

【논문】

스피노자 철학에서 국가에 대한 정서론적 설명과 그 한계*

정지훈

【주제분류】 근대철학, 정치철학

【주요어】 스피노자, 정서, 국가, 자연권, 관계론

【요약문】 본고는 우선 관계론적 이해에 입각하여 스피노자의 국가론을 살펴본다. 그것은 원자론적인 개인을 모델로 하는 홉스적 설명과 달리, 마트롱이 지적하듯 대중의 정서들의 놀이를 통해 국가를 설명하는 것이다. 본고는 이러한 설명의 장점을 인정하면서도, 그것이 다시 어떠한 난점을 만나며 그럼으로써 홉스적인 틀을 완전히 벗어나지 못하게 된다고 파악한다. 이런 면에서 본고가 보이고자 하는 바는 관계론적 이해가 국가의 성립에 대한 그 자체로서는 완결될 수 없는 설명방식이라는 점이다.

I. 들어가며

국가의 현실성을 스피노자의 정서론을 통해 조망하고 그 의의와 한계를 되짚어보는 것이 본고의 과제이다. 특히 본고는 국가 혹은 정치 사회의 발생에 있어 정서(affectus)의 모방을 비롯한 정서적 측면에 초점을 두고 집중

* 본 논문에 대해 그 장점과 더불어 부족한 점을 지적해주시고 또한 건설적인 조언을 해주신 익명의 심사위원 선생님들께 깊이 감사드립니다. 다만 본인이 더 많은 연구와 고민이 필요한 부분에 대해서는 그 조언들을 충분히 반영할 수는 없었으며, 한 비판적인 심사의 견에 대해서는 각주를 통해 해명하고자 하였다. 또한 세미나를 통해 본 논문이 나올 수 있는 계기를 마련해주신 김은주 선생님께도 깊이 감사드립니다.

할 것이며, 무엇보다 스피노자의 정서론에 대한 관계론적 혹은 관계체적 관점에 입각하여 그의 텍스트를 해석하려 한다. 이와 관련하여 본고는 『윤리학』과 『정치론』을 중심으로 살펴볼 것인데, 왜냐하면 이 두 저작이 스피노자의 정치철학의 보다 진전된 형태, 즉 『신학정치론』에서 전개는 되지만 그럼에도 아직 덜 분명했던 것들이 이 두 저작을 통해 보다 분명히 드러나는 부분이 있다고 보기 때문이다.

여기서 보다 분명히 드러나는 것이란 국가에 대한 자연주의적 혹은 정서론적 설명을 뜻한다. 즉 레오 스트라우스가 계약론의 홉스가 아닌 마키아벨리나 스피노자를 근대 정치철학의 출발로 삼은 이유였던 요소, 곧 국가를 힘들의 관계로 설명하는 것을 말한다. 일반적으로 『신학정치론』에서는 스피노자가 계약론적 언어를 사용했으나 『정치론』으로 가면서 이런 언어에서 탈피하여 온전히 정서나 역량을 통해 설명하는 자연주의적 기획을 하게 된다고 이해된다. 물론 『신학정치론』이 비록 계약론적 언어를 쓰고 있으나 그것 역시 자연주의적 기획의 연장선상에서 그 단초를 담고 있는 것으로 이해해볼 수도 있을 것이다. 그러나 사정이 어떠하든, 본고는 정치사회의 발생과 유지를 정서들의 놀이에 의해 기계론적으로 해명하는 자연주의적인 기획 자체를 문제 삼는다. 즉 국가에 대한 순수 자연주의적 설명이 가능한가? 이것이 본고가 궁극적으로 마주할 중심 물음인 것이다.

이 과제를 위해 아래에서 본고는 우선 스피노자에 대한 자연주의적/정서론적 이해를 견지하는 관계론적 해석을 성실히 추구하면서 그것이 고대적인 그리고 근대의 홉스적인 국가 이해와 어떤 차별성과 독자성을 지니는지 살펴볼 것이다. 이는 무엇보다 홉스의 계약론적 설명과의 차별성으로서, 즉 원자론적 개인을 모델로 하면서 그 사이에서 발생하는 적대성을 제어하는 데에서 국가의 정당성을 확보하는 홉스의 수직적인 틀에서 벗어나, 대중의 수평적인 역량과 정서의 관계를 통해 국가의 현실성을 설명한다는 데에 스피노자의 독자성을 찾을 수 있는 것이다. 이러한 해석을 따라가면서 본고는 그 후 그 관계론적 이해에서 드러나는 난점을 다룰 것인데, 이를 통해 본고가 보이고자 하는 바는, 관계론에서는 국가의 출현을 정서와 역량의 운동을 통해서만 설명하고자 하지만, 이것은 국가의 성립에 있어 그 자체로서는 완

결될 수 없는 설명방식이라는 점이다.¹⁾

II. 국가의 형성에 대한 이전의 설명과의 단절

큰 그림에서 얼핏 보기에, 국가의 기원과 형성에 대한 스피노자의 설명은 고대 철학에서부터 익숙하게 이어지는 서양의 한 전통적 설명방식과 그리 멀리 떨어져 있지 않은 것처럼 보이기도 한다. 왜냐하면 인간들의 상호적인 도움의 필요성(TTP 5:7 16:5; TP 2:15)²⁾에 대한 언급과 그 속에서 국가의 목적은 자유(TTP 20:6)라고 하는 스피노자의 말은 전혀 낯설지 않는 그림, 즉 국가의 목적은 개인의 자유의 실현이라는 생각을 우리에게 제시하는 것처럼 보이기 때문이다.³⁾

- 1) 이런 면에서, 본고는 우선 관계론적 해석을, 그 장점을 인정하면서, 끝까지 밀고 나가며, 그리고 그 지점에서, 필자가 보기에 관계론으로 해소되지 못하는 부분을 드러내려 하는데, 그럼으로써 논의의 장을 더 넓힐 수 있다고 생각한다.
- 2) 스피노자의 저작은 본문의 괄호 속에 통상적인 약어와 장 번호 및 절 번호 혹은 명제 번호 등을 표기한다. (TTP=신학정치론; E=윤리학; TP=정치론) 『신학정치론』은 다음 사이트의 라틴어 텍스트(http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus)에서 문단이 나뉜 순서에 따라 번호를 매겨 인용하였다.
- 3) 이런 익숙한 생각을 아리스토텔레스는 “폴리스(국가)는 자족적”(『정치학』 1291a 10)이라고 한마디로 정리했다. 플라톤이나 아리스토텔레스에게 분명히 드러나듯이, 국가는 자족성의 실현을 위한 것인데, 이 자족성이란 노예상태의 반대말로서 곧 자유를 의미하는바, 그것은 한편으로는 물질적인 필요가 충족되어야 하고 다른 한편으로는 개인들이 국가의 정치에 참여하여 공동체를 형성할 수 있어야 한다는 것을 포함하는 것이다. 그런데 이 자족성은 고립된 개인으로서 달성될 수는 없다. 먼저, 그 어떤 인간도 농사짓고 집짓고 요리하고 옷 만드는 일들을 홀로 감당할 수 없다고 스피노자도 지적하듯이(TTP 5:7), 인간은 혼자서 모든 것을 충족시킬 수 없기 때문에 타자를 필요로 하며 그 상호성 속에서 공동체를 이루어야 한다. 다음으로, 자유를 위해서는 이러한 공동체의 한낱 객체가 되어서는 안 되고 자기-통치로서 그 정치적 활동에 참여할 수 있어야만 한다. 그리하여 아리스토텔레스가 “완전 시민의 가장 큰 특징은 재판 업무와 공직에 참여한다는 것”(『정치학』 1275a 22)이라고 말했던 것이다. 이런 면에서 능동적인 정치적 형성 활동과 자유는 공속하며, 그러할 때 국가와 개인의 의지가 합치를 이룰 수 있게 된다. 이런 맥락에서, 헤겔이 “공동생활을 보장”하는 “아버지인 국가”에서 “법률에 복종하는 의지만이 자유”라고 하고, “의지가 법률을 복종한다는 것은 자기 자신에게 복종하는 것이고, 자기의 영향력 아래 있어 자유로운 것”(『역사철학강의』 49쪽)이라고 말할 때, 이는 이와 같은 그리스적 이념의 연장선에 있는 것이라고 말할 수

그러나 이러한 친근성을 확인하는 것은 너무 얼핏 본 결과일 것이다. 스피노자는 무엇보다 홉스와 같은 근대의 국가론과의 관계 혹은 대결 속에서 이해해야 할 것이기 때문이다. 다소 즉자적이라 해야 할 국가에 대한 고대적 설명과 달리, 국가에 대한 혹은 주권에 대한 철저한 근거설정 작업이 이뤄진 시대가 바로 근대였으며,⁴⁾ 홉스도 그러한 작업 속에 놓여 있는 인물이다. 그리고 세부적인 차이를 제외한다면, 주권은 단일하고 분할불가능하며 절대적인 것이어야 한다는 인식은 근대 국가이론이 어느 정도 공유하는 관점이며, 스피노자도 여기에서 완전히 예외가 될 수는 없을 것이다.⁵⁾ 이러한 근거설정 작업은 홉스의 경우 계약론으로 나타나고, 진태원이 지적하듯이, 스피노자도 『신학정치론』에서 홉스의 계약론적 언어와 요소들을 일정부분 받아들인다.⁶⁾ 이런 점에서 스피노자가 당대에 이미 자신과 홉스의 정치론 사이의 차이에 대해 질문을 받은 것은 이상한 일이 아닐 것이다.

그러나 스피노자는 또한 『신학정치론』에서 계약론적인 언어를 사용하면서도 자연 상태와 시민 상태의 단절을 거부하고, 인공적인 국가의 정초보다는 대중과 주권자의 역량과 그에 비례한 권리에 초점을 둬으로써 홉스와 거리를 둔다.⁷⁾ 하지만 그럼에도 여전히 정치적 혹은 시민적 상태(status civilis),⁸⁾ 곧 정치 사회의 출현에 대한 스피노자의 설명의 독자성이 아직 분명하게 드러나지는 않아 보인다. 만일 스피노자의 탁월성이나 독자성이 홉스적인 원자론이나 헤겔적인 관념론적 총체성 같은 어떤 형이상학적 가설에서 출발하지 않는 것에 존립한다면, 저 계약론적인 언어에 의존해서는 안 될 것이다. 그리고 그 독자성은 마트롱이 지적하듯이 정치 사회의 출현

있을 것이다.

- 4) 보댕은 고대 그리스인이나 로마인, 또는 히브리인이나 이탈리아인이 주권을 이렇게 불렀다며 각각 용어들을 들고 있지만, 그 말들이 주권과 완전히 동일시될 수 있는 것이 아닐뿐더러 고대에 명시적으로 주권에 대해 말했다고 주장하기는 힘들다. Jean Bodin, 『국가론』, 서울 : 책세상, 2005, 41쪽.
- 5) Henri E. Sée, 『17세기 프랑스 정치사상』, 나정원 옮김, 서울 : 민음사, 1997, 170쪽 참조.
- 6) 진태원, 「『신학정치론』에서 홉스의 사회계약론의 수용과 변용: 스피노자 정치학에서 사회계약론의 해체I」, 『철학사상』 19호, 2004 참조.
- 7) 이에 대한 자세한 분석은 진태원, 위 논문 참조.
- 8) 이를 사회 상태로 번역하기도 하나, 보통 사회적이라고 번역되는 socialis가 따로 있으니, 굳이 사회 상태로 번역할 필요는 없어 보인다.

을 정념적 인간의 본성에 따른 필연성으로부터 설명한다는 데에 있을 것이며,⁹⁾ 그리하여 우리는 그것을 “정념들의 놀이/작동”¹⁰⁾로부터 이해하지 않으면 안 된다. 그리고 이런 면에서 스피노자는 “국가(imperium)의 원인들과 자연적 기초는 이성의 교훈으로부터 추구되어야 할 것이 아니고, 인간들의 공통의 본성이나 상태에서부터 이끌어내어져야 하는 것”(TP 1:7)이라고 말한다. 바꿔 말하면, “공통의 본성”에서 이끌어내는 기초야말로 “가장 좋은 것”이자 “참된” 것이라 할 수 있다.(TP 7:2)

Ⅲ. 개인의 정서 문제

그렇다면 이렇게 정치적 상태로의 진입을 인간 공통의 본성이나 상태에서부터 설명한다고 할 때, 스피노자는 이로써 무엇을 염두에 두고 있는 것인지 우리는 먼저 해명해야만 한다. 일차적으로 그것은 무엇보다 인간이 정서에 종속되어 있다는 사실로부터 출발한다는 것을 의미한다. 그리고 바로 이런 사실로부터 정서들의 놀이가 나오는 것이다. 그런데 우선 보기에 스피노자는 부정적 정서 혹은 정념들만 얘기하고 그 정념의 제어를 위해서 국가의 형성이 필요한 것처럼 말하는 듯이 보인다. 다양한 정서들에 대해 고찰하고 있는 『윤리학』과 달리 보다 더 정치적인 텍스트라 할 『신학정치론』에서는 이성보다 정서에 의해 이끌리는 인간들이 겪는 것으로서 증오, 분노, 질투, 적의와 같은 수동적이고 부정적인 정념만을 주로 들고 있으며,¹¹⁾ 이는 『정

9) Alexandre Matheron, “L’indignation et le *conatus* de l’État spinoziste”, in: Revault d’Allonnes & Rizk (ed.) *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris: Kimé, 1994 참조.

10) Alexandre Matheron, 『개인과 공동체』, 김문수/김은주 옮김, 그린비, 2007, 8장 참조. 여기서 한 심사위원이 *jouer*에서 파생된 “*jeu*”를 그대로 옮긴 “놀이”라는 번역어에 대해 이는 평범한 프랑스어가 번역과정에서 전문용어로 둔갑하는 사례와 멀지 않으며, “놀이” 보다는 “작동”의 뜻과 표현이 더 적합해 보인다는 의견을 제시하였다. 본고는 ‘놀이’라는 기존의 번역어를 그대로 사용하려 하는데, 이는 번역어에 대한 합의가 필요하기 때문이기도 하지만, 본고에서도 어떤 전문용어로서 의도하지 않았거니와, 특정 철학적 문맥에서 특정 함의를 담아 놀이(Spiel)라는 말이 사용되지 않는 한, 특별히 오해를 일으킬 소지가 큰 낱말은 아닌 것으로 보이기 때문이다. 더불어 정서의 역동적 관계를 표현하기에는 ‘작동’보다 ‘놀이’가 더 적합한 면도 있기 때문이다.

치론』에서도 크게 다르지 않다.

인간은 늘 외부 세계와 관계를 맺고 있고, 그 관계가 내부에 남기는 흔적이 정서라 할 수 있다면, 인간의 존재가 완전히 자족적인 자기원인(causa sui)이 아닌 한, 그래서 늘 세계와 관계를 맺어야 하는 한, 인간은 필연적으로 정서의 영향을 받을 수밖에 없다. 그런데 인간이 전적으로 정서에 종속되지만 한다면 이렇게 “정서에 종속된 인간은 자기의 권리(jus)가 아니라 운의 권리”(E4 Praef.) 아래 있게 되는데, 그러할 때 인간의 존재란 외부적인 운의 노예로서 늘 불안정한 부침을 겪을 수밖에 없고 온전한 자기보존이 힘들게 될 것이다. 그리하여 이런 면에서 스피노자는 사람들이 저러한 정서의 수동적인 굴레를 벗어나, 적합한 관념을 형성할 수 있는 이성을 통해 정서를 제어하며 그래서 “인간들의 이익과 보존이 아니라면 지향하지 않는 인간 이성”(TP 2:8)을 따르기를 원하는 것처럼 보인다. 하지만 또한 현실적으로 인간이 정서에서 완전히 벗어날 수 없으니, 이성적인 인도와 명령을 담보할 국가가 이성의 규율로 사람들이 따르도록 강제해야만 한다고 주장하는 것으로 보이는 것이다.

하지만 이렇게 자연적으로 인간은 정서, 특히 상호 적대적인 정서에 예속되어 있고, 그래서 이 적대를 지양하기 위해서 개인들을 중재할 국가가 필요하다는 것처럼 나아가는 이상의 관점은 스피노자의 고유한 문제설정과 해결방식이라기보다는 그 스스로 극복하지 않으면 안 될 관점이었다. 왜냐하면 이는 지나치게 흠스적인 입장인데, 여기서 흠스적이라는 것은 이것이 원자론적인 개인을 모델로 하는 설명이라는 것이다.¹²⁾ 물론 어떤 부분

11) 진태원, 위 논문, 146쪽 아래 참조.

12) 이에 대해 한 심사위원의 다음과 같은 비판이 있었다. (1) 본고는 “흠스가 인간들 사이의 적대적인 정서를 설정하고 있기 때문”에 “원자론적 개인을 전제”하게 된 것으로 이해한다. (2) 정서 자체가 “인간과 사물, 인간과 인간 사이의 관계를 지시”하며 그래서 “정서 자체가 이미 관계적”이고, “정서에 따라 이 관계는 적대적일 수도 있고, 그렇지 않을 수도 있다.” 그러므로 스피노자의 정서모방기제만이 관계론을 함축하는 것이 아니며 (1)과 같은 관점은 틀렸다. (3) 더불어 “흠스에서 원자론적 개인이 설정되게 되는 근거로서 제시하고 있는 적대적 감정들의 발생 또한 스피노자에게서는 정서모방으로부터 설명된다.”

먼저 비판의 출발점인 (1)에 대해서는 조금의 오해가 발생한 것으로 보인다. 본고는 적대적 정서 때문에 원자론적 개인이 나온다고 보지 않는다. 다시 말해 원자론적 개인은

에선 스피노자가 흠스의 영향권 아래 있는 것처럼 보이는 측면이 있는 것도 사실이다. 그러나 원자적인 개인들의 적대적 정념만을 상정할 경우, 정치체의 형성을 설명하기 위해 자기 이익을 추구하는 개인들의 실리적 계산을 어떤 방식으로든 도입하게 되며 또한 정치 사회의 출현을 정서들의 놀이로부터의 필연성으로 설명하는 데에 어려움을 겪는다.

무엇보다 이렇게 될 때 생기는 난점은 인간의 사회성을 설명하기가 힘들어진다는 것이다. 정서를 오직 개인적인 차원으로만 볼 때 생기는 난점을 이해하기 위해 다음을 생각해보자. 스피노자는 이렇게 말한다. “모든 이들의 본성은 하나이고 공통적이다.”(TP 7:27)¹³⁾ 이를 ‘개인들의 정서’라는 측면에서만 보자면, 이 말은 개인들에게 같은 자극이 주어지면 인간인 한에서는 같은 정서적 결과가 나온다는 말이다. 즉 인간에게서 표현되는 정서의 메커니즘은 동일하다는 것이다. 사정이 이렇다면, 인간들이 같은 것을 욕망할 때 본성적으로 서로 양보하고 나눠 갖기보다 서로 싸우는 쪽으로 기우는 한, 만일 콩 한쪽이 있을 때, 나눠먹을 수도 있고 서로 싸울 수도 있는 것이 아니라, 인간들은 무조건 싸운다는 말이다. 결국 이에 대해 각각의 개인들로서만 설명하면 난점에 봉착할 수밖에 없다. 그리하여 이를테면 사람 A, B, C가 있을 때, 이들 각자가 A와 콩, B와 콩, C와 콩 사이에서 각각 개별적으로 정서(즉 먹고싶다)가 발생하고, 그래서 각자 콩을 취하려 하다가 부딪히니까 결국 서로 싸우게 된다는 식으로 설명해서는 안 된다는 것이다. 왜냐하면 이

적대적 정서의 결과가 아니다. 반대로 본고는 흠스가 원자론적 개인주의에서 출발하기 때문에 적대적 정서를 (이를테면 강력한 군주적 통치처럼) 외적으로 해소한다고 이해한다. (이런 면에서 (3) 또한 본고의 맥락과 다르다고 할 수 있다.) 더불어 이 원자론적 개인이라는 말에서, 단어의 맥락과 본고의 맥락에 어긋나게, 외부와의 관계가 없는 개인을 떠올리면 곤란할 것이다. (2)의 지적처럼, 그리고 이 문단의 시작부터 본고가 밝히고 있듯, 당연히 정서는 외부와의 관계에서 비롯된다. 이것을 부정하는 어떠한 정서론도 본고는 알지 못한다. 그러나 관계론적 해석이란 단순히 이것을 지시하는 것이 아니다. 문제는 정서의 주체이다. 본고가 이해하는 관계론적 해석이란 개인을 모델로 하는 정서론이 아니라, 이미 공통 정서로서의 관계망을 형성하고 있는 대중을 지시한다. 그래서 본고는, 아래에서 논의되지만, 이 관계론적 이해와 (본고가 흠스적이라고 본) 적대적 정서의 외적 해소는 서로 이론 내적인 긴장을 발생시킨다고 본 것이다. 이런 면에서, 역시 아래에서 논의되겠지만, 관계론적 이해를 끝까지 견지할 경우, (3)에서 언급된 것처럼 정서모방에 근거한 적대적 감정 또한 어떤 긴장을 일으킨다고 본다.

13) “*natura una, et communis omnium est.*”

렇게 서로 떨어진 개인주의적 모델로는 인간의 상호연대의 가능성 즉 공통성을 설명해낼 수 없기 때문이다. 그때에 사회성은 오직 강제될 뿐이거나 혹은 기껏해야 각자의 이기주의적인 타협의 산물로서만 설명될 수 있을 뿐이다. 그리고 이런 면에서 홉스는 개인들의 근원적인 반사회성을 강조하고 사회의 형성을 단지 우연적인 것이라고 볼 수밖에 없었던 것이다.¹⁴⁾

IV. 정서 모방과 공통 정서

이러한 난점을 극복하고 인간들 사이의 사회성의 기초를 찾기 위해 스피노자가 제시하는 것이 ‘정서들의 모방’과 공통 정서라 할 수 있다. 다시 말해 스피노자에게서 국가는 오직 공통의 정서로서만 형성될 수 있고, 그 사회성의 기초는 정서의 모방이다. 우선 공통 정서에 대해 그는 다음과 같이 말한다.

인간들은, 우리가 말했듯이, 이성보다는 정서에 의해 더 인도되므로, 대중은 이성의 지도가 아니라 어떤 공통의 정서에 의해 자연적으로 합치하게 되며, 마치 하나의 정신에 의해 인도되듯, 즉 (우리가 3장 9절에서 말했듯이) 공통의 희망 또는 공통의 두려움, 또는 어떤 피해에 대해 보복하려는 공통의 욕망에 의해 인도되기를 원한다는 것이 따라 나온다.(TP 6:1)

여기에서 보듯, 스피노자는 인간들이 자연적으로 서로 합치할 수 있는 가능성, 즉 정치 사회를 형성할 수 있는 뿌리를 공통의 정서에서 찾고 있다. 그리고 이 공통 정서가 가능한 근거는 다시 정서 모방에서 찾을 수 있는 바, 그것은 다음과 같이 표현된다. “우리와 유사한 것으로서, 또한 그것에 대해

14) Thomas Hobbes, *De Cive*, (<http://www.constitution.org/th/decive.htm>) 1장 2절. “That Man is a Creature born fit for Society [...] is yet certainly False, and an Error proceeding from our too slight contemplation of Humane Nature; for they who shall more narrowly look into the Causes for which Men come together, and delight in each others company, shall easily find that this happens not because naturally it could happen no otherwise, but by Accident.”

우리가 아무런 정서도 갖지 않은 것이 어떤 정서를 겪는 것을 상상하면, 바로 이로 인해 우리는 유사한 정서를 겪게 된다.”(E3 P27) 다시 말해 우리와 유사한 것, 곧 다른 사람이, 비록 나와 개인적으로 어떤 특별한 관계를 맺고 있지 않더라도, 그가 어떤 정서에 의해 자극을 받고 변화되는 것을 생각하게 되면, 우리는 그와 같은 정서로 자극을 받고 변화된다는 것이다.

여기서 주목할 것은 이것이 앞서 살펴본 개인주의적 정서 관계를 해체한다는 것이다. 다시 말해, 이를테면 개인들 A, B, C에 대해, 콩-A, 콩-B, 콩-C 관계가 먼저 정서를 규정하고 그 후에 A-B-C가 오는 것이 아니라, ‘콩-A-B-C’가 전체로서 서로 얽혀 관계를 맺으며, 나아가 대상과의 개별적이고 직접적인 관계가 없이도 A-B-C가 어떤 정서적 관계망을 이미 형성하고 있다는 것이다. 물론 이 정서적 관계망이 그 자체로 긍정적이거나 부정적인 것은 아니고, 나아가 부정적인 것으로 치달을 위험이 없는 것도 아니나,¹⁵⁾ 중요한 것은 여기서 정서적 상호관계가 확보됨으로써 사회성의 기초가 마련될 수 있다는 것이다.

다시 여기서 생각할 것은, 먼저 나와 대상 사이에서 나오는 정서가 일차적인 것이 아니라는 점이다. 즉 우리는 나와 대상의 관계가 먼저라는 개인주의적 관점을 익숙하게 생각하지만, 실은 인간은 늘 어떤 정서적 관계망 속에서 태어나며, 그런 한에서 대상과의 관계보다 오히려 이 정서적 관계망이 먼저라고 할 수 있다. 이는 물론 관계만 있을 뿐 개인에게 귀속하는 정서는 없다는 것을 의미하지는 않는다. 그러나 그 개인에게만 속하는 정서란 것은 그 자체로는 아직 그 무엇이 아닌, 말하자면 잠재적인 것이며, 관계망을 떠나서는 생각될 수 없는, 즉 언제나 관계망 속에서만 생성되는 것이다. 이를테면 식욕은 개인에게 내재적인 것이라고 볼 수도 있겠지만, 우리가 무엇을 보고 식욕을 느껴 먹고 싶어 하는지는 관계망 속에서 규정되는바, 그리하여 어떤 나라 사람들에게 그토록 맛있게 보이는 것이 다른 나라 사람들에게는 역하게 느껴질 수 있는 것이다. 또한 마찬가지로 내재적이라 여겨지

15) 김은주, 「스피노자의 관점에서 본 폭력과 대중 정념의 문제」, 『동서사상』 제15집, 경북대학교 동서사상연구소, 2013 참조. 또한 모로도 스피노자의 사회성은 근본적으로 반사교적인 것이라고 강조한다. Pierre-François Moreau, “La place de la politique dans l’Ethique”, *Spinoza. Etat et Religion*, Lyon: ENS Editions, 2005 참조.

는 성욕도 그리한데, 어떤 의미에서는 기독교의 아들이라 할 프로이트에게서 늘 ‘억압’의 계기와 함께하는 성에 대한 이해가 고대에서는 얼마나 달랐는지를 보기 위해 우리는 플라톤의 『향연』을 한번 읽어보면 될 것이다. 결국, 일반적으로 우리가 흔히 말하듯 시대마다 미의 기준이 달라졌다고 하는 것은 이렇게 정서적 관계망이 달라졌다는 것을 말하거니와, 서로 다른 나라에 혹은 서로 다른 시대나 시간에 태어난 사람들 사이에 정서의 결이 다르다는 것을 우리는 알고 있으며, 이 관계망과 무관하게 작동하는 개인적 정서란 없다고 봐야한다. 그리하여 아이들이 태어나 자라면서 무엇을 욕망할지 부모나 주변인들을 보면서 익히게 되는 것처럼, 오로지 개인적이기만 한 정서란 단지 상상적인 의견에 지나지 않는 것이다. 그리고 우리는 이렇게 언제나 관계망 속에 놓인 개인을 염두에 둔다는 의미에서 발리바르의 말을 따라 이를 “관계체성의 이론”¹⁶⁾으로 부를 수도 있을 것이다.

이렇게 정서의 모방이 ‘전(前)의식적 기제’¹⁷⁾로서 우리에게 작용하고, 그래서 이미 사람들 사이에 정서적 관계망이 있는 것이라면, 이는 국가 발생의 목적론적 설명을 부정하는 것일 뿐만 아니라 정서의 중심을 개인으로 보는 것을 부정함으로써 개인이 주체가 되는 계약론적 설명도 부정하게 된다. 정서 모방이라는 기제가 있음으로 해서 정서적 관계망이 존재하고, 이 정서적 관계망이 어떤 공통의 정서를 형성할 때 국가가 나올 수 있는 것이다. 그런데 이렇게 정서의 주체가 개인이 아니라면, 우리는 전체 정서적 관계망의 담지자는 대중(multitudo)이라고 이해해야 하며, 그런 한에서 국가가 ‘공통의 정서’에 기반을 둔다고 할 때, 이는 곧 정서적 관계망인 대중의 정서가 이리저리 요동치는 것이 아니라 어떠한 일정성을 획득한 것이라 하겠다. 그리하여 어떤 의미에서 시민적 상태(status civilis)란 정서적 관계망이 일정한 안정성을 얻은 상태라 할 수 있다.

16) Étienne Balibar, 『스피노자와 정치』, 진태원 옮김, 서울 : 이제이북스, 2005, 214쪽.

17) Pierre-François Moreau. 위의 글 참조.

V. 자연권(jus naturale)에서 자연의 권리(jus naturae)¹⁸⁾

이상과 같이 정서를 관계망으로서 생각할 때, 우리가 또 하나 중요하게 고려해야 할 개념은 바로 자연권과 역량이다. 주지하듯이, 각 개인의 자연권은 역량이 있는 한에서만 존립한다. 그리고 여러 학자들이 지적하듯이, 스피노자에게서 소위 자연권이란 정념의 권리에 다름 아니다. 그런데 앞서 분석한바, 이미 이 정념(즉 정서)의 주체는 낱낱으로 흩어진 개인일 수 없다. 그런 한에서 자연권으로서 정념적 권리란 정서적 관계망으로서의 ‘대중(multitudo)’의 정념적 권리일 수밖에 없다. 그리고 정념적 권리로서의 자연권이 역량(potentia)과 공속한다는 것은 또한 그것이 대중의 역량과 공속한다는 것을 의미한다. 다시 말해, 단순화시켜 보자면, ‘자연권=역량=정념적 권리’의 도식에서 마지막의 이 정념이란 언제나 관계망으로서만 존립하고 그래서 그것이 언제나 ‘대중의 정념’인 한, 역량은 또한 대중의 역량이 되는 것이다. 그리하여 바로 이런 면에서 스피노자는 주권(imperium)을 “대중의 역량에 의해 정의되는 권리”(TP 2:17)로 보고 그것을 국가의 기초로 생각했던 것이다.

여기서 문제가 하나 등장한다. 홉스적인 의미에서 자연권이란 개개인이 누리는 자기 권리로 이해된다. 그런데 위에서 설명한 것과 같이 스피노자가 고립된 개인으로 누리는 정서나 권리는 없는 것이나 마찬가지로 보았다면, 통상적으로 각 개인의 역량이자 그래서 그 개인에게 귀속하는 것으로 이해되었던 자연권은 이제 해체되지 않을 수 없게 된다. 그리고 본고는 바로 이 점에서 통상적인 자연권(jus naturale)과 구분되는 자연의 권리(jus naturae)가 등장하게 된다고 주장하고자 한다.¹⁹⁾

18) 본고는 이 두 용어를 각각 분리해서 번역한다. 왜냐하면 본고는 스피노자가 전자에서 후자를 분리해서 이해하려고 했다고 파악하는바, 그래서 jus naturale는 통상적인 의미에서 ‘자연권’으로 번역하되, 스피노자 자신이 구분하고자 했던 것으로서 jus naturae는 ‘자연의 권리’로 옮기고자 한다.

19) 이것은 김은주의 해석에 빚지고 있으며, 적어도 국내에서는 유일하게 김은주의 해석이 이 둘을 구분하는 것으로 보인다. 김은주에 따르면, “인간이 전체 자연의 권리 하에

이에 대해 우리는 다음의 구절에 주목할 수 있다: “인간의 자연권(jus naturale)이 각자의 역량에 따라 규정되고 각 개인에게 귀속하는 동안은, 그만큼 이 권리는 아무것도 아니며, 실재라기보다는 의견에 존립할 뿐이다.”(TP 2:15) 이 구절에 대해 단순히 자연 상태의 고립된 개인의 힘은 미약하고 보잘것없다 식으로 쉽게 이해할 수도 있겠으나, 우리가 스피노자의 정서론을 충분히 고려해본다면, 이 구절은, 위에서 살펴본 것과 마찬가지로, 관계망 속에 들어오지 않은 개인의 정서란 존립할 수 없다는 것, 정서란 언제나 관계망 속에서 작동한다는 것을 의미한다고 이해할 수 있다. 그리하여 이는 다시 말해 오직 개인에게만 귀속한다고 믿어지는 권리나 정서란 그 자체로 존립 불가능한 상상적인 것일 뿐이라는 것이다. 그러므로 “각자의 역량에 따라 규정되고 각 개인에게 귀속하는” 자연권이란 없다. 이는 각자의 역량이 없다는 것을 말하는 것은 아니다. 오히려 이는 소박하게 말하자면 개인의 권리는 타인과의 관계 속에서만 성립한다는 것으로서, 앞서 개인적이라 여겨지는 식욕이 관계망에 들어와서만 작동할 수 있다고 했듯이, 마찬가지로 개인의 자연권이란 전체의 정서적 관계망에 들어와야만 작동하고, 또한 그 관계망에 의해 규정된다는 것을 의미한다.

이 전체적인 정서적 관계망을 우리는 ‘자연의 권리’라 부를 수 있다. 물론 정서적 관계망은 일정한 테두리가 있을 것이고 자연이란 그야말로 전체를 말하므로, 자연의 권리가 더 큰 범위의 개념이 아니냐고 되물을 수도 있을 것이다. 그리고 “자연의 법칙들과 규칙들 자체, 즉 자연의 역량 자체”로 이해되는 “자연의 권리(jus naturae)”(TP 2:4)를 더 큰 개념이라고 하는 것은 어떤 면에서 정당할 것이다. 하지만 전체 자연도 발리바르의 표현대로 관계망적이며, 그래서 어떠한 관계망이라고 해야 하는바, 스피노자는 “전체 자연”과 “모든 개체(individuum)”를 같이 놓고 있는데(ibid.), 이 모든 각각의 개체들이 서로 무관하게 외따로 있는 것이 아니라 서로 관계를 맺고 있으며, 이 관계의 전체가 자연이라 할 수 있다. 이 전체를 인간은 다 알 수

행위한다는 것은 자기 본성의 법칙에 따라서만이 아니라 이와 더불어 자기 본성에 낮은 의적 법칙에 따라 행위한다는 것을 의미한다.”(김은주, 위 논문, 24쪽 아래 참조) 여기에서 본고는 자연의 권리를 개인적 정서의 해체라는 측면에서 보다 집중하고자 한다.

없으니, 당연히 인간은 (각주 19의 김은주의 표현대로) “자기 본성에 낯선 외적 법칙”에 영향을 받을 수밖에 없는바, 중요한 것은 인간이 어쨌든 이 총체적 법칙들, 곧 전체의 관계망 속에 놓여 있다는 것이다. 이렇게 ‘자연의 권리’가 자연 전체의 관계망을 가리킨다는 측면에서 그것은 한 국가를 이루는 정서적 관계망보다 큰 개념이 되겠으나, 그래도 본고는 이 정서적 관계망을 가리키는 것을 ‘자연의 권리’로 보고자 하는데, 이는 두 가지 측면에서 그러하다. 한편으로 국가는 부분들이 모여 ‘하나의 전체’를 이룬 것으로서 인간들은 바로 이 하나의 전체라는 공통 정서를 이룬 관계망 속에 들어가는 것이기 때문이며, 다른 한편으로는 이렇게 하나의 전체로서 개체성을 갖게 된 국가는 홀로 있지 않으며 외부와의 관계 속에 있는바, 이 정서적 관계망은 또한 전체 자연의 관계망과 무관한 것이 아니기 때문이다. 그래서 한 국가를 형성하는 정서적 관계망은 전체로서의 자연의 관계망 안에 있는 하나의 장(field)이며, 이 장 안에 들어감으로써 인간은 또한 이 전체 자연의 관계망 속에 들어가는 것인바, 그런 한에서 우리는 개인이 국가를 이루는 정서적 관계망에 들어갈 때 이를 ‘자연의 권리’라는 말로 가리킬 수 있는 것이다.

이런 면에서 우리는 다음과 같이 결론내릴 수 있다. 즉 개인의 정서가 전체적 관계망 속에서 작동하듯이, “모든 개별자의 자연권(naturale jus)”은 그 자체로 있는 것이 아니라 “자연의 권리(naturae jus)” 속에서만 활동한다, 그래서 “결과적으로 모든 각각의 인간이 자신의 본성의 법칙들에 따라 행하는 것은 무엇이든, 그는 최고의 자연의 권리를 가지고 그것을 행하는 것”(TP 2:4)이다. 그리하여 우리는 다시 개인주의적 관점으로 유혹하는 구절들, 이를테면 이성보다는 “욕망(cupiditas)”에 의해 더 인도되는 “인간들의 자연적인 역량 또는 권리[자연권]는 [...] 저마다의 욕구(appetitus)에 의해 정의되어야만 한다”(TP 2:5)는 구절에 대해 그 ‘저마다의 욕구’가 언제나 관계망 속에 들어오지 않으면 안 된다는 사실을 염두에 두며 이해해야만 한다.²⁰⁾ 스피노자는 이를 강조하고 싶었고, 이런 면에서, 『정치론』에서는

20) 『윤리학』에서 스피노자는, 물론 구분하지 않고 쓰기도 하지만, 욕구(appetitus)와 욕망(cupiditas)에 대해 엄밀하게는 욕망을 의식을 수반한 욕구로 이해한다.(E3 P9 Sc.) 즉

자연권(jus naturale)이라는 말보다 자연의 권리(jus naturae)라는 말이 압도적으로 더 많이 쓰이고 있다.²¹⁾ 그리고 앞에서 국가의 기초를 대중의 정념적 권리, 곧 대중의 역량에 두었던 스피노자는, 이제 정당하게도, 국가 혹은 주권(imperium)의 권리는 “자연의 권리 자체에 다름 아니”라고 말하는 것이다.(TP 3:2)

VI. 관계론적 이해의 난점

1. 역량

본고는, 이상에서 살펴본 바, 스피노자가 인간은 언제나 이미 서로 영향을 주고받으며 얽혀있다는 관계론적 혹은 관계체적 입장에서 개인주의적 정치를 해체한다고 보았다. 그런데 지금까지의 논의가 앞서 ‘자연권(자연의 권리)=역량²²⁾=정념적 권리’의 도식에서 주로 뒤의 정서론에 집중한 것이었다면, 다시 ‘역량’에 초점을 둘 때, 우리는 스피노자의 논의가 여전히 개인주의적인 바탕 위에서 이뤄지는 것이 아닌지 의심하게 되는 구절을 만나게 된다. 예컨대 마치 각 개개인들이 하나로 모여 힘을 합칠수록 더 큰 권리를 누리게 되며 그 유용성 때문에 사회를 형성한다고 말하는 것처럼 보이는 논의(TP 2:13, 15)가 특히 그러하다.

그러나 다시 한 번 우리는 “각자의 역량에 따라 규정되고 각 개인에게 귀속하는” 자연권이란 없다는 점을 기억해야만 한다. 그러할 때 “더 많은 사

욕구는 의식되지 않은 것이고 욕구를 의식할 때 욕망이 되는 것이다. 이런 엄밀성을 따라, 여기 인용구에서 자연권이 저마다의 ‘욕구’로 정의되는 것에 대해 자연권이란 자기의 고유성에 따르는 것 같지만 결국 우리가 의식하지 않는 법칙에 의해 규정된다고 이해해볼 수도 있을 것이다. 그러나 이 구별은 명확하지 않을 뿐만 아니라 이 한 구절의 용어 하나에서 이런 것을 끄집어내는 것은 무리한 일이며, 이런 무리를 겪지 않더라도, 관계망과 무관하게 작동하는 욕구/욕망은 없다는 관점으로 충분할 것이다.

21) 자연권 혹은 자연의 권리에 대해 다루는 『정치론』 2장에서 자연권(jus naturale)이라는 말은 단 세 번(4, 5, 15절) 등장할 뿐이다.

22) 스피노자는 『신학정치론』에서 자연권(jus naturale)이 역량에 존립함을 말하고 (praef.:5), 또한 자연의 권리(jus naturae)도 역량에 존립한다고 말한다.(16:2)

람들이 하나로 모일수록, 그들 모두는 그만큼 더 많은 권리를 지닌다”(TP 2:15)는 논의는 외따로 떨어진 개인들이 산술적으로 힘을 합치는 것이라기 보다, 정서적 관계망이 분산적이지 않고 “마치 하나의 정신에 의해 인도되듯”(TP 2:16) 전체적으로 일정한 혹은 통일된 방향을 가질 때, 그 대중의 역량은 더 커지고 그래서 더 큰 권리를 누릴 수 있게 된다는 것이라고 이해할 수 있다.

그런데 이는 원자론적인 개인이 아닌 대중의 정념론 및 역량론이 될 것인 바, 이에 대해 다시, *multitudo*를 긍정적인 의미로 해석해내려는 네그리와 달리,²³⁾ 거기에서 “계급갈등적인 요소”의 부재를 발견하며 그 한계를 지적하는 관점도 나올 수 있다.²⁴⁾ 이 대중이란 특정 계급이 아닌 정치 사회의 토대로서의 인민 일반을 말하는 것이고, 본고가 위에서 이해한 바, 전체적인 정서적 관계망을 지시하는 것이기 때문이다. 그러나 이와 같은 지적은 다소 성급한 일이 될 수 있는데, 한편으로는 관계망으로서의 대중이 계급 이전의 보다 근원적인 국가의 토대를 설명하기 위한 것인 한에서, 초점을 벗어난 것이기도 하거니와, 또 한편으로는 오히려 계급론적 정치이론이 부딪히는 문제에 대한 시사점을 줄 수 있기 때문이다.

무엇보다 일반적으로 계급론은 경제적 관계에 따른 집단으로서의 계급을 말하긴 하나, 그것은 여전히 개인주의적 관점, 즉 나의 이익과 내가 속한 계급의 이익의 동일성 그리고 그 이익을 위한 연대라는 토대 위에서 사회 현상이 이해된다. 그래서 그 계급적 이익에 부합하지 않는 행위는 다만 계급의식의 부재로 설명될 뿐이다. 다시 말해 노동자는 당연히 노동자 계급의 이익을 위해 투쟁할 것이라고 가정이 되며, 이 이익에 부합하지 않는 행위는 의식이 존재를 배반한 것이 된다. 그래서 이를테면 1979년의 부마항쟁의 경우, 그것은 학생들의 시위가 시발점이 되었지만 이후 그것은 시민들에

23) 네그리의 스피노자 해석에 대한 비판적 분석은 다음의 논문을 참조. 진태원, 「대중의 정치란 무엇인가? - 대중의 정치학에 대한 스피노자주의적 비판」, 『철학논집』 제19집, 서강대학교 철학연구소, 2009. 특히 178쪽 아래 참조.

24) 신철희, 「스피노자의 정치사상에서 ‘다중’(multitudo): ‘인민’(populus)과의 관계를 중심으로」, 『오토피아OUGHTOPIA』 vol. 24 no. 2., 경희대학교 인류사회재건연구원, 2009, 197쪽 아래 참조.

게 그리고 기층 민중에게 확장되었는데, 그 기층민중이 노동자의 계급적 이익을 주장하기보다 ‘유신철폐, 독재타도’의 구호에 머무른 것을 두고 항쟁의 주체와 목표가 서로 어긋난 “탈구현상”으로 이해된다.²⁵⁾ 결국 이는 어떤 정치적 상태의 발생을 각자 자기의 힘이나 권리를 확장하기 위한 것으로 보는 개인주의적 가정에 근거를 두는 것이며, 이런 관점에서는 사회적 주체들 사이의 상호적인 교섭과 역동성을 놓쳐버리는 결과를 낳게 되는 것이다. 그리고 바로 이런 면에서 스피노자가 제시하는 정서 모방을 통한 관계망의 형성은 국가 혹은 정치사회의 형성이나 시민사회의 역동적 움직임을 포착하는 데에 중요한 하나의 준거점을 제공할 수 있을 것이다.

2. 정서

한편 무엇보다 관계론적 정서론에 기반을 둔 정치론의 보다 큰 난점은 다시 정서와 관련되어 등장한다. 앞서 분석했듯이, 인간은 이미 정서 모방의 기제를 통해 형성되는 정서적 관계망 속에 들어와 있고 이것이 어떠한 일정성을 얻어 형성하는 공통의 정서가 정치 사회의 기초가 된다. 이렇게 인간은 언제나 관계망 속에 들어와 있고 그래서 자연의 권리에 따라 행위한다는 것, 그리고 인간이 활동하는 역량은 실은 자기 내재적인 것이 아니라 “자연의 권리”로도 이해되는 “신의 역량 자체”(TP 2:3)라는 것은 또한 “우리에게 가장 내밀한 것처럼 보이는 상상과 기억, 정념의 연쇄가 오히려 외적이며 우리 본성에 낯설다는 점”²⁶⁾을 의미한다. 이는 물론 앞에서도 지적했듯이, 개인의 고유성이 전혀 없다거나 관계망이 전부라는 것을 뜻하지 않으며, 그 고유한 무엇이 있다 하더라도 그것이 그 자체로 발현되는 것이 아니라 언제나 정서적 혹은 자연의 관계망 속에서만 작동할 수 있다는 말이

25) 부산민주운동사 편찬위원회 편, 『부산민주운동사』, 부산광역시, 1998, 428쪽, 이런 설명방식을 주체성의 본질에 대한 고찰을 통해 비판하면서, 부마항쟁을 타자에 부름에 대한 응답으로서 설명한 것으로는 김상봉, 「귀향: 혁명의 시원을 찾아서」, 부마항쟁 30주년 기념 심포지엄 자료집, 2009 참조.

26) 김은주, 「외적 충격으로부터 어떻게 내면이 구축되는가?: 데카르트의 물체 충돌 규칙과 스피노자의 변용(affectio) 개념」, 『철학사상』 49호, 2013, 54쪽.

다. 그리고 “인간 본성의 법칙”(TP 2:7)에 따라 정서적 관계망은 제멋대로가 아니라 그 제한성 속에서 어느 정도의 방향성을 가지고 형성될 것이다.

그런데 이 방향성을 스피노자는 우선적으로는 부정적으로 향할 것으로 본다. 그에 따르면, “인간들이 분노, 질투, 또는 증오 같은 다른 정서들에 시달리는 한, 그들은 다른 쪽으로 이끌리며 서로 대립하게 된다. 그리고 인간들은 [...] 본성적으로 정서들에 묶여있으며, 따라서 인간들은 본성적으로 적들이다.”(TP 2:14) 이런 부정적인 전망에 대해, 스피노자가 비록 독립을 쟁취했으며 식민지 진출도 활발했던 네덜란드 황금시대라 할 17세기에 살았지만, 또한 국내 내분을 경험하기도 했고, 당대 30년 전쟁을 비롯한 유럽의 종교전쟁 시기에 태어나 그 혼란을 옆에서 볼 수 있었으며, 또한 당대 여러 봉기의 원인이 된, 유럽의 전반적인 경제적 위기²⁷⁾도 있었던 시대 상황이 그에게 부정적인 인간관을 갖게 했다고 추측해볼 수도 있을 것이다. 어쨌든 스피노자는 정치학이 경험에 부합해야 한다고 생각했기 때문이다.(TP 1) 그러나 이것은 말 그대로 추측이며 철학 체계 내에 자리 잡은 명백한 논거가 될 수는 없을 것이다. 오히려 이 부정성, 혹은 반사회성은, 여러 학자들이 지적하듯이, 정서모방 기제 그 자체에서 발견된다. 즉 정서모방은 인간의 비사교성을 오히려 강화하며 조화 보다는 불화를 산출하는바, 스피노자의 사회성 개념은 근본적으로 “반사교적(*anti-sociabilité*)”이라는 것이다.²⁸⁾

그런데 이런 관점은 또한 위에서 지금까지 본고에서 논한 관계론적 해석과 다시 충돌 혹은 모순을 일으키는 것으로 보인다. 앞서 논했던 바, 인간의 자연적인 상호 적대성과 이 적대를 지양하기 위한 국가의 필요성은 서로 충돌하는 원자론적인 개인을 모델로 하는 홉스적 설명에 가깝다. 이에 대해 만일 우리가 정서적 관계망과 공통 정서 논의를 통해 이 원자론적 모델을 해체한다면, 인간들이 그 자체로 상호 적대성 속에 놓인다는 것은 말할 수가 없게 된다. 그것은 한편으로는 인간의 본성이 그 자체로 무엇인지 쉽게

27) 홉스봄이 이러한 유럽의 17세기 위기론을 제기한다. Eric Hobsbawm, “The General Crisis of the European Economy in the 17th Century” in: *Past and Present* 5, 1954, 33-53쪽 참조.

28) Pierre-François Moreau, 위의 글 참조.

말할 수가 없기 때문이기도 하겠지만,²⁹⁾ 무엇보다 정서적 관계망이 반드시 그렇게 작동할 것이라는 보장이 없기 때문이다. 왜냐하면 그것은 전체 자연의 권리 하에 움직이는바, 개인이 정서적 관계망 속에서 움직이듯이, 이 관계망 자체도 더 큰 자연의 권리 속에서 움직이기 때문에, ‘그 자체로’ 그렇게 작동하리라고는 보장되지 않는 것이다. 그리하여 앞서의 논의에서 정서적 관계망이 장소와 시대마다 다르게 구성될 수 있다고 했던 것은 바로 이런 면에 근거하고 있다.

그리고 이런 면에서 또한 스피노자가 앞의 인용문에서 마치 인간들이 다른 쪽으로 이끌리는 것(*diverse trahuntur*)이 곧 서로 대립하는 것(*invicem contrarii sunt*)인 것처럼 말하지만, 그런 차이가 인간의 다양성과 그로 인한 생산적이고 역동적 관계를 의미하지 않고, 그것이 곧바로 대립을 의미한다고 말할 수 있는 권리는 없다. 인간이 서로에게 단지 외계인이 아니고 상호 소통할 수 있는 유사한 존재인 한, 그리고 이미 인간이 상호적인 관계망 속

29) 이에 대해 관계망으로 들어오기 이전의 인간 본성을 어린아이에게서 발견할 수 있다고 할 수 있을지도 모른다. 그러나 우리가 어린아이들이 서로 쉽게 질투하기도 하지만 또한 얼마나 서로 쉽게 공감하며 어울리는지를 본다면, 적대성과 같은 정념의 특수한 양태들이 마치 그 자체로 인간에 본래적인 것처럼 말하는 것은 옳지 않을 것이다. 이는 남자의 성욕이 공격적이라는 어느 심리학의 이해가 어떤 특정한 양태를 그 자체로 객관적인 본성처럼 여기는 것과 비슷하다. 아이들이 그냥 크는 것이 아니라 사회 속에서 길러지는 존재인 한, 우리가 아이들을 모델로 사회를 설명해야하는지 필자는 이해하지 못하거나, 또한 아이들이 서로 싸우면 얼마나 싸우는지 더욱 이해하지 못한다. 결국 우리는 여러 정서들의 다양한 가능성이 본래적이라고 말할 수 있을 뿐 어떤 특수한 정념이 본래적이라고 말할 수는 없다. 나아가 대개 전쟁이나 분쟁은 개인들이 주체라기보다 집단적인 것이며, 이렇게 집단적인 것은 단지 정념의 작용에 불과하다기보다는 대개 그 이면에 (부시의 이라크 침공처럼) 차가운 이해관계의 판단이 놓여 있다. 그리하여 마치 지역감정이 자연적인 것이 아니듯이, 우리가 보는 어떤 적대적 상황이 ‘그 자체로’ 자연적인 정념 때문이라고 보는 것은 경계해야만 한다.

다른 한편, 경험적인 인간의 본성은 무엇을 정당화하기 위한 너무나 손쉬운 증거로 제시될 수 있는데, 우리는 이에 주의하지 않으면 안 된다. 예를 들어, 흔히 자본주의가 인간의 소유욕에 근거해 정당화되기도 하는데, 영국인들에게 양 도둑으로 몰려 죽임을 당한 호주 원주민이 인간이 무언가를 배타적으로 소유하고 그것 때문에 사람을 죽일 수도 있다는 것을 전혀 상상하지도 못했다는 점, 조선 식민지 시대의 백성들이 대대로 가꾸은 마을의 토지를 왜 “소유”해야 하고 그 소유를 증명해야 하는지 이해하지 못해서 결국 땅을 빼앗겼다는 점 등을 고려해보면, 특정한 형태의 소유욕이 그 자체로 있다고는 말할 수가 없는 것이다. 박노자, 『박노자의 만감일기』, 인물과사상사, 2008, 86쪽 아래 참조.

에 들어와 있는 한, 마치 스피노자의 자연학에서 “운동 양태의 대립보다 더 상위에 있는 것은 **운동 자체의 공통성**이며, 이 공통성을 바탕으로 두 물체는 운동 양태의 대립을 제거하면서 **함께** 힘을 형성”³⁰⁾하듯이, 인간의 정서적 다양성은 이미 그 속에 들어와 있는 관계망 속에서 조정되면서 공통 정서를 변화시키면서도 유지시킬 수 있는 것이다. 결국 인간의 정서적 관계망이 그 자체로 부정적인 방향으로 갈 것이라고는 말할 수가 없다. 만일 그 자체로 부정적이었다면, 스피노자 자신도 인간의 상호성을 긍정적으로 보는 발언, 곧 민주적인 국가에서 “다수가 하나의 동일한 불합리에 동의한다는 것은 거의 불가능”(TTP 16:9)하다는 말은 할 수 없었을 것이다. 이런 점에서 상호관계의 자연적인 부정성을 절대적으로 고수할 권리가 스피노자에게는 없다고 할 수 있다.

그럼에도 이러한 부정성을 견지하는 것은 경험적으로 볼 때 인간이 그쪽으로 더 기울기 때문인지도 모른다. 스피노자는 시대나 장소와 상관없이 인간의 본성이 동일하다고 보지만,³¹⁾ 그럼에도 그것이 경험적인 관찰인 한, 그 자체로 부정성이 있다고 할 수는 없다. 이는 한편으로는 영국에 비해 인디언 마을 아이들이 놀랄 정도로 착했다는 미국 초기 정착민의 말이나, 콜럼버스가 발견했다고 하고 후에 유럽인들에게 몰살당한 카리브 해 섬들의 원주민들이 그때까지 거의 무력 갈등을 겪어보지 않았다는 점 등의 다른 경험적 사실³²⁾로부터 반박될 수도 있기 때문이기도 하지만, 보다 중요한 것은 그러한 경험이 언제나 특정 콘텍스트 속에 있다는 것, 즉 그렇게 경험적 근거라 불리는 것이 이미 어떤 정서적 관계망에 의해 구조화된 표현이며, 그 자체의 인간본성을 보여주는 것은 아니라는 점 때문이다. 결국 어떤 맥락 없이 이 구조화가 보편적으로 또 자연적으로 언제나 부정적인 방향으로 향하리라고 말할 권리는 누구에게도 없다. 그리하여 이 정서적 관계망이 그 자체로 부정적이거나 긍정적인 것이 아니라 어떤 맥락에 따라 다르게 구조화될 수 있다는 면에서만, 시민의 덕성이 국가의 질을 결정하는 것이 아니라 국가

30) 김은주, 위 논문, 67쪽.

31) Pierre-François Moreau, “Spinoza et l’authorité d’un modèle”, *Spinoza. Etat et Religion*, Lyon: ENS Editions, 2005 참조.

32) 박노자, 같은 곳 참조.

의 질이 시민의 덕성을 결정한다는 모로의 지적은 옳다고 하겠다.³³⁾

결국 이와 같이, 스피노자가 한편으로는 원자론적인 개인주의적 가정을 해체하고 관계론적 혹은 관계체적 질서를 말하지만, 또 한편으로는 콩 한쪽을 두고는 무조건 싸운다는 식의 홉스적인 관점에 근접해있는, 즉 정서적 관계망을 고려했을 때 굳이 필연성의 영역으로 끌고 들어올 필요가 없는 자연적 적대성과 부정성을 견지함으로써 정치 사회의 정서론적 발생 논의에 어떤 곤경을 불러오게 된다. 즉 이러한 측면으로 인해, 마트롱이 효용주의적 계산 없이도 정서의 모방과 그 놀이로 국가의 발생을 설명할 수 있다고 하더라도,³⁴⁾ 이것은 실패하고 만다. 왜냐하면 정서의 모방으로부터 오는 부정적인 경향은 국가의 성립이 정서들의 놀이 그 자체로는 완결될 수 없으며, 다시 그 관계망을 조직할 다른 외적인 요소가 개입되어야만 함을 가리키기 때문이다. 나아가 이렇게 스피노자가 저 부정성을 견지하는 것은, 보다 근원적으로는, 그가 정서 운동의 원심성에 대해 깊이 주의를 기울였음을 의미한다. 이 원심성이 해소되지 않으면 국가는 성립되지 않는바, 그리하여 관계의 장을 일정하게 묶어줄 개입이 필요하게 되는 것이다.

이런 면에서, 정념의 놀이로부터 그리고 역량의 운동으로부터 ‘자연적으로’ 그 발생을 설명할 수 있을 것 같았던 국가는 다시 ‘당위적인’ 방식으로 이해된다. 그리하여 스피노자는 “각각의 시민에게 국가의 결정사항(*decretum*)이나 법을 해석하는 일이 허락되는 것을 생각조차 할 수 없다”고 하면서, 이는 각자의 기질에 법을 맡기는 것이며 그래서 “부조리(*absurdum*)”하다고 말한다.(TP 3:4) 만일 인간들 사이의 역량의 운동에 따른 자연적인 국가의 성립을 생각한다면, ‘부조리’와 같은 당위성의 표현은 할 수 없다. 이는 현실적인 힘 관계에 앞서는(국가에 대한) 이상이나 척도를 먼저 두고 거기에 비추어 할 수 있는 말이기 때문이다. 이런 맥락에서 또한 그는 바로 국가가 무엇이 도덕적이고 부도덕한지 결정한다고 하며 다음과 같이 말을 이어간다.

33) Pierre-François Moreau, “La place de la politique dans l’Éthique” 참조.

34) Alexandre Matheron, “L’indignation et le *conatus* de l’État spinoziste” 그리고 『개인
과 공동체』 8장 참조.

주권/국가(imperium)의 몸체는, 마치 하나의 정신에 의해 인도되듯이, 인도되어야 하기 때문에, 그리고 그 결과 국가(civitas)의 의지는 모든 사람의 의지로 간주되어야 하기 때문에, 국가(civitas)가 정의롭고 선하다고 결정하는 것은 각 개인에 의해 결정된 것으로 여겨져야 한다. 그리하여 신민은, 국가(civitas)의 결정사항들이 부당하다고 생각할지라도, 그럼에도 그것을 실행하도록 속박된다.(TP 3:5)

여기에서 스피노자는 당위로 가득 찬 언설을 피력하는데, 역량과 정서의 역동적인 힘 관계로 환원되는 듯이 보이던 그의 정치론은 다시 당위성을 담보하는 국가를 말하게 된다. 이것이 스피노자 내부에서 어떤 분열이 일어나는 지점이자, 스피노자가 지닌 근대성의 속살이다. 그리고 바로 이 점에서 그는 여기까지 오는 그 모든 과정(정서 모방, 역량, 자연의 권리 등)이 어떠했든지 간에, 결과적으로는 홉스 그리고 그와 같은 근대적 이념에 가까이가게 되는 것이다.

VII. 결론

이상에서 본고는 정서 모방에 근거를 둔 정서적 관계망과 공통 정서, 곧 관계론적 관점에서 정치 사회의 발생 논의를 따라가 보면서 스피노자를 해석하려 하였다. 이로부터 우리가 보았듯이, 그것은 근대부터 두드러지는 원자론적 개인주의에 입각한 정치 이론이 드러내지 못하는 점들을 설명할 수 있는 하나의 입각점을 제공한다는 점에서 어떤 탁월성을 가진다. 그런 한에서 정치 이론에 대한 스피노자의 기여는 바로 여기에서 찾아야 할 것이다. 만일 스피노자가 공동의 이익을 위한 결속이나 공동의 정서만으로 국가를 단지 정의하려 했다면, 그것은 아무런 특별함도 지니지 못했을 것이다. 그것은 고대부터 이어지는 여러 정치이론과 큰 차이가 없을뿐더러, 이미 키케로는 공화국을 인민의 “법에 대한 합의와 공동의 이익에 의한 결속”³⁵⁾으로

35) M. T. Cicero, *De Re Publica*, I 39. (<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub1.shtml>)
 “Est igitur [...] res publica res populi, populus [...] coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus”

설명하고, 아우구스티누스는 공화국을 “사랑하는 것에 대한 합의된 공통성에 의해 결속된 [...] 대중의 공동체”³⁶⁾로 설명하기 때문이다. 그리하여 스피노자의 독자성은 어떤 형이상학적인 가설에도 입각하지 않은 채, 정서들의 활동과 그 관계망으로써 사회를 그리고 그 발생을 설명한다는 데에 있다. 마트롱이 개인들의 이해 타산적 계산이 아니라 스피노자에게서 오직 정서 모방과 정서들의 놀이만으로 국가의 발생을 설명하려 한 것은 바로 이런 점에 기인하기도 했을 것이다.

그러나 단지 정서만으로 국가의 형성이 설명될 수 있는가? 아니다. 스피노자는 매우 현실적으로 정념적 권리로서의 역량만으로 국가를 설명하는 것 같지만, 국가는 그렇게 성립되지 않는다. 즉 순수히 자연주의적인 기획은 어떤 곤경을 만나게 되는데, ‘마치 하나의 정신처럼’이라고 표현되지만, 그 ‘처럼’은 자연적인 것이 아니며, 위 인용문에서 나온 ‘모든 사람의 의지’(omnium voluntas)란 하나의 이념인 것이다. 그리하여 국가에는 어떤 당위가 들어선다. 루소가 지적하듯이, “가장 강한자도 자신의 힘을 권리로, 그 복종을 의무로 바꾸지 않는다면 영원히 지배자가 될 만큼 강하지는 않다.”³⁷⁾ 즉 국가의 존속은 지배자의 권력을 권리로 시민의 복종을 의무로 바꾸는 데에 있다는 것이다. 스피노자는 이에 대해 다시 희망과 공포라는 정서로 설명하고 싶겠지만,³⁸⁾ 그 스스로 내적으로도 드러나듯이, 국가가 성립하기 위해서는 평면적인 힘 관계뿐만 아니라 수직적인 당위가 들어와야만 하는 것이다. 그리하여 정치 사회는 순수히 정서나 역량만으로는 성립되지 않으며, 어떤 의미에서는 그 힘이 fides로 되어야만 한다. 『신학정치론』에서 보이는 어떤 상상적 계약은 바로 이 점과도 연결될 수 있을 것인데, 그럼에도 『정치론』에서의 스피노자는 이러한 fides도 역량으로 환원하려는 것처럼 보이는바(TP 2:12 참조), 그럼으로써 관계론적 논의의 지평을 넓혔

36) A. Augustinus, 『신국론』, 성업 역주, 분도출판사, 2004, 2243쪽. “[...] multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione sociatus”

37) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in: *Oeuvres complètes* 3, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond eds., Paris : Gallimard, 1959-1996. 354쪽.

38) 또한 정서로 설명할 때, 무엇보다 애국심이 중요하게 작용한다. 이에 대해서는 공진성, 「스피노자와 애국심」, 『한국정치학회보』 제45집 제4호, 한국정치학회, 2011 참조.

으나, 다시 어떤 당위성을 말할 수밖에 없었던 것이다.

이런 면에서, 흔히 스피노자가 『정치론』으로 가면서 『신학정치론』에서 보이던 흠스적 계약론의 언어를 벗어났다고 이해되지만, 과연 ‘언어’만이 아니라 흠스적인 틀에서 완전히 벗어난 것인지 우리는 되물을 수 있다. 이 틀이란 국가 형성에서의 수직적인 개입을 말한다. 그리고 이 개입은 국가를 하나의 단위로 묶어주는 힘을 뜻한다. 이 수직적인 틀이 보다 온전히 남아 있는 것은 물론 『신학정치론』이겠지만, 『정치론』에서도 여전히 이 틀은 작동해야만 할 것으로 남아있다. 즉 (스피노자 자신도 이해하고 있었을 수도 있는 바) 국가가 성립하고 유지되기 위해서는 정서 운동의 원심성을 해소하기 위한 저 개입이 필요한 것이다. 그리하여 국가의 성립에 대한 순수 자연주의적 설명, 곧 정서들의 놀이를 통한 기계론적 해명은 그 자체로 완결되지 않는다. 이것이 해석의 난점을 낳는 것인 바, 즉 이 관계론적 해석을 끝까지 견지한다면 대중의 정서적 운동에 대해 새롭게 수직적 개입을 도입해서는 안 되겠지만, 또한 이 개입이 없이는 국가의 존립이 보장되지는 않는 것이다.

이런 난점을 돌파하려면 수직적 개입 자체도 실은 정서론적 기계론적으로 설명된다는 것을 말해야 하는데, 그래서 이 개입을 다시 히브리 신정에서의 집단적 상상과 같이 정서로서만 설명될 수 있는 것으로서 이해하는 입장으로 나아가갈 수 있을지도 모르겠다. 이는 평면적인 정서의 흐름을 통제하기 위한 수직적인 정서의 흐름을 만드는 것이고, 그래서 정서들의 놀이로서의 국가에 대한 기계론적 해명이 가능하다고 보는 것이다. 그러나 국가가 단지 그렇게 존재할 수 있는가? 역시 아니다. 저 수직적인 흐름을 만들어야만 한다는 것 자체가 어떤 곤경을 나타내는 것이기도 하지만, 나아가 국가가 지속적으로 존립하기 위해서는 그 수직적인 흐름을 만드는 데에 그치는 것이 아니라 거기에서 이탈하는 것에 대해 다시 귀속시키는 강제하는 힘이 있어야만 하기 때문이다. 그리하여 스피노자는 정념들이 자연적으로 그저 서로 유희하도록 내버려 두지 않는다. 즉 그는 이를테면 위에서 보았듯 국가의 결정사항들이 부당하다고 생각하더라도 개인은 거기에 속박되어야 한다고 강하게 말하는 것이다.

본고는 글을 시작하며 정서의 놀이를 통한 설명이 국가의 성립에 있어 그 자체로서는 완결될 수 없는 설명방식이라고 말했다. 결론적으로 스피노자의 저 당위적 언설은 바로 이 미완결의 공간을 지시하는 것이라 할 수 있을 것이다. 물론 스피노자가 제시하는 정서적 관계망으로서 대중의 역량은 국가의 어떠한 존재론적 기초임이 분명하다. 그러나 국가가 성립하고 유지되기 위해서는 그것이 단지 역량으로는 환원되지 않는 어떤 당위의 끈으로 묶여있어야 한다. 그리하여 스피노자의 곤경을 통해 우리에게 남는 문제는 그 당위가 어디에 기초하고 있는가이다. 즉 어떻게 그것이, 타율적 강제가 아닌, 시민의 건강한 자발성에 뿌리를 둘 수 있는가의 문제가 우리가 고민할 것으로 남아 있는 것이다.

투 고 일: 2014. 03. 24.
심사완료일: 2014. 04. 22.
게재확정일: 2014. 04. 23.

정지훈
서울대학교

참고문헌

- Spinoza, B., 『신학정치론(TTP)』
 (http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus)
 _____, 『에티카(E)』
 (http://spinozaetnous.org/wiki/Ethica_ordine_geometrico_demonstrata)
 _____, 『정치론(TP)』
 (http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_politicus)
- 공진성, 「스피노자와 애국심」, 『한국정치학회보』 제45집 제4호, 한국 정치학회, 2011.
- 김상봉, 「귀향: 혁명의 시원을 찾아서」, 부마항쟁 30주년 기념 심포지엄 자료집, 2009.
- 김은주, 「스피노자의 관점에서 본 폭력과 대중 정념의 문제」, 『동서사상』 제15집, 경북대학교 동서사상연구소, 2013.
- _____, 「외적 충격으로부터 어떻게 내면이 구축되는가?: 데카르트의 물체 충돌 규칙과 스피노자의 변용(affectio) 개념」, 『철학사상』 49호, 2013.
- 박노자, 『박노자의 만감일기』, 인물과사상사, 2008.
- 부산민주운동사 편찬위원회 편, 『부산민주운동사』, 부산광역시, 1998.
- 신철희, 「스피노자의 정치사상에서 ‘다중’(multitudo): ‘인민’(populus)과의 관계를 중심으로」, 『오토피아OUGHTOPIA』 vol. 24 no. 2., 경희대학교 인류사회재건연구원, 2009.
- 진태원, 「『신학정치론』에서 홉스의 사회계약론의 수용과 변용: 스피노자 정치학에서 사회계약론의 해체I」, 『철학사상』 19호, 2004.
- _____, 「대중의 정치란 무엇인가? - 다중의 정치학에 대한 스피노자 주의적 비판」, 『철학논집』 제19집, 서강대학교 철학연구소, 2009.
- Aristoteles, 『정치학』, 천병희 옮김, 고양 : 숲, 2009.

- Augustinus, A., 『신국론』, 성염 역주, 분도출판사, 2004.
- Balibar, Étienne, 『스피노자와 정치』, 진태원 옮김, 서울 : 이제이북스, 2005.
- Bodin, Jean, 『국가론』, 서울 : 책세상, 2005.
- Cicero, M. T., *De Re Publica*, (<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub1.shtml>).
- Hegel, G. W. F., 『역사철학강의』, 권기철 옮김, 서울: 동서문화사, 2008.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, (<http://www.constitution.org/th/decive.htm>).
- Hobsbawm, Eric, “The General Crisis of the European Economy in the 17th Century” in: *Past and Present* 5, 1954.
- Matheron, Alexandre, 『개인과 공동체』, 김문수/김은주 옮김, 그린비, 2007.
- _____, “L’indignation et le *conatus* de l’État spinoziste”, in: Revault d’Allonnes & Rizk (ed.) *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris: Kimé, 1994.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Etat et Religion*, Lyon: ENS Editions, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, in: *OEuvres complètes* 3, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond eds., Paris : Gallimard, 1959-1996.
- Sée, Henri E., 『17세기 프랑스 정치사상』, 나정원 옮김, 서울 : 민음사, 1997.

ABSTRACT

The Affective Explanation of the State and its Limits in Spinoza's Philosophy

Jeong, Ji-Hun

This paper first discusses Spinoza's theory of the state from the perspective of the relationalist understanding. From this understanding, which differs from the Hobbesian explanation construed on the model of atomistic individualism, as Matheron points out, Spinoza's theory of the state is explained based on theplayoff affects. While recognizing the strong points of this explanation, I again see that this comes to face with some difficulties, thereby it cannot be entirely away from the Hobbesian frame. In this respect, this paper shows that the relationalist understanding is an interpretation which cannot be completed in itself regarding the state.

Keywords: Spinoza, Affect, State, Natural Right, Relationalism

