

제3 이율배반의 실천적 의미

허 정 훈*

〈 차 례 〉

1. 서론
2. 제3 이율배반의 문제와 해결
3. 제3 이율배반과 실천적 관심
4. 결론

1. 서론

칸트의 「순수이성비판」이 의도하는 바는 이성에 대한 비판을 통해 학으로서의 형이상학을 정초하는 것이었다. 그런데 이성에 대한 비판은 현상으로서의 경험적 세계에 대한 선천적 인식을 가능케 하는 형이상학의 제1 부분으로서의 선험적 관념론은 내재적 형이상학으로서 가능한 데 비해, 형이상학의 제2 부분으로서의 초월적 형이상학 즉 경험을 넘어선 물자체에 대한 선천적 인식은 불가능하다는 결론을 가져왔다. 우리는 이런 결론에 기초해서 18세기 라이프니츠와 볼프의 철학에서 두드러지게 나타나는 전통적인 사변적 형이상학의 독단과 기만에 대한 칸트의 비판을 이해할 수 있다. 그렇지만 이것이 전부라면, 학으로서의 형이상학의 정립이라는 칸트의 목적은 어떻게 되는 것일까?

여기서 우리는 칸트가 형이상학의 제2 부문에서 그 자신의 실천적 형이상학을 전개하고 있음을 주목해야 한다. 즉 우리는 학으로서의 형이상학의 정립이라는 칸트의 목적을 단순히 초월적 형이상학의 부정이 아니라 내재적인 형이상학의 정립을 의미하는 것으로 이해해야 한다. 칸트가 한편으로는 전통적인 사변적 형이상학의 독단과 기만을 폭로하면서, 다른 한편으로는 그 자신의 실천적 형이상학을 전개하고 있는 형이상학의 제2 부문이야말로 본래적인 의미의 형이상학이기 때문에,

* 제주대학교 사범대학 윤리교육과 교수

그의 목적은 이성비판을 통한 초월적 형이상학의 부정이라기 보다는 인간의 초월적 인식에 대한 한계를 설정하고, 그런 한계 속에서 새로운 형이상학의 가능성을 정초하는 것이라고 생각되어야 한다.

칸트가 형이상학의 제2부문에서 전통적 형이상학을 비판하고, 그 자신의 실천적 형이상학을 정립하는 바탕은 이성의 선천적 개념이다. 감성에 시간과 공간이라는 직관형식이 있고, 오성에 카테고리가 있는 것처럼, 이성에는 선험적 이념이 있다. 선험적 이념은 무제약자에 대한 이성의 선천적 개념이다. 칸트에 있어서 이념이란 “감관 속에서 그것에 합치하는 대상이 주어질 수 없는 필연적인 이성의 개념”¹⁾을 의미하고, 선험적 이념이란 “주어져 있는 피제약자에 대한 제약의 총체성”²⁾, 또는 “무제약자에까지 확장된 범주”³⁾를 의미하는 이성의 선천적인 순수 개념들이다. 그것들은 사유하는 실체적 주관으로서의 영혼과 인과적으로 관련된 현상들의 전체로서의 세계, 그리고 절대적 완전성 즉 사유 대상 일반의 제약들의 통일로서의 신이라는 개념이다.

그러면 칸트는 이런 이성의 선험적 이념을 통해 어떻게 전통적 형이상학의 독단과 기만을 폭로하면서 그 자신의 실천적 형이상학을 정립하고 있는가?

2. 제3 이율배반의 문제와 해결

칸트는 그 자신의 실천적 형이상학을 정립하기 전에 먼저 전통적인 사변적 형이상학의 오류를 폭로하고 있다. 그는 이성이 가언적 추리에 의해 산출되는 세계의 이념 즉 그 자신 어떤 것도 전제하지 않는 전제로서의 현상 계열의 절대적 통일성을 추구할 때, 종래의 형이상학은 순수이성의 이율배반이라 불리우는 오류를 범해왔다고 한다. 그래서 칸트는 「선험적 변증론」에서 순수이성의 이율배반이 드러내는 합리적 우주론의 선험적 원칙들을 “타당한 것으로 보거나 소유하기 위한 것이 아니라, 이성의 자기모순이라는 이름이 지적하는 것처럼 그 원칙들이

1) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, 1956, B383 (이하 K.d.r.V.로 약칭)

2) K.d.r.V., B379

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

현상과 일치될 수 없는 이념인 것을 황홀하기는 하지만 거짓된 그 가상 속에서 제시⁴⁾하고자 한다는 것을 분명히 하고 있다. 이런 목적은 칸트가 초감성적 세계에 대한 인식이 불가능하다는 것을 그런 인식이 성립하기 위한 필수적 제약들 중의 하나 즉 감성을 결여하고 있다는 것을 보여줌으로써 증명하는 것에 만족하지 않았음을 나타낸다. 왜냐하면 그런 증명은 감성이라는 것이 인식의 가장 저급한 수준의 형식이며, 모든 인식에 필요한 제약은 아니라고 주장하는 합리주의자들을 만족시킬 수는 없는 것이었기 때문이다. 이런 측면에서 칸트는 합리적 신학의 신 존재증명에 대한 논증과 영혼의 존재와 불멸성을 증명하려는 합리적 심리학의 모든 논증에 포함된 오류를 폭로함으로써 그런 인식이 사실상 불가능하다는 것을 보여주고자 하였으며, 합리적 우주론에 대해서도 사변이성이 산출하는 모든 선천적 종합판단에 대해 똑같이 필연적인 논증이 모순적 판단을 산출한다는 것을 보여줌으로써 전통적 형이상학의 기반을 폭로하고자 하였던 것이다.

『순수이성비판』에 의하면, 오성에서만 순수하고 선천적인 개념들이 산출될 수 있음에도 불구하고, 이성은 오성개념을 가능한 경험의 불가피한 제약을 넘어선 것으로 확장시킴으로써 그 자신의 선천적인 개념들을 산출한다. 따라서 이성의 선천적 개념들은 원래 무제약자에게 까지 확장된 범주 이외의 다른 것이 아니다. 그런데 우주론적 이념을 고려할 때는 모든 범주들이 유용한 것은 아니고, 오직 종합들이 하나의 계열을 이루게 되는 범주만이 유용하다.⁵⁾ 즉 질에서의 실재성의 범주와 관계에서의 인과성의 범주에서 그리고 양에서의 전체성의 범주와 양상에서의 우연성의 범주에서만 계열이 형성된다. 따라서 이런 네 가지 범주에 따라 이성이 제약된 현상으로 주어진 세계를 전체적인 총체성으로 파악하고자 할 때 서로 대립되는 명제를 산출한다.

여기서 실천적 형이상학의 문제와 관련된 것은 관계의 인과성의 범주에 관련해서 일어나는 선형적 이념 즉 자유의 이념에 관한 세 번째

4) K.d.r.V., B435

5) K.d.r.V., B436 우주론적 이념과는 달리 심리학적 이념이나 신학적 이념은 이율배반을 일으키지 않는다. 왜냐하면 그런 이념들에 대립되는 주장이 있다해도, 그 대립은 모순적이기 때문이다. 반면에 우주론적 이념들은 계열의 소급 중에서 성립하는 잠정적인 대상이기 때문에, 거기서의 대립은 모순적이지 않고 변증적이다.

모순인 제3 이율배반이다. 제3 이율배반은 인과율의 관념 속에 있는 갈등에서 생긴다. 모든 개별적 사물들이 각기 원인을 가진다면, 그것들 모두는 인과적 자연법칙 하의 시간 중에 있다고 보아야 한다. 그러나 모든 사물이 하나의 원인을 가진다면, 자연법칙 하의 시간 중의 사건이 아닌 그런 원인이 있어야 한다. 인과적 원리가 절대적으로 타당하다면, 이런 두 가지 주장은 본질적이다. 그래서 칸트는 이 두 주장을 다음과 같이 각각 제3이율배반의 반정립과 정립으로 위치시킨다.

정립: 자연법칙에 따르는 원인성은 그로부터 세계의 모든 현상들이 도출될 수 있는 유일한 원인성이 아니다. 현상을 설명하려면 그 외에 자유에 의한 원인성을 상정함이 필요하다.

반정립: 자유란 것은 없다. 세계 내의 모든 것은 자연법칙에 따라서만 생긴다.

인과적 원리에 의거해서 필연적으로 생기는 이런 모순적인 두 주장은 각각 귀류법에 의해 논증된다. 만일 세계에는 자연법칙에 따르는 원인성 이외의 다른 원인성은 없다고 가정해보자. 그렇다면 발생하는 모든 것은 그 이전의 상태를 전제하므로, 무엇을 생기도록 하는 원인도 그 자체 어떤 특정한 시간 속에서 발생한 것이어서 다시 그것의 이전 상태인 원인을 전제한다. 따라서 모든 것이 전적으로 자연법칙에 의해서만 발생한다면, 원인들에의 소급은 끝이 없을 것이며, 항상 제2차적인 원인만이 있게 되어 원인 계열의 완결은 있을 수 없게 됨으로써, 원인을 추구하는 원인성 자체의 개념과 모순되는 자기모순에 빠지게 된다. 그러므로 자연법칙에 따르는 원인성만이 유일한 원인성이라고 상정될 수는 없고, 오히려 다른 원인성이 상정되어야 한다. 즉 현상들의 자연법칙에 따른 인과적 계열을 스스로 시작하는 “원인의 절대적 자발성” 즉 “선험적 자유”⁶⁾가 상정되어야 한다. 그런 선험적 자유 없이는 현상들의 인과적 계열은 결코 완결될 수 없다. 물론 우리가 현상들의 인과적 계열을 스스로 시작하는 능력이 과연 상정되어야 하며 그것이 어떻게 가능한가 하는 문제는 필연적으로 대답될 수는 없다. 그

것은 자연법칙에 있어서 원인성이 전제되어야 함을 선천적으로 인식하는 것에 만족해야 하는 것과 같다.⁷⁾

그러나 반대로 선험적 의미의 자유 즉 세계의 사건들의 계열을 단적으로 시작하는 능력으로서의 특수한 종류의 원인성이 있다고 가정해보자. 그렇다면 그것은 그 원인 보다 앞에 있는 상태와는 인과적 관련을 맺지 않는 상태, 다시 말해서 앞에 있는 상태에서는 생기지 않는 상태를 전제한다. 그런데 우리는 세계 사태의 관련성과 질서를 구해야 하는 자연만을 가질 뿐이며, 그런 자연 속에서의 자유는 모든 강제와 모든 규칙들로부터의 해방을 의미한다. 따라서 자연 속에서 경험의 통일은 불가능하게 된다. 그러므로 선험적 자유라는 원인성은 자연법칙에 위반되며, 경험 속에서 결코 발견할 수 없는 공허한 사고의 산물에 불과하다. 그것은 “무법칙성”⁸⁾으로서, 보편법칙에 따라 서로 필연적으로 규정하고 있는 현상들의 연관 즉 자연과 더불어 경험과 꿈을 구별하는 진리성의 표징을 소멸시켜 버린다. 그리고 자연법칙에 따라 규칙적이고 정합적이어야 하는 현상들이 자유의 영향에 의해 변경되고 혼란에 빠지게 되며, 서로 관련성이 없는 무질서한 단편들로 화하게 될 것이다.

이러한 정립과 반정립의 대립은 서로 다른 무제약자의 대립이기도 하다. 즉 이성의 궁극 의도는 무제약자를 찾는 것인데, 그러한 무제약자를 추구함에 있어서 이율배반에서의 대립은 이성이 서로 다른 무제약자를 상정하고 있는 것이다.⁹⁾ 정립의 주장은 계열 중의 다른 모든 항들이 종속되는 계열의 최초 항---이것은 다른 어떤 제약에도 종속하지 않는 것이다---을 무제약자로 간주하며, 반정립은 계열 중의 모든 항들이 제약되어 있는 그런 계열 전체를 무제약자로 간주한다. 따라서 이율배반의 대립은 계열 전체로서의 무제약자와 계열의 최초 항으로서의 무제약자 사이의 대립이기도 하다. 이러한 대립이 제3 이율배반에서는 인과적 자연¹⁰⁾과 선험적 자유의 대립으로 나타나는 것이다.

7) K.d.r.V., B476

8) K.d.r.V., B475

9) K.d.r.V., B445-6

10) 칸트에 의하면 “자연”이란 용어는 형식적 의미로는 원인성의 내적 원리에 의한 사물의 여러 성질들의 연관을 뜻하며, 질료적으로는 원인성의 내적 원리에 의해 연관되는 현상들의 총괄을 뜻한다. 그래서 전자의 의미에서 액체의 자연(본성), 불의

그러면 이러한 대립을 칸트는 어떻게 해소하고 있는가? 칸트는 그의 선험적 관념론이 이율배반의 해결을 위한 실마리를 제공한다고 시사하면서¹¹⁾, 이율배반이 지니고 있는 논증구조를 문제삼고 있다. 즉 제3 이율배반 뿐만 아니라 모든 이율배반은 제약된 것이 주어져 있으면, 모든 제약들의 전 계열도 주어져 있다는 대전제와 감각의 대상들은 제약된 것으로서 주어진 것이다라는 소전제, 그리고 모든 제약들의 전 계열이 주어져 있다는 결론으로 구성된 논증구조를 지니고 있다는 것이다.¹²⁾ 그런데 대전제에 있어서 제약된 것과 제약이 다 물자체일 때에는 제약된 것이 주어져 있으면, 그로 인해 제약에로의 배진이 과해져 있을 뿐만 아니라 동시에 제약도 주어져 있을 것이다. 그러나 선험적 관념론의 입장에서 보면, 인식의 대상은 오직 표상들로서의 현상들이므로, 제약된 것이 주어져 있으면 모든 제약도 현상으로서 주어져 있다고 말할 수 없고, 따라서 현상의 절대적 전체성을 추리할 수도 없다. 그러므로 대전제는 제약된 것이 주어져 있다면, 그로 인해 제약된 것에 대한 모든 제약들의 계열에 있어서의 배진이 우리에게 과해져 있다는 명제로만 정당하게 해석될 수 있는 것이다. 그런데도 이율배반은 대전제에 있어서 제약이 주어지게 되는 제약된 것을 물자체로 사용하며, 소전제에서는 제약된 것을 현상에만 적용되는 경험적 의미로 사용하는 추리이다. 그러므로 이율배반은 매개념 다의의 오류를 범하는 변증적 기만이라고 칸트는 주장한다.¹³⁾

그러나 이러한 논리적 오류를 지적하는 것만으로는 이율배반의 싸움은, 비록 이성의 법정에서 양쪽의 정숙이 명령되지만, 종결되지 않는다.¹⁴⁾ 왜냐하면 양쪽이 유력한 논거 위에 기초하지 않았지만 둘 중 어

자연(본성)을 말할 수 있고, 후자의 의미에서 자연은 존립하는 전체를 염두에 두고 하는 말이다. K.d.r.V., B447 참조.

11) K.d.r.V., B518-525. Sandberg는 선험적 관념론은 인간의 자유 문제를 논하는 한에서, 그것이 우리로 하여금 우리가 두가지 존재론적으로 구별되는 세계에 속해 있다고 보도록 하기 때문이 아니라, 우리가 선험적 의미에서 현상이라는 것, 즉 우리가 다른 전망에서 보여질 수 있다는 것을 드러내기 때문에 제3이율배반의 해결을 위한 열쇠가 된다고 보고 있다. Eric C. Sandberg, "Causa Noumenon and Homo Phaenomenon", Kant-Studien, 75 Jahrgang, Heft 3, 1984, S.273. 이와는 달리 하영석 교수는 선험적 관념론이 바로 칸트 자유론의 족쇄이고 질곡이라고 한다. 河永植, "칸트 자유론", 범한철학, 제2집 (87 가을), 16쪽

12) K.d.r.V., B525

13) K.d.r.V., B528

는 하나가 정당한 것처럼 보이기 때문이며, 그렇지만 어느 쪽이 정당한지 판별할 수 없기 때문이다. 따라서 칸트는 양쪽의 싸움이 무의미하며 어떤 선택적 가상에 매달리고 있음을 지적함으로써 조정의 길을 찾고자 한다. 그 길은 이율배반의 두 판단이 모순 대당이 아니라, 물자체를 현상에 적용함으로써 가상을 일으키는 변증적 대당임을 보이는 길이다. 변증적 대당은 모순되는 것처럼 보이지만 모순 이상의 것을 포함하고 있기 때문에, 둘 다 거짓일 수 있는 대당 관계이다. 그래서 칸트는 “우주론적 이념들 속에 있는 순수이성의 이율배반은 그것이 단지 변증적이며, 가상으로 인한 배반임이 지적됨에 의해서 해소된다. 이 가상은 물자체로서 타당하는 절대적 전체성의 이념을 현상들에 적용한 데서 발생하는 것이다. 현상은 표상에서만 실재하고, 그것이 계열을 이룰 때에는 계시적 배진 중에 실재하지만, 그 이외에서는 전혀 실재하지 않는다”¹⁵⁾고 말한다.

그러나 이와 같이 이율배반의 정립과 반정립의 대립이 모순적 대당이 아니라 양쪽이 다 허위일 수 있는 변증적 대당임을 보임으로써 대립을 해소하고자 하는 칸트의 전략은 제3 이율배반에 와서는 적용되지 않는다. 오히려 그는 현상들의 수학적 결합과 역학적 결합의 구별이 본질적으로 중요한 구별임을 지적하면서, 전혀 다른 해결의 전략을 찾는다. 왜냐하면 그런 구별이 이성이 휩쓸려 있는 논쟁에 관해서 전혀 새로운 전망을 우리에게 드러내기 때문이다.¹⁶⁾ 그 새로운 전망이란 대립하는 두 주장을 모두 허위로서 거부하는 대신에 두 주장을 다같이 만족시킬 수 있는 타협에의 전망임과 동시에, 그런 타협을 통해서 인식에 있어서 보다는 실천적 측면에서 이성의 보다 넓은 권한을 인정함으로써 생기는 새로운 세계 즉 도덕과 종교의 세계에 대한 전망이다.

칸트에 의하면 수학적으로 결합된 계열은 감성적 제약 이외의 어떤 제약도 들어올 수 없는 계열을 의미한다. 따라서 계열 속에 들어올 수 있는 제약은 그 자체 계열의 일부가 되는 제약이며, 제약이나 피제약자 모두가 동종적인 것이다.¹⁷⁾ 즉 동종적인 제약과 피제약자가 계열

14) K.d.r.V., B529

15) K.d.r.V., B534

16) K.d.r.V., B557

17) K.d.r.V., B556-8

중의 한 항으로서 서로 연결되는 계열이다. 결국 계열에 있어서의 전체성에 대한 변증적 표상은 결코 완결될 수 없는 배진에 기초한 현상으로서의 세계에 대한 것이다. 그럼에도 그런 배진이 완결되는 것으로 간주하여 합성과 분할에 있어서 세계의 유한성과 무한성에 대한 잘못된 판단을 내리는 것이다. 이러한 종류의 대립은 오직 대립되는 두 주장이 다 거짓이라는 것을 보여주므로서만 해소될 수 있다. 왜냐하면 현상 속에서 추구되는 세계의 유한성과 무한성은 어느 것이나 현상 속에서 그에 합당한 직관을 얻을 수 없기 때문이다.

그러나 제3 이율배반이 기초하고 있는 역학적 결합은 이와 다르다. 역학적 결합은 “현상 계열의 외부에서 현상들의 제약을 허용”하는 결합이기 때문에, 계열의 일부가 아니라 계열의 외부에 있는 “가상적인 것으로서의 이종적인 제약”¹⁸⁾을 현상들 앞에 놓을 수 있다. 왜냐하면 인과율의 개념은 항상 동종성을 요구하지 않기 때문이다. 즉 인과 관계에서 원인과 결과는 서로 닮을 필요가 없다. 그러므로 인과 계열에서의 각 항들은 이종적일 수 있으므로 피제약자가 현상이라도 그 제약은 현상이 아닌 다른 것일 수 있다. 그래서 무제약자는 현상들 앞에 놓여지며, 그럼에도 불구하고 항상 제약되어 있는 현상 계열이 혼란에 빠지거나 오성의 원칙에 위반해서 현상 계열이 중단되는 일도 없기 때문에, 한편으로는 이성을 다른 한편으로는 오성을 다같이 만족시킬 수 있는 가능성이 열린다. 다시 말해서 이와같은 역학적 결합의 특성 즉 제약과 피제약자의 이종성에 착안하여, 칸트는 제3 이율배반의 대립되는 두 주장이 다같이 참일 수 있는 가능성을 주장한다. 그러한 가능성은 모든 원인성은 알려진 또는 알려질 수 있는 자연법칙에 종속된다는 반정립과 이를 부정하는 정립의 범위와 적용영역의 구별에 놓여 있다. 그러면 어떻게 두 대립되는 주장들의 적용영역을 구별할 수 있는가? 칸트는 역학적 결합의 특성을 보여 주고 난 뒤에, 제3 이율배반의 문제를 다시 검토하고 있다. 이것은 제3 이율배반의 문제를 올바르게 이해할 때, 배반된 두 주장의 적용범위를 구별할 수 있고, 나아가 제3 이율배반을 해결할 수 있다는 것을 의미한다.

정립의 주장은 각각의 그리고 모든 현상에 대한 충분한 원인을 요구

하는 이성의 관심을 표현한다. 충분한 원인은 현상 내에서는 발견될 수 없다. 모든 현상적인 원인은 보다 앞선 원인의 산물이며, 따라서 그 뒤의 현상에 대한 충분한 설명이 될 수 없다. 반면에 반정립의 주장은 자연적 인과법칙을 시공간의 사건 계열의 모든 항들에 적용하는 오성의 관심을 표현한다. 그 논증은 현상 내에서 자유 원인---어떤 것의 결과가 아닌 원인---을 가정하는 것은 우리의 자연 개념에 의해서 요구되는 법칙의 지배를 파괴할 것이라는 것이다. 그러나 정립의 주장은 자유 원인을 가정하지 않으면, 제1 원인을 가정할 수 없고, 따라서 지식에 있어서 아무리 진보한다해도 어떤 것에 대한 완전한 인과적 설명을 제시할 수 없다는 것이다. 이런 정립과 반정립의 대립은 자유와 자연적 필연성 사이에서 선택을 요구하는 선언적인 문제가 아니다. 만일 그렇다면 그런 문제의 해결은 명백하다. 왜냐하면 “감성계의 모든 사건이 불변의 자연법칙에 의해 시종일관되게 관련되어 있다는 원칙의 정당성은 이미 선험적 분석론의 원칙으로서 확립되었고”¹⁹⁾, 자연법칙은 “어떤 상황에서도 예외가 허용되지 않는 오성의 법칙이며, 어떤 현상도 이 법칙에서 제외될 수 없다”²⁰⁾는 칸트의 주장에 의하면, 자유는 부정될 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 칸트는 제3 이율배반의 문제를 자유의 원인성이 자연적 인과율의 보편적 법칙과 조화할 수 있느냐 하는 문제, 즉 “자연에 따라서 규정되고 있는 동일한 결과에 관해서 자유도 성립”²¹⁾할 수 있느냐 하는 문제로 보고있다.

왜 칸트가 제3 이율배반의 문제를 선택의 문제가 아니라 조화의 문제로 보는가 하는 이유는 역학적 결합의 특성 즉 제약의 이중성 때문에, 현상이 아닌 제약이 현상 앞에 놓여질 수 있다는 것이다. 그렇다면 현상 앞에 놓여질 수 있는 현상이 아닌 제약은 무엇인가? “현상이 물자체라면 자유는 구제될 수 없다”²²⁾는 칸트의 말에서 알 수 있는 것처럼, 칸트는 그것을 물자체라고 보며, 현상이 아닌 제약을 가상적 원인 즉 자유로 간주한다. 현상이 물자체라면 즉 현상이 절대적인 실재성을 가진다면, 바꿔 말해서 현상만이 존재한다면, 사건들의 제약은 항상 그

19) K.d.r.V., B564

20) K.d.r.V., B570

21) K.d.r.V., B564

22) K.d.r.V., B564

결과와 함께 현상의 계열 속에 있게 되며, 따라서 자연적 필연성만이 모든 사건을 완전하고 충분히 규정할 수 있을 것이다. 그러나 현상이 물자체가 아니라 경험적 법칙에 의해 서로 관련되는 표상들이라고 한다면, 현상은 현상이 아닌 근거를 가져야 하며, 그 근거는 현상 일반의 가상적 원인으로 볼 수 있는 선험적 대상이다. 이 경우 인과성의 원칙은 충족인으로 간주되는 가상적 원인에 까지 확대될 수 있는 것이다.

그러므로 우리는 그 대상이 현상은 아니지만 그 결과가 현상 중에서 발견되는 가상적 원인을 상정할 수 있게 된다. 그런 가상적 원인은 현상들의 계열의 외부에 있으나, 그 결과는 경험적 제약들의 계열 속에 있는 것이다. 따라서 결과의 측면에서 볼 때, 모든 사건들은 이중적인 원인의 작용 결과가 된다. 즉 결과들은 자유를 그 가상적 원인으로 가지면서 동시에 자연적 필연성에 따른 경험적 제약을 그 원인으로 가진다. 이와 같이 가상적 원인과 경험적 원인을 구별함으로써, 제3 이율배반의 정립과 반정립의 적용 범위를 구별할 수 있게 되며, 그에 따라 제3 이율배반의 대립적인 주장들을 다같이 만족시킬 수 있는 것이다. 즉 정립의 주장은 현상계와 가상계의 관계에 적용될 수 있고, 반정립의 주장은 현상계 중의 현상들의 관계에만 적용될 때 제3 이율배반은 해결된다.

3. 제3 이율배반과 실천적 관심

그런데 우리는 제3 이율배반의 이러한 해결 방식에 직면해서, 왜 칸트가 수학적 이율배반과 역학적 이율배반의 해결 방식을 달리 하고 있는지를 묻지 않을 수 없다. 모든 이율배반의 논증 구조를 문제삼고 나서 그것으로서는 대립하는 두 주장들의 싸움을 종식시키기에는 부족하기 때문에, 그것들이 변증적 대당 관계임을 보이는 길이 해결의 전략이라고 말할 때만 해도 우리는 제3 이율배반의 해결 방식이 그와 다른 것인지를 기대할 수는 없었다. 왜 칸트는 그와 같은 전략에 의해 제1, 2 이율배반을 해결하고 나서, 제3 이율배반의 해결을 문제삼기 직전에야 수학적 결합과 역학적 결합의 구별이 본질적으로 중요하다고 생각

하게 되었는가? 우리가 앞에서 언급한 것처럼, 사변이성이 산출하는 선천적 종합판단들이 지지될 수 없는 환상임을 폭로하는 것이 「변증론」의 궁극적 목적이었음에도 불구하고, 이제 와서 칸트는 왜 대립되는 두 주장을 기꺼이 내던져버릴 수 있는 환상으로 취급하지 않는 것일까? 그것은 윌커슨의 주장²³⁾대로 옹호될 수 없는 일관성이 없는 해결 방식인가? 윌쉬도 윌커슨 처럼 수학적 이율배반과 역학적 이율배반의 차이가 근본적인 해결의 차이를 가져올 만큼 근본적인 것은 아니라고 지적하고 있다.²⁴⁾

이 점을 고찰하기 위해 우리는 제3 이율배반의 대립으로 다시 되돌아 갈 필요가 있다. 칸트는 제3 이율배반의 대립을 경험론과 독단론의 대립 또는 에피큐로스주의와 플라톤주의의 대립으로 부르며, 그런 경험론과 독단론의 밑바탕에는 서로 다른 관심이 있음을 지적하고 있다.²⁵⁾ 우선 정립을 주장하는 독단론에는 도덕과 종교의 토대가 되는 실천적 관심과 무계약자로부터 시작해서 계약들의 연쇄를 통해 제약된 것의 도출을 이해하고자 하는 사변적 관심에 기초하며, 상식에 부합하는 통속성이라는 장점을 가진다. 이런 장점에도 불구하고 독단론은 관찰이나 자연법칙에 따른 탐구를 필요로 하지 않으며, 오직 생각하고 공상하는 일만을 필요로 하며, 사실의 증언을 무시하고, 심지어는 사실을 순수 이성의 권위에 종속시키지만, 자연적 탐구의 실마리 대신에 제시하는 선형적 이념이라는 실마리에 의해서는 오직 무지를 인식할 뿐이라고 칸트는 주장한다. 반면 반정립을 주장하는 경험론은 실천적 관심을 갖지 않으며, 이성의 안이성을 거부하고 경험을 통해 우리의 오성적 인식을 끝없이 확대하고자 하는 이론적 과학적 관심을 가진다. 물론 경험론은 독단론에 비해 통속성이 없지만, 자연의 경험적 탐구에 대해 상식을 함구하게 하고 그 자신의 무지를 고백하지 않을 수 없도록 만든다. 바로 이 점에서 칸트는 경험론은 독단론이 약속하는 이익보다도 더 큰 이익을 이성의 사변적 관심에 제공한다고 생각함으로써,

23) T. E. Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason* (London: Oxford Univ. Press, 1976), p.137.

24) W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1975), p.212

25) K.d.r.V., B494-501

경험론이 독단론보다는 자연 탐구의 정당한 방법이며 진리를 획득할 수 있는 방법이라고 생각한다.

그렇지만 칸트는 「선험적 방법론」에서 “순수이성의 문제에 대한 첫째 단계는 순수이성의 유년기로 특징지워 지고 독단적이다....두 번째 단계는 회의적이요, 경험에 의해서 현명하게 되는 판단력의 신중성을 증시한다. 그러나 셋째 단계가 필요하다”²⁶⁾고 말하면서, 그런 단계는 이성의 제한이 아닌 이성의 명확한 한계를 드러내고 그런 한계 속에서 순수이성의 문제들을 고찰하는 것이라고 한다. 이런 측면에서 칸트는 경험론적 자연 탐구에 한가지 조건을 부가함으로써 경험론의 입장을 제한한다. 즉 칸트는 경험론의 이론적 과학적 관심은 인식의 영역을 넘어서 있는 것을 대담하게 부정하지 않는 한에서 정당하다고 생각한다. 그럴 경우 경험론은 그 자체 독단론이 되며, 동시에 이성의 실천적 관심에 치명적인 손실을 끼치게 될 것이다. 따라서 경험론이 인식의 영역을 넘어선 것(가상적 원인)에 대해 독단적으로 부정하지 않는 한, “그의 원칙은 요구에 있어서 절제가 있고 주장에 있어서 겸손한 준칙이 될 것이며, 동시에 참으로 우리에게 주어진 교사인 경험을 통해서 우리의 오성을 되도록이면 최대한으로 확대하려는 준칙이 될 것이다. 이럴 경우 우리의 실천적 관심사를 위한 지성적 전제와 신앙이 우리에게서 빼앗겨지지 않고 보존될 수 있을 것이다.”²⁷⁾ 그렇지 않는 한, 자유는 지적 절제와 겸손이 없이 그 자체 독단적이 되는 모든 경험론자들을 쓰러지게 만드는 돌이 될 것이다. 그러나 이와 달리 이성의 한계 속에서 비판적인 도덕론자들에게는 자유란 가장 숭고한 실천원칙에 도달하게 되는 열쇠라고 칸트는 생각한다.

그렇다면 이제 제3 이율배반의 정립과 반정립의 대립 즉 선험적 자유와 인과적 자연의 대립은 독단론과 경험론의 대립의 밑바탕에 놓여 있는 실천적 관심과 과학적 관심의 대립으로 생각할 수 있다. 이런 대립이 제3 이율배반의 밑바탕에 놓여 있는 진정한 대립이기 때문에, 대립적인 주장들이 모순 대당이 아니라 두 판단이 다 거짓일 수 있는 변증적 대당임을 보여 주므로써 대립이 해소되는 제1 또는 제2 이율배반

26) K.d.r.V., B789

27) K.d.r.V., B498

의 해결과 같은 방식으로 제3 이율배반을 해결하려고 하지 않는 것이다. 왜냐하면 이론과 실천의 영역에 대한 이성의 두 관심은 어느 하나를 포기할 수 없는 것들이기 때문이다. 인식을 위해서는 경험의 원칙이 중요하며, 또한 그 만큼 이성의 실천적 관심도 중요하다. 만일 우리가 이론적 과학적 관심에만 의거하고 실천적 관심을 도외시한다면, 자연의 경험적 탐구에서 얻는 것이 있다해도, 인간의 숭고한 실천적 원칙에 도달하는 열쇠를 잃게 될 것이며, 반면에 이성의 실천적 관심에만 의거하고 이론적 과학적 관심을 배제한다면, 전통적인 형이상학처럼 선험적 가상에 매달리게 되는 오류를 범하게 될 것이다. 그러므로 이성의 두 관심은 다른 것을 위해 어느 한쪽을 희생시킬 수 없는 것들이므로, 이런 딜레마를 해결할 수 있는 유일한 방식은 양자를 다같이 인정하는 길이다.²⁸⁾ 그리고 양자를 동시에 인정하기 위해서는, 앞 절에서 언급한 것처럼, 현상과 물자체를 구별하는 선험적 관념론에 의거해서, 양자의 범위와 적용 영역의 구별이 필요한 것이다.

이율배반의 두 주장의 적용범위를 구별하게 되면, 우리는 발생하는 모든 것들을 자연에 의한 원인성---감성계에 있어서 하나의 상태가 규칙에 의해 그 이전 상태의 뒤에 생기는 경우의 두 상태의 결합이라는 자연적 필연성---과 “한 상태를 자신으로부터 개시하는 능력”²⁹⁾으로서의 자유의 원인성이라는 두가지 원인성에 의해 고려할 수 있게 된다. 그리고 이런 두가지 원인성을 가능케하는 선험적 관념론이 이론적이고 과학적인 관심을 손상시키지 않으면서도 실천적 관심의 고유한 자리를 마련해 주는 것이다.

물론 이러한 이성의 고유한 실천적 관심에 의거해서 확보되는 자발성의 능력으로서의 선험적 자유의 개념은 그 어떤 직관도 가능하지 않은 선험적 이념이라는 점은 달라지지 않는다. 그리고 우리의 개념에 실재성을 부여하는 것은 오직 가능한 경험 뿐이기 때문에, 칸트는 자유 원인성의 실재성은 물론 가능성도 주장하지 않는다. 따라서 칸트는 “우리는 자유의 가능성마저도 증명하려고 하지 않았다. 그런 시도는 성공하지 않을 것이다. 왜냐하면 일반적으로 어떤 실재적 근거도...그

28) 『순수이성비판』에서의 이러한 이론과 실천의 양자에 대한 인정은 『실천이성비판』에서는 실천에 우위를 두는 〈실천이성의 우위〉에 대한 주장으로 발전한다.

29) K.d.r.V., B561

것들이 가능하다는 것을 선천적인 개념에서 인식할 수 있는 것이 아니기 때문이다”³⁰⁾고 『순수이성비판』에서 말하고 있다. 그러나 자기 모순적이지 않은 개념은 가능한 사고 대상이 될 수 있는 논리적 가능성이 있는 개념이다. 따라서 칸트는 『순수이성비판』의 「변증론」에서 자유의 원인성을 실재성의 측면에서 그 가능성도 확립할 수 없는 개연적 개념으로 간주하면서도, 그 논리적 가능성을 확보하는 데 전력을 다하고 있는 것이다. 바꿔 말해서 칸트가 제3 이율배반의 해결에서 논의하는 모든 것은 이런 자유 개념의 논리적 가능성, 즉 자연적 원인성과 모순되지 않는 자유 개념의 상정 가능성에 대한 문제이다.

그런데 우리가 이러한 자유와 자연의 무모순성 즉 조화를 현상계 속에서 예증할 수 있는 경우는 인간의 행위 특히 도덕적 행위일 뿐이다. 칸트의 예에 따르면, 내가 의자로부터 일어설 적에, 무한하게 진행되는 자연적 결과를 수반하는 이 사건은 시간적으로 고려할 때, 이전의 사건들의 계열의 연속임에 틀림없지만, 그 행위 속의 결의는 자연적 작용 중에서 찾아볼 수 있는 것이 아니라고 한다.³¹⁾ 이 사건을 규정하는 자연 원인은 결의에 관해 정지하며, 따라서 새로운 사건 계열이 발생한다. 이 사건은 자연적 작용의 다음에 생겼지만, 그런 작용에서 결과한 것은 아니다. 이것은 그 사건을 시간상에서가 아니라, 원인성에서 고려하는 것이며, 그런 원인성의 측면에서 그것은 현상 계열의 절대적인 시초라고 볼 수 있다는 것이 칸트의 주장이다.

시초에 대한 이런 칸트의 구별에 대해 하영석은 그런 구별이正当한지를 의심하고 있다.³²⁾ 왜냐하면 제3 이율배반에서 다루어지는 자유가 우주론적 이념으로서의 자유라면, 그것은 원인상에서 뿐만 아니라 동시에 시간상에서도 시초라고 말할 수 있는 가능성이 있기 때문이다. 우주론적 이념만을 고려한다면, 이 점은 옳은 것 같다. 그러나 우주론적 이념으로서의 자유를 다룬다해도, 그것의 실천적 의미를 간과할 수 없다고 생각되며, 이런 의미에서 시간상의 시초와 원인상의 시초는 구별되어야 한다. 만일 선험적 자유의 이념이 실천적 의미로부터 분리된

30) K.d.r.V., B586

31) K.d.r.V., B478

32) 하영석, “칸트의 자유론”, 범한철학, 제2집 (87 가을), 7쪽

다면, 그것은 이론에 있어서나 실천에 있어서 아무 쓸모없는 이념에 불과하다.

이 점은 월쉬의 논의에서도 분명하게 드러나고 있다. 그는 제3 이율배반에 대한 칸트의 해결 방식을, 합리적 우주론의 고유 문제에 관한, 부적절한 답변으로 간주하고 있다. “가상적 원인의 이념은 우리가 어떤 것을 마땅히 해야 한다고 생각하기 때문에 그것을 행한다는 사실로부터 내용을 얻게 된다. 이것이 옳다면, 이성의 이념은 인간의 행위에 관련해서 실제적인 사실로서 그 원인성을 증시한다. 그러나 이것이 합리적 우주론과 어떤 관계에 있는가?”³³⁾ 그에 의하면 자연에 대한 탐구가 자기 활동적인 원인에의 요청을 필요로 하는가라는 문제³⁴⁾에 대해, 도덕적 사실을 통해 그런 원인의 존재를 가정하는 것은 우주론적 의미에서의 신에 대한 문제에 자연과는 무관계하고 오직 인간의 가슴에만 관련되는 신으로서 답하는 것과 같다고 한다. 바꿔 말하면 그는 선험적 관념론과 그에 따른 현상과 물자체의 구별에 의해 제3 이율배반의 두 명제를 동시에 긍정할 수 있다는 점은 차치하고, 가상적 원인에 대한 주장에 대해 도덕적인 맥락과는 무관한 독립적인 증거를 보여주도록 요구하고 있다. 그리고 이런 요구에 대한 칸트의 답변은 칸트가 우주론의 영역 내에 머물러 있는 한에서는 찾아 볼 수 없다는 것이 그의 논점이다. 왜냐하면 이런 요구에 대해서는 자유가 원인상에서 뿐만 아니라 시간상에서도 시초라고 하는 답이 적절한 것처럼 보이며, 따라서 그 점을 보여주는 것이 우주론적 이념으로서의 자유에 대한 적절한 해명이 되기 때문이다. 그러나 그런 해명은 불가능한 것이다. 따라서 우주론의 영역에서 고려하는 한, 칸트가 제3 이율배반을 해결함에 있어서 선험적 자유의 실재성을 물론 가능성 조차 주장하고 있지 않다는 점을 염두에 둔다면, 월쉬의 비판은 옳은 것 같다. 합리적 우주론의 영역 내에서 선험적 자유는 단지 개연적 개념에 불과한 것이다.

그러나 우리는 여기서 너무 선험적 자유의 우주론적 의미에만 매달릴 필요는 없다. 왜냐하면 우리가 합리적 우주론의 영역에서, 개연적 개념이긴 하지만, 최소한 원인상의 시초로서 선험적 자유의 개념을 상

33) W. H. Walsh, *Op. Cit.*, p. 210

34) Walsh에 의하면 이 문제는 뉴턴과 라이프니츠의 논쟁으로서, 제3 이율배반의 시초가 된다고 한다.

정할 수 있다면, 본고의 목적 상 도덕적 세계를 위해 그것으로 족하기 때문이다. 다시 말해서 합리적 우주론의 영역 내에서는 선험적 자유의 개념에 대한 논증이 오직 개연성만을 획득한다해도, 그것과는 별도로 선험적 자유의 개념을 택할 도덕적인 고려가 있다면, 인간의 도덕성과 실천적 자유의 해명을 위해서는 그것으로 충분하다고 볼 수 있다. 사실 엄밀하게 볼 때, 월쉬의 비판은 “도덕적인 고려를 하지 않는 한, 필연적인 존재를 택할 이유가 없다”³⁵⁾는 그의 말에서 알 수 있는 것처럼, 바로 이런 점을 문제삼고 있는 것은 아니다. 단지 그의 잘못은 단순한 논리적 가능성을 그 이상의 어떤 것으로 전환시키기 위해서는, 즉 실천의 영역을 위해서는 이론의 영역을 버려야 하는 것처럼 말하고 있다는 점이다. 그러나 이 점은 문제될 것이 없다. 실천을 위해 선험적 자유를 상정하는 것은 이론의 영역을 폐기하는 독단론을 택하는 것이 아니다. 사실 칸트가 제3 이율배반의 해결을 통해 보여주고자 한 것은 합리적인 우주론의 영역 내에서만 고려되어야 하는 어떤 결론이 아니라, 이론적 관심과 모순되지 않는 실천적 영역의 근거에 대한 확보이다. 칸트는 『순수이성비판』의 「규준」에서 사변이성의 선험적 사용에서도달되는 자유, 영혼불멸, 신의 존재라는 3가지 최후의 목적은 이성이 한갓된 이념에 의해 모든 인식의 최후 한계 밖으로 넘어 서려는 노력이며, 이러한 이성의 노력이 오직 이성의 사변적 관심에만 있는 것이 아니라 실천적 관심에만 있는가를 묻고서 다음과 같이 답하고 있다.

“요컨대 사변적 이성에 대해서는 이상의 3 명제는 항상 초월적이다. 세 명제는 내재적인 사용이 없다. 즉 경험의 대상에 대해서 허용되는 사용, 따라서 어떤 방식으로든 우리에게 유용한 사용이 없다....그러므로 이 3 명제는 우리의 인식에 대해 전혀 불필요하고, 그럼에도 불구하고 이성이 절실히 추천하는 것이라면, 그것들의 중요성은 오직 실천적 인 것에 관련된 것이다”.³⁶⁾

그러므로 우리는 선험적 자유를 그 실천적 의미와 독립적으로, 단지

35) Ibid., p. 212.

36) K.d.r.V., B827-8

우주론적 의미에서만 고찰할 수 없으며, 우주론적 이념으로서 선험적 자유를 언급할 때에도 그 속에는 항상 이성의 실천적 목적과 관심이 개입되어 있다는 것을 주목해야 한다. 이런 맥락에서 우리는 하영석의 다음과 같은 주장도 이해할 수 있다.

“「변증론」의 의도는 일반적으로 이해되고 있듯이, 단순히 초월적 사변형이상학의 불가능성을 「선험적 분석론」에 이어 재음미하는 역할만을 갖고 있는 것이 아니라, 물자체의 실재성을 확인하여, 그 위에 도덕의 형이상학을 구축하기 위한 의도를 동시에 가지고 있다.”³⁷⁾

물론 우리가 자연적 필연성과 자유의 양립가능성에 대한 칸트의 주장을 도덕적인 고려와 이성의 실천적인 관심에 의거해서 이해할 수 있다해도, 월쉬는 여전히 가정된 가상적 원인 즉 선험적 자유가 그 어떤 실천적인 차이도 만들지 못한다고 반박할 수 있다.³⁸⁾ 한가지 관점에서 자연법칙에 따라 선행하는 상황에 불가피하게 따르는 일련의 자연적 사건들로서 보여지는 것이 다른 관점에서는 이성적으로 결정된 일련의 행위로서 보여질 수 있고, 따라서 우리의 관심이 존재하는 것에 대한 것일 때 전자의 관점을 채택하고, 해야할 것에 대한 것일 때는 후자의 관점을 취할 수는 있다. 그렇지만 발생하는 것이 어떤 방식으로든 자연 질서에 따라 이전에 존재하는 것으로부터 전개된다면, 가상적 원인이 있다고 해도 그것은 아무 것도 할 수 없는 것이다. 예컨대 사악한 거짓말을 하는 자는 그러한 자연적 결과를 가져온 일정한 원인들 즉 잘못된 교육이나 나쁜 친구관계 또는 수치를 모르는 자연적인 악한 성향과, 부분적으로는 경솔과 무사려에 의해 규정되어 있다면, 그리고 칸트가 자연 질서는 이전에 결정된 원인들에 의해 철저히 결정되어 있다고 주장하는 점에서 옳다면, 칸트의 주장처럼 과거의 영향이나 불행한 천성 등을 도외시하고, 그러한 결과의 계열을 마치 자신으로부터 시작한듯이 보는 것은 합리적일 수 있는가? 만일 그런 견해가 합리적이라면, 그 만큼 그와 반대된 견해도 합리적이지 않은가?

37) 하영석, “순수이성비판의 과제와 근본사상”, 칸트철학과 현대사상, 하영석 외 (형설출판사, 1984), p.43.

38) W. H. Walsh, Op. Cit., p.213-4

이와 같은 월쉬의 비판에 대해 아마도 칸트는, 위에서 언급한 것처럼, 인간의 행위는 시간상에서가 아니라 원인성에서 보아야 한다고 답할 수 있을 것이다. 이런 칸트의 답변과 관련해서 우리는 월쉬의 논점을 원인성에서 고려된 인간의 행위가 실천적인 어떤 차이를 가져올 수 있는가 하는 것으로 이해할 수 있다. 바꿔 말해서 필연적인 자연적 인과율 하에 있는 인간의 행위가 원인성의 시초에서 고려할 때, 실제로 자유라고 말할 수 있는가 하는 문제이다. 우리는 이 문제를 여기서 더 이상 고찰할 수는 없다. 왜냐하면 실천적 자유의 의미가 해명된 후에야, 시간상에서가 아니라 원인성에서 인간의 행위를 고려하는 것이 무엇을 의미하는지 이해할 수 있기 때문이다.

여하튼 이런 문제를 잠시 뒤로 미뤄두고, 여기서는 제3 이율배반의 해결에 있어서 칸트가 선험적 자유를 주장하는 밑바탕에는 이론적인 관심에 못지않게 중요한 실천적인 관심이 놓여 있다는 점을 주목하는 것으로 충분하다.³⁹⁾ 그런 실천적인 관심에 의해서만 우리는 이성의 새롭고 고유하며 보다 넓은 권한을 발견할 수 있다. 우리는 제3 이율배반에 대한 칸트의 해결에서, 그가 이론이성을 시공간의 세계에 제한하고, 과학의 결과로부터의 모든 사변적 이탈과, 과학적 가설들을 감각의 한계를 넘어서서 사변 속에서 사용하려는 모든 시도를 무효로 돌리고 있다는 점뿐만 아니라, 인식에 기여하지 않는 능력으로서의 이성의 보다 넓은 권한을 드러내고 있다는 점을 분명하게 찾아 볼 수 있다. 따라서 과학적 인식에는 그것이 넘어서서는 불가능하게 되는 경계선을 확정지을 수 있으며, 동시에 자연법칙은 단순히 인과율의 공식만이 아닐 수 있는 가능성을 확립할 수 있는 것이다. 후자는 “인간의 모든 인식이 직관으로부터 시작해서, 개념으로 나아가며, 이념으로 끝나”⁴⁰⁾ 바로 그 지점에서 과학의 영역을 넘어서는 다른 이성 사용이 있을 수 있다는 것을 의미한다. 이 점은 “신앙에의 여지를 마련하기 위해 지식을 제한”⁴¹⁾ 하는 것이 필연적이라는 칸트의 입장까지도 일치한다. 또한

39) 강성률은 칸트가 선험적 자유를 주장하는 데에는 “인간이 본질적으로 선하다”라는 믿음이 들어있다고 가정한다. “칸트철학에서의 인간의 자유에 관한 연구” (전북대 박사 논문, 1990), p. 18.

40) K.d.r.V., B730

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

“선형적 자유의 부정은 바로 실천적 자유의 폐기를 의미”⁴²⁾하므로, 선형적 자유의 확보를 위한 현상계와 예지계의 구별이라는 “이원론은 사변적 형이상학에 대한 칸트의 비판의 주된 결론이며, 그의 윤리 이론의 필연적인 전제 조건”⁴³⁾이고, “도덕론도 자기의 자리를 지키고 과학론도 자기의 자리를 지키게 되는”⁴⁴⁾ 유일한 길이다.

4. 결론

경험적으로 주어진 사실을 있는 그대로 파악하고자 하는 경험론적 전통은 경험과학 이외의 학문의 성립을 부정하며 형이상학 일반을 공격하는 경향이 있다. 물론 이런 전통은 제3 이율배반의 문제에 있어서 반정립의 입장을 지지할 것이라는 점은 의심할 수 없다. 왜냐하면 경험론은 경험적으로 주어지는 것이 모두 감각적으로 확인될 수 있는 사실이라고 생각하며, 따라서 감각적으로 확인될 수 있는 사실에 근거하지 않은 형이상학적 주장들은, 자유의 원인성을 포함해서, 모두 타당한 학적 인식으로 간주할 수 없다고 보기 때문이다. 그러나 감각적으로 확인되는 사실이 경험적으로 주어진다는 것은 의심할 수 없지만, 경험적으로 주어지는 모든 것이 그런 사실뿐인가는 의심스럽다.

우리는 자발적으로 자신의 행위를 선택한다고 생각하며, 또는 어떤 것이 아름답거나 좋다고 느끼며 판단한다. 이런 자유 또는 가치에 대한 의식은, 비록 감각적으로 주어지는 것이 아니라 해도, 또한 경험적으로 주어지는 사실이라 할 수 있다. 물론 우리가 그런 의식을 가진다고 해서 실제로 자유의지나 가치가 존재한다고 단언할 수는 없다. 그렇지만 적어도 경험적으로 주어지는 것 중에 비감각적인 사실이 포함되어 있다는 것을 인정하는 한, 쉽게 정립의 주장을 버리고 반정립의 입장을 취하기는 어렵다. 그럼에도 불구하고 「선형적 감성론」에서 감성없이는 어떤 대상도 우리에게 주어지지 않는다는 칸트의 주장에 의거할 때, 반정립의 입장을 포기하고 정립의 입장을 취하기도 어

42) K.d.r.V., B562

43) L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1960), p.26

44) K.d.r.V., Bxxix

럽다.

이것이 다른 이율배반과는 다른 제3 이율배반의 진정한 문제이다. 따라서 칸트가 제3 이율배반을 다른 것과는 다른 해결 방법을 구한 것은 경험론의 정당한 주장과 독단을 동시에 드러내고자 하는 의도에서였다고 볼 수 있다. 그런 의도는 한편으로는 전통적 형이상학의 부정과 동시에 다른 편으로는 실천적 형이상학의 정립으로 표현된다고 할 수 있다. 그러므로 이성비판을 통한 학으로서의 형이상학의 정립이라는 『순수이성비판』의 목적이 칸트의 실천적 형이상학을 포함하는 것으로 본다면, 전통적인 사변적 형이상학을 비판하고 새로운 형이상학을 정립하는 기초는 제3 이율배반의 문제와 해결에 있다고 할 수 있다. 바꿔 말해서 제3 이율배반의 문제와 해결은 사변적 형이상학 대신에 도덕과 가치의 정당한 영역을 확보하고자 하는 실천적 의미를 가지고 있다.