, 칸트가 전개하는 형이상학의 가능성에 대한 주장과 인과성의 관계를 살펴보고자 한다. 2절에서는 칸트가 주장하고 있는 인과성의 한계에 대해 살펴보고자 한다. 특히 여기에서 그의 철학적 특징인 현상과 사물 자체라는 구분을 통해 전통철학의 문제점을 해결하는 과정을 중심으로 논의하고자 한다. 또한 칸트철학의 독창성이 드러나는 공간과 시간에 대한 주장을 통해 인과성에 대한 고찰을 시작하고자 한다. 3절에서는

칸트가 인과성의 타당성을 입증하는 과정에 초점을 맞춰 살펴보고자 한다. 이를 위해 칸트가 주장하는 순수지성의 형이상학적 연역 과정과 초월적 연역에 대해 중점적으로 다루고자 한다. 마지막으로 4장에서는 칸트가 ‘경험의 유추’를 통해 드러내는 인과성의 근거에 대해 고찰하고자 한다. 이를 위해 글쓴이는 1절에서 칸트가 제1유추를 통해 주장하는 ‘실체성’에 대해 논의하고자 한다. 또한 이러한 논의를 바탕으로 ‘실체성’이라는 것이 단지 하나의 시간 규정을 의미하는 것이 아니라 모든 시간 규정에 근원이 되는 규정이라는 칸트의 주장을 논의하고자 한다. 2절에서는 칸트가 제2유추를 통해 주장하는 인과성의 본질인 ‘계기성’에 대해 논의하고자 한다. 칸트가 이를 통해 주장하는 두 가지 계기의 유형인 주관적 잇따름과 객관적 잇따름의 차이를 살펴봄으로써 칸트의 인과성에 대한 새로운 논의의 지평을 제공하고자 한다. 3절에서는 시간의 상호성이 인과성에 어떤 영향을 미치고 있는지에 대해 고찰할 것이다. 우리는 이를 통해 만약 상호성이 보장되지 않는다면 인과성은 불가능할 것이라는 칸트의 주장을 살펴볼 것이다. 마지막으로 5장 나가는 말에서는 전통적인 인과성과 구분되는 칸트의 인과성이 지닌 독창성을 중심으로 정리해보고자 한다.



II. 전통철학의 인과성

1. 플라톤의 인과성

인간은 모든 존재현상을 인과적으로 파악하고자 시도한다. 우리는 이러한 사실을 철학사를 통해 쉽게 확인해 볼 수 있다. 예를 들어 세계가 어떤 궁극적인 존재에 의해 생성되었다는 주장이 여기에 해당할 것이다. 여기에서 ‘궁극적인 존재’가 의미하는 것이 세계의 생성근거를 인과적으로 파악하려는 시도로 볼 수 있기 때문이다. 이처럼 우리는 어떤 존재현상이 일어나는 것 바탕에는 특정한 원리가 작용한다고 생각한다. 그러므로 우리는 다음과 같이 주장할 수 있다. 인간은 존재현상을 어떤 특정한 인과적 원리를 통해 파악한다는 점이다. 우리는 또 이러한 주장의 근거를 신화(mythos)¹⁾ 속에 내재된 인과적 요소를 통해 찾아볼 수 있는데, 신화는 인간을 둘러싸고 있는 자연(physis)의 생성과 소멸, 존재의 기원에 대한 ‘인과적인 기원’을 우리에게 알려주고자 하기 때문이다. 물론 이와 같은 신화 속의 인과적 설명이 이성(logos)을 통한 치밀하고 논리적인 전개를 의미하는 것은 아니다. 다만 신화는 인간이 자신의 사유를 통해 단순하지만 세계에 대한 이해 방법을 제공해 주고 있다. 그러므로 신화는 인간이 세계를 인과적으로 해석할 수 있는 틀을 제공해 준다는 점에서 소박한 인과의 이해방식이라고 볼 수 있다. 결국 인간에게 신화는 “이성과 논리로써 세계를 바라보기 이전에 그들이 신과 자연 그리고 인간에 대하여 가졌던 원초적 의식의 결과물”²⁾을 의미하며, 여기에서 원초적 의식이란 바로 인과적으로 세계를 파악하고자 하는 욕구를 의미한다.³⁾

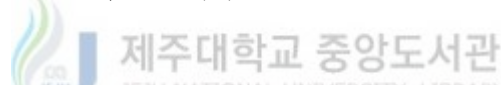
1) 여기에서 글쓴이가 사용하는 ‘신화(mythos)’라는 의미는 사고된 것, 계산된 것과 반대되는 의미를 갖는다. 이는 ‘이야기’ 또는 과거에 일어난 것에 대한 ‘말’이라는 의미로 한정하고자 한다. 이와 관련한 mythos와 logos의 의미에 대한 자세한 논의는 칼 알버트, 이강서 옮김, 『플라톤 철학과 종교』, 아카넷, 2011, 70쪽 이하 참고.

2) 이상봉·김재철, 「그리스 신화와 고대 자연철학에서 나타난 상상력의 현대적 조망」, 『철학논총』, 제50집 2007, 238쪽.

3) 이와 관련하여 송영진은 자신의 책에서 다음과 같이 주장을 전개하고 있다. 그리스의 신화와 종교 속에는 많은 학자들이 ‘그리스 기적(Greek miracle)’이라 부르는 자연에 대한 합리적인 철학적 사유가 탄생할 씨앗

이후 ‘철학의 아버지’라고 불리는 탈레스를 시작으로 존재현상의 근원을 본격적으로 고찰하는데, 탈레스는 만일 어떤 궁극적인 원인이 존재한다면 그것은 바로 자연을 이루고 있는 근원적인 물질을 통해 가능하다고 주장한다. 아리스토텔레스는 세계의 궁극적인 근거의 존재에 대한 탈레스의 주장에 대해 다음과 같이 전하고 있다.

“질료적 근원들이 모든 것의 유일한 근원이라고 생각했다. 실로 존재하는 모든 것이 그것으로 그것에서 최초로 생겨났다가 소멸되어 마침내 그것으로 되돌아가는데, 그것의 상태는 변하지만 실체(ousia)는 영속하므로, 그것을 그들의 원소이자 근원(arche)라고 주장한다. [...] 탈레스는 그런 철학의 창시자로서 [근원] 물이라고 말하는데 (그 때문에 그는 땅이 물 위에 있다는 견해를 내세웠다.) 아마도 모든 것의 자양분이 축축하다는 것과, 열 자체가 물에서 생긴다는 것, 그리고 이것에 의해 [모든 것이] 생존한다는 것을 가졌을 것이다. 바로 이런 이유뿐 아니라, 모든 씨앗은 축축한 본성(physis hygra)을 갖는다는 이유 때문에 그런 생각을 가졌던 것 같다. 물은 축축한 것들에 대해서 그런 본성의 근원이다.”⁴⁾



우리는 위 인용문을 통해 탈레스의 인과이해를 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저 탈레스는 아르케가 만물의 근원인 동시에 생성, 소멸 및 변화의 원리라고 주장한다는 점이다. 다음으로 탈레스는 만물의 근원되는 물질 즉, 아르케를 ‘물’이라고 주장하는데, 탈레스는 모든 존재가 물을 마치 씨앗과 같이 절대적으로 의존하고 있다고 생각했기 때문이다. 우리는 이러한 주장을 바탕으로 탈레스의 인과성이 순환적 요소에 의해 끊임없이 변모하는 역동적인 상태를 의미한다는 것을 유추할 수 있다. 탈레스에게 모든 것은 ‘물’에 의해 생성되며, 이것이 다시 ‘물’로 되돌아간다. 물론 탈레스의 이와 같은 인과에 대한 사유는 다음과 같은 문제점을 갖고 있다. 그것은 바로 모든 사물의 근원이기 때문에 항상 동일한 존재론적 특징을 가져야 하는 아르케가 동시에 변화의 원인(aition)이 되기 위해 변

을 잉태하고 있다고 주장한다. 왜냐하면 그리스의 신화에서는 동물과 인간을 철저히 구분하며, 신들을 인간보다 우월한 영적인 존재로 혹은 절대적인 존재로 파악하면서도 역설적으로는 신들을 인간화시키는 모습에서 인간의 이성능력에는 만물을 자신의 마음대로 동일하거나 차별적으로 사유하는 기능이 있다는 것으로 자신의 의견의 뒷받침을 하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 송영진 『그리스자연철학과 현대과학』, 충남대학교출판원, 2014, 36쪽 이하 참고.

4) 탈레스 외, 김인곤 외 옮김, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편선집』, 아카넷, 2005. 126쪽 이하 참고.

화하는 대상과 관계를 맺어야 한다는 점이다. 그러나 이러한 문제점에도 불구하고 탈레스의 주장은 존재현상의 원인을 신화와 같이 초자연적인 요소 또는 우연적인 것에서 찾는 것이 아니라 자신의 이성을 통해 아르케라는 근원적 원리를 상징하여 존재현상을 설명하고 있다는 점에서 의의를 찾을 수 있다. 탈레스는 자신을 둘러싸고 있는 자연과 세계에 대한 기존의 신화적인 인과성에 대한 이해를 비판하는 동시에 인과성에 대한 새로운 논의의 필요성을 제시하고 있다고 평가할 수 있다. 우리는 이제 이러한 인과성에 대한 새로운 논의를 플라톤의 다음과 같은 주장을 통해 찾아볼 수 있다.

플라톤은 인과성에 대해 “모든 것은, 다시 말해 생성되는 것은 어떤 원인에 의해 필연적으로 생성된다”⁵⁾는 표현을 통해 정의하고 있다. 우리는 플라톤의 인과성에 대한 본격적인 논의에 앞서 플라톤이 제시하고 있는 존재영역에 대한 구분을 먼저 살펴보고자 한다. 왜냐하면 플라톤의 존재영역에 대한 구분은 우리를 그의 인과성에 대한 논의의 장으로 안내해줄 나침반 역할을 수행해 줄 것이기 때문이다. 플라톤은 세계를 정신적인 영역인 이데아(idea)⁶⁾의 세계와 다른 한편으로는 감각적인 영역인 가시적인 세계로 구분할 수 있다고 주장한다. 플라톤은 이를 “지성에 의해서[라야] 알 수 있는 부류(to noēton genos)’와 그 영역(topos)을 지배하나, 다른 하나는 그것대로 ‘가시적 부류’(to horaton genos)와 그 영역을 지배하는 것”⁷⁾이라고 표현하고 있다. 먼저 플라톤에게 가시적인 세계는 공간과 시간의 관계성 속에 있기 때문에 그 자체로 존재할 수 없는 불완전한 세계를 의미한다. 반면 이데아의 세계는 공간과 시간의 지배로부터 벗어나 생성과 소멸이라는 운동이 존재하지 않는 완전한 세계를 의미한다. 플라톤은 이런 두 세계의 특징들에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“그러니까 제 판단으로는 먼저 다음 것들이 구분되어야 합니다. ‘언제나 존재하는

5) 플라톤, 박종현 옮김, 『티마이오스』, 서광사, 2000, 28a.

6) 이에 대해 로스(W. D Ross)는 플라톤의 저서에서 기록된 이데아들로부터 다음과 같은 결론을 이끌어 내고 있다. 첫째, 플라톤은 일관되게 이데아들을 감각 대상들과는 다르다고 생각한다는 점이다. 둘째, 플라톤이 이데아들을 완전히 객관적인 것으로 생각했다는 것이다. 이는 사유물들이나 혹은 사유들의 대상물들로 생각하지 않았으며, 이데아를 인간의 모든 앎을 가진 실체들로 생각했다는 점이다. 셋째, 플라톤이 이데아들이 감각 대상들로부터 분리되어 존재한다고 생각했다는 점이다. 이와 관련한 자세한 내용은 W. D 로스, 김진성 옮김, 『플라톤의 이데아론』, 누멘, 2011, 258쪽 이하 참고.

7) 플라톤, 박종현 옮김, 『국가』, 서광사, 2011, 509d.

것'(to onaei)이되 생성(genesis)을 갖지 않는 것은 무엇이고, '언제나 생성되는 것'(to gignomenon aei)이되 결코 존재(실재)하지는 않는 것은 무엇인지 말씀입니다. 분명히 앞것은 '합리적 설명(logos)과 함께하는 지성에 의한 앎(이해)'에 의해 포착되는 것으로 '언제나 같은 상태로 있는'(aei kata tauta on) 것인 반면에, 뒤에 것은 '비이성적인 감각'(aisthēsis logos)과 함께 하는 의견(판단: doxa)의 대상으로 되는 것으로서, 생성·소멸되는 것이요, 결코 '참으로 존재하는 것'이 아닙니다."⁸⁾

우리는 플라톤이 위 인용문을 통해 주장하는 바를 다음과 같이 정리할 수 있다. 플라톤은 존재(to on)라는 것이 생성과 소멸이라는 운동을 하지 않고 언제나 같은 상태로 있는 것으로 우리는 이것을 지성에 의해서 알 수 있다고 주장한다. 이러한 이유로 플라톤에게 앎(episteme)의 대상은 이데아의 세계이며, 진정한 앎이란 '불변하는 진리'를 의미한다. 이와 반대로 플라톤은 가시적인 세계에 속해 있는 감각적 사물들은 앎의 대상이 아니라 의견(doxa)의 대상에 불과하다고 주장한다.

우리는 이러한 주장을 바탕으로 플라톤에게 '불변하는 진리'로서의 인과성은 이데아의 영역에만 적용되는 것을 추론할 수 있다. 또한 이와는 반대로 플라톤에게 우리 눈앞에 펼쳐진 가시적인 세계는 '불변하는 진리'를 적용할 수 없다는 사실을 추론할 수 있다. 물론 이와 같은 주장이 단지 플라톤의 철학적 체계에서 가시적인 세계가 인과성의 적용으로부터 벗어나 있다는 것을 의미하는 것은 아니다.⁹⁾ 왜냐하면 플라톤에게 가시적인 영역의 대상들은 생성과 소멸이라는 운동을 통해 인과성이 작용 중이기 때문이다. 결국 가시적인 세계는 이데아의 영역과 같이 불변하는 인과의 결합이 적용되지 않지만, 그 나름대로의 불완전한 인과의 결합이 적용되는 것을 알 수 있다.

그렇다면 플라톤의 철학적 체계에서는 이데아에서 적용되는 인과의 결합과 가

8) 플라톤, 박종현 옮김, 『티마이오스』, 서광사, 2000, 27d 이하 참고.

9) 그러므로 플라톤에게는 창조는 무(無)에서의 창조(creatio ex nihilo)가 아니다. 왜냐하면 플라톤에게 무(無)에서는 아무것도 생길 수 없기 때문이다. (ex nihilo nihil fit) 플라톤은 이와 관련하여 감각적인 세계가 완전한 '존재'와 '비존재' 사이에 있다고 주장한다. 이와 관련한 플라톤의 주장은 다음과 같다. “즉 ‘있으면서’(존재하면서: einai) ‘있지(존재하지) 않기도’(me einai) 하는 그런 상태의 것일 때, 그것은 ‘순수하게(절대적으로) 있는 것’(to eilikrinos on)과 ‘어떤 식으로도 있지 않은 것’(to medame on)과의 ‘중간에’(사이에: metaxy) 위치하지 않겠는가?” 이와 관련된 자세한 논의에 대해서는 플라톤, 박종현 옮김, 『국가』, 서광사, 2001, 477a 이하 참고.

시적인 세계에서 적용되는 인과성이 서로 상이한 것이라고 추론해야 할 것인가? 물론 그렇지 않은데, 그 이유는 다음과 같다. 플라톤은 각각의 세계가 존재론적 차이를 갖고 있음에도 불구하고 이데아의 영역과 가시적인 영역이 단절되어 있는 것이 아니라 오히려 사물과 같이 연결된 수직적 질서를 통해 연결되어 있다고 주장하기 때문이다.¹⁰⁾ 우리는 이러한 질서의 예를 ‘ 좋음(善)의 이데아’라는 플라톤의 주장을 통해 살펴볼 수 있다. 플라톤은 ‘ 좋음의 이데아’와 태양의 유비(analogia)를 통해 다음과 같이 설명하고 있다. 그는 인간이 사물을 인식할 수 있는 것은 태양을 통해 가능한 것처럼 인간이 진리를 인식하는 것은 ‘ 좋음의 이데아’를 통해 가능하다고 주장한다. 즉, 플라톤에게 ‘ 좋음의 이데아’란 “인식되는 것들에 진리를 제공하고 인식하는 자에게 그 ‘ 힘’을 주는 것”¹¹⁾으로 인식의 궁극적인 원인이 되는 동시에 모든 것이 존재하는 근거를 의미한다. 이를 근거로 플라톤은 이데아의 세계와 가시적인 세계의 관계성을 주장하고 있다.

우리는 이러한 플라톤의 ‘ 좋음의 이데아’에 대한 고찰을 다음과 같은 측면에서 언급할 수 있다. 먼저 우리는 ‘ 좋음의 이데아’를 통해 플라톤에게 어떤 것의 원인이 되는 것은 인식의 주체인 인간과 인식의 대상인 사물의 관계성 속에서 생성된 것이 아니라는 점을 확인할 수 있었다. 플라톤에게 인과성이란 ‘ 좋음의 이데아’라는 모든 것의 원리와 같은 것으로 인간이 생성하거나 물질 속에 포함된 것이 아니다. 이것을 칸트적 용법으로 표현하면 다음과 같다. 플라톤에게 인과성은 초험적(transzendent)인 방식으로 생성된 것이다. 그렇다면 플라톤은 인간이 ‘ 좋음의 이데아’에 대한 앎을 어떤 방식으로 얻을 수 있다고 생각한 것일까? 플라톤은 이에 대해 인간은 변증법(dialektikē)¹²⁾이라는 방법론을 통해 ‘ 좋음의 이데아’에 대한 앎을 추구할 수 있다고 주장한다.

10) 이와 관련하여 로스는 플라톤이 사용하는 이데아와 특수자 즉, 감각 세계의 개별자들 간의 관계와 관련된 용어의 중요성에 대해 역설하고 있다. 먼저 이데아의 입장에서는 곁에 있음(Parosia)이라 부르고 있으며, 특수자들 쪽에서는 분유(metaeipsis)라고 부른다는 것이다. 따라서 플라톤에 있어서 이데아와 감각적인 것의 관계를 상승의 측면도 살펴볼 수 있으며, 반대로 하강의 측면에서도 살펴 볼 수 있다는 것을 의미한다. 이와 관련한 논의에 대해서는 W. D 로스, 김진성 옮김, 『플라톤의 이데아론』, 40쪽 이하 참고.

11) 플라톤, 박종현 옮김, 『국가』, 서광사, 2001, 508d.

12) 박종현은 자신의 저서인 『헬라스 사상의 심층』을 통해 플라톤의 존재론 내지 형이상학이 변증술이라고 불리는 인식론의 기반 위에 세워졌다고 주장한다. 왜냐하면 플라톤에게 있어 변증술은 그 나름의 최대한의 논리적 엄밀성을 요구하는 것이기 때문에 이것 자체에는 아무런 실천적 의도가 개입될 수 없었기 때문이다. 따라서 박종현은 플라톤에게 변증술은 가장 중대한 학문이며, 동시에 진리 인식을 위한 방법이라고 주장하고 있다. 이와 관련한 자세한 논의에 대해서는 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서광사, 2001, 174쪽 이하 참고.

“그러면 ‘지성에 의해서[라야] 알 수 있는 종류’의 다른 한 부분으로 내가 뜻하는 것은 다른 것이라 이해하게나, 이는 ‘이성(logos) 자체가 변증술적(dialektikē) 논변’(dialegesthai)의 힘(능력)에 의해서 파악하게 되는 것으로서, 이때의 이성은 가정들을 원리들로서가 아니라 문자 그대로 ‘밑에(hypo) 놓은 것(thesis)’(基體: hypothesis)들로서 대하네. 즉 ‘무가정인 것’(to anypotheton)에 이르기 까지 ‘모든 것의 원리(근원)’로 나아가기 위한 발판들이나 출발점들처럼 말일세. 이성 자체가 이들을 고수하면서, 이런 식으로 다시 결론(종결) 쪽으로 내려가되, 그 어떤 감각적인 것도 전혀 이용하지 않고, 형상(形相, eidos)들 자체만을 이용하여 이것들을 통해서 이것들 속으로 들어가서 형상들에서 또한 끝을 맺네.”¹³⁾

우리는 위의 인용문을 통해 플라톤의 인과성이 가진 특징을 다음과 같은 측면으로 서술할 수 있다. 첫째, 플라톤은 인간의 이성이 변증법적 방법을 통해 가시적인 세계를 시작점으로 삼아 무가정적인 것에 이르는 모든 것의 원리를 파악할 수 있다고 주장하고 있다. 둘째, 플라톤은 이러한 모든 것의 원리를 통해 이데아의 세계에 대한 앎을 파악할 수 있다고 주장한다.¹⁴⁾



2. 데카르트의 인과성

데카르트는 『철학의 원리』의 프랑스어판 서문을 통해 학문적 체계를 한 그루의 나무에 비유하고 있다. 데카르트에 따르면 학문의 체계는 “한 그루의 나무와 같은 것이다. 그 뿌리는 형이상학이며, [...] 그 가지들은 다른 모든 나머지 학문들”¹⁵⁾이라고 주장하고 있다. 그러므로 데카르트에게 형이상학은 모든 학문의 뿌리 즉, 바탕이 되는 모든 것의 원리라는 것을 의미한다. 하지만 우리는 데카르트

13) 플라톤, 박종현 옮김, 『국가』, 서광사, 2001, 511b.

14) 하지만 플라톤의 이러한 상관관계에 대해 아리스토텔레스는 소위 ‘제3의 인간 논증’이라는 비판을 통해 문제점을 제기하고 있다. 이에 박종현은 아리스토텔레스가 ‘하나와 여럿’의 관계는 수없이 반복될 수 있는데, 개별자들과 보편자, 다시 이들 둘을 포섭하는 보편자, 그리고 또 다시 이들 모두를 포섭하는 포괄자, 그래서 계속해서 이런 식으로 끝없이 되풀이 될 수 있다고 설명하고 있다. 이를 테면 사람들과 이들을 포섭하는 사람의 이데아, 다시 이 양쪽을 다 같이 포섭하는 이른바 ‘제3의 인간’과 같은 ‘또 하나의 공동된 것’(to koinon)으로서의 형상이 존재하게 된다고 주장한다고 설명하고 있다. 이와 관련한 논의에 대해서는 박종현, 『아리스토텔레스의 플라톤 비판』, 『인문과학연구』, 1984, 200쪽 이하 참고.

15) 르네 데카르트, 원석영 옮김, 『철학의 원리』, 아카넷, 2002, 537쪽.

의 주장에 대해 다음과 같은 의문을 제기할 수 있다. 데카르트가 형이상학을 모든 학문의 바탕이라고 주장하는 근거는 무엇일까? 이와 관련하여 데카르트는 다음과 같이 주장한다.

“나는 세계에 있거나 혹은 모든 것의 원리들(principes) 혹은 제일 원인들(Premières Causes)을 일반적으로 발견하려 했고, 이때 나는 이를 위해 세계를 창조한 신만을 고찰했으며, 또 그 원리들을 우리 영혼 속에 본래적으로 있는 어떤 진리의 씨앗에서만 끌어내려고 했다.”¹⁶⁾

데카르트는 위 인용문을 통해 형이상학과 같은 ‘영원한 진리(veritas aeternitas)’는 신으로부터 시작된 관념이며, 인간의 영혼에 존재하는 본유관념(idea innata)이라고 주장하고 있다. 우리는 이러한 주장을 바탕으로 데카르트의 인과성에 대한 특징을 다음과 같이 확인할 수 있다. 먼저 데카르트는 인과성을 공간과 시간에 얽매이지 않는 ‘불변하는 진리’라고 생각한다는 점이다. 왜냐하면 데카르트의 철학에서 인간의 영혼은 공간과 시간에 얽매이지 않는 존재이기 때문에 만약 영혼 속에 존재하는 어떤 것이라고 한다면 이 역시 공간과 시간에 얽매이지 않아야 하기 때문이다. 그러므로 데카르트의 인과성은 플라톤의 경우와 마찬가지로 초험적인 특성을 갖고 있다고 볼 수 있다.

하지만 우리가 여기에서 주목해야 할 사실은 단지 유비를 통한 증명을 시도한 플라톤 보다 데카르트는 ‘회의실험’이라는 방법을 통해 인과성에 대한 논의의 새로운 지평을 제시하고 있다는 점이다.¹⁷⁾ 여기에서 데카르트의 ‘회의실험’을 살펴

16) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, 1997, 222쪽.

17) 이와 관련하여 이현복은 자신의 논문을 통해 데카르트의 ‘회의실험’은 형이상학적 원리를 회의하는 것이 아니라 오직 감각적인 대상을 회의한다고 주장한다. 하지만 글쓴이는 이러한 이현복의 주장에 대해 다음과 같은 점을 들어 반론을 제기하고자 한다. 데카르트의 ‘회의실험’이 오직 감각적인 대상만을 대상으로 한정했다면, ‘악한 신(genius malignus) 논증’을 통해 자신이 발견한 생각하는 나의 존재 즉, ‘코기토’를 발견하지 못했을 것이다. 왜냐하면 ‘악한 신’이 감각 지각을 통해 자신을 속일지라도 형이상학적 원리는 ‘불변하는 진리’와 같이 자신을 지켜줄 것이기 때문이다. 물론 이와 같은 회의실험이 정당한 것인가에 대해서는 많은 논쟁점이 있는 것이 사실이며, 글쓴이 또한 인정하는 바이다. 이와 같은 논쟁점 중 몇 가지를 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 데카르트가 회의 가능한 모든 것을 회의하려 하거나 잠정적으로 것으로 간주하려 한다면 회의를 시작하기 전에 앞서 주어진 명제를 회의하는 어떤 이유를 지니고 있어야 한다는 것은 당연할 것이다. 왜냐하면 만약 데카르트가 전혀 어떤 이유를 발견하지 못한다면 그 명제는 의심의 여지가 없이 확실한 것이고 이는 절대적으로 확실하여 회의할 수 없는 진리를 이미 발견한 것이 되기 때문이다. 둘째, 데카르트의 이와 같은 ‘악한 신 논증’을 극단으로 밀고 나간다면 과연 데카르트가 이를 벗어날 수 있는가 하는 문제가 바로 그것이다. 왜냐하면 회의하는 나의 존재를 확신하는 순간, 즉 데카르트가 ‘아르

보면 다음과 같다.

“나는 이제 진리의 원천인 전능한 신이 아니라, 유능하고 교활한 악령(*genium aliquem maligum*)이 온 힘을 다해 나를 속이려 하고 있다고 가정하겠다. 또 하늘, 공기, 땅 빛깔, 소리, 및 모든 외적인 것은 선불리 믿어 버리는 내 마음을 농락하기 위해 악마가 사용하는 꿈의 환상(*ludificationes somniorum*)일 뿐이라고 가정한다.”¹⁸⁾

데카르트는 이러한 ‘회의실험’을 통해 자신의 철학에 토대가 되는 대원칙을 발견한다. 그것은 바로 모든 대상을 의심하는 순간에도 의심을 하고 있는 주체(*cogitatio*)는 더 이상 의심할 수 없다는 점이다. 다시 말해, 데카르트는 모든 것의 명증성이 의심받는 그 순간 의심하고 있는 주체 즉, ‘나의 현존’이 없다면 의심 자체를 할 수 없기 때문에 ‘사유하는 나’라는 존재는 그 어떤 것보다 명석판명하다고 주장한다. 데카르트는 이를 다음과 같이 표현하고 있다. “나는 내가 어떤 것(*aliquid*)이라고 생각하는 동안, 그는 결코 내가 아무것(*nihil*)도 아니게끔 할 수 없을 것이다. 이렇게 이 모든 것을 세심히 고찰해 본 결과, 나는 있다, 나는 현존한다(*ego sum, ego existo*)”¹⁹⁾ 데카르트의 이러한 주장은 『방법서설』을 통해 다음과 같은 기념비적인 문장 즉, “나는 생각한다, 그러므로 나는 존재 한다”²⁰⁾ (*cogito ergo sum*)라고 표현한다.

데카르트가 주장하는 인간의 존재론적 특성인 ‘사유하는 실체’(*res cogitans*)는 자신의 학문에서 토대인 동시에 그의 인과성을 설명함에 있어 필수적인 요소이다. 데카르트는 이제 ‘사유하는 주체’가 소유한 관념의 완전성을 통해 신의 현존에 대한 증명을 할 수 있다고 주장한다. 데카르트는 이를 삼각형의 예를 통해 설

키메데스 지점’으로 삼고 있는 바로 그 지점은 악한 신 논증을 벗어날 수 있는 지점이 아니라 오히려 무한으로 퇴행이 가능하기 때문이다. 물론 이에 대해 이현복 역시 자신의 논문에서 데카르트가 코기토 명제를 확보하는 순간 의심의 여정을 종결짓고 성실한 신의 현존을 증명하는 과정에서 인과성을 비롯한 공통의 개념들을 전제하고 있지만 그렇다고 해서 공통개념의 진리성이 악한신의 존재에 의해 의심될 수 없다는 것은 아니라는 자신의 견해를 밝히고 있다. 다만, 이현복은 데카르트가 그것을 의도적으로 의심의 대상에 포함시키고 있지 않고 있는데, 이는 더 이상 의심할 필요성이 없었기 때문이라고 주장한다. 왜냐하면 데카르트가 의심을 끌어들이는 이유는 오직 이념 혹은 현실적인 존재하는 사물에 대한 확실성을 확보하기 위함이기 때문에 실재자가 아닌 존재자들 간의 연결고리인 공통개념은 우리의 정신 속에 존재하는 것에 불과하기 때문이다. 이와 관련한 논의에 대해서는 이현복, 「데카르트와 코기토」, 『인문논총』, 제28호, 1998, 343쪽 이하 참고.

18) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 2011, 40쪽.

19) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 2011, 43쪽.

20) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, 1997, 185쪽.

명하고 있다.

“내가 만일 삼각형을 상상해 본다면, 내 생각 외부의 어디에도 세계 어디에도 이 도형이 현존하지 않고 또 지금까지 현존한 적이 없었다고 하더라도, 이 도형에는 어떤 특정한 본성, 본질, 형상이 있고, 이것은 불변하고 영원한 것이니 내가 고안해서 만들어 낸 것도, 나에게 의존하는 것도 아니다.”²¹⁾

데카르트는 이러한 관념의 완전성에 대해 다음과 같이 주장한다. 즉, “생각이 어떤 사물에게 필연성을 부여한 것이 아니라, 반대로 사물의 필연성, 즉 현존의 필연성이 나로 하여금 그렇게 생각하도록 규정”²²⁾했다는 것이다. 데카르트는 이를 다음과 같이 설명하고 있다. 데카르트는 완벽한 대상의 관념이 그 보다 불완전한 인간으로부터 나올 수 없기 때문에 인간보다 더 완전한 존재를 필요로 하며, 이를 통해 인간보다 완전한 신의 현존이 증명되었다고 주장한다.

데카르트는 이제 사유하는 실체와 신의 현존을 바탕으로 외부 대상의 명증성을 증명하고자 한다. 데카르트의 이러한 시도에 대해 살펴보면 다음과 같다.



“나는 또 다른 능력을 인식하고 있는데, 이를테면 장소를 바꾸는 능력, 다양한 형태를 취하는 능력 등이 바로 그것이다. 이런 능력도 위에서 말한 것과 마찬가지로, 그것이 내재하는 어떤 실체 없이는 인식될 수 없으며, 따라서 실체 없이는 현존할 수 없다. 그러나 분명한 것은 이런 능력이 존재한다면, 사유하는 실체가 아니라 물질적 혹은 연장 실체 속에 내재해야 한다는 점이다.”²³⁾

데카르트는 위의 인용문을 통해 외부 대상은 연장을 지닌 실체(res extensa)라는 존재론적 특징을 갖는다고 주장한다. 데카르트의 이와 같은 주장 즉, 정신과 물질이 실체성을 갖는다는 주장은 그의 인과성을 정초하는데 있어 매우 중요한 요소로 작용한다. 왜냐하면 데카르트에게 실체란 “존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는”²⁴⁾ 존재론적 자립성을 특징으로 가지기 때문에 사유하는

21) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 2011, 92쪽.

22) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, 1997, 96쪽.

23) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 2011, 110쪽.

24) 르네 데카르트, 원석영 옮김, 『철학의 원리』, 아카넷, 2002, 43쪽. 이와 같은 데카르트의 실체규정은 시피

실체가 연장을 지닌 실체와 서로 독립적으로 인과성이 존재한다. 이러한 이유로 데카르트의 철학적 체계에서 실체들은 오직 신을 통해 관계를 맺을 수 있으며, 사유하는 실체와 연장을 지닌 실체 사이에 어떤 직접적인 관계성을 주장할 수 없다. 따라서 데카르트는 인간이 외부 대상에 나타나는 존재현상을 이해할 수 있는 것은 각각의 실체들과 관계 맺을 수 있는 오직 신이라는 중간자의 매개를 통해 가능한 것이다.

데카르트는 이를 근거로 인간이 자동기계(automates)와 같은 외부 대상에 대한 앎을 추구할 수 있다고 주장한다. 또한 이러한 외부 대상은 기계론적 인과성에 적용을 받기 때문에 우리가 물질의 세계를 지배하는 제일원인(Premières Causes)에 대한 명석판명한 앎을 추구한다면 인과의 연쇄를 통해 모든 원인에 대한 앎을 추구할 수 있다고 주장한다. 데카르트의 이와 같은 확신은 다음의 인용문을 통해 확인할 수 있다. 데카르트는 이제 앎의 “실제적인 것(une pratique)을 발견할 수 있으며, 이로써 우리는 불, 물, 공기 별 하늘 및 우리 주변에 있는 모든 물체의 힘과 작용을 판명하게 앎으로써 [...] 자연의 주인이자 소유자”²⁵⁾가 되었다고 주장하고 있다.²⁶⁾

데카르트의 이러한 주장은 신에게 모든 것을 의존하는 중세적 요소에서 벗어나 인간 스스로가 모든 것에 대한 앎을 추구할 수 있다는 근대인의 열망이 반영되어 있다. 하지만 이것은 완벽한 성공을 거두지 못하는데, 왜냐하면 데카르트는 자신의 철학 저변에 전제되어 있는 중세적 요소를 완벽하게 제거하지 못하였기 때문이다. 하지만 이러한 그의 시도는 흠으로 이어져 다음과 같은 인과성에 대한

노자에 의해 비판의 단초를 제공하고 있는 것이 사실이다. 스피노자는 자신의 주저 『에티카』를 통해 데카르트의 실체 개념 즉, 존재론적 자립성에 개념적 자립성을 추가하여 다음과 같이 주장한다. 스피노자는 하나의 실체, 즉 신이 데카르트가 주장한 것과 같이 정신과 물질이라는 유한 실체를 산출할 수 없으며, 유한 실체는 진정한 실체인 신의 양태(modus)에 불과하다고 주장한다. 이에 대한 스피노자의 주장에 대해서는 B. 스피노자, 강영계 옮김, 『에티카』, 1990, 24쪽 이하 참고.

25) 르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, 1997, 220쪽.

26) 하지만 데카르트의 주장처럼 사유하는 실체인 인간이 연장을 가진 실체를 지배하는 지배 법칙 즉, 인과의 법칙을 명석판명하게 파악할 수 있는가는 많은 문제점을 갖고 있는 것이 사실이다. 이에 대해 최인숙은 데카르트에게 “나 자신의 의식 속에서 생각함의 현상(ego cogito, Ich denke)이 일어난다는 것을 통해서 이 현상의 담지자로서의 생각하는 존재(ens cogitans)인 정신이 존재한다는 것을 인정하지만 이것을 통해서 정신 자체가 무엇인지 아직 구체적으로 서술되고 있는 것은 아니다.”라고 주장하고 있다. 다시 말해, 최인숙은 데카르트가 생각하는 존재를 인식한 것은 인정하지만, 정신 자체가 정확히 구명되지 않았기 때문에 외부 대상을 올바르게 인식할 수 있는가에 대해서는 여전히 의문이 제기된다는 것이다. 이와 같은 최인숙의 논의는 데카르트의 인과성이 불완전성을 갖고 있다는 것을 드러내주는 역할을 하고 있다. 이와 관련한 자세한 논의는 최인숙, 『칸트와 데카르트에서 정신과 물질의 관계』, 『칸트연구』, 제16집, 2005, 63쪽 참고.

문제 제기로 나타나고 있다.

3. 흄의 인과성

흄은 『인간본성에 대한 논고』의 서론을 통해 당대 철학의 혼란함을 지적하며, 이러한 혼란함이 사람들로 하여금 학문 전반에 대한 불신을 갖게 된 원인이라고 주장하고 있다. 이와 관련한 흄의 주장은 다음과 같다.

“최고의 신뢰를 획득하여, 엄밀하고 심오한 추론에서 그들이 고도의 자부심을 갖도록 하는 바로 그 체계들의 토대가 허술하다는 것을, 판단과 학식을 겸비한 사람이 쉽게 지각할 수 있다. 신뢰를 바탕으로 받아들여진 원리들, 그리고 각 부분들 간에는 정합설이 결여되고 전체적으로 명증성이 결여된 그 원리들로부터 어설프게 연역된 결론, 이런 것을 우리는 매우 유명한 철학자들의 체계 곳곳에서 마주치게 되며, **바로 그러한 것이 철학 자체를 망신스럽게 하는 것 같다**”²⁷⁾



흄은 자신 이전의 철학적 체계 특히 형이상학자들의 궁극적인 것에 대한 주장이 학문적 혼란함을 야기했다고 주장한다. 그러므로 흄은 우리가 앞에서 언급한 플라톤과 데카르트와 같은 형이상학자들의 주장 즉, ‘하나의 궁극적인 원리를 통해 모든 지식을 정초할 수 있다’는 주장을 받아들일 수 없었다. 흄의 철학적 체계에서는 “경험을 넘어설 수 있는 것은 전혀 없으며, 또 경험의 권위에 기초를 두지 않고 어떤 원리를 정립할 수 있는 것”²⁸⁾만이 수용될 수 있었다. 흄에 의하면 과거 형이상학적 주장들은 인간이 직접 경험하지 못한 초험적인 주장들이며, 이것은 정당한 지식의 체계를 갖추지 못한 주장들을 의미한다. 흄은 이제 학문의 혼란을 종식시키기 위해 새로운 학문적 탐구의 지평을 제시하고자 한다. 흄이 제시한 새로운 방법이란 학문 탐구의 주체를 인간으로 규정하는 것으로 오직 인간이 직접 관찰과 실험을 통해 습득한 지식만을 진정한 지식으로 인정하는 것이다.

27) 데이비드 흄, 이준호 옮김, 『인간본성에 대한 논고』, 서광사, 1996, 19쪽 이하 참고. 또한 이후 논의되는 본 책에 대해서는 관례에 따라 『논고』라고 표기하기로 한다. (강조는 글쓴이에 의함)

28) 같은 책, 21쪽.

흠이 경험이라는 정당한 권리에 기초해 있는 관념과 출처가 불분명한 관념을 구분한 이유도 바로 여기에 있다. 흠은 경험에 근거가 있는 관념이라고 한다면 필연적으로 특정한 인상과 관계되어 있다고 주장한다. 우리는 이러한 흠의 주장을 다음의 예를 통해 확인해 볼 수 있다. 우리는 지금 특정한 장미에 대한 관념을 떠올릴 수 있다. 그리고 지금 떠올린 ‘장미의 관념’이 특정한 ‘장미의 인상’과 결합되어 있다는 것을 알 수 있으며, 우리는 이와 반대의 경우에도 특정한 인상이 특정 관념과 연결되어 있다는 것을 쉽게 깨달을 수 있다. 이를 흠은 다음과 같이 주장한다. “어떤 사람이 감각기관에 결합이 있어서 어떤 종류의 감각을 받아들이지 못한다면, 그 사람은 그것에 대응하는 관념도 가지고 있을 수 없다는 것을 우리는 항상 발견한다.”²⁹⁾

흠은 위의 인용문을 통해 인간의 감각기관이 만약 인상을 수용하지 못한다면 이것과 연결된 관념 역시 존재하지 않는다고 주장하고 있다.³⁰⁾ 흠은 이런 경우와 마찬가지로 형이상학적 논의의 주제들이 출처가 불분명한 관념들로 이루어져 있다고 주장한다. 따라서 흠은 이러한 형이상학적 관념들을 바로잡기 위해서는 “어떤 철학적 용어가 어떤 의미(meaning)나 관념(idea)이 없이 쓰이고 있는 것이 아닌가 하고 의심이 든다면, 그렇게 가정되고 있는 관념이 어떤 인상으로부터 나온 것인가”³¹⁾라는 문제제기를 요청하고 있다.

흠이 관념의 정당성을 획득하기 위해 수행한 고찰은 형이상학의 체계뿐만 아니라 근대과학의 근본 전제들에 대한 문제 제기를 의미한다. 특히 인과성과 관련한 흠의 논쟁은 근대 자연과학의 근본적인 한계점을 제시하고 있다. 흠은 여기에서 근대과학이 주장하는 인과성이 공간과 시간의 ‘근접성’(contiguity)과 ‘선행성’(priority)을 뛰어넘어 인과의 보편적 타당성을 주장하는 것은 불합리하다고 주

29) 데이비드 흠, 김혜숙 옮김, 『인간 이해력에 관한 탐구』, 지식을 만드는 지식, 2009, 40쪽. 이하 본 책에 대해서는 관례에 따라 『탐구』라고 표기하기로 한다.

30) 하지만 흠은 위의 주장 뒷부분에 감각인상이 없이 생성되는 관념의 예를 다음과 같이 제시하고 있다. 흠은 어떤 사람이 30년 동안 한 번도 본 적이 없는 파란색이 있다고 가정한다. 이때 그 사람 앞에 파란색의 가장 어두운 부분부터 가장 밝은 것까지 쪽 순차적으로 배열한다면 그는 자신이 지각하지 못하는 색에 대한 감각경험 없이 관념을 가질 수 있을 것이다. 왜냐하면 다른 연속하는 색 사이에 있는 것보다 더 큰 간격이 있다는 것을 지각할 수 있기 때문이다. 그렇다면 이러한 그의 주장이 관념이 인상에서 유래한다는 사실을 부정하는 것일까? 물론 아닐 것이다. 그가 한 번도 보지 못한 파란색에 대한 관념은 무(無)에서 나온 것이 아니라 다른 관념과의 비교를 통해서 생성된 것이기 때문이다. 또한 다른 관념은 당연히 인상에 근원이 있기 때문에 자신이 한 번도 못 봤던 파란색에 대한 관념 역시 인상에서 유래되었다고 주장할 수 있을 것이다. 이와 관련한 논의에 대해서는 『논고』, 29쪽 이하 참고.

31) 『탐구』, 42쪽 이하 참고.

장한다. 왜냐하면 우리가 경험을 통해 얻을 수 있는 것은 인과성의 필연적 관계가 아니라 오직 개연적 관계일 뿐이며, 근대 자연과학의 탐구 대상이 되는 지속적이고 독립적인 물질인 ‘물리적인 실체’에 대한 근거를 경험에서는 찾을 수 없기 때문이다. 이와 관련하여 흄의 주장은 다음과 같다. “우리의 감각이 인상을 구별되거나 독립적이고 외부적인 어떤 것의 심상으로 나타내지 않는다는 것은 분명하다. 감각은 우리에게 단일한 지각만 전달할 뿐이며, 지각 이상의 어떤 것에 대한 최소한의 암시조차 제공하지 않기 때문이다.”³²⁾

특히 흄의 이와 같은 실체에 대한 비판은 그의 인과관념을 설명하는데 있어 우리에게 토대적인 역할을 제공하고 있다. 흄은 먼저 실체에 대한 다음 두 가지의 신념을 제시한다. 첫째, 흄은 우리가 실체라고 여기는 대상들은 모두 ‘항상성’(constancy)을 갖는다고 주장한다. 흄에게 이러한 항상성이란 만약 우리가 대상에 대한 지각이 단절되어도 대상은 변하지 않고 존재할 것이라는 믿음을 의미한다. 흄은 이 항상성이야말로 우리의 지각에 의존하는 인상과 우리가 실체라고 여기는 대상을 구분해주는 역할을 수행한다고 정의한다. 둘째, 흄은 우리가 물체들이 변화에도 불구하고 대상들 사이의 변화에 대한 ‘정합성’(coherence)을 유지한다고 주장한다. 흄은 우리가 이와 같은 불변성과 정합성을 바탕으로 외부 대상을 실체적인 대상이라고 믿는다고 주장한다.

그렇다면 우리가 이와 같은 항상성과 정합성이 존재한다고 신념을 갖는 이유는 무엇일까? 흄은 이에 대해 “지속적이거나 독립적인 존재에 관한 의견을 낳는 것이 감각인지 이성인지 아니면 상상력(imagination)인지”³³⁾에 대해 다음과 같고찰을 시도한다. 흄은 먼저 이러한 신념이 감각에서 유래되었다는 사실을 부정한다. 왜냐하면 흄에게 “지각들에 있는 규칙성의 정도는 우리가 지각되지 않는 대상에 있는 더 큰 정도의 규칙성을 추정하는 토대”³⁴⁾가 될 수 없기 때문이다. 이와 마찬가지로 흄은 이성 역시 우리에게 외부대상의 관념을 제공할 수 없다고 주장한다. 이성은 오히려 사람들에게 “지각과 대상들을 혼동하고 독립적으로 지속되는 존재를 자신들이 느끼고 보는 바로 그것”³⁵⁾과 동일시하는 오류에 빠지게

32) 『논고』, 201쪽.

33) 『논고』, 200쪽.

34) 『논고』, 208쪽.

35) 『논고』, 205쪽.

하는 것이기 때문이다. 이를 바탕으로 흄은 불변성과 정합성이 ‘상상력’에 근원을 두고 있는 것이 분명하다고 주장한다. 이러한 상상력의 속성에 대해 흄은 다음과 같이 주장한다. “노에 의해 움직이는 껍리선은 새로운 추진력이 전혀 없어도 가던 길을 계속 가듯이 **상상력은 연쇄적 사고 작용에 개입하면 그 대상이 없어지더라도 계속 작용하는 경향**”³⁶⁾이 있다. 흄은 인간이 이러한 상상력을 바탕으로 또 다른 ‘정신적인 실체’인 ‘자아’를 만들어 냈다고 주장한다. 하지만 흄에게 자아란 “인간들은 서로 다른 지각들의 다발 또는 집합일 뿐이며, 이 지각들은 표상할 수 없을 정도로 빠르게 서로 계기하며, 영원히 흐르고 운동”³⁷⁾에 불과한 것이다. 흄은 인간이 이와 같은 세 가지의 요소 즉, ‘실체적 물리적 대상’과 ‘인격의 동일성’, ‘상상력’을 바탕으로 인과의 필연성과 같은 허구적인 요소를 만들어 낸다고 주장한다.

그렇다면 흄이 주장하는 인과성의 본질은 무엇인가? 흄은 다음 세 가지를 인과성의 필수 조건이라고 주장한다. 가장 먼저 흄이 제시한 조건은 인접성이다. 흄은 인간이 인과의 신념을 갖는 이유가 “알 수 있는 것은 원인이나 결과라고 여겨지는 대상들은 그 대상들이 무엇이든 간에 모두 인접”³⁸⁾해 있기 때문이라고 주장한다. 흄은 멀리 동떨어진 대상들이 원인과 결과라는 관계를 산출할 수 있는 것처럼 보일 수도 있지만 이것은 사실 인접한 연쇄적 원인들에 의해 연결된 것이라고 주장한다. 흄은 이러한 인접성의 가장 완벽한 예로 하나의 당구공이 다른 당구공을 향해 부딪치는 순간을 예로 제시한다.³⁹⁾

흄이 제시하는 두 번째 조건은 결과에 대한 원인의 시간적 선행성이다. 이와 관련한 흄의 주장은 다음과 같다. 흄은 “어느 정도의 시간 동안 다른 것을 산출하지 않고 온전히 존재하는 대상은 자신의 독자적인 원인(sole cause)이 아니라, 그 대상을 그것의 정적인 상태에서 밀쳐 내어서 그 대상이 은밀하게 지닌 원동

36) 『논고』, 209쪽. (강조는 글쓴이에 의함)

37) 『논고』, 256쪽 이하 참고.

38) 『논고』, 75쪽. 이러한 흄의 인접성에 대한 설명에도 불구하고 인접성이라는 개념은 여전히 모호하다. 왜냐하면 인접성을 판단할 수 있는 기준점이 없기 때문에 정확성을 담보할 수 없기 때문이다.

39) 김효명은 흄의 이와 주장에 난점에 대해 다음과 같은 비판을 제시한다. 김효명은 흄이 공간에 대한 분할을 불가능한 것이라고 표현한 것에 대해 만약 지각의 대상이 되는 한 최소한의 연장을 가질 것이기 때문에 최소한의 연장을 가진다면 더 분할될 수 있는 것은 당연하다고 반박한다. 또한 김효명은 Russell과 Kemp Smith의 흄에 대한 비판을 제시함을 통해 자신의 주장을 뒷받침하고 있다. 김효명, 『영국경험론』, 아카넷, 2001, 199쪽 이하 참고.

력(energy)을 발휘하도록 하는 다른 어떤 도움을 받는다는 것”⁴⁰⁾이라고 주장한다. 다시 말해, 흄은 어떤 대상이 운동을 하지 않는 상태로 존재할 수 있는 것조차 외부의 원인에 의한 것이라고 주장하는 것이다. 이를 근거로 흄은 어떤 원리나 결과는 독자적인 원인이나 결과가 아니며, 원인과 결과의 관계가 동시적일 수 없다고 주장한다. 흄은 만약 원인과 결과가 동시적이라고 한다면 모든 것이 같이 공존하기 때문에 결국 원인과 결과로 인식할 수 없다고 주장한다.⁴¹⁾

세 번째는 흄의 인과성의 가장 핵심적인 부분이라고 할 수 있는 항상적 결부(constant conjunction)이다. 흄은 항상적 결부가 근접성, 선행성과는 다른 특징을 갖고 있다고 주장한다. 왜냐하면 흄에게 필연적 연관은 인과의 조건 중 가장 근원적인 특징이기 때문이다. 하지만 항상적 결부는 앞에서 언급한 두 요소들과 달리 대상들에 대한 인상을 가질 수 없다. 그러므로 흄은 인과의 결합이 필연적 연결이라는 근거를 어디에서도 찾을 수 없으며, 우리는 단지 선행과 근접을 규칙적인 순서에 따라 두 대상이 항상적으로 결부할 것이라는 신념을 가질 수 있을 뿐이라고 주장한다. 결국 우리는 대상을 언제나 동일한 원인과 결과로 사유하는 것은 개인적 신념에 불과하다는 것을 의미한다고 주장한다.⁴²⁾

흄의 이와 같은 인과성에 대한 주장은 인과성의 주체를 인간으로 가져오는 것을 성공적으로 수행하였다. 흄에 의하면 이제 인간은 이제 신과 같은 궁극적인 존재에 의존하지 않고 인과관계를 설정할 수 있었다. 하지만 이러한 흄의 인과성은 인과성의 주체를 인간으로 가져온 댓가를 치러야 했는데, 그것은 바로 인과성의 객관적 타당성을 포기한 채 단지 인과성의 주관적 타당성만을 주장할 수 밖

40) 『논고』, 95쪽.

41) 에이어(A. J. Ayer)는 앞에서 살펴본 두 가지 관계와 이제 살펴 볼 관계 사이에 기능적 차이가 있다고 평가한다. 먼저 처음 두 가지 관계가 우리의 주목(attention)의 움직임에 대한 진로를 보여주고 있는 반면, 이제 살펴본 관계는 우리의 사실적인 믿음을 위한 주요 공급원이라고 평가하고 있다. 다시 말해, 대상에 대한 인상이나 관념은 그 대상을 닮았다고 여겨졌거나 그 대상에 인접해 나타났거나 또는 유사한 종류의 대상에 인접해 있는 것으로 보여 졌던 대상에 대한 관념을 야기시키는 경향이 있지만, 결코 인과성으로 파악할 수는 없다는 점이다. 예를 들어 글쓴이가 지금 논문을 쓰기 위해 의자에 앉은 동시에 창 밖에서 비가 내리고 있다고 가정해 본다면 분명 두 사건 사이에는 시공간적 인접과 계기성을 가지고 있다. 하지만 어떤 경우에도 내가 논문을 쓰기 위해 책상에 앉은 행위와 하늘에서 비가 오는 현상을 인과관계로 파악하지 않을 것이다. 여기에서 우리는 인과관계를 파악하기 위해 위의 요소들을 제외한 핵심적인 요소를 필요로 한다는 것이다. A. J. 에이어, 서정선 옮김, 『흄의 철학』, 서광사, 1987, 89쪽 이하 참고.

42) 이와 같은 점은 최초의 흄 연구자라고 할 수 있는 캠프 스미스(Kemp Smith)에 의해 주장되는데, 그는 이러한 흄의 탐구를 ‘자연적 신념’이라는 명칭을 부여하였으며, 이것이 흄 철학의 중심사상이라고 주장하고 있다. 이와 관련한 논의는 Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London: Palgrave Macmillan, 2005 이하 참고.

에 없었다. 이것이 흄의 인과성에 대한 논의의 의의와 한계이며, 이러한 문제 제기는 칸트에게 있어 다음과 같은 논의의 지평으로 제공된다.



III. 초월철학의 인과성

1. 형이상학과 인과성

칸트는 흄이 제기하고 있는 인과성에 대한 문제가 모든 학문적 체계에 걸쳐 있는 중요 요소라고 생각한다. 물론 칸트는 이러한 흄의 문제제기가 전적으로 타당하지 않지만 적어도 자신을 초월철학(Transzendentalphilosophie)의 길로 이끌어 주었다고 고백하고 있다. 이와 관련된 칸트의 주장은 다음과 같다. “솔직히 고백하거니와, 데이비드 흄의 환기야 말로 수년전에 처음으로 나의 독단적(dogmatisch) 선잡을 중단시키고, 사변철학 분야에서 나의 연구들에 전혀 다른 방향을 제시했던 것”⁴³⁾이다. 칸트는 학문이 혼란한 이유를 형이상학으로 지목한 흄의 의견에 동의하고 있다. 하지만 그 내용과 이유에 대해 다음과 같은 차이점이 나타나고 있다. 먼저 흄은 경험 이전에 어떤 원리가 존재한다는 주장을 수용할 수 없었다. 그러므로 흄에게 형이상학의 학문적 가능성은 부정되지만, 칸트는 경험 이전에 어떤 원리가 전제되어 있다고 주장하기 때문에 형이상학의 학문적 가능성을 긍정적으로 평가하고 있다.⁴⁴⁾ 따라서 형이상학의 폐기를 주장한 흄과 달리 칸트에게 학문의 위기는 모든 학문의 바탕이 되는 형이상학⁴⁵⁾의 위기를 의미

43) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*,(1783), Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden, Wilhelm Weischedel, Band III, Darmstadt 2011, IV 260. 이하 관례에 따라 ProI이라고 표기하고자 한다. 또한 이에 대한 번역서로는 백종현 옮김, 『형이상학서설』, 아카넷, 2012를 참고하였다. 하지만 dogmatish라는 번역어에 대해서는 백종현의 번역 ‘교조적’과는 다르게 문맥적 상황에 더 어울리는 ‘독단적’이라는 번역어를 사용하였다. 이와 같은 용어의 논쟁과 관련해서는 F. 카울바하, 백종현 옮김, 『칸트 비판철학의 형성과 체계』, 서광사, 1992, 311쪽 이하 참고.

44) 물론 흄은 형이상학을 부정하기 때문에 그가 제기한 인과의 관념에 대한 물음이 형이상학과 무관하다고 주장할 수 있다. 하지만 칸트에게 인과성은 형이상학의 근원적인 원리에 해당하는 것으로 나아가 인간이 세계를 규범적으로 파악할 수 있는 하나의 원리를 의미한다. 그렇기 때문에 인과성은 모든 학문의 기초이기도 하다. 이는 아리스토텔레스를 시작으로 데카르트, 볼프와 바움가르텐으로 이어지는 ‘학문으로서의 확고한 위치를 점유할 수 있는 형이상학 구축’이라는 전통을 수용한 결과로써 이와 관련한 내용은 강영안, 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』, 서강대학교출판부, 2009 이하 참고.

45) 칸트가 형이상학을 부정한 것인지, 형이상학을 옹호한 것인지에 대한 해석은 다양한 해석상의 논쟁점이 있는 것이 사실이다. 이에 대해 힐쉬베르거(J. Hirschberger)는 칸트가 형이상학을 부정했으며, 그저 인식론자에 지나지 않는다고 해석한 신칸트주의(Neukantianismus)를 비판한다. 힐쉬베르거는 칸트가 특정한 형이상학, 즉 합리론의 형이상학만을 거부했음에도 불구하고 인식론자로 해석되는 것은 불합리하다는 것으로 근거를 뒷받침하고 있다. 이와 관련한 내용은 요하네스 힐시베르거, 강성위 옮김, 『서양철학사』, 이문출판

하며, 이를 이유로 칸트는 형이상학의 체계를 올바른 방향으로 정초한다면 학문의 위기 역시 자연스럽게 해결될 수 있다고 생각하였다.

칸트는 학문의 위기를 바로잡기 위해 먼저 인간 이성이 가진 본성을 탐구하고자 하는데, 그는 학문의 위기가 이성(Vernunft)이 갖고 있는 특수한 운명 때문이라고 생각했기 때문이다. 칸트에게 “인간 이성은 이성의 자연본성 자체로부터 부과된 것이기 때문에 물리칠 수도 없고 그의 전 능력을 벗어나는 것이어서 대담할 수도 없는 문제들로 인해 괴롭힘”⁴⁶⁾을 당하는 운명에 처해있는 것이다. 칸트는 이러한 인간의 이성은 영원한 인과의 사슬(die unendliche Kausalnexus) 굴레에서 벗어나기 위해 자신의 경험적 한계에서 벗어나 증명할 수 없는 ‘인과의 시월’을 전제한다고 주장한다. 칸트는 이에 대한 예로 ‘영혼은 단순한 본성을 가지며, 불멸한다.’, ‘세계는 시초를 가지고 있다.’, ‘신은 현존한다.’와 같은 명제를 제시한다. 칸트가 보기에 이러한 주장들로 인해 야기된 혼돈과 끝없는 싸움의 전장이 다름 아닌 현재의 형이상학⁴⁷⁾인 것이다.

칸트는 형이상학의 위기⁴⁸⁾를 극복하기 위해 지금까지 성공의 길을 걷고 있다고 평가받는 다른 학문들을 살펴본다. 그 결과 성공을 성취한 학문이 다음과 같은 공통적인 특징을 갖고 있다고 주장한다. “이런 상화의 변경은 한 사람의 운 좋은 착상이 시도하여 성취된 혁명에서 기인하는 것으로 보아야 한다. [...] 학문의 안전한 길이 모든 시대와 한없이 먼 곳에까지 걸쳐 열렸고 지시되었다.”⁴⁹⁾ 칸트에게 특히 자연과학의 성공은 인간이 “교사가 원하는 것을 모두 진술하게 되는 학생의 자격으로서가 아니라, 증인으로 하여금 그가 제기하는 물음들에 답하

사, 2012, 379쪽 이하 참고.

46) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1998. 관례에 따라 초판(1781)을 A, 재판(1787)을 B로 표기할 것이다. 이에 대한 번역어는 백종현 옮김, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006를 기준으로 표기하지만, 필요에 따라 글쓴이가 문맥에 맞게 번역하도록 한다. A VIII

47) 코플스톤(Copleston)은 칸트가 사용하는 형이상학이라는 용어에 대한 의문을 제기한다. 그는 칸트가 형이상학이라는 용어를 항상 같은 의미로 사용하지 않는다고 주장하는데, 칸트가 원하는 본래적 의미의 형이상학의 의미는 순수이성의 힘으로 도달할 수 있는 철학적 지식 전체에 대한 체계적 표현을 의미하는 것이었다. 하지만 코플스톤은 칸트가 형이상학을 초감각적 실재에 대한 허식적이고 환상적인 지식을 뜻하는 것으로도 사용했다고 주장한다. F. 코플스톤, 『칸트』, 임재진 옮김, 중원문화, 2013, 68쪽 이하 참고.

48) 글쓴이는 칸트가 주장한 형이상학의 위기가 바로 인과성의 위기라고 생각한다. 왜냐하면 칸트가 ‘형이상학자들의 십자가’ 또는 ‘형이상학의 제일 핵심 물음’이라고 주장하는 ‘선형적 종합 인식은 어떻게 가능한가?’라는 물음 자체가 결국 ‘나는 무엇을 알 수 있는가?’라는 칸트적 형이상학의 선도적 물음과 연결되며, 이는 결국 칸트가 추구한 현상계의 지식은 인과성을 통해서 가능하기 때문이다. 이와 관련한 내용은 4장에서 본격적으로 다루기로 한다. B XV이하 참고.

49) B XI.

도록 강요하는 임명된 재판관 자격”⁵⁰⁾을 부여받게 된 원인이라고 주장한다. 그러므로 칸트는 이제 다른 학문들을 성공의 길로 이끌었던 ‘사고방식의 혁명’을 형이상학에 적용하고자 한다.

“이제까지 사람들은 모든 우리의 인식은 대상들을 따라야 한다고 가정하였다. 그러나 대상들에 관하여 그것을 통해 우리의 인식이 확장될 무엇인가를 개념들에 의거해 선형적으로 이루려는 모든 시도는 이 전제 아래에서 무너지고 말았다 그래서 사람들은 한 번, 대상들이 우리의 인식을 따라야 한다고 가정함으로써 우리가 형이상학의 과제에 더 잘 진입할 수 있겠는가를 시도해 봄직하다.”⁵¹⁾

아와 같은 칸트의 소위 ‘코페르니쿠스적 전회’(Kopernikanische Wende)는 인식과 대상의 관계에 대한 자신만의 독창적인 관점을 의미한다. 칸트 이전 철학자들은 인간의 사유가 대상의 성질에 따라야 한다고 주장하였지만 칸트는 이와는 반대로 대상이 인간의 사유에 따라야 한다고 주장함으로써 인간의 주체성을 강조하는 동시에 이전 철학의 문제점들을 해결하고자 시도한다.

또한 칸트의 이와 같은 소위 ‘코페르니쿠스적 전회’는 우리에게 인과성과 관련된 다음과 같은 논쟁점을 제시해 주고 있다. 첫째, 칸트는 이전의 사변적 형이상학자들과 달리 인과성을 인간이 주체적으로 생성할 수 있는 원리이라고 주장한다는 점이다. 인간의 인식이 대상을 따라야 했던 과거에 인과성은 초월적(transzendent) 원리였지만 오히려 이제 대상이 인간의 인식을 따라야 하기 때문에 인과성은 오히려 초월적(transzendent)인 원리이며, 경험은 오직 인과성을 통해 가능하다고 주장한다. 둘째, 칸트는 인과성에 대한 적용영역의 한계를 제시한다. 인간의 사유는 대상의 본래적인 성질에 대해서는 알 수 없으며, 인식 주체와 무관하게 대상세계를 지배하는 초월적인 어떤 원리에 대한 지식을 추구할 수 없기 때문이다. 셋째, 칸트는 인과성이 인간에 의해 주체적으로 형성할 수 있지만 흄의 주장과 같이 경험을 통해 얻어지는 것이 아니라고 주장하고 있다. 칸트의 이와 같은 주장은 인과의 필연성을 부정하며, 오직 인과성의 개연성만을 주장한 흄의 주장을 정면으로 반박하는 것을 의미한다. 넷째, 칸트는 인간이 스스로 만

50) B XIII.

51) B XVII.

들어낸 인과성에 대해 옳고 그름을 판단할 수 있는 정당한 권리를 갖고 있다고 주장한다. 칸트는 이를 인간이 순수 이성 비판이라는 이성의 법정(Gerichtshof der Vernunft)을 통해 “정당한 주장을 펴는 이성을 보호하고, 반면에 근거 없는 모든 월권에 대해서는 강권적 명령에 의해서가 아니라 영구불변적인 법칙에 의거해 거절”⁵²⁾할 수 있다고 표현하고 있다.

2. 직관형식과 인과성

칸트는 우리가 외부 대상을 인식하는 것은 그 자체로 존립하는 대상을 인식하는 것이 아니라 단지 현상(Erscheinung)⁵³⁾을 인식하는 것에 불과하다고 주장한다. 칸트는 이를 다음과 같이 표현하고 있다. “우리의 선험적인 이성 인식은 단지 현상들에만 상관하는 반면에 사상(事像)들 그 자체는 독자적으로 실재하는 것이긴 하지만, 우리에게 알려지지 않는 것으로 남게 된다.”⁵⁴⁾ 칸트는 위 인용문을 통해 우리가 앎을 추구할 수 있는 대상은 오직 현상의 영역이며, 사물의 본래적인 성격인 사물 자체⁵⁵⁾는 우리에게 알려지지 않은 미지의 세계로 남아 있다고 주장하고 있다.

52) A XIII 이하 참고 물론 우리는 칸트의 의와 같은 이성의 법정 즉, 이성 자신이 스스로를 비판할 수 있을 것인가에 대해 의문을 제기할 수 있다. 이에 대해 들뢰즈(G. Deleuze) 역시 이성 자신이 재판관이 되는 동시에 피고인이 되는 것은 칸트적인 모순과 같다고 비판한다. 따라서 그는 칸트가 스스로에 의해서 심판된다는 것에 이성이 관심을 갖지 않게 하면서, 이성을 그 속에 심판하도록 허용할 방법이 없기 때문에 칸트의 내재적 비판은 실패했다고 주장한다. 이하 관련된 논의에 대해서는 질 들뢰즈, 이정신 옮김, 『니체와 철학』, 민음사, 2013, 168쪽 이하 참고.

53) 코플스턴은 칸트가 Erscheinung과 Phaenomenon를 구분해서 사용하고 있다고 주장한다. 코플스턴에 따르면 칸트에게 있어 Erscheinung은 아직 범주화되지 않은 무규정적 상태인 반면, Phaenomenon은 범주화 되어 대상화된 상태를 의미한다. 이러한 근거에서 본다면 칸트가 주장하는 본래적 의미의 현상은 후자쪽에 더 가깝다고 할 수 있다. 또한 코플스턴은 칸트 스스로 Erscheinung이라는 용어를 명확히 사용하지 않는다는 점을 언급하고 있다. 이와 관련된 논쟁에 대해서는 F. 코플스턴, 임채진 옮김, 『칸트』, 중원문화, 2013, 102쪽 이하 참고.

54) B XX.

55) 칸트의 현상과 사물 자체라는 구분은 야코비(F. H. Jacobi)를 시작으로 끊임없는 논쟁점을 제시하고 있다. 야코비는 칸트의 이런 현상과 사물 자체에 대해 다음과 같이 비판하고 있다. ‘물자체를 전제하지 않고서는 칸트의 체계에 들어갈 수 없고, 물자체를 전제하고서는 그의 체계 속에 머물러 있을 수 없다’ 또한 이와 같은 비판 이후에도 특히 독일관념론자들에 의해 칸트의 관념론이 형식과 질료, 현상과 사물 자체 사이에 화해할 수 없는 이원론으로 파악하고 이러한 이원론적 대립을 화해시키기 위한 새로운 원리들을 제시하고 있다. 니콜라이 하르트만, 이광조 옮김, 『독일관념론철학』, 서광사, 2008, 52쪽 이하 참조. 또한 야코비의 비판 이래 현상과 사물 자체 문제를 둘러싼 논쟁사 정리는 P. T. Strawson, *The Bound of Sense : an essay on Kant's Critique of pure reason*, London, 1966, 247쪽 이하 참고.

칸트의 이러한 주장은 독창적인 인과성의 정초를 위한 토대적인 역할을 수행하고 있다. 칸트에게 만약 현상과 사물 자체라는 구분이 없다면 그 역시 이전의 형이상학자들과 마찬가지로 인과성이 모든 영역에 적용된다고 주장했을 것이다. 우리는 이와 관련한 칸트의 주장을 다음의 인용문에서 찾아볼 수 있다. 만약 “사물들의 구별이 전혀 이루어지지 않았다고 가정한다면, 인과성의 원칙 그러니까 인과성에 의해 규정된 자연의 기계성이 작용인으로서 모든 사물 일반에 전면적으로 타당해야 할 터이다.”⁵⁶⁾ 하지만 칸트는 사물 자체는 인과성의 적용을 받지 않는다고 주장한다. 칸트는 여기에서 사물 자체와 관련하여 다음과 같이 주장한다. ‘인간은 사물 자체에 대해 인식할 수는 없지만 사고의 가능성은 열려 있다.’ 칸트는 이러한 주장을 통해 더 이상 모순 없이 도덕적 자유, 영혼불멸 및 신의 존재에 대한 신앙을 설명할 수 있다고 주장한다.⁵⁷⁾ 이는 칸트철학에서 신앙의 영역에 대한 믿음의 정당한 근거로써 활용되는데, 칸트는 이를 다음과 같이 언급하고 있다. “그러므로 나는 신앙을 위한 자리를 얻기 위해서 지식을 폐기해야만 했다.”⁵⁸⁾

우리는 여기에서 다음과 같은 물음을 제기할 수 있다. 칸트에게 현상과 사물 자체는 어떤 차이점이 존재하는 것인가? 이에 대한 칸트의 설명은 다음과 같다. 칸트에게 사물 자체는 바로 공간과 시간의 제약으로부터 벗어나 있는 영역을 의미한다. 칸트는 이를 공간의 예를 통해 설명하고 있다. 칸트는 “모든 경험을 가능하게 하는 조건을 내버리고, 공간을 사물들 그 자체(Ding an sich selbst)의 기초에 놓여 있는 어떤 것을 취하자마자, 공간은 아무것도 아니라는 것”⁵⁹⁾이라고 주장한다. 그러면 칸트는 유일한 인과의 적용영역인 공간과 시간을 어떻게 표준(Kanon)하고 있을까? 칸트는 이에 대해 다음과 같은 특징을 제시하고 있다.

칸트는 공간과 시간을 감성(Sinnlichkeit)⁶⁰⁾에 예비되어 있는 직관(Anschauung)

56) B XXVIII.

57) 이와 관련해서 쾨르너(S. Körner)는 칸트가 초험적 실재와 경험적 실재를 구분하지 않고서는 과학과 도덕 및 종교 사이의 명백한 모순을 해결할 수 없었다고 주장한다. 그러므로 이와 같은 현상과 사물 자체에 대한 칸트의 구분은 칸트철학의 체계에 있어 매우 중요한 역할을 하고 있다고 긍정적인 평가를 내리고 있다. S. 쾨르너, 강영계 옮김, 『칸트의 비판철학』, 서광사, 1983, 109쪽 이하 참고.

58) B XXX.

59) A 28 = B 44.

60) 칸트의 이와 같은 주장은 데카르트의 사유하는 실체(res cogitans)와 연장을 지닌 실체(res extensa)에 대한 비판을 의미한다. 왜냐하면 데카르트에게 있어 직관될 수 있는 것은 자기 자신의 존재 다시 말해 사유하는 실체만이 가능하다. 따라서 사유하는 실체는 연장과 서로 직관적으로 관계를 맺을 수 없으며, 신을 통

의 선험적(a priori) 형식이라고 주장한다. 우리는 칸트의 이와 같은 주장을 다음에 제시되는 인용문을 통해 살펴 볼 수 있다. “현상의 질료는 단지 후험적으로 주어진다고 하더라도, 그러나 그것들의 형식은 그것들을 위해 모두 마음에 선험적으로 준비되어 있다.”⁶¹⁾ 칸트는 형식의 선험성에 대해 다음과 같이 주장하고 있다.

“우선 지성이 그의 개념을 가지고 사고하는 모든 것을 떼어냄으로써 감성을 격리할 것이다. 그것은 경험적 직관 이외에는 아무것도 남기지 않기 위해서이다. 두 번째로는 우리는 이것에서 다시 감각에 속하는 모든 것을 분리시킬 것이다. 그것은 감성이 선험적으로 제공할 수 있는 유일한 것인 순수 직관과 현상들의 순전한 형식 이외에는 아무것도 남기지 않기 위해서이다.”⁶²⁾

그러므로 칸트에게 공간과 시간이라는 형식은 “대상들 자체에 달려 있는 것이 아니라, 순전히 그것들은 직관하는 주관에 달려 있는 것을 의미한다.”⁶³⁾ 이와 관

한 매개 혹은 그의 후기 사상에서 송과선이라는 매개체를 통해서 관계 맺는 것이 가능하다. 데카르트의 이와 같은 직관과 송과선에 대한 주장은 김채권, 「인과성과 실체이원론」, 『철학적분석』, 제2호, 2000, 17쪽 이하 참고.

61) A 20 = B 34 이하 참고. 물론 칸트가 주장하고 있는 공간과 시간의 선험성은 1960년대 이후 영미의 칸트 주석가들에 의해 많은 비판을 받고 있는 것이 사실이다. 그 중 우리는 버넷(J. Bennett)이 행한 시간의 선험성에 대한 비판은 주목할 만하다. 버넷은 칸트의 철학적 체계에 의거하여 ‘모든 감각 소여는 시간적이다’라는 진술은 분석적 판단이 아니기 때문에 시간이 없는 세계를 인정할 수 있다고 주장하였다. 이와 관련한 논의에 대해서는 J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, 49쪽 이하 참고.

62) A 22 = B 36.

63) 글썬이는 칸트의 공간과 시간에 대해 다음과 같이 정리하고자 한다. 첫째, 칸트는 공간과 시간을 “외적 경험으로부터 추출된 경험적 개념이 아니다”(A 23 = B 38.)라고 주장하고 있다. 왜냐하면 공간과 시간이 만약 경험적 개념이라고 한다면 경험을 통해 끊임없이 새롭게 개념이 추출될 것이며, 우리에게 동일한 공간이나 혹은 동일한 시간을 존재할 수 없을 것이기 때문이다. 둘째, 칸트는 공간과 시간이 외부 대상과 관계를 맺기 위해 바탕에 기초되어 있다고 주장한다. 왜냐하면 “우리는 공간상에서 아무런 대상들과 마주치지 않는 것은 충분히 생각할 수 있어도, 공간이 없다는 것은 결코 표상”(A 24 = B 39.)될 수 없기 때문이다. 시간에 대해 역시 “시간으로부터 현상을 완전히 제할 수 있을지 몰라도, 시간 자체를 제거할 수 없다”(A 31 = B 46.)고 주장하고 있다. 셋째, 칸트는 공간과 시간이 보편적인 개념이 아니라 순수한 직관이라고 주장한다. 칸트는 이에 대해 다음과 같은 근거를 제시하고 있다. 이러한 이유로 “우리는 단 하나의 공간만을 표상할 수 있을 뿐이며, 그래서 우리가 많은 공간들에 대해서 얘기할 때, 우리는 그로써 오로지 단 하나의 동일한 공간의 부분들을 의미”(A 25 = B 40.)할 뿐이다. 넷째, 칸트는 공간과 시간은 무한한 양으로 표상한다고 주장한다. 이에 대한 칸트의 주장을 살펴보고자 하자. 왜냐하면 “시간의 모든 일정한 크기는 단지, 초에 놓여 있는 유일한 시간의 제한으로써만 가능하다는 것”(A 32 = B 49.)이기 때문이다. 이를 글썬이는 다음과 같은 예를 통해 설명하고자 한다. 우리는 ‘여기’ 혹은 ‘오늘’과 같이 공간과 시간의 부분들로 분절하여 표상하고 있다. 하지만 이와 같은 표상은 근원적인 표상인 공간과 시간이 무제한적으로 주어져 있어야 가능한 표상이다. 그러므로 칸트는 다음과 같은 주장을 우리에게 제시하고 있다. 다섯째, 공간과 시간은 어떤 사물의 속성이나 규정이 아니라는 것이다. 따라서 칸트는 공간과 시간을 “스스로 독립적으로 존속하는 무엇도 아니고, 사물들의 객관적인 규정으로서, 그러니까 우리가 사물들에 대한 직관의 모든 주

런하여 칸트는 공간과 시간을 다음과 같이 특징적으로 표현하고 있다. 칸트는 공간과 시간은 초월적으로 관념성(Idealität)을 갖고 있지만, 경험적으로 실재성(Realität)을 갖고 있다고 주장한다.

칸트는 자신의 이와 같은 주장을 바탕으로 이전 철학의 시간 규정에 대해 다음과 같이 문제점을 지적한다. 칸트는 먼저 뉴턴⁶⁴⁾과 같은 수학적 자연학과들이 시간을 초월적 실재성이라고 정의하는 것에 주목한다. 칸트가 보았을 때 이러한 시간은 모든 사물의 존재와 관계없이 존재하는 일종의 ‘비존재(Unding)’와 같은 것이다. 하지만 칸트는 만약 시간이 이와 같은 초험적 실재성을 가진 비존재와 같은 존재라면 “이것들은 실재하는 어떤 것이 아니면서 오로지 실재하는 모든 것을 자기 안에 담는 것”⁶⁵⁾이 어떻게 가능한지에 대해 의문을 제기한다. 칸트는 이러한 문제제기를 통해 이중적인 두 대상인 실재하는 대상과 실재하지 않는 시간을 매개하는 것은 불가능하다고 주장한다. 다음으로 칸트는 라이프니츠와 같은 부류들이 시간을 오직 사물의 속성과 같은 것으로 정의했다고 주장한다. 하지만 이들의 주장대로 시간이 사물의 속성이라고 한다면 우리가 시간을 인식할 수 있는 방법은 오직 경험을 통해서 일 것이다. 하지만 경험을 통해 인식되는 시간은 우리에게 매 순간 다른 시간에 대한 개념으로 정초될 것이며, 이는 우리 모두가 서로 다른 시간규정을 가진다는 것을 의미한다. 그러므로 칸트는 라이프니츠의 시간규정이 “선험적인 수학적 인식의 가능성에 대한 근거를 제시할 수 없고, 경험명제들을 저[수학적]주장들과 필연적으로 일치”⁶⁶⁾할 수 없다는 문제점을 갖고 있다고 주장한다.

우리는 여기에서 이 두 가지의 시간규정을 인과성과 관련하여 논의해 보고자 한다. 첫째, 뉴턴의 주장과 같이 초험적인 것으로 시간을 규정한다면 인과성 역

관적인 조건들을 도외시해도 여전히 남을 그런 어떤 것”이 아니라고 단호하게 주장한다. 이와 관련한 논의는 A 38 = B 54 이하 참고.

64) 오토프리트 회페(O. Höffe)에 의하면 뉴턴은 공간을 무한하고 일양적인 신의 감관(Sensorium Dei)으로 파악하고 있으며, 칸트는 이와 같은 시간뿐만 아니라 공간에 대한 주장 역시 수용하지 않는다고 주장한다. 따라서 글쎄는 통념적으로 알려진 것과 같이 칸트가 뉴턴의 철학적 체계를 옹호한다는 것은 받아들일 수 없다는 입장이다. 물론 이에 대해 다음과 같은 설명이 가능할 것이다. 칸트가 뉴턴의 물리학을 정밀과학의 모범으로 인정하는 것은 확고한 사실이다. 하지만 뉴턴의 철학적 전제는 대부분 수용하지 않으며, 특히 글쎄는 칸트가 뉴턴과는 전혀 다른 공간과 시간에 대한 의견을 개진하고 있는 것을 보면 더욱 그러함을 알 수 있다. 이에 대한 자세한 논의에 대해서는 오토프리트 회페, 이상헌 옮김, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 2007, 99쪽 이하 참고.

65) A 39 = B 56 이하 참고.

66) A 41 = B 58.

시 초험적으로 존재하는 어떤 원리를 의미할 것이다. 우리는 이와 같은 인과성의 예를 플라톤에서 찾아볼 수 있었다. 둘째, 라이프니츠의 주장대로 시간규정이 경험적인 사물의 속성이라고 한다면 인과성은 흄의 경우와 같이 오직 주관적 타당성만을 갖게 될 것이다. 경험을 통해 시간규정이 새롭게 정초된다는 것은 이를 바탕으로 하는 인과성 역시 매번 새롭게 규정된다는 것을 의미한다.

우리는 이러한 시간규정에 대한 두 가지 유형을 고찰함으로써 칸트의 인과성이 갖고 있는 독창성의 근거를 파악할 수 있었다. 하지만 본 절에서 고찰한 직관의 형식을 바탕으로는 인과성이 초월성과 객관적 타당성을 갖는다는 것을 증명할 수 없다. 왜냐하면 인간이 직관을 통해 표상하는 공간과 시간은 순수지성(Verstand)의 형식인 범주에 의해 종합되지 않은 각자의 공간과 시간이기 때문이다. 칸트는 이러한 감성의 단계를 경험적 직관의 무규정적⁶⁷⁾ 대상 즉, 다양(Mannigfaltigkeit)이라고 부르고 있다. 그러므로 이제 우리가 주목해야 할 점은 칸트의 범주에 대한 설명이다.

3. 순수지성과 인과성



칸트는 우리가 대상을 인식하기 위해서는 “인간에게 알려져 있지 않은 뿌리”⁶⁸⁾로부터 생겨난 두 가지 능력인 감성과 지성이 필요하다고 주장한다. 칸트는 인간의 인식 능력에 대해 다음과 같이 주장한다. “어떤 방식으로 대응하는 직관이 없이는 어떠한 개념들도, 또한 개념들이 없이는 어떠한 직관도 인식을 제공할 수 없다.”⁶⁹⁾ 칸트의 이러한 주장은 인간의 지성이 ‘지적 직관’(intellektuale

67) 칸트의 무규정적이라는 용법은 통념적으로 우리가 사용하듯이 아무런 규정이 없다는 것을 의미하는 것이 아니라 단지 지성에 의해 규정되지 않았다는 것을 의미하는 것이다. 다시 말해 대상의 촉발로 인해 수용된 직관의 질료는 직관의 형식인 공간·시간에 의해 병렬적, 계기적으로 정리되어 있다. 이와 같은 기능을 칸트는 감성의 일람(Synopsis) 작용이라고 한다. 이러한 칸트의 일람 작용에 대해 백종현은 일람 작용을 다음의 두 가지 요소로 평가하고 있다. 첫째, 감성의 창에 비추어 들어오는 잡다한 소재를 훑어봄으로써 지성이 이것을 종합하고 하나로 생각할 수 있는 바탕을 마련해 준 것과 두 번째는 일람 작용은 외부 대상과 접촉하는 직접적인 창구이며, 인식 자료를 일차적으로 통과시키기 때문에 대상 인식의 출발점이자 필수조건이라는 것이다. 이에 대한 자세한 논의와 관련해서는 백종현 『존재와 진리』, 철학과 현실사, 2000, 156 쪽 이하 참고.

68) A 15.

69) A 50 = B 74.

Anschauung)과 같이 대상에 직접적으로 인식할 수 없다는 것을 의미한다. 칸트에게 지성은 오직 감성적 직관이 수용한 대상을 ‘판단’하는 능력에 불과하기 때문이다. 칸트는 이와 같은 판단능력을 지닌 지성이 인과성의 객관적 타당성을 보증한다고 주장한다. 그러므로 칸트에게 만약 지성의 판단이 없다고 가정한다면 감성에 의해 수용된 대상들은 인과성으로 결합된 “인식이 아니라, 지각들의 광상곡”⁷⁰⁾에 불과할 것이라고 주장한다. 우리는 이러한 칸트의 주장을 다음의 인용문을 통해 살펴볼 수 있다.

“객관적 타당성을 가지는 한에서 경험적 판단들은 경험판단(Erfahrungsurteil)들이다. 그러나 단지 주관적으로만 타당한 경험적 판단들을 나는 순전한 지각판단(Wahrnehmungsurteil)들이라고 부른다. **후자는 아무런 순수 지성개념을 필요로 하지 않고, 단지 사고하는 주관에서 지각들의 논리적 연결만을 필요로 한다.**”⁷¹⁾

칸트는 범주가 적용되지 않은 ‘경험적 판단’(empirisch Urteil)을 지각판단이라고 정의한다. 칸트에 따르면 모든 판단들의 시작은 지각판단이다. 이러한 지각판단은 단지 나의 ‘경험적 의식’과 관계를 표현한 것이기 때문에 판단의 보편타당성이나 필연성을 주장할 수 없다. 칸트가 보았을 때 ‘방이 따듯하다’, ‘설탕은 달다’와 같은 판단들은 순전히 두 감각들을 단순히 연결한 것에 불과하기 때문이다. 이와 달리 칸트에게 경험판단이란 지각판단의 주체인 ‘경험적 의식’이 범주라는 순수 지성개념을 통해 ‘의식 일반’과 관계했다는 것을 의미한다. 이와 같은 과정을 통해 칸트는 주관적 판단이 객관적으로 타당한 판단으로 변모하였음을 주장한다. 칸트는 이를 다음의 예를 통해 설명하고 있다. 칸트에게 ‘태양이 돌을 비추면 돌이 따듯하게 된다’는 판단은 지각판단을 의미하는데, 여기에서 연결은 지각들의 단순한 결합에 불과하기 때문에 아무런 필연성을 함유하지 못하기 때문이다. 하지만 칸트는 이러한 지각판단에서 ‘태양’이라는 지각에 ‘범주의 원인성’을 덧붙인다면 ‘따뜻함’이라는 지각이 필연적으로 결합함으로써 ‘태양이 돌을 따듯하게 만든다.’라는 경험판단의 명제가 성립된다고 주장한다.⁷²⁾

70) A 156 = B 195.

71) Pröl IV298. (강조는 글쓴이에 의함)

72) 위의 책, IV301 이하 참고.

칸트는 이러한 과정의 예를 통해 우리에게 단순한 지각이 어떻게 원인과 결과를 가진 경험으로 변모되는지에 대한 예를 제시해주는 것과 동시에 우리에게 단순한 경험적 판단을 보편타당한 경험판단으로 만들어 주는 범주의 역할에 대해 제시해주고 있다. 칸트는 이러한 범주가 감성적 직관의 형식인 공간, 시간과 마찬가지로 경험에 의해 형성된 개념이 아니라고 주장한다. 만약 범주가 경험에 의한 것이라면 판단의 기준은 경험에 의해 계속 변할 것이고 결국 이를 바탕으로는 범주의 객관적 타당성을 주장할 수 없기 때문이다. 그러므로 칸트에게 이런 순수 지성개념은 초월적 원리여야 한다. 칸트는 이를 증명하기 위해 다음과 같이 범주에 대해 ‘형이상학적 연역’을 시도한다.

칸트의 철학적 체계에서 경험이 가능하기 위해서는 지각들을 모두 판단표에서 제시된 판단작용 아래 포섭되어야 하는 것을 의미한다. 그렇다면 이와 같은 판단표의 근원은 어디에 있는 것일까? 칸트는 이를 범주의 형이상학적 연역이란 방법을 통해 선형적인 순수 지성개념들에 해당하는 판단작용 일반을 남김없이 하나의 완벽한 표로 제시할 수 있다고 주장한다. 칸트는 이에 대한 방법을 다음과 같이 제시한다. 칸트는 “만약 우리가 판단 일반의 모든 내용을 도외시키고, 오로지 판단에서의 순전한 지성 형식에만 주목한다면, 우리는 판단에서의 사고의 기능”⁷³⁾이 지성의 일체를 판단표⁷⁴⁾로 환원할 수 있다고 주장한다. 칸트는 이러한 판단표⁷⁵⁾를 바탕으로 다음과 같은 범주표를 연역할 수 있다고 주장한다. “앞서의 표에 있던 모든 가능한 판단들의 논리적 기능들 꼭 그만큼의 수효가 생긴다. 왜냐하면 지성은 논의된 이 기능들에서 완전히 드러나고, 그것으로써 그의 능력은 완전히 측정되기 때문이다.”⁷⁶⁾ 칸트는 이와 같은 연역을 통해 범주의 선형적 기

73) A 70 = B 95.

74) 칸트의 판단표는 다음과 같다. 1. 판단들의 양(量, Quantität der Urteile) : 전칭(Allgemeine), 특정(Besondere), 단칭(Einzelne) 2. 판단들의 질(質, Qualität) : 긍정(Bejahende), 부정(Verninende), 무한(Unendliche) 3. 판단들의 관계(關係, Relation) : 정언(Kategorische), 가언(Hypothetische), 선언(Disjunktische) 4. 판단들의 양태(樣態, Modalität) : 미정(Problematische), 확정(Assertorische), 명증(Apodiktische) A 70 = B 95 이하 참고.

75) 하지만 이와 같은 칸트의 주장은 오랫동안 칸트 연구가들에 의해 비판의 대상이 되고 있는 것이 사실이다. 왜냐하면 칸트는 왜 판단표가 각기 3개의 목을 가진 4개항으로 분류되어 있는지에 대해 아무런 해명도 하지 않고 있기 때문이다. 이에 대해 아코다 마사루는 다음과 같은 문제점을 제시한다. 첫째, 원리적인 면에서도 판단하는 능력이라는 공통원리와 구체적인 개개의 항목의 관계는 어떤 것이냐가 명확히 되고 있지 않다. 둘째, 역사적으로 보아도 칸트가 몇 가지 점에서 논리학자들의 보통의 방식과는 다른 것으로 볼 수 있다고 단정하고 있는 점에서도 명확하게 드러나듯이 칸트의 여기서의 분류는 선행하는 유례를 찾아볼 수 있는 것이다. 이와 관련한 자세한 논의와 관련하여 시카베 메구미 외, 이신철 옮김, 『칸트사전』, 도서출판b, 2009, 452쪽 이하 참고.

76) A 79 = B 105 이하 참고.

원에 대해 증명했다고 주장한다. 왜냐하면 칸트 자신의 범주표⁷⁷⁾는 아리스토텔레스와 같이 아무런 원리와 원칙에 근거하지 않은 상태로 개념들을 바탕으로 정초한 것이 아니라 지성의 전체 영역을 충족시키기는 판단표를 근거로 연역한 것이기 때문이다.⁷⁸⁾

하지만 칸트가 형이상학적 연역을 통해 증명한 범주의 선험성이 범주의 사용에 대한 타당성을 증명하는 것은 아니다. 그러므로 칸트는 이제 우리에게 범주의 사용에 대한 객관적 타당성을 증명하고자 한다. 칸트는 이를 통해 범주가 사물을 경험의 대상으로 가능하게 하는 존재규정이라는 것을 입증하고자 한다. 칸트는 이와 같은 증명을 범주의 ‘초월적 연역’⁷⁹⁾이라고 부르고 있다. 이와 관련한 칸트의 주장은 다음과 같다. “직관의 모든 잡다는 이 잡다가 마주치는 그 주간 안에서 ‘나는 사고한다’(Ich denke)는 것과 필연적인 관계를 맺는다”⁸⁰⁾ 칸트에게 모든 표상은 이와 같이 ‘근원적 통각’⁸¹⁾(ursprüngliche Apperzeption)과 관계 맺지 않는

77) 칸트의 범주표는 다음과 같다. 1. 양(量, Quantität)의 범주 : 하나(Einheit), 여럿(Vielheit), 모두(Allheit) 2. 질(質, Qualität)의 범주 : 실재성(Realität), 부정성(Negation), 제한성(Limitation) 3. 관계(關係, Relation)의 범주 : 내속성과 자존성의 관계(der Inhärenz und Subsistenz), 원인성과 의존성(Kausalität und Dependenz), 상호성(Gemeinschaft) 4. 양태(樣態, Modalität)의 범주 : 가능성(Möglichkeit) - 불가능성(Unmöglichkeit), 현존(Dasein) - 부재(Nichtsein), 필연성(Notwendigkeit) - 우연성(Zufälligkeit) A 80 = B 106 이하 참고.

78) 칸트는 이와 같은 ‘형이상학적 연역’이 범주와 사유의 보편적 논리기능의 일치하기 때문에 타당하다고 주장하고 있다. 하지만 이와 관련하여 하이데거(M. Heidegger)는 다음과 같이 주장한다. 그는 범주표들은 사실상 판단표로부터 파생되지 않을 뿐더러, 도저히 판단표로부터는 연역될 수 없다고 주장한다. 오히려 판단표는 범주들의 근원이 아니라, 단지 모든 지성개념들을 발견하는 실마리일 뿐이라고 주장한다. 또한 만약 순수개념들의 완결된 전체에 대한 지침이 판단표에 있어야 한다고 할지라도, 판단표는 범주들로서의 순수개념들의 완전한 본질을 개현할 수 없다고 주장하고 있다. 이와 관련한 논의에 대해서는 마르틴 하이데거, 이선일 옮김, 『칸트와 형이상학의 문제』, 한길사, 2006, 126쪽 이하 참고.

79) 칸트의 범주의 초월적 연역은 A판과 B판의 논의를 전개시키는 방법이 상이하며, 또한 어떤 것이 더 칸트의 주장을 더 명확히 설명했느냐는 것 역시 논란의 대상이 되고 있는 것이 사실이다. 박종식에 따르면 칸트 자신은 A판과 B판이 아무런 차이가 없다고 주장하고 있지만, 이것은 칸트의 지나친 강변이라고 주장한다. 왜냐하면 박종식은 A판이 범주가 직관 일반과 관련있는 반면 B판은 범주가 우리 인간에게 가능한 직관을 구체적으로 제시하고 있는 점을 지적한다. 그러므로 박종식은 칸트가 A판의 불명료함을 해소하기 위해 B판을 다시 서술한 것이라고 주장한다. 이와 관련한 자세한 논의에 대해서는 박종식, 『칸트철학에서 범주와 그 적용의 타당성 연구』, 부산대학교 박사학위 논문, 1998, 9쪽 이하 참고. 또한 A판의 불완전성에 대한 논의와 관련해서는 오은택, 『칸트에서 범주의 선험적 연역』, 전남대학교 박사학위논문, 1999, 38쪽 이하 참고.

80) B 131.

81) 이에 대해 김정주는 데카르트가 ‘cogito, ergo sum’이라는 명제를 통해서 사유하는 자아인 코기토를 전통적인 형이상학적 개념 규정에 따라 사유하는 실체로 주장하는 반면, 칸트는 사유하는 동안 자신의 존재를 의식하는 데카르트의 자아를 지성적 자기인식의 순수 통각인 내적인 지각의 경험적 통각으로 구분하면서 순수 통각을 철학의 참된 원리로 간주하고 있다고 주장한다. 이와 관련된 논의에 대해서는 김정주, 『데카르트와 칸트의 “코기토”』, 『토마스에서 칸트까지』, 철학과 현실사, 1999, 134쪽 이하 참고. 또한 문성학은 칸트의 이와 같은 통각에 대한 주장이 생각의 주체인 지성과 인식의 주체인 통각의 분리를 의미한다고 주장한다. 즉, 인식주체는 어디까지나 감성의 제약 하에서 생각하는 자아이자 초월적 자아이기 때문에 감성의 제약 하에서 사고하는 것이 곧 인식이라는 것은 칸트의 초월철학을 관통하고 있는 핵심적인 사상이라고 주장한다. 이와 관련한 논의에 대해서는 문성학, 『칸트의 인간관과 인식 존재론』, 경북대학교출판부,

다면 우리에게 절대로 나타날 수 없다. 그러므로 칸트는 “직관에서 나에게 주어지는 표상들의 잡다와 관련해서 동일한 자기를 의식”⁸²⁾하기 때문에 직관에 주어진 잡다는 반드시 ‘순수 통각’과 관계를 맺는다고 주장한다. 물론 이와 같은 칸트의 ‘초월적 통각’은 사고를 의미하는 것일 뿐, 데카르트와 같이 직관할 수 있는 자아를 의미하는 것은 아니다. 칸트에게 ‘초월적 통각’은 “내가 존재하는 바 그대로의 나에 대해서는 아무런 인식도 갖지 못하고, 한낱 내가 나에게 현상하는 대로인 나에 대한 인식”⁸³⁾에 불과한 것이다. 하지만 칸트에게 이와 같은 의식이 없다면 모든 인식의 논리적 형식은 불가능하다.

그러나 칸트는 여기에서 범주와 같은 선형적인 사유 형식이 어떻게 현상에 ‘지속적’으로 적용될 수 있는지에 대해 문제를 제기한다. 칸트는 이를 다음과 같이 표현하고 있다. “순수 지성개념들은 경험적 직관들과 비교해 볼 때 전혀 동종적(gleichartig)이 아니고, 결코 어떠한 직관에서 마주칠 수 없다. 그렇다면 어떻게 후자가 전자에 포섭되는 일이, 그러니까 범주가 현상들에 적용되는 일이 가능할까?”⁸⁴⁾ 칸트는 여기에서 직관의 잡다가 범주 아래로 포섭되기 위해서는 두 대상 사이에 동종성이 존재해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 지성은 자신과 이종적인 대상 즉, 감성에 의해 수용된 잡다와 결합해야 하기 때문이다. 그러므로 칸트는 직관과 범주를 매개시켜 줄 제3의 인식 능력이 필요하다고 주장하는데, 이와 같은 능력이 바로 초월적 도식(Schema)이다.

칸트에게 이와 같은 “도식은 항상 그 자체로는 오직 상상력(Einbildungskraft)의 생산물”⁸⁵⁾로서 상상력⁸⁶⁾은 다른 아닌 대상의 현전 없이 그것을 직관에서 표

2007, 166쪽 이하 참고.

82) B 136.

83) B 158.

84) A 137 = B 176.

85) A 140 = B 179.

86) 하지만 이와 같은 칸트의 상상력이 어떤 영역에 속하는지에 대해서는 논란의 여지가 있는 것이 사실이다. 하이데거와 문성학은 칸트가 인간 인식의 뿌리를 상상력으로 생각했다고 주장하는 반면, 백종현은 이에 대해 반박하고 있기 때문이다. 먼저 문성학은 하이데거가 상상력을 인식의 뿌리라고 해석한것은 올바른 것이라고 평가한다. 문성학은 칸트가 상상력을 감성적 성격을 갖고 있는 동시에 지성의 성격을 갖고 있다고 주장하는 것은 상상력이 감성과 지성에 뿌리이기 때문에 가능한 것이라고 주장하고 있다. 이에 관한 자세한 논의에 대해 문성학, 『칸트의 선형철학적 인간관』, 『철학논총』, 제8호 1992, 25쪽 이하 참고. 하지만 백종현은 칸트가 인간인식의 뿌리는 알려져 있지 않다고 주장했기 때문에 상상력을 통해 감성과 지성이 파생되는 것은 오히려 불가능하다고 주장한다. 또한 백종현은 칸트가 “그 자신 마음의 다른 능력으로부터 파생될 수 없는, 세 근원적 원천”이라는 주장한 것을 근거로 상상력은 감성과 지성과는 다른 제3의 능력이라고 주장하고 있다. 이와 관련된 논의에 대해서는 백종현, 『존재와 진리』, 2000, 256쪽 이하 참고.

상하는 능력을 의미한다. 칸트는 이와 같은 예를 삼각형에 대한 설명을 통해 제시하고 있다. “삼각형이라는 개념 일반에는 적합한 어떠한 그 개념의 형상도 결코 없을 것이다. [...] 삼각형의 도식은 결코 다른 곳이 아닌 사유 속에만 실존할 수 있고, 그것은 공간상의 순수한 형태들에 관한 상상력의 종합의 규칙을 뜻한다.”⁸⁷⁾ 하지만 순수 지성개념의 도식은 우리에게 형상을 제공하는 것이 아니라 초월적 시간 규정과 관계하는 것을 의미한다. 이를 통해 칸트는 도식을 “다른 아니라 규칙들에 따르는 선험적 시간 규정들⁸⁸⁾이라고 정의 내리고 있다. 이와 관련한 칸트의 주장을 다음의 인용문을 통해 더욱 자세히 살펴보도록 하자.

“시간은 내감의 잡다의 형식적 조건으로서, 그러니까 모든 표상들을 연결하는 형식적 조건으로서, 순수 직관 내의 선험적 잡다를 내용으로 갖는다. 그런데 초월적 시간 규정은 보편적이면서도 선험적 규칙에 의거하고 있는 한에서, (그 시간 규정의 통일[성]을 이룩해주는) 범주와 동종적이다.”⁸⁹⁾

칸트에게 이와 같은 시간은 모든 직관의 대상을 규정하는 형식적 조건을 의미한다. 즉, 시간은 선험적 규정이라는 의미에서 순수 지성개념과 동종적이며, 시간이 모든 직관의 다양에 포함되어 있다는 의미에서 현상과 동종적이다. 그러므로 칸트는 이와 같은 도식에 대한 주장을 통해 범주가 현상에 적용될 수 있는 정당성을 증명했다고 주장한다. 이제 우리가 주목할 부분은 칸트가 ‘시간의 순서’라고 규정하고 있는 관계범주에 대한 도식이다. 칸트는 관계범주에 대한 도식을 다음과 같이 제시하고 있다.

“실체의 도식은 시간상에서 실제적인 것의 고정불변성이다. 다시 말해, 다른 모든 것이 바뀌어[變轉]도 여전히 지속하는, 경험적인 시간 규정 일반의 기체[其體]로서의 실제적인 것에 대한 표상이다. [...] 사물 일반의 원인과 인과성의 도식은, 만약 한 실제적인 것이 임의로 정립되면, 항상 다른 무엇인가가 그에 잇따르는 그런 실제적인 것이다. 그러므로 그것은 하나의 규칙에 종속하는 잡다한 것의 연이음에 있다. 상호성

87) A 141 = B 180.

88) A 145 = B 184.

89) A 138 = B 177 이하 참고.

(상호작용)의 도식, 바꿔 말해 우유적[偶有的]인 것과 관련해서 실체들의 쌍방적인 인과성의 도식은 하나의 보편적인 규칙에 따르는 하나의 [실체의] 규정들의 다른 [실체의] 규정들과의 동시적임이다.”⁹⁰⁾

칸트의 이와 같은 ‘시간의 순서’에 대한 규정을 우리는 ‘경험의 유추’(Analogien der Erfahrung)를 통해 본격적으로 탐구하고자 한다. 왜냐하면 칸트에게 “모든 지각들의 시간 관계에서의 이 종합적 통일은 선형적으로 규정되는 바, 그러므로 모든 경험적 시간 규정들은 보편적 시간 규정의 규칙들 아래 종속해야만 한다는 법칙이고, 이제 우리가 다루고자하는 경험의 유추들이 그러한 규칙들임”⁹¹⁾에 틀림없기 때문이다.



90) A 144 = B 183.

91) A 178 = B 220 이하 참고.

IV. 경험의 유추와 인과성

1. 인과성과 실체성

칸트는 경험의 유추를 통해 다음과 같이 주장한다. ‘경험은 지각들의 필연적인 연결 표상인 원인과 결과의 결합을 통해 가능하다.’ 왜냐하면 칸트에게 경험은 시간이 전제되어야 가능한 것인데, “시간 자체는 지각될 수 없으므로, 시간상에서의 객관들의 실존의 규정은 오로지 시간 일반에서의 그것들의 결합에 의해서만, 그러니까 오로지 선험적으로 연결시키는 개념들”⁹²⁾에 의해 가능하기 때문이다. 칸트는 이러한 필연적인 연결 표상이 가능하기 위해서는 다음의 세 가지 시간의 원칙이 전제되어야 한다고 주장한다.

“시간의 세 양태는 고정(불변)성(Beharrlichkeit), 계기[잇따름](Folge) 그리고 동시[적]임(Zugleich sein)이다. 따라서 현상들의 모든 시간 관계들의 세 규칙들이—이에 따라 각각의 현상의 현존이 모든 시간의 통일과 관련해서 규정될 수 있거니와—모든 경험에 선행하며, 이 경험을 비로소 가능하게 할 것이다.”⁹³⁾

칸트는 이러한 시간의 세 가지 양태에 대한 주장을 통해 인과성의 성립 조건인 시간 규정을 살펴보면, 인과성이 현상의 유일한 객관적 순서라는 것을 증명하고자 한다. 이와 관련한 칸트의 주장은 다음과 같다. “그러므로 모든 경험적 시간 규정들은 보편적 시간 규정의 규칙들 아래 종속해야만 한다는 법칙이고, 이제 우리가 다루고자 하는 경험의 유추들이 그러한 규칙들임에 틀림없다.”⁹⁴⁾

칸트는 먼저 “현상들의 모든 바뀜(Wechsel)에도 실체(Substanz)⁹⁵⁾는 고정적이

92) A 176 = B 219.

93) A 177 = B 219.

94) A 178 = B 220.

95) 본격적인 논의에 앞서 칸트가 주장하고 있는 실체의 의미에 대해 규명을 하고자 한다. 윌커슨(T. E. Wilkerson)은 제1유추에서 칸트가 적어도 5개 정도의 서로 다른 실체 개념을 사용하고 있다고 주장한다. 그에 따르면 칸트가 사용하고 있는 실체 개념은 다음과 같다. 첫째, 일상적인 물질적 대상 즉, 탁자나 의자와 같이 몇 달이나 몇 년처럼 어느 정도의 시간 동안 지속되는 실체를 의미한다. 둘째, 아리스토텔레스적

며, 실체의 양은 자연에서 증가하지도 감소하지도 않는다”⁹⁶⁾고 주장한다. 우리는 이를 다음과 같이 설명할 수 있다. 우리가 현상을 인식의 재료로 수용하기 위해서는 직관에 의한 ‘다양의 포착’이 주워져야 한다. 하지만 이때 이와 같은 ‘포착’만으로는 시간의 순서를 표상할 수 없다. ‘포착’은 단지 순간적 표상에 불과하기 때문에 잇따름과 동시성을 구분할 수 있는 척도와 기준이 없기 때문이다. 그러므로 우리가 변화를 인식하기 위해서는 ‘순간의 포착’을 넘어서 있는 지속적인 어떤 것이 전제되어야 한다. 이와 관련하여 칸트는 다음과 같이 주장한다. “현상들의 모든 시간 관계들이 규정될 수 있는 고정적인 것은 현상에서의 실체이다. 다시 말해, 모든 바깥의 기체로서 언제나 동일자로 머물러 있는 것인, 현상의 실재적인 것이다.”⁹⁷⁾ 우리는 여기에서 논의되는 칸트의 ‘실체’라는 개념이 전통철학에서의 형이상학적이거나 존재론적인 ‘실체’가 아니라는 점에 주목해야 한다. 칸트에게 ‘실체’란 인식론적으로 변화가 가능하기 위해 전제되어야 하는 개념이기 때문에 우리의 경험을 벗어나서는 어떠한 대상의 인식을 우리에게 줄 수 없다.⁹⁸⁾ 칸트는 이에 대해 실체는 “우리가 (현상에서) 사물들의 현존을 표상하는 방식 이상의 아무것도”⁹⁹⁾아닌 것이라고 단정하고 있다.

이러한 이유로 칸트에게 실체는 바깥에 해당하는 대상이 아니라 오직 실체의 상태만이 바깥에 해당할 뿐이다. 다시 말해, 실체의 상태는 변화(Veränderung)할 수 없다. 왜냐하면 변화는 실체의 실존 방식이기 때문이다. 이런 점에서 칸트는 다음과 같이 말한다. “발생과 소멸은 발생하고 소멸하는 것의 변화들이 아니다. 변화란 똑같은 대상의 한 실존 방식에 뒤따라오는 또 다른 실존 방식이다. 그러므로 변화하는 모든 것은 불변존속적이고, 오로지 그것의 상태만 바뀐다.”¹⁰⁰⁾ 칸

의미에서 실체를 의미하며, 이는 어떤 것의 필수적이고 지속적인 본질적인 의미에서 실체를 의미로 여러 가지로 변하는 성질과 구분되는 것을 의미한다. 셋째, 세계에서 일어나는 모든 사건의 근저에 놓여 있는 지속적인 의미로서의 실체이다. 다시 말해, 변하지 않는 본질적인 기체(hypokeimenon)로서의 실체를 의미한다. 넷째, 뉴턴적 실체를 의미한다. 다시 말해 이 실체는 어떤 화학적, 물리적 변화에도 일정하게 유지되는 것을 의미한다. 다섯째, 첫 번째와 세 번째 그리고 네 번째의 혼합형으로 어떤 변화에도 지속적으로 존재하는 실체를 의미한다. 이와 관련한 논의에 대해서는 T. E 윌커슨, 배학수 옮김, 『칸트의 순수이성비판』, 1999, 106쪽 이하 참고.

96) A 182 = B 224.

97) A 182 = B 225.

98) 이와 관련하여 박종식은 칸트의 ‘실체’에 대해 다음과 같이 주장한다. 그는 칸트의 실체가 단지 형이상학적 실체개념이 아니라, 기능적 개념이라는 것을 주장한다. 박종식에 따르면 이는 칸트가 처음으로 철학사적으로 실체개념을 본체로 가정하지 않고, 과학적 인식의 원리로 삼은 것이라고 주장한다. 이와 관련한 논의에 대해서는 박종식, 「칸트의 인과율에 관한 연구」, 『철학연구』, 제69호, 1999, 194쪽 이하 참고.

99) A 186 = B 229.

트는 이러한 실체에 관한 규정을 우유성(Akzidens)이라고 표현하고 있다. “다른 아니라 한 실체가 실존하는 특수한 방식일 따름인 한 실체의 규정들은 우유성(偶有性)들이라 일컫는다. 그것들은 항상 실재적이다. 왜냐하면, 그것들은 실체의 현존과 관련이 있기 때문이다.”¹⁰¹⁾ 결국 칸트에게 실체는 우유성을 통해 지속성을 드러낼 수 있으며, 우유성 역시 실체의 지속성을 전제해야 가능한 개념을 의미한다.

그러므로 칸트의 철학적 체계에서 실체가 발생과 소멸하는 것이라고 가정한다면 우리는 경험의 객관성을 입증할 수 없을 것이다. 우리는 이를 다음의 예를 통해 설명할 수 있다. 우리는 파릇한 봄날 나무에 붙어있는 나뭇잎과 추운 겨울날 나무에서 떨어져 형체를 알 수 없게 변해버린 나뭇잎의 현상들을 가정할 수 있다. 우리가 봄날의 나뭇잎이 겨울날의 나뭇잎으로 변했다는 것을 알기 위해서는 나뭇잎의 변화에 대한 척도와 기준이 있어야 한다. 만약 나뭇잎에 이러한 공통분모가 없고 단지 나뭇잎 자체가 발생과 소멸하는 것이라면 우리는 양자사이의 관계성을 주장할 수 없을 것이다.¹⁰²⁾ 이와 같은 근거를 토대로 칸트는 변화가 실체의 존재를 통해서 지각될 수 있다고 주장하며, 생성과 소멸하는 것은 실체 자체가 아니라 실체의 상태일 뿐이라고 주장하고 있다. 우리는 이와 같은 칸트의 주장을 다음의 인용문을 통해 확인할 수 있다.

“(현상에서) 실체들은 모든 시간규정들의 기체들이다. 몇몇 실체가 발생하고, 다른 몇몇은 소멸한다면, 그 자체가 시간의 경험적 통일성의 유일한 조건을 폐기하는 것이

100) A 187 = B 230.

101) A 186 = B 229.

102) 회페는 이와 같은 칸트의 실체 개념이 상대성이론과 양자론의 대두로 비롯된 고전 자연과학의 위기를 극복해낸 물리적 질량 보존의 법칙들과의 유사하다고 주장하고 있다. 물론 그는 물리학의 에너지 보존법칙과 유사성이 있음에도 불구하고 실체의 지속성은 물리학적 논변에서 완전히 실행할 수 없으며, 증명하고자 하는 것이 상이하였기 때문에 칸트가 완벽한 논의의 일치를 논할 수는 없다고 주장한다. 하지만 이러한 법칙의 정초는 물리학의 논의 대상으로 적합하다는 것을 주장하고 있다. 오프프리프 회페, 이상헌 옮김, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 2007, 149쪽 이하 참고. 이와 관련하여 쾨르너 역시 칸트의 첫 번째 유추를 모든 객관적, 모든 과학적 경험에 관한 필연적 조건으로 생각했다고 주장한다. 왜냐하면 칸트가 사실상 제1유추를 통해 우리에게 말해주는 것은 ‘실체가 무엇인가 하는 것’이 아니라 ‘만드시 영속적인 실체가 존재해야 한다는 것’이기 때문이다. 이와 관련한 논의는 S. 쾨르너, 강영계 옮김, 『칸트의 비판철학』, 서광사, 1983, 97쪽 이하 참고. 또한 칸트는 이러한 질량 보존의 법칙을 의식이나 한 듯 다음과 같은 예화를 들고 있다. 칸트는 한 철학자가 ‘연기는 얼마나 무거운가?’라는 질문에 대한 해답으로 ‘불태워진 나무의 무게에서 남은 재의 무게를 빼면 연기의 무게를 얻을 것’이라는 답변을 제시한다. 글쓴이 역시 칸트의 이와 같은 주장을 ‘물질은 사라지지 않고 형태만 변화 한다’는 질량 보존의 법칙에 의존한 것이라고 생각한다. 이와 관련한 칸트의 논의는 A 185 = B 228 이하 참고.

겠다. 그렇게 되면 현상들은 그 안에서 현존하는 것이 서로 결합하여 흘러가는 두 가지의 시간과 관계 맺을 것인데, 이것은 불합리한 일이다. 왜냐하면 오로지 하나의 시간이 있을 뿐이기 때문이다.”¹⁰³⁾

따라서 칸트는 실체가 인과성의 필수적인 요소라고 주장한다. 만약 이러한 실체가 전제되지 않는다면 변화의 기준과 척도 역시 존재하지 것이고 결국 어떠한 원인과 결과의 결합도 성립되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 칸트에게 어떤 상태가 생긴다는 것은 무에서의 창조를 의미하는 것이 아니라 오직 한낱 실체의 변화와 실체의 현상에 대한 바뀔만이 가능한 것이다. 칸트에게 “무엇인가가 일어난다는 것, 다시 말해 앞서 있지 않던 무엇인가가 또는 어떤 상태가 생성한다는 것은, 이 상태를 자신 안에 함유하지 않은 한 현상이 선행하지 않는 곳에서는 경험적으로 지각될 수 없”¹⁰⁴⁾기 때문이다. 칸트는 이를 아래의 인용문을 통해 분명하게 강조하고 있다.

“‘아무것도 무(無)에서 생기지 않고, 아무것도 무(無)로 돌아갈 수 없다’(Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse rerti)는 옛 사람들이 분리하지 않고 연결시켰던 두 명제인데, 요즘은 사람들이 오해하여 때때로 분리하여 쓴다. 그것은 사람들이, 이 두 명제는 사물들 그 자체에 관한 것이고, 앞의 명제는 세계의 최상 원인에 대한 의존성(그것도 그것의 실체의 면에서) 어긋날 수 있다고 생각하기 때문이지만, 그것은 불필요한 걱정이다. 여기에서 논의는 단지 경험 영역의 현상들에 관한 것일 따름이며, 경험의 통일성은 만약 우리가 새로운 사물들(실체의 면에서) 생겨나게 하고자 한다면 결코 가능할 수 있는 것이 아니니 말이다.”¹⁰⁵⁾

칸트는 이와 같은 인용문을 통해 창조는 현상의 영역에서는 가능한 사건이 아니라고 단호하게 주장하고 있다. 칸트의 철학적 체계 아래에서 창조라는 것은 시간에 제약을 받지 않는 어떤 원인이 시간의 제약을 받는 것에 대한 결과로 나타난 것인데, 우리는 이러한 것을 현상으로 경험할 수 없다. 칸트는 이와 같은 주

103) A 188 = B 231 이하 참고.

104) A 191 = B 236 이하 참고.

105) A 186 = B 229.

장을 통해 이전 철학자들이 궁극적인 시원에 대한 전제를 통해 인과의 사슬을 끊었던 것과 달리 자연에서의 경험적 한계라는 인과성의 영역을 설정함으로써 인과성이 무한을 향해 확장하는 것을 미연에 방지하고 있다.

또한 칸트의 이와 같은 실체의 지속성에 대한 원칙은 순수 지성의 선험적인 ‘규제적’¹⁰⁶⁾ 원칙이며, 원인과 결과가 단지 인과성이 성립 가능한 시간규정의 양태 중 한 가지가 아니라 시간 규정 그 자체의 성립 조건을 의미한다. 다시 말해, 경험의 제1유추는 다른 유추들과 나란히 있는 규정이 아니라 오히려 이 두 개의 규정을 가능하게 하는 근본적인 규정을 의미한다. 칸트는 이를 다음과 같이 표현하고 있다. “고정적인 것은 시간 자체의 경험적 표상의 기체이며, 이것에서만 모든 시간 규정은 가능하다.”¹⁰⁷⁾ 이 말을 조금 더 자세히 살펴보면 다음과 같다. 먼저 칸트가 제2유추에서 “모든 변화들은 원인과 결과의 결합 법칙에 따라 일어난다.”¹⁰⁸⁾라는 주장에서 ‘모든 변화’의 주체는 바로 불변적인 실체를 의미한다. 그러므로 칸트는 제2유추를 통해 실체와 실체 사이의 원인과 결과를 주장하는 것이 아니라 단지 실체의 각 상태의 변화에 대한 논증을 펼치고 있는 것이다. 다시 말해, 칸트에게 인과의 규정이란 바로 동일한 실체에 대한 규정이며, 실체 자체의 발생과 소멸은 불가능하다는 것을 의미한다. 또한 칸트는 제3유추를 통해 ‘상호작용’이 바로 실체와 실체 사이의 관계를 규정하는 것이라고 주장한다. 여기에서 상호작용이란 실체와 실체와의 관계를 의미하며, 칸트는 이를 “모든 실체들은 공간상에서 동시에 지각될 수 있는 한 일관된 상호작용 속에 있다”¹⁰⁹⁾고 주장하고 있다. 결국 칸트에게 제1유추에서 주장하는 실체성이라는 요소는 모든 시간의 규정을 가능하게 해주는 주요 요소라는 것을 알 수 있다.

106) 칸트는 지성의 구성적 사용과 규제적 사용이라는 구별을 강조하고 있다. 칸트는 범주표에서 양과 질에 해당하는 원칙인 ‘직관의 공리’와 ‘지각의 예취’들은 구성적 원리이지만 관계와 양태에 관련된 원칙인 ‘경험의 유추’와 ‘경험적 사고 일반의 요청들’의 원칙은 규제적 원리라고 주장하고 있다. 칸트에게 구성적 원리란 경험적 대상을 선험적으로 구성하거나 산출할 수 있는 원칙을 의미하는 반면, 규제적 원칙이란 경험 속에서 찾을 수 있게 도움을 주는 원리를 의미한다. 이를 경험의 제2유추를 예를 들어 설명하면 ‘모든 변화들은 원인과 결과의 결합 법칙에 따라 일어난다.’라는 원칙에 대해 우리는 모든 사건에는 원인이 선험적으로 존재한다고 원인에 대해 ‘규제’적인 주장을 할 수는 있지만 이러한 원인이 무엇인지에 대해서는 ‘구성’할 수 없으며, 우리는 경험을 통해 원인을 탐구해야 한다는 것을 의미한다. 이와 관련된 칸트의 주장에 대해서는 A 179 = B 222 이하 참고.

107) A 183 = B 226. (강조는 글쓴이에 의함)

108) A 189 = B 222.

109) A 211 = B 257.

2. 인과성과 계기성

칸트는 제2유추를 통해 시간의 계기(Folge)가 인과의 결합에서 본질적인 요소라고 주장한다. 칸트에 따르면 우리에게 현상되는 모든 것은 시간적 계기를 갖고 있다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 칸트가 사물에 대한 지각 A와 그것의 뒤따르는 지각 B를 연결해주는 필연적인 규정이 존재하는 경우와 그렇지 않은 경우를 구분하고 있다는 사실이다. 칸트는 먼저 필연적인 규정이 없는 자의적인 연결에 대해 다음과 같이 설명한다. 칸트는 “단지 나의 상상 작용이 하나를 먼저 놓고, 다른 것을 나중에 놓는다는 것을 의식할 뿐, 객관에서 하나의 상태가 다른 상태에 선행한다는 것을 의식하는 것이 아니”¹¹⁰⁾라고 주장한다. 우리는 칸트의 주장을 다음과 같이 해석할 수 있다. 칸트는 순전한 지각을 통해서 서로 잇따르는 관계가 미확정적인 것으로 남아 있다고 주장한다. 왜냐하면 칸트에게 이러한 연결은 순전히 주관적이기 때문에 “전혀 아무런 객관도 관계하는 바 없는 ‘표상들의 유희’(ein Spiel der Vorstellungen)를 가질 뿐이며, 다시 말해 우리의 지각을 통해서 한 현상이 어느 다른 현상과 시간관계상 전혀 구별”¹¹¹⁾될 수 없기 때문이다. 그러므로 칸트는 우리에게 무엇이 현상되기 위해서는 ‘표상들의 유희들’과 구분되어야 하며, 이를 위해 지각의 선후관계를 객관적으로 연결할 수 있는 필연적 규정의 존재가 필요하다고 주장하고 있다. 칸트는 이와 관련하여 “모든 변화를 인과 법칙에 종속시킴으로써만, 그것에 대한 경험, 다시 말해 감각경험적 인식도 가능하다. 그러니까 경험의 대상들로서 그것들 자체도 오로지 바로 이 법칙에 따라서만 가능하다”¹¹²⁾고 주장하고 있다.

칸트의 주장은 인과성을 단지 주관적 신념으로 파악한 흄의 주장을 정면으로 반박한 것으로 칸트는 여기에서 본격적으로 흄의 인과성에 대한 반론 즉, 인과성이 절대 경험에 바탕을 둔 것이 아니라 경험을 가능하게 하는 초월적 원리라는 것을 강조한다. 칸트는 자신의 주장을 뒷받침하기 위해 포착의 주관적 잇따름

110) A 189 = B 233 이하 참고.

111) A 194 = B 240.

112) 위의 쪽.

(subjektive Folge)과 현상들의 객관적 잇따름(objektive Folge)이라는 잇따름의 구분을 제시한다.

칸트는 먼저 정지해 있는 집의 예를 통해 주관적 잇따름을 다음과 같이 설명하고 있다. “우리 눈앞에 있는 집 한 채의 현상에서 잡다에 대한 포착은 순차적이다.”¹¹³⁾ 왜냐하면 우리가 집을 한 번에 파악할 수 없을 때 우리의 집에 대한 포착은 집의 위에서부터 아래로 또는 반대로 아래에서 시작해서 위에서 끝날 수도 있으며, 오른쪽에서 왼쪽으로 혹은 왼쪽에서 오른쪽을 지각해도 가능하기 때문이다. 칸트는 이와 같이 지각의 순서가 가역적(reversibel)인 경우 “이 지각들의 계열에서는 내가 잡다를 경험적으로 결합하기 위해서 어디에서 시작해야만 하는가를 필연적으로 정해 주는 아무런 순서”¹¹⁴⁾는 존재하지 않는다고 주장한다. 즉, 칸트는 이러한 경우 지각의 연결은 오직 경험에 의한 것이기 때문에 주관적이라고 주장하고 있다. 하지만 칸트는 이와는 반대로 다음의 움직이는 배의 예를 통해 현상의 객관적 잇따름을 설명하고 있다.

“예를 들어 나는 배 한 척이 강물을 따라 내려가는 것을 보고 있다. 하류에서의 그 배의 위치에 대한 지각은 상류에서의 그것의 위치에 대한 지각에 뒤따른다. 그리고 이 현상의 포착에서 그 배가 먼저 하류에서, 그러나 나중에 상류에서 지각된다는 것은 불가능하다. 그러므로 포착에서 지각들의 이어짐에서의 순서는 이 경우 일정한 것이고, 이 순서에 포착은 매여 있다.”¹¹⁵⁾

칸트가 제시한 위의 인용문의 경우 앞에서 제시한 집의 경우와는 달리 지각의 연결 순서를 임의적으로 마음대로 바꿀 수 없다. 이것은 연결의 순서가 단지 경험에서 비롯된 것이 아니라는 것을 의미한다. 이를 근거로 칸트는 객관적 잇따름에서 움직이는 대상에 대한 지각의 연결은 단지 우리의 상상 속에서 규정되는 것이 아니라 시간 속에서 불가역적(Irreversion)으로 규정되는 것이며, 객관적인 것이라고 주장한다.¹¹⁶⁾ 결국 칸트는 우리가 현상의 모든 잇따름 즉, 변화를 오직

113) A 190 = B 235.

114) A 193 = B 238.

115) A 192 = B 237 이하 참고.

116) 유잉(A. C Ewing)은 이점에 대해 다음과 같이 평가하고 있다. 칸트는 우리가 발견할 수 있는 유일한 구별은 표상들의 후속 중 어떤 것은 불가능한 반면, 어떤 것은 그 순서를 우리 마음대로 배열할 수 있는 것

인과의 결합을 통해 비로소 경험으로 인식할 수 있다는 사실을 증명하였다. 칸트는 이를 제2유추에서 “모든 변화들은 원인과 결과의 결합법칙에 따라 일어난다”¹¹⁷⁾고 표현하고 있다. 그러므로 칸트의 철학적 체계에서는 인과의 결합을 벗어나서는 어떠한 현상과 변화도 설명될 수 없기 때문에 흄이 제기한 인과성에 대한 문제를 해결된 것처럼 여겨진다.¹¹⁸⁾

또한 칸트는 여기에서 주관적 잇따름과 객관적 잇따름의 구분을 통해 인과성이 우리의 현실에 대한 기준점이라는 사실을 제시하고 있다. 이점을 칸트는 다음과 같이 설명하고 있다.

“만약 내가 선행하는 것을 정립했는데도, 사건이 그 뒤에 반드시 뒤따르지 않는다면, 나는 그 사건을 단지 나의 상상력의 주관적인 유희(ein subjektives Spiel der Einbildungen)로 간주할 수밖에 없을 것이며, 그럼에도 그 가운데서도 내가 무언인가 객관적인 것을 표상한다면 나는 그것을 한낱 꿈이라고 일컬어야 할 것이다.”¹¹⁹⁾

이라고 주장하는 것은 다음의 것을 의미한다. 즉, 불가역성은 필연성을 함의 것으로 이와 같은 필연적 후속은 인과성의 범주에 의해 규정된 것으로 불가역성에 대한 주장은 곧 칸트의 인과성 증명을 의미한다. 이와 관련한 자세한 논의에 대해서는 A. C 유영, 김상봉역, 『순수이성비판입문』, 한겨레, 1985, 166쪽 이하 참고.

117) A 189 = B 232.

118) 하지만 이러한 칸트의 주장이 흄이 제기하는 인과성에 대한 문제에 대한 직접적인 응답이 되었는가에 대해서는 많은 논란이 있는 것이 사실이다. 왜냐하면 흄은 모든 결과(Erfolgen)를 한갓 후속(Folgen)에 불과한 것으로 설명했지만, 이에 반해 칸트는 결과를 제외하고 어떠한 후속도 존재하지 않는다고 주장하였기 때문이다. 이와 관련해박정하는 칸트의 흄 비판의 문제점의 핵심은 쇼펜하우어가 제기한 바로 그것 뒤에(Post hoc)와 그것 때문에(Propter hoc)의 구분을 통해서 잘 드러난다고 주장한다. 쇼펜하우어는 칸트가 원인을 원상태로만 파악하고 있기 때문에 그것 때문에 규칙적인 그것 뒤를 구분하지 못하고 모든 계기적인 것을 그것 때문에 즉 인과적으로 판단하는 오류를 범했다고 평가하고 있다 이에 대한 예로 쇼펜하우어는 낮과 밤의 순서를 예를 들고 있다. 낮과 밤은 확실히 객관적 잇따름이지만 우리는 그것들은 인과성으로 파악하지 않는다. 이를 바탕으로 쇼펜하우어는 칸트의 실수를 다음과 같이 지적한다. “칸트는 증명과정 속에서 흄과 정반대되는 오류를 범하고 있다.” 이와 관련한 자세한 논의는 박정하, 「칸트의 인과 이론에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 1998, 80쪽 이하 참고. 김효명 역시 이에 대해 다음과 같은 문제점을 제시하고 있다. 김효명은 칸트의 문제점에 대해 다음과 같이 제시하고 있다. 사건들은 시간적 불가역성에서 과연 인과성이 그대로 도출될 수 있겠느냐하는 점을 의문을 제기한다. 김효명은 칸트의 이와 같은 주장이 이미 스트로슨이 지적하였듯 무리가 따른다고 지적한다. 만약 객관적인 불가역성이 확립되었다는 칸트의 입장을 그대로 수용하여도 이것이 어떻게 인과원리의 확립과 관련이 있는지에 대해서는 여전히 의문이라고 지적한다. 또한 지각의 불가역성인 대상과 가역성인 경계가 모호하다는 지적이다. 우리의 지각과는 관계없이, 첨단과학의 어떤 실험 도구를 통해서 바라본다면 집의 각 부분도 끊임없이 변화하고 있을 것이다. 따라서 변화한다는 측면으로 배와 집의 차이가 모호해 진다면, 객관적 잇따름과 주관적 잇따름의 경계조차 모호해 질 것이라고 지적하고 있다. 이와 관련한 자세한 논의에 대해서는 김효명, 『영국경험론』, 아카넷, 2002, 270쪽 이하 참고.

119) A 201 = B 247 이하 참고.

하지만 칸트는 여기에서 인과성이 단지 현상들의 잇따름의 후속으로 보는 것에는 분명한 한계가 있다는 것을 문제점에 대해 문제를 제기한다. 칸트는 우리가 현실에서 “현상들 사이의 인과연결의 원칙은 우리의 정식에 있어서는 현상들의 계열계기에 국한되어 있는데, [...] 그럼에도 이 원칙의 사용에 있어서 원인과 결과가 동시에 있을 수 있다는 것이 발견”¹²⁰⁾할 수 있다고 주장한다. 다시 말해, 칸트는 자연에서 우리에게 현상의 원인이 대부분 결과와 동시에 있기 때문에 우리가 여기에서 주목해야 할 문제는 “시간의 순서(Ordnung der Zeit)이지 시간의 경과(Ablauf der Zeit)가 아니라는 점”¹²¹⁾이라고 주장한다. 칸트는 만약 시간이 경과하지 않았다고 가정하더라도 시간의 순서는 변함없이 남아 원인과 결과의 관계를 규정한다고 주장한다.¹²²⁾ 왜냐하면 칸트에게 원인과 결과는 단지 시간의 경험적 계기에서 규정되는 것이 아니기 때문이다. 칸트는 이와 같은 예를 다음과 같이 설명하고 있다.

“만일 내가 속이 채워진 방석 위에 놓여 그걸 움푹 파이게 하고 있는 공을 원인으로 본다면, 그것은 그 결과와 동시에 있다. 그렇지만 나는 양자를 양자의 역학적 연결의 시간관계에 의거해서 구별한다. 왜냐하면 내가 그 공을 방석 위에 놓을 때 앞서 평평했던 방석의 모양에 움푹 파임이 뒤따라온 것이지, 방석이 움푹 파이고, 그것을 따라 납으로 된 공이 생기는 것이 아니기 때문이다.”¹²³⁾

칸트는 여기에서 시간계기가 단지 시간의 경과에 의해 규정되는 것이 아니라 선형적인 시간의 논리적 관계에 의해 규정된다는 것이라고 주장한다. 칸트는 “원인의 원인성과 그것의 직접적 결과 사이의 시간은 사라질(그래서 동시적일)수 있지만, 그럼에도 한쪽의 다른 쪽과의 관계는 변함없이 언제나 시간적으로 규정될

120) A 202 = B 247.

121) A 203 = B 248.

122) 이와 같은 동시인과의 문제는 칸트와 흄의 인과성의 차이점을 잘 보여주는 또 하나의 예이다. 흄은 계기적 인과와 동시인과를 서로 전혀 다른 종류라고 생각했다. 왜냐하면 흄에게 시간이란 무한히 분할할 수 없는 것이기 때문에 시간의 각 부분들이 계기하며, 인접할 수는 있지만 공존할 수 없다는 것이기 때문이다. 그러므로 흄은 원인의 시간적 선행성이 바로 원인과 결과를 구분할 수 있는 유일한 기준이라고 주장한 것이다. 이러한 이유로 흄에게 시간적 선행성이 사라진 동시인과는 결코 성립할 수 없는 개념이었다. 이와 관련한 자세한 논의에 대해서는 박종식, 「칸트철학에서 범주와 그 적용의 타당성 연구」, 부산대학교 박사학위 논문, 1998, 102쪽 이하 참고.

123) A 203 = B 248 이하 참고.

수 있는 것으로 남는다”¹²⁴⁾는 것이라고 주장한다. 칸트는 여기에서 중요한 것은 경험을 통한 시간의 계기가 아니라 선형적인 시간의 순서가 인과의 결합에 핵심이라는 것을 주장하고 있다. 경험적 시간의 잇따름은 우연적일 수 있지만 시간의 논리적 관계는 칸트에게 필연적이기 때문이다. 칸트는 이를 바탕으로 “시간계기는 두말할 것도 없이 선행하는 원인의 원인성에 대해 결과를 나타내는 유일한 경험적 기준”¹²⁵⁾이라고 주장하고 있다.

3. 인과성과 상호성

칸트는 제3유추를 통해 “모든 실체들은 공간상에서 동시에 지각될 수 있는 한에서 일관된 상호작용 속에 있다”¹²⁶⁾고 주장하며, 이를 ‘상호성의 원칙’(Grundsatz der Gemeinschaft)이라고 주장한다. 칸트가 여기에서 문제 삼고 있는 것은 우리는 어떤 근거를 통해 외부 사물을 ‘동시에’ 있다고 규정할 수 있는 가라는 물음으로 우리는 지각을 통해서 어떠한 ‘실체’에 대한 인식도 할 수 없기 때문에 제기되는 문제이다. 흄도 이와 같은 문제를 고찰하였으며, 경험을 통해서 어떠한 근거를 찾을 수 없었기 때문에 외부 대상에 대한 실체성 개념을 폐기하였다. 하지만 칸트는 이와 관련하여 다음과 같이 주장한다. 칸트는 “나의 지각을 먼저 달에서 그리고 나중에 지구에서, 거꾸로 먼저 지구에서 그리고 다음에서 달에서 할 수 있는바, 바로 이 대상들에 대한 지각들이 서로 교호적 (wechselseitig)으로 잇따를 수 있기 때문에”¹²⁷⁾ 사물들은 동시에 존재한다고 주장한다.

칸트는 이러한 예를 다음과 같이 설명하고 있다. “잡다의 포착의 종합에서 순서는 아무래도 상관없을 때, 곧 A에서 B, C, D를 거쳐 E로 가거나, 거꾸로 E로부터 A”¹²⁸⁾로 갈 수 있는 것은 A와 E가 동시에 있기 때문이다. 왜냐하면 “현상

124) A 203 = B 248.

125) 위의 쪽.

126) A 211 = B 257.

127) 위의 쪽.

128) A 211 = B 257.

들로서의 실체들의 잡다에서 각 실체들이 완전히 고립되어 있다고, 다시 말해 어떠한 실체도 다른 실체에 영향을 주지 않으며, 다른 실체로부터 교호적으로 영향을 받지 않는”¹²⁹⁾다면 우리는 A와 B사이의 지각을 자유롭게 왕복할 수 없기 때문이다. 칸트는 이와 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다.

“그것들이 동시에 있음은 가능한 지각의 대상이 아니고, 한 실체의 현존은 어떠한 방식의 경험적 종합에 의해서도 다른 실체의 현존에 도달할 수 없다고, 왜냐하면 만일 여러분이 그것들이 완전한 텅 빈 공간에 의해 분리되어 있다고 생각한다면, [...] 그 현상이 객관적으로 전자에 뒤따르는지, 아니면 오히려 전자와 동시적인 것인 것인지를 판가름할 수는 없을 것이기 때문이다.”¹³⁰⁾

칸트는 이와 같은 이유를 근거로 순간적인 현존 이외의 시간상의 규정이 존재해야 사물이 동시에 실존하는 것으로 현상될 수 있다고 주장한다.¹³¹⁾ 그러나 여기에서 중요한 것은 우리가 사물에 대한 이와 같은 시간상의 위치를 규정할 수 없다는 점이다. 그러므로 칸트는 이와 같은 시간상의 위치는 실체가 직접 가져야 하는 것이지만 실체가 자신 이외의 또 다른 실체의 시간상 위치를 규정할 수 있는 방법은 오직 원인과 그것에 따르는 규정들뿐이라고 주장한다. “그러므로 동시에 있음이 어떤 규정한 경험에서 인식되려면, 각 실체는 어떤 규정들의 원인성을 타자 안에 갖고, 동시에 타자의 원인성의 결과들을 자기 안에 가져야만 한다.”¹³²⁾

칸트는 만약 이와 같은 실체의 특징이 없다면 경험 자체가 불가능하다고 주장한다. 왜냐하면 실체들이 “역학적 상호성 안”¹³³⁾에 없다면, 모든 지각은 다른 지각에 의해 단절 될 것이며, 경험은 앞서서 경험과 조금의 연관 없이 매번 새롭게 시작될 것이기 때문에 인과성은 불가능할 것이다. 칸트는 이를 다음과 같이 설명하고 있다.

129) A 212 = B 258.

130) A 212 = B 259.

131) 물론 칸트가 이 부분을 통해 빈 공간의 존재 자체를 부정하는 것은 아니다. 왜냐하면 칸트는 지각이 전혀 닿지 않는 장소 다시 말해, 동시적인 것에 대한 아무런 경험적 인식이 일어나지 않는 그런 공간은 있을 수 있다는 가정을 하고 있기 때문이다. 이와 관련한 자세한 논의는 A 214 = B 261.

132) A 212 = B 259.

133) A 213 = B 259.

“[첫째,] 공간상의 모든 위치에 걸쳐 있는 연속적인 영향들만이 우리의 감각을 한 대상으로부터 다른 대상으로 이끌 수가 있다. [둘째,] 우리는 눈과 천체들 사이에 비치는 빛은 우리와 이것들 사이에 매개적인 상호성을 만들고, 그로써 이것들이 동시에 있음을 증명할 수 있다. [셋째,] 도처에서 물질이 우리의 위치에 대한 지각을 가능토록 하지 않고서는 우리는 어떠한 장소도 경험적으로 변화시킬 수 (이 변화를 지각할 수) 없으며, 이 물질은 그것의 교호적인 영향에 의해서만 그것을 통해서만 아주 멀리 떨어져 있는 대상들에까지 그것들의 동시실존을 (비록 단지 간접적으로이긴 하지만) 드러내 보낼 수 있다.”

칸트는 이를 바탕으로 “사물들은 동일한 시간상에 실존하는 한 동시에 있다”¹³⁴⁾고 주장할 수 있음은 물론이고 현상들의 총체로서 자연이 모두 연결되어 있다고 주장할 수 있게 되었다. 다시 말해, 칸트는 인과를 공간과 시간이라는 하나의 질서 위에서 우리에게 주어지는 현상을 하나의 자연으로 묶어주는 하나의 연결법칙이라고 주장하는 것이다.¹³⁵⁾

여기까지가 칸트가 주장하고 있는 경험의 세 가지 유추들에 대한 설명이다. 칸트는 이와 같은 시간의 세 가지 양태에 따라 인과의 결합을 다음과 같이 규정한다. 칸트에게 인과성은 “양으로서의 시간 자체(즉 현존의 양, 다시 말해 지속)에 대한 관계, 계열로서의 시간(즉 서로 잇따라)상에서의 관계, 끝으로 모든 현존재의 총괄로서의 시간(즉 동시에)상에서의 관계에 따라 현상들의 현존을 시간상에 규정”¹³⁶⁾이다. 칸트는 이를 통해 자연을 필연적인 규칙들을 따르는 현상의 총합이라고 주장한다. 칸트는 “모든 현상들은 하나의 자연 속에 있으며, 있어야만 한다. 왜냐하면 이 선험적인 통일성이 없다면 어떠한 경험의 통일성도, 그러니까 또한 경험에서 대상들의 어떤 규정도 가능하지 않을 것이기 때문”¹³⁷⁾이다. 칸트는 이를 바탕으로 자신이 인과의 필연성과 객관적 타당성에 대한 위협을 제거하였다고 평가하고 있다.

134) A 211 = B 258.

135) 백중현, 『존재와 진리』, 철학과 현실사, 2000, 316쪽 이하 참고.

136) A 215 = B 262.

137) A 216 = B 263.

V. 나가는 말

지금까지 본고에서는 인과성에 대한 칸트의 논의를 바탕으로 전통철학의 인과성의 특징과 의미들에 대해 고찰하였다. 인과성은 우리에게 생성과 소멸 속에 놓여 있는 모든 존재현상을 이해할 수 있게 해주는 중요 요소이다. 본고는 이러한 논의를 바탕으로 신화 속에 깃들여 있는 인과적 요소와 플라톤과 데카르트가 초험적인 인과성이 주장하는 이유와 배경에 대해 논의해 보았다. 그리고 이들의 주장을 수용할 수 없었던 흄의 인과성과 관련된 논의들을 살펴보았다. 그리고 칸트의 인과성에 대한 주장을 본격적으로 고찰해 보았다. 특히 우리가 여기에서 주목해야 할 점은 칸트가 이전의 철학자들의 인과성을 비판하며, 자신의 독창적인 인과성을 드러내는 부분이다.

칸트는 인간의 이성이 무제한적인 존재를 향해 나아가려는 특수한 운명에 처해있다고 주장한다. 칸트는 인간의 이성이 무제한적인 존재를 향해 끝없이 펼쳐진 인과의 사슬에서 벗어나기 위해 현상의 영역을 벗어난 ‘인과의 시원’을 전제한다고 주장한다. 칸트의 주장대로라면 플라톤과 데카르트의 철학에서 주장되는 ‘궁극적인 존재’ 역시 현상의 영역을 넘어서 ‘인과의 시원’을 가정한 것에 불과한 것이다. 하지만 칸트는 현상의 영역을 벗어난 ‘인과의 시원’은 지식의 대상이 아니기 때문에 인과성은 적용의 영역을 제한받아야 한다고 주장한다. 칸트의 이러한 주장은 소위 ‘코페르니쿠스적 전회’를 통해 우리가 사물의 본성을 따라야 하는 것이 아니라 반대로 사물의 본성이 우리를 따라야 한다는 주장으로 다시 말해, 우리에게 대상은 현상으로 주어질 수 있을 뿐 대상 그 자체의 성질인 사물 자체가 아니라는 주장에서 잘 드러나고 있다. 바로 이점이 칸트의 인과성이 다른 이전의 철학자들과 달리 독창성을 갖고 있는 첫 번째 이유이다.

칸트는 이와 같이 현상과 사물 자체를 구분할 수 있는 것은 직관의 형식인 공간과 시간에 의해 가능하다고 주장한다. 칸트에게 공간과 시간은 감성에 예비되어 있는 직관의 형식이기 때문에 전적으로 직관하는 주관에 달려 있는 것이다. 하지만 칸트 이전의 철학자들은 특히 시간을 인간과 사물에 무관하게 존재하는 마치 일종의 비존재와 같다고 주장하거나 혹은 사물에 종속되어 있는 것으로 받

아들였기 때문에 올바른 인과성을 주장할 수 없었다는 것이다. 이것이 칸트의 인과성이 다른 이전의 철학자들과 비교해 독창성을 갖는 두 번째 이유이다.

칸트는 공간과 시간을 바탕으로 한 감성이 순수지성의 형식인 범주와의 결합을 통해 우리에게 대상에 대한 인식을 제공한다고 주장한다. 여기에서 범주는 인과성에 객관적 필연성을 제공해 주는 역할을 하는데, 칸트는 이점을 ‘경험적 판단’이 ‘경험 판단’으로 변모하는 과정을 통해 설명하고 있다. 또한 칸트는 범주의 사용에 대한 객관적 타당성을 입증하기 위해 범주에 대한 ‘초월적 연역’을 시도한다. 칸트는 모든 ‘잡다’는 ‘나는 사고한다’라는 ‘근원적 통각’과 필연적으로 관계를 맺기 때문에 우리에게 표상될 수 있다고 주장한다. 칸트의 이와 같은 주장은 데카르트의 코기토 철학에 대한 비판을 의미하는데, 칸트에게 데카르트의 통각은 존재하는 자체로는 아무런 인식을 가질 수 없기 때문이다. 이것이 칸트의 인과성이 다른 이전의 철학자들과 비교해 독창성을 갖는 세 번째 이유이다.

칸트는 이와 같은 독창성을 바탕으로 ‘경험의 유추’에서 모든 직관의 대상을 규정하는 보편적 시간의 조건에 대한 규칙을 제시한다. 칸트에게 경험은 지각들이 인과성이라는 필연적 규정을 통해 결합되어야 가능한 것인데, 우리는 모든 경험적 시간 규정들이 보편적 시간 규정의 규칙들 아래 종속되어야 비로소 이러한 필연적 규정인 인과성을 적용할 수 있기 때문이다.

칸트는 제1유추에서 실체성이 인과성의 주체라고 주장한다. 칸트에게 만약 이러한 실체성이 전제되지 않는다면 변화를 인식할 수 있는 척도가 없다는 것을 의미하며, 이런 경우에 우리는 아무런 변화를 인식할 수 없기 때문이다. 따라서 칸트는 실체성이 모든 시간규정들의 기체라고 주장한다. 또한 칸트는 제2유추를 통해 계기성이 인과성의 본질이라고 주장한다. 칸트는 이를 정지해 있는 대상인 집의 경우와 움직이는 대상인 배의 예를 통해 설명하고 있다. 시간의 계기가 순서가 비가역적인 경우 시간의 순서는 분명 우리의 상상 속에서 규정되는 것이 아니며, 칸트는 이를 근거로 시간이 비가역적인 경우 이것의 연결은 객관적으로 타당하다고 주장한다. 나아가 칸트는 이러한 시간의 계기가 단지 시간의 경과에 의해 규정되는 것이 아니라 선형적인 시간의 논리적 관계에 의해 규정되어 있다고 주장한다. 칸트는 제3유추를 통해 실체들이 완전히 고립되어 있는 것이 아니라 서로 상호작용 속에 있다고 주장한다. 만약 이러한 실체의 특징이 없다고 가

정한다면 모든 지각은 다른 지각과 단절되어 있기 때문에 이때의 지각은 앞서의 지각과 그 어떤 연관성을 찾아 볼 수 없으며, 이는 인과성이 불가능하다는 것을 의미하게 된다. 하지만 칸트는 우리의 눈과 천체들 사이에 매개적인 상호성 역할을 하고 있는 태양을 예로 들어 사물들은 동일한 시간상에 존재하는 한에서 서로 동시에 연결되어 있다고 주장하고 있다. 칸트는 이러한 연결을 통해 자연이 현상들의 총체들이며, 인과성을 통해 이러한 자연에 대한 보편타당한 앎을 추구할 수 있다고 주장한다.

우리는 끝으로 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. ‘이와 같은 칸트의 인과성에 대한 고찰이 오늘날 무엇을 우리에게 이야기해줄 수 있는가?’ 칸트의 인과개념은 고전역학의 논의들에 대한 타당성을 주장하고 있다. 그러므로 칸트의 인과성을 수정 없이 받아들이기 힘든 것은 분명한 사실이다. 물론 이와 같은 칸트의 인과성은 자신이 기존의 인과성을 비판한 것과 마찬가지로 수정대상이 되어야 할 것이다. 하지만 칸트의 인과성은 존재현상을 보편적이며, 타당한 법칙에 의해 파악하고자 하는 인간의 열망이 반영되어 있다는 점이 간과되어서는 안 될 것이다. 또한 칸트가 『순수이성비판』에서 보편타당한 법칙을 바탕으로 엄밀한 학문적 방법론을 정초하려 했던 것에 대한 의미가 퇴색되어서는 안 될 것이다.

참 고 문 헌

1. 1차 문헌

임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006.

_____, 백종현 옮김, 『형이상학서설』, 아카넷, 2012.

데이비드 흄, 이준호 옮김, 『인간본성에 대한 논고』, 서광사, 1996.

_____, 김혜숙 옮김, 『인간 이해력에 관한 탐구』, 지식을 만드는 지식, 2009.

르네 데카르트, 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, 1997.

_____, 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 2011.

_____, 원석영 옮김, 『철학의 원리』, 아카넷, 2002.

플라톤, 박종현 옮김, 『국가』, 서광사, 2011.

_____, 박종현 옮김, 『티마이오스』, 서광사, 2000.

스피노자, 강영계 옮김, 『에티카』, 1990.

2. 2차 문헌

1) 단행본

강영안, 『칸트의 형이상학과 표상적 사유』, 서강대학교 출판부, 2009.

김진, 『선험철학과 요청주의』, 울산대학교 출판부, 1999.

김혜숙, 『칸트』, 이화여자대학교 출판부, 2011.

김효명, 『영국경험론』, 아카넷, 2001.

니콜라이 하르트만, 이광조 옮김, 『독일관념론철학』, 서광사, 2008.

마르틴 하이데거, 이선일 옮김, 『칸트와 형이상학의 문제』, 한길사, 2006.

- 문성학, 『칸트의 인간관과 인식 존재론』, 경북대학교 출판부, 2007.
- _____, 『칸트철학과 물자체』, 울산대학교 출판부, 1995.
- 박종현, 『헬라스 사상의 심층』, 서광사, 2001.
- 백종현, 『존재와 진리』, 철학과 현실사, 2000.
- _____, 『칸트 이성철학 9서 5제』, 아카넷, 2012.
- _____, 『칸트와 헤겔의 철학』, 아카넷, 2010.
- 송영진, 『그리스자연철학과 현대과학』, 충남대학교 출판원, 2014.
- 시카베 메구미 외, 이신철 옮김, 『칸트사전』, 도서출판b, 2009.
- 이재영, 『영국경험론연구』, 서광사, 1999.
- 오프프리프 회페, 이상헌 옮김, 『임마누엘 칸트』, 문예출판사, 2007.
- 윤용택, 『인과와 자유』, 솔과학, 2014.
- 최희봉, 『흠』, 이룸, 2004.
- 칼 알버트, 이강서 옮김, 『플라톤 철학과 종교』, 아카넷, 2011.
- 탈레스 외, 김인곤 외 옮김, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편선집』, 아카넷, 2005.
- 한자경, 『칸트철학에의 초대』, 서광사, 2006.
- A. C 유잉, 김상봉역, 『순수이성비판입문』, 한겨레, 1985.
- A. J 에이어, 『흠의 철학』, 서정선 옮김, 서광사, 1987.
- F. 카울바하, 백종현 옮김, 『칸트 비판철학의 형성과 체계』, 서광사, 1992.
- F. 코플스톤, 임재진 옮김, 『칸트』, 중원문화, 2013.
- G. 들뢰즈, 이경신 옮김, 『니체와 철학』, 민음사, 2013.
- _____, 서동욱 옮김, 『칸트의 비판철학』, 민음사, 2006.
- H. M 바움가르트너, 임혁재, 맹주만역, 『칸트의 순수이성비판 읽기』, 철학과 현실사, 2004.
- S. 쾨르너, 강영계 옮김, 『칸트의 비판철학』, 1983.
- W. D 로스, 김진성 옮김, 『플라톤의 이데아론』, 누멘, 2011.
- W. K. C 거스리, 박종현 옮김, 『희랍 철학 입문』, 서광사 2000.
- J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* London: Palgrave Macmillan,

2005.

P. T. Strawson, *The Bound of Sens : an essay on Kant's Critique of pure reason*, London, 1966.

2) 논문

김정주, 「데카르트와 칸트의 “코기토”」, 『토마스에서 칸트까지』, 철학과 현실사, 1999.

이상봉·김재철, 「그리스 신화와 고대 자연철학에서 나타난 상상력의 현대적 조망」, 『철학논총』, 제50집, 2007.

이현복, 「데카르트와 코기토」, 『인문논총』, 제28호, 1998.

_____, 「데카르트: 형이상학적 성찰의 구조와 이념」, 『인문논총』, 제27호, 1997.

안세권, 「흠의 자아동일성 개념」, 『범한철학』, 제33집, 2004.

오은택, 「칸트에서 범주의 선형적 연역」, 전남대학교 박사학위논문, 1999.

문성학, 「칸트의 선형철학적 인간관」, 『철학논총』, 제8호, 1992.

박종현, 「아리스토텔레스의 플라톤 비판」, 『인문과학연구』, 제13호, 1984.

박종식, 「칸트철학에서 범주와 그 적용의 타당성 연구」, 부산대학교 박사학위논문, 1998.

_____, 「칸트의 인과율에 관한 연구」, 『철학연구』, 제69호, 1999.

박정하, 「칸트의 인과 이론에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 1998.

박채욱, 「인과성에 대한 흠과 칸트의 견해」, 『범한철학』, 제10호, 1995.

_____, 「칸트에서의 경험의 제2유추」, 『동서철학연구』, 제8호, 1991.

백승환, 「칸트의 실체와 <제1유추>」, 『철학사상』, 제35호, 2010.

최경원, 「칸트의 전통존재론의 해체와 재구성」, 『칸트연구』, 제22집, 2008.

최인숙, 「칸트와 데카르트에서 정신과 물질의 관계」, 『칸트연구』, 제16집, 2005.

최희봉, 「흠의 철학과 근대 과학」, 『범한철학』, 제34집, 2004.

_____, 「흙의 회의와 확산」, 고려대학교 철학연구소, 제26호, 2003.

_____, 「흙의 자연주의: 흙과 ‘자연화된 인식론」, 철학연구회, 제37호, 1995.



ABSTRACT

A Study on Kant's Theory of Causality

Nam, Jae-Min
Department of philosophy
Graduate School
Jeju National University

We are trying to figure out various events taking place in the world based on causality. Some people argue that such causality should be absolutely hard and fast. Such cases are found in the theories of Plato and Descartes. Others maintain that causality should keep changing. Such arguments are found in the theories of Hume. Kant, however, proposed his original opinions on causality, which were the focus of this study.

Kant claimed that those above-mentioned philosophers interpreted causality in a wrong way for the following reasons: according to Kant, human reason is destined to move forward toward something limitless. Human reason thus sets the beginning point of cause and effect to escape from such suffering, and those philosophers neglected it according to him. Another argument of his was that space and time should be the forms of intuition. Traditional philosophers, however, set space and time as something having nothing to do with human beings or saw that space and time belonged to things. Kant thus pointed out that it would be irrational for human beings to apply causality in areas beyond

space and time based on his own arguments. He also maintained that causality should be able to obtain objective validity through categorization, which is a form of pure intelligence with no experiential elements to him.

We should be careful here to understand that those forms of Kant do not mean the innate ideas argued by rationalists. Kant calls them transcendental. His transcendental philosophy should be clearly distinguished from the term, transcendent, used by rationalists. It does not merely mean existence before experience on the timeline since such existence means an innate idea. Kant thus defined transcendental as allowing for an experience in advance logically.

In addition, Kant maintained in his first inference that substantiality should be the subject of causality. If substantiality is not a premise to Kant, we will be unable to perceive any changes since there will be no criteria to perceive changes except for substantiality. In his second inference, Kant proposes the essence of causality. According to him, the combination of cause and effect is objective when the time order is irreversible. Furthermore, he argued that such time order should not be defined by an experience but by a logical relation intuitively. Finally, he claimed for interactions among substances in his third inference. All perceptions will be severed from one another and causality will be impossible without those properties. Kant maintained that nature should be the whole of phenomena through those interactions and that man should be able to pursue universal and valid knowledge about nature.