【논문】

스피노자의 역량의 존재론과 균형 개념

박 기 순*

【주제분류】 근대철학, 존재론
【주 요 어】 스피노자, 역량, 필연성, 균형, 코나투스
【요 약 문】 이 논문은 역량 개념을 중심으로 스피노자의 존재 사유의 몇 가지 특징들을 밝히고자 한다. 우리는 제일 먼저 스피노자에게서 역량 개념은 그의 필연성의 형이상학, 그리고 그것이 함축하는 현실에 대한 포괄적 이해가능성 원리라는 일반적 틀에서 이해되어야 함을 입증하고, 그것의 구체적 의미를 표면의 철학으로 규정할 것이다. 그리고 그로부터 스피노자의 개체 개념을 힘들 사이의 균형적 관계로 규정하고, 이러한 관점에서 그의 코나투스 원리를 새롭게 조명할 것이다.

I. 들어가는 말

많은 현대 스피노자 주석가들은 스피노자 철학을 '역량(potentia)의 철학' 혹은 '역량의 존재론'이라는 이름으로 규정하곤 한다. 물론 여기에는 그럴 만한 이유가 있다. 스피노자에서 신과 유한 사물들[1]의

* 프랑스 4대학 박사

1) 스피노자 주석가들이 종종 사용하는 '유한 양태'라는 용어는, 엄밀한 관점에서 보면, 스피노자의 용어법에 적합한 표현은 아니다. 스피노자는 자신의

본질이 역량에 의해 정의되고 있고, 더 나아가 그의 인간학, 윤리학, 정치학은 바로 '본질 = 역량 = 코나투스'라는 정식에 기초해서 구성되고 있기 때문이다. 그러나 "신의 본질은 역량 그 자체"(E I P6)[2]이고, 유한 사물들은 "신의 역량을 특정한 방식으로 표현한다"(E I P36D)고 말하는 것만으로는 스피노자 사상의 고유성을 설명하기에 불충분하다.

일반적으로 무엇을 할 수 있는 능력으로서 이해되는 역량이 자의성과 이해불가능성으로 연결되는 것은 매우 자연스러워 보인다. 어떤 것이 무한한 능력을 소유하고 있다면, 그것은 어떤 것이든지 하고자 원하는 것을 할 수 있다는 의미로 이해될 수 있기 때문이다. 그리고 이러한 자의성은 곧바로 역량의 이해불가능성을 필연적으로 함축하게 된다. 따라서, 데카르트가 신의 '이해불가능한 역량'(puissance incompréhensible)을 말할 때, 그에게 그것은 단순한 동어반복이다. 역량, 그것은 그 어느 것보다도 이해할 수 없는 것처럼 보이기 때문

저작 그 어느 곳에서도 '유한 양태'라는 표현을 사용한 적이 없다. 양태는 그 본성상 유한한 것이 아니기 때문이다. 양태는 실체의 변용으로서 파악될 때, 즉 영원성의 관점에서(sub specie aeternitatis) 파악될 때는, 무한하고 영원한 것이다. 스피노자에게 '유한'은 "결정된 실존을 갖고 있는"이라는 의미로 사용되고 있으며, 실체의 변용들이라는 의미를 갖는 '양태' 보다는 '사물'에 부가적으로 사용된다. 예를 들면, 『윤리학』, 1부, 정리 28과 2부, 정의 7에서 스피노자는 "유한하며 제한된 실존을 갖는 사물"이라는 표현을 사용한다.

2) 이후에 『윤리학』의 인용은 E 다음에 각 부를 표시하는 로마자에 이어 정의(Def), 공리(A), 정리(P), 증명(D), 따름정리(Cor), 주석(S), 공준(Post), 보조정리(Lem), 서문(Praef), 부록(App), 설명(Expl) 등을 표기하는 방식을 택한다. 예를 들면, E I P36D는 『윤리학』, 1부, 정리 36, 증명을 의미한다. 그리고 『지성개선론』은 TIE로, 『형이상학적 사유』는 CM으로, 『정치론』은 TP로, 『편지들』은 Ep로 표시한다. 그리고 『윤리학』을 제외한 다른 저작들의 경우에는 게파르트(C. Gebhardt) 판의 권수와 면, 행을 표기하고, 참조의 편의를 위해 에드윈 컬리의 영문 번역판 제1권(C I)을 병기한다. 그리고 『정치론』의 경우는, 피에르-프랑수아 모로(Pierre-François Moreau)의 책임하에 발간되고 있는 새로운 고증판 제5권(M V)을 게파르트 판과 함께 표시한다. 데카르트의 인용은 아당과 탄느리 판(AT)을 인용한다.

이다. 스피노자의 철학은, 역량에 대한 이러한 일상적 믿음과 그것에 근거하고 있는 신학적 전통에 대한 근원적인 비판의 기획으로부터 성립한다.

그에 따르면, 역량의 작용은 필연적인 법칙들을 따른다. 즉 "신은 오직 자신의 **본성의 법칙**들에 따라(ex solis suae naturae legibus) […] 행위하"며(E I P17), "신의 **본성의 필연성**으로부터(ex necessitate divinae naturae) 무수한 사물들(즉 무한 지성에 일어날 수 있는 모든 것)이 무한한 방식으로 필연적으로 나온다"(E I P16). 그리고 신의 본성의 필연성이라는 논제는 신에 대한 이해 가능성, 다시 말하면 '현실에 대한 포괄적 이해 가능성'[3]을 함축한다. 철학사에서 유일무이한 이 기획을 17세기 다른 합리주의 체계들과 구분하여 마르샬 게루는 '절대적 합리주의'(rationalisme absolu)라고 부른바 있다. 이 논문의 일차적 목표는, 역량을 그 필연성 속에서 이해한다는 것이 구체적으로 의미하는 바가 무엇인지를 밝히는 것이다. 보다 구체적으로는, 신의 본성의 필연성으로부터 도출되는, 그리고 그럼으로써 신의 역량을 특정한 방식으로 표현하고 있는 '독특한 사물들'(res singulares)의 역량을 스피노자가 어떻게 사고하고 있는지를 밝히는 것이다. 사물의 본질이 역량에 의해 정의되고 있다는 것은, 존재에 관한 사유가 역량 개념을 중심으로 전개된다는 것을 함축하는 것이다[4]. 따라서

3) 스피노자는 자신의 저작 곳곳에서 이 이해가능성의 원리를 강조한다. '비웃거나 한탄하지 말고 이해하려고 노력하라'라는 실천적 규율로 제시되고 있는 이 원리는, 『윤리학』, 3부, 「서문」, 「편지 30, 올덴부르크에게」, 『정치론』, 1장, 문단 4 등에서 나타난다. 두번째 텍스트를 제외하면, 모두 인간사에 나타나는 비극과 갈등의 원인인 인간들의 정념에 관련된 것으로, 스피노자는 정념을 인간의 결함으로 간주하는 도덕 철학자들이나 정치가들에 반대하여, 인간들의 행위와 욕구를 수학자들이 점, 선, 면을 다루듯이(E III Praef), 혹은 자연학자들이 더위, 추위, 폭풍, 우뢰 등의 기상현상들을 다루듯이(TP, 1, § 4, G III, p. 274, l. 28-29; M V, p. 90, l. 16-17) 설명해야 한다고 주장한다.

4) 아리스토텔레스에게서 역량(dynamis)은 가능태(potentiel)로서 완전태(entelecheia)에 상관적으로, 그것에 대해 이차적인 것으로 사유되며, 사물에 고유한 행

스피노자 역량 개념의 이해는, 그의 존재론 더 나아가 그의 철학에 대한 이해에 다름 아니다.

II. 필연성과 발생적 정의

스피노자에게서 필연성 개념의 의미가 결국 모든 것은 이해 가능하다는 것에 있다면, 그에게서 이해하다 혹은 인식한다는 것은 무엇인가? 이 점에서 스피노자는 전통 철학을 따른다. 즉 아리스토텔레스처럼 그에게 인식은 원인에 대한 인식이다. 그러나 그는, 아리스토텔레스의 4원인설을 버리고 작용인만을 인정함으로써 인식에 대해 완전히 새로운 견해를 제시한다.[5] 사물의 본질은 더 이상 형상인에 대

위원리로 간주되지 않았다. 물론 이는 그의 목적론적 형이상학의 귀결이다. 그러나 근대철학 이후, 특히 스피노자와 라이프니츠와 더불어 역량 개념은 존재 그 자체의 원리로서 제시된다. 우리는 이러한 경향을 현대 철학에서, 특히 니체, 푸코, 들뢰즈 등에게서 다시 찾을 수 있다.

5) 네 가지 원인의 작용인으로의 환원은 17세기 철학의 반아리스토텔레스주의를 보여주는 대표적인 특징이다. 그러나 이 환원은 데카르트나 홉즈에게서는 아직 완수되지 않은 기획이었다. 데카르트의 경우, 그가 "피조물의 목적인이 아니라 작용인을 탐구해야 한다"(Principia, I, art. 28, AT VIII, p. 15)고 말했을 때, 이는 그가 목적인의 존재 자체를 부정한 것이라기보다는 우리가 신의 본질을 인식하지 못하기 때문에 목적인이 학의 대상이 될 수 없다는 뜻이었다. 다른 한편, 데카르트와 홉즈에게서 작용인은 이중적 의미에서 신으로부터 배제된다. 첫째, 신 자체에 대한 작용인은 물을 수 없다는 의미에서 그러하다(데카르트의 경우 신의 실존의 원인을 물을 수 있음을 긍정하지만, 이때 작용인을 '유비적으로'만 이해해야 함을 주장하면서 후퇴한다). 둘째, 원인으로서의 신의 작용은 제한적으로만 이해될 수 있다는 의미에서 또한 그러하다. 두 철학자는, 신이 모든 사물의 '운동의 원인'이라는 것은 긍정하지만, 사물 혹은 물체 그 자체에 대해서는, 원인이라고 말하지 않고 창조자 혹은 작자(auteur)라고 말한다. 이는 특정한 조건 하에서의 개체들의 물리적 운동은 인식될 수 있지만, 사물들의 본질은 인식될 수 없다는 것을 의미한다. 그리고 그 이유는 그것들이 절대적 자유의지를 본질로 갖고 있는 신의 창조물이기 때문이다. 결국, 네 가지 원인의 작용인으로

한 인식을 통해서가 아니라 그것의 작용인, 즉 그것의 구성 원인에 대한 인식을 통해서 이루어진다. 이 작용인을 보여주는 정의가 바로 발생적 정의(définition génétique)이다. 물론 발생적 정의가 스피노자에게서만 고유한 것은 아니었다. 그것은 데카르트와 홉즈를 포함하여 많은 17세기 철학자들과 수학자들이 공유했던 일종의 시대정신이기도 하였다.[6] 스피노자가 홉즈에게서 빌려오고 있는 예는 원에 대한 발생적 정의이다. 한 지점으로부터 동일한 거리에 있는 점들의 집합으로부터 형성되는 도형이라는 정의 대신에, 스피노자는 원을 직선의 양 끝의 한 점을 고정시키고 다른 끝의 점을 회전시켰을 때 생기는 도형으로 정의한다.[7] 스피노자는, 이 정의가 원의 작용인(causa efficiens)를 보여주고 있다는 점에서 가장 완벽한 정의라고 생각한다.

의 환원이라는 근대적 기획은 스피노자에게서 완수된다.

6) 스피노자의 발생적 정의 개념의 역사적 원천에 관한 문제는 스피노자 주석가들 사이에서 논쟁을 불러일으킨 바 있다. 게루와 장 베른하르트는 홉즈의 직접적인 영향을 강조하는 반면(M. Gueroult, *Spinoza. II-âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 480-87; id., "*Spinoza* de Martial Gueroult", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, juillet-octobre 1977, p. 294-99; J. Bernhardt, "Infini, substance, attributs sur le spinozisme (A propos d'une étude magistrale)", *Cahiers Spinoza*, 2, 1978, p. 59-65), 칼 슈만은 발생적 정의는 17세기 수학자들 사이에서 일반적으로 퍼져 있던 공통의 문화였음을 강조하면서도, 문헌학적 이유를 들어 홉즈보다는 데카르트의 영향에 무게를 둔다(K. Schuhmann, "Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes: zum Problem des Einflusses", *Studia Spinozana*, 3, 1987, p. 47-86). 이 논쟁은, 당대 수학자들의 저작들에 대한 세밀한 분석을 통해 스피노자와 당대 수학과의 관계를 보여주고 있는 파브리스 오디에에 의해 다시 재론되었다. 그는, 슈만을 따라 네덜란드 수학자들이 스피노자에 미친 영향을 인정하면서도, 그들이 가졌던 공통의 문화만으로는 스피노자의 발생적 정의 개념을 설명할 수 없다는 점을 들어, 홉즈의 영향이라는 가정은 여전히 유효하다고 결론짓는다(F. Audié, *Spinoza et les mathématiques*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 51-53).

7) TIE, § 95(G II, p. 35, l. 13-16; C I, p. 39-40); Ep, LX, G IV, p. 270, l. 22-28. 스피노자는 구(球)에 대한 발생적 정의의 예도 제시한다(TIE, § 72, G II, p. 27, l. 15-17; C I, p. 32). 참고로 『지성개선론』의 문단 구분은 브루더(Bruder)의 것을 따른다.

스피노자의 독창성은, 발생적 정의는 물리적 사물에 적용될 수 있으며, 그것의 '은밀한 본질'(essentia intima)을 드러내야 한다고 생각한 데 있다.[8] 우리는 여기에서 스피노자의 수학주의의 한 단면을 보게 된다.

모든 존재하는 것들에 대해 발생적 정의를 요구하는 것은, 모든 사물은 '주어진'(donné) 것이 아니라 '구성된'(constitué) 것이라는 철학적 전제를 함축한다. 이는 곧바로 인식가능성의 원리를 함축하게 되는데, 왜냐하면 주어진 것은 단지 기술할 수 있을 뿐인데 반해, 구성된 것은 구성의 원인이 있고, 원인의 존재는 인식가능성을 의미하기 때문이다. 이런 의미에서 『윤리학』 1부에서 확립되고 있는 필연성의 형이상학은 발생적 정의와 불가분의 관계를 갖고 있다. 다시 말하면, "신의 본성의 필연성"을 말하는 것은 곧바로, 신이 발생적으로 정의될 수 있다는 것, 즉 신 또한 다른 모든 사물들과 마찬가지로 구성된 것이라는 주장을 담고 있는 것이다. 신은 유일하며, 신 외부에는 어떤 것도 존재하지 않기 때문에, 신에 대한 발생적 정의는 신의 자기

8) "정의는, 완전하다고 말해질 수 있기 위해서는, 사물의 은밀한 본질을 설명해야만 한다"(TIE, § 95, G II, p. 34, l. 29-30; C I, p. 39). 이탈리아 주석가 비토리오 모르피노는, 이 '은밀한 본질'이라는 표현에서 본질주의의 흔적을 본다. 그에 따르면, 이 개념은 스피노자가 『지성개선론』에서 사물을 단순성과 단일성 속에서 파악하고 있으며, 본질을 모든 외재적 관계들과 실존적 상황들에 독립해 있는 어떤 것으로 간주하고 있었음을 보여주는 흔적이라는 것이다. 그리고 그는, 이후 그 어느 저작에서도 이 개념이 나타나지 않고 있다는 사실은 그것을 간접적으로 증명해주고 있다고 주장한다 (V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED, 2002, p. 153). 그러나 이러한 해석은, 이 개념이 『지성개선론』에서 갖는 고유한 위상, 즉 발생적 정의를 사물에 대한 양적 계산의 절차로만 간주하고 있는 데카르트와 홉즈에 대한 비판의 의미를 지니고 있다는 점을 간과하는 것이며, 더 나아가 스피노자의 '독특성의 형이상학' (métaphysique de la singularité)이 어느 문제를 중심으로 어떻게 형성되기 시작했는지를 놓치고 있다. 한 마디로, 이러한 종류의 해석은, 완성된 단계로부터 그 이전의 단계를 평가함으로써, 한 철학 체계의 형성과정을 사고할 수 없게 만든다.

구성을 설명해야 한다. 스피노자는 그것을 자기원인(causa sui) 개념을 통해서 보여준다.[9] 자기원인 개념은, 스피노자에게서 신의 본성의 필연성이 어떤 상위의 원리로부터 설명되어야 한다는 생각을 배제하는 역할을 한다. 다시 말하면, 필연성의 필연성을 입증할 이유가 없는 것이다. 반대로 그것은, 필연성의 이유(raison)가 없다는 이유로 필연성에 우연이나 우발성을 도입할 필요도 없음을 또한 보여준다.[10]

스피노자의 필연성의 형이상학은 철학사에 유일무이한 절대성의 사유를 표현하고 있다. 토대 혹은 원리로서의 존재는, 데카르트(신), 칸트(물자체), 하이데거(존재), 들뢰즈(생명)에게서는 주어진 것으로서, 설명될 수 없는 것으로서 간주된다. 주어진 사실로서만 파악되는 이 존재들은 합리성의 한계지점, 인간의 유한성을 지시한다. 그것들은 '토대없는 토대'(fond sans fond)로서, 존재들의 세계에서 '불안'(Angst), 혹은 '사건'(Ereignis, événement)의 모습으로 스스로를 드러낸다. 스피노자의 철학은 이러한 종류의 존재의 '과잉'(excès)을 허용하지 않는다는 점에서 그 어떤 철학보다도 강한 사유(pensée forte)를 보여준다. 그러나 스피노자의 이 과잉의 배제는, '독특성(singularité)에 대한 사고'를 배제하지 않으며, 오히려 그것을 적극적으로 제기하고, 체계의 중심에 놓고 있다는 점에서 또한 독특하다. 실제로 스피

9) 이 자기원인 개념을 통한 스피노자의 신 존재 증명(스피노자에게서 존재 증명은 신에 대한 정의와 동일하다)은, 자기원인 개념이 명시적으로 등장하고 있지는 않지만 『윤리학』 1부, 정리 11의 주석에서 설명되고 있는 네 번째 증명에서 나타난다. 이 논의는 여기에서는 상세하게 다루지 않는다. 그러나 한 가지 첨가하자면, 스피노자는 1675년에 쓴 「편지 60, 취른하우스에게」에서, 『윤리학』 1부, 정의 6의 신에 대한 정의가 바로 발생적 정의이며, 이 정의는 내적 작용인을 표현하고 있다고 말함으로써, 신에 대한 발생적 정의는 자기원인 개념을 통한 정의임을 명확히 한다. 더 나아가 그는, 「편지 9, 시몬 드 프리스에게」에서, 정리 11의 주석에 나타나는 증명이 가장 훌륭한 증명 방식이라고 말한다.

10) 이러한 예를 우리는 스피노자와 알뛰세르의 우발성의 유물론과 근접시키고 있는 비토리오 모르피노에서 발견할 수 있다(V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano: Mimesis, 2002, 특히 p. 67-69).

노자는 라이프니츠와 더불어 독특성을 적극적으로 사고하기 시작한 최초의 철학자이다. 문제는 어떻게 절대적 합리주의 체계에서, 변이 혹은 변칙성을 그 내포적 의미로 갖는 독특성의 문제를 사고할 수 있는가 하는 것이다.

III. 본질과 실존: 표면의 철학

우리는 앞에서, 독특한 사물들이 신의 역량을 특정한 방식으로 표현한다고 말하는 것만으로는 스피노자 사상의 고유성을 보여줄 수 없다고 말한 바 있다. 왜냐하면 스피노자에게서 표현은 역량의 표현만이 아니며, 동시에 그 필연성의 표현이기 때문이다. 이 때 필연성의 표현이란 구체적으로 무엇을 가리키는가? 먼저 신은 모든 사물들의 내재적 원인(E I P18)이라는 점을 상기할 필요가 있다. 타동적 원인(causa transiens)은 결과를 자신의 외부에 생산하는데 반해, 내재적 원인(causa immanens)는 결과를 자신의 내부에 생산한다.[11] 따라서, 신이 모든 사물의 내재적 원인이라 함은 모든 사물들이 신 안에 있다는 것을 의미한다. 스피노자는 바로 이 '내재론'을 통해 그의 유명한 정식 "신 즉 자연"(E IV Praef), 즉 신과 자연의 완전한 동일성을 확립한다. 이렇게 신이 자연 그 자체라면, 신의 무한한 역량은 자연 자체의 역량, 자연의 자기생산성에 다름 아니다. 그리고 신이 자신의 본성의 필연성에 따라 행위한다는 것은, 자연 전체의 자기생산이 필연적 법칙들에 따라 이루어진다는 것을 의미하게 된다. 그리고 신이 자연의 사물들을 생산한 원인이라는 것은, 그 사물들은 상호작용을 통해서 생산된다는 것을 뜻한다.

스피노자는 이것을『윤리학』1부, 정리 16에서 25까지의 증명과정을 통해서 설명한다. 그는, 먼저 신과 유한 사물들 사이의 인과적 관계, 스피노자 해석가들 사이에서 종종 수직적 인과성(causalité

11)『소론』, 첫 번째 대화, G I, p. 30, l. 22-25; C I, p. 76.

verticale)이라고 불리우는 관계를 설명한 뒤, 정리 26-28에서 사물들 사이의 인과관계, 즉 수평적 인과성(causalité horizontale)이 수직적 인과성과 다른 것이 아님을 증명한다. 스피노자의 논지를 요약하자면, 모든 사물이 신을 원인으로 갖고 있고(E I P18) 따라서 신의 역량을 특정한 방식으로 표현하고 있다(E I P25Cor)는 것의 의미는, 한 사물의 작용은 다른 유한 사물들과의 인과적 관계를 통해서 설명되어야 한다는 것이다(E I P28). 즉 수직적 인과성은 실제적으로는 수평적 인과성과 다른 것이 아닌 것이다. 그것은 하나의 동일한 인과성이며, 동일한 것을 표현하는 두 가지 방식일 뿐이다.

두 인과성의 동일성은 충분히 강조되어야 하는데, 그 이유는 스피노자 주석가들에게서 종종 나타나곤 하는 하나의 오해가 있기 때문이다. 그 오해란, 수직적 인과성은 사물의 본질을 결정하는 인과관계이고, 수평적 인과성은 그것의 실존을 결정하는 인과관계라는 생각이다. 그런데 이러한 생각은, 신은 사물의 본질의 원인일 뿐만 아니라 실존의 원인이라는(E I P25) 사실을 충분히 고려하지 않고 있으며, 더 나아가 스피노자에게서 본질을 실존과 구분하는 잘못을 범하는 것이다.

본질과 실존의 문제, 더 정확히 말하자면 사물의 본질과 그 실존의 조건들과의 관계는 사물에 대한 발생적 정의라는 스피노자주의적 관점에 매우 중요한 의미를 갖는다. 모든 사물은 구성된 것이라고 말하는 것은, 본질은 사물의 실존을 전제하지 않고는 긍정될 수 없다고 말하는 것과 같기 때문이다. 스피노자는 이것을『윤리학』2부의 정의 2에서 다음과 같이 정식화한다. “사물이 필연적으로 제기되기 위해서는 주어져야 하고, 사물이 필연적으로 제거되기 위해서는 제거되어야만 하는 어떤 것, 즉 그것이 없으면 사물이 존재할 수도 사유될 수도 없고, 그리고 **거꾸로**(vice versa) 사물이 없이는 존재할 수도 사유될 수도 없는 그런 어떤 것은 그 사물의 본질에 속한다”(강조는 필자). ‘거꾸로’의 앞부분은 전통적인 본질 개념을 그대로 요약하고 있다. 그러나 스피노자는 ‘거꾸로’를 첨가하면서, 본질 또한 사물의 존재

없이는 존재할 수도 없고 사유될 수도 없다고 말함으로써, 존재와 사물의 완전한 상호성을 확립한다. 요컨대 스피노자는 여기에서 본질은 오직 사물이 실존하는 경우에만 사유될 수 있음을 주장하고 있는 것이다.

이러한 결론에 반론이 제기될 수 있다. 스피노자 주석가들 사이에 많은 논란거리를 제공하고 있는『윤리학』2부, 정리 8이 이러한 반론의 진원지이다. "실존하지 않는 독특한 사물들 즉 양태들의 관념들은, 독특한 사물들 즉 양태들의 형상적 본질들이 신의 속성들 속에 들어 있듯이, 신의 무한 관념 속에 필연적으로 포함되어 있다". 일부 해석들은 여기에서 두 세계, 영원성의 세계와 지속의 세계, 본질들의 실존의 세계와 지속 속에 존재하는 사물들의 실존의 세계를 봄으로써, 스피노자 철학을 플라톤주의화한다.[12] 이 정리를 올바르게 이해하기 위해서는 몇 가지 점을 정확히 할 필요가 있다. 첫째, 스피노자에게서 영원성과 지속은 두 세계를 표상하는 것이 아니라, 실존의 두 양식, 즉 한 사물의 실존을 파악하는 두 방식이다. 둘째, 스피노자는『윤리학』에서 신의 본질의 경우를 제외하곤 사물들의 본질에 대해서는 "영원한 본질"이라는 표현을 그 어디에서도 하지 않는다. 대신 그는 사물들의 본질은 '영원한 진리'(aeterna veritas)라고 말하고 있다

12) 이러한 예는, "본질들은 사물들의 현실적 실재성과는 구별되는 현실적 실재성을 갖는다"고 주장하는 게루(*Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 101)와 스피노자에게서 "양태 본질은, 그에 상응하는 양태의 실존과는 구별되는 실존을 갖는다"고 말하고 있는 들뢰즈*(Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Les éditions de Minuit, p. 174)에게서 나타난다. 특히 들뢰즈의 이러한 해석은, 그의 스피노자 해석의 요체를 이루며, 나아가 그 자신의 철학과도 밀접한 관계를 갖는다. 실제로 이러한 들뢰즈의 구별은 사물의 내포적 부분(partie intensive)과 외연적 부분(partie extensive)의 구별로 나아가고 있고, 이는 다시 자신의 철학에서 잠재적인 것(le virtuel)과 현실적인 것(l'actuel)의 구별로 이어진다. 알랭 바디우가, 들뢰즈를 가리켜 잠재성의 플라톤주의에 매여 있으며, 플라톤의 이데아는 현실적인(actuel) 것임을 보지 못했다고 비판할 때 겨냥하고 있는 것은 바로 이 점이다(A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris: Hachette, 1997, p. 65-81).

(E I Def8 Expl).[13] 이 말은, 유한 사물은 영원성의 관점에서(sub specie aeternitatis) 인식될 수 있다는 것을 의미할 뿐, 그 사물의 본질이 영원하다는 뜻은 결코 아니다. 영원성의 관점에서 인식될 수 있는 것들 중에서 오직 신만이 영원한 실존을 가지며, 유한 사물들의 본질은 사물이 실존을 그치면서 마찬가지로 사라진다. 이는 스피노자가 영혼의 불멸성(immortalité)를 부정하고,[14] 대신에 영혼의 영원성(éternité)을 말하는 이유이기도 하다. 영원성은 지속의 의미가 아니라 실존 속에서 실존의 제한된 조건을 뛰어넘어 영원한 진리의 인식 속에서 현재에 경험되는 것이다.[15] 셋째, 이 정리 8에서 스피노자는 존재하지 않는 사물들의 관념이 신의 관념에 포함되어 있는 것과 마찬가지로, 사물들의 본질이 신의 관념에 상응하는 다른 속성들의 무한 양태에 들어있다고 하지 않고, 속성들 안에 있다고 말하고 있다. 그렇지 않다면, 당연히 아직 현실에 실존하지 않는 사물들의 본질들이 실존한다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 스피노자의 말은 그와는 전혀 다르다. 정리 8이 말하고 있는 것은, 현실에 실존하지 않는 사물들의 관념이 신의 관념 안에 포함되어 있는 것은, 모든 사물들의 본질이 속성들에 들어있기 때문이라는 것이다. 스피노자는 이미 『윤리학』 2부, 정리 3에서, 신의 본질로부터 나오는 모든 것은, 그 관념이

13) Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris: PUF, p. 506-511 참조.

14) 영혼의 불멸성에 대한 부정은 스피노자가 아주 이른 시기에 가졌던 생각이다. 이러한 주장은 이미 암스테르담 유태인 공동체의 일원이었으며, 스피노자에 앞서 그 이단적 사상 때문에 공동체에서 추방당한 경험이 있었던 우리엘 다 코스타(Uriel Da Costa)에 의해서 개진되었으며, 스티븐 내들러에 따르면 스피노자가 공동체에 추방당한 가장 결정적인 이유이다(S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, New York: Oxford University Press, 2001). 이에 대한 비판적 입장으로는 Richard H. Popkin, *Spinoza*, Oneworld Publications, 2004를 참조할 것.

15) 『윤리학』 5부, 정리 34, 주석에서 스피노자는 많은 사람들이 영원성을 지속의 의미로 오해하고 있음을 지적한다. 그리고 5부 정리 23, 주석에서 "우리는, 우리가 영원하다는 것을 느끼고 경험한다"고 말함으로써, 영원성은 지속의 의식이 아니라 현재에서의 진리의 경험임을 강조한다.

신 안에 있다고 말한 바 있다. 존재하지 않는 사물들의 본질이 신의 속성 안에 있다는 것은, 그것은 언젠가 필연적으로 실존하게 될 것이라는 것 이상의 말이 아니다. 그리고 그것이 실존한다고 말할 수 있다면, 오직 관념으로서만 그렇다는 것이 이 정리 8의 요지이다[16]. 결론적으로 말하면, 스피노자에게 실존하지 않는 사물들의 본질은 실존하지 않는다.

이러한 결론은,『윤리학』2부, 정리 45와 그 주석에서 다시 확인된다. 정리 45에서 현실에 실존하는 사물의 관념에 대해서 말한 후, 스피노자는 이어지는 주석에서 자신은 여기에서 독특한 사물들에 부여되고 있는 "실존의 본성 자체"에 대해서 말하고 있다고 말한다. 이 주석에서 우리는 실존에 관해 세 가지 특징을 이끌어 낼 수 있다. 첫째, 현실성(l'actualité)은 실존의 본성에 속한다. 이것은 실존을 말하기 위한 최소한의 요구조건이다. 요컨대, 실존은 항상 현실적 실존을 의미한다. 둘째, 현실적 실존은 외적 원인들에 의해 결정된다. 현실적 실존, 그것은 무엇보다도 결정된(déterminée) 실존인 것이다. 스피노자는 바로 이러한 맥락에서 독특한 사물들을 규정한다.[17] 실제로, 한 사물의 독특성을 그 독특한 결정(détermination singulière)을 고려하지 않고 규정할 수는 없다. 셋째, 스피노자는 그러나 실존의 본성은 이 외적 결정에 있는 것이 아니라 코나투스 즉 자신의 실존에 대한 지속적인 긍정 속에 있다고 말한다.

결론적으로, 독특한 사물의 본질은 자신의 실존과 이중의 관계를

16)『형이상학적 사유』에서 스피노자는 본질과 실존의 구별의 예로서 예술가의 창조 활동을 든다(CM, I, 2, p. 239, l. 30-33; C I, p. 305). 그러나 정확히 말하면, 여기서 문제가 되는 것은 본질이 아니라 관념이다. 스피노자 스스로가 언급하고 있듯이, 본질과 관념은 서로 다른 것이다. 존재하지 않은 사물에 대한 관념은 명목적 정의와 같다. 실제로 스피노자는「편지 9, 시몬 드 프리스에게」에서 실질적 정의와 명목적 정의를 구분하면서, 명목적 정의의 예로 예술적 창조 활동을 들고 있다.

17) "독특한 사물들을 나는 유한하고 제한된 실존을 갖는 사물들로 이해한다"(E II Def8).

갖는다. 한편으로, 본질은 그 실존이 현실적인 순간부터, 즉 특정한 방식으로 결정되는 순간부터 정당하게 말해질 수 있다. 이러한 의미에서, 본질은 그 실존의 조건을 포함하고 또한 표현한다.[18] 다른 한편으로, 현실적으로 존재하는 것으로서, 본질은 이제 자신의 실존의 결정에 참여하게 된다. 왜냐하면, 본질은 실존을 긍정하는 역량이기 때문이다.

본질과 실존의 이러한 관계는, 역량과 그것의 표현들, 욕망과 그것의 변용들 즉 감정들(affectus)의 관계를 이해하는 열쇠를 제공한다. 엄격히 말해, 역량은 그것의 표현들에 독립해서 존재하는 것이 아니다. 그 표현들의 외부에 '표현되는 것'으로서의 역량은 존재하지 않는다. 그것은 자신의 표현들 속에서만 존재한다. 이러한 점은 스피노자가 역량의 인간학적 상응 개념인 욕망에 대해서 정의할 때 분명하게 드러난다. "욕망은 인간의 본질 그 자체인데, 그것은 어떤 주어진 변용에 의해 그 본질이 어떤 것을 하도록 결정된 것으로 간주되는 한에서 그러하다"(E III Def. des affects, 1). 요컨대 인간 본질로서의 욕망은 이미 변용된 것으로만 존재한다는 말이다. 즉 욕망의 변용들은 감정들에 다름 아니기 때문에, 욕망은 감정들 그 자체라고 말할 수 있다. 이것이 함축하는 것은, 결정된 변용으로서의 감정이 변화되거나 극복되는 것은 마찬가지로 '결정된' 다른 변용들 즉 다른 감정들에 의해서만 이루어지며, 의지나 이성에 의해서, 혹은 순수 욕망에 의해서 이루어지지 않는다.[19] 이런 의미에서, 스피노자의 철학은 철저하게 표면(surface)의 철학이며, 어떤 종류의 '깊이'(profondeur)도 전제하지 않는다. 그것은 표면 위의 결정 관계들만을 인정하고, 모든

18) 이 점에서 우리의 해석은 프랑수아즈 바르바라스의 것과 다르지 않다: "엄격히 말해, [본질은] 오직 현실에 실존하는 실재의 본질이기 때문에, 그것은 특정한 방식으로 결정된 이 실존의 차원을 필연적으로 표현한다. 본질은 결정된 관계이며 관계의 결정이 아니다"(F: Barbaras, "Spinoza et Démocrite", Studia Spinozana, 12, 1996, p. 12).

19) "감정은, 제약되어야 할 감정보다 더 강한 상반된 감정에 의해서만 제약되고 제거될 수 있다"(E IV P7).

변화를 이 표면 위에서 설명하기 때문이다.

IV. 개체(individuum) 개념과 역량의 구성

스피노자주의를 표면의 철학으로 정의할 때, 정확히 말해 그것은 깊이 자체의 부정은 아니다. 그것은 주어진 것으로서의 깊이, 주어진 것으로서의 본질 개념을 부정하는 것일 뿐이다. 다시 말하면, 표면의 철학은 주어진 어떤 것이 표면으로 드러난다고 보는 것이 아니라, 거꾸로 표면으로부터 깊이가 구성된다고 보는 것이다.

스피노자는 이 구성을 개체 개념을 통해서 설명한다. 여기에서 잠깐, 이에 관련한 스피노자의 용어법을 정확히 이해할 필요가 있다. 스피노자는 유한 사물들을 지칭하는 표현으로, 독특한 사물(res singularis), 개별 사물(res particularis), 개체(individuum) 등을 사용한다. 그런데 이 용어들의 용례를 그 문맥과 관련하여 분석해 보면, 그것들은 외연적으로는 동일한 것을 지칭하지만, 그 내포는 상이하다. 앞의 두 용어는 신의 생산물로서 규정될 때, 즉 신과의 직접적 관계 속에서 고려될 때 사용된다. 반면에, 『윤리학』 2부의 정리 13과 14 사이에 끼워져 있는 「자연학 소론」에서 정의되고 있는 개체 개념은 외재적 관계들로부터 '구성된 물체'(corpus compositum)라는 내포를 갖는다. 『윤리학』은 이 「자연학 소론」 이후에는 인간을 이 개체로 정의하고, 그것에 기초해서 인간 정신의 본성, 감정의 본성에 대해서 분석한다. 따라서 「자연학 소론」 이후, 『윤리학』은 개체 개념이 중심이 되며, 독특한 사물들은 그것 외부에 존재하는 사물들(res externae)로서만 언급된다. 이런 관점에서, 개체 개념은 스피노자 철학 체계에 결정적인 자리를 차지하고 있다고 말할 수 있다. 이 개체 개념을 보다 정확히 이해하기 위해서는, 왜 스피노자가 정확히 정리 13 바로 뒤에 「자연학 소론」을 끼워 넣고 있는지, 그리고 거기에서 개체 개념의 정의를 통해서 하고자 하는 바가 무엇인지를 파악해야 한다.

『윤리학』 2부, 정리 13까지 스피노자는 “인간 정신을 구성하는 관념의 대상은 인간의 신체”(E II P13)라는 것을 일련의 증명과정을 통하여 결론짓는다. 그러나 이 결론은 결코 인간에게 고유한 것은 아니다. 스피노자 스스로도 인정하고 있듯이, 그것은 존재하는 모든 사물에게 적용될 수 있다(E II P13S). 따라서 스피노자는 여기에서 인간 개체가 갖는 다른 개체들과의 차이, 더 나아가 사물들 사이의 차이의 원리를 설명할 필요가 있었다. 스피노자에 따르면 그 차이는 바로 역량 혹은 실재성의 차이이다(E II P13S).

이렇게 사물들이 그 역량에 따라 구별된다면, 이 역량의 차이는 어디에서 오는 것인가 하는 문제를 해명해야 한다. 그리고 한 개체의 역량은 어떻게 규정되는지를 설명해야만 한다. 이 문제는 결국, 개체의 역량 즉 개체 자체의 구성을 밝히는 문제이다. 스피노자에 따르면, 존재하는 모든 개체들은 ‘가장 단순한 물체들’(corpora simplicissima)로부터 구성된다. 따라서 제일 먼저 해명해야 할 과제는 스피노자가 이 가장 단순한 물체들을 어떻게 이해하고 있었는가 하는 것이다.

가장 단순한 물체들은 운동과 정지의 상대성을 통해서만, 그리고 빠름과 느림의 상대성에 의해서만 구별된다(E II P13 Lem7S). 이는 가장 단순한 물체들은 오로지 외재적 관계에 의해서만 규정된다는 말과 같다. 다시 말하면, 이 물체들은 그것을 규정할 수 있는 어떤 내적 원리도 갖고 있지 않으며, 따라서 순수 사건과 같다고 할 수 있다. 그것들은 외재적 만남들에 전적으로 규정되는 물체들이며, 따라서 끊임없이 그 본성이 변화하는 물체들이다. 그것의 일시적 상태(status)와 본성은 서로 구별되지 않는다.[20]

---

20) 이와 같은 해석은 알베르 리보와 알렉상드르 마트롱에 의해서 지지되고 있다(A. Rivaud, “La physique de Spinoza”, *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 31-33; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les éditions de Minuit, 1969, p. 26-27). 이와는 다른 해석으로는, 스피노자의 동시대인이었고 같은 네덜란드 인이었던 후이헨스(Christiaan Huygens)의 시계추(pendule) 모델을 적용시키고 있는 게루와, 그의 이론을 발전시키고 있는 다니엘 파로키아의 것이 있다(M. Gueroult, *Spinoza. II-L’âme*, p.

가장 단순한 물체의 본성이 외재적 관계에 의해서만 결정된다면, 그것은 외재적 관계 그 자체에 다름 아니라는 것을 의미한다. 따라서 그것을 지시하고 있는 '물체'(corpus)라는 표현은 빈이름에 불과하다. 정확히 말하면, 가장 단순한 물체들은 현실적으로는 존재하지 않으며, 그것은 존재하는 물체에 대한 특정한 관점을 표현하고 있을 뿐이다. 즉 한 물체를 그것이 갖는 다른 물체들과 외재적 관계 하에서만 파악하고, 그것들이 상호 조응하여 하나를 이루는 관계를 보지 않는 관점을 가리킨다. 따라서 가장 단순한 물체들에서 구성된 개체로의 이행은 관점의 이동으로 간주되어야만 한다.

이에 관련하여 스피노자는 전체와 부분에 관한 논의로 유명한 「편지 32, 올덴부르크에게」에서 혈액의 예를 들어 설명한다. 혈액 속에 한 마리의 벌레가 살고 있다고 가정하자. 이 벌레가 의식을 갖고 있다고 가정하면, 그 벌레는 자신의 외부에 대해 다음과 같은 세 가지 관점을 가질 수 있다.

첫째, 이 벌레는 자신이 만나는 모든 사물들을 독립된 전체들(des touts)로서만 파악하며, 그것들 사이의 어떤 내적 연관도 파악하지 못한다. 그것은 사물들과의 관계를 순수하게 외재적인 관계로서만 바라본다. 따라서 그에게 세계는 어떤 필연성도, 어떤 법칙성도 없는 혼란된 세계로 나타난다. 스피노자는 이 관점을 상상의 관점으로 정의한다. 그러나 이 때 상상은 거짓 관념만을 뜻하는 것은 아니다. 상상은 스피노자에게 또한 원초적인 존재론적 조건을 증거하는 증인이기도 하다. 이 관점이 바로 가장 단순한 물체들을 파악하는 관점이다.

두 번째 관점은 다음과 같다. 이제 혈액 속의 벌레는 자신을 하나의 부분으로, 혈액이라는 전체의 부분으로 간주한다. 단, 이 두 번째 관점에서는 그에게 혈액이 존재하는 모든 세계이다. 즉 벌레는 혈액 외부에 아무 것도 존재하지 않는다고 상상한다. 자신을 전체의 한 부분으로 파악한다는 것은, 주변 환경을 하나의 전체로, 보편적 법칙을

159-175; D. Parrochia, "Physique et politique chez Spinoza", *Kairos*, 11, 1998, p. 59-95).

갖는 어떤 것으로 보기 시작했다는 것을 의미한다. 그리고 그와 더불어 자신을 전체로부터 부여되는 고유한 개체성을 갖는 것으로 파악하기 시작했다는 것을 의미한다. 그런데 스피노자에 따르면 이 관점 또한 상상의 산물인데, 왜냐하면 그것은 혈액의 외부를 상정하지 않기 때문이다. 외부를 상정하지 않음으로써 벌레는 혈액 또한 외부 환경과의 관계 속에서 변이한다는 사실, 따라서 자신 또한 변이한다는 사실을 알지 못한다. 즉 자신이 파악한 혈액의 본성은 사실은 한 상태이며, 혈액은 하나의 법칙(la loi)만을 갖고 있는 것이 아니라 다양한 법칙들(les lois)을 갖고 있다는 점을 파악하지 못한다. 정확하게 말해, 이 벌레가 혈액에 대해서 갖는 것은 어떤 보편적 이미지이며, 이 이미지에 조응하지 않는 것은 이미 고정된 이 보편적 이미지에 자의적으로 동화시키거나, 병리적인 것으로 간주하고 배제시킨다.

세 번째 관점에서 벌레는 혈액 또한 그 외부의 한 부분으로 이해한다. 이 세 번째 관점이 바로 스피노자가 「자연학 소론」에서 개체를 정의하고 있는 관점이다. 이제 그 내용을 보자. "같은 크기 혹은 다른 크기를 갖는 일정 수의 물체들이 다른 물체들에 의해 강제되어 서로 떠받치고 있게 될 때, 혹은 그것들이 같은 속도 혹은 다른 속도로 운동하고 있을 경우, 그것들이 특정한 관계(ratio)하에 자신들의 운동을 서로 교환할 때, 우리는 이 물체들이 서로 결합되어 있으며 이 모든 물체들 모두가 단 하나의 물체 즉 개체를 구성한다고 말한다. 이 개체는 물체들의 이 결합에 의해서 다른 물체들과 구별된다" (E II P13Def).

이 정의에서 첫 번째로 주목해야 할 것은, 스피노자가 한 개체의 정의에 외부의 물체들의 존재를 끌어들이고 있다는 점이다. 그런데 문제는 결합의 조건으로 제시하고 있는 이 외부 물체들의 강압을 어떻게 이해해야 하는가 하는 것이다. 앞에서 설명한 이 「자연학 소론」의 기본 방향에 비추어 볼 때, 그것은 개체는 '발생적으로' 외부 사물과의 외재적 관계로부터 구성된다는 것을 의미한다. 그러나 현실적으로 존재하는 모든 사물은 개체이기 때문에, 즉 '이미' 구성된 물체

들이기 때문에, 하나의 물체가 갖는 외부 물체와의 관계는 전적으로 수동적일 수 없다. 스피노자에게서 발생의 조건은 항상 재생산의 조건을 지시한다는 점을 고려하면, 외부 사물의 작용을 현실적으로는 개체의 재생산의 조건으로 이해할 수 있다. 실제로 스피노자는 이 개체의 정의에 이어 곧바로 외부 사물들의 존재와 관련하여 한 개체의 재생산 조건을 설명한다.

외부 사물의 존재는 개체에 끊임없는 변화를 만들어 낸다. 스피노자는 네 개의 보조정리를 통해, 이러한 변화들에도 불구하고(malgré) 개체가 이전과 동일한 관계 하에서 운동과 정지를 교환한다면, 개체의 본성은 동일하다고 말한다. 그러나 다른 한편으로, 이 '그럼에도 불구하고'는 또한 '그것들 때문에'(grâce à eux)이기도 하다. 현실적으로 실존하는 모든 사물들은 자신의 역량에 따라 자신의 존재를 보존하기 위해서 노력한다(E III P6). 널리 알려진 스피노자의 코나투스의 원리이다. 그런데 자신의 존재를 긍정하는 노력은 항상 외부 사물들과의 만남으로부터 추동된다.[21] 저항하는 것이 있기에 노력하는 것이다. 그렇다면, 외부 사물들, 더 정확히 말하면 외부 사물들의 작용이 개체에 불러일으키는 변용들은 자기 존재 긍정의 조건들인 것이다.[22]

---

21) 스피노자의 코나투스의 원리는 데카르트의 관성의 법칙을 물리학적 기원으로 갖는다(E II P13Lem2 Cor). 그러나 그가 코나투스라는 용어를 정확하게 사용하는 곳은 『윤리학』 3부, 즉 감정들의 본성과 기원을 설명하기 위해서이다. 이는 그가 직접적으로 이 용어를 차용하고 있는 것은 홉즈에게서라는 것을 보여준다. 홉즈는 모든 동물들에게 나타나는 운동을 혈액 순환, 호흡 등과 같은 생명 운동과 말하기, 움직이기 등과 같은 의지적 운동(혹은 동물적 운동)으로 나눈다. 홉즈에 따르면, 후자는 상상을 매개로 한다는 점에서, 상상은 내부로부터 시작되는 모든 의지적 운동의 최초의 시작이다. 인간 신체의 내부에 있는 이 보이지 않는 작은 시작을 그는 코나투스(conatus, endeavour)라고 부른다(*Leviathan*, I, 6). 그리고 이 코나투스로부터 인간의 정념들을 설명한다. 그런데 홉즈는, 내부로부터의 이 시작은 외부 물체의 촉발로부터 일어난다는 것을 분명히 밝히고 있다(*Leviathan*, I, 1). 적어도 이 점에서 스피노자의 코나투스 원리는 홉즈의 그것을 따르고 있다.

그러나 외부 사물들의 존재는 이렇게 재생산의 조건인 것만은 아니다. 그것은 동시에 개체에게는 파괴의 위험이기도 하다. 모든 사물에는 그것의 역량보다 큰 역량을 지닌 사물들이 반드시 존재한다(E IV A). 이러한 이유로 외부 사물들은 한 개체에게 위험과 파괴의 지평이기도 하다.[23]

V. 힘들의 관계(rapport de forces)로서의 개체: 안정성 혹은 균형의 형이상학

외부 사물들과의 이러한 이중적 관계를 파악함으로써, 우리는 개체의 정의에서 스피노자가 결합을 통해 하나의 물체가 된다고 말할 때, '하나'의 의미가 정확히 무엇인지를 이해할 수 있다. 라이프니츠가 한 존재자가 '존재'한다고 말해질 수 있기 위해서는 '한' 존재자('un' être)이어야 한다고 말했을 때, 하나는 그것의 내적 원리를 규정하는 통일성 혹은 단일성을 의미한다. 그런데 스피노자에게서 통일성은 이제 고정성(fixeté) 혹은 영속성(permanence)의 관념과 분리되기 시작한다. 그것은 오히려 불안정한 통일성이며, 그런 의미에서 스피노자

22) 우리는 여기서 스피노자를 니체와 접근시킬 수 있다. 왜냐하면 니체에게서 외부 사물을 동화시킬 수 있는 역량은 그것이 불러일으키는 상처들에 비례하기 때문이다. 니체에 따르면 "역량의 증가는 전유의 욕구를 증대시키는 아주 미묘한 상처들이 풍부할 때 일어난다"(*Fragments posthumes*, Eté 1882-printemps 1884, 7[95]). 이 점에 관해서 니체는 생물학자 빌헬름 루(W. Roux)의 책 『유기체에서 부분들 간의 투쟁』(*Der Kampf der Teile im Organismus*, Leipzig: Engelmann, 1881)에 빚지고 있다. 보다 자세한 논의는 B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001, p. 72-74 참조.

23) 여기서 우리는 스피노자가 들었던 유명한 예, 에스파냐 시인의 경우를 떠올리지 않을 수 없다. 병에서 치료가 되었지만 지난 기억을 잃어 자신이 지은 희곡들이 자신의 것인지도 모르는 이 시인은, 외적 원인에 의해 자신을 구성하고 있던 부분들의 관계가 해체되고 전화되었기 때문에, 더 이상 동일인이라고 볼 수 없다(E IV P39S).

적인 통일성을 우리는 '균형'(aequilibrium), 혹은 고정성이 아닌 '안정성'(esse stabilis)으로 정의할 수 있다.

실제로 스피노자는 「자연학 소론」에서 물체의 부분들을 고체 부분(pars solida), 연체 부분(pars mollis), 유체 부분(pars fluida)로 층화(stratification)함으로써 '안정성의 형이상학'을 구체화한다. 고체는 부분들이 매우 단단하게 서로 떠받치고 있어서 쉽게 해체되지 않는 물체를 지시하며, 유체는 반대의 경우를 가리킨다(E II P13Def A3). 또한 고체는 장기 지속 속에서 형성된 것임에 반해, 반대로 유체는 끊임없이 생성했다 소멸하는 유동적 부분이다. 물체의 안정성은 바로 고체에 의해서 지탱되며, 바로 이 고체가 물체를 하나로서 구성하는 헤게모니 권력을 갖는다.[24] 그런데 이 권력은 그것에 대한 저항, 즉 외부 사물이 촉발하는 변용들에 따라 직접적으로는 연체, 그리고 간접적으로는 고체에 작용을 가하는 유체의 저항과 내적 투쟁 관계에 있다. "인간 신체의 유체 부분이 외부 물체에 의해 다른 연체 부분을 자주 치도록 결정될 때, 그것은 연체 부분의 표면을 변화시키게 되며, 말하자면 그것을 유발시켰던 외부 물체의 일부 흔적들을 그 표면에 새기게 된다"(E II P13 Post5).

결국 외부 사물의 존재는, 한 개체를 필연적으로 내부 투쟁(lutte interne), 힘들의 관계로 규정하게 한다. 그리고 그것이 힘들의 관계인 한에서, 그것은 언제라도 전복 가능한 균형 이상의 것이 아니다. 그 균형 혹은 안정성은 항상 위협받고 있는 균형이며, 따라서 개체는 광활한 바다 위에 떠 있는, 따라서 언제라도 불어 닥칠 수 있는 풍랑에 전복될 수 있는 작은 배와 같다.[25]

---

24) 고체 부분의 헤게모니 권력은 결국 기억, 보다 정확히는 그것에 기초해 있는 습관(consuetudo)이다. 그리고 이는 또 다시 이 습관을 자신의 구성원리로 하고 있는 기호의 문제를 스피노자 철학에서 제기한다. 스피노자에서 기호 개념의 정의는 『윤리학』 2부, 정리 18, 주석에서 나타난다.

25) 『윤리학』 3부, 정리 59, 주석 참조.

VI. 코나투스 원리로서의 균형

우리는 앞에서 스피노자가 개체를 어떻게 발생적 관점에서 정의했고, 그 정의의 형이상학적 의미가 무엇인지를 밝혔다. 그러나 아직까지 우리는, 스피노자가 「자연학 소론」에서 보이고자 했던 주요한 목표, 즉 개체들 사이의 역량의 차이가 어디에서 오는지에 관해서는 아직 설명하지 않았다. 스피노자는 「자연학 소론」 말미에 인간 신체들의 고유한 특징들을 설명하는 여섯 개의 공준 이전에, 「자연학 소론」 전체를 총괄하면서, 가장 단순한 물체들에서 자연 전체로서의 개체에 이르기까지 구성의 정도에 따른 물체들의 위계를 정립한다. 이로부터 사물들 사이의 역량의 차이는 구성의 정도에 비례한다는 일반적인 결론이 내려질 수도 있을 것이다. 그러나 문제가 그렇게 단순하지는 않다.

다음과 같은 문제를 제기해 보자. 국가는 스피노자적 의미에서 다른 개체들과 동일한 의미로 하나의 개체이다. 그렇다면, 이 개체는 그 구성원들인 개인보다 더 큰 역량을 가지고 있는가? 이 물음에 답하기 위해서는 먼저, 스피노자가 역량과 힘(vis, force)을 구별하고 있다는 것을 주목해야 한다. 스피노자에게서 '힘'은 물리적 의미로 제한적으로 사용된다. 이는 특히 감정들 사이의 힘들의 관계를 다룰 때, '정념의 힘'(vis passionis)이라는 표현 속에서 분명하게 드러난다.[26] 이러한 관점에서 보면, 국가가 개인보다 더 힘이 강하다라고는 말할 수 있지만 역량이 더 크다라고는 분명하게 말할 수 없다. 이렇게 역량이 순수하게 물리적인 것으로만 환원되지 않는다면, 역량은 무엇에 의해 규정되는가?

---

26) 이 표현은 정념들의 힘의 크기가 무엇에 의해 결정되는지를 설명하고 있는 『윤리학』 4부 초반부에 주로 등장한다. 스피노자는 또한 '힘이 보다 강한'(fortior)라는 표현을 쓰기도 한다.

「자연학 소론」에서 분명하게 드러나는 구성의 정도(degré de composition)가 그 한 요소인 것은 분명하다. 개체의 정의가 운동과 정지의 관계로 표현되는 부분들 사이의 소통이라는 사실로부터 우리는 두 가지 요소를 더 추가할 있다. 부분들의 통합 정도(degré d'intégration)와 한 개체 내에서의 운동과 정지의 비율이 그것들이다.[27] 국가는 인간 신체처럼 다양한 요소들로 구성되어 있다는 점에서 구성의 정도가 높은 개체이다. 그러나 유기체인 인간 신체보다 그것은 매우 낮은 부분들 사이의 통합 정도를 갖고 있다. 즉 국가는 그것을 구성하고 있는 개인들의 사적 생활과 관계된 것은 국가 전체의 구조와 무관하다는 점에서, 원칙적으로 부분들의 다양성을 자신의 구조에 통합하고 그에 의지하고 있는 개체가 아닌 것이다. 이 점에서 국가는 인간 신체에 비해 빈곤한 본질 즉 역량을 갖고 있다.

세 번째 기준 즉 운동과 정지의 비율에 따라 개체는 저항력은 강하나 변이성이 약한 것과 유연하지만 허약한 것으로 나뉠 수 있다. 첫 번째 범주에 속하는 것은 돌처럼 부분들 사이의 관계를 규정하는 지배적인 것이 정지인 개체들이다. 후자에는 거꾸로 운동이 지배적인 개체로서 국가가 예가 될 수 있다. 국가의 구성원들인 개인들은, 구성의 정도가 매우 높고 통합의 정도도 매우 높아서 그들의 지각의 장은 매우 풍부하고 균형을 이루고 있다. 이는 그들의 정신이 매우 의식적이라는 것을 의미한다. 다시 말하면, 개인들은 스스로를 독립적이고 자율적이라고 생각한다. 그들은, 실제로 그러하건 그렇지 않건 관계없이, 스스로를 세상의 중심으로 생각하게 된다. 이것이 국가의 구성의 관점에서 함축하는 바는, 국가의 구성 요소들이 원심적 성향에 의해 지배되고 있다는 점이다.

이러한 기준들에서 보았을 때, 인간 신체가 다른 어떤 물체들보다 역량이 큰 물체인 이유는, 다양한 요소들로 구성되어 있고, 요소들에

27) 이와 관련해서는 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 58-59 참조. 그리고 이를 발전시킨 논의로는 Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 448 sq.

서 일어나는 모든 변화들이 전체에 직접적으로 영향을 줄만큼 부분들의 통합의 정도가 매우 크며, 또한 고체 부분이나 유체 부분에 의해 전적으로 지배되지 않고 고체 부분, 연체 부분, 유체 부분으로 층화되어 있기 때문이다.

스피노자는 바로 이러한 관점에서 한 개체에 상응하는 정신의 역량을 정의한다. 「자연학 소론」을 시작하기 직전, 역량의 차이에 대해서 그는 다음과 같이 일반적인 원리를 제시한다. "한 물체가 다른 물체들보다 동시에 여러 가지를 하거나 동시에 여러 가지 방식으로 작용 받을 수 있는 능력이 있으면 있을수록, 그것의 정신은 다른 정신들보다 판명하게 인식할 수 있는 능력을 갖게 된다"(E II P13S). 동시에 다양한 방식으로 작용하고 작용 받을 수 있다는 것은, 여러 가지를 동시에 사고할 수 있다는 것을 의미하며, 따라서 특정한 외적 결정에 전일적으로 지배되지 않을 수 있다는 것을 뜻한다.[28] 직립한 인간의 모습에 강한 인상을 가진 사람은 그것에 전적으로 결정되어 그것을 인간의 본성으로 볼 것이며, 동일한 논리로 다른 사람들은 '보편적 이미지'로서 각각이 웃을 수 있는 동물, 털이 없는 두발 가진 동물, 이성적 동물로 인간을 규정하게 될 것이다(E II P40S1). 이러한 보편적 이미지들은 인간들 개개인이 갖는 작은 차이들을 보지

28) 『윤리학』 2부, 정리 29, 주석에 의하면, 혼동된 인식은 인간 정신이 외부로부터 결정됨으로써 그 때마다 이것 혹은 저것만을 사유하는 데서 나온다. 반대로 인간 정신이 내부로부터 결정된다 함은, 여러 사물들을 동시에 사고함으로써 그것들 사이의 적합성(convenientia), 차이(differentia), 대립(oppugnantia) 등을 인식하는 것을 의미한다. 이는 내부로부터 결정된다는 것이, 외부 사물들과의 관계가 내부의 작용에 의해서 일방적으로 규정된다는 뜻이 아니라는 것을 분명히 보여준다. 사물들 사이의 관계는 일방적인 능동과 수동일 수 없다. 스피노자가, 혼동된 인식에 대해서 설명하면서, 그것은 인간 정신이 자연의 공통 질서에 따라 인식할 때 일어난다고 말할 때, 그것은 사물들과의 상호 작용의 관계를 의미하는 이 '자연의 공통 질서' 자체가 가상적이라는 의미가 결코 아니다. 이 자연의 공통 질서는 간접적 무한 양태로서, 현실적인 질서이다(E IV P57S; IV Cap7 참조). 자연의 공통 질서에 속한다는 것과 그것에 결정되어 인식한다는 것은 전혀 다른 말이다.

못함으로써 형성되는데, 그 이유는 여러 가지를 동시에 볼 수 있는 능력이 없기 때문이다.

매순간 다른 사물들에 의해 결정됨에도 불구하고 여러 가지를 사유할 수 있기 위해서는 다른 사물들이 신체에 남긴 '흔적'(vestigium)을 간직할 수 있어야만 한다. 고체는 저항성이 너무 크기 때문에 외부 사물이 가한 변용의 흔적을 가질 수 없다. 정반대의 의미에서 유체 또한 흔적을 간직할 수 없다. 흔적은 연체 부분을 소유하고 있는 물체에서만 간직될 수 있다. 이러한 관점에서, 물체의 이러한 '흔적수용성'(traçabilité)[29]은 물체의 역량을 표현한다고 할 수 있다.

그러나 이 흔적수용성만으로는 신체의 역량과 그것의 정신의 역량을 설명할 수 없다. 외부로부터 오는 다양한 변이들을 자신의 신체에 부분들로서 통합할 수 있는 능력 또한 고려되어야 하기 때문이다. 요컨대, 흔적수용성을 갖는 신체들이 모두 사물들에 대한 적합한 관념을 갖는 것은 아니기 때문이다. 외부에서 오는 변용들을 통합하려는 노력을 스피노자가 코나투스라고 부르고 있다는 것은 앞에서 이미 밝힌 바 있다. 따라서 이제 중요한 것은 이 코나투스의 작동 방식을 스피노자가 『윤리학』 3부, 4부에서 어떤 일반적 틀에서 설명하고 있는지를 밝히는 것이다.

앞에서 우리는 개체를 힘들의 관계로서 파악하면서, 균형과 안정성 개념이 스피노자 철학에서 갖는 중요성을 강조한 바 있다. 힘들의 안정적 관계는 끊임없이 외부로부터 촉발되는 변용들의 위협에 둘러싸여 있다. 무엇이 실존한다고 말해질 수 있기 위한 최소한의 조건은 그 부분들이 특정한 균형 상태를 유지하고 있어야 한다는 것이다. 사멸은 이 균형의 파괴에 다름 아니다. 나아가 균형 개념은 본질 개념과 윤리적 전략 사이의 연관을 또한 보여준다. 일정한 균형 상태에 있는 사물은, 자신의 역량에 따라 이 균형 상태를 유지하려고 노력한

29) 이 용어는 로렌조 빈치게라(Lorenzo Vinciguerra)가 최근 자신의 저서 『스피노자와 기호. 상상의 발생』(*Spinoza et le signe*. La genèse de l'imagination, Paris: Vrin, 2005)에서 쓰고 있는 신조어이다.

다. 이런 관점에서, 정념들은 인간이 자신의 균형 상태를 유지하려는 노력의 방식들로 이해될 수 있다. 외부 사물로부터 받는 변용은 신체의 내부의 균형 상태를 흔들며, 이는 곧바로 균형을 되찾으려는 노력을 수반하게 된다. 스피노자는 『윤리학』 3부, 정리 32의 주석에서, 이를 아이들의 예를 통해서 설명한다. 그에 따르면, 정념의 메커니즘은 아이들에게서 명확하게 드러나는데, 그 이유는 "아이들의 신체는 마치 지속적으로 균형 상태에 있는 것과 같기 때문"이라는 것이다. 이 말이 의미하는 것은, 아이들의 신체는 매우 연약하기 때문에 외부로부터 오는 변용들이 초래하는 불균형 상태에 민감하여, 그 반응이 즉각적이고 자연발생적이라는 점이다.

그러나 대부분의 경우 이러한 노력은 정반대의 결과, 즉 불균형의 상태로 우리를 인도한다. 그것은 정념의 부정적 결과이다. 외부로부터 추동되는 다양성을 자신의 부분으로 포괄하기 보다는, 그 다양성의 파도의 변죽에 따라 좌충우돌하며, 결국 마음의 동요(fluctuatio animi)를 경험하게 된다. 스피노자가 보기에, 우리가 정념들에 잡혀있는 한, 이 동요는 필연적인 귀결이다.[30]

그러나 『윤리학』 4부에서, 엄밀한 의미에서의 '윤리학'을 다루면서, 스피노자는 3부에서 그렸던 코나투스의 '자연 발생적 전략'(stratégie spontanée)을 넘어 '숙고된 전략'(stratégie réfléchie)을 제시한다[31]. 이 숙고된 전략에서 달라지는 것은 균형이 단순한 물리적 의미에서

30) 『윤리학』 3부의 증명과정을 마치면서, 스피노자는 다음과 같이 말한다: "이렇게 나는 주요한 감정들과, 세 가지 원초적 감정들, 즉 욕망, 기쁨, 슬픔의 구성으로부터 나오는 마음의 동요들을 그것들의 제일원인들을 통하여 설명하고 보여주었다고 생각한다"(E III P59S). 결국 스피노자는 여기에서, 정념들의 발생 메카니즘을 보여주는 것은 결국 마음의 동요들이 어떻게 발생되는지를 설명하는 것과 같다는 것을 암시하고 있다.

31) 여기에서 오해하지 말아야 할 것은, 이 전략의 변화는 의지에 따른 것이 아니라 그것 또한 욕망의 한 양상으로 나타난다는 것이다. 스피노자가 분명하게 밝히고 있듯이, "이성은 자연에 대립되는 그 어느 것도 요구하지 않"(E IV P18S)으며, 여전히 스스로를 사랑하고, 자신에게 유용한 것을 추구하라고 요구하기 때문이다.

규범적 의미로 변한다는 것이다. 코나투스가 자신의 본질에 대한 긍정에 있다면, 3부에서 긍정되고, 유지하려고 노력하는 본질은 물리적으로 결정된 본질이다. 욕심이 많은 기질(ingenium)을 갖게 된 사람은 그러한 기질에 따라 판단하고 행위하고, 야망이 큰 사람은 마찬가지로 그러한 기질에 판단하고 행위한다(E III P39S; IV P44S). 그러나 4부의 숙고된 전략에서 코나투스는 이미 구성된 본질을 긍정하는 것이 아니라 인간 본성의 모범(exemplar)을 설정하고 그것을 따르려는 노력으로 나타난다(E IV Praef). 그리고 이와 더불어 균형 개념 또한 윤리적 차원을 획득한다. 이제 균형은 결정된 안정성, 결정된 힘의 관계가 아니라, 부분들 사이의 적합한 비율(bonne proportion)이 된다. 바로 이러한 의미에서 스피노자는 모든 부분들을 똑같이 변용시키는 감정이 절대적으로 좋은 것이며, 부분만을 변용시키는 감정은 상대적으로만, 즉 불균형의 상태를 균형의 상태로 전화시킬 경우에만 좋은 것이라고 말한다.[32] 또한 같은 맥락에서, 스피노자는 『정치론』에서 여러 번 국가의 안정성과 균형을 이야기한다. 그가 국가의 목적으로 규정하고 있는 안전 혹은 평화는 개인들 사이의 적합한 비율에 기초한 균형 상태 혹은 평화 상태에 다름 아니다. 따라서 스피노자에게 정치란 개체로서의 국가를 균형상태로 이끄는 노력이다.

감정들을 윤리적 관점에서 좋은 것과 그렇지 않은 것을 구분하기 시작하기 전에, 스피노자는 그 기준의 일반적 기준을 『윤리학』 4부 정리 38과 39에서 각각 제시한다. 그것들은 이미 「자연학 소론」에서 함축되어 있던 것들로서, 풍부함과 균형이다. 풍부함은 신체가 외부 사물로부터 오는 다양한 변용들을 받아들일 수 있는 능력이며, 균형은 그 다양함을 자신의 부분으로 포괄해서, 그 다양성을 스스로의 기초로 만들 수 있는 능력이다. 스피노자가 『정치론』 마지막 부분에서

32) 이런 관점에서 스피노자는 명랑(hilaritas)과 쾌락(titillatio)을 구별한다. 명랑은 절대적으로 좋은 것이며 결코 과잉이 있을 수 없다. 반면 쾌락은 기쁨의 감정이긴 하지만 과잉이 있을 수 있고 따라서 나쁠 수 있다(E IV P42; IV P43).

미완성으로 남긴 민주주의 정체는 바로 이러한 풍부함과 균형에 기초한 사회체이다. 그것은 모든 개인들의 다양함 자체가 자신의 토대가 되는 개체이다. 그런 의미에서 그것은 독특한 사물들을 자신의 부분들로 갖는 실체와 같다.

VII. 결론

우리는 이제까지 스피노자 철학에서 역량 개념이 차지하는 위치와 스피노자가 그 개념에 부여하고 있는 규정을 살펴보았다. 스피노자에게서 역량 개념은 존재 그 자체이며, 따라서 역량 개념의 이해는 곧 그의 존재론에 대한 이해이다. 위에서는 특히 두 가지 점이 강조되었다.

첫째, 스피노자 철학의 제1원리는 모든 것은 구성된 것이라고 보는 관점이다. 그러나 이러한 사고는 매우 급진적으로 보일 수 있고, 또한 독단론이라는 비판을 받을 수 있다. 그런데 이 관점이 함축하고 있었던 '현실의 포괄적 이해가능성'의 원리는, 스피노자에게 보다 실천적이고 윤리적인 의미를 지닌다는 점을 이해할 필요가 있다. 스피노자는 누구보다도 인간 인식의 사실적 한계를 첨예하게 느낀 철학자이다. 실제로 그의 정치론적 저작들은 짙은 비관주의에 의해 특징지워진다.[33] 그럼에도 불구하고 그가 원칙상 모든 사물은 인식 가능하다는 급진적 주장을 내세우는 것은, 우리의 인식을 넘어서 있다고 간주되는 존재의 자리, 그가 '무지의 안식처'(asylum ignorantiae)라고 부른 그 자리는 우리에게 무조건적 복종을 요구하는 자리, 우리가 자의적으로 상상하게 되는 자리, 타인의 상상에 대해 관용이 아니라 폭

33) 스피노자의 이러한 비관주의를 우리는 '합리적 비관주의'(pessimisme raisonnable)라고 부를 수 있다. 합리적 비관주의라 함은 사물의 본성을 이해함으로써, 그것이 우리가 바라는 바대로 되어질 수 없음을 인정하는 비관주의이다.

력을 행사하게 만드는 자리라는 인식이 있었기 때문이었다. 따라서 그에게 인식가능성의 원리는, 우리와 다른 것 혹은 정상성에서 벗어나는 것에 직면하여 배척이나 증오로 우리를 이끄는 것이 아니라 이해를 위한 노력으로 우리를 초대하는 철학적 원리로서 제시된 것이다. 그에게 이해는 동질화의 폭력이 아니라, 끌어안음(com-prendre)이기 때문이다.

둘째, 우리는 스피노자의 철학이 표면의 철학임을 또한 강조하였다. 이는 앞에서도 밝힌 바와 같이, 모든 사물은 주어진 것이 아니라 구성된 것이라는 관점에서 자연스럽게 도출된다. 역량 개념의 해명에 있어서 표면성은 매우 결정적인 의의를 갖는다. 우리는 스피노자 철학의 이 표면성을 보여주기 위해, 본질과 실존의 관계, 욕망과 감정들의 관계를 설명하였다. 우리는 스피노자가 한 사물의 내적 구조를 외재적 관계들로 표현되는 것으로 파악하기 보다는 그것들로부터 구성되는 것으로 이해했다는 점, 즉 본질을 '관계의 결정'보다는 '결정된 관계'로 사유했다는 점을 강조하였다. 적어도 이 점에서, 스피노자주의는 니체주의자 들뢰즈보다는 니체주의자 푸코에 보다 친화적인 것처럼 보인다.

참고문헌

1. 스피노자, 데카르트, 홉즈의 저작

Spinoza Opera, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Karl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitäts-buchhandlung, 1925.

The Collected Works of Spinoza, edited and translated by Edwin Curley, volume 1, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Spinoza, *Oeuvres*, Edition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, vol. V, *Tractatus politicus*/*Traité politique*, Texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, Paris: PUF, 2005.

Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, 11 vols., Paris: Vrin-CNRS, 1964-74.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris: Editions Sirey, 1971.

2. 2차 문헌

Audié, Fabrice, *Spinoza et les mathématiques*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

Badiou, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris: Hachette, 1997.

Barbaras, Françoise, "Spinoza et Démocrite", *Studia Spinozana*, 12, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996, p. 13-27.

Bernhardt, Jean, "Infini, substance, attributs sur le spinozisme (A propos d'une étude magistrale)", *Cahiers Spinoza*, 2, Paris:

Réplique, 1978, p. 53-92.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

Gueroult, Martial, *Spinoza*. *II-âme*, Paris: Aubier, 1974.

Gueroult, Martial, "*Spinoza* de Martial Gueroult", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, juillet-octobre 1977, p. 285-302.

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

Moreau, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris: PUF, 1994.

Morfino, Vittorio, *Il tempo e l'occasione*. *L'incontro Spinoza Machiavelli, Milano*: LED, 2002.

Morfino, Vittorio, Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano: Mimesis, 2002.

Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, New York: Oxford University Press, 2001.

Parrochia, Daniel, "Physique et politique chez Spinoza", *Kairos*, 11, 1998, p. 59-95.

Popkin, Richard H., *Spinoza*, Oxford: Oneworld Publications, 2004.

Schuhmann, Karl, "Methodenfragen bei Spinoza und Hobbes: zum Problem des Einflusses", *Studia Spinozana*, 3, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1987, p. 47-86

Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001.

Vinciguerra, Lorenzo, *Spinoza et le signe*. La genèse de l'imagination, Paris: Vrin, 2005.

ABSTRACT

Spinoza's Ontology of *Potentia* and the Concept of Aequilibrium

Park, Ki-Soon

This article aims to bring light on certain aspects of the Spinozean ontology via the concept of *potentia*. Firstly, I will establish that the Spinozean concept of *potentia* must be comprehended within Spinoza's metaphysics of necessity ― the principle of integral intelligibility of the real ― and deduce from it that the Spinoza's philosophy is a philosophy of surface. This thesis will permit us to define an individual as a relation of forces in equilibrium, and to comprehend Spinoza's famous principle of *conatus* from a new perspective.

Keywords: Spinoza, *potentia*, necessity, aequilibrium, *conatus*

원고 접수일: 2006. 4. 26 / 심사 완료일: 2006. 5. 17