

# 칸트의 정언명령과 인간존엄사상 - 근대 보편적 인권관념의 기초 -

임미원\*

## 목 차

- I. 머리말
- II. 정언명령의 정식들
- III. 인간존엄 및 보편적 인권개념

## [국문요약]

본 논문은 독일관념론 철학자 칸트의 도덕철학과 근대보편주의적 인권관념과의 연관성을 밝혀보려는 의도에서, 칸트가 보편적 도덕법칙으로 제시한 정언명령의 제1, 2정식, 즉 보편성 정식과 목적자체 정식의 의미내용을 각각 밝히고 특히 칸트가 강조했던 인간의 목적자체성이 근대의 인간존엄 및 보편주의적 인권관념에 어떤 선험적 근거를 제공했는가를 살펴보았다.

〈주제어〉 : 정언명령(kategorischer Imperativ), 목적자체(Zweck an sich), 인간존엄(Menschenwürde), 인권(Menschenrecht)

## I. 머리말

인간의 의지결정 및 그 실행과 관련된 영역에서 도덕적으로 선한 것(das moralisch

\* 서울대학교, 명지대학교 강사, 독일 함부르크대학교 법학 박사.

Gute)이 최고의 탐구대상을 이룬다면, 인간의 존엄(Menschenwürde) 혹은 인격성(Persönlichkeit)은 그러한 도덕적 선을 실천하는 주체에게 귀속되는 최고의 본질을 의미할 것이다. 인식의 관점에서 이러한 도덕적 선과 인간존엄의 구체적 내용이 무엇인가를 규정하기는 물론 어렵고, 또한 실천의 관점에서 완성 불가능한 것으로 반박되기도 하지만, 이 두 관념이 갖는 보편적, 이상적 가치로서의 의미 자체는 부인될 수 없을 것이다.

실제로 이 도덕적 선과 인간존엄은 늘 보편적, 무제약적인 요구의 차원에서부터 상황연관적, 역사적 가치표상들에 의해 매개되고 특정한 개인의 가치관련적 행위 내지 속성으로 구체화되어 나타날 수밖에 없다. 그 과정에서 도덕적 선의 본질이 왜곡되거나 인간의 존엄성이 침해될 우려가 되는 것 또한 불가피하다. 그렇게 보면 우리가 도덕적 선과 인간존엄을 자연법적 의미에서 '가치'(Wert)라고 규정할 때, 그것은 객관적인 효력근거로서 결코 부재하거나 상실될 수 없는 어떤 요구(Anspruch)를 암시하는 것이지만, 특정 상황 속의 개인이 스스로 구하고 또 때로는 놓치고 잃어버리는 개개인의 '공과'적 활동(Leistung)으로서 규정할 때 그것은 늘 실현됨으로써만 현실적으로 존재하게 되는, 늘 새롭게 확인되는 결과로서의 성격을 지니게 될 것이다.<sup>1)</sup> 이렇게 '요구이면서 현실'로 존재하는 도덕적 선과 인간존엄에 대해 칸트가 제시했던 해석은 '도덕적 자율을 본질로 하는 보편타당한 의지'와 '목적자체(Zweck an sich)성을 본질로 하는 인격체의 절대적 가치'로 요약이 된다. 그리고 이 본질을 도덕적 격률로 표현한 것이 칸트의 정언명령의 제 1, 2 정식, 즉 보편성 정식(Allgemeinheitsformel)과 목적자체 정식(Zweck-an-sich-formel)이다.

본 글에서는 두 정식 자체의 의미 내용을 각각 밝히고, 그 두 정식은 도덕적 선과 인간존엄의 가치 안에서 상호연관된 것임을, 즉 도덕적 보편성의 요구는 곧 인간을 목적자체로 다루려는 요구를 내포하며 이 목적자체성의 요구는 곧 인간존엄에 대한 존중요구이면서 도덕적 확실성 내지는 독립성(Unabhängigkeit)으로 이어지

1) 특히 가치이자 공과로서의 존엄(Würde)개념에 대해서는: J. Isensee, P. Kirchhof(Hg.), *Handbuch des Staatsrechts* (Bd. 1, Heidelberg, 1987), 836면; R. A. Lorz, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants* (Stuttgart, 1993), 279 ~ 283면. 특히 인간존엄의 '가치'로서의 침해, 손상 불가능성에 대해서는: R. Spaemann, "Über den Begriff der Menschenwürde", R. Spaemann, E. W. Böckenförde(Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde* (Stuttgart, 1987), 295 ~ 300면.

는 통로임을 살펴보고자 한다. 그럼으로써 특히 칸트가 강조했던 인간의 목적자체성이 근대의 인간존엄 및 보편적 인권개념을 어떻게 뒷받침하고 있는지 또한 간접적으로나마 해명될 수 있을 것이다.

## II. 정언명령의 정식들

칸트는 인간의 무제약적으로 선택한 의지로부터 의무(Pflicht)의 개념, 법칙(Gesetz)의 개념을 도출시키고 최고의 도덕법칙은 오로지 정언명령(kategorischer Imperativ)이라고 설명하였다. 정언명령을 무제약적으로 선택한 의지(unbedingt guter Wille)에 대응하여 그러한 의지를 보장해 주는 원칙이라고 규정해보면, 거기서부터 정언명령의 속성이 도출될 수 있다. 그것은 어떤 조건이나 목적을 자기내용으로 담을 수 없겠고, 사실상 어떤 대상적인 것(Gegenständliches)도 언급할 수가 없을 것이다. 결국 남는 것은, 무엇을 행하라가 아니라 어떻게 행하라, 즉 ‘법칙에 따르라’는 행위방식에 관한 형식적인 규정뿐이다. 그로부터 정언명령은 ‘네 행위의 격률이 보편법칙이 되기를 네가 동시에 의욕할 수 있게끔 하는, 그런 격률에 따라서만 행위하라’로 표현된다.<sup>2)</sup> 이 명령은 그저 도덕법칙에 대한 무조건적 준수만을 언급하면서 행위격률에 대해 ‘보편법칙’이라는 기준을 제시한다. 즉, 누군가 무제약적으로 선택한 의지에서 출발해 도덕적이고자 할 때 그는 주관적으로는 ‘일정한 격률에 따라서만 행위하라’는 정언적이고 형식적인 요구를 받아들여야 하고, 객관적으로는 자기의 행위격률을 보편법칙에 적합하게끔 구성해내야 한다. 그런 격률에 근거해서만, 조건적으로 취해지는 행동을 배제하고 모두에 의해 선택한다고 받아들여질 만한 ‘그 자체로 선택’ 행동을 취할 수 있게 되는 것이다.

그렇게 보면 이 보편성 정식은, ‘나는 무조건 도덕적이라고 하는가’의 자문에서

2) 정언명령의 보편성 정식에서 보편법칙이 된다고 ‘생각할 수 없음’(nicht denken können)과 보편법칙이 되기를 ‘의욕할 수 없음’(nicht wollen können)의 의미와 그 차이에 대해서는 : E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt a. M., 1993), 138~140면, 149~154면; F. Kaulbach, *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Darmstadt, 1988), 67~71면; O. Höffe, *Immanuel Kant* (München, 1988), 191~192면.

출발, 보편성(Allgemeinheit)이라는 형식적인 기준에 따라 각 행위격률의 내용이 검토, 통제될 수 있게끔 하는 하나의 테스트과정을 암시한다. 이렇게 정언명령에서 출발해 가능해지는, 행위격률의 ‘내용상의’ 검토에 대해선 반론이 있을 수 있다. 즉, 칸트 윤리학이 원래 형식주의적인 한, 정언명령의 정식으로부터는 그 어떤 목적내용이나 의무내용도 도출될 수 없지 않은가하는 반론이다. 그러나 이에 대한 재반박 또한 가능하다. 즉, 칸트 윤리학이 고집하는 보편성이라는 형식은, 늘 특정한 내용의 목적설정과 목적적 행위로 귀결될 수밖에 없는 행위격률을 대상으로 놓고 그것이 예외없이 도덕적 행위를 가능케 하는 격률인가의 여부를 검토할 수 있게끔 하는 기준인 것이다. 그런 한에서 형식적인 보편성 정식과 격률 내지 의무의 내용상의 검토 가능성 간에는 어떤 모순도 존재하지 않을 것이다. 카울바하 역시 이런 의미로 표현하기를 :

“칸트 윤리학에 ‘형식주의적’이라는 술어를 쓰는 것은, 형식주의적이라는 것을 다음의 의미로 이해할 때, 즉 의무내용이 갖는 가치에 대해선 그 의무내용의 법칙화 능력(Gesetzesfähigkeit)이라는 형식이 평가기준이 된다는 의미로 이해할 때이다.”

칸트는 이런 보편성 정식을 자연법칙(Naturgesetz)관념을 가지고 변용시킨다. 칸트의 정의에 따르면 자연(Natur)이란 보편법칙에 따라 존재하는 사물들의 총체이다. 칸트는 자연의 필연적인 합법칙성을 정언명령의 정식에 대입시켜 “네 행위의 격률이 네 의지를 통해 보편적인 자연법칙이 되어야 하는 듯이, 그렇게 행위하라”라는 새로운 정식을 이끌어낸다. 그에 따르면, 보편타당한 법칙이라고 잠정적으로 인정된 어떤 격률이 사물의 현존(Dasein der Dinge) 자체를 생각할 수 없게 만든다면, 그런 격률은 보편적인 자연법칙으로 부적합하고 결코 올바른 행위격률일 수 없게 된다. 이런 자연법칙 정식에선 무엇보다도 ‘여기 사용된 자연법칙 개념은 이미 자연의 합목적성(Naturzweckmäßigkeit)관념을 내포하는 것이 아닌가’하는 질문이 가능하다.<sup>3)</sup> 이와 관련해선 자살금지(Selbsttötungsverbot)에 대한 칸트의 설명을 검토해 보는 것이 필요하다. 여기서 칸트의 질문은, “모든 희망을 사라지게 만드는, 연이은

3) 정언명령의 자연법칙 정식에 대해서는 : J. Ebbinghaus, “Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten”, G. Prauss(Hg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Köln, 1973), 274~280면.

곤궁함 내지 곤란함 때문에 삶에 진저리가 난 자가 스스로 목숨을 끊는 것은 자기 자신에 대한 의무에 위반되는 것은 또 아닌가” 하는 것이다.<sup>4)</sup> 칸트는 우선 불쾌감(Unlustempfindung)을 상황과 연관된 동기로, 그리고 불쾌감에서 오는 자살을 자기에(Selbstliebe)원리에서 나온 행위로 간주한 뒤, 이 원리의 보편화 가능성 여부를 검토한다. 칸트는 설명키를 :

“이 자기에원리가 보편적 자연법칙이 될 수 있는 것인지는 의문이다. 왜냐하면 생명을 촉진시키는 것이 자기 사명인 바로 그 감각을 통해 생명 자체를 파괴하는 것을 자기법칙으로 하는 자연이란 스스로 모순이고 따라서 자연으로서 존립할 수 없을 것이기 때문이다...”<sup>5)</sup>

이 설명에 따르면 모든 자연적 소질에는 고유한 목적규정이 전제되어 있고, 따라서 그것을 통해 현존하는 자연이란 이미 목적과 연관된 합법칙적 사물질서라는 의미를 갖는다. 불쾌에서 오는 자살에 대한 칸트의 주요반박 논거는, 자살이 쾌 - 불쾌에 대한 고려나 자기에원리에서 나올 때 그런 자살은 인간쾌감의 보편적이고 합목적적인 규정, 즉 생명의 촉진이라는 규정과 모순이므로 그런 ‘불쾌감에서 오는 자살’을 명령하는 원리는 결코 보편적 자연법칙이 될 수 없다는 것이다.

상식적으로 보아 자살 문제를 다루기가 쉽지 않은 것은, 한편으론 자살은 타인에 대해 어떤 적극적 관계도 전제하지 않기 때문이며 다른 한편 자기 자신과 관련해서는 자살은 도덕적 사유나 평가의 대상이 되기에는 너무도 본능적이고 실존적인 물음이라는 데 있다. 그만큼 자살 자체의 의무 위반성이란 사실 드물게만 문제가 된다. 그러나 칸트는 목적론적으로 채색된 자연법칙관념을 가지고, 불쾌감에서 오는 자살이 불허되는 근거를 밝히고자 한 것이다. 그것은 하나의 ‘과정이자 전제’를 필요로 한다. 즉, 자연의 합목적성 관념이 ‘보편적 자연법칙’이라는 형식적 기준에 편입되는 과정이 있으며 이는 곧 쾌 - 불쾌감이라는 자연적 소질에는 생명의 촉진이 그 목적으로 설정되어 있다는 전제이기도 하다. 즉, 자연이 이미 인간의 목적설정과 관련된 것으로 간주되는 한 의지결률(불쾌감에서 오는 자살)은 그런 합목적적인 자연관념을

4) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel(Hg.), *Werkausgabe*(Bd. 7, 6. Aufl., Frankfurt, 1982, 이하 GMS), 52면

5) GMS, 52면.

통해 규정되고 평가될 수가 있다. 이런 의미에서 에빙하우스는 설명하기를 :

“칸트에 의해 개연적인 것으로 받아들여진 의무들의 도출에 자연법칙 정식이 쓰일 수 있는 것은, 자연을 인간의 목적설정 가능성(Zwecksetzungsmöglichkeiten)으로 정향된 것으로 간주할 수 있느냐에 달려있다.”<sup>6)</sup>

『도덕 형이상학 원론』의 제 1장에서 ‘의무라서’(aus Pflicht)라는 동기가 도덕적 기준으로서 행위자의 주관적인 도덕적 태도를 직접 문제삼았다면, 이제 2장에서의 ‘보편적 자연법칙’ 관념은 일정한 행위원리가 자연의 합목적성에 따라 구성된 질서와 일치될 수 있는지, 즉 일정한 행위가 자연합목적적인 객관적인 사물질서의 관념에서 도출될 수 있는지를 판단케하는 보다 객관적인 기준이라고 할 수 있다. 전체적으로 보아 ‘자연’법칙이라는 증립적 표현을 써서 칸트가 행위격률 혹은 목적설정과 자연법칙과의 유사성을 언급한 것은 근본적으로 “그 구속력의 예외없음에 대한 강조”로 이해될 수가 있다.”<sup>7)</sup> 요약컨대, 목적(의도) - 법칙관념 - 의지 - 행위로 이어지는 연쇄과정에서 도덕적 행위에 특징적인 ‘법칙’관념은 정언명령이며 이 정언명령은 보편성 정식을 통해 행위자로 하여금 무엇보다 자기 격률을 보편법칙(형태)화할 것을 요구한다.

그에 이어지는 문제는, 비록 정언명령에서는 목적 - 수단 고려와 같은 모든 주관적, 개인적인 의도들이 배제됨에도 불구하고, 주체로 하여금 도덕적으로 행위하게 하는, 정언명령의 근거가 될만한 ‘목적’관념이 있을 수 있지 않은가 하는 것이다.<sup>8)</sup> 정언명령의 보편성 정식에서와 마찬가지로 이 문제에서도 ‘모든 인간 행위에는 어떤 의도나 목적이 근저에 깔려있다’고 하는 일반적 관념이 출발점이 된다. 그에 따르면 인간은 자기 의도나 목적에 따라 일정한 방식으로 자기 행위를 규율하게 된다. 그러나 도덕성은 영리한 이해관계의 고려나 숙련된 목적 - 수단의 고려로부터 생겨나는 것이 아니다. 도덕성은 전혀 다른 목적설정을 그 출발점으로 한다. 도덕성의 출발점이 되는 목적설정이라면 그것은 자기 이외에 혹은 자기 위에 어떤 더 높은 ‘무엇을 위해’(Wozu)를 갖지 않을 것이고, 또 그 자체가 어떤 동기에 근거한 주

6) J. Ebbinghaus, 위의 논문, 279면.

7) O. Schwemmer, “Vernunft und Moral”, G. Prauss(Hg.), 위의 책, 265면.

8) 칸트에게서 보이는 대립된 목적(Zweck)관념들에 대해서는 : E. Tugendhat, 위의 책, 141 ~ 142면.

관적인 목적이 아니므로 상대적이지도 대상관련적이지도 않을 것이다. 그것은 차라리 아무런 전제없는, 대상과도 무관한 표상을 암시한다. 칸트의 설명에 따르면 이 관념표상은 ‘목적 자체’(Zweck an sich)로 표현되며 그런 목적의 가치는 그 목적의 단순한 존재자체에 있다. 현실세계에서 이러한 목적자체를 직관화시킨 것은 바로 인격(Person)으로서의 인간뿐이다.

그와 관련된 정언명령의 제2정식은 :

“너는 네 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서나 인간성을 한갓 수단으로서가 아니라 언제나 동시에 목적으로서 대하도록 하라.”<sup>9)</sup>

이 ‘목적자체’ 정식 및 ‘목적자체’ 관념의 속성에 대해 비판적으로 제기될 수 있는 질문은, “그 어떤 방식의 목적설정이나 가치평가와도 무관하지만 결국 ‘절대적 가치를 지닌 목적’으로 간주되는, 그런 목적설정이란 것 자체가 자기 모순적인 것이 아닌가”하는 점이다. 이에 대해서는 칸트 자신의 의도를 살핌으로써 그 간접적인 대답을 찾아야 할 것이다. 칸트는 본래 ‘정언명령이라는 것이 존재해야 한다면’이라는 전제하에 목적설정과 관련된 정언명령의 최고원리를 산출해내고자 하였고 거기서 ‘목적자체’ 개념이 생겨나게 되는데 이 개념의 필연성은 다음과 같이 표현될 수 있다 :

“정언명령의 최고원리에 적합한 목적관념이 존재한다면, 그것은 ‘목적자체’관념이어야 한다.”

칸트의 견해에 따르면 인간은 실제로 자기에게 고유한, 인격체로서의 현존만을 목적자체라고 생각할 수 있다. 다른 모든 사람들도 같은 근거로 해서 동일한 관념을 가지게 될 것이므로, 결국 보편성의 관점에서 각자 모두가 자기와 타인의, 인격체로서의 현존을 목적자체로 수궁할 수 있다.<sup>10)</sup> 칸트는 이러한 목적자체 관념에서 실제적 대상과 관련되면서도 보편적인, 정언명령의 제2정식(목적자체 정식)을 산출해낸 것이다.

이러한 칸트의 도출과정에 대해 투겐트하트는 그것이 오류추리임을 강조하였다.<sup>11)</sup> 그의 비판에 따르면 ‘자기의 현존’이라는 칸트의 관념은 단지 인간 누구나가

9) GMS, 61면.

10) GMS, 61면.

갖는 주관적인 최종목적을 의미할 뿐이어서, 그런 주관적 원리, 즉 “인간 누구에게나 자기의 주관적인 최후의 목적은 자기의 고유한 현존이다”라는 주관적 원리에서는 그 자체로 객관적인 원리가 도출되지 않으며, 칸트가 ‘목적자체’라고 했을 때 의미했던 바는, 이런 최종목적(Endzweck)을 가지고서는 제대로 언급될 수가 없다는 것이다.<sup>11)</sup> 이에 덧붙여 그는 ‘목적자체’가 인간 안에 존재하거나 인간에게 이미 귀속되어 있는 어떤 것을 암시함으로써 결국 ‘목적자체’라는 표현을 통해 본래적인 도덕 명령이 잘못 존재론화되었다고 분석한다. 이 비판은 분명 ‘인간 모두의 고유한 현존’이라는 주관적 표상과 ‘목적자체’라는 존재론화된 표현이 정언명령의 최고원리의 산출에 유용한 것인지를 의문시키고 있지만, 도덕적인 최고원리로서 목적자체 정식이 갖는 내용상의 의미와 규범적 유의미함 자체를 문제삼고 있지는 않은 듯하다.

이렇게 애매해 보이는 ‘목적자체’ 관념과 이 관념을 매개로 표현되는 도덕성에 대한 칸트의 입장을 명확히 하는 데에는 다음과 같은 짙직한 경험적 고찰이 도움이 될 것이다.

일반적으로 우리는, ‘모든 인간은 결코 등가적이지 않은 유일무이한 존재’라는 사실을 어렵지 않게 받아들일 수 있다. 이러한 인간의 유일무이함에서 인간의 비길 데 없는 가치를 이끌어내는 것 또한 일반적이다. 좀 더 들여다보면 그런 도덕적인 감정 및 태도는 친숙한 사람들 간에 더 쉽게 생겨나며 상대적으로 낮은 사람에 대해선 그런 태도가 그리 쉽게 취해지지 않는다. 일반적으로 볼 때, 친숙한 사람의 가치는 그 사람이 갖는 고유한 개성에서 인지되기 때문이다. 그에 비해 낮은 사람의 절대적 가치에 대한 인정에는, 이 낮은 사람에게서 ‘가능한’ 개성이나 업적이 언젠가 어떤 식으로든 의미있고 쓸모있으리라는 막연한 기대 내지는 예상이 적잖이 작용하는 것이 사실이다. 그렇게 보면 ‘인간의 비길 데 없는 가치’에 대한 우리의 일상적 태도는 인간의 특정한 고유성(Eigentümlichkeit)을 인지하는 것과 직접, 간접으로 연관되어 있다. 즉, 한 인간의 인지가능한 고유성이 친숙한 것일수록, 이 사람의 절대적 가치를 인정하기는 그만큼 더 쉬워진다. 그와 연관관계에 있는 또 하나의 사실로서, 사람들은 흔히 덜 익숙한 구체성이나 부정적인 구체성에서, 예를

11) E. Tugendhat, 위의 책, 140~146면.

12) 같은 책, 143면.



들면 경악스러울만큼 비인간적으로 굴욕을 당하는 이웃이나 소름끼칠만큼 사악한 이웃들에게서, 익명의 낯선 인간들 일반에게서보다 훨씬 더한 거부감을 느끼게 된다. 완전히 낯선 자에게 오히려 호의적일 수 있는 이러한 정서는 낯선 타인에 대해 편견이 없는 세계시민적 태도에 그 원인이 있다기보다는, 이런 이웃사람들의 구체적이면서도 익숙치 않은, 부정적인 고유성을 나 자신의 고유성과 동일시하기가 그만큼 더 개연성없고 낯설 것이라는 데 있다. 즉 이런 동일화가 개연성없이 느껴지는 그만큼, 구체적이면서 부정적으로 인지되는 이웃들의 절대적 가치를 인정하기는 더 어려워지는 것이다. 다소 도식화시켜 본다면, 익숙한 구체성에서 익명적인 추상적 일반성을 거쳐 부정적인 구체성으로 가면서 인간의 절대적 가치는 점점 더 부인되기 쉬워진다고 하겠다.

사실 인간의 절대적 가치 혹은 존엄은 원칙적으로 누구에 의해서도 부인되지 않지만 타인에 대한 구체적인 태도에 있어서 이 가치 혹은 존엄성을 승인하는 주체와 객체의 상황 및 상호관계에 따라, 혹은 그들의 상호 동일화 가능성에 따라 다양하게 표현될 수가 있다. 다소 회의적으로 본다면, 일상적 상황에서 우리가 갖는 관념, 즉 인간은 절대적 가치를 갖는다는 관념은 실제로 모든 인간은 동일하다는 관념을 전제하지도, 산출해내지도 못한다고 하겠다.

이렇게 인간의 절대적 가치 혹은 인간존엄의 승인에 관한 다소 회의적인 경험적 고찰에서 출발했을 때, 사유는 두 방향으로 전개될 수가 있다. 인간의 공동체—및 상황구속성을 부인할 수 없고 일상적 경험이 그것을 증명하는 한, 아무런 전제없이 모든 인간의 절대적 평등에 대해 스스로 확신하거나 또 확신시키기란 그리 쉽지 않을 것이다. 단지 자기 자신의 고유성과 자기 공동체의 고유성을 경험적인 매개로 해서 타인들의 절대적 가치와 만인의 평등성이 추체됨될 수 있을 뿐이다. 그럴 경우 인간은 이미 특정한 고유성을 가진 세분화된 인간으로 표상되며 그런만큼 절대적으로 보편타당한 관념으로서의 도덕성(인간의 절대적 가치에 대한 승인)은 습관적 규범적인 틀로서의 인륜성(Sittlichkeit)에 의해 제약되고 또 동시에 그것에 의해 유지된다고 할 수 있다.

칸트의 견해는 이외는 다른 또 하나의 가능성일 수가 있다. 칸트의 기준으로 보면, 위에 설명된, 타인의 절대적 가치에 대한 태도는 진정한 의미의 도덕성과는 별

관련이 없다. 도덕성은 본래 특정개인을 위해서 긍정적, 적극적으로 뭔가를 의욕하는 어떤 감정적인 근거를 필요로 하는 것이 아니다. 그저 자기 자신과 타인들을 주관적, 자의적으로 다루지 않으려는 순수한 소극적 의도로 충분하다. 누군가가 고유한 개성을 지닌 특정인으로서 인지되고 바로 이 개인을 위해 무언가가 긍정적으로 행해졌을 때, 이런 관계는 유용하거나 유쾌한 것일 수 있으나 칸트의 견해로는 이것이 결코 도덕적인 모범이 될 수는 없다. 이 관계에서는 행위동기가 특정개인의 고유성과 결부되어, 행위동기에서 확인되는 도덕성 자체는 결코 확실한 것일 수 없게 되기 때문이다. 그렇게 보면, 도덕적이기 위해서 고유한 개성을 가진 특정개인을 인지하거나 구별할 필요는 없다. 오히려 그러한 고유성을 완전히 배제시킴으로써 그 개인에 의해 좌우됨이 없이 도덕적이게 되는 것이다. 적어도 도덕성의 문제에서, 그 대상이 되는 인간이 수단으로 다루어지지 않는다는 것은 경험적으로 구별됨이 없이 불특정하게, 보편적으로 다루어진다는 의미이기도 하다. 그러나 동시에 이 불특정한 인간은, 그를 대신해 어떤 다른 인간이나 목적도 들어설 수 없는, 대체 불가능한 존재이다. 바로 여기에 칸트의 목적 자체 개념의 본질이 있다. 이 관념에 따르면, 인간이 대체 불가능한 것은, 특정개인이 갖는 자기만의 주관적인 개성에 그 이유가 있는 것이 아니라, 어떤 구별도 없이 다만 선형적 인격성을 갖는 인간으로 존재한다는 데에 있다. 그럴 경우 인간은 가장 단순한 현존자체이면서, 또한 동시에 목적자체로서는 최고의 선형적, 추상적 존재이기도 하다. 바로 그런 인간으로서 만인은 절대적으로 동일하며, 비교불가능한 가치를 갖는다. 결국 칸트에 있어서 도덕적 인간관계는 단 두 요소만을, 즉 선하고자 하는 의지와 목적자체로서의 인간현존만을 요구한다. 남달라서가 아니라 이 사람과 저 사람, 나와 남 사이에 인격체로서 어떤 구별도 없이 남다르지 않은 그 차원에, 바로 그 맥락에 ‘목적 자체’성은 자리 잡고 있다.

칸트의 이런 ‘목적자체’ 관념과 연관지어서만, 칸트가 자신의 도덕철학에서 그토록 엄격한 도덕기준을 세웠던 근본의도를 헤아려볼 수 있다. 칸트의 견해로는 도덕성의 문제는 ‘과연 어떤 일반 규범 하에서 다음의 개연성, 즉 다른 사람들도 불평없이 실제로 그 도덕기준을 승인하고 준수할 개연성이 가장 높을 것인가’의 문제가 아니다. 오히려 인간이 도덕적이하고자 할 때 과연 어떤 규범적 기준을 가져야만 다

음의 사실, 즉 실제로는 다른 누구도 도덕적으로 행위하지 않는다는 사실에 전혀 영향받지 않고 여전히 도덕적일 수 있는가의 문제이다. 즉, 칸트에게서 도덕성의 문제는 규범의 상호준수 가능성이라는 의미에서 도덕적 상호성(Gegenseitigkeit)의 문제인 것이 아니라, 차라리 도덕적 독립성 내지는 확실성의 문제인 것이다.

무엇보다 『도덕 형이상학 원론』 제2장에서의 칸트의 논의에는 이러한 ‘도덕적 독립성과 확실성’이라는 문제의식이 근거에 깔려 있으며 정언명령의 보편성 정식과 목적자체 정식은 바로 이 도덕적 독립성과 확실성이 가능함을 암시해주고 있다. 실제로 우리의 일상적인 도덕적 관계에서 이 독립성은 주관적 취향이나 목적, 이해관계로부터의 독립성, 그리고 도덕관계의 주체나 객체로서의 타인으로부터의 독립성으로 표현되어 나타난다. 여기서 인간은 타인의 규범준수 여부에 집착하거나 타인을 자기 이해관계의 수단으로 삼는 경우에만 이 타인에게 의존하는 것이 아니다. 엄격한 의미로는, 타인을 자기의 도덕적 행위의 대상으로 삼을 때조차도 이 타인의 특정한 고유성이 경험적 징표로서 행위동기에 결부되어 있는 한, 도덕적으로 이 타인에게 의존하는 것이 된다.

그렇게 보면, 참된 도덕성은 인간에게 주관적 취향, 목적, 이해관계로부터의 독립성 뿐 아니라 타인으로부터의 독립성 또한 요구한다. 이 양자는 결국 도덕적으로는 같은 결과에 이르게 되는, 서로 구별되는 두 경로라고 할 수 있으며 무엇보다 정언명령의 보편성 정식과 목적자체 정식을 통해 표현, 보장된다. 바로 이렇게 도덕적으로 독립적일 수 있는 가능성을 확실히 하기 위해 칸트는 다음의 문제, 즉 어떻게 정언명령의 이 두 정식들이 ‘실제로’ 행위주체에 의해 의욕될 수 있는가의 문제를 제기한 것이고, 그것이 정언명령의 근본원리인 자율성관념(Autonomiegedanke)으로 이어진 것이라고 하겠다.

### Ⅲ. 인간존엄 및 보편적 인권개념

정언명령의 두 정식이 도덕적인 자기입법의 주체 및 객체에게 귀속되는 보편적인 속성을 격률화시켜 보여주는 것이라면, 이제 이 보편적인 속성에서 인간존엄 및

인권개념이 도출될 수가 있다.

칸트는 『도덕 형이상학』에서 서술하기를 :

“자유(타인의 강제적 자의로부터의 독립성)란 그것이 모든 타인의 자유와 보편법칙에 따라 공존할 수 있는 한, 자기 인간성(Menschheit)으로 인해 누구에게나 귀속되는, 유일하고 근본적인 권리이다.”<sup>13)</sup> 이러한 기본적 인권으로서의 자유에 있어서는 인간으로 존재하는 모든 자가 동등하게 이 권리의 주체가 된다. 인간임으로 인해 귀속되는 이 권리는 근본적으로 인격체로서 인간이 갖는 선험적인 자유의 이념과 예지성(Intelligibilität)에 근거를 두고 있다. 즉 본래는 해명불가능한 규제적인 이념일 뿐이지만 실천적 의지에 대해서는 적극적이고 구성적인 의미를 가지게 되는 선험적인 자유의 이념이, 의지로 하여금 모든 종류의 인과성 내지 의존성과 결별하고 모든 것을 자기 자유의지로부터만 규정하게 해준다. 칸트에게서 이렇게 독립적이고 자율롭게 ‘자기’결정(Selbstbestimmung)하는 자율적인 의지는 곧 보편적인 도덕법칙 하에서의 의지와 다르지 않다. 스스로에게 보편적인 도덕법칙을 부과하고 그에 따라 행동할 자유가 곧 자율인 것이다.

도덕 법칙의 주체로서 가지는 이 자율성으로서의 자유 때문에 인간의 행위는 스스로에게 귀속될 수가 있으며 이 귀속 가능성 내지는 책임능력에서 인간은 비로소 자기의 인격성(Persönlichkeit)을 인식하게 된다. 이렇게 인격자체로서 인간은 자기목적적이고 존엄한 존재이며 그런 존재에게만 인간성의 권리(Recht der Menschheit)가 귀속된다.

결국 칸트에게서는 선험적 자유의 이념에서 시작되어 인간의 예지성 및 인간성의 이념으로 이어지는 자유의 연쇄계열이 인권개념에 고유한 규범적 인간상을 구성하고 있다. 그렇게 보면 칸트의 인권개념은 도덕적으로 근거지워진 권리 혹은 전적으로 인간의 선험적, 이성적인 본성에 근거한 권리라고 할 만하며, 그러한 권리에 대한 다음의 비판이 제기될 수 있다 :

“이성적인 자유개념에서 인권을 도출시킴으로써 인간의 특수한 감각적 본성에서 생겨날 수도 있을 권리들이 누락되는 결과에 이른다.”<sup>14)</sup>

13) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel(Hg.), *Werkausgabe* (Bd. 8, 5. Aufl., Frankfurt, 1982), 345면.

실제로 왜 도덕적인 이성성과 인간성의 이념만이 인간존엄 및 인권의 보편타당성을 근거지워야 하는가의 문제는 쉽사리 대답할 수 없는 난제이다. 단지 확인할 수 있는 바로는, 도덕적 이성성과 인간성의 이념이라는 두 논거는 칸트에게서 인권의 구속력을 재구성하는 데에 필요조건이면서 동시에 충분조건이라는 점이다. 인간은 근본적으로 이성성이라는 의미에서의 예지성을 갖지만 또한 감각적 존재이기도하다는 것을 칸트는 인정한다. 인간이 자기 예지성 내지 이성성에 근거하더라도 늘 도덕적으로 완벽하게 행위하지는 못하는 것은 이러한 이중적 본성 때문이다. 그런 관점에서 인간존엄과 인간성의 권리는 갈등없이 실현된 결과로서의 도덕성애가 아니라 자기의 모순적 속성에서부터 이성적이고 도덕적인 행위를 이끌어낼 가능성으로서의 선험적 능력자체에 귀속되는 것이며, 따라서 특정인의 도덕적 속성이나 구체적 자질에 맞춰진 가치로 볼 수도 없는 것이다. 모든 인간은 그저 근본적이며 자기 목적적인, 자유와 도덕으로의 타고난 능력 때문에만 보편적이고 동등하게 절대적 가치를 갖는다.<sup>15)</sup>

물론 경험상 우리는 경악스러울만큼 악하거나 비인간적일만큼 굴욕적인 삶을 살아가는 사람들이 존재함을 알고 있다. 실제로 그런 이들은 도덕적으로 불능인 자 혹은 인간적으로 무가치 내지 무자격인 자처럼 간주되곤 한다. 그러나 칸트에 따르면 인간의 선험적 예지성과 자기목적성, 그래서 실제로는 인간이라는 것 자체가 곧 타고난 인간존엄과 자유권의 근거가 된다. 인권의 선천성 및 보편타당성은 인간의 예지성과 자기목적성이 갖는 선험성 및 보편성과 합치하는 것이다. 결국 칸트의 인간존엄 및 인권의 이미 도덕적인 인간성의 이념이 갖는 선험적 보편성에 근거해 누구에게든 인정될 수 있고, 누구에 대해서든 정당화될 수 있다는 의미에서 도덕적으로 근거지워진 보편적 권리라고 할 수 있다.<sup>16)</sup> 그렇게 보면, 칸트가 시도했던 인권

14) B. Ludwig, *Kants Rechtslehre* (Hamburg, 1988), 104면.

15) 특히 보편적 인권개념의 근거지움과 관련해서는 :

R. A. Lorz, 위의 책 ; O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien* (Frankfurt, 1994) ;  
S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes, Locke, Kant.* (Freiburg, 1994) ;  
W. R. Köhler, H. Brunkhorst(Hg.), *Recht auf Menschenrechte* (Frankfurt, 1999) ;  
G. Lohmann, S. Gosepath(Hg.), *Philosophie der Menschenrechte* (Frankfurt, 1999) ;  
J. Habermas, *Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt, 1997).

16) 특히 인권관념의 다차원성과 관련해서는 :

의 ‘도덕적인’ 근거지움을 통해 확보될 수 없는 것은 인권 자체의 보편적 정당화라기보다는 인권의 실정(법)적 재구성 및 그 보장일 것이다. 칸트의 인권개념으로는 ‘구체적’ 인간의 다양한 권리요구가 소홀히 다루어질 수밖에 없다는 비판은 그래서 적어도 인권에 대한 근거지움의 차원에서는 그리 정확한 비판은 아니라고 하겠다. 인권은 경험적으로 제약된 특정인으로서의 인간에게 귀속되는 구체적이고 개별적인 권리요구 이전에 오히려 불특정적이고 추상적인 보편인으로서의 인간에게 그의 목적자체성에 근거해 귀속되는 ‘가능조건’으로서의 권리라는 점, 그리고 인권개념의 근거가 되는 인간의 이 목적자체성은 그 자체로 더 이상 근거지워질 수 없다는 점, 바로 거기에 칸트 인권개념의 일관성 및 한계가 동시에 존재할 것이다.

---

S. Shute, S. Hurley(Hg.), *Die Idee der Menschenrechte* (Frankfurt, 1996) ;

J. Habermas, 위의 책 ;

A. Gutmann(Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Frankfurt, 1993) ;

W. Kerber(Hg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität* (München, 1991).

# Kants kategorischer Imperativ und Menschenwürdegedanke

- Grundlage des modernen universalen  
Menschenrechtsverständnisses -

Lim, Mi-Won\*

Das oberste Prinzip der Moralität bei Kant heißt der kategorische Imperativ. Die erste Formel lautet :

“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”

Diese Formel sagt nur die bedingungslose Befolgung des moralischen Gesetzes aus und legt der Handlungsmaxime den Maßstab ‘allgemeines Gesetz’ an. Das heißt, wenn man vom unbedingt guten Willen aus moralisch sein will, muss man subjektiv die kategorische, formale Forderung, nur nach bestimmter Maxime zu handeln, annehmen und objektiv die eigene Maxime zum allgemeinen Gesetz geeignet machen. Im Hinblick darauf weist die Allgemeinheitsformel auf ein Testverfahren hin.

Kant variiert weiter diese Allgemeinheitsformel mit der Naturgesetzvorstellung. Während das “aus Pflicht”-Motiv als moralischer Maßstab unmittelbar die moralische Haltung des Handelnden in Frage stellt, kann die ‘allgemeines Naturgesetz’- Vorstellung eher ein objektiverer Maßstab sein, nach dem zu überprüfen ist, ob das bestimmte Handlungsprinzip mit der naturzweckmäßig konstruierten Ordnung übereinstimmen kann. Im großen und ganzen kann man die kantische Betonung der Ähnlichkeit der Handlungsmaximen mit

---

\* Lektorin an der Seoul National-Uni. u. Myoung-ji Uni., Doktor der Rechtswissenschaft der Uni. Hamburg

Naturgesetzen als Betonung der Ausnahmslosigkeit ihrer Verbindlichkeit betrachten.

Daran anschließend ist die Frage danach zu stellen, ob überhaupt eine Zweckvorstellung denkbar ist, die als Grund des kategorischen Imperatives das Subjekt moralisch handeln lässt, obwohl der kategorische Imperativ jede subjektive und persönliche Intention, z. B. die subjektive Zweck-Mittel-Abwägung ausschließt.

Kantischer Erläuterung nach kann diese Vorstellung als 'Zweck an sich' bezeichnet werden und der Wert solches Zwecks liegt nirgendwoanders als in dessen einfachem Dasein selbst. In der realen Welt ist das anschauliche Bild von diesem Zweck an sich nur im Menschen als Person zu finden. In Bezug darauf lautet die zweite Formel des kategorischen Imperativs,

“Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst”

Wenn es um die Moralität geht, muss der Mensch zunächst ohne Differenz unbestimmt bleiben. Dieser unbestimmte Mensch ist doch derjenige, an dessen Stelle kein anderer Mensch oder Zweck gesetzt werden kann. Darin besteht das Wesen der kantischen Zweck-an-sich-Vorstellung. Dieser kantischen Erörterung liegt vor allem die Frage nach der Möglichkeit dieser moralischen Unabhängigkeit und Sicherheit zugrunde.

Aus den beiden Formeln kann weiter die kantische Vorstellung von Menschenwürde und Menschenrecht abgeleitet werden. Nach Kant ist die Freiheit das “einzig, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehendes Recht.”

Bei Kant macht ursprünglich die ganze Reihe der transzendentalen Idee der Freiheit, der Intelligibilität des Menschen und der Idee der Menschheit das normative Menschenbild bei seinem Menschenrecht aus. So gesehen scheint das von der Idee der Menschheit abstammende kantische Menschenrecht ein moralisch begründetes Recht oder ein ausschließlich auf die menschliche vernünftige Natur gegründetes Recht zu sein.

In der Tat ist es schwer zu beantworten, warum die moralische Vernünftigkeit und die Idee der Menschheit allein die Allgemeingültigkeit des Menschenrechts begründen soll. Angesichts dieser Schwierigkeit ist es nur immanenterweise aufzuzeigen, dass das Argument der moralischen Vernünftigkeit und der Idee der Menschheit bei Kant für die Rekonstruktion



der Verbindlichkeit des Menschenrechts notwendig und zugleich ausreichend ist. Bei Kant richtet sich die menschliche Würde an das Vermögen selbst, erst aus seinem widersprüchlichen Charakter etwas Vernünftiges und Moralisches herauszuholen. Jeder Mensch hat nur aufgrund seines ursprünglichen selbstzweckhaften Vermögens zur Freiheit und Moralität, gleich und allgemein, einen absoluten Wert.

Insofern ist das, was durch die moralische Begründung des Menschenrechts überhaupt nicht gewährleistet werden kann, nicht die Allgemeingültigkeit des Menschenrechts selbst, sondern nur dessen positiv-rechtliche Rekonstruktion und Sicherung.