

# 쾌락주의를 위한 변론

## —가쌍디 윤리학에 관한 소고\*—

조 병 희\*\*

- I. 가쌍디의 학문체계와 윤리학
- II. 행복의 조건
- III. 최고선으로서 쾌락
- IV. 최고의 덕: 프로네시스
- V. 가쌍디 윤리학의 의의

### • 국문초록

가쌍디는 행복을 일체의 악이 최소화된 상황에서 모든 선을 최대한으로 향유할 수 있는 상태로 정의하고, 에피쿠로스의 견해를 좇아 쾌락을 주는 모든 것은 그 자체로 좋고 추구할 가치가 있으며, 이와 반대로 고통을 수반하는 모든 것은 나쁘다고 주장한다. 그에게 쾌락이란 모든 생명체가 예외 없이 최고로 추구한다는 점에서, 또한 목적을 위한 수단이 아닌 최고 목적이라는 의미에서 최고선이다. 그리하여 그의 윤리학적 사고에서 행복과 쾌락은 최고선의 형식과 본질이라는 관계에서 서로 결합함으로써 “최고선=행복=쾌락”이라는 등식이 성립한다. 그렇다면 최고선이자 행복의

---

\* 이 논문은 2012년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2012S1A5B5A07035025).

\*\* 성균관대학교 초빙교수

본질인 쾌락을 얻을 수 있는 방법은 무엇일까? 가쌍디는 고대 그리스 윤리학의 ‘탁월함(혹은 덕, aretê)’의 개념에서 문제 해결의 실마리를 찾는다. 아리스토텔레스가 언급했듯, 덕이 행동과 정념에 관계하고, 모든 행동과 정념에 쾌락과 고통이 따른다면, 덕 역시 쾌락과 고통에 관계하기 때문이다. 하지만 그에게 덕이란 ‘용기’나 ‘절제’와 같이 단지 개인의 능력이나 재주만을 의미하지 않는다. 그는 그리스인들의 ‘아레테’ 개념을 ‘영혼의 완성’ 혹은 걱정이나 충동에 완벽하게 대처하는 방법을 알고 있는 ‘상태(habitus)’의 의미로 확대한다. 이런 주장을 따르면 오직 현자만이 행복한 삶을 살아갈 수 있는데, 현자야말로 덕의 실천을 통해 얻은 최고의 쾌락(summa voluptas)인 ‘영혼의 평온함(tranquillitas animi)’을 유지할 수 있는 능력을 갖춘 사람이기 때문이다. 이로써 그의 윤리학적 체계에서 덕은 최고선에 도달하기 위한 필수 조건으로서 쾌락과 불가분의 관계를 맺게 된다. 본 논문은 덕과 쾌락의 관계에 대한 가쌍디의 견해를 통해 에피쿠로스의 쾌락주의 윤리학과 아리스토텔레스의 덕 윤리학이 하나의 실천적 지식의 체계 안에서 어떻게 결합하고 있는지를 규명해보고자 한다.

## • 주제어

삐에르 가쌍디, 쾌락주의, 에피쿠로스 윤리학, 아리스토텔레스 윤리학, 최고선, 행복, 헤도네, 프로네시스

## I. 가쌍디의 학문체계와 윤리학

고대 그리스 철학의 전통에 따라 가쌍디는 학문을 크게 논리학, 자연학, 윤리학으로 구분한다.<sup>1)</sup> 그의 설명에 의하면 이런 식의 학문 구분은 지성(intellectus)과 의지(voluntas)라는 인간 정신의 두 가지 본래적인 기능에서 비롯한다.<sup>2)</sup> 즉 의지의 목적이 도덕적인 선의 추구라면, 지성의 목적은 진리의 추구에 있다. 의지의 사용이 선에서 벗어나면 악이 되듯, 지성의 사용이 진리에서 벗어나면 거짓이 된다. 이러한 위험을 피하려면 정신은 두 가지 기술을 병행하여 사용해야 하는데, 의지로 하여금 선의 길을 향하도록 하는 한편, 지성을 진리의 정도에서 벗어나지 않도록 해야 한다. 따라서 그에게 윤리학은 의지와 욕구를 다루는 학문인 반면, 논리학과 자연학은 지성 혹은 사고와 관계하는 학문이다.

가쌍디는 윤리학을 ‘좋고 덕의 습관화에서 우리나라와 행동하는 기술(ars

- 1) 철학의 궁극적인 목적을 한결같이 행복한 삶의 영위에서 찾았던 이른바 ‘소크라테스 이후의 철학 유파들(die nachsokratischen Philosophenschulen)’, 예컨대 헬레니즘 철학을 대표했던 스토아학과와 에피쿠로스학파는 철학을 연구 대상에 따라 크게 논리학(에피쿠로스학파에서는 규준학), 자연학, 윤리학으로 구분하고, 행복의 본질과 그것에 이르는 방법에 천착하는 윤리학에 최고의 학문적 지위를 부여했다. 이 가운데 특히 에피쿠로스는 인간 행위의 목적을 쾌락에서 찾았던 퀴레네 출신의 아리스티포스의 견해(디오게네스 라에르티오스, 『유명한 철학자들의 생애와 가르침』(이하 *DL*) II 88 참조)를 더욱 발전시켜 쾌락(hedonê)을 선, 고통(algêdôn)을 악으로 규정하고(『메노이케우스에게 보내는 편지』(이하 *Ep. Men.*) 129 참조), 이를 모든 인간의 행위를 관통하는 핵심 원리로 파악함으로써 자신의 쾌락주의 윤리학 체계를 확립했다.
- 2) Pierre Gassendi, 『전집*Opera omnia*』 제1권, p.1a 참조. 가쌍디 사후 모두 여섯 권으로 묶여 출간된 그의 『전집』은 1658년의 리용판과 1727년의 플로렌스판이 있다. 오늘날 가쌍디 연구자들이 주로 사용하는 것은 1964년 툴리오 그레고리(Tullio Gregory)의 서문이 덧붙여 영인본으로 출간된 리용판이다. 본 논문의 텍스트 인용 역시 리용판을 따랐으며, 이때 쪽수 뒤에 병기한 a와 b는 같은 쪽의 좌측판과 우측판을 각각 가리킨다. 가쌍디의 『윤리학*Ethica*』은 그가 죽은 지 3년 뒤인 1658년 두 권으로 출간된 『철학총서*Syntagma philosophicum*』의 마지막 제3부(pp.659~860)를 구성하는데, 이 『철학총서』는 다시 그의 『전집』 제1권과 제2권을 이룬다.

bene et ex virtute agendi)’로 규정함으로써 일종의 처세술(ars vitae)로 이해했다.<sup>3)</sup> 이러한 개념 규정은 그의 윤리학적 사유가 ‘ 좋음’과 ‘탁월함’의 문제에 천착했던 고대 그리스인들의 인식적 기반과 이해의 지평 위에서 놓여있음을 보여준다. 좋은 삶이란 과연 무엇일까? 좋고 행복한 삶을 누리기 위해 인간이 갖추어야 할 덕에는 어떤 것이 있을까? 이 두 가지 삶의 가치와 의미에 대한 근본적인 물음은 플라톤과 아리스토텔레스에 의해 본격적으로 제기된 이래,<sup>4)</sup> 오늘날까지도 여전히 윤리학적 논의의 중요한 한 축을 이루고 있을 뿐만 아니라, 실생활 속에서 꾸준히 재음이 요구되는 문제기도 하다.

가쌍디의 주장에 의하면 인생의 목적은 행복에 있고, 이것은 올바르게 처신하고 영혼의 안정을 방해하는 일체의 장애에서 벗어남으로써 도달될 수 있다. 고로 그의 윤리학적 사고에서 모든 사람이 공통적으로 지향하는 삶의 목적으로서 행복은 곧 최고선(summum bonum)이다. 그런가 하면, 가쌍디의 학문적 관점에서 철학과 윤리학의 목표는 서로 일치하는데, 그에게는 행복한 삶을 사는 것이야말로 철학의 궁극적인 목적이기 때문이다.<sup>5)</sup> 이는 모든 학문적 인식이란 결국 현실적이고 실제적인 방식으로 개인의 구체적인 삶 속에서 용해될 때야 비로소 자신의 필요성과 성립 근거를 확보할 수 있다는 의미로, 관념이나 사변보다는 경험과 행위를 강

3) Ibid, 제2권 p.659b.

4) 플라톤, 『고르기아스』 506c, “다른 사람들과 마찬가지로 우리가 좋은 사람이 되려면 어떤 덕을 지녀야 하지 않겠는가?”; 플라톤, 『국가』 505a, “좋은 아이디어야말로 최고의 인식 대상이라네. ... 이것(sc. 좋은 아이디어)의 협력으로 인해 정의로운 것과 이런 종류의 다른 모든 것들이 비로소 유익하고 유용하게 되는 걸세.”; 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』(이하 NE) 1094a, “모든 기술과 학설과 마찬가지로 모든 행위와 결단은 어떤 좋음을 추구하고 있는 것으로 보인다. 그러므로 좋음을 모든 것이 목표로 하는 것으로 규정하는 것은 옳다고 할 수 있다.”

5) Pierre Gassendi, op. cit., 제1권 p.3b, “에피쿠로스가 정의를 통해 명확하게 표현했듯, 철학의 목적은 행복에 있다는 것에서 논의를 다시 시작하는 편이 오히려 더 낫다.”

조했던 그의 실천적인 학문관을 잘 드러내 준다. 한마디로 말해, 가쌍디에게 윤리학은 ‘취사선택에 관한(de eligendis et fugiendis)’ 실천학문(philosophia activa)이다.<sup>6)</sup>

헬레니즘 시기의 사상가들은 유평을 떠나 하나같이 윤리학을 최고의 학문으로 간주했다는 공통점을 지닌다. 학문체계에 대한 이러한 일치된 시각은 온갖 정신적 동요나 정념의 예속에서 벗어난 평정심(apatheia) 혹은 부동심(ataraxia)의 상태를 이상적인 삶의 모습으로 여겼던 당시 그리스인들의 인생철학을 미뤄볼 때 지극히 자연스러운 현상이라고 할 수 있다.<sup>7)</sup> 예컨대 학문을 달걀에 비유하며 자연학과 논리학이 각각 흰자와 껍질이라면, 윤리학은 노른자에 해당한다던 스토아 철학자들의 생각은 삶의 가치와 의미 그리고 행복한 삶의 조건에 연구의 초점을 맞췄던 당시의 학문 풍토를 잘 대변해준다.<sup>8)</sup> 가쌍디 역시 이 같은 고대 그리스 선배 철학자들의 견해를 좇아 윤리학에 최고의 학문적 권위를 부여하면서, 논리학은 모든 학문적 활동에 적용되는 공통적이고 일반적인 사고 규칙들(regulae communeis et generales)을 제시하고,<sup>9)</sup> 자연학은 이를 바탕으로 관찰과 실험에 기초해 자연현상에 대한 객관적인 지식을 제공함으로써 제각기 윤리학을 보조한다고 보았다.<sup>10)</sup> 그의 견해에 의하면 삶의 목적이

6) Ibid, 제2권 p.659a~b 참조.

7) 평온한 영혼을 소유하는 방법에 대한 고대 그리스인들의 관심은 소크라테스 이전 시기로 거슬러 올라간다. 데모크리토스는 마음의 동요란 즐거움이 지나치거나 모자랄 때 일어나는 것으로, ‘좋은 기분(euthymia)’을 얻고 유지하기 위해서는 중용(metriotês)의 덕을 갖춰야한다고 주장했는데(DK 68 B 191 참조), 그의 ‘euthymia’ 개념은 후에 세네카에 의해 ‘tranquillitas animi(영혼의 평온)’으로 옮겨져 후세에 전해졌다. 그런가 하면 그 후 플라톤 역시 좋은 삶과 쾌락(혹은 즐거움)의 문제를 중점적으로 다룬 그의 후기 저작 『필레보스』에서 순수하고 고통 없는 쾌락을 최고의 쾌락으로 규정했다(『필레보스』, 66c 참조), 여기에서 그는 앞서 『국가』에서 제기했던 ‘ 좋음’의 문제를 한층 심도 있게 논의하는 한편, 즐거운 삶을 위한 여러 가지 조건들을 구체적으로 제시했다.

8) Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII 16~17 참조.

9) Pierre Gassendi, op. cit., 제1권 p.86b 참조.

10) Ibid, p.31a 참조.

자 학문의 목적인 ‘영혼의 평온함(tranquillitas animi)’은 단지 지성과 의지의 상호작용을 통해서만 달성될 수 있기 때문이다.<sup>11)</sup> 이런 점에서 스스로 자신의 학문적 연구 결과를 집약적으로 정리해놓은 『철학총서』의 내용이 논리학, 자연학, 윤리학의 순으로 배열된 것도 위와 같은 학문체계에 대한 그의 생각과 무관해 보이지 않는다.

가쌍디의 『윤리학』은 모두 세 권으로 구성되어 있는데, 그 가운데 제1권은 행복, 제2권은 덕, 그리고 마지막 제3권은 자유의지, 우연, 운명 및 예언에 관한 내용을 담고 있다. 중세 내내 이단적 사상으로 배척당했던 에피쿠로스 철학의 재건에 평생을 바친 투사답게 그의 윤리학적 사고는 수미일관하게 에피쿠로스의 견해에 깊이 뿌리를 내리고 있다. 그렇다고 해서 그의 논의가 고전적인 윤리학설을 소홀히 취급하고 있는 것은 아니다. 오히려 얼핏 보기에 에피쿠로스의 쾌락주의 윤리학과는 이질적일 것 같은 아리스토텔레스의 덕 윤리학과 스토아학파의 자연주의 윤리학은 물론, 더 나아가 기독교 윤리학의 계시적인 요소들마저도 그의 유물론적 사유의 틀 속에서 목적과 수단이라는 관점 아래 서로 긴밀하게 결합해 있다. 그렇기에 윤리학은 그의 ‘절충주의적(éclectique)’ 사고를 가장 잘 엿볼 수 있는 분야라고 할 수 있다. 이런 이유에서 다른 연구 영역과는 달리 가쌍디의 윤리학에 관한 논의에 대해서는 그 어떤 사고의 독창성이나 차별성의 측면보다는, 고대 윤리사상의 수용사적 관점에서 접근하는 방식을 취하는 편이 더욱 적절하고 유의미할 것으로 생각된다. 본 논문은 가쌍디에 의한 고대 그리스 쾌락주의의 재조명에 그 연구 목적이 있느니만큼, 논의의 범위를 주로 행복과 쾌락 그리고 탁월함(덕) 간의 상호관계성의 문제에 국한하기로 한다.

11) Ibid, p.1b, “이 두 가지(sc. 지성과 의지)가 서로 결합함으로써 자연의 힘이 허용한 가장 높은 수준의 행복에 도달할 수 있다.”

## II. 행복의 조건

누구나 잘 알고 있고 너무 자명해 정의조차 필요 없는 개념이 있다면, ‘행복’이 바로 그런 경우다.<sup>12)</sup> 그런가 하면 행복은 지극히 주관적이라 보편적인 정의를 내릴 수 없는 개념이기도 하다. 그럼에도 행복은 분명코 좋은 것이라는 사실, 즉 ‘행복’이라는 개념이 ‘좋은 것(to agathon)’과 불가분한 관계를 맺고 있다는 것만큼은 확실해 보인다.<sup>13)</sup> 일찍이 아리스토텔레스는 행복을 최고선(to ariston)이자 인간 행동의 최종목적(telos)이라고 규정하면서, 행복이야말로 모든 것들 가운데 가장 바람직한 것이기 때문이라는 이유를 들었다.<sup>14)</sup> 이런 식의 논변은 그 이후 지금까지도 행복과 관련한 논의에서 일종의 ‘공리’처럼 통용되고 있는바, 더 이상의 물음은 문제의 본질에 다가서는 데 도움이 된다고 보다는, 자칫하면 오히려 순환논리의 오류에 빠져들게 할 수 있기 때문이다.<sup>15)</sup> 가쌍디 역시 행복(felicitas)을 최고선인 동시에 삶의 목적(vitae finis)으로 규정해놓고 자신의 논의를 전개해나간다.

“행복은 두 가지 의미에서 목적(finis)이다. 그것은 한편으로 좋은 것들 가운데 최고의 것(summum bonorum)이라는 뜻이며, …… 다른 한편으로 모든 일들은 그것 때문에(cuius gratia) 행해진다는 의미다.”<sup>16)</sup>

12) 개념 정의의 대가인 아리스토텔레스마저도 행복을 단지 ‘잘사는 것(to eu zên)’ 혹은 ‘잘 처신하는 것(to eu prattein)’ 정도로 규정하는 데 만족했다(NE, 1098b 참조).

13) 플라톤의 『향연』에서 소크라테스는 가상의 여제사장 디오티마의 입을 빌려 행복은 좋은 것을 소유하는 것이라며, 어째서 행복하길 원하는가 하고 묻는 것은 부질없는 일이라고 말한다(205a 참조).

14) NE, 1097b 참조.

15) 아리스토텔레스가 행복을 궁극적이고 자족적인 선으로 이해한 것도 바로 그런 까닭이다(Ibid, 1097b 참조).

16) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.661a.

이 같은 행복주의(Eudämonismus) 윤리설에 의하면 행복은 인간 행위의 궁극적인 목적인 까닭에, 그 밖의 다른 모든 것들은 단지 행복의 성취를 위한 수단으로서 의미를 지닌다. 이때 목적과 수단의 관계에 대한 이해는 특히 중요한데, 아리스토텔레스에 의해 윤리학이 성립된 이후 칸트의 의무론적 윤리설이 등장하기까지 서구의 윤리학적 논의의 초점은 대부분 ‘참된 행복(vera felicitas)’이란 무엇이고, 또 그 목적에 도달하기 위한 수단에는 어떤 것들이 있는지, 즉 행복의 조건은 무엇인지에 맞춰졌기 때문이며, 더 나아가 오늘날의 다양한 윤리학설의 기원 역시 결국 이들 문제를 둘러싼 견해의 차이에서 비롯하기 때문이다. 그렇다면 가쌍디의 경우 행복은 구체적으로 어떤 상태(status)를 가리키는가?

“행복의 개념에 대해 말하자면, 우리는 자신이 가능한 한 좋은 상태에 놓여있을 때 행복하다고 말한다. 즉 그러한 상태란 필요하고 좋은 것은 되도록이면 많이, 그리고 어떤 식으로든 나쁜 것은 될 수 있는 대로 적게 취하는 상태를 가리킨다. 따라서 만일 주변 상황, 사회적 관계, 생활 방식, 체질, 수명 따위와 같은 상황이 허락된다면, 우리는 이 상태에서 각자의 삶을 꾸준히 쾌적하고 한가롭게 영위하는 것이 가능하다. 이것이 바로 인간이기에 응당(secundum naturam) 요구해야 할 행복의 유일한 형태다. 그렇지 않고 한 걸음 더 나아가 언젠가는 죽어야 할 운명이고, 또 태생적으로 허약하고 결함투성이며 온갖 고뇌에 시달리는 존재가 바로 인간이라는 점을 망각하거나 인정하지 않으려는 태도는 너무 많은 것을 기대하고 열망하는 것이다.”<sup>17)</sup>

가쌍디의 견해에 의하면 행복은 우리가 생각할 수 있는 한에서 가장 추구할만한 것으로, 일체의 악이 최소화된 상황에서 모든 선을 최대한으로 향유할 수 있는 상태다. 이때 주의해야 할 것은 그에게 ‘완전한(perfecta)’ 행복이란 현세가 아닌 내세에서 영생이 시작됨과 함께 비로소 누릴 수

17) Ibid, p.661a~b.



있다는 점이다. 이런 종류의 행복은 우리가 이해할 수 있는 경지를 넘어선 것으로, 최고선에 대한 순수한 향유와 명백한 직관 그리고 이루 형용할 수 없는 사랑이 가능한 상태를 가리킨다. 하지만 영생 속에서 누릴 수 있고 “초자연적인 힘의 도움으로(*supernaturali adiutus auxilio*)” 얻을 수 있는 절대적인 행복은 그의 표현대로 우리의 이해 범위를 벗어난 것이므로,<sup>18)</sup> 그에게 행복이란 결국 인간의 자연적인 능력으로 도달할 수 있는 행복을 가리킨다. 즉 그러한 행복은 현세에서 실현 가능한 최선의 상태를 의미하는데, 이는 곧 삶에 필요한 좋은 것을 가능한 한 많이 향유하고 가능한 한 적게 고통에 시달리는 상태를 말한다. 이렇듯 초자연적인 힘에 의지하지 않고 개인의 공능으로 도달할 수 있는 행복, 다시 말해 천국을 향한 ‘강요된’ 동경이 아닌, 세속의 행복에 대한 자연스런 갈망은 후기 르네상스 시기에 활동했던 ‘근대(*moderne*)’ 사상가들에게서 공통적으로 찾아볼 수 있는 행복관이다.

그러나 현세에서 쾌적하고 평온한 삶을 향유한다는 것은 항상 주변 조건이나 개개인이 처해 있는 상황, 예컨대 주거와 생활환경, 생활방식, 건강, 나이와 같은 요소들에 의해 제약을 받을 수밖에 없다. 가쌍디는 이러한 제한적인 행복이야말로 인간이 지극히 정당하게 요구할 수 있는 유일한 형태의 행복으로, 이를 넘어선 행복을 추구하려는 것은 인간 본성의 한계와 취약성을 인정하지 않으려는 태도에서 비롯한다고 보았다. 자연적이고 유한적인 인간의 본성에 초점을 맞춘 가쌍디의 윤리학은 비록 공개적인 비난의 형태를 취하고 있지는 않지만, 실제와 유리된 기독교의 초월적 윤리관에 대한 비판적인 사고에서 비롯하는바, 이는 당시 스콜라 철학자들의 유심론적 형이상학과 대립각을 세웠던 그의 경험론적인 학문관과

18) Ibid, p.662a 참조. 에피쿠로스의 신봉자로서 철저한 감각주의자이자 유물론자였음에도 가쌍디가 이 같은 내세주의적 행복관, 즉 내세에서 누리는 행복이야말로 완전한 행복이라는 주장을 견지한 것은 성직자로서의 그의 신분과 당시의 시대 상황을 함께 고려할 때야 옳바로 이해할 수 있다. 그의 세계관이 지닌 이중적인 성격은 당시 홉스와 데카르트와 같은 동시대의 사상가에게도 엿볼 수 있다.

퀘를 같이 한다. 인간 존재의 유한성 혹은 ‘인간의 조건(conditio humana)’에 대한 그의 성찰은 고대 그리스의 퀴론에서 시작해 몽테뉴와 샬롱에 이르기까지 이어져 내려온 회의주의적 전통에 입각해 있다.<sup>19)</sup> 이들의 견해를 따르면 현실 세상 자체가 불완전하기에, 그 속에서 살아가는 인간들이 추구하는 행복 역시 제한적일 수밖에 없으며, 따라서 그러한 행복에 도달하기 위해 무엇보다 가장 먼저 해야 할 일은 “자기 자신을 인식하는 것(la cognoissance de soy)”, 즉 “허영심 많고 무기력하며 변덕스럽고 파렴치하며 경솔한” 인간의 본성을 정확하게 파악하는 것이다.<sup>20)</sup>

에피쿠로스주의자로서 가쌍디의 면모는 신이나 죽음과 같이 인간의 현세적인 행복을 근본적으로 제약하는 요인들에 대한 견해도 짙게 배여 있다. 그에게 신은 개인의 세속적인 행복의 추구에서 사사건건 양심을 들먹이며 부단히 영적인 제약을 가하려 드는 감시자도 아니요, 이승에서 감각적인 즐거움을 좇는 사람들에 대해 저승에서 가차 없이 징벌을 내리는 그런 무자비한 심판자도 아니다. 오히려 인간에 대한 사랑으로 충만한 신은 자신의 피조물들이 제각기 현세에서 평화롭고 즐거운 삶을 누리길 바라는 “한없이 위대하고 자애롭고 영광스런 존재(ter-Maximus, ter-Optimus, ter-gloriosissimus)”다.<sup>21)</sup> 이런 이유에서 그는 우리가 지금 이 세상에서 행복한 삶을 누리기 위해서는 자비심으로 충만한 절대자인 신의 본성을 올바르게 파악해야 한다고 보았다.

그런가 하면, 죽음이라는 물리적인 제약을 정확히 이해하는 것 또한 이 세상에서 행복을 온전하게 누리기 위한 전제조건이다. 생명체로 태어

19) 가쌍디는 1621년 친구 드 피브락(Du Faur de Pibrac)에게 보낸 편지에서 자신이 좋아하는 사상가로 샬롱, 몽테뉴, 립시우스, 세네카, 플루타르크, 키케로, 루크레티우스, 호라티우스, 유베날리스, 루키아노스, 에라스무스를 거명했다(Pierre Gassendi, op. cit., 제6권 p.2b 참조).

20) Pierre Charron, 『지혜에 관하여 De la sagesse』, 제1권 제1~2장 (독일어 번역본: Charron's drei Bücher von der Weisheit, Frankfurt am Main 1803, pp.3~9 참조).

21) Pierre Gassendi, op. cit., p.662a 참조.

난 이상 거부할 수도 없을뿐더러 지극히 자연스러운 현상인 죽음을 단지 크디큰 악으로 생각하는 한, 우리는 현세의 삶 속에서 얻는 다양한 즐거움을 제대로 향유할 수 없기 때문이다. 고로 누구나 언젠가는 맞닥뜨려야 하는 죽음이라는 일회적인 사건이 지니는 의미를 냉철하고 명확하게 이해하는 것은 평온한 삶(vitae tranquillitas)을 영위하기 위해 반드시 필요하다.<sup>22)</sup> 그의 주장을 따르면 죽음은 사실 그것의 본성상(ex sua natura) 결코 나쁜 것이 아니다.<sup>23)</sup> 나쁘다고 하는 것은 감각기관을 통해 받아들인 외부적 자극에 대한 감정의 발현인데, 죽음은 감각을 수용하는 육체 자체를 소멸시켜버리기 때문이다.<sup>24)</sup> 따라서 죽음은 악과 아무런 관련이 없다. 루크레티우스로부터 빌려온 이 같은 논거로 그는 막연하게 죽음에 대한 두려움으로 불안에 떨며 살기보다는,<sup>25)</sup> 오히려 이승에서 삶을 영위하는 동안 여러 가지 즐거움을 제대로 만끽하며 그러한 쾌락을 향유할 수 있도록 해준 신에게 감사하는 것이 더 바람직하다고 보았다.

이렇듯 신과 죽음을 바라보는 긍정적인 시각은 가톨릭 성직자로서 엄숙하고 경건한 마음과 감각론 철학자로서 건강하고 낙천적인 삶의 자세가 가쌍디의 사고 체계 안에서 자연스럽게 이상적인 방식으로 조화를 이루고 있음을 보여주는바,<sup>26)</sup> 신앙과 학문이 서로 상충하지 않고 무리 없이 조화를 이룰 수 있다는 신념은 근대 경험론의 기초를 마련했던 그의 인식론적 사고에서도 확인된다.<sup>27)</sup> 그의 견해에 의하면 ‘원인들의 원인

22) Ibid, p.662a~b 참조.

23) Ibid, p.665b.

24) Ibid, p.665b 참조.

25) 죽음에 대한 공포는 어리석은 것이라는 논변을 개진하기 위해 가쌍디는 『사물의 본성에 관하여 *De Rerum Natura*』, 제3권 830~831의 구절을 인용하고 있다. “그러므로 죽음은 우리에게 아무 것도 아니며, 우리와 아무런 관련이 없다. 영혼의 본성은 사멸적인 것으로 드러나기에.” Ibid, p.665a 참조.

26) 가쌍디는 1626년 디뉴(Digne) 대성당 수석 신부로 임명되었지만, 전임자와 다른 지원자들과의 오랜 소송 끝에 1634년에야 비로소 정식으로 취임했다.

27) 카시러는 근대 물리학적 성과들을 다양한 철학적 문제에 적용시키려 했던 가쌍디의 노력을 높이 평가하면서 근대 경험론은 베이컨이 아니라 가쌍디와 흄스에

(causa causarum)', 즉 삼라만상의 궁극적인 원인으로서는 신이 이 세상을 창조했다는 것은 인정하지만, 신의 역할은 그것으로 충분하며,<sup>28)</sup> 신에 의해 창조된 물질세계에서는 원자야말로 유일한 '작용인(principium efficiens)'으로 만물의 생성과 소멸은 오직 원자들의 운동에 의해서만 설명될 수 있다.<sup>29)</sup> 이로써 그의 인식론적 체계는 정신적 실체인 신을 제1의 원인이자 형이상학적 원리로, 물질적 실체인 원자를 제2의 원인이자 물질적 원리로 삼고 있다는 점에서 이중적 원리에 기초하는 형태를 취하고 있다. 하지만 가쌍디는 실제로 신이 물질세계에 관여하지 않는다고 보았기 때문에, 자연법칙에 종속되고 물질적 원리를 따르는 현상 세계의 자율성은 전적으로 보장되는 것으로 이해했다.<sup>30)</sup>

확실히 창조주와 자연법칙을 분리시킨 가쌍디의 사고는 이후 로크와 뉴턴 그리고 프랑스 계몽주의 사상가들의 이신론을 선취한 것으로 평가된다. 이는 그가 질료인, 형상인, 작용인, 목적인이라는 네 가지 원인으로 자연현상을 설명했던 동시대의 아리스토텔레스주의자들과 달리, 물질적 원리로서 오직 작용인만 인정하고 원자를 세계 구성의 '근본물질(prima materia)'이자 유일한 실체로 파악했다는 사실에서도 뒷받침된다. 이런 측면에서 아리스토텔레스의 '질료형상설'에 입각한 스콜라철학자들의 실체론을 부정했던 그의 감각론적 인식론은 근대 유물론적 세계관과 기계론적 자연관의 확립을 위한 초석을 제공했다고 볼 수 있다.

감각주의자답게 가쌍디의 삶에 대한 자세는 긍정적이고 낙관적이다.

---

서 그 기원을 찾아야 한다고 주장했다. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd 2, Darmstadt 1971, pp.29~30 참조.

28) Pierre Gassendi, op. cit., 제1권 p.380a 참조.

29) Ibid, p.133a 참조.

30) 신이 창조한 영원한 세계와 자연법칙에 종속된 현상 세계의 관계에 대한 가쌍디의 견해에 관해서는 Margaret J. Osler, *Divine will and the mechanical philosophy: Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge 1994, pp.102~117을 참조할 것.

그는 『메노이케우스에게 보내는 편지』의 내용을 인용하며 현자를 인생의 길고 짧음에 연연하지 않고, 현존하는 선, 즉 현재의 즐거움을 향유하는 사람으로 이해함으로써,<sup>31)</sup> 인생의 참된 의미란 얼마나 오래 살았는지가 아니라, 어떻게 살았는지에 있다고 보았다. 따라서 매 순간 삶을 즐기며 만족할 줄 아는 현자에게 일찍 죽는다는 것은 그리 대수로운 일이 아니다. 오래 산다고 해서 삶의 즐거움이 늘어나는 것은 아니며, 현자는 짧은 인생 속에서도 마치 모든 세상살이를 경험해본 것처럼 인간사 전체를 꿰뚫어볼 수 있는 능력을 지녔기 때문이다. 이때 그는 “태양 아래 새로운 것은 없다(nihil sub sole novum)”는 성경 구절을 인용하며, 세상의 모든 것은 무한히 되풀이된다는 점을 상기시킨다.<sup>32)</sup>

그의 삶에 대한 긍정적인 자세는 미래관에서도 확인된다. 그의 주장에 의하면 미래에 대한 기대가 크면 클수록 그만큼 실망감도 깊어지며, 있지도 않은 일들을 바라고 기다리는 데서 즐거움을 찾는 것은 허망하고 부질없는 짓이다. 따라서 현자란 확실치 않은 미래에 매달리기보다는 지금 현재의 삶에 눈을 돌려 마치 내일은 없다는 듯 오늘을 즐길 줄 아는 사람이며, 많은 사람들이 그러하듯 미래의 꿈에 잠겨 현재를 망각하거나 과거를 아무것도 아니라고 여기는 태도는 이중적인 과오를 범하는 것이다.<sup>33)</sup> 또한 욕망(cupiditas)과 관련하여 그는 에피쿠로스의 견해를 좇아 자연적인 욕망과 필연적인 욕망 그리고 자연적이지도 않고 덧없는 욕망을 구분하는 것은 삶을 제대로 향유하기 위해 반드시 필요하며, 욕망을 통제하고 절제하는 것(affectuum contemperantione)이야말로 육체와 정신의 건강을 보장해준다는 점에서 현명한 사람이라면 즐거움을 순수하게 향유할 수 있는 능력을 갖추어야 한다고 주장했다.<sup>34)</sup>

31) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.669b 참조.

32) Ibid, p.671b 참조.

33) Ibid, p.675b 참조.

34) Ibid, p.676a~b 참조.

### Ⅲ. 최고선으로서 쾌락

인간이라면 누구나 행복하게 살기를 원한다는 점에서 행복에 대한 열망은 인간의 본성에 뿌리를 내리고 있는 듯하다. 로크가 생명, 자유, 재산과 더불어 행복을 ‘양도할 수 없는 자연권(unalienable rights)’의 범주에 포함시킨 것도 바로 그러한 행복이 지니는 보편적인 가치에 주목했기 때문이다.<sup>35)</sup> 하지만 칸트가 지적했듯, 행복은 다만 “일종의 주관적으로 필연적인 법칙(ein subjektiv notwendiges Gesetz)”<sup>36)</sup>인 까닭에 그것의 내용이나 기준은 제각기 다를 수밖에 없다. 그렇다면 우리는 어떤 상태에 있을 때 행복하다고 말하며, 어떤 처지에 놓여있을 때 불행하다고 말하는가? 이는 곧 최고선이자 인생의 궁극 목적인 행복의 본질에 관한 물음이기도 하다. 이 문제에 대해서도 가쌍디는 철저하게 에피쿠로스의 입장을 옹호하며 쾌락을 ‘행복한 삶(vita beata)’의 목적으로 규정하고 생명을 지닌 모든 존재들의 최상의 행동원리로 간주함으로써 천 년 넘도록 기독교의 저주 속에 간혀버린 쾌락주의(Hedonismus)의 부활을 선포한다.<sup>37)</sup>

“모든 생명은 태생적으로 쾌락을 추구한다. 자연의 섭리 하에(duce natura) 그 어떤 것도 이보다 먼저 요구되는 것은 없다.”<sup>38)</sup>

가쌍디의 주장에 의하면 쾌락(voluptas)을 주는 모든 것은 그 자체로 좋고 추구할 가치가 있으며, 이와 반대로 고통(dolor)을 수반하는 모든 것은 나쁘다.<sup>39)</sup> 이러한 주장은 너무나 자명한 나머지 딱히 별도의 증명을

35) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III.xxi.51, “지적 존재의 최고 완전성은 진리와 견고한 행복을 주의 깊고 꾸준하게 추구하는 데에 있다.”

36) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 46.

37) Pierre Gassendi, op.cit., 제2권 p.678b 참조.

38) Ibid, p.695a.

39) Ibid, p.693b.

요구하지 않는다. 아니 증명을 할 수 없다는 것이 옳은 표현인 듯하다. ‘고상한’ 진리를 추구하는 학자들 거룩한 신의 말씀을 섬기는 성직자들 상관없이 그 누구나 선입견과 편견을 배제한 채 깊이 성찰해보면, 자신이 행하는 모든 행위의 최종 근거는 쾌락에 놓여있다는 것을 어렵지 않게 알 수 있기 때문이다. 이때 그것을 자기만족이라 부르든지 아니면 자아실현이라 부르든지 전혀 중요하지 않다.

행복이 쾌락의 향유와 고통의 부재에 있다는 쾌락주의의 핵심 테제는 예나 지금이나 적잖은 논란의 소지를 안고 있을 뿐만 아니라, 쾌락주의가 이른바 ‘속물들의 윤리학’으로 폄하되는 단초를 제공한다.<sup>40)</sup> 그러나 쾌락주의를 둘러싼 오해나 편견은 일찍이 『최고선과 최대악에 관하여』에서 키케로가 집요하게 문제 삼았듯 흔히 ‘쾌락’으로 옮겨지는 그리스어 ‘헤도네(ἡδονή)’의 정확한 의미를 둘러싼 오해라기보다는,<sup>41)</sup> 오히려 인간 내부에서 자연스레 싹트고 타오르는 감정이나 욕망을 솔직하게 표출하려 하지 않고, 애써 부정하고 외면하려는 편협한 태도에서 비롯한다고 보는 편이 나을 듯하다. 이성만이 사물의 본질과 관련한 고차적 인식능력이요,

40) 키케로 역시 『최고선과 최대악에 관하여 *De finibus bonorum et malorum*』(직역하면, 『선과 악의 극한에 관하여』)에서 헬레니즘 시기에 널리 유행했던 스토아학과, 에피쿠로스학과, 아카데미아학과와 윤리사상을 검토하면서, 유독 에피쿠로스학과에 대해서만큼은 가차 없는 비판을 가했다. 특히 에피쿠로스 사상을 집중적으로 다루고 있는 제2권에서 그는 대화 상대자인 에피쿠로스학파의 토르콰투스(Torquatus)가 최고선이란 모든 고통으로부터 벗어난 상태라고 정의하자 다음과 같이 말한다. “마치 고상한 부인들의 사교모임에 창녀를 끌어들이는 것처럼, 덕들의 범주에 쾌락을 포함시키는 이유가 대체 무엇인가?”(11-12). 에피쿠로스주의자들이 주장하는 쾌락의 육체적인 측면만을 지나치게 부각시키던 그는 결국 쾌락을 짐승들에게나 해당하는 행동원리로 규정하기에 이른다. “쾌락은 자네들이 흔히 최고선의 증인이라고 얘기하는 짐승들에게나 넘겨주기로 하세”(109).

41) 에피쿠로스 역시 자신이 얘기하는 쾌락이 결코 감각적인 것만을 의미하는 게 아님을 분명히 밝혔다. “우리가 쾌락을 목적이라고 말할 때, 우리가 말하려는 쾌락은 그것을 모르거나 혹은 인정하지 않으려 들거나 혹은 악의적으로 받아들이는 사람들이 생각하는 것처럼, 자기 억제력을 상실한 인간들이 탐닉하는 쾌락이나 향락이 아니라, 육체의 고통도 정신의 혼란도 없는 상태를 의미한다”(Ep. Men, 131).

감성은 단지 피상적 지식만 제공해준다는 식의 경직된 사고의 틀 안에서 감각은 이성의 활동을 저해하는 방해요소일 뿐이며, 더욱이 신에 대한 맹목적 믿음만이 유일한 위안임을 강요하는 엄격한 기독교적 사회질서 속에서 감각적 쾌락에 대한 탐닉은 지옥의 나락에 떨어져야 할 큰 악행으로 간주됐기 때문이다. 감각에 대한 이러한 일면적인 접근 방식은 소크라테스 이래 근대에 이르기까지 정신과 이성을 우위에 두었던 서구의 주류적 사유 방식에 기초하는바,<sup>42)</sup> 이런 점에서 가쌍디의 윤리학은 자연이 부여한 인간의 선천적인 욕구를 정당하게 평가하고, 기독교의 금욕주의적 전통 아래 억눌려 온 개인적 소망의 의미와 가치를 되살리려는 시도라고 볼 수 있다.

“최초로 모든 사람들에게 선천적으로 부여된 것(innatum)은 좋은 것, 안락한 것, 소망하는 것을 추구하고, 나쁜 것, 불편한 것, 원하지 않는 것을 거부한다는 것이다.”<sup>43)</sup>

에피쿠로스의 견해를 좇아 가쌍디는 모든 생명체가 평생에 걸쳐 쾌적함을 누리고 즐거움을 지속시키려고 한다는 점에서 쾌락을 가장 보편적인 삶의 원칙으로 간주한다. 즉 “쾌락과 고통은 행위를 선택하는 원리자 기준이다(voluptas et dolor sint nobis principium et criterium electionis).”<sup>44)</sup> 그는 자신의 논거를 보강하기 위해 『니코마코스 윤리학』에서 쾌락주의를 옹호했던 크니도스(Knidos) 출신의 에우독소스(Eudoxos)가 전개했던 논증을 인용한다.<sup>45)</sup> 즉 이성적이든 비이성적이든 할 것 없이 모든 존재는

42) 사실, 영혼은 고결하고 육체는 저열하다는 식의 경직된 이분법적 가치 판단의 행태는 동·서양의 차이가 없으나, 인도 철학사에서 유물론과 쾌락주의를 대표했던 차르바카(Cārvāka)학파의 사상이 친박한 철학으로 평가되었던 것도 마찬가지 이유에서다. 길희성, 『인도철학사』, 47쪽 참조.

43) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.800b.

44) Ibid, p.697b.

45) Ibid, p.702a~b; NE 제10권 제2장 참조.



쾌락을 목표로 삼고 있으며, 어떤 경우에서든 얻으려고 노력하는 것이 선이듯, 최고로 얻으려 노력하는 것은 최고선이다. 결국 쾌락이란 모든 존재가 예외 없이 그리고 최고로 추구한다는 점에서, 또한 목적을 위한 수단이 아니라, 최고의 목적(ultimus finis)이기 때문에 최고선이라는 것이다. 가쌍디는 이 같은 방식의 논증은 일상적인 경험 속에서 확인되는 고로, 별도의 추가적인 설명이 필요 없는 것으로 보았다. 따라서 그의 윤리학적 사고에서 쾌락은 최종목적이라는 의미에서 최고선으로 간주되며 행복의 본질을 구성한다. 이는 쾌락이 목적을 위한 수단이 아니라, 자기목적(Selbstzweck)임을 의미한다.

쾌락은 행위 주체의 경향성(Neigung) 혹은 주관적 성향이기에 쾌락주의 윤리학이 표방하는 인간의 원초적인 모습은 이기적일 수밖에 없다. 가쌍디 역시 이러한 견지에서 “모든 사람은 다른 사람들보다 자기 자신을 더 사랑한다(quisque se amet, plusquam caeteros)”고 단언한다.<sup>46)</sup> 하지만 자기에(amour de soi)에서 유래하는 이기적인 속성만으로는 도덕적 존재 그리고 사회적인 존재로서 인간의 특성을 제대로 파악하기 어렵다. 그는 이기심을 자신의 인간관의 보편적인 토대로 받아들이고 있지만, 바로 그러한 본성에서 인간의 도덕적 행위의 싹을 발견한다. 그는 사람들이 선을 행하는 이유가 전적으로 ‘자기 자신의 이익을 위해서(cum suo emolumento)’라고 주장한다. 왜냐하면 선을 행하는 사람은 자신의 행위에 대한 보답으로 꼭 재물이나 복종과 같은 것이 아니더라도, 아량이 있거나 도량이 넓다는 식의 좋은 평판(fama)을 기대하는데, 이러한 명성을 “자신이 베푼 선행보다 더 큰 가치를 지닌 것(maiores, quam beneficium a se collatum)”으로 평가하기 때문이다.<sup>47)</sup> 이는 이기심에서 발현하는 이타심의 발단을 보여주는 대목으로, 스토아학파의 ‘오이케이오시스(oikeiôsis)’ 개념에서 보듯 이타심은 결국 자기에에서 비롯하며, 자신의 행위가 도덕

46) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.800b 참조.

47) Ibid, p.801a 참조.

적으로 우월한 평가를 받을 것이라는 기대심리를 전제로 한다. 이런 견해라면 인간의 모든 이타적인 행위의 동기는 각자의 이기심에 바탕을 둔 자존감(amour-propre)에서 자연스레 도출된다. 가쌍디는 이에 그치지 않고 자신의 논리를 더욱 확장시켜 인간을 자기 자신에 대한 자유재량을 가진 존재로 파악하는가 하면, 마침내 사회질서 속에서 상호주관적인 관계를 열망하는 존재로 규정하기에 이르는데, 그 관계의 기원이 바로 남녀가 서로 자신의 욕망을 충족시키기 위한 최초의 사회적 결합으로서 결혼(coniugium)이다.<sup>48)</sup> 그가 파악한 이러한 인간의 속성은 - 즉, 이기적이고 이타적이며 자기 결정적이고 사회적인 존재 - 모두 자연으로부터 부여받았다는 점에서 곧 본성이다.

가쌍디는 쾌락의 추구를 삶의 시작(arché)과 끝(telos), 즉 인생의 원리이자 목적으로 파악하면서도 에피쿠로스의 견해를 좇아 쾌락이 초래하게 될 좋지 않은 결과에 대해 주의해야 하며, 과도한 쾌락의 탐닉은 육체와 정신은 물론 자신의 명망이나 평판에도 해를 끼친다는 점을 환기시킨다. 그는 쾌락이 그 자체로 좋은 것이기는 하지만, 그렇다고 해서 그것이 우리가 때때로 쾌락을 포기한다거나 오히려 그 대신 우리 자신을 고통에 내맡겨야 한다는 것과 모순되지는 않는다고 주장한다. 왜냐하면 목전의 쾌락에 급급해 하는 것이 더 큰 쾌락을 놓치는 결과를 초래하기도 하고, 경우에 따라서는 고통을 감내하는 것이 더 큰 즐거움을 안겨주기 때문이다.<sup>49)</sup> 이는 곧 즐거움을 제대로 향유하기 위해서는 쾌락의 종류를 잘 구분할 줄 알아야 하며, 때로는 더 큰 악을 예방하거나 경솔한 판단으로 즐거움을 향유할 수 있는 기회를 놓치지 않기 위해 상대적으로 더 작은 악을 선택해야 하는 경우도 있다는 것을 의미한다. 이러한 견해는 쾌락이라고 해서 다 같은 것은 아니며, 질적으로 더 나은 쾌락이 있다는 것을 전제로 한다.

48) Ibid, pp.801b~802a 참조.

49) Ibid, p.679b 참조.

가쌍디는 현자가 추구해야 할 특별한 종류의 쾌락에 대해 언급하는데, 이것이야말로 그가 얘기하고자 하는 쾌락의 본질이라 할 수 있다. 즉 현자가 추구해야 할 이상으로서 최고선이란 ‘영혼의 평온함(tranquillitas animi)’과 ‘육체적으로 고통이 없는 상황(indolentia corporis)’이다.<sup>50)</sup> 이것은 극히 자연적일 뿐만 아니라, 최종적인 목표 또는 욕구가 모두 채워진 상태기 때문에, 나머지 모든 동적인(in motu) 쾌락은 단지 이 두 가지 ‘최고의 쾌락(summa voluptas)’의 향유를 위한 수단에 불과하다.<sup>51)</sup> 물론 이러한 이상적인 쾌락은 오래 시간 동안 다양한 시행착오를 경험함으로써 비로소 누릴 수 있다. 즉 모든 동적인 쾌락은 기껏해야 기분전환일 뿐, 마치 드넓은 바다의 잔잔함이 전해주는 웅장한 고요함과 같은 정적인 쾌락이 주는 만족을 능가할 수 없으며 평온함 또는 고요함으로 귀결되지 않는 쾌락은 결코 쾌락일 수 없다는 것이 그의 생각이다.

#### IV. 최고의 덕: 프로네시스

앞서 언급했듯, 가쌍디에게 행복은 최고선이요, 행복의 본질은 쾌락에 있다. 따라서 그의 윤리학적 사고에서 행복과 쾌락은 최고선의 형식과 본질이라는 관계를 띠게 되고, 그 결과 “최고선=행복=쾌락”이라는 등식이 성립한다.<sup>52)</sup> 그렇다면 최고선이자 행복의 본질인 쾌락을 얻을 수 있는

50) Ibid, p.715b 참조.

51) Ibid, p.717a 참조.

52) 아리스토텔레스 역시 삶에서 쾌락이 지닌 의미와 중요성을 간과하지 않았다. 쾌락은 인간 본성에 가장 밀접하게 연관되어 있기 때문이다. 하지만 그는 다양한 종류의 쾌락을 구분하면서 모든 쾌락이 곧 선은 아니라는 결론에 이른다(NE, 1174a 참조). 즉 그의 윤리학적 사고에게 쾌락은 행복의 ‘부분집합’일뿐이다. 아리스토텔레스의 주장에 의하면 행복은 쾌락이 아닌 덕에 따른 삶이며, 그 중에서도 인간에 고유한 ‘이성에 따른 삶(kata ton vous bios)’이 가장 행복하고, 다른 종류의 덕에 따른 삶은 두 번째로 행복하다(Ibid, 1178a 참조). 즉 아

방법은 무엇일까? 가쌍디는 고대 그리스 윤리학의 ‘탁월함(혹은 덕, aretê)’의 개념에서 이 문제 해결의 실마리를 찾는다. 아리스토텔레스가 언급했듯, 덕은 행동과 정념(pathos)에 관계하며, 모든 행동과 정념에 쾌락과 고통이 따른다면, 덕 역시 쾌락과 고통에 관계하기 때문이다.<sup>53)</sup> 하지만 가쌍디에게 덕이란 예컨대 ‘용기’나 ‘절제’와 같이 단지 개인의 정신적 또는 육체적 능력이나 재주(facultas)만을 의미하지 않는다. 그는 그리스인들의 ‘ἀρετή’ 개념을 ‘영혼의 완성(perfectio animi)’ 혹은 걱정이나 정념을 완벽히 대처하는 방법을 알고 있는 ‘상태(habitus)’의 의미로 확대한다.<sup>54)</sup> 이런 식의 개념 규정에 따르면 단지 현자만이 덕 있는 삶을 살아갈 수 있는바, 현자란 덕이 제공해준 최고의 쾌락으로서 영혼의 평온함을 유지할 수 있는 방법을 터득하고 있는 사람을 말하기 때문이다.<sup>55)</sup> 따라서 그의 윤리학적 사고에서 덕은 자기목적인 쾌락을 획득하기 수단으로 자리매김함으로써 ‘쾌락과 덕의 간극(Zwiespalt zwischen Lust und Tugend)’이 메워지고,<sup>56)</sup> 에피쿠로스의 쾌락주의 윤리학과 아리스토텔레스의 덕 윤리학은 목적과 수단의 관계에서 서로 결합한다. 이는 다시 말해 가쌍디의 윤리학에서 아리스토텔레스의 덕론은 쾌락의 획득을 위한 구체적인 행동 지침을 제공해줌으로써 쾌락주의가 지향하는 최고선이라는 목적에 도달하기 위한 수단으로 기능한다는 것을 의미한다.

---

리스토텔레스는 행복을 ‘완전한 덕을 따르는 정신적 활동(energeia)’으로 파악했다는 점에서(Ibid, 1102a 참조), 무엇을 소유하거나 획득한 ‘상태(status)’를 행복으로 이해했던 가쌍디와 확연히 구분된다. 다시 말해 가쌍디에게 행복이 행위의 최종목적에 도달한 영혼의 상태를 가리킨다면, 아리스토텔레스는 행복을 인간에게만 부여된 이성적 영혼이 꾸준히 최고의 능력을 발휘해가는 활동에서 찾았다.

53) NE, 1104b 참조.

54) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.736a 참조.

55) 이런 식의 논증은 인간의 고유한 본성인 이성에 따라 활동하고 이성을 계발하는 사람이 최선의 정신 상태에 있고, 따라서 이러한 일에 힘쓰는 철학자야말로 가장 행복한 사람이라고 주장하는 아리스토텔레스의 논설(NE, 1179a)과 매우 흡사하다.

56) Adalbert Pfeiffer, *Die Ethik des Peter Gassendi*, Diss., Erlangen, 1908, p.52.

가쌍디의 덕에 대한 논의는 전통적인 네 가지 근원적인 덕(virtutes principales, 즉 프로네시스<sup>57)</sup> 혹은 지혜, 용기, 절제 및 정의)을 중심으로 각각 별도의 장에서 이루어지는데,<sup>58)</sup> 이때 그의 주장 대부분은 아리스토텔레스와 루크레티우스의 저술 내용에 근거한다. 가쌍디는 에피쿠로스의 견해를 좇아 프로네시스(phronêsis, prudentia)를 모든 덕들 가운데 최고의 것으로 간주한다.<sup>59)</sup> 그는 프로네시스를 삶의 모든 영역에서 요구되는, “좋은 것과 나쁜 것, 이로운 것과 해로운 것을 구별할 줄 아는(bona a malis, utiliave a noxiis discernens)” 실천적인 능력으로 정의하고,<sup>60)</sup> “ 좋고 행복한 삶을 영위하기 위해(ad bene, beateque vivendum)” 개인이 반드시 갖추어야 할 덕목으로 간주한다.<sup>61)</sup> 그에 따르면 한편으로 프로네시스는 구체적인 개별 상황에서 최선의 행위를 선택할 수 있는 능력을 의미한다는 점에서 ‘처세술(ars vitae)’로 정의되기도 한다.<sup>62)</sup> 이러한 가쌍디의 프로네시스에 대한 이해는 잘 숙고하여 좋고 나쁜 것을 분별할 줄 알고 참된 이치에 따라 행동할 줄 아는 사람을 프로네시스를 가진 사람이라 보았던 아리스토텔레스의 견해와 일치한다.<sup>63)</sup>

가쌍디는 삶의 영역에 따라 프로네시스를 개인과 관련된 것(p. privata), 가정경제에 관한 것(p. oeconomica) 그리고 정치와 관련한 것(p. politica)로 세분한다.<sup>64)</sup> 우선, 개인과 관련한 프로네시스란 말 그대로 개인의 처

57) 국내에서 프로네시스는 ‘사려’, ‘신중함’, ‘실천적 지혜’, ‘실천지’, ‘실용적 지식’, 따위와 같이 다양하게 번역하고 있으나, 본 논문에서는 원어를 그대로 사용하기로 한다.

58) 이때 그는 아리스토텔레스처럼 교육의 결과인 지적인 덕(êthikê)과 습관의 결과인 도덕적인 덕(dianoêtikê)을 엄밀하게 구분하지 않는다.

59) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.743a, “에피쿠로스가 옳게 이해했듯, 프로네시스는 근본이자 원천이며, 마치 여왕과 같이(quasi Reginam) 나머지 덕들 가운데 으뜸이다.”; “프로네시스는 이 모든 것들의 근원이자 최고선(to megiston agathon)이다”(Ep. Men., 132).

60) Ibid, p.743b 참조.

61) Ibid, p.743b 참조.

62) Ibid, p.744a 참조.

63) NE, 1140a~b 참조.

신에 국한된 것으로 크게 두 가지 임무를 띤다. 하나는 예컨대 직업의 선택과 같이 자신의 특정한 삶의 형식을 결정하는 것이요, 또 하나는 개인의 행위가 “이성의 법칙과 덕의 규범에 맞도록(ex rationis praescripto, et ad virtutis normam componere)” 하는 일이다.<sup>65)</sup> 특히 후자의 경우 가쌍디는 “경솔하게 일을 벌이지 말 것(nihil aggredi temere)”이라는 행위의 일반 원칙을 제시하는데,<sup>66)</sup> 이는 곧 살면서 부딪히게 되는 다양한 상황들 속에서 매사 자신의 행동이 어떤 결과를 초래할 것인지를 충분히 고려하라는 주문일 것이다.

그런가 하면, 가정경제와 관련한 프로네시스는 재산을 관리하고 가정을 꾸려나갈 때 요구되는 능력으로, 이것은 다시 주인, 가장, 아버지, 남편 등 한 개인의 다양한 역할에 따라 네 가지로 세분된다. 예를 들어, 행복한 결혼생활을 위해 남성에게 요구되는 혼인에 관한 프로네시스(p. nuptialis)는 외적인 아름다움보다는 인간 됨됨이를 보고 부인을 고를 것을 권하고 있으며,<sup>67)</sup> 가족의 양육을 책임지는 가장에게 요구되는 소유(즉 재산)와 관련한 프로네시스(p. possessoria)는 지출이 수입을 절대로 초과해서는 안 된다고 경고한다.<sup>68)</sup>

마지막으로, 정치와 관련한 프로네시스는 국가를 이끌어가는 데 필요한 능력으로 통치자에게 해당하는 덕목이다.<sup>69)</sup> 가쌍디의 주장에 따르면

64) 이러한 구분은 프로네시스를 가정(oikonomia), 입법(nomothesia), 정치(politikê)에 관한 것으로 대별한 아리스토텔레스의 견해와 약간 차이가 있다(NE, 1141b 참조).

65) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.747a 참조. 물론 여기에서 ‘이성의 법칙’이나 ‘덕의 규범’은 훗날 칸트의 실천이성에서의 의미가 아니다. 가쌍디의 경우 행복은 어떤 의무의 수행이나 도덕적 행위에 대한 의식이 아닌, 덕의 결과로서 평정심의 획득에 있다는 점에서, 그의 윤리학은 칸트의 의무론과는 거리가 멀다.

66) Ibid, p.748a 참조.

67) Ibid, p.751b 참조.

68) Ibid, p.753a 참조.

69) 여기에서 눈에 띄는 것은 가쌍디가 선호하는 통치형태가 군주정(monarchia)이라는 점이다. 그 역시 군주정이 적잖은 문제점을 안고 있다는 점은 인정하지만, 국가 안팎의 위협으로부터 안전을 도모하기에는 ‘단일한 질서 체계(ordō ab

통치자는 항상 국민의 안녕을 염두에 두어야 하며, 그 대가로 인민들의 존경과 사랑을 받는 점을 명심해야 한다. 또한 그는 자신이 지배하는 국가의 특징, 즉 강점과 약점을 정확히 파악하고 있어야 함은 물론, 지속적인 역사학 공부를 통해 정치적인 식견을 갖추도록 노력해야 한다.<sup>70)</sup> 이와 아울러 정치적인 프로네시스(정의구현)에 힘쓰고 약자의 권익을 보호하며 빈민계층의 세금부담을 경감시킴으로써 폭동이나 모반을 예방해야 한다고 권유하지만, 만약 내란(*bellum civile*)이 발발했다면 가차 없이 진압할 것을 주문하고 있다.<sup>71)</sup> 이와 별도로 가쌍디는 전시에 요구되는 군사적 프로네시스(*p. militaris*)에 대해 언급하는데, 이것은 다시 전쟁의 준비, 경과 및 종전의 상황에 따라 요구되는 프로네시스로 세분된다. 여기에서 그는 정의롭지 못한 전쟁을 일으켜서는 안 되며, 전시 상황에서 간계나 술수는 비도덕적인 것이 아니라, 군사적 프로네시스의 본질적인 구성요소라는 점, 그리고 종전 후 승리한 편의 야멸친 태도나 무리한 요구는 상대측의 분노와 적개심을 고취시킬 수 있음을 지적하고 있다.

전통적인 견해에서 벗어나 가쌍디는 용기(*fortitude*)를 단지 특정 계급에게만 국한되는 덕으로 파악하지 않는다. 그는 ‘용기’라는 개념의 본질적 특징을 모든 악에 맞서 싸우는 불굴의 정신과 올바른 목표를 향해 꾸준히 나아가는 굳센 마음에서 찾는다. 따라서 그에게 용기는 체력이 아닌, 지조의 소산이다. 용기가 요구되는 상황은 고통, 치욕, 고독, 가난, 투옥, 추방 따위와 같은 현재의 불만족스런 상황뿐만 아니라, 죽음이라는 미래의 두려움까지 매우 광범위하다. 그 역시 아리스토텔레스의 견해를 좇아 용기를 비겁(*timiditas*)과 만용(*temeritas*)의 중용으로 파악하면서도, 정당

---

uno)’가 가장 효율적이라는 점을 들며, 한 가정에 여러 명의 가장이 있을 수 없듯 한 명의 통치자가 지배하는 국가형태를 가장 이상적인 것으로 보았다(Ibid, p.758a 참조).

70) Ibid, pp.758b~759b 참조.

71) Ibid, pp.760b~761a 참조.

성이 결여된 목적이나 강자만의 이익을 위해 발휘되는 용기는 결코 덕으로 간주할 수 없다는 입장을 피력한다.<sup>72)</sup> 가쌍디의 생각에 의하면 위에서 열거한 다양한 어려운 상황들 가운데 가장 큰 용기가 요구되는 시점은 고통과 죽음의 상황과 마주하고 있을 때다. 다른 악들과는 달리 고통은 ‘상상에 의거한(ab opinione pendens)’ 것, 즉 마음먹기에 달린 악이 아니기 때문에,<sup>73)</sup> 이에 대처하는 용기는 인내심의 형태로 발현된다.<sup>74)</sup> 가난이나 고통과 같이 개인이 처한 어려운 상황은 긍정적인 방향으로 의식을 전환함으로써 극복해나갈 수 있다지만, 고통은 직접적이고 실체적으로 가해지는 것이기 때문에 참고 견뎌내야 할 수밖에 없기 때문이다. 한편, 죽음에 대해서 인간은 철저히 수동적일 수밖에 없다. 죽음이란 자신의 의지와 상관없이 불현듯 찾아오는 사건이며, 누구나 어쩔 수 없이 받아들여야만 하는 운명인 까닭이다. 그러기에 죽음의 문제와 관련해 그가 제시하는 최선의 처방책은 일찍이 에피쿠로스가 얘기했듯 죽음이라는 자연적인 현상을 정확하게 인식함으로써 쓸데없는 공포심을 제거하는 일이다.<sup>75)</sup>

72) Ibid, pp.766b~767a 참조.

73) 가쌍디의 견해에 따르면 예컨대 추방(exilium)과 같은 처벌은 단지 상상속의 악일뿐이다(opinione dumtaxat malum), 현자는 어디를 가더라도 가장 가치 있는 자신의 정신과 덕을 늘 보유하고 있기에, 추방된 장소에서 새로운 친구들을 사귀며 그곳을 또 다른 고향으로 삼고 살아갈 수 있기 때문이다. 이런 의미에서 그에게 현자란 소인배나 고루한 속물이 아니라, 도량이 넓은 세계시민을 의미한다. 이 같은 식의 논리는 투옥(carcer)의 경우에도 적용된다. 감옥이 붙들어 매어 놓는 것은 육체일 뿐, 결코 정신이 아니며, 육신이 속박당하면 당할수록, 정신은 더욱더 자유로워질 것이며, 그럴수록 자기 내면에 대한 인식도 그만큼 심오해질 것이기 때문이다. 이런 이유로 가쌍디는 투옥도 역시 상상에 근거한 악으로 이해했다(Ibid, pp.770a~771a 참조).

74) Ibid, p.772b 참조. 여기에서 가쌍디는 고통이 오래 지속될수록, 그것을 감내한 후의 결과는 더욱 달콤하며, 심한 고통은 차차 진정되거나 아니면 그것에 익숙해지게 됨으로써 더는 고통으로 다가오지 않는다는 식의 고대 그리스 쾌락주의자들의 ‘고통이론’을 바탕으로 자신의 논변을 전개한다.

75) Ibid, p.773a 참조. 보카르트(Wokart)는 이 같은 에피쿠로스식의 공포 해소 방식은 사실 그리 큰 위안이 되지 못할 것이라는 견해를 피력한다. “에피쿠로스는 우리가 있다면, 죽음은 없으며, 죽음이 있다면, 우리는 없다는 식의 논증을 제시하는데, 즉 우리가 죽음을 없다고 생각한다면, 그것은 우리에게 어떠한 위



가쌍디는 고대 그리스인들의 중요한 덕목 가운데 하나인 ‘sôphrosynê’를 음식이나 음주의 절제(sobrietas) 또는 금욕이나 순결(castitas)의 의미로 국한시켰던 기존의 이해방식에서 벗어나, 절제의 대상을 “적정선(decorum)을 넘어서는 모든 욕망”에 적용시킨다.<sup>76)</sup> 그의 주장을 따르면 아리스토텔레스가 중용이라는 개념을 통해 강조했듯, 절제하는 인간이란 모든 종류의 쾌락을 멀리하는 인간이 아닌, 부적절하고 부자연스러우며 불법적이고 건강을 해치는 쾌락이나 자신의 명예를 훼손하고 가산을 탕진시키는 쾌락을 삼가는 인간을 일컫는다. 한 마디로, 절제란 적당한 선에서 즐거움을 누릴 줄 아는 능력으로, 아리스토텔레스가 절제를 쾌락과 고통의 중용으로 이해한 것도 바로 그런 까닭이다.<sup>77)</sup> 가쌍디는 인간이나 동물이나 “음식남녀(飲食男女)에 대한 욕구(cupiditas cibi et potus, rei venereae)”가 생래적이며 개체의 유지를 위해 필수적이라고 보지만, 욕구를 해소하거나 중족을 보존하는 방식에서 동물이 인간보다 훨씬 자제하는 모습을 보인다는 점을 지적하며,<sup>78)</sup> 쾌락을 올바르게 향유하기 위해 단순하고 자연에 따른 삶을 살 것을 권하는 한편, 동물들의 생활 습성을 인간이 감각적 쾌락을 향유하는 방식의 본(本)으로 제시한다. “덕에 따른 삶이 곧 자연에 따른 삶(vivere certe secundum virtutem est vivere

---

협도 가할 수 없다는 것이다. 이 교묘한 메시지는 언뜻 그럴싸하게 들리지만, 설득력이 부족하다. 왜냐하면 그러한 논증은 결정적인 사실을 간과하고 있기 때문이다. 즉 우리가 죽음을 두려워하는 시점은 죽은 후가 아니라, 삶의 한 가운데에 서있는 바로 지금이며, 우리를 두려움에 떨게 하는 것은 우리가 언젠가는 존재하지 않게 될 것이라는 현재의 인식이라는 사실이다. 분명 이것만큼은 어떠한 교묘한 논증에 의해서도 부인될 수 없다” (Norbert Wokart, *Die Welt im Kopf: ein Kursbuch des Denkens*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1998, p.56.)

76) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.774a.

77) NE 1107b 참조.

78) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.775a~b. 욕구를 자제한다거나 과한 행동을 삼가는 태도는 이성적 판단에 근거한다. 이에 반해, 동물들은 과식하는 일이 결코 없다거나 발정기를 제외하곤 이성에 관심을 두지 않는 것은 순전히 본능에 따른 행동이다. 그럼에도 가쌍디가 이런 식의 단순 비교를 한 것은 동물들의 행동이 인간에게 던져주는 교훈을 음미해보자는 것이리라.

secundum naturam)”이기 때문이다.<sup>79)</sup>

위에서 언급된 세 가지 덕이 개인에게 요구되는 것이라면, 정의(iustitia)는 사회가 갖추어야 할 덕이다. 가쌍디는 “정의란 각자에게 자신의 권리를 주려는 완강하고 지속적인 의지(iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi)”라는 율피아누스(Ulpianus)의 법률적 정의(定義)를 그대로 차용한다.<sup>80)</sup> 정의에 관한 논의에 가쌍디의 관심은 특히 권리와 권력을 규정해놓은 법의 기원에 쏠린다. 동시대의 흄스와 마찬가지로 그 역시 짐승 같고 야만적인 것인 인간의 원초적 상태를 상정한다. 이러한 상황에서 인간의 생활이 쾌적하거나 즐거울 리 만무하다. 그리하여 인간은 악을 회피하고 쾌락을 추구하려는 자연적인 성향에 따라 공동체를 결성하는데, 이러한 공동체는 법률의 도움으로 인간을 결속시키는 계약(pactio)을 통해서만 유지될 수 있다. 물론 이 같은 그의 생각은 모든 법률의 기원을 이익, 즉 유용성(utilitas)에서 찾았던 에피쿠로스의 사고에 근거한다.<sup>81)</sup> 가쌍디의 견해에 의하면 최초의 계약은 각자 전부가 아닌, 어느 정도 한정된 권리(ius)를 요구해야 한다는 규정인데, 이로써 이전까지 공유재산에 기초했던 사회는 “내 것과 네 것(meum ac tuum)”으로 구분되는 단계로 이행하며, 개인의 권리를 보호하고 타인의 권리를 침해하는 자에게 형벌을 부과할 수 있도록, 공동체 각 구성원들로부터 일정한 권리를 양도받은 공권력이 형성된다.<sup>82)</sup> 이러한 식의 사고는

79) Ibid, p.775b; p.776a.

80) Ibid, p.786a-b 참조. 애초에 어떤 것을 소유하거나 사용할 ‘가능성’ 내지 ‘능력(facultas)’을 뜻했던 ‘ius’는 후에 자신의 것을 보존하고 지키거나 사용할 수 있는 ‘권리’라는 의미를 거쳐 마침내 그러한 권리를 규정하는 ‘법’의 의미를 지니게 된다.

81) Ibid, p.786b 참조. 에피쿠로스, 『중요한 가르침Kyriai doxai』 XXXVII: “그러나 어떤 법이 상호관계에 기초한 공동체에 이익이 되지 않는다면, 그 법은 결코 정의롭지 못하다.” 자기에 혹은 자기보존이라는 자연적 본능으로부터 국가와 법률의 계약이론으로까지 확대되는 그의 윤리학적 사고는 철저히 유용성의 원리를 기반으로 하고 있다는 점에서 고대 쾌락주의와 근대 공리주의를 이어주는 사고 구실을 한다고 볼 수 있다.

공동체의 목적을 위해서는 개인의 자유의지가 어느 정도 유보돼야 한다는 점을 암묵적으로 전제하며, 또한 자신의 이익과 공동체의 복리는 서로 일치할 것이라는 사회 구성원 모두의 공통적인 믿음에 기초한다. 가쌍디의 견해를 따르면 유용성은 선행과 배리되지 않는다. 양심, 명예, 영혼의 안정을 포기하는 대가로 얻은 선으로는 결코 참된 즐거움을 향유할 수 없기 때문이다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 덕은 삶의 다양한 영역에서 요구되고, 특정한 상황에 어떤 것을 취하고 어떤 것을 피해야 하는지에 대해 구체적인 지침을 제공한다는 점에서 행복한 삶을 영위하기 위해 반드시 필요하다. 매킨타이어가 언급했듯 덕이 “인간의 궁극적인 목적”은 아니라 할지라도, 현실 생활의 영위하는 데 핵심이 되는 본질적인 부분임은 틀림없다.<sup>83)</sup> 가쌍디의 윤리학에서도 덕은 인간 행위의 최종목적이 아니라, 쾌락이라는 최고선을 획득하기 위한 수단의 의미를 지닌다. 따라서 이로부터 아리스토텔레스가 지적한 대로 수단은 우리가 숙고하고 ‘선택하는 것 (proaireton)’인 고로,<sup>84)</sup> 최선의 행위를 선택할 수 있는 능력으로서 프로네시스를 소유하고 실천하는 사람만이 행복한 삶을 향유할 수 있다는 결론이 도출된다. 이런 맥락에서 덕과 행복이 결합된 그의 윤리학은 전통적인 도덕철학의 기본입장과 궤를 같이한다. 덕은 쾌락의 획득을 위한 수단이기만,<sup>85)</sup> 쾌락은 덕의 결과라는 점에서 덕의 소유와 실천은 행복한 삶을 위한 필요조건이기 때문이다.

82) Pierre Gassendi, op. cit., 제2권 p.795b 참조.

83) 알래스테어 매킨타이어 저, 김민철 역, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』, 철학과 현실사, 2004, 133쪽 참조.

84) NE, 1113b 참조.

85) 아리스토텔레스 역시 덕의 활동을 수단과 관계하는 것으로 보았다(Ibid, 1113b 참조). 따라서 문제는 덕이 어떤 목적을 위한 수단으로 봉사하는가하는 점에 있다. 아리스토텔레스가 덕을 소유하고 실천하는 목적을 이성의 원활한 활동에서 찾았다면, 가쌍디의 경우 덕을 함양하는 목적은 최고의 쾌락으로서 영혼의 평온함에 도달하는 데에 있다.

## V. 가쌍디 윤리학의 의의

소피스트와 소크라테스에 의해 철학의 관심이 자연에서 인간으로 전환되고, 아리스토텔레스가 덕에 관한 연구를 별도의 학문 영역으로 구분한 이래 오늘날까지 윤리학은 철학의 분과들 가운데 핵심적인 위치를 차지하고 있다. 이론학문이나 기예와 달리 윤리학은 사회적 존재로서 인간의 실제적인 삶과 직결된 규범의 문제를 다루는 실천학문이기 때문이다. 사실 다양한 윤리학설 가운데 쾌락주의만큼이나 오래도록 폭넓은 반향을 불러일으킨 것도 없다. 그 이유는 무엇보다 인간 행위에 대한 설명 방식이 보편적 정서에 잘 부합하고, 자연적 본성에 대한 상식적 사고에 기초하고 있을 뿐만 아니라, 일상의 경험과도 잘 들어맞기에 별 다른 추가적 설명이 필요 없기 때문이다. 바꿔 말해, 여타의 윤리학 이론들과 비교해 쾌락주의가 지닌 퇴색되지 않는 강점 또는 매력은 복잡다단한 인간의 감정과 행위를 단지 한두 가지의 반박할 수 없는 명쾌한 원리로부터 설득력 있게 풀어낸다는 점에 있다. 이런 까닭에 쾌락주의는 예나 지금이나 인간 행위의 원인과 목적에 관한 설명에서 ‘절반 이상의 진실’을 제공한다고 볼 수 있다.

그런가 하면 한편으로 쾌락주의처럼 잘못 이해되고, 또 의도적으로 곡해되어 모진 비난과 배척을 당했던 윤리학적 입장도 찾아보기 힘들다. 이에 대해서는 다양한 이유가 있겠지만 가장 근본적인 것으로는 앞서 키케로의 예에서 보았듯, ‘hêdonê’ 개념에 대한 객관적인 고찰 없이 단지 말 자체의 부정적인 뉘앙스로부터 쾌락주의에 대한 전체상이 그릇되게 형성되었다는 점, 그리고 세계와 인간에 대한 이해에서 물질과 감정(혹은 정념)에 큰 의미를 부여했던 쾌락주의자들의 입장이 이성주의가 주류적 흐름으로 맥을 이어온 서양의 지적 풍토에서 좋은 공격의 빌미로 작용했다는 점을 들 수 있다.<sup>86)</sup>

이런 관점에서 볼 때, 서양 윤리학사에서 가쌍디의 윤리학이 갖는 일

차적 의의는 무엇보다 왜곡된 쾌락주의에 대한 객관적이고 합리적인 평가에 있다는 것이 적절할 듯하다. 종교적 권위가 여전히 맹위를 떨치던 17세기의 사회 상황에서 가톨릭 사제의 신분임에도 현세의 실제적인 삶에서 쾌락이 지니는 의미의 중요성을 편견 없이 재조명하고 저주받은 쾌락주의를 부활시키고자 했던 그의 학자적 용기는 높이 살만하다. 하지만 다른 학문 영역과 달리 그의 윤리학에는 고대 그리스·로마의 학문적 유산의 그늘이 너무 짙게 드리워져 있는 까닭에 그만의 고유하고 독창적인 사고의 색조가 거의 드러나지 않는다. 그의 『윤리학』 지면의 대부분이 아리스토텔레스, 에피쿠로스, 루크레티우스, 키케로, 세네카 등 선배 철학자들의 저술 인용에 할애됐다는 점은 이를 방증하는바, 그의 학문적 여정 끝까지 함께 했던 이러한 절충주의적 태도는 오늘날까지 같은 시대에 활동했던 데카르트나 흄스에 비해 그의 철학사상이 큰 관심을 끌지 못하는 중요한 이유이기도 하다.<sup>87)</sup> 그럼에도 아리스토텔레스의 덕 윤리학과 에

86) 서양 윤리학사에서 쾌락주의는 기독교가 ‘주도 종교(Leitreligion)’로 부상하기 시작하면서 극심한 탄압의 길을 걷게 되었는바, 쾌락주의의 기본 원리가 기독교 교리와 정면으로 배치되었기 때문이다. 그리하여 쾌락주의의 영향력은 기독교의 발전과 밀접한 관련을 맺으며 부침을 겪게 되었는바, 이는 4세기 말 기독교가 로마의 국교로 확정되면서 급속히 역사의 전면에서 자취를 감추었던 쾌락주의가 15세기 이후 교회의 절대적인 권위가 흔들리고 스콜라 철학이 쇠퇴하면서 다시 고개를 들기 시작했다는 점에서도 확인된다. 하지만 이 같은 사실은 한편으로 종교적 간섭이나 강요가 없는 한, 인간 행위의 동기와 목적은 즐거움은 좇고 고통은 피한다는 쾌락주의의 기본 원리를 충실히 따른다는 것을 방증한다고도 볼 수 있다.

87) 가쌍디 철학사상의 절충주의적 성격은 비단 윤리학뿐만 아니라, 그의 인식론과 논리학에서도 뚜렷이 나타난다. 이 모든 경우에서 그의 학문적 관심은 아리스토텔레스 철학의 경험론적 요소들을 수용하여 에피쿠로스의 감각론을 보강하는 한편, 에피쿠로스의 학설 속에서 기독교 신앙과 합치하는 내용을 부각함으로써 에피쿠로스 철학과 기독교 교리가 서로 배치하지 않는다는 것을 증명하려는 데 맞춰진다. 이런 그의 시도가 과연 성공적이었는지에 대한 후세 학자들의 평가는 비교적 인색한 편인데, 그 이유 가운데 하나로 그의 절충주의적 사고가 독자적인 이론 체계를 제시하지 못한 채, 다양한 학설들의 평면적인 나열에 그쳤다는 점을 들 수 있다. 이에 대해 레넌(Lennon)은 자신의 주장을 과감하게 피력하지 못하는 가쌍디의 소심한 성격도 일조했다고 주장한다(Thomas M.

피쿠로스의 쾌락주의 윤리학을 목적과 수단의 관계로 하나의 실천적 지식의 체계 안에서 결합하고, 에피쿠로스의 유물론과 기독교적 세계관을 천상과 세속의 새로운 관계 정립을 통해 화해시키려던 그의 노력은 물리적 세계와 규범적 세계를 단일한 원리로 설명하려는 일원론적 사고의 소산으로서 정당한 평가를 받아야 마땅하다.

• 참고문헌

- 길희성, 『인도철학사』, 민음사, 1984.
- 알래스테어 맥킨타이어 저, 김민철 역, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』, 철학과 현실사, 2004.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner. 1972.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- Charron, Pierre, *Charron's drei Bücher von der Weisheit*, Frankfurt am Main: Verlag bei Friedrich Eßlinger, 1803.
- Cicero, *Akademische Abhandlungen Lucullus*, übers. von C. Schäublin, Hamburg: Meiner, 1995.
- Cicero. *De finibus bonorum et malorum*, übers. u. hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam, 1989.
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. von O. Apelt, Hamburg: Meiner, <sup>3</sup>1990.
- Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, übers. und hrsg. von H.-W. Krautz, Stuttgart: Reclam, <sup>2</sup>1985.
- Gassendi, Pierre, *Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt, (1658) 1964.
- Lennon, Thomas M., *The Battle of the Gods and Giants: the legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Lukrez. *De rerum natura*, übers. und hrsg. von K. Büchner, Stuttgart: Reclam, 1973.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart: Reclam, 1986.
- Osler, Margaret J., *Divine will and the mechanical philosophy: Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Pfeiffer, Adalbert, *Die Ethik des Peter Gassendi*, Diss.(Erlangen), Borna-Leipzig: Buchdruckerei Robert Noske, 1908.
- Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner, 1993.
- Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, übers. von Hansueli Flückiger, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.
- Wokart, Norbert, *Die Welt im Kopf: ein Kursbuch des Denkens*, Verlag J. B. Metzler, 1998.



## An Apology for Hedonism

-A Study of Pierre Gassendi's Ethics-

Cho, Byeong-Hee\*

Pierre Gassendi views happiness as a state of enjoying goodness to the maximum under the state of minimized evil. Following the view of Epicurus, he maintains that everything that offers pleasure is good and pursuable by itself and everything that accompanies pain is bad. For him, pleasure is ultimate goodness (*summum bonum*) in that every creature pursues it as the best option without exception and it is the highest goal, rather than a means of achieving a certain purpose. In his idea of ethics, happiness and pleasure are the “form and essence” of ultimate goodness and thus he made an equation: “*summum bonum*=happiness=pleasure.” What then is the way of acquiring pleasure, which is the essence of ultimate goodness and happiness? Gassendi finds a clue for the answer in the concept of “excellence (or virtue, *aretê*)” - the ethics of ancient Greece. It is because, when virtue is related to conduct and sentiments, and every conduct and sentiment is followed by pleasure and pain, virtue, too, is related to pleasure and pain. For him, virtue does not mean such personal “ability” or “skill” as “courage” or “temperance.” He stretches the meaning of what Greek people called “*aretê*” into either “the perfection of the soul” or “habitus of knowing how to perfectly cope with passion or impulse.” According to the theory, only a man of wisdom can live a life of virtue as he or she is equipped with the capability to maintain “tranquility of soul (*tranquillitas animi*).” This paper

---

\* Lecturer, SKKU

has examined, through the view of Gassendi, how Epicurean ethics of hedonism and Aristotelian ethics of virtue can be combined in a system of practical knowledge.

Key words: Pierre Gassendi, Hedonism, Epicurean Ethics, *Summum bonum*, Happiness, Hedone, Phronesis

필자 E-Mail: chobh16@hanmail.net

투고일: 2014년 12월 19일 / 심사완료일: 2015년 1월 28일 / 게재확정일 2015년 1월 28일