인문논총 80권 3호(2023. 8. 31), pp. 7~34
[DOI] https://doi.org/10.17326/jhsnu.80.3.202308.7

신체화된 영혼

이무영**

데카르트 심신이원론의 해부학적 토대*

초록 데카르트의 심신이원론은 데카르트철학 가운데 가장 잘 알려진 동시에 가장 논쟁적인 논제다. 이 논제는 데카르트 사후 데카르트주의의 역사뿐 아니라 프랑스 유심론을 비롯해 현대철학에 이르는 다양한 철학적 입장들에 직간접적으로 영향을 미쳤을 만큼 선구적이었고, 오늘날 심신문제를 다루는 학자들까지도 거의 예외없이 데카르트의 해당 논제를 비판적으로 다루는 경향을 보인다. 그럼에도 데카르트의 심신이원론이 고도의 형이상학적 산물이라는 점에서 당대적인 학술의 지평에서 어떻게 성장하고 발전했는지 그 학제적-역사적 문맥화를 시도한 연구는 비교적 요원하다. 본 논문은 심신이원론이 당대 의학, 특히 해부학의 성과에 힘입어 안착될 수 있었다는 점을 강조하고, 데카르트에게 가해진 일부의 비판과는 달리 데카르트주의의 확산과 동시에 초기근대 의학의 철학적 초석이 될 수 있었다고 주장함으로써 데카르트주의 의학사 연구의 필요성을 환기시켰다.

주제어 데카르트, 심신이원론, 해부학, 의학사, 다마지오, 인지과학

---

* 2023년 6월 2일 콜로키움 '의학의 사유' 토론자의 많은 도움 아래 논문을 대폭 수정 및 보완하였다. 콜로키움의 참여자를 비롯해 논문의 심사위원께 깊은 감사의 말씀을 전한다.

** 전남대학교 철학과 박사과정 수료

1. 들어가기

데카르트는 『철학원리』(*Principiae philosophiae*) 「서문」에서 철학을 한 그루의 나무에 비유한다. 이 유명한 비유에 따르면, 형이상학은 뿌리이고 자연학은 줄기이며 나머지 학문들은 가지이다.[1] 그런데 눈에 띄는 것은, 데카르트가 이들 나머지 학문 가운데 세 가지 학문만 특권적으로 우선시한다는 점에 있다. 그는 형이상학과 자연학을 제외한 여타의 학문들이 의학, 도덕학, 기계학으로 환원된다는 자신의 입장을 공표하기 때문이다. 이런 한에서 데카르트가 말하는 학문의 나무란 뿌리와 줄기에 더해 세 개의 거대한 가지에 다수의 곁가지가 접목된 상태로 자라나는 중이라고 상상되기 마련일 것이다.

그럼에도 중요한 것은 데카르트의 말 그대로 이 모든 학문들이 '한 그루의 나무'(un arbre)라는 점이다. 현대적 학문분류에서 비롯된 독립적 분과 학문 체제와 달리, 데카르트에게서 다양한 학문들은 철학이라는 하나의 통칭 아래 세부적으로 분화되어 있을 따름이다. 이런 의미에서 데카르트 자연학이 가버(D. Garber)의 표현처럼 '형이상학적 자연학'[2]이라고 한다면, 의학은 곧 '자연학적 의학'이라 불러야 마땅할 것이다. 데카르트에게 자연학은 물체(corpus)에 대한 그 자신의 형이상학적 이해에서 비롯되고, 의학은 이 다양한 물체 가운데 인체(corpus humanus)만 집중적으로 다루는 학문의 이름

---

1 R. Descartes (1964–1974), *Oeuvres de Descartes*[=AT] *XI-2* (ed. by C. Adam and P. Tannery), Paris: J. Vrin, p. 14, ll. 23–28: Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les breanches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à savoir la Médecine, le Méchanique & la Morale.(그리하여 철학 전체는 한 그루의 나무와 같은바, 형이상학이 이 나무의 뿌리들이고 나무 줄기는 자연학이며, 다른 모든 학문들은 이 줄기에서 뻗어 나온 가지들로서 세 가지 주요 학문, 말하자면 의학, 기계학, 도덕학으로 환원됩니다.)

2 D. Garber (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: The University of Chicago Press.

이기 때문이다. 더욱이 데카르트에게 인체란 곧 기계이고,[3] 도덕학은 이 기계로서의 인체가 주로 세계[4]와의 접촉의 사건을 통해 갖게 되는 감정이나 정념을 올바로 사용하게 해 주는 지침에 다름 아니다. 이처럼 언급된 세 특권적 학문은 형이상학을 뿌리로 갖는 자연학과 긴밀하게 연결된 한에서만 존립한다. 이런 이유로 데카르트주의의 적절한 조망을 위해서는 학제적 교차를 통한 입체적 관점이 요구된다.

데카르트의 심신이원론은 이러한 요구로부터 면제된 고유한 철학적 입장처럼 읽혀져 왔다. 그런데 영혼과 신체 간의 실재적 구분은, 데카르트주의가 전통 형이상학의 타파에서 비롯되었을 뿐 아니라 초기근대 의학사에 처음으로 출현하는 다양한 해부학적 사실들에 힘입어 완성된 것이라는 사실을 무엇보다도 잘 보여 주는 복합적 장소다. 데카르트는 영혼과 신체에 대한 스콜라철학의 질료형상론적 이해를 타파함으로써 영혼과 신체를 저마다 실체로 규정하고 서로 구분하는 데 성공한다(2장). 이와 동시에 일어나는 영혼과 신체 간의 결합 논제는 당대 해부학에 기반해 전통적인 영혼 능력을 재편하고 새롭게 논의할 수 있게 해 주는 철학적 논점으로 도약한다(3장). 이러한 데카르트주의의 역사적 문맥화는 데카르트에게 가해지는 논리적 오류를 교정해 줄 수 있다는 이점을 갖는다. 특히 현대 신경생리학의 데카르트 심신이원론 비판과 당대 의사 레기우스에 대한 데카르트의 촌평에서 나타나는 기관(organum) 개념 검토는 오늘날 데카르트를 향한 연대기적 착오의 오류를 예시해 주는 실증적 사례가 된다(4장).

---

3 AT VII, p. 85, l. 5: machinamentum humani corporis.(인체라는 기계.)

4 데카르트는 세계(mundus)를 곧 '물체적 실체 전체'로 지시한다. AT VIII-1, a. 21, p. 52, ll. 3-5: hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem.(이 세계 즉 물체적 실체 전체.)

2. 데카르트의 형이상학적 심신이원론

서유럽은 후기중세 아리스토텔레스주의 유입 이래 초기근대에 이르기까지 인간을 영혼과 신체로 이루어진 존재자로 설명해 왔다. 인간은 신체의 도움을 받아 영혼의 다양한 능력을 발휘하고, 역으로 신체를 통해 영혼에게 물리적 구현의 가능성을 보증해 주었다. 따라서 영혼과 신체라는 문제가 여러 세기 동안 철학적 인간론에서 중추적 자리를 보유했던 것은 우연이 아니다.

아리스토텔레스주의는 월하계의 자연적 존재자 안에 형상(forma), 질료(materia), 결여(privatio)라는 세 가지 원리가 있다고 주장하면서 인간 이해의 철학적 기반을 형이상학적으로 고양시켰다.[5] 이러한 질료형상론적 관점에 따르면, 인간은 영혼이라는 형상과 신체라는 질료로 합성된 실체(substantia)이다. 신체는 질료인 까닭에 기체(subjectum)로 기능하면서 형상이 귀속되는 실체의 구성요소를 자임한 반면, 영혼은 신체를 움직이거나 그러한 움직임을 통해 목적을 달성하게 해 주는 원인으로 기능한다. 물론 인간은 영혼 이외에도 다양한 형상을 가질 수 있다. 소크라테스가 하얀 것은 소크라테스가 단지 영혼이라는 형상만이 아니라, 해당 실체의 속성을 규정해 주는 여타의 부수적 형상(forma accidentalis)도 갖는다는 점에서 비롯된다. 이런 의미에서 실체의 본성에 현실성을 부여하는 형상이 곧 실체적 형상(forma substantalis)이지만, 크기든 색상이든 실체의 우연적 속성에 현실성을 부여하는 것은 부수적 형상으로 규정된다. 인간의 경우 영혼은 인간을 다름 아닌 존재자 중

---

5 아리스토텔레스는 원리의 수를 어떤 의미에서는 둘이고 어떤 의미에서는 셋이라고 말하면서 원리의 수준에서 부수적인 기능을 하는 결여를 나머지 두 원리와는 구분한다. Aristoteles Latinus (1990), *Physica, translatio vetus* (ed. by F. Bossier and J. Brahms), Leiden: Brill, 190b27–30, p. 33, ll. 12–15: Privatio autem et contrarietas accidens est. (…) Unde est quidem sicut duo dicenda esse principia, est autem sicut tria.(그런데 결여와 대립성은 부수이다. (…) 따라서 원리는 둘이라는 듯이 말해야 하나 셋이라는 듯이도 말해야 한다.)

이성적 존재자로 만들어 준다는 점에서 실체적 형상이다. 인간이라는 실체는 이처럼 복수의 형상들과 질료로 이루어진 합성체이다.

살아 있는 존재자는 인간만이 아니다. 영혼을 갖는 모든 것은 모두 살아 있다. 아리스토텔레스주의는 인간 이외에 동물과 식물을 살아 있는 존재자에 포함시킨다. 나아가 각각의 존재자에 저마다의 영혼을 마련함으로써 영혼의 형상을 세분화한다. 식물은 생장혼(anima vegitiva)을 갖고, 동물은 이에 더해 감각혼(anima sensitiva)을 가지며, 인간은 두 영혼을 포함해 지성혼(anima intellectiva)까지 부여된다. 이러한 상이한 영혼들에는 저마다 상이한 능력들이 배분된다. 생장혼은 섭취능력과 성장능력으로 대표되고, 감각혼은 감각능력과 운동능력을 대변하며, 인간에게 고유한 지성혼은 이해능력에서 정점에 도달한다. 이러한 측면에서 본다면, 동물은 감각하고 운동하지만 지성적으로 파악하지 못하는 반면, 인간은 성장하고 감각하며 지성적으로 이해한다(intelligere)는 점에서 차별화된다. 이런 의미에서 지성혼은 인간의 실체적 형상의 자리에 앉는다. 신체에 귀속된 영혼의 차이는 살아 있는 존재자를 영혼 저마다의 능력에 따라 변별해 주는 지표의 역할을 맡는 것이다.[6]

데카르트의 새로운 인간론은 언급한 질료형상론적 인간 존재의 해체와 더불어 출현한다. 잘 알려져 있듯, 데카르트에게는 영혼과 신체 모두가 저마다 실재(res)에 있어 구분된 실체들로 간주된다. 이러한 실재적 구분(distinctio realis)은 엄밀한 의미에서 실체들 사이에서만 성립할 뿐, 실체의 속성

---

6 후기중세 아리스토텔레스주의는 아리스토텔레스 라티누스(Aristoteles Latinus)뿐 아니라 일련의 주해들과 더불어 서유럽에 주어진다. 이런 한에서 우리는 고대 아리스토텔레스 철학에 대한 면밀한 이해를 목적으로 삼지 않았다. 실체적 형상과 부수적 형상 간의 구분이나 생장혼과 감각혼, 지성혼의 삼분은 주로 아리스토텔레스주의에 포괄적으로 속하는 아비센나 라티누스에 기초한 아리스토텔레스 이해에서 비롯된다. 특히 전자 원천에 대해서는 Hyun Sok Chung (2010), "Appendix," *Enjeu anthropologique de l'union de l'âme et du corps chez Bonaventure et Thomas d'Aquin: Anima est forma corporis substantialis*, Paris-Sorbonne University' Doctoral Thesis, pp. 405-410.

이나 성질 내지는 양태에 대한 구분과는 무관하다.[7] 실재적 구분의 근거는, 오로지 두 실체 가운데 다른 하나 없이도 하나의 실체를 명석판명하게 우리가 이해할 수 있다는 점에 존립한다.[8] 말하자면 각각의 실체를 인간 자신이 자신의 지성을 통해 이해하는 경우에만 실체들 간의 구분은 가능한바, 따라서 이 구분 가능성의 조건은 감각 아닌 인간 인식에 준거한다.[9] 데카르트는 이렇듯 인간 인식을 출발점으로 삼아 아리스토텔레스주의가 제시한 질료형상론적 합성체로서의 실체를 단념하고 영혼과 신체를 저마다 별도의 실체로 정립한 것이다. 이런 한에서 타격 받는 개념은 아리스토텔레스주의적 실체뿐 아니라 그 실체의 구성요소들인 질료와 형상 그 자체이기도 하다. 아리스토텔레스주의에서 양자는 합성된 경우가 아니면 존립할 수 없는 반면, 데카르트는 결국 이 합성 자체를 부정하는 까닭에 이들의 존재 가정 그 자체가 위협받기 때문이다.

이 가운데 데카르트의 특별한 비판적 주목을 받은 것은 특히 '실체적 형상'이다. 질송(É. Gilson)의 표현을 빌리면, 실체적 형상은 스콜라자연학이라는 "건축물 구조 전체를 조건짓는 근본 개념"이지만 데카르트에게 "처음

---

7 실재적 구분이 실체와 주된 성질 간의 구분에도 적용 가능하다는 해석에 대해서는 백주진(2021), 「데카르트 철학에서 실체와 주된 속성의 구별」, 『가톨릭철학』 37, 한국가톨릭철학회, pp. 267-292.

8 AT VIII-1, a. 60, p. 28, ll. 20-23: *Realis* proprie tantum est inter duas vel plures substantias: & has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare & distincte intelligere possimus.('실재적' 구분은 엄밀히 말해 둘이나 여러 실체들 사이에만 있을 뿐이다. 그리고 우리가 다른 실체 없이 하나의 실체를 명석판명하게 이해할 수 있다는 바로 이 점에 입각해서만, 이들 실체가 상호 간 서로 실재적으로 구분되었다는 것을 지각한다.)

9 AT VII, p. 132, ll. 14-17: Ut enim sit signum distinctionis, debet cognosci. Forte dicetis hoc haberi a sensibus, quia unam rem absente alia videtis, aut tangitis, &c. Sed sensuum fides incertior est quam intellectus.(구분의 기호가 되기 위해서는 인식되는 것이 필요하다. 여러분은 아마도 이런 기호를 감각으로부터 갖는다고 말할텐데, 그 이유는 여러분이 다른 실재 없이도 하나의 실재를 보거나 만지거나 할 것이기 때문이다. 그러나 감각에 대한 신뢰는 지성에 대한 신뢰보다 불확실하다.)

으로 굴복했다."[10] 실제로 데카르트는 이미 1632년부터 자신의 자연학에서 실체적 형상을 조금도 고려하지 않겠다는 의도를 피력한다.[11] 당연히도 이러한 기획은 데카르트의 인간론과도 무관하지 않다. 이제 인간은 더 이상 형상인 영혼과 질료인 신체의 합성(compositio)이 아니라 영혼과 신체라는 실체들 간의 결합(unio)의 산물로 재규정된다.[12] 더 정확히 말하면, 인간만이 언급된 두 실체 간의 결합이다. 동식물은 영혼이 결여된 신체, 즉 오로지 기계(machina)에 불과하기 때문이다. 식물과 동물이 저마다 식물혼과 동물혼을 갖는다는 아리스토텔레스주의적 가정은 더 이상 유지되지 못한다. 이러한 전환은, 데카르트가 사실상 영혼을 형상 아닌 실체로 규정함으로써 결

---

10 É. Gilson (1967), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3éd, Paris: Vrin, p. 144.

11 AT I, p. 243, ll. 9-18: Comme, en ce que j´ai maintenant entre les mains, après la générale description des astres, des cieux, et de la terre, je ne m´étais point proposé d´expliquer autre chose touchant les corps particuliers qui sont sur la Terre, que leurs diverses qualités, au lieu que j´y mets quelques-unes de leurs formes substantielles, et tâche d´ouvrir suffisamment le chemin, pour faire que par succession de temps on les puisse connaître toutes, en ajoutant l´expérience à la ratiocination.(일례로 제가 지금 수중에 두고 있는 논고[=『세계』]에서 저는 별, 천체, 지구에 대해 일반적으로 기술한 이래 지상의 개별 물체와 관련해 이들의 실체적 형상 중 몇 가지를 집어넣느니 이들의 다양한 성질 말고는 설명할 기획이 전혀 없으며, 시간이 지나면서 저 성질 모두가 인식될 수 있도록 추론에 경험을 더해 가며 충분히 길을 내려 노력합니다.)

12 김은주는 데카르트가 말하는 영혼과 신체 간의 실체적 결합과 실체적 형상과 질료 간의 아리스토텔레스주의적 합성을 혼동하는 것처럼 보인다. 김은주(2019), 「안토니오 다마지오의 스피노자 해석과 숨은 데카르트주의」, 『철학』 141, 한국철학회, pp. 61-62(인용자의 강조). "데카르트에게서 모든 물체는 무한분할가능하고 준거점에 따라 단위가 상대적이 되지만, 분할불가능한 정신과 결합된 '인간 신체'는 실체적 통일성을 지닌다. **데카르트는 아리스토텔레스의 '실체적 형상' 개념을 거부하지만, 적어도 인간에 대해서는 이를 고수한다.** 그리고 심신이원론에서 정신은 생명현상과 전혀 무관하며 오직 사유만을 본질로 하는 사유 실체였다면, 심신합일론에서 정신은 신체의 생명 보존을 돕고 신체를 더 완전화하는 데 기여하는 기능을 수행한다." 또한 성회경은 영혼 실체를 가리켜 "데카르트는 마음만 먹으면 언제든지 **몸을 압도할 힘**이 있다고 주장한다"고 단언하지만 어떤 문헌 전거도 제시하지 않는다. 성회경(2022), 「안토니오 다마지오의 스피노자 해석: '신체화된 마음'을 중심으로」, 『철학논총』 108, 새한철학회, p 72(인용자의 강조).

과적으로 아리스토텔레스주의가 세분한 세 종류의 영혼 구분도 부정했다는 점에서 비롯된다. 물론 생장혼과 감각혼과 지성혼 간의 구분이 무력화된다 하더라도, 각각의 영혼에 귀속되던 다양한 능력의 재배분은 데카르트에게도 여전히 해결할 과제로 남는다.

그 이상의 긴급한 문제도 빠뜨릴 수 없을 것이다. 인간의 영혼과 신체는 과연 구체적으로 언제 어떻게 결합하는가? 사실상 데카르트는 이와 관련된 분명한 대답을 어디에도 남기지 않았다. 단, 데카르트가 아기(infans)에 대해 기술한 문장들과 형이상학적 성찰들을 이어붙인다면 우리는 적어도 그의 흐릿한 답변이나마 다음과 같이 복원할 수 있다.

> ① 이제 막(recenter) 신체와 정신이 결합된 아기가 고통, 간지러움, 뜨거움, 차가움의 관념 및 이 결합 내지는 흡사 혼합에서 생겨난 이와 유사한 관념만을 혼동되게 지각하거나 감각하는 데 열중한다고 생각하는 것보다 이성에 더욱 부합하는 것은 없습니다.[13]
>
> ② 이런 이유로 저는 정신이 아기의 신체에 주입되자마자(statim) 사유하기 시작하는 동시에 자신의 사유를 의식한다는 것을 의심하지 않습니다.[14]
>
> ③ 여타의 원인이 아니라 실체인 까닭에 신이 직접(immediate) 바로 이 영혼을 창조한 것이라고 믿게 되기 때문입니다. 나아가 그 밖의 실체가 동일한 방식으로 창조된 것이 아니라 오로지 질료의 가능태로부터 예출될 뿐이라고 믿게 되기 때문에 이런 것이 실체라고 생각하지

---

13 AT III, p. 424, ll. 7–12: Nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris & similibus, quae ex ista unione ac quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari.

14 AT VII, p. 246, ll. 17–19: Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit.

않아야만 합니다.[15]

④ 신은 이제 곧(iam) 이들 실체를 가능한 한 연결시키고 결합시킬 것입니다. 신은 이런 이유로 자신의 전능을 내버릴 수도 없고 이들 실체를 분리할 능력을 자신과 떼놓을 수도 없으며, 따라서 이들 실체는 구분된 채로 머무릅니다.[16]

데카르트의 진술 가운데 ①와 ②는 저마다 두 실체 간의 결합 시기를 암묵적으로 지시한다. 양자의 결합은, 특정할 수 없다 하더라도 유아기에 일어난다고 간주되고 있다. 그럼에도 영혼과 신체가 동시에 생겨나고 또 같은 시간에 영혼이 신체에 주입되는지 적어도 우리는 확정짓지 못한다. ②는 아기의 영혼과 신체 가운데 무엇이 선재하는지 말하지 않기 때문이다. 우리가 확인할 수 있는 것은, 아기의 신체에 주입된 영혼이 ③에서 보듯이 신에 의해 창조된다는 점이다. 말하자면 아기의(즉 인간의) 영혼은 인간 자신의 산물이 아니라 신의 산물이라는 것이 데카르트의 생각이다. 그렇다면 신은 언제 영혼을 창조하는가? 신은 미리 창조한 영혼을 신체에 부여할 뿐인가? 이 점에 대해서도 확실한 답변을 구할 수 없지만, 적어도 신은 마찬가지로 유아기에 영혼을 창조하고 이를 즉각 신체와 결합시킨다는 점을 ④를 통해 잠정적으로 예측할 수 있다. 결과적으로 사람이 사람의 신체를 낳을지는 몰라도 인간, 즉 영혼(실체)과 신체(실체)의 결합은 인간 자신이 아니라 신의 소관에 속하는 일임을 데카르트는 잘 보여 준다. 따라서 데카르트에게 영혼과 신체 간의 결합이란 자연적 작용이 아니라 일종의 기적(miraculum)

15 AT III, p. 505, ll. 18–19: Haec enim non aliam ob causam a Deo immediate creari putatur, quam quia est substantia. Ac proinde, cum aliae non putentur eodem modo creari, sed tantum educi e potentia materiae, non putandum etiam est eas esse substantias.

16 AT III, p. 567, ll. 23–26: Iam coniungat & uniat illas Deus quantum potest, non ideo potest se omnipotentia sua exuere, nec ideo sibi facultatem adimere ipsas sejungendi, ac proinde manent distinctae.

이었다. 실제로 그는 이렇게 말한다. "영혼이 신체에 결합되지 않는 일은 기적 없이 일어날 수 없습니다."[17] 환언하자면, 신에 의한 영혼과 신체의 결합, 즉 실체들의 결합체인 '인간'의 탄생은 신의 기적인 것이다.

3. "감각하는 것은 신체가 아니라 영혼이다"

실체들의 결합의 산물인 데카르트적 인간은 무엇보다 영혼을 전유(專有)하는 유일한 존재자로서 초기근대 철학사에 새로 기입된다. 어떤 독자에게 그는 아리스토텔레스주의가 말하는 세 영혼이 가지고 있던 모든 능력을 거머쥔 존재자처럼 간주될지 모른다. 동식물이 기계로서 물체의 권역을 벗어나지 못하는 반면, 이제 인간이라는 존재자만이 영혼과의 결합을 통해 마치 생장혼과 감각혼 및 지성혼 모두를 배타적으로 그 자신만 소유한 것처럼 추정될 수 있기 때문이다. 그런데 데카르트는 "추론에 경험을 더해 가면서"[18] 철학적 인간론을 설계했던 까닭에 한낱 인간을 추상적으로 규정하는 데 그치지 않았고, 그 대신 당대 발견된 새로운 경험적 사실들에 정밀하게 집중했다. 이런 문맥에서 특히 16세기 서유럽에 부흥한 해부학(anatomia)은 데카르트의 최대 관심사였고,[19] 데카르트는 해부의 장면을 매일 같이 살펴보고자 한 계절 전부를 걸쳐 도축업자를 찾아가기도 했다.[20] 더욱이 최근

---

17 AT VII, p. 461, ll. 2–3: (…) fieri non potest sine miraculo, ut anima illi non uniatur.

18 AT I, p. 243, ll. 17–18: (…) en ajoutant l'expérience à la ratiocination.

19 데카르트가 해부학에 처음 관심을 표명한 시기는 1629년 12월 18일 메르센에게 보낸 편지에서 나타난다. AT I, p. 102: (…) je veux commencer à étudier l'anatomie.(저는 해부학 연구를 시작하려 합니다.)

20 AT II, p. 621, ll. 9–14: J'ai eté un hiver à Amsterdam, que j'allais quasi tous les jours en la maison d'un boucher, pour lui voir tuer des bêtes, & faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulois anatomiser plus à loisir.("저는 암스테르담에서 겨울 내내 백정이 동물을 죽이는 것을 보고자 거의 날마다 푸줏간에 갔었습니다. 저는 더 여유 있게 해부하려던 부위들을 거기서부터 제 집으로 가져오도록 했습니다.")

연구성과가 보여 주듯, 1632년경 볼로냐대학 의학부 이론의학 교수 공석에 데카르트를 임용하려던 시도가 있었다는 역사적 사실은, 당대 서유럽에 데카르트가 지니고 있었던 의학적 역량에 대한 상당한 평판의 가능성을 간접적으로 증빙해 준다.[21]

이렇듯 데카르트는 1630년대 초 의학과 해부학을 홀로 공부한 것으로 보이지만, 1637년 『방법서설』(*Discours de la méthode*) 출간 이후부터는 다수의 의사들과 편지를 통해 교류한다. 1637년 암스테르담 의사 플렘피우스(Vopiscus Fortunatus Plempius)는 "짐승에게 실체적 영혼을 집어 넣는 것이 무슨 필요가 있는가"를 데카르트에게 묻고 "이를 통해 인체에 이성혼을 배제하도록 무신론자에게 길을 내어줄 것"이라는 결론을 내린다.[22] 이에 대해 데카르트는 답변한다.

> 이 점은 누구보다도 나와 관련이 없습니다. 나는 성서를 굳건히 믿고 또 속임을 당하지도 않으며 '짐승의 영혼이란 다름 아닌 피', 말하자면 이것은 심장에서 뜨거워지고 정기로 다듬어진 다음 뇌를 통해 동맥부터 모든 신경과 모든 근육으로 퍼지는 것임을 분명하게 설명했기 때문입니다. 이런 견해로부터 귀결되는 것은, 짐승과 우리 자신의 영혼 간의 차이가 너무나 큰 나머지 무신론자를 반박하고 또 인간 정신이 질료의 가능태로부터 예출되지 않았다는 점을 납득시키고자 이제까지 어떤 발명가로부터의 내가 아는 한층 타당한 어떠한 논증도 없었다는 점입니다.[23]

---

21 G. Manning (2014), "Descartes and the Bologna affair," *British Society for the History of Science* 47, Cambridge University Press, pp. 1–13.

22 AT I, p. 414, ll. 6–9: *quid opus sit animas substantiales brutis inferere*, (…) *hinc fortasse viam sterni Atheis ut etiam animam rationalem corpore humano excludant*.

23 AT I, p. 414, ll. 9–14: hoc ad neminem minus attinet quam ad me, qui cum St, Scriptura firmiter credo &, ni fallor, dilucide explicui, *animas brutorum nihil aliud esse quam sanguinem*, nempe illum qui, illorum corde calefactus & attenuatus in spritum, ab arteriis per cerebrum in nervos & musculos omnes se diffundit. Ex qua sententia sequitur tantam esse differentiam inter animas brutorum & nostras, ut nullum, quod

여기서 보듯이 데카르트가 해부학을 통해 발견한 것 중 하나는 동물의 영혼이 없다는 사실이다. 그것은 동물의 생명원리가 전혀 존재하지 않는다는 점을 의미하지 않는다. 오히려 영혼이 아닌 피(sanguis)와 정기(spiritus)가 바로 동물의 생명원리라고 설명하면서, 데카르트는 해부학을 통해 아리스토텔레스주의에서는 자연스럽게 가정되었던 동물의 감각혼에 대안적인 대용물을 제시한 것이다. 그것은 연대기적으로 적어도 1632년 겨울에 이미 완성된 작업의 산물로 보인다. 이 시기 메르센에게 보낸 편지에서 데카르트는 중요한 이론의학적 성과를 결산하고 또 동물의 머리를 해부하려는 결심을 내비치기 때문이다. 우리는 이 편지를 '감각의 구분'(De sensuum distinctione)을 다룬 『철학원리』 3부 190항과 비교할 필요가 있다.

「메르센에게 보낸 편지」(1632)	『철학원리』(1644)
저는 『세계』에서 제가 생각했던 것보다는 좀 더 인간(homme)에 대해 말하게 될 것입니다. 저는 인간의 모든 주요 기능을 설명하는 일에 착수했기 때문입니다. 저는 이미 생명(vie)에 속하는 기능들을 기술했습니다. 고기의 소화, 맥박의 간격, 양분의 분포 등을 비롯해 오감(cinq sens)과 같은 것 말입니다. 저는 이제 상상력(imagination)과 기억력(mémoire) 등등이 무엇으로 이루어졌는지 설명하고자 상이한 동물들의 머리를 해부합니다. 저는 당신이 일전에 말해 주었던 책 『심장운동』(*De motu cordis*)을 읽었고, 해당 주제에 대해 집필을 완성한 이후에만 이 점을 알게 되긴 하겠지만, 제 견해와는 약간 다른 점을 발견했습니다.[24]	이들 감각이 다양한 것은 무엇보다 바로 이들 감각에 속하는 신경들(nervus)이 다양하다는 점과 다음으로는 각각의 신경에서 일어나는 운동이 다양하다는 점에서 비롯된다. 그럼에도 각각의 신경이 나머지와 구분된 각각의 감각을 만드는 것이 아니다. 오로지 일곱 가지 감각이 두드러진 차별점을 나타낸다 하더라도 말이다, 이 중 두 개는 내감(sensus internus)에 속하고, 다섯 개는 외감(sensus externus)에 속한다. 물론 위, 식 도, 목구멍을 비롯해 자연적 욕망을 채우도록 정해진 여타의 내적 부위들로 뻗어 있는 신경은 '자연적 욕구'라 불리는 내감 중 하나를 만든다. 그러나 심장과 폐로 뻗어 있는 작은 신경은 아주 작다고는 하지만 별도의 내감을 만드는 바, 영혼의 모든 격동 즉 열정, 그리고 기쁨, 슬픔, 사랑, 미움 등등의 감정(affectus)은 이 내감에 존립한다.[25]

---

sciam, validius argumentum fuerit hactenus ab ullo excogitatum ad contradiendum Atheis, & persuadendum mentes humanas ex materiae potentia non educi.

1632년 편지에서 데카르트는 생명(vita)에 속하는 다양한 기능들에 대한 기술을 마쳤다고 말한다. 그가 고기의 소화, 맥박의 간격, 양분의 분포라고 규정한 기능들은 아리스토텔레스주의에서는 생장혼에 귀속되고, 다섯 개의 외감을 비롯해 상상력, 기억력이라는 내감은 감각혼에 귀속되는 기능이다. 그런데 데카르트는 앞서 보았듯 이론의학에 입각해 동물의 영혼을 부정한 까닭에 생장혼과 감각혼에 저마다 귀속되는 일련의 기능들만 의학적으로 분석할 뿐이다. 데카르트는 1632년에는 아직 내감에 대한 세부적인 해부학적 탐구에 도달하지 못했지만, 1644년에는 오감으로서의 외감을 포함해 내감 모두를 신경체계로 환원하는 이론적 진전을 보인다. 특히 전통적 의미의 내감은 상상력과 기억력이라는 영혼의 능력이 아닌 흉부에 퍼진 신경의 이름을 부여받으면서 데카르트에게서 '신체화'된다는 점에 주목할 수 있다. 당대 지배적인 스콜라철학자의 시선에서 보자면, 데카르트의 내감 개념은 신체화된 영혼이자 더 정확히 말하면 영혼의 능력을 신체의 능력으로

---

24 AT I, p. 263, ll. 1–12: Je parlerai de l'homme en mon Monde un peu plus que je ne pensais, car j'entreprends d'expliquer toutes ses principales fonctions. J'ai déjà écrit celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution de l'àliment etc., et les cinq sens. J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux, pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la mémoire etc. J'ai vu le livre De motu cordis dont vous m'aviez autrefois parlé, et me suis trouve un peu différent de son opinion, quoique je ne l'aie vu au'après avoir achevé d'écrire de cette matière.

25 AT VIII-1, a. 190, p. 316, ll. 12–26: Horum sensuum diversitates primo ab ipsorum nervorum diversitate, ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent. Neque tamen singuli nervi faciunt singulos sensus a reliquis diversos, sed septem tantum præcipuas differentias in iis notare licet, quarum duae pertinent ad sensus internos, aliae quinque ad externos. Nempe nervi qui ad ventriculum, oesophagum, fauces, aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriis destinatas, protenduntur, faciunt unum ex sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur. Nervuli vero qui ad cor & præcordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata, & affectus, ut laetitiæ, tristitiae, amoris, odii, & similium.

전이시킨 것이다. 내감은 영혼의 능력과 이제는 무관한 신체 속 신경으로 재정의된 것이기 때문이다.

이러한 내감의 신체화는 신체가 사유(cogitatio)를 제외한 전통적으로 영혼이 갖는 모든 능력을 혼자 떠맡는 것처럼 읽혀질지 모른다. 그렇다면 영혼과 신체의 결합이란 사실상 자존적인 두 가지 실체가 우연히 병립되는 것에 지나지 않는가? 그것은 허구적인 결합에 불과할 뿐, 양자는 실제로는 분리된 채 저마다 별도의 활동을 일으키는 것 아닌가? 말하자면 데카르트주의적 신체는 사지의 외감을 통해 스스로 감각하고 피와 정기를 통해 스스로 살아가기까지 하는 첨단의 기계로 고안되었는가? 이들 의문점을 두고 데카르트는 재차 해부학적 기전(mechanismus)을 꺼내든다.

> 이미 충분히 알다시피 감각하는 것은 신체가 아니라 영혼이다. 왜냐하면 우리는 영혼이 망아상태나 깊은 관조에 빠져 있을 때, 신체 전체가 여러 대상들과 접촉해 있어도 감각 없이 머물러 있다는 것을 알기 때문이다. 그리고 알다시피 영혼은 엄밀히 말해 그것이 감각활동하는 외감 기관으로 사용한 사지(membre) 속에 있는 것이 아니라, '공통감각'(sens commun)이라 불리는 이러한 능력을 수행하는 뇌(cerveau) 속에 있다. 왜냐하면 우리는 오로지 뇌만 손상당한 채로 모든 감각과 일반적으로 두절되어도 이런 이유로 신체의 나머지는 살아 있는 부상과 질병을 알기 때문이다. 알다시피 결국 바로 신경(nerf)을 통해 외부 사지에서 대상이 만든 인상(impression)이 뇌 속 영혼에까지 도달하는 것이다.[26]

---

26 AT VI, p. 109, ll. 6–21: On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps, car on voit que lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent. Et on sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, car on voit des blessures et maladies qui, n'offensant que le cerveau seul, empêchent généralement tous les sens, encore que

신체는 감각하지 않는다. 외감 기관과 이 기관이 위치한 사지가 감각하는 것도 아니다. 바로 영혼이 감각한다. 그리고 영혼은 뇌에 거주한다. 외견상 여기서 데카르트는 감각활동의 기체로서의 영혼의 소재지와 이 감각의 생리적 신체 기관의 소재지를 단순히 구분하는 것처럼 보일 수 있다. 그런데 이러한 관점은 다름 아닌 데카르트주의적 영혼과 아리스토텔레스주의적 영혼 간의 그릇된 동일시에 기반하는 것이다. 그것은 영혼을 신체의 작용인으로 간주하고 또 신체인 질료를 도구적으로 이용하는 형상처럼 영혼을 이해하려는 것이기 때문이다. 그런데 인용문에서 데카르트는 감각하는 것이 영혼인 만큼 감각은 뇌에서 일어나는 활동이라고 말한다. 일례로, 우리는 손에서 아픔을 느끼는 경우 아픔이 손 어딘가에 있다고 여길 것이다. 그럼에도 데카르트가 보기에 아픔이라는 '감각'이 일어나는 위치는, 이 감각이 느껴진다고 우리가 모호하게 간주하는 외감 기관으로서의 손이 아니라 사실상 해부학적으로는 뇌라는 기관에 있다. 타격을 받은 것이 아무리 '손'(신체)이라 해도, 손의 '아픔'(감각)은 감각활동의 기체이자 감각하는 바로 그 영혼이 거주하는 뇌에서 야기되는 것이어야 마땅하기 때문이다. 그러므로 한편으로는 인상(타격)의 이동이 손이라는 감관을 통해 주어지고 신경을 거쳐 뇌로 향하는 흡사 신체의 기계적 절차인 한에서, 뇌에 거주하는 영혼은 바로 그 뇌(신체)와의 결합에 따라 해당 인상을 이러한 절차의 결과로서 비로소 '아픔'으로 감각할 수 있는 것이다. 다른 한편으로, 감각하는 것은 신체가 아니라는 부정적 측면을 강조한다면, 자신의 신체를 열어 놓고 나서 심지어 눈(신체)이 지금 신체 안에서 일어나는 이 절차를 직접 확인한다 하더라도, 적어도 그 매번의 시각적 '인상'은 모두 결국 영혼의 거주지인 뇌에서 일어나는 '감각'이 될 수밖에 없다는 점에서, 감각활동의 최종심급으로서의 영혼이 이러한 시각적 인상을 받아들이기는 하겠지만 타격의 인

---

le reste du corps ne laisse point pour cela d'être animé. Enfin on sait que c'est par l'entremise des nerfs que les impressions que font les objets dans les membres extérieurs parviennent jusques à l'âme dans le cerveau.

상이 경유한 신체의 기계적 절차는 전혀 지각하지 못한다는 귀결이 나온다. 이것이 곧 '영혼이 감각한다'는 말의 해부학적 역설이자 영혼과 신체 간의 결합에 대한 당대 의학적인 본의다.

더욱이 데카르트는 아리스토텔레스주의가 말하는 공통감각(sensus communis)을 거론하면서 자신의 해부학적 쇄신을 숨기지 않는다. 아리스토텔레스주의는 일반적으로 공통감각의 소재지를 뇌의 전반부에 위치시켜 왔다.[27] 데카르트는 뇌 속 공통감각의 직접적 위치는 아니지만 공통감각이 뇌에 있다고 본다는 점에서 일견 전통적 노선에 합류한다. 그런데 아리스토텔레스주의가 공통감각을 감각능력의 일종인 내감으로 간주하면서 해당 내감의 감각기관을 뇌로 설정한 반면, 데카르트는 단지 뇌의 기능적 측면만을 공통감각이라는 이름으로 가리킬 뿐이라는 점에서 차이를 보인다. 따라서 데카르트가 일찍이 내감을 영혼의 감각능력이 아닌 "신체의 참된 부위"(vera pars corporis)[28]라고 불렀던 것은 우연이라 보기 어렵다. 게다가 그는 "인식능력이 **상이한 기능에 따라** '순수지성' 또는 '상상력' 또는 '기억력' 또는 '감각'이라 불린다"[29]는 점을 해당 시기에 이미 간파했다. 결과적으로 데카르트적 인간은 상당 부분 해부학의 수혜를 받음으로써 정당하게 실체들 간의 결합으로 정의될 수 있었고, 감각혼에 귀속된 전통적인 능력들이 거의 신체로 이전되었음에도 불구하고 자신을 구성하는 영혼의 고유한 실체성을 구가할 수 있었던 것이다.

---

27 초기근대 예수회 철학자들의 내감론에 대해서는 이무영(2022), 「양들의 침묵: 데카르트 철학과 판별력의 퇴락」, 『근대철학』 20, 서양근대철학회, pp. 217-261.

28 AT X, p. 414, l. 20.

29 AT X, p. 416, ll. 5-8(인용자의 강조): Et eadem etiam idcirco **juxta has functiones diversas** vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus.

4. 유기체 없는 기관: 안토니오 다마지오에 대한 주석

데카르트주의를 지칭하는 약칭 '심신이원론'은 오랫동안 데카르트철학을 지칭하는 대명사로 여겨져왔다. 그것은 데카르트주의의 역사적 성격을 도외시하고 영혼과 신체라는 두 가지 실체가 분리(데카르트는 단지 '구분'을 말할 뿐이다)되었다는 점만 부각시키려는 관점에서도 활용되었다. 조세희는 데카르트가 실체들 간의 결합에 대해 설명한 것을 조금도 거론하지 않고서 "실체가 독립성, 자족성, 폐쇄성의 특징을 갖는다면 어떻게 정신과 물질, 즉 심신의 두 영역을 교차하는 인과가 성립할 수 있는가"[30]를 묻는다. 길버트 라일(G. Ryle)은 '데카르트의 신화'(Descartes' Myth)라는 장으로 자신의 주저 『마음 개념』(*The Concept of Mind*)을 시작하면서 데카르트주의를 가리켜 "인간 존재의 신체와 정신은 보통 함께 장착되어 있지만, 정신은 신체가 죽어도 계속 존재하고 기능할 것"[31]이라고 추정한다. 그런데 데카르트는 죽어서도 영혼이 영원히 존재한다고 생각하지 않았다. 그는 신체의 열이 멎고 신체를 움직이는 기관이 손상되었다는 것이 죽음의 원인이라는 점을 분명히 했고, 이렇게 신체가 죽는 경우에는 영혼이 부재한다(absence)고 단정함으로써 이른바 사후(死後)로 가정되는 영혼의 영원한 기능적 활동을 부정하고 해부학적 철저성에 전념했을 뿐이다.[32]

그럼에도 심신이원론을 향한 데카르트 비판은 주로 영혼과 신체라는 실체들 간의 분리 논제에만 집중된다. 그렇다면 실체들 간의 결합에도 주목했던 데카르트에게는 과연 무슨 오류가 있었던 것인가? 현대 신경생리학자

---

30 조세희(2014), 『심신 문제』, 아카넷, p. 23.

31 G. Ryle (1949), *The Concept of Mind*, Abingdon: Routledge, p. 1.

32 AT XI, p. 330, ll. 15–18: Au lieu qu'on devoit penser, au contraire, qu l'âme ne s'absente lors qu'on meurt, qu'à cause de cette chaleur cesse, & que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent. (역으로 그 대신 죽을 때 영혼이 사라지는 것은 오로지 이 열이 멎고 신체를 움직이는 데 사용하는 기관이 손상되기 때문이라고 생각해야 한다.)

안토니오 다마지오(A. Damasio)는 이렇게 단언한다.

> 신체와 정신, 달리 말해 상당히 크고 차원을 가지며 기계적으로 작동하고 무한히 분할가능한 신체적인 것과 크기가 없고 차원이 없으며 밀거나 당길 수 없고 분할가능하지 않은 정신적인 것 간의 깊은 분리. 추론과 도덕적 판단, 그리고 물리적 고통이나 감정적 격변에서 오는 고통이 신체와 분리되어 존재할 것이라는 암시. 특히, **생물학적 유기체**(biological organism)의 구조와 활동을 마음의 가장 정교한 활동과 분리시킨 것. 이것이 곧 데카르트의 오류다.[33]

다마지오는 인간의 뇌를 다루는 인지과학이라는 현대의 학제적 학문에 기반해 데카르트를 상대한다. 그의 심신이원론 비판은, 유기체(organismus)라는 생물학적-의학적 논제를 필두로 데카르트의 기계론을 대립시킨다는 점에서 앞서 언급된 두 논리적 비판과는 결이 다르다. 다마지오의 관점에서 본다면, 데카르트주의는 유기체론을 배격하고 기계론의 입장을 지지하는 철학적 흐름이고 또 인간의 정신 또는 마음을 생물체의 유기적 연관 속에서 파악하지 않는 오류를 범한다. 이런 한에서 심신이원론은 마음과 신체의 유기적 관계를 도외시한 전형이자 신체를 유기성이 결여된 기관들로만 구성하려는 헛된 시도에 불과한 것이다. 즉 다마지오는 실체들 간의 결합에 대한 데카르트의 주장이 현대과학의 관점에서는 결코 성립하지 못한다는 비판으로 압축된다.

현대 인지과학의 성과와는 무관하게 과연 이러한 비판은 정당한 것인가? 이하에서 우리는 데카르트 의학의 역사적 문맥을 살펴보고 다마지오의 비판을 재고해 보려 한다. 이를 위해 후기중세와 데카르트에게서 신체 기관

---

33 A, Damasio (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Briain*, New York: Putnam, pp. 249-250(인용자의 강조).

(organum)이 이해되는 방식을 검토한 다음, 해당 낱말이 비로소 현대적 의미의 '생물학적 유기체' 개념으로 변형되는 역사적 결절점이 존재한다는 것을 입증할 것이다.

4.1. 니콜 오렘의 질료형상론적 신체 기관

후기중세 14세기 철학자 니콜 오렘(N. Oresme)의 대담한 주장은 서슴없다. 그는 『생성소멸론 토론문제』(*Quaestiones super De generatione et corruptione*)에서 하나의 실재가 두 가지 상이한 형상들로 만들어질 수 있는지 묻는다.

> [반박] 눈의 형상과 발의 형상처럼 종에 있어 상이한 형상들로부터 하나의 실재가 만들어지는 것은 아니라고 반박된다. 그 이유로, 그렇지 않으면 목재의 형상과 돌의 형상으로부터 그 자체로 하나의 실재가 만들어질 것이고 다른 것들 각각의 형상에 있어서도 마찬가지일 것이기 때문이다. [답변] 어떤 형상들로부터는 하나의 실재가 만들어질 수 있으나, 어떤 형상들로부터는 그렇지 않을 수 있다고 답변하겠다. 그 이유는, 상호적으로 기관적 질서(ordo organicus)를 갖는 것들은 어떤 형상들로부터는 하나의 실재를 이루는데 다른 형상들로부터는 그렇지 않기 때문이다. 따라서 주석가[=아베로에스]는 『영혼론』 1권에서 질료의 배치와 기관화(organizatio)가 형상 때문이고 그러므로 사자가 지닌 사지가 사슴이 지닌 사지와 배치상 다른 것은 영혼 때문인데, 영혼은 곧 혼성적(etherogenia)이며 그래서 자신의 활동과 또한 작용을 위해 그러한 기관적 질서를 필요로 한다고 말하는 것이다.[34]

---

34 N. Oresme (1996), *Quaestiones super* De generatione et corruptione (ed. by S. Caroti), München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, p. 58, ll. 121–128: Si obiciatur quod ex diversis formis in specie, cuiusmodi sunt forma oculi et forma pedum, non fit una, quia aliter ex forma ligni et forma lapidis fieret unum per se, et sic de quibuscumque aliis; responditur quod ex aliquibus potest fieri una res et ex aliquibus non. Et causa est quia ille que ad se invicem habent ordinem organicum, ex illis fit una

오렘은 무엇보다 두 형상 모두로부터 하나의 실재가 그 자체로 생성될 수 있다는 입장을 부정한다. 예컨대 목재의 형상과 돌의 형상으로부터 하나의 실재(res)가 생성될 가능성은 부정된다. 그럼에도 상호적으로(ad se invicem) 조직화될 수 있는 신체 기관을 갖는 실재의 경우는 사정이 다르다. 물론 오렘은 신체의 사지를 유기체론적이나 기계론적으로 생각하지 않는 까닭에, 여기서 그가 말하는 것은 신체(질료)의 사지를 이렇게 배치한 방식이 영혼(형상)에 달려있다는 주장에 다름 아니다. 따라서 질료로서의 사지가 적어도 기관적(organicus) 질서에 따라 배치된 한에서는 한 가지 이상의 형상으로부터 실재를 이루는 것이 가능하다는 것이 오렘의 착상으로 보인다. 따라서 오렘은 기관화(organizatio)가 가능한 실재 즉 일명 기관체를 염두에 두고서, 그 기관체가 지금 유지되게 해 주는 형상과는 다른 형상이 주어지는 경우는 언제든지 기관들 자체의 현행적 배치가 변형될 수 있다고 주장하는 것이다.

오렘은 기관적 질서를 부여하는 형상을 영혼으로 간주하는 까닭에 어떤 종류의 형상은 기관적 질서와는 무관한 형상에 속하게 된다. 그는 바로 후자의 형상에 힘입어 한 실재에 상이한 기관적 배치의 여지가 있다고 생각한다는 점에서 오늘날의 생물학적 변태 개념에 매우 가까이 다가간다. 한 존재자에게 기관적 질서와 무관한 형상이 부과되면, 오히려 무질서한 기관의 배치가 가능하고 이른바 생물학적 유기체와 다른 의미에서 질서 없는 기관체가 구성될 수도 있기 때문이다. 이런 방식으로 자연적 존재자는 목재나 돌과 달리 적어도 자신의 기관을 교체할 수 있을 가능성이 열린다. 그리고 그 기관의 교체가 의미하는 것은 다름 아닌 사지(membra)의 재편이다. 오렘은 이를테면 모종의 형상의 부여에 따라 본래 팔이 있던 자리에 다리

---

et ex aliis non. Et ideo Commentator dicit primo *De anima* quod dispositio materie et organizatio est propter formam, et ideo membra leonis sunt differenter disposita membris cervi propter ipsam animam, que est etherogenia et requirit talem ordinem ad suas operationes et etiam actiones etc.

를 놓는 기관적 변형이 가능할 것이라고 주장하기 때문이다. 이런 의미에서 오렘은 현대의학의 장기 이식까지는 아니더라도 절단된 신체 부위에 타자의 신체를 접합시킬 수 있는 가능성에 대한 이론적 정당성을 갖는다고 말할 수 있다.

4.2. 데카르트주의적 신체 기관: 데카르트 대 레기우스

1647년 데카르트는 네덜란드 의사 레기우스가 익명으로 남긴 『공람』(*Programme*) 6항을 두고 레기우스에게 촌평한다. 이 촌평에는 데카르트와 레기우스가 활동한 시대에 신체 기관 이해와 관련된 중요한 단서가 담겨 있다. 우선 6항의 내용부터 살펴보자.

> 인간 정신은 신체과 실재적으로 구분된 실체이긴 하지만 신체에 들어있는 동안 모든 활동에 있어서 기관적(organicus)이다. 따라서 정신의 사유는 신체의 다양한 배치(dispositio)로 인해 다양하다.[35]

레기우스는 데카르트의 정신과 신체 간의 실재적 구분을 받아들인다. 정신은 신체와 실재적으로 구분된 실체다. 레기우스의 독특한 착상은, 정신이 신체에 들어 있는 시간 동안이라면 정신의 모든 활동이 기관화될 수 있다는 주장에 있다. 말하자면 신체 내에서 기관이 상이하게 배치되면 정신의 활동도 상이해진다는 것이 레기우스의 입장이다. 이런 의미에서 해당 표현 '기관적'(organicus)은 여전히 생물학적 의미에 따라 파악될 수 없는 용어로 활용된다. 이미 레기우스는 1641년 출간한 의학서 『생리학』(*Physiologia*)에서 이러한 용법에 따라 인체 부위를 기관적(organicus)과 비기관적(inorganicus)

---

35 AT VIII-2, p. 343, l. 25-p. 344, l. 3: Mens humana, quamvis sit substantia a corpore realiter distincta, in omnibus tamen actionibus, quandiu est in corpore, est organica. Atque ideo, pro varia corporis dispositione, cogitationes mentis sunt variae.

으로 나눈 바 있다. 그가 보기에, 기관적 부위는 신경, 정맥, 동맥, 근육, 팔, 다리와 같이 활동을 완성시키기 위해 확실하고 규정되어 있는 '감각적 짜임새'(conformatio sensibilis)를 필요로 하는 부위들인 반면, 비기관적 부위는 이러한 짜임새를 필요로 하지 않는 뼈, 연골, 단순 살 등을 가리킨다.[36]

데카르트는 해당 항목을 두고 자신이 학창 시절 배웠던 문장을 떠올린다. "나는 학교에서 '영혼은 기관적 신체의 현실태(actus corporis organici)이다'를 들어 본 기억이 있지만, 영혼 자체를 '기관적'이라고 말하는 것은 지금까지 들어 본 적 없다."[37] 이런 한에서 '기관적'을 영혼과 직결시키는 것은 데카르트에게서는 낯선 용법이다. 몇 줄 뒤에서 확인할 수 있듯 데카르트 그 자신은 '기관적'과 '도구적'을 동의어로 활용하기 때문이다.[38] 따라서 데카르트는 신체가 기관적 즉 도구적이고 이러한 신체가 곧 영혼의 도구라고 간주하는 까닭에, 레기우스의 입장을 두고서 그는 신체 아닌 영혼이 곧 여기서는 역으로 도구로 정의된다고 해석했을 것이다. 결국 레기우스는 영혼과 신체 간의 실재적 구분에 이르지 못했거나 아니면 종래의 의학적 편견으로부터 완전히 벗어나지 못한 채로 자신의 철학을 무분별하게 비판한 것으로 데카르트에게 비추어졌을 것이다.

데카르트와 레기우스 상호 간의 신체 기관이라는 개념 이해에 대한 상기의 짧은 검토가 알려 주는 것은, 데카르트 당대에 기관의 집적체인 신체를 생물학적 유기체로서 이해할 수 있을 철학적 흐름이 아직 존재하지 않았다는 역사적 사실이다. 데카르트가 주장한 영혼과 신체의 실재적 구분이든 이를 변용한 레기우스의 입장이든 양자 모두 영혼과 신체를 독립적 실

---

36 H. Regius (1641), *Physiologia*, Ultraiectum, p. 3: *Organicae* sunt, quae ad actiones perficiendas certam et determinatam sensibilemque conformationem requirunt, ut nervus, vena, arteria, musculus, brachium, crus etc. *Inorganicae* contra; ut os, Cartilago, caro simplex etc.

37 AT VIII-2, p. 355, ll. 13-16: Memini quidem audivisse in scholis, *animam esse actum corporis organici*; sed ipsam dici *organicam*, nunquam ante hanc diem audivi.

38 AT VIII-2, p. 355, l. 25: *organicam* sive instrumentalem.(기관적 즉 도구적.)

체로서 이해하고 나아가 생명의 자리를 신체에만 한정해 두었기 때문이다. 그럼에도 개념사는 생물학적 유기체 개념이 탄생하기 위해 실체로서의 영혼과 생명 간의 종합이 재차 시도되어야 한다는 점뿐 아니라, 이러한 종합이 이른바 원천적으로 '심신이원론자' 데카르트로부터 기원한 것이었다는 사실을 우리에게 알려 준다.

4.3. 슈탈과 독일 의학에서 생물학적 유기체 개념의 출현[39]

데카르트는 생물학적 유기체(organismus) 개념을 알지 못했다. 데카르트 당대에 그러한 개념은 사실상 존재하지 않았고 권리상 존재할 수도 없었기 때문이다. 이 개념은, 독일 의사 슈탈(G. E. Stahl)에게서 처음 나타나고 이후 슈탈이 라이프니츠와 논쟁하는 1708년 전후로 서유럽에 확산된다.[40] 슈탈은 예나대학에서 의학박사 취임을 기념하는 1684년 논문을 빌어 신체 내장의 역할에 대한 장절 제목에 '유기체'라는 신조어를 처음으로 제시하지만 자세히 규정하지는 않았다.[41] 차후 슈탈은 1706년 논문 「기계체와 유기체의 상이성 탐구」(*Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*)에서 유기체의 특성을 기계체에 대비시켜 논의하며, 데카르트가 앞서 기관과 동일시킨 도구(instrumentum) 개념을 새롭게 정의함으로써 유기체 개념의 형성을 달성한다. 슈탈에게 우선 필요한 것은 신체 기관을 영혼이 자유롭게 다룰 수 있는 가능성이었다.

---

39 슈탈의 유기체 개념에 대한 한층 상세한 탐구는 안승훈(2020), 「유기체 개념의 탄생: 슈탈의 유기체 이론과 생명철학」, 『철학논집』 60, 서강대학교 철학연구소, pp. 187-243.

40 S. Carvallo (2017), "Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes: Cartésianisme et anti-cartésianisme en Europe entre 1650 et 1875," *Chemins du cartésianisme* (ed. by A. Del Prete and R. Carbone), Paris: Classiques Garnier, p. 223.

41 G. E. Stahl (1684), *Dissertatio medica inauguralis de intestinis*, Jena: De officio, & fine organico interstinorum, seu organismi eorum formali.(내장 즉 내장의 형상적 유기체의 역할과 목적.)

> 이 점에 전적으로 합당한 것은, (…) 영혼이 갖는 자유로운 활동성인바, 이 활동성은 이미 말했던 영혼의 정념을 통해 영혼의 의지에 따라 지도되는 감각기관뿐 아니라 특히 생명기관, 더욱이 생명활동의 모든 복합체와 관련된다.[42]

영혼과 결합된 인체는 여전히 기계적이다. 그것은 시계처럼 정확한 기전을 따라 영원히 기계적인 인과작용을 수행할 뿐이다. 물론 그 안에도 합목적적 관계가 없지는 않다. 인체를 예시하자면, 대장은 간을 위한 기관이고, 간은 위를 위한 기관 등으로 확장됨으로써 기관들이 계기적으로 빠짐없이 어떤 상호적 목적을 위해 기능할 수 있다. 그런데 실체로서의 영혼이 결합된 이상 인체는 영혼이 수행하려는 목적과는 단적인 관계 아래 놓일 수밖에 없다. 특히 영혼이 자유로운 활동성을 갖는 한에서 인체는 그러한 영혼에 부응해야 한다. 따라서 기계와 도구는 바로 이 영혼의 주재와 관련해 영혼이 의도하는 목적에 따라 기관이 움직일 수 있는 가능성에서 차이를 보인다. 신체가 자신의 일만 수행한다면 있는 그대로 기계로 머물지만, 영혼의 도구라면 영혼의 일을 마땅히 수행하지 않으면 안 되기 때문이다. 바로 이 점에서 슈탈은 데카르트의 '인체-기관-기계' 도식을 '인체-기관-도구'로 변환시킨다. 전자로서의 신체는 기계체인 한에서 자기 자신 안에 모든 작용적 원인인과 결과를 산출하는 물체나 다름 없다면, 후자는 유기체인 한에서 기계적으로 이루어진 기관적 배치를 갖고서도 영혼의 목적에 따라 진정한 의미의 도구로서 이용되는 신체일 수 있다.

따라서 슈탈에게 유기체는 기계체와 달리 "도구적 근거"(instrumentalis

---

42 G. E. Stahl (1706), *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, Halae, p. 42: Cui rei (…) omnino accedit libera illa activitas, quam anima habet, non solum in organa sensuum, secundum suam voluntatem instruenda: sed etiam in praecipua organa vitalia, imo totos complexus actionum vitalium, per ita dicta animi pathemata.

ratio)[43]로서 신체 속에 존재한다. 그렇다면 슈탈은 신체에 대한 영혼의 작용인을 허용함으로써 데카르트주의로부터 후퇴해 아리스토텔레스주의로 회귀한 것인가? 그렇지 않다. 슈탈은 한편으로 질료형상론적 신체 이해와 무관했고, 다른 한편으로 데카르트가 동일시한 기관과 도구 사이의 차이를 분명히 했기 때문이다. 이런 한에서 슈탈의 도구적 인과성은 아리스토텔레스주의적 인과론이나 데카르트주의적인 기계의 도구성으로 이해될 수 없다. 오히려 중요한 것은, 슈탈의 의학이 역설적으로 데카르트주의가 심화된 결과물 중 하나라는 사실에 있다. 슈탈의 유기체 개념은 데카르트의 기계론이 전제된다는 조건에서만 출현할 수 있었고, 바로 이 기계론과의 대당 관계 속에서만 확립되는 철학적-의학적 흐름이던 까닭이다. 한마디로, 슈탈은 멀리 나아간 데카르트였던 것이다. 그러므로 안토니오 다마지오가 근현대 생물학적 유기체 개념과 불화한다는 명목 아래 데카르트의 심신이원론을 겨냥한 것은, 그러한 유기체를 떠올릴 수 없었던 역사적 시기에 무엇인가를 그것에 위반된다고 비판하는 것과 동일하다. 그것은 곧 현미경이 없었던 시기에 미생물의 존재를 상상하지 못했다고 비판하는 것과 다름 없는 일이다. 이 점에서 다마지오는 학문적 비판이 아니라 적어도 논리적 오류를 범하고 있는 것이다. 그리고 다마지오가 말한 오류란, 데카르트의 오류가 아니라 그 자신이 만들어 낸 연대기적 착오의 오류(anachronism)였으며, 오히려 다마지오의 오류 안에 데카르트가 빠져 있었다고 말해야 공평할 것이다.

5. 나가며

데카르트의 철학이 순전히 오늘날 협의의 철학으로만 머물렀다면 수학자나 과학자, 의사와의 당대적 논쟁은 불가능했을 것이다. 데카르트는 오히

43 G. E. Stahl (1706), p. 16.

려 자신의 철학이 전방위적 학문들로 확장되고 응용되며 또 소통될 수 있기를 바랐던 것처럼 보인다. 그는 이런 의미에서 낱낱의 학문들 전체를 사유한 철학자였다. 우리는 심신이원론이 단순 철학의 한 주제로만 다루어진 경향과 달리, 그것이 당대 의학사와 해부학의 긴밀한 공조를 통해서만 혁신될 수 있었던 역사적 문맥의 산물이었다는 점을 보여 주었고 이를 바탕으로 영혼과 신체 간의 새로운 구분을 통해 전통적 영혼 개념 일부의 신체화를 달성할 수 있었던 데카르트의 시도를 강조하였다. 역사적 산물은 물론 역사적 한계도 갖는다. 따라서 우리는 아리스토텔레스주의 및 슈탈의 의학과의 비교를 통해 데카르트 심신이원론의 역사적 선후를 경계 짓고자 했다. 이 가운데 유기체 개념이 데카르트주의적 기원을 갖는다는 사실은, 데카르트가 펼쳐놓은 기계론과 유기체론의 양 극단 사이에서 현대의 우리 자신이 계속해 살아간다는 점을 일깨워 준다.

참고문헌

자료

Aristoteles Latinus (1990), *Physica, Translatio vetus*, ed. by F. Bossier and J. Brahms, Leiden: Brill.

Descartes, René (19641974), *Oeuvres de Descartes*, ed. by C. Adam and P. Tannery, Paris: J. Vrin.

Oresme, Nicolas (1996), *Quaestiones super De generatione et corruptione*, ed. by S. Caroti, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Regius, Henricus (1641), *Physiologia*, Ultraiectum.

Stahl, G. E (1684), *Dissertatio medica inauguralis de intestinis*, Jena.

Stahl, G. E (1706), *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, Halae.

논저

김은주(2019), 「안토니오 다마지오의 스피노자 해석과 숨은 데카르트주의」, 『철학』 141, 한국철학회.

백주진(2021), 「데카르트 철학에서 실체와 주된 속성의 구별」, 『가톨릭철학』 37, 한국가톨릭철학회.

성회경(2022), 「안토니오 다마지오의 스피노자 해석: '신체화된 마음'을 중심으로」, 『철학논총』 108, 새한철학회.

안승훈(2020), 「유기체 개념의 탄생: 슈탈의 유기체 이론과 생명철학」, 『철학논집』 60, 서강대학교 철학연구소.

이무영(2022), 「양들의 침묵: 데카르트철학과 판별력의 퇴락」, 『근대철학』 20, 서양근대철학회.

조세희(2014), 『심신 문제』, 아카넷.

Carvallo, Sarah (2017), "Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes: Cartésianisme et anti-cartésianisme en Europe entre 1650 et 1875," *Chemins du cartésianisme*, ed. by A. Del Prete and R. Carbone, Paris: Classiques Garnier.

Damasio, Antonio (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Briain*, New York: Putnam.

Chung, Hyun Sok (2010), *Enjeu anthropologique de l'union de l'âme et du corps chez Bonaventure et Thomas d'Aquin: Anima est forma corporis substantialis*, Paris-Sorbonne University's Doctoral Thesis.

Garber, Daniel (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gilson, Étienne (1967), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3éd., Paris: Vrin.

Manning, Gideon (2014), "Descartes and the Bologna affair," *British Society for the History of Science* 47, Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, Abingdon: Routledge.

원고 접수일: 2023년 7월 11일, 심사완료일: 2023년 7월 30일, 게재확정일: 2023년 8월 8일

ABSTRACT

Emboded Soul

The Foundation Medical of Cartesian Dualism

Lee, Mu-Young*

The Cartesian Dualism is one of the best-known and most controversial theses in Descartes's philosophy. It was so pioneering that it has directly or indirectly influenced the history of post-Cartesianism, as well as a wide range of philosophical positions from French spiritualism to the contemporary philosophy. Today, scholars who deal with mind-body problems tend to be critical of Descartes' treatment of the subject almost without exception. Nevertheless, given that Cartesian dualism is a highly metaphysical product, researches that attempted to contextualize how it grew and developed in the horizon of academics at his time are relatively meager. This paper emphasizes that the mind-body dualism was able to settle down thanks to the achievements of medicine at the time, especially anatomy, and argues that, contrary to some of the criticisms levied against Descartes, it was the philosophical cornerstone of early modern medicine with the spread of Cartesianism. Finally, this paper arouse the necessity of so-called cartesian medical history studies.

Keywords Descartes, Cartesian Dualism, Anatomy, History of Medicine, Antonio Damasio, Cognitive Science

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Chonnam National University