

§ 이성과 감정

이성과 감정은 영혼을 채우는 내용으로 그리고 영혼의 활동 방식이라고 할 수 있다. 영혼이라는 말에는 생명이라는 자연 철학적인 뜻이 묻어 있어서 영혼은 정신과는 다르다고 여겨진다. 정신이라는 말에는 주로 정신 자체의 독립성이 전제되어 있고 정신적 능력이라는 말은 그 자체가 신체적 능력이라는 말과 대비되어 사용된다.

영혼의 능력을 논할 때 다루어지는 개념들은 감각, 지각, 기억, 상상 등인데, 이 개념들은 넓게는 이성론의 개념들이지만 좁게는 인식론의 개념들이기도 하다. 인간의 인식을 이야기할 때 감각, 지각, 기억, 상상, 판단, 추론, 직관 등을 말한다. 그리고 욕망, 감정, 용기, 신념, 의지, 지혜 등은 윤리적인 개념이기도 하다. 그래서 이성론은 인식론과 겹치기도 하고 윤리학과 겹치기도 한다. 그렇다면 이성과 감정은 무엇인지 살펴보기로 하자.

1. 이성에 대하여

(1) 이성 개념의 역사

이성은 서양 전통에서 철학의 주체인 동시에 철학적 활동 자체이며, 철학적 사유의 기본 대상이고, 모든 담론과 사유의 밑바탕에 깔려 있다. 그래서 이성은 서양철학을 이해하는 가장 기본적인 열쇠이다. 우리말 ‘이성’은 불어의 *raison* 그리고 영어의 *reason*의 번역이며, 이 두 언어의 어원은 계산, 비례를 뜻하는 라틴어 *ratio*에 나온 것이다. 라틴어 *ratio*는 일관성 있는 논리적 담론 또는 그 담론에 담긴 진리를 뜻하는 그리스어 *logos*의 번역이다. 로고스의 가장 일차적인 특성은 말하는 것, 언어 능력에 있다. 그 이유는 로고스라는 말이 ‘말하다’를 뜻하는 ‘legein’에서 유래했기 때문이다.

아리스토텔레스는 로고스의 의미를 상위의 인식능력, 추론, 개념 등으로 정의했다. 플라톤과 아리스토텔레스는 위의 세 의미 중 첫 번째 의미에서의 로고스를 특화시켜서 누스 ‘*noûs*’로 불렀다. 누스 ‘*noûs*’라는 말은 존재론적으로는 하나의 실체, 즉 정신을 가리킨다. ‘*psychè*’가 라틴어 ‘*anima/animus*’에 해당하고 주로 영혼으로 번역된다면, ‘*noûs*’는 라틴어 ‘*spiritus*’에 해당하며 주로 ‘정신’으로 번역된다고 할 수 있다. 그러나 이 말은 존재론적 맥락보다는 주로 인식론적 맥락에서 사용되었다고 보아야 한다. 즉 이 말의 라틴어는 ‘*intellectus*’이며 바로 오늘날의 ‘*intelligence*’에 해당한다는 것이다. 로고스도 이성이라는 뜻으로 사용되지만, 인식론적으로 보다 특화되어 전문용어로 사용된 것이 ‘*noûs*’라고 할 수 있다. 고차적인 인식능력을 뜻하기 때문에 우리말로 ‘순수이성’으로 번역될 수 있다.

이 말은 원래 ‘*noos*’였다. 여기서 ‘*no*’란 생각, 사유, 사고를 가리키는 말이다. 이 말로부터 특히 고차적이고 이론적인 인식작용을 뜻하는 ‘*noêsis*’가 나왔다. 이와 짝을 이루는 ‘*noêma*’는 ‘사유된 것’을 뜻한다. 노에시스는 라틴어 ‘코키토(*cogito*)’에 해당하며, 노에마는 ‘코키타툼(*cogitatum*)’에 해당한다. 즉 현상학에서 후설이 설명하는 바처럼 감각이 아닌 이성적 능력이 노에시스이고 바로 그 이성적 능력에 의해 발견되는 객관적 존재가 노에마이다.

근대적 이성은 특히 데카르트에게서 상식과 동일선상에 놓인다. 데카르트의 『방법서설』 1부 첫 장이 바로 이성에 대한 것이다. “상식(*le bon sens*)은 세상에서 가장 잘 분배된 것이다.

왜냐하면 각자는 상식을 아주 잘 갖추고 있다고 생각해서, 그 밖의 다른 모든 것에서 만족하기가 가장 어려운 이들조차도, 그들이 지닌 상식보다 더 많이 지니기를 전혀 원하지 않곤 하기 때문이다. 이 점에서 모든 이들이 잘못 생각했던 것 같지는 않다. 이 점은 사람들이 상식 또는 이성이라고 부르는 문자 그대로 잘 판단하는 능력[힘] 그리고 거짓으로부터 진실(사실)을 가려내는 능력[힘]이 모든 인간 안에 자연적으로 동등하게 있다는 것을 오히려 증명한다. 그리고 또, 우리 견해들의 다양성은 어떤 이들이 다른 이들보다 더 이성적이라는 데서 기인하는 것이 아니라, 우리가 생각들을 다양한 경로로 이끌고, 동일한 사물들을 신중히 고려하지 않는 데서 유일하게 기인한다. 왜냐하면 훌륭한 정신을 지니는 것으로는 충분한 것이 아니고, 제일 중요한 점은 정신을 잘 적용하는 것이기 때문이다. 가장 원대한 영혼들은 가장 커다란 악덕들과 마찬가지로 가장 커다란 덕행들을 행할 수 있다. 그리고 만일 항상 정도를 따라간다면, 단지 아주 천천히 걷는 이들이, 달리는 이들과 정도에서 벗어난 이들보다 훨씬 많이 앞서 나갈 수 있다.”

(2) 인식론적 측면에서 고찰한 이성개념

인식론적 맥락에서 볼 때 인간은 도구를 제작한다는 점과 이성적 사유를 한다는 점에서 다른 동물들과 구분된다. 도구 제작은 물론 인간의 생존 자체와 관련해서도 극히 중요한 의미를 함축하지만, 인식론적으로도 중요한 의미를 띤다. 현미경, 망원경 같은 초보적인 기계에서부터 분광기, 사이클로트론 등에 이르기까지 기계들의 발명이 인식을 위해 중요한 역할을 했다. 고대에는 인식을 위해 기계를 사용하는 경우는 드물었다. 그래서 도구 제작은 ‘테크네’의 일종으로서, 즉 제작술로서 다루어졌던 것이고, 인식론적 맥락에서는 중요하지 않았다. 플라톤은 기하학적 논증을 위해 기계를 도입하는 것에 대해 분개하기까지 했다. 그리스 학문은 ‘theoria(관조)’였고 사물의 본질/형상에 대한 지적 인식이 문제가 되었을 뿐 사물의 조작은 별개의 문제였기 때문이다. 그러나 근대 이후 인식이란 도구 제작과 떼어 수 없는 문제가 되었고 도구들을 통해 경험의 지평이 점차 넓혀져 갔다.

그런데 인식이라는 말의 범위를 어디로 잡아야 하는가 하는 것이 또 하나의 중요한 문제이다. 이에 대해 여러 가지 생각들이 있지만, 적어도 본격적인 인식은 언어로 표현된 것이어야 한다. 언어로 개념화되고 그것을 타인이 확인할 수 있어야 본격적인 의미에서의 인식이라고 할 수 있다. 인간은 신체를 통해서 세계를 지각하고 또 도구들을 통해 신체적 지각의 차원 이상을 지각하지만 이것만으로 인식이 이루어지는 것은 아니다. 결국 이렇게 얻어 낸 자료들을 분석하고 개념화하고 법칙화해야 인식이 되는 것이다. 이때 인식이란 늘 단순한 지각의 차원 이상의 것을 함축하게 된다. 즉 인간은 감각을 통해서 포착되지 않는 차원을 포착할 수 있는 이성을 갖추고 있다는 것이다.

흐르는 물을 접할 때, 우리는 물의 색깔, 흐르는 모양, 그리고 손에 와 닿는 감촉, 그리고 물의 냄새와 맛을 느낀다. 뿐만 아니라, 우리는 물의 양, 물의 속도, 더 나아가 물의 화학식까지도 인식한다. 이런 차원들은 우리의 오감으로는 느낄 수 없는 차원들로서 오로지 이성을 통해서만 포착되는 차원이다. 물론 기구들을 사용해 더욱 심층적인 차원을 지각하기도 하지만 거기에서도 역시 그 지각 결과를 해석하고 개념화하는 것은 이성이다. 결국 인식의 주안점은 이성의 개념화에 있는 것이고 지각은 그 개념화의 근거로서 작용한다고 보아야 한다. 온도계를 보고서 온도를 읽는 극히 단순한 행위조차도 이미 상당 수준의 이론을 깔고 있어야 성립되는

것이다. 인식은 이성만으로는 성립되지 않고 반드시 지각적/경험적/실험적 근거가 있어야 하지만, 인식 과정을 이끌어 가는 주인공은 분명 이성이다.

이성을 통해 감각을 넘어서는 인식을 이룩할 수 있다는 것은 분명 인간의 대단한 능력이라고 해야 한다. 우리가 직접적으로 접촉하는 것은 감각적 존재들이지만 그 감각적 존재들을 어떻게 이해할 것인가, 어떻게 변형시킬 것인가? 어떤 의미를 부여할 것인가? 등을 판단하는 것은 결국 이성이다.

(3) 윤리적 측면에서 고찰한 이성개념

도덕적 판단, 미적 판단도 이성의 기능이다. 이성개념은 단지 세계에 대한 합리적 파악 능력만을 뜻하는 것이 아니라 타인과 더불어 삶을 지혜롭게 영위해 나갈 수 있는 도덕적-윤리적 능력, 사물에서 수준 높은 미적 차원을 읽어 내거나 스스로 그런 미를 창조하는 능력까지 포함한다.

그러나 현대에 이르러 이성의 이런 측면들이 분열되어 흩어졌으며, 합리적인 지능/지식, 정치적인 ‘이데올로기’, 매우 주관적인 감정 등으로 파편화되었다. 즉 본래적인 형태의 포괄적 이성이 그저 사물을 분석하고 계산하고 조작하는 ‘합리적/분석적 이성’의 측면만으로 발달한 것이다. 그것이 오늘날의 문화라고 할 수 있다. 철학자들이 영혼의 능력들 가운데 가장 훌륭한 것으로 본 것은 이성이다. 특히 그중에서도 형이상학적 지혜는 인성에서 가장 높은 가치를 부여받은 부분이다. 이성 역시 사유, 지혜, 현명함, 과학적 지성 등 여러 개념과 복잡 미묘한 관계를 맺고 있다.

아리스토텔레스는 형이상학적 지혜를 최상의 지적 뛰어남으로 보았고 이를 ‘phronêsis’와 구분했다. 프로네시스(프로네시스)는 구체적인 지혜를 말한다. 낯선 사람을 만났을 때 먼저 상냥하게 대하는 것이 현명한 것이고, 친구와 싸웠을 때 먼저 화해를 청하는 것이 지혜로운 것이다. 따라서 이성이란 상황이나 감정 따위에 수동적으로 휩쓸리는 것이 아니라 상황을 적극적으로 이해하고 이에 기초해서 평형을 유지하는 것을 의미한다. 이런 식으로 개별적이고 구체적인 지혜들, 일상에서의 현명함은 프로네시스이고 보다 근본적으로 우주를 관조하는 현자가 되는 것은 ‘sophia’이다. 그래서 프로네시스를 ‘실천적 지혜’로 번역하기도 한다. 둘 다 지혜지만 종류가 다르다.

(4) 비판이론의 근대적 이성 비판과 그 방안 모색

이성에 대한 비판은 호르크하이머와 아도르노가 중심이 되는 비판이론과 밀접한 관련이 있다. 비판이론은 헤겔과 마르크스의 ‘역사철학적 이성’을 이성 비판의 일차적 대상으로 삼고 있다. ‘역사철학적 이성’이란 인류사회 및 역사적 진행 과정을 지배하는 필연적 법칙과 같이 노동계급을 통해 인류를 발전과 진보의 상태로 이끌어 나가면서 궁극적으로 해방사회로 인도해 주는 이성을 가리킨다. 그러나 비판이론가들은 이러한 역사철학적 이성을 비판적으로 바라보는데, 그 이유는 현대 자본주의 체제에서 이성은 도구화되고, 그 결과 역사의 진보와 인간해방의 구현은 더 이상 이성을 통해서 실현될 수 없는 허상으로 전락해 버렸기 때문이다.

여기서 ‘도구적 이성’이란 규범적 판단이나 가치평가를 배제한 채 오직 이해관계만을 타산하

고 생산적 효율성만을 추구하는 이성이다. 이러한 이성은 한 편으로는 윤리적 옳음을 지향하면서도 다른 한편으로는 합리성과 효율성을 추구했던 계몽적 이성으로서 전자의 기능은 방기한 채 후자의 기능만을 수행하는 이성으로 변질되고 만다. 결국 이성은 자연의 지배로부터 인간을 해방시켜 주었지만 그 과정에서 같은 인간 종마저도 지배 및 수단의 대상으로 인식하도록 인간이성을 도구화시킴으로써 ‘인간에 의한 인간의 지배/예속’으로 구조화된 새로운 억압적 구속사회, 즉 새로운 자유 상실의 사회로 인간사회를 전락시켜 버렸다는 것이다.

비판이론 이후, 프랑스의 해체주의 철학자 데리다는 이성의 본질적 한계 및 문제점을 ‘로고스 중심주의’로 규정하면서 이성을 비판한다. 데리다에 의하면, ‘로고스 중심주의’는 이성과 이성 아닌 것을 구별하고 양자 사이에 대립적이며 위계적인 구도를 형성하여 비이성은 이성에 예속된 것이자 이성에 비해 열등한 것으로 간주함으로써 이성에 의한 비이성에 대한 일방적인 지배 및 통제를 당연한 것인 양 호도시킨다. 즉 이성은 육체 및 육체에 기원을 두고 있는 본능이나 충동, 욕망 등과 같은 ‘비이성’을 자신에 비해 열등하고 부차적인 것으로 규정하여 자신에 의해 규제되고 조종되어야 할 것으로 해명한다. 이런 면에서 데리다는 이성은 그 자체 중립적이지도 공정하지도 않으며 차별과 배제를 특징으로 한 폭력성을 본질로 삼고 있다고 보고 있다. 이렇듯 이성과 비이성적인 것은 서로 평화로운 공존의 관계를 맺고 있지 못하며 폭력적인 위계질서의 상태에 놓여 있다고 봄으로써 이와 같은 차별적이고 배타적인 이분법적 대립구도는 해체되어야 한다고 데리다는 보고 있다.

그러나 이러한 이성의 해체는 이성에서 확보되고 있는 진리의 보편적 기준과 윤리적 정당성의 척도마저 부정하고 제거하는 사태로 이어지지 않을 수 없다. 따라서 데리다의 이성 해체는 이른바 근대적 이성의 보편타당성과 그것에 기초한 참/거짓 혹은 옳음/그름의 척도의 존립을 분쇄해 버리는 것을 궁극적 목표로 삼고 있는 것이며, 이성 중심의 이분법적 대립 구도가 자의적으로 이루어진 근거 없는 것임을 입증해 보임과 동시에 그 이면에 감추어진 이성의 폭력성 및 억압성을 폭로해서 보여 주는 것이 주된 과제였다.

그러나 오늘날 이성에 대해 근본적 관점에서 제기되는 비판이나 이성의 해체를 궁극적인 목표로 삼고 있는 해체론적 이성 비판의 추구하는 진정한 목적은 현대를 살아가는 소위 ‘이성적 존재로서의 인간’들로 하여금 더 근원적인 관점에서 이성 및 이성적 존재로서의 인간에 대해 치열하게 비판적으로 성찰할 것을 요구하는 데 있다. 이러한 이유에서 앞으로의 이성의 문제는 이성의 해체보다는 이성의 비판적 재구성에 입각한 ‘부활’로 나가는 것이 더 합리적이고 현실적인 선택일 수 있다고 보는 철학자가 있는데, 그가 곧 하버마스다. 하버마스는 이성의 부활을 위해 두 가지 전제조건을 내세운다. 하나는 보편적 차원에서 참과 거짓을 판별하고 옳고 그름을 따질 수 있는 척도는 현재로서는 이성 이외에 없다는 점이며, 다른 하나는 그럼에도 모든 이성이 그러한 자격을 갖지 않으며, 현시점에서 자격조건에 부합하지 못하는 이성들은 폐기 처분되어야 한다는 것이다.

첫 번째 조건과 관련하여 하버마스는 주관적 관점이나 입장을 넘어서 누구나 보편타당한 것으로 평가하여 수용할 수 있는 비판적 척도는 이성의 보편성과 규범성에서 확보될 수밖에 없다고 본다. 두 번째 조건과 관련하여 이성의 자격조건은 더 엄격한 제한을 가하고 있는 데, 그에 따라 그 자체 입증 불가능한 형이상학적 속성을 지닌 실체로서의 이성이나 이성의 타자를

지배의 대상이나 수단으로 바라보도록 하는 주체 중심의 이성, 그리고 도구적 이성과 같이 본래적 이성이 과도하게 일면적으로 축소된 이성 등은 제외된다. 그런 한에서 새롭게 재구성된 이성은 탈형이상학적 성격을 지닌 이성이자 상호주관성에 기초한 이성이며, 일면성을 벗어난 포괄적이고 동시에 절차로서의 이성으로 그 자격조건이 한정된다. 이때 ‘포괄적 특성’이란 로고스 중심주의가 초래한 억압적, 차별적 현상들에 대한 비판적 진단과 그 탈출구의 확보를 위해 요구되는 조건이며, ‘절차성’이란 상호비판의 논거를 통해 논자의 주장을 정당화하는, 일련의 담론적 절차 과정에서 발현하는 합리성으로서 ‘의사소통적 이성’이다. 의사소통적 이성은 근대의 문화적 영역의 분화에 상응하는 세 차원의 합리성의 복합체, 즉 인지적-도구적 합리성, 도덕적-실천적 합리성, 심미적-표현적 합리성의 상호 균형 및 공존을 통해 이루어진 포괄적 합리성으로서의 이성이며, 이러한 의사소통적 이성은 이성의 도구적 총체성과 같이 이성이 일면적으로 축소, 왜곡되는 사태를 비판적으로 조망할 수 있는 척도로서 기능한다.

이처럼 하버마스는 포괄적 합리성으로서의 의사소통 이성에 근거하여 근대의 다양한 병리적 현상을 분석, 진단하고 그에 대한 극복을 제시할 뿐만 아니라 담론적 절차과정에서 발현되는 절차적 합리성으로서의 ‘의사소통적 이성’에 입각하여 경험적 분석과 비판을 넘어 정치적 실천력을 담보하고자 한다. 그러나 하버마스의 ‘의사소통적 이성’ 역시 위에서 언급한 이성의 폭력적 본성을 완전히 해소하거나 해결하지 못하는 문제점을 여전히 남겨놓고 있다.

2. 감정에 대하여

(1) 감정을 어떻게 이해할 것인가?

시대와 장소를 막론하고 감정이 사물을 보는 눈을 흐리게 하고 죄악을 낳게 한다는 편견이 있었고, 이런 맥락에서 감정의 문제는 서양철학의 주류적 논의에서 간과되거나 중요하게 다루어지지 않았다. 이러한 무관심은 우주적 질서와 신적 원리를 중시했던 고대적 전통에서 비롯되었지만 인간의 이성적 능력에 초점을 둔 데카르트나 라이프니츠 등의 근대철학자들에게서 감정은 혼란한 개념으로 인식되면서 감정을 폄하하는 분위기는 더욱 확대되었다.

그러나 감정이 정말로 인식적 오류와 윤리적 죄악의 근원인가를 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다. 아우구스티누스와 파스칼로부터 사상적 영향을 받은 막스 셸러는 철학사에서 찾아볼 수 있는 대부분의 감정론을 비판적 시각에서 바라보며 감정에 대한 전통적 편견을 전적으로 역전시킨다. 감정은 이제 오류나 악의 근원이 아니라 오히려 진정한 인식과 선의 근원으로 여겨진다. 이제까지의 감정론에 대한 셸러의 비판을 알아보고 감정이 어떤 근거에서 인식과 선의 원천인지 알아보자.

고대 그리스 시기부터 18세기 중반에 이르는 2천년 동안 감정은 흔히 정념(passion)으로 불려 왔다. “passion”이라는 말은 라틴어 pati에서 나왔으며, 이는 그리스어 “pathos”다. 정념은 인격체가 지니는, 통제할 수 없고, 동물적이며 비합리적인 측면으로 간주해 왔다. 그것은 그저 의도하지 않은 신체의 반응이기도 했고 학습과는 무관하게 타고난 것이며, 교육과 논증에 의해 영향을 받지 않은 것으로서 한 개인이 자발적으로 어떤 변화를 만들거나 일으키는 것이 아니라 그 반대로 ‘겪는 것’으로 이해되어 왔다. 이러한 점에서 감정은 우리가 의도적으로 “하는” 무엇이 아니라, 우리에게 “일어나는” 어떤 것으로 생각되어왔다. 그래서 감정은 일종

의 수난이다. 왜냐하면 감정은 신체에 영향을 미치는 외부의 어떤 것, 즉 신체 변화를 불러오는 어떤 것에 대해 수동적인 입장에 놓이기 때문이다.

이러한 전통은 플라톤으로부터 시작된다. 플라톤에 따르면 감정이나 욕구도 탄생 전, 즉 영육 결합 이전에 영혼에 자리하고 있었던 것이며, 감정은 영육 결합 이전에는 없었으나, 영혼이 육체와 결합하면서 육체로부터 받아들이게 된 속성이다. 플라톤은 《파이돈》에서 영혼은 본래 이성적인 반면, 영혼 속의 모든 비이성적 동요들은 육체로부터 파생된 것이라고 한다. 영혼은 욕구, 분노, 두려움, 쾌락, 슬픔 등의 감정을 육체로부터 물려받아 가지고 있는데, 영혼은 본래 이성적이므로 이성적 숙고의 인도를 받아 그런 감정들에 저항할 수 있으며 굴복하지 않을 수 있다. 영혼이 육체와 결합되면 영혼은 이성, 의지, 욕구라는 세 부분을 갖게 된다. 《티마이오스》에서 플라톤은 이성적 영혼 부분은 머리에, 기개 부분은 목과 횡경막 중간에, 욕구 부분은 횡경막과 배꼽 사이에 있다고 서술한다. 기개 부분은 본성상 이성을 따르며 욕구 부분은 본성상 육체를 따른다.

프로이트의 마음 기능이론에 따르면 이성적 마음의 아래에 있는 그늘진 영역에는 각 개인의 감정을 일으키고 조종하는 무의식적인 힘이 있다고 한다. 전통적 입장과 프로이트의 이론에 의하면 인간은 두 개의 서로 분리된 수준, 이성적이고 의도적인 수준과 비이성적이고 감정적인 수준에서 기능한다. 전자는 철학의 소재에 해당하고, 후자는 철학이 도달할 수 없는 영역이라고 여겨진다.

데카르트, 흄, 칸트 등과 같은 철학자들은 감정을 어떤 대상의 현존을 관찰할 때 생겨나는 그 대상에 대한 느낌으로 묘사했는데, 대상 안에는 지각자에게 감정을 일으킬 수 있는 힘이 들어 있다고 본다. 그런데 감정에 관한 이러한 이론은 어느 정도 순환론적이다. 스피노자는 감정의 기원과 본성을 검토하면서, “우리가 어떤 대상을 좋다고 판단해서 욕망하는 것이 아니라 욕망하기 때문에 좋다고 판단한다”고 주장한다.

흄은 《감정에 관한 논고》에서 그가 자신에게 속한 대상에 대해서만 자부심의 감정을 느끼고 타인에게 속한 대상에 대해서는 그렇지않다는 사실을 이해할 수 없다고 말한다. 그러나 다른 철학자들은 대상의 현존에 대한 관찰로부터 우리에게 느낌이 야기되는 것이 아니라, 우리가 대상을 어떻게 평가하고 그 대상을 통해 무엇을 생각하는가로부터 그것이 발생한다고 본다. 이 이론이 옳다면, 그래서 평가와 생각이 실제로 감정의 중심을 이룬다면, 감정이 단순히 어떤 대상에 의해서 야기된다고 말하는 것은 이상하게 들린다. 우리가 문제 삼고 있는 대상 개념을 사물이 아닌 사람에게 적용할 경우, 이 주장은 더욱 설득력을 얻는다. 예컨대 어떤 사람에게 존경심을 느낄 때 내가 그 사람의 현존을 관찰함으로써 존경심이 야기되었다고 말하는 것은 어색한 일이다. 그 반면에 그 사람에게서 느끼는 존경심의 정도는 내가 그 사람을 얼마나 높게 또는 낮게 평가하며, 또 내가 그에 대해서 어떤 생각이나 믿음을 가지고 있는가에 달려 있다고 말한다면, 이는 의심의 여지없이 옳은 말처럼 들린다.

위의 입장은 로크가 감정을 감각과 반성에서 유래하는 우리 마음의 관념으로 설명한 것과 같다. 그의 설명에 의하면, 예를 들어 즐거움이란 “어떤 좋은 것을 현재 소유하고 있거나 소유하게 되리라는 확신을 고려할 때 생기는 마음의 기쁨”이고, 슬픔이란 “더 오래 즐길 수도 있

을 어떤 좋은 것의 상실에 대한 생각에서 나오는 마음의 불편함”이다. 또 공포란 “미래에 내게 닥쳐올 수 있을 어떤 악에 대한 생각에서 나오는 마음의 불편함”이고 실망이란 “어떤 좋은 것을 손에 넣지 못한다는 생각”이며, 질투란 “차지해서는 안 될 사람이 먼저 차지해 버린 좋은 것을 고려 할 때 생기는 마음의 불편함”이다.

실존주의 철학자 사르트르는 감정이 “지각에 의해 움직인다”고 기술했다. 그것은 세계를 지각하는 어떤 방식이고 기능적인 구조를 갖고 있으며, 그리고 그것은 “신념의 현상”이다. 그는 또 공포와 같은 감정으로부터의 자유는 오직 “정념을 야기하는 상황을 반성을 통해 정화시키거나 그 상황이 전적으로 사라질 때”에만 가능하다고 주장했다.

현대 철학자 로버트 살러먼에 의하면, 감정이란 항상 어떤 대상에 대한 지향적이고 목적적인 - 자주 근시안적이기는 하지만- 규범적 판단이다. 그는 감정이란 단순히 인간이 힘없이 종속하게 되는 통제 불가능한 느낌이 아니라 판단, 특정한 욕구, 가치 등으로 이루어진 복합체라고 주장한다. 그는 감정이 ‘느낌’보다는 ‘사유’에 기초해 있다고 주장한다. 왜냐하면 모든 감정은 설사 그것이 그 특징을 말할 수 있는 일련의 개념들로 이루어진 것이 아니라 할지라도 최소한 그것들을 전제로 하기 때문이다. 감정은 우리의 의견이 변함에 따라 함께 변하기 때문에 매우 중요한 의미에서 합리적인 것이라 할 수 있다. 감정은 인간의 온갖 목적적 행위와 일치한다. 감정은 우리가 만드는 판단이자 행위이지, 우리가 겪는 것으로부터 나오는 사건이 아니다. 이는 사람이 더 잘 느낄 때 더 잘 사유할 수 있다는 신념에 기초한 것이다.

감정은 사람이나 사물에 대한 우리의 믿음에 기초해 있고 따라서 각자가 의식적으로 통제할 수 있다는 견해는 새로운 것이 아니다. 플라톤의 『국가』에서 두려움이나 슬픔과 같은 감정이 생기기 위해서는 피할 수 없고 무서운 어떤 일이 벌어지리라는 것과 같은 종류의 믿음을 먼저 가져야만 한다고 보았다. 에픽테토스는 『엔키리디온』에서 “인간은 사물들에 의해 혼란을 느끼기보다는 인간이 사물들에 대해 만드는 의미와 원리에 의해서 혼란을 겪는다”고 주장했다.

그러나 감정에 보편적 가치를 부여하는 현대의 여성주의 철학자 폰트슈타인은 지금까지 감정이 이성적인 사고를 거쳐 고집하게 된 어떤 관념에 근거하여 나온다는 통상적 믿음과는 달리 몸속에 존재하는 에너지로서 현상의 본질을 깊게 꿰뚫어 볼 수 있게 하는 ‘통찰능력’으로 이해한다. 감정은 나로 하여금 내 자신, 내 주변의 사람들 그리고 세상에 대해 마음을 열도록 가르칠 뿐만 아니라 나 자신의 삶을 치유하고 변화시킬 수 있도록 돕는다. 그리하여 그녀는 인간들 각자가 자신의 감정에 귀 기울이는 법을 제대로 알게 되면 내면에 꿈꿨던 문이 열리면서 “부서지기 쉬운 삶의 두려움은 충만한 삶의 환희로 승화”될 수 있다고 본다.

폰트슈타인은 이성과 마찬가지로 육체적 경험, 즉 감정이 가지는 당위적 측면을 확보하고자 한다. 육체적 경험은 우리들의 감지능력과 감각으로 특징 지워진다. 이때 사고는 인간 자신의 육체적 체험 형태나 표현방식 등과 밀접하게 연관되어 있다. 왜냐하면 “몸이라는 생물학적 토대를 기반으로 하여 의식이 출현하고 정신의 발전과정에서 자기의식이라고 하는 최상위의 반성적인 의식이 가능”하기 때문이다. 몸철학은 정신에 의해 이론적으로 구성된 세계보다 우리가 직접 체험하며 살아가는 이 구체적인 세계가 더 참된 세계라는 사실을 전제로 하기 때문에 이성에 앞서 감정을 통해 세계를 보다 잘 이해할 수 있으며, 나를 둘러싼 복잡한 상황들을 보

다 잘 이해할 수 있게 한다. “무엇이 나를 아프게 하는지를 면밀히 들을 때, 삶이 자신에게 원하는 것이 무엇인지를 배울 수 있다.” 이처럼 “마음의 언어에 유창해질 때 우리 자신이 절실히 필요로 하는 조언을 얻을 수 있다.”

이것이 바로 몸이 담고 있는 감정의 지혜이다. 그러므로 자신의 감정을 확실히 아는 자는 보다 나은 삶을 영위할 수 있으며, 직업에서부터 배우자의 선택에 이르기까지 개인적 결정을 더 명확하게 감지하여 파악할 수 있다. 이러한 의미에서 본다면 폰트슈타인은 인식을 획득하는데 요구되는 육체적인 차원인 감정이 더 이상 이전과 같이 차별대우를 받아서는 안 된다고 본다.

(2) 셸러의 코페르니쿠스적 전환

가. 감정은 명증적 인식이다

감정이 불분명하고 혼란스런 작용이라는 견해에 대해 셸러는 “세계에 대한 모든 진정한 인식은 감정적 작용을 극도로 억누르고 동시에 대상의 가치적 차이들을 무시해야 한다”는 현대적 견해를 부르주아적 편견이라고 비난한다. 그는 사랑의 감정을 예로 드는데, 사랑은 지적인식을 인도한다는 아우구스티누스의 사상을 이어받은 파스칼의 사상에 영향을 받아 감정은 이성 이 알지 못하는 것을 이해하는 능력이며, 그것은 일종의 직관능력으로서 수학공리의 확실성에 대한 인식같이 직접적인 감각적 지각을 초월하여 파악하는 능력으로 본다. 감정에도 나름의 논리가 있어 순수논리학에 맞먹는 절대성을 가지는 영원하고 절대적인 법칙이 있다는 파스칼의 사상을 받아들여 귀와 청각이 색에 대해 무지하듯이 이성적 사고가 절대로 획득할 수 없는 대상경험이 있으며, 이러한 경험 속에서 감정은 상호간의 영원한 질서와 서열과 관계를 맺고 있는 진정한 객관적 대상인 가치들을 파악한다고 주장한다.

나. 어떤 감정은 수동이 아니라 능동이다.

감정에 대한 또 다른 편견은 감정이 능동적 활동이 아니라 어떤 외부적 원인에 의해 침투당하는 수동적 또는 부동적 상태라고 하는 것이다. 그러나 셸러는 스피노자나 칸트가 말하는 수동적 피동적 느낌 상태 이외의 작용으로서의 지향적 감정이 있다고 주장한다. 상태적느낌은 느낌내용, 느껴진 것인 반면, 지향적 느낌은 느낌작용이다. 전자가 부동적인 상태라면 후자는 어떤 특정목표를 향하는 움직임이다. 느껴진 것은 추후적 사고나 연관 맺기, 연상들을 통해 대상과 간접적으로 연결될 수는 있으나, 그것은 본래적으로 대상과 직접 관계를 맺는 작용을 결여하고 있기 때문에 대상을 지향하는 작용이 아니다. 이에 반해 느낌 작용은 그것을 통해 어떤 대상이 나에게 주어지고 나타나는 자아의 움직임이다. 자아의 그런 느낌작용을 통해 가치가 직관된다. 이러한 가치느낌 이외에도 가치 높낮이를 인식하는 가치선호 배치작용이 있고 절대성, 선천성, 근원성에서 어떤 감정 작용도 뒤따를 수 없이 우월한 최고 단계 감정인 사랑과 미움이 있다. 사랑은 있는 그대로의 가치를 단순히 수용하는 것이 아니라 있는 가치에서 출발하여 다른 가치들을 모험적, 자발적으로 발굴해내고 대상의 이상적인 가치에까지 도달한다. 셸러에 의하면 이러한 감정은 다른 원인으로 소급해갈 수 없고 분석할 수도 없는 근원적 현상이다.

다. 감정은 이성에 앞선다.

셸러에 의하면 감정은 이성과 단순히 동등한 수준을 넘어서서 이성보다 우월한 것이며, 감정은 선천적 진리와 윤리적 선의 원천이다. 이성이 감정을 지배하는 것이 아니라 거꾸로 감정이 이성을 지배하고 이성적 판단, 행위의 방향을 결정한다. 그렇다면 어떤 근거에서 감정이 이성보다 우월한지 인식론적 관점과 윤리학적 관점에서 해명해 보기로 하겠다.

감정의 인식론적 우위성에 대하여

1. 감정은 사실 자체에 대한 직접적 직관이다.

인식은 근원적인 직관과 개념적 사고의 합치다. 즉 인식이란 어떤 것을 어떤 것이라고 지식적으로 획득하는 것, 다시 말하면 직관된 것을 사고된 것과 합치시키는 것이다. 감정은 바로 가치라는 본질에 대한 직관이며, 이성적 사고에 앞서서 작용한다. 사고란 직관된 것을 추후적으로 개념화하고 체계화하는 기능에 불과하다. 직관없는 사고는 공허하다. 직접적 직관은 사실 그 자체를 직접적으로 제공하므로 상징이나 기호를 매개로 하는 간접적 사고보다 우위를 차지한다. 그리고 직관된 것은 사고(관찰, 귀납)에 의해 검증될 수도 반박될 수도 없다.

2. 감정은 선천적 인식이다.

선천적인 것은 칸트가 말하는 것처럼 순수이성에 속하는 주관적인 것이 아니라 인식주관과 독립적으로 존립하는 객관적인 것이고, 주관에 의해 구성되는 것이 아니라 대상에서 직접 직관되는 것이며, 또한 주관적 인식형식이 아니라 인식 가능한 내용이다. 사고된 판단이나 명제도 선천적으로 직관된 사실에 의해 충족될 때만이 선천적인 진리일 수 있다. 감정은 바로 가치라는 선천적 본질을 직관하는 기능이므로 이성적 사고보다 우위다. 칸트는 인식의 요소를 감성 아니면 이성이라고 보는 반면, 셸러에 의하면 감성도 이성도 아닌 것이 인식의 요소일 수 있으며 그러한 제3의 인식요소가 감정이다. 셸러에 따르면 인간의 정신은 이성뿐만 아니라 감정도 가지고 있다. 인간의 정신은 비논리적이며 선천적 측면인 감정과 논리적이며 합리적인 선천적 측면인 이성을 동시에 가지고 있다. 결국 셸러에게 있어 인식은 감성(감각적 지각), 이성, 감정 세 요소로 이루어진다.

3. 감정은 인식의 어머니다

셸러에게 감정은 일종의 비합리적 인식인 동시에 합리적 인식을 인도하는 것이다. 최고단계의 감정인 사랑은 아래 단계의 감정들뿐만 아니라 모든 사고와 의지의 행위를 인도한다. 가치 세계는 한 인간이 인식할 수 있는 존재범위를 그려주고 그것을 존재의 바다로부터 마치 한 섬처럼 떼어내준다. 인식범위가 가치세계 범위를 결정해주는 것이 아니라 거꾸로 가치 세계가 인식세계의 범위를 결정해준다. 그러므로 감정의 범위와 방향이 인식의 범위와 방향을 결정한다. 또한 인식은 사랑을 전제로 한다. ‘하늘이 푸르다’는 인식은 나라는 존재가 하늘의 푸름에 참여하는 것이다. 인식은 한 존재가 다른 존재자의 존재에 참여하는 일종의 존재 관계다. 그러한 인식을 위해서는 자기자신을 초월하여 다른 존재자에게 건너가는 작용인 사랑이 있어야 한다. 자신과 자신의 상태 및 의식내용을 떠나는 자기초월은 세계와의 접촉을 가능하게 한다. 사랑은 우리를 인식하도록 촉진하고 이끄는 자명종이며 정신과 이성의 어머니다. 인식의 정도는 사랑의 정도에 달려 있다.

(3) 도덕적 판단의 척도로서 감정의 우위성: 흄의 공감 윤리학

흠은 이성이 아닌 비이성, 즉 도덕감(moral sense)에서 보편적 도덕 판단기준을 마련하고 자 시도한다. 그러나 이는 과연 감각이나 감정에서 보편적 윤리체계의 성립이 가능한가?라는 비판적 지적에 직면한다. 물론 흠이 이성이 아닌 도덕감을 내세워 윤리체계를 수립하고자 했던 의도의 이면에는 당시 산업혁명 시기에 불거져 나온 문제점들을 해소해 보려는 윤리학적 구상이 자리 잡고 있었다. 당시의 영국사회는 산업혁명이 급속히 진행되어 나가면서 개인들은 타인의 고통에 대해 무감각해지기 시작했다. 이러한 연유에서 흠은 기존의 전통적인 이성적 윤리체계로는 인간의 도덕성을 고양시키기 어렵게 되었다고 보고 이성이 아닌 동정심 혹은 공감에 호소하며 윤리적 판단을 가능하게 하며 사회적 약자나 어려운 빈곤층을 도와줄 수 있는 사회적 상황을 조성해 보고자 도덕감에 기초한 윤리체계를 구상하려고 시도했다.

흠은 도덕성의 뿌리를 특정한 종류의 감각인 도덕감에서 찾고자 한다. 그런데 놀랍게도 흠은 이러한 도덕감은 주관적이며 상대적이지 않고 보편적이라고 주장한다. 즉 선악을 느끼는 도덕감은 나의 관점에서 느끼는 것이 아니라 공동체나 사회 전체의 차원에서 느낀다는 것이다. 도덕적 선악의 판별은 고통과 쾌락에 대한 쾌감과 불쾌감에 따라 이루어지는 것인데, 이때 고통과 쾌락은 개인의 차원이 아닌 ‘보편적이고 일반적인’ 관점에서 바라볼 때 느끼는 쾌락과 고통이라는 것이다. 이러한 논의가 가능한 이유에 대해 흠은 도덕감의 기저에는 타인의 감정이거나 감각을 함께 공유할 수 있는 동정심 혹은 공감이 놓여 있기 때문이라는 점을 내세운다. 여기서 공감 혹은 동정심이란 고통이나 기쁨과 같은 타인의 정념을 강하든 혹은 약하든, 간접적으로 동일하게 느끼며 공유하는 능력 혹은 그러한 감정을 분유함으로써 생겨나는 연민의 정이라고 할 수 있다. 이렇듯 흠은 후천적으로 획득되는 공감이 인간이라면 누구나 지니고 있는 것이며, 그것의 기능에 의해 동일한 현상에 대해 윤리적으로 동일하게 느낄 수 있다고 주장한다. 물론 다른 사람이 느끼는 ‘고통’의 감정 그 자체가 ‘나의’ 마음에 느껴질 수는 없다. 그러나 우리는 다른 사람이 느끼는 감정의 원인이나 결과를 추론 혹은 연상을 통해 감각할 수 있으며 그 결과 우리의 동정심을 불러 일으켜 동일한 윤리적 현상에 대해 누구나 다 동일한 윤리적 선악을 느낌으로서 보편적 윤리판단이 가능해진다는 것이다.

이에 대해 칸트는 흠의 공감의 윤리학을 비판한다. 그에 의하면 흠이 내세우는 윤리체계의 토대인 감각이나 감정은 결코 보편타당성을 가질 수 없다는 것이다 그것은 쉽사리 변할 뿐 아니라 무원칙적으로 작용하기 때문이다. 가령 어떤 사람이 분명 큰 잘못을 저질렀음에도 불구하고, 단지 그가 나와 인간적으로 친하다는 이유로 그를 무조건 두둔하고 변호하는 경우도 적지 않은데, 이렇듯 인간적으로 더 가까운 사람에게 더 큰 연민을 느끼게 만드는 동정심의 메커니즘은 보편성을 핵심으로 삼는 도덕원리와 충돌하지 않을 수 없다.