

스피노자의 유덕자, 자유인

- 자유와 합리성의 계보학적 재구성 -

박 기 순

(충북대학교 철학과)

1. 서론

잘 알려진 바와 같이, 스피노자는 자신의 철학체계를 담고 있는 책에 ‘윤리학’(Ethica)라는 이름을 붙이고 있다. 이러한 사실은 그의 주요한 철학적 문제의식이 어디에 있었는지를 잘 보여주고 있다. 전통적으로 윤리학이 진정한 좋음(verum bonum)과 그것의 향유에 이르는 길에 대한 탐구, 그리고 이 탐구를 통한 자신의 재구성을 목표로 하고 있는 것으로 이해될 수 있는 한에서, 스피노자는 이 전통적인 윤리학적 문제설정을 자신의 철학적 탐구의 근본 동기로 삼고 있는 셈이다. 그리고 그가 우리 인간이 추구할만한 이 삶의 모델을 전통적인 덕(virtus) 개념을 중심으로 설명하고 있다는 점에서, 스피노자는 고전적 덕윤리학 전통의 계승자라고 할 수 있다.

주제어: 스피노자, 덕, 코나투스, 계보학, 인간본성 모델

Spinoza, virtue, conatus, genealogy, model of human nature

스피노자가 이렇게 전통적인 윤리학적 질문과 개념들을 유산으로서 이어받고 있지만, 그것들이 어떤 변형과 전화 없이 그대로 수용되고 있는 것은 아니다. 그것들은 ‘스피노자주의적’ 변형과 재구성을 겪게 된다. 따라서 스피노자의 철학, 혹은 보다 좁게는 그의 윤리학이 갖는 고유성에 대한 이해는, 자신에 앞선 철학적 전통에 대한 비판과 재구성이라는 그의 철학적 작업의 고유성을 해명하는 것에서 찾아질 수 있다.

플라톤, 아리스토텔레스, 스토아 학파 등에서 발견될 수 있는 덕윤리의 고전적 형태는 중세의 그리스도교 문화 속에서 중대한 변화를 겪게 된다. 스피노자의 직접적인 지적 환경을 구성하고 있었던 것은 이 신학적 전통, 그 가운데에서도 특별히 주의주의적(voluntarist) 전통이다. 이 전통은 멀리 아우구스티누스에까지 거슬러 올라간다. 아우구스티누스는 성서에 기초해서 그리스도교 도덕의 문제설정을 정식화한다. 그에 따르면, 인간은 그 본성의 근본적 유한성에 의해서 규정된다. 그리스도교는 이것을 최초의 인간들인 아담과 이브에 의한 원죄와 그것에 의한 인간 본성의 타락이라는 서사적 담론을 통해 설명한다. 인간 본성의 타락과 부패는 선악 개념의 발생을 의미한다. 원죄를 범하기 이전의 아담과 이브는 악의 관념을 가지고 있지 않았다. 그들이 자신들의 본성에 따라 행위하는 모든 것은 그대로 선(bonum)이었다. 그러나 신이 금지한 선악과 나무의 열매를 따먹은 후에, 그들은 타락된 본성으로 인하여 악을 행할 수 있는 가능성 즉 악의 의지를 갖게 된다. 인간이 육욕(concupiscentia)으로부터 자유롭지 못한 것은 이 때문이다. 이로부터 타락한 인간 본성의 복원 즉 구원(salus)이 도덕적 및 종교적 문제설정으로 등장한다. 그런데 이 구원은 인간 스스로의 힘만으로는 다다를 수 없다. 그것은 타자를 요청한다. 이 타자가 곧 신이며, 보다 구체적으로는 신의 대리자인 목자(pastor)이다. 요컨대, 구원은 절대적 타자인 신에 대한 믿음, 그 신의 가르침을 따르려고 하는 의지를 통해서만 가능하다. 여기에서 신은 인식의

대상으로서가 아니라 의지의 대상으로 나타나며, 신과의 합일은 인식이 아니라 의지의 문제가 된다. 그리고 이러한 한에서, 도덕적 및 종교적 전향(*conversio*)은 인식과 수련의 오랜 과정을 통해서가 아니라 갑작스럽게 일어나는 것 즉 사건으로 이해된다.

둔스 스코투스(Duns Scotus), 오컴(William of Ockham) 등을 거쳐 스피노자의 동시대인들인 홉스와 데카르트에까지 이어져 내려오는 이 주의주의적 신학 전통에서 덕은 이미 명령으로 주어져 있는 도덕적 규칙들을 따르고자 하는 자유의지의 사용으로 이해된다. 이것은 덕을 기본적으로 참된 앞에서 찾았던 고대 덕윤리 전통과 구별되는 것이었다.¹⁾ 스피노자의 덕윤리는 일차적으로 자유의지 개념에 기초해 있는 이 신학적 전통에 대한 비판으로 등장한다.

그런데 이 비판은 직접적으로는 자신의 주요 대화 상대자였던 데카르트를 겨냥하고 있다. 데카르트는 비록 신앙과 구원의 문제를 자신의 학문적 탐구에서 제외시키고 있지만, 의지의 힘에 의한 감정의 절대적 지배라는 논제를 통해서 주의주의적 신학 전통에 합류한다. 데카르트에 따르면, 절대적 자유의지를 가진 신이 자신이 설립한 자연법칙들에 예외를 만들어낼 수 있듯이, 인간은 영혼의 탁월한 능력인 의지를 통해 자연적 과정에 변화를 만들어낼 수 있다.²⁾ 데카르트에게서 정념의 지배는, 스토아적 현자의 경우처럼 자연의 필연성에 대한 동의와 수용에서가 아니라 영혼의 자유의지에서 기원하는 인과적 작용을 통해 자연의 질서를 변화

1) 많은 학자들이 인정하고 있듯이, 고대 덕윤리의 근대적 쇠퇴는 이 주의주의적 전통으로부터 연원한다. Cf. G. E. M. Anscombe(1958), "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19; A. MacIntyre(2007), *After Virtue*, University Notre Dame Press, 3rd edition, pp. 53-55.

2) Descartes(1996), *Passions de l'âme*, I, art. 41, AT XI, 359-60: "... 의지는 그 본성상 자유로워서 결코 강제될 수 없다... 영혼의 모든 능동(의지)은, 영혼이 어떤 것을 원한다는 것만으로, 자신과 긴밀하게 결합되어 있는 송과선이 이 의지에 관련된 결과를 생산하는 데 요구되는 방식으로 움직이게끔 만든다는 것에 있다".

시키는 것에 있게 된다.³⁾

이렇게 덕을 자유의지의 실행으로 이해하는 철학적 전통에 반대하여 스피노자는 덕을 이해함(intelligere)에서 찾고자 한다. 이 점에서 우리는 스피노자의 기획을 고대적 전통으로의 복귀로서 평가할 수도 있을 것이다. 그러나 이 복귀는 단순한 반복이 아니라는 점이 주목될 필요가 있다. 그는 고대 철학적 전통을 특징지었던 목적론을 비판함으로써, 전통적인 형이상학적 및 윤리학적 개념들에 새로운 위상과 의미를 부여하기 때문이다. 스피노자에 따르면, 고전적 철학자들은 그들이 바라는 인간의 모습을 인간본성으로 규정하고 그로부터 도덕 규칙들을 도출해냄으로써 결코 실현될 수 없는 일종의 유토피아를 구성했다. 따라서 그의 목표는 자유의지론뿐만 아니라 목적론으로부터 자유로운 새로운 형이상학과 인간학의 토대 위에서 새로운 ‘보편 윤리학’(Ethica universalis)⁴⁾을 정립하는 것이 된다. 스피노자의 덕윤리가 갖는 고유성, 덕윤리의 ‘근대적 옹호’로서의 스피노자 윤리학의 독특성은 바로 여기에서 찾아질 수 있을 것이다.

우리는 이 글에서 스피노자 윤리학이 갖는 이러한 고유성을 이해하기 위해, 그가 유덕자로 제시하고 있는 자유인(homo liber), 보다 정확히 말

3) 스피노자는 데카르트와 스토아주의에서 이러한 차이보다는 유사성을 발견하고 있다. 그는 이 동일성을 ‘감정에 대한 정신의 절대적 지배’에서 찾고 있다(cf. *Ethica*, V, praef.). 서로 다른 이 두 철학적 전통, 즉 목적론과 의지론이 동일한 귀결에 이르고 있다는 판단을 통해 스피노자는 이 두 전통의 동시적 비판과 극복을 과제로서 제기하고 있는 셈이다.

이하에서 스피노자의 저작의 경우는 다음의 약호를 사용한다. 『윤리학』(E, *Ethica*), 『신학정치론』(TTP, *Tractatus theologico-politicus*), 『지성개선론』(TIE, *Tractatus de intellectus emendatione*), 『정치론』(TP, *Tractatus politicus*), 『형이상학적 사유』(CM, *Cogitata metaphysica*), 『신, 인간, 그리고 인간의 행복에 관한 소론』(KV, *Korte Verhandeling*), 『편지들』(Ep, *Epistolae*). 『윤리학』을 인용할 경우에는, 정리(pr.), 증명(dem.), 주석(sc.), 따름정리(cor.), 서문(praef.), 부록(app.) 등을 각 부를 표시하는 로마 숫자 뒤에 표기한다.

4) Cf. TTP, IV, (4).

하면, 이 자유인이 이성의 인도에 따라 살아가는 사람을 지시하는 한에서, 합리성(rationality)의 개념이 어떻게 설정되고 재구성되고 있는지를 밝히고자 한다.

2. 욕망의 인간학과 고전적 인간 본성 모델에 대한 계보학적 비판

스피노자는 인간을 ‘이성적 동물’로 정의하는 전통적인 관점을 거부한다. 그에 따르면, 이 정의는 인간을 ‘깃털이 없는 두 발 가진 동물’, 혹은 ‘웃는 동물’로 규정하는 정의와 하등 다를 바가 없다. 이 규정들은 모두 사물들에 대한 한가지 사유방식, 그것도 상상적인 사유방식일 뿐이다.⁵⁾ 외부 사물들이 보여주는 상이한 특징들 사이에 존재하는 차이를 구별할 수 없게 될 때, 사람들은 자신들에게 가장 특징적인 것으로 나타나는 것, 혹은 자주 받게 되는 인상을 중심으로 하나의 보편적 이미지를 구성하고, 그것들에 보편적 이름을 붙인다. 이렇게 형성된 보편적 관념은 그 사물들의 보편적 본성으로 간주되고, 그것들의 모델(exemplar)이 된다. 그리고 이 모델 혹은 기준에 따라 개개의 사물들은 완전하거나 혹은 불완전하다고 판단된다.⁶⁾ 사람들이 사물들을 설명할 때 의거하게 되는 좋음과 나쁨, 질서와 혼란, 아름다움과 추함 등의 개념 쌍들 또한 같은 방식으로 형성된 것들이다.⁷⁾

5) Cf. CM, I, 1, § 9: “플라톤이 인간은 깃털이 없는 두 발 가진 동물이라고 말했다를 때, 그는 인간은 이성적 동물이라고 말했던 사람들보다 더 큰 오류를 범하지 않았다... 더욱이, 아리스토텔레스가 자신의 정의(인간은 이성적 동물이다)를 통해 인간의 본질을 적합하게 설명했다고 생각했다면, 그는 아주 큰 오류를 범한 것이다”. 스피노자는 류와 종차를 통한 정의가 가지고 있는 일반적 오류를 지적하기도 한다 (KV, I, 7, § 9).

6) Cf. E, II, pr. 40, sc. 1; IV, praef..

7) Cf. E, I, app..

스피노자가 보기에 이러한 사유방식은 윤리학적 관점에서 매우 부정적인 결과를 산출하였다. 스피노자는 그것을 다음과 같이 설명한다.

실제로 철학자들은 있는 그대로가 아니라 그들이 그랬으면 바라는 인간을 사유한다. 그래서 그들은 아주 종종 윤리학이라는 이름으로 풍자(satira)를 썼고, 쓸모가 있는 정치론이 아니라 몽상(chimaera)으로 여겨지는 정치론, 어떤 것도 필요치 않는 황금시대의 시인들의 섬 즉 유토피아에서나 성립 가능한 정치론을 사유하였다(TP, I, § 1).

스피노자는 여기에서 철학자들은 현실 속에 존재하는 있는 그대로의 인간이 아니라 그들이 욕망하는 인간의 모습을 인간의 본질로 정의하고 있다고 말하고 있다. 그들이 인간을 ‘이성적 동물’로 정의했다면, 그것은 이성적인 삶이 그들에게서 가장 바람직한 인간의 모습이었기 때문이라는 것이다. 그리고 그것이 이렇게 욕망할만한 것인 이유는, 이성의 가르침에 따라 살아가는 것이 우리 인간에게 가장 유용한 것이기 때문이다. 요컨대 스피노자에 따르면, 철학자들이 인간의 본질로 설정하고 있는 ‘합리성’(rationality)은 철학자들 혹은 우리 인간의 욕망을 표현하고 있을 뿐이다.

그러나 철학자들은 자신들이 인간에 대해서 형성한 이 관념의 진정한 원인을 알지 못하고 있다. 그래서 그들은 자신들의 욕망을 인간의 객관적 본질로 간주하게 된다. 이렇게 그들은 목적인과 형상인을 동일화하게 되고, 그와 더불어 형상적 본질은 완전함, 좋음, 질서로, 즉 그들이 바람직하다고 간주하는 특징들에 의해서 규정하게 된다. 철학자들이 이렇게 존재론적 범주를 가치를 표현하고 있는 윤리적 및 미적 범주와 동일시하게 되는 것은, 사물들에 대한 자신들의 사유방식이 자신들의 욕망을 그 원인으로 하고 있다는 점을 알지 못하고 있기 때문이다. 스피노자에 따르면, 이 무지는 진정한 윤리학과 정치론 대신에 ‘몽상’과 ‘풍자’를 산출

할 뿐이다. 사람들이 자신들의 이성적 본질에 이르지 못하거나 혹은 이탈할 때, 그것은 불완전함 혹은 병리로 간주되며, 한탄, 조소, 경멸, 비난의 대상이 되기 때문이다.

뒤에서 보겠지만, 스피노자는 바람직한 삶의 모델이 이성적인 삶이라는 고전적 통찰을 부정하지 않는다. 그가 비판하고 있는 것은, 그들이 이 인간 본성 모델의 형성의 진정한 원인을 이해하지 못하고 있으며, 그로 인해 그 모델을 인간의 객관적 본질로 전화시키고 있다는 점이다. 요컨대 여기에서 스피노자의 비판적 분석이 겨냥하고 있는 것은, 고대 철학자들이 보여주었던 성찰의 결과가 아니라 그것의 원인이다. 그에게서 자신에 앞선 철학적 전통을 이해하는 일은, 그것의 발생적 원인을 올바르게 파악하는 것이며, 그것을 통해 그것의 위상을 재정립하고 그것을 통해 전통적 유산의 전화 가능성을 모색하는 것이다. 우리는 이러한 철학적 작업에, 이후에 니체가 자신의 철학적 작업에 붙인 이름을 따라, ‘계보학적’(genealogical)이라는 이름을 붙일 수 있을 것이다. 잘 알려져 있듯이 니체는 전통적인 도덕을 힘의 의지(혹은 욕망), 보다 정확히 말하면 패배하고 정복당한 힘의 의지에 기초해서 설명함으로써 그것의 발생적 기원을 해명하고 있다. 우리가 보기에, 스피노자는 이러한 계보학적 작업의 선구자로서 평가될 수 있다. 니체와 마찬가지로 스피노자 또한, 전통적 윤리학의 토대인 ‘이성적 동물’로서의 인간 정의를 욕망 개념에 기초해서 해명함으로써 윤리학의 재구성을 위한 지평을 만들어내고 있다는 점에서 그러하다.

앞의 인용문에서 나타나고 있듯이, 참된 윤리학과 정치론의 구성을 위해서 무엇보다도 필요한 것은 우리가 희망하는 대로의 인간을 그것의 본성으로 파악하는 것이 아니라 현실 속에 있는 그대로의 인간을 이해하는 것이다. 이러한 조건 한에서만, 우리는 현실과 동떨어진 유토피아가 아니라 실천에 부합하는 윤리학을 구성할 수 있기 때문이다. 실제로 스피

노자는 “확실하고 논의의 여지가 없는 근거들을 통해 실천과 가장 잘 부합하는 것을 정립하고, 그것을 인간 본성 자체의 조건으로부터 연역하는 것”(TP, 1, § 4)을 자신의 윤리학 및 정치론의 과제로 삼고 있다.

여기에서 스피노자가 밝히고 있듯이, 실천에 부합하는 윤리학은 ‘인간 본성 자체의 조건’로부터 연역되어야 한다. 스피노자는 이 인간 본성의 조건을 『윤리학』에서 다음의 정리를 통해 정식화한다.

각 사물은, 자신이 할 수 있는 한에서(자신의 역량에 의해), 자신의 존재 안에 머무르려고 노력한다(E, III, pr. 6).

자연의 모든 사물들은 신의 본질인 역량(potentia)을 특정하게 규정된 방식으로 표현하며(E, I, pr. 36, dem.), 그러한 한에서 존재할 수 있는 역량(potentia existendi)을 지니고 있고, 그 역량에 의해 자신의 존재를 보존하려는 노력을 필연적으로 하게 된다. 이 점에서, 존재 보존의 노력으로서의 ‘코나투스’(conatus) 개념을 설명하고 있는 이 정리는 스피노자 존재론의 귀결이라고 할 수 있다. 그리고 동시에 이 정리는 『윤리학』 3부와 4~5부에서 각각 다루어지게 될 인간학과 윤리-정치론의 토대가 된다.

인간은 다른 모든 사물들과 마찬가지로 이 코나투스에 의해서 정의된다. 이 점에서 스피노자에게 인간은 결코 예외를 구성하지 않는다. 인간의 경우, 스피노자는 이 코나투스를 욕구(appetitus) 혹은 욕망(cupiditas)이라는 이름으로 부른다.⁸⁾ 이로부터 스피노자는 인간을 다음과 같이 정의

8) E, III, pr. 9, sc.: “이 코나투스는, 오직 정신에만 관련될 때에는 의지(voluntas)라고 불리지만, 정신과 신체에 동시에 관련될 때에는 욕구라고 불린다. 따라서 이 욕구는 인간의 본질 그 자체에 다름 아니며, 이 인간 본성으로부터 인간의 보존에 유용한 행위들이 필연적으로 따라 나온다. 그리고 인간은 그것들을 행하도록 결정되어 있다. 다음으로, 욕망은 인간이 자신의 욕구를 의식하고 있는 한에서 일반적으로 인간에게 관련되어 있다는 점을 제외하면, 욕구와 욕망 사이에는 차이가 없다. 이러한 이유로 욕망은 다음과 같이 정의될 수 있다. 즉 욕망은 자신에 대한 의식을

한다.

욕망은, 인간 본질의 어떤 주어진 변용에 의해 그것이 어떤 것을 행위하도록 결정된 것으로 사유되는 한에서, 인간의 본질 그 자체이다(E, III, def. aff. 1).

다른 모든 사물들과 마찬가지로 인간은 자신의 존재를 보존하기 위해 노력하며, 이 노력은 다른 사물들과의 상호 작용 속에서 특정한 방식으로 나타난다. 자신의 존재를 보존하려는 노력 속에서 사물들은 많은 경우 단순한 인식의 대상을 넘어 기쁨이나 슬픔을 동반하는 정서적 판단의 대상이 된다. 즉 그것들은 우리에게 좋은 것과 나쁜 것, 혹은 유용한 것 혹은 해로운 것 등의 가치와 결합되어 인식된다.

우리는 어떤 것이 좋다고 판단하기 때문에 그것을 노력하고, 바라고, 욕구하고, 욕망하지 않는다. 반대로, 우리가 그것을 노력하고, 바라고, 욕구하고, 욕망하기 때문에 우리는 그것을 좋은 것이라고 판단한다(E, III, pr. 9, sc.).

스피노자의 이 논제는 정확히 앞에서 논의했던 철학자들의 관점에 대립된다. 이들에 따르면, 우리가 무엇을 욕망하고 있다면 그것은 그것이 그 자체로 좋은 것이기 때문이다. 스피노자와 마찬가지로, 자기 보존을 동물들의 근원적 충동으로 파악했던 스토아 학파에게 자기 보존은 자연과의 합치를 의미한다. 그런데 이때, 신, 운명, 섭리(Providentia), 조화(Cosmos), 이성 등의 이름으로 불리는 자연은 좋음 그 자체로 이해된다. 따라서 그들에게서 자기 보존의 충동이 자연과의 합치의 노력이라면, 그것은 전체로서의 자연이 그 자체로 좋은 것이기 때문이다. 이러한 관점

가지고 있는 욕구이다.”

은 스피노자가 위의 논제에서 직접적으로 겨냥하고 있는 아리스토텔레스에게서 이미 표현되고 있다.

우리가 어떤 것을 욕망하기 때문에 그것이 좋은 것처럼 보이는 것이 아니라, 그것이 좋은 것처럼 보이기 때문에 우리는 그것을 욕망한다.⁹⁾

아리스토텔레스의 이 명제에 정확히 대답하는 논제를 제시함으로써, 즉 윤리적 가치를 존재론화하는 대신에 그것을 욕망의 인간학에 기초해서 설명함으로써, 스피노자는 윤리학의 범주들에 새로운 개념적 위상을 부여하고 그로부터 새로운 윤리학의 구성의 가능성을 탐색한다.

인간은 욕망하는 한에서, 좋음과 나쁨은 이 욕망에 기초해서 설명되어야 한다. 그런데 욕망은 기본적으로 자신의 존재보존의 욕망, 자신의 역량을 긍정하고 증가시키려는 욕망에 다름 아니다. 바로 이러한 이유에서 인간은 현재와는 다른 삶, 현재보다 더 강한 인간 본성을 욕망하게 된다.

…우리는 우리가 가시화할 수 있는 인간 본성의 모델(*naturae humanae exemplar*)로서 인간에 대한 어떤 관념을 형성하기를 욕망하기 때문에…(E, IV, praef.).

인간은 추구해야 할 만한 삶의 모습으로서 인간 보성의 모델을 형성한다. 이 모델의 형성은 바로 인간의 욕망, 자기보존의 코나투스로부터 나온다.

그런데 이 욕망에 의해 형성되는 모델은 하나의 가능성으로 설정된다. 그리고 이 가능성에 대한 사유는 스피노자에서는 인간 인식의 한계를 동시에 표현하고 있다.

9) Aristote, *Méaphysique*, A, 7, 1072 a 28-29.

그러나 인간은 그 약함으로 인해 자신의 사유를 통해서도 이 질서(자연의 질서)에 다가가지 못하기 때문에, 그러한 상황에서 인간은 자신의 본성보다 훨씬 강한(firmior) 어떤 인간 본성을 사유하게 된다(TIE, § 13).

스피노자의 형이상학에 따르면, 모든 것은 필연적이다. 즉 모든 것은 신의 본성의 필연성으로부터 필연적으로 생산된다. 따라서 가능성이나 우연은 존재하지 않는다. 그러나 우리 인간은 자연의 질서를 완전히 인식할 수 없기 때문에, 가능성과 우연은 인간이 피할 수 없는 사유의 지평이 된다. 그런데 스피노자에게 가능성에 대한 사유는 불가피할 뿐만 아니라 바람직한 것이기도 하다.

첨언하자면, 우리는 사물들의 연합과 연쇄 자체, 즉 사물들이 실제로 어떻게 연합되고 연쇄되어 있는지를 완전히 알지 못한다. 따라서 사물들을 가능한 것들로서 간주하는 것은 삶의 유용성(usus vitae)을 위해 바람직하다. 심지어 그것은 불가피한 것이기도 하다(TTP, IV, (1)).

어떤 것을 가능한 것으로 사유하는 것은, 이 텍스트에 따르면 ‘삶의 유용성’의 측면에서 필요하고 바람직한 것이다. 우리의 삶에 관계되는 것은 항상 구체적인 사물들이다. 그러나 우리는 그것들의 필연적인 인과적 연쇄를 온전히 인식하지 못하고 있다. 이러한 무지때문에 우리는 많은 것들을 가능한 것으로 표상한다. 이것은 우리 인간의 유한성에서 연원하는 불가피한 것이다. 그렇다면 그것은 왜 또한 바람직한 것이기도 한 것인가? 우리는 우리의 존재를 보존하고자 하는 노력과 욕망에 의해 현재보다 나은 상태, 보다 강한 존재의 모습을 형성한다. 그리고 우리는 이렇게 형성한 바람직한 삶의 모델에 다가가기 위해 노력한다. 이러한

의미에서 이 모델의 형성은 ‘삶의 유용성’의 측면에서 우리에게 바람직한 것이다. 삶의 모델의 형성은, 우리의 무지에 기원하고 있는 것이지만, 매우 역설적으로 그것은 동시에 우리의 자기 보존의 노력에 유용하고 바람직한 것이 된다.

결국, 스피노자에게서 인간 본성의 모델의 형성은, 한편으로 자기보존의 코나투스⁹⁾의 표현으로서 보다 나은 삶을 욕망하는 인간 본성과, 다른 한편으로 인간의 유한성에 의해 부여되는 무지의 한계 속에서 특정한 방식의 삶의 유형을 추구해야만 하는 인간의 조건에 기초하고 있다.

3. 인간 본성 모델(자유와 합리성)의 계보학적 재구성

3.1. 제작 모델에 기초한 윤리학적 문제설정

앞에서 언급한 것처럼, 우리가 욕망하는 인간 본성의 모델은 가능성에 대한 사유이다. 이것은 일차적으로 존재하지 않는 것에 대한 사유이다. 따라서 그것은 일종의 픽션이라고 할 수 있다. 그렇다면 이 픽션은 상상적 관념으로서 부적합한 관념으로 간주되어야 하지 않은가? 반드시 그러한 것은 아니다. 스피노자에게서 상상은 현존하지 않는 사물을 마치 존재하는 것처럼 간주하는 관념이다. 그러나 우리가 존재하지 않는 것을 떠올리면서 동시에 그것의 부재를 긍정한다면, 우리의 상상은 오류라고 할 수 없다. 스피노자가 말하고 있듯이, 그것은 우리 정신의 결함(vitium)이 아니라 탁월함(virtus)이라고 해야 할 것이다.¹⁰⁾ 예를 들면, 존재하지 않는 건물에 대한 관념적 구성은 픽션이지만, 우리는 그것을 부적합한 관념으로 규정할 수는 없다.¹¹⁾

10) Cf. E, II, pr. 17, sc..

위의 예가 보여주고 있듯이, 이 정신의 탁월함은 스피노자에게서는 특별히 ‘제작’(poiesis)의 모델에 기초해서 사유된다. 스피노자는 『윤리학』, 4부, 서문에서 좋음과 나쁨, 완전함과 불완전함과 같은 개념들에 대한 계보학적 분석을 시도하면서, 그 개념들의 생성의 뿌리를 우리의 욕망 즉 우리가 어떤 것을 제작하고자 하는 욕망에서 찾는다. 예를 들면, 우리가 어떤 집을 지으려고 할 때, 우리가 지으려고 했던 집과 관련하여 그 결과물에 대해서 우리는 ‘완전하다’ 혹은 ‘불완전하다’라고 말하게 된다. 그리고 그것을 실현하는데 도움이 되거나 해가 되는 것을 각각 좋음과 나쁨으로 이해하게 된다. 따라서 완전함과 불완전함, 좋음과 나쁨을 이러한 의미로만 사용하는 한에서, 우리는 오류를 범하지 않는다. 오류는 우리의 욕망이 추구해야 하는 보편적 관념 혹은 본질을 설정하고, 그것을 모델로서 설정하는 것으로부터 나온다. 즉 집에 대한 보편적 관념을 형성하고, 그로부터 우리가 지으려고 했던 집에 관계없이 우리가 형성한 집의 보편적 관념을 기준으로 우리가 지은 집을 완전하거나 불완전하다고 판단하는 것에서 오류가 발생하는 것이다. 이러한 사유방식은 자연 사물들에 대한 우리의 일반적인 사유방식, 즉 사물들에 대해서 특정한 보편적 본질을 설정하는 사유방식과 다르지 않다. 여기에서 제작물과 자연 사물 사이의 차이는 무화된다.¹²⁾ 그러나 고유한 의미에서의 제작, 따

11) Cf. Ep, 9.

12) 우리는 이것을 아리스토텔레스에서 발견할 수 있다. 그에 따르면, “기예(techne)는, 자연이 할 수 없는 것을 하지만, 자연의 모방이다”(Physique, II, chap. 8, 199a). 그러나 다른 한편으로 자연을 모방하는 기예는 아리스토텔레스에게서 자연을 설명하는 사유 모델을 제공해주고 있다. 실제로 아리스토텔레스는 자연 사물들과 관련하여 4원 인론을 설명할 때, 기예를 범례로 삼고 있으며, 그가 『자연학』에서 제시하고 있는 설명의 예들은 대부분 제작물과 관련된 것들이다(이에 대해서는 J.-P. Sérís, *La technique*, PUF, Paris, 1994, p. 26을 참조할 것). 스피노자가 완전함과 불완전함의 관념이 표현하는 상상적 사유방식의 오류를 분석할 때, 그는 그것이 정확히 제작의 모델을 자연 사물들에 적용하는 것에서 발생하는 것임을 지적하고 있다. 결론적으로, 아리스토텔레스에서 기예는 자연을, 그리고 자연은 기예를 모델로 삼아 이해되

라야 할 어떤 보편적 기준에 독립적이며 오직 우리의 욕망에 의해서만 설명되는 이 제작의 문제설정 하에서 고려되는 한,¹³⁾ 모델의 형성은 그 자체로는 오류가 아니다.¹⁴⁾ 스피노자가 우리 인간은 인간 본성 모델의 형성을 욕망한다고 말할 때, 그것은 정확히 이 제작의 문제설정 하에서 이해되어야 한다. 그리고 바로 이러한 제작의 문제설정 하에서 스피노자의 윤리적 탐구는 개시되고 있는 것이다.¹⁵⁾

3.2. 예속적 삶과 과잉 개념

따라서 오히려 문제가 되는 것은 어떤 픽션을 구성하는가이다. 하나의 픽션으로서 바람직한 인간 본성 모델의 형성을 욕망할 때, 그것은 사람들에 따라 다르게 나타날 수 있다. 그 모델은 쾌락적 삶일 수도, 부유하거나 명예로운 삶일 수도 있으며, 아니면 이성적인 삶일 수도 있다. 각자

고 사유되고 있다. 이러한 의미에서 둘은 서로 조건짓고 있다고 할 수 있다.

- 13) 제작물의 고유성을 자연 사물과 비교하면서 규정하고 있는 것도 아리스토텔레스이다. 그는 그것을 다음과 같이 설명하고 있다: “이러한 사물들(기예의 생산물)의 원리는 그것들을 제작한 사람 안에 있는 반면에, 필연성 혹은 자연에 의해 존재하는 사물들의 원리는 그 사물들 자체 안에 있다”(Physique, II, chap. 8, 199a). 스피노자는 여기에서 아리스토텔레스가 밝히고 있는 기예의 고유성을 인간의 자기(재)구성이란 윤리학적 문제설정에 도입하고 있는 셈이다.
- 14) J. B. Schneewind는 『윤리학』, 4부, 서문에서 스피노자가 제시하고 있는 논변은, 인공적 제작물이 아닌 사물에 대해 형성하는 모든 모델이 부적합성을 함축하고 있으며 따라서 스피노자가 말하는 인간 본성 모델 또한, 비록 그것이 해로운 것이 아니라 필요한 것이긴 하지만, 부적합한 관념에 속한다고 주장한다. Cf. J. B. Schneewind, *The invention of Autonomy*, Cambridge University Press, 1998, p. 218(cited in A. Youpa, “Spinoza’s Model of Human Nature”, *Journal of History of Philosophy*, Volume 48, n. 1, January 2010, p. 64). 그러나 이러한 해석은, 스피노자에 존재하는 픽션 개념 혹은 제작의 이념에 대한 불충분한 인식에서 비롯된 것이다.
- 15) 이러한 윤리적 문제설정은, 니체의 영향 하에서 푸코가 헬레니즘 철학에서 발견하고 있는 ‘실존의 미학’(l’esthétique de l’existence) 혹은 ‘자기의 기술’(technique de soi)과의 유사성 속에서 이해될 수도 있을 것이다.

가 바람직하다고 판단하는 모델에 따라, 각자는 그 모델에 다가가게 하는 것을 좋은 것 혹은 유용한 것으로 인식하고, 반대로 그것에 다가가는 것을 방해하는 것은 나쁜 것 혹은 유해한 것으로 인식하게 될 것이다. 따라서 우리가 어떤 픽션을 구성하는가에 따라 우리는 사물들에 상이한 가치들을 부여하게 될 것이며, 그리고 그러한 상이한 가치판단은 우리를 상이한 삶의 형태로 이끌게 될 것이다.

따라서 중요한 것은 이 상이한 모델들 가운데 어떤 것이 ‘진정으로’ 바람직한 것인지를 구별해내는 것이다. 그렇다면 이 상이한 모델들 사이의 차이는 어떠한 관점에서 평가되어야 하는가? 여기에서도 우리는 사유 가능한 모델들의 발생적 기원을 밝힘으로서 그 차이를 설명할 수 있다.

우리는 앞에서 스피노자의 윤리학적 성찰은 모든 사물의 본질인 자기 보존의 욕망에 기초해 있다는 것을 밝힌 바 있다. 윤리적 삶의 모델의 형성이 바로 이 욕망에 토대하고 있다는 점을 상기할 필요가 있다. 요컨대, 사람들이 형성하는 상이한 인간 본성의 모델들은 모두 하나의 동일한 욕망, 자신들의 존재 보존을 가능케 하는 보다 역량이 크고 보다 큰 완전성을 가진 존재로 자신을 구성하고자 하는 욕망으로부터 나온 것이다. 따라서 사람들의 윤리적 목표는 동일하다. 그것은 보다 큰 역량을 지닌 존재로의 자신의 재구성이라고 할 수 있다.

우리는 다른 사물들과의 인과적 상호작용 속에서 변용하고 변용된다. 대부분의 경우, 이 변용은 우리의 행위 역량을 증가시키거나 감소시킨다. 이 역량의 변이를 스피노자는 감정이라는 이름으로 부른다.¹⁶⁾ 따라서 자신의 존재를 보존하고자 노력하는 우리 인간은 우리에게 기쁨을 주는 것은 좋음으로, 그리고 슬픔을 주는 것은 나쁨으로 판단한다.

16) E, III, def. 3: “나는 감정(affectus)을, 신체의 행위 역량을 증가시키거나 감소시키고 돕거나 억제하는 신체의 변용들, 그리고 동시에 이 변용들에 대한 관념들로 이해한다.”

좋음과 나쁨에 대한 인식은, 우리가 기쁨과 슬픔을 의식하는 한에서, 그 기쁨과 슬픔 이외에 다른 것이 아니다(E, IV, pr. 8).

예를 들면, 우리가 자주 혹은 매우 강하게 어떤 부유함의 상태에서부터 기쁨을 얻었다면, 우리는 다른 어떤 것보다 부유함을 가장 좋은 것으로 간주하게 될 것이다. 그리고 이로부터 우리는 자연스럽게 그러한 부유한 삶을 추구할만한 삶의 모델로서 설정하게 될 것이다. 그런데, 부, 명예, 쾌락 등 사람들이 일반적으로 좋음으로 판단하는 것들에 기초해서 삶의 모델을 형성하고, 그것에 따라 삶을 영위하는 사람들은 진정한 행복에 이르지 못한다. 그 이유는 무엇보다도 그 가치판단을 함축하고 감정들이 부적합한 인식에 기초해 있는 수동적 감정들이기 때문이다. 요컨대, 자기 보존의 노력이 사물들에 대한 부적합한 인식에 기초해 있는 한에서, 존재 보존의 노력은 성공적일 수가 없다.

왜 그러한가? 우리가 부적합한 인식을 갖는다는 것은, 외부 사물들이 우리와의 작용 속에서 산출하는 일면적인 결과를 통해 그 사물들의 본성을 인식하는 것을 의미한다. 그리고 이러한 인식은 그 사물들에 대한 일면적인 정서적 판단과 가치판단을 산출하게 된다. 이것이 곧 수동적 감정들이다. 따라서 우리가 이렇게 부적합한 인식과 수동적 감정에 따라 살아가는 것은, 외부 사물들이 우리에게 미치는 우연한 효과들에 종속되어 살아가는 것과 같다. 그리고 이러한 종속적 삶은, 외부 사물들이 우리와 맺는 관계가 매우 우연적이고 가변적인 한에서, 우리를 동요와 비일관성 속에 놓이게 한다. 또한 부적합한 인식은, 사물들이 우리와의 관계 속에서 산출한 특정한 결과를 그것들의 본성 자체로 파악함으로써 그 사물들이 가지고 있는 다양한 성질들을 사유할 수 있는 가능성을 막는다. 이러한 의미에서 스피노자는 부적합한 인식과 정념에 따르는 삶을 ‘과잉’(excessum)에 의해서 규정한다.

…우리가 일상적으로 사로잡혀 있는 감정들은 대개의 경우 다른 부분들보다 더 강하게 변용된 어떤 부분과 관련맺고 있다. 따라서 감정들은 대부분 과잉적이며, 정신이 다른 사물들을 사유할 수 없을 정도로 오직 한 대상의 고찰에만 정신을 묶어 놓는다(E, IV, pr. 44, sc.).

바로 이러한 이유들 때문에, 사물들에 대한 부적합한 인식 혹은 일면적 인식에 따라 살아가는 것은, 참으로 유용한 것을 추구하는 것과는 거리가 멀뿐만 아니라 오히려 그것을 방해하는 것이다. 그리고 이러한 한에서, 수동적 감정에 의해 형성되는 인간 본성의 모델은 우리의 존재를 보존하고 역량을 강화하는 삶의 모델이 될 수 없다.

3.3. 다양성과 균형 개념을 통한 합리성의 계보학적 재구성

그렇다면 우리가 진정으로 추구할만한 인간 본성의 모델은 어떤 것이 되어야만 하는가? 스피노자는 그것의 구성을 존재 보존의 코나투스에 기초해서 설명한다. 그 모델이, 전통적으로 사용되어 왔던 덕 개념에 의해 정의될 수 있다면, 그 덕의 유일한 토대는 자신의 존재를 보존하기 위한 노력 이외에 다른 것이 될 수 없기 때문이다(E, IV, pr. 18, sc.; pr. 22, cor.). 이러한 관점에서, 유덕자는 무엇보다도 자신의 존재를 보존하려고 노력하는 사람을 지시한다.

각자는, 자신에게 유용한 것을 추구할수록, 즉 자신의 존재를 보존하려고 노력할수록 그리고 그렇게 할 수 있는 만큼, 그만큼 덕을 갖추게 된다. 반대로 각자는, 자신에게 유용한 것(을 욕구하는 것), 즉 자신의 존재를 보존하는 것을 게을리 하는 한에서, 그만큼 무능력하다(impotens)(E, IV, pr. 20).

그런데 스피노자의 주장에 따르면, 사실 모든 사물은 자신의 존재를 보존하려고 노력한다. 그런데 앞에서 살펴 본 바와 같이, 대부분의 경우 이러한 노력은 부적합한 인식과 수동적 감정에 인도되어 스스로를 연약한 존재로 만드는 결과를 낳는다. 따라서 유덕자는 이러한 경우들과 구별되어야 한다. 즉 유덕자는 적합한 인식에 기초해서 자신의 존재를 보존하고자 노력하는 사람으로 이해되어야 한다.

절대적으로 말해, 덕에 따라 행위하는 것은, 우리에게는 이성의 인도에 따라 행위하고 살아가며 자신의 존재를 보존하는 것(이 세 가지는 동일한 것을 의미한다)에 다름 아니다(E, IV, pr. 24).

우리에게 진정으로 유용한 것과 그렇지 않은 것을 파악하는 것은 이성적 인식에 의해 가능하다. 이렇게 이성의 인도에 따라 자기 보존의 노력을 경주할 때, 우리는 유덕자가 된다. 그런데 이렇게 말하는 것만으로는 불충분하다. 왜냐하면 그것은, 덕은 어떤 주어진 기능을 훌륭히 수행하는 것에 있으며, 따라서 그것에 필요한 참된 앎에 기초해 있는 것으로 이해하였던 고전적 덕 개념과의 차별성을 보여주지 못하기 때문이다. 스피노자에게서는, 이성적 인식이 우리에게 ‘그 자체로 좋은 것’이 무엇인지를 알려주기 때문에, 이성의 인도에 따라 사는 것이 삶의 모델로서 설정되고 있는 것이 아니다. 이성적 인식이 우리의 존재 보존에 왜 참으로 유용한 것인지가 설명될 때, 이성적 인간은 인간 본성의 모델로 구성되는 것이다.

스피노자에 따르면, 적합한 인식은 우리 정신이 여러 사물들을 ‘동시에’(simul) 사유함으로써, 어떤 점에서 그것들이 합치하고, 서로 다르며 또는 대립하는지를 이해하는 것에 있다.¹⁷⁾ 앞에서 살펴보았던 부적합한 인식이, 외부 사물들이 우리에게 준 특정한 인상이나 이미지에 의해 그

17) Cf. E, II, pr. 29, sc..

것의 본성을 고정화하는 사유를 지시한다면, 이성적 인식은 여러 가지 것을 동시에 사유할 수 있는 ‘균형성’과 ‘다양성’을 의미한다. 스피노자는 정확히 이러한 관점에서 신체의 역량과 사유의 역량을 사유한다.

한 물체가 동시에(simul) 보다 많은 방식으로 작용하거나 작용 받을 수 있는 능력에서 다른 물체들보다 우세할수록, 그것의 정신은 보다 많은 사물들을 동시에 지각할 수 있는 능력에서 우세하다. 그리고 한 물체의 작용들이 오직 그 물체에만 의존할수록, 그리고 작용하기 위해 그것과 협력하는 물체들이 적을수록, 그것의 정신은 분명하게 이해할 수 있게 된다(E, II, pr. 13, sc.).

스피노자의 이 언급은 다음과 같이 이해될 수 있다. 첫째, 물체의 역량은 보다 많은 방식으로 작용하거나 작용 받을 수 있는 능력에 의해 결정된다. 그런데 한 물체가 다양한 방식으로 작용하거나 작용 받기 위해서는, 그 물체는 다양한 본성을 갖는 다양한 부분들로 구성되어 있어야만 한다. 이러한 관점에서 한 물체의 역량은 그 구성의 ‘다양성’ 혹은 ‘복합성’에 의해 결정된다.

둘째, 물체가 이렇게 다양한 방식으로 작용하고 작용 받을 수 있게 되는 한에서, 그것에 결합되어 있는 정신은 보다 많은 사물들을 ‘동시에’ 지각할 수 있게 된다. 이렇게 정신이 동시에 보다 많은 것을 지각할 수 있을 때, 정신은 그것들 사이의 동일성, 차이 등을 사유할 수 있고, 사물들에 대한 적합한 관념을 가질 수 있게 된다. 즉 우리의 신체가 보다 다양하게 변용하고 변용될 수 있는 역량을 가질 때, 우리의 정신은 보다 이성적인 것이 될 수 있다.

셋째, 스피노자가 한 물체의 작용이 오직 그 자신에만 의존할 경우 그 물체에 상응하는 정신이 합리적 인식에 이를 수 있다고 말할 때, 그것은 한 유한한 물체가 다른 물체들과 협력하지 않고 홀로 작용할 수 있다는

것을 주장하는 것은 아니다. 물체는 그것이 유한한 사물인 한에서 다른 유한한 사물들과의 인과적 상호관계에 놓이게 된다. 이것은 그것이 유한한 사물인 한에서 필연적이다. 한 물체가 다른 물체들과의 협력을 통해 작용하는 것은 필연적이지만, 다른 물체들과의 공통적 본성에 따른 협력일 때, 달리 말하면, 다른 물체들의 작용 법칙들을 이해하고 그 것들에 합치하여 작용할 때, 그 작용은 오직 그 물체의 본성만으로 이해될 수 있다.¹⁸⁾ 즉 그 물체는 이 작용의 부분적 원인이 아니라 온전한 원인 혹은 적합한 원인이 되며, 그러한 한에서 그 물체의 정신은 이 작용을 적합하게 인식할 수 있게 된다. 스피노자는 이렇게 한 물체가 자신의 작용의 온전한 혹은 적합한 원인이 될 때, 그 물체는 능동적이라고 말한다.¹⁹⁾ 그런데, 한 물체의 작용이 외부 물체들에 대한 적합한 인식에 따라 이루어지기 위해서는, 앞에서 설명했듯이, 그 물체는 다양한 부분들로 구성되어야 하고 그에 상응하여 정신은 여러 사물들을 동시에 사유할 수 있어야 한다. 따라서 앞에서 인용한 글에서 두 번째 부분에서 언급하고 있는 내용은 결국 첫 번째 부분으로부터 나오는 귀결이다.

이러한 고찰을 통해서 볼 때, 이성적 인식은 사물들의 다양한 모습들을 동시에 고려함으로써 그것들 사이의 복합적 관계를, 그리고 그에 따르는 사물들의 다양한 성질들을 이해하는 것에 있다. 그리고 우리가 이러한 인식을 통해 우리의 본성을 구성할수록, 우리의 신체와 정신은 외부 사물들의 다양한 변이들에 적응할 수 있고 따라서 우리의 존재를 보존할 수 있는 더 큰 역량을 가지게 된다. 바로 이러한 이유에서 이성의

18) Cf. E, II, pr. 38과 39.

19) “우리가 우리 안에서 또는 우리 밖에서 일어나는 어떤 것의 적합한 원인일 경우, 즉 (*앞의 정의에 의해*) 오직 우리의 본성만으로 명석하고 판명하게 이해될 수 있는 어떤 것이 우리 안에 또는 우리 밖에서 우리의 본성으로부터 따라 나올 경우, 나는 우리가 능동적이라고 말한다. 반대로, 우리가 단지 부분적인 원인일 뿐인 어떤 것이 우리 안에 일어날 경우, 또는 우리의 본성으로부터 따라 나올 경우, 나는 우리가 수동적이라고 말한다”(E, III, def. 2).

인도에 따라 살아가는 것은, 우리의 존재 보존에 진정으로 유용한 것이며, 이성적 인식이 이러한 의미에서 진정으로 좋은 것인 한에서 합리성은 자기 보존의 욕망이 형성하는 인간 본성의 모델에 부합하는 것이다.

이렇게 스피노자에게서 윤리적 모델로서의 합리성은, 존재 보존의 노력이라는 근원적인 토대로부터 재구성된다. 그리고 이 재구성된 합리성은 균형과 다양성을 그 주요 특징으로 갖는다. 앞에서 설명한 것처럼, 역량이 균형과 다양성에 의해 규정될 수 있다면, 합리성은 바로 존재 보존의 역량 그 자체를 의미한다. 따라서 모델로서 설정되는 이성적 인간은, 그 신체와 정신이 다양한 부분들로 구성되어 있고, 그 부분들 사이에 어떤 과잉이나 교란도 없는 균형 상태를 유지하고 있는 존재로서 규정된다. 스피노자가 이렇게 합리성을 균형과 다양성의 이념에 의해 재구성하고 있다는 점은, 구성된 인간 본성의 모델에 기초해서 좋음과 나쁨을 규정하고 있는 곳에서 보다 명확하게 드러난다.

인간 신체를 보다 많은 방식으로 변용될 수 있도록 이끌거나 보다 많은 방식으로 외부 사물들을 변용할 수 있도록 이끄는 것은 인간에게 유용하다(E, IV, pr. 38).

인간 신체의 부분들이 서로 맺고 있는 운동과 정지의 관계가 보존되도록 만드는 모든 것은 좋은 것이다(E, IV, pr. 39).

스피노자는 이 정리들에 앞서 인간 본성의 모델을 코나투스에 기초해서 계보학적으로 재구성한 후에 비로소, 『윤리학』, 4부, 서문에서 언급한 대로 여기에서 그 모델의 관점에 입각하여 좋음과 나쁨을 일반적으로 규정하고 있다. 이 정리들에 따르면, 좋음과 나쁨, 유용함과 해로움의 기준이 되는 것은 각각 다양성과 균형이다. 이것은 재구성된 인간 본성의 모델 즉 합리성이 바로 이 다양성과 균형에 의해 규정되고 있음을 역으로 증명해 준다.

우리가 보기에, 스피노자에게서 존재 보존의 역량 혹은 ‘파괴 불가능성’은 다양성과 균형의 이념에 의해서 사유되고 있다. 이것은 절대적 파괴 불가능성으로 이해되는 신에 대한 개념화에서 분명하게 나타난다. 신의 역량과 본성은 무한히 많은 다양한 사물들을 생산할 수 있는 절대적 다양성과 어떤 다른 것에 의해서도 교란될 수 없는 부분들 사이의 절대적 균형성(자연 법칙들)에 의해 규정되며, 그러한 한에서 신은 절대적으로 파괴될 수 없다.²⁰⁾

물론 이렇다고 해서, 스피노자가 『윤리학』, 4부, 정리 19~37에서 인간 본성 모델의 구성과정을 제시할 때, 그가 직접적으로 그것을 신에 대한 인식으로부터 이끌어내고 있는 것은 아니다. 뒤에서 보겠지만, 모델로서의 이성적 인간이 궁극적으로 신에 대한 인식에서 자신의 최고의 덕을 발견하게 되지만, 그것은 그 구성과정의 도달점이지 출발점은 아니다. 그것의 구성과정은 존재 보존의 노력으로서의 코나투스, 그리고 그것으로부터 나오는 좋음과 나쁨에 대한 인식을 통해서 이루어진다. 그리고 그 이후, 즉 앞에서 인용한 정리 38에서부터는 이렇게 형성된 모델에 기초해서 무엇이 좋음 혹은 나쁨으로 간주되어야 하는지가 설명된다.²¹⁾

20) 스피노자가 신외에 유일하게 ‘절대적’이라는 용어를 통해 규정하고 있는 민주주의 정치체제 또한 바로 이 다양성과 균형의 이념을 통해 사유되고 있다. 이 점에서, 민주주의는 신과의 유비 관계 하에서 이해될 수 있다.

21) J. Bennett은 스피노자에게서 좋음과 나쁨의 가치판단이 서로 다른 두 가지 토대, 즉 기쁨 및 슬픔의 감정들과 인간 본성의 모델을 통해서 규정되고 있다고 주장한다. 그런데 그에 따르면, 4부 「서문」에서 스피노자가 언급하고 있고, 그 이후 본문에는 등장하지 않고 있는 ‘인간 본성의 모델’ 개념은 스피노자가 미처 수정하지 못한 초기의 사유 상태의 흔적이다(cf. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984, pp. 295-6). 그러나 우리가 보기에 이러한 입장은, 인간 본성 모델의 형성이 좋음과 나쁨의 가치판단과 맺고 있는 이중적 관계를 이해하지 못하는 데서 연유하고 있는 잘못된 해석이다. 인간 본성 모델은 한편으로는 (이성적 혹은 비이성적) 감정에 토대를 두고 있는 가치판단으로부터 형성되며, 다른 한편으로는 좋음과 나쁨의 가치판단에 기준이 된다. 따라서 가치판단의 두 토대는 서로 긴밀히 연관된 것이며, 서로 양립 불가능한 이질적인 것이 결코 아니다.

3.4. 합리성과 자유의 동일화

이 과정에서 스피노자는, 특히 『윤리학』, 4부, 정리 67~73에서 앞에서 그 구성을 설명한 바 있는 ‘이성의 인도에 따라 살아가는 사람’을 ‘자유인’으로 부른다. 그렇다면 이 동일화는 어떻게 이해될 수 있을까? 혹은 그것의 비판적 함의는 무엇인가?

스피노자에게서 자유(libertas)는 무엇보다도 의지의 자유, 혹은 원인의 부재를 의미하지 않는다. 앞의 서론에서 밝혔듯이, 스피노자 철학은 그리스도 신학 전통에서 유래하는 의지의 자유라는 논제에 대한 비판을 자신의 주요한 철학적 과제로 삼고 있다. 이 의지의 자유는, 특별히 도덕이론에서 정신에 의한 신체의 지배, 보다 정확히 말하면 신체로부터 연원하는 정념들의 지배를 주체화한다. 요컨대, 이 논제는 도덕의 문제를 정신과 신체 사이의 지배와 종속 관계 하에서 설정하고 있다.

그런데 스피노자에 따르면, 의지의 자유는 우리가 구성한 환영에 불과하다. 인간을 이성적 동물로 규정하는 고전적 정의에 대한 계보학적 비판을 수행하고 있는 스피노자는 이 의지의 자유를 동일한 방식으로 비판하고 있다. 즉 그에 따르면, 우리가 스스로를 자유롭다고 생각하는 것은 다음과 같은 인간학적 조건으로부터 형성된 것이다. 첫째, 우리는 무엇을 욕망하며 또한 그 욕망을 의식하고 있다. 둘째, 그런데 우리는 무지하게 태어나서 그것의 원인을 알지 못한다. 따라서 우리는 스스로를 자유롭다고 생각한다.²²⁾ 요컨대, 자유의지는 존재 보존을 위한 노력을 자신의 본성으로 갖고 있는 인간이 무지라는 조건 속에서 형성하는 상상적 관념이다.

이러한 비판을 통해 자유를 의지의 자유와 동일화하는 관점을 거부하고, 스피노자는 자유를 새로운 토대 위에서 재개념화한다. 그것은 자유

22) Cf. E, I, app..

와 합리성의 동일화를 통해서 등장하게 된다. 앞에서 설명한 바와 같이, 이성의 인도에 따라 행위한다는 것은, 우리가 우리 행위의 적합한 원인이 된다는 것을 의미한다. 그리고 우리가 이렇게 적합한 원인이 될 때, 우리는 능동적이라고 말해진다. 이와 같이 능동성과 동일한 의미로 이해되는 자유는, 외부 사물들과 우연적 만남에 의해 우리의 행위가 결정되는 것과는 정반대로, 우리의 행위가 오직 우리의 본성으로부터 나오는 것을 의미한다. 그런데 이것은 당연히 우리가 외부 사물들에 대한 참된 인식에 기초해서, 그것들과 합치하여 행위할 때 가능해진다.

이러한 관점에서 자유는 필연성과 대립되지 않는다. 오히려 자유는 필연성에 대한 인식으로부터 나오는 것이다. 스피노자는 정확히 이러한 의미에서 신을 자유로운 원인으로 규정한다. 즉 신은 자신의 본성의 필연성에 따라 행위하기 때문에 절대적으로 자유롭다. 그러나 인간은 다른 사물들과의 인과관계 속에서 존재하고 행위하기 때문에 절대적으로 자유로울 수 없다. 그럼에도 불구하고, 인간이 사물들의 필연적 인과관계를 적합하게 인식하게 될 때, 적어도 그러한 한에서 우리는 자유롭다. 따라서 이렇게 우리가 사물들을 적합하게 인식하면 할수록 우리는 그만큼 스피노자적 의미에서 자유롭다고 할 수 있다. 그리고 그만큼 우리는 외부 사물들의 우연성과 가변성에의 종속을 의미하는 정념들로부터 자유로워진다. ‘-로부터의 자유’는 이성적 인식으로부터 나오는 능동성의 자연스러운 귀결로서 이해될 수 있으며, 그 역은 아니다.

따라서 우리가 자유인의 모델에 다가갈 수 있는 길은 오직 사물들에 대한 적합한 인식에 있다.

이해하는 것으로 진정으로 인도하는 것만, 혹은 우리가 이해하는 것을 방해할 수 있는 것만이 좋거나 나쁘다는 것을 우리는 확실하게 안다(E, IV, pr. 27).

이성적 인식이 우리에게 진정으로 좋은 것인 한에서, 그것으로 인도하는 모든 것은 좋은 것이라고 할 수 있다. 이로부터 우리가 추구할만한 것으로 설정해야만 하는 인간 본성의 모델이 무엇인지가 밝혀진다. 그것은 이해하는 자, 곧 현자(sapiens)이다.

그런데 우리 인간이 이해할 수 있는 최고의 대상은 신이다. 모든 사물들은 그것 없이는 존재할 수도 이해될 수도 없기 때문이다. 우리가 자연 사물들을 이해하면 할수록 우리는 보다 더 신을 이해할 수 있게 된다(E, V, pr. 24). 따라서 우리에게 최고의 좋음은 신을 인식하는 것에 있다. 따라서 최고의 덕 또한 그것에 다름 아니다.

정신의 최고 좋음은 신에 대한 인식이며, 정신의 최고의 덕은 신을 인식하는 것이다(E, IV, pr. 28).

전통적으로 최고의 좋음은 신과의 합일로 규정되었다면, 스피노자에게서 그것은 신에 대한 믿음과 그를 향한 의지를 통해서가 아니라 오직 이해함을 통해서 가능하다. 다른 한편으로 그것이 이해의 대상으로 간주된다면, 그것은 그가 좋음 자체이기 때문이 아니라 우리의 존재 보존의 노력이 이해함에 있고, 신은 최고의 이해 대상이기 때문이다. 신은 그 이상도 그 이하도 아니다.

4. 자유인과 정치

우리는 존재 보존의 노력으로서 우리에게 유용한 것을 추구한다. 우리가 다른 인간들과 특정한 관계를 맺고 살아가는 것은, 유용한 것을 추구하는 우리의 코나투스에 의해서이다. 따라서 코나투스는 인간들이 함께

공동체를 형성하여 살아가는 것을 설명해주는 유일한 토대이다. 코나투스 가 윤리학뿐만 아니라 정치론의 토대가 되는 것은 이러한 이유에서이다.

따라서 코나투스의 관점에서 첫 번째로 제기해야 할 물음은, 어떤 이 유에서 다른 인간들은 우리에게 유용한가 하는 점이다. 이에 답하기 위 해 스피노자는 일반적인 원리부터 제시한다. 그에 따르면, 우리의 본성 과 완전히 다른 것은 유용하지도 해롭지도 않다. 즉 그것은 우리의 역량 을 증가시키지도 감소시키지도 않으며 따라서 좋은 것도 나쁜 것도 아니 다(E, IV, pr. 29). 유용성과 해로움, 좋음과 나쁨은 다음의 조건 아래에서 만 규정될 수 있다.

어떤 것도, 그것이 우리의 본성과 공통으로 가지고 있는 것에 의 해 나쁜 것이 될 수 없다. 그것이 우리에게 나쁜 것인 한에서 그것 은 우리와 상반된 것이다(E, IV, pr. 30).

어떤 것이 우리의 본성에 합치하는 한에서, 바로 그 점에서 그것 은 필연적으로 좋은 것이다(E, IV, pr. 31).

이로부터 원리적으로 우리의 본성에 가장 합치하는 것은 우리의 본성 에 가장 유사한 것, 즉 다른 인간들이라는 점이 따라 나온다. 그러나 이 렇게 말하는 것은 이미 다른 인간들이 우리와 본성에서 유사하다는 것을 전제하는 것이다. 따라서 보다 엄밀하게 우리는, 어떤 것이 우리와 공통 적인 것을 가지고 있다는 것 즉 우리와 유사하다는 것을 어떻게 알 수 있는가를 물어야 한다. 스피노자의 대답은 다음과 같다.

이로부터, 한 사물이 우리의 본성에 합치할수록 그것은 우리에게 더 유용하고 더 좋은 것이며, 반대로 한 사물이 우리에게 유용할수 록 그것은 그 점에서 우리의 본성과 합치한다는 것이 따라 나온다 (E, IV, pr. 31, cor.).

요컨대 본성의 공통성 혹은 유사성과 유용성 사이에는 상호적 관계가 존재한다.²³⁾ 다시 말하면, 어떤 것은 우리에게 유용한 것인 한에서, 바로 그 점에서 우리의 본성과 공통성을 갖는다. 따라서 일반적으로 ‘인간’이라고 불리는 어떤 것이 우리에게 유용하지 않다면, 그것은 바로 그 점에서는 우리와 어떤 본성의 유사성도 공유하고 있지 않은 것이다. 이러한 이유에서 스피노자는 다음과 같이 쓰고 있다.

인간들이 정념에 얽매어 있는 한에서, 우리는 그들이 본성적으로 합치하고 있다고 말할 수 없다(E, IV, pr. 32).

우리가 수동적 감정인 정념에 종속되어 있다는 것은, 우리의 본성이 부정적인 방식으로 즉 외부 원인들에 의한 결정 속에 놓여 있다는 것을 의미한다. 그러한 한에서 우리는 우리의 역량을 긍정하거나 실현하고 있는 것이 아니라 우리의 무능력을 드러내고 있는 것이다. 그런데 두 본성이 합치한다고 할 때, 그것은 그 본성을 규정하는 역량에서의 합치를 의

23) J. Bennett은 이 상호적 관계에 이의를 제기한다. 그의 반론은 반례를 통해 제시된다. 서로 본성이 다른 두 사물은 서로에게 유용할 수 있으며(음식물의 섭취), 반대로 동일한 본성을 가진 두 사람은 같은 것을 욕망함으로써 서로 경쟁하고 따라서 서로에게 해로울 수가 있다(cf. J. Bennett, op. cit., pp. 209-302). 그러나, 우리 본성과 다른 사물이 우리에게 유용하다면, 스피노자의 가르침에 따라 그것은 차이가 아니라 어떤 공통 본성에 의한 것으로 이해될 수 있다. 우리가 섭취하는 음식물을 우리가 욕구하는 것은, 우리의 본성으로부터 나온 것이며 그러한 한에서 그 음식물은 우리의 본성과 합치하는 것으로 간주될 수 있기 때문이다. 또한 두 사물이 경쟁 관계에 들어간다면, 그것은 그 본성의 공통성에 의해서가 아니라, 오히려 그 차이에 의해서 설명되어야 한다. 동일한 것을 욕망한다는 것으로부터 필연적으로 경쟁 관계가 도출되는 것은 아니기 때문이다. 예를 들면, 공통의 욕망을 갖는 두 사람은 동일한 목적을 위해 서로 협력할 수도 있기 때문이다. 그들이 경쟁관계에 들어선다면 그것은 협력을 가로막는 이질성 혹은 차이에 의해서이다(cf. A. Matheron, “Les fondements d’une éthique de la similitude”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1994, n° 4, 489-91).

미한다. 따라서 인간들이 정념에 묶여 있을 때, 그들은 결코 본성상 합치하고 있지 않은 것이다.

실제로 인간들은 정념에 사로잡혀 있을 때 서로 갈등하는 경우가 많다. 나는 X에 대해서 기쁨을 느끼고 따라서 그것을 사랑하지만, 다른 사람들은 동일한 그것에 슬픔을 가질 수 있고 그것 때문에 그것을 증오한다. 이러한 갈등은 스피노자가 『윤리학』 3부에서 제시하고 있는 ‘감정들의 모방’(imitatio affectuum)이라는 원리에 의해 일반화되고 강화된다.²⁴⁾

요컨대, 우리가 감정들의 지배 하에서 살아갈 때, 우리는 이렇게 피할 수 없는 외적 갈등과 내적 동요의 상태에 빠지게 된다. 이렇게 인간들이 정념들에 묶여 있는 한 그들은 서로 합치될 수 없다.

인간들은 수동적인 감정들에 얽매어 있는 한에서 본성에서 불일치 할 수 있다. 그리고 또한 그러한 한에서 동일한 인간은 상이한 모습과 비일관성을 갖는다(E, IV, pr. 33).

따라서 인간들이 서로 합치할 수 있는, 혹은 서로에게 유용할 수 있는 조건은 다른 곳에서 찾아져야 한다. 스피노자는 그것을 다음과 같이 정리하고 있다.

인간들이 이성의 인도에 따라 살아가는 한에서 그들은 필연적으로 항상 본성적으로 합치한다(E, IV, pr. 35).

앞에서 설명한 것처럼, 이성의 인도에 따라 살아가는 사람은 자신의 이성적 부분에 의해 규정되는 인간 본성을 실현하고자 노력한다. 다시

24) E, III, pr. 27: “우리가 어떤 감정도 가지고 있지 않지만 우리와 유사한 어떤 것이, 어떤 감정에 변용되어 있다고 상상하는 것으로부터, 우리는 그것에 의해 유사한 감정에 의해 변용된다”.

말하면 그의 노력은 참된 인식에 기초하고 있으며 따라서 진정으로 좋은 것을 욕구한다. 따라서 이 좋음은 유사한 본성을 갖는 다른 사람들에게도 필연적으로 좋은 것일 수밖에 없다. 이러한 이유에서 인간에게 가장 유용한 것, 그것은 바로 인간, 보다 정확히 말해 이성의 인도에 따라 살아가는 사람이다. 이로부터 다음과 같은 유명한 정식이 따라 나온다. “인간은 인간에게 신이다”(hominem homini Deum est) (E, IV, pr. 35, sc.).

실제로, 예를 들면 완전히 동일한 본성을 갖는 두 개체가 서로 결합되면, 그것들은 따로 떼어져서 있는 것 보다 두 배 더 역량이 큰 개체를 구성한다. 따라서 인간에게 인간보다 더 유용한 것은 없다. 말하자면, 모든 것이 모든 것에서 합치하여 모두의 정신들과 신체들이 거의 하나의 정신과 하나의 신체를 구성하고, 할 수 있는 한에서 모두 함께 자신의 존재를 보존하려고 노력하고, 모두 함께 모두에게 공통적으로 유용한 것을 각자를 위해 추구하는 것보다 인간이 자신의 존재를 보존하는 데 더 탁월한 어떤 것을 기대할 수 없다(E, IV, pr. 18, sc.).

각자의 존재를 보존하려는 노력에서 유사한 본성을 갖는 것들이 서로 힘을 합치는 것보다 유용한 것은 없다. 이러한 역량들의 결합 없이는 우리는 우리의 존재 보존을 희망할 수 없기 때문이다. 스피노자에 따르면, 국가(imperium)는 개인들의 역량의 결합 즉 대중의 역량(potentia multitudinis)에 의해서 정의된다. 개인들이 고립된 상태에서 살아가는 자연 상태보다 국가는 우리에게 보다 안정적인 환경을 제공해 준다. 그 안정적인 환경 속에서 각 개인들은 학문과 기예를 발전시킬 수 있는 더 좋은 기회를 가질 수 있다. 요컨대, 그것은 이성적 인식의 발생과 확장에 유리한 조건을 우리에게 제공해 준다. 따라서 이성의 인도에 따라 살아가는 사람은 무엇보다도 인간 사회의 형성과 발전을 욕구한다.

이성에 의해 인도되는 사람은, 자신에게만 복종하는 고독의 상태에서보다 공통의 법에 따라 살아가게 되는 도시공동체(civitas)에서보다 더 자유롭다(E, IV, 73).

스피노자가 여기에서, 이성의 인도에 따라 살아가는 사람은 공통의 법에 따라 살아가기를 욕구한다고 말할 때, 그것은 존재하는 실정법에 복종한다는 것을 의미하지는 않는다. 진정으로 유용한 것과 관련하여 스피노자는 보다 정확히 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

인간들의 공통 사회에로 인도하는 것, 즉 인간들이 화합 속에서 살도록 만드는 것은 유용하다. 반대로, 도시공동체에 불화를 만들어 내는 것은 나쁜 것이다(E, IV, pr. 40).

법은, 그것이 인간들을 결합시키고 그들이 그것을 통해서 각자의 역량을 발전시킬 수 있도록 작용할 때, 공통의 법이 된다. 현실에 존재하는 법이 인간들을 화합시키기보다는 불화를 만들어낸다면, 그것은 인간들의 공동체를 해체하고 파괴하는 것이다. 따라서 공동체를 유지하고 발전시키기를 욕구하는 이성적 인간은 법을 개조하고 그럼으로써 자신이 살고 있는 사회적 환경을 보다 유익한 것으로 만드는 것을 노력할 수밖에 없다.

덕을 따르는 인간 누구나가 스스로를 위해 욕구하는 것을 그는 다른 모든 인간들을 위해서도 욕구한다. 그가 신에 대한 보다 많은 인식을 갖게 될수록 그는 그것을 더욱 욕구하게 된다(E, IV, pr. 37).

우리는 앞 장에서 이성적인 인간이 곧 유덕자임을 밝힌 바 있다. 그리고 덕은 인식하는데, 더욱이 최고의 인식 대상인 신을 인식하는 데 있음

을 설명한 바 있다. 여기에서 스피노자가 말하는 ‘덕을 따르는 인간’은 앎을 욕망하는 인간이다. 그러한 유덕자는 자기 자신뿐만 아니라 다른 모든 인간들, 인간 공동체 전체에게 유용한 것을 욕구한다. 바로 이 점에서, 스피노자에게 앎을 추구하는 유덕자는 자신이 속한 공동체를 유익한 것으로 만들기 위해 노력하는 정치적 인간일 수밖에 없다.

5. 결론

스피노자는 고전적 덕윤리 전통을 따라 덕 개념을 중심으로 하는 윤리학을 제시하고 있다. 다시 말하면 그의 윤리학에서 문제가 되고 있는 것은 행위나 의지가 아니라 인간 자체, 특정한 인간 유형이다.

스피노자는 자신의 이러한 윤리학적 문제설정을 ‘인간 본성 모델’의 구성이라는 문제를 통해서 제기하고 있다. 그리고 그는 그 모델을, 자신에 앞선 철학적 전통에 따라 ‘합리성’과 ‘자유’를 통해 규정한다. 그러나 스피노자는 그것을 새로운 형이상학과 인간학의 토대 위에서 재구성한다. 물론 이 재구성은 전통적 사유 방식에 대한 비판을 동반하고 있다. 우리는 앞에서 그 비판과 재구성을 니체의 용어법에 따라 ‘계보학적인’ 것으로 규정하였다. 요컨대, 스피노자는 ‘의지의 자유, 목적, 도덕적 세계 질서, 비-이기주의, 악’을 부정하고 있다는 점에서만 니체의 선구가 아니라, 보다 근원적으로 그러한 결과를 산출하고 있는 방법적 관점에서 그의 선구라고 할 수 있다.

우리는 이러한 관점에 입각하여, 스피노자가 어떻게 ‘유덕자’를 재구성하고 있는지를 보여주려고 하였다. 이 과정을 통해 우리는 합리성과 자유에 의해 규정되는 스피노자의 유덕자는 ‘균형’, ‘다양성’ 등의 개념을 통하여 이해될 수 있으며, 반대로 수동적이고 예측적인 존재방식은

‘과잉’의 개념에 의해 규정될 수 있다는 점을 강조하였다.

우리가 보기에 스피노자는 이 점에서 니체와 갈라서고 있다. 균형의 이념에 인도되고 있는 스피노자의 철학과 디오니소스적 ‘과잉’에서 창조성의 모델을 발견하고 있는 니체는 의심의 여지없이 덕에 대한 상이한 이해를 보여주고 있기 때문이다. 덕 개념의 이 현대적 전화를 해명하는 일은 또 다른 과제가 될 것이다.

참고문헌

- Anscombe, G. E(1958), M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19.
- Aristote(1981), *Métaphysique*, tome II, trad. par J. Tricot, J. Vrin.
- Aristote(2002), *La physique*, trad. par P. Pellegrin, 2ème édition revue, GF-Flammarion.
- Bennett, Jonathan(1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press.
- Descartes(1996), *Passions de l'âme*, Edition d'Adam et Tannery, XI, CNRS-Vrin.
- MacIntyre, Alasdair(2007), *After Virtue*, University Notre Dame Press, 3rd edition.
- Matheron, Alexandre(1994), “Les fondements d'une éthique de la similitude”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, pp. 475-91.
- Schneewind, Jerome B.(1998), *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press.
- Séris, Jean-Pierre(1994), *La technique*, PUF.
- Spinoza(1925), *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung.
- Spinoza(2011), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, ed. by L. Spruit and P. Totaro, Brill.
- Spinoza, *Oeuvres*, sous la direction de P.-F. Moreau, t. I: *Premiers écrits* (2009); t. III: *Traité théologico-politique* (1999); t. V: *Traité politique* (2005), PUF.
- Youpa, Andrew(2010), “Spinoza's Model of Human Nature”, *Journal of History of Philosophy*, Volume 48, n. 1, pp. 61-76.

원고 접수일: 2013년 5월 1일

심사 완료일: 2013년 5월 22일

게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

Homo Liber, Homme Vertueux de Spinoza

- Une reconstruction généalogique de la liberté et de la rationalité -

Park, Ki-Soon

Cet article a pour objectif de mettre en lumière l'homme libre, que Spinoza construit comme un modèle de la nature humaine. Il caractérise cet homme par sa rationalité et sa liberté en suivant la tradition philosophique qui existait avant lui. Pourtant, le philosophe hollandais les reconceptualise sur les nouveaux fondements métaphysique et anthropologique. Nous avons entrepris de qualifier cet effort spinoziste de généalogique d'après son usage nietzschéen. Nous pensons qu'il est justement en cela le précurseur de Nietzsche.

Dans cette perspective, nous avons voulu montrer par quel procédé Spinoza arrive à reconstruire l'homme vertueux comme un modèle de la nature humaine. Et nous avons souligné, au cours de nos recherches, que l'homme vertueux pourrait être mieux compris, chez Spinoza, par les concepts tels que 'équilibre', et 'diversité' etc., et que la passivité, au contraire, par le concept d'excès.

C'est en cela, nous semble-t-il, que Spinoza se sépare de Nietzsche. Car il paraît évident que le spinozisme secrètement conduit par l'idée d'équi-

libre se diffère de l'esprit nietzschéen qui découvre le modèle de créativité dans l'excès dionysiaque. Il nous reste à éclairer cette transformation contemporaine du concept de vertu.

