

스토아적 감정 이론: 추론적 구조, 동의 그리고 책임

이창우*

【요약】

스토아는 감정에 있어서의 인지적 개입에 관해 분명하고도 일관적인 그리고 비교적 체계적인 입장을 견지했다. 감정 문제에 관한 스토아적 입장은 강력한 인지주의라고 말할 수 있다. 스토아 철학자들이 볼 때 모든 감정들—정확히 표현하면 정념들—은 그 자체가 인지적 판단이거나 인지적 판단으로 환원될 수 있다. 나아가 정념들에 연루된 인지적 판단들은 모두 거짓 판단들이다. 그런 점에서 정념은 모두 거짓 판단이거나 거짓 판단으로 환원된다. 그리고 이 거짓 판단은 여러 가지 믿음들로 이루어진 추론으로부터 연역된 결과물이다. 따라서 감정은 잘못된 추론의 부산물이다. 뿐만 아니라 이 추론은 정신적인 지향적 사건과 본질적으로 연관되어 있다. ‘동의함’이라는 정신적 사건은 외부 세계 자체가 아니라 그것에 관한 나의 인상과 나의 생각으로 방향을 틀고 있다. 동의는 언제나 나의 인상 혹은 생각에 지향되어 있다. 스토아적 충동 개념은 지향성 아이디어로 해석될 수 있다. 정념은 우리의 지향적 태도에 의해 촉발된 그리고 동시에 우리가 조직한 추론에 의해 연역된, 거짓 판단이거나 거짓 판단에 완전히 의존한다. 따라서 정념은 외부에 의해 촉발된 것이 아니라 내가 어떤 인상에 대해 동의함으로써 발생된, 내가 불러일으킨 사건이다. 그러므로 정념은 나의 것이며 나의 책임이다.

【주제어】 스토아, 감정, 정념, 동의, 책임

* 가톨릭대학교 철학과

** 이 논문은 2011년 11월 전남대 호남학연구원 및 인제대 인간환경미래연구원 연합학술대회에서 발표되었던 초고를 수정, 보완한 것이다. 학술대회의 논평자 강상진 선생님께 감사를 표한다.

*** 본 연구는 2011년도 가톨릭대학교 교비연구비의 지원으로 이루어졌음.

I. 들어가는 말

갈레노스(Galenos)의 보고에 따르면¹⁾, 크뤼시포스(Chrysispos)는 그의 책 『영혼에 관하여』에서 그리스 연합군 총사령관 아가멤논의 불안, 두려움 그리고 괴로움에 관해 이야기하고 있다. 트로이 군대는 그리스 연합군의 캠프 코앞까지 진격해서, 해변에 정박된 배들을 불살라버림으로써 귀향할 수 있는 모든 수단들을 없애버리고자 한다. 이 상황을 눈앞에서 보고 있는 아가멤논은 두려움에 떠다. 그의 심장은 격렬히 뛰기 시작하고 마침내 그는 비명을 지른다.²⁾ 또, 크뤼시포스는 그의 책 『정념(情念)에 관하여』에서 메데아의 고통에 관해 다음과 같은 언명을 하고 있다고 갈레노스는 전한다.³⁾ 이아손을 응징하려는 메데아는 그와 함께 낳은 아이들을 살해할 것을 결심한다. 이 행위가 자신에게 엄청난 고통을 안겨다 줄 것이라는 점을 그녀는 잘 알고 있지만 복수에 대한 그녀의 욕망은 변함이 없다.⁴⁾

두려움, 괴로움, 분노, 슬픔, 갈망, 욕망, 쾌락, 일반적으로 감정(感情, emotion)의 문제는 스토아 철학자들이 관심 가졌던 중요한 주제 중의 하나였다. 스토아 철학자들이 이 주제에 대해 던졌던 핵심 질문은 “감정은 우리에게 일어나는 것인가, 아니면 우리가 일으키는 것인가?”로 집약된다. 그리고 이 질문과 함께 자연스럽게 부각되는 또 다른 질문은 “우리는 얼마만큼 우리의 감정에 대해 책임을 지는가?”이다. 이 글은 이 두 질문에 대한 스토아적 입장을 밝히고자 한다.

본론에 들어가기 전에 용어 번역에 관해 미리 말을 해두자. 우리말 ‘감정’에

1) 갈레노스, Philip De Lacy (ed.), *De Placitis Hippocratis et Platonis*, (이하 ‘PHP’로 약칭) 3.2-3, 3rd ed., (Akademie Verlag: Berlin, 2005).

2) 『일리아스』, 10.9-10.

3) PHP, 4.6-7.

4) 에우리피데스, 『메데아』, 1078-9.

해당하는 그리스어 단어들 중 가장 근접하는 것은 'pathê'이다. 이 단어는 원래 일상용어이지만 스토아 철학자들은 이를 자신들의 전문용어로 발전시켰다. 필자는 이 글에서 'pathê'를 '정념'(情念)으로 번역하겠다.⁵⁾ 그리고 철학사에서 회자되는 스토아적 용어 'apatheia'는 '무정념'으로 번역하겠다. 곧 밝히겠지만, 필자가 볼 때 정념은 넓은 의미의 감정의 부분집합이다. 스토아 철학자들은 감정, 즉 우리가 겪는 심적 사건들 일반과 이 사건들의 특수한—그리고 첨예하게 두드러지는—부분 집합을 구분하고자 했다. 필자가 제대로 이해했다면, 이 구분은 스토아 이전에 분명하지 않았다. 물론, 인간이 겪는 심적 사건들 일반 역시 일상용어로 'pathê'로 불린다는 사실을 그들은 잘 알고 있었지만, 이들은 이 단어를 보다 좁은 의미로(즉 전문 용어로) 사용할 것을 제안했다. 이들의 이런 취지를 살려, 필자는 적어도 스토아적 문맥에서는 이 단어에 대한 번역어로서 '정념'을 사용하고자 한다.⁶⁾

II. 혼합적 탐구 방법

감정 연구에 관해서 아리스토텔레스는 의미 있는 언명을 한다. 아리스토텔레스는 이 언명을 통해서, "감정의 문제 그리고 일반적으로 마음의 문제를 우리는 어떤 식으로 연구할 것인가?"라는 질문에 대해서 두 가지 방법을 제공한다.

-
- 5) 사전적으로 '정념'은 '감정(感情)에서 생기는 사념(思念)'이다. 관용적 표현('정념에 사로잡히다', '정념으로 꽂 차 있다', '어지러운 사념', '사념에 빠지다' 등)에서도 알 수 있듯이 우리말 '정념'과 '사념'은 주로 부정적인 뉘앙스로 쓰인다.
- 6) 이런 정황으로 인해 다른 문맥, 예컨대 아리스토텔레스적 문맥에서는 'pathê'를 감정으로 번역해야 할 것으로 필자는 생각한다.

자연학자와 변증론자는 그것들[=감정들, *pathê*] 각각에 대해 다른 방식으로 규정을 할 것이다. 예컨대 분노가 무엇이나에 관해서, 변증론자는 "보복에 대한 욕구" 혹은 그와 같은 식으로 규정할 것이다. 반면에 자연학자는 "심장 주변에 흐르는 더운 피가 끊는 것"으로 규정할 것이다. 감정들에 대해서, 한 사람은 질료를 제공하고 다른 한 사람은 형식(*eidos*)과 논변(*logos*)을 제공한다.⁷⁾

스토아 역시 두 가지의 방법을 다 가지고 있다. 단, 아리스토텔레스는 두 가지의 방법을 분리해서 사용할 것을 제안하는 생각을 함축하고 있지만, 또 실제로 그는 그의 연구에서 둘을 분리하고 있지만, 스토아는 분리하지 않는다. 스토아는 일종의 통합이론이다. '마음'(혹은 '영혼')에 짝하는 단어 '*psychê*'는 스토아에 있어서 기본적으로 물리적인 성격의 것이다. 혹은 달리 말해서, 영혼은 물리적인 토대를 두고 있는 것이다. 마음 안에 일어나는 사건들 및 상태들, 예컨대 감각, 인상, 느낌, 판단, 정서적 반응은 순전히 인식론적 혹은 논리적 용어들로 기술되기도 하지만 그와 동시에—이 용어들과 함께 혹은 이 용어들에 묻혀서—물리적 용어들로 기술되기도 한다.

심적 사건에 대한 분석은 물리적 용어와 비 물리적 용어의 혼용을 필요로 한다. 스토아 심리학은 변증론(*logikê*)과 자연학(*physikê*) 둘 다에 속할 뿐 아니라, 그 심리학은 변증론과 자연학의 융합학문이다. 스토아 심리학의 주요 용어, 예컨대 '중심부영혼'(*hêgemonikon*), '프네우마'(*pneuma*) 등이 지칭하는 지시체들은 기본적으로 물리적 실체 혹은 물리적으로 구성된 존재이기 때문이다. 이런 실체들이 도대체 어떤 기능을 함으로써 우리 마음의 활동을 가능하게 하는지를 기술하기 위해서는 변증론적 용어와 함께 자연학적 용어가 쓰일 수밖에 없다는 것이 스토아 철학자들의 생각이다.

마찬가지로 감정 혹은 정념에 관한 기술도 혼합적이다. 감정은 정신적 사건임과 동시에 물리적 사건이기 때문이다. 감정 이전에 인상(印象, *phantasia*, *impression*)도 마찬가지로 혼합적 기술을 필요로 한다. 인상은 대상에 대한—

7) *De Anima* 1.1, 403a29-403b2.

비록 비분절적이라 할지라도—의미 정보를 담고 있기에 논리적 분석을 필요로 한다. 하지만 인상은 인형(印形)이 박힌 반지를 밀랍에 찍어 놓는 사건(typôsis)⁸⁾과 동일한 혹은 그것과 닮은, 물리적 사건이기 때문에 물리적 기술도 필요로 한다.

Ⅲ. 정념의 추론적 구조

5세기 스토바이오스(Stobaios)의 선집(選集)에는 1세기 스토아 철학자 아리우스 디뒤무스(Arius Didymus, Areios Didymos)에 의한 스토아윤리학 요강(要綱, epitomê)이 포함돼 있다. 이 요강에서 다음 구절은 스토아 철학자들이 감정 혹은 정념의 문제를 혼합적 방법으로 탐구하였음을 보여준다.

그들[=스토아 철학자들]은 다음과 같이 말한다. 욕망(epithymia)은 이성에 불복종하는 뻔쳐나감(orexis)이다. 이것의 원인은, 어떤 좋은 것, 즉 그것이 있음으로 인해 우리가 잘 지내게 될 어떤 것이 가까이 다가와 있다고 믿는 데(doxazein)에 있다. 이 믿음(doxa) 자체는 무질서한 그리고 “신선한”(prosphaton) 운동적 요소(kinêtikon)⁹⁾를 포함한다. <운동적 요소는, 그것은 진정으로 뻔쳐 나갈만한 것(orekton)이라는 점에 관련한다.>¹⁰⁾

두려움(phobos)은 이성에 불복종하는 물러남(ekklisis)이다. 이것의 원인은 어떤 나쁜 것이 가까이 다가와 있다고 믿는 데에 있다. 이 믿음 자체는 무질서한 그리고 신선한 운동적 요소를 포함한다. 운동적 요소는, 그것은 진정으로 피할만한 것(pheukton)이라는 점에 관련된

8) J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (=SVF) (Leipzig 1903, reprint Stuttgart 1979), vol.1-4 1.141 (=Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 15.20.2). 사실 스토아가 활용하는 밀랍 비유는 전통적인 것이다. 아리스토텔레스, *De Anima* 2.12, 424a17-24; 플라톤, 『테아이테토스』, 191c-195b.

9) ‘운동적’이라 함은 ‘스스로 움직일 수 있는 그리고 (다른 것을) 움직이게 만드는’의 뜻.

10) Meineke와 Wachsmuth의 보충을 따라 읽었다.

다.

괴로움(*lypè*)은 영혼의, 이성에 불복종하는 수축(쭈그러드는 것, *systolê*)이다. 이것의 원인은, 어떤 나쁜 것이 현전해 있고(*pareinai*) 그리고 이것 앞에서 쭈그러드는 것(*systemesthai*)이 적절하다(*kathêkei*)는, 신선한 믿음의 형성(*doxazein*)에 있다.

쾌락(*hedonê*)은 영혼의, 이성에 불복종하는 상승(*eparsis*)이다. 이것의 원인은, 어떤 좋은 것이 현전해 있고 그리고 이것 앞에서 상승하는 것(*epairesthai*)이 적절하다는, 신선한 믿음의 형성에 있다.¹¹⁾

여기서 욕망, 두려움, 괴로움, 쾌락은 4가지 정념을 이룬다. 이 구절은 4가지 정념 각각에 관한 정의이다. 그런데 이 각각의 정의에 순서대로 출현하는 용어들, 즉 '뻗어나감', '물러남', '수축', '상승'은 은유가 아니다. 이 용어들은 사실 자체를 그대로 기술하는 비 수사적 표현이다. 그것들은 영혼(더 정확히는 영혼을 구성하는 프네우마 혹은 프네우마 집합)의 운동(*kinêsis*)을 지시하며, 이 운동은 엄연한 심리물리적 사건이다. 정념을 겪는다는 것은 어떤 심리물리적 운동을 겪는다는 말이다. 그것은 대상으로 뻗어나가는 운동(욕망)이거나, 혹은 그로부터 물러나는 운동(두려움)이거나, 혹은 쭈그러드는 운동(괴로움)이거나, 혹은 위로 상승하는 운동(쾌락)이다. 스토아 입장에서는 당연하지만, 이 구절에서는 물리적 용어와 함께 비 물리적 용어도 같이 출현한다. 여기에는 인식적 용어('믿음')도 있고, 가치 용어 혹은 규범적 용어('좋은 것', '나쁜 것', '적절하다', '~할 만 하다')도 있다.

이 구절의 핵심 논점은 다음과 같다. 정념이라는 심적 사건은, 그것 자체만 놓고 보면, 특정한 물리적 사건이고 따라서 특정한 물리적 용어로 온전히 기술될 수 있지만, 이 사건의 전체 인과적 맥락을 살펴보면 물리적 용어로만 기술될 수 없다는 것이다. 인과적 맥락 안에서 이 사건을 기술하는 것은, 그것도 관찰자의 입장이 아니라 정념을 겪는 그 주체의 입장에서 기술하는 것은, 인식적 용어와 규범적 용어도 필요로 한다. 이 사건 자체는 물리 운동적이

11) 스토바이오스 Ecl. 2.7.10b (90 Wachsmuth).

지만 사건의 원인은 인지적인 것, 즉 어떤 믿음이다. 물론 이 믿음 자체도 스토아 입장에서 볼 때 궁극적으로 물리적 사건이기는 하지만, 중요한 것은 이 믿음 안에는 물리적 기술을 거부하는 요소들—'적절하다'는 믿음, '~해야만 함'의 믿음, 믿음의 현전성 체험('신선함')—이 있다는 것이다.

위의 디뮈스 텍스트가 명시적으로 보여주는 것은, 정념에 대한 이해는 물리적 용어를 통한 기술만 가지고서는 안 되고, 인지적 접근도 필요로 한다는 것이다. 나아가 디뮈스 텍스트가 함축하는 것은—바로 이 점이 이 논문의 논점 중의 하나인데—, 정념의 인지적 구조는 추론적 성격을 갖는다는 것이다.

사실 감정 현상을 인지적 문제로 환원하거나, 환원하지는 않더라도 인지적 문제로 소급, 조희해서 설명하려는 시도는 스토아 이전부터 있었다. 플라톤에 따르면 믿음은 이성 안에만 위치하는 것이 아니라 영혼의 비이성적 부분들에도 위치한다. 절제라는 덕은 어떻게 정의될 수 있는가? 영혼의 이성적 부분과 비이성적 부분들이, 어떤 것이 지배해야할지의 문제에 관해 동일한 믿음을 갖는(homodokein) 것이 바로 절제다.¹²⁾ 감정의 주체가 영혼 전체라기 보다는 영혼의 비이성적 부분인 것은 사실이지만, 그렇다고 해서 이 비이성적 부분이 자신의 인지적 믿음을 갖지 않는 것은 아니다. 감정 발현은 어떤 식으로 인지적 믿음을 매개한다. 하지만 『국가』 제4권의 주된 주제는 영혼의 구조이지 감정 분석이 아니기 때문에, 감정 문제의 인지적 개입에 관한 플라톤의 입장을 정확히 알기가 어렵다. 감정 일반은 아니지만 두려움에 대한 인지적 분석은 다른 대화편들에서 발견되기는 한다. 플라톤은 소크라테스의 입을 통해 두려움은 실제로 어떤 인지적 믿음이라고 말한다. 이에 따르면 두려움은 압박한 나쁨(혹은 나쁜 것)에 대한 예견적 믿음(prosdokia)이다.¹³⁾ 그렇다면 다른 감정들은 어떠한가? 플라톤은 인지적 설명을 두려움 이외의 다른 감정들

12) 『국가』, 제4권 442d.

13) 『라케스』, 198b; 『프로타고라스』, 358d; 『법률』, 644c-d.

에도 동일하게 적용한다고 말할 수 있을까? 필자가 보기에 감정 일반에 관한 플라톤의 인지적 설명을 발견하기란 매우 어렵다.

아리스토텔레스는 『수사학』 제2권에서 대략 10개의 감정 상태들에 관해 10개의 장을 할애하고 있다. 그의 감정 논의에는 인지적 용어들이 중요한 역할을 하고 있다는 사실은 분명해 보인다. 예컨대 분노(orgê)는 고통(혹은 괴로움)을 동반하는 욕구이되, 이 욕구는 자신 혹은 자신의 사람들에 대한 부당한 무시로 보여지는 것(phainomenê)을 통해서(dia), 복수로 보여지는 것(phainomenê)에 대한 욕구이다. 그리고 분노에는, 복수의 희망으로부터 나오는(apo) 쾌락이 따라붙는다(hepesthai). (제2장) 두려움(phobos)은, 임박한 파괴적인 혹은 고통스러운 악에 대한 인상(phantasia)으로부터 나오는(ek) 고통 내지 동요이다. 두려움은 어떤 파괴적인 결과를 겪게 되리라는 예견적 믿음(prosdokia)을 동반하며, 그래서 사람들은 어떤 것을 겪으리라고 생각한다(oiesthai). (제5장) 연민(eleos)은, 파괴적인 혹은 고통스러운—그러나 어떤 이가 이를 겪을만한 이유가 없는데도 겪게 되는—악으로 보여지는 것(phainomenon)에 있어서의(epi) 고통이되, 이 악은 자기 자신도 혹은 자신의 사람들 중 누구라도 겪는다는 것을 예견할 수도 있는 것이고 그리고 이 악은 가까이 있는 것으로 보여지는(phainesthai) 것이다. (제8장) 이와 유사한 정의가 은은한 온화(praotês, 제3장), 친애(philia, 제4장), 부끄러움(aischynê, 제6장), 후의(厚意)(charis, 제7장), 분개함(to nemesan, 제9장), 시기(phthonos, 제10장), 경쟁적 열의(zêlos, 제11장) 각각에 대해서도 시도된다.

하지만 『수사학』에서 아리스토텔레스가 제공하는 감정 논의는 혼란스럽다. 우선 그는 인지적 요소들, 즉 믿음(doxa), 인상(phantasia), 생각(oiesthai)을 서로 구분하지 않는다. 또한, 그는 쾌락 및 고통을 때로는 감정을 따라가는, 감정의 수반물로 보기도 하고, 때로는 감정들을 자신 밑에 두는 상위 분류 개념으로 보기도 한다. 마지막으로, 그는 감정과 인지 사이에 일정한 혹은 일관적인 관계 설정을 하고 있지 않는 것처럼 보인다. 매우 다양한 전치사들을 사용하는 것이 그 증거다. 감정은 인지를 통하기도(dia) 하고, 이것에(epi)

있기도 하고, 이것과 **함께(meta)** 하기도 하고, 이것**으로부터(apo, ek)** 나오기도 한다. 혹은 그 역관계가—부분적으로—발생되기도 한다.¹⁴⁾

플라톤이나 아리스토텔레스와는 달리 스토아는 감정에 있어서의 인지적 개입에 관해 분명하고도 일관적인 그리고 비교적 체계적인 입장을 견지했다. 감정 문제에 관한 스토아적 입장은 강력한 인지주의라고 말할 수 있다.¹⁵⁾ 스토아 철학자들이 볼 때 모든 감정들—정확히 표현하면 정념들—은 그 자체가 인지적 판단이거나 인지적 판단으로 환원될 수 있다. 나아가 정념들에 연루된 인지적 판단들은 모두 거짓 판단들이다. 그런 점에서 정념은 모두 거짓 판단이거나 거짓 판단으로 환원된다.¹⁶⁾ 그리고 이 거짓 판단은—이

14) 이 지적에 관해서는 R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, (Oxford, 2000), 22. 아리스토텔레스 『수사학』에서 감정과 인지의 관계 문제에 관한 일반적인 논의로는, A. O. Rorty가 편집한 *Essays on Aristotle's Rhetoric*(University of California Press, 1996)에 수록된 S. R. Leighton, "Aristotle and the Emotions", 206-237; J. M. Cooper, "An Aristotelian Theory of the Emotions", 239-257; M. C. Nussbaum, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", 303-323 참조.

15) 감정 문제의 거의 모든 것을 설명해주는 핵심은 감정에 내재된 인지적 요소라는 논점은 많은 스토아 연구가들에 의해 합의되고 있는 것 같다. 몇몇 예를 들면 M. Frede, "The Stoic Doctrine of Affections of the Soul" in M. Schofield · G. Striker(eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge, 1986), 93-110; M. Frede, "Stoic Epistemology" in K. Algra et al.(eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 1999), 295-322; M. C. Nussbaum, "The Stoics on the Extirpation of the Emotions" in M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire* (Princeton, 1994), ch. 10, 359-401; T. Brennan, "Impulses and Emotions" in T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate* (Oxford, 2005), ch. 7, 82-113.

16) 스토아 철학자들이 인지주의적 감정 이론을 도입한 동기는, 자연학적 배경에서는 이들의 심리학적 일원론(psychological monism)으로부터, 윤리학적 배경에서는 이들의 강력한 행복주의(eudaimonism)로부터 비롯된 것으로 보인다. 스토아 이론의 장점은, 인간 합리성—완성된 합리성이든, 불완전한 합리성이든—이 통제 혹은 관여하는 영역을 이전 철학이 그랬던 것 보다 훨씬 더 크게 넓히는데 있다. 합리성의 영역은 감정—비 현인의 감정이든, 현인의 감정이든—의 영역을 자신의 것으로 완전히 포괄한다. 이런 점에서 감정은 감각도 아니고, 생리적 사건도 아니다. 감정은 합리적이며 합목적적이다. 우리는 우리의 행위를 합리적으로 선택할 수 있듯이(아리스토텔레스적으로 말하자면, 우리는 우리의 목적에 이르는 것들을

점이 이 논문의 논점 중의 하나인데—추론의 부산물이다. 따라서 감정은 잘못된 추론의 부산물이다. 뿐만 아니라 이 추론은—이 점은 이 논문의 두 번째 논점인데—정신적 지향적 사건과 본질적으로 연관되어 있다. 감정 문제에 관한 스토아적 입장은 여기서 한 발 더 나아가 강력한, 그것도 한 치도 양보할 수 없을 정도로 강력한 도덕적 요청까지 포함한다. 즉 모든 정념들은 제거되어야 한다. 감정은, 플라톤적 용어로 말하자면, 달래거나 가라앉혀야 할 성격의 것이 아니다. 또한 감정은, 아리스토텔레스를 따라 말하자면, 중용적 균형(metriotatheia)이 되게끔 재구성되어야 할 것도 아니다. 스토아의 입장은 근본적이고 단호하다. 우리는 우리의 감정적 정념을 완전히 제거해야 한다.

감정의 인지적 요소에 관한, 플라톤-아리스토텔레스-스토아로 이어지는 논의 맥락을 염두에 두고, 이제 다시 저 디뮈스 텍스트로 돌아가자. 필자는 여기서 감정, 즉 정념의 추론적 구조를 명료화하고자 한다. 우선 세 번째로 언급된 정념 괴로움을 예로 들어 보자. 괴로움의 인지적 원인은, “어떤 나쁜 것이 현전해 있다는 그리고 이것 앞에서 쭈그러드는 것이 적절하다”¹⁷⁾는, 신선한 믿음의 형성”에 있다. 이 믿음은 둘로 쪼개진다. 즉, “어떤 나쁜 것이 현전해 있다.”는 믿음과 “내 영혼이 지금¹⁸⁾ 이것 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.”는 믿음으로 말이다. 전자의 믿음과 후자의 믿음은 텍스트에서 전치사 및 관계사(epi hōi)로 연결되어 있지만 이 연결은 단순 병렬적이라기보

선택할 수 있듯이), 우리는 우리의 감정—좋은 감정이든, 나쁜 감정이든—을 선택할 수 있고, 또 실제로 선택한다.

17) 텍스트에서 욕망과 두려움에 대해 술어로 사용된 “~할만하다”라는 표현은 “~하는 것이 적절하다”로 교환가능하다. 마찬가지로, 괴로움과 쾌락에 대해 사용된 술어 “~하는 것이 적절하다”라는 표현은 “~할만하다”로 교환가능하다.

18) ‘지금’이라는 표현은 없지만, ‘현전하다’(pareinai)는 말의 의미는 ‘지금 앞에 있다’이다. 따라서 디뮈스 원문은 “나쁜 대상이 지금 내 앞에 있고, 그리고 내가 지금 이것 앞에서 쭈그러드는 것이 적절하다”로 풀어쓸 수 있다.

다는 수직적으로, 즉 전제와 결론 사이의 어떤 연결로 해석하는 것이 합당하다. 즉, “어떤 나쁜 것이 현전해 있다. 따라서 내 영혼이 지금 이것 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.”는 믿음의 형태가 되게끔 말이다. 그리고 이 믿음은 하나의 추론이다.

그런데 이 추론은 완전하지 않다. 더 좁혀 말하면, 타당하지 않다. 첫 번째 믿음으로부터 두 번째 믿음이 바로 나오지는 않는다. 전제가 더 필요하다. 어떤 전제가 필요한가? 이 논의를 위해 우선 몇 가지 점들을 확인하자.

첫째, “어떤 나쁜 것이 현전해 있다.”는 믿음과 “내 영혼이 지금 이것 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.”는 믿음은 각각 ‘신선하다’. ‘신선하다’는 말의 의미는 단순하지 않지만, 여기서는 일단 ‘현재 갓 일어나고 있는’, ‘현재 갓 발생 중인’ 정도로 이해하면 될 듯하다.¹⁹⁾ 내 마음 안에서 현재 갓 일어나고 있는, 편의상 부른다면, ‘현재-발생적’ 믿음 안에는 특칭 대상을 지시하는 명사구(“어떤 나쁜 것”)나 지시사(“이것”)가 들어 있다. 다시 말해, 현재-발생적 두 믿음은 일반 진술이 아니라 특칭 진술이다(혹은 특칭 진술로 전환된다).

둘째, 현재-발생적 두 믿음 안에는, 믿음 발생의 시점과 동일한 시점을 나타내는 시간 부사(“지금”)²⁰⁾가 들어 있거나 함축되고 있다.

19) ‘신선하다’는 말은 믿음 주체로서 내가 가지는 ‘믿음 현전성의 체험’까지 지시한다. 어떤 믿음이 ‘신선하다’는 것은, 그 믿음이 ‘내 안에서 갓 만들어지고 있는 혹은 발생 중이다.’라는 의미를 넘어서서, ‘이 현재진행형 발생 사건을 내가 **체험한다.**’는 의미도 포함된다. 사실 ‘신선함’의 중요한 의미는 후자가 된다. 후자의 의미를 강조하는 것은, 신선하다는 속성을 믿음에 귀속시키는 것이 아니라 그 믿음에 대한 **나의 경험**에 귀속시키기 때문이다. 믿음 자체가 신선하다기 보다는 믿음의 형성(doxazein) 자체가 신선하다. 나는 대상의 현전성을 믿을 뿐 아니라, 이 믿음의 현전성까지 체험한다. 우리는 이를 ‘믿음 현전성의 체험’이라 부를 수 있다. 믿음에 대한 현전성 체험은 보통의 믿음이 갖는 경험과 논리적으로 다른 층위에 속한다. 보통의 믿음이 갖는 경험의 층위가 논리적으로 1차적(first order)이라면 믿음 현전성 체험 층위는 2차적(second order)이다. 이 해석이 옳다면 정념이 가지는 경험 층위는 1차적이 아니라 2차적이다. 즉 정념을 구성하는 믿음은 2차 층위이다. 이 주제에 관한 상술은 다음 기회로 미루자.

20) 욕망과 두려움의 경우 시간 부사는 ‘지금’이 아니라 ‘곧’이다. 미래이기는 하지만 ‘지금’에 가까이 붙어 있는 미래이다. 욕망과 두려움에 깔려 있는 믿음의 시간적

셋째, 첫 번째 현재-발생적 믿음, 즉 “어떤 나쁜 것이 현전해 있다.”의 술어는 ‘현전하다’라는 동사이다. 다시 말해, 첫 번째 현재-발생적 믿음은 존재 판단이다. 그것은 가치 판단, 예컨대 “이것은 나쁜 것이다.”와 같은 형태로 되어 있지 않다.

이 세 가지 논점들은 무엇을 함의하는가? 정념에 연루된 추론이 완전하기 위해서 보충되어야 할 전제는 다음의 세 가지 조건들을 충족해야 한다는 점이 함의된다. 먼저 이 전제는, 그것의 술어가 ‘존재’/‘현전’이 아니라 ‘ 좋음’/ ‘나쁨’이 되는 온전한 가치 판단이 되어야 한다(셋째 논점의 부정). 또 그것은, 특정 시간 부사가 들어가 있지 않는 판단이어야 한다(둘째 논점 부정). 나아가 그것은 일반 진술이어야 한다(첫째 논점 부정).

따라서 괴로움이라는 정념에 연루된 추론이 추가로 필요로 하는 일반적 가치 판단은 우선 다음과 같다. “유형 T의 것들은 모두 나쁜 것들이다.” 이 진술은 “유형 T의 것들은 모두 나쁜 것에 속한다.”는 분류적 판단과 동등하다.

이 보충 진술에 우리는 하나의 흠 없는 진술을 결부시킬 수 있다. 이 진술도 일반적 진술이기는 하나, 이것은 가치 진술이라기보다는 동기부여적 조건명제(conditional)이다. 즉 “만일 나쁜 것이 현전한다면, 내 영혼이 그것 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.” 이 조건명제는, 한편으로 가치로운 것(좋음/나쁨)과 다른 한편으로 이것을 선택(혹은 반-선택)할만한 아이디어를 직접적으로 연결시켜준다는 점에서 자명하고 흠이 없는 것이다. 어떤 것—이것이 그 어떤 유형에 속한다할지라도—이 좋다면(나쁘다면) 그리고 현전한다면, 이것은 추구(회피)할만하다. 그것이 어떤 종류든 간에, 좋은(혹은 나쁜) 것의 현전은 좋은(혹은 나쁜) 것에 대한 동기부여(혹은 반-동기부여)를 직접적으로 발생시키기에 충분하다.

인덱스는 현재와 거의 다른없는 미래라는 점에서, 두려움/욕망은 괴로움/쾌락과 큰 차이가 없다.

이 두 가지 일반적 믿음을 명시화하고, 앞에서 언급된 두 가지 현재-발생적 믿음을 여기에 결합시키면, 괴로움에 연루된 추론적 구조가 완전해진다. 이 추론적 구조는 아래 도식1이 보여준다.

도식 1

1. 유형 T의 것들은 모두 나쁜 것들이다.
 2. 만일 나쁜 것이 현전한다면, 내 영혼이 그것 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.
 3. 유형 T에 속하는 대상 O가 현전해 있다.
- ∴ 4. 내 영혼이 지금 O 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다.²¹⁾

문장 1과 3의 결합으로부터 문장 "O는 나쁜 것이고 현전해 있다."(문장 3-1)가 도출된다. 그리고 문장 3-1은 문장 2의 전건의 한 대체항이다. 따라서 3-1과 2로부터 전건긍정논법에 의해 4가 도출된다. 이렇게 본다면, 정념 괴로움은 추론적 산물이다. 괴로움 뿐 아니라 일반적으로 모든 정념 그리고 그것의 하위 유형들은 모두 추론의 산물이다. '좋은 것', '곧 현전하게 되다', '상승하다', '물러나다', '뺨쳐나가다'를 추가로 가져오면, 모든 정념들에 대해서 같은 식으로 재구성할 수 있다.

그런데 4를 도출시킨 가장 중요한 전제는 무엇일까? 1이다. 2는 자명하고 흠이 없는 전제다. 3이 2와 결합하여 4를 도출시키기 위해서는 그 전에 3은 1과 결합해야 한다. 이 문제를 보다 상술하기 위해서 위 1에서 4까지를 각각 범주화해보면 아래 도식 2를 얻는다.

21) 이런 분석에 관해서는 M. Graver, *Stoicism and Emotion* (University of Chicago Press, 2007), 44-45.

도식 2

1. [전칭 진술: 가치 일반에 관한 분류 믿음]
2. [전칭 진술: 가치 일반에 관한 동기부여적 믿음]
3. [특칭 진술: 특정 대상에 관한 존재 믿음], (현재-발생적 믿음)
- ∴ 4. [특칭 진술: 특정 대상에 관한 동기부여적 믿음], (현재-발생적 믿음)

도식 2가 보여주는 한 가지 점은, 1과 2는 현재-발생적 믿음이 아니라는 사실이다. 1과 2는 "현재 갓 일어나고 있는" 믿음들이 아니다. 이것들은 믿음 주체의 경험 의식 세계에서 비명시적이거나, 현재-발생적 믿음을 발생하게끔 해주는 믿음이다. 그것들은 현재-발생적 믿음의 배후에 가려져 있지만 이 믿음을 발생하도록 추동한다. 그런 점에서 그것들은 '배경 믿음'이라 부를 수 있다. 배경 믿음은 현재-발생적 믿음이 그러는 것처럼, 마음 안에서 일어났다가 사라지는 것이 아니다. 배경 믿음은 마음 깊은 곳에서 항상 한 자리를 차지하고 가만히 있는 것이지, 일어나는 것이 아니다. 그것은 일정한 곳에 항상 자기 위치를 잡고 있는 것이지, 추동되어 불러일으켜지고 곧 사라지는 것이 아니다. 정념이 직접적 관계를 맺는 믿음은 이런 배경 믿음의 인과적 소산이다.

여기까지는 1과 2가 공유하는 속성이다. 그런데 1은 2가 갖지 못하는 속성을 가진다. 1은 믿음 주체의 유형을 동일시 혹은 확인해 주지만 2는 그러지 못한다. 2는, 믿음 주체가 어떤 유형이든지 간에, 그 주체가 가질 수밖에 없는 동기부여 방식을 확인해줄 뿐이다. 어떤 사람이 어떤 대상 유형을 좋은 것으로 혹은 나쁜 것으로 분류하는 믿음을 항구적으로 가진다고 해보자. 그러면 그 사람은 바로 이 믿음을 통해서 어떤 유형의 사람으로 되어 있다. 내가 어떤 대상 유형을 항상적으로 좋다(혹은 나쁘다)고 믿는다는 말의 뜻은, 나는 어떤 유형의 성격 혹은 페르소나(persona)라는 뜻이다. 내가 어떤 가치 분류 방식을 항상적으로 가지느냐가 내가 '나임'의 동일성 조건을 결정한다. 근본 가치에 관해서 내가 무엇을 믿느냐가 내가 누구인가를, 정확히는, 내가

어떤 종류의 사람인가를 결정한다. 내가 가지는 근본적 가치 믿음들의 구조가 곧 나를 나답게 하는 것이다. 이런 점에서 성격은, 심지어 나쁜 성격마저도, 어떤 안정적인 구조화 상태(hexis)이다. 그런 점에서 1은 배경 믿음임과 동시에 구조화 상태로서의 믿음이다.

아가멤논의 괴로움에 관해 누군가가 이렇게 말했다고 해보자. "아가멤논이 트로이 전장에서 비명을 지른 것은, 트로이 군대가 그리스 막사와 그리스 배 바로 코앞까지 진격했기 때문이다." 이 말은 결국 "트로이 군대가 코앞까지 왔다는 아가멤논의 믿음 때문에 그가 괴로워한다."는 설명적 언명이 된다. 트로이 군대가 코앞까지 왔다는 아가멤논의 믿음(위의 3에 해당하는 믿음)이 그의 괴로움을 야기한 것은 분명하다. 그러나 이런 분석은 아직 부족하다. 이 분석은 정념의 인지적 원인을 모두 다 드러내지 못했다. 더 나은 분석은 다음과 같다. "그의 괴로움은 패배는 나쁜 것이라는 그의 믿음(1에 해당하는 믿음)에 기인한다." 여기서 "패배는 나쁜 것이다."라는 믿음은 구조화 상태로서의 믿음으로서, 바로 믿음 주체의 구조화 상태, 즉 그의 성격 유형을 드러낸다. 그렇다면, 아가멤논이 괴로워하는 것은 그가 어떤 유형의 성격—이 유형이 '연약한 사람' 혹은 '겁쟁이' 혹은 '허세' 혹은 다른 어떤 것이든—에 속하기 때문이다. "패배는 나쁜 것이다."라는 믿음에 근거해 아가멤논의 괴로움을 분석하는 방식은 분명히 인지적이지만, 이 인지적 분석은 정념의 원인이 또한 그의 성격 유형에도 놓여 있음을 함축한다. 따라서 이 모든 점들을 살펴볼 때, 정념을 직접적으로 드러내는 믿음 4를 도출시킨 가장 중요한 전제는 믿음 1이다. 정념의 추론적 구조에 있어 가장 중요한 믿음은 좋음/나쁨에 관한 대상 유형 분류 믿음이다.

필자는 도식1의 추론구조가 완전하다고 말했다. 하지만 추론구조가 완전하다고 말한다고 해서 그것이 "무오류"라는 말은 아니다. 일단 전제 1은, 적어도 스토아가 볼 때, 그리고 비(非) 현인이 가지는 좋음/나쁨에 관한 대상

유형 분류 믿음의 경우, 모두 참이 아니다. 따라서 전체 논증은 건전하지 못하다. 정념은 비 현인들이 겪는 것이다. 모든 정념에 연루된 추론은 결함을 가진다.²²⁾

정념을 이해하기 위해서는 정념에 연루된 추론 구조를 이해하는 것이 중요하다. 추론의 문제는 논리적 문제이기 때문에 심리물리적 접근을 허락하지 않는다. 그런데 필자의 생각이 옳다면, 정념을 이해하는 핵심은 이 추론 구조에만 있는 것이 아니다. 핵심은 지향성 문제에도 놓여 있다. 정념을 이해하기 위해서는, 지향성 관념이 추론 구조 관념보다 더 중요하다는 것이 필자의 생각이다. 정념에 연루된 우리의 추론 작동은 우리의 지향적 태도에 의존하기 때문이다. 그리고 지향성 문제 자체도 심리물리적 접근을 허락하지 않거나 심리물리적으로 온전히 기술되지 않는다.

22) 이 글의 초고에서 필자는, 도식1의 추론은 “그 타당성도 의심된다.”는 견해를 피력한 바 있다. 필자는 그 타당성이 의심되는 이유로서, 도식 1에서 문장 3의 신선헬이 주어졌다고 해서 이로부터 문장 4의 신선헬이 연역되지 않는다는 사실을 언급했었다. 심사위원 중 한 분은, 이 사실(3의 신선헬으로부터 4의 신선헬이 나오지 않는다는 사실) 자체는 논증 타당성 개념과는 별개의 것이므로 도식1의 논증 타당성에 영향을 주지 않는다는 점을 지적했다. 그러면서 이 심사위원은 도식1 논증의 부당성을 입증하는 방법을 다른 곳에서 찾을 것을 제안했다. 그 방법이란, 전제2를 거부하는 대안(예컨대, “나쁜 것을 회피하는 것은 적절하다.”는 점과 “나쁜 것이 있을 때 내 영혼이 그 앞에서 쭈그러드는 것이 적절하다.”는 점을 구별하는 대안)을 찾거나, 전제1(“유형 T의 것들은 모두 나쁜 것이다.”) 대신에 전제1-1(“유형 T의 것들은 일반적으로 나쁜 것이다.”)을 도입하자는 것이다. 필자는 이 지적(그리고 연결된 제안)에 일리가 있다고 생각한다. 따라서 남겨진 일은, 정념에 연루된 추론 구조의 부당성(혹은 타당성?) 문제를 명료화하는 일이다. 필자에게 주어진 수정 시간의 한계와 지면 제약 때문에 이 과제는 다음 기회로 미룬다.

IV. 인상, 동의, 충동

스토아에 따르면 어떤 것에 대해 인상(*phantasia*, *species*)을 가진다는 것과 동일한 것에 대해 믿음(*doxa*, *opinio*) 혹은 판단(*krisis*, *iudicium*)을 가진다는 것은 구분된다. 플라톤은 인상을 어떤 한 종류의 믿음, 즉 감각적 지각과 결합된 믿음으로 보았다.²³⁾ 이와는 달리 아리스토텔레스는 인상과 믿음을 유적으로 구분한다. 그러나 아리스토텔레스는 이 구분 기준을 대상의 현존 유무에 잡는다. 아리스토텔레스에 따르면, 외적 대상이 실제로는 우리 앞에 존재하지 않아도 그것이 마치 우리 눈앞에 있는 것처럼 어떤 구성을 거쳐 우리 마음에 떠올리는 것이 인상이라면, 믿음은 대상의 실재를 전제한다. 그런 점에서 "인상은 우리에게 달린(*epi hêmin*) 것이다." 그에 반해 믿음은 "우리에게 달린 것이 아니라" 대상에 달려 있다.²⁴⁾ 스토아 역시 인상과 믿음을 유적으로 분리하지만 "우리에게 달려 있는 관계"를 역전시킨다. 인상은 대상에 달려 있고, 믿음은 우리에게 달려 있다. 믿음이 믿음인 것은 우리의 동의(*synkatathêsis*, *adsensus*, *probatio*)에 달려있기 때문이다. 정념은 믿음 자체이거나 믿음에 완전히 의존해서 발생하는 감정이므로, 정념 역시 우리의 동의에 달려 있다.

23) 『소피스트』, 263e-264d.

24) *De Anima* 3.3, 427b16-21. 이런 점에서 "phantasia"는 많은 경우 "상상(imagination)"이라고 번역된다. 아리스토텔레스에 있어서 인상(*phantasia*)과 믿음(*doxa* 혹은 *hypolêpsis*)의 차이에 관해서는 같은 곳 428a18-b9. 마음 안에서 작용하는 *phantasia*의 기능에 관해서는 『기억과 상기』, 449b31-450a9. 아리스토텔레스의 *phantasia* 문제에 관한 연구로서는 M. Schofield, "Aristotle on the Imagination" in G. E. R. Lloyd · G. E. L. Owen(eds.), *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum* (Cambridge, 1978), 99-130; D. Frede, "The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle" in M. Nussbaum · A. O. Rorty(ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford, 1992), 279-298 참조.

어떤 외적 상황의 초기 모습은 한 사람의 마음으로 즉각 침투해 들어오고, 인상을 통하여 이 마음을 때리게 된다. 인상은 자발적인 것이 아니고 또 선택 사안도 아니다. 인상은 자신의 힘으로(vi sua) 강제로 우리 의식 안으로 밀고 들어온다. 그러나 이 인상을 인식하게끔 하는 동의(probatio)는 자발적이며 우리 인간 자신의 선택에 의해(hominum arbitratu) 일어난다. 하늘에서 혹은 건물의 무너짐에서 어떤 무서운 소리가 들릴 때 혹은 어떤 위험을 알리는 급박한 전령의 소리가 들릴 때, 심지어 현자의 마음도 잠시 동안 필연적으로 반응하고 수축되고 창백해지는 이유가 바로 여기에 있다. 그렇게 되는 이유는, 어떤 나쁜 것이 가까이 있다고 그가 믿는 데에 놓여있는 것이 아니라 이성과 지성의 작동 이전의 어떤 급속한 그리고 계획되지 않은 운동(motiones)에 놓여있다. 그러나 그 현자는 그 상황에서 곧 동의를 보류한다. 저 무서운 인상들에 대해서 말이다. 그는 그 인상들을 비난하고 거부하며, 인상들 안에 그가 두려워할만한 그 어떤 것도 있지 않다고 생각한다.

이들에 따르면, 현인의 마음과 비(非) 현인의 마음 사이에는 다음과 같은 차이점이 있다. 즉 어떤 사물들이 비 현인의 마음을 때림으로써 이것들이 무섭거나 가혹하다는 인상을 그에게 준다고 해보자. 그러면 그는 이것들이 정말로 그러하다고 생각한다. 즉 그는, 그 시작 사건들을 두려워하는 것이 옳다고 승인해 줌으로써 믿음을 인상 위에 붙여버린다(prosepidoxazein). 반면에 현자는 짧은 그리고 표면적인 운동을 경험하고 이를 안색과 표정을 통해 보이지만, 동의하지는 않는다. 대신에 그는, 이런 종류의 인상들에 대해서 그가 항상 지니고 있었던 믿음의 힘과 안정적 상태를 유지한다. 그 믿음의 내용은, 그것들은 전혀 두려워할만한 것이 아니며 거짓 인상과 공허한 놀라움으로 우리를 불안하게 만든다는 것이다.²⁵⁾

25) 에픽테토스(Epictetos) 단편 9(=켈리우스 『아티카의 밤』 19.1). 잘 알려져 있듯이 에픽테토스는 후기 스토아 철학자이다. 전기 스토아와 후기 스토아의 차이 문제에 관한 논구는 이 논문의 범위를 벗어난다. 필자는 스토아 독트린의 핵심 내용에 있어서 전기와 후기 사이에 본질적인 차이가 없다고 보는 견해를 가지고 있다. 감정 이론도 그 핵심 내용에 있어서, 작게는 제논과 크뤼시포스 사이에, 크게는 초기 철학자들과 후기 철학자들 사이에 큰 차이가 없다고 필자는 생각한다. 의미심장한 차이가 있다면, 기원전 1세기 포세이도니오스에 의한 플라톤주의적 방향 선회이다. 포세이도니오스는 영혼 삼분(三分) 이론을 수용, 변용하면서 정통 스토아적 감정 이론을 비판한다.(J. Cooper, "Posidonius on Emotions" in J. Cooper, *Reason and Emotion* (Princeton Uni. Press, 1999), 449-484.) 하지만 포세이도니오스를 제외하고서는 학파 역사상 큰 차이가 없다는 것이 필자의 생각이다. 물론 이 논문의 입론을 지지하는 문헌 증거가 많은 부분에 있어서 크

인상이 하나의 (넓은 의미의) 생각인 것은 분명하지만 이 생각이 믿음으로 전환되기 위해서는 하나의 정신적 작동자(作動者), 즉 동의가 필요하다. 우리가 어떤 인상에 대해 동의를 한다는 말은, 그 인상 혹은 그 인상에 잠재된 명제적 내용에 대해 참을 부여하겠다는 결정이다. 그리고 동의를 거부한다는 것은 거짓 값을 부여하겠다는 결정이다. 이 동의로 인하여 그 인상은 비로소 믿음 혹은 판단으로 전환이 되고 우리 마음—중심 자리에서든 가장자리에서든—을 구성하게 된다. 이런 점에서 동의라는 정신적 작동자는 일종의 명제적 태도, 그것도 강한 명제적 태도이다. 이 태도는 어떤 명제에 대하여 진리 주장 없이 단순히 믿는다는 것을 분명히 넘어선다. "X는 F라고 나는 믿는다."는 말은 "X는 F라는 것을 나는 진리로 받아들일 것이다."는 말이다. 동의는 대상 자체에 관한 것이 아니라 대상에 관한 **나의 생각**에 관한 것이다. "동의함"이라는 정신적 사건은 외부 세계 자체가 아니라 그것에 관한 나의 생각으로 방향을 틀고 있다. 동의는 언제나 나의 생각에 지향되어있다.

겔리우스에 전승된 이 텍스트에 따르면, 정념이라는 정신적 사건 역시 지향적 용어에 의해 이해되어야 한다. 그것은 외부에 의해 촉발된 것이 아니라 내가 어떤 인상에 대해 동의함으로써 발생된, 내가 불러일으킨 사건이다. 어떤 위협, 예컨대 겔리우스 텍스트가 제시하듯이, 트로이 군대의 진격을 알리는 급박한 전령의 소리가 들릴 때, 누구라도, 심지어 현인도 그 순간에 반응하고 창백해지고 그 영혼이 수축한다. 이 초기 운동, 즉 영혼의 수축이 바깥으로 표시해주는 반응(얼굴 표정, 창백해짐 등) 역시 하나의 감정이다.

뤼시포스 전승에 기초하고 있다. 그렇기 때문에 (필자에 의해 해석된) 크뤼시포스의 말이 스토아 철학자들 모두를 **문자적으로**—마치 대변인처럼—대변한다고 필자가 주장하는 것은 아니다. 다만, 크뤼시포스의 말은 스토아 철학자들이 표현하려고 의도했던 생각의 핵심 내용을 어느 정도 대표하고 있다고 필자는 생각한다. 물론, 언급된 표현어 “핵심 내용”의 외연의 끝이 무엇인가 혹은 어디까지인지가 문제화될 수도 있음을 필자는 잘 알고 있다. 그렇지만 이 문제는 이 논문의 주제 범위를 넘어선다.

그런데 이 감정에 연루된 인상 혹은 생각에 대해 현인은 동의를 보류하지만—크뤼시포스의 예로 돌아가자면—아가멤논은 동의해 버린다. 아가멤논은 "트로이 군대가 코앞에 있다."는 인상에도 동의하지만, 이 동의 결과(도식1의 3)와 두 가지 배경 믿음(도식1의 1과 2)과의 추론적 조합을 통해 "지금 내 영혼이 트로이 군대 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다."²⁶⁾(4)는 인상²⁶⁾을 얻는다. 그런데 아가멤논은 이 인상마저도 동의해 버린다. 동意的 결과 그 인상은 하나의 온전한 믿음, 혹은 "지금 내 영혼이 트로이 군대 앞에서 쭈그러드는 것이 적절하다는 것은 참이다."는 생각이 되어버린다. 이 믿음으로 인해 그의 영혼은 다시 그리고 여전히—아마도 더 심하게—수축되고 그는 마침내 비명을 지른다. 감정적 반응이었던 초기의 운동 사건들은 동의를 계기로 정념으로 발전한다. 순전히 자연적 운동이었던 감정 반응이 동의를 계기로 비 자연적 운동으로 전환된다. 정념은 이런 식으로 완성된다. 정념에 연루된 아가멤논의 추론적 작동은 아가멤논의 동의, 즉 지향적 정신 사건에 의존한다.

아가멤논은 실수하지 않을 두 번의 기회가 있었다. 첫 번째 기회는 도식1의 문장1을 거부하는 것이었다. 정확히 말해, 그 기회는, 문장1의 명제적 내용 "패배는 나쁜 것이다."가 그의 마음 안에 배경 믿음으로 자리 잡기 전에 그것에 대해 동의를 거부하는 것이었다. 그렇지만 이 기회는 현인의 단계에 가까이 접근한 자들만이, 그것도 때때로 성공하는 기회다. 범부들은 이 기회를 살리지 못한다. 두 번째 기회는, 도식1의 문장4의 명제적 내용 "지금 내

26) 스토아가 볼 때, 엄격히 말해, 믿음이 그 자체로 동意的 계기 없이 믿음을 바로 낳을 수는 없다. 동意的에 의한 매개적 계기 없이는 믿음은 다른 믿음을 산출할 수 없다. 또한 동意的 계기 없이는 인상은 믿음이 될 수 없다. 스토아가 볼 때 추론(혹은 추론된 결과물)도 하나의 생각이며 그런 한에 있어서 아직은 인상이다. 예컨대, 3차방정식을 내가 증명할 때 내가 가지는 생각은 인상으로 시작한다. 이런 인상은 "비 감각적 인상" 혹은 "이성적 사고를 통한(*dia tēs diainois*) 인상"으로 불리며, "비(非) 물체적인 것들"(*asōmata*)을 자신의 대상으로 삼는다.(DL 7.51) 요컨대 내가 동의하기 이전에 나의 마음 체계 안의 맴버로 들어오기 이전의 모든 생각은 모두 인상이다.

영혼이 트로이 군대 앞에서 쭈그러드는 것은 적절하다."에 대해 동의를 거부하는 것이었다. 즉 현재-발생적 믿음의 명제적 내용을 거부하는 것이었다. 이를 통해 아가멤논은 자신의 마음 안에서 이 믿음이 자리 잡는 것을 막을 수도 있었다. 잘못된 배경 믿음을 마음 바깥으로 내쫓아버리는 것은 아가멤논과 같은 유형의 사람에게 대단히 어려운 것이고 그것은 머나먼 도덕적 성장의 도정을 요구한다. 하지만 그가 조금 더 주의했다면, 잘못된 현재-발생적 믿음(정확히 표현하면, 인상)이 그의 믿음으로 받아들여지는 일을 그는 막을 수도 있었고, 따라서 정념 발생을 차단할 수도 있었다. 아가멤논은 두 번째 기회를 놓친 것이다. 그런데 아가멤논의 두 번째 기회와 같은 것들은 인생에서 자주 있다. 도덕적 성장의 길을 처음으로 가기 시작한다는 말은, 두 번째 기회 유형에 속하는 기회들을 하나하나씩 살리는 경험을 한다는 말이다.

스토아의 표준적 규정에 따르면 정념은 과도한 충동(hormê²⁷⁾ pleonazousa)이다.²⁸⁾ 충동은 대상—이것이 좋은 것이든, 좋지도 나쁘지도 않고 단지 자연적으로 선호할만한 것이든—에 대한 욕구적 혹은 운동적 힘이다. 충동은 대상으로 향한 (인간을 포함한) 동물의 신체적 운동을 가능케 하는 원인이다. 그런

27) hormê < hormân : ~에로 덮치다, ~에로 몰다. 사실 "충동"이라는 우리말 번역은 너무 좁다. 그리고 뉘앙스가 부정적이다. "(~에로)모는 것" 혹은 "(~에로)몰기" 혹은 "(~에로)드라이브"가 의미상 가깝지만 철학적 어휘 혹은 국어적 어휘로서 문제가 있다. 철학적 어휘로는 "욕구"가 —운동 능력 혹은 운동 성향을 지시하기에—"충동"보다 원어에 더 가깝지만, "욕구"라는 단어는 운동의 힘—그것도 강력한 힘—까지는 지시하지 못하고 운동 자체도 지시하지 못한다. 그리고 정념 "욕망"(epithymia)과 헛갈린다. 요컨대 스토아적 원어에는 이 세 가지(운동 성향, 운동의 힘, 운동 자체)가 다 들어 있다. 우리말 "충동"은 힘 개념은 잘 전달하지만 부정적 뉘앙스를 가진다. 모든 "충동"이 부정적인 것은 아니기 때문이다. 현자도 "충동"에 의해서 삶을 살고 또 그래야만 한다. 요컨대 인간을 포함해서 모든 삶에서 움직이는 것들에게서 충동을 빼버리면 운동은 불가능하고 삶은 불가능하다. 여하튼 필자는 "hormê"에 대해, 더 좋은 번역어가 선택되고 합의되기 전까지, 잠정적으로 "충동"이라는 번역어를 쓰겠다.

28) DL 7.110, 키케로, 『투스쿨룸 대화』 4.11, 스토바이오스 Ecl. 2.7.2 (44 Wachsmuth) 등.

점에서 충동은 대상으로 향한 영혼의 내적 운동을 뜻하기도 한다.

충동은 인간의 경우 동의에 의해 발생한다.²⁹⁾ 어떤 미묘한 점에서 충동 자체가 동의이기도 한다. 우리 앞의 대상에 대해 우리가 가지고 있는 인상에 연루된 동의는, 이것을 믿음으로 만들어주는, 혹은 진리치 부여 이전의 믿음을 진짜 믿음으로 만들어주는 인지적 기능도 하지만, 이 기능 수행과 동시에 욕구적 운동, 즉 대상에게로 향한 드라이브를 가능케 한다. 동의라는 지향적 정신 사건은 인지적 기능과 욕구적 기능을 동시에 수행한다. 동의를 하자마자 믿음이 생겨났고 동시에 욕구가 생겨났다. 믿음에 의해 욕구가 생겼다는 말이 굳이 틀린 것은 아니지만, 정확히 말하면, 동의에 의해 **욕구하는 믿음**이 생겨났다. 이런 관점에서 충동 자체가 동의이기도 하다.

충동을 가동시키는 것은, 어떤 것이 즉각적으로 적절하다는 충동적 인상(*phantasia hormêtikê*) 외에 아무 것도 아니다. 충동은, 유적 정의를 하자면, 영혼의 운동이다.³⁰⁾

인용된 첫 번째 문장에서의 첫 번째 단어 '충동'과 두 번째 문장에서의 '충동'은 욕구적 운동 능력이라기보다는 현실화된 운동 자체를 지시한다. 이 "영혼의 운동"은 "충동적 인상"에 의해 가동된다. 욕구적 운동은 충동적 인상 안에 있다. 이 충동적 인상에 대해 동의가 주어지자마자 이 인상은 "욕구하는 믿음"이 되어버리고 즉각적으로 욕구적 힘과 영혼의 운동을 현실화 시킨다. 당뇨를 앓고 있는 내 앞에 케이크 한 조각이 현전할 때, 나는 도식1과

29) 동물은 명제적 능력이 없으므로 인간이 행하는 동의를 할 수는 없다. 동물은, 인간적 동의만큼은 가지지 못하지만 그와 유사한 일종의 "준(準) 동의" 능력을 갖는가에 관해서는 학자들 사이에 논란이 있다. 논란의 빌미는 "감각적 인상들 중에 어떤 것들은 실재하는 것으로부터 생기되 이것들에 대한 굴복과 동의에 의해 생긴다."(DL 7.51)라는 문장에서 출현하는 "굴복"(*eixis*, 양보)의 의미에 관한 해석 문제에서 비롯된다. "굴복"을 동물적 수준의 동의 행위로 해석하고자 하는 입장으로서 B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford, 1985), 75 이하.

30) 스토바이오스 Ecl. 2.7.9 (86 Wachsmuth).

구조적으로 동등한 일련의 추론과정을 통해 "내 영혼이 지금 이 케이크 앞에서 상승하는 것은 적절하다."라는 인상을 얻는다. 추론의 마지막 산물이 충동적 인상이다. 이 인상에 대해 내가 동의하자마자 그것은 욕구하는 믿음이 되어버리고 즉각적으로 케이크(정확히는, 케이크를 즐기는 것 혹은 케이크를 즐기는 것의 적절함)에 대한 욕구적 힘과 영혼의 운동을 현실화시킨다. 나의 영혼은 이미 쾌락적 동요에 빠져버렸고, 이 영혼의 운동이 케이크를 맛있게 먹고 있는 나의 신체 운동을 설명한다.

모든 충동은 동의이다. 삶의 실천을 가능케 하는 충동은 또한 운동적 요소를 포함하고 있다. 참으로, 동의는 어떤 것(allô)에 대한 것이지만, 충동은 어떤 것으로 향한(epi allo) 것이다. 동의는 명제들에 대한 (axiômasi) 것이지만, 충동은 술어들(katêgorêmata)으로 향한 것이다. 이 술어는 그것에 대해 동의하는 바, 즉 명제 안에 포함된 것이다.³¹⁾

충동도 동의만큼이나 지향적 정신 사건이다. 인간의 경우 충동은 인간의 명제적 능력을 전제한다. 동의가 명제에 대한 지향적 정신 사건이라면 충동은 명제 안의 술어에로 향한 그리고 운동을 가능하게 하는(즉 “어떤 것으로 향한”) 지향적 정신 사건이다. 충동은 “어떤 것의 즉각적인 적절함”을 향한다. 아가멤논의 경우 충동은 명제적 내용 중 술어 부분 “즉시 쭈그러지는 것의 적절함” 혹은 달리 표현해서 “즉시 (비명)지르기의 적절함”에 향하고, 당뇨병 환자의 경우 충동은 “즉시 입에 넣기의 적절함”에 향한다. 충동은 술어로 표현된 어떤 행위의 적절함에 대한 지향적-운동적 사건이다. 충동은 대상 자체가 아니라, 대상에 관련된 행위(의 적절함)에 관한 나의 생각을 노린다. 충동은 대상을 덮치기 전에 나의 행위 적절성에 관한 내 생각의 부분을 덮치는 것이다. 이 덮치기가 성공해야 대상에 대한 덮치기도 성공한다.

그러므로 인간의 정념은 이중적 지향성을 통해 탄생된다. 내 생각에 대한 동의를 통해, 그리고 이 생각의 핵심 부분(즉 동사적 행위의 적절성)으로

31) 스토바이오스 Ecl. 2.7.9b (88 Wachsmuth).

향한 충동을 통해.

V. 감정과 정념 그리고 책임

스토아에 따르면 정념은 과도한 충동이다. 그런데 "과도한"의 뜻은 무엇일까? 원어가 동사(pleonazousa)로 되어 있기 때문에 동사로 이해하는 것이 정확하다. 그렇다면 "pleonazein"의 뜻은 무엇일까? 그것은 "넘어서다" 그리고 이에 수반되는 "끌고 가다"의 뜻이다. 첫 번째 뜻은 어떤 한계를 뛰어넘는, 즉 초월한다는 것이고, 두 번째 뜻은 통제 불가능하다는 것이다. 세네카의 한 보고는 이 점을 보여준다.

분노³²⁾는 운동될 뿐만 아니라 튀어나가야(excurrere) 한다. 분노는 충동이기 때문이다. 마음의 동의 없이 충동은 결코 없다. 마음이 의식하지 않은 채 복수와 응징에 관해 무언가가 일어난다는 것은 또한 있을 수 없다. 어떤 사람이 자신이 해코지 당했다고 생각한다고 해보자. 그는 복수하기를 원한다. 그러나 어떤 근거로 인해 그러지 않기로 그가 설득되었을 때, 그는 즉시 가라앉는다. 이성애 복종하는 마음의 운동, 이것을 우리는 '분노'라고 부르지 않는다. 이성을 뛰어넘는(transsilit) 그리고 이성을 자신과 함께 끌고 가는(secum rapit) 운동이 정념이다. 따라서 부정의에 대한 인상이 불러일으키는, 마음의 첫 번째 흔들림(prima agitatio animi)은, 부정의에 대한 인상 자체가 분노가 아니듯이, 그 역시 분노가 아니다.³³⁾

정념의 한계 초월과 통제 불가능성에 대해 크뤼시포스는 달리기 비유를 들어 설명한다. 내가 걸을 때는 내 다리의 운동은 과도하지 않다. 내가 멈추기를 혹은 방향을 바꾸기를 원할 때, 나는 멈출 수 있고 방향을 틀 수 있다. 그러나

32) 정념 분노는 괴로움의 하위 유형이다.

33) 세네카, 『분노에 관하여』, 2.3.4-5.

내가 세계 달릴 때는 그렇지 않다. 세계 달리는 운동은 어떤 한계를 넘어서는 것이고 통제 불가능하다. 내가 달리기 멈추기를 혹은 달리는 방향을 바꾸기를 원할 때, 나는 멈출 수 없고 방향을 틀 수 없다. 아무리 멈추고 싶어도 멈춰지지 않는다.

그래서 다리는 끌려 다니며, 이전처럼 방향 전환을 시도해도, 말을 듣지 않으며 똑바른 방향 전환을 하지 못한다. 내 생각에는, 매우 유사한 상황이 정념에 관련된 충동에도 일어난다. 이런 충동은 비례적 평행(hê kata logon symmetria)을 벗어나기(huperbainên) 때문이다. 이런 충동을 가지게 될 때에는 비례에 복종하지 않고 있는 것이다.³⁴⁾

위 문단에 출현하는 "logos"에 대해, 대부분의 학자들은 "이성"이라는 번역어를 주었지만 필자는 수학적인 단어를 번역어로 특정하였다. 한계를 넘는다는 것은 "비례적 평행"을 벗어난다는 것이다. 무슨 말인가? 세네카 텍스트의 "마음의 첫 번째 흔들림"은 인상에 대한 동의가 주어지기 이전에 나의 마음이 반응하는 감정적 반응이다.³⁵⁾ 어떤 위험, 예컨대 겔리우스 텍스트

34) 갈레노스, PHP, 4.2.14-18 (=크뤼시포스 『정념에 관해서』 제1권 직접 인용).

35) 어떤 심사위원이 논평했듯이, "마음의 첫 번째 운동"이라는 것이 영혼에 남겨진 어떤 인상일 뿐, "감정" 혹은 "감정적 반응"으로 불릴만한 것은 아니라는 점을 지적할 수도 있겠다. 사실 이 지적 뒤에는, 우리말 "감정" 그리고 이에 상응하는 현대 유럽어 단어(예컨대 "emotion")에 대한 정의 그리고 이것의 유적 구분에 관한 문제가 함께 얽혀 있다. 이 문제에 관해 필자가 이 글에서 간략히 말할 수 있는 논점들은 아래와 같다. 첫째, 우리가 스토아 철학자들의 생각을 재구성한다면, 우리는 "pathê"에 대하여 좁은 의미("정념"으로 번역될 수 있는, 스토아 이론적 "pathê")와 넓은 의미("감정 일반"으로 번역될 수 있는, 선(先) 이론적 "pathê")를 부여할 수 있다. 둘째, 정념 이전의 감정적 반응 역시 '정념'이 그렇듯 넓은 의미의 "pathê"를 구성하는 한 종류(소위 "propatheiai")이다. 셋째, 정념 이전의 감정적 혹은 정서적 반응은 순전히 신체적인 현상으로 국한되지 않는다. 예컨대 세네카 『철학적 편지』, 99.18-20에 따르면, 현인도 장례식장에서 고인 앞에서 어쩔 수 없이 혹은 자연적 본성의 필연성(naturalis necessitas) 때문에 눈물을 쏟으며, 고통의 타격을 받는다(ictu doloris impulsus). 현인의 눈물과 고통을 심적 현상을 배제한, 순전히 신체적인 현상으로 이해하는 것은 곤란하다.(단, 현인은 이를 넘어서는 수준의, 즉 과도한 수준의 슬픔과 고통에 빠지지 않을 뿐이다.)

가 제시하듯이, 트로이 군대의 진격을 알리는 급박한 전령의 소리가 들릴 때, 누구라도, 심지어 현인도 그 순간에 반응하고 창백해지고 그 영혼이 수축한다. 이 초기 운동, 즉 영혼의 수축이 바깥으로 표시해주는 반응(얼굴 표정, 창백해짐 등) 역시 하나의 감정이다. 이 감정은 마음의 첫 번째 흔들림이다. 이 운동은 단지 불러 일으켜지는, 말하자면 수동적-자동사적 운동이다. 이 운동이 보여주는 반응은 외부적 충격의 양에 비례하는 반응이다.

이에 반해 정념 운동은 비례성을 깨트리는 운동이다. 그것은, 외부적 충격의 힘에 의해 결정된 비례적 평행의 한계를 뛰어넘는 반응이다. 자극의 양보다 반응의 양이 더 많다. 혹은 자극 강도보다 반응 강도가 더 세다. 정념은 과잉 비례적 운동인 것이다. 뿐만 아니라 반응의 질도 달라졌다. 운동 주체와 운동의 관계가 역전된 것이다. 운동자가 운동을 이끄는 것이 아니라 운동이 운동자를 끌고 간다.

우리의 정념에서 우리가 경험하는 과잉 비례의 힘은 자연에 놓여 있지 않다. 우리 의식의 지향성 태도가 과잉 비례를 가능하게 한다. 정념은 우리 안에서 일어나는 운동이라기보다는 우리가 불러일으킨 운동이다. 하지만 정념은 우리에게 의해 불러일으켜졌지만 이후에는 우리를 끌고 간다. 정념은 우리가 만든 정신 사건이지만 그 이후에는 우리를 지배하는 사건이다. 정념에 지배된다는 것은 말 그대로 "질병"(pathê)이다. 이성적이지 못함의 전형적 징후가 정념이라는 병든 상태이기 때문이다.

따라서 정념은 우리 인간의 책임이다. 동의가 우리에게 달려 있고, 또 믿음이 우리에게 달려 있다면, 정념 역시 우리에게 달려 있다. 우리에게 달려 있지 않은 것은 인상 그 자체이다. 그리고 이 인상이, 켈리우스 텍스트가 말하듯, 자신의 힘으로(vi sua) 불러일으키는 자연적 감정 반응 역시 우리에게 달려 있지 않다. 그것은 우리의 책임 바깥이다. 크뤼시포스의 유명한 유비를 들어보자.³⁶ 언덕에서 두 물체를 내가 밑으로 굴렸을 때, 하나(실린더 모양 물체)는 잘 내려갔지만 다른 하나(예컨대, 육각형 모양 물체)는 중간에서

정지한다. 이 때 실린더 형의 하강 운동의 원인을 내가 손으로 밀어준 힘이 있다고 내가 생각한다면, 나는 인접한(*proximae*) 혹은 보조적(*adiuvantes*) 원인들을 말한 것에 지나지 않는다. 완전한(*perfectae*) 혹은 중요한(*principales*) 원인들은 그 실린더 자체의 모양, 즉 둥글둥글하게 생긴 모양에 있다. 마찬가지로, 인상의 힘이 정념을 불러일으킨 것은 사실이지만 이 힘은 인접한 혹은 보조적 원인이다. 중요한 원인은 인상을 받아들인 나의 동의 그리고 그와 결부된 나의 성격에 놓여 있다. 인상 자체가 스스로의 힘으로 불러일으키는 감정적 반응은 나의 책임이 아니지만 정념은 나의 책임이다.

나아가, 동물들과 어린 아이들이 보여주는 감정 역시 그들에게 달려 있지 않다. 동의는 명제적 능력을 전제하고 동물들과 아이들은 이 능력을 결여하고 있다. 동물과 어린 아이들의 마음속에는, 인상의 구성요소들을 명료화 시켜주는 "의미"(*lekta*)³⁷⁾가 결여되어 있거나, 혹은 의미를 파악(혹은 생성)하는 능력이 결여되어 있다. 그들은 그들에게 들어오는 인상을 분절화할 능력이 없다. 무엇보다도 그들은 "좋음"과 "나쁨" 그리고 "적절함"에 관한 명료한 의미를 가지지 못한다. 그러므로 그들은 명제적 능력이 없고 따라서 동의 능력이 없다. 그들은 격렬하게 감정을 표출시키기는 하지만 감정에 끌려 다니는 일은 없다.

36) 키케로, 『운명에 관하여』, 41.

37) *lekton*은 문자 그대로 “말할 수 있는 것(*sayable*)”이다. 우리가 언급하는 것은 표현들이고, 우리가 말하는 것들은 *lekta*이다.(DL 7.57) *lekton*은, 우리가 언어적으로 표현하고 사유적으로 생각하는 모든 것들 그리고 그러한 그 어떤 것에도 놓여 있는 의미이다. 언어적 표현들과 이것들의 지시체들은 모두가 신체적인 것(*sōma*)이지만, *lekton*은 비 신체적인 것이다. 또, *lekton*은 항상 우리의 언어적 표현과 사유와 결부되는 것이기는 해도, 그것은 프레게의 의미(*Sinn*)처럼, 우리로부터 독립하는, 즉 객관적인 것이다. 명제들(*axiōmata*)은 *lekta*의 하위 집합이다. 이 주제에 관한 소개 논의로는 M. Frede, “The Stoic Notion of a *Lekton*”, in S. Everson ed., *Companion to Ancient Thought 3: Language*, (Cambridge University Press, 1994), 109-128.

만일 현인이 있다면, 그는 무정념(*apatheia*) 상태를 이룰 수는 있지만, 이 말이 곧 그가 "무감정적인 사람"이라는 뜻은 결코 아니다. 그는 도처에서 그리고 일상에서 자연이 불러일으키는 마음의 첫 번째 흔들림을 느낀다. 나아가 현인은, 진정한 좋음과 나쁨에 정위된 믿음으로부터 추론된 그리고 충동된 "좋은 감정들"(*eupatheiai*)도 느낀다.³⁸⁾ 현인이 가지는 감정 혹은 감수성의 힘이 비 현인의 그것에 비해 약한 것이라고 말하기기도 어렵다. 현인이 느끼는 좋은 감정들이 보통 사람의 정념에 비해 무덤덤하다고 혹은 덜 강렬하다고 상정할 이유는 없다. 현인의 감정에서 비롯된 행동이 보통 사람의 행동에 비해 덜 활기찰 것이라고 생각할 이유는 없다. 현인의 감정 운동은 탁월한 운동선수가 보여주는 운동 방식과 비슷하다. 테니스 초보자의 포핸드 스트로크가 보여 주는 운동 방식은 몸에 힘만 잔뜩 들어갔을 뿐, 신체 회전 운동은 통제가 안 되며, 나가는 볼은 힘차지 못하다. 그러나 로저 페데리의 포핸드 스트로크가 보여 주는 신체적 운동은 부드럽고 편안하고 자연스럽지만, 힘찬 신체 운동 곡선을 그려내며, 게다가 강력한 임팩트에 의해 강력한 볼을 내 보낸다. 이 유비가 옳다면, 현인의 감정은 자연스럽게 편안하지만 힘차고 강렬할 것이다. 현인 역시 충동을 따라 느끼고 행위하는 자이기 때문이다.

38) DL 7.116. 현전하는 좋음: 기쁨(*chara*), 현전하게 될 좋음: 바람(*boulêsis*), 현전하게 될 나쁨: 조심스러움(*eulabeia*). 이것들 각각에 속하는 하위 유형들에 대해서는, DL 7.116 이외에 스토바이오스 Ecl. 2.7.10b-c (90-92 Wachsmuth)를 볼 것.

참고문헌

- Brennan, T.(2005), *The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate*, Oxford.
- Cooper, J.(1996), "An Aristotelian Theory of the Emotions", in A. O. Rorty(ed.)(1996), 239-257.
- Cooper, J.(1999), "Posidonius on Emotions", J. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton Uni. Press, 449 - 84.
- Frede, D.(1992), "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", in M. Nussbaum and A. O. Rorty(ed.)(1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 279-298.
- Frede, M.(1986), "The Stoic Doctrine of Affections of the Soul", in M. Schofield & G. Striker(eds.) (1986), *The Norms of Nature*, Cambridge, 93-110.
- Frede, M.(1994), "The Stoic Notion of a Lekton", in S. Everson(ed.), *Companion to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge University Press, 109 - 128.
- Frede, M.(1999), "Stoic Epistemology", in K. Algra et al.(eds.)(1999), in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 295-322.
- Graver, M(2007), *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press.
- Inwood, B(1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
- Leighton, S. R.(1996), "Aristotle and the Emotions", in A. O. Rorty(ed.)(1996), 206-237.
- Nussbaum, M.(1994), *The Therapy of Desire*, Princeton.
- Nussbaum, M.(1996), "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", in A. O. Rorty(ed.)(1996), 303-323.
- Rorty, A. O. (ed.)(1996), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press.
- Schofield, M.(1978), "Aristotle on the Imagination", in: G. E. R Lloyd and G. E. L Owen(ed.)(1978), *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*, Cambridge, 99-130.
- Sorabji, R.(2000), *Emotion and Peace of Mind*, Oxford.

【Abstract】

With respect to the matter of emotion, the Stoics take a clear, consistent and systematic stance. Their position can be characterized as ‘cognitivist’. According to the Stoics, all emotions (pathê), in other words, all passions are cognitive judgments themselves, or they are reducible to these. Furthermore, all cognitive judgments analyzable in and from the passions turn out to be false. Therefore, every passion is a false judgment in itself or reducible to this. Besides, this false judgment proves a consequence which has been deduced from an inference consisting of various beliefs. Accordingly, emotion is to be identified as a product out of a wrong inference. Moreover, this inference is essentially connected with a mental intentional event. The mental event of my ‘agreeing’ is directed not toward the external world itself but toward my impression and my thinking of it. Agreeing is always intentional about my impression or my thinking. In this regard, the Stoic conception of impulse (hormê) is to be interpreted as an idea of intentionality. Passion is on the one hand a false judgment triggered by our intentional attitude, but on the other hand and at the same time, it has been deduced from an inference that we have organized ourselves. Therefore, passion is not caused by something external. It is the very event that I have caused on my own by having agreed on an impression. In this sense passion is ‘mine’. I am responsible for it.

【keywords】 The Stoics, Emtion, Passion, Agreement, Responsibility

논문 투고일: 2012. 03. 10

심사 완료일: 2012. 04. 09

게재 확정일: 2012. 04. 12