



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

교육학석사학위논문

데카르트 「정념론」의 교육학적 해석

The Interpretation of Descartes'

The Passions of the Soul

in Relation to Educational Theory

2018年 2月

울산대학교 교육대학원

상담교육전공

金 智 賢

데카르트 「정념론」의 교육학적 해석

The Interpretation of Descartes'

The Passions of the Soul

in Relation to Educational Theory

지도교수 朴 鍾 德

이 논문을 교육학(상담교육) 석사학위논문으로
제출함

2017年 12月

울산대학교 교육대학원

상담교육전공

金 智 賢

金智賢의 교육학(상담교육)
석사학위논문을 인준함

委員 崔賢柱 (印)

委員 池政敏 (印)

委員 朴鍾德 (印)

울산대학교 교육대학원

2017年 12月

국문초록

본 논문의 목적은 데카르트의 「정념론」을 교육학적 관점에서 해석하는 데에 있다. 데카르트의 「정념론」은 영혼이론이 지식이론과 맺는 관련을 규명하고 있다는 점에서 「정념론」을 교육학적 관점에서 해석한다는 것은 영혼의 한 양상인 정념을 한편으로, 그리고 지식을 전달가능한 형태로 체계화해놓은 교과를 또 한편으로 하는 그 양자의 관련을 드러낸다는 뜻이다. 데카르트의 「정념론」은 교과이론을 중심으로 하여 그것으로 귀결된다.

데카르트의 「정념론」에 나타나 있는 영혼이론은 그의 자아이론이 남겨놓은 한 가지 문제를 극복하는 과정에서 제시되었다고 볼 수 있다. 데카르트의 자아이론은 그의 또 다른 주요 저서인 「방법서설」에서 확인된다. 「방법서설」의 자아이론은 데카르트의 그 유명한 명제 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 것에 그 단서가 있다. 이 명제에 의해서 확인되는 것은, 방법적 회의-‘나는 생각한다’-는 자아의 현존-‘나는 존재한다’-을 논리적으로 가정한다는 점이다. 코플스톤에 의하면, 데카르트의 그 명제의 두 항-방법적 회의와 자아의 현존-의 관련은 인식의 순서와 존재의 순서에 비추어 파악될 수 있다. 인식의 순서에 의하면, 방법적 회의가 가능하기 위해서는 자아의 현존을 가정하지 않으면 안된다. 이러한 의미에서의 자아는 방법적 회의를 성립시키는 사고의 주체로서의 자아를 뜻한다고 볼 수 있다. 한편, 존재의 순서에 의하면, 자아의 현존이 성립하기 위해서는 그 자아에 앞서서 실체로서의 자아가 존재한다고 보아야 한다. 이러한 의미에서의 자아는 사고의 주체로서의 자아를 타당하게 성립시키는 신적 주체를 뜻한다고 볼 수 있다. 이 신적 주체를 앞의 사고의 주체로서의 자아와 대비하여 신성으로서의 자아라고 부를 수 있을 것이다.

데카르트의 자아이론은 존재의 순서에 의해서 드러나는 신성으로서

의 자아를 배제한 채, 인식의 순서에 따라 파악되는 사고의 주체로서의 자아에 국한하여 설명되어야 한다는 코플스톤의 견해와는 별도로, 「방법 서설」에서 확인되는 자아는 사고의 주체로서의 자아이면서 그와 동시에 신성으로서의 자아, 이 두 가지 양상을 띠는다고 보아야 한다. 그러나 사고의 주체로서의 자아는 몸 안에 갇혀있는 자아이며 신성으로서의 자아는 몸을 초월하여 있는 것이라는 점에서 두 가지 자아의 존재양상은 새로운 이론적 문제를 불러일으킨다. 그 이론적 문제는, 어찌하여 하나의 자아가 몸 안에 있는 것이면서 그와 동시에 몸 밖에 있을 수 있는가 하는 것이다. 「정념론」에 나타나 있는 영혼이론은 이 이론적 문제에 대한 한 가지 대답을 제시하고 있다고 볼 수 있다.

데카르트의 영혼이론을 규명하는 데에 관건이 되는 것은 「정념론」에 언급되어 있는 의지와 정념의 관련이다. (참고로, 「정념론」은 데카르트의 마지막 저서로 알려져 있다.) 데카르트에 의하면, 영혼의 작용은 능동적 측면과 수용적 측면에서 설명될 수 있다. 의지는 영혼의 작용의 능동적 측면을 가리키는 것으로서, 몸과 별도로 존재하는 영혼-신-의 작용을 뜻한다. 이에 비하여 정념은 영혼의 작용의 수용적 측면을 가리키는 것으로서, 몸과 결합하여 존재하는 영혼의 작용을 뜻한다. 의지와 정념에 관한 데카르트의 이러한 구분은 곧장 그 관련 또한 시사하는 것이라고 볼 수 있다. 말하자면 몸을 초월하여 있는 의지는 몸의 영향을 받는 정념을 제어하는 기능을 수행한다는 것이다. 그리고 의지에 의한 정념의 제어는 단호하고 확고한 판단에 의존하여 의지와 정념의 차이를 명확히 할 수 있을 때에야 비로소 가능해진다. 여기서 단호하고 확고한 판단은 방법적 회의와 다른 것이 아니며 또 지식과 다른 것일 수 없다. 방법적 회의는 ‘명석·판명한’ 판단을 특징으로 하며 그러한 판단은 일체의 개념적 구분을 철저히 추구한다는 것을 가리킨다. 목하의 의지와 정념의 개념적 구분 또한 마찬가지이다. 데카르트가 보기에 의지에 의한 정념의 제어는 그 양자의 차이를 더 이상 의심할 수 없을 때까지 추구할 때 가능하다. 이렇게 볼 때 의지가 정념을 제어한다는 것은 의지의

세속적 표현인 지식-개념적 구분을 근간으로 하는 지식-에 의하여 정
념이 제어된다는 것을 뜻한다. 그리고 제어된 정념은 정념이 아닌 다른
무엇을 가리키는 것이 아니라 정념이 정념답게 된 것-중용-을 가리킨
다. 「정념론」은 신의 의지가 깃들여 있는 지식을 배워 획득되는 중용이
인간다운 마음의 핵심을 이룬다는 점을 밝히고 있다.

주제어 : 데카르트, 방법적 회의, 자아, 영혼, 의지, 정념, 교과

목 차

국문초록	i
I. 서론	1
II. 방법적 회기와 자아의 현존	5
1. 방법적 회기의 논리적 가정으로서의 자아	5
2. 자아의 두 양상 : 사고와 신성	10
III. 영혼이론과 지식이론	16
1. 영혼의 두 기능 : 의지와 정념	17
2. 지식과 정념의 관련 : 「정념론」의 교육학적 재조명	39
IV. 요약 및 결론	48
참고문헌	52
Abstract	55

I. 서론

우리는 누구나 몸을 가지고 산다. 이것은 별다른 이견(異見)없이 받아들여진다. 그러나 그 몸을 주재하는 세력이 있다는 점에 대해서는 선뜻 받아들이기가 어렵다. 이러한 경향은 현대의 심리학이 과학적 성격을 띠고 있는 것에서 말미암은 바 크다. 적어도 현대의 과학적 심리학이 나타나기 이전의 심리학—이것을 ‘심리철학’이라고 부를 수도 있을 것이다—에서는 그와는 다른 대답을 내놓고 있다. 그 관점에 의하면, 영혼으로 알려져 있는 몸 안의 힘 또는 세력이 몸을 주재하는 것으로 파악된다. 이러한 의미에서의 ‘영혼’은 몸의 영향을 받아 일어나는 일체의 마음의 작용을 일으키는 ‘원인’으로 작용한다. 사실상 오늘날의 심리학을 지칭하는 psychology는 원래 영혼(*psyche*)에 관한 학문이었다. 심리학은 그 성격상 영혼학인 셈이다. 본 연구에서 밝히고자 하는 르네 데카르트(René Descartes, 1596-1650)의 마지막 저서로 알려져 있는 「정념론」(*The Passions of The Soul*, 1649)은 영혼이론을 그 내용으로 하고 있다고 볼 수 있다. 이 점에서 「정념론」은 현대의 과학적 심리학에 의하여 점차 상실되어가고 있는 심리학의 원형—즉, ‘영혼심리학’ 또는 ‘영혼학’—을 되돌아보거나 복원하는 데에 실마리를 제공해준다(박종덕, 2016, p. 29).

영혼은 몸과 긴밀하게 결합하며 몸의 영향을 지속적으로 받게 되어 있다. 이 점에서 영혼은 몸 안에 갇혀있는 것이라고 볼 수 있다 (Peursen, 1966, p. 4). 이와 같이 영혼은 몸 안에 갇혀있지만 그것이 몸과 맺는 관련에 따라 상이한 두 가지 양상을 띠게 된다. 데카르트의 「정념론」은 영혼의 이 두 가지 양상—의지와 정념—을 설명해주고 있다. 먼저 의지는 영혼의 한 가지 양상—더 정확히는 기능—으로서, 몸 안에 있는 영혼이 그 몸을 지배하는 것이다. 다시 말하여 의지는 영혼이 몸 안에 있는 것이면서도 몸의 영향을 받지 않는, 영혼의 한 가지 기능을

가리킨다. 한편, 영혼의 또 한 가지 기능인 정념은 영혼이 몸을 지배하는 것이 아니라, 오히려 영혼이 몸의 지배를 받는 것을 가리킨다. 이 점에 대하여 데카르트는, 정념은 영혼의 하나이되 몸의 지배를 받을 수밖에 없는 것으로서, 영혼이 몸과 긴밀히 결합되어 있다는 그 점으로 인하여 끊임없이 몸에 의하여 동요할 수밖에 없는 것, 한 마디로 말하여 영혼의 감정이라고 언급하고 있다. 정념은 몸을 원인으로 하여 영혼이 감응(感應)하는 것, 다시 말하여 전적으로 몸에 의해 야기되는 ‘영혼의 감정’에 해당한다(PS¹), 28항 ; AT²), XI, 350). 데카르트의 「정념론」은 의지와 정념의 이러한 차이에 근거하여 그 관련 또한 언급하고 있다.

영혼의 두 가지 기능인 의지와 정념 중에서 정념은 곧 욕망을 가리킨다고 보아도 무방하다. 「정념론」은 곧 욕망론인 셈이다. 이 「정념론」의 한 가지 특이점이 있다면 그것은 데카르트가 이른바 ‘욕망이론’과 ‘지식이론’을 긴밀히 관련짓고 있다는 점에 있다. 그것은 무엇보다도 정념들은 몸을 원인으로 한다는 점에서 언제나 그릇된 방향으로 표출되기 쉽기 때문이다. 그리하여 데카르트에 의하면, 정념은 제어되어야 할 대상으로 간주된다. 데카르트가 「정념론」에서 정념과 함께 또 하나의 영혼의 기능으로 언급하고 있는 의지는 바로 그 정념을 제어하는 작용을 한다. 그것은 무엇보다도 몸의 지배를 받지 않는 의지는 ‘명석·판명한 지각, 진정한 판단력’을 발휘할 수 있기 때문이다. 「정념론」은 의지를

1) 본 논문에 인용된 데카르트의 저작은 다음과 같이 약칭한다.

- DM: A Discourse on the Method
- M: Meditations
- RDM: Rules for the Direction of the Mind
- RO: Replies of Objections
- PP: The Principles of Philosophy
- PS: The Passions of the Soul

2) 모두 13권으로 되어있는 데카르트의 전집(1897-1913)은 편집자인 Adam과 Tannery의 첫 글자를 따 AT로 약칭되고 있다. 위의 ‘AT, XI, 350’의 경우, 로마자 XI는 전집(AT)의 제 11권을 가리키며, 350은 그 11권의 페이지를 가리킨다.

가장 가까운 형태로 표현하고 있는 지식이 정념과 맺는 관련, 나아가 지식이 정념을 제어할 가능성과 필요성을 여실히 밝혀주고 있다. 「정념론」의 특이성이 욕망이론을 지식이론과 관련짓고 있다는 것은 바로 그러한 이유에서이다.

「정념론」에 대한 주석서-「정념의 인간」(L'homme des passions)-로 잘 알려져 있는 드니 캄부슈네(Denis Kambouchner)는, 「정념론」의 주요 내용은 ‘영혼과 몸의 결합체인 인간의 문제’로 귀결된다고 밝힌 바 있다(Kambouchner, 1995 ; 김선영, 2013, 「정념론」역자해설, pp. 7-8). 캄부슈네에 의하면, 「정념론」은 인간 본성에 관한 이론이다. 그러나 캄부슈네의 이 견해는 그 인간본성론이 지식이론, 그리고 그것을 중심으로 하여 전개되는 교육이론과 맺는 관련에 비추어 재해석될 여지가 없지 않다. 이하 본 논문은 「정념론」에 나타나 있는 영혼의 두 가지 기능-의지와 정념-을 규명함으로써 정념이론이 지식이론과 맺는 타당한 관련을 탐색하기 위한 것이다.

이상의 내용을 바탕으로 하여 본 논문의 세부 절에서 취급하고자 하는 질문과 그 내용을 간략히 정리하면 다음과 같다. 먼저, 데카르트가 「정념론」에 훨씬 앞서서 쓴 것으로 알려져 있는 「방법서설」(*A Discourse on The Method*, 1637)에 나타나 있는 자아이론은 어떤 것인가 하는 것이다. 데카르트는 자신의 철학을 대표하는 명제로 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’(*Cogito, ergo sum*)는 것을 밝힌 바 있다. 이 명제로 대표되는 방법적 회의는 이른바 자아의 현존을 가정하는 것으로 받아들여진다. 과연 이 경우의 자아는 어떤 성격의 것을 가리킨다고 볼 수 있는가? 이와 같이 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제에서 확인되는 자아의 성격을 규명하는 일은 그의 「정념론」에 나타나 있는 영혼의 개념을 설명하는 데에 일종의 보조선의 역할을 할 것으로 생각된다(이상, 2장 1절). 이러한 데카르트의 자아이론을 해석하는 데에는 코플스톤(Copleston)의 견해를 참고하는 것이 도움이 된다. 코플스톤은 데카르트의 자아의 현존 문제를 ‘인식의 순서’와 ‘존재의 순서’에

비추어 설명하고 있다. 코플스톤에 의하면, 데카르트의 자아개념은 그 두 가지 순서에 따라 상이하게 파악된다(이상, 2장 2절).

다음으로, 영혼의 기능에는 어떤 것이 있을 수 있으며 그 관련은 무엇인가 하는 것이다. 데카르트에 의하면, 영혼은 몸을 지배하면서 동시에 몸의 지배를 받기도 한다. 몸보다 우위에 있으면서 몸을 지배하는 영혼을 가리켜 데카르트는 ‘영혼의 능동(action)’ 또는 ‘능동적 영혼’이라고 지칭한다. 앞서 언급한 의지는 바로 이 능동적 영혼을 가리킨다. 한편 데카르트는 몸 안에 있으면서 몸의 지배를 받는 영혼을 가리켜 ‘영혼의 수동(passion)’ 또는 ‘수동적 영혼’이라고 부르고 있다. 정념은 바로 그 수동적 영혼이다. 물론 이 의지와 정념은 영혼의 서로 다른 두 가지 기능일 뿐, 별도로 따로 있는 것은 아니다. ‘한 주체에 비추어보아 [영혼의] 수동인 것은 다른 어떤 관점에서는 항상 [영혼의] 능동이다’(PS, 1항 ; AT, XI, 327). 「정념론」은 특이하게도 영혼을 능동과 수동의 측면에서 규명하고 있다(이상, 3장 1절). 데카르트는 의지와 정념의 이러한 구분에 근거하여 정념이론을 지식이론과 관련짓고 있다. 과연 정념이론은 지식이론과 어떤 관련을 맺을 수 있고 또 맺어 마땅한가? 이 질문에 대답하는 데에는 지식이론을 핵심으로 하는 교육이론에 비추어 정념이론을 재해석하는 것이 필요하다. 특히 데카르트는 자신의 「정념론」을 마무리 짓는 부분에서 정념이 지식과 맺는 관련을 규명하고 있다. 이 점에서 정념이론을 교육이론으로 해석하는 일은 「정념론」을 타당하게 해석하는 한 가지 관점을 제공해준다고 볼 수 있다(이상, 3장 2절).

II. 방법적 회의와 자아의 현존

데카르트가 근대 철학의 아버지로 지칭되는 것은 그가 ‘근대성’이라는 당시의 시대정신을 펼쳐보였다는 평가에서 연유한다. 그리고 그 근대성은 데카르트 철학의 핵심을 이루는 ‘방법적 회의’에 집약되어 나타나 있다. 데카르트는, 6개의 성찰로 이루어져 있는 그의 저서 「성찰」(*Meditations*, 1641)에서 ‘의심할 수 있는 것들에 관하여’라는 제 1성찰을 시작으로 ‘인간 정신의 본성에 관하여’라는 제 2성찰에 이르기까지, 끊임없는 의심의 결과 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’라는 명제는 필연적으로 참이라는 결론에 이르게 된다. 이하에서는 데카르트의 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 통해 파악할 수 있는 ‘나’의 존재의 성격에 대해 밝히고, 이어서 데카르트의 자아이론을 규명해 보겠다.

1. 방법적 회의의 논리적 가정으로서의 자아

데카르트의 「정념론」이 현대 심리학에 주는 직접적 시사는 그 책에 나타나 있는 영혼이론이 현대 심리학의 자아이론을 태아적 형태로 제시하고 있다는 점에서 찾을 수 있다. 현대 심리학에서의 자아이론은, 이른바 ‘실존심리학자’로 알려져 있는 매슬로우(Abraham H. Maslow), 로저스(Carl R. Rogers), 켈리(Earl C. Kelly)로 대표된다. 이들의 자아이론에 의하면, 자아는 개인적으로나 사회적으로 제 역할을 충분히 해내는 기능을 가리킨다. 로저스의 ‘충분히 제 몫을 하는 사람’(The Fully Functioning Person), 그리고 켈리의 ‘충분히 제 몫을 하는 자아’(The Fully Functioning Self)는 직업면에서나 가정생활면에서 제 역할을 다하는 사람, 그리고 그 심리적 대응물인 자아를 가리킨다. 실존심리학에

서의 ‘충분히 제 몫을 하는 자아’는 기능적 자아, 또는 기능으로서의 자아를 가리킨다. 사실상 여기서 ‘충분히 제 몫을 하는 사람’과 ‘충분히 제 몫을 하는 자아’는 다른 것이 아니다. ‘자아’는 심리 내면의 특질을 인칭화한 것, 다시 말하여 마치 또 하나의 사람이 심리적 특질을 이루고 있는 것을 가리킨다.

정념에 관한 설명은 어떤 형태로든 인간의 마음에 관한 설명으로 귀결될 수밖에 없다는 점에서 「정념론」은 자아이론을 시사한다고 볼 수 있다. 다만 데카르트의 자아 개념은 실존심리학에서 강조되고 있는 기능적 자아와는 그 성격을 달리하는 것으로 파악된다. 데카르트에게 정념은, 앞서 서론에서 언급한 바와 같이, 영혼이 몸의 지배를 받은 결과로 변화를 거듭하며 우리 내면에서 꿈틀대는 욕망을 가리킨다. 정념은, 현대의 프로이트 이론으로 보아 ‘내면에서 활화산처럼 끓어오르는 것’, 즉 ‘욕동’(Trieb, drive)과 같다(Bettelheim, 1984, pp. 104-5). 이 점에서 정념은 ‘마음의 유동(流動)’(flux of mind) 바로 그것이다. 그러나 데카르트는, 그 마음의 유동은 의지, 그리고 그 현상적 대응물인 지식에 의하여 제어되어야 한다는 점 또한 강조하고 있다. 데카르트의 이 관점은, 그가 언급하고 있는 자아는 단순히 기능적 자아로 볼 수 없다는 점을 시사하고 있다. 무엇보다도 데카르트의 자아이론은 지식이론과 관련되어 있는 것이다.

이와 같은 데카르트의 자아이론을 규명하는 데에 관건이 되는 것은 그의 주요 저서의 하나인 「방법서설」에 나타나 있는 ‘방법적 회의’이다. 데카르트의 ‘방법적 회의’는 그의 철학적 사고 체계를 완성하기 위해 제시된 일종의 ‘방법’으로서, 회의 가능한 일체의 것을 의심의 대상으로 삼는 것을 그 특징으로 한다. 데카르트에 의하면, ‘방법’은 정신의 자연적 능력과 그 작용을 올바르게 사용하기 위한 규칙을 가리킨다. 데카르트의 저서 「정신 지도(指導)를 위한 여러 규칙들」(*Rules for the Direction of the Mind*, 1628)은 그 정신의 사용 규칙-‘방법’-을 스물한 가지 규칙으로 세분하여 제안하고 있다. 그 중 방법적 회의와 관

련하여 직접적 관심의 대상이 되는 것은 네 번째 규칙이다.

방법은 확실하고 쉬운 규칙들을 의미한다. 이 규칙을 정확히 지키는 사람은 결코 거짓된 것을 참된 것으로 인정하지 않으며 쓸데없는 것에 정신적 노력을 기울이지 않는다. 그 결과 그는 지식을 점차 늘려 자신의 역량 안에 있는 모든 것에 관한 참된 인식에 도달하게 된다(RDM, 네 번째 규칙 : AT, X, 371-2).

데카르트에 의하면, 참된 지식-‘참된 인식’-에 이르기 위해서는 일련의 사고규칙에 따라 의심가능한 모든 것을 의심해 보는 것이 필요하다. 심지어 허구의 가설에 기초한 것이어서 의심의 대상이 될 수 없어 보이는 경우에도, 그것이 참으로 허구인 것이라는 점을 알기 위해서는 의심이 불가피하다. 데카르트의 그 유명한 명제 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 것은 이와 같은 방법적 회의에서 이끌어낸 것이다. 그 명제는 끊임없는 의심의 결과, 더 이상의 의심이 전혀 불가능한 최종 국면을 가리키는 것으로서, 생각하기 위한 ‘나’의 존재는 더 이상 의심의 대상이 될 수 없다는 점을 밝히고 있다. 요컨대, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제는 방법적 회의-‘나는 생각한다’는 것-의 결과로 ‘나’의 현존-‘나는 존재한다’는 것-을 받아들일 수밖에 없다는 뜻을 담고 있다.

이렇게 볼 때 ‘나’의 현존은 ‘나는 생각한다’는 데카르트의 명제의 논리적 가정에 해당한다. 방법적 회의의 결과 이끌어낸 ‘나는 존재한다’는 것은 무엇을 어느 정도로 의심하건 간에 의심하는 그 일이 가능하기 위해서는 받아들일 수밖에 없는 것, 즉 방법적 회의의 논리적 가정인 셈이다. 데카르트에 의하면, 설령 ‘나는 생각한다’는 꿈을 꾸고 있다고 할지라도 그런 꿈을 꾸기 위한 ‘나’는 존재하지 않으면 안 된다. 뿐만 아니라, 누군가에게 속임을 당하여 ‘나는 생각한다’는 착각을 하고 있는 경우에도 그런 속임을 당하는 ‘나’ 또한 존재한다고 볼 수밖에 없다. 이

와 같이 데카르트는 ‘나’의 존재를 가정하지 않고서는 방법적 회의라는 것이 애당초 성립할 수 없다는 것을 주장하고 있다.

데카르트는 「방법서설」에서 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 자신의 명제의 의의를 다음과 같이 철학의 제 1원리로 천명하고 있다.

‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 이 진리는 아주 확고하고 확실한 것이다. 회의론자들이 제기하는 부당한 억측으로도 그 진리는 흔들리지 않을 것임에 틀림없다. 이 진리는 내가 찾고 있던 철학의 제 1원리로 조금의 거리낌도 없이 받아들일 만한 것이라고 생각한다(DM, 43) ; AT, VI, 32)4).

데카르트가 보기에 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제는 철학의 가장 기본적인 원리-철학의 제 1원리-로 받아들일만한 것이다. 그리고 그 명제가 철학의 제 1원리인 것은 그것이 자아의 현존을 밝혀주고 있기 때문이다. 말하자면 데카르트의 그 명제가 철학의 제 1원리로 성립할 수 있는 것은 ‘나는 존재한다’는 것에서 확인되는 자아의 현존 때문인 것이다. 데카르트 철학은 근대 철학의 서막을 여는 것으로 평가된다고 앞서 언급한 바 있지만 그 근대 철학의 서막은 그가 밝혀낸 자아의 현존과 직접적으로 관련되어 있다. 다시 말하여 데카르트로 대표되는 근대 철학의 서막은 자아의 발견에서 비롯되었다고 볼 수 있는 것이다. 이 점에 초점을 두고 데카르트 철학을 해석하고 있는 코플스톤은 데카르트 철학에서 확인되는 자아를 다음과 같이 설명하고 있다.

데카르트가 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 통해서 파악한

3) ‘DM, 4’에서 4는 DM의 제 4부를 가리킨다.

4) 데카르트의 이른바 ‘방법적 회의’가 단순히 공허한 회의론에 귀착되지 않는다는 점을 강조하고 있는 어느 연구자는 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제는 ‘나는 생각한다’는 것, 그리고 그 생각하는 행위의 대상이 되는 그 무엇이 존재하는 한, 나는 존재한다’로 고쳐 읽어야 한다고 언급하고 있다 (Markie, 1992, p. 148).

것은 ‘사고 작용’을 제외하고 그 밖의 모든 것을 배제하더라도 자아는 남게 된다는 점이다. 물론 여기서의 자아는 구체적으로 현존하는 자아이며, 선형적 자아와 동일한 것은 아니다. 그러나 여기서의 자아는 일상적인 대화에서 사용되는 ‘나’는 아니다. 예컨대, 여기서의 자아가 친구들과 대화를 나누면서 그들의 말에 귀를 기울이고 그들로부터 관찰되는 데카르트씨는 아닌 것이다. ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’에서 확인되는 자아는, 피히테(Fichte)의 선형적 자아와 비교할 때, 분명 ‘경험적’ 자아에 해당한다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 여기서의 자아가 ‘나는 오늘 오후에 공원으로 산책을 갔다’라는 문장에 나타나는 ‘나’가 아니라는 점은 분명해 보인다 (Copleston, 1994, p. 97).

코플스톤은 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제에서 확인되는 ‘나’는 ‘구체적으로 현존하는 자아이며, 선형적 자아와 동일한 것은 아니다’고 말하고, 이어서 그 ‘구체적으로 존재하는 자아’는 일상적으로 관찰되는 ‘나’-이른다면 ‘데카르트씨’-가 아닌 경험적 자아를 가리킨다는 점을 분명히 하고 있다. 코플스톤의 이 설명에서 우리가 알 수 있는 것은 ‘구체적으로 현존하는 자아’는 경험적 자아이며, 몸의 형태를 띠지 않는 것, 즉 정신의 형태를 띤 자아이다. 앞에서 자아의 현존은 방법적 회의의 논리적 가정이라고 밝혔거니와, 그 논리적 가정으로 성립하는 자아가 방법적 회의에서 확인되는 자아이다. 이런 의미에서의 자아는 방법적 회의를 가능하게 하는 자아-코플스톤의 용어로 말하여 ‘사고하는 자아’-이다. (‘데카르트가 “나는 생각한다 그러므로 존재한다”는 명제를 통해서 파악한 것은 “사고 작용”을 제외하고 그 밖의 모든 것을 배제하더라도 자아는 남게 된다는 점이다.’) 그 사고하는 자아를 가리켜 ‘사고의 주체로서의 자아’라고 부를 수 있을 것이다. 코플스톤에 의하면, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제에 나타나 있는 자아는 사고의 주체로서의 자아를 가리키는 것으로 이해된다. 그러나 또 한편 코플스톤은 그 명제에서 확인되는 자아는 약간 다른 관점에서 파악될 수 있다는 점 또한 시사하고 있다.

2. 자아의 두 양상 : 사고와 신성

‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제에서 확인되는 자아가 단순히 사고의 주체로서의 자아에 한정하여 파악할 수 없다는 것은 코플스톤이 언급하고 있는 ‘인식의 순서’와 ‘존재의 순서’의 대비에 의하여 드러난다. 코플스톤에 의하면, 데카르트의 자아의 개념은 그 명제를 ‘인식의 순서’로 파악할 때와 ‘존재의 순서’로 파악할 때 각각 상이하게 규명된다. 이 점을 코플스톤은 ‘인식의 순서’를 ‘존재의 순서’에 대비하여 밝히고 있다.

데카르트가, 이 명제[나는 생각한다 그러므로 존재한다]가 최초의 가장 확실한 것이라고 말할 때 그는 인식의 순서(*ordo cognoscendi*)라는 측면에서 그와 같이 생각하고 있다는 것을 기억할 필요가 있다. 이 명제가 잘 질서잡힌 방식으로 철학하는 사람에게 최초의 가장 확실한 것이 되는 것은 그 인식의 순서 때문이다. 그러나 데카르트는 존재의 순서(*ordo essendi*)라는 측면에 비추어 자아의 현존이 신의 현존보다도 더욱 확고한 근거를 지니고 있다고는 생각하지 않는다. 데카르트는 단지 인식의 순서 또는 발견의 순서(*ordo inveniendi*)라는 측면에서 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’라는 명제가 전혀 의심할 수 없으며 그 점에서 그 명제는 기본적인 것[즉, 철학의 제 1원리]이라고 생각했을 뿐이다(Copleston, 1994, p. 93).

위 인용문에 언급되어 있듯이 코플스톤은, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제는 ‘존재의 순서’가 아닌 ‘인식의 순서’에 비추어 파악되어야 한다는 점, 그리하여 ‘자아의 현존’이 확인되는 것은 그 명제를 오직 ‘인식의 순서’로 파악할 때 확인된다는 점을 분명히 하고 있다. ‘인식의 순서’로 본다면 끊임없는 회의-‘나는 생각한다’는 것-의 결과로 가장 먼저 인식되고 발견되는 존재는 바로 ‘자아’-사고하는 자아-이다. 이 경우, 사고하는 자아는 사고의 행위가 성립하기 위해서는 먼저

있다고 볼 수밖에 없는, 사고 행위의 논리적 가정으로서의 자아-‘사고의 주체로서의 자아’-를 가리킨다. 「성찰」에서 데카르트는, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 통해 알 수 있는 것은 ‘사고의 주체로서의 자아’가 존재한다는 사실, 그리고 그것은 도저히 부정할 수 없는 진리라는 점을 분명히 밝히고 있다.

자아의 현존이 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 말을 통해서 확인될 때 자아는 사고하는 존재로서의 나 자신일 뿐이며 그 이상의 어떤 것도 아니다. 다시 말하여 도대체 ‘자아’는 무엇인가 하는 질문은 바로 그 ‘자아’는 사고하는 존재라는 점에서 대답될 수밖에 없다. 사고하는 존재는 무엇을 가리키는가? 그것은 바로 의심하고, 이해하고, 확인하고, 부인하고, 의욕하고, 반박하는 존재, 그리고 상상하고 감각하는 존재이다(M, 25) ; AT, VII, 28).

위의 인용문에 의하면, 데카르트 또한 ‘인식의 순서’에 따라 사고의 주체로서의 자아의 현존을 밝히고 있다는 점을 알 수 있다. 앞에서 언급한 바와 같이 이런 의미에서의 자아는 경험적 자아와 다른 것이 아니다. 그리고 이 경험적 자아는 일상적 대화에서 사용되는 자아-‘나는 산책을 갔다’에서의 ‘나’-가 아니다. ‘인식의 순서’로 파악된 자아는 일상에서 ‘나’라고 표현되는 경험적 자아가 아니라, 사고하는 주체, 즉 방법적 회의의 주체가 나타내 보이는 경험적 자아를 가리킨다. 다시 말하여 사고의 주체로서의 경험적 자아는 피히테의 선형적 자아가 아닌 것은 물론이요 산책을 가는 ‘데카르트씨’와는 다른 의미에서의 경험적 자아-사고하는 자아-이다. 코플스톤에 의하면, 사고의 주체로서의 경험적 자아는 데카르트의 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 ‘인식의 순서’-또는 ‘발견의 순서’-에서 해석할 때 따라 나오는 한 가지 귀결이다.

5) ‘M, 2’에서 2는 제 2성찰을 의미한다. 참고로 M은 제 6성찰까지 있다.

그러나 데카르트가 언급하고 있는 자아의 현존은 약간 다른 관점에서 규명될 수도 있다. 그것은 코플스톤이 데카르트의 그 명제를 해석하는 또 하나의 준거의 틀로 제시하고 있는 ‘존재의 순서’를 존중함으로써 가능하다. 말하자면 데카르트의 그 명제를, 코플스톤이 제기하고 있는 비판적 이의(異議)와는 별도로 ‘존재의 순서’로 해석할 여지는 없는가 하는 것이다.

사고하는 존재가 없다면 어떠한 사고도 일어날 수 없으며, 실체가 없다면 그러한 실체가 지니는 활동이나 우연성 등도 존재할 수 없다(RO, 3, 2 ; AT, VII, 175).

데카르트는 ‘나는 생각한다’가 성립하기 위해서는 생각하는 존재-사고의 주체로서의 자아-가 현존하여야 하며, 그 사고의 주체로서의 자아의 활동-사고-을 설명하기 위해서는 자아가 ‘실체’로서 먼저 존재해야 한다고 말하고 있다. 사고하는 자아가 성립하기 위해서는 그 자아를 성립시키기 위한 그 이전의 것-데카르트의 용어로는 ‘실체’-이 존재한다고 보지 않으면 안 된다. 즉, 사고하는 자아가 존재한다고 보기 위해서는 그보다 먼저 실체로서의 자아가 존재한다고 보아야 한다는 것이다. 이와 같이 사고하는 자아와는 별도로 실체로서의 자아가 있을 수 있다는 것은 오직 ‘존재의 순서’에 비추어 볼 때 분명해진다.

‘존재의 순서’로 파악된 자아는 ‘인식의 순서’로 파악한 ‘사고의 주체로서의 자아’를 더 안으로 밀고 들어가 그 사고의 주체로서의 자아가 성립하기 위해서 먼저 있다고 볼 수밖에 없는 ‘실체로서의 자아’에 해당한다. 데카르트는 방법적 회의의 결과 파악된 자아에 대해 다음과 같이 설명한 바 있다.

나는, 자아는 사고하는 것을 전체적 본성으로 지니고 있는 실체라는 사실과, 그리고 자아의 현존은 어떤 장소도 필요로 하지 않고 또 어떤 물질적

사물에도 의존하지 않는다는 사실을 알게 된다(DM, 4 ; AT, VI, 33).

사고의 주체로서의 자아가 성립하기 위해 먼저 존재한다고 볼 수밖에 없는 실체로서의 자아는 이 세상에 존재하기 위해 ‘어떤 장소도, 어떤 물질적 사물에도 의존하지 않는’ 자아이다. 데카르트에 의하면, ‘실체는 존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 것을 뜻한다’(PP, 1, 51 ; AT, VIII, 24). 존재하기 위해 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 자아는 ‘존재 그 자체’이다. 이런 의미에서의 자아는 ‘존재 그 자체로서의 자아’라고 부를 수 있을 것이다. 그리고 존재 그 자체로서의 자아는 ‘사고하고 이해하고 상상하는 나’-한 마디로 사고의 주체로서의 자아-가 아니라 그 자아를 의미 있게 성립시키는 것을 가리킨다고 볼 수 있다.

요컨대 데카르트는, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 ‘존재의 순서’로 이해해보면, 사고의 주체로서의 자아가 존재하기 위해서는 존재 그 자체로서의 자아가 먼저 존재한다고 보아야 한다는 점을 밝히고 있다고 볼 수 있다. 그리고 ‘존재의 순서’에 비추어 파악된 그 자아는 신과 다른 것이 아니다. 다시 말하여 ‘존재의 순서’에서 확인되는 자아는 ‘신’을 가정하지 않고서는 성립하지 않는다. 사실상 데카르트의 이른바 ‘실체이론’은 ‘신’의 증명이론으로 귀결된다. 데카르트 역시 그의 저서 「철학의 원리」(*The Principles of Philosophy*, 1644)에서 ‘존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 실체는 오직 하나 뿐인 것, 즉 신 그 자체이다’(PP, 1, 51 ; AT, VIII, 24)라고 말하면서 ‘실체’로 파악되는 자아는 신과 다른 것이 아니라고 언급하고 있다.

데카르트가 「성찰」과 「철학의 원리」에서 신의 현존을 증명한 다음에야 실체에 관해서 다루고 있다는 점은 주목할 필요가 있다. 데카르트가 실체이론을 존재론이라고 확신한 것은 단순히 상정된 것에 불과한 것이 아니다. 데카르트의 그 확신은 신의 현존이 모든 명석·판명한 관념들의 보증자라는 점을 증명한 다음에야 비로소 가능한 것이었다(Copleston, 1994, p. 96).

코플스톤은 데카르트의 ‘실체이론’은 단지 상정되는 것이 아니라
 점, 그리하여 ‘실체이론’은 존재론적으로 신의 현존을 증명한 후에야 비
 로소 설명된다는 점을 언급하고 있다. 데카르트의 이 ‘실체이론’은 신의
 현존을 증명하는 것으로 귀결된다는 점에 비추어 볼 때 그의 명제-‘나
 는 생각한다 그러므로 존재한다’-에서 확인되는 자아이론은 다음과 같
 이 요약하여 제시될 수 있다. (1) ‘인식의 순서’로 볼 때, 데카르트의 자
 아는 사고의 주체로서의 자아를 가리킨다, (2) 그 사고의 주체로서의 자
 아는 경험적 자아와 다른 것이 아니다, 그러나 (3) ‘존재의 순서’로 보면
 데카르트의 자아는 실체로서의 자아를 가리킨다, (4) 이 점은 데카르트
 의 ‘실체이론’에 의하여 뒷받침된다, (5) 데카르트의 ‘실체이론’에 의해
 뒷받침되는 자아는 신성으로서의 자아와 다른 것이 아니다, 등등. 이와
 같이, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제에서 확인되는 자아는
 사고하는 주체로서의 자아와 신성으로서의 자아를 동시에 뜻한다고 볼
 수 있다.

‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제에서 확인되는
 자아를 오직 사고의 주체로서의 자아의 현존에 한정하는 것은 그 명제
 를 ‘인식의 순서’로 파악할 때이다. 그러나 그 명제를 ‘존재의 순서’로
 파악하게 되면 사고하는 주체가 성립하기 위해서는 그 주체를 성립시키
 는 신의 현존을 가정하지 않으면 안 된다. 이와 같이, 데카르트의 자아
 는 경험적 자아-사고의 주체로서의 자아-로 해석될 수도 있고 신성으
 로서의 자아로 해석될 수도 있다. 데카르트에 대한 이후의 상이한 평가
 는 이 애매성에서 말미암는다. 데카르트가 남겨놓은 이 애매성 때문에
 이후 철학자들과 심리학자들은 그의 철학에 대하여 여러 가지 비판을
 남긴 바 있다. 예컨대 길버트 라일(Gilbert Ryle)은, 그의 저서 「마음의
 개념」(*The Concept of Mind*, 1949)에서 데카르트가 언급하고 있는 실
 체로서의 자아는 “기계 속의 귀신”이라는 도그마(The dogma of the
 Ghost in the machine)의 함정에 빠져있는 것이라고 평가한 바 있다
 (Ryle, 1949, pp. 15-6). 라일이 보기에 데카르트에서 확인되는 신성으

로서의 자아는 그것이 '실체'로 존재하는 것인 한, 경험적 자아와 다른 것이 아니다. 적어도 라일에 의하면, 데카르트의 자아는 그것이 사고의 주체를 가리키든 아니면 신적 실체를 가리키든 경험적 자아에 지나지 않는다. 이 점은 데카르트의 '나는 생각한다 그러므로 존재한다'는 명제를 '인식의 순서'와 '존재의 순서'의 차이에 비추어 설명하고 있는 코플스톤의 경우도 마찬가지이다. 코플스톤은, 그 명제에서 확인되는 것은 '인식의 순서'일 뿐 '존재의 순서'는 아니며, 따라서 데카르트에게 자아는 사고의 주체라는 경험적 자아에 한정하여 파악하여야 한다고 본다. 그러나 라일과 코플스톤의 그 해석과는 정반대의 해석도 얼마든지 가능하다.

여하간 데카르트의 자아는 경험적 자아와 신성으로서의 자아라는, 정면으로 반대되는 성격의 두 자아로 해석될 여지가 있다. 이것은 곧 자아에 관한 데카르트의 관점은 '인식의 순서'보다는 '존재의 순서', 그리고 사고의 주체로서의 자아보다는 신성으로서의 자아에 관심을 두고 파악할 필요가 있다는 점을 뜻한다. 그리고 신성으로서의 자아는, 개인의 삶은 육신의 한계를 넘어선 것-신성-에 비추어 파악될 필요가 있다는 점을 시사하는 것이라고 볼 수 있다. 「정념론」은 이 자아의 개념-신성으로서의 자아-을 바탕으로 하여 영혼은 어떤 방식으로 존재하며 그 작용 양태는 어떤 것인가를 밝히고 있다.

Ⅲ. 영혼이론과 지식이론

앞 장에서 살펴본 바와 같이 데카르트는 ‘철학의 제 1원리’로 자아의 현존을 언급하고 있다. 그리고 이 자아의 현존은 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제에서 확인된다. 다만, 그 명제에서 확인되는 자아는 사고의 주체로서의 자아이면서 그와 동시에 신성으로서의 자아를 가리킨다. 이와 같이 데카르트에게 자아가 성격을 달리하는 두 가지 양상-사고의 주체와 신성-의 결합으로 파악되는 것은 코플스톤이 언급하고 있는 ‘인식의 순서’와 ‘존재의 순서’에 따른 분석의 결과이다. 코플스톤이 언급하고 있는 ‘인식의 순서’에 의하면, 그 명제에서 확인되는 자아는 사고의 주체로서의 자아이다. 그러나 그 명제는 ‘존재의 순서’에 비추어 파악될 수도 있다. 이 경우에 자아는 단지 사고의 주체로서의 자아에 한정되는 것이 아니라, 그 사고의 주체로서의 자아를 의미 있게 성립시키는 하나의 실체, 즉 신성으로서의 자아를 가리킨다.

코플스톤의 분석에 의하면, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제는 ‘존재의 순서’가 아닌 ‘인식의 순서’에 따라 파악되어야 한다. 그에 따라 그 명제에서 확인되는 자아의 현존은 오직 ‘인식의 순서’에 따를 때 밝혀질 수 있다. 코플스톤이 ‘존재의 순서’에 의해서 확인되는 자아의 현존을 부정하는 것은 그 경우에 자아는 신적 주체-신성-을 가리키기 때문이다. 코플스톤이 보기에 자아가 몸을 떠나서, 몸과 별도로 존재하는 신성 그 자체라는 것은 받아들이기 어렵다. 이 점을 해명하는 데에 데카르트의 「정념론」은 한 가지 단서를 제공해줄 것으로 생각된다. 이하에서는 자아의 이 두 가지 양상-사고의 주체로서의 자아와 신성으로서의 자아-이 어떻게 하여 영혼의 개념에 의하여 종합될 수 있는지를 그의 「정념론」에 비추어 밝혀보겠다.

1. 영혼의 두 기능 : 의지와 정념

데카르트의 「정념론」은 그 제목에 나타나 있듯이 정념이 무엇인지를 다루고 있다. 순전히 이 사실로만 본다면 그의 「정념론」은 ‘근대 철학에서 “정념”이 중요한 논의 주제 가운데 하나로 자리 매김하는 데 중요한 역할을 한 것’으로 평가될 수 있다(김선영, 2012, p. 168). 그러나 데카르트에게 정념은 의지와 함께 영혼의 한 가지 작용 또는 기능으로 파악된다. 「정념론」은 영혼의 두 기능으로서의 의지와 정념이 맺는 관련을 밝히고 있는 것이다. 의지와 정념이 영혼의 기능상 구분되는 두 가지인 것은 그 각각이 몸과 상이한 관련을 맺고 있기 때문이다. 이하에서 드러나겠지만 의지는 몸 안에 있으면서도 몸을 초월하여 존재하는 것임에 비하여 정념은 몸 안에 있으면서 몸에 지배되는 것이다. 이렇게 볼 때 의지와 정념의 차이는 영혼이 몸과 맺는 상이한 관련 방식으로 귀결된다고 볼 수 있다. 「정념론」은 영혼과 몸의 관련 문제에 기반하고 있는 셈이다. 영혼과 몸의 관련에 관한 데카르트의 견해를 해석하고 있는 퍼슨(Peursen)은 그의 저서 「몸·영혼·정신」에서 다음과 같이 말하고 있다.

데카르트는 영혼과 몸의 분리를 일관되게 그것도 아주 분명한 형태로 견지한다. 이 점에서 그가 영혼과 몸의 이원론을 선도적으로 주창한 사람으로 종종 언급되는 것도 별로 놀랄 일은 아니다. 그러나 말할 필요조차 없이, 데카르트의 사상가로서의 위대성은 결코 그가 이원론적인 인간관을 내세웠다는 사실에서 찾을 수 없다(Peursen, 1966, p. 19).

데카르트는, ‘육체성’이라는 것이 몸과 관련되어 있고 또 몸에 작용하는 것을 의미하는 한, 그것은 응당 영혼의 속성에 해당한다고 볼 수 있을 것이라는 언급을 한 바 있다. 그러나 이 경우 ‘육체성’이라는 말은 영혼이 물질적 실제로 이루어져 있다는 것을 뜻한다고 이해해서는 안 된다 … 영혼과

몸의 이원론적 관점의 옹호자로 정평이 나있는 한 사상가가 영혼과 몸의 이와 같은 결합 방식을 강조하고 있다는 점은 의외이다. 한편으로 영혼은 그 성격상 몸과 다른 것이라고 주장하면서도, 또 한편으로 영혼과 몸이 일치된다는 관점을 데카르트가 심각하게 고려하는 한, 그는, 인간의 영혼은 몸과 어떤 형태로든 결합하여 긴밀한 관련을 맺을 수밖에 없다는 것을 밝혔다고 볼 수 있다. 그리하여 그는, 영혼은 그 안에 몸을 향하는 분명한 성향이 갖추어져 있다는 점을 들어 영혼을 ‘육체적’인 것이라고 부르고 있다 (Peursen, 1966, p. 22).

데카르트가 ‘영혼과 몸의 분리’를 견지한다는 것은 영혼 또한 몸과 마찬가지로 존재한다는 것을 내세웠다는 뜻이다. 이것이 사실이라면 데카르트는 ‘영혼과 몸의 이원론’을 주장하였다고 볼 수 있다. 이와 같은 관점에 서서 데카르트를 비판하고 있는 것은 앞 장에서 언급한 라일의 견해이다. 라일은 「마음의 개념」에서, 데카르트는 영혼과 몸의 이원론을 내세운다는 점, 그리하여 영혼은 ‘기계 속의 귀신’으로 파악된다는 점을 밝힌 바 있다.

그러나 퍼슨은 데카르트의 견해를 그와 같은 이원론의 관점에서 파악할 수 없다는 점을 분명히 하고 있다. ‘데카르트의 사상가로서의 위대성은 결코 그가 이원론적인 인간관을 내세웠다는 사실에서 찾을 수 없다’(Peursen, 1966, p. 19). 퍼슨이 그 근거로 들고 있는 것이 ‘영혼은 그 안에 몸을 향하는 분명한 성향이 갖추어져 있다’는 ‘육체성’(corporeality)의 개념이다. 퍼슨에 의하면, 데카르트가 비록 영혼의 ‘육체성’을 언급하고 있지만 그 ‘육체성’은 ‘영혼이 물질적 실체로 이루어져 있다는 것’을 뜻하는 것이 아니라, ‘영혼은 그 안에 몸을 향하는 분명한 성향이 갖추어져 있다’는 것을 뜻한다. 다시 말하여 영혼은 ‘몸과 관련되어 있고 또 몸에 작용하는 성질’을 가지고 있을 뿐, 몸이 존재하듯이 존재하는 것이 아니라는 것이다. 퍼슨의 이러한 견해는 데카르트에게 영혼은 몸 안에서, 몸에 작용하는 모종의 힘 또는 기능을 가리킨다는 뜻이나 다름없다.

데카르트는 영혼과 몸의 성격의 본질을 논리적 정의의 영역에서 그 자체로 완전하게 파악하는 노력을 기울였다. 때로 데카르트의 이러한 노력은 그가 인간에 관한 이원론적 관점을 견지한 것으로 파악되기도 한다. 그러나 여전히 데카르트는 영혼과 몸의 단일성을 강조하고 있다고 보아야 한다. 다만 그 결합은 순전히 사실의 하나로 제시되는 것일 뿐 철학적 절차로 환원되지는 않는다. 데카르트는 ‘명석하고 판명한 개념화’의 철학적 차원에서는 영혼과 몸의 이원성을 주장한다. 그러나 데카르트의 강조점이 영혼과 몸의 단일성에 있을 때에는 일상 경험의 실존적 차원이 강조된다. 데카르트에 의하면 이 단일성은 철학적 사유를 하지 않더라도 우리 각자 모든 사람이 의식할 수 있는 것이다. 그러나 문제는 영혼과 몸을 상호 고립시켜 이들의 본질을 철학적으로 규명해 보려는 노력이 과연 정당한가 하는 것이다. 특히 영혼을 강제로 세계와 분리하여 그것을 ‘사유하는 자의의식’으로 관찰할 수 있을까? 이와 같은 방법은 일상 경험의 세계를 철학의 영역에서 밀어내는 결과를 필연적으로 초래하지 않을까? 오늘날 여러 학문 분야—특히 의학의 경우—에서 한창 씨름하고 있는 과제는 인간의 구체적인 경험에서 얻은 자료에 과학적인 정당성을 어떻게 부여할 수 있는가 하는 것이다. 여기서 영혼과 몸의 일체성이 적지 않은 관심사가 되고 있다. 철학에서도 ‘체험된’ 현실의 실존적인 본래 모습에 관심을 돌리기 시작하여 그것의 철학적 문제와 인간학적 문제를 파헤치고 있다. 우리의 연구도 이와 같은 방향으로 밀고 가보려는 일련의 시도이다. 우리의 연구에 데카르트의 사상이 매우 긍정적인 지침을 줄 수 있는 것은 그가 무척 망설이면서도 신중하게 만들어 놓은 ‘지도’ 가운데서 놀랍게도 영혼과 몸의 일체성을 엿보게 해주었기 때문이다 (Peursen, 1966, pp. 32-3).

퍼슨에 의하면, 영혼과 몸의 관련에 관한 데카르트의 견해는 ‘철학적 차원’과 ‘실존적 차원’에서 각각 파악될 수 있다. 퍼슨은 그 ‘철학적 차원’을 ‘논리적 정의의 영역’ 또는 ‘명석하고 판명한 개념화’의 차원과 동일하게 취급하고 있다. 이에 비하여 퍼슨이 언급하고 있는 ‘실존적 차원’은 ‘일상 경험의 차원’을 가리킨다. 그리하여 퍼슨은 ‘철학적 차원’에

서 파악되는 영혼과 몸은 그 '이원성'(duality)을 특징으로 하며, '실존적 차원'에서 파악되는 영혼과 몸은 그 '일원성'(unity)을 특징으로 한다고 언급하고 있다. 이어서 퍼슨은 그 '이원성'을 영혼과 몸을 '고립시키는' 것, 영혼과 몸을 '분리시키는' 것으로 보고 있다. 그리하여 퍼슨은, 데카르트의 관점은 '이원성'보다는 '일원성'의 관점에서 파악될 수 있다고 본다.

그러나 데카르트의 견해에서 확인된다는 '영혼과 몸의 이원성'은 퍼슨과는 다른 관점에서 파악될 수 있다. 즉, '철학적 차원'에서 파악되는 '영혼과 몸의 이원성'은 영혼과 몸이 개념상 구분된다는 점을 밝혀주고 있다는 것이다. 위의 인용문에서 확인되듯이 철학적 사유는 '명석하고 판명한 개념화'를 특징으로 한다. 퍼슨은 이 '명석하고 판명한 개념화'의 의의를 인정하고 있지 않은 듯하다. 다시 말하여 '명석하고 판명한 개념화'에 의존하여 영혼과 몸을 개념상으로 구분한다고 하여, 그것이 곧 영혼과 몸을 고립시키거나 영혼과 몸을 분리시키는 것으로 귀결되지 않는다. 퍼슨은 데카르트가 '실존적 차원'-'영혼과 몸의 일원성'-을 강조한다는 점을 들어 영혼과 몸의 이원론을 주장하지 않는다고 말하고 있지만, 철학적 사유를 빌어 '영혼과 몸의 이원성'을 강조한다 하더라도 결코 영혼과 몸의 이원론을 범하는 것이 아니다.

이제 이 점을 단서로 삼아, 데카르트의 영혼이론을 좀 더 규명해보겠다. 앞서 언급한 바와 같이, 데카르트의 영혼이론을 규명하기 위해서는 그의 마지막 저서인 「정념론」에서 영혼의 두 가지 기능으로 언급되고 있는 의지와 정념에 대해 고찰하고, 그 둘 사이의 관련을 좀 더 자세히 고찰해보는 것이 요구된다. 「정념론」은 1649년에 출간된 데카르트의 마지막 작품으로서 데카르트가 생존해 있던 당시 발간된 책의 제목은 '영혼의 정념들'(The Passions of the Soul)이었다(김선영, 2013, 「정념론」 역자해설, p. 7). 그 원제에서 짐작할 수 있듯이, 「정념론」은 영혼의 정념에 관한 논의를 다루고 있다. 통상적으로 정념은 인간의 '욕망'

과 다를 바 없는 것으로 인식되며, ‘철학적 차원’보다는 오히려 ‘실존적 차원’에서만 다뤄질 법한 주제로 생각된다. 그럼에도 불구하고, 근대 철학의 아버지라고 불릴 만큼 저명한 철학자인 데카르트가, 전혀 관심을 기울이지 않을 것만 같은 정념에 대해 논의하고 있는 것은 주목할 만하다. 다시 말해, 데카르트가 「정념론」에서 말하고자 한 것이 과연 단순히 표면적으로 드러나는 여러 정념을 분석하고 논의하기 위한 것인가에 대한 의문이 생긴다는 것이다. 이러한 의문은, 오늘날 「정념론」으로 알려져 있는 데카르트의 책은 원래의 책 제목이 ‘영혼의 정념들’, 조금 더 자세히 말하여 정념이 영혼과 맺는 관련을 취급하고 있는 글이라는 점에 관심을 기울임으로써 해결될 수 있다. 말하자면 데카르트가 언급하고 있는 ‘정념’은 욕망이되, 영혼과 관련하여 파악되는 욕망을 가리킨다는 것이다. 실제로 「정념론」은 그 도입부에 해당하는 제 1부에서 영혼의 개념을 자세히 분석하고 있다. 「정념론」은, 이하에서 밝혀지겠지만, 영혼의 기능에 관한 논술이라고 보아야 한다.

본 논문의 목적에 따라 「정념론」의 내용을 대략 제시해보면 다음과 같다. 「정념론」에서 데카르트는 총 3부에 걸쳐서 영혼의 정념들에 대해 설명하고 있다. (이하에서는 ‘영혼의 정념’을 ‘정념’으로 표현한다.) 그 중 제 1부는 정념을 포괄적으로 취급하고 있으며, 제 2부와 제 3부로 진행될수록 정념을 그 수와 순서를 정하여 세밀히 분류하고 각 정념에 대한 유용성의 문제까지 다루는 등 세부적으로 취급하고 있다.

이제, 「정념론」의 각 부에서 중요하게 다루고 있는 특정 주제들에 대해 살펴보겠다. (1) 제 1부는 그 부제가 ‘정념 일반과 부수적으로 인간 본성 전체에 대해’로서 1항에서부터 50항까지 구성되어 있다. 제 1부는 포괄적 측면에서의 영혼에 대한 정의를 그 주제로 하고 있으며 그 부제에서도 예견되듯이 정념에 대한 일반적인 설명을 하고 그에 덧붙여 인간 본성 전체에 대해 논한다. 1부는 다시 세 가지의 주제로 나눌 수 있는데, 몸의 기능, 영혼의 기능, 영혼의 힘이 바로 그것이다. 데카르트는 영혼에 대해 정의하기 위해 먼저, 몸의 기능을 영혼의 기능과 구분하고

있다. 그리하여 그는 몸에 속하는 기능-몸의 기능-을 ‘동물정기’(animal spirits)라는 용어를 이용하여 설명한다. 데카르트에 의하면, 이 몸의 기능은 영혼의 ‘의지’없이 행해지는 무의지적인 움직임을 가리킨다. 이러한 몸의 기능은 바로 뒤에 이어질 영혼의 기능-의지와 정념-을 설명하기 위한 전제에 해당한다(이상, 1항-16항).

데카르트가 몸의 기능을 먼저 언급한 다음에 비로소 제시하는 영혼의 기능은 바로 ‘사고’(thinking)이다. 여기에서의 영혼의 기능-사고-은 영혼의 본질과 다름이 없다. 다시 말해 데카르트는, 영혼은 사고를 그 본질로 갖는다고 본 셈이다. 또한 그는 다음과 같이 말한다. ‘사고는 대체로 말하여 두 종류이다. 그 중 하나는 영혼의 작용이며, 다른 하나는 영혼의 정념[수용]이다’(PS, 17항 ; AT, XI, 342). 이어서 데카르트는 ‘정념은 영혼과 몸 사이의 긴밀한 결합에 의해 애매해지고 모호해진 지각의 개수’(PS, 28항 ; AT, XI, 350)라고 정념을 정의한다(이상, 17항-40항).

영혼을 능동적 측면인 의지와 수용적 측면인 정념으로 나누어 설명한 뒤에 데카르트는 영혼의 힘을 세 범주로 나누어 논의한다. 그에 의하면 가장 강한 영혼은 영혼의 고유한 무기라고 할 수 있는 ‘단호하고 확고한 판단’을 바탕으로 정념을 동반한 몸의 운동을 멈추게 할 수 있다(PS, 48항 ; AT, XI, 367). 반대로 가장 약한 영혼은, 의지가 어떤 판단을 하지 못하고 현재하는 정념에 끌려가면서 자신을 내맡기는 영혼이라고 데카르트는 언급한다. 그 중간에 있는 영혼, 즉 데카르트의 용어로는 ‘영혼의 힘을 증명할 수 없는’ 영혼은 영혼의 고유한 무기-단호하고 확고한 판단-로 자신의 의지가 정념과 싸우게 하지 않고 단지 정념에 저항하는 영혼이다. 요컨대 데카르트는 영혼의 힘을, 정념을 이길 수 있는지 또는 정념에 끌려가는지의 여부로 정의한다. 이것은 그가 영혼의 힘을 정의의 맥락에서 언급하고자 한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 그와 동시에 그는 「정념론」 1부의 마지막 항에서 ‘가장 연약한 영혼을 소유한 이조차도, 우리가 아주 부지런히 훈련하고 지도한다면, 그들의 모

든 정념에 대해 절대적 지배력을 얻을 수 있을 것은 분명하다'(PS, 50항 ; AT, XI, 370)고 언급하였다. 이 사실로 미루어 볼 때, 데카르트는 영혼의 힘을 정의의 맥락에서 뿐만 아니라, 획득의 맥락에서도 설명하고자 한 것이라고 볼 수 있다(이상, 41항-50항).

(2) 제 2부는 그 부제가 '정념의 수와 순서에 대해. 그리고 기본적인 정념 여섯 가지에 대한 설명'으로서 51항에서부터 148항까지 구성되어 있다. 2부는 제 1부와 마찬가지로 다시 세 가지 주제로 나눌 수 있는데 정념들의 차이, 정념의 순서와 배열, 정념의 용도가 바로 그것이다.

데카르트는 제 2부를 시작하면서 정념의 궁극적 원인을 몸의 정기(精氣)-데카르트의 용어로는 '동물정기'-에서 찾는다. 다시 말하여 정념은 몸의 정기가 인간의 마음에 작용하여 표출된 결과이다. 다만, 이 경우의 정기는 영혼과 완전히 다른 것이라고 볼 수 없다. 정념의 원인에 대해 언급하고 나서 데카르트는 모든 정념을 발견하고 그 차이를 설명하기 위해서는 '우리에게 들어오는 감각이 얼마나 다양한 형태로 그 대상에 의해 움직여질 수 있는지 오직 순서에 의거해 검토해야 한다'(PS, 52항 ; AT, XI, 372)고 한다. 즉, 데카르트는 정념의 순서를 정하고 배열하는 것은 모든 정념들의 차이를 설명하기 위한 것이라고 말한 셈이다. 그러나 그가 「정념론」에서 가장 많은 부분-212항 중에 98개의 항-을 차지하는 제 2부의 전체에 걸쳐서 정념의 순서를 정하고 배열하고 있는 것은 결코 여러 정념들을 소개하기 위한 것만이 아니다. 데카르트는 「정념론」의 제 1부에서 다음과 같이 말한 바 있다. 즉, '영혼이 보통 서로 상반되는 다양한 역할[인격]을 하게 하면서 범한 오류는 몸의 기능과 영혼의 기능을 잘 구분하지 않았다는 데서 오는 것일 뿐이다. 우리 안에서 이성애 반하는 것으로 주목할 수 있는 모든 것은 몸에만 부여해야 한다'(PS, 47항 ; AT, XI, 365). 요컨대 그는, 영혼의 능동적 기능이라고 할 수 있는 '의지'를 영혼의 수동적 기능이라고 할 수 있는 '정념'과 구분하기 위해서 정념의 대표적인 것을 그 순서에 따라 배열하고 있는 것이다. 이와 같이, 데카르트가 영혼의 수동적 기능에 해당하는 정념을

의지와 구분하여 명확히 예시하고 있는 것은 영혼의 능동적 기능을 그 수동적 기능과 혼동해서는 안 된다는 점을 분명히 하기 위해서이다. 데카르트가 보기에, 개인에게 영혼의 능동적 기능과 수동적 기능이 동시에 갖추어져 있다는 점은 그 두 가지를 혼동하게 하는 오류에 빠질 가능성이 많다는 것을 의미한다. 그리하여 이 오류를 저지르지 않기 위해서는 정념을 여러 가지로 예시할 필요가 있다는 것이 데카르트의 견해이다. 표면상 「정념론」의 제 2부는 오로지 영혼의 수동적 기능에 해당하는 정념을 취급하고 있는 듯이 보이지만 사실은 영혼의 능동적 기능-의지-을 원래의 기능대로 발휘하는 것이 중요하다는 점을 밝히고 있다(이상, 51항-52항).

한편 데카르트가 정념을 예시적으로 설명하기 위해서 제시한 첫 번째 정념은 바로 ‘찬탄’(Wonder)이다. ‘찬탄은 그 대상이 우리에게 적절한지 그렇지 않은지를 미처 알기도 전에 이루어지는 것으로서 모든 정념 중에서 첫 번째의 것이다’(PS, 53항 ; AT, XI, 373). 그는 ‘찬탄’에 대해서, ‘영혼이 어떤 대상을 주의 깊게 고려하도록 만드는 영혼의 놀람’(PS, 70항 ; AT, XI, 381)이라고 정의하고, ‘찬탄’은 학문에 대한 호기심을 증가시키므로 ‘찬탄’에 어떤 성향을 갖고 태어나는 것이 좋다고 언급한다. 데카르트에 의하면, ‘찬탄’의 능력은 학문에 필요불가결한 것이다. 그러나 그와 동시에 데카르트는, 경이의 대상이 아닌데도 ‘찬탄’하는 것은 ‘찬탄’의 그릇된 형태라고 언급하고 있다. 또한 데카르트는, 너무 자주 ‘찬탄’하거나 놀라는 일은 이성의 사용을 완전히 없애거나 타락시킬 수도 있다고 언급한다. 그리하여 데카르트에게 ‘찬탄’의 지나친 상태인 ‘경악’은 결국 나쁜 것이라고 밖에 볼 수 없는 정념인 셈이다(PS, 73항 ; AT, XI, 383). 요컨대 데카르트는, ‘찬탄’에 대한 어떤 경향성을 가지고 태어나는 것이 지식 습득에 긍정적으로 지대한 영향을 끼친다고 말한다. 그러나 그와 동시에 ‘찬탄’이라는 정념에 지나치게 휩싸이지 않기 위해서는 학문적 지식을 얻은 후에, 가능한 한, 그 ‘찬탄’에서 자유로워지기 위해 노력해야 한다고 말하고 있다. 그는 ‘찬탄’에 대해 검토

한 뒤 이어서 다섯 가지 정념-사랑, 미움, 욕망, 기쁨, 슬픔-에 대해서 논한다. 데카르트는, 이 다섯 가지 정념은 서로 아주 잘 결합해 있거나 대립해 있어서 ‘찬탄’을 다룰 때처럼 각각을 분리해서 다루는 것보다는 함께 고려하는 것이 더 쉽다고 언급한다(PS, 96항 ; AT, XI, 401). 즉, 데카르트는 총 여섯 가지 정념-찬탄, 사랑, 미움, 욕망, 기쁨, 슬픔-을 검토하는데, 이를 일컬어 ‘기본적인 정념’(PS, 69항 ; AT, XI, 380)이라고 부른다. 데카르트가 기본적인 정념들에 대해 살펴본 뒤 고찰한 것은 이 정념들의 외적 징후이다. 예컨대, 데카르트는 안색의 변화나 웃음, 눈물 등의 외적 징후에 대해 그것의 원인을 기본적인 정념과 관련하여 자세하게 설명한다(이상, 53항-136항).

앞에서 데카르트는 여섯 가지의 기본적인 정념에 대한 정의를 제시하고 그 정념들을 일으키거나 수반하는 모든 신체적 움직임-외적 징후-에 대해 면밀히 다루었다. 그리고 나서 그는 앞에서 언급한 기본적인 정념들의 용도에 대해 언급한다. ‘정념의 자연적 용도는 몸을 보존하거나 몸을 어떤 방식으로 더 완벽하게 하는 데 사용될 수 있는 작용에 영혼이 동의하고 동참하도록 자극하는 데 있다’(PS, 137항 ; AT, XI, 430). 데카르트는 정념의 용도를 몸의 온전한 보존 등의 유용성의 측면에서 해석한다. 데카르트가 보기에 정념은 몸의 기능을 제대로 발휘하도록 해주는 것이다. 그리하여 그는, 정념은 몸에 좋은 것들을 찾게 하고 나쁜 것들은 피하도록 자극한다고 말한다. 그러나 그와 동시에 데카르트는, 몸의 온전한 보존은 오로지 정념만으로는 안 되며, 의지가 결합될 때야 가능하다는 점 또한 강조하고 있다. ‘정념을 동반하는 신체적 움직임은 그 정념들이 너무 과격하면 모두 건강에 해로울 수 있고, 반대로 그 정념들이 절제되었을 때만 건강에 유용할 수 있다’(PS, 141항 ; AT, XI, 434). 예컨대, 슬픔에 관하여 언급하고 있는 제 2부의 후반부 설명에 의하면, 슬픔은 자제와 두려움을 주면서 신중한 경향을 갖게 한다는 유용성이 있다. 그러나 여기서 그가 정념의 용도와 더불어 오히려 강조하고 있는 것은 정념에 대한 ‘참된 인식’이라고 볼 수 있다. 데카르

트는 제 2부의 후반부의 여기저기서 ‘참된 인식’을 따를 때 모든 정념은 유용한 것이 된다고 언급하고 있다. 그러나 이와는 달리, 만약 정념이 발동하는 원인을 거짓된 것에서 찾을 때, 그러한 정념은 오히려 해롭다고 데카르트는 언급하고 있다. 데카르트가 보기에 정념의 정당한 원인을 거짓된 원인과 구분할 수 있는 능력은 그 정념에 의존하여 덕을 추구하는 데에 필요불가결하다. 요컨대, 정념은 언제나 덕에 대한 추구하고 관련하여 파악되어야 한다. 그리하여 그는 제 2부의 마지막 항에 이르러서는, 정념을 올바르게 표출하는 최상의 방법은 덕을 훈련하는 것이라고 밝힌다(PS, 148항 ; AT, XI, 442). 여기서 말하는 ‘덕에 대한 추구’는 제 1부에서 언급한 ‘단호하고 확고한 판단’을 바탕으로 하고 있다(이상, 137항-148항).

(3) 제 3부는 그 부제가 ‘특수한 정념들에 대하여’로서 149항에서부터 「정념론」의 마지막 항인 212항까지로 구성되어 있다. 3부에서 데카르트는 제 2부에서 제시한 여섯 가지의 기본적인 정념이 아닌 특수한 정념들에 관해 설명하고 있다. 3부 또한 다시 세 가지 주제로 나눌 수 있는데 자유의지와 관대함, 정념과 악덕, 정념과 의지가 바로 그것이다.

데카르트가 3부의 부제에 나타나 있는 ‘특수한 정념들’을 설명하기 위해 가장 먼저 제시한 정념은 바로 ‘존경’(Esteem)과 ‘무시’(Scorn)이다. 그에 의하면, ‘존경’과 ‘무시’의 두 정념은 모든 대상에 적용될 수 있는 것으로서 그 대상이 자기 자신일 경우, 이 정념들은 특별히 더 의미를 가진다. 데카르트는 인간이 어떤 방식과 이유에서 자기 자신을 존경하거나 무시할 수 있는지를 알아야 한다고 언급하고 있다. 그리고 나서 그는, 자기 자신을 존경할 수 있는 정당한 이유는 오직 ‘자유의지’(Free Will) 뿐이라고 말하고 있다(PS, 152항 ; AT, XI, 445). 데카르트가 보기에, ‘자유의지’는 인간이 자신을 스스로의 주인으로 만들 수 있도록 신이 부여한 일종의 능력—그의 용어로는 ‘신이 우리에게 부여한 권리’—으로서, 앞에서 언급한 영혼의 능동적 기능—의지—과 다른 것이 아니다. 그리하여 그는 영혼이 진정으로 자신에게 속하는 것은 ‘자유의

지'라는 것을 알고 그것을 잘 사용할 때에야 비로소 완벽하게 덕을 따를 수 있다고 본다(PS, 153항 ; AT, XI, 446). 여기서 말하는 '자유의지'를 잘 사용한다는 것은 '참된 인식'을 근거로 하여 자신이 옳다고 판단하는 모든 것을 실행하기 위해서 타인에게 의존하지 않고 자신 안의 '자유의지'를 따르는 것을 말한다. 한편, 데카르트는 '자유의지'를 잘 사용하는 것, 다시 말하여 완벽하게 덕을 따르는 것에서 '관대함'(Generosity)이 성립한다고 언급한다. 즉, '관대함'은 '자유의지'를 그 전제로 하고 있다고 데카르트는 말하고 있는 셈이다. '가장 관대한 사람은 또한 가장 겸손하기도 하다'(PS, 155항 ; AT, XI, 447). 그리하여 데카르트는 '관대한 사람은 모든 사람을 존경하기 때문에 미움에 휩싸이지 않으며, 덕 안에 지니는 신뢰가 그를 안심시키기 때문에 무서움에 휩싸이지 않는다'(PS, 156항 ; AT, XI, 448)라고 말하며 관대한 사람은 완벽하게 정념의 주인이 된다고 언급한다. 요컨대, 데카르트는 영혼이 자신의 고유한 무기라 할 수 있는 '단호하고 확고한 판단'을 바탕으로 영혼 안에 있는 '자유의지'를 잘 따르기만 한다면 정념의 주인이 될 수 있다고 말하고 있다(이상, 149항-161항).

제 2부에서 여섯 가지 기본적인 정념을 배열한 것과 꼭 마찬가지로 데카르트는 '자유의지'와 '관대함'의 관련에 대해 언급한 다음에 여러 가지 특수한 정념들을 배열한다. 그 첫 번째 정념인 '숭배'(Veneration)는 대상을 단지 존경하는 것만이 아니라, 약간의 두려움을 가지고 그 대상에 복종하며 그 대상을 호의적으로 만들려고 노력하는 영혼의 경향이라고 데카르트는 말하고 있다(PS, 162항 ; AT, XI, 454). 이어서 그는 '숭배'에서부터 「정념론」에 제시된 마지막 정념인 '희열'에 이르기까지 여러 가지 특수한 정념들과 그 용도에 대해 설명한다. 그러나 여기서 특히 주목할 점은, 3부에 와서 데카르트는 정념이 아닌 것들에 관해서도 언급하고 있다는 것이다. 예컨대 그는, '배은망덕'은 정념이 아니라 악덕일 뿐이라고 말한다(PS, 194항 ; AT, XI, 474). 데카르트에 의하면, 정념은 인간이 태어날 때부터 갖게 되는 것으로서, 신으로부터 부여받은

것임에 틀림없다. 그러나 ‘배은망덕’은 태어날 때부터 갖게 되는 것이 아니기 때문에 정념이 아니라고 그는 말하고 있다. ‘자연은 배은망덕을 일으키는 어떤 몸의 정기의 운동도 우리 안에 넣지 않았다’(PS, 194항 ; AT, XI, 474). 데카르트는 ‘배은망덕’과 같이, 악덕이면서 그것이 정념이 아닌 것으로 ‘무서움’이나 ‘경솔’ 등을 예시하고 있다(이상, 162항-210항).

데카르트는 「정념론」의 제 2부에서부터 제 3부까지 기본적인 정념과 특수한 정념들에 대해 면밀히 살펴본 뒤에 다음과 같이 언급하고 있다. 즉, ‘정념은 그 본성에서 모두 좋은 것이고 잘못 사용하거나 지나치게 사용하는 것 외에는 아무것도 피할 것이 없다’(PS, 211항 ; AT, XI, 486). 요컨대 데카르트는, 정념은 몸을 가지고 있는 인간이라면 누구나 태어날 때부터 갖게 되는 것으로서, 그 본성상 좋은 것임에 틀림없다고 말하고 있다. 그러나 그와 동시에 그는 비록 정념이 그 본성상 좋은 것이라 할지라도, 정념을 잘못 사용하거나 지나치게 사용하는 것은 피해야 한다고 말하고 있다. 그리하여 데카르트는 삶의 가장 큰 감미로움은 정념에 의해 가능하며, 마찬가지로 삶의 가장 큰 불행 역시 정념 때문이라고 말한다(PS, 212항 ; AT, XI, 488). 그리고 마지막으로, 그는 우리가 정념의 주인이 되기 위해서는 ‘지혜’(Wisdom)가 필요하다고 언급한다(이상, 211항-212항).

이상에서 「정념론」의 제 1부에서 제 3부까지 각 부에서 중요하게 다루고 있는 내용에 대해 대략적으로 살펴보았다. 데카르트는 「정념론」을 시작하면서 ‘영혼의 정념들을 알기 위해서는 영혼의 기능들을 몸의 기능들과 구분해야 한다’(PS, 2항 ; AT, XI, 328)고 말한다. 그리하여 데카르트는 영혼의 정념들에 대해 논하기에 앞서 먼저 몸의 기능과 영혼의 기능을 구분한다. 「정념론」의 제 1부를 소개할 때 언급한 바와 같이, 데카르트는 몸의 기능을 동물정기의 운동에 비추어 설명한다. 데카르트에 의하면, 동물정기는 ‘어떤 기체[공기] 혹은 아주 섬세한 숨[바람]을 의미하는 것’(PS, 7항 ; AT, XI, 333)으로서, ‘피의 아주 미세한 부분들’로

구성되어 있다. 그리고 바로 그 ‘피의 미세한 부분들’이 뇌의 공동(空洞, cavity)을 지나가며 동물정기를 생산한다(PS, 10항 ; AT, XI, 335). 다시 말해 동물정기는 뇌에서 생산된 일종의 공기나 바람과 같은 것이다.

영혼이 대상을 비매개적으로 표상할 수 있는 것은 눈에서 일어나는 운동이 아니라 뇌에서 일어나는 운동 때문이다. 예를 들어 소리, 향기, 맛, 온기, 고통, 배고픔, 갈증, 그리고 외적 감각과 내적 욕구들에 의해 파악되는 일반적 대상들도 마찬가지로 신경에 어떤 움직임의 생기기 하고 이 움직임이 신경을 통과해 뇌로 간다는 것을 받아들이는 것은 쉬운 일이다. 뇌의 다양한 운동들은 영혼으로 하여금 다양한 감정을 갖게 한다. 뿐만 아니라 뇌의 그 운동은 영혼의 힘을 빌지 않더라도 동물정기들을 모든 여타의 근육보다 특정한 한 근육으로 향하게 할 수 있다. 그리하여 영혼 없이 몸의 사지를 움직이게 할 수 있다(PS, 13항 ; AT, XI, 339).

요컨대 데카르트는, 뇌의 다양한 운동으로 생산된 동물정기들은 영혼과 상관없이 몸을 움직이게 할 수 있다는 점, 나아가 영혼이 대상을 표상할 수 있는 것은 바로 그 뇌의 다양한 운동 때문이라는 점, 그 결과로 영혼은 다양한 감정을 갖게 된다는 점을 말하고 있다. 위 인용문에서 확인되듯이 데카르트는, 우리의 몸은 영혼과 상관없이 동물정기에 의하여 그 움직임이 일어난다고 설명하고 있다. 이런 의미에서의 몸의 움직임을 가리켜 데카르트는 ‘무의지적인 몸의 움직임’(PS, 16항 ; AT, XI, 342)이라고 부르고 있다. 예컨대, 어떤 사람이 우리 눈을 향해 주먹을 내밀게 될 때, 그가 우리에게 해를 끼치지 않는다는 것을 알지라도, 의지-영혼의 의지-와는 상관없이 눈을 감게 되는 것이 그것이다.

이 사실과 함께 위 인용문에서 시사되는 한 가지 사실을 여기서 언급해둘 필요가 있을 것이다. 그것은 데카르트가 영혼이 대상을 표상하는 것을 마음의 작용이 아닌 몸의 작용-몸의 운동-에서 찾고 있다는 점이다. 몸의 운동이 곧 몸의 정기-데카르트의 용어로는 ‘동물정기’-를 가리킨다는 점을 감안한다면, 데카르트는 영혼의 표상의 원인을 마음이 아

닌 몸에서 찾고 있는 셈이다. 데카르트에 의하면, 영혼의 표상은 외부 세계에 대한 감각만이 아니라 뇌 안에 매달려 있는 송과선을 지나는 동물정기에 의해서 형성된다는 것이다. 이러한 견해는 송과선을 지나는 그 동물정기를 마음으로 보는 견해와 다르지 않다. 이것은 곧 데카르트가 마음의 작용을 몸의 작용으로 환원시키고 있다는 것을 뜻한다. 영혼의 표상이 형성되는 것을 응당 마음의 작용으로 설명해야 함에도 불구하고 그것을 몸의 작용으로 설명한 것에는 여러 가지 설명이 있을 수 있을 것이다. 그러나 여기서 한 가지 분명한 것은, 데카르트는 마음의 작용을 마치 몸이 작용하는 것처럼 설명하고 있다는 점이다. 그것은 데카르트가 「정념론」의 여기저기서 ‘몸 기계’(machine of our body)라는 용어를 쓰고 있다는 점, 그리고 송과선-데카르트의 용어로는 ‘뇌 가운데 있는 작은 샘’-을 영혼의 가장 주된 ‘자리’(seat)라고 언급하고 있다는 점에서 쉽게 확인할 수 있다. 이것은 마치 몸이라는 기계 안에 영혼이 송과선이라는 자리를 차지하고 앉아있는 듯하다. 이 점에서 앞서 언급한 라일의 견해-데카르트의 마음은 ‘기계[몸] 속의 귀신[영혼]’(ghost in the machine)과 같다는 것-은 그다지 잘못된 것이 아니라고 볼 수 있다. 그리하여 데카르트의 견해는 ‘영혼과 몸의 이원론’으로 해석될 소지가 있는 것이다. 다만 몸과 마음의 관련에 관한 데카르트의 견해는 이와는 다른 관점에서 파악될 수도 있다는 점 또한 언급해둘 필요가 있다.

데카르트에게 있어서 몸은 하나의 실체였으며, 영혼은 또 다른 하나의 실체였다. 그 실체들은 각각 그 자체의 법칙에 따르며, 서로에게 의존하지 않고 작용한다. 그리스인들의 사고에 있어서 근본적이고 자명한 이치는 영혼이 몸에 내재한다는 것이었던 반면에, 데카르트에게 있어서 근본적이고 자명했던 것은 영혼의 초월성이었다. 데카르트는 그 초월성이 이원론을 주장하는 방향으로 진행되어서는 안 되며, 어떻게 해서든 그 둘이 연결되어야 한다는 것을 잘 알고 있었다. 그러나 우주론에서 데카르트는 신을 개입시키지 않고는 그것들을 연결시킬 수 없었고, 또한 개별적인 인간의 경우에는 그 연결점을 송과선에서 찾으려는 [스피노자가 제대로 비난했듯이] 절망적

편법을 절실히 강구하게 되었다. 해부학자였던 데카르트는 송과선이 어떤 기능을 하는지 알아낼 수 없었고, 따라서 그는 그것이 영혼과 몸을 연결하는 기관임에 틀림없다고 생각했던 것이다(Collingwood, 1960, pp. 6-7).

데카르트는 몸의 기능을 동물정기의 개념에 비추어 설명한 뒤에 이어서 영혼의 기능에 대해 설명한다. 데카르트에 의하면, 영혼의 기능은 능동과 수동의 측면에서 설명될 수 있다.

앞서와 같이 몸에만 속하는 모든 기능을 고찰한 뒤에 우리가 알 수 있는 것은, 우리 안에 남아있는 것 중에서 영혼에 속하는 것은 사고뿐이라는 점이다. 대체로 말하여 사고는 두 종류로 볼 수 있다. 그중 하나는 영혼의 능동이고, 다른 하나는 영혼의 수동[정념]이다. 필자가 영혼의 능동이라고 부르는 것은 의지를 가리킨다. 이러한 의지는 영혼에서 직접적으로 오고 또 영혼에만 의존하는 듯이 보이는 것을 가리킨다. 반대로 우리 안에서 발견되는 모든 종류의 지각이나 지식을 일반적으로 영혼의 수동[정념]이라고 부를 수 있는 것은 영혼이 정념을 그 자체로 만드는 것이 아니라, 지각이나 지식에 의해 표상되는 사물로부터 정념을 받아들이기 때문이다(PS, 17항 ; AT, XI, 342).

위 인용문에서 언급한 바와 같이 데카르트에 의하면, 영혼의 기능에는 능동으로서의 기능과 수동으로서의 기능이 있다. 데카르트는 그 각각을 '의지'와 '정념'이라고 부르고 있다. 이렇게 볼 때, 데카르트는 자신의 「정념론」에서 먼저 영혼의 기능을 몸의 기능과 구분한 뒤, 다시 그 영혼의 기능을 영혼의 능동-의지-과 영혼의 수동-정념-으로 구분하여 설명하고 있다고 말할 수 있다. 이와 같이, 「정념론」은 그 서술 순서상 영혼의 기능-의지와 정념-을 몸의 기능과 구분하여 언급하고 있는 부분(제 1부)이 정념의 종류나 수를 예시하는 부분(제 2부, 제 3부)에 앞서 제시하고 있다. 이것은 「정념론」이 먼저 영혼을 정의하고 난 뒤에 그 영혼의 사례를 예시하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 생각상의 순서

로 보면, 「정념론」은 영혼의 예시-정념의 종류나 수-에 관한 설명을 출발점으로 하여 영혼의 정의-의지와 정념-를 능동과 수동의 측면에서 추론해내는 순서를 따르고 있다. 이 점은 「정념론」을 이해하는 데에 정당히 고려될 필요가 있다. 데카르트는 우리 각자의 삶에서 확인되는 마음의 미세한 움직임-정념-을 단서로 삼아 우리 각자의 내면에 갖추어져 있는 영혼을 설명하고 있는 것이다.

앞서 언급한 바와 같이, 데카르트는 영혼의 기능을 의지와 정념으로 구분하고 나서 그 각각에 대해 세밀히 설명한다.

의지는 두 종류이다. 그중 하나는 신을 사랑하기를 원할 때 또는 일반적인 의미에서 우리의 사고를 전혀 물질의 성격을 띠지 않는 어떤 대상에 적용할 때와 같이, 영혼 그 자신 안에서 그 자체로 발휘되는 영혼의 작용을 가리킨다. 다른 하나는 단지 우리가 산책하려는 의지를 가질 때, 이에 이어서 다리가 움직이고 걷는 것같이 우리 몸 안에서 그 자체로 발휘되는 작용들이다(PS, 18항 ; AT, XI, 343).

데카르트는 영혼의 능동적 기능-의지-을 다시 두 종류로 구분한다. 하나는 ‘영혼 그 자신 안에서 그 자체로 발휘되는 영혼의 작용’이다. 그리고 그러한 의지의 예시로, 데카르트는 신을 사랑하기를 원할 때의 의지와 물질적이지 않은 대상에 대한 생각을 하고자 할 때의 의지를 들고 있다. 이것은 몸의 영향을 받지 않는 영혼의 기능으로 볼 수 있다. 다시 말하여, 데카르트가 언급하고 있는 의지의 두 종류 중 하나는 몸의 영향을 받지 않는 영혼 그 자체의 기능이라고 말할 수 있다. 데카르트가 언급하는 의지의 또 다른 하나는 ‘몸 안에서 그 자체로 발휘되는 작용’이다. 이것은 몸과 결합된 영혼의 기능으로 볼 수 있다. 그런데 여기서 주목할 것은 위 인용문의 ‘그 안에서 그 자체로 발휘된다’는 말의 의미이다. 이 말은 원문의 ‘terminus’의 번역으로서 그것에는 다음과 같은 주석이 함께 제시되어 있다-Not “come to an end,” but “have as

an end, have their issue.”(“종결된다는 뜻”이 아니라 “그 자체로 목적이요 또 결과라는 뜻”). 이 주석에서 알 수 있듯이 영혼의 기능 중에서 의지는 그 자체가 목적일 뿐만 아니라 결과까지도 동시에 가리킨다. 다시 말하여 데카르트가 언급하고 있는 의지는 영혼의 능동적 기능으로서 발휘되는 것-목적-이며, 그와 동시에 의지는 그 기능이 발휘되어 영혼과 몸 안에 무언가를 남기게 되는 것-결과-을 의미하고 있는 셈이다. 이하에서 밝혀지겠지만, 영혼의 의지가 우리 몸에 남겨놓은 것 또한 데카르트는 언급하고 있다. 데카르트는 우리 몸에 남겨놓은 그것을 가리켜, 정념이라고 부르고 있다.

데카르트는 영혼의 능동적 기능-의지-에 대해 설명한 다음 영혼의 수동적 기능-정념-에 대해 설명하고 있다. 데카르트가 정념에 대해 설명하기 위해 가장 먼저 언급하는 것은 ‘지각’⁶⁾이다. 데카르트에 의하면, 지각은 두 종류이다. 앞서 의지에 대한 설명에서와 마찬가지로 데카르트는 지각 또한 다시 두 가지로 구분하여 설명한다. 그중 하나는 영혼을 원인으로 하는 지각이며 다른 하나는 몸을 원인으로 하는 지각이다. 영혼을 원인으로 하는 지각은 ‘우리의 의지에 대한 지각 및 모든 상상 혹은 그 외의 생각에 대한 지각’(PS, 19항 ; AT, XI, 343)을 말한다. 데카르트의 이 구분과 관련하여, 「정념론」을 분석하고 있는 김선영은 다음과 같이 언급하고 있다.

지각의 원인에 따라 영혼과 몸으로 구분하는 것은 결국 영혼과 몸의 결합 상태에서 생기는 지각과 영혼 단독 작용에 의한 지각을 구분하려는 의도로 보인다(김선영, 2012, p. 187).

데카르트에 의하면, 영혼을 원인으로 하는 지각은 우리의 의지에 대한 지각에 해당한다. 그리고 그 지각-영혼을 원인으로 하는 지각-은 영혼

6) 앞에서 언급한 바와 같이 데카르트에 의하면, 모든 종류의 지각이나 지식은 일반적으로 정념이라고 부를 수 있다.

이 원하는 것을 지각하는 정념이다. 즉, 데카르트는 영혼을 원인으로 하는 지각은 정념이면서 그와 동시에 그 지각은 영혼의 의지와 다른 것이 아니라고 말한다. 그리하여 데카르트가 언급하는 정념은 의지가 영혼 안에 남겨놓은 것과 다른 것이 아니다(PS, 19항 ; AT, XI, 343).

데카르트는, 영혼을 원인으로 하는 지각은 정념이면서 그와 동시에 영혼의 의지임을 밝힌 후에, 몸을 원인으로 하는 지각에 대해 설명한다. 데카르트에 의하면, 몸을 원인으로 하는 지각은 신경을 매개로 하는 것과 그렇지 않은 것⁷⁾으로 다시 구분된다. 그리고 신경을 매개로 하는 지각은 다시 세 가지로 구분된다. 외부 대상과 연관된 지각⁸⁾, 몸에 연관된 지각⁹⁾, 영혼에 연관된 지각이 바로 그것이다. 그리고 이 중에서 데카르트가 「정념론」에서 다루고 있는 것은 단지 ‘영혼에 연관된 지각’이다. 데카르트는 ‘영혼에 연관된 지각’에 대해 다음과 같이 언급한다.

영혼에만 연관된 지각은 그 효과를 영혼 자체에서처럼 느낀다. 그리고 보통 영혼에 연관된 주된 원인을 알지 못하는 지각이다(PS, 25항 ; AT, XI, 347).

7) 데카르트에 의하면, 몸을 원인으로 하는 지각 중에 신경을 매개로 하지 않는 것은 ‘상상’이다. 이것은 영혼의 의지에 의해 형성된 상상과 다른 것이 아니다. 다만, 데카르트는 그 상상의 형성에 의지가 발휘된 경우는 영혼을 원인으로 하는 지각이며, 그 상상의 형성에 의지가 발휘되지 않은 경우—예를 들면, 꿈의 경우—는 몸을 원인으로 하는 지각이라고 말하고 있다(PS, 21항 ; AT, XI, 344).

8) 예컨대, 우리가 햇불의 빛을 보고 종소리를 들을 때 이 빛과 소리는 서로 다른 작용이다. 이 작용들은 신경의 어느 부분에 서로 다른 운동을 일으키고 뇌 안에서 영혼에 두 가지의 서로 다른 감정을 느끼게 한다. 이때 우리는 단지 대상들에서 오는 운동을 느끼고 있다고 생각하는 것이 아니라, 햇불 자체를 보고 있고 종소리를 듣고 있는 것이라고 생각하는 것이다(PS, 23항 ; AT, XI, 346).

9) 몸과 연관된 지각들은 배고픔, 갈증, 그리고 다른 내적 욕구의 지각을 말한다(PS, 24항 ; AT, XI, 347).

즉, 데카르트가 「정념론」에서 분석하고 있는 정념은 일반적인 의미의 정념-모든 지각-보다는 특별히 영혼에만 연관된 지각으로서의 정념인 셈이다. 그러나 데카르트가 언급하는 정념은 영혼에만 연관된 지각인 동시에 분명 신경을 매개로 하고 있는 점 또한 분명하다. 다시 말하여, 데카르트에게 정념은 몸을 매개로 하되 영혼으로 인해 발휘되는 것을 말한다.

영혼의 정념이 다른 모든 생각과 어떤 점에서 다른지를 검토한 후이므로, 정념을 영혼의 지각이나 감정 또는 동요라고 일반적으로 정의할 수 있고, 또한 정념이 영혼에 특별히 연관되어 있으며 정기의 어떤 운동에 의해 야기되며 유지되고 강화되는 것으로 보인다(PS, 27항 ; AT, XI, 349).

위 인용문에서 언급한 바와 같이, 정념은 동물정기에 의해 야기되며 유지되고 강화되는 것으로서, 영혼의 지각이나 감정 또는 동요라고 말할 수 있다. 또한 데카르트에 의하면, 지각은 영혼의 작용-의지-을 제외한 모든 생각을 의미한다는 점에서 ‘분명하고 명확한 인식’을 의미할 때는 정념이라고 표현하지 않는다. 그리하여 데카르트에 있어서 정념은 ‘영혼과 몸 사이의 긴밀한 결합에 의해 애매해지고 모호해진 지각’을 뜻한다(PS, 27-29항 ; AT, XI, 349-350).

데카르트는 정념을 ‘영혼과 몸 사이의 긴밀한 결합’의 개념과 관련하여 설명한 다음, 「정념론」의 첫 번째 정념으로 제시하고 있는 ‘찬탄’에서부터 마지막 정념으로 제시하고 있는 ‘환희’에 이르기까지 이러저러한 정념들을 세부적으로 그 수를 제시하며 자세히 설명하고 있다. 즉, 데카르트는 아주 자세히 여러 가지 정념의 수와 순서까지 제시하여 배열하는데, 여기에는 이유가 있다. 데카르트가 이렇게 정념을 예시하고 있다는 사실 때문에 정념은 욕구나 정서적 측면에 해당한다고 해석되어 왔다. 그러나 데카르트가 정념의 수를 언급하고 있는 것은 정념을 설명하기 위한 예시에 불과하다. 즉, 데카르트는 정념을 예시하기 위해 정념의

수를 제시하고 또 정념의 순서에 대해서도 언급한다. 가장 첫 번째 정념인 ‘찬탄’에서부터 마지막 정념인 ‘환희’까지의 이 순서는 신적 경이에서 세속적 정서로의 순서이다. 즉, 데카르트는 신으로부터 멀어지는 방향으로의 정념의 계열을 말하기 위하여 정념의 순서를 정하고 배열한 것이다. 앞의 정념의 수에 관해서 언급할 때도 지적하였지만 Passion이 정념으로 번역된 것은 「정념론」의 마지막에 가서는 정념에 세속적 정서에 해당하는 ‘혐오’나 ‘수치’, ‘후회’ 등도 포함되어 있기 때문이다. 그러나 정념은 일차적으로 신의 존재로 인하여 우리가 가지게 되는 종교적 정서에 가깝다. 데카르트는 이 종교적 정서에 해당하는 것을 그 순서상 가장 먼저 제시하고 있다. ‘찬탄’과 ‘존경’이 바로 그것이다.

「정념론」은 영혼이 하는 일-영혼의 기능-을 밝히기 위한 저작이다. 데카르트에 의하면, 영혼의 기능은 능동적 기능-의지-과 수동적 기능-정념-의 측면에서 설명될 수 있다. 먼저, 의지는 다른 것에 의존함이 없이 영혼 그 자체가 발휘되는 것을 가리킨다. 이에 비하여 정념은 영혼이 자발적으로 주체가 되어 발휘하는 것이 아니라, 의도하지 않은 채 발휘되는 것, 즉 영혼이 비자발적으로 받아들이는 것을 의미한다. 다시 말하여, 정념은 몸을 매개로 하여 발휘되어 영혼이 받아들일 수밖에 없는 것이라고 볼 수 있다. 이 점에서 정념은 영혼이 자발적으로 발휘하는 의지와는 구분된다. 의지와 정념이 각각 영혼의 능동적 기능과 수동적 기능에 해당한다는 것은 이러한 뜻에서이다.

위에서 언급한 바와 같이, 데카르트에게 있어서 의지는 영혼이 자발적으로 발휘하는 것임에 비하여 정념은 영혼이 비자발적으로 받아들이는 것을 말한다. 그리하여 데카르트는 의지와 정념은 필연적으로 투쟁의 관계에 있을 수밖에 없다고 본다. 즉, 몸에 의해 발휘되어 영혼이 비자발적으로 받아들이는 것으로서의 기능-정념-은 몸과 별도로 존재하는 영혼이 자발적인 의지를 가지고 발휘하는 것으로서의 기능-의지-에 비추어 볼 때, 분명 다스려지고 제어되어야 하는 영혼의 기능인 것이다.

감각적인 것으로서의 영혼의 하부와 이성적인 것으로서의 영혼의 상부, 더 간단히는 자연적 욕구와 의지 사이에서 벌어지는 모든 투쟁은 샘[송과 선]을 원천으로 하여 거의 동시에 야기되는 두 가지 운동-정기에 의한 몸과 의지에 의한 영혼-들의 대립을 의미한다. 마음 안에는 단 하나의 영혼이 있을 뿐이며, 그 하나의 영혼은 마음 안에 어떠한 다양성도 띠지 않는 것이다. 다시 말하여 감각적인 것으로 보이는 바로 그것은 이성적인 것이며 모든 욕구 또한 의지와 다른 것이 아니다(PS, 47항 ; AT, XI, 364).

위 인용문에서 알 수 있듯이, 데카르트는 영혼의 두 가지 기능인 의지와 정념을 각각 영혼의 상부와 하부로 설명한다. 그리고 영혼 안에서 이 둘 사이의 투쟁이 일어나며 그 투쟁의 성공이 의지인지 정념인지에 따라 영혼이 강한지 약한지 알 수 있다고 언급하고 있다. 데카르트에 의하면, 영혼에는 상부와 하부가 있는데 그중 상부에서는 의지의 기능이 발휘되며 하부에서는 정념의 기능이 발휘된다. 그러나 그와 동시에 데카르트는, 영혼은 단 하나 뿐이라고 말하며 의지와 정념은 다른 것이 아니라고 말하고 있다. 즉, 데카르트는 영혼의 기능을 영혼의 상부와 하부에서 작용하는 영혼의 서로 다른 두 기능인 것처럼 말하면서 그와 동시에 그 둘은 서로 다른 것이 아니라고 말하고 있다. 다시 말하여 데카르트는 몸과 별도로 존재하는 영혼의 기능-의지-을 영혼의 상부에 빚대어 설명하였고 몸과 결합하여 존재하는 영혼의 기능-정념-을 영혼의 하부에 빚대어 설명하고 있지만 그 두 영혼은 다른 것이 아니라고 보는 셈이다. 이렇게 볼 때 데카르트에게 있어서 영혼의 의지와 정념은 각각 영혼의 작용과 몸의 작용을 가리키는 것이 아니라, 둘 다 영혼의 작용이 되 몸을 매개로 하는가 그렇지 않은가에 따라 구분된다고 볼 수 있다.

데카르트 철학에서 '영혼과 몸의 이원론'이 종종 언급된다는 것은 이미 언급한 바와 같다. 데카르트는 영혼의 두 측면-능동과 수동-을 통해 몸과 분리되어 별도로 존재하는 영혼의 기능-의지-과 몸과 결합되

어 몸의 영향을 받는 영혼의 기능-정념-을 동시에 말하고 있는 것이다. 인간은 몸의 영향을 받지 않고는 살 수 없지만 그렇다고 하여 늘 몸에 지배되어 사는 것은 아니다. 즉, 인간은 결국 정념에 의해 살지만 결코 정념에 지배되어 살지도 않는다.

관대한 자아는 정념을 모두 무화[無化]시켜버린 자아가 아니라 정념을 관리하는 자아일 뿐이다. 인간은 어떤 경우에도 정념 자체를 무화시킬 수는 없다(김상환, 2010, p. 35).

요컨대 데카르트는, 인간은 몸의 지배를 받는 존재-정념의 존재-이면서 그와 동시에 그 몸의 지배를 떠나 영혼의 지배를 받는 존재-의지의 존재-라는 점을 밝히고 있는 셈이다. 이렇게 볼 때 데카르트는 의지와 정념이 분리될 수 없는 것임을 강조하면서도 의지가 정념과 별도로 있을 수 있다는 것을 견지하고 있는 셈이다. 앞에서 언급한 ‘자연적 욕구와 의지 사이에서 벌어지는 모든 투쟁’은 의지와 정념의 그러한 두 가지 존재방식에서 비롯되는 싸움을 의미한다. 말하자면 의지와 정념이 투쟁을 벌인다는 것은 한편으로 오로지 영혼의 작용에 해당하는 의지와, 또 한편으로 몸의 지배를 받을 수밖에 없는 정념이 대립한다는 뜻이며 이 점에서 의지와 정념의 투쟁은 영혼 그 자체와 몸의 영향을 받는 영혼 사이의 대립과 다르지 않다. 그리고 이 대립에서 정념은 의지의 제어를 받을 수밖에 없는 것으로 된다. 그의 「정념론」에서 데카르트는 이 점-정념은 의지에 의해서 제어되어야 한다는 점-을 대단히 강조하고 있다. 다만 의지가 정념을 제어한다고 할 때의 그 구체적 양상은 무엇인가 하는 것은 추가적 설명이 필요하다. 그 점을 데카르트는 그의 지식이론으로 설명하고 있다. 데카르트에 의하면, 의지가 정념을 제어할 수 있는 것은 그 의지의 세속적 대응물인 지식이 우리에게 주어져 있기 때문이다.

학교의 교과 중에 명백히 실용적 목적을 위한 내용이 포함되어 있는 것은 사실이지만, 그것은 극히 사소한 예외일 뿐이며, 대부분의 교과는 무엇이 옳으며 착하며 아름다운가-그리고 때로는 거룩한가-를 탐구하는 내용으로 되어 있다(이흥우, 2006, p. 233).

2. 지식과 정념의 관련 : 「정념론」의 교육학적 재조명

데카르트는 의지가 정념을 제어할 수 있는지에 따라 영혼의 힘을 세 가지로 구분한 바 있다. 영혼의 힘에 비추어볼 때 데카르트는, 비록 정념이 영혼의 수동적 기능임에는 틀림없다 할지라도, 영혼 그 자체를 대표하는 기능은 영혼의 능동적 기능-의지-이라고 본다. 그러나 그와 동시에 데카르트는 영혼 안에서의 능동과 수동은 서로 다른 것이 아니라고 말하고 있다. 즉, 데카르트는 한편으로 몸과 분리되어 존재하는 영혼-능동으로서의 영혼, 의지-과, 또 한편으로 몸과 결합되어 존재하는 영혼-수동으로서의 영혼, 정념-을 구분하여 말하고 있지만 그와 동시에 그 둘은 다른 것이 아니라고 말하는 것이다. 또한 '몸은 영혼에 비하여 열등한 것'(PS, 139항 ; AT, XI, 432)이라는 점을 언급하며 영혼은 비록 몸과 결합되어 있지만 몸보다 그 우위에 있는 것임을 데카르트는 분명히 하고 있다. 이때 '몸이 영혼에 비하여 열등하다'는 것은 몸이 영혼보다 수준이 낮거나 능력이 부족하다는 것이 아니라, 오히려 인간의 삶을 결정하고 다스리는 것은 몸이 아닌 영혼이라는 점을 밝히고 있는 것이다. 그리하여 데카르트는 몸의 영향을 받지 않는 영혼-의지-이 몸의 영향을 받는 영혼-정념-을 제어하고 다스려야한다고 언급하고 있다. 이제 이러한 데카르트의 견해를 바탕으로 의지가 정념을 제어한다는 것의 의미와 그 구체적 양상에 대해 고찰해보겠다.

데카르트의 「정념론」은 정념을 그 주제로 하고 있는 것임에는 틀림없다. 그러나 그와 동시에 데카르트는 「정념론」의 곳곳에서 정념과 함

께 의지를 언급하고 있다. 이 점에서 볼 때 데카르트가 「정념론」에서 다루고자 한 것은 몸의 지배를 받을 수밖에 없는 정념과 몸과는 별도로 존재하는 영혼의 의지 사이의 관계인 셈이다.

필자는 이전 학자들이 왜 정념들을 모두 욕욕이나 분노에 연관시키려 했는지 알 수 없다. 왜냐하면 영혼은 찬탄하고, 사랑하고, 희망하고, 두려워할 수 있는 능력을 가졌을 뿐만 아니라, 이와 같은 여러 정념들 각각을 자신 안에 귀속시키는 능력, 그리고 정념의 자극에 의하여 그 자신을 행위로 표출하는 능력을 가지고 있기 때문이다(PS, 68항 ; AT, XI, 379).

위 인용문에서 알 수 있듯이 데카르트는, 영혼은 ‘여러 정념들 각각을 자신 안에 귀속시키는 능력’ 그리고 ‘정념의 자극에 의하여 그 자신을 표출하는 능력’을 가지고 있다고 언급하고 있다. 즉, 정념은 영혼의 의지와는 상관없이 몸에 의해서 발휘되는 것이 아니라, 정념을 받아들일 수 있는 영혼의 능력으로 말미암아 발휘되는 것이다. 이런 의미에서 영혼의 능력은 앞에서 언급한 영혼의 힘과 다른 것이 아니다. 나아가 영혼은 무작정 정념에 휩싸이는 것이 아니라 정념의 자극으로 인하여 그 자신을 바깥의 행위로 표출할 수 있는 능력도 가지고 있다. 요컨대 영혼은 몸을 매개로 발휘된 정념을 정념답게 만드는 힘을 가지고 있으며 그와 동시에 정념에 의존하여 그 자신을 외부의 행위로 표출하는 힘도 가지고 있는 셈이다.

데카르트에 의하며, 영혼은 정념을 받아들이고 또한 그 자신을 외부로 표현하는 능력을 가지고 있다. 그리하여 영혼은 힘 또는 능력과 다른 것이 아니다. 데카르트가 영혼의 능동성을 ‘의지’라고 표현한 것은 바로 그러한 이유에서이다. 의지는 힘을 갖추고 있는 것으로서 몸의 지배를 받는 또 다른 힘인 정념을 제어하면서 그와 동시에 그 자신의 힘을 정념의 힘에 의존하여 바깥으로 표출해낸다. 영혼이 정념을 정념답게 만든다는 것에서 짐작할 수 있듯이 정념은 영혼의 제어를 받을 때 비로

소 정념다운 정념이 될 수 있다. 정념이 영혼의 수동성이라는 것은 이러한 이유에서이다. 애당초 정념은 영혼을 받아들임으로서 성립가능하다는 점에서 정념은 또한 수용성을 특징으로 한다. 영혼과 정념의 관련을 설명할 때에 데카르트가 쓰고 있는 ‘passivity’는 ‘수동성’과 함께 ‘수용성’을 동시에 뜻하지만, 정념은 영혼으로 인하여 성립하며, 또 영혼으로 인하여 그 진정한 모습을 띠게 된다는 점에서 수용성이라는 번역이 더 적합할 것이다. 다시 말하여 정념은 영혼의 힘을 고스란히 자신의 힘으로 삼을 때 마음의 거센 동요가 사라진 평정의 마음을 되찾을 수 있다.

자유의지는 우리를 우리 자신의 주인으로 만들어준다. 또한 신이 우리에게 주신 바로 그 권리[자유의지]를 게으름으로 인해 절대 잃지 않는다면, 우리는 그 자유의지에 힘입어 다소간 신에 다가갈 수 있게 된다(PS, 68항 ; AT, XI, 379).

앞 절에서 언급한 바와 같이, 신에게서 부여받은 의지는 처음부터 인간에게 힘으로 작용하는 것이 아니라, 인간이 정도껏 그것을 실현하기 위해 노력을 기울일 때 힘을 발휘한다. 이 점에서 의지는 인간이 그 스스로의 주인이 되어 그 힘을 갖추려고 할 때 비로소 발휘된다고 볼 수 있다. 의지는 그 의미상 자유의지인 셈이다. 데카르트에 의하면, 인간은 의지로 인해 스스로의 주인이 될 수 있으며 게으름으로 의지를 잃지 않는다면 신에 다가갈 수 있다. 이것은 인간이 스스로의 주인이 되어 나아가야 할 방향을 제시하는 것으로서, 그 방향은 바로 신으로의 방향이라는 것을 뜻한다. 즉, 데카르트는 몸과 별도로 존재하는 영혼의 의지로 인해 비로소 인간은 진정한 삶의 주체로서 살아갈 수 있으며, 나아가 신성으로서의 삶을 영위할 수도 있다고 언급하고 있는 것이다. 그러나 몸과 별도로 존재하는 영혼의 의지는 항상 정념을 동반한다는 점 또한 언급하고 있다.

순수하게 영혼의 단독 작용에 의해 발휘되는 지적인 기쁨과 정념으로서

의 기쁨을 혼동해서는 안 된다 … 영혼이 몸에 결합해 있는 동안에는 이 지적인 기쁨은 정념으로서의 기쁨을 동반할 수밖에 없다(PS, 91항 ; AT, XI, 397).

기쁨에는 ‘지적인 기쁨’과 ‘정념으로서의 기쁨’이 있다. ‘지적인 기쁨’은 몸과 별도로 존재하는 영혼에 의해서 발휘되며 ‘정념으로서의 기쁨’은 몸과 결합되어 존재하는 영혼에 의해 발휘된다. 그리고 이 두 가지 기쁨은 항상 동시에 존재한다고 데카르트는 말하고 있다. 그러나 그와 동시에 데카르트는 ‘지적인 기쁨’과 ‘정념으로서의 기쁨’을 혼동해서는 안 된다고 언급하고 있다. 앞 절의 「정념론」을 소개하는 부분에서도 언급하였지만 데카르트는 영혼의 힘을 ‘단호하고 확고한 판단’(PS, 48항 ; AT, XI, 367)이라고 말한 바 있다. 그리하여 데카르트에게 있어서 ‘단호하고 확고한 판단’은 의지가 정념을 제어하고 다스릴 수 있는 영혼의 힘인 셈이며 그것은 의지와 정념을 구분할 때 비로소 가능해지는 것이다. 즉, 데카르트는 「정념론」에서 영혼의 ‘단호하고 확고한 판단’을 대단히 중요하게 여기고 있으며 영혼이 그러한 판단을 얼마나 따르는지에 따라 영혼의 강함과 약함이 결정된다고 보며 나아가 영혼의 그 판단은 ‘진리의 인식’에 근거할 때 의미가 있다고 언급한다(PS, 49항 ; AT, XI, 368).

우리가 경험과 이성을 사용해야만 하는 이유는 다음과 같다. 좋은 것과 나쁜 것을 구분하여 서로 혼동하지 않고, 그것들의 진정한 가치를 분간해내며, 어떤 것으로도 과도하게 치우치지 않기 위함이 그것이다(PS, 138항 ; AT, XI, 431).

데카르트는 경험과 이성의 필요성을 좋은 것과 나쁜 것의 구분—더 정확히는 ‘단호하고 확고한 판단’—과 관련시킨다. 다시 말하여 ‘단호하고 확고한 판단’은 우리가 경험과 이성을 사용할 때에 가능한 것인 셈이다. 데카르트가 「정념론」 제 1부의 마지막에 ‘부지런히 훈련하고 지도

하면 모든 정념에 대해 절대적 지배력을 얻을 수 있다'(PS, 50항 ; AT, XI, 370)고 언급한 것 역시 '단호하고 확고한 판단'을 바탕으로 정념을 지배하는 것은 경험과 이성을 구사할 때에만 가능하다는 것을 말하기 위한 것이다. '악덕은 무지에서 온다'(PS, 160항 ; AT, XI, 452)는 데카르트의 말은 그 점을 보여주고 있다. 여기서 악덕은 좋은 것과 나쁜 것이 뒤범벅된 채 어느 한쪽으로 치우치거나 과도하게 표출되는 것을 가리킨다. 데카르트에 의하면, '단호하고 확고한 판단'은 정념을 '과도하게 치우치지 않은' 상태로 이끈다. 이것은 곧 정념의 이상적인 상태는 '중용'이라는 것을 뜻한다. 요컨대 데카르트는 '단호하고 확고한 판단'에 의하여 정념이 그 이상적인 상태라 할 수 있는 중용에 이를 수 있다고 말하는 셈이다.

예컨대 기뻐하는 마음의 경우에, 마땅히 기뻐해야 할 때에 기뻐하는 것과 그렇지 않을 때에 기뻐하는 것 사이에는 차이가 있을 것이다. 그리고 그 두 가지를 구분할 수 있는 것은 오직 '옳게' 기뻐하는 표준이 무엇인가에 의하여 결정된다(박종덕, 2010, p. 52).

위 인용문의 '마땅히 기뻐해야 할 때에 기뻐하는 것'은 바로 정념이 '단호하고 확고한 판단'에 의해 제어된 상태를 말한다. 그리하여 영혼이 기뻐해야 할 때에 기뻐하고, 슬퍼해야 할 때에 슬퍼하는 것은 '무지'의 상태에서는 불가능하며, '옳게' 기뻐하고 슬퍼할 수 있도록 하는 '단호하고 확고한 판단'에 의해서 비로소 가능해진다. 그리고 바로 그 '단호하고 확고한 판단'의 경험적 대응물은 지식과 다른 것이 아니다. 결국 데카르트는 지식에 의하여 정념이 중용의 상태에 이를 수 있어야 한다는 점을 강조하고 있다.

참된 지식에 의해 추구되는 것인 한, 욕망은 결코 나쁜 것이 될 수 없다. 욕망이 과도하지 않게 되는 것은 오로지 참된 지식에 의해 제어될 때이

다(PS, 141항 ; AT, XI, 434).

욕망이 ‘참된 지식’에 의해 추구된다는 말은 ‘참된 지식’에 의해 제어된 상태, 다시 말하여 욕망이 과도하게 치우치지 않은 상태를 뜻하며, 그것은 바로 앞에서 언급한 중용을 가리킨다. 이 점에서 의지가 정념을 제어한다는 것의 의미는 의지의 경험적 대응물이라 할 수 있는 지식이 정념을 제어하여 중용의 상태로 이끈다는 것이다. 그리고 영혼의 힘—‘단호하고 확고한 판단’—을 구체화한 것, 다시 말하여 문자로 표현한 것이 바로 지식이라는 점에서 그 ‘단호하고 확고한 판단’은 지식에 의하지 않고는 획득되지 않는다.

그리하여 정념과 의지의 관련은 획득의 맥락에서 설명될 수밖에 없고 또 설명되어 마땅하다. 물론 데카르트의 「정념론」이 정념과 의지를 획득의 맥락에서 설명하고 있지 않는 것은 아니다. 데카르트는 「정념론」의 여러 항에 걸쳐 분명 끊임없는 노력으로 영혼의 힘을 강하게 할 수 있다고 말하고 있는 것이다. 다만 데카르트는 그 끊임없는 노력이 어떤 것인지를 자세히 설명하지 않는다. 예컨대 어찌하여 지식이 정념을 제어하는 역할을 하는 것인지, 또 지식에 의하여 제어된 정념은 곧 어떤 것인지, 더 나아가 지식을 내용으로 하는 학교의 교과가 과연 정념의 제어를 가능하게 하는 것인지 등에 대해서 데카르트는 설명하지 않는다. 이것은 데카르트가 교육적 맥락—획득의 맥락—에 관심을 두지 않았다는 뜻이다. 그러나 이 점은 보완될 필요가 있다. 나아가 「정념론」을 교육적 맥락에서 설명하는 것이야말로 비로소 데카르트의 「정념론」에서 언급되고 있는 정념과 의지—더 정확히는 정념과 지식—가 맺는 관련을 구체적 수준에서 제대로 설명하는 것이 된다.

통상 ‘지식’이라는 이름으로 통용되는 다양한 명제 중에서, 학교에서 가르치는 교과는 거의 전부가 ‘지식’이라는 이름에 합당한, 가장 엄밀한 의미에서의 지식으로 이루어져 있습니다. 이것을 우리는 ‘학문적 지식’ 또는 ‘이

론적 지식'이라고 부릅시다마는, '예술적 지식', '체육적 지식'도 여기에 예외가 아닙니다. 이런 지식은 어떤 것이든지 그 이면에 '표현 이전의 표준'을 깔고 있습니다. 지식이 지식인 것은 그것이 이 '표현 이전의 표준'을 표현하고 있기 때문입니다. 그러나 이 표준은 아직 지식이라는 형태로 표현되기 이전의 것이므로 그것은 우리가 진선미성이라고 부르는 모든 가치 있는 것들을 그중의 어느 것도 아닌 채로 고스란히 갖추고 있습니다. 그것이 학문과 도덕과 예술과 종교로 표현될 때 그것은 眞과 善과 美와 聖이 됩니다. 그런데 그 '표현 이전의 표준'은 지식에만 있는 것이 아니라 우리 마음에도 있습니다. 이것을 우리는 '본성'이라고 부릅시다. 우리가 학문을 이해하고 예술에서 아름다움을 느끼고 도덕적인 의분을 품고 거룩함에 고개 숙이는 것-한 마디로 진선미성을 진선미성으로 알아볼 수 있는 것-은 우리 마음 속에 그 표현 이전의 표준이 있기 때문에 가능한 것입니다(이홍우, 2017, p. 435).

위 인용문에서 확인할 수 있듯이 학교교육에 의해서 전달되는 지식은 '표현 이전의 표준'을 표현하고 있다. 정념이 지식에 의해서 제어될 수 있는 것은 바로 그 지식이 '표현 이전의 표준'을 획득하는 '매체'가 되기 때문이다(이홍우, 2014, pp. 232ff, 295ff). 위 인용문에서 설명된 바와 같이 '표현 이전의 표준'은 '아직 지식이라는 형태로 표현되기 이전의 것이므로 그것은 우리가 진선미성이라고 부르는 모든 가치 있는 것들을 그중의 어느 것도 아닌 채로 고스란히 갖추고 있는 것'으로서, 뜻모르게 분출되는 정념에 휘둘림이 없이 평정된 정념-중용-을 회복하도록 해준다.

데카르트의 지식이론은 위의 인용문에 나타나 있는 견해에 비추어 설명될 수 있다. 다만 데카르트의 지식이론에 특이성이 있다면, 그가 언급하고 있는 지식은 영혼의 경험적 대응물이라는 점이다. 이것은 곧, 데카르트에게 지식은 신의 세속적 대응물이라는 것을 뜻한다. 데카르트가 보기에 지식은 신이 인간에게 흔적을 남긴 그의 세속적 대응물이기 때문이다. 그리하여 데카르트에 의하면, 지식에는 신의 의지가 표현되어

있다. 데카르트가 그 신의 의지를 의지라고 부른다는 것은 이미 확인한 바 있다. 우리에게 무기력한 정보의 덩어리로만 보이는 그 지식은, 알고 보면, 신의 의지를 표현하고 있는 셈이다. 우리가 조금이라도 신의 의지를 소유할 수 있게 되는 것은 오직 그 지식에 의해서이다. 「정념론」은 지식을 배워 ‘표현 이전의 표준’을 획득한 상태를 신의 의지-더 간단히는 의지-라는 용어를 빌어 동적으로 설명하고 있다고 볼 수 있다.

데카르트의 이러한 견해는 플라톤의 법률에 언급되어 있는 다음의 말-‘인간은 신의 꼭두각시이다’(Laws, 644e)-을 떠올리게 한다. 플라톤에 의하면, 지식을 배우는 일은 신의 의지에 사로잡히는 것과 다르지 않다. 이러한 관점은 지식을 배워 성취감을 만끽하는 것과는 거리가 있어 보인다. 플라톤의 그 견해, 그리고 그것을 부연하고 있는 것으로 보이는 데카르트의 견해는, 지식을 배워 신의 의지를 갖추는 일이 도리어 그 당사자로 하여금 자신의 부족함을 자각하게 하는 것이다. 그러나 또 한편, 지식을 배워 신의 의지를 우리 자신의 것으로 삼을 때에는 그 신의 의지에 가까이 가려는 동경과 찬탄도 함께 가질 수 있다. 데카르트는 이 동경과 찬탄의 마음을 인간이 가질 수 있는 최고의 정념이라고 밝힌 바 있다.

영혼은 자신이 아닌 다른 곳에서 오는 어떤 혼란에도 훼손될 수 없음을 보면서 영혼 자신의 완벽함을 알게 된다(PS, 148항 ; AT, XI, 442).

표면상 데카르트의 「정념론」은 욕망론으로 간주되기 쉽다. 그러나 이 경우의 욕망론은 보통의 의미에서의 욕망과는 다른 것으로 이해될 필요가 있다. 「정념론」을 굳이 욕망론으로 부르지 못할 것도 없지만 욕망의 개념은 영혼의 운동과 관련지을 수 있을 때에 비로소 그 개념적 성격을 제대로 설명할 수 있다는 것 또한 분명해 보인다. 더구나 「정념론」에서 강조되고 있는 것은 학교에서 전달되는 지식의 가치이다. 데카르트는 자신의 정념론에서 욕망이론과 지식이론의 관련을 확립하고자 한 것이다.

「정념론」이 교육론으로 이해되어야 하는 것은 바로 이러한 이유에서이다. 「정념론」은 지식이론이 욕망이론과 맺는 타당한 관련에 관심을 기울이게 한다.

IV. 요약 및 결론

근대 철학의 아버지로 지칭되는 데카르트는 중세에서 근대로 넘어오는 과도기를 산 인물이다. 데카르트에게 중세적 사고는 완전히 부정되기 어려운 것이다. 물론 데카르트가 내세운 방법적 회의는 명백히 근대적 요소이다. 방법적 회의로 대표되는 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제는 주체로서의 개인이 사유의 당사자라는 근대의 사상적 경향을 보여준다. 이 근대적 사상의 경향을 쫓아가면서 데카르트는 신 또한 방법적 회의-사유-의 대상이 될 수 있다는 것을 보여주었다. 데카르트는 신의 존재 또한 사유의 대상이라는 점을 밝혀내고자 한 셈이다. 데카르트가 자아-사고의 주체-의 존재를 증명하기에 앞서 신의 존재를 증명하려고 한 것은 그에게 남아있는 중세적 사고방식의 한 단편을 보여준다. 적어도 데카르트 이전의 신은 사유의 대상이 아니라 신앙의 대상이었다. 다만, 데카르트는 근대로 넘어오는 과도기적 삶을 살며 사유에 의하여 증명되는 신의 존재를 완전히 부정하기 어려웠다. 말하자면 신이 존재한다는 것은 굳이 신앙의 힘을 빌지 않더라도 사유에 의해서도 밝혀낼 수 있다는 것이다.

데카르트가 내세운 근거는 지성이었다. 자연과학의 공리는 수학의 공리와 같이 인간정신에 스스로 나타나는 것이 아니면 안 된다. 그것은 의심의 여지가 없을 만큼 명백한 것이어야 한다. 우리는 더 이상 의심할 수 없게 될 때 비로소 사상의 토대가 되는 바위에 닿는 것이다. 그러므로 우리는 단지 의심하는 것에 의해서만 거기에 도달할 수 있다(Bronowski & Mazlish, 1970/2003, p. 253).

데카르트에 의하면, ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 통해 알 수 있는 것은, 방법적 회의-‘나는 생각한다’는 것-의 결과로 ‘나’의 현존-‘나는 존재한다’는 것-은 받아들일 수밖에 없다는 것이다.

이 점에서 ‘나’의 현존은 ‘나는 생각한다’는 데카르트의 명제의 논리적 가정이라고 볼 수 있다. 그리하여 데카르트가 방법적 회의를 통하여 밝혀낸 ‘나’의 현존은 철학의 제 1원리가 되는 것이다. 물론 이 경우의 ‘철학’은 학문을 가리킨다. 자아의 현존은 끊임없는 사유-학문-가 마지막에 봉착하게 되는, 사유의 종착점이다.

한편 코플스톤은, 데카르트의 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제는 ‘인식의 순서’에 비추어 파악될 때 비로소 ‘자아의 현존’이 확인된다고 표명한 바 있다. 그러나 데카르트의 그 명제는 ‘존재의 순서’에 비추어 해석될 수도 있다. ‘존재의 순서’로 보면 사고의 주체로서의 자아가 성립하기 위해서는 그 자아를 성립시키는 그 이전의 것이 존재한다고 보지 않으면 안 된다. 그리고 그 자아를 성립시키는 것, 그것을 가리켜 데카르트는 ‘실체’, 즉 신이라고 본다. 데카르트는 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 명제를 ‘존재의 순서’로 이해해보면 사고의 주체로서의 자아가 존재하기 위해서는 실체로서의 자아-신-가 먼저 존재한다고 보아야 한다는 점을 밝히고 있다. 그리고 실체로서의 자아는 신과 다른 것이 아니라는 점에서 ‘나는 생각한다 그러므로 존재한다’는 데카르트의 명제는 사고의 주체로서의 자아는 물론이요 그 자아를 성립시키는 신성으로서의 자아 또한 드러내고 있다. 코플스톤은 데카르트의 그 명제는 존재의 순서가 아닌 인식의 순서에 비추어 파악되어야 한다는 주장을 견지한 나머지 ‘자아의 현존’은 또한 신의 현존이라는 점을 굳이 강조하지 않는다. 그러나 데카르트의 의도는 사고의 주체로서의 자아에 깔려 있는 신성으로서의 자아를 드러내는 데에 있었다고 보지 않으면 안 된다. 데카르트가 자아의 현존을 성립시키는 그 신성으로서의 자아를 ‘실체’라고 언급하고 있는 것도 그러한 이유에서이다.

사고의 주체로서의 자아가 몸 안에 있는 것이라면, 신성으로서의 자아는 몸을 초월하여 존재하는 것이다. 몸 안에 있으면서 그와 동시에 몸을 초월하여 있는 것은 신 이외의 그 밖의 다른 것에서 찾을 수 없다. 이 점에서 데카르트의 자아는 내재적 자아-몸 안의 자아-이면서

그와 동시에 초월적 자아-몸을 초월한 자아-라고 볼 수 있다. 자아의 이 두 가지 존재방식은 그의 마지막 저서로 알려져 있는 「정념론」에 이르러 영혼의 두 가지 양상으로 구체화된다.

오늘날 데카르트는 영혼과 몸의 이원론자로 알려져 있다. 그러나 데카르트가 실지로, 영혼이 몸과 마찬가지로의 형태로 존재한다고 간주하였는지는 의문이 든다. 오히려 데카르트는 영혼과 몸을 ‘철학적 차원’에서 구분한 것은 분명하지만, ‘실존적 차원’에서는 영혼과 몸의 단일성을 강조한 바 있다.

데카르트는 ‘명석하고 판명한 개념화’의 철학적 차원에서는 영혼과 몸의 이원성을 주장한다. 그러나 데카르트의 강조점이 영혼과 몸의 단일성에 있을 때에는 일상 경험의 실존적 차원에서 그 단일성을 언급하고 있다 (Peursen, 1966, p. 32).

여기서 ‘철학적 차원’은 사유의 차원-‘명석하고 판명한 개념화의 수준’-과 동일한 것이다. 데카르트는 이 철학적 수준-사유의 수준-에서 신의 존재를 증명하려고 하였다. 「정념론」은 사유의 차원에서 밝혀낸 신의 존재를 인간의 몸이라는 실존의 차원과 관련하여 밝혀보려는 시도이다.

데카르트에 의하면, 몸을 초월하여 존재하는 신은 인간의 몸 안에 그와 닮은 것을 남겨놓았다. 그것이 곧 영혼이다. 데카르트는 이 점을 밝히기 위하여 영혼의 기능을 분석한다. 그 분석의 결과 데카르트가 찾아낸 것은 영혼의 기능에는 능동적 측면과 수동적 측면-더 정확히는 수용적 측면-이 있다는 점이다. 그리고 그 각각을 가리켜, 데카르트는 ‘의지’와 ‘정념’이라고 부르고 있다. 데카르트에 의하면, 정념은 의지에 의해 제어될 때에 비로소 정념다운 정념-‘중용’-이 될 수 있다. 또한, 정념이 의지에 의해 제어될 수 있는 것은 참된 인식을 바탕으로 한 ‘단호하고 확고한 판단’에 의해서 가능하다. 여기서 참된 인식은 지식과 다

른 것이 아니며, 그 지식은 학교교과로 대표된다는 점에서 결국 데카르트가 언급하는 의지와 정념의 관련은 교과교육과 정념의 관련으로 귀착된다.

신이 우리 몸에 넣은 모든 영혼들이 개인에게 동일하게 고상하고 힘이 있다는 것은 아니다 … 좋은 교육이 출생의 결함을 교정하는 데에 많은 도움을 준다는 것은 확실하다(PS, 161항 ; AT, XI, 454).

요컨대, 정념은 지식을 배움으로써 회복된 의지-영혼의 능동-가 몸 또는 마음에 자신의 흔적을 남긴 것-영혼의 수용-이다. 이렇게 볼 때 의지에 의해서 정념이 제어되는 것은 오직 능동성으로서의 신에 의해서 가능하다. 우리는 그 신의 의지에 힘입어 지식을 배우고 또 인간다운 마음-정념다운 정념, 중용-을 가지게 된다.

이제 본 논문을 마치며 앞으로의 연구 과제를 제시해보겠다. 데카르트의 「정념론」을 출발점으로 하여 후속적으로 기대되는 한두 가지 질문은, 인간 마음 안에 꿈틀거리는 힘의 덩어리-욕망-와, ‘표현 이전의 표준’을 그 이면에 가지고 있는 지식이 맺는 관련은 무엇인가, 나아가 그 욕망은 항상 몸과 관련된다는 점, 그리고 지식은 항상 마음과 관련된다는 점에서 몸과 마음이 맺는 관련은 무엇인가 하는 것이다. 이러한 질문들은 데카르트의 「정념론」에서 다소간 시사되는 것이지만 오늘날 양의 동서를 막론하고 규명해볼 필요가 있는 질문들이다.

<참고문헌>

1. 데카르트 전집

Oeuvres de Descartes. Charles Adam et Pierre Tannery(éd.).
Paris. 1897-1913.

2. 데카르트 저서의 영역 및 국역본

*A Discourse on the Method : Of Correctly Conducting One's
Reason and Seeking Truth in the Sciences*. trans. by
Ian MacLean. Oxford Univ. Press. 2008.

*Meditations on First Philosophy : With Selections from the
Objections and Replies*. trans. by John Cottingham.
Cambridge Univ. Press. 2016.

Rules for the Direction of the Mind. trans. by Harold H.
Joachim. Scholar's Choice. 2015.

The Passions of the Soul. trans. by Stephen H. Voss. Hackett
Pub Co, Inc. 1989; trans. by Michael Moriarty. Oxford
Univ. Press. 2015.

The Principles of Philosophy. trans. by John Veitch.
CreateSpace. 2014.

The Philosophical Writings of Descartes : Vol I, II. trans. by
John Cottingham. Robert Stoothoff. Dugald Murdoch.
Cambridge Univ. Press. 1985.

「방법서설, 정신지도를 위한 규칙들」. 이현복. 문예출판사. 1997.

- 「성찰」. 이현복. 문예출판사. 1997.
 「정념론」. 김선영. 문예출판사. 2013.
 「철학의 원리」. 원석영. 아카넷. 2012.

3. 해설서 및 참고문헌

Platon, *Laws*

- 김상환(2010). ‘데카르트의 정념론과 그 이후’. 한국기호학회. 「기호학연구」. pp. 9-50.
- 김선영(2012). ‘데카르트에서 영혼과 몸의 결합과 그 현상으로서의 정념 : 지각, 감정, 동요’. 고려대학교 철학연구소. 「철학연구」. pp. 167-97.
- 박종덕(2010). 「중용의 교육이론」. 교육과학사.
- _____(2016). ‘영혼심리학 서설 : 용의 분석심리학의 한 해석’. 한국도덕교육학회 · 성경재. 「정신분석학과 교육」. pp. 29-57.
- 이흥우(2006). 「대승기신론통석」. 김영사.
- _____(2017). 「신수 교육과정이론」. 교육과학사.
- Bettelheim, B.(1984). *Freud and Man's Soul*. New York: Vintage Books.
- Bronowski, J. & Mazlish, B.(1970). *The Western Intellectual Tradition : From Leonardo to Hegel*. Penguin Books.
- 차하순(역). 「서양의 지적전통」. 학연사. 2003.
- Collingwood, R. G.(1960). *The Idea of Nature*. Oxford Univ. Press. 유원기(역). 「자연의 개념」. 이제이북스. 2004.
- Copleston, F. C.(1994). *History of Philosophy. Volume 4*. New York: Doubleday.

- Markie, P.(1992). The Cogito and its Importance. John Cottingham(ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge Univ. Press. pp. 140-173.
- Peursen, C. A. V.(1966). *Body, Soul, Spirit : A Survey of the Body-Mind Problem*. trans. by Hubert H. Hoskins. Oxford Univ. Press. orig. 1956.
- Ryle, G.(1949). *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble.

ABSTRACT

The Interpretation of Descartes'
The Passions of the Soul
in Relation to Educational Theory

Kim, Ji-Hyun

Major in Counselling Education
Graduate School of University of Ulsan

Major Advisor : Park, Jong-Duk

The purpose of this study is to interpret *The Passions of the Soul* by Descartes from an educational viewpoint. *The Passions of the Soul* explains the relation of the theory of the soul with that of the knowledge. In this sense, the educational interpretation of it reveals the relation between passions, one aspect of the soul, and subject matter which rendered knowledge transmittible to the learner. *The Passions of the Soul* centers around the theory of subject matter.

The theory of the soul presented in *The Passions of The Soul* was proposed in the process of overcoming one problem in his theory of the self. Descartes' theory of the self is confirmed in *A Discourse on the Method*, his another major work. The theory of the self in *A Discourse on the Method* has

a clue in Descartes' famous proposition, *Cogito, ergo sum*. What this proposition confirms is that the existence of self('I am') is logical presupposition of methodic doubt('I think'). According to Copleston, the relation between the two paragraphs(methodic doubt and the existence of self) of the Descartes' proposition can be understood in reference to the order of cognition and that of being. To make methodic doubt possible, according to the order of cognition, the existence of self should be assumed. In this sense, the self refers to the one as the subject of thinking which establishes methodic doubt. Meanwhile, according to the order of being, the self as the substance should be kept before the self in order to establish existence of self. In this sense, the self refers to the divine subject that establishes appropriately the self as the subject of thinking. This divine subject can be called the self as divinity in comparison with the self as the subject of thinking.

According to Copleston, Descartes' theory of the self should be explained only for the self as the subject of thinking which is understood in the order of cognition, not for the self as divinity which is understood in the order of being. Apart from that viewpoint, the self presented in *A Discourse on the Method* should be considered to have both aspects, the self as the subject of thinking and the self as divinity. However, in that the self as the subject of thinking is confined in the body and the self as divinity transcends the body, two types of the existence aspects of self raise a new theoretical problem. The problem is how the self is confined in and transcends the body

at the same time. The theory of the soul presented in *The Passions of the Soul* gives one answer to this theoretical problem.

The key to examining Descartes' theory of the soul is the relation between will and passions suggested in *The Passions of the Soul*. (For reference, *The Passions of the Soul* is known for the last work of Descartes.) According to Descartes, the action of the soul can be explained in the aspects of activity and passivity. The will indicates the active aspect of the action of the soul and refers to the action of the soul which transcends the body(God). In contrast, the passions indicate the passive aspect of the action of the soul and refer to the action of the soul confined in the body. This division of the will and passions by Descartes also implies the relation of them. The will which transcends the body, as it were, performs the function of controlling passions influenced by the body. And the control of passions by will is possible only when the difference between will and passions is assured by clear and distinct judgement. This clear and distinct judgement is not different from methodic doubt or knowledge. Methodic doubt features clear and distinct judgement that seeks thoroughly all conceptual distinction. The same is true of conceptual distinction of will from passions. According to Descartes, the control of passions by will is possible by pursuing the difference between the two until there is no doubt about it. In this sense, the control of the will over the passions refers to the control of the passions by knowledge, secular expression of will(knowledge on the basis of conceptual distinction). And the

controlled passions are not something else different from themselves but motionless balance (中庸, Chung Yong) which made the passions be just themselves. It turns out by *The Passions of the Soul* that motionless balance acquired by learning knowledge in which God's will dwells forms the core of the human mind.

Key words : Descartes, methodic doubt, self, soul, will, passion,
subject matter