

스피노자에서 양태의 무한성과 유한성

김 은 주
(서울대 철학과 대학원)

I. 서론

철학사에서 대체로 무한은 유한과 완전히 배타적인 것, 그래서 늘 외재적인 것으로 설정되어 왔다. 완전히 무규정적이어서 존재의 세계에서 추방되어야 할 열등한 것(아페이론)으로, 아니면 그 반대로 존재의 세계보다 한없이 우월한 초월적인 것(신)으로 말이다. 이러한 개념사적 배경에서 두드러져 나오는 스피노자 철학의 특이성 중 하나는 무한이 내재적인 것으로 자리매김된다는 점이다. 이러한 무한의 내재화는 유한자들의 존재론적 질서에서 무한과 유한이 통일적으로 인식될 가능성을 열어준다.

물론 스피노자에게서 신(실체)은 ‘절대적으로 무한’하며 개별 사물인 양태는 ‘유한’하다. 그런데 스피노자는 무한과 유한을 각각 “어떤 본성의 실존에 대한 절대적 긍정”과 “이에 대한 부분적 부정”으로 규정한다(E1, P8S1).¹⁾ 여기서 특징적인 점은 무한이 유한을 매개로 부정적으로 규정되는 것이 아니라 무한이 긍정적으로 우선적으로 규정된다는 점이다. 그리고 유한은 무한과 공약 불가능한 것이 아니라 무한의 ‘부분적’ 부정에 불과하게 된다. 이렇게 볼 때 무한과 유한은 신(실체)과 양태 각각에 배타적으로 귀속되는 것일 수 없다. 더군다나 무한한 신은 양태에 내재하며 양태는 신의 변용 혹은 표현에 다름 아니기에, 양태 역시 어떤 의미에서는 무한하다고 볼 수 있다. 양

1) Baruch Spinoza, *Éthique*, (Bilingue Latin-Français) ed & trans par Bernard Pautrat, Seuil, 1999(국역본 『에티카』, 강영계 역, 서울: 서광사, 1990).

태에 대한 이러한 설정은 인간을 자유와 진리의 담지자로 보는 근대적 인간관의 한 반영이라 할 수 있다.

그러나 유한양태로서의 인간은 또한 실존의 질서에서 무한한 자연의 한 부분에 지나지 않으며 무한하게 많은 외적 원인들에 의해 규정되고 압도당한다. 스피노자는 『윤리학』 1부의 서두에서 유한을 “같은 본성을 지닌 다른 것에 의해 한정될 수 있는 것”(E1, D2)으로 정의한다. 그리고 1부 정리 28에 이르러 유한 양태가 외재적 관계의 질서 속에서 어떻게 무한정 구속되어 있는지를 보여준다. 실제로 스피노자는 스스로를 자유롭다고 생각하는 것이야말로 인간을 예속시키는 가장 큰 환상으로 간주한다. 이런 의미에서 1960년대 후반 프랑스를 중심으로 일어난 소위 ‘스피노자 르네상스’는 ‘인간의 죽음’ 혹은 ‘이론적 반인간주의’를 내세웠던 당시의 구조주의적 환경과 무관하지 않다. 그러나 자연의 일부로서 인간의 한계를 인정하는 스피노자의 인간학이 자유와 진리의 근본적 불가능성이나 인간의 근본적 무능력을 주장하는 것이라고는 할 수 없다. 스피노자의 관심은 오히려 이같은 인간의 한계에 대한 철저한 인식을 기초로 인간의 능동성을 어떻게 발전시킬 것인가에 있기 때문이다. 이렇게 볼 때 양태의 무한성에 대한 논의는 또한 유한성에 대한 논의를 기반으로 해서만 제대로 해명될 수 있다.

본 논문은 무한과 유한에 대한 앞의 두 정의를 실마리로 유한양태에게서 무한과 유한을 어떻게 통일적으로 이해할 수 있는지 그리고 이것이 갖는 존재론적·윤리학적 함의가 무엇인지를 살펴보고자 한다. 『윤리학』에서 무한성 개념은 실체(절대적 무한)-속성(유적 무한)-무한양태(속성에 의한 무한)-유한양태(유한) 모두에 걸쳐있는 개념으로, 체계적 접근을 위해서는 이 모두에 대한 전체적 고찰이 필요하다. 그러나 여기서는 실체-유한양태 관계에, 이를 또한 연장적 질서에 한정하여 문제를 고찰할 것이다. 이것만으로도 스피노자 내재론의 핵심은 드러낼 수 있으리라 생각된다.

II. 본론

1. 실체(신)의 무한성

1-1. 실체의 무한성 — 자기산출역량으로서

스피노자는 실체를 “자신 안에(*in se*) 있고 자신을 통해(*per se*) 인식되는 것”(E1, D3)으로, 양태를 “다른 것 안에(*in alio*) 있고 이 다른 것을 통해(*per quod etiam[alio]*) 인식되는 것”(E1, D5)으로 정의한다. 따라서 실체로서의 신은 존재론적으로나 개념적으로 완전하게 자족적인 존재인 반면, 양태는 본질이나 실존에 있어서 실체에 의존하는 비자립적인 존재이다. 실체의 무한성은 이러한 존재론적 인식론적 자립성과 관련된다. 그런데 중요한 것은 이 무한성이 “자신의 본질의 실존에 대한 절대적 긍정”으로 정의됨으로써 존재에 대한 새로운 종류의 근거율이 도입된다는 점이다.

우선 스피노자 특유의 신 존재 증명에서 도출되는 독특한 근거율을 살펴보자. 흔히 충분근거는 어떤 사물의 실존을 위해 요구되는 것으로 간주된다. 그런데 스피노자는 충분근거를 오히려 어떤 사물이 실존하지 않는 데에 요구한다. 즉 어떤 사물이 실존하지 않으려면 그것을 불가능하게 하는 내적 모순(‘사각의 원’과 같은 논리적 모순)이나 실존을 가로막는 적극적인 근거(외적 장애)들이 있어야 한다. 물론 신에게는 내적 모순이 없을 뿐 아니라 자신을 가로막을 어떤 외부도 존재하지 않기에 신은 필연적으로 실존한다(E1, P11).

이러한 스피노자의 근거율은 역량의 존재론과 연결된다. “실존할 수 없음은 무능력(*impotentia*)이고, 반대로 실존할 수 있음은 역량(*potentia*)이다”(E1, P11의 세 번째 증명). 무한한 신은 무한한 실존 역량을 가지기에 자신의 실존에 대해 절대적으로 긍정한다(E1, P8 S1). 더구나 실존을 정립하는 이 역량이야말로 신의 본질 자체이다(E1, P34). 이렇게 볼 때 실체의 무한성이란 크기의 정도나 한계의 유무와 관련된다고 보다는 그 자신의 실존을 정립하는 역량의 긍정성과 절대성을 가리킨다고 할 수 있다.

그런데 보다 주목할 점은 이러한 근거율이 신 외의 다른 사물에게

도 동일하게 적용된다는 점이다. 신이 진정 전지전능하다면 신은 모든 것을 인식해야 할 뿐 아니라 자신이 인식하는 모든 가능한 것들을 실존케 해야 하며, 그것도 가장 완전하게 실존하도록 해야 하기 때문이다. 따라서 실존을 가로막는 다른 사물에 의해 가로막히지 않는 한 가능한 모든 사물은 바로 신의 역량에 의해 권리상 가장 완전하게 실존한다. “신의 본성의 필연성으로부터 무한하게 많은 방식으로 무한하게 많은 것(즉 무한지성 하에 놓일 수 있는 모든 것)이 따라나올 수밖에 없다.”(E1, P16)

이렇게 볼 때 무한한 신의 역량(Potentia)은 어떤 사물도 구속하지 않으며 오히려 가능한 모든 것이 가장 완전하게 실존하도록 하는 현실적 힘이다. 이로써 가능한 사물을 실존케 하거나 하지 않을 수 있는 신의 자유의지 혹은 가능한 임의의 권능(Potestas)은 부정된다.

1-2. 신의 무한성 — 인과역량으로서

신과 개별 사물 간의 관계 파악에서 중요한 것은 이같은 신의 인과적 역량을 어떻게 해석하느냐이다. 신은 어떤 의미에서 개별 사물의 원인인가? 스피노자는 신을 작용적 원인으로 규정하고(E1, P16 C) 이어서 또한 내재적 원인으로 규정한다(E1, P18). 서로 배타적인 것으로 규정되어왔던 작용인과 내재인이 어떻게 동일시될 수 있을까?²⁾

이를 스피노자가 사물에 대한 참된 정의로 생각하는 ‘발생적 정의’를 통해 생각해보자. 발생적 정의에 대비되는 정의에는 특성(proprie)을 통한 정의(가령, 삼각형은 내각의 합이 180도인 도형이다)나 한계

2) 개념적으로 볼 때 이는 작용인을 외재적 원인으로 간주하던 아리스토텔레스 혹은 스콜라 철학 및 데카르트 철학의 분류와 모순된다. 이들에 따르면 내재적 원인은 형상인이나 유출인인 반면, 작용인은 한 사물 바깥에 있는 또 다른 사물이다. 윤리학 1부 정리 18에서 스피노자는 “신은 모든 사물의 내재적 원인이자 타동적(transiens) 원인이 아니다”라고 말하는데, 여기서 타동적 원인이란 신을 외재적 작용인의 관점에서 규정한 것이다. 즉 여기서 신은 사물들 사이의 작용적 인과계열의 시초에서 작용을 전달하는 원인 없는 존재이다. 물론 이는 사물들 간의 작용적 인과연쇄가 무한정 진행될 수 없음을 전제로 한 불합리에 의한 논증에 근거한다.

(limite)를 통한 정의(가령, 원은 한 점으로부터 등거리에 있는 점들의 집합이다)가 있다. 양자 모두는 원인이 아닌 결과를 통한 정의이므로 해당 사물에 대한 명석판명한 인식을 가져다주지 못한다. 특히 후자는 그 사물인 바를 설명하는 것이 아니라 그 사물이 아닌 바를 설명하면서 그 사물의 한계만을 표상하게 할 수 있을 뿐 그 사물의 어떤 적극적인 것도 인식하게 해주지 못한다. '발생적 정의'는 원인 즉 작용인을 통한 정의(가령, 원은 한 점을 고정시키고 이를 축으로 다른 점을 회전시킨 것이다)인데, 여기서 특징적인 점은 작용인이 자신의 결과 안에 내재한다는 점이다. 이를 좀더 자세히 살펴보자.

발생적 정의에서 사물은 상보적이고 상호적인 두 측면 하에 제시된다.³⁾ 그 하나는 그 사물을 산출하는 작용성, 즉 '능산'으로서의 작용인이며, 다른 하나는 그러한 작용의 결과, 즉 '소산'이다. 보다 복잡한 도형인 구의 예를 들어보자. 구에 대한 발생적 정의는 반원의 회전이라는 작용인(능산) 및 이러한 회전으로 발생한 입체(소산)의 두 측면으로 제시된다. 여기서 결과는 작용하는 원인 자체와 분리되어 있지 않다. 결과로서 산출된 입체는 작용인이 스스로를 펼치면서 얻은 '구조'이기 때문이다. 이런 의미에서 결과는 원인이 되는 운동에 의해 명석판명하게 인식되며 또한 원인 안에 존재한다. 즉 구는 반원의 운동이 아니라면 어떤 실재성도 갖지 않으며 반원의 회전 운동이 그치자마자 사라질 것이다. 이제 이 구를 발생시키는 질료인 반원에 대한 정의를 얻어 보자. 원은 한 끝이 고정되고 다른 끝이 움직이는 선분의 회전(능산)과, 이 회전 운동에 의해 발생한 도형(소산)으로 정의된다. 다음으로, 이 운동의 질료인 선분은 한 점에서 운동과 정지의 조합(능산)과 이 운동으로 그려진 선(소산)으로 정의된다. 마지막으로 운동과 정지는 무엇으로부터 얻어지는가? 그것은 운동과 정지를 산출하는 힘(역량)으로 소산적 측면은 없는 절대적 능산이다.

내재적 원인으로서 스피노자의 실체는 이처럼 양태에 내재하는 순수 작용성이며, 양태들은 이 실체가 스스로를 펼치면서 얻는 구조이

3) 발생적 정의에 관한 이 논의는 Alexandre Mathron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les édition de minuit, 1988, 12-13쪽 참조.

다. 실체가 실존한다는 것은 이 작용성으로 스스로를 산출한다는 것 이면서 그 결과 자신의 구조를 얻는다는 것이다. 이런 의미에서 실체는 자신의 결과인 양태 ‘안’에서 활동한다. 이 경우 ‘안에’는 실체의 활동범위를 가리킨다. 즉 결과를 산출하는 실체의 활동에는 양태적 질서를 초과하는 어떠한 잔여도 없다. 또한 양태들 역시 실체 ‘안’에 있는데, 이 경우 ‘안에’는 양태들이 실체의 능동적 작용성을 근거로 하여 실존함을 의미한다. 그러므로 신이 사물들의 작용인이라는 것은 신이 외재적 원인으로서 사물들 바깥에서 사물들을 창조함을 의미하지 않는다. 오히려 사물들의 인과 질서 자체가 신의 활동의 표현인 것이다.

바로 이런 의미에서 “신은 자기원인이라는 의미에서 또한 모든 사물의 원인”(E1, P24의 S)이다. 즉 신이 스스로의 실존을 정립하는 역량과 사물들의 실존을 정립하는 역량은 동일한 것이다. 신이 곧 자연인 이유, 그리고 자연 안의 사물들이 신의 피조물이 아니라 신의 변용 혹은 양태인 이유는 바로 이 때문이다.

그런데 사물들 간의 작용의 질서와 신의 활동의 질서에서 서로 어긋나는 점이 하나 있다. 작용의 질서에서 개별 사물은 외적 원인에 의해 규정당하는 수동적인 것인데 반해,⁴⁾ 신의 활동은 자신에 의한 전적인 능동성 하에서 이루어진다는 점이다.⁵⁾

힘이 본래 능동과 수동의 양 측면을 포함한다는 사실을 통해 이 문제를 생각해보자. 작용한다는 것은 그 자신이 온전한 원인이 되어 어떤 결과가 우리 내부나 외부에 생길 때를 가리킨다. 반면 작용받는다 하는 것은 그 자신은 단지 부분적 원인이 되어 어떤 결과가 우리 내부에 생길 때를 가리킨다(E3, D2). 자연 안의 모든 사물은 일정 정

4) 모든 독특한 사물 혹은 유한하고 규정된 실존을 소유하는 각각의 사물은, 마찬가지로 유한하고 규정된 실존을 소유하는 다른 원인에 의하여 실존하도록 그리고 작용하도록 규정되지 않는다면 실존할 수도 없고 작용하도록 규정될 수도 없다. 이 원인도 또한 마찬가지로 유한하며 규정된 실존을 소유하는 다른 원인에 의해 실존하도록 그리고 작용하도록 규정되지 않으면 실존할 수도 작용하도록 규정될 수도 없다. 그리고 이처럼 무한하게 진행된다(E1, P28).

5) “신은 오로지 자신의 본성의 법칙들에 의해서만 활동하고 어떤 것에 의해서도 강제되지 않는다(E1, P17).”

도 능동적이고 일정 정도 수동적일 뿐, 능동과 수동간의 긴장과 동요에서 완전히 자유로울 수 있는 사물은 없다. 그러나 부분적이긴 하지만 수동에서도 역시 그 사물 자신이 어느 정도 원인이 된다는 점에서 능동이 전제된다. 순수 능산으로서의 실체는 이렇듯 전체 자연의 질서에서 고찰해보았을 때 모든 사물에 내재하는 능동적 측면을 가리킨다. 이렇게 볼 때 ‘자기원인(*causa sui*)’으로서의 신이란 사물들의 인과계열의 바깥이나 시초에 존재하는 원인없는 어떤 존재자가 아니라 그 자신이 원인이 되는 사물들의 활동성, 즉 모든 사물에게 원초적으로 주어진 능동성에 다름 아니다. 그리고 수동성은 전능한 신의 피조물로서가 아니라, 오직 사물들의 질서 내에서 다른 사물 간의 관계로부터 주어진다.

따라서, 실체와 양태 각각에 배타적으로 말해졌던 ‘자기 안에 있음’과 ‘다른 것 안에 있음’이란 결국 양태가 다른 양태와의 관계에서 갖는 능동성과 수동성의 양 측면을 가리킨다 할 수 있다. 따라서 1부에서 신의 양태로의 표현을 가리켰던 ‘변용(*affectio*)’(순수능동의 변용)은 2부 이하에서 능동적 변용과 수동적 변용으로 나뉘게 된다. 이리하여 무한성과 유한성의 문제는 결국 양태들의 인과 질서에서 능동성과 수동성의 문제로 전위된다. 즉 무한성은 큼이나 작음, 한계있음이나 없음과는 무관한 실존 역량의 전적인 능동성을, 유한성은 이원초적 능동이 겪는 일정 정도의 수동성을 의미한다.

2. 양태의 무한성

양태들 안에 그들 각각의 실존을 정립하는 역량으로 작용하는 신의 무한한 역량은 양태에게서 “자기 존재를 유지하고자 하는 노력”(E3, P7) 즉 코나투스로 표현된다. 인간에게서 이는 “인간의 본질이 자신의 유지에 유용한 것을 행하도록 규정되는 한에서 인간의 본질 자체”로서의 충동(*appetitus*) 혹은 욕망(*cupiditas*)이다(E3, 정서의 정의 1 해명). 무한이 “자신의 본질의 실존에 대한 절대적 긍정”으로 정의되었듯이, 양태로서의 “사물은 외부의 원인에 의하지 않고서는 파괴될 수 없으며”(E3, P4), “각 사물이 자기 존재를 유지하려

는 노력은 유한한 시간이 아니라 무한정한 시간을 함축한다.”(E3, P8) 그러나 양태에게서 실존에 대한 긍정은 실체에서처럼 ‘절대적 긍정’일 순 없다. 왜냐하면 외부를 갖지 않는 전체 자연(실체)과 달리 양태는 자연의 일부분에 불과하며 다른 양태들의 외적 작용을 배제할 수 없기 때문이다. 따라서 양태의 실존은 무한정하게 지속되려는 ‘경향성’으로만 주어진다. ‘노력하다(*conatur*)’는 표현은 이 경향적 측면을 가리킨다.⁶⁾

이처럼 양태의 본질에는 무한성이 내재하지만 이 무한성은 실존의 질서인 다른 양태들과의 관계 속에서 부분적으로 부정될 수밖에 없다. 이 때문에 양태는 유한하기도 한 것이다. 물론 여기서 유한은 무한의 전적인 부정이 아니라 ‘부분적 부정’이다. 그러나 부정되는 것, 혹은 한계 안에 있는 것이 여전히 무한하다고 할 수 있는가? 어떻게 유한 안에 무한이 내재할 수 있는가? 또한 양태의 본질이 역량이고 양태들이 서로 차이 나는 것들이라면 어떻게 서로 다른 여러 무한들이 존재할 수 있는가?

스피노자는 『윤리학』 정리 15의 주석 및 루이 메이어에게 보내는 『편지 12』⁷⁾ 소위 『무한에 관한 편지』에서 이 문제를 해명한다. 그는 『편지 12』에서 i) 두 이십원 사이의 거리들의 차이의 총합과 ii) 이 제한된 공간 안에서 운동 중에 있는 물질이 겪어야 하는 변이들의 총합이 지정가능한 수를 초과함을 보여준다. 이를 통해 그는 연장에서 무한이 한계의 유무나 크기에 상관없이 나타날 수 있다는 것, 크고 작은 여러 무한들이 존재한다는 것을 증명한다. 왜냐하면 i) 이십원 사이의 거리들의 차이는 이미 최대치와 최소치가 정해져 있음에도 불구하고 이 최대치와 최소치 사이에 포함된 거리들의 차이의 합은 지정가능한 수를 초과하기 때문이다. ii) 두 원 사이의 공간

6) 그러나 이는 일차적으로 자연적 본능을 가리키는 것이다. 따라서 목적성을 함축하는 주체적·의지적 작용을 의미하는 ‘노력하다’는 번역이 꼭 들어맞는 표현은 아니다.

7) B. Spinaza, *Spinoza Œuvres IV*, trans par Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964.

전체는 그것의 절반 공간보다 두 배 더 크지만, 전체 공간 안에도 절반 공간 안에도 무한량은 존재한다. 따라서 전체 공간 속의 무한량은 절반 공간 속의 무한량보다 두 배 더 크다고 할 수 있다.⁸⁾

간단히 말해 이는 그 당시까지 인정되고 있지 않던 실무한, 즉 현실적 무한의 존재를 입증한 것이라 할 수 있다. 그러면서 그는, 잠재적 무한만을 인정했던 아리스토텔레스의 관점에서 여전히 연장에서의 현실적 무한을 부정하던 스킨라 철학자들 및 데카르트주의자⁹⁾를 비판한다. 이들이 실무한을 인식하지 못했던 이유는 늘 한계를 먼저 지각하고 이 한계로부터 무한을 인식하려는 상상적이고 추상적인 인식 방식 때문이라는 것이다. 물론 그는 이심원이라는 복잡한 사례가 아니라 한 선분의 무한분할가능성과 같은 간단한 증명을 택할 수도 있었을 것이다. 그러나 만약 그가 이러한 선분의 사례를 제시했다면 우리는 여전히 이 선분의 한계(선분의 양끝)를 먼저 지각하고 이 한계로부터 선분의 잠재적 무한성만을 보게 될 것이다. 스피노자는 이심원 사이의 거리들의 차이라는 변이들의 무한성 즉 운동의 무한분할가능성을 입증함으로써 한계지워진 사물인 유한양태 안에 존재하는 원인의 무한성을 보여주게 된다. 이는 물론 양태 안에 현전하는 신의 무한성의 표현이다. 그리고 이는 상이한 크기의 다양한 무한들로 나타난다. 각각의 양태들은 이 서로 다른 무한들이다.

그러나 이 상이한 무한들 속에는 동일한 하나의 무한이 있다. 이

8) 여기까지의 논의는 M. Gueroult, *Spinoza Dieu: Éthique I*, Aubier-Philosophique, Paris, 1968. 부록 9, "La lettre sur l'infini," 500-528 참조.

9) 중세에서 '무한'은 창조주 신이 피조물과 어떠한 공통척도도 갖지 않으며 피조물의 질서를 '무한하게' 초과한다는 의미에서 신의 속성으로 간주되었다. 이러한 신은 비물질적이고 정신적인 성격을 갖기 때문에 15세기 니콜라스 드 쿠자는 유한하고 닫힌 세계라는 중세적 우주관을 부정함에도 불구하고 우주를 '무한(*infinitum*)'과 구별하여 '끝없는 것(*interminable*)'이라 규정한다. 우주의 무한성을 인정한 부르노 역시 신의 내포적이고 단순한 무한성과 세계의 외연적이고 다수적인 무한성을 구별한다. 이러한 관점은 연장 세계의 무제한성을 인정하면서도 이를 신의 무한성과 구별하여 '무한정(*indéfini*)'으로 규정하는 데카르트에게까지 이어진다. Alexandre Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1968 참조.

것이 바로 전체에도 부분에도 똑같이 현전하는 실체의 무한이다. 즉 더 크거나 작은 여러 무한들은 그 자체로는 실체의 동일한 무한이지만, 그것이 한 양태의 한계 내에 존재한다고 지각될 때 더 크거나 작은 무한으로 나타난다.¹⁰⁾ 바로 이 동일한 무한이 스피노자가 언급한 지성에 의해 파악되는 진정한 양, “무한하고 단일하며 분할불가능한” 양(E1 P15 S)으로서의 무한이다. 이는 상상적 인식에서 한계를 통해 지각되는 양과는 구별된다.¹¹⁾ 이렇게 볼 때 유한은 그 자체로 존재하는 것이라기보다는 한계를 통해 사물을 인식하는 데서 비롯된다고 할 수 있다. 그리고 한계를 통한 인식은 자신이나 특정 사물을 다른 사물과 비교하려는 관점에서 유래한다. “같은 본성을 가진 다른 것에 의하여 한정될 수 있는 사물은 자신의 유 안에서 유한하다고 말해진다. 가령 어떤 물체는 우리가 그것에 대해 항상 더 큰 다른

10) Perre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, François Maestro, Paris. 1979. 164-175 참조.

11) 마슈레(앞의 글)는 『편지12』의 이 논의를 『스피노자와 표현의 문제』에서 제시된 들뢰즈의 내포적 무한 및 외연적 무한 개념과 연관시킨다. 즉 한계 안에서 지각되는 크고 작은 무한들을 ‘외연적 무한’으로, 이들에게서 나타나는 동등한 무한을 ‘내포적 무한’으로 보는 것이다. 들뢰즈에 따르면 외연량이란 수나 크기를 통해 표현되는 양으로서 우리가 일상적으로 이해하는 양 범주에 해당한다. 반면 내포량이란 질과 양 개념을 동시에 가지고 있는 것으로서 수나 크기를 통해 표현될 수 없는 양을 가리킨다. 이는 베르그송 및 칸트에게서 주관적 감각의 질적 성격을 객관적 관점에서 양화시킨 ‘내포량’ 개념과, 둔스 스코투스에서 동일한 질적 규정을 갖는 사물들의 내재적 양상으로서의 ‘강도’ 개념이 결합된 것이라 할 수 있다. 내포량은 질인 한에서 동일하고 분할 불가능하지만 양적으로 차이 난다. 그리고 이러한 양적 차이, 양들 사이의 변별적 관계 자체가 사물들의 차이, 즉 질적 특성을 이루게 된다. “양적 차이는 힘의 본질이며, 힘과 힘의 관계이다.” “질은 양과 구별되지만, 단지 그것이 양 속에서 균등화될 수 없는 것, 양적 차이 속에서 무화될 수 없는 것이라는 이유에서만이다 ... 질은 양적 차이와 다른 것이 아니며, 관계 속에 있는 각각의 힘들 속에서의 양적 차이에 상응한다.”(들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 역, 민음사, 92-94쪽). 들뢰즈는 이러한 차이를 ‘강도(세기의 정도 *degré d'intensité*)’로 규정하는데, 이러한 정도의 차이는 ‘더 큼’과 ‘더 작음’과 같이 외적으로 비교될 수 있는 외연량의 차이가 아니라 동등한 질 속의 내재적 양상의 차이를 가리킨다. 따라서 그것들은 어떠한 위계를 함축하지 않는다는 점에서 질적 동등성을 가지며 또한 양에서의 변별적 차이 자체가 사물들 사이의 차이가 된다. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 12장, 13장 참조.

것을 생각하기 때문에 유한하다고 말해진다.”(E1, D2)

스피노자에게서 무한이 유한에 앞서는 것은 바로 이런 이유에서이다. 그리고 상이한 크기의 양태들 안에 무한이 어떻게 동등하게 내재하는지를 보여주는 스피노자의 이 논의는 단지 자연학적 논의에 한정되는 것이 아니라 정치학적 윤리학적 함의를 포함한다. 먼저, 이는 양태들이 갖는 동등하고 환원불가능한 자연권과 관련된다. 스피노자는 스스로를 보존하려는 역량으로서의 코나투스(力)를 덕의 제일의 유일한 토대(E4, P22)로 보며, “각자는 최고의 자연권에 의해 실존하며, 그 결과 자신의 본성의 필연성으로부터 따라나오는 것을 최고의 자연권에 의해 행사한다”(E4, P37의 S2)라고 말한다. 이 때문에 스피노자에게서 자연권은 홉스에게서처럼 자연상태에서만 인정되고 시민상태에서는 포기되거나 양도되는 것이 아니다. 시민상태란 자연권을 더 확대하려는 개체들의 기획이 투여된 자연상태일 뿐이기에 홉스에게서처럼 자연상태와 시민상태가 확연히 구별될 순 없다.

다음으로 자신의 무한성에 대한 양태들의 자각은 정서 문제와 관련하여 양태 자신의 역량의 증감과 결부된다. 스피노자에게서 슬픔은 역량의 감소와 관련되고 기쁨은 역량의 증가와 관련되는데, 우리는 아무리 작더라도 자신의 완전성 자체를 통해서는 슬픔을 느끼지 않는다.¹²⁾ 따라서 양태의 무한에 관한 논의는 우리가 자신 및 다른 사물의 외적 한계를 통해 인식되는 ‘더 큼’이나 ‘더 작음’이 아니라 각각이 지닌 무한성과 완전성 자체에 주목해야 한다는 점을 보여준다. 왜냐하면 여기서 경험하는 기쁨을 통해 우리의 역량은 증가하기 때문이다. 요컨대, 스피노자 윤리학의 과제는 각자의 역량의 증대이며, 자신의 한계가 아닌 무한성에 주목함으로써 슬픔을 피하려 노력하는 일은 윤리학적 이행의 출발점이라 할 수 있다.

12) 기쁨이나 슬픔은 이행, 즉 역량의 증감의 결과로 발생하지만, 역으로 기쁨이 일어나는 조건을 만들어내고 슬픔을 피함으로써 우리는 역량을 확대시킬 수 있다. 실상, 자신의 완전성 자체에 주목한다는 것 역시 역량의 이행, 즉 역량의 확대에서만 성립될 수 있다. 이는 정서론에 대한 보다 상세한 논증을 통해 설명되어야 하지만, ‘자신 존재의 유지’가 어떻게 실상 자신의 확대인지와 관련된 아래 3의 논의와 기본적으로 같은 맥락에 있다.

3. 양태의 유한성

자기존재 유지의 노력으로서 코나투스스는 어떤 의미에서는 자아 보존의 보수적 본능이나 이기적인 자기 확대 본능으로만 여겨질 수 있다. 이렇게 볼 때 문제가 되는 것은 코나투스스의 무한한 욕망이 무한정 부정당할 수밖에 없다는 점이다. 왜냐하면 우리는 다른 것 없이 자신에 의해서만 파악될 수는 없는 자연의 일부인 한에서 작용받으며(E4, P2), 자연 안의 모든 개별적 사물에게는 항상 자신을 파괴할 수 있는 더 힘있고 강력한 다른 것이 존재하고(E4, A), 자신의 실존을 지속시키는 역량은 제한되어 외적 원인의 역량에 의해 무한히 압도당하기 때문이다(E4, P3). 흄스의 '만인의 만인에 대한 투쟁'을 연상시키는 이같은 실존의 질서에서 양태들이 가진 원초적 능동성으로서의 무한성은 단지 권리상의 것일 뿐 사실상으로는 거의 완전히 부정될 수밖에 없다.

그러나 스피노자에게서 역량은 '자기보존의 노력'이면서 또한 동시에 '인과적 역량'으로서 관계를 함축한다는 점을 간과해서는 안된다. 스피노자의 존재론을 구성하는 한 축이 역량의 존재론이라면 다른 한 축은 관계의 존재론이라 할 수 있다. 후자에서는 개별 사물 자체보다 관계가 더 근본적인 것이 된다. 이렇게 되면 한 사물의 내부와 외부의 구별도 애매해지고 양태의 본질인 '자기 존재를 유지하려는 노력'에서 '자기'라는 말도 상대적이게 된다. 이러한 관계의 존재론은 스피노자의 개체론에서 나타난다.

개체에 대한 정의는 『윤리학』 2부 P13 S 이하의 물체론에서 등장한다. 여기서 특징적인 점은 개체가 부분을 갖지 않는 분할불가능한 단위가 아니라 무한분할가능한 여러 부분들의 합성체라는 점이다.¹³⁾

13) 여기서 '개체'라는 용어는 부분들로 합성되지 않은 가장 단순한 물체 이후에야 등장한다. 이는 가장 단순한 물체는 개체일 수 없으며 모든 개체는 합성체임을 의미한다. "같거나 다른 크기의 여러 물체들이 다른 여러 물체의 압력을 받아 서로 접합하거나, 혹은 같거나 다른 속도의 물체들이 서로 움직이면서 자신의 운동을 특정한 방식으로 전달할 때 우리는 그 물체들이 서로 합일되어 있다고 말하며, 또한 모든 것이 함께 하나의 물체 혹은 하나의 개체를 형성한다고 말한다."(2P13S이하 D)

개체의 개체성, 즉 자기동일성 역시 각 부분들 사이에 유지되는 “운동과 정지의 특정 비율”에 의해 정의된다. 즉 부분들의 속도·방향·크기가 변하거나, 동일한 본성을 가진 다른 물체들에 의해 이 부분들이 대체되더라도 서로의 운동을 전달하는 ‘운동과 정지의 특정 비율’이 부분들 사이에 유지되는 한, 개체의 자기동일성은 유지되는 것이다(2P13 S L4·5·6·7). 반대로 이 특정 비율을 조금이라도 벗어나는 경우 전체로서의 개체 역시 해체된다. 물론 보통의 양과는 달리 비율이라는 양은 변이가능성을 허용하지만 어쨌든 이는 개체가 결국 관계적 합성체로서 안정적인 자기동일성을 지닐 수 없음을 보여준다.

이러한 불안정한 성격은 개체를 구성하는 부분들이 갖는 특이한 성격에 기인한다. “저는 사물들의 본성이 다른 부분들의 본성에 조정되어 그것들 사이에 그만큼의 가능적 일치가 존재할 때는 언제나, 그 사물들을 어떤 특정한 전체의 부분들로 간주합니다. 반대로, 사물들이 상호 간에 서로 조정되지 않을 때는 언제나 … 한 부분으로서가 아니라 하나의 전체로 간주되어야 합니다”¹⁴⁾ 이러한 성격은 개별자에 대한 정의에서도 나타난다. “만약 여러 개체들이 모두 함께 하나의 같은 결과를 야기하도록 하나의 작용으로 협력한다면, 나는 그러한 한 안에서 그 모두를 하나의 독특한 사물(*res singulares*)로 간주한다.” — 강조는 인용자 —(2D7).

이렇게 볼 때 전체를 구성하는 부분들은 단지 부분의 자격으로 전체에 완전히 종속되는 것이 아니라, 그 자체가 하나의 개체로 규정되거나 또다른 개체의 부분이 될 수 있다.¹⁵⁾ 그리고 한 개체의 통일성은 부분들 각각이 서로의 운동을 전달하는 소통과정의 결과, 즉 부분들 간 관계의 효과라 할 수 있다. 이렇게 볼 때 자연 안의 모든 개

14) 『편지 32』, *Spinoza Œuvres IV*, trans par Charles Appuhn, GF Flammarion, 1964, 236쪽.

15) “인간 신체를 합성하는 부분은 단지 자신의 운동을 특정한 비율로 상호 전달할 때만 신체 자체의 본질에 속하며, 그것이 개체로서 인간 신체와 무관하게 고찰될 수 있는 한에서는 신체의 본질에 속하지 않는다. 왜냐하면 인간 신체의 부분은 매우 복잡하게 합성된 개체이며, 신체의 본성과 형상을 모두 보존하면서 인간 신체에서 분리될 수 있으며, 자신의 운동을 다른 방식으로 다른 물체에게 전달할 수 있기 때문이다.”(2P24D)

체는 부분들 간의 일시적인 협력 상태에 지나지 않는다. 즉 개체는 항상적인 자기동일성을 갖는 안정적 체계가 아니라 다른 개체로 이행해가는 과정의 한 국면, 일종의 준안정적(métastable) 구조와 같은 것이라 할 수 있다.¹⁶⁾

그런데 이러한 개체들의 체계는 가장 단순한 것에서부터 전체 자연에 이르기까지 무한정하게 연결되어 있다. 스피노자는 자연 전체를 가장 단순한 물체에서부터 가장 복합적 물체인 전체 자연에 이르기까지 수많은 수준에서 합성된 개체들의 중층적 체계로 간주한다.¹⁷⁾ 우리 신체가 개체이듯 우리가 부분으로 속해있는 크고 작은 여러 사회체 역시 하나의 개체이고 이것 역시 더 큰 또다른 개체에 속하는 한 부분이 된다. 이러한 개체적 질서가 이른 바 전체 자연에 이르기까지 무한정하게 나아가는 것이다.

이러한 개체의 불안정성 및 개체들이 이루는 자연 전체의 무한정성은 우리의 존재론적 인식론적 한계를 보여준다. 먼저 우리의 존재는 항상 다른 더 강력한 개체의 위협 하에 있다. “자연 안에는 더

16) 개체를 이행의 과정으로 보는 준안정성이라는 개념 자체는 시몽동이 제시한 것이다. 시몽동 자신은 스피노자 개체론과의 관련을 명시적으로 부정하지만 모든 개체성을 이행적 개체성(trans-individualité)으로 규정하는 그의 이론은 스피노자의 개체론과 흡사하다. 그에 따르면 모든 개체는 안정적 균형상태가 아니라 수많은 잠재적 에너지들 간의 준안정적 균형상태이다. 즉 특정 개체는 준안정적 상태에서 잠재적 힘들(potentials) 간의 양립불가능성으로 인해 제기된 문제를 해결해가는 과정의 한 경우(cas), 끊임없는 개체화 과정의 한 국면(phase)일 뿐이다. 여기서는 개체를 통해 개체화 과정이 설명되는 것이 아니라 오히려 개체화 과정 속에서 개체가 설명된다. 스피노자에게서 내부/외부의 구별이 명확하지 않듯이 여기서도 개체/환경의 이분법은 적용되지 않는다. 왜냐하면 모든 개체는 ‘그’ 개체이면서도 동시에 이미 다른 개체로의 이행 국면에 있는 ‘前’ 개체이기 때문이다. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Jérôme Millon, 1995. 특히 21-34쪽 참조. 스피노자의 개체론을 이러한 시몽동의 이론과 관련지은 논의로는 Étienne Balibar, “Individualité, et transindividualité chez Spinoza,” *Architectures de la raison Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par Pierre François Moreau, Ens Edition, 1996 참조.

17) “만일 우리들이 이렇게 계속하여 무한히 나아가간다면, 우리는 자연 전체가 하나의 개체라는 것을, 그리고 전체로서의 개체가 변화하지 않고서도 그 부분들 즉 모든 물체가 무한한 방식으로 변이된다는 것을 쉽게 알 수 있다.”(2P13S 이하 L7S)

힘있고 강력한 다른 사물에 의해 극복되지 않는 독특한 사물이란 없다. 어떤 사물이 주어지면 이를 파괴할 수 있는 다른 더 힘있는 것이 존재한다.”(E4, A1) 또한 자연에는 우리의 인식에서 도달할 수 있는 기원도 끝도 존재하지 않는다. 우리는 가장 단순한 물체와 같이 관계의 출발점이 될 근본항을 설정할 수 없는 것과 마찬가지로¹⁸⁾ 이러한 개체적 체계의 끝이 되는 지점 역시 설정할 수 없다. 스피노자는 ‘전체 자연’을 이러한 체계의 끝인 듯 지칭하지만(E2, P13S이하 L7S) 이 ‘전체 자연’은 ‘이렇게 계속하여 무한히 나아간다’는 것을 조건으로 한 것이므로 도달될 수 없는 지점이다. 이러한 무한정성은 우리가 전체 자연(‘소산적 자연’)을 지배하거나 이를 꿰뚫어 인식할 때 타적 관점에 설 수 없음을 뜻한다.

3-1 유한한 실존의 조건에서 능동성의 확대 — 공통성을 근거로 한 새로운 개체화

여기서 우리는 『윤리학』 2부 물체론에서 다소 정적으로 묘사된 전체 자연의 위계(소산적 자연의 관점)가 다른 한편으로는 동적이고 구성적이라는 점(능산적 자연의 관점)을 간과해선 안된다. 즉 기계론적으로 제시된 소산적 자연의 체계를 능산적 자연의 차원, 즉 역량 이론과 다시 결합시켜야 한다.

유한양태가 코나투스를 본질로 한다면 그것은 부정적 실존의 조건에서 어떻게 자신의 실존을 유지시킬 수 있는가? 바로 능동적 역량

18) 물론 스피노자는 가장 단순한 물체로부터 합성된 물체로 나아간다. 하지만 가장 단순한 물체는 단지 “운동과 정지, 빠름과 느림” 즉 속도에 의해서만 구별되며, 물질적 연장을 갖지 않는다. 따라서 이를 근거로 개체 구성의 출발점이 될 원자와 같은 분할불가능한 단위를 설정할 순 없다. 이에 대해 계루는 ‘가장 단순한 물체’를 자연 안에 실존하지는 않지만 우리가 자연을 인식하는데 있어 요청되는 추상으로 보고 자연 안에 실재적으로 실존하는 것은 오로지 합성된 물체일 뿐이라고 말한다(Martial Gueroult, *Spinoza L'âme: Éthique II*, Aubier-Philosophie, Paris, 1974, 158-161 참조). 반면 들뢰즈는 이를 스피노자 이후 라이프니츠에게서 발견되는 무한소, 즉 극한 개념으로 보기를 제안한다. 즉 가장 단순한 물체는 그 항들이 무한히 작아져서 사라져가면서도 관계만이 존속하는 어떤 것, 항들을 갖지 않는 순수한 관계적 존재이다 (Deleuze, 스피노자에 대한 강의록, 1981/10/13 참조).

의 확대를 통해서이다. 왜냐하면 자기 존재의 유지는 자기 스스로가 원인이 되는 능동적 활동, 즉 자기원인(*causa sui*)의 상태가 되려고 노력함으로써 더 유리해지기 때문이다. 가령 양태의 자기동일성인 특정 비율의 유지는 다른 사물에게서 오는 불규칙적이고 예측불가능한 작용을 받아들이는 변용(수동적 변용)보다 그 자신이 원인이 되는 변용(능동적 변용)에서 더 유리해진다.

그러나 우리가 자연의 일부인 한에서 우리 자신이 항상 자기 신체 변용의 능동적 원인일 수는 없다. 그렇다면, 우리는 어떻게 보다 능동적이 '될' 수 있으며 더 많은 역량을 지닐 수 있는가?

이는 자신과 합치하는 사물과의 만남을 통해 스스로를 더 상위 개체로 재구성함으로써 이다. 왜냐하면 보다 많은 부분들로 합성된 보다 복합적인 물체일수록 자신의 비율을 유지하면서 외부에서 오는 변이를 수용할 수 있는 정도, 즉 변용 능력이 확대되어 더 큰 실존 역량을 지니게 되기 때문이다. 따라서 자신의 존재를 유지하려는 노력은 필연적으로 다른 개체로 합성되려는 경향으로 나아갈 수밖에 없다. 이렇게 볼 때 2부 물체론에서 제시된 전체와 부분의 무한정한 중층적 체계는 불변의 항구적 체계가 아니라 이 계속적인 수준 이행의 경향성을 가리키는 것이라 할 수 있다. 아울러 1부 정리 28에 제시된 양태들 상호 간의 무한정한 규정의 질서 역시 단지 양태들의 선형적 규정 관계가 무한히 나아감을 보여주는 것이 아니라 무한히 많은 부분-전체 관계의 비선형적 뒤얽힘을 나타낸다고 할 수 있다. 이 새로운 개체화의 계기가 되는 것이 바로 '공통성'의 발견이다. 앞서 살펴 보았듯 사물의 유한성은 같은 본성을 갖는 다른 사물에 의해서 제한될 수 있음에서 비롯된다. 그러나 이는 역으로 유한한 사물이 이 '같은 본성'을 근거로 또한 합치할 수 있음을 함축한다. 물체는 운동과 정지, 빠름과 느림의 정도에 있어서 서로 구별되지만(E2, P13, 보조 정리 1), "모든 물체는 어떤 점에서는 일치한다." 즉 그들이 운동하고 정지한다는 점 자체에서는 서로 일치한다(같은 곳, 보조정리2). 우리의 본성과 전혀 다른 본성을 가진 사물은 우리의 활동 역량을 증가시킬 수도 감소시킬 수도 없다. 즉 우리 자신과 어떤 공통점을 갖지 않는다면 그 사물은 우리에게 선이나 악이 될 수 없다(E4, P29). 반면

우리의 본성과 합치하는 한에서 사물은 필연적으로 선이다(P31). 이러한 측면에서 볼 때 우리의 신체적 변용의 공통성에서 비롯되는 공통 통념(notion commune)은 그 자체 적합한 인식의 계기(2종의 인식인 이성적 인식)이자 합치를 통한 새로운 개체화의 계기라고 할 수 있다. 그리고 이러한 합치에서 비롯되는 기쁨의 정서는 이 합치를 더 밀어붙이고 확장시킬 수 있게 하는 적극적 요인이다.

사실 능동성이란 외부 사물을 파괴할 수 있는 역량을 의미하지 않는다. 오히려 인간은 능동적 상태에 있을 때 본성상 가장 많이 합치한다. 따라서 다른 개체들과의 협력, 개체들의 합치는 그들의 수동성의 표현이 아니라 능동성의 표현이다. “어떤 것들이 본성상 합치한다고 (*convenire*) 할 때 우리는 그것들이 능력에서 합치하는 것으로 이해하지 무능력이나 부정에서 또는 수동에서 합치하는 것으로 이해하지 않는다.”(E4, P32D) 왜냐하면 부정 즉 양자가 가지고 있지 않은 점에서 합치하는 것들은 그 어떤 점에서도 합치하지 않기 때문이다.¹⁹⁾

이렇게 볼 때 코나투스(ego)의 ‘자기’ 안에 머무름은 오히려 ‘다른 것’으로의 변신에서 성립한다고 할 수 있다. 즉 자기보존 욕망은 결국 새로운 경계를 만들어내고 새로운 개체를 구성하려는 경향성, 다른 개체와 합치하여 더 큰 전체의 부분이 되려는 노력인 것이다. 그리고 이 무한정한 개체화 과정의 바탕에는 일상적인 마주침의 질서에서 자연적 욕망으로 혹은 윤리적 노력을 통해 발견되는 사물들의 공통성이 놓여있다.

III. 결 론

스피노자가 말하는 신의 무한성이란 일자의 무차별성이나 외재적 초월성이 아니다. 그것은 결국 양태들이 갖는 실존에의 한없는 욕망 혹은

19) 가령, 백과 흑 양자가 모두 빨강이 아니라는 점에서만 일치한다고 주장하는 것은 양자가 어떤 점에서도 일치하지 않음을 긍정하는 것이며, 마찬가지로 돌과 인간이 모두 유한하고 무능력하다는 데 동의하는 것은 양자가 어떤 점에서도 일치하지 않음을 긍정하는 것이다(4P32D).

원초적 능동성(코나투스)을 의미한다. 이들이 모두 신의 무한한 역량을 표현하는 한에서 양태는 존재론적으로 모두 동등하며 무한하다.

그러나 이 자기 긍정의 역량은 근본적으로 관계 속에서만 발현되며 이러한 관계는 개체에게 늘상 호의적이진 않으며 역량의 외연적인 크고 작음이 실질적으로 문제가 된다. 이들은 비율에 의해 평형을 유지하며 더 강력한 외부 사물에 의해 해체될 수 있는 일시적 개체성만을 지닌 불안정한 존재자이다.

그러나 개체의 불안정성을 낳는 이러한 실존 조건 자체가 또한 개체들의 합치와 자기 확장의 조건이 된다. 즉 개체가 여러 개체들의 합성체로서 구성적으로만 존재한다는 것은 개체 구성의 질서가 특정 수준에서 끝나지 않고 더 상위 단계로 무한정 확대되어가도록 개방해준다. 그리고 사물들이 갖는 공통성은 이 무한정한 개방의 바탕이 된다. 공통성을 통한 이 새로운 개체화 과정은 단지 계약이 아닌 연대와 우애에 기초한 사회구성 및 정치의 가능성을 열어준다.