

【논문】

스피노자의 메타윤리학(Metaethics)

강 희 경

【주제분류】 근대철학, 윤리학

【주요어】 스피노자, 메타윤리학, 윤리학, 객관적 윤리학, 목적론적 가상

【요약문】 자연은 필연적이며, 자연 안에는 선과 악이 없다고 말하는 스피노자의 메타윤리학은 윤리학을 폐기처분해 버리는 비도덕주의, 아니면 적어도 윤리학의 객관성을 인정하지 않는 윤리학적 상대주의나 주관주의로 평가되어 왔다. 그러나 스피노자의 메타윤리학은 윤리학을 폐기처분하거나 윤리학의 객관성을 부정하는 것을 목표로 하지 않는다. 오히려 스피노자는 우리와 상관적이고, 우리가 우리 자신에게 제안하는 인간 본성의 모델과 상관적이지만, 분명 보편적이고 객관적이며 참된 윤리학을 구축한다. 다만 스피노자는 이러한 윤리학이 우리의 윤리학이라는 것을 말하고자 한다. 우리가 우리 자신에게 제안하는 윤리학을 자연으로 투사하고, 우리가 우리 자신에게 바라는 것들을 자연에게 바라는 목적론적 가상을 제거하는 것, 그것이 바로 스피노자의 메타윤리학의 목표다.

I. 스피노자의 메타윤리학의 목표는 무엇인가?

스피노자의 철학은 선, 악, 완전성, 불완전성과 같은 규범적 용어들의 의미에 대한 이론, 즉 메타윤리학을 포함하고 있다. 스피노자의 메타윤리학은 우리에게 이렇게 말한다. “선(bonum)과 악(malum)에 대해서 말하자면, 그것들은 분명 그 자체로 고려된 사물들 안에 있는

어떤 적극적인 것도 지시하지 않는다. 그것들은 우리가 사물들을 서로 비교해서 형성하는 사유 방식들, 즉 개념들일 뿐이다.”¹⁾ 여기에서 사유 방식들 또는 개념들에 불과하다는 게 어떤 의미인지는 몰라도, 어쨌든 선과 악이 사물들 자체가 지니고 있는 성질들은 아니라는 애기다. 그러므로 그 자체로 고려된 사물들은 선하지도 악하지도 않으며, 우리는 그러한 사물들에 대해서 완전하다거나 불완전하다고 말할 수가 없게 된다. 스피노자에 따르면, “우리는 어떤 것이 선하다고 판단하기 때문에, 그것을 향해 노력하고, 의지하며, 욕구하고, 욕망하는 것이 아니다. 우리가 그것을 향해 노력하고, 의지하며, 욕구하고, 욕망하기 때문에, 우리는 그것을 선하다고 판단하는 것이다.”²⁾

이러한 스피노자의 메타윤리학적 논제들은 “누구나에게 있어서 욕망의 대상인 모든 것이 그 사람에게는 선이며, 그에게 있어서 미움이나 혐오의 원인인 모든 것은 악”³⁾이라고 말하는 홉스의 논제의 복사판이며, 『선악의 저편』과 『도덕의 계보』 등에서 선과 악을 절대적으로 구분하는 노예 도덕을 비판하는 니체의 논제의 예고편이기도 하다. 그래서 스피노자의 철학은 바로 이러한 그의 메타윤리학적 논제들 덕분에 낡은 도덕주의를 벗어던져 버린 홉스의 동지이자 니체의 선구자로서 끊임없는 찬사의 대상이 되어 왔던 것이다.

그러나 또한 스피노자의 철학이 비도덕주의라는 낙인 속에서 끊임없는 비난의 대상이 되어 왔던 이유도 바로 이러한 그의 메타윤리학적 논제들에 있었다. 그의 시대에도 스피노자는 도덕의 기초를 신적인 것에 두었던 라이프니츠로서는 도저히 용납할 수 없었던 비도덕주의자, 즉 “사물들의 본성 안에는 선함과 완전성의 규칙들이 없다고 주장하는”⁴⁾ 자였다. 또한 스피노자의 대표작이 『윤리학』이라는 제목

1) 스피노자, 『윤리학』 4부 서문. 이하에서 이 책의 인용문들은 다음의 라틴어-불어 대역본을 번역한 것들이다. Spinoza(1988), *Ethique*, trad. par B. Pautrat, Paris: Seuil.

2) 스피노자, 『윤리학』 3부 정리 9의 주석.

3) 홉스, 『리바이어던』 6장. 이 인용문은 다음의 프랑스어 번역본을 번역한 것이다. Hobbes(2004), *Léviathan*, XIV, trad. par F. Tricaud & M. Pécharman, Paris: Vrin.

을 달고 있음에도 불구하고, 스피노자의 철학이 윤리학 분과에서 중요하게 다루어지는 일은 별로 없다. 설사 예외적으로 취급되는 경우가 있다 해도, 스피노자의 철학은 규범적 용어들(normative terms)을 비규범적 용어들(non-normative terms)로 환원시키고, 오로지 사실들(facts)로부터만 윤리적 결론들을 이끌어내려 하기 때문에, 결국에는 윤리학의 성립 자체를 불가능하게 만드는 윤리학적 자연주의로 평가될 뿐이다.⁵⁾ 사실 스피노자 철학의 연구자들조차도 스피노자의 메타윤리학적 문제들이 규범적 용어들의 객관성을 부정하는 윤리학적 상대주의 또는 주관주의의 경향을 갖고 있다는 것을 부인하지 못한다.⁶⁾

4) 라이프니츠, 『형이상학 서설』2장. 이 인용문은 다음의 판본을 번역한 것이다. Leibniz(2004), *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, ed. par M. Fichant, Gallimard.

5) 스피노자가 윤리학적 자연주의라는 평가들은 다음을 참조한다. ① Broad, C. D(1965), *Five types of ethical theory*, Paterson, N.J.: Littlefield, Adams. (『윤리학의 다섯 가지 유형: 스피노자·버틀러·흄·칸트·시즈위크』, 박찬구 옮김, 철학과 현실사, 2000, pp. 28-72.) ② Frankena, K(1975). "Spinoza's 'New Morality': Notes on Book IV", in *Spinoza: Essays in Interpretation*, ed. by M. Mandelbaum and E. Freeman, La Salle, Open Court, pp. 85-100.

6) 울프슨은 스피노자가 『소론』에서 선과 악을 '이성의 존재(entia rationis)'라고 부를 때, 더 나아가 『윤리학』에서는 선과 악을 '상상의 존재(entia imaginationis)'라고 부를 때, '선악의 상대성'이 표현된다는 점을 지적한 바 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Wolfson, Harry Austryn (1948). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, vol. 1, Harvard University Press, pp. 437-438. 또한 켈리는 스피노자에게서 윤리적 판단들이 모델에 상관적이고 그 모델이 저마다 다르다는 이중적인 의미에서 상대적이기 때문에, 스피노자의 메타윤리학 이론이 주관주의적 함축을 지니고 있다고 설명한 바 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Curley, Edwin(1973). "Spinoza's Moral Philosophy", in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. by Marjorie Grene, University of Notre Dame Press, pp. 354-376. 마찬가지로 베네트도 스피노자에게는 선과 악이 객관적으로 세계 안에 존재하지 않기 때문에, 스피노자를 상대주의로 규정하고 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Bennett, J. F.(1984). *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, pp. 289-314. 한편 자렛트가 스피노자의 선과 악 개념의 상대성을 화자-상대성, 상호상관성, 모델-상대성으로 구분하며 상세히 분석한 바 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Charles Jarrett(2002). "Spinoza on the Relativity of Good and

과연 스피노자의 철학은 비도덕주의인가? 윤리학의 성립을 불가능하게 만드는 철학인가? 아니면 적어도 윤리학의 객관성을 부정하는 철학인가? 윤리학을 평가 절하하는 철학인가? 이러한 물음에 답하기 위해서, 우리는 스피노자의 철학 안에서 윤리학이 어떻게 구축되고 있는지를 살펴보고, 스피노자의 메타윤리학적 문제들이 윤리학에 대해서 진정으로 말하고자 하는 바가 무엇인지를 이해하고자 한다.

II. 스피노자의 메타윤리학과 보편적 윤리학의 구축

스피노자의 철학이 비도덕주의라는 평가는 그것이 찬사이건 비난이건 간에 전혀 터무니없는 오해처럼 보이지는 않는다. 선과 악이 사물들 자체가 지니고 있는 성질들이 아니라는 스피노자의 메타윤리학적 논제만 놓고 보면, 어쨌든 선과 악이라는 규범적 개념들의 존재론적 가치를 박탈하는 얘기로 들리기 때문이다. 또한 우리가 어떤 것을 선하다고 판단한다는 것은 우리가 그것을 욕망한다는 것을 의미할 뿐이라는 스피노자의 메타윤리학적 논제는 규범적 판단들의 주관성을 인정하는 것이 아닌가?

결정적으로 스피노자의 메타윤리학적 문제들이 윤리학의 지위를 평가절하 하는 것처럼 보이는 이유는 스피노자에게서 선과 악에 대한 인식은 인간의 무지를 전제하고, 인간의 무지로부터 나온 것이기 때문이다. 스피노자에 따르면, “악에 대한 인식은 부적합한 인식(*cognitio inadaequata*)이다.”⁷⁾ 사실 어떤 사물이 우리에게 악인 이유는 바로 그 사물에 대한 우리의 인식이 불완전하기 때문이다. 가령 만약 우리가 어떤 사물이 우리에게 악이라고 판단한다면, 이는 그 사물이 우리를

Evil”, in *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. by Olli Koistinen and John Biro, Oxford: Oxford University Press, pp. 159-181.

7) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 64.

해롭게 할 것임을 알 정도로는 그 사물을 잘 알고 있지만, 어떻게 그러한 사태를 피할 수 있을지를 알 정도로 그 사물을 잘 알지는 못한다는 얘기다. 만약 우리가 어떤 악의 모든 원인들, 그리고 그 원인들에 작용하는 모든 원인들에 대해서까지 완전하게 인식할 수 있다면, 우리는 그 악이 존재하지도 않게 할 수 있을 것이고, 그러면 그 악은 우리에게 더 이상 악이 아닐 것이다. 그러므로 “만일 인간 정신이 적합한 관념들(*ideas adaequatas*)만을 가진다면, 아무런 악에 대한 관념이 형성되지 않을 것이다.”⁸⁾ 그리고 “선과 악은 상관적이므로”,⁹⁾ 인간 정신이 악에 대한 관념을 형성하지 않는다면, 인간 정신은 마찬가지로 선에 대한 관념도 형성하지 않을 것이다.

이렇게 선과 악에 대한 인식이 인간의 무지에 기초하고 있다는 통찰은 결국 다음과 같은 하나의 가정에 도달하게 된다. “만약 인간들이 자유롭게 태어났다면, 인간들이 그렇게 자유로운 동안에는 선과 악에 대한 관념을 형성하지 않았을 것이다.”¹⁰⁾ 자유롭게 태어난 인간, 즉 적합한 관념만을 가지고 있고, 그래서 선과 악을 모르는 인간, 우리는 그런 인간을 성서의 이야기 속에서 만날 수 있다. 바로 신이 자신의 형상대로 창조했던 최초의 인간, 아담이다. 성서에 따르면, “신은 자유로운 인간에게 선악과를 먹는 것을 금지했고, 선악과를 먹고 난 인간은 살기를 욕망한 것이 아니라 죽음을 두려워했다.”¹¹⁾ 즉 선과 악에 대한 인식은 신의 명령을 거역한 인간의 원죄의 대가였던 것이다. 그래서 우리는 이런 가정을 해 본다. 인간이 원죄를 저지르기 이전으로 돌아간다면? 만약 인간들이 자유롭게 태어났다면?

그러나 스피노자는 이러한 가정이 “그릇된”¹²⁾ 가정이라고 말한다. 자연 안의 모든 사물들의 실존과 지속의 원인은 신이므로, 인간이 자신의 존재 안에서 보존하는 역량은 곧 신의 역량이다. 그러나 인간의

8) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 64의 따름정리.

9) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 68의 증명.

10) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 68.

11) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 68의 주석.

12) 같은 곳.

역량은 그것이 표현하는 신의 무한한 역량의 일부일 뿐이다. 그래서 인간의 역량이 표현하는 신의 역량은 무한한 역량이지만, 신의 역량을 표현하는 인간의 역량은 제한된 역량이며, 자기처럼 신의 역량을 표현하고 있는 다른 더 큰 역량에 의해서 언제든지 압도당할 수 있는 그런 역량이다. 이처럼 “사물들의 자연 안에는 그것보다 더 역량이 크고 더 강한 것이 존재하지 않는 그런 독특한 사물(res singularis)은 없다. 어떤 것이 주어져 있으면, 그것보다 역량이 더 큰 다른 것이 존재하며, 그 다른 것에 의해서 그것은 파괴될 수 있다.”¹³⁾ 따라서 인간의 역량이 아무리 크다 해도, “인간이 자연의 부분이 아니며, 자신의 본성을 통해서만 이해될 수 있고 자신이 적합한 원인인 그런 변화들만을 겪을 수 있는 그런 일은 불가능하다.”¹⁴⁾ 인간은 결코 자유롭게 태어나지 않았다. 사실 최초의 인간에 대한 성서의 이야기 자체가 모순적이다. 만약 아담이 자유롭게 태어났다면, 아담은 결코 속지 않았을 것이고, 만약 아담이 속았다면, 그는 무지한 채로 태어났어야 하지 않은가?

스피노자의 윤리학(본격적인 윤리학이라고 할 수 있는 『윤리학』4부)은 바로 이렇게 우리가 다른 더 큰 역량에 의해서 매 순간 파괴될 위기에 처해 있다는 사실, 즉 우리의 존재론적 조건을 나타내는 “위협적 존재론(ontologie de la menace)”¹⁵⁾으로부터 시작된다. 우리는 우리보다 더 큰 역량들의 끊임없는 위협에 맞섬으로써만 존재를 보존할 수 있기 때문에, 우리의 존재 안에서 우리를 보존하기 위해 노력한다는 것은 곧 우리의 역량을 증대시키기 위해 노력한다는 것을 의미한다. 즉 우리는 우리의 본질인 “코나투스(Conatus)”¹⁶⁾에 의해, 우

13) 스피노자, 『윤리학』 4부 공리.

14) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 4.

15) 세베락은 『윤리학』 4부 공리의 의미를 이렇게 표현한 바 있다. Sévérac, Pascal(2005). *Le Devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion Editeur, p. 316.

16) “자신의 존재 안에 보존하려고 애쓰는 각 사물의 노력(conatus)은 그 사물의 현행적 본질 자체 이외에 아무 것도 아니다.”: 스피노자, 『윤리학』 3부 정리 7.

리 자신보다 더 큰 역량을 가지고 있어서 “우리의 눈을 고정시킬 수 있는 인간 본성의 모델(*naturae humanae exemplar*)로서의 인간에 대한 관념을 형성하기를 욕망한다.”¹⁷⁾ 이에 따라 스피노자의 윤리학이 우리에게 제시하는 인간 본성의 모델은 바로 “이성에 의해서 인도되는 인간”,¹⁸⁾ 즉 ‘자유로운 인간(*homo liber*)’이다.

그리고 선, 악, 완전성, 불완전성과 같은 규범적 개념들은 바로 이러한 인간 본성의 모델에 대해서 상관적인 것으로서 정의된다. “나는 우리가 우리 자신에게 제안하는 인간 본성의 모델(*exemplar humanae naturae quod nobis proponimus*)에 점점 더 다가가게 하는 수단이라고 확실히 우리가 알고 있는 것을 선이라고 이해한다. 그리고 그러한 모델에 도달하는 데에 방해가 된다고 확실히 우리가 알고 있는 것을 악이라고 이해한다. 나아가 이러한 모델에 얼마나 근접한지에 따라 더 완전하다거나 더 불완전하다고 말할 것이다.”¹⁹⁾ 그렇다면 이제 이러한 정의에 따라 우리는 사물들에 대해서 명확한 규범적 판단들을 가질 수가 있다. “어떤 사물이 우리의 본성과 더 합치할수록, 그것은 우리에게 더 유익하다. 다시 말해서 더 선하다. (...) 왜냐하면 그 사물이 우리의 본성과 합치하지 않는 한, 그것은 필연적으로 우리의 본성과 다르거나 우리의 본성에 대립될 것이기 때문이다. 만약 그것이 우리의 본성과 다르다면, 그것은 선할 수도 악할 수도 없을 것이다. 그리고 만약 그것이 우리의 본성에 대립된다면, 그것은 (...) 악할 것이다.”²⁰⁾ 즉 인간 본성과 합치되는 것, 반대되는 것, 합치되지도 반대되지도 않는 것이라는 분류가 곧 인간에게 선한 것, 악한 것, 그리고 선하지도 악하지도 않은 것이라는 분류가 된다.

그렇다면 우리가 우리 자신에게 제안한 인간 본성의 모델에 대해서 상관적인 우리의 이러한 규범적 판단들은 순전히 주관적인 것인가? 선과 악은 그 자체로 고려된 사물들 안에 있는 어떤 적극적인 것을

17) 스피노자, 『윤리학』 4부 서문.

18) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 66의 주석

19) 스피노자, 『윤리학』 4부 서문.

20) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 31의 따름정리.

지시하는 게 아니지만, 그리고 우리가 어떤 것을 선하다고 판단한다는 것은 우리가 그것을 욕망한다는 것 이상을 의미하는 게 아니지만, 인간들 각자에게 선한 것과 악한 것이 ‘객관적으로’ 존재하고, 인간들에게 ‘보편적으로’ 선한 것과 악한 것도 ‘객관적으로’ 존재하며, 사물들 모두에게 ‘보편적으로’ 선한 것과 악한 것도 ‘객관적으로’ 존재한다. “성서에서 아히도벨의 모사(謀事)는 압살롬에게는 선한 것이라고 이야기되지만, 그 모사에 의해 파멸하게 된 다윗에 관계해서는 매우 악한 것이었다. 비록 선한 것들이라고 이야기되는 것들이라고 해도 모든 것들에게 선한 것들인 것은 아니다. 그래서 행복(salus)은 인간들에게는 선한 것이지만, 행복과 아무 관계가 없는 동물들과 식물들에게는 선한 것도 악한 것도 아니다. 신은 진정으로 최고선이라고 말해진다. 왜냐하면 신은 모든 것에게 유용하기 때문이다.”²¹⁾ 물론 사물들 자체가 선하거나 악한 것은 아니지만, 서로 관계하는 사물들은 서로에게 객관적으로 선한 것이거나 악한 것이며, 물론 신 자체가 선한 것은 아니지만, 모든 사물들과 관계하는 신은 모든 사물들에게 객관적으로 선한 것이다. 이처럼 선과 악이 그 자체로 고려된 사물들 안에 있다는 것을 부정하는 것이 곧 선과 악의 객관성을 부정하는 것은 아니며, 어떤 것이 선하다고 판단한다는 것을 우리가 그것을 욕망한다는 것으로 환원시키는 것이 곧 선과 악의 주관성을 인정하는 것은 아니다.

선과 악에 대한 다음과 같은 스피노자의 공식적인 정의들은 그가 우리의 규범적 판단들의 객관성을 부정하지 않는다는 사실을 좀 더 분명하게 보여준다. “나는 우리에게(nobis) 유익하다는 것을 우리가 확실하게(certo) 알고 있는 것을 선이라고 이해한다. 그리고 우리가 선을 가지는 것을 방해한다는 것을 우리가 확실하게(certo) 알고 있는 것을 악이라고 이해한다.”²²⁾ 이러한 정의들에서 사용되고 있는 단어들 하나하나에 주의를 기울여 보자. 먼저 선과 악은 ‘우리에게’ 유익

21) 스피노자, 『형이상학적 사유』 1부 VI장. 이 인용문은 다음의 불어 번역본의 번역이다. Spinoza(1964), *Oeuvres*, Vol. 1, trad. par C. Appuhn, GF-Flammarion, p. 353.

22) 스피노자, 『윤리학』 4부 정의 1&2.

한 것이다. 즉 선과 악은 사물들 그 자체로 유익한 것이 아니라 ‘우리에게’ 상관적으로 유익한 것이라는 의미에서는 여전히 상대적인 것이다. 그렇지만 또한 선과 악은 ‘우리에게’ 보편적으로도 유익한 것이라는 의미에서는 더 이상 상대적인 것이 아니게 된다. 게다가 스피노자는 우리가 우리에게 유익하다거나 방해가 된다는 것을 알고 있는 것인데, 그것도 그냥 알고 있는 아니고 ‘확실하게’ 알고 있는 것이라고 말하고 있지 않은가?

오히려 스피노자가 우리의 규범적 판단들의 객관성을 부정하지 않는다는 표현으로는 부족한 감이 있다. 우리가 우리 자신에게 제안한 인간 본성의 모델에 우리가 도달하는데 도움이 되는 모든 것은 우리에게는 진정한 선이다. 스피노자는 주저 없이 그것들이 ‘참된’ 선이라고 말한다. “선과 악이란 상대적으로만 이야기되는 것임을 주의해야만 한다. 즉 다양한 관계에 따라서 하나의 동일한 사물이 선하다고도 이야기될 수 있고, 악하다고도 이야기될 수 있다는 점 말이다. 완전함과 불완전함도 마찬가지이다. 사실 그 어떤 것도 그것의 본성 안에서 고찰되었을 때에는 완전하다거나 불완전하다고 이야기될 수 없을 것이다. 특히 모든 것은 영원한 질서와 자연의 규정된 법칙들에 따라서 이루어진다는 것을 우리가 알게 될 때 그러하다. 그러나 인간은 나약하게 때문에, 자신의 사유에 의해서 이러한 영원한 질서와 합치하지 않는다. 그래서 자기의 본성 보다 훨씬 강한 인간의 어떤 본성을 파악하며, 동시에 이러한 본성을 획득하는 것을 방해하는 것을 알지 못하기 때문에, 그러한 완전성으로 자신을 이끌어주는 수단들을 찾도록 고무된다. 그리고 그러한 완전성에 도달하는데 수단이 될 수 있는 모든 것은 참된 선(verum bonum)이라고 불린다.”²³⁾

어쩌면 스피노자는 “선과 악에 대한 참된 인식(Vera boni & mali cognitio)”²⁴⁾이라는 표현을 반복적으로 사용하면서, 참된 인식으로서의

23) 스피노자, 『지성개전문』 § 12-13. 이하 이 책의 인용들은 다음의 라틴어-프랑스어 대역본을 번역한 것이다. Spinoza(1974), *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. par A. Koyré, Paris: Vrin.

24) 이 표현은 『윤리학』 4부 정리 14-17에서 연속적으로 등장한다.

규범적 판단들을 염두에 두고 있는지도 모르겠다. 사실 스피노자는 “우리가 이성의 명령에 의해서 선이나 악이라고 판단한 것은 필연적으로 선과 악”²⁵⁾이라고 말할 때, 이성적 인식이 필연적으로 참인 인식, 즉 적합한 인식임을 증명했던 2부 정리 41에 참조하면서 이성의 명령에 따르는 규범적 판단들을 이성적 인식, 따라서 적합한 인식으로 간주하기도 한다. 그리고 스피노자는 이성의 명령에 따르는 규범적 판단들에 대해서 이렇게 설명한다. “이성은 자연에 반대되는 것은 아무 것도 명령하지 않는다. 따라서 각자가 자기 자신을 사랑하고 자기에게 유용한 것, 자기에게 진정으로(revera) 유용한 것을 추구하고, 인간을 더 큰 완전성을 향해 진정으로(revera) 이끌어 주는 모든 것을 욕구하도록, 절대적으로 말해서 각자가 자신 안에 존재하는 한 자신의 존재를 보존하기 위해 노력하도록 명령하는 것은 바로 이성이다.”²⁶⁾ 여기에 반복적으로 등장하는 ‘진정으로’라는 수사는 결코 그가 규범적 판단들의 가치를 폄하하려 하지 않는다는 것을 잘 보여준다.

더군다나 스피노자가 보기에 이성의 명령에 따르는 규범적 판단들은 비규범적인 이성적 인식들과 그 내용이 다르지 않다. 한편으로 우리의 개인적인 삶의 측면에서 보자면,²⁷⁾ 이성이 명령하는 것은 인식하라는 것뿐이다. 그래서 우리는 우리가 인식하는 것에 도움이 되는 것은 선한 것으로 간주하고, 그것을 방해하는 것은 악한 것으로 간주한다. 그리고 신은 모든 것들이 그것 없이는 존재할 수도 인식될 수도 없는 무한한 존재이기 때문에, 이러한 개인적인 삶의 측면에서 우리에게 최고선은 신을 인식하는 것일 것이다. 다른 한편으로 우리의 사회적인 삶의 측면에서 보자면,²⁸⁾ 이성이 명령하는 것은 우리와 유사한 것들에게 우리가 인식한 것들을 이해시키는 것이다. 그러므로 우리의 개인적 삶과 사회적 삶을 모두 고려할 때, 우리에게 최고선은 신을 인식하고, 이러한 신에 대한 인식을 다른 사람들과 공유하는 것

25) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 35의 증명.

26) 스피노자, 『윤리학』 4부 정리 18의 주석.

27) 『윤리학』 4부 정리 19-28까지가 여기에 해당한다.

28) 『윤리학』 4부 정리 29-37까지가 여기에 해당한다.

이라고 할 수 있을 것이다. 스피노자에 따르면, “삶에서 무엇보다 유용한 것은 지성(intellectus), 즉 이성(ratio)을 할 수 있는 한 완전하게 하는 것이다.”²⁹⁾ 결국 윤리적으로 살아가려는 우리의 노력과 합리적으로 인식하려는 우리의 노력은 서로 다르지 않은 것이다.

결론적으로 스피노자의 철학이 비도덕주의라는 찬사 혹은 비난은 전혀 터무니없는 오해는 아닐 지라도, 적어도 스피노자의 철학에 대한 정확한 이해는 아니다. 스피노자는 선과 악이 그 자체로 고려된 사물들 안에 있는 어떤 적극적인 것을 지시하는 게 아니고, 우리가 어떤 것을 선하다고 판단한다는 것은 우리가 그것을 욕망한다는 것이상을 의미하는 게 아니니까 규범적 개념들과 판단들이 주관적인 것들일 뿐이라고, 그래서 규범적 개념들과 판단들을 버려야만 한다고 주장하는 게 아니다. 스피노자의 관심은 오히려 이성을 가진 자라면 누구나 동의할 수 있는 윤리학을 구축하는 데에 있었다.³⁰⁾ 스피노자는 우리와 상관적이고, 우리가 우리 자신에게 제안한 인간 본성의 모델과 상관적이지만, 분명 보편적이고 객관적이고 참된 규범적 개념들과 판단들을 체계화시키고 있기 때문이다. 스피노자의 메타윤리학적 논제들은 규범적 개념들과 판단들의 객관성을 부정해서 결국 윤리학의 성립을 불가능하게 만드는 것을 목표로 하지 않는다.

29) 스피노자, 『윤리학』 4부 부록 제4항.

30) 그래서 켈리는 스피노자가 주관주의적 메타윤리학을 펼치고 있다고 해석하면서도, 스피노자의 주요 관심은 이러한 그의 메타윤리학이 아니라 윤리학의 구축에 있었음을 강조한다. “스피노자의 윤리 이론에서 더 큰 부분은 메타윤리학이 아니라 규범적 윤리학에 할애된다. 즉 윤리적 판단들을 분석하는데 할애되는 것이 아니라 윤리적 판단들을 내리는 것에 할애되는 것이다.”: Curley, Edwin(1973), p. 355. 이러한 켈리의 견해를 따라 아이젠버그는 켈리의 논문과 스피노자의 윤리학의 자연주의적 경향을 분석했던 프랑케나의 논문을 비교하면서 스피노자를 윤리학적 자연주의로 해석하는 것에 대해서 의문을 표시한 바 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Eisenberg, P. D(1977). “Is Spinoza an Ethical Naturalist?”, *philosophia*, vol. 7, pp. 107-133. 한편 최근에는 내들러도 켈리를 따라 『윤리학』 4부에서의 윤리적 판단들의 객관화 현상에 주목한 바 있다. 이에 대해서는 다음을 참조한다. Nadler, Steven(2006). *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 213-247

Ⅲ. 스피노자의 메타윤리학과 목적론적 가상의 제거

이와 같이 스피노자의 메타윤리학적 논제들이 윤리학을 폐기처분하는 것을 목표로 하지 않는다면, 그 목표는 과연 무엇일까? 먼저 『소론』에서 그의 메타윤리학적 논제가 처음으로 등장하는 위치에 주목해보자. 『소론』에서 스피노자의 메타윤리학적 논제들은 두 번 등장하는데, 신에 대하여 논하는 1부의 가장 마지막 장인 10장에서 처음으로 등장하고, 인간에 대해서 논하는 2부 4장에서 다시 한 번 등장한다. 이와 같이 그의 첫 번째 메타윤리학적 논제가 신에 대한 이론의 결말 부분에서 처음으로 등장한다는 사실로부터 우리는 일단 메타윤리학에 대한 스피노자의 관심이 일차적으로는 윤리학적인 것이기보다는 형이상학적 것임을 짐작할 수 있다.

그렇다면 윤리학이 아니라 형이상학의 결론으로서 제시되고 있는 그의 첫 번째 메타윤리학적 논제는 어떤 것인가? 그것은 바로 선과 악이 이성의 존재들일 뿐이라는 논제이다.³¹⁾ 이성의 존재들, 그것들은 자연 안에는 없지만 우리의 지성 안에 있는 것들이다. 따라서 그것들은 자연 안에 있는 것들, 즉 실재적 존재들과는 반드시 구분되어야만 하고, 결코 그것들과 혼동되어서는 안 되는 것들이다. 그래서 스피노자가 선과 악에 대해서 가장 먼저 이야기하는 것은 선과 악을 마치 실재적 존재들인 것처럼 간주해서는 안 된다는 것이다. 선과 악은 실재적 존재들이 아니라 이성의 존재들이다.

그런데 『소론』에서 그의 이러한 첫 번째 메타윤리학적 논제가 등장하는 위치가 말해 주듯이, 그의 이러한 첫 번째 메타윤리학적 논제는 그의 마지막 형이상학적 논제로 읽혀야 한다. 즉 선과 악이 실재

31) “선과 악이 관계들일 뿐임을 생각한다면, 그것들을 이성의 존재들로 분류해야 한다는 것은 의심의 여지가 없다.”: 스피노자, 『소론』 1부 10장. 이하 이 책의 인용들은 다음의 프랑스어 번역본을 번역한 것이다. Spinoza (1964), *Oeuvres*, Vol. 1, trad. par Appun, C., GF-Flammarion.

적 존재들이 아니라는 논제, 다시 말해서 선과 악이 자연 안에 있는 것들이 아니라는 그의 메타윤리학적 논제는 사실 자연 안에는 선과 악이 없다는 그의 형이상학적 논제를 대리하는 것일 뿐이다. 그러므로 선과 악을 마치 실재적 존재들인 것처럼 간주하는 가상에 대한 경계는 정확히 말하면 자연 자체가 마치 선하거나 악하기라도 한 것처럼 간주하는 가상에 대한 경계이다. 이런 이유에서 스피노자는 『소론』1부 10장에서 전개했던 자신의 이러한 첫 번째 메타윤리학적 논제를 2부 4장에서 다음과 같이 요약한다. “우리가 앞에서 이미 말했듯이, 모든 사물들은 필연적이며, 자연 안에는 선도 악도 없다.”³²⁾ 그러므로 비록 선과 악이라는 규범적 개념들에 관한 메타윤리학적 논의를 시작했지만, 스피노자의 관심이 형이상학적인 것에 있는 한, 그래서 신 또는 자연에 대한 논의 안에 있는 한, 스피노자는 선과 악에 대해서 더 이상 하고 싶은 이야기도, 할 수 있는 이야기도 없다. 그것들이 자연 안에 있는 것이 아닌데 더 이상 무슨 이야기를 할 필요가 있고, 더 이상 무슨 이야기를 할 수 있겠는가? 그래서 형이상학의 문맥 안에 있는 스피노자의 첫 번째 메타윤리학적 논제는 동시에 그의 마지막 메타윤리학적 논제가 된다.

그러나 인간에 대하여 논하는 『소론』 2부로 넘어가서 더 이상 신 또는 자연에 대해서 논의하는 것이 아니라 인간에 대한 논의 안에 있을 때, 그래서 스피노자의 관심이 형이상학적인 것에서 윤리학적 것으로 옮겨갈 때, 스피노자는 선과 악에 대해서 더 많은 것을 이야기한다. “우리가 우리의 지성 안에서 어떤 완전한 인간에 대한 관념을 형성할 때, (자기 자신에 대해서 연구하면) 우리는 그러한 완전성에 도달할 수 있는 수단도 마찬가지로 우리 안에 존재하고 있는지 그렇지 않은지를 알게 된다. 그렇기 때문에 우리는 우리 자신으로 하여금 이러한 완전성에 도달하는데 도움이 되는 것이면 무엇이든지 우리는 그것을 선이라고 부를 것이며, 그것에 도달하는데 방해가 되는 것 또는 그것에 도달하는데 도움이 되지 않는 것이면 무엇이든지 그

32) 스피노자, 『소론』 2부 4장.

것을 악이라고 부를 것이다. 그러므로 내가 하고자 하는 말은 만약 내가 인간의 선과 악에 대해서 무언가를 말하고 싶다면, 나는 반드시 완전한 인간에 대한 관념을 가져야만 한다는 점이다.”³³⁾

신에 대해서 논한다면, 신에게는 선과 악이 없다. 자연 안에는 선과 악이 없다. 그렇지만 이는 선과 악이 아예 없다는 얘기가 아니다. 인간에 대해서 논한다면, 인간에게는 선과 악이 있기 때문이다. 다만 그것들은 인간에게 상관적으로만 선이거나 악이다. 그래서 스피노자는 인간의 선과 악이라고 말하는 것이다. 그런데 자연 안에는 있지도 않은 선과 악이 어떻게 우리에게 상관적으로는 있을 수 있는 것일까? 다시 말해서 사물들 자체는 선하지도 악하지도 않은데 어떻게 우리는 사물들에 대해서 선하다거나 악하다고 말할 수 있는 것일까? 그 자체로 고려된 사물에 대해서는 선과 악을 말할 수 없으므로, 우리가 선과 악에 대해서 말할 수 있는 경우는 오직 어떤 사물을 다른 사물들과 비교하는 경우뿐이다. “왜냐하면 그것만큼 선하지 않거나 우리에게 유용하지 않은 다른 어떤 것과 그것을 비교하지 않고서는 그 사물이 선하다고 말하지 못할 것이기 때문이다. 그래서 어떤 사람이 악하다는 것은 그 사람보다 더 선한 다른 어떤 사람과 비교해서 그 사람이 악하다는 말이다. 또 어떤 사과가 악하다는 것은 그 사과보다 더 선한 다른 어떤 사과와 비교해서 그 사과가 악하다는 말이다.”³⁴⁾ 그렇다면 결국 이러한 모든 비교들이 가능하고, 사물들에 대한 이러한 모든 규범적 판단들이 가능하기 위해서는 무엇이 필요한가? “만약 어떤 사물이 악하다고 말할 때 비교하고 있는 가장 선하거나 가장 악한 것이 존재하지 않았다면, 이 모든 것들을 말하는 것이 불가능했을 것이다. 그러므로 만약 어떤 사물이 선하다고 말한다면, 이는 그 사물이 그런 종류의 사물들에 대해서 우리가 가지고 있는 일반 관념과 합치한다는 것 이외에 다른 것을 의미하지 않는다.”³⁵⁾ 즉, 그 자체로는 선하지도 악하지도 않은 어떤 사물에 대해서 우리가 그것이 선하다거나 악하다

33) 같은 곳

34) 스피노자, 『소론』 1부 10장

35) 같은 곳

고 말하는 것은 그러한 종류의 사물들에 대해서 우리가 이미 가지고 있는 일반 관념을 조건으로 한다. 그래서 가령 우리가 인간에 대해서 선이나 악을 말하기 위해서는 어떤 완전한 인간에 대한 관념, 즉 인간에 대한 일반 관념을 우리가 이미 가지고 있어야 한다.

우리 동네에 들어선 어떤 집에 대해서 그것이 완전하다거나 불완전하다고 말하는 경우를 생각해 보자. 그 집은 어떤 제작자에 의해서 지어진 것이고, 그 제작자가 그 집을 지은 목표나 의도가 있었을 것이다. 따라서 그 집이 완전하다거나 불완전하다는 판단은 그 제작자가 그 집을 지은 목표나 의도대로 그 집이 지어졌는지의 여부에 따라 내려지면 될 것이다. 그러나 그 집이 완전하다거나 불완전하다는 우리의 판단은 실제로는 그런 식으로 이루어지지 않는다. 왜냐하면 우리가 그 집을 지은 제작자의 목표나 의도를 알지 못할 수가 많기 때문이다. 또 설사 어쩌다가 제작자의 목표나 의도를 알게 되었고, 그래서 그 집이 제작자의 목표와 의도대로 만들어졌다 할지라도, 우리는 그 집에 대해서 완전하다고 말하지 않는다. 집이라는 것에 대해서 우리가 이미 가지고 있는 우리의 보편 개념(*idea universale*)과 그 집이 일치하지 않는다면 말이다. 우리가 집에 대한 보편 개념을 이미 가지고 있지 않았다면 모를까, 우리가 집에 대한 보편 개념을 이미 가지고 있는 한, 우리는 그러한 보편 개념과 일치하지 않는 집을 완전하다고 판단하지는 않는 것이다. “인간들이 보편 개념들을 형성하기 시작하고, 집들, 건물들, 탑들 등의 모델들을 고안하기 시작하고, 어떤 사물들의 모델들을 다른 것들보다 선호하기 시작한 이후에는, 각자는 그런 종류의 사물에 대해서 형성했던 보편 개념과 합치하는 것처럼 보이는 것을 완전하다고 부르고, 반대로 모델에 대한 자신의 개념과 덜 합치하는 것처럼 보이는 것을 불완전하다고 부르는 일이 일어난다. 비록 제작자의 판단에 따르면 그것이 매우 완성된 것일지라도 말이다.”³⁶⁾ 그렇다면 이렇게 우리의 규범적 판단들을 가능하게 하는 보편 개념을 우리는 어떻게 가지게 된 것일까?

36) 스피노자, 『윤리학』 4부 서문

스피노자에 따르면, 인간 정신은 인간 신체를 대상으로 하는 하나의 관념이므로, 인간 정신이 인식할 수 있는 것은 자기의 대상인 신체에서 일어나는 일들, 즉 신체의 변용들(affectiones)뿐이다. 그렇지만 이와 같이 인간 정신이 자기의 신체의 변용들만을 인식한다는 것은 인간 정신이 외부 사물들을 전혀 인식할 수 없고, 오직 자기의 신체만을 인식한다는 의미는 아니다. 신체의 변용들 중에는 외부 사물들 때문에 일어나는 것들, 따라서 외부 사물들의 본성들을 함축하는 것들이 존재하며, 인간 정신은 자기의 신체의 이러한 변용들에 대해서 관념들을 형성함으로써 외부 사물들을 인식할 수가 있기 때문이다. 이렇게 “인간 신체의 변용들 중에서 그것의 관념들이 우리에게 외부 사물들을 현전하는 것으로 표상하는 그런 신체의 변용들을 우리는 사물들의 이미지들(imaginés)이라고 부르며”,³⁷⁾ “인간 정신이 자신의 고유한 신체의 변용들에 대한 관념들을 통해서 외부 물체들을 고찰할 때, 우리는 정신이 그 외부 물체들을 상상한다(imaginari)고 말한다.”³⁸⁾

그런데 개체들의 개체로서 고도의 복잡성을 지니고 있는 인간 신체는 다수의 외부 물체들에 의해 변용되는 능력을 가지고 있다. 즉 “인간 신체를 합성하고 있는 개체들은, 따라서 인간 신체 자체는 외부 물체들에 의해서 매우 많은 수의 방식들로 변용된다.”³⁹⁾ 그래서 자기의 신체 안에서 형성되는 사물들의 이미지들을 통해서 외부 사물들을 인식하는 인간 정신은, “인간 신체 안에서 이미지들이 동시에 형성될 수 있는 수만큼 물체들에 대해서 판명하게(distincte) 동시에(simul) 상상할 수가 있다.”⁴⁰⁾ 그러나 아무리 인간 신체가 매우 높은 등급의 합성체여서 다수의 외부 물체들에 의해서 동시에 변용될 수 있다고 해도 여기에는 한계가 있을 것이다. 그래서 자기의 신체 안에서 동시에 형성되는 이미지들의 수가 그 한계를 초과하기 시작하면, 그 이미지들은 판명하게 서로 구분되지 못하고 혼동되

37) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 17의 주석

38) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 26의 따름 정리의 증명.

39) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 13 주석 뒤에 있는 요청 3.

40) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 40의 주석1.

기 시작할 것이고, 이에 따라 정신도 사물들을 구분하지 못하고 혼동해서 상상하게 될 것이다. 그러다가 그 이미지들의 수가 그 한계를 완전히 초과하게 되면, 그 이미지들은 완전히 서로 혼동될 것이고, 이에 따라 정신도 사물들을 전혀 구분하지 못하고 완전히 서로 혼동해서 상상하게 될 것이다. 그렇다면 만약 자기의 신체 안에서 동시적으로 형성되는 이미지들의 수가 그 한계를 완전히 초과하는 것이 아니라 어느 정도까지만 초과하는 경우에는 어떨까? 이 경우에 인간 정신은 자기의 신체를 변용시키는 사물들 간의 질적이거나 수적인 미세한 차이들까지는 판명하게 동시적으로 상상할 수가 없지만, 그 사물들의 보편적인 이미지들(universales imagines), 즉 그 사물들이 서로 간에 합치하는 성질들이어서 자기의 신체를 더 센 강도로 또는 더 높은 빈도로 변용시키는 그런 성질들에 대해서만은 판명하게 동시적으로 상상할 수가 있을 것이다. 우리의 보편 개념은 바로 이렇게 외부 사물들 “모두가 자기의 신체를 변용시키는 한에서 합치하는 점(id in quo omnes quatenus corpus ab iisdem afficitur conveniunt)”⁴¹⁾에 대해서 우리의 정신이 형성하는 판명하고 동시적인 상상이다.

여기에서 주목해야 할 것은 이러한 보편 개념의 대상이 사물들 간의 합치점이기는데, 그 자체로서의 사물들이 실제로 합치하는 점이 아니라 우리의 신체를 변용시키는 한에서 합치하는 점일 뿐이라는 사실이다. 사실 “우리가 가지고 있는 외부 물체들에 대한 관념들은 외부 물체들의 본성을 지시하기 보다는 우리의 신체의 상태를 지시한다.”⁴²⁾ 그래서 우리의 신체의 변용들을 통해서 외부 사물들을 인식하는 우리는 우리의 신체의 변용들의 현존을 곧 그런 변용들을 일으킨 외부 사물들의 현존으로 받아들이지만, 우리의 신체의 변용들이 현존한다고 해서 반드시 그런 변용들을 일으킨 외부 사물들이 현존하는 것은 아니다. 우리의 정신이 우리의 신체의 변용들을 통해서 갖는 외부 사물의 현존에 대한 관념은 그 외부 물체의 실제적인 현존 여부와

41) 같은 곳.

42) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 16의 따름정리2.

는 독립적으로 형성된다. 가령 우리의 신체가 어떤 외부 물체에 의해서 변용될 때 우리 신체의 어떤 부분에는 그 외부 물체의 흔적이 남게 되어, 나중에 그 외부 물체가 더 이상 우리의 신체를 변용시키지 않게 되더라도, 그 외부 물체의 흔적을 보유하고 있는 우리의 신체의 부분이 계속해서 운동하기만 한다면, 우리의 신체는 그 외부 물체가 우리의 신체를 변용시키고 있을 때와 동일한 방식으로 변용될 것이고, 이렇게 우리의 신체의 변용이 현존하기만 한다면, 우리의 정신은 그런 변용을 일으킨 외부 사물이 현존한다고 생각하게 되는 것이다. 사실 외부 사물의 현존에 대한 우리 정신의 관념은 외부 사물의 실제적 현존에 의존하는 것이 아니라 이처럼 외부 물체의 흔적을 보유할 수 있는 우리 신체의 능력에 의존하고 있다.⁴³⁾ 그래서 “만약 인간 신체가 일단 한번 외부 물체들에 의해서 변용되었다면, 그 물체들이 실존하거나 현전하지 않아도, 정신은 그 물체들이 현전하는 것처럼 그 물체들을 고찰할 수 있을 것이다.”⁴⁴⁾ 또한 우리의 신체 안에서 설립되는 이미지들의 연쇄에 따라서 우리의 정신 안에서 일어나는 관념들의 연쇄도 외부 사물들의 실제적인 유사성이나 공통성과는 독립적으로 형성된다. 이미지들의 연쇄를 지배하는 것, 그래서 관념들의 연쇄를 지배하는 것은 외부 사물들의 실제적인 유사성이나 공통성이 아니라 그 외부 사물들이 우리의 신체를 변용시키는 빈도나 강도 같은 것들이다. “신체 안에서 사물들의 이미지들을 질서 지우는 것은 각자의 습관이다.”⁴⁵⁾ 따라서 우리의 보편 개념들이 사물들의 이미지들에 의존해서 형성되는 것인 한, 우리가 마주치는 사물들이 다른 만큼, 우리의 역사와 경험과 습관이 다른 만큼 우리는 서로 다른 보편 개념들을 가진다. “모든 사람들이 동일한 방식으로 이러한 개념들을 형성하는 것은 아니다. 인간 신체를 좀 더 자주 변용시켰고, 그래서 정신이 더 쉽게 상

43) 인간 신체의 흔적 보유 능력에 대해서는 『윤리학』2부 정리 13 주석 뒤에 있는 보조정리(Lemma) 3 뒤의 공리 3 & 보조정리 7 뒤의 요청 5, 그리고 2부 정리 17의 증명 & 3부 요청 2를 참조한다.

44) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 17의 따름정리.

45) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 18의 주석.

상하거나 상기했던 사물이 무엇이냐에 따라서 이러한 개념들은 각자마다 달라진다.”⁴⁶⁾ 보편 개념은 “자주 경외하면서 고찰된”⁴⁷⁾ 사물들의 보편적 이미지에 대해서 우리가 가지게 된 관념일 뿐이다.

따라서 우리가 이미 가지고 있는 보편 개념들은 우리에게나 모델이지 자연 자체의 모델이 아니다. 신은 어떤 목적을 위해서 존재하지 않는 것처럼 어떤 목적을 위해서 활동하지 않기 때문이다. 신이 존재하는 것과 작용하는 것은 동일한 필연성에 의한 것이다. 즉, “신의 본성의 필연성으로부터(*Ex necessitate divinae naturae*) 무한히 많은 방식으로 무한히 많은 것들이(*infinita infinitis modis*) (즉 무한 지성에 일어날 수 있는 모든 것이) 따라 나올 수밖에 없다.”⁴⁸⁾ 이렇게 목적성의 원리에 의해서가 아니라 필연성의 원리에 의해서 존재하고 활동하는 신은 규범적 개념들을 모른다. 자연법은 신의 명령이 아니고, 신은 명령하는 자가 아니다. 신은 입법자나 왕이 아니다. “사람들은 신을 주인, 입법자, 왕, 자비로운 자, 정의로운 자 등등으로 상상했다. 그러나 이러한 모든 속성들은 인간의 본성에만 속하는 것들이며 신의 본성과는 아주 거리가 먼 것들임에 틀림없다.”⁴⁹⁾

그러나 사람들은 인간이 어떤 특정한 목적을 위해서 인공적 사물들을 제작하듯이 신 또는 자연이 어떤 특정한 목적을 위해서 사물들을 창조했다는 목적론적 가상에 빠져 있다. 그래서 “(특정한 목적 때문이 아니면 결코 작용하지 않는다고 여겨지는) 자연이 그러한 관념들에 눈을 고정시키고, 그것들을 모델들로 삼는다고 믿는다. 그래서 그들은 자신들이 그런 종류의 사물에 대해서 가지고 있는 모델의 개념과 덜 합치하는 어떤 일이 자연 안에서 일어나는 것처럼 보이면, 자연 자체가 결함이 있거나 죄가 있어서 그 사물을 불완전하게 놔두었다고 믿는다.”⁵⁰⁾ 즉 목적론적 가상에 빠져 있는 사람들은 인간의

46) 스피노자, 『윤리학』 2부 정리 40의 주석1.

47) 같은 곳

48) 스피노자, 『윤리학』 1부 정리 16.

49) 스피노자, 『신학정치론』 4장 9절.

50) 같은 곳.

선과 악을 마치 자연 자체의 선과 악인 것처럼 여기고, 인간의 윤리학을 자연에 적용시켜 결국 필연성의 원리에 의해 활동하는 신 또는 자연의 본성을 이해하지 못하게 되는 것이다.

선과 악이 이성의 존재들이라는 스피노자의 첫 번째 메타윤리학적 논제가 형이상학적 관심 안에 있을 때, 그것은 자연 자체는 선하지도 악하지도 않다는 것을 말하고자 하는 것이었다. 그러나 “그럼에도 불구하고, 우리는 이러한 용어들을 보존해야만 한다.”⁵¹⁾ 그것들은 우리 자신에 대해서 자신의 본성보다 더 강한 본성을 갖게 되기를 바라는 우리에게는, 즉 윤리학적 관심을 가지고 있는 우리에게는 유용한 것들이기 때문이다. 그러나 그것들을 보존하는 데에는 조건이 있다. 우리의 눈을 고정시킬 수 있는 인간 본성의 모델은 “우리가 우리 자신에게 제안하는”⁵²⁾ 인간 본성의 모델이라는 것을 잊어서는 안된다. 만약에 우리가 이러한 조건에 주의하지 않고, 우리가 우리 자신에게 제안한 모델을 사물들 자체에 투사한다면 우리는 목적론적 가상에 빠지고 말 것이다. 이때문에 선과 악이 이성의 존재들일 뿐이라는 스피노자의 첫 번째 메타윤리학적 논제가 윤리학적 관심 안에 있을 때, 그것은 선과 악이 인간의 선과 악이라는 것을, 윤리학은 인간의 윤리학이라는 것을 말하고자 한다. 그래서 스피노자는 자신의 첫 번째 메타윤리학적 논제로부터 다음과 같은 두 번째 메타윤리학적 논제를 이끌어낸다. 자연 안에는 선과 악이 없다. “따라서 우리가 인간에 대해서 바라는 모든 것은 오직 인간이라는 유(類)에게만 관련되어야 한다.”⁵³⁾

스스로 하나의 체계적인 윤리학을 구축하고 있는 스피노자의 메타윤리학적 논제들이 윤리학을 폐기처분하는 것을 목표로 한다고 볼 수는 없다. 그렇다면 스피노자의 메타윤리학이 윤리학에 대해서 진정으로 말하고자 하는 것은 무엇일까? 그것은 다만 윤리학이 목적론적 가상에 빠지지 않도록 경계하는 것이다. 우리가 우리 자신에게 제안하는 윤리학을 자연으로 투사해서는 안된다. 인간이 자기 자신에 대해서 바

51) 스피노자, 『윤리학』 4부 서문.

52) 같은 곳.

53) 스피노자, 『소론』 2부 4장.

라는 것을 자연 자체에 대해서 바라서는 안된다. 인간의 윤리적 존재라고 해서 자연을 도덕화해서는 안된다는 것, 그것이 바로 스피노자의 메타윤리학이 윤리학에 대해서 진정으로 말하고자 하는 것이다.

IV. 스피노자의 메타윤리학과 윤리학의 관계

누군가가 스피노자의 철학은 그의 메타윤리학적 논제들 탓에 윤리학을 불가능하게 하거나 윤리학의 객관성을 부정하는 철학이 되어 버린다고 비난한다면, 우리는 그에게 스피노자가 얼마나 윤리학에 관심이 많았는지, 그리고 스피노자가 구축한 윤리학이 얼마나 누구든지 동의할 수 있을만한 것인지를 역설할 것이다. 아니, 스피노자의 철학이 비도덕주의나 윤리학적 자연주의, 또는 윤리학적 상대주의나 주관주의가 아니라는 것을 그가 더 쉽게 수궁하게 하려면, 스피노자의 윤리학이 얼마나 플라톤이나 아리스토텔레스의 윤리학과 유사한지를 말하면 될 것이다.

그러면 그는 스피노자의 철학을 이렇게 이해할 것이다. 스피노자는 선과 악이 사물들 자체의 성질들이 아니며, 실재적 존재들이 아니라고 말하면서도, 보편적이고, 객관적이고, 참된 인간의 선과 악에 대해서 이야기한다. 또 스피노자는 자연법을 신의 명령으로 간주하고 신을 명령하는 자로 간주하는 것을 비판하면서 복종의 언어를 거부하지만, 인간의 의무가 무엇인지를 설명하고, 이성의 명령들에 복종하는 삶을 가장 바람직한 인간의 삶으로 제시한다. 그렇지만 스피노자의 메타윤리학적 논제들이 여전히 비도덕주의나 자연주의로, 또는 윤리학적 상대주의나 주관주의로 해석되는 한, 그에게는 스피노자의 메타윤리학과 윤리학이 서로 충돌하는 것처럼 보이고, 스피노자의 철학은 일관적이지 못한 것처럼 보일 것이다.⁵⁴⁾

54) 가령 스피노자의 메타윤리학을 주관주의적임을 인정하는 킬리는 스피노자의 윤리학과 그의 메타윤리학이 서로 충돌한다는 문제를 제기한다. 어떤 모델에도 특권을 부여하지 않는 스피노자의 메타윤리학적 논제에 따르면

그러므로 스피노자의 메타윤리학적 논제들의 진정한 목표를 이해하지 못한다면, 우리는 스피노자의 철학을 이해할 수가 없을 것이다. 스피노자의 메타윤리학적 논제들의 목표는 윤리학을 불가능하게 하고, 윤리학의 객관성을 부정하려는 데 있지 않다. 스피노자의 메타윤리학적 논제들의 목표는 인간의 윤리학이 자연을 도덕화하는 목적론적 가상에 빠지지 않게 하려는 데 있을 뿐이다. 그래서 스피노자가 구축한 윤리학이 다른 윤리학들에 비해 어떤 특권을 가진다면, 그 특권은 윤리학의 상대성과 주관성을 이야기하는 스피노자의 메타윤리학적 논제들과 충돌하고, 그것들과의 일관성을 포기하는 어떤 보편성, 객관성, 진리성으로부터 보장되는 것이 아니다. 스피노자의 윤리학의 특권은 윤리학의 기초를 신에게 두지 않고, 신을 명령하는 자로 간주하지 않으면서도, 다른 방법으로 보편적이고, 객관적이고, 참된 윤리학을 구축한다는 점에서 성립한다. 그리고 이러한 인간의 윤리학이 목적론적 가상에 빠져서 결국 신과 자연에 대한 인식, 즉 우리가 가질 수 있는 최고선을 가로막는 사이비 윤리학으로 전락하지 않도록, 스피노자의 메타윤리학은 인간의 윤리학을 지키고 있는 것이다.

투 고 일: 2009. 08. 05.

심사완료일: 2009. 08. 19.

게재확정일: 2009. 08. 20.

강희경

서울대학교

스피노자가 제시하는 모델에도 어떤 특권이 부여되기 어렵기 때문이다. 스피노자도 자신이 제시하는 윤리학의 특권을 성공적으로 논하고 있지 않기 때문이다. “스피노자의 메타윤리학적 이론의 함축들을 생각할 때, 어떻게 스피노자가 자신의 판단들을 객관적인 것들이라고 생각할 수 있었는지는 매우 이해하기 어렵다.”Curley, Edwin(1973), p. 356. 이 외에도 스피노자 윤리학의 객관성에 관해 켈리의 견해를 따르고 있는 내들리(각주 30 참조) 및 스피노자의 선과 악 개념의 상대성을 분석했던 자렛트(각주 6 참조)도 스피노자가 자신이 제시하는 윤리학에 왜 특권이 부여되는지를 성공적으로 논하고 있지 못하다는 평가를 내리면서, 스피노자의 메타윤리학과 윤리학 간의 이러한 충돌 또는 비일관성의 문제를 제기하고 있다.

참고문헌

- Spinoza(1964), *Oeuvres*, Vol. 1, trad. par C. Appuhn, GF-Flammarion.
- Spinoza(1974), *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. par A. Koyré, Paris: Vrin.
- Spinoza(1988), *Ethique*, trad. par B. Pautrat, Paris: Seuil.
- Hobbes(2004), *Léviathan*, XIV, trad. par F. Tricaud & M. Pécharman, Paris: Vrin.
- Leibniz(2004), *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, ed. par M. Fichant, Gallimard.
- Bennett, Jonathan Francis(1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett.
- Broad, C. D(1965), *Five types of ethical theory*, Paterson, N.J.: Littlefield, Adams. (『윤리학의 다섯 가지 유형: 스피노자 · 버틀러 · 흄 · 칸트 · 시즈윅』, 박찬구 옮김, 철학과 현실사, 2000.)
- Charles Jarrett(2002), “Spinoza on the Relativity of Good and Evil”, in *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. by Olli Koistinen and John Biro, Oxford: Oxford University Press, pp. 159-181.
- Curley, Edwin(1973), “Spinoza's Moral Philosophy”, in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. by Marjorie Grene, University of Notre Dame Press, pp. 354-376.
- Eisenberg, P. D(1977), “Is Spinoza an Ethical Naturalist?”, *philosophia*, vol. 7, pp. 107-133.
- Frankena, K(1975), “Spinoza's ‘New Morality’: Notes on Book IV”, in *Spinoza: Essays in Interpretation*, ed. by M. Mandelbaum and E. Freeman, La Salle, Open Court, 1975, pp. 85-100.
- Sévérac, Pascal(2005), *Le Devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion Editeur.

- Garrett, Don(1996), “Spinoza’s ethical theory”, in *The cambridge companion to Spinoza*, ed. by Don Garrett, pp. 267-314.
- Matheron, A(1995), Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence?, *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, publié sous la direction de André Tosel, Diffusion Les Belle Lettres, pp. 129-147.
- Nadler, Steven(2006), *Spinoza’s Ethics, An Introduction*, Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry Austryn(1948), *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, vol. 1, Harvard University Press.

ABSTRACT

Spinoza's Metaethics

Kang, Hi-Kyung

Spinoza's metaethics has been asserted as an immoralism which does away with ethics or at least as an ethical relativism or subjectivism which does not acknowledge any objective ethics as it holds that Nature is necessitated and there is neither good nor evil in Nature. It does not aim at abrogating ethics, nor does it aim at disclaiming objective ethics, however. On the contrary, Spinoza constructs his own ethics that is relative to ourselves and the model of human nature which we propose for ourselves but that is plainly universal, objective and true. He only intends to say that his ethics is ethics for ourselves. It is the aim of Spinoza's metaethics to eliminate the teleological illusion that we project the ethics we propose for ourselves onto Nature and that we desire of Nature what we desire of ourselves.

Keywords: Spinoza, Metaethics, Ethics, Objective ethics, Teleological Illusion