

## 정념의 근원

박인철

### 1. 들어가는 말

우리가 '정념'으로 옮기는 영어와 불어의 passion의 그리스어 어원은 파토스(πάθος)이다. 파토스는 그 어원을 파스코(πάσχω)에 두고 있으며, 파스코의 동사 파스케인(πάσχημι)은 '당하다, 견디다, 참아내다, 감수하다, 무엇인가에 의해 지탱되다' 등의 수동적인 의미를 지니고 있다. 따라서 파토스 역시 '수동적인 상태'를 의미하는데, 파토스의 수동적 상태는 자기에게 미치는 어떤 작용에 대해 주체가 감내하는 단순한 상태 뿐 아니라 주체가 겪는 우발적인 사고, 불행, 사랑과 증오와 같은 감정도 포함한다. 고대 그리스인들은 이와 같은 수동적 상태의 극단적인 형태, 즉 인간이 자기 상실(alienation)에 이르고, 더 이상 자신의 행동을 통제할 수 없는 상태에 처한 것을 정념이라고 생각하였다. 그리고 그들은 인간을 이러한 상태에 빠트리는 것은 인간에게 초월적이고 초자연적인 힘, 예컨대 운명이나 신들로 보았다. 이 점에 대해서 브뤼잉은 다음과 같이 지적한

---

박인철 연세대학교 불문과 교수

다 : “초기 그리스 신화와 그리스 비극에서 정념은 신들이 인간들의 마음에 심어놓은 혼란이다. 그것은 인간을 초월하고, 말하자면 인간이 그것의 희생자가 되는 그러한 힘에 인간이 사로잡힌 것을 말한다. 정념에 빠진 상태에서 인간은 자기가 맞설 수 없는 초월적인 힘의 노리개가 됨으로써 고통을 겪는다.”(Brun 104-5) 정념으로 말미암은 인간의 자기 상실은 그리스 문학에서 흔히 ‘아테’(atê, 광기)로 나타난다. 아테는 ‘의지에 의한 이성적인 행동에 반하는 비이성적인 것’을 표현한다. 예컨대 호메로스의 『일리아스』에서 아킬레우스의 투구가 오디세우스에게 전하여지는 것을 보고 분격하여 양떼를 그리스 병사들로 착각하고 밤새도록 살육한 아이아스의 실성은 아테에 속한다. 역시 『일리아스』에서 아가멤논은 자기의 첩을 잃은 것에 대한 보상으로 아킬레스의 첩을 빼앗는데, 그는 이러한 자신의 정신 나간 행위를 제우스와 운명, 혹은 복수의 신 에리니스의 탓으로 돌린다. 즉, 아테는 생리적이거나 심리적인 원인에 의한 것이 아니라 초자연적인 존재에 의해 인간에게 일어난 이성의 둔화, 정상적인 의식이 순간적으로 빠진 혼란을 의미한다. 그것은 일시적이고 부분적인 광기이다.<sup>1)</sup> 정념에 빠진 사람이 보이는 비합리적인 충동들과 여기에서 비롯하는 행동들은 자기가 아닌 신과 운명과 같은 외적인 원인의 탓이기 때문에 이러한 행동들에 대한 책임은 주체에게서 면제된다. 그의 행동이 엄밀한 의미에서 그의 것이 아니라 그에게 명해진 것이기 때문이다.

그런데 고대 그리스인들처럼 정념의 근원을 운명이나 신들로 보는 생각은 오늘 날에는 받아들여지기 어려울 것이다. 그러기 위해서는 운명이나 그리스의 신들의 실재성이 우선 확립되어야 하기 때문이다. 그래서 플라톤 이후 많은 철학자들은 정념의 근원을 인간 바깥에 존재하는 초월적인 힘에서 찾지 않고 주로 인간 내부에서, 즉 정신과 신체의 관계에서 찾으려고 노력하였다. 그런데 정념의 근원을 발견하는 것은 정념의 본성

1) Dodds, E.-R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris: Flammarion, 1977. 13-16, 47-48 참고.

을 파악하는 것뿐만 아니라 인간의 본성을 파악하는 것이기도 하다. 그것은 서양에서 ‘이성적 동물’이라고 규정된 인간이 왜 이성에서 벗어나는 사고와 행동을 하는지 그 이유를 밝히는 일이기도 하다. 이 때문에 철학자들은 정념의 문제에 대해 적지 않은 관심을 보였다. 그래서 우리는 본 논문에서 서양 철학에서 정념의 근원에 대한 견해가 역사적으로 어떻게 변화해왔는지 몇몇 철학자들 — 플라톤과 아리스토텔레스부터 스토아 철학, 데카르트, 스피노자, 칸트에 이르는<sup>2)</sup> —의 이론을 통해 간략하게 살펴보고, 아울러 철학자들이 제시한 다양한 견해들로부터 정념의 근본적인 성격이 무엇인지를 파악해보고자 한다.

## 2. 플라톤과 아리스토텔레스

플라톤은 정념의 근원을 인간 밖에 존재하는 가상적 실재에서 찾지 않고 인간의 신체에서 찾았다. 그는 『티마이오스』에서 정념이 어디서 비롯하는지 다음과 같이 말한다 : “신들 역시 그들의 조물주를 모방하여 그로부터 영혼 불멸의 원리를 받았다. 그들은 조물주를 모방해서 영혼을 사멸하는 물질로 빙 두르게 하였으며, 이것을 위한 운반 수단으로 몸 전체를 주고서는 이 몸속에 또 다른 종류의 영혼을, 즉 사멸하는 영혼을 추가로 거주하게 하였는데, 이 사멸하는 영혼은 그 자체 안에 무섭고 불가피한 감정들(pathemata)을 나른다.”(플라톤, 『티마이오스』195) 플라톤이 말하는 ‘불사의 영혼’은 이성(logos) 또는 지성(noûs)으로 이것이

2) 이성에 대해 정념의 우위를 주장한 철학자 흄과 인간 사회 속에서 정념의 근원을 파악한 루소, 그리고 정념에 역동적이고 적극적인 가치를 부여한 헤겔에 대한 논의는 본 논문에서는 다루지 않기로 한다. 우리가 여기서 검토하고자 하는 철학자들은, 칸트를 제외하고는, 주로 정신과 신체의 관계로부터 정념을 파악한 철학자들이고, 앞의 철학자들의 정념 이론을 논의하려면 관점의 변화가 필요하기 때문이다.

자리 잡고 있는 장소는 뇌이다. 반면에 ‘사멸하는 영혼’은 뇌를 제외한 신체에 자리 잡고 있는데, 여기에 바로 ‘무섭고 피할 수 없는 감정들’이 깃들어 있다고 한다. 플라톤이 여기서 말하고 있는 ‘무섭고 피할 수 없는 감정들’이란, “첫째로는 나쁜 것의 가장 강력한 미끼인 쾌락, 다음으로는 좋은 것들을 멀리하는 고통들, 더 나아가 한 쌍의 어리석은 조연자인 망용과 두려움, 달래기 힘든 걱정(thymos), 그리고 자칫 오도하기 쉬운 희망”(플라톤, 『티마이오스』 196) 이다. 한편 플라톤은 『국가』에서 『티마이오스』에서와는 달리 영혼의 소위 삼분설(三分說)을 주장하고 있는데<sup>3)</sup>, 이에 따르면 영혼은 그 기능과 성향에 따라 세 부분, 즉 ‘이성적인 부분’(to logistikon), ‘욕구적인 부분’(to epithymētikon), ‘걱정적인 부분’(to thymoeides)으로 나누어진다. 여기서 ‘이성적인 부분’은 헤아리고 추론하는 부분이고, ‘욕구적인 부분’은 “어떤 만족이나 쾌락들과 한편인 것으로서 비이성적(헤아릴 줄 모르는, alogiston)이며 욕구적인 부분”이다. ‘걱정적인 부분’은 분노, 용기, 전사의 기개와 같은 것으로 “욕구와는 별개의 것으로서, 때로는 욕구들에 대항해서 다투는” 부분이다. 이 부분은 이성의 지배를 받는다.<sup>4)</sup>

3) 하지만 『티마이오스』에서 플라톤은 영혼을 이분하는 것처럼 보이거나 사멸하는 영혼을 다시 두 부분으로 나누는 것을 보면, 그가 『티마이오스』와 『국가』에서 영혼의 구분에 대해 동일한 입장을 취하고 있는 것을 알 수 있다. 즉 그는 횡경막을 칸막이로 하여, 그 위쪽인 흉강에는 ‘용기와 걱정’에 관여하는 부분 — 즉 ‘걱정적인 부분’ — 과 그 아래쪽인 복강에는 ‘음식물 등에 대해 욕구를 갖는 부분’ — 즉 ‘욕구적인 부분’ — 으로 나누고 있다.

4) 플라톤, 『국가』, 박종현 옮김. 과주: 서광사, 1997. 439b - 440a. pp. 299 - 301. 영혼의 ‘걱정적인 부분’이 ‘욕구적인 부분’의 강요를 물리치고 이성의 명령에 따르는 것에 대한 예를 소크라테스는 사형이 집행된 시체들을 본 남자가 혐오감 때문에 피하려는 — ‘욕구적인 부분’이 강요하는 것 — 욕구를 물리치고 걱정이 ‘이성과 한 편’이 됨으로써 이성의 명령에 따라 과감히 시체들을 구경하는 일화를 언급하고 있다. 용기와 걱정에 해당하는 부분은 결국 이성과 협력하여 욕구를 강제로 제압하는 역할을

플라톤은 이처럼 영혼을 둘로, 혹은 셋으로 나눔으로써 인간의 내부에서 일어나는 이성적인 것과 비이성적인 것의 모순을 나타내고자 하였다. 정념의 운동은 이러한 모순으로부터 비롯한다. 왜냐하면 인간은 여기서 이성적인 것이 요구하는 행동과 비이성적인 것이 요구하는 것 중 어느 하나를 선택하는데 갈등을 겪을 수밖에 없기 때문이다. 이처럼 하나의 영혼 안에서 주도권을 놓고 벌이는 이성적인 것과 비이성적인 것의 투쟁은 결국 영혼에 무질서를 가져다준다. 즉, 정념이 지배하는 신체의 하부가 이성이 지배하는 신체 상부를 위협하기 때문이다. 정념이 이성을 압도할 때 개인의 균형은 무너지고 비이성적인 행동을 일삼게 된다. 마찬가지로 정념이 도시 국가에 발생하면 그 결과가 여러 사람들에게 미쳐 힘들게 세워놓은 질서를 파괴할 위험이 있다. 예측할 수 없고 완전히 제거할 수 없기 때문에 이 격렬한 감정은 우주의 질서와 조화에 대해, 그리고 이로부터 영감을 받은 도시 국가의 질서에 절대적으로 위협하다. 이러한 문맥에서 정념은 질서, 조화, 균형과 대립하고, 인간 뿐 아니라 사물들과 세계의 자연스럽고 조화로운 운동에 영향을 끼치고 교란시키는 일체의 것을 포함한다.

아리스토텔레스도 플라톤과 마찬가지로 정념의 근원을 영혼과 신체의 관계에서 찾았다. 그는 『영혼에 관하여』에서 다음과 같이 말한다. “예를 들어, 분노, 용기, 욕구, 감각 일반 등 대부분의 경우에서 영혼은 신체가 없이는 영향을 주지도 영향을 받지도 않는 것으로 보인다. [...] 사랑과 미움, 분노, 온순함, 공포감, 동정심, 용기, 그리고 즐거움 등과 같은 영혼의 모든 정념들은 신체와 관련된 것으로 보인다. 왜냐하면 그것들과 동시에 신체도 어떤 영향을 받기 때문이다.”(아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』 75) 그런데 플라톤에게 정념은 애초부터 경계와 감시의 대상이었다. 정념이 개인의 영혼 속에서 자연스럽게 지배하기 위해 만들어진 부분,

---

한다.(『티마이오스』70a, p. 197 참고)

즉 이성을 압도하게 되면 불행의 원인이 되기 때문이다. 하지만 플라톤과 달리 아리스토텔레스에게 플라톤이 정념에 부여했던 그러한 숙명적인 의미는 약화된다. 물론 정념이 합리적인 추론과 행동에 심각한 영향을 주지는 않지만<sup>5)</sup>, 아리스토텔레스에게 있어서 정념은 그렇게 두려운 것이 아니라, 어떤 상황에 대해서 일어나는 정상적인 ‘감정의 반응’ — 예컨대 능숙한 연설자가 청중에게서 일으키는 그러한 반응 — 이다. 오히려 아리스토텔레스는 정념을 감시와 경계의 대상이 아니라 지배할 수 있는 대상으로 간주한다. 그래서 그는 『수사학』제 2권에서 변론가가 재판관들의 정신에 영향을 가하기 위해 사용할 수 있는 수단들 중 가장 으뜸이 되는 것을 정념으로 간주하고 이를 집중적으로 검토한다. 변론가는 재판관들에게 어떠한 정념을 불러일으킴으로써 이들의 판단에 변화와 수정을 초래할 수 있기 때문이다. 이러한 이유로 아리스토텔레스에게 정념은 “우리를 변화시킴으로써 우리의 판단에 차이를 갖게 하고, 이어서 고통과 쾌감을 일으키는 것이다. 예컨대 분노, 동정, 두려움과 그와 유사한 다른 인상들, 그리고 이러한 것들과 반대되는 것들이 그러한 것”<sup>6)</sup>이다. 따라서 누군가를 설득하기 위해 그 사람을 감동시켜야 하며, 그러기 위해서 변론가는 그 사람의 정념, 즉 성향, 취향, 욕망, 믿음이 무엇인지를 알아야 한다.

아리스토텔레스에게 정념은 훗날 스토아 철학에서 그랬던 것과는 달

5) 아리스토텔레스는 순간적으로 정념에 빠진 인간을 잠들어있거나, 정신 착란에 빠지거나 술에 취한 사람들과 비교하였다. 정념에 빠진 사람의 이성은 이러한 사람들의 이성과 마찬가지로 작용하지 않는다. 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우·김재홍·강상진 옮김. 서울: 이제이북스, 2006. p. 243 이하 참고.

6) Aristotle, *Rhétorique II*, trad. M. Dufour, Les Belles Lettres, 1967, 1378a, p. 70. 아리스토텔레스는 다른 곳에서 “욕망, 분노, 공포, 만용, 선망, 기쁨, 우애, 증오, 회한, 경쟁심, 연민 — 요컨대 꽤나 고통을 수반하는 것”을 모두 정념이라고 부른다(『니코마코스 윤리학』, *ibid.*, 1105b, p. 61)

리 정신병의 상태, 악, '영혼의 병'이 아니었다. 정념 그 자체는 좋은 것도 나쁜 것도 아니다. 예컨대 분노 그 자체는 비난받을 만한 정념이 아니다. 분노가 비난받을 만한 정념이 되는 것은 그것이 상황에 따라 지나치거나 아니면 부족할 때, 다시 말하면 '중간'이 없을 때이다. 따라서 정념은 그 자체 비난 받을 대상이 아니다. 왜냐하면 정념은 '중용'(mesotēs)이라는 양식에 따라 체험될 수 있는 가능성을 지니고 있기 때문이다. 흥분 상태와 정념은 중용을 가진다. 정념이 비난의 대상이 되는 경우는 그것의 정도가 지나칠 때이다. 실상 정념이 빚어내는 역효과들의 중요 요인들의 하나는 다름 아니라 바로 아크라시아(akrasia), 즉 자제심의 결여, 나약한 의지 때문이다. 다시 말하면 선이 무엇인지 알면서도 악을 행하는 사실에 있다. 천성적으로 자제심이 없는 사람들은 정념의 끔찍한 고통에 사로잡히게 되고 만다. 따라서 우리는 어느 경우에 있어서나 우리의 행동에 있어서 중용을 목표로 삼아야 하고 어떠한 과도함에 대해서도 경계하지 않으면 안 된다. 바로 이러한 태도가 엄밀한 의미에 있어서 덕을 좇는 길이다.<sup>7)</sup>

아리스토텔레스는 무절제에 대해서는 엄격하고, 자제심의 결여에 대해서는 비교적 관대하다. 자제심의 결여는 이러한 순간이나 저러한 순간에 어떠한 사람에게도 일어난다. 그러나 무절제는 훨씬 더 심각하다. 왜냐하면 그것은 일종의 고의적인 선택을 전제하기 때문이다. 예컨대 욕망이나 쾌락 그 자체는 비난받을 만한 것이 아니지만, 그것의 '사용'이 과도할 때 비난받아 마땅한 것이 된다. "따라서 욕망과 쾌락 가운데 어떤 것들은 아름답고 바람직한 것들의 범주에 속한다. 실상 쾌락 가운데 어떤 것들은 자연적으로 욕망의 대상이 될 수 있는 것들이고, 어떤 것들은 그와는 반대되는 것들이고, 어떤 것들은 중간에 속하는 것들이다. [...] 이러한 종류에 속하는 쾌락이나 중간에 속하는 쾌락의 경우 사람이 비난받는 것은

---

7) 『니코마코스 윤리학』 II, 6장 참고.

거기에 민감하고 그것을 욕망하고 사랑해서가 아니라, 그것을 어떤 방식으로 사랑하고 그것을 추구하는 데 있어서 과도함을 보이기 때문이다.” (아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』 246-247) 쾌락은 존경할 만하지만 온갖 종류의 과도함에 빠질 우려가 있어서 비난받게 되는 그러한 감정들(명예의 추구나 부모의 사랑과 같은)과 유사하다. 그러나 비난받을 것은 그러한 감정이 아니라 그 감정을 느끼는 사람과 연결되는 관계의 성질이다. 과도한 쾌락을 추구할 때 우리는 과도한 방식으로, 아니면 고의적인 선택으로 그렇게 한다. 그런데 그 결과를 고려함이 없이 쾌락 그 자체를 추구하는 것은 진정 무절제한 것이다. 이로 인한 피할 수 없는 결과는 — 무절제한 사람은 후회하지 않으므로 — 치유될 수 없는 것이다. 후회하지 않는 인간의 특징은 치유될 수 없는 점에 있다. 하지만 격렬한 욕망의 희생자가 된 일에는 정상을 참작할 여지가 있다. 결국 아리스토텔레스에게 정념은 정신과 신체를 가진 인간에게 일어나는 자연스러운 감정적인 현상이고, 특히 쾌락과 같은 대상을 과도하고 무절제하게 탐닉하는 정념만이 인간이 피해야 할 것인데, 이것은 중용을 통해서 실현된다는 것이다.

### 3. 스토아학과

비교적 정념에 대해 관대하였던 아리스토텔레스와 달리 스토아학과 철학자들은 정념에 대해 엄격한 비판을 가하였다. 이들은 아리스토텔레스보다는 플라톤의 정념에 대한 도덕철학적인 관점을 이어받았다. 스토아학과 철학자들은 정념을 ‘영혼의 운동’(commotiones animi)으로 정의하기도 했지만, 무엇보다도 ‘영혼의 교란자’(perturbationes animi)로 정의하였다. 그런데 스토아학파의 정념에 대한 해석은 이 학파가 표방하

는 윤리학의 자연주의적 토대와 분리될 수 없다. 이 윤리학은 근본적인 명령, 즉 “자연에 따라 살라”(vivre en conformité avec la nature)라는 명령에 토대를 두고 있다. 자연에 따라 산다는 것은 주어진 존재에 있어서 자기의 고유한 본성, 자기의 본질을 이루는 것에 따라 산다는 것을 의미하기도 한다. 그런데 스토아학파에 있어서 우주와 인간의 삶 사이에는 동질적인 관계뿐만 아니라 포함 관계도 존재한다. 이에 따라 인간의 본성은 세계의 본성의 일부가 된다. 스토아학파에서 자연(physis)과 이성(logos)은 하나이다. 따라서 자연에 따라 산다는 말과 이성에 따라 산다는 말은 같은 것을 의미한다. 결국 자연에 따라 산다는 것은 인간이 자연이자 이성에 적극적으로 자신을 일치시킨다는 것을 의미한다. 이렇게 해서 자연에 따르라는 요구는 이성에 따르라는 요구로 변형된다. 이성은 덕과 행복 그리고 최고선을 지향하는 인간의 모든 활동의 목적(télos)이다.

그런데 이 목적은 단지 이성에 부합하는 삶으로만 성립되지 않는다. 이 목적에 도달하기 위해서는 ‘경향성’(tendance, hormè)으로부터 출발하지 않으면 안 된다. 경향성이란 생명체가 자기 보존을 추구하고, 이를 위해 존재의 완전성을 유지하게끔 하는 일종의 자연 충동이다. 이러한 경향성은 우선 생물학적인 차원에서는 개인의 행동을 결정하는 보존 본능의 형태로 나타난다. 그리고 이러한 본능과 함께 심리적인 차원에서 각각의 생명체가 자기 자신을 더 귀하게 여기는 자기애(amour de soi)가 수반된다. 이러한 경향성을 통해 우리는 이성적인 생활, 즉 현명함과 행복으로 이행하지 않으면 안 된다. 그런데 인간의 본질을 이루는 것이 이성이기 때문에 이성적인 생활로 이행한다는 것은 결국 자기 자신에 귀속 (appropriation, oikeiosis)함을 의미한다. 스토아 철학에서 이러한 귀속은 사실적으로 도덕적 삶의 실현 조건이다.

이러한 기본적인 사실로부터 스킨라 철학자들은 인간이 경향성에서 벗어나서 그 영혼이 자연과 반대되는 방향으로 움직일 때 정념이 발생한

다고 보고 있다. 경향성으로부터의 이탈은 왜 생기는가? 그것은 이성이 타락(perversion)함으로써 생긴다. 이성의 타락은 그릇된 판단, 즉 억견(臆見, opinion)으로 나타난다. 스토아 철학은 이처럼 그릇된 판단, 억견으로 나타나는 이성의 타락을 정념으로 정의한다. 정념의 근원에 있는 것은 항상 판단의 오류이다. 스토아학파의 창시자인 제논은 정념을 “이치에 어긋나고 자연에 반대되는 영혼의 운동, 혹은 과도한 경향성”(Diogène Laërce 51)으로 정의한 바 있다. 즉, 정념은 올바른 이성으로부터 벗어나고 자연에 반하는 영혼의 움직임이다.

스토아학파에서 정념은 더 이상 수동적인 성격을 갖지 않는다. 정념의 원인이 인간의 외부에 있는 것이 아니기 때문이다. 정념을 정도를 벗어난 경향성, 이성의 오용으로 간주함으로써 스토아학파는 오히려 이성 그 자체 안에서 정념의 근원을 보았다. 따라서 정념은 로고스의 방향 상실이라고 할 수 있는데, 그 근원에는 ‘과도함’(excès)이 존재한다. “모든 정념의 근원은 영혼의 경향성을 지배할 수도 없고 제지할 수 없을 정도로 이성의 원칙으로부터 너무 동떨어져 있는 과도함, 즉 정신 전체 그리고 올바른 이성의 결합이다. 정도가 경향성을 올바른 이성에 종속시키고 정신의 사례 깊은 판단을 보존하는 것과 마찬가지로, 과도함은 정도에 적의를 품고 영혼을 자극시키고 혼란에 빠뜨리고 흥분시킴으로써 영혼으로부터 일체의 안정을 빼앗는다. 바로 이러한 이유로 정념은 고통, 두려움 그리고 그 밖의 정념들을 빚어낸다.”(Diogène Laërce 220) 영혼을 혼란에 빠뜨리는 이 과도함은 다른 불균형인 신체의 병과 비교될 수 있다. 그러나 이 정념이라는 ‘영혼의 병’(키케로)은 신체의 병 보다 더욱 불안정하고 변화가 심하다. 왜냐하면 정념은 근거 없는 단순한 억견의 끝없는 변화에 빠져 있는 정신의 불안정으로부터 비롯하기 때문이다.

정념이 인간을 그의 본질인 이성으로부터 벗어나게 한다는 점에서 정념은 엄밀한 의미에서 자기 상실이다. “인간을 본질적으로 구성하는 이성에 등을 돌림으로써 정념에 굴복한 인간은 자기 자신으로부터 도망간

다. 그는 더 이상 자기 자신이 아니고 광란 상태에 있다고 우리는 말할 수 있다. 정념은 문자 그대로 인간을 탈자(extase) 상태에 놓는다. 그의 전 존재의 상실로 말미암아 그는 더 이상 이성의 권고에 어떠한 주의도 기울이지 않는다.”(Voelke 84)이처럼 일종의 정신이상으로 간주되는 정념이 이성을 부정하는 것이 아니라, 이와 반대로 이성에서 비롯한다는 사실은 매우 역설적으로 보인다. 그것은 이성의 변질이 이성 자체에서 기인하기 때문이기도 하고 — 이성에 대한 불복종, 이성에 대한 거부 역시 이성의 작품이라는 점에서 —, 또한 스토아 철학이 이성적인 영혼과 비이성적인 영혼으로 영혼을 양분한 플라톤과 달리, 영혼의 일원론을 내세우기 때문이기도 하다. 플라톤의 경우 정념은 내적으로 대립되고 위계적인 두 영혼의 무질서한 투쟁에서 비롯하지만, 스토아학파의 경우에는 영혼의 지도적 원리(hégemonikon)가 위태롭게 됨으로써 정념이 발생한다.

지금까지 논의한 것에 비추어 보아서 우리는 스토아 철학이 정념의 성격을 두 가지로 규정하고 있다는 것을 알 수 있다. 하나는 판단의 오류이다. 그러나 판단의 오류만으로 정념의 성격을 규정하기에는 부족하다. 판단의 오류가 있다고 해서 모두 정념의 탓으로 돌릴 수 없기 때문이다. 이성에 대한 거부와 결부되어 있는 판단의 오류만이 정념이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 이러한 거부는 왜 생기는가? 그것은 로고스가 경향성에 부과한 한계를 넘어서기 때문이다. 경향성은 이성을 위반하자마자 과도하게 된다. 따라서 정념의 또 다른 규정은 ‘정도를 벗어남’(démésure), 지나칠 정도로 격렬한 충동에 있다. 격렬한 충동은 그릇된 판단에 따라 성급하게 행동하는 경향성이고, 이것은 정념에 에너지와 강도를 부여한다. 그런데 이성의 한계를 넘어서는 이러한 자질은 어디서 비롯하는가? 아마 그러한 일탈이 일어날 수 있는 원인은 영혼의 지도적 원리가 유동적인 데서 찾아볼 수 있을지 모른다. 하지만 정념 현상을 야기하는 그러한 ‘유동성’이 어떤 의미인지는 명시해야 할 것이다. 실상

정념의 격렬함, 그 강도는 주도권의 긴장(tension de l'hégémonikon)에서 비롯하는 것처럼 보인다. 하지만 이 경우에도 이 긴장을 어떻게 해석하는가 하는 문제가 남아있다. 벨크가 지적한 것처럼 “정념이 정상을 벗어난다는 사실이 강한 긴장을 의미하는 것은 아니다. 이와 반대로 도리어 그것은 불충분한 긴장, 영혼의 나약함에서 비롯한다. 이 나약함은 인간의 성향을 태만하게 만드는데, 이러한 나약함은 모든 정념에서 발견된다.”(Voelke 88) 나약함은 정념에 굴복한 인간들을 수치에 쌓이게 만든다. 분노와 같이 ‘남성적’으로 보이는 정념에서도 작용하는 것은 바로 이 나약함이다. 마르쿠스 아우렐리우스는 이러한 사실을 강조하고 있다. “네가 화를 내고 있을 때 흥분하는 것은 남성적인 것이 아니고, 오히려 부드러움과 조용함이 보다 인간적인 것일 뿐 아니라, 보다 남성적인 것임을 명심하여라. 분개와 언짢은 기분 보다는 미덕 속에 힘과 용기가 있다. 미덕이 평정심에 가까우면 가까울수록 우리의 힘은 강해진다. 비애처럼 분노도 나약함이다. 두 경우에서 우리는 상처를 입고 되는데로 처신한다.”(Voelke 88) 게다가 영혼의 나약함은 왜 판단이 오류를 저지르는지를 설명해준다. 아울러 긴장이 결여되어 있기 때문에 영혼은 진리에 동조할 수 없다. 스토아 철학자들에게 경향성과 인식은, 인식에 있어서의 결합이 경향성과 여기서 비롯하는 행동에도 결합을 가져올 정도로, 서로 밀접하게 연관되어 있다. 오직 진리에 대한 인식만이 경향성에 이성적인 정도를 부과함으로써 경향성을 확고하게 떠받칠 수 있다. 왜냐하면 진리에 대한 인식은 그것을 넘어서면 인식이 갈피를 못 잡는 이성적인 한계를 부과하기 때문이다. 이 한계의 결여가 다름 아니라 무절제이다.

키케로는 무절제에서 일체의 정념을 구성하는 징후를 보았다. 사실 정념의 근원으로 알려진 나약함이 중요하다는 것은 이를 통해 정념의 모든 현상이 통합될 수 있기 때문이다. “하나의 과정을 두 계기로 분리함으로써 정념을 그릇된 판단으로 간주하든, 과도한 경향성으로 간주하든, 정념과 정념으로부터 비롯하는 일탈의 책임은 늘 영혼의 나약함과 무기

력에 있다.”(Voelke 89) 이러한 사실을 통해 우리는 앞에서 지적한 사실, 즉 모든 정념이 오류의 요소를 담고 있다고 하더라도 그렇다고 해서 모든 오류를 정념과 동일시 할 수 없다는 사실을 이해할 수 있게 된다. 즉, “그릇된 표상에 집착하면서도 영혼은 완전히 맹목이 되지 않을 정도로 충분한 힘을 간직하고 있다. 다른 한편, 어떤 사람들이 그들이 잘못하고 있다는 것을 알고 있음에도 불구하고 정념에 굴복하는 것은 그들이 계속 받아들이고 있는 올바른 표상들에 충분히 강력하게 동의하지 않기 때문인지도 모른다.”(Voelke 89-90) 따라서 정념을 설명하기 위해 플라톤처럼 영혼의 이원론, 더욱이 주도권을 다투는 계층들의 다양성에 의지하는 것은 필요하지 않은 일이다. 벨크가 잘 지적한 것처럼 “토노스(tonos)는 하나의 존재를 그 전체성에서 통합하는 내적인 긴장이다. 이 긴장이 충분하지 못하면 로고스는 약화되고 더 이상 자신의 규범에 동조할 수 없다. 바로 여기에 정념에 고유한 불복종과 정상을 벗어난 성격이 기인한다. 그러나 긴장이 충분하면 긴장은 로고스의 힘 자체이며 이것을 통해 로고스는 확고하게 진리와 선에 결합된다. 이 때 경향성은 이성을 무시하는 정념의 운동으로 퇴화되지 않고 이성에 고유한 불변의 상태에서 유지된다.”(Voelke 89-90) 그러나 긴장의 느슨함을 정념의 원인으로 간주하는 것이 합당한 일일지라도 그렇다고 해서 이 원인과 결과 사이에 외적인 인과관계를 세울 수는 없을 것이다. “사실 긴장을 유지하거나 변경하는 것은 로고스다. 이것은 로고스가 자기 자신을 움직이게 할 수 있기 때문이다. 결국 로고스만이 그리고 로고스 전체가 자신의 힘이나 나약함, 자신의 항존성이나 정념의 책임자이다. 이러한 사실로부터 어떤 정념이든 의지적이며, 우리가 주체가 되면서 우리가 자신을 변경하는 것들, 혹은 이미 인정된 표현을 사용하면 ‘우리의 능력 안에 있는 것’들에 속한다.”(Voelke 91)

스토아학파의 논리를 따르면 인간이 정념에 감염되고 타락한 것은 그의 이성 자체에 결합이 있기 때문이라는 결론에 도달한다. 따라서 정념에

사로잡힌 사람은 그에게 영향을 준 혼란에 대한 책임을 면할 수 없을 것이다. 스토아학과 철학자들은 정념에 사로잡힌 사람은 비록 정념이 고통스럽긴 하지만 어떤 방식으로 자신의 정념에 동의한다는 사실을 예리하게 통찰하였다. 정념에 사로잡힌 사람은 자신이 정념을 겪고 있다는 것을 자인한다. 따라서 그가 정념에 책임이 있다고 간주하는 것은 정당한 일이고 그가 저지른 범죄나 광기가 용서받도록 놔두어서는 안 된다. 그렇기 때문에 정념의 치유는 정념으로부터 손상되지 않았던 이성을 위하여 정념의 에너지를 유도함으로써 정념을 조율하는 데 있는 것이 아니라, 정념이 이성에게 입힌 내적인 타락으로부터 이성을 순화시킴으로써 정념을 완전히 제거하는 데 있다.”(Brunschwig 551-2)

키케로가 거듭 말한 바대로 정념은 이성에 반할 뿐 아니라 이성이 없는 그야말로 완전히 비이성적인 것이다. 정념이 없다면 그토록 행복할 영혼이 왜 그것을 키우고 그것으로부터 쾌락과, 때론 심지어 기쁨까지 이끌어내는지 모를 일이다. 정념에는 무엇인가 무상의 것, 순수한 상실로 이어지는 소모가 있다. 따라서 정념은 그 존재만으로도 과거에 저지른 과도함이나 남용의 표시인 병처럼 이성의 통제력 부족을 의미한다. 정념을 영혼의 병으로 간주함은 그것이 이성의 결함으로부터 비롯한다는 것을 인정하는 것을 의미하며, 아울러 영혼은, 적어도 선형적으로, 그의 힘으로나 본성만으로도, 정념을 가지지 않을 수 있다는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 일체의 정념을 배제하는 삶이 현명한 삶의 이상이다. 현명함은 정념이 없는 것이다(apathes). 왜냐하면 어떤 정념의 영향이든 결코 그것에 이끌림이 없이 단지 올바른 이상을 좇기만 하면 되기 때문이다. 스토아학파에서 말하는 ‘마음의 평정’(ataraxie)을 특징짓는 지적인 평온(sérénité intellectuelle)만이 정념이라는 악을 치유할 수 있는 유일한 수단이다. 따라서 이것은 철학적인 기획과 정확히 일치하며, 이 기획은 정념의 치료와 떼어놓을 수 없는 것이다. 현명함에 대한 스토아적 이상은 이렇게 해서 일체의 정념으로부터 벗어나려는 결심과 결부된 지

적인 평온과 자연에 대한 복종, 즉 우리에게 의존하지 않으며 우리가 지배할 수 없는 일체의 것에 대한 복종을 결합한다. 단순한 쾌락(hédonè, voluptas)을 의지(boulèsis, voluntas)로 대치함으로써 현자는 인식하는 인간에게 주어진 가장 드높은 만족에 도달하게 된다. 운명의 우여곡절 앞에서 그가 보이는 평정심은 절대적 자유의 조건이다. 키케로가 지적한 바대로 “정념 없는 영혼은 인간을 완전하게 그리고 절대적으로 행복하게 만든다.”<sup>8)</sup>

#### 4. 데카르트

데카르트는 정념을 스토아 철학에서처럼 영혼의 병으로 간주하지도 않고, 스킨 철학에서처럼 일종의 인간의 원죄로 간주하지도 않는다. 그에게 정념은 치욕의 대상이나, 도덕적인 저주의 대상이 아니다. 오히려 데카르트는 정념을 ‘자연적’인 현상으로 간주하고, 이것을 그가 발전시킨 새로운 기계적 물리학의 원리들에 따라 설명하여야 한다고 제안한다. 이것은 무릇 정념에 대한 설명은 인간의 본성에 대한 물리적인 인식에 토대를 두어야 한다는 말이다. 정념에 대한 이러한 접근 방식을 통해 데카르트는 정념을 설명하기 위해 인간의 본성, 의지, 자유, 이성의 능력에 대해 모종의 관념을 전제하였던 전통적인 접근 방식에서 벗어난다. 그가 결정적으로 아리스토텔레스와 중세 스킨 철학으로 대변되는 고전적인 전통과 결별하는 이유는 바로 여기에 있다. 그리고 데카르트가 정념에 관련한 바로잡으려고 한 전통의 오류는 바로 정신의 기능과 신체의 기능의 혼동이다. 사실 정념에 대한 데카르트의 분석의 가장 혁신적인 점은 그가 신체에 부여한 중요성에 있다할 것이다. 이 때문에 정념에 대한 그의

---

8) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 17, 38. *Stoïcien*, *op. cit.*, p. 342.

견해는 다음 세기의 철학자들 —스피노자와 말브랑슈, 흄, 루소, 칸트—의 견해와도 대립한다.

정념에 대한 전통적인 해석은 ‘주지주의적’인 해석이라고 간주할 수 있는데, 그것의 기본 입장은 정념을 그 본질적인 기능이 판단에 있는 정신과 관련시키는 데 있다. 그러나 이러한 해석은 정념을 판단의 오류나 이성의 이탈, 아니면 악덕으로 단죄하는 일 밖에는 하지 않았고, 따라서 정념을 정상을 벗어난 비이성적인 것을 나타내는 표지로 보았다. 그러나 데카르트는 인간의 정념을 비합리적이고 정상을 벗어난 현상으로 보는 것이 아니라 오히려 인간 본성 자체의 표현으로 보았다. 따라서 정념을 이해하기 위해서는 무엇보다도 정신과 신체의 관계에 대한 정확한 분석이 필요하다. 정념은 정신과 신체를 지닌 인간의 이중적인 본성에 속하고 또한 이러한 본성을 잘 나타내고 있기 때문이다.

흔히 우리가 『정념론』이라고 부르는 데카르트의 저서의 불어 제목은 *les Passions de l'âme*이다. 데카르트는 왜 자신의 저서의 제목을 ‘인간의 정념’으로 붙이지 않고 ‘정신의 정념’이라는 제목을 붙였을까? 인간의 본질이 정신이기 때문에 그렇게 한 것인가? 인간을 정신과 신체가 결합된 실체라고 본다면 그렇지 않은 것 같다. 이 제목은 정념은 정신에 귀속된다는 사실을 암시하고 있다. 앞에서 누차 말했지만 정념은 어원적으로 수동성을 의미한다. 그렇다면 우리는 ‘정신의 정념’을 정신이 가진 수동성으로 해석할 수도 있을 것이다. 정신의 본질 중의 하나가 의지이고, 의지는 당연히 능동적인 성격을 가진다면, 정신의 수동적인 성격은 정신의 또 다른 성격을 의미한다고 할 수 있다. 그렇다면 수동적인 정신에 대해 능동적인 것은 무엇인가? 데카르트는 그것을 신체라고 말한다: “정신에서 정념[수동](passion)인 것은, 신체에서는, 흔히 말해지듯이, 작용[능동](action)이다.”(Descartes, *Œuvres et lettres de Descartes* 695) 즉, 정신은 정념의 상태에서는 수동적인 상태에 있고, 이에 대해 작용자, 즉 능동적인 위치를 차지하는 것은 신체이다. 따라서 정념은 신체를 원인

으로 갖는 정신의 지각이다.<sup>9)</sup> 오성의 명석 판명한 관념이 정신 자체로부터 비롯한다면, 정념은 감각지각과 더불어 정신과 신체의 결합에서 비롯한다고 할 수 있다. 그래서 데카르트는 “정신과 신체 사이에 있는 긴밀한 관계가 혼란스럽고 애매하게 되어 있는 지각들의 일종”(Passions de l'âme, 709), 혹은 “정신과 관계되며, 또 정기들의 어떤 운동에 의해 기인하고 유지되고 강화되는 것들로서의 지각들이나 느낌들, 또는 흥분들”(Passions de l'âme, 709)을 정념이라고 부른다. 여기서 ‘정기들’(esprits)은 ‘동물정기들’(esprits animaux)을 말하는 것으로, 이것들은 뇌 속에서 움직이면서 정신과 신체 사이에 정보를 퍼뜨리는 조그만 입자들이다. 신체 각 부위에서 받은 자극들은 동물정기들을 통해 뇌 안에 들어오는데, 이러한 자극들은 뇌의 가장 안쪽에 있다고 추정된 송과샘(glande pinéale)에 모인다. 여기에 전달된 자극들은 뇌의 운동을 야기하며, 이 운동이 정신에 전달됨으로써 감각이 발생한다. 이 경우 뇌에 전달된 자극이 상당하면 송과샘의 균형이 깨지게 되어 뇌에 영향을 주고, 이것이 결국 정신에 정념이 생기게 한다. 송과샘은 말하자면 두 이질적인 실체인 정신과 신체 사이의 이행과 소통을 실현하는 중개 기관이라고 할 수 있다. 이러한 관점에서, 데카르트는 그가 든 여섯 가지 원초적 정

---

9) 그런데 데카르트가 신체를 정신의 정념의 주 작용자로 정립한 것에 문제가 없는 것은 아니다. 왜냐하면 신체를 감각의 수용기관이라고 한다면 신체는 수동적인 위치에 있기 때문이다. 그렇다면 어떻게 신체가 정신에 대해서 능동적인 역할을 할 수 있는가? 데카르트는 우리의 신체만이 정신의 정념에 대한 작용자라고 주장하지는 않는다. 신체는 정념에 대한 가장 직접적인 작용자라는 것이고, 정념이 신체 안에서 작용자라는 것은 ‘흔히 말해지듯이’(communément) 그런 것이지만 항상 그런 것은 아니다. 정신의 정념에 있어서 신체도 적어도 어떤 관점에서는 수동적일 수 있다는 사실이 배제되지 않는다. 정신과 신체는 엄격하게 구분되고 그 각각의 기능도 엄격하게 구분되는 것이 아니다. 작용과 피동의 대립은 정신 안에서, 그리고 신체 안에서 존재한다. 예컨대 신체 부위에서 일어나는 통증이나 열기, 냉기와 같은 감각이 우리에게 주는 신체적 쾌나 불쾌의 감정이 그러한 경우이다. 하지만 이러한 감정은 정신과 육체의 결합에서 비롯하는 것이 아니라 순수하게 신체 안에서 일어나는 것이다. 이 경우 문제가 되는 감정은 passion 이 아니라 affection이라고 할 수 있다.

념들<sup>10)</sup> 중 첫 번째로 간주한 ‘경탄’(admiration)을 다음과 같이 설명한다. “경탄은 정신의 갑작스런 놀람이다. 이 놀람은 정신으로 하여금 그에게 혼하지 않고, 또 기이하게 보이는 대상들을 자연히 주의 깊게 보게 한다. 그래서 경탄은 우선, 뇌 안에서 대상을 혼하지 않은 것으로, 따라서 주의를 기울일 만한 것으로 표상시키는 인상에 의해서 기인된다. 다음으로 정기들의 운동은 이 인상에 의해서 큰 힘으로, 그 인상이 있는 뇌의 부분으로 향하도록 마련되어 있는데, 이러한 과정을 통해 이 인상은 뇌 안에서 강화되고 보존된다. 이와 마찬가지로 정기들은 인상에 의해 그곳에서 나와서 현재와 같은 상태로 감각기관들을 붙잡아 두는 데 기여하는 근육들 안으로 가도록 마련되어 있는데, 이것은 인상이 그 감각기관들에 의해서 — 만일 인상이 형성된 것이 그들에 의해서라면 — 계속 유지되도록 하기 위해서이다.”(*Passions de l’âme* II 728)

이렇게 해서 정념은 인간을 구성하는 두 실체를 요구하지, 단 하나의 실체만을 요구하는 것이 아니다. 왜냐하면 정념은 신체의 운동만으로 환원되는 것이 아니라 그것이 교란시키는 정신에 의해 받아들여지기 때문이다. 따라서 정념은 인간을 이루는 정신과 신체의 복합물에 속한다. 정념의 발생에 있어서 신체는 정신을 타락시키는 근원이 아니라, 정신과는 구별되면서, 가치론적으로는 중립적인 원인에 불과하다. 게다가 정념은 그 자체로는 나쁜 것이 아니다. 오히려 “정념들은 모두 선하며, 그것들의 나쁜 사용이나 과도함 이외에는 피할 것이 아무것도 없다.”(*Passions de l’âme* III 794) 정념의 사용은 신체보다는 오히려 정신과 정념의 사용을 최종적으로 결정하는 의지에 달려 있다. 그런데 정념은 정신에게 신체에 해를 끼치는 것들, 즉 인간의 자기 보존에 해를 끼치는 것을 알려줌으로써, 어떤 의미에서는 유익하기까지 하다. 이러한 이유로 데카르트는 정념에 대해 다음과 같이 분명하게 말하고 있다 : “정념은 자연의 체제

10) 데카르트가 든 여섯 가지 기본 정념들은 경탄을 포함하여 사랑, 증오, 욕망, 기쁨, 슬픔이다.

(institution de la nature)에 따라서 모두 신체에 관계되며, 또 정신이 신체와 결합되어 있는 한에서 정신에 주어질 따름이라는 것을 알지 않으면 안 된다. 그래서 그들의 타고난 기능은 정신을 자극하여 몸을 보존하거나, 아니면 신체를 어떤 방식으로든 더욱 완전하게 하는 데 기여하는 활동을 승낙하게 하고, 또 그 활동들에 이바지하게 하는 것이다. 이 점에서 슬픔과 즐거움이 첫 번째로 사용되는 것이다. 왜냐하면 몸에 해가 되는 것들은 정신이 체합하는 고통의 감정에 의해서만 즉시 정신에 알려지기 때문인데, 이 감정은 정신 안에서 처음에는 슬픔의 정념을, 그리고 다음으로는 고통을 일으키는 것에 대한 증오를, 세 번째로는 거기서 벗어나려는 욕망을 일으킨다. 이와 마찬가지로 몸에 유익한 것들은 어떤 종류의 즐거움만으로도 즉시 정신에 알려지는데, 이것은 그 안에서 즐거움을 일깨우고 다음으로는 그 원인이라고 여겨지는 것에 대한 사랑을 낳게 하며, 그리고 마침내는 즐거움을 지속하게 할 수 있는 것을, 아니면 다음에도 역시 그와 유사한 것을 즐기게 할 수 있는 것을 획득하려는 욕망을 낳게 한다. 이 사실로부터 우리는 다섯 가지 정념(사랑, 증오, 욕망, 즐거움, 슬픔)은 신체의 관점에서 매우 유익한 것임을 알 수 있다.”<sup>11)</sup> 여기서도 우리는 데카르트가 얼마나 정념에 대한 고전적인 접근 방식으로부터 벗어나 있는지 가늠해볼 수 있다. 정념은 정신과 신체의 결합이라는 사실만으로도 불가피하고 필연적인 것이다. 정신과 신체의 결합은 인간을 정념에 노출시키는데, 이것은 그 형성 과정이 기계적이고, 무의지적(이로부터 ‘자연의 체제’라는 개념이 비롯한다)인 만큼 더욱더 강하다. 이러한 조건 속에서 도덕가의 담화로 정념을 비난하는 것보다 물리학자의 담화

11) *Passions de l'âme*, II, art. 137, p. 759. 데카르트는 정념의 효용에 대해 다음과 같이 말한다 : “정념은 정신으로 하여금 자연이 우리에게 이롭다고 명하는 것을 원하게 하고, 또 그 의지를 지속하게 하며, 정념을 습관적으로 일으키는 정기들의 그와 같은 분란이 신체로 하여금 그러한 것들을 실행하는 데 기여하는 운동들을 각오하게 만든다.”(II, art. 52, p. 723)

의 도움을 받아 그 기제를 이해하는 것이 훨씬 의미 있는 일일 것이다.

## 5. 스피노자

정념의 해석에서 스피노자는 데카르트와 마찬가지로 감정이나 정념을 비정상적인 것이 아니라 특성과 원인을 가진 자연 현상으로 간주하고, 또한 데카르트와 유사하게 정념의 문제를 마치 기하학자처럼 다룬다 : “나는 인간의 행동과 욕구를 마치 선, 면, 입체의 문제처럼 고찰할 것이다.”(Spinoza 201)<sup>12)</sup> 정념에 대한 이와 같은 접근 방식은 도덕적인 관점, 게다가 교화적인 관점에서 비롯하는 일체의 문제 제기를 배제하는 이점을 갖고 있다. 감정은 어떤 종류의 것이든 도덕적인 타락에 속하는 것이 아니라, 자연 법칙, 즉 인간이 자연에 속하기 때문에 그에게 절대적으로 부과되는 자연 법칙으로부터 비롯하는 것이다. “자연 안에는 자연의 잘못으로 여길 만한 어떤 일도 생겨나지 않는다. 왜냐하면 자연은 언제나 동일하고, 자연의 힘과 활동 능력은 어디서나 동일하기 때문이다.” 사물들은 동일한 자연 법칙에 의해 존재하고 생성된다. 감정도 마찬가지다 : “그렇기 때문에 증오, 분노, 선망 등과 같은 감정들은 그 자체를 고려하면, 다른 개별 사물들과 마찬가지로 자연의 동일한 필연성과 힘에서 생긴다.”(Spinoza 201)

스피노자는 감정(affectus, affect)<sup>13)</sup>을 ‘신체의 반응’(affectio

- 
- 12) 스피노자가 말하는 기하학적인 방법이란, 데카르트도 마찬가지지만, 그가 기본적인 정념으로 간주한 욕망, 기쁨, 슬픔으로부터 여타의 정념들을 이끌어내는 방법을 말한다. 이것은 기하학에서 선으로부터 출발하여 여러 개의 선들의 합인 면과 입방체를 이끌어내는 것과 유사하다.
- 13) 여기서 우리가 ‘감정’으로 옮긴 affectus는 스피노자에게는 감정과 정서를 모두 포함하며, 이들은 모두 정신의 정념(혹은 수동) — affectus, qui animi Pathema dicitur(정신의 정념이라고 일컫는 감정) (Ibid., p. 330) — 아래 포섭된다. 스피노자는 passio를 주로 수동이라는 의미로 사용하였다. 그런데 스피노자에게

corporis, modification du corps)<sup>14)</sup>임과 동시에 그러한 변용에 대한 관념이라고 정의한다.<sup>15)</sup> 스피노자에게 감정은 신체의 ‘활동 능력’(potentia agendi, puissance d'agir)을 증가시키거나 감소시키는 것을 의미한다. 그런데 활동이란 무엇을 의미하는가? 활동은 결과를 산출하는 것을 의미한다. 활동은 이것이 산출한 결과의 ‘완전한 원인’(cause totale)이 될 수도 있고, 아니면 단지 ‘부분적인 원인’(cause partielle)이 될 수도 있다. 여기서 완전한 원인이란 결과가 우리의 본성만으로 설명되는 것을 의미하고, 부분적인 원인이란 문체의 결과가 우리의 본성에 외적인 요소들과 관련지어 설명된다는 것을 의미한다. 따라서 활동은 우리가 그것의 타당한 원인이 되는 결과나, 아니면 타당하지 않거나 부분적인 원인이 되는 결과를 산출하는 것을 의미한다. 타당한 원인이란 “어떤 원인의 결과가 그 원인에 의하여 명석 관명하게 지각”되는 것을 말하고, 타당하지 않은 또는 부분적인 원인은 “어떤 원인의 결과가 그 원인 자체에 의해 이해될 수 없는” 것을 말한다. 우리가 그것의 타당한 원인이 되는 어떤 것이 우리의 내부에서나 외부에서 산출될 때 우리는 능동적이다. 반면 타당하지 않거나 부분적인 원인이 되는 것이 우리의 내부에서나 외부에서 산출될 때 우리는 수동적이다. 이러한 원인의 개념으로부터 스

---

감정은 활동 능력에 따라 수동적인 감정과 능동적인 감정으로 구분된다. 전자는 인간을 예측의 상태로 이끌기 때문에 우리가 말하는 정념에 해당한다. 반면 후자는 인간을 자유와 덕, 지복과 구원으로 이끄는 것으로 스피노자는 이것을 ‘행동’으로 지칭한다.

14) 우리가 여기서 ‘변용’으로 옮긴 affectio는 스피노자 철학에서는 affectus와 마찬가지로 능동적인 변용과 수동적 변용으로 구분된다. 능동적일 경우 affectio는 실체의 변용(substantiae affectiones)으로서 ‘양태’(modus) — “다른 것 안에 존재하고, 다른 것을 통해 파악되는 것”(제 1부, 정의 5) — 를 의미한다. 양태는 실체가 있는 그대로 자신을 제시할 수 없기 때문에, 그것의 매개를 통해 자신을 드러내는 것, 즉 ‘개물’(個物, chose particulière)이다 : “개물은 신[실체]의 속성을 어떤 일정한 방식으로 표현하는 양태이다”(제 3부 정리 6, 증명, p. 217) 이와 달리 수동적인 변용은 개물, 혹은 양태가 영향을 받는, 즉 변화되고, 변형되는 것을 의미한다. 따라서 수동적 변용은 실체의 변용의 변용이라고 할 수 있다.

15) *Ethique*, 제 3부, 정의, p. 203.

피노자는 행동과 정념을 구분한다. 즉, “만일 우리가 이러한 변용들 중 어떤 것에 대한 타당한 원인이면, 이 경우 감정은 행동[능동](action)이고, 타당하지 않은 원인이면 정념[수동](passion)이다.”(Spinoza 203)

앞에서 보듯이 스피노자에게 행동과 정념의 구분은 매우 지적이다. 왜냐하면 그것은 결과가 원인 속에 완전하게 포함되어 있느냐 아니면 부분적으로 포함되어 있느냐 하는 것을 지각하는 사고 능력을 전제하기 때문이다. 그래서 스피노자는 다음과 같이 말한다 : “정신은 타당하지 못한 관념을 가지는 한 필연적으로 작용을 받는다 [즉 정념에 종속된다 ; “정신은 그것이 보다 많은 타당하지 않은 관념을 가지고 있는 만큼 더욱 더 많은 정념에 종속되고, 이와 반대로 보다 많은 타당한 관념을 가지고 있는 만큼 더욱 더 능동적이다.”(Spinoza 205-206) 그렇다면 인간은 왜 타당하지 않은 관념을 갖게 되고, 결과적으로 정념의 지배를 받는가?

우선 스피노자가 제시한 다음과 같은 정리에서부터 시작해보자 : “인간의 육체가 외부의 물체에 의해 이러저러한 방식으로 영향을 받을 때 생기는 관념은 인간 육체의 본성과 아울러 외부 물체의 본성을 포함할 수밖에 없다.”(Spinoza 133) 이 정리에 따르면 육체의 관념에는 필연 혼동이 생기지 않을 수 없다. 왜냐하면 인간의 감각, 표상상(表象象, image), 기억, 감정은 유한하고 한정된 육체가 겪는 다양하고 개별적인 변용을 표현하는데, 이 변용은 영향을 받은 우리 육체의 본성과 영향을 주는 물체의 본성을 뒤섞기 때문이다. 이러한 변용은 우리가 그것의 완전한 원인이 아닌 사실 상태를 표현하고, 또한 우리가 알지 못하는 원인들의 무한한 계열에 관련되었다는 점에서, 우리가 타당하지 않고 그릇된 관념을 갖게끔 한다. 게다가 표상이란 정신이 그것을 통해서 어떤 사물을 정신 앞에 현전하는 것으로 고찰하는 관념인데, 이 관념은 외부 사물의 본성보다 인간 신체의 현재 상태를 더 많이 나타낸다.<sup>16)</sup> 육체의 관념이

---

16) *Ethique*. 제 2부 정리 16, 보충 2, p. 133 ; 제 4부 정리 9, 증명, p. 357 ; 제 5부 정리 34, p. 527 참고.

자 외부 물체에 의해 영향을 받은 육체의 현재 상태를 표현하는 정신이 외부 물체를 표상하면, 외부 물체에 방금 자기 육체에서 비롯한 것을 뒤섞기 때문에 그것은 혼란스런 관념의 단계에 머무른다. 이것이 우리를 오류로 이끄는 것이다.<sup>17)</sup> 육체의 관념으로서 정신이 육체를 파악할 때, 이 육체는 다른 모든 물체들과 섞여 있는 육체이기 때문에 정신은 자기 자신을 파악할 수 없다. 정신이 파악하는 것은 사물이라기보다는 차라리 관계이다. 그것은 다른 물체들과 섞이고 다른 물체들에 의존하는 육체의 일시적인 상태이다. 따라서 “감정은 신체의 현재 상태를 나타내는 한에서 표상이다.”(Spinoza 527) 인간의 표상 작용이 외부 물체의 영향을 받을 수밖에 없기 때문에 인간은 필연적으로 수동적이 된다 : “우리들은 표상하기 때문에, 즉 우리 신체의 본성과 외부 물체의 본성을 포함하는 감정의 자극을 받기 때문에 필연적으로 수동적이 된다.”(Spinoza 293) 이러한 수동적인 상태로부터, “인간의 신체는 동일한 물체에서 수많은 상이한 방식으로 자극받을 수 있기도 하고”, 반대로 “동일한 사물이 수많은 상이한 방식으로 인간 신체의 동일한 부분을 자극할 수 있기도” 하기 때문에 “동일한 대상이 수많은 대립되는 감정의 원인”이 될 수 있다.(Spinoza 233) 예컨대 우리를 슬픔의 감정으로 자극하는 사물이 똑같이 기쁨의 감정으로 자극하는 사물과 유사하다면 우리는 그 사물을 증오함과 동시에 사랑할 수 있다. 이처럼 두 가지 대립되는 감정에서 생기는 정신 상태를 스피노자는 ‘정신의 동요’라고 부른다. 정신의 동요 역시 우리의 정신을 판단의 오류로 이끌어가는 역할을 한다.

데카르트가 모든 판단의 근원이자 나의 존재의 확실성을 담보하는 자리라고 생각했던 곳, 즉 코기토에서 스피노자가 발견한 것은 세계에 의존

---

17) “표상이란 외부 물체의 본성보다 인간의 신체의 상태를 판명하지 않고, 게다가 혼란되게 지시하는 관념[이다]. 이러한 사실로부터 정신은 오류를 범한다”(제 4부, 정리 1, 주석, p. 347) ; 제 2부, 정리 16의 보충, 제 3부, ‘감정의 일반적 정의’의 설명 참고.

하는 '나', 세계로부터 벗어날 수 없고, 이 세계 안에서 아무 것도 아닌 '나'이다. 정신과 육체를 분리한 데카르트는 육체와 사유를 제외한 일체의 것이 사상(捨象)된 순수 사유를 코기토의 대상으로 삼을 수 있었지만, 양자를 분리하지 않는 스피노자에게 정신은 외부 사물들, 외부의 힘의 영향을 받은 육체와 관계한다.<sup>18)</sup> 이 외적인 것은 내가 완전하게 파악할 수 없는 것이기 때문에 정신-육체는 필연 수동적인 위치에 있을 수밖에 없다. 따라서 정념은 자아가 처한 근본적인 상태이다. 바로 이 점에서 스피노자가 정념을 인간의 기본 조건으로 받아들이고 정념을 단죄시하지 않는 이유가 있다. 인간에게 판단의 오류는 피할 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 정념이란 근본적으로 무지라고 할 수 있다. 왜냐하면 우리의 정념은 우리가 그것의 원인으로 표상하는 외부 대상과 늘 관련되기 때문이다. 그리고 정념의 예측은 그 안에서 주체가 자신의 행동의 근거를 깨닫지 못하는 상태로 정의된다. 앞에서 본 바대로 인간의 수동성은 자연 상태에서 그의 위치를 나타내는 필연적인 표현이다. 수동적인 상태에서 행동하는 것은, 데카르트가 믿었던 것처럼, 신체에 한하는 것이 아니라 자연 전체이다. 이러한 의미에서 정념에 빠진 삶은 세계의 지배를 받는 어떠한 방식이다. “우리는 외적인 원인들에 의해 여러 가지 방식으로 흔들리며, 역풍에 일렁이는 바다의 파도와 마찬가지로, 우리의 운과 운명을 알지 못한 채 동요한다.”(Spinoza 303) 정념에 사로잡힌 사람의 과오는 그 자신의 본질에 의해서는 극히 부분적으로만 설명되는 행동들에 대한 책임을 모두 자기가 짊어진다는 데 있다.

그런데 스피노자는 감정이 신체의 '활동 능력'을 증가시키거나 감소시킨다고 했는데, 이 말은 무엇을 의미하는가? 우선 사랑이라는 감정을 보자. 스피노자에 따르면 사랑은 “외부 원인의 관념을 동반하는 기쁨”이다.

---

18) “인간이 자연에 속하지 않는 것은 불가능하고, 오직 인간의 본성을 통해서만 이해될 수 있고, 또한 인간이 그것의 타당한 원인인 변화들 이외의 다른 변화들의 영향을 받는 것을 회피하는 일도 불가능하다.”(제 3부, 정리 4)

기쁨은 신체의 활동 능력을 증대시키고, 또 역으로 신체의 활동 능력의 증대는 정신의 사유 능력을 증대시킨다. 그래서 사랑하는 사람은 필연적으로 사랑하는 대상을 계속 소유하고 유지하려고 노력한다 : “정신은 신체의 활동 능력을 감소하거나 방해하는 것을 표상할 때, 그러한 것의 존재를 배제하는 사물을 가능한 한 상기하려고 노력한다.” 반면 증오는 “외부의 관념을 동반하는 슬픔”이다. 슬픔은 신체의 활동 능력을 감소시키거나 방해한다. 그래서 증오하는 자는 증오하는 대상을 멀리하고 소멸시키려고 하며, 자기가 증오하는 대상이 파괴되는 것을 표상할 때 기쁨을 느끼게 된다(Spinoza 225-7).

그런데, 인간의 활동 능력은 단지 외적 원인에 대한 정신의 수동적인 상태에서 비롯하는 감정에만 의존하는 것은 아니다. 정신의 능동적인 작용에 의해 활동 능력이 발생하는 경우도 있는 것이다. 이러한 사실을 스피노자가 말한 ‘코나투스’(conatus)와 관련시켜 생각해 보자. 코나투스는 각각의 사물이 자신의 존재를 유지하고, 자신의 능력을 증진시키기 위해 발휘하는 노력이다 : “각각의 사물은 그것이 지닌 존재의 능력에 따라 자신의 존재 안에서 유지되려고 노력한다(in suo esse perseverare conatur).”(Spinoza 217) 모든 사물의 본질을 규정하는 이 일반적인 원리는 인간의 실존도 지배한다. 인간은 그가 완전히 의존하고 있는 자연 법칙으로부터 예외가 될 수 없기 때문이다. 인간도 코나투스를 통해 자신의 존재 속에서 유지하려고 노력한다. 존재 속에서 유지된다는 것은 신체 뿐만 아니라 정신에도 자신의 활동 능력을 증대시키는 것을 의미한다. “정신은 가능한 한 신체의 활동 능력을 증대시키거나 촉진시키는 것을 표상하려고 노력한다.”(Spinoza 225) 따라서 코나투스는 정신과 신체 양 면에서 우리 존재의 능동적 요소이자, 우리의 현실적 본질의 역동적인 양상이며, 그것을 통해 우리가 우리의 존재 속에서 유지되고자, 즉 우리의 특성들 전체를 실현시키고자 애쓰는 노력이라고 할 수 있다. 따라서 “정신은 자기 자신과 자신의 활동 능력을 파악할 때 기쁨을 느낀다”는

사실은 당연하다. 그 뿐 아니라 정신이 그릇된 관념을 가질 때도 기쁨을 가진다. 왜냐하면 코나투스(Conatus)는 근본적으로 우리의 존재를 유지하려는 것이고, 따라서 우리의 존재는 내재적으로 우리 자신의 파괴나 심지어 활동력의 감소에 대한 욕망을 가질 수 없기 때문이다. : “정신은 명석 관명한 관념을 가지는 경우와 마찬가지로, 그릇된 관념을 가지는 경우에도 자신의 존재 속에 유지하려고 노력한다.”(Spinoza 301) 정신의 이러한 노력이 다름 아니라 ‘욕망’(cupiditas)이다. 여기서 우리가 주목해야 할 것은 정신의 수동성이 아니라 정신이 능동적으로 작용할 때도 감정이 생긴다는 사실이다.<sup>19)</sup> 이 경우 수동적인 상태에서 비롯했던 슬픔은 배제되고 오직 욕망과 관련된 기쁨만이 존재한다 : “정신이 활동하는 경우 정신에 관계하는 감정들 중 기쁨, 혹은 욕망과 관련되지 않는 감정은 없다.”(Spinoza 301)예컨대, ‘용기’(animus)는 “각자가 오직 이성의 명령에 의해서 자신의 존재를 유지하고자 노력하는 욕망”이고, ‘관용’(generositas)은 “각자가 오직 이성의 명령에서 다른 사람들을 돕고 그들을 우애로 결합시키려고 노력하는 욕망이다.” 용기와 관용은 인식하는 정신에 관계하는 감정에서 생기는 활동으로, 스피노자는 이것을 ‘정신력’이라고 부른다(Spinoza 301).

인간은 자연의 일부이기 때문에 “외적인 원인의 힘에 무한히 압도당한다.”(Spinoza 349) 이렇게 외부의 사물로부터 영향을 받은 정신에서 비롯된 욕망은 사물에 대해 타당하지 않은 관념을 가지고 수동적이 된다. 물론 오직 자신의 본성에 의해서만 이해될 수 있는 변화, 곧 자신이 타당한 원인이 될 만한 변화만을 받아들일려고 노력할 수도 있으리라. 하지만 이것은 불가능하다. 인간이 자연의 일부인 한 자연의 공통된 질서를 따르고 거기에 복종할 수밖에 없기 때문이다. 따라서 인간이 항상 정념에 예속되는 것은 필연적인 일이다 : “정념이나 감정의 힘은 인간의 여타의

19) “수동적인 상태의 기쁨과 욕망 외에 우리가 활동함으로써 우리와 관계하는 다른 종류의 감정인 기쁨과 욕망이 존재한다.”(제 3부 정리 58, p. 299)

작용이나 능력을 능가할 수 있기 때문에 그와 같은 감정은 인간에게 끈질기게 달라붙는다.”(Spinoza 353) 정념을 통제하거나 억제할 수 없는 무능력으로부터 정념에 대한 인간의 예측이 비롯한다 : “왜냐하면 정념에 복종하는 인간은 자신의 권리 아래 있는 것이 아니라 운명의 권리 아래 있으며, 흔히 스스로 더 좋은 것을 보긴 하지만 더 나쁜 것을 따르도록 강제당하는 것처럼 운명의 힘 안에 있기 때문이다.”(Spinoza 335) 혹, 스피노자가 제안한 바대로, 정신이 이성의 인도에 따라 정념에 대한 명석 판명한 관념을 가지면, 그리고 감정과 명확하지 않게 표상된 외적 원인에 대한 사유를 분리하면 우리는 정념을 불식시킬 수도 있을 지도 모른다 : “만일 우리가 정신의 운동, 즉 감정을 외적인 원인에 대한 사유와 분리시키고, 이것을 다른 [참다운] 사유들에 결합시키면, 외적 원인에 대한 사랑이나 증오, 그리고 이러한 감정들로부터 비롯하는 정신의 동요는 파괴될 것이다.”(Spinoza 487) 나아가서 우리가 사물의 본질과 신체의 본질을 ‘영원의 상이나 필연의 상 아래에서’ 파악하면 정념은 소멸될 지도 모른다.<sup>20)</sup> 그러나 이러한 일은 극히 드문 소수의 현자에게나 가능한 일일 것이다.

## 6. 칸트

칸트는 스토아학파의 이설을 따라 다시금 정념을 주체의 자유를 심각하게 위협에 빠뜨릴 수 있는 ‘영혼의 병’(maladie de l'âme)으로 규정하였다. 역사적인 사건들에 참여하는 실천적인 주체에게 동기를 제공함으로써 정념은 인류 역사에서 무시할 수 없는 중요성을 갖고 있다는 사실을 인정하면서도, 칸트는 정념을 이성적인 주체의 균형을 위협하는 요소로

20) Ethique, 제 4부 정리 62, 증명, p. 439 ; 제 5부, 정리 36, p. 529.

보고 있다.

칸트는 그의 『실용적 관점에서 본 인간학』 제 3부의 서두에서 욕망과 경향성을 다음과 같이 정의한다 : “욕망은 주체가 자신의 능력의 결과에서 비롯한 어떤 미래 사실에 대한 표상을 통해 자신의 능력을 스스로 규정하는 것이다. 습관적인 감성의 욕망은 경향성(Neigung)이라고 불러진다.”(Kant 217) 그런데 욕망은, 설사 습관적이 되더라도, 주체의 자기 규정, 즉 자기 자신의 행위와 행동의 장본인으로 존재할 수 있는 능력의 한계 내에 머물러 있지만, 정념의 경우는 그렇지 못하다. “주체의 이성이 통제할 수 없거나 거의 통제할 수 없는 경향성이 정념(Leidenschaft)이다.”(Kant 217) 따라서 정념은 주체가 겪는 일종의 경향성(즉 습관적인 욕망)이다. 우리는 여기서 전통적으로 정념의 특징으로 간주된 ‘수동성’을 다시 발견한다. 정념은 자아에게 강요된다. 그것은 내가 마치 숙명처럼 겪는 나의 경향성의 필연성의 형상을 취한다.

칸트는 정념을 규정하기 위해 이성의 표상을 금하는 또 다른 정동 현상을 지적한다. 그것은 정서(Affekt, émotion)<sup>21)</sup>이다. 그는 정서를 “주체가 반성을 할 수 없게 하는 현재의 쾌나 불쾌의 감정”(Kant 218)으로 정의한다. 정념과 정서는 공통점을 갖고 있지만 차이도 있다. “정서와 정념에 굴종하는 것은 항상 마음의 병이다. 왜냐하면 양자는 이성의 통제를 배제하기 때문이다. 양자는 격렬함에 있어서는 정도가 같으나 성질에 있어서는 다르다.”(Kant 217) 그러면 정념과 정서의 질적인 차이는 무엇

---

21) 칸트가 사용한 Affekt라는 용어를 프랑스어 번역자 르노는 affect로 옮기고 있고, 이 텍스트의 또 다른 번역자인 미셸 푸코는 émotion으로 옮기고 (Vrin 출판사에서 1970에 번역 출판된 같은 책 p. 110 참고) 있는데, 우리는 여기서 푸코의 번역을 따르기로 한다. émotion의 라틴어 어원은 motus로, motus는 무엇보다도 ‘운동’을 의미한다. 그런데 우리는 통상적으로 émotion을 ‘정서’(情緒)로 옮기고 있지만, 이 한자에는 émotion이 지닌 동적인 성격이 전혀 반영되고 있지 않은 것 같다. 緒는 ‘실마리’, ‘일’, ‘계통’, ‘줄’이라는 의미를 담고 있기 때문이다. 오히려 ‘정동’(情動)이 émotion의 의미를 더 잘 나타내고 있는 것 같은데, 학계에서는 affect를 정동으로 옮기고 있기 때문에 émotion을 정동으로 옮기는 것도 여의치 않다. 그래서 부득불 정서라는 용어를 그대로 쓰기로 한다.

인가? “정서의 경우, 인상에 사로잡힌 정신은 ‘자신에 대한 지배력’(animus sui compos)을 상실한다. 정서는 자제심을 잃게 하는, 감각에 의한 기습이다. 정서는 성급한 마음에 서 일어난다. 즉 정서는 반성을 불가능하게 하는 감정의 상태에 이르기까지 급속하게 오른다.” 정서와 달리 “정념은 시간을 허용하고, 그것이 아무리 격렬하다 하더라도, 자신의 목적에 도달하기 위해서 반성적이다.”(Kant 218-9) 따라서 정서와 정념의 차이는 본질적으로 시간적인 성격에 있는 것처럼 보인다. 정서가 우발적이고, 불안정한 반면, 정념은 지속적인 상태이다. 그래서 분노와 증오가 모두 폭발적인 상태를 나타내지만, 분노가 지속되는 시간이 짧은 반면, 증오는 지속적으로 유지되는 점에서 서로 구별된다. 여기서 칸트는 비유를 사용하여 정서와 정념을 뚜렷하게 대비시킨다: “정서는 제방을 파괴하는 물과 같은 작용을 하고, 정념은 하천 바닥을 항상 보다 깊게 파고 들어가는 강과 같은 작용을 한다. 정서가 건강에 미치는 작용은 뇌졸중과 같은 것이며, 정념의 그것은 폐병이나 쇠약과 같은 것이다. 정서는 잠들면, 뒤에 두통이 뒤통스에도 불구하고, 취해 있는 것과 같지만, 정념은 삼켜진 독약이나 발육 부전에서 오는 병과 같은 것으로 간주되며, 내과 또는 외과의 정신병 의사를 필요로 한다. 그러나 이러한 것들도 대개는 근본적인 치료약으로 처방하는 것은 불가능하고, 거의 항상 단지 임시적으로 치료하는 약제로 처방할 수 있을 뿐이다.”(Kant 219) 이 비유에 따르면 사실 정서는 정념보다는 심각하지 않고, 이렇게 말할 수 있다면, 윤리적인 관점에서는 덜 ‘타락’했다. “정서는 정직하고 솔직하지만, 정념은 음흉하고 무엇인가를 감추기 때문이다.”(Kant 219) 물론 정서는 지나치게 격렬하고, 잠시나마 주체를 정신병자로 만드는 발작(raptus)과 흡사한 점이 있다. 극도의 발작상태에 빠져있는 동안 주체는 무분별한 상태(이것은 정념의 경우에는 그렇지 않다)에 있다. 그런데 예컨대 분노와 같은 정서는 어떤 상황을 고려해보면 일시적으로 유익하다. 아무튼 주체의 자기 상실은 순간적이고 곧 정신을 차리게 되며, 이와 더불어 후

회심도 생긴다. “이에 반해서 정념을 꺾기를 원하는 사람은 아무도 없다. 왜냐하면 자유로울 수 있다면, 자기 자신을 사슬에 얽매는 것에 동의할 사람은 아무도 없기 때문이다.”(Kant 220)

그런데 정념이 단순한 정서와 시간의 차원에서 그 지속적인 성격 때문에 구별된다면, 정념은 이성에 훨씬 더 위협하지 않을까? 왜냐하면 정념은 주체가 자기 결정이라는 이성의 원리로부터 지속적으로 벗어나는 그러한 행동을 결정하는 원리를 이루기 때문이다. 정념 그 자체 안에 결정 원리가 존재한다는 점에서 정념은 자기 고유의 사법권을 가진다. 칸트가 생각한 것은 바로 이 점이며, 이러한 이유로 그는 윤리적 관점에서 정념에 대해 극히 엄격한 태도를 취한다. “정념은 가장 냉정한 반성과도 결합되고, 따라서 정서처럼 무분별할 수는 없으며, 이 때문에 격렬하고 일시적인 것이 아니라 뿌리를 내리고 그 자체 이치에 맞는 것과는 공존할 수 있기 때문에 자유를 가장 크게 훼손시킨다는 점은 쉽게 이해될 것이다. 정서가 도취적인 것이라면, 정념은 병이다. 이 병은 모든 약제를 거부하고, 그래서 앞에서 언급했던 모든 일시적인 마음의 동요보다도 훨씬 나쁜 것이다. 일시적인 정서는 적어도 좀 더 나아지고자 하는 시도를 불러일으키지만, 반면 정념은 어떠한 개선조차 거절하는 마법이다.”(Kant 237)

주체에게 부과된 행동 원칙의 지배를 위한 투쟁에 있어서 정념이 직접적으로 이성과 경쟁한다는 점에 어려움이 있다. 어떤 면에서 정념은 자신의 고유한 영토 위에서 이성과 대결한다. 즉 정념은 실천적 주체의 행동을 결정할 수 있는 원리들을 놓고 이성과 패권을 다투는 것이다. 이성에 대한 위협으로 작용하는 것은 바로 정념이 지닌 이러한 반성적인 성격이다. 정념은 우리의 자유의 그릇된 사용에서 유래하지 않고 욕구 능력의 긍정적인 결정에서 유래한다. 정념은 아리스토텔레스와 스토아 철학자들이 지적한 것과 달리 의지의 결여가 아니다. 정념의 힘은 그것이 ‘변함없는 원칙’을 지니는 데 있다. “정념은 항상 주체에게서 경향성에 의해 결정

된 목표에 따라 행동하는 준칙을 전제한다. 따라서 정념은 항상 이성과 결합되어 있다. 그리고 우리는 단순한 동물들에 정념을 부여할 수 없을 뿐 아니라, 순수한 이성적 존재들에게도 정념을 부여할 수 없다.”(Kant 237) 다른 말로 하면, 정념은 이성을 부정하기는커녕 주체의 행동을 결정하는 원리로서 이성을 포함한다. 바로 이러한 이유로 인간은 정념에 종속된다. 동물이나 천사는 정념의 고통을 겪을 수 없다. 왜냐하면 이러한 피조물들의 본질은 인간처럼 정념의 기원을 이루는 신체와 정신의 이중적인 기원을 지니고 있지 않기 때문이다. 정념은 정서처럼 무분별하지 않고 충동적이지 않기 때문에 이성을 포함한다. 그러나 칸트에게 있어서 정념의 모호성이나 양가성은 정념이 이성과 다투면서도 이성을 요구한다는 점에 있다. 왜냐하면 욕망의 우세함이나 도덕률이 지닌 정언적 명령(*impératif catégorique*)과 양립하지 않는 경향성 때문에 정념은 이성의 활동과 대립하기 때문이다.

따라서 우리는 정념을 가차 없이 배척하지 않으면 안 된다 : “정념은 순수한 실천이성에게는 암이며, 대개는 불치의 병이다. 왜냐하면 이 병에 걸린 환자는 치료되기를 원하지 않으며, 그것에 의해서만 치료될 수 있는 원칙의 지배를 피하기 때문이다.”(Kant 237) 게다가 우리는 어떤 점에서 정념이 실천이성의 정상적인 기능을 일탈하는지를 분명하게 지적할 수 있다. 칸트에 따르면 실천이성은 “다음과 같은 원리를 따름으로써 보편적인 것에서 특수한 것으로 나아간다. 그것은 단 하나의 경향성을 위해 다른 모든 경향성들을 어둠 속에 놓거나 물리쳐 버리는 것을 거부하지 말고, 그 경향성이 다른 모든 경향성들과 공존할 수 있도록 하는 데 유의해야 한다는 원칙이다.”(Kant 237) 예컨대 사랑에 빠진 사람은 자기가 사랑하는 사람을 이 세상에서 유일하게 사랑할 수 있는 사람이라고 간주한다. 정념의 특징인 이러한 배타성이야말로 그것이 병적인 것임을 알려준다. 앞에서 우리는 어떤 점에서 정념의 경향성이 배타적이 됨으로써 다른 상황들과의 일체의 비교를 금지하는 것을 보았다. 특수한 것보다

보편적인 것을 선택하기는커녕, 아니면 적어도 모든 경향성들을 고려하기는커녕 정념은 다른 모든 경향성들을 물리치고 오직 하나의 경향성만을 선택한다. 그래서 그것은 독단적이 되고 주체의 자유를 훼손시킨다.

칸트는 정념으로 말미암은 이 해로운 불균형을 밝히기 위해 인간의 경향성들을 하나의 방향으로 지향하는 정념으로서 '명예욕'(ambition)을 예로 든다. "어떤 인간의 명예욕은 항상 이성에 의해 시인된 경향성의 방향일 수 있다. 그러나 명예욕을 가진 사람은 다른 사람에 의해서도 사랑받고 싶어 하며, 다른 사람과의 마음에 드는 교제나, 자신의 자산 상태의 유지 등도 필요로 한다. 그러나 그의 명예욕이 정념이 되면 그는 그의 경향성들이 마찬가지로 그를 유인하는 이 목적에 맹목적이 된다. 그리고 그는 다른 사람들로부터 증오를 받거나, 그의 주변 사람들이 그를 피하거나, 낭비 때문에 궁핍하게 되는 위험을 감행하는 일 — 이러한 일을 전혀 고려하지 않는다."(Kant 238) 이 예는 정념에 결부된 과도한 성격을 매우 잘 예시하고 있다. 명예욕이 그 자체는 나쁘지 않더라도, 또 분석적으로 이성과 모순되지 않더라도, 그것이 정확히 '정념적'이 되자마자, 즉 까다롭고, 맹목적이고, 전제적이고, 삶의 어떠한 다른 방향도 파괴하는, 이렇게 말할 수 있다면, '광적'이 되자마자 — 그렇게 된다. "그것은 형식적인 원리에 있어서 이성과 모순되는 광기(목적의 요소를 전체로 착각하는)이다."(Kant 238) 정념이 배척되는 이유는 그 내용 때문이 아니라 그 형식 때문이다. "그러므로 정념은 정서처럼 많은 해악으로 가득 찬 불행한 마음의 성향일 뿐만 아니라 또한 예외 없이 나쁘다. 그리고 가장 좋은 성질의 욕망의 덕, 예를 들면 자선의 덕에(실질에 따라서) 속하는 것에 관계한다 하더라도, 그것은(형식에 따라서) 정념으로 되자마자 단지 실용적으로 해가 될 뿐만 아니라 도덕적으로 배척해야 하는 것이다."(Kant 238)

정념의 상태는 오직 단 하나의 경향성에 가치를 부여하는 불균형에 의해 정의된다. 정념의 이러한 편향성은 나의 인생을 운명으로 변형시키

고, 나의 삶을 자연으로 변형시킨다. 이와 반대로 자유 행위는 선택을 포함하기 때문에 가능성을 전제한다. 정념은 다름 아니라 전제적인 된 습관이다. 정념은 가능성적인 것들을 부정하기 때문에 예측이다. 정념에 사로잡힌 사람은 자신의 정념으로서 존재한다. 정념 상태가 지닌 배타적인 성격은 내가 했던 것을 해체하고 다른 것을 할 수 있는 자유와 양립하지 않는다. 다른 것을 할 수 없는 것에 대한 의식으로부터 예측의 고통이 생긴다. 무릇 정념은 본질적으로 고통이다. 왜냐하면 정념의 해악은 존재하는 것에 얽매어있는 데 있기 때문이다. “이성은, 정념에 사로잡혀 있는 동안에도, 내적 자유에 대한 자신의 요청으로 말미암아, 느슨해지지 않기 때문에, 불행한 사람은 그의 사슬 아래에서 탄식하지만, 그럼에도 불구하고 그 사슬로부터 잘 벗어날 수 없다. 왜냐하면 그 사슬은, 말하자면 이미 그의 수족으로 유착되어 버렸기 때문이다.”

우리는 칸트에게서 지금까지 다루었던 철학자들의 견해와 다른 견해를 발견하는데, 그것은 정념이 이성이 통제할 수 없는 경향성이기는 하지만, 이성과 결합되어 있고, 아울러 이성과 대립하는 주체의 자기 결정의 원리이며, 대상 선택에 있어서 배타적이라는 점이다.

## 7. 맺는 말

지금까지 우리는 정념의 어원과 역사적인 변천에 따라 중요한 몇몇 철학자들이 정념에 대해 주장했던 견해들을 살펴보았다. 이를 통해 우리는 정념이 지닌 몇 가지 성격을 도출할 수 있었는데, 수동성, 고통, 과도함, 배타성이 그것이다. 물론 정념에서 또 다른 성격을 지적한 철학자들도 있다. 하지만 정념의 근원에 대해서는 철학자들이 각기 다른 주장을 내세우는 것도 알 수 있었다. 플라톤 이전의 고대 그리스인들은 정념의

근원을 신들이나 운명과 같이 인간의 외부에 존재하는 것에서 정념의 근원을 두었지만, 플라톤을 시작으로 대부분의 철학자들이 인간의 정신과 신체의 관계, 그리고 이성과의 관계에서 정념의 근원을 파악하려고 노력했음을 알 수 있다. 즉, 플라톤은 인간의 신체에서, 아리스토텔레스는 정신과 신체의 관계에서, 스토아학파는 이성의 결합에서, 데카르트는 정신과 신체의 결합에서, 스피노자는 판단의 오류

에서, 끝으로 칸트는 이성이 통제할 수 없는 경향성에서 정념의 근원을 찾았다. 정념의 근원이 어디에 있느냐에 따라 철학자들이 제시하는 정념의 치유책도 제각기 다른 물론이다.

### 참고문헌

- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우 · 김재홍 · 강상진 옮김, 서울: 이제이북스, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『영혼에 관하여』, 유원기 옮김, 서울: 궁리, 2002.
- 플라톤, 『국가』, 박종현 옮김, 파주: 서광사, 1997.
- \_\_\_\_\_. 『티마이오스』, 박종현 · 김영균 옮김, 파주: 서광사, 2000.
- Aristotle, *Rhétorique II*, trad. M. Dufor, Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Brehier, E. *Les Stoïciens*, La Pléiade, Paris: Gallimard, 1962.
- Brun, J. *Le Stoïcisme*, Paris: PUF, 1994.
- Brunschwig, J. "La Philosophie à l'époque hellénistique," *Philosophie grecque*, sous la dir. de M. Canto-Sperber, Paris: PUF, 1997.
- Descartes, *OEuvres et lettres de Descartes*, La Pléiade, Paris: Gallimard, 1953.
- Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes*, VII, 110, tr. E. Brehier, in *Les Stoïciens*, sous la dir. P-M. Schuhl, Paris: Gallimard, La Pléiade, 1962.
- Dodds, E.-R. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris: Flammarion, 1977.
- Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renault, Paris: Flammarion, 1993.

Spinoza, *Ethique*, bilingue latin-français, trad. B. Pautrat, Paris: Seuil, 1988.  
Voelke, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

## On the cause of the passion

Park, In-Cheol  
(Yonsei University)

In the ancient Greek, the term *pathos*, translated into Late Latin as *passio*, from which we get the word passion, was used to indicate a momentary and dramatic change that occurred in the disposition and the behavior of an individual — a change generally caused by a certain intervention of supernatural power (fate, gods) whose nature is disastrous. A shift in perspective was accomplished by Plato, who began to consider the cause of passion in terms of the relation between body and soul. Passion, however, remained for him a horrible and inevitable *pathēmata*, in that it could destroy not only the stability of an individual, but also the order established with great effort by the city. By contrast, for Aristotle, passion was not a horrible thing any more; it was rather a normal emotional response to particular circumstances, an emotion that a skillful orator could evoke within a certain audience. Following Plato, however, the Stoics defined passion as an excessive and unreasonable impulse of the soul. Against these ancient traditions, Descartes, considered passion not as a movement of the soul reacting to certain

circumstances, but as an emotion excited by the body, combined with the soul. According to Descartes, it was the movement of the *esprits animaux*(vital spirit) that brought about human passion. For Spinoza, though, the cause of passion was not the movement of vital spirit, but an error of judgment. According to him, passion is an affect of which we are the inadequate and partial cause, for it includes exterior causes as well as our nature. Finally, Kant defined passion as “the inclination that the reason of one subject cannot control or only can reach with great difficulty.” According to Kant, passion is an inclination (a habitual and sentimental desire) to which the subject submits.

Although there are a diverse number of perspectives and theoretical presuppositions, all these theories concerning passion suggest constant factors that have characterized it throughout its history, that is, passivity, suffering, valuation to an inclination, and exclusiveness.

주제어: 정념(passion), 이성(reason), 수동성(passivity), 정신과 신체의  
관계(relation between body and soul), 경향성(inclination)

논문제출일: 2010. 08. 15
심사완료일: 2010. 09. 01
게재확정일: 2010. 09. 01

박인철 정념의 근원 157